

# 物的表述与物的话语

彭兆荣, 路芳

(厦门大学民族学与人类学系, 福建 厦门 361005)

**摘要:**在人类学研究领域,“物”一直是传统话题。“物”曾被作为标识,作为分类原则,作为交换的礼物,等。讨论结果表明,“物”与殖民、“物”与现代旅游、“物”的真实性、民具的意义等问题,都可拓展人类学对“物”研究的视阈。

**关键词:**物质;殖民主义;真实性;交换价值

**中图分类号:** C912.4 **文献标志码:** A **文章编号:** 1674-6627(2009)06-0087-05

彭兆荣(下简为“彭”):我们用了了一个多月的时间集中学习、思考和讨论人类学对物质的研究。我已经作了几次专题讲授,包括物质的概念、物的民族志、文物以及非物质等。此前还分发一批相关的英文材料。经过各位同学理论和案例准备,我们今天就这个专题进行交流。

路芳:我今天主要讲殖民之物与后殖民的关系。首先,从物的分类讲起,在英语里,物(matter)来自拉丁文 materia,《韦氏英语双解词典》的解释多达7类19种,如可指由自然物体(object)组成的物质(substance);言说或书写主题(subject)的物;等等。在人类学知识谱系中,物是一个重要的话题,物不仅“能指”,在不同的环境与条件下,还表现出不同的“所指”意义。古典进化论的代表人物摩尔根把物当作划分尺度,以区隔蒙昧、野蛮和文明社会,涂尔干和莫斯则把物作为原始的分类原则,马林诺夫斯基将物的自然功能与文化功能结合在一起,在结构主义人类学那里,物经常成为结构的交换介质,在解释人类学那里,物的符号和隐喻成了民族志者阐释的根据……

物具有非常明确的话语功能,在殖民主义时代,西方中心的话语也反映在物的表达上。今天,后殖民主义对物的表述出现了全新的反思精神。事实上,最早用于表示“后殖民”意义的是所谓的“去殖民地化”。二战后,欧洲国家逐步废除了他们在海外的殖民地,然而,这些前殖民地至今在经济和文化上难以真正独立。于是,“依附理论”、“世界体系理论”相继提出。爱德华·萨义德认为:“如果不同时研究其权力关系,或更准确地说,其权力机构、观念、文化和历史这类东西就不可能得到认真的研究或理解。”<sup>[1](8)</sup>“物的权力”也因此成为后殖民理论中的一个相关性主题。

19世纪中叶以降,西方列强在世界各地展开殖民势力的扩张和侵略。在中国,西方列强强迫清政府签订了一系列不平等条约,他们大肆掠夺财产。位于我国西南边陲的“锡都”云南个旧自然无法幸免。早在1887年,法国就迫使清政府开辟蒙自与蛮耗为通商口岸,用马驮个旧的大锡运至蛮耗,再用帆船运抵越南。为了更便利地把锡运出中国,法国人决定在越南与中国之间修建铁路。滇越铁路就是在这个背景下修建的,并成为名副其实的“殖民之物”。

收稿日期:2009-09-17

**作者简介:**彭兆荣(1956-),男,江西泰和人,厦门大学民族学与人类学系教授,博士生导师,主要从事人类学研究;路芳(1971-),女,云南蒙自人,厦门大学民族学与人类学系博士生,云南民族大学讲师,主要从事人类学研究。

铁路从 1903 年 2 月开始修建。修建前,蒙自本地的士绅觉得铁路如果从富庶的地方经过,物资就会被抢走,所以,1899 年蒙自发生了抗击外国人的火烧洋关事件,殖民者只好改变了铁路路线,没有经过蒙自的富庶之地。但是在铁路的修建过程中,法国人利用殖民主义充分显示了他们的强权:修筑铁路的技术人员是意大利人,工头为越南人,而基层的工人是中国人,通过口述史我们得知,工人从一开始的 30 多万人,减少到 20 多万人,工人死亡七八万人。对此细节,贺宗章在其所著《幻影谈》一书中也提到过。

滇越铁路的开通,使滇南古商埠蒙自社会发生了很大的变迁。蒙自的本土文化也受到了西方文化的影响:葡萄酒的酿造工艺,养奶牛的技术也传进了蒙自;蒙自在许多洋货的使用上甚至是在昆明之前;对语言也产生了影响,带来了洋法烛(火柴)、洋碱(肥皂)、洋瓷碗(铁碗)、洋伞(勾把伞)、洋刀(水果刀)、洋布、洋烛(蜡烛)、洋烟(大烟)、洋油(煤油)等新名词;留下了哥胥士洋行、法国花园、海关、医院、监狱等。随着滇越铁路的建成,蒙自地区在政治、经济和文化交流上出现了一定的繁荣。1938 年,西南联大文学院、法商学院曾迁至蒙自,闻一多、朱自清等著名教授也随之驻蒙讲学。对蒙自的教育影响力极大。在半殖民地半封建社会里,蒙自产生了第一个电报局、第一个邮政局、第一个外国银行、第一条民营铁路、第一个外资企业、第一个驻滇领事馆、第一个火电站等诸多“第一”。蒙自遂成为云南近半个世纪的商贸、金融、交通运输和外事活动、革命活动的中心。

彭:路芳以滇越铁路为例来谈物质、遗产、物质遗产和后殖民主义的关系。像铁路这种物质遗产属于典型的西方工业遗产。我们可以把它当成简单的物质,也可以当成西方殖民主义话语。就是说在物质上附丽了话语的权力。福柯认为话语(discourse)包含着三个基本部分:交流(包括交通)、交流过程中的某种权力、交流与权力所建立的知识系统。因此,交流、权力与知识相辅相成。如果说滇越铁路作为一种西方工业遗产,是西方工业革命、资本主义和殖民主义的结合体的话,并将“欧洲中心”的话语传播到全世界,那么,这条铁路作为一个特殊的工业遗产或是物质遗产,对中国在一百年之间从封建帝王到民国这样一个历史转变过程中所起到的特殊作用,值得我们深思。

同时,它也把我们带到另外一个分析物质的路径上,即不是把对物质的分析限于简单地满足某种功能上,而是扩大到更广阔背景。当铁路作为工业物质或工业遗产,事实上带进了殖民主义对中国边疆的殖民化话语。它给边疆,特别是对云南、西南带来的影响非常巨大。工业遗产和殖民主义之间便有了一个连接点和纽带关系。当然,我们还可以更进一步分析:这样一种物质怎样超越铁轨和枕木、机车和车站等物质存在,成为 18 世纪西方工业革命带给全世界、全人类尤其是第三世界国家的特殊遗产,也是我们今天要正确理解、正确面对、正确处理的一种物质文化。

当然,其中还涉及技术的问题。在铁路的修通过程中,包含着很多用西方的社会组织结构带到东方的边疆社会中所产生的程序化过程,如勘探、设计、技术培训、施工等组织化机构,这是传统农业社会所没有的,技术官僚与农业伦理之间究竟发生了什么样的相撞、冲突和互动,形成了另一种“中国化”的特质等都值得好好研究。铁路还给铁路沿线带来了社会变化、文化变迁,甚至改变了铁路沿线的地理、气候、人文、族群关系、传统习俗。它把传统的农村变成了现代的城市,比如云南的开远市就是滇越铁路开出来的。这个城市一度被认为是“小香港”,是一个具有法兰西风情的城市。一条铁路,两根铁轨、一辆机车居然带进了这么多意想不到的东西。不管我们是研究物质或是物质遗产、博物馆或是文物,它们都不是简单的物质。

兴安(蒙古族):我想就当代社会中物的真实性问题,尤其是移动性与真实性之间的关系谈一下自己的看法。在后现代社会的“移动图景”中,物越来越成为一种遮蔽的东西,他们离“自我本质的真实性”究竟有多远。我们把视野限定在游客与东道主关系“真实性”的不同样态的问题上进行分析。今天,旅游已成为大众消费品。游客游走在乡村田间,游览风景名胜,吃住在旅游景区,接近久违的自然,寻找迷失的“自我本质的真实性”,但是东道主社会为游客呈现的“真实性”又是如何的呢?这里产生“客观真实性”和“建构真实性”的问题<sup>[2]</sup>。“客观真实性”是东道主社会的日常生

活状态,具有历史延续性的客观真实。在旅游活动中渗透了大量现代社会“文化商品化”的东西和意识,其中掺杂了游客经历与经验中的同质性与标准型的东西,所以,旅游经验中的客观性真实的获得实际上只是一种对真实的“想象”,尤其是时间和空间上的限定,使游客很难看到真实的全貌。游客往往看到的是东道主社会所提供的“舞台真实性”。

实际的例子比比皆是。比如在今天的内蒙古,各地都在进行旅游开发,越来越多的“旅游点”如雨后春笋般的建起。几个蒙古包,大多以砖砌起来的像蒙古包形制的建筑,有的会在旁边垒起一座敖包,或者摆一些蒙古人家里用的 hasag 车等传统民具。在蒙古包里挂一些蒙古族历史人物的画像,或者以草原风景画等反映蒙古族生产生活特色的符号来营造蒙古人的生活氛围。这种旅游点一般都会坐落在城镇附近,或者交通便利靠近草原、水源的地方。有一些条件好的还会在附近放牧一些牛、羊、马等,或按照游客心中“想象”的蒙古草原生活去布置。这些安排与蒙古人的实际生活是有距离的,它不是“客观真实”,但是它又具有模仿客观真实的一面,属于“构建的真实”,是迎合游客的猎奇心理,把东道主生活的部分真实以夸张的表演展现给游客。这样的结果是,旅游动机中寻找“迷失的自己”的旅游活动,反而成了“迷失自我”的伤心地,就像“钟摆”一样,本想从现代社会的工作压力、生活负担中摆脱出来,但是在旅游活动的“构建性真实”中却再一次“迷失”。旅游过程中的放纵、宣泄等往往让旅游者“摆”到了另一个极端,重新遗失了自我的本质——“存在性真实”。“存在性真实”指代着一种特殊的存在状态,它一方面指这一存在的真实本身,另一方面这一存在又是真实自我的丧失,因为在实践真实性自我的过程中具有“反角色”作用。

彭:兴安带进了一个很好的讨论话题,即物的真实性问题。这也是整个人文社会科学界讨论的一个热点问题。他讲的真实性包括三个关键词:真实性、蒙古的敖包以及真实性在不同的语境中所表现出来的不同样态。比如敖包,什么叫敖包呢?就是用石头堆叠起来的人工石包。对一般人来说,一堆石头堆在那里,它就是石头。但是,当蒙古人把它堆在一起,放在特殊的地方,它已经不是石头了,它产生了别的意思。刚才兴安讲得很清楚,敖包在早期应该是一种万物有灵的表达,祈求五谷丰登这样一个概念,随着历史发展,有了宗族化过程、氏族化过程,有整个旗的敖包,甚至包含了国家的力量。现在旅游开发,敖包又成了在游客面前来展示传统文化的含义。在这个话题里,具体的物(石头)没有变,它的真实性却完全不一样。这里面涉及了一个很复杂的问题,比如中国的语汇“真实性”与西方不对应。中国人习惯把任何可感、可触及的东西都用“真实”。而在西方语言里,有很多词都表示真实、真理性等,如 real, truth, reality, 还有 authenticity。所有这些翻译成中文后都成了“真实”。使人们很难细致地体会其中的层次差别。当然,中文里有很多词西方也无法找到完全对应的意思,比如说亲属制度中的一些关系,西方的称谓就很粗糙,我们的非常细。所以,有时我们会觉得很困难,如何用中文把西方人想表达的细致的差异性表现出来。

当代旅游人类学研究中还有一个特别的概念,即舞台真实。我们通常研究物,是把它当成一个具体的客观存在,认为它就是真实的。事实却并不那么简单。它已经附加了很多非真实的,或是超越真实的品质,已经注入了许多主观性,加入了遮蔽的、装饰的、想象的、人为的因素和材料而成为“舞台真实”。真实性问题的引入,使我们意识到讨论物质、研究物质的空间非常大。人类学研究需要从一个很平常的、具体的物上找到它不平凡的一面。

兴安:我还想再补充一点:现在旅游中展演的形式与传统不同,是因为信仰部分被分离出来了,这是文化变迁中传统文化产生变化的地方,这个情况的出现对敖包本身的影响会更大。

彭:作为一名蒙古族博士研究生谈这个问题是可以理解的。因为正如我们在谈物的分类的时候曾引用古德利尔的观点,物分为“赠予之物、出售之物和不可赠予或出售、只能保存之物”<sup>[31](10)</sup>。对一个民族来说,有些物既不可赠予,也不可出售。但在旅游发展过程中,一些具有宗教含义不可出售的东西也拿来出售了。本民族的知识分子对此非常忧虑,因为这些物质是作为本民族认同的纽带。如果连这些物质都变成旅游商品出售的话,他会担心自己的民族将来靠什么来认同。作为

民族知识精英担心这个问题是很正常的。我曾经举过很多悲哀的例子,有些民族就是靠某些物质来进行认同,以区分“我群”与“他群”的差异。如果连这个认同物都可以拿去送人,拿去卖的话,那么以后用什么来作“我群”的认同依据呢?所以,大众旅游的一些做法对很多少数民族的中长期发展来看,负面影响是很大的。现在一些民族地区的领导更多地只从经济利益来考虑,他们没有清醒意识到很多东西是不能够拿出来卖或交换的。可是他们都拿出来了,短期来看,可以换一点钱,长期来看,民族的认同之物就可能没有了。

孟和其其格(蒙古国留学生):人类学对于礼物交换的研究已很深入,并取得很多成果。西方学者试图通过礼物的流动和交换的表征关系实践其存在形态。马林诺夫斯基探讨美拉尼西亚社会礼物交换以实现“互惠原则”,认为一个人给予是因为他期待回报,而回报是由于害怕其伙伴终止对其给予。在《礼物》一书中,莫斯认为礼物存在神秘的“礼物之灵”。莫斯的“礼物之灵”把馈赠的礼物(如 hau)诠释为事物中的灵力(spirit),承载着其所具有的巫术力、宗教力和精神力,礼物之间有一套精神的关联。礼物在某种程度上出于灵魂,是给予的义务与接受的义务,是一种持续的精神方面的流,接受某人的礼物,就是接受了他的某种精神本质,接受了他的一部分灵魂。这些“互惠原则”、“礼物之灵”的主要意义在于找出礼物交换的推动力。在蒙古族的婚礼中,我们也可以发现礼物交换的形式。蒙古族很注重婚礼仪式,尽管地区不同,形式各有差异,但都非常隆重、热闹。与其他民族婚礼相比,蒙古族婚礼所不同的是重礼不重财。礼有礼路,婚礼中象征物和道具很多。

在喀尔喀蒙古族当中有两种定婚方式。一是指腹婚。指腹婚是古老的成亲习俗。在过去,贵族们在他们的孩子小时候就进行成亲的协议,而且送带羊羔的母绵羊、带小马的牝马当做定婚礼物,也有用白色哈达作为定婚礼物的。二是结婚前的定婚。结婚前的定婚是指接了媒人献给哈达,当做定婚的礼物,喀尔喀蒙古族把这种风俗叫做“定婚”。定婚礼物一般是牲畜。定婚礼物的牲畜数量为7~81匹/头/只的马、骆驼和绵羊。这些牲畜各自有自己的相对含义。它们象征着一个家庭的乘骑、载运工具及食物财产。现在聘礼的多少根据男方的经济状况而定。而且牧区和城市举行的婚礼礼物交换有所不同。牧区常以牛、马、羊等畜牧为定婚礼物。而且男方也准备蒙古包,但家具由女方负责。当然婚礼中的聘礼也有另一层意义,就是人们用来表示他的好客、用来显示财富、用来为他们的儿子找配偶。由此看来,蒙古婚礼习俗当中的聘礼一定程度上反映着古代一种支付女子身价的抵押,带有了很大的买卖性质。嫁妆也是根据女方的经济状况而定。女方家必须准备头饰、金银饰物、四季衣服、家具、厨具等。

古代蒙古婚礼经过漫长的历史发展在各个蒙古族有了不同的含义。聘礼和嫁妆随着经济的发展而持续出现策略性的变化。聘礼和嫁妆作为新郎和新娘家之间转移的财富。礼物交换蕴含着丰富的道德意味和情感意味。而且婚礼的礼物交换是沿着社会地位的阶梯赠送的。

彭:孟和选择了物的交换的话题。物作为礼物以及交换系统,构成人类学对物的知识体系中最重要的一部分。在人类学传统中,从莫斯一直到今天,许多人类学家都涉及到这个问题。在市场资本发展的今天,这种物的交换已经超越了莫斯的三大义务——送、受和回馈,超越了整体馈赠的系统,成为一个更大的交换系统。这给我们一个更大思考空间。比如在大众旅游时代,当游客进入到一个传统社会后,传统社会内部的交换系统突然变了,有了另外的一个空间,outside(外界)或是guest(旅客)进入到inside(内部)或host(主人)的空间以后,传统社会的交换系统范式发生了变化。这种变化不仅破坏了传统的交换系统,同时外部力量的进入,或者是交换以另外一种形式的进行,如货币、资本、投资、服务等,完全改变了乡土社会的传统的礼物交换关系。

赵晋:我谈一下“民具”的话题。民具,较多见于日本人类学与民俗学研究,大体相当于我国学术界所用的民间器具、工具、器具等。民具一词是日本民具学家涩泽敬三首先创用的,涩泽敬三认为民具是基于日常生活的需要,采用某些技术而制作出来的身边寻常的道具,它涉及生活的所有方面,包括一切基于人们生活的需要而制作和使用的传承性的民具和造型物。人类学一般理解其为

手工生产和工作用具。中国的人类学界注重理论研究,在引入西方人类学理论并实现其中国化方面取得了显著的成果。但是,对物质文化,特别是民具的研究却很薄弱。就国内的情况来看,对民具进行记录与研究的成果虽有很多,但具有人类学意义的民具研究较为少见。其他国家的民具研究情况,大多散见于人类学家的著作中。马林诺夫斯基的《西太平洋的航海者》《文化论》中有关民具的描写和论述颇多;拉德克里夫·布朗的《安达曼岛人》中的附录部分有对安达曼岛人的十数种器具进行了较为详细的描述。国际学界对民具的研究,以日本最为发达。现在国内关于民具的研究大部分还停留在简单直观的记录与描述上,还不具有人类学意义。造成这种局面的一个可能原因是,一些人以一种较为偏狭的视野看待民具,认为民具,特别是朴实无华的生产器具,主要基于人们的使用而存在,可资探讨的学术价值有限。但我认为,人类学家视野里的民具研究,不仅应当研究民具的外在形制和使用,还应注重解析民具背后的意义规则,注重全景式的文化研究,注意民具的文化内涵与社会变迁。在机器工业和全球化进程加速的今天,从物质文化入手研究一个族群的文化似乎遇到了困难。当一个族群的文化受到外界强势文化冲击时,最先受到冲击的往往是物质文化,在物质文化中又以传统民具为先。因为民具的首要功能是实用,即使最保守的人也不会无视能给自己的生产生活带来极大方便的现代工业化器具,而坚守传统的古老手工民具阵地。当面对现代化器具的时候,大多是水到渠成地采用“拿来主义”。但是,大量的新式器具进入人们传统的生活,会不会改变该民族的文化精神?美国人类学家史徒华指出,整个文化体系分“核心文化系统”和“外围文化系统”,核心文化是指与人类生计有关的文化,主要是指技术经济因素;除此之外的为外围或非核心文化。按照这个理论,外来器具的涌入改变了传统文化社区的核心文化系统,文化核心既已改变,文化外围的变迁就不可避免。在相同社会条件下,物质文化和非物质文化的变速是不一样的,前者快于后者。如此看来,一旦物质文化发生变迁,物质文化和非物质文化就不可避免地发生脱节。在传统的民具研究遇到挑战的时候,民具的研究却为研究社会变迁提供了一个独特而显性的视角。这些器具在大大改善当地人的生产生活条件的同时,也对他们传统意义上的社会结构、人际关系以及人们的心理产生了相当大的影响,甚至引起了改变。这种变化表现如何,多大程度上影响到非物质文化的变迁,这就为人类学的文化研究提供了独特的视角。

彭:我们在研究一个新的领域时,经常发现传统的概念或概念系统不够用,我们需要引进一些新的概念,特别是在物质文化研究中,只有物质或非物质是不够的。现在人类学在作研究时,对某些物质、某类器具物不是很重视,这是一种偏颇,应该加以改进,因为这类东西与人的生产生活方式和民间信仰紧密联系在一起,比如斗笠、蓑衣、染织品等诸如此类的东西虽不像玉、方鼎或编钟一样有经济价值,但恰恰与一个社会、一个民族底层的普通老百姓生活结合在一起。以前人类学家经常会做这一类的研究,包括博厄斯、拉德克里夫·布朗、埃文思·普里查德等都专门做过这一类物质的专门研究。这对了解一个社会以及这个社会的日常生活习俗都非常重要。日本在这一方面做的比较好,它的传统遗产是从底层民间做起的,我国恰好相反,是从官方往下做的。从民间底层做起,自然能够保留较多的民间表述方式,概念系统也比较丰富。尽管赵晋的话题具有很强的工具性质,但是很重要,就像刚才提到的真实性话题,我们的语词不够丰富。另外,我要强调,在民间器物的研究中涉及到一个技术系统问题,这很重要。任何一个民族文化都有一套生活器具,也必然会有一个特殊的技术系统。

#### 参考文献:

- [1] [美] 爱德华·W. 萨义德. 东方学 [M]. 王宇根,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,1999.
- [2] 彭兆荣. 民族志视野中“真实性”的多种样态 [J]. 中国社会科学,2006(2).
- [3] [法] 莫里斯·古德利尔. 礼物之谜 [M]. 王毅,译. 上海:上海人民出版社,2007.

【责任编辑 杨德亮】