

民俗文化的遗产化、本真性和传承主体问题

——以浙江衢州“九华立春祭”为中心的考察

王霄冰

〔摘要〕 在生活中自由自在生存的民俗,一旦成为非物质文化遗产,就必然会受到官方和媒体等外力的影响,变得官方化、商业化,表演色彩也会加重。遗产化后的民俗文化得以本真和活态传承的关键,在于确立一个实实在在的传承主体。民俗的传承,不仅有赖于个体的传承人,而且更加有赖于传承人之后的那个民众群体。

〔关键词〕 非物质文化遗产;本真性;传承主体;二十四节气;立春

民俗,是在民众当中流行的生活范式、礼仪习俗和价值观念,带有集体性、地方性、传承性和口头性等特点;它自发形成,形式自由自在,可不受文字文本、教条教义、政治制度等条条框框的约束。^①一般来说,传统的小型社会,如村落,是滋生民俗文化的最佳土壤,虽然一项民俗的发生也往往有赖于外界因素的影响。^②20世纪以来,随着中国社会的彻底变革,传统农村社会的宗族、村社等组织走向解体,各类民间民俗活动受到了主流文化的轻视和打压。尤其是在实行改革开放政策的最近30多年中,中国加剧了现代化的进程,乡土社会的版图日益缩小,作为农村社会栋梁的青壮年农民成群结队地涌向城市,乡村人口稀有化和老龄化现象日趋严重,地方民俗所赖以生存的文化生态渐趋消亡。在这种情形下,如何能将祖先创造的、世世代代流传下来的民间文化保存起来、传

〔作者简介〕 王霄冰,德国汉学博士,中山大学中国非物质文化遗产研究中心教授、博士生导师(广东广州510275)。

〔基金项目〕 本文为教育部人文社会科学重点研究基地项目“非物质文化遗产与民间信仰”(项目编号:12JJD780007)的阶段性成果。

① 这当然并不排除,民俗在乡土社会中所担负的类似于礼法的社会制约功能。美国社会学家萨姆纳(William Graham Sumner, 1940—1910)在《民俗:论惯例、风度、风俗、德范和精神的 sociology 意义》(*Folkways: a study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores, and morals*, Boston: Ginn and Co. 1906)中认为,民俗虽然“并非人的有目的的、理智的创造”,是“通过偶发事件形成的”,但“当关于真实与是非的初步观念发展成关于福利的教义时,民俗就被提高到另一个层次上来了。它们就能够产生推理、发展成新的模式,并把它们的建设性影响扩及每个人和整个社会。这时,我们就称它们为德范了。德范是包含了关于社会福利的普遍的哲学和理论内容的民俗,其哲学和伦理思想本来就蕴藏在其中,民俗的发展使它们从暗示到明确。”引自高丙中:《民俗文化与民俗生活》,中国社会科学出版社,1994年,第175、182和185页。书名中的Folkway一词,意为“民间方式”,这里译为“民俗”。

② 关于民俗的发生,学术界曾有过多种理论,萨姆纳的民俗自发形成于民间生活的观点只是其中的一种。与其完全唱反调的则是瑞士人霍夫曼—科拉耶尔(Eduard Hoffmann-Krayer, 1864—1936),认为“民众不生产什么,而只是再生产”。德国学者诺曼(Hans Naumann, 1886—1951)则提出了“沉降的文化物”(gesunkenes Kulturgut)的概念,指的是由上层社会流向民间而在民间得到传承的那部分文化,与天然成长起来的“原始的整体物”(primitives Gemeinschaftsgut)相区别。参见简涛:《德国民俗学的回顾与展望》,载周星主编:《民俗学的历史、理论与方法》(下册),商务出版社,2006年,第808—858页,其中“汉斯·诺曼和‘沉降文化物理论’”一节,见第828—330页。

承下去,使之成为现代社会的有机组成部分,以保持中华文明的本土特色?这是社会各界所共同关心的问题,也是中国政府发起非物质文化遗产保护运动的旨意所在。

然而,由于民间文化本身带有一些与官方正统文化不相融合的特征,各类民俗事象在被认可为非物质文化遗产并受到保护的过程中,往往会经过一个被改造、被包装、或者甚至被重新打造的过程。由此出现的一系列问题也是近年来社会各界有目共睹的,如民俗民间文化的:(1)官方化/政治化,即将非物质文化遗产的申报和展演与地方官员的政绩挂钩,民间的事情变成由政府包办,当地民众失去了对于自身文化的自主权;(2)博物馆化/物质化,原本活生生的民间活动变成展示馆中静态的图片和实物;(3)市场化/商品化,非物质文化遗产变为商家逐利的工具和大众消费品。

非物质文化遗产的保护如何才能在尊重民间、保存文化的前提下进行?入围民俗事象的本真性、活态性与承续性如何能够得到充分保证?笔者以为,一个实实在在、名副其实的传承主体的确立和当事人文化自觉意识的提高,正是解决以上问题的关键所在。以下将以浙江衢州的国家级“非遗”项目“九华立春祭”为例,根据本人2012年2月在当地收集到的田野调查资料,来论证这一观点。

一、中国古代的句芒神话与立春礼俗

2011年5月,国务院颁布了《第三批国家级非物质文化遗产名录》(共计191项)和《国家级非物质文化遗产名录扩展项目名录》(共计164项)。由浙江省衢州市柯城区申报的“九华立春祭”和浙江省遂昌县的“班春劝农”、贵州省石阡县的“石阡说春”一起,以“农历二十四节气”为总体名称,被纳入到国家级非遗名录的扩展项目名录中(项目编号X-68)。^①九华立春祭所祭祀的,是古代神话中的木神和春神句芒,祭祀日期设在农历二十四节气之首的立春日(公历2月4日或5日)。

农历二十四节气是古代中国人的伟大发明之一。华夏民族对于由太阳运行带来的节气转换的认知到底源于何时?显然这是一个容易引发争议的问题。^②胡厚宣、杨树达等老一辈的甲骨学者,曾研究过一片记录有“四方风名”的商代甲骨(《甲骨文合集》14294)^③,考释出与《山海经》等后代文献记载基本一致的四个方位的名称和所属的神灵之名^④:“东方曰析,凤(风)曰荔(协)。南方曰因,凤(风)曰微。西方曰,凤(风)曰彝。□〔北〕□〔方〕□〔曰〕兜,凤(风)曰□。”^⑤

周代的四方神灵观念,见于《周礼·春官·大宗伯》。其中提到应以各种不同的玉石制成六样不同的礼器,以供奉各方神灵:“以玉作六器,以礼天地四方。以苍璧礼天,以黄琮礼地,以青圭礼东方,以赤璋礼南方,以白琥礼西方,以玄璜礼北方。”^⑥《左传·昭公二十九年》中也有关于四方神

① http://www.gov.cn/jwqk/2011-06/09/content_1880635.htm(2012/2/12)。

② 迄今为之,学者们在对从地下出土的殷商甲骨文的研究中,尚未发现有与节气相关的时间概念。参见常玉芝:《百年来的殷商历法研究》,载王宇信、宋镇豪:《纪念殷墟甲骨文发现一百周年国际学术研讨会论文集》,社会科学文献出版社,2003年,第38—54页。

③ 郭沫若:《甲骨文合集》第五册,中华书局,1979年。

④ 胡厚宣:《甲骨文四方风名考证》,《甲骨学商史论丛初集》(第二册),成都齐鲁大学国学研究所石印本,1944年;杨树达:《甲骨文中之四方风名与神名》,载《中国现代学术经典·余锡嘉、杨树达卷》之《杨树达卷·积微居甲文说》,河北教育出版社,1996年,第800—807页。

⑤ 前人对这片甲骨的转写字略有不同,这里采用的是今人王晖的释文。作者在总结前人研究的基础上,认为商代卜辞中虽然“只有春、秋二季的划分,还没有用作季节的夏、冬之称”,“但从四方及四方风的蕴义看,四季的观念应该是产生了”,并引用于省吾的观点认为,这为“由两季向四季的发展准备了一定的条件”。在他看来,由于“季节的变换可根据季风的变化来推定,于是四方季风便被古人视作上帝改换时令的使者”。参见王晖:《论殷墟卜辞中方位神与风神的蕴义》,《2004年安阳殷商文明国际学术研讨会论文集》,社会科学文献出版社,2004年,第321—322、326页。

⑥ 《十三经注疏》(附校勘记)之《周礼注疏》卷十八,中华书局,2003年,第762页。

灵的记载：“木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。”^①这里已经把句芒和东方联系在了一起。对此，郑玄注曰：“礼东方以立春，谓仓精之帝，而太昊、句芒食焉。”^②战国末年的《吕氏春秋·孟春纪》亦载：“其帝太皞，其神句芒。”高诱注曰：“太皞，伏羲氏。以木德王天下之号，死，祀于东方，为木德之帝。句芒，少皞氏之裔子曰重，佐木德之帝，死为木官之神。”^③关于句芒的神话，则最早见于《墨子·明鬼下》，说他曾替“帝”传话、为有德之郑穆公添寿十九年。他的形象乃是“鸟身，素服三绝，面状正方”^④。

成书于汉代的《礼记》在“月令”篇中将一年四季的主宰神明加以体系化，其中提到春三月的“帝”为太皞，“神”为句芒；夏三月的“帝”为炎帝，“神”为祝融；秋三月的“帝”为少皞，“神”为蓐收；冬三月的“帝”为颡顼，“神”为玄冥。^⑤这里的“句芒”，郑玄注释为：“少皞氏之子，曰重，为木官。”^⑥

民俗学者简涛曾指出，句芒在古代神话体系中是“神”，而不是“帝”；他“身为春神、木神、东方之神，又为青帝的助手，它作为一个理想的媒介把季节中的春天、五行中的木、方位中的东方和五帝中的青帝联接了起来，构成了立春迎气礼仪中的完整象征系统”。（见表1）^⑦虽然其中的某些元素出自上古，但这一理想化的系统的形成不可能在汉代之前，而是在两汉时期所盛行的天人相应和阴阳五行观念影响下才得以完备起来。不仅如此，就是立春祭祀的礼仪习俗，起源也应在汉代，其礼仪设计所依据的主要是《礼记·月令》中的有关设想，并基于西汉时期的郊祀礼。^⑧汉代的立春礼俗虽然吸收了民间的“出土牛”习俗，但和官礼的迎气礼属于互不相关的两个部分。立春迎气礼在东郊进行，参加者的服饰以青色为主，句芒以青帝的助手身份出现，也是祭祀对象之一。同时，京城和各地要在城门之外设置土牛和耕人，向广大百姓报春，以示劝农之意。

表1 东汉立春迎气礼仪的象征系统

季节	五行	颜色	五帝	方位	神明
春	木	青	青帝	东方	句芒
夏	火	赤	赤帝	南方	祝融
立秋前十八日	土	黄	黄帝	中央	黄灵
秋	金	白	白帝	西方	蓐收
冬天	水	黑	黑帝	北方	玄冥

东汉以后，一直到清代，立春礼俗在各代都有延续，但每个时期的表现形态有所不同。例如，唐代的立春礼仪不再像汉代那么庄严肃穆，而是多了些欢乐色调，增加了像皇帝赏赐大臣春花这样的节庆内容。^⑨“出土牛”的习俗也有所改变，耕人变成了策牛人，他和土牛的相互位置被用来象征立春节候的早晚，而且出现了官员杖打土牛的仪式性行为。这些都应是后世“扮芒神”、“鞭春”等立春习俗的源头。由人扮演的“芒神”取代耕人或策牛人进入“出土牛”礼仪，应是在南宋时期才

① 《十三经注疏》（附校勘记）之《春秋左传正义》卷五十三，中华书局，2003年，第2123页。
② 《十三经注疏》（附校勘记）之《周礼注疏》卷十八，中华书局，2003年，第762页。
③ 王利器：《吕氏春秋注疏》，巴蜀书社，2002年，第9110页。
④ 《墨子》，李小龙译注，中华书局，2007年，第116—117页。
⑤ 《礼记正义》卷十四，《十三经注疏》（附校勘记），中华书局，2003年，第1352—1360页。
⑥ 《礼记正义》卷十四，《十三经注疏》（附校勘记），中华书局，2003年，第1353页。
⑦ 简涛：《立春风俗考》，上海文艺出版社，1998年，第41—42页。
⑧ 简涛：《立春风俗考》，上海文艺出版社，1998年，第23页。恰如作者所言，像《礼记》这样的著作不能被当成史书看待，其中的种种描绘多属理想性质的设想，而非对于事实的记录。
⑨ 简涛：《立春风俗考》，上海文艺出版社，第67页。

出现,且“很可能是由于迎气礼衰微或者废止的缘故”^①。到了明代,朝廷制定了相应的礼规,从礼制上确立了芒神的地位。

到了民国时期,政府取缔传统夏历(农历、阴历),改用西历(公历、阳历),立春不再是一个官方认可的节日,立春的官方礼俗也从此彻底消失。但在一些地区的民间,却依然流行着在立春日迎春、鞭(打)春、吃春饼/春卷等习俗。到了1949年以后,由于意识形态的原因,这些习俗也不流行了。作为二十四节气之一的立春虽然还常常被感知,但它作为一个古老的农事节日的属性却已被逐渐淡忘。中国人有关青帝、句芒、春牛的记忆和情感已十分淡薄,扮芒神、鞭春牛、吃春饼/春卷/生菜等立春习俗真正变成了历史的“残留物”,仅见于一些偏远的乡村和特殊的人群当中。^②位于浙西山区的九华乡外陈村,因拥有一座供奉句芒的梧桐祖殿并保留有一些立春古俗,可谓是国内现有保留立春民俗文化最为完整的一处。

二、梧桐祖殿及其立春祭祀

九华乡位于浙江省衢州地区的西北部,距离城区大约9.5公里。此地有山有水,风景秀丽,古属浮石乡,民国9年(1920)改称毓秀乡,民国28年才改名九华乡,大约因临近当地的九华山而得名。^③该乡行政上归属衢州市柯城区,现有面积82.32平方公里,乡民两万多人,分35个行政村。外陈村是其中之一,人口212户、632人,近年来由于青壮年外出打工较多,村里常住人口只有280多人。村民多属苏、傅、王、龚四大姓,前两姓居多,迁来时间也较早,据说来自福建。四姓都拥有自己的族谱,村中尚有苏氏和傅氏两个宗厅,供宗族活动之用。

位于村口的梧桐祖殿是村中唯一的庙宇,里面供奉的主神就是中国古代神话中的春神和木神句芒。现有一个偏殿,供奉的是佛祖的雕像。该建筑在民国22年(1933)曾经大修,1949年后遭到较为严重的毁坏,一度被用作村里的锯板厂和碾米厂。2001年,一位名叫汪筱联(1943年生)^④的当地人士在帮助柯城区旅游局进行旅游资源普查时,偶然发现了这幢老房子,见它有三扇门,不像是一般的民居,就猜是座古庙。当他刮去覆盖在老屋门额上的黄泥时,便看到了“梧桐祖殿”四个大字。后听村里老人讲,这是“梧桐老佛殿”,“文革”时里面的神像已被毁弃,他们只记得小时候村里每年都要在此举行立春祭和中秋祭,里面供奉的“佛像”长着一对翅膀。根据这一线索,汪氏便推断村民们相传的“梧桐老佛”就是春神句芒。^⑤

此后,在汪筱联等人的呼吁下,锯板厂和碾米厂终于在2004年从庙内搬走。村民们自发捐款,凑了三四万元钱对“梧桐老佛殿”进行修缮。当时负责这项工程的,就是现任外陈村党支部书记龚元龙的弟弟龚卸龙(1965—2008)。在复原春神像时,他们参考了各类古代文献中有关句芒的记载

① 简涛:《立春风俗考》,上海文艺出版社,第87页。

② 上世纪90年代,简涛曾就立春习俗的传承情况做过调查。他得出的结论是,“即使在民间,大陆许多地区也不再把立春作为节日,不再举行节庆活动,而只是把立春作为一个节令。各级政府只是把立春作为农业节令,作为春耕生产的开始而予以重视”。因此,当代的立春民俗“只是一些零星的民俗事象,并且只限于某些地区,无论是事象的规模还是流行的范围都不能与清代立春民俗相比。他们只是清代立春文化的残留”。在探讨立春习俗式微的原因时,作者认为并不能完全归咎于外界原因,而且也与节日功能本身的转换有关:“今天立春不再作为一个节日,人们甚至失去了立春迎春的观念,却不是由于立春文化变迁的突变造成的,而是由于它的渐变造成的。这里一个重要的原因是立春节日功能转移。立春不再作为一个节日庆祝,它的功能已经被另外一个重要节日所取代,这个节日就是春节,也就是中国的传统新年。立春的民间习俗也部分地转移到了春节的习俗之中。”参见简涛:《略论近代立春节日文化的演变》,《民俗研究》1998年第2期。

③ 有人称这里的九华山为小九华,以区别于安徽的大九华山。

④ 原为衢州市建筑器材公司总经理,从早年开始就喜爱研究当地的地理、民俗与传统文化,已出版《峥嵘山志》(与叶裕龙合著,中国文史出版社,2010年)、《毓秀九华(中国衢州)》(衢州日报社,2011年)等著作。

⑤ 李啸、姚宏东、江毅丹:《春天来了,梧桐祖殿立春祭》,《衢州日报》2012年2月6日。

并加以汇集,如前面提到的《墨子》中的描述和《山海经·海外东经》中的“鸟身人面,乘两龙”的说法^①,从而把他塑造成了一个长方形脸、身穿白衣、脚驭两龙、背上有两扇翅膀、右手举着圆规、左右握着装有五谷的布包的人物形象。

主殿采用这一带典型的民间建筑格局,当地称“三间六”,即分为上、中、下三堂,两边各可隔出三间(普通人家用门板隔开,在宗祠、庙宇中则不隔),共得六间房。中间部分为上堂、中堂(天井)和下堂。梧桐祖殿上堂中部的神坛供奉上述句芒塑像,主神左手边的祭台上摆放着三尊大小不一的关公像,右手边则是尉(迟)、晏、杨、蔡四位“灵公”的雕像。^②在他们背后的墙上,分别描绘着“风”、“雨”、“雷”、“电”四位神灵以及“富”、“贵”和两位天王的形象。大殿左右两边的墙壁上,绘有二十四节气主题的壁画做装饰。天井的井边照例放着一盛满水的水缸,表示钵满盆满。下堂是两层的戏台,正门就开在台后。因为台不高,所以大人进门后都必须躬身穿过台下的走廊。对于村民们来说,这个设计正好用来强制人们在神灵面前低头,以示恭敬之意。

位于外陈村村头的梧桐祖庙背面靠山,前面也望山。隔着街道和田地,山脚下流淌着一条名叫“庙源”的小溪。顺着小溪沿路而上,途经与外陈村毗邻的三皇殿村^③,就会走进一个名叫“石娲”的山谷,半道上可以找到梧桐祖殿的原址。原址已无建筑,只在树木草丛间隐约可以辨识出一个用石头垒成的平台。人站在这里,面对着一座郁郁葱葱的名为梧桐峰的山峰和山脚下一条清澈、奔流的山涧,初春的阳光正好从山坡的斜角探出头来,暖洋洋地照在当头,丝丝回暖的地气氤氲在脚跟,草木间一股春的气息将你团团围住,真有一种如沐春风般的美妙之感。“风水”如此之好,无怪乎古人会在此选址建造春神殿了。

然而当地人对于梧桐祖殿的来历,却有着自己的说法。据汪筱联解释,当地人之所以称春神殿为“梧桐祖殿”,是因为古谚有云:“家有梧桐树,引得凤凰来”。凤凰非梧桐不栖。句芒鸟身,原是凤鸟氏族,凤鸟就是凤凰。相传古时外陈村境内的山岭主峰上多梧桐树,被句芒看上了,便在这里居住下来。从此山上梧桐树以及其它树木都长得愈发茂盛。山民感恩,便在梧桐峰上盖起了一座庙宇,用一根巨大的梧桐树根雕了一个神像供起来,称之为“梧桐老佛”。后来为何搬迁到了山下呢?原来,在梧桐峰对面的天台峰上还居住着一对修炼成仙的兄弟:赤松子和赤须子,他们是神农氏的雨师。赤松子小时放羊出身,成仙后仍在天台上养了一群羊,而且任其繁育而不食用,最后变得像天上的云朵那么多,把原本长满百草的山坡吃成了个秃头山。木神句芒看了十分心痛,就和赤松子暗中斗法,让天台山上只长乔木和毛竹,不长百草。赤松子赶着羊群想到别处去,句芒就让在移动的羊群前突然长出一片密密的乔木,好像木栅似的挡住了羊的去路。但赤松子在晚上还是偷偷地把羊群赶到了石梁方向的治岭山坡。谁知句芒又让这里不长羊吃的草。赤松子只好命令羊群进入“冬眠”状态,都变成白石头,等山上长草后再还原成白羊。赤松子的哥哥赤须子,不想让他们斗下去伤了和气,以致连累到百姓,就出面调解。他劝弟弟不要再养羊,让那些白羊永远成为石头。而农家可以养些羊供人食用,这样数量不会多起来,平时又可听到羊羔的悦耳叫声。赤松子顺从了哥哥,他的羊就永远成了满山的石群。赤须子又劝说木神句芒不要再一个人住在梧桐

① 袁珂:《山海经校注》,上海古籍出版社,1980年,第265页。

② 据“九华立春祭”国家级传承人汪筱联介绍,四位灵公(又称令公)都是历史上与衢州有直接关系的伟大人物。尉灵公即唐代大将尉迟恭,历史上被衢州府城守军奉为守护神。晏灵公是宋代一位衢州知府(疑为晏敦复,但其死因与传说中不同),传说他为了警示百姓井中已被瘟神下毒,就以身试法跳入井中,结果尸体被打捞上来后因中毒而变成黑色,所以这位灵公的形象是黑脸的。杨灵公是唐代诗人杨炯,和当地的干系不详。过去在衢州有座“杨公祠”,被称为“第三城隍”。蔡灵公则是汉代发明造纸术的蔡伦,因为这一带出产毛竹,过去山中有许多造纸的小工场。关于四位灵公的姓名和身份,衢州市博物馆副馆长占剑的说法有所不同。他认为这四位灵公原本是在当地民间备受崇拜的西周徐国国君徐偃王的从神。

③ 该村村头原有一座“三皇殿”,过去(具体时间不详)供奉的是上古传说中钻木取火的“燧人氏”、“轩辕氏”(黄帝)和“神农氏”(炎帝),当地人称“三朝天子”。这一庙宇已遭毁坏。

峰了,不如搬到在山下水口那片平地上,造所大殿,将“三皇”、“五官”都请来,大家居住在一起,句芒依允了。可怎么搬呢?赤松子是雨师,一天他让梧桐峰上突然下起暴雨,将山中的梧桐庙冲倒了,“梧桐老佛”也顺着山洪漂流到山下,只在水口的波涛中打着旋转。正当许多村人在围观这一奇怪现象时,一位过路人劝他们赶快下水打捞,并说这是“梧桐老佛”的意思,因山庙太小,要大家在此为他盖所大殿居住,就叫“梧桐祖殿”。原来这个人就是赤松子神仙所化。当地人听了他的话,就真的就地建造了这座“梧桐祖殿”^①。

虽是神话故事,却也能透露出一些接近事实的信息:一是梧桐祖殿确为春神句芒而建,原为一座山间小庙,后来因洪水冲垮了这座庙宇,将句芒塑像冲到外陈村村口,所以当地人才为他就地建造了新的庙宇;二是在迁址后的梧桐祖殿中,原本或许还有“三皇”、“五官”(疑为“三皇五帝”)等神位,但these在近年新修的殿堂中,已被关公和四大“灵公”的塑像所取代。

为恢复梧桐祖庙的立春祭,汪筱联等人还整理出了一些有关当地立春习俗的资料^②:

立春日,俗称“接春日”、“开春”,这天人们起床后的第一件事就是翻看历书,查明交春的時刻。人们用一株新鲜的黄芽菜植在盛满细砂的大碗里,碗里插有一面长条形的红纸小旗,旗上写着“迎春接福”四个字,碗的后面放着一杯清茶。然后把桌子搬到天井里,插香点烛。等红烛燃完后,再将黄芽菜移植于菜地或花盆中,表示春天到了,生气勃勃、万象回春。^③ 这一日,“报春人”要挨家挨户上门送《春牛图》,即一种木刻印刷的民间版画。家家将《春牛图》贴于中堂,上面印着“风调雨顺”、“国泰民安”等吉语。《春牛图》一般以红纸黑线版为主,也有套色彩印的。它的图式象征着节气的早晚。如果有牛倌手提绳子牵着耕牛,意为当年农时节气迟,耕牛较空闲;有牛倌手提竹鞭在耕牛后面赶的,意为当年农时节气紧,耕牛特别忙;有牛倌骑在牛背上横笛的,意为当年风调雨顺,年成特好,等等。《春牛图》除了预卜一年的农业丰歉外,还要标出年中的生产节气和潮水涨落的时辰。

过去立春日在衢州府城要由地方官率僚属迎春于东部,“出土牛”行“鞭春礼”,称“打春”。鞭打完毕后,老百姓一拥而上抢夺牛身上的土,谓之“抢春”,以抢得牛头为吉利。俗信抢到牛身上的“肉”,养蚕必丰收;抢到牛角上的土,庄稼必丰收;抢到牛肚子里的粮食,就预示着这一年五谷丰登,粮食仓满囤流。民间还流传牛身上的土是天赐的灵丹妙药,只要用布包上它在病患处磨磨擦擦,病马上就好。所以每年都会发生为“抢春”而在拥挤踩踏中损伤身体的事件。立春日在梧桐祖殿也举办庙会,有迎春(敲锣打鼓迎接春神)、探春(外出踏青)、插春(采集松枝翠柏等插在门上)、带春(儿童将柳枝编成环状带到头上)、尝春(“咬春”、“吃春盘”、食用新鲜蔬菜)、“迎春牛”等习俗。所谓“迎春牛”,就是用竹篾扎成牛形,糊上彩纸,脚下装小轮,身上披红挂彩,由一乞丐扮成“牧牛太岁”,迎春祭毕,牵着牛沿街游行。队伍打着旗子,敲锣打鼓。小孩子用七粒(或六粒)豆子系在牛角以避痘灾。庙会期间还进行投壶、击鼓传梅、踩高跷、竹马灯等游戏娱乐活动。祖殿的戏台上要连演三天三夜的大戏。其他节日如春节、元宵、二月二、清明、端午、中秋、重阳、冬至等也要在殿内演戏,并邀请亲朋好友来做客助兴。节日小吃则有春饼、春卷、米粿、米糊等。

① 汪筱联、邹耀华撰稿、于红萍整理:《衢州梧桐祖殿立春祭祀——立春祭祀申报“人类传说及无形遗产著作”的依据和理由》(内部资料,由衢州市文化广电新闻出版局提供)。

② 汪筱联、邹耀华撰稿、于红萍整理:《衢州梧桐祖殿立春祭祀——立春祭祀申报“人类传说及无形遗产著作”的依据和理由》(内部资料,由衢州市文化广电新闻出版局提供)。

③ 一说天刚破晓,家家就要拿香、纸、肉、豆腐干等到各自田里去祭拜。见李啸、姚宏东、江毅丹:《春天来了,梧桐祖殿立春祭》,《衢州日报》2012年2月6日。

三、“壬辰年梧桐祖庙立春祭”实录

外陈村从2004年起开始恢复立春祭祀的仪式,主要由村里自行组织。2012年是“九华立春日”被列为国家级非物质文化遗产之后的头一次,当地各级领导格外重视,由柯城区教育体育局(文化局)一位主管副局长亲自把关。媒体也给予了高度关注,除电视台、报纸进行现场采访报道之外,“衢州新闻网”还对祭祀仪式进行了网络直播。^①为迎接祭典,村民们提前好几天便开始忙碌。梧桐祖殿被打扫一新,门口贴上了新的春联:“黄道轮回,四时节令从今始;春神下界,千树梅花报喜来。”殿门口则挂上了一排排红色的大灯笼,里面堂上挂起了24个代表二十四节气的小灯笼。勾芒的祭台前贴着“迎春接福”的红色标语,旁边摆着一只竹制的、身裹绿绸和红巾、头戴大红花的“春牛”。厨房里准备了好几百斤的大米、成箩成筐的白菜、萝卜、豆腐等,以备招待工作人员和来宾香客之用。为保仪式顺利进行,2月3日村委会还专门把老老少少的村民召集起来“彩排”,里里外外忙得不亦乐乎。

2月4日9时,祭祀开始之前,先在梧桐祖殿大门外举行了授牌仪式,由柯城区宣传部长致辞,浙江省文化厅“非遗”处处长和衢州市文广新局局长为“国家级非物质文化遗产·九华立春祭”授牌,柯城区副区长接牌。之后全体进入大殿,大约9点18分左右,祭祀开始。担任司仪的是村民主任傅亦武,主祭为村支书龚元龙,陪祭的是两位年轻村民傅洪民和吴海根。由于场地狭窄,村委会对入场人数进行了严格控制,只有几十名村民代表在场,分老中青三拨,从老到幼且男女对称地分列在上堂和天井的两边。老年人都穿着平常的服装,青壮年要参加抬佛巡游活动的,则穿黄色绸服,戴黄巾,儿童们(共八男八女)都穿着绿衣绿裤,头戴竹枝编成的花环,脸上化了妆。

仪式开始时先在户外燃放鞭炮,奏乐。然后分成三大拨向春神献礼:第一拨为公共的祭品,有20多样,分别装在漆成红色的木盘里或直接摆在案前,内容包括:饭甑(即在木制的饭桶里将蒸好的米饭搽成高高的小山的模样,表面压入一排排红枣,上盖红色剪纸,并插上一枝翠柏做装饰);牛头(当日用猪头代替)、猪头、羊头、清茶、苹果、香蕉、桔子、桂圆、金桔、蛋糕、红糕、芙蓉糕、油爪(江米条)、麻球、年糕、粽子、青粿、青菜、五谷种子、甘蔗、还有梅花、松柏枝和一对大蜡烛等。第二拨是由领导和来宾敬献给春神的花篮,都已提前摆在了大门口,届时只象征性地把其中两个抬到祭台上。第三拨是村民们自发准备的祭品。当日大约有近40多名男女老人排着队、有序地献上了自家的装有祭品的竹篮或木盆,其内容和摆设大同小异:一条肉、一株青菜、两个粽子、一杯开水、一碗米饭(也要压成山形,嵌上红枣)、两条年糕、青白米粿、水果、糕点等。上面同样用红色的剪纸和翠柏枝条装饰起来。因当日的交春时刻是在黄昏的18点22分,所以祭品一直要摆放交到交春仪式结束之后才能收回。

祭品、鲜花献完后,由主祭、陪祭和群众代表到天井的香炉前焚香祭拜。之后主祭宣读《迎春接福祭词》。词曰:“四时复始,万象更新。金龙报喜,岁序壬辰。木神下界,大地回春。调风度雨,惠泽民生。自然和谐,天道遵循。十龙治水,七牛躬耕。天泰地泰,寿臻福臻。三衢大地,物阜风淳。国强民富,五谷丰登。”仪式的最后一项,是由陪祭导唱《祭春喝彩谣》。其形式是陪祭喊一句话,在场所有人就接一声“好啊”。共有八句:

壬辰立春,金龙报喜普天庆。——好啊!

春回大地,周而复始万象新。——好啊!

迎春接福,天泰地泰三阳泰。——好啊!

^① <http://news.qz828.com/system/2012/02/03/010435143.shtml> (2012/2/16)。

春神护佑,世荫福祉惠万民。——好啊!

春色满园,沃野千里江山好。——好啊!

春风浩荡,国泰民安遍地金。——好啊!

春华秋实,风调雨顺粮仓满。——好啊!

春赐万福,人寿年丰万家欣。——好啊!

殿内仪式在大约 9 时 40 分结束,其后众人移动至殿外的一块地头,观看“鞭春牛”仪式。“春牛”是跟一位名叫王六古的村民借的,因此也就由他本人驾驭。老人穿着蓑衣,戴着斗笠,扮演着人们印象中的“老农”形象。而鞭打春牛的“芒神”,却不像古礼所规定的那样由男童扮演,而是由一位 12 岁少女来装扮。她头扎发髻,披一件白色斗篷,装束并未完全依据用红纸张贴在殿前的《壬辰年立春交春、芒神、春牛图》。^①“芒神”一边象征性地鞭打牛的头部、左身、右身、尾部和背部,口中一边念诵道:“一鞭春牛,风调雨顺;二鞭春牛,幸福安康;三鞭春牛,三阳开泰;四鞭春牛,万事顺利;五鞭春牛,五谷丰登。”

古俗中的“抢春”仪式没有进行,取而代之的将糖果、花生等分撒给观望的人群。前任老支书傅生耀提了两篮祭品,代表村民们在田头焚香烧纸,祭拜天地。王六古开始来回犁地,之后傅亦武和傅生耀一个在前平地,一个在后播种,并将几株小青菜整齐地种到地里。此时,有人在地头放起了鞭炮。在一片硝烟弥漫之中,穿着黄色绸衣的村民们抬着纸糊的春牛、关公和四大“灵公”的坐像来到殿外,后面跟着一条绿色的长“龙”。他们在广场上转了几圈之后,就开始浩浩荡荡地沿村巡游。在事先约好的一些人家门口,他们停下来,让神灵们接受祭拜。村民们把盛有整套祭品的篮子摆出来供奉,并将事先准备好的红包放在牛头上和神灵们脚跟的“功德箱”里^②,然后焚香烧纸,为家人祈福。等祭拜结束,他们会把祭品带回家去给小孩们吃,因为相信这样他们会长得“蛮气”(壮实)一点。

跑在巡游队伍最前面的,还有一位“报春人”。他手中拿着一叠红纸,每到捐过钱、做过奉献的人家,就贴一张在门口或墙上,或直接交到主人手里。红纸上的文字为“九华乡外陈村梧桐祖殿祭祀”,下有两幅图,一幅是春神像,上方写着“新春大吉”,左右分别写着“风调雨顺”“国泰民安”的条幅;另一幅是儿童在日光下、田地里鞭打春牛的图像。文字部分主要介绍梧桐祖殿及其“立春大典”,并告知“今年的‘立春祭祀’将于农历正月十三上午九时在外陈村隆重举行。届时将有知名婺剧团来梧桐祖殿连演四天大戏。欢迎社会各界人士即时前来同庆,共同祈福。”最后还有乘车路线和下车地点。显然这是本次活动的宣传传单,在巡游时则被用来“报春”了。

巡游队伍在本村转完一圈之后,吃过午饭,又到临近的各村去继续巡游,直到下午三点多钟才回到庙里。这边庙里中午摆满了饭桌,香客们可以免费用餐。饭桌上坐不下的就领了盒饭到外面找地方吃。饭是白饭,菜以白菜、萝卜为主,都是素食。当天来拜神和看热闹的估计有上千人。庙里摆放的功德箱也因此收入了几千元的捐款。加上一路巡游的“收入”,估计总共有上万元。

以上这些仅仅只是“迎春”的前奏,因为当天交春的时刻是在黄昏。这时,来宾都已离开,香客也大都散去,只剩下了外陈村的村民和他们的亲朋好友。时辰到来之前,殿门紧闭。时辰一到,殿门即被打开,在一群打着灯笼的儿童引领下,手拿香烛的村民们一涌而出,纷纷在殿门口点上蜡烛,焚香烧纸,迎接春神降临。一时间,鞭炮大作,烟花四起,几位村民代表捧着两枝象征“春天”的

^① 纸上写道:“二〇一二年二月四日,正月十三 18:22 分为交春时刻,鸣放鞭炮,焚香行祭迎春。壬辰年春牛:二〇一二年(壬辰)春牛,身高四尺,长八尺,尾长一尺二寸,头黑、身黄、腹黑、角、耳、尾青,膝胫黄,蹄白,青牛口开,牛尾左激,牛笼头用丝。壬辰年芒神服式:芒神下界,二〇一二年(壬辰);芒神孩童像。身高三尺六寸五分,系行缠鞋裤全,平梳两髻在耳前,本年农闲,芒神于春牛并立左也。”

^② 据一位老村民介绍,他和老伴给五位神灵各捐了 10 元,共 50 元,他女儿多给了 10 元(也许是给春牛的),共 60 元。

树枝回到庙中,将它们摆到祭台前。又在庙中祭拜之后,仪式才告结束。之后戏台上好戏开场,以飨春神等各位神灵。

四、对“九华立春祭”本真性的探讨

外陈村梧桐祖庙立春祭祀与相关习俗原本是一种地方性的民间文化,但在上个世纪中国社会大变革的冲击之下,已被当地民众抛弃和忘却,只剩下了一些零星的记忆。2004年修复祖殿时,由于当地人只记得里面供奉的是“长着一对翅膀”的神,所以现在的句芒塑像所根据的完全是汪筱联等人的推测和考证。包括当代的许多立春节俗,显然也参考了古书的记载和来自其他地方的民俗志,而并非完全以村民的回忆或当地的民俗文献为依据。在前往考察梧桐祖殿遗址的路上,我特意向两位陪同的村民打听了“梧桐老佛”迁址的故事。其中一位尚能较为完整地讲出,不过版本和汪筱联等人撰写的文本相当接近,所以很可能是从他们那里学来的。另一方面,由于立春礼俗和相关的神灵信仰在全国各地都已基本消亡。目前只在偏僻的外陈村,还留有这么一座春神殿及与立春相关的习俗,所以它能成为国家级非物质文化遗产也是理所当然的事情。

进入“非遗”名录却也使得外陈村梧桐祖殿的立春祭祀和习俗发生了一些根本的变化。首先是它被冠以一个原本没有的正式名称——“九华立春祭”。地方性的民俗文化在迈向公共化和遗产化的过程中,“更名”往往是必经的步骤。梧桐祖殿立春祭之所以不用“外陈”而用“九华”命名,大约是为了照顾到九华乡对于外陈村的行政管理关系。正所谓“县官不如现管”,笔者在调查中也注意到,村里在做各项决策时对于九华乡政府这一直接领导十分尊重,事事都要请示,不敢有所逾越。而在外陈村与柯城区文化部门的沟通方面,九华乡也确实能起到穿针引线的作用。

其次,祭祀仪式的官方色彩有所增强,民间信仰的宗教色彩相对减弱。因为各级官员的参加和授牌仪式的举行,村民们意识到了官方的在场,所以在操办祭典时会自动地去模仿当代官礼的一些形式,比如发放专门制作的参祭牌,增加“敬献花篮”这样的礼节,并由村中少女担任礼仪小姐引领嘉宾,让儿童们化上妆、集体朗诵《春晓》等诗歌作品,等等。这些在近年来公祭典礼上常见的套路,都被搬用到了祭典当中。与此相反,一些被认为是“宗教迷信”的行为则被去除或遮掩了起来。2月4日下午,庙门口突然悄悄地张贴出了一张红纸,上书一大大的“忌”字,并写道:“正月十三下午祭台。生肖属鼠、牛、狗三生肖回避。孩童适时回避。祭台时间:16:00—18:00,特此告知”。从落款时间为二〇一二年二月一日来看,这是一个早就计划好的除秽仪式,但之前却没有通知,想必是不想引起外人注意。听村支书介绍,他本人想阻止这个行为,但老人们坚持说,老戏台多年不唱戏,不除晦气不行。我听到这个消息自然非常兴奋,连忙跑到殿中守候,但支书亲自来劝我离开,要我跟他去用晚餐。我想辩驳,说自己不属鼠、牛、狗,看看没关系,而且我从来没见过“祭台”,很想一睹为快。支书还是不让,说我的生肖虽然没问题,但还没有达到可以参观的年龄(只有老人才可观看),所以最好还是离开。出于礼貌,我只好顺从他。后来从村民口中听到一些祭祀的情况,好像是类似于雉裘一类的仪式:表演鬼神者要到乱坟堆里化妆,戴上面具,然后在戏台上舞蹈,并用鸡血祭台。之后有追赶仪式,即让村民把鬼神驱逐出村外,后者在没人的地方卸妆,把鞋子扔掉,换上别的鞋子回来就算是阴魂消散、万事大吉了。因为有鬼魂出没,小孩(包括青壮年)和上述三个生肖的人容易为其所害,所以才有此禁忌。尽管如此我还是怀疑支书不让我在场的原因多半是出于他的顾虑,而不是因为我的年龄。也许在他的心目中,这样的“迷信”仪式与非物质文化遗产的名号格格不入,所以最好不要公开,以便产生不良影响。可见,当民俗成为公共的文化遗产之后,即便行政部门不直接干预,承载它的民众群体也会进行自我监控,尽量让仪式及其背后的信仰意义能与现时代的主流意识形态相符。

第三,仪式的表演性增强,民间活动的随意性减弱。2月3日,村中老人们都提着空篮子,在殿

里一遍又一遍地排练怎样入场,怎样把祭品整齐地摆放到祭台前,然后怎样有序地退场。儿童们都化了妆,穿上统一的服装。敬献祭品和抬佛巡游的男人们也穿上了统一制作的绸衣绸裤。扮演“芒神”的男童由少女顶替,大概是因为女孩相貌俊秀、声音清亮的缘故。仪式行为也相对地集中到了梧桐祖殿周围,每家每户的活动明显减少。大家整天都在庙里帮忙,三餐也在庙里吃,原来以家庭为单位举行的“插春”、“咬春”和到自家田头祭拜等习俗也就自然而然地遭到了冷落。

德国学者汉斯·莫泽(Hans Moser)在上个世纪60年代曾提出“民俗主义”(Folklorismus)的概念,批评的是“在旅游业的影响下和由于大众传媒的需求,习俗由经常是非常简单的表演形式而转向夸张的色彩斑斓的表演形式的改变”^①。其后发生的德国民俗学界的相关讨论主要聚焦于四个问题:“1)过去的民俗之面向观众和当前的民俗主义之作秀效果之间的区别;2)恰恰经常被民俗主义的当事人所征用的“真实”这一范畴的可疑性,以及与此相应的对不真实的伪民俗加以排斥的问题;3)民俗学对民俗主义——在多数情况下属非自愿——的贡献;4)在对美好的古老的过去进行安抚性展现的民俗主义在政治上的可被利用性。”^②由此可见,原始意义上的民俗自身也带有表演的特征,具有服务于地方政治和经济的功能,但相比之下,“民俗主义”行为的表演性和功利性更为强烈也更加明显,几已从仪式性的表演转化成了迎合游客和媒体的炒作与作秀;民俗主义者借助民俗学的研究成果,打着“真实”的旗号,贩卖着最不真实的“二手民俗”,使其为政治、商业、旅游等其他目的服务。^③

“九华立春祭”的最初发现,也与当地开发旅游业的动机有关。在立春祭祀与习俗的恢复过程中,当地的文化人像汪筱联、已故衢州民间文艺家协会主席崔成志、衢州市诗词协会副会长叶裕龙等都发挥了极大的推动作用。他们为村民们重新“发明”仪式提供了专业咨询。但在由他们整理的“申遗”资料中,历史的和现代的、全国的和地方的、神话的和真实的信息全部融汇在了一起,且都被作为“历史的真实”对待,让人一时难辨真假。最后,“九华立春祭”被当地政府的文化部门看中,并推荐申报成为省级和国家级的非物质文化遗产,祭祀由此也染上了官方色彩,或多或少地为地方政治所利用,比如乡政府的官员们就难免会把这场仪式当成是自我展示和引起领导和媒体关注的机会。那么,我们由此是否就可以给它带上一顶“民俗主义”的帽子、而对其本真性产生怀疑呢?

笔者根据自己的参与观察,认为今天的“九华立春祭”与德国学者所批评的“民俗主义”现象还不能同日而语,这是因为到目前为止,它所受到的外力干预与影响还是比较有限的。其中最关键的一点,就是它的传承主体并未发生转移。在整个活动中,外陈村的村民始终担任主角,其中直接在活动中负有职责的主动参与者有近200人,包括不少平时在外地打工的青壮年。^④再者,村民们祭祀春神、“迎春接福”,为自己、为家人也为国家祈福、祈寿、祈财、祈年的中心主题也没有改变。人们在准备祭品、参加排练和祭祀时都带着虔诚和敬意,包括被化妆起来朗诵诗歌和喧嚷“春来了”的儿童们,也是一腔真诚,不带丝毫做作的成分。当然,为了给外人留下一个美好的印象,村民们也会以他们自身的理解尽量把仪式举办得体面一些,把自己认为阴暗的部分遮盖起来,把儿童们乔装打扮后推到前台来表演,等等,但这些都还在适度的范围之内,尚属民俗本身所带有的面向观众的仪式表演性使然,不能被指责为是炒作和作秀。

① Hermann Bausinger, “Folklorismus”, in Enzyklopaedie des Märchen: Handwoerterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung IV, pp. 1406—1407. (鲍辛格:《民俗主义》,《童话百科全书》第4集,第1406—1407页)

② Hermann Bausinger, “Folklorismus”, in Enzyklopaedie des Märchen: Handwoerterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung IV, p. 1407. (鲍辛格:《民俗主义》,《童话百科全书》第4集,第1407页)

③ 语出莫泽。参见王霄冰:《民俗主义论与德国民俗学》,《民间文化论坛》2006年第3期。

④ 其中最远的一位来自卡塔尔。他告诉笔者,自己出国已有6年,早就听说村里恢复了立春祭,这次回家过年正好赶上,感觉非常幸福、自豪。为了出份力,他自愿报名,替村委会用私家车接送往来客人,并在祭祀日担任维持秩序的工作。

由此,笔者得出结论认为,只要有一个实实在在的传承主体存在,其中成员的文化主体意识并未丧失,非物质文化遗产的本真和活态传承就可以得到保证。所谓的传承主体,指的是传承人背后的那个集体,它和传承人的关系,应是民众群体及其代言人的关系。

以外陈村为例,国家级代表性传承人目前只挂着汪筱联一个人的名字。当地的文化部门正准备将龚元龙这样的本村主事者也报批为传承人。还有傅洪民、吴海根等年轻一代的村民,也将作为后备人才得到培养。乡政府和村委员也在筹备建立一个非宗教性的民间组织(协会),专门负责管理和推动梧桐祖庙和立春祭的运营。这些生于斯长于斯、习惯于穿西装和牛仔裤的当代农民,一方面依然扎根农村,另一方面又具备现代人的眼光和管理能力,一旦他们认识到自身所拥有的乡土文化的价值,的确可以在传承家乡文化方面发挥出巨大的能量。

但是,光有这些还不够。在树立与培养传承人的同时,我们也不应忘记在个别的传承人之后的那个作为传承主体存在的民众群体。在“九华立春祭”中,他们就是外陈村的600多名村民和临近各村的九华乡民众。立春日当晚,迎春完毕,一支名为“九九红”的婺剧团的男女演员们舞着一条鳞光闪闪的“龙”,登上梧桐祖庙的戏台亮相。照例先要“闹花台”,然后“摆八仙”。台下人头攒动,老老少少,有的坐有的站。当台上所有的神仙一一登场,汇聚一堂,由“天官”发令被他们派往民间送福送财、护佑百姓时,一位村民代表按例给剧团领队送上了一个红包和四条香烟,而“天官”则及时地亮出了“风调雨顺”、“国泰民安”的锦旗,以示降福,并把一个硕大的塑胶“金元宝”交到村民代表的手上,顿时群情欢腾,一片欢喜。当看到这一幕时,我对于民俗遗产化后的本真性问题的担忧和疑虑全都烟消云散了。因为我相信,只要有这片土地在,有这座古庙在,有这些农民在,有这种生活的欢乐在,民俗就一定可以以它本土、本色、本真的面目永久地生存和发展下去。