

家祭仪式：乡村日常生活的道德叙事

——基于一个湘南村落的考察

陈琼¹

【摘要】 祭祖仪式作为一种礼仪实践，与提供其生存土壤的文化语境具有不可分割的联系。通过对一个湘南乡村家祭仪式的考察可以发现：家祭仪式言说着家庭、家族以及村落的道德秩序，是乡村社会生活中在场性、实践性、群体性的道德叙事。仪式的道德叙事说明了家祭根植于乡村日常生活，并具有与信仰观念、道德内涵一体化的本土色彩，其作用的产生不是由于外在力量的规约，而是因为内含于仪式本身的秩序传统。应正确认识仪式与传统之间的关系，挖掘乡村社会中的优秀传统文化并运用到新型文化秩序的建构实践中，助力乡村振兴战略工程。

【关键词】 祭祖仪式 家庭祭祀 乡村社会 日常生活

【中图分类号】 C913 **【文献标识码】** A **【文章编号】** 1003-854X(2021)02-0135-07

在中国文化语境里，祭祀是具有深厚内涵的礼仪行为。为逝去的亲人举行丧礼、对祖先虔诚祭奠是一种由来已久的传统，其不仅贯穿于对《礼记》《仪礼》《周礼》等经典的阐述与考据，随着儒家的兴盛而不断丰富，也在实际的教化、修行中实现了由贵族到庶民的延展。尤其是到“礼下庶人”的宋代，大儒朱熹总结前人的思想和理论，制定了家庭礼仪模式——《家礼》，从理论高度为礼仪的推行提供了依据和保障。由此，庶民家庭的礼仪在具体礼制上得到了规范，并在民间广泛流传。^①在以礼仪文化为底色的中国传统社会，祭祀并非一种象征性的仪式，而是一种与人们的日常生活紧密关联的实践行为。“礼仪”极具本土色彩，是“礼”与“仪”的复合，即具有动作行为与人伦道德的双重意蕴，体现出内容和形式、身与心的高度统一与融合。^②因此，对祭祀仪式的解读理应将其复归至中国文化语境下民众的日常生活之中，分析仪式本身所固有的信仰内涵和道德属性，进而思考仪式与伦理秩序的关系。

20 世纪 20 年代，美国人类学家葛学溥根据祭祀者的范围和祭祀的地点，将祭祖分为两种：一是宗族成员在祠堂祭祀“共同的祖先”，其祭拜者由村落里同属一个宗族的子孙构成，祭祀的祖先去世时间久远（称为“远祖”），祭祀的地点为一个宗族共有的公共空间“宗祠”；二是家庭成员在堂屋祭祀“最直接的祖先”，其祭拜的祖先去世时间不长，参与祭祀活动的后代和该祖先有非常亲近的血缘关系（一般在四代以内），他们进行祭祖活动的地点称为“祖屋”。^③随着生活方式的改变、现代化进程的加快，传统的宗族组织在现今乡村中日趋式微，核心家庭成为中国家庭结构的主要形态。这种变化很大程度上导致了乡村公共祭祀活动的减少，而家庭祭祀活动凭借着可依托的组织得以延续。

基于以上学术考察，本文采用葛氏关于祭祖仪式的分类，将家庭祭祖仪式确立为研究对象，以湖南省南部一个典型的汉族村庄（町村）为田野点，从人们的日常生活入手，观察家祭仪式在家庭、家族和乡村中扮演的道德叙事角色，试图在微观层面上揭示家祭仪式整合乡村秩序的内在机理，继而探讨其在现代社会中存续的意义。

一、田野点和家祭仪式概况

¹**作者简介：**陈琼，西南民族大学西南民族研究院博士研究生，四川成都，610041。

基金项目：国家社会科学基金重点项目“西南地区多民族共居村落团结奋斗、繁荣发展的实践研究”（20AMZ011）；西南民族大学研究生创新型科研项目“现代化进程中的乡村文化建设研究”（CX2020BS08）

町村是湖南省南部的一个建制村（行政村），隶属于祁东县，位于该县辖区的东南部。连接县城和所属小镇的公路经过该村，因而村民的交通出行较为方便。町村地处湘南丘陵地带，为温带大陆性气候，四季分明。一条小河流经村中，从山丘脚下蜿蜒而过，也构成了与邻村的天然界线。村民的房屋建在山丘脚下或公路两旁，山丘与山丘之间的开阔地是一块块的水稻田。以前，町村村民的主要生计方式为水稻种植，人均3分田，种植水稻只能满足口粮供应，并不能取得更高的经济收益。上世纪90年代起大部分年轻人南下广东打工，人们的生活逐渐富裕起来。近年来有相当一部分村民返乡，将一些水稻田改建成池塘，从事淡水养殖业。2008年，町村所属的小镇上新建了一座工业园，提供了大量的工作岗位，部分年轻人选择在工业园务工。

截至2020年3月1日，町村共有290户人家、712口人，除了4名嫁进来的外地媳妇外，皆为汉族。町村由7个“院子”构成，分别是皂田、对门、井边、毛桥、虾公塘、新屋、桥板塘。“院子”是当地方言，为村小组的意思，上了年纪的村民更愿意以“生产队”来称谓和区分。村民姓氏较多，人数较多的有曹、谢、李、周、陈、屈六个姓氏，根据村民的说法，他们都是祖上五代的时候从不同的地方搬迁至此。这些人数多的姓氏家族皆有祠堂，村民们称之为“厅屋”。村民家中的红白喜事都在祠堂举行，只有这时才是祠堂热闹的时候。平时祠堂里放一些农具，显得冷清。

町村没有宫庙，在一些偏僻的山坡上有一些用石头垒起来的土地神神龛，但是村民们并不祭拜。町村的祭祀活动主要是家庭祭祖仪式，每年的清明节、中元节、除夕是祭日。按照传统，外出的村民在这几个祭日里需要赶回家行祭，即使不能全部赶回，至少也要保证每个家庭都有人在家。除夕是大家团圆的日子，也是村民祭祀祖先的时候。通行做法是在各家的堂屋摆上丰盛的年夜饭，再摆上碗筷、酒杯，碗里盛放少许米饭，酒杯里倒上一点点米酒，在桌前烧纸钱和香。随后，在屋外燃放一挂鞭炮，子孙们在祖先的遗像前磕头作揖，请祖先用餐，待祖先们用完餐后，撤换上新的碗筷酒杯，大家才开始吃年夜饭。这种献祭饭菜的仪式在町村被称为“献饭”。清明节是个重要的祭日。在清明节前，村民们便会买好纸花、塑料花、小花圈、香烛、纸钱、鞭炮等祭祀用品。清明节当天进行上坟扫墓仪式，通常是一户人家或者几户人家一起，老少出动。仪式活动包括：在坟前烧纸钱，烧香和点蜡烛，插纸花和花圈，放鞭炮，磕三个响头，说一些祈求祖先保佑家人身体健康、学习成绩优异、赚钱之类的吉利话。此外还要修整坟茔，除去坟茔上的杂草，在坟茔旁种树等。町村村民认为，祖先去世一个甲子后就已经投胎转世了，不需要再上坟，因此少有规模盛大的公共祭祀活动。中元节是町村气氛最浓的节日，也是祭祀活动举行时间最长的节日。农历七月十一早晨，是祖先从阴间回到家里的时候。是日，家家户户在门前烧纸钱、放鞭炮，欢迎祖先回家，随后像除夕夜一样摆上丰盛的饭菜进行献祭。中元节献祭的饭菜颇有讲究，还有一些禁忌。村民认为，对于另一个世界的祖先来说，冬瓜是红烧肉，所以冬瓜是必不可少的一道菜；献祭时桌上要摆上一盏煤油灯（现在大多用蜡烛替代），因为祖先们年纪大，需要灯火照明才能看见；饭菜摆好后一定要恭请祖先们用餐。这种献祭仪式一日三餐都要举行，直到四天后（农历七月十五）的晌午饭。七月十五下午到傍晚是祖先们返回阴间的时候，这时要进行“烧包”仪式，送祖先们上路。《中国风俗辞典》有关于“烧包”的记载^④，町村的烧包仪式与之大致一样。家家户户在道路边码上一堆堆纸钱，纸钱必须用“信封”装好，大约两个巴掌厚的纸钱为一包。“信封”上的字需由毛笔书写（现在改用钢笔、签字笔，但是笔痕一定要粗黑），内容和格式一定要规范：为三竖排文字，右边为烧纸钱人的信息，中间写上“化于”二字，左边为祖先的信息，左下方写上日期。村民认为只有写清楚后才能准确被祖先收到，否则会被别的神灵拿走。除了烧纸钱，还要烧纸衣服、纸鞋子、纸装饰品，近年来又出现了纸手机等新潮用品。在纸钱堆的边上，一定要摆上碗筷、糍粑和米酒，供祖先“回家”路上食用。每到农历七月十五日下午，町村都会笼罩在袅袅的烟火之中，鞭炮声此起彼伏。直到火苗熄灭，纸钱燃烧成灰烬，人们才离开烧包现场，这也意味着中元节家祭仪式的结束。

在町村，每年至少有7天是家祭日（清明节、农历七月十一至十五、除夕），家祭仪式被保留下来，代代相传，成为一种周期性举行的祭祀活动。除此之外，还有一些举行日期并不固定的祭祀，例如祖先忌辰的祭拜和烧包，丧礼结束后一个月到三个月的献饭等。

二、家祭仪式的道德叙事与实践

在诸多仪式活动日渐式微的乡村，町村家祭仪式依然在密集地进行。分析仪式本身在乡村中所扮演的角色，是理解这一现象的关键。在乡村社会中，血缘、地缘关系成为人们主要的社会关系，基于血缘关系的家庭、家族和基于地缘关系的村落构成

人们日常生活的自然空间。因此，笔者分别从家庭、家族、村落三个层面考察家祭仪式与人们的道德观念和行为之间的关联。具体来讲，家祭仪式有别于文字符号的静态叙事，它是一种在场的实践性的叙事行为，为家庭内部的伦理教化、家庭之间的关系调适、村落道德共同体的维系提供了重要的实践情境和场域。

（一）家庭内部道德观念的教化

家庭之所以是乡村社会中生产与生活的基本单元，不仅仅是因为家庭成员之间的血缘关系，还因为家庭是一个伦理教化的场所。家祭仪式便是一种实践性的伦理教化方式，表现为诸多道德价值观念在仪式中的体现，其中包含孝敬长辈、勤俭节约等内容。

家祭仪式最朴素的目的是提醒后人尊祖敬宗、不忘根本。诸如献饭、烧纸钱、烧香等，本质上是一种模拟真实场景的行为，通过模拟性行为的不断举行确认祖先的在场，从而使仪式的展演合理化。在仪式中，长辈们通过回忆与讲述祖先的优秀事迹对家人进行谆谆告诫。根据笔者的田野调查，这些事迹主要有：一是某位祖先带领大家开垦荒地，省吃俭用，最终修建了大房子，收获粮食，于是家族壮大，过上了好的生活；二是某位祖先孝敬长辈，侍奉双亲，后来因此受老天眷顾，儿孙满堂，享天伦之乐；三是某位祖先在十里八乡助人为乐，为大家排忧解难，德高望重并得善终；四是某位祖先从小机智聪明，并奋发图强，寒窗苦读，最终考取功名，当了大官。这是村民们经常用到的四个母题，只不过在不同的家庭里替换了“主角”，也有的增加了故事情节。从中不难看出其对应着勤俭节约、艰苦奋斗、孝悌忠信、助人为乐、奋发图强等精神内涵。

除了通过故事的讲述进行言语上的告诫，村民通常还会运用家谱以及匾额、对联等可见的符号。家谱上的前几页往往是家训、家约，其内容无外乎仁义礼智信等传统道德规范，以及继承祖业、发扬家风等要求。此外还列有家族中有名望的先祖，这些先祖皆是忠孝廉节之士。同样，匾额、对联上也多是自省、激励、告诫等内容。对于家谱或者族谱，村民们颇为重视。笔者在町村走访时，一名屈姓乡民告诉笔者，他们屈家的家谱是20世纪90年代初由民间的修谱先生走乡穿村编撰而成，族谱编成后（1993年8月）在屈家祠堂前唱过“谱戏”。“谱戏”是町村村民自创的词汇，意思是为庆祝族谱编竣而请戏班唱戏，请戏班的费用由村中的同姓人家按户平摊，一般会邀请临近乡镇甚至县市有较近血缘的屈姓家门前来观看，并且宴饮庆贺。对于族谱的真实性，乡民们认为近五代的谱系记录比较准确，较远一点的记录是真是假他们也说不清，但是他们又表示家谱或族谱是家族的重要证物，主要是给后代留作纪念，祭祖时拿出来，提醒后代不能忘根。^⑤

对家里的成员来讲，家祭仪式是大事。祭日里有很多禁忌，比如不能说脏话，不能醉酒，不能在祭日里与别人吵架等。这就彰显了祭祀日的特别之处，凸显了仪式在人们心中的重要地位。家祭仪式的准备需要家庭成员共同完成。献饭时烧纸钱和香、上酒点灯是家里男主人的事情。准备饭菜是妇女们的任务，饭菜的品质也决定了妇女在家中的形象。准备得好，她在婆婆眼中就是一个孝顺的儿媳妇，在丈夫眼中就是一个贤惠的妻子，在孩子们眼中就是一位能干的母亲。家里上了学、会写字的小孩也是仪式中的重要一分子。中元节时，每个家庭都要给祖先准备纸钱包，上文提到，“信封”上要写上献祭者的名字，还要写上祖先们的名字。这时，小孩们便在大人们的带领下学会写“信封”。在上坟、献饭、烧包仪式中孩子们要跟着大人们一起说恭请祖先回家、请祖先用餐之类的话，还要向祖先汇报学习情况、在村里的表现，并提出以后的努力方向、对自己的严格要求等。嫁出去的女儿也会在中元节送包好的纸钱回娘家，烧给娘家这边的祖先。愿不愿意写包、能否写好包以及与祖先的对话内容，往往是判断子女们是否具备孝顺、贤良等美德的依据。

家祭仪式中的这些非正式叙述，“将过去的生活进行故事化处理，可能是叙述者在不借助文字或图画等符号工具的情形下，能够采取的最为合适、也最为有效的方式”^⑥。虽然祖先事迹的真实性无法考证，但是它以祖先之名对人们想象的美德进行了建构和延续，表达了町村乡民对后代的道德期望。而家庭成员们也在这种在场的仪式中耳濡目染，并且亲身参与其中，种种被期望的道德伦理在家庭成员们的心中演化为一种规训，成为家庭教育的重要内容。因此，在仪式中，信仰往往转化为内心的虔诚，家庭成员真正继承的是祖辈的道德生命。

（二）家庭之间道德关系的调适

虽然家祭仪式主要发生在家庭内部，但是在乡村社会，有血缘关系的多个家庭往往居住在一个社区内，因此多个家庭同处一个家祭仪式现场是普遍存在的现象。有血缘关系的家庭之间会因为仪式而发生道德上的关联，表达长幼有序、人丁兴旺、邻里和睦等道德愿望。

在上文中谈到，家祭仪式不仅在家庭内部空间里进行，有血缘关系的家庭也往往在同一个空间内举行家祭仪式。同一个姓氏的几个兄弟都成家了，那么他们就应该“分伙”，拥有各自的家庭，各自建有自己的房屋。在平日里，有些家庭由于工作等原因不在乡村中，或者几户人家往来比较少。但是一到清明节、中元节这样的节日，平日里少有联系的家庭就会因为家祭仪式而相聚于同一空间内。在町村，扫墓是大有讲究的。几个兄弟家因为工作或者其他原因未能相约一起去扫墓，如果排行在前的兄弟没有去，那么弟弟家是绝不能先于兄长去的，一旦破了这个规矩，那就是对兄长的极不尊敬，甚至是对兄长的诅咒。几个兄弟的家庭相约一起去扫墓，也是兄长先磕头祭拜，弟弟随后，然后再是后辈祭拜，绝不能破坏了这种规矩。这种长幼有序的规矩，同样适用于中元节的家祭仪式中，农历七月十五下午的烧包仪式也要按照长兄在前的原则进行。

同时，在祭日里，同一家族的每个家庭都会认真准备祭品，举办共同的家祭活动，这为平时不住在一起的家族成员提供了联络亲情的契机。在町村，清明节不仅要扫墓，同一姓氏的近亲家庭还要约在一起聚餐，这种聚餐一般由同一家族的家庭轮流承办。一般来说，每年的清明节、中元节，家族成员都会聚在一起吃饭聊天，商量家族事务。人们追忆家族的历史，谈论家族的现状，规划家族的将来。此外，大家还互赠糍粑、禽蛋、畜肉等各家的土特产，有的人家还要燃放大量烟花爆竹，祭日俨然成为乡村中的一个重大节日。家族的名声是大家非常在意的事情，如有人在经济上比较富裕，或者在仕途、学业等方面取得了成就，“对外”来说这份荣耀属于整个家族。在祭祀仪式上，这些好消息会被告知祖先，又被大家分享。家祭仪式无疑起到了凝聚家族成员、增进家族关系的作用，表达着乡民对家族人丁兴旺、繁荣发达的美好祝愿。

除了强调伦理秩序与表达美好愿望外，祭祀活动还具有调和家庭之间关系的作用。如果兄弟或叔侄之间的关系和谐融洽，他们在祭日里祭祀与聚餐的排场就大，气氛就热烈，这自然是人们乐意见到的场景。对于关系不太融洽的家族，祭祀仪式是一个调和矛盾的重要契机。在平常的乡村生活中，兄弟或叔侄之间的矛盾是免不了的，在赡养父母、田地划分、建房占地等问题上都可能会产生矛盾。这类矛盾的调和比较棘手，一方面，因为属于家族内部事务，双方会放不下“面子”而难以主动开口，也就无法达成有效沟通；另一方面，矛盾没有上升到法律层面，外力难以介入，即使村民插手进来也不好把握分寸，如果处理不当，矛盾有可能加大，甚至造成老死不相往来的尴尬局面。但是在祭日里，大家须在同一场合进行祭祀活动或宴饮，人们之间的交流互动不可避免。再者，禁忌内容包括不能在祖先面前大动干戈，这在客观上营造了一个相对平和的氛围。因此，在祭祀祖先的特殊场合，矛盾双方往往容易打破僵局，发泄心里的情绪，表达内心的意见，寻求解决方案，并最终在祖先的“见证”下，当着家族所有成员的面达成和解。

可见，仪式举办的真正目的并非祭祀祖先，虽然“祖先”一直存在于仪式进行过程的始终，但是人们关注的焦点从祭祀活动本身转移到了人们的日常事务中，祖先的神圣“权威”只表现为一种强化伦理的辅助力量，而不是影响人们行为的关键。在活动过程中，道德愿景赋予了仪式鲜明的生活气息，各种家庭与家庭之间的道德规范在仪式中得到生动呈现，仪式很大程度上是家族秩序的表征和实践。这些见诸仪式中的道德内涵作为家族在乡土社会中延续与繁荣的传统，是保障家族组织有效运转的重要载体。

（三）村落共同道德准则的维系

在同一个乡村社区中，由于拥有共同的家祭仪式和文化习俗，在血缘和地缘关系的双重联结下，大家形成了一个道德共同体。在共同体内，仪式在某种意义上成为一种通行的语言，言说着一个乡村社会的集体文化面貌和道德秩序的标准，人们在家祭仪式中的一系列表现成为整个乡村道德水平的评判依据。

每个家庭都会精心准备家祭仪式，这关乎一个家庭在乡村中的社会地位。在“熟人社会”的乡村空间内，乡民的关系呈现出“剪不断理还乱”的状态，村里各家的消息传播非常迅速，似乎没有任何围墙存在。因而，家祭仪式绝对不能敷衍了事，每户人家对此都非常重视。谁家的祭品做得比较精致，饭菜比较丰盛，会很快在村里传开，立即受到全村人的赞美。对于生活在乡村社会中的大部分人来讲，村民的认可是非常重要的。所谓“百善孝为先”，祭祀的好坏体现了这户人家对祖先是否孝顺，甚至是否具有与他人和睦共处的美德。同时，由祭祀活动带来的荣誉感会转化为每个家庭的内在道德要求，虽然这不是一种强制性的规定，但这种心灵的秩序往往更有力量，能极大地激发乡民准备、举行家祭仪式的热情和虔诚。家祭仪式中的各个环节是否合乎规程是一个重要的评判标准，比如在农历七月十一早上有没有放鞭炮迎接祖先，献饭的时候有没有点灯火，纸钱有没有用“信封”包好并写上名字等等。反之，对家祭仪式懈怠的成员则会被视为不孝子孙，因此会丧失掉在乡村社会中的道德声望。

因而，对全体村民来说，家祭仪式不仅属于各自的家庭，而且属于整个村庄。自改革开放以来，尤其是随着上世纪90年代外出打工浪潮的兴起，人们的收入水平得到了较大提高，越来越多的村民选择在外面（镇上或者县城）买房，这导致了村落的冷清，举办家祭仪式的规矩也不再严格执行。皂田组的“空心化”较其他自然组严重，原本40户人家的自然村落，到2019年仅剩3户人家。居住于此的一名周姓老人向笔者表达了自己的看法：“皂田院子以前人丁兴旺，热闹得很，近年来大家都去城里了，祭祀没做好，院子里鬼比人多，祖先没地方吃饭，也就不再保佑后人，现在阴气越来越重，对院子的人都不好。”⁽⁷⁾村民的解释看似朴实却具有深意：其一，家祭仪式首先是一种宗教活动，它必然具备某种神圣性。如果仪式的举行没有按照一定的规矩，或者没有得到大家的认可，那么祖先的惩罚将会降临，小到某家的家畜突然死亡，大到天旱或者洪涝造成水稻减产。其二，家祭仪式是乡民们的传统行为，是村落共同体约定俗成的规矩，一旦这个规矩被打破，不仅仅会造成某个家庭的损失，也会给整个村庄带来灾难。因而，于情于理，村民都有义务去维持仪式的进行，去评判仪式举行的好坏，因为这关乎整个村庄的“命运”。

对个体和家庭而言，家祭仪式是优良家风的践行；对村落集体而言，家祭仪式的举行是公共责任心的体现。优良的家风和公共责任心正是道德品质的重要组成部分，其状况在一定程度上决定了个体或家庭在乡村中的威望。这种威望不仅仅是精神上的嘉许，在日常生活中还可以转化成可见的回报。具有较高道德威望的个体或者家庭必然在乡村中获得更多的资源和话语权，这是乡村社会中不言自明的事情。比如在收割水稻、建房、举办红白喜事时，大家都会主动给人缘好的人家帮助，而村中开集体会议时，大家也往往愿意听从德高望重者的建议。这一系列的行为表明了乡民的思维和行为逻辑，他们在意的并非是家祭仪式本身，而是通过仪式管窥个体、家庭、家族的道德品质，由道德品质关联到诸多生活中的实际问题。

对整个乡村而言，家庭仪式所关涉的空间范围从家庭扩大到整个乡村，每个个体和家庭对仪式规约的遵守与否关乎整个村庄的道德形象。“仪式一定是属于社会群体的，不可能化约为个人。”⁽⁸⁾家庭祭祀仪式虽然是私人空间内的活动，但在人们的互动关系中弥散在整个村落，并以道德之名营造了一种“法理”氛围，建立了群体所共同承认的规范。仪式所构建的道德秩序如一张无形的网，覆盖村庄的每个角落，成为群体的责任和义务。

综上所述，町村的家祭仪式并未表现出较强的神圣色彩，而是与人们的日常生活融合在一起，来源于人们内心的道德传统以及约定俗成的集体秩序构成了仪式的主要叙事内容，并且充当着一种人们交流的语言。这种交流并不是一维单向的，而是包括纵向的世代之间的交流，也包括横向的家庭与家庭之间的交流。仪式被纳入到乡村社会生活中，作为一个社区不同层面的关系和人伦道德表述，在其实践过程中使家庭、家族、村落的生活得以校准和运行。

三、家祭仪式的道德秩序生产

诚然，乡村社会中的家祭仪式作为一种具有宗教信仰属性的仪式，与生死观、灵魂不灭等存在必然联系。在以家庭、家族、村落为组织单位的社会空间范围中，民众相信另一个世界祖先灵魂的存在，表现出一种虔诚崇敬的心理状态，希望通过祭祀仪式达到与祖先的沟通。正如人类学家特纳所指出，仪式形式有了信仰依据，从而具有强大的持久性。⁽⁹⁾人们内心对祖先灵魂的崇

拜意识、传统信仰导致的宗教权威以及外在形式的祭祀行为，构成了家祭仪式在乡村中得以传承的一种持久的力量。

然而祭祀仪式的特别之处，在于它参与了乡村社会日常生活的秩序构建与生产。虽然其根底是神圣性质的，然而它却指向了世俗生活的层面，包含着对世俗社会生活的关照。“宗教精神最深的根基并非在观念世界中，而是在情感和意志的世界中。”⁽¹⁰⁾田野调查资料表明，家祭仪式利用自身的神圣符号把人们的情感需要引向世俗生活中的道德机制建构，其过程并非以神圣狂欢的方式来完成，而是在仪式与生活的融合中进行。仪式活动的主体是生活在现实社会中的民众，宗教性质的仪式涉及乡村生活的各个空间，秩序得以在家庭、家族乃至整个乡村社会有效、合理地发挥作用。其内容包含着对个体心灵秩序的规训、家庭与家庭之间关系的调适、村落约定道德的维系，指涉个体、家庭、乡村社会三个组织单元，并实现了立体上的融通。费孝通对乡村社会中人们的关系有精辟的见解：“血缘是身份社会的基础，而地缘却是契约社会的基础。契约是指陌生人中所作的约定。”⁽¹¹⁾在乡村社会中，血缘和地缘都是不言自明的客观关系，如果说血缘是家庭、家族单元组织的连结基础，那么基于地缘关系的道德契约便是村落组织的连结机制。

不能忽视的另外一点是家祭仪式的普遍性特点。通常公共仪式需要在祭司（仪式专家）的主持下举行，而与之相异的是家庭祭祀仪式并未被乡村社会中的仪式专家所垄断。仪式的举行也无需一个特殊的场所，在日常生活空间中便可进行，它是一项全体村民皆可进行的祭祀活动。并且，家祭仪式在道德属性的加持下获得了有效的代际传承与横向传播，因而构成凝结村落共同体的有效动力。马克斯·韦伯在论及“共同体”时有这样的描述：在个别场合中、平均状况下或者在纯粹模式里，如果而且只要社会行为取向的基础是参与者主观感受到的（感情的或传统的）共同属于一个整体的感觉，这时的社会关系就应当称为“共同体”。⁽¹²⁾可见，共同体的一个形成条件是需要行为主体认同某种价值取向，形成了某种社会关系，从而凝结成一个整体。而本文案例中的乡村社会，家庭祭祀仪式正因为包含着村民共同的道德体验、道德期望等因素，才使民众获得了一种情感上的归属感。从此意义上讲，家祭仪式不仅仅实现了血缘的单方面勾连，而且实现了血缘和地缘的复合。因此，家祭仪式即乡村社会生活秩序的表达，是血缘和地缘复合体的连结机制，道德属性是其关键与核心标识。

家庭祭祀仪式在乡村道德秩序的生产上则体现出实践性与在场性。“仪式中人的身体操演是一种身体实践，可以把习惯和认知结合起来。”⁽¹³⁾仪式是一种非文本性、在场性的表述行为，通过身体操演的感知而加强文化主体的道德认知，从而转化为人们期望的生活秩序规程。“叙事给人们的生活带来了经历并跨越时间的秩序和意义。”⁽¹⁴⁾仪式的不断上演，扩大了物理时间造成的断裂感，而秩序的意义在于弥合这种断裂，强化乡村社会诸种关系的合理性，使得人们期望的行为在日常生活中成为一种普遍、恒久的惯习。而“日常生活是社会生活中对于社会行动者或行动者群体而言具有高度熟悉性和重复性的实践活动”⁽¹⁵⁾，本质上是具体的民众在乡村中真实的观念、信仰以及行为、关系的总和。道德包括观念与行为两个维度，充当着仪式与日常生活高度融合的媒介，是日常生活中仪式的发生基础和助推力量，亦是仪式的重要内涵之一，并且指向价值意义的更高层次——实践行为。因此，家祭仪式即是社会行动本身，通过仪式在场性的展演，乡村社会的道德秩序得以言说、呈现以及延续。反过来，乡村社会的道德秩序又支撑着家祭仪式的举行，为之提供了合理的生存、延续的社会土壤。

四、讨论与结语

德国人类学家阿莱达·阿斯曼指出，之所以空间和地点能对文化意义的建构发生作用，关键在于它们与诸如家庭之类的集体的历史存在固定和长期联系。⁽¹⁶⁾对于祭祀来说同样如此，仪式并不自发拥有内在的道德叙事功能，乡村也并非抽象的结构空间，秩序生产与维护的机理是仪式始终贯穿于家庭、家族以及乡村社会的历史记忆与当下具体生活之中。因此，与其说家祭仪式把道德固定在乡村生活之中，使乡村社区成为一个有机的共同体，不如说仪式本身就是一种道德叙事，因为其实践性、在场性、群体性特点而支撑了乡村传统文化的持久延续。进而言之，道德以人们的心灵秩序为内核，又体现为一种关系结构对秩序的认定。仪式是一种道德性的实践行为，展现出乡村社会的生活图景，这正是仪式的本土内涵所在：家祭仪式并非某种结构的体现或者人对符号的操控，指向某种预设的目标体系，而是其本身就是家庭、家族、村落中道德观念和行为的表达和确认。道德的力量不在于仪式的功能性、强制性规约，而是内化于仪式之中，伴随着仪式的举行而发挥秩序的校准作用。对于中国乡村生活来说，仪式与道德、秩序等并不是截然分开的，人们不需一种程序化、制度化的神圣狂欢来达成结构的整合，而是在日常

生活的仪式进行中接受传统文化的涵化。或许，这也是中国乡村的底色——人情的道德性与道德的生活化。正如黄宗智所指出的，儒家和其所代表的中华文明的核心在其崇高的、带有永恒价值的道德理念。⁽¹⁷⁾诸如生死轮回等观念则隐藏在仪式的背后，作为一种辅助与强化力量出场，神圣性质的权威服务于人们日常生活的人伦道德秩序。

在现代国家建设中，乡村往往被视为一种与现代化相对立的存在，一个重要的原因就是乡村社会中依然保留着诸如祭祀等具有宗教性质的仪式活动。背后隐藏的认知逻辑是仪式与“礼”的重度疏离、与“传统”的分割，仪式独立于社会语境而单独存在。因此，长久以来，人们往往认为信仰仪式是落后的代名词，是乡村进步与发展的绊脚石，其不能成为乡村城镇化或者现代化建设的文化资源。然而，早在上世纪90年代，王铭铭在考察闽南一个乡村的民间宗教复兴状况后就指出，“在现代国家建立之后，社区并没有在中国社会消失或完全被‘细胞化’，并且其作用有‘愈演愈烈’之倾向。”⁽¹⁸⁾以地方传统复兴为具体表现的乡村社区，可以实现与现代化进程的对接，其传统文化可以成为乡村转型的资源。

在日益现代化的今天，“伦理本位”正遭遇“挑战”，宗族、地缘因素在当代乡村社会结构中的作用正在下降，而市场的作用虽然变得重要了很多，但并未成为整个乡村社会结构的基础。⁽¹⁹⁾本文的田野调查与思考表明：至少在一些地区，传统仪式在乡村社会生活中仍然因为其蕴含着积极的道德质素而发挥着作用。它作为传统文化的一部分，本身即是传承孝道、倡导勤俭节约、强化区域文化认同的行为实践，并且它在乡村中生长、延续、传承，浸润在人们的血液之中，与民众保持着朴素的亲和力，对人们的思想与行为产生了一些正面影响。扎根乡土、自我生发的民间文化可以为面对现代化进程中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。⁽²⁰⁾尤其是在国家实施乡村振兴战略的新时代背景下，乡村作为文化资源传承创新的基本载体和基本单元，其文化资源的挖掘和转化是一个重要的理论和现实问题，而要实现乡村文化资源的传承创新，就必须从本质上认清乡村文化的表现形式和作用机理，在此基础上将其优秀的内容转化为文化资源，助力于乡村振兴战略工程。

注释：

1 邵凤丽：《朱子〈家礼〉与宋明以来家祭礼仪模式建构》，《中原文化研究》2015年第1期。

2 彭牧：《同异之间：礼与仪式》，《民俗研究》2014年第3期。

3[美]丹尼尔·哈里森·葛学溥：《华南的乡村生活——广东凤凰村的家族主义社会学研究》，周大鸣译，知识产权出版社2012年版，第85页。

4 叶大兵、乌丙安：《中国风俗辞典》，上海辞书出版社1990年版，第753页。

5 讲述人：屈ZH，町村井边组村民，53岁。讲述时间：2018年8月25日（中元节）。讲述地点：町村井边组。

6 李向振：《重回叙事传统：当代民俗研究的生活实践转向》，《民俗研究》2019年第1期。

7 讲述人：周ZY，町村皂田组村民，83岁。讲述时间：2019年2月7日（正月初三）。讲述地点：町村皂田组。

8 黄应贵：《反景入深林：人类学的观照、理论与实践》，商务印书馆2010年版，第249页。

9[美]维克多·特纳：《庆典》，方永德等译，上海文艺出版社1993年版，第9页。

10[德]恩斯特·卡西尔：《神话思维》，黄龙保、周振选译，中国社会科学出版社1992年版，第240页。

-
- 11 费孝通：《乡土中国》，人民出版社 2015 年版，第 94 页。
- 12[德] 马克斯·韦伯：《社会学的基本概念》，胡景北译，上海人民出版社 2000 年版，第 62 页。
- 13[美] 保罗·康纳顿：《社会如何记忆》，纳日碧力戈译，上海人民出版社 2000 年版，第 81 页。
- 14 Anthony Paul Kerby, *Narrative and the Self*, Bloomington: Indiana University Press, 1991, p. 39.
- 15 郑震：《论日常生活》，《社会学研究》2013 年第 1 期。
- 16[德] 阿莱达·阿斯曼：《回忆空间：文化记忆的形式和变迁》，潘璐译，北京大学出版社 2016 年版，第 343-349 页。
- 17[美] 黄宗智：《中国的正义体系的过去、现在与未来》，《开放时代》2018 年第 2 期。
- 18 王铭铭：《村落视野中的文化与权力：闽台三村五论》，生活·读书·新知三联书店 1997 年版，第 155 页。
- 19 谭同学：《从伦理本位迈向核心家庭本位——论当代中国乡村社会结构的文化特征》，《思想战线》2013 年第 1 期。
- 20 郑庆杰：《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》，《南京农业大学学报》（社会科学版）2019 年第 4 期。