

饮食 性别 文化：一项符号人类学视角的分析

石访访

【摘要】任何一个社会构成的最基本分类是男性和女性，而保障和维持社会最基础的物质媒介则是食物，性别与饮食及其衍生出的各种社会关系成为探究和分析社会文化的一个不可或缺的层面。从符号人类学的视角出发，对饮食及其性别意义作出文化上的“深描”，通过分析人类常态与非常态下的饮食活动的性别差异，对其背后的深层逻辑做出析解，即：在人类最为日常的饮食活动，及其内含的性别差异的背后是意识形态与文化的规约。

【关键词】性别；饮食；符号；文化

【作者】石访访，四川大学符号学-传媒学研究所成员、文学与新闻学院 2016 级硕士研究生。成都，610065

【中图分类号】C912.4 【文献标识码】A 【文章编号】1004-454X (2017) 05-0073-006

人类文明的历程实际上可以理解为人类获取食物的方式的历程，从早期的采集—狩猎，到农耕、游牧、渔猎，人类获取食物的方式也即社会生产的方式与生态环境结合共生，形成人类文明的多样性。而在人类文明的历程中，性别分类（男—女）是最基本的分类，男人和女人的差异是社会分类和分层的重要指标，食物作为维持和保障人类社会最重要的物质也依据这一指标作出文化上的分类。换言之，食物以及围绕着食物的活动被文化建构为具有性别价值差异。

符号学是研究意义活动的学说，日本的语言文化学者池上嘉彦指出：“凡是人类所承认的‘有意义’的事物均成为符号，人们不断地在文化的各个方面进行着这种“创造语言”的活动”，“换言之，现代符号学关心的是人类‘给予意义’的活动结构和意义，即这个活动如何产生了人类的文化，维持并改变了它的结构。”^[1]¹³ 美国的人类学家克利福德·格尔茨于 1973 年出版《文化的解释》一书，首次援引符号学的概念进入人类学领域，在认可马克斯·韦伯的观点——人是悬在由其自身所编织的意义之网中的动物——的同时，指出文化正是这些意义之网，是“控制行为的一套符号装置与超越肉体的信息资源，在人的天生变化能力和人实际上的逐步变化之间提供了连接”^[2]¹⁶⁵。由此，符号学与人类学在“探求意义”的层面相遇，并共同的导向一种对意义结构的文化分析，换言之，即对表面上错综复杂的社会现象做出析解（explication），寻求其背后的底蕴、本质以及深层次的文化逻辑。从符号人类学的视角出发，人类的饮食行为与性别差异呈现出一种超越纯粹的生理行为与生物属性的社会面貌。文化模塑了人类的饮食与性别，前者不再仅是摄取食物的动作性过程，后者也并非纯粹的生理差异，而是在文化的参与建构中成为“携带意义”的符号。^①

① 关于“符号”的定义，在根本的层面上指向符号与意义之间的锁合关系，中国符号学学者赵毅衡将符号定义为“被认为携带意义的感知”，我们的思想，无论是社群性的社会意识和文化生活，或是个人的思想、意志、欲望，还是拒绝表现的潜意识都是以符号的方式运作的，而文化正是一个社会符号表意活动的集合。

一、食物的性别意义

饮食是人类必需的行为, 仅按逻辑和生物性而言, 饮食不应当有性别的意义, 而就经验与社会性而言, 性别之于饮食的偏向与禁忌可谓纷繁多样, 具有跨越族群、区域和文明的普遍性。换言之, 某些食物不仅具有满足人类生物性需求的一般价值, 也被特定的社会根据文化特性作出性别的划分, 并赋予其特殊的象征意义和符号价值。

饮食的性别偏向与禁忌广泛见于“神话式思维”中, 即“象生象”(like produces like) 的符号隐喻: 虎鞭、鹿鞭、牛鞭壮阳, 鸡肾补肾, 海马、海狗、蛤蚧增加能力, 鱼子补阳, 鱼泡收子宫, 红枣补血, 藕粉美白, 当归补血, 桂圆滋阴。食物符号与对象之间的部分像似, 被认为是施以疗效的直接途径。^[3]¹⁸⁹ 作为一种“神话式思维”隐喻, 这种饮食中“象生象”的符号修辞广泛存在于各文明与社会之中, 尽管传统或现代的医学试图从经验或科学的角度, 力证像似隐喻背后的实效性, 而不可否认的是这种“像似”乃是二者之间得以发生联系的直接和首要依据。

然而, 当文化将性别划入饮食的符号修辞中, 这种象生象的符号隐喻则衍生出明显的性别意义, 作为偏向男性饮食的虎鞭、海马之类明显是增加男性雄风与能力之物, 而偏向女性饮食的红枣、当归、桂圆之类则是女性调经补阴或者润色之物。食物依据象生象的符号隐喻与性别发生直接联系, 又基于食物与性别固有的生理差异, 从而使自身成为携带性别意义的符号。食物携带性别的生理意义, 反而言之, 食物就具有界定男女身体生物性差异的功能。台湾的人类学者张珣曾以当归为例, 指出尽管当归就补血而言并不具有性别的差异, 而当归依旧被认为是女性所食之物, 女性在食用当归的同时, 当归也反过来成为界定女性身体的符号。^[4]但是食物和性别都并不止于生物性。男性与女性的生物性身体差异是未完成的, 需要后天文化加以补足。是以生物性与文化性共同建构男女性别, 而这种建构在一定程度上借助于饮食。台湾原住民兰屿的达悟人把鱼分为老人鱼、小孩鱼; 男人鱼、女人鱼, 小孩鱼和女人鱼是好鱼, 老人鱼和男人鱼是坏鱼。女人不可以吃坏鱼, 否则就会有恶心呕吐的症状, 严重者死亡。^[5]¹³³⁻¹⁶⁶ 这种对鱼的分类和食用的规定具有区隔和分层的社会意义, 食物的划分和饮食的规定既加强了性别的生物性差异, 又在文化规约的作用下, 促进个体对自身性别身份的认同。仅就生理而言, 女性食用坏鱼并不一定会恶心呕吐, 甚至死亡, 但受文化惯习的影响, 女性依旧会产生强烈的心理暗示, 并自觉的拒绝食用这类食物。

这种借用食物来界定和区隔不同性别现象, 广泛存在于不同文明之中, 澳洲的土著民族 Wik-mungkan 生活中有很多的食物禁忌, 在采集蛋、泥贝、山芋、蜂蜜时, 正因其与男女生理上的像似对应联系, 从而成为携带性别意义的符号, 从而限定食用这些食物的人。如泥贝张开时, 因类似于女性性行为时打开膝盖的动作, 故食用泥贝带有性暗示的意义, 因此, 只能由女性采集泥贝, 也多数是女性在食用泥贝。^[6] 跨越文明界限的, 在不同地区、不同族群中广泛存在的食物禁忌, 是食物具有区隔不同性别的社会分层意义的典型体现。正是因为食物成为携带性别差异性意义的符号, 不同性别对特定食物的食用才具有严格的规定, 甚至成为不可跨越的禁忌, 食物也因此具有区隔与分层的社会意义。

食物成为携带性别差异和社会分层意义的符号, 不仅由于食物自身的某种特性与男女性别的生理层面具有对应性的联系, 社会与文化同样参与其中, 一方面加固这种生理层面的联系, 一方面又依据不同文化的特性赋予其社会文化层面的内涵, 正因如此, 食物的性别偏向与禁忌既具有跨越文明界限的普遍性和广泛性, 又因不同区域、族群和文明的特性而具有丰富性和多样性。某些食物在生理与文化的双重作用下, 成为携带特殊意义的符号, 并在时间的助力下不断积累意义, 甚至成为约定俗成。

二、常态下饮食活动的性别分工

从获取食物到饮食, 围绕着食物的活动, 是保障和延续人类社会最基础的活动。仅就饮食行为

而言,其具有超越性别差异的生物共性,无论男女,皆需饮食。然而饮食与男女作为文化事实,共同存在于符号系统之中并呈现出差异性特征。不仅食物自身具有性别意义,食物从获取原材料、制作到享用的过程,都体现着性别的差异性分工。

饮食,属于人类的天性活动,是生物的共性。食、色,性也,是古代先贤对人之本性的尊重,无论性别,皆有“食”“色”的本性。然而对立两项的不对称,乃是一个普遍规律,男女性别的对立亦是如此。这种性别的不对称,强烈的体现在“食”“色”的人之本性中。从前文明社会进入文明社会,从母系社会进入父系社会,男性宰制社会,控制权力,反转标出性^①,强烈的定义自身为“正常”的正项,并通过将女性作为异项标出,以确定自身的正项地位。以色列人,是传统意义上男性对女性的要求,化妆、服饰、形体、歌舞被划归为女性的事务,乃是男性在康乐问题上对女性的预设,在对立两项中,这种符号载体在一个性别上的过度累加,显示了这一性别的标出,也从反面证实了另一性别占据正项的“本色”地位。在“色”的问题上,女性以自身符号载体的过度累加显示其在文化中被标出,而处于边缘化的地位,在围绕着“食”的活动中,女性的标出性则从符号载体的过度累加与缺失两方面进行显示。

食是生物的共性,但食物的烹饪工作却主要属于女性的事务。世界上绝大多数的社会都属于父系制社会,男性主导,女性从属。在中国的传统社会里,由男性建构的“理想女性”需要“三从四德”,即从父、从夫、从子,女德、女言、女容和女红。所谓女红,即“做好厨房里的事,把厨房收拾干净,并准备好食物。家里来了客人时尤应如此”^{[7]60}。这不仅是中国传统社会所独有的现象,人类学者古迪指出,“总的来说,在人类社会里,烹饪属于女性角色的一部分。”^{[8]71} 尽管围绕食物的工作是社会中的一个复杂的系统,从食物原材料的来源到烹饪再到食物的共享,男性和女性都必须参与其中,然而不可否认的是,就人类社会的总体而言,烹饪的工作属于女性。这种将常态下“食”的工作,即从宰杀、清洁、处理原材料到食物的具体烹饪、再到饮食器具的摆放等,彻底的划归于女性,是在对女性进行符号载体的过度累加,并以此标示出女性的“异项”身份。女性的烹饪与化妆一样被认为是“自然的”女性天职。而女性对食物烹饪工作的自觉承担与“自愿”的标出,正是其被边缘化最彻底的证据。

男性与女性的对立不对称,在性别研究中,以“内外两分制”的观点进行解释。所谓“内外两分制”,即男主外,女主内(男性主导社会公共事务,女性负责哺育孩子和烹饪食物)被认为是导致男一女在社会性别上倾斜的根本原因。男性与女性在传统社会空间的工作性质决定了二者在社会资源的控制和社会成就的评价完全不同,从而导致女性处于“屈从”的社会地位。而女性之所以被限制在“内”的根本原因则被认为是女性自身的生理原因,烹饪食物是“天然的”适合女性的工作。如果按照“内外两分制”中与食物有关的空间形制来看,即女性占据食物制作、烹饪的空间——厨房,而男性则占据饭厅,作为享用食物的空间。通常的情况下,厨房与饭厅是相互区隔的,食物烹饪在厨房中进行,当食物制作完成则移至饭厅享用。从厨房到饭厅的过程,正是食物从生到熟,从“肮脏”到“洁净”,从女性之手到男性之口的过程。食物空间的转变暗含着性别差异与社会地位的隐喻,因为尽管食物由男女共享,但却以男性为主导,女性烹饪食物,但在饮食上却处于“屈从”地位。阎云翔在《私人生活变革》一书中写道:

直到(20世纪)80年代初期,村民们都在炕上用小小的炕桌就餐,男性家长坐在炕头的位置...家里的主妇则是站在炕桌边或者半坐在最外面的角落,以随时准备为每一位盛饭盛菜。因为炕桌的面积小,饭菜大部分都留在外屋的锅台上。在人口较多的家庭,这位主妇经常会因为忙于服侍全家而顾不上吃饭,只好过后在厨房吃些剩饭了事。^{[9]149}

妇女与厨房、男人与饭厅之间有着虽非严格限制但却已成为既定的关系,尤其是有客人来访或其他重要饮食场合,女性会失去原已边缘化的就餐资格而“不上桌”。这种女性就餐“不上桌”的

^① 标出性 是指对立而不对称的两项之间,异项被正项(占据主导地位的一项)标出的性质(markedness),其由俄国学者特鲁别茨柯伊给雅各布森的信中提出,并在语言学与符号学中受到重视与研究。

旧俗曾广泛存在于中国各地，女性在厨房负责食物的烹饪，却没有在餐桌就餐的资格，因为那被认为是属于男性的空间。换言之，与在厨房主导烹饪时不同，在具体的饮食行为中，女性转变为“缺失”状态。而缺失也可能成为标出性，^{[3] 1284}女性在饭厅这一男性空间中的“缺失”，是女性被标出的又一证据。辜鸿铭在《中国人的精神》中称，“古代中国人把妇女称为一个固定房子的主人——厨房的主人。”^{[7] 169}女性被固定在厨房之内，缺失在厨房之外。可以列为下图：

食物 \ 性别	女	男
状态	生	熟
空间	厨房	饭厅

食物由生至熟的状态转变以及从厨房到饭厅的空间移动都不再仅是日常生活中平常之象，女性在厨房处理生食而男性在饭厅享用熟食也并非“内外两分制”下自然而然的逻辑结果，而是男女性别的社会关系与社会地位的隐喻。女性在厨房内的符号过度累加与在饭厅中的缺失，都显示了女性作为异项被标出。“生—熟”“男—女”“厨房—饭厅”“累加—缺失”，在形式的背后是父系制社会中男性控制着作为元语言的符号意义形态以及作为元语言的文化，从而控制着社会中的评价体系与解释活动，女性从事食物烹饪的工作被解释为女性身体与生理上的“适合”，并将厨房划为女性的空间，对其进行符号载体的累加，而女性主内的工作被评价为成就低于男性所从事社会公共事务，从而处于“屈从”的地位，以至于产生广泛的女性就餐“不上桌”的习俗，让女性在厨房之外的空间，处于“缺失”的状态。“每一个社会评价性的活动也就是意识形态支持的一个解释努力”，^{[10] 1242}而“标出性的翻转，来自社会文化元语言的变迁”，^{[3] 1289}男性掌控着意识形态与元语言，控制着意义植入感知的规则，占据正项而标出异项，男女性别的对立而不对称是必然的。由男性/人类 (man/human) 所构成的以男性为中心的文化，对“男—女”这对符号，进行了不同的“给予意义”的活动，在这个过程中，利用并加固男女既有的身体与生理的差异，同时又建构起男女的社会空间，并对其社会性别及地位做出差异性划分，而这一切都在最为日常的饮食活动中通过“生—熟”“厨房—饭厅”“累加—缺失”的形式进行组织与呈现。

赵毅衡先生曾有过自述：“我贴近生活，贴的很近，我明白没有原生形态的、本在的生活，一切都取决于意义的组织方式”，所以形式至关重要，形式的转变会带来完全不同的意义，当“新式餐桌”替代“炕桌”“小桌”，“其结果是，主妇也同其他人一样可以坐在桌前就餐，因为新式餐桌比炕桌要大一倍以上，可以放下所有的饭菜。”^{[9] 1150}当“新式厨房”以其“开放式”的结构打破食物与用食的空间制度，继而便打破了区隔男性与女性的空间界限，甚至在悄然的改变着社会性别的倾斜与地位的差异，“男主外女主内”的两分制受到形式上的挑战，而形式，正是一切改变的起点。

三、“非常态”下饮食活动的性别指向

食物与饮食是人类生活常态下最重要的物质与活动，这种常态下以女性为主的烹饪和以男性为主的饮食隐喻着性别对立中的正项与异项，以及其间的不对称关系。然而食物并不仅是“日常之物”，《礼记·礼运》有言：“夫礼之初，始诸饮食”，可见礼与饮食关系密切，实际上，几乎所有与礼有关的内容、程序、表述都与饮食有着发生学上的关系^{[11] 1205}，而当食物与饮食存在于“非常态”的礼仪、仪式之中，自然具有超越“使用性”之上的象征意义与符号价值。

任何物都是一个‘物—符号’双联体。它可以向纯然之物一端靠拢，完全成为物，不表达意义；它也可以向纯然符号载体一端靠拢，纯为表达意义，这两个极端只在特殊情况下存在。任何物—符号都在这两个极端之间移动。^{[3] 127-28}食物亦是如此，在日常中仅仅作为满足人类果腹之欲的物，而在仪式等“非常态”下，食物更多的是在扮演符号的角色，携带着超越食用价值的文化

意义。

当食物作为“物”出现时，其与男女性别有着生理层面的联系，而当其成为携带意义的符号时，也无法与性别分离。这是因为男女性别的分类乃是人类最基本的分类，符号的意义乃是人化的意义，因此在食物作为携带意义的符号时，性别自然参与其中。上已述，女性制作而男性共享是绝大多数社会常态下食物活动的性别分工，家庭烹饪的工作通常由女性完成，男性分享着主妇准备好的食物甚至占据饮食行为的主体地位。然而悖论的是，“非常态”下围绕食物符号的活动则由男性负责，在祭神、祭祖等仪式中任何与食物相关的工作多由男性承担。常态与非常态下的食物活动有着明显差异的性别指向。

在中国湘南和广西瑶族地区所举行的“还盘王愿”仪式中，猪作为祭祀的献牲是必备的，具体地说，主家在春天举行“许愿仪式”之后，就要专门喂养一头猪，在喂养时需要格外精心，不能死亡亦不可替代，以用作冬天举行“还盘王愿”时的献牲，即献给盘王的享物。从宰杀、去除内脏、冲洗干净并将献牲至于盘王像前进行献祭仪式，再到献祭结束后由还愿师和其余师公按各自重要性共享献牲，整个仪式都由男性负责。^{[11] 216-217} 祭祀中对神灵的献牲是作为人与神灵沟通联系的媒介，并以此寻求庇佑；而在祭祀结束后对献牲的共食，则是通过食用神灵所享用过的食物，分享神灵的某种遗迹或特性。因此，这种与“神灵”沟通的献牲主持和“分享神性、力量”的献牲共食，自然由父系制社会下掌控制权力的男性负责，男性掌控着食物的符号意义。

同样，在埃文斯·普里查德的《努尔人》中，其指出对于努尔人而言，牛具有非凡的意义并在祭祀中被用作牺牲，在部落各个分支发生争端并造成伤残或死亡现象时，酋长和预言家会担任争端的仲裁者和仪式的代理人，使用牛作为献牲以作补偿。^{[11] 214} 在仪式中的牛，不仅仅具有平衡部落争端的补偿意义，还代表着与祖先、神灵的沟通。“努尔人与死者和神灵进行交流的另一种途径就是献祭，如果没有公牛或公羊，努尔人的典礼仪式便不完整了”。^{[12] 21} 主要由男性担任的师公、寨老、巫师、酋长等司职主持食物献祭的仪式程序，通过对食物符号表意的控制分享神性与力量，在神的名义与神性的分享中获得世俗的威望。

这种常态与“非常态”下食物活动所具有的明显不同的性别指向，实际上划分了男女的社会地位与层级。通过对常与“非常态”的食物活动的性别分工，对男女性别地位进行秩序化的区分，通过能指的划分进而区分了所指。这种食物的分工以“自然”的形式出现，似乎在顺应原有的秩序与性别的生理特点，而实际上，分节是符号使用者的人为区分，是意义操作的结果。不可否认的是，男女生理性别的差异是确定既存的，然而男女的社会性别与地位以及各自从事活动的意义，却依赖文化的建构，依赖能指的分节。不同状态下食物活动的性别分工，作为能指的区分，把作为所指，即男女的社会性别差异以及社会地位进行秩序化的分隔，而这种双重分节，决定着不同性别活动的意义呈现。双重分节，不是一个技术问题，而是由文化控制。分节乃是符号使用者意义操作的结果，在男女性别不对称的父系社会中，文化与权力由男性宰制。男性控制着意义形态与文化，控制着食物符号的意义活动，并借此进行社会地位的秩序化区分。不同状态的食物活动的分工取决于男性，食物的符号意义也属于男性。

饮食与性别在作为生理层面存在的同时，具有丰富的社会文化层面的内涵。文化参与建构食物与性别的联系，使食物与性别在拥有生理联系的同时携带文化上的意义，以致成为区隔不同性别的符号；而在日常的饮食活动中，食物由生至熟的状态变化与从厨房到客厅的空间移动的背后隐含着男女性别的对立而不对称，女性在厨房的符号过度累加与在饭厅的缺失都显示着女性作为异项的标出性；而与常态下女性负责食物不同的是，在仪式等重要的“非常态”下的食物活动则由男性负责，常态与“非常态”下食物的性别指向，区分了男女的性别差异，进而对男女性别的社会地位作秩序化分隔，男性掌控着食物的符号表意活动，并以此体现和加固对权力的掌控。

当食物、性别在自然的生物性之外，被纳入社会文化的体系，二者的“社会性”自然代替“生物性”成为“第一性”，在这个体系中，谁掌控着意识形态与文化，谁便控制着意义植入感知规则，便掌控了“食物”与“性别”。

参考文献：

- [1] [日]池上嘉彦. 符号学入门[M]. 张晓云,译. 北京:国际文化出版公司,1985.
- [2] [美]克利福德·格尔茨. 文化的解释[M]. 韩莉,译. 南京:译林出版社,2014.
- [3] 赵毅衡. 符号学原理与推演[M]. 南京:南京大学出版社,2016.
- [4] 张珣. 文化建构身体、性别与食物[J]. 考古人类学刊,2007(1).
- [5] 陈玉美. 夫妻、家屋与聚落:兰屿雅美族的空间观念[C]//黄应贵.空间、力与社会. 台北:“中央研究院”民族学研究所,1995.
- [6] McKnight D. Sexual Symbolism of Food among the Mik-Mungkan. Man (1973)(2).
- [7] 辜鸿铭. 中国人的精神[M]. 北京:北京联合出版公司,2013.
- [8] Goody J. Cooking ,Cuisine and Class : A Study in Comparative Sociology[M].Cambridge : Cambridge University Press ,1982.
- [9] 阎云翔. 私人生活的变革[M]. 上海:上海书店出版社,2009.
- [10] 赵毅衡. 符号学[M]. 南京:南京大学出版社,2011.
- [11] 彭兆荣. 饮食人类学[M]. 北京:北京大学出版社,2013.
- [12] [英]埃文斯-普里查德. 努尔人[M]. 褚建芳,等,译. 北京:华夏出版社,2002.

DIET , GENDER AND CULTURE : AN ANALYSIS FROM THE EPERSPECTIVE OF SEMIOTIC ANTHROPOLOGY

Shi Fangfang

Abstract : The most basic classification of any society is composed of men and women , food , gender and diet and the social relations derived from them , the most basic material mediums in guaranteeing and maintaining society , have become indispensable dimensions in the study and analysis of social culture. From the perspective of semiotic anthropology , this paper makes a “thick description” on the cultural significance of diet and gender and analyzes the inner logic of gender difference behind the normal and abnormal diet activities of human being. It argues what lies behind the daily diet and the embodied gender differences of human is the regulation of ideology and culture.

Keywords : gender ; diet ; sign ; culture

(责任编辑:罗柳宁)