从“牛人”说起

王铭铭

一个社会，一个时代，总有它的俚语。我们这个时代，流行的俚语就不少。俚语不一定提供理性的解释，但也可能恰是因为缺乏理性而妙趣横生，透露出某种智慧。譬如，近来总听见某些人用“牛”字来形容另外一些人，“牛”是夸奖他人的，“牛逼”也是，“牛人”则更加无疑是用来形容能力出众之人。诚然，无论是哪个带“牛”的词汇，含有的意思并不固定。例如，说人“牛”，有时是真心话，有时则略带不服气和含有告诫的“语重心长”之意。俚语的随意性值得分析，但其中含有的比喻，实在是意味深长。可是，为什么我们偏偏要选这种动物而不是其他来形容“牛人”？大家可能要反问，不用“牛人”，用啥？我们总不至于说伟大之人是猪、鸡、狗、猫吧？（实际上，列举的几个反例，也被我们中国人用来形容各色人等，除了生肖的用途外，猪相当于笨蛋，鸡相当于女性卖淫者，狗相当于狂人……还能找出许多）“公说公有理，婆说婆有理”。我不反对狡辩，但我以为，这些反问式答案虽易于理解，可还是没有满足我的好奇心。胡思乱想中，我从“牛“字的俚语妙用斗胆触及以下两点可能彻底错误的观点：

1. 我们这个民族恐有以动物比拟人物的传统；

2. “牛”这个字的选择，说不定还能与这个“以物辨人”的传统有藕断丝连的关系。

说来牵强，但还是有意看看附会能给予我们什么启迪。还是从牛说起吧。“牛”这个字，自古以来除了形容被称为牛的那种动物外，也还真被人们用来形容君子的。翻开苏轼的《东坡志林》，见其记述梦寐之文章中有一杂记题为“梦中作祭春牛文”，兹引于如下：

元丰六年十二月二十七日，天欲明，梦数吏人持纸一幅，其上题云：

请祭春牛文。予取笔疾书其上，云：“三阳既至，庶草将生，爰出土牛，以戒农事。衣被丹青之好，本出泥涂；成毁须臾之间，谁为喜愠?”吏微笑曰：“此两句复当有怒者。”旁一吏云：“不妨，此是唤醒他。”

苏轼说的那个梦，发生在1083年的腊月一天的黎明时分，梦里有小吏拿着一张纸，要求他为官府祭祀春牛之仪式题文。苏轼奋笔疾书，写出两句，一句说，春天快来了，草木即将萌生，农耕季节，要用土牛来祭祀，期待一年五谷丰登，另一句说，土牛虽披红挂绿，但也无非是泥土塑造的，好端端的它，片刻之间都有可能毁坏，有什么还在乎的？那个小吏微笑着说：“两句话看来都带着愤意。”旁边的一个小吏则说：“也不要紧，这样反倒可以唤醒那个梦中人啊。”

写这段文字时，苏轼已开始他的流放生活，说梦与说事儿自然有关，梦里那个小吏说他的词句中“当有怒者”，实在是出自政治旁观者敏锐的冷静观察，而另一个小吏诚有理解之心，却更有尖酸刻薄之嫌。可能苏轼是真的做了那个梦（尽管我们不能确定），可说梦还是在做梦之后，梦至少能引起意义的变化，其中起作用的关键隐喻是土牛。我们虽不能简单认为，苏轼以土牛自比，但却可以他说梦说到的土牛，与自己的命运有关。关于土牛在这篇杂记中具体指的是什么，要得到一个真实的答案，恐怕只能问苏轼本人，而遗憾的是，他已去世一千多年了。说来也并非完全遗憾，其实遗憾中也有幸运，因为有了这个遗憾，今人便可以对历史进行各种解释。比如说，我在读这篇杂记时就想到，苏轼梦中的土牛，可能实指士大夫——包括其他的为臣之士与苏轼自己。苏轼在梦中做的题记，之所以说带有怒气，是因为其第一句来说，新的年度周期要开始了，皇上又要通过土牛礼仪来劝士大夫勤快工作了，其第二句说，其实土牛运途变幻莫测，在礼仪中披红挂绿的，过后一下子又被人糟践，本身就是泥塑的，最终还是回归其土块的状态。这当中的告诫是：士大夫不要以为皇上用你了就得意忘形，大家的下场都一样，都可能瞬间从光宗耀祖变成什么都不是。士大夫在“牛”的时候，千万不要忘记自己的生来命如土牛。这样说，苏轼或许是在用“怒语”表示对自己的命运的省思：那个精明的小吏说得对，这些话，可以让梦中人醒来。可是，表达的意思够复杂，可以说短短两句话里也表示对皇上的“暴力”的某种隐晦而幽默的抗议：成也皇上，败也皇上，士大夫的命，恰似土

牛，一会儿荣耀非凡，一会儿重归于土。

过度诠释不是我要追求的目标，我无非是试着设身处地，以当时当地的情景为背景来体会古人的心情。另外，我以为，苏轼这篇“梦中作祭春牛文”表明，我刚才提出的猜想或能有一定根据：至少就苏轼的个例来看，古代中国已存在以“牛”比人的做法，而当时的“牛”字，与我们今天一样，也带有意义的双关性，一方面，它可能指“牛人”之“牛”，士大夫之大，另一方面，它可能是对“牛人”之“牛”（士大夫之大）的某种反思。当然，我自己的兴趣，焦聚于文化而非个人，我以为，苏轼梦说土牛，也是在梦说文化。这或许会被当成是猜想，但存在能解释其严肃性的理由：土牛这种东西在古代中国的礼仪制度里有重要地位，而苏轼梦说及它，也恰是因为他梦中土牛正在仪式的场景中出现。

苏轼梦中的事儿，是鞭春仪式。苏轼生活在北宋时期，那时，鞭春在中央和地方都于每年立春举行，礼仪持续两天。鞭春仪式具体是怎么做的？在中央，朝廷于立春前一天将开封府进献的土牛安置于鞭春的场所，次日清晨在宫廷中举行鞭春。地方上，鞭春在官署门前举行，也有统一的仪规。所谓“鞭春”，实际活动为鞭打土牛（春牛）。仪式中的土牛制作精美，头和身的颜色依据当年干支的色调配制。鞭打土牛的人为策牛人，其穿戴也依照立春日的干支配制。二十四节气的立春日有时在岁前，有时在岁后，凡在岁前，则策牛人在土牛后，凡在岁后，则策牛人在土牛前。另外，岁分阴阳，阴年，人居牛右，阳年，人居牛左。依据年份之孟、仲、季之别，笼头分别以麻、草、丝为之。缰绳索长七尺二，代表七十二侯。土牛制作有缜密的规矩，就连牛鼻子环木的颜色，也依据正月宫确定。策牛人在礼仪中暂时得到一个高贵的称号，叫做“芒神”。在京城开封，策牛人由内宫扮演，鞭打土牛时，皇上亲临现场。在地方，地方政府官员在州县长官的带领下亲自充当策牛人，观看仪式的是民众，他们拥挤在官署门前左右，衣裳的颜色也变得比日常生活艳丽得多，鞭春成为皇上、官员、民众融为一体的时刻，不仅朝廷和官府重视，民间百姓也模仿土牛制作小春牛，模仿春幡制作小幡，妇女用绢花、金银装簇头部，人们也时常相互交换礼物，使都市一时格外地繁华起来。

在《东京梦华录》中，孟元老对宋代的立春做了以下描绘：

立春前一日，开封府进春牛入禁中鞭春。开封、祥符两县，置春牛于府前。至日绝早，府僚打春，如方州仪。府前左右，百姓卖小春牛，往往花装拦坐，上列百戏人物，春幡雪柳，各相献遗。春日，宰执亲王百官，皆赐金银幡胜。入贺讫，戴归私第。

（《东京梦华录》，山东友谊出版社2001年版，第58页）

宋代鞭春仪式承袭的是何种传统？仪式是为什么举行？这些牵涉到怎么理解诸如苏轼这样的宋代士大夫的处境问题，所以有必要多费点口舌说说。

牛在中国史中有一个漫长的符号学谱系要梳理。从出土的大量牛骨头看，在上古时期，牛一直是人献祭于神的主要牺牲。在商代文明的研究中，考古学家发现，牛有两种宗教用途，一是用整牛献牲，二是用牛骨占卜。引大家比较熟悉的考古学家张光直先生的《商代文明》来说：

……在商人的生活中，家养的动物是一个非常重要的物资来源，用于祭祀的牛的数量大得让人惊讶。依据胡厚宣在甲骨卜辞中的发现，在祭祀中就用掉1000头牛的一次，一次500头牛、一次400头牛、一次300头牛，共三次。还有用掉100头牛九次等等。从这些牛群的数量上可以得到一种模糊的想法，一位商前王时期的祖先王亥在《世本》中被认为是服牛的创始人。王国维则把他描绘成开启商民智慧的一个真正圣人形象。《易经》中提到王亥死于虞易氏手下。虞易氏为一北方部落，他们可能是因争夺牧畜而导致的战争。

（张光直《商代文明》，北京工艺美术出版社1999年版，第121页）

从张先生的这段话，我们得出两个结论：

1. 大量的牛用在大型的国家典礼上献祭；

2. 商人在立国之前以驯养牛闻名与世，而其著名的祖先之一王亥，可能正是牛之“驯养术”的创始人。

是不是因为中国上古史上的商族，已赋予牛这种可食之物至尊的神圣价值（这

种价值在当今某西南少数民族的“砍牛”仪式中仍得到展现），而自身承认祖先乃是“服牛者”，所以我们后世才持续地将牛与“牛人”联系起来？兴许这个推论不符合“科学”，我们只好暂且罢休，但若是还要坚持，那便可以大胆设想：至迟自商以后，牛便为我们文化中的重要符号。而土牛呢？它起源于何时？考古学家有否把握实证资料，我才疏学浅不能知之，所浅见者，先秦时期已有土牛，那时的牛形象，与驱邪的傩关系密切。上古的傩，在年终举行，意在驱除旧年的邪气。可见，牛头面具，作为除旧纳新的符号，恐早为古人所用。至于牛的形象自何时起与起源于周的立春礼仪结合，则尚无直接证据。

何为立春之礼？于东汉整理出来的古书《礼记》之“月令”篇，对于立春礼仪有详细描绘。“月令”先是描述孟春之月天人关系的宇宙论特征，它告诉我们说：

> 孟春之月，日在營室，昏参中，旦尾中。其帝太皞，其神勾芒。其蟲鱗。其音角，律中大蔟。其数八。其味酸，其臭羶。其祀户，祭先脾。东风解冻，蛰蟲始振，鱼上冰，獺祭鱼，鸿雁来。天子居青阳左个，乘鸾路，驾仓龙，载青旂，衣青衣，服仓玉，食麦与羊，其器疏以达。

接着说到立春的礼仪：

> 是月也，以立春。先立春三日，大史谒之天子曰：“某日立春，盛德在木。”天子乃齐。立春之日，天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫以迎春于东郊。还反，赏公、卿、诸侯、大夫于朝。命相布德和令，行庆施惠，下及兆民。庆赐遂行，毋有不当。乃命大史守典奉法，司天日月星辰之行，宿离不贷，毋失经纪，以初为常。是月也，天子乃以元日祈谷于上帝。乃择元辰，天子亲载耒耜，措之于参保介之御间，帅三公、九卿、诸侯、大夫躬耕帝藉。天子三推，三公五推，卿、侯九推。反，执爵于大寝，三公、九卿、诸侯、大夫皆御，命曰劳酒。

立春礼仪结束后，鉴于天地之气的节律，天子对社会中的农事等等给予规定：

是月也，天气下降，地气上腾，天地和同，草木萌动。王命布农事，命田舍东郊，皆修封疆，审端径术，善相丘陵、阪险、原隰土地所宜，五谷所殖，以教道民，必躬亲之。田事既饬，先定准直，农乃不惑。是月也，命乐正入学习舞。乃修祭奠，命祀山林川泽牺牲毋用牝。禁止伐木，毋置城郭。掩骼埋胔。

关于立春时节的禁忌，“月令”说：

是月也，不可以称兵，称兵天必殃。兵戎不起，不可从我始。毋变天之道，毋绝地之理，毋乱人之纪。孟春行夏令，则雨水不时，草木蚤落，国时有恐；行秋令，则其民大疫，飙风暴雨忽至，藜莠蓬蘖并兴；行冬令，则水潦为败，雪霜大摯，首种不入。

读这些记述（引自王文锦《礼记译解》，“月令”，中华书局2001年版，上卷，第197—198页），我们意识到，从先秦到西汉，立春仪式中天子已直接关怀农事，但并没有于一年一度地展开鞭春的表演。中外汉学研究表明，在东汉以前，出土牛与迎春曾是两不相干的不同之事，土牛本不代表耕牛，而代表寒冷，出土牛，就是于冬天将六头土牛立在国都、郡城之外，意思是“送大寒”，迎春则于立春举行，意义在于迎接阳气。这一阴一阳的仪式都在十二月举行，十二月为丑月，到了东汉，有高明之人利用十二支的说法，将之统一起来，造成了迎春仪式吸收告别寒冬仪式的局面（详细解释见：Derk Bodde, *Festivals in Classical China*, Princeton, 1975）。

苏轼生活于宋代，他梦见的立春仪式，是上古迎春传统的延续，意在传承古代阴纳阳的年度礼仪。但是，宋时立春仪式中所用的土牛，则是经过数次转变而成为被鞭打的春牛的。上面谈到，牛的早期象征是远古时代作为献祭的牲品及牛形的傩面具，其转变的起点是土牛的出现。中间期是有别于迎春的土牛，向东汉时期融合于迎春礼仪的土牛的转变。苏轼所处的宋代，土牛形态和意义，都是相当晚近（唐代）的文化再创造。我这么说并非毫无证据，亦非自言自语。民俗学家简涛在其所

著《立春风俗考》一书中指出，东汉以后直至唐初，出土牛的礼仪基本保持一致，土牛配之以耕人，树立于城市东门外，“以示兆民”，表达朝廷“顺应天时地利”、创造“和谐社会”的决心。而“由于天人相应这个严肃的功能，决定了迎春礼和出土牛耕人的仪式外在形态具有庄严的行为和肃穆的气氛，迎春时要设祭坛，具牺牲，祭祀天帝之一的青帝，出土牛时存在武官不能参加的禁忌……”（简涛《立春风俗考》，上海文艺出版社 1998 年版，第 71 页），但是，“在唐代后期，立春施土牛、耕人的礼仪发生了重要变化”（上揭书，第 72 页）。经缜密考证，简涛认为，唐代后期的变化包括以下几项：

1. 土牛和耕人不仅仅是树立于东门之外，而是四门之外。土牛的颜色不再仅仅为青色，而是各门之前的土牛具有不同的颜色。

2. 耕人衍变为策牛人，策牛人与土牛的相互位置具有象征意义。在东汉时期，施土牛、耕人只是显示顺时农耕。到了唐代，出现了以固定策牛人的位置表示农事的早晚的做法。

3. 土牛存在的期限比以往大大缩短。东汉时期立春所出的土牛、耕人要保留到立夏。到了唐代，这些象征物在立春当日“打后便除”。

4. 产生了鞭春礼俗，就是由官府的首脑带领官员们杖打土牛。

5. 出现了抢春仪式，就是让观看官方鞭春仪式的民众在春牛被打碎以后争抢其碎片，携带回家当作吉祥物。（上揭书，第 72—76 页）

涉及到牛的立春礼仪，为什么自唐代起会出现从庄严肃穆的劝耕到具有浓厚喜庆色彩的鞭春，从土牛、耕人的长期间树立到“打后便除”、让民众抢春的转变？背后的原因可能与中国文化在唐宋期间的转型有密切关系。从鞭打春牛礼仪来看，朝廷的礼仪制度出现了空前关注民众参与的倾向，鞭打春牛，“欲农人之遍见”，及允许观望官办礼仪者抢夺被打碎的崇拜偶像，实为“礼下庶人”之表现。然而，如果我们将焦点放在牛的角色上，那么，另一层次的转型似乎更值得关注。迎春礼仪中的牛，从汉代为朝廷倍加尊重，从其庄严肃穆之拜祀，到唐以后被朝廷和官府鞭打和“作践”，实在可谓是一个仪式的“大转型”。

从提供福佑的源泉到遭符号暴力“摧残”的对象，土牛自身经历了一个形象转型史。然而，这个转型发生的背景又是什么？若要具体回答这个问题，恐有待学者

耗费时日；不过，若是允许初步猜想，那么，我便敢冒险说，土牛形象之变，与唐以后君臣之间关系的结构性转化有着极为密切的关系。在上古时代，士大夫“奉天以约制皇权”，通过宇宙论来影响朝政，因而被赋予相对独立的社会地位，有着自己的尊严和力量。到汉代，士大夫虽经历了秦朝的“坑儒”之苦，但在汉代相对尊重知识分子的年代里，部分地恢复了元气，经常能够通过宇宙论知识的把握来制衡朝政。然而，也是在此期间，朝廷“师儒”欲望的增强，为士大夫的官僚化开启了大门。渐渐地，到了唐代，随着皇权的再度强化，士大夫的道统终于屈服于政统。如费孝通所言：

> 从韩愈自承的道统起，中国之士，已经不再论是非，只依附皇权说话了。所谓师儒也成了乡间诵读圣谕的人物了。
>
> （费孝通“论师儒”，吴晗、费孝通等著《皇权与绅权》，天津人民出版社1988年版，第28页）

我们今天说他人“牛”，既有仰慕之意，又有告诫之意，我们在这个字眼里包含一种意思：太牛的人若不“悠着点”，便快要“出事儿了”（其实“出事儿了”的观念表示一种“社会的脾气”，意思是说“得罪人了”，“让人——如古代的皇上，今天的大众——不高兴了”）。可见，“牛”一语双关。这一意义的双关性，不能完全说是晚近产物，但要是我们将历史的眼光推远一些，便能发现“牛”代表的这一典范的意义双关性在上古时期并不存在（即使是今日西南少数民族说牛时概念还是比较单一的），苏轼可以说是较早地察觉到“牛”符号的双关意义的落难士大夫。如果这个说法还能让大家同意，那么，我似乎还可以说，这个意义双关性的起源，与中古时期中国社会的官僚化关系莫大。回到我说的土牛，如同士大夫一样，它们作为服务于调适政治与宇宙运行规律的工具，从相对有尊严和力量的符号转变为一年一度地遭受鞭打的奴才。这兴许恰是唐代立春礼仪变迁的核心内涵。想象一下商代的牛，尽管那时它们被当作牺牲来献给天帝，但此类牺牲是神圣的、不可替代和交换的。再想象一下唐宋时期的牛，其神圣性并非完全丧失，但已转化了，到那时，神圣性已与供人取乐的“世俗性”密切关系起来。

简言之，苏轼之所以能从鞭打春牛礼仪想到自身的命运，既与牛的意义之变有关，恐怕也与士大夫政治角色自身的变化息息相关。

关于牛这种牲畜富有的文化意义，还可以谈很多，而谈得再多也无非是在论证人类学家利奇（Edmund Leach）说过的一句话："我们用人们谈论动物的范畴的方式，亦可以谈论人际关系"（利奇"语言的人类学：动物的范畴与骂人话"，《20世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店1995年版，上卷，第342页）。我们举两个人类学研究的著名案例来言说其中奥妙。第一个例子来自英国著名人类学家埃文思—普里查德（E.E.Evans-Pritchard）的《努尔人》。大家易于了解，《努尔人》出版于1940年，是多如牛毛的民族志中少有的优秀篇章，我们所不易记得的是，这本经典的开篇都在说人类学学家如何"不得不成为他们（被研究者）社区的一员"的，而紧接着，埃文思—普里查德便将正文的第一章奉献给牛的叙事。该章的题目直接地叫做"对牛的兴趣"（其实要是翻译为"牛趣"兴许更有意思些），接着这章，埃文思—普里查德才开始讨论苏丹少数民族努尔人的生态、时空、政治、宗族、年龄组等等。翻开《努尔人》第一章，我们会惊讶地发现，远在苏丹的这个少数民族有三种仪式代理人，前两种分别为豹皮酋长和预言家，而后面一种竟是"wut ghok"，翻译为英文是"the man of the cattle"，翻译成中文是"牛人"（《努尔人》，褚建芳等译，华夏出版社2002年中文版，第21页）。看来，努尔人到埃文思—普里查德前去考察之时，仍然保留着接近于上古中国的"牛传统"，或者说，牛的神圣价值，不仅仅在上古中国可以发现，在世界各地也都存在。据埃文思—普里查德，努尔人虽有园艺业了，但对于畜牧保持着一种极其崇尚的态度。牛虽归家庭所有，但保护牛，却是社区共同的事务。在观念上，牛的重要性极高。努尔人取名爱用公牛名和奶牛名，所以他们的族谱"听起来好像是一个畜栏中的牲口清单"（上揭书，第24页）。他们的财产观念和社会行为，大部分与牛直接相关。如此一来，指涉牛的术语就多如牛毛。牛奶是努尔人的主食之一，奶牛也除了供奶也被用来献祭，公牛则主要提供肉品及显示社会地位。牛的地位如此之高，以至于影响努尔人的"外交"：

> 努尔人对牛的关爱及其对得到牛的渴望影响着他们对临近人群的态度和关系。他们极其鄙视那些很少有牛或根本没有牛的人群，比如阿努阿克

人。他们与“丁卡”部落的战争也是为了要夺取牛群和控制牧场。每一个努尔部落及其分支都有自己的牧场和水源，他们的政治裂变与这些自然资源的分布紧密相关，这些资源的拥有者一般是氏族和宗族。在部落的各个分支之间所发生的争端常常是与牛有关的，在这种争端中，常常会有人丧生或伤残，于是便可用牛来对此进行补偿。在因牛而产生的争端中或是在需要公牛或公羊来献祭的情形里，豹皮酋长和预言家便成为争端的仲裁者或仪式的代理人。另外一种仪式专家被称作“乌特·臯科”（*wut ghok*），即牛人（the man of the cattle）。（上揭书，第20—21页）

牛对努尔人这样重要，所以，努尔人可以被称为“牛背上的寄生者”（上揭书，第46页）。为什么埃文思－普里查德在他的杰作的开篇就要谈牛？答案的第一部分是显而易见的，即，牛对被研究的社会特别重要，而第二部分要费苦心才能理解。埃文思—普里查德这么热衷于谈牛，意在表明，社会中的人对于诸如牛这样的牲口的兴趣和从它们中得到的刺激，比人们需要牛这种食品重要。同时，这也不否定一个简单的事实，即，牛是努尔人社会中的一种支配性价值，这种价值产生于人与环境的联系中。在埃文思－普里查德看来，要解释努尔人缘何成为“牛背上的寄生者”，就要将上述二种分析结合起来，解释他们的政治制度之文化特征（上揭书，第25-26页）。换言之，从努尔人的牛，人类学家可以得出一个分析动物（牲口）、价值、社会组织形态的“模型”，这个模型从“理性”上讲是混乱的，但事实上是真实地存在于社会之中的。

如果说埃文思—普里查德只是用一种白描式而非分析式的语言，铺陈了他在译释努尔人社会模式中模糊地感受到的、不同于他所处的基督教文化的“社会理性”的理解，那么，这个理解经历一代人类学家的再理解，直到当代人类学家萨林斯的《文化与实践理性》出版，才得到清晰的理论概括。萨林斯的表述是：

如果说人生产的不仅仅是存在状态，而是“他们的一定的生活方式”，那么，必定可以得出结论说，这种整个自然界的再生产构成了整个文化的对象化。通过有系统地安排被赋予具体对立的意义差异，文化秩序也被实

现为物品的秩序。物品是作为一种对人和场合、功能和情景的表义方式和评价方式的对象法则而存在的。生产遵照着物质对立与社会对立之对应性的特定逻辑运行，由此，生产实际上是对象系统中的文化的再生产。

（《文化与实践理性》，赵丙祥译，上海人民出版社 2002 年中文版，第 230 页）

那么，人类学家所说的这种物的文化价值，是否只适用于分析传统部落社会，而对于现代社会毫无用处？其实，萨林斯所说的这段话，便是从当代美国社会中的生产与消费关系的分析中引申出来的。萨林斯将当代美国肉食系统当成“现代图腾制”来分析，意义深远，我们引一段他说的话来读读：

美国肉食系统所假定的主要理由是动物物种同人类社会的关系。“我们应该用感情来对待马，牛才是养着给人吃肉的，……从来没人拿牛当宠物，或者给牛刷身子。”现在让我们更细致地讨论以下家畜系列“牛—猪—马—狗”。所有这些家畜都以某种标准厕身人类社会中，但同时它们显然又拥有不同的地位，这与它们各自的可食性程度是一致的。首先，这个家畜系列分成可吃的（牛—猪）和不可吃的（马—狗）两个类别，但接下来在每个类别内部，又可以再次分为更可选择的食物种类和较不可选择的食物种类（牛肉和猪肉），较严格的禁忌种类与较不严格的禁忌种类（狗与马）。整个系列是根据它们作为主体或对象与人形成的密切程度而形成分化的。此外，同样的逻辑还把可食性动物的分化性分成了“肉”和内部“器官”和“内脏”……

狗和马是以主体的资格参与到美国社会中的。它们有自己的个人名字，我们和它们说话的习惯方式和我们对猪与牛完全不一样……（上揭书，第 225 页）

马与狗在美国社会中得到了青睐，众所周知，但牛与猪呢？诚然，美国人中没有人像努尔人那样用牲口来给自己取“ox-name”（公牛名）或“cow-name”（母牛名）。然而，他们对于这两种牲口的态度，极有“原始风味”。萨林斯说，可食性动

物如猪和牛的地位不同于马和狗，马和狗分别是人类的奴才和亲人，而猪和牛则“有着自己单独的生活，既不是对人类活动的直接补充，也不是人类活动的劳动工具”，因而，它们可食。不过，因猪吃人的剩饭，所以比吃草的牛地位低微，无法与牛排的社会地位媲美（上揭书，第 226 页）。

萨林斯不敢承认的是，西方社会中“牛—猪—马—狗”这一家畜系列，与努尔人的牛一样，源自于西方人与其畜牧传统的藕断丝连关系。然而，显而易见的是，马与狗对于牧民的重要，牛与猪对于农民的重要，此一对比兴许解释了这一家畜系列的等级性。

在中国的汉人社会中，这一系列并不存在内在区分。如外国人说的，我们“四只脚的除了桌子以外什么都吃”。什么原因使中国人的肉食禁忌如此宽松，以至于可以说不存在任何禁忌？自周代开始的农业化，可能是问题的答案。想象一下商代。从那时的献祭礼仪看，牛肉一样是社会等级高的食品，而至少王亥这个商族祖先，比后来的华夏人更像是“牛背上的寄生者”，或骑马带狗赶牛羊的牧人。在一个崇尚园艺与农耕的社会中，什么动物都最好成为与五谷一样的食品，人对于生物的“驯化”，是社会教化的前提。或许是这一点，使我们产生“耕读传家”的理想，或许也是这一点，使以“耕读传家”为业的士大夫，自身转变为“国家教化人民的劳动工具”，转变为农耕意义上的牛自身。所说的，还是一个不经论证的不经意猜想，而我还是顽固地以为，这种“历史的想象力”，对于理解文化，有关键意义。

（王铭铭：北京大学社会学系教授）