

洁净仪式与秩序重构： 三明客家“游雉”的人类学思考

周云水

(嘉应学院 客家研究院, 广东 梅州 514015)

[摘要] 安乐乡夏坊村, 每年正月十三都要举行一次以“游雉”仪式为主的庙会。这种以洁净仪式为主题的民俗活动, 体现了客家人的地方认同和神明信仰。当地不同宗族成员通过“游雉”文化整合在一起, 重构日常生活中因为经济交往或利益争执而被打乱的秩序。仪式性的洁净与结构性秩序的重置, 使得地方社会在每年一次的集体行动中不断加强对客家文化的认同。

[关键词] 洁净仪式; 秩序重构; 宁化客家; 雉文化

中图分类号: K890 **文献标识码:** A **文章编号:** 1008-8563(2012)05-0106-06

“客家祖地”福建省宁化县夏坊村的“古游雉”作为第三批省级非物质文化遗产^[1], 以其独特的“梅山七圣”崇拜引起了学者的注意。杨彦杰教授认为这种崇拜是古代雉文化的遗留, 对于研究古代雉文化是一个不可多得的“活化石”; “古游雉”流传至今与夏坊所处的偏远环境有关, 已经随着时代变迁不断添加新印记。^[2] 张桃博士认为夏坊“游雉”无论雉神、面具、法器、道具、仪式还是禳神, 处处显示出古朴神奇, 其文化内涵的魅力体现在雉神崇拜与祖先崇拜相结合, 雉祭与庙会相结合, 原始宗教与民俗节庆相结合, 娱神与娱人相结合。^[3]

对于夏坊村的“游雉”文化, 若单从历史学或民俗学的角度分析其过程, 还无法深入理解文化背后的“意义之网”^[4]。因为文化是通过象征形式而得以表现意义的样本^[5], 而人类学的主要任务就在于透

视和理解被研究者的观念与象征形态。所以利用人类学分析文化表象时, 不仅需要采用结构主义者提倡的客位研究法探讨“无意识模式”, 而且要同时使用“后结构”象征人类学强调的主位法, 从被研究者自身的角度揭示“有意识模式”。

人类学家玛丽·道格拉斯通过研究日常生活中那些较为隐晦的行为和意义, 展示社会秩序的构造, 并指出“污秽是用来表达一种社会秩序概观的对比”^[6]。因为人们日常生活中存在“污秽”的事物, 所以通过仪式性的洁净, 就可以达到秩序的重构。笔者顺着这种研究思路, 利用“主位”和“客位”的研究视角, 重新审视从夏坊村收集到的田野材料^①, 对宁化夏坊村民的话语进行分析, 发现了夏坊村“游雉”仪式至关重要的“洁净”功能, 在村民对地方宗族社会秩序的重构中起到了特定的作用, 使不同姓

收稿日期: 2012-09-12

基金课题: 广东省普通高教人文社会科学省市共建重点研究基地嘉应学院客家研究院 2012 年基地招标课题 (12KYKT02) 的阶段性研究成果

作者简介: 周云水, 男, 江西石城人, 研究人员, 博士。

^①笔者分别在 2007 年 3 月 1-6 日和 2010 年 2 月 24-28 日两次在夏坊村进行参与观察和问卷为主的田野调查, 访谈了村里的 8 名老人、16 位中年 (其中 9 名妇女) 和 5 位青少年, 了解他们对游雉的态度和认知。

氏的家族利益和文化权力得到了充分表达。

一、夏坊村“游雉”的仪式过程

(一) 夏坊村“游雉”的来历

夏坊村位于福建省三明市宁化县东南部,属安乐乡管辖。安乐乡距县城23公里,古人以“安其居,乐其业”之意命名,位于东经116° 44'和北纬26° 6',全乡总面积178.2平方公里,其中耕地面积23591亩,山地面积21万亩。安乐乡是宁化的主要林区,境内土地肥沃,自然资源丰富。有毛竹、木材、毛边纸、松脂、笋和竹木制品。农副产品有稻谷、烤烟、红菇、香菇等。村落沿小溪两岸呈块状分布。建宁至连城,三明至江西赣州的公路纵贯村街,车辆往来频繁,交通便利,是本县南部公路线上的重要村镇。现在夏坊行政村共有人口1800多人,主要为吴、夏、赖三个姓氏。夏坊村下辖中村、街上、夏逸垣、庄下窠、何坑、何树里共六个村民小组,耕地面积2609亩。夏坊村的老人赖明东介绍,吴姓的开基祖大约是明朝嘉靖年间从宁化城关迁往夏坊开基。

夏坊村每年正月十三都要举行一次巡游的古“游雉”庙会。关于夏坊“古游雉”最多的一种说法,是村里吴姓祖先外出经商,有一次遇到涨大水,河里13条船翻沉9条,这时河面上漂来两只箱子,船上的人看到了,不敢去捡,结果又有2条船翻掉。箱子再次漂来,吴姓商人就叫艄公去捡,艄公不肯。吴姓商人提出我给艄公钱,他才把箱子捡上来,此后船舶便安然无恙。回客店后,吴姓商人要把箱子打开,可怎么也开不了,后来到外面买了香烛回来烧,才把箱子打开,发现里面都装着非常恐怖的面具,于是请挑夫把这个箱子挑回村放置在自己的住屋内,以后每年正月十三都把面具摆在一个竹制的大簸箕里置于厅堂上供人祭祀。平时由吴姓人烧香点烛。后来有一个从上杭来的乩童姓张(即张姓开基祖)住在村里,由他降童才选择了建庙地址。张姓在夏坊才繁衍5代,相传开基于同治年间,因此建庙必定在同治以后;而且庙内有一幅早期的对联落款为“光绪九年岁次癸未冬月穀旦”,由此推测此庙大约建于光绪九年(1883年)冬季。

后来,这一习俗发展演变为崇拜“梅山七圣”。“七圣”祭祀原来只属吴姓所有,后来扩大到吴姓、夏姓、赖姓三姓,至清末已发展成全村人共同参与

的庙会。在“七圣”巡游村庄的同时,远近十里八乡的信徒、民众都纷纷赶到夏坊来,甚至远在明溪县的嵩溪、新畲人也会前来。他们有的是为了探亲观看庙会,并亲身接受竹枝鞭打,幸运的还要讨到“七圣”的竹枝回家,这成为了夏坊村世代相传的民俗节庆,近年来随着当地居民生活水准的提高还有扩大的趋势。

夏坊的“七圣”据说原有九个面具,后来有一次游神来到石竹山夏姓住地,因为其中有两个面具装扮成“流肠破肚”的样子,相当恐怖,结果把一个姓夏的男孩子(一说独生子)给吓死了。主事人经乩童指点,认为应该把这两个面具化掉,所以就变成了七个。这“七圣”究竟代表什么神明,当地人大都说不清楚,较普遍的说法是《封神演义》中的“梅山七怪”,也叫“梅山七圣”。他们原来代表猿猴、猪、羊、狗、牛、长蛇、蜈蚣等七种动物精怪,后来被杨二郎收伏。

村里有几位老人还能大略说出七种精怪的姓氏,如白猿精姓袁、羊精姓杨、长蛇精姓常、蜈蚣精姓吴等等。杨彦杰认为“梅山七圣”其实是后来一些村民受《封神演义》的影响而附会出来的,事实上“游雉”与“梅山七圣”应当没有什么关系。夏坊村的“梅山七圣”崇拜缘于何时,民间还有一种说法:“七圣”原由翁姓从湖南带回,后因翁姓发达后迁出夏坊,便将“七圣”委托吴姓供奉。这七个面具分别代表猿猴、猪、羊、狗、牛、长蛇、蜈蚣等七种动物精怪。每年正月十三夏坊庙会,“七圣”就要外出游神。

(二) “游雉”前的准备

笔者第一次到夏坊村田野考察是在2008年春节的正月十二。虽然正月十三凌晨六点开始天就下起了大雨,但安乐夏坊村的游雉照常进行,大雨没能够阻挡住村民前来参加仪式的脚步。东方尚未露出鱼肚白之前,“七圣”的扮演者们在吴氏祖祠红色屏风后面就开始了长达两小时的秘密装扮。村民们这时都保持静默,报导人说这是自古传下来的规矩,有着极其神秘的气氛,而且不准让人看。

制作扮演雉神的人手持的竹鞭,是游雉前的重要节目。每年春节过后,如果天气晴好,溪背三姓人在正月初五以后就要上山砍“竹鞭”(即大毛竹的竹枝)。当地人认为这种竹鞭是游神时“七圣”拿在手

里用来赶鬼的法器,由于它被神明拿过,具有某种灵力,因此经常放在厅堂里辟邪,砍竹鞭时就要多准备一些,通常要三百多根。竹鞭砍回来以后,本地村民有些前来帮忙,先用火把竹鞭烤直,再削去下部的一些枝杈,仅留顶端竹枝,然后用红纸条把整根竹鞭缠绕好。

笔者早上在村里转悠时,恰好经过吴姓祖堂,看到熙熙攘攘的老少妇孺正在赶制“祈福鞭”,一大堆的竹枝堆积如山。边上两位大爷与一位汉子正在削制竹鞭,两米多长的竹鞭宛若灵蛇在他们手中扭摆,“哗、哗、哗”三声响后,一米多长的竹鞭主干便顺滑溜利呈现我的眼前。我正感叹着人家的刀功不凡,旁边一老爷子却嘟囔“不行,不顺手”。原来制作“祈福鞭”需要火候。竹鞭削制好后由小孩子们拖至旁边的篝火旁,由老奶们顺着竹节从头到尾一节一节旋转着,虔诚地烘至半干,以增强竹枝的韧性。旁边一小伙子把它弯成半弓状,一丝不苟的态度令人钦佩。烘好的竹鞭被孩子抱到大门边,两位老爷子透着阳光眯着眼,用沾着米糊的红绸带,以间隔一厘米的S形轨迹从鞭梢缠绕到竹鞭主干底,嘴里还不时地对中年人絮叨,“绸带要乘热沾,才粘得紧乎,粘得顺乎。”笔者尝试着亲手缠绕了一根竹鞭,粘得满手米糊,红绸带却松松垮垮。

正月十二日凌晨五点,溪背吴、夏、赖首先派人到离村大约2华里的菩萨子坑取水。吴忠民老人说,那里的水比较洁净,是全村饮用水的源头。取水时需要上香点烛,燃放鞭炮,然后由一个姓吴的主持人用瓢子舀上半桶水,提回来放在吴姓祖堂内。在几天前吴姓祖堂就已打扫干净,前厅靠近大门处挂着一块大红布以遮挡外人视线,里面燃香点烛。装神是在极其秘密的状态下进行的。村里人都不敢随便谈论“七圣”是如何装扮的,认为随便谈论“七圣”的法器会头痛肚子疼,有的会害红眼病,装神者对此更是讳莫如深。据知情者介绍,大约在用过晚饭以后,装扮“七圣”的所有人员就要集中到祖堂内,先把取回来的水烧开、冷却,然后用这种洁净的水磨刀(法器),这样刀才就不会生锈。半夜过后,装扮“七圣”的七个人都要到庙里迎奉面具,从红脸的“一圣”开始,逐一将面具从神龛上取下,小心翼翼地用手捧着列队返回。接着在吴姓祖堂内装扮,要

一直持续到天亮才能完成。每个神圣的装扮都有固定模式,而且值得注意的是,这“七圣”中的老大(即红脸“一圣”)不管情况怎样变化,必定要由姓吴的人来扮饰,其它姓氏没有这个权力,游神时他也是走在最前面。

2011年春节期间,笔者第二次到安乐乡进行田野调查,正月十三早上8点半出发前往夏坊村。未近村口,就听到土铳和鞭炮声。车只能停在村口外面,我们徒步沿一条二米左右宽的水泥路进村,村民人来人往,如同赶集,路边许多卖鞭炮的小摊。到了村部,左手处是吴家公祠,一幢陈旧的木房子,前进五六米是七圣庙。这一地带今天成了该村最热闹的地方,几乎所有的人都往这里赶。傩面出巡要在11点左右,此时,吴家公祠大门紧闭,从木板的缝隙里可以看到里面大厅上还挂着一块红布,据说傩师就在红布后面使用法器化装,这是严禁他人接近的,更别说拍照了。主事的长者不时驱赶一些试图靠近的孩子,氛围十分诡异。人群一圈圈扩大,炮声从未停过。

(三) “游傩”仪式的过程

从正月十三日凌晨一点开始,“七圣庙”就持续放铳,燃放鞭炮。这时村里人纷纷携带供品到庙里上香祭祀,整个狭小的“七圣庙”全被烟雾笼罩,空气中弥漫着浓烈的硝烟气味。

九时左右,已经装扮妥当的“七圣”依次从吴姓祖堂里出来,顿时神铳、鞭炮声大作,硝烟四起。而每个神圣刚跨出门槛时,左手都会拿着年长主持者递上的一面镜子和一本通书,当空照一下,口中念念有词,然后再还给主持人,如此逐一而过。在“七圣”出发以后,这面镜子和“七圣”用过的通书就挂在吴姓祖堂门口。

“七圣”走出来要列队先行至普济庵等候,这时老庵供奉的老佛、二佛、华光大帝、万岁牌出宫。这些菩萨均由制作古事的何坑、夏逸垣、路背三村人扛抬,每村轮流一年。两个庵庙的神佛汇合后,由万岁牌打头,接着是老佛、二佛、华光,然后是“七圣”,依次而行,后面是锣鼓队以及十棚古事,孩子们扛着二三十面彩旗紧随队伍,最后是观看的人群。游神队伍从普济庵出发,分上午和下午两个阶段:上午首先游何坑,稍事休息后再游夏逸垣;下午游路

背、街上、岭边口，然后沿着溪背回庙。

“七圣”在全村巡游，凡经过的地方，家家户户都摆设供品迎接，上香点烛，鞭炮齐鸣，全家老少出来双手合十祭拜。“七圣”手上各持一根竹枝，左右挥动，上千村民都主动让竹枝抽打，以示能得到驱邪保平安。“七圣”后面是锣鼓队以及十棚古事，孩子们扛着三十面彩旗紧随队伍。在近2个小时的游行中，傩师们装扮的“梅山七圣”不断走村串户，手执竹鞭左右挥舞，为人们祈祥纳福。“七圣们”手中的竹鞭，也不时地被人们争来抢去。村民夏莲芳说，抢回去的竹鞭要供奉在自家神龛上，可以得到神明保佑全家幸福安康。

一路上不断有人把神明用过的竹鞭取走，这时抱着整捆竹鞭跟随其后的人就会马上递上一根，索要和替换竹鞭成了整个巡游过程的一大景观。凡是家中有不顺或者建造新屋的，一般都会请“七圣”进去（主要是前三个），在厅堂内走一圈，主人给一个红包。游神路过的各姓祖祠、祖堂，则“七圣”必定要进去，在正厅内环绕走几圈然后出来。在巡游过程中还有一人手持凉伞，紧紧跟在“七圣”之后，如果“七圣”装饰的法器出了问题，马上就用凉伞罩住，在里面整理完毕再继续前行。这个持伞人一定是姓张的。因为张姓祖先原本住庙当乩童，他们在庙会过程中也担负着与常人不同的角色。

二、“游傩”仪式的洁净功能

由于夏坊的“七圣”最早属吴姓所有，因此，正月装扮傩神出游吴姓的地位相对突出，或者说扮演着与众不同的角色。据吴姓报导人吴天明讲，“七圣”是吴姓先祖捡回来的。但由于当时吴姓人很少，因此装扮“七圣”时就要请同住溪背的夏姓和赖姓来帮忙。溪背的夏姓（壬郎公后裔）现仅有30多人、赖姓仅1户5人，再加上吴姓70多人，总共才一百有余，在夏坊属小姓小房，但他们却拥有主持庙会、装扮神明的神圣权力，同时也是不可推卸的义务。

夏坊“七圣”的面具就供于溪背水口的“七圣庙”里。这座庙正位于三条小溪流的汇合处，离它不远处还有一座溪背的社公坛。“七圣庙”只有一个神殿，庙宇正中的神龛内供奉着七个傩面具，中间一个为红色，其余按先左后右的顺序依次排列。在神龛上方悬挂一块牌匾，上书“梦熊显赫”四字。据吴

姓报告人说，该庙宇是吴姓的祖先做梦才决定兴建的，因此当时建庙以吴姓为主，看来这块牌匾从吴姓人的角度看有它特定的含义。神龛两侧的一幅对联是“七圣显神奇近悦远来有求必应，千秋隆报赛民康物阜被泽靡涯”；其上下落款为“光绪九年岁次癸未冬月穀旦，公元一九九八年戊寅岁秋月重修”。村民说以前庙里还有两块牌匾，上面写着捐款人的名字，“文革”期间烧掉了。在庙的右侧还有一间观音堂，是近年重修庙宇时加盖的。

在“七圣”巡游各村的同时，远近十里八乡的信徒、民众都纷纷赶到夏坊来，甚至远在明溪县的嵩溪、新畲人也会前来。他们有的是为了探亲观看庙会，并讨要一根竹鞭回家；有的是为了许愿、还愿。“七圣庙”据说许愿甚灵，因此很多人都选在正月十三日这天到庙里许愿和还愿。许愿者烧香，捐点香火钱；还愿者大都手提一只鸡送给庙里，或者往还愿箱里捐钱。据一位70多岁姓夏的报导人说，他年轻时曾见过庙里公布的帐目，1926年庙会收入仅还愿的鸡就达1300只！庙旁的戏台继续演戏，一般都要持续到正月十六日才结束。这些演戏和庙会的各项开支都由庙产来负担。还有一种说法，除了“七圣庙”演六天戏以外，普济庵从正月十七日开始也接着演四天戏，费用由路背、夏逸垣、何坑、溪背即姓夏的各房分摊。从正月十一日至二十日，夏坊村民有十多天一直沉浸在演戏看戏、亲朋来往、娱神娱人的节日气氛中，其中正月十三日是整个庙会的高潮。

每年农历正月十三，宁化夏坊的七圣庙前都是鞭屑满地。“七圣庙”门匾上的三个隶书大字已被烟火爇得几不可辨。七圣庙悬挂着诸如“有求必应”、“有求必应”、“梦熊显赫”的牌匾。供台上方还悬挂着一红布帘，上书“感谢鸿恩”四字，细看乃是一夏姓弟子的感恩布。七傩具肃立于供台的玻璃柜内，供台前的八仙桌上燃着蜡烛，摆着灯盏与供品。庙内有村民在小心谨慎地擦洗供台，整理器品。七傩具粗犷和狰狞的面貌，令人肃然生畏。不过，在傩神扮演者和信仰者眼中，傩不是道具，更不是工艺品，而是意识化的凝聚物，是神的象征和载体，是沟通人、鬼、神三界的工具，具有洁净当地一切污秽的功能。

道格拉斯认为“肮脏触犯秩序,清扫并不是一个消极活动,而是组织环境的积极努力。”^[7]夏坊的“古游傩”是当地民众驱邪祈福,消灾弥祸的一种民俗活动。我们从这种民俗活动的背后,可以看到洁净仪式对当地居民的重要性。

通过游傩仪式来达到洁净,在中国民间由来已久。两汉时期的傩仪就已采用了黑红两种色调来体现“驱鬼”。在先秦两汉的礼仪系统中,黑色象征着冬季的萧杀,而红色是一种避邪镇鬼的颜色。汉代人认为鬼是红色的,打鬼者穿戴与鬼怪相同的颜色来与之抗衡,才能达到以鬼制鬼的目的。驱鬼的助阵者均为阳性,所以让阳气极重的童子来对付妖邪的鬼怪。驱鬼的路线必须由内至外,任何状况下都不能改变的。两汉时期这种由内至外的打鬼方式,形象地说明了傩仪的洁净功能:它通过一年一度的祭祀表演,重新标明内部世界和外部世界的边界,把人与鬼、文化与野生、洁净与污秽借一道象征性的樊篱分割开来;使宇宙秩序恢复正常,使社会生活和思想观念得到净化。^[8]面具不仅是一种规定角色的道具,还是具有魔力的通神祭器,人们对它的保存和使用都怀着神圣和敬畏的心理。

三、地方宗族社会秩序的重构

“梅山七圣”的扮演者,分别推荐吴姓4人、夏姓2人、赖姓1人,这种分配比例好像已约定俗成。整个夏坊村以夏、吴为大姓,据说赖姓仅一家,也还有周、张、叶诸姓,为何别姓就不参与装傩?夏坊村的游傩庙会传统成立有议事的理事会,这两年的庙会收入都有3万多元,有钱之后“古事”就能延续。神明崇拜与民众的热情参与分不开,“七圣”神威、灵验的传说故事闻名遐迩,包括求子、治病、替人解困、预卜凶吉等等。村民对“七圣”充满崇敬和畏惧。“七圣”巡游村庄的同时,远近十里八乡的信众都会纷纷赶来夏坊。当地客家话称庙会为“过漾”,家家户户在此期间大摆酒席,谁家客人越多越有面子。

很多社会存在着秘密知识和秘密仪式的形式,它能够表达社区的认同,而且必须不让外人知道。^[9]夏坊的“七圣”庙会年复一年地举行。集体性的庙会是我们观察地方社会一个很重要的窗口。宗教祭仪是不同传统层次最易见分野的部分。大传统的上层士绅文化着重于形式的表达,习惯于优雅的言辞,

趋向于哲理的思维,并且观照于社会秩序伦理关系上面;而小传统的民间文化则不善于形式的表达和哲理的思维,大都在日常生活的所需为范畴而出发,因此是现实而功利,直接而朴质的。^[10]

傩是古代驱鬼逐疫的仪式,《论语·乡党》载:“乡人傩,朝服而立于阼阶”。孔子见乡人们行傩,便穿起朝服肃立于台阶之上。向晏集解云:“孔曰:傩,驱逐疫鬼也。”《周礼·夏官》曰:“帅百隶而时傩,以索室殴疫。”近几年不少研究认为:傩是一种信仰;傩是一种祭典仪式;傩是一种巫术;傩是一种组织;傩是一种制度;傩是一种民俗活动;傩是一种准宗教活动。^[11]

现代社会也存在着凭借风俗习惯和象征体系来维持的“巫术秩序”,而且在凭借契约和法律规范来维持的秩序中潜隐得更深。为了维持社会秩序,必须将人类社会的若干领域加以区别,甚至要创造出一些认知领域并使之模式化,以保证社会事物各就各位。当事物脱离原位时,社会就会迫使我们重新安排事物的秩序,从而加强社会道德秩序的结构。在社会秩序的重组和确认中,仪式起着十分重要的作用,或者说它本身就是社会秩序的组成部分。^[12]

田野材料说明了夏坊的“七圣”崇拜是古代傩文化的一种遗留,具有较古朴的民间信仰基础。夏坊古游傩与福建其它地方的傩舞、傩戏有着明显的不同,更具有原始的味道。在游神过程中,它并不停下来当众表演,而是在不断的行进之中,走村串户,手执竹鞭左右挥舞,驱邪逐疫,为人们祈祥纳福。如今,最古老的“傩”的概念已经被人淡忘,并对“七圣”的事迹予以了新的诠释,突出了“七姓联盟”的主题,“七圣”庙会越来越像一个民俗节日,而它承载的社会功能,也在不断变化和更新,可以说传统的崇拜活动正在被赋予新的象征意义。

四、讨论与结论

人类学家不再是对文化认同和变迁感兴趣的职业群体,“文化”已经成了世界各地大小的人群开拓的一种政治资源。^[13]傩坛是象征神灵所聚集的神圣境界,傩面具是神灵的象征。^[14]巫术与科学相通的一面,在于两者都是某种“技术”,是解决实际问题、满足人的需要的工具。^[15]正如余达忠

教授所言,“文化形态是一种隐喻性的资本,其对经济的作用是潜隐的,需要通过其它的转化方式才能进入资本领域,成为可开发的符号产品。”^[16] 仔细分析宁化夏坊的游傩文化,可以得出以下结论:

其一,这种以洁净仪式为主题的民俗活动,体现了客家人的地方认同和朴实的信仰。傩面具的狰狞和恐怖在仪式活动中镇压邪恶以产生洁净作用。客家人以农耕为主体的文化场景,给了万物有灵的生长空间,也需要这种仪式性洁净。

其二,当地不同宗族的成员通过“游傩”文化整合在一起,重新建构日常生活中因为经济交往或利益争执被打乱的秩序。仪式传达了关于参与者及其传统的信息。仪式重复出现,并将一些持久存在的信息、价值与感情转换成行动^[17]。

其三,福建宁化县乃至三明市地方政府,可以充分挖掘“游傩”文化的内在价值,通过地方民俗传统的重构和再造^[18],合理地将游傩的民俗进行包装和重构,赋予其丰富的文化内涵,利用文化资本带动地方的经济和社会发展。

参考文献:

- [1]宁化古游傩列入省级非物质文化遗产名录[EB/OL]http://www.sm.gov.cn/zwgk/zwxx/xzwx/200906/t20090601_79242.htm, 2009-06-01.
[2]、[9]杨彦杰.庙会与地方社会:以宁化县夏坊村“七圣”庙会为例[EB/OL]http://www.kjwhsky.com/forum.php?mod=viewthread&tid=20630.

例[EB/OL]http://www.kjwhsky.com/forum.php?mod=viewthread&tid=20630.

[3]张桃.福建宁化夏坊“游傩”研究——一项客家非物质文化遗产的调查[J].中南民族大学学报.2011,(2):58.

[4]克利福德·格尔兹.文化的解释[M].上海:上海人民出版社,1999.5.

[5]凌部恒雄.文化人类学的十五种理论[M].贵阳:贵州人民出版社,1988.165.

[6]、[7]Douglas,Mary. Purity and Danger : An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo [M]. London,Bosten& Henley: Ark Paperbacks, 1966: 1-3.

[8]郭净.中国面具文化[M].上海:上海人民出版社,1992.134.

[9]、[13]Thomas Hylland Eriksen..What is Anthropology? [M]. London: Pluto Press. 2004:60-95.

[10]李亦园.人类的视野[M].上海:上海文艺出版社,1996.145.

[11]王良范.说傩:一种文化结构与功能的分析[A].傩·傩戏·傩文化[C].北京:文化艺术出版社 1989:108-113.

[12]朱文斌.分类体系的社会秩序建构——对《洁净与危险》的述评[J].社会学研究.2008,(2): 238.

[14]张泽洪.中国西南少数民族傩文化与道教关系论略[J].贵州民族研究,2010 (2) :162-169.

[15]王铭铭.人类学是什么[M].北京:北京大学出版社,2002.92.

[16]余达忠.原生态文化:资源价值与旅游开发——以黔东南为例[M].北京:民族出版社,2011.102-103.

[17]周云水.文化资本与客家族群传统的再造——对汀州“百壶宴”的象征人类学分析[J].2012,(1):41-46.

[18]康拉德·菲利普·科塔克.文化人类学:欣赏文化多样性[M].北京:中国人民大学出版社,2012.318.

(责任编辑:郑 涵)

The Cleansing Ceremony and Reconstruction of Order: Anthropology Thinking about Culture of Hakka's Amusing Nuo in Sanming

Zhou Yun-shui

(Hakka Research Institute of Jiaying University, Meizhou, Guangdong 514015)

Abstract: Xiafang of Anle village locates in southeast of Ninghua county of Sanming city, the main temple fair time shall be held in 13 the first month of each year and the amusing Nuo ritual is the core program in them. The folk activities with the cleansing ceremony theme reflect Hakka's local identity and the god's faith. Local members of the various clans are integrated by them and reconstruct the order of daily life disrupted by the economic exchanges or interest dispute. The ritual cleanliness and the reset of structural order make the local community strengthen the identity of the Hakka culture continually in the annual collective action.

Key Words: The Cleansing Ceremony; Reconstruction of Order; Hakka in Ninghua; Culture of Nuo