

对非物质文化遗产保护工作的反思

编者按 非物质文化遗产保护工作在我国已开展五年。从最初的学术活动发展到今天政府积极支持、社会各界热情参与的文化运动,它取得了许多重要的成就。子曰:“学而不思则罔。”这句话对于我们的非物质文化遗产保护工作同样适用。在这期笔谈里,我们组织了反思非物质文化遗产保护工作的文章。这些研究成果告诉我们非物质文化遗产保护工作的复杂性以及我们的策略在实践中可能存在的二律背反的情况。

——特约主持人 河南大学副教授、民俗学博士吴效群

中图分类号:G123

文献标识码:A

文章编号:1007-905X(2008)01-0014-13

非物质文化遗产保护:民俗学的两难选择

安德明

(中国社会科学院 文学研究所 北京 100732)

摘要:非物质文化遗产保护是在国际合作日益加强、范围日益扩大、节奏日益频繁的形势下,不同民族、不同国家、不同地区及不同领域的多种力量交流、互动、协商或妥协的结果。民族意识的增强以及对民族文化凝聚功能认识的加深,文化产业化与旅游业的发展带来的利益冲突,当代人对现代性(现代化)恶果的深刻反思,最终促使这一运动得以产生。世界不同国家的民俗学者多年来进行的工作,为这项活动的形成和开展奠定了学理基础。但随着工作的展开,人们发现其中越来越突出地反映出官僚政治、话语霸权及其所引发的不同国家、群体或个人之间冲突的问题。在新的形势下,如何协调各种关系,既保护文化的多样性又尊重和保护文化传承人的意愿与权利,从而推动保护工作健康发展,在这方面,民俗学者还任重道远。

关键词:非物质文化遗产保护;民俗学;文化所有权;现代性灾难;知识产权;话语霸权

非物质文化遗产保护,是由联合国教科文组织(UNESCO)近年发起的一项全球性的行动。由于该组织的努力,这一工作目前在世界许多国家都引起了高度重视和强烈反响,正在轰轰烈烈地进行着。从我国的情况来看,以政府部门和民俗学等学科的工作者为主,社会许多领域都从不同的角度不同程度地参与到了这项工作当中。

厘清这一全球化行动形成和发展的过程及其社会文化背

景,并对其中所蕴涵的文化政治问题进行学术分析和批判,可以说是我们正确认识这项工作并尽可能使之健康进行的一个重要前提。然而遗憾的是,国内学界近年虽然涌现出了大量讨论这方面问题的成果,但许多论著关注的焦点主要还是“怎样保护非物质文化遗产”一类的策略性问题,对这一行动的兴起背景和渊源的研究却并不多;尽管也有一些研究比较系统地梳理了这项工作的来龙去脉,但它们却主要是就其在

收稿日期 2007-09-30

作者简介 安德明(1968—)男,甘肃天水人,中国社会科学院文学研究所研究员,文学博士,哈佛大学哈佛燕京学社访问学者,中国民间文艺家协会理事,中国民俗学会理事。

UNESCO 或一些国家政府部门范围内的源流来进行追溯,对这一运动的一个重要学术渊源,即它与世界各国民俗学之间的密切联系,却所谈甚少。至于论述这一运动的利弊得失等的论著,就更为罕见了。基于这种事实,本文将从民俗学的角度,在探讨这一运动兴起的政治、文化根源和学术渊源的基础上,对它本身所包含的矛盾及其目前所面临的困境进行学理批判和分析。

一、弱势民族主体观念与传统文化所有权意识的增强——非物质文化遗产保护的缘起之一

在 UNESCO 框架内最早出现的与今天非物质文化遗产保护有关的议案,是玻利维亚政府于 1973 年就民俗(folklore)保护问题向 UNESCO 总干事提出的^[1]。这份由玻利维亚外交与宗教部递交的提案^[2],希望 UNESCO 关注民俗,并在国际版权公约中增加条款,保护民俗形式在保存、宣传和传播等过程中的版权。其中对民俗作了这样的定义:“它是人类群体具有表达意义的文化根基,其主要特征是作者匿名、具有传统性以及源于大众。它是人类文化遗产的组成部分,但迄今还没有引起国际组织或大多数国家的专门注意。”^[3]

提案的产生,是基于这样一种严峻的现实:现有的各种与文化保护有关的公约都只注重保护有形文化(tangible objects),却不关注表达性(expression)文化形式,如音乐、舞蹈、民间艺术等,而这些文化形式正面临着最为严重的秘密的商业化输出。在具有商业化倾向的跨文化交流过程中,传统文化遭受着严重的破坏,却没有获得任何益处,甚至连起源地都不能被标明。提案详细列举了包括音乐、舞蹈和口头文学等类型的民俗文化被盗用(filching)的情况。一种情况是,在音乐方面,有些民间歌词被个人创作者盗用(appropriate)为自己的创作并享受版权的保护,从而使民间音乐丧失了其匿名的、集体的特征,变得不再是“民间音乐”而成了“个人创作”。另一种情况是,那些被认为属于某个特定历史地理区域的人们所创造、由这些人群拥有法定使用权的民间舞蹈,主要由于商业化因素和民间群体的流动,被其他同这些舞蹈并无渊源关系的国家所盗用,后者甚至会在国际比赛的场合,把这些舞蹈宣称为自己民族的民间舞蹈。提案指出,在这些方面,玻利维亚尤其饱受其苦。来自邻国的某些组织竟然会通过运送整套的玻利维亚民间舞蹈服装、雇佣刺绣工和面具制造者乃至农民社会的舞蹈指导等方式,来组织这种非自发的跨文化行动(non-spontaneous transculturation process)——实际上也就是对其他民族文化的一种盗窃与秘密转运。通过这样的方式,作为文化创造者的人们逐渐丧失了他们的民间艺术资源,而其他那些因为拥有更好财力资助的人群,却会把这些资源宣称为自己的传统,尽管这些文化资源与他们的传统本来毫无关联^[4]。

对上述这些问题,当时的国际版权法并没有相应的处理条款。因此,玻利维亚政府主张,应该在以“公共空间”(public domain)概念来理解民间音乐乃至所有的民间艺术形式的基础上,在国际版权公约中增加新的条款,来宣告特定国家版图内那些具有传统特征的、集体创造的、匿名的文化表达形式属于该国财产;同时,参照 1964 年 UNESCO 颁布的保护艺术、历史和考古资源产权的建议案,签署一项公约,来规

范有关民俗保护、宣传和传播的事务,并建立“民俗文化财产的国际注册”体系^[5]。

今天 UNESCO 实施非物质文化遗产保护的主要思路和方法,包括签发公约和建立“人类口头和非物质遗产代表作”名录,可以说直接延续了玻利维亚当年的建议。事实上,正是从玻利维亚提出议案之后,UNESCO 和世界知识产权组织开始重视相关问题并逐渐采取措施。扩大版权法或制定保护民俗的某种类似立法,成了许多国际会议的主题^[6]。在许多具有突出成就的民俗学者的积极参与下,UNESCO 对民间传统文化保护的问题进行了多次论证和讨论,并形成了一系列文件草案,其中就包括 1985 年 8 月 UNESCO 总干事为第 23 届大会所作的题为《关于保护民俗国际通用规则中技术、法律和行政方面的初步研究》的报告。经过长期的探索和努力,UNESCO 于 1989 年在第 25 届大会通过了《保护民间创作建议书》,其后,又于 2003 年在第 32 届大会通过了《保护非物质文化遗产公约》。这两份准则性文件,构成了当前世界各国非物质文化遗产保护的重要依据。

应该看到的是,最初在 UNESCO 框架内提倡这一行动的玻利维亚,是来自第三世界或非主流文化的国家。正如劳里·航柯所指出的,玻利维亚提出这一议案,不是为了寻求帮助或保存其民俗,而是为了反对外国还可能包括其国内对民俗不恰当的使用。“这正是联合国教科文组织一开始就把保护民间文学的问题当作法律和道德问题的原因。”^[7]这样的举措,是在文化间的交往互动不断加强、国际商业化活动日益加剧的形势下,在国际交流中相对处于弱势的民族为保护本民族文化的完整和相关权利而发起的一种倡议。它一方面与民族自我意识和文化主权观念的不断增强有着密切关系,另一方面,其中包含的对因文化产业化而已经带来或可能带来的经济利益的要求也是十分强烈的——旅游业的不断发展,以及来自发达国家的人们对于发展中国家传统文化的猎奇心态,使得“本土的”、“民族的”传统文化具有了更大的产业价值,对这些资源的控制也就成了文化拥有国格外强烈的愿望。由于对传统民俗文化的滥用或盗用情况在世界许多亚文化民族或群体当中都有比较普遍的存在,因此,上述这两方面的因素,不仅是促使玻利维亚当年提出议案的主要原因,也成了许多遭遇类似问题的民族或群体在国际框架内积极寻求传统文化保护方案的主要动力,并进而构成了 UNESCO 非物质文化遗产保护工作的一个重要基础。

弱势民族或群体在文化主权与精神独立等方面的要求,受到国际社会的重视,这表现了整个世界的进步,也是 UNESCO 多年努力的结果。“教科文组织对非物质文化遗产的承认,从某种角度而言,是对新独立的亚非拉国家文化表现形式和文化的承认。在殖民时代和西方向海外扩张的早期,殖民主义国家不承认被占领地区民族的文化表达形式,许多民族被认为没有文化。即便是在‘一切文化均有其尊严和价值,应当受到尊重和保存’(《国际文化合作宣言》,1966)原则已经被确立的情况下,一种主要以表演艺术、宗教仪式等形式出现的文化,仍然不受重视。教科文组织则承担起了保护此类文化的任务。”^[8]但是,从更深层的意义上而言,亚文化民族或群体保护传统文化的动机中包含的知识产权诉求,实际上体现了

西方资本主义价值观在这些民族或群体的文化中的渗透。“知识产权同占有欲及个人主义思想体系,构成资本主义社会的一个特性,是属于西方文化的范畴。”^[9]民族精神的独立要求与资本主义价值观的普遍渗透,就这样奇特地交织在一起,成了第三世界国家一种无奈的选择。结果,亚文化民族或群体在形式上保护住自己的某些文化事象的同时,却不得不放弃自己原有的有关文化交流与传播的传统价值观,而追随来自西方社会的观念模式,这中间的二律背反是十分耐人寻味的。同时,对文化知识产权的追求,也先天地注定了非物质文化遗产运动的本质中必然会蕴涵不同民族对于利益的要求,而由此进一步引发各种冲突也就在所难免了。

二、现代性的灾难:非物质文化遗产保护的缘起之二

1993年,韩国政府根据自己的经验,在 UNESCO 执行局第 142 次大会上,提交了一份关于在 UNESCO 框架内建立活的文化财产(Living Cultural Properties)保护体系的建议案,这被看作目前非物质文化遗产保护工作的直接起源^[9]。在这份文件中,韩国政府针对 1989 年 UNESCO 通过的《保护民间创作建议案》未能引起各成员国高度重视的现实,提出了一项旨在进一步明确该建议案与 UNESCO 相关计划的目标、促进和保障国际文化合作并创造和平文化的建议,即建立“活的人类珍宝”(Living Human Treasures)或“活的文化财产”保护体系。所谓活的人类珍宝,指的是那些对本国的优秀民俗传统具有出色表演才能的杰出传承人。建议书设计了通过在不同国家内以及在 UNESCO 范围内建立活的人类珍宝委员会、评选不同层次的活的人类珍宝名录的方式来进行保护的计划^[9]。这种通过确立不同层次的名录来保护文化传承人的思路,显然贯穿在了后来的非物质文化遗产保护工作的具体计划中。建议书还在几处使用了“非物质文化遗产”(intangible cultural properties)或“非物质文化遗产”(intangible cultural heritage)来替代所指的民俗传统,这无疑对“非物质文化遗产”概念在 UNESCO 正式文件中的普遍应用以及联合国教科文组织在随后的行动中明确采用这一术语起到了促进作用。

事实上,对于中国民俗学界来说,韩国在这一提议中所采用的概念与所涉及的方案并不陌生,它同日本、韩国国内早已实施多年的类似项目是一脉相承的。与玻利维亚不同,韩国向 UNESCO 提出议案的主要目的,主要不是为了保护知识产权,而是为了保护民族文化的传承——韩国和日本在其国内实施相关计划的目的就在于此,它与这两个国家在与西方文化的密切交流以及现代化过程中日益突出的民族传统文化危机感有着直接的关系^[9]。而这种危机感,在许多民族或国家当中都有普遍而长期的存在,是这些民族和国家面对自己的传统文化遭遇工业化、现代化的剧烈冲击时自然而然产生的心态。这样的心态,促使包括日本和韩国在内的不少国家或民族,远在日本颁布《文化财产保护法》之前,诞生了民俗学一类的学科,期望通过学术的努力来挽救濒于灭亡的民族传统^[9]。在此基础上,许多国家的政府部门,也采取了与日本和韩国类似的措施,我国自 20 世纪 80 年代以来开展的民族民间文化十套集成工作,就属于这方面的例子。今天,随着工业化、现代化和全球化的步伐日益加快,民族民间文化遭受的冲击日益加剧,各个民族对于自己传统文化可能消亡的担忧也日益强烈,甚

至形成了一种全球性的焦虑,这可以说是导致非物质文化遗产运动在世界范围迅速普及的一个重要基础,而许多国家早已采取的相关措施,则为整个世界迅速接受这一全球性行动做了前期准备。

对于日益消亡的民族民间文化的全球性担忧,在更深意义上来说,实际上体现了人们对于“现代性灾难”的深刻反思^[9]。工业化的不断普及和现代科学技术的飞速发展,使得人类过去的的生活方式不断遭到破坏,世界性的人口流动愈演愈烈,人对自然的索取变得越来越贪得无厌,于是,保护自然与文化遗产成了全球公认的一种精神需要以及保护我们未来生活的必要手段^[9]。人们需要通过保护不同背景、不同系统的民族传统文化,保护世界文化的多样性,来为因物质主义泛滥而造成的精神空虚寻找弥补的意义,寻找文化之根,并减缓对技术发展不可预知的后果的恐惧^[10]。因此,“教科文组织 1998 年的《世界文化报告》将重点放在保护文化的多样性上,这不仅出于对少数人群人权的考虑,而且是因为对人类的知识和文化资源来说,对那些已经延续了几千年、现在却正以惊人的速度消亡的传统风俗、语言和生活方式进行保护是极其重要的。也许有一天,地球上这些其他的生活方式会被证明对人类的生存是至关重要的。可能某一天,技术灾难、气候巨变或基因突变会将我们居住的地球彻底改变,那时,我们就需要利用我们所能找到的各种不同的方法来帮助人类适应新环境。”^[12]可见,UNESCO 发起的非物质文化遗产保护运动,具有通过自己的努力、积极矫正现代性灾难的意义。

需要指出的是,目前 UNESCO 非物质文化遗产保护工作的基本框架,是在韩国(包括日本)的经验上确立的。但问题在于,一个国家或区域的经验是否能够完全适应整个世界?一个不容忽视的事实是,日本和韩国的保护经验,有着地区的特殊性——并不是所有国家都能够具有像这两个国家那样的经济实力来支持这项计划的实施的^[9]。而且,无论是日本还是韩国,其版图与世界其他国家相比都不是很大,版图内的民族也比较单一,因此,对于其他版图较大、民族成分比较多样的国家(例如中国)来说,他们的经验必然具有一定的局限,并不具有普世性。事实上,在推广这种地方经验的时候,作为倡议国的韩国或日本,并没有把其在自己国度曾经出现的负面教训一并介绍给国际社会。有研究者指出,日本在实施“人间国宝”计划中也遇到了各种各样的问题。例如,有的传承人在被认定为“人间国宝”之后,往往为了弘扬民族文化的使命而疲于奔走,却无法从政府部门获得等值的回报,因此他们中的有些人都有怨言^[9]。但尽管如此,由于不少 UNESCO 的成员国对这一项目都怀着高涨的热情,非物质文化遗产保护运动在发动之后,就迅速在世界范围扩展了开来。

三、民俗学——非物质文化遗产保护的学科基础

从玻利维亚提案后,UNESCO 召开了一系列的国际会议来探讨相关政策和措施,经过长期的探索,先后于 1989 年和 2003 年通过了《保护民间创作建议案》和《非物质文化遗产保护公约》,从而为民族传统民间文化的保护工作确立了规范性文件。在这个过程中,作为一门专门以各民族民间文化传统为研究对象的学科的民俗学,在理念、思路和方法上都作出了重要的贡献,可以说为这项工作的形成和展开提供了学理

上的基础。

现代学科意义上的民俗学,在许多国家都是适应浪漫主义民族主义的思潮兴起的^[13]。德国的启蒙运动和浪漫主义民族主义运动^[14]、中国的五四新文化运动^[15]和芬兰的民族解放运动^[16],都是在这些国家催生民俗学的社会思想背景;反过来,民俗学工作在这些国家的开展,也为自己民族国家的建设作出了重要贡献。由于带有重建民族精神的目的,更由于这门学科自诞生以来,在相当长的一段时期占统治地位的理论是把民俗学做久远过去的文化遗留物,因此,许多国家的民俗学一开始就具有从急剧变化的现代生活中抢救过去文化遗留物(民俗)的学术取向^[17],民俗学者在自己学科领域所做的工作,本身就是对民俗传统资料的记录、保存或保护。

随着学术的发展,在民俗学领域,那种把民俗视为古老遗留物、追寻其本真性的思想和方法,早已受到了批判^[18]。与遗留物思想不同,民俗更多地被看成了和日常生活密不可分的生活文化,既具有传统性,又具有即时创造的特征^[19]。尽管如此,同遗留物思想相关的认识,至今在一些民俗学者的观念中,特别是在专业外的大众那里,保留着持续的影响。

由于民俗学者的工作是直接面对民俗文化及其主体——民众,因此,他们往往会比一般人更早地察觉民俗文化和民众所遭遇的问题与困境,最容易对这些问题的严重性产生深刻认识,也常常会出于强烈的学术使命感而试图运用自己的专业知识来帮助解决这些问题。在美国民俗学界占有很大比重的公众民俗学,就是在这样的基础上产生并始终着力于相关工作的^[17]。而文化盗用、现代化的负面影响造成的传统民俗濒危等当前越来越引起社会关注的问题,也主要是由民俗学者(以及文化人类学等其他学科的一些研究者)在自己的专业领域最早认识并呼吁解决的。

1989年 UNESCO 通过的《保护民间创作建议书》(以下简称《建议书》)是教科文组织通过的第一份与民族民俗文化的保护相关的规范性文件。这份文件把所针对的保护对象明确称作“民俗”,并对它做了这样的界定:“民俗(或传统的民间文化)是指来自某一文化社区的全部创作,这些创作以传统为依据,由某一群体或一些个体所表达并被认为是符合社区期望的作为其文化和社会特性的表达形式。其准则通过模仿或以其他方式口头相传,它的形式包括:语言、文学、音乐、舞蹈、游戏、神话、礼仪、习惯、手工艺、建筑术和其他艺术。”^[18]这样的界定,与民俗学的定义是一致的,从中可以看出民俗学对这一工作的理论贡献。

值得注意的是,在 UNESCO《建议书》英文版的标题和具体内容中,保护对象一律被表述为 folklore,这个概念在中文中对应的翻译,就是众所周知的“民俗”或“民间文学”。而无论是英文的 folklore 还是中文的民俗或民间文学,都早已是构成民俗学(folkloristics)这门学科的基础术语。然而,《建议书》的中文版本却没有采用汉语中早已为人们所熟知的术语,而是发明了“民间创作”来指代民俗传统文化。这样的翻译,也许是为了突出《建议书》所包含的与版权相关的意义,但它却极大地遮蔽了早已成为汉语中一个常见词的“民俗”或“民间文学”所具有的丰富含义,特别是其中所包含的“集体的”、“传承的”以及“匿名的”等意义,根本是“民间创

作”这个似是而非的词语无法体现的。这个新创造的名词,甚至还容易让人理解为“非专业人士即时创作的作品”,从而对推广和普及《建议书》的倡议造成更多的障碍。此外,这种译法,也有意无意地忽略了中国民俗学(包括民间文学研究)领域的工作者近一个世纪以来的努力——当然,在一定程度上,这或许也体现了中国民俗学学科建设的薄弱。总之,这样的翻译,实际上对中文社会正确理解教科文组织在相关问题上的本意,带来了不必要的困难。

在上述《建议书》的基础上,UNESCO 又通过了《非物质文化遗产保护公约》。公约产生的原因之一,是“由于《建议书》是软法律,对成员国没有约束力,颁布后经过 10 年的实践证明,它并没有达到保护民间文化和传统文化的目的”^[14]。但更重要的,它还是 UNESCO 各成员国对这一问题的思考更加深入、相关理论探讨更加成熟和完善的结果。公约正式采用“非物质文化遗产”这个概念,取代了“民俗”的概念,但从其对这个新概念的定義来看,“非物质文化遗产”的基本所指,还是与“民俗”大体一致的:

“非物质文化遗产”指被各社区、群体,有时是个人,视为其文化遗产组成部分的各种社会实践、观念表述、表现形式、知识、技能以及相关的工具、实物、手工艺品和文化场所。这种非物质文化遗产世代相传,在各社区和群体适应周围环境以及与自然和历史的互动中,被不断地再创造,为这些社区和群体提供认同感和持续感,从而增强对文化多样性和人类创造力的尊重……

按上述定义,“非物质文化遗产”包括以下方面:1.口头传统和表现形式,包括作为非物质文化遗产媒介的语言;2.表演艺术;3.社会实践、仪式、节庆活动;4.有关自然界和宇宙的知识;5.传统手工艺。^[19]

与 1989 年《建议书》对民俗的定义相比,这个定义,体现了更多当代社会所关注的价值观,表达了更加丰富的意义,在表述上也更为概括和严密。但对于长期致力于同公约相关的工作的民俗学而言,这只能说是该学科最新理论成就的一种反映。非物质文化遗产概念所指代的对象,仍然是民俗学的研究对象,也就是说,在某种程度上,它仍然是可以与“民俗”相互置换的一个概念。

有人指出,UNESCO 之所以采用“非物质文化遗产”概念而摒弃“民俗”(folklore)的概念,同后者在许多国家的语境中带有“贬义”有关^[4]。的确,对于英语语境来说,这个新概念的出现,避免了“folklore”中所隐含的“落后”、“遗留物”的意义;而对于中文语境而言,它更是具有另外一层特殊的作用,即取代了成问题的“民间创作”概念。这些,都有助于社会正确地认识保护对象、准确地理解保护的迫切性,有助于在更广泛的层面上更有效地开展工作。

但无论是在英语语境还是在中文语境中,这个概念都是一个比较新鲜甚至拗口的新词。尽管由于陌生化效应,它对吸引整个社会广泛注意和参与保护工作,起到了一定的作用,但概念的这种陌生化特征所体现的话语霸权,也是显而易见的。对广大民众已经用“民俗”来指称的传统生活文化的重新命名,使得作为文化主体的民众,一定程度上丧失了对于自己置身其间且耳熟能详的文化的的话语权。他们的生活文化,则成了

有待评估和认定的、不确定的对象,而评估的规范,不是来自民众自身,而是来自围绕 UNESCO 形成的新的权力系统。这样的结果,大概与民俗学者发起相关行动的初衷是相背离的。

四、繁华中的困惑——进退两难的民俗学

从上文我们可以看到,当前的非物质文化遗产保护运动,是不同民族、不同国家基于不同的利益、不同的立场,在 UNESCO 框架内长期协商的结果。在这个过程中,以民俗学为主的相关社会科学领域的工作者,贡献了最基础的经验、思路和方法。正是他们的积极努力,才引起了一些国家政府部门以及 UNESCO 的重视和参与,最终使民间传统文化的保护,从学者们的焦虑变成了全民族的关怀,从学术界的活动变成了全社会的事务,从个别民族国家的行为变成了全世界的运动。

这一活动为民间文化带来的正面影响是十分巨大的。首先,是民间文化自身的地位在各个国家都得到了全面提升,这种以往并不是很受整个社会注意的甚至颇受主流文化鄙视的文化现象,因为成为或可能会成为“非物质文化遗产”而获得了人们的高度认可和关心,并进而获得了更大的生存与发展空间。其次,由现代性恶果而造成的民间传统文化的危机,在各个国家也引起了越来越广泛和强烈的重视,许多国家都制定了相应的保护计划,加大了保护的力度。再次,民俗学这一专门研究民间传统文化的学科,也获得了更多的发展机会,提高了在社会中的地位。此外,值得一提的是,新概念和新运动可能带来的更大发展空间和新的利益分配,使得不少国家除民俗学之外的其他一些学科也争先恐后地搭乘上了“非物质文化遗产保护”的列车。例如,据 Barbro Klein 介绍,在瑞典,博物馆学者就认为“文化遗产”概念为自己提供了更好的自我认同。不仅如此,瑞典的一些大学还纷纷成立了冠以“遗产”名称的新机构。而颇具讽刺意味的是,不少以前还宣称自己不愿意受民俗学之类研究“落后文化”的学问牵连的学科,也竟然争相标榜自己所研究的对象是“非物质文化遗产”^[19]。类似的情况目前在中国也十分普遍——我们也有许多民俗学之外的专业,纷纷采用“非物质文化遗产”的旗号对自己重新进行了定位。而这些,无疑也在客观上起到了壮大运动声势的作用。

但在取得诸多成绩、呈现出一派热闹景象的同时,非物质文化遗产保护工作也表现出了越来越多的问题,使得这项工作成了一个充满争议和张力关系的复杂的动态过程。

首先,如前文已经提到的,保护工作中的诸多措施,在传统文化领域制造了新的官僚体系和话语霸权。

按照 UNESCO 的计划,对非物质文化遗产的保护包括了许多方面的工作。但其目前主要采取的措施,也是最能引发世界各国以及具体国家内各个地方浓厚兴趣的内容,是不同行政层面非物质文化遗产代表作名录的申报和公布制度。围绕这一制度,UNESCO 及其成员国纷纷在不同层次建立了管理机构 and 专家委员会,专门负责非物质文化遗产代表作名录的评定和公布事宜。其中,专家委员会由来自相关领域的学者组成,往往包括了不少民俗学者。对于一国或一国内部某个地区的某种文化事象能否进入 UNESCO 或国家级别的代表作名录,专家委员会拥有绝对的权力。在许多国家或地区都趋之若鹜地为各自的传统文化事象申报代表作的情况下,围绕这种权力,很快就形成了新的官僚政治系统。正如 Noyes 指出的,

由于官僚政治对权力干预的天然爱好,这很容易导致文化进一步商业化、腐败以及对地方传统的控制等后果^[20]。这一点,在作为非物质文化遗产保护工作重要参照的世界文化和自然遗产保护计划的一项基本措施上,有着尤其强烈的体现。这项措施就是,对列入世界遗产名录的遗产每 6 年要进行一次定期监测,对保护不力、状况不佳的遗产,将列入“濒危世界遗产名录”,甚至会取消其遗产资格^[21]。当然,从动机上看,这种规定是为了督促各国加大对于世界遗产的保护力度,但它客观上却造成了这样一种十分荒谬的结果:一项文化和自然内容是否属于“遗产”,不是由其本身的价值来决定,而是由 UNESCO 来评判的。而这种评判,在强调遗产拥有国义务的同时,却忽略了不同国家经济实力方面的差异,进而忽略甚至放弃了那些位于经济落后地区但具有重要历史文化价值的、亟须保护的自然人文内容。这样,从本质上看,对“世界遗产”的评定,实际上成了 UNESCO 和各国政府之间进行权力博弈的筹码,而不是如其所宣称的那样是对文化价值的确认。

同时,其中体现的来自主流意识形态和学术界的话语霸权,更是不容忽视。可以看到,在申报和评定的体系中,作为评判者的专家委员会及构成这种委员会基础的诸多学者,成了当然的主体,而传统文化及其承载者,则成了被客体化的,有待官僚机构和学术界评估、认可和命名的对象^[22]。根据规定的申报程序,从最基本的申报开始,文化的承载者就没有发言权。一个社区或一个国家,究竟向上一级的机构申报什么项目,不是由具体文化项目的传承人来决定,而是由相应的行政管理机构及学者来为整个区域或民族代言。但他们所代表的,可能只是主流意识形态而非传统知识社区或民众的意愿。事实上,这些社区或群体在文化上所要求的权利和利益很可能会与政府部门截然相反^[23]。

为了使自己的某一文化事象进入 UNESCO 或所在国国家层面的名录系统,许多国家或每个国家内部的各个地方,都不惜投入大量的人力、物力和财力。且不说这为各国、各地——其中许多都是发展中国家或地区——带来了多么巨大的经济负担,这种申报制度本身,实际上使得与人民生活息息相关的生活文化事象人为地具有了等级。由于 UNESCO 确定的评价标准,每一种民间传统文化事象都因其是否具有“遗产性”或具有多少“遗产性”而迥然不同,这势必会加剧不同文化之间以及同一文化系统内不同群体之间的不平等。这样的结果,与 UNESCO 一向主张的文化多样性和文化平等原则,其实是完全相左的。

其次,保护工作对文化遗产所有权的强调,在一些领域造成了不同文化之间以及同一文化内部不同群体间的冲突。

韩国政府在向 UNESCO 提出议案时指出,物质文化财产会引起意识形态方面的论争,但非物质文化财产却不会^[24]。然而,保护工作实施之后的许多事实证明,韩国人当时的判断显然是过于乐观甚至近乎草率的。如果我们看看 2005 年围绕韩国向 UNESCO 申报端午节祭为人类非物质文化遗产代表作而在中韩两国民间(主要通过互联网)展开的剧烈论战^[25],就可以看出非物质文化遗产中的意识形态之争是多么尖锐了。

由于某国或某地区能否使某个传统文化事象成为 UNESCO 或国家层面的代表作,往往牵涉着民族或文化认同、文

化主权、文化所有权或知识产权以及文化产业化带来的经济利益等问题,为了从 UNESCO 系统获得某些分布于几个相邻国家之间或为一个国家的许多地区与群体所共享的文化内容的所有权,相关国家或团体之间往往会发生矛盾和冲突。因此,就国与国之间的关系来说,UNESCO 所倡导的与知识产权密切相关的非物质文化遗产保护行动,客观上起到了强化民族主义情绪的作用。上述中韩之间的端午节(端午祭)事件,就是一个典型例证。而不同国家、民族或群体之间类似的情况还有很多,并有愈演愈烈之势,以至于一些学者把它称作世界范围的一场“遗产圣战”。在我国国内,一些地区也出现了不少某种传统手工艺的某位艺人在被列为非物质文化遗产保护项目传承人后遭受同行忌妒和排挤的情况。

从学理上说,民间文化的生机就在于群体之间的互动交流。拿中国来说,我们多少年来存在着无数这样的例子:对于某一个民俗事象,往往会有不少地方宣称对它拥有所有权(或发明权)。到底梁祝是什么地方人?到底是什么地方的伏羲庙更加权威?到底诸葛亮出生在哪里?不同地方之间诸如此类的争论,在表达各自对相关文化权利的要求的同时,客观上则促成了一种文化现象在更广范围被接受、传承以及强化的结果。正是由于这样不断的争论,文化才得到了不断的传承和加强。但今天的代表作名录制度,却往往会使一种文化的所有权得到体制化、标准化的官方认定,这实际上起到了限制甚至扼杀文化的传承和延续的作用。

名录制度,一方面变成了新的冲突源泉,另一方面又对文化的自足发展起到了遏制作用。这样的后果,大概也是 UNESCO 始料未及的。

从这里可以看出参照自然和物质文化遗产保护措施来制定非物质文化遗产保护措施的严重缺陷。自然和物质文化遗产并不与人的生活、人的现实需要密切相关,但非物质文化遗产却渗透在人的日常生活当中。在某种程度上,可以说文化就是人,人就是文化,对一方采取某种措施,必然会影响到另一方。有人曾把非物质文化遗产保护与生物多样性的保护相提并论,也许这是为了以一种通俗和易接受的方式向社会各阶层宣传这一行动的重要性,但这种认识无疑包含着——或者至少会让公众产生作为传统文化承载者的人在这一文化的传承过程中并不重要,其文化可以随意加以处理的认识。

与此相关,在保护工作实施的过程中,突出体现的一个问题就是对于保护对象本真性的强调。无论是官僚机构、大众传媒还是积极参与保护运动的民俗学者,大都把对民间传统文化“原生态”(本真性)的保护作为一个基本的工作原则来强调。事实上,这样的倡导在很大程度上是有违传统民俗文化自身的发展规律的。民俗最大的特征就是既有传承又有变异,在不同的时空下,传统民俗文化总会发生变化和调整,以适应新的环境。只有这样,它才能够保持旺盛的生命力,代代相传。令人惊讶和遗憾的是,许多投身保护运动的民俗学者,却忽视民俗学界数十年来在批判本真性概念及遗留物思想的基础上获得的新的理论成果,有意无意地附和着大众和主流意识形态对于所谓原生态的需要。他们似乎变成了新建立的官僚政治的共谋,却很少利用其特殊的地位提出批评意见。也许,如 Noyes 所推测的,民俗学者目前之所以这样做,主要是出于一

种务实的策略,是要通过暂时的让步先从意识形态领域和地方机构获得自己的利益,以后再寻求解决的办法^[6]。但不管怎样,从世界范围来看,由于非物质文化遗产保护工作已远远超出了学术的领域,许多积极参与非物质文化遗产保护工作的民俗学者,与当年的劳里·航柯等学者不同,已经很难从学术的角度来影响整个运动的主要进程,而只能在文化政策与学术之间寻找自己与官僚政治的利益共同点。难怪,有批评者把这样一些学者称作“政策中间商”(policy entrepreneur)或“政策追星族”(policy groupies)。

如果说,早期民俗学者从学术立场积极推进和参与民间传统文化保护工作的初衷,主要是通过自身的经验来建立更加行之有效地解决民间文化版权问题、保护民间传统文化传承人的利益,同时更有效地搜集、更全面地保存急剧消逝的民俗文化资料,那么,现在发展迅猛的非物质文化遗产保护工作,却远远超出了这样的初衷。它实际上变成了多种社会力量与政治力量共同参与、谋求自己利益的一项运动。在这样的情形下,我们再来看曾经为促成今天非物质文化遗产保护工作作出重要贡献的劳里·航柯教授 20 多年前对中国同行的告诫:

也许应当提及,自然形态的民俗作为社会生活中与其他事物融为一体的活生生的现象,根本不需要保护,也不容许任何形式的保护。要人为地使它的生命永远存在下去,那势必就要对它歪曲。谁也不能阻止人类集团摒弃民间文化的某些形式而发展一些新的形式。这就是为什么把民间文化做成文献的工作如此重要的原因。要想全部贮存或保留是绝对办不到的,然而通过这种办法,至少可以保存一部分,也许这是唯一的保存办法。^[8]

五、结束语

在全球化的时代,在文化间的交流碰撞日益剧烈的形势下,人类对各种文化的共享程度越来越高,但不同国家、民族和群体对文化的主权要求也越来越强烈。这同民族文化间的不平等、文化商业化带来的经济利益等问题日益突出有着密切关系。而非物质文化遗产保护运动就是这种背景下的产物。民族意识的加强以及对民族文化凝聚认同功能认识的加深,文化产业化与旅游业的发展带来的利益冲突,当代人对现代性(现代化)恶果的深刻反思,最终促使这一运动得以产生。可以说,它是多方力量就文化问题协商和妥协的结果。而世界不同国家的民俗学者多年来进行的工作,为今天的非物质文化遗产保护奠定了学理基础。但如何在新的形势下,协调各种关系,既保护文化的多样性又尊重和保护传承人的意愿与权利,从而推动保护工作健康发展,在这方面,民俗学者还有很长的路要走。

注释:

例如,向云驹[1](p34-41)、[2]等,对这一运动在联合国教科文组织框架内的来龙去脉,都有比较细致的论述。

向云驹[1](p35-37)在介绍 UNESCO 早期关于民俗(民间文学)保护问题的文献时,对民俗学者在其中所做的工作有所涉及。

国外民俗学、人类学界,在这方面却已经有很多深刻的分析

和探讨——参看[9][10][16]。

参看 [8]。这篇文章的中译本把该报告所涉及的保护对象“folklore”译为“民间文学”而不是“民俗”。我在此处引用时,根据上下文把它改为“民俗”。

例如,19世纪90年代早期,门诺派传教士亨利·沃斯(Henry Voth)在霍皮印第安人部落中生活的几年时间当中,通过文字和照片,详细记录了该族人日常生活和农业劳动的细节,其中包括大量有关宗教活动的照片。其后他把这些内容全部发表,而且还不断再版,结果给霍皮人造成了很大的精神伤害。因为公开发表有关霍皮人重要仪式的照片,冒犯了他们对于神圣知识的传统信仰。参见[11]。

2007年4月,我应邀在加州大学伯克利分校就中国非物质文化遗产保护运动作学术报告时,该校人类学系 Nelson Graburn 教授提醒我,应该注意这一运动的直接源头是韩国政府向 UNESCO 的提案,而这实际上体现了十分复杂的全球化时期文化之间的交流互动。后来,又承蒙他寄赠他在这方面的论文[6]。这些都对我颇有启发。谨此致谢。

该《建议案》的中文版本中所谓的“民间创作”,参照其英文版本来看,实际上就是“民俗”。对这一问题,本文稍后将做详细解析。

例如,2002年,澳大利亚土著人中的激进分子,移走了议会大楼的国徽,并声称澳大利亚国徽上的袋鼠和鸸鹋形象属于土著人的文化产权,他们要从“殖民者的国徽上”收回自己的神圣动物的形象。另一批土著人则要求澳大利亚国家航空公司停止用袋鼠作标志,因为袋鼠是澳大利亚土著的知识产权。在秘鲁,一个安第斯农夫团体公开指责美国授予该国一家公司的两项专利权,允许这家公司生产和销售一种芥末类植物的提纯物。而这种芥末类植物属于安第斯的传统农作物,是安第斯人几个世纪以来用以提高家畜繁殖力的物种,如今却被该公司作为提高人类性能力的自然产品在销售。

例如,杨利慧2006年春节期间在河南淮阳太昊陵调查时,就遇到了这样的情况:庙会现场有许多出售手工艺品泥泥狗的艺人,其中一位是被命名为非物质文化遗产项目传承人的。虽然他的这个证书帮助他吸引了更多顾客,却让周围其他的同行与他保持了很远的距离,他们不仅对他的这个身份很不服气,还有很多批评。——杨利慧为我提供了这则资料,特此致谢。

参考文献:

- [1]向云驹.人类口头和非物质遗产[M].银川:宁夏人民教育出版社,2004.
- [2]Intergovernmental Copyright Committee.Proposal for International Instrument for the Protection of Folklore [EB/OL].
<http://unesdoc.unesco.org/images/0000/000058/005845eb.pdf>.
- [3]中芬民间文学联合考察及学术交流秘书处.中芬民间文学搜集保管学术研讨会文集[M].北京:中国民间文艺出版社,1988.
- [4]吕建昌,廖菲.非物质文化遗产概念的国际认同——兼谈口头和非物质遗产的法律地位[J].中国博物馆,2006,(1):10—17.
- [5]吕江.文化知识产权在新国际民俗学中的凸现[J].民族艺术,2005,(4):8—13.
- [6]Graburn, Nelson. Whose's Authenticity? A Flexible Concept in Search of Authenticity[J].Cultura y Desarrollo,2005,(4):17—26.
- [7]United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. Establishment of A System of Living Cultural Properties (Living Human Treasures)at UNESCO [EB/OL].
<http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000946/094624eo.pdf>.
- [8]田青.非物质文化遗产保护三议[J].文化研究,2006,(3):30—35.
- [9]鲍曼,理查德.民俗界定与研究中的“传统”观[J].杨利慧,安德明译.民族艺术,2006,(2):20—25.
- [10]Klein, Barbro. Cultural Heritage, the Swedish Folklife Sphere, and the Others[J]. Cultural Analysis,2006,(5):57—80.
- [11]Brown, Michael. Who Owns Native Culture? [M]. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- [12]联合国教科文组织.世界文化报告:文化的多样性、冲突与多元共存(2000)[M].关世杰等译.北京:北京大学出版社,2002.
- [13]安德明.多尔逊对现代中国民俗学史的论述[J].北京师范大学学报(社科版),1996,(6):66—71.
- [14]周星.民俗学的历史、理论与方法[M].北京:商务印书馆,2006.
- [15]钟敬文.新的驿程[M].北京:中国民间文艺出版社,1987.
- [16]Noyes, Dorothy. The Judge of Solomon: Global Protections for Tradition and the Problem of Community Ownership[J]. Cultural Analysis,2006,(5):27—57.
- [17]安德明.美国公众民俗学的兴起、发展与实践[J].民间文化论坛,2004,(127):91—96.
- [18]UNESCO.保护民间创作建议案[EB/OL].
<http://unesdoc.unesco.org/images/0009/000926/092693mb.pdf>.
- [19]UNESCO.保护非物质文化遗产公约[EB/OL].
<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540c.pdf>.
- [20]Layton, Robert, Peter Stone, Julian Thomas, eds. Destruction and Conservation of Cultural Property[M].London and New York: Routledge, 2001.
- [21]American Folklore Society.American Folklore Society Recommendations to the WIPO Intergovernmental Committee on Intellectual Property and Genetic Resources, Traditional Knowledge and Folklore [J].Journal of American Folklore, 2004,117(465):296—299.
- [22]施爱东.从“保卫端午”到“保卫春节”的追踪与细说[J].民族艺术,2006,(2):6—19.

责任编辑 宋淑芳

(E-mail:zwsf-002@163.com)