中国民间传统与现代化

——福建塘东村的个案研究

□王铭铭

一、研究的缘起

在研究非西方文化传统与现代化的相关性中，社会科学界长期存在把“传统”看成与“现代”格格不入的文化模式，它们的理论依据是十九世纪社会哲学家斯宾塞(Herbert Spencer)、韦伯(Max Weber)、杜尔干(Emily Durkheim)等的社会进化理论。这种社会进化理论不仅左右了一个多世纪的西方社会科学研究，还被许多东方和非洲国家奉为政治的宗旨，对不少新成立的民族国家的发展策略产生深刻的影响。不过，近年来的文化批评(cultural critique)却从不同的角度证明了同一个事实：虽然现代化的理论颇具一定的“逻辑性”，但是现代化的意识形态实践却表现出自相矛盾的状况。美国社会学者席尔斯(Edward Shils)注意到，在许多处于现代化过程中的东方国家中，传统在国家的政治和民族主义意识形态的建构中扮演了重要的角色①。如果我们对现代化理论进一步深思的话，那么便可发现许多问题：传统与现代之间是否真的存在不可调和的矛盾？传统文化是否真的不利于现代化？现代化是否真的已在现实中打破了传统文化？对这些问题的解答不仅需要大量的理论探讨，更重要的是需要对急剧变迁中的社会进行实证研究，而应列于这些变迁社会的榜首的是改革以来的中国农村。

1989 年以来，作者多年在社会一经济变迁十分引人注目的中国东南沿海的福建南部(闽南)的城乡地区从事社会人类学调查。闽南的厦门、泉州、漳州在八十年代以来成为中国的改革试验区，由于其经济发展的成功，被赋予“闽南金三角”的美称。这个大的经济区域依赖中央给予的特殊政策、传统的海外交流的途径和经验以及地理方位的特殊性，创造出较高的经济成长速度、大量的农村工业小城镇，同时导致很大程度的商品和市场化，从而使人们对它的“经济现代化”留下深刻的印象。可是，令人感到矛盾的是，“经济现代化”并没有导致地方传统文化的消失，而相反地为传统民间文化的复兴提供了条件。根据美国中国研究者丁荷生的实地调查和估计，到 1992 年整个福建省重修的民间神庙多达

● 王铭铭　北京大学社会学人类学研究所博士后

三万个，每个县有三百到上千个神庙被修复，同时多数的家族村落已经恢复它们的祠堂。与民间的庙宇和祠堂的修复同时，一大批传统的仪式和象征（如神像）也回到地方文化的舞台上来②。作者本人的调查证实，在泉州市鲤城区 90%的民间神庙已被修复；在泉州的农村，每个村子都已经或正在修复村庙与祠堂。为了吸引海外华侨和台湾商人来闽南"寻根"、旅游和投资，地方政府也鼓励甚至资助地方庙宇的修复和地方节庆的组织。在民间和政府的双重驱动之下，闽南的地方传统出现了空前的丰富多采局面。

为什么经济的变迁和趋近现代化没有导致传统文化的衰落，而为传统文化的复兴所伴随？要回答这个问题恐怕需要大量的农村调查，但社区的个案调查也可以反映现状的某些侧面。因此，在 1990 至 1994 年间，我选择在闽南一个经济较发达的村落——晋江县金井镇塘东村——进行个案调查，希望通过个案反映中国改革开放以来传统与现代化的互动，地方性制度与超地方性（supra-local）过程的互动，以及民间传统与官方政策的互动的某些侧面。作者在塘东村的调查分三个阶段：1990 年 11 月至 1991 年 3 月间，作者首次在该村从事社会人类学的田野调查工作，侧重考察当地的社会网络、互助形式与现代化的关系；1992 年 11 至 12 月，作者因研究民间宗教的需要重访该村；1994 年底因路过之便，作者在该村进行十天的短期访问。与闽南其它发达地区的村镇一样，塘东村目前从各方面看已经开始根本性的社会一经济变迁。新的企业与学校的建立、新的公路的开辟、新的民居的建设、新的机器的引入，均处于中国乡村社会的前列。可是，伴随着"新"的东西的引入，还产生地方性传统的复兴：村庙、祖祠和旧戏台曾在"文革"中被破坏，近年已多数被修葺翻新，成为民众生活的"公共场所"；许多族谱在六十年代初被烧毁，现在已全部重写；宗族仪式和关系网的回归使旧的族亲关系和人情关系重新回到社会的舞台。我们可以运用在大的区域的调查所得出的结论解释塘东村的传统复兴的现状；不过，为了更集中地探讨在一个特定的社区背景下地方传统的复兴与地方发展的密切关系的具体表现，我们有必要对社区的社会过程进行较为深入的剖析。

二、塘东村地方传统的构造

1. 社区背景

塘东村地处福建省南部的海滨之最南端，位于东石湾与围头湾之中，与台属之金门岛一水之隔。它北靠宝盖山，南面东海，村落民居依山势坐东南西面向海海岸而筑。从行政地理看，塘东地属福建省泉州市晋江县，是晋江县金井镇的二十个行政村之一，距镇区四公里、县城十五公里、市府所在地泉州鲤城区三十五公里。它与著名的经济特区厦门距离五十公里、与福建省府福州一百五十公里。与镇、县、市、省的交通，均由公路连结。塘东村人与闽南人一样，都讲闽南语，其名词及书写与普通话相近，而动词语法不同。声腔上，塘东地方语属晋江腔，而不同于台湾腔、潮汕腔、漳州腔、厦门腔及泉州腔。

作为一个行政村，塘东由塘东（行政村村委会所在地）、下寮、寮头、后埭、西鞍和山柄六个自然村组成。这些自然村虽然有姓氏杂处的现象，可是比较分明地依自然村落的地域划分为蔡姓、吴姓、谢姓、许姓和王姓的家族聚落（全是汉族）。蔡姓居民主要居处于塘东自然村，少数分散于其它村落；吴姓主要居处于下寮村；谢姓主要居处于寮头村；许姓主要居处于西鞍村；王姓分居于西鞍村与山柄村。我的田野工作（fieldwork）主要在蔡姓塘东自然村展开。蔡姓塘东自然村是塘东行政

村中最大的自然村。塘东行政村的总人口是4700人，总户数为925户。蔡姓塘东自然村占有整个行政村最大面积的土地，人口(2782)和户数(564)占整个行政村的五分之三左右。从地理形势上看，塘东位居于行政村的中心，它也是当地市场、行政机构及学校的所在地。近年新建的环村公路使之更为显要。

2. 家族的聚落与文化

如果我们要用几句话概括"塘东特色"，那么我们可以说：塘东是闽南滨海乡土的一分子。它的地方社会—经济成份十分多样化，历史上与东南亚有密切的关系，是"闽南侨乡"的代表性村落之一。塘东村的地方传统与社会，辖合了传统中国汉人社区的地方认同、祖先崇拜、家族制度以及海外移民(emigration)所引起的超地方性(supra－local)社会联系及其仪式性表现。

根据塘东蔡氏文坦房1985年重修的《家谱》的记载③，塘东蔡氏始祖原居于山东光洲府(胶东)，唐末迁居河南开封府固始县，南宋时入闽居福州，后由仙游县南下居青阳(晋江县城)，又从青阳分居于今塘东村，元朝以后逐步在该地繁衍发展成家族。塘东的村落大致形成于明清之交。根据乾隆版《泉州府志》和道光版《晋江县志》的记载，明清时塘东被编为泉州府晋江县第十四都。民国时，它受保甲制度控制。1949年后，塘东经历了互助组、高级社、人民公社的编制。1978年后，属中央政府农业部的乡镇县制度的制约。

施坚雅(William Skinner)在他对中国社会的地理空间的研究中，主张传统中国的社会结构建立在民间市场网络(如村镇集市)与正式的行政地理空间(如府、县、都、里制度)的紧密联结上，而且前者是基础、后者处于第二性的地位④。施氏强调民间、非正式社会网络的存在与重要性，适用于塘东村地方传统社会空间的解释。在塘东村，虽然正式的社会网络对地方性制度的形成起了相当重要的作用，但是非官方的家族房支制与地域认同在当地社会、政治、经济和文化中扮演了更为重要的角色。

塘东蔡姓的传统民间社会网络是以家族房支制度为基础的。据塘东《蔡氏家谱》的记载，塘东蔡姓的家族房支制度形成于元朝、成熟于明清时期。塘东蔡姓的直接始祖为"东公"。他有二子，长子为"玉山公"、次子为"洪基公"。他们随父拓居塘东。1949年以前，塘东蔡姓的房支(或"房份")均设有"房头"，即房支首领的家户屋(households)，负责处理房支内部社会关系、经济、对外事务、仪式等。"房头"制度还服务于保护本房支成员之间社会均衡的作用。同时，塘东蔡姓的房支均在本房支居住区域建筑"角头庙"。"角头庙"崇拜各类"王爷"，如张王爷(文坦、文明房支)、黄王爷(曰光、美俟房支)、三王爷(学再房支)等。这些"王爷"亦被塘东人称为"份头佛"，与各房支的祖祠相对应。

塘东蔡姓村民的总认同表现在村一级祖厝的象征与村庙及全村节庆的作用上。塘东蔡氏祖厝有两个：顶祠堂与下祠堂。位于村落偏北的"顶祠堂"，亦称"小宗祠"，系属塘东从外地招入的从姓蔡村民的祖厝。但是，塘东最主要的村民集会中心是凌驾于顶祠堂之上的"下祠堂"。它又称"大宗祠"，地处塘东偏南，明清以来，"大宗祠"一直是塘东原居蔡姓村民的祖厝。

明清时代的家族形成的基础不仅是血缘继承性，而且包容了家族史变迁中依附与合同的成份⑤。"上下祠堂"的划分，证实了塘东蔡姓在明清时期的认同是兼有继承与非继承的因素；同时，证实了全村认同是家族制组合的目的。祖祠的存在是中国民间祖先崇拜的表现。它提供了房支及村内地域互相联系的基础。"上下祠堂"的划分化自然是塘东村内

"大小宗"权力对立的表现。可是,它们的配对共存打破了村落内部房支与地域分化的格局,汇集了各房支及"角落"的力量,向村落以外的大社会展示当地村民团结力。祖厝的作用,还体现在它们所提供的市场空间上面。塘东的市场位于下祠堂右前方,商人与顾客包括村民及塘东周围的其它村落如南沙风冈、西头、湖厝、宫兜、东热、山柄、后埭等地的人。祖厝集市的联合起着联络本土地域/房支与家户的作用。

塘东的村庙与全村节庆亦起着创造本村总认同的作用。在塘东的西北部,有一座庙宇,当地人称之为"三乡宫",奉祀"吴明妈(据传为保生大帝吴本之妹)"为主神。从功能的层面看,"三乡宫"与各房支的"王爷庙"崇拜是互相作用的,"王爷庙"起着村内地域分类的作用,而"三乡宫"则起着统一这些地域集团的作用。"三乡宫"的原意即多"乡"合一祀神。除祀有"吴明妈"之外,"三乡宫"还祀奉"昭福侯"诞辰庆典。在塘东,"昭福侯"为"当境佛",也就是保护塘东全境的神灵,他的生日,全村打扫卫生。明清以来,并有抬"昭福侯"神像环游全村的"巡境"仪式。"昭福侯"巡境的游行由全村村民参与,是勘定塘东与外界的边界的象征性行为,也意味着塘东村民认同的创造。汉学人类学者武雅士(Arthur Wolf)、马丁(Emily Martin Ahern)及王斯福(Stephan Feuchtwang)都注意到中国民间神的崇拜与汉人社会经验中对"官"的认识有关⑥。他们并同时指出,民间的神即是由外进村的官的化身。塘东的神谱也类似官谱。"昭福侯"可能是明清"千户侯"的化身;而各类王爷则是学朝廷封号的各地显贵的化身。

3. 区域联系的传统

费孝通在论及传统中国的乡土社会时说:"乡土社会的生活是富于地方性的。地方性指他们活动范围有地域上的限制,在区域间接触少,生活隔离,各自保持着孤立的社会圈子……乡土社会地方性的限制下成了生于斯、死于斯的社会。"⑦把传统中国汉人社区看成是地方性的,自然是一种社区研究的可行途径。可是,这并不意味着我们可以把乡土中国看成是完全自我封闭的社会。在塘东,同姓的自我认同与团结是聚落形成的基础。在此之上,塘东还与外界有社会、经济及仪式的联系。乍一看来,这种对外的联系似乎是通过政府行政与科举。根据本人在泉州地区的调查,近代以前闽南地区的行政地理组织起源于明清时期的军事保护制度的民间化。在泉州地区,县以下的地方性控制通过地理上的"都"的划分。"都"即是军事上分类的制度。明清时期,塘东所属的区域(金井)分隶晋江县十一、十四、十五都(道光版《晋江县志·卷二十一》),塘东村本身则属第十四都管辖。"都"是晚期帝国(the late imperial period)地方管制网络,它亦提供了塘东通过正式的途径向外联系的基础。与"都"的制度并行,科举制度也为塘东的对外联系提供了另一官方途径。《蔡氏家谱》记载了数十名历史上得过"图学生"、"邑庠生"、"都督尧禄大夫"、"朝议大夫"、"进士"等科举/封号的祖先名字。其中,一部分是假造的,意在光宗耀祖;另一部分则是真实的,证明明清时期塘东人的活动曾超过本地的囿限,进入封建帝国的政治圈子。在下祠堂,立有"国师"、"都督"、"良二千石"、"祖孙进士"先贤匾额,表现了塘东乡人对其祖先自上而下、从外而来的政治的联系的景仰。也证实了"乡土性"与超乡土的封建性是并存的。

透过军事管制和科举制度而形成的超地方性社会网络在实际上只提供了少数一些乡绅(gentry)对外联系的机会,对于一般百姓并无实际社会效用。那么,一般民众的对外联系所采用的途径是什么?桑格瑞认为,汉人民

间社会的网络主要是通过集市及由村落庙宇的分炉向高一级的中心庙宇进香(pilgrimage),组成一种空间上极为重要的区域网络。塘东村对外联系的系统,也主要是通过市场的作用和朝圣晋香的仪式。塘东本村的市场中心,在大宗祠前面,其作用在于集散塘东的产品、引进它乡产物。传统上,塘东人还在经济上与围头村(在塘东的东南方向)及金井镇有密切联系,并主要表现在三个集市在农、副、渔业、小手工业上的互通有无上。更重要的是通过地方特产的生产和销售,塘东村形成一个与闽南地区相联结的区域性交换渠道。到目前为止,学术界仍然流行一种看法,认为中国民间生产方式是以小型的、封闭式的农业为基础的。例如,"亚细亚生产方式"说主张,中国农村属"自给自足"式的小农经济。这一理论不能解释塘东的地方经济传统。塘东是一个小型的社区,可是它不是一个"封闭式"的社区。这是因为塘东的经济传统虽然有"小农"的成份,但是还包含非小农式的"讨海业"与海外移民。所谓"讨海业"指的是:(1)牡蛎收卖;(2)紫菜生产;(3)盐业。在塘东,牡蛎是种五瓣式的壳类海产,称"五瓣蛎"(一般海蛎肉体为四瓣式)。塘东附近海面的山礁石常附生紫菜,当地人将之晒成干,销往闽南各地。此外,塘东人还利用海水晒盐。海蛎、紫菜、盐成为塘东三样最主要的土特产。这些土特产的生产不仅具有经济效益,还使塘东村与闽南各重镇联系起来、成为互通有无的圈子。

塘东与围头为中心的各聚落形成的地方性网络,与仪式的网络的互相联系表现得十分明显。农历七月在晋江称为"鬼仔节"或"普渡"。七月十三日轮到塘东与围头祀鬼。塘东与西鞍、下寮一寮头、湖厝一东石一西头、宫兜一东营一山柄一后埭和围头,形成一个七年一度的轮流祭祀周期。该日,一乡轮到为这个区域的七个集团做普渡,即大摆宴席祭鬼,并邀请它乡亲友来访。祀鬼的地方性合作,表现了社会经济上塘东一围头所属各自然村落在贸易、通婚、仪式上传统的密切联系。值得注意的是,塘东与金井镇现在的镇区的联系主要则是通过行政与市场,在仪式上的表现微乎其微。从市场的角度看,塘东可能属金井的下级。可是,这种"上下"关系在仪式上并无表现。塘东的祖厝引晋江青阳为当地"衍派"之源。全村祀奉的"昭福侯"并不是金井镇中神谱的分灵,而是南沙冈的分香。

4. 海外关系的构成

塘东村对外的联系还超过闽南地区,而到达澎湖、台湾及东南亚。塘东人经海上向外联系,可能开始于泉州港的衰落期,或更恰当地说开始于泉州港向乡间对外走私和移民的小型商港转换的时期(明代以降)。在明代以前,泉州地区对外的交流被官方允许,形成以泉州港为中心的区域经济体系,闽南的农村变成为泉州的海外贸易提供产品的经济支柱。明代以后,由于"禁海"政策的实施,泉州港逐步衰落,代之而起的是民间的大量小口岸和大量的海外移民,塘东成为当时的小口岸和移民基地之一⑧。由于十九世纪至二十世纪上半叶抗击帝国主义经济的冲击,民间贸易逐步于1940—1950年代衰落,而海外移民则因本土政治的不稳定而持续发展。经过历代海外移民,塘东本村只有全家族人口的一半,而一半人口生活在海外。在海外的塘东人的人数,发展到目前已超过三千人。塘东人有分散居住于东南亚各地,在菲律宾有较集中的居住区,并于1921年组成"菲律宾锦东同乡会",起了联络塘东在菲华侨及扶助家乡的作用。

塘东的地方性社会一经济制和网络以及社区的仪式象征的形式,离不开与移民到海外的塘东的人社会、经济、文化的联系。从仪

式的层面看，海外塘东人崇拜蔡氏宗族及各房支的祖先，并没有造成宗族、房支制度的分裂。祭祖活动在海外定期举行，所祭的祖先与塘东本地一样，并强调先灵在故乡的根的意义。自明清以来，塘东广泛地存在"侨汇"经济与概念。所谓"侨汇"指的是海外塘东人向家乡邮寄或托寄外汇，支持乡人生活与建设。因而，"侨汇"的意义不仅在于通货(currency)，而且在于它是在经济上、社会上 、感情上联络海内外塘东人的媒介(agency)。

三、传统在现代化中的角色

1. 冲击后的复兴

自十九世纪以后，中国农村地区的民间传统便已受到不同政治和意识形态的冲击。最早认为民间传统"落后"的是西方殖民主义势力的一部分传教士，他们看到中国文化的浓厚的"异教徒"(Pagan)色彩以及它与基督教精神格格不入的特点，于是主张必须将其消灭并以基督教文化取而代之。民国成立以后，以建立一个现代民族国家为口号，中国社会中的现代党派和"漂浮"的知识分子阶层，继承了西方文化的"落后"、"传统"、"现代"的概念，用它们来描述和批判民间的"封建传统"，使农村社会的地方传统成为"现代化的敌人"。无论是利用民族资产阶级和社会精英分子还是驱动农民进行现代政治建设的意识形态，都对农民的传统文化有"改造"之本意。在世纪色彩的"现代主义"意识形态的引导下，政治对中国汉人社区的传统持续地起着冲击作用。五十年代初的"土地改革运动"，容忍并利用了部分的地方传统。可是，1953 年到 1958 年间，政治开始把地方社区的制度与经济纳入全国性的集体化运动；1960 年代初到 1970 年代中期，从"社会主义教育运动"到文化大革命，"极左"路线试图把文化的彻底变革强加到全国每一个角落(包括东南沿海地区的塘东村)。

在长期的文化冲击下，地方传统出现了一段严重的空白期。我在塘东的调查证实，到 1976 年当地的庙宇已荡然无存、祠堂虽在但被改造成仓库、家谱被烧毁的居 90%、传统的市场为供销社所取代、明清时期的多种经营为单一的农业所排挤、海外关系的联络极少起作用。在改革的十几年中，国家推行"社会主义现代化"和农村经济改革政策，把小型的、封闭式的农村社区转变为国民型(national)的经济－社会的意图，成为新时期政治的特点。与其它汉人社区一样，塘东的现代变迁经历了一条曲折的道路。当我在塘东实施社会人类学调查时，塘东已逐步进入现代化的轨道。与中国其它社区一样，塘东的初级现代化主要建立在工业化之上。根据村政府的报表，在 1950－70 年代，塘东的农业占经济成份的比重的 80%。发展到 1990 年，农业仅占 20%，而商业与具有商业性质的海产业跃居 80%左右。当今的塘东，许多家户以养殖加工海带、紫菜、海蛎为生计；有 20%的家户开办小商店；有 20－30%的家户从事轻工业生产。塘东是福建省最早引进电脑绣花装置的村子，现有三十余台电脑绣花机，资产达二千多万元。

在研究乡民社会的现代化时，大多数社会科学家认为所谓"现代化"即是民间社会－文化的消失。例如，韦伯主义者认为，现代化是新的制度化的宗教文化的产生及其对民间传统的取代；杜尔干的社会学派认为，现代化是大众社会与分工合作社会对社区型的社会的取代；社会人类学者雷德菲尔德(Robert Redfield)等人认为，现代化是"小型的"、"孤立的"、"没有文化而有共同祖先"的社会向大型的、开放的、有文化的社会的演进[9]。这一系列的现代化理论虽然偶尔受到学术界的批评，但是目前为至仍然在社会科学界占有支

配的地位。例如,英国的吉尔纳(Ernest Gellner)自称为新派文化人类学者并对传统的社会科学抱批判态度。可是,当他讨论到"工业化"与"现代化"时,却认为现代化社会的要求,是认识与经济的不断增长,地方文化的全民化以及新的教育传统的建立。换句话说,对吉尔纳而言,现代化即是新型教育与国民经济民间文化与地方型社会一经济的取代[10]。

事实是否如此?至少对于类似塘东村的农村地区,我们可以得出一个否定的结论。在塘东村,现代化与民间传统并非格格不入的相互对立的事物。民间传统不但没有随着现代化而消失,反而对农村现代化的过程起良性的功能作用。塘东村政府的干部说:"改革给塘东带来了工业化的发展。同时,它还给塘东带来了封建迷信的死灰复燃。以前,我们如开群众大会,几乎一呼百应。现在,人们都不参加。可是,当本村的圣迹日佛爷诞生庆典时间一到,群众不需要号召也十分积极。"目前,蔡氏家族的大部分庙宇已得到翻修、祠堂已焕然一新、祖先和神鬼的祭祀大为流行、族谱全已重写、旧的社会关系也已回到社会舞台上来。

民间传统的复兴已经引起国内外理论界的广泛重视。国内的文化理论工作者认为,"迷信"的复兴是由于意识形态的教育松懈引起的[11];美国汉学界的肖凤霞(Helen Siu)则认为,近年汉人社区传统社会与仪式的复兴是由官方提倡引起的[12]。这两种解释都侧重从政策层面看问题,而忽视了民间传统近年的复兴是一个自发的过程,并且与改革之后,人们对传统的社区认同、网络及意识形态的需求有关。从塘东的例子来看,民间传统的重建与民间社会一经济的发展有密切的关系。这主要表现在如下几个方面:(1)民间传统的社会网络和人际关系在现代化过程中得以恢复的原因是它们在地方企业形成与社会互助中扮演重要的角色;(2)民间传统的仪式与象征转化为经济性的崇拜,并起了操演社会竞争的作用,有助于民间竞争精神的培养。(3)民间传统服务于对外集资与地方公益事业的发展。在下文,作者力图对这三个方面进行具体分析。

2. 民间传统、社会互助与企业

在1950—70年代,政府采取一系列措施试图以新的社会网络和人际关系取代塘东原有的民间传统社区。根据三位年龄在六十岁以上的资料提供者的介绍,政府试图把传统的家族制度与地域分类制度标准化为村民组织。在互助组阶段(1950年代中期),政府试图进一步把房支与地域分类转变为以"亲堂"为基础的"互助组"。到了集体化阶段(1950年代晚期),政府采用极端政策把原来的互助组归为大队与生产队。直到1978年,宗族房支制度、民间地域分类及祖先崇拜都被视为"封建残余"而加以批判压制。

1978年以后,中国实行农村经济改革,推行"生产责任制",把土地重新分给农民,并提倡农村工业化与小城镇化。政府并把公社、大队、生产队的制度改为乡镇、行政村、自然村与村民小组的制度。但是,这新一套的行政单位实际上并没有社会一经济作用。它们不是一种生产联合的制度,而仅起社会控制与国家权力象征的作用。真正在起经济过程社会化作用的,是民间传统的家族制度与社区认同。换句话说,现代化并没有带来传统的家族房支、姻亲与邻里关系网络的破坏,而是促进了这一系列非正式的地方性制度(local institutions)进入功能再现的过程。

汉学人类学者如弗里德曼(Maurice Freedman)的研究[13],倾向于把中国汉人社区的家族与房支等社会形式看成一种组织方式和社会控制方式,他的家族研究缺乏一种历时性的概念,从而忽视了汉人家族在明清时

期可能已经经历了基层化与地方化的过程。塘东的材料没有足够证实明清家族史的问题，但是却证明了家族作为一种基层与地方型的社会合作的存在的长期性。就目前的现状观之，其合作意义更加明显。作者对塘东村的三十个家户进行社会互助的抽样调查[14]，把互助形式分成财政（借贷、礼金）、关系（关系介绍）、劳力、信息四类，发现这些互助形式在家事、急救、投资等项中均占重要地位，尤其是堂亲和姻亲关系更为突出（参见下表）：

表 1：非正式关系在互助总量中的地位

互助类别 关系	财政支持	关系支持	劳力支持	信息支持
堂亲	48%	41%	78%	42%
姻亲	25%	34%	14%	29%
朋友	27%	25%	8%	29%

更值得注意的是，改革以来的复兴家族房支、姻亲关系及地域分类对副业发展的起社会支柱的作用。1949 年之后政府提倡的农业经济已衰落，取而代之的是大量的传统“讨海业”，亦即的海蛎与紫菜生产与销售。“讨海业”与农业不同，需要较为广泛的社会合作与分工。海蛎与紫菜的生产流通过程可分为三个阶段：采集/养殖—— 加工—— 销售/市场投入。在大部分依赖海产为生计的塘东蔡姓家户中，采集/养殖阶段基本上是由家户内部成员展开的。可是，海产的加工与销售却包容了家户之间的合作。而在家户之间的合作中，传统的地域分类（朋友）、房支以及姻亲关系，起了关键性的作用。

我走访了三个从事“讨海业”的家户。其中，一家从事海蛎生产，两家从事紫菜生产。在从事海蛎生产业的这一家户中，从海边礁石定期采集带壳海蛎的人员，包括本家户的三位女性成员（户主之妻及二位儿媳）。在海边采集完海蛎之后，由本家户的三位女性成员、户主及二位儿子运输到家中。在家中，对海蛎进行加工。有时，该家户请同“房份”（房支）的邻居（同地域分类）帮工。在销售海蛎成品的时候，所包容的社会关系比加工更为广泛。据本人的访问，该家户除把海蛎卖给本村集市的顾客以外，还托外家（妻方亲属）在围头集市出售，并通过在金井镇工作的叔公，卖给镇里一家海蛎干加工厂，通过该厂销往闽南各地。另外，在调查两家从事紫菜生产业的家户时，我发现类似上述的传统社会关系网络也在起关键性的作用。在这两个家户中，种植紫菜是由家户内部成员展开的。晒干紫菜的工作也由家户成员独立进行。可是，紫菜的运输已市场化。但紫菜的市场化也是通过家户的外部社会关系进行。在这两个家户中，其中一家通过本村的一位在县供销社工作的职工，将紫菜包销给政府的供销系统，运销全国。另一家通过邻居堂亲的相识关系，直接卖到泉州市一家食品公司。

民间传统的社会组织不仅对农业向商业化的“讨海业”转换起了积极作用，还对当地工业化的过程，作出了重要的贡献。据村政府的不完全统计，1990 年塘东村工业总产值占会村总收入的 40%以上，而主要工业是服装

业。这些公司许多资产已超过百万甚至千万，是以较广泛的集资为基础的。传统的社会学理论认为，现代化会引起传统的集资方式（如亲族互助集资）向非传统的集资方式（如公开的股份公司）蜕变。在塘东，过程似乎是相反的。在前十年的实践中，集资方式是由非传统的社会关系集资向家族集资蜕变，而非反之。现在塘东三家最大的服装生产公司原来是同一家。在1980年，由三个不同房支的青年，通过文革时形成的同学关系（现代式关系），集资办起塘东第一家服装厂。到1985年，这三个青年之间产生门户之见，因出身不同家户与房支，而产生互不信任感。于是，分裂为各自独立的三家企业。目前，这三家企业都是凭借家户的亲堂关系（父方）与亲戚关系（母方）集资、供销。并且，传统的家族式集资方式产东引起企业的退化，而是使企业三家鼎立，产生了激烈的竞争关系。

3. 民间传统的竞争精神

在传统的塘东社会中，仪式与象征是社会－文化的组成部分，与社会－经济体系互相作用，是地方性社会网络与地社区认同形成的辅助。塘东的祖先崇拜与地域崇拜与地方的社会组织相对称，并服务于社区的内部团结与外部联系。1950年代以后，由于政府对试图社会组织进行全面的总规划，因此采用强力措施压制民间仪式，把民间宗教列为“封建迷信”加以批判。到1970年代，祖祠的崇拜与地域性庙宇几乎被全部清除，族谱与民间宗教用具在1964年到1976年间被大量烧毁。伴随着“改革开放”等现代化措施的推行，民间宗教仪式得以全面恢复。塘东民间宗教仪式的复兴有社会学的意义，它是民间传统与现代化交织发展、互相影响的展示。从地方社会的层面看，民间宗教仪式在现代化过程中可能起着：(1)联络地方社会关系；(2)操演社会竞争的作用。进一步说，民间宗教在现代化过程中的延续，不是“落后”的现象，而是与民间商业精神的兴起有关。

首先，民间宗教仪式的复兴表示着传统的地方认同对于现代化过程中基层的社会经济合作有下面功能。民间宗教的信仰与仪式是以神、祖先和鬼为主线的，而民间所信仰祭拜的神、祖先和鬼实际上与社区、宗族、家户的认同有关，神往往代表一个社区的认同，祖先代表家户与宗族房支的认同，而鬼是“非祖先的祖先”，与家与族的自我封闭式定义有关。从这个角度看，塘东的民间崇拜与仪式的复兴、反映了民间社区与家族－家户认同在现代化过程中的再现。“三乡宫”崇拜，展示塘东人认同感的复兴；祖祠、祖厅、祖龛与族（家）谱反映了家族房支的制度的重现；七月十三日普渡，重新肯定了传统祭祀圈在联系农村社会－经济关系的作用。因此民间宗教在现代化过程中的复兴，与民间社会网络的复兴是互相促进的。如果说民间社会网络有助于民间经济联合的形成，那么民间宗教就是透过辅助民间社会网络的形成而间接地服务于民间经济联合的形成。

更重要的是仪式和象征创造了一种超经济的等级，鼓励各家户争取在这个象征性的等级中取得一席之地，因此造成了一种民间的竞争文化伦理。塘东村仪式－象征的等级性（hierarchy）主要表现在两个方面：(1)下祠堂的晋主仪式；(2)王爷庙的“搏龟”仪式。所谓“晋主”是指家户向全村的祖祠“东祭家庙”晋奉各自的祖先灵位。“晋主”讲究等级化，规定受“晋奉”的祖先，在辈份与道德威望方面需要达到一定的水平，但在真正进行“晋主”仪式时，辈份与“德高望重”并非唯一的标准，往往允许家户用金钱财物换取“晋主”有机会与祖祠中的灵位。所谓“搏龟”的仪式，就是在“三乡宫”或地域分类的王爷庙诞辰庆典时，竞争得到组织者“龟头”（或头家）的地位。根

据传统的规定，在塘东每个村庙都设有若干“龟头”(或头家)的名额，与村落地域分化的数目或厅的数目对称。仪式进行的过程，是首先由想当选为“龟头”的村民向神许愿，声明如中选将在次年神明诞辰之时雇佣戏班大酬神明。此后，由道士代表参与竞选者在神面前，问一对竹制的占卜用具(杯)的神，是否选中候选人，若占卜符号显示三次“同意”(阴阳杯)，候选人即当选为头家。

“晋主”与“搏龟”的目的在于选出村中的显要人物(如“主”与“头家”)。此种仪式的形成有三种因素：(1)神明或谱系作为竞选的最高决定人；(2)道士作为竞选的媒介与代理人；(3)竞选人。两种仪式都包含一种象征的交换关系。“晋主”是以辈份、德望与钱财换取灵位，而“搏龟”则以戏班等换取仪式中的地位。两类仪式既提供了一种社会均衡的制度，又提供了一种平等竞争的机会。仪式的存在使每一个有意愿的村民(代表家户)都有机会参与争当“显要人物”。并且，此类显要人物并非政治现实中有政治资本的权力代表人，而是以财富的所有权与欲求为资本。把这一类竞争性仪式看成是“民间资本主义”的表演，实不为过。“晋主”与“搏龟”在明清时期即已存在，其兴起可以反映汉人社区资本主义精神(capitalist spirit)的成长。根据两位七十岁以上的老人的回忆，在 1949 年以前，“晋主”仪式的主裁权在祖祠的老人议事会，由于平日“庙产”的存在，“搏龟”也受到排挤。近年来，这两种仪式愈演愈烈。竞争性仪式在现代化过程中的扩大不是一种偶然的现象，而是因为现代化过程中需要一种社会竞争的操演而引起。

在现代化过程中，民间传统仪式与象征除了延续了社会联系的功能之外，并宏扬了民间竞争性，使民间的崇拜转换为商业性的崇拜。在塘东的三十余家小商店中，都有土地公与吴明妈的画像与神龛。工商界的村民，尤其对神特别尊重。试图弃农经商的青年更是祈求神灵的扶助。马丁(Emily Martin Ahern)把中国民间崇拜仪式看成是神人之间的交流方式。[15]在塘东，仪式亦是神人之间的交流。而其交流的内容多为对商业决策与过程的参谋与保护。我在塘东的村庙里时常遇到村民到“三乡宫”插签问神。所问的题目大多如：“家人某某欲在某地开张谋生意，是否可行？”可见，现代化过程中，神不仅与社会认同有关，还与民间祈望获得对商业利益的长远保护有关。

4. 民间传统、外资与公业

汉人社区的民间传统与地方公益事业自古有密切关系。在明清时期汉人社区祖祠与庙宇往往有公田义仓，用以社区的道路、桥梁、学校、仪式的建设，是社会公益事业的支柱。在塘东，民间传统与地方公益事业的关系也十分密切，只是在表现形式上有其地方特殊性。在没有或极少海外移民的汉人社区，民间传统对公益事业的支助主要表现为组织性的。在一般汉人社区，民间传统的家族制度与庙宇的组织起着帮助集体性的建设项目的设计与实施的作用。在塘东，传统社会－文化与公益事业的关系，不是直接的组织性的，而加进了家族两半－海内外塘东人－的关系的中介，二者的关系主要体现在本土的传统吸引海外资金为地方公益事业服务。

如上所述，塘东的地方传统的一个因素是海外关系。《蔡氏家谱》比较完整地记载了明清以降蔡氏村民向海外移民的历史以及海外移民对塘东地方社会－文化的深刻影响。塘东的地方性传统原来就起着联系海内外塘东人的作用。在菲律宾，塘东移民早在 1921 年就成立了“菲律宾同川会”，其宗旨除在于“联络旅菲乡侨感情，发挥互惠精神”(《菲律宾东同乡会章程》第一章)，还在于“策划建设

家乡”(同上第二章)[16]。1960－70年代,海外移民数量锐减、海外关系难以疏通。1980年代以来,政府鼓励把侨资当作现代化的资源之一来发展,使侨资重新成为当地的公益事业建设的基金,并支持了许多工商业的发展。1990年出版的《金井侨乡》一书反映了1980年代以来的“侨资”传统的复兴。“十多年来,塘东乡侨捐资兴建公益事业达326万元。菲律宾同乡会五十年代就集资捐建锦东小学校舍……近期由菲乡会集资伍拾多万元兴建小学新校舍……先贤蔡文华夫人陈秋玉捐建西资岩至泉围公路的石砖大道旅美乡侨……捐建入村水泥大道,立大彩门耗资30多万元。旅菲华侨蔡伯惠亦耗资30多万元,建环村公路……旅菲锦东同乡会发动个人捐建12座大公厕……菲锦东乡会于1987年重建祖祠‘东蔡家庙’……”[17]

从上段可见,塘东海外移民对塘东社会－经济的影响主要表现在:(1)对塘东的公益事业如道路和学校的现代化的贡献;(2)对塘东的现代卫生观念(以新型公厕为代表)的形成的贡献;(3)对塘东的家族发展与民间崇拜的发展的贡献。此外,上文还未提及,塘东的海内外族亲关系为工商业的发展起了重要的作用。民间传统对“海外关系”和“侨汇型社会－经济的形成,起了重要的作用。首先,民间传统的家族制度在现代化过程中重新成为社会－经济领域中的“海外关系”的基础。现代化过程中,塘东大量引进侨资创建社区的工商业与公益事业,其成功的原因在于“族亲”与“乡土”观念的宏扬。而在其中,家族谱系的推衍扮演了重要的角色。民间传统的家族认同与私人感情不仅支持塘东公益事业的现代化,还支持塘东对外社会－经济网络的形成。例如,一家较大的制衣厂起源于几位堂亲的合股投资,并与香港的亲戚组成联网的加工－销售关系。1983年在该厂的投资中,50%是本村的常亲合股,而50%来自香港的亲戚。海外的族亲为乡土工业的发展提供了部分资金,并开拓了乡土工业的国际市场,使乡土工业的社会－经济网络向超地方的区域扩展。

其次,民间传统仪式在乡土－海外关系的重构中扮演了重要角色。海外关系的重构部分建立在如上所述的私人亲眷关系的互助基础上。可是,由仪式与象征所表达的塘东人全村的总认同也在这种关系的重建中起了重要作用。上述已经提到,传统上的塘东人的认同是透过祖祠、族谱、村庙与村神而造成的。1980年代以来,塘东民间宗教建筑与活动的恢复,与民间地方认同的复兴以及民间商业精神的兴起有关。同时,还与海外塘东人对地方社会的参与有关。同时,它还与海外塘东人对地方政治的参与有关。塘东的多数房支公有的“角落庙”是在海内外的同房支的堂亲合资兴建的。象征塘东人的总认同的“三乡宫”也在很大程度上依赖海外同乡会支持下重建。更重要的是,象征塘东人族源与认同感的下祠堂“东蔡家庙”完全是在海外塘东人的资助下于1984－1986年间重建的。在“东蔡家庙”,海外塘东人出资建立了祖祠的董事会、老人会。这两个会的活动范围相当的广泛。祖祠的董事会代理华侨处理祭祖与财务工作。志人会对家乡的婚丧礼仪进行督导。塘东还建立锦东学校董事会、华侨同乡会办事处,引导社区规划、家乡建设。可见,海内外塘东人在民间宗教仪式与公共事业方面的合作,与民间乡土观念的再创造有关。而这种乡土观念的形成又反过来促进地方建设与商业的发展。

四、结语:研究结果的概括

作者在这里论述的是一个地方性的社会过程,并试图利用这一地方性的个案研究,对

近代以来兴起的一种现代化理论进行检验(test)。近代以来对于"现代化"的各种讨论多数都将民间的传统看成"现代化"进程的障碍[18]。例如,社会进化论的观念把"民间传统"当成历史的残存加以研究,强调其消失对于现代化的关键性。持这种主张的学者在探讨某些社区现代化停滞不前的原因时,常把"落后"归咎于民间传统的延续;另一些学者则把某些东方社会的变迁看成是表面的现代化,不承认它们能够进入与西方社会一样的发展阶段[19]。社会科学里的此类"反传统"的言论(discourse),强烈地影响了近代以来中国对于自身民间传统的政策。近代对中国民间传统如祖先崇拜、家族制度、地域分类、神鬼崇拜的反对,起始于西方传教士与殖民主义者[20]。有趣的是,这种外来的反传统运动到民国革命以后成为官方政治一意识形态所信奉的教条之一。本世纪初以来由政府组织的"反封建"、"新生活运动"、"破除迷信运动"以及各类的政治教育运动都把破除民间传统当成首要任务。直到近年,由于创造民族认同和经济的需要,民间传统得到选择性的容许。

塘东村的个案是否能够代表整个中国的现状是一个问题;不过,作者期待这一论述将有助于在对民间传统与现代化的关系的认识问题上加进一层新的考虑。通过对塘东村的调查,作者对于现代化的言论得出两点看法:其一,被现代化理论家们视为阻碍现代化的民间传统并非与发展格格不入,它相反地包括了不少有益于发展的因素;其二,在特定的变迁过程中,民间传统实际上起的不是阻碍的作用,而与发展息息相关、相互促进。近代以来,不少政论家把农村的民间传统看成是以小农经济为主的封闭型文化,或看成是现代式的大众文化(civic culture)的对立物。正如最近科恩(Myron Cohen)所指出的[21],这种观点忽略了中国晚古时期(late traditional period)民间资本主义的萌芽力量[22]。就塘东村的实例论之,民间的地方社会一经济传统的组合相当复杂,它同时包容地方性的制度(维持社会存在的家族房支与地域分类制度、地方性的家族与社区认同)和超地方的区域社会一经济形态("讨海业"、"海外交通"、市场贸易)。同时,民间的仪式和象征表现出巨大的社会竞争意识的潜能。如果我们进一步对民间宗教加以分析的话,就会发展这一特殊的宗教形态包含大量的有关利益、交换、财产、效果(efficacy)的概念。用葛希芝(Hill Gates)的话说,充满"小资本主义"(petty capitalism)的色彩[23]。

几十年来对民间传统的排斥,所造成的不是现代化而是对民间原有的类似资本主义的制度和文化的抵制。从这个角度看,改革以来地方传统出现了复兴倾向,是毫不奇怪的现象,因为正是对现代化的追求使民间传统出现了新的活力。换言之,民间传统的复兴并不像一些学者或政论家所言,表现了社会一意识形态的退步,而是表现了传统的高度适应性与正面功能。概而观之,塘东村民间传统对于现代化的作用主要表现在三个方面:(1)民间传统的社会网络和人际关系在地方工商业的兴起与社会互助中扮演重要角色;(2)民间传统的仪式与象征转化为经济性的崇拜,并起了操演社会竞争的作用;(3)民间传统服务于"海外关系"的重建。显然,复兴中的民间传统并非是对"过去的"文化形貌的全盘回归,而具有很大程度的选择性。目前,塘东村被选择的因素主要包括适应于地方社会一经济发展需要的网络、竞争精神和超地方联系。其中,网络和超地方联系还有不断在社会地理空间上向外延伸和扩散的倾向;民间的仪式性竞争也有强调商品化、排斥单纯的分类械斗的倾向。

① Edward Shils, Tradition, Chicago, 1981.

② Kenneth Dean, Taoism and Popular Cults in Southeast China, Princeton, 1993, pp. 4－6.

③ 塘东蔡氏家族《蔡氏家谱》,1985 年版。

④ William G. Skinner, "Marketing and social structure in rural China", Journal of Asian Studies, 1964－65：2－43;195－228.

⑤ 郑振满《明清福建家族组织与社会变迁》,湖南教育出版社 1992 年版,第 62－103 页。

⑥ 参见：Arthur Wolf ed., Religion and Ritual in Chinese Society, Stanford, 1974, pp. 105－182;Emily Martin Ahern, Chinese Ritual and Politics, Cambridge, 1981.

⑦ 费孝通《乡土中国》,三联书店 1985 年再版,第 4－5 页。

⑧ 王铭铭《试论泉州港的勃兴与泉州地区人口增长的关系》,刊与《福建人口》,1987(1)。

⑨ Robert Redfield, Peasant Society and Culture, Chicago, 1956.

⑩ Ernest Gellner, Nations and Nationalism, Blackwell, 1983.

⑪ 周英《封建迷信与群众文化》,刊于《群众文化》,1988(1)。

⑫ Helen Siu, "Recycling tradition", Unofficial China, Perry Link et al eds., Westview, 1989, pp. 121－137.

⑬ Maurice Freedman, Lineage Organisation in Southeast China, Athlone, 1958.

⑭ 该问卷由 Stephan Feuchtwang 设计,在中国甘肃、安徽、江苏、福建、云南的十个村落实施,研究结果正在出版中。

⑮ Emily Martin Ahern, Chinese Ritual and Politics, Cambridge, 1981.

⑯ 菲律宾锦东同乡会 1987 年重印《章程》。

⑰ 金井镇侨联会《金井侨乡》1990,第 88－89 页。

⑱ 请参考周忠德、严炬新编译《现代化问题探索》,知识出版社 1983 年版。

⑲ 对于西方学界东西方文化比较的批评,参见:Edward Said, Orientalism, Pengiun, 1978.

⑳ 斯潘塞(Jonathan Spence)《改变中国》,三联书店 1990 年版,第 291－295 页。

㉑ Myron Cohen, "Cultural and political inventions in modern China", Daedalus, 122：2, pp. 151－170.

㉒ 余英时则认为,中国民间资本主义精神在中唐以后便已发展起来了。详见:余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》,载于《中国思想传统的现代诠释》,台北联经出版事业公司 1987 年版。

㉓ Hill Gates, "Money for the gods", Modern China, 1987：13：1.

作者借此机会向资助过本人闽南调查的英国社会经济科学院和伦敦城市大学中国研究所表示谢意。对田野研究有过帮助的个人包括 Stephan Feuchtwang、陈国强、李文瑞、方百寿,亦一并致谢。