

THE STUDY
ON
ASIAN FOLKLORE

苑 利◎主编

亚细亚民俗研究

第七辑



學苑出版社

亚细亚民俗研究·第七辑

学术总监：陶立璠

主 编：苑 利

副主编：刘晓峰

學苑出版社

图书在版编目(CIP)数据

亚细亚民俗研究. 第7辑/苑利主编. - 北京:学苑出版社, 2009.4

ISBN 978-7-5077-3207-8

I. 亚… II. 苑… III. 民俗学-亚洲-文集 IV. K893-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2008)第204893号

出 版 人:孟 白

责任编辑:刘 丰

出版发行:学苑出版社

社 址:北京市丰台区南方庄2号院1号楼

邮政编码:100079

网 址:www.book001.com

电子信箱:xueyuan@public.bta.net.cn

销售电话:010-67675512、67678944、67601101(邮购)

印 刷 厂:高碑店鑫宏源印刷厂

开本尺寸:850×1168 1/32开本

印 张:11.875

字 数:296千字

版 次:2009年5月第1版

印 次:2009年5月第1次印刷

定 价:35.00元

目 录

文化遗产专题

- 从“传承”的角度理解文化遗产 周 星(1)
- 关于科学保护非物质文化遗产
- 传承人的几点看法 苑 利 顾 军(21)
- 非物质文化遗产保护诸问题研究 [越]吴德盛(45)
- 非物质文化遗产保护制度研究
- 日本传统文艺与传统技术保护制度的变迁 ... 刘京宰(54)
- 古村镇:一笔重要的文化遗产 陶立璠(64)
- 语言文化遗产的特性、价值与保护策略 黄 涛(76)
- 上海城乡民俗文化资源的系统保护与开发 王宏刚(90)
- 韩国江陵端午祭的现代发展过程 [韩]金京南(103)
- 旅游背景下的纳西族民俗现状研究 陈永香 赵必先(107)
- 传统口传文学作品面临挑战
- 以梁祝传说保护为例 郑土有(117)
- 方言:民俗文化的优质载体与解读钥匙
- 以浙江温州“瓯语”为例 邱国珍 赖施虬(131)

荆楚与周边文化比较研究专题

- 关于在环东海地域使用船的“送瘟神”民俗
- 简论东亚地区的荆楚文化 [日]樱井龙彦(141)

牛郎织女传说考	杜汉华(161)
端午节的比较民俗	[日] 繁原央(180)
18~19世纪中韩“岁时记”及岁时民俗比较	萧放(188)
《荆楚岁时记》与日本	[日] 坂本太郎(207)
土家族白帝天王传说的多样性与 多元文化的融合	向柏松(222)
日本凭物与中国南方的蛊毒信仰	[日] 川野明正(232)
从中韩两国的灶王信仰看文化的 传播与变异	[韩] 金仁喜(252)
谈楚文化与古新罗文化的交流	杨万娟(266)
韩国中小学课本中的荆楚文化的介绍	[韩] 田英淑(277)
日本的楚文化研究	[日] 西胁隆夫(281)

民俗研究专题

汉字文化对日本的深远影响	冯天瑜(285)
中国云南省澜沧拉祜族节日研究	[韩] 张正龙(310)
魏晋南北朝时期的移民浪潮和寒食节的南传	张勃(316)
达斡尔传萨满教《玛罗经》(MaLoo Iroo)译注 ——述评达斡尔族和鄂温克族萨满教 之间的关系	萨音塔娜(333)
蒙古国民俗学研究综述	[蒙] 浩·桑布拉登德布(344)
越南家庭传统神灵信仰的 社会—文化象征及功能研究	徐方宇(349)
国际亚细亚民俗学会十年大事记(1996—2006)	(364)

从“传承”的角度理解文化遗产

周 星（日本爱媛大学教授）

近年来，国内有关文化遗产问题的讨论及与文化遗产相关的文化行政政策实践，已经引起广泛的社会反响，产生了涉及文化问题的一些初步但又非常重要的共识，这无疑是当前中国社会文化发展的一个新趋势。本文将主要讨论有关文化遗产的一些学术问题，主张首先应从“传承”视角去理解文化遗产。在什么意义上以及有何依据可把文化视为“遗产”？被选定的文化遗产在现代社会有何意义？文化遗产果真可原封不动地得到保护吗？当前政府强力介入的文化遗产行政和学术界的文化理解之间究竟有何关系？笔者认为，回答这些问题的前提便是必须回到文化的基本属性即传承性这一原点。

文化的“传承性”

经由文化人类学（民族学）与民俗学的长期研究，人文与社会科学对人类自身创造的“文化”已积累了很多深刻的认知与成果。如关于文化的族群性特征、交流性特征、实践性特征、传承性特征、变迁性特征等。文化具有“传承性”虽已是学界常识，但有关文化遗产的讨论却再次把如何理解传承性这个问题提上了议事日程。

经常被引用的联合国教科文组织《世界文化多样性宣言》

指出：“各种形式的文化遗产都应当作为人类的经历和期望的见证得到保护、开发利用和代代相传，以支持各种创作和建立各种文化之间的真正对话。”此处所谓“代代相传”就意味着文化遗产的传承性。《保护世界文化和自然遗产公约》所界定的文化遗产主要指“文物”、“建筑群”和“遗址”等，它规定使之“遗传后代”及使之“在社会生活中起一定作用”乃是相关国家的责任。换言之，此类以“有形”为特点的文化遗产，首先都是对其各自时代的人生有重要意义并能遗传后代，且因其普世性价值而对后代人们也具有某种意义。相比而言，《保护非物质文化遗产国际公约》对“非物质文化遗产”（亦即所谓“无形文化遗产”）的界定更为宽泛，它是指“被各群体、团体、有时为个人视为其文化遗产的各种实践、表演、表现形式、知识和技能及其有关的工具、实物、工艺品和文化场所”，如“口头传说和表述，包括作为非物质文化遗产媒介的语言”、“表演艺术”、“社会风俗、礼仪、节庆”、“有关自然界和宇宙的知识和实践”、“传统的手工艺技能”等。其中“口头传说”、“传统手工艺技能”等表述，无非都强调它的传承性。但由于“代代相传”的非物质文化遗产，总是在其“所处环境、与自然界的相互关系和历史条件的变化”中不断得到创新的，故传承往往也同时伴随着变化与发展。

《保护非物质文化遗产国际公约》对非物质文化遗产的“保护”也作了宽泛界说，所谓保护是指“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、传承（主要通过正规和非正规教育）和振兴”等。这个定义为对待文化遗产的几乎所有正面姿态都提供了可能性，但其中通过“正规和非正规的教育”实现“传承”以确保非物质文化遗产生命力的保护方式，才是本文集中关注的焦点。显然，对无形的非物质文化遗产的“保

护”，关键在于保证其“活力”的存续，而非保证其永远原封不动。

和文物、建筑群和遗址等有形文化遗产主要是“历史”性不同，人类口头和非物质文化遗产往往涵盖了眼下仍然存活在各民族社会中的各类乡土文化，包括口头传承、行为传承和方言等，因而又被理解为“活态人文遗产”，具有“现在”性。显然，保护“活态”文化遗产，需要更加重视文化的传承性和更深刻地认识文化的传承机制问题。

人类所有的知识和文化均是逐渐积累起来的，这意味着文化可在前人创造和发明的基础上不断取得进展和深化。就是说，文化既有进化、变革或不断创新的属性，也有基本要素的超越个体和跨越世代的积累、延续、继承亦即传承的属性。所谓“传承”，意味着民俗、知识和经验甚至包括历史记忆的跨世代的延展，它既指民俗或文化在时间上传衍的连续性，亦即历时的纵向延续性，也可用来指民俗文化的传递方式。民俗或文化作为整体是代际传承的，但传承过程中又总会有变异因素发生；文化的某些方面如衣食住行的样式等似乎较易发生变化，但其他一些部分如人际关系的原理等往往又有很强的连续性。若按民俗学和文化人类学最一般的定义把文化理解为生活方式，那么，所谓非物质文化遗产就既以每一个相关的个人为载体，同时又超越个体而存在。作为生活方式的文化或无形文化遗产，往往不会因为某个个体的脱离、反叛而无效，通常会呈现出超越世代传承的趋向。

前述非物质文化遗产的定义和范畴，实际和民俗学的研究对象亦即“民间传承”或“民俗”（folk - lore）几近吻合。所谓“民间传承”，主要是指存在于一般人民中间的知识、习俗和技术等传承；狭义的民间传承即所谓口承文艺或口承文化，广义的民间传承则包括狭义的民间传承和其他各种社会惯例及习俗。民间传承大都在日常生活中被人们反复实践着，或口耳相传，或

“以心传心”，或借助文字、教育及其他各种包括非语言的方式（行为）代代相传。但当我们把民间传承视为“文化遗产”时，往往也就特别地意味着现代人享有的生活文化中那些由前人所创造的部分。

传承机制：“口承”、“书承”及其他

民俗学和文化人类学对民俗、民间传承或文化遗产的传承方式已有“口承”和“书承”之类的基本分类把握，也有关于文化之“口头性”和“书面性”的一系列研究和讨论。前者主要是指语言、行为等口耳相传的方式，后者主要是指以文字为媒介的传承。相对而言，民俗学和文化人类学更多关注或更愿意视为研究对象的日常生活文化及其体系，通常多不借助文字而主要借助于口头传承。但研究者在从事有关学术问题的调查和研究时，田野工作主要是为获取口承资料，图书馆的或案头的工作主要依赖于书承资料，两者不可偏废，亦即需要重视采集于口述史的资料和文献资料间的对话，这样才能使一组资料或数据的意义在另一组资料或数据的参照下得到更充分的解释。对研究者来说，促使口承资料和书承资料形成对话的目的，是为更全面地记录历史事件或描述其结构；将口述史与文字记载对等并置，才有可能聆听到对同一历史经验的不同解释。因此，很多学者针对文字记录格外受重视的情形，尤其强调口承资料的重要性。这里应认真思考的问题是口承的民俗或知识被文字化的意义，被文字记录下来的往往就似乎具有了某种权威性。

学者们多是通过把口承和书承加以比较来揭示其各自特征的。如知识的口头传承被认为是叙述性的、口语的、反复的、从容的、表演的、面对面交流的，有故事性特点，有抑扬顿挫的节奏；知识的书面传承则是文学的（散文或记叙文）、说明性的、

概念的抑或思辨分析性的，可超越时空局限传递。类似的对比还可开出一系列更多的项目。以口承方式为主的社会通常规模较小，范围有限，多自给自足，社区生活富于公共性和封闭性；以书承方式为主的社会一般规模较大，因“识字”与否形成阶级结构，个性和所谓创造性较受重视。

在以口承为主的社区，除少数场合的文字或书承现象（如朝廷的布告、宗族的族谱、私塾的蒙书、店铺的招牌等），人们基本上是通过人际间的直接、相互接触传递知识和信息，通常没有固定不变的信息发送者，传递亦非单向；同时，流言蜚语在社区内有相当自由的空间，其中也内涵着人们的预期或社区一般性的价值观。如杂谈、侃大山、闲聊、编闲传、摆龙门阵等，都是很好的例证。有时，社区内还会产生男女区分的空间，妇女们或许另有自己的信息交流方式与路径。此处所谓口承，主要是指非文字的语言，其实和文字、书承对比的还有各种非语言的“音声”，如作为符号可传递信息的鼓声、吟唱和音乐等。若不局限于音声，非语言交流方式还有更多，包括色彩、符号、图画与肖像，身体的各种表现如手势、表情、步态、手语、味觉、嗅觉，身体技法与技术、身体和道具的关系、劳作的姿势和民具的用法、育儿方式、人力搬运，作为行为传承的礼仪、礼节、教养、餐桌规矩、茶道的仪礼化等等。显然，“口承”一词难以概括“书承”之外的所有传承方式，故又有将“行为传承”单列一类的情形。如木匠的技能或手艺、某种曲艺的技巧等，其中必然有口承无法概括的行为亦即用身体来记忆的传承。此外，作为社区记忆的依据，某种风光或景观、天然或人工纪念物的“场所”、空间感受等传承，也很值得关注。

有学者认为，从口承到书承是文化传承和人类交流方式的具有连续性的进化甚或革命。口头传统或口头传承被认为主要是无文字社会独特的信息传递和保存方式，同时也是一种不依赖于文

字的表述、理解和评论事物的方法。在前文字时代或无文字社会，语言与记忆相结合可以将累计的知识、经验和智慧，以歌谣、谚语、口诀、叙事诗、传说故事等方式口耳相传。但随着文字和印刷物的发明与发达，知识的书承方式不断普及，信息的贮存、交换和传播方式得以突破时间和空间限制而发生飞跃性质变，从而为人类的内省、反诘、质疑和更加高度的组织化提供了可能性，进而也促使社会对于事物的表述、理解或评价方式发生改变。从口承到书承的进化，一定程度上意味着知识的属性有了变化，这主要是因为通过文字的书承会使知识和记忆被整理或体系化，进而也被固定化。比较极端的意见甚至把文字和书承方式看作是文明和野蛮分界的标志，突出强调口承和书承的本质差异。然而，即便承认文字和书承的革命性意义，也很难简单地把口承看作是它绝对的对立面，正如书承方式可表现情感和叙事一样，口承文化中同样也存在概念与逻辑、思辨与理性、抽象化、哲学和科学创造的可能性。虽然口承方式承载或传递的信息量不及文字和书承，但它依然在以“读书”为主的学校教育体系中程度不等地延续了下来。

另有一部分学者虽承认口承和书承的传承机制不尽相同，但却更加重视口承和书承的相对性以及它们在大多数文字社会中并置、互动和互补的基本事实。在他们看来，口承和书承不过是被理念化的两种不同传承模式，它们之间没有绝对不可逾越的鸿沟，虽说载体形式或传承形态存在若干差异，但其社会与文化功能却是相近的。与其说它们是两种不同的知识传统，不如说它们只是从社会文化或知识的传承机制中抽象出来的两种较易为人们所理解的传承或交流的手段。

至少在复杂的中国社会，实际存在的习俗、知识和各种文化的传承过程，难以用口承、书承这样简单的两分法予以完全概括。中国社会文化的复杂性之一，主要体现在既拥有高度发展的

汉字文化和以汉字为载体的文明成果的深厚积累，同时又在农村和边区长期存在着大面积的不识字（文盲）或甚少识字，未受过或甚少受过学校教育的民众，亦即存在着较少文字浸染的社会阶层。中国不同地域、社区和族群的文化遗产尤其具有多样性，其具体传承机制和“语境”千差万别，难以一概而论。即便在广泛使用文字的社会阶层或社区里，书承往往在具体的社会文化实践中也与口头传统有着藕断丝连的关系；而在没有或甚少使用文字的社会阶层或社区，也往往可能会有文字文化某种程度的渗透（如“敬惜字纸”之类习俗）。私塾、蒙书（《三字经》、《百家姓》之类）和习字等通过文字学习和传承知识的方式，实际上往往又和诸如家教、家训、乡规民约之类非文字传承方式相互伴生。在中国很多场景下，口头文化和文字文化有时难以截然分辨的情形并不鲜见；除口承、书承外，各种非语言和非文字的传承方式也都颇为发达。

南方民间道教的各种仪式及相关的各种文字化的“科仪”，特定地域内的女工传承（刺绣、缝纫等）和“书本子”、“女书”，有关风水的各种口头传承（风水传奇）和花样繁多的“风水书”，选日择时的民俗和内容庞杂的“历书”或“通书”，民间的丧葬礼俗（如守孝三年之类）和先秦“三礼”之类典籍文献的内在关联……，所有这些情形都一再说明口承和书承在中国社会与文化里往往是你中有我，我中有你，知识的实际传承机制要远为复杂得多。在传统的私塾教育和后来的学校教育（包括扫盲夜校）中，一直都有一种让不识字或识字甚少的人默记或背诵（相当于口承）某些读本以达致某种程度理解的方式。而在中国历史上，诸如聊斋、博物志、岁时记、史诗、民间故事、笑话、话本等，口头传统和知识逐渐被文字化的趋势从来没有中断过，它们很早就被记录下来，从口承变成书承，进而又通过口承与书承相结合的方式（如说书等）再传给后世。

例如，河北“乐亭大鼓”因其扎根于当地农村厚实的文盲阶层，故在整体上被研究者视为典型的农村口承文化。它在具备口头创作、口头传承和唱词文本的“口头性”特征的同时，又与文字和书承深切相关。乐亭大鼓的唱词文本亦被当作读物出版，它可以说是一种注重文本的口承文化，这意味着在以说唱的口头表演方式存续的口头文本之外，还有书记文本和文字文本。乐亭大鼓的专用语汇“书词”，原指书写记录下的文本，后则延伸将口头文本也叫作书词。这一用语的矛盾含义，亦即称“书”却又不以书面方式存在的情形，也见于山东鲁西南一带的“书本子”。这些例子可不同程度地说明文字文化及其传承方式对口承文化的渗透。一方面，可能是文盲的说唱艺人强闻博记，有令人惊异的长时间演唱能力，甚或直接成为口承文化的传承者和创作者，但另一方面，又确实存在着大量文字文本和依托说唱传统进行文本创作的乡土作家。他们的文本创作具有形式上的书面性，内容却多是经过无数人口承至今的故事，其实也就是改编。实际上，中国民间文学和民间文艺界一些“文人”的工作，多少也都具有类似属性。研究乐亭大鼓的民族音乐学家井口淳子博士认为，口承文化和文字文化如此复杂交织的关系，是中国口承文化共有的普遍特征。

再以云南大理白族的情形为例，其文化传承制度被认为具有综合性。白族地区的木匠技艺和所谓“大本曲”技艺的传承，包括行为、语言、心理、器物、师承、书承等，有多种多样的形式。木匠技能的传承，既有特别的行规习俗（家庭内父传子、兄传弟，拜师学艺的诸多师徒规矩），又有涉及行业神鲁班的信仰体系（奉鲁班为本主的村寨、鲁班庙等）。民间曲艺大本曲的表演性强，专业技能要求较高，故和一般的民间故事等口头传承有所不同，需经过专门的训练和学习，其传承也是既有师徒的行为传承与唱本的口头传承，还有文字（木刻本、手抄本、“汉字

白读”)的书承方式。类似的颇成体系的文化遗产制度与技艺传承体系,也见于广西一些壮族社会,如其社会中宗教职能身份的传承或承袭,往往遵循“传男不传女”之类的原则,采取“度戒”的集中传授方式,并以世袭和神意为依据确立师傅和徒弟的授受关系;师徒间不仅传授法事仪轨知识、歌舞艺术知识,还传承用所谓“土俗字”(亦即古壮字)写就的经书和咒语等。

传承者与作为传承母体的社区

非物质文化遗产或民间传承是由生活在各种社区里的人们创造、享有并传承着的,谈论非物质文化遗产保护,自然无法回避传承者和传承母体的问题。如果作为传承者无法传承或不再愿意传承,作为传承母体的社区解体、崩溃或出现结构性变动,文化传承就会出现危机。大凡涉及非物质文化遗产保护的理念、措施和具体方式,实际上总是和我们对于传承、传承者和传承母体的理解密切相关。

传承者,一定意义上也就是民俗学对“民俗”之“民”(“民众”、“民间”等)的界定。根据非物质文化遗产或民间传承的不同品类,既有社区居民均为传承者的情形(如衣食住行等生活方式、社区公共节庆、乡规民约、方言、公认的教养和伦理道德观念等),也有主要在某一集团或群体内部传承的情形(如宗族的族谱、排除异性的聚会或仪式、行会规矩、秘密社团的纪律和暗语等),还有仅在少数人中间甚至个人作为传承者的情形(如具有某种手艺或绝活的匠人等)。

民俗学对民间传承和非物质文化遗产的调查与研究,需要特别注意如何才能从适当的传承者那里获得第一手资料。在这种情形下,传承者可被理解为通过亲身的生活体验而拥有丰富的传承知识的人。由于传承知识在社区内的分布往往并不均匀,故对尽

可能多的复数的传承者进行访谈才被认为是一种较好的方法。对于民间故事之类的口头传承，往往需要既把讲述人视为传承者，也把听众视为传承者，这是因为民间故事和其他口头文学，归根到底是一种集体记忆，它无法完全脱离被反复讲述的语境，包括听众的反复讲述。像乐亭大鼓那样典型的非物质文化遗产的传承者，既有农民身份的说唱艺人，又有作为乡土知识分子的说唱作家，还有从专业到业余的爱好者、观众和组织者，甚至还有所谓“曲艺工作者”。其中，后者不少是基于中国特有的文化行政制度介入相关文艺的组织和演出活动的地方公务员、半官半民或民间的曲艺工作者与研究者等。再以甘肃省康乐县莲花山地区的“花儿会”为例，除了需要把莲花山一带的地域社会理解为花儿的传承母体，也需要把花儿会理解为花儿传承的主要形式，进一步还需要把活跃于花儿会的“串班长”（花儿歌词的现场创作人员）、“唱把式”（歌手）和所谓“掌柜的”（花儿歌手的赞助者与招待者）甚至听众等均视为传承者。

乡土社区里有些传承者往往并不识字或很少识字，但也有一些社区精英每每借助书本知识来解释他们的传承，可见传承者与社区的关系颇为复杂。有些知识如有关服饰、饮食的传承，常有女性比男性了解更多的情形；但排除女性的祭祀，往往就只有直接参与或具体从事管理的男性神职人员才懂得较多。民俗学通过大量实地调查已了解到，一个人懂得所有传承的情形实际上非常少，在多数场景下，社区的生活文化传承往往是由很多人分别知道一些局部或传承的碎片。

在中国这样地域辽阔、结构复杂和历史悠久的国度，既有大量、广阔和根基深厚的基层社区和民间社会，又有根深蒂固、源远流长的上层士大夫阶级以文字文化为主的积累，很多文化传承不仅在基层和上层间密切互动，进而普及于全民，往往还有与域外文化发生深刻交流的情形。因此，传承者的多样性和传承母体

的多样性也都非常突出。如在景德镇的陶瓷文化传统里，既有工匠或艺人之核心技术、技能的传承，也有以血缘及地缘等组织形态所维持的各种历史记忆；既有上层士大夫审美取向的持续影响，也有民间社会质朴的艺术传承，作为一组“文化丛”，其传承者的构成非常复杂。

尤其在需要某些特定技能的行业或领域，通过拜师仪式确立师徒制度往往是较常见的传承安排。不仅特殊的信仰者群体，一些特定职业也经常会有各自的特殊的传承，如渔民、猎人、木匠、石匠、草医、风水师、说唱艺人、歌手和祭司等。

大多数民间传承都有一定的地方性特点。地域社会或其内部的复数社区，可被理解为非物质文化遗产或民间传承得以滋生、扎根和延续的社会土壤、基本条件和传承母体。在笔者看来，非物质文化遗产或民间传承的“保护”之所以成为一个问题，主要是因为市场经济、都市化和人口流动等现代社会的基本动向已导致传统社区逐渐解体，并促使地域社会发生巨大变迁，从而使以社区和地域社会为依托的文化遗产传承机制难以维系。中青年大量外流求职打工导致社区节庆活动无法正常进行，人口都市化使传统的生活方式迅速发生变异，现代的声光电娱乐逐步取代传统的娱乐方式，商业化侵入传统文化领域并导致其日益世俗化等等，其中以社区的解体或其结构性变迁带来的问题最为突出。例如，广州地区满族的民间文学由于没有社区支撑，便自然地从小村落、家族等集体场合逐渐转变为仅在个体家庭内部传承，同时也由口耳相传逐渐地转变为“书面的口头文学”。很显然，如何维系社区及其文化遗产传承机制可能是非物质文化遗产各项保护工作的关键，这也正是笔者主张把非物质文化遗产尽可能地保护在基层社区的理由。和基层的传统社区不同，在以开放为特点的都市新兴社区里，知识的纵向传承远没有超越社区边际的横向交流来的重要和活跃。

值得一提的是，在很多民族、地方或具体的基层社区里，一些具有危机意识和使命感的知识精英所致力于从事的文化遗产抢救和传承活动，为我们提出了许多新问题。设立于1995年的丽江东巴文化学校以保护和弘扬纳西族东巴文化为宗旨，通过“办班”培养能够传承东巴文化的中坚人才，还分别编辑出版了纳西族象形文字、祭祀仪式、象形文古籍、传统工艺等多种教材。此外，丽江还有由纳西族知识分子主办的纳西语传承学校。这些都是介于正式和非正式教育之间的文化传承试验，其效果如何有待检验。此类尝试虽存在一些问题，如东巴文化的解释权是在东巴，还是在主持此类学校的研究者？东巴技能和知识的传承不在社区而在学校进行，这对东巴文化究竟意味着什么？通过此类学校得以传承的东巴文化还是先前的东巴文化吗？无论如何，致力于文化传承的社区精英们的精神令人钦佩，是非常可嘉的。

多年前，笔者曾对日本爱知县奥三河地区的“花祭”做过一点考察。花祭被日本政府指定为国家级“无形文化财”之后，其分布地域的不少社区（町、村、聚落）分别通过建立“花祭会馆”（社区博物馆）、“花祭保存会”（社区长老及青年志愿者组织等）之类的民间设施或组织，以运营、操持和维系花祭的各项民俗活动，同时还由当地的“观光协会”将其作为旅游资源予以开发，从而使其得以在社区内继续传承的做法或许对我们有一定的参考价值。

现代媒体与文化传承

曾有民俗学家把“传承”限定于人际之间，认为传承就是活生生的人和人之间的交流与互动，至于电视、广播、电影等则不属于民俗学所谓的传承范畴。但如果我们把文化传承的实际状态和整体机制视为一个连续体，那么，可以说现代社会既有面对