

抽离与回归的交织： 非物质文化遗产的现代性之路

孙九霞

【摘要】协调非遗与现代性的关系,寻找传统文化保护在制度体系和底层实践之间的通路,是当代社会的重要议题。基于多个案例对非遗在现代化进程中的保护与存续路径及命题进行探讨可以发现,制度化的非遗保护运动,使“文化”在趋同的标准和方法中实现符号抽离,对即将消逝的无形文化进行及时有效的补救。而回归非遗扎根生长的自然和文化场景,旨在还原和守护民间多元复杂的整体文化空间。在现代性条件下实现非遗的可持续发展,需要“抽离”与“回归”的双向交织,并鼓励当代人在社会文化生活中利用传统记忆和现代技术为将来创造“非遗”。

【关键词】非遗;符号化;日常生活;现代性

【作者简介】孙九霞,中山大学旅游学院教授,博士生导师,主要研究方向:旅游人类学、流动性与民族认同、文化传承与乡村振兴等(广东 广州 510275)。

【原文出处】《贵州社会科学》(贵阳),2023.8.91~98

【基金项目】国家社会科学基金艺术学重点项目“乡村振兴战略中的文旅发展与城乡融合研究”(21AH016)。

一、引言

非物质文化遗产如何在传统向现代转型的时代背景下实现保护与发展已成为一个世界性议题。自上世纪80年代以来,媒介技术不断推陈出新,加速文化储存、传递与更新革命,使原有的文化形式受到挑战。亲历者日常生活中的记忆与技艺,正面临断裂式、断代式消失的危险^[1]。因此,非物质文化中的“代表作”率先以“受损害”的象征形象^[2]与现代化带来的剧烈变动进行抗争。同时,在消费主义席卷全球,文化商品化的力量势不可挡的背景下,人们对世界平坦化和文化趋同化心存担忧,希望将多样性的物质与非物质文化留在当下,以期作为未来发展的基础与资源^[3]。

基于以上背景,联合国教科文组织在世界范围内掀起一场非遗保护运动^[4]。该组织围绕无形文化

遗产制定了一套公认的保护体系,包括标准化的认定工作、权威化的传承规则和制度化的保护手段。作为文明古国和遗产大国,中国主动接纳了国际非遗保护方案,积极参与非遗申报和宣传工作,充分利用现代技术和市场经济体系贡献中国的非遗保护实践案例。2021年,非物质文化遗产保护列入我国普通高等学校本科专业目录。然而,遗产一旦进入保护语境,就意味着被特殊化。正如阿斯曼所言,文化记忆的传承“具有了统治者的神圣性,一方面,被视作一种公共义务,另一方面又并非人人享有的权利”^[5]。保护制度将非遗“条块化”割裂、“碎片化”分散、“市场化”展演等问题日益受到批评^[5]。

从理论层面看,非遗保护制度和保护诉求间存在悖论。一方面,非遗呼唤保护运动来抵抗现代性力量。“现代化”和“全球化”是人类文明进程的最新

发展阶段,意味着与传统拉开距离^[6],暗含对本土知识的舍弃^[7]。而非遗是本土文化、社群文化的最集中呈现,需要保护的恰是其与过去的联结。另一方面,围绕遗产构建的制度体系本质上却遵循现代秩序与逻辑。“非遗”是无形文化的一种现代性话语表达^[8],而保护运动中呈现的标准化、抽离化和反思性,正是吉登斯所描述的现代性的三大动力^[9]。因此,面对非遗从传统走向现代的宿命,本文首先试图厘清世界共识中的非遗保护运动与现代性的关系及其在推进文化保护与传承中的成效和局限。

在实践层面,近年国内研究者也对非遗保护政策进行了有益反思,呼吁应从生产性保护转向生活性保护^[10]。这一转向旨在将民间艺术理解为“深埋在人的生命感与地缘环境中的文化表现”^[11],最终通过符号抽象和多元符号载体创新,推动非遗在民众生活方式重构中重塑内生价值^[12]。那么,回到遗产生长的社会文化环境,民间的无形文化如何在当代实现自我转型发展?有哪些新的实践形式?本土文化是否有其自身固有适应现代化的传承变迁方式?最后,非遗保护的制度体系与底层实践之间,有无共通的道路?有无相互守望的通路?这些是本文将探讨的主要问题。

二、非遗保护的世界共识:标准化与制度化的遗产符号抽离

国际社会对无形文化的集中关注,缘起于上世纪后期西方社会学家、人类学家、历史学家以及传播学家关于“口头传统—文字传统”之“大分野”的辩论^[13]。在这场论战中,口述传统逐渐摆脱了其“心智落后”或“形式原始”的标签,成为与精英文化分庭抗礼的“民间文化”代表,获得社会各界的重视。日本、韩国、法国和意大利还在民间文化保护立法工作和机构设置中先后作出表率^[14]。在此背景下,联合国教科文组织意识到民间口头文化的价值及其面临的威胁,于1989年颁布《保护传统文化和民俗的建议书》,将“坚守自己的文化”的权利重新赋予全人类。然而这种“泛化了的坚守”在大众传媒和工业化时代

备受侵蚀。1997年,联合国教科文组织第29届大会通过了建立“人类口头和非物质文化遗产代表作”名录的决议,特别关注各国具有突出价值的人类创作天才代表作的非物质文化遗产。“代表作”一经确立,就会成为集中全球关注的符号。出于国际形象、声誉、合作意向等多重考虑,非遗保护运动引起各国的高度重视和普遍参与,并与其他无形文化遗产价值的裁定提供了一套统一的参考标准。2003年《保护非物质文化遗产公约》(以下简称《公约》)颁布,将代表作名录的提名、认定、保护与国际合作制度,以更加明确的条文形式确定下来。至此,非遗保护的世界标准得到制度化确立。

非遗保护的中国实践正是在此背景下展开。紧跟国际非遗保护运动的节奏,我国进行了一系列体制和机制探索。具体包括:(1)支持性的法律和保障制度;(2)主导性的领导和管理体系;(3)专业性的工作体系;(4)公共性的社会动员与民众参与的传播体系^[15]。这套机制的构建是结合中国国情逐渐理解、学习《公约》和国际保护实践的过程。2001年,昆曲被联合国教科文组织宣布为“人类口头和非物质文化遗产代表作”,非遗概念和非遗保护理念正式进入中国^[16]。2004年,我国加入《公约》,此后开始在国内出台系列政策法规,先后设置部际联席会议、专家委员会、非遗保护中心等机构,初步建立中国特色的四级保护体系和代表性传承人名录体系、文化生态保护区体系。整体而言,早期的非遗保护工作主要以“传承”和“传播”为两个着力点。2011年,我国通过《中华人民共和国非物质文化遗产法》,为非遗的各种具体工作、专门政策、财政拨款、权利义务规范等提供理据和法源。在此基础上,非遗保护工作一方面更加注重全面立档、记录和完整保存的措施,另一方面再吸取和再转化《公约》中的文化“振兴”保护理念,开展传承人群研修研习培训计划、中国传统工艺振兴计划、“非遗进校园”等项目,旨在为振兴发展非遗培育多方面、多层次的传承人才。

纵观非遗保护的世界举措可见,其本身即是现

代性和全球化的产物。其一,非遗是从日常生活场域脱嵌出来的,经过标准化建构和制度化巩固的地方性传统^[7]。自《公约》颁布以来,“非遗”的种类、保护与传承方式就成为可经由统一标准核验的外化性质,成为被固定下来的客观外化物或象征“传统”的标志。技术团队、专业队伍和政府部门建立起认定与保护非遗的专家权威,遗产符号“脱嵌”于原有的自然和文化环境。而在现代技术日新月异的当下讲“传统”,是为了强调文明的连续性^[1]。这种密涅瓦猫头鹰式的足迹追寻,体现了人们对全球化的地方性反思。其二,吉登斯将现代性划分为四个基本制度性维度^[7],关于“非遗的现代性”的内涵和外延也可以从资本主义、监督体系、工业主义三个维度进行总结(如图1)。其中,资本主义指的是文化商品化和市场情境下遗产的文化价值转化为资本积累的过程;监督体系包括对遗产认定、保护与价值传播过程中的信息筛选和约束控制;工业主义是指当代非遗的文化表现形式中不可避免地加入工业化流程获得产品,遗产本身也被视作可用于生产的资源。这些现代性力量嵌入文化遗产化的过程中,经历了四阶段的符号抽象,包括遗产认定时,对制度形式的提取;记录建档时,文本符号的介入;筛选代表性传承人时,传承人符号身份的确立;遗产传播时,价值符号的交换。在非遗符号抽象系统的发展过程中,将政治权力、市场结构、生产主义纳入遗产保护实践中,并进一步强化了符号的抽象性。

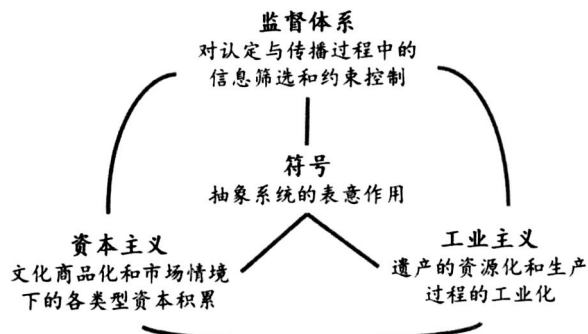


图1 非遗的现代性维度

遗产的标准化和制度化过程,一定程度上保存

了无形文化的基本样态与文化记忆。

首先,申遗实践本身即是一种保护。回顾国内外非遗保护的初衷,标准化地甄别各类无形文化的价值和等级,目的在于集中力量对部分濒危文化率先开展“抢救”。《公约》特别要求对现有的非遗进行清点,列出急需抢救的重点和有重要代表意义的遗产项目。我国亦于2015年全面启动“国家级非物质文化遗产代表性传承人抢救性记录工程”。以非遗申报的影像志工程为例,它要求将非遗传承人的实践、口述、教学和综述分别进行影像存档,并作为申报材料。这一规定让《格萨尔》为代表的活态的、不可复制的文化被相对完整地保存。当前我国3062位国家级非遗传承人中,已经去世的有400-500位,依然健在的传承人平均年龄也在70岁以上,影像记录的必要性和紧迫性日益提高。这类颇具人类学方法论意味的工作,正如格尔茨所说的,在于“将这种会话‘说过的’从即将逝去的时间中解救出来,并以可供阅读的术语固定下来”^[18]。

其次,一些绘画、雕刻、塑像等传统工艺从兴起之初就具有体制化、职业化传承的历史渊源。它们的当代传承与发展,也有赖于对现代制度的适应和响应。西藏唐卡的保护与传承历程就是受到统治者(政治/宗教)召唤并在体制化管理中复兴的典例。根据学界的系统研究,唐卡的手艺最初生于民间,但兴于古代宫廷画院。17世纪重修与扩建布达拉宫时,大量画师、能工巧匠被召集至宫苑和寺庙,唐卡传承进一步体制化和职业化。新中国成立后唐卡技艺随教派衰落而凋敝,画师散落。1980年,中央民族宗教政策指示,西藏启动名胜古迹修复,成立古建队,唐卡画师再次被召集参与古寺壁画维修工作,开始在办公楼收徒传艺。1985年,西藏大学首设教研室,进行招生、开课、著书、申请项目。其中一项重要攻关课题就是重新掌握矿、植物颜料的产地、提纯技艺和加工工艺。进入新世纪,唐卡作为西藏地区的文化符号,实现商品化、旅游化和政治化展演,逐渐走出西藏、走向世界,并重新回归民间^[19]。

最后,传统艺术在制度性保护中逐渐成为当代国家公共文化象征,并走进公众文化生活。人们保护遗产的目的是保护有用的东西^[20]。在国家层面,保护运动是将遗产公共化以进行政治表述的手段,是国家构建集体记忆、进行政治教育以实现民族团结与文化认同的方式之一^[21];在地方层面,遗产地社群更加看重与遗产相连的生活方式、身份认同和地方依恋^[22]。是“传统”的这些公共文化意义,而非遗产本身的功能,构成人们希望其存续下去的理由。以太极拳为例,申报说明中指出:“通过习练太极拳,人们在修身养性、强身健体的同时,也传承着中华民族的文化基因,即阴阳循环、天人合一的中国传统哲学思想和养生观念,平和、包容、友善的人际和谐共处理念……”显然,太极已成为彰显中国国际形象的符号,又通过多次登上央视春晚、进入高校课程,融入公众的日常生活。当然,国际标准也有其局限性,其中的价值观、伦理观也可能否定了传承人的行为^[23]。例如,由于国际非遗保护和动物保护的原则、理念、标准存在冲突,日本小千谷斗牛为了民众的“幸福”^[24],即能够延续该传统而不受非议,选择了不申遗。因此,非遗实践中还需要完善地方的非遗保护制度,不同类型的遗产遵从不同层次的制度和标准,尊重个别价值并探索替代性的保护方案。

三、非遗保护的现实实践:活态非遗的文化场景回归

标准化和制度化的非遗保护体系有局限性,容易忽略形塑非遗的整体文化环境。让遗产回归民众的现实生活,实现生活性保护,应着重强调三个新的关注点:第一,主体性,即关注非遗主人的文化记忆、日常实践以及意义阐释。第二,主体间性,即从社会交往和生产系统的角度,考察与非遗生产、传承、传播相关的各类主体之间的交互关系。第三,意义群,此处并不强调非遗单体的意义,而是关注符号背后统摄的整个文化生态系统(包含各种类型层次的遗产),涵盖不同主体的多重阐释乃至无限衍义。以下将以笔者的三个田野案例和《唐宫夜宴》的遗产建构

为解读对象,回归非遗在其文化场景中的活态传承、发展实践。

案例一:丽江纳西刺绣的文化资本化

丽江市玉龙县白沙乡白沙古镇,是明代木氏土司家族的发源地,2012年入选第一批中国传统村落名录。古镇有3家纳西刺绣传习机构,其中一家由本地人经营(坚持传统技法),另外两家由外地人经营(糅合其他绣法)。作为“小遗产”“小传统”的典型代表,纳西刺绣生动呈现了不同主体的话语博弈。当前,外来经营者已成为当地刺绣文化的代言人。他们认为刺绣针法应随市场需求而变化,坚守“原本”文化的人未必能实现其价值转化。反观本地居民,他们长期生活于传统文化土壤中,自在却不自知,惋惜纳西刺绣的衰落却不认为自己负有保护责任。在外来经营者刺激下,地方政府将“文化”作为一种政治需要,把带动经济发展、增加就业、展现政绩的宏大期许,连同保护行动、资金与政策投入加注到这“小遗产”之中。同时,唯一一家本地经营者也开始使用“传统”和“原真性”作为一种话语“武器”,在家庭作坊中放置内容粗糙的展板,把房间改造成展厅,加入到文化市场和话语权的争夺中^[25]。正如詹姆斯·克利福德所言:“文化处于斗争之中,是暂时的,不断生成的(emergent),局内人和局外人的描述和解释都卷入了这一生成过程”^[26]。尽管本地经营者在当前博弈中被动让位,但如果没有这一刺激,无形文化未必会在现代化浪潮中存留,更难以刺激文化持有者主动实现文化自觉,建立文化自信。

案例二:临沭柳编的非遗产品生产系统

临沭柳编是中国民间传统手工艺品之一,在古代仅作为普通的日常实用品。由于柳条种植、收割、剥皮、抽根、晾晒、浸泡、编织等过程费时费力,当前村民的日常器具多为塑料制品替代。而柳编手作为老一辈人的身体记忆,长期处于一种“无意识传承”的状态。谁也说不清楚自己是什么时候学会的、谁教的,“反正就是会,大家都会!”“也没有想着去教给谁”。杞柳种植和编织的生产场景远在后台,同时

作为村户交往、休闲的一种方式,融入日常生活。2011年临沭县引进农业综合开发公司,并陆续打造杞柳种植示范园。传统种植技术、剥皮技术等逐渐被现代农业生产和大机器取代。当前临沭县杞柳种植面积已超过10万亩,产业链庞大,辐射从业人员10万多人,多以工厂手工编织活外发加工为主,且成为中国出口创汇的项目,年出口额超16亿元。2020年,公司开始打造柳编艺术小镇和柳编创意中心,以场景打造、互联网营销突破“来样加工”的低回报生产模式。2021年,临沭柳编进入了第五批国家级非物质文化遗产代表性项目名录(扩展性项目),线上零售额过3.6亿元。柳编的产业化并没有改变柳条编织工艺,却降低了原材料的获得成本,帮助其对接消费市场,让即将消逝的传统手艺通过持续运用和展演的方式进入前台,并在技术革新中实现价值转化。

案例三:芒康盐井社区文化的本土性发展

西藏自治区昌都市芒康县纳西乡位于214国道旁,是茶马古道的重要驿站,包括上盐井村、纳西村和加达村三个行政村。盐井社区的非遗具有社区整体性特征。这里保留了有着1300余年历史的传统手工晒盐技艺,分别在澜沧江东西两岸盛产白盐 and 红盐。但不同村庄的宗教信仰各异,上盐井村80%信天主教,20%信佛教,纳西村以信奉藏传佛教为主,个别信仰天主教,加达村全部信奉藏传佛教。当地还有个山神传说,即山神“雷丘”喜好热闹,为了祈求村民平安健康和来年风调雨顺,在每年藏历新年初六以“假结婚”的方式娱乐山神(当地人对现实中藏式传统婚礼的夸张和娱乐化展演)。与大众对边缘藏区的刻板想象不同,盐井人立足于本土,发展出一套包容、多元、利他的现代观念。传统盐田和农作物种植与传教士带来的现代葡萄种植、葡萄酒酿造技术共存,各类民俗节庆和谐共生。随着旅游业的兴起,作为特色旅游展演的“假结婚”仪式也发生了改变。主要表现在节事流程精简、道具摆设变动、参与者数量减少,表演频率明显增加,且还要接受陌生游

客的凝视。学者忧虑其文化原真性受损等问题,然而本地居民却不以为然。他们认为表演次数增加,只会让山神更加高兴,让社区远离灾难。同时,当地居民的国家认同极高,家家插红旗、户户有大学生。盐井社区多元文化体系塑造了坚韧的社区主体性。“包容”为本土现代性的生长提供了肥沃的土壤。无需刻意挖掘,无需演绎附会,活态民俗就是文化展演的源泉,本地民族主体因民俗自在而实现文化自觉,因文化自觉而建立文化自信。这种文化自信成为经济、政治、文化现代化的原动力,使此地似乎比其他社区更加“现代”^[27]。

案例四:《唐宫夜宴》的非遗构建

《唐宫夜宴》由郑州歌舞剧院舞蹈编导陈琳创作,以参加夜宴的乐师们为主角,展示了唐朝少女们从准备、整理妆容到夜宴演奏的过程。2022年,这一舞蹈登上河南省春节晚会,在网络端转播走红并迅速登上热搜。《唐宫夜宴》是对多种文化遗产符号的分散抽离,再将过去的宫廷活动场景进行整体性的集中还原。夜宴的故事和造型源于河南博物院展出的彩绘陶伎乐女俑,乐师们服饰的颜色源自“唐三彩”,妆容仿照《宫乐图》等画作中的唐代“斜红”。为了将唐俑丰腴的身姿展示出来,演员们还在嘴里塞了湿纸巾,身上穿戴海绵。《唐宫夜宴》结合当代排舞技术、舞台技术和互联网技术,呈现了活生生的、传统与现代共创的精神与文化延续。此外,它不仅结合现代技术将历史场景选择性地符号化,还将尘封的过去拉回当前语境,表达国家认同、性别抗争等价值观念并实现经济效益。演出走红以后,新华社、光明日报、人民网纷纷“下场点赞”,接着将近年在全国兴起的汉服和仿古妆容“国潮热”推向新的高度,以此乐师IP打造的文创产品大卖。2022年10月,以这场演出的创作历程为题材的电视剧《我们这十年》播出,讲述多民族女性师生共同追梦的故事。再生产的遗产正在当下接受不同主体的意义阐释,也为将来制造、建构新的遗产。

综合以上场景可以发现,真实生活中的无形文

化有其特定的自然生长环境和历史演进脉络,同时关乎当代人的生活、生产和休闲方式。一方面,非遗单体具有呈现地方族群文化综合样态的潜力,横向上连接着社区的整体关系网络和产业链条,纵向上则刻画了地方文明的演变进程与发展动力。多种文化遗产总是相互交织,具有复杂性、不可分割性等特征。另一方面,恰恰是这种“文化融贯的状态”解释了日常生活情境下主人对文化遗产的“无意识性”。因此,传承人的“主体性”是一个被刺激和唤醒、从自在到自觉的过程。而主人的认同感降低、传承动力不足、面向当下和未来的创造力不足则是文化存续的根本威胁。非遗中的主体间性根植于本土文化的整体语境,关乎社群记忆、交往情感、信仰体系和地方性知识的文化传承谱系。文化生产者、文化持有者会在社会交往、技术学习、代际传承中,寻找本土文化的解释性框架,并努力适应时代变迁,充分利用政策化和市场化手段,推进其活态演绎与流变。当代舞蹈也可以借助与传统妆容、服饰的结合而“让遗产活起来”。把非遗还给遗产主人和现实生活,才能让文化可持续传承的根本动力“扎根”日常生活的土壤。

四、抽离与回归的交织:符号强化与“母体”滋养的循环再生

近年来,研究者从符号和话语的角度对遗产和遗产化进行批判性反思,指出遗产是权力博弈和工具理性共同作用的结果。从本质看,遗产不是既定事实或自证自明的存在物,而是权力与意识形态的表征^[28],是一种文化过程或具身的展演^[29]。保护对象的认定、保护手段的运用、保护专家的聘任以及再利用方式的决策,都是多主体博弈下筛选出来的结果^[30]。遗产作为话语实践,由权威话语主导,具有普世价值标准,追求的只是有限的文化范围^[31],这种“划界的文化”无法处理遗产多元和复合性问题。同时,学界不断呼吁警惕文化商品化过程中经济人的行动逻辑,避免价值共创的同时走向遗产共毁。尽管如此,不可否认的是,非遗的遗产化仍是遗产保护实践中可资利用的手段。

保护运动是及时有效的妥协性补救方案。当前非遗符号经过标准化和制度化抽离后,的确取得了较大成就。主要体现为四个方面:(1)唤醒了民众和传承人的非遗保护意识。“申遗”作为政治绩效和政策实践,必须首先深入民间,挖掘传统,而专家介入为正在消逝且处于无意识传承状态的文化形态提供了溯源和整体恢复的可能。由政府主导,民众与媒体共同参与的遗产化展演过程,本身即是宣传保护理念、激发保护意识、规范保护行为的最佳时机。(2)调动了非遗保护的资本和资源。许多民间文化因原材料与人力成本日益高涨而缺乏资金,进一步抑制了社会认可的可能性。传统文化的价值发现与资本转化,接轨消费市场并催生工坊化、流水线的制作流程,不失为非遗可持续发展的良性循环模式,尤其是传统手工艺类非遗更适合这种模式。(3)推动了文化传播的便捷化。正如现代性自身,脱离地方自然环境与文化生态的文化符号能够更快、更容易被更多人感知和接受,为文化记忆的存留寻找更多载体,并以本土文化的传播满足民族认同的政治诉求。(4)为应该“记住什么”“遗忘什么”设置标准。“传统”并非都是真实美好的,其合法性从来都是在不断满足新需要的过程中构建而成^[32]。将传统理想化是现世消极主义的体现,将陷入全盘接受“过去”的误区。而面对众多急需抢救的非遗,人们还需要依据轻重缓急设置保护实践的时序。

但回到孕育文化的现实情境中,反思遗产保护的意识形态运动更加具有必要性和重要性。涂尔干将文化视作社会事实,指出“文化事实是人的产物,但一旦被制造出来,就以不可撼动的顽固本质对抗其本来的创造者”^[33]。这种将文化“对象化”的取向,导致权力的移位,即有权评判文化好坏的是权威主体或公众而非文化生产者。此外,还催生了真实性话语,文化的原本持有者和后来者都在围绕“谁是正宗”“谁才是真”的辩论中争夺权力和利益。要打碎文化霸权的根基、对遗产进行现代性祛魅,就要从实践中回归生产者的生活情境,并突破非遗的“本真性”之论。正如日本学者菅丰所指出的,

“非遗永远处于变化之中,对单个非遗而言,其所发生的每一次历史性变化或地域性变化都具有独特性和稀缺性”^[34]。即使是遥远的祖源传说也是动态可变的,机构、社群以及个体根据当下社会、文化和政治需求,重新记起或遗忘过去,以阐释或重构自己的身份^[35]。

将抽离于现实的文化遗产重新置于广大传承者的生活场景,有以下四个方面的积极效果:(1)还原遗产的整体样态。从文化对象上看,非遗具有综合的文化表现形式,例如,传统舞蹈与音乐相互融合,民俗活动往往包含了文学、音乐、舞蹈、竞技、杂技、游艺、美术、技艺等丰富多样的民间传统^[36];从文化主体看,“非物质性”恰恰表现为凝结在对象物之上的人的记忆、情感、信仰和知识,以及文化表现所在的生态、生产、生活场域。唯有回到现实场景,才可窥见文化产生、变化与传承的内在机理,寻找有效的遗产保护抓手。(2)在社群话语中重新认识文化“可变”和“应变”的部分。保存或替代传统的决策,应观照当代生活的便利性、舒适性和安全性,兼顾保持原有生活方式的成本,这些理应由文化的使用者、生产者

而非消费者的想象决定。应推动真正“不应变”的文化内涵传承下去,而无需为文化形式流变深感担忧。(3)寻找本土文化中应对现代性的解决方案。地方文化具有适应全球现代性冲击的韧性与包容力,回归现实场景能够把握地方性传统延续至今的内在认同和传承动力。(4)关注当下和未来的文化意义阐释。既然文化是可变的,变动是可贵的,那么塑造现代国家认同需要回归当代年轻人生活的广阔场景,对传统文化进行再抽象、再建构而产生新的“非遗”。不仅在共时性层面,实现了文化元素的“脱域”抽取,还在历时性层面,完成了超越与对话。有理由相信,杨丽萍的《孔雀舞》、朱乐耕的《陶艺马》……这些文化创造,用过去的、民族的、地方的元素,装点了当下的大众生活,亦是指向未来的“经典”。

综合以上,本文认为,把非遗“拿出来”(抽离于其自然文化环境),是保护,将其“放回去”(回到生活场景),更是可持续的保护。遗产保护在现代性条件下需要实现“抽离”与“回归”的双向循环交织,关注权威话语的积极作用和社区话语的表达空间,把握符号强化机制和文化母体的环境滋养(如图2)。

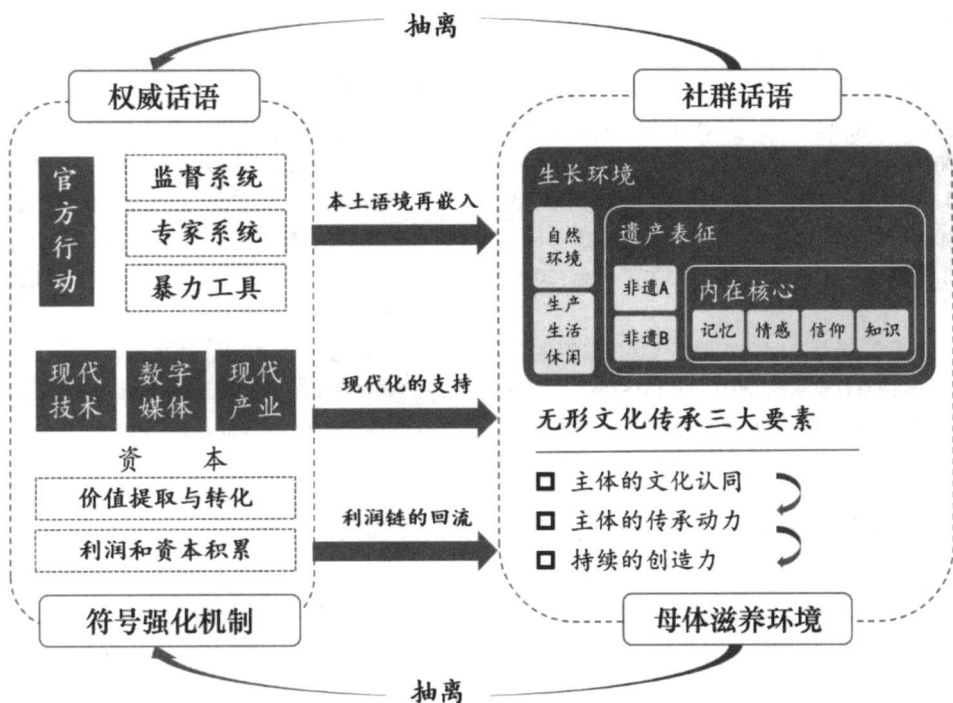


图2 非遗保护在“抽离”和“回归”间的交织

五、结论

非遗保护运动的标准化和制度化是对即将消逝的无形文化最及时有效的补救。正如鲍曼所说,所有“惯例”的功能是“使得反思、审视、检验、警惕和其他代价高昂且耗时费力的付出变成非必需的奢侈品”^[33]。制度化的非遗保护运动使民间传统在趋同的标准和方法中实现符号抽离,以最低的成本调动最多的注意力、资源和资本。同时,趋同的遗产话语表达,使凝结了政治诉求与民众身份认同的地方传统,能够以可供不同文化背景的人所理解的方式实现交流、传播,并用本地文化符号共同抵制全球文化的“麦当劳化”。

通过回归现实生活,重新审视非遗符号,可以避免因“过早的意识形态结论”^[37]而造成的文化固化。还原民间文化的整体生境,才能激活无形文化“趋异”的生存张力,让多主体在共同建构的意义群中保持文化创造力。然而,文化话语中自主性(autonomy)和脆弱性(fragility)相伴相生的悖论,不只是一个哲学问题^[38]。现代生活的不确定和偶然性越是解放了文明自决的自由,这种自由越是脆弱、易受伤害,越是能强烈地生发出规范性控制和创建秩序的观念^[33]。守护“传统的”“过去的”“自在的”传承空间,就要呼唤当代的制度保障,这是文化发展的内在存续动力。因此,非遗符号抽离与回归并不矛盾,而是依据时序规律相互交织,实现循环互补,最终指向传统文化可持续发展。当代人只有在社会文化生活中利用过去记忆和现代技术,才能为将来创造“非遗”。

民族学家 Jan Vansina 曾描述这样一种独特而典型的无文字的历史回忆:历史意识只在起源时期和晚近时期发挥作用。即晚近的去过去拥有极其丰富的(当代人的)信息,越往前回溯,信息量越小,但在更早的历史中,又能找到关于群体起源的丰富信息^[39]。

这正是为所有研究“传承”的学者所熟知的“流动的缺口”(the floating gap)。不同民族文化的历史谱系似乎总是从先祖直接跳跃到现代。记忆不会在文化流变中消失,只是不停地更换表现形式并在回忆片段中活态地传承。尽管非遗无法逃脱现代性的宿命,但在现代社会中依然有路可走。

罗意林同学和庞兆玲博士对本文付出了辛苦劳动!

参考文献:

- [1](德)扬·阿斯曼.文化记忆:早期高级文化中的文字、回忆和政治身份[M].金寿福,黄晓晨,译.北京:北京大学出版社,2015:11.
- [2]刘锡诚.非物质文化遗产的文化性质问题[J].西北民族研究,2005(1):130-139+186.
- [3]方李莉.论“非遗”传承与当代社会的多样性发展——以景德镇传统手工艺复兴为例[J].民族艺术,2015(1):71-83.
- [4]贺学君.关于非物质文化遗产保护的思考[J].江西社会科学,2005(2):103-109.
- [5]方堃,吴旦魁,杨毅.少数民族非物质文化遗产整体性保护模式研究[J].贵州民族研究,2019(8):47-51.
- [6](英)安东尼·吉登斯.现代性与自我认同:晚期现代中的自我与社会[M].夏璐,译.北京:中国人民大学出版社,2016:2.
- [7]安传艳,翟洲燕,李同昇.传统村落空间的表征与话语权力:基于文本话语的分析[J].地理科学,2022(4):702-710.
- [8]潘宝.遗产人类学视域中的非物质文化遗产[J].民俗研究,2020(2):100-108+159.
- [9](英)安东尼·吉登斯.现代性的后果[M].南京:译林出版社,2000:46-47.
- [10]胡惠林,王媛.非物质文化遗产保护:从“生产性保护”转向“生活性保护”[J].艺术百家,2013(4):19-25.
- [11]方李莉.安塞的剪纸与农民画[J].文艺研究,2003(3):122-130.
- [12]郭新茹,陈天宇,唐月民.场景视域下大运河非遗生活

性保护的策略研究[J].南京社会科学,2021(5):161-168.

[13]巴莫曲布嫫.口头传统·书写文化·电子传媒——兼谈文化多样性讨论中的民俗学视界[J].广西民族研究,2004(2):29-36.

[14]飞龙.国外保护非物质文化遗产的现状[J].文艺理论与批评,2005(6):61-68.

[15]高丙中.非物质文化遗产保护实践的中国属性[J].非遗传承研究,2021(2):16-20.

[16]王文章.抢救和保护中国人类口头和非物质遗产——在抢救和保护中国人类口头和非物质遗产座谈会上的讲话[J].美术观察,2002(7):3-5.

[17]庞兆玲,孙九霞.从脱嵌到再嵌:民族手工艺遗产的保护发展实践研究[J].广西民族大学学报(哲学社会科学版),2020(5):32-42.

[18](美)克利福德·格尔茨.文化的解释[M].南京:译林出版社,1999:27.

[19]王建民,刘冬梅,当增扎西.西藏唐卡的传承与保护[M].北京:社会科学文献出版社,2018:111-142.

[20](芬兰)尤嘎·尤基莱托.建筑保护史[M].北京:中华书局,2011:1,29-33.

[21]彭兆荣.遗产政治学:现代语境中的表述与被表述关系[J].云南民族大学学报(哲学社会科学版),2008(2):5-14.

[22]屈册,张朝枝.谁的遗产?——元阳梯田旅游经营者遗产认同比较[J].热带地理,2016(4):524-531.

[23]唐璐璐.社区与权威遗产话语的角力:对列入联合国教科文组织非物质文化遗产名录的批判性思考[J].民族艺术,2020(5):75-84.

[24]陆薇薇.日本民俗学“在野之学”的新定义——菅丰“新在野之学”的倡导与实践[J].民俗研究,2017(3):57-65+158.

[25]孙九霞,许泳霞.文化资本化视角下“非遗”的表述与重构——以丽江纳西刺绣为例[J].思想战线,2018(3):21-27.

[26](美)詹姆斯·克利福德,乔治·马库斯,编.写文化——

民族志的诗学与政治学[M].高丙中,等,译.北京:商务印书馆,2006:48.

[27]孙九霞.小地方与大世界:一个边缘藏族社区的本土现代性[J].民俗研究,2019(5):112-121+159.

[28]侯松,吴宗杰.遗产研究的话语视角:理论·方法·展望[J].东南文化,2013(3):6-13.

[29]劳拉简·史密斯,朱煜杰,张进.话语与过程:一种批判遗产学的视角——文化遗产研究与实践系列访谈之Laurajane Smith专访[J].百色学院学报,2014(5):77-82.

[30]Harrison, Rodney. Forgetting to remember, remembering to forget: late modern heritage practices, sustainability and the 'crisis' of accumulation of the past[J]. International Journal of Heritage Studies, 2013, 19(6): 579-595.

[31]Samuel R. Theatres of Memory: Volumel[M]. London: Verso, 1994: 4-8, 429-444.

[32]王立阳.“传统”之合法性的构成——中国非物质文化遗产保护的话语分析[J].清华大学学报(哲学社会科学版),2016(3):182-190.

[33](英)齐格蒙特·鲍曼.作为实践的文化[M].苏婉,译.北京:中国人民大学出版社,2022:6-8.

[34]菅丰,陈志勤.何谓非物质文化遗产的价值[J].文化遗产,2009(2):106-110+30+158.

[35]王明珂.华夏边缘:历史记忆与族群认同[M].北京:社会科学文献出版社,2006:27-29.

[36]汪欣.论非物质文化遗产研究的“整体论”范式[J].内蒙古艺术学院学报,2021(2):60-66.

[37](德)哈拉尔德·韦尔策,编.社会记忆:历史、回忆、传承[M].季斌,王立君,白锡莹,译.北京:北京大学出版社,2007:48.

[38]Antoine Garapon, Denis Salas, ed. La justice et le mal [M].Paris: Odile Jacob, 1997: 166-167.

[39]Jan Vansina. Oral Tradition as History[M]. University of Wisconsin Press, 1985: 23-24.