

# 论遗产的原生形态与文化地图

彭兆荣 李春霞

**内容提要** 遗产作为人类的遗存形态和表述形式可以指喻一种特殊的“文化地图”,它不仅引导人们进入遗产的内在领域,也表现出每一个遗产“独一无二”的价值。在当今“遗产热”的语境中,遗产的原生形貌与它被认知、被表述之间经常出现差异。许多次生性因素在诸如政治话语、利益分配、行政管理等的作用下被附加上去,对此需要细致的辨析。对遗产的原生形态和文化地图的研究应该成为我国保护遗产战略的重要部分。

**关键词** 遗产 原生形态文化地图

## 一、遗产的原—次生关系

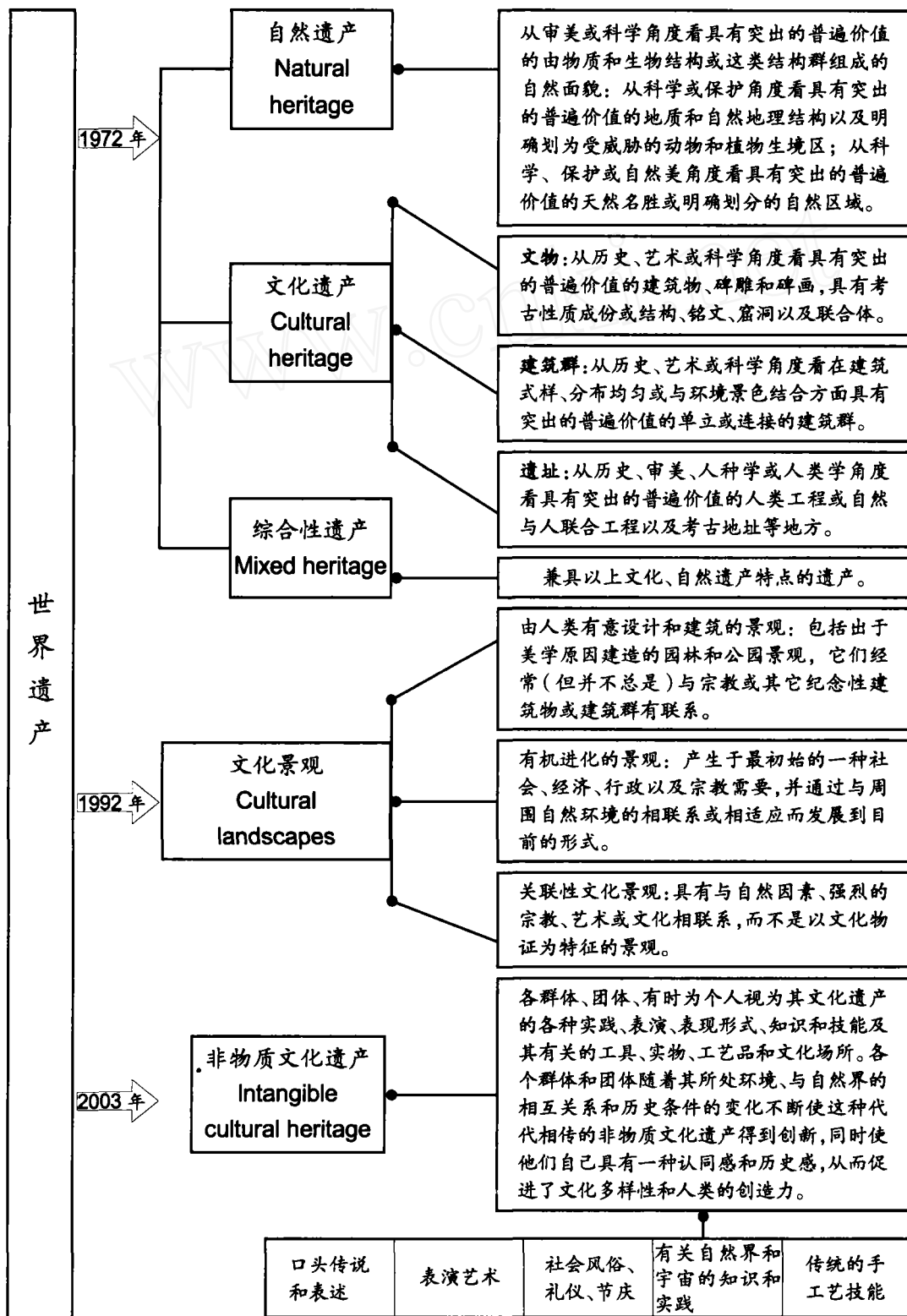
根据联合国教科文组织(UNESCO)对遗产的分类,文化遗产、自然遗产、文化景观、非物质文化遗产等的界定如下:(见下页图表)

毫无疑问,联合国教科文组织是一个国际性的“公权力”机构,由它主导、规范、界定遗产具有“宪章”(Charter)的意义。虽然“世界遗产”这一概念已经存在一个相当长的时间,然而,它在现代语境下的使用却相对晚近,其主旨的表述和解释存在差异,形成诸多类型。现代社会在对待和处理遗产的过程中越来越趋向于从立法角度进行,这在某种程度上有助于对遗产的认识和界定,但同时我们也要清醒地看到,以立法的精神和手段去认识、看待、处理遗产必定会受到“功利性”的困扰,在很大程度上会遮蔽遗产本身丰富的内涵和诠释空间。

在遗产“价值膨胀”的今天,对遗产的界定、认识和解释或多或少地笼罩了时代、政治、权力的“阴影”,使遗产本身附丽了大量

的“次生因素”,成为所谓的“创造性遗产”(creating the heritage)。具体地说,由于当代大规模的遗产造势运动,遗产累叠了许多与其“原生因素”不相干、甚至不相容的东西,成为具有公共价值的“品牌”。造成这种情状的始作俑者是“权力话语”。由于当代社会对遗产的界定带有强烈的目的性和明确的利益相关性,使其在相当的程度上成为利益关系的平衡物,甚至牺牲品。全球化对遗产重视的热潮改变了遗产原本持存的状态和行进方向,大规模的旅游活动成为遗产的另一个重要制约因素。与此同时,行政管理把遗产变成一种社会公共资源,并对其进行分配、管理和利用。从这一意义上说,我们应该强调对遗产主体性的真正尊重和适度分享,对遗产原生形态的正确认识和充分理解。如果这一点没有把握好,遗产的命运和后果无法不令人担忧。

在现实社会以及实际操作中,遗产的“能指”与“所指”会出现相互分离的现象。这种现象有两种表现方式:1. 遗产本身是一个包容了巨大表述符号和意义的遗存物。经



历了长时段的传承过程,其物质形态(“能指”)与所表现出的概念、意义(“所指”)并非一成不变,特别是文化遗产和非物质文化遗产等类型更是如此。换言之,有些遗产符号在原生形态中所表现出来的意义与后续的历史演变形态呈现出巨大的差异。奥林匹克运动会便是一个例子。作为一项遗产,奥林匹克竞技节日(the Olympic festival)是盛大的体育竞技活动,但它的形成史却鲜为人知。其实,奥林匹克体育竞技活动起源于丧葬仪式。在古希腊,有四大代表性的竞技节日,分别是奥林匹克(the Olympic)、尼米亚(the Nemean)、科林斯地峡(the Isthmian)和皮西厄(the Pythian),它们依据古希腊的四个地名而得名,这些地方出现过神祇或大英雄的武功灵迹。然而,就是这四个古希腊最重要的节日仪式,都无例外地起源于丧葬仪式。丧葬仪式原本是生者对死者表示敬意和缅怀的方式。奥林匹克竞技节日传说是为了纪念庇罗甫斯(Pelops系古希腊传说中的英雄,斯巴达的始祖,伯罗奔尼撒就源于这个名字)而创立的。庇罗甫斯在奥林匹亚有一神圣的属地,为了敬奉奥林匹亚的英雄,他一年一度举行以羊为牺牲的祭祀仪式。他死后葬在奥林匹亚,所有的伯罗奔尼撒的小伙子都将自己捆绑着来到他的墓前,以他们的血祭奠这位死去的英雄。这就是奥林匹克体育竞技活动的原始雏型。在世界各民族的节日仪式中,这并不是惟一的例子。弗雷泽曾令人信服地撷取了大量例子以说明许多民族的节日仪式都起源于对死者的哀悼仪式。奥林匹克体育竞技活动最初只是一个地方性的祭祀仪式活动而已。有关奥运会的规则和章程起源的神话传说还包含对抗国王、张扬神性方面的内容——或者说与通过建构神圣时空来对抗城邦国家间的冲突有关。最学术化的版本是:公元前9—8世纪,希腊氏族社会逐步瓦解,城邦制奴隶社会逐渐形成,建立了二

百多个城邦,城邦间战争不断。为了应付战争,各城邦都通过体育锻炼、军事训练培养士兵。战争促进了希腊体育运动的开展,但连续的战事使人民感到厌恶,普遍渴望能有和平的环境。后来,斯巴达王和伊利斯王签订了“神圣休战月”条约。同时,为使兵源具有高素质的体能,把竞技活动融于军事训练的活动逐步发展起来,并进一步演变为和平与友谊的运动会。对于获胜者的最高奖赏是一个橄榄树枝编织成的花环(桂冠)。由此可见,奥运会的原生形态是在不断累叠其他因素的基础上形成的,并通过仪式化而实现了意义的转化。奥运仪式以有竞技规则和范围的游戏性冲突取代战争,桂冠成为“最强”的象征符号。显然,奥运会的“所指”已经发生了根本性变化,与原生形态完全不同了。<sup>2</sup>从累叠作用的意义上,现代语境中的国家形态、政治权力、法律法规、行政管理、社会再生产、商业利益等必然使所谓的遗产从形式到内容发生巨变。原生状态已经处于“失语”状态,有时甚至连遗产的主体性都发生了改变,取而代之的是另一表述体,仿佛一件物品易手而成为“他人”的物品符号。遗产的主体,即遗产价值的创造者和“发明者”,在很大程度上并没有成为代表遗产“发声”的主体,而经常处于对“自己的财产”丧失发言权的窘境。这里出现了“个体(部分)—集体(全体)”之间的认同与分离:一方面,遗产属于“集体”和“国家”的;另一方面,遗产又属于“个人性的”和“族群的”。当遗产被强行掺入他人话语时,越俎代庖便必然要发生。通常而言,“代言者”言之凿凿的理由和正当性来自民族—国家的权力和集体主义。这在当前的“遗产运动”中表现得更为直接和明显。

“遗产运动”使遗产的意义在短时间里发生了突兀的变化。传统对遗产的认识是指个人继承或占有的财产,在此基础上,可以延

伸出包括财产的连带性问题,如遗产等,也由此产生了遗产继承者在继承权中所承担的责任和义务,以及继嗣制度所延续的关系和结构,而这种关系又与特定的人群共同体的价值认同联系在一起。这种认同性联系使遗产指喻范围超出了个人和家族的界限,与“民族—国家”(nation-state)挂在了一起,像“英国的遗产”、“法国的遗产”等。今天,由联合国所操控的遗产概念,已经上升到一个前所未有的高度,其社会价值膨胀到几乎可以随意套用、任意发挥的地步。遗产的指喻范围和分类逐步地扩大到以“全球”为计量单位的范围,其中明显地呈现出这样一条意义演化、扩张的变化线索:个人—家庭(家族)—人群共同体—民族国家—全世界。从这一意义上说,我们倾向于将遗产置于特定的社会历史的知识谱系中去看待和考察,它与人类社会中的继承权与继嗣制度有着原生性的意义。

## 二、作为文化地图的遗产

人类遗产离不开基本的物质要件:地理方位和地方所属。美国人类学家格尔兹在《文化的解释》一书中曾借引克拉克洪关于文化概念的一个转喻:文化“作为一张地图”(as a map)。虽然这只是众多文化概念中的一个比喻,却为我们理解和确认遗产提供了一个角度。

文化地图有三个基本的表述依据:地方、族群和历史。文化地图的一个重要属性是所谓的地方文化,它的原生形态以及由此构造的“地方性知识系统”是重要的表述依据。众所周知,民族—国家的强势的政治话语经常覆盖不同地缘、不同民族的文化原生形态,从而把“多元文化”变成事实上的“一种声音”。文化地图的意义就在于,它提醒人们:面对民族—国家的主控叙事,应时刻将它与

更具实体感的“地方”,如村落、社区、人群共同体进行比照,并通过地方性原生形态和具有实体边界的“自在单位”与之进行对话。它为后殖民主义时代的“本土化”提供了一个具体的表述场域。现在的问题是,两个单位表述的目标存在很大差异,这必然影响到它们对待历史的策略,也直接导致对同一个历史事件作出不同的历史记录。

在外来文化的作用下,文化地图越来越呈现出“多层次表述”特征,外来的声音湮没“原地方文化”的声音。从这个意义上说,扩大和强化地方或区域的“声音”成了政治上抗拒“权力话语”的策略。在中国,人群与地缘的结合既反映出“一点四方”的方位律制,也成为区分“我群/他群”的一道历史边界。它不仅可以被视为一个单位的表述,而且也为民族提供了一个更有实感的依据。学界称之为的“乡土社会”,其根本属性是什么?是土地。依笔者之见,要理解中国乡土社会的本质特点,“社”与“祖”是两个关键词。前者表示人与土地的“捆绑关系”和“人—神”关系,并历史地延伸出社稷、社会、社群、社火等;后者则表明土地上的人群在生殖、生产、传承观念上的企盼和行为上的照看,它延伸出祖国、祖宗、祖庙、祖产等土地伦理的意群构造。而这一切根本性的归属无不附丽于“一个地方上的人群”。如果背离这样一个历史结构,也就背离了传统的规约与历史的归属。事实上,在经济全球化盛行的今天,考察政治经济运行是否处于“健康状态”的一项重要指标,正是来自所谓的“地方性力量”(regional force),它检验着像我们这样具有传统的农业文明和复杂的土地伦理国家能否持续发展。

就族群而论,文化地图存在着一个族群边界(ethnic boundary)的互动关系。这也是为什么人类学家在做调查的时候很重视对每一个具体的分析单位,如村落、社区、族群之

间的“同质性”和“异质性”的选择,并注意所谓临界双方或多方的互动作用。因此,文化地图的识别需要强调族群间的互动关系,它事实上可以理解为族群认同的圭臬。具体而言,可在那张特殊的地图中识别“我们他们”——既包括族群的自我确认,也包括被人家所确认。每一张文化地图都有属于特定族群自己的东西:语言、地理范围、自然生态、生产方式、组织结构、风俗习惯等,这些构成了自己与众不同的品质。另一方面,文化又属于一种特殊的公共符号系统(public symbolic system),对于一个族群的文化袭,这种带有“物化”性质的符号,包括物具、事件、仪式、场景等,事实上都成为在特定的共同体中人们赖以表述自己的世界观、价值观和社会情感的交流媒体。

至于文化地图的历史意味,联合国教科文组织于1976年11月26日在内罗毕举行的第19届会议上通过了《关于历史地区的保护及其当代作用的建议》,其中有如下阐释:“历史和建筑(包括本地的)地区”系指包含考古和古生物遗址在内的任何建筑、结构和空旷地,它们构成城乡环境中的人类居住地,从考古、建筑、史前史、历史、艺术和社会文化的角度看,其凝聚力和已得到认可。”首先,遗产属于一种特殊的历史记忆,也就是说,某一场所、遗址、建筑被确认为遗产,也就意味着被当作一个特殊物刻意地记忆下来。遗产事实上是一种“选择性的历史记忆”<sup>①</sup>,它帮助人们追忆往昔的光荣,强化历史的自豪感。特别在今天,现代传媒将这种历史记忆加以凸显、张扬、强化甚至夸张。与此同时,那些没有被选定的遗产——而且是绝大部分——便处于被遗忘的状态。这种刻意的记忆与忘却在相当程度上糅合了现代社会的商品意识,成为被争夺和盗用的品名。

文化地图通常有三个功能:一是确定地域范围。对于像中国这样具有悠久农业伦理

传统的乡土社会,族群与地缘紧密地“捆绑”在一起。就此看来,它又包含两方面:(1)侧重指地理化空间和格局化标识,即可以通过经纬度、海拔高度、地貌形态、地质构造等进行数据化识别和确认;(2)由于渗透着特定的人类群体的文化,因此具有特殊的“地方感”。二是历史的指示。通过特定的历时性人群共同体的组织,形成一种带有领土范畴的政治空间和传统积淀,它又包含两方面:(1)特定族群创造和维系从族源延续至今的纽带;(2)“遗产”与“这个遗产”的区隔关系。三是地图的识别(map-logo)。强调所有可识别的、可看见的都属于特定族群的社会价值,它同样包含两个基本方面:(1)它可以通过物化进行鉴定和识别;(2)它又属于人们记忆网络的产物和策略性的选择,尤其是那些文化、口传和非物质文化遗产部分。

因此,在如何确认地方遗产方面出现了两个认知点:首先,任何遗产都有一个“地方性”,它首先是指遗产的“所在”,即使是联合国教科文组织所推行的“世界遗产”,亦复如此。人们在第一时间想到的就是它的地方和位置,当地人会很自然地将这些遗产看作是他们自己的遗存而非其他的遗存<sup>②</sup>;其次,遗产在今天的“地球村”时代,必然会改变遗产变化与变迁的方式,即所谓遗产的“再地方化”(re-localization)。一方面,遗产在“全球化”和“世界经济一体化”的进程中其内容会发生相应的改变;另一方面,遗产的地方性在今天的历史语境中需要重新进行解释和认识。值得注意的是,遗产在这种变化与变迁中会出现“他者化”现象:既然“地球村”已经出现,那么,任何遗产也都成为这一“地球村民”的共同财富,他们会到遗产地参观、旅游、居住,共享它的价值。这一过程必然会在遗产的“原生形态”上增加新质。我们不妨看一看中国的丽江古城。这是一个地方性(地理概念)、民族性(纳西族)的遗产,属于

地方性族群的历史遗存。可是在今天的丽江,人们看到更多的却是“外来者”,甚至有一条“洋人街”。近十几年来,古城里出现了大量非地方性、非“原住民”的东西,出现了“再地方化”和“文化他者化”的现象。

如果我们将文化地图的背景置于一种“共同文化”的基础上,那么,“地方—地缘—社区”就成为重要的依据。“共同体”不仅在语义上属于“共同文化”的“词语反复”,而且二者原本在特定的情况下可以互指,也就是说,我们确定有一种共同文化可以成为一个人群共同体共享的东西。在当代学术研究中,“共同体”一词是现代社会科学中被广泛使用的概念之一,迄今为止还没有一个共识性的定义<sup>⑬</sup>,许多学者,特别是社会学家,多称之为“社区”。“社区”在现代社会中的使用边界迅速膨胀,经常与街区、住宅生活区的指称联系在一起。当然,为避免传统的、原生的、带有明显的以姓氏(如同姓村,复姓村和多姓村等)为主要人群构成关系的地缘性村落产生文化意义上的含混,我们仍主张使用“共同体”一词。

这里有三个基本问题需要讨论:一是以“共同文化”为基础的“共同体”概念。在西文中,“共同”可以指共享某种东西,而从拉丁词“vulgus”的语义看,它指“普通民众”,与“低级、粗俗、未加提炼”联系在一起<sup>⑭</sup>。二是在一个“共同文化”中既存在着大家共同分享的价值,也存在着作为个体独立分享共同文化的能力、差异甚至分离的因素。我们可以清楚地看到,每一个共同体内部的人对共同文化的认识、态度和看法是不一样的,甚至是不一致的。三是中国特殊的历史情状,特别是以农业伦理为基础的传统价值与西方存在着较大的差异性:一方面,构成中国传统“共同文化”的“乡土性纽带”较之西方社会稳固得多;另一方面,封建帝国的方位律制中“一点四方”的基本构造格局,不仅区隔了

“中心(中原、中央乃至中国)地方”地理形貌,也进行了等级和价值上的区分与排斥。我们所讨论的文化地图也自然包括了以上诸种差异的内容和指喻。

村落生态主要指人群与环境的相处状态。虽然环境(特别是自然生态)在生成、生长上纯属地理、地质、地貌等“地学”范畴,但当它被人类所认知、所改造、其资源被人类所享用时,就成了所谓“建构的环境”(built environment),成了地缘性的一种存在表述。在这个“建构的环境”中,生态结构和土地无一不被人类所选择、检验和诠释,即用文化建构的方式对环境进行“建造”,使之成为人们接受的形态。正因为如此,有的学者将这种人文文化自然生态比喻为“象征性财产”(symbolic estate),并成为跨文化、亚文化的一种划分<sup>⑮</sup>。我们同时要指出,文化—自然遗产的意义并非一成不变,它是一个连续不断的过程,新的意义不断地被发现,不同的文化类型和价值也加入到特定的文化遗产的“王国”中。特别在当代大规模群众旅游活动中,传统的遗产形态面临挑战。旅游会加速改变共同体的内部结构、观念价值、甚至生产生活方式。这也正是为什么国际的相关组织和公约都把旅游可能给遗产地带来的影响和破坏作为一个严峻的现实来看待。“世界遗产旅游计划鼓励在世界遗产地开展持续的旅游,包括政策的实施,如利用旅游对环境保护作出贡献,控制社会经济负面影响,使当地居民获得经济和社会效益<sup>⑯</sup>。

### 三、人文地图的空间形态

讨论文化地图,必须注意它的“空间性”。人类学家的空间研究成果非常卓著,他们根据不同的田野经历和经验将空间划分成许多不同的种类:有地理的空间、自然或生态的空间、社群即人群共同体的空间、民族认

同的边界空间、族群文化的表述空间、社会关系的空间、“神圣/世俗”的二元结构空间、权力场域的空间,还有根据不同民族和地方性的生产、生活方式建构的特殊空间等。从这一角度来看,民族志研究其实就是对“异文化”的空间考察和体验。在这一点上,不存在既定不变的所谓的“田野”,而存在的只能是一种分散的、非连续性的社会空间中的工作和互动<sup>⑩</sup>。大致看来,空间应该划分为以下几个类型:

**地理—政治的空间。**毫无疑问,地理和生态的空间是人们赖以支撑生命活动的基本物质形态。地理学家甚至提出:“区域性的地理是地理学研究的最高形式。”<sup>⑪</sup>虽然区域地理学的研究曾受到不同程度的质疑,但它仍然是地理学研究的一个重要领域<sup>⑫</sup>。区域地理学研究大多始于地理区域的划分——根据区域内空间的特征而进行,主要有两部分内容:一是自然要素,如地质、地形、地貌、土地等;二是人文要素。对于人的生命依存场所和身体的依附环境,“人类家园”首先是指一个具体的、可计量的物理空间。对于传统的农业伦理社会来说,家园、家乡必有一个具体的范围,比如村庄、聚落和宅处。在这里,“家园遗产”实际上与某一个人群共同体生活的环境和生态紧密联系在一起。在这个“地理”概念中,自然环境除了组成人们生产、生活乃至生存的要件外,也兼容了人文和政治的既交叉又排斥、既认同又识异的因素。所以,一种极端的看法认为,绝对的“自然遗产”是没有的,它必然渗透和参与人类的各种行为——认知、体验、审美等。另一方面,地理的空间又为历代王朝统治和地方社会自治提供了计量依据。中国古代的“方圆”、“邻里”都与之有涉,甚至演变成为一种地域上的管理体系。中国古代就有所谓的“尺土”之分说,以及封建帝制的“分民不分土”的基本行政区划原则<sup>⑬</sup>。相反,乡土社会则

以自治为原则,即使是历朝历代官政“封”以诸如“里长”、“村长”等名目繁多的位置,也都不离“本乡本土”,而这一切都是以空间为依据的。

**地缘—人文的空间。**人文空间首先表现为一种文化的结果,这一结果又是特定的历史语境与传统相互关联的认知产物。在人类学中,文化和社会已不再局限于自然地理的空间格局。“我们所看到原具有地域基础的社会单位,其范围的认定及这社会单位本身的概念,已与实际地域的范围不相符合,而是建立在其概念或象征的建构上。换言之,土地已不再有决定性,而只是概念和象征。”<sup>⑭</sup>人文空间属于“二度并置而不重叠”的空间范畴。所谓“二度并置”,指人文空间与地理空间的相互并存。在现实生活和实际行为中,地理空间与文化特性是密切联系在一起的,哪怕是纯粹的人文观念和文化表述符号——无论是原生性的还是延伸性的——都离不开某一特殊人群的实际存在的空间单位。这是人类学研究“地方”、“地缘”的重要依据,也是人类学这一学科在诞生伊始所建立的“自然/文化”基础性分类的原则。另一方面,“地理空间/人文空间”并不重叠,后者并不是某一个具体的地理空间的“完全的受制者”,它会超越某一个特定的地理空间单位。毕竟,文化是互动的,人群是流动的,信息是交流的,哪怕是再封闭的社会和族群,也会与其周边的族群建立互动的“边界关系”,这便是族群边界理论中的基本意义。同时,在特定的空间领域也存在着某种“公认的尺度”,诚如拉德克利夫—布朗曾经有针对性地,当涂尔干使用“神圣”这个术语时,它既包含了神圣也包含了不洁。法国人比英国人容易做到这一点,因为拉丁语“sacer”这个词既可以用于诸如神祇这类的神圣事物,亦可以用于诸如犯了罪的令人憎恶的人。但在英语中,神圣(sacred)只能与神圣(holy)相

等同。在社会成员中,对于社会成员所赋予的不同类型对象的仪式价值存在着某种程度的公认尺度。我们还可以发现,大多数仪式价值是社会成员所公认的、既定的社会价值<sup>22</sup>。所以“公认/差异”是一个矛盾统一体。在这个辩证关系中,差异的存在与相对的公认尺度并存。

**认知—分类的空间。**众所周知,“神圣/世俗”这一对概念是法国社会人类学家涂尔干于1912年在他的名著《宗教生活的基本形式》中提出来的:“世界划分为两个领域,一个是神圣的,另一个是世俗的。这种区分构成了宗教思想的特征。”<sup>23</sup>神圣/世俗的空间包含着以下几种相互关联的指示:1.特殊的地点。在乡土社会,大凡重要的祭祀活动,比如神圣的仪式都要在神圣的地点进行,所以,有的地点(可区分永久性的和暂时性的)也就属于神圣空间,而非神圣空间的范围就是世俗性的。2.相互的关系。神圣/世俗构成了乡土社会人们与他们的始祖、祖先圣灵、某些特殊的物种(动物、植物或其他自然物,如山、石等)的特殊关系。在这一原生形态中,人们不仅把一些自然环境中与自己关系密切的物种视为“虚拟的血缘关系”(fictive kinship),还将它们神灵化地加以崇拜,它构成了原始部落生态的基本关系和秩序。3.人群的记忆。空间也可以被视为一种表述,因而具有一种巨大的象征性,它是特定族群“记忆”的结果。记忆本身就属于一种特殊的空间内涵,任何历史性的人群关系、事件都在这一空间“容器”中被保留并被加以选择<sup>24</sup>。4.教育的场所。在中国,一些具有特殊历史意义的地点都被当作“爱国主义教育基地”,其实,这种借助特定的空间进行传统和传承性示范、教育在世界各地和各民族中都是通用的。

**展示—表演空间。**不言而喻,遗产在后现代社会的一个重要的功能与作用,是它的

展示性,或作为带有“商品—商铺”的营展性质。西方学者喜欢用“产品展示”一词。这种遗产的“产品展示”所包容的社会关系和程序复杂多样,诸如社会再生产的模式、各种利益关联的营销和中介机构、政治权力和行政管辖的组织关系等,它们共同组成了一个当代社会的平台。比如博物馆,它属于遗产展示的特殊空间;另一方面,博物馆兼有“消费”的性质与特点<sup>25</sup>。这样的展示空间存在某种悖论:一方面,博物馆被公认为一种“教育的场所”;另一方面,进入博物馆又属于一种“消费”。既然在“遗产运动”中遗产可以成为消费的商品,那么,为了让人们认识它,它也连带性地成为某种表演的工具,即被人选择性地把它的某些品质用于表演。表演性直接的后果是遗产的某些品质被遮蔽,某些品质被张扬,从而改变了原生性的整体形态。

**符号—结构空间。**任何一种文化的表述又与作为“地方知识体系”的符号构造有关,比如族群性的亲属关系,而这些亲属关系的存在与表现无不与“家”(家庭、家族乃至宗族)有关,这也是列维—斯特劳斯所提出的以“house”为一个空间单位的结构问题<sup>26</sup>。在这里,“家”已经不仅是一个姓氏人群所组成的空间单位,而是与整个人群共同体形成了一条关系纽带,这一关系纽带在现实生活中的具体实践又往往与各种重要活动、尤其是仪式活动联系在一起,形成了一个特殊的符号结构的表述空间。解读它的基础性背景是所属的家园人群和共同体。换言之,如果我们把遗产视为一张文化地图的话,那么,遗产形貌的构造在原初时已经确定下来,其内部关系的结构也已经确定下来。改变结构的次生性因素或许不至于发生根本的错误,但如果触及到基本的结构元素便会出现“误导”。就像一个旅行者前往一个既定的目的地,他可以在途中选择不同的路线,却不能选择不同方向,否则,离目的地就可能越来越



远。

**超越—固定空间。**霍米·巴巴在《处所的文化》一书中对后现代主义背景下的“处所”(location)进行反思性解释,认为我们在今天所讨论的所谓的处所文化显然带有一种“超越”(beyond)传统的地方、居所、位置等的新的指喻<sup>②7</sup>。毫无疑问,“超越处所”首先仍是就处所空间而言的,只不过,今天的“处所”已经产生了许多新质。它一方面指示空间的距离,另一方面却在宣告这一超越是不可知的、不可言表的和无法重复的。因此,在后现代的今天,在带有霸权性话语概念的“民族文化”中,任何族群共同体都成为一种比较主义的部分和依据,并进行着重新定义的过程<sup>②8</sup>。所谓“超越处所”在具体的文化空间内涵和新质生产的功能方面,“处所”已经成为一种凝聚新质的、特殊的转换器。它首先通过“时间的转换”<sup>②9</sup>——物理的一维性被打乱,甚至被背叛,时间成为这一新式“处所转换器”的特殊构成元素。换言之,时间的顺序被重新地加以排列,进而创造出一种新的、艺术化的质感,仿佛一幅现代派的艺术绘画。然而,它却是活生生的现实。

**移动—变迁空间。**中国自古就有“游方”之说。所谓“游于方之外”,“不是指在空间上遁于遐方,逃世离群,就是从精神上再去寻找一个能够遨游的空间”<sup>③0</sup>。事实上,“旅游的空间在日常生活的现实中隐藏着一个含有无数变化的表现形态”<sup>③1</sup>。正如麦克内尔形象地描述的那样:现代旅游的空间是“与社会和世界紧密相连的一个无尽的球型体系”<sup>③2</sup>。众所周知,后工业、后现代社会的一个显著的特征,就是随着现代科学技术的高速发展,社会分工日益细致,工作节奏加快,工作压力骤增,作为“生物人/社会人”二者之间出现了史无前例的“人格分离”。这种现代社会的人格分离不只体现在“人”本身的结构元素之中,也表现在现代社会的生活

方式之中。“生活在他处”已经从人们的身心要求成为一种现实活动。这种新的空间感创造出一种新的文化表述与叙事。

- <sup>②5</sup> R. Hewison, *Heritage: An Interpretation*, in D. L. Uzzell (ed.), *Heritage Interpretation: Vol. I The Natural and Built Environment*, London & New York: Belhaven Press, 1989, p. 15, p. 20.
- Claude-Marie Bazin, *Industrial Heritage in the Tourism Process in France*, in M. Lanfant, J. B. Allcock and E. M. Bruner (eds.), *International Tourism: Identity and Change*, London: Sage Publications Ltd., 1995, pp. 124-125.
- J. G. Frazer, *The Dying God*, London: Macmillan and Co. Ltd., 1898, pp. 92-105.
- <sup>②6</sup> D. Harrison & M. Hitchcock (eds.), *The Politics of World Heritage*, Clevedon/Buffalo/Toronto: Channel View Publications, 2005, p. 1, p. 6.
- I. McLean (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of Politics*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1996, pp. 219-220.
- C. Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books, 1973, p. 5.
- M. Silverman & P. H. Gulliver, “Historical Anthropology and Ethnographic Tradition: A Personal, Historical and Intellectual Account” in *Approaching the Past: Historical Anthropology through Irish Case Studies*, New York: Columbia University Press, 1992, p. 11.
- 费孝通:《乡土社会 生育制度》,北京大学出版社 1998年版。
- 王铭铭:《文化格局与人的表述》,天津人民出版社 1997年版,第 95页。
- <sup>②8</sup> 北京大学世界遗产研究中心编《世界遗产相关文件选编》,北京大学出版社 2004年版,第 326页,第 396页。
- <sup>②9</sup> M. Featherstone (ed.), *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*, London: Sage Publications, 1990.
- <sup>③0</sup> N. Rapport and J. Overing, *Social and Cultural Anthropology The Key Concepts*, London and New York: Routledge, 2000, p. 60.
- <sup>③1</sup> 费瑟斯通:《消费文化与后现代主义》,刘精明译,译林出版社 2000年版,第 186页。

- ⑬ B. Farber, *Kinship and Class: A Midwestem Study*, New York: Basic books, 1971.
- ⑭ J. Clifford, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, 1997, p. 54.
- ⑮ J. F. Hart, "The Highest Form of the Geographer's Art", in *Annals of the Association of American Geographers* 1982-72, p. 1.
- ⑯ 施添福:《区域地理的历史研究途径》,黄应贵主编《空间、力与社会》,“中研院”(台北)民族研究所1995年版,第39—40页。
- ⑰ 周振鹤:《中国历代行政区划的变迁》,商务印书馆1998年版,第6—13页。
- ⑱ 黄应贵主编《空间、力与社会》,第26页。
- ⑲ 拉德克利夫—布朗:《禁忌》,金泽译,史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》,上海三联书店1995年版,第107—110页。
- ⑳ 爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》,第61页。
- ㉑ J. J. Climo & M. G. Cattell (eds), *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*, Walnut Creek/Lanham/New York/Oxford: Altamira Press, 2002.
- ㉒ C. L. Lévi-Strauss, *The Way of the Masks*, London: Jonathan Cape, 1983.
- ㉓ ㉔ ㉕ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London and New York: Routledge, 1994, p. 1, p. 5, p. 215.
- ㉖ 龚鹏程:《游的精神文化史论》,河北教育出版社2001年版,第62页。
- ㉗ S. P. Hanna & V. J. Del Casino (eds), *Mapping Tourism*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2003, p. xix.
- ㉘ D. MacCannell, *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, Berkeley: University of California Press, 1999 (1976), p. 56.

(作者单位:厦门大学民族学与人类学系、四川大学文学与新闻学院)

责任编辑 容明