

# 物与鄂伦春人的人观研究：猎业时代

尤明慧

(1. 玉林师范学院 政史学院, 玉林 537000; 2. 厦门大学 人类学研究所, 厦门 361000)

**【摘要】** 具体的“物”是具体历史文化背景之物,“物”因此在某一特定文化模塑下呈现出不同的存在样态。在传统的游猎文化中,鄂伦春人对于自然物、制造物、共享物、私有物以及神圣物,对于物与人之间的地位和关系,物与社会建构等,都形成了自己的认识、分类和阐释,以理解自我以及周围的世界,并由此投射出对自然界或生活环境的看法,形成人类族群共同体独特的价值体系、认知体系和解释体系。

**【关键词】** 鄂伦春人; 物; 人观; 狩猎

**【中图分类号】** C912.4 **【文章编号】** 1002-3054(2016)01-0082-07

**【文献标识码】** A **【DOI】** 10.13262/j.bjsshkxy.bjshkx.160110

“物”“物质文化”及相关话题一直是人类学、民族学、考古学、遗产学或历史学等学科关注的领域。20世纪90年代以来,学术界注重以物的空间、物的使用、物的交换、物的功能、物的阐释、物的象征等为视角和脉络来认识和探讨文化社会。其中,人类学擅于运用第一手的民族志材料,侧重于从物自身或物的交换,物的分类与象征,物与人观等几个方面对物进行认知,力图呈现出地方文化中“物”的独特意义。本文将以前鄂伦春人对物的分类和认识为例,希望对物与人观的人类学讨论提供一些看法。

## 一、名与实：“物”与人类学之“物”

何为“物”?《说文·牛部》记:“物,万物也。牛为大物,天地之数起于牵牛。故从牛,勿声。”何谓“牛”?“牛,大牲也。牛,件也。件,事理也。象角头三,封尾之形”。可知“牛”乃大物,亦可为“件”,“件”再化为“事理”。又有“天地之数起于牵牛”之说,于是,“牛”又可作为指代天地之物的符号,故而已符合万物之事理本相,成为“物”核心意义之来源。而“勿”声之“勿”是一种杂色旗,表示

杂色。本义:万物。即是说,文明起源之初,人们以牛为大牲,所指世间万物。“杂帛”“事”“器”“外境”等均为“物”之延伸义。<sup>[1](P178)</sup>中国古代的“物”,由“古者包牺氏之王天下也,仰者观象于天,俯者观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情”。可窥见以一物象万物,以万物象天地之道的思想,乃“观物取象”法,故有将天、地、人视为一体,相互融通之世界观,其中尤以道家最具代表性,道家强调万物为一:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”“人法地,地法天,天法道,道法自然。”<sup>[2](P29)</sup>事实上,在儒家学术体系里,一直存在天、地、人、万物一体的学说和观点,有“天何言哉?四时行矣,百物生矣。”(《论语·阳货》)及“天生蒸民,有物有则。”<sup>[2](P31)</sup>民之秉彝,好是懿德。”<sup>[3](P181)</sup>“天地与我并生,万物与我为一。”<sup>[4](P13)</sup>这种认知不仅形成了中国文化中“天人合一”“人物一体”“人天同构”的整体思维认识,而且成为中国思想的精神精髓。及至张载的“故所以妙万物而谓之神,通万物而谓之道,体万物而谓之性”,<sup>[5](P63-64)</sup>易言之,

**【收稿日期】** 2015-09-16

**【作者简介】** 尤明慧(1976-),女,黑龙江哈尔滨人,玉林师范学院政史学院副教授,厦门大学人类学研究所博士研究生。

**【基金项目】** 国家社会科学基金项目(15BMZ036)

神、道、性等无不可以从物中求得，反过来也可以像汪晖通过大量史料证明的那样：“‘物’不是孤立的、客观的事实，而是处于一定的关系、制度、秩序、规范之中的‘物’。”<sup>[6](P262)</sup>源于《礼记·大学》八目的“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”所论述的“欲诚其意者，先致其知；致知在格物”。可见，修身、齐家、治国、平天下的人生诉求，是以格物致知为原点和前提的。“凡欲明明德，欲止于至善者，无不从格物开始穷理”。<sup>[7](P3-4)</sup>所表达的即是“能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”。朱熹认为人与物都是文化的具体呈现，我们从中可以探寻人类的意义表达。概括地说，中国文化中的“物论”由来已久，即是将物与人统一于自然之中，由众物之性探寻人事之理，无疑为我们由物入人的文化研究奠定了理论前提和言说基础。

在西方文化里，“matter”（物）来自拉丁文“material”。《韦氏英语双解词典》对其解释多达7类19种，如可指“object thing”（人以外的具体的东西）；“content”（内容，实质）；“the outside or material world versus oneself”（自己以外的人或跟自己相对的环境）；“substance”（由自然物体组成的物质）；“subject”（言说或书写的主题）等。马丁·海德格尔（Martin Heidegger）对物进行了探本溯源，指出，近代科学之“物”观念的传统根源既继承了产生于罗马人传统的“res”（物），又保留了古希腊时期“物”经验之个别元素，如将“物”经验当成切身有关之“thing”（事情），意为“聚集”，并且“尤其是为了商讨一件所谈论的事情，一种争执的聚集”。而在拉丁语中，“物”变成了“被制造者和被表象意义上的在场者”，到了中世纪，又演变成“没一个以任何方式在场的东西”。后来，在西方形而上学中，“物”一词实指“以某一方式存在的某种东西”，接着在康德那里转变为“表象的对象”，从此“物”失去了自身的性质。<sup>[8](P182)</sup>及至现代，“matter”的意义所指大致有：广泛地指称所有 substance（生命和非生命的物质材料）所表现的 thing 情（事）；包括各种对事物的成因和演变的解释、判断以及社会活动；人类有目的的物质生产和获得的实践活

动。<sup>[9](P197)</sup>“matter”的这些存在特质与表现特征并非泾渭分明，而是相互混融。西方历史上对“物”的阐释大致有以下几种路径：马克思主义主张唯物主义，表现出通过对“物”的社会化生产的研究以体现其社会进化的强烈倾向；结构主义关注“物”的内部结构和普世价值；性别研究关心“物”在历史上对不同的社会性别所表现出的个性和差异；而现象学则侧重于探询事物的存在和表象关系。<sup>[10](P1)</sup>概之，学者们都试图通过对“物”的言说，探究那些凭附于“物”之上的文化意义和历史价值。

与西方近代以来出现的将“词”与“物”相分离与对立的认识基点不同，人类学所涉之“物”大凡指有形之物（tangible）、客体之物（object）。在学科知识谱系中对于物的研究始于摩尔根（Lewis Henry Morgan）、马林诺夫斯基（Malinowski）、莫斯（Marcel Mauss），后经列维-斯特劳斯（Levi-Strauss）、利奇（Edmund Leach）、玛丽·道格拉斯（Mary Tew Douglas）、马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins），到阿帕杜莱（Arjun Appadurai）、伊戈尔·科普托夫（Igor Kopytoff）、卡萨纳利（Lee. V. Cassanelli）、贝利（c. A. Bayly）、西敏斯（hey W. Mintz），他们都力图在功能、仪式或象征体系中以“物”或“物质”阐释人类文明与社会构造的模式。

人类学者普遍认为“物”与“物质文化”具有自身的逻辑与价值，能够成为一个独立的研究领域，在对物的认识和探讨上侧重于物的物质性研究，即对实体物的具体存在形式的研究，着重强调物的文化生成意义，即物的文化性特征以及人与物之间的社会关联，极力主张人与物之间互为主体性的回归。研究视域大致包括以下几个方面：将物视为文明进化的标志和形态，进而作为分析、划定社会进化程度或文明类型的标识或根据，探讨各种文化形态之间的相互关系，以此重构人类演进的历史；通过物作为满足人们适应环境的基本需要的手段或工具，考察社会的结构形态和文化要素的功能，物因此被用于描述、说明和探讨特定社会情境和文化秩序；以物为媒介，在物的交换和流动中观察和分析群体与群体之间，人与人之间的关系，对物、人、社会、文化的关系体系进行研究；探讨物的分类，物的符

号表述及其与其他象征性的关系,分析物所承载的意义价值以及物在社会系统中的作用和特定族群的认知体系等。由此可见,人类学对于“物”和“物质文化”的研究从历史时空情境下的整体文明、文化的比较逐渐转向更为具体的功能、分类、符号、象征意义和人类认知等层面。继而,阿帕杜莱及其他几位英美人类学家和历史学家将物视为社会生命,倡导“物的人类学”(anthropology of things)研究,即没有生命的“物”何以具有其自身的能动性,客体之“物”是怎样影响到人的社会关系的,开拓了理解“物”的价值如何外化,如何找寻的研究范式,在物的研究中由“人们如何制造物”向“物如何制造人”的模式转化。拉都尔(Bruno Latour)和韦贝尔(Peter Weibel)“物本民主”(object-oriented democracy)的言说则标志着人类学对物的研究范式在反思中得以回归。<sup>[11](P16)</sup>同时,学者们关注于透过物的历史社会文化脉络探讨族群生活及其背后的心性,透视地方性的人观,探讨在主客体互化的情形下人借助于物的自我与情感的表达。

## 二、分类与阐释:自然物、制造物及其他

鄂伦春人作为狩猎民族的一支,早在17世纪中叶以前就在贝加尔湖以东,黑龙江以北,直到库页岛广大地区的崇山峻岭之间从事狩猎、渔捞、采集活动,与山林的自然生态环境共同建构了自身的社会和文化传统。鄂伦春人传统的文化模式是狩猎文化,他们的衣食住行所需皆采自自然环境,深刻地体会到自身与自然息息相依的关系,视自然为他们安身、衣食、繁衍的物质依托,因此对自然万物充满了敬畏和崇拜。为了得到自然的庇佑,鄂伦春人广泛祭拜 *tilatʃa* *purkʻan* (太阳神)、*tɔlɔn* *purkʻan* (北斗七星神)、*ətin* *purkʻan* (风神)、*urə* *purkʻan* (山神)、*tʰɔɔ* *purkʻan* (火神)等诸多神灵。具体做法是在农历三十晚上或初一朝南方叩头,烧九柱香,表示敬天;八月十五要供奉月亮;农历腊月二十三或正月初一晚上要烧七柱香供奉星辰;鄂伦春人认为雷是很大的神,打不到猎物或人有病时,都会向它祈祷。鄂伦春人都会祭拜山神,他们将一棵高大的老树,砍去一块树皮,在上面画个脸

形,用红布遮盖,猎人路过这里时,要给它装烟、敬酒、叩头,要用打到的猎物给它上供。鄂伦春人于是有“下江敬江神,入山拜山神”之说。<sup>[12](P260)</sup>除此以外,鄂伦春人还将 *tʰaʃkʻa* (虎)、*ə tʰirkʻəən* (熊)、*kuʃkʻə* (狼)、*kʻumaxa* (鹿)、*kʻulin* (蛇)、*jetʃeen* (鹰)、*tʃinəxəə* (鸟)、*fulaxi* (狐狸)等各种动物赋予人的身份和名称,给予人类礼仪的祭祀。他们认为 *ə tʰirkʻəən* (熊)与自己的祖先有着一种血缘亲属关系,将其称为“*uturu*”(曾祖父)或“*utʻəəxə*”(曾祖母),猎到熊以后要说“*aaximi*”(睡着了),而不能说“*waami*”(死了),还要为熊举行祭拜及安葬仪式。猎到熊以后要先把熊头割下来,用草包裹好安放在临时搭成的木架上,进行风葬,同时猎人要跪下磕头祷告,请求熊的原谅。把熊肉抬回来以后,全 *uliir* (由同一父系祖先的人们所组成的人)共同享用,然后把熊骨收集起来,象对待族人那样举行送葬仪式,假装哭泣,再行风葬或土葬。<sup>[13](P109)</sup>总体上,传统鄂伦春人对于自然界或生活环境中的生物或非生物之分界并不清楚,不同于现代人。鄂伦春人没有将人与物视为两个完全不同的概念与范畴各有其运作逻辑,而是将人和自然视为一体。所以在当时的情境下,他们将自然界中的事物:*tilatʃa* (太阳)、*peja* (月亮)、*tɔlɔn* (北斗星)、*axtee* (雷)、*ətin* (风)、*tʰɔɔ* (火)、*urə* (山脉)、*tʃɔlɔn* (岩石)、*piraxan* (河流)及诸多动植物都神圣化、人格化,将物视为和人一样的生命体,都是有 *fucii* (灵魂)的,因此使得自然界的事物具有与人一样平等甚或高于人的地位和身份,并且因为所有的事物本身均因各自独立存在的 *fucii* 而具有一定的主体能动性,人与自然物之间就像人与人之间一样是一种主体间的互动关系。也因此,他们尽可能依自然界的物性处理人与自然的关系,维持自然界生态上的稳定与平衡,如禁止猎打正在交配或幼小或怀孕中的兽类,选择万物有灵的信仰视角来表达人类对自然的尊崇与敬畏。

20世纪70年代以前,鄂伦春人不与外界接触,过着自给自足的生活,他们擅于用野兽皮毛和树皮制作各种工具和用品,如 *pjuɣʃə* *ərkʻi* (犴皮裤子)、*kʻumaxaxʃə* *ərkʻi* (鹿皮手套)、

inok' əxfə aawun (貉皮帽)、Nonoxoxfə ʃoxt 'on (熊皮褥子)、Kiwtʃəxfə ula (狍皮被子) 及 t'akan (杯)、t' əwnk'i (桶)、k' ɔɔ (壶)、tʃ'əŋk'u (碗)、t'aluumɔŋkɔ (桦皮船)、p'i't'awun (狍哨) 等。这些物品经加工制造完成后大都用于日常生产生活, 成了平常物或客体物, 由此变换了物的性质和地位。对于鄂伦春人而言, 只有处于自然状态中的物才有 *ʃucii*, 经过加工制造的物品已不再有原物所具有的 *ʃucii*, 失去了原物所具有的主体能动性和人与物的初始关系。因此在面对未经加工的自然物时, 鄂伦春人是敬畏和崇拜的, 但在自然物经加工使用过程中及以后, 鄂伦春人是操控和驾驭的。自然物之所以会失去原来具有的 *ʃucii* 而成为单方面受人操控享用的人造物, 主要是经过人的特殊的方法、技术制造转化的结果, 包括技术、艺术、巫术等地方性知识。在自然物成为人工物的过程中, 除了使自然物失去 *ʃucii* 而客体化, 转换人与物的地位和关系外, 更融入了个人的能力和创意, 突出了群体中的个体身份和个人能力, 使物成为个体能力差别的标志, 从而成为凸显群体成员相对创造力和智慧的具体标志和象征。因此, 鄂伦春人和具有主体性之自然物的互动过程与从事无主体性之客体物的加工制造工作是不同的, 在性质上也有根本差别, 前者是与自然物进行直接的互动, 后者的制造过程是在转化自然物, 使人与物之间的混融性出现区隔, 人与自然物之间的平等同一性转换为人与制造物之间的驾驭屈从关系。不过, 这些转换并不表示人会操控自然, 人的力量会胜过自然物, 因为人利用物的效果首先要取决于人是否遵从物的特性与本质规律, 即是说自然本身具有影响人对物操控的力量, 限制人与物互动的可能与效果。凡此均强化了人与自然的紧密关系而难以分隔, 也昭示了人在物上的创造性及人与物之间的不可超越性与对立性, 甚至人还要受制于自然, 个人通过物来实现个人的目的往往只能遵循物的属性与特质。

鄂伦春人依据冰雪、草木、禽兽等最能体现物候特点的自然物象划分季节: 雪融化的季节是 “nəlk'i” (春天); 青草长出来的季节是 “dʒuwa” (夏天); 草木枯黄的季节是 “pɔɔ” (秋天); 落雪的季节是 “t'uwa” (冬天)。他们依据季节

的自然韵律来建构生产与活动的实践时间 (见表1), 可以看出鄂伦春人一年四季的主要生产活动是狩猎, 并以此作为生活的依托和保障。相关资料记载, 鄂伦春人依狩猎生产方式所得的产品维持着当时所需食物的 90% 以上, 采集和捕鱼所得只占不到 10%, 而与狩猎活动最紧密相关的物猎枪、猎马、猎狗等也成了与鄂伦春人关系最密切的物, 它们与鄂伦春人互为一体的, 既具有鄂伦春人所赋予的主体神圣性, 又以客体使用物的身份存在。鄂伦春人对猎枪非常珍爱, 每次狩猎回来不管多累, 第一件事就是擦拭猎枪, 然后放到不易碰撞的地方, 在出猎之前还要小心地接好每一个部件。猎枪是不轻易借给他人使用的。猎枪也是神圣的, 当病人久治不愈、猎马丢失、久猎不获或有人外出不归时, 都会使用猎枪进行占卜并祈求神灵保佑。鄂伦春人对马充满了感激之情, 常说: “马就是我的双腿。” 视马为亲密的朋友, 非常爱惜, 精心照料, 自己不吃不喝, 也要把马侍弄好, 即使在饥荒的时候也从不宰杀, 而富有神圣性的 “ɔɔŋkɔ murin” (神马) 只准驮载神物或由男性老人骑用。鄂伦春人对猎狗也十分珍爱, 每当打到野物, 首先要给猎狗丢一块好肉, 猎狗在狩猎时一旦被野兽咬伤或抓伤, 就是马驮、人背也要把它带回去, 设法为其治好伤, 如果因伤势过重死亡要挖坑掩埋。鄂伦春人也忌食狗肉。<sup>[13](P121)</sup> 可以看出, 猎枪、猎马、猎狗等物除了涉及鄂伦春人观念中共有的 *ʃucii* 而来的主体性外, 同时又以被动的客体物的身份用于生产活动, 出现了物的主体性与客体性、普通性与神圣性相混融的状态。之所以会呈现如此情形, 是因为在鄂伦春人的观念中, 也会依物在生产生活中的重要性及物与人之间关系的远近亲疏而赋予物不同的内涵和意义。

### 三、认知与功能: 共享物、私有物及其他

在鄂伦春人的观念中, 森林、草地、山坡、江河以及自然界的所有生物或非生物都属大家共有, 任何人都可以使用自然场所进行渔猎活动。在森林打猎所得的猎物则通常由全 “uliir” 的男女老幼共同享用, 男女老少围成一个大圈, 按老年、壮年、青年、小孩依次席地而坐, 妇女们把

表 1 鄂伦春人生产活动时间表

时间	nəlk'i (春天)	dʒuwa (夏天)	pəɔɔ (秋天)	t'uwa (冬天)
类别	int'ɣaanərin (鹿胎期)	p'ən t'uu ərin (鹿茸期)	ureerə ərin (鹿尾期)	nana p ut'araərin (打皮子期/打肉期)
活动内容	狩猎	狩猎;采集;捕鱼;制作树皮工具	狩猎;采集	狩猎
活动地点	森林	森林;草地;山坡;江河;住地	森林;草地;山坡	森林
参与人员	猎手(一个 uliir 的大部分男性成员)	猎手(一个 uliir 的大部分男性成员);一个乌力楞的部分女性成员	猎手(一个 uliir 的大部分男性成员);一个乌力楞的部分女性成员	猎手(一个 uliir 的大部分男性成员)
活动对象	野兽	野兽;可食性野菜;菌类;鱼;树皮	野兽;可食性野果;块根类植物	野兽
主要工具	pəjuft'əmiwtʃeen (猎枪); murin (猎马); nanaxin (猎狗); pjuft'ək'ɔl'ɔ (猎刀); ureewun (鹿哨); p'itʃawun (狗哨)	pəjuft'əmiwtʃeen (猎枪); murin (猎马); nanaxin (猎狗); pjuft'ək'ɔl'ɔ (猎刀); ureewun (鹿哨); p'itʃawun (狗哨); ɔɔkita (鱼叉); t'aluuməŋkɔ (桦皮船); mɔtaan (鞣皮刀)	pəjuft'əmiwtʃeen (猎枪); murin (猎马); nanaxin (猎狗); pjuft'ək'ɔl'ɔ (猎刀); ureewun (鹿哨); p'itʃawun (狗哨)	pəjuft'əmiwtʃeen (猎枪); murin (猎马); nanaxin (猎狗); pjuft'ək'ɔl'ɔ (猎刀); ureewun (鹿哨); p'itʃawun (狗哨)

煮熟的兽肉分给大家,至于皮张等则实行轮流分配。多吃多占的、隐瞒猎物或者不肯救助弱者的人是要遭到人们指责的,甚至没有人再和他一起出猎,有这种行为的人最后不得不承认错误,并把猎物拿出来与大家平分或给予需要帮助者。鄂伦春人认为猎物是“pajinatʃa”(山神)赏赐的,打到猎物决不能独吞,而应该由大家共同享用,太贪了“pajinatʃa”就不会再赏赐猎物了。所以即使不同“uliir”的两个狩猎组在同一个猎场相遇,如果其中有一个组没打着猎物,那么另一组就会慷慨地把自己猎物的一半无偿地送给对方。同样,当一个猎手打到一个猎物,另一个一无所获者正好赶上时,则一定也要分给他一半。他们认为野兽不是谁养的,而是长腿到处跑着的,今天你打着了不能保证明天还能打着,所以要互相帮助。因此,即使是劳动力强、马匹多、枪法好的人也不会离开集体而单独进行狩猎活动,不愿与人合作的猎手往往受众人蔑视,被认为是自私自利的人。<sup>[13](P46)</sup> 在传统的鄂伦春人社会里长期存在着以自然场所和猎获物为主体的公有及共享物,但共享物大都是自然物,不涉及加工制造物。这主要源于人与自然物和加工制造

物工作的性质不同。自然物的活动成果主要取决于人与物在特定时空中的互动条件和情境,不同于基于人应用工艺技术转化自然物为人造物的情形。人造物凸显了人如何转化自然物的技能,使制造者的特殊能力得以具体化,也因此划定了共享之物的范畴。狩猎活动最能凸显整个社会生活的节奏而具体地代表着他们当时的生活方式。在鄂伦春人社会,一个人的成功更充分表现在狩猎生产上,狩猎经验丰富和狩猎技术高的人会收获更多的猎物,为氏族和家庭创造和累积更多成果,也可以通过猎获物来宴请及帮助氏族其他成员。通过猎获物的分享与分配可以累积并延续擅猎者的声望,树立其在族群内的威权,在社会中会更有地位和威望。由此,可以清楚地看到在狩猎生产生活实践过程中,鄂伦春人不仅因物性的不同影响到人与物之间的关系性质,也影响他们对于不同类别物的分配与享用。这里涉及的是鄂伦春人相当普遍却涵盖不同层次的共享之价值与实践。

传统的鄂伦春人社会虽属于原始氏族公社性质,但也存在着大量的私人占有物:制作的各种用具;采集的野菜野果;酿造的果酒;晾晒的鱼

肉干等都归属于加工制造者个人所有。经过加工制造的自然物是由人与环境、自然之间的互动产生的劳动产品，加工制造物在生产过程中经过人与物的互动而具有特殊的关系和随之而来的特别限制，由制造者或与其家庭成员支配享用。当出现猎获物丰余的情况，猎人们则不管是集体或个人出猎，都要将所获得的猎物驮运回“uliir”，把肉切割开来，肥瘦、好坏搭配后按户平均分配。此猎物一经分配便有了所有者，物因此由共有物转变成了私有物，由所有者保留、支配、享用。但此处却不具有现代所有权的意义在内，因为传统鄂伦春人人观强调能力强者优先帮助弱者的道德规范，鄂伦春人对于“uliir”的鳏寡孤独者和丧失劳动能力者都予以照顾，认为这是大家应尽的义务，所以个体所有者又会将这些分到的猎物送给“uliir”及以外的人享用。此时的物一旦离开了所有者，谁为接受使用者并无特定身份上的限制，甚至任何有机会接触到该物的人都可以享用，然而，享用者却有同量及以上回馈的义务。例如鄂伦春人的生产劳作不仅要保障家庭平日生产生活所需，还要累积更多日后生产及享用所需的基础，所以必须生产更多的产品，如衣物、肉干、粮食和野菜、野果等储藏在“əwlən”（高脚仓库）里。这种仓库无人看管，如果有人需要使用，无须经过主人的许可，就可到仓库里取食物，事后如数还上就行了。因此相对于自然物，这类客体化的加工制造物反而让一般人得以在个人可付的代价范围内便可享受，即使不具有人与物或人与人的特定关系而可被任何有机会接触到的人所享用，却可因个人长久的持有、储存与累积而成为个人的标志。累积的成果更具体象征该家庭群体的成就与声望，成为一家兴衰、财富、盛名的具体象征，是社会声望的来源。对之消费上的分享则维持以及加深了已有的人际关系，尤其在当时，一年超过2/3的时间里，鄂伦春人都在从事狩猎及其相关的仪式性活动，在这些活动过程中以及后期的分配、赠与与享用，使物因赠与分享而成为促进人与人互动的媒介，往往是在不断地巩固或创造新的社会关系和人际关系：“uliir”内部成员之间的关系；不同“uliir”之间的关系，鄂伦春人与异族群之间的关系。附着在物品上的寓意还远不止于此，物

品的集中再分配在流动的过程中维系了群体或保持了群体的发展。在社会层面上，彼此沟通以及作为成员臣服中心统治者的仪式，维系了合作体系本身。<sup>[14](P219)</sup>

鄂伦春人社会中还有一种特殊之物——神偶之物，这是随着祖先崇拜和偶像崇拜的发展而出现的。鄂伦春人把各种神根据自己的主观意识和想象用木头制成形态各异的偶像，也有画在布和纸上的，分别代表着 otʃɔɔ purk'an（祖先神）、tʃuləʃk'i purk'an（灶神）、dʒuu purk'an（房屋神）、dʒawlu purk'an（养畜神）、apkaraa purk'an（保安神）、u k'ulu purk'an（疾病神）等等。平时这些神像都装在用树皮做成的神龛里，放在“maluu”（北铺，尊位，只有男性家长可以坐卧）的位置上，供奉时才拿出来，祈祷家人安康或祈求神灵多赏猎物。鄂伦春人信奉萨满教，做法事的法具主要有 ponpoxee（神帽）、jamaxix（神衣）和 uŋt'oon（神鼓）：神帽的骨架是用厚皮子做成的；神衣是用兽皮缝制的；神鼓的架子是用木板制成的，鼓面是用褪了毛的小鹿皮做成的。这些物件在鄂伦春人观念中属神圣之物，具有超乎于人的主体性和神圣性。此神圣性来源于自然界中万事万物的 jucii，是鄂伦春人与诸事物之 jucii 沟通联系的具象化存在。换言之，神圣之物是鄂伦春人用以维持与自然物或其他信仰体关系的依托，是人们对那些想象性存在的种种依赖和受惠关系的符号和象征。其前提是当时环境下，处于原始社会中的鄂伦春人面对千变万化的自然现象和一些已有的认识所无法解释与解决的问题（火灾、水灾、旱灾等天灾以及各种流行性疾病）时，往往把这些灾难归之于未能履行尽职祭拜祖先或神的仪式或族内人的行为失序导致祖先或神给予的惩罚，此时鄂伦春人只能举行一些仪式，祈望与天地或祖先进行沟通以解决困境。这不仅涉及鄂伦春人观念中所具有的宇宙及社会秩序之象征意义，更涉及他们面对日常生活能应用的各种能力所无法了解与处理的问题时所能依附的超自然的力量。一旦面对天灾而无法应用日常生活中的理解来应付时，便不得不依赖于信仰或超自然范畴来解决，而这范畴是与他们对物的理解与分类相辅相成的。鄂伦春人人观中的神圣之物大都是具有 jucii 的自然物，是立基

于人与物互动的地方化象征性沟通体系上，更是建立在他们对于物的原初形态和意义的认识和日常生活所接触到的自然环境之理解上。

#### 四、结 语

综上，我们了解了鄂伦春人社会中关于自然物、制造物、共享物、私有物以及神圣物的认

识、分类和阐释。可以看出，传统鄂伦春人对于物的分类和认识不仅与物性是否具有 *fucii*，具有主体性及相关的人与物之亲密关系有关，也影响到物与人之间的地位与主客关系，社会建构以及由此延伸而来对自然界或生活环境的看法。可以得出结论，鄂伦春人的人观体系是建立在特定时空中人与物的直接互动的基础上的。

#### 注释：

- [ 1 ] 王铭铭. 心与物游 [M]. 桂林：广西师范大学出版社，2006.
- [ 2 ] 朱汉民. 中国传统文化导论 [M]. 长沙：湖南大学出版社，2010.
- [ 3 ] (春秋) 孔子著，刘道英译注. 诗经·大雅·烝民 [M]. 西宁：青海人民出版社，2002.
- [ 4 ] 王先谦. 庄子集解 [M]. 北京：中华书局，1987.
- [ 5 ] 张载. 张载集 [M]. 北京：中华书局，1978.
- [ 6 ] 汪晖. 现代中国思想的兴起 [M]. 北京：生活·读书·新知三联书店，2004.
- [ 7 ] 朱熹. 四书章句集注 [M]. 北京：中华书局，2007.
- [ 8 ] [德] 海德格尔著，孙周兴译. 演讲与论文集 [M]. 北京：生活·读书·新知三联书店，2005.
- [ 9 ] Williams, R. Keywords——A Vocabulary of Culture and Society [M]. New York: Oxford University Press, 1985.
- [ 10 ] Heidegger, M. Introduction to Metaphysics [M]. NewHaven: Yale University Press, 2001.
- [ 11 ] Latour, Bruno. From Realpolitic to Dingpolitic [C] // Latour, Bruno & Peter Weibel (ed.). Making Things Public: Atmospheres of Democracy. London: The MIT Press, 2005.
- [ 12 ] 王为华. 鄂伦春原生态文化研究 [M]. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，2009.
- [ 13 ] 韩有峰. 鄂伦春族风俗志 [M]. 北京：中央民族学院出版社，1991.
- [ 14 ] [美] 马歇尔·萨林斯著，张经纬、郑少雄、张帆译. 石器时代的经济学 [M]. 北京：生活·读书·新知三联书店，2009.

## Study on Objects and the Oroqen People Views

YOU Ming-hui

(1. Politics and History Institute , Yulin Normal College, Yulin 537000, China;

2. Anthropology Institute, Xiamen University, Xiamen 361000, China)

**Abstract:** Specific “material” is the “material” that has a specific historical and cultural background. Therefore, in a specific culture, “material” shows a different state of existence. In traditional nomadic hunting culture, to understand myself and the world around , Oroqen people had specific understandings on natural objects, objects manufacturing and sharing, private objects and sacred objects, the status and relationships between objects and people, objects and social construction, and classification and interpretation. These understandings projected their views of nature and living environment, through which they formed a unique value system, cognitive system and explanation system of human ethnic community.

**Keywords:** the Oroqen; objects; people view; hunting