

社会组织、仪式实践与象征权威

——青海三川地区水排组织的民族志研究

刘目斌

摘要:水排组织是青海省民和县三川地区的一种地缘型民间社会组织。在传统社会中,它曾起到管理村落农事、化解村际用水矛盾等作用,如今还主要在农事仪式实践中延续其功能。借助神灵崇拜建构起象征权威力量,是中国地方社会运作的重要机制,水排组织主持的跳“纳顿”酬神仪式亦是如此。它达成了村落群体内部的精神凝聚与社会团结,促进了村际乃至族际社会秩序的整合,凸显出乡村社会自我有序治理的“实践智慧”之所在。这一建构起乡村内生性社会秩序的实践智慧,对于当下中国“乡村振兴战略”的实施有其借鉴意义。

关键词:水排组织;仪式实践;土族“纳顿”;象征权威;“实践智慧”

DOI:10.13370/j.cnki.fs.2019.03.017

一、引言

水排组织是青海省民和县三川地区土族、藏族和汉族社会中,以村落为边界管理民众公共事务的地缘型社会组织。鉴于其具有护青之农事管理职能,故有关学者称之为青苗会。^①不过,就笔者调查所见,在地方民众话语体系中,仅将地方神灵巡游地界查看青苗长势的仪式活动称之为“转青苗”或“浪群庙”,并没有使用作为一种社会组织的“青苗会”之称谓。因此,笔者据其活动组织者水排头之地方称谓而将之命名为“水排组织”。纵观以往研究成果,无论是关注于作为地方社会庆典仪式的土族青苗会活动之描述^②,还是关注于作为地方社会组织的土族青苗会的发展历程、组织结构、行动过程的分析^③,抑或是有关水排组织主持的土族“纳顿”仪式的研究中^④,均未对水排组织在村落仪式实践中,借助神灵崇拜所赋予的象征权威力量管理公共事务的功能予以深度探究,即缺少对于其在具体仪式实践中所呈现出的象征权威的深度认知。鉴于此,笔者将借鉴美国学者杜赞奇提出的“权力的文化网络”之视角对其加以分析。

作者简介:刘目斌,安徽大学社会与政治学院暨农村社会发展研究中心讲师(安徽合肥 230601)。

基金项目:本文系国家社科基金青年项目“黄河上游与长江下游雉文化遗产保护传承的比较研究”(项目编号:12CMZ032)的阶段性成果。

- ① 如赵宗福、胡芳主编:《中国节日志·土族青苗会》,光明日报出版社,2016年;钟静静:《土族传统民间组织青苗会研究》,兰州大学博士学位论文,2014年;赵利生、钟静静:《土族传统民间组织青苗会调查》,《西北师大学报(社会科学版)》2014年第3期。
- ② 赵宗福、胡芳主编:《中国节日志·土族青苗会》,光明日报出版社,2016年。
- ③ 钟静静:《土族传统民间组织青苗会研究》,兰州大学博士学位论文,2014年;赵利生、钟静静:《土族传统民间组织青苗会调查》,《西北师大学报(社会科学版)》2014年第3期。
- ④ 如秦永章:《青海民和土族地区“纳顿”述略》,《西北民族研究》1991年第2期;刘凯:《青海民和三川地区土族“纳顿”新识》,《青海社会科学》2000年第2期;马光星、赵青阳、徐秀福:《人神狂欢——黄河上游民间雉》,青海人民出版社,2003年;文忠祥:《三川土族“纳顿”解读》,《民族研究》2005年第3期;文忠祥:《土族纳顿节》,青海人民出版社,2009年;贺喜焱:《青海民和土族“纳顿节”的田野调查》,《民俗研究》2005年第3期;鄂崇荣:《土族民间信仰解读》,甘肃民族出版社,2009年,第215—230页;胡芳、马光星:《三川土族纳顿节》,青海人民出版社,2010年,等等。

杜赞奇在研究近代中国华北乡村社会权力结构时指出：“‘权力的文化网络’中的‘文化’一词是指各种关系与组织中的象征与规范，这些象征与规范包含着宗教信仰、相互感情、亲戚纽带以及参加组织的众人所承认并受其约束的是非标准。这种象征性价值赋予文化网络一种受人尊敬的权威，它反过来又激发人们的社会责任感、荣誉感——它与物质利益既相区别又相联系——从而促进人们在文化网络中追求领导地位。”^①藉此，我们可以反观青海省民和县三川地区水排组织的角色——水排头在地方“权力的文化网络”中的地位和作用。从某种意义上讲，该地区地域保护神二郎神及其他地方神灵信仰与仪式的神圣感，即神灵符号之“象征性价值”，赋予了水排头、尤其是大排头，在传统社会中“一种受人尊敬的权威”，促进其在地方“文化网络中追求领导地位”。如今水排头已由原来地方乡绅阶层追逐担当的对象，转化为村落中各家户轮值担当的社会角色，但依旧能够激发其管理好公众事务的“社会责任感、荣誉感”。因此，水排头在村落社会集体事务中的角色扮演与义务担当，以及借助神灵象征符号及其道德规范的约束力量，所达成的民间社会自我有序运行的治理策略，已成为一种优良的地方文化传统延续至今。

本文主要田野资料来自笔者对青海省民和县三川地区进行的四次田野作业（2007年2月6日—3月26日、6月1日—7月10日、8月19日—10月29日，2013年9月11日—20日）。通过对三川地区水排组织在村落仪式实践谱系中的义务担当及其在“纳顿”^②酬神仪式中的角色扮演进行“深描”，本文着重探讨水排组织是如何借助地方神灵信仰符号所赋予的象征权威力量，维系村落社会内部以及村落之间社会秩序运作的。水排组织的这一社会整合功效，对于当今中国“乡村振兴战略”实施过程中地方社会的有序治理具有怎样的借鉴和启发意义。

二、三川地区水排组织的功能变迁

青海省民和回族土族自治县的三川地区，位于青藏高原东北边缘、甘肃与青海两省交界的黄河北岸，因境内三条河流——赵木川河、大马家河、桑不拉河注入黄河而得名。此三条河流经之地，被依次称为上川、中川、下川地区。该地区由于紧邻黄河，无霜期长，是民和县主要产粮区。春小麦是其主要粮食作物，玉米、马铃薯、油菜、胡麻是其主要经济作物。^③

三川地区含括民和县的官亭、中川、杏儿、甘沟、满坪、前河等6个乡镇，辖80个行政村，近300个自然村，居住着土、回、藏、汉等多个民族的7.5万人口。其中土族集中分布在中川、官亭、前河、甘沟等乡镇，约4.5万人。^④杏儿藏族乡共有4076人，其中藏族2989人，土族890人。^⑤回族、汉族主要散居在前河、甘沟、满坪等乡镇。因之，作为土族的主要聚居区之一^⑥，三川地区是一个多民族文化交汇区。该区域由于地处中原汉族与西部藏族的连接地带，土族文化受到汉文化与藏文化的双重影响，“其文化是一种典型的连接地带文化”，是一种“文化重构”的结果。^⑦自传统社会以来，三川地区的土族、藏族和个别汉族村落形成了一种民间社会管理组织——水排组织。^⑧

① [美]杜赞奇：《文化、权力与国家：1900—1942年的华北农村》，王福明译，江苏人民出版社，2004年，第15页。

② “纳顿”，土族语音译，即“娱乐、玩耍”之意。在青海省民和县三川地区，每年秋季庄稼丰收之后，土族人要举行以跳“纳顿”酬神娱神为目的的仪式展演活动，称之为“纳顿会”或“纳顿节”。

③ 民和回族土族自治县志编纂委员会编：《民和县志》，陕西人民出版社，1993年，第39页。

④ 马光星、赵青阳、徐秀福：《人神狂欢——黄河上游民间傩》，青海人民出版社，2003年，第1页。

⑤ 此处杏儿藏族乡的人口统计资料，2007年7月6日由该乡计划生育办公室提供。

⑥ 土族主要分布在青海省互助、大通、民和以及乐都、同仁、门源等县以及甘肃省天祝藏族自治县、永登县、卓尼县等地。参见《土族简史》编写组编《土族简史（修订本）》，民族出版社，2009年，第1—2页。

⑦ 高丙中：《文化影响与建构——土族的例子》，潘乃谷、马戎主编：《社区研究与社区发展》，天津人民出版社，1996年，第973—1015页。

⑧ 在村落事务管理组织中，除水排组织外，大多数村落还要另选数名德高望重、处世经验丰富的老人，称之为“老者”或“乡老”，他们负责指导水排头管理好众人事务。

（一）水排组织轮值主体的变化

水排组织的成员称谓,在川地与山区有所不同。川地村庄称之为“排头”“水排头”或“当事”,并推选一人主事,称之为“大排头”“大水排”或“大当事”。^① 山地村庄则称之为“社长”,其主事者称为“百总”。各村落水排头轮值交接时间不尽相同。中川、下川村落多在“纳顿”次日进行,上川单姓村落则在清明祭祖时进行。如上川“官亭四户”之吕、张、秦、何氏,均在清明上坟祭祖时推选有威望的年长者为大排头,另有两名轮值的“切绕其”。^②

在历史发展过程中,水排组织在管理村落公共事务时形成了一种轮值制度。这与中国大江南北宗族或庙会管理中普遍存在的轮值制度具有相同之处。^③ 如今,水排头的角色由各村落所有辖户按既定次序轮流当值,但在传统社会中,水排头尤其是大排头是在大户人家,即在村落中经济实力较强的家户中轮值的。

在传统社会中,三川地区各村落的水排头轮值方式不尽相同。在上川地区鲍家、窦家、余家、安家、赵家以及中川地区宋家、鄂家、辛家、马家等单姓村落中,水排头尤其是大排头,由本姓氏中的大户人家轮值担当。在下川地区桑不拉、团结村以及中川地区王家、祁家和文杨家、上川地区官亭四户等杂姓村落中,则是在其所辖自然村或人口占多数的大姓宗族中轮值。在一定意义上,水排头是一种社会地位和权力的象征。这是因为水排头曾一度掌握农业灌溉用水的支配权和主动权,而担任水排头尤其大排头,则能够为本家族或个体家户谋取更多利益。

随着社会与时代变迁,尤其是当地农业灌溉设施之改进,传统社会中曾为众人争相担当的水排头之角色,如今则为各村落每一家户轮流担任。不过,在人口较多的村落中,一般从当年轮值的若干名水排头中推选出一位为人正直、能主持公道的人物担任大排头,以领导村落众人处理好年度周期内的各项公共事务。

（二）水排组织管理职责的变迁

在传统社会中,水排头的重要职责是管理农事用水,组织实施本村农业水利灌溉,负责分配水份。直至1969年,随着官亭泵站的修建以及黄河灌溉主干渠的完工,三川地区原有的水利灌溉系统发生了彻底改变。水排头原先管理农事用水的职责,被各行政村的社长(即生产队长)所替代。各村社长具体负责本村社水份子的分配和调度工作。因之,当今在与农业生产直接相关的管理事务中,水排头管理农事用水的职责已经消失,其看护青苗的义务也在逐步弱化,乃至在大多数川地村落中已经消失。个中原因,一是随着生产方式的转变,川地村落的民众大多外出务工,较之于传统社会有了更多的谋生手段,而不再依靠饲养牲畜作为生产副业;二是山区民众由于国家退耕还林(草)政策的实施,也大大减少了畜牧业在生产中的比重。然而,水排头仍旧要负责组织与农事生产相关的各项仪式,以及与村庙、寺院相关的活动。尤其是在年度周期内与农事生产相关的村落仪式实践谱系中,诸如春季的二郎神“转青苗”仪式、立插牌、祭鄂博、驱赶过雨(即冰雹)禳灾、跳“纳顿”酬神、“汤影”“叶儿将”以及“立皇杆”仪式等,水排头依旧遵循传统,组织实施相关仪式活动,承担相应的管理义务。

综上,随着时代发展和社会变迁,如今,三川地区水排头的轮值主体已由传统社会中经济财力

① 在川地村落中,之所以称之为“水排头”,是因为这一角色与农事用水直接关联。在传统社会中,水排头负责农事灌溉水份的具体分派。当今,虽然这一职责已经消失,但当地民众依旧习惯上称之为“水排头”。

② “切绕其”,“其”即“人”,土族语音译,本意是拉锯人的帮手。此指“小排头”,作为大排头的帮手,协助其管理众人事务。

③ 如王铭铭关于福建溪村家族的轮祭制度研究、岳永逸和赵旭东关于河北赵县庙会的轮祭组织研究、刘晓春关于赣南客家村落庙会管理的轮值制度研究等。参见王铭铭《溪村家族——社区史、仪式与地方政治》,贵州人民出版社,2004年,第78—81页;岳永逸《行好:乡土的逻辑与庙会》,浙江大学出版社,2014年,第192—193页;赵旭东《权力与公正——乡土社会的纠纷解决与权威多元》,天津古籍出版社,2003年,第31页;刘晓春《仪式与象征的秩序——一个客家村落的历史、权力与记忆》,商务印书馆,2003年,第134—142页。

较强的大户人家转为普通家庭,村落里每户人家都有机会担当这一角色。同时,其社会职责也在发生着变迁,原有的水利灌溉之管理职责已经消失,农事田间护青管理事务也在逐渐弱化,但水排头在村落仪式实践谱系中的义务担当作用却延续至今。

三、村落仪式谱系中水排组织的实践图式

美国人类学家马歇尔·萨林斯在阐释“实践理性”时指出:“人的独特本性在于,他必须生活在物质世界中,生活在他与所有有机体共享的环境中,但却是根据由他自己设定的意义图式来生活的——这是人类独一无二的能力。”^①可以说,三川地区水排组织在村落仪式实践谱系中所建构的文化图式,正是这样一种基于“象征理性”或“意义理性”之上的“实践理性”建构的结果。这一仪式实践图式,是三川民众基于自身生存发展所建构的一种“生存性智慧”(living wisdom)^②,亦是一种基于其农事生产与日常生活实践而做出理性选择的“实践智慧”(practical wisdom)^③。

无论在传统社会还是当下,水排组织均负责组织实施与村落农事信仰相关的仪式实践活动。其中,除春秋二季颇受重视的“转青苗”与跳“纳顿”酬神仪式外,还有每年春季的立插牌、祭鄂博,夏天的驱冰雹禳灾,秋收后的“汤影”“叶儿将”及立皇杆仪式。诸多仪式活动,构成了各村落年度周期内与农耕生产相关的仪式实践谱系及其文化图式。水排组织所发挥的这一义务担当的社会职责,使得村落农事生产得以协调运作、村落社会秩序得以维系达成。

(一)组织转青苗仪式

在传统社会中,青苗会曾长期存在于中国华北、西北的广大农村地区。^④有学者指出,青苗会有两层含义:“一是作为乡土社会基层政治组织的青苗会,二是这个地缘性组织在特定时日举办的有着敬拜、共食等仪式活动的庆典。”^⑤三川地区的转青苗仪式,又俗称“浪群庙”“转山”,仅指春季二郎神及各村庙神巡游田间地界、查看青苗长势的祈愿祭典仪式活动。在三川民众话语体系中,不存在“作为乡土社会基层政治组织”的“青苗会”之称谓。

每年农历四五月间,三川地区各村水排头肩抬神轿举行转青苗仪式,以祈求风调雨顺、五谷丰登。在上川地区,包括杏儿沟藏族在内以二郎神为主祭神灵的十九个村庙,每年农历四月初一至

① [美]马歇尔·萨林斯:《文化与实践理性》,赵丙祥译,张宏明校,上海人民出版社,2002年,“前言”第2页。

② “生存性智慧”,是有关学者为推进“中国经验”研究而建构的概念。其本身是一种“实践智慧”,“是人们在生活实践中习得的、应对生活世界各种生存挑战的‘智慧’”。它能够彰显并解释生活世界中以“生存性原则”为最高原则的复杂互动关系,在存在形态、传播方式、生产和再生产等方面均是具有特殊性的“地方性知识”(local knowledge)。参见邓正来《“生存性智慧”与中国发展研究论纲》,《中国农业大学学报(社会科学版)》2010年第4期;邓正来《中国模式的精髓——生存性智慧》,《社会观察》2010年第12期。

③ “实践智慧”(拉丁文 phronēsis,英文译为 prudence 或 practical wisdom),是亚里士多德最早提出的一个概念,通常是指与人的审慎明辨的行为有关的个体德性。它是一种实践理性的德性,是一种源自于人的内在心灵、与善恶相关的、求真的实践品质,与“善”或“好”的实践紧密相关(参见[古希腊]亚里士多德《尼各马可伦理学》,廖申白译,商务印书馆,2003年,第173页)。“实践智慧”经历了由古典形态向现代形态的转向,亦受到当代中国哲学界的广泛关注和拓展诠释,具体如杨国荣:《论实践智慧》,《中国社会科学》2012年第4期;李义天:《作为实践理性的实践智慧——基于亚里士多德主义的梳理与阐述》,《马克思主义与现实》2017年第2期;田海平:《“实践智慧”与智慧的实践》,《中国社会科学》2018年第3期,等等。

④ 关于华北、西北青苗会研究,除前述有关土族青苗会研究成果外,概言之可分为:一是关注于青苗会外在的神圣狂欢之节日属性的描述,如张润平:《地方淋神与社群和谐:岷县青苗会研究》,甘肃文化出版社,2016年。二是关注于青苗会在西北民族杂居地区所具有的社会秩序之整合功效的探讨,如范长风:《甘南高原上的族群合作——洮州青苗会的人类学研究》,华东师大出版社,2009年;阙岳:《第二种秩序:明清以来的洮州青苗会研究》,中国社会科学出版社,2016年。三是关注于青苗会权利类型所体现出的文化等级的分析,如王淑英、郝苏民:《村落:民间社会的文化等级——以甘肃洮岷地区青苗会权利类型为例》,《西北民族研究》2010年第3期。四是关注近代社会华北青苗会的组织结构、运作规范、时代特征及功能变迁,如[美]杜赞奇:《文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村》,王福明译,江苏人民出版社,2004年,第142—148页;杨念群:《华北青苗会的组织结构与功能演变——以解口村、黄土店村等为个案》,《中州学刊》2001年第3期;周健、张思:《19世纪华北青苗会组织结构与功能变迁》,《清史研究》2006年第2期,等等。

⑤ 岳永逸:《社会组织、治理与节庆:1930年代平郊的青苗会》,《文化遗产》2018年第2期。

五月初五,依照传统次序安排,各村水排头迎请二郎神在本村地界查看青苗的长势情况,俗称“转青苗”或“浪群庙”。届时,水排头代表众人献祭羯羊,向神灵祈愿。^①而在中川、下川地区,各村水排头则抬着本村庙神神轿或肩扛绘有庙神像的鸣旗^②,绕田间地界,举行转青苗仪式。在田野调查中,民主村庙信乔正良曾详细描述过下川地区转山仪式的组织情况。^③

(二)组织立插牌、祭鄂博、“汤影”“叶儿将”、立皇杆

立插牌,也称“插挡牌”^④,是一种为抵挡“过雨”^⑤而预先实施的农事禳灾仪式。每年农历四月庄稼茁壮成长之际,三川地区各村水排头请阴阳师择吉日举行立插牌仪式,以抵挡夏季经常发生的“过雨”之灾害。此外,每当夏季“过雨”即将来临之时,水排头和庙信在庙中鸣锣击鼓,挥舞上书“谨请诸神(神灵名称)……止风雹雨恶”符咒的神牌,借助神力驱赶过雨。这是立插牌之后的临时性禳灾仪式。据下川民主村庙信乔正良介绍,该庙挡过雨的神牌为七个,取“七”和“去”的谐音,即为“灾害去了,过雨驱除了”。^⑥

祭鄂博^⑦,是指祭祀山神(俗称“鄂博老爷”)以祈求风调雨顺、生活安宁的信仰仪式。一般除每月初一、十五祭祀外,还要选择特定时日举行隆重的祭拜仪式。如中川祁家、文家、杨家三个自然村落,每年农历五月十九联合祭祀其共有的大鄂博。届时,每年当值水排头,迎请文家寺喇嘛于鄂博前诵经祈福,并组织各家户祭拜鄂博老爷。

“汤影”,土族语音译,是指各村所属寺院喇嘛在村庙中诵经念佛为民祈福的仪式。至今,尚在部分土族村落中传承。不同区域的村落举办汤影仪式的时间有别,如上川赵木川村、河沿村,各村社在“纳顿”次日举行,届时水排头前往赵净寺请喇嘛主持汤影仪式。下川民主沟团结村,过去则于农历二月初一、四月初八、九月初九分别举行“汤影”仪式。^⑧

“叶儿将”,藏语音译,意为“夏天平安经念罢,喇嘛出寺院了”,是指秋收后举行的一种礼佛敬神仪式。至今,仍在中川一带文家寺所辖数个村落中盛行。每年农历八月初一至十五日,从草滩祁家村开始,到马家村结束。届时,水排头肩扛《甘珠儿》佛经,迎请喇嘛走出寺院,至村中主动提供地点的人家中。喇嘛翻阅佛经,为民祈福,并接受美食犒赏。同时,肩抬本村庙神神轿一同前往,接受众人膜拜。

“立皇杆”,是一种竖立幡杆向神祈福的仪式。它主要盛行于下川民主沟一带的村落中。如团结村,每年农历二月二、九月九,水排头在村庙中悬挂起一杆神幡,并向庙神、天神献祭一只羯羊,举行立皇杆仪式。前者为春季祈愿,后者为秋季酬神报恩。

① 2007年,笔者曾对上川地区二郎神转青苗仪式进行全面跟踪调查,并整理出其先后次序。参见刘目斌《地方认同与族际关系的仪式表达——青海三川地区二郎神祭典仪式的考察》,《北方民族大学学报(哲学社会科学版)》2016年第5期。

② 中川、下川地区以摩羯龙王、锁羯大帝、黑池龙王或九天圣母娘娘为庙神的各村落,仅在秋季纳顿会上迎请三川二郎神过会,而转青苗仪式中则不具备迎请二郎神的权利。

③ 参见刘目斌主编《中国节日志·纳顿节》,光明日报出版社,2015年,第232—233页。

④ 立插牌的具体做法是,在村外山头上,阴阳师将事先画上符文和狗头的柏木牌,与画有符文的碗以及砖、羊毛、五金、杂粮、各种花、茶叶、棉花等物同时埋在地下。上面堆成土堆,上插十字形草把。草把中间挂一木牌,上书:“勒令封山神土地把守地界。”参见《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会《青海土族社会历史调查(修订本)》,民族出版社,2009年,第38页。

⑤ 过雨,西北方言,即冰雹的俗称。

⑥ 被访谈人:乔正良,男,土族,1935年生;访谈人:刘目斌;访谈时间:2007年9月27日;访谈地点:青海省民和县中川乡民主村村庙中。

⑦ “鄂博”,土族语音译,其形式、效能与立插牌类似。凡在村外的三岔路口、山豁口或山顶上,土族人建有鄂博,祭拜山神,以阻挡恶风冰雹与邪气入侵,保护村庄的安宁。鄂博有阴阳师所立与喇嘛所立两种。

⑧ 团结村如今已不再举行汤影仪式,相关信息由田野访谈所得。被访谈人:赵先成,男,土族,1963年生;访谈人:刘目斌;访谈时间:2007年9月20日;访谈地点:青海省民和县中川乡团结村柴子社赵先成家中。

(三)组织跳“纳顿”酬神仪式

纳顿会或“纳顿节”^①,又称跳“纳顿”,是三川土族民众在秋收后举行的大型酬神、娱神之仪式庆典活动,一般包括“纳顿”小会和正会两天。组织跳“纳顿”酬神是水排头的重要职责:

一是“纳顿”前夕的准备。如收取“罚香”^②或按人丁、家户筹集费用,整理“脸子”、服装、锣鼓、旗帜等相关道具,清洁平整纳顿会场,安排跳“纳顿”的角色等。二是“纳顿”小会当天,搭建帐篷,请庙神出庙,迎请二郎宗神,演练跳“纳顿”,制作集体敬献的神幡,排练“庄稼其”“五将”“三将”“五官”“杀虎将”等傩舞,或进行全面预演。三是“纳顿”正会当天,水排头尤其是大排头,在通盘考虑跳“纳顿”事宜的同时,全力组织投入傩舞表演。四是“纳顿”次日,组织安神仪式^③,当众公布村庙经济收支情况,做好相关交接事务。可见,水排头不仅承担管理任务,还享有装扮角色的权力,其义务性与权威性得以集中体现。

综上所述,以上诸多仪式,乃是三川地区各村落年度周期内依据农作物生长的时序创造出的一套农事文化体系,或者说是与农事活动密切相关的仪式实践谱系,这构成了当地村落的仪式“文化网络结构”。在此村落仪式网络中,水排头起着组织管理的重要作用。在当地人的观念中,各个仪式是否如期举行,是否按照传统的仪式环节举行,活动中神灵满意与否,将直接关涉到农业生产丰收与百姓生活福康。因此,每年轮值的水排头均虔诚谨慎地组织好各项仪式活动,维系好村落民众生活世界的社会秩序。正如张士闪在研究鲁中村落宗教秩序时所指出的:“村落文化体系并非是理所当然地处于一种不证自明的权威地位,而是时时刻刻地在村民日常生活中实践与更新着”^④,三川地区水排头在村落文化体系中的象征权威,也正是在年复一年的村落农事仪式实践谱系中轮值展示和确认强化的,尤其是在一年一度的秋季“纳顿”酬神庆典仪式中,其权威力量得到了最大限度的体现。

四、“纳顿”仪式中水排组织的象征权威

每年农历七月十二日至九月十五日,三川地区数十个村落分别举行以二郎神及其他地方神灵为崇拜对象的酬神祭典仪式,土族人称之为“纳顿”节,藏族和汉族人称之为八月会。凡跳“纳顿”过会的村庄,往往与邻近村落构成“一庙一会”“两庙一会”或“三庙一会”的组织形式^⑤,即两村或三村民众通过彼此联合跳“纳顿”^⑥,建立起了跨村落的“联村组织”形式^⑦,借以加强村落间的社会交往,完成各自的跳“纳顿”酬神活动。届时,各村水排头依靠神灵信仰符号所赋予的权威象征力量,在慎重供奉二郎宗神及本村庙神,以礼相待客队会手,完成组织管理任务的同时,都投入到跳“纳顿”酬神仪式展演中并扮演重要角色。

① 土族“纳顿”原本具有庙会文化属性,被俗称为“纳顿会”,或按其举办月份被称为“七月会/八月会/九月会”。但20世纪80年代,地方文化精英赋予了其“纳顿节”的名称,而后逐渐被官方、学界、新闻媒体乃至年轻一代的土族人所接受。有关土族“纳顿”命名及其庙会与节日之文化复合性辨析,可参见刘目斌:《节日抑或庙会:土族“纳顿”属性辨析——基于民俗学主义研究视角的认知》,《西北民族研究》2018年第2期。

② 所谓“罚香”,是指水排头向春季护青时违规放牧或集体祭祀鄂博时无故缺勤的家户收取罚款,作为敬神的香火钱。它主要用于村庙众人公共事务的开支,尤其是举办纳顿会之用。一般根据牲畜大小不一,收取三元、五元或十元不等。

③ 所谓安神仪式,是指“纳顿”次日,在中川、下川村落中举行的将庙神神轿复位于庙殿中并献祭一只羯羊的敬神仪式。

④ 张士闪:《乡民艺术的文化解读:鲁中四村考察》,山东人民出版社,2005年,第194页。

⑤ 有关土族“纳顿”的组织形式,详见刘目斌《地域崇拜与流动的认同——青海三川地区“纳顿”仪式的田野考察》,北京师范大学博士学位论文,2008年,第59—60页。

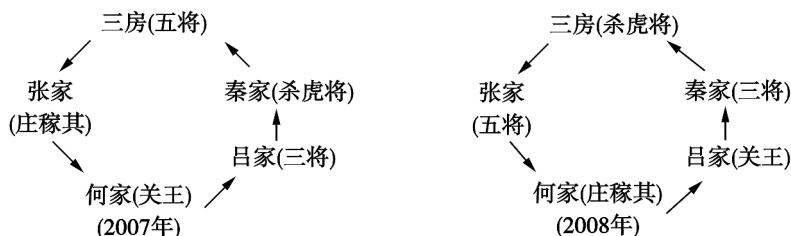
⑥ 联合跳“纳顿”,指前来庆贺的客队与本村主队会手,联合表演“会手舞”以及相互交换表演最受重视的傩舞剧目“五将”,以酬神、娱神、敬神。

⑦ 有关联村组织的阐述,参见刘铁梁、赵丙祥《联村组织与社区仪式活动——河北省井陘县之调查》,王铭铭、[英]王斯福主编《乡土社会的秩序、公正与权威》,中国政法大学出版社,1997年。

(一)“纳顿”仪式中水排头的角色扮演

土族“纳顿”节期间,各村落的水排头在做好众人管理事务的同时,还要全身心地组织并投入到“纳顿”酬神仪式表演之中。一般村落的酬神表演主要包括主、客队会手联合举行的“会手舞”^①以及“庄稼其”^②“五将”“三将”“关王”^③“五官”^④“杀虎将”^⑤等折子。每项折子均按照固定的次序,或在同一姓氏的不同房支,或在不同自然聚落,或在不同姓氏与同一姓氏的房支,亦或不同村社中间轮流扮演,而其中关键性角色则必须由当值的水排头扮演。

例如,“官亭四户”^⑥跳“纳顿”折子扮演次序为:



2007年(吕家)三房为大排头,故扮演“五将”,上一年的大排头秦家扮演“杀虎将”,下一年的大排头张家扮演“庄稼其”,何家扮演“关王”,吕家(大房、二房)扮演“三将”。2008年则分别为张家的“五将”,何家的“庄稼其”,吕家(大房、二房)的“关王”,秦家的“三将”,(吕家)三房的“杀虎将”。以此类推,顺延下去。其他凡跳“纳顿”表演折子的村落,与“官亭四户”的组织安排类似,均遵循着极其严格的次序,年复一年地传承延续下去。

提及“纳顿”折子中的关键性角色,莫过于“五将”中的关羽。凡佩戴面具跳“纳顿”的村落,“五将”中关羽这一角色必须由大排头扮演。各村落每年当值的大排头在全面履行管理职责的同时,被村落众人赋予了扮演“五将”中关羽的权利,而这一角色是所有“纳顿”折子中最被看重的。在传统社会,各村落“五将”中关羽之角色,只能在本村大户人家中轮流扮演,一般百姓与之无缘。如

- ① “会手舞”,是各村“纳顿”中本村主队会手与前来祝贺的客队会手联合表演的大型酬神娱神民间舞蹈。会手舞于傩舞剧目之前首先上演。有关会手舞表演者的装束、动作、来历传说等,详见马光星、赵青阳、徐秀福:《人神狂欢——黄河上游民间傩》,青海人民出版社,2003年,第25—28页。
- ② “庄稼其”及其他各傩舞剧目,俗称“折子”,均为仅佩戴面具表演的哑剧,没有唱腔唱词。“庄稼其”,即种庄稼的人,表演的是父亲劝说并教儿子学种庄稼的情景。土族人认为,农业为生存的根本,所以庄稼其最先表演,它反映出土族先民从游牧向农耕转变之后,对农耕生产的异常重视。
- ③ “五将”“三将”“关王”,是土族人根据三国故事改编而成。一、“五将”,一般村落表演的是刘备、关羽、张飞联合曹操一同战吕布的故事,而下川团结村则是刘关张为正方,曹操和吕布为反方,双方厮杀的场景。二、“三将”,一般分为“桃园三结义”和“三英战吕布”两部分。除上川奚家和山赵家两村外,其他村落的“五将”“三将”中,关羽始终为大,走在队伍最前面,引领整个队伍表演,以示对于关羽的顶礼膜拜。而奚家和山赵家人则认为,刘备做过皇帝理应为大,故其表演中刘备走在最前面。三、“关王”,则是关羽先独舞,后独战吕布。以上剧目中,关羽这一角色,一般由当年轮值的排头扮演,尤其是“五将”中关羽只能由当值的大排头扮演。
- ④ “五官”,表演的是五位官员上朝朝拜的场景。也有的村落另有五位娘子之角色,称之为“五官五娘”。它主要流行于中川、下川的村落中,至今,下川团结村、民主村仍在上演。
- ⑤ “杀虎将”,又称“杀虺将”,被视为压轴戏最后上演。它表演的是百姓饱受猛兽老虎的侵袭,不得已请求天神下凡诛杀老虎的情景。
- ⑥ “官亭四户”,是三川民众对于官亭镇街道及其周边的四个宗族型自然村落张家、吕家、何家、秦家的俗称。吕家分为大房、二房、三房,其中三房人数较多,后分出单立一户。因此,在包括跳“纳顿”在内的公共活动中,实为五个家户参与其中,五个折子为其轮流扮演,但三川民众依旧习惯上称之为“官亭四户”。“官亭四户”祖上均为山西移民。据《张氏宗谱》载:“相传原系山西平阳县人氏(山西平阳县洪洞县槐树村人氏)。自明朝之时奉旨莅任,来至西宁府碾伯山南下三川初居官亭城内。后(崇祯年间)先祖张希才复移居于本集之关帝庙大槐树之右……”又据口碑资料及《秦氏家谱谱序》记载,秦氏、吕氏、何氏为明朝随张氏一道从山西洪洞县迁徙至此。

今,在大多数村落中,关羽这一角色则由每年轮值担任大排头的家户主人扮演。此外,需要特别指出的是,出于对客队会手村落的尊重,主队“纳顿”会场上的“五将”则是由客队会手表演的,其关羽之角色也就由客队村落的大排头扮演。

在中川以及上川官亭一带,折子戏“五将”“三将”中关公角色的扮演,具有极其严格的次序规定性。无论过去还是现在,当地民众为争夺这一角色的扮演权,时常发生冲突。这是因为在地方观念中,关羽作为忠厚仁义之化身,无论是对于个人还是村落集体而言,佩戴上关公面具,虔诚地进行酬神仪式表演,具有无上神圣权威之象征意义,甚至是个人生命历程中极其难得的荣耀时刻。^①对此,当地民众这样谈道:

这个“纳顿”跳会的安排上“死卡码”也没有。^②一般就是,谁跳得好,那个角色就由谁来跳。如果今年轮到了你家当排头了,该你来跳,你要是跳得不好,自己这方面也不感兴趣,那就可以推荐一个人来跳。不过,我们这里老爷的面箍子(即“五将”“三将”中关公的面具)一般是不会让给其他人的。一般来说,假如我今年当了大排头了,这个老爷的面箍子戴上,装扮个老爷,跳上一回,也是一个非常吉利的事情,也显得最为威风,一般人家个人要跳哩。再说,像祁家二百八九十户人家,轮上一次大排头,也要几十年的事情,人一辈子也就能有那么一两次机会,所以,一般人家还是乐意跳,尤其是装扮(关羽)关老爷。再说,跳的也都是些‘死码卡’,认真学的话,都能学会呗。如果自己家里没人的话,就往内部让,即让给自己的兄弟、侄子,内部确实没有人的话,才往外部让(即让给本家吾之外村庄里的其他人),不过,这种情况很少。这个大排头轮到谁了,他愿意让给谁跳,这与其他人不相干,这是他的权力。以前还有这种情况,就是他自己跳不好,又没有学好,但还是稀巴烂地来跳,这虽然往往扫了大家的兴,但其他人不能干涉,这是他的权力,他本人若是要跳,其他人就没啥办法。^③

可以说,上述看法在当地民众中具有代表性和普遍意义。一般情况下,如果轮到哪户人家担任大排头而取得扮演关羽之角色,但其主人却不会跳或者跳不好“纳顿”的话,他就会拿上一瓶白酒和两盒香烟,请上村中擅长跳“纳顿”的老者,在“纳顿”节前夕认真学习。再者,由于大排头扮演关公角色的“五将”是代表本村在客队会场上表演,因此,只要轮值到自家担任水排头,尤其是大排头,都会极其重视学习演练,以便正式表演之时能得到客队村落民众的认可,为本村民众挣得荣誉和颜面,同时更好地体现出其本人作为组织者的权威性和荣耀感。

在三川地区土族村落中,不仅个人家庭重视“五将”中关公角色的扮演,而且在联合跳会的两个或多个村落之间,也常因争夺关羽角色的扮演权发生严重冲突。比如,中川地区草滩村祁家和金田村杨家、文家,原本共建一座庙宇供奉一尊庙神锁羯大帝,联合举办“纳顿”的“一庙一会”关系。但是,每年“纳顿”期间,三个村庄常常争夺“五将”“三将”中关羽角色的扮演权。其矛盾冲突的最终结果,文家和杨家从祁家总庙中分离出来,另立新庙。对此,草滩祁家老者祁永录这样谈道:

过去,文家人虽住在文家沟,但因为他们的比祁家、杨家户籍都小,所拥有的文家沟的水份很少,所以,大排头和总家只能在祁家、杨家轮流担任。这样,在文杨祁三户联合筹办的纳顿会上,五将、三将中的关王只能由祁家、杨家轮流饰演。因此,后来,在文家的势力发展起来之后,文家人欲打破这一令其深感备受冷落和排挤的“陈规陋俗”,从而,提出了关王应在三户中

① 有关土族“纳顿”酬神表演中“关公”角色之神圣权威的象征性,参见刘目斌《节日抑或庙会:土族“纳顿”属性辨析——基于民俗学主义研究视角的认知》,《西北民族研究》2018年第2期。

② “死卡码”,西北汉语方言,此指严格的规定。该方言词,也可指固定的程序或模式。

③ 被访谈人:祁祯祥,男,土族,1963年生;访谈人:刘目斌;访谈时间:2007年8月22日;访谈地点:青海省民和县中川乡草滩村祁祯祥家中。

轮流饰演的意见,而祁家人则以遵守传统惯制为由不肯改变。于是,在一场纳顿会上发生了相当严重矛盾冲突之后,上个世纪八十年代,文家跟杨家合议,从原祁家地界的总庙中分离出来,在杨家地界另立新庙。其“纳顿”会便在文家和杨家两个村庄轮流举办,五将、三将中关公之重要角色也由文家和杨家轮流扮演,一直延续到今天。^①

此外,中川地区辛家庄辛文俊也谈到了类似的情况:中川地区清泉村的辛家和王家原为一庙一会的组织关系,但因为“纳顿”会上“装扮身子”(即佩戴面具扮演角色),尤其是关公老爷的“身子”时发生了严重的争执,后来辛家便从王家庙中分出,另建辛家庙,迄今已有一百多年历史了。^②

(二)水排头角色扮演的象征权威

从以上有关水排头角色扮演的描述可知,在三川地区大排头这一角色扮演权利的互不相让,乃至为争夺这一权利而发生矛盾冲突的情景,正如杜赞奇指出的:“乡村社会的领袖只能产生于具有共同象征性价值观念的组织结构之中。但是,这种似乎约定俗成的文化价值正掩盖了在乡村社会中它的产生与运作过程。这一细微而复杂的进程充满着包括国家政权在内的社会集团的相互竞争、妥协及自我调节。由于文化网络既控制着各种资源,而其本身又包含各种感性象征,所以,它成为乡村社会中使权威合法化的见证者。正因为如此,它也成为乡村社会中各种势力激烈角逐的大舞台——争取使网络汇总的舆论导向和权威为某一特殊的需要和利益服务。”^③

同理,在三川地区水排头这一角色,无论是传统社会中在有声望的大家族中轮流担任,还是当下社会每户家庭中轮值担当,均体现了上述道理。在某种意义上,水排头尤其是大排头这一角色的权威象征,“产生于具有共同象征性价值观念的组织结构之中”。这一点体现在“纳顿”酬神仪式之雉舞角色的扮演中。过去,无论是一个村落独自举办,还是两个或多个村落联合举办的“纳顿”酬神仪式中,当地民众普遍对于“五将”“三将”之表演三国故事的雉舞中,关羽这一角色扮演权利的争夺上充分体现了这一点。在人们观念中,忠厚仁义化身的关羽这一形象是神圣权威的象征。反过来讲,关羽形象这一“象征符号之所以具有权威性,正是由于人们为控制这些象征符号而不断地互相争斗”^④的结果。时至今日,虽然包括大排头在内的水排头已在普通家庭中轮值担当,但“纳顿”酬神雉舞中关公这一重要角色所具有的神圣荣耀感和象征权威,仍旧受到三川地区土族民众的高度重视。一旦轮值到自己家庭担当水排头,都会倍加珍视并认真完成各雉舞角色的扮演任务。

从某种意义上说,在跳“纳顿”酬神仪式中,其“形式是虚拟的,而感受是真实的……仪式表演者不仅在表演神话,而且从表演的情境中感受神圣。他们在表演着‘理想世界’的同时,也将自己融入到这个理想世界的‘真实’感受之中”^⑤。因此,轮值大排头的家户主人,在扮演关羽这一角色的同时,也将自己对于历史人物关羽这一仁义道德化身的英雄形象之崇拜,融入到“真实”的感受之中,实现了其从“世俗”到“神圣”的角色之转换。从而,水排头在具体的仪式表演情境中,也就切身感受到了神灵信仰符号所赋予的象征权威之力量。

总之,借助神灵信仰建构起象征性权威力量,一直是中国地方社会运作的重要机制,水排组织主持的跳“纳顿”酬神仪式亦是如此。无论是在传统社会还是当下,三川地区以二郎神及其他地方神灵为祭祀对象的土族“纳顿会”,通过一年一度的跳“纳顿”酬神与献祭报恩仪式,一以贯之地操

① 被访谈人:祁永录,男,土族,1938年生;访谈人:刘目斌;访谈时间:2007年7月2日;访谈地点:青海省民和县中川乡草滩村祁永录家中。

② 被访谈人:辛文俊,男,土族,1937年生;访谈人:刘目斌;访谈时间:2007年9月1日;访谈地点:青海省民和县中川乡清泉村辛家“纳顿”会场。

③ [美]杜赞奇:《文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村》,王福明译,江苏人民出版社,2004年,第16页。

④ [美]杜赞奇:《文化、权力与国家:1900—1942年的华北农村》,王福明译,江苏人民出版社,2004年,“中文版序言”第2页。

⑤ 薛艺兵:《神圣的娱乐——中国民间祭祀仪式及其音乐的人类学研究》,宗教文化出版社,2003年,第31页。

演着社会学家所指称的宗教仪式的“集体欢腾”(corrobbori)^①。这一狂欢化的集体性仪式展演传统,在实现人神之间“互补、互利、互益式”的“道义互惠式”^②的礼物交换的基础上,达成了村落内部群体的精神凝聚与社会团结,维系着村际乃至族际社会秩序的良好运行与发展。

五、结 语

综上所述,在历史发展和社会实践过程中,青海省民和县三川地区土族、藏族和汉族民众建构起一套村落社会管理制度——水排轮值制。在传统社会中,水排组织在管理农事用水和看护青苗的同时,还负责组织相关农事信仰仪式活动,在三川民众的物质生产和精神生活中均发挥着重要的作用。

时至今日,随着社会急剧转型与变迁,水排组织原有的社会职责大为减弱,仅在村落农事仪式实践谱系中延续其传统职能,这尤其体现在三川“纳顿”酬神仪式的组织管理中。各村“纳顿”期间,水排头尤其是大排头不仅全面负责“纳顿”仪式的组织活动,而且,还被众人赋予了在“纳顿”傩舞展演中扮演关公等重要角色的权利,这充分体现出水排头组织管理的义务性与权威性的有机统一,即体现出地方民众基于神灵信仰所建构起的象征权威力量。而且,如今这一权利已由传统社会中被经济实力较强的大户人家垄断,转化为普通家户轮流担当,且遵照严格次序加以传承和沿袭着。

在三川地区,水排组织借助神灵崇拜赋予的象征权威力量,而得以实施乡村社会自我管理的运作模式,有效地维系着村落社会内部秩序的良好运行和地方社会秩序的协调发展。因此,水排组织这一民间传统社会组织形式,昭示出三川地区各族民众社会治理的“实践智慧”。这一智慧体现在三川民众基于自身生存发展所付诸于社会治理实践的仪式谱系之文化图式中。它是一种利用传统文化资源建构起“内生村庄秩序”^③或村落“内生性秩序”^④的生存性智慧,体现出地方民众世代相承的生存发展之道。深入挖掘这一智慧蕴含的思想观念、人文精神与道德规范,对于当下中国所实施的“乡村振兴战略”之社会治理具有一定的借鉴和启示意义。

[责任编辑 王加华]

① [法]爱弥儿·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,上海人民出版社,2006年,第206—212页。

② 褚建芳:《人神之间——云南芒市一个傣族村寨的仪式生活、经济伦理与等级秩序》,社会科学文献出版社,2005年,第353、416页。

③ 贺雪峰、全志辉:《论村庄社会关联——兼论村庄社会秩序的基础》,《中国社会科学》2002年第3期;贺雪峰:《中国传统社会的内生村庄秩序》,《文史哲》2006年第4期。

④ 赵利生、钟静静:《仪式与秩序建构——对青海省互助县土族村落背经转山的民族学考察》,《西北民族研究》2013年第3期。

songs” for their villages. And they sang “village songs” spontaneously. The appearance of “Village Song” highlights the folk songs’ important function of satisfying the psychological needs of “social group and identity declaration”. The phenomenon of “village song” in Jiangshan fully proves the function of it.

Key words: social transformation; folk song; village song

The Reproduction of “Differential Order”: Focusing on the Temporal and Spatial Process of the Funeral Ceremony at a Village in Southern Anhui Province

ZHAO Xudong, ZHANG Jie

Anthropology pays attention to the structural process, symbol and function of rituals, as well as the social order constructed by ritual belief and cultural representation in rural society. As a linear time funeral and multi-dimensional space funeral, the funeral ceremony presents the characteristics of “differential order” in terms of time and space, culture, system and so on. This study makes a field study on the funeral ceremony of Fu village in southern Anhui Province. Firstly, this paper puts forward problems based on Fei Xiaotong’s “differential pattern” theory; Secondly, it gives a comprehensive description of the temporal and spatial process of funeral ceremony; thirdly, it analyzes the “differential order” characteristics of funeral ceremony in space and time, culture, system and other aspects; Finally, it puts forward the concept of “differential order” in rural society and Time and space-culture-institution (TSCS) balance framework model. The study concludes that The TSCS cultural model is characterized by “differential order” in four relations (space and time, inside and outside, sense of history and place, center and edge), which realize the reconstruction and reproduction of the “differential order” in rural society. Differential order constructed by rural funeral ceremony based on “space-time” dimension has become a miniature and observation point of the reconstruction of rural order in China, which is worth exploring.

Key words: differential pattern; funeral ceremony; “differential” order; time and space

On “Culture” or “Food System” Yao’s Food Taboos and Disease Concepts in Ruyuan.

Northern Guangdong Province

WANG Qin

Taboo and disease concept of specific food have long been attributed to the function of specific “culture” or interpreted as “food system” restriction. According to Yao in Ruyuan, northern Guangdong, the taboo of dog and snake depends initially on the metaphors of dogs and snakes under the belief culture of the Dog Ancestor and Dragon God. After the metaphorical resolution, the dog taboo was not lifted until the food structure and livestock feed were improved, and under the influence of the Chinese diet customs, the dog became “delicious” food. By examining the explanation paradigm of “culture” and “food system”, it can be seen that the former often ignores the reality and intention behind it, and both of the theories have their applicable limits. A specific food taboo is essentially a representation of the relationship between man and nature, between man and the supernatural, and between man and society. It is helpful to clarify the mechanism of “culture” and “food system” by grasping the “relationship” in the historical context.

Key words: Yao; dog ancestor; dragon god; food taboo; disease concept

Social organization, Ritual practice and Symbolic Authority: A Study on the Organization of

Shuipai in Sanchuan Region of Qinghai Province

LIU Mubin

Shuipai is a geo-social organization in Sanchuan region of Minhe County in Qinghai province. In traditional society, it played the role of managing farm affairs and resolving disputes of water resources distribution among villages. Nowadays, it mainly plays an organizational function in local ritual practice systems related to farming. It has always been an important mechanism for the local social operation in China to build the power of symbolic authority with the help of the spirit of god. It is also true of the *Nadun* ceremony for rewarding the gods organized by *Shuipai*. The ritual of *Nadun* has facilitated the spiritual cohesion and social solidarity of the group within the village, promoted the organic integration and good operation of the order between villages, and highlighted the “practical wisdom” of self-ordered governance in rural society. This practical wisdom of constructing the endogenous social order has its reference significance for the implementation of the “rural revitalization strategy” in China.

Key words: the organization of *Shuipai*; ritual practice; *Nadun* of Tu nationality; a symbol of authority; living wisdom