



# 缺水社会的常态化建构

## ——基于中国民间信仰仪式的视角

常巧素 陈阿江

**[摘要]** 在干旱缺水地区,社会如何得以正常运行?通过对太行山区的实地调查,结合民间传说和庙宇碑文,探讨干旱缺水境遇下社会常态化运行的建构过程。在常规手段难以奏效的情景下,民间信仰成为化解因缺水而形成的社会危机的重要策略。通过祈雨仪式,一方面安抚社会情绪,重燃希望,稳定社会心态;另一方面将干旱归因于人的过失,重新强调世俗社会的道德规范,使人的行为重回正常轨道。在竞水仪式中,利用神祇公正无私和强大神秘力量的想象,实现稀缺水资源的合法性分配,稳定用水秩序。借助民间信仰仪式,建构对缺水社会的认知,规范人们的社会行为,维持社会的常态化运行。

**[关键词]** 干旱;缺水社会;祈雨仪式;社会建构;常态化

近几年,我们在关注太行山地区的水议题。2019年,我们在位于太行山地区的Q村<sup>①</sup>进行实地调查时发现村内的庙宇特别多,号称“三寺九庙十八堂”。通过对庙宇进行类型分析,发现除祭祀祖先的堂外,大部分庙宇与水有关。太行山地区较为干旱,年降水量在500毫米左右,但由于降水集中,旱灾和涝灾都易发生;同时,山高坡陡,难以利用河水浇灌山地;且不同于华北平原,受地质条件限制,这里的地下水不仅埋藏深,更易渗漏,地下水储存也不丰富,取水更为困难。我们注意到,这些缺水地区人口较为稠密,且生产生活秩序井然。为此,我们形成初步的假设,即民间信仰体系对缺水环境下社会秩序有着建构作用。或者说,借由民间信仰和仪式,缺水地区建构了一个常态运行的社会,一个可以正常运行的社会。

社会建构论是后实证主义中一种具有重要影响力的学术思潮。它的基本观点是“我们建构了世界”,即一切被我们认为真实的东西都来自社会的建构,或者更夸张一点说,没有东西是真实的,除非人们认可它是真实的(格根 K J,格根 M,2019:3-5)。但这并不意味着社会建构论主张抛弃原先被认为真实和美好的事物;相反,它指出正是人们参与了社会建构才产生了有意义的现实和有价值的行动,同时因为人们不甘心被历史或传统束缚,有了在常识之外进行探索,打开新的意义世界之门,进

**[作者简介]** 常巧素,江苏省社会科学院社会学研究所、大运河文化带建设研究院助理研究员;  
陈阿江,河海大学环境与社会研究中心主任、社会学系教授。

<sup>①</sup> 遵照学术规范,全文对相关地名、人名做匿名化处理。

行新的社会建构的可能(格根,2019:7)。

在兴起之初,社会建构论以知识社会学为主要阵地,关注知识(概念、思想、意识等)被建构为“现实”所经历的社会过程。1966年,伯格和卢克曼的《现实的社会建构:知识社会学论纲》一书是对社会建构论的经典阐述,被誉为社会建构论的“圣经”(叶浩生,2004)。他们指出,所谓日常生活的现实,也就是主观实在(意义)的客观化过程,以及通过社会互动为主体间所共享而建构的常识世界(伯格,卢克曼,2019:28)。换言之,通过语言、思想、信仰等主观建构过程,各种主观意义被正当化,并构造着日常生活的客观常识,社会世界正是这样一种主观建构的常识世界。1967年,加芬克尔的《常人方法学研究》进一步指出,社会秩序也是经社会建构而成的。他认为行动者的行动是“一个永无止境的且正在进行的权宜性成就”(Garfinkel,1967:68),而非预先确定的规范的产物;与此同时,社会秩序是社会成员靠一些共同的方法,在互动中建构出充满意义的社会情境秩序(瑞泽尔,2009:547-548)。故而,社会秩序也是社会成员在交往互动中建构的,是社会成员共谋的产物。

到20世纪70年代末,社会建构论研究的主题不断扩大,其中社会问题建构论范式取得了重要突破。Spector和Kitsuse关于社会问题的建构研究,对社会问题建构论的发展产生了广泛的影响(林聚任,2015)。他们把社会问题定义为“个体或群体对于某种认定的状态做出不满的判断或宣称的活动。社会问题的出现于是因对要消除的,或要改善的,或要变革的某些状况的判定活动而变化”(Spector & Kitsuse,1987:75-76)。Spector和Kitsuse奠定了社会问题建构论的理论基础,此后,社会问题建构论在现实社会问题的解释上开始彰显其独特的魅力。汉尼根(2009:81)对环境问题的论述,是运用建构论解释现实环境问题的典型代表。环境问题能成功地成为一个“问题”,既离不开科学的支持和证实,也离不开媒体的建构和传播,即社会问题本身是“问题宣称获得”的建构过程。

我们在对水问题的研究中发现,社会问题的建构并不一定是“宣称问题”的过程,也有“隐匿问题”的过程。即在社会实践中不直面社会的实然状态,而通过不断宣称社会的应然状态,以化解社会生存困境。当客观存在的降水量成为一项人们关注的社会问题,如发生旱灾时,这一无序状态迫使人们反思他们生活和行为中的“污垢”,也就是哪些行为偏离了地方文化的分类要求,在此自然法则被调用来支持道德准则(道格拉斯,2008:3),于是解决干旱困境就需要对社会行为进行调整,涉水仪式也相应地成为清除不当行为、强化原有道德规范分类秩序的象征。通过仪式的建构作用,社会行为、关系和规范重新整合为一种与缺水环境相匹配的常态社会现实,或者说建构了缺水状态下的常态社会。换言之,正是社会的建构机制维护了社会的正常运行。

基于此,我们对现实中的生产、生活用水以及庙宇的情况进行了深入的调研。2019年4月,我们在涉县、林州一带就用水实践开展了近两个月的实地调研。2020

年12月,再次就庙宇情况进行了补充调研。在实地调研中,不仅通过半结构访谈,梳理当地水环境及用水实践的变迁过程,且通过参与观察,从日常生活的角度理解社会行为逻辑。对所收集材料进行统计和分类,是进一步把握当地庙宇情况的重要方法。另外,当地存有大量石刻碑文。借助这些石刻碑文,及寺庙传记、地方史志等文献资料,在历史情景中把握研究主题。

## 一、庙宇与水

村庙作为信仰的物质形态,可反映地方信仰状况。李景汉先生对河北定县的调研显示,1882年,河北定县平均每村有7间庙,每24户1间庙;虽到1928年村庙数量大幅度下降,平均每个村只有1.9间庙,每50户才有1间庙,村庙一直是村庄核心,在村庄生活中起着不可或缺的作用(李景汉,1932:424-426)。杨庆堃(2016:7)对河北和广东的村庙情况进行对比研究指出,“如果我们考虑到一般的说法,即南方人比北方人更崇尚神秘信仰,那么,和南方相比,北方寺庙、神坛的数量相对于人口的比例,其实一点也不夸张”。杨氏的数据直观地表达了北方每间庙所对应的家庭户数要少于南方,如表1所示。换言之,在家庭户数相同的情况下,北方村庙数要多于南方。即从庙宇与人口的相对情况来看,传统社会华北地区有着浓厚的民间信仰文化。

表1 河北、广州村庙对应家户数情况

地域	河北		广东	
	定县	望都县	南庆	桑园围
1间庙对应的家户数	24	17.7	30	32

进一步聚焦南部太行山区,该区域民间信仰氛围更为浓厚。晋东南、豫西北及河北邯郸西部山区县,因自然条件相近,居民往来较多,信仰共通,在研究中常被作为南部太行山区文化圈(宋燕鹏,2015:8)。行走于南部太行山区的调研者,也时常会对此处浓厚的信仰文化惊讶不已。山坡上到处垒有供神的神龛,不经意间遇见的房子可能就是庙宇,石窟也通常因某块形状怪异的石头获得神性,成为“佛爷崖”等神的居所。事实上,南部太行山区应是华北地区民间信仰活动较为兴盛之地。这里不仅有四大佛教圣地之五台山,更有全国最大规模奉祀女娲的娲皇宫,各种制度性和非制度性民间信仰在这里得到充分发展。

地方民间信仰呈现出与生存环境密切相关的特点。一方面,信仰活动反映着人们的生存环境。“具有地方特色的自然神崇拜特别与村民的环境意识有关,尽管这些偶像或神灵在偶像体系中处于较低的位置,但这些偶像与小农生存的环境有更直接的联系,小农非常重视相关的祭祀活动”(王建革,2009:396)。另一方面,神也是人与自然互动的中介。“有关农业神崇拜的宗教仪式已成为农民世代与自然搏斗的

一部分,更是在面对共同的危机时集体行动和群体意识的聚合点”(杨庆堃,2016:76)。

南部太行山区的庙宇情况,表明该地民间信仰与缺水环境关系密切。宋燕鹏(2015:77)提及了南部太行山区的16种祠神:九天圣母庙、会应王(五龙神)、灵湫庙、李靖庙(灵显王、灵泽王)、灵贶王(三峻)、神农庙(炎帝祠)、总圣仙翁庙、浮山庙(女娲庙)、显圣王庙(白龙庙)、玉皇庙、关圣庙、龙堂(龙王祠)、广禅侯庙、成汤信仰、二仙信仰、崔府君信仰。这16种祠神中,龙王不具有地域性信仰的解释力,因为它在各地都有一个共同的职能,即祈雨。而其他祠神,除护佑牲畜的广禅侯神君外,另外的14位祠神都在发展传播过程中获得了降雨能力,成为人们祈雨的对象,这在一定程度上可以反映该区域祠神信仰与当地缺水环境的一致性。如在其他地域因英勇、忠义被建庙祭祀的关圣关羽,在南部太行山传播过程中“至正元年(1341年)因地方官员祈雨成功而加以修缮”;作为华夏始祖被祭祀的神农,也因“天德壬申岁,涉夏不雨。邑人众议请泉神水祷雨,遂具□社,迎接至王华国舍馆供养”而受到该区域人们供奉;商朝开国国君汤,因“桑林祷雨”被人们神化,有祈雨灵验之说,人们为此建成汤庙祭祀。这些在其他区域因各种原因被祭祀的神灵,在南部太行山区均成为人们祈雨的对象,且因灵验而长久存在。自然水神和人格水神共同组成当地的水神体系,以绝对优势在当地神灵信仰体系中占据核心地位。

与此对应,因“祈雨有应”而获得持久生命力的古庙宇较多。以涉县为例,明嘉靖三十七年(1558年)的《涉县志》共记有古迹七处,分别为赵简子城、龙山祠、成汤庙、崔府君庙、唐王庙、利应侯庙、比干庙。除赵简子城、利应侯庙、比干庙三处外,其他四处皆与祈雨有关。龙山祠记有“在县北三里。其形似龙,上有龙山祠,祠有石穴,俗称为龙窟。每遇亢阳,乡人祷之,甘澍响应”。成汤庙“在县北龙山社。金景[大]定四年建,水旱祈祷辄有<应>焉”。崔府君庙“在县东南玉泉社。由古今历代封加‘灵惠齐圣广祐王’。岁久旱,官民祈祷,辄获验……至今庙貌存焉”。唐王庙“在县西乘云社。元至正六年,上党郡太守昭氏军为涉邑令,每遇灾旱,祈祷有应。今庙存焉”(马乃廷,2009:43-44)。在遗存的古庙宇中,“祈雨有应”的庙宇占4/7。这一方面说明“祈雨”在当地生活中的重要性,人们因祈雨有应不断地重新修缮庙宇,才使其得以长期保存;另一方面庙宇因祈雨有应而长久存在,也说明了与祈雨有关的水神信仰在当地信仰体系中的重要地位。

庙宇与缺水的关联,也体现在与水相关的庙宇的数量与结构上。以涉县Q村村庙情况为例。Q村有“三寺九庙十八堂”之说。除以祭祀祖先的祠堂为主的“十八堂”外,其余“三寺九庙”多表现出与水的亲缘性。“九庙”中,龙王庙、水神庙、三官庙直接与祈雨相关,其他六庙虽看上去与缺水环境关联不大,但事实上兼具祈雨职能。三座寺院也需配合村庙举办祈雨仪式,“寺要出僧,主持仪式”。三寺九庙与水的关联性,如表2所示。整体上看,祈雨是三寺九庙承担的主要职能。九庙中1/3的庙直接与祈雨有关,1/3的庙关联辅助祈雨;而三寺虽未言明祈雨功能,但都有着“护水”

之意。即有超过 2/3 的寺和庙因处于缺水环境而承担祈雨和护水功能。

表 2 三寺九庙及部分堂的主要事项<sup>①</sup>

序号	名称	修建时间	主要功能	与水的相关性
1	清泉寺	汉	释居修行,发愿度生	因寺前有两股泉水,名曰“清泉寺”
2	静因寺	唐	传为唐太史李淳风、袁天罡纪念地,有释居修行	蟒仙护寺,能呼风唤雨,使方圆百里风调雨顺,被尊称为“长先生”
3	圣水寺 (巷寺)	宋	早至求雨,平时治病	有天然泉水而建寺,故名“圣水寺”。有天然泉水涌流,大旱不涸,大涝不溢
4	龙王庙	唐	祈雨	祈雨,风调雨顺
5	财神庙	明	求财问道	
6	山神庙	未知	祭山川及其山中各种精灵,后发展为求平安	祭山川大帝草木精灵,大旱求雨
7	孤魂庙	未知	孤魂野鬼落脚,防进村捣乱	
8	马王庙	东汉	保牲畜平安	需横渡漳河时会祭拜,祈求平安渡水,功能似妈祖
9	土地庙	元	保一方土地平安	大旱,百姓前往祈雨
10	河神庙	未知	治水患	治水
11	火神庙	明	功能有二:一为保存火种,二为祈祷免受山林火灾	因天干,山火多发,保佑村庄不受山火影响的途径为增加降雨量
12	三官庙	清	祭天、祭地、祭水	水官为三官之一

上述描述从物质形态上呈现了庙宇与缺水地区的一般社会关系。南部太行山区,甚至一个村庄的信仰都呈现出较为明显的特征。其一,山区信仰氛围十分浓厚,村庙数量之多令人惊异。其二,庙宇作为信仰的物质形态,其数量和功能结构皆表现出与干旱的相关关系,祈雨是庙宇神圣职能中的主要职能。村庙作为民间信仰的物质形态,其呈现出的区域特征,表明了社会对缺水环境的主动调适。

为了更好地呈现信仰在缺水地区的社会常态化建构,我们从民间信仰仪式,特别是祈雨仪式中去理解这一社会机制。

## 二、调节社会心理,适应自然

祈雨仪式是缺水地区常见的信仰仪式。在干旱少雨的南部太行山区,为农业生产而举行的祈雨仪式,较为常见,各县地方志中均有“盛行祈雨”的记载。在区域社

<sup>①</sup> 各庙修建时间参考《创建三官庙宇兼塑圣像诸工落成碑记》《圣教祠地亩碑记》《火神堂建立碑记》《马寅庙碑文》。石碑现散见于 Q 村各处。

会,祈雨仪式有两大类:常规性的水神祭祀和旱灾发生时的危机型祈雨。水神祭祀和祈雨的对象不仅包括常见的自然神龙王、灵龟等,如武安县有明朝万历四十一年(公元1613年)知县李椿茂至白龟泉祷白龟降雨灵验的记载<sup>①</sup>;还包括人格神(那些为祈雨或治水牺牲的历史人物),如桑林祷雨的成汤王,及死后为神、被奉为“祈雨有应”的县令(如崔府君等)。除祭祀外,也有向龙洞取水祈雨、鞭笞暴晒龙王祈雨等多种祈雨手段(林县志编纂委员会,1989:587)。多样的祈雨仪式,也有多样的仪式组织者,不仅有民众自发,也有官府组织。同时,佛教、道教等制度性宗教,也常参与祈雨仪式。且多样的祈雨仪式并不冲突,在旱情发生时,当一种祈雨仪式没有达到目的时,人们会转而求助另一种祈雨方式。可见,祈雨仪式以多样化、综合化的方式,曾长期存在于当地社会。

祈雨仪式作为信仰的一个组成部分有着宗教信仰的基本社会功能,即调节社会心态、进行社会慰藉。马克思在他“宗教是人民鸦片”的著名论断中指出:“宗教是这个世界的总理论,是它的包罗万象的纲要,它的具有通俗形式的逻辑……它借以求得慰藉和辩护的总根据”(马克思,恩格斯,2009:3)。宗教有着麻痹人们意志的消极功能,但也有着精神慰藉的积极功能。宗教信仰发挥着调节心理冲突、进行心理慰藉、重建心理平衡的基本作用。水神信仰及祈雨仪式,作为民间信仰的重要组成部分,在安抚人们面临缺水困境时的焦虑情绪、重拾生活的信心和希望方面也发挥着重要作用。

经由祈雨仪式调节社会心态的途径有二。一是,建立人一神联系,求神以将解决现实困境的希望寄托在神灵世界,从而获得生存的勇气和力量。韦伯(2003:24)在《新教伦理与资本主义精神》中指出,宗教的特点“是盲目相信和崇拜幻想中超自然的神灵,以为物质世界和人的生死祸福都有一个至高无上的神所存在,要人们甘心忍受现实的苦难,而寄希望于来世、天国”。当人力无法解决自然带来的生存困境时,就会幻想有一个神灵存在。他们幻想的神灵,掌握着他们生存所需的资源。于是,祈求神灵便是他们获得水资源的希望所在。同时,对神灵的幻想能够补偿他们现实社会中无法满足的心理,可消除心理上的紧张、不安。宗教信仰使个人摆脱其精神上的冲突(马凌诺斯基,2002:84),并重新拾生活的希望。

“祈雨的时候,那个氛围,就会让人相信有神的存在。虽然现在讲科学,但有的很神秘,确实无法解释。比如祈雨时要选个‘马庇’,就是神的使者,替神传话。在祈雨仪式中,马庇要两腮插锥,挂铁环,赤双脚,光上身,手持双刀、铁环,时而刀砍自身,时而挥刀飞舞,口念咒语。马庇疯疯癫癫的,很难让人不相信他被神附体了。他被附体说明什么?说明有神来下雨了。只要有神在,就不会让人饿死,人就有希望了。因为神也是靠着人间的香火

<sup>①</sup> 武安县志. 明嘉靖二十六年。

才能活,人都死了,谁为神供奉香火?”(20201230,秦先生访谈)

二是,通过对神施暴,疏解社会焦虑。心理学上有“宣泄性游戏”的概念:在游戏中通过对玩具的破坏或向对手的攻击,以发泄其积压的心理冲突和情绪(黄希庭,2004:444)。以对神施暴为主的祈雨仪式,与“宣泄性游戏”有相似功能。在“晒龙王”祈雨仪式中,所谓的“祈”,便是将在神坛上龙王拉下神位,放置在其所不喜的环境中暴晒,有时还对其拳打脚踢破坏龙王塑像。“晒龙王”祈雨,不是向神“祈求”,而是对神施暴和攻击向神施压,即把旱情给人们带来的生存压力转移到神身上。此时,神既是摆脱困境的希望,也是生存压力的象征。对神的破坏和攻击,也可以说是人们在生存压力下的反抗。将生存压力,转换成对困境的反抗。人们在生存压力下的高度紧张和焦虑情绪,通过反抗得到部分释放,使得社会情绪不会形成较强的破坏力。

“但太阳一出来,人们就会将它摆放在庙院里暴晒。天阴下雨,就用东西盖一下,如果只下了场小雨,就会接着晒,直至下了透雨为止。到了七天头上,如果还不下雨,老社就会把村民发动起来,敲锣打鼓,抬上龙王在村里村外转上一圈,让龙王看看民间的苦情。如果还不下雨,愤怒的村民们就会拳打脚踢,施以暴力,不灵验的龙王常被打得遍体鳞伤。”(苑利,2001)

祈雨仪式通过安抚和释放作用调整 and 建构社会心态,以支持社会度过危机。心理学研究已经表明,积极的心理能够激发机体潜能应对极端环境,而消极的心理不仅对生物体本身有害,也会危害社会。当严重旱灾发生时,如果没有一种强大的力量支撑,个体极易丧失生存的信心,甚至产生报复社会的行为。祈雨仪式,正是作为这样一种强大的力量,将个体聚集在群体之中,以相互鼓励获得伙伴关系,以神的存在重建希望,以集体暴力发泄不满,从而调整社会心态向适应环境、应对危机的方向发展。祈雨仪式通过调节社会心态,使社会适应自然,度过自然灾害带来的生存危机。

### 三、寻找干旱的社会成因,调整社会行为

在仪式中,除了向神诉苦、施压外,对“久旱无雨”的归因,也是仪式实践的重要组成部分。仪式是一种特定的行为模式,因为世俗世界与神圣世界之间不存在兼容,纵使个体从一个世界过渡到另一个世界时,非经过一中间阶段不可,这个中间阶段便是仪式(范热内普,2012:4),故而我们可以说仪式是神圣世界与世俗社会联结的纽带。通过信仰仪式,以不可知的神圣存在,解释世俗生活面临的困境。同时,仪式也借助神秘力量,对世俗社会人的行为提出要求。干旱地区,以祈雨仪式为代表的信仰仪式,一方面向神表达祈求雨水的愿望;另一方面也在自我解释出现旱情的原因,并进一步调整自身行为,求得神的宽恕,进而获得雨水。

一种解释是将自然现象中的干旱归因为道德伦理问题。把干旱的发生归因为民

众“人情不良”“丧天德”。即人们行为有失,冒犯了神灵,故神灵降旱魃惩罚人类。于是,在人们的认知体系中,旱灾不仅是自然现象,更是社会行为的后果。如民间祈雨仪式中,有祈雨谣如此唱道:

“莫怨神,莫怨天,只因人情太不良。”(苑利,2002)

“善愚我丧天良,作事理不当,我犯天神律呵,才遭这旱天长。我求天神爷呀,念民是群氓,自附重刑、跪拜香,求神开恩长。”(苑利,2002)

另一种解释是将干旱归因于地方官员的政行不当。干旱,尤其是严重旱灾对区域社会有极大破坏力时,地方官在天人感应的支配下,常会寻找执政中可能的错误,反思已过,以求得上天原谅。如明清时期临汾襄陵县一则《祷雨疏》,清晰地呈现了地方官员邑令在祷雨时的自我反思。在这位官员的自我反思中,酷刑、怠政、徇私枉法、行事乖张等都有可能导致“天诛”,而使天不降雨。

从前苦遭荒旱,已属焦头烂额之余,今年再遇蕴隆,必受仳离啜泣之惨。迎龙无益,岂敢卸过于人?焚巫可羞,自必省愆于己。懋本一行作吏,愧汲短而井深,三载临民,实素餐而尸位。或涇民酷虐施□毒之淫刑,或怠政奸贪耽朝廷之法纪,或徇情固执断狱之不公,或行事乖张措施之舛错。悻逃国宪宜受天诛,宁置重典于己身,莫散灾祸于黎庶。即有不法凶暴肆志豪横以及无识乡愚存心狡诈,因而上干天怒,遂至降罚生灵,此皆失教于平时,应加臣罪,愿甘身代其灾祸,望释民膏第改过自新。曾闻见,许於先圣,而斋戒沐浴,不嫌□帝之恶人,今臣闭阁静思,已知悛悔,率众望阙<sup>①</sup>。

在不同的话语体系下,人们在仪式中采取不同的行为回应解释。当解释为民众德行不当时,民众会在仪式中采取“赤脚取水”“长期跪拜”等请罪行为,以弥补过失。这些带有惩罚性的仪式行为,是人们将干旱归因到人,而在仪式中自我改正的象征性展演。

“自附重刑,跪拜香。”(苑利,2002)

“祈雨必先取水,从柏林到摩天岭下黑龙潭取水,往返一百二十多华里,有三人上不穿衣,下不着鞋,徒步跋涉。”(武安水利志编纂委员会,2009:91)

当解释为地方官员政行不当时,会以地方官自罚的方式,弥补过失祈求降雨。极端的自罚,有“以身祷雨”,如传说中以身祷于桑林的“桑汤祷雨”。事实上,以身祷雨不仅存在于传说中,历史上亦多有模仿成汤以身祷雨。在“丁戊奇荒”发生时,除以牺牲自己生命的方式外,也有官员以闭门自醒的方式,检讨自己的过错。如上文襄陵县令“闭阁静思”。

“天地生人,使其立极,无人则天地亦虚。今山西之民将尽,而天不赦,

<sup>①</sup> 襄陵县志:卷二十四.民国十二年刊本。



诚吏不良，所由致谴。更三日不雨，事无可为，请皆自焚，以塞殃咎，庶回天怒，苏此残黎。”（徐珂，1981：4680）

无论何种形式的自我检讨和自我惩罚，祈雨仪式中的仪式行为与对干旱的归因，主要目的都在于调整人的社会行为。在祈雨仪式中，抽象的自然以可观可感的神的形象出现。缺水不再是自然现象，而是神的意志的体现；干旱，也就成了人与神之间的问题。传统中国民众，在对待人与人的问题时“总是向内用力”，以反省、自责、克己等方式处理人与人的关系（梁漱溟，2018：225-226）。神作为有情感意志的高级“人”，人神问题，即是人人问题。仪式中的“虔诚”行为，便是人在“向内用力”处理问题的具体表现。人通过长时间的跪拜、赤身暴晒于太阳之下、忌烟酒肉等禁欲，调整自身行为，而非改变他人（神）的行为。以“向内用力”，实现人与神关系的和谐。人神和谐的表现便是“风调雨顺”，即旱情困境的解除。故虔诚的仪式行为，表层含义是人在祈求神以得到雨水，深层含义则是人对自身行为的调整，以追求人神和谐。追求和谐是理性之所在，在追求和谐的过程中，可达到“清明安和”“开明通达”（梁漱溟，2018：125-134）。旱情带来的社会焦虑，便转换为追求和谐、向内用力的动力。

改善人神关系的行为不仅发生在仪式中，为了避免“德行”有失以致下次旱灾发生，更要在日常生活中严格遵守社会规范，控制社会行为。将缺水归因于社会行为的失范，不管是百姓的“人情不良”“丧天良”，还是地方官的政行有误，都将人力不可控的自然力量转换为可控的社会行为。因社会行为不当引发的“惩罚式”旱情，其解决办法便是调整行为。仪式中的行为调整是为了当时讨好神灵，以获得雨水。而在仪式之外，为避免因人的行为不当再次引发旱灾，便对日常生活中的行为提出更为严格的要求，要求其符合社会规范，因为中国传统社会的社会规范和社会制度已然浸染着神圣性。

#### 四、在神灵的名义下公平竞争，稳定用水秩序

在神灵的名义下，举办竞水仪式，也是缺水地区流传较广的仪式行为。为争得有限的水资源，不同用水单元长期处于竞争关系。竞水仪式便是为确定分水方案、稳定用水秩序，举行的区域性公开争夺水资源的大赛。通常，竞水大赛以具有象征意义的仪式行为，而非群体性械斗等暴力行为，作为双方竞水的方式。为保证竞赛的公平性及竞赛结果的有效性，神灵是竞水仪式中不可缺少的存在。

在神灵名义下举办竞水仪式的直接原因是常规分水办法的失效。明清以来，随着人口增长，用水量增加，有限的水资源更加紧张。在用水紧张的社会背景下，历史上通过协商分水的办法，已然失去约束力。为获得水资源，不同村庄、同一水源的不同支流之间，经常发生械斗等破坏性较强的争水冲突，如出现“两县不通婚”的社会现象。在协商和械斗无法解决水资源的分配时，官府为维护社会的稳定会出面制定

双方都应遵守的分水办法。现在可见的分水碑记,多记载官府参与制定分水办法的过程。但在民间,官员作为有意志的个体,并不总能保持公平公正的立场,由官员制定的分水办法也并不都能让人信服。而神是超越人的存在,是人们普遍认可的公平力量。神维护着社会的普遍福祉,不受单方利益诉求影响。以神灵名义,在神的监督下通过公平竞赛制定的水资源分配方案,能相对有效。

“据说,自从洪洞县广胜寺霍泉<sup>①</sup>开渠浇地以来,洪洞、赵城两县人民在当地豪绅的挑动下,常常发生水利纠纷……平阳府知府大人为了调解这一水利纠纷,想出了个奇怪的办法——油锅捞钱……定在三月十八这天举行捞钱分水大会。那天,广胜寺人山人海,里三层外三层争着相看,好汉庙前放着一口大油锅……油锅里的油滚烫滚烫地开着。这时候平阳知府大人和洪洞、赵城两县知县全到齐了,只听一声锣响,赵城、洪洞各有一青年赤膊上阵,气不粗出、面不改色,开始伸手捞钱。赵城青年一手下去捞了7个铜钱,洪洞青年捞了3个。知府大人当即为两县立碑为证,在分水亭下以柱为准,将水分成十股,赵城分了七股,洪洞分了三股。这就是赵城七分渠,洪洞三分渠的来源。”(邵玉义,2006:277)

上述竞水仪式,虽由地方官员主持,但人们真正遵从的无疑是“天意”,是神意。在人们的认知中,世俗社会中豪绅的挑动或官员的不作为,已经无法实现公平分水。于是在竞水仪式开始时,便有“顺乎天意,为民请命”的话语。“天”至高无上,“天命”不可忤逆。因此,实际捞得的“七枚制钱”得到了双方的认同,并遵照仪式结果,践行三七分水办法。

在竞水仪式中,神之所以能使各方屈服,根本原因在于神所代表的是各方力量整合后的社会力量。神的世俗意义,是一种高度整合的社会力量的象征。神不过是对社会的形象表达,神所强化的就是作为社会成员的个体对其社会的归附关系(涂尔干,2011:308)。在竞水仪式中人们视为公平的“天”和“神”,本质上是超越所有成员的社会力量,是抽象社会的表达。举办竞水仪式时,两县民众而非某两村民众都来助威,“人山人海”。洪洞、赵城两县县令,及两县隶属的平阳府知府,代表官方的正式力量。所有竞水民众和代表正式力量的县令、知府,在竞水仪式中共同构成超越竞水双方的“社会存在”。这一抽象的社会存在,投射到现实社会,便是有着物质形态的水神庙及水神塑像。由此,强大的社会力量寄身于有着物质形态的水神,以水神的名义赋予竞水公平、公正之含义,并保障竞水结果的长期有效。

超社会力量支持的公平竞水,包含三方面内容的竞赛:勇气、能力和运气。这三者综合表现优者,可以获得较多的用水权。

① 关于太行山的范围划定有广义和狭义之分。狭义的山指按其主脉的自然延伸,广义的山包含王屋、太岳等山脉(安介生,2019)。霍泉水源自太岳山,属广义的太行山系。

一是关于勇气的竞赛。山区尚勇,地方社会价值倾向对威猛强悍有较高的认同度。在滚烫的油锅中捞钱,需要极大的勇气和牺牲精神,本身便是一场关于勇敢、威猛等社会品质的较量。在这场公开的较量中,获胜者以勇猛的形象,得到社会的认可,从而在分水中获得优势。而失败者不仅失去用水权,且会被社会大众“看不起”。如在介休源神池一带,每年源神庙祭祀时,有张良村要向源神爷献祭草鸡的习俗,据说是因为张良村曾在竞水仪式上不敢在油锅捞钱,“张良家草鸡了”。“草鸡”是带有胆小、畏缩等贬损色彩的方言,人们不仅以此嘲讽张良村不勇猛,也因此向其少分水。

二是关于能力的竞赛。竞水是一场双方综合实力的比拼。传统分水惯习中的优劣地位、集体对水权的意识和态度、个体对集体的认同度和归属感、集体对个体的庇护程度等,共同构成该集体在竞水仪式中的综合条件。参与仪式的个体的能力是其所属集体实力的象征,或者说,集体实力是决定竞水传说中个体输赢的先决条件。它仍是一场团体与团体之间的竞赛,而非个体竞赛。对社会来说,个体作为群体的代表参与竞水仪式,是以最小的牺牲,换取最大可能的稳定。

三是关于运气的竞赛。运气,是“生活之内,而能动性之外”的不确定性(李义天,2012)。不受主观意志左右的运气,会对有意识的行为产生不确定的影响,或好或坏。在双方勇气、能力等各方面条件均等的情况下,竞水仪式就不再是实力的比拼,而是运气的竞赛。能从油锅中捞取较多钱币的人运气好;而只捞得很少钱币的人运气不好,只能自认倒霉。由运气决定的竞水结果,是“天意”“天命”,愿赌服输。以运气竞水,在通过抓阄定用水次序的仪式中表现更为明显。

“以前因为浇地经常生气。水大的时候还好,水小的时候就不行,地要水的那几天,不浇就打不了粮食。谁都想早点浇,为了早点浇把别人地里(的)水口堵住。后来村里面就管这个事情,说要排班浇地,谁也不愿意后浇,都想排前面。没办法,最后只能抽签决定。区长、村主任、各甲长、老百姓都在场,抽签决定。抽到啥时候浇,就啥时候浇,大家都同意的,要是有人违反,就要受罚。抽到前,抽到后,谁也不能抱怨,就是抱怨也没用。“苦乐之处,各凭天断”,就看运气好不好了,抽到后面浇的只能自认倒霉。”(20190415,吴先生访谈)

神前的公平竞争,建构了分水制度和地方社会价值倾向之间的耦合关系。当然,分水办法是否确实如竞水传说那样制定的,学界暂没有形成一致看法。但由竞水仪式确定分水办法的传说,却在民间有着广泛的社会基础,它为分水制度建构了合理性,且符合社会价值观的倾向。神所代表的公平与社会价值观一致,也从另一个侧面说明了神与社会的一体两面关系。神前的公平竞争,本质上是社会成员对缺水社会的再建构过程。

以神之名义举行的公平竞水仪式确定了分水办法,而在竞水仪式之后,定期的祭

祀不断维护和强化着这一分水办法。在竞水仪式之后,为表彰参与竞水的英雄好汉,民众往往会为其建庙立祠,世代祭祀。为好汉建庙立祠,既是社会对好汉所拥有精神品质的嘉奖,也是认可分水结果的表达,更是世代遵守分水结果的约定。

同时,好汉庙作为分水规则的象征物,也为后世定下了规矩,维护着分水规则的长久有效。因竞水而建的好汉庙,及庙中记载仪式过程和竞水结果的石碑,共同构成分水制度的物化形态。庙及碑因其易保存,常成为后世分水的参照。通过对历史时期的水案研究发现,后世地方官在处理水案纠纷时常以较早时期的分水碑记断案,维持“旧例”“惯习”。有形的庙和碑,成为时刻提醒人们分水制度及分水制度合理性的存在。

定期为争水英雄举办的祭祀仪式,不断强化着分水规则的合理性,稳定着用水秩序。分水制度,通过竞水仪式的建构——是以神的名义公平竞争的结果,具有了“客观有效,主观合理”的正当化属性。正当化之后,用水共同体以定期的祭祀活动,强化、维护着分水制度。在祭祀活动中,争水英雄所在的村庄或集团,往往拥有较高的地位。即或由好汉所在村庄的首领主持祭祀仪式,或给予好汉所在村庄某些特权。如上文捞取七枚铜钱的赵城好汉,为赵城县令和民众争取了通过水母娘娘庙正门的特权,而洪洞县令只能从侧门通过。祭祀中的地位,事实上反映了用水时的地位。分水制度的合理性及用水秩序中的等级次序,通过共同祭祀争水英雄或水神,得以不断强化。

以神的名义、公平竞争、定期祭祀,共同促成分水办法的合理化进程,建构着地方社会的用水秩序。在用水紧张、争水冲突激烈、正常生产生活秩序受到威胁时,神作为社会的化身,以其所具有的公正无私性、公共性和神秘性,赋予分水办法合理性。分水办法的合理化,调整了用水各方的社会关系,并通过定期祭祀活动使这一关系制度化。用水办法的确定,用水关系的调整和制度化,将因缺水而混乱的社会生产生活调整到正常状态。

## 五、结束语

风险及由风险带来的生存危机,常伴人类社会。在农业社会中,干旱、洪水等自然灾害,是社会的主要威胁力量。有些问题可通过技术手段解决,但也有些问题在短期内并不能找到合适的应对措施。在无法通过技术手段解除危机,而危机又阻碍社会的正常运行时,通过文化的手段建构与之相适的社会,可能成为化解危机的策略之一。

从南部太行山区应对干旱危机的实践来看,社会建构机制在化解传统社会危机时发挥了重要作用。是“化解”而非“消除”。“化解”是通过文化的力量,这里主要表现为民间信仰和仪式的力量,使社会大众的心理、行为及社会关系,调整到与干旱

环境相适的状态。通过社会建构,缺水构成社会的常态而非问题,将缺水环境下的“问题社会”建构成了一个秩序稳定、可正常运行的正常社会。在由缺水危机到社会常态运行的建构过程中,以仪式为代表的文化力量发挥了重要作用。仪式,一方面借助神圣世界的超自然力量,安抚社会情绪、给予人们希望、重燃生活信心、激发生存潜能;另一方面直指世俗世界的社会秩序,以世俗道德约束社会行为,以公平竞水规范用水秩序。从心理到行为,从用水秩序到普遍的社会秩序,信仰仪式建构了一套与缺水及灾害相伴的社会正常运行机制。

### [参考文献]

- 安介生,2019.从历史地理看太行山精神与民族崛起.山西大学学报(哲学社会科学版)(1):50-55
- 伯格,卢克曼,2019.现实的社会建构:知识社会学论纲.吴肃然,译.北京大学出版社
- 道格拉斯,2008.洁净与危险.黄剑波,卢忱,柳博赞,译.北京:民族出版社
- 范热内普,2016.过渡礼仪.张举文,译.北京:商务印书馆
- 格根,2019.社会建构的邀请.杨莉萍,译.上海教育出版社
- 格根 K J,格根 M,2019.社会建构:进入对话.张学而,译.上海教育出版社
- 汉尼根,2009.环境社会学:第二版.洪大用,等译.北京:中国人民大学出版社
- 黄希庭,2004.简明心理学辞典.合肥:安徽人民出版社
- 李景汉,1932.定县社会概况调查.上海人民出版社
- 李义天,2012.从道德运气到伦理运气——美德伦理视野中的运气问题研究.伦理学研究(5):122-128
- 梁漱溟,2018.中国文化要义.上海人民出版社
- 林聚任,2015.社会建构论的兴起与社会理论重建.天津社会科学(5):58-63
- 林县志编纂委员会,1989.林县志.郑州:河南人民出版社
- 马克思,恩格斯,2009.马克思恩格斯文集:第1卷.中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局,编译.北京:人民出版社
- 马凌诺斯基,2002.文化论.费孝通,译.北京:华夏出版社
- 马乃廷,2009.涉县古志四种.石家庄:河北人民出版社
- 瑞泽尔,2009.布莱克维尔社会理论家指南.凌琪,刘仲翔,王修晓,等译.南京:江苏人民出版社
- 邵玉义,2006.临汾民间故事.太原:山西人民出版社
- 宋燕鹏,2015.南部太行山区祠神信仰研究:618—1368.北京:中国社会科学出版社
- 涂尔干,2011.宗教生活的基本形式.渠东,汲喆,译.北京:商务印书馆
- 王建革,2009.传统社会末期华北的生态与社会.上海:生活·读书·新知三联书店
- 韦伯,2003.新教伦理与资本主义精神.李修建,张云江,译.北京:九州出版社
- 武安水利志编纂委员会,2009.武安水利志.郑州:中州古籍出版社
- 徐珂,1981.清稗类钞:第十册.北京:中华书局
- 杨庆堃,2016.中国社会中的宗教:宗教的现代社会功能与其历史因素之研究.范丽珠,译.成

都:四川人民出版社

叶浩生,2004. 社会建构论与西方心理学的后现代取向. 华东师范大学学报(教育科学版)(1): 43-48

苑利,2001. 晒龙王祈雨仪式研究. 民间文化(1):67-68+66

苑利,2002. 华北地区祈雨谣辞研究. 思想战线(3):126-129

Garfinkel, Harold, 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ. ;Prentice-Hall

Spector, Malcolm, John Itsuro Kitsuse, 1987. *Constructing Social Problems*. New York: Aldinede Gruyter

## Normal Operation of the Water-scarce Society —The Perspective of Chinese Folk Religious Ceremony

CHANG Qiaosu CHEN Ajiang

**Abstract** How can society function normally in water-deficient areas? Through field surveys in the southern Taihang Mountains, combined with folklore and temple inscriptions, this article explores the construction process of the normal operation of society under drought and water shortage conditions. In situations where conventional methods are not effective, folk religion has become an important strategy for resolving the social crisis caused by the lack of water. Praying for rain rituals calms social emotions, rekindles hope, and stabilizes social mentality. Through the rain prayer ceremony, the drought is attributed to human fault, and the secular social ethics is re-emphasized, so that human behavior can return to the normal track. In the water competition ceremony, the imagination of gods' impartiality and powerful mysterious power is used to realize the legal distribution of scarce water resources and stabilize the order of water use. With the help of folk religious ceremonies, construct the cognition of a water-scarce society, regulate people's social behavior, and maintain the normal operation of society.

**Keywords** Drought; Water shortage society; Rain prayer ceremony; Social construction; Normalization