

学术随笔

天·地·人：古代观念的人类学意义

•王铭铭•

[文章编号] 1001 - 5558 (2007) 01 - 0108 - 08

[中图分类号] C912. 4 [文献标识码] E

之一：天象与人类学

李约瑟《中国科学与文明史》这部巨著中有一卷是谈中国的“天学”和“地学”的。他用的概念很中国化，“天学”、“地学”，与西方的天文学与地理学，虽有关系，却很不同。我以为李约瑟因此堪称世界上最重要的汉学人类学家。我的说法，不是没有根据。记得十几年前，英国出版一本叫做《数字的人类学》^①的书，其出发点，便是李约瑟对于古代中国数学的研究。研究认知、知识、宇宙观的人类学家，都离不开研究文化中的数字，因而，《数字的人类学》这本书，引起比较广泛的关注。我认为李约瑟的著作，涉及的方方面面，都值得人类学家的关注。西方人类学家长期以来忽视古代中国的智慧，这有几个原因。首先，是因为中文是个独立的复杂体系，对于关注“活人”的人类学家来说，学会说汉语已不简单，怎么有时间学中文的书写体系？其次，人类学家总是存在一个世界的二分法，将世界分成文明与野蛮。中国在这个世界分类的体系中，地位比较特殊，我们是一个文明的古国，既不同于近代欧洲，又不同于原始社会，对于企图从他者的立场来反思欧

^① Thomas Crump, *The Anthropology of Numbers*, Cambridge, 1990.

洲的人类学家而言，中国能派什么用场？对于法国年鉴派社会学家来说，古代中国的文明可能还是有意思的，因为它提供社会学家想象社会如何通过礼仪来构成的范例。可是，西方人类学家越来越忽视中国，这是因为年鉴学派以后，人类学生成一种极端的他者论，而中国与欧洲之间，却有不少共同点，使中国不够古怪，不够“他者”，不够野蛮，不构成文明的对照。于我看，20世纪生成的人类学的“他者主义”，是有问题的；诸如中国、印度、埃及之类的文明体系，对于人类学的自我反思，实在重要。从这个观点看，李约瑟的书，就有重要的人类学价值。当然，这并不意味着我对李约瑟的观点完全赞同。我认为，他有将中国文化史理性化为科学技术史的嫌疑。但是，我不主张对他吹毛求疵。我看到他的著作里谈到的一些事儿，对于人类学研究有潜在的重要启示。比如说，他在谈到“天学”时，谈到古代中国的星象学，对于我们研究一个古代文明的宇宙观，实在是特别重要。

在李约瑟看来，古代中国是存在与近代欧洲一样的科学观念的，因而“天学”有诸多天文学的因素。对此，我部分赞同。不过，我以为要了解古代中国的“天学”，不能不了解“天学”的历史演变及演变中与中国政治史的关系。我的意思不是说，古人与今人一样，以实用主义、物质主义的态度来看待“天”。我相信，在漫长的古代，中国人看“天”，是带着“畏天之心”的，因而，“天”对他们来说，不简单是外在之物，而可能综合了物、人、神、灵这些观念。“天”的所谓“政治史”，不能用我们今天的眼光来看。我们今天总把世界观当成是现实政治的产物，古代不同于现代，在古代，世界观可能决定着现实政治的实践。这点，李约瑟谈得不够充分。

从“天的制约”脱离出来，以人制约“天”，历史大致开启于何时？我自己以为，可能开启得相当晚，与中国的西化有关。可是，史学研究里，也存在另外一种看法，认为这段历史比较久远。比如疑古派的顾颉刚，在《秦汉的方士与儒生》一书^①里就认为秦汉时期“天学”已实现了政治化、世俗化。

顾先生在他的名著里的具体论点，没有必要在这里重述。结合他的观点，我们大致要看的是，对天象学的命运进行历史的梳理，使我们看到，先秦已出现大量有关“天”的论述，可是形形色色的先秦“天学”的系统化的、抽象化，则可能还是到了秦汉时期才出现的。统一的帝国的出现，要求有统一的宇宙论，因而，秦皇汉武对于“天学”特别重视。为了接近于天，他们还从齐人那里继承了封禅礼仪制度，将之发扬成帝王通过天来自我授权的制度。从那时开始，直到我们从部分人接受基督教的“天主”到多数人接受西方的自然论，“天学”一直起着维持帝国制度的作用。

怎么理解“天学”的原貌？我以为到高原或海边从事人类学调查，是很有意思的，特别是去高原上，尤其如此。我们住在大都市里的人，很难看到天，天离我们太远。若是我们离开自己的地方，去他人的遥远之处——高原上，就会感叹：天怎么这么近啊！在原野上，天的形象如此清晰，以至于我们能想象出各种故事。远古的宇宙论，恰是在原野上构思出来的。远古的人，能比我们今人更亲密地接触到在我们之上的天。他们也因此比我们今人更易于对宇宙进行整体的把握，使人之外的所有一切，与我们人自己关联起来。西方科学最早是那么些个教堂里的边缘分子将自己关在密室里“实验”出来的认识，在黑暗里

^① 顾颉刚，秦汉的方士与儒生 [M]，上海：上海古籍出版社，1998。

构思宇宙，使西方科学看不到明亮的天。它的天文学描绘的宇宙，如此幽暗，与满天星斗的中国“天学”，实在区别很大。到原野上去看天，我们从事人类学研究的人，能对人类的大历史有一个领悟。这一领悟，现代西式科学难以提供。

看天也是看人，是看人自己之间关系的秩序。所以我说，社会科学家有必要思索“社会”（society）与“天文”（cosmos）之间的相互映照关系。大家公认，社会学是研究社会的，他们本来该做的是论述社会构成的原理。可是，如今社会学家这么做的越来越少了，受它的奠基人影响至深的人类学家，却对于社会构成的原理十分重视。可怜巴巴的人类学家“皇上不急太监急”，他们像太监似地想替社会学家解决“何为社会”这个大问题。社会和天文有什么关系？可以谈得多，但概括说来，这个关系，即为“天文”营造的“人文”。在古代中国，天学建构王权，使个别皇种“绝地天通”，通过赋予帝王神圣地位，建构了超越个体的综合的“社会”。将王权与社会联系起来看待，能使我们将时间与空间、与活生生的力量结合分析。所谓“神圣王权”这种曾经得到弗雷泽等经典人类学家关注的现象，实在内容是：个别圣者在天地中的位置，典范地确立社会的范型。王者的存在形式，可以是常态的，也可以是非常态的。人通过想象常态、天灾人祸这些与非常之人之间的“天学”关系，想象出一种控制着人、人无法控制的事物秩序，使之成为最高权威。

顾颉刚试图指出古代中国权威世俗化的历史进程，这一进程的内容是，“天命”观念转变为“命天”制度。也就是说，先秦，王者之命天定，秦汉以后，王者通过政治、通过他们的“顾问”（方士），找到了一些大山，使自己通天。固然，秦汉宇宙论的“世俗政治”，可能相当具有现代性的色彩，可能替所有现代政治制度作了最早铺垫。然而，否定神圣王权在古代中国历史中的持续作用，使顾先生对于古人的思想总是抱着怀疑态度。我看他的疑心大可不必。接触今日边缘地区的人们，使我能想象到，人类中心论的世界观，到今天仍然只能算是众多观点中的一种。当下世界上，有多少政治领袖，是纯粹依靠“实际理性”来获得地位的呢？我看也不多。要获得领导权，人们需要的，可能是政绩。可是政绩是什么？不也是一种对于政治家“天赋”的符号印证吗？

之二：物与地之思

我们要研究西学，不等于要延伸西学，研究和延伸是两回事。站在西方看我们，再回头去看西方，我以为对我们有启发的书，有很多，其中，值得关注的，是柯林武德这个哲学家的著作，他1945年到1946年连续发表的《自然的观念》^①和《历史的观念》^②两本书说的是同一件事。《自然的观念》说的是西方自然观念是怎样演变过来的，它表明当今西方的自然观念是一种历史的观念，而不是我们平常理解的“硬科学”的不可变性。柯林武德指出，自然观念之所以是历史的观念，首先是因为，物理学的研究越来越清晰地表明，物的本性恰在于它的运动，物的本性不是它的固定状态。另外，他指出，自然科学家要研究物，就要梳理前人研究的文献，如此一来，自然科学家首先必须是历史学家。结合这两个观点，柯林武德认定，自然科学是历史科学。这里提到的柯林武德的第二本书，关

① Robin Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford, 1945.

② Robin Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, 1946.

注的是历史如何书写、历史的本性是什么、什么是真实的、什么是不真实等等问题。从他自己的角度，柯林武德对于“真理”加以“软化”，将它解放出“硬科学”的牢笼，对于我们了解现代知识的局限，提供了不可多得的启发。

读人类学，柯林武德的这两本书，恐怕不能不读。人类学是西学，我们用的概念都是西方来的，到底怎么贴近这些概念的历史、意义与局限？柯林武德比较超脱地为我们指出了可行的路径。

柯林武德是位西学学者，也有他明显的西方特性。可是，这位哲人让我想到古代中国的思想。他对于自然观念的解析，相当接近古代中国思想中的“物我一理”之说，将物的世界与人的历史综合起来，使他能超脱出西方的自然与文化二分的世界观。古代中国从庄子到程朱理学，对物与人之间的关系，一直有一种独到的理解。这种理解是不是中国独有，我不知道，但我能意识到，它有一个贯穿始终的特点，它认为认识的最高境界是庄子在他的《齐物论》中提出的“齐物论”。什么是“齐物”？可以有不同解释，一般认为，它同时指“齐物”与“齐论”。而我总怀疑，所谓“齐物论”，实际还含有“齐物人”，即贯通物我、主客通融的内涵。庄子的《齐物论》很长，谈的事情也很玄妙，不大容易理解，但是里面有一句话是大家知道的，他在文章最后，提出我梦蝴蝶与蝴蝶梦我的难题。对于物理世界，《齐物论》有独到的理解。庄子有个有趣的问题意识，那就是：到底物理是我，还是我是物理？在他看来，只有当人的认识达到了和物贯通，才能算得上精彩；对他而言，君子的使命，就是要达到这一境界，而不是像儒家那样，纠缠着道德是非（我们今日所谓的“伦理学”）不放。庄子的观点，到宋代已为儒教、道教、佛教吸收，在理学家那里，转化成“格知”之说。所谓“格物致知”，也就是要达到自然与人的合一。

从古代中国思想中的“齐物论”，可以想象到抽象层次上的“天”、“地”、“人”的观念。对于“天”，我已谈了不少。“地”与“人”观念的认识论意义又是什么？古代中国思想中的这些观念，对于更新人类学的认识论有没有意义？对我而言，答案是正面的。阅读西方人类学，使我认为，人类学的宗旨也在于“齐物人”。人类学是一门需要高度领悟力的学科，其最高境界是主客合一。在我们的社会中，人们对于科学已形成某种刻板印象，似乎凡是科学，都是有关客观世界的客观认识。我们先不说客观认识是否真的可能，就说客观世界吧，这种东西是先于人存在的，固然有其“非人”的特性。我们人之所以能认识它，可能是因为我们也是自然的产物。然而，我刚才说那句话时，事实已非如此。我不是人类中心主义者，我反对人类中心主义。但是，我承认，客观世界与我们对它的认识还是不同。科学，是我们对于客观世界的主观认识。怎么更贴近世界的“真实”？为此，我们不正是需要古人说的“物我一体”吗？这么说有点像狡辩，不过，事实如此，所说的既符合古代思想，也符合柯林武德呈现的现代思想。

主客二分在中国已导致了科学的大众化误解，使原本十分贴近世界本来面目、主客不分之“齐物论”面对虚假的科学观，使我们将活生生的万物区分为“无机物”与“有机物”，否定了生物以外的山川的生命力，造成了大量所谓的“环境问题”。

在众多科学中，人类学是比较特殊的一门，它似乎自一开始，便意识到“齐物论”的重要性。我们可以从“地”的人类学解释来看这门学科。在很大程度上，人类学可以说是研究土地的脑子的学问，这点大家多读经典民族志就能理解。《西太平洋的航海者》也好，《努尔人》也好，无非都是在研究作为物体系的土地如何与作为社会体系的人关联起来，成为一个相互映照的人文世界。对于人类学来说，思考了“地”，就思考了“人”自身，

人与物“齐”。最经典的民族志，都由这个意念贯穿始终。

然而，如果说人类学的确存在我上面承认的主客混融论的话，那么，这种混融的理论，可以说只是局部具有混融的内涵，其另一些局部，则在“社会科学化”中被理性化了。人类学的理论，还是不同于其所推崇的“本土解释”。在多数类型的“本土解释”中，物与地，是跟人的命脉息息相关的。比如说，风水就是如此。在风水理论中，山水自身具有一种生命力，能影响我们的人生。人类学家自然不相信山水有生命力，他们只承认“在土著看来”，山水有灵性，对人有影响，而不承认人类学的解释可以以风水理论为基础。我也不认为人类学家应成为风水先生，但是我认为，人类学为了更好地理解不同文化思想，必然需要学会将山水与万物、与人的生命贯通起来。如果不是这样，我们便无法理解我们这门学科与现代性的宣传者之间的不同了。对于风水，19世纪以来的中国，持续地存在一种“否定势力”。为了雪耻，中国人认定接受西方的技术，使自己获得物质的力量，是关键。如此一来，放弃山水的生命论，变成了现代物质生活建设的前提。19世纪时，为了开发矿产，建造铁路、公路、桥梁，中国工程师们寻找到他们“破坏风水”的理由。那个时代，出现了众多批判风水的文章，其内容恰是在否定山水的生命力，肯定山水的“无机性质”。那个时代，中国工程师们将自己改造成为历史的创造者，但没有意识到他们在创造历史，反而极其焦急地将自己打扮成“纯粹科学家”。19世纪时，他们面对的障碍很多，不少士绅和百姓还是相信山水有其生命，怕断了它的命脉之后，会导致人自身的毁灭。如此一来，中国近代地理学，成为一件有趣的东西。“地理”本来在中国指风水论，这时，加上一个“学”字，就完全“去中国化”了。自身成为风水论的敌人，中国近代地理学，完全丧失了地理学在西方本来具备的人文性。破除迷信，消灭风水观念，成为它的首要任务。近代中国地理学，由此成为科学之一门，与人文学区分开来，将自己定义为对于纯粹“物”的空间分布面貌的研究。这样的地理学，之所以有个“学”字，那全是由于这个“学”字，代表客观，消灭主观，将人的因素清除出山水之外。回顾这段历史，历史学家常常形容说，那是一次历史的飞跃。然而，隐藏的这次飞跃背后，是一系列简单不过的开矿、拓路、造桥的经济运动，而这些都是因为西方“理性经济人”的观念在作怪。

从这个例子，我们可以看出，像西方人类学那样，在物的世界与人的世界作对应式的“结构分析”，已接近于未被西方理性污染的“原生文化”的“土著解释”。然而，这样的对应式“结构分析”，实在离“土著解释”还很遥远。从风水的近代命运看，风水在传统社会中的力量，在于它指出自然自身的生命与人的生命息息相关；其在近代社会中遭到排斥，恰是因为它的这一物的生命论阻碍了人对自然的开发，恰是因为它不同于近代的人类中心主义。基于此，我以为，人类学要真正贴近“土著解释”，尚有一段漫长的路要走。人类学家关注“物人混融”，这是不争的事实，但对于物与人如何混融，人类学家的答案经常是：人赋予物的世界以社会意义。这种人类中心主义的解释，实在离人类学反思的东西不是很远。

之三：人为何物？

人是什么？这是人类学要解决的问题。我擅自更动问题，使它变成：人为何物？

“什么”与“物”不同，“什么”可以指任何事物和任何抽象的概念，而“物”似乎不可以。在人类学中，学者有传统使人可能接受如此提问：物在何种意义上为人？在涂尔

干、莫斯写了《原始分类》^①之后，特别是在莫斯写了《论礼物》^②之后，以物见人的思想方法，在人类学中是特别受欢迎的。然而，一旦你将主谓宾语的秩序倒置，问题听起来就相当滑稽：人在何种意义上为物？怎么可以将人定义为物呢？大家兴许觉得十分可疑，然而，我这里要讨论的恰是这个问题：人作为物，而不是物作为人。物作为人已被谈得太多了，我硬要“拧吧”，反过来说，人作为物，很重要。

我并非是要诡辩，而是想关注人自身的“物性”变更。就以个体的人来说吧，一个人之存在，先是孕育于母胎，叫“胎儿”，生出来后，就叫做“人”，人的存在终了后，叫“死人”（灵魂、鬼魂、英雄、祖先、先人等等）。对于人存在之“三大阶段”，人类学都有研究，比如，有人研究不同社会如何采取不同方式看待孕育，有人研究人生礼仪、生命史，有人研究“尸体的处理方式”（丧葬礼仪、鬼魂、祖先观念等等）。种种研究都表明，几个阶段中，人因其物性产生变化，而“精神”也产生变化。比如，胎儿生机勃勃，因而，不必太考虑其精神性；人从出生到死，处于生死之间，其物性介于有机与无机之间，因而身心二分；人死后，渐渐衰败成无机之物，所以成为纯粹的精神。

从以上角度看，人为何物这个问题，的确是允许思考的。

在众多的人类学研究里，人之所以能被当成物来思考，还可以从另外一个角度来看。

尽管人类学家一直不敢提出这个问题，但他们实际从事的研究已表明人作为物的研究，意味深长。比如说，长期以来，人类学家关注的“献祭”（sacrifice），就是将人当成“牺牲品”，当成神灵要吃的食品。另外，结构人类学的交换理论，来源于两个可能的思考，一个是物自身能如同人一样交流（莫斯），另一个是人自身能如同物一样被贩卖（列维-斯特劳斯）。两个可能的思考，都可以表明，人如同消费品，可以被神灵或他人（他者）消费，我们关心的所谓“社会”，即是在人的被消费过程中营造起来的。当然，为了理解人作为物这个命题，我们还可以涉及到物与精神的关系问题。个体的精神，人类学家研究得不多，我们更关心的是集体精神。我们关心的是，不同文化如何赋予人肉体的存在以精神价值的。怎么理解呢？也很简单。中国人有生肖之说，意思就是说人一生下来就有属于某种动物的性质。可是，为什么要说我们人有动物的性质呢？关键还是要解释为什么人有不同的性格与命运。有了不同的性格与命运，使人能在物我之间形成某种关系，成为超过个人的社会的一分子。比如，我们说生于猪年的人有什么样的性格和命运，生于猪年的哪一个月、哪一天的人，又有什么样的性格和命运，是因为我们想象这些时间点或时间段，物人之间的关系，可以用“五行说”意义上的物性来衡量。比如我们说某个人的“命有几两”，生性属于金木水火土中的哪一种，恰是为了说人有了不同的物性，才获得自身的特性，而特性之间相生相克，造就不同的人际关系，人际关系，影响了我们人的存在方式。或者西方说的星座，星座不正也是精神的标志吗？

人类学家满虚伪，他们其实是在像我上面说的那样将人当作物来研究，但又怕得罪人而不敢说话。而我再斗胆举个例子。人类学研究最震撼人的仪式。仪式是什么？多数仪式都是预先把人的精神从肉体中抽离出来，把人变成一种物，然后再把它送到另外一个境界

① 涂尔干，莫斯. 原始分类 [M]. 汲喆译，上海：上海人民出版社，2000.

② 莫斯. 论礼物 [M]. 汲喆译，上海：上海人民出版社，2002.

上去洗刷，洗刷了之后再使之回归于人。人类学家特纳在《仪式的过程》^①一书里，要说的就是仪式的这个物化三阶段。他说的仪式三个阶段中的“反结构”，就是洗刷人的阶段。可是他只不过是隐约地让我们有这个感受，而不敢明说。

人类学家“犹抱琵琶半遮面”，而我们研究的“对象”（他们也是人），却似乎更有胆量面对人的物性问题。

记得许多年前，人类学界出现不少关于“人的观念”（personhood），其中，格尔兹的有关论说蛮有名。^② 格尔兹谈了不同民族的时间观如何造就不同民族的“人观”，就是忘记了一个简单事实，那就是在许多民族中，时间是用物来标志的，物之间的关系造成了时间，这种时间又被我们用来衡量人自己的时间，如寿命、年龄、辈分等等。格尔兹之所以不够贴近生活，可能还是因为他的表述太“文雅”了。若是大家有调查经验，一定会发现地方上的人们对于人的本性之言说，缤纷得很，而在我们观察的社会活动中，人的观念，也能淋漓尽致地表达出来。

比如，在福建山区调查，我观察了不少仪式，一种仪式，使我最感兴奋。那个仪式叫做“关代人”。为了做这个仪式，村子里的人延请当地有名的道士来操办。道士在操办这个仪式中，根据的是一个民间道教经书，书名也叫《关代人》。

“关代人”，是在祖先的祭祀的最后一幕中出台的。根据《关代人》，仪式之所以要举行，是因为鬼王康王爷要来买人，他要将人们买了去，引他们去阴间。人分360种姓氏人，他都想买了，带着他们经过一个漫长的旅程，经过草铺路、石板桥、石头路、六角路、七里山、冷水坑、杀头井、奈何桥等等，去往阴间。“关代人”仪式，内容大体是为了应付康王爷而设计出“代人”，随他去阴间走一趟，洗刷了人的罪过，再恢复其生机。因而，《关代人》这个道教文本，旅程有去有回。为了举办仪式，村民家家户户都准备一碗糯米饭，在上面放着两个鸡蛋，插着一个纸人，这就是“代人”，意思是要让“代人”吃得饱饱的，再去替人到阴间走一回。为了使他们更放心地上路，人们还烧纸钱给他们，作为盘缠，一路上送给前来收买路钱的魔鬼。

如何可以说“关代人”仪式蕴含着一种“人的观念”？有心的人类学家会认定，从这个仪式，我们看出当地存在一种二元的“人的观念”，认为人除了肉体还有灵魂。灵魂在死后，还会有生命，因而可能遭受痛苦。这一二分的“人观”，自笛卡尔以来，即受到广泛关注，若是大家懒惰，也不妨就硬拿它来解释“代人”的物性与精神。然而，在观看“关代人”仪式时，我们还可以看到所谓“精神”的伦理面：灵魂可以被污染，肉体也可以被污染，之所以要用“代人”，就是生怕人自身因其生的罪过遭到惩罚。对于一个家族来说，个人被惩罚不要紧，但要是集体都如此，就可怕了。所以，这个仪式既是家庭仪式，又是家族集体仪式，是在祠堂超度祖先亡灵之后举行的，其宗旨在于保护家族的社会生命。我以为，对“关代人”的“人观”进行这一方面的解释，可以参考莫斯的《一种人的精神范畴：人的概念，“我”的概念》一文^③。在文章中，莫斯精彩地指出，“我”一

① Victor Turner, *The Ritual Process*, London, 1969.

② Clifford Geertz, "Person, Time, and Conduct in Bali", in his *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973, pp. 360~411.

③ 莫斯. 社会学与人类学 [M]. 佘碧平译, 上海: 上海译文出版社, 2003.

词、“我的范畴”、“对我的崇拜”（极其偏差）和自尊，都是“最近的事”。^①也就是说，在现代自我观念的漫长“史前史”中，个体的人消化在集体精神中，自身承载着这一精神，与之不相分离，并且，“史前史”中的人要获得这一精神，就需要将“我”当成一种道德上的“敌人”来看待。“关代人”的仪式恰有这一面，其罪感，其罪感导致的对于生命的有限性的恐惧，对于“买人”的、游走于阴阳之间的康王爷的恐惧，都是一种集体的“人观”的表达。

对于以上分析，我所能补充的是：若说集体精神是从个体的罪感中升华出来的，那么，这个升华的过程，便可以说是一个将人当作物来处理的过程。仪式认定的人生关键时刻，恰是人作为活生生的物向沉寂的无机之物转化的过程（死亡的过程），精神既要驾驭这个转化，又要抵御这个转化，这就是“关代人”仪式的核心内容。而仪式过程中，之所以频频出现食品、金钱（纸钱）的象征，乃是因为食品对于维持生命是关键之物，而金钱则是物之所以能够获得社会生命（交流）的媒介。

叙述人的物性，为的无非是要表明，人的性质与物的生死有关。人类学的研究表明，人的性质是其社会性，所谓“社会性”并非是简单指“平等的集体”，而是一个使人各有其社会位置的，使人能超脱个体存在，以某种不同于他人的方式，成为他人中的一分子的体系。“社会”为了这个超越性，创造出“人物”与“超人”来。无论是“人物”还是“超人”，其最终的命运都是使自身成为他人的消费品。什么是丧礼？丧礼就是死人作为个体，被作为整体的活人消费，并消化为“精神”的过程。什么是献祭？献祭就是活着的个体被作为整体的他人，为了其神圣的整体而消费的过程。死人被活人消费后成为活人的祖先，活人被活人消费后成为活人的“牲品”，二者各自以各自的辉煌形式，完成了人的物化，人的圣化。

将“人物”的消费引入我们的讨论，易于给人留下“经济主义”的印象，其实其所意图抵达的境界完全相反：这一讨论的宗旨，在于达到对于人通过物化而实现其等级的神圣化的理解。人类学中不乏有人关注到神的缘起，关注到人转变为神所需要的“自我奉献”。在“食人民族”中，外来的人物被烧烤后食用，吃得差不多干净后，局内人又将之树立为神。萨林斯对于库克船长的命运之分析，围绕的就是这样一个“食人”的逻辑：

人牲可以用战争的方式从土地之外获得，最好是来自于传统的敌人和外来的头人，他们实际上就是掌权人自己的本质——可怕的外来神灵。头人经历了中毒，又作为一个当地的神灵再生后，现在就必须用他同类的身体来招待当地人民。把生的牺牲供奉给神灵后，首领会将煮过的人牲的某些部分分给当地的主人，特别是给那些祭司和原住民世系中的其他头人，与他们一起共享神圣的利益。^②

[收稿日期] 2006 12 11

[作者简介] 王铭铭（1963～），男，北京大学社会学人类学研究所教授；中央民族大学民族学与社会学学院兼职教授，博士生导师。北京 100871

① 莫斯. 社会学与人类学 [M]. 余碧平译, 上海: 上海译文出版社, 2003. 275.

② 萨林斯. 历史之岛 [M]. 蓝达居等译, 上海: 上海人民出版社, 2003. 128.