

论《骑鲸人》中的文化记忆与处所建构

易洋光

(上海海洋大学外国语学院, 上海市, 201306; 291562032@qq.com)

摘要: 本研究以威提·依希马埃拉的小说《骑鲸人》为例, 探讨毛利族群如何通过文化记忆与处所建构的互动维系身份认同。研究分析神话叙事、仪式实践与处所建构在文化记忆中的作用, 并讨论现代性冲击下文化记忆的断裂与更新。毛利文化记忆通过派克阿骑鲸的神话, 将历史转化为象征性神话, 为泛歌拉海岸赋予神圣意义; 传统仪式则通过身体实践将文化记忆融入处所建构, 强化生态伦理与集体认同。然而, 现代商业掠夺、性别偏见和环境破坏威胁了文化记忆的延续。关键角色卡呼突破性禁忌, 重塑骑鲸仪式, 展现了文化记忆的适应与重构能力, 以及其在赋予处所新意义中的作用。研究表明, 文化记忆与处所建构紧密相连, 其生命力源于传统与现代的创造性转化, 为少数群体文化传承提供重要启示。

关键词: 《骑鲸人》; 毛利文化; 文化记忆; 处所; 身份认同

引言

新西兰作家威提·依希马埃拉 (Witi Ihimaera, 1944—) 是毛利文学复兴运动的核心代表人物, 被誉为英语文学中毛利文化书写的开创者。威提·依希马埃拉的创作具有强烈的处所意识 (awareness of place) 与毛利民族情怀, 他出生于新西兰吉斯本, 成长于东海岸怀图希小镇的毛利社区, 这片浸润着毛利传统的土地与海湾, 成为了其创作中的永恒的精神图腾。他的写作生涯始于20世纪70年代, 于1972年出版毛利文学史上首部短篇小说集《绿岩》(Pounamu Pounamu), 1973年推出首部毛利长篇小说《葬礼》(Tangi)。1980年后他创作了大量作品, 专注于研究当代毛利文化、传说和历史, 以及新西兰殖民化的影响。他曾说过“毛利文化是 taonga, 是我从中汲取灵感的宝库” [1]。1987年出版的《骑鲸人》(The Whale Rider) 是他最著名的作品, 于2002年被改编成电影, 中译名为《鲸骑士》。

在全球化与现代化的双重冲击下, 原住民文化记忆的存续与重构成为当代文化研究的重要议题。毛利人作为新西兰的原住民, 其文化传统深深植根于与海洋共生的历史实践及精神信仰之中, 而威提·依希马埃拉的小说《骑鲸人》则以文学的方式勾勒出毛利文化记忆的图景。本研究基于扬·阿斯曼的文化记忆理论与处所理论, 试图探讨毛利人如何通过神话叙事、仪式实践与空间建构维系族群身份认同, 以及现代性冲击下文化记忆的断裂与更新机制。通过分析“回忆形象”在神话与现实中的动态演绎, 以及“泛歌拉海岸”作为文化处所的意义建构与重构过程, 揭示原住民文化在当代语境中面临的挑战与自我更新的可能性。研究旨在阐明, 文化记忆不仅是对过去的静态保存, 更是通过群体实践不断重构的动态过程, 而处所的神圣性与归属感亦需在传统与现代的张力中实现创造性转化。

1. 海洋毛利人的文化记忆

毛利人 (the Maori) 是新西兰最早的原住民, 其祖先最早从东南亚启程, 经过长时间的迁徙, 穿越太平洋, 到达波利尼西亚的各个岛屿, 最终在公元13世纪左右抵达新西兰 (Aotearoa) [2] (p.351-376)。毛利社会在历史进程的很长一段时期内保持着部落化社会组织形态, 期间虽未发展出书面文字系统, 但通过代际相传的部落口头传统保存集体记忆。

《骑鲸人》中以原住民口述的方式, 讲述了其祖先派克阿 (亦称卡呼提阿) 如何自哈瓦以基骑鲸来到泛歌拉海岸, 为此地赐福。在神话中, 天地都将人视作天赐之物, 对其到来梦寐以求: “等待着。等待着播种。等待着赠予。等待着天赐之物的到来。”而毛利人认为他们的祖先派克阿便是应天地之期许到来, 并且为此地创造了生命。派克阿拥有与鲸鱼对话的能力, 骑着头带漩涡形刻印的鲸鱼, 不断寻找土地, 在通向大地的旅途中, 他向大海和大地投掷赋予生命能力的、用毛利杉木做成的小矛。小矛在空中变成鸽子, 飞向森林; 有的刺进海水变成鳗鱼。而最后一支小矛却无论如何都拒绝离开他的手, 直到派克阿祈祷让它在人们受

苦和最需要它的时候开花结果 [3]。(p.6) 终于他找到了长年寻求的土地, 在阿乎阿乎登陆, 变成天人卡呼提阿, 他给新登陆的土地命名, 给那里的人们带来赋予生命的“小矛”, 告诉人们如何同陆地野兽和海中生物对话, 使地球上所有造物都生活得如同伙伴, 相互依赖, 和谐共处, 成为一个整体 [3]。(p.28) 之后他的后代们恪守着祖先的传统, 生活在这片土地上。

威提·依希马埃拉在《骑鲸人》中以毛利祖先迁徙的历史为蓝本, 通过派克阿的神话叙述, 将公元13世纪的航海历程转化为毛利文化记忆的象征符号, 展现了记忆如何在媒介的支持下得以重构和传承。扬·阿斯曼提出, 文化记忆不同于交往记忆, 它通过文字、仪式和象征符号等媒介固定下来, 突破了代际记忆的时限, 成为维系群体身份认同的长时记忆。派克阿的神话作为回忆形象 (Erinnerungsfigur), 不仅承载了毛利群体的历史记忆, 还通过神话叙述重构了集体时空, 填补了殖民叙事中对毛利历史的“流动缺口”。同时, 交往记忆的鲜活性在毛利部族的日常实践中得以延续, 与文化记忆形成动态互动, 强化了毛利群体的身份认同与文化复兴。

“回忆形象” (Erinnerungsfigur) 是文化记忆的主要媒介载体, 具有“时空关联”“群体关联”和“可重构性”三个特性 [4] (p.32), “时空关联”揭示了记忆需依附具体时空, 借物质载体被感知和传承; “群体关联”则强调记忆天然依附于特定社会群体, 通过共享的神话、仪式或符号, 使成员通过“分有记忆”确证自身的群体归属, 而“可重构性”表明记忆能够在新的时间和空间中被动态调整和再解释。它不仅包括具体的物质符号, 还涵盖神话叙事、仪式行为、语言表述等非物质形态, 是群体思想的意义承载物。派克阿骑鲸的神话故事是对于祖先起源历史的讲述: “我们部族的家系属于‘东海大浪族’, 祖先的发源地是古人和神灵们的居住地——哈瓦以基, 在地平线的彼方, 地球的另一侧, 我们的祖先是天人卡呼提阿, 他第一个随着太阳照射在海上的小径从东方而来, 骑着鲸鱼旅行到我们今天的居住地” [3] (p.28) 派克阿骑鲸从哈瓦以基到泛歌拉的路径, 对应毛利人从波利尼西亚群岛迁徙至新西兰的真实航线, 成为毛利祖先现实迁徙的隐喻。同时, 泛歌拉的命名也源自神话: “他把新土地命名为‘远方的泛歌拉’。我们现在简称为‘泛歌拉’。这里周围的海峡、山岳和河流的名字都来自哈瓦以基, 如‘远方的海峡’、‘外阿浦河’和‘远方的山峰’。”毛利人曾经历殖民统治时期的文化压迫与土地掠夺, 祖先起源的神话在这种语境下成为他们重建文化认同、抗衡外来文化同化的重要工具。通过派克阿的神话, 毛利人不仅将自身的文化根源追溯到13世纪祖先迁徙的具体历史时期, 从而在时间上模糊了神圣时间与历史时间之间的界限, 构建出一种延续至今的历史认同感; 此外, 祖先的迁徙故事与泛歌拉的土地和海洋相结合, 将毛利人的文化身份深深嵌入自然环境之中, 从而赋予土地与海洋以神圣意义。正如扬·阿斯曼认为, 记忆需要通过地理空间和叙述得以固化, 他指出, “记忆术最早使用的媒介手段就是空间化” [4] (p.55)。这种叙事通过时间与空间的双重维度, 不仅使毛利人强化了对自身历史与文化的认同, 也通过共享的文化记忆构建了一种与自然环境不可分割的深刻关联。

派克阿骑鲸的故事描绘了一种万物有灵的生态整体观, 而仪式作为文化记忆的重要载体, 通过对神话叙事的重现和实践, 将这种生态观内化为具有群体义务性的文化规范, 强化了集体身份认同与代际传承。“过去, 在我们的世界中, 神灵同祖先有互相间的交流。神灵有时赋予他们特殊能力。比方说……派克阿有能力和鲸鱼对话, 可以向他们发号施令。人、动物和神灵都和睦共处, 融为一个相互依靠的整体。”人、动物和神灵都和睦共处, 融为一个相互依靠的整体。”这种人与自然和谐共处的观念通过仪式得以具象化和传承。在实践中, 毛利部族以各种仪式来践行这种生态观念, 在捕获渔获时, 他们将第一条鱼归还给海洋 [3] (p.37), 作为对海神淌歌若阿的献祭与感恩, 从而建立起取之有度的生态契约。使用新渔具前, 毛利人会举行祈福仪式, 由长者吟诵祷文请求海神庇佑, 确保捕鱼行为带有对自然的敬畏之心; 他们还还为每个捕鱼场、海滩和岩石命名, 并赋予其神话传说 [3] (p.45), 通过这种方式划定生态责任区, 禁止越界捕捞, 体现对海洋资源的尊重与节制。这些特定的仪式, 不仅是神话叙事的实践化, 也是文化记忆的复现方式, 使毛利人通过神话中的共同回忆, 将生态观念转化为具有群体义务性的回忆形式。借助仪式的重复性与共享性, 这种文化记忆在代际之间循环往复, 既强化了毛利人的生态责任感, 也巩固了其集体身份与文化认同。在毛利文化中, 传统仪式、象征符号和口述传承是文化记忆的核心媒介。这些媒介不仅物质化了毛利人与自然共生的伦理观, 还通过仪式化的活动将记忆内容固定并传递给后代。

然而, 毛利人的文化记忆在现代社会中面临着挑战, 其核心的生态伦理和象征意义正在逐渐瓦解。老人回忆童年时, 捕鲸曾是“最大的娱乐” [3] (p.46), 但现代商业捕鲸者用链锯切割搁浅鲸鱼, “对着镜头比出胜利手势” [3] (p.96), 这与毛利人向海洋致谢的仪式形成残酷对照。与此同时, 人类带来的海水核辐射污染也成为鲸鱼生命的“死亡之网”, 不断威胁着他们的生存空间。在毛利人的文化记忆中, 鲸鱼是海洋的巨灵, 是派克阿的伙伴, 也是人与自然共生关系的象征。正如小说中所述, “假如他窒息而死, 我们也会死, 我们同时面临着鲸鱼的命运和我们的命运” [3] (p.113)。这种人与鲸鱼之间基于生命之网 (web of being) [5] (p.316-318) 的共生关系, 原本依赖代际仪式和象征符号固定储存, 但现代社会的掠夺性行为切断了这种记忆的传承媒介, 使其难以延续。

毛利文化记忆的长时性体现在其通过象征符号和骑鲸人神话重构了人与自然共生的历史图景, 祖先派克阿能命令鲸鱼远游、与海中生物对话。这种记忆通过代际仪式得以传承, 成为群体身份的深层认同。然而,

现代社会中的短时交往记忆正在侵蚀这种长时记忆，老人忧思地喟叹道：“我们已经失去了那种能力。”年轻一代对这种记忆的疏离进一步加剧了危机。卡呼在电影院看到“被刺伤的鲸鱼在血泊中等死，发出痛苦挣扎的声音”[3]（p.39-40），周围人都对此无动于衷，卡呼却本能地模仿鲸歌：“她那哀伤的长叹声和电影中的鲸鱼声完全一样”[3]（p.39-40），试图与这种濒临消失的记忆建立联系。毛利文化记忆的长时性正在被短时、非历史化的交往记忆取代，导致传统记忆在与现代社会的时间冲突中逐渐退化，在年轻一代中只留下残存的情感纽带。鲸鱼既是毛利文化记忆的象征性媒介，也是人与自然共生关系的具象表达。鲸鱼的搁浅反映了文化记忆在现代社会中的“失位”，鲸鱼的象征符号失去了其原本的功能性，成为了生态破坏的受害者。正如阿皮拉纳老人的话：“但人们变得傲慢了，把自己置于神灵之上。他们甚至想战胜死亡，但都失败了。他们的傲慢破坏了整体感，把世界分成两半：一半是他们可以相信的，另一半是他们不能相信的；现实世界和非现实世界，自然世界和超自然世界；现今世界和远古世界，科学世界和幻想世界。他们把这两个世界远远分开，在他们那边的所有东西都是合理的，不在那边的则是不合理的。”[3]（p.112）阿皮拉纳老人的话揭示了一个深层次的矛盾：毛利文化记忆的功能本来是整合自然与超自然、现实与神话，通过记忆承载整体性世界观；但在现代社会的二元分裂中，这种整体性被解构，使毛利文化的功能性记忆陷入危机。毛利文化记忆的传承需要突破现代社会的短时逻辑，通过教育、仪式等手段恢复长时记忆的代际传承。卡呼作为年轻一代对记忆的连接者，显示了未来重建记忆时间网络的可能性。

作为文化记忆的专职承载者（Trager），老人开设了训练班来传承部族的历史、仪式、语言等，根本目的是对抗现代文明对毛利文化的冲击，防止传统知识流失。他在会堂中强调：“目的是同样的，即让毛利语子孙相传，增强部族的生命力。”[3]（p.32）。通过系统教育，老人希望族人牢记祖先的智慧，保持与土地、海洋的联系，避免被外来文化同化。但会堂训练班只允许男子参加，卡呼作为女性只能躲在会堂走廊偷听，甚至因啃咬老人脚趾被粗暴驱赶。“潜水捡石雕”是毛利传统中首领资格的神圣测试，老人却因不满卡呼的性别，试图从家庭中寻找男子来进行这项仪式，筛选培养未来族长，但男孩子们却因“害怕海底的黑暗”或“无法潜入深处”[3]（p.84）而总是遭遇失败。保罗·康纳顿在《社会如何记忆》中强调，仪式是“身体化的记忆传递”[6]（p.40），但老人将女性从排除在部族的仪式之外，女性无法通过仪式参与文化记忆的分有。这种性别排斥不仅限制了女性在文化传承中的角色，也导致了文化记忆出现断裂。然而，卡呼以身体实践打破了这种仪式性排斥的僵局。当男孩子们在深海石雕的测试中因恐惧失败时，卡呼未经允许跃入海水，在豚鱼的协助下完成了这项被视为男性专属的神圣仪式。当传统仪式因性别偏见陷入危机时，卡呼用实际行动证明：女性的身体同样能承载仪式所需的勇气与灵性。在小说的高潮部分，卡呼骑上了鲸鱼，成为了新的“骑鲸人”。不仅拯救了鲸鱼，也拯救了部族的命运，同时也重构了骑鲸人的形象，使其不再局限于男性，老人最终承认：“你是世界上最好的曾孙。是男，还是女，都无关紧要”[3]（p.143）。派克阿的神话故事在现代语境中被卡呼重新诠释，这是适应现代价值观和文化需求的重构，也正是回忆形象“可重构性”的体现，“记忆的方向不仅追溯向后，重构过去的回忆，还不断向前，规约现世的走向”[4]（p.35）。卡呼的实践为毛利人的文化传统注入了新的活力，暗示唯有打破性别、代际、人与自然的三重断裂，文化记忆才能在新的叙事中重生。

2. 记忆与泛歌拉的处所建构

所谓处所，是物理、情感和文化三个层次的多维概念，处所是人生存和生活的世界，是记忆和情感的载体，是“安全感和身份认同感的源泉”[7]（p.88）。处所概念和空间（space）概念有密切关系，二者有关联也有差异：空间并非天然具有意义，而是通过人类的行动、叙述和记忆被赋予意义，而“被赋予了意义的空间就是处所”[8]（p.63）。位置（location），地点（locale）和“处所感”（sense of place）是处所概念构成的三个主要元素。位置指的是带有具体空间尺度的方位；地点是“社会交往的物质环境”（material setting for social relations），包括建筑、街道、公园和一个地方当中其他“能被识别和触及的内容”；处所感的基础是人的主观体验，这既源于处所本身的特征，也包括了人们受地域环境激发而生的情感情绪，这些情感情绪可能是个体的，也可能为群体所共有[9]。（p.117）处所感对于个体与社会群体都有重要的意义，人文主义者重视处所感给予人的稳定的安全感与归属感，认为它提供了一种“根脉感”（rootedness），通过无意识的“意图性”成为人的存在感的核心，构成人定位自身的坐标[10]。（p.37-39,42-43）段义孚以“恋地情结”（topophilia）形容人通过情感联系建构的人—地经验[11]（p.93）。扬·阿斯曼认为，文化记忆“植根于被唤醒的空间（erlebteRaum）”[4]（p.31），记忆呈现依赖于具体可感知的载体，这类载体作为记忆媒介，“回忆形象”与“回忆空间”为记忆提供了现实存在的空间场域。它们构成文化记忆的“空间框架”，促使“回忆空间化”。

泛歌拉海岸的独特意义正是毛利人通过文化记忆而建构起来的。“泛歌拉”的名称在神话中被赋予了“故乡”的含义：派克阿（即天人卡呼提阿）骑乘巨鲸跨越“基瓦大海”，从东方岛屿王国抵达新西兰[3]。（p.28）他在泛歌拉的“阿乎阿乎”高地登陆，因景色类似故乡哈瓦以基，将此地命名为“远方的泛歌拉”

[3] (p.29)。“远方”是对地理迁徙距离的暗示，但其命名是对故乡哈瓦以基的镜像表达，打破了物理空间的割裂，通过神话命名，新空间成为旧记忆的延伸，承载“故乡”的文化内涵。神话中强调泛歌拉的景色类似故乡，暗示自然景观作为文化记忆的客观外化物。泛歌拉的自然特征不再是物理存在，而是被赋予祖先记忆的符号，这种编码使自然空间成为文化记忆载体，无需语言即可唤起集体回忆。骑鲸人传说通过“命名—定居”的叙事逻辑，解决迁徙族群的身份焦虑，泛歌拉因祖先的选择与命名获得合法性，毛利人通过这一空间不断确认“我们是被选中者”的集体身份。这一过程是文化记忆通过回忆形象对空间进行符号化的具体实践，当神话叙事将地理空间转变为祖先登陆的神圣场域，泛歌拉海岸便超越了物理坐标，成为“被唤醒的空间”。小说中的会堂（卡泥）作为部族核心公共空间，兼具实用功能与象征意义：它既是族人集会、议事的物理场所，更是承载文化记忆的容器。堂内的卡呼提阿雕塑将族群起源、迁徙历史及生态伦理转化为可感知的文化符号。奶奶将卡呼的脐带埋入会堂边的土地，并祈祷“请祖先一直守护她，求大海保护她，因为是大海为我们带来了天人”[3] (p.21)，这一举动体现了毛利人对海洋与土地的深刻链接，对他们来说，海洋不仅象征着生命的起源，也是他们历史与生活的核心，传承着他们的代际记忆。外在的土地与内在的精神，共同塑造了毛利人的处所感。

然而，处所感也并非一成不变，而是动态的，始终处于“不同表征所产生意义”的对立斗争之中[9] (p.117)。阿皮拉纳老人代表的传统势力，通过制度化仪式将会堂建构为“男性主导”的记忆场所，会堂核心区域禁止女性进入，卡呼提阿的回忆形象用于限制部族继承人的性别，使处所的意义沦为权力结构的附庸。当老人在会堂向男性开办训练班，空间的封闭性与仪式的排他性共同强化了“只有男性承载正统记忆”的规定，排斥了女性与自然的链接。当卡呼偷学仪式内容时，暴露了传统仪式的脆弱性：依赖单一性别传递的记忆链条极易断裂。男孩子们无法成功潜水捡到石雕，暴露了传统仪式在现代语境下的无力，年轻一代既缺乏与自然对话的能力，也失去了对仪式神圣性的信仰，会堂的训练班沦为形式，海洋的测试场沦为普通水域。卡呼作为女性成功捡回石雕，打破了的传统规则，被传统排斥的女性反而成为传统意义的重构者，而男性继承者的失败，恰恰证明了原有仪式空间的意义空洞化。会堂本是族群记忆的核心空间，承载着家谱背诵、部落会议等文化实践。但当老人将卡呼排斥在外，并在训练班中强调“男子是神圣的”，会堂不再是凝聚族群的精神容器，而成为性别歧视的工具。更讽刺的是，年轻一代对会堂仪式敷衍了事，反而在摩托车的轰鸣中寻找认同“摩托车的喧闹声、蓝色烟雾和汽油味……使我感到我仿佛从来没有离开过这里”[3] (p.76)，标志着传统仪式空间的意义流失。

当记忆断裂时，处所便会失去意义而沦为空间。处所的意义并非永恒固定，而是依赖于人与地的情感、文化、实践的持续互动。海岸承载着毛利人与自然共生的生态伦理，但现代商业捕捞暴力地改写着这种神圣性，“太多的人使用潜水设备，太多的人拿着商业捕鱼证”[3] (p.46)，“五个男人正在解剖他，他们身上溅满了鲸血……链锯正好切断鲸鱼下颚部”[3] (p.96)，当海岸沦为屠杀场，族群和土地的关联被割裂，难以提供集体身份认同。小说中泛歌拉部族面临的“土地纷争”[3] (p.114)，是殖民者通过《怀唐伊条约》等法律手段攫取毛利土地这一创伤的延续。当老人说“我们曾经有很多守护者，现在几乎没有神在保护我们”[3] (p.53)，实则在哀叹土地神圣性的消逝，被剥夺的土地不仅是物质资源，更是存储记忆的“文化硬盘”。拉威力离开泛歌拉后，在澳大利亚、巴布亚新几内亚的城市空间中体验到“非处所”的疏离“这个国家庞大、旷荡，到处是黄铜色，粗俗而美丽”[3] (p.57)。他的摩托车、夹克衫等个人物品成为故乡的情感替代品，而异乡的“几维峡谷”[3] (p.57)因失去与土地的直接关联，沦为文化身份的空洞符号。这种流亡经验印证了处所理论的核心：离开与特定地方的情感——文化连接，人将陷入无根状态[12]。当人与地的情感纽带断裂时，处所则会退化为“无意义的空间”[12]。

作为海洋民族的毛利人，其文化记忆深深植根于与海洋共生的历史实践与精神信仰之中。当现代性冲击导致传统仪式断裂、生态记忆消解，卡呼的使命恰成为文化记忆自我更新的隐喻：她打破性别与代际隔阂，在祖先登陆的泛歌拉海岸重演“骑鲸人”仪式，重构泛歌拉的处所意义。卡呼违背女性禁入会堂核心区域的传统，偷听专属男性训练班的教学内容，突破了固化的回忆形象给女性带来的禁锢。传统仪式中，潜水捡石雕、家谱吟诵等仅允许男性参与，而卡呼在海岸独自完成“骑鲸”这一仪式，用身体实践证明与自然对话的能力无关性别，打破海洋空间专属男性的禁忌，这种突破使泛歌拉海岸从商业捕鲸的屠宰场回归为具有情感链接的生态处所，重构了处所的身份包容性。地方感与历史传统紧密相连，但时间的延续并不能构成地方感这种“经验”的“性质与强度”[13] (p.198)，卡呼的仪式证明，文化记忆的激活不依赖对过去的机械复制，而需通过批判性重构赋予空间新意义，要在新的时代背景下争取归属感，人们必须克服一些根深蒂固的文化偏见。泛歌拉从神话原乡到创伤之地再到重生容器的蜕变，揭示了处所的重建依赖于群体的共同实践与记忆的重新激活，体现了文化记忆的适应性。

3. 结论

本研究通过文化记忆理论与处所理论的视角，揭示了毛利人在《骑鲸人》中通过神话叙事、仪式实践与空间符号建构族群身份的深层逻辑。从“骑鲸人”派克阿的神话形象到泛歌拉海岸的处所意义，毛利文化记忆始终呈现为一个包含历史叙事、生态伦理与权力结构的有机整体。卡呼作为女性继承者突破传统性别禁忌、重构骑鲸仪式的过程，不仅象征着文化记忆对现代性挑战的回应，更彰显了其内在的可重构性，当传统仪式因性别偏见与环境破坏面临断裂时，个体实践与批判性重构能够激活记忆的生命力，赋予旧有符号以新的时代内涵。

文化记忆的核心价值在于其动态的适应性：无论是神话将历史转化为象征符号，还是仪式通过身体实践固化规范，抑或是处所在人与地的互动中被赋予意义，毛利文化始终在“记忆”与“遗忘”“传承”与“重构”的张力中自我更新。现代性冲击下，当海洋从处所沦为资源掠夺对象、会堂从精神容器异化为权力工具时，卡呼的骑鲸实践证明，文化记忆的修复并非对过去的机械复制，而是通过突破固有框架、重建人与环境的情感联结，实现传统与现代的意义缝合。

从更深远的意义上看，毛利文化记忆的处所建构启示我们：在全球化导致的“非处所”体验蔓延的当下，任何族群的身份认同都依赖于对“记忆空间”的持续激活与创造性诠释。当卡呼在泛歌拉海岸完成仪式，她不仅重构了毛利人的性别秩序与生态伦理，更在根本上重申了文化记忆的本质，它既是族群历史的“根脉”，更是面向未来的“活水”，唯有在代际对话与时代挑战中保持开放，才能让古老的文化记忆在新的历史语境中延续其精神生命力。这或许为当代多元文化社会中少数群体的身份建构与文化遗产，提供了极具价值的参照路径。

参考文献

- [1] GNANALINGAM, BRANNAVAN (4 November 2019). "By Way of Circularities: an interview with Witi Ihimaera". Sydney Review of Books. Archived from the original on 18 April 2021. Retrieved 18 April 2021.
- [2] 沃尔特斯, 理查德; 巴克利, 哈莉; 贾科姆, 克里斯; 伊丽莎白·马蒂索-史密斯(2017年10月7日).“新西兰的大规模移民和波利尼西亚定居点”.世界史前杂志.30(4): 351-376
- [3] 威提·依希马埃拉:《骑鲸人》,译者:郭南燕,上海:上海人民出版社,2006: 6, 28, 37, 45, 46, 96, 113, 39-40, 112, 32, 84, 143, 29, 21, 76, 96, 114, 53, 57.
- [4] [德]扬·阿斯曼著,金寿福,黄晓晨译:《文化记忆:早期高级文化中的文字,回忆和身份政治》,北京:北京大学出版社,2015: 32, 55, 35, 31.
- [5] Donald Worster, Nature's Economy; A History of Ecological Ideas. Second Edition. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994: 316-318.
- [6] 保罗·康纳顿.社会如何记忆[M].纳日碧力戈,译.上海:上海人民出版社,2000: 40.
- [7] JOHNSTONR. Philosophy and human geography: an introduction to contemporary approaches [M]. London: Edward Arnold, 1986: 88.
- [8] LAWRENCE BUEL, The Future of Environmental Criticism, Environmental Crisis and Literary Imagination. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005: 63.
- [9] See Tim Cresswell, "Place", in Audrey Kobayashi, et al. eds., Encyclopedia of Human Geography, vol. 10, 2nd edition, Cambridge: Elsevier, 2020: 117.
- [10] E. RELPH, Place and Placelessness, London: Pion, 1976: 37-39, 42-43.
- [11] YI-FU TUAN, Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values, New York: Columbia University Press, 1974: 93.
- [12] RELPHE. Place and Placelessness [M]. London: Pion, 1976.
- [13] YI-FU TUAN, Space and Place: The Perspective of Experience, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977: 1