



教育部人文社会科学研究重大项目成果

客家山歌的 当代传播与影响

高小康 主编 刘晓春 王维娜 揭英丽 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

教育部人文社会科学重点研究基地重大项目
“中国非物质文化遗产地图编制研究”成果之二

客家山歌的 当代传播与影响

高小康 主编 刘晓春 王维娜 揭英丽 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

客家山歌的当代传播与影响/高小康主编;刘晓春等著. —北京:
北京大学出版社, 2010. 6

ISBN 978 - 7 - 301 - 16863 - 9

I. ①客… II. ①高… ②刘… III. ①客家 - 山歌 - 研究 - 中国 IV. ①J642. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 105369 号

书 名: 客家山歌的当代传播与影响

著作责任者: 高小康 主编 刘晓春 王维娜 揭英丽 著

责任编辑: 闵艳芸

标准书号: ISBN 978 - 7 - 301 - 16863 - 9/G · 2878

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn>

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752824

出版部 62754962

电子邮箱: minyanyun@163.com

印刷者: 三河市北燕印装有限公司

经销者: 新华书店

965 毫米 × 1300 毫米 16 开本 16.75 印张 244 千字

2010 年 6 月第 1 版 2010 年 6 月第 1 次印刷

定 价: 42.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010 - 62752024 电子邮箱: fd@pup.pku.edu.cn

总序——非物质文化遗产地图： 传统文化与当代空间

高小康

联合国教科文组织颁布的《保护非物质文化遗产公约》中对“保护”的概念给予了专门的定义：

“保护”指采取措施，确保非物质文化遗产的生命力，包括这种遗产各个方面的确认、立档、研究、保存、保护、宣传、弘扬、承传（主要通过正规和非正规教育）和振兴。

这一定义明确了非物质文化遗产作为从过去时代传承至今的传统文化，在当代社会环境中仍然可能继续存在、发展，并且为世界文化的多样性发展发挥作用。从这种理念出发进行的非物质文化遗产研究，就必须关注这些传统文化活动在当代社会存在的形态和意义。非物质文化遗产虽然是过去的乡土文化产物，但如今已成为当代人寻求认同和情感归属的象征而进入了当代人的文化生活，这是研究者需要认真研究的当代文化现象。作为研究型地图的非物质文化遗产地图编制工作，主要的任务是调查和分析研究传统民俗文化进入当代社会环境重构文化空间的线索和过程，通过这些研究工作认识非物质文化遗产在当代文化中的演变形态和内在特征。

—

非物质文化遗产与传统意义上的文化遗产之间最明显的一个区别就在于：前者是“活的”，或者说是活态的传统文化。在非物质文化遗产这个概念逐渐为人们所熟悉的今天，理解非物质文化遗产的活态性质似乎没有多少困难了。但在真正研究和保护非物质文化遗产时，这个问题却发生了：过去的东西如何能够在今天仍然

是“活的”？

关于人类各种文化形态的存在条件问题,我们早已习惯用一种“历史唯物主义”的思路去解释。简单地说,就是一定的社会物质条件产生一定的文化形态。当一种社会经济政治环境过去了之后,与之相适应的各种文化形态也会随之消亡。借用马克思《政治经济学批判》导言中提到的例子:“成为希腊人的幻想的基础,从而成为希腊(神话)的基础的那种对自然的观点和对社会关系的观点,能够同自动纺织机、铁道、机车和电报并存吗?在罗伯茨公司面前,武尔坎又在哪儿?在避雷针面前,邱必特又在哪儿?在动产信用公司面前,海尔梅斯又在哪儿?任何神话都是用想象和借助想象以征服自然力,支配自然力,把自然力加以形象化;因而,随着这些自然力之实际上被支配,神话也就消失了。在印刷所广场旁边,法玛还成什么?……阿基里斯能同火药和弹丸并存吗?或者,《伊利亚特》能够同活字盘甚至印刷机并存吗?随着印刷机的出现,歌谣、传说和诗神缪斯岂不是必然要绝迹,因而史诗的必要条件岂不是要消失吗?”这段反诘等于宣告了传统文化遗产在当代的死刑。事实上,许多学者的确相信,那些诞生于狩猎、游牧和农耕社会的乡土文化如山歌、祭祀、史诗、民间故事等等,在当代科技和生活方式构成的都市文化环境中注定是要灭亡的。所谓保护,说白了不过是对正在消逝中的过去给予临终关怀罢了。

这种观点无论从理论上还是现实上都可以找到说明。但如果更深入地研究和思考一下,又似乎不完全是那么回事。从20世纪50年代以来,我们反反复复进行了几十年的扫除封建迷信、破“四旧”的活动,传统民间文化在整个中国内地几乎彻底绝迹了。然而在改革开放后没多久,就又冒出了形形色色的民俗文化活动。尽管这些新近出现的民俗文化活动中有很大一部分是出于商业或其他目的而制造出来的“仿民俗”和“伪民俗”,但如果认真考察一下就会发现,即使是“伪民俗”,其中仍然可能隐含着某些传统民间文化的因子。比如某地政府为了“招商引资”和制造文化建设的“业绩”,可能把早已消失多年的民俗活动如节会、祭祀、歌圩等等重新操办起来。这样出于政治和商业目的而搞起来的所谓民俗活动不是真正来自民间传统的传承,当然是“伪民俗”。但这样的“伪民

俗”活动却可能吸引真正的民间文化传承者介入,并因此而在特定文化群体的参与者中唤起文化记忆和认同感。一座新庙宇可能是作为旅游景点而修建的,但进门的香客却可能怀着传统的虔诚态度来朝拜。“伪民俗”未必完全是假的,那些似乎在当代文化中早已消失的东西未必真的灰飞烟灭了。

当代都市人以都市化和全球化为特征的当代社会文化与传统文化的差别是巨大的,从物质条件、生活方式到价值观念、趣味和整个世界观都形成了断裂。英国社会学家安东尼·吉登斯在研究当代社会或“高度现代性”社会的人格和生活方式特征时,提出了一个“自我认同”(Self-identity)的概念。^①“自我认同”相对于传统的文化认同,是一个体现出现代性的概念。吉登斯认为,现代性的基本特征是时空分离和社会制度的“抽离化”(disembedding)。“社会关系从地方性的场景中‘挖出来’(lifting out)并使社会关系在无限的时空地带中‘再联结’。”^②抽离的结果使得个人脱离了对具体个别的时空和文化传统的依赖,被抛入更抽象更广阔的社会关系中,通过重新认知、反思和选择而构建起了“自我认同”的精神结构。传统文化的群体认同随之而剥离了。

但传统文化认同的剥离并非彻底消失。吉登斯在谈到现代性经验与非现代性经验的关系时,用了一个概念叫“经验的存封”(Sequestration of experience)。这个概念的意思是,现代性是通过时空分离、抽离化机制和反思而形成的脱离了传统的社会经验。构成这样一种社会经验,就意味着把不符合这种社会秩序的经验,如疾病、死亡、恐惧、不可知等等,都“存封”起来,从关于经验的意识中清除掉。大多数民俗尤其是民间信仰,就是通过“封建迷信”和“四旧”的批判而“存封”起来的。用科学解释和意识形态批判来消除传统民俗尤其是民间信仰、禁忌中的神秘感,这似乎是一个“祛魅”(disenchantment)的过程。就好像揭开魔术的障眼秘密一样,一旦真相大白,魔术也就失去了“魔”力。科学的祛魅将一劳永逸地消灭乡民传统文化中的神秘意味。然而事实上这只是“存

① [英]吉登斯:《现代性与文化认同》,北京:三联书店1998年版,第2页。

② 同上书,第19页。

封”而不同于消灭,因为它只是从人们对世界的注意或意识中隐去了。人们用科学来解释鬼神、灵魂的不存在,这只是证明了鬼神、灵魂不是已知物质属性的经验,并没有消除人们对不可知世界的恐惧和想象。因此鬼神、灵魂并没有被消灭,而是被排除在科学的世界之外,即被“存封”了。

对现代性的怀疑导致了对“存封”经验的“再启封”。这是当代人解脱现代性困境的需要。自 90 年代以来,德国存在主义哲学家海德格尔的一句名言“诗意地栖居”,越来越为普通人所知,甚至连房地产开发商的房产广告都会借用这句话。这句话是海德格尔引用的荷尔德林的诗句:“充满劳绩,然而人诗意地,/栖居在这片大地上。”重要的是海德格尔对这句诗的解释:

“诗意地栖居”意味:置身于诸神的当前之中,受到物之本质切近的震颤。……存在之创建维系于诸神的暗示。而同时,诗意的词语只是对“族之音”的解释。于是荷尔德林命名了道说(die Sagen),在道说中一个民族记挂着他与存在者整体的归属关系……^①

海德格尔对于一般人来说应当算是艰深晦涩的象征,然而他的“诗意地栖居”这话虽然不敢说是家喻户晓,也是被许多不同文化层次的人所反复征引的名言之一。在他对荷尔德林的解释中可以体会到,“诗意地栖居”实际上是对现代性社会把个人从乡土和古老的民间文化传统(“民族之音”)中抽离出来的一种反对,是向大地、诸神和乡土世界的回归。

从历史主义的角度来看,当代人向“诗意地栖居”的乡土世界回归是一种时代错乱的幻想。然而从当代社会心理和文化认同的意义上看,乡土世界所表征的文化精神作为当代人重新发生的传统认同想象的根据,在当代高度都市化的社会环境中仍然有可能获得新的存在空间。就拿香港来说,这个已经有了百年西方殖民和都市化历史的现代化大都市社会,乡土文化传统的影响却一直存在着:在现代建筑林立的九龙,黄大仙庙的香火始终旺盛;英国

^① 《海德格尔选集》,上海:三联书店 1996 年版,第 319—323 页。

式的资本主义社会体制建设虽然进行了百年,清代天地会以来的民间社团仍然延续着,而且还发展到了世界各地;在好莱坞电影和西方流行音乐影响遍及全球的当代,粤语片和粤语歌曲却从香港播撒到内地;佛山黄飞鸿的传说从广东传到香港后敷演了大半个世纪,根据这个故事母题制作出的上百部电影又从香港传播到全球的华人世界,如今已成为当代世界中岭南文化认同的一个重要符号……中国内地自改革开放以来受到香港文化的深刻影响,这种影响常常被解释为是西方文明借道香港进入中国内地。从商品消费文化的角度来讲也许是如此,但如果注意到香港对内地民俗、趣味和价值观念影响的具体内容,恐怕就不得不承认这样一个事实:香港文化的影响,更多的是在内地唤起了已“存封”半个世纪的中国乡土文化传统。

这种近乎反哺式的文化影响似乎很难简单地评价它的意义和价值。因为事实上我们对这种乡土传统复兴的现象还缺乏深入的了解。至少这表明乡土文化传统没有消失,看来也不会很快消失。问题在于:在已经逝去的文化环境中形成的传统,在当代新的文化环境中是如何存在、如何发展和蜕变的?换句话说,传统文化是怎样进入当代文化空间的?这不是一个抽象的理论思辨课题。研究这个问题需要从田野入手,展开宏观视野,寻绎传统文化进入当代空间的线索和过程,从而认识这种文化演变的形态和内在特征。这是一种新的文化地理学研究——非物质文化遗产地图研究的出发点。

二

以编制文化地图的方式对非物质文化遗产的存在和分布状况进行比较全面的整理和显示,这项工作“在‘非物质文化遗产保护’这个概念发生之前就已经开始进行了。在民俗事项调查中,把各种调查事项用特定符号标记于地图的单项式或多项式‘分布图’式的表现方法,虽然在图表里亦使用少量文字,但基本属于非文字式的图表表述方法。这种方法形成于欧洲,而后被日本民俗学界引入民俗研究方面。

据文献载,欧洲民俗学导入地理学方法的最初尝试产生在德国。19世纪中期,德国的W.曼哈尔特(W. Mannhardt)将15万份印有33项提问的农耕民俗问卷发往德国本土、匈牙利、奥地利等欧洲国家,计划把问卷得到的数据整理后标示于地图,用图示的方法把握区域农耕民俗分布变迁的规律。这个设想和实践开拓了民俗学科的视野。W.曼哈尔特的做法启示了欧洲民俗学界。人们开始认识到,可以参照自然地理学科的地图标示方法为民俗学科研究民俗文化提供来自新视角的资料。

于是1907年佩斯勒(W. Pessler)提出“大德意志民族地理学”设想,1927年德国民俗学会开始组织编绘《德国民俗地图》,并于次年在德国科学资助机构的财政支持下,成立编绘德国民俗地图的专门性机构,于1937年出版了第一集《德国民俗地图》,此后几十年里陆续地编绘和出版民俗地图。俄国于20世纪40年代末期,以民族研究所为主导开始制作各民族分布地图;法国、葡萄牙、西班牙、意大利、瑞士、挪威等国家也受德国制作民俗地图的影响,仿照德国民俗地图的方式,着手制作本国的民俗地图。^①

在日本民俗学界,把这类绘有各种民俗事项符号的地图称为“民俗地图”。这种地图不仅仅用于记录和标示民俗事项,欧洲和日本民俗学学术史证明,它可以为研究者们提供开拓研究视野、深化理论研究的可能性,成为一种构建民俗学理论、深化民俗研究的方法。这种读解图示的各种民俗事项的符号而后展开民俗分析和理论构建的方法则叫做“民俗地图法”。日本文化财保护委员会在1957年到1958年间,选择一部分府县实施了《民俗资料现状预备调查》。其中一部分成果以“民俗资料现状预备调查概况报告”为题于1958年出版。在对调查方法进行研究的同时,试验性地编制了一部分民俗地图。1962年到1964年3年间,文部省组织实施了“民俗资料紧急调查”(基础调查)。这个调查成为《日本民俗地图》的基础资料。

欧洲和日本的民俗地图编制工作都是较早以地图形态整理民俗资料的例子。以地图的形态把民俗资料的存在状况展现为空间

^① 何彬:《日本民俗地图研究法综述》,未发表稿。

形态,这有利于把握民俗等非物质文化遗产的具体分布和传播、演变线索,对于非物质文化遗产状况调查和保护当然具有重要意义。

然而,编制非物质文化遗产地图与一般民俗地图之间还存在着差异。民俗地图所要标注和显示的内容主要是民俗事项,基本上是可以界定和确认的对象。而“非物质文化遗产”则是一个复杂得多的概念。从联合国教科文组织颁布的保护公约来看,所要保护的并非仅仅是可以明确认定的传统事项,更重要的是要保护相应文化群体的认同感和历史感,是要促进文化多样性和人类的创造力。这意味着所关注的不仅是确认的事项,而且是文化传统的传承和发展。这使得研究对象带上了边界的模糊性和性质的复杂性。

有学者对民俗地图按制作、使用目的分为两大类:一类是“记述型民俗地图”(或称“资料型民俗地图”),指单纯标记民俗现象存在的民俗地图;另一类是“研究型民俗地图”(或称“理论型民俗地图”),是用以表述研究民俗事项的推理过程及结论的民俗地图。^①以标记民俗文化事项为主的“记述型”或“资料型”地图的编制当然是非物质文化遗产地图的基础,但还远远不是全部。“研究型”或“理论型”地图的编制是一项尚待研究的任务。而这种类型的文化地图对于认识非物质文化遗产在当代的存在形态和前景恰恰更为重要。

非物质文化遗产保护的根本目的是保护当代不同文化群体的历史感和认同感,保护文化的多样性发展。这里的核心问题是研究非物质文化遗产在当代文化环境中如何继续存在的问题。从这个意义上看,编制非物质文化遗产地图与编制一般民俗地图的一个重要差别在于,后者主要是标记分布情况,而前者却要寻找这些文化活动的空间与当代文化环境之间形成的相互关系特征。换句话说,非物质文化遗产地图编制研究的重点问题是,如何根据非物质文化遗产研究的需要编制出一种显示文化影响与演变过程的活态空间地图。这种地图可以说是高度理论型的,是用于研究文化动态深层特征的空间线索。

^① 何彬:《日本民俗地图研究法综述》,未发表稿。

活态的民间文化遗产是要和特定的文化空间联系在一起才能存在的。没有了文化空间,民俗就变成了干尸标本。一般说来,民俗研究中所关注的文化空间是与民间文化的“原生态”环境联系在一起的。严格意义上作为乡土文化传统的民俗,离开了传统的乡土环境也就失去了赖以存在的文化空间。在卡拉 OK 包房里唱的山歌还能算是“山”歌吗?在剧院舞台上表演的傩愿脚和真正祈福还愿的民间仪式有何关系?从民俗研究的角度看,传统民俗的文化空间不但会不断消亡,而且是不可再生的。

但作为体现文化群体认同感和创造力的非物质文化遗产,与严格意义上的“原生态”民俗有所不同。它的活态性质不应只是理解为旧文化的残留,而且应当包括内在的可延续、可创新发展的生命力。这意味着传统的乡土文化应当有可能在新的文化环境中发展和生成。这可能吗?

广州的客家山歌圩可能是探讨这个问题的一个合适个案。在广州市区中心地带越秀公园里,有一个定期举办的客家山歌圩。广州是个现代化的大都市,越秀公园是都市市民休闲的公园。这个山歌圩实际上是 20 世纪 50 年代出现的,起初只是一些客家人自发地聚集在一起唱歌;“文化大革命”开始后一度消歇,“文化大革命”后再度兴盛;到 90 年代,由越秀区和洪桥街道政府出面组织客家山歌大赛,此后才逐渐演化成了固定每月 12 日举行的山歌圩。越秀公园当然不是传统的乡土文化空间;唱歌的客家人多数是来广州工作的干部、职工,退休后有了闲情逸致才到这里来唱歌的,并非严格意义上的民歌传承人;每月 12 日这个固定的日期也没有什么传统民俗意义,只是领取退休金的日子而已。可以看出,这个山歌圩是从当代都市休闲生活中生成的一种文化活动形态,同时又是当地政府行为的产物,显然算不上原生态的客家山歌空间。

值得注意的是,这个歌圩的山歌活动却具有浓厚的客家文化传承性质。这里的许多唱歌人是上了岁数乃至退休以后才半路出家学唱客家山歌的,然而他们的所学却有传统线索可寻,如山歌的板腔多是出自传统的客家聚居地如梅县、兴宁等地。更重要的是越秀山歌圩的独特文化氛围:来自客家传统的歌腔、方言、对歌程式和歌词套语,构成了客家人相互认同和交流的文化符号。这种

文化群体的认同其实正是非物质文化遗产的核心特质。

从梅州的山村到广州这样的大都市中心,其间的差别远不仅仅是在地理环境方面。从传统的乡民社会到当代商业都市的市民社会,这是跨越了不同历史阶段的空间转换。客家山歌似乎实现了一种脱离物质基础的传承。这是否背离了马克思《政治经济学批判》导言中关于社会发展与艺术发展之间关系的论述?其实就在这篇文章中,马克思在讲了史诗存在的必要条件消失的话之后,又不无困惑地问道:

但是,困难不在于理解希腊艺术和史诗同一定社会发展形式结合在一起。困难的是,他们何以仍然能够给我们以艺术享受,而且就某方面说还是一种规范和高不可及的范本……一个成人不能再变成儿童,否则就变得稚气了。但是,儿童的天真不使他感到愉快吗?他自己不该努力在一个更高的阶梯上把自己的真实再现出来吗?在每一个时代,它的固有的性格不是在儿童的天性中纯真地复活着吗?为什么历史上的人类童年时代,在它发展的最完美的地方,不该作为永不复返的阶段而显示出永久的魅力呢?

一方面是艺术发展要受制于一定的社会物质基础,另一方面已经失去物质基础的文化遗产却仍然可以保持“永久的魅力”,这两个方面如何能够统一起来呢?马克思用“儿童的天真”令成年人愉快这样一种近乎想当然的经验描述来解释文化遗产的传承,似乎过于简单和随意了。但这至少表明,马克思注意到了文化发展并非简单地以物质基础的演变为转移,毕竟还存在着超越物质形态的传承。

从精神分析学家荣格提出“集体无意识”和“集体表象”(Collective Representation)理论以来,跨越时代和社会物质条件的文化精神传承问题获得了一种心理学的解释,就是集体记忆。所谓“永久的魅力”可以解释为特定文化群体对于早期文化的集体记忆以及由此而形成的心理原型。但广州的客家山歌圩表明,集体记忆并不仅仅是如同成年人欣赏儿童的天真那样的旁观者心态。这种集体记忆表现出来的是客家人的文化认同感和归属感。

越秀公园每月12日的山歌圩并非仅仅是由一些团体组织起来的表演活动。听众大多是自发地从各处赶来的客家人,这种族群特点就已显示了参与者的认同意识。在公园里,除了山上搭建的表演场地外,还有许多人们自发聚集形成的活动圈子,唱着古老的情歌和歌词信口拈来的即兴对歌。很显然,当那些老年人们如同山乡里的年轻人一样对唱起打情骂俏的山歌时,他们不是作为旁观者在欣赏早期客家人的天真,而是在想象和情感的表现中使自己从现实生活中抽离出来,回归到那个客家人集体记忆中的淳朴、青春的乡土世界。从现实的社会身份来讲,越秀公园山歌圩的参与者们不是传统乡土社会的乡民,而是当代都市的市民。但在山歌活动中,这些都市中的市民们又显现出了自己现实的文化身份背后的另一种身份,这就是来自古老的乡土传统的客家人身份。正是客家人的传统精神归属感造成了在新的社会文化环境中构建传统文化空间的可能。

这种重构传统的努力有意义吗?这个问题几乎是全世界研究和保护传统文化的人们都不得不面对的问题。一位人类学家讲了这样一个故事:

当犹太教哈西德派的高士、善名宗(Good Name)的首领巴尔·谢姆·托维遇到难题时,他习惯于到森林的某个地方,在那儿点上一堆火,念着祷词以求智慧。过了30年后,其门徒的一个儿子也遇到了难题。于是他再次来到了森林中的同一个地方,点上一堆火,但却记不起来祷词了,他祈求智慧而且也奏效了。他得到了他所需的。又过了30年,他的儿子也像其他人一样遇到了难题,于是他又到了森林中,但这次甚至连火都点不着,“主啊”,他祈祷,“我记不得祷文,也点不着火,但我现在在森林中,这已经足够了”。他也得到了满足。

现在,拉比·本·勒韦坐在芝加哥的书房中,手托着头祈祷道:“主啊!您看,我们已经忘记了祷文。火也熄灭了。我们甚至不能找到回森林的路。我们只记得在森林的某个地方

有一堆火,有一个祷告的人。主啊,这已经足够了。”^①

这个故事表达了一种回味深长的失落感。正如这个故事所隐喻的那样,寻找和重构传统空间的结果似乎变得越来越远离传统,那种归属感也似乎越来越稀薄和缥缈。

然而,也正是这种失落感驱使着当代人回过头去重新寻找失去的传统。事实上,重构传统空间已成为当代文化建设的一种需要。当代人之所以要保护活态的非物质文化遗产,就是为了保护当代文化生态的多样性,避免在全球化背景下文化发展的同质化趋势。重构传统文化空间以便保护非物质文化遗产的活态存在,最根本的目的不在于保存过去,而在于建设未来。

三

作为文化空间研究形态的非物质文化遗产地图,所要关注的重点不是静态空间,而应当是非物质文化遗产的空间形态与当代文化环境之间的动态关系。具体地说,这种地图最主要的内容不是在平面上标出位置坐标,而是通过各种田野资料和分析叙述显示出传统的民间文化从原生态乡土社会向当代文化环境的迁移、调适(adaptation),乃至重新整合和创新发展的过程以及趋势。

传统的乡民文化进入现代社会,通常被解释为是一种涵化(ac-culturation)过程,即被迫服从和自我改变的过程。在启蒙时代,现代文明对传统乡土文化的涵化作用被评价为文明的进步性特征;而在20世纪文化冲突的背景下,这种涵化则被批判为强势文化的霸权地位导致的文化殖民。无论对涵化现象作肯定还是否定的解释,有一点是没有疑义的:传统的民间文化进入现代社会就意味着或迟或早地被改造乃至被消灭。前文中提到的马克思关于艺术发展由相应的物质基础所决定的历史唯物主义理论,也可以被视为是这种观念的理论基础。许多民俗学家和民间文化保护工作者之所以对传统民间文化遗产的保存和传承持悲观态度,正是因为这

^① 约翰·R. 霍尔:《文化:社会学的视野》,北京:商务印书馆2002年版,第96页。

个原因。

用涵化作用来概括传统的乡民文化在现代文明中的命运,从常识的印象来看基本上是合理的。但如果对民俗事项个案进行仔细考察,认真分析传统民俗文化在当代社会的存在状况及其与当代文明之间的相互关系影响,会发现一些更为复杂的关系。就拿广东省佛山地区的黄飞鸿故事来说,这是一个由真实人物的事迹演化出来的民间传说,内容表现了岭南民俗和民间武术文化精神。这个民间故事的文化背景是清朝末年的广东市民社会,武馆和生药铺是故事的核心文化空间。黄飞鸿是清末民初的人,故事当然也不算古老,但它是岭南民俗和民间叙事传统的一部分。故事中的黄飞鸿除暴安良、扶危济困、抵御外侮等等情节都是近代以来流传于中国民间叙事中的道德理想和文化英雄想象;而他开设武馆和生药铺,与宗族、乡邻以及各种民间社团的关系,则具有典型的岭南民俗文化特征。1949年以后,随着中国内地社会环境的改变,这种民间叙事所依托的社会文化环境起了重大变化:好勇斗狠、崇尚功夫的岭南民俗和以血缘、师徒等级结成的民间社团社会关系,这些典型的岭南传统乡土文化与新的社会主义意识形态环境格格不入。黄飞鸿故事的传播因此而逐渐消歇也似乎是必然的结局。

值得研究的是,这个产生于近代民间社会的传说其实是从香港开始流传的。尽管从20世纪30年代以来,时移势易,香港的社会文化形态产生了巨大的变化,这个传说却一直在传播和发展,并且故事内容、形态和传播媒介越来越丰富,越来越现代化,从口头传说演变到书籍、广播、戏剧、电影和电视剧等多种形式,由黄飞鸿故事拍摄的电影达100多部,创造了电影史上的吉尼斯纪录。当然,在这个传播和演变的过程中,故事也逐渐远离了原来的民间形态,越来越带上了当代娱乐文化的色彩。

民间故事从传统民俗向当代文化形态的蜕变是完全可以想象得到的,这种蜕变当然可以被理解为传统民俗走向消亡。但这个问题还有另外一个反向发展的方面,就是当代社会对传统民俗的认同和接受。由于特殊的历史原因和文化背景,香港社会的文化形态具有突出的复杂性和矛盾性:作为英国的殖民地,香港在百年中受到西方文明的涵化影响是巨大的,并因此而成为西方文明影

响和改造中国文化的一个典型；即使在中国经历了30年的改革开放之后，香港仍然被视为最西方化的都市。然而另一方面，香港又是中国社会中传统民俗文化保持得最为长久和完整的地方。黄飞鸿故事所表达的功夫崇拜是香港民间叙事中的一个重要母题，作为功夫大侠的黄飞鸿是由旧武侠故事演变而来的新武侠叙事系统中的一个经典英雄意象。与这样的功夫英雄意象关联的还有一系列的民俗文化事项作为叙述的世界图景和文化氛围，如宗族祠堂、武馆、民间社团等社会结构形式和比武、舞狮等仪式性活动。在这些民俗事项的背后是传统的岭南文化趣味和认同感。

20世纪中期以后的香港社会愈来愈繁华、愈来愈时尚，以黄飞鸿叙事为代表的形形色色传统民俗文化虽然也随着时代文化在变异，同时却还是把传统认同的文化精神和趣味通过新的媒介和新的文化空间传播并渗入了当代生活，而且从香港传播到海外华人文化圈和中国内地。在改革开放以来中国内地的影视文化发展过程中，所受到的各种文化影响很多，在不同时期也有不同的趋势：80年代开放伊始，好莱坞影片和美国肥皂剧曾经是新潮思想和时尚趣味的标志；而从90年代起，香港电影和电视剧在内地的影响就超过了美国，功夫片、武侠剧是最典型的体现了香港文化影响内地的文艺样式。这些文艺样式虽然都是以西方文化（特别是美国文化）为中心的当代商业文化的产物，但和好莱坞、肥皂剧之间仍然存在着明显的不同之处：它们的特点是在当代大众传播媒介形态和时尚审美趣味中包含着浓厚的传统民俗意味。正是因为这种隐含的民俗意味所传达的中国传统民间文化认同感，使这些香港影视作品在内地观众中战胜了好莱坞和美国肥皂剧，并且使得功夫、武侠等传统文化意象变成了新的时尚趣味。

香港文化对内地的影响只是中国当代文化发展的一个方面。事实上从90年代后期到21世纪，中国社会的文化建设观念经历了一个重要的变化，就是从简单地追求“现代化”转向对文化传统的关注，从滥建摩天大楼转向保护传统的民居。表现在城市文化建设中，就是在现代化的大都市中重构传统文化的活动空间。如2002年《南方都市报》推出的“广州地理”专栏就是一个介绍广州历史文化和地理民俗的大型系列专题报道；随后又有广州电视台

办的栏目“羊城处处有段古”，以“讲古”（说书）的形式展开对广州民俗地理的寻索。这些公众媒体的行为是在为公众构造着一种理想中的都市文化形象，这种文化形象是以历史传承和市民认同为文化内蕴的形象。在构造都市形象的过程中，媒体重新发现和展现了仍然存在于当代都市中的传统文化遗迹，从而也通过吸引社会的关注而为广州的各种传统民俗事物和活动构造新的存在空间。

“广州地理”和“羊城处处有段古”这样的媒体活动，其实也可以说是一种作为公共文化服务的非物质文化遗产地图制作。但这种重构传统文化空间的活动可能存在的问题是，如同时下各地轰轰烈烈的非物质文化遗产开发热一样，把传统文化植入当代文化环境的同时，破坏了文化的传承基因，使之变异成为“伪民俗”。因此，在非物质文化遗产地图研究中，调查和分析当代文化环境中传统民俗文化因子的存在形态及其调适、变异的过程趋势，便成为重要而复杂的研究内容。编制一种这样的非物质文化遗产地图，就是在寻索传统民间文化在当代空间中传承、发展和变异的运动轨迹。