

“文化自愈机制”笔谈

导言

桑俊

(长江大学 文学院,湖北 荆州 434023)

“文化自愈机制”笔谈是对张举文《非物质文化遗产与中国文化的自愈机制》^①和张举文、周星《中国非物质文化遗产实践的核心问题:中国传统的内在逻辑和传承机制》^②的回应和延伸。上述两篇文章的核心内容发表于美国《西部民俗》(Western Folklore)2017年第2期的“非遗在中国”专刊。该专刊由周星、高丙中、萧放、张举文的四篇论文和一篇前言组成。五篇文章在理论观点上环环相扣,从不同角度论证了“非遗在中国”的核心意义与作用。实践表明,中国充分利用了“非遗”话语,有机会平等地参与国际对话,凝聚国家认同,并再次激活了其内在的文化自愈机制。也是在这层意义上,普通民众通过“非遗”,有机会回归到他们熟悉的日常生活,如节庆、庙会、人生礼仪、手工技艺等,由此而能够从脚踏实地的日常生活中体认到对文化传统的自觉和自信。

笔谈主要围绕“文化自愈机制”,包括张举文对此概念的表述和一些点评及运用进行讨论。张举文在上述专刊提出这个概念后,又于2017年6月分别在国内几所高校与同行进行了交流讨论。这些学校和讲座题目分别是:北京师范大学(“民俗学前沿问题系列讲座”:传统传承与文化自愈机制,6月6日)、山东大学(“民俗学高层论坛”第43

期:非遗与中国文化自愈机制,6月7日)、中央民族大学(“海外知名学者民大讲坛”:民俗认同与文化自愈机制,6月15日)、山西师范大学(文学院:传统传承机制实践与传统的记录,6月19日)、中国海洋大学(“海大人文讲坛”第44讲:民俗传统的传承机制与搜集记录,6月22日),以及青岛理工大学(中国文化的传承机制与自愈机制,6月23日)。“文化自愈机制”在每次讲座中都会引发在场的学者和学生的热烈讨论。这使我们想到也许可以将这些点评和讨论汇集在一起,以笔谈形成一次学术对话。这个想法得到了参与笔谈的学者们的支持,他们对此做了书面确认和补充,以臻观点相对完整。笔谈中的文章,有些是作者听到讲座后的点评;有些是作者结合自己的研究案例,受到“文化自愈机制”概念的启示,发现了新思路。其中,中国文化研究专家——现任教于香港中文大学的史麻裸博士和美国俄亥俄州立大学的马克·本德尔教授也参与了笔谈,并提出了宝贵意见和看法。总之,希望“文化自愈机制”笔谈能起到抛砖引玉的作用。

“文化自愈机制”是个创新的概念

邢莉

(中央民族大学 文学与新闻传播学院,北京 100081)

张举文教授是中央民大的老朋友,2007年在我们的博士点刚成立不久,就不计报酬地来做讲座,与大家交流。这次讲座之前,他对我说,他在别的地方做了很多场讲座,其实这个题目是他最

收稿日期:2018-01-01

① 张举文:《非物质文化遗产与中国文化的自愈机制》,《民俗研究》2018年第1期。

② 张举文、周星:《中国非物质文化遗产实践的核心问题:中国传统的内在逻辑和传承机制》,《民间文化论坛》2017年第4期。

想来民大讲的。刚才在讲座之前,他仔细问了在座的 20 多位同学分别是哪个民族的。我今天真的没有想到张教授会提这么一个选题,因为“民族”是个敏感的符号,而且也是涉及到许多学科的概念。这个概念在过去的半个世纪里,在我们的教科书和著作中已经成为颠扑不破的概念,而“民俗认同”这个概念可以说是石破天惊,颠覆了已有的概念。他提出这个新概念的原因是因为,他认为西方的“民族”是近代建构的概念,是殖民主义和种族主义的概念。而他提出的“民俗认同”中的群体或族群概念并不是我们头脑中已有的概念,所以,我说他提出的这个概念是具有颠覆性的,需要我们消化和学习。正是因为这个概念重要,其挑战也更大,为我们今后的民俗研究带来新的挑战。在此,也希望张教授能做出具体的研究样板,供大家学习参考。

在中国,“少数民族”概念也是在新中国成立后构建起来的。事实上,有些民族的内部差异很大,同一民族在不同地区的差异有时大于与其相邻的其他民族的差异。这些也说明历史上的族群形成和差异都是基于地域文化。因此,张教授提出在“民”与“俗”的问题上,要关注以“俗”所形成的群体或族群传统,而不是基于以“种族”为前提的“民”。这其实也要求我们去田野。另外,张教授也提出“民”和“俗”都不是静态的,而是动态的。

在此基础上,他又提出了“文化自愈机制”这个概念。这是一个创新,不管我们怎么理解它,这个概念是强调文化的自愈机制和功能,它可以康复和再生。无疑,这是民俗文化的一个重要特征。我们常说文化传统的传承性、变异性等,但是,我们没有说出它的自愈性。可能是因为时间原因,今天张教授没有深入展开讨论这个问题,我们期待能读到他的更多的有关论述。

(张举文教授当场补充:“我在 2015 年的《美国民俗学刊》中讨论和运用过‘民俗认同’的概念,文章题目是‘美国华裔文化的形成:散居民俗和身份认同的视角与反思’。这篇文章的中文翻译发表在《文化遗产》2016 年第 4 期,随后被中国人民大学书报资料中心复印资料《文化研究》2016 年第 10 期全文转载。另外,美国《西部民俗》2017 年第 2 期是有关中国非遗的专刊,里面有我的关于文化自愈机制的界定和讨论文章。”)

“民俗认同”与“文化自愈机制”： 两个有用的概念

林继富

(中央民族大学 文学与新闻传播学院,北京 100081)

“民俗认同”的概念关系到学科转向的问题,我觉得对学科建设关系重大。我所理解的民俗的基础是文化共同体,就是在共同生活基础上形成的文化传统,这个传统具有凝聚人心的力量。以民俗认同为中心的共同体,由多种民俗符号组成,包括核心的传统符号、次生性的传统符号等。每种民俗符号的功能有差异,在历史发展过程中的变化也会出现差异,但是,任何一种符号的变化都会引起民俗的变化,有的变异,有的消失。民俗的生命力源于民俗演化过程中的适应性调节,一些元素消失后,会有新的元素补充进来,变异的情节会与新时代的民俗相适应,由此构成民俗生活的自足性、自愈性机制系统。

民俗认同与边界是有关系的,民俗认同是包容关系,同时与排斥有关系,与交融有关系。所以,民俗认同的根本是民俗核心符号的认同,这种认同并非一成不变,而是具有动态属性。在民俗认同符号体系中,包含了民俗的核心符号和次生性符号。这些民俗符号系统在不同时代加入时代内容,这些加入的内容实质上就是适应民众生活而作出的改变和调整,它关涉到与民众生活的各种关系,这充分显示了民俗在认同之上作用于民众生活的自愈性功能。

中国民俗延续发展的根本原因在于,民俗具有文化自愈机制,这种自愈机制的力量来源于中国民俗认同中的核心符号体现出来的信仰与价值体系。当社会出现转型,文化传统发生巨变的时候,民俗作为根基性的传统,常常引起人们的注意,并且在民俗传统中寻找中国文化发展的力量,以此获得文化自觉和自信,以民俗为核心的文化被传扬、重建,由此实现文化自愈过程中的文化创造性转换和创新发展的。

当前中国的非遗抢救保护和传承发展是文化自愈的实践。非遗的出现是全球化、工业化和现代化的结果,大量的传统文化瓦解、消失,如何建立新文化体系,民众意识到民俗的根基性、根源性传统是新文化的土壤,非遗就是新文化核心创造力的源泉,是文化多样性、生活多元化的基础。非

遗作为民俗认同的核心符号,再次激发了中国人的文化自信,激活了中国文化内在的自愈机制,也是实现中国文化“本土化”“中国特色”的路径之一。

民俗认同是区域性、民族性的,民俗认同需要的是“各美其美、美人之美”,民俗认同表现自愈机制的过程中往往要对民俗进行地方性的改造,最终实现“本土化”,这些自愈性创新丰富了人类文化的多样性,从这个角度来理解民俗认同与文化自愈机制,就会更加有意义。

中华文明的传承密码

——谈张举文“文化自愈机制”理论

王卫华

(中央民族大学 文学与新闻传播学院,北京 100081)

面对中国迅速发展的现代化进程,人们的心情是复杂的。一方面,享受越来越便捷的生活方式,骄傲于日益强大的国家经济与军事力量;另一方面,迷茫于中国文化的具体内涵,困惑于自身所属文明的传统价值及其发展方向;一旦面临负面的社会问题,常会哀叹或指责这种文化的劣势。我们对自己的文化究竟认识多少?

中国几千年的文明史跌宕起伏,曲折多难,但却绵延不断,总是在危机后重新焕发生机,成为人类历史上少有的传承数千年并仍葆有持续生命力的文明。这一文明传承的机制是怎样的?近代以来,人们苦苦探求的文化出路在哪里?中华文明的传承密码是什么?它对人类文明的走向有什么启示?张举文教授近年来把研究目标集中于对中华文化核心内涵及传承机制的理性探寻,其系列文章试图对以上问题进行探索,并逐渐形成了关于中华文化的认识理论。文化自愈机制是这种认识论的重要部分,文化自愈也许正是中华文明源远流长的传承密码。

“文化自愈机制”理论的提出,基于对中华文明绵延传承之根源的理性分析。作为延续数千年的古老文明,中国文化的魅力之一在于其持续不断的发展力。对此,有各种理论进行解析。张举文教授所提出的“文化自愈”观有理有据,颇具说服力。这一观点认为,中国文化保持螺旋式上升的延续方式,其核心信仰和价值观是强大生命力

的源头。这种核心信仰和价值观体系驱使中国文化从自觉到自信,于危机中获得康复,达到自愈和新生。众所周知,中国的历史进程是复杂曲折的,其中有中原地区的朝代更替,有边疆地区与中原的对抗和融合,有境外力量的入侵与较量。但每经危难后,中国文化总能以顽强的姿态继续。以文化自愈机制来解释中国文明的进程,正道出了其生机之所在。

“文化自愈机制”理论是对近两个世纪以来中国文化焦虑与求索的学理总结。19世纪以来的国力落后状态极大地打击了中国人的文化自信,由此而来的文化焦虑与道路求索延续到今天。“中学”与“西学”、“传统”与“现代”,是几代中国人苦苦思索的矛盾体,也是他们必须面对的艰难抉择。“文化自愈”理论以“危机”“自觉”“康复”“新生”等概念,从理论高度形象地对这一过程进行阐释,反思其得失,提示其走向。鸦片战争以后,直至新中国建立的一百多年间,中国各方面的发展都受到重创,内外交困,深陷战争、贫困与混乱中,中国传统文化深受质疑,一度与“落后”同义。共和国建立后的发展也并不是一帆风顺的。但是,最近的三十多年,中国在物质生产领域突飞猛进,取得巨大成就,综合国力与三十年前不可同日而语。究其原因,张举文教授认为这是中国文化自愈机制的表现,是危机之后的新生,是中国人文化智慧的结果。这种智慧集中体现为“中国特色”模式。不论是经济模式的设计,还是涉及国家统一的“一国两制”政治政策的实施,都是中国文化自愈机制在发挥功能。中国文化在历经危机后正在康复,并焕发出强大的生命力。

文化自愈机制对人类文化发展方向具有理论启示价值。中东的战乱、欧洲的恐怖袭击,时时成为新闻头条,暴露出文化冲突的脆弱和残酷。人类文化的出路何在?这是21世纪摆在人们面前的大难题。张举文教授认为,中国文化自愈机制的根基是其核心信仰与价值观,其表现是“和而不同”的生活哲学、趋吉避凶的生活实践等。“和而不同”的多元文化并存机制,使得中国成为多文化群体的融合体,使得中国文化历经数千年绵延不断且仍保持强大的生命力。这种信仰与价值体系相对于二元对立的价值观,相对于非此即彼、必置

对方于死地的认识论,哪个更有利于人类的发展?

人们时常倡导文化建设,多数人也理解这一话题的重要性。但是对于如何建设文化这个问题,却没有固定的答案。文化建设,首先应该思考的是如何看待自身的文化,如何从理性视角对自身文化进行反思。人类文明的进程也许有很多模式,孰优孰劣,可以有不同的标准。中国社会还存在很多问题,在不少领域还落后于发达国家。在为中国探索前行之路时,我们应该记住,文化自愈机制乃是中华文明的传承密码。它既是文化之根,又是生命力之源。

符合中国文化遗产的逻辑和实际的“文化自愈机制”

——回应“非遗在中国”

朱霞

(北京师范大学 社会学院,北京 100875)

《中国非物质文化遗产实践的核心问题——中国传统的内在逻辑和传承机制》是美国《西部民俗》2017年第2期“非遗在中国”专刊的前言^①,该文概述了张举文、周星、高丙中、萧放四位民俗学家对中国“非遗”的主要观点,认为中国的非遗保护运动提供了一个历史性的机遇,帮助中国人赢得文化自觉和文化自信,同时也给中国文化自愈机制提供了一个发挥作用的机会,占据主导地位的二元对立的革命思想似乎步入完结,传统思想的“和而不同”观念逐渐生发出来。笔者认为这些论点不仅对“非遗”理论与实践具有启示意义,而且对目前争论不休的一些问题的思考会有所帮助。

以传统工艺为例,在非遗保护名录中,传统工艺占有重要的位置。但是,非遗的理论与实践,关于传统工艺的传承与变异性问题、传统工艺的活化问题、传统工艺的产业化问题,等等,一直争论不休,有着完全不同的看法。这些问题很大程度上根源于如何看待传统与现代。传统与现代一直都意味着不同的价值判断。现代与传统是否相

互对立,是形成不同回答的关键点。从传统工艺与现代科技是相对立的二元思维模式来看,非遗名录中的传统工艺本质上属于现代科技之前的技术模式。把它们放在名录中进行保护,是因为这些传统工艺在现代生活中已经被边缘化,有的甚至岌岌可危了。传统工艺的“非遗”保护在于对原有模式的复制,惟其如此,它才是传统的。因此,这种把传统与现代相对立的观念往往反对传统工艺吸收现代科技的要素。只有做到所谓的“原汁原味”,才是非遗保护名录中应该保护的传统工艺。目前,学界对原来占据主导地位的二元对立的思维有了越来越多的反思,对《保护非物质文化遗产公约》精神的理解越来越到位,坚持“原汁原味”非遗传承观点的渐渐不多。将现代与传统的二元对立观放在长时段的历史变迁中考察,更能看出其片面性。张举文教授提出的文化自愈机制更符合中国文化遗产的逻辑和实际。事实上,传统工艺持有者总是在适应时代和社会变迁,工匠们从来都不会原封不动地传承他们的手艺,而是合乎文化逻辑的,在变化和创新中传承他们的技艺。

下面,笔者要通过一项可以长时段考察其历史变迁的传统技艺来说明。以被誉为“中国四大名陶”之一的云南建水紫陶为例。建水的陶瓷史比较悠久,一般被总结为:“宋有青瓷,元有青花,明有粗陶,清有紫陶”^②。建水窑经历了一个兴起、衰败、复兴的过程,紫陶只是整个建水陶史的一个片段。紫陶的发明过程无法考证,可以肯定的是,紫陶工艺一定既有对前人的继承,又有超越和创新。紫陶的传承与发展也是一波三折。通过田野调查得知,“文革”中紫陶被列为“四旧”,遭到批判,家家户户砸紫陶,许多私人珍藏的传家名作都被毁掉,陶业工艺水平整体下降,有一段时间只有粗陶的生产。20世纪80年代,紫陶生产复兴后变化很大。工具设备现代化,有了“气窑”(电窑),而且产品的变化也很大。色彩从特定的“紫”变成各种颜色和不同色度。色彩变化的理由竟然如此简单。据工匠说,他们烧坏了一些产品,按传统眼光看,颜色不正,不是正宗的紫,发黑了,这些次品被放在柜台下准备处理掉。结果一些顾客看

① 参见《民间文化论坛》2017年第4期王宇琛的译文。

② 参见赵楠、李自恒、田丕鸿:《建水陶瓷文化》,云南人民出版社2006年版,第13~14页。

中了这些不正宗的次品,竟然全部买走了。工匠受到鼓励,开始烧各种颜色的紫陶。风格也从经典的“残帖”主题(多种书法字体刻画与雕填在紫陶器物的同一装饰表面)丰富为各种形式的装饰主题,包括时尚要素与地方要素,如梯田、京剧脸谱、建水的十七孔桥、文庙瓦当等。但是,紫陶的工艺特点却被完整地保留着,并没有大的变化,包括无釉磨光、阴刻阳填,等等。

可以看出,传统工艺的持有者是有能动性的主体,工匠们最知道传统工艺中哪些部分是可以变化,哪些部分是不可以变化的。他们常常会按照传统工艺发展的内在文化逻辑去适应社会的需求,在工艺改革中往往吸收更新、更有效的方法,包括现代科技的要素(如电的采用),但是不会轻易抛弃作为工艺生命的核心工艺特质。在历史的长河中,从传统到现代的嬗变,也必将是继承、发展和创新相互融合。正如“非遗在中国”前言的观点,在非遗保护运动中,学者也要有更多的文化自信,相信中国的文化自信机制在更长的阶段中会发生明显的作用。

实践:民俗学进入非物质文化遗产研究的关键词

鞠熙

(北京师范大学 社会学院,北京 100875)

从格林兄弟到钟敬文等先贤所开创的经典民俗学,强调对文化事象的识别、理解与价值判断,在此基础上进行文化保护与继承发展。在这样的学科定位中,文化被视为社会之外的自足体,可以独立于人类行为与实践之外存在。近年来,一些人类学家仍然秉持这种看法,认为文化只能是观念性的存在,仅指“群体信仰及支配该群体行为的制度”,“非物质文化遗产”这一概念是不恰当的,因为文化本身就是“非物质”的,社会实践不应是题中之义。^①与此相反,民俗学者却开始探讨民俗研究的实践性转向,认为非物质文化遗产之

“非物质”,不是指其精神性,其本质是活态文化。^②

正如《西部民俗》中国非遗研究专刊的四篇文章所强调的,非物质文化遗产对于中国民俗学者而言,不仅是研究的对象或仅作为文化客体存在,它在本质上是彰显文化自觉的社会实践,是通过保护文化的持有者(传承人)从而践行权利主张、价值评估与社会命名,中国文化自信机制因此得以经由行动者的具体行为而发挥作用。从这一立场出发,非物质文化遗产保护,与其说是要保护具体的文化事象,不如说是民俗学者切身参与的公共文化运动与实践,经由这种实践,社区文化实现自我正名与赋权,这既是一个从文化自信到文化自信的过程,也是一个基层社会实现自我治理的过程。

那么,非物质文化的持有者与传承人是否持有与中国民俗学者同样的看法呢?从田野调查情况来看,从实践而非事象的角度来理解非物质文化遗产,也符合非遗文化持有者(社区性传承人)自己的概念。前几年,有学者指出,对于妙峰山香会来说,非物质文化遗产这一符号是外来物,普通民众与香客对其理解有限,它在民间的影响力是学者的强化使然。^③但经过数年来政府与学术界的共同努力,今天,在很多具体的社区中,非物质文化遗产的概念已经深入人心,文化持有者大量使用这一概念,规避以往模糊不清的“民俗信仰”或“民间宗教”等说法,重新赋予自我文化以合法性乃至神圣感,在传承文化传统的同时,也直接指向解决物质环境与生存问题、调整社区权力结构、重塑基层主体意识等目的。

以我们近期调查的北京市门头沟区千军台一庄户村幡会为例。2007年,千军台村和庄户村的“京西古幡会”被列入北京市非物质文化遗产名录,2014年又被列入国家级非遗项目名录。2017年正月十五幡会期间,我们实地调查发现,非物质文化遗产概念已经成为村庄新的价值感来源。政府以非遗保护为名,下拨资金,并确定了传承人

① 参见蔡华:《“文化”只能是观念存在——关于〈保护非物质文化遗产公约〉核心概念的讨论》,《民族文学研究》2015年第3期。

② 参见高丙中:《作为公共文化的非物质文化遗产》,《文艺研究》2008年第2期。

③ 参见李华伟:《非物质文化遗产对妙峰山庙会之影响——以妙峰山庙会申报非遗前后的活动为中心》,《民间文化论坛》2014年第6期。

体,这为村民的自我组织与主体性意识提供了合法性,社区性的权力协商以此为基础展开。因此,对千军台和庄户村村民而言,非物质文化遗产保护不仅是在传承优秀传统文化,更是通过文化传承实现社会共治与制度更新。

首先,非物质文化遗产为村民提供了新的意义支点。我们在调查中发现,所有村民都对幡会有强烈的文化自豪感与主动传承的意识,这不仅来自于原有的宗教信仰,更来自于非遗概念所带来的价值感与情怀。当我们问及是否能对幡会进行商业化开发时,一部分村民显得极为反感,并将反对理由归为“这是国家级非物质文化遗产,怎么能用来赚钱”。另一部分村民相信,即使商业开发,也只能用小型复制品,在有限的范围内进行,决不能影响到幡会本身,因为“必须保护国家级非物质文化遗产,否则就是历史的罪人”。我们看到,以往主要由宗教信仰所带来的意义感与认同感,如今部分地被“非物质文化遗产”所取代,这也正是莫里斯·戈德利耶(Maurice Godelier)所说的,在现代性语境下,“文化遗产”取代“宗教珍宝”,成为社会新的象征性系统的“神圣感转移”过程。^①事实上,不仅在京西幡会,我们在很多其他地方也观察到了类似现象。例如,非物质文化遗产也为妙峰山香会提供了一种新的意义支点与自我诉说的方式。2017年妙峰山香会期间,在调查中,多位香会成员主动向我们表示,他们参与香会表演是在“保护和传承非物质文化遗产”,并为此感到高兴和自豪。在这样一种语境下,妙峰山香会被赋予了除“信仰”“兴趣”“社交”以外的新的意义,即传承民族文化的重要方式,这成为香会组织中新的价值认同性纽带。^②

更重要的是,非物质文化遗产活动的组织与实施,就是社区基层权力的动员与确立过程。京西幡会所在的千军台、庄户二村,一直隶属于京西煤矿集团,在煤矿衰落后,面临着集体经济崩溃、基层组织涣散、村落生存环境恶化等诸多问题。正是以传承与保护非遗的名义,以幡会会首为主要力量所形成的“大台文保协会”成为非遗传承人

群体,事实上,也成为村落目前几乎唯一的组织化力量。依靠这一组织,当地村民不断与上级管理单位对话,也在内部进行自我对话,以求改善生存环境、焕发村落生机、重振村落经济。我们清楚地看到,保护非物质文化遗产,是当地村民争取合法化集体行动的旗帜与保护伞,而非传承的过程,同时也是权力斗争与政治协商的过程。2012年,千军台村进入中国传统村落名录;2016年,千军台村成为首批国家级规划示范村落。可以说,正是因“非遗保护”之名,这两个在现代性的资源、制度、城乡二元体制的夹缝中艰难生存的村庄,获得了有力的政治资本;也正是通过行“非遗保护”之实,村民自治组织不断自我调整、更新,并获得主体性的行动力量。

最后,当我们适当离开行动者视角,将目光投向文化时,我们也会发现,非物质文化遗产名义下的传统文化传承,其“发动机”恰恰是中华文化本身的特性,包括家族关系、社区关系、集体主义精神等。例如,幡会最基本的组织单元,是以血缘关系为根本纽带的“幡旗”团体,即同打某一面神幡/神旗的家族性群体。家族中的家长负责召集扛幡人,并组织分工和训练,如果本家族中青壮年劳动力不足,家长会想尽办法扩大血缘家族的范围,从更广阔的亲戚范围中找到足够的劳动力。长期稳定的走会活动,使幡旗成为家族的标志,而凡是参加过走会的人,自然而然也会对这一家族产生了更亲密的认同关系。元宵节因而是真正意义上的家庭盛会,这是幡会活动具有极强凝聚力、号召力与向心力的内在原因之一,更是它能够得以稳定传承的坚实基础。从这个意义上说,非物质文化遗产保护重新激活了内在于中华文化之中的核心符号,即家族世系与“根”的观念。每个行动个体的实践,同时也内含于中华文化自愈机制,中华文化的自我延续就是通过这样的个体—集体、行动—结构、主体性—传统性的“和而不同”而得以实现。

① Godelier, Maurice. *L'énigme du don*. Paris: Fayard, 1996.

② 参见吕宇宏、扬子江、李欣丽、黄章宏、陈佳静、方雅婧:《非遗视域下的香会传承情况研究——基于妙峰山第25届庙会的实地调查》,2017学期作业。

以中国非遗实践为基础构建新理论

王宇琛

(北京师范大学 社会学院,北京 100875)

目前,围绕非遗主题的讨论主要还是结合非遗保护政策、实践以及非遗具体事象展开的。在宏观层面,主要集中在对“非物质文化遗产”的概念辨析^①,非遗保护实践和政策的相关思考^②,法律和知识产权问题等;在微观层面的研究也显示出越来越多样和细分的态势,例如非遗的开发与产业化(以旅游最为突出)、非遗传承人研究、具体非遗保护实践中出现的悖论分歧,等等。总体来说,以中国文化遗产的长时段历史图景为出发点,潜入非物质文化遗产保护这一文化表达方式内部,探讨非遗实践所反映的中国文化内部逻辑的成果稍显稀疏。

那么,在中国文化传承脉络的语境下,如何认识中国的非物质文化遗产保护实践?非遗保护作为一个话语平台,反映了怎样的内在逻辑和核心问题?对这个课题的思考,可以不囿于非遗现象的近距离观察(在这方面我们已经积累了大量优秀的研究成果),从民俗学未来的学科增长点角度予以特别关注。2017年4月,美国《西部民俗》(Western Folklore)发表“非遗在中国(Intangible Culture Heritage in China)”专刊,刊登了张举文、周星、高丙中、萧放四位学者有关中国非物质文化遗产的系列文章,对中国非遗实践的历史、现状、理论思考进行了较为完整的介绍。专刊的前言和四篇文章,以不同视角,环环相扣,从文化深层阐释非遗现象,探讨中国文化的核心和内在逻辑,填补了相关领域的理论空白。这期专刊的目的在于,对非物质文化遗产概念下中国传统的文化逻辑和传播转化机制予以论述;基于对非物质文化遗产运动的实践者在日常生活中使用的概念术语的指认,从内部观察中国文化正在发生的变化。人们正在使用非物质文化遗产、遗产、信仰以

及传统等语汇重建民间话语,这种重建的努力和事实不但揭示出中国文化的生命力,也逐渐打破了原有的二元对立意识形态。

这也是中国和有中国文化背景的学者第一次在国际民俗学的权威期刊上合作,系统地介绍中国非遗,并对该题目进行理论阐述。美国的《西部民俗》由西部各州民俗学会(Western States Folklore Society)主办,迄今已有七十多年的历史。作为美国乃至世界民俗学界公认的权威期刊之一,该刊被艺术与人文引文索引(Arts & Humanities Citation Index)收录,致力于区域、国家以及国际民俗的描述与分析,在民俗学理论方面积累了丰富的成果。目前,西方对中国非遗实践的认识仍处于西方话语的主导之下,理解相对有限,要么“是来自所谓局内人(或者专家的过于政治化的解读,尤其是涉及民族国家的建构或是文化霸权问题时”,要么就无法脱离“东方—西方二元对立”的旧有框架^③。“非遗在中国”专刊的发表,打破了西方对中国非遗实践的刻板印象,勾勒出中国多元文化和谐共存的融合机制,显示中国文化生命力偃而又兴的核心所在,中国学者同西方学术界之间开启了一场深入的国际学术对话。

中国的非物质文化遗产相关实践带有鲜明的本土化特征。而该专刊便是以非遗的中国实践为基础,立足于中国文化的主体性,构建本土化理论的一次努力。四篇文章分别从“民间信仰”“文化革命”“传统节日”以及“文化自愈机制”等角度,借助非遗的平台,深入探讨中国文化的内在传承机制。其中,“文化自愈机制”是在国内学术界还没有讨论过的概念,因此也值得思考。它针对的是中国文化的传承与发展逻辑,希望从中归纳分析其内在的自愈机制。这个机制过去在文化冲突和交流当中、当下在非物质文化遗产保护运动当中尤其凸显了出来,而中国文化的生命力正依赖这个机制得以延续。基于多神的宇宙观和富于包容性的伦理等“核心信仰与价值观”,中国文化自愈机制在非物质文化遗产运动本土化的激荡下,从国家、知识分子和民众三个层面,重新树立了中

① 参见巴莫曲布嫫:《非物质文化遗产:从概念到实践》,《民族艺术》2008年第1期。

② 参见刘魁立:《非物质文化遗产及其保护的整体性原则》,《广西师范学院学报》2004年第4期;安德明:《非物质文化遗产保护中的社区:涵义、多样性及其与政府力量的关系》,《西北民族研究》2016年第4期。

③ 参见《民间文化论坛》2017年第4期。

人的文化自我意识乃至文化自信。这个概念揭示了中国文化和历史在近四百多年里,从自我中心到自卑和自否,再到自觉和自信,直到自愈的历程,也提供了一个反思中国文化之根的途径。

通过文化自愈机制来探索非遗的深层意义

张成福

(青岛理工大学人文学院,山东 青岛 266033)

自2006年国务院公布第一批国家级非物质文化遗产名录以来,非遗保护运动在中国已经如火如荼地开展十多年了。国家、省、市、县级政府和有关机构投入了很大的财力、物力来加强非物质文化遗产的申报和保护工作,并对挖掘、整理本地的非物质文化遗产表现出浓厚的兴趣,各地非遗名录中的项目也越来越多。

于是,我们看到,很多在当代人的记忆中并没有过的事象被挖掘出来,成为非物质文化遗产,进入到各级名录,成为政府和实践者的保护对象。在学界,我们曾经用“伪民俗”“民俗主义”“公众民俗学”“应用民俗学”等来指称、研究这种现象,并论证这种现象的危害或者合理性、合法性与实用性。学界的探讨多从民俗实践者的角度出发,从具体而微的层面探讨他们的实践对民俗的传承与传播带来的影响,而较少从文化本身的长时段传承、传播的角度去讨论问题,也较少讨论民俗实践者为什么选择这些文化进行传承。在非物质文化遗产领域,一方面,我们看到非遗名录中出现了很多民俗学者不认可的非遗,民俗学者的理由主要是这些进入到名录的非物质文化遗产并没有历史的延续性,有很多甚至是新兴的节会活动,因此,不能将其视为遗产对待。但是,另一方面,地方政府和民俗实践者却比较认可这种遗产,大多数民俗参与者也认为这种现象无可厚非。这给民俗学研究者以较大的困惑,我们究竟应该怎样认识这些“历史根基”不深的非物质文化遗产?

山东省青岛市高新区韩家民俗村文化有限公司于2012年清明节期间举办了首次“东夷渔祖郎君节”^①。客观地说,在历史文献中,并没有出现该地举办“东夷渔祖郎君节”的记载,甚至该节会所举办的地点韩家民俗村也是2004年才开始筹建的,韩家民俗村里几乎全部是新建的建筑与景观。自从“东夷渔祖郎君节”举办以来,韩家民俗村的知名度迅速提升,慕名而来的游客也逐渐增多。2015年,该节会入选青岛市第四批非物质文化遗产代表性项目名录;2016年,入选山东省非物质文化遗产代表性项目名录,成为省级非物质文化遗产。在此之前,由韩家民俗村申报的“盐宗夙沙氏煮海成盐传说”“木质渔船制作技艺”已被评为山东省省级非物质文化遗产,“海盐制作技艺”也被列入区级非物质文化遗产名录。“东夷渔祖郎君节”已经成为事实上的非物质文化遗产,与韩家民俗村申报的其他非遗一样,被认为是当地的文化传统与传承。

有些学者认为“东夷渔祖郎君节”缺乏历史基础,甚至是“生编硬造”,对此,我们需要回答两个不可回避的问题:为什么民俗实践者“生编硬造”的一个节会会得到政府、游客和部分学者的认可?为什么这个节会能够吸引那么多的当地群众、外来游客?2017年,张举文教授提出了“文化自愈机制”理论^②,为我们回答这两个问题提供了新的视角。张教授认为,中国文化遗产中得以延续的传统是相对稳定的、置于其核心的信仰与价值观,表现为“核心符号”;而那些实用的、有效性因时空变化而失去功能的文化形式,表现为“随机符号”。核心符号是文化遗产的生命力,随机符号是文化遗产的有效性。中国文化的传承其实是核心符号的传承与传播。具体到非物质文化遗产保护,他认为,得以传承下来的非物质文化遗产饱含着中国文化的核心符号。更重要的是,非物质文化遗产概念的推广和普及在中国文化的传承中正在发挥着非常重要的作用。借助非物质文化遗产概念,民俗实践者实际上将中国文化的核心符号挖

① 参见张成福:《资源动员与庙会传统的建构——以青岛“东夷渔祖郎君节”为例》,《青岛农业大学学报(社会科学版)》2015年第3期。

② Zhang, Juwen. *Intangible Cultural Heritage and Self-Healing Mechanism in Chinese Culture*. *Western Folklore* (Spring 2017).

掘出来,并和随机符号有机结合,实现了中国文化在传承过程中的“自愈”,保留了自己的核心理念和价值观。

具体到第一个问题,政府、游客和部分学者为什么认可“东夷渔祖郎君节”这一项非物质文化遗产?最重要的原因就是该节会体现了中国文化遗产的核心符号。如选择在清明节举办节会,大规模祭祀渔祖郎君氏和盐宗夙沙氏,还有分散在海神娘娘庙、王母宫、龙母宫、夫子庙、大成殿、魁星阁、汉明堂、天王殿、千手观音殿、大雄宝殿、莲花庵等庙宇中的神灵,体现的是中国文化中的核心信仰和价值观:崇宗敬祖、趋吉避凶、和而不同、大一统,等等。更主要的是,通过举办节会,民俗实践者对当地的历史传统进行了全面的整理和挖掘,很多已经在历史上被淘汰或者遗忘的区域民俗文化被重新发掘出来,构建了当地的区域文化特色,凝聚了当地百姓的区域认同,对发展地方经济、构建和谐社会、开展学术研究等都具有重要意义。

“东夷渔祖郎君节”之所以能吸引那么多的当地群众、外来游客,其中一个重要的原因就是在这个节会本身热闹。^①而构成节会热闹最主要的是文化传承中的随机符号,如郎君庙祭祖仪式、郎君广场戏曲演出、水面撑篙撒网表演、民间文艺巡游、民俗村摄影展览、特色渔家餐饮促销、商街地产展销等,是吸引游客到来的有效性活动。当地村民通过免票参与祭祀仪式、观看演出,实现了对庙会心理认同,“这是我们的活动”,他们明显感觉到和外来游客不同,不需要买票的是本地人,是一个群体;需要买票的是外地人,是另一个不可知的群体。外来游客通过观看祭祀仪式、各种表演与展览,也实现了某种程度上的认同,“这是青岛的一个传统活动,而我正在参与青岛的一个特色活动”,区域认同也在游客对各种活动的观看与评价中形成了。

《中华人民共和国非物质文化遗产法》明确指出,保护非物质文化遗产的目的是,“为了继承和弘扬中华民族优秀传统文化,促进社会主义精神文明建设”。在非物质文化遗产保护运动中,非物

质文化遗产已经从“事象”变成了“话语”“资源”。各种实践者利用非物质文化遗产资源来实现各自的目的,但是,实践者在选择资源的时候并不是凭空捏造,而是在中国文化的核心信仰和价值观中进行选择。因此,非物质文化遗产保护运动客观上激活了某些已经被人们遗忘的传统,使之在当代社会持续成为中国文化的核心符号。非物质文化遗产成为一个新的框架,将中国的传统文化挖掘、整合起来,实现了中国文化遗产的持续性和当代性。同时,非物质文化遗产保护运动在最大限度上实现了人们对生活区域和所在人群的认同,对于增进社会认同、推进社会治理、实现社会和谐都具有十分重要的意义。

对“非物质文化遗产与中国文化的自愈机制”的回应

Mark Stevenson(史麻稞)

(香港中文大学 人类学系,香港)

对于世界上诸多不同文化而言,抵御文化帝国主义而重塑文化自信,依然是个艰巨的历史任务。在这种历史条件下,民俗与民俗学必然有独特的视角。在《非物质文化遗产与中国文化的自愈机制》一文中,张举文教授就中国文化之复兴提出了论点,展现了论据,目的在于辨析出此复兴所基于的因子。他的核心专注点虽然是理解中国文化如何在过去的一百七十多年(即从1840年第一次鸦片战争起)的艰难中得以延续发展,但其初衷无疑也将引发若干有关该论点与自愈机制理论比较性问题。

首先,历代中国人是如何获得并且维系欧洲尚未实现的文化和语言统一?而此高度统一到到底是实际的或者是意识形态上的?其次,倘若视其为实际的,这种文化统一力量应如何令我们来阐释全球化中未来的文化发展?基于这两个问题,我们还可以追问,政治统一是否是文化统一的必要条件(或逆反论证)?历史学家也会质问,从1644年到1911年所强制实施的满清文化政策,发挥了什么作用?始于17世纪中叶长期持续的

^①参见华智亚:《热闹与乡村庙会传统生命力——以冀中南地区为中心的考察》,《文化遗产》2012年第3期。

文化和政治危机(或“困境”“耻辱”,这是张文中回避的一个词),也许应该值得与 19 世纪中叶的危机进行比较吧?

“过渡礼仪”常常是(由文化领导者)“表演”,并且是(由受礼者)“经历”,在一段阈限期后保证达到重新稳定(聚合)。但是,在本文中,张举文对此附加了一层当代内涵,包括了一段“曾被生活过的”现存的挑战,即,由一个历史困境所“表演的”,并由一个文化整体所“经历的”过渡阶段。从整体来看,该文突出了辛亥革命、新文化运动以及寻根运动,将它们作为中国人寻求回归自信的重要节点。实际上,上述的大轮廓恐怕忽视了中国共产党的革命运动对于中国人回归自信的巨大贡献。其实,谁都难以否认这个时期才是中国抵御帝国主义的关键时期,它打下了中国现代认同和 21 世纪复兴的基础。为什么这个阶段,一个很容易被描述为阈限隔离状态的阶段,始终没有被纳入到张文对自愈进程的表述中?其中发挥作用的“非遗”自愈因子又是什么?对最后这个问题的触及,将有助于回答其他有关当今正在复兴的传统如何得以延续的问题,以及这些传统在何种程度上被改变了。张文中所关心的民俗现象,是否实际上就是一个大众文化层面?而这个层面在过去一直没有被精英文化的时尚、危机以及争议所触及,同时,由于精英文化层面的存在而与宫廷文化隔远了。

通过将这些问题历史化并借助“过渡礼仪”这个概念,张举文将我们的注意力转移到这样一个问题上:一个自信的中国现在如何能够摆脱对那些常常与“现代化”捆绑在一起的,源自西方的文化、政治和历史等概念的依恃?事实上,除了在那些代表了彻底占领和文化错置的新世界地带(美国、加拿大、澳大利亚)之外,在世界上其他地方很难找到全盘西化的例子。在回应文化帝国主义时,摆脱殖民而独立的国家通常面对四种可能性(并非总是“选择”):一是回到“从前”(复兴过去的、本土主义),二是在新与旧之间寻找一种平衡(包括本土化),三是屈从于主动文化(西化),四是发明或开拓全新的道路(革命)。这四种可能性在中国都经历了思辨,至少后两种目前已经被彻底排除了。

张举文教授展示了许多表现文化自愈机制存在的事例,但是,这个机制是如何运作的,还不很

清楚,因此也就值得进一步考证。其机制的核心表现为促成中国“三教合一”传统的日常融合精神。当官方权力结构缺失具有深层根基的思想和信仰以及价值关怀时,日常平民的困惑和“过渡礼仪”便发挥自己的文化力量。信仰获得了大于思想的主导地位,同时,信仰的来源转向平民的民间自我信仰,而不是国家权力所指定的信仰体系,但这未必是民族主义。这现象不一定是独一无二的境况,也不一定是不好的发展,而是世界许多地方目前应对全球化的压力时正在发生的事实。提出这个问题,是为了理解当下所出现的新局面正在引发什么新情况。非遗也许的确提供了“天时”,使得中国的精英与政府能够对民众的自我需求做出新的阐释。这样的事实并不能让我们得出结论说经济精英和政治精英已经与那些最偏远的、文化上被忽视的乡村人口重新建立了联系。精英与政府可以在西方和中国的两种思想体系中进行选择,而民众的困境则处于不同的境地,而这“有限的文化地平线”也需要被理解为张举文教授所辨析的文化自愈机制的一部分。在此,我认为还存在没被发掘的关联:在文化例外主义与政治例外主义之间,存在着一种没有被分化的政治意愿。

非遗的优势之一便是其根生于一个非西方国家——日本。第二次世界大战后,在日本发展出了“无形文化财产”这个概念,而这个概念又是基于 20 世纪 20 年代的“民艺”运动。前者的出现是为了对应被承认为“民间国宝”的国家财产的传承人。这个概念产生于第二次世界大战前日本皇室的“帝室技艺员”制度,由此,将世系制与市场化技能(基于展示与分配制,不可忽视)结合起来。这样,民间价值和家庭生产制在强劲的工业化阶段得到了保护。中国也同样需要注意到工业化的文化副作用,因为,正如在日本当时很快被注意到的那样,批量生产会削弱此前手工作坊的产品的价值(或“氛围”)。通过对中日实践的比较,我们能够清楚地看出历史背景如何确定了中国对非遗的阐释:“过去”和“传统”为当今的中国和日本呈现出了不同的问题。总之,在辨析“和而不同”(基于多样性与包容的评价)、遗产化与工业化(认可与发展),以及本土化(表现与实现),并视其为中国当前文化景观的关键进程方面,张举文教授迈出了有意义的第一步;这些观点将成为一个有效的基础平台,由此允许我们进一步理解这些机制的

形成及其如何在非遗体制中发挥作用。

对“文化自愈机制”的几点思考

Mark Bender(马克·本德尔)

(美国俄亥俄州立大学 东亚语言与文化系,
哥伦布市 43210)

从我个人的经历而言,文化自愈机制的表现在中国文化中处处可见,而这一现象也是我最早触及中国文化时所注意到的,尽管那时缺少表述的语言。1980年8月,我随着第一批所谓的“外国专家”来到中国。我当时是作为一名光荣的英语教师,到华中地区的一所科技大学教英语。那是我第一次来到中国,计划是6个月,结果变成了7年。

我当时就注意到我所接触的人们是正从我无法想象的文化灾难中康复过来的一个群体。令我对那个时代深思的原因是,我在这群人中感受到他们共有的乐观主义精神。尽管那是个复杂的时代,但岁月似乎让人感到一切都会更好,努力工作一定会带来好的结果。几十年过去了,普通百姓得到了越来越多的机会,许多人利用政策的优惠,在重新分配到的土地上提高收成,经营小生意,进行副业生产,或是拼命准备各种考试。

众人拾柴火焰高。前进的绿灯始终闪亮着,政府和非政府的项目一浪高过一浪。终于,在2008年,一个崭新的新中国在北京的奥林匹克运动会中登上了世界舞台。随即,又是2010年的上海世博会。如果没有中国众多人口的内部认可,这样的发展是不可能的。驱使这些人的动力是让个人和家庭生活的更加美好,而使之实现的较抽

象的平台便是国家。那种抓住任何一丝机会,坚持不懈,终将改善自我的精神,正是张举文的“文化自愈机制”概念中“(使之)有意义”的部分。

在日常生活层面,我回想到许多小事和休闲活动,它们使得日子过得有滋有味。比如,慢慢地,甚至机械地手洗衣服;去早市购得一天做饭所需的食材;在街道上散步;常常无需先打招呼地串门,包括喝点热水或茶,吃瓜子,闲聊。在我居住的南方,一家人通常在晚饭后用一盆水洗脚,有时是挚友在一起洗。在没有采暖的较冷的地方,一家人围着烧煤或木炭的火炉,坐一圈烤火。现在,有些地区依然留着这些习俗,尽管城市生活的节奏和资源终结了许多类似的传统。

近来,我注意到许多公共场合的活动,包括公园、广场以及桥头,特别是在中年人之间,都似乎是为了有益的社交活动而设计的。几个月前,在成都的一个河边公园,我观察一些人的休闲活动,包括诸如气功和太极等锻炼项目、杂耍或舞扇子,还有群体的活动,如跳舞、合唱、表演川剧片段、演奏乐器、书法作画、吟诗,等等。另外,也有人下棋、打麻将、逗鸟、喝茶、吃瓜子、闲聊,在竹林和花丛中、护城河边、拱桥上以及池塘边散步,还有的在寺庙(孩子与家长拜求好学业的)和小博物馆里(为了纪念一位唐朝的著名造纸人和女诗人的古井边)休闲。这些活动都再现于那些具有悠久和突显的,甚至是有意识的历史联系的场所,形成了传承下来的时空结构,而这些,我相信,都构成张举文所界定的“文化自愈机制”的一部分。值得注意的是,许多参与这些活动的人,都在年轻时经历过社会波折和动荡,尽管这些活动可以被简单地称为“消遣时光”。