

分类号_____ 密级 公开

UDC _____ 学号 20150313018

青海师范大学

硕士学位论文

题名：河南省确山“打铁花”民俗文化研究

研究生姓名 张凤

导师姓名（职称） 赵宗福， 教授

申请学位类别 法学硕士 学科专业名称 民俗学

研究方向名称 民俗文化学

论文提交日期 2018年4月 论文答辩日期 2018年5月

学位授予单位 青海师范大学 学位授予日期 2018年7月

答辩委员会主席 _____

评阅人 _____， _____

青海师范大学学位论文独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是我个人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。尽我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得青海师范大学或其它教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中做了明确的说明并表示了谢意。

研究生签名:张凤

日期:2018.6.9.

青海师范大学学位论文使用授权声明

青海师范大学、中国科学技术信息研究所、国家图书馆有权保留本人所送交学位论文的复印件和电子文档，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文。本人电子文档的内容和纸质论文的内容相一致。除在保密期内的保密论文外，允许论文被查阅和借阅，可以公布（包括刊登）论文的全部或部分内容。论文的公布（包括刊登）授权由青海师范大学研究生部办理。

研究生签名:张凤 导师签名:李学海 日期:2018.6.9.

河南省确山“打铁花”的民俗文化研究

摘 要

确山“打铁花”是确山县传统金银铜铁锡五门工匠和道教信徒共同祭祀“太上老君”的一种民俗仪式展演。本文以确山县“打铁花”团队为主要访谈对象，重点访谈传承人，并在民俗化学理论、文化解释理论和民俗非遗理论的指导下，结合田野调查法、民俗志深描法、文化解释法，对确山“打铁花”的民俗文化进行系统的考察，将其置于民俗化学的视野下进行研究，探析确山“打铁花”的传统文化内涵、象征意义和社会功能，并对其传承与保护提出学理性的思考。

本文包括正文五章和绪论、结语及参考文献等，共40000余字。绪论主要介绍选题的缘由及意义、文献综述、所用的理论方法和资料、论文的重点难点、学术目标和相关术语的界定。

第一章介绍确山“打铁花”生成的自然地理环境、历史人文环境和民族文化环境，然后对确山“打铁花”的起源和发展进行梳理；第二章描写确山“打铁花”仪式的展演时空、祭祀对象、展演过程和展演的器具；第三章论述了确山“打铁花”的传承人的界定、传承人的学艺动机和传承的模式；第四章从象征意蕴和社会功能两个方面分析了确山“打铁花”的民俗文化内涵；第五章在非物质文化遗产的视角下论述了确山“打铁花”传承的问题，并对其传承与保护提出了学理性的思考；结语部分是对全文的概括总结。

生存和传承语境准确把握，是确山“打铁花”研究的重要前提。各种民俗事象的深描，是确山“打铁花”民俗文化分析的重要依据。传承内容和民俗文化内涵的分析研究，是确山“打铁花”发展的内在因素。非遗视角下确山“打铁花”传承问题的研究，是其走向未来的必然选择。确山“打铁花”作为中国民间焰火的代表，展现了中国民众的智慧和丰富的民俗文化。现代化的加快和社会环境的变化，不断冲击着这种民俗活动。

关键词：确山“打铁花”，象征意义，民俗文化，传承保护

A Study on Folk Culture of “DA tiehua” in Queshan County, Henan province

Abstract

Queshan "Da tiehua" is a kind of folk ritual exhibition of traditional craftsmen that gold, silver, copper, iron, tin and Taoists believers sacrifice to the "Taishang Laojun". In this paper, Queshan "Tiehua" team as the main interview object, the focus of interviews with the inheritors. The paper under the guidance of the theory of folklore culture theory, cultural interpretation theory and folk non-heritage theory, combining with field investigation method, folklore deep description method, the method of cultural interpretation makes a systematic investigation on the folklore culture of Queshan "Da tiehua". Puts Queshan "Da tiehua" under the view of folklore culturology, and analysis of the traditional cultural connotation, symbolic significance and social function of Queshan's "Da tiehua". At the end of the thesis putting forward rational thinking about the inheritance and protection .

This paper includes five chapters and introduction, conclusion and reference, and more than 40,000 words. The introduction mainly introduces the reasons and significance of the topic, the literature review, the theoretical methods and materials used, the key points and difficulties of the paper, the definition of academic goals and related terms.

The first chapter introduces the natural geographical environment, historical and cultural environment and national cultural environment of the Queshan "DA tiehua", and then combed the origin and development of the Queshan "DA tiehua" . The second chapter describes the space and time, the object of sacrificial sacrifice, the course and the implements of the exhibition, and the third chapters. The fourth chapter analyzes the folklore cultural connotation of the Queshan "DA tiehua" from two aspects of symbolic meaning and social function. The fifth chapter discusses the problem of the inheritance of the Queshan "DA tiehua" from the perspective of non material cultural heritage, and to do it. Inheritance and protection put forward rational thinking. The conclusion is the summary of the full text.

The accurate grasp of the context of survival and inheritance is an important

prerequisite for the study of Queshan "DA tiehua". The deep description of various folk customs is an important basis for the analysis of the folk culture of Queshan "DA tiehua" . The analysis and research on the content of inheritance and the connotation of folk culture is the intrinsic factor of the development of Queshan "DA tiehua" . The research on the inheritance of Queshan "DA tiehua" from the perspective of intangible heritage is an inevitable choice for the future. As a representative of Chinese folk fireworks, the Queshan "DA tiehua" is a demonstration of the wisdom and rich folk culture of the Chinese people. The acceleration of modernization and the change of social environment constantly impact this folk activity.

Key words: "DA tie hua" in Queshan Country, Symbolism, Folk culture, Inheritance and protection

目 录

摘 要.....	III
Abstract.....	IV
目 录.....	VI
绪 论.....	1
一、选题的缘由及意义.....	1
二、选题的研究现状.....	2
三、研究的理论、方法与资料.....	6
四、研究的重点、难点、创新点与学术目标.....	8
五、相关术语界定.....	10
第一章 确山“打铁花”的生成传承语境.....	12
第一节 自然地理环境.....	12
一、地理位置.....	12
二、地形地貌.....	12
三、气候水文.....	12
四、矿藏储存.....	13
第二节 历史人文环境.....	13
一、建制沿革.....	13
二、历史文化.....	14
第三节 民俗文化环境.....	14
一、物质民俗.....	15
二、社会民俗.....	15
三、精神民俗.....	16
第四节 “打铁花”民俗活动概况.....	17
一、确山“打铁花”的形成.....	17
二、确山“打铁花”的发展.....	19
小 结.....	20
第二章 确山“打铁花”的展演.....	21
第一节 仪式的展演时空.....	21
一、展演时间.....	21
二、场所的选择.....	22
第二节 祭祀对象.....	22
一、祭祀对象.....	22
二、祭祀对象的功能.....	24
第三节 确山“打铁花”展演的主要过程.....	25
一、“打铁花”的流程结构.....	25
二、“打铁花”的主要表演.....	29
第四节 演出的器具.....	30
一、“打铁花”的器具.....	30
二、艺人穿着道具.....	31

小 结.....	32
第三章 确山“打铁花”的传承人及传承模式.....	33
第一节 确山“打铁花”的传承人.....	33
一、传承人的界定.....	33
二、传承人的学艺动机.....	35
第二节 传承模式.....	36
一、血缘传承.....	36
二、社会传承.....	37
第三节 代表性传承人.....	37
小 结.....	39
第四章 确山“打铁花”的民俗文化分析.....	40
第一节 “打铁花”的象征意蕴.....	40
一、“打铁花”器具的象征意义.....	40
二、“打铁花”衣着的象征意义.....	41
三、“打铁花”行为的象征意义.....	42
第二节 “打铁花”的社会功能.....	43
一、娱人娱神：祈福禳灾.....	44
二、教育审美：文化传承.....	44
三、人际关系：社会整合.....	45
四、宣泄狂欢：情感释放.....	45
小 结.....	46
第五章 确山“打铁花”的非遗传承问题.....	47
第一节 非遗热潮中的打铁花.....	47
一、确山“打铁花”传承现状.....	47
二、确山“打铁花”存在的问题.....	48
第二节 完善传承保护机制的学理性思考.....	48
一、物质层面的变迁和社会各界的重视.....	49
二、精神层面的传承和文化意识的觉醒.....	50
小 结.....	51
结 语.....	52
参考文献.....	53
致 谢.....	56
个人简历.....	57

绪 论

一、选题的缘由及意义

(一) 选题缘由

本文研究的对象是河南省确山“打铁花”。确山“打铁花”是由确山地区冶铸行业的工匠们祭祀行业神“太上老君”的仪式发展而来的，每年年初开业之前或者是重大节日，冶铸行业中有实力的工匠们就会进行协商举行“打铁花”仪式展演活动。因为，冶铸行业的行业神和道教的祖师爷都是“太上老君”，所以“打铁花”的活动也受到道教信徒的欢迎和资助，道士们提供自己的庙产作为“打铁花”的场地。举行“打铁花”之前，首先艺人们要搭建好“打铁花”仪式展演中最重要的“花棚”，然后在花棚的正北方，设置供奉“太上老君”的香案。确山“打铁花”仪式展演开始的时间是夜晚。到了夜晚，代表性传承人带领“打铁花”全体参与人员先祭拜“太上老君”求得神灵保佑，再开始各种仪式展演。

确山“打铁花”因其独特性和丰富性，在 2007 年入选为“河南省第一批非物质文化遗产代表作名录”，在 2008 年入选为“全国第二批非物质文化遗产代表作名录”，这是唯一的国家级打铁花类表演非遗项目。但是，在非物质文化遗产热潮的兴盛中，确山“打铁花”并没达到众所周知的状况。这是为什么呢？这个民俗非遗到底蕴含怎样的民俗文化？这个文化内涵如此丰富的民俗该如何传承和发展？这些问题，让笔者十分的关注，所以在导师的指导和帮助下，确定了这一研究对象和论文题目，并开展田野工作，查阅和搜集相关资料。

(二) 选题意义

确山“打铁花”蕴含了丰富的冶铁、道教和民俗等众多的文化内涵，并于 2008 年入选第二批国家级非物质文化遗产代表作名录。本论文将综合运用民俗学、宗教学、文化学等相关学科的知识，并结合民间传说等内容，对确山“打铁花”这一非物质文化遗产进行系统的研究，深入挖掘确山“打铁花”丰富的地方知识和文化底蕴，解释其隐含的文化意象，揭示其文化传承密码，为其更好地传承保护提供智力支持。因此，对确山“打铁花”进行民俗文化研究，具有一定的学术价值和现实意义：

1. 推进确山“打铁花”的民俗学研究。

民俗学一直对民间传统艺术的研究保持着极大的热情，但是由于民俗学者自身不同的学术兴趣，所以对确山“打铁花”民俗活动的研究不多。特别是对于确

山“打铁花”的民俗文化内涵及在当代复杂而多元语境下的传承与发展的专题研究更少。民俗学作为贴近民众，关注底层民众生活，凸显民间主体性的学科，应该对确山“打铁花”进行专题的研究。“民俗的起源与传播是历史与现实的客观存在，这种事实在老百姓那里被当作生活的日常行为而习以为常，不被注意，不受关注。人们认为，生活本来就是这个样子，是老祖先传下来的，于是他们就在言行举止之中继承和传递，将其作为生活的一部分，每天在实践，在重复，在不知不觉中选择和完善。正因为如此，为数众多的民俗事象不曾被圣贤文字描述，更谈不上系统地记录了。这就为我们寻辨民俗的发生与发展带来了诸多问题和困难。”^[1]就目前确山“打铁花”的研究成果来看，基本上是对其民俗活动流程结构的描述。确山“打铁花”作为一种传统民俗文化，不仅把大量的道教文化、冶铁文化和民众信仰等融入仪式展演活动中，而且还吸收了龙灯会等各种民间杂耍活动。所以从民俗学的视角对其仪式展演的流程结构进行深层次的民俗文化分析，具有一定的学术价值。

2. 有助于确山县地方民俗文化开发和利用。

确山“打铁花”这一独特的民俗文化事象历史悠久，文化内涵丰富，民众的思想观念、精神信仰和地方文化知识有很强的传承性和稳定性。近年来，确山县在开发传统文化的过程中，把确山“打铁花”纳入到开发范围。本文通过民俗学这个新视角，对确山“打铁花”民俗文化内涵分析，深入解读确山“打铁花”在非物质文化遗产视角下的传承与发展，无疑为确山地区民俗文化的传承保护有参考价值。

3. 为我国焰火类非遗传承保护提供借鉴。

从民俗文化学的角度对确山“打铁花”这一仪式展演活动进行研究，对焰火类非物质文化遗产的研究提供新的方向。对保护和传承“打铁花”，促进焰火类非物质文化遗产的传承与保护具有一定的参考价值。

二、选题的研究现状

（一）民俗展演研究

对于民俗展演的研究，民俗学者们一直保持着极大的热情。李念在《河南沁阳民间社火舞蹈“高抬火轿”之探析》中通过“高抬火轿”展演的地理环境、人文历史背景心文及其文化内涵等方面的分析，认为传承非物质文化遗产在一定基础上传承的是先人宝贵的文化精髓，是高尚的思想品德，是许多民俗文化知识的

^[1] 林继富，王丹著：《解释民俗学》，华中师范大学出版社，2006年，第61页。

积淀应。^[1]张英也在《山西传统民间祭祀舞蹈——任庄扇鼓》中认为民俗展演是先人宝贵的文化精髓，是高尚的思想品德，是民俗文化的积淀。^[2]李芳菲在《河南柳位高跷审美文化生态研究》从美学、文化生态学、民俗学等方面对柳位高跷进行全面的研宄，认为民俗展演的未来应该从环境的优化入手，逐步提高人们的保护意识，适度推进其产业化发展。^[3]王力伟在《东坝大马灯传承现状研究》中表示民俗展演的传承应在政府的宏观调控下市场化、产业化发展，建立培训基地和协会，努力构造传承的文化环境，以民间传授方式与主流学校教育相结合，提高青少年的文化认同。^[4]刘锦春在《仪式、象征与秩序——对民俗活动“旺火”的研究》中认为民俗展演活动是一种符号性文化展演，反映的是内在社会秩序。^[5]张士闪在《乡土社会与乡民艺术表演——以山东昌邑地区小章竹马为核心个案》中通过对“小章竹马”的分析，认为这种仪式展演活动是历史记忆为工具，“表达了一种尊重秩序与推崇强悍的文化，目的在于强化家族文化的内部认同和谋求与外部社区的融合”^[6]。

如上所述，关于民俗展演的研究，学者都认为民俗展演具有丰富的文化内涵，是一个地区乃至一个国家民众智慧的结晶和历史记忆的传承。对民俗展演的研究，不仅仅反映当地的人们精神诉求，也反映中国内在的社会秩序，具有重要的研究价值。

（二）非遗传承保护研究

崔鸿飞在《从民间艺术到文化遗产——秀山花灯的人类学考察》中通过历时性和共时性两个视角，力图重构关于秀山花灯的时代记忆。^[7]邢莉在《谈非物质文化遗产的群体传承与文化精神》认为“非物质文化遗产传承于民间、传承于群体，它的传承不是文本，不是录音和录像，而是以‘人’与‘群’为载体”，民族民间文化传统“传承的是民族文化生生不息的精神”。^[8]翟常胜在《山西省农村民俗文化的传承与创新研究》认为农村民俗文化是一种源于农村民众日常生产生活的文化现象，有广泛的民俗文化内涵和丰富的表现形式，在农村民众的生活中“发挥着独特的功能和作用”。但是随着时代的发展，现在农村民俗文化的传承与创新“受到来自国内各种非农村民俗文化的侵蚀”和“自然与经济环境的冲

[1] 李念：《河南泌阳民间社火舞蹈“高抬火轿”之探析》，2016年陕西师范大学硕士论文。

[2] 张英：《山西传统民间祭祀舞蹈——任庄扇鼓》，2015年陕西师范大学硕士论文。

[3] 李芳菲：《河南柳位高跷审美文化生态研究》，2016年河南师范大学硕士论文。

[4] 王力伟：《东坝大马灯传承现状研究》，2015年南京师范大学硕士论文。

[5] 刘锦春：《仪式、象征与秩序——对民俗活动“旺火”的研究》，2005年南开大学博士论文。

[6] 张士闪：《乡土社会与乡民艺术表演——以山东昌邑地区小章竹马为核心个案》，2005年北京师范大学博士论文。

[7] 崔鸿飞：《从民间艺术到文化遗产——秀山花灯的人类学考察》，2011年中央民族大学博士论文。

[8] 邢莉：《谈非物质文化遗产的群体传承与文化精神》，《中央民族大学（哲学社会科学版）》，2008年，第3期。

击”^[1]。吴贤贤在《基于民俗表演活动的非物质文化遗产嬗变研究》中认为民俗展演是民俗文化的一种重要展现形式，在发挥娱乐和教育功能的同时，也对非物质文化遗产的传保护承具有深刻的影响。他还认为“民俗表演活动对非物质文化遗产的影响更偏重于良性，民俗表演活动从长期来看是有助于促进非物质文化遗产的保护和传承的”^[2]。朱琳在《非物质文化遗产保护视域下望奎皮影的现代传承应用研究》中探讨了望奎皮影在制作工艺、静态造型、动态表演三方面的艺术本体特征，提出“运用 Kinetic 深度传感器捕捉并识别用户肢体动作”来控制虚拟的皮影人物表演的体感，并运用现代数字媒体技术传承保护望奎皮影的表演技艺。^[3]

从以上研究可以看出，当前非物质文化遗产的生存空间受到了挑战，学者们从不同的角度和学科本位积极给予了传承与保护的方法。但是不同地区的非物质文化遗产生存的语境和人们的关注程度是不同的，所以我们应该具体问题具体分析。

（三）“打铁花”仪式研究

关于确山“打铁花”，郑州大学朱东亮在《文化奇葩，确山铁花》中具体描述了其产生的历史文化背景、地理人文环境和发展现状等相关的问题。他认为，确山“打铁花”始于宋代，兴盛于明清时期。宋朝统治者崇尚道教，自上而下掀起了追捧道教的高潮，宋徽宗在崇宁初年在老乐山东麓建造灵应庙。明朝，道教作为官方宗教，社会地位更高。当时的老乐山（铁顶山）和湖北的武当山（金顶山）、泌阳的铜山（铜顶山）并称为中原道教三大圣山。仅仅老乐山就有“九宫二观一拜台”的建筑群，民间歌谣也有“道人、匠人是一家，老君堂中有缘法，师兄师弟同叩首，保佑平安打铁花”的说法。^[4]由此可见，道教在当时当地如正午之太阳，盛极一时。与此相适应，确山“打铁花”的民俗活动应运而生，还留下了如“铁花降五鬼”、“老君显灵”等确山打铁花传说。因此可以得出确山“打铁花”民俗活动的产生与发展，是民间活动和传统道教信仰的相结合而生成壮大的。

确山“打铁花”和匠人、道士紧密相连，也与当地丰富的铁矿资源及高度发达的冶铁技术是分不开的。钟华邦在 1987 年发表《河南确山汉代朗陵古城冶铁遗址新发现》，提到“在河南境内已发现的从战国到明清时期与冶铁有关的遗址有 63 处，在确山汉代朗陵古城冶铁遗址发现有铁器碎片”^[5]。同时 1992 年发表

[1] 翟常胜：《山西省农村民俗文化的传承与创新研究》，2014 年山西农业大学硕士。

[2] 吴贤贤：《基于民俗表演活动的非物质文化遗产嬗变研究》，2014 年南昌大学硕士。

[3] 朱琳：《非物质文化遗产保护视域下望奎皮影的现代传承应用研究》，2015 年哈尔滨工业大学硕士。

[4] 朱东亮：《文化奇葩 确山铁花》，《安徽文学》，2009 年，第 7 期。

[5] 钟华邦：《河南确山汉代朗陵古城冶铁遗址新发现》，《考古与文物》，1987 年，第 5 期。

的《河南省五县古代铁矿冶遗址调查》论文中，称“在郑州古荥汉代冶铁遗址、安阳的东冶遗址、申村遗址、铔炉遗址、后堂坡遗址等唐宋冶铁遗址”^[1]中发现作用相当于石灰石的氧化镁。路迪民、王大业在《中国古代冶金和金属文物》中也说，“在河南巩县铁生沟汉代冶铁遗址也曾发现石灰石”^[2]。这些论文虽然是讲述的河南的冶铁技术，但是也从侧面说明确山“打铁花”的产生和发展离不开铸铁冶金的积淀。对于确山“打铁花”的基本内容，朱东亮在《确山铁花的研究与保护》中进行过的论述。^[3]这是有关确山“打铁花”的第一篇也是目前为止仅有的一篇历史学与博物馆学的学位论文，尽管不是从民俗学专业的视角和理论方法上研究的，但是通过比较分析，可以了解确山“打铁花”传承与保护的成果和仪式的文化变迁。同时，作为第一次田野搜集的资料，给本文的研究撰写提供了弥可珍贵的借鉴基础。另外，刘永海在2006年发表的《确山铁花》、王向阳在2008年发表的《“确山铁花”千年惊艳》两篇文章，都是从各自的兴趣和专业角度生成的，不同的叙述风格和大量现场的照片，却为笔者开阔眼界有一些启发。

值得提出的是，关于其他地区“打铁花”的研究成果，也为本文的研究提供了更为开阔的思路。张福生在1989年发表的《临朐铁花》，描述了山东临朐正月十五“打铁花”的状况，虽然全文只是一种简单的描述记录，但对笔者来说却是别开生面。^[4]马淑磊在2011年发表的《绽放在空中的铁梨花——谈邳州打铁花研究》，讲述的是江苏邳州“打铁花”的发展历史以及当今传承中，传承人老龄化等问题，阐述了“打铁花”技艺表演的精细与高潮，和在打铁花的过程中民众情感的联系和社会价值，但是对其深刻的民俗文化内涵和传承机制没有给予深刻的分析。^[5]原佳丽在2015年发表的《泽州打铁花的传承与发展——以来村打铁花为例》一文，则讲述的是山西泽州巴公镇来村“打铁花”的表演过程，并分析了“打铁花”所带来的历史价值、审美价值、环保价值，以及在未来来村“打铁花”，政府、传承人、社会该如何传承与保护的问题。其中还谈到了传承“打铁花”有特定的表演场所，认为要充分利用资源，促进市场经济交易。^[6]至于言一、影子的《红红的铁花 红火的年》是一篇最新与“打铁花”内容相关的民俗活动的讲述记录，文章关注点是当下的民俗事象，从中可以窥见民俗活动的发展变化。^[7]

由此可见，对于确山“打铁花”的研究，前人还没有从民俗学的角度对其进

[1] 河南省文物研究所，中国冶金史研究室：《河南省五县古代铁矿冶遗址调查》，《华夏考古》，1992年，第1期。

[2] 路迪民、王大业：《中国古代冶金和金属文物》，陕西科技出版社，1998年，第222页。

[3] 朱东亮：《确山铁花的研究与保护》，2010年郑州大学硕士论文。

[4] 张福生：《临朐铁花》，《民俗研究》，1989年，第1期。

[5] 马淑磊：《绽放在空中的铁梨花——谈邳州打铁花技艺》，《成功（教育）》，2011年，第12期。

[6] 原佳丽：《泽州打铁花的传承与发展——以来村打铁花为例》，《晋城职业技术学院学报》，2015年，第3期。

[7] 言一、影子：《红红的铁花 红火的年》，《中华手工》，2016年，第1期。

行系统的研究，更没有对确山“打铁花”的民俗文化进行整体性的分析。这不能不说是一个遗憾。正是基于以上研究现状，本文从民俗学的角度，对确山“打铁花”的生成语境进行论述，对确山“打铁花”特有的内容进行分析，进而对确山“打铁花”的民俗文化进行深度解读，并结合非物质文化遗产的相关内容，对确山“打铁花”的传承保护进行学理性的思考，以期对确山“打铁花”有一个较为完整的认识和科学的把握。

三、研究的理论、方法与资料

（一）研究理论

本论文主要以民俗文化学理论为主，对确山“打铁花”民俗活动进行系统且全面的分析。此外，在论文中还将用到文化解释理论、非物质文化遗产的相关理论作为辅助，对参与确山“打铁花”的民众心理和该民俗事象的传承保护进行整体的审视和阐发。

1. 民俗文化学理论

民俗文化学是学科交叉而产生的新学科，钟敬文先生曾在《民俗学发凡》中阐述，“民俗学与文化学两个主体学科相交叉，产生了民俗文化学”^[1]。那究竟是什么民俗文化呢？钟敬文先生曾经有一句精辟的总结，“民俗文化，简要地说，是世间广泛流传的各种风俗时尚的总称”^[2]。由钟敬文先生的总结可知，民俗文化是人们在长期生活中的共同需要，经过历代人的传承，是民众精神文化和物质文化的整合。与之相应，确山“打铁花”从产生到发展的过程中，被广大民众赋予丰富的文化内涵。所以本论文在研究确山“打铁花”时，以民俗文化学的理论为主。

2. 文化解释理论

解释人类学的代表人物格尔茨认为“所谓的文化就是这样一些由人自己编织的意义之网，因此，对文化的分析不是一种寻求规律的科学，而是一种探求意义的解释科学”^[3]，文化解释理论视文化为一套由象征和意义构成的象征体系。林继富也曾指出，民俗象征不仅仅存在于物质、语音和符号中，还存在于民俗事象的展演过程中，“这些带有特殊象征意义的活动仪式，成为人们共同遵循的俗规和固有的民俗心理模式，得到了民众的接受和认同，从而实现了民俗的象征”^[4]。

^[1] 钟敬文：《民俗学发凡》，《北京师范大学学报（社会科学版）》，1992年，第5期。

^[2] 钟敬文：《民俗文化学：梗概与兴起》，《北京师范大学学报（社会科学版）》，1992年，第5期。

^[3] （美）克利福德·格尔茨：《文化的解释》，译林出版社，2008年，第5—17页。

^[4] 林继富，王丹：《解释民俗学》，华中师范大学出版社，2006年，第59页。

确山“打铁花”本身是道教和传统民间祭祀相融会的仪式展演活动，虽然现在其中宗教信仰的内容已经淡化，但是其传统的文化内涵仍在不断的演化发展。因此，在论文中探讨确山“打铁花”展演过程中所用的器具、服饰、展演行为、花棚搭设时都需要运用文化解释理论，对其深层次的文化意义进行解释。

3. 民俗非遗理论

非遗现在不仅仅是一个地区文化的代表，也是一个地区重要的文化资源。确山“打铁花”作为确山独特的民俗活动，如何适应现代社会发展的语境？如何实现保护与开发的双赢？这些问题成为最为紧迫的问题。董晓萍教授在《民俗非遗保护研究》中曾对这些问题提出看法，她认为按照学者之前的非物质文化遗产保护思路，对民俗类非物质文化遗产的威胁是众多的，最根本的原因在于这种保护思路是一种保守性的看护，不适应未来社会语境的变化。“民俗非遗的保护不止是看护，还要保证民俗遗产不丧失魅力，不失去被价值化的各种现代机会和未来的机会，它是一项面向现实和建设未来的事业。”^[1]确山“打铁花”现在所面临的正是如何继承过去和展望未来这个关键问题，所以民俗非遗相关理论的利用，对确山“打铁花”在新语境下的传承发展尤为重要。

（二）研究方法

为了能够更加全面深入地分析确山“打铁花”，本论文主要以田野作业法为主，并与民俗志法、民俗阐释法相结合，实地考察确山“打铁花”的生存环境、展演过程、文化内涵和社会功能。

1. 田野调查法

钟敬文先生认为，“民俗学，在性质上是现代学，即以当前传承的民俗事象作为研究对象的科学。因此，它的资料的搜集上，必然要采用实地调查的方法，即田野作业法。”^[2]民俗学关注的主体是普通生活的民众，研究的内容是民俗事象在民众日常生活中传承延续的原因、方法。因此，田野调查法是搜集资料最为直接的科学的方法。由于确山“打铁花”在文献和现代民俗志著述当中也是寥寥无几，所以田野调查法是本论文的主要研究方法。

2. 民俗志深描法

董晓萍教授认为“民俗志是各种民俗学活动的共同支撑，任何开放的学科策略和升级的学术要求都需要它打底”^[3]，格尔茨认为做好民俗事象的“浓描”要

^[1] 董晓萍：《民俗非遗保护研究》，文化艺术出版社，2017年，第69页。

^[2] 钟敬文：《重视田野作业争取更大成绩：致大会的贺信》，《民俗研究》，1994年，第6期。

^[3] 董晓萍：《田野民俗志》，北京师范大学出版社，2003年，第3—9页。

在田野调查上下功夫，重点“观察仪式活动”^[1]。本论文是关于确山“打铁花”民俗文化的研究，所以“深度描写”的民俗志研究方法对论文中详细研究“打铁花”的民俗文化内涵是重要且必须的。

3. 文化阐释法

格尔茨的《文化的解释》和《地方性知识》，让人们在进行文化的研究方法上有了新的视角，“即通过地方性的内部知识理解文化和解释文化”^[2]。“任何文化都有它们的构成形态和与之相适应的传承载体，民俗也不例外”“民俗的形成和发展除了受自身演化规律的制约外，还要受到地域的、民族的文化影响”^[3]。确山“打铁花”仪式活动中所蕴含的文化，不仅仅受当地固有的文化环境影响，还与中原大文化环境有密切的联系。所以在研究中用到文化阐释法，可以从一个更加全面的视角去解读确山“打铁花”的民俗文化内涵，使论文的阐释更加严谨。

（三）资料

本文的资料主要有三方面：

1. 田野资料。即笔者在田野调查中所获得的原始材料，这主要有笔者在田野调查中的录音、录像和所获得的第一手纸质资料。纸质资料有《确山铁花考》，《确山铁花的传承谱系和文化内涵》等。这些资料是笔者通过访谈获得的，在论文的写作中具有重要的作用。

2. 文献资料。即笔者搜集到的期刊论文资料和地方志资料。这些资料主要有：分别于1931年和1993年出版的《确山县志》、硕士论文《确山铁花的研究与保护》、期刊论文《文化奇葩 确山铁花》和其他地区“打铁花”的论文。这些资料在论文写作中的起辅助作用，帮助笔者了解确山“打铁花”的研究现状和不足。

3. 媒体网络资料。即笔者在网络上搜集的有关确山“打铁花”的资料，如《火树银花不是梦》、《确山铁花——神秘惊险的千年绝技》等。这些资料来源于网络和媒体报纸，主要帮助笔者了解新媒体时代下确山“打铁花”的传承现状和民众对“打铁花”的关注点，对其真实性、科学性持谨慎态度。

四、研究的重点、难点、创新点与学术目标

（一）研究重点

本论文的重点主要有以下三点：

^[1] (美)克利福德·格尔茨：《地方知识》，商务印书馆，2016年，第X iii页。

^[2] (美)克利福德·格尔茨：《地方知识》，商务印书馆，2016年，第22页。

^[3] 林继富，王丹：《解释民俗学》，华东师范大学出版社，2006年，第49—53页。

1. 对确山“打铁花”的准备过程和展演过程以及表演工具等民俗进行“深描”。
2. 对确山“打铁花”展演准备阶段和展演过程中的民俗内容进行象征符号的意义解读。
3. 对确山“打铁花”的在非物质文化遗产语境下的传承保护和发展进行学理性的思考。

（二）研究难点

本论文的难点主要有以下三点：

1. 目前学术界可借鉴的研究成果较少，关于确山“打铁花”仪式描述的民俗志较少，且与当前的时间间隔较大，这就需要大量扎实的田野调查，所以工作量大。
2. 确山“打铁花”受到时代发展影响较大，其仪式的传承中，变异较大，历史场景已失，传承链条断裂，要完全还原以前的仪式情景有一定难度。
3. 关于确山“打铁花”的个案，其文化内涵与中原大文化的关系错综复杂，由于本人的专业知识有限，在全面把握两者之间的关系方面，难度较大。

（三）创新点

本论文的创新点主要有以下三点：

1. 有关确山“打铁花”的研究较少，笔者力图在深入调查的基础上，对其仪式过程进行深描，为该民俗文化的研究提供新的第一手田野资料。
2. 从确山“打铁花”的个案与中原文化的关系入手，论述大传统与小传统的互动，解读民俗活动在大的文化语境中变化和传承。
3. 通过对确山“打铁花”的民俗文化的阐释、传承与保护的研究分析，对非遗传承保护和地方文化建设有一定的资政价值。

（四）学术目标

本论文的学术目标主要有以下四点：

1. 对确山“打铁花”进行全新的民俗研究。将民俗文化阐释和非物质文化遗产研究有机结合，以期对确山“打铁花”在民俗学和非遗传承保护的维度上有新的认识和把握。
2. 以宗教民俗学和文化人类学的相关理论作为切入点和基本阐释框架对确山“打铁花”进行研究，以此呼应当前学界相关民俗类非遗文化研究的学术动向。
3. 在对民间有关确山“打铁花”内容系统梳理的基础上来研究确山“打铁花”，结合非物质文化遗产的相关理论，做民俗学专业的个案研究。
4. 通过导师的指导和笔者的充分准备，完成一篇有关确山“打铁花”的严谨

的硕士学位论文。

五、相关术语界定

（一）确山“打铁花”

确山“打铁花”最初是确山地区冶铸行业工匠们祭祀行业神“太上老君”的仪式，在后来的发展中融合了大量的道教文化内和民间文化，最终形成蕴含丰富文化内涵的大型民间焰火活动，并于2008年入选为“全国第二批非物质文化遗产代表作名录”。就目前学界的研究成果来说，关于确山“打铁花”并没有一个确切的概念。在本文中，笔者将其概括为：确山“打铁花”是古代道教信徒和民间冶铸行业工匠一起祭祀“太上老君”，包涵大量的民间技艺、道教文化、商贸文化、冶铁文化、节庆文化等丰富文化内涵的一种仪式展演。其目的：一是道教信徒和冶铸行业工匠取悦民众，增添神秘性，扩大自己的影响力；二是取“铁花，铁定要发”和“打花，打花，越打越发”的美好寓意；三是通过仪式展演，加深民众对道教和冶铸行业的关注和了解，构建三者之间的和谐关系。因此，确山“打铁花”与劳动民众的生产生活、宗教信仰、商贸文化和节日习俗等有密切的联系。

（二）民俗文化

“民俗，即民间风俗，指一个国家或民族中广大民众所创造、享用和传承的生活文化。民俗起源于人类社会群体生活的需要，在特定的民族、时代和地域中不断形成、扩布和演变，为民众的日常生活服务。”^[1]民俗包括物质民俗、社会民俗、精神民俗、语言民俗。^[2]随着对民俗学的研究的深入，众多学者发现对民俗事象的研究并不能仅仅的从民俗这个单一的视角去研究，还应该借助于民俗存在的文化环境进行剖析，由此产生了“民俗文化”这个概念。在中国，最早提出“民俗文化”这个概念，并对其进行界定的是钟敬文。他在《民俗文化学：梗概与兴起》中认为“民俗文化，简要地说，是世间广泛流传的各种风俗习尚的总称。民俗文化的范围，大体上包括存在于民间的物质文化、社会组织、意识形态和口头语言等各种社会习惯、风尚事物。”^[3]民俗文化集体性、类型性、传承性和扩布性、相对稳定性与变异性、规范性与服务性的五大特性。^[4]后来众多学者也对“民俗文化”的概念进行界定，如民俗文化“是指民间民众的风俗生活文

^[1] 钟敬文：《民俗学概论》，上海文艺出版社，1998年，第3页。

^[2] 钟敬文：《民俗学概论》，上海文艺出版社，1998年，第6页。

^[3] 钟敬文：《民俗文化学发凡》，《北京师范大学学报（社会科学版）》，1992年，第5期。

^[4] 钟敬文：《民俗学概论》，上海文艺出版社，1998年，第12—27页。

化的统称。也泛指一个国家、民族、地区中集居的民众所创造、共享、传承的风俗生活习惯。”^[1]其他学者对“民俗文化”概念的界定，都是在钟敬文“民俗”概念和“民俗文化”概念的的基础上形成的。民俗文化是民俗事象蕴含的文化内涵，是民俗的上位概念。民俗文化在民俗分类的基础上分为物质民俗文化、精神民俗文化、社会民俗文化、语言民俗文化四大类。

本文在进行确山“打铁花”的民俗文化研究时，以钟敬文“民俗文化”概念为支撑，不仅对该民俗事象的民俗文化类型进行分析，而且在民俗文化类型的基础上对该民俗事象的文化内涵进行深层次的分析。

^[1] 陶立璠：《民俗学》，学苑出版社，2003年，第7页。

第一章 确山“打铁花”的生成传承语境

一方水土养育一方人,各种民俗活动意义都是由民俗主体在一定语境下赋予和建构的,一旦离开这些大大小小的语境,将民俗活动从语境中抽离出来进行文化分析和阐释,那么民俗活动将立刻会丧失文化赋予的生命力而显得毫无意义。确山“打铁花”之所以能确山县产生、发展和传承,这必然与确山县的自然地理环境、历史人文环境、民族文化环境有着十分密切的联系。

第一节 自然地理环境

一、地理位置

确山县地处河南省南部,隶属于驻马店市,以其县城东南六里的确山而得名。县城东与正阳县、汝南县相接,西与泌阳县相依,北与遂平县驻马店市接连,南与素有“江南北国 北国江南”之称的信阳市毗邻。地处桐柏、伏牛山系向黄淮平原过渡地带,地理坐标为东经 $113^{\circ} 37' - 103^{\circ} 36'$,北纬 $32^{\circ} 27' - 33^{\circ} 03'$ 。全县南北长为 66.5 公里,东西宽度为 56 公里,总面积是 2023 平方公里。确山县的交通十分发达,国道 G107,京港澳高速公路,京广铁路横穿该县境内。国家十二五规划将确山县境内的李新店机场,扩建为李新店军民两用机场。

二、地形地貌

确山县是半山半平原地带,全县地势西高东低。县城西南重峦叠嶂地势险要,最高海拔 813 米,历来为军事重地。县城东北一马平川,坦荡千里,海拔在百米之下。该县山地总面积 1255 平方公里,平原总面积 768 平方公里,耕地总面积 104 万亩,人均耕地为 1.97 亩。独特的地形地貌造就了确山县发达的农业林业和牧业。因此,确山县也成为河南省重要的农牧业生产基地,享有“国家粮食生产基地县”和“油料生产百强县”的名号。

三、气候水文

确山县属于秦岭——淮河一线以北稍微偏南的地区,南靠淮河,属亚热带气候和暖温带气候的过渡地带。该县年平均气温 15.1°C ,年降水量 971 毫米,无霜期 248 天,略高于地理学界所划分的温度带标准值。全县的主要农作物是小麦。

确山县的天气变化较大。夏季，北上的热带海洋暖气与南下冷空气在确山县交汇，常会出现大面积的暴雨和雷阵雨。春季和秋季，因副热带太平洋温暖气的入侵或退出，确山县多出现晴朗无雨的天气。冬季，大陆高压增强，由北或西北方向南下的大陆气团过境时造成温度突降，形成少雨阴冷的“寒潮”天气。^[1]多变的气候给确山县民众带来很多自然灾害，其中旱涝灾害最为严重。据统计，仅仅“清代至民国 300 余年间，共遭遇严重灾害 79 次，平均三四年一遇”^[2]。

四、矿藏储存

确山县的矿产资源储量十分丰富，矿产类型多达 16 种，其中铁、铜、铅锌、水泥灰岩和白云岩的含量最丰富。县内铁矿类型有磁铁、赤铁、镜铁、褐铁等，分布较广，多达 129 处。确山县矿点众多，其中铁矿点有团山铁矿、蒸馍山褐铁矿、老树山铁矿、西小坡磁铁矿、芦庄铁矿、马楼赤铁矿、南庄铁矿 7 处。除铁矿外，铜矿矿点有 1 处，铅锌矿点有 2 处，锰矿点 2 处，磷矿点 2 处，煤矿点 2 处，熔剂灰岩矿点 2 处，水泥灰岩矿点 6 处，白云岩矿点 4 处等。

第二节 历史人文环境

一、建制沿革

确山县在西周时期，县城北部属道国，东南部分地区属江国。春秋时期属楚国，秦朝属颍川郡。西汉，汉高祖四年（公元前 203 年）始置朗陵县，隶属于汝南郡。东汉沿用朗陵县名。西晋初年置安昌县。南北朝时，确山县是南北争夺的重要地带，县名变更频繁。南朝曾在县城内置初安郡、新怀县、绥城郡和安昌县。南梁时期废初安郡，侨治陈州。北齐时期废初安郡改为齐兴郡，侨治荆州。北周时又改荆州为威州。隋朝初期，废威州改为安昌县。开皇十八年（公元 598 年），改安昌县为朗山县。唐朝初期，改朗山县为北朗州。贞观元年（公元 627 年）改北朗州为朗山县，隶属于豫州。北宋大中祥符五年（公元 1012 年），为避宋始祖赵玄朗名讳，改大朗山为乐山，改朗山县为确山县。“因县城南数里有低丘，上有岩洞，中嵌石块，经流泉冲动，发出响声如推米（喀斯特现象），故名确山。”^[3]元朝时期，确山县名沿袭宋朝，未不变。明朝初期，把确山县并入汝阳县。洪武十四年（公元 1381 年），又设置确山县，隶属于汝宁府。清朝时期到现代，

^[1] 确山县志编撰委员会编：《确山县志》，三联书店，1993 年，第 98 页。
^[2] 确山县志编撰委员会编：《确山县志》，三联书店，1993 年，第 115 页。
^[3] 确山县志编撰委员会编：《确山县志》，三联书店，1993 年，第 75 页。

确山县名一直沿用，未改变。

二、历史文化

确山县的历史文化较为久远，远古时代就有民众在这里的平原和浅山丘陵地区繁衍生息。位于乐山东部的打石山，有旧石器时代的人类遗址。在曹庄、朱庄、橡林，有属于仰韶文化晚期、龙山文化前期新石器时代的人类遗址。除了新旧石器时代的人类遗址，确山县还有楚庄遗址、霸王台遗址、国楼遗址等等。确山县位于中原腹地，深受中原文化的影响。

确山县民风淳朴，民众勤俭聪慧，富有勇敢坚韧的精神。从古至今，确山县的高官大儒虽为鲜见，但是也出现过不少仁人志士。东汉时期的范滂，刚正不阿，以己之力挽救世风，高风亮节的事迹千古流传。南北朝时期周弘正的《周弘正集》二十卷和周弘直的《周弘直集二十卷》，具有重要的史料价值。南齐周颙著写的《四声切韵》，对中国音韵学的形成与发展有一定的贡献。明清两代有 10 名三甲进士登榜。明代陈耀文著写的《天中记》、《正扬》、《花草粹编》和《经典稽疑》，开创清代考据学先河。清代的刘淇编著的《助字辨略》仍是语言文字学研究的经典之作。民国年间有众多留学生在日本、美国、英国等国家深造，并取得显著的成绩，如，探索“黑洞”奥秘的人——著名华裔天文学家张双南。悠久的历史给确山县留下了众多的文物古迹，如乐山塔、范滂墓、香山石龙雕刻、春秋青铜匜、汉代规矩镜、东汉铜剑、唐代葵花镜、唐代释迦牟尼佛像、宋代镇墓兽、清代同治辛未末年戴丑石的云龙横幅等。接近南北交接地带的独特地理环境，丰富了确山县的戏曲类型。确山县西部和北部有豫剧、曲剧、越调、罗戏等，南部和东部有木偶、皮影、坠子翁、豫剧、曲剧等。除了戏剧外，确山县的民间曲艺类型众多，如河南坠子、评书、大鼓书、莲花落等。

确山县民间艺术内容十分丰富。现在确山县还流传着许多民间玩艺，主要有：龙灯、旱船、舞狮、高跷、骑驴、背阁、挑花篮、独角兽、猪八戒背媳妇等 30 余种。每年的正月十五确山县都会举办灯会，灯会的彩灯是由群众自发扎制形成的。确山县民间以绘画泥塑纸扎行业的艺人，被称为“扎彩匠”，他们以扎制各种装饰品和实用品为生。

第三节 民俗文化环境

关于文化对人的影响，马林诺夫斯基曾举过一个著名的例子，“一个纯黑种血统的婴孩，被带到法国，在那里长大起来，和他在本地长大的同胞双生的兄弟，

一定判若两人”^[1]。马林诺夫斯基的这个例子表明，同民族生活在不同文化环境中的人，会习得不同的文化模式。文化的差异对人的影响远远超过种族等其他因素。同样的道理，民俗活动的产生与当地文化环境密切相关。确山县的民俗文化对确山“打铁花”的产生和发展有深远的影响。

民俗文化指“人民群众在社会生活中世代传承、相沿成习的生活模式，它是一个社会群体在语言、行为和心理上的集体习惯”^[2]。既然是集体习惯，便会体现在民众所创造的一切生活生产文化中。确山“打铁花”在产生和发展中，必然与当地的民俗文化密不可分。本论文从三个方面进行介绍。

一、物质民俗

“物质民俗，指人民在创造和消费物质财富过程中所不断重复的、带有模式性的活动，以及由这种活动所产生的带有类型性的产品的形式”^[3]。确山县的地形是由平原和山地丘陵组成，肥沃的平原和丰富的矿产资源使确山县产生了农业民俗、矿业民俗和冶铁民俗。农业是确山县重要产业之一，主要农作物有小麦、玉米和花生。在建国前，确山县的农业生产方式比较落后，一直受“庄稼活，不用学，人家咋着咱咋着”的思想影响，农业发展缓慢，产量底下。新中国成立之初，确山县农业机具普遍采用旧式农具，这些农具大多是当地木匠和铁匠自制而成，如耕种的人工土犁和耙、锄，播种的木耩，收割的镰刀等。这些农业机具生产效率底下，受自然天气的影响较大。建国之前，确山县的工业主要以开采矿石为主，这些矿场都是个人经营，为确山县的冶铸行业的发展提供了基础。如确山县的土陶产业，从清朝乾隆年间开始到 80 年代，土陶生产一直十分兴盛。农业文明的发展，丰富的矿产资源，冶铸行业的兴盛，都为确山“打铁花”的产生提供了物质基础。

二、社会民俗

“社会民俗，亦称社会组织及制度民俗，指人们在特定条件下所结成的社会关系的惯制”^[4]。确山县的岁时节日民俗按照农历的十二个月进行，每月都有不同的习俗，但是随着社会的发展，现存的主要有：春节、元宵节、“二月二”、清明节、端午节、“六月六”^[5]、七夕节、中秋节、“十月一”^[1]、腊八节、小

^[1] (英) 马林诺夫斯基：《文化论》，华夏出版社，1987 年，第 2 页。

^[2] 钟敬文：《民俗学概论》，上海文艺出版社，1998 年，第 3 页。

^[3] 钟敬文：《民俗学概论》，上海文艺出版社，1998 年，第 5 页。

^[4] 钟敬文：《民俗学概论》，上海文艺出版社，1998 年，第 5 页。

^[5] 六月六：确山县有民谣“六月六，割块肉”，也就是在六月六的时候，儿女要向父母赠送肉品等礼物，表达孝敬之意。

年。在众多的习俗中，春节、破五、元宵节最为隆重。春节又叫过年。正月初一清晨，确山县男女老幼都穿新衣。在开正门之前，一家之主要放三声“开门炮”。之后全家开始煮饺子、点香烛、敬神祇、拜祖先、放鞭炮。饭后，家庭之间和邻里之间都要相互拜年。正月初一全天，无论男女都以游乐为主，不事生产。从初二开始，人们依据亲疏关系，开始走亲拜年。破五即正月初五，意味着过年期间的一些禁忌可以破除，百业开始开市。元宵节即正月十五，又称上元节。在元宵节这天，要吃汤圆。到了夜晚，人们手提灯笼开始看花灯、赏表演。确山县流传着众多民间游艺民俗，如龙灯、狮舞、旱船、骑驴等，在春节和元宵节期间，各种民间游艺民俗异彩纷呈。正是这些民俗，才使确山“打铁花”更加丰富。确山“打铁花”仪式展演中的“龙穿花”正是融合了龙灯民俗而形成的。

三、精神民俗

“精神民俗，是指民众在物质文化与制度文化基础上形成的有关意识形态方面的民俗。它是人类在认识和改造自然与社会过程中形成的心理经验，这种经验一旦成为集体的心理习惯，并表现为特定的行为方式并世代传承，就成为精神民俗”。^[2]就确山“打铁花”而言，仪式展演前祭祀“太上老君”，“打铁花”器具中的太极图案和“五行”的应用，“老君显灵”的“打铁花”传说，都体现了确山民众对道教和“太上老君”的信仰。

道教传入确山县的时间是东汉末年。东汉中平五年（公元 188 年），黄巾军攻破汝南郡朗陵县，“太平道”随之传入。当时战乱频繁，民众因生活困苦自愿进入“太平道”者甚众，从此道教在确山县兴起。此后确山道教盛衰俱有。宋朝统治者崇尚道教，宋徽宗曾自称“教主道君皇帝”，当时的社会自上而下掀起了追捧道教的高潮。^[3]崇宁初年，宋徽宗钦赐“灵应”牌匾，在乐山东麓建造灵应庙。^[4]北宋末年因社会动荡不安，更是有不少文人学士等避世修道，如曹祥、夏侯冲、魏著等，他们以确山县北泉为习道地。当时避世者贺信曾有五言诗“有志功名间，老大不能立。徐为林泉谋，悠闲欲自得”，这首诗也表达出他们崇尚道教的心理。^[5]确山的道教到了明清之时，可谓盛极。明朝，朱元璋把道教当做官方的宗教。清朝初期，道士贾上环在乐山修建道观，乐山有“九宫二观一拜台”^[6]，全县境内有老君庙、火神庙、城隍庙等道观庙宇 30 多处，都归道士管理。

^[1] 十月一：也被称为“送寒衣”，是指在农历的十月初一这天，子孙后代要到祖先的坟地去烧纸钱，表达对祖先的尊敬之意。

^[2] 钟敬文：《民俗学概论》，上海文艺出版社，1998 年，第 5 页。

^[3] 朱东亮：《文化奇葩 确山铁花》，《安徽文学》，2009 年，第 7 期。

^[4] 朱东亮：《文化奇葩 确山铁花》，《安徽文学》，2009 年，第 7 期。

^[5] 确山县志编撰委员会编：《确山县志》，三联书店，1993 年，第 542 页。

^[6] 九宫二观一拜台：九宫是玄帝宫、斗母宫、万寿宫、玉真宫、南海宫、玄都宫、紫霄宫、玉虚宫、灵应

当时的乐山（铁顶山）和湖北的武当山（金顶山）、泌阳的铜山（铜顶山）并称为中原道教三大圣山。民国年间，道士的庙产大多数是充公为学校，但是还是有少数道士在乐山处居住。建国后，因宗教改革，道士开始参与生产劳动，确山道教也因此渐渐消失。在确山道教文化的发展中，随着道教的世俗化，道教与民间各行各业的联系也日益密切，确山“打铁花”由此而产生发展。确山地区就有民间歌谣“道长、匠人是一家，老君堂中有缘法，师兄师弟同叩首，保佑平安打铁花”、“金银铜铁锡，家家少不了，老君众弟子，财运步步高”。^[1]这些歌谣从侧面说明了道教文化对确山“打铁花”的影响。

第四节 “打铁花”民俗活动概况

一、确山“打铁花”的形成

确山“打铁花”的历史源远流长，它是一种蕴含冶铁文化、商贸文化、道教文化的仪式活动，表达民众祈福禳灾的心理愿望。那确山“打铁花”这种仪式活动是因何种缘由诞生？又是怎样流传发展至今的呢？关于确山“打铁花”产生和发展的文献为空白，只能把确山县的历史、艺人们的口述资料和艺人们口头相传的传说三者相结合，从中寻找答案。

关于确山“打铁花”的产生，艺人们一直传承着这样一个传说：相传，在北宋初年，有一次，确山县连续大旱三个多月，百姓的生活十分困难。于是确山地区的地方官员和百姓们都上大朗山（现在的乐山），请道士设坛祈雨。当时大朗山的道长设坛作法，说来也奇怪，在第三天的时候，大朗山的山顶乌云密布，全县电闪雷鸣，下起了大雨。这一年，确山县不但没有闹旱灾，而且五谷丰登，获得了个好收成。为了感谢神灵的保佑，确山县的全体民众自愿捐钱重修朗山庙观，并重塑庙观内神灵的金身，还准备铸一口大钟，上面用来铭刻祈雨显灵之事和捐赠者的名字，以流芳百世。在古代，铸钟是一件大事，需要各门工匠共同合作。于是，在官府的监管下，全县的能工巧匠都在城隍庙的空地上制作钟模子，并选择吉日进行开炉铸造大钟。到了吉日这一天，道士和老君门下的五门工匠都一起先祭拜了玉帝、太上老君和火神，随后，开始进行乐器演奏，声势十分壮大，吸引了众多民众。铸钟的时间是在吉日的夜间，开始的时候，十几座熔铁炉火光冲天，现场犹如白昼，十分热闹。但是，城隍庙前面的空地上有两颗粗大的柳树，上面有几十个乌鸦窝，晚上因为被铸钟的声音惊吓，一直叫个不停。乌鸦被民众

宫；二观是群仙观、回龙观；一拜台是拜台宫。

^[1] 朱东亮：《确山铁花的研究与保护》，2010年郑州大学硕士论文。

视为不吉祥的象征，特别是乌鸦的叫声更被民众视为晦气。所以工匠们就用各种工具驱赶乌鸦，可是怎么驱赶乌鸦都不走。就在这时，人群中有一位白胡子老爷爷走了出来，说他原来是个铁匠，他有办法赶走乌鸦。说着老人让民众砍两根柳树枝，并在一根的顶端凿一个圆形的凹槽。令人奇怪的是，老人面前的熔铁炉还没有点火，就已经有融化好的铁水了。老人，把有凹槽的柳木棒放满铁水，然后走到两颗大柳树下面，用没有凹槽的柳木棒猛击盛有铁水的木棒，只见铁水迸射而出几丈高，遇到柳树的树枝，四散开来还发出闪电般的噼啪声，吓得乌鸦当时就全部飞了出去。在场的工匠第一次见到这么美丽的铁花，都甚为震撼，都高声喝彩。工匠们感觉老人，不仅技艺高超，而且打出的铁花不仅漂亮，而且还吓走了不吉祥的乌鸦，都认为打铁花有驱邪的功能。民众正要感激这为老人时，老人却不见踪影，只剩两根用过的柳木棒。众人大惊，都认为是太上老君显灵，因为只有太上老君炼丹制药懂得运用火。工匠民都认为是太上老君显灵，来给弟子们点化来的，于是都三跪九叩进行感谢。后来，大铁钟的铸造也十分顺利。工匠们见熔铁炉里还有铁水，就模仿老人的样子向柳树上打铁花。因为向柳树上打铁花不方便，所以工匠们就试着搭建花棚，在上面铺满柳枝，就行打铁花。众人发现，这个效果要更好，就开始在花棚下打铁花。后来，打铁花有吸引了铜器会、龙灯会等民间杂耍活动，使打铁花更加壮观和喜庆。有钱人家，有喜事都喜欢请工匠们打铁花。特别是，太平盛世之年，为了庆祝丰收，地方政府也会组织打铁花。随后打铁花就在确山地区流传下来，直到今天。^[1]

虽然，这传说具有虚幻色彩，但是传说形成的基础是民众的现实生活和日常的心理需求。所以根据确山“打铁花”的传说内容和确山县的自然地理环境及历史，可总结出确山“打铁花”形成的四大条件：

第一，农业的发展。确山县的农业文明历史悠久，从汉代的铁犁牛耕的广泛应用，耕作技术的成熟，灌溉工具的简便都大大促进了农业的发展。但是，古代农业的防护措施简陋，受自然灾害的影响较大。

第二，道教的发展。在宋朝时期，由于统治者信奉道教，甚至在科举中开设允许道士参加的道学科，道教盛极。位于中原地区的确山县道教在宋代十分繁盛，明清之时更是长盛不衰。清朝初期，道士贾上环在乐山山顶修建道观。据《确山县志》记载，确山县就有道观三十多处，全部归道士管理。^[2]

第三，冶铸行业的兴盛。确山矿石资源丰富，铁矿点就有 129 处，丰富的矿产资源孕育了繁荣的确山县冶铸行业。如确山县的土陶生产，清乾隆年间到建国后 80 年代一直十分兴盛，后受到其他行业的冲击才逐渐萎缩。

^[1] 确山“打铁花”传说，由传承人杨建军提供。访谈时间：2017 年 8 月 14 号，访谈地点：确山县文化馆，访谈对象：杨建军。

^[2]（民国）李景堂撰，张缙璜修：《确山县志》，汉口大丰印书馆，1931 年，第 270 页。

第四，民众共同心理需求。据《确山县志》记载，确山县农业和林业较为发达，但是由于特殊的地理环境，从古至今确山县重大的自然灾害多不胜数，其中水灾和旱灾最为严重。对于当时的民众来说，社会生产力较低，科学技术不发达，对自然的认识有限，没有有利的防范措施，所以民众在不能依靠自身克服自然灾害时，就只能祈求神灵保佑。对于冶铸行业的工匠来说，确山“打铁花”是祈福禳灾、扩大影响的重要仪式。

独特的地理环境，丰富的矿产资源，道教和冶铸行业的兴盛，自然灾害的发生，民众祈福禳灾的心理等，这些都为确山“打铁花”产生提供了可能。从现在流传的民间谚语“道长、匠人是一家，老君堂中有缘法，师兄师弟同叩首，保佑平安打铁花”、“铁花铁花越打越发”、“今年打铁花，家家把财发”、“铁花映彩灯，年年五谷丰”中可以看出，确山“打铁花”仪式的形成发展是在农业发展、道教发展、冶铸行业发展和民众心理需求的相互作用而形成的。

二、确山“打铁花”的发展

尽管确山“打铁花”发展过程没有文献记载，但是根据确山“打铁花”的起源传说和地方志也可得出其产生发展的大致阶段。

首先，确山“打铁花”一定是伴随着冶铁文明而产生的。河南省境内发现的冶铁遗址共有 63 处，时间跨度为战国时期至明清时期，并且在确山朗陵古城冶铁遗址中发现了铁器碎片。^[1]这说明，在汉代确山县的冶铁行业已经兴起。我们不能断定确山“打铁花”在汉代已经产生，但是确山冶铁行业的兴起为确山“打铁花”的产生提供了重要的前提条件。

其次，根据确山“打铁花”“老君显灵”的传说和艺人的口述，确山“打铁花”起源于宋代盛于明清时期。上文中多次提到，宋朝和明朝是都信奉道教，清朝初年的道士贾上环在乐山修建众多庙观，当时的乐山被认为是中原道教三大圣山之一。确山“打铁花”祭祀的对象“太上老君”是冶铁行业和道教共同信奉的神灵，道教的兴盛必然带动确山“打铁花”的兴盛。宋朝商业的繁盛，火药的发明更为确山“打铁花”的兴盛和发展提供良好的社会条件。宋朝、明朝和清朝虽然也有大的战乱，但基本上还算是太平盛世，这也符合“打铁花”艺人口中的“只有太平年间才打铁花”的说法。

然后，确山“打铁花”衰落于民国到建国初期。民国时期至新中国建立的这段时间，众多的战乱和自然灾害使中国民众流离失所生活困苦，确山“打铁花”也走向衰落。建国后，确山“打铁花”的传承人李万发也曾组织过两次活动。后来在“文革”时期确山“打铁花”被定位“四旧”，由此开始确山“打铁花”仪

^[1] 钟华邦：《河南确山汉代朗陵古城冶铁遗址的新发现》，《考古与文物》，1987年，第5期。

式展演就此中断了。

最后，确山“打铁花”于21世纪初重新被发掘。1983年，确山县文化馆馆长杨建军在认识到确山“打铁花”丰富的文化内涵后，开始对其进行发掘。他搜集确山“打铁花”相关资料，并拜李万发为师，用了十年的时间研究和练习“打铁花”技艺，于1988年3月2号和3月3号两个晚上连续举办确山“打铁花”，才使这个“千年焰火”重新回到民众的视野。在2002年，确山县为了庆祝粮食的丰收，在政府的支持下，杨建军再次举办了确山“打铁花”。这次展演的规模较大，吸引了周围地区众多民众观看，使确山“打铁花”渐渐有了名气。2004年，是确山“打铁花”的转折年。这一年，确山“打铁花”受第三届中原文化庙会的邀请，在郑州森林公园举办了“打铁花”，在现场引起了轰动，被国内多家报纸和电视台进行专题报道。同时，这次演出也使确山“打铁花”列入“河南省首批文化遗产保护工程”。由此开始，确山“打铁花”也由民间保护转为民间和政府双方共同保护。2005年，确山“打铁花”再次受到第四届中原文化庙会主办方的邀请。同年，确山“打铁花”传承人杨建军先生就“打铁花”的制作技艺向国家专利局申请了专利。2007年，确山“打铁花”入选“河南省第一批非物质文化遗产代表作名录”。2008年，确山“打铁花”入选“全国第二批非物质文化遗产代表作名录”。随后，确山“打铁花”在国内各个地方进行商业性的展演，备受好评。2016年，确山“打铁花”受到著名导演孙周的邀请，参加了微电影《铁树银花》的拍摄。同年，确山“打铁花”受到中央电视台春晚节目组的邀请，在大年三十登上2017春节联欢晚会的舞台。

小 结

综上所述，确山“打铁花”的产生绝不是偶然的。得天独厚的地理环境和悠久的历史人文环境是确山“打铁花”产生的物质基础和必然因素。这些因素和当地的道教文化和民俗文化的有机结合，使确山“打铁花”不断的发展壮大，文化内涵也愈加丰富。确山“打铁花”产生和发展，虽没有文献记载，但是从搜集的资料、确山的历史和相应的传说中可以得出其与确山的冶铁文文化、道教文化和民众祈福禳灾的心理有关。确山“打铁花”起源于北宋，在传承和发展的过程中，虽然也有中断，但是深厚且丰富的文化内涵使其在新时代又重新兴盛。但是就确山“打铁花”的现状而言，它同许多传统民间仪式活动一样，生存现状也不容乐观。

第二章 确山“打铁花”的展演

第一节 仪式的展演时空

一、展演时间

确山“打铁花”没有相关的文献记载，因战争等社会因素，中断的时间较长，现在还见过或者参与过确山“打铁花”的民众在世的极少，所以古时确山“打铁花”举办的时间并不可知。但是通过调查可以得出当下确山“打铁花”的举办时间为农历正月初五到农历正月十五之间，仪式展演在一天内举办完成，可循环进行。现在由于商业化的演出，确山“打铁花”的时间根据观众的需要而进行。

确山“打铁花”在正月初五到正月十五之间举行，是因为俗成“破五节”，这天过年期间的诸多禁忌皆可破除。同时，正月初五这天也是祭财神的日子。正月十五被民众认为是新年期间的最后一个节日，在这天之后要开始新的一年的生活。为了抓住新年的福气，所以这天民众以娱乐为主，进行最后的狂欢。确山县的冶铸行业的工匠和道教信徒们为了祈求好运、扩大影响，就把“打铁花”定在正月初五和正月十五之间举办。

确山“打铁花”仪式展演在举办之前，传承人会提前通知“打铁花”成员仪式展演的具体举办时间和地点。仪式活动的前一天，“打铁花”成员会集体准备仪式展演所需要的器具，柳枝在当地折取，熔铁的配料、鞭炮、祭品是由传承人准备，服装是传承人发放，“打铁花”所用的“花棒”是成员在传承人的帮助指导下自己制作。在仪式展演开始的当天，早上6点钟，“打铁花”成员在传承人规定的地点集合，清点人数和器具后乘车去仪式活动举办的地点。8点左右到达举办地点，“打铁花”成员按照传承人的具体分工听取各自的工作。“打铁花”成员中年纪较大的进行的是运送熔铁材料和检查器具的工作，年纪较小的进行的是“花棚”的搭建和香案的摆放工作。8点半左右，“打铁花”成员开始进行各自的工作。因为搭建“花棚”的过程较为复杂，所以整个上午都在进行搭建工作。下午参与“击花”成员们要进行模拟练习，提前熟悉场地和各自的位置顺序。下午的时间较为自由，成员练习之后，在举办场地自由活动。下午4点半左右“打铁花”成员开始吃饭，吃饭之后全体成员进行换装，熔铁的成员开始进行铁水的融化，其他成员再次检查器具熟悉场地。晚上6点（一般是天黑之后，有时候根据举办方的具体要求，时间也会变化），确山“打铁花”仪式展演开始。首先，传承人带领所有“打铁花”成员对“太上老君”的神像进行三次鞠躬，并念祈福

词。然后，“打铁花”成员“花棒”抬着鞭炮绕场一周后点燃鞭炮，祭祀火神。最后，“打铁花”仪式活动中最精彩的“击花”和“龙穿花”展演开始。全场活动的时为2小时左右。活动结束后，“打铁花”成员进行器具的拆卸工作和现场的整理工作。

二、场所的选择

确山“打铁花”是一场美丽与风险并存的惊心动魄的仪式展演活动。因为绚丽的铁花是由高温熔化的铁水经过外力的重击，向天空挥洒形成的。在“打铁花”的时候，其他民间艺人有时也会进行助兴表演，为了保障参与人员和观看人员的安全及演出效果，“打铁花”的场地一定要足够的空旷，这也是整场演出的基础。

在宋朝和明清时期，确山“打铁花”的场地多是由确山县的道士提供的庙产。据《确山县志》记载，当时“全县宫观庙宇三十余处，皆归道士管”^[1]，又因确山“打铁花”祭祀的对象和道教的供奉对象是同一个神灵，为了加深道教在民众心中的神秘性和扩大道教的影响力，所以确山县的道士提供自己的庙产作为确山“打铁花”的场地。现在由于宗教信仰内容的淡化和社会公共场所的建设，确山“打铁花”的场地一般是空旷的广场。确山“打铁花”具体展演空间包括工具摆放区、观看区、仪式展演场所区，其中仪式展演区是确山“打铁花”的核心“展演空间”，关乎着整场“打铁花”的效果。无论是“打铁花”仪式活动中的准备事物，还是“展演空间”的设置和整理，均由传承人牵头，其他人员进行辅助工作。由此可见，确山“打铁花”的“展演空间”是一种靠威望来维护秩序的仪式活动，在仪式展演中传统的控制力和规范性较为明显。

第二节 祭祀对象

一、祭祀对象

确山“打铁花”的祭祀对象是——“太上老君”，同时也是道教的尊神。据《确山县志》记载，确山县的道教是在东汉末年随黄巾军传入的，当时的道教属于“太平道”。^[2]清朝时期，“道教传道士之隶确者，为尹喜派始祖贾上环”^[3]。无论是“太平道”还是“尹喜派”，两者的祖师都是老子，也就是“太上老君”。

太上老君的原型是春秋末期的老子，《史记》中写道“老子者，楚苦县厉乡

^[1]（民国）李景堂撰，张缙璜修：《确山县志》，汉口大丰印书馆，1931年，第270页。

^[2] 确山县志编撰委员会编：《确山县志》，三联书店，1993年，第542页。

^[3]（民国）李景堂撰，张缙璜修：《确山县志》，汉口大丰印书馆，1931年，第270页。

曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史”^[1]。据史料记载，苦县本隶属于陈国。公元前478年，即楚惠王十一年，楚师灭陈，苦县归属于楚国，其地也就是现在的河南鹿邑。《道德经》作为是老子的传世经典和道家的教义经典，体现老子重视民众和道教关爱民众的思想。如《道德经》第四十九章中“圣人常无心，以百姓心为心”，第五十八章的“其政闷闷，其民淳淳。其政察察，其民缺缺”等，都是重视和关爱民众思想的体现。^[2]

太上老君是由老子神化而成的，其神化是由多重因素作用形成，而老子本身的传奇身世和玄妙的思想为其神化提供了重要的前提条件。众多资料表明，老子在西周时期曾做过“守藏室史”，后来见西周开始衰败便辞官退隐西行游历，过函谷关时受到关令尹喜的邀请，在此期间作《道德经》，之后便出关而去不知所终。可见，这时老子并未被神化。西汉时期，老子的形象发生了变化，成为一个“修道养寿”的一百六十多岁或者二百多岁的神人。这说明西汉时期，老子已经开始神化老子，在民众视野中成为一个活了几百岁的活神仙。东晋葛洪编造了老子“身長九尺”“秀眉长五寸”“耳长七寸”“鸟喙”“足有八卦”“神龟为床”“五色云为衣”，遇见老子可长命百岁知晓万事的神仙形象。^[3]经葛洪形象的描述，一个超凡脱俗且神通广大的老子的神仙形象在展现在民众视野中。道教在发展中，为扩大自己的影响和提高社会的地位，也常假借老子之名，编织各种神仙故事，获得民众的尊崇。南朝的陶弘景，运用门阀世族的官阶等级制度整理出了道教神仙谱系，虚构了《真灵位业图》，其中太清太上老君为第四中位。“以其为太清道主，下临万民，以后道教中的灵宝派又称老子为之元始天尊，‘太上老君’地位为最尊。”^[4]

由此可见，从汉末到魏晋老子经过民间和道教长时期的神化和塑造，已经成为民众所认同的神仙，其道教教主的地位完全确立。唐代，唐王朝统治者为了自己的统治需要，利用老子的姓氏制造“君权神授”的舆论并对老子进行追封。道教为了得到统治者的认可和提高本教的地位，也制造“老君显灵”和降授“符命”的神话传说故事来迎合唐统治者的需要。从唐乾封元年（公元666年）到唐天宝十二年（公元753年），先后追封老子为“太上玄元皇帝”、“太圣祖玄元皇帝”、“圣祖大道玄元皇帝”、“太圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”。唐代把老子的地位推崇到前所未有的高度。北宋是继唐朝之后又一个道教兴盛的时期。北宋统治者崇奉道教，也是为了巩固其统治，利用道教制造“天神授命”的神话。宋真宗在位期间，曾三次制造“天书下降”的舆论，还加封老子为“太上老君混元上

^[1]（汉）司马迁：《史记》，中华书局，1982年，第2139页。

^[2]高亨：《重订老子正诂》，古籍出版社，1956年，第150—151页。

^[3]（东晋）葛洪：《抱朴子内篇·杂应》，《道藏》第28册，1988年，第229页。

^[4]赵保佑：《老子、道教、道教文化》，《中州古今》，2002年，第2期。

德皇帝”。^[1]宋徽宗在位期间设立书艺局和经局来整理和校勘道教书籍，编成《道史》、《政和万寿道藏》等经典。^[2]“宋徽宗还亲自注解《道德经》、《冲虚至德真经》及《南华真经》等书使道德经典更加完备。”^[3]明代以后，虽然道教的政治地位下降，但是关于老子和“太上老君”的神话传说故事仍层出不穷，《道德经》也成为道教信徒用来讽诵和祈福禳灾的“圣经”。

老子的形象从人到神，从实到虚，最后定位于“太上老君”，这不仅仅是老子神化的过程，同时也是道教发展的缩影。老子在神化的过程中被人们加以各种本领，其中“太上老君”的功能就是利用八卦炉控制炉火炼制各种“仙丹”，这些“仙丹”的功能十分强大能长生不老。正是如此，利用火来制造各种器具的行业也开始供奉“太上老君”为行业神，保佑自己行业的兴盛。

二、祭祀对象的功能

据有关文献记载，从东汉开始，上至宫廷下至民间都有祭祀老子的仪式活动。统治者祭祀老子的行为，多是为了巩固自己的统治地位。民间民众祭祀老子，多是为了祈求身体康健、平安幸福。道教产生于中国本土，受中国传统文化的影响较大。中国传统文化一个最显著的特点就是包容性和地域性，所以植根于中国传统文化的道教在发展的过程中也具有这两种特性。“太上老君”的信仰，根据信仰的环境的不同，也会增加新的功能。

确山县是一个山地、丘陵和平原共存的地区，环境对民众信仰的形成有直接的关系。确山县的矿产资源储量十分丰富，各类型的矿石多达 16 种，其中“铁矿在县内分布较广，多达 129 处”^[4]。丰富的矿产资源，造就确山县冶铁行业的繁荣。从古至今确山县也是一个农业县，农业成为民众生活的重要产业。但是因为特殊的地理环境和气候特征，确山县历史上也曾发生过很多灾害，笔者根据民国二十年的《确山县志》从周朝到民国十六年的灾害次数统计如下：

灾害类型	次数
旱灾	17
水灾	18
蝗灾	9
战乱	17
瘟疫	6
饥荒	19

^[1] 赵保佑：《老子、道教、道教文化》，《中州古今》，2002年，第2期。

^[2] 赵保佑：《老子、道教、道教文化》，《中州古今》，2002年，第2期。

^[3] 赵保佑：《老子、道教、道教文化》，《中州古今》，2002年，第2期。

^[4] 确山县志编撰委员会编：《确山县志》，三联书店，1993年，第85页。

从中可以看出，确山县的自然灾害是极多的。例如，嘉靖“十九年庚子春大疫人相食”^[1]，万历“二十三年甲午，春，人相食，夏，大疫”^[2]，崇祯“九年丙子，春，大疫…民多饥死，田地抛荒”^[3]，崇祯“十四年辛巳……冬，大饥，斗米千钱，雪深三尺，民多冻死”^[4]。众多的自然灾害和兴盛的冶铸采矿行业，使确山县“太上老君”的神职功能主要表现在以下几个方面：

第一，祈福禳灾。确山县的自然灾害众多，在靠天吃饭的年代，落后的科学技术和较低文化水平限制了人们对自然界的认识，祈求神灵保佑成为劳动人民应对各种灾害唯一的方式。确山“全县宫观庙宇三十余处”，道教“颇为绅民所称扬”。^[5]可见道教在确山县民众的生活中占有重要的地位。道教的祖师“太上老君”自然成为人们祭祀崇拜的对象，也具有了民众所希望的祈求五谷丰登、风调雨顺避免各种灾害的功能。

第二，祈福求财。确山县拥有众多的矿产资源，冶铸行业十分兴盛，但是冶铸和采矿是危险的工作，从事这种行业的民众在日常生活中经常遇到各种灾祸，所以作为冶铸和采矿行业的行业神，“太上老君”自然也具有祈福求财的功能。例如“今年打铁花，家家把财发”、“铁花映彩灯，年年五谷丰”、“今年打铁花，百病都不发”、“铁花纷纷，老君驾临，逢凶化吉，百邪远遁铁花纷纷、遍地生金，风水宝地，平安顺心铁花纷纷；虎啸龙吟，朱紫满堂，福荫子孙铁花纷纷；喜气盈门，福寿康乐，日进斗金”。^[6]这些和确山“打铁花”相关的民谣都体现了“太上老君”祈福求财的功能。

第三节 确山“打铁花”展演的主要过程

一、“打铁花”的流程结构

（一）准备阶段

确山“打铁花”是一场美丽与危险并存的仪式展演活动，为了保证展演的效果和所有在场人员的安全，展演之前的准备工作也至关重要。确山“打铁花”的准备阶段，主要是“花棚”的搭建，搭建“花棚”所需的柳枝和钢管都提前准备

^[1]（民国）李景堂撰，张缙璜修：《确山县志》，汉口大丰印书馆，1931年，第479页。

^[2]（民国）李景堂撰，张缙璜修：《确山县志》，汉口大丰印书馆，1931年，第480页。

^[3]（民国）李景堂撰，张缙璜修：《确山县志》，汉口大丰印书馆，1931年，第481页。

^[4]（民国）李景堂撰，张缙璜修：《确山县志》，汉口大丰印书馆，1931年，第482页。

^[5]（民国）李景堂撰，张缙璜修：《确山县志》，汉口大丰印书馆，1931年，第270页。

^[6] 确山“打铁花”的民谣是由传承人杨建军提供。访谈时间：2017年8月14号，访谈地点：确山县文化馆，访谈对象：杨建军。

的。“花棚”是按照“一棚两层四方八角”，也就是道教的“一元二仪三才四象五行八卦”搭建的。“花棚”的搭建分为两步，搭建“花棚”骨架，铺设柳枝和固定物品。

第一步，搭建“花棚”骨架。首先，在“打铁花”场地正中央的地面，用4根钢管搭建一个正四方的底座，用于固定整个花棚。在正方形底座的四个角和距角40厘米处放置两根钢管，作为第一层平台的支柱。在距地面7.5米左右处，用4根钢管搭建一个与底座同样大小的正方形，作为第一层平台的加固支柱。“花棚”此时是一个正四方体的形状，如图1所示。在“花棚”与地面垂直的四个正方形面，分别用2根钢管在每一个正方形面上方进行绑定，与正方形面上方垂直的两边形成垂直正三角形，这是第一层平台的第二次加固，如图2所示。其次是第一层平台的搭建。第一层平台距地面大概8米多高，用18根大小一样的钢管搭建成横竖都是9根的网格状，如图3所示。第一层平台搭建完成后，在第一层平台的四角交点处，各绑固一根钢管，钢管与地面成 45° 角，这是第一层平台的第三次加固，如图4所示。然后是第二层平台的搭建。在第一层平台的第5根钢管处，设置第二层平台的支柱，并与第一层平台第一次加固的光管相连接，图2中有示意图。第二层是用14根大小一样钢管搭建成横竖7根的网格状（如图5所示），并在第二层平台的正中间树立一根钢管为“老杆”，“老杆”的四周各有一根小钢管与第二层平台成 45° 角作为支撑（如图6所示）。第二层平台的四角分别与第一层平台的四条边的中点相对应（如图7所示）。到此确山“打铁花”仪式展演中最重要的“花棚”骨架的搭建已经完成。

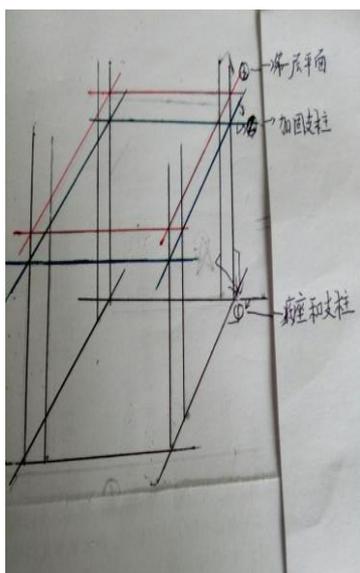


图 1

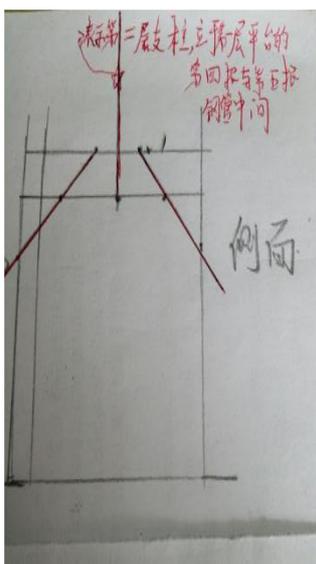


图 2

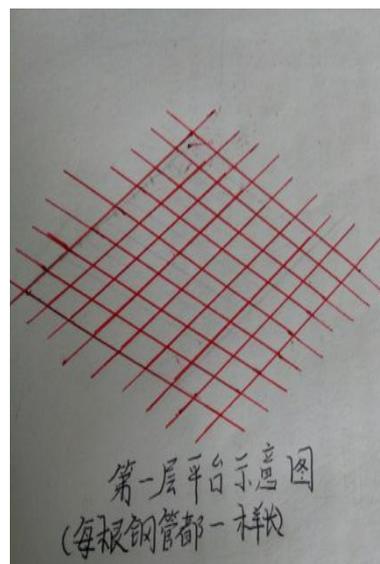


图 3

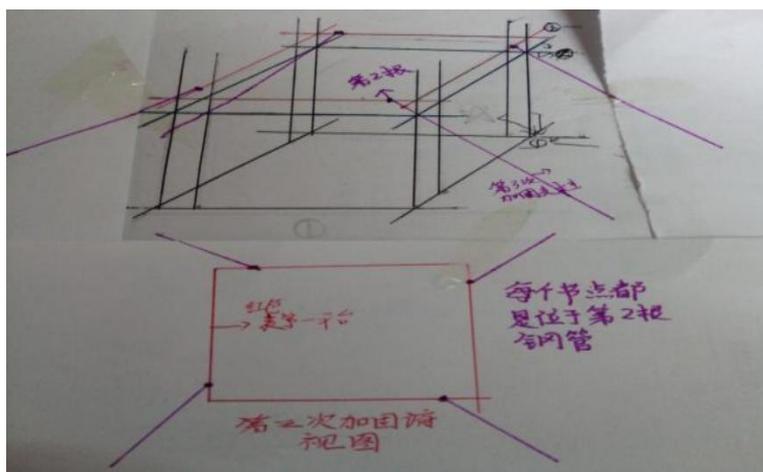


图 4

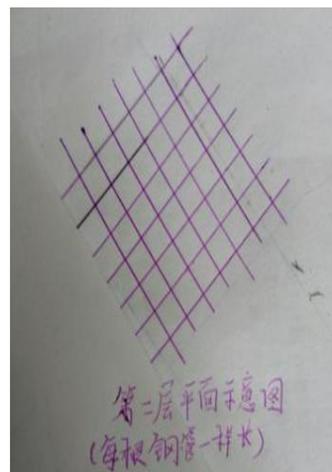


图 5

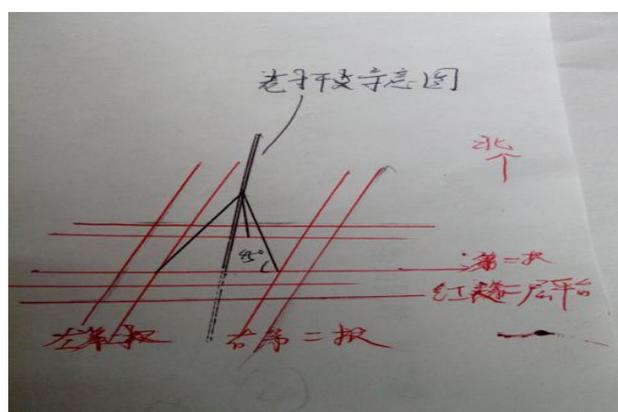


图 6

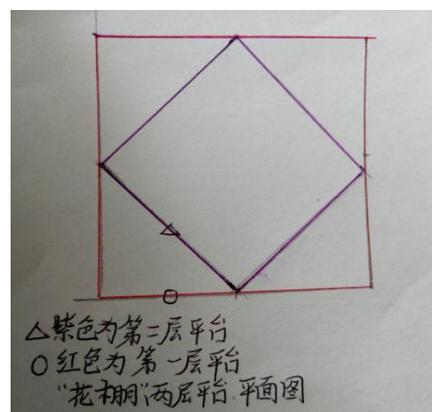


图 7

第二步，铺设柳枝和设彩。柳枝的铺设主要在两个平台上，只要在两层平台上铺设疏密适当的柳枝既可。“老杆”上是由枝杈较多的柳枝与第二层平台成 45° 角绑。设彩就是在“花棚”上装饰各种物品，这些物品是鞭炮、烟花、五色旗子。鞭炮固定在每层平台的四角。五色旗按照中国的五行方位设置，正东方为木，设蓝色旗子；正西方为金，设白色旗子；正南方为火，设红色旗子；正北方为水，设黑色旗子；中间为土，在“老杆”顶端，设黄色旗子。

至此，“花棚”搭建完成，总高度为 10 米。

（二）熔化铁水

熔化铁水的工作在确山“打铁花”正式开始前 1 小时，由专门负责熔化铁水的老艺人进行。艺人在熔铁炉内装上需要熔化的白生铁以及辅助生铁熔化的焦炭、石英石、白石灰和镁粉等材料，然后打开鼓风机开始熔化铁水。白生铁大多数是回收的废铁，其中以耕地的铁犁铧最为适合。为了保证“打铁花”的效果和安全，回收的废铁在仪式的前一天要打碎除锈。辅助熔化铁水的材料是由传承人按照传承下的配方，提前配置好的。白生铁需要熔化成 1000°C 以上稀而不散、稠而不粘的铁水，熔化的时间以熔铁炉内开始迸射出细微的铁花为准。为保证“打

铁花”产生特别的效果，在铁水中加入合适量度的木炭，击打而出的铁花就呈现鲜红色，在铁水中加入合适量度的黄铜铁花就呈现出青绿色。

（三）祈福仪式

在宋代和明清时期，确山“打铁花”的祈福仪式，含有浓厚的信仰成分。现在，确山“打铁花”的祈福仪式已经大大简化，神棚简化为香案，“三跪九叩”大礼简化为三鞠躬，祭品类型也去除了肉类和面食类。但是为了表示对传统文化的尊重和展示确山县的悠久历史，依然保留有道教和民间金银铜铁锡五门工匠的祭祀礼仪。现代祈福仪式较为简单，在“花棚”的正上方作为朝南设置香案，香案上供奉着“太上老君”的神像和祭品，祭品为：一个香炉、一束鲜花、一对红烛、一杯清茶、四时鲜果。然后由确山“打铁花”传承人进行上香，全体参与人员三鞠躬。接着确山“打铁花”传承人念祈福词。祈福仪式结束

（四）祭棚仪式

祭棚仪式较为简捷。参与“打铁花”的成员用“花棒”抬着十万响的鞭炮围绕全场走一周，然后在香案前点燃鞭炮。这种仪式的目的有两个，一是祭祀火神，二是致谢观众。古代工匠在冶铸的过程中，最重要的工具就是火。各种精美器具的冶铸，除了专业技术的运用，还需要把握火候。并且在冶铸器具的时候，工匠们经常与火打交道，受伤是难免的。为了器具的顺利冶铸和自身的安危，工匠们在“打铁花”的时候也祭拜火神。“火崇拜”在各个民族中都有体现，虽然现代社会“火崇拜”的意识淡化，但在人们的日常生活中仍有遗存。如“烧纸”“燃放鞭炮”等，都是火为传递信息的载体，向神灵传达自己的愿望。虽然确山“打铁花”祭棚仪式中的信仰因素淡化了，但是现在的祭棚仪式是确山先民“火崇拜”的遗存。

（五）“打铁花”展演

在前面两种仪式结束之后，就开始了“打铁花”仪式活动的展演。在展演的第一个阶段，按照传统仪式的要求，“打铁花”的艺人们要先奉献十棒象征十全十美的吉祥如意的铁花。这十棒铁花分别有各自的含义，在论文的第四章中，笔者会一一详细论述。在十棒吉祥如意铁花结束之后，开始进入确山“打铁花”的第二个阶段。第二个阶段也是整场仪式展演的高潮部分，“击花”的全体艺人们会裸着上身依次进行表演，中间从不间断。龙灯队的成员也会与“打铁花”的艺人们相互配合，给大家展示“龙穿花”的精彩表演。在展演的过程中，绚丽的“铁花”、噼啪作响的鞭炮、美丽的烟火、喧闹的锣鼓声、观众的鼓掌喝彩声和穿梭在“铁花”中“飞龙”，共同把“打铁花”推向最高潮。

二、“打铁花”的主要表演

（一）击花

“击花”表演是确山“打铁花”仪式展演最重要的部分。“打铁花”艺人把融化好的铁水注入柳树枝干做成的“花棒”中的“上棒”的凹陷处，左手拿着盛有铁水的“上棒”，右手拿着“下棒”，稳重且迅速地跑至“花棚”中央，用“下棒”猛击“上棒”盛放铁水处，同时用力上扬，滚烫的铁水受外力冲向“花棚”，铁水在空气中与氧气产生化学反应又受“花棚”上的含有水分的柳枝时阻挡，在黑暗的夜空中四散开来，犹如天女散花，所以叫“击花”。四散的铁花点燃花棚上的爆竹烟花时，绚丽夺目的铁花和喜气洋洋的爆竹，组成一场声与色的盛宴，壮观至极。待第一棒铁花打开之后，“打铁花”的艺人们一人紧跟一人，一棒紧连一棒，井然有序地穿梭在熔炉和花棚之间，从不间断。在艺人们“击花”的期间，若有艺人能击中“老杆”上的爆竹烟花，则当场被高唱出姓名和所得奖励，受在场所有人员的祝贺。“打铁花”现场，叹为观止的铁花秀和观众的鼓掌声呐喊声汇成了一副吉祥和乐、幸福安康的盛世太平景象。

“击花”的技术要求较高。“打铁花”的艺人在进行“击花”展演时，为了形成震撼的效果，必须让铁水在“花棚”下以最大限度地打高。而且每一棒铁水都不能有前后左右的偏差，必须垂直击向“花棚”，使铁水能碰到“花棚”上的柳枝。这样既保证了展演的效果，又保障了“打铁花”艺人自身和他人的安全。

“打铁花”的艺人在进行“击花”时，个人要做到身心合一、坚决果断、胆大心细，团队之间相互配合要具有高度的默契性。每一个“打铁花”艺人“击花”之后，要按照事先设定好的路线退出花棚，到达指定的位置进行下一棒的准备，这是为了防止“打铁花”的艺人之间产生碰撞造成损伤。对于“击花”产生的壮观效果，清代山西阳城诗人张晋，曾写过一首生动形象的《铁花行》：

烘炉入夜熔并铁，飞焰照山光明来。

忽然倾洞不可收，万壑千岩洒红雪。

时间怪事真如此，百炼柔刚齐绕指。

请看入眼幻缤纷，笑他剪彩堆红紫。^[1]

虽然诗中描述的是阳城“打铁花”的场景，但这也能从侧面的展示了确山“打铁花”仪式展演中“击花”展演的震撼效果和精彩技艺。

（二）龙穿花

确山“打铁花”在发展的过程中，因其场面宏大又产生于底层民众，所以也

^[1]（清）张晋：《铁花行》，[HTTP://sou-yum.com/Query.asp?x?type=poem1&id=381030](http://sou-yum.com/Query.asp?x?type=poem1&id=381030)。

得到了其他民间艺人的关注和参与,使这场本应是具神圣色彩的仪式活动逐渐世俗化,成为齐聚民间娱乐的展演活动。

确山地区每逢“打铁花”时,民间的铜器队和丝竹管弦队会进行伴奏助威,其他民间活动也会参与表演。其中,最为精彩的是“龙穿花”。“龙穿花”,也就是龙灯队的舞龙艺人在“击花”展演的时候,舞动着巨龙在漫天铁花的花棚下进行穿梭表演。众所周知,龙灯是龙灯队的生存工具。而且龙灯是由竹子、彩纸或者彩布经过复杂的工艺制作而成,在高温明火下极易燃烧。所以当舞动的龙灯在绚丽高温的铁花下穿行时,为了保护龙灯艺人和“打铁花”艺人的安全以及达到震撼的展演效果,就需要龙灯艺人具有高超的技艺和高度默契的团队精神。在重大节日时,参与确山“打铁花”“龙穿花”展演不只是一个龙灯队,而是多个龙灯队。因为“龙穿花”展演是展示龙灯队实力的最佳场合,技术高超的龙灯队会受到民众和同行的一致好评,有利于提高自身的知名度,获得更大的收益。“龙穿花”的展演,不仅仅丰富了确山“打铁花”的活动内容,而且体现了确山民众的智慧和勇敢。

第四节 演出的器具

一、“打铁花”的器具

(一) 花棒的制作

在进行“击花”展演时,艺人们所持的木棒,名为“花棒”,材质为柳木。“击花”的花棒一共有两根,分别是“上棒”和“下棒”。“上棒”是“击花”时位于上方的木棒,“下棒”是“击花”时用来击打“上棒”的木棒。“花棒”之所以选择新鲜的柳树为材料,除了柳树的繁殖能力较强和木质较硬外,还因柳树的枝干中含有大量的水分,在盛放滚烫的铁水时不易燃烧,有利于“打铁花”艺人的安全。因为每个艺人手掌的大小的适用工具的习惯不同,而且“击花”是极具危险性的行为,所以“花棒”的长短、大小、粗细完全由使用“花棒”的艺人所决定。但是有一点最重要,为了保证艺人的安全,所有的“花棒”都必须是笔直的,没有虫眼和裂纹。“上棒”的制作,是将新鲜柳木棒的一端用电钻挖取一个直径约3厘米的圆柱形的凹槽,用以盛放铁水。“下棒”的选取和“上棒”的要求相同,只是不用挖取凹槽。据“打铁花”艺人们讲述,之前“上棒”中凹槽的挖取工具是刀斧,现在为了节省时间改用成电钻。

(二) 熔铁的器具

熔化铁水的器具是三节套装的熔铁炉一座、鼓风机一台、接铁水的铁盆一个。熔铁炉是铁匠的后人提供的传统熔化铁水的炉子。熔化铁水所需要的白生铁，大多数是回收的废铁，其中以用来耕地的铁犁铧最为适合。白生铁需要熔化成1000℃以上的铁水，以稀而不散、稠而不粘为佳。熔化的时间，以熔铁炉内开始迸射出细微的铁花为准。所以为了节省时间，艺人们把传统的手拉式风箱换成现在的鼓风机。接铁水的铁盆是普通的铁盆，但是铁盆中装有耐火材质的粘土质耐火土^[1]。

（三）搭建花棚的材料

“花棚”是确山“打铁花”独有的一种形式，也是确山“打铁花”展演的重要空间。搭建的“花棚”材料，关乎着确山“打铁花”展演的效果和所有在场人员的安全。

确山“打铁花”搭建花棚的器具是钢管、柳枝、五色旗、鞭炮烟花。钢管是现在常见的普通钢管，其长短、粗细根据“打铁花”的规模程度而变化，没有特别要求。“花棚”主要分为两层，每一层都要铺满新鲜的柳枝。选择新鲜的柳枝是因为新鲜的柳枝内水分含量高，而且柳树生命力强，不会破坏柳树的生长。柳枝的选择及多少没有固定的要求，把“花棚”的两层铺满既可。“五色旗”就是红黄白黑蓝五种颜色的旗子各一个，其中黄色的旗子中间有象征着道教的太极图案。因为政府“禁止燃放烟花炮竹”的要求，现在鞭炮和烟花的数量大大减少。鞭炮只在“花棚”的每一个边角和“老杆”的四周各挂一串，烟花只在“老杆”的顶端绑上2到3个。

二、艺人穿着道具

确山“打铁花”仪式展演中，艺人现在的衣着主要有安全帽、腰带、裤子、护腿、鞋子。

安全帽，其材质为葫芦。艺人们把长老的葫芦从中间分为大小相同的两半晒干，然后在分开的葫芦的边缘一边钻两个大小一样的孔，在孔中穿上白色的带子用于固定。葫芦的上面绘制着具有神秘感的太极图案。确山“打铁花”艺人的腰带颜色有红色、黄的、黑色，颜色的不同是为了便于区分指挥者（黄色或黑色）和“打铁花”者（红色）。腰带为纯棉布，“打铁花”艺人在展演的过程中排除大量的汗液，纯棉布腰带吸汗能力较强，使艺人在展演中身体舒适。确山“打铁花”艺人裤子为统一的纯黑色纯棉裤子，护腿为统一的白色。护腿类似于没有脚底的长筒袜子，长度到膝盖下，用帆布或牛皮制成，目的是为防止艺人不慎将铁

^[1] 粘土质耐火土：是民间点炉子和套炉膛用得一种土，属弱酸性，热稳定性好。

水落到腿上或者脚面带来的烫伤。确山“打铁花”艺人的鞋子是统一的解放鞋，选择解放鞋是因为其防滑能力强。

小 结

确山“打铁花”正月初五到正月十五展演时间，反映了民众在新年期间祈求平安和财富的心理需求。确山“打铁花”祭祀对象的祈福禳灾和祈求财富的功能，更是民众心理需求的集中表现。器具是仪式展演的重要组成部分，更是仪式成功展演的重要基础。确山“打铁花”仪式展演中，无论是展演的器具，还是流程结构中“花棚”搭建、铁水的熔化、祈福祭棚仪式等都传承千年，体现确山民众日常生活中的智慧和情感。通过这些内容的详细描述，可以对确山“打铁花”的象征意义和民俗文化功能进行深层次的解读，而且对确山“打铁花”在物质和精神两个层面的传承和保护，提供一定的物质依据。

第三章 确山“打铁花”的传承人及传承模式

确山“打铁花”历史悠久，是依靠冶铸行业的工匠们代代传承下来。关于“传承”一词，最早是由柳田国男在《民间传承论》一书中提出的，“指一定团体传承文化遗产的行为及其传承的事物”^[1]。传承通常是一种行为方式或标准，把传承与文化联系起来，就使传承获得更加广泛的意义。美国民俗学者 G·韦雷和 P·菲里普斯认为，传承“是一种主体的、大规模的时空文化的连续体，它限于指一种技术或整个文化中的持久形貌，它占有一段相当长的时间，以及一种在量上面不等，但在环境上却有其意义的空间”^[2]。所以对确山“打铁花”的传承人及传承模式进行研究，不仅仅能够梳理确山县的文化进程，而且有利于为确山“打铁花”在现代语境下更好的传承与发展提供学理性依据。

第一节 确山“打铁花”的传承人

传承人对于技艺类和口头类的非物质文化遗产的来说，就是其“命脉”，离开这些传承人或者无传承人，这些中国传统文化和智慧的象征的民俗，就像无源之水无本之木，慢慢的枯萎腐朽，退出社会的舞台。确山“打铁花”是一种难以用详细文字描述，只能通过技艺学习的方式传承下来的仪式展演。所以，传承人对于确山“打铁花”仪式展演来说，至关重要。

一、传承人的界定

祁庆富认为，非物质文化遗产传承人“在有重要价值的非物质文化遗产传承过程中，代表某项遗产深厚的民族民间文化传统，掌握杰出的技术、技艺、技能，为社区、群体、族群所公认的有影响力的人物”^[3]。就目前我国传承人的界定来说有两种情况，一类是国家认定的非物质文化遗产保护过程中的代表性传承人，另一类是民众认可的在一定的程度上传承着传统文化精髓的普通传承人。确山“打铁花”文献资料的匮乏，传统的确山“打铁花”的传承人的界定方式和内容不能得知。但是根据清代及之后的确山“打铁花”的传承人的谱系，可以了解其传承人的界定部分内容。

确山“打铁花”的传承谱系如下：

^[1] 转引自《世界大百科事典（21）卷》，平凡社，1972年，第489页。

^[2] 张紫晨：《中外民俗学词典》，浙江人民出版社，1991年，第224—225页。

^[3] 祁庆富：《论非物质文化遗产保护中的传承及传承人》，《西北民族研究》，2006年，第3期。

代别	姓名	出生时间	文化程度	传承方式	学艺时间	家庭住址	备注
第一代	丁广山	乾隆末年	文盲	师传	不详	确山县城南关	回族
第二代	张大胡子	道光年间	文盲	师传	不详	确山县城南关	
第三代	段士青	道光年间	文盲	师传	不详	确山县城南关	
	朱道人	不详	识字	师传	不详	确山县火神庙	会乐器
第四代	李顺昌	道光末年	识字	师传	清末民初	确山县城东关	
	王洛成	道光年间	识字	师传	清末民初	确山县城东关	
第五代	李林忠	1893年	私塾	家传	解放前	确山县城东关	李顺昌长子
	李万发	1907年	私塾	家传	解放前	确山县城东关	李顺昌三子
第六代	许长海	1939年	文盲	师传	60年代	确山县盘龙镇	李林忠弟子
	张根朝	1940年	小学	师传	60年代	确山县盘龙镇	李林忠弟子(残疾)
	李高升	1941年	中学	家传	60年代	确山县盘龙镇	李万发长子
	杨建军	1949年	本科	师传	80年代	确山县盘龙镇	李万发弟子

[1]

从确山“打铁花”的传承谱系可以得出，确山“打铁花”传承人的界定没有严格意义上的民族、年龄、血缘、文化程度等要求，传承人的数量也不相同，但有地域上的限制。根据访谈内容，当下确山“打铁花”的传承人的界定和传统上有一定差别。当下确山“打铁花”传承人的界定也不限制民族、年龄、血缘、职业，但在文化程度上倾向高学历，在地缘上倾向于确山本地人。当下确山“打铁花”艺人都是传承人杨建军的徒弟。根据访谈内容，当下确山“打铁花”传承人界定的内容为以下三点：

第一点，动机。对确山“打铁花”传承人界定，首先要界定其动机。传承人的动机对于确山“打铁花”传统文化内涵的传承具有重要的影响。传承人的首要动机是热爱，其次动机是责任。传承人对确山“打铁花”的深深热爱，才能不畏

[1] 确山“打铁花”的传承谱系有确山“打铁花”传承人杨建军提供。访谈时间：2017年8月14号，访谈地点：确山县文化馆，访谈对象：杨建军。

艰难担负起传承的重任，才能保障确山“打铁花”传承的延续性。

第二点，能力。能力按照不同的分类标准分为操作能力、模仿能力、认知能力、社会交往能力、再造和创造能力，能力是指一个人顺利有效完成某种活动的心理条件。确山“打铁花”艺人的能力水平和擅长类型都不相同，这就决定了确山“打铁花”传承人具有较高的能力。确山“打铁花”传承人不仅要有高超的技术，熟练的流程操作能力，团体内的威望、，较好沟通能力还应具备创造能力。传承人的能力是确山“打铁花”适应时代的保证。

第三点，性格。“格是一个人在对待事物的实际行动中所表现的较稳定的意识倾向、态度和行为方式等方面的综合特征。”^[1]性格本身并没有好坏之分，但是性格对确山“打铁花”的技艺的传承和表达有影响。当代确山“打铁花”传承人性格稳重、善于表达，在确山“打铁花”没有受到政府保护时，他自费组织展演和传承“打铁花”，最终扩大了确山“打铁花”的影响力，为确山“打铁花”成为国家级的非物质文化遗产贡献了自己的力量。

二、传承人的学艺动机

确山“打铁花”艺人有 30 余人，年龄跨度不大，大多是在是以 50 岁到 60 岁之间，有个别艺人是 30 多岁。根据访谈得知，艺人们的学艺动机有两方面的原因。

第一是热爱。在确山“打铁花”艺人中，有许多艺人是被确山“打铁花”所震撼而爱上“打铁花”，例如确山“打铁花”当代传承人杨建军。杨建军出生于 1949 年，有一定的文化基础，极其热爱各种民间文化。年少的时候，杨建军因为家庭背景而饱受磨难，但是也磨炼了他的性格。1983 年他时任确山县文化馆馆长，在了解各种民间文化中听老人们讲述到“打铁花”这种民俗活动震撼的情景时，产生了一种深深的复兴的欲望。随后他开始进行走访民间，搜集确山“打铁花”的相关细微信息。最开的时候，“文革”带给人们心理上恐惧依然存在，所以并不顺利。但是他没有放弃，经过长时间的调查，终于找到确山“打铁花”传承人李万发，经过长时间的劝说终于打动了李万发，并拜其为师学习确山“打铁花”。经过李万发先生的讲述和传授，确山“打铁花”的相关内容被传授给了杨建军先生。从没有接触过确山“打铁花”的杨建军，开始独自的练习，并取得成功。为了让确山“打铁花”重新展现在人们面前，他寻找相关器具的，自费培训“打铁花”艺人进行确山“打铁花”仪式展演活动。经过十年的时间，1988 年他带领“打铁花”艺人在确山成功展演了一场传统的确山“打铁花”。1988 年至 2004 年期间，所有的确山“打铁花”仪式展演活动都是杨建军自费。确山

^[1] 刘茂哉：《试论性格的概念》，《江西师范大学学报（哲学社会科学版）》，1986 年，第 4 期。

“打铁花”的艺人在日常生活中都有各自的职业，正是因为热爱，才让这些艺人们愿意学习“打铁花”。

第二是利益。在访谈中也可以得出部分确山“打铁花”艺人学艺的利益心理，当然这是普遍现象。因为时代和社会环境的变化，现在的确山“打铁花”更倾向于民间艺术展演，越来越商业化。巨大的利益诱惑，使不少艺人来拜师学艺。在访谈中，确山“打铁花”传承人也谈到过这种现象，有学成的艺人为了利益对确山“打铁花”的展演形式进行改变，从而形成自己的“打铁花”。艺人们为利益而学习现状，也从侧面说明了确山“打铁花”传承与保护中的困难。

第二节 传承模式

非物质文化遗产的传承模式“大体有四种方式：群体传承；家庭（家族）传承；神授传承；社会传承”^[1]。确山“打铁花”作为多种民俗文化并存的民俗非遗展演活动，其传承模式也符合非物质文化遗产。根据确山“打铁花”的传承谱系和调查内容，其传承模式三种：血缘传承、社会传承。

一、血缘传承

血缘传承是在家庭或家族内部，由血缘关系为纽带形成的传承方式。“人类最基本的关系是血缘关系，家庭、家族是最基本的社会组织。个体传承文化首先发生在家庭中，是通过父母及血亲长辈的教育、训练而掌握了本民族或族群的民俗文化的。”^[2]血缘传承在我国传统文化传承中的一种常见现象，因为血缘传承具有先天的优势。被传承者与传承者有深度的接触，确山“打铁花”艺人在日常生活中的点滴行为，潜移默化的影响给被传承者。

血缘传承受中国传统的财产继承制度影响。宗法社会是中国传统社会的基础。“宗法社会是氏族社会父系家长制公社成员间的亲族血缘联系，是中国一种庞大、复杂却又井然有序的血缘—政治社会构造体系。”^[3]在中国传统宗法社会中，继承制度有两种，一种是对权力和地位继承的宗祧继承，一种是对物质财产的财产继承。确山“打铁花”的技艺作为艺人们的无形财产，是获得物质财富和地位的手段，自然为后代所传承，符合“众子均分”的原则。确山“打铁花”的血缘传承以男性直系血亲为主，这是因确山“打铁花”技艺传承的实际状况所决

^[1] 刘锡诚：《传承与传承人论》，《河南教育学院学报（哲学社会科学版）》，2006年，第5期。

^[2] 姜又春：《民俗传承论》，《青海民族研究》，2012年，第3期。

^[3] 王林，赵彩虹，黄继珍：《传统武术传承的社会人类学解析》，《武汉体育学院学报》，2010年，第12期。

定的。

二、社会传承

关于社会传承，刘锡诚认为“所谓社会传承，大致有两种情况：一是师傅带徒弟的方式传承某种非物质文化遗产；二是没有拜师，而是常听多看艺人或把式的演唱、表演、操作，无师自通而习得的”^[1]。徐乙艺先生也同样认为，“社会传承一般有两种方式：一种是没有师傅、或没有经过正式的拜师仪式者，通过多看艺人操作，分析作品的技巧，从而无师自通而习得技艺。一种是由多个名义上的师傅对多个徒弟进行传承的方式”^[2]。根据确山“打铁花”传承谱系和调查内容可知，确山“打铁花”仪式活动没有较高的技术含量和专业的知识背景，其传承模式中大多数时期是社会传承。

根据确山“打铁花”的传承谱系可知，确山“打铁花”艺人的文化水平在20世纪40年代之前都不高。对于文化水平不高的普通民众而言，有一门谋生的技艺是生存之本。传统确山“打铁花”艺人大多来自于确山县各个冶铸商铺，艺人在进行“打铁花”的时候代表的所在商铺和自身，艺人在“打铁花”时高超的表现，不仅仅为各自的商铺赢得荣誉，还为自身的发展赢得希望。所以，商铺为了自己的荣誉会培养出色的“打铁花”艺人，商铺的学徒为了生存发展也会学习“打铁花”。虽然传统冶铁行业衰落，但是当下确山“打铁花”仪式活动展演能给“打铁花”艺人带来不错的收益和荣誉。所以当下确山“打铁花”艺人来自各行各业，有的是货车司机，有的是出租车司机，有的是农民，有的是电焊工等。确山“打铁花”的传承语境在改变，新时代下社会传承模式更有利于确山“打铁花”的传承与发展。

第三节 代表性传承人

代表性传承人是指具有代表性、权威性和技术熟练性，经国务院文化行政部门认定的国家级非物质文化遗产传承人。^[3]传承人是民俗非物质文化遗产传承保护的主要力量，代表性传承人是一项非物质文化遗产项目技艺的最高体现。确山“打铁花”传承至今，其代表性传承人杨建军对其传承与发展起到了重要作用。

杨建军，1949年出生于河南省确山县，本科学历，曾担任确山县文化馆馆

^[1] 刘锡诚：《传承与传承人论》，《河南教育学院学报（哲学社会科学版）》，2006年，第5期。

^[2] 徐乙艺，董静：《中国工艺美术传承与发展报告》，《南京艺术学院学报》，2009年，第10期。

^[3] 刘秀峰，刘朝晖：《非物质文化遗产与代表性传承人制度：来自田野的调查与思考》，《浙江师范大学学报（社会科学版）》，2012年，第5期。

长、确山县曲协主席、中国曲协副主席等职位，现为国家舞龙舞狮一级裁判、确山“打铁花”代表性传承人。杨建军出生于书香门第，较好的文化基础为其后来的发展提供坚实的后盾。杨建军因家庭出身，从小受到很多磨难。1983年，杨建军被选为确山县文化馆馆长。在任职的这二十年间，杨建军带领文化馆工作人员在全县开展各种文化工作，搜集整理了确山县的民间故事、民间歌谣和民间戏曲，为确山县文化事业作出重大的贡献。确山县文化馆被文化部评为“全国甲级文化馆”，确山县被评为“全国文化先进县”。

杨建军和确山“打铁花”之间有着深厚的缘分。童年时期他观看过确山“打铁花”仪式活动，从此确山“打铁花”震撼的场面在他脑海中留下深刻的印象。在工作之余，他走遍确山县的大街小巷寻找确山“打铁花”的相关内容。在得到相关信息后，他详细的记录信息的所有内容并进行考证。杨建军的这种认真的精神和态度让他与当时年迈的乐山道李清真士成为忘年之交，并从李清真那里得知最后一位确山铁花会会长李万发的信息。随后杨建军专门拜访李万发，但是因确山“打铁花”在“文革”中被定为“四旧”，李万发老人并不愿意谈论确山“打铁花”的任何内容。杨建军为了让确山“打铁花”重新传承，发挥了“三顾茅庐”的精神，通过讲述时代发展、社会的变化、党的政策终于使李万发老人消除顾虑。从李万发老人的讲述中，杨建军梳理了确山“打铁花”的传承谱系、历史渊源、器具的制作工艺、展演的技术和仪式的内容。因为相关资料和器具在“文革”期间被销毁，所以杨建军根据李万发老人的讲述开始自己练习确山“打铁花”的技艺。让确山“打铁花”重新展现在民众眼前一直是杨建军的梦想，1988年，他自费邀请师兄们，展演了一次的“打铁花”。虽然这次“打铁花”规模较小和内容简单，但是引起了确山县民众的轰动。2002年，杨建军又组织一次规模较大的确山“打铁花”，这次“打铁花”达到万人空巷的效果。2004年，杨建军参加第三届中原文化庙会，确山“打铁花”的展演受到众多好评，被河南电视台、河南日报、中央电视台、凤凰卫视等多家媒体专门报道。从2004年，确山“打铁花”开始受到政府的保护，杨建军被授予“河南省民间文化遗产抢救先进工作者”的称号。2008年，“中国民间文化遗产进京展演展示活动组委会”邀请确山“打铁花”团队进京展演，杨建军被授予“突出贡献奖”。同年6月，确山“打铁花”入选“全国第二批非物质文化遗产代表作名录”。

从20世纪70年代到80年代，杨建军整理确山“打铁花”相关内容，并苦练“打铁花”技艺。从1988年到2008年，杨建军独自承担所有确山“打铁花”仪式展演的相关费用。从技艺、传承、保护、发展等方面看，杨建军符合国家代表性传承人规定。正是杨建军的执着和热爱，才使确山“打铁花”提议传承和发展。

小 结

非物质文化遗产活态传承的根本是传承人，所以传承人的界定是保障非物质文化遗产代代传承的关键。传承模式是非物质文化遗产能否适应时代的体现。作为非物质文化遗产的确山“打铁花”，传承人界定的内容是保证确山“打铁花”顺利传承的关键，艺人的学艺动机是确山“打铁花”代代传承的基础，血缘传承和社会传承的传承模式是确山“打铁花”适应不同时代的传承体现。研究一种民俗活动，不仅要分析其文化内涵，还要对其在新语境下的传承和发展进行探究。所以对确山“打铁花”这些传承内容的论述，为研究其适应新的社会语境和更好的传承与发展起到辅助的作用。

第四章 确山“打铁花”的民俗文化分析

文化伴随人类社会而产生，民俗来源于民众的日常生活，民俗文化是民众集体心理的象征。确山“打铁花”作为确山县特有的民俗文化，以丰富多样的民俗符号传递不同的民俗文化观念，发挥着独特的社会功能，满足民众的心理。

第一节 “打铁花”的象征意蕴

文化“是从历史沿袭下来的体现于象征符号中的意义模式，是由象征符号体系表达的传承概念体系，人们以此达到沟通、延存和发展他们对生活的知识和态度”^[1]。仪式展演只是民众信仰和观念的表象化和物质化，仪式中各种民俗事象和行为方式所隐含的象征意义才是仪式展演的重要内容。在仪式展演中，“几乎每一件使用的物品、每一个做出的手势、每一首歌或祷告词，或每一个事件和空间的单位，在传统上都代表着除了本身之外的另一件事物，比它看上去的样子有着更深的含义，而且往往是十分深刻的含义”^[2]。乌丙安认为，“人类生活在这样一个有声有色、光怪陆离的民俗文化象征世界之中”^[3]。确山“打铁花”仪式展演作为民俗文化的载体，无论是器具、衣着还是行为，都具有丰富的象征意义。

一、“打铁花”器具的象征意义

在古代社会由于生产力的低下，生活和生产的所有事物都要来自于自然界，“而生活中的每一种实物都有其固有的属性，如形状、颜色、数量、质量等，但人们往往会借助联想，运用谐音、会意、形似等表现方式注入人类的意向，使之成为某种特殊象征意义的承载者，经过长期的传承发展，成为民俗文化中的重要内容”^[4]。确山“打铁花”仪式展演的器具主要有：祭祀类的香、一对红烛、一束鲜花、四时鲜果、一杯清茶；表演类的锣鼓、鞭炮、花棒、五色旗、柳枝。

从古至今祭品都起着连接神圣空间与世俗空间的作用。香和烟历来被民众视为与神灵沟通的重要媒介，阳世间民众的心愿依靠一缕一缕青烟传达给神灵，烟的中断也就表示信息传递的中断，甚至是厄运的预兆。确山“打铁花”仪式展演中，传承人点燃蜡烛上香后念祈福词的行为就说明了香和蜡烛燃烧的烟可以向

^[1] (美) 克利福德·格尔兹：《文化的解释》，纳日碧力戈等译，上海人民出版社，1999年，第103页。

^[2] (英) 维克多·特纳：《仪式过程——结构与反结构》，黄剑波、柳博赞译，中国人民大学出版社，2006年，第15页。

^[3] 乌丙安：《民俗学原理》，辽宁教育出版社，2001年，第212页。

^[4] 叶大兵：《论象征在民俗中的表现及其意义》，《思想战线》，1992年，第3期。

“太上老君”传递民众心愿。所以在确山“打铁花”仪式展演的整个展演过程中，香和蜡烛都要保持着燃烧的状态。确山“打铁花”仪式展演的祭品中，一杯清茶象征：清静无为；一对红烛象征：和谐顺化；一束鲜象征：自然；四时鲜果象征：五谷丰登和风调雨顺。祭品不仅仅是连接神圣与世俗两个不同空间的中介物，也隐喻着神与人之间的一种互惠关系。费孝通先生曾说过，“我们对鬼神也很实际，供奉他们为的是风调雨顺，为的是免灾逃祸。我们的祭祀很有点像请客、疏通、贿赂。我们的祈祷是许愿、哀乞。鬼神在我们是权力，不是理想；是财源，不是公道”^[1]。通过祭品的供奉，民众在形式上与神灵平等，有权利向神灵提出要求。同样，神灵因享受贡品，必须回报于人而满足人的要求。确山“打铁花”仪式展演供奉的祭品，实际上是民众向神灵的一种无声表述。

锣鼓是确山“打铁花”仪式展演的重要乐器。在确山“打铁花”仪式展演中，锣和鼓节奏的变化代表不同的意义。当节奏缓慢低沉时，是请神的信号。当节奏激烈欢快时，是与神同乐的信号。鞭炮实际上发挥着与锣鼓类似的作用。

确山“打铁花”的“花棒”本身没有任何象征意义，但是制造“花棒”和铺设“花棚”所用的柳枝有深刻的象征意义。“柳”在中国文化中是吉祥的象征，古代民间寒食节插柳求平安的习俗能体现“柳”的神灵色彩。“柳”还是人与其它空间交流的中介物，《周礼》中“庶人无坟。树以杨柳”是民众通过“柳”来寄托对逝去亲人的哀思。柳树顽强的生命力和强大的繁殖力，使柳树成为生殖崇拜的象征物。在古老的北方民族中有射柳仪式来表示男女结合，祈求人丁兴旺。“柳”的谐音是“留”。确山“打铁花”仪式活动用柳枝为主要材料，体现民众希望祈求平安吉祥、人丁兴旺和保留福气的心理。

确山“打铁花”“花棚”上东西南北中五个方位插放的红黄蓝白黑五种颜色的旗子旗，分别是中国“五行”中金木水火土的象征。东方为木是蓝色旗子，西方为金是白色旗子，南方为火是红色旗子，北方为水是黑色旗子，中方为土是黄色旗子，黄色旗子上有太极的标志，这是确山“打铁花”仪式展演中道教文化的体现。

综上所述，确山“打铁花”仪式展演中的器具虽然简单，但是意义深远。经过时间的积淀，确山“打铁花”仪式展演的器具蕴含了民众思想中固定的内容，无时无刻不在展示着民众的需求。

二、“打铁花”衣着的象征意义

“任何一种民俗符号都是由一个或者多个民俗表现体它们所表现的具体的

^[1] 费孝通：《美国与美国人》，三联书店，1985年，第110页。

民俗对象与抽象的民俗含义或概念结构而成。”^[1]乌丙安的这一定义指出了事物符号化过程中的表现体、对象和背景性的概念三个要素，即组成民俗事象在特定语境下传达的文化意义。虽然确山“打铁花”艺人们的衣着比较简单，但是体现了丰富的文化内涵。黑色的裤子象征着“碳”和“铁矿石”，红色的腰带象征着熊熊烈火，两者组合形象的体现了确山县的冶铁文化。白色的护腿和画着道教太极图案的葫芦安全帽是确山“打铁花”仪式活动中道教文化的遗存。葫芦在中国一直就是吉祥的象征，葫芦，谐音为“福禄”，艺人们带着葫芦做的帽子意为“福禄当头”的吉祥寓意。除此之外，无论在什么年代，人类的两个本能是永存的“一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具的生产；另一方面是人自身的生产，即种的繁衍”^[2]。葫芦原本是人类的食物，后来随着人类生存的本能得到满足，“种的繁衍”的本能也得以实现，葫芦被赋予也越来越多功能。因葫芦的外形与女性的生殖器官和怀孕后的体态相似，葫芦内部又多籽，在人类思维中“同类相生”的相似规律的作用下，葫芦就成为民众生殖崇拜的对象，象征着多子多福。

综上所述，确山“打铁花”艺人衣着的象征是在确山冶铸文化和道教文化这个大的语境下产生的，同时还蕴含了确山民众祈求人丁兴旺的心理特征。

三、“打铁花”行为的象征意义

向云驹认为，文化空间的变形态有“岁时性的民间节日，神圣的宗教聚会纪念日，周期性的民间集贸市场，季节性的情爱交流场所，娱乐性的歌会舞节，盛大的祭祀仪式及场所，语言，族群的各种独特文化，独特的历史传统，等等”^[3]。从中可以得出，文化空间的外延更加广泛，包含神圣空间和世俗空间。相对于世俗空间，神圣空间是由民众对神灵的敬仰所形成的，具有神圣性。确山“打铁花”仪式展演中摆设香案和搭建展演所需要的“花棚”，实际上是在构建一个神圣空间。香案实际上是祭祀对象“太上老君”的象征。确山“打铁花”仪式展演中的“花棚”是按照“一棚两层四角八方”的原则搭建的，“花棚”上下两层与“花棚”所在场地分别象征着天、地、人，“花棚”上五种颜色的旗子象征着五行，“花棚”上下两层的四角八方象征着四象八卦。按照道教“一元两仪三才四象五行六合七星八卦九宫”的理论，确山“打铁花”仪式活动中搭建的“花棚”，也是确山县民众的“一分为三”的宇宙观的缩影。在中国道教文化中，“三才”（三极）指天、地、人，是组成宇宙的三种材料。“天化生、地养育、人赞助，

^[1] 乌丙安：《民俗学原理》，辽宁教育出版社，2001年，第227页。

^[2]（德）恩格斯：《马克思恩格斯选集——家庭、私有制和国家的起源》（第四卷），北京人民出版社，1972年，第17页。

^[3] 向云驹：《论文化空间》，《中央民族大学学报（哲学社会科学版）》，2008年，第3期。

从而达至三者合一，此即‘参赞化育’”^[1]。显然，确山“打铁花”仪式活动中“花棚”成为一个微观宇宙，三个世界的主次虽有别，但是三个世界之间是一种合一和互助互敬的关系。确山“打铁花”的艺人和参与观看“打铁花”的民众，在这个神圣空间里与神灵进行沟通，表达自己的愿望。

叙事按照不同的性质可以划分为民间叙事和文人叙事，行为叙事和言语叙事。相对于文人叙事而言，民间叙事带有集体传承性，其叙事主体是底层民众。“行为叙事，是相对于语言叙事而言的。言语叙事，主要是用言语(或文字)为媒介，行为叙事有所不同，它的叙述主体不是通过语言，或者主要不是通过语言，而是利用别的行为方式来向叙述受体表述叙述内容。”^[2]据上文而言，确山“打铁花”仪式展演中的行为则符合民间行为叙事的概念。确山“打铁花”祭棚仪式中，“打铁花”艺人抬着鞭炮绕场一周并点燃鞭炮的行为，是祭祀火神的象征，实际上也是“打铁花”艺人在“神圣空间”里与火神的对话，表达自己身体健康、生活美满的愿望。在“击花”展演中，“打铁花”艺人奉献的十棒吉祥如意铁花各有象征意义，依次为：一打政通人和、铁花献瑞；二打天降百福、神州同乐；三打五谷丰登百业兴旺；四打满堂喜庆、健康长寿；五打前程似锦、步步高升；六打一顺百顺、万事如意；七打财源滚滚、遍地生金；八打吉星高照、天地同辉；九打和谐稳定，共享太平；十打富贵花开、华夏昌盛。在已经构建好的“神圣空间”里，这十棒吉祥如意铁花和后面的仪式展演行为都是民众与神灵进行的沟通，是民众心愿的外在行为叙事。

综上所述，确山“打铁花”行为的象征不仅体现了民间群体性的行为叙事特征，还展示了民间行为叙事空间的重要性，只有在特殊的“神圣空间”，行为叙事才能实现。

第二节 “打铁花”的社会功能

民俗即民间风俗习惯，是民众不成文的习惯法则，对社会具有极大的规范、控制、调借和教育的能力。马林诺夫斯基认为，“功能总是意味着满足需要，从最简单的吃喝行为到神圣的仪式活动都是如此”^[3]。民众之所以重视各种民俗，最根本的原因在于各种民俗活动与民众自身的日常生活紧密联系，其功能是满足民俗需求的重要体现。确山“打铁花”作为融合神圣与世俗为一体的民俗仪式展演活动，本质上是为了满足民众的需要。因此解读确山“打铁花”的社会功能将会有更深层次的发现。

^[1] 庞朴：《文化一隅》，中州古籍出版社，2005年，第232—233页。

^[2] 程蔷：《祭祀与民间行为叙事》，《民俗研究》，2001年，第1期。

^[3] 夏建中：《文化人类学理论学派文化研究的历史》，北京中国人民大学出版社，1997年，第128页。

一、娱人娱神：祈福禳灾

民俗事象的象征是民众借助各种民俗符号来传递特定的心理需求，没有心理需求的民俗是不存在的。对于仪式类的民俗，民众的心理有其独特性，既有生活俗信的内容，也有宗教信仰的内容。确山“打铁花”就体现了确山民众趋利避害、祈福禳灾的心理特征。

民众在日常生活中往往会遇到各种事情，当这些事情对民众的身体健康和生存环境产生危害而不能被民众所规避时，因为对自然界认识的局限性，民众只能把自己的愿望寄托给神灵等超自然力量，使心理上得到满足。确山“打铁花”举办的时间一般是在正月初五到正月十五之间，这个期间是中国的“春节”，确山民众认为这段时间众神临世、与民同乐，所求心愿能被神灵感知。所以确山“打铁花”本来是娱神的仪式展演，但是在春节期间举办，也娱乐了民众，把娱神和娱人结合在一起。确山“打铁花”仪式展演作为民众生活的表现手段，表达了确山民众对现实生活的喜悦，自然也被人们注入了强烈的期盼。确山“打铁花”仪式展演中香案上的四时鲜果、制作“花棒”和搭建“花棚”的柳枝、艺人头上戴的葫芦安全帽等都体现了确山民众深层次的精神诉求和对美好生活的向往。

二、教育审美：文化传承

确山“打铁花”作为确山地区独特的民俗活动和民间文化艺术，自然具有教育审美的功能。民众生活中的教育，一般都是通过审美这个环节潜移默化的进行的。当个人对一个民俗事象产生欣赏的欲望时，自然也接受这种民俗事象中的文化内涵。确山“打铁花”的教育审美功能主要是通过两个方面来实现的：个体和群体。个体主要是通过确山“打铁花”仪式展演的外在表现形式，来培养个体的感悟和欣赏能力，如从美丽的铁花，热闹的氛围等层面切入。确山“打铁花”作为一种仪式性展演，超越民众的日常生活，具有神圣的特性。通过“打铁花”仪式的展演，把个体融入群体之中，通过神圣与世俗的交融，潜移默化的把群体性的道德和文化要求传递给个人。

“民俗文化是社会生活中普遍存在而又隐藏不露的一种社会规范，是一种与所有人生活最贴近、感情最亲近、行为最切近的特殊教育方式。”^[1]在民间，民众对后代的教育不是现代流水线式的教育，而是通过多次参与各种具有娱乐和审美性质的事物或仪式活动，潜移默化地把文化知识和社会习俗传递给下一代。确山“打铁花”源于“太上老君”信仰和原始“火”崇拜，蕴含大量的文化内涵，举办仪式展演就是在传承文化内涵。确山“打铁花”艺人只有在举办仪式展演时

^[1] 马琳：《试论民俗文化的特征与功能》，《漯河职业技术学院学报》，2007年，第3期。

才会表演“击花”和“龙穿花”，平时艺人们和普通人一样从事着自己的职业。但是确山“打铁花”的展演过程和各种技艺不是天生就会的，而是艺人跟着“打铁花”团队在每一次的展演中，通过耳濡目染学会的。每一次的展演都是艺人们学习的最好时机。确山“打铁花”是当地文化的缩影，仪式活动中的祭品、器具、衣着、行为等都具有各自的文化内涵。通过参与确山“打铁花”仪式展演，也在无形向观看的民众传递了确山县的历史知识和文化内容。

三、人际关系：社会整合

确山“打铁花”是集体性的仪式展演，需要每一位成员的参与，同时也需要观众的互动。对于确山“打铁花”团队来说，这关系到团队中每个人的利益，也关系到与观众的反应。社会整合就是“调整或协调社会中不同因素的矛盾、冲突和纠葛，使之成为统一体系的过程和结果”^[1]。而确山“打铁花”仪式展演作为一种微观社会，其整合过程是在互动的基础上形成的。

人具有社会性，在为个体存在时还需要群体的认同。确山“打铁花”是集体性的仪式展演，个体成员在参与仪式活展演时，心理上的满足感和归属感得以实现。通过惊险刺激的确山“打铁花”仪式展演，参与成员之间在技艺进行切磋，在心灵上得到沟通，使集体内的人际关系更加融洽。“元宵节中的狂欢活动，即使从儒家的理性观点，也有其正面的意义混乱是为了调适整合，竞争是为了和谐。惟有在‘一弛’之下，新的次序才得以建立。”^[2]从小的方面来说，确山“打铁花”需要全体艺人的参与和互动，在仪式展演中艺人之间的竞争通过一个更加具体的形式展现出来，技术高超且威望高的艺人自然受到大众的认可。通过良性的竞争，使确山“打铁花”建立一种新的成员关系。从大的方面来说，确山“打铁花”是确山县传统文化的代表，通过仪式的展演给民众的生活增添色彩，满足了民众的文化需求。而且仪式展演中民众与艺人的互动，也加深民众对确山“打铁花”的认识和理解。通过确山“打铁花”，确山民众可以重新认识本地区的历史文化。确山县政府可以借助确山“打铁花”，以文化为基础，调节了民众的精神力量，增强地区内在的凝聚力，让社会更加和谐。

四、宣泄狂欢：情感释放

在日常生活中，民众心理因道德法律、风度习惯、社会压力等因素的影响，会产生一些具有攻击性的欲望和破坏性的观念，但是这些欲望和观念因社会规范

^[1] (美) 克利福德·格尔兹：《文化的解释》，纳日碧力戈等译，上海人民出版社，1999年，第455页。

^[2] 苑利：《二十世纪中国民俗学经典：社会民俗卷》，社会科学文献出版社，2002年，第269页。

而被抑制。这些欲望和观念只是被暂时性的控制，一旦超出临界点，就会产生可怕的后果。“人类创造文化，目的是为了享用它。”^[1]蕴含各种文化内涵的民俗活动为民众提供了一个合适的时空，来合理的释放内在情感。

确山“打铁花”仪式展演的举办时间在春节，春节是确山民众一年里最盛大的节日，在这种情况下确山“打铁花”仪式展演与春节喜庆的氛围相互依赖、相互促进，共同为民众构筑狂欢的空间。确山“打铁花”仪式展演通过宏大的规模和震撼的形式，给民众展演了一场融合声乐和视觉的盛宴，符合民众集体狂欢的需要。确山“打铁花”仪式展演期间，聚集了大量的观看民众。在仪式展演过程中，艺人的行为与观众的叫好、鼓掌和呐喊声相互交织、相互影响，把确山“打铁花”推向展演的高潮。在这个过程中，参与的艺人通过剧烈的大量运动发泄了生活中的各种负面情绪，民众在观看过程中亢奋的心情和热烈的行为，释放日常生活中的压力。

小 结

“人类生活在这样一个有声有色、光怪陆离的民俗化象征世界之中。”^[2]各种事象“所有的意义都是依它在人类活动的体系中所处的地位，它所关联的思想，及所有的价值而定。”^[3]事物的象征意义和社会功能是相辅相成的，象征意义使事物具有对应的社会功能，民众因所需而给予事物相应的象征。确山“打铁花”的无论是器具、衣着、行为的象征意义还是社会功能，不仅仅深刻的反映了确山民众理强烈的心理特征，还在潜移默化中传承了确山县的地方性知识和优秀文化。正是这些象征意义，才使确山“打铁花”在娱神中满足民众祈福禳灾的心理，在社会整合的过程中调节人际关系，在审美的过程中进行文化的传承与教育，在狂欢中释放情感。

^[1] 钟敬文：《民俗学概论》，上海文艺出版社，1998年，第31页。

^[2] 乌丙安：《民俗学原理》，辽宁教育出版社，2001年，第212页。

^[3] (英)马林诺夫斯基：《文化论》，华夏出版社，2002年，第17页。

第五章 确山“打铁花”的非遗传承问题

第一节 非遗热潮中的打铁花

2003年联合国教科文组织认为，“‘非物质文化遗产’指被各社区、群体，有时为个人，视为其文化遗产组成部分的各种社会实践、观念表述、表现形式、知识、技能及相关的工具、实物、手工艺品和文化场所”^[1]。在非物质文化遗产保护的热潮下，中国的民俗类非物质文化遗产在悄悄的发生变化。随着现代科学技术的进步和社会环境的变化，多样的娱乐方式和各具特色的外来文化都冲击着中国传统民俗，中国传统民俗面临着前所未有的挑战。因此在这种严峻的形式下，对中国民俗类非物质文化遗产的传承与保护就不能单单存在于表现形式上，更应从根本上深入探究。

一、确山“打铁花”传承现状

确山“打铁花”仪式展演因确山县冶铸行业和道教的发展而产生，根植于民间、流传于民间，蕴含丰富的冶铁文化、道教文化、广告文化。在古代社会，确山“打铁花”因深厚的文化内涵和震撼人心的展演形式，成为民众日常生活中重要的仪式展演活动。据确山“打铁花”艺人讲述，过去每当举行“打铁花”就会吸引很多民众，确山周围地区的各种民间艺术活动也会参与其中。在这期间，浓郁的年味和多样的民俗活动满足人们心理的需要。时至今日，中国众多的民间传统民俗活动普遍都处于一种走向消亡的传承现状。随着社会的发展确山县冶铁行业已经完全消失，确山“打铁花”仪式展演生存的物质基础已经不复存在。因巨大的社会压力，现在农村地区的民众在正月初五就开始外出打工，春节期间的年味也越来越约淡。确山“打铁花”仪式展演的社会基础也在变化。民俗最为主要的传承主体是农民，农民是民间传统民俗的创造者、传承者、欣赏者。随着经济的发展，农民审美和思维方式已经发生变化，确山“打铁花”仪式展演中信仰内容也已经淡化。

虽然现在确山“打铁花”仪式展演的生存语境已经不复存在，但是在确山“打铁花”的艺人们，仍在传承与发展这条艰难的道路上努力的前行。从2008年确山“打铁花”被公布为“全国第二批非物质文化遗产代表作名录”至今，国家每年会给确山“打铁花”当代传承人非遗专项资金，以支持确山“打铁花”的传承与发展。虽然这笔资金对确山“打铁花”团体的发展甚微，但是一定程度上缓解

^[1] 王文章主编：《非物质文化遗产概论》，教育科学出版社，2013年，第8页。

了确山“打铁花”的困境。作为确山“打铁花”当代传承人的杨建军，也是确山县文化局的工作人员。他从接触确山“打铁花”开始就一直在搜集和整理确山“打铁花”的民谣、传说、传承谱系等内容，发表了《确山铁花考》等文章，并且在编撰确山“打铁花”仪式展演的相关书籍。在确山“打铁花”仪式展演被重新发掘之处，他自费收徒弟和举办确山“打铁花”仪式展演。从确山“打铁花”被评为国家级非物质文化遗产至今的十年间，年迈的他带领着确山“打铁花”团队在北京、内蒙古、广州、云南等地多次展演，大大的提高了确山“打铁花”的知名度。在确山“打铁花”的传承人的培养上，杨建军广收贤徒毫不保留的传承技艺，他认为确山“打铁花”未来的发展需要新鲜的活力，并开始培养 90 后传承人。

二、确山“打铁花”存在的问题

非物质文化遗产体现“特定民族和群体的文化精神和人类情感、特有的思维方式、传统价值观念和审美理想”^[1]，是一个民族文化复兴的精神动力。除了社会语境这个不可控的宏观的因素外，确山“打铁花”仪式展演的传承与发展还存在其他问题。

与其他民俗类非物质文化遗产一样，确山“打铁花”也面临着这些问题：第一，传承人老龄化，后继者少；第二，规模较大，花费较高，具有危险性；第三，模仿者多，确山“打铁花”的声望受损。这些问题在某些程度上是可接解决的，确山“打铁花”面临的最大问题是能否产业化。专家学者及政府害怕确山“打铁花”的商业化会使其丢失本真性和原味性，但仅仅依靠民众的精神信仰力量，确山“打铁花”必然无法进行长久的传承与发展。经济价值作为非物质文化遗产价值中的一种，对非物质文化遗产的传承保护与发展有重要的作用。纵观中国传承至今并依然鲜活的非物质文化遗产，其经济价值是支撑起传承与发展的动力。所以确山“打铁花”是否产业的问题，应依据现存的实际情况而定。但是对确山“打铁花”而言，适应时代的发展是必然选择。

第二节 完善传承保护机制的学理性思考

面对市场经济的无限制扩大和生活的城市化的冲击，面对民俗类非物质文化遗产生存语境急剧变化的问题，民俗类非物质文化遗产该如何更好的传承与发展，是时代向学者们提出的问题。保护非物质文化遗产不仅对传承中华民族优秀传统文化具有巨大的作用，而且对中国当代文化进程的创新具有重要战略意义。^[2]确

^[1] 王文章：《非物质文化遗产概论》，教育科学出版社，2013年，第9—10页。

^[2] 王文章，陈龙飞：《非物质文化遗产保护与国家文化发展战略》，《华中师范大学学报》，2008年，第

山“打铁花”作为民俗类非物质文化遗产中的一种，其传承与发展得问题也迫在眉睫。

一、物质层面的变迁和社会各界的重视

从存在形态和表现形式上来看，确山“打铁花”仪式展演的物质层面包括“花棚”、衣着、器具、行为等，它们有着丰富的文化内涵。关于物质方面，根据时代的变化采取开放性的保护方式，让确山“打铁花”传承团队根据需要自主进行适宜性的文化选择。确山“打铁花”只有与时俱进，才能不断创新和发展。从传统文化的保护群体上来看，确山“打铁花”作为非物质文化遗产，其传承主体的作用非常重要。传承主体是指“某一项非物质文化遗产的优秀传承人或传承群体，即代表某项遗产深厚的民族民间文化传统，掌握着某项非物质文化遗产的知识、技艺、技术，并且具有最高水准，具有公认的代表性、权威性与影响力的个人或群体”^[1]。由此可见非物质文化遗产的传承主体有两种，一种是传承人，一种是群体，其中传承人是主要的传递者和承载者。确山“打铁花”作为丰富民俗文化载体的一种仪式展演，不仅要培养优秀传承人，更应注重其传承团队的培养，两者相互结合可使确山“打铁花”的传承主体保持活力。对确山“打铁花”传承主体的培养，确山县政府很重要。从两个方面来说，第一，确山县政府应给予确山“打铁花”传承人及其团队足够的关怀和重视，定期对确山“打铁花”团队进行考察和整合，并发放资金奖励使团队成员保持较高的传承热情；第二，把确山“打铁花”带进校园、带进民众生活，带进校园可以从小培养孩子的兴趣，带进民众生活，可以扩大确山“打铁花”的影响，吸引更多人才。

除传承人和政府，社会各界的传承保护力量也至关重要。首先，在知识层面上，专业学者重新审视确山“打铁花”仪式展演的社会功能和传承价值。在文化层面上，让当地群众的认识和了解确山“打铁花”，明白它是属于当地民众的艺术，是当地民众的瑰宝，增强民众的自豪感和自信心。其次，媒体也可以不同的角度促进确山“打铁花”仪式展演的传承与发展，使它能得到“活态化”的保护。随着娱乐方式的科技化和多样化，确山“打铁花”仪式展演已经被人们所遗忘，媒体可以经常性的对确山“打铁花”仪式展演进行专题报道，积极宣传确山“打铁花”仪式展演的多种民俗文化内涵和社会价值，让确山“打铁花”重新进入民众的视野。除了电视台、互联网现代媒体的报道，报纸、杂志也应刊登一些确山“打铁花”仪式展演的文章和照片，通过传统和现代两种媒体形式，进一步扩大和加深民众的印象，激发民众的好奇心。最后商界就可以发挥其对确山“打

2 期。

^[1] 王文章：《非物质文化遗产概论》，教育科学出版社，2013年，第271页。

铁花”的作用了。确山县悠久的历史文化和秀美的风景使其旅游业发达，特别乐山、金顶山等众多人文和宗教气息浓厚的旅游景区，可以邀请确山“打铁花”团队进行仪式活动的展演，并生产与确山“打铁花”仪式展演相关的道具服饰和纪念品，宣传确山“打铁花”仪式展演，打造确山县地方文化品牌。

二、精神层面的传承和文化意识的觉醒

确山“打铁花”蕴含丰富的民俗文化，它之所以在现代社会被淡化，除了生存语境的改变这个客观因素，还因确山民众与确山“打铁花”仪式展演之间的距离感。前文中写到确山“打铁花”仪式展演历史久远，在传承的过程中因为是社会的动荡和“文革”的影响出现了长时间的断层。这个断层恰好与中国改革开放相连接，改革开放带来多种娱乐方式和不同的文化习俗，使人们价值观念发生改变，确山“打铁花”仪式展演自然被淹没在历史尘埃中。确山“打铁花”仪式展演重新出现在人们视野是在1988年，但是直到2004年确山“打铁花”仪式展演在确山县仅仅举办了三次。时间上巨大的跨度使确山县民众对确山“打铁花”完全陌生，所以在传承与保护上民众并不热情。

非物质文化遗产源于民间民众日常生活，具有民间性，“它既非单个人的行为，也非政府指令的行为，而是一种民间自主的行为。只有‘民间’的主人——广大民众才是其创造（传承）主体和生命的内驱力。”^[1]如果非物质文化遗产的民间性质被限制或改变，它就像得不到水分的花朵，会慢慢枯萎。这就表明确山“打铁花”仪式展演必须融入到民众的生活之中，被民众需要，才能得到传承与保护。确山“打铁花”的传承至今，就说明它在民间依然具有鲜活的生命力。对非物质文化遗产的传承，不仅要传承其物质层面的内容，还要对其隐藏的精神层面的内容进行传承。确山“打铁花”仪式展演中艺人裸着上身进行“击花”和“龙穿花”展演，这体现了确山民众勇敢无畏的精神。通过各种材料的配制，能把生铁熔化成1000℃以上的铁水，体现确山民众的智慧。确山“打铁花”仪式展演中的各个组成部分，是历代艺人经验的凝练。为了不破坏生物的生长，确山“打铁花”“花棚”的铺设和“花棒”的制作均采用生命力顽强的柳树枝干，这体现了确山民众尊重自然、与自然和谐相处的态度。这些都是确山民众精神的体现，是确山民众宝贵的精神财富。对这些精神层面内容的传承，不仅仅展示了确山民众的精神，而且有利于形成人与自然和谐相处的理念。

确山“打铁花”是确山县唯一的国家级非物质文化遗产，通过前文所论述的社会各界的重视和宣传，使确山县民众对确山“打铁花”产生强烈的自豪感，激发确山县民众对确山县的历史文化和民俗文化产生了浓厚的兴趣。这样让确山县

^[1] 贺学君：《关于非物质文化遗产保护的思考》，《江西社会科学》，2005年，第2期。

的民众自觉保护本地区的民俗文化，使确山“打铁花”仪式展演的传承与保护由被动层面转到主动层面，为确山“打铁花”仪式展演注入新鲜的活力。费孝通认为，“生活在既定文化中的人对自己的文化有自知之明，明白它的来历、形成过程、所有的特色和它发展的趋势，并对文化转型具有自主能力，以取得决定适应新环境、新时代文化选择的自主地位”^[1]。所以通过民众对确山“打铁花”传承与保护的广泛参与，不仅可以使确山“打铁花”更好地发展，而且对确山县文化的转型具有重要的影响。

小 结

经济的进步、科技的发展、社会习俗的改变，使民俗活动的生存语境发生了变化，全球化带来的多元文化更使中国传统民俗活动受到极大的冲击，有众多传统民俗活动在我们不知道的情况下消失。作为中国传统文化的组成部分，如何传承与保护这些民俗活动成为时代问题。本文通过对非物质文化遗产语境下确山“打铁花”仪式展演传承现状及存在问题的分析，提出从精神和物质两个层面对确山“打铁花”仪式展演进行传承与保护，认为非物质文化遗产的传承与保护应与民众密切结合，社会各界应积极参与。民俗类非物质文化遗产是中国民众共同的财富，笔者希望通过确山“打铁花”仪式展演的研究对其他非物质文化遗产的传承与保护有一定的帮助。

^[1] 费孝通：《文化自觉与世纪中华文化发展》，《炎黄春秋》，1993年，第3期。

结 语

确山“打铁花”仪式展演的诞生，必然经历了一个综合融汇的过程，这个过程都离不开民间文化的培育。确山“打铁花”仪式展演始于北宋，盛于明清，伴随着冶铸文化而产生。在最初形成阶段，它主要担任的是冶铁行业的祭祀行业神的职责。在后来的传承与发展中，受到民众的喜爱，融入大量的道教文化、冶铁文化和商贸文化，具备祈福禳灾、教育审美、社会整合、宣泄狂欢的功能。确山“打铁花”仪式活动的发展也经历了一个简——繁——简的过程，确山“打铁花”艺人也由职业性质变成了非职业性质，这都与社会环境密切相关的。

“打铁花”活动在全国各地都有存在，如山东、山西、陕西、河北、甘肃等地。确山“打铁花”的形成，是特定时空的产物。确山县平原和山地共存的地理环境孕育了丰富的矿产资源，这为“打铁花”的产生提供了客观条件。确山县悠久的历史为“打铁花”的产生提供社会条件，道教文化、民俗文化的综合作用是确山“打铁花”传承与发展的内在因素。确山“打铁花”仪式展演传承至今，与其本身所具有的特性有关。从民俗文化学的角度来看，确山“打铁花”能够体现传统民众最基本的心理需求，这是文化的范畴。从展演的形式上来看，确山“打铁花”仪式展演给人以美的享受，这是艺术的范畴。正是集两种范畴于一身，确山“打铁花”仪式展演才能在生存语境发生改变的情况下，依然鲜活的在民间传承。

确山“打铁花”仪式展演是中国冶铸文化中重要的内容，对其进行民俗文化和传承发展的研究，不仅有利于了解中国冶铸文化，而且为其他民俗类非物质文化遗产的传承发展提供学理性的依据。

参考文献

一、理论著作类

1. 钟敬文. 民间文学概论. 上海: 上海文艺出版社, 1980.
2. 钟敬文. 民俗学概论. 上海: 上海文艺出版社, 1998.
3. 钟敬文. 民俗文化学: 梗概与兴起. 北京: 中华书局, 1996.
4. 赵宗福, 米海萍主编. 大文化与小传统——民俗文化学论萃. 北京: 科学出版社, 2016.
5. 董晓萍. 民俗非遗保护研究. 北京: 文化艺术出版社, 2015.
6. 董晓萍. 田野民俗志. 北京: 北京师范大学出版社, 2003.
7. 林继富, 王丹著. 解释民俗学. 武汉: 华中师范大学出版社, 2006.
8. 刘国梁. 宗教与中国传统文化. 北京: 教育科学出版社, 1990.
9. 张紫晨. 中外民俗学词典. 杭州: 浙江人民出版社, 1991.
10. 乌丙安. 民俗学原理. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2001.
11. 费孝通. 美国与美国人. 北京: 三联书店, 1985.
12. 庞朴. 文化一隅. 郑州: 中州古籍出版社, 2005.
13. 夏建中. 文化人类学理论学派文化研究的历史. 北京: 中国人民大学出版社, 1997.
14. 苑利. 二十世纪中国民俗学经典: 社会民俗卷. 北京: 社会科学文献出版社, 2002.
15. 王文章主编. 非物质文化遗产概论. 北京: 教育科学出版社, 2013.
16. (日)平凡社编辑. 世界大百科事典(21)卷. 东京: 平凡社, 1972.
17. (英)马林诺夫斯基著, 费孝通译. 文化论. 北京: 华夏出版社, 2002.
18. (英)维克多·特纳著, 黄剑波, 柳博赞译. 仪式过程: 结构与反结构. 北京: 中国人民大学出版社, 2006.
19. (美)克利福德·格尔茨著, 纳日碧力戈等译. 文化的解释. 上海: 上海人民出版社, 1999.
20. (美)克利福德·格尔茨著, 韩莉译. 文化的解释. 南京: 译林出版社, 2014.
21. (美)克利福德·格尔茨著, 杨德睿译. 地方知识. 北京: 商务印书馆, 2016.
22. (德)恩格斯. 马克思恩格斯选集——家庭、私有制和国家的起源(第四卷). 北京: 北京人民出版社, 1972.
23. (法)卢梭. 爱弥儿. 北京: 商务印书馆, 1978.

二、论文类:

(一) 硕博论文

1. 朱东亮. 确山铁花的研究与保护: [硕士学位论文]. 郑州: 郑州大学, 2010.
2. 平锋. 族群记忆、文化认同与非物质文化遗产保护: [硕士学位论文]. 桂林: 广西师范大学, 2006.

3. 李念. 河南沁阳民间社火舞蹈“高抬火轿”之探析: [硕士学位论文]. 西安: 陕西师范大学, 2016.
4. 张英. 山西传统民间祭祀舞蹈——任庄扇鼓: [硕士学位论文]. 西安: 陕西师范大学, 2015.
5. 李芳菲. 河南柳位高跷审美文化生态研究: [硕士学位论文]. 开封: 河南师范大学, 2016.
6. 王力伟. 东坝大马灯传承现状研究: [硕士学位论文]. 南京: 南京师范大学, 2015.
7. 刘锦春. 仪式、象征与秩序——对民俗活动“旺火”的研究: [博士学位论文]. 天津: 南开大学博士论文, 2005.
8. 张士闪. 乡土社会与乡民艺术表演——以山东昌邑地区小章竹马为核心个案: [博士学位论文]. 北京: 北京师范大学, 2005.
9. 崔鸿飞. 从民间艺术到文化遗产——秀山花灯的人类学考察: [博士学位论文]. 北京: 中央民族大学, 2011.
10. 翟常胜. 山西省农村民俗文化的传承与创新研究: [硕士学位论文]. 晋中: 山西农业大学, 2014.
11. 吴贤贤. 基于民俗表演活动的非物质文化遗产嬗变研究: [硕士学位论文]. 南昌: 南昌大学, 2014.
12. 朱琳. 非物质文化遗产保护视域下望奎皮影的现代传承应用研究: [硕士学位论文]. 哈尔滨: 哈尔滨工业大学, 2015.
13. 李小娟. 山西峨口镇“挠阁”的文化阐释: [硕士学位论文]. 沈阳: 辽宁大学, 2013.
14. 陆作生. 我国青少年体育俱乐部运营模式研究: [硕士学位论文]. 北京: 北京体育大学, 2004.
15. 紫楠. 中国民俗文化的宣泄功能研究: [硕士学位论文]. 沈阳: 辽宁大学硕士论文, 2006.

(二) 期刊论文

1. 钟敬文. 民俗学发凡. 北京师范大学学报(社会科学版), 1992, 5.
2. 钟敬文. 重视田野作业争取更大成绩: 致大会的贺信. 民俗研究, 1994, 6.
3. 刑莉. 谈非物质文化遗产的群体传承与文化精神. 中央民族大学(哲学社会科学版), 2008, 3.
4. 朱东亮. 文化奇葩 确山铁花. 安徽文学, 2009, 7.
5. 原佳丽. 泽州打铁花的传承与发展——以来村打铁花为例. 晋城职业技术学院学报, 2015, 8(3).
6. 张福生. 临朐铁花. 《民俗研究》, 1989, 1.
7. 言一, 影子. 红红的铁花 红火的年. 中华手工, 2016, 1.
8. 马淑磊. 绽放在空中的铁梨花——谈邳州打铁花技艺. 成功(教育), 2011, 12.
9. 钟华邦. 河南确山汉代朗陵古城冶铁遗址的新发现. 考古与文物, 1987, 5.

10. 中国冶金史编写组. 从古荥遗址看汉代生铁冶炼技术. 文物, 1978, 2.
 11. 河南文物研究所, 中国冶金史研究室. 河南省五县古代铁矿冶遗址调查. 华夏考古, 1992, 1.
 12. 赵保佑. 老子、道教、道教文化. 中州古今, 2002, 2.
 13. 祁庆富. 论非物质文化遗产保护中的传承及传承人. 西北民族研究, 2006, 3.
 14. 刘茂哉. 试论性格的概念. 江西师范大学学报(哲学社会科学版), 1986, 4.
 15. 刘锡诚. 传承与传承人论. 河南教育学院学报(哲学社会科学版), 2006, 5.
 16. 姜又春. 民俗传承论. 青海民族研究, 2012, 3.
 17. 王林, 赵彩虹, 黄继珍. 传统武术传承的社会人类学解析. 武汉体育学院学报, 2010, 12.
 18. 徐乙艺, 董静. 中国工艺美术传承与发展报告. 南京艺术学院学报, 2009, 10.
 19. 刘秀峰, 刘朝晖. 非物质文化遗产与代表性传承人制度: 来自田野的调查与思考. 浙江师范大学(社会科学版), 2012, 37(5).
 20. 叶大兵. 论象征在民俗中的表现及其意义. 思想战线, 1992, 3.
 21. 向云驹. 论文化空间. 中央民族大学学报(哲学社会科学版), 2008, 3.
 22. 程蕾. 祭祀与民间行为叙事. 民俗研究, 2001, 1.
 23. 马琳. 试论民俗文化的特征与功能. 漯河职业技术学院学报, 2007, 3.
 24. 王文章, 陈龙飞. 非物质文化遗产保护与国家文化发展战略. 华中师范大学学报, 2008, 2.
 25. 贺学君. 关于非物质文化遗产保护的思考. 江西社会科学, 2005, 2.
 26. 费孝通. 文化自觉与世纪中华文化发展. 炎黄春秋, 1993, 3.
- 三、资料类
1. 确山县志编撰委员会. 确山县志. 北京: 三联书店, 1993.
 2. (民国)李景堂撰, 张晋璜修. 确山县志. 汉口: 大丰印书馆, 1931.
 3. (汉)司马迁撰. 史记. 北京: 中华书局, 1982.
 4. (东晋)葛洪. 抱朴子内篇·杂应(《道藏》第28册). 文物出版社, 上海书店, 天津古籍出版社联合出版, 1988.
 5. 高亨著. 重订老子正诂. 北京: 古籍出版社, 1956.

致 谢

时间如白驹过隙，硕士研究生三年的学习生活已接近尾声。这三年里的点点滴滴，犹如昨日刚过。在这三年的学习生涯中，首先我要特别感谢导师——赵宗福教授。至今难忘开学的第一节课，课堂上赵老师以诙谐幽默的讲授方式，向我们传授了丰富的知识。赵老师对学生真诚、热情、严格，在学习和生活中给了我很大的帮助，让我受益匪浅。为了拓展我们的知识面，增长我们的见识，赵老师为我们提供了难得的去北京学习的机会，让我们学习民俗学前沿的理论知识。对于硕士论文的撰写，赵老师更是认真负责。从选题的提出与确定、资料的筛选与查找、论文的结构框架、论文字句的推敲，到最后论文的修改与定稿，赵老师都悉心指导并提出很多宝贵的意见。赵老师严谨的治学态度、勤奋的进取精神，将激励着我在今后工作和生活中不断努力。

然后我也非常感谢讲授专业课的文忠祥老师、李言统老师、米海萍老师、邢海珍老师、马都尕吉老师、何吉芳老师、贺喜焱老师老师以及在北京学习期间为我们上课的王杰文老师、林继富老师和岳永逸老师，是老师们的认真负责，让我学习丰富的民俗学知识，感受到民俗学的魅力。同时，我还要感谢感谢我的两位同学，是您们的陪伴，让我在青海师范大学度过了一段美好的时光。

最后，我还要感谢田野过程中给我提供帮助的杨建军先生以及我的朋友和父母，是你们支持和帮助，让我才能完成学业，感谢你们为我所做的一切！

张 凤

2015年4月10日

个人简历

姓名	张凤	性别	女	出生年月	1993年11月
民族	汉	籍贯	河南省驻马店市汝南县		
学习及工作经历	1999年9月至2005年7月就读于和孝镇林阁村小学； 2005年9月至2008年7月就读于和孝镇第二初级中学； 2008年9月至2011年7月就读于汝南第一高级中学； 2011年9月至2015年7月就读于信阳师范学院； 2015年9月至2018年7月就读于青海师范大学。				
学历学位	全日制教育	本科学历 学士学位	毕业时间、院校及专业	2015年7月；信阳师范学院；文化产业管理专业	
	全日制教育	研究生 硕士学位	毕业时间、院校及专业	2018年7月；青海师范大学；民俗学专业	
在学期间的研究成果及发表的学术论文	第一作者，汝南梁祝传说民俗文化，民间故事，2017（35）。				