

吃与不吃：食物体系与文化体系

彭兆荣

摘要：人类与食物的关系不仅是生存关系，也表现出建立在其上的文化体系的互动关系。不同的文化体系对食物有着不同价值观。石器时代人类与食物的关系在今天值得我们反思，有些地方甚至值得借鉴。不同的文化体系在食物体系中创立了不同的分类制度，许多食物的文化隐喻通过仪式进行特殊的表达。人类生存与食物生态构成一种共生现象，需要格外养护。

关键词：食物体系 文化体系 分类 仪式 共生关系

—

任何生物的生存都有赖于足够的食物。因此，获取食物（包括从自然界撷取和人为的生产）便成为至关重要的事情。就此而言，所有生物种类都没有例外。饿了就要吃，没有任何其他的理由。人与其他动物一样。可是，人类除了动物性（亦可称“兽性”）外，还从动物性延伸出了复杂多样的社会性。在食物体系之上凭附了文化体系。就此而言，人类的社会性既不可以脱离动物性，又可以是自我的体系，可以被看作是动物性的延伸。研究表明，在2000万年的时间里，“社会性”因素的增长是在人的祖先的生物本能的条件下完成了。这是一个由一些种类的古代人猿向另一些种类的一系列微观飞跃的时期，即在有机界的范围内发生质的转化的过程。¹生物界是一个整体，人的社会性如何在保证其与作为生物种类不悖的前提下，又充分地发展出其独特的社会性，一直是辩证唯物主义的基本思想。人类的生存以及食物体系的形成、演变所衍化出的食物的文化体系也贯彻着辩证唯物主义原则。

以最简单的对应关系，生物本能对食物的需求表现为欲望与获取的关系，温饱是要首先解决的，这是基本和基础，其他都是次生性的。恩格斯在“马克思墓前的

讲话”中这样说过：“正像达尔文发现有机界的发展规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律，即历来为繁茂芜杂的意识形态所掩盖着的一个简单事实：人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等；所以，直接的物质的生活资料的生产，因而一个民族或一个时代的一定的经济发展阶段，便构成为基础，人们的国家制度、法的观点、艺术以至宗教观念，就是从这个基础上发展起来的，因而，也必须由这个基础来解释，而不是像过去那样做得相反。”²相对于人类与食物，首先是人与食物的生物关系，才有诸如食物的分类、食物的获取、食物的观念、食物的禁忌、食物的符号等社会文化体系。用这样的方式去看待人类即往凭附于食物体系上的文化，再用所谓“落后”、“愚昧”，甚至“贫困”等词汇都显得有问题。

食物是人类对物质类型的特殊需求。在我们的生活中，评判一个社会最重要的标准，就是看给人们提供的物质是否丰富，其中最为重要的又是指食物。在中国，每至春节，央视节目都会连篇累牍地宣扬食品市场的繁荣与丰富，丰富的食品市场的连贯意思是国泰民安。同样的道理，每遇地震、洪涝、干旱等灾难，民众是否得以安置，最重要的仍然是视食品状况。我们已经习惯用简单的约等方式去做这样的认知和评价。这种简单功能主义的价值观带给人们一个错觉，即人对食物的需求越多越好，食物的种类也越多越好。于是出现了在传统意义上没有进入食谱的也开始出现在人们的餐桌上，进入到人类的消化系统。这带给我们许多反思：第一，人类这种对食物无止境的饕餮欲望和行为究竟会带来什么后果？答案似乎可以肯定，过分的欲望代价必定是种物的灭亡，包括人类自己。第二，人类维持自己身体的能量究竟需要多少？答案似乎也很清楚，暴饮暴食给人类造成的危害（有证据表明，营养过剩所造成了肥胖症、心脏病已经成为现代社会人类死亡的最强有力杀手）已经显现。第三，对食品的无休止攫取一方面加速着人类膨胀的欲望，另一方面也在腐蚀着文化系统。第四，人类对食物的需求贯彻的是最具欺骗性的“人道”，绝大多数食物同样都属于有生命的物种，人类以冠冕堂皇的“人道”实践着对其他生物物种的“非人道”行为。西方人视以狗肉为食为不人道，却可以宽容甚至放纵以牛、猪等为肉食的习俗。世界上没有任何道德家可以在“人道”之下对此做出合理解释。

那么，人类的生理需求与食物之间是否需要建立一种平衡友好的机制呢？答案也是肯定的。人类祖先曾经在这方面为后人作出榜样。曾经是人类学新进化学派的

萨林斯在《新石器时代经济学》里给出一个强在力的解答。比如非洲的布须曼昆人和澳大利亚土著的食物系统，在很多长的时段里被认为是匮乏的典型，即使是他们食用的有限食物，在欧洲人眼里“通常包括了欧洲人以为恶心且不食的东西，这些当地食物坚定了欧洲人对他们饥不择食，几近饿殍的推想。”而这样的推想来自于“对原住民在原生环境中习惯与习俗普遍的无知。”³事实上，这些原住民“生活在物质丰富之中。”⁴于是，矛盾的解释不得不落实到具体的文化形态和文化系统中——不同的文化形态所表现出对食物的欲望完全不同。就获取食物的文化形态而言，对于石器时代的狩猎和采集的生产生活方式而言，游动是常规性的，也是他们获取食物成功的条件。萨林斯认为，对于游动者来说，财富经常并不是什么好东西，而是拖累。这种生活态度形成了他们生活的习俗。“这种对物质需求的节制俨然规约：它成为一种积极的文化要素，表现在经济的各个方面。”⁵

如果说，由于狩猎和采集时代的生产生活方式决定了一种对食物的自然约束和节制习俗，并形成其文化系统中的“积极因素”的话，反过来，这种“积极”的文化因素又对整体社会在食物经济学中成为一种制衡。也因为这种对食物低限度的需求，在与自然界相配合的节律中（比如对野果的采集必须遵循季节的变化），人们保持着相当程度的休闲状态。新进化学派主张，文化系统与生物系统的关系取决于人类的生存与自然所提供“能量”之间的可持续性。换言之，自然给人类提供的能量满足人类的低限度需求，二者获得友好和可持续性关系。而如果以这样的原则看待我们当代的文明和文化系统，显然就有问题，而且是大问题。人类现代文明所表现出的对“能量”的获取与自然所能够提供的资源之间不平衡，人类的获取方式是掠夺性的，甚至是灭绝性的。

食物与生命具有绝对的关联性，自然界为我们提供的事例和法则：一种生物的生命延续经常需要以另一种或另一类生物的生命为代价。简单说，就是一种生物的生存与繁衍要食用其他生物物种；其他物种的生命体构成那个生命延续的“营养”。就像一般人要吃肉一样，不论食用什么肉，都具有生命。所以，对生命的理解、认识 and 态度构成了人类在食物系统中的一个重要视角。在远古时代，人类食物之间的可持续性，来自于人类与其他生物的友好和互惠关系；人类以其他生物为食物，其他生物也可能以人类为食物，人类间或也以自己的身体为食物。“食人俗”

几乎是人类远古时代的普遍现象。⁶我国古代也有这方面的记录。⁷归结起来，人类对待生命的原则和态度上有差异。

那么，人类在神话时代所遵循的生命原则是什么？按照卡西尔的说法，在远古社会，人类与其他生物种类形成了“生命一体化” (solidarity of life)。原始人并不认为自己处于自然等级中独一无二的特权位置，生命之间存在亲属关系似乎是神话思维的一个普遍预设。图腾崇拜的信念是原始文化最典型的特征。⁸在神话思维时代，食物体系与我们今天的裹腹之物具有完全不同的价值观，在图腾制度中，那些与特定族群建立关系的动植物，它们的生命的共同生活是一个维系在一起的社会；而“血约的飨食”经常成为达到这一关系的最简单手段。⁹在特殊的仪式场景中还可以通融与相关的他族的“亲属关系”，并以获得神力的转换。“食用一种植物或一种动物被认为是一种权力，它与巫本具有相似性。”¹⁰这是一种对生命理解的特殊方式，也被认为是一种物种进化的组成部分。生物物种“分享食物和自然互惠的关系形式，贯彻着类人猿社会生命的核心过程。”¹¹

悖论的是，历史上反映与人类相关的、最具有吸引力的几大主题（爱情、暴力、金钱和食物）中，由于食物对生存的重要性和日常性，反而不像其他主题那样受到重视，即使关注食物问题，大多也局限于食物之于人类生存和人类享受食物的快乐方面，对于食物与人类文化系统的关系，食物与生态系统的关系重视不够。二战前后，法国的年鉴派就提醒历史学家要正视食物对于人类历史的关系。今天，食物的主题虽然已经广受重视，却仍然更多地集中在烹饪、营养和养生等方面，从文明和文化角度进行认知和分析的仍然未受足够重视。比如在我国，王朝史、阶级史、革命史、党史(共产党)、思想史、伦理史、文学史汗牛充栋，却极少见到食物史。食物与性仿佛成为禁忌，做而不述，至少不言于大雅之堂。“食色性”何时纠缠在一起？这一最大的历史悖论是到了需要澄清的时候。其实，中国人时时把吃挂在嘴边，“吃”是中国人使用频率最高的一个词，可对于食物的研究（除了烹饪）大抵是少见的。

二

人类学较为关注食物的文化分类与文化体系，研究往往从分类进入。玛丽·道格

拉斯《洁净与危险》就专门论述过食物与民族、宗教的关系。她首先检讨我们生活中的“脏/净”的概念；虽然避免肮脏对我们而言与其说具有宗教隐喻，还不如说更接近个人的卫生习惯和美学意义。然而，在我们的文化当中，它所扮演的角色与原始文化中的禁忌仪式极其相似，因为“肮脏其实是一个社会系统和秩序及事物分类的副产品 (by-product)”¹²。这样，禁忌便成为了保护纯洁、划清与肮脏的界限、抵御入侵的分类设障。而这样的功能之于社会系统原来就有着传统意义上的经验色彩。

随着二元对峙律分类制度的引入，动物有了社会意义。作者以希伯莱对动物的分类为例，娓娓诉说着在同一个原则之下的动物分类与社会价值间的道理。

希伯莱的动物分类				
	鸟类	兽类	爬行动物	水生动物
可食的				
宜为牺牲的	斑鸠 鸽子	牛 (ox) 羊 (sheep) 山羊 (goat)		
宜于上桌的	麻雀 鹑	小鹿 羚羊 朱鹭 瞪羚	蚱蜢 蝉	典型的鱼类
不可食的、 不洁净的动物	梟、猫头鹰 鹰 秃鹰 戴胜科鸟	骆驼 蹄兔 猪 野兔	蛇 鼯鼠 蜥蜴	虾 儒艮

由此可见，动物作为食物在社会系统中扮演着重要角色，并有以下几个特征：

- (1) 动物可作为一种“无玷污”，也可以说“洁净”品，常常以“全牲”而成为祭献的牺牲品。雄的、未受伤的和没有得病的动物才能够成为祭祀仪式的牺牲。
- (2) 初胎的动物经常被选为祭神时的牺牲，——无论是人抑或动物都一样。
- (3) 只有活口的动物才有资格用于祭献。

(4) 有的时候，肥的和新鲜的动物也被认为是作为祭祀时用的牺牲所必须具备的。

(5) 人们有理由相信，动物作为牺牲时的肉是神圣而洁净的；人们在仪式中接受它自然也是神圣而崇高的。

(6) 人们相信祭祀和献牲的地点、物品等也附着着灵性。

道格拉斯认为，“污染”用于表示一种社会秩序的分类，因为“活着的机能主义更能够反映出复杂的社会形态。”在仔细考察了希伯莱“污染”的观念后她研判，物体为人们提供了所有象征系统的基础框架。“几乎没有任何污染不存在一些心理依据。”¹³

在以色列人眼里，有些动物是洁净的，有些则是肮脏的。而什么是洁净的，什么是肮脏的遵循着一套原则。比如将动物的偶蹄和反刍视作一种原则，按照道格拉斯的观点，与之相背、相悖者属于“反常”的，而反常的事物即是肮脏的和危险的。猪虽偶蹄但不反刍，故而是肮脏的、危险的。而牛、绵羊和山羊同时满足偶蹄和反刍的条件，所以为中东地区所喜欢甚至视为圣物。事实上，生态人类学家曾提出一个更有说服力的证据：像牛、绵羊、山羊这样的偶蹄反刍动物与生态有着直接的关系，特别是随着森林面积的缩小，土地的荒漠化，人口膨胀的加剧，使得人类与动物与生态资源的关系具有竞争性。牛、绵羊、山羊等动物食物多以粗纤维植物为主，生态的恶劣化并不根本影响到它们的生存，而对猪的影响就大得多，致使猪需要相对多的精细食物。¹⁴

事实上，“洁净”与“肮脏”用于食物体系其实只在表象上呈现出一种与人类身体的关系，即可以理解为经验性的。对于绝大多数人类群体而言，他们在生活实践中必然会生产出一套在身体接受食物限度上的认识，并由此产生出“洁净-安全”和“肮脏-危险”的分类制度。比如对新鲜的食品和腐烂的食品之间的选择基本上由身体做出。然而，由食物与身体的关系所推导出的文化价值，如“神圣/世俗”便由某一个民族的文化系统做出。“大多数社会都有属于神圣领域的食物，有的东西吃了以后，会让人变得圣净或使人得以亲近鬼神；有些东西则介乎肉与灵之间，能够拉近神距。主食几乎永远是神圣的，因为人不能没有主食。主食具有神圣的力量。”¹⁵如果说，人类对食物的食用认知纯粹来自于身体经验，对食物的“神圣/世俗”包含着

经验与理念并置的话，那么，有些文化系统当与特定宗教结合在一起的时候，又会在此基础上分离出更加抽象化的、带有宗教色彩的符号分类系统；产生出了只有人可以食用的食物、人与神都可食用的食物和只有神可以食用的食物。

道格拉斯在对Lele人的宗教、神话和仪式的调查中发现，Lele人对他们的宇宙秩序有一个非常清晰的概念，并有一套简单的分类方法。首先，是人类和动物的关系。人类在政治社会的诸种关系当中与其他的动物不同，这表现在他们需要实现自然本能的时候会视社会情势而变化、而隐藏。相反，动物在满足它们的自然欲望的时候无法控制。这种差别使得人类在自然的秩序和格局中处于一种至高无上的地位。同时，这也给了人类一种道德上的“执照”，即在猎杀动物的时候没有羞耻感和内疚感。其次，要使这样一种自然秩序得以延续和维护，保证这样的自然秩序的格局得以平衡，特别是人类对其他动物拥有超级的权势和猎杀的特权的时候，要使得人类与动物还能够长时间地维系平衡，则动物必须同时具有一种优势：即它们的生产 and 生殖能力要远远地大于人类的猎杀特权。否则这样的自然秩序就会被打破。显然，在人类生存和生活的地域范围，特别在狩猎时代，如果动物不保持着自己超乎人类需求的生殖能力，或一年多胎、或一胎多子、或生育的周期短、或其他生产方面如卵生等，人与动物的关系就遭到破坏。自然格局的根本性变化最终会导致价值系统和认知模式发生变化。这便是来自于自然的规则。如此来看，人类由于自身的需求和欲望而导致对其他生物种类的猎杀特权委实不可理喻。

在我们大致了解了Lele人的认知系统和知识分类以后，对他们的宗教信仰就会有一个更加深入的认识。Lele人的宗教概念建筑在一种信念之上：即人类、动物和神灵(Spirites)的互连关系网络。但是他们各自拥有着自己独立领域；三个领域又不时地发生着互动关系。因此，总体上说，他们构成了一个大的系统。如果系统内的关系失衡或者失范，则主要原因出自于人类以及人类在这个系统中的变化情况。相对而言，动物按照自己的生活规律生活着，它们的领域并不与人类发生什么冲突。如果人类的领域和动物的领域一旦发生了“边界的重叠”，则神灵便出现并开始作为。依照当地人的宗教观念，除了巫术的作用，没有动物能够有能力干扰人类的生活，侵入人类的活动空间。同理，若排除神灵的意愿，动物也不会成为人类猎枪下的牺牲品。¹⁶这样，巫术性仪式行为也就自然而然地成为了人类与神灵建立特殊关系的传媒

和中介。如果人类要与某种动物发生关系的时候，也就必须通过祭献仪式的进行以达到与神灵的“契约”沟通。由于种类众多，也就连带性地产生了祭司群，以便利与不同的事务、种类打交道。这样，“神灵-人类-动物”三位一体的认知系统、仪式行为和宗教信仰的完整体制也就形成并功能性地开展行动。

再如，印度社会是种姓等级森严的社会，不同的种姓对食物也有严格的规范：“有关食物的规矩极端重要，这些规矩显示出在社会维系上的界限和差异。不同种姓的洁净程度不同，这一点也反映在了食物上，有些食物可以与别的种姓分享，有些却不能，比如生的食物可以在所有种姓之间流通，熟的却不可以，因为熟食可能会影响到种姓的纯净状态。¹⁷食物的人工状态显然是人为附加上去的，因此具有了文化含义。今天，一种食物的营养学观点认为，人类摄取食物营养的一个原则就是不破坏其原始的、原生的和原貌的结构状态。而人工的处理方式，比如烹煮、烧烤或其他烹饪方式必将破坏食物本身的营养构造。所以，欧洲人现在有一种在饮食上“返回自然”的趋向。

于是，“生”与“熟”便成了一种人类对待食物的态度。在人类学家眼里，“生/熟”间的关系远不只于对食物的处理方式和食物营养学的意义，人类还通过所使用的工具在食物上赋予另一种客体意义。列维-斯特劳斯认为，用水来煮食物，就必须使用容器，容器对人类而言，便是一个具有文化含义的客体。¹⁸人类学家甚至注意到二者之间所存在的人文结构以及由此在不同的文化系统中的分类与所指，列维-斯特劳斯的重要著作《生食与熟食》（“The Raw and the Cooked”）便是一个例子。他在这部著作中开宗明义，其目标是通过诸如民族志的观察，了解具体对象群体在诸如“生/熟”、“新鲜/腐败”、“湿/烧”（the moistened and the burned）等的经验范畴，通过这些工具性常识，把握其抽象概念。¹⁹有意思的是，我国古代也用这一对概念来形容和确认不同族群接近“文明”（比如汉文化教化）的距离和关系，比如“生番/熟番”等。简言之，不同的人类群体通过他们对食物的理解和体验，加入了属于人类族群特殊的文化意义。虽然，列维-斯特劳斯所使用的“生食/熟食”在很大程度上只是一种借喻或借喻性工具，但足以令人了解食物以及食物本身所具有的巨大的文化隐喻价值。

三

仪式中的食物经常充当转换的角色，尤其在远古时代；比如在一个仪式中，狐氏族在与鹰氏族的交流，当其中一方食用食物时，自己便成为了另一族。²⁰有些食物并非通过简单的分类，比如分蹄和反刍就可以泾渭分明地将洁净与肮脏在概念上分离出来，有许多食物在表面上并不能直接表明其“神圣”与“世俗”的差异和关系，需要通过一种特别的语境，特别是通过特殊的仪式来进行区隔。比如说主食，一般指需要经过人类耕种出来的食物；它必须是大量的，可以不断生长和生产出来的，只有这样，才能够满足人类的主食需求；比如小麦和水稻，以及由二者制作的食品。作为主食，不仅人类食用，多数家禽家畜也可以食用。那么，如何使这些主食“神圣化”？仪式不可缺。人类通过特定的仪式，——它既可以是一种工具形式，也可以是一种文化制度——建立一种特殊的语境结构，通过特定的时间和空间将主食神圣化。比如面包，在西方人的日常生活中成了充肌和裹腹的主要食品。人们也用面包喂养其他动物。但是在基督教的洗礼仪式中，面包被特定化、神圣化了。它不仅代表了人类的主食，更代表耶稣的身体。因此，主食的食用包含了多重意义，甚至是神圣意义和意义的转换。“虽说主食通常是由人耕种出来的，此一事实似乎并未折损其神圣地位。因为耕种即是仪式，是一种最卑微的崇拜仪式，人们天天在田里服侍谷物，弯下腰去耕耘、播种、除草、挖地和采收。当这些神明牺牲自己，进了人的肚子时，可以确知的是，神明刹时重生了。食用神明并非不敬，而是在祭祀神明。”²¹这样的说法虽不失为一种解释，但显得勉强，原因在于将“日常”混淆为“非常”，即将人们耕种作物的“日常行为”都当作神圣的“非常意义”。事实上，人们之所以要创造各种各样的仪式，就是明白仪式具有特殊的表述能力，它可以人为地区隔和分离物品之间的差异，创造出一种“非常”的意义和价值——神圣，哪怕只是情境的，却是必须的。²²这就是食物在平常与在仪式中不同的地方。

人类利用食物系统以表达文化主题，传递文化意义无疑是民族志研究的重要方面，许多文化主题的展示与实现有赖于仪式的帮助。也就是说，在人类历史上的许多文化类型当中，大抵重大的文化主题都需要仪式进行配合。仪式并非一个平常的

事件，它具有某种特殊的转换能力，并使事物（有形的和无形的）产生变形。在神话时代和神话世界，“如果有什么支配它的法则的话，那就是这种变形法则。”²³在仪式中，为了达到有效的转换，需要人为的组织活动，于是巫师、萨满、祭师等角色就变得不可缺少。比如在萨满仪式中，萨满师的神奇在于他将“世俗的东西”转变为“神圣的东西”，将世俗的状态转换为神圣的状态。有意思的是，不仅通过萨满师的工作，经手的东西具有神圣的意味，他自己也拥有了神圣的权力。²⁴在仪式中，对食物的处理（包括祭祀、展示、牺牲以及吃的行为）通常构成了不可或缺的物件和程序，同时也彰显特殊的文化主题，比如通过食物进行“夸富”、“显富”等就是一个特别的文化主题，夸富宴（potlatch）作为以食物展示为核心的仪式，成为人类学研究中的一个典型案例。夸富宴原系印度安诺卡人（Nootka Indian）的用语，意为“礼物”，形容在礼物交换中所有者的地位，特别强调在宴席仪式中食物所有者的特权。

在世界上的许多地方都存在类似夸富宴仪式，尤其在北美印第安原住民社会更是普遍。但第一次以人类学家的观察并将其作为人类学研究的一个原点提出来的，是在十九世纪九十年代，美国著名人类学家博厄斯通过对夸库特人（Kwakiutl）的仪式观察，详细地描述了夸富宴的特征。此后，人类学对夸富宴的研究不断深入。对夸富宴中的浪费和非理性的炫耀进行了多维度的研究，较有代表性的观点认为，夸富宴属于某种社会结构的文化表现，特别表现为政治秩序，当然，其中经济意义的外在显现与符号隐喻意义的内在性同时存在于夸富宴仪式之中。²⁵事实上，在人类的远古时代，人类就通过对食物资源的掌握进行对社会的控制，食物成了区分社会的机制，可以展示人的阶级，衡量人的社会地位。在这样的情形中，食物的裹腹功能已经降为其次，而炫耀食物拥有者的社会特权以及表现其慷慨施舍财富的象征已经成为一种社会结构的存续需要。同时，它也带有经济学意义上的原始主题，即富人餐桌上的食物是财富分配机制的一部分，对这些食物的消费不仅标志着市场价格，更显示了通过对食物——一种财富的象征炫耀阶级的特权和差异。这一切都精巧地通过夸富宴或带有“夸富宴”意义的仪式反映出来。在中国，餐桌上的食物将中国社会的礼物经济与关系网络展露无遗。²⁶

“贪吃”是人类一大问题，也是文化上的一大主题。在宗教里，它经常被当成是

一种不可饶恕的罪恶。根据宗教的总结，人类有七种罪恶，包括骄傲、贪婪、淫欲、嫉妒、贪吃、暴怒和懒惰。在西方许多以宗教为主题的绘画中，贪吃是要下地狱的。巴尔洛在14世纪晚期绘于圣吉米尼纳诺大教堂的壁画里细致地描绘了那些贪吃者所受到的报应：“那些贪吃者们在地狱里遭受折磨的可怕景象。六个罪人——四个男人和两个女人，他们生前都是大食客——聚在一张铺着白布的桌边，都赤裸着身体，他们的身体都是他们之所以得永远待在地狱厅里的罪证。男人的腹部巨大、胳膊粗壮、虎背熊腰，其中一个胸部下垂。女人们看上去肥胖，而不是魁梧或强壮；根据14世纪女性美的标准，她们可是让人畏惧的女人，有男子气概。”²⁷虽然，贪吃在这几宗“罪恶”中似乎多少可以被宽宥和原谅，因为贪吃只是吃的一种程度与状态，强调过分享受和无节制，毕竟吃是人类生存的基本条件。而且，究竟什么才叫“贪吃”，不同的文化道德系统中的评价并不一致；至于对肥胖进行文化阐释就更加困难。在我国唐朝，美女恰恰是丰腴的一种他称。或许也正因为此，贪吃成了一个颇具矛盾性的话题。但是，作为规律，暴饮暴食对生命和身体的折损是绝对的。

人类与食物的关系与生态存在着一种“共生关系”(Symbiosis)。“共生关系”的基本意思是，两个相关的物种之间建立起的双方互惠关系。“共生”也是一种自然现象。形象地说，是某一个生物物种的生存与进化必须建立在另一个生物物种的存在和进化的关系链条上。于是，一方对另一方时时都提出一种要求，即确认双方构成一个紧密的关系共同体。比如植物的存在、发展与人类以及动物的存在、发展之间相互影响和约制。所以，人类与植物之间就构成了一个关系平台，一种合作范式。他们之间的关系互动取决于建立一种友好的关系和机制。这种友好的关系和机制又反映了人与自然的关系和机制。²⁸在很大程度上，我们今天已经破坏了人类与自然生态的这种友好和平衡关系机制，处于一种共生机制上的“失范”状态。我国的这种情况尤其令人担忧。

人类与植物、动物之间的关系也包含着相互之间的互动和改造。进化论的基本原理是自然界的所有物种都在进行“选择”。以往我们犯了一个常识性的错误，认为诸如驯化的物种只是一个单向的行为，即完全由人类主导对其他物种进行改造的行为。其实，具有同样意义的是，“我们可以理解为某些植物、动物对我们人类所做事件，是它们为了实现自己的利益而采取的进化策略。”²⁹如果我们细心地观察生物

界的许多现象，我们会惊奇地发现，人类与其他生物种类的关系是一个“互为主客体”的“共同进化”过程。³⁰据说，真正对植物的驯化技术——嫁接，是由中国人在2000多年前发明的。³¹这项技术对人类“文明化”起到了重要的作用。我们无法确认这一驯化技术的历史根据，尽管我们为此而骄傲；但同样值得我们做痛切反思的是，我们的祖先曾经与整个自然界以及各种生物种类和睦相处，促进了中华文明的世界性价值，可是我们今天的许多行为恰恰违背了自己的处世原则和理想范式。

人类与食物的关系无比重要，是不待言；人类的生物性与社会性强加于其他食物生命上的特权在今天尤其需要作严肃的反思。人类只有与它们真正处好关系，才能最终善待人类自己。

- 1 杜比宁、普拉托诺夫《生物界的辩证法》，尹希成等译，北京大学出版社，1989，第265页。
- 2 恩格斯“在马克思墓前的讲话”，载《马克思恩格斯选集》，第三卷，人民出版社，1976，第574页。
- 3 马歇尔·萨林斯《石器时代经济学》，张经纬等译，三联书店出版社，2009，第8—9页。
- 4 马歇尔·萨林斯《石器时代经济学》，张经纬等译，三联书店出版社，2009，第12页。
- 5 马歇尔·萨林斯《石器时代经济学》，张经纬等译，三联书店出版社，2009，第15页。
- 6 参见 [美] P.R.桑迪著《神圣的饥饿：作为文化系统的食人俗》，郑元者译，中央编译出版社，2004。
- 7 参见郑麒来《中国古代的食人》，中国社会科学出版社，1994。
- 8 恩斯特·卡西尔《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1985，第105页。
- 9 马塞尔·莫斯、昂利·于贝尔《巫术的一般理论 献祭的性质与功能》，杨渝东等译，广西师范大学出版社，2007，第174页。
- 10 McKenna, T. *Food of the Gods*. London: Rider. 1992.p.17.
- 11 Lumsden, C. J. & Wilson, E. O. *Promethean Fire: Reflection on the Origin of Mind*. Cambridge, Mass: Harvard University press. 1984. p.33.
- 12 Douglas, M. *Purity and Danger*. Harmondsworth: Penguin Books. 1970.p.48.
- 13 Douglas, M. "The Meaning of Myth." See Leach, E. (ed.) *The Structural Study of Myth and Totemism*. Tavistock Publications. 1967.p.193.
- 14 马文·哈里斯：《好吃：食物与文化之谜》，叶舒宪等译，山东画报出版社，2001，第72—78页。

- 15 菲立普·费南德兹—阿梅斯托《食物的历史——透视人类的饮食与文明》，韩良忆译，左岸文化出版，2005，第59页。
- 16 Douglas, M. "Animals in Lele Religious Thought." See Middleton, J. (ed.) *Myth and Cosmos: Readings in Mythology and Symbolism*. University of Texas Press.1989,p.239.
- 17 参见菲立普·费南德兹—阿梅斯托《食物的历史——透视人类的饮食与文明》，韩良忆译，左岸文化出版，2005，第22页。
- 18 Lévi-Strauss, C. *The Origin of Table Manners*. London 1968, p.471.
- 19 Lévi-Strauss, C. *The Raw and the Cooked---Introduction to a Science of Mythology*: . New York: Octagon Books. 1979.p.1.
- 20 McKenna, T. *Food of the Gods*. London: Rider. 1992.p.14.
- 21 菲立普·费南德兹—阿梅斯托《食物的历史——透视人类的饮食与文明》，韩良忆译，左岸文化出版，2005，第59页。
- 22 参见彭兆荣《人类学仪式理论与实践》，民族出版社，2007。
- 23 恩斯特·卡西尔《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1985，第104页。
- 24 McKenna, D. & McKenna, T. *The Invisible Landscape*. New York: Seabury Press. 1975. p.10.
- 25 Barfield, T. (ed.) *The Dictionary of Anthropology*. Oxford: Blackwell. p.372.
- 26 参见阎云翔著《礼物的流动》，李放春等译，上海人民出版社，2000。
- 27 弗朗辛·珀丝《七宗罪之贪吃》，李玉瑶译，三联书店出版社，2007，第62页。
- 28 McKenna, T. *Food of the Gods*. London: Rider. 1992.p.18.
- 29 迈克尔·波伦著《植物的欲望：植物眼中的世界》，王毅译，上海人民出版社，2005，第4页。
- 30 迈克尔·波伦著《植物的欲望：植物眼中的世界》，王毅译，上海人民出版社，2005，第2页。
- 31 迈克尔·波伦著《植物的欲望：植物眼中的世界》，王毅译，上海人民出版社，2005，第26页。

(彭兆荣：厦门大学人文学院教授 福建厦门 361005)