

从乡村仪式到文化景观： 洋蛇灯习俗的文化人类学解读

李其名

(淮北师范大学文学院,安徽淮北 235000)

摘要:文章基于对肥东洋蛇灯的实地调查,试图从文化人类学的角度,考察这项民俗的生存现状和传承状态。在分析洋蛇灯民俗活动从古老的乡村仪式向现代的文化景观嬗变的基础上,得出洋蛇灯习俗存在的最大价值在于其解决的是村庄身份认同问题,体现的是传统习俗与现代都市的协商过程。同时,在社会转型进程中,洋蛇灯又成为现代社会符号消费的产物,正由传统的宗族仪式变为现代的文化景观。因此,在急剧变化的社会环境下,如何规避社会现代化进程中的不良因素给洋蛇灯等文化遗产带来的危机,是值得我们探索和研究的课题。

关键词:洋蛇灯;大邵村;乡村仪式;文化景观;文化人类学

中图分类号: G127

文献标志码: A

文章编号: 1001-862X(2012)03-0153-005

龙作为中华民族的图腾,舞龙灯已司空见惯。但是,舞蛇灯的习俗却不多见,洋蛇灯习俗是安徽省肥东县大邵地区独有的传统灯节。^[1]大邵村地处合肥东35公里处,是包拯出生地包公镇的一个村子。村子依山而建,东南分为东山、浮槎山,现有村民1000多人,多为邵姓。大邵村的洋蛇灯2008年6月入选了第二批国家级非物质文化遗产保护名录(X-81),名为“肥东洋蛇灯”。如同口头文学、民间手工艺、舞蹈等一些濒危的非物质文化遗产项目一样,今天的肥东洋蛇灯也因多种力量的挤压,面临着传承、保护的难题和困惑。本文通过对肥东洋蛇灯的实地考察,运用历史过程研究方法,试图从社会学、文化人类学的研究角度来探讨这项乡村习俗的仪式过程、价值内涵和现代背景下的文化生态变迁,旨在回答面对这项传承了四五百年的地方文化遗产,在急剧变化的社会环境下,社会各方如何更加重视洋蛇灯所存在的危机,以期寻求更多的保护力度和解决问题的途径。

一、生态变迁:洋蛇灯仪式的历史与现实考察

2012年1月27日中央电视台专门对大邵洋蛇灯进行了专题报道,使得这一几百年的民间习俗走出深闺,广为人知。

1. 洋蛇灯仪式的历史溯源。当地流传较广的洋蛇灯的起源是这样的:元末明初,有邵姓婆媳为避元兵迫害,躲在东山一个山洞里。不幸遇上元兵,元兵欲对婆媳二人图谋不轨,婆媳大声呼救。此时突然山风大作,雷电交加,暴雨倾盆,一条数丈长的白蟒飞下山崖,直扑山洞,口吐蛇珠,逼退元兵,婆媳得救。99天后,媳妇生下一子取名思明。思明自幼心灵手巧,尤擅扎灯。当他18岁时,母亲告之前事。邵家人认为那条巨大的白蟒是来自东洋大海的蛇神,邵思明遂发动全村扎蛇灯以感恩纪念,取名洋蛇灯。洋蛇,意即海洋蛇神。其后邵姓子孙代代相传,每18年玩一次,每玩一次增加一节(约1.60米),洋蛇灯现已达104米。^{[2]91}

作者简介:李其名,男,安徽霍邱人,淮北师范大学文学院讲师。主要研究方向:文化传播。

作者走访了当地一些民俗研究者和村民,多认可这个传说。但也有人认为应该是“扬蛇灯”,和“舞龙灯”相呼应的一种民俗传统。也有人猜测和蛇崇拜有关,虑及蛇图腾是原始生殖崇拜的物化表现,^[3]从古至今蛇、虫、龙等形象一直出现、传播与继承,是有可能的。而且,古代由于洪水泛滥,海水倒灌,海岸线也要比现在更加深入中国东部地区,^[4]大邵村地处江淮之间,比邻巢湖,肥东境内也河塘纵横,崇拜蛇神也是有道理可循的。

按照习俗,洋蛇灯 18 年玩一次,今年距上次“出龙宫”只有 8 年。按照大邵村的说法,2012 年是龙年,同时也为了迎接 18 大的召开,所以,洋蛇灯再次被请出。除了正月初在大邵村等地舞动外,洋蛇灯还来到了肥东县县城进行表演。在这次考察中,作者了解到洋蛇灯从 1984 年庐州第一届灯会开始,先后在 1992 年省七运会开幕式、1993 年中国相声节开幕式演出以及 2004 年省暨合肥市“万众欢腾闹元宵”大型踩街等活动中亮相。由此可见,今天的洋蛇灯已经从偏僻的小山村走向了繁华的大都市,从乡间的打谷场登上省、市体育馆的大舞台,并且每次外出回村后,全村鸣炮接灯,给蛇神接风洗尘,并在邵姓“老大门”供奉,昼夜香火不断,紫烟缭绕,三日后,才可撤坛熄灯。^[5]

2.洋蛇灯仪式的现代文化生态。美国文化人类学家朱安利·斯图尔德于上世纪 20 年代提出了文化生态这一理念,其目的在于“解释那些具有不同地方特色的独特的文化形貌和模式的起源”。^[6]文化生态可分为该地域所处的地理环境、该地域所从事的物质生产方式、该地域所建立的社会组织三个部分,这是因为此地域文化生态的特性与地域文化的特性有着密切联系。肥东大邵村是个典型的血缘和地缘边界高度重叠的宗族型村落,这从村中居民多以邵姓为主即可看出。同时,这个地域经历了悠长的农耕文明,人对自然既依附又畏惧,自然力量超出人力范围的情况下,人们必须需要一种信念来支撑。由上文民间流传的洋蛇灯起源可以看出,这项民俗活动最原始的意义就是祈愿求福,表现人们渴望避邪消灾,将蛇信奉为神灵,祈求蛇神保佑赐福。对蛇的原始的图腾崇拜,以及由此产生的祈愿求福的观念。就是这一观念逐渐形成一种精神支撑,在不

懈地与自然搏斗中,慢慢沉淀为一种这个族群的共同信念,这也是洋蛇灯民俗文化内涵之根本所在。

洋蛇灯作为古老乡村图腾崇拜的一种形式,在大邵村具有非常久远的民俗传统,并且形成了一套独特的习惯。比如按照祖制规定,洋蛇灯的技艺只能父子相承,并且舞灯的队员只能是邵姓的子弟。但是人员上的限定性也大大削弱了这项民俗活动在民间的适应性和传播范围。近些年由于所需舞灯的人越来越多,这样的规矩被打破了。先是邵氏亲属或女婿等非邵姓人士可以加入进来,现在的要求是只要落户大邵村、成为大邵村的一员,就有资格玩洋蛇灯,但是对活动流程仍有较严格的程序。舞蛇灯的过程可以简单地归纳为扎灯、出灯、金蛇狂舞、收灯四个大的步骤:

首先是扎灯。洋蛇灯的扎灯方法独特,尤其是蛇珠的制作。晚上玩灯时,蛇灯腹内烛光照耀,现出满腹鳞纹。蜡烛插在一个圆形的垂直能转的底座上。玩灯时,不论侧旋,还是翻滚,烛心始终朝上,蛇珠上下转动,蛇舌伸缩自如。^{[2]92}

其次是出灯。出灯时,前面有 4 对牌灯,分别写着风调雨顺、国泰民安、洋蛇灯历史、灯艺简介。牌灯后面有 2 个“三眼统”,装置火药。后面跟着的是 20 根管笛和 2 个大抬鼓。出灯时在邵氏祠堂设有祭坛,传人领着乡亲,一步三叩来到东山洞口,然后队伍按照主玩、领玩、蛇头玩依次参拜蛇神,作三个揖,叩三个头,然后再作三个揖。蛇头和蛇身相接,用红布包裹。

再次是金蛇狂舞。这是舞洋蛇灯的核心环节。分为长蛇出海,包括头出、尾出、头尾双出三种形式。蛇头出,音乐鼓点平缓和柔;蛇尾出,音乐鼓点轻快流畅;头尾双出,音乐鼓点急促铿锵。第二步是走径折,分为上径折、下径折、上下径折三种形式。第三步是摇大车。接着是四鳞翻身,包括头翻、尾翻、头尾双翻。最后一步是盘宝塔,又分为头盘、尾盘。这个动作一气呵成,流畅起伏。

最后是收灯。收灯时以“说好词”庆贺,说好词共 44 句,描述舞灯的全部细节,趣味横生。在舞灯队回村时,离村约一里处,放三眼统,邵姓族人则张灯结彩,鸣炮接灯,给蛇神接风洗尘。蛇头卸下后,放在有头面的人家里,灯队队员如起灯时一样依次参拜,然后每人带自己舞过的蛇身回

家。等下次舞灯时,重新扎蛇头,扎好后,把旧的蛇头销毁。

在这次的现场考察中,笔者随机采访了群众队伍中的几位当地居民。有位三十多岁的女士提及以前的表演从没现场观看过,今年才回来,看见蛇灯队伍就跟上了,就是为了“帮家人祈祈福”。也有一位老先生在回家途中不停地念叨着,“没有往年热闹,时间有点短”。从当地民众的种种反应可以了解到,即使随着城镇化进程,原有的生产生活环境发生了巨大改变,肥东洋蛇灯依然传承至今,说明它不仅仅是一项民俗活动,更是当地民众民间信仰的共同认知的体现。

二、身份认同:维持传统与融入都市的协商

洋蛇灯作为乡村仪式的一部分,很重要的功能是团结族人,在仪式中体现同族的力量与和谐。如果从文化人类学的角度看,即“族”的重要性。族群将个人组织为群体,这种社会过程最核心的机制是族群身份认同。^[7]族群一旦形成具有相对固定性,他们居于一处,用族群的力量对抗外来力量的侵扰。但是,同姓族群在社会文化结构与变迁进化过程中,也会不断和外界进行整合,在影响外界社会的同时,力图获得外界社会的认可,并逐步显现族群的力量。从族群内部来看,(同姓)宗族主要提供一种身份认同,以整合本族力量。著名的人类学家斯图尔德认为,亲属与经济、宗教以及官僚机构等是三种不同层次的整合力量。^[7]这种整合力量一个重要的功能是把同姓族人团结起来,把重要遗产继承、发扬下去,并获得社会的认可与尊重。

洋蛇灯作为邵氏族人社会表达的途径,是身份诉求、族群认同或隔离的文化资源。^[8]同样,洋蛇灯所蕴含的意义体系和象征符号(甚至包括洋蛇灯的传说),同样在建构着邵氏族群对自我身份的认同,阐释着他们对生活世界的界定和理解,后来逐渐沉淀为一种这个族群的共同信念,这也是洋蛇灯民俗文化内涵之根本所在。但是,文化的发展又是开放的,受政治、经济、社会的挤压并反作用于他们,进行突破。传统洋蛇灯仪式在接受现代社会,特别是经济与技术发展——正如斯图尔德所言,技术与环境相互影响是文化间

差异的核心基础——的影响,一方面,洋蛇灯及其代表的邵氏族人要保持洋蛇灯仪式的独有性;另一方面,他们还要得到社会的认同,并积极融入社会。当然,他们也面临着一些实际的困难,比如玩耍人员的增多,需要借助外姓力量的加入;玩耍周期的界定;符合政治口味、媒介呈现的要求等。在这种实际与想象的困难中,洋蛇灯需要重新定位自己的身份,并在传统与现代中,寻求到新的身份认同方式。

如今的洋蛇灯已经开始发生变化,以进一步获得宗族和社会的认同,包括改变玩耍的周期,从每18年一次改为今年的8年一次;同时也走出大邵村庄,来到合肥、肥东等地进行表演,把过去纯粹的“邵氏仪式”,改变成一种符合时代要求与文化生态的社会景观。在表演内容与形式方面,为了增强观赏性,洋蛇灯的玩灯技巧也进行了革新,增加了如“四蟒翻身”等更有视觉冲击力、扣人心弦的新动作,并解决了由乡村空地进入城市场馆后在程式上的适应问题。

三、乡村记忆:遗失在符号消费的狂欢中

现代生活注定世俗社会不再重来,过去乡村最美好的记忆,也因时代的变迁而只留存在想象中。马克思曾说,一切坚固的东西都烟消云散了,重型机械化生产、静态劳动力和资本,开始变得流动、轻灵。流动、轻灵的现代社会,抛弃了过去手工生产的笨拙、缓慢,改造着过去的生产方式和生活方式,也改造着人们的记忆与思维。同时,伴随着全球化席卷而来的新型媒介,为洋蛇灯等习俗提供展示、传播的平台外,也带来了“他者”的审视与改造。这些手持新媒介和政治、经济权杖的人们,一次次冲击着世俗社会固有的记忆。从传统的角度看,“他者”的局限性,是人类文明发展到任何阶段都无法忽略的问题,^[9]他们把洋蛇灯们改造成符合现代口味的时代符号。

1. 定期。洋蛇灯引人关注的焦点是18年一次的表演,18年轮回人生并不常拥有,这也成了研究者、传播者、观者和媒体津津乐道的焦点。但是奇妙的时间,拉长生活的同时,也拉长人们的期待,吊起观者的胃口。当人们意识到时间的意义时,生命变得有限,对事物的关注也格外珍惜。

当某种承担着共同记忆,拥有共同价值体验的事物(现象)定期上演时,勾起的是群体的深刻回忆。洋蛇灯不仅仅是邵氏的集体记忆,也是其他人对过去乡村生活的记忆,它代表了人们对过去生活仪式的浓浓怀旧。

2. 程序。洋蛇灯表演有严格的程序,程序赋予仪式以正规、合理的身份,也代表着其他乡村仪式不可企及的高度。同时,严格的程序也有利于符号化的表达。作者搜集了关于洋蛇灯的新闻报道,在对洋蛇灯的新闻呈现中,大多会描述这一仪式的具体步骤,甚或不了解、不明白,都要用程序的方式,呈现在媒体上。比如有这样一段描述:

作为第十代传人,邵传富如今当了指挥。他跟在蛇头旁边,一声令下蛇灯便能变幻各种动作。“游着进场是第一个动作,接着是‘斤扎’(音),然后又要做‘大斤扎’和‘小斤扎’,再后面是‘摇大车’和‘出洞’,最后一个动作是‘宝塔’,一套动作做下来最少要半个小时。”邵传富说,舞蛇灯的都是村里的青壮年,听闻今年要舞蛇灯,在外地打工的人都已经纷纷回来。^[10]

这里的“斤扎”(音),应是“径折”,如山路般蜿蜒曲折的意思。采访者为了再现洋蛇灯的仪式程序,还是没有经过证实就表达了出来。

3. 创意。流动、轻灵的重要社会的现代社会的表现是创意,这要求脱离过去物质化的状态,走向更具创造力的符号形式。符号通常有资讯(information)和形象(symbols),^[11]特别是属于美学范畴的形象,为现代社会的符号消费提供了对象。符号的重要性,不仅在于资本、物质商品和劳动力日益有赖于符号,更在于符号商品流动,形成非组织化资本主义的重要产业。在现代社会,人们消费的不仅仅是有形的物质商品,更把目光聚集在具有观念价值的“能与一些社会群体的精神追求或文化崇尚产生共鸣的无形附加值,也即创意的文化观念”。^[12]洋蛇灯仪式现代存在的前提是,它是一种文化符号,是具有某种图腾形象的观念产品,是古代创意与现代社会的结合。近些年来,洋蛇灯的表演形式上有了长足的发展,但是对其内涵的挖掘却是不够深入。因此,对洋蛇灯的创意必须建立在继承传统文化基础之上,对民众心理的重构,摆脱民俗节日传承中重复性思维和实

践的窠臼,既突出现代又彰显传统,既强调娱乐又宣扬文化。

四、文化景观:乡村文化转向的社会表征

远古时代,人们以血缘氏族维系的族群,面对人力无法抗拒的自然,“为民师而命以民事”,依赖于对神灵的信仰崇拜来维持族群的生存与安全。随着社会进程的发展,人们生产生活的分工趋于复杂化,应运而生的更多专业化族群,不再受限于血缘图腾,形成了以普遍性专业分工为主的生产生活活动,曾经以血缘维系的族群纵向传承的时代,因为生产生活活动的进一步分散化,演变为以家族为核心的祭神宗祖时代。^[13]洋蛇灯作为有典型意义的传统习俗,具有强烈的地域性,它存在的根源,是传统乡村社会中宗族(或姓氏)共同体的存在。邵氏共同体是洋蛇灯存在的前提和条件,肥东洋蛇灯的有效传承,必将对丰富群众文化生活,凝聚族群情结,促进和谐团结产生重要作用。

但是,随着交通的便利与信息社会的发展,传统的乡村社会宗族共同体渐渐被打破,村庄文化生活仪式的社会地位,逐渐被外出务工、工作、媒介、娱乐等代替。“现代性就是西方工业社会在现代化进程中生成的与传统农业社会的经验本性和自然本性相对的一种理性化的社会运行机制和文化精神,它代表着渗透到现代社会所有方面的本质规定性”。^[14]特别是电视和网络的诞生与发展,使乡村传统的文化仪式发生了转向。正如丹尼尔·贝尔在《资本主义文化矛盾》所说的那样,当代文化已经发生了转变:目前居“统治地位的是视觉观念。声音和景象,尤其是后者,组织了美学,统率了观众”。^[15]目前,以互联网为代表的新媒体的影响也正渗透至乡村,包括视觉在内的多感官样式统治着乡村文化。社会高速发展的工业文明带来了可以丰富人们生活的各种因素,使曾经专注于民俗活动的注意力偏向了更具娱乐性的游艺活动。过去乡村封闭的空间、统治宗族的文化仪式,正为外人所知,并接受外界的影响与改变。大邵村西接肥东、合肥,东望南京,宁合高速公路和芜合高速交汇其旁,交通便捷,地理位置优越。现代社会文化的转向迎合大邵村的地

理、交通、经济发展,促使乡村固有的文化仪式发生变化。接受了“他者”文化限定的洋蛇灯仪式,渐渐丢失、改造原来的模式,不仅在蛇的外形及玩法上,有所“改进”,甚至在仪式上也和传说有所不同。

眼下我国正处于社会转型之中,在现代化冲击之下,有一个令人瞩目的现象,就是从文化认同到价值意义、意识形态的全方位思想危机,而文化遗产(包括物质文化遗产和非物质文化遗产)正是化解全方位思想危机,增强民族凝聚力的最佳良方。^[16]虽然当下非物质文化遗产受到保护与重视,但是经济的捉襟见肘和来自政府、组织等方面的压力还是不言而喻的。在重重的挤压下,传统的习俗变成了社会期望的模式,成为社会强大力量的反射,在出门入户的过程中,它不再仅仅是团结宗族、宣扬族威的手段,而变成了一道符合各方口味的文化景观。所以,对于洋蛇灯的发展必须发挥主观力量,需要政府积极引导,形成科学合理的组织体系和制度,实现现代性与传统性的矛盾统一,让洋蛇灯得以健康持续地传承。

五、结 语

从功能主义角度来看,洋蛇灯具有传统民间文化娱乐、净化村民心灵和维护村庄内生秩序等积极社会功能,对于它的保护与研究,有利于这项民俗文化的长远发展。在实地考察中,笔者也了解到肥东县委县政府也在过去工作的基础上,正积极开展对洋蛇灯文化遗产的保护与宣传,对洋蛇灯的历史沿革、分布区域、传承谱系、表现形式、文化内涵进一步予以确认,利用文字、声像、图片对洋蛇灯的制作过程、舞技舞法、传承人关系及流派脉络、地理社会环境、活动仪式等进行系统的收集、整理工作。

但是在全球化的时代,在文化间的交流碰撞日益剧烈的形势下,人类对各种文化的共享程度越来越高,不同国家、民族和群体对文化的主权要求也越来越强烈。今天的洋蛇灯和其他的民间习俗一样,处于发展的十字路口。这些处于社会底层的文化遗产正在失去它存在的状态与意义,

面对西方文化与外来文化的冲击,其正有被迫融入现时的文化中,从而失去独特品位的趋势。面对当今非物质文化遗产保护的观念盛行的社会风向,到底是回归原生态还是开发利用?如何在新的形势下,协调各种关系,既保护文化的多样性又尊重和保护文化传承人的意愿与权利,从而推动保护工作健康发展,这些都是值得我们探索和研究的课题。

参考文献:

- [1] 李曙光.大邵洋蛇灯节[J].民俗研究.1996(1):56.
- [2] 叶键,叶蕤.发展与导向:“肥东洋蛇灯”的传承与保护[J].文艺争鸣.2011,(6).
- [3] 马彦.从蚌埠双墩墓器物纹饰探古淮夷地区蛇图腾形成因素[J].宜春学院学报.2011,(5):113.
- [4] 巫鸿.礼仪中的美术[M].上海:三联书店,2005.
- [5] 雪女.洋蛇灯:18年一现,舞之蹈之[N].安徽市场报.2009-6-15(B6).
- [6] 唐家路.民间艺术的文化生态论[M].北京:清华大学出版社.2006:31-32.
- [7] 马戎.民族与社会发展[M].北京:民族出版社.2001.
- [8] 庄孔韶.人类学概论[M].北京:中国人民大学出版社.2006:398.
- [9] [英]罗伯特·莱顿.他者的眼光[M].成都:巴蜀书社.2005:1.
- [10] 罗敏.近百米洋蛇灯新年重现舞姿[N].合肥晚报.2012-01-10 http://www.ah.xinhuanet.com/hfnews/2012-01/10/content_24512058.htm
- [11] 陈韬文,马杰伟,长潇潇.媒体现代:传播学与社会学的对话[J].传播与社会学刊.2011,(18):228
- [12] 厉无畏.文化创意的产业化与产业创新[J].同济大学学报(社会科学版).2009(2):42
- [13] 万艳芬.汉阳舞高龙习俗调查[D].武汉:华中师范大学硕士论文.2011:28
- [14] 胡娟.我国民俗体育的流变[J].体育科学.2008(4):84
- [15] [美]丹尼尔·贝尔著,赵一凡等译.资本主义文化矛盾[M].上海:三联书店.1989:154-155
- [16] 黄海波,詹向红.传播学视域下的非物质文化遗产保护的媒介建构——以合肥市非物质文化遗产保护为例[J].江淮论坛.2011,(2):154.

(责任编辑 焦德武)