

论乡村传统庙会的现代性重塑

——以国家级非遗浙南张山寨庙会为例

张祝平

(杭州市社会科学院 社会学研究所,浙江 杭州 310006)

摘要:庙会作为一种地方性知识存在与表达的形式,其传统与现代性的关系并非从属于双向的、对立的逻辑,而是一个错综复杂的互动过程。庙会在当代的复苏不仅为民众重构了民俗生活空间,也为乡村社会和现代国家互构创造了具体的情景。对乡村庙会这一地方性传统信仰民俗的关怀,增强其文化辐射力和影响力,实际上是经济全球化和后现代化背景下,坚守文化独立性和特殊性,谋求民族民俗文化延续发展的必然。

关键词:传统庙会;浙南张山寨庙会;现代性;文化资本;辐射力

中图分类号: G122 **文献标识码:** A **文章编号:** 1004-6917(2013)03-0159-06

乡村庙会是我国民间信仰习俗的重要载体,它是依附于遍布乡村的庙宇、道观等宗教场所的群体性信仰活动而形成的集祭祀、娱乐和商贸等于一体的民俗聚会,其实质在于民间信仰,核心在于神灵供奉。在传统的中国,村庙往往是村落的象征,“村村都有庙,无庙不成村”几乎已成一种共识,偏居乡隅一座寺院、道观或庙宇都具有地域性文化的符号意义。在公共文化设施相对贫乏的农村,村庙通常还是当地的文化生活中心,并由此与周边村落民众之间生发出种种关联,影响着村域的人文风物和社会经济发展。假使从历史文化的角度看传统村落的结构,不难发现,它就是一幅以自然环境为依托、以村庙为中心、以宗族血缘为纽带、以经济和文化为支撑的交错互动的流动图景。在此期间,乡村庙会不仅传承着民族民俗文化,而且凝结积淀着特定地域的历史文化内涵,反映着某一地域的自然与人文特色,进而形成了独具特色的地域风物,成为民众文化生活中的一个有机组成部分,不断地凝聚和展现着一定区域民众的宗教意识、思想情感、道德追求、生活

向往、审美趣味等。本文将以国家级非物质文化遗产——浙南张山寨庙会为例作一分析探讨。

一、古老的山庙,古老的会:作为一种地方性知识的存在与表达

庙会是因庙有会,庙却是因山而置。张山寨位于浙南缙云县城东南部深山之间,距县城约20公里处的张山寨献山之巔有座气势不凡的古庙,当地人称之为张山寨献山庙。张山寨庙会有很高的知名度,这与其悠久历史和信奉的神灵有关。

(一)张山寨献山庙的由来与传说

人们所敬畏的神灵与建筑物发生关联,原初仅表现为献祭的祭坛、祭台之类。随着人们物质生活的改善、生产技能的提高和对神灵崇拜的不断升华,神灵便有了与人一样的安身之所——庙宇,同时也成为了人们祭拜神灵、进行人神沟通的重要场所。至于张山寨献山庙始建于何时,具体年代目前尚无证可考。通过查看相关宣传资料和访问当地乡民,传说“在明代洪武年间,神女陈靖姑追杀蛇妖至张山

收稿日期:2012-11-15

基金项目:国家社会科学基金项目(11CSH035)

作者简介:张祝平(1975-),男,浙江龙泉人,杭州市社会科学院社会学研究所副所长,副教授,华中科技大学中国乡村治理研究中心兼职研究员。

寨一带时,心系百姓,普渡苍生,乡民感念其恩德,献出山地,聚资建庙供奉,以求世代护佑、蒙受恩泽^[1]。假如传说可靠,则可推测此庙建成至今已有600多年。据清光绪二年(1876年)《缙云县志》记载:“献山庙在十六都。道光四年重建,知县林鹏飞有记。八年本都江绍淹募建。同治七年胡肇修、江清涟等捐修。”由此可以断定至少在清道光之前,庙已存在,且有庙会活动,并在周边颇有影响。几经修建,张山寨献山庙渐成规模。有文献记载,至清咸丰九年(1859年),面对正殿就建有平顶戏台、番角戏台四座,翘角飞檐,非常壮观。戏台前建有800多平方米的广场,以卵石铺砌,可容万人。邻近各县及闽、赣各地的善男信女都远道进山祭拜,香客络绎不绝^[2]。20世纪60年代,为破四旧,拆除庙宇,废作他用,庙中神像被毁,庙前戏台同时被拆除。在改革开放后,随着国家宗教政策的重新确立,民间集资复建庙宇的热情日益高涨,张山寨献山庙于1985起陆续重建扩建。1999年,所在县旅游部门和乡党委政府在大力发展生态农业旅游的战略定位下,将张山寨献山庙作为规划中的重点景区加以建设,庙宇殿堂焕然一新。

(二)张山寨庙会的源起与发展

庙会的形成源于祭祀活动,同时还要具备相应的活动空间,通常被看做是地方性宗教信仰与商贸活动的综合体。它一般需包括宗教信仰及相应的仪式活动、信仰和活动所依托的空间场所(主要指庙宇)、广泛的群众基础、相对稳定的季节时令或固定的日期(比如神诞日、重大的民俗节庆日等)^[3]。庙会中的商贸活动、娱乐竞技等则是群众广泛参与的,也是进一步扩大群众基础的重要手段。张山寨祭祀活动及庙宇的设置,民间传说已有600多年,而且历来香火旺盛、香客遍及我国东南部各地,这在前文已阐述。对于庙会始于何时,尚未发现相关史料记载,而地方政府和民间都比较一致地认为始于明代万历初年^①。当时,乡民将农历七月七日认定为陈十四夫人的诞日,商定每年这一天举行大规模的神诞活动(故张山寨庙会通常又称“七七会”)。确定张山寨献山庙周边胡村、沿路头、雅江、溶溪、大源等为神诞

大会主事点,各村每年轮流主事,轮到主事的村点,自筹资金,组织“迎案”^②队伍,前往献山庙祭祀陈十四夫人,并在庙前表演节目。因陈靖姑信仰的广泛传播和主事村落的热情投入,更因神诞活动与牛郎织女鹊桥相会同期,本地和邻近省、县的青年男女和虔诚信众纷至沓来,跪拜祈福。小小的山寨,人山人海,通宵欢腾。小贩闻讯而至,“乡野土货、瓜子点心”,叫卖声不绝于耳,一派繁荣兴旺的景象^[4]。按这种地方性文化记忆,完整意义上的张山寨庙会的出现也就水到渠成。自此,张山寨庙会成为人们认识浙南山水人文,沟通人与神、人与自然、人与人之间以及山民与外部世界关系的一种综合性社会活动,代代传承,绵延不绝,声名远播。到20世纪60年代,庙宇被拆,庙会自然废止。在20世纪80年代中后期,随着献山庙的复建,庙会几乎同时恢复,日渐兴盛。2009年,张山寨庙会入选省级非物质文化遗产名录,2012年入选国家级非物质文化遗产名录。作为非物质文化遗产,张山寨庙会已成为民族传统和浙南地域文化的有力承载者和扩散者,通过庙会中各种世俗的形式彰显着其中的神圣品格、真实纯朴的乡民生活和鲜明的地方特色。同时,作为一种延续至今的地方性民俗文化符号,也在社会变迁中不断地进行着自我调适和选择,将传承的观念表现于具有时代象征性的意义模式之中,促进人们之间的沟通,并发展出对人生的知识及对生命的态度^[5]。

二、世俗的情感抑或虚幻的寻觅:需要就是现实

庙会不仅仅是一种具有宗教意义的群体性活动,更是一种必须不断再现的节日^[6]。在这样一个既神圣又世俗的节日时空中,凡圣同在,人神相欢。此期间,神圣的东西仿佛不再是虚无缥缈的幻象,“人类的存在才似乎从虚无和死亡中被拯救出来”^[7]。在现实生活中,不断地重复节日以对神圣的再现,使人们得以如期体验到留存于神圣之间的欢愉,同时可以经常性地体悟自身的神圣性以及对现实生存意义的升华。张山寨庙会的形成发展过程,也是广大民众不断生发出各自的美好愿景并寄托于

①具体可参见缙云张山寨庙会非遗申报相关材料。

②迎案,就是缙云民间百姓自发组织参与,恭抬着供奉有各自地域内所最敬仰神灵的香亭,在威严仪仗和众多传统武术以及艺术表演队伍拥簇下,巡游乡里尽情表演,集民间信仰和传统武术、杂技、舞蹈、造型、器乐为一体的娱乐民众大型民俗展示活动。

其中的过程,他们是虔诚的、善良的。在广大民众看来,自己的一举一动所可能带来的影响决不是虚幻的观念,而将会是实实在在地发生。他们相信,有陈十四诸神灵的护佑,一切都会好的,或是将来肯定会好起来的。

(一)陈十四夫人——一位慈善可亲的希望之母

在我国东南地区有两大得道仙姑备受民众崇拜,一个是被称为“陆上女神”的陈靖姑,另一个是被称为“海上女神”的妈祖。张山寨献山庙供奉的主神就是陈靖姑,浙南民间多称陈十四夫人^①。“临水夫人”、“顺懿夫人”、“通天圣母”、“顺天圣母”等也是浙闽等地民众对陈靖姑的亲切称呼。不难发现,所有的敬称都跟“母亲”有关。在浙南闽北,陈十四夫人既是助产神,也是驱邪神,民间凡求子、祈雨、驱疫,均往祷告,“其应如响”。而且,陈十四夫人的神格还在不断提高,职能日益宽泛,已演变为多功能的女神。在张山寨,来自四面八方、成千上万的信众除到庙里上香祭拜外,大多还会夜宿山庙祈福圆梦。陈十四夫人是广大民众的希望之母,如此深入人心、备受信奉,既是张山寨庙会文化的魅力所在,也是陈靖姑宽厚亲近、平凡质朴的人格特征所致。

1. 平凡的身世,慈爱正义的化身

日常人们所见的神像大多“圣像庄严,罗列阴森,不敢久立”^②,而张山寨献山庙中的陈十四夫人形象,慈眉善目,仪态端庄,“有着美丽而丰满的面容,给人一种可以信赖的庄重的感觉”^③。眉宇间又有一股凛然不可冒犯的威严。在香客的心目中,陈十四夫人是一位慈祥的圣母,在护佑着自己的家园和子孙。她们“怀着极大的心愿,认为这种心愿不到张山寨就无法祈祝”^④。

关于陈靖姑的身世,浙闽等地流传甚多。但比较一致的说法是她平民出生,生于唐大历二年(767年),福州城外仓山下渡村人氏,18岁嫁给古田人刘杞为妻,自幼心地善良、勤劳聪慧,“少年时上闾山学法,满师下山后,一路降妖除怪……救民于水火,不顾自己身怀六甲,为民祈雨,屈死成神”^[8]。平民也可入道成仙,体现了普通民众对自由生活的渴望,反

映底层百姓对现实束缚和生活压力的抗争。在浙南一带广为流传的《夫人咒》中有对陈靖姑形象的生动描述:“脱了罗裙穿神裙,头戴铁盔身穿甲,手执神刀和神铃,身骑铁马救良民。”^[9]展示了陈十四夫人传奇的色彩、济世的仁心。这些也正是陈十四夫人信仰有着坚实的道德基奠和深厚的社会基础的根本原因。

2. 可敬可依的老母,女性的精神所系

陈靖姑的平民出生及其仁慈美丽的女性特征是其其他诸神难以比拟的。从发生学的角度分析,陈靖姑信仰应当是从女性开始的。在夫权制和封建礼教的束缚下,妇女备受压制,社会地位和家庭地位缺失造成的生理及心理重负,迫切需要寻求精神上的慰藉和依托,进而获得身体的解脱、灵魂的自由。加之,古代医学不发达,缺医少药,妇女难产、婴儿夭折多有发生,平安顺产是妇女们最大的心愿和祈望。陈靖姑正是在这样的背景下由一名为民解难的普通女子演化成无所不能的神祇。历史变成了传说,人演变成神。人们因为其母慈,还将其视为天下之正神。据相关史料记载:“南宋淳佑年间,朝廷封陈靖姑为‘崇福昭惠慈济夫人’,赐匾额‘顺懿’……由于浙闽台各地信奉者众,雍正七年(1729年),陈靖姑被封为‘天仙圣母’……咸丰年间,又被加封为‘顺天圣母’,封号几近妈祖。”^[10]在浙南闽北一带,民间佛教信众多把陈十四夫人看做是观世音菩萨的化身之一。作为一位女神,仁义慈善、和睦可亲,而且斩妖除魔、侠义凛然,值得信众信赖和依托,因此人们自然愿意将心中的压抑和期盼与之倾诉,祈望神灵赐福、有求必应。

3. 扶胎保育之神,现实生活之主

陈靖姑是妇幼保护神。“相传道光帝后难产,皇帝祈求临水夫人相助,后果然灵验。道光帝遂连呼‘临水夫人真乃朕的再生父母’,陈靖姑因此被御称为‘太后’。”^[11]陈靖姑能“扶胎救产,保赤佑童”的种种传说,在浙南民众之中产生了深远影响,并不断扩散。如今,浙、闽、台以及苏、赣和东南亚各地都还保留着“请花”、“求子”、“请奶过关”等习俗,已婚妇

^①陈靖姑在历史上确有其人,《三山志》《闽都记》《八闽通志》《福州府志》《福建通志》及福建诸多县的志书都有记载,历代帝王对之也多有敕封。清代乾嘉之际,陈靖姑的故事就被收集进《闽都别记》中。

^②可参见张岱在其所著《岱志》中对泰山诸神的描述。

^③庙会时,受访的香客们如是说。

^④同上

女纷纷前往夫人庙,表达早生贵子或子女平安健康的夙愿。

人们围绕陈十四夫人保护妇幼的功能,根据自己的需要不断创造出更多与生儿育女相关的各种职能。随着祀奉信众的增多且复杂化及声名的日渐隆盛,她的职能也随着信众意念的转变而日益扩大。至今,多数凡间万物的兴隆衰败、吉凶祸福都能管。如此,八方宾客慕名纷至沓来,请香报赛,皆先有事祈祷于陈十四夫人,而后及它处。在浙南闽北诸地,民众基于对陈十四夫人的景仰,还形成了一些禁忌民俗。比如,女子18不婚嫁,祭祀用鸡不用鸭,轿不点灯,香灰常扫等^①,并逐步发展成为一种地域文化现象,至今一直影响着民众生活的诸多方面。

(二)“七七七会”——夏耘秋收之间农闲时节的乡野交响

1.“七七七会”的多重意义

当人们在一定的季节或某一具体的时日,不约而同地集结到庙中,举行大致相同的祭祀活动,并逐渐将活动程式化、规范化,那么庙会的会期就定型了。陈靖姑的诞辰,记载较多的是正月十五。“每逢农历正月十五,妇女们都到附近的娘奶宫进香请愿,祈求平安,未生育的已婚妇女则请‘花’祈子……有的乡村在这一天(也有提前一天开始)拥抬娘奶銮驾,遍游乡境;亦有由其他乡村轮流留驾,若干天后再迎銮驾回宫;还有与其他神社一起迎游的……”^[12]在张山寨,每年农历的正月十五、七月七、十月十五都有群体性的祭拜活动,而将农历七月初七定为陈靖姑诞辰之日可能唯有张山寨献山庙。对于神灵的诞辰时间在不同地区有一定的变化是很自然的,因为虽然信仰相同,但所依据的传说会有不同,也就会有具体生辰日期的不同。至于在浙南张山寨,时人为何选择七月初七为陈靖姑的诞辰日,实已无从可知。从宏观的视角和张山寨当下的存在状态进行审视,不难发现,农历七月正是当地百姓在夏耘之后、秋收之前的农闲时节,人们有进行交流沟通的时间和需求,其间,祈神娱人、物资交流、联亲会友皆可满足。同时,七月初七正是中国传统的“女儿节”,对传统中国的女性有特殊的意义,在这样的日

子举行庙会活动,祭拜女性之神陈十四夫人,自然能吸引更多的善男信女参与其中。如今,每逢“七七七会”,通往献山庙的四条山路上都挤满了人,人群中,情侣成双、夫妻成对,未婚少男少女在父母的陪同下,随身携带香纸、鞭炮及水果等祭品往山上赶。

2.“七七七会”中精彩纷呈的迎案活动

“迎案”民俗包涵着大量的历史文化、崇拜信仰、民风民俗等信息,又汇集着丰富多彩的民间绝活绝技和民间工艺美术、音乐、舞蹈、戏曲、造型等艺术形式^②。每年参加“七七七会”的案队有几十个,人数多达近万人。每年七月初七这天,参加庙会迎案活动的人员未到黎明便来到张山寨山脚,数十个案队按序紧随首事村的巡神仪仗队,齐往献山庙进发。迎案队伍边走边演,表演内容有罗汉队、秧歌队、三十六行、十八狐狸、大莲花等。到达献山庙后,各村各队按历规在庙前广场叫阵和跑跳表演,竞相献艺。数十个具有浓郁地方特色的传统节目按次序上阵,演出结束后,各案队和香客绕圈依次进入庙内朝拜陈十四夫人。

“过去(指解放前),‘迎案’一般从七月初二开始到七月初七结束,设案坛的村要连续演一个星期的戏,并免费招待各方来客吃饭,客人越多福气越大,家家户户摆宴席、老老少少穿新衣,比过年还要热闹。”^③在旧社会,底层百姓辛劳一年,所得无几,难得在夏耘之后、秋收之前的农闲时节借庙会之机娱乐。现在,乡村民众的生活水平虽已显著改善,温饱无忧,但借此参加“七七七会”依然是众人所盼。事实上,“七七七会”已然成为中国传统村落的文化盛宴。

三、乡村传统庙会文化功能的现代性裂变及其走向

任何一种文化事项的产生和发展都是由相应的社会基础所决定的。庙会作为一种在特定的宗教信仰基础上衍生出来的社会文化现象,当其所依存的经济、文化和社会时空发生变化时,其自身构成、社会影响和功用发生调整也是在所难免的。着眼当下,乡村传统庙会中所形成的神圣与世俗的有机融

①女子18不婚嫁,24不生育。这是由于陈靖姑18岁出嫁,24岁因祈雨而胎毁身亡。祭祀时用鸡不用鸭。这是由于传说陈靖姑祈雨时,蛇妖和长坑鬼曾经变幻鸡来坑害她,而鸭则来营救她。因此,妇女坐月子也都用鸡不用鸭。轿不点灯,香灰常扫。这是由于相传陈靖姑坐化为神后,蛇妖阴魂不散,苦苦哀求仙师开恩。陈靖姑下咒说:“除非临水宫中铁轿开花,天地炉香灰充满。”

②麻松豆,缙云“迎案”民俗及其兴衰,丽水方志,丽水:丽水地方志办公室,2011年版。

③笔者访谈笔录。

合,在当代已经形成了一定程度的文化裂变,即神圣与世俗之间的调适与背离。这种“调适与背离”表现为双方在使得各自成为互相否定的力量时,却又在不断强化“他者”的主体性特色、地方性角色及文化符号意义。结果“使庙会曾经有过的神圣与世俗的双重内涵及其精致的结合发生改变,并影响到当地的社会发展和庙会文化的功能性彰显”^[13],乃至“动摇了它生存的根基”^[14]。在浙南张山寨,人们处于对传统庙会文化的依恋,试图与现代的社会生活“嫁接”,并为此作出了不懈努力。据章晚春先生编写的《献山庙传记》记载:“2000年以来胡源乡党委、政府,边抓生态农业发展,边抓旅游业开发,报经县旅游局批准,组织开发张山寨献山庙景点。现已建成陈十四宝殿及部分配套设施,此处将以崭新的面貌,喜迎嘉宾。”^①如今,在这样一个偏远山村,山庙已然气势磅礴,红墙青瓦、挑檐翘角的建筑群掩映在青山绿树之中,已然成为此处最别致的风景。随着山庙主体形象的重建和角色的凸显,其社会功能得到进一步张扬,对周边社会的影响和辐射更为有力,表现形式也越来越复杂。与此同时,由于政府部门的积极介入和统筹,庙会活动的组织化程度和规范化、制度化水平进一步提高,呈现出了“半官方”^②状态。相对于政府部门在庙会活动中作用的日益突出,庙会活动的宗教色彩渐次消褪,而作为地方发展文化休闲、经贸活动和开发旅游产业的重要资源的属性愈加明显。在经济力量主导的发展模式和评价制度影响下,庙会被较为深入地卷入了地方的经济事项中,并在一定程度上起到了带动作用。地方政府或得益于庙会丰富的民俗风情和历史文化积淀的影响力,或借助于国家非物质文化遗产的辐射力,重塑了地方形象,在客观上推动了地域经济社会的发展。

然而,从文化存续与理解的角度看,地方性知识需要历史叙述,其价值诉求是维系当地人群的历史记忆^[15]。著名文化人类学家克林福德·吉尔兹曾在其著作中为人们全面系统地解析了地方性知识的必要性以及怎样获取和运用地方性知识。有学者认为吉尔兹关于“地方性知识”的人类学解读可以归结出这样一些特征:首先,地方性知识总是在特定地域

民众长期在当地生产、生活获得经验的基础上形成的,是相对于以西方知识为本位的现代性宏大叙事而言的。其次,地方性知识一定是与当地知识掌握者密切关联的知识,是不可脱离 who、where 和 context 的知识^[16]。第三,地方性知识也是在村落社区人际关系合理性实践的基础上形成的,尽管与国家法律及其他一些现代性规则可能并不十分吻合,但仍具有很强的实用性^[17]。观照张山寨庙会的当下发展,庙会这一地方性知识作为现代性视阈下的“他者”,正在经济发展导向的政绩观和现代性力量的作用下被重新塑造。在这一过程中,庙会文化的内容附加和现代性演绎充盈着情感和功能的悖论。随着“文化搭台、经济唱戏、政府主导”理念的日益强化,庙会中的宗教文化痕迹逐步消褪,其神圣性和地方性也日渐消融,同时,庙会文化的世俗性和显性功能也得以淋漓尽致地体现。

其实,神圣性与世俗化、娱乐化并不矛盾。在农业社会,庙和庙会因其具有一定的宗教色彩而一直是乡村民众重要的信仰之所和怡养性情、寄托情感之处,在缓解乡村社会矛盾和调节乡村社会秩序中体现了其内含宗教精神的社会稳定价值。在现代社会,传统庙会倡导的素食理念和佛教主张的消费伦理所体现的生态观仍然具有强烈的时代意义。当下,幽静的山庙和欢腾的庙会相得益彰,也成为了在激烈的社会竞争中挣扎前行的人们心灵休憩的场所。但需要注意的是,世俗化、娱乐化都是有限度的,过强的经济味道和功利需求,则必然使庙会走向庸俗化,这也意味着将会消解掉人们所期待的效果。庙会成为一种非物质文化遗产,其存在前提即是神圣的“庙”与世俗的“会”的有机融合,其内核就是地域气质与人文精神的传承。乡村传统庙会的现代性重塑,既要重视“庙”,也要重视“会”,既要重视庙会经济意义的彰显,更要重视庙会文化意义的存在,积极引导庙会功能现代性裂变的方向。

积极发掘乡村传统庙会的文化厚度,丰富其时代内涵,以增强地域性传统文化的辐射力和影响力,是乡村传统庙会过往存在和延续的生命所在,更应是其当代发展的基本走向。在经济全球化和后现代

①章春晚,《献山庙传记》,浙江缙云:献山庙管委会,2004年版。

②自2000年以来,当地成立了张山寨献山庙景区管委会,作为庙会的主要牵头单位和组织单位,由乡党委副书记担任主任,负责庙会的筹备及组织管理等工作。庙会期间设会务组、宣传组、治安组、消防组、财务组等机构,负责调会工作的落实,确保庙会“安全、有序、高效”开展。

背景下,“许多重要的政治、经济与文化现象,都应该联系到地方性文化与全球系统之间的关系,在我们时代最重要的文化现象中,有一些与作为整体的全球系统的反应和解释有关”^[18]。一方面,“全球化迫使社会、文明和传统——既包括‘隐蔽的’传统又包括‘发明的’传统——的代言人转向全球性文化场景,寻求被认为与他们的认同相关的思想和象征”^[19]。在此情势之下,否定和消融庙会文化地方性、民俗性、传统性的力量正在不断强化。另一方面,我们更应关注到,也正是经济全球化使“人们不断升腾着对特殊性文化的关注和日益增多的对特殊性的预期”^[20]。从这意义上说,庙会作为一种重要的文化现象,经济全球化时代也是不断滋养和塑造其地方性、民俗性的过程,是一个关于地方性知识逐步被接纳和融入到更为强大和更具理性化的文化系统之中的过程。在这一过程中,人们应该自觉坚守着乡村传统庙会文化特殊性的向度:一要进一步发掘其精神积淀,丰富时代内涵,彰显地域风情和文化特色,同时还应努力挖掘其发展演变规律,总结探索现代社会中促进其发展的有效经验及可操作性模式、方法等;二要重视庙会在地方经济文化发展中的角色定位,引导、规范庙与庙会在促进经济交流、服务社会等诸多方面发挥作用,特别是不应以纯经济目的对庙会文化体系进行刻意编纂和改造,以致其文化厚度被削弱,文化内涵进一步虚化;三要把握民众在选择、创造、享用、传承乡村庙会这一文化体系过程中显现出来的地域气质和民俗风格等,主导对庙会及其所包含的各种传统文化符号社会功能、存在意义的解读,使之在经济全球化和文化普遍主义的潮流中保持着自身的独立性和影响力。

参考文献:

- [1][4]潘力峰.处州古韵——丽水非物质文化遗产项目精编[M].北京:中国戏剧出版社,2011:246;246-247.
- [2]潘力峰.丽水民俗活动大观[M].北京:中国文史出版社,2010:18.
- [3][14]刘慧.泰山庙会[M].山东:山东教育出版社,1999:29;29.
- [5]王铭铭.西方人类学思潮十讲[M].桂林:广西师范大学出版社,2005:117.
- [6][7][13]王建光.张力与裂变:地方性视野中的庙会文化及其转型[J].华南农业大学学报(社会科学版),2011,(3):131-137.
- [8]陈奋隼.陈靖姑文化在浙南[N].福州晚报,2006-08-03.
- [9]苏尔胜,周巨展.陈十四娘娘信俗[EB/OL].(2011-05-26)[2012-09-10].<http://wz.people.com.cn/GB/140256/218362/14748893.html>.
- [10]陈靖姑信仰[EB/OL].(2007-08-23)[2012-09-10].http://fuzhou.fznews.com.cn/whyc/2007-8-20/2007820_+wf+z_n88112720.shtml.
- [11]卢星.海峡两岸一家亲——走进国家一级博物馆“中国闽台博物馆”[N].石狮日报,2012-07-22.
- [12]临水女神陈靖姑[N].福州晚报,2004-10-22.
- [15][17]龙先琼,杜成才.存在与表达——论地方性知识的历史叙述[J].吉首大学学报(社会科学版),2008,(3):26-29.
- [16]吴彤.两种“地方性知识”——兼评吉尔兹和劳斯的观点[J].自然辩证法研究,2007,(11):87-94.
- [18][19]刘晓春.全球化时代的地方性时空想象[EB/OL].(2008-03-24)[2012-09-01].<http://news.artxun.com/xiqu-379-1891182.shtml>.
- [20]金民卿.全球化的文化效应与民族文化的发展前景[J].学术探索,2011,(2):106-112.

责任编辑:梁玉珠