澄启学刊

2026 年 8 月 第 1 卷第 2 期

民间文艺的主体张力与价值秩序重构

——以永康“打罗汉”为中心

陈杭勋

浙江农林大学茶学与茶文化学院，杭州

摘　要｜永康“打罗汉”是以传统武术为主要内容的民间文艺表演，依托浙江中部的胡公庙会长期流传于乡土社会之中。20 世纪 80 年代以来，随着庙会的恢复，以及此后非物质文化遗产保护和节庆展演的兴起，“打罗汉”逐渐被纳入由文化行政、商业组织和传承群体等多元主体共同参与的公共文化体系。外部力量通过培训、竞赛等方式重塑其表演内容与评价规则，而传承群体则通过更换拳师、恢复地方套路、质疑评分及退出比赛等方式，表达维护地方传统解释权和评价权的诉求。以仪式经验、地方声望和现场认可为基础的地方性评价，并未被强调专业规范和量化评分的制度化评价完全取代，而是在主体冲突、行动回应与活动形式调整中重新组合，形成两种评价逻辑交叠共存的复合性价值秩序。

关键词｜民间文艺；打罗汉；主体张力；价值秩序

Copyright © 2026 by the author(s).
This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.
https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/

引言

近年来，伴随非物质文化遗产（下文简称“非遗”）保护、公共文化建设和地方节庆复兴，民间文艺越来越多地进入景区展示、节庆演出和专业竞赛等公共场域。学界在探讨民间文艺的外部形态、审美特征和文化象征的同时，亦关注到参与传承的各类主体及其行动逻辑。[1-3]表演理论的相关研究进一步提示，表演类民间文艺内含表演者、观众、语境、表演内容与形式等多重因素，每一次展演都会因语境、参与者等的不同而产生差异，其意义或价值具有一定的动态性和建构性。[4,5]然而，现有研究虽然注意到外部主体介入所引发的传承主体重组和意义变化，却仍有必要进一步考察不同主体如何在具体表演实践中理解传统、处理分歧，并重新审视

基金项目：浙江省教育厅一般科研项目“‘文艺赋美’视域下浙江民间文艺的嬗变与当代使命”（项目编号：Y202559104）；浙江农林大学专项教学改革与教材建设项目“AI 赋能文化产业管理（茶文化）专业文化遗产课程的智慧课堂教学改革研究”（项目编号：2509080004）。

作者简介：陈杭勋，浙江农林大学茶学与茶文化学院讲师，主要从事非物质文化遗产保护、茶文化方向研究。

文章引用：陈杭勋. 民间文艺的主体张力与价值秩序重构——以永康“打罗汉”为中心[J]. 澄启学刊，2026，1（2）：44-49.
https://doi.org/10.68070/nar4xt61

民间文艺的价值。浙江省中部永康市的“打罗汉”（下文去除双引号）表演，20 世纪 80 年代以来先后经历了官方恢复、景区管理、非遗保护、专业培训与竞赛化等过程，多元主体也相继介入其传承实践，为观察民间文艺内部的主体关系和评价秩序变迁提供了较为完整的个案。

打罗汉是永康方岩山胡公庙会中重要的娱神表演，其并非单一拳种，而是民间胡公祭祀活动中开展的综合性民间武术表演，主要由单人拳术、多人对练、阵式和器械表演等项目组合而成。随着当代方岩山的景区化建设，以及胡公庙会恢复和非遗保护工作的展开，民间打罗汉表演再度兴盛，并被纳入地方武术发展与传统文化保护的进程之中。本文以打罗汉表演由胡公会仪式传统进入专业竞赛和公共展演体系为线索，考察这一转变如何带来参与主体、传承方式与评价机制的变化，以及地方传承群体如何回应由此产生的规则分歧和评价冲突，进而揭示地方性评价与制度化评价相互碰撞，并在多元主体协商中不断调整的过程。

1 仪式共同体中的打罗汉表演及其空间变迁

打罗汉表演主要流传于浙江省永康市的方岩山区及其周边乡村社会，以祭祀地方神胡公为核心，传承至今。方岩山位于永康东部，以丹霞地貌、胡公信仰和书院文化为主要特征，是浙中地区自然地理和人文历史互相叠合的景观空间。胡公，原名胡则（963—1039），字子正，北宋永康籍进士。在胡则去世后，地方民众基于其“奏免衢婺丁钱”的功绩，以及显灵助力朝廷平定地方起义的传说，将其奉为地方神灵。[6]而因方岩山作为胡则进士及第前的读书之所，永康民众亦有在其山顶立庙祀之，并逐渐将其建构成为地方胡公祭祀的中心。

方岩胡公祭祀的历史记载可以上溯至宋代，而迎神队伍列仪仗、伴歌舞上山朝拜的图景，则始见于元代文献。如元代理学家黄溍在《登方岩谒赫灵庙却至寿山寺》中写道：“岁时歌舞连数郡，奔走童叟多于蜂。前呵后殿拟法驾，翠华赤羽摇晴空。[1]”到明代，曾任顺天府尹的永康方岩文楼人程正谊，在其《方岩赛神歌》中又以“千家胜会拥云来，五龙山下观娱集，胡公七宝饰行台，流苏荧煌金殿开，凤笙龙管列歌吹，玉勒金鞍导骑来”[7]描绘祭拜队伍。两则材料表明，胡公神案装饰、乐舞和队伍阵势在较早时期已成为祭祀的重要部分，由此形成的地方庙会兼具祭祀、娱神和群体观赏等多重面向。

在永康及其周边乡村社会中，由单个或多个村落自发组织而成的“胡公会”（下文去除双引号），是方岩胡公庙会中主要的祭拜组织，并组织大量民间文艺表演以娱神。胡公会的村落数量及其组织规模并无定数，多以地缘或血缘为纽带。然而，各地胡公会通常供奉一尊胡公像，每年定期举办“迎案”活动，包括会内神龛巡游、上方岩山朝拜胡公和“换香火”[1]等环节。“迎案”队伍通常包括神案和仪仗、罗汉班以及歌舞杂艺等部分。民间社会多将方岩胡公庙视为地方胡公信仰体系的中心，因此，“迎案”的顺利举办也象征着会内胡公雕像的神力“更新”。

在“迎案”活动中，胡公会内各个村落均有义务组织民间武术表演，俗称打罗汉。其内容既包括单人拳术和器械演练，也包括双人对练、多人团阵及叠罗汉等集体性项目。由于参加者众多、内容组合复杂、演练时间较长，打罗汉往往构成迎神队伍中最醒目的部分。[8]在乡村社会中，打罗汉的价值秩序以仪式共同体内部的认可为中心。在对打罗汉的评价上，地方社会所谓“打得好”，除了对动作标准或技术难度的判断之外，还取决于其能否完成仪式任务、调动现场情绪和呈现村落集体形象等内容，因而是一种包含技术、仪式和社会意义的综合性判断。从表演理论来看，这种评价并非表演结束后附加的社会反应，而是完整仪式表演事件的组成部分，在表演者与观众共同在场和互动的过程中动态生成。

20 世纪 50 年代以后，方岩山顶受到封闭管理，公开进香和大规模“迎案”活动难以继续，多数胡公会的打罗汉活动也随之停顿。直至 1980 年，地方政府在当地设立方岩风景区管理处，开始恢复山体环境并重新对外开放游览。[2]此后，胡公庙、广慈寺等建筑依靠民间捐助陆续重建，民间也自发组织恢复了胡公庙会活动。

在景区化建设过程中，方岩风景区管理处与民间胡公会时常发生摩擦。如在 1984 年方岩风景区实行门票制度后，一些胡公会以单纯祭拜为由，对购票上山表示不解和拒绝，进而与景区产生争执。同时，为保障节日安全和庙会秩序，方岩风景区禁止胡公会携带表演所用但具有一定杀伤性的武术道具。对于胡公会而言，方岩的景区化在某种程度上意味着其从信众共同使用的祭祀空间，转变成为受到经营规则约束的景区空间。方岩风景区收取门票、限制道具上山等措施，冲击了胡公会对方岩胡公庙公共性的传统认知。同一地点所承载的神圣性、公共性与经营性并不完全一致，由此形成的胡公会与方岩风景区管理处之间的矛盾，成为庙会恢复后较具代表性的主体张力。

20 世纪末方岩胡公庙会的恢复包含两个相互交

1 在方岩胡公庙会期间，胡公会前往方岩胡公庙朝拜，并拾取庙内香炉的部分炉灰带回的行为，俗称为“换香火”。
2 访谈对象：李洋；访谈人：陈杭勋；访谈时间：2021 年 8 月 2 日；访谈地点：永康市图书馆。

https://doi.org/10.68070/nar4xt61

织的过程：一方面，村落重新组织胡公会与“迎案”活动，重建地方社会网络与仪式传统；另一方面，方岩山的景区化与庙会管理，使传统仪式越来越多地被纳入旅游管理和公共文化建设之中。民间仪式并未消失，却不再拥有对活动空间和呈现方式的完全自主。如果说这一时期的主体张力主要发生在祭祀活动空间和规则层面，那么进入 21 世纪以后，随着非遗保护、专业培训和竞赛制度的引入，打罗汉传承过程中多元主体之间的冲突又进一步延伸到表演内容、传承方式和评价标准之中。

2 当代打罗汉的制度化展演与多元传承实践

自 1991 年起，地方政府在县城连续举办两届以“方岩庙会”为名的文化活动。[3]这些活动采用政府统筹、乡镇组队的办法，虽然节目取材于传统庙会，却将原本依附于胡公会的仪式内容重新编排为公共性民间文艺表演。该时期的方岩庙会活动看似得到官方认可和恢复，但相关活动未能形成常态化机制，20 世纪 90 年代中后期在文化行政层面一度沉寂。与此同时，永康的地方发展重心更多转向五金产业和城市经济建设。[9]进入 21 世纪，随着地方旅游开发和全国非遗保护工作的兴起，方岩胡公庙会再次作为地方文化资源受到政府、商业组织等多元主体关注。2003 年成立的方岩风景区投资经营有限公司（以下简称“方岩景区公司”），于 2005 年重新策划举办胡公庙会，并以“弘扬胡公文化”“宣传方岩”和发展旅游为活动目标。[4]与此同时，地方政府也着手进行庙会的非遗代表性名录申报工作。如在 2009 年，永康市与浙江省民俗文化促进会邀请了一批非遗保护与研究领域的学者召开座谈会，探讨庙会保护和申遗工作。[10]2011 年，方岩胡公庙会以“方岩庙会”为名，成为国家级非遗代表性项目。

在景区市场化与非遗保护的推动下，方岩胡公庙会进一步成为地方文化建设中的重要象征资源。而与民间胡公会自行进香所形成的传统庙会不同，方岩景区公司主办的胡公庙会（以下简称“景区庙会”）主要从各地娱神项目中挑选具有辨识度和观赏性的民间文艺，邀请擅长相关项目的胡公会、村落表演队或民间艺人参加，并把原来分散在较长会期中的活动压缩到数日之内，以开幕式和集中展演的形式举办。2016 年前后，为配合地方政府及其工作安排，活动举办时间多移至国庆假期之后。这一系列行为不仅改变了传统胡公庙会的公共角色，也使其在官方非遗保护、地方文化建设和景区经营的共同作用下形成新的制度化组织方式。

原本分散于各个胡公会的仪式表演项目，逐渐成为符合现代时间规律、展演要求的民间文艺。这一变化体现了当代“遗产化”（heritagisation）对民间文艺的重新组织。王杰文指出，“遗产化”内含着一个把某种之前并不被视作“遗产”的东西命名为“遗产”的过程，并配备了一套能够将其描述为具备共享价值与集体记忆的话语策略。[11]“遗产化”对民间文艺选择、命名、重构和重新赋值，使原本依附日常生活而存在的内容，转变为被赋予公共属性的文化事项。对打罗汉而言，景区庙会从分散的胡公会“迎案”活动中提取具有辨识度和观赏性的项目，将其编排为集中展演的行动，实际上也从他者的视角重新规定了哪些内容可以代表传统，以及传统应以何种形式进入公共视野。

在景区庙会对仪式表演进行重新整合的过程中，打罗汉作为民间胡公庙会的重要节目，也受到地方政府、武术协会等主体的关注，并被打造成为武术竞赛。如在 2008 年至 2009 年间，永康市武术协会先后组织“打罗汉”表演大会和罗汉拳比赛。此后，永康市体育发展局与武术协会向市政府提交专题报告，申请成立协调机构、整理资料并通过训练提高参与者技能。[5]在申请获批后，永康市“打罗汉”民间传统武术发展工作领导小组成立，并在 2010—2011 年先后召集各地胡公会及罗汉队负责人开会讨论打罗汉保护和传承方式、举办武术培训。然而，在武术培训中，组织者没有从当地聘请拳师，而是邀请嵩山少林寺武僧和教练，教授大洪拳、小洪拳、罗汉拳等单人套路。虽然培训旨在改善武术水平，但课程来源和内容都偏离了村落原有实践，两人对练、多人团阵等集体项目未被纳入，地方拳术的风格差异也被弱化。此外，有喜爱地方武术的民众指出，永康罗汉拳以弓马稳健、手法较多、腿法较少和发力刚猛见长，与少林拳并非同一风格。[12]

可以看出，在 21 世纪初不同外部力量介入打罗汉的进程中，景区公司主要关注旅游经营、活动安全与可观赏性，武术协会倾向于以技术培训与竞赛提升表演的规范程度，而文化行政更重视项目认定、代表性建构和公共传播。三个外部主体的行动逻辑彼此交叠，共同改变了传统打罗汉表演被组织和评价的方式。

与上述制度化武术培训几乎同时，一些胡公会也在按照自身理解恢复了打罗汉。如现为永康市打

3 两届庙会的举办旨在“文化搭台，经济唱戏”，且有意弱化与民间信仰的关联性，所以未以“胡公庙会”为活动名称。

4 2005 年浙江永康方岩胡公文化庙会纪录片。

5 永康市体育发展局、永康市武术协会：《关于挖掘、传承、整理、提高我市“打罗汉”民间传统武术的几点建议》，内部资料，2010 年。

罗汉传承基地、属于三十六半都胡公会成员村的姚塘村，2005 年在村主任的组织下重新恢复打罗汉，并邀请了外地拳师前来教学。现任该村打罗汉队伍负责人的姚哲也从一开始就加入其中，并在参与打罗汉比赛的过程中结识了地方拳师程信。在与程信的交流中，姚哲发现原拳师教授的武术内容与传统打罗汉存在差异，遂于 2009 年聘请程信来村开展教学。[6]

与姚塘村同属三十六半都胡公会的郎村，其恢复和学习过程则展示了另一种打罗汉传承方式。在 2003 年三十六半都胡公会重新组织胡公祭祀当年，郎村的张金、胡水等村民便开始着手恢复打罗汉，并从永康西卢村请来了民间拳师开展教学。然而，在观察一段时间后，张金等人认为这位拳师不是特别精通打罗汉，转而求助张长等多位曾经参加过本村打罗汉的老人。由于活动停办多年，张长等人对节目和套路记忆较为模糊，遂决定前往本村拳师胡土生前曾经授艺且已经恢复“迎案”的村落中观摩学习。胡土精通各项武术套路，曾在周边多村传授打罗汉，因而其教学网络成为了当代郎村追寻打罗汉记忆的重要线索。张长等人在反复观看、讨论和身体模仿中重新组合节目，最终恢复了本村的打罗汉活动。[7]刘易斯·科瑟（Lewis Coser）在概括哈布瓦赫集体记忆理论的观点时指出记忆的唤醒须依托阅读听闻、纪念仪式与节庆集会等社会场景。[13]郎村打罗汉的恢复历程正是这一理论的具象体现，即地方技艺并非只靠口头讲授或固定谱本保存，而是在一次次观演、反复实践的过程中，内嵌于村落的集体记忆不断被唤醒，最终实现整套民间文艺的接续传承。

由此可见，外部力量试图提升打罗汉的武术规范性、观赏性，民间传承群体则依托更换民间拳师、跨村观摩和集体记忆维持其地方性。打罗汉表演规范化不能仅被理解为地方传统遭受外部改造的过程，也包含胡公会借助外部资源重新确认和表达地方传统的能动实践。然而，两条打罗汉的传承与发展路径难以被同一套价值尺度充分涵盖，并在对传统的理解和传承方式选择上发生错位。不同主体对打罗汉内容和传承方式的不同理解，随后在竞赛规则和评价标准中得到集中呈现，并引发部分胡公会对制度化评价机制的不满。

3 评价逻辑的冲突与打罗汉价值秩序的重构

21 世纪初，在民间传承群体、武术协会和方岩景区公司等多元主体参与下，由地方政府主办的打罗汉比赛逐渐呈现出专业化发展趋势，嵌入地方武术展演、景区庙会等活动中连续多年举办。这一变化意味着打罗汉由“迎案”仪式传统进入到了由景区经营、公共传播和节庆展示共同构成的新语境。民间文艺从乡野进入现代舞台，通常经历语境化、去语境化与再语境化的连续过程。[14]原有表演语境被改变的同时，新的舞台规则、公众期待和文化话语也会重新赋予其意义。打罗汉表演保持仪式功能的同时，逐渐衍生出地方形象展示、旅游传播和公共文化代表等新功能。岳永逸在探讨表演艺术类非遗普遍存在的“脱域”现象时，指出“对非遗进行制度化的‘包养’‘喂养’，都是不符合事物演进的内在规律的，而且往往适得其反。”[15]打罗汉表演作为“方岩庙会”这一非遗代表性项目的重要组成部分，即使其并未完全脱离乡村仪式传统，但在“脱域”进入竞赛体系和景区空间后，同样一步步落入本真性论者与“活态论”者共同编织的陷阱之中，日渐显现馆舍化倾向。

然而，在打罗汉比赛中，其强调技术规范、排名与公平的评价体系，并不能完全替代乡村社会的传统评判准则，由此同一展演空间内两套截然不同的评价逻辑并行存续，相互矛盾随之浮现。其中，较为典型的是专业竞赛规则的使用和变化所引发的胡公会退赛问题。如在 2009 年永康首届民间传统武术罗汉拳比赛中，此前曾多次在地方武术展演和评比中取得较好成绩的雅庄村，因表演过程中队员大刀意外脱手被扣分，无缘金奖。然而，雅庄村村民依据自身表现和观众评价，认为结果有失公允，随后选择不再参赛。

与雅庄村不同，上文提及的姚塘村对于专业竞赛规则的不满采取了更为直接的表达方式。该村在 2015 年和 2016 年连续获得打罗汉比赛的金奖，2017 年却因表演超时被扣分而仅获二等奖。村民把名次变化归因于规则过严和评判失当，以提前离场表达异议。[8]事实上，比较 2016 年和 2017 年的比赛规程可见，两个方面的制度变化对比赛结果造成了较大影响。2016 年，比赛仅规定一般节目不超过 20 分钟、含叠罗汉或钻圈者不超过 25 分钟，未列出具体超时处罚，奖项也采取“4 个金奖、其余银奖”的宽松设置。2017 年则引入《传统武术套路竞赛规则》（2012 版），按超出 5 秒、10 秒等不同情况扣分，

6 访谈对象：姚哲；访谈人：陈杭勋；访谈时间：2022 年 2 月 13 日；访谈地点：永康市客运西站。

7 访谈对象：张长；访谈人：陈杭勋；访谈时间：2022 年 2 月 12 日；访谈地点：永康市郎村。

8 访谈对象：姚哲；访谈人：陈杭勋；访谈时间：2022 年 2 月 13 日；访谈地点：永康市客运西站。

https://doi.org/10.68070/nar4xt61

并把奖项改为 1 个一等奖、2 个二等奖、4 个三等奖及若干优秀奖。[9]时间控制因此由原则要求转为可执行的计分条款，参赛队之间的评分差距也被进一步拉开。

雅庄村与姚塘村反应虽有不同，却均表明专业竞赛规则难以在不同胡公会之间获得一致认同。换言之，专业竞赛规则试图把不同胡公会的打罗汉表演置于同一衡量尺度之下，而乡土社会中的评价则嵌入历史声望、仪式经验和现场反响等因素。两套标准之间的差异，并非是理性与非理性的对立，而是因为二者分别服务于当代体育竞赛秩序和乡土社会关系秩序。评分规则越细密，比赛越容易形成统一尺度，但它与地方评价之间的距离也更为明显。最终，地方政府自 2018 年起不再举办打罗汉比赛，一定程度上消解了村落与文化行政之间围绕比赛奖项设置和规则产生的矛盾。

从打罗汉比赛的争议中可以看出，其所涉及的已不只是名次高低，而是进一步指向谁可以制定评价标准、谁有资格解释比赛结果，以及地方经验能否进入正式评价体系。当代体育竞赛制度以技术规范、量化评分和统一规则建立公共评价尺度，胡公会则更多依据地方声望和现场认可判断表演优劣。雅庄村不再参赛、姚塘村拒绝参加领奖仪式等现象，反映出地方评价标准与专业竞赛标准之间的冲突，也体现了民间传承群体对自身传统解释权和评价权的维护。这一问题与学界非遗研究中有关社区主体地位及其界定的讨论具有内在关联。围绕联合国教科文组织《保护非物质文化遗产伦理原则》[16]第六条内容，吕微认为其对于社区、群体或个人主体地位的强化，容易助长地方非遗保护工作中本就存在的“民族主义”“地方主义”等倾向，并将拒绝外部普遍原则检验的社区主张概括为“社区主义”（communitarianism）。[17]张多则指出，该条款应置于《保护非物质文化遗产伦理原则》的整体结构，以及与相关非遗保护文本中加以理解，“社区主义”现象所揭示的根本问题，是非遗认定和保护实践中的社区主体界定问题。[18]对于打罗汉这一个案而言，这一讨论的意义不在于判断胡公会是否构成“社区主义”，而在于提醒我们关注地方传承群体在遗产价值评价中能够占据何种位置。以雅庄村、姚塘村等为代表的表演队并未完全拒绝外部主体介入，也在一定程度上接受专业培训和规范化管理。其问题在于动作标准和量化评分在正式比赛中占据主导位置时，地方社会长期形成的身体经验、仪式伦理、村际声望和现场认可等因素能否被纳入评价体系。

需要指出的是，民间传承群体也并非具有完全一致的价值立场。雅庄村选择往后不再参赛，姚塘村以提前离场表达不满，另有部分村落继续参加比赛，甚至聘请非本村的专业武术表演者增强竞争力。可见，在同一胡公信仰圈、共同维护地方传统的前提下，诉求差异催生了迥异的应对策略。因此，竞赛评价体系的博弈与协商，不单是胡公会与外部专业力量之间的互动，同样贯穿于各个村落或胡公会之间。

地方性评价逻辑与制度化评价机制之间的张力，不仅影响了比赛发展，也重新规定了何种表演能够代表传统、何种知识具有评价效力，以及谁有权解释打罗汉的文化价值。打罗汉的当代价值秩序，正是在不同主体展开的冲突、协商与规则调整中被重构。首先，景区管理、非遗保护和专业竞赛将安全性、技术规范与量化公平等当代评价标准嵌入原有仪式传统之中；其次，村落胡公会、拳师等传承群体依据自身经验，通过恢复传统套路、质疑评分或退出比赛等方式，对外部力量介入打罗汉表演的行为作出差异化回应；最后，比赛主办方将比赛改为邀请展演，作为对民间的反馈。新秩序既构建了制度化的文化展示框架，也保留了地方仪式传统与多元评价体系。

结语

通过永康打罗汉这一个案可以看出，民间文艺的仪式性并未因公共展演而消失，展演性也不是从外部简单附着于地方传统之上。民间传承群体通过聘请本地拳师、唤醒集体记忆、围绕竞赛规则展开博弈等方式，表达维护其对地方传统的解释权和评价权的诉求。制度主体也在争议之后对活动形式作出调整。这一过程并未使各方形成完全一致的认识，而是使多种标准在具体实践中被反复表达、修正并形成阶段性的关系调整。所谓价值秩序重构，并不是制度标准取代地方传统，也不是地方传承群体对外部规则的全然拒斥，而是多元主体围绕传统内容、活动规则和评价权力持续互动，使以仪式经验、地方声望和现场认可为基础的地方性评价，与强调专业规范和量化公平的制度化评价重新组合，形成交叠并存的复合性价值秩序。

对表演类民间文艺的当代研究而言，呈现形式的变化固然重要，更需要关注其背后的组织关系、身体实践与评价标准。公共资源能够拓展民间文艺的生存空间，但也可能因单一化和标准化配置而削弱其传承基础。这意味着，社区参与不应仅停留于作为表演者进入公共展演，而应落实到传统的共同解释、活动的共同组织以及标准的共同评价之中。由此，公共展演与仪式传统之间才更有可能形成持久的互动关系。

9 参见《2016 年方岩庙会暨民俗文化旅游节打罗汉大赛规程》，内部资料，2016 年；《2017 年永康市民间传统武术“打罗汉”比赛规程》，内部资料，2017 年。

此外，本文主要依据永康若干胡公会、村落表演队及打罗汉比赛的相关材料，尚不能涵盖不同类型民间文艺进入公共展演体系后的全部情形。今后的研究仍有必要通过不同村落、不同民间文艺项目及不同展演制度之间的比较，进一步考察地方性评价在何种条件下能够进入正式评价体系，以及多元主体如何形成具有协商可能的公共评价机制。

参考文献

[1] 刘晓春. 文化本真性:从本质论到建构论——“遗产主义”时代的观念启蒙[J].民俗研究, 2013(4).
[2] 刘铁梁. 个人叙事与交流式民俗志:关于实践民俗学的一些思考[J].民俗研究, 2019(1).
[3] 张士闪. 礼与俗：在田野中理解中国[M].济南: 齐鲁书社, 2019.
[4] [美]理查德·鲍曼. 作为表演的口头艺术[M]. 杨利慧,安德明,译. 桂林: 广西师范大学出版社, 2008.
[5] 王杰文. “表演理论”视角下的“非遗”——以中国皮影戏的保护实践为例[C]//周永明,王晓葵,主编. 遗产:第 10 辑. 北京: 社会科学文献出版社, 2024.
[6] 朱海滨. 祭祀政策与民间信仰变迁——近世浙江民间信仰研究[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2008.
[7] （元）黄溍. 金华黄先生文集[M]. 北京: 商务印书馆, 1936.
[8] 楼古愚编；卢敦基校点.（民国）永康乡土志[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2023.
[9] 永康县志编纂委员会.永康县志[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1991.
[10] 永康兴建全国最大的五金市场[N]. 人民日报, 1992-10-08(8).
[11] 林克成. 方岩庙会[M]. 杭州: 西泠印社出版社, 2011.
[12] 徐文涛. 永康民间“罗汉拳”略考[N]. 永康日报, 2012-02-08(14).
[13] [美]刘易斯·科瑟. 导论：莫里斯·哈布瓦赫[M]//[法]莫里斯·哈布瓦赫.论集体记忆.毕然,郭金华,译.上海:上海人民出版社, 2002.
[14] 姚慧. 何以“原生态”？ —— 对全球化时代非物质文化遗产保护的反思[J].文艺研究, 2019(5).
[15] 岳永逸. 本真、活态与非遗的馆舍化——以表演艺术类为例[J]. 民族艺术, 2020(6).
[16] 联合国教科文组织. 保护非物质文化遗产伦理原则[J]. 巴莫曲布嫫,张玲,译. 民族文学研究, 2016(3).
[17] 吕微. 反对社区主义——也从语词层面理解非物质文化遗产[J]. 西北民族研究, 2018(2).
[18] 张多. 社区参与、社区缺位还是社区主义？——哈尼族非物质文化遗产保护的主体困境[J]. 西北民族研究, 2018(2).

Tensions among Actors and the Reconfiguration of Value Order in Folk Performance: A Case Study of Yongkang Daluohan

Chen Hangxun
College of Tea Science and Tea Culture, Zhejiang A&F University, Hangzhou

Abstract: Yongkang Daluohan is a form of folk performance centered on traditional martial arts. Embedded in the Hugong Temple Fair in central Zhejiang, it has long been transmitted within local rural society. Since the 1980s, with the revival of the temple fair and the subsequent rise of intangible cultural heritage safeguarding and festival performances, Daluohan has gradually been incorporated into a public cultural system involving multiple actors, including cultural administrative agencies, commercial organizations, and local practitioner groups. External actors have reshaped its performance content and evaluative rules through training programs, competitions, and other forms of intervention. Local practitioners, in turn, have sought to defend their authority to interpret and evaluate local tradition by replacing martial arts instructors, restoring locally transmitted routines, questioning competition scores, and withdrawing from competitions. The locally grounded mode of evaluation, based on ritual experience, local prestige, and on-site audience recognition, has not been entirely displaced by institutionalized evaluation emphasizing professional standards and quantitative scoring. Instead, the two modes have been reconfigured through conflicts among actors, responses by local practitioners, and adjustments to the forms of public presentation, giving rise to a composite value order in which local and institutionalized evaluative logics overlap and coexist.
Keywords: folk performance; Daluohan; tensions among actors; value order

https://doi.org/10.68070/nar4xt61