



为人,为事,为学,皆本真。

■ 彭兆荣

## 从“文学人类学”到“旅游人类学”

——厦门大学彭兆荣教授访谈

彭兆荣, 邹 赞, 张玉霞

**摘 要:**彭兆荣教授结合自己在西南民族地区的生活经历,回顾了由外国文学到古希腊文化酒神精神与文学仪式的研究转向,这种转向主要缘于西方知识考古学思潮的影响,尝试通过西方文化的知识考古以探究文学中所谓诗学的源头。访谈还涉及以下重要论题:首先,如何正确认识中国语境下比较文学与文学人类学的特定关联;其次,文学人类学的跨学科交叉视角对于当下文学批评的现实意义;再次,如何认识民族志的“真实性”,如何重估“大传统”与“小传统”;最后,彭教授结合中国具体的社会历史语境,从民族仪式、家园意识与民族认同角度评价了旅游人类学或非物质文化遗产研究中涉及的国家政治认同与民族文化认同间的关联,并大力倡导建立一种具有中国特色的非物质文化遗产体系。

**关键词:**文学人类学;非物质文化遗产;旅游人类学

**中图分类号:** I0-05

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1002-3240(2013)02-0001-07

彭兆荣(1956-),博士,教授,博士生导师,现任厦门大学人类学系主任兼人类学研究所所长,厦门大学旅游人类学研究中心主任,中国人类学学会副秘书长,中国文学人类学研究会副会长兼秘书长,中国艺术人类学研究会副会长,北京大学特聘项目博士生导师指导教授,四川大学文学与人类学研究所教授。1988-1990 获国家教委公派到法国尼斯大学进修人类学;2000-2001 任法国巴黎第十大学讲座教授,索邦大学高级访问学者;2003-2004 任美国加州大学柏克利分校人类学系高级访问教授,师从世界著名旅游人类学家 Nelson Graburn 教授并进行旅游人类学研究方面的项目合作。现主持国家社科基金重大课题“中国非物质文化遗产体系探索研究”,主持完成国家哲学社会科学规划项目“岭南走廊·蒲贺段文化遗产的人类学研究”、“周边国家民族关系对我国的影响及对策研究”等。代表性著作有《遗产:反思与阐释》,《人类学仪式的理论与实践》,《边缘族群:远离帝国庇佑的客人》,《东西方文化解析》(第一作者),《文学与仪式》,《旅游人类学》等。另主编“文化人类学笔记丛书”、“旅游人类学译丛”、“人类与遗产丛书”等多种。

邹赞,张玉霞(以下简称“邹、张”):彭老师您好,从您发表的论著中可以梳理出一个较为清晰的脉络,这个脉络大体上概括了您的研究重心的转移,如果借

用“驿站”为喻,您学术研究的第一站始于外国文学,尤其是对希腊戏剧的“文学与仪式”考察。这种学术背景对您后来转向文学人类学研究的影响是什么?

收稿日期 2012-10-15

基金项目 教育部人文社科项目“影视人类学视域中的新疆区域文化身份的影响塑造与多元文化资源开发研究”(编号:11YJCZH239)

作者简介 彭兆荣(1956-) 厦门大学人类学研究所所长 教授,博士生导师,主要研究方向:文学人类学、旅游人类学、文化遗产;邹赞(1979-) 新疆大学比较文学与文化研究中心副教授,博士,主要从事比较文学与文化研究;张玉霞(1975-) 新疆大学比较文学与文化研究中心副教授,博士,主要从事外国文学与电影研究。

彭兆荣(以下简称“彭”)如果以粗线条去勾勒我的学术研究历程的话,基本上可归纳为两点:一方面,我从大学到博士期间攻读的专业和学位都是文学,包括欧美文学、比较文学,但我事实上都是在做以文学为“学科”的比较文化研究。另一方面,1980年代末,我受国家教委公派到法国尼斯大学进修人类学,此后的研究重心以及现在的供职都在人类学领域。在这样两条线索的推进中,文学人类学刚好处于两条线索的交叉领域,对我来说,这是一个非常具有逻辑性的交叉。

从学理上讲,其实西方文学从古希腊开始就是一个所谓的“诗学”,诗学是一个大概念,不是我们今天在大学学科体系里那个所谓的文学,它实际上是一个大文学,一个独立而又开放的知识体系。所以说,做西方文学研究的学者就不能不去关涉它的历史背景和知识体系,而那个历史背景和知识体系就是诗学传统,即文学的文化传统。从柏拉图、亚里士多德再到史诗、传奇、悲剧等,其中所涉及到的文学,跟我们今天讲的文学不是一回事。所以,文学人类学你要说是两线并置、交叉也可以,你要说在西方文学的知识体系和诗学中已经存在人类学的形制、内容甚至方法也未尝不可。我的学术诉求兼及了两条线索:首先,我的求学问道都应当归属于当今所谓纯文学的“小文学”领域,其次,我又非常自觉地去研究“两希”(古希伯来文化和古希腊文化),尤其是古希腊文学,在学术谱系上说,就是回归诗学这个西学传统。我们很难分辨西方神话究竟是属于文学还是属于文学以外的东西,因为从现在西方的学科分制来看,希腊神话算是整个西方文学的“祖地”,后来的文学、文化大多以此为源头。所以我们很难用今天的知识分类和概念范畴去套解它。

至于我从研究外国文学到研究古希腊文化中的酒神精神和文学仪式,这种转变既是我个人的兴趣使然,同时也源自一种自我意识和学术冲动,即反对那种被拘囿于大学科制内部的划地为牢式文学研究,希望能够在西方传统的知识体制中间去寻找它的脉络。有两本书对我的影响很大,一本是维柯的《新科学》,这本书实际上堪称西方整体知识体制的考古学,或者说一种知识考古学。书中所述内容很难说是一门学科,它以一种类似博物学的知识编排去探究那些知识形构与概念生产背后的深层次社会结构因素。另一本是福柯的《词与物》,《词与物》解决了在现代社会背景下采用知识考古学去发掘过去被选择出来的所谓“话语”的东西。试想,我们为什么会重返历史去选择某种东西把它变成今天的某个事物?这其实是一种策略,

也就是所谓的话语权力。但两人的差异也很明显,维柯试图从正面肯定西方知识逻辑的合法性,而福柯则从反面批判西方知识逻辑的悖论性。维柯和福柯关于西方知识体制的梳理与“考古”对我有很大启发,我们现在所从事的外国文学也好,古希腊诗学也好,其实都是一个符合西方知识体系的智能延伸,一种在不同语境下进行表述的话语逻辑和历史线索。举个例子,如果我们要研究莎士比亚,就应当具备这样的问题意识:莎士比亚为什么会被我们拿来解读?他为什么会被追捧?他在文艺复兴时代为什么会浮出历史地表,难道仅仅因为简单的人文主义?我认为这样的解释是不够的,妥当的做法是把莎士比亚重新放回西方的知识体制当中去做知识考古,详细了解这个文化事件的来龙去脉,这实际上就是福柯“词与物”所做的工作。

在维柯“新科学”的启迪下,我开始研究古希腊神话的酒神仪式,曾经亲自到希腊去考察,丈量圆形剧场,考察酒神仪式的源发地,参观文化遗址和酒罐器物各地的博物馆。我觉得我是在做文学研究,我尝试对文学这个词的概念变迁进行一番知识考古。这是我从维柯和福柯那里学到的一种理解和阐释文学的路径,所以我会很自然地把文学和西方神话、酒神仪式联系到一起。我的文学研究并没有刻意地去追求和标榜某种方法,只是试图通过对西方文化的知识考古来研究文学中的所谓诗学的源头,核心的学术宗旨就是要厘清相关的历史脉络。这大概是我转向文学人类学研究的第一个原因。

第二个原因与我自己的经历有关。我研究生是在贵州读的,专攻外国文学方向,时值改革开放不久的八十年代初期。在贵州这样一个多民族聚居的地区,族群文化的多样性吸引了来自世界各地的学者去做人类学调查。这些学者、博士研究生多来自英美,其中一些是我的朋友,由于我本人对所谓的“异文化”非常感兴趣,所以我就跟这批来自世界各地的人类学家、人类学博士研究生成为了朋友,我们相互学习,他们向我学习中国文化和汉语,我向他们学习英语和人类学,我们有时候一起去做田野调查。可以说,虽然我当时的专业是文学,但是大部分的业余时间都是在做人类学的田野作业。这种关系和经历有助于我对文学“地方性”问题的关注。当时盛行西方理论的大举输入,人们对众声喧哗的外来“主义”无所适从,本土的文学研究仿佛漂浮在空中,随风而去,难以驾驭。我希望文学研究不要拘限于纯粹个人意义的东西,它应该超越那些大而无边的理论构架,呈现出“在地性”特

质。我当时对文学研究持有自己的看法,很自然地将关注对象与某一具体地方、具体人群关联起来,考察视野包括了口述的内容、身体的表达、图像的表征等形式。我认为这些表述和再现方式与书写表达在某种意义上说是一样的,因为它们都是人类对自我和生存世界的表述,只是方式不同而已。基于以上考虑,我开始把文学研究与民族学、人类学结合起来。

需要补充的一点是,我们当时读外国文学读得蛮辛苦,我们也曾经努力去读莎士比亚中的古英语和中古英语,但是很难读懂。我对在贵州这样一个地方去读莎士比亚的中古英语感到苦闷。尽管我的课程成绩非常好,但是我的理想不是成为一名英语文学专家,而是自觉地花大量时间去做那种“落地”的事情,这也契合我的本性与爱好。我的这段经历对于我后来做文学人类学非常有好处,毕竟知识从来就需要打通。我在硕士期间就已经在权威刊物《外国文学评论》发表文章,现在回看这些早期的作品,有关人类学的思考印记清晰可循。

邹、张:您刚才的阐述充分表明了个人学术志向的选择(或者转向)与个人的语境遭遇有着紧密关联,比方说,您在上世纪八十年代就开始涉猎人类学,但那时候人类学在中国尚处于非常边缘的位置,而您本来是学外国文学专业的,按照一般性的理解,1980年代学习外国文学似乎前途更为明朗,出国的机会也更多一些,但您最终还是选择了人类学,选择关注文学的落地问题。有意味的是,您在还没有专业做文学人类学的时候,就开始在文学研究内部引入人类学的研究方法和路径。您对古希腊文学和酒神仪式的探寻与当时外国文学研究的主流模式若即若离,这种做法让我们意识到原来外国文学研究还可以这样做。

彭:你们的问题提醒了我,提示了我的研究路径的转移其实在文学范畴之内也是有依据的,我当时在读《理想国》、《诗学》、《荷马史诗》、《农作与日子》、《历史》这些古希腊大师们的著作时,发现他们的表达事实上非常讲究关系和谱系,比如说,柏拉图和亚里士多德在论及悲剧时,都会提到酒神,他们并非是要讨论酒神如何作为一个候补神被加入希腊12大神之中去的,真正关心的是酒神仪式,那种仪式与戏剧的关系。戏剧的来源在很大的程度上就是仪式,所以如果我们要去找它的源头,就必须了解仪式是什么,为什么仪式可以成为戏剧,为什么仪式可以演化成后来圆形剧场中间所表演的那个样子。

邹、张:您刚才对福柯谈得比较多,相比而言,维柯的《新科学》对于中西美学以及当代中国人文学科的范式转型也产生了深远影响,您最早是什么时候开始阅读维柯的东西?

彭:我读的是朱光潜先生1987年的译本,人民文学出版社刚出版,我就专门买来读。朱光潜是我尊敬和崇拜的大师,他曾经赴德国学习美学,其晚年的论著和译著奠定了他作为美学大师的地位。众所周知,维柯的《新科学》是专门研究“原则”和“公理”的,包括对“诗性”所涉及的内容、范围,对荷马的“重新发现”以及不同民族在历史发展中与之形成的各种关系,诸如法律、制度、伦理、权威、习性、文字等。有意思的是,维柯虽然不是真正意义上的人类学家,但他的思想和学问方式对西方的人类学有重要的影响。

邹、张:您和叶舒宪、徐新建被誉为中国文学人类学的“三驾马车”,我们注意到,由于关注视域和研究兴趣的不同,叶舒宪和徐新建两位学者侧重于神话原型批评以及中国文化典籍的重新阐释与再解读,您更多关注的是仪式与文学叙事,是这样的吗?

彭:学界习惯于把我们三个放在一起,我不会在意这种命名(笑)。我们三个人志同道合,是携手走了数十年的朋友,但我们对于文学人类学的关注面向是存在明显差异的。我们三个人在文学人类学的研究上各自都保持着自己的惯习和知识脉络,同时也延续了各自的文学研究风格。叶舒宪教授可以说是当今中国文学人类学的主将,他是我们中国第一个文学人类学方面国家重大课题的首席专家,我觉得这是名副其实的。他基本上将整个学术生命都投注于文学人类学,他的文学人类学研究理路非常清晰,他早年是做原型批评的,后来转向文学人类学。他的理念不仅非常前沿,人类学知识也十分厚实,同时他一直是沿着中国的线索在走,对中国古典经学的把握尤其精深,从文学人类学视角对中国古代神话进行了深度“破译”,出了一批很重要的著作。徐新建老师跟我一起是从贵州出来的,他原来就居住在少数民族地区,他本人的族性是苗族,所以他扎根民族地区,对不同民族的文学和文化关系进行专题研究。他长期从事多民族文学研究,因此,由他来主持“中国多民族文学共同发展”这一国家重大课题可谓水到渠成。他从贵州调到川大,但是其文学人类学研究依旧沿袭了他的心路历程、个人经验和表达风格,比方说研究对象包括民族认同与表述问题,民歌、民俗,少数民族音乐和非物质文化遗产等自然在其视野范围,他在文学人类学方面的主张



和努力始终紧密围绕着这些研究对象。

徐新建的研究兴趣、路数和叶舒宪有着很大的差异,我认为我自己恰恰处在三个人的中间位置。我在民族地区有很长的生活经历,这一点跟徐新建很像,我们都很自然地关注所谓边缘地区弱势民族群体的不同表述和表述方式,我个人比较倾向于从细节入手,从知识考古学角度对小的问题甚至一个词、一个字进行研究,这一点和叶舒宪很贴近。我们三个人总体上说各有所本但又各具风格,是谓“文如其人”。

最重要的是,我们三个人几十年风风雨雨,相互支持、相互同情,合作非常默契,从1990年代开始我们就在致力做这个事情,秉承相同的愿望,建立了非常好的友谊。我跟我的弟子们常常提到两位老师,甚至我们三位师门内部的关系也很和谐。“文人相亲”是中国几千年的一个不成文传统,所以中国历史上才会流传许多有关学派啊、楷模啊等文人交友的佳话,因为这是特别值得提倡的。但我们三个其实没有共同宣言,也没有刻意地谈什么,就是在几十年的交往中携手共进,取长补短,我觉得很开心。

邹、张:一般认为,中国的文学人类学脱胎于比较文学,文学人类学的跨学科特性与批判精神契合了比较文学的学术诉求,即超越既有的“影响研究”与“平行研究”范式,充分吸纳人文学科的人类学转向和文化转向的思想理论资源。就学科发展的进程来看,比较文学在中国经历了清末民初的“前史”阶段、20世纪上半叶的萌发期以及1980年代的全面复兴三个分期,同样,文学人类学这一携带西方烙印的舶来品,其在中国学界泊港与兴起的步伐与中国比较文学学科史几乎同步。1993年,中国文学人类学研究会作为中国比较文学下属二级学会宣告成立,但文学人类学在中国近现代思想史、文化史的版图中可以追溯到清晰的“前史”阶段,闻一多、郑振铎等堪为先驱。请您简要介绍一下中国文学人类学的几个发展阶段。

彭:文学人类学脱胎于比较文学,这是中国文学人类学的一个特点,未必是整个世界文学人类学的特点。为什么中国文学人类学和中国比较文学关系会很密切呢?乐黛云教授是一位主将。乐先生气度非凡,对晚辈学人尤其提携栽培,她觉得比较文学虽然在中国得到了较快的发展,但最终还是要走向比较文化层面,所以北大的比较文学研究所后来也更名为比较文学与比较文化研究所。乐先生的这种主张和我们当时这些年轻人(我们当时都很年轻啊)可谓志同道合,她

鼓励、支持我们的研究,并亲自参加了在厦门举办的首届文学人类学会议,这次会议事实上奠定了一个文学人类学的发展态势。

但是在学理上说,我并不认可文学人类学脱胎于比较文学。我们知道任何大分析过后都会有一个大整合,我们现在的学科过于细化基本上是19世纪西方分析时代的产物,所以国际上文学用人类学来阐释,而人类学对文本展开研究,这是个必然的趋势,比如以人类学家为主(克利福德和马尔库斯主编)的《写文化——民族志的诗学与政治学》就是以人类学为“主调”。所以很难说文学人类学在学理上一定附属于比较文学。

关于中国文学人类学的几个发展阶段,这个问题可谓仁者见仁。闻一多、郑振铎他们做的事实上是文学人类学的研究,或者可归为“前文学人类学”,这一点我不否认,截至今天,我们文学人类学“品牌”仍然还只是一个领域的一个符号,但这个领域是开放的,如果从这个意义上考察,我们甚至可以将中国文学人类学的历史推至鲁迅、郑振铎那一代之前,事实上很早就存在文学之中包含着人类学性或人类学中间包含着文学品质和表述。当然,从编撰教材或学科史的维度出发,也可以作阶段性的划分,这会使学生学起来更清楚些,但是在学理和逻辑上未必是必须的。

邹、张:您刚才从学科体制的意义上解释了中国文学人类学与中国比较文学的关系,这个背景非常重要。下面是我们关心的另外一个话题:文学人类学从存在形态上看属于文学这个大的范畴,而近几年影视人类学、生态人类学等交叉研究也在国内蓬勃兴起,但总的发展态势好像有点各自为政,比如影视人类学这一块就比较杂,往往自成一个系统进行讨论,并没有常规化渗入到大的人类学研讨会中。

彭:人类学为什么会对中国的许多传统学科产生影响,并且结出许许多多的分支学科的果实?这其实是有依据的,因为人类学本身就是一个综合性学科,我们现在习惯性将学科划分为自然科学、人文社会科学,然后在人文社会科学里面又有各种分支,不同的分支又有各自的一级学科。尽管如此,学科细分中间还是有打通学科的学科,最典型的就人类学,其实人类学很难说是属于自然科学还是人文社会科学,因为它本身就有一半是在自然科学里头,人类学最早的两大分支之一——体质人类学就归属于自然科学,包括如考古人类学、体质人类学,而文化人类学、语言人类学则属于人文科学。人类学这种打通学

科的特点决定了它的知识体系和研究方式完全可能,也非常容易被其他学科所借鉴,与此同时,人类学也会很开放地去借鉴其它学科,比如说结构主义人类学大师列维·斯特劳斯就借鉴了索绪尔的语言学理论。因此,人类学的学科性质决定了它很容易跟其他学科进行交流、相互学习、相互采借。另一个因素跟中国的国情有关,人类学这个学科在解放后被砍掉了,而西方的人类学作为大学的公共知识是每个人都要掌握的,它是一个基础性学科。到了1980年代,改革开放的浪潮要求我们与西方的学科体制接轨、对话,人类学在中国几十年的缺失造成了与国际接轨的明显落差,这个落差不是智力问题、传统问题,也不是语言运用问题,甚至不是观念问题,而是一个学科缺失的问题。在这种情况下我们突然发现人类学经过几十年的缺失之后的重新恢复,其发展的艰难性和复杂性可以想见。

邹、张:自伊瑟尔提出“文学人类学”的概念以来,人类学的认知视角和研究方法为全球化语境中的文学研究增添了新鲜的活力,甚至可以说,文学人类学为媒介图像时代陷入困境的文学研究提供了另类可能与别样路径。您如何评价文学与人类学的交叉研究范式对于当下文学批评的现实意义?

彭:从我个人的研究经历来看,我觉得学了人类学再回头看文学除了对我是一个新的释义以外,最重要的还有方法的介入,因为人类学强调田野作业,而文学理论与批评相对来说比较的形而上学,而当一个人形而上的东西做得太多、仅仅满足于形而上层面的话,就没有办法去跟形而下的东西交对话,这其实违背了中国传统的做学问的方法。中国传统的问学方式集中表现为“格物致知”,就是一个将形而下与形而上打通。人类学是做田野调查的,做“落地”的研究,如果人类学的方法可以帮助形而上与形而下的对接和对应的对话,既可以传承中国传统问学范式——“格致学”,同时对当下盲目追捧西方玄虚理论的浮躁学风也是一种提醒与警示。

再宏大的理论,如果只是沉溺于高空作业却无法落地,我认为都是残缺的。只有脚踏实地,重视落地性,正如我经常说的“在日常中发现非常”、“在平凡中发现非凡”,这样才能很好地结合形而上与形而下两个层面,实现有意义的对话。文学人类学的学科特质要求,哪怕是再大的想法,都必须从一个词汇、一个观念、一件事情、一个器物开始。

邹、张:从方法论的角度上讲,人类学为文学研究和文化研究提供了具有可操作性的民族志方法,

“写文化”甚至成为文化研究的热门关键词。人们一方面重视人类学民族志方法的话语实践功能,一方面却又不断质疑民族志的“真实性”,即如何尽可能最大限度地再现“历史真实”。书写族群的历史记忆,本身就是一个复杂纠葛的再现政治学,如果考虑到频繁流动的当下社会情境,其难度更是超乎局外人的想象。您认为人类学民族志研究模式与当下社会的急剧流动性应当怎样结合?您如何评估民族志方法在当下情境中的“真实性”?

彭:这是一个很好的问题。我们现在通常认为当代人类学有三大代表性理论著作,它们是《作为文化批评的人类学》、《文化的解释》和《写文化》。这三本书都有中文译本,其中《写文化》一书非常重要,从中我们可以清楚地看到人类学家正通过文学内部研究的某种范式、某一种释义、某一种方法去关涉修辞问题、语汇问题、表述问题、惯习问题等,同时对书写权力进行反思和批判。“写文化”时至今日已成为热门话题,但“写文化”实际上有一个后续的推进,我们国内尚没有翻译过来,但它作为方法论加以讨论非常有意思,那就是说,人类学家不管做什么研究,你写出来的所谓“民族志”都是个体写出来的,哪怕是对同样一个东西的描写,两个人的解释是不一样的,由此造成了书写这样一个功能会对你所观察的一个真实现象的表述结果产生差异甚至质疑,这也是为什么著名人类学家要强调民族志的“作者功能”(author function)。于是真实性的问题也就自然被提出来。简言之,人类学家的民族志方法如何可以保证你在做田野调查之后书写出来的真实性,因为不同背景、不同主体、不同族性、不同语境等的差异性都会影响到你的书写和表述,并且书写总是带有强烈的个人风格,这样一来,人类学的民族志方法如何保证你对客观事实的真实性反映?这个话题已成为当今人类学甚至整个人文学至关重要的讨论。

我在这个问题上做了较多研究,有一篇文章发表在《中国社会科学》(2006年第2期)上,专门讨论民族志的多种真实性样态,尝试解答人类学的民族志研究如何面对现实,人类学者如何通过他们的表述手段来反映真实性,文章总结了我在那段时间对民族志真实性问题的思考,在学术界产生了较大反响,《新华文摘》,人大复印资料的《民族问题研究》和《文化研究》、《光明日报》、《中国民族报》或观点介绍或全文转载。

我们谈论真实性问题,首先要区分客观真实与历史真实,我们面对一花一草,它们都是“事实”,可是我



会对这些真实的东西作出选择,我在选择某一历史真实的同时也就意味着我策略性地遗忘了其他事实,所以你很难说那个真实就已经是真实了。比如说,这一棵树跟那个树林构成一个整体,与这个亭子构成一个景观,当我要写一棵树的时候,我当然会把它从树林和景观中脱离出来着重描写,它虽然是真实的,但已经策略性地忽略/过滤了现实语境中的其他存在物。我的那篇文章用差不多两万字的篇幅来回答这些问题,我现在的思考仍然没有超越当时的思考,所以说那篇文章是我对历史真实、客观真实和民族志真实性的最完整的回答。

邹、张:您曾经在法国尼斯大学、巴黎大学以及美国加州大学伯克利分校修习人类学,可以说,加州伯克利分校的旅游人类学研修经历使得您后来的学术兴趣转至旅游人类学和非物质文化遗产研究。无论是前期的文学人类学研究还是后来转向的旅游人类学研究,您都十分强调民族仪式、家园意识与民族认同,结合中国具体的社会历史语境,您如何评价旅游人类学或非物质文化遗产研究中涉及的国家政治认同与民族文化认同之间的关系?

彭:的确,中国第一本真正意义上的《旅游人类学》专著是我写的,那是我2004年在美国进修期间完成的。从文学人类学到旅游人类学,我觉得谈不上是一种转型,从逻辑上看,我一直在做西南研究,对西南的族群历史及其境遇非常关注,因为我曾在那里生活了十年,留下了生命的印记,所以会很自然地去关心那个地方。改革开放以后,大众旅游的进入对少数民族的村落、民俗文化以及人们的生存方式产生了巨大影响,作为一名学者,自然会从人类学角度观察这种影响所产生的各种变化,尤其是大众旅游产生的问题,包括了解当地老百姓的生计发生了什么改变,他们的土地去哪里了,他们的传统社会结构、思想观念发生了什么变化、他们的族性认同发生了什么变化等。这些都是旅游人类学所关心的问题。而指导我以及与我合作的美国老师是世界上最著名的旅游人类学家 Nelson H. Graburn 教授,是他带领我进入这一领域的。

至于非物质文化遗产研究,这与其说是我的自觉选择,倒不如说跟国家的遗产运动有关,这其中可能有一些事情大家并不知道,那就是我们国家在最近十几年来中骤然兴起了遗产运动。我作为文化部的早期专家组成员,参与了几次重要的会议和讨论,同时我也作为我们国家的专家组成员出席了联合国组织的非物质文化遗产的特别会议。我觉得任何国家在综合国

力强大以后都会去推动文化战略,而文化遗产和非物质文化遗产也就自然构成了我们国家文化战略的一个重要的有机部分,作为学者,我们有责任参与到其中。我从事非物质文化遗产的理论和实践,主要基于几点理由:首先,遗产其实最早就是人类学研究的对象,它跟人类学是不脱钩的,比如联合国遗产专家里就有大量的人类学家,毕竟遗产(heritage)与亲属关系中的继嗣制度(heritance)关系密切,而亲属制度就是人类学研究的核心议题。其次,我在最近几年主编和撰写了一批有关文化遗产和非物质文化遗产的书,其中有一套文化遗产丛书,社会反响非常好,近期还主编了一本《文化遗产学十讲》的大学教材。我觉得人类学学者从事遗产研究是很自然的事情,因为二者的研究对象本身就存在交叉的地方。再者,遗产本身与自然和旅游也是联系在一起的,比如说你要去一个地方旅游,那个旅游目的地自然会拿一个东西做它的招牌,这个招牌通常就是著名的遗产地,因此遗产常常成为大众旅游用来招揽游客的资源、资本和消费品,各类遗产和旅游实践有着紧密的结合,它们也就很自然地纳入我的研究视域。

至于说文化遗产与国家认同和民族认同之间的关系,我一直认为我们国家是一个多民族共同体,我们现在需要凸显的是不同民族的文化认同,而相对不要过分强化不同民族的政治认同,如果要提到不同民族的政治认同的话,那么只存在一个规则就是国家认同。我是一个非常爱国的人,因为全世界大多数国家都是多民族国家,如果每个民族在它的地区都过分强调它的政治认同,由此产生的紧张关系就一定会影响到国家稳定,我们现在要保持不同文化遗产的多样性,其实就是希望各族人民的文化遗产得以保护,使每一个民族都为自己的文化而骄傲自豪,进而努力去传承这种文化。我们都是一个大家庭里面的人,这个大家庭就是以“中华民族多元一体”为基础的国家形制,我通过文化遗产去凸显某一个民族的文化认同,进而强化“中华民族多元一体”的政治认同,这就是我有关文化遗产与民族文化认同和国家政治认同关系的基本观点。

邹、张:非物质文化遗产不仅表征着国家与族群的历史深度与文化传承,而且是衡量国家或地方实力的重要参数,我国的非物质文化遗产重在非遗申报,但民族文化符号的发掘和激活远远不够,理论研究严重滞后。您曾经倡导创立非物质文化体系的中国范式,能否请您谈谈这方面的想法?

彭:其实我刚才谈了,我目前正在主持“中国非物质文化遗产体系探索研究”的重大课题,作为首席专家,这一课题的理念贯穿在整个项目中,而这个课题的观照前提是:目前我国有遗产无体系。所谓“有遗产”,是指中国有几千年文明,是一个大民族,有着历史悠久的、多元灿烂的文化遗产,无论是物质遗产、文化遗产、自然遗产还是非物质文化遗产,中国都站在世界前列。我们的非物质遗产在联合国教科文组织的人选名录世界第一,文化遗产和自然遗产加起来排第三位。我们有很多的遗产可是没有自己独立和完整的遗产体系,为什么没有体系呢?因为我们现在的文化遗产体系从概念到管理制度、措施乃至操作方法基本上都是借用人家的。作为一个拥有历史深度和丰厚遗产的文明大国,我们不可以没有自己的遗产体系,我们需要寻找一个符合中国当代文化战略发展的中国文化遗产体系的范式。一些遗产发达国家和周边国家的遗产体系做得很好,美国的遗产体系、法国的遗产体系、澳大利亚的遗产体系、日本遗产体系、韩国遗产体系都很鲜明,中国也迫切需要建立具有中国特色的非物质文化遗产体系。

邹、张:中国文学人类学第六届年会的会议主题是“重估大传统:文学与历史的对话”,旨在重新认知美国学者罗伯特·瑞特菲尔德(Robert Redfield)在《农民社会与文化》中提出的“大、小传统”概念。与会学者各抒己见,比如有学者提出应将书写文化诞生之前的口传文学当做“大传统”,而书写文化只是“小传统”,此观点是对罗伯特“大、小传统”概念的颠覆性阐释,这种看法虽然独具匠心,但也未能达成高度共识。您如何界定“大传统”与“小传统”?

彭:大传统和小传统是直接人类学借用的概念,我认为大传统和小传统是一个硬币的两面,不可分开,大传统和小传统原本是用来讨论农民问题的,《农民社会与文化》这本书是研究农民的,书中认为大传统是所谓的精英社会传统,小传统则指农民社会和草根传统。这个是作者当时研究农民的一个主要概念,虽然瑞特菲尔德的研究也有变化,但核心还在。对中国而言,对中国的文学而言,民间的东西、民俗的东西和所谓的阳春白雪之间,倘若要套用这两个概念来区隔的话,显然具备很多反思性的空间。任何文学都很难把一个硬币的两个面切开来说,所谓这是阳春白雪那是下里巴人本身就是一种“权力性”、“限度性”的表述,联系当下的情景,我们呼唤回归地方、回归民

俗、回归草根、回归非书写方式,我认为这些东西更多地属于小传统。叶舒宪老师提出书写文字以前的是大传统,书写文化属于小传统,这种用历史时代来划分小传统和大传统的方法,我个人不太赞同,但我赞赏他的反思性实验工作,这对于当下的文学文化仍然具有重要的反思价值。但我不同意这种断代式划分,毕竟文字产生以后还是有非文字的东西。我认为,如果非要使用这样的舶来概念,就需要对其做一个完整的知识谱系的梳理工作,这样才便于我们提取其中可资采纳的部分,而我们是否非得用一个西方的术语和概念则需要做更细致的评估。

邹、张:据我们了解,您的研究对象主要集中在西南地区的小民族,原因包括两方面:一是您曾经在贵州学习、工作多年,对贵州的风土人情非常熟悉,感情深厚;一是因为厦门大学人类学研究所以东南亚华人社群与西南少数民族研究为特色。令人惊喜的是,您最近在《广东社会科学》发表的一篇文章以吐鲁番维吾尔族为分析对象,讨论民族传统文化与旅游开发之间的关系,这是否表明您准备将新疆少数民族纳入旅游人类学的研究视域?相比云南和内地一些省份,新疆地区的旅游人类学研究尚未起步,这与新疆作为非物质文化遗产重镇的地位很不相称,您对新疆的旅游人类学发展有什么建议吗?谢谢。

彭:我虽然一直在研究西南小民族,但是并不意味着我对西北民族的不重视。大概在十年前,我就有意识地关注西北地区,因为我觉得回族、蒙古族、维吾尔族等大的民族分布主要在西北,而且某种意义上西北是民族问题研究的“源”,所以作为一个对民族问题关心的学者,虽然他的人生经历有限,不可能什么都研究,但是他应该在脉络上有所把握和了解。从个人的层面上说,我在十年前就开始把很多精力放在西北,也有意识地招收了一批来自西北的学生。我很喜欢西北,还在青海民族大学当了一年的昆仑学者。今年暑期,我带领我的一个团队做国家重大课题,第一个点就是西北,20多人的团队去青海实地调研。新疆对我来说是一个我一直渴望来并为它做事情的地方,其实我在新疆生产建设兵团还挂着一个项目,但还没有开始做。我希望招收新疆的学生,培养一批学生回到新疆这块土地做持续性的研究。这不仅包括旅游研究、遗产研究,甚至可能包括国家综合安全研究、族群认同问题、族群交流问题、跨领域生态问题,等等。我希望有机会能够在现在和不远的将来实现我的愿望。

[责任编辑:阳玉平]