

文化人类学 ⑤ 非物质文化遗产

麻国庆 / 著
朱伟

非
外
借

生活·读书·新知 三联书店

文化人类学

麻国庆 著
朱伟

与

非物质文化遗产

生活·读书·新知 三联书店

Copyright © 2018 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品著作权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

文化人类学与非物质文化遗产 / 麻国庆, 朱伟著. — 北京:

生活·读书·新知三联书店, 2018.12

ISBN 978-7-108-06274-1

I. ①文… II. ①麻… ②朱… III. ①文化人类学—应用—
非物质文化遗产—保护—研究—中国 IV. ① G122

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 069887 号

责任编辑 叶 彤

装帧设计 刘 洋

责任校对 张国荣

责任印制 徐 方

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号 100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

制 作 北京金舵手世纪图文设计有限公司

印 刷 河北鹏润印刷有限公司

版 次 2018 年 12 月北京第 1 版

2018 年 12 月北京第 1 次印刷

开 本 635 毫米 × 965 毫米 1/16 印张 16

字 数 172 千字

印 数 0,001—4,000 册

定 价 50.00 元

(印装查询: 01064002715; 邮购查询: 01084010542)



内容提要

“非物质文化遗产”的理论与实践在我国所面临的现实问题是：从国家的文化实践转向学术研究的概念，其间虽有人类学、民俗学、民族学、艺术学、文学和历史学等诸多领域学者的广泛参与，但其研究仍是在各学科的专业传统之下进行的，缺乏对“非物质文化遗产”整体观的理解；而另一方面，也有学者试图系统探讨非物质文化遗产的保护实践，但却囿于国家化的话语体系，其研究成果往往成为对文化政策的解读，而缺乏基于底层社会的、人文的情怀。

有鉴于此，笔者从“概念”“田野”“文化特征”“文化行政”“保护实践”，以及与“社会主义新传统”和“文化创意产业”关系等多个角度，将非物质文化遗产理论与实践纳入人类学的视野中进行梳理；而本书所展示的内容，与其视为人类学理论与非物质文化遗产实践的某种探讨与对话，毋宁认为是人类学对于中国传统文化的现实观照。在这个意义上，本书体现出以下三个方面的特点：

一、本书将当前非物质文化遗产保护的现实与人类学的理论视角结合，将非物质文化遗产保护实践纳入人类学这一学科理论体系下进行探讨、对话与反思，人类学的各种理念贯穿其中，如“自我与他者”“大传统与小传统”“整体观”，以及文化

的“表达与文法”“中心与边缘”“生产与再生产”等等。在理论提升的同时，也未忽视实践经验的总结与归纳，以及对现实的指导，文化行政、保护方式、文化创意产业等都被纳入探讨的范畴。

二、本书的研究具有相对广阔的、开放性的视野，笔者的研究思路并未局限在国家对“非物质文化遗产”的诸多界定，也把一些新的概念和主题引入对非物质文化遗产的研究当中，比如对社会主义新传统的探讨、对与文化创意产业关系的探讨、非物质文化遗产的“符号化”问题等。这些都为非物质文化遗产的系统研究提供了新的方向。

三、本书将“非物质文化遗产”作为一个整体性概念进行系统探讨，而非具象化为某种文化形式，也不是学界与国家话语的“各说各话”。其实，正如费孝通先生所倡导的“各美其美、美人之美、美美与共、天下大同”的文化理想，对非物质文化遗产理论与实践的整体性的观照，在“文化中国”的语境下具有非同一般的现实意义。

目 录

第一章 非物质文化遗产：文化的表达与文化的文法·····	1
一、从“有形”到“无形”：文化的表达与文化的文法·····	1
二、非物质文化遗产中的中心和边缘·····	6
三、从传统到现代：非物质文化遗产传承与文化重构·····	11
四、结语·····	17
第二章 生活的艺术化：“自者”的日常生活 与“他者”的艺术表述·····	20
一、艺术化的生活：“自者”眼里的生活常态·····	21
二、生活的艺术化：“他者”视野中的艺术表达·····	26
三、抽离还是还原：生活中的艺术转型·····	31
四、结语·····	36
第三章 非物质文化遗产的特征：文化的本质性·····	38
一、活态性：文化中延续的脉络·····	39
二、地域性：社会认同的秩序·····	48
三、民族性：情感的自在与自觉·····	59
第四章 文化行政：对非物质文化遗产保护工作的反思·····	71
一、国家在场：非物质文化遗产保护的兴起与发展·····	74
二、政府角色：文化行政中自上而下的实践差异·····	79
三、转型与反思：从“有形之手”向“无形之手”的转变·····	85

第五章 非物质文化遗产保护：国家与社会的互动·····	92
一、抢救性保护：国家权力主导的遗产保护·····	93
二、整体性保护：文化整体观的实践与探索·····	99
三、生产性保护：政府与民间力量谁唱主角·····	109
第六章 社会主义新传统与非物质文化遗产研究·····	117
一、革命话语下的文化重构·····	121
二、国家意识与民间文化的选择·····	127
三、新时期文化传统的回归·····	136
第七章 非物质文化遗产与文化创意产业·····	147
一、非物质文化遗产与文化创意产业的关联·····	148
二、生产性保护与文化创意产业的现实冲突·····	154
三、谁的创意，谁来消费·····	166
第八章 传统之外：文化创意语境下的非物质文化遗产·····	179
一、非物质文化遗产的“新形象”·····	180
二、传统生活方式的“景观化”·····	187
三、现代城市的“文化名片”·····	191
第九章 他山之石：国际上文化遗产保护的策略与经验·····	202
一、日本的文化遗产保护策略·····	204
二、韩国的文化遗产保护策略·····	209
参考文献·····	217
附录：大陆、香港、台湾学者谈文化创意产业·····	229

第一章 非物质文化遗产：

文化的表达与文化的文法

一、从“有形”到“无形”：文化的表达与文化的文法

1972年，联合国教科文组织（UNESCO）通过了《保护世界文化和自然遗产公约》。1976年，世界遗产委员会成立，开始致力于世界范围内有形的物质文化遗产的保护工作。1978年，首批遗址列入《世界遗产名录》。在此期间就有会员国对保护无形的文化遗产表示了关注。然而，“非物质文化遗产”（Intangible Cultural Heritage）作为一个与物质文化遗产相对应的综合概念在被引入 UNESCO 内部的工作机制中也经历了长期的论证，并于2003年第32届全体大会通过的《保护非物质文化遗产公约》中尘埃落定。可见，从“有形”的物质文化到“无形”的非物质文化遗产保护，在世界遗产保护范畴内经历了一次从认识到实践上的文化反思。

早在1950年日本制定的《文化财保护法》中就综合考虑了有形文化财产和无形文化财产的保护问题，这可以说是世界

范围内“无形文化遗产”保护较早并在国家法律政策层面的体现和实践。日本文化遗产保护的基础与日本民俗学之父柳田国男有着很大的关系。柳田在《民间传承论》(1967[1935])中将民俗分为“有形文化”“语言艺术”和“心意现象”三大类。在《乡土生活研究法》中他又把“有形文化”进一步分类为住居、衣服、食物、生活资料的获取方法、交通、劳动、村、组合、家、亲戚和亲属、婚姻、出生、灾厄、丧事、年节活动、祭神、占法、诅咒、舞蹈、竞技、儿童游戏与玩具等共22个项目。^①后来他曾延续使用此种分类,但也指出分类具有的局限性和相对性。应该说,柳田的民俗分类法使得日本民俗学具有了十分宽泛的研究范围,涉及人们生活的几乎所有重要的方面和层面,并不只局限于民间的文学、语言、艺术和信仰等,也包括了物质文化层面的内容。1936年著名民具研究专家涉谷敬三主编的《民具搜集调查要目》对于生产、生活等物质文化进行了详细的分类。柳田和涉谷的分类对于后来的日本学术界包括文化行政等方面影响很大。1954年日本文化厅及文化财保护委员会在《民俗文化财手册》等文件中也大体是按用途分类的。日本学者一般较多赞同上述分法和文化厅的手册。1954年12月,日本文化财保护委员会告示第58号公布的“重要民俗资料指定基准”如下。A.在以下所列的有形民俗资料中,其式样、制作技术、用法等方面,反映了日本国国民之基础性的生活文化特色且具古典性者:(1)衣、食、住所使用的,如衣服、装饰品、

① 参考柳田国男.民间传承论与乡土生活研究法[M].王晓葵,王京,何彬,译.北京:学苑出版社,2010.

饮食用具、光热用具、家具、民居等。(2) 生产、生业所用者，如农具、渔猎用具、工匠用具、纺织用具、作业场（作坊）等。(3) 用于交通、运输及通信者，如搬运用具、舟车、“飞脚”（江户时代的信差）用具、“关所”等。(4) 用于交易者，如计算用具、计量用具、看板招牌、“鉴札”（由官方颁发的许可证的称谓）、店铺等。(5) 用于社会生活者，如赠答用具、警防用具、刑罚用具、青年屋等。(6) 有关民间信仰者，如祭祀用具、法会用具、奉纳物（供物）、偶像等，还有咒术用具、社祠等。(7) 有关民间知识者，如历法用具、卜占用具、医疗用具、教育设施等。(8) 与民俗艺能、娱乐、游戏、嗜好有关者，如衣服道具、乐器、假面、“人形”、玩具、舞台等。(9) 涉及人一一生的，如孕育用具、冠婚葬祭用具、产屋等。(10) 有关年节行事者，如正月用具、“节句”用具、盂兰盆节用具等。B. 在前项所列之有形民俗资料的收集中，其目的和内容等，有如以下各项之一并特别重要者：(1) 反映历史变迁者；(2) 反映时代特色者；(3) 反映地域特色者；(4) 反映生活阶层之特色者；(5) 反映职业和技能之各种具体情形者。C. 与其他民族有关的前述各项所列之有形民俗资料，或在其收集中与日本人民之生活文化在关联方面特别重要。

日本文化财保护委员会从1962年起进行了民俗资料的全国紧急调查。调查所依据的《民俗资料调查收集手册》（1965年）中的分类项目，包括衣、食、住，生产与生业（农耕、山樵、渔捞、狩猎、养蚕、畜产、染织、手工），交通、运输与通信，交易，社会生活，信仰，民俗知识，民俗艺能，娱乐，游戏，人的一生的，年中行事、口头传承等；并进一步把上述各项内容分

为“有形”和“无形”两大类。从民具的上述分类看，实际涵盖了日本民众生活文化的几乎所有重要的方面。

在日本现今施行的《文化财保护法》中，明确将国家依法保护的文化财对象划分为有形文化财、无形文化财、民俗文化财、纪念物、传统建造物群和埋藏文化财（地下遗迹和文物）等六大类别。有形文化财包括建筑物、美术工艺品，如绘画雕刻工艺品、书法作品等，无形文化财包括戏剧、音乐、传统工艺技术等。而民俗文化财则也包括无形民俗文化财和有形民俗文化财。前者包括衣食住行、传统职业、信仰和与传统节庆相关的民俗习惯、民俗民艺等，后者则包括无形文化财活动中使用的衣服、器物、家具等。日本学界的这种分法，显然把民俗文化财作为文化财产中非常重要的一部分。而单独将民俗文化财再次划分为“有形”和“无形”，旨在说明在民俗文化的保护过程中，如果只侧重有形的文化遗产保护工作，都不可能将民间民俗文化的保护传承和发展工作做到完美，毕竟无形的技艺、岁时节庆等民俗文化往往需要有形的物质民俗作载体，才能完整地呈现在我们面前。

这种划分方式所带来的另一个更为客观实际的问题，就是在应对非物质文化遗产保护的大语境时，民俗文化如何发展？它的发展实际上应该建立在“无形”民俗文化和“有形”的民俗文化遗产共同保护的基础上。正如在2010年11月中国艺术人类学学术会议上，英国人类学家罗伯特·莱顿(Robert Layton)的发言所言，非物质文化与物质文化遗产是密切相关的，它们可以被看作“一枚硬币的两面”。非物质文化遗产有两个重要元素：通过艺术表达出来的理念或信仰，有效表达它们

的技艺。物质文化遗产包括艺术家创造出来的物质或形象以及艺术家们诉诸物质媒介的技艺。所以文化传统的成功传承需要硬币两面的永恒存在——物质与非物质文化。在某种意义上相当多的非物质文化遗产是附着在物质文化遗产上的理念和文化价值。如中国的中医、广东的凉茶等能够成为国家级非物质文化遗产就是这个道理。这就让我们联想到人类学中对一种文化的定义之观点可以与文化遗产的保护有机地结合起来。著名人类学家李亦园先生把文化分为可观察的文化和不可观察的文化。可观察的文化包括物质文化或技术文化、社群文化或伦理文化、表达文化或精神文化；不可观察的文化主要指文化的文法。^①这一分类受到了语言学的影响。文化和语言很类似，一部分是可以看得见的，是可观察的文化，另一部分是看不见的文法。如我们熟悉中国文化中人的各种行为，主要是因为我们有同一个文化的文法。虽然这一分类对于文化遗产而言还是不能把物质文化遗产和非物质文化遗产完全涵盖进来，但给我们的重新分类提供了很好的视角。

在物质文化遗产与非物质文化遗产的讨论中，可观察与不可观察是非常重要的出发点。不过上述可观察与不可观察的分类在文化遗产的框架下可以重新分类和归纳。如在物质文化遗产的范围中与可观察文化的第一个层面完全吻合，而伦理文化和精神文化应该归入非物质文化的范畴中。伦理文化是一种道德与制度的规范，而精神文化一方面要表达自己的感情，另一方面又因为这些表达的创造倒过来安慰了我们自己，其中包括艺

① 李亦园. 人类的视野 [M]. 上海: 上海文艺出版社, 1996: 103.

术、音乐、文学、戏剧以及宗教信仰等。文化的文法是潜意识中的存在，是深化在同文化个体中的内化的逻辑。如昆曲作为世界非物质文化遗产，其形式是有空间、具体内容和艺术等文化的表达，但昆曲对于分布的地域社会人们来说是其内在世界的一个组成部分，存在于地域群体人们的细胞之中，有着很多的心理文化的图式，这就是一种内在化文化。所以文化的文法应该包含在前文谈到的附着在物质文化与非物质文化的文化表达上的理念和价值判断。归纳起来，非物质文化遗产应该包括文化的表达（如艺术、音乐、文学、宗教、戏剧，以及像视觉、听觉、味觉所表达出来的文化的信息等）和文化的文法（如感觉、心性、历史记忆、无意识的文化认同、无意识的生活结构和集团的无意识的社会结构等）。如此定义仅仅是为了操作的方便，其实物质与非物质（日文称“有形”和“无形”，从日文翻译成英文又翻译成中文就把“有形”翻译成了“物质”，“无形”翻译成了“非物质”）不能简单地截然分开，这就如同一枚钱币的正反两面，它们还是在一个整体上。同时我们还应该强调“非遗”是一动态的过程。中国的“非遗”理念和政策，也要考虑两者的有机联系。

二、非物质文化遗产中的中心和边缘

非物质文化遗产包括文化的表达和文化的文法，其发展是一个动态的过程，这一过程自然和文化变迁联系在一起。文化变迁一般是由本文化内部的发展以及不同文化之间的接触而引发的。其一是文化的涵化，是指不同族群持续地接触一段时间

后因互相传播、采借、适应和影响，使一方或双方原有的文化体系发生大规模变异的过程及其结果。其二是文化传播，因为在相互、持续的接触中文化传播不可避免，只有通过大量的相互传播，涵化才能最后实现。涵化强调双方长期的持续互动和全面接触。另外，在涵化过程中，无法区分涵化的主动方和被动方。涵化的结果是在长期互动中通过双向传播或单向传播，使得双方或一方原有文化体系发生大规模变迁。通常变迁先发生在文化边缘地带，然后才向文化中心区域推进。这种横向的文化变迁过程在文化区的纵深发展即是涵化的过程。^①

在中国这样一个多民族的国家里，汉民族文化一直是主导文化，与其他少数民族文化相比，在文化变迁的过程中享有重要的话语权，有时甚至是支配地位的话语权。与此相对照，在非物质文化遗产传承层面上，一般就会形成这样的理解：无论从地域分布上还是文化话语权的把持上，都会形成汉文化的“中心”和少数民族的“边缘”；在文化发展走向上，通常也是“中心”影响“边缘”。多年前笔者曾就“中心”和“边缘”的问题从社会结构的角度进行了讨论，希望能树立从边缘看中心的意识。特别是在现代语境下，涉及汉文化的一些非物质文化遗产在汉文化的发源地竟然消逝不见；而相反，在所谓边缘的少数民族聚居区，这种非物质文化遗产却得以完好地保留下来，成为富有鲜明地域特色的地方文化。如贵州安顺的“地戏”、广东吴川的“飘色”。在这种长期的文化变迁过程中，文化的分布和影响力也呈现出新的变化，原来单向度的中心影响边缘的思考，

① 麻国庆. 走进他者的世界：文化人类学 [M]. 北京：学苑出版社，2001：303-304.

显然面临着新的挑战。

2007年笔者到屯堡村寨参观，看到其文化体系非常特别，保留了诸多江南的文化特质。贵州安顺的屯堡文化来源于明朝朱元璋大军的“调北征南”。明朝军队平定南方后，为了统治南方，朱元璋命令大军就地屯田驻扎下来，还从中原、湖广和两江地区把一些工匠、平民和犯官强行迁到贵州安顺一带居住。随着历史的变迁，这些人在亦兵亦民的过程中繁衍生息，一方面不断吸收当地的生活生产方式，另一方面恪守各自世代传承的文化生活习俗，久而久之，就形成了屯堡文化，既保留了先民们的文化个性，又在长期的征战耕读生活中创造了自己的地域文明。而在六百多年的屯堡文化环境里，又生成和发展了以傩戏为形态的“安顺地戏”。安顺地戏的传承虽源自江南，但经屯堡人移植于黔中以后生根发芽，开枝散叶，成为贵州境内堂戏班子最多、剧目独特、唱腔古老、面具个性鲜明、数量惊人的民间傩戏。地戏深植于广大的农村，演出场地皆为村寨内平坝，群众围而观之，演出者也均为本地村民，大家自娱自乐，祈福禳灾，并彰显当年屯军之威仪和尚武之精神。^①同时，地戏这种集体性娱乐活动的存在，在很大程度上给予居住在少数民族文化优势突出的贵州的汉人一种强烈的民族文化认同感。

广东湛江在历史上属于多民族或多族群地区，在长期的历史发展过程中，汉族文化与各民族文化的交流中已经发生了涵

① 杨嘉铭. 屯堡文化中的耀眼光点——安顺地戏及其面具制作技艺的田野考察[J]. 西南民族大学学报(人文社科版), 2009(09).

化，今天以湛江为中心的地区已经形成了多元民族文化交融的局面。早在两千多年以前，汉代徐闻港就已成为“海上丝绸之路”的始发港，现代湛江则因为经济交流活动形成了独具特色的港口文化。在民俗文化与非物质文化遗产方面，很多学者从整体上把握，将以湛江为中心地区的民俗纳入了岭南民俗这一大的范畴中，但如果考量具体的文化事象，我们会发现湛江民俗与广府、潮汕、客家这三大民系的民俗相比，有许多独具特色的地方。例如湛江吴川的飘色巡游。飘色是吴川的“元宵三绝”之一。据《吴川县志》记载，清代时梅菪有种“色”叫“转色”，是用一张长方形台，装上一张可以转动的板凳，中间坐着化了妆的少年儿童数人，每年游神时，由四人抬着游行，不时停下奏乐唱曲，人们将板凳转一周，谓之“转色”。后来又演变为“板色”。“板色”是以木板做成色台，用纸扎成花木亭台，所谓“色”，是一名歌伎坐在台上，手抱琵琶或胡琴，由人们抬着游行，经过社庙之处必奏乐唱曲。^①实际上，从历史源头及飘色活动的全过程看，早期吴川飘色与“迎神赛会”有关，是民众祈求神灵镇邪祛病保平安、企盼丰年的原始祭神求福活动。飘色活动在吴川据可考的史料至少也有八百多年的历史了，而与之相关的“迎神赛会”显然也与中原地区此类民俗文化关系密切。汉地的迎神赛会常常需要一些童男童女装扮成戏曲中的人物出现在巡游队伍之中，这在江南一带的迎神赛会活动中也有所体现。但是，从历史溯源的角度来看，这种来自汉文化主导区域的活动，流传到粤西一带，却和地域文化相结合，集中

^① 吴川市地方志办公室. 吴川县志 [M]. 北京: 中华书局, 2002: 806-807.

了当地工匠的智慧，创造出了“飘色”这一富有地方特色的活动。今天的飘色巡游，既有舞龙、舞狮之类的处处可见的传统艺术形式，还有中国，甚至东南亚地区华人所独有的以傩戏徒行队伍组成的飘色阵营。

上述两个非物质文化遗产的例证有相似之处：从历史溯源上看，都源自汉文化，但是最后得以传承和保留的地域却是西南和岭南的少数民族地区，这些地方往往被看成文化的边缘地区。二者在文化的表达和文化的文法方面都富有地方色彩，在其发展的过程中除了保留原来的汉文化特征之外，也融入了当地的一些文化特色，形成了自身的特点。如果按以往的标准考虑，从地域的角度来看，它们属于文化的边缘；如果从周边文化形态的包围和与汉文化区的联系来看，它们也属于边缘。但是，事实上它们目前备受研究非遗的学者和当地政府的重视，被纳入非物质文化遗产保护的视野，在当地得到了很好的传承和保护。反观两种文化事象发源地的汉文化主导区域，如江南地区，类似于安顺地戏的傩戏及以童男童女装扮戏曲人物的吴川飘色这种迎神赛会形式显然已不多见。

那么该如何看待非物质文化遗产中的中心和边缘呢？从目前的研究来看，显然以往以地域和汉文化作为依据划分文化的中心和边缘是考虑不周的。在中国，非物质文化遗产虽然是近些年来才提出的话题，但是涉及的民俗文化、民间工艺等的传承和保护却是由来已久。不可否认，作为传统文化一部分的非物质文化遗产，是在动态过程中不断吸取新的内容而形成的，但它是植根于民族土壤中比较稳定的那部分，有相对不变的一面，能够超越时代而长久延续。同时，这也是一个动态的过程，