

多义性作者：多元主体参与的人类学写作^{*}

——基于“礼物之灵”诸文本的考察与辨析

何 菊

后现代人类学强调人类学家从来就不是参与写作的唯一主体，笔者由此追问“多元主体如何进行人类学写作”。本文回到传统人类学作品，以“礼物之灵”诸文本为例，对多元主体参与的人类学写作方式进行揭示。事实上，人类学作品是由多元主体参与的开放写作空间所塑造的，这些多元主体成为人类学作品的多义性作者。

关键词：人类学 写作 多义性作者 多元主体 “礼物之灵”

作者何菊，女，华中科技大学社会学院副教授。地址：武汉市，邮编 430074。

一、问题的提出

20 世纪 80 年代，人类学写作问题逐渐被各种反思推到学术批评的聚光灯之下。后现代人类学指出人类学家的研究工作不是从田野中的参与观察，而是“从写作、从制作文本开始的”，并且这种写作不仅仅意味着一种简化的方法，它更是文学的和艺术的。^① 学术体裁和文学体裁的混合被视为人类学作品的特征之一。

解释人类学从阐释主义路径出发，更倾向于从文学维度看待人类学写作。解释人类学代表人物格尔茨(Clifford Geertz)提出并探讨“人类学家是如何写作的”问题，呼吁大家认真对待并更好地理解人类学的文学角色。他坚持认为人类学之所以具有说服力，不是依赖其描述事实的力量、材料的丰富性，或因为其理论论点的科学力量令人信服，而更多地与人类学家“使我们信服其说的是他们实际渗透进另一种形式的生活，即以这种或那种方式真正‘到过那里’的结果的能力有关”。^②

^{*} 本文受到中央高校基本科研业务费专项资金项目(项目编号:2016AD012)资助。论文缘起于武汉大学社会学系朱炳祥教授 2013 年主持的人类学原著选读课上的读书报告，以及 2014 年与台湾“国立”交通大学简美玲教授关于人类学文化翻译问题的书信交流。文稿曾在 2015 年华中科技大学社会学系第 17 期青年教师学术沙龙上宣读，感谢各位老师的宝贵建议。另外，对匿名评审专家和《民族研究》编辑部的修改意见表示衷心感谢。

^① 参见[美]克利福德·马库斯编，高丙中等译：《写文化：民族志的诗学与政治学》，商务印书馆 2006 年版，第 30 页。

^② Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford: Stanford University Press, 1988, pp. 4—5.

这种能力的显现,就是写作开始的地方。格尔茨挑选四位典型人物作为例证,阐明人类学家“既在文本中明确地署名,又建立了语言剧院”,^①使“作者式的在那里”显现在文本中,并达到令人信服的效果。格尔茨独到的文学式分析赋予人类学家一个高度个体性的作者形象。在展现作者能力时,人类学家通过书写宣告他完成了生活的观察、现象的描述、理论的分析,就这样在文本中不断地强调其创作的正当归属。借助叙事策略和修辞方法,人类学家不仅生产出自己的作品,还同时生产出话语实践模式,影响其他人的创作,并影响学科发展和学科性质。这种文本工作内容繁多、影响深远,为什么认为其创造者就是人类学家这“一个人”呢?答案似乎仍要在文本中寻找。

后现代人类学受到格尔茨的影响,也把人类学作品视为文本进行解读,并进一步指出人类学作品的写作至少为语境、修辞、制度、一般意义、政治、历史等六种方式所决定。^②为了更加深刻地批判人类学写作,后现代人类学还触及文本以外的东西——“权力、抵抗、制度限制以及创新”。^③格尔茨追问人类学家作为作者的署名和话语模式,后现代人类学追寻的是关于写作的“诗学和政治学”。后者认为自从科学人类学诞生以来,文本生产的叙述问题——谁在写、怎么写,并没有得到彻底的探讨。人类学不得不承认其宣扬的“知识”作为文本是叙述性的,铭写了主体之间的沟通过程,而这些主体总是处于一定的权力关系之中的。根据这种对“文本的多主体性和非统一性”的读解,人们意识到人类学作品的话语空间是众声喧哗的,无论人类学家作为作者以怎样的方式不断署名,他个人压倒性的声音都受到了挑战。格尔茨提出的问题由此可能要改为“多元主体如何进行人类学写作”。^④后现代人类学总结了20世纪60年代以来民族志作品的写作特点,概述出一种“话语具体说明”(specification of discourses)趋向,指明多元主体在写作中的发声模式,即独白、对话、复调等叙事形式。^⑤这些实验取向的作品不断激发文本创造者的人类学写作灵感。

这种多元主体参与人类学写作的现象不是科学时代需要去除的干扰,也不是后现代时期的激进发明。事实上,从传统时代起它就是人类学家无法抹去的印迹。^⑥传统时代的人类学作品毫无疑问是在人类学家名义下出版的,但它们是两部分工作构成的结合体。人类学家负

① Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, p. 21.

② 参见[美]克利福德·马库斯编,高丙中等译:《写文化:民族志的诗学与政治学》,第34页。

③ [美]克利福德·马库斯编,高丙中等译:《写文化:民族志的诗学与政治学》,第30页。

④ 本文对“主体”概念的使用有两个前提:一是人类学从关注“客观知识”到反思“求知主体”的转变,以及朱炳祥对“求知主体”三重内涵的阐释与反思(“求知主体”的三重内涵,具体是指民族志中的知性主体、观念主体和写作主体,参见朱炳祥:《反思与重构:论“主体民族志”》,《民族研究》2011年第3期);二是人类学家在作品中的唯一权威被质疑,被访者、记录者、翻译者等众声喧哗,多个“叙述主体”的存在获得承认(参见[美]克利福德·马库斯编,高丙中等译:《写文化:民族志的诗学与政治学》)。本文吸收朱炳祥对“求知主体”三重内涵的阐释与反思,试图进一步挖掘人类学作品写作(叙述)主体的多元性以及主体写作的多重涵义。

⑤ 对国内外人类学实验性写作成果的进一步评述,参见[美]克利福德·马库斯编,高丙中等译:《写文化:民族志的诗学与政治学》,第42页。更多实验性人类学作品评述,参见[美]乔治·马尔库斯、米开尔·费彻尔著,王铭铭、蓝达居译:《作为文化批评的人类学:一个人文学科的实验时代》,生活·读书·新知三联书店1998年版;刘海涛:《主体民族志与当代民族志的走向》,《广西民族大学学报》2016年第4期等。

⑥ 尽管对于人类学历史的分期意见不一,但学者们仍有一些共识,即田野工作方法的确立是现代人类学和传统人类学的分界,对研究方法的全面质疑是后现代人类学向现代人类学的告别。参见[英]艾伦·巴纳德著,王建民、刘源、许丹译:《人类学历史与理论》,华夏出版社2006年版;[美]乔治·马尔库斯、米开尔·费彻尔著,王铭铭、蓝达居译:《作为文化批评的人类学:一个人文学科的实验时代》;Thomas Hylland Eriksen and Finn Sivert Nielsen, *A History of Anthropology*, London: Pluto Press, 2001.

责从事学术分析和理论建构,而其资料主要来自于业余学者的研究、其他人员的记述以及档案记录等。尽管传统人类学作品最终由人类学家编撰而成,但其他参与者并没有完全被清除。他们的名字有时出现在引用、注释或附录中,他们提供叙述、翻译或观点等。一旦承认这些参与者的主体身份,那么传统人类学作品就变成格尔茨所说可供“深描”的文本,也是“符号的符号”、“解释的解释”。在传统人类学作品中“多元主体如何进行人类学写作”,是解释人类学和后现代人类学没有深入探讨的问题。

格尔茨将奥尔顿·贝克尔(Alton Becker)“新语文学”(new philology)所研究的社会性文本中四种主要符号关联(某文本各部分之间的关系;某文本与其他文本的关系,这些文本在文化和历史上与它相关;某文本与建构它的人的关系;某文本与现实的关系,这些现实被构想成外在于文本)归纳为“一贯性、互文性、意向与参照”(coherence, inter-textuality, intention, reference)。在格尔茨看来,新语文学弥合了个别文本研究和文本创作行为研究的分裂,将文本如何建构、人们所说的话如何从正在说话的状态中被保存下来这两个问题整合进社会现象的研究当中。^① 这种对符号关联状态的探究,实质上就是有关符号及其实践的研究工作。研究多元主体如何进行人类学写作,从符号实践的角度解构传统人类学作品的文本,是一种值得尝试的思路。

hau 是波利尼西亚地区毛利人(the Maori)的本土观念,莫斯(Marcel Mauss)将其译为“礼物之灵”,认为它是理解各种文明(特别是后进社会和古式社会^②)中礼物交换方式与理由的关键。本文首先回顾人类学家根据记录 hau 的民族志材料对“礼物之灵”进行理论建构的具体过程;其次,通过比较、辨析有关 hau 的各文本间的差异,使隐藏于其中的不同主体现身,并逐一论述不同主体围绕文本开展符号实践所形成的复杂关系,阐明文本的不同写作方式;最后,厘清主体与其文本的关系,以及主体之间的相互关系,展示出传统人类学写作的多元主体。

二、“礼物之灵”诸文本的写作线索

《礼物:古式社会中交换的形式与理由》是莫斯的重要作品,被看成是莫斯留给后人的智识馈赠。“礼物”一词也成为当代人文社会科学研究的一个重要关键词。^③ 单从人类学来讲,对礼物现象的持续关注塑造了一个专门的研究领域和范式,以解释不同社会形态下人类进行交换的行动和文化象征体系。莫斯循着博厄斯(Franz Boas)和马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)开启的研究传统,将礼物所体现的交换习俗和经济模式研究引向更为宽广的道路。他把文献当中围绕礼物的各类事件解读成一种总体性社会事实,考察整个社会的构成基础。后继者一般试图从四个面向发展礼物研究:一是重新审视莫斯运用最多的波利尼西亚社会的民族志材料,再加上自己近期的波利尼西亚民族志考察,以实地再研究的形式修正礼物理论;二是针对礼物本身涉及的行为体系,追问礼物是否能够成为组织社会的基础,批判莫斯的结论;三是选择莫斯未能深入研究的其他社会中的礼物现象,扩大研究范围、拓展研究议题;四

^① 参见 Clifford Geertz, *Local knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: Basic books, [1983]2000, p. 32。

^② 参见[法]马塞尔·莫斯著、汲喆译:《礼物:古式社会中交换的形式与理由》,上海人民出版社2005年版,第4—5页。

^③ 参见张旭:《礼物:当代法国思想史的一段谱系》,北京大学出版社2013年版,第1页。

是基于民族志材料中与 hau 相关的其他文本,对莫斯的理论解释进行再分析,甚至重新翻译 hau 的关键文本,整体性地考察礼物交换的行为系统,推进莫斯的结论。萨林斯(Marshall Sahlins)就在第四个面向上展开综合性研究,促进了礼物研究在经济学方面的延伸。^① 他找到莫斯所用材料的原初文本,请专家做出新译本,在其基础上给出自己的理论分析。他在符号注评、文本梳理和阐释等方面运用了较强的写作技巧。这些特点使笔者将目光集中于“礼物之灵”研究的文本创作环节:原始资料如何被呈现,文本的“符号加工”如何实现,这些工作由谁完成等。

作为研究 hau 的关键文本,《礼物:古式社会中交换的形式与理由》也是莫斯得到的一份馈赠。莫斯从赫茨(Robert Hertz)的研究卡片中得到一则信息,并认为它直指礼物研究的核心问题:“故友赫茨早就洞悉到了这一重要的事实。以一种感人的无私,他把此事记在卡片上,专门写给我和达维(Georges Davy)……一段关于‘hau’的笔记,其重要意义是我和达维都视而未察的。”^②莫斯根据赫茨留下的这些笔记作出进一步解释,并对自己的发现感到激动:“‘hau’指的是事物中的灵力(esprit),尤其是丛林及林中猎物的灵力。为贝斯特(R. Elsdon Best)提供了很多重要资料的毛利人拉纳皮里(Tamati Ranaipiri)不曾料想,他会完全出于偶然地帮助我们找到了问题的关键所在。”^③

毛利人拉纳皮里是这样介绍 hau 的:“hau 不是吹来吹去的风。根本不是。比如说你有一件什么东西(taonga),你把它送给了我;你送给我时,也不必说它值多少,我们这不是在做买卖。但是,当我把它送给了另一个人以后,过了一段时间,他就会想好要回报给我某样东西作为偿付(utu),并把这样的 taonga 馈赠给我。可是,他给我的这份 taonga 是你给我而我又转赠于他的那份 taonga 的灵力(hau)。我应该把因为你给我的 taonga 而得到的 taonga 还给你。无论这份 taonga 是我想要的(rawa),或者还是令人不愉快的(kino),我要是留下了它们,那将是不公正的;我必须得把它们给你,因为它们是你给我的 taonga 的 hau。这份 taonga 如果被我留下,它会让我生病,甚至丧命。这就是 hau,这就是个人财产的 hau,taonga 的 hau,丛林的 hau。就是这样(Kati ena)。”^④

莫斯认为,毛利人关于 hau 和 taonga 的讲述对第三者介入的解释比较模糊。他试图使这些谜团变得简单明了。“taonga 以及所有严格意义上的个人财产都有 hau,即一种精神力(pouvoir spirituel)。你给了我一份 taonga,我又把它给了第三者;然后那个人又还我一份 taonga,这是我给他的礼物中的 hau 促成的;而我则必须把这份东西给你,因为我所还给你的东西,其实是你的 taonga 造成的”。^⑤ 莫斯认为这几句话足以解释 hau 的奥妙,并将其理解为毛利人法律的主导观念之一。他进一步给出阐释:在礼物交换中导致回报义务的是礼物当中

① 参见[美]马歇尔·萨林斯著,张经纬、郑少雄、张帆译:《石器时代经济学》,生活·读书·新知三联书店 2009 年版,第 171—213 页。

② ③ [法]马塞尔·莫斯著、汲喆译:《礼物:古式社会中交换的形式与理由》,第 19 页。

④ 笔者对这段话的翻译,不一定十分准确,供学界批评指正。笔者翻译此段话时,依据的是贝斯特提供的毛利原文以及贝斯特翻译的英译本。参见 Elsdon Best,“Maori Forest Lore:Being Some Account of Native Forest Lore and Woodcraft, as Also of Many Myths, Rites, Customs, and Superstitions Connected with the Flora and Fauna of the Tuhoe or Ure-wera District—Part III,” *Transactions of the New Zealand Institute*, Vol. 42, 1909。同时,参考了汲喆和余碧平的中译本。参见[法]马塞尔·莫斯著、汲喆译:《礼物:古式社会中交换的形式与理由》,第 19—20 页;[法]马塞尔·莫斯著、余碧平译:《论礼物:古代社会里交换的形式与根据》,《社会学与人类学》,上海译文出版社 2003 年版,第 121 页。

⑤ [法]马塞尔·莫斯著、汲喆译:《礼物:古式社会中交换的形式与理由》,第 20 页。

包含的“灵活而不凝滞”的东西,礼物送出去了而它始终属于送礼者。因此,它使得受礼者要承担回礼责任,物主能对盗窃者进行控诉和惩罚。这就是 hau, taonga 当中包含的 hau, 它始终属于其主人。^① taonga 和 hau 的流转使物品交换的各方之间形成了某种权利与义务的传递和循环关系。据此,莫斯认定 taonga 和 hau“便是在萨摩亚和新西兰的财富、贡品和礼物的义务循环中起支配作用的主要观念”。^② 莫斯大胆推测这类观念体现了波利尼西亚社会中事物流通而产生司法关系的本质。拿毛利人的例子来说,“法律关系,亦即由事物形成的关联,乃是灵魂的关联,因为事物本身即有灵魂,而且出自灵魂。由是观之,馈赠某物给某人,即是呈现某种自我”。^③ 至此,莫斯点出了事物交换过程中最根本的不变项:人的灵魂——人的精神本质。在其整体观审视下,接受、回报、保留某物都变得神圣,因为“该物在道德上、在物质上和精神上都来自另一个人”。^④ 礼物的交换实际上关系到事物之间、人之间的精神联结。

莫斯的逐层分析使 hau 呈现出多重涵义,它是丛林的 hau、个人财产的 hau、礼物的 hau, 也是人的 hau。莫斯将这些丰富内涵重新概括为一个概念“礼物之灵”(l'esprit de la chose donnée)。由此, hau 成为钥匙,解开了《礼物:古式社会中交换的形式与理由》一书在开篇列出的问题:“在后进社会或古式社会中,是什么样的权利与利益规则,导致接受了馈赠就有义务回报? 礼物中究竟有什么力量使得受赠者必须回礼?”^⑤ 循此所指出的方向,莫斯成功地将波利尼西亚、美拉尼西亚以及北美西北沿岸地区的互惠原则,古罗马、古印度等地古式社会的交换与契约形式等诸多现象关联起来,推断出社会秩序的本质规则。

大概五十年后萨林斯与很多学者回到这个主题,与莫斯进行理论对话。萨林斯详细回顾了列维-斯特劳斯(Lévi-Strauss)、雷蒙德·弗斯(Raymond Firth)、普瑞特兹·乔汉森(J. Prytz Johansen)对莫斯礼物研究的评论,并提出了自己的新观点。他同意几位学者的部分观点(比如,礼物交换不能机械地分解为碎片化的活动, hau 本身根据不同仪式语境会表达出不同的含义),并认为莫斯对 hau 的解释是跳跃性的大胆推测。但是,他未如列维-斯特劳斯那样质疑毛利人的理性和本土观念的真实性,没有跟随弗斯选取世俗角度从其他社会机制来考察礼物交换规则,也不像乔汉森那样最终迷失在 hau 丰富的语义学意义中。萨林斯始终认为毛利智者提到的礼物交换中的第三方是一个必须要解决的难题。他请人重新翻译了涉及礼物交换的那份毛利文材料,对毛利智者关于 hau 的若干解释做了整体性考察,最终给出了自己的新解释:hau 的真正意义在于生产力(生命力)增殖。他没有对文本中的礼物交换作出莫斯式的精神性或互惠性解释,而是认为“把一个人的赠与当做是受赠人的资本,那么借由此礼物所带来的收益就应当反馈赠与人,这样的话第三方的介入就是必要的了。必要之处正是在于有第三方才能实现逆转:礼物赠出去,受赠人借此而获益”。^⑦

面对同样的民族志材料,为何学者们有不同的理解来建构理论? 有人说是误读材料,有人

① 参见[法]马塞尔·莫斯著、汲喆译:《礼物:古式社会中交换的形式与理由》,第20—21页。

②④ [法]马塞尔·莫斯著、汲喆译:《礼物:古式社会中交换的形式与理由》,第21页。

③ [法]马塞尔·莫斯著、汲喆译:《礼物:古式社会中交换的形式与理由》,第20—21页。

⑤ Marcel Mauss, "Essai Sur le Don: Forme et Raison de l'échange dans les Sociétés Srimitives," in *Sociologie et anthropologie* (Article Originellement Publié dans l'Année Sociologique, seconde série, 1923 — 1924), Paris: Les Presses universitaires de France, 1968, p. 157.

⑥ [法]马塞尔·莫斯著、汲喆译:《礼物:古式社会中交换的形式与理由》,第5页。

⑦ [美]马歇尔·萨林斯著,张经纬、郑少雄、张帆译:《石器时代经济学》,第185页。

认为是牵强论证,各种争论似乎都在提醒需要回溯到贝斯特翻译的那份毛利文本上。

三、不同主体对 hau 文本的符号加工

为便于对比分析,这里搜集了四份 hau 文本:第一份是贝斯特收集并记录的毛利原文;第二份是贝斯特基于毛利原文完成的英文译本;第三份是莫斯引用贝斯特英译本的法语文本;第四份是毛利原文的新英文译本,这是萨林斯请毛利学者布鲁斯·毕盖斯(Bruce Biggs,新西兰土著后裔,接受人类学、语言学训练后成为新西兰的毛利研究专家)重新完成的译文版本。

材料一:贝斯特收集记录的毛利文本

Na, mo te hau o te ngaherehere. Taua mea te hau, ehara i te mea ko te hau e pupuhi nei. Kaore. Maku e ata whakamarama ki a koe. Na, he taonga tou ka homai e koe moku. Kaore a taua whakaritenga utu mo to taonga. Na, ka hoatu hoki e ahau mo teteahi atu tangata, a ka roa pea te wa, a ka mahara taua tangata kei a ia ra taua taonga kia homai he utu ki a au, a ka homai e ia. Na, ko taua taonga i homai nei ki a au, ko te hau tena o te taonga i homai ra ki a au i mua. Ko taua taonga me hoatu e ahau ki a koe. E kore rawa e tika kia kaiponutia e ahau moku; ahakoa taonga pai rawa, taonga kino ranei, me tae rawa taua taonga i a au ki a koe. Notemea he hau no te taonga tena taonga na. Ki te mea ka kaiponutia e ahau taua taonga moku, ka mate ahau. Koina taua mea te hau, hau taonga, hau ngaherehere. Kati ena. ^①

材料二:贝斯特翻译的英译本

I will now speak of the *hau*, and the ceremony of *whangai hau*. That *hau* is not the *hau* (wind) that blows—not at all. I will carefully explain to you. Suppose that you possess a certain article, and you give that article to me, without price. We make no bargain over it. Now, I give that article to a third person, who, after some time has elapsed, decides to make some return for it, and so he makes me a present of some article. Now, that article that he gives to me is the *hau* of the article I first received from you and then gave to him. The goods that I received for that item I must hand over to you. It would not be right for me to keep such goods for myself, whether they be desirable items or otherwise. I must hand them over to you, because they are a *hau* of the article you gave me. Were I to keep such equivalent for myself, then some serious evil would befall me, even death. Such is the *hau*, the *hau* of personal property, or the forest *hau*. Enough on these points. ^②

材料三:莫斯引用贝斯特英译本的法语文本

Je vais vous parler du *hau* ... Le *hau* n'est pas le vent qui souffle. Pas du tout. Supposez que vous possédez un article déterminé (*taonga*) et que vous me donniez cet article; vous me le donnez sans prix fixé. Nous ne faisons pas de marché à ce propos. Or, je donne cet article à une troisième personne qui, après qu'un certain temps s'est écoulé, décide de rendre quelque chose en paiement (*utu*), il me fait présent de quelque chose (*taonga*). Or, ce *taonga* qu'il me donne est l'esprit (*hau*) du *taonga* que j'ai reçu de vous et que je lui ai donné à lui. Les *taonga* que j'ai reçus pour ces *taonga* (venus de vous) il faut que je vous les rende. Il ne serait

^① Elsdon Best, "Maori Forest Lore; Being Some Account of Native Forest Lore and Woodcraft, as Also of Many Myths, Rites, Customs, and Superstitions Connected with the Flora and Fauna of the Tuhoe or Ure-wera District—Part III," *Transactions of the New Zealand Institute*, Vol. 42, 1909.

^② Elsdon Best, "Maori Forest Lore; Being Some Account of Native Forest Lore and Woodcraft, as Also of Many Myths, Rites, Customs, and Superstitions Connected with the Flora and Fauna of the Tuhoe or Ure-wera District—Part III," *Transactions of the New Zealand Institute*, Vol. 42, 1909.

pas juste (*tika*) de ma part de garder ces *taonga* pour moi, qu'ils soient désirables (*rawe*), ou désagréables (*kino*). Je dois vous les donner car ils sont un *hau* du *taonga* que vous m'avez donné. Si je conservais ce deuxième *taonga* pour moi, il pourrait m'en venir du mal, sérieusement, même la mort. Tel est le *hau*, le *hau* de la propriété personnelle, le *hau* des *taonga*, le *hau* de la forêt. *Kali ena*. (Assez sur ce sujet.)^①

材料四：萨林斯请毕盖斯翻译的新英译本

Na, mo te hau o te ngaaherehere. Taua mea te hau, ehara i te mea
Now, concerning the *hau* of the forest. This *hau* is not the *hau*
ko te hau e pupuhi nei. Kaaore. Maaku e aata whaka maarama ki a koe.
that blows (the wind). No. I will explain it carefully to you.
Na, he taonga toou ka hoomai e koe mooku. Kaaore aa taua whakaritenga
Now, you have something valuable which you give to me. We have no
uto mo too taonga. Na, ka hoatu hoki e ahau mo teetehi atu tangata, aa,
agreement about payment. Now, I give it to someone else, and,
ka roa peaa te waa, aa, ka mahara taua tangata kei a ia raa taug taonga
a long time passes, and that man thinks he has the valuable,
kia hoomai he utu ki a au, aa, ka hoomai e ia. Na, ko taua taonga
he should give some repayment to me, and so he does so. Now, that
i hoomai nei ki a au, ko te hau teenaa o te taonga i hoomai ra ki a au
valuable which was given to me, that is the *hau* of the valuable which was
i mua. Ko taua taonga me hoatu e ahau ki a koe. E kore
given to me before. I must give it to you. It would not
rawa e tika kia kaiponutia e ahau mooku; ahakoa taonga pai rawa, taonga
be correct for me to keep it for myself, whether it be something very good,
kino raanei, me tae rawa taua taonga i a au ki a koe. No te mea he hau
or bad, that valuable must be given to you from me. Because that valuable
no te taonga teenaa taonga na. Ki te mea kai kaiponutia e ahau taua taonga
is a *hau* of the other valuable. If I should hang onto that valuable
mooku, ka mate ahau. Koina te hau, hau taonga
for myself, I will become *mate*. So that is the *hau—hau* of valuables,
hau ngaaherehere. Kaata eenaa.
hau of the forest. So much for that.^②

贝斯特是莫斯礼物研究材料的间接提供者。贝斯特在研究毛利人的过程中获得了很多一手资料,其中一部分信息由毛利人拉纳皮里提供。除了 *hau* 的相关问题,拉纳皮里对于贝斯特的其他提问口头或书面一一作答。贝斯特将这些话语或文字剪辑成片段,译作英文(对于一些关键的概念术语,他保留了毛利文表达),放到他的研究毛利人森林知识的一篇论文之中。另外,贝斯特专门将拉纳皮里提供信息的毛利原文附于论文后部,供读者查阅。^③

① Marcel Mauss, "Essai Sur le Don: Forme et Raison de l'échange dans les Sociétés Srimitives," in *Sociologie et anthropologie* (Article Originellement Publié dans l'Année Sociologique, seconde série, 1923—1924), pp. 158—159.

② Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Chicago: Aldine-Atherton Inc, 1972, p. 152.

③ 参见 Elsdon Best, "Maori Forest Lore: Being Some Account of Native Forest Lore and Woodcraft, as Also of Many Myths, Rites, Customs, and Superstitions Connected with the Flora and Fauna of the Tuhoe or Ure-wera District—Part III," *Transactions of the New Zealand Institute*, Vol. 42, 1909.

通过对比可以看到,贝斯特的英译文与毛利原文相比有一处最明显的差别,即开头第一句话。毛利原文是“*Na, mo te hau o te ngaherehere*”,贝斯特的英译文是“I will now speak of the *hau*, and the ceremony of *whangai hau*”。毛利原文第一句话说的是森林(丛林)的 *hau*,没有提到 *whangai hau* 仪式。贝斯特将这个有关 *whangai hau* 仪式的信息加入第一句话,而没有把“*te hau o te ngaherehere*”翻译为“the *hau* of the forest”。通观贝斯特的这篇研究毛利人森林知识的论文,关于 *hau* 的这段文字的前一页内容都是在解释 *whangai hau* 仪式,^①加上后文的有关表述,^②这使我们能够理解贝斯特这句添加了个别单词的英文翻译是合理的。

赫茨很早就注意到贝斯特收集的材料,专门做了笔记并留给莫斯。《礼物:古式社会中交换的形式与理由》正文中对贝斯特有关 *hau* 的材料的引用转自赫茨的研究笔记,但并不排除莫斯自己核对贝斯特英译本和毛利原文的可能性。^③ 无论事实如何,文本在使用中出现了变化。在某种程度上,我们可以猜测莫斯法译本与贝斯特英译本的表述差别是由于莫斯自己的处理造成。最明显的差别有三处:第一处是法语文本省略了贝斯特添加的“and the ceremony of *whangai hau*”。第二处是对“第三方回赠”的解释,贝斯特直接使用毛利语 *hau*,而莫斯将这里的 *hau* 直译为“*esprit*”(“礼物之灵”),这个概念是莫斯整篇文章论证的关键点。第三处是毛利原文倒数第二句。贝斯特的英译文是“Such is the *hau*, the *hau* of personal property, or the forest *hau*”,一共三次提到“*hau*”;法语文本是“*Tel est le hau, le hau de la propriété personnelle, le hau des taonga, le hau de la forêt*”,这里出现了四次“*hau*”。贝斯特将这句话里的“*hau taonga*”翻译为“the *hau* of personal property”,而法语文本对应的是“*le hau de la propriété personnelle*”,又加了一句混合法语和毛利语的表述“*le hau des taonga*”,所以法语译本中多出一个“*hau*”。此处贝斯特的英译本更加接近毛利原文。

除此以外,莫斯对贝斯特英译文材料的倒数第三、四句话(I must hand them over to you, because they are a *hau* of the article you gave me. Were I to keep such equivalent for myself, then some serious evil would befall me, even death)颇有微词。他认为贝斯特的翻译可能简化了原文的意思,但出于无奈只得暂时从之。^④ 这两句话的确很重要,它将涉及物品交换关系的各方都联系起来,并指出了必须回礼的义务,以及如果不回礼将会带来的后果。莫斯的法译文与贝斯特的英译文意思基本一致,点明了第三个人向第二个人的回礼是第一个人赠礼的 *hau*。但是,第四份材料中毕盖斯英译文材料的倒数第四句话(Because that valuable is a *hau* of the other valuable)说的只是那个贵重物品和其他贵重物品的关系,要参考上下文才能明白

① 参见 Elsdon Best, “Maori Forest Lore: Being Some Account of Native Forest Lore and Woodcraft, as Also of Many Myths, Rites, Customs, and Superstitions Connected with the Flora and Fauna of the Tuhoe or Ure-wera District—Part III,” *Transactions of the New Zealand Institute*, Vol. 42, 1909.

② 参见 Elsdon Best, “Maori Forest Lore: Being Some Account of Native Forest Lore and Woodcraft, as Also of Many Myths, Rites, Customs, and Superstitions Connected with the Flora and Fauna of the Tuhoe or Ure-wera District—Part III,” *Transactions of the New Zealand Institute*, Vol. 42, 1909.

③ 莫斯在《礼物:古式社会中交换的形式与理由》的多处注释中都适当地评价了贝斯特对一些毛利语词汇的理解,由此可推断他可能核对过毛利原文和贝斯特的翻译文本。参见[法]马塞尔·莫斯著、汲喆译:《礼物:古式社会中交换的形式与理由》,第33—34页,注释27、29。

④ 参见[法]马塞尔·莫斯著、汲喆译:《礼物:古式社会中交换的形式与理由》,第33页,注释27。此处,笔者同时核对了余碧平的译本。参见[法]马塞尔·莫斯著、余碧平译:《论礼物:古代社会里交换的形式与根据》,《社会学与人类学》,第121页,注释1。

前面的一个 valuable 指的是第三个人的回礼,而后面的一个 valuable 指的是第一个人的赠礼。

萨林斯也收集了贝斯特英译文和莫斯的法译文,他还请权威的毛利研究专家毕盖斯在没有参考贝斯特译文的情况下,重新用英语翻译了毛利原文。本文材料一(毛利原文)出自贝斯特的论文,与材料四中萨林斯引用的毛利原文存在着一些书写上的差别。比如,个别单词的字母不同。最后一句话,贝斯特的毛利原文是“*Kati ena*”,萨林斯用的是“*Kaata eenaa*”,莫斯引用的是 *Kali ena*, 拼写并不一致。不过三处译文的意思基本一致,都可以被理解为“这个主题到此为止”。由于萨林斯所引毛利原文的出处不详,笔者对文字差异的原因不敢妄下定论。

对照毕盖斯、贝斯特两人的译文,整个文本的基本意思比较接近,但在对毛利文关键词句的翻译上有六处不同。第一处是前文提到的贝斯特添加的部分,与之相比毕盖斯直译了森林的 hau,没有提及 whangai hau 仪式,这无疑使他的翻译更接近莫斯的法译文。第二处是 taonga 的翻译,贝斯特译为“article”,或“personal property”,毕盖斯译为“(something) valuable”。二人翻译所用单词的含义尽管有相近之处,却表现了不同译者选词时潜在的意义倾向。贝斯特强调交换物品的人工性、个人性、权利性,而毕盖斯抓住的是价值性。第三、四处是第七句(*Na, ka hoatu hoki e ahau mo teteahi atu tangata, a ka roa pea te wa, a ka mahara taua tangata kei a ia ra taua taonga kia homai he utu ki a au, a ka homai e ia*)的翻译。毕盖斯将这里面第三方行为译为“should”即应该做什么,而贝斯特的译文是第三方“decide”即决定做什么(莫斯的法译文是“décide”,也是决定的意思);另外,贝斯特还指出第三方还给第二个人的是另一个物品(so he makes me a present of some article),而毕盖斯全用的代词翻译(so he does so)。这样的词句差异表现了不同译者对整个礼物交换循环中物品流动差异以及第三方在其中的角色定位的不同理解。第五、六处是第十句(*E kore rawa e tika kia kaiponutia e ahau moku; ahakoa taonga pai rawa, taonga kino ranei, me tae rawa taua taonga i a au ki a koe*)的翻译,毕盖斯把 rawa、kino 分别翻译为“good”、“bad”,而贝斯特的译文是“desirable”、“or otherwise”。

最后,笔者要强调下三种译文对于毛利人本土观念 hau 的处理。针对毛利文第八句(*Na, ko taua taonga i homai nei ki a au, ko te hau tena o te taonga i homai ra ki a au i mua*)的翻译,毕盖斯与贝斯特的做法一致,保留原词,只有莫斯的法译文“l'esprit (hau)”将 hau 与“礼物之灵”划上等号,译出了礼物研究的经典概念。

四、主体间关系与礼物文本的写作策略

根据以上四份文本的辨析,笔者发现不同主体对相关文本的报道(记录)、翻译和解释有着一些明显的差别。因此,继续探讨面对文本时不同主体间形成的各种复杂关系,能够更好地理解差别的重要意义。从符号实践角度来看主体的创作活动,其具体方式可能有:将所说的话记录成文字,用一种语言文字来翻译另一种语言文字,对文本做各种解释,对文本解释进行再解释等。因此,这里至少可以指出四个层次的主体间关系:首先是报道人与研究者的关系,第二是翻译者与报道人的关系,第三是解释者与翻译者的关系,第四是不同解释者之间的关系。每一层主体间关系都蕴含着礼物文本的写作策略。

1. 报道人与研究者:蒙蔽的可能性。将四份材料彼此对照,可以看出莫斯对 hau 即为礼物之灵的论证有着较强的文本依赖性,以至于如果毛利原文的真实性或者代表性被质疑,那么他

的整个礼物理论就会受到影响。异文化经由报道人传递给研究者,整个过程中信息或观念蒙蔽的可能性无法完全排除掉。研究者被报道人蒙蔽,可能以两种形式出现:一种是报道人故意欺骗研究者,最著名的例证当属米德(Margaret Mead)对萨摩亚少女青春期行为的研究。德里克·弗里曼(Derek Freeman)详细引用了萨摩亚土著的证词,指责米德没有对土著的话进行检视,导致研究的科学性受到挑战。^① 关于 hau 是什么,贝斯特从毛利土著拉纳皮里那里得到答案。莫斯从赫茨的笔记中间得到 hau 的材料,也查找了贝斯特的原文,还参考几本毛利语词典。^② 可以说,贝斯特通过直接报道人拉纳皮里获得了第一手资料,而莫斯用的是二手资料,此后的萨林斯、毕盖斯用的就是“二手”、“三手”资料了。尽管莫斯可能在核实贝斯特原文的基础上,参考其他相关材料以在研究中加强论据,但是能够强有力证明礼物交换三段论之一——回礼的义务,只有这份源于拉纳皮里的土著材料。拉纳皮里是贝斯特提到的唯一一位向其解释了 hau 之涵义的毛利智者。这个报道人说的是不是真的,在贝斯特和莫斯的论文中都无法核实,更不用说萨林斯和毕盖斯了。一旦质疑这一点,莫斯等人围绕 hau 建立的理论就面临一个虚幻的基础。蒙蔽的另一种情况是报道人的话并不是他所属文化的某种普遍性认识,而只代表个人观点。列维-斯特劳斯对莫斯将 hau 作为礼物交换的最后依据有一些批评:“我们在此没有碰到民族学家被土著人蒙蔽这一情况(这并不非常少见)吧?当然不会被并不存在的一般土著人所蒙蔽,但是会被一群特定的土著人所蒙蔽,其中专家们已经对各种问题发生了兴趣,提出了各种问题并试图作出回答。”^③ 列维-斯特劳斯认为,莫斯虽没有依赖西方理论,却止步于毛利人的理论。不论是西方人的理论还是毛利人的理论,不过是若干理论中的一种。他感到很遗憾,莫斯已经超越经验观察却没有找到礼物交换背后的深层结构。据此,尽管莫斯抓住毛利本土观念 hau 使之成为礼物交换的谜底,一旦考虑报道人与研究者之间信息蒙蔽的可能性,这个结论似乎就变得不够扎实、不够彻底。hau 不再是最终结论,它可能只是一个毛利智者观念中的幻象,一个需要进一步分析的对象。如果关于 hau 的论证只有贝斯特、莫斯、毕盖斯、萨林斯等人的翻译和分析,而他们共同的文本来源是拉纳皮里提供的一个孤证,那么这些论证就建立在十分脆弱的材料上,因而只要有新的材料就会对结论造成重要影响,甚至会颠覆原来的结论。

2. 翻译者与报道人:选择性表述。尽管萨林斯书中毛利原文的出处未能标明,但是当暂时忽略两份毛利原文的差别,将提供毛利文的一方均视为报道人的时候,就可以相应得到三位翻译者:贝斯特、莫斯和毕盖斯。面对报道人提供的原始材料,这三位翻译者并没有完完全全地直译原文,他们选择个别词句增补、删减内容,选择特定的词句对译等,以不同的方式进行符号加工。贝斯特的做法是在译文中添加内容,增强上下文的联系。毛利原文的最后一句话强调此处讲的都是森林(丛林)的 hau,但贝斯特似乎不太同意这一点。他没有直接将第一句毛利原文中的“*te hau o te ngaherehere*”翻译为“the hau of the forest”,而是译为“the hau, the ceremony of *whangai hau*”,指明这是一种仪式。查看贝斯特论文中由拉纳皮里提供的所有信息,可以了解到前后好几段内容都是在直接解释森林中的 mauri(另一个重要的毛利传统术

① 参见[澳]德里克·弗里曼著,夏循祥、徐豪译:《玛格丽特·米德与萨摩亚:一个人类学神话的形成与破灭》,商务印书馆2008年版,第1—7页。

② 参见[法]马塞尔·莫斯著,汲喆译:《礼物:古式社会中交换的形式与理由》,第33页,注释28、29。

③ [法]列维-斯特劳斯:《马塞尔·毛斯的著作导言》,[法]马塞尔·毛斯著、余碧平译:《社会学与人类学》,第20页。

语)和 hau 的含义以及它们所涉及的文化现象。拉纳皮里借用礼物交换中的三方关系作比喻以说明 whangai hau 仪式中巫师、森林、捕鸟者的关系,进而向贝斯特阐明 mauri 和 hau 的本土含义。贝斯特在翻译中强调 whangai hau,表明了礼物交换比喻的本体,试图在毛利人的片段表述中加强上下文之间的联系。

对比三份译本可以看出,莫斯更多地是根据贝斯特译本完成对毛利文材料的法语版引用。如果将贝斯特视为莫斯的报道人,对照英法两种译文可以发现,莫斯对贝斯特提供的英译本信息也做了部分选择。他对贝斯特在第一句增加的译文进行了删减,并用省略号代替。莫斯这么处理也许是他认为 whangai hau 这个短语与本段材料的主题无关,可以删掉。或者他查阅了毛利原文,发现拉纳皮里并没有在此处提及 whangai hau 仪式,认为去掉之后更加接近原文意思。莫斯还在倒数第二句话里增加了译文。在这个位置,毛利原文三次提到 hau,相应地贝斯特翻译了三个 hau,而莫斯的译文有四个 hau。参考相关材料,可以知道 taonga 可以被翻译为物品,特别是贵重物品,意义引申后也可以指个人财产。因此,hau taonga 可以译为贵重物品的 hau,或者个人财产的 hau。英译文“the hau of personal property”对译的是毛利原文“hau taonga”,莫斯将此句的法语版本翻译为“le hau de la propriété personnelle”(个人财产的 hau)是可以理解的。但其后一句“le hau des taonga”保留了关键的毛利词语,相当于只是给 hau taonga 按照法语语法加上冠词和介词。人们看到此处差异,可能立即质疑莫斯犯错了,多写了一遍 hau taonga。如果莫斯没有错的话,笔者猜想他可能要强调此处 taonga 所包含的“贵重物品”的意思,他故意把 le hau de la propriété personnelle 和 le hau des taonga 并列起来,算是同义反复。毕盖斯是第三位翻译者。前文中毕盖斯英译本和毛利原文的对比显示,根据萨林斯提供的毛利原文毕盖斯逐字逐句完成了一份英译本,在内容方面没有明显的增减或改动。毕盖斯的行为正好反衬了另外两份译文都是翻译者对原文进行了选择性表达。

3. 解释者与翻译者:偏移性表述。不同译本之间,特别是原文与译文间、不同译文间相关词句的意义偏移导致三位翻译者所扮演的解释者角色的显现。对于翻译来说,不同语言系统的符号所指的始终是同一事物,但符号能指是多重意义的。选取某个符号的哪种意义、在上下文中如何使用等反映了翻译者特定思维和观点。翻译者在另一套语言系统中选定某些符号与原文某个符号相对应,同时也将这个原文符号所含丰富意义在某一点上确定下来,并以另一种丰富性呈现出来。翻译者在不同语言系统之间、不同符号之间、不同意义之间建立起特定关系,表达某种观点和思想,翻译超越自身而成为一种解释行为,于是翻译者转换为解释者。

毛利原文中的 hau 是整份材料的关键符号,贝斯特和毕盖斯都在各自的译文中保留了这个符号未作翻译。与这两位译者不同,作为翻译者的莫斯将原文中第四个 hau 翻译为“esprit”(精神、灵力)。而这个 hau 恰好表明了礼物交换链条中第三方回赠之物与第一方赠出之物之间的关系。这种关系究竟是法律的、经济的、宗教的或是其他类型的关系,无法确定。但是莫斯选择用“esprit”来翻译这个 hau,就使这个毛利文符号 hau 具备了法语符号 esprit 的精神性意义,而这个 hau 是否确实指一种精神力量,根据现有毛利原文是无从知晓的。这种新意义的产生就是莫斯法语译文进行创造性表述的结果。他在法语译本中对特定符号的选用使具有多重意义的 hau 明确地以精神性意义显示出来。重要性仅次于 hau 的毛利原文符号是 taonga。贝斯特将其翻译为“article”(物品)或“personal property”(个人财物)。与贝斯特传达的英语意义一致,莫斯将 taonga 译为法语“propriété personnelle”。毕盖斯则翻译为“(something) valuable”(贵重价值之物)。taonga 是一种物品,这层意义在毛利原文中非常清晰。但决定它

究竟是个人之物还是贵重价值之物的是翻译者的符号创新。从各个译本对译文语言符号的选取来看,贝斯特偏向符号的个体性意义,毕盖斯强调符号的价值性意义,而莫斯则注重符号的精神性意义。这些不同形式翻译的差异显示出翻译者对原文符号意义的偏移性表述,这是针对原文的一种符号创造。译文的特定符号对原文符号所指的意义做出另一种意义解释。

4. 不同的解释者之间:目的性表述。针对文本展开的理论解释常常带有个性化色彩。莫斯和萨林斯基于不同的译文对毛利人语言和行为作出解释。他们根据各自的理论假设阐释了“为何 hau 是礼物交换原则”的问题。这两位学者选择的特定解释方式和内容是为预置的理论目标服务。

莫斯在开篇的提纲中指明了自己的研究目的:一是弄清后进社会、古式社会中人类交易的本质和基本原则;二是找到建构“社会的一方人性基石”,“推导出一些道德结论”,以解答西方社会的“法律危机与经济危机所引发的某些问题”。^① 他的理论目标非常明确,就是要为西方社会寻找坚固的秩序基础。莫斯将 hau 翻译为精神,认为这种精神力量是整个礼物现象的源头,于是提出“礼物之灵”概念,建立礼物交换理论。他由此推论出:“只要社会、社会中的次群体乃至社会中的个体,能够使他们的关系稳定下来,知道给予、接受和回报,社会就能进步。”^② hau,即礼物之灵,这个存在于森林、物品以及人当中的精神是一种道德和宗教力量,它同时还显示了其他经济的、法律的、审美的等方面动机和因素,这些动机和因素的整体才是社会坚实的基础。不过莫斯礼物之灵的结论确实具有跳跃性。材料中 hau 的交换涉及到三方,莫斯在详细阐明回赠义务后,就认定 hau 是导致三方礼物循环交换的精神力量,这股力量将人们紧紧地联系在一起。他把这种会自动回到初始点的力量直接推论到礼物交换三段论的另外两个环节——给予义务和接受义务,然而这些结论却不是从同一份“hau ngaherehere”的材料中推导出来。尽管论证存在一些薄弱环节,但是带有精神性意义的 hau 能够满足莫斯塑造的道德理论需求。因为有精神力量的作用,当人类群体相遇,要礼物而不要战争,要善待而不要斗争,这就是莫斯关于建构人类社会共同生活愿景的答案。

萨林斯受到 hau 的召唤返回礼物研究,他的目的也非常明确:“是要进入一次对话”,是“一次独特冒险”,而不是“要发现一个全新而确凿的观点”。^③ 也就是说,萨林斯试图重新解读莫斯使用过的民族志材料,就同一种现象提出与莫斯不同的见解。因此,他的研究任务就是对 hau 的意义提出另一种解释。萨林斯赞同毕盖斯将 taonga 翻译为有价值的贵重之物,以此为起点详细地爬梳了毛利智者拉纳皮里向贝斯特讲述的三则材料:whangai hau 仪式、巫师与徒弟关系、三方礼物交换事例。萨林斯认为必须将这三则材料中的信息联系起来才能理解 hau 作为一种生产力的重要意义。^④ 他主张 hau 应该是生命力(生产力),而不是莫斯认定的精神、灵力。就他的理解,在毛利人的 hau 既不具有精神力量,也不具备物质力量,却既属于精神领域又属于物质领域。毛利人并没有想要对 hau 进行如此的分类。这样一个混合性概念与其所属的总体性社会成为萨林斯经济实质论的重要材料,支持他完成对正统经济学形式论的批判。礼物研究的论文与其他相关主题的文章一起收录在《石器时代经济学》中,这个论文集的主要

① [法]马塞尔·莫斯著,汲喆译:《礼物:古式社会中交换的形式与理由》,第6页。

② [法]马塞尔·莫斯著,汲喆译:《礼物:古式社会中交换的形式与理由》,第182页。

③ [美]马歇尔·萨林斯著,张经纬、郑少雄、张帆译:《石器时代经济学》,第171页。

④ 参见[美]马歇尔·萨林斯著,张经纬、郑少雄、张帆译:《石器时代经济学》,第192—196页。

观点都是在与经济学进行对话。把毛利人的本土观念 hau 解释为生命力(生产力),将原始社会礼物交换的原则断定为增殖。萨林斯运用这些经济学特别熟悉的术语揭示了原始社会物质交换所根植的庞大文化体系,这使得原始社会能够与资本主义社会进行跨文化比较,而毛利人礼物交换的材料能够证明人类的经济行为与社会制度密不可分。因此,萨林斯宣称“所有基本的经济学原理几乎都是人类学的”,要建立“一种真正的人类学的经济学”。^①

面对相同的毛利人材料,莫斯找到了社会的道德基础,而萨林斯建立起人类学的经济学。他们对同一现象进行的不同角度解释始终是服务于特定研究目的的。

五、人类学写作的多元主体

通过上文的比较,辨别了礼物研究中由不同主体加工而成的“虚构”成分,讨论了一些文本的制作手法,如报道(记录)、翻译、解释等,认识到有不少不确定因素在影响人类学写作。即使只从文学角度来看,格尔茨所重视的修辞手法并不是人类学家的独门绝技,而人类学作品也不是人类学家的个人创造。传统人类学作品显然逃不掉后现代人类学者主张的写作诗学、政治学的批判。以符号实践作为人类学的新语文学研究工具,前述四种主体间关系与文本形成符号关联的状态可以被整合为一种多重的“作品、读者与作者关系”。

作品、读者与作者之间究竟是怎样的关系?巴尔特(Roland Barthes)在《作者之死》中强调写作这种符号实践将文本改为由多维空间组成,其间多种写作相互结合,但任何一种都不是本源。^② 作品文本显示的多义性实际上源于阅读而不是写作。文本脱离作者的整体性存在是以读者为目的。也就是说,写作使作品唯一的作者消失,而模棱两可的文本却向读者(的阅读)敞开,读者才是多重写作得以实现的真正空间。那么,读者怎么阅读文本呢?布迪厄(Pierre Bourdieu)从实践角度探讨了阅读的具体方式,区分了不同层次的读者。他认为读者的唯一对象就是语言,通过将语言符号的意义据为己有从而更新原有意义,即成为意义的诠释者而非研读者,于是读者转变为“有文学涵养的人”。^③ 类似巴尔特宣告作者死亡,福柯(Michel Foucault)对作为功能的作者的永恒存在表示怀疑,^④但他承认即使社会变化,与话语相关的不同主体也有存在的可能。简而言之,在不取消作品署名的前提下,如果这个有文学涵养的人(读者)能够在阅读中占有符号和话语,一种新的多义性作者就有可能以符号实践的方式诞生。多义性作者不是特指某一个人,而是多个主体,还涉及同一个人的不同主体性。他们跨越时空建立符号之间的关联,不仅对文本进行署名,还进行具体的写作活动,更实现了作品内外的话语、思想的交流和对话。

由是观之,传统人类学作品尽管充满了人类学家使用的各种二手文本材料,无论是报道(记录)者、翻译者还是解释者,面对文本都有作为读者的时刻。一旦在阅读中将民族志材料的

① [美]马歇尔·萨林斯著,张经纬、郑少雄、张帆译:《石器时代经济学》,第213页、新版前言第7页。

② 参见 Roland Barthes, “The Death of Author,” in *Image-Music-Text*, ed. and trans. by Stephen Heath, London: Fontana Press, 1977, pp. 142-148.

③ 参见[法]皮耶·布赫迪厄著、陈逸淳译:《阅读、读者、有文学涵养的人、文学》,《所述之言:布赫迪厄反思社会文集》,台北麦田出版社2012年版,第209-228页。

④ 福柯指出,作者功能是近现代社会文化的产物,随着情况变化它也会消失。参见 Michel Foucault, “What is an Author?” in Paul Rabinow ed., *The Foucault Reader*, New York: Pantheon, 1984, pp. 107-120.

字词意义据为己有,进行自己的符号实践,主体角色发生转换,他们便拥有了作者身份。在《礼物:古式社会中交换的形式与理由》中,毛利人拉纳皮里是人类学家的报道人,而他首先也是本文化中社会对话的一位读者。当他将民族志信息从言语转换为语文、从行为转化为文本,便成为一位作者。在文本写作过程中,莫斯阅读着贝斯特的阅读,而贝斯特又阅读着拉纳皮里的阅读。如果拉纳皮里是作者,那么贝斯特、莫斯也都是作者。对于萨林斯的再研究也是同理。笔者阅读了他们的文本,将这些字词的意义据为己有,探讨人类学写作,也经历了从读者到作者的转变。当更多的读者通过阅读将人类学作品中的符号意义据为己有时,他们也变成新的作者。这些报道、翻译、解释、评论文本的主体就是人类学作品的多义性作者。贝斯特、莫斯、萨林斯为人类学家做出示范,尽可能地在作品中让文本整体性表述自身,明确承认话语主体的权利,使他们不再局限于注释和附录,甚至被悄然抹去。多义性作者的概念,不仅可以揭示传统人类学作品满篇充斥着二手材料,而且说明它并不是只有人类学家一位作者。同样,科学人类学试图彰显的人类学家亲身田野收集的第一手资料,也不是只有人类学家这样一个唯一的作者,因为他仍然阅读着他人的阅读,将他人的字词据为己有。某些作品对第一手资料的完整呈现和保存,并向其他研究者开放阅读空间,同时也为其他层次作者的诞生创造了条件。因此,多义性作者也存在于科学人类学作品中。至于后现代人类学的实验写作,多义性作者概念可以解释多种写作形式,例如对话体、合作体等等。像福柯提到的那样,只要我们的写作仍然需要“主体”、“作者”,那么“多义性作者”这一分析性概念甚至就会拥有可以指向未来形式更加多元的人类学写作的潜力。

瓦尔特·本雅明(Walter Benjamin)关于译文与原文“来生”(afterlife)的比喻可以用来升华这种多重的作品、读者与作者关系。他说,译文是源于原文的来世生命。在译文中,原文的生命不断获得最新和最丰富的展开。^①同理,读者能够创造性地阅读一部作品,在他转变为作者的同时也为原来的作品和作者都带来了“来生”的延续。在礼物研究中,hau和它的关键文本在多义性作者的符号实践中不断展开来世生命,礼物研究也在这些文本创作中迎来不断更新的学术生命。因此从传统、科学到后现代人类学,无论是否基于第一手资料,如果多义性作者在开放的写作空间发声、自省、批判和抵抗,不但能为人类学作品延续生命,也能为人类学创造不断更新的“来生”。

纵观全文,笔者围绕hau,即“礼物之灵”诸文本展开层层辨析,揭示出传统人类学作品的写作方式。对人类学作品的文本(无论是否源于人类学家亲身的田野工作)而言,多元主体凭借符号实践,开放写作空间,为多元作者的诞生创造条件。在某种意义上讲,基于“阅读作品将符号占为己有成为作者”的推论,“多义性作者”概念也可以解释受后现代人类学影响而出现的多元主体参与写作的情况,也是对后现代人类学“诗学和政治学”主张的再次强调。^②

〔责任编辑 刘海涛〕

^① 参见 Walter Benjamin, “The Task of Translator: An Introduction to the Translation of Baudelaire’s *Tableaux Parisiens*,” in Lawrence Venuti ed., trans. by Harry Zohn, *The Translation Studies Reader*, New York: Routledge, [1923] 2004, pp. 16, 17.

^② 有关后者,需要另文专论。笔者也非常期待参与后现代人类学写作议题的相关讨论。