

DOI:10.3969/j.issn.1674-9391.2021.04.001

禳灾文化记忆 在乡村旅游中的价值重构

——基于三个藏寨的案例分析研究

李 军

[摘要]民族村寨禳灾文化记忆是特定人群在特定生存环境中的集体记忆与防灾减灾的经验总结,是负责任乡村旅游的内部资源与旅游者超越自我的精神动力。在新冠肺炎疫情影响下,人类需要重新审视禳灾文化记忆,它贯通了禳灾、抗灾和救灾的集体记忆,禳灾文化记忆在乡村旅游中的价值重构,需要生态、社会、经济价值的系统性重构。作为一种特殊的文化现象,禳灾仪式具有体验功能、治愈功能、重塑功能和价值转化功能,禳灾文化记忆在乡村旅游中的价值重构,体现了人与自然、人与人的博弈与和解,建构了神圣与世俗之间的桥梁。文章基于“鱼通官寨”、“龙哇寨”、“蟹螺堡子”三个藏寨的案例研究,研究认为民族村寨禳灾文化记忆与乡村旅游结合有着传统文化根基和后现代精神纽带,禳灾文化记忆的价值重构还需深挖民族村寨内部资源,激活禳灾仪式的体验功能、治愈功能、重塑功能,强化禳灾文化记忆中旅游者的身份认同和旅游产业的价值转化。禳灾文化记忆在乡村旅游中的价值重构,有一个主客互动、文旅融合的过程。不仅要调节与平衡禳灾文化记忆旅游开发中的权力-利益关系,也要适应所处传统村落聚落形态、传统生产生活方式,促进主体与客体、文化空间与历史时间的互动与融合。

[关键词] 禳灾文化记忆;场域;乡村旅游;文旅融合;价值重构

中图分类号:C952

文献标识码:A

文章编号:1674-9391(2021)04-0000-09

基金项目:国家社会科学基金西部项目“四川藏区旅游脱贫典型案例与经验研究”(项目编号:20XMZ085)。

作者简介:李军(1977-),男,汉族,湖北仙桃人,四川省社会科学院,副研究员,硕士,研究方向:乡村旅游。四川 成都 610072

新冠肺炎疫情给全球旅游业带来巨大冲击,旅游业的脆弱性表露无遗。脆弱性是一个系统面对灾害时的总体特征,旅游业的脆弱性,包含了灾害发生后系统对抗反应与恢复的能力的双重内涵,我们不能片面、消极地理解旅游业的脆弱性,而应积极推进灾后旅游业的恢复。民族村寨禳灾文化记忆,就是一种灾害的对抗反应,通过宗教或民间信仰的形式,表达

对生命自然的尊重与敬畏,通过相关民俗文化活动,如煨桑、药浴、转山、开耕、赛牛活动等,传递灾害防治与生产恢复的经验。禳灾文化记忆作为一种“文化遗留”,体现了人与自然、人与人的博弈,在生产水平相对落后的少数民族地区,“生命的文化,根源于那不可把握的本源中,人们把自然灾害看作神灵的惩戒,通过一种敬仰(Verehrung),克服内心的畏惧。”^[1] 禳灾文化

记忆是回归之旅、治愈之旅的重要资源,尤其在新型冠状病毒疫情之后,行业复苏仍然面临很大挑战,激活乡村旅游的治愈和重塑功能,不仅有利于旅游业的整体恢复,也反映了乡村旅游者的精神需求。

民族村寨禳灾文化记忆内涵丰富,体现了民族文化的多样性,在强调后现代精神回归的乡村旅游中,形成了一个奇情异致的文化秘境。民间的年节、上祀、端午、重阳、下元等节日,都是禳灾文化记忆特定的时间,烧火龙、踏春、赛龙舟、登高、游赏等禳灾文化场域体现了“地方性”和“本土化”的特点,民族地区十里不同风、百里不同俗,在禳灾文化记忆中表现尤其突出。文中列举的三个藏寨分属不同支系,费孝通先生把康定鱼通官寨藏民归属于贵琼藏族,在“菩萨山”举行的羊年会是十二年一次特有的禳灾文化记忆;若尔盖县的爪哇藏寨归属于嘉绒藏族,在“阿尼舟坚扎嘎神山”举行的度炯节相当于汉族的端午节,却有着完全不同的禳灾文化记忆;石棉县的蟹螺堡子是尔苏藏族在迁徙中融合木雅藏族形成的“文化孤岛”,还山鸡节在“鸡菩萨杠杠”的禳灾文化记忆,包涵了尔苏藏族的祖先记忆。在现代化进程中,民族村寨禳灾文化记忆同样面临着传承与发展的问題,有待于生态、社会、经济价值的系统性重构。

一、禳灾文化记忆的民族场域

民族村寨禳灾文化记忆是特定时间特定民族场域、集体记忆抽象化的稳定意象。禳灾文化传统由来已久,包含了禳灾仪式、抗灾和救灾行为等内容,禳灾仪式体验、治愈、重塑、价值转化功能,诠释了禳灾文化记忆的神圣性,禳灾文化记忆中“游”的情景,表现了价值重构的可能性。

(一) 禳灾文化传统

禳是一种古代祭祀,《说文解字》:“除疠殃也。从示襄声。”禳灾又作“攘灾”,《周礼注疏》:“却变异曰禳。禳,攘也。”“攘”是一种动作和行为,“攘灾”包含了预防、控制灾害,民间救灾、灾后恢复的内容。中华民族多难兴邦,逐渐形成了从庙堂之高到江湖之远、从“禳灾”仪式到“攘灾”行动的禳灾文化传统,建构了制度文化、精神文化和物质文化有机联系的禳灾文化体系。“禳灾制度的建立,并不只是古代人们

消极对待灾害的方式,还深刻体现了统治者的理性。”^[2]历朝历代的禳灾制度,从来都是建立在物质基础之上的,物力与人力的合理调配,理性与感性的积极互动,是战胜灾难的必要前提和基本保障。禳灾仪式实际上是一种精神仪式,是祭慰天道人心、重拾希望与信念的重要手段。

禳灾文化记忆的“民间性模式”(folkmodel),表现为一种地方性知识,约定成俗,代代相传。“在藏区民间,如果某地区发生疫情,人们首先会在附近焚烧柏香,在疫区洒木料灰,人人佩戴藏药香囊。”^[3]煨桑习俗不仅仅是祈祷神灵,柏枝烟熏可以有效预防传染性疾痼。如果藏民感染疫病,也会在自家门前挂一束柏枝,闭门谢客,自我隔离,客人也能心领神会。禳灾宗教仪式往往和藏医药防治联系起来,仪式之后藏民自觉领取预防的药丸,感染者接受药浴和藏医药治疗。康巴藏族民间组织“吉都”,是苦乐与共的互助组织,一般由10-20户组成,每有灾害,“吉都”的自救功能激活,受灾村民往往能够得到及时的救助,灾后恢复也能发挥积极的作用。

民间禳灾文化传统构建了神圣与世俗之间的桥梁。神圣的禳灾仪式之后,是“集体欢腾”(collective effervescence),丰富多彩的体育竞技、民俗活动,充满生机活力。“民族地区有一种影响深远的禳灾活动——雉礼。雉之风俗,又称‘雉禳’、‘雉逐’、‘雉拔’。其基本功能是迎神以驱逐疫鬼,消灾解祸。”^[4]如嘉绒藏族的斯格仁真、白马藏族的跳曹盖等,特定文化场域的雉礼演化为集体欢腾的节庆。“藏族戏剧艺术也穿插了祈神驱邪、祝福迎祥的内容,川西藏区的木雅戏、嘉绒戏,在表演形式上属于雉艺术和世俗艺术并重的形态。”^[5]藏族的舞蹈艺术,如流传最广的果卓(锅庄)、寺庙常见的羌姆、黑水河流域的卡斯达温等,都能看出禳灾文化的影响。

(二) 禳灾仪式功能

禳灾仪式充满神秘色彩,受到人类学家的关注,“从宗教仪式研究逐渐扩展到人类社会世俗化生活,体现了仪式对于社会的独特整合价值。”^[6]作为人类社会特殊的文化现象,禳灾仪式不再拘囿于神坛,它的多元功能,越来越得到

世俗社会的重视。

体验功能突出了认识的主观性。禳灾仪式用原始的图腾,象征的符号,肢体的语言,消解了参与者知识预设,突破了民族语言障碍,将自然属性的人,直面浩瀚宇宙的生命本源,又返回世俗世界,追问自己的内心,思考短暂生命的价值。人类学家戈夫曼认为,“仪式的互动秩序之所以是神圣的,是因为它创造并维持着社会性自我。”^[7]而“世俗化世界里的个人具有神圣性,是通过象征性的行为进行展演并得到确证的。”^[8]禳灾仪式的情景式体验,体现了民族文化的真实性和参与者的主体性,更容易触发参与者对灾害的深层次反思,起到潜移默化的教育作用。

治愈功能主要表现为心灵治愈。“在人类生活中的一些不可意料的事情上,比如生病、危险、生活变化等,仪式可以起到心理上舒缓、化解、转移等作用。”^[9]禳灾仪式能带给人感同身受的精神慰藉,能去除人们的恐惧心理和焦虑情绪,能在抗灾及灾后恢复过程中起到安抚民心的作用。民族村寨的禳灾仪式,与其说是居安思危的一次排练,不如说是一场人与自然的对话。通过自然信仰和神圣仪式,诠释自然的法则和生命的真谛,抚慰历经劫难的伤痛,倡导人与自然的和谐共生。

重塑功能类似于凤凰涅槃的自我超越。在生与死的对抗之中,禳灾仪式体现了特定文化场域生命的张力,展现了民族精神生生不息的力量。社会学家皮埃尔·布迪厄指出,“仪式对于社会秩序的形成和稳定以及道德形象的形塑和维持具有再生产和再塑造的独特作用。”^[10]禳灾仪式在藏区有着广泛的认同,日常生活中藏民也会邀请僧人到家里念经禳灾,禳灾仪式强化了社会秩序和道德伦理,消除了生产生活中藏民心理上的种种障碍和顾忌,寄托了藏民重头再来的希望和对美好生活的向往。

价值转化功能通过仪式互动实现。禳灾仪式是人类面对危机的一种精神反射,不难追踪从世俗到神圣再到世俗的转化轨迹。符号人类学家维克多·特纳把仪式看作人际交流和展现文化变迁的“社会剧”,“仪式成为人们社会生活中的一种‘转化器’,将世俗的日常生活转变到一种全新的或者更高层次的关联之中,使得原

本日常的事物由此得以改变。”^[11]民族村寨禳灾仪式具有价值转化的功能,禳灾或娱神的民族舞蹈可以转化为地标性非物质文化遗产,自然信仰可以转化为日常生活中生态环境保护的乡规民约。禳灾仪式的价值转化增强了民族文化艺术的魅力,影响着少数民族群众的观念和习惯,随着民族村寨旅游的开发,禳灾仪式的互动带来生态、社会、经济、文化的互动,价值转化推动民族村寨的可持续发展。

(三) 禳灾文化记忆中“游”的情景

禳灾文化记忆有应激、被动的记忆,也有温情、主动的记忆,民间禳灾文化记忆更多表现为温情、主动的记忆,古往今来禳灾记忆与游赏习俗紧密结合在一起。古代上巳日的禳灾文化记忆,称作“拔契”,唐张志和《上巳日忆江南禳事》诗:“黄河西绕郡城流,上巳应无拔契游”,就把禳灾文化记忆与“游”联系在一起。端午送瘟禳灾,也有游观龙舟竞流的习俗,宋程师孟《端午出游》诗:“千骑临流搴翠帷,万人拥道出重城”,描绘了端午出游的盛况。此外,还有中元节祭水放灯,中秋节游湖赏月、重阳节登高赏菊、下元节拜山访道等传统习俗,“游赏民俗为乡村增添了色彩,也为乡村旅游提供了丰富的素材。”^[12]但是,禳灾文化记忆中“游”的情景还不能成其为现代意义上的旅游,而只是文化旅游有机的组成部分。

禳灾文化记忆中“游”的精神文化蕴涵,与现代旅游的精神文化需求具有一致性。龚鹏程认为,“‘游’本字为‘游’,本来就与宗教有关,人之游是对神之游的模拟”^[13],旅游可以贯通于世俗生活层面和生命意义层面,具有超越解脱之义。禳灾文化记忆中的“游”本质上还是身体上和精神上祛病禳灾的行为,“游”的行为与娱乐、观赏、获取经验的行为结合,派生出游乐、游观(赏)、游历的文化语义。民间禳灾文化记忆中“游”的特定时间,通常与节日联系在一起,这是因为“节日活动是一种群体行为,包含着某一群体的意志和价值观,体现了某一群体的思维方式和生活习惯,是人类经过长期积淀的一种高级的精神文化现象。”^[14]从社会人类学的角度,“现代旅游表达了人的一种精神追求,或者说旅游是一种‘现代的仪式’,在现代生活中体现了一种‘非同一般’的行为,这种行为包括

娱乐社交活动、仪式、习俗、观点活动等。”^[15] 禳灾文化记忆满足了旅游者的仪式感,进而产生深层次的文化互动。

从旅游人类学的角度上讲,随着生活水平的提高,旅游的“现代仪式”成为生活常态被忽视简化,由禳灾文化记忆中“游”的情景,油然而生旅游的仪式感,实际上是还原仪式的一种精神共鸣。在藏族习俗中,“游”并不是简单的娱乐休闲,而是一种朝圣的精神历程,藏民在传统禳灾仪式之后“转山转湖”,实际上是“游”的“现代仪式”转换,人们手持转经筒,游走在雪山圣湖之间,饿了就和雪吞一口干冷的糌粑,困了就钻进牦牛牧民临时搭建的帐篷,一切美景似乎与“游”的行为绝缘。相比之下,禳灾文化记忆中的集体欢腾,更接近于乡村旅游节庆文化场景。“这种‘竞技式的总体呈现’,体现了节日和庆典‘缝合’社会的‘物之力’。”^[16] 民族村寨禳灾文化记忆,以音乐、舞蹈、体育竞技等多种形式,宣泄了灾难带给人的苦闷,将禳灾节庆活动推向高潮。对于乡村旅游者来说,这种异文化的体验无疑是具有吸引力的。

二、乡村旅游中的禳灾记忆

乡村旅游是自由的、开放式的旅游,成为工作生活在密集、封闭空间的城市人的最大向往。乡村旅游需要仪式感,人民群众需要精神治愈之旅,深挖禳灾文化记忆,丰富民族地区乡村旅游的内涵,成为疫后旅游业恢复的一条新路径。

(一) 鱼通寨的羊年会

鱼通寨是四川甘孜州康定市历史悠久的土司官寨,也是东西部扶贫协作乡村旅游扶贫重点村寨,在旅游配套设施相继完善之后,乡村旅游的目标吸引物是什么?是当前鱼通官寨亟需破解的难题。“康定土司作为文化上的他者,在物质空间上可以无限趋近汉人的世界,文化差异本身就是维持社会距离的天然屏障。”^[17] 现实生活中,作为物质空间的土司宅第已然无存,十二年一次的羊年会,成为异文化体验的重要内容。羊年会祭祀山神,与“两村夹一沟”的山地环境分不开,从前的鱼通土司通过山神体系与土地制度,确定了自己的权力关系。在鱼通村寨意识中,羊年会的主题是“敬天”,射箭会的主题则是“礼地”。“鱼通自然灾害较多,尤其是风灾、旱灾,人们便通过举办羊年会、射箭会的

方式祈福禳灾。”^[18] 以羊年会为代表的禳灾文化记忆是一个有机整体,村寨意识实际上是集体记忆的主体辨识。

禳灾仪式由公嘛主持,公嘛是民间信仰里与自然神灵沟通的关键人物,土司是禳灾仪式的实际操作者,祭天的羊头,要悬挂在土司家灶房的中柱上。羊年会上公嘛,身着白色长衫,登高台“喊天”,人神沟通之后,公嘛模仿山神的动作,手舞足蹈。鱼通地区十里八乡的藏民,集聚于高台之下,虔诚祈祷。如果山神归咎于民,公嘛的占卜中就会出现不好的征兆,则需招唤护法神驱逐灾难。值得一提的是,公嘛的护法神里,有展贡冲子叫布(即孔子)、乌金仁波切(莲花生大师)、杰勒热(千手观音)、岭·格萨尔(一位名叫李贵森的汉族乡土神),土司官寨的汉藏文化影响,由此得到确证。

射箭会是禳灾仪式之后的狂欢节,早年的射箭会,以活羊为祭品,由土司或乡贤,在神树下主持社稷神的祭祀。再把活羊牵到开阔地,作为射箭的活靶子,寨中15岁以上、60岁以下的男人,都可以参加射箭比赛,优胜者还能得到土司的嘉奖。到了傍晚,人们支起灶台,点燃火把,一起分享鲜美的羊肉,男女老少围着火堆跳起欢快的锅庄。酒足饭饱之后,是举火把转山活动,长长的火龙蜿蜒在高山峡谷之间,喊山的声音此起彼伏,相传此法也能驱除邪魅。土司官寨的射箭会,有着防御寨堡的特殊意义,1951年,鱼通官寨最后一个土司甲安仁困死在菩萨山,“山神所象征的权利和村落间的秩序在信仰与现实世界中全面隐去,也意味着历史上可以包容和处理多种文明和权力关系的地区,开始进入一种焦灼和摇摆状态之中。”^[19] 羊年会的传统习俗逐渐淡出鱼通官寨的生活,乡村旅游开发还需盘活闲置资源,发掘羊年会的文化内涵,推进禳灾文化记忆在乡村旅游中的价值重构。

(二) 龙哇寨的度炯节

四川阿坝州若尔盖县求吉乡龙哇寨的度炯节,是州级非物质文化遗产。藏语“度炯”,意为“驱毒避害,祈福保健”。龙哇寨位于海拔超过4000米高寒草甸深处,时常面对冰雹、瘟疫的灾难,度炯节将宗教仪式和传统藏医药有机结合,成为龙哇寨先民预防和控制传染病的有效方

式。阿尼舟坚扎嘎神山是龙哇寨民世代守护的信仰地,也是生产资料及藏医药草的采集地。龙哇寨藏民举办度炯节,满怀对自然的感恩之心,体现了战胜瘟疫、自我救赎的乐观主义精神。地方政府引导在乡村旅游开发中起到至关重要的作用,2019年,海内外慕名参加度炯节的游客人数已经超过5000人,创造节庆收入20000余元。

龙哇寨度炯节在村长或寨老的组织下进行,准备工作通常提前一至两天。上山采药的工作,落在了健康小伙子的身上,他们要赶在太阳出山之前,采集28种带露珠的草药,经过清洗、切割后,按照传统藏医配方熬制汤药。点火仪式由僧人主持,僧人在熬制过程中念诵度炯经文。晨光中,龙哇寨烟熏袅袅,转经念经声声入耳。家家户户门前煨桑,是为了祈福;室内呢桑,是为了洁净消毒;朗洒朗吉,是为了礼敬天地。在传统观念中,龙哇寨民无论离家多远,都要赶回来参加度炯仪式,心之所系还是自己的家乡。

藏历五月初五,是龙哇寨最热闹的日子,全村身着民族盛装,祭祀阿尼舟坚扎嘎神山,举行煨桑转山、风马送瘟、汤药洗礼等仪式活动。驱毒逐邪是禳灾文化记忆的重要组成部分。把象征天地的白石、黑石,放在烈火上炙烤,待其滚烫之后,以煮好的汤药浇之,炙热的水蒸气铺面而来,可以起到藏医药熏蒸之功效。主持人念经加持,以柏枝挥洒汤药,藏民袒臂受之,既是一种祝福,也是一种药浴之法。龙哇寨以糌粑捏制朵玛、以草木编制风马,举行的送瘟驱邪活动,则是对饱受瘟疫之苦的藏民的一种精神抚慰。当然,度炯节也有欢快的记忆,唱情歌、跳锅庄、射箭、赛马、美酒、美食等,都是度炯节的传统活动。度炯节的娱乐活动,是龙哇寨人乐观精神的真实写照,吸引了人类学、民族学者的关注,被自驾游爱好者视为原生态藏地秘境。

(三) 蟹螺堡子的还山鸡节

雅安市石棉县的蟹螺堡子,是尔苏藏族人與木雅藏族人杂居的村寨,还山鸡节是尔苏藏族人最隆重的年节。还山鸡节源于尔苏人的祖先信仰,尔苏史诗有“白色鹏鸟”创世之说,尔苏人也用白色公鸡祭祖和祭祀山神,所祭祀的山神又被称作“鸡菩萨杠杠”。还山鸡节中的禳灾

文化记忆,除了祭祀山神、水神、树神中的禳灾经文之外,节庆的最后一天,村民还要集体跳“驱魔舞”,“舞蹈的最后,突然吼一声‘热火火’,迅速奔向场外,将象征着装有恶灵与晦气的背篓扔下山崖。”^[20]目前,还山鸡节入选省级非物质文化遗产,也是蟹螺堡子传统村落旅游的目标吸引物。

蟹螺堡子是汉藏民族走廊的一颗明珠,相传尔苏人原住邛州西海,三国时期与蜀国交兵不敌,退至石棉的尔苏先民,以瓦板缚于羊角,夜燃瓦板为炬,驱羊疑兵以退蜀军,最终定居下来。尔苏人“烧罽子”(烧瓦板)、“祭白石”(祭“觉”神)的习俗,实际上是祖先记忆的仪式化。还山鸡节在农历八月初九至十二日之间举行,通常持续三到五天。前期的准备工作以家庭为中心展开,包括清扫房屋、走亲访友、备圣水、蒸糯米等,也有家族集体活动,如祭树神、祭水神、洗簸箕、舂糍粑、放山鸡等。

还山鸡节有着隆重的集体祭祀仪式,当太阳从鸡菩萨杠杠升起,村民从自家神龛上取下白鸡、糍粑、糌粑等祭品,摆放在前一天洗净的簸箕里,拿到村寨晒坝依次摆好。在巫师萨巴或素尔主持开路仪式之后,各家男主头顶祭品,从洒过鸡血的“火门”上山。人群行至“鸡菩萨杠杠”祭坛处,由萨巴主持招请“觉”神、山神、树神、祖宗及亡灵,虔诚祭祀,素尔念诵祈福禳灾经文。“觉”神不仅是祖先灵牌的守护神,也是决胜灾难的战神,与藏区的白石信仰联系在一起。众人分享祭品后,萨巴领唱《觉里曼姆》,村民高唱觉神赞歌下山,返回村寨晒坝,参加传统赛歌会,饮“杆杆酒”,跳锅庄。最后是要坛驱秽,几名男子脸抹玉米面,手持羚羊角、羊皮鼓、锣等法器,边唱边跳进入晒坝。村民纷纷加入,互相抛洒、涂抹玉米面。萨巴领着几个背背篓、舞大斧者也参与进来,舞到高潮处,众人齐声吆喝“热火火”,背背篓者迅速跑开,抛弃象征邪秽的背篓。近年来,随着乡村旅游提质升级,蟹螺堡子还山鸡节娱乐活动时间延长,内容也更加丰富,节庆狂欢之余,游客尚能感悟生命的意义,获得生产生活的动力。

三、禳灾文化旅游开发的问题

禳灾文化记忆反映了人与自然关系,受一定社会生产力水平的制约,但不能简单地将其

看作封建落后的文化,用历史发展的眼光看待
禳灾文化记忆,是发现、分析和解决问题的前
提。乡村旅游开发还需处理好真实性、整体性、
周期性、主导性、价值性问题。

(一) 真实性问题

禳灾文化记忆的真实性原则直接关系到乡
村旅游者的真实性体验。作为一种非物质文化
遗产,禳灾文化记忆的传承并不排除关键人物
(如巫师)的创造或遗忘,从文献研究来看,八、
九十年代记录的禳灾仪式过程,与现在举行的
禳灾仪式还是有差异的,抢救性保护与真实性
还原迫在眉睫。作为乡村旅游文化体验的内
容,禳灾文化记忆在开发者眼中具有选择性,可
能出现迎合旅游消费者的渲染或篡改。从乡
村旅游者的角度,现场的禳灾仪式对于异文化感
知强烈、现实中遭遇挫折的游客,更容易引起共
鸣,乡村旅游者对禳灾文化的真实性体验因人
而异。

(二) 整体性问题

禳灾文化记忆是一个有机的整体,禳灾仪
式与民俗娱乐冰火两重天,正是禳灾文化记忆
的生命张力所在。在乡村旅游开发中,存在轻
仪式重娱乐的现象,认为禳灾仪式是封建落后
的、民俗娱乐是健康有趣的,导致禳灾仪式的
内容严重压缩,少数民族音乐舞蹈等内容进一步
商业化,注重其表的艺术形式缺乏深层次文化
意义。至于庸俗化的表演、碎片化的拼凑,不仅
是对禳灾文化记忆的亵渎,更是对旅游消费者
的欺骗。

(三) 周期性问题

禳灾文化记忆具有特定时空体系,“自然灾
害的周期性爆发,使藏民每到特定时期总会习
惯性举行相关宗教禳灾活动,并不需要政府的
特别关注。”^[21]鱼通官寨的羊年会12年举办一
次,龙哇寨的度炯节、蟹螺堡子的还山鸡节1年
举办一次,都是约定成俗的周期。民族地区禳
灾文化活动的周期性,是乡村旅游开发必须直
面的问题,游客平时来看什么?玩什么?消费
什么?从一次性猎奇之旅到深层次体验之旅,
禳灾文化记忆还是装在神灯里的愿望精灵,需
要突破周期性的瓶颈。

(四) 主导性问题

禳灾文化记忆体现了民间信仰多元化和娱

乐形式多样性的特点,在权力与秩序的现实转
换中表现出中心与多元的角逐。不同的主导作
用,直接影响禳灾文化记忆传承与传播的效果。
鱼通官寨的羊年会,过去是由土司主导的,现在
村民自治反而缺失了主导性;龙哇寨的度炯节,
在地方政府引导下,社会影响逐年攀升;蟹螺堡
子的还山鸡节,体现了宗族的影响,巫师萨巴与
素尔之间关系微妙。乡村旅游开发既要强调主
导性问题,也要协调乡村旅游利益相关者的关
系。

(五) 价值性问题

禳灾文化记忆作为乡村旅游的目标吸引
物,有着不同价值的权重与选择。目前,禳灾文
化记忆在民族村寨中的经济价值并没有体现出
来,鱼通官寨的羊年会还在旅游策划之中,龙
哇寨度炯节的人均消费仅40余元,蟹螺堡子作
为国家3A级景区,2019年全年接待游客仅1.3万
人次。当然,民族地区禳灾文化记忆的价值,不
唯经济价值,还有生态、社会和文化的价值,需
要全面的考量与评估。

四、文化旅游融合中的价值重构

禳灾文化记忆的价值重构,有一个主客互
动、文旅融合的过程。集体记忆重塑与旅游者
身份认同,形成了价值重构的逻辑起点,传统现
代化与后现代精神回归,体现了价值重构的时
空分异,生产性保护与负责任旅游,表现了价值
重构包容性的路径选择。

(一) 集体记忆再现与旅游者身份认同

禳灾、抗灾、减灾都是一种集体记忆,抗击
新型冠状病毒肺炎更是一种世界性集体记忆(col-
lective memory)。“集体记忆是一种社会的自我
意识,它具有建构性,从‘实践/仪式’建构到‘时
间/空间’建构再到‘精神/实体’建构,只需依靠
特定的实践仪式、特定的时空结构所标识的非
语言因素,将一个地区的集体记忆代代相继、生
生不息。”^[22]民族村寨禳灾文化记忆,以个体记
忆的形式传承,在时代的变迁中,通常以集体记
忆的形式再现。禳灾实践仪式的亲历者、见证
者和参与者,都在建构禳灾文化记忆的符号象
征,个体记忆的分歧和冲突,并不影响集体记忆
的再现与整合。

“民族村寨群众出于朴素的实用主义生产
和使用传统文化,但是就申遗而言,他们并无有

分量的话语权,而是与该仪式潜在利益主体顺势成为该禳灾仪式价值的重构。”^[23]非物质文化遗产的符号,强化了命运共同体的情感认同,满足了乡村旅游者的身份认同的需求。“身份认同作为身份象征的精神文化认同,只有置身于特定文化之中,才能领悟到生命的意义,从而获得属于人的幸福。”^[24] 禳灾文化记忆是观照社会的一面镜子,乡村旅游者通过集体记忆再现,反观自身的苦难触发共情,增进精神文化的认同,在人生感悟中走出逆境,开始新的生活。禳灾文化记忆的想象与再现、痛苦与挣扎、感悟与涅槃,不仅是一个治愈过程,也是一个自我超越的过程,乡村旅游者的身份认同成为打开心灵禁锢的钥匙。

禳灾文化记忆的价值重构,体现了集体记忆与个体记忆的统一、主体与客体的良性互动。一方面,通过集体记忆的再现,促进乡村旅游者身份认同。在鱼通官寨,东西部扶贫协作援建的寨门、碉楼、环山栈道等基础设施,还不足以表达民族身份、获得乡村旅游者身份认同,羊年会禳灾文化记忆的再现,强化了地方性知识的民族文化表达,文化交流和情景体验的方式更容易被乡村旅游者感知、接受与认同。另一方面,基于身份认同,引导乡村旅游者参与集体记忆的重构。鱼通官寨禳灾文化记忆激发了乡村旅游者对自身生命体验的联想,入乡随俗的参与过程,并不缺乏主观能动性,客观上增强了禳灾文化记忆价值重构的内生动力。

(二) 传统现代化与后现代精神回归

传统与现代是人类社会生存活动的有机组成部分。“传统的重要性在于它能给予人们以安全感和归属感,而且它能使个人和集体体验更加深厚和丰富。”^[25] 禳灾文化记忆基于古老的传统,是对“死”的抗争与“生”的希冀,是对生命的再次领悟。现代的必然性在于新事物取代旧事物,传统现代化表现为对立统一的文化生长过程。禳灾文化记忆是活的传统,体现了传承与发展的辩证统一。传承维护了传统稳定性,延续了禳灾文化记忆特定的言说者、受话人、时空场域等,发展推进了传统现代化,包括活动条件的改善、话语——解释系统的更新等。禳灾文化记忆的现代化,改变了禳灾文化记忆的体验和传播方式,随着“VR/AR”技术的推广,

禳灾文化记忆沉浸式体验,为跨越时空的对话创造了条件。

后现代精神回归反映了现代社会的一种需求,正如吉登斯所描述的那样,“时间与空间在它的相互关系中再也不听命于历史了,很难说它是否暗含了这种或那种形式的宗教复活,但可以想象,将会有一种关于生活的某些方面的稳定性,它会令人回忆起传统的某些特征。”^[26] 在现代化进程中,返璞归真的自由个性越来越受到重视。禳灾文化记忆并不是纯粹的宗教活动,它是传统文化在特定时空的表达,是后现代精神回归的一种确证,对于维护民族地区稳定团结有着积极的作用。古老禳灾仪式作为一种民间信仰,抒发了慎终追远的情感,展现了民族文化的个性。从集体记忆再现走向集体欢腾,增强了文化身份认同,将同心共情体验推向高潮。禳灾文化记忆中的自然崇拜,有利于生态环境的保护,守望相助的精神品质,有利于乡村治理。

乡村旅游的兴起反映了逆城市、逆现代的一种精神回归,“其核心意识是从商业化的旅游向生命体验的回归,表现出情感化、个性化、主动化、体验化、生态化的后现代旅游特征。”^[27] 作为文化旅游体验项目的龙哇寨度炯节,就实现了非物质传统文化的华丽转身,表现出后现代旅游的特征和气质。禳灾文化记忆的价值重构,体现了从传统到现代再到后现代的文化思辨过程,也体现了从体验到治愈再到重塑的功能转化过程。在乡村旅游中,则表现为“吃、住、行、游、购、娱”的传统旅游要素,与“商、养、学、闲、情、奇”的现代旅游要素的有机统一。随着乡村旅游发展加快,龙哇寨还需建构传统性回归与现代性融入的乡村旅游市场营销体系,在禳灾文化记忆价值重构中实现乡村旅游的可持续发展。

(三) 生产性保护与负责任旅游开发

不同地方、不同主题、不同形式的禳灾文化记忆,通常以非物质文化遗产形态呈现,适用于生产性保护模式。禳灾文化记忆的生产性保护,在民族村寨的旅游开发中,则体现了负责任乡村旅游的理念。“负责任旅游(responsible tourism)被国际社会视为最适当的旅游开发理念和指导原则,表现为旅游活动主体旅游者、旅游开发和

经营活动主体旅游组织参与旅游活动时符合社会责任行为要求,包括旅游者对环境友好,尊重当地文化的行为,旅游企业采取的保护环境和对当地公益事业有益的经营和开发行为等。”^[28]从规模上讲,民族地区禳灾文化记忆并不适合大规模旅游,“小而精”成为负责任乡村旅游的要旨。从开发方式上讲,无论是引入市场主体,还是以乡村旅游合作社为纽带的自主开发,都要评估旅游开发对民族村寨生态、文化、社会生活方式的影响。负责任乡村旅游行为,让禳灾文化记忆所展现的宗教信仰和文化多样性受到尊重,让民族村寨的自然生态和文化生态得以保存,诠释了民族地区非物质文化遗产保护与利用的价值取向。

负责任旅游还需剖析利益主体之间的权力-利益关系,“在微观层面上洞悉其社会空间演化机制。”^[29]禳灾文化记忆传承人被赋予神圣权力,通过主持集体禳灾仪式和参与家庭禳灾仪式,体现自身的价值及利益。村长或族长对于禳灾文化活动资金筹集、物质准备、村民的组织、分工及娱乐活动安排起到重要的作用,组织者的权利-利益关系在公共关系统筹中得以实现。旅游企业的进入,通常会承担禳灾文化活动的组织功能,将仪式主持者及参与旅游服务村民的利益计入旅游成本。政府部门作为利益相关者,在禳灾文化旅游开发中起到协调监督的作用。乡村旅游者是消费者,也是禳灾文化记忆的传播者,他们的权力-利益受到乡村旅游协会等组织保障。不同主体在负责任旅游开发中的伦理关系,还需权力-利益关系的调节与平衡。

生产性保护与负责任旅游开发是禳灾文化记忆价值重构的有效路径。“内部资源是决定遗产旅游地社会责任旅游的关键因素,其中遗产资源的影响最大,其次是组织能力,最后是先前旅游经济效益。”^[30]禳灾文化记忆是特定文化场域及社会群体的内部资源,具有较高的资源价值,但并不是所有的禳灾文化记忆都适合于旅游开发,还需全面评估资源市场,探讨乡村旅游开发利用的可行性。蟹螺堡子是中国传统村落,是还山鸡节的载体,禳灾文化记忆的价值重构涉及到“软件”与“硬件”的整体保护与协调发展。禳灾文化记忆的价值转化要与传统村落

聚落形态、传统生产生活方式相适应,文化空间要与历史时间相匹配,在负责任旅游开发中立体呈现。比如禳灾文化记忆博物馆,并不适合以时尚建筑形态为载体,圣水禳灾温泉项目也要尊重蟹螺堡子的水神信仰。如果把旅游开发作为生产性保护的手段,就不得不强调包括物质文化遗产和非物质文化遗产在内的遗产责任。

结语

民族村寨禳灾文化记忆与乡村旅游结合有着传统文化根基和后现代精神纽带,禳灾文化记忆的价值重构还需深挖民族村寨内部资源,激活禳灾仪式的体验功能、治愈功能、重塑功能,探索禳灾文化记忆中“游”的价值转化。本文基于四川藏区鱼通官寨、龙哇寨、蟹螺堡子三个村寨禳灾文化记忆的案例分析表明:禳灾文化记忆在乡村旅游中形成了抽象化的稳定意象,引起一部分具有后现代意识的中产阶级旅游者的关注,产生了一定的社会影响,但先前的旅游经济效益并不理想,生态价值尚未在乡村旅游利益相关者之中达成共识,乡村旅游提质升级还需进一步解决真实性、整体性、周期性的问题,禳灾文化记忆的价值重构成为民族村寨可持续发展的必然选择。

禳灾文化记忆的价值重构,有一个主客互动、文旅融合的过程。从逻辑起点上讲,集体记忆重塑与旅游者身份认同,构建了文化认同的纽带,激活了旅游的本源动力。从价值重构的时空分异来讲,禳灾文化记忆不仅要体现传统带给人安全感和归属感,也要体现禳灾文化记忆表现形式、话语-解释系统的更新,传统性回归与现代性融入的乡村旅游,为禳灾文化记忆价值重构创造了条件。从路径选择来看,非物质文化与乡村旅游的融合产生了新的权利-利益关系,因而要强调乡村旅游开发利益相关者的主体责任,以及旅游者进入禳灾文化记忆场域的责任旅游行为。通过民族村寨内部资源的发掘、乡村旅游的规划、特色项目的融入、市场的精准营销,在民族村寨生态、社会、经济的整体把握中,最终实现禳灾文化记忆的价值重构。

参考文献:

[1] 瓦尔特·施瓦德勒. 论人的尊严——人

格的本源与生命的文化[M]. 贺念译. 北京:人民出版社,2017:173.

[2] 段伟. 迷信与理性:汉代禳灾制度初探[J]. 山西大学学报(哲学社会科学版),2008(6):70-75.

[3] 仲格嘉. 藏医疫病学综述[J]. 中国藏学,2007(3):70-75.

[4] 叶舒宪. 文学禳灾的民族志[J]. 中外文化与文论,2010(19):18-30.

[5] 刘志群. 藏戏和傩戏、傩艺术[J]. 中央民族学院学报,1991(3):85-90.

[6] 杜鹏. 试论西方人类学仪式研究范式的现代性转换[J]. 西北民族大学学报(哲学社会科学版),2018(2):1-6.

[7] Rawls A W. The Interaction Order Sui Generis: Goffman's Contribution to Social Theory [J]. Sociological Theory, 1987(2):139.

[8] 王晴锋. 互动行为学:戈夫曼社会学的行为主义解读[J]. 西北民族大学学报(哲学社会科学版),2019(1):173-180.

[9] 彭兆荣. 人类学仪式的理论与实践[M]. 北京:民族出版社,2007:28.

[10] 皮埃尔·布迪厄,华康德. 实践与反思——反思社会学导引[M]. 北京:中央编译出版社,1998:224-229.

[11] 维克多·特纳. 仪式过程:结构与反结构[M]. 黄剑波,柳博赞译. 北京:中国人民大学出版社,2006:7.

[12] 李军. 新时代乡村旅游研究[M]. 成都:四川人民出版社,2018:48.

[13] 龚鹏程. 游的精神文化史论[M]. 石家庄:河北教育出版社,2001:152-153.

[14] 苏金智. 中国传统节日的文化语义及其发展[J]. 文化学刊,2011(3):111-113.

[15] 张晓萍,黄继元. 纳尔逊·格雷木的“旅游人类学”[J]. 思想战线,2000(1):47-50.

[16] 莫斯. 礼物[M]. 汲喆译. 上海:上海人民出版社,2005:64-71.

[17] 郑少雄. 汉藏之间的康定土司——清

末民初末代明正土司人生史[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2016:262.

[18] 李强等. 鱼通故事[M]. 成都:四川民族出版社,2019:113.

[19] 郭建勋. 山神、庙宇、土司与康东社会秩序——基于四川康定鱼通地区的田野调查[J]. 西南民族大学学报(人文社会科学版),2017(6):31-36.

[20] 刘广宇,焦虎三. 口述与呈现,叙事与风格——尔苏藏族“环山鸡节”影像志创作后记[J]. 民族艺术研究,2015(1):98-103.

[21] 刘琼芳. 灾害与宗教:近代西藏权威竞争中的国家角色[J]. 青海民族研究,2014(2):109-113.

[22] 王子涵. 宗教传承的时空建构——“集体记忆”理论的能动性理解[J]. 世界宗教文化,2019(2):113-120.

[23] 吴薇,王晓葵. “文化”场域的博弈与“遗产”价值的重构——基于彝族禳灾记忆遗产化案例的思考[J]. 民族学刊,2017(6):37-45.

[24] 宋瑞. 如何真正实现文化与旅游的融合发展[J]. 学术前沿,2019(6):24-35.

[25] 姚新中. 传统与现代化的再思考[J]. 北京大学学报(哲学社会科学版),2015(3):51-59.

[26] 安东尼·吉登斯. 现代性的后果[M]. 田禾译. 南京:译林出版社,2000:154.

[27] 白光润,李仙德. 后现代旅游探析[J]. 旅游科学,2007(3):32-36.

[28] 张帆. “负责任旅游”及其相关概念辨析[J]. 旅游论坛,2012(3):1-6.

[29] 张清源,陆林. 宗教旅游地利益相关者权利-利益关系格局与形成机制——以九华山为例[J]. 旅游学刊,2019(9):15-29.

[30] 樊建锋,王纯阳,郭江涛,李文俊. 遗产旅游地社会责任行为的驱动机理研究[J]. 经济问题,2019(11):120-128.

收稿日期:2020-09-26 责任编辑:王珏