

“借礼行俗”与“以俗入礼”： 胶东院乔村谷雨祭海节考察*

■ 张士闪

[内容提要]近半个多世纪以来,胶东院乔村谷雨祭海节大致经历了从“借礼行俗”到“以俗入礼”的过程。借礼行俗,是指村民自觉地将地方传统贴近国家意识形态,形成“礼化之俗”以获得合法性;以俗入礼,则指国家通过对地方传统的甄别、遴选与调整,给予不同层级的名誉和资助,使之纳入社会公共文化系统之中。二者发生的社会背景不同,操持方式各异,但均可视为中国传统社会中“礼俗互动”的延续。院乔村谷雨祭海节游走于地方之俗与国家之礼之间,是渔民因应国家历史进程,基于生计、信仰和民俗传统而发生的时移世易之变,其社区调谐功能与自身调适机制值得关注,庶可借此推进对中国“社会性”的理解。

[关键词]借礼行俗 以俗入礼 胶东院乔村 谷雨祭海节

观诸海内外关于中国之“社会性”传统的研究脉络,英国人类学家弗里德曼可谓里程碑式的人物。在他之前,注重“国家大一统”者往往过于强调“礼制下行”的社会流向,而注重地方社会者则过于强调地方自治系统的发育过程与自主运行,由此形成了关于中国社会观察的某种偏狭。其极端者,在处理官与民、集权与民意之关系时,生硬切断两者关联,甚或着意强调两者之间的对抗,而轻忽中国社会中曾有的社会事实、政治智慧与话语形式^①。弗里德曼从葛兰言和高延关于

中国宗教体系的论争^②中,看到“在表面的多样性之背后”,“存在一个中国宗教体系”^③,而试图超越上述关于中国社会的两极化判断,寻找贯穿于中国社会各阶层的总体特征。

中国传统社会作为超复杂系统,其存在与运作必然不是“家天下”之集权专制的结果,而是自成一体的生活-文化系统,这应该成为中国“社会性”研究的立论基础与核心问题。在弗里德曼以后,史华慈、科大卫循此路径持续推进。史华慈不仅同意弗里德曼关于中国的精英宗教和农民

张士闪:山东大学文化遗产研究院(Zhang Shishan, Institute of Cultural Heritage, Shandong University)

*本文为山东省社会科学规划优势学科项目《中国文化的民间传承机制研究》(项目编号:19BYSJ32)的阶段
性成果,在写作过程中,曾得到赵世瑜、耿波等先生的指点,并在与王加华、龙圣、李海云、朱振华等先生的
讨论中受益,在此一并致谢。

宗教“都建基于共同的基础之上,代表着同一种宗教的两种版本”的说法,而且强调二者之间是“习惯用语式的互译”式的紧密关联,而且仅就文献记载中的民间宗教而言,“民间宗教的内容既不是简单同一的,也不是长期缺乏发展变化的,甚至也不缺乏自觉的反思……在‘高层文化’和‘民间文化’之间存在着经常性的、迁移性的相互作用”。由此,他对中国传统社会与文化的复杂性保持敬畏,甚至断言“迄今为止,关于中国民间文化的研究很难说已经真正开始起步”^④。科大卫则长期致力于中国本土田野调查,将地方宗教、祖先祭祀、社区节诞、民众文字传统、庙宇建筑等视作“有意义的礼仪标签”,试图以此“重建地方社会整合到中华帝国的过程”^⑤。他在新近研究中,特别强调从“地方社会与国家机构打交道的形式”认知中国社会历史进程:

国家对地方社会的影响,不一定是控制,也可以是地方社会很主动、很巧妙地把国家制度引入来处理地方上的问题。所谓地方整合到国家,就是一种认同的过程。我们在田野考察的基础上注意到,这种认同跟地方社会与国家机构打交道的形式很有关系。^⑥

在科大卫看来,大一统的国家建构与地方社会发展之间的互动过程,即是“形成中国的历史”,而在这一互动过程中形成的“礼仪标签”,则使“理解中国”成为可能。

笔者在长期的田野调查中发现,地方社会对于这类“礼仪标签”的制造与使用,普遍存在着以“礼”“俗”为表征的不同话语流向^⑦,并呈现出多主体交互建构的特征。这其实是与国家一统进程中的两大特征,即国家政治“地方化”与地方社会“国家化”的同时发生有关。笔者将之概括为国家政治的“以俗入礼”与地方社会的“借礼行

俗”:以俗入礼,是指国家通过对地方传统的甄别、遴选与调整,给予不同层级的名誉和资助,使之纳入社会公共文化系统之中;借礼行俗,则指民众自觉地将地方传统贴近国家意识形态,以获得合法性。二者均作为中国社会“礼俗互动”^⑧传统的常规表现,促成了国家政治与地方社会之间双向互动、相互嵌套的关系。在“礼俗互动”中理解中国^⑨,或许是值得尝试的学术路径。

在笔者长期关注的诸多村落中,都有“礼俗互动”的丰富表现。如山东省荣成市人和镇院乔村^⑩,在20世纪70年代所谓“集体化时期”,当地政府贯彻国家制度精神,允许渔民将谷雨节这天的海上捕捞所获留归私有,虽然各户渔民的反应不尽相同,但绝大多数会在改善伙食、欢度谷雨节的同时,还以“家自为祭”的方式祭祀海龙王——在当时国家强力“根除封建迷信”的大背景下,他们既未坚守此前以生产队为单元的集体共祭仪式,亦未试图恢复20世纪50年代以前的家族共祭传统,但也并未就此告别仪式。此后,村民逐渐通过“军民共建”、申请国家级非物质文化遗产名录^⑪等方式,将之自觉改造为阖村共祭的形式以获得合法性。这类现象并非偶然,而是国家政治与地方传统之间交叠互渗、交互印证等互动关系的常态。进一步看,历史上国家一统进程中充满了革命与改革,自古及今并没有一以贯之的国家制度,而地方传统则不会被国家进程所轻易裹挟,不可能也没有必要快捷地与时俱进,但并不妨碍二者之间同生共存、多样合作的关系。不过,如果仅从国家大一统的眼光来看,类似地方传统节日等乡村社会运行的内发性因素,却容易被视为阻碍社会进步的障碍,时至今日仍偏见难除。

胶东院乔村谷雨祭海节,是以祭祀仪式为主要特征的节日民俗传统,在20世纪50年代以来的民族国家进程中迭有新变,而又不脱村落语境

与民俗根性。笔者相信,从这一个案出发,考察国家政治与民俗传统的互动关系,观察地方社会运转的自治机制,有助于以小见大地理解传统中国的“社会性”脉络在近现代的延展、重构及其运作实践。

一、渔村经济:从近海捕捞到远洋作业

“尙”,音“kuǎng”,山东胶东地区方言,专指两山之间较大的山谷。院尙村位于胶东半岛最东端的西南角,三面环山(铁槎山),一面靠海(黄海),属于冬暖夏凉的海洋性气候区。据该村《王氏族谱》记载,在明朝天启五年(1625年),即有王姓人家从荣城干占村(现属石岛)迁徙至此定居,并有始祖“亦农亦渔”,“前世起身佃渔”等记载,以海上渔业为生计传统。^⑩目前,该村占地面积3750亩,户口登记有1409户、3502人,王姓占全村人口90%以上。同时,村内还有来自安徽、河南及东北三省等地的打工者3000多人,使得村里常住人口数超过7000人。村民对“院尙村养活穷人”之类话题津津乐道,以本村有“不欺生”的传统而自豪。笔者注意到,目前村落居住空间的贫富格局是很明显的:沿铁槎山而建的别墅区,居住着该村最富裕的群体;村落主体格局是在20世纪70年代建成的低矮房舍,附有较小院落,为一般村民所居;在村西一隅,有一片空间逼仄的简易房,卫生条件较差,是外来打工者居住之处。

院尙村人世代以渔业为生,是典型的传统渔村。目前,院尙村集体经济基础较为雄厚,村民生活富足。院尙村曾有集体企业——山东院尙实业集团公司,实行村企合一的管理方式,下辖国际货运、水产品精深加工、名优海产品养殖、船舶修造、生物制品等领域的20多个子公司,以及鱼粉厂、制冰厂、冷藏厂、鱼油厂、土壤调理机厂等,拥有资产总额4.9亿元。海外贸易方面,主要

与我国香港、台湾地区以及一些东南亚国家开展海上冰鲜鱼贸易,并长期在南非海面捕捞。截至2016年,院尙村共计拥有100—960马力渔船130多对,其中荣成籍渔船73对,其他均为外地船籍渔船,如浙江、河北、辽宁等省及山东寿光等地;100马力以下渔船(泛指体外挂机)100多艘;此外,还拥有国际国内货运船10艘。村东部有一处空空荡荡的电影礼堂,是本村在往昔集体经济时代繁盛一时的见证。自2002年以来,山东院尙实业集团公司转为民营私有企业,大致业务如前,只是变为个体所有。此外,村中还有养貂、养殖水产的养殖户10家,海产品加工厂10家,冷储业户4家。^⑪

长期以来,院尙村男女分工明确,男人出外工作,妇女当家。这使得村内同性之间的交往较为密切,有妇女之家、老年人协会、秧歌队等组织。此外,本村还成立了创业者协会、特困救助爱心会等经济类组织。

近20多年来,近海渔业资源日渐匮乏,是院尙村人不得不面对的问题。依靠现代技术的渔业远洋捕捞、加工与运输等业务,逐渐成为该村经济支柱产业,在国内外渔业日趋激烈的竞争格局中具有一定的不确定性。近年来,村委、企业和村民的危机意识日益增强,寻找新的经济增长点已成为很多村民的共识。如以2011年从村党支部和集团党委退休的老书记王巍岩为代表的一部分人,就多次提出要发展渔海民俗旅游业,但全村并未形成一致意见,村委会多次议而未决。

院尙村以在谷雨节期间举行隆重祭海仪式而闻名远近,活动以本村龙王庙为中心,每每吸引邻村甚至更远的人们前来参加,近年来更成为吸引上万人参与的海滨盛会。在长达8年的调查中,笔者曾对如下情形感到迷惑:院尙村的祭海仪式,本是依托谷雨节期间近海特有的“百鱼上

岸”传统景观,在渔民下海捕鱼前的时间节点举行的仪式活动,但近20多年来,近海渔业资源枯竭,“百鱼上岸”景观不再,本村从事远洋捕捞渔业的船只也不在谷雨节期间返村过节,作为过节主体的船老大等已是节日仪式的“缺席者”,为什么这一仪式却并未衰微,反而越来越隆重?这是不是意味着,祭海节一旦定型,就可以与海洋渔业没有关联?^④地方民俗传统,是否一旦约定俗成,就可以自外于国家进程与地方社会格局而“脱域”^⑤自转?

二、谷雨节祭海： 渔村的历史记忆与文化表达

循流溯源,地方社会中的节日传统,首先是作为以年度为周期的时间刻度而被感知的。一方面,节日作为地方时间制度中的特殊时段,年复一年如期到来,营造出一种周而复始的永恒感;另一方面,时移世易,处于国家一统进程中的地方社会生活,又会对既有节日传统产生种种影响。地方节日传统,是在国家规定的时间制度框架下,因应地方社会生活之调适而形成的。具体到院乔村而言,村民在谷雨节祭海传统中的仪式行为,既源于当地山海之间自然环境所限定的传统生计的长期塑造,也与这一地理景观在人们心中激发的神圣想象有关,但其生计模式又受制于不同时期的国家制度,其神圣想象也与历史悠久的中华民族神圣传统有着内在关联。因此,看似单纯与自然环境有关的传统生计,与渔民似乎仅仅为生存而选择的神圣符号和仪式行为的背后,潜藏着国家一统进程所携带的巨大力量。民众对于民俗传统的时移世易的活用,必须在国家、地方社会与民众日常生活的复杂互动中予以观察和理解。

从院乔村人充满怀旧色彩的讲述中可知,20

世纪80年代以前,这一带近海到处都是鱼虾等物,生活资源充足。在岸边随便撒网,就可以捕到很多鱼虾,吃不了就晒干储存,或者卖给邻村农民当土地肥料。后来海洋资源急剧减少,虽然渔船马力不断增大,但靠海吃海的生计还是越来越困难,更让人不安的是日益严重的海洋污染。与此同时,村中传统民俗多有存留,吸引着众多渔民参与,如岁时节日、婚礼、葬礼等等,尤其是谷雨祭海仪式,吸引着院乔村几乎所有家庭都参与进来。在谷雨节期间,渔民纷纷来到龙王庙行祭,既有传统信仰心理的惯性驱动,也有对往昔时光的记忆和回味,还有对难以估测的未来生活的期盼。在一般的院乔村人看来,谷雨祭海节活动的举办关乎整个村落的福祉,也是其以主待客的特别时段。这从院乔村神圣空间的建构、神圣仪式的设置以及诸多神圣符号的选用和解释等方面,可约略看出。

(一)龙王庙:村落的神圣中心

矗立于院乔村东南海边山坡上的龙王庙,既是村民举行祭海仪式的特定空间,又是日常公共聚会的重要场所。龙王庙面朝大海,看上去很是气派,是该村最神圣的祭祀之地。村民自夸说,本村海龙王庙是中国沿海地区规模最大的一座,出海打鱼的渔民很远就能看得见,“出海打鱼多少天的渔民,老远看见了龙王庙的尖顶,就像出门多时的孩子看见了等他回来的亲娘,那眼泪哗哗地就下来了”^⑥。在浩渺的大海上,并不像陆地那样有明晰的边界感,何况院乔村渔民大多都是远洋捕捞而归,此时渔民眼中的龙王庙,就不仅代表了他们在海上漂泊多日终得返回的家乡,也隐含着丰满的祖国母亲意象。

在村民口中,该村龙王庙经历过“三建两拆”,眼前所见已是“第三代龙王爷”。“第一代龙王爷”是用石头刻制成的小石像,高约0.3米,放在高约1.3米,用石头垒砌的一座破旧小庙里。

小庙规模不大,却有讲究,门前是三级台阶,所处方位就在今龙王庙处,庙门朝向也都是“子午向朝南”^⑩,最终在1966年被拆,龙王爷石像被推入海中。“第二代龙王庙”复建于1972年海难^⑪发生后,长约3米,宽约2.5米,高约4米,龙王爷塑像高约1.3米。20世纪80年代以来,村民纷纷向村委会提议重修龙王庙,希望扩大建筑面积,理由是“到了谷雨节,来烧香的拥挤不堪,场面混乱,危险”,并愿意出钱出力,终于在1989年由村集体出资隆重修建龙王庙。自2003年起,又在原址基础上对龙王庙再行扩建,增设海神殿、财神殿等。2009年,再次将龙王庙修整一新,延续使用至今。

在龙王庙庙墙外面,刻录着历代皇帝御笔题写的众多“龙”字。进得龙王庙内,一道石碑坊映入眼帘,以大字书写“龙王庙”三字,其中的繁体“龙”字分外显眼。龙王庙共有三个大殿,殿前各有一尊香炉,供香客烧香。进入庙门后,左右两边是海神殿和财神殿,中间有一尊2米多高的香炉。石碑坊后是一道十几米高的石梯,显得威严而神圣,拾阶而上便是题名“龙王宝殿”的正殿。龙王宝殿地势较高,殿内立有一尊高大的黄海龙王像,凝视着前方辽阔的海平面。龙王像右侧的塑像是风伯、雨师,左侧则是雷公、电母。各神像上方都悬挂着金黄的丝缎流苏,上面绣有飞龙图案。龙王宝殿的左边是重修龙王庙后所立的功德碑,刻有捐资人姓名,右边立着一道绘有八仙过海图的影壁墙。影壁墙前砌有一座高台,节日期间可作为文艺表演的舞台。

据院杓村人说,该村龙王庙长年香火鼎盛,附近渔民多来此上香祭拜,有家人出海作业的家户更是虔诚,常来祭拜龙王以求平安、财旺。一年之中,香火最旺的时候当属谷雨节,龙王庙祭拜场面壮观,热闹非凡,这天的鞭炮声甚至比春节还要热闹些。至少在村民的心目中,龙王庙虽

然有拆有建,或大或小,但“海龙王一直都在”,庙址就是它的长居空间。“海龙王一直都在”的说法并非比喻性的,因为神灵并非依存庙宇而生,而只是依据人间的供奉状况(庙宇修建、香火、仪式等)而有所奖惩。虽然在王斯福看来,“地方崇拜的复兴是一种对地方认同感的深邃宣言,这里有着自己的神话与历史,有着相对于国家的神话和行政以及集体式政府制度的自主性”^⑫,但这种“自主性”是极为有限的,而且在一定程度上可以视为国家一统进程的“地方化”表现。借助于地方神灵观念及谱系在人们心中的稳定存在,国家的权威力量也获得了向地方社会贯彻的神圣逻辑。即便是在“文革”这一非常时段,院杓村依然有一定的自治空间,民间之“俗”对国家之“礼”的因应活力依然存在,村民在“过日子”的生活逻辑下,仍然尽量将“坚决响应政府号召”与向“衣食父母”大海行祭的民俗传统相兼容。

(二)正月十三“起信”

在院杓村,农历正月十三^⑬是每年的第一个大汛,俗称“起信”,此时海洋开始涨潮,海水流速逐渐加快,一直到正月十七八达到峰值,即流速最快之时。随着黄海水流速度的加快,深海鱼虾遵循洄游规律,涌向院杓村南的黄海近海海域,直至谷雨“百鱼上岸”,这就是渔民常说的“鱼鸟不失信”。长期以来,大海季节性地通过洋流为院杓村附近海域送来大量鱼虾,村民定期到龙王庙上香、烧纸、放鞭炮、磕头祭拜,祈求出海平安顺利、鱼虾满仓。这一物候现象,连同当地渔民对于海洋的敬畏心理,其实是院杓村谷雨祭海节传承至今的自然与人文根基。无论国家政治如何渗透,地方精英如何援引“国家之礼”,都不能遮蔽或根除由这一“地方性知识”所支撑的民俗传统,但可以引发其表达形式的调适性改变。归根结底,有恩必报、诚信为先等道德伦理原则,乃是中国传统文化的核心所在,只不过在历代官方

之礼与各地民间之俗中的表达形式有所不同而已。

在院杓村人的传统观念里,“起信”意味着当年收获有望,但还需要举行虔诚的祭拜仪式予以保障。仪式时间讲究“抢早”,越早越好。很多渔民在正月十二晚间就已陆续来到龙王庙祭拜,但大规模的祭拜活动还是从正月十三凌晨开始,以凌晨2点左右人数最多,一直持续到清晨6点多。此后的一整个白天,都有渔民零零散散地前来祭拜,尤其以妇女居多。因为按照传统规矩,妇女尽量不在晚间出门活动。

在整个胶东沿海地区,在正月十三“起信”之后,再过一个多月就是“百鱼上岸”的谷雨出海之期。渔民选择正月十三的大海“起信”之期,将诸多供品作为“百鱼上岸”的信祝之物,虔诚表达对新的一年鱼虾满仓的祝望。供品极为丰盛,每户渔民都会带1个整猪头、5个大枣饽饽,以及香、纸、鞭炮、酒等,到龙王庙上香拜祭。祭拜神灵的顺序也有讲究,是按照渔民心中诸神的地位高低而定的,依次是龙王爷、海神娘娘、财神、土地神等。祭拜诸位神灵的仪式程序相似,大致包括烧香、磕头、敬酒、摆供等,然后出庙门外烧纸、燃放鞭炮。正月十三“起信”的祭拜仪式,其实是谷雨祭海节仪式的预演。可以说,神圣的龙王庙空间,与神圣的时间节点(从正月十三到谷雨),共同营造出稳定的地方神圣传统。

(三)谷雨节祭海形式:船祭、海祭与庙祭

“清明断雪,谷雨断霜”,谷雨是二十四节气中的第六个节气,也是春季的最后一个节气。就内地农耕而言,谷雨前后正是播种移苗、“雨生百谷”的最佳时节。对于黄海沿岸的渔民来说,则意味着海水回暖,各种鱼类游至浅海地带,是下海捕鱼的好日子,俗称“骑着谷雨上网场”。以前的院杓村,每到谷雨节,休息了一冬的渔民就要开始整网出海,一年一度的海上捕捞作业宣告开

始。为了祈求平安、预祝丰收,渔民出海之前要举行隆重而盛大的仪式,虔诚地向海神献祭,由此形成了隆重的祭海仪式活动。时至今日,院杓村依然流行着“一年中谷雨节最隆重,春节也赶不上”的说法。

与官方祭祀仪式的“标准化”追求^⑩有所不同的是,民间祭祀活动更多地呈现出因地制宜、方式多元的形态特征。院杓村谷雨祭海节的组织形式,传统上主要有两种:一是以渔船为单元,每艘渔船准备一头整猪,去毛带皮,用腔血抹红,将一朵大红花戴在猪头上,船驶入大海航行一番,以示向海龙王献祭;二是以家庭为单元,一般是买一个猪头,也有用蒸制的猪形饽饽代替的,先到龙王庙祭拜一番,再到渔船上祭拜,最后将祭品摆在沙滩或码头上,烧香,烧纸,磕头,放鞭炮,祭拜完毕后将大枣饽饽抛撒到大海里。不过,自从2009年村里集资将龙王庙翻修以后,祭祀活动基本上都在龙王庙内进行,船祭和海祭的仪式趋于消失。笔者推断,这可能与近20多年来的祭海仪式已不再承担出海壮行的功能有关。不过,诸多节俗依然讲究遵循传统,从节前忙忙碌碌地贴剪纸、蒸饽饽,到谷雨节前一天进入龙王庙隆重举行祭,再到谷雨节“正日子”里开门待客与“不醉不归”的宴饮狂欢,整个渔村都沉浸在盛大节日的热闹喜庆气氛中。

节前的准备,在谷雨节前两三天就已开始。各家准备祭祀用的猪头、大枣饽饽,在屋里窗户外上贴剪纸等,整个活动与过大年前的“忙年”相似。在谷雨节前一天的上午,就有渔民携带整猪或猪头、大枣饽饽、纸、香、鞭炮等陆续来到龙王庙,在庙门口放一挂鞭炮。进入龙王庙后,大多数人都会先去祭拜左右偏殿的海神娘娘和财神爷——通常在门前简单地烧炷香就行——再去祭拜龙王爷,但也有人会省略这一环节而直接去主殿祭拜龙王爷。进入龙王庙殿内,先将供品摆

上,大枣饽饽五个一组,三个摆在下面,两个摆在上面,然后烧香磕头,祈祷龙王保佑新的一年平安发财,如“龙王保佑,鱼虾满仓,风调雨顺”,“多打鱼,多发财,不管大船小船平平安安都回来……”之类。

现今祭海仪式的高潮阶段,是在谷雨节前一天的下午,由村委会领导、船老大共同献祭。三头通体血红、头顶红花的整猪由几个壮劳力抬到龙王庙殿前,旁边摆了数十个八斤八两重的大枣饽饽,一千人等轮流向龙王爷献上碗口粗的檀香9炷,再向香炉前的“玉液盃”里倾洒数瓶白酒以供龙王爷享用,然后默默祷告一番。2013年以前的若干年,在邻近的苏山岛上驻防的部队官兵,也应院汭村之邀前来参加祭海仪式,庄严献祭事先由院汭村出资置办的一头整猪,彰显“军民共建”“军民一家亲”的象征意义。祭仪过后,受邀而来的石岛大鼓队骤然开始表演,各种小型锣鼓队与大鼓队激烈对敲,震天动地的鼓点营造出热烈激昂的现场气氛。伴着鼓乐声,人群涌向庙前,争相观看陈列三头整猪的祭祀场面。一时间,龙王庙前人头攒动,锣鼓喧天,鞭炮齐鸣,烟雾缭绕。

祭祀仪式持续一整天,中午、晚间是渔民齐聚一堂、庆祝狂欢的时刻。这一天,村里所有工厂都会放假,船老板大摆筵席宴请其雇用的船长、船员,一起大碗喝酒大口吃肉,划拳猜令。村委会领导则去各个船老板的宴席上慰问,最后一醉方休。按照村民的说法,谷雨节这天就是渔民“喝酒的日子”,喝得再多也没人笑话。前一天祭祀用的猪头或者整猪,在谷雨节这天成了宴会上的美味佳肴。在十年前,船老板一般要在家中备办丰盛酒席,如今都安排在村里饭店举行。平日里再严苛的船老板,在谷雨节这天也会好好款待属下船长、船员,劝其尽情吃喝。杯觥交错之间,平时可能有的误解和摩擦似乎都已烟消云散,一

种同舟共济的情谊得以增强。

于是,在热热闹闹的同一个谷雨节祭海仪式活动中,我们发现它被不同主体赋予了不同的意义:从各级政府的立场来看,它是一种被列为国家级非物质文化遗产名录的地方文化,因此需要在龙王庙前醒目之处悬挂“热烈祝贺国家级非物质文化遗产渔民开洋谢洋节”条幅,在庙西广场上悬挂“渔民开洋节谢洋节文艺汇演”条幅;作为非物质文化遗产保护单位的院汭村村委会,通过活动的组织展演,完成了当初提交申报书时所承诺的“活态传承”的任务;在相当多的院汭村村民看来,海龙王是当地的保护神,他们以进庙祭拜的方式完成了每年一度的敬神谢神仪式;在被本村船老板雇用的船长、船员等外来打工者看来,他们是真正与大海打交道的人,除非他们接受船老板的邀请而到场赴宴,否则海龙王就不会接受当地人的任何祈求,祭海仪式也就没有实际意义。

(四) 谷雨花饽饽

院汭村的面食风俗独特,如生日场合用的寿桃、清明节的面燕^②、七夕节的烙花^③等,而最典型的则是谷雨节的花饽饽。过去谷雨节祭海,买不起猪头的家户就用面蒸制猪头替代。

大饽饽是院汭村谷雨节祭拜龙王的重要供品。祭拜前一天,几乎家家户户的妇女都会忙着蒸饽饽,除非是实在没空自己蒸制的女主人,才会到村里超市去买。花饽饽还是该村年节期间供家堂、祭祀龙王和走亲戚串门的必备礼品。在蒸制大饽饽时,传统上有亲邻间互助帮工的讲究,从而成为村里妇女交际频繁的时段。在院汭村大多数妇女看来,从年前忙年到谷雨过节,是人际交往频繁的预定时段,只不过因为顶着敬神的名义更具合理性而已。

花饽饽的制作程序是:先取一些干面粉,用水和一下,加上酵母、“面引子”使其发酵,接着揉

面,取八斤八两的湿面做成一个大饽饽。剩下不够八斤八两重的,就用秤平均分成若干份,做成小饽饽,但小饽饽不能用于祭祀,只能留下自己吃。花饽饽的外型要“开口笑”才好,寓意吉祥,如果蒸出来没“笑”,也要留下自己吃,直到蒸出“开口笑”的形制为止。现在为了保证效果,村民在下锅前就把它们做成开口的样子:先是揉出一种类似椭圆形的面团,面团的顶部被捏成一朵花的样子,或者是元宝形,然后用刀浅浅地划成平均的三份,在刀划的每一条线上均匀插入六颗大红枣,左右分成三对。一锅只能蒸一个,用时约50分钟。通常需要蒸10个,敬神祭祖5个一组,总计要用两组。^④有趣的是,村民称呼饽饽是“大”还是“小”,取决于饽饽所用枣子的多少:再大的饽饽,如果是每边点缀两颗枣,也叫“小饽饽”;再小的饽饽,如果每边点缀了三颗枣,也叫“大饽饽”。这是因为当地有“神三鬼四”之说,“三”和“四”的数字不能随使用,敬神仪式上讲究用三,葬礼上则讲究用四,每边点缀三颗枣的大饽饽为敬神仪式所专用。每边点缀两颗枣的饽饽,是不能用于敬神仪式的,属于供人们日常食用的“小饽饽”。

其实,蒸饽饽是整个胶东地区普遍流行的地方特色食品,并在各种民间礼俗活动中扮演重要角色。在院乔村,每逢年节、婚嫁、生子等重要场合,都会蒸制各式各样的饽饽,寓意吉祥,表达亲情,且能营造气氛。如当年新娶进媳妇的家户,当婆婆的会在大年三十那天,特意问儿媳妇:“蒸大饽饽了吗?”儿媳妇一定要回答:“蒸了,蒸了,蒸了很多!”此后沿袭成俗,每年必问。“蒸了”谐音“挣了”,寓意挣钱发财。在大年初二、初三姻亲走动时,这一带时兴给岳父母家送花饽饽,外面用花色或红色的包袱包裹,放在用柳条编成的或方或圆的笊帚筐里盛着,用扁担挑着,很是喜庆,也很显礼物分量。年节走亲戚用的大饽

饽,有莲花形的,也有点心饽饽,每个差不多都要用1斤面。给父母祝寿时,儿女则需蒸制重达20斤的大寿桃造型饽饽。饽饽还被用来庆祝生子添丁之喜,在婴儿出生的第7天、第9天或第12天,姥姥会带着饽饽来“看喜”,饽饽的造型有“句子”、老虎等。所谓“句子”,是将整个饽饽做成船型,两头各有一个面球,是院乔村“看喜”场合的必备之物。老虎造型饽饽则寓意婴儿像老虎一样健康强壮地成长。每当有村民搬入新居,亲友们就会约好日子,一起带着蒸好的饽饽去“温锅”,此时所用饽饽的造型有老财神、鱼、石榴等,分别代表着发财致富、年年有余、子孙昌盛等祝福。^⑤院乔村在举办葬礼后,很讲究做“五七”的仪式,届时要向初死者敬献“四山”“四海”的面食供品,“四山”指龙、虎、鹤、鹿,“四海”指对虾、鲮鲷、螃蟹、海螺。

显然,葬礼上关于“四”的讲究,与前述敬神仪式上所用的点缀三颗枣的“大饽饽”,乃是当地“神三鬼四”信仰观念的具体表现。放眼整个华北社会,“神三鬼四”的仪式讲究不仅有着悠久的历史,而且呈现出地域分布的广泛性,在人们心目中也就不再仅仅是“俗的存在”,而有遵循官方之礼的意味。民众在操持上述仪式完毕后,就意味着“礼成”。

(五)剪纸:小龙、老财神、元宝

地方传统节日活动,往往离不开特定节俗或物象的稳定组合。在院乔村谷雨祭海节期间,除了蒸制花饽饽面食之外,引人注意的还有“小龙”“老财神”“元宝”等造型的特色剪纸。在院乔村人心目中,这类剪纸是有特别寓意的,用以祝愿或襄助出海亲友能够“鱼虾满仓”“平安归来”,因此又是财富和吉祥的象征。其实,这类剪纸在“二月二”节期时就多有张贴,只是在谷雨节期间更加普遍而已,渔民走门串户时多以此为话题品评一番,看到“不全活”的还会提议再剪几幅予以

贴补。剪纸张贴的位置很有讲究：“老财神”一般贴在内门上；“小龙”贴在大门两侧的底部，特别讲究的人家还会在门窗、炕上、贵重家具上多贴几幅；“元宝”则是陪衬性的，一连串的“元宝”造型与“小龙”“老财神”等连缀在一起，将渔家院落装点出一派红火气象。

据村民说，“小龙”的原型是蛇，“老财神”的原型则是癞蛤蟆，都是院奝村内外常见之物。“小龙”的剪纸技法最容易，新手学习剪纸多从“小龙”开始。“小龙”造型很具特色：模样简洁小巧，没有指爪，因为村民认为“小龙就是蛇”；龙身有鳞状物，整体肥短，龙嘴也像鱼嘴，乍看上去不太像蛇而更像鱼；龙角很长，仅略短于龙身，显得威武可爱。“小龙”身下常以船型元宝为装饰，烘托出在元宝上翻腾跃动的小龙形象，寓意大海藏宝、财源滚滚。贴“小龙”剪纸时，讲究头要朝上，渔民俗称“龙抬头”。作为“老财神”原型的癞蛤蟆，当地俗称“老别把子”。在当地人心目中，二月二是“百虫出洞”之时，癞蛤蟆能吃虫除害，是益虫。“老财神”剪纸的造型特色是：体态丰肥，很像螃蟹，有人干脆就给它四肢加上蟹爪；大大小小的方孔制钱图案布满全身，是富裕多财的象征。显然，院奝村人是从自身生活环境中选取了蛇、鱼、癞蛤蟆、蟹等自然物象，与象征吉祥的龙、船、元宝、制钱等加以组合，以剪纸建构起一个神秘世界，再通过特定节日里的贴挂与言说，期望能带来好运。在年节期间，院奝村里手巧的妇女也会剪制很多剪纸，不仅自家张贴，还欢迎同村人来讨要，其中最受欢迎的是“老财神”剪纸。据院奝村人说，分赠剪纸是“分福气”，还流行着“别人要得越多，老财神对我越好”的说法。当然，在当地民间的礼物交换系统中，有“落下人情”的说法，即人们将礼物交出去的同时，就将“人情”留给了自己，或者说对方就对自己“欠下了人情”。总之，通过“老财神”等剪纸的制作、讨取、赠予、

张贴和品评，院奝村人增加了节日往来，强化了村落社区的情感纽带。

综上可知，院奝村人的谷雨祭海节活动，看似是因应村落社会之需而“因俗行事”，其实营造了一种“礼俗相交”的社会景观。无论是以巨大条幅彰显“国家级非物质文化遗产渔民开洋谢洋节”，在龙王庙庙墙外侧刻录历代皇帝御笔题写的众多“龙”字，还是在正月十三“起信”祭仪中对“鱼鸟不失信”叙事的强化，在祭拜程序中对“神三鬼四”规矩的恪守，在剪纸意象中对龙的符号的凸显等等，渔民都将世俗功利、社区秩序与国家政治相联系，旨在寻求一种价值稳定、发展和谐的地方生活模式。一言以蔽之，看似充分“地方化”的院奝村谷雨祭海节，并非仅仅与村落生活有关。

三、国家里的乡村

虽然当今乡村社会正在发生急剧的现代变迁，但民众以家庭为生活单元的格局未变，以过上“体面”的生活为生存动力。自己的生活是否“体面”，所参照的大致是所在生活社区的标准。刘铁梁注意到，在乡村社会中普遍存在着一种散漫的、冲击着国家想象的“民俗现象”，是任何国家力量也无法消除的，“任何大一统的文化到了民间，都有一个民间化的过程，而这个民间化过程是紧密联系其社区自身存在和发展的需要”^②。这一判断来自自下而上对乡村生活的观察，无疑是很有道理的。

不过，当我们以历时性的眼光观察乡村变迁，就不能低估国家持续渗透并改变乡村社会的力量。其实，乡村社会发展一直内在于国家历史进程中，与国家政治、地方行政运作等有密切关联。特别是20世纪50年代以来，国家试图自上而下地彻底改造乡村社会，对村民生活影响巨

大。与院乔村“国家化”进程有关的诸多重大事件,至今仍为村民时常提及。以谷雨祭海节为例,20世纪中叶曾被地方政府定性为“封建迷信”而引发龙王庙被拆与公共仪式中断,又在八九十年代借助“文化搭台,经济唱戏”的国家经济改革大潮得以复兴,并在21世纪初因进入国家级非物质文化遗产名录而名声大噪,不仅成为地方文化品牌,也巩固了其地方信仰中心的地位。在这一过程中,国家政治与民间生活并非水火不容,而是进退容与。一方面,现代国家不仅持之以恒地规划乡村经济生活,而且努力改造乡村文化传统;另一方面,民间社会依然有一定的自治空间,在因应国家历史进程的同时也努力延续地方传统。近现代以降,地方民俗活动多有“旧瓶装新酒”或“新瓶装旧酒”的灵活变型,显示出民间之“俗”对国家之“礼”的应变活力。

(一)国家对于村落经济类型的划定

20世纪50年代,院乔村被当地政府划归渔村,以集体近海捕捞为劳作模式,再将所捕获的海产品交由地方政府“统购统销”,由此获得粮票、布票、油票、肉票等以为生计,村民自我调侃是“没有工资的市民”。此前,院乔村人依靠打渔所获,在周边地区购买了大量土地,雇工耕作,但村子被确定为渔村后,村民就必须以打鱼为业,不能兼营农业,原有耕地被强制性无偿交还,由当地政府另行分配给邻村。^{②7}1949年,在荣成县政府号召下,这一带出现了互助组这一合作形式,参加者的船和网具由大家共同管理使用,共同维修。到1953年,超过60%的渔业劳力加入了这一组织。至1956年,超过85%的渔业劳力加入了初级合作社,合作社也很快升级为高级合作社。^{②8}此时,院乔村渔业生产资料如渔船、渔具等由私有转化成了集体所有,渔民必须将捕鱼收获交给集体,再由集体统一售卖。^{②9}从1973年开始,院乔村成立了3个渔队,当地政府配给3艘20

马力的渔船,每队1艘,直到1975年再新配30多艘机动船。^{③0}

在上述历程中,国家所具有的强制性力量不容置疑,这牢牢扎根于院乔村人的集体记忆中。不过,当地政府为院乔村这类边陲渔村制定了某些特殊政策,如以“改善渔民生活,过好渔民节”的名义,规定唯独谷雨节这天的出海捕捞之物可归渔民自家所有,而平时所获则要全部上交国家。同时,院乔村以生产队为单元祭拜海龙王的仪式,在1966年前被默许,且由生产队集体购买香纸、猪头等物,由个人蒸制或购买饽饽为祭品。

这类特殊政策在当地长期延续,显然并非新中国成立之初面向乡村所设计的“权宜之计”,而是有意为边陲渔村预留更多的自治空间。正如潘家恩所言,“以乡土为底色的中国革命直接面对着小农经济与传统村社结构,为了完成民族独立与国家建设,必须通过组织动员,逐步改变高度分散的社会结构,在‘去乡土化’中提升国家能力,完成工业化所必须的原始积累。与此同时,它仍然需要回到基本国情,在‘再乡土化’中充分发掘农民主体性与创造性,夯实乡村革命的社会基础,而这些做法本来就是广义的乡村建设”。^{③1}在院乔村,基于渔村的特殊生计方式,来自国家的“去乡土化”与“再乡土化”是始终交织在一起的。这说明,国家制度在“地方化”的过程中,总会发生调适性的改变,容许民众在宏观制度的框架下自主安排生活。虽然因时因地有所不同,但就总体而言,在国家制度下行与地方社会运行之间,长期存在着双向互动的嵌套关系。

(二)海防官兵在村落祭海仪式中的进与退

20世纪50年代,中国人民解放军某海防连队开始驻守号称“四无岛”(无居民、无淡水、无耕地、无航班)的苏山岛,该岛距离院乔村6.5海里(约10公里),约1小时航程。院乔村经常以集体的名义,为苏山岛海防官兵送去淡水、蔬菜、水

果,以补充正式供应之不足,而一旦渔民出海遇险,海防官兵也总是即刻出动救护,由此缔结的“军民鱼水情”“军民一家亲”关系,多次获得省市和部队军区的表彰^②。20世纪60年代,当地谷雨祭海之类活动被定性为“封建迷信”,遭到取缔。1966年,院乔村“第一代龙王庙”被当地红卫兵拆除,显示出来自当时时代政治的强大力量。不过,院乔村人凭借与苏山岛海防官兵结成的军民关系,仍然以生产队为单元举行谷雨祭海仪式,后改为家自为祭,比邻村多了不少底气。21世纪初,每逢院乔村谷雨祭海节之期,苏山岛海防官兵更是多次参加祭祀仪式,抬着整猪的4名士兵迈着整齐划一的正步,拾阶而上献供龙王庙,其庄严气势给在场者留下了深刻印象。2010年后,海防官兵逐渐从祭海仪式中淡出。与此同时,近年来随着与海洋有关的国际形势的变化,苏山岛也以“国防军事重地”为由不再对院乔村人开放。

苏山岛海防官兵在院乔村祭海仪式中的进入与退出,以及近年来军民关系的微妙变化,至少可以从三个方面来理解:首先,自20世纪60年代至今的半个多世纪里,双方的相互依赖程度在逐渐降低。早些年,海防官兵日用品供应不足,需要地方支援;而渔民渔业安全保障不足,遇到特殊天气也需要海防官兵救援。近年来,海防官兵的生活物资已供应充足,而渔民随着渔业设施逐渐升级,对海上天气预测能力增强,特别是捕捞地点由近海向远洋发展,使得在近海遇险的可能性已经微乎其微。其次,在20世纪60年代至80年代,这一带的谷雨祭海仪式被定性为“封建迷信”,惟有借助“军民一家亲”的关系贴近“国家之礼”,才可能获得活动空间;而在2008年入选第二批国家级非物质文化遗产名录后,其自身已获得国家层面“政治安全”的护身符。苏山岛海防官兵对仪式的参与,不再是“雪中送炭”,而变为“锦上添花”。再次,随着国家兵役制度的改革,

对“拥军爱民”等活动的强调不比从前,而院乔村自2002年全面推行私有化改革后,再以村落集体的名义进行拥军活动,在实际操作上有较大难度。

显然,当国家力量对民间生活进行粗暴干预时,民众就会通过各种改头换面的方式予以应对;当国家为民间生活预留自治空间时,乡村自治资源就会焕发生机,并通过向国家政治话语的贴近,谋求在国家治理框架下的社区生活优化。岳永逸认为,“通过这些承载群体记忆、地域文化的周期性体化实践,乡民表达、强化着他们自己的国家(意识——引者注)。不是国家的村落而是村落的国家和乡土宗教人神一体的辩证法、家庙让渡的辩证法一道铸就了诸如行好的这样芸芸众生忧国、忧民、忧己的‘中心-四方’的‘家天下’的世界观、宗教观。这既是中华文明延续千年的核心内驱力,也是至今国人共享的大一统意识、家天下意识永久持续的丰厚土壤”。^③院乔村谷雨祭海节即是如此,特别是随着新中国前30年积累起来的“大政治、小民间”的社会秩序逐渐消解,在官方之礼与民间之俗之间寻求文化共享与认同的趋向日益鲜明,民生意识持续强化,这为中国“礼俗互动”传统在当代社会中的复生与重构提供了难得契机。

(三) 国家政策的直接影响

近四十年来,国家持续关注乡村社会发展,陆续实施了多项政策,其中以渔业政策和人口流动政策对院乔村的影响最显著。

20世纪90年代,国家开始推进由村落集体所有制向个体私有制的转型,并为“大力发展远洋捕捞业,振兴海洋经济”^④而对远洋捕捞活动实施资助政策。以此为背景,院乔村的社会结构发生了重大变化。2002年,院乔村将全部渔船卖给个人,村落集体经济彻底向个体经济转型,生产资料得到重新配置。其中,消息灵通兼具经济实力

的少数村民通过买船经营先富起来,并依靠资本的逐步积累,不断地置换更大马力的渔船,将捕捞范围扩大到东南亚乃至南非等远洋区域,在远洋捕捞中获利甚巨。其巨额财富的累积,不仅仅是通过远洋捕捞,也包括在置换更大马力渔船时对国家高额政策补贴的“捕获”^⑤。如果说,从1999年开始,在2002年彻底完成的村落集体资源私有化转型,使得部分有眼光的村民凭借胆识迅速致富,同时也导致了近海资源的迅速枯竭,那么近十年来国家对远洋捕捞业的政策性资助,则使得上述船老板仅仅凭借数次卖船买船活动,就可套取高额的“政策红利”,从而加剧了村落中的贫富两极分化趋势^⑥。

伴随着国家改革开放政策的实施,近四十年来我国流动人口数量不断增加,具体就院乔村而言,便是引发了村落常住人口结构的巨大变化。20世纪90年代以来,院乔村外来人口逐渐增多,约有3500多人,原居民(俗称“坐地户”)与新迁入人口(俗称“外来户”)^⑦的比例大致稳定在1:1左右。坐地户与外来户之间大体上和谐相处,但也潜存危机,如外来人口可在此地自由劳动致富,但无法掌握地权资本,很难扎根落户。^⑧村内和谐现状的保持,既得力于院乔村坐地户对于“院乔村养活穷人”“不欺生”的村风的不断强调,也与双方相对明晰的分工和对潜规则的遵守有关。目前,本村业主大都在完成了资本的原始积累以后,走向资本的多种运营,而将出海渔业生产等交由外来人口掌握,双方雇佣关系明确,并有合同担保,从而减少了直接的经济冲突,而渔业生产所特有的船老板、船长、大副、二副、水手等人的细致分工和长期协作关系,也培育了当地恪守契约的传统心理。然而毋庸讳言,坐地户与外来户的复杂关系,再加上坐地户内部日益扩大的贫富差距,业已成为院乔村未来发展的巨大隐患。近年来日益红火热闹的谷雨祭海节活动,正

是以此为背景而展开的。表面上看来,它是在因应国家非物质文化遗产保护制度而建构“国家之礼”,其实更为重要的则是因应村落发展态势,“借礼行俗”,谋求因地制宜的社区文化价值系统的建立。

四、谷雨祭海： 从“借礼行俗”到“以俗入礼”

近年来,院乔村一直致力于“和谐社区”建设,优化村落社会秩序,如高悬于村口的“院乔村越老越好”等大字标语,“院乔村不欺生”“养活穷人”等口头叙事,以及谷雨祭海节大型仪式活动的年年举办。毕竟,作为一个体量超大的村落社区,人口大致相当的坐地户与外来户之间如何和谐共处,再加上坐地户内部错综复杂的人际关系,是包括每届村干部在内的村落精英所必须考虑的问题。

具体说来,院乔村坐地户中的富裕阶层即100多个船老板,已基本不再出海,他们最操心的是“怎样招到一名合适的船长”。船老板倾向于用本地人做船长,踏实可靠,但由于本村富户多,愿意从事海上作业的年轻人越来越少,因而只能从外来务工群体中遴选。目前,从事远洋捕捞作业的基本上都是外来人口,如船长、轮机手、大副、二副、水手等,都以年薪制受雇于船老板。同时,在院乔村的坐地户中间,资本实力的相互攀比是日常交流的重要话题,如船有几艘,马力多大,一年利润多少,获得国家补贴多少,以及如何从国际金融活动中获利等等。实际上,院乔村坐地户给本村人打工的情形也不少见,而且多是或远或近的亲戚,关系极其微妙,街头巷尾经常听到类似“都是本村人,有(没)船的人家那么多,我为(找)谁打工不行”的抱怨,反映出该村坐地户之间积存的心理纠结。院乔村坐地户中的失

意者,只有在面对外来打工者时,才有“生活也没有多落魄”的底气。

院乔村谷雨祭海节活动近年来逐渐成为本村最重要的民俗传统,年复一年地得到精心组织、隆重举行,正是村落精英基于上述状况的调谐诉求有关,体现出我国礼俗互动传统^⑨的丰富意涵。

(一)“借礼行俗”的节日传统

毫无疑问,谷雨祭海节首先是以传统农历节气为依据,基于院乔村一带自然环境而形成的地方民俗传统,而这本身即与讲究“天道”“天人之际”的儒学正统意识相通。置身于山海之间这一隆重热闹的节俗活动之中,人们会感受到某种“大礼与天地同节”(《礼记·乐记》)的神圣氛围。谷雨祭海节有着丰厚的神圣资本:谷雨是中国传统二十四节气之一,在院乔村海岸恰好与“百鱼上岸”景观相叠合,早已为当地渔民所圣化;作为节日活动特定空间的龙王庙,自建成之日起即作为村内最重要的神圣空间而存在,此后更被渔民一再强化^⑩。显然,这一节日仪式既然在渔村之内年复一年地举行,便不可避免地赋予更多的文化意义,并有脱离语境而升华为超验性价值的趋向。这种超验性价值,并不单纯地指向神圣建构,往往也会兼及审美等情感维度,共同被糅合于村落日常生活之中。如本作为祭品的大饽饽,村民在献供过程中,除了以之表达对神灵的虔诚祭拜,还会在意“谁家蒸的饽饽不强,谁家蒸的饽饽好,谁家蒸得更好”等等。这说明,在谷雨祭海节期间作为祭品使用的大饽饽,兼具圣物与工艺品的意义。惟其如此,才能真正调动起人们神圣与世俗的双重情感体验,在“借礼行俗”中促进节日意义的达成。

20世纪50年代以来,院乔村谷雨祭海仪式朝向国家政治的不断贴近,大致可分为三个阶段:50年代至70年代,积极响应“拥军爱民”的国家号

召,通过与相邻的苏山岛海防官兵的礼仪往来,建构“军民一家亲”“军民鱼水情”的宏大叙事,在获得省市县以及军区多次表彰的同时,也为祭海仪式添加了一道“政治安全”的屏障;20世纪80年代至2008年,借助村庙系统内的符号设置,巧妙贴近国家主流叙事,如在龙王庙内以大字书写“龙”字,在庙墙外面刻录历代皇帝御笔题写的诸多“龙”字,以体现中华民族根脉“龙的传人”的正统性,并广为贴挂“文化搭台,经济唱戏”的时尚标语;2008年以来,因应国家大力推行的非物质文化遗产保护制度,将该村祭海仪式申报国家级非物质文化遗产名录,一举成功,并建构为胶东海神信仰的一大中心。在上述过程中,院乔村人在响应国家政治精神的前提下,灵活运用各种国家政治资源,一以贯之地为地方传统寻求合法性。其实质是民众努力将民间之“俗”贴近国家之“礼”的文化实践,最终“以俗入礼”。

(二)以俗入礼,调谐社区生活

笔者注意到,近年来院乔村人有意将谷雨祭海节切分成两个时段,赋予其不同意义,以体现出社区生活的“差序格局”^⑪:谷雨节前一天,被视为该村坐地户过节的“正日子”;谷雨节当天,则是他们的“待客日子”,摆宴款待村里的外来户(主要是本村船老板雇用的船长、船员们),以及应邀而来一起过节的外地客户朋友。^⑫同一个节日衍生出两种面向,在时间上先后相续,内中奥秘值得琢磨。

院乔村谷雨祭海节期间这种“一体两面”(正日子、待客日子)的格局,与村内的人口结构即多元身份认同有着密切关系:首先是坐地户与外来户的身份差异,其次是坐地户群体内部因经济条件不同而划分的贫富阶层,再次是坐地户、外来户两大群体内部血缘、亲缘关系的交错。近年来,前两类身份认同的边界日益明晰,如在住房位置及大小、日常交往程度等方面的表达越来越

固化,由此导致了村内社会关系的紧张。在以祭海为神圣名义的谷雨节期间,上述各个群体走进庙宇祭拜如仪,晚间相聚宴饮,先按照辈分年龄依礼敬酒,终则醉意陶然。至少在谷雨祭海节期间,他们暂时消泯了现实人际关系的各种边界。这种超越日常生活的节日设置,对于调谐社区生活的作用不可低估。

乍看起来,谷雨祭海节是以神圣仪式与宴饮狂欢为特色节俗活动,通过定期举行而有意彰显的村落集体传统;在村落社区的内部叙事中,它却是以“一体两面”的节日格局,通过主客关系的有意设定,形成了对村落内坐地户与外来户等不同身份区隔的隐喻。

首先,祭海仪式既冠以院杓村之名,并着意凸显隆重行祭、豪迈待客的渔村风情,就在年复一年的节日活动中不断强化着村落文化的一体性特征。事实上,村民之所以对“院杓村养活穷人”“不欺生”之类话题津津乐道,以及对凡事讲人情味、讲究邻里相助的村落传统的强调,乃是院杓村人强调集体精神、建构和谐社区的表现。这一点,在特别讲究恪守传统的丧葬礼仪中也有体现。如在为死者做“五七”时,主家要为过世者备办酒席,擗手擗面,还要先以宴席饭菜为祭,供死者在阴间请客——一般是15道菜、15碗面,然后再用以隆重招待前来帮忙的亲友。这说明,在院杓村人的观念中,一个人即使过世以后,在阴间也是需要礼仪往来的。这与谷雨祭海节待客习俗是一样的逻辑,只不过有祭神(海龙王)、祭鬼(初死者)之别而已。诚如杨庆堃所言,神庙庆典活动能够“提供一种超越不同经济利益、经济地位和社会背景的集体象征,以便能够把许多人整合进一个社区”^④,从而促进或达成社区生活的同一性。具体到院杓村来说,尽管当今远洋捕捞的船只不会在谷雨节期间返村过节,而是以半年左右的远海轮休制度往返本村,但院杓村以谷雨

祭海节的名义为他们“留一杯团圆酒”,也就强化了坐地户与外来户、老板与雇工之间的情感纽带与契约精神。

显然,谷雨祭海节将人们凝聚到一起的礼仪行为,并不仅仅是一种仪式性的传统民俗操演,还承担了一定的社区政治功能。节日期间短暂的共祭、欢宴等活动,并不能改变村落的社会结构与现实人际之间的微妙边界,却可以借助节日时空中特殊的交流实践,让失意者暂忘人生得失,从而赋予日常生活更远阔的文化意义。就此而言,节日礼仪提供了社区伦理的理想状态与神圣形式,而且通过年复一年的定期举行,持续不断地予以重温和强化。地方传统节日所蕴具的深刻社会意义,或许正在于此。

五、结语

在绝大多数院杓村人心目中,在谷雨节举行祭海仪式,似乎是天经地义之事。正月十三“起信”、谷雨节“百鱼上岸”等物候现象,支撑着其祖祖辈辈“靠海吃海”的传统生计,拜祭龙王仪式也就具有了感恩与回报大自然的文化象征意义,这也正是乡土伦理的深厚根基所在。再看称呼癞蛤蟆为“老财神”,分赠“老财神”剪纸是“分福气”,“别人要得越多,老财神对我越好”,以及“鱼鸟不失信”“拜神抢早”等说法,对“院杓村养活穷人”“不欺生”之类叙事话语的强调,乃是院杓村人对凡事讲人情味、讲究邻里相助等传统伦理的强烈认同。在一般性的农耕村落里,外人入居就意味着对本村土地资源分享的可能,哪怕后者仅仅是开垦荒地。面对流动的海洋公域的院杓村人,当然不会像一般的农耕村落那样,早就有着警惕或排斥外人入村的传统。因此,近年来院杓村留行的“院杓村养活穷人”“不欺生”之类说法,因为有着悠久的历史传统而并不新鲜,值得关注

的倒是村民何以近年来对于这一叙事特别强调,这或许意味着当下社区生活发生了某些急需解决的问题。换言之,院夯村人对于谷雨祭海仪式的珍视与坚守,与其面向未来的社区生活秩序建构有关。

诚然,20世纪以降的国家一统进程并非一马平川,国家之礼也不乏变化,地方民俗传统的调适性改变更难一语道尽。近半个多世纪以来,院夯村龙王庙在“三建两拆”过程中的形制变化,祭祀空间从船上、海边到庙里的挪移,苏山岛海防官兵在祭祀仪式中的进入与退出,以及近年来村民对节日“正日子”与“待客日子”的设置等等,都与国家政治渗透乡村社会的历史进程有关。其实,谷雨祭海节之于院夯村人,乃是俗与民的关系,前者是已被村民熟练掌握并灵活运用文化工具,可以不断地应当下之需而取舍有据、变易有度。归根结底,民俗传统并不完全等同于村民的全部文化,而是内嵌于乡村社会之中,其一端连接着民众日常生活,另一端连接着国家政治。^④

院夯村谷雨祭海节活动年复一年地进行,旨在促进当下村落社区生活的和谐,但调谐方式却因时因事而异。历经国家历史进程的时移世易,院夯村人一直在想方设法将其谷雨祭海仪式与国家之礼相连接,并最终成功。这一过程,既有民众因应国家政治态势而“借礼行俗”的文化实践,也是国家面向地方社会“以俗入礼”的文化政治。但在不同地方,国家政治的“地方化”进程不一,而地方社会的“国家化”表现也有所差异,研究者对此必须有足够的想象力,庶可推进对中国“社会性”的理解。

注释:

①张士闪:《礼俗互动与中国社会研究》,载《民俗研究》

2016年第6期。

②[英]莫里斯·弗里德曼:“高延和葛兰言,每个人以自己的方式,指出了一种方式,使我们理解存在广大等级制的中国近代社会如何可能被认为在多种宗教形象之下潜存着一个单一的基础的宗教……都寻求中国宗教不同形式的根源,讨论其在中国社会不同阶层中的传播,但是高延在他成熟的著作中,是从一个精英—经典的视角开始的,从这一视角来看,其他的都是低劣的变异(精神性的宗派性运动除外),然而葛兰言是从所谓的农民起源出发建立起精英—经典版本……一个贬低了大众,另一个贬低了精英。”[英]莫里斯·弗里德曼:《论中国宗教的社会学研究》,李华伟译,载金泽、李华伟(主编):《宗教社会学》第1辑,北京:社会科学文献出版社2013年版,第236—237、246页。

③[英]莫里斯·弗里德曼:《论中国宗教的社会学研究》,李华伟译,载金泽、李华伟(主编):《宗教社会学》第1辑,第232—233页。

④[美]本杰明·史华兹:《古代中国的思想世界》,程钢译,南京:江苏人民出版社2004年版,第9—10页。

⑤“在不同时间不同空间,尽管人们都同样追求大一统,但他们用来定义大一统的标签往往不一定相同。在把地方传统纳入大一统范畴的过程中,尽管他们总是会努力把对自我的认知与对大一统认知之间的距离拉近,他们建构的大一统样式与其他人建构的大一统样式在概念和行为上仍然可以有很大的差异,问题不在于这种差异有多大,而在于他们对正统的理解和定义是否有规律可循。”科大卫、刘志伟:《“标准化”还是“正统化”?——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》,载《历史人类学学刊》第6卷第1期、第2期合刊,2008年10月。

⑥科大卫、张士闪:《“大一统”与差异化——历史人类学视野下的中国社会研究——科大卫教授访谈录》,载《民俗研究》2016年第2期。

⑦山东大学曾于2014年11月举办“礼俗互动:历史学与民俗学的对话”学术研讨会,学者从“据俗成礼”“礼化为俗”“礼俗共处”“礼俗冲突”“礼俗运用”等五个方面进行研讨,认为“礼与俗作为勾连官方、文人精英与

普通民众的重要机制,对于理解中国社会、阐释中国文化具有特别重要的意义”。龙圣:《“礼俗互动:历史学与民俗学的对话”学术研讨会述评》,载《民族艺术》2015年第1期。

⑧张士闪:《礼俗互动与中国社会研究》,载《民俗研究》2016年第6期。

⑨李海云认为,“‘礼俗互动’的研究理念以民间传统的田野发掘为基础,聚焦地方社会中长期的礼俗互动实践与机制,并与中国社会悠久的历史进程相联系,蕴含着探索中国社会整体结构与历史进程、深化已有民俗学研究的可能性”。李海云:《边界视角:新时期中国民俗学发展脉络考察》,载《民俗研究》2018年第6期。

⑩2010年和2018年,笔者曾两次组织民俗学团队到院乔村调查,其间还多次零星造访。

⑪2008年6月,院乔村谷雨祭海仪式以“渔民开洋、谢洋节”的名义,入选第二批国家级非物质文化遗产名录(属于“民俗类”,编号为X-72,保护单位是山东院乔实业集团有限公司)。

⑫院乔村王氏家谱编修委员会:《王氏族谱》,院乔村村委会藏。

⑬院乔村村委会:《院乔村基本情况》,2016年。

⑭纳尔逊就暗示说,中国的祖先崇拜其实与祖先无关,而意在社会关系的调谐,“祖先崇拜是仪式化了的亲情纽带,倘若我把研究重心放在亲属关系而非其仪式化之上,那么我所做的无非就是中国人希望我去做的了”。[美]纳尔逊:《祖先崇拜和丧葬实践》,载[美]武雅士:《中国社会中的宗教与仪式》,彭译安、邵铁峰译,南京:江苏人民出版社2014年版,第257页。

⑮吉登斯说:“所谓脱域,我指的是社会关系从彼此互动的地域关系中,从通过对不确定的时间的无限穿越而被重构的关联中‘脱离出来’。”[英]安东尼·吉登斯:《现代性的后果》,田禾译,黄平校注,南京:译林出版社2000年版,第18页。

⑯被访谈人:王巍岩,男,院乔村村民,曾长期担任村党支部书记;访谈人:张士闪等;访谈时间:2010年4月17日。

⑰被访谈人:王锦堂,院乔村村民;访谈人:王刚、武宝

丽;访谈时间:2018年4月20日。

⑱1972年农历二月十六日傍晚,院乔村附近一带海面骤起风暴,发生惨重海难,死亡人数达30余人,“中央下令派直升机去救……海军都出动了”。被访谈人:王巍岩;访谈人:刘铁梁;访谈时间:2018年4月20日。

⑲[英]王斯福:《帝国的隐喻:中国民间宗教》,赵旭东译,南京:江苏人民出版社2008年版,第6页。

⑳正文中出现的日期均为农历。

㉑沃森认为,在中国传统社会中存在着所谓的神明“标准化”现象,用以解释中国大一统的观念何以普及到大众文化的层面。在朝廷官员的推动下,通过地方志和帖式的编撰,一套标准化的礼俗得以推广开来,地方精英也发挥了自己在地方上的作用去强化某种礼仪行为正统化的过程,使得“官方所不能接受的礼仪逐渐被禁压或改变到遵行天下通行的模式”。但他又同时指出,“正是在这里展现了中国人达致文化标准化的本事:这个制度容许在统一结构的罗网下,存在高度差异”。[美]詹姆斯·沃森:《神的标准化:在中国南方沿海地区对崇拜天后的鼓励(960—1960年)》,载[美]韦思谛(编):《中国大众宗教》,陈仲丹译,南京:江苏人民出版社2006年版,第57—92页。笔者以为,在沃森看似矛盾的说法背后,恰好呈现出中国传统社会中官方之礼与民间之俗的文化同一性,只不过在国家借礼行俗与地方社会以俗入礼的具体实践中,发生了多主体的自由发挥,从而有了形式方面的诸多差异。

㉒院乔村在清明节蒸的“面燕”,其造型并不限于燕子,还包括多种小动物。蒸熟后用线串起来挂在屋里,俗以为可保家中孩童健康成长。

㉓院乔村七夕节的传统节令食品是“烙花”,又称“烙糖烧”,是用面食模子刻出各种瓜果动物的形状,蒸熟后用线串起来,俗以为可保家中孩童健康成长。

㉔刘清春:《山海之间的渔家精神——院乔村村落艺术调查报告》,载山东大学民俗学研究所(编印):《百脉泉》总第5期(荣成市人和镇院乔村民俗调查专辑),2010年7月。

㉕魏甜甜:《院乔村胶东饽饽田野调查报告》,载山东大学民俗学研究所(编印):《百脉泉》总第28期(荣成市院

乔村调查专辑),2018年6月。

②⑥王铭铭、刘铁梁:《村落研究二人谈》,载《民俗研究》2003年第1期。

②⑦王巍岩说:“我们村最主要的特征就是以渔业为主,现在是一点地没有,包括口粮地、菜地是一点儿也没有,就是全部以打鱼为生……我们以前用打鱼的钱买了地,五几年的时候,政府要求把那些地都无偿地给了人家。我们就是以打鱼为生。”被访谈人:王巍岩;访谈人:张士闪等;访谈时间:2010年4月18日。

②⑧山东省荣成市地方史志编纂委员会(编):《荣成市志》,济南:齐鲁书社1999年版,第232页。

②⑨被访谈人:王义店,院乔村村民;访谈人:王刚;访谈时间:2018年4月19日。

③⑩被访谈人:王锦堂,院乔村村民;访谈人:王刚、武宝丽;访谈时间:2018年4月20日。

③⑪潘家恩:《重思乡村建设与乡村革命》,载《开放时代》2018年第3期。

③⑫王巍岩说:“从1960年起至今,历经半个多世纪,苏山岛上的驻扎部队和院乔村构筑了深厚的感情,留下一段军民鱼水情深的佳话。在大型船只普及之前,渔民的船只很容易受到风浪的影响,来不及赶到岸边的船只只会暂时登岛避风浪。村民为了感谢子弟兵的帮助,在村里建起招待所,供他们上岸时歇脚,并派‘拥军船’载他们靠岸。”被访谈人:王巍岩;访谈人:张士闪等;访谈时间:2010年4月18日。

③⑬岳永逸:《行好:乡土的逻辑与庙会》,杭州:浙江大学出版社2014年版,第297页。

③⑭尽管国家在20世纪80年代初就提出要“尽快组建我国的远洋捕捞船队,放眼世界渔业资源,发展远洋渔业”,但远洋渔业的大规模发展却是在21世纪初,特别是伴随着2001年国务院批准的《我国远洋渔业发展总体规划》中提出要“稳定过洋性渔业,优先发展大洋性渔业”,2003年颁布《全国海洋经济发展规划纲要》,2008年《中共中央关于推进农村改革发展若干重大问题的决定》第四部分提出“要扶持和壮大远洋渔业”等国家政策的出台,远洋渔业活动多次得到了各级政府旨在提升其总体装备水平方面的财政补贴。详见杨

瑾:《大力发展远洋捕捞业 振兴海洋经济》,载《海洋开发与管理》2012年第11期。

③⑮此处所说的“捕获”,即迪亚·杜塔(Diya Dutta)所谓“精英捕获”(elite capture),是指在发展中国家的发展项目或反贫困项目实施过程中,计划用于惠及大众的资源被少数人(他们常常是政治或经济上有权利的集团)占有,从而损害了政治和经济上权利较弱的集团的利益。参见 Diya Dutta, *Elite Capture and Corruption: Concepts and Definition*, National Council of Applied Economic Research, 2009。

③⑯院乔村某村民说:“大队倒闭了以后,就把小船去卖,当时就是谁大胆的话谁就买。那时候就是亲戚家凑凑,凑出来以后,就被一个老板留着了,都没考虑国家的补贴那么多,他靠着国家的补贴就几十万。他再把船一卖,这个船用了十来年就是没落价。再加上自己又挣了一些钱,他把船卖了再换大船,从200马力换到500马力,再换到700马力,再到现在都有900马力了。马力越大,国家给补贴越多,好多贷款利息也很低。”被访谈人:院乔村某村民;访谈人:李松、张士闪、李常青;访谈时间:2018年4月19日。应被访谈人要求,对其姓名保密。

③⑰在院乔村村委会文件中,则分别使用“内部人口”“外来人口”的称呼。

③⑱李常青指出,“院乔村的福利不考虑外籍人口……有些外来人口虽然在本村已居住二三十年并有了第二代,但是他们的最终归宿仍是老家。院乔村对户籍制度的严格管制,在保护了本村村民的福利的同时,影响了外地人对本村的归属感,但是开放的渔业社会所遵循的勤劳致富原则,也给外来人口提供了生存发展的机会,部分人历经海上的多年磨砺之后,渐渐当上了船长,甚至买上了自己的渔船成为船主……村委领导也注意到外地人的需求,如村中的小学有一半为外来人员的子弟,在一定程度上照顾到了外地人的利益”。李常青:《院乔村村落概况调查报告》,载山东大学民俗学研究所(编印):《百脉泉》总第28期(荣成市院乔村调查专辑),2018年6月。

③⑲笔者曾指出,“礼与俗的话语,在国家统治阶层是治

国驭民之术,在文人精英群体是安身立命之本,在民众手中则是社会交往的工具,由此形成了一种所谓‘礼俗社会’的文化认同,并内化为‘局内人’操持生计、理解社会、运作政治的潜在规则。……在贴近国家政治、建构地方社会价值的层面积极地有所作为,是民俗的政治性面向之一,而以稳定性和反复性为特征、持续地作用于地方社会生活,特别是赋予民众个体以生命归属感和人生意义,则是民俗的根性所在”。张士闪:《礼俗互动与中国社会研究》,载《民俗研究》2016年第6期。

④①发生于1972年的院乔村海难,不断地为渔民所追述,在村落集体叙述中占有重要地位。特别是那些亲历现场的渔民关于劫后余生的讲述,如当时骤遇海上风暴,“当时就许愿!保我平安回家,我买猪头啊、买什么的敬龙王”之类的本能性反应。事实上,自1966年该村龙王庙被拆毁,龙王像被扔进海里以后,每遇海上风暴,渔民都容易产生龙王爷发威报复之类的想法,而不仅仅是这一次。只不过这场海难损失惨重,死亡渔民30多人,因而被村民特别记忆而已。

④②参见费孝通:《乡土中国 生育制度》,北京大学出版社1998年版。

④③王玉荣说:“昨天是我们自己过节,拜龙王,今天就是伺候客,招待船员啊,外边来打工的……也有外地朋友来贺喜的,都得喝酒……谷雨就是渔民节!最隆重是今天。”被访谈人:王玉荣,院乔村村民;访谈人:杨文文、刘清春;访谈时间:2010年4月20日。

④④杨庆堃认为:“在这样的公共事务中,宗教的基本功能就是提供一个可以超越经济利益、阶级地位和社会背景的集体象征,便于将民众凝聚于社区之中。因而,来自不同生活阶层的人们可以在共同立场上,接受同样的民间信仰……寺庙自然成为社区及其大众利益具体的表现形式;而且公众在寺庙中举行仪式,表明了定期举行的社区活动聚合了民众的共同利益和共同信仰”。[美]杨庆堃:《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2016年版,第64、77页。

④⑤张士闪:《当代村落民俗志书写中学者与民众的视域融合》,载《民俗研究》2019年第1期。

责任编辑:周 慧

From “Practising Customs under the Auspices of Rituals” to “Incorporating Rituals into Customs” :
An Investigation of the Sea-Worship Festival in Yuan Kang Village 148

Zhang Shishan

Abstract: Over the past 50 years, the Sea-worship Festival in late spring in Yuan Kuang Village has undergone a transition from “practising customs under the auspices of rituals” to “incorporating rituals into customs”. The former means that the villagers consciously mesh the local traditions with state ideology to form so-called “ritualized customs” for the purpose of legitimacy. The latter refers to the process in which the state screens, selects and regulates the local traditions, accords them with different levels of reputation and funding, and includes them in the social public cultural system. The two occur in different social settings and are operated in different methods, but they both can be regarded as a continuation of the “ritual-custom interaction” in traditional Chinese society. The Sea-worship Festival maneuvers between the local customs and the state rituals, which reflects the fishermen’s adaptation to the historical process of the state and the situational changes with regards to livelihoods, beliefs and folk traditions. Its mechanism of community regulation as well as self-adjustment deserve our attention and would promote our understanding of China’s “sociality.”

Keywords: practising customs under the auspices of rituals, incorporating rituals into customs, Yuan Kuang Village, the Sea-worship Festival in late spring

“THE WORLD OF ALTERITY”

Roads, Settlements and Spatial Justice: An Anthropological Study of the Dali-Lijiang Highway and
Its Node, Jiuhe 167

Zhu Lingfei & Hu Weijia

Abstract: Roads and settlements constitute two forms of space interacting with each other. The different landscapes along the ancient roads, transnational superhighways and highways are intermingled with, yet distinct from, rural settlements, giving a diachronic dimension to the issue of spatial justice. In the construction of the Dali-Lijiang Highway, the state, the local governments, and the individuals have different opinions and appeals, and act differently in response to spatial justice or injustice. Faced with temporary spatial injustice caused by the Dali-Lijiang Highway, the people in Jiuhe participated in resistance and adjustment to pursue spatial justice. Thus, a new local subjectivity emerged in the reconstruction of the road landscapes and rural settlements. From the perspective of spatial justice, the anthropological study of the relationship between roads and settlements will lead us to many issues, both rural and urban, traditional and modern, and local and global.

Keywords: road, settlement, spatial justice, Dali-Lijiang Highway, Jiuhe