

# 话语与文化遗产的本土意义建构

吴宗杰

(浙江大学 外国语言文化与国际交流学院, 浙江 杭州 310058)

[摘要] 由于文化遗产实践长期以来受制于西方话语, 虽然近年来国际上开始关注不同文化的遗产观, 但体现本土传统的遗产实践方式尚未在中国被深度关注和开发。中国有“崇古”文化, 虽没有现代遗产概念, 但对过去及先人遗迹的理解是极为深刻的。历史、志、谱、牒包含了形式多元、内容丰富和极具人文精神的遗产价值观, 是今天全球“遗产运动”不曾涉及的。“衢州水亭门街区文化遗产研究”和“东坞山村文化研究”试图通过挖掘本土话语, 重建文化遗产的本土价值观和意义产生方式, 让文化遗产的认定和保护从标志性、分类式、项目式途径中走出来, 借鉴传统历史书写方式, 探索以“行事”为“深切著明”的遗产意义彰显风格; 也试图超越“物质原真性”、“民族主义”、“地方主义”、“怀旧情结”、“文化资本”等话语, 使遗产实践体现“通古今之变、究天人之际”及“民德归厚”等史学精神。

[关键词] 文化遗产; 话语; 本土; 原真性; 儒家

## Recovering Indigenous Discourse of Cultural Heritage: A Chinese Challenge to Western Value of Heritage

Wu Zongjie

(Institute of Cross-Cultural Studies, Zhejiang University, Hangzhou 310058, China)

**Abstract:** Defining what is valued as "heritage" in the complexities of Chinese historical "neighborhoods" has been a challenging task in line with current criteria of heritage preservation in China. The idea of what constitutes heritage in the government and experts' documentation is very much dominated by Western heritage discourse that tends to deny indigenous values of heritage by favoring a high culture of "monuments," "authenticity," "immortality," and "the West." As a result, "mundane" architecture, temples, historical sites and cultural practices associated with unrecognized traditional values, either material or intangible, are endangered by the processes of globalization and urbanization. The study attempts to explore a non-Western approach to the study of Chinese heritage based on two cases of heritage recovering projects—the Shuitingmen Neighbourhood in Quzhou City and Dongwushan Village in Fuyang. Quzhou, renowned for its rich cultural remains and its Southern Confucian Lineage, is included in the list of

[收稿日期] 2011-12-04

[本刊网址·在线杂志] <http://www.journals.zju.edu.cn/soc>

[在线优先出版日期] 2012-06-20

[基金项目] 国家社会科学基金资助项目(12BMZ046); 中央高校基本科研业务费专项资金项目

[作者简介] 吴宗杰, 男, 浙江大学外国语言文化与国际交流学院、浙江大学非物质文化遗产研究中心教授, 博士生导师, 哲学博士, 主要从事中国话语的跨文化研究。

National Historical and Cultural Cities by the central government of China. The project focuses on the investigation of local neighborhood culture and the interpretation of oral histories and local gazetteers compiled by Confucian scholars in the past. This gives us a window to see how ancient Chinese made sense of heritage, place and the past, and how to value and utilize it in the present. The paper contends that they usually saw heritage as a means to secure sustainability of present enterprises by making judgments through the perspective of the past. For them, heritage was a carrier of virtue, and could be a site, a tree, or even glasses on the site. As long as people in the present value it with admiration, it becomes a site of heritage. Thus it is the discourse that is capable of activating a sense of virtue instead of the materiality of the past per se that is considered essential to the recovery of heritage and its meanings. Confucian scholars developed a unique discourse of "authenticity" in their recording of cultural heritage, which is usually termed as "cut-and-paste method." The discourse, on the one hand, maintains the authenticity of source materials in terms of text, but on the other hand, embeds the authors' historical inquiry for "understanding the boundaries between heaven and man (or the relation between nature and the human-made), and the transformation of ancient and modern times." In the ancient Chinese perspective, what constitute the "meaning" of heritage are historical activities tied to the site, describable in the subtle textualization of "living and doing" which cannot be conceptualized in forms of abstract terms, either metaphysical or scientific. This marks a difference from contemporary heritage practice in China where heritage is usually represented through theoretical statements imbued with judgmental language, analytical categories, and scientific thesis. Confucius explains the style of historical discourse: "I would rather reveal the world in its depth and clarity through subtle descriptions of actual events rather than carry my thought in empty words."

Enlightened by ancient Chinese Sages, we embark on developing an indigenous, non-Western approach to the meaning-making of cultural heritage. The paper demonstrates an instance of heritage description about a family temple site where no authentic materials from the past are identifiable. The narrative is constructed using heterogeneous forms of fragmented texts, such as site description, memory tales, tourism brochures, records in local gazetteers, genealogy family books, Chinese classics, etc., each being seen as an epitome of discourse, a picture of the past. Confucian strategy of "cut-and-paste" is employed to weave fragments together readably in a morally concerned order. The narrative maintains rigidity and authenticity in text composition, and also opens up the creativity, multiplicity and fluidity in terms of meaning-making possibilities. In so doing, the boundaries between material and non-material heritage, and that of monumental and mundane, and authentic or inauthentic are blurred in order to seek out the past while actively embracing the present. The implications of this inquiry may move us beyond the Authorized Heritage Discourse (AHD), opening up cultural space not only to recognize competing heritage discourses, but also to engage in different ways of making "heritage." Moreover, it may reclaim an ancient heritage discourse which allows the past to shed light on the present holistically in the linguistic fabric of authentic description.

**Key words:** cultural heritage; discourse; indigeneity; authenticity; Confucianism

近几十年来,全球性的“遗产运动”深刻影响了我们对历史遗迹的认知、保护与利用方式。始于 19 世纪欧洲、受 20 世纪后福特主义经济发展模式驱使的文化遗产话语,一方面扭转了国人对“封建”遗留的态度,但却把“历史”变成了市场经济的附庸<sup>[1]38-59</sup>。传承遗产的主体被分离出去,其本土价值与内涵不断丧失<sup>[2]</sup>。地方政府往往热衷于项目申报,而文化遗产的认定、表述、保护、管理、利用等各个方面基本都是照搬西方和国际组织的知识框架与实践经验,忽视了本土文化传统的深层价值。这导致遗产标准之外的众多文化遗产不被认知,并在全球化进程中快速消失。本文根据两项地方文化遗产的行动研究经验探究遗产的中国本土意义与价值,旨在在全球化语境下促进中国文化遗产话语的本土化及其跨文化对话。本研究将传统文化思维与当前国际上关注的文化遗产研究热点结合起来,试图构建能与世界平等对话的中华文化遗产话语。

## 一、理性话语治理下的遗产“多样性”

对于“遗产运动”,国际学术界一直都在反思并形成了遗产研究领域的前沿阵地。有学者认为,“遗产运动”背后的欧洲中心主义、民族主义和文化消费主义是对遗产保护根本原则——文化多样性的一种威胁,它强化了文化间的不平等关系<sup>[3-5]</sup>。文化遗产(历史)的当下性、政治性、社会建构性成了学者们关心的热点问题。一些批判遗产研究者甚至明确地宣称:“遗产不是物”,而是一系列语言、价值观、意识形态的运作与合谋,或者说就是“话语”<sup>[5-6]</sup>。近年来,话语逐渐成为反思文化遗产问题的一个重要视角,它关注遗产的文化政治及其多样性价值体系。而带着西方现代历史观、文化思维逻辑和中上层白种人志趣的“授权性遗产话语”(Authorized Heritage Discourse, AHD)强调的是遗产的物质原真性、纪念碑性、怀旧情怀、民族主义、艺术/科学价值。这些适合西方文化的遗产认知却被制定为联合国教科文组织(UNESCO)、国际古迹遗址理事会(ICOMOS)等一系列国际文化遗产组织的章程与指导原则,并进入各国的相关法律与文化政策,成为普遍标准和常识。在世界各地不同的文化语境中,这些代表西方价值观的法规与原则反复地生产、流通和消费<sup>[5]13-42</sup>,导致遗产多元文化价值被遗忘。1994 年《奈良宣言》公布以后,国际组织开始关注文化多样性,试图探寻西方物质原真性原则以外的遗产内涵<sup>[7]</sup>,2006 年生效的《保护非物质文化遗产公约》体现了对遗产文化多样性的关注。但这些尝试仍然受制于西方话语体系中的无形遗产认知方式,把“多样性”制定为一种适合国际机构操作的标准,从联合国到民族国家再到各级地方政府,形成一种遗产“治理艺术”(the art of governing)<sup>[8]</sup>,其背后是西方理性话语支配下的“遗产发现”与管理实践。它不是关注不同文化思维下的多样性遗产实践,而是为了“多样性”去制定统一的叙述方式和治理法则,他者文化被制作成符合“国际标准”的话语体系。比如,“杭州西湖文化景观”在经历多次挫折后最终被列入《世界遗产名录》,就是因为编制了一套能被西方接受的西湖话语。因此,AHD 及其生产的文化政治并未在根本上有所转变<sup>[9-10]</sup>,出现这种情况的一个重要原因是这些具有反思精神的西方学者受制于自身文化思维。为此,人们呼吁一种完全属于不同文化思维的话语出现,正是在这个意义上,中国本土话语可以提供重要的启迪。这有利于改变国际(包括中国在内)非遗实践只停留在制作符合所谓国际标准的话语表述,或者成为旅游等文化产业服务的表演和怀旧展示的现状。如何通过文化遗产认识中国传统文化的内在价值,为中华文化的全面复兴提供契机,是一项重要的研究课题。

近年来,国内学界对文化遗产的认识也在不断深化,从单一的文物保护走向整体的、非物质的文化遗产保护<sup>[11]</sup>;在关注文化遗产的历史环境与文化生态问题<sup>[12]</sup>的同时,也开始挖掘本土文化遗产内涵<sup>[13-14]</sup>;带着话语批判思维的遗产研究也开始出现,涉及文化遗产的知识生产<sup>[15-16]</sup>、概念与表述<sup>[17]</sup>、权力与意识形态操控<sup>[18]</sup>等方面。然而,总的来说,国内遗产实践对渗透着西方思维的遗产知

识体系还缺乏跨文化反思。从根本上说,我们尚未跳出他者文化遗产的话语框架,在实践上甚至在向西方的话语体系靠拢<sup>[9]51</sup>。

中国素有“崇古”、“好古”的传统,尽管没有今天的遗产概念,但对历史及先人遗迹的思考是极为深刻的。历代的史、志、谱、牒构成了年代悠久、形式多元、内容丰富和极具人文精神的史学遗产<sup>[19]</sup>,这些遗产中蕴藏着先辈们对历史和文化的独特理解方式与运用方式。但近代以来,由于过分受西方史学观、文化观的影响,中国本土的文化遗产理念与实践传统并没有得到合理、充分的挖掘。如何提升“蕴含着中华民族特有的精神价值、思维方式、想象力”(《国务院关于加强文化遗产保护的通知》)应当成为文化遗产研究的重要思考方向。

## 二、遗产研究范式探究

本研究基于两项地方文化遗产的研究经验,旨在探索全球化语境下中国文化遗产话语的本土化重构及其跨文化对话。2008年,浙江大学跨文化研究所及非物质文化遗产研究中心受富阳市东坞山村三位普通农民的邀请,对一个被认为没有遗产的普通村落展开研究。在课题建立之初双方就达成共识,即本研究不一定能为旅游开发带来突破性的资源,但研究将依照地方志和家谱的修订理念开展,至少能为东坞山村留下一些可以被后代子孙所珍惜的记忆。用农民自己的话来说:“即使专家的研究成果没能很好地被开发利用,我们也会把这次研究作为对东坞山文化家底的一次盘点,会把这些文化资源整理保存下来,给子孙后代一个交代。”东坞山村在有记载(家谱)和有文物(墓墟等)可考证的六百年里,一直以中国传统“慎终追远、民德归厚”的价值观传承其遗产。但在这一价值体系崩溃后的现代社会中,与其相关的文化遗迹也面临被彻底遗忘的境地,尤其是东坞山村在杭州市附近,都市化进程正以前所未有的速度威胁村落的留存。为此,本研究把传承传统价值、驻留都市化步伐以及挖掘休闲文化资源这三个方面作为基本研究立场,也因此使本研究从一开始就可以超越文化产业和遗产申报的视角去组织团队、定位研究方法,形成一种开放式的跨学科研究范式。这一范式整合了人类学、话语学、历史学、文献学、考古学、人文地理学、休闲学等不同学科的视角,从文化遗产所包含的传统价值出发,挖掘其当下的意义。2009年,一份厚达180页的《东坞山村文化研究报告》产生,分别递交给东坞山村、富阳市政府及浙江大学人文学部。报告受到各级政府、媒体和学者的关注,形成了外界所说的“东坞山文化遗产研究范式”。

2009年底,浙江大学人文学科考察团走访了东坞山村后,提出该范式应该在更大范围内尝试,使其成为一种跨学科、跨文化、紧密结合社会发展需要的社会科学研究机制。为此,2010年6月,应衢州市文广局邀请,原东坞山文化研究团队在国家历史文化名城——衢州水亭门街区展开文化遗产研究。衢州历史上被称为“东南阙里、南孔圣地”,是孔子后裔的第二故乡。自宋代南渡以来,大批儒林士子云集,留下了丰富的文化遗迹以及大量可考证的地方历史文献。该项目使我们能深度接触到传统文化的精髓,重新认识中国本土文化遗产的内在价值、表征方式和当下意义。由于该项目是由文化部门委托,可以暂时从旅游规划的需要跳出来,从战略高度挖掘古城文化遗产的价值,因此也就呼应了中共十七届六中全会关于社会主义文化大发展、大繁荣的精神,力图引领出“经济搭台、文化唱戏”的转型模式。

从“东坞山乡村文化研究”到“衢州古城文化遗产与记忆研究”,我们在遗产研究范式上经历了逐渐成熟的过程,而这主要得益于对中国经典的不断解读。这两项研究运用人类学田野调查和历史文本考证相结合的方法,把遗产看作是历史与现实的一种对话。“历史”对我们来说是寄托在物质和史料里的意义与价值系统,包括地方志、家谱、墓志铭及其相关的正史、野史、经典和其他地方文献,同时也包含在遗产物质载体里,总的来说就是过去留下来的“言”。人类学是对活着的人的考

证,亦是遗产古今之对接,这也是喻学才概括的孔子“文献并重”的理念<sup>[20]</sup>。子曰:“夏礼,吾能言之,杞不足征也;殷礼,吾能言之,宋不足征也。文献不足故也。足,则吾能征之。”(《论语·八佾》)“献”在古汉语里指“贤者”,“文”为历史留下来的典章。具体而言,遗产的传承需要活着的贤人和留下来的史料,即文献互证。孔子还有“礼失求诸野”的田野思想。这些都说明遗产意义的挖掘不仅靠文字,更要注重对活人的采访和观察。我们把这一遗产研究范式称为“历史人类学”,其目的在于重构符合中国本土文化思维与价值观的遗产意义解读、表述和利用范式,同时也关注国际化的问题。具体研究目的包括:(1)文化遗产的认定和保护应该从标志性、分类式、项目式途径走出来,要特别注意那些不能被现有标准认可的无形文化价值,还要从现代史学观和文化观跳出来,从传统史学和地方特殊性中理解遗产的意义,尤其要注重遗产中道与德的内涵和文化价值传承。(2)文化遗产的价值应超越商业化、产业化,成为中华文化复兴的契机。遗产的挖掘、保护和利用过程应成为遗产价值观的彰显过程。(3)文化遗产的表述不应只是形而上的定性陈述,应吸收“我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明”的传统史学话语方式。(4)“通古今之变、究天人之际”是中国治史的重要目标,地方性历史文化遗产也要提升到这个层面,而不是简单地停留在意识形态、经济利益、民族主义和地方主义层面。文化遗产的本土化也并非复古和凝固历史,它是多元的、开放的、古今通变的。

限于篇幅,本文仅仅结合我们的研究报告对遗产意义的表述作一分析,重点探讨遗产意义之产生、原真性及遗产书写范式这三个困扰国际遗产界的问题。

### 三、话语实践、原真性与儒家历史书写

“遗产”是对历史的一种表征,但这一表述却与当下语境紧密相连,可以看成是现在对过去的一种话语实践,是“人们之间有关过去的谈论,是关于他们遗忘、记忆、真实抑或想象的言说”<sup>[21]320</sup>。这些话语在遗产研究、历史学、人类学及文化学中被构建成遗产的知识对象,随时代和文化的不同而变化。“在每一个历史阶段,话语生产了知识形式、知识对象、主体以及知识实践,不同阶段有完全不同的知识实践,而它们之间并没有必然的联系。”<sup>[22]</sup>在很长一段时间内,遗产的“原真性”是由“持续、永恒、不变”的时间标准确立其信誉的,而今天这一标准被认为只是某一特定历史和文化语境下的遗产理念而已。那么,如今主导遗产意义生成的话语有哪些呢?西方学者 Schouten 将之解读为“通过神话、意识形态、民族主义、地方自豪感、浪漫情节甚至市场经济来制造、处理历史”<sup>[23]21</sup>。这样,那些宣称把握了历史的实体“遗产”只是从 20 世纪下半叶开始的“植根于 20 世纪 70 年代重建世界经济的一种话语实践而已”,也即遗产的概念只是现代人的知识对象。

将遗产视为一种话语、一种社会实践,使我们对遗产意义有了重新认识。Smith 把遗产看成“一个实践的过程,一种交流的行为,一种在当下并为当下制造意义的行为”<sup>[5]1</sup>。她借用 Fairclough 的批判话语研究框架<sup>[24-26]</sup>,分析和揭露 UNESCO 与 ICOMOS 等权威机构遗产话语背后的种种预设。她认为,遗产不能看作是一种验证了历史之“原真性”后予以“保存”、“冻结”与“展示”的行为,而是一种“身份形成的文化与社会过程,包含了为理解与改变现在而产生的记忆与叙述活动”<sup>[5]2</sup>。Starn 提出“原真性”的话语问题,论证这个概念如何从历史的偶然性中产生并作为现代准则基础的过程。保存“真实的文化遗产”是“将历史偶然变为一个长久的命题与关注点”<sup>[27]7</sup>。喻学才也认为:“死守载体原真性不放的观点不符合中国传统,有点步入误区的味道。打个比方,就是削中国传统之足,适西方标准之履。”<sup>[28]</sup>1996 年在美国圣安东尼奥论坛上的讨论消解了“原真性”的普世而静止的定义标准。圣安东尼奥条约的第一条就指出:“我们的文化资源的原真性在于对它们的真实价值的认定、评估与阐释,其真实价值既由我们历史祖先的视角决定,也由处于不同社群的

我们的眼光来决定。”<sup>①</sup>

在这里,我们依据中国传统史学眼光,提出一种不同的原真性理念。如果从历史时空里传承下来的物质已经不足以作为连接历史与现在的唯一桥梁,那么一种看不见的纽带——语言将把过去连接到现在,在这一古今“互文”<sup>[29]</sup>过程中,遗产得到阐释和定义,而不必紧盯着载体的“原真性”。这样,我们在“保护准则”中载体原真性的概念之外,提出语言的原真性问题。Taylor以索绪尔的语言视角,将遗址、遗物、图像以及人看成是历史事件、时代和生活方式的东西,都定义为能指(signifier),这样,“原真性等同于‘传统’”<sup>[30]</sup>,而其所指往往是当下的流行话语,如民族主义、怀旧情结、地方自傲感等。遗产的“原真性”需要有原真语言的保留,而非任意的话语建构,用历史的语言对遗产当下意义进行建构是带着对当下的道德关怀的。将历史原真的语言碎片注入到当下的语境是“原真性”意义构建的重要过程。本雅明曾用一个例子来说明历史遗留物的“灵晕”(aura):当连绵群山的影子笼罩着你,而你用眼睛追随着它们的时候,山体的“光环”便被你感觉到了<sup>[31]</sup>。我们把这一光影看作是从历史投射过来的语言,通过这样的语言,我们能感受到遗产的“灵晕”。使遗产发出“灵晕”的魅力就是其历史语言碎片,而不仅仅是物质形式。历史留下的各个不同瞬间的语言和声音,即杂语<sup>[29]</sup><sup>[29]</sup>,是将历史编织到现在的一种重要文本形式。在本文中,“原真性”应看成是一种互文性,把不同历史瞬间和文化生活中留下的广义的文本编织到现在来构建遗产的意义,可显露其“灵晕”。我们可以从中国语言的使用传统,特别是儒家的历史叙述来进一步探讨“原真性”、“遗产意义”、“历史与现在的交界”、“遗产作为话语实践”等目前学界正在思考的问题。

儒家叙述范式是孔子留下的最为宝贵的遗产之一,对中国史学话语的形成和无数地方志、家谱的叙述产生了深远影响,因此,我们可将其作为传统中国遗产叙述的话语。学界认为孔子书写了中国第一部编年体史书《春秋》,继而又三部重要的史书对其进行注疏与解读,探讨其语言风格及内涵,它们都被纳入十三经之列。中国历史书写之父司马迁在其《史记》中沿袭的就是孔子的叙述传统。司马迁用“行事深切著明”的语言对历史事件进行描述,避免用宏大而抽象的语言来概括历史,其叙述多采用“裁剪法”,以保持语言(史料)的原真性,他只在每篇结尾“太史公曰”处发表自己的看法。《春秋》、《春秋》三传以及《史记》被认为是儒家叙述的经典范式,也是中国古代对“历史”的一种话语实践,这种模式在中国古代文论的讨论中用“微言大义”和“春秋笔法”来表述。地方志被认为是直接记载各个地方遗产的一种史书,其中有重大影响的志书之一——宋代罗愿编撰的《新安志》曾提及春秋笔法在遗产记载中的意义。文曰:“夫所为记山川道里者,非以示广远也,务知险易不忘戒也;其录丁口顷亩,非以览富厚也,务察息耗毋徭夺也;其书赋贡物产,非以给嗜欲也,务裁阔狭同民利也。至于州土沿革、吏治得失、风俗之美恶与其人材之众寡,是皆有微旨,必使涉于学者纂之。”<sup>②</sup>这里提及的类似遗产记载中的微旨,展现的就是超越今天的遗产标准、使历史与现在对话的一些重要价值观。孔子阐述其作《春秋》的目的是为了惩恶劝善,这也是我们探讨以“德”(“义”)为准则的话语原则之一。但孔子并非在理性基础上用形而上的语言构建一套道德标准来作为实践基础和对善恶的判断,相反,他的批判隐含在对日常活动与行为的细节描写中。我们也将此作为遗产话语实践的视角之一。对行为的细节描写并不是希望引起权力斗争或政治对抗,而是在批判权力关系中达成一种理解与和谐。孔子曾如此解释这个话语策略:“其事则齐桓、晋文,其文则史,其义则丘窃取之矣。”<sup>③</sup>

① 参见国际古迹遗址理事会(ICOMOS)网站: <http://www.icomos.org/>。

② 微旨是指看上去纯属记载的话语背后隐含的大义。见淳熙《新安志》罗愿序,光绪十四年(1888)黟县李氏刻本。

③ 见《孟子·离娄下》。注疏解读为:“其事,则五霸所理也,桓、文,五霸之盛者,故举之。其文,史记之文也。孔子自谓窃取之,以为素王也。孔子人臣,不受君命,私作之,故言窃,亦圣人之谦辞。”详见赵岐注、孙奭疏《孟子注疏》,(北京)北京大学出版社2000年版,第267页。

在甲骨文的文本中,“史”(历史、书写)字的最初形态与“事”(执行公职)、“史”(记录官员的行为)、“吏”(执行公职的人员)、“使”(派某人执行公职)及“使”(使节)相似<sup>[32]29</sup>。汉代经学家许慎《说文解字》对“史”的理解是记录君主言行的人:“史,记事者也。从又持中。中,正也。”清代经学家章学诚解释说,孔子的历史叙述有三个特点,即“义、事、文”。章学诚还在其《史德》中发挥道:“史所贵者义也,而所具者事也,所凭者文也……能具史识者,必知史德;德者何?谓著书者之心术也。”<sup>①</sup>三者中以“义”为核心。这意味着描述的事件可能是广为人知的,使用的语言也是常规的叙述,但其“义”却是作者所要追求的,换句话说,“义”并非通过空言或形而上的评判语言来表达,而是隐藏在对具体事件的用词中。遗产所凭者文,就是来自田野和史料的语言,其意义载体乃是寄存在遗产上的人事,而能把文和事综合起来的心术赋予其最终意义——德。德可以通过领悟中国经典如六经等加以把握,在司马迁那里,即“考信于六艺”、“折中于夫子”。需要说明的是,“折中于夫子”并非把孔子的语言去拿来描述特定的遗产,而是在具体描述中把握夫子之心术,这体现为一种价值观和一种看世界、看遗产的视角。

我们要探讨的第二个问题是儒家历史叙述是如何构建历史的“意义”,亦即遗产的“意义”。现在学界已普遍认识到“遗产的价值和意义并不总是存在于物质对象或者某地点中,也不一定非要与之联系起来”<sup>[5]264</sup>。物质对象或某个地点离开了文化意义,也便失去了其整个意义。然而无形的遗产或者说非物质遗产往往依赖于掌握着普世话语的专家,由其通过学科知识基础上的归纳、分类、认定(designation)、排序确立所谓的遗产价值<sup>[33]8</sup>。孔子在阐释“意义”与语言的关系时说:“我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也。”<sup>[34]3297</sup>

孔子用“著明”即清晰显露世界的深度来说明“意义”的内涵,用的语言就是“行事”,即对具体人事的叙述,而非“空言”这种抽象空洞的语词。对孔子而言,“意义”并非语义上的,亦非命题似的,更非表征,而是“世界—话语”之间的直接关联,能够透明、清晰而有深度地显露世界<sup>[35]160[36]154</sup>。语言不是用来概括世界,而是用来叙述具体的日常行为、事件,进而达到澄明、“揭开”、“开放”与“显露”。从孔子的历史语言观来看,构成遗产“意义”的是与某个地点相关的活动及对此的叙述,如此,对生活 and 活动的细腻描述是不能用形而上或科学的“空言”来概括和替代的。换句话说,遗产意义是一种对特定历史的深刻澄明,它不是通过知识、判断、事实、分类等来表达,而是在具体事件的描述里展现,也就是用心在语言的字里行间整体领悟到的东西。任何对遗产价值的定义必须指向这个“道,不可道”的感悟。与孔子的语言不同,当下遗产叙述大多为概括性的理论陈述,渗透着评判、分析和科学认定,这也并非1994年NARA条约中第四条所说的“照亮与阐明人类集体记忆”的语言,至多是福柯所说的一种知识体系的陈述<sup>[37]</sup>。从孔子的叙述风格来看,遗产的“意义”只能以记事的形式,通过对历史的显露与理解来整体呈现。理解是由深入而具体的阐释来达到的<sup>[35]</sup>,即通过“信以传信、疑以传疑”、见微知著、显微阐幽的叙述来达到。

今天对遗产的认定往往需要一种确证了的对象,一种稳定、凝固、永恒的结论。然而,历史常常表现为一种模糊不清与疑惑。Smith也认为,“遗产中的历史是模糊、神秘的,很难被确定下来”<sup>[5]29</sup>。然而模糊与不确定不能被看成是一个需要建筑学家或历史学家等来解决的问题,它们可以是当下理解历史的一个通道。模糊性与不确定性也可以理解为对权威遗产话语(AHD)的挑战,后者试图给人们的思考画上一个句号。对孔子来说,保留模糊并非意味着不尊重事实或故意混淆视听。他道出了模糊与不确定性的认识论基础:“知之为知之,不知为不知,是知也。”这意味着知与不知之间的模糊性与不确定性是通向知识与“澄明”的途径,它能释放出自由的阐释空间。司马迁

① 章学诚认为史德是史学家通过修身达到的素养,即君子之心。治史学不能只讲才学,“而不辨其心术”。详见章学诚著、叶瑛校注《文史通义校注》卷三,(北京)中华书局1985年版。

曾将此话语策略称为“信以传信,疑以传疑,故两言之”<sup>[34]505</sup>。对孔子来说,只有将知带入不知才是真正地引导人们走向探寻与阐释之路。有趣的是,在西方语言中,“ambiguity”(模糊性)一词的拉丁词根是由“ambi”(两边的)与“amble”(散步、漫游)组成的,这样的模糊也就是在“知”与“不知”之间漫步。孔子无意构建“事实”的客观性与可信性,相反,他追求的是源文本的真实性。通过批判而显义地实录与重组文本碎片,孔子和司马迁的写作展示的是遗产研究所关注的语言的“原真性”。孔子与司马迁尊重的是产生于历史、流传到现在的文本碎片来源的真实性。通过对这些碎片的裁剪,孔子传达给后人的是他深刻的思考。因此,他评价自己是“述而不作,信而好古”。

打开方志我们往往看到,对某遗址的记载就是裁剪不同历史时期留下的语言碎片。McGee把历史碎片视为一种符号<sup>[38]287</sup>,包含能指(符号所表征的所有话语)与所指(我们在整个话语中所看到的意义)。但在中国历史叙述中,所指并非语言符号系统中的一个概念,而是指引我们看见并理解生活世界的一个空间。福柯指出,“在空洞中才有形成的能力”<sup>[39]387</sup>。这样的语言视角可以用道家的创始者老子对“无”的解读来进一步理解:“三十辐共一毂,当其无有,车之用。埴埴以为器,当其无有,器之用。凿户牖以为室,当其无有,室之用。故有之以为利,无之以为用。”(《道德经》第十一章)

面对不确定、不完整的源文本,司马迁以对可靠来源的文本碎片进行“裁剪”的写作方法,保存了文本的“原真性”和疑以传疑以求“知”的途径。我们最后要讨论的是司马迁的“裁剪”话语策略及其将不同历史碎片重组为杂语的叙述风格。《史记》的写作中,历史就是过去的话语碎片,历史叙述成为混杂、不完整、相互矛盾而有教育意义的碎片镶嵌画<sup>[40]</sup>。在McGee的修辞性碎片概念的影响下,Aden等西方学者提出将记忆地点里面以及周围的话语碎片带到遗址中去<sup>[41]311-336</sup>,这与司马迁的碎片“裁剪”有些类似。司马迁将碎片重组为连贯的叙述整体并非遵照一个线性历史过程,相反,司马迁的“整齐百家杂语”是从“究天人之际,通古今之变”的高度来进行的,其写作目的是为了达到孔子所说的“深切著明”。随着20世纪初西方新史学的到来,孔子叙述历史的声音在当今历史与遗产叙述中已沉默了近一个世纪。儒家历史叙述如何与当今中国遗产实践相结合,让被全球化了的话语排除在外的本土叙述重新发出声音呢?这是我们需要着力探讨的问题。

#### 四、“春秋笔法”与文化遗产意义之产生

带着上述思考,我们对衢州“水亭门街区文化遗产研究”话语实践作一个展示性分析。本文采用的是社会科学新理念,即“言近旨远,以小见大”,通过案例洞察重大问题<sup>[42]</sup>。该报告将达四百多页,选取的文本只是其中的一个遗址描述:“信安陈氏墓庙”。衢州报告力图学习古代地方志编目体例,共有八个篇目,分别是:城池篇、坊巷篇、古迹篇、江上篇、礼俗篇、商贾篇、医泽篇、宅邸篇。信安陈氏墓庙在宅邸篇中,该篇主要梳理了曾经或仍然在水亭门街区的宗族文化及其住宅。从遗产保护的角度来看,意在通过文化梳理彰显街区民居的遗产“灵晕”,为今后保护和利用街区遗产提供文化本底。

据民国《衢县志》记载,水亭门街区存在过许多历史上有重要影响的“望族”,如有“徐天官”之称的联豸徐氏、自称徐偃王后裔的西河徐氏,以及陈氏望族、乐安任氏望族、洛阳刘氏望族等家族,他们都曾把宗祠造在水亭门街区<sup>[44]卷一一</sup>。晚清到民国间又移迁入一些外来“望族”,如徽商叶半城家族、江山汪栋时家族等。由于时代变迁,他们在这块土地上没有宗祠,但却实质性地占据着大部分民居。整体而言,宅邸篇反映衢州社会和家族的历史变迁,呈现根深蒂固的宗族文化,还记载了衢州历史上的许多名人事迹、祭祀礼仪、家族联姻、移民、社交、诗文等。信安陈氏家族在这块街区已经找不到任何后人,也没有民居,但却留着该家族始祖陈弘之墓以及曾经是墓庙(也是宗祠)的一块



很大的空地。陈弘墓有很大的篇幅出现在古迹篇里,而在家族篇的首篇我们安排了“信安陈氏墓庙”。信安陈氏在水亭门不是一个很大的家族,也早已不显赫,史料记载及人类学采访也不如其他家族丰富。那么为何把它作为开篇呢?这是基于两方面的思考,且均来自孔子之大义,即“慎终追远,民德归厚”(《论语·学而》)和“墟墓之间未施哀而民哀”(《礼记·檀弓下》)。这两句话也被衢州地方志所引用,体现了上文提及的“折中与夫子”的遗产价值观。此外,信安陈氏与衢州城地名之起源有关,还与当下衢州市政府开发信安湖旅游区相联系。基于司马迁写史的实录风格,我们综合了不同版本的地方志、陈氏宗谱、衢州市政府文件、现场描述等不同时代的话语碎片,通过缝接产生微意,表述了这一遗产的价值:

今天衢州市政府把临城一片水域称为信安湖,并作为重要的风景区来开发,而在衢州能用“信安”为宗族命名的唯有“信安陈氏”。该族家谱为此特别说明它在衢州的独特历史地位:“信安在晋为本邑号,他族无此称名,而仅见吾姓者,昭其旧也。”《衢县志》称衢州“徐王孔叶为著姓”,认为“族大支繁不能尽记”。但从文献考证,信安陈氏可算是衢州城里历史最悠久的家族,县志也承认“溯厥最先,莫若郑陈二族”。衢州望族大半是宋南渡故家,唯陈氏是从晋太康(280—289)年间从四川阆中迁到衢州。陈氏家谱曰:“吾乡著姓半皆南渡故家,凡聚族而居者各有谱。余始祖起自阆中,太康时食邑兹土,封信安侯,由来最久。”到清道光年间,该家族已“丝丝延延迄今五十余世”。

接下去,我们依据《文献通考》与当代《衢州市志》对衢州地名变迁与该家族的关系作一梳理,然后把叙述定位到留在这块土地上的遗址,并从人类学视角解读墓庙的礼制意义:

今天衢州城历史最久的文保单位应是“晋陈弘墓”,坐落在皂木巷。而当年除了墓,还有庙,即陈氏宗祠,也称“宁邦侯庙”。据今天看见过这一庙宇的老人回忆,祠庙打破衢州一般家庙的坐东朝西的礼制惯例,而是坐北朝南。这可能是因为宗祠是与墓合二为一,也许陈弘有着特殊的历史地位。据宋宣和三年(1121)峥嵘镇都总管亲自发给陈家的帖描述,“敕封祠庙坟墓二处,庙东墓西,各双塘为记”。

报告还忠实录入一段具体描述庙宇建筑格局的文字,隐含的是为重建提供史料依据。在梳理了该庙的来历、变迁、格局等历史信息后,报告继续用实录和裁剪的话语策略叙述该家族及衢州历史上根深蒂固的家族文化。我们的裁剪与情节植入对准当下社会问题,有些是出于比较和对话,有些则是出于对传统道德之彰显,并把它与南孔文化对接。对于其中可能产生的争议、矛盾和困惑,我们不加评论,而是作为遗产意义的一部分加以陈述:

历史上陈氏家族曾出现过15位进士,其中包括唐武德进士、礼部尚书陈叔达,唐贞观进士、中书舍人陈元仁,宋徽宗进士、参知政事陈与义等等。经过近一千七百年的历史沉淀,该家族形成了自己特有的文化,树大根深,一定意义上也造就了衢州城的家族文化。家谱记载了12条家规,由此得以一窥。其中首先引《诗经》“永言孝思,思孝惟则”,意思是只要有一点孝心之所思,天地也会感动,可成四方法则。族人要求不分亲疏贫富,皆当致敬尽礼。衢州当年有为子孙泽福而求吉穴的风俗,把棺材停在祠堂迟迟不葬,因此族人相约,“葬宜速,俾先人入土为安”。家族还规定“男不言内,女不言外”,“男女不相授器”,认为这样做是“古圣人杜渐防微,俱有深意”。男女间“宁以义胜恩,勿以恩胜义”,用今天的话就是不要把爱情置于道义之上。如有“纵情败度、渎乱天伦”,其名字从生至死不许再入祠堂。在婚姻上,要求不要只重富贵,而不注意婿与妇之“性行及家法”。对于亡夫之妇,首先倡导“永守清节”,家族因此申报朝廷,以旌厥志。改嫁也可以,但“毋许招夫入赘”。家规还特别规定,不准淹死女婴,自残骨肉,否则罚

银,乃至送官治罪。族人相约禁赌博、兴文教,认为儒业为家族文脉所系。子孙不读书即不知礼义,但不要把读书仅看作是升官发财的途径。对于人生事业,认为“资身之良”,英敏者可以通过求学获取功名,一般人则应耕作自给或经商自食其力。家族也不提倡诉讼,万不得已不要打官司,有纠纷尽可能在族房内排解。陈氏家族将先祖留下来的文物视作家宝,祖训规定,“如有不肖子孙将遗器鬻卖者,革出祠”。这与今天的文物收藏理念非常不同,增加了一些道德内涵。这些家规家风对了解历史上衢州地方民俗有很重要的意义,而且对当今如何弘扬以“南孔”为标志的传统道德应具有现实启示。

报告配上一张已经是空地的遗址照片,最后试图用“太史公曰”的风格表达重建该庙宇的意义,并对近代以来的中国传统文化遗产及其价值观的失落,以及今天传统民俗、民德之重建,进行了显微阐幽的反思性叙述:

今天我们寻遍水亭门,陈氏子孙踪迹难寻,只留下皂木巷那块空地以及孤零零的坟墓。嘉庆《西安县志》卷四在评论坟墓之意义时曰:“礼称,墟墓之间未施哀而民哀。”这句话道出了坟墓所具有的遗产魅力,即站在其间不须劝说,人们就有敬仰与悲哀之心。同时也说明,如果已经没有人去祭祀坟墓,那就意味着礼崩乐坏、世风日下、百姓悲哀。一千七百年前陈弘文武兼资,驰骋疆场,克鲜卑,不远千里,只身来到衢州,食采兹土,因家信安。他在四川的后人直至晚清仍千里迢迢来祭祖坟,但今天他似乎又成了孤魂野鬼。

我们把对“信安陈氏墓庙”的描述看作是该遗址的意义产生过程,它既不同于一般意义上的科学考证,也不是对一个历史事实的重现,而是围绕一个遗址展开的历史与现实的对话,一种对遗产深层价值的探究。这样一种属于意义层次的研究应该是其后遗产保护、申报、利用以及街区规划和旅游开发设计的文化本底,即基础工作。今天与遗产有关的实践欠缺这一层次的把握。我们对文化遗产的认定注重其物质的原真性,但忽视其意义的原真性,其中一个重要表现就是多用现代人的话语去言说历史,用抽象概念掩盖具体细节。

## 五、结 语

当下世界性“文化遗产运动”反映的是后工业化(或称后福特)时代经济发展模式的需要,文化遗产成为推动经济转型的重要资源。今天,以欧美为代表的西方国家,经济发展在相当大的程度上依靠其文化遗产的符号资本(symbolic capital),以意义来提升其产品价值,这就是人们通常认识的文化产业。中国发展到今天,也充分意识到用文化意义推动经济发展的重要性,并不断深化文化体制的改革。但中国文化产业符号是什么?中国经济向后工业化模式转型,不可单一借用麦当劳、迪斯尼等外来经济模式及其文化资本,因为这只是西方文化的拷贝,无法体现中华文明的深层次内涵。我们的文化发展也不可能只是借助五四以来受欧洲文化影响的符号元素及其价值观。这对我们文化界、产业界提出了一个重大课题:传统文化如何以一种新的姿态在经济产业中出现?这就是我们为何需要从传统中寻找全新的资源与文化思维方式的原因。然而,中华文化遗产的意义到底是什么?其遗产的价值又在哪里?难道我们只是按照现代人的一厢情愿,把遗产只看作是一种艺术形式、神话、民族符号、地方自豪感、浪漫情节、怀旧情调、建筑风格 and 技巧,并以为遗产价值只限于转换成一种商品、一种产业吗?

孔子曰:“述而不作,信而好古,窃比于我老彭。”(《论语·述而》)这句话的意思是说,孔子一辈子做的就是挖掘与传承古人遗产,以实现他当下的诉求。这提示我们,遗产可以是当下变革的渊源和载体。在打破物质载体的文化迷思后,我们接受联合国教科文组织定义的非物质文化遗产的分

类体系。但是,如果我们解读一下孔子的遗产观,这背后还有更深的一层。“立权度量,考文章,改正朔,易服色,殊徽号,异器械,别衣服,此其所得与民变革者也。”这里列出的七类似今天的非物质文化遗产,如历法、服饰、名号、器械等,但这些都可以通过时代变迁而更新,有关这些东西的传统“表现形式”、“表演艺术”、“社会实践”和“手工艺”等教科文组织定义的遗产可以为经济发展所用,但不是中国本土遗产的最终价值。孔子列出下面四项他认为是不可改变的遗产之道:“其不可得变革者则有矣,亲亲也,尊尊也,长长也,男女有别,此其不可得与民变革者也。”(《礼记·大传》)<sup>①</sup>这就是文化遗产的深层价值,或者说相对于“载体信息”的“核心意义”<sup>[28]18</sup>是各种遗产载体要彰显的,也是孔子“兴灭国,继绝世,举逸民”(《论语·尧曰》)不惜要传承的。他进一步说,遗产的传承可以使“天下之民归心焉”。如果离开了这一核心价值观,面对西方令人目眩的物质原真性和非物质的好奇心,中国就找不到可以为世界所敬仰的遗产了。梁启超说:“先秦诸哲,隋唐诸师,岂不都是我们仁慈圣善的祖宗积得好几大宗遗产给我们吗?我们不肖,不会享用,如今倒是要闹说饥荒了。”<sup>②</sup>

明天启《衢州府志》记载城、宅、楼、阁、亭、台、堂、庙、祠、墓等今天认为是遗产的古迹时说:“入境游观,先询往哲,追前胜事,聊访遗踪。月榭风亭,犹想百年光霁;荒祠古墓,回思千载英灵。虽废址,堪悲空吊往古,而流芳未泯,可激来今。”<sup>[43]卷一</sup>这句话是说,到一个新地方,首先要寻访先哲贤人的踪迹,追忆其往事,走访其祠、墓。尽管物载体可能不在,但也能激发内心的良知而可以继往开来。这说明遗产是认识一方土地之意义的开始,可激发新官良知,做到清正廉明。为此,该方志将古迹列在首卷舆地志里。《衢县志·古迹志》中写道:“过柳下季之垄而禁采樵,往哲之风徽有足动后人之景慕者,旷百世而如新也。”<sup>[44]卷七</sup>这说的是古时秦伐齐在经过以德著称的柳下季墓时,下令在该墓五十步内禁止采樵,因为这一遗址的存在可以动后人景慕之情。这说明一草一木也可以是遗产,不必拘泥于物质原真性,重要的是要让后人领悟到其背后的精神价值。正如古人所云:“忠孝所在寸土皆香,自后人慕之,则见为古迹。”<sup>[45]卷一</sup>遗产不只存在于历史,也存在于现代人的仰慕中,上文展现的遗产叙述就是希望重新激活人们心中随着时代的更替已逐渐淡去的对传统的敬畏感。衢州清顺治进士徐之凯曾有言:“夫天下,未有不折衷于古昔而可以行之久远者也。”<sup>③</sup>这表明今天的行事得失应折中于历史文化遗产之大义,这是保证事业之久远的基础。当我们今天去解读一个小地方的文献所表达的对遗产的深刻认识时,不免为当下在追求全球化“遗产运动”宏大叙事中丧失遗产之真正旨趣而感到无颜面对祖宗。

### [参 考 文 献]

- [1] 谢凝高:《“世界遗产”不等于旅游资源》,《北京规划建设》2001年第6期,第58-59页。[Xie Ninggao, "World Heritage Is Not Identical to Tourism Resource," *Beijing City Planning & Construction Review*, No.6(2001), pp.58-59.]
- [2] 彭兆荣:《遗产:反思与阐释》,昆明:云南教育出版社,2008年。[Peng Zhaorong, *Heritage: Reflection and Interpretation*, Kunming: Yunnan Education Publishing House, 2008.]

① 《礼记·大传》这几句话的注曰:“权,称也。度,丈尺也。量,斗斛也。文章,礼法也。服色,车马也。徽号,旌旗之名也。器械,礼乐之器及兵甲也。衣服,吉凶之制也。”而不可变的“四者人道之常”,又“曰存爱者”。详见郑玄注、孔颖达疏《礼记正义》,(北京)北京大学出版社,2000年版,第266页。

② 转引自喻学才《梁启超的遗产保护思想》,《华中建筑》2008年第7期,第1-3页。梁启超早年发动“史学革命”否定传统史学观,然欧洲走访归来,主张用东方文明“拯救世界”。

③ 见徐焯等纂修《联彖徐氏宗谱》“乡校复礼议”,清光绪三十年(1904)修,上海图书馆藏。

- [3] J. Littler & R. Naidoo, "White Past, Multicultural Present: Heritage and National Stories," in H. Brocklehurst & R. Phillips (eds.), *History, Nationhood and the Question of Britain*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004, pp. 330 - 341.
- [4] D. Lowenthal, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- [5] L. Smith, *Uses of Heritage*, London & New York: Routledge, 2006.
- [6] L. Smith & E. Waterton, *Heritage, Communities and Archaeology*, London: Gerald Duckworth and Co., 2009.
- [7] R. Starn, "Authenticity and Historic Preservation: Towards an Authentic History," *History of the Human Sciences*, Vol. 15, No. 1 (2002), pp. 1 - 16.
- [8] M. Foucault, *The Government of Self and Others*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.
- [9] E. Waterton, *Politics, Policy and the Discourses of Heritage*, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.
- [10] L. Smith & N. Akagawa, *Intangible Heritage*, London: Routledge, 2009.
- [11] 单霁翔:《20世纪遗产保护的理念与实践(一)》,《建筑创作》2008年第6期,第146-158页。[Shan Jixiang, "Conception and Practice of Cultural Heritage Protection in 20<sup>th</sup> Century (I)," *Architectural Creation*, No. 6 (2008), pp. 146 - 158.]
- [12] 张松:《文化生态的区域性保护策略探讨——以徽州文化生态保护试验区为例》,《同济大学学报(社会科学版)》2009年第3期,第27-35页。[Zhang Song, "A Research on the Regional Integrated Conservation Strategy for Cultural Ecology: A Case Study of Huizhou Cultural Ecology Zone," *Journal of Tongji University (Social Science Edition)*, No. 3 (2009), pp. 27 - 35.]
- [13] 喻学才:《中国古代的遗产保护实践述略》,《华中建筑》2008年第3期,第1-6页。[Yu Xuecai, "Brief Narrative on Protection Practice of Chinese Ancient Heritage," *Hua Zhong Architecture*, No. 3 (2008), pp. 1 - 6.]
- [14] 张集良:《中国人心中的文化遗产——关于本土“文化遗产保护”概念的探索》,见《旅游学刊》编辑部编:《2011〈旅游学刊〉中国旅游研究年会会议论文集》,北京:社会科学文献出版社,2011年,第370-384页。[Zhang Jiliang, "Cultural Heritage in the Minds of Chinese People: Indigenous Concepts of Cultural Heritage Protection," in Editorial Department of *Tourism Tribune* (ed.), *Proceedings of 2011 Annual Conference of Tourism Study in China Hosted by Tourism Tribune*, Beijing: Social Sciences Academic Press, 2011, pp. 370 - 384.]
- [15] 高丙中:《知识分子、民间与一个寺庙博物馆的诞生:对民俗学的学术实践的新探索》,《民间文化论坛》2004年第3期,第13-18页。[Gao Bingzhong, "Intellectuals, Civil Society and the Birth of a Temple Museum: Exploring Academic Practice of Folklore," *Forum on Folk Culture*, No. 3 (2004), pp. 13 - 18.]
- [16] 李立:《在学者与村民之间的文化遗产——村落知识生产的经验研究、话语分析与反思》,北京:人民出版社,2010年。[Li Li, *Cultural Heritage between Scholars and Villagers: Village Knowledge Production, Discourse Analysis and Reflection*, Beijing: People's Publishing House, 2010.]
- [17] 喻学才、王健民:《关于世界文化遗产定义的局限性研究》,《云南师范大学学报(哲学社会科学版)》2007年第4期,第79-82页。[Yu Xuecai & Wang Jianming, "The Limitations of the Definitions on World Cultural Heritage," *Journal of Yunnan Normal University (Humanities and Social Sciences Edition)*, No. 4 (2007), pp. 79 - 82.]
- [18] 彭兆荣、葛荣玲:《遗产的现形与现行的遗产》,《湖南社会科学》2009年第6期,第174-180页。[Peng Zhaorong & Ge Rongling, "The Present in Heritage and the Heritage at the Present," *Hunan Social Sciences*, No. 6 (2009), pp. 174 - 180.]
- [19] 瞿林东:《中国史学的遗产、传统和当前发展趋势》,《当代中国史研究》2004年第1期,第13-28页。[Qu Lindong, "The Legacy, Traditions and Current Developments of Chinese Historiography," *Contemporary China History Studies*, No. 1 (2004), pp. 13 - 28.]
- [20] 喻学才:《孔子的遗产观》,《华中建筑》2008年第4期,第1-2页。[Yu Xuecai, "Confucius' Thoughts about Cultural Heritage Protection," *Huazhong Architecture*, No. 4 (2008), pp. 1 - 2.]
- [21] D. Harvey, "Heritage Pasts and Heritage Presents: Temporality, Meaning and the Scope of Heritage Studies," *International Journal of Heritage Studies*, Vol. 7 (2001), pp. 319 - 338.

- [22] S.Hall, "Foucault: Power, Knowledge and Discourse," in M.Wetherell et al. (eds.), *Discourse Theory and Practice: A Reader*, London: Sage, 2001, pp.72-81.
- [23] F.Schouten, "Heritage as Historical Reality," in D.Herbert (ed.), *Heritage, Tourism and Society*, London: Mansell, 1995, pp.21-31.
- [24] N.Fairclough, *New Labour, New Language?* London: Routledge, 2000.
- [25] N.Fairclough, "The Discourse of New Labour: Critical Discourse Analysis," in M.Wetherell et al. (eds.), *Discourse as Data: A Guide for Analysis*, London: Sage, 2001, pp.229-266.
- [26] N.Fairclough, *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, London: Routledge, 2003.
- [27] R.Starn, "Authenticity and Historic Preservation: Towards an Authentic History," *History of the Human Sciences*, Vol.15, No.1(2002), pp.1-16.
- [28] 喻学才:《遗产活化:保护与利用的双赢之路》,《建筑与文化》2010年第5期,第16-20页。[Yu Xuecai, "Activation of Monuments and Sites via Tourism: Way of Achieving the Better Effect in Both Conservation and Utilization," *Architecture and Culture*, No.5(2010), pp.16-20.]
- [29] M.M.Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, trans. by C.Emerson & M.Holquist, Texas: University of Texas Press, 1981.
- [30] J.Taylor, "Authenticity and Sincerity in Tourism," *Annals of Tourism Research*, Vol.28, No.1(2001), pp.7-26.
- [31] W.Benjamin, *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*, London: Penguin, 2008.
- [32] E.Wilkinson, *Chinese History: A Manual*, Harvard: The Harvard-Yenching Institute, 2000.
- [33] E.Avrmi et al., *Values and Heritage Conservation: Research Report*, Los Angeles: The Getty Conservation Institute, 2000.
- [34] 司马迁:《史记》,北京:中华书局,1959年。[Sima Qian, *Records of the Grand Historian*, Beijing: Zhonghua Book Company, 1959.]
- [35] M.Heidegger, *Being and Time*, trans. by J.Mcquarrie & E.Robinson, London: SCM Press Ltd., 1962.
- [36] C.Lafont, *Heidegger, Language, and World-disclosure*, trans. by G.Harman, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- [37] M.Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, London: Tavistock Publications, 1972.
- [38] M.McGee, "Text, Context, and the Fragmentation of American Culture," *Western Journal of Communication*, Vol.54(1990), pp.274-289.
- [39] M.Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London & New York: Routledge, 2002.
- [40] G.Hardy, *Worlds of Bronze and Bamboo: Sima Qian's Conquest of History*, New York: Columbia University Press, 1999.
- [41] R.C.Aden, M.W.Han & S.Norander et al., "Re-Collection: A Proposal for Refining the Study of Collective Memory and Its Places," *Communication Theory*, Vol.19, No.3(2009), pp.311-336.
- [42] B.Flyvbjerg, *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- [43] 叶秉敬等纂:《衢州府志》,台北:成文出版社,1983年。[Ye Bingjing et al., *Qu Prefecture Gazetteer*, Taipei: Chengwen Publishing Co., Ltd., 1983.]
- [44] 郑永禧:《衢县志》,台北:成文出版社,1984年。[Zheng Yongxi, *Qu County Gazetteer*, Taipei: Chengwen Publishing Co., Ltd., 1984.]
- [45] 蓝鼎元:《鹿洲初集》,见《文渊阁四库全书》第1327册,上海:上海古籍出版社,1987年影印本。[Lan Dingyuan, *Luzhou Chuji*, in *Siku Quanshu: Vol.1327*, Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 1987.]