

Reader

培文读本丛书

物质文化读本

孟悦 罗钢 主编



The Material Culture Studies:
A Reader



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

G0/35

2008

The Material Culture Studies:
A Reader

物质文化读本

孟悦 罗钢 主编

图书在版编目(CIP)数据

物质文化读本 / 孟悦, 罗钢主编. —北京: 北京大学出版社, 2008.1

(培文读本丛书)

ISBN 978-7-301-12653-0

I. 物… II. ①孟… ②罗… III. 物质文化—研究 IV. K85

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 129947 号

书 名: 物质文化读本

著作责任者: 孟悦 罗钢 主编

丛书策划: 高秀芹 于海冰

责任编辑: 于海冰

标准书号: ISBN 978-7-301-12653-0/G·2167

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> **电子信箱:** pw@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750112 出版部 62754962

封面设计: 海云书装

印 刷 者: 三河市欣欣印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

787 毫米 × 1092 毫米 16 开本 36.75 印张 635 千字

2008 年 1 月第 1 版 2008 年 1 月第 1 次印刷

定 价: 68.00 元

未经许可, 不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有, 侵权必究。举报电话: 010-62752024 电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

什么是“物”及其文化？

——关于物质文化的断想

◎ 孟悦

一、物质，还是文化？

什么是“物质文化”？“物质文化(material culture)”这个术语涵盖了相当广阔的范围。它究竟是一种文化门类，还是一种物质形态，是一种特殊的研究对象，还是一种研究方法？

如果从定义上看，对于“物质文化”的理解首先与我们对什么是物质的理解息息相关。如果按照我们已经习惯的西方思维方式，把物当作是人的对立面，那么物质文化，顾名思义，应该是客体本身的文化或保留在客观物体上的文化。在这种物与人的对立中，物体即使有文化，也是外在于人的。比如在今天，人与物的对立常常是人与商品的对立，商品虽然有文化的维度，但却不是为了发挥人性，而是为了物质本身的再生产。在这种对立中，人往往被当作是“个体”的自然形态，而物则被当作是“商品”的自然形态；人是富于个性和特性的，而商品则相反，是生产的结果。在这个意义上，“物质文化”也就基本重合于今天所说的“商品文化”。换言之，物作为外在于人的存在，随着商品化的深入和强迫性消费的出现，在晚期资本主义社会已经以空前规模进驻了人的日常生活。其结果，就构成了鲍德里亚在《消费社会》中对于“物的时代”的精彩概括：

我们生活在物的时代：我是说，我们根据它们的节奏和不断替代的现实而生活着，在以往所有的文明中，能够在一代一代人之后存在下来的是物，是经久不衰的工具或建筑物，而今天，看到物的生产、完善和消亡的却是我们自己。^[1]

鲍德里亚这段话清楚地表明，物质文化的问题首先是物与人的关系问题。而在鲍德里亚这里，物质文化是一种非人的、无生命、无情感、无个性的，因而富于压迫性的物质环境。持这种看法的显然不是鲍德里亚一个人，法兰克福学派的传统中，对于人和非人也有类似的定义。

但是，物的世界除了对人性 and 人类生活形成外在压迫之外，还以空前亲密的方式深入人的内在空间。物不仅对人形成压迫，还与人形成亲密的纠缠。在很多情况下这种亲密已经到了物人不分的地步。马克思主义批评理论家和鲍德里亚一样，对物与人的对立有很多论述，但对物与人的纠缠很少论及。而早期人类学研究则在这方面作出了独有的贡献。早期人类学家马塞尔·莫斯 (Marcel Mauss) 的名著《礼物：古代社会交换的原因与形式》(*The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Society*) 为理解物质世界和人的纠缠打开了另一扇窗户——这里的物，在很大程度上和“经久不衰的工具和建筑物”无关，而是食物、衣着、日常用品等人类行为的载体。^[2] 这些物品可以成为负荷道德和情感内容的礼品，可以以非商品的方式交流保存。就像后来的学者约翰·弗洛 (John Frow) 更进一步综合指出的，即使是商品，那些仿佛决定了人类生活的物的意义和功能，也可以重新被人类更内在的因素如记忆、情感、非经济性的交换决定。^[3] 这个意义上的物不再是外在的、非人的，而是像普鲁斯特《追忆似水年华》中所描写的“马德兰的小点心”一样，成为记忆、时间、生命意味的负荷者。毫不奇怪，某些哲学家甚至把财产和对物的占有看作是人类的自我延续。在物品被交换和取予的过程中，对财产的占有并不是人的异化的表现，反倒是财产本身，成为不可异化的。在这个意义上，商品和礼品，生产和个性，就这样交换着、共存着，模糊着物质文化中关于“物质”的定义。物质文化中的物，既是外在，又是内在，或既不是外在，又不是内在的。

也就是说，物质文化的概念在与商品文化相重合的同时，又溢出了商品文化的领域。比如根据詹姆斯·迪兹 (James Deetz) 的定义，物质文化指的是在“我们生存的自然环境中，被文化所决定的人类行为所改变的那部分环境”。^[4] 在把物质文化看作是文化行为所改变、所创造的物质形式的同时，迪兹并没有像鲍德里亚那样，认为人只是追随着物的衍生消长而已，相反，他那短短一句话已经说明，若没有文化所决定的人类行为，也就不会有物的变化。不过迪兹在把物质文化的“物”从商品的“物”中解放出来之后，却并未更清楚地界定它。他笔下的物质文化反倒由一个可分析的对象变成了无法用一种方式来分析的对象——除了康德所说的看不见摸不到的“物

自身”和所剩不多的原始大自然，大概一切有形有象可以触摸的东西都可以说是“被文化所决定的人类行为所改变的那部分环境”。而同样是一张餐桌，既可以是无法选择的、被迫消费的商品，又可以是具有情感价值的礼品，而这种细微的、双重乃至多重意义的“物质文化”的内涵分别，是迪兹的笼统概念本身不能辨析的。这样一来。研究物质文化的问题就不再仅仅是如何界定物质的问题——因为说到底，物质文化的物变成了无法界定、意义无法自明的东西。于是我们的问题就由“什么是物质文化中的物质”变成了“什么文化”导致的行为“改变了物质”？——究竟是什么文化、如何决定了人类的行为和改变了环境的方式？

如果物质文化的物都这样难以界定，那么转向文化之后，我们的研究对象就更难以界定了。物质文化当然也指对物体或对象(objects)的理解和描述，然而不仅如此。既然是文化行为所改变所创造的物质形态，物质就有了近似于文字、象征、叙事乃至历史的性质。从巴尔特到鲍德里亚，物质本身都有某种符号性乃至语言特点。列维-斯特劳斯的物的系列几乎就是索绪尔结构主义语言学的变体。在他看来，物像语言一样，没有一个单纯存在的单位，而是两两相依的二项对立。物是以结构符号的形式存在的，并没有本质的意义。列维-斯特劳斯的结构主义思维方式也许是有局限性的，但他对物的任意性的强调使物失去了它“客体”的绝对实在性，对后来的物质文化研究有莫大的启发。结构主义语言学的影响一路下来，到了法国符号学家巴尔特那里已经走到了终结。但当巴尔特走出了结构主义的藩篱时，他仍然强调当代物质世界的非实在性或“神话性”。《神话学》一书所写的完全是物质的对象，而且物质不是作为对象，而是作为表述体系，存在于当代生活中。巴尔特笔下的埃菲尔铁塔并不是一个“对象”，而是一种象征，并不是一个被看的客体，而且本身也是一种回看主体的视线。作为符号和神话的物，就这样成为主体和客体的一道中介，成了文化。^[5]就连慨叹我们生活在“物的时代”的鲍德里亚，也把物扩大到了文化的领域。文化、文本、符号和形式都可以被同化到物一般不痛不痒的地步，成为这个世界的仿真品(simulacra)。也就是说，如果语言、书写、形式都已经成为物化的仿真品而不是活的个性化的生命，那么不仅在纯客体的意义上讨论物质不成立，在纯主体、纯主观乃至纯粹的人的意义上讨论文化，也开始成为不可能。

不仅符号学家们和后结构主义者持这种看法。马克思主义的批评涉及晚期资本主义或福特主义以来的后现代社会的特点时，都已从不同角度注意到“深层结构”的消失，文化的扁平化，以及精神分裂症式的永远失去外在真实。原来被称作上层建筑

的文化开始取代原来的物质基础乃至成为原来的物质基础。这一切可以意味着很多东西,但其中有一层是非常明确的,那就是现代人好不容易建立起来的物质和文化的分野正在崩溃。深层结构、经济、生活原料和生产等因素原来只和物有关,而文化、意识形态、心理等被看作是对这些物质活动的反映。然而,这个分野正在日益模糊。杰姆逊对于波拿宛切酒店建筑的分析表明,功能性的使用空间正在被所谓文化性的建筑空间所替代。人们所使用的就是文化。在这个意义上,物质的酒店空间本身就是由文化构成的。^[6]文化正在成为经济、成为使用价值、成为我们的生存空间、成为我们的餐具、衣着、居室和食品。而文化领域正是资本主义经济和政治逻辑的体现者。

在另一个文化——即文化区别、本地文化、中国文化的意义上,我们日常生活和概念中的物质到底是什么,实际上是从来没有过定论的,而且从来就是和文化纠缠不清的。早在现代性的物质,即声光化电和机器进入中国之初,国人们似乎就自然而然地把它和文化混在了一起。比如,人们把化学与更具文化色彩的《本草纲目》及道家的炼丹理论联系起来,把处理自然物质的科学和处理文字和思想的“朴学”相提并论,还把电报电话和看不见摸不到的存在,如“气”和“魂魄”等等连用在一起,还试图从经络的角度去解释神经系统。^[7]这些当然早已被嘲笑为前现代令国人耻辱的无知,但其所包含的对于什么是物这样一个问题可能的想象也就就此被否定了。而实际上,这些无知说法中包含的问题却一直困扰着人们,乃至于是今天的科学家所研究的问题。比如,中医理论和实践中的“气”到底是不是物质?为什么同样看不到的电和以太等可以被视为物质,而“气”不可以?什么是现代生物学中所没有的经络和穴位?又比如,如果人的头脑记录的是对物质外在世界和内在经验的记录,那么为什么在潜意识中会有关于前世的记忆,又为什么人类的濒死经验会如此一致?它们的物质性在哪里?

我们从质疑物质文化的模糊性开始,写到这里,结论似乎仍然是模糊的。从定义上去看待和解释什么是物质文化是徒劳的。它不是一个新学科,而涉及几个学科领域,包括人类学、考古学、批评理论、社会学对于消费的研究以及历史和文化史研究的变化,甚至包括科学史和科学学研究。它不算是新的研究对象,又不提供新的研究方法,倒是吸取别的学科的研究方法,更不是一种学院机构,比如像比较文学或社会学那样的科系,虽然考古学和人类学更接近物质文化的研究,但历史学、艺术史、城市研究、空间研究,以及消费文化的研究都与之相互重叠。它就是对它本身的否定。

因此,物质文化是一个激发新思考和促进新的对话的场所。若是一定要规定物

质文化的定义，那么不如把它想象成一个谈话空间或论坛。它是在过去的两个十年里开始形成的、有多学科参与的、具有自觉和自我批评意识的同时又是开放的新学术空间。不同学科领域的人聚集到这个空间，不是为了寻找结论，而是为了发现问题和寻求启示，以更深入更有效地理解和描述我们生存的世界。为什么会形成这个空间？所讨论的都是什么？下面所归纳的，乃是这个空间形成的简短历史，以及在这个空间里已经讨论过的几个话题而已。

二、帝国、文物、部落生活、考古学与人类学

不论理论家怎样界定，“物质文化”这个概念的出现本身是有自己的历史的。对于物质文化的研究一向与考古学和人类学有关，这是有历史原因的。物质文化这个概念的由来与殖民扩张的历史密切相关。物质文化最初出现在《牛津英语词典》中是1843年，引用的是美国早期历史学家普莱斯哥特(William H. Prescott, 死于1859)描述墨西哥“物质文明”的概念。普莱斯哥特是在描述西班牙16世纪对南美的征服历史时，使用了“物质文化”这个词的。他所依据的证物并不是语言文字，而是墨西哥和秘鲁的印第安人和本土人的古老文明器皿和艺术品上的造型和条纹，而他本人也是这些艺术品的搜集者和专家。今天看来，普莱斯哥特所借助和使用的“物质文化”一词近乎于今天的“文物”概念。而西欧、北美学者对于物质文化的研究和兴趣，也因此在最开始就和第三世界的文明和艺术，以及非西方、非现代的部落生活的器皿用具艺术品密切相关。普莱斯哥特本人并不是征服者或殖民者，但是他对这些文物的研读在学界引起重视却是由于他描述了那个欧洲征服者和被征服者的历史。从19世纪中叶开始，“物质文化”就是西方人眼中的古代文化或其他文明、其他生活方式和人种的文化。这种定义一直到20世纪中期才开始改变。

“物质文化”在19世纪，而不是16世纪进入《牛津英语词典》并不是偶然的。19世纪的世界格局发生着16世纪所无法预见的变化：资本主义的发展和殖民主义的发展在19世纪携起手来，给全球人文和经济地理带来空前的冲击。19世纪的英国和法国已经是老大帝国，以军事和其他非市场手段占领了从非洲到印度、中亚到南美洲的殖民地和种植园，法国则同样在非洲、亚洲都有自己的殖民地，而美国在19世纪下半叶也在太平洋各岛屿增大势力。沃勒斯坦把这种变化称为世界体系的变化有一定道理。相比之下，在19世纪中叶与中国发生的军事冲突仅仅是这个帝国的扩张中

的一个侧面。和物质文化有密切关系的是这样两个方面：一方面，随着“西方”资本主义向全世界的扩张，西方人在殖民、商业、全球旅行中与不同族群、不同生活方式的频繁遭遇，形成了殖民者和被殖民者、奴隶主和奴隶、雇主和劳动力、观光客和土著之间的不平等关系。另一方面，正是由于对第三世界领土的占有是强迫的，而非平等的，对殖民地和被占领地的经济、社会、文化、生活形态，乃至文明遗产、文物形成了掠夺和破坏。沃勒斯坦曾经从经济的角度谈到，随着资本从大都会中心向帝国的边缘输出，全世界的劳动力、技术和人才由帝国的边缘向西方资本主义的大都会中心“输入”的情况。而物质文化的情况与此相近，也是从帝国的边缘向大都会中心“输入”的，只不过经常不需要“资本”来换取。中国历史上的事件已经证明了这一点。^[8]

由于殖民历史的影响和资本主义的扩张，对于“物质文化”的研究最先是在考古学和人类学领域内发展成熟的：在这两个领域里，物质文化有两个互相联系的意义。首先，物质文化指的是刚才所谈到的文物，特别是非西方古老文明的文物；同时，物质文化还指存在于非西方的当代部落生活中的物品——这些物品不是日常的、功用性的，而是“文化的”，和一定的种族祭祀活动或原始部落的图腾、象征仪式相关，所以被称为物质文化。19世纪下半叶，考古学和人类学的前身——人种学的兴起本身就是“现代”以资本主义和殖民扩张的方式蔓延世界所带来的后果。在资本主义的世界体系的形成过程中，西方人与不同族群、不同生活方式的遭遇成为人种学产生的条件。这些有军事扩张作后盾的人种间的遭遇本身并不是正常平等的，加之19世纪知识生产受达尔文进化论和生物理论的影响，使人种学成为种族主义知识的第一座制造厂。19世纪晚期乃至20世纪初期的人种学，结合当时的生物学理论，对于所谓原始部落进行所谓人种研究，分析不同人种的优劣、特征和进化程度，从而为种族主义在西方世界的流行奠定了“学术”基础。

与此同时，资本主义世界体系的形成使正在延续的古老文明，包括印度、太平洋群岛，以及中国古代文明的社会开始动荡乃至瓦解，其文明的遗迹开始大量流失，而在西方人看来这是“古老”的生活方式正在迅速消亡。南美和非洲，以及太平洋地区的文明被剥夺了其活的生命的同时，其死的文物却流入了英、美、法西方都市的博物馆。考古学就是在这样几乎有悖论性的先决条件下出现的：用理想的语言来说，现代的考古学，以及博物馆为基础的文化史研究，是以缅怀和追忆已逝的文明为目的的，不可避免地引人想到文明的辉煌的失落，乃至对于古代产生怀旧之感。而用更刻薄一些的语言来说，没有这些来路不明的，甚至是偷盗、强掠而来的古代珍稀“文物”，

就没有考古学研究以及人类学文化史追寻的对象，没有考古学和人类学在西方历史上的发展。和种族学一样，考古学也参与了19世纪西方对于他者文明的规定——凡是“他者文明”必定是古代的、过去的，尽管有些“文物”在本土生活中属于当代，但仍然作为“古代”文明的物品被列入了考古学的对象。和考古学的分工不同，种族学研究的是人，是活着的“原始”部落、没有进化过的那部分人类的标本；而考古学则研究物，是已死的辉煌的去。

赛义德(Edward Said)曾经用“帝国”与文化的关系来形容第三世界的文明和文化与第一世界的创作和研究的关系。在这种关系中，任何一项创造或研究，实际上都是有双元的参与者的，都包含一个他者的影响，都是对某种他者的回应。只不过，这双元的参与者不是以平等对话的方式出现，而是以“对位”式的方式出现在一首乐调里的。^[9]在物质文化研究的领域同样如此。一方面，第三世界的“原始”或“古老”的物质文化被框限在帝国的领域中，臣服于帝国的占有和解释权威，是帝国物质文化的内在的一部分。但另一方面，它们又永远是某种他者性的文化，不可以被完全同化，乃至拒绝得到完全的阐释。对这些物质文化的研究必然是对于他者性的一种研究。

由于物质文化本身在资本主义和殖民主义历史发展过程中所代表的“他者性”，使得以它们为对象的考古学和人类学也和这段历史形成了复杂的，甚至是辩证的关系。在扩张的历史过程中，“物质文化”本身的他者性，以及所代表的“他者”文明和不在场的文明，对正在发生的历史形成了对照性的隐在价值。考古学和人类学对于物质文化（他者和他者文明）的研究，一方面体现了建立在达尔文进化论上的种族观念，同时，另一方面，又不可避免地带有对这个进化所不能包容的价值的留恋，体现为怀旧的失落感。在某种意义上，这种矛盾不仅是考古学和人类学对物质文化的看法，实际上也进入了历史和哲学领域对物质世界的理解。20世纪以来，对于古代社会的研究和对于非西方的原始部落之物质文化的研究，常常既用来证明“现代性”的合理性，以及西方优越的神话，又被用来和资本主义社会的运作逻辑形成对照，乃至批评。在前一方面，著名历史学家摩尔根的名著《古代社会》，实际上就是一例。物质文化同样是摩尔根观察古代社会的媒介，而他对待古代人的器皿工具就像达尔文对待消失的物种残骸一样，把它们看作是社会进化链条上的标志。同时，他又试图证明现代的精神有着原始的渊源。如有的学者指出的，对于物质文化的这种读解方式，在很大程度上影响了马克思的历史唯物主义观的形成。^[10]对于马克思，从原始社会、封建社会、资本主义社会，乃至社会主义社会和共产主义社会，是一个不可逆的物质和技

术进步的过程，而代表生产力的物品和工具，乃是各个进步阶段的经济形态的标志。马克思主义从来没有把解决资本主义根本矛盾的希望和以前的工具和技术联系起来，恐怕这也是唯物史观的特定规定。

换言之，物质文化对于西方学者和批评家们并不是完全被动的“被看”，它也以某种方式“回视”着、“教育”着它的解读着。正是由于物质文化本身对于资本主义历史进程的“他者性”，对物质文化的解读也逐渐发展成为对资本主义的批评的渊藪。这后一方面随着社会人类学的出现越来越明显。和早期的人种学研究，以及人类学中那部分注重文化史的研究不同，社会人类学更关注于物和族群之间的关系，越来越脱离了博物馆的框架，发展成为民俗学的研究。在苏联，这种研究和马克思主义的理论框架相结合，形成了非常有特色的民俗学研究流派。而在欧洲，到了20世纪上半期，随着资本主义发展越来越进入极右的秩序化阶段，对非西方的和被殖民的物质文化，及部落文化的研究也开始成为抵抗这一潮流的文化形式。莫斯的《礼物》以及马林诺夫斯基对太平洋西北部的“炫财冬宴”（Potlatch）的研究便是这样的例子。莫斯在研究礼品和还礼的过程中，注重发掘其他文化中人的行为的道德准则，以这些社会之交换体系的集体性，对照“我们社会”正在日益出现危机的以个人为中心的消费原则，以社会福利的特点，抵抗英国社会在俄国革命后开始占统治地位的功利主义趋势。在谈到研究的目的时，莫斯说：“我们假定（那些社会中的）道德和经济在我们自己的社会中也也在发挥作用，虽然作用不那么明显。我们相信，在那些道德和经济中，可以看到社会生活的基石，并由此对目前我们面临的经济危机的种种问题得出道德的结论。”^[1]

列维-斯特劳斯的结构主义人类学代表了“二战”以后社会人类学的新发展。他同样是通过南美洲和其他地区的神话和物质文化的研究，提出和“二战”以后日益右倾保守的秩序化倾向相对立的价值观和思维方式。列维-斯特劳斯的结构主义人类学没有再去强调“野蛮人”的道德，而是强调其“心智”。他根据索绪尔的语言学发展出一种形式的分析方式，把结构和关系，而不是本质和孤立的个体当作是一切表意和社会生活的根本。诸如像《生与熟》这样的著作，中心的观点就是神话不能单个地理解，而只有在关系中才可能有意义。因此，个体和个体间的关系远远重要于个体本身，甚至可以说，世间真实有意义的唯有关系，没有个体和实物。结构主义语言学 and 神话研究在哲学上的重要性是有目共睹的，它展示了存在于功能和物体、价值与文明之间的一无例外的任意性关联，从而颠覆了工具理性那种实质主义的、合目的性等形而上学基础。而列维-斯特劳斯把这种更普遍的、以关系和任意性为中心的

思维称为“野性思维”，也是对现代西方自诩的优越文明价值的一种挑战。

受列维-斯特劳斯和莫斯的影响，人类学戏剧性地脱离了西方“文明中心”的主流，成为当代最有活力最有创意的学科之一。受列维-斯特劳斯影响的玛丽·道格拉斯 (Mary Douglas) 的名著《物品世界》(The World of Goods)，成为在方法论上独出心裁的物质文化研究的范本。而莫斯和马林诺夫斯基对于“炫财冬宴”(Potlatch) 的研究主题后来影响了批评理论家们对于消费文化的批判。法国理论家巴塔耶 (George Bataille) 翻新了莫斯和马林诺夫斯基的主题，以拒绝商品经济中功利主义的秩序化。他对南美墨西哥和印第安人的炫财冬宴的研究为我们证明，消费遵循的是浪费(废品)的形式。巴塔耶借用了莫斯对互惠性的研究，把注意力从理性的、根据使用价值来行使的消费放到了无理性的、不讲商品用途的消费。巴塔耶谈的是浪费的经济而不是有使用价值的经济，从而与经典马克思主义的物质文化研究区分开来。从巴塔耶开始，物质文化研究从古老社会遗迹和他者的文明真正转向了当代生活，从借助于他者的研究变为直接的对自己所在社会物质现实的研究。维布伦 (Thorstein Veblen) 的“强迫消费”(conspicuous consumption) 理论则从另一个角度揭示了消费行为的阴谋。受到巴塔耶的影响，威廉·拉斯捷 (William L. Rathje) 等人的垃圾理论，以及垃圾学在环境保护主义和全球化的废品回收经济下出现。^[12]

可以说，从 19 世纪末到 20 世纪下半叶，“物质文化”研究领域的变化，给我们展现了一个帝国的兴起，及其与“他者”之间辩证关系的历史——对“他者”的物质文化的研究和帝国的兴起密切相关，到头来，对付他者性的物质文化的研究却成了埋葬帝国想象的前驱者之一。到了 20 世纪最末两个 10 年，后殖民主义研究的兴起再度推动了这个研究领域的变化，把对于帝国及其物质文化的反叛和反思推到了一个新的高度。关于这方面的情况，我将在下一节集中介绍。

三、物质与商品、社会、时间

在“物质文化”的研究给我们带来的众多启示中，最重要的、最富于理论意义的，大概要算人们围绕商品和非商品之区别的讨论了。这个看似单纯的命题实际上是当代批评理论最重要的两大分支，马克思主义理论和后殖民主义之间的一系列重大差别和争论点之一。而这种差别和争论到目前为止，对于促进批评理论的批评性，一直起着积极的作用。

仅仅从关键词的选择上,就可以看到马克思主义和后殖民主义批评家们在物质文化研究上的不同侧重。商品、生产方式、价值、异化、消费、深层结构和上层结构的关系是马克思主义批评家们的常见主题,而礼物、交换、在时间和空间中的流通、身份、互惠性和不同文化间的关系,则是后殖民主义批评家们的角度。

商品是马克思主义的核心观点之一,我们是从马克思那里得到商品的观念的。马克思主义关于商品的观念与生产和消费的理论密切相关。经典马克思主义中,价值理论是商品概念的核心。马克思主义的分析注重的是资本的积累、循环和再生产,以求得更大利润的过程,在这个过程中,商品成了必要的环节。使用价值和剩余价值的差价经过商品体现出来,而使用价值也成了衡量商品的重要因素。商品不是一般的物,它是价值的物质体现。这种以价值为中心的商品观基本上使人限定在经济基础和上层建筑的关系中来讨论商品及其文化。到了20世纪后半叶,布尔迪厄(Pierre Bourdieu)把这种物对于人的封闭对应关系发展到了一个新的高度。他的名著《区隔:趣味判断的社会批判》(*Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*)假定每个社会团体都有自己独立的价值观,因而力图在审美品味分析与社会分析之间建立一个联系,使文化分析同时也是社会分析。对于特定时期的法国社会,这种分析方法也许是足够清晰的。然而对于更复杂的社会和文化样态,这种一一对应式的分析方式就有点掣肘。

也正是因为价值的关系,我们从马克思那里得到商品拜物教这个观点。马克思的这个观点涉及的并不是文化的层面,而是人的意识形态对于商品生产过程和价值误区的盲视。在资本主义的经济体系中,商品是一个神秘化了的物质,其市场价值所神秘化的劳动力的剥削本身。消费者非但对这种神秘化毫无感觉,相反非常容易沉溺于商品给消费者带来的梦一般的愉悦、享乐和便利。所以,商品在这个意义上又是资本主义物质文化的梦想逻辑和享乐逻辑的体现。直到今天,对于消费的研究乃是物质文化研究的重要范畴。罗钢和王中忱主编的《消费文化读本》中,收入了很多关于这方面的重要成果。另外有很多关于消费的理论也已译成单行本,故在此不多赘述。

在20世纪上半叶,法兰克福学派的理论家们致力于分析商品文化的本质,并力图打破商品这种愉悦的商品拜物梦魇。他们对商品逻辑的批判涉及商品的美、愉悦、快感和人性问题的性质和来源。对于他们,20世纪上半叶飞速发展的机器技术、大批量生产、文化工业的出现,以及政治领域的极权主义秩序化,使物质文化成了当代人类危机最早的表现领域之一。这个主题在阿尔都塞《意识形态与国家机器》、马尔

库塞的《单面人》等关键著作里都有所表现。物质文化为他们提出这样一个紧迫问题，那就是，如果机器生产的美和愉悦足够满足人类心灵和感性的需要，如果人类异化到了完全降服于机器生产所创造的美和愉悦，那么人类是否就万劫不复地异化下去了？他们的结论是，商品的美感是资本主义生产的结果，梦想和享乐乃是资本产品再生产的重要环节，但说到底，它们是产品而不是创造。中产阶级的庸俗文化必然是温和而不痛不痒的商品文化，因为它和资本主义物质文化的梦想享乐逻辑如出一辙，一如中产阶级本身就是资本主义生产方式的代言人和获益者。然而人类只要还能创造，还有个性化的特点，也就能够从资本主义的异化结构中得到最后的拯救。艺术和文学，因其非机械化的、非大批量生产的、非结构性的、个人化和独特性的创造，从而代表了人性前途的希望。在法兰克福学派对于物质文化（文化工业和商品文化）的分析中，商品、生产、机器、经济基础和上层建筑的统一和秩序化是如此清晰的逻辑脉络，使人在今天还惊异于他们对于马克思主义的贡献。

人类学，特别是社会和文化人类学的研究一直在马克思主义的传统之外发展。人类学对于物质文化特别是礼物、交换、互惠原则等命题的探讨已经形成了自己特定的方法和命题，对后来非经典马克思主义的物质文化研究起着至关重要的作用。和商品不同，“礼物”概念的内涵给人类学带来的不是一种特定研究对象，而是一套远远超出了“礼物”字面范围的、人与人的交换和取予关系。“礼物”作为一个社会人类关系的范畴和商品有一个最大的不同，那就是商品和消费者之间是一种物质生产方式对于人的关系；而礼物，因为不是为了自己的使用，则必然牵涉到一个所欲给予的他者，是人—物—人的关系，其中，物往往只表示一种象征的意义。在礼物的交换中，“互惠”原则（reciprocity）比市场消费原则占据了更主导的意义。我们在消费情境中看到的个人或自我在这个互惠语境中是不存在的，至少是不完全的。因为这里，个人永远不是自我，而是与“他者”有关的取者或予者，或取者兼予者，乃至没有他者就不成立。礼物和“炫财冬宴”（Potlatch）相似，所引出的不是价值的交换，而是一种社会文化的交换。也就是说，礼物的交换不是市场交换，而是对地位、尊重、等级地位的认可的交换。因为是非经济价值的交换，所以物品不一定是根据其使用价值来取予或购买的，相反，礼物的取予和“炫财冬宴”（Potlatch）的往来允许乃至鼓励游戏和表演的因素发挥作用。正如莫斯所展示的，礼物的循环和“炫财冬宴”（Potlatch）一样，不是遵循市场买卖机制，而是遵循社会和文化机制，包括风俗、尊卑、等级、情感以及道德内涵。

在后殖民主义理论出现之前,对于礼物和交换的研究已经不可避免地对 20 世纪的批评理论中的消费理论产生了重大影响。前文已经提到的巴塔耶通过对墨西哥的“炫财冬宴”(Potlatch)的研究证明,“在买卖之外,是社会的礼节和风俗主导着物品或商品的巡回”。而这几乎是对莫斯论点逐字逐句的重复。不过这个论点重申了存在于商品交换之外的另一种交换,以礼节和风俗为主导基础的交换。莫斯已经证明,在这种交换中,个人性是不存在的,因为人永远不是为了自己,而是为了他人而取予。或者说,为了在自我和他人之间确定和建立权利、身份、贫富、好恶等关系而拥有或给予物品。巴塔耶进一步展示出,“拥有”和“使用”已经不再是同一个层面的概念,如果说“使用”仍然是经济概念,那么“拥有”已经是文化和社会的概念——正如巴塔耶引用当地的一句谚语证明的,“你不能在拥有蛋糕的同时吃掉这块蛋糕”。同样,挥霍和浪费虽然还算是一种“消费”,但其原因和目的都已经和文化社会的心理和习俗直接相关,而和使用价值以及剩余价值,乃至与资本主义的生产体系——这个在法兰克福学派的文化研究中还历历可见的维度——不直接相关了。显而易见,莫斯和巴塔耶的观点有很多可争议的地方,但那也许不是因为他们提出了这样一种循社会关系、习俗和文化而存在的交换,实际上,这种观点成为许多后殖民主义研究者以及今天的马克思主义研究者的共识。他们的观点中更值得争议的是因为他们无形中把第三世界国家的物质文化作为西方社会的绝对不同的东西作为镜子,这本身就是后殖民主义批评的对象之一。

直到 20 世纪最后 20 年中,马克思主义的商品观念才得到了对于资本主义社会同样富于批评性、同时又不美化“他者”的后殖民主义研究的挑战和修正。1986 年,阿帕杜莱(Arjun Appadurai)和一些社会人类学和人类文化学家编辑出版了《物的社会生命》(*The Social Life of Things*)一书,在理论角度对于物质的时间维度,包括社会生命和传记进行发掘的同时,同马克思主义的商品观点进行了颇有意思的对话。^[13]在后殖民主义研究和马克思主义关于物质文化的大大小小的对话中,这如果不是第一次,也是影响深远的一次对话。阿帕杜莱等人的基本观点其实并不复杂:他们认为,商品和其他物品包括礼品一样,在社会不同等级的流通过程中,乃至在跨文化的流通过程中经常得到重新规定。一种物质的生命并不只在它变成商品,走出生产线、走向市场和消费者时就完结了,市场生活只是它生命中的一个段落。物质的商品生命的终结,并不意味着物质本身的终结,物质的生命可能延续到商品的死后来生。比如在走出市场后,商品走入的是社会生活,也就是说,走入的是人与人、文化与文化的关系。在

接下来的阶段中，这一物质开始了它的文化和社会生命，这个生命中它是否仍然作为商品而流动是很难说的。它可以在文化和社会的流动中被重新界定。因此，研究物质流动的方法可以是多重的，而商品的分析只是其中一种，适于物质商品生活的那个时期。如果马克思主义侧重研究物质怎样获得商品价值，那么阿帕杜莱等人引入人们视野的是后半个问题，即商品怎样从市场价值转入社会文化载体的，或者说，进入社会文化领域之后的商品究竟变成了什么。书中的一位作者，伊格尔·克比托夫(Igor Kopytoff)干脆把自己文章的标题叫做“为物质作传”(“The Cultural Biography of Things”),^[14]顾名思义，把追溯物质在时间中的变化成长当作物质文化研究的一种重要方法，这种方法很适合于深入讨论上面提到的问题。

阿帕杜莱等人的文章把时间和商品的关系提出来，同时，更挑战了商品化过程的必然性。他们把商品化的偶然性和暂时性提上了批评理论的日程。《物的社会生命》所代表的观点直接影响了后来的学者对于商品的时间性，以及对“去商品化”过程的研究。比如福罗在1997年就已经很明确把商品的“前世”和“来生”阶段作为一种理论可能来探讨。这一时代的商品化过程在下一时代很可能面临非商品化的可能。不仅如此，由于商品在时间中的流动，也就是在社会空间中的流动，商品的前世今生为我们打开的不仅是顺时性的，同时也是共时性的新视野，商品的前世今生在我们眼前的并存，使探讨复杂社会或社会多元层面的同时性关系成为可能，也使对于物质跨文化、跨国界旅行的追踪和分析更有理论内容。至于“去商品化”的理论可能性则引起了更多的关注。时至今天，已经很少有人否认“去商品化”的可能性，而更侧重于寻求“去商品化”的真正力量，以及如何衡量“去商品化”的尺度。

不过，后殖民主义批评对于物质文化的讨论与以前的讨论有一个最大不同，那就是，从殖民者和被殖民者之间权利关系的角度，对于文化与文化之间的关系进行的再度质询。对于马克思主义者，文化是一个类似于上层建筑，这样可以不分国别地适用于一切人类社会的概念，但对于后殖民主义者，这样中性的“文化”本身就是一个可疑的假定，因为它忽略了自己所生成的历史环境——充满文化帝国主义、文化殖民主义、种族和民族主义的环境。这方面，从文化间关系的角度对于“物恋”概念的重新阐述就是一个例子。在马克思的商品拜物教的观点中，商品是资本运作的生产链条上的一环，而人因为不能看到生产链条和资本运作的全过程，从而对自己的劳动产生了异化。在商品拜物的情况下，人对于商品的崇拜就是对物的崇拜。收在本集中关于物恋的文章，虽然没有自诩是后殖民主义，但却证明在拜物的本来意义中，文化

与文化之间的关系，而不是物与人的关系才是最重要的一环。人类把他者的文明神秘化、拜物化，从而才形成了物恋。甚至从拜物这个词的词源上也可以看出这个现象的跨文化根源。在某种意义上，马克思主义关于经济基础和上层建筑以及关于现实与意识形态的范式 (paradigm)，没有把文化之间的关系当作解释的可能。这恰恰是因为马克思本人在他有生之年对于文化间的关系也没有清楚的理论。

至少在过去的两百年里，从这个环境中生出的种种文化讨论都陷入了“主人 / 奴隶”、“我们 / 他们”之间的二项式分野。特别是对于非西方文化（包括非西方物质文化的讨论），要么是不存在，要么是和“我们”的绝对不同。所以，即使很多批评理论并没有像《东方主义》所批评的那样丑化和贬低非西方文化，甚至很多是在赞扬非西方文化，但却仍然不可避免地重复着“我们 / 他们”、“中心 / 边缘”这类二项式的区分。如何讨论文化间的关系和文化间的区别，成为后殖民主义探讨文化、历史、当代政治、包括物质文化问题的侧重点。比如，有着明显种族标志的“黑妹”牌牙膏，在非洲的消费文化中会具有和在美国消费文化中一样的意味吗？如果两者之间有区别，那么这种区别又有什么意义？如何讨论这种区别的意义而又不重复殖民者 / 被殖民者的二项式权利分野？后殖民主义研究给物质文化研究领域提出的就是这样一些问题。

把文化间权利关系带入物质文化研究视野的结果，还为非西方文化或本土文化的研究提出了一系列新的问题。首先，从后殖民主义所揭示的现实来看，即使是最远的社会和部落也很难逃脱资本主义的经济的扩张和殖民主义的影响。当纯粹的原始部落和风俗习惯已经不复完整存在的时候，依据“本土”的非资本主义的文化原则来进行的物质流通即使仍然存在，又在多大程度上能够概括第三世界的现实？这种文化原则主导下的物质流通在多大程度上对外来的扩张体制形成抵制、互动、控制，又在多大程度上是对资本主义扩张体制的臣服乃至合作？其次，在同样的历史背景下，到底如何看待“本土”的或被殖民的文化？提出本土文化的价值，乃至提出它和西方文化的不同是重要的，但这并不意味着对问题的回答，而是一系列新问题的开始。比如，究竟什么是互惠性原则？一直以来，互惠性被当作一个个性主义的对立面、一个西方社会所匮乏的合作精神。但是这是否本身有意识形态的背景，即以理想化的原始社会或部落社会的生活准则作为批评西方社会的想象的基础？什么又是互惠的动力——互惠代表了合理性、热情和好客的文化价值，抑或它只不过是另一种权利和等级的社会文化策略而已？