刘建. 体化实践与传统的再造：社会转型中民间仪式的结构功能变迁——基于赣南G村两起生死仪式的案例分析［J］. 山西农业大学学报（社会科学版），2021，20（4）：99-108.
LIU Jian. Practice and traditional reconstruction： structural function change of folk ritual in social transformation——a case study of two life and death rituals in G Village［J］. Journal of Shanxi Agricultural University（Social Science Edition），2021，20（4）：99-108.
DOI：10.13842/j.cnki.issn1671-816X.2021.04.011

体化实践与传统的再造：社会转型中民间仪式的结构功能变迁

——基于赣南G村两起生死仪式的案例分析

刘建
（江西财经大学 马克思主义学院，江西 南昌 330013）

摘 要：通过对G村两起生死仪式的案例分析发现，在日益个体化的村落社会，民间仪式经历了“结构—反结构—再结构”的转型。村落社会通过体化实践的传承机制，依托社会边界的强化、社会记忆的传承及个体情感的“表演”等路径，实现了民间仪式的结构生产。但在村落社会转型的大背景下，生死仪式的事件化呈现、仪式价值的去魅化及仪式功能的功利性等特性不断显现，民间仪式在实践中又呈现反结构的面向。在村落社会大转型的背景下，村落共同体也在城镇化的解构中进行重构，情境性共同体的建构也就成为生死仪式再结构化的重要体现。在乡村振兴的时代背景下，乡风文明的治理体系的构建，需要充分尊重乡村社会的内生特性，进而引导村落共同体的现代化转型。

关键词：生死仪式；体化实践；传统的再造；村落共同体；情境性共同体
中图分类号：C912.4 **文献标识码：**A **文章编号：**1671-816X（2021）04-0099-10

一、问题的提出

从文化与结构的视野来看，民间仪式对村落共同体的建构具有重要的功能。民间仪式作为乡村社会内生文化的重要代表，它不仅是传统乡村文化礼俗凝结的载体，也是村落共同体建构及乡村社会秩序建构的重要工具。民间仪式通过有组织的时间及空间演绎，并在“礼”的表达与实践过程中[1]，个体的生命伦理价值得以彰显，实现家庭和社区秩序“差序”化建构及再生产[2]。民间仪式在日常生活中的演绎过程中，在价值层面体现神灵崇拜、自然禁忌、祖先崇拜等文化内涵[3]，对于道德、身份及秩序的再生产都具有很强的包容性[4]。在生死仪式的社会功能层面，它不仅有社会再生产的功能，还对家族及个体的生命塑造及心理建构具有重要意义，体现家族成员的身份建构及家族命运都需要祖荫的庇护[5]。

民间仪式在实践过程具有明确的社会边界，仪式圈就是典型的代表。祭祀圈是指在具有共享意义的信仰体系之下，共同祭祀的居民所组成的地域单元，共神信仰、地域单位、共同祭祀活动、共同祭祀组织及共同祭祀经费是祭祀圈的基本构成要素[6]。仪式圈作为乡村社会整合的一种机制，它不仅是村落社会及村民个体日常生活的区域，也是乡村社会根深蒂固的文化传承边界，这种边界无论是在何时都具有很强的稳定性及封闭性[7]。在乡村社会关系发生激烈变迁的影响下，农民的日常生活呈现结构性的转型，民间仪式也在这种背景下发生“名实分离”的现象，仪式的意义世界及神秘性逐步丧失[8]。尽管如此，村落民间仪式仍对村民的文化认同塑造具有重要功能，它发挥着村落社会结构整合、社会秩序建构及集体情感维系等功能，在维系村落共同体运转层面发挥着重要作用[9]，特别是乡土葬礼的仪

收稿日期：2020-12-09 **修回日期：**2021-02-22
基金项目：中国博士后科学基金第68批面向资助项目（2020M680088）；江西省社科规划基金青年项目（20SH16）
作者简介：刘建 （1989-），男，讲师，博士。研究方向：乡村治理与文化治理。E-mail：Lianybfq@163.com

式习俗为人们的行为提供一套具体的行动细则，发挥整合乡村秩序与化解纠纷的功能[10]。

从研究范式来看，现有研究主要呈现社会秩序建构及日常生活两种视角，且都内涵着结构功能论的思维，并在研究的过程中，呈现从国家与社会到制度与生活范式的转换。大部分研究都认为，尽管在时代转型的背景下，民间仪式发生了激烈变迁，但对于村落共同体的维系仍然具有重要的功能。但在现有的研究中，对于城镇化背景下的村落生死仪式的转型及其影响研究相对较少，特别是在日益开放性的村落社会，村落民间仪式会发生如何的变化，它对村落共同体的认同建构会产生何种影响，它是加强村落共同体的建构，还是对于村落共同体的维系产生稀释的功能，有待进一步深入研究。

本研究基本上延续从文化与结构的视野来透视日常仪式背后的内在逻辑，探讨生死仪式与村落共同体重建的内在关系及模式。在特纳看来，仪式过程存在着“结构—反结构—结构”的辩证过程：在仪式的阈限时期，仪式参与者的结构是模糊的；在仪式的演绎过程中，仪式参与者从原来的社会结构中脱嵌，进入一种较为同质的状态，原有社会结构及社会关系被暂时性消除或者颠覆；在仪式结束后，人们又重新嵌入到原有的社会关系及身份结构之中[11]。特纳的仪式结构理论，充分反映了民间仪式的结构化是一种情境性的实践过程，而将村落社会结构嵌入到民间仪式的情境体系之中，它能够对于理解乡村社会的转型提供新的视角，也可以对民间仪式作出更为深刻的理解。生死仪式作为个体在世界中宣告来临或者死亡的关键时刻，它蕴含着个体的社会化过程及社会秩序建构的韵味。笔者拟通过对两个生死仪式的案例进行深入分析，阐释民间仪式结构变迁的面向及原因，进而透视城镇化背景下村民日常生活的逻辑及村落共同体的结构转型。

二、葬礼与添丁酒：生死仪式的两个案例

G村作为赣南地区一个典型的客家型村落，共有40多户家庭组成。在快速城镇化的背景下，G村大部分村民都定居城市。但与此同时，近几年来G村民间仪式不断得到复活，特别是添丁酒及葬礼作为两个典型的生死仪式，成为G村两个重要的村落公共事件。

（一）葬礼

在客家文化看来，“生”与“死”是人的一生十分重要的时刻，“生”代表了个体正式来到世界，“死”则是个体正式与这个世界告别。“丧葬仪式是家族共同体在日常生活场域进行传承及延续的重要载体，它也是作为个体从出生、结婚、生子、再到死亡等个体人生历程的重要环节，是个体社会意义的消解及家族共同体整合的重要机制”[12]。在客家葬礼仪式的实践过程中，它主要包括报丧、吊唁、出殡、下葬等几个环节组成。在2018年3月，G村一位老人因病在医院去世以后，老人的儿子立刻向家族成员及其亲朋好友报丧，并将老人的遗体运回G村，放到后山的稻谷场。随后，老人的儿子请求村落8个40岁左右的男丁从县城立刻返回，承担“八仙”的角色负责抬棺，将停放在祠堂二楼的寿木（棺材）搬到老人的遗体旁边。老人的儿子给老人换了一套干净的衣服，将老人的遗体放入寿木，并点燃蜡烛及香，随后燃放爆竹宣示死者回到家乡。

第二天，亲友接到讣告以后来参加吊丧，G村每家每户也派代表到祠堂参加老人的吊唁仪式。在吊唁的过程中，按照固定的程序进行“招魂”与“送魂”的仪式，整个仪式严格按照血缘关系的远近进行，死者的子孙全部跪在灵堂旁边，其他家族成员则跪拜在后面。在第三天，则进行出殡的仪式。在出殡的过程中，送葬队伍由法师带领下前行，“八仙”抬着灵柩紧跟着法师，负责燃放爆竹及撒冥币的人则站立在两边，后面则跟随着死者的亲属、朋友等送葬人员。出殡的路线根据提前规划的路线行走，沿着G村的主干道路往左出发，需要将G村所有的主干道都走一遍，将冥币沿途扔到村落的主干道，并每隔20分钟左右或者遇到桥梁、道路转弯处，送葬队伍需要停下来跪拜。

在到达墓地以后，在法师的引导下，由村落的长者具体负责指导下葬的过程，按照相应的习俗进行下葬。老人的儿子对墓地挖掘三下以后，然后负责抬棺的八仙帮忙把墓穴口打开，再将灵柩推进去，随之将墓穴口封住，下葬仪式才算结束。在下葬完成以后，送葬的队伍不能原路返

回，而是根据提前规划好的路线，沿着G村主干道路往右返回，队伍排成一个长队，头顶一块长红布跑步回村，等送葬队伍回村以后，葬礼才算基本结束。

（二）添丁酒

在传统民间仪式的实践过程中，初生婴儿通过一系列的诞生礼仪，在经历“自然之母”的托举与过渡后，最终实现了从“超自然彼岸世界”的脱嵌[13]；进而从一种“自然”身体向社会身体的转化，由此将个体嵌入到社会生活及外在环境的互动之中[14]。2018年，G村共有两户家庭生下男孩，在小孩出生后第三天，小孩的长辈便将染成红色的鸡蛋装进蓝子，向村落各家各户发鸡蛋报喜。按约定成俗的规矩，如果出生的是男孩，则每家每户发两个红蛋；如果生的是女孩，则每家每户只发一个红蛋。当其他家庭收到两个红蛋时，他们就会祝贺这一家庭又添了男丁，并表示明年正月初一绝对来参加“添丁酒”。红蛋作为一种在家族内部报喜的机制，它显示了家族成员延续的情况，而其他家族成员则根据每年收到两个红蛋的次数，来确定第二年正月初一将会有几个男孩举办添丁酒，并提前准备好鸡鸭鱼及点心，如期自动到村落的祠堂参加“添丁酒”。

在正月初一上午八点，这两户家庭抱着男孩从家出发，用箩筐各担两大罐米酒，米酒旁边各放一束桃花，用红绳与红纸将米酒的罐子进行密封。这两户家庭从家里出发以后，按照原先规划的路线，一户家庭沿着村落东边的道路走一圈，另一户沿着村落西边的道路走一圈，随后两户家庭带着这两个男孩在村落中心的祠堂汇合。G村全体村民集中在村落的祠堂，集体为这两个男丁举办“添丁酒”，提前将装有鸡鸭、点心的盘子放到祠堂一楼的桌子上。家族长者向各家各户收取十块钱，用红纸包好以后，放入两个男孩的口袋，代表家族对于这两个家庭的祝贺，并祝愿这两个男孩健健康康的成长。随后，两个家庭抱着小孩在祠堂祭祖，向祖先报告家族又添了男丁。

祭祖完成以后，在村落老人的带领下，这两户家庭组成一个十二人的队伍，带着小孩从祠堂出发前往村落的“蛇官”进行祭拜①。在祭拜完“蛇官”以后，随后返回到村落的祠堂，为两个男孩举行上族谱的仪式。两个男孩的父亲将祠堂二楼的族谱拿到一楼以后，家族成员便立刻点燃两挂大的鞭炮，在鞭炮放完以后，族谱便放到一楼的桌子上，随后家族成员一起就座，“添丁酒”正式开始，家族成员纷纷向两个生育男丁的家庭敬酒。在敬酒完成以后，由村落的老人将两个小孩的名字写入族谱，并将村落上一年度所生的女孩的名字写入副谱。两个男孩名字写入族谱以后，家族成员每家派一个代表，分两组将两个小孩按照原先的路线送回家，并在男孩家里喝完茶以后，“添丁酒”才正式结束。

三、体化实践：生死仪式的结构生产

民间仪式作为历史记忆复活的载体，而仪式的重演需要身体作为实践载体，体化实践也就作为传承民间仪式及实现村落共同体整合的重要机制。所谓体化实践，它是指“一个传达人以他们自己现在的身体举动来传达的信息，只有他们亲身在场参与这个具体活动，才能传达信息”[15]。生死仪式作为一种典型的体化实践机制，通过情境性、身体性的实践，由此构建了一种基于情感表达及生活惯习操演的场域。在G村这两起生死仪式的实践过程中，它通过社会边界的强化、社会记忆的传承及个体情感的“表演”等方式，在日常生活场域实现了生死仪式的结构生产。

（一）空间结构：社会边界的建构

“民间仪式作为吸纳个体成为群体成员的机制，也是拒绝某些个体加入群体的媒介。人们通过民间仪式有效建构了社会边界，由此实现了社会秩序的稳定，并促进了村落社会共同体的再整合”[16]。在中国传统乡村社会，每当遇到社会危机或者家族重大事件的时候，比如出生、婚丧嫁娶或者重要传统节日，村落社会都会以祠堂为中心，举行各种民间仪式。无论是在“添丁酒”还是葬礼仪式，它都遵循着特定的村落社会边界，这种边界的典型就是祠堂及“子孙路”。

G村作为赣南一个典型的客家宗族型村庄，从祖先定居传到现在已经繁衍了八代人，并在繁衍的过程中，在血缘关系远近基础上，分别建有

① 相传蛇是客家人的守护神，“蛇官”是赣南客家人祭拜的一种图腾。

上房祠堂和下房祠堂，在每年的冬至、重阳节和春节，宗族要祭拜祠堂和祖先。祠堂作为客家人的一个重要文化空间，它体现了村落社会的社会关系边界，无论是“添丁酒”还是葬礼仪式，它都是以祠堂为中心。祠堂作为一种文化符号，它具有很强的象征意义，它象征着村落的历史文化传统，体现了一种集体且具有排斥性的边界。

因为G村作为一个典型的客家宗族型村落，宗族型村落在历史实践过程中逐渐形成了村民日常生活的边界，并由此界定了村落或者家族进行公共事件的空间区域。在宗族型村落内部的各个家族，都均有传承下来的供死者出殡或者结婚等公共事件通行的公共道路（俗称“子孙路”），如果某一家族的公共仪式通过其他家族的“子孙路”，将会引发家族之间的矛盾，村落社会的红白喜事在道路上的通行，都必须严格遵守这种“子孙路”的边界。由于G村的地形呈现一个龙字行形的坑状，村落的道路根据地形也呈现龙字的走向，并由此划定了村落“子孙路”的边界，G村祠堂位于村落中心，从祠堂向村落四周伸展的主干道，就成为了G村生死仪式的空间载体。由于G村与相邻的Z村以一条主干道为分界线，在20世纪90年代，G村的一起葬礼通过了这片道路，Z村的许多村民由于拦阻送葬的队伍，导致了两个村落之间的群架。后经过两个村落的商议，两个村落的公共仪式尽量不经过这一道路，如需要通过，需要提前向另一村落的村民通报告知。在G村此次添丁酒及葬礼的举办过程中，它在实践过程中延续了村落共同体的社会边界，进而实现了生死仪式空间结构的整合。

在村落生死仪式的互动过程中，通过祠堂等文化符号的编制及“子孙路”等仪式圈的建构，由此实现了仪式实践中的身体互动，建构了“自己人”与“其他人”的空间边界，由此将村民的共同体的意识有效激发。

（二）记忆结构：历史记忆的传承

文化记忆传承方式主要有两种：“与文字相关的”和“与仪式相关的”，这两种方式都阐释着“文化的意义”，如同一种无形的宗教，由此塑造着“集体的灵魂”，在背后约束着社会成员的日常言行[17]。在生死仪式这一体化实践场域，日常仪式、惯习操演及社会记忆作为重要机制，将历史与现实在情境性的身体实践中有效耦合。村落社会的演变作为家族记忆的社区史，在村落社会的历史变迁中，它凝结村落集体的历史记忆，并对村落中的每个个体进行描绘，进行形塑兼具集体性及私人化的历史记忆。生死仪式通过体化实践的形式，不仅承担对于个体出生或者死亡的一种“描绘”，还将村落社会的集体记忆有效书写，进而实现村落社会记忆的传承。

客家人是作为在历史上由北往南逐步迁移形成的一个族群，在长途迁移的过程中，客家人逐步形成了尊崇祖先的理念。在G村村民的历史实践过程中，在村落社会逐渐形成了互惠互助的村落传统，这种互惠互助的行为不仅体现了家庭特殊时期的村落帮扶机制，还体现在传统小农家庭应对农业生产、婚丧嫁娶等互帮互助的村落伦理传统，进而推动了村落社会秩序的整合及自我保护机制的形成。根据村落的族谱记载，G村祖先从福建逃避战乱来到此地后，看到此处山河交汇，故定居在此。在G村祖先逃难的路途中，有两条狗一直跟随着祖先来到G村，后这两条狗去世以后，G村村民的祖先将其埋在村落“蛇官”的旁边，每当遇到村落举办“添丁酒”及集体祭祖的时候，G村村民都会对其进行祭拜，由此表达对于祖先的尊敬，也将村落的历史记忆有效传承。由于G村所在的行政村在2015年被规划为市级工业园建设的区域，一些村民小组被拆迁建成工业园，G村将被拆迁的消息不断在村落社会传播。在这种背景下，G村作为一种“家”的代名词，成为许多村民情感寄托的符号。而在生死仪式的实践过程中，通过在仪式情境中有效激发村民的历史记忆，进而实现村落社会记忆的情境性复活。

“我本来今天都有同学集会的，初三同学集会，已经将近20年没见那些老同学了，说实话我很想去，但我还是回来参加你们两家的‘添丁酒’了。不为其他的，这个‘添男丁’可是我们家族的一个大事情，你们结婚我都没回来，但‘添丁酒’我是无论如何都赶回来。要是以后我们村真的拆迁了，那真的想喝这种酒都很难了。我们都常年在外，也就过年的时候才回来，但是我们要多联系及相互帮衬，因为我们都是G村出来的，我们都是出自同一个祖先。”

通过村民这段话中我们可以发现，在生死仪式的实践过程中，村民通过将G村的历史记忆进行情境性复活，特别是通过将小孩的名字写入族谱，对于“蛇官”及祠堂的祭拜，村落符号将村落的“过去”与“现在”有效连接，进而加深了村民之间的认同感。仪式中的各种村落符号，它既是村落历史的凝结，也是村落社会的现实实践，它将村落的历史与现实有效联结，在历史记忆的传承过程中，也在进行着仪式的结构化生产，它将历史与现实通过实践进行结构化。

（三）价值结构：个体情感的“表演”

民间仪式不仅是一种身体在场的实践过程，它还夹杂了个体及集体情感的表达，进而在日常生活仪式的表演中嵌入了情感。“添丁酒”与哭丧作为两种典型的情感表达型仪式，它体现了参加葬礼的人对于亡者的哀思及对于出生者的喜悦之情。通过以身体在场的形式，由此将日常生活中的习惯进行操演，推动村落传统习俗延续，同时实现村民对于村民集体情感的表达。

无论是在“添丁酒”还是葬礼仪式中，它都夹杂着村民多元化的情感，它既包括神圣、哀痛、喜悦等情感，也有面子等竞争性情感，还蕴含着个体的情感“表演”。比如在葬礼仪式中，谁哭的最厉害，则体现谁最孝顺。因此，在丧葬的过程中，不仅死者的女儿则会很大声的哭，与死者关系较好的亲朋好友也会表达一种痛苦及哀悼之情，通过哭泣、下跪等身体在场的形式来表达哀悼之情，进行实现集体的或者个体的情感表达。在客家宗族型村落，传宗接代的观念十分浓厚，男孩代表了人丁兴旺，而添丁酒的举办则是对于这种传宗接代观念的传承，家族成员共同分享这种喜悦。通过在仪式中个体情感的“表演”，由此建构一种情境性的“表演”场域，村落共同体也在这种竞争中得到一定程度的整合。特别是在葬礼仪式中的“哭灵”环节及添丁酒中的祝贺环节，许多死者的非直系亲属更多的是一种集体氛围中的刻意行为，而并非是真正出自内心的情感，但无论是这种情感表达是否真正出自内心，它都强调了村落社会的团结。哭灵及祝贺表面上是作为一种情感宣泄的方式，实质上是一种严肃的理念，在集体情感传承及表达中寻求村落社会秩序的稳定性，进而维系村落共同体的稳定[18]。在生死仪式的实践过程中，参与者构建了一个包括身体、行为、情感及语言等为一体的情境，而情感宣泄则是这一情境的信息传播要素，进而形成了一个具有感染力及共享意义的文化“表演”。无论是葬礼还是“添丁酒”的仪式过程中，它都绝非是一种单独的仪式纪念行为，而是村落社会通过特定事件在特定时间及地点进行惯习的操演的过程，它将潜在的共同情感结构与集体意识有效耦合，就如同宗教仪式一样，记录着村落社会的集体情感及共同协作的有序性。

也就是说，生死仪式作为村落社会秩序建构的一种机制，通过体化实践的形式，生死仪式在实践中有助于提升家族的凝聚力，特别是通过强化村落社会的边界，延续村落的历史记忆及个体情感的表达等，让所有参加生死仪式的家族成员增强对村落的认同，在生死仪式中实现了村落社会结再生产。

四、传统的再造：生死仪式反结构面向的显现

改革开放以来，随着市场化浪潮不断席卷乡村社会，乡村社会的个体化成为乡村社会转型的重要特性。G村这两起生死仪式在实践过程中，呈现“传统的再造”的面向：乡村社会的内生性传统在新的历史阶段，被民间社会及村落共同体加以改造，或者恢复它本来的意义，进而扮演新的功能[19]。在这种背景下，作为一种结构化的生死仪式，它在实践过程中被村民作为一种“反结构”的工具，生死仪式反结构面向不断显现。

（一）仪式的事件化呈现

“村落社会仪式性事件的加强，它在结构层面表达了村落家族在形态上从一个具有强制力的正式组织向非正式组织的转变，在功能层面体现了村落共同体从情感整合的目标向满足村落即时性、功利性功能的转换，这种转变体现了村落家族的理性生长。这种理性不仅体现在价值层面的转换，也体现在工具性层面的建构，村落社会通过公共事件来实现策略性的行动”[20]。相较于之前的民间仪式，G村近几年来的生死仪式，都呈现了仪式程序的简化及变通现象，生死仪式呈现事件性展现面向不断显现，而一些历史传统所恪守的习俗及规则也被有选择性的简化及变通。在

G村这两起生死仪式的实践过程中，女孩名字写入副谱及葬礼中的“安灵”及“除灵”仪式的变通就是典型。

按照客家葬礼习俗，葬礼仪式是一系列复杂且繁琐的环节及程序所构成，但在实践过程中，许多环节被村民有选择性地简化。尽管现在仍按照报丧、吊唁、出殡、下葬等环节进行，但按传统客家葬礼习俗，在下葬后的四十九天内，需要进行“安灵”仪式对逝者进行悼念。在“安灵”仪式中，需要每天一日三餐按时上供，并点燃蜡烛及鞭炮。在“安灵”期过后，村落社会将会集体再举行“除灵”仪式，将死者的灵位在墓前烧毁。但由于G村大部分村民都常年外出务工，在葬礼结束以后，许多村民便不参加“安灵”及“除灵”仪式，这一仪式逐渐便被村落社会摒弃。

仪式的事件化转向，不仅体现在葬礼仪式和“添丁酒”的仪式演绎过程中，也呈现时代变迁的特性。由于G村村民长期在外务工，许多村民已成为城市居民，且许多家庭只生育一个女孩，在这种背景下，若完全按照先前的惯例，只将男丁的姓名写入族谱，将不利于村落社会的整合及村落共同体的延续。为此，G村便将族谱分为主谱和副谱，将男孩的名字写入主谱及副谱，将女孩的名字写入副谱，也不为女孩的出生举办“添丁酒”。同时，按照G村的传统习俗，“添丁酒”的举办一般是在小孩满月后，但随着G村大部分村民都常年在外务工，为了更好的将村民聚齐，便将“添丁酒”的时间统一定在大年初一，“添丁酒”事件化呈现的面向日益明显。

通过对生死仪式程序有选择性的摒弃以及对于村落共同体成员资格有选择的扩大，进而以一种事件性的面向将生死仪式有效适应村落社会的变迁，进而推动了生死仪式内核的变化，更好地实现村落共同体的延续及村落社会的整合。

（二）仪式价值的去魅化

由于村落生死仪式受到了市场化的冲击，生死仪式的神圣特性不断失势，生死仪式在“传统的再造”过程中去魅化面向不断显现。生死仪式的目的是利用神秘性的仪式来宣告个体的到来或者生命的终结，仪式的神秘性是仪式价值体系的内核，祖先崇拜是其核心的价值象征。在韦伯看来，西方社会近代化的过程是日益理性化的过程，而理性化的本质特性是“去魅”：一切巫术、魔法、神圣信仰都失去了它们神秘的光环，人们解决社会问题的方法不再求助于神圣性的事务，而是靠自己的理性及计算[21]。在日常生活的实践过程中，由于非日常生活的价值理念不断入侵日常生活场域，基于经济因素、理性化的情感因子开始成为村民日常互动的重要情感因素。

在G村这两起案例中，小孩取名的程序及葬礼仪式的变迁，就是生死仪式价值的去魅化的典型代表。在G村的历史传统中，小孩出生后，父母只能给小孩取个小名，小孩的正式名字需根据小孩的辈分取名，并需算命先生测算八字以后，确定小孩名字不触犯禁忌才能写入族谱。这种现象在21世纪初的前几年，很多村落家庭都仍然遵守这一习俗，但近年来，这一习俗被G村村民所抛弃，许多小孩的名字不按照辈分及五行来取，民间仪式呈现“去魅化”的特性。同时，在葬礼仪式的过程中，葬礼本身的情感价值逐渐被忽视，村民日益忽视仪式背后的祭奠价值，但对于仪式的行为更加关注，隆重的仪式和丰盛的酒席成为葬礼所追求的目标，仪式越隆重及酒席越丰盛，则体现儿女的孝顺及能力。比如在2015年G村的一起葬礼中，由于老人在生前喜欢跳舞，在葬礼仪式的举办过程中，老人的家人邀请了舞蹈队在葬礼仪式中进行表演，原本由死者的亲人哭丧的环节变成观看表演的环节。尽管这种现象在G村葬礼仪式中属于特例，但也体现了生死仪式的价值内核开始发生变化。

由于个体化及市场化浪潮导致村落传统价值去魅化的过程，生死仪式逐步在这个过程中经历去神圣化的浪潮，仪式背后的价值内核逐渐被耗损。近几年来生死仪式在G村的复兴，它并不意味着村民遵守仪式背后的价值规则体系，这种仪式也不是代表了具有强指涉意义的生活世界，其价值内核开始呈现空虚的状态，尽管仪式背后的话语与传统社会具有相似性，但其价值内核被多元化的话语体系所替代。

（三）仪式功能的功利化

在乡村社会转型的时代背景下，村落仪式要获得生存空间，它必须依靠世俗制度的庇护及满足人们的社会需求。由于在快速城镇化的背景下，村民对于生死仪式的意义认知发生断裂，村

民更多的是从现实生活的角度来关注仪式，他们参与仪式的过程是为了获取社会性价值，生死仪式的功能在实践过程中发生转换。也就是说，生死仪式的价值属性在市场理性的冲击下逐渐弱化，它在实践过程呈现很强的功利化色彩。

在乡村社会日益个体化的背景下，村落共同体将会日益瓦解，生死仪式作为村落传统习俗的凝结体，将会伴随个体化的历程而逐步呈现功能性的转换，工具理性也将进一步凸显。“当社会中某种社会制度可以有效满足人们的社会需求的时候，嵌入其中的民间仪式便可以获得人们的自觉遵从；而当这项社会制度无法解决社会问题的时候，人们无法利用它来满足基本的社会需求的时候，就会自然而然地对民间仪式丧失信仰及危机”[22]。进入21世纪以后，伴随着越来越多的村民离开村落走向城市，由于村民社会需求的满足更多依赖于市场，他们对于家族共同体的归属感越来越低，G村村民在城镇化早期对于生死仪式的兴趣越来越低，许多村民在中元节、重阳节及冬至回家祭祖的人数越来越少。而当G村城镇化进入新的历史阶段，长期在城市里面打拼的村民，单独依靠个体或者家庭无法有效应对市场多元化的风险，他们希望通过加强与家族成员之间的联系，由此生成一种相互依赖的关系。当家庭发生一些重大事情需要帮助的时候，家族也是一种可以依托的组织体系。在G村，当某一家庭有小孩需要结婚或者买房的时候，同一家族的成员（特别是血缘较近的亲属）将会提供帮扶。由于G村村民在外打工的职业主要在制衣行业及装修行业，家族血缘组织为村民之间提供了就业机会。特别是在生死仪式的举办过程中，村民借此聚在一起，相互交流外面的各种信息，许多村民由此获得了就业机会。也就是说，尽管G村宗族组织的强制性功能不断丧失，但基于血缘基础上的亲属关系为村民应对市场化风险提供了载体。而生死仪式则为村民之间加强联系，进行情感交流提供了契机，在这种背景下，生死仪式的功能日益功利化，它的主要目的并非是促进家族或者宗族组织的整合，而是作为村民应对社会风险的一种载体。

也就是说，在乡村社会转型的背景下，生死仪式的价值内核开始发生变化，生死仪式开始转变为一种村落情境性的事件，在市场化、个体化的浪潮中，生死仪式程序的简化及变通、仪式价值的去魅化及仪式功能的功利性等特性不断显现，生死仪式的传统结构不断被解构。一方面，随着乡村社会的日益理性化，导致生死仪式内核及其价值体系开始异化，生死仪式的简化及去魅化不断显现；但与此同时，生死仪式的工具性面向不断凸显，成为农民加强社会联系，抵御市场风险的一种机制。

五、在转型中重构：村落共同体的现代化调适

从民间仪式与村落社会结构的视野来看，G村的生死仪式它发挥了村落共同体维系的功能，它在对村落共同体进行维系的同时进行解构，进而推动了村落共同体的转型。生死仪式经历了“结构—反结构—再结构”的转型，它体现了村落共同体的结构性转换，“情境性共同体”成为生死仪式背后村落共同体建构的形态。

（一）情境性共同体：生死仪式场域村落共同体的结构转型

通过上文的分析发现，生死仪式在实践过程中它既是结构化的，又是反结构的。仪式中的结构代表的是社会文化中的基本共识及规则，仪式的边缘及断裂之处代表了一种隐喻性质，它体现了对于传统社会经验的超越，或者是对于仪式传统结构的一种局部性颠覆[23]。在阈限阶段的生死仪式，参与者通过情感表达及集体互动的形式，使个体的身份及角色暂时进入一种阈限后的状态，进而重新建构了村落社会秩序，也就是村落共同体结构的再建构。生死仪式它在实践中存在一个较为稳定的空间结构，为村落社会及村民提供了一个反思性的空间，通过再结构化来实现村落社会秩序的维系。生死仪式的反结构，它发生在村落社会结构的断裂之处，通过交融的形式对于制度化及被建构的关系规范进行化解，进而将村落社会结构进入一种情境性的状态。在村落社会日常生活情境领域，社会秩序的建构主要遵循着自发的人为原则，也就是自发的调控系统；而在非日常生活情境领域，社会秩序的建构则主要依托自觉的调控系统，也就是基于理性化及技术化的调控系统[24]。按照村落历史传统的视野来

看，生死仪式的实践过程，就是将村落历史中流传下来的“祖宗的规矩”进行演绎，仪式背后的规矩及程序是按照惯例进行实践的；但由于非日常生活领域不断向日常生活入侵，进而导致了日常生活领域的秩序及话语的失调。

进入新世纪以后，由于G村进入快速城镇化的浪潮，村民主动或者被动参与到市场化的进程之中，现代化及城镇化让村民感知未来的时候又不断寻求传统来寻找心灵安慰，村落社会及村民不断通过民间仪式进行文化调适。在城镇化及个体化的时代背景下，生死仪式在实践中呈现两种面向：它作为一种体化实践的机制，具有重构村落秩序的功能，进而加强村落共同体的整合；同时，生死仪式在实践中的工具理性不断凸显，进而对于村落社会结构进行解构。通过体化实践的治理机制，村落社会通过生死仪式在一定程度上重构了村落社会的秩序，进而实现村落共同体的再整合；但在城镇化及个体化的浪潮下，生死仪式的内核开始发生变化，生死仪式的工具化面向不断显现。生死仪式在实践中呈现的这种面向，它体现了村落共同体在城镇化的背景下发生了结构性的转换，村落社会的日益个体化及空心化导致了基于血缘、地缘基础上的传统村落共同体随之瓦解，村落社会在现代化的过程中不断对村落共同体进行解构，又在现代化的背景下进行调适。

生死仪式作为村民日常生活中进行体化实践的重要机制，也是村落社会秩序维系的重要媒介，在乡村社会日益个体化的背景下，基于体化实践基础上所构建的村落共同体，它在实践过程中以一种“情境性共同体”的面向呈现。在民间仪式的演绎过程中，原有的社会关系及结构被情境性的脱嵌，进而形成一种“集体共庆”的格局，随着仪式结束以后，参与个体的个体又重新嵌入到社会关系结构之中。在城镇化的背景下，由于大部分村民基本都常年外出务工，他们只有在春节的时候回村，通过在特定时期特定事件的实践，由此建构一种基于特定时空场域的共同体。作为一种体化实践机制的生死仪式，它将日益城镇化的村民通过公共事件的形式巧妙地连结起来，让村民跨越时空的边界进行再整合，由此建构一种情境性村落共同体。也就是说，在生死仪式在实践过程中，村落社会通过以村落公共空间为载体，通过特定事件及相应的仪式进行演绎，由此将原本个体化的村落社会进行重新整合，进而情境性的实现村落共同体的再造。

需要说明的是，“情境性共同体”作为一种在特定社会情境中产生的即时性的共同体，它并非一种真正意义上的社会共同体类型，而是依托特定村落公共事件，进而建构一种即时性、事件性团结的现象。由于G村大部分村民都居住在城市，空心化的村落在日常生活中难以体现共同体的存在，它绝非完全是滕尼斯意义上的“血缘共同体、地缘共同体和精神共同体”的任一类型，共同体的形成基础也并非完全是涂尔干意义上的“机械团结”和“有机团结”，而是在特定历史情境中呈现的一种事件性团结。尽管在乡村社会转型的时代背景下，村落共同体及宗族组织的面貌及功能发生极大的变化，但家族组织及村落共同体仍然是村民能够利用的重要资源，村落社会借助生死仪式等村落云事件，由此加强了村落共同体的凝聚力，在日常生活中将家族及村落共同体重新整合到新型的村落社会秩序中。

（二）现代性的逆抗力：村落共同体转型的逻辑

在G村的现代化进程中，出现了城镇化背景下村落共同体的“逆反现象”：在村落城镇化的早期，村落社会及村民之间个体化的面向不断显现，特别是青壮年在市场化的洗礼下，他们对于村落共同体及家庭的认同感越来越低；而随着村落城镇化达到一种较高的阶段，村落共同体的凝聚力开始不断得到加强，村民对于村落的延续越来越关注，进而呈现一种通过加强村落共同体的团结来应对快速城镇化及市场化的浪潮。而村落共同体的结构性转换，它体现了现代性对于村落共同体的冲击，村落社会及村民正在走出“祖荫”的庇护，而个体化的村民为了有效应对社会风险，他们通过生死仪式来加强村落共同体的维系，进而构建应对现代社会的风险。这种情境性共同体只所以能够在空心化的G村及日益个体化的村民之间构建，除了村落传统文化在历史变迁中粘结的因素之外，还体现了村落社会对于现代性的逆抗力的逻辑。

“无论是乡村社会结构及制度体系发生何种

变迁，嵌入在村落社会的民间文化，它在实践过程中具有很强的生命力及传承力，尽管在城镇化的背景下，乡村社会及农民的一些表层特性会改变，但嵌入在这一群体内部最为核心的文化价值理念，它能够有效的传承下去”[25]。特别是近几年以来，赣南地区力推火葬及提倡红白喜事要节俭，但是这种政策在实际执行中遭到了村民强烈的抵制，它也体现了客家传统文化在村落社会的强大生命力，在城镇化的浪潮下，村民不断依托传统文化来进行仪式的复活，进而实现村落社会的再整合。但尽管如此，虽然生死仪式的价值属性不断被市场化背景下的工具理性所挤压，但作为一种体化实践的载体，它能够在一定程度上抗拒现代化的侵蚀力，通过体化实践过程重构了一种情境性的村落共同体，进而成为抵抗村落终结及共同体解体的一种机制。

民间仪式在传承中的转型，是村民及村落社会面对现代性的一种调适。而民间仪式在复兴中的再造，它对于村民的信仰及情感慰藉功能不断下降，而是村落社会在城镇化背景下进行自我维系及秩序再建构的现实需要，因此它不断被赋予一种工具化的功能，成为村落社会及村民个体抵抗现代性的机制。由于G村村民长期在外务工，常年留在村落的只有少数来人及小孩，村落社会的边界从村落空间的场域转换为村落与村外并存的格局。在城乡二元结构的影响下，农民外出到城市打工，许多农民在户籍制度上仍然属于农民，尽管G村有一些家庭成功在城市落户，但由于在城市中面对流动性的陌生人社会，他们越来越追求血缘关系的庇护。在市场化的洗礼下，城镇化的浪潮在某种程度上加剧了乡村社会的失序，村落共同体及宗族组织并不是一个具有强制性约束及整合功能的正式组织，传统社会的村落共同体及宗族组织的功能开始消减，为了重新实现村落社会的整合，一些民间仪式被村民策略性的变通，进而在变通中重新建构村落社会的边界。在日益开放性的乡村社会，村落社会的血缘、地缘关系作为粘合个体化村民得重要因子，不断成为村民加强团结的一种机制，而在生死仪式的实践过程中，村民更多的关注仪式的象征意义而非实质或者价值意义。

G村通过生死仪式所呈现的情境性共同体的建构，它体现了村落共同体在市场化的浪潮中具有一定的逆抗力。但值得注意的是，无论是生死仪式背后所建构的“情境性共同体”，还是它所代表的村落社会对于城镇化、市场化的逆抗力，它们在实践过程中都具有很明显的脆弱性。村落共同体的重建，它取决于村落社会能否有效应对市场化的冲击，而生死仪式对于村落共同体维系的功能，它取决于能否满足村民的社会需求，但由于市场的力量太强大，村民在生死仪式场域所展现的情境性团结及对市场化的逆抗力，很容易被流动的现代性所摧毁。

六、结论与讨论

通过对G村两起生死仪式的研究发现，由于在城镇化及个体化浪潮的影响下，非日常生活的因子不断入侵日常生活领域，进而导致了生死仪式的结构转型：一方面它通过体化实践的形式，能够在一定程度上促进村落社会秩序的重新建构；另一方面由于生死仪式的工具化日益凸显，进而导致了生死仪式结构内核的变化。生死仪式在实践中的双重面向，它体现了在日益开放性、流动性的乡村社会，传统村落共同体在现代化过程中呈现了结构转换的面向。村民面对多元化的社会风险，将村落生死仪式作为一种媒介，进而建构一种对于现代性的逆抗力，村落共同体在城镇化的解构中进行重构。在当前快速城镇化背景下，面对乡村社会仪式复兴及再造现象，政府应该通过对于乡村社会的扶持来重构村民日常生活领域的确定性，特别是对于宗族、村落理事会及一些民间仪式及村落传统文化，政府应该加强扶持及引导，由此夯实乡村社会的根基，进而为乡村振兴提供组织及文化支撑。

参 考 文 献

[1] 赵旭东，张洁.“差序”秩序的再生产——围绕皖南一村落丧葬仪式的时空过程而展开[J].民俗研究，2019（3）：124-135+160.

[2] 李永萍.仪式的“礼”化：一种社区秩序再生产机制——关中地区丧葬仪式的田野考察[J].西南大学学报（社会科学版），2018，44（6）：179-188+192.

[3] 徐莉，巫秋云.仫佬族贺生习俗文化解读[J].广西师范大学学报（哲学社会科学版），2009，45（1）：75-78.

[4] 欧爱玲，何小荣．饮水思源：中国乡村葬礼中的道义、地位及再造[J]．青海民族研究，2016，27（1）：33-44.
[5] 许烺光．祖荫下：中国乡村的亲属、人格和社会流动[M]．台北：南天书局有限公司，2011：12.
[6] 林美容．由祭祀圈来看草屯镇的地方组织[J]．中央研究院民族学研究所集刊，1987（62）：53-114.
[7] 周大鸣，詹虚致．祭祀圈与村落共同体——以潮州所城为中心的研究[J]．中国农业大学学报（社会科学版），2013，30（4）：80-88.
[8] 陈柏峰．火化政策的实施与丧葬仪式的变迁——基于江西安远县的调查[J]．南京农业大学学报（社会科学版），2012，12（3）：124-132.
[9] 李晶，红英．仪式与“村落共同体”——以日本仙台秋保町马场村送葬仪式为例[J]．西南民族大学学报（人文社会科学版），2014，35（2）：6-10.
[10] 李亮，张三鑫．乡土葬礼的行为逻辑与当下境遇——基于皖北李圩村的观察[J]．民间法，2014，13（1）：298-308.
[11] 维克多·特纳．仪式过程：结构与反结构[M]．黄剑波，柳博赟，译．北京：中国人民大学出版，2006：43.
[12] 林耀华．义序的宗族研究[M]．北京：生活·读书·新知三联书店，2000：56.
[13] 李洁．“人”的再生产——清末民初诞生礼俗的仪式结构与社会意涵[J]．社会学研究，2018，33（5）：216-241+246.
[14] 冯智明．“自然”身体的文化转化：瑶族诞生礼的过渡意义[J]．广西社会科学，2014（1）：175-179.
[15] 保罗·康纳顿．社会如何记忆[M]．上海：上海人民出版社，2000：98.
[16] 张学军．民间仪式与乡村社会的整合——对一件葬礼事件的分析[J]．台湾农业探索，2007（2）：61-64.
[17] 王霄冰．文字、仪式与文化记忆[J]．江西社会科学，2007（2）：237-244.
[18] 李容芳．文化秩序与少数民族村落仪式民俗变迁——基于山地白族哭嫁与哭丧的对比研究[J]．西北民族大学学报（哲学社会科学版），2018（3）：51-57.
[19] 王铭铭．村落视野中的文化与权力——闽台三村五论[M]．北京：生活·读书·新知三联书店，1997：112.
[20] 唐军．仪式性的消减与事件性的加强——当代华北村落家族生长的理性化[J]．中国社会科学，2000（6）：132-140+208.
[21] 马克斯·韦伯．学术与政治[M]．冯克利，译．北京：生活·读书·新知三联书店，1998：166.
[22] 杨庆堃．中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能及其历史因素之研究[M]．范丽珠，译．上海人民出版社，2007：8.
[23] 侣传振．村落仪式：乡村社会的结构与反结构——一项来自村庄祭祀仪式解读基础上的分析尝试[J]．内蒙古社会科学（汉文版），2009，30（1）：123-126.
[24] 衣俊卿．现代化与日常生活批判[M]．哈尔滨：黑龙江教育出版社，2005：42.
[25] 李倩．消失的村落、存在的农民——失地农民市民化研究[D]．北京：中国农业大学，2014.

Practice and traditional reconstruction： structural function change of folk ritual in social transformation——a case study of two life and death rituals in G Village

LIU Jian

（*School of Marxism*，*Jiangxi University of Finance&Economics*，*Nanchang* 330013，*China*）

Abstract：The case analysis of the two life and death rituals in G Village reveals that in an increasingly individualized village society，folk rituals have undergone a transformation of "structure-anti-structure-restructure". Through the inheritance mechanism of corporatization practice，the village society has realized the structural production of life and death rituals through the strengthening of social boundaries，the inheritance of social memory，and the "performance" of individual emotions. However，in the era of village social transformation，the characteristics of the eventualization of life and death rituals，the de-charming of ritual values，and the utilitarianity of ritual functions continue to appear，and folk rituals present anti-structural aspects in practice. In the context of the great transformation of the village society，the village community is also being reconstructed in the deconstruction of urbanization，and the construction of the situational community has become an important reflection of the restructuring of the life and death ceremony. In the era of rural rejuvenation，the construction of the governance system of rural customs requires full respect for the endogenous characteristics of rural society，and then guides the modern transformation of the village community.

Keywords：Life and death ritual；Corporatization practice；Traditional reconstruction；Village community；Situational community

（编辑：武云侠）