

旅游与人类学

彭兆荣*

摘要：人类学其实是一门兼容旅行文化的学问，其“商标”是所谓的“田野作业”。在很长的历史时期里，被当做一个静态的、封闭的、落后的、族群和空间的假定和规定。今天，一批人类学批评家先后提出了各种新的主张，如“空间实践”，“后民族志实践”等。这种带有“范式变革”的转型，不仅意味着民族志研究在族群和传统学科领域受到了挑战，同时也是对所谓“表现危机”的回应。

关键词：旅游与人类学；田野作业；空间实践；范式变革

旅行与人类的关系可谓早矣。人之进化，手脚分化、分工，行旅便为自然人的基本要素。人与其他动物（“会动的生物”）就此而论皆属同类；不同者，人的移动是动机性的，计划性的和可塑性的。其他动物，如候鸟的季节性飞翔，有些鱼类定期觅食产卵，部分动物随着季节变化长途奔袭，以维持单体生命和种群的延续。这些迁移，我不以为是旅行。如果以上凡举意在辨识人与其他动物的差异的话，那么，人类的旅行还有一个最重要的品质，那就是文化。它主要区别不同人群的差异。不过，旅行之于文化要繁杂得多：人们为什么出行？谁在旅途？何时出发？去往哪里？结果如何？这一切在不同的族群与文化中表现出迥然不同的价值与认同。今天，“地球村”使世界变小，旅游已经超出时尚成为人类基本的生活内容。人类学对于人类这样的变化自然不会袖手旁观，旅游人类学责无旁贷地站出来承担起这样的探索使命。人类学的旅行研究把不同社会、族群的旅行所包含的文化异同以及对社会的作用、影响作为一项重要的研究任务。

在中国历史文化的表述中，“游”演绎着一体双面的价值。一方面，它强调着与数千年农业伦理所契合的理念，——与土地家园的亲密友好关系：安居乐业，知安乐土，家园生态，“父母在，不远游。”（《论语·里仁》）与此文化脉络相吻，“游”反映出与之相反的道德价值和悲剧色彩，——离散的悲凉感：背井离乡，妻离子散，离土离乡的寂寥惆怅……。中国古代文学的重要主题便包含着“离愁”、“思乡”与“闺怨”。与这样的价值主张相辅相成，“游手”、“流氓”、“浪子”等便沦为反常、异态甚至负面

的教化典型。

另一方面，“游”又体现出飘逸高远的深邃，传达对“道”的哲学求索。一篇《逍遥游》成为经久旷世的研讨课题，演变为费解的“不可庄语”的神话哲学命意。鲲鹏者，“不知其几千里，怒而飞，其翼若垂天之云。”以大鹏的飞翔比喻神游，去寻道，去求索，去幻化，去想象，去逍遥，去超越；行巫仪，像日神，似酒神，不可言尽。楚辞之精髓在以高翔的性灵巡游去追求超凡脱俗的政治理想，大美而大悲。屈子的诗文即为代表。“离骚”既是“遭忧”，又是“别愁”，更是“求索”。是理想破灭的心灵解脱。《远游》作如是说：“悲时俗之迫阨兮，愿轻举而远游。”总之，“游”在中国古代的文化表述中，有“道”之义疏，有脱俗的旨趣，有功名的求取，有浪漫的情愫，有抑制的排遣。

可叹的是，旅行文化在中国正统的经世传统中素不被重视。究其原因，其中之一在于中国文化的务实性决定其重功利、重结果，从而忽视了实现理想、功名和志向的外在形式与形态。从帝王的出巡，孔子的周游，英雄的征战，“旅”（《说文解字》释：“旅，军之五百人为旅。”），《山海经》的异述等都不甚关注“游”的行为，看重的是“游”的结果。惟徐霞客的“游记”，玄奘的西历取经较重旅途的经历。可惜的是，重“游”者一般不入正史。至于外来宗教，特别是佛教的传播、驻足、生根、变异；民间宗教自行其道，“妈祖”盛于民间，“分香”传延，远及海外，都囿于地方，承于乡土。

中西方交流史——无妨视为旅行文化的交流史——马可·波罗、利玛窦、艾儒略等西人前仆

作者简介：彭兆荣，厦门大学人类学与民族学系教授、博士、博士生导师，法国巴黎大学客座教授（福建 厦门，361005）。

后继前来中国。始自 18 世纪，迄于 19 世纪初，西方大兴中国文明的崇信之风，法王路易十四的家庭教师为之选诵的神圣经文中竟有：“圣人孔子，请为我们祈祷”之句。中华的昌盛，帝国的辉煌通缀着“普天之下莫非王土”的抱负：戍边、安抚、平乱、筑城、和亲、朝贡、郑和下西洋。近代以降，从西方的“红毛番”、“洋鬼子”到“洋人”的形象和指喻变化，“西学东渐”演变轨迹渐使中华帝国在衰微中自惭形秽。大批英才俊秀前往西方寻求真理；事“洋务”、购“洋枪”、禁“洋烟”，拒“洋人”。华人华侨下“南洋”讨生活，从“落叶归根”到“落地生根”，哪一桩、哪一事不与“旅行”有关，与“交通”有关。

西方的旅行文化更是贯穿整个文明发展的全过程：地中海文明的滥觞，海外拓殖、争夺航路，城邦政治，科学的发端，十字军东侵，骑士之风，航海冒险，发现新大陆，“三角贸易”，“伟大的旅行”，“伟大的迁移”，“五月花号”，宗教使命，“东印度公司”，“鸦片战争”，不能赘述。近些年“旅行文化”更成新宠，仿佛哲人之顿悟，历史之造化，传统之“发明”。旅行文化很快发烧发热。“东方主义”者萨伊德述“旅行理论”，把它当做对“权力话语”、对“后殖民主义俗世批判”的一种锐器；克里福德从人类学批评史的角度探索旅行文化中“旅行/居住”的传统表述与文化认同关系；普拉特则把现代旅行文化置于殖民者与殖民地的“边界地带”，以凸显“霸权与反霸权”的抗争主题；罗杰克和厄里的“旅行文化”却强调现代旅游的社会背景与属性的互动：移动性、文化与物质之间的相关与变迁关系。

旅行文化研究之兴与当代旅游之盛互为我。是为不争。自 20 世纪 50 年代以来，旅游以其独有的方式成为世界上最大的一种产业。这一切都反映在人类学的研究领域。众所周知，旅游人类学作为人类学的一个分支学科，它的诞生几乎是最为年轻和晚近的。狭义的旅游人类学，即指严肃的、专门从事人类学的旅游研究直到 20 世纪中叶才宣告出现。现代性的基本属性被公认为移动性，它根本地改变了人们的生活观念、生活方式和社会价值。这一切皆与旅行与旅游分不开。马康耐在《空聚场》中认为：“人们浪迹天下的意识在旅游行为中的终极目标是为了建立完整世界中的永久性家居生活。”我们似乎可以通俗地转述为：现代社会“稳定”的家居生活是通过不断“移动”的旅行方式获得的。人在旅游，文化宛若附体的魂魄，也在旅游。“文化”并非不着边际的东西和泛指，它可以附着于人

群、性别、阶级、价值、观念、资本、商品等进行传播和再生产。现代社会的“移动性”打破了既往的“边界”：资金、资本、观念、形象、信息、人群、物品和技术无不构成移动的景观。

现代旅游的观念和行为无法须臾挣脱文化的羁绊，特别是现代旅游，无论从时间上，还是从大规模旅游产业的情况来看，都包含着长时段历史传统的纽带和短时段“时尚”的价值特征。克雷克（Craink, J.）试图厘清：旅游作为一种文化对发生在文化领域里的一系列矛盾现象能够起到传承和舒缓作用。同时，文化旅游本身并非就是一种历史的存在和事实，它并没有发生根本性的变化；只是在当代的旅游活动中它所包含着新的品质而已。在她那里，“文化旅游”被解释为“通过习惯性的旅行，使游客进入到其他文化和其他地方去了解当地的民众，他们的生活方式，遗产和艺术；以直接的方式真正了解这些文化以及它们在历史语境中的表现。”而“旅游文化”则是“最大限度地获取旅游文化的产品价值，重新确定游客的经历和经验，确定旅游的文化影响，适应旅游产业的文化变化。”所以，当代旅游应是“融文化于旅游与游客，融旅游与游客于文化”的共生现象。

人类学其实是一门兼容旅行文化的学问，其“商标”是所谓的“田野作业”。这也是民族志研究的基础。因此，人类学家把在田野工作中的“旅行”当作一种特别概念和习惯行为；它包含田野工作者自愿离开家庭到一个异地去生活和工作，以获取所需要的东西，包括物质方面、精神方面和科学方面的材料。“田野”本身就是一种松散的、有目的的、长时间的旅行活动。从学理上看，传统的民族志研究把“田野”视作一个异文化的“场域”；在很长的历史时期里，被当做一个静态的、封闭的、落后的、族群和空间的假定和规定。今天，人类学家已经深切地感受到一个观念上的危机和范式上的挑战，这是因为他们清晰地看到现代旅游现象与社会的流动性是一个紧密结合的产物。坚持秉持传统的对封闭、小规模、静止、简单社会的研究和方法已经无法适应对现代旅游现象的调查和研究。一批人类学批评家先后提出了各种新的主张，如“空间实践”，“后民族志实践”等。这种带有“范式变革”的转型，不仅意味着民族志研究在族群和传统学科领域受到了挑战，同时也是对所谓“表现危机”的回应。简言之，人类学对旅行与旅游的研究将促使民族志研究的另一次变革。

（责任编辑 方舟）