



第22辑

往期查询

- 费孝通百年纪念专题
- 新书推荐
- 郭净文集
- 王铭铭文集
- 陈永龄纪念文集
- 李安宅研究专题
- 萧梅文集
- 庄孔韶文集
- 胡鸿保文集
- 翁乃群文集
- 林耀华百年诞辰专题
- 《探讨》目录
- 列维斯特劳斯逝世纪念专题
- 人类学的社会理论
- 藏彝走廊专题
- 吴文藻专题
- 王东杰文集

学术链接

复旦大学社会科学高等研究院

历史与社会高等研究所

CCPN中国比较研究网

社会学人类学中国网

中国社会文化人类学网

云南大学民族研究院

中国社会学网

中国学术论坛

人类学在线

舒瑜：物的生命传记——读《物的社会生命：文化视野中的商品》

为物的生命立传，把物看作与人一样具有社会生命，这是阿尔君·阿帕杜莱（Arjun Appadurai）主编的《物的社会生命：文化视野中的商品》一书观点。这本出版于1986年的文集，是几次研讨会论文集的汇编^[2]，是人类学家和历史学家之间关于“商品”的对话，他们共同关注“商品和文化”这个主题。该书聚焦于物的商品形态，将商品视为物的生命史中的一个阶段，着力于描述不同文化中物在商品化、去商品化过程中的“生命转折点”，同时展现出作为礼物、商品、艺术品以及圣物等多种存在形态精彩纷呈的物世界。阿帕杜莱开宗明义地指出：“现代西方的常识是建立在哲学、法学和自然科学的多种历史传统之上，它具有一种强烈的倾向就是强调词与物的对立……当代最强有力的趋势就是将物的世界视为是一个无活力的、沉寂的世界，只有通过人及其语言才能使它们呈现出生机，然而在历史上的很多社会中，物并没有与人及其语言相分离，这种对物的看法即使在西方资本主义社会中也并没有彻底消失，最著名的莫过于马克思关于商品拜物教的讨论”（Appadurai, 1986: 4）^[3]。文集试图以“方法上的拜物教”（methodological fetishism）来重新看待物的研究，将视野聚焦于物自身，复兴一种物的人类学（anthropology of things）。

“物的人类学”，以怎样的视野来看待物的社会生命呢？贯穿全书的总体基调就是要把商品视为物的社会生命中的一个阶段，一个经历丰富的物必定经过商品化、去商品化，甚至循环往复的过程。追溯物的生命历程，关注物商品化、去商品化的路径、方式及其背后的社会文化动因是该文集的核心内容。这十篇论文研究对象虽各有侧重，却相互呼应，可以放置在这样一个脉络下去理解，即如何在具体的社会情境中去看待物的社会生命历程，什么因素决定了物的生命转折点（商品化或去商品化），通过物的消费和展示体现了什么样的社会价值，物的生命历程自身如何凝聚了社会和历史变迁。

物的商品化（去商品化）历程

阿帕杜莱在《导论：商品以及价值中的政治》（Introduction: commodities and the politics of value）中指出，要将商品当作特定情境下的物，在物的社会生命中的不同时间点上，不同类型的物会有不同的情境特征，这种视角之下所有物品都是潜在的商品，而不是徒劳地去区分商品与其他种类物品的不同，同时也要打破马克思对商品生产的强调，转而关注商品从生产、交换/分配直至消费的整个轨迹（第13页）。阿帕杜莱强调一种过程的视角来看待商品，将商品看作是物的生命史中的一个阶段而不是一种特殊的物品。他认为：“在任何情形下，商品的流动都只是社会规定的路径（paths）和竞争所激发的转变（diversions）之间不断妥协的过程”，相比于小规模的前工业社会，现代社会中什么类型的商品能拥有什么类型的传记更多地依赖于社会竞争和个人的品味（第17页）。在他看来，以往的人类学研究过于简单化地夸大礼物和商品之间的对立，其根源在于人类学往往喜欢浪漫化小规模社会，排斥或者忽视非资本主义社会的交换也有算计、缺乏人情味的特点，这样极端二分带来的问题是忽视了“商品”这个概念的生动性，其实礼物与商品之间的界限并没有那么泾渭分明，它们之间是有着共同之处的，礼物和商品交换的背后有着共同的精神（common spirit）（第12页）。他以人类学领域对“库拉”（kula）的经典研究为例，认为马林诺斯基（Bronislaw Malinowski）对库拉的描述是片面的和有问题的，阿帕杜莱进一步讨论了继马林诺斯基之后对“库拉”的研究和反思，其中坎贝尔（S.F. Campbell）的库拉研究提出keda这一概念，“它既指这些库拉宝物流动的旅程，也指人们之间社会的、政治的和互惠的关系，在最抽象的意义上，keda也指人们获得财富、权力和声望的途径”（转引自Appadurai, 1986: 18）。keda是一个多义的概念，既可以指物品的流动，也可以获得声誉和名望的途径，还可以指通过策略性的伙伴关系来实现社会区分。因而库拉的交换不能简单地视为是远离了交换和商业的互惠关系，即使在这种不用钱的交易中也同样充满了算计，这些带有算计成分的交换正是商品交换的核心。商品交换

和其他更富感情性的交换之间的界限是模糊的，这些商品交换和近代工业社会中的商品交换的根本区别在于：在类似库拉的交换体系中，利润是以名气、声望和名誉的形式出现的，产生这种利润的资本是人而不是其他生产因素。keda中的算计和策略就会使这些库拉宝物流动的路径（paths）发生转变（diversions），于是产生新的路径。“路径和转变之间的关系对于库拉交换中价值的政治来说是至关重要的”（第20页）。库拉代表了一个非常复杂的系统，它表明即使是在前工业、非货币体系下要将礼物和商品截然分开是困难的，更为重要的是它向我们展示了价值竞争中政治的作用，这种政治的作用就表现为交换中的算计和竞争。

阿帕杜莱把类似于库拉这样的奢侈品交换称为“价值竞赛”（tournaments of value），这种价值竞赛是一个复杂的周期性事件，它是以文化的方式定义的，不同于日常的经济生活，往往是社会上层的特权和社会竞争的工具（第21页）。“价值竞赛”中的政治和算计导致了商品新的流动路径。圣物流通、库拉圈以及夸富宴等都是价值竞赛的丰富案例，每个案例都有各自竞赛的表达形式。阿帕杜莱具体分析了现代生活中的艺术品拍卖，指出艺术品拍卖与传统的经济交换有着明显的差别，它已经远远超出了经济算计的范围，关涉到价值转变的过程。拍卖过程中的游戏、仪式的特征，使它成为一种价值竞赛，对于建构社会等级有着积极的作用。在物的商品化和去商品化的过程中，比较容易看清楚阿帕杜莱所说的路径和转变的问题，尽管商品交换的本质总是要解构人与物之间连接的纽带，但是这样一种商品化的趋势总是被另外一种趋势所平衡，就是所有社会都会限制、控制和规范交换，使得某些物被排除在商品交换之外，为部分人所垄断（第24页）。比如说，国王之物、王室的象征物都是被限制流通的。阿帕杜莱强调价值创造过程中政治的作用，从而对齐美尔认为“交换是价值的源泉而不是相反”（齐美尔，2002），对价值的社会起源过于抽象的直觉增加了一种批判的维度。阿帕杜莱认为，在商品的社会生活中，政治（广义上与权力有关的关系、假定和竞争）是连结价值和交换的纽带，政治的作用不仅在于它强调和建构了声望关系和社会控制，而且政治是既有的框架（价格、交易等）和商品总是试图突破这些框架的趋势之间持续的张力，政治精英成为价值转变中的“特洛伊木马”，社会的特权阶层总是要冻结某些商品的流通，而特权者之间竞争的实质就是要争取放宽限制，扩大共享，因此就商品而言，这两种趋势之间的张力就成为了政治的来源（第57页）。

与阿帕杜莱所描述的强调“对物的象征化控制是为了垄断权力之政治化”（黄应贵，2004：4）的物的社会传记不同的是伊戈尔·科普托夫（Igor Kopytoff）的《物的文化传记》（The cultural Biography of things : *Commoditization as process*）则试图以文化传记的方式来记录物的商品化过程，他的整个论述围绕着怎样从人与物关系的角度来看待商品化这个过程。为什么物品可以像人一样用传记来记载它的生命？

科普托夫直接从奴隶制切入到人与物关系的讨论，并质疑西方社会晚近兴起的“个体的人与商品的物”的观念不能解释奴隶制中人被商品化这样一个历史现象。他认为，近代西方在观念上区分了人与物，把人看作是个体化（特殊化）的本质，而把物看作是商品化（一般化）的本质，这种分离肇始于古典基督教的认知，并随着欧洲现代性的到来而在文化上日益凸现出来（第84页）。而这样的分离也给西方带来了长期的知识和道德难题，比如如何看待奴隶制这样一种把人商品化的极端典型，以及近年来出现的器官买卖、卵子出售等现实问题。

在科普托夫看来，奴隶并不是一个固定、单一的身份，奴隶在整个过程中经历了商品化（去社会化），到去商品化（再社会化、再人化）的过程，这个过程有可能继续循环往复。看待奴隶制不能采取“或是或非”的视角，而是要转向一种过程的视角（第64页）。奴隶制本身包含了一系列阶段和身份变化的社会转变过程，在这样的社会中，商品化并不限于物，人也可以被商品化。正是文化形塑奴隶不同身份阶段的例子启发了科普托夫以“文化传记”的方式来研究物的商品化过程，把人的传记形式应用到物的社会生命上，在他看来，物本身是像人一样有着社会生命的，物的传记可以用来记录物的生命历程，也可以用来记载文化接触过程中，外来物品如何被文化重新界定并投入到使用中去的方式和过程。“一个文化内涵丰富的物的传记，应该把物视为一个被文化建构的实体，被赋予了特定的文化意义，被归入或重新归入不同的文化分类范畴”（第68页）。科普托夫通过对西方人物分离观念的深入反思，提出对涂尔干观点的修正，在涂尔干看来，人类社会的结构模式赋予物的世界以秩序（涂尔干，2005）。而科普托夫则认为：“社会同时规定着人的世界与物的世界，并且以建构人的方式同样建构着物”（第90页）。不管是复杂社会还是小规模社会中人的传记和物的传记是同构的，只是两种社会中人的存在方式不同，因而所呈现的物的传记也不同罢了。

在文化视野里如何看待商品呢，经济学家所认为的商品就是生产出来为了交换的物品，商品具有使用价值和交换价值，这并不足以解释商品这一复杂的社会现象。科普托夫认为：“商品的生产同时是一个文化和认知的过程：商品不仅是物质上被生产的物品，而且是带有文化印记的东西；商品化是一个生成的过程，而不是一个或是或非的存在状态”（第64页）。在现实中，每个社会都存在着大量的商品，但同时也将某些物品排除在商品之外，去商品化的过程又是如何实现的呢，在科普托夫看来，“文化是对抗商品化这一潜在冲击趋势的力量。商品化使价值同质化，而文化的本质在于区别，在这个意义上说，过度的商品化是反文化的。正如涂尔干所说，如果社会必须区分出神圣领域，那么特殊化

(singularization)就是达到这个目的的一种手段。文化确保一些物品具有无可置疑的特殊性,并抵制其他物品商品化,有时也会把已经商品化的物品再特殊化”(第73页)。科普托夫设想了完全商品化的社会和完全去商品化的社会两个理想极端,但现实中没有一个社会处于这两个端点,而是摇摆于两者之间,每个社会都有自己特定的位置,这也意味着不同的社会中,商品和非商品有着不同的分类以及不同交换领域。

不同社会中交换领域的结构也就不同,不同的文化通过区别和分类,赋予世界不同的认知秩序,因而也开辟出不同的交换领域。科普托夫将博安南(Paul Bohannan)研究的梯乌(Tiv)人所代表的小规模社会和使用货币作为交换媒介的复杂社会进行比较后指出:复杂社会的个人也有对交换等级的看法,而复杂社会中的交换等级不像梯乌人那样,可以直接依赖于交换结构本身的等级,它不得不从交换体系外部引入美学的、道德的、宗教的或者特定专业等因素来确认交换的等级(第82页)。所以我们会看到,复杂社会中的特殊化不是由物品在某个交换系统结构中所处的位置来确认,而是通过间或闯入商品领域,紧接着又迅速退入特殊的、封闭的艺术领域从而得到确认,这就能解释为什么很多艺术收藏品是无价的,因为这些作为艺术品和收藏品的物超越了商品,它们已经被特殊化了。

复杂社会对特殊化的要求特别明显,在有国家的社会中,国家总会有很多禁令来使某些物品非商品化,“因为权力往往是通过强调自己特殊化一种或一类对象的特权来象征性地确认自身”(第73页)。另外,复杂社会中个体和社会群体都会有很多非正式的使物品特殊化的机制,比如私人的品味和收藏以及非政府组织或准政府机构对某些物品特殊化的要求,这个特殊化的过程也会引导个体对特殊化的欲望,复杂社会中对物品特殊化和商品化之间的冲突主要还是发生在个体内部。在科普托夫看来,马克思所认为的商品的价值是由生产它们的社会关系决定的看法,没有看到交换系统的存在使生产过程越来越远,并掩盖了商品的真正价值。马克思没有看到商品被社会赋予一种神物般的,与它实际价值关系不大的权力,而有的权力就是在商品被生产之后通过特殊化的文化认知过程获得的(第83页)。

科普托夫向我们展示了社会以建构人的方式同样建构着物,因此,像人那样以传记的方式来描述物的社会生命是可能的,一个丰富的物的传记,将会是理解文化认知和社会形塑力量的精彩切口,他强调物与人连结的观点有着涂尔干理论传统的延续,以文化传记的方式来研究物自身的视角却凸显了人类学的色彩。

历史学家帕特里克·吉尔里(Patrick Geary)的《神圣的商品:中世纪的圣物流通》(*Sacred commodities: the circulation of medieval relics*)和科普托夫的《物的文化传记》有着异曲同工之妙,科普托夫以奴隶身份转变的极端例子说明人也可以经历被商品化和去商品化的过程,从而反思西方近代以来人物二分观念所面临的知识和道德难题。吉尔里对欧洲中世纪圣物的研究表明:圣物就像奴隶一样,在西方也是极不寻常的分类,它们既是人也是物(both persons and things),圣物作为圣徒的身体或其一部分,尽管在8世纪到12世纪的欧洲被普遍视为超自然力量的重要来源并成为最主要的宗教崇拜对象,但它们仍像其他商品一样,被买卖、盗窃、分配和流通,因此圣物为考察传统欧洲商品的生产、流通提供了一个绝好的微观世界(第169页)。每个圣物都必须经历一个文化的转变才能从遗物变成圣物,这个转变过程要通过内部和外部的考察标准,所谓内部的标准主要是教会依据圣徒传等文献中对圣徒墓地、圣物盒的记载进行正式的考察,外部的考察更为常见,最有说服力的证据来自圣徒自身超自然的显灵来表明自己遗物的所在地,以及通过神奇的显灵说明它的真实性。中世纪的人们认为圣物就是圣徒,圣徒死后仍然活在他的身体里,圣物成为超自然力量的来源,与圣物的亲密接触或占有它,是进入超自然领域的一种方式,因此圣物就被高度崇拜,每个教堂都应该拥有圣物,不同教区为了拥有圣物而充满竞争。

吉尔里分析了圣物流通的三种形式:礼物交换、盗窃和买卖。其中礼物交换和盗窃是比买卖更为通行和基本的流通形式,而且拥有更高声誉。以礼物方式进行的圣物流通主要发生在具有从属关系的相互依赖的教区之间,交换的目的在于建立起彼此间送礼和回礼的关系,发展出相互支持的教区网络。最重要的圣物捐赠者就是罗马教皇,教皇通过圣物的捐赠和分配在每个教区建立起自己的地位,并源源不断地接受回礼,以礼物形式流动的圣物仍属于教皇,圣物的分配通过礼物的纽带维持了各教区从属于教皇的关系。有的教区之间并不想建立相互依赖的关系、甚至否认从属关系时,他们就会采取盗窃和买卖的方式来获得圣物,盗窃发生在个人以及敌对的教区中,而买卖发生在没有关系的陌生人之间。吉尔里以朋友、敌人和陌生人的关系来看待礼物、盗窃和买卖这三种流通方式。通过礼物交换的圣物维持了教皇和各主教之间的从属关系,而盗窃和买卖的方式使得这些圣物暂时地成为了商品,使得它新的所有者脱离对罗马教廷的债务。

吉尔里认为,在反复的转化和不断被发现的过程中,圣物的价值会被重新确定并重新开始其生命周期,只要它还具有神奇的功能,它就仍然作为潜在的商品而保持其价值,并会被用来获取地位,保持依赖关系,以及获得财富(第188页)。综观圣物的生命传记,通过社会、文化的转化过程,圣物经历了从人到商品,某些情况下又回到人的生命周期,有时候圣物被当作商品,但有时候他们更像人。最后,吉尔里指出:“人和物之间的界限是文化造成的同时也是可相互渗透的”(第188页)。

威廉·达文波特 (William H. Davenport) 的《东所罗门群岛的两种价值》 (*Two kinds of value in the Eastern Solomon Islands*) 一文也以来自太平洋西南部东所罗门群岛的民族志材料讲述了三个纪念仪式中所使用的物品成为神圣之物的过程。当地存在商品和非商品的分类, 日常生活中所使用和交换的商品是不需要专门的审美技艺 (aesthetic skill) 来装饰的, 专门审美技艺的应用和审美的表达区分了日常商品和仪式之物, 审美技艺使得商品去商品化 (第106页)。达文波特详述了仪式过程中所呈献的物, 最重要的有体现经济价值的猪肉以及各种食物, 其次是盛食物的木刻容器, 这个容器要请专业的工匠来制作, 需要投入精细的审美工艺, 使之区别于日常什物, 之外还有为这些仪式所建造的独木舟, 新的独木舟需要用人来献祭。这些物品一旦进入到仪式中, 就被去商品化了, 仪式结束之后所有东西要么被消费, 要么就成为圣物, 不能再进行交换, 也就永远脱离了经济和世俗社会。达文波特的分析认为, 在东所罗门群岛去商品化的动力在于: 审美装饰和人祭 (sacrifice of human life) 被认为是最高社会价值的体现, 正是通过这两者的投入, 社会就将商品转化成了非商品, 与仪式有关的所有物品都被去商品化了 (第105页)。达文波特也关注到, 尽管传统上神圣的物品是不可以交换的, 但是随着欧洲人的到来, 圣物的交换被欧洲人对稀奇古怪艺术品的渴求激发了, 出现了传统艺术品的市场, 雕刻和其他审美技艺的表达不再局限于宗教仪式领域。达文波特区分了当地观念中经济价值 (economic value) 和精神价值 (spiritual value)。在东所罗门群岛, 仪式作为事件表达了社会价值, 不同仪式所表达的程度有所不同, 纪念仪式以其罕见的审美技艺和人祭的奢华展演而区别于其他, 在这些仪式中, 经济价值与仪式庆典的规模有关, 体现在可见的商品分配和消费领域, 而精神价值则表现在物品中审美技艺的投入和人祭的高潮, 属于不可见的超自然力量领域, 传统的社会价值只有通过经济价值和精神价值两种价值的结合才能得以完美呈现 (第108页)。

如果把阿弗雷德·杰尔 (Alfred Gell) 的《物世界中的新来者: Muria人的消费》 (*Newcomers to the world of goods: Consumption among the Muria Gonds*) 和考古学家科林·伦佛鲁 (Colin Renfrew) 的《瓦尔纳和欧洲史前史财富的出现》 (*Varna and emergence of wealth in prehistoric Europe*) 两篇文章放在一起阅读, 对于理解物的消费、展示和声望会形成有趣的对比。杰尔把消费视为一种符号行为, 而不仅是实用主义的目的, 他在这篇文章中主要关注印度Muria富人的消费行为, 试图解释为何这些富人在消费上并不挥霍, 甚至表现得像十足的小气鬼, 和穷人的消费没有太大差别。杰尔在分析了Muria社会传统的消费精神 (consumption ethos) 后指出, Muria人的消费体系是和公共消费结合在一起的, 而不是和私人利己主义的奢侈消费相结合, 他们的消费行为之所以是保守的, 因为他们不愿意和集体共享的消费精神相分离, 简言之, Muria人的消费是和集体认同的表达结合在一起的 (第128-130页)。限制消费的做法符合Muria社会传统上主张人人平等的社会精神, 超出传统许可范围的挥霍消费被认为对社会具有威胁性和分裂性, 因此Muria人的消费绝不同于自私的、利己的反社会的行为, 而是反映了对社会压力的高度敏感。传统的Muria人把衣服、珠宝、华丽的服饰看作是声望消费品, 这些物品是从印度人 (Hindu) 的声望符号中挑选出来的并形成集体的风格, 所有Muria人都要竭尽全力去接近它, 他们过时的品味和保守的消费方式正是由于他们不愿意去违背集体风格的限制 (第123页)。因此, Muria社会的消费并不是和竞争相结合, 而是强调符合于集体风格。

与追求人人平等、限制挥霍消费的Muria社会不同, 伦佛鲁以欧洲史前史丰富的考古资料, 从考古学的角度探讨了物与社会等级的关系, 以及物如何建立社会声望的问题。在欧洲的史前史中, 像黄金、琥珀以及青铜等物品的初次使用都是与社会高层的声望联系在一起的, 它们并不会立即被应用于生产技术领域, 这些物品被当成声望和地位的符号以及个人的装饰物, 用以展示和提高社会声望。考古资料证明技术 (主要指冶炼术) 的进步带来新的物品, 这并不仅仅意味着新产品的出现而且意味着一种新的声望类型的出现, 或者至少是新的声望表达方式的出现 (第143页)。比如铜器代替石器, 最初是一种仪式性的、声望的角色, 青铜被用来制作体现最高声望价值的物品, 最明显的是武器。到了青铜时代随着青铜生产的蓬勃发展, 以及交换网络的扩大, 青铜不再新奇, 也不再是有声望的物品。伦佛鲁最后指出不断发展的生产和交换体系、拥有最高价值的物品的流通以及显著的社会等级的出现, 这三者之间是紧密联系在一起 (第163页)。

布雷恩·斯普纳 (Brian Spooner) 的《编织者和商人：东方地毯的本真性》 (*Weavers and dealers: the authenticity of an oriental carpet*) 和历史学家李·卡萨纳利 (Lee V. Cassanelli) 的《Qat: 东北非一种半合法商品的生产和销售》 (*Qat: changes in the production and consumption of a quasilegal commodity in northeast Africa*) 两篇文章讲述了东方地毯和东北非的植物Qat在出产地和消费地之间流动的历程。斯普纳关注物的流动过程中知识和商品的问题，探讨了东方地毯进入西方市场之后面临的本真性 (authenticity) 问题，本真性问题是随着商业化过程而被提出来的，所谓本真性就是要求去商品化、再独特化 (第203页)。西方人对于东方地毯本真性要求的出现是由于19世纪中期西方工业制造地毯的出现，商业地毯将传统手工编织的多样化的符号变为单一的市场样式，因此东方地毯因其手工编织，创新性和异域性而区别于商业地毯，于是东方地毯的本真性就显得格外重要，它是一种在西方找不到对应物的独特的异域编织品。东方地毯并没有完全商业化，它既是商品也是符号象征，编制者在编织过程中为地毯投射了意义，地毯包容了不同文化背景下不同类型的人文意义。本真性伴随着地毯的流通以及信息的流动而出现。

卡萨纳利描述了原本产于东北非的植物Qat在索马里被消费的情况，关注围绕其生产、流通和消费的各个环节中经济、政治和文化的作用。传统上Qat是在公共的、神圣的仪式场合中食用的，比如宗教庆典、过渡仪式以及审判过程，而在经历了一系列战争之后，年轻人政治热情高涨，Qat就成为公众聚会的重要食品，被认为可以增强消费群体的社会凝聚力。二十世纪四十年代咀嚼Qat成为拒绝殖民统治的象征，Qat因此也成为一种政治符号。在1983年索马里政府出台禁令严禁Qat的流通和消费，因为Qat的消费被认为正在形成一个次文化，对现有政治秩序构成潜在威胁。卡萨纳利认为，Qat的意义本身同时具有社会凝聚和社会谴责的矛盾性，也使得它处在合法和非法的边缘，它的意义的波动反映了社会和政治的压力，Qat不简单是一种商品，更是一种政治符号 (第254-255页)。

历史学家威廉·雷迪 (William M. Reddy) 的《文化危机的结构：对大革命之前和之后法国布料的思考》 (*The structure of a cultural crisis: thinking about cloth in France before and after the Revolution*) 和贝利 (C. A. Bayly) 的《抵制英国货运动的起源：布与印度社会》 (*The origins of swadeshi (home industry): cloth and Indian society*) 两篇文章呈现出社会历史变迁中物的意义和商品观念的变化。贝利试图说明，布的象征意义在印度的前殖民地时期和殖民地时期发生了明显的变化，由社会地位的象征、有着内在精神的物以及体现国王整合作用的象征变成了民族认同、民族主义的标志。在印度社会变迁的过程中，是政治话语而不是用途和价格导致英国纺织品能够进入印度市场，甘地反过来也同样用政治话语来抵制外来衣物，因而考察印度布符号意义的变化是理解印度社会变迁的一个精彩切口。

结语

阿帕杜莱主编的《物的社会生命》一书的学术价值是显而易见的。文集提供了精彩的民族志案例和历史研究个案，以生命传记的形式来看待不同文化中物的商品化过程，是人类学回归于物自身在研究视野和方法上的一次有意义的尝试。如阿帕杜莱所表明的，这样一种回归物自身的研究倾向，源于莫斯 (Marcel Mauss) 的启发 (第4页)。莫斯在《礼物》中所呈现的“人物混融”观念，是从大量的非西方民族志材料中提炼出来的，在莫斯看来它具有超越经验事实的普遍意义，并且相信这种观念在我们今天的社会中仍持续而深刻地发挥着作用。“人物混融”的观念在赋予物以人的生命的同时，也表明人的生命也可以物的方式来表达。阿帕杜莱受惠于莫斯深邃的洞察，让他坚信要回归物自身，像描述人那样来描述物的社会生命，同时人也可能以物的方式存在，不管是科普托夫笔下的奴隶，吉尔里笔下中世纪的圣物，还是贝利所描述的印度的布，都是展现“人物不分”的精彩案例。但问题还是要回到物的社会生命究竟来自哪里，阿帕杜莱不认为物的意义是由人来赋予 (endow) 的，而是认为“我们必须追寻物自身，因为物的意义铭刻在它自身的形式、使用及其轨迹 (trajectories) 里，我们只有通过分析这些轨迹才能理解人的行为和算计激活 (enliven) 了物” (第4页)。因此在解释物的生命轨迹，尤其是物的商品化和去商品化过程中，阿帕杜莱强调政治在其中的作用，政治是促成价值转变和商品特定流动路径的关键。

阿帕杜莱留给我的疑惑在于，如果认为商品只是作为物的社会生命史的一个阶段，而非一种特定的物，这个生命阶段是否可以代表物的社会生命的全部？政治的因素是否足以解释物的社会生命的全过程？商品之外的千姿百态的物，它们是否具有社会生命？

也许这些问题超出了阿帕杜莱思考的范围，但如果正如他所期待的要建立一种“物的人类学”，而不仅仅是对商品进行文化解释的人类学，这些问题就无法回避。要回答这些问题，人类学家有待在更广阔的视野中，汲取非西方物观念的精华。比如，王铭铭从认识论的层面探讨中国和西方的物观念，他指

出，古代中国物观念的原型，以为世界之物全为生命，并无有生和无生之分，更为接近人类学所谓的“泛生论”（王铭铭，2006：183页）。在这种物观念之下，人和物是可以相互体察的，“人物一理”，从一草一木中也可以悟出人的品质。西方的物观念也有其认识论的传统，海德格尔找到西方物观念的原型是“聚集”，而“聚集”的意义却在于“馈赠”和“献祭”，物因此可以被理解为人与人之间馈赠关系及将之涵盖于其中之“神之灵”（同上，第182-183页）。王铭铭认为，海德格尔的物观与英国人类学家泰勒将“万物有灵论”归因于人对自身灵魂观念的模拟的观点并无大异，他们都认定“为了实现‘物化’，思考者须将物之实在回归于人之实在”，泰勒将万物活生生的特性归结为人死后的灵魂所填补的虚空，海德格尔对壶的解读则认为壶作为物，乃是为了馈予人或献予神（同上，第182-186）。这样的物观念中，物之灵来自人对死亡的认识，是人自身赋予物精神内涵和生命力，与中国物观的“泛生论”、“物我一理”形成了分殊。物哲学层次的探讨将有助于我们更好地思考人与物的关系问题。

参考文献

黄应贵主编，2004，《物与物质文化》，台北：中研院民族所。

莫斯（Marcel Mauss），2002，《礼物：古式社会中交换的形式与理由》，汲?译，陈瑞桦校，上海：上海人民出版社。

舒瑜 原文正式发表于《社会学研究》2007年06期

[中心简介](#) | [评论简介](#) | [探讨简介](#) | [探讨目录](#) | [编辑委员会](#) | [稿约](#) | [版权声明](#)

版权所有：Cranth.cn 《中国人类学评论》杂志

地址：北京市海淀区中关村南大街27号

Email: cranth@gmail.com

电话：010 68936031

技术支持：[北京网站建设](#)——三幕天