

# 我非我与“学术浪子”

## ——人类学者访谈之三

● 徐杰舜 问 彭兆荣 答



**[作者简介]** 徐杰舜，1943年生，浙江余姚人，广西民族学院汉民族研究中心主任、学报编辑部主任、教授。南宁，邮编：530006 彭兆荣，1956年生，厦门大学人类学研究所研究员，中国人类学会副秘书长，中国文学人类学研究会副会长兼秘书长。厦门，邮编：361005

**[摘要]** 人类学应偏向于不同族群文化的共时性关怀，因为，目前的人类学在中国是一个具有巨大潜质的

学科，它的开放性、整合性、战略性、应用性价值非其他学科所能替代，尤其对已经改革开放了的中国更是如此。今后中国人类学的发展，应该更注重本土的研究，即中国人研究中国问题，做符合国情的调查研究和“文法”提升，同时，对中华文化传统也要有一个基本透视。

**[关键词]** 人类学；共时性；国情调查；文法；提升

**[分类号]** C912.4 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1002-3887(1999)04-0044-05

徐：请你谈谈在国外攻读人类学的情况，以及主要收获。

彭：对我而言，进入人类学领域完全是被自己的学术情趣所趋动。1984年，我考入贵州大学攻读世界文学（比较文学）硕士研究生，主攻英美文学。从东南沿海的福建去往西南高原，我情不自禁地被当地的少数民族文化形态所吸引，它让我真实地感受到另一类文化模式和生活方式。我虽出生于一个书香世家，从父亲往上推，已有五代为知识分子。祖父和父亲都是大学教授。然而1958年，自从父亲被打成右派以后，我们家就“中道衰落”。特别是文化大革命期间，我开始了“低人一等”的生活。政治牵连、“狗崽子”、随父下放、上山下乡……使我有机会接触到中国最基层的人民，特别是农民的生活。我因此失去了来自先辈那种“士”濡染氛围而变得不羁。所以

当我到了贵州，我觉得很开心，尤其是接触那些与汉族完全不同的少数民族文化时，更有着来自本性的愉悦。从此，我一边学我的英美文学，一边了解当地少数民族的风俗习惯。那几年正遇上中国对外开放，陆续有不少西方人类学家、民族学家、语言学家、民族音乐学家、宗教人士到贵州做田野调查，他们一边在大学里教书、学汉语，一边往民族地区跑调查。而我是中文系里英语学得最好的，于是被叫去当“老外”的汉语老师，而他们却成了我的人类学老师。课堂里他们是我的学生，田野中我是他们的学生。彼此“混”得相当熟悉。我的小屋经常成了人类学家、人类学博士研究生聚会的场所。我的原版人类学著作、西方大学人类学教本也慢慢地多了起来。与我玩得较好的有 Louisa SCHEN、Prior 夫妇，稍后有张兆和博士。我们从 J. G. Frazer、Ruth Benedict 谈到

Levi-strauss Foucault 这种学术兴趣甚至影响到我的硕士论文的方向:《从希腊神话的酒神看模仿及文化类型》。为准备毕业论文,我到北京图书馆搜集有关神话学的材料。特别当我借阅了当时在北图仍属孤本的《金枝》(我清楚地记得,在破旧的扉页上遗着“巴金赠书”),我着实被它所吸引,而当我读到 Frazer 在书中引用的有关贵州苗族村落前神圣“枫树”的例子时,我被震撼了。于是,我把自己可以支配的可怜经费全部用于这本书的复印。后来我才知道,马林诺夫斯基也是被这一本书引入人类学殿堂的。顺便一提,我在研究生学习的第三年参加了 TOEFL 考试,并得到美国亚里桑那大学人类学的奖学金,后因国家教委禁止在读研究生中断国内学业出国的文件出台而未成行。

研究生毕业后,我留在了贵州,甚至把妻子女儿也带到了高原。其中一个最重要的理由就是迷上了人类学。1988年,我获得了国家教委公派赴法国进修的名额,在同时收到多所大学、三个专业方向(比较文学、世界电影史和人类学)的邀请函时,我毅然选择了人类学。有意思得很,在国家教委的一份表格中将人类学赫然填上“新学科”。在法国,我先在尼斯大学(Université de Nice)社会学人类学系跟研究生听课,觉得一点都不过瘾,一则由于那些理论、流派、人物我大都自学过。二则是所有例子都是法属殖民地的非洲文化。除了泡图书馆外,自觉收获无多。半年后,我转到巴黎,在法国国家科研中心(CNRS)“华南及印支半岛人类学研究所”从事研究,师从 Jacques Lemoine 博士开始了具体的区域性族群研究,对苗—瑶的国际化及文化变迁进行调研。由于自己参与了国际瑶学会的一些工作,包括参与主持瑶学会的国际研讨会、翻译相关的文章等,与乔健、谢剑、张有隽、容观、徐杰舜、宫哲兵、Milles 等人类学家、民族学家都相识。

徐:在学术上对你影响最大的人类学家是谁(无论是国内的还是国外的)?对你影响最大的人类学著作是什么?

彭:在人类学研究领域对我影响最大的自然要数 Jacques Lemoine。我除了在法国直接跟他学习和研究以外,因区域范围、研究对象、调查族群一致,即使我在回国后的数年间,我们也没有中断过交流和联系;每年都有一两次在东南亚某个国家或者中国西南的某个民族地区谋面,或会议、或课题、或田野,泰国清迈、曼谷、香港、广西贺县、云南河口、法国巴黎,师徒又多次重逢。1997年,我到荷兰莱顿

出席国际会议,他再度邀请我顺访法国。他对苗族、瑶族的研究以及田野作业的方法对我都有很大的影响。Lemoine 博士的研究主要集中在华南及印支半岛,对族群性、区域性、战略性等把握一直对我有着重大的启示。人类学家有多种类型:有偏重于理论建构,专注于对文化法则研究的“大人类学家”,如 Levi-strauss;有从具体的族群研究中提升文化规则的“中人类学家”,如 E. R. Leach;有确定族群对象的、区别性研究的“小人类学家”。Lemoine 博士属于后者。他一生几乎都在他的研究区域里从事研究,精通数门语言:法语、英语、汉语、泰语、越南语、老挝语,甚至还了解一些苗语、瑶话。也许在某一历史阶段这种“小人类学家”的作用并不像“大人类学家”们那样为学术界普遍注意,然而,在特定的历史时期,“小人类学家”作用可能远远超过“大人类学家”,特别在战略性和应用性上更为明显。不言而喻,任何人不会将这里的“大中小”与简单的价值判断相附会。就中国这样一个复杂社会而言,永远存在着对社区研究“是否能够代表中国社会”的质疑;着重于作“文法”研究又会面临“大而无当”的危险。关键在于,任何人类学研究都由具体的人和对确定的族群、社区为单位。显然,这是一个永远无解的两难。我以为,人类学的魅力正在于此,为什么我们要企求获得“放之四海而皆准”的东西呢?如果我们相信“每一滴露珠都能反射出太阳的光芒”,我们的工作就是研究“露珠”的,这不是很好吗?

人类学原本以对“异文化”了解为己任的学科,在这个意义上,人类学家成为事实上的“边缘人”。中国古代的兵书上说:“知己知彼,百战不殆。”对于绝大多数人来说,长期浸淫于一个习以为常的母体文化中,并不容易确认“我是谁?”只有建立两个民族、族群以上的文化参照系统,对许多问题的理解和认识才有机会更为全面和深入。历史学侧重于建构文化的历时性参照,人类学则偏向于不同族群文化的共时性关怀。

要说国内人类学家对我的影响,主要有费孝通和王铭铭。费孝通是我们的长辈,我除了在讲习班上听过他几次课外,并无荣幸成为他的弟子。但费孝通早年对瑶族的研究,稍后的功能学说的本土化和中国气派(迈向人民的人类学);他的献身精神、他的文化乡土论都对我有着学术上的引导作用。王铭铭是我的朋友,要牵强附会的“拉关系”的话,我现在厦门大学人类学研究所工作,他是从厦门大学人类学系毕业的高足。我在厦门大学呆了六年,他在厦门

大学学了六年。可是我这种“拉虎皮作大旗”的伎俩立马被人戳穿，年代整个对不上号！不过，咱俩关系挺“铁”倒是事实。但是我自信还不至于庸俗到因为关系好就无学术主见地被“影响”的地步。王铭铭对我的影响主要是他的“人类学中国研究”的著述系列。由于他本人罕有的学术背景及他的悟性、勤奋，致使他的学术思想、对西方人类学的介绍、对闽南文化圈的长期调查体验达到统一。他的著述我爱读并多生同感，受益良多。如果说这也是影响的话，那就是了。

要说对我起过影响的人类学著作，倒是很难详言。主要原因是自己的性格过于放任，学术上多有“迁徙”，不同的时期有不同的兴趣，书读得就杂。不少好心的学友劝我：“你这样放任当不了专家”。我满脸堆笑地回了：“我是‘学术浪子’，做不了专家就做学者。做专家意味着成名成家，做学者表明永远在‘学’，永远的学生。”于是相当“阿Q”地轻松释然。当然，硬是要举一些影响我的著作有：Frazer的《金枝》Mauss的《礼物》Benedict的《文化模式》Strauss的《野性的思维》Geertz的《文化的解释》费孝通的《乡土中国》等等。

徐：你从事人类学研究以来的主要学术成果？有什么创新？最近的研究方向？

彭：根据自己的知识结构、学术兴趣和田野经验，我的人类学成果也主要集中于中国西南和东南。主编了“文化人类学笔记丛书”（上海文艺），出版的著作（含合著）计有：《东西方文化解析》（贵州教育）、《神灵文化与高原民俗》（贵州人民）、《西南舅权论》（云南教育）、《文化特例》（贵州人民）、《南方民族音乐文化》（广西人民）、《渔村叙事》（浙江人民）、《山族》（即出）等。此外尚有神话研究、瑶族研究、民族音乐研究、文学人类学研究、海外华人的族群认同与家族企业等系列论文。我偏向于把人类学作为一种视野、一种方法，将它尽可能地融合到研究对象中去。我偏爱做“Boas式”、“李亦园式”的人类学者，把开放的、整合的人类学学科和理念无拘束地潜移到研究中去，在这方面我非常敬佩李亦园先生，他的研究广泛而且深入，无论他讨论的问题是什么，哲学的、伦理的、宗教的、法律的、文学的、戏剧的、企业的、管理的、医疗的、饮食的……他应用人类学理论和方法的能力都堪为大师。毕竟人类生活丰富而多彩，毕竟人类的文化复杂又多变。一言而蔽之，只要是人类的行为就都具有人类学性；只要你用人类学的眼光和方法去看待、去研究就可以是人

类学研究。因此，我的研究谈不上什么创新，充其量不过跟着先辈的步伐努力而已。当然，这不妨碍在一些具体研究上属于自己知识结构、思维习惯、民族志写法上的一些特点。

随着工作的调动，我从西南迁到了东南，我的人生又经历了一次迁徙，它使我的研究也相应地进行了必要的调整，我将学术注意力集中到海外华人群体的亲缘、地缘的互动关系上，着意了解华人的文化认同、家族企业与祖国、所在国之间的政治经济变迁状况。与此同时，我和几位志同道合的学友共同发起成立了一个“文学人类学研究会”，在乐黛云、李亦园等前辈的指导下，尝试着在两个学科之间进行“科际整合”。我主持的首届中国文学人类学研讨会于1997年底在厦门召开。由叶舒宪教授主编文学人类学专集“文化与文本”也于1998年10月出版。

徐：有的学者认为人类学在中国已经崛起，你认为如何？你对人类学在中国的现状如何评价？

彭：“崛起”是一个相当含糊的用语，且带有口号的意味。我以为，如果勉强要用“崛起”这个词并作大致的考量的话，它应该包括这样三个层次的意义：1 人类学科力量的充分壮大。其强大的指标至少有：从事人类学教学（教师和学生）、科研（研究人员）的数量足够多。同时，其科研成果（包括理论研究和应用性项目）的质量和水平达到一个相应的高度。2 人类学得到官方，或者说体制性重视。具体而言，政府和决策部门对这一学科的必要性和务实性认识充分，并加以扶持。3 民众的普遍认识或者是一般认可，至少有很多人知道（最低限度要听过）人类学。人类学自80年代在中国重新恢复以来，确实取得了可观的成绩；然而，窃以为，它还只是局限在一个相当有限的范围，准确地说，是人类学作为一个“新学科”强烈地需要得到认可、期待发展的一种心态。在很大程度上属于“主观”性看法。它与80年代以后那些林林总总的“热”（方法论热、神话热、文化热等）并无实质性差别。甚至尚不足以达到那种“热度”。就现在国内的人类学状况来看，无论是人类学机构的数量（大学及科研系所）、从事教学和科研人员的数量还是所取得成果的数量与质量都远不足与泱泱大国相符。虽然有些省区在明显增长，如广西民族学院；有些地方则在萎缩，如厦门大学。至于官方民众，则对人类学还保持着“白板”状态。

作为一个人类学者，我本人对人类学在中国的发展持乐观态度，我个人也能够做到对自己所钟爱的学科的毕生忠诚。我同时认为这是一个具有巨大

潜质的学科，它的开放性、整合性、战略性、应用性价值非其他学科所能替代，不应该过高地夸饰它。任何学科，就其自身的发展而言都与其学术传统分不开。中国人类学经过几十年的断裂，所造成的后果相当严重，要恢复它、弥补它需要耗费巨大的力气。同时，也需要时间。因此，我们更需要团结起来，努力工作，尽快拿出更多、更好的成果，让人家去评价。如果有这么一天，当我们的世界同行们说：“中国的人类学已经崛起”，那倒是我更乐意听到的。

徐：人类学在中国发展的难点是学科地位问题，似乎已经成为多数学者的共识，你对此有何看法？

彭：人类学自诞生以来，其重要的理论依据之一是进化论。它由基本的“两翼”（体质与文化）所构成。经过一个世纪的发展，由于学科的细致化，致使两翼产生了相对的分离。人类学的中国化过程，更是将原先并置的部分依“自然科学”/“社会科学”的分类作了进一步强化。似乎我们今天所讨论的人类学已经成了“画地为牢”的东西。人类学变成了“人类文化学”（这个用语还相当通行），从人类学变成文化人类学，再变成“人类文化学”，重蹈着中国式的学理轨迹。体质人类学则成为相对独立的部分，基本上不关心学科“定位”，因为它被划到“自然科学”那儿去了。国家制度下的“重理”使其免受了“轻文”的痛苦。在人类“地球村”一体化发展的今天，经济、科技强化着从国家到个人的务实性，要在中国这样一个发展中国家为人类学（文化人类学）讨得一个高地位，实在是一件勉为其难的事情。说到底，它是国家制度下的策略问题，不是学者们能够真正讨得了“说法”的。有意者可参见拙文《科学的限度》（《光明日报·理论版》1998 8 14）本人是从事文化人类学研究的学者，自然知道学科的重要性。我想，只有中国人类学真正“崛起”了，才有机会到国家制度那里去获得更高的评价和地位。一个孙子要去讨“爷爷”的名分和地位，岂不令人怡笑。只有孙子真正变成了爷爷，才可能拥有爷爷所有。用这一次以美国为首的北约袭击中国驻南使馆的例子来比况，就应了这样一个真理：发展才是硬道理！中国人类学更是真正发展得充分壮大，地位问题也就解决了。这是铁钉的道理。

徐：请你谈谈人类学的本土化问题。人类学本土化在中国如何“化”法？

彭：关于这方面的话题，在1997年昆明会议期间，光明日报记者曾邀请几位青年学者就此问题有过一次交谈（参见《研究中国、建设中国五人谈》载

《广西民族学院学报》1997 4）本人亦在其中，此不作详述。

不过我倒想就一些具体问题简单地谈几句。1. 由中国人研究中国问题（这里的“中国”是以中华文化传统为基本内涵，不是以政治命名和国家领土为背景的概念）2. 做符合国情的调查研究和“文法”提升，必要的时候，可以建立自己的“话语”。在此我举云南纳西族的东巴文化为例子。“东巴”原本是纳西族祭司制度下独特的文化袭现象。如果勉强用已经规约化了的“萨满”去套用，不啻为削足适履；而且还会带出许多问题。本人在几次国际会议上就看到过这样的尴尬，个别中国学者以诸如“图腾禁忌”、“祖先崇拜”等去套用中国少数民族的文化事像，结果西方学者首先让他将这些名称的出处、含义、使用范围、表现特征“检索”出来。我不能说西方学者在有意刁难，因为你用了这些概念，人家就有权利要求你回答。如果将“东巴”去套“萨满”，同样会出现这样的问题。那么我们何不直接用“东巴”呢？！好了，现在世界上的人要研究纳西族文化，都必须首先去了解“东巴”。那么，你在纳西族文化上就拥有了自己的“话语权”。当然，这并不意味着刻意去做这种工作。人类学既然为“舶来”学科，我们就应该全面了解、弄懂它所包含的内容，没有这样的前提，连“自我”都很难确认。3. 对中国文化传统要有一个基本透视，中华文明历史悠久，源远流长，尤其是遗留大量的历史文献，对于这一笔先辈留下来的宝贵遗产，任何本土学者所做的本土研究都不能漠视。因此，田野调查与历史文本并重的人类学研究应该构成本土化的一个方面，这也是社会文化结构“十字架”中历时性的必备条件。我们应该张扬历史人类学、文本人类学方面的研究。4. 组成社会文化结构“十字架”综结的另外一个方面自然是所谓的共时性。在这方面，费孝通先生的“多元一体”已经作了概括。以我的体会，多元一体不独指56个民族共同组成中华民族的单一层面；它也可以指示不同区域生态、不同文化圈的事实存在。古来中国就有“中西南北中”的说法，它也可以用以说明“多元一体”。近几年来，“楚文化”、“粤文化”、“闽文化”大量见诸报章，都在强调区域的、乡土的、民间的特点和特质。

徐：田野考察是人类学研究的基本功，请你谈谈这方面的体会和体验

彭：文化人类学研究与其他一些人文社会科学有所不同，它不是理念的、灵感的、自上而下的研究；相反，它是亲历的、观察的、自下而上的研究。人类

学家田野作业有对基层单位的具体要求,民族的、族群的、村落的、社区的,同时是亲身参与观察性的调查,无疑为人类学研究的重要标志,对这一环节的缺失,很难谈得上完整意义上的人类学研究。在田野作业中,主位与客位的关系必须兼顾。从事民间文学研究也提供先期的“采风”调查,与人类学调查不同的是,“采风”不但时间短、范围窄(局限于民间文学范畴),更重要的是“以我为主”。另一方面,民族志的体例和写作要求也成了检讨田野作业的标准。传统的民族志基本上强调主位研究(emic approach),要求研究者站在被研究者立场上的研究。解释人类学出现以后,客位研究(etic approach)被提到了一个空前的高度,它鼓励人类学者根据自己的观点、知识背景对调查对象进行解释,甚至主张“实验民族志”写作。

以我本人的田野经验,在调查过程中还是尽可

能的“主位”,否则会影响到对客观存在理由的解释效度。当然我并不排斥(其实也无法排斥)来自主观上对事实的看法,毕竟那都是我的亲身体验和分析。在民族志写作上我基本上做两种文本的写作。比如我对贵州荔波瑶麓瑶族的调查就是这样。目前我对客家族群的田野调查也是这样。这有一个好处,即可以让读者通过视角转移来看待所调查的族群和文化。其中一个文本(即按传统民族志的要求)尽可能隐匿自己,让客观事实说话。另外一个文本(即贯彻实验民族志的精神)写出“我的”看法、思考和解释,甚至直觉、情感。

收稿日期: 1999-06-15

[责任编辑 黄世杰]

[责任校对 廖智宏]

(上接第 20页)

注释:①③林耀华、陈永龄、王庆仁:《吴文藻传略》,《吴文藻人类学社会学研究文集》,北京,民族出版社,1990年。②乔健:《社会学、人类学在中国的发展》,《新亚学术集刊》第16期,香港中文大学新亚书院,1998年。④吴先生生前见告,他一直计划研究中国的家族制度。据笔者所知,“文革”中他存放在办公室的很多书籍被抄走,积累了多年的有关研究中国家族制度的资料卡片也荡然无存。⑤J. O. Brew, *One Hundred Years of Anthropology*. Cambridge: Harvard University Press, 1968。⑥李亦园:《民族志学与社会人类学,台湾人类学研究发展的若干趋势》,乔健:《社会学、人类学在中国的发展》,《新亚学术集刊》第16期,香港中文大学新亚书院,1998年。⑦《历史语言研究所工作之旨趣》,《中央研究院历史语言研究所集刊创刊号》,1928年。⑧吴文藻为王同惠《花蓝瑶社会组织》写的“导言”,商务印书馆,1936年。⑨Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*, Chicago: University of Chicago Press, 1956。⑩乔健:《中国人类学发展的困境与前景》,乔健:《社会学、人类学在中国的发展》,《新亚学术集刊》第6期,香港中文大学新亚书院,1998年。⑪黄淑娉、龚佩华:《文化人类学理论方法研究》,广州,广东人民出版社,1998年,第2版,第444页。⑫容观:《建国前我校人类学研究述略》,中山大学人类学系:《人类学论文选集》第三集,中山大学学报编辑部,1994年。⑬1984年厦门大学建立人类学系,可惜在90年代初又被撤销了。1997年云南大学建立人类学与社会工作系。⑭D. H. Kulp, *Country Life in South China: The Sociology of Familism*, Vol. 1, Phenix

Village Kwangtung, China, Columbia University, New York City, 1925。⑮C. K. Yang, *Chinese Communist Society: The Family and The Village*. MIT Press, 1965。⑯M. Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, 1958. *Chinese Lineage and Society*. Fukien and Kwangtung University of London, The Athlone Press, 1966。⑰J. M. Potter, *Capitalism and Chinese Peasant Social and Economic Change in a Hong Kong Village*. University of California Press, 1968。⑱Hugh D. R. Baker, *A Chinese Lineage Village*. Sheung Shui: Stanford University Press, 1968。⑲F. Blake, *Ethnic Groups and Social Change in a Chinese Market Town*, The University Press of Hawaii, 1981。⑳S. H. Potter and J. M. Potter, *China's Peasants: The Anthropology of a Revolution*, Cambridge University Press, 1990。㉑Helen F. Siu, *Agents and victims in South China: A complices in Rural Revolution*. Yale University Press, New Haven, 1989。㉒黄淑娉:《广东族群与区域文化研究》,《广东族群与区域文化研究调查报告集》,广州,广东高等教育出版社,1999。

收稿日期: 1999-09-19

[责任编辑 黄世杰]

[责任校对 廖智宏]

[作者简介] 见封面作者简介。