

仪式的空间与乡村公共性建构

——基于江西赣南客家村落的调查

郑庆杰¹

(赣南师范大学客家研究中心, 江西赣州 341000)

【摘要】:农村空心化所导致的农村产业凋敝、社会散落、文化失序的公共性消解已经成为迫在眉睫的发展问题。乡村振兴战略提出繁荣兴盛农村文化,空间分析路径能够为乡村社会秩序和公共性建构提供一种结构和关系路径。研究发现传统民间文化仪式能够在个体、家庭、宗族、宗族之间、村落之间、跨越省域的空间之间进行有效社会整合,进而建构空间社会网络的公共性。仪式的神圣空间和世俗空间、制度空间和民间空间中多元参与主体在博弈实践中探索行动边界与合作共识之可能性。因此民间信仰仪式的空间流动拓展、多元参与主体的博弈共识能够形成合力,促进乡村社会公共性的重建。

【关键词】:仪式空间;空间流动;乡村公共性;公共性建构

【中图分类号】:C912.82 **【文献标志码】:**A **【文章编号】:**1671-7465(2019)04-0037-12

一、问题的提出

中国自改革开放至今,农村社会现代化进程加快,但城乡之间流动的速率提升并未改变城乡二元结构的现状,城乡差距依然不断拉大。农村人口的城市化流动,导致了家庭结构的断裂、“三类”留守人员的形成、农村劳动力的缺失、土地的抛荒,导致了乡村传统家族凝聚力和邻里互助的弱化,进而形成了从产业基础到乡村社会秩序的凋敝和衰败,学界称之为农村“空心化”“过疏化”^[1-3],呈现为农村公共合作的弱化、社区组织的涣散、社区公共文化和公共生活的“碎片化”,村落共同体认同的凝聚力下降等公共性的消解^[4]。

乡村社会的公共性可以分解为公共物品、公共合作与组织、公共精神等多个维度^[5],但是公共文化是公共性的核心特质^[6]。然而公共文化的建构,既需要组织活动载体,又需要乡村社会生活的基础。党的十九大报告提出了乡村振兴战略,强调繁荣兴盛农村文化,传承发展提升农村优秀传统文化,加强农村公共文化建设。这一政策框定了农村公共性建设的文化路径。农村公共文化可以从时间和空间两个维度来理解,从时间上来看,传统农村社会安土重迁,邻里世代守望相助,在特定的地域条件下,形成了“物的秩序”、人们社会交往和互动“主体间性”及其组织和制度表现,还有农村社区公共精神和价值观^[7-8],这都是在特定空间下生活的人们感知、行动,并通过彼此交往整合后形成的整体空间^[8],因此空间分析视角可以把上述公共性的多个维度进行统合分析。

从认识论角度,空间被康德看作人类认知世界的“先验范畴”^[9],但是从社会意义建构的角度,更重要的在于如何认识“人类作为一种存在是如何存在着的”^[10],也就是要呈现农村公共文化的空间建构与展现。任何一种社会空间,都是一种人与人、人与事

¹收稿日期:2019-05-22

基金项目:国家社会科学基金一般项目“华南农村社会治理中农民合作的公共性重建”(15BSH102);江西省2011客家文化传承与发展协同创新中心(KD201505)

作者简介:郑庆杰,男,赣南师范大学客家研究中心研究人员,社会发展研究中心主任,副教授,硕士生导师。

之间的关系形态,一方面行动者通过行动生产着空间关系,另一方面空间的关系结构和形态生产制约着行动者的空间性行动^[11]。社会学意义上的空间不是一种自然空间,离开人的自然空间毫无意义。空间也不是人们活动于其中的容器,空间是被生产的,是人们基于文化、权力和资源分配所形成的一种社会安排。可以说空间场所的安排和布局与人们的社会生活秩序密切相关^[12]。

学界从人伦空间和神圣空间两个维度讨论农村公共空间。第一,从人伦空间来看,农村公共传统文化中的民俗活动,借助于符号、场景、程式化和神秘性,建构了农村文化的民俗空间^[13-14]。因此,无论是农村居住空间安排^[15],还是农村日常生产、节庆、人生仪式^[16],都呈现出因人们共同参与、共享所形成的空间场所的公共性,这些空间通过一些符号和寓意建构了农村社会生活世界的意义空间。但在社会现代化进程中,有些空间的功能不再适应时代的需要,因而导致了一些公共空间的消失。第二,在神圣空间领域,人神之间的沟通交流是生命状态的象征性转换,其中包含着村民安身立命的生活秩序^[17]。因此无论是物质空间中在人、房屋、村落、阴阳之间所形成的多维度空间流动^[18],还是在家族和村落内部形成的空间安排^[19],抑或凭依宗教信仰和修行目标而形成的宗教活动的稳定性同心圆^[20],都是为了梳理人群关系、规划村落秩序,强化村落文化的公共性认同,是一种社会秩序的空间建构。

社会秩序是上述人伦空间和神圣空间的共同旨归。但是对于社会秩序在空间的建构主体或者说动力来源,却又有不同的观点。第一种观点认为,公共文化的建构,因公共空间的类型有积极、消极、半积极半消极三种类型需要区别对待,对那些为多数村民所共享、常用的空间要扶持,对那些不适应时代的就任其衰败^[21-22]。第二种认为需要政府以公共文化服务的形式介入^[23-24]。第三种观点认为,农村社会公共空间的消长呈现为正在从原来由正式公共空间所形成的捆绑式社会关联向非正式公共空间所形成的自治性社会关联转变,即社会自身正在主导公共空间^[25]。第四种观点认为在农村文化的仪式空间中,除国家和市场的力量之外,仪式空间才是真正的农村自己的地方性知识^[26],村民有自己的共同体道德,任何外力的干预都要与民众的地方性知识相结合^[27]。

综上所述,关于农村公共性重建中公共文化的建构,空间是一个有效的分析和整合路径。首先,既有研究多着墨于农村空间的静态布局和功能阐释并推论公共空间的去留问题,但是农村中很多公共空间安排虽然一年才发挥一次作用,却对整个村落空间具有凝神聚力的统领意义,因此需要对空间对村落公共生活的凝集和村民的仪式文化期待进行动态分析。空间是属人的空间,是村民的公共文化活动所形成的社会互动,以一种流动的方式将散落的空间分布点加以关联、激活并建构农村社会生活秩序的公共性。这种流动性具有空间的再生产性和拓展性、辐射延展性,并能够编织生成更宽阔复杂的社会公共网络。其次,既有研究所主张的公共文化活动中政府主导和社会主导两条路径需要得到进一步细化分析,在公共仪式活动从传统衰落中复兴的不同转换阶段,社会和政府双方相互借力,彼此探索共谋共赢的可能,这是一种融合的路径而非此消彼长的替代过程。

本研究采用农村文化振兴中公共文化的空间分析视角,通过农村民间信仰公共仪式活动的空间安排、仪式参与主体的社会互动、仪式程序的流动性关联,进而探索农村社会公共性如何在理念上强化、社会互动频率上加深、公共空间关联网络上拓展,最后形成乡村公共性的建构。本研究采用个案研究,选取江西赣南客家地区H村的农历春节期间“送大神”民俗文化活动,采用参与观察法和深度访谈法收集资料。访谈人员包括乡镇和村委会成员、大神理事会成员、村民和信众若干。

H村位于江西省赣州市南康区西南部,距离赣州城区约35公里,村民总数3000余人,村小组有22个。村庄四周环山,村民的房屋、厅堂依山而建。全村山地面积16435亩,耕地面积只有1045亩,村中青壮年劳动力多选择外出务工。村落大致为东西走向,村里有一条通向乡镇市区的小路,末端连接了作为附近乡镇村民饮用水来源的一个水库。一条河流从水库出发自西向东贯穿整个村落。全村由彭、廖、罗、蔡、谢、朱、邱、王、蓝九大姓氏组成,其中彭氏占了人口总数的60%,历届村主任和村支书皆有彭氏族人。据《彭氏七修族谱》记载,“明正德年间(1506—1521),万寿公自龙泉携子同母迁居南康西乡李姑堡大寨坑”,此后彭氏族人不断繁衍,至今经历了约20代,共600余年。期间廖氏于公元1676年迁入寨坑,并与彭氏结成了不间断的姻亲关系。

“送大神”仪式是彭氏和廖氏家族特有的以纪念屈原为主题的传统祭祀活动,每年春节期间举行。仪式由请神、扎神、起神、移船、唱船、划船、送神七个环节组成。正月初一至初六为请神和扎神;初六至十五连续10日,每天都要重复移船、唱船、划船的过程;正月十六将龙船送至水口处焚烧送神,全部仪式结束。据当地村民解释,纪念屈原本应在端午时节,但由于村内只有一条小河流,无法举行赛龙舟活动,加上过年时间长,族人皆在家中,祭祀活动改在了春节。古时赣南山林深密、瘟疫瘴疠横行,驱鬼逐疫、迎神

纳福是地方民间信仰主题之一,也是H村“送大神”民间仪式活动的核心。该仪式活动主要包括三个关键物化符号:一是一幅据说有300多年历史的大神卷轴画像,画面分为雷公雷母、龙船众人、水中人物、岸上人物四个构件;二是12名H村工匠根据大神卷轴画像上龙船图样扎制的真实龙舟;三是宗族内部流传至今的包含家族迁徙史和家风家训内容的《木根源》唱本,共8章22000字。

二、村落的空间分布

(一)先祖与后代

H村虽然由彭、廖、罗、蔡、谢、朱、邱、王、蓝九大姓氏组成,但是彭、廖是两大排名靠前、最重要的姓氏,人口占比最大。经过600多年世代繁衍生息,截至目前,彭姓家族共有十个房支。这十个房支之间并不是同一年代的横向并列关系,而是具有代际关系。这十个房支分别有自己的分支祠堂,或者是第二世、第三世祠堂,或者第五世祠堂。家族血脉传承存在着世代延续的时间纵向序列,这其中所贯穿的是传统农村社会的血亲人伦和差序格局,也就是传统礼制中的“五服”关系所表现的宗族社会结构^[28-29]。这是构成村落社会共同体的重要连接纽带,也是以家族为本位的村落共同体公共性建构的重要体现。

虽然家族世代的血亲传递是以时间序列展开,但是家族先祖的祭祀祠堂却是以空间的横向点状分布定位。从H村多所祠堂的空间定位来看有两条分布规律:第一条是在空间上呈现为由第一代祠堂向外扩散型,进而在外围逐渐依据山势地形所形成的点状居住点分布。第二条分布规律是祠堂和宗族内后世子孙分别沿着溪水的流向逐渐由上游向下游分布。以上先祖和后代的连接纽带,凭依在时间上的血亲代际传递和祭祀祠堂空间的横向分布,分别从纵向和横向两个维度构成了村落共同体。

(二)祠堂和居住的混合

赣南地区山谷密布,地形高低起伏,以丘陵为主,因此可耕地面积和可居住的平原地带非常稀少,大多民居依山傍水而建。因此,祠堂和居住形成了空间上相依、功能上嵌入交叉的混合形态。H村由于地形所限,可用作建造房屋的平地非常稀少,因此当某一房支的后代因为人口的急剧增多而需要扩建房屋的时候,就需要占用先祖祠堂的所在空间。这种占有是通过族内的共同商议来决定的,最终结果要求占用先祖祠堂所在地点的那一家人,要在自己建造的居住房屋之内,留出宗族内部祭祀祖先的祠堂空间。因此技术性的处理策略就会在建筑空间上表现出来,这一家楼层四层,上面三层是居住所用,下面有一层留出很大的一个公共厅堂,作为这一房支原初祠堂的空间,为本房支族人共同祭祀祖先所共用。这种祠堂和居住的混合,虽然是一种妥协的产物,但是却在实际的意义上形成了以祠堂空间凝结族内成员、形成族内公共团结的凝聚力。这反而在一定的程度上消除了祠堂作为公共空间每一年只有在特定的时间节点上才能够由族人共同参与其中的一种公共空间安排,而是只要在社会生活中形成族内成员之间的社会联结和互动,就能够进入祠堂公共空间,进而强化了这一祠堂空间作为族内成员共同认同的身份归属符号的象征意义。

三、仪式的空间流动、拓展与公共性建构

(一)内部流动

“送大神”仪式既是H村春节期间的重要民俗文化活动,更是彭、廖两大姓氏的重要家族祭祀仪式。整个“送大神”仪式,从正月初一到正月十六,从请神到送神共七个环节。在空间的流程安排上,首先从本年度负责的彭氏家族某一个房支厅堂内部开始,逐渐向外流动和拓展,并在最后的送神仪式中,形成了整个村落所在区域共同参与的公共文化活动。从空间上看,这是一个从点到点、最后多点成面的空间流动和社会聚合关系。

1. 共同参与

前一年“送大神”仪式活动结束后,画有龙船图像的大神卷轴,就会被送归到总祠收藏起来。因此每一年新的“送大神”活

动仪式开始,就要去总祠将大神卷轴画像请回到本年度负责整个大神仪式的房支厅堂中,称之为请神。“送大神”民俗仪式活动主办者是由各个房支各个家庭每一年度轮值,据统计彭氏家族各房支子孙按现有的人口规模,需要每30年才能够轮到一次主办“送大神”活动。如此漫长的等待和对“送大神”活动所能够为自己的房支以及家庭带来祈福祛灾的期盼,表现为族人精心的筹办、虔诚的祭祷、全心的参与。这在时间序列上构成了一种目的论的文化意义期待,在空间上形成了每一个房支在自己厅堂筹办举行“送大神”活动的一种轮值制度。轮值房支所在祠堂只是空间起点,随后的游神或称移船活动,会通过大神的流动吸引其他房支和人们的参与。

在扎制龙船的过程中,共有来自不同房支的12位工匠参与。为更好地开展和安排整个“送大神”仪式活动,组织者成立了大神理事会,专门处理“送大神”仪式活动所涉及的一系列公共事务。从初一到初五,活动地点固定在本年度负责举办“送大神”仪式的房支厅堂内进行龙船的扎制和其他准备工作。12位工匠的一日三餐均由本年度轮值房支内部的不同家庭轮流承担,具体表现为头两天在某一个家庭吃饭,随后三天分别由不同的家庭来负担一日三餐的供应。这个程序中公共事务的聚焦点是扎制大船,由共同一个祖先的房支负责,但具体的支出和餐饮供应却由房支内部的不同家庭负责,这就形成了家族内部房支公共性建构逻辑:共同的祖先、一致的目标、分散的房支、家庭的参与、流动的承担。

2. 游船仪式的空间流动

从初六到十五,整个“送大神”仪式活动中的游船仪式是非常重要的组成部分。首先,其他每一个房支自己厅堂内部所收藏的龙灯,都要到承办本年度大神活动的房支厅堂,也就是龙船和画轴所在地进行朝拜。同时仪式程序要求,从初六到十五的每一天,各个房支的龙灯在自行外出活动之前和回来之后,也都要来大神龙船面前朝拜。这就形成了六支龙灯队,每天早晚各一次从各自厅堂所在的空间点流向大神龙船所在地,形成了一种家族内部万源归宗、八方来朝的仪式关系。乡村聚落中社会生活秩序的公私之间,其边界具有游移性和相对性。相对于每一个独立的家庭而言,房支就是公共聚落空间,相对于每一个房支而言,总祠就是公共空间。相对于每一年的仪式活动,大神和龙船的所在厅堂就是公共聚落空间。血亲源流、家庭房支宗族的认同和凝聚,嵌入和渗透在仪式所激活的社会公共网络之中。其次,从初六到十五,每天下午三点开始游船活动,即将大神卷轴画像和龙船共同护送到下一个房支祠堂。游船过程中大神卷轴画像和龙船的搬运,以及锣鼓队的安排,都是由即将接手的下一个厅堂安排人员具体分工负责。游船的路线,需要从一个厅堂到另一个厅堂,沿途会穿过村落的主要街道,整个队伍浩浩荡荡,敲锣打鼓、鞭炮齐鸣,绵延半里地。沿途经过很多居民院落,人们在自己家门口进行烧香点烛并燃放鞭炮,以表示自己的认同、虔诚和祈福。最后,每天下午五六点钟之后,当大神卷轴画像和龙船最终落脚在当日所归属的房支祠堂后,本房支的各家庭成员、男女老少都会携带鞭炮香烛到龙船和大神卷轴画像面前进行跪拜、磕头、祈福或还愿。笔者在现场观察到前往厅堂来敬拜大神的村民络绎不绝,敬拜态度虔诚无比。

从以上仪式活动程序所展现的空间流动性来看,大神卷轴画像和龙船是所有的村民共同参与祭拜的焦点和对象。每一支龙灯队在空间中的早晚朝拜,以及护送大神卷轴画像和龙船到下一个厅堂,均象征着宗族、房支、家庭和个体对共同祖先慎终追远的敬拜。无论是空间流动的过程之中,还是在大神卷轴画像和龙船定位之后的厅堂内部,沿途驻足观望的村民的积极参与,和大神卷轴画像以及龙船落定之后所在厅堂的成员,共同构成了一种超越于个体、超越于家庭、超越于房支之外的村落公共性的社会连接。尽管截至目前的分析,依然停留在宗族内部的社会公共性联结,但是下面我们将会分析这种空间的拓展所带来的更具想象力的社会公共性建构。

3. 唱船的分工和流动

在整个“送大神”的民俗仪式活动中,每一天从一个厅堂到下一个厅堂的游船仪式,不仅仅是大神卷轴画像和龙船的空间移动和地点改变,还包含着空间游动内部文化意义的共享。伴随着大神卷轴画像和龙船的两个文化构成要件之外的第三个就是《木根源》。这个文本包含着大量丰富信息,其中既有家族迁徙史,又有家风家训的伦理道德规范。仪式规定,当大船游到下一个厅堂的时候,从晚上八点开始,根据历史上形成的由来已久的分工安排,大船当晚所在房支成员从中选取自己房支所负责演唱的《木根

源》中某一章节,锣鼓伴唱三个小时。从初六到十五,十个房支演唱完所有篇章,其中三个房支共享一章,廖氏家族独唱一章。《木根源》的分工演唱仪式活动称之为唱船。整个文本前后不同篇章在内容上具有连贯性和逻辑递进性,不同厅堂和姓氏共享同一个文本、分工各唱一章,进而共享共同祖先的迁徙历史以及祖先对子孙后代在家风家训方面的伦理道德训诫和规范要求,也共享文本所阐释的家族文化意象和意义内涵。文本的一致性、空间的流动、房支及其成员的分散性、文化价值和意义认知的共同指向性,共同在仪式流动中建构形成社会文化的公共性,进而形成了家族内部的社会团结和村落空间内部的公共文化意义指向上的人心所归和价值整合。

(二)外向流动

以上论述的是在整个“送大神”的仪式活动中,随着空间的转变和整个仪式活动的流动性游移,宗族内部所呈现出来的一种建构公共性的逻辑。接下来我们看这种公共性能否通过仪式活动的外向流动,在空间上形成一种向外拓展社会联结的可能。

1. 家族的空间拓展

彭氏家族内部各个房支的六支龙灯队,从初六到十五还经常受邀到周边其他村落中去表演。这些邀请的发出者,恰恰是在更大的地域空间范围内彭氏家族的其他房支。仪式同样要求龙灯前往外村同宗姓氏活动时,出发前和回来后都必须祭拜大神卷轴画像和龙船。这种宗族内部血脉传承关系的认定,往往依据共同地域某一姓氏家谱的历史记载。每年一度的春节“送大神”仪式活动的邀请外出,恰恰在空间上拓展了彭氏家族在更大地域范围形成社会互动和共同体联结,进而促成了以彭氏家族为主导的H村村落社会交往空间和乡村之间的公共性联结。

2. 家族间的拓展

首先,“送大神”仪式活动是H村廖氏和彭氏两大家族共同的家族文化传承活动,因为历史上两大家族的密切联姻,因此扎制龙船的12位工匠中也有廖氏家族成员。这是从历史延续而来,通过“送大神”活动的共享和参与,形成了对于村落内部不同姓氏家族之间的公共关联,其超越了单一家族本位。其次,在唱船过程中,每个房支分别选取《木根源》中的一个篇章来演唱,但是在正月十五最后一晚最后一个篇章是由廖氏家族的厅堂成员来演唱。这意味着最后一个晚上的大神卷轴画像和龙船的落脚点是落在廖氏家族的厅堂中。

由上可知,H村的“送大神”民俗仪式活动,已经从单一姓氏向外姓氏拓展,这是宗族之间的社会合作,其背后的推动基础是由历史上多年累积延续而来的两个家族之间的联姻所构成的合作关系,客观上促成了两大姓氏家族之间社会共同体更高层面上的整合,增强了宗族间在乡村空间里社会凝聚和乡村公共秩序的整合力度。这其中所蕴含的意义,绝不仅是两个姓氏宗族的问题,而是在赣南地区资源有限的山间空地,宗族实力的强弱,以及赣南地区素来具有土客之争的宗族械斗传统形成的客家人联姻互保等多种因素的影响下能够促成不同姓氏宗族之间的整合和共同的祖先认同、文化认同,有着不同于北方平原地区,或者资源丰富地区、生存空间开阔地区的社会整合和公共性建构效果。

3. 信仰空间的拓展:城乡之间

据村民解读,大神卷轴画像中河岸上的道士是其某一代先祖,由于法术高明,能够驱灾辟邪保人平安,因此实现了由人到神的转变。这类某一个具体历史中的英雄人物转化为备受人们崇拜的神灵,在我国的民间信仰中有非常多的案例。尤其是在江淮和长江以南的地区,民众深受水患灾难影响,因此如果某地民众发现某一个英雄人物,发挥了驱灾避难的重大作用,便会形成民间崇拜祭祀,进而这个人就实现了由人到神的转变。在H村所在周边地域,广泛流传着大神灵验的各种传说,因此信众众多。在春节期间笔者发现有不少信众驱车几个小时从周边广东和福建省份,前来祭拜,极为虔诚。在本年度承办“送大神”活动的房支某一家庭,有四个儿子分居全国各地。其中一个儿子在深圳开办公司,但从初一到初七,他一直参与整个活动,到正月十六“送大神”的时候,

他又从深圳赶回参加最后的送神仪式。他的解释是大神非常灵验,自己必须虔诚,这样才能够保佑自己在外边的事业平平安安、顺风顺水。像这样的信众,不在少数。

由上可知,大神的灵验性在周边空间地域构成了共同的认知和一致的信仰崇拜,这就在一定意义上形成了所谓的信仰圈^[30-31]。这是一种文化空间的拓展和信仰层面公共性的整合建构。我们还可以在传统和现代的文化光谱中来观照文化时空内部的社会整合,因为信仰的灵验所带来的外部城市空间反向回归乡村空间寻求一种精神上的寄托和认同,所以在调查中可以看到很多信众来自H村所在地域周边城市。因此从宗教信仰层面,城市空间和乡村空间就不是城乡二元结构所框定的一种存在张力的二元性,而是具有在文化意义上进行交汇、碰撞和整合的可能。

4. 跨越省域的仪式流动和空间拓展

由于赣南地区处于赣闽粤三省交界处,因此在彭氏家族进行家谱修订过程中,他们对于家族的各个分支,在更广大空间地域范围内的分布进行了访求,得知广东南雄地区有彭氏家族分支,因而形成了跨越省际的社会关联。每年“送大神”活动,他们都要邀请来自南雄彭氏家族的舞狮队进行表演。在“送大神”公共仪式活动现场,既有赣南地区当地的舞龙队,又有来自南雄具有岭南文化特色的舞狮队。我们在现场还看到来自南雄的舞狮队队员正在教赣南彭氏家族的年轻人如何学习舞狮并且相互切磋。这不仅仅是跨越省域的彭氏家族在空间上形成的社会关联以及宗族共同体的拓展和团结,更重要的是共同参与“送大神”活动促成赣南地区客家文化与岭南文化之间的学习、交流和融合,更进一步引导拥有网络时代多元文化理念的青年人跨地域之间的文化交流,而不仅仅是宗族之间内部的血亲认同。唱船活动在2014年申请成为江西省非物质文化遗产保护遗产,进一步从国家政策导向层面界定了这个发源和基于传统村落和宗族内部的传统文化仪式活动的公共文化定位。“送大神”仪式和唱船活动,不再拘泥于单一姓氏宗族、单一村落、单一区域空间,而是成了更广泛意义上的更大空间范围、更高层次的跨越省域和城乡的公共文化活动的。

四、仪式空间与多元参与主体

任何一种传统的民间文化活动,总是特定历史条件下的产物,在其历史变迁的过程中,整个民间文化活动的仪式、程序和意义指向,以及民间活动的参与主体,都会随着外部环境的变化,而不断地适应和作出调整。H村的“送大神”活动也不例外。下面我们将仪式的多维空间,也就是神圣空间和世俗空间、制度空间和民间空间两对关系入手,来探讨“送大神”这项传统民俗文化活动作为农村传统文化传承的重要表现,是如何在一系列多元参与主体的博弈和策略应对中,逐渐打开边界对外开放,转身成为农村公共文化建设的重要构成部分,并进而促成乡村的社会秩序整合和公共性建构。

(一) 神圣空间和世俗空间

1. 圣俗空间转换:净手仪式

在民俗仪式活动中,神圣空间和世俗空间有着明确的边界。如前所述,“送大神”活动随着空间的流动有着自己的边界,比如说宗族内部、宗族之间、村落之间、区域之间,其整体的空间呈现为一种容纳性和开放性,其意旨将共同的大神信仰作为基础,凡是对于大神信仰有兴趣、虔诚和认同的人们,均可参与此民俗信仰活动,因此并不限于村落特定空间和地点。这种容纳性和开放性,并不以丧失其神圣性作为基础。因为凡是外来民众欲参与大神信仰仪式活动,都要用干净的水来洗手洗脸,通过净手之后,才算被接纳并进入祭拜大神的神圣空间参与活动,哪怕只是观看。净手仪式界定了大神信仰的神圣性,同时也是世俗空间参与神圣空间的转换和开放程序。

2. 内外群体空间:从封闭到开放

1949年以后,随着国家政治和文化环境的变化,“送大神”传统民俗仪式活动在H村就慢慢消失了,《木根源》文本也被有心

人悄悄收藏起来。直到 1978 年至 1981 年期间,“送大神”活动才被慢慢恢复。然而即便如此,直到十多年以前,该项仪式活动还是属于村落中彭氏和廖氏两大家族内部的文化祭祀活动,只限于家族内部身份成员参与,并不对外部开放。但是随着农村现代化进程加快,青壮年劳动力大都外出务工,村里只剩下老人,即便是小孩,也大多随着其年轻的父母到周边城市居住。整个村子里的社会和公共文化生活逐渐萧条,组织“送大神”仪式的主体多为老年人,他们多在 60 岁以上。大神理事会中不少人认为,随着自己年龄的增大和身体状况的逐渐变差,非常担心“送大神”仪式活动,包括扎制龙船的手艺不能够传递下去,因此他们也慢慢地转变观念,向整个村落的其他家族、外部村落,甚至来自更广大外部世界和城市中的陌生人开放整个民俗仪式活动,以吸引更多人来参与和关注“送大神”仪式活动,而不至于流失失传,这是在访谈中老年组织者最强烈的愿望表达。因此我们可以认为这种民间活动,正随着社会时代的变迁而逐渐转化自己的立场,由家族内部的封闭向社会逐渐开放,呈现文化的公共面向。

(二)制度空间和民间空间

现代社会进程中,社会公共性建构不足的重要原因之一,是来自体制系统的制度理性化和制度民主化进程的不匹配,因此需要更多地对社会参与进行制度安排^[32]。本研究认为制度理性化的背后是政府行动主体决策机制的理性化。但是社会公共性是国家和社会共同建构的产物,制度理性也会在社会民众的参与中被再生产或改变。通过对上述两类行动主体在社会基层生活中的互动观察,甚至会发现,社会生活的公共性得以演练的痕迹,正如托克维尔所论,是一种公共参与的民情或习性的训练和养成^[33]。因此本研究将制度空间界定为由政府主导的运作空间,而由民间社会自发组织形成的各类事务运作空间称之为民间空间。制度空间和民间空间的区别由政府决策和社会决策的差异性所致,一方具有正式官僚科层体制的制度性组织架构,在事务决策过程中是现代理性化取向,另一方是民间社会自生自发形成的自我治理的公共合作架构,往往具有自发组织、非营利、非正式、弹性化特征。我们接下来探讨这两种空间在 H 村的“送大神”民俗仪式活动中的策略博弈和互动共谋。

1. 民间空间

(1)乡土文化根脉的延续性

1978 年以后,“送大神”活动才在民间的呼声和国家对于社会控制的逐渐放松中慢慢得以恢复。虽然表面上看似民间文化活动的消失和复兴,均是政府之手强化或放松外部约束条件所致,但是倘若民俗文化仪式活动失去了其在村民社会生活世界的意义建构和满足民众文化需求的功能,那么无论政府怎样开放宽松或放手,也不会有其复兴重建的土壤。因此这里的关键在于诸如“送大神”之类的民间仪式文化活动,拥有其在乡村民众社会生活中的不绝根脉。那么我们从“送大神”所在的 H 村的民间信仰复兴中,可以看到其在老百姓的日常生活中所扎的根脉之深,其既基于宗族的组织基础,也基于民间信仰的精神基础。

(2)村民自治组织:大神理事会

围绕举办每年一度的“送大神”仪式活动,他们成立了大神理事会,制定了大神文化节章程,并且做了财务和审计等分工。调查发现,在 20 世纪 80 年代至 90 年代,H 村“送大神”仪式活动在实施过程中,资源总体上还是捉襟见肘,因此或多或少需要村委会或者乡镇给予部分人财物的支持。但是进入 21 世纪以后,因为“大神的灵验”,声名传遍四邻八乡和周边地区,无数信众从四面八方涌来祭拜、烧香、祈福、许愿、还愿,“送大神”活动越办越红火。2017 年,这些信众所捐助的香火钱总额大概有 40 万元,2018 年达到 48 万元,已经足够开支整个大神文化节活动期间所需要的费用。因此他们也渐渐地不再需要地方政府的支持,并具有了独立运作和开展活动的的能力。这些费用不仅仅用于开展整个“送大神”仪式活动,而且还用于资助村里考上大学的孩子们的希望工程奖励基金、公共文化广场征地、文化馆建设、总宗祠维修等村落和宗族公共文化事项。

2. 制度空间

(1)中央政府的政策导向

从国家层面来说,非物质文化遗产保护工程是一项重大而又持续的国家文化政策。为了响应国家的号召,从中央政府到地方政府,逐级成立相对应的文化职能管理部门,并制定了相应的年度任务目标,要对地方所保有的传统文化进行挖掘和整理,并且逐级上报形成各个层级的非物质文化遗产保护项目。H村的“送大神”仪式,在2014年成功申报成为江西省非物质文化遗产保护项目。但是在村落空间历史中所形成的“送大神”这样一种民众话语表述,在非物质文化遗产保护项目中被转化为“唱船”。这种话语表述方式的转换,其背后潜藏着中央政府和地方政府,以及H村的“送大神”仪式的组织者之间的博弈策略。对于中央政府来讲,第一,要重新建立中华民族的文化自信,因此要挖掘传承优秀传统文化,而参与联合国的非物质文化遗产保护工程,就是一项在全球中彰显文化大国地位的重要表现。第二,现代民族国家的建构,恰恰是要基于科学和理性的政教分离,尤其作为主流意识形态的马克思主义唯物史观的无神论定位,决定了在国家政策层面上不可能显示与神灵相关的明确支持。而“唱船”这个表述,恰恰能够消弭并修饰“送大神”活动背后神灵信仰的定位,并呈现为一种文化上的中性表述和民间传统文艺的风格,这就能够被纳入国家话语体系,获得国家政策层面上的认可和支持。

(2) 地方政府的政治任务

地方政府一方面要完成中央政府下达的关于保护非物质文化遗产的任务目标,另一方面还要快速地充分挖掘地方文化资源和生态资源,大力发展第三产业。2012年开始,赣南各个县市开展全域文化旅游建设,挖掘地方文化资源,打造文化旅游产业,进而为地方农村发展带来新的生机和出路,这就与非物质文化遗产保护的文化任务一起合并成为一项政治任务。“送大神”民间信仰仪式就成为重要的活动载体。

3. 多元参与主体的博弈、策略互动和合作

(1) 政府和民间的互动

大神理事会充分认识到这是一次难得的把自己嵌入政府工作中的机会,只有这样才能获得来自政府的更大支持,这种支持既包含资金和人员的支持,又包含这项文化活动的政治合法性支持。因此他们在自己的话语表述中也进行了转换。

首先,大神理事会同意在江西省非物质文化遗产保护项目中,去除“大神”两个字眼而转化表述为“唱船”。其次,他们在自己的理事会定位中,直接将理事会的职能界定为主办“大神文化节”。“送大神”仪式活动,是更具有乡土自生自发气息的一种表述,然而文化节却是一种现代社会文化的产物,是一种在政府和市场的合力共同作用下,所衍生出来的现代性节日界定称谓。然而,作为民间空间的大神理事会,将自己的职能定位为“大神文化节”,这无疑既需要关照和适应现代化社会进程中的文化标示,又需要接纳政府对于文化节的界定。文化节在一定程度上逐渐消除其“神性”信仰的特征表述,表现得更为中立化,同时也满足了政府对于民间文化支持的中立地位,这符合前述无论是中央政府还是地方政府对于意识形态文化主导的立场坚守。另一方面也反映了大神理事会作为民间空间中的行动主体,与政府合作的策略性应对的行动取向。再次,宗族内部联合向外争取政府支持。纵贯600多年分枝散叶的彭氏家族,房支和人口众多,内部也出现了贫富、权势和世代恩怨所导致的远近亲疏的分化,但是当面对政府作为“外群体”力量能够表现为支持本族公共事务的意向时,他们能够在宗族“内群体”消弭分歧,形成一致力量,具体表现为他们争取政府100多万元的古建筑修复资金进行彭氏总祠的维修。尽管在这个过程中还存在些许争论、拉锯甚至扯皮,但是本研究认为这更是一种基于家庭、房支、宗族和外部政府的一种公共合作的演练而产生的妥协和谈判,恰恰需要成为基层民众社会公共生活的常态机制。最后,制度空间和民间空间互通有无。自从“送大神”民间仪式活动申请为江西省非物质文化遗产保护项目后,“唱船”文化活动更是声名远扬。每年从初七到十六这一段时间,H村就成为周边地区和城市居民在春节期间参与地方民俗文化活动的重要集聚地。第一,为了打造文化旅游产业,大神理事会负责征地、地方政府负责地面建设,投资15万元建成了村公共文化广场,作为“送大神”公共仪式活动的集中展演和聚会场所。第二,多方共同应对公共安全。正月十六是最后的结束仪式——“送大神”,最高峰在中午达到7万人之多,2018年仅午餐就有350多桌。对于极有可能存在的公共安全隐患,无论是大神理事会、H村两委,还是地方县乡两级政府,都非常谨慎小心,相互密切磋商,制定尽可能严密的安全防范措施和应急预案,以防止踩踏、烟花爆竹、火灾等公共安全问题。村里自发组织、地方政府调动大量公务人员和警力,民间非营利专业救援组织“蓝天救援队”三方

共同参与现场秩序的维护和治安。

(2) 文化精英和民间的互动

因为中国的改革是政府主导型,因此中国的大学公共教育机构和新闻传播媒体都是政府体制下的产物,所以在本研究中笔者将其归入制度空间。H 村“送大神”民间信仰仪式活动,不仅仅是地方政府执行非物质文化遗产政策的产物,在具体的实施过程中,地方政府、H 村村委会和大神理事会、高校专家学者围绕如何申报非物质文化遗产保护项目进行了密切的互动。因此可以称之为制度空间和民间空间在文化领域的互动。首先在申报之初,他们就从北京师范大学和中国民间文艺家协会请来了民俗学界的专家学者进行考察和论证,并给予了具体的指导和实施意见,以及在申报书的编写和内容的表述上,进行了聚焦和修饰定位。其次,在申报成功之后,不少地方高校的专家学者和研究人员纷纷介入 H 村“送大神”民间信仰仪式活动的田野进行采风和调查。在具体调查过程中,大神理事会的组织者认为,新闻媒体的记者虽然能够将以“唱船”活动为主的“送大神”文化节进行及时的宣传报道,但是他们并不进行深度系统的挖掘和整理,然而理事会成员和村民自己的文化水平又不足以支撑他们开展这项研究活动,因此期待能够借助外来专家学者等高校研究机构的力量,对“送大神”文化活动进行深度的挖掘和整理,以使自己的文化得到系统的研究和保存,并传之于后世。

五、小结和讨论

当代中国农村现代化进程非常之快,但是城乡二元结构并未得到根本改观,因此,农村的空心化和凋敝化现象成为学界关注的议题。农村向城市的流动,不仅仅是农村主要人口劳动力的抽离,更重要涉及家庭结构、农村产业、社会公共秩序、社区团结和共同体的凝聚力以及社区认同等一系列的公共性问题。公共文化是建设公共性的重要的路径之一,这其中既包含基础的物的秩序和资源,也包含公共组织、公共理念和公共精神。本文无意探讨所有的内涵,而力图以空间研究作为切入视角,探讨扎根于乡土自身的民俗仪式活动,以一种流动性空间安排,实现从个体、家庭、宗族到宗族之间、村落之间、跨越省域的社会互动和公共关联,进而通过仪式空间中的多元参与主体的互动和博弈,建构和拓展乡村的公共性。

(一) 仪式的空间流动能够激活拓展乡村公共性边界和密度

在传统民间信仰文化仪式的活动中,尤其是祖先信仰和神灵信仰合一的类型中,血亲代际传递是宗族的重要团结纽带。在其中我们可以发现,从个体到家庭到宗族的公共性边界不断地向外拓展和游移,然而由信仰活动所推动的社会关联和公共性的建构,不仅限于上述所说的内部流动,还进一步拓展到不同的姓氏之间,以及同一信仰圈的地域空间和跨越省域的宗亲联络。因此,由宗族的公共民间信仰仪式活动出发,首先是在宗族内部构成了公共性的共同体团结,其次通过跨越地域的村落之间基于同一信仰圈的信仰空间的融合,再次进而形成跨越省域的宗亲认同所形成的社会关联,最后促成了更广大空间内部的社会公共性整合,这其中还夹杂着不同的地域空间之间的异质性文化交流和整合。构成上述公共性建构和社会联结的两大媒介因素,第一是血亲宗族关系,第二是信仰和文化交流关系。因此,当我们用空间的视角,基于民间信仰仪式活动来分析微观层面上的“空心化”农村社会形态时,发现乡村其实可以通过文化活动来重新建构农村的社会公共空间网络,扩展其边界、增强其密度。民间信仰仪式活动作为一种社会资本,激活空心化农村所嵌入的空间网络,重建空心化农村与外部更广大世界的社会关联,进而促成空间网络中各个行为主体的普遍联系、共同参与、一致认同,乃至可能形成多元化、多层次、多空间的社会公共性建构和整合,以消减、规避农村产业凋敝、人口散落、社会失序的风险。

(二) 仪式空间中多元主体参与公共性建构

1. 神圣空间与世俗空间的封闭与开放

从宏大的文化变迁框架来看,在乡村公共文化的建构过程中,中国农村的现代化进程是一个世俗化的发展趋势,然而信仰间

题,只是随着时代的发展,信仰的条件发生了变化,其实就信仰本身而言,“一切都未曾消失过”^[34],民间信仰的组织基础和精神基础在中国乡村依然存在,但其仪式活动的神圣空间和世俗空间之间的边界,会随着时代慢慢开放并具有容纳性,“内群体”和“外群体”的开放,都呈现出多元主体参与乡村公共文化的建设。

2. 制度空间和民间空间的博弈和合作

我国社会的总体改革是政府主导型,因此在政府的决策制定和实施过程中,正式制度空间的科层制、中立性、理性化、规则化不同于民间空间的自发性、自治化、地方主义风格。然而在社会改革进程中,中央政府、地方政府、乡镇村委和民众自治组织,比如大神理事会,都会就特定的合作事项及其所处的情境条件,进行策略性的博弈和互动,对其分析需要关注多方互动主体的实践逻辑。因此现有研究中所主张的要么政府权力介入和主导,要么非正式公共空间——自治性社会关联胜出的二元式选择需要得到更加贴近和关照农村社会日常生活真实面向的重新审视,这也是“制度—生活”分析框架的合理性所在^[35]。

民间空间能够为乡村传承千年而不绝的传统文化互动提供坚实而营养丰富的土壤,而且能够凝聚村民的共识和认同,因为只有扎根于乡土、自我生发的民间文化才能为面对现代化各类文化冲击的村落社会提供安顿人心秩序的基础,也能够赋予农村社会中广大民众的生活世界以充盈的意义。因此,如何面对现代化进程的各项影响因素,包括人口的外流、乡土文化自信和文化主体的丧失,制度空间中政府主导的政策取向与民间空间的文化坚守,怎样达成更多的共识合作,需要多元主体在博弈中探索各自行动的空间和边界。所以,仪式活动中不变的是村民的文化认同和生活世界中的意义追寻,变的是建构公共文化的多种博弈和合作可能路径。基于民间文化信仰的公共性建构,微观内部村落自生秩序和宏观外部现代民族国家之间,形成了复杂的关联。

本研究从空间角度集中关注研究对象作为社会行为主体及其参与行动和社会互动关系,并对其空间流动的社会意义和多维空间中社会行动主体参与公共文化建设类型化的梳理和拓展,因此主要是一种组织和关系的分析进路。本研究尚未阐释现象学意义上的农村民众主体怎样通过民间信仰和仪式参与建构主体的自我认知和意义世界,进而拓展社会世界结构的前代、同时代和后代经验联结和意义构成。探究现象学意义上的社会空间的公共性建构,将是下一步的研究主题。同时需要指出的是,本研究对象的时间界定在春节期间,那么春节之外的日常乡村空间聚落的公共性是否能够延续,需要对研究对象进行深度追踪调查。近期的调查显示:为了避免仪式活动短期效应,地方政府和大神理事会正在探索民俗文化互动的可持续性时间和空间的可固化凝视性以及旅游常态化模式。因此依然不容忽视的是,仪式空间的符号象征和时间节点与日常生活世界意义建构的可持续性之间的关联生成机制问题,乡村公共性弥散于日常生活中,需要凝聚且可持续。

参考文献:

- [1]周祝平.中国农村人口空心化及其挑战[J].人口研究,2008(2):45-52.
- [2]陈家喜,刘王裔.我国农村空心化的生成形态与治理路径[J].中州学刊,2012(5):103-106.
- [3]田毅鹏.村落过疏化与乡土公共性的重建[J].社会科学战线,2014(6):8-17.
- [4]吴理财,张良.乡村治理转型视域下的文化体制改革[J].社会主义研究,2012(5):72-76.
- [5]张良.村庄公共性生长与国家权力介入[J].中国农业大学学报(社会科学版),2014(1):24-32.
- [6]吴理财.公共性的消解与重建[M].北京:知识产权出版社,2014:62.
- [7]汪丁丁.制度分析基础[M].北京:社科文献出版社,2002:52-62.

-
- [8]景天魁,何健,邓万春,等.时空社会学[M].北京:北京师范大学出版集团,2012.
- [9]康德.纯粹理性批判[M].北京:中国人民大学出版社,2012:47.
- [10]海德格尔.存在与时间[M].陈嘉映,王庆节,译.北京:三联书店,1999:128.
- [11]郑震.空间:一个社会学的概念[J].社会学研究,2010(5):167-191.
- [12]王鲁民,袁媛.场所和社会生活秩序的形成[J].城市规划,2003(7):76-77.
- [13]马惠玲.试论民俗空间的基本特征[J].中州学刊,2011(5):200-203.
- [14]蒋雯.赣南客家民间道教节庆仪式及其音乐文化意义[J].赣南师范大学学报,2018(5):26-31.
- [15]孟凡行.关中乡村院落建筑及民俗空间——以周至县G村为中心的考察[J].民间文化论坛,2017(4):104-115.
- [16]李建东,宋亚亭.民俗活动与村落公共空间的关系探讨——以陕西地坑院村落为例[J].华中建筑,2013(2):173-176.
- [17]陈玉平.土家族傩祭仪式的空间象征[J].宗教学研究,2008(3):114-120.
- [18]冯智明,陈容娟.人类学视野下的仪式空间研究——以贺州土瑶安龙仪式为例[J].广西社会科学,2015(7):27-32.
- [19]钱晶晶.空间仪式与乡村社会秩序——对清水江下游三门塘村的田野考察[J].原生态民族化学刊,2012(4):48-54.
- [20]王晓云.佛堂、嘛呢康、寺院:藏区宗教活动空间的同心圆理论阐释[J].宗教学研究,2017(2):162-166.
- [21]吕红医,李立敏,吕昀.场所的丧失与重构——下伏头村公共空间形态分析[J].新建筑,2004(6):10-12.
- [22]王玲.乡村公共空间与基层社区整合——以川北自然村落H村为例[J].理论与改革,2007(1):95-97.
- [23]刘涛.另一种公共文化空间——宗教活动场所与公共文化服务[J].上海文化,2013(12):60-67.
- [24]郑庆杰,卫玉栋.寂寞的锣鼓:社会学视角下的江西农村曲艺保护与发展[J].赣南师范大学学报,2019(1):25-35.
- [25]曹海林.乡村社会变迁中的村落公共空间——以苏北窑村为例考察村庄秩序重构的一项经验研究[J].中国农村观察,2005(6):61-73.
- [26]梁永佳.作为本土知识的仪式空间——以大理喜洲为例[J].中南民族大学学报(人文社会科学版),2006(2):11-16.
- [27]梁永佳.庙宇重建与共同体道德——以大理Z村空间差异为例[J].社会学研究,2018(3):92-114.
- [28]吴飞.从丧服制度看“差序格局”——对一个经典概念的再反思[J].开放时代,2011(1):112-122.

-
- [29] 吴飞. 五服图与古代中国的亲属制度[J]. 中国社会科学, 2014(12):162-175.
- [30] 孙振玉. 台湾民族学的祭祀圈与信仰圈研究[J]. 中南民族学院学报(人文社会科学版), 2002(5):32-36.
- [31] 王守恩. 山西乡村社会的村际神亲与交往[J]. 世界宗教研究, 2012(3):71-80.
- [32] 李友梅, 肖瑛, 黄晓春. 当代中国社会建设的公共性困境及其超越[J]. 中国社会科学, 2012(4):125-139.
- [33] 托克维尔. 论美国的民主[M]. 董果良, 译. 北京:商务印书馆, 1991:700-705.
- [34] 查尔斯泰勒. 世俗时代[M]. 上海:上海三联书店, 2016.
- [35] 肖瑛. 从“国家与社会”到“制度与生活”:中国社会变迁研究的视角转换[J]. 中国社会科学, 2014(9):88-104.