

非物质文化遗产保护与当代乡村社区发展

——以鲁中地区“惠民泥塑”“昌邑烧大牛”为实例

张士闪^①

摘 要：非物质文化遗产保护是当今世界性的热点话题之一。在传统社会向现代社会、后现代社会发展的全球性趋势下，关注基层社区的文化和价值观，采取积极行动促进其文化遗产的保护、传承和发展，不仅能使地方民众受益，同时也有助于促进人类文化多样性，并推动地方文化资源转化为普惠全人类的共同文化财富。非物质文化遗产保护的“东亚经验”，以及中国10年来的相关保护工作，特别是鲁中地区保护两项非物质文化遗产的社区实践表明：当代非物质文化遗产保护的前景在于融入乡村社区的可持续发展；非物质文化遗产的保护，与国家基层社会治理是一种互益互补的关系；顺应当代城镇化急速发展的社会态势，在乡村社区、特别是城乡结合部社区，促进“城乡民俗连续体”的良性重构意义重大。

关键词：非物质文化遗产保护；当代乡村；社区发展

中图分类号：G112 **文献标识码：**A **文章编号：**1001-778X (2017) 01-0140-10

一、非物质文化遗产保护与乡村社区发展研究的“东亚经验”及借鉴意义

在联合国教科文组织《保护非物质文化遗产公约》（下简称《公约》）的订立过程中，“社区”是逐渐凸显的关键词之一，尊重社区和确保社区参与甚至被视为实施《公约》，以及在地方、国家和国际层面开展非物质文化遗产保护工作的基本前提和行动基石。巴莫曲布嫫注意到：

“社区”则是2003年《公约》中最具反思性张力的一个术语，尊重社区和社区参与更是实施保护非物质文化遗产“各种措施”的基本前提。《公约》共10处述及“社区”二字，并在第一、第二、第十一、第十四及第十五条中做出相应规定，强调“缔约国在开展保护非物质文化遗产活动时，应努力确保创造、延续和传承这种遗产的社区、群体，有时是个人的最大限度的参与，并吸收他们积极地参与有关的管理”。第十三条则将接触社区“非遗”须遵循的伦理原则，集中表述为“确保对非物质文化遗产的享用，同时对享用这种遗产的特殊方面的习俗做法予以尊重”。《操作指南》则多达61处述及“社区”二字，对社区全面参与“非遗”保护做出了更为细致的规定，尤其是在“非遗”的商业利用问题上重申要以社区的诉求和利益为导向，并以“5个不得”系统归纳了“非遗”保护的伦理原则……丢掉“社区”就等于丢掉了《公约》立足的基石。^①

^①**基金项目：**中国艺术研究院项目“非物质文化遗产保护与鲁中社区发展”阶段性成果（CRIHAP20150X）；国家社会科学基金艺术学项目“新时期乡民艺术发展与公共社会建设”阶段性成果（11BG075）；山东省“齐鲁文化英才”项目资助

作者简介：张士闪，山东大学文化遗产研究院副院长、教授、博士生导师，贵州师范学院特聘教授（山东 济南，250100）。

^①巴莫曲布嫫：《从语词层面理解非物质文化遗产——基于〈公约〉“两个中文本”的分析》，《民族艺术》2015年第6期，第66页。该文引用的《操作指南》版本为2014年版。此外，在联合国教科文组织保护非物质文化遗产政府间委员会（IGC）第十届常会2015年11月30日至12月4日通过的《保护非物质文化遗产伦理原则》（Ethical Principles for Safeguarding Intangible Cultural Heritage）中，“社区”一词在“12项伦理原则”中的10项里出现，确认社区、群体和个人在保护非物质文化遗产中的地位，特别强调社区在非物质文化遗产的保护和管理中的中心作用。参见UNESCO《联合国教科文组织：〈保护非物质文化遗产伦理原则〉》，巴莫曲布嫫，张玲译，《民族文学研究》2016年第3期。

这也就是说，与非物质文化遗产保护（以下或称“非遗保护”）最密切的相关利益方，应该是遗产项目的所在社区，非遗保护工作首先应该服务于所在社区的发展。这一点是联合国教科文组织在非遗保护实践中逐渐明确，并借助《公约》的起草和出台予以确认的。在进一步的解读中，我们不难发现《公约》的两个基本面向：其一，在价值观导向层面，强调保护社区传统与尊重社区民众主体的绝对优先性；其二，在工作理念层面，强调优先保障社区民众的文化权利和社区的发展权利，在此基础上，再考虑促进这一地方文化资源向惠及人类社会的“公共文化”的有效转化和确当利用。^① 在与非遗保护相关的社区实践与学术研究中，实际情形如何呢？下面我们将聚焦于“非遗保护与社区发展”这一思考向度，一探究竟。

纵观国内外与“非遗保护与社区发展”相关的学术研究，大致以东亚地区最为活跃，且与政府行政密切关联。东亚学界的研究，又可粗略分为两种类型：一种是以日本学者的研究和相关实践为代表。日本民俗学者除了密切参与国家和地方政府主导的文化保护政策的过程之外，^② 注意借鉴柳田国男《乡土生活研究法》中的民俗资料分类体系，配合日本政府对于“无形文化财”“民俗文化财”的保护政策，探讨地域或基层社区（山村、渔村及偏僻城镇）如何“活用”非物质文化遗产，以达到振兴农村的实际经验，^③ 并“通过民间的发展与实践来发现问题。这些被发现的问题经过自下而上的方式，由地方向政府逐级反馈”，^④ 同时，还有一批学者具有强烈的学术批评精神，通过批评和反思政府文化保护政策，推进对于地域文化资源的合理性保护与活用实践。^⑤ 韩国和中国台湾、中国香港学界的研究旨趣和相关实践与日本相近，其中，台湾学者的

①如在联合国教科文组织的《保护非物质文化遗产伦理原则》文件中，有“八、非物质文化遗产的动态性和活性应始终受到尊重。本真性和排外性不应构成保护非物质文化遗产的问题和障碍”“十二、保护非物质文化遗产是人类的共同利益，因而应通过双边、次区域、区域和国际层面的各方之间的合作而开展；然而，绝不应使社区、群体和个人疏离其自身的非物质文化遗产”等明确表述。UNESCO：《联合国教科文组织：〈保护非物质文化遗产伦理原则〉》，巴莫曲布嫫，张玲译，《民族文学研究》2016年第3期。

②早在1952年，日本文化财保护委员会就设立了民俗资料主管人员，吸纳民俗学者宫本馨太郎、祝宫静进入行政部门担任专职，直接参与政策制定和行政策划工作。1953年，在文化财专门委员会内特别设置“民俗资料部会”，邀集柳田国男、渋沢敬三、折口信夫等杰出民俗学者进入。此后又有多位民俗学者参与了日本民俗文化保护政策的讨论修订，发挥了重要作用。“到现在为止，有很多的日本民俗学者与国家文化政策发生着复杂的关系。而这种联系并不仅仅限于以上论述过的国家级别的民俗文化保护政策，在各种各样的层面上的政策以及行政事业当中，民俗学者一直以来都被动员进来而参与其中……在文化审议会等国家的委员会中、还有在地方自治体的文化财委员会等机构中，也有很多民俗学者在参与。”[日]菅丰：《日本现代民俗学的“第三条路”——文化保护政策、民俗学主义及公共民俗学》，陈志勤译，《民俗研究》2011年第2期。

③周星指出：“日本在文化遗产保护方面取得的成就，实际上与他们的田野调查先行和全面、扎实的学术研究积累是密不可分的。日本政府和日本学术界曾先后组织、实施了很多次全国规模的农村、山村及岛屿、渔村民俗调查，积累了大量可靠而又翔实的资料。现在，几乎所有的村、町（镇）、市、县，均有各自颇为详尽的地方史记录和民俗志报告出版或印行；此外，还有‘民俗资料紧急调查’‘民谣紧急调查’，以及‘无形文化财记录’等多种名目的学术调查活动。1950年政府颁布《文化财保护法》以后，全国范围内的‘文化财调查’，更是产生了大量的《文化财调查报告书》，这些报告书通常是在把有形文化财、无形文化财和民俗文化财加以分类之后又编在一起的。所有这些调查及其成果的积累，为他们对文化遗产的认定、登录、保护及灵活应用等，创造了坚实的基础。”周星，廖明君：《非物质文化遗产保护的日本经验》，《民族艺术》2007年第1期。

④李致伟：《通过日本百年非物质文化遗产保护历程探讨日本经验》，中国艺术研究院博士学位论文，2014年，第148页。

⑤这类研究针对相关社会实践进行学术反思，试图对相关国家政策的制订、实施施加影响，可以菅丰、岩本通弥为代表。如[日]菅丰《何谓非物质文化遗产的价值》，陈志勤译，《文化遗产》2009年第2期；《民间文化保护的学术思考——应该保护的民间文化究竟是什么？》，陈志勤译，载王恬《守卫与弘扬》，北京：大众文艺出版社，2008年；《日本现代民俗学的“第三条路”——文化保护政策、民俗学主义及公共民俗学》，陈志勤译，《民俗研究》2011年第2期；[日]岩本通弥《围绕民间信仰的文化遗产化的悖论——以日本的事例为中心》，《文化遗产》2010年第2期；《〈文化立国論〉の憂鬱》，《神奈川大学评论》42，2002年；《フォークロリズムと文化ナショナリズム—現代日本の文化政策と連続性の希求》，《日本民俗学》236，2003年；《ふるさと資源化と民俗学》，吉川弘文馆，2007年等。此外，才津裕美子著、西村真志叶编译的《民俗“文化遗产化”的理念及其实践——2003年至2005年日本民俗学界关于非物质文化遗产研究的综述》（《河南社会科学》2008年第2期）一文，梳理了从2003年1月到2005年12月发表于《日本民俗学》的研究成果，重点关注对相关国家政策与社会实践问题予以批评和反思的多种学术观点。

研究另有担当。^① 另一种是中国大陆学界的研究,人数众多,成果丰赡,研究多元:或辨析非遗保护的学术概念与文化性质,^② 或梳理有关非遗保护的海外经验,^③ 或着眼于本土实践的总结与反思,^④ 或关注相关历史资源和民间智慧的挖掘与贯通,^⑤ 不一而足。不过就总体倾向而言,虽有部分学者关注到国家非遗保护政策制定及其行政运作中的错位与工作实践中的纠结,但中国非遗研究的主流是以民俗学的政治性为前提,简单贴近国家政治的行政运作,^⑥ 学术批判精神严重不足,在这一重大社会运动中的声音微弱,学术贡献有限。

对于当下的中国社会情境而言,经历了近现代以来持续进行的对民俗文化的“污名化”处理和改造实践之后,近年来,以地方民俗文化为资源的社区自治传统虽有一定复兴,并受到国家非遗保护制度的护佑,但在助益乡村社区发展方面依然受到诸多钳制,特别是作为非物质文化遗产重要组成部分的仪式实践,因事关民间信仰的维系,依然身份暧昧,“污名”难除。同时,市场经济的冲击余波未了,全球化、都市化的浪潮又叠加而来,当代乡村社会已经大面积地出现了“空心化”危机。目前,中国正面临比经济转型更具挑战性的社会转型,亦蕴具难得的发展契机。就非遗保护工作而言,急需在借鉴“东亚经验”的同时,揆理度势,通过非遗保护在国家整体建设中的活用与拓展,使之融入乡村社区发展,为当代中国新农村建设提供助力,走出一条富有中国特色的非遗保护传承道路。

与当代中国巨大的社会现实需求相比,尽管国内学界已有比较丰赡的学术积累,并呈现出多

①中国台湾学者的相关研究,不仅要因应本土城市化进程中乡村社会的衰弱,而且需要对政治意识形态的乱象予以清理。如对民俗文化“去污名化”的辩护。台湾社会对民俗文化性质的认知,自20世纪50年代以来,大致经历了从“封建迷信”到“民族传统”再到“民族文化瑰宝”的过程,并从1981年开始实施“民间传统技艺调查”项目、从1994年开始“社区总体营造”“社区营造”等项目。台湾学界研究,与上述社会背景密切相关。如吴密察《台湾行政中的非物质文化遗产》,载廖迪生《非物质文化遗产与东亚地方社会》,香港:香港科技大学华南研究中心/香港文化博物馆出版,2011年;曾旭正《台湾的社区营造》,台北:远足文化事业股份有限公司,2013年;张珣《非物质文化遗产:民间信仰的香火观念与进香仪式》,《民俗研究》2015年第6期等。

②如乌丙安《非物质文化遗产保护中文化圈理论的应用》,《江西社会科学》2005年第1期;刘锡诚《非物质文化遗产的文化性质问题》,《西北民族研究》2005年第1期;巴莫曲布嫫《非物质文化遗产:从概念到实践》,《民族艺术》2008年第1期;刘晓春《非物质文化遗产的地方性与公共性》,《广西民族大学学报》(哲学社会科学版)2008年第3期;宋俊华《论非物质文化遗产的本生态与衍生态》,《民俗研究》2008年第4期;麻国庆《非物质文化遗产:文化的表达与文化的文法》,《学术研究》2011年第5期;朝戈金《非物质文化遗产:从学理到实践》,《西北民族大学学报》(哲学社会科学版)2015年第2期。

③如周星《非物质文化遗产的社区保护:国外的经验与中国的实践——文化遗产与“地域社会”》,《河南社会科学》2011年第3期;杨正文《非物质文化遗产“东亚经验”研究》,北京:民族出版社,2012年;潘鲁生《非物质文化遗产资源转化的亚洲经验与范式建构》,《民俗研究》2014年第2期。

④如高丙中《利用民族志方法书写非物质文化遗产——在作为知识生产的场所的村落关于写文化的对话》,《西北民族研究》2009年第3期;黄永林《非物质文化遗产保护语境下的新农村文化建设》(《文化遗产》2010年第2期);刘德龙《坚守与变通——关于非物质文化遗产生产性保护中的几个关系》,《民俗研究》2013年第1期;朱以青《基于民众日常生活需求的非物质文化遗产生产性保护》,《民俗研究》2013年第1期;彭兆荣《我国非物质文化遗产理论体系探索》,《贵州社会科学》2013年第4期;耿波《文化自觉与正当性确认:当代中国非遗保护的权益公正问题》,《思想战线》2014年第1期;高丙中,赵萱《文化自觉的技术路径:非物质文化遗产保护的中国意义》,《中南民族大学学报》(人文社会科学版)2014年第3期;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》,《民族艺术》2015年第1期。

⑤如萧放《非物质文化遗产核心概念阐释与地方文化传统的重建》,《民族艺术》2009年第1期;高小康《非物质文化遗产与乡土文化复兴》,《人文杂志》2010年第5期;耿波《“后申遗”时代的公共性发生与文化再生产》,《中南民族大学学报》(人文社会科学版)2012年第1期;彭兆荣《“以生为业”:日常的神圣工作》,《民俗研究》2014年第4期;张士闪《眼光向下:新时期中国艺术学的“田野转向”——以艺术民俗学为核心的考察》,《民族艺术》2015年第1期;耿波《地方与遗产:非物质文化遗产的地方性与当代问题》,《民族艺术》2015年第3期。

⑥笔者在此并非是要反对民俗学的政治性研究的必要性,而是批评那种将民俗研究简单贴近国家政治的做法,从而削弱了学术研究应有的独立品格。事实上,整体性的民俗研究是不能缺少对其政治性的研究的,民俗不仅有政治性,而且其政治性表现出多个维度,分别应对着全球化、民族国家、地方社区的不同语境而展开。基层社区的政治运作,是更广阔的多种政治运作的基础,因此,对基层社区的政治运作是否被更强势的政治运作遮蔽,其主体权力是否获得充分尊重,其实是联合国教科文组织《保护非物质文化遗产公约》的精髓之一。

学科参与、多向度探索的可喜态势，但多是宏观概论或微观个案式的探讨，真正具有大局观的、系统性的方法并未出现，基于案例总结的操作模式也尚未成型，因而，资政能力与实践推广价值有限。与此同时，与非遗保护相关的认知误区仍有存在，需要清理。如对非物质文化遗产作“文化遗留物”的静态理解，和对于民俗文化的“精华糟粕二分法”。两种观念虽各有所误，但都会导致对非物质文化遗产与社区关联的漠视甚或忽略，不能充分尊重非遗所属社区、群体和个人的意愿和权益。如何继承中国本土学术的“学以致用”传统，在国家与社会之间的良性互动框架中，促进非遗保护工作的合理发展与有效运用，服务当代社会特别是作为非物质文化遗产核心承载地的乡村社会，仍有待于在对本土实践进行观察、总结与反思的基础上作进一步讨论。

二、从“抢救濒危遗产”到“融入社区发展”：中国非遗保护的理念转变

21 世纪初的中国，原本在民间生活中传承的民俗，被国家政府有选择地赋予荣誉和资助，有差别地置于四级非遗保护框架之内。作为一项重大文化政策，它已经发生了深刻的现实作用，也必将具有深远的历史意义，这是确定无疑的。非遗保护制度启动伊始，采取了地区性的非遗项目与个体性的非遗传承人并重的方式，追求价值导向的稳健性、普查范围的广泛性与工作政绩的时效性。随着国家非遗名录审批、非遗传承人评选、国家级文化生态保护区试点确定等工作的持续推行，非遗保护逐渐呈现出政府、学者和民众合力推动的态势，作为一项社会运动声势渐壮。在这一过程中，“非物质文化遗产”作为一个新名词，在全社会经历了一个从陌生、怪异到习以为用的过程，而如何看待民俗文化以及怎样保护、应用等问题，也在一波又一波的大讨论中形成了更多的社会共识。有学者认为，“非物质文化遗产保护在中国确实正在造成社会变化的奇迹”，^① 此言不虚。笔者在追溯这一过程时注意到，我国非遗保护先后出现过“抢救性保护”“生产性保护”“整体性保护”等理念和方法，并持续引发讨论乃至辩论，大致代表了中国非遗保护的主流脉络。

在国家层面最初提出的“抢救性保护”，体现的是国家政治的急切诉求，并在 2005 年最终成为一项基本国策。此后，借助国家行政的推行，落实为非遗项目评审、非遗传承人评选等制度，特别是发动社会力量进行了非遗“普查”工作。而“生产性保护”，^② 则是各级政府在海遗普查工作宣告结束后，面对已有的非遗资源，试图“通过行政手段使之转化为实际生产力，达到经世致用的目的”。^③ 随后展开的“生产性保护”实践，率先指向传统手工艺类非遗项目，探索以创造经济效益的方式融入当代社会生活的途径。这一实践延续至 2015 年，文化部重点推出非遗传承人群研修、研习、培训计划，旨在“架设传统工艺通向艺术、走进生活的桥梁”，这既反映了国家层面推进非遗工作的一贯性，又通过富有弹性的“三个理念”的强调，体现出新形

①高丙中认为：“非物质文化遗产保护在中国并不只是一个专门的项目，而是一场社会运动。它吸引了广泛的社会参与，改变了主流的思想，重新赋予长期被贬低的文化以积极的价值，改变了现代制度与草根文化的关系。”高丙中：《中国的非物质文化遗产保护与文化革命的终结》，《开放时代》2013 年第 5 期。

②关于非物质文化遗产“生产性保护”这一概念，最早出现在王文章主编的《非物质文化遗产概论》（北京：文化艺术出版社，2006 年）一书中。2009 年，文化部副部长周和平在“非物质文化遗产生产性方式保护论坛”开幕式上，对这一概念作了如下界定：“它是指通过生产、流通、销售等方式，将非物质文化遗产及其资源转化为生产力和产品，产生经济效益，并促进相关产业发展，使非物质文化遗产在生产实践中得到积极有效的保护，实现非物质文化遗产保护与经济社会协调发展的良性互动。”

③施爱东：《中国现代民俗学检讨》，北京：社会科学文献出版社，2010 年，第 194 页。也有学者对此现象提出了质疑：“国家提出了非遗保护，开始对民间，特别是经济欠发达而传统文化资源丰富的地区的文化遗产进行抢救性的保护。随之而来的一种倾向就是文化遗产被各级地方政府甚至包括遗产传承人和社区自身当做一种可以直接利用的资源，这使文化发生了另一种脱离常态的转变。在许多的此类工作中，有的地方政府的利益诉求非常明确，希望能拿文化换来实际的经济利益；对于文化的关注，很难以一种长远的价值判断来考虑，大部分是一种工具理念的直接利用，把文化资源直接资本化。”李松：《多民族地区村落文化保护与社会发展的思考——以贵州荔波水族村寨研究项目为例》，《民俗研究》2010 年第 3 期。

势下强调与传统村落社区相结合的非遗生态保护新趋势。^①

值得注意的是,“抢救性保护”“生产性保护”等理念和方法一经提出,随即成社会热点;相较而言,体现了当代学术群体诉求的“整体性保护”,却始终处于不温不火的状态,尽管学界的讨论也不乏热闹,但国家主导的相关实践却始终停留在试点层面。^②细究之,“整体性保护”与其说提出了一种解决方案,毋宁说是使一个真正需要提出的问题,在公共话语层面被明确地提了出来:在一个经济强势发展的时代,文化保护与整体社会发展之间如何真正实现平衡?尤其是《公约》自2006年生效以来,在国家层面实施的非遗保护制度已经推进10年后的今天,城市化进程成为了中国社会发展的的大势所趋,建设富有良好生态与社会活力的乡村已不再仅仅是单纯的农村建设问题,而是关乎整个中国乃至世界发展的大问题。就此而言,“整体性保护”对于当下与未来的中国均具有重要意义,这是毋庸置疑的。但问题是“整体性保护”应该如何实施,怎样落地?笔者以为,在当今社会背景下,非遗保护的前景在于融入乡村社区发展,而不在于对地域面积庞巨的“文化生态保护区”的设立和建设。换言之,只有融入乡村社区发展的“物归原主”式的非遗保护,才是使非遗获得“整体性保护”的真正路径。

毋庸置疑,地域辽阔、人口众多的农村,是承载中国非物质文化遗产的核心地;中国非遗保护工作的根本,是使原本就在乡村社区中存身的非物质文化遗产或更具广泛意义的民俗文化,获得传承与发展的更好条件。非物质文化遗产的持有权和使用权在于所属社区,“非遗”的主人是社区民众,国家非遗保护工作的服务对象,首先就应是社区中的群体和个人,包括其文化发展自主权和以文化发展改善生存的权力,这是首先需要明确的。其次,随着现代化和城市化的迅猛发展,当前中国农村正处于快速转型的剧烈振荡期,非遗保护工作因之与调谐乡村社会秩序、接续乡村文明传统连接在一起。如果说,已有的中国新农村建设主要是从经济与政治的层面入手,那么,非遗保护工作则应开辟一条以乡村文化传承助推社区发展、以社区发展葆育文化传统的新路径,探索如何通过社区民众的广泛而强有力的主体参与,消除乡村社会发展过程中的隐患和风险,弥补国家行政所可能存在的疏漏。就此而言,非遗保护之融入乡村社区发展,其实就是国家层面的新农村建设与非遗保护两项制度在乡村社会的对接与融合。毋庸置疑,我们在相关理念的理清、相应原则的制定和具体社会工作实践层面,均可谓任重道远。

比如,我们在田野调查中经常看到,一些农家(牧民)书屋、文化大院等乡村公共文化设施,其整体利用率很低。与此同时,一些由乡村社区民众自发组织、在特定时间和空间里举行的公共仪式活动,依托村落的庙宇、祠堂或集市,热热闹闹年复一年地举行,显现出社区活力。前者以国家行政为依托,需要各级政府不断地提供资金来运行,后者则以地方传说或信仰等为神圣资本,通过民众自发捐款而流畅运转。同为满足一方水土的精神活动需求,二者之间形成了很大反差。通过进一步的调查,我们知道后者其实就代表了乡村社区的非遗传承。然而,即使获得了“非物质文化遗产”的称号,活动中与信仰有关的地方传说、灵验故事等,在公开场合依然是只可意会不可言传的禁忌,组织者会频繁强调他们的活动绝非“封建迷信”。这显示出我国自近现代以来对民俗文化持续进行的“封建迷信”的指认与改造实践,在当下乡村社区留下的消极影响,这在事实上已经影响到非遗传承与乡村社区的兼容,以及在乡村社区发展中的更大作为。

此外,我们以“非遗保护与乡村社区发展”的角度观察,就会发现,在此前相关工作中还有另外的疏漏。比如,表演类非物质文化遗产活动的组织者,其作用往往是比较突出的,但因组织者本人主要承担活动的组织动员或幕后协调工作,并不一定登台亮相,故难以进入非遗传承人

①文化部副部长项兆伦提出,在不断深入的非遗保护实践中,近年来特别强调了三个理念:一是在提高中保护的理念;二是非遗走进现代生活的理念;三是见人见物见生活的生态保护理念。参见《项兆伦在全国非物质文化遗产保护工作会议上的讲话》,中华人民共和国文化部网站, http://www.mcprc.gov.cn/whzx/whyw/201601/t20160119_460360.html, 2016年1月14日。

②按照国家的“十二五”规划,2011年至2015年期间应建设20个国家级文化生态保护区,实际批准设立了18个国家级文化生态保护区试点工程,并一直处于“试点”状态。据笔者所知,有的省市区批准设立了若干个省级、市级文化生态保护区,但基本上处于挂牌状态,并无实质性运作。

的认定体系。还有一类人员，并不直接参与乡村非遗活动，却因为能够熟练掌握和使用民间文献，熟知乡土礼仪，热心公益事务，在民间拥有出色的组织能力与运作智慧，在日常生活中积累了较高的社会声望，而在当地非遗活动中起到了组织灵魂或“幕后推手”的作用。我们没有理由忽视这类乡村精英在非遗保护中的重要价值，但原有的非遗传承人评审制度却容易对其积极性造成伤害。而更深层的原因是，我们已有的非遗保护工作在学术储备与调研预估方面存在严重欠缺，在制度设计时主要考虑的是行政运作之简便与政绩指标的易评估性，因而比较重视项目评审、传承人遴选等方面的工作，这在客观上容易助长非遗传承中的个人专享或专有倾向，而忽略了社区整体权益。这或许会对非遗传承的社区共享性产生一定的消极影响，甚至加剧了一些社区节庆类非遗活动的涣散或解体。因此，如何使这类具有社区公共活动性质的非遗传承，借助国家的行政运作而在乡村社区中更具活力，在延续已有的社区共享传统的基础上，助推乡村社区的当代发展，就成为目前非遗保护的关键所在。

三、对鲁中地区两个非物质文化遗产社区实践个案的考察

乡村社会中的任何非物质文化遗产活动，都会面临经济运作与精神自洽的问题。经济运作，是指活动本身会有一定的财力损耗或经济交换行为，精心运作才会保证活动的可持续性。精神自洽，则是指参与活动会使人们获得一定的精神满足，这与所在社区对于该项活动的文化赋意有关。在乡村社区内部，大家都是非遗活动的“局内人”，对于非遗活动中的各种角色及程序、细节比较熟悉，并通过参与活动中的社会交往、情感交流，实现公共文化认同。在鲁中乡村地区传承的“惠民泥塑”“烧大牛”等非遗活动，都是在广泛的社区动员中完成的经济运作与精神自洽，营造出热热闹闹的年节生活，但在社区公共性的建构方面又有差异。

河南张村与火把李村，是山东省滨州市惠民县皂户李乡的两个“对子村”，相距约6公里，一项国家级非物质文化遗产“惠民泥塑”即与两村有关。据民间口传，河南张村泥玩具制作已有300多年的历史，在当地卓有声名，所谓“河南张，朝南门，家家户户做泥人”；每年一度在二月二定期举办的火把李村庙会，不仅被本村村民视为“过第二遍年”，而且名闻遐迩，每每引动鲁冀豫三省十几个县市民众前来赶会。造型古朴的“泥娃娃”（俗称“扳不倒子”）是火把李庙会上最具影响的“吉祥物”，其影响之大，从河南张村俗称“娃娃张”、火把李村庙会俗称“娃娃会”即可想见。可以说，借助于二月二这一特殊节期，河南张村村民在火把李村庙会上集中销售自制的泥玩具，火把李村庙会则因为有了河南张村泥塑而享誉四方，两个村落之间的经济协作与文化分工由此形成，并在年复一年的延续中凝结为一种民俗传统。^①

现在已很难弄清历史上“泥娃娃”与火把李村庙会的出现孰先孰后，不过，我们可以设想一下当初“泥娃娃”进入火把李村庙会的“准入问题”。火把李村庙会的基础，是当地乡民在开春之前选购农具的市场，而“泥娃娃”却并非农具。那么，“泥娃娃”何以堂而皇之地出现在火把李村庙会上，并成为众人热衷购买的对象呢？“泥娃娃”是凭借什么，立足于春耕大忙前的一个农具市场呢？要想解答这一问题，必须深入追溯当地相关的民俗观念与社区传统。

在中国北方地区，“拴娃娃”习俗可谓由来已久。人们常常在集市上将做工精巧、细腻逼真的“泥娃娃”“请”到家中，作为家庭添丁的信祝之物。“拴娃娃”之俗，就其民俗祈愿而言，表征着对家庭添丁进口的祝望，因此又产生了其对时间节点的规定，故一般会选择在自然万物的萌动、分蘖与收获时节，这就是“拴娃娃”习俗多行于初春、初夏与深秋的原因。在我国传统的时间制度中，一年四季始于春，而“二月二，龙抬头”之说，又寓示着“二月二”乃是典型的春信时刻。因此，“二月二，拴娃娃”的约定俗成并非偶然。二月二火把李村庙会，就其区域商集功能而言，是开春之际货卖春耕农具；“货卖农具”虽然是不折不扣的商贸行为，但因为与

①张士闪，邓霞：《当代民间工艺的语境认知与生态保护——以山东惠民河南张泥玩具为个案》，《山东社会科学》2010年第1期。

“一年之首”的神圣时刻杂糅在一起，这一商贸行为便因之产生了所谓“一年之计在于春”的文化赋意。凭借“春首新生”的民俗意蕴，“泥娃娃”便与诸多农具一起拥有了相同的身份，共同表达了人们在新的一年里对物质生产与人的生产的良好祝愿。共处于庙与庙会的神圣时空之中，二者是买卖也是仪式，是人与人的交易，也是人与神的沟通，买卖行为发生的过程，即是“春首新生”民俗意义的产生与民俗传统的再生产。经此民俗认同与生活实践，河南张村与火把李村之间的“对子村”关系得以固化，获得长久传承的动力。这其实就是非遗社区传承的一种活生生的形式。

不过，在国内非遗保护运动急剧升温的大背景下，虽然河南张村泥玩具以“惠民泥塑”的名义，早在2006年便进入第一批省级非物质文化遗产名录、2008年进入“第一批国家级非物质文化遗产扩展项目名录”，但无论是在技艺传承还是在制作规模上，依然走向了衰落，却是不争的事实。^①由上可知，作为一处完整的文化空间，河南张村泥玩具与火把李村庙会其实是难以分割的：泥玩具因庙会而显神圣，庙会因泥玩具而显温情，民间信仰则将二者联结在一起。以“惠民泥塑”的笼统名义而进行的非遗名录申请，和申请成功后的具体保护工作，能在多大程度上有助于所属“对子村”（河南张村与火把李村）的社区发展与民生改善，效果可想而知。难以融入乡村社区发展的非物质文化遗产，其传承活力从何而来！

在鲁中昌邑市东永安村，则有一项被列入山东省省级非物质文化遗产项目——“孙膑崇拜”，当地俗称“烧大牛”。每年一进腊月，孙膑庙“庙委会”人员就开始张罗活动。先是耗费相当的人力物力，用近1月的时间扎1头高约7米、长约13米的“独角大牛”，谓之“扎大牛”；然后在正月十四这天上午，抬着大牛在村落街道上巡游一番，谓之“游大牛”；中午时分，抬至孙膑庙（俗称“孙老爷庙”）西侧空地上，人们拥来挤去争相“摸大牛”，然后付之一炬，谓之“烧大牛”或“发大牛”。通过进一步的调查得知，类似“烧大牛”的活动在这一带普遍存在，并非东永安村所独有。^②与现代理性经济逻辑形成巨大反差的是，这一带乡村为什么要劳民伤财，花大量的金钱财帛与精力去扎制“圣物”，然后一炬燎之？

在东永安村“烧大牛”的过程中，所产生的比钱财计较更重要的东西，是这一乡土社区的社会资源。“烧大年”仪式的首要特点，在于它场面大，全村参与，人人有份。尽管耗资不菲，却是村里的“大事儿”，是只有在过大年期间才会有的“要景”，^③为邻近十里八村所称羨；惟其是村里的“大事儿”，“烧大牛”才构成了村落社区的重要传统；惟其场面大，需要全村民众群策群力，因之产生了神圣、隆重的社区总动员。其次，全村村民合力举行、为邻近十里八村所围观的“烧大牛”活动，仪式意味极为浓厚。伴随“扎大牛”“游大牛”“摸大牛”“烧大牛”仪式程序的次第展开，形成了人群摩肩接踵争相观看的场面，现场气氛越来越昂扬。特别是在“烧大牛”这一万众期待的最后时刻到来之际，火光冲天，雾匝四野，是社区传统充分张扬、社区生活在仪式中得以净化的特殊时刻。而纵观整个活动的动员、运作与调控，与日常的村落政治之间有重合亦有疏离，其中就隐含着乡村社会资源的设计与展演，而这将对村内外外的社会网络、经济关系与文化权力格局产生微妙的影响。

可以说，与“烧大牛”相关的仪式表演，作为当地村落社区中别具一格的“过大年”的方式，是民众对于社区生活的一种文化设置。“独角大牛”从开始扎制的那天起，就注定是要被烧

①河南张泥玩具在2006年进入第一批山东省省级非遗名录，2011年入选第三批国家级非遗名录。根据我们的持续调查，2005年制作泥玩具的有近20户，2006年为10户，2007年、2008年均均为9户，2009年为12户，2010年为6户，近年来大致保持在3户左右。

②譬如，东永安村东邻的远东庄，每年在正月十二观音庙会上要烧三台“花轿”；西邻的西永安村，每年正月十五要烧掉“花轿”三台献祭老母娘娘；相距5华里的渔埠村，每年正月十六举行祭祀孙膑的仪式活动，最后烧“牛”3头；同在东永安村，除了以吕家、丛家为主举行“烧大牛”仪式外，齐氏家族近年来会在正月初九这天烧掉一匹“大马”等。参见李海云《信仰与艺术：村落仪式中的公共性诉求及其实现——鲁中东永安村“烧大牛”活动考察》，《思想战线》2014年第5期。

③“大事儿”“要景”，均为当地俗语。

掉的，以此作为与孙膺崇拜相关的信仰实践的完足，从而显示出地方性信仰传统的底色。但在每年一度的活动中，同时又伴随着乡民情感的尽情抒发，承担着凝聚人心的社会功能。在这里，非物质文化遗产的自洽性特征，与社区内在公共性诉求紧密联系在一起。这是非遗社区传承的又一个鲜活例子。

从上述两个个案中可以看出，作为一种与地方节庆密切相关的乡村传统，非遗活动对应着当地乡村社区的结构特性与一方民众的心理需求。如果认识不到这一点，非遗保护工作的效果将是非常有限的。与列入国家级非遗名录的河南张村泥玩具制销活动的走向衰微相比，昌邑市东永安村“孙膺崇拜”在2015年才进入省级非遗名录，却一直依托乡村社区的庙宇、庙会与年节传统之中，显现出良好的社区运作状态。^①我注意到，因为羡慕吕家家族的“烧大牛”仪式的持续举办，村内齐氏家族也行动起来——从2005年起，他们以献祭玉皇大帝的名义，每年扎制一头红色高头大马，在正月初九中午隆重举行“烧大马”仪式，场面壮观。近年来，邻村村民也多有前来东永安村请教者，试图重建或创造本村的社区烧祭仪式传统。在这里，村落社区的公共性运作显现出强大活力。这一现象耐人寻味。

大量田野调查表明，借助相关非遗项目及其传统实践在产业开发中获得利益，固然是社区民众的广泛诉求，但借助非遗传承保护搭建社区交流的公共平台，亦为民众所普遍期望。如果不能遵循乡村社区发展的自然之道，不论国家支持的力度有多大，非遗保护都难以真正落地，甚至可能造成对社区非遗存续力及其传统语境的破坏。我们还注意到，对当代非遗传承构成最大威胁的，不是非遗开发的产业化冲动，而是对包括仪式类民间信仰在内的相关非遗项目的偏见和误解，以及由此引发的乡土社区公共价值观的紊乱。换言之，赔钱或是赚钱，在历史上并未影响到社区非遗活动传承的根本，而以判定落后、过时甚或贴上“封建迷信”标签为手段的粗暴干涉，则可能会动摇甚至消解非遗传承的社区根基。这是因为，对于社区非遗项目的“污名化”指认，打破了自古以来中国“礼”“俗”结合的社会传统，撕毁了国家政治与民间社会“礼”“俗”分治的神圣契约。在中国历史上，很早以来就已形成所谓的“礼俗社会”，呈现出国家政治与民间自治之间联合运作的社会形态。“礼”与国家政治有着一个逐渐联结的过程，最终结合成为一种文化制度，而“俗”则在地方生活的运作中呈现出民间“微政治”的多种社会样态。以此为基础，在中国社会悠久历史进程中的“礼俗互动”，起到了维系“国家大一统”、地方社会发展与民众日常生活之间的平衡作用。^②更何况，我国自20世纪80年代以来强势的经济单向度发展，已经使得民俗传承的神圣性与对于社区生活的自洽性日益弱化，并导致民俗文化在当代社会整体格局中的建构作用持续衰微。这一切都表明，让非遗实践真正回归民间，融入乡村社区发展，是非遗保护工作的关键。10年前，周星曾有几句话语朴素的提醒，现在看来仍未过时：

无论我们把保护非物质文化遗产的口号喊得多么高调，也无论我们把非物质文化遗产的热潮鼓吹得多么热闹，最后都必须落实到它们所依托的社区，都必须使它们在民众生活中得以延伸或维系……非物质文化遗产，通常是首选表现为地域性，是特定地域社会里的文化，固然它其中可能蕴含着超越地域、族群或国家的普世性价值，但归根到底，它是地域的，若是脱离了地域的基层社区，它就会变质，就会营养不良或干枯而死。^③

结 语

非物质文化遗产保护是当今世界性的热点话题之一。在传统社会向现代社会、后现代社会发

①2015年下半年，东永安村孙膺庙“庙委会”成功举行了换届改选工作，新当选者很快在村民中集资十多万元，在孙膺庙前修建台阶并立碑。

②张士闪：《礼俗互动与中国社会研究》，《民俗研究》2016年第6期。笔者曾以民间艺术为例，在另文中曾做过更具体的表述：“民间艺术中的礼俗互动态势，就其本质而言，既是民众向国家寻求文化认同并阐释自身生活，也体现为国家向民众提供认同符号与归属路径。”这其实也适用于广义意义上的非遗传承。见张士闪《眼光向下：新时期中国艺术学的“田野转向”——以艺术民俗学为核心的考察》，《民族艺术》2015年第1期。

③周 星，廖明君：《非物质文化遗产保护的日本经验》，《民族艺术》2007年第1期。

展的全球性趋势下,关注基层社区的文化和价值观,采取积极行动促进其文化遗产的保护、传承与发展,不仅使地方民众受益,同时也有助于促进人类文化多样性,并推动地方文化资源转化为普惠全人类的共有文化财富,这是20世纪下半叶以来,联合国教科文组织探索非遗保护并制订相关国际公约的初衷。综上所述,要想真正发挥非遗保护的社会效能,使“非遗保护与社区发展”这一命题在实践中落实,需要特别注意如下方面:

第一,非遗保护的前景在于融入当代乡村社区发展。已实施近10年的国家非遗保护工作成果丰硕,其后续工作,应考察评估其在助推当代新农村建设,乃至整体意义上的中国乡村文明传承方面所发挥的作用,总结其实践模式,调整其工作策略。毋庸置疑,地域辽阔、人口众多的农村,是承载中国非物质文化遗产的核心地。长期以来,农村服务于城市的模式为中国经济腾飞提供了有效支撑,广大农村及其所承载的人群(农民),在国家现代化进程中,因为长期的资源输出和急剧的文化转型,在为新中国的建立和发展做出巨大贡献的同时,逐渐成为国家社会发展的短板,成为今天社会“帮扶”和“反哺”的对象:从村落的“空心化”,到乡村文化传统的传承危机,再到乡村社会价值观的弱化,都构成了中国现代化进程无法忽视的负面效应。这些问题拉低了中国经济发展所带来的国民生活质量,影响到中国现代化在世界现代化进程的竞争力。在国家非遗保护工作实施10年后的今天,城市化进程成为中国社会的大势所趋,建设富有良好生态与社会活力的乡村不再仅仅是单纯的农村建设问题,在当下与未来的中国整体发展均具有重要意义。更新观念,创新机制,使非遗保护制度融入乡村社区,有助于充分发挥乡土传统对于中国现代化进程的价值建构与社会培育的重大意义,为以乡土传统为根基的中国特色现代价值体系筑基。

第二,非物质文化遗产在当代乡村社区中的保护发展,与国家基层社会治理是一种互益互补的关系。自上而下的国家治理,与社区非遗传承乃至广泛意义上的民俗文化发展,乃是一种长期互动中的共生关系。一方面,非物质文化遗产本是在民间自发形成,具有多样性、地方化、生活化的特征,而国家社会治理则属于顶层设计与宏观管理,具有统一性、标准化、制度化的特征。另一方面,国家社会治理又是以广泛的生活实践为支撑的,离开了民众的认同与贯彻,国家社会治理便无从谈起。值得注意的是,当代乡村虽然正在经历着现代化、都市化和信息化所带来的急剧变化,村落空间、村落组织、村落关系、村落劳作模式,以及村落文化系统等正在发生全方位的变化,但这并不意味着“村落的终结”。这是因为,村落自身的民俗脉络依然坚韧,只要国家与社会层面的“反哺”策略合理得当,乡村社会就能够在“文化应激”的振荡中顺时应变,寻求到“自治性”发展之路。换言之,传承千载的乡村文化传统,自有一种特殊的进化力量,具有适应社会发展、不断自我更新的能力。在国家政治改革持续向基层社会生活落实的过程中,将非物质文化遗产在乡村社区中的发展,与国家基层社会治理有效对接、互益互补,对于当代社会整体发展具有标本兼治的深远意义。

第三,因应当代城镇化急速发展的社会态势,在乡村社区特别是城乡结合部社区,促进“城乡民俗连续体”的合理重构意义重大。在传统的中国城乡二元结构社会中,借助于因集镇体系的经济流动而产生的公共场域,为民俗文化提供了在城乡两大传承系统中的交流耦合,并进而促进了民俗传统传承与创造的完整生态系统。新时期以来,特别是近年来,在中央新型城镇化决策的持续推动下,城市与乡村的民俗文化处于更加密切的互动态势。截至2013年,我国常住人口城镇化率已达53.7%,^①约有7亿人生活在城镇中。在现代化、城市化与信息化的扩张之下,当代社会发展呈现出诸多新特点与新趋势,其中之一便是“城乡民俗连续体”重构趋势的日益突出。^②在当代中国,城市一直都是乡土气息浓郁的城市,乡村则是越来越具城市化色彩的乡村。在乡村社区特别是城乡结合部社区,创造合理机制,借助非遗保护促进“城乡民俗连续体”

①新华网, http://news.xinhuanet.com/fortune/2015-04/02/c_127649124.htm。

②张士闪,李海云《“城乡民俗连续体”有重构趋势》,《社会科学报》2015年4月16日。

的合理重构，可以在缩小城乡差距、建设和谐新农村等方面发挥特殊作用。

一言以蔽之，非遗保护作为一项“为民”的当代文化工程，应在促进乡村社区文化重构、探索乡村社区自治发展等方面有更大作为。可以说，通过非遗保护在国家整体建设中的活用与拓展，让非遗保护真正融入乡村社区发展，与新农村建设相互助益、相得益彰，是当前亟须探索的重大理论与实践问题。

致 谢：在本文的写作过程中，曾与中国传媒大学耿波副教授有过多次讨论，并得到了中国社会科学院巴莫曲布嫫研究员的指点，均受益匪浅，在此一并感谢！

Protecting Intangible Cultural Heritage and Developing Rural Communities : A Case Study of “Huimin” Clay Sculpture and “Changyi Burning Cattle Ritual” in Central Shandong Province

ZHANG Shishan

Abstract: Protecting intangible cultural heritage is a worldwide hot topic. As traditional society worldwide is changing into modern society and postmodern society, special attention should be given to developing the culture and value in rural communities and measures should be taken to promote the protection, inheritance and development of the cultural heritage of rural communities. That will not only benefit local people but also encourage human cultural diversity and turn local cultural resources into the common cultural wealth of all humanity. By reviewing the East Asian experience in intangible cultural heritage protection and summarizing relevant protection practice in China in the past ten years, especially the experience of two communities in central Shandong province, we can draw the following enlightening conclusions: the future of intangible cultural heritage protection in contemporary China lies in its integration into the development of rural communities; the relationship between protection and development of intangible cultural heritage in rural communities and grassroots social governance is one complementarity and mutual benefit; in response to the rapid contemporary urbanization, it is of great significance to promote the rational reconstruction of “urban and rural folklore continuum” in rural communities, especially in urban-rural integration area.

Keywords: intangible cultural heritage protection, contemporary rural society, community development

(责任编辑 甘霆浩)