

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館 学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

人的“生/熟”分与人类社会的人关系

メタデータ	言語: zho 出版者: 国立民族学博物館, National Museum of Ethnology 公開日: 2014-12-12 キーワード: 作成者: 周, 星 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00002353

人的“生/熟”分类与汉人社会的人际关系

Strangers and Acquaintances: Interpersonal Relationships in the Society of China

周 星
ZHOU Xing

Based on the propositions regarding *raw food* and *cooked food* proposed by Claude Levi-Strauss, this paper describes the *strange/acquainted* classification phenomenon which has generally existed in the society of China. This paper particularly focuses on the classification of *strangers* and *acquaintances* by Chinese society and the ways in which this classification has greatly influenced various social activities and practices in people's lives.

1. 引言
2. 结构主义人类学的命题：“生食”与“熟食”
3. “生药”与“熟药”
4. “生/熟”之民俗分类的适用性
5. 人的“生”、“熟”描述与分类
6. “生/熟”之间的人际关系实践
7. 小结

1. 引言

结构主义人类学被介绍到中国时日已久，其方法和理论对中国的神话学及文化人类学研究已经产生了广泛而深远的影响¹⁾。其中，法国人类学者列维-斯特劳斯（C. Levi-Strauss）在其结构主义人类学中提示的诸多命题里，有关“生食”和“熟食”范畴的重要性也多少引起了中国人类学者的注意。李亦园先生曾对台湾民众信仰活动中祭品的“生”与“熟”（熟献与生献）予以分析，发现了祭品的“内在法则”，指出人们不仅通过祭品的完整与否，寓示神灵世界的阶级尊卑，更通过祭品的“生”、“熟”或“半生不熟”，象征性地表达他们和祭祀对象之间的亲疏距离（李亦园 1999：82-87）。杨美惠先生亦曾指出：“内外两分法也暗含在食物的隐喻中，熟人拉关系时就容易，字面上他是‘被煮熟的人’，反义词是‘生人’，就是‘没烹调过的人或是生的人’”（杨美

惠 2009 : 167-168)。笔者曾将“生”与“熟”视为汉人社会及文化中一组非常有生命力和普遍适用性的民俗分类范畴,除了指出“生食/熟食”在中国文化中也存在着能够和“自然/文化”的类比发生隐喻性转换的基本事实,还试图从汉人社会及文化之更为广泛的领域抽象出“生/熟”分类,以便对汉人社会里人们游走于“生/熟”之间的多种文化实践活动有所理解(周星 1999, 2001 : 376-404)。本文拟在前学研究的基础上,继续延伸以往自己对“生/熟”问题的探讨,但主要把焦点置于汉人社会及文化中有关人的“生/熟”分类以及此分类在汉人社会之人际关系建构实践活动中的重要意义²⁾。

2. 结构主义人类学的命题：“生食”与“熟食”

“生食/熟食”这一组二元对立的范畴是由列维—斯特劳斯提出的(列维—斯特劳斯 2007 [1964] : 1)。通过对它的展开,列维—斯特劳斯提示了结构主义神话学分析的典型方法。和以往的古典进化论和功能主义人类学明显不同的是,列维—斯特劳斯主张,人类学应该深入探讨诸民族社会及文化中深层的无意识思维活动的结构(杨堃 1995 : 157),为此,他把通过多种变量或要素相结合而形成的对置或并置关系视为是某一文化的结构,致力于从人类的婚姻制度和亲属关系中、从图腾及诸民族的神话中寻找和发现这样的结构。通过对这些结构的梳理和分析,列维—斯特劳斯列出了一长串二元对立的关系范畴,认为在它们彼此之间是可以相互转换、彼此过渡的,亦即它们彼此之间具有相互隐喻的关系。的确,在列维—斯特劳斯努力下,结构主义人类学拓展了文化人类学的解释力,并达到了此前未曾触及的深度。

对于列维—斯特劳斯来说,比起神话想要传达一些什么信息,更重要的是它是如何传达的(港千寻 2006 : 182-189)。列维—斯特劳斯曾经和他在法国高等研究院神话研讨班的学生们相互确认过对神话认知的归纳:神话的宇宙是封闭的,但经过有限的变换程序,同一神话圈内可以生发出无数多的神话;在神话的宇宙里潜在着对称性,生成每个神话的变换成群结对(中沢新一 2006 : 8-29)。神话之所以有意义,是因为可以从中发现一系列隐喻性结构。神话是集体无意识的作品,它被认为内涵着人类的心智,于是,神话所反映的隐喻性结构也就能够反映人类的普同而又无意识的思维方式或心智结构。列维—斯特劳斯并不认同要将特定的神话放在特定民族的框架之内去理解的功能主义见解(レヴィ=ストロース 1996 : 36-37),他全部的兴趣就在于论证二元对立结构的普遍性(邓迪斯 1986)。列维—斯特劳斯试图并在一定程度上证明了在诸民族文化的颇为凌乱和无规则的任意表象之底层,潜在着人类心智的一致性,内在于颇为相似甚或一致的逻辑性思维运作;人类心智的活动在一定意义上,正是使用上述那样一些结构去表象、再现或重构生活世界的各种经验、事实或现象。他认为,“在人类的内心,有对于秩序的基本渴求”,人类具有“从无秩序或混沌状态”中寻找或建构秩序的本能,而“谈论秩序或规则和谈论意义是一回事”(レヴィ=ストロース 1996 : 14-16)。

列维—斯特劳斯在1964年出版的《神话学》第一卷《生食与熟食》以及后来相继于1966年、1968年和1971年出版的《从蜂蜜到烟灰》、《餐桌礼仪的起源》和《裸人》等著述里,特别提出了

“生的与熟的”、“新鲜的与腐烂的”、“湿的与干的”等若干组二元对立的概念，认为这些二元对立的项目或逻辑潜藏于各民族的神话中，它们其实是和“自然/文化”等二元对立的抽象范畴之间存在着通过隐喻性关联而相互转换的可能性。即便是看起来毫无关联的神话，其中也会存在一系列相互对应的关系，它们共享着一些颇为严谨的逻辑结构或同构性。类似这样的结构，并非只是存在于某一民族神话中的孤例，列维—斯特劳斯通过对南美诸多民族的神话、制度和风俗的采集与分析，发现那里的神话无论多么复杂或特异，由它们构成的整体却内涵着一定的结构。诸多神话共同的隐喻指向是“自然/文化”之类的对应关系，用列维—斯特劳斯的话来说，即“自然/文化对立是这一切神话的基础”；“热依人火起源神话像图皮—瓜拉尼人关于同一题材的神话一样，也借助双重对立运作：一方面是生食和熟食的对立，另一方面是鲜食和腐食的对立。生食和熟食的轴表征文化，鲜食和腐食的表征自然，因为烧煮使生食发生文化转换，正如腐败是它的自然转换”（列维—斯特劳斯 2007 [1964]：178, 192）。这些相互关联的隐喻性关系或许并不为神话讲述者所自觉，但它们的确是基于人们对某一领域和其他不同领域之间逻辑关系的直觉形成的。列维—斯特劳斯考察了大量神话，把它们的意义大都归结或还原为一组最基本的二元对立范畴，亦即“自然”与“文化”；这的确是所有人类社会及文化均必须处理的关系或必须对应的境遇，因为所有民族的文化创造都发生在“自然”与“文化”之间的实践过程。就这样，从“生食/熟食”之类感觉或经验性的事项入手，进而可以发现或建构出更多层面和更为抽象的二元对立项的组合对应关系。列维—斯特劳斯的分析，不仅对于诸多民族之饮食文化的烹饪料理实践及其在各自民族神话中的具现表象，提供了颇有说服力的结构主义阐释，也深刻揭示了从“生”到“熟”的食物加工及分类所潜在的认识意义。既然“生/熟”的分类范畴能够对应于“自然/文化”，那么，促使从“生食”到“熟食”的转换成为可能的“火”的发明、以及利用火而实现的人工行为——烹饪和料理，也就具有了真正的文化史和文化实践的伟大意义。正因为如此，列维—斯特劳斯特别关注有关“火的起源”的众多神话。他认为，如同“火”在将食物从“生”转化为“熟”的过程中发挥的作用，亦即人之属性出现的标志，“乱伦”也是区分“自然”和“文化”的一个关键因素：通过文化来对性和食物进行转变（古迪 2010：24-25）。按照结构主义的思路，人类是通过烹饪或料理，亦即对食物进行加工而进入“文明”状态的。烹饪“处于自然和文化之间”，烹饪“保证了自然和文化的必要结合。烹饪属于这两个领域，并在其一切表现中都反映出这种二元性”（列维—斯特劳斯 2007 [1968]：483）。人类不只是使用工具劳动，不只是使用符号表达意义，人类还烹调食物。于是在很多场景下，“生食”被认为和“野蛮”、“原始”、“粗野”等相关联，“熟食”则意味着“文明”和成熟的文化进化。

列维—斯特劳斯提示的“生/熟”二元对立的结构，在中国文化尤其是汉人的饮食文化中能够获得强有力的支持。可以说，数千年的汉文化将“生/熟”这一组二元对立的范畴或逻辑发挥到了淋漓尽致的地步。中国文化史上对于能否“用火”以及是否“熟食”看得非常重要，视之为从“野蛮”进化到“文明”的根本性标志。《韩非子·五蠹篇》、《白虎通》、《拾遗记》、《古史考》等文献均提到上古“燧人氏”（一说系黄帝），他因发明钻木取火，以化腥臊，后人得以熟食，故被誉为当之无愧的文化英雄。《礼记·礼运》更是强调了“未有火化”之前和后来“修火之利”

之间的巨大变化，先民因此得以从茹毛饮血的状态，逐渐发展出烹调、宫室、青铜器、礼仪等文化。这其中表现的思想，和列维—斯特劳斯特提示的“生/熟”对应于“自然/文化”的逻辑不谋而合。《礼记·王制》进一步把这个逻辑用来评述周边的异族群，例如，说某些蛮夷因为“不火食”而尚处于野蛮、未开化的状态等。事实上，中国饮食文化在几千年发展过程中，发明了无数多的烹饪技术和加工料理方法，就此而言，可以说是达致“烂熟”的文化。不过，在沿着列维—斯特劳斯特开辟的思路通过食物去进行思考时，尤其是探索社会及文化透过食物所要表达的意义时，会感到“生/熟”与“自然/文化”的问题其实要更为复杂。尽管“熟食”是相对于“生食”的进步或文化化，但近年来世界范围兴起的回归自然运动和“吃生”（包括几分生）风潮既不无关联，又另有深意：它或许意味着现代人类对饱经人工烹饪技术过度处置、过度料理之食物的一种矫枉过正吧。

易中天教授在论及中国人聚餐和请客吃饭时，对人们一起吃饭、吃同一种饭的意义有着深刻、独到的见解：“所谓兄弟，不就是在一起吃、吃同一种东西吗？……只要在一起吃了饭，就有了同一生命来源，也就是‘哥们’了。即便不是哥们吧，至少也是熟人。所谓‘熟人’，也就是经过了烹煮和料理，从而具有‘可食性’的人，当然可以‘吃’。如果是‘生人’，就‘开不得口’。相反，如果关系很‘熟’（已经过反复多次烹煮），又在饭桌上（正在再次烹煮中），便可以请他帮忙，对方也多半不好意思拒绝。如果拒绝，等于把已然煮熟的东西再回生，岂不‘夹生’？在中国，做人切不可‘夹生’。因为‘生’并不要紧。火到猪头烂，‘生的’总可以慢慢变成‘熟的’。‘夹生’就只好办了。再煮吧，煮不熟；不煮吧，又吃不得。算什么东西呢？”“吃的方式，吃的礼仪，也大有讲究：浅尝辄止表示礼貌，同时也表示生分（生就是‘不熟’，分就是‘不共’）；开怀痛饮表示不客气，同时也表示很亲热（亲就是‘有血缘’，热就是‘刚煮熟’）”（易中天 2006：29-31）。类似这些分析和笔者将“生食/熟食”的逻辑扩展到汉人社会中“生人/熟人”的分类，进而探讨汉人社会之人际关系的思路，实亦“所见略同”。这里若采用列维—斯特劳斯的说法，即烹饪“非常深刻地表达了把所有个人都与一个环境、一种生活方式、一个社会联系起来的纽带”（列维—斯特劳斯特 2007 [1971]：657）。

本文除了受到列维—斯特劳斯特结构主义人类学相关命题的启示，还得到了法国人类学者涂尔干（Emile Durkheim）和莫斯（Marcel Mauss）有关“分类”问题之研究的影响。在涂尔干和莫斯看来，分类是“指人们把事物、事件以及有关世界的事实划分成类和种，使之各有归属，并确定它们的包含关系或排斥关系的过程”。他们在1903年发表的论文“分类的几种原始形式：集体表现之研究”，研究了澳洲土著社会，发现其对事物的分类与对人的分类之间有着相互对应的关系，据此得出了分类体系是受所在社会结构的影响而起源的结论（涂尔干、莫斯 2012 [1903]）。值得一提的是，这两位法国人类学者充分认识到中国文化中分类问题的复杂性，但他们既无法对那些不同的分类体系进行整合性说明，也没有解释中国的社会结构是如何决定其分类体系何以如此复杂的。和涂尔干、莫斯的分类研究多少具有进化论的色彩相对比，列维—斯特劳斯特是试图从诸民族的分类事项中归纳或抽象出人类更具有普同性甚或终极性的二元对立分类，如“自然”与“文化”。但列维—斯特劳斯特的方法也和涂尔干、莫斯的方法类似，都是从某一分类出发，然后再

去寻找该分类与某社会及文化中其他组成部分之间可能存在的关联性。由他们几位形塑的研究分类问题的人类学传统，后来在英国人类学者尼达姆（Rodney Needham）等人的学术追求中得到了继承和发挥。尼达姆曾经翻译过涂尔干与莫斯的著述，他非常重视法国社会学年鉴学派的传统命题，如二元论的象征分类等。曾经被认为是“原始思维”或“野性思维”之特征的二元论，在尼达姆的深入研究中被扩展到世界范围内所有已知的社会或文化，尼达姆的观点是诸如“左/右”、“男/女”、“生/熟”、“生/死”等二元的象征分类，是基于人类共同心智而在所有社会及文化里均广泛存在或弥漫着的具有相同结构的思维模式的基础。这样，他实际也就成了列维-斯特劳斯颇为彻底的追随者。本文对汉人社会及文化中涉及二元对立之多种分类事象的描述和分析，相当程度上也是受到上述诸位前贤的指引。此外，莫斯对“礼物”和“馈赠”的研究也构成了本文依托的智慧资源，在此延长线上，人类学者乔键、阎云翔和杨美惠等人对关系学和“礼物”的研究，都对笔者构成了重要的参考。

本文的研究策略是把汉人社会及文化中诸如“生食”和“熟食”之类的二元对立事项，视为是生活文化和经验层面的分类逻辑。在汉人现实的日常生活世界，“生/熟”的分类逻辑引申出了无数多的生活智慧，当然还有无数多的具体困扰。若在中国利用“百度”等搜索引擎检索关键词“生/熟”，可以获知的绝大部分信息都是来自日常的疑问和释疑，人们除了纠结于无数具体食材的“生/熟”（诸如“生花生”和“熟花生”、“生枣”和“熟枣”、杏仁的“生”与“熟”、鸡蛋的“生”与“熟”、土豆的“生”与“熟”、西瓜的“生”与“熟”、西红柿的自然成“熟”与人工催“熟”，……），还普遍存在着对“生”、“冷”的禁忌以及对“生食”之可能性和“生/熟”之间多种状态的滋养、味道之丰富性的探索。所有这些汉人的生活“常识”与其说是刻意对“生/熟”问题的执著，不如说是无意识分类逻辑的流露或呈现。笔者把“生/熟”（而不只是“生食/熟食”）作为汉人社会及文化中一组基本的“民俗分类”的范畴加以抽象，进而试图分别将其引申到饮食文化之外的中医药文化、文人的书画文化、族群认知、社会人际关系以及其他诸多不同的领域予以明示，但将尤其集中地探讨人的“生/熟”分类和汉文化中人际关系建构之实践活动中与“生人/熟人”相关的诸多问题。

3. “生药”与“熟药”

中国古有医食同源之说，先秦典籍曾把医学分为四科，“食医”即为之一。中国文化不仅倾向于发掘各种食物的医用和药用价值，倾向于在日常饮食起居中寻求养生之道，还发展出来“食疗”（膳食疗法）及“药膳”之类的独特传统（孙溥泉等 1979），并经常基于类同或近似原则对食物、药物进行分类等文化性的建构。例如，食物和药物在汉文化里都有“冷/热”之类属性的界定，目的正如李亦园先生指出的是为了追求均衡与调和。一般域外水果在输入台湾前都先被分类，好比榴莲被认为热性较大，进口后常和另一种性冷水果一起在摊档上卖。无独有偶，大陆引进咖啡也不例外，它被定为热性，说是喝咖啡易上火，在商店里，红色包装的咖啡常与绿色包装的茶叶放在一起卖。李亦园先生指出，对中国人来说，要区分食物和药物并不那么容易，因为它

们实际上是一个“续谱”(李亦园 1993: 95-108)。中药里“生药”和“熟药”的关系,恰如饮食里“生食”与“熟食”的关系。在中国,“生食”与“熟食”的分类逻辑,几乎被原封不动地引申到中医药领域。中药材经各种“加工炮制”的功夫,就由“生”变“熟”,而“生药”和“熟药”的药效、服法也被认为各有不同。所谓中药炮制基本上就是掌握“生”“熟”变化,中药的奥妙之处也往往是在“生”与“熟”之间,诸如生升熟降、生泻熟补、生猛熟缓、生毒熟减、生效熟增、生寒熟温、生热熟凉、生味熟异等。

关于药之“生/熟”及其与火、采集、农耕的关联性,古文献有不少说法。《淮南子·修务训》:“古者民茹草饮水,采树木之食,食羸?之肉,时多疾病毒伤之害,于是神农乃始教民播种五谷,相土地,宜燥湿肥瘠高下,尝百草之滋味,水泉之甘苦,令民知所避就。当此之时,一日而遇七十毒”。《帝王世纪》:“神农氏‘始教天下耕种五谷而食之,以省杀生,尝味草木,宣药疗疾,救夭伤之命’”。《本草经》:“神农从太一尝药,以救人命。上药一百二十种为君,久服不伤;中药一百二十种为臣,有毒无毒,斟酌其宜,欲遏病补虚羸者本之;下药一百二十种为佐使,不可久服,欲除寒热邪气破积聚愈病者本之”。《本草经》:“神农问于太一曰,凿井出泉,五味煎煮,口别生熟”。《黄帝内经》:“毒药攻邪,五谷为养,五果为助,五畜为益,五菜为充,气味合而服之,以补经益气”,所谓“药以祛之,食以随之”。古人这些说法与本文主题密切相关的要点主要有:在上古文化发展史上,药食同源;用火的发明与“熟食”使药物的炮炙加工成为可能;农耕的发明使后世的药用植物园栽培成为可能(据说隋朝时,中国就有了药圃园艺,内设药园师、药园生等,专门种植药材);遍尝百草、一日遇七十毒的神农氏成为文化英雄(上古传说始创农业和医药的文化英雄,还有黄帝、歧伯、雷公等人);中药本草属性,其分“生/熟”几与食之“生/熟”同步,分辨药之“生/熟”如食物一般以口别之;药之有毒,故可攻邪,惟须与其它食物相配,斟酌其宜等。尚秉和先生认为,药有上中下之别,所谓上药无毒可久服,必五谷之属;中药、下药,即今日药肆所有之药(尚秉和 1991: 8)。上述要点几乎能够解释中医药起源及其大部分文化特性。几千年来中药的采集、加工、培植和调治,始终没有脱离食物烹饪和农耕影响之下的轨迹。

理解药有“生/熟”,不妨以食疗与药膳中的“药粥”为例。药粥见于史载,最早在《史记·扁鹊仓公列传》。长沙马王堆汉墓出土的医学类书中,表明早在春秋战国时就有了药粥。相传汉名医张仲景善用药粥。唐孙思邈在《千金方》、《千金翼方》专列“食治”。唐时出现了《食疗本草》〔唐〕孟诜撰,张鼎增补,谢海训等辑,人民卫生出版社,1984)的专著。所谓药粥,即米同药煮成稀粥,是包括药酒、药饼、药饭、药茶、药膏、药菜等在内的药膳食疗的一种。据考证,中国历代医书记载的药粥药方有500多,既有单方药粥、又有复方药粥;既有植物类药粥,也有动物类药粥;既有治疗疾病的药粥,又有养生保健的药粥。药粥通常多煮的烂熟,要求药入膳中。至今,药粥依然是中国文化的一个传统。

旧时曾将药材学称作“生药学”。“生药”是指直接或间接地从植物体或动物体采来,经干燥加工而未精练的药物。通常所说生药多指植物性生药,如甘草、麻黄等。所谓“熟药”,自然与“生药”相对而言,指经过精细加工和专门“炮制”后可直接服用的药物。中药从“生”到“熟”,

须经种种炮制工夫，一如食物由“生”到“熟”，须经种种烹饪方式一样。一般中药制剂手册凡于处方众药物项下未列炮制法者，均指生药，个别情况还酌加“生”字，以为标明，如“生石膏”、“生白附子”等。

中药炮制是对中药原材加工的一整套工艺技术，古称“炮炙”、“修事”、“修治”等。“炮”和“炙”代表了中药加工处理技术中两种火处理方法，现在一般叫“炮制”，“炮”代表与火有关的加工技术，“制”代表各种更广泛的加工技术。为使药物便于服用，像处理食材一样，洗涤、打碎、切成小块等，如此简单加工是最初的中药炮制；进一步人们不仅用火处理食物，还用火处理药物。以熟食加工方法加工和处理药物，能得到更好药效。中药炮制历史悠久，花样繁多，堪与中国饮食文化相媲美。中国第一部医书《黄帝内经》里就有“治半夏”、“燔制左角发”之类记载，后者即今天所谓“血余炭”。早自汉代起，中药炮制就有“蒸”、“炒”、“炙”、“煨”、“炮”、“炼”、“煮沸”、“火熬”、“烧”、“崱折”、“研”、“锉”、“捣膏”、“酒洗”、“酒浸”、“酒煎”、“苦酒煮”、“水浸”、“汤洗”、“刮皮”、“去核”、“去翅足”、“去毛”等多种方法。

中药材来源于自然界的动植物与矿物，多数须经加工炮制即“文化”处理后才能使用，亦即药须经炮制合格才能调配，这一过程是理解中医药文化的关键。中药炮制的目的，首先是降低或消除药物的毒副作用，如草乌用甘草、黑豆煮或蒸，可使毒性大降；乌梅生用损伤牙齿，炒后可降低酸性。有些中药如半夏、附子、杏仁等，因有毒非经炮制不可服用。其次是改变或缓和药性，以便在“寒”、“热”、“温”、“凉”不同属性之间有所选择。如麻黄生用，辛散解表作用较强，蜜制后辛散作用缓和，止咳平喘作用加强；蒲黄生用活血破瘀，炒用止血等等。第三，改变或增强药物作用的部位与趋向。药物作用于机体的趋向常以“升”、“降”、“浮”、“沉”表示，中药向来有“生升熟降”之说。第四是提高疗效，如蜜炙款冬花，能增强润肺作用；以羊脂油炙淫羊藿，可增强治疗阳痿的功能等。此外，也为便于调剂和制剂，例如将矿物、介壳类药物，加工成片、丝、段、块等。总之，中药炮制是适应制剂和临床要求，达到安全、有效及卫生的标准。炮制程序一般分净选、切制和炮炙。炮炙是指对净选和切制成的中药生片加热处理，改变其性味，或与液体辅料共同加热，使辅料炙入药物组织的处理方法。炮炙后的药物称“熟片”或“熟药”。按加热温度和辅料不同，炮炙可进一步分为炒制、煨制、焙烘、煨制、淬制、煮制、蒸制、炙制等。从药理上讲，炮制还有“反制”、“从制”之不同，“反制”如以热制寒，黄连、姜汁相组合；“从制”如苦上加苦，用苦胆汁炮制黄连。

中药制剂的常见词汇“饮片”，指切制后的药材，又叫“生片”，是将药材依据质地软硬和个体大小、厚薄的不同，切制成一定规格的薄片。广义讲，凡属供调配处方之药物均可称饮片。《本草纲目》里很多药物均要求切片。“饮片”一词，宋代即有。清代吴仪洛《本草从新》柴胡项：“药肆中俱切为饮片”。饮片有薄片、厚片、直片（顺片）、斜片、丝片、块、段（节），几乎雷同于厨艺刀功。饮片“细而不粉”，煎煮时易溶出有效成分，又不致成糊烧焦，过滤时易滤出药液。

中药剂型种类很多，1973年长沙马王堆三号汉墓发现的《五十二病方》，据考证为公元前三世纪战国时的抄本，书中现存医方283首，有丸、散等剂型。汤剂古称汤液，相传为伊尹发明。在丸、散、丹、膏、胶、酒、茶、露、锭、汤等中药各种剂型中，以汤剂最为重要，历代医家对

汤剂的煎法均很重视。明代药学家缪希雍说：“观夫茶味之美恶，饭味之甘饴，皆系于水火烹饪之得失，即可推矣”。徐灵胎《医学源流论》：“煎药之法，最宜深讲，药之效不效，全在乎此”。《本草纲目》：“先武后文，如法服之，未有不效者”。汤剂是用煎煮或浸泡并去渣取汁的方法，将药物制成液体剂型，可进一步分为煮剂、煎剂、沸水泡药等。为使药物有效成分易于析出，制备汤剂须使用经过切制的饮片或粗末。大多数汤剂均系煎熬而成，其“生熟有定”亦意料之中。

药既有生熟之说，必然就与烹调一样，也涉及火候与滋味的关系问题。《吕氏春秋·孝行览》讲到伊尹和成汤对话，伊尹说：“凡味之本，水最为始，五味三才，九沸九变，……时疾时徐，灭腥去臊除膻，必以其胜，无失其理”。古史有“伊尹造汤液”之说，他还是“药酒”和“汤剂”的发明者，这番话颇得其中真谛。

中药炮制的理论与实践自古就看重“生/熟”。号称第一部药书的《神农本草经》序例：“药……有毒无毒，阴干暴干，采造时月，生熟，土地所出，真伪陈新，并各有发”，提出了包括“生熟”范畴在内的炮制理论，记载了不少炮炙经验，如对原本不可食用的金石类药物，多有“炼饵服之”等语。汉张仲景《金匱玉函经》认为，凡药物“均须烧、炼、炮、炙，生熟有定”，或“须皮去肉，去皮须肉”，或“须根去茎，须花去实，……极令净洁”。金元时的李东垣在《用药法象》里讲：（药物）“大凡生升熟降。大黄须煨，恐寒则损胃气，至于川乌、附子，须炮以制毒也”。王好古《汤液本草》：“黄芩、黄连……病在头面及手梢皮肤者，须用酒炒之，借酒力以上腾也；咽之下，脐之上，须酒洗之；在下生用……”。明陈嘉谟《本草蒙筌》：“酒制提升，姜制发散，入盐走肾脏仍仗软坚，用醋注肝……”，强调炮制辅料的作用原理，犹如烹饪之重调味。他认为：“制药之道，贵在适中，不及则功效难求，太过则气味反失”。清张仲岩《修事指南》：“炙者取中和之性，炒者取芳香之性”。从“生熟有定”到“生升熟降”，再到“贵在适中”、“中和之性”，中药炮制理论和实践的发展脉络清晰可见。中药炮制不只在民间发展，还得到朝廷推动。宋代时，朝廷设立太医院熟药所，后名“和剂局”，专售中成熟药。今人所谓“中成药”，实际就是经炮制加工后可直接服用的“熟药”，一如食品中的点心糕点之类。

谈起中药炮制的理论与实践，不能不提到南北朝刘宋（或有考证认为系唐宋时著作）时的《雷公炮炙论》。它记载了300余种药物的性味、炮炙、熬煮及修事之法，意多古奥。其中涉及“蒸”、“煮”、“炒”、“焙”、“炙”、“炮”、“煨”、“浸”、“飞”等方法；“蒸”又分为“清蒸”、“酒浸蒸”、“药汁蒸”等；“煮”有“盐水煮”、“甘草水煮”、“乌豆汁煮”等；“炙”有“蜜炙”、“酥蜜炙”、“猪脂炙”、“药汁涂炙”等，俨然成就了一个体系。明李中梓《雷公炮制药性解》、缪希雍《炮炙大法》等，都是在《雷公炮炙论》基础上作了进一步发挥。缪希雍将雷公炮炙法归纳为十七种，后来便逐渐形成了世传所谓的“雷公炮炙十七法”。关于炮制、修治之法，分类向来见仁见智，有很大的实践空间。明人陈嘉谟对炮炙的分类是“火制四，有煨、有炮、有炙、有炒之不同。水制三，或渍、或泡、或洗之弗等。水火共制造者，若蒸、若煮，而有二焉。余外制虽多端，总不离此二者”。中国药典的炮制规范为三分法：净选、切制和炮炙。无论哪种分类，都以不言而喻的“生/熟”分类为基础，炮制之使“生药”变为“熟药”的逻辑相一致。“炮炙”之于“生药/熟药”，可等同或类相比于“烹饪”之于“生食/熟食”的意义。

地黄在中药里是味常用药，其采制与加工可作为“生药/熟药”分类的典型例子。白露时或霜降后采挖的地黄根块，是“鲜生地”；将其焙成八成干，既为“干地黄”；干地黄经蒸制，是为“熟地黄”。地黄经切制成为“生地片”，加酒蒸熟或煮透，即为“熟地片”。熟地片炒至微黄，成为“炒熟地”，炒至碳黑便是“熟地炭”。不同状态的地黄，贮藏方法和药效功能（配合不同剂量）各有不同。鲜生地宜存放阴凉处或埋于沙土中，干生地宜放在通风干燥处；熟地片须贮藏在密封瓷器中。鲜地黄与干地黄性寒，味甘、苦，可入心、肝、肾、小肠四经。鲜地黄能清热凉血、润燥生津，干地黄除清热凉血，还可滋阴养血。熟地黄性微温，味甘，功能为滋阴补血。干地黄清热力较弱，可治阴虚发热、月经不调、胎动不安等。熟地黄有滋补功效，治血虚、头晕目眩、月经不调、胎产崩漏、阴虚咳嗽，乌须发、消渴等。人们熟悉的中成药“六味地黄丸”，正是以熟地黄为主药制成。

中药之“生熟有定”，在古今医师的用药实践中有十分灵活的运用，这很像厨师烹饪时的工夫。《华佗神医秘传》（传为华佗撰，唐孙思邈编集，经彭静山点校）所收方剂，如“华佗治伤寒烦渴神方”、“华佗治伤寒虚羸神方”、“华佗治小儿气痛神方”、“华佗治小儿泄泻神方”、“华佗治目睛击伤神方”、“华佗救酒醉不醒神方”等，几乎都是“饭熟药成”的例子。近人张锡纯用药在生熟方面持辨证观点。他认为，山药宜用生者煮汁饮之，不可炒用；若作丸散，可轧细蒸熟用之。莱菔子生用味微辛性平，炒用气香性温。其力能升能降，生用则升多于降，炒用则降多于升，取其升气化痰宜用生者，取其降气消食宜用炒者（张锡纯 1985：111）。中药炮制的“生熟有定”包含着灵活原则。是否一定炮制成熟，以何种方法做熟，熟到何种程度，往往都依药性、药理及病情、病理和病人体质状况而定。以黄柏为例，前人有“生用降实火，蜜炙则庶不伤中，炒黑止崩带，酒炙后治上，蜜炙治中，盐炙治下”的总结，都为长期的临床经验所验证。又如人参，野生品称“山参”，栽培品称“园参”，蒸过为“红参”，开水浸烫及糖液浸泡为“糖参”，晒干即“生晒参”，不同炮制方法导致不同属性的药品。

中药“生熟有定”的理念，不仅依据中医药的哲学理论，更是基于汉人民间生活的智慧而成立。笔者幼年在陕西老家，从小就听大人们讲萝卜“生克熟补”，生吃有助消化，熟吃滋补身体。类似这样来自民间日常生活的大众智慧，在民间偏方和民间医师的用药实践中比比皆是。如生姜，既可把鲜姜切片生用，也可切片后晒干，成为干姜备用，还可炒成炭块（炮姜）入药。甘草也有“生通熟补”之说。药之生用、熟用，药性每有差异，用药者须于“生/熟”之间留心。

以汉人饮食文化的逻辑来类比，中医药文化突破了“可食/禁食”的规则，扩大了采服范围，却依然遵循“生/熟”的规则。中药除了同时可作食物的药物外，还包括很多原本不能食用（某些矿物、角介质类药物）或由文化定义的不可食用（某些动植物等）的药物，就此而言，中医药文化是有别于饮食文化的另一个知识的传统或体系。但中药遵循的“生/熟”逻辑，又使我们可将汉人的中医药传统和饮食文化顺理成章地加以类比。于此，笔者不由得联想到在有的文化中如在尤罗克人（Yurok）那里，耐人寻味地用“烧煮痛苦”的说法来指一切治疗的仪式（列维—斯特劳斯 2007 [1964]: 434）。

4. “生/熟”之民俗分类的适用性

从汉人饮食文化之“生食”和“熟食”、医药文化之“生药”和“熟药”的分类中，可抽象出“生/熟”这样一对范畴，不难发现其在汉人社会及文化中的应用几乎是无处不在，有很强的生命力和可塑性，或显露或潜藏于极其日常生活的层面，并因太过寻常而往往不易为人们自觉。

茶叶之“生”与“熟”的话题，当以普洱茶的“生/熟”为例。早先是由云南一带送来“生茶”，后在广东、香港一带经自行发酵之后，便成为“熟茶”；眼下则是将通过所谓“渥堆技术”使之人工发酵的茶叶称为“熟茶”。所谓人工发酵，正是为了对茶叶快速催熟。简单说来，“熟普”是比“生普”多出了一道渥堆发酵的程序。不过，茶的“生/熟”问题可能要更为复杂一些，人们对普洱茶之“生/熟”的认知也是见仁见智，多有分歧。有人干脆把“生茶”理解为新茶，认为它较为新鲜，不妨用来收藏，待其升值；而经陈年自然发酵的“生茶”慢慢会变成“熟茶”。另一些人认为，所谓的普洱“生茶”，通常也都经过了诸如杀青、揉捻、日燥、蒸压成型等工艺，普洱“熟茶”则是除上述程序之外，还经过一道发酵程序，或者是人工催熟，或者是缓慢的自然发酵。其实早在清末，思茅“贡茶”就有“生茶芽”和“熟茶芽”之分，当时所谓的“生茶芽”即今日之鲜茶，未经锅炒或炒而未熟者，通常只经过日头“生晒”、揉制、干燥等程序，即通过日晒杀青的“生茶”。这种“生茶”一般系散茶，又叫“生晒茶”，用它压制的茶饼即所谓“生饼”或“青饼”。当时所谓的“熟茶芽”，和现在经人工发酵的“熟茶”有所不同，是指鲜茶经“锅炒致熟”之后，再经揉制、干燥等程序的毛茶，即“炒青毛茶”，有“已被炒熟”之意；用它压制的茶饼即“熟饼”。虽然对茶之“生/熟”的具体看法各有不同，且随时代推移而有变化，但无论如何，“生/熟”乃是分类、判断和认知普洱茶的重要维度。

十多年前，笔者在北京大学任教时曾有一篇“工作论文”论及“生/熟”分类范畴在汉人社会及文化里有广泛的适用性，其中涉及到以农耕生计为主的汉文化对土地、土壤的“生/熟”分类。除了和“生土”、“生地”、“死土”等对应的“熟土”、“熟地”、“活土”外，甚至有机的农家肥料也有“冷/热”、“生/熟”之说。在“生地”、“熟地”之间，还有“二生地”、“二荒地”等（杨堃 1997：279-280）。不言而喻，精耕细作、施肥改良土壤之类的努力，是使“生地”变为“熟地”、“生土”变为“熟土”的必由程序，也是最具根本性的文化实践。意味深长的是英文单词 culture 的拉丁文词根的本义，原有“耕耘”之意。列维-斯特劳斯在其《神话学：从蜂蜜到烟灰》中，实际上也曾经提及“烹饪”和“耕耘”之于“自然和文化”之中介的意义和彼此的相关性（2007 [1966]：304）。令人惊奇的是无独有偶，近年来中国各地城市开发过程中，对于房地产等建设用地也有了“生地”与“熟地”之说：所谓“生地”是指尚未完成拆迁，或未经开发之原有状态的土地，有时还包括那些需要开发的土地、以及需要进行二次开发的建设用地或旧城区土地。至于“熟地”，则是指已经做到“三通一平”（通水、通电、通路、土地平整）或“七通一平”（通水、通电、通路、通邮、通讯、通暖气、通天燃气或煤气、土地平整），或具有较好基础设施、地上废旧建筑物已被拆除的土地。从农耕时代到工业时代，“生地”、“熟地”的含义有了很大变化，但“生/熟”分类的逻辑却完全相同。当然，对当事人而言，到一个新地方，“人生地不熟”，那

里就是“生地方”，而到了以前常去的地方，就可称之为“熟地方”。

类似的例子，又如宣纸的“生”与“熟”。起源于安徽古宣州的宣纸，有“生宣”、“熟宣”之分。通常所谓“生宣”，特点是吸水性、沁水性、湿染性较强，容易形成丰富多样的墨染变化，故多用于山水国画和书法创作；“熟宣”则经过明矾涂染的加工程序，其纸质吸水能较弱，故宜于用它来描绘工笔画。

谈及中国传统的书画艺术，居然也有以“生/熟”分类为依托的理论。在中国传统的书法理论和实践中，“生/熟”是颇为重要的范畴。作为书法术语的“生/熟”，既指修习书法的熟练程度，又被用来指称书法的神韵或气质。历代书法艺术的实践者和评论家们，主要用“生”、“熟”指称或描述书法创作中的笔墨技巧。“生”即生疏，一般初学书法者，自然属于生疏状态；书法之笔墨技巧自然要求“熟”，亦即熟练。学习书法须经久习，功夫到家，方可由生疏至熟练。由“生”变“熟”，接着便是“熟能生巧”，达致随心所欲。正如苏轼所说，达到所谓“笔成冢、墨成池”的地步，字自然就“熟”了。亦如欧阳修所说，“作字要熟”，“熟”才能随心所欲又不失规矩，进而接近王僧虔在《笔意赞》中提及的那种“心忘于笔，手忘于书，心手达情，书不忘想”的境界。总之，这里所谓“熟”，基本上就是指书画创作时笔墨技巧的表现力。艺术史上评论书法作品，通常正是以“熟”或“精熟”表述其造诣之深浅，认为“熟”的程度反映着书法家的功力。但评论家们又认为字若太“熟”，“烂熟”、“圆熟”，反倒有媚俗、流俗之嫌，或陷于千纸雷同、千字一律的窠臼，使作品了无生气。“熟”如近乎完美，也就没有了新意、生机和创造性。字的写法和风格一旦达致纯熟，定格不变并为人们所熟知，反容易使人倦怠，感受不到新意，出现类似于“审美疲劳”的印象。熟能生巧，也能生厌。因此，传统书法理论认为，书法若是“熟”而能“生”，作品才显得高雅和有新意境。书法史上，前人曾有“先生后熟，既熟而生”之说，其寓意是说虽然艺术家应追求由“生”变“熟”，在笔墨技巧上精益求精，但在达致纯熟后，还需进一步由“熟”返“生”以返朴归真。明代书法家董其昌指出：“作字须求熟中生”，便是这个道理。和前辈书法家尽力追求“纯熟”不同，董其昌提倡“字可生”，“字须熟后生”，这里的“生”就是创新，不墨守陈规，摆脱古人法则的束缚，形成自己书画作品的特色（杨新 1993）。董其昌所谓的“生”，其实就是指艺术家的个性。以“生”破“熟”，求“生”避“熟”，均是为了追求创新，但这并非不要“熟”，“熟”依然是书法基本功。书法艺术创作之“熟后生”，是先追求“熟”，然后再避“熟”，“熟”后求变，“熟”中求“生”，以“生”克俗。明汤临初《书指》云：“书必先生而后熟，亦必先熟而后生”，亦无外乎此意。

正是在传统书法“生/熟”理论的丰厚基础之上，今有台湾的书法评论者提出了新的书法美学观（郑惠美 2001：113-118），亦即以列维—斯特劳斯“生食与熟食”的观点将书法分为“熟书法”和“生书法”，它们分别象征“文化”和“自然”以及“死”与“生”。具体地是在台湾书法界划分出两个倾向：一是把台北故宫博物院的传世作品及其追随者们的作品视为“熟书法”（Cooked Calligraphy），认为其所代表的是中国文化数千年发展的极致与结晶，是成熟、形式完美、古老的、死的一种历史文化，它是神圣的、崇高的、被凝视的空间；二是把以 TFAM（台北市立美术馆）为舞台而活跃的书法创作视为“生书法”（Raw Calligraphy），认为其所代表的是当代的、

正在生发的、生鲜的、未定形的、活的、具有开放性的，可以对话的文化想像空间。两者之间是二元对立的结构关系，由于“人”是一切文明、文化的创造者，故书法家可以自觉地由“熟”返“生”，可以越界游离，越界书写，以野性的思维跳脱本位，在书法的造形思维上跨越媒材、工具、观念、技法，摆脱传统文人加工的、精致细巧的书法风格，从而走向自然、原始、生机勃勃的书法新生样貌。列维—斯特劳斯曾强调艺术是野性的思维，因此，使“熟书法”蜕变为原生和生机盎然的“生书法”，正是艺术追求的真谛。

中国传统艺术是书画不分，关于传统绘画也有“画到生时是熟时”一说。据说郑板桥晚年曾有一首题画诗：“四十年来画竹枝，日间挥写夜间思。冗繁削尽留消瘦，画到生时是熟时”。这首诗一定程度上体现了文人画所追求的“生熟”论境界。传统绘画理论中的“熟”，固然是指丰富的创作经验和能力、纯熟的技巧、深厚的艺术修养及造诣，“生”则有时指较为缺乏熟练的艺术表现技巧的状态，有时也被用来指称“大巧若拙”，亦即从“熟”进一步升华而获得创新的境界。董其昌以“生/熟”为基轴展开了他的美学思想，他在《画旨》中指出：“画与字各有门庭，字可生，画不可不熟，字须熟后生，画须熟外熟”。这是说绘画当然得追求“熟”，当然也只有在反复临摹、学习和熟知历代绘画作品的前提下，方可熟能生巧。“画须熟外熟”的意思，是指学习和创作文人画不可不熟，达到“熟”的境界后则不可不化，亦即“熟外熟”，这样方可获得作品的个性风格。在传统绘画艺术中，“生/熟”、“巧/拙”之间存在着对立互化的法则。人们对在绘画创作实践中因为“烂熟”而流于俗气的危险同样十分警惕，故反复强调绘画艺术的学习和创作实践不外乎仍是从“生”到“熟”，再从“熟”而“生”的过程。这正是郑板桥“画到生时是熟时”的意境，亦即当画家感到生疏时，或许正是其艺术创作真正升华之时。类似的看法在艺术界并不少见。当代画家范曾认为：“古往今来还没有一位艺术家是仅靠熟练而成功的。绘画和书法本质上不是表演艺术，创作时不需要旁边的赞叹和掌声，它们需要宁寂而空旷的心灵。熟练之后没有新的追求，那便会熟而甜、熟而腻、熟而腐烂，便会成为“死之徒”。由生而熟，不容易；由熟而生则更难”（范曾 2009）。有人从事篆刻艺术创作，也信奉“刻到生时是熟时”，也是先求熟练，不熟练则说明字法、刀法、章法还没有达到随心所欲的程度；但光是技巧熟，熟到极点就成积习，故要熟后求生，才有生意。生即要求在字法、刀法、章法上，每方印都要有新的思考，都要有与以往所刻之印有所不同（陈道林 1999）。据说在诗歌界，也讲究在“生”与“熟”之间把握好“度”，因为诗若太“熟”了，就缺乏新鲜感；太“生”了则会被认为缺乏专业的底蕴。民众欣赏传统艺术时，又有“生书熟戏”一说，意思是听评书要听“生书”，即从前没听过的，由于不了解故事内容，自然会被悬念吸引有兴趣听下去；看戏要看剧情熟悉的戏，主要的看点在于欣赏名角儿们对大家均很熟的戏究竟会有哪些新（“生”）的表现与处理。

上述对书法和绘画艺术等的“生/熟”论分析，充满着中国古代文人的辩证思维特点，但它也与汉文化之分类认知的思维方式有关。无论文人吟诗作画，还是主妇在厨房劳作，抑或中医悬壶济世，甚至警察侦查破案（韦立华、朱德林 2001）、佛教智者传教说法（学诚 2010），“生/熟”都是寻常而又重要的认知框架。就连打麻将，亦有“生张”、“熟张”。“生张”是指尚没人打过的牌，“熟张”是指已有别人打出过的牌；对待“生张”、“熟张”的诀窍是“上熟下不熟”，意思是

虽然上家打过了，但不要以为下家也不要。再比如，中国宗教人类学者对不同宗教的“生/熟”分类（陈进国 2009a：1-6），把民间信仰理解为“熟的宗教”，把基督教等舶来宗教称为“生的宗教”，把新兴宗教称为“半生不熟的宗教”等，确实也不失为颇有新意的思路。值得指出的是，在“生/熟”这一认知框架中，既有对不同或对立（极端）状态的界说，也有对转化和中间状态或其过程之可能性的涵盖。就此而论，传统书法绘画理论对“熟中生”、“熟外熟”的探讨，和饮食文化、医药文化中对“生食”、“生药”之积极价值以及“生/熟”之中间状态的食物（如“三分生、七分熟”之类）或药物（如“生熟有定”的中药）之可能性的探索，委实是有异曲同工之妙。诸如“生熟汤”和“生熟蛋”之类³⁾，更是难以整合分类之中间状态反倒独具能量的绝好例证。

“生/熟”分类范畴作为认知框架而存在的意义，意味着汉文化在很多场景下是倾向于把客体对象以“生/熟”来理解，进而予以把握的。可以说“生/熟”是汉人认识、分类和描述所有观察对象的基本逻辑之一。以把玩古董为例，行内或收藏爱好者之间，就有对古玉和古瓷器的“生/熟”认知，虽然它常有难以言传表述的困扰，往往只是基于把玩者个人的感觉，但也确实是遵循了“生/熟”的文化感觉与逻辑。所谓“生玉”，就是用新料做成的玉，与之相反的即为“熟玉”（如传世老玉）。“熟玉”是因为经过了人为的加工和把玩，故能变得更加美丽和温润。古玉鉴赏又有“生坑”、“熟坑”之说，所谓“生坑古玉”是指出土之后，尚未经过清洗、整理，甚或还带

表1 “生/熟”分类在汉人社会及文化中的适用性

项目	生	从生到熟的过程	生熟之间状态及其可能性	熟	备考
饮食文化	生食	烹调、料理	生熟蛋、夹生、三分生七分熟	熟食	嗜好、味觉
水	生水	加热	生熟水	熟水	忌饮生水
普洱茶	生茶、生饼	自然发酵、人工催熟、炒青		熟茶、熟饼	生熟各有千秋
绢、丝	生绢、生丝	精炼、脱胶、煮熟	练	熟绢、熟丝	
啤酒	生啤	高温灭菌		熟啤	
医药文化	生药、生片	炮炙、修事	生熟有定	熟药、熟片	验方、偏方
中医灸法	生灸		小熟、大熟	熟灸	
农耕文化	生土、生地、生田	开垦、耕耘	二生地、熟荒	熟土、熟地、熟田	精耕、细作
农作物	生苗	田间管理		成熟	
房地产开发	生地	拆迁、三通一平		熟地	
宣纸	生宣	涂明矾、煮捶		熟宣	
书法、绘画	生	临摹、修习	熟中生、熟后生、熟外熟	熟	
盆景	生桩	育桩、种桩、玩桩		熟桩	
古玉	生玉、生坑	清洗、雕琢、把玩		熟玉、熟坑	

着泥土，保持着出土时原貌的古玉器；“熟坑古玉”一般则是指经过清洗、把玩或在居室、展室长时期摆放陈列过的古玉。还有人将“熟坑”玉器，根据所谓“盘熟”的程度分为一至九成熟，亦简称“半生”或“半熟”。有的古董行家认为，经过常年把玩的玉器，土气和葬气全无，通身美妙滋润，状若宝石，呈蜜蜡状并带光的，自然就是“熟坑古玉”。基于相同的逻辑，古钱币鉴赏也有“生坑”、“熟坑”或“生币”、“熟币”之说。至于古瓷器的“生”与“熟”，其认知逻辑的结构基本一样，有的古瓷被认为有“熟透”之感，相反就是“生”的，亦即废品。

在中国，举凡生业、工艺或技艺性的操作，一般都认为存在着从“生”到“熟”，进而再因“熟”而生精巧的过程。显然，“生/熟”分类范畴并不是只在物质或器物层面有效，诸如玉器、瓷器、黄金（“生金”与“熟金”）、铁（如“生铁锅”与“熟铁锅”）、石灰、明矾、铝、玻璃、塑料、薏仁、桐油、豆饼、核桃、栗子、芝麻、蜂蜜、啤酒、西瓜、西红柿等等的“生”与“熟”；它实际还涉及到精神、伦理的层面和社会生活的领域，诸如书法、绘画的“生”与“熟”，人的“生”与“熟”和族群的“生”与“熟”等。这真是应验了《礼记·礼运》所谓“熟治万物”的说法。下表（表1）所列虽不完全，但大体可以表示“生/熟”之民俗分类范畴在汉人社会及文化中普遍而又广泛的适用性。

5. 人的“生”、“熟”描述与分类

“分类”是人们认知周围事物（包括自然和社会人文环境）的基本路径。任何文化里都有对人的分类，除了一些基于性别、年龄、长相、身材等身体自然特征的划分，如男人、女人、大人、美人等等之外，也有涉及伦理判断、人格、地位和社会属性的分类，如君子与小人、好人与坏人、官与民、富人和穷人等等。所有分类都受多重因素影响，都是流动性的，也都会影响人们的社会交往和人际关系实践。人类学的研究表明，很多文化里都有从食物分类能够联想、引申、类比或转换到其他不同社会场景，从而使人们的社会身份、性别、等级以及其他角色，往往亦可通过模拟食物分类来表现的情形。汉人的社会与文化也不例外，在其食物分类和社会（或人的）分类之间，同样存在着深刻的隐喻性关联和颇为整齐对应的同构关系。就是说，在与此相关的民俗分类里，程度不等地渗透着文化的界说和社会结构的规范。在最为寻常、基本和简单的层面上，汉人社会里“生食/熟食”的分类与“生人/熟人”的分类之间有明确的对应性。“生”和“熟”，在此可被理解为是一组“民俗语汇”或一对“民俗分类”的概念，它在汉人社会的组织原理及文化

表2 人的“生/熟”描述与分类

族群认知	生苗、生蕃	同化、分治		熟苗、熟蕃	统治、歧视
人的成长	生员、学生 后生	发育、成人式、 社会化	书生气、半生不熟/ 半生	熟女、熟男，先生	
人的能力	生手—学徒	学习—操作实践		熟练工	
人际关系	生人	社交、网络	半生不熟/“二”	熟人	亲友、知己

内涵寓意中普泛存在且根深蒂固。这一“民俗分类”几乎是自然而然地被用于人的分类，指出这一点对于文化人类学有关中国社会及文化的“人观”研究，有很重要的意义。

汉人社会及文化中对人的“生/熟”描述和分类，主要有以下几个层次（表2）：

第一，对“外部”其他族群的分类，这集中反映为对于“生番”和“熟番”、“生苗”和“熟苗”之类的描述。不言而喻，这是按照其和汉文化的距离，其和中原王朝的关系，其在“天下”教化体系中的位置等来确定的。它显然只是汉文化中心主义的一种分类，其中内涵着从“野蛮”到“文明”的一些假设，可以说是中国汉文化有关“文明”的一种“言说”。凡是和汉文化较为接近，较多受汉文化影响，汉语略通以及能够向朝廷纳税的等，便是“熟蕃”、“熟苗”，相反的便是“生蕃”、“生苗”（周星 2011 [2001]：14-20）。从“生蕃”、“生苗”到“熟蕃”、“熟苗”的过程，正是同化、征服和展开大一统“天下观”统治的过程。有关汉人对周边异文化族群的“生/熟”分类，笔者拟另文讨论，此不赘述。

第二，是针对任何男女个人的成长而言，“生”和“熟”是人成长的两种不同的状态或阶段。任何人的成长均是从“生”到“熟”的过程，其间需要经验若干道人生通过仪式。这样一个成长过程，既有身体、生理的、肉体的从“生”到“熟”，也有社会化、文化化的从“生”到“熟”，亦即通过接受教育或经历锻炼而逐渐成长为符合家族、社会（社区）、民族或国家的期许。在上述两种情形下，“生”和“熟”都是对人之状态的分类式描述。例如，通常人们说青年学“生”尚不够成熟；或者说某人有“书生气”；和“先生”相对的有“后生”；或用“生米煮成熟饭”暗示男女两性的关系进入了某种不可逆转的状态等。汉人社会对于成熟的男人（熟男）和女人（熟女）共享着某些常识性的评判标准；同时对人的成长、成熟过程及其节奏似乎也有一些共同的认知或理解，如果某个孩子过于老练，他或她就会被认为“早熟”，而如果他或她过于木讷，则又可能被说成“晚熟”。人的这个发育、进化和成熟的过程，往往会有一些变异，并因此发生各种困扰和问题。既然人的成长是一个从“生”的人逐渐变成“熟”的人的过程，那么，在这个过程中也就有可能存在“半生不熟”的人。陕西关中一带农村，有“生整”、“生生娃”、“生生货”、“冷娃”、“啞冷活”等俗语，用来指称年轻后生气盛火旺，做事易冲动（戴生歧 2007），大概就相当于尚未成熟或半生不熟的状态。山东一些农村把“不懂事”、不遵从社区规范的人称作“半熟”或“半吊子”，大概也是指社会化的程度不足的状态（张百庆 2011：368-390）。

谈论人成长的“生/熟”状态时，除了社会生活经验，非常重要的一点便是当事人的异性经验。在这个过程中，涉及到“性”的时候，就会分外敏感⁴。制陶之从“生坯”到“熟器”的过程（炉火烧制），和土地的“生”/“熟”（耕耘处女地）、中草药的“生”/“熟”（炮制）、人的“生”/“熟”（学生接受教育变得成熟，以及他们的身体从青春期到成人的过程，还有女性从“青涩”到“熟女”的过程等），在结构主义人类学看来，完全具有内在的结构相似性。它们都须经由一个过程，而这个过程经常被比拟为人的身体及生理过程。如果一个男性青年没结婚就因故去世，那他就很值得怜悯，因为这意味着他没有“成人”（生），旧时甚至可能给他安排“冥婚”。男孩如到一定年龄，依然没有异性经验，就会抬不起头。大概是受日语影响，台湾社会较多使用“熟女”一词，通常它是指成熟的女性，涵义包括（年龄和心态）成熟、性感、有女人味儿；但有时

也潜含有性经验丰富之意。汉语“熟肚”一词，被用来指称曾经怀过孕或生育过的女性。网络上有一种说法，想知道“女生”与对方“熟不熟”，只需了解她和他聊天时所用语言的猥亵程度，就了然于胸了。这大概可以算作是对“熟女”一词的一点注解。与此对应的有“涩女郎”一词（“生”、“涩”相通），所谓“涩女郎”，大体上是指有点叛逆、特立独行，异性不易接近或不容易“搞定”的女性。“涩女”或“涩女郎”，或许正是当代社会常见的那些处于“半生不熟”状态的女性。对“涩女郎”的看法有两个极端，一种是认为她们忽冷忽热、半生不熟，令人讨厌，相信她们是女性在成长、进化中途出现阻碍或发生问题而形成的“次品”，是没能或无法进化为“熟女”状态的女性。如同煮成“夹生”的米饭一般，她们悬置半空，高不成，低不就（如“剩女”），境地颇为尴尬。另一种意见则认为，“涩女郎”有不同的性别意识，有个性，潇洒并引人注目，有吸引力。对“涩女郎”的两种评价，恰好反映了“生/熟”之间难以被整合分类所穷尽的那种中间状态的危险性与可能性。男性如果没有主见，凡事向父母请示，或宅在家里，有社交恐惧症，就会被认为没长大或不成熟；虽然对“半生不熟”的男人较少专门用语来指称，但分析的理路大致相同。

第三，在很多场合，“生/熟”是对人的某种能力的分类式评价。如说某人对某项技术是“新手”、“生手”或“老手”、“熟手”；某些工种（或称“熟练工种”）需要由“熟练工”去从事等。经由培训、反复的实践和个人努力，人的能力完全可以由“生”变“熟”，这中间自然也会有“生/熟”程度不等的状态。如果长期不事实践，已经获取的能力也可能变的“生手”。俗语所谓“人生地不熟”或“人生路不熟”，是指人们身处陌生环境时的境遇，当然也是多数人都希望尽量回避的。中国各地的民营企业用人有“用熟不用生”之说，据说这和外企（如“麦当劳”）的用人观念正好相反，他们是“用生不用熟”。中国企业招聘员工时往往要求有“从业经验”（包括社会阅历、与人相处之道等），经常以没有工作经验为由将应届毕业生拒之门外。这反映了急功近利的心态和短视的眼光，因为他们总是希望新人能很快驾轻就熟，马上产生效益。相反，许多在华的跨国公司则倾向于从大学应届毕业生中大量招人，认为年青人一张白纸，有“生气”，有激情，也有创意冲动，若加以培训，就能为企业大展身手。此外，在中国，人们对试图创业的人给予的忠告，往往也是“做生不如做熟”，这是因为创业要较有把握，则必须对某一行业愈“熟”愈好。

第四，和上述基于“我群”意识而对汉人社会之外其他族群的“生/熟”分类形成对应的，便是在汉人社会中出现的基于当事者个人的立场而对其他个人的“生/熟”分类，亦即通俗所谓“生人”和“熟人”。“生人”当然就是不认识的人，素不相识，互不了解。在乡村安土重迁的熟人社区（以村落为典型），“生人”同时也是“外人”。“熟人”一般是指相互认识、彼此较为熟悉的人，在特定场景和条件下，“熟人”比较容易转化为“自己人”。因为“熟”，就有可能突破社群边际而成为当事人主观定义的“自己人”或“圈子”成员。如果“熟人”之间保持了较长时间的相互交往，彼此就会认定对方为“老熟人”。“生人”和“熟人”是日常生活里时刻无法回避，始终需要不断重申、体验、判断，并需要不断认定的基本社会范畴；它们是汉人在社会交往实践中须臾不能或缺的分类概念。人的“生/熟”分类使得在人际关系中形成一种等级性的秩序，以此为基点，此种分类也就直接影响到人的社交行为。当然，在“生人”和“熟人”之间，也有很

多处于“半生不熟”人际关系状态的人，如人们常说的“面熟”却不太了解的状态。若设定一个社交场景，两个“生人”走到一起，通常会彼此有所戒备，态度谨慎，一般不需要交流或发生互动。两个“熟人”走到一起，通常会较少拘束、自然发生交谈，有时还有亲切感。两个“半生不熟的人”走到一起，彼此会感到尴尬，会有开口不是，不开口也不是，或开了口，却不知道讲什么才合适的感受。路上遇见“生人”，不需要打招呼，反而需要戒心（这是小孩从幼儿园起，就被老师和家长灌输的“常识”）；遇见“熟人”，则一定要打招呼；若遇见半生不熟、不生不熟的人，就不晓得如何敷衍，或装着没看见，或选择绕道而行。在生活世界里，人们通过“生人”、“熟人”的分类，可在相当程度上为自己的社会交往活动建构一个初步的框架或“坐标”，每个人均各得其所、各归其位；但当有些人既不能划归“熟人”、又不能划归“生人”时，那些“夹生”或“半熟”的人就会另人局促不安，这是因为他们在“生/熟”这一简洁、明快的分类体系中位置不明，因而才会感到难以应对。

传统汉人社会的结构，按照费孝通先生的说法，具有以自我（个人）为中心而形成多层同心圆状之“差序格局”的倾向（费孝通 1985：21-28）。对于“差序格局”，社会学者和人类学者虽多有探讨，但从“生人”和“熟人”这一组对人的民俗分类范畴出发，或许也能够有进一步展开或深化的余地。“生人”和“熟人”是汉人社会中任何当事人对“非我”的他人及其社会属性的一种分类，这个理解和“差序格局”理论的相通之处，在于均是以“个人”为基点，以“我”为出发点。换言之，把“生/熟”的民俗分类，视为汉人社会里人际关系之建构性实践的关键范畴，有助于扩展或深化有关“差序格局”及“关系学”之类的学术探讨。

以“我”为出发点考虑汉人社会的人际关系时，大体有四个基本范畴非常重要：（1）家人：首先以核心家庭为中心，但随着对“家”的变通性界说，“家人”的范畴也会扩大或缩小。以血缘关系为原理的宗族可能是“家”所能伸缩的最大边际，但又有“拟制家族”的机制偶尔会发挥作用。（2）亲戚：主要是指通过男女婚姻确定的亲属关系网络，但也包括核心家庭之外及“五服”范畴之内的父系亲属关系。亲戚有“远”、“近”之不同，除了为民俗所界定的范畴之外，走动的勤懒则是另一个重要变量。（3）“熟人”：一般是除血缘（核心家庭）、姻缘（亲戚）之外，主要通过地缘（如同乡）、学缘（如同学）、业缘（同行、同事）等所有可能的路径，同时也是经由“社交”和“来往”而熟知的人。“熟人”一词的实际内涵非常丰富，并因“我”的感受而处于变动之中。“熟人”还有进一步细分的需要和可能，如从“有点熟”、“比较熟”到“特别熟”，或者从“熟人”发展为“朋友”、“哥们”（“姐们”）、“铁哥们”等，所谓“熟不讲礼”，指的正是“熟人”关系发展到极致，就是自己人了，故不必过多地计较礼数。以“我”为中心、为目的，自然而然或刻意而为地形成的人际关系网络，通常总是包括上述三个范畴；由于从“家人”、“亲戚”到“熟人”的可选择性呈现递增趋向，因此，“我”的人际关系网络在具体实践中，往往会以“熟人”为重点，由此便构成“我”的“熟人圈子”。常言道：“在家靠父母、出门靠朋友”，说的正是“血缘性差序格局”和“工具性差序格局”之间的内外衔接。（4）“生人”：无关的他者、陌生人。“生人”通常不属于“我”的人际关系，其更多地是令人潜在紧张的存在。

从“差序格局”来看，以“我”为中心逐层外推的社会人际关系，若从“生/熟”的角度看，

同时也就是从亲到疏、从近到远、从“熟人”到“生人”的一个渐次过渡的格局。对于当事人而言，“家人”、“亲戚”、“熟人”、“生人”等不同范畴之间的边际，并非总是清晰无疑，而是流动性的。通过交往，“生人”可以变成“熟人”，通过怠慢，“熟人”也可以退化为“生人”；因为“家”的发育，“家人”或可变成“亲戚”（如妹妹出嫁），“生人”也可能变成“家人”或“亲戚”（如哥哥娶亲）；“亲戚”若不经常走动，就有可能“他人化”。对“我”来说，亲疏远近之“生/熟”有别，既是自然而然的，又是变化无常的。

6. “生/熟”之间的人际关系实践

汉人社会之人际关系的建构实践，总归离不开“生张熟魏”⁵⁾。由于“家人”和“亲戚”等范畴较少可塑性，所以，大部分人际关系建构实践活动，都是围绕着“生人”和“熟人”而展开。汉人社会里人际关系的发生、建构、强化、淡化、解除、恢复等，往往都是在“生/熟”之间运作的。

费孝通先生在《乡土中国》里曾经指出，人口安于不流动和没有陌生人，是乡土社会的两大特点。在乡土社会，人们追求“无讼”，因为都是“熟人”，即便发生了纠纷，也倾向于“私了”。在主要由熟人组成的乡土社会，社会秩序的基础是礼治而非法制。费先生认为：“现代社会是个陌生人组成的社会，各人不知道各人的底细，所以得讲个明白：还要怕口说无凭，画个押，签个字。这样才发生法律。在乡土社会中法律是无从发生的，‘这不是见外的么？’乡土社会里从熟悉得到信任。这信任并非没有根据的，其实最可靠也没有了，因为是规矩”。“乡土社会的信用并不是对契约的重视，而是发生于对一种行为的规矩熟悉到不加思索时的可靠性”（费孝通 1985：5-6）。费先生将现代社会（如都市陌生人社会）与乡土熟人社会相对比，以熟人为主或生人为主作为重要的分类依据，对我们有很大启发。但无论是在乡土熟人社会，还是现代陌生人的社会，大凡在汉人组成的社会都存在人的“生/熟”分类，也都存在“生/熟”之间的人际关系实践。乡土社会主要由“熟人”组成，但并不是没有“生人”的范畴，现代社会主要由“生人”组成，也并不意味着没有“熟人”关系。

中国各地民间尤其是乡村熟人社会的“人情费”名目繁多，其数额也一直呈现逐渐上升趋势。有时候，这种支出甚至会影响到乡民正常的生活（齐海山、王晓明 2011）。基于古训“礼尚往来”（《礼记》）而成立的乡村人情礼，通常是逢年过节或婚丧嫁娶时的亲情礼、友情礼，但近年有逐渐扩展的倾向，诸如“生孩子礼”、“满月礼”、“生日礼”、“建房礼”、“乔迁礼”、“升学礼”、“参军礼”、“开张礼”等等，“熟人”间的往来、“报”以及“人情债”链条的形成、清偿和延续等，均促使人情来往的覆盖面越来越宽。人们相信，“家里有事，来的人越多说明人缘越好，场面办得越大说明势力越大”，把相互往来的频繁程度及礼金赠送的多少，用来衡量人情的厚薄。所谓人缘好，不仅意味着“熟人”多，也意味着“熟人”间的关系处于维系不断的状态。城市里的“人情礼”虽不如乡村那么隆重、频繁，但要办事得给“熟人”送礼仍是一种社会性的“常识”。

汉人社会里人际关系的立足点正是“熟人”间的关系。大多数汉人的社会交往实践或人际关

系建构，就是在致力于把原本和自己无关或关系疏远的“生人”通过各种方式和途径（如送礼），转化为自己生活中的“熟人”，与之建立关系或巩固、加强已有的关系，以便为“我”所用。当然，也有一部分努力是要摆脱“熟人”而使之“陌生化”，因为“熟人”有时可能比“生人”更讨厌和更危险。

社交和人际交往的目的是使“生人”变成“熟人”，所谓“人熟是一宝”，或使“熟人”之间不致于因较少走动而变得生分，或使已经疏远了的“熟人”关系得以重温的过程。“一回生，两回熟”，对于缺少资源可用来交换的人而言，要变“生人”为“熟人”，只好增加主动接触的频次。这一俗语形象地说明了“熟人”是通过反复的交流和来往实践产生的。如果长时间不理不顾，“熟人”也会淡化为“生人”。通过不断“来往”和“社交”维持已有的“熟人”关系网，或不断扩大“熟人”的范围，认识和结交更多的人，从“生人”中不断产生出“熟人”，这是汉人社会里人们谋求利益的基本策略。建立、发展、维系或恢复“熟人”的关系网络，多是基于实际利益的驱动，多要以交换为原则。若没有重要的社会资源可以交换，则“请客”吃饭、“送礼”上门，便是最常见的变“生”为“熟”、然后“熟人好办事”的方法。谁都知道“熟人好办事”这一俗语，它是汉人社会里最为寻常和重要的经验事实。汉语熟语有“熟门熟路”、“熟人熟事”、“攀亲托熟”等说法，大概都是指这一类情形。“熟人”若不帮忙办事，就会遭到谴责或令当事人失望，当事人就要感叹世态炎凉与人情冷暖，甚至还会采取某些对应的行动，例如降低交往频次等。

乔健先生曾深入讨论过汉人社会里人人熟知的“关系”概念及涉及“关系学”的种种社会现象（乔健 1982）。他指出，“关系”包括熟人、朋友、知己等人们交往或交往甚密者之间的“关系”，可以用各种方式建立起来，如“拉”关系、“讲”交情、“走”后门等，还有“认”，认亲、认老乡、认同学、认干爹干妈等。有些学者讨论中国社会的人际关系时，提出有“九同”（罗家德、戚树诚、赫曼·W. 史密斯 2006）：同学、同事、同乡、同姓、同好、同行、同年、同袍、同宗，都是建构个人“熟人圈子”时最常采借或依托的“资源”。所有这一切意味着汉人社会的“关系”、“关系户”、“关系网”，始终是一个充满动态的结构或过程。其中，建构“伪亲属关系”就是一个使得工具性价值较高的“熟人”和自己更加亲近一点的常用策略（李沛良 1993：65-76）。中国民间有“一表三千里”的说法，“这些虚构的亲属延伸把家庭集团以外的人带进熟悉的相互信任的关系圈子中”（杨美惠 2009：99）。远在异乡的边缘性人群，通过“江湖”上“金兰结义”的方式，即可在陌生的社会环境中建构出相互熟识的“兄弟”般的人际关系，从而有助于在异乡的生存和发展（陈进国 2009b：216-245）。赣南畲族有一种“认表亲”的民俗，通过“认表亲”建构的拟制亲属关系，可使“生人”变为“亲属”（蓝希瑜 2012）。类似的情形在各地汉人社会里也很常见。

“熟人”或许还可分为“有用的熟人”和“没用的熟人”，两者之间并无绝对分野，且可流动转换。一般来说，“有用”是工具性社交的目标。杨美惠先生于北京等地从事田野工作时，正值中国改革开放不久，物资仍然短缺的年代，托“熟人”办事几乎是一种全民性“常识”。她指出，“熟人指的是在关系网中个人能向他求助的人。熟人是一些处于一定的有利地位上的、能影响某些好处或好东西再分配的人。由于一些先前存在的朋友关系、亲属关系或其他交往中的恩惠，人们可以依赖熟人获取某些好处或想要的东西，或者通过他们办事”（杨美惠 2009：58）。在单位

体制为主的城镇里，要去一个以前没有任何“关系”的单位办事，常会遇到困难，因此，往往需要在这个单位里发展出一个或几个“熟人”，有“熟人”帮忙，话就好说，事情也可能就顺利些。于是，汉人社会就形成了无数多的“熟人链”，“熟人”之间办事，通常不好驳“面子”，大家“抬头不见低头见”，总有相互求人时候。为此，在中国，“生人/熟人”的分类甚至常能凌驾“恶人/善人”、“好人/坏人”的分类之上，为亲者讳，为“熟人”讳，成为“隐蔽体制”绵延不绝的温床。“生人/熟人”的分类即便不能直接等同，却也存在着与“好人/坏人”的分类之间发生隐喻性转换的可能。

公共性在“熟人”关系网络无所不在、无比坚韧并蔓延无边的汉人社会里，会显得分外脆弱。以“私德”和个人利益为基本价值导向的“熟人”关系逻辑，每时每刻和在所有的层级与场景均发挥着影响，侵蚀公开体系的规则和公权力的公信力（图1）。以中国庞大的建筑工程市场为例，正是由于“熟人圈子”的串标、围标行为导致“潜规则”横行，涉及招投标领域的违法、违规大案要案层出不穷（陈国洲 2011）。即便是在2011年11月通过了《中华人民共和国招标投标法实施条例（草案）》之后，人们对是否能够确立起相关的规矩，对于实际上肆无忌惮由各地的“熟人圈子”（成员可能包括招标方、专家评审委员会成员、有资质的投标企业、招投标中介机构等）通过暗箱操作，违规、违法操控招投标串标或围标的“惯习”能否得到有效抑制和打击，并没有多少信心。由于“熟人圈子”的逻辑如此根深蒂固，也由于它们对公共体系的蚕食和腐蚀几乎无法阻断，因此在日常生活中，比起对于公共体系的信任、依赖和借重，很多人更倾向于选择向“熟人”寻求帮助和支持。中国公共体系和服务行业的通病及痼疾之一，是对“熟人”眉开眼笑，对“生人”冷眼相对；为“熟人”办事，很容易放弃原则和手续，或任意替“熟人”作主，滥用其信任，对“生人”则不理不睬，甚或横加刁难。所谓服务态度不好，其实是以对人的“生/熟”分类为基础的。在中国，确立无论“生人”、“熟人”均应一视同仁的新的商业道德、工作伦理和服务精神，恐怕还需走很漫长的道路。现代都市的陌生人社会和国民国家的成长，均要求逐渐形



图1 潜规则

成以均质性为前提、为特点的“国民”和“市民”等概念，但人的“生/熟”分类却显然内涵着对人的差别对待。“熟人”关系逻辑如何与公共性相协调，将是中国社会长期倍感困扰的焦点话题。不难理解，中国社会当前很多不正常的现象，正是从所谓“熟人社会病”延伸而来的。

李沛良先生曾研究过香港人的“医缘”信念（李沛良 1982），指出香港人转换医师的一个主要变量，是以“熟人”和亲友为主体的非专业性介绍体系。根据一项“记者调查”，在中国大陆，有高达九成的患者在看病时会托熟人，而有大约七成的医生反感为熟人看病（金艳 2008）。人们之所以要找熟人，就是为了图得安心。广州、香港民间向有“做熟不做生”的俗语，是说人们更愿意在熟悉的人际环境里做事，不想轻易调换工作，在商业交易中也比较注重已经熟悉的老客户。对于在商言商的人们而言，的确有不少涉及“生/熟”的诀窍。要不要跟“熟人”、亲戚做生意？很多人对此设问颇感纠结。通常有两种意见：一是认为最好不和“熟人”、亲戚做生意，因为不好做，有“面子”问题，不好意思砍价。但更多的人选择“做熟不做生”，相信会做生意的都不会故意去坑“熟人”，除非是不想做了。以推销保险这一行为为例，大多数做得还主要是“熟人”之间的生意（庞晓瑜 2008）。

在浙江，有一些从事放高利贷生意的“老江湖”，据说他们能长期维持不出事的秘诀，是坚持了“借熟不借生、借短不借长、借零不借整”的原则。“借熟不借生”的信念，说明当地民间金融具有“地缘信用”和“熟人信用”的特征。所谓“借熟不借生”，就是对“新客户”（即“生人”），一般是额度低而利息高，对“老客户”也就是“熟人”，则是贷款额度高而利息低。中国人有“有借有还、再借不难”的说法，也是因为“熟人”的信用程度要更好一些。“老江湖”们对客户的生意情况非常了解，甚至对其家庭也很熟悉，此种“借熟不借生”或“关系放款”、“情感放款”的诀窍，正是熟人社会里心照不宣的风险控制原理。这其实也是整个中国民间信用的传统。江浙闽粤一带的民间金融或民间信用，通常只吸收“熟人”的钱，然后再贷给“熟人”，因为“熟人”关系可降低风险及社交成本。除非经过某种“社会化”过程，如“熟人”引荐、承诺遵守规矩、做出一定抵押、承担违约惩罚、经受过数次交易的“考验”等，否则，难以取信于圈内（汪曙霞、马理、张纯威 2003：16，21）。近年来频繁发生的“倒会”事件，其原因之一是“熟人链”过长，“熟人”的“熟人”链条，按照“差序格局”理论，最终难免稀薄化为“生人”，其结构的脆弱性被突显了出来（邱建新 2005：28-229）。这也意味着原本主要发生于乡村熟人社会，彼此知根知底的亲戚、邻里和熟人之间的民间金融互助，较难直接应用于现代城市里规模较大的陌生社会。

赵旭东教授曾提供了一个介于“生/熟”之间的个案（赵旭东 1998）：某村某人受到村民们的孤立，因为发生了一起卖梨纠纷。一个外人来村里收梨，借重了与村里某人熟识的关系，村民们也因他是“同村的熟人”，放心地将梨送去。收梨者后来一直没有付款，村里人认为上当了，要某人负责，他却声称自己没责任，那位收梨者只不过借用了自己的场院放梨而已，自己并没有欺骗乡亲，也没有从中得到好处。村民们讲，大家是看在某人是同村熟人的面子上才肯将梨送去，若是生人就会要求一手交钱一手交货。这个例子能够反映生成于“生人”和“熟人”之间那些纠纷的一般情形，这些情形在汉人社会是经常发生的。回应前述费孝通先生有关乡土社会的命

题，可以说目前的汉人社会既非纯粹的乡土社会，亦非成熟的现代社会，其中“生人/熟人”的规则与逻辑依然存在，依然发挥影响，它不仅带来“秩序”，每每也导致混乱。

在发展市场经济的背景下，近年大陆出现了“宰熟”（又叫“杀熟”）一词，引起了人们深深的忧虑。如在“传销”活动中，“宰熟”几乎成为社会公害。有人分析说，奸商“宰熟”之所以如此引人恐慌，就是因为它对社会的人伦道德，对社会最基本的信任结构提出了挑战，类似传销的“宰熟”，将会摧毁汉人社会及文化里最基本的道德基础，使人与人之间缺乏起码的信任支点，对社会危害极大。问题在于人们不能容忍“宰熟”，却多少宽容地看待“欺生”、“宰生”。假冒伪劣产品盛行于世，但只要没有受到切身伤害，似乎就关系不大，这一点从王海每次打假所碰到的麻烦可以证明。舆论的耻辱在于每每纠缠于“打假英雄”王海是否“知假买假”，以至于最终连究竟是谁在欺诈，是王海还是制假售假者的问题都难以讲清楚了。的确，汉人社会里人们日常生活的基本支撑是“熟人”关系及其网络，所有人都很看重“熟人”关系，因此，“宰熟”比“宰生”更可恶。但利用“熟人”关系交换或谋取某种利益，正是汉人社会及文化的基本逻辑；“宰熟”难道不正是滥用“熟人”关系的逻辑终于走向极端化的恶果之一吗？

7. 小结

本文对汉人社会及文化中的“生食”、“熟食”分类以及由此延伸、展开或扩散到其他所有可能之领域的“生/熟”分类进行了必要的梳理和抽象，认为在汉人社会及文化里，存在着“生/熟”这样一组重要的民俗分类范畴。通过对众多事实和案例的描述或提示，笔者试图揭示这一民俗分类范畴何以能够从一些具体事象中被抽象出来，以及它又是怎样被应用和渗透于其他的生产、技术、艺术及社会生活的诸多领域的。本文尽可能明晰地展现了特别是对人的“生/熟”分类，在汉人社会及文化中具有的重要和普泛的适用性，其作为人们致力于建构、维系和经营社会人际关系之各种实践活动的基本逻辑的根深蒂固，其在乡土熟人社会和现代都市社会均具有的顽强的生命力，以及它和现代公共性的抵触及冲突等。列维-斯特劳斯生前曾多次访问日本，他在日本的一次讲演中指出：“村落也好，城市也好，极其普通的民众——例如，被日本著名的人类学家柳田国男称之为‘常民’的人们——的社会生活，只要是建立在个人的相互联系和家族纽带、近邻交往的基础之上，一言以蔽之，只要口承传承在其中依然有效的小规模传统性的世界仍得以存续，那它就会是人类学的研究对象”（レヴィ＝ストロース 2005：34）。本文讨论的“生/熟”问题，应该说正是在这个意义上，对于人类学的中国研究而言，是具有建设性的。但仅此来理解社会是不够的，虽然诸如此类的二元对立难以抹杀，“通过关注日常生活中人们对其模糊化的各种方式，可以使它们变得不那么重要，也不用那么想当然”（冯珠娣 2009：54）。

笔者认为，有关汉人社会及文化中人的“生/熟”分类的研究，多少构成了对费孝通教授提示的“差序格局”理论的一些不无意义的补充，至少是从一个不尽相同的角度，对汉人社会及文化中人际关系的结构和机制，做出了可以和“差序格局”理论所描述的结构相互衔接，或使之部分地有所细化的描述性分析。对“生人/熟人”的分析，之所以能够和“差序格局”理论相接轨，

是因为它们都是以个人（而不是家族、宗族、民族）为“本位”来考虑社会人际关系问题的。“差序格局”揭示的汉人乡土社会的人际关系，基本上是根据从近到远、从亲到疏、由熟悉到陌生的顺序来决定社会交往的态度，其中涉及“生人”和“熟人”的部分在本文中得到了进一步的探讨。换言之，本文的研究使得“血缘性差序格局”和所谓“工具性差序格局”（李沛良 1993：65-76）之间的连接获得了论证。正如心理学者黄光国先生指出的那样，以自我为中心的关系网络，最内圈为家人和家人连带，紧接着便是熟人连带，“中国人的熟人连带将关系视为互惠的一种形式，……一个行动者的熟人连带为扩展社会交往范围创造了独特的机会，而西方社会则较少这种类型的强连带”（罗家德、戚树诚、赫曼·W·史密斯 2006）。

“差序格局”和“生/熟”分类，的确是汉人社会人际关系的基础，但它被认为是“传统”而非“现代”的，因为现代社会要求的是一般性的和均质的人伦道德，这就需要在社会人际交往中打破亲疏、远近及“生/熟”的区别，或对其有一定的扬弃和超越。例如，职业道德须一视同仁，法律面前得人人平等，进了商场即便陌生人也同样是“上帝”等等。尽管如此，汉人社会及文化中类似“生人/熟人”的社交逻辑却依然故我。这里实际涉及到“生/熟”与“公/私”、“内/外”等二元对立之范畴的相互转换问题。无论学校、家长，还是传媒，中国的教育不断告诫孩子们，“生人”总是不安全、危险及不可信任的存在，人就应该生活在令人放心的由“熟人”组成的环境里。孩子们在这样的氛围中实现“社会化”，学会“认生”。看来，“生人/熟人”的分类、认知及社会实践，在汉人社会及文化里将会长久地传承不衰。改革开放以来，中国出现了人口的大流动、大迁徙，往日的乡土熟人社会或大面积萎缩，或日趋解体，与此同时，规模巨大的陌生人社会伴随着市场经济、城市化和新的信息时代的到来，正在一天天地成为现实。对基于“生/熟”分类的人际关系逻辑的固守，已经并将越来越和充斥着陌生人之现代社会的公共性追求格格不入，甚或背道而驰。在珠江三角洲（例如，新塘镇），长期以来对“本地人”与“外地人”之分野的固执和人为强化，已经在持续地生产着新的社会排斥，并在近年不断地引发着群体间的冲突。乍看起来，这是地域歧视和利害的冲突，但若深究起来，却还与人的“生/熟”分类不无关联。无论是“本地人”，还是“外地人”，双方都习惯性地因循着“生/熟”分类的逻辑，前者虽然已经实现了城镇化，却依旧维持着“熟人社会”的规矩，并通过拒斥外来“生人”而获得优越感，甚或人为地建构社会排斥，以维系和使本地熟人社会的利益最大化；后者面对陌生的环境，自然倾向于则通过“同乡”等熟人关系建构互助网络（张继焦 2004：67），谋求在异乡的生存和发展，必要时也因此而团结一致地抵抗来自“本地人”的歧视。那么，能否在双方共同却又对峙的逻辑之上形成新的公共性呢？显然，这才是地方政府最重要的课题。

我们有理由将有关人的“生/熟”分类，也视为是汉人社会涉及“家族”、“民族”及“社会关系”的重要“言说”之一。因为人的“生/熟”分类，在家族、亲戚结构的外围，为其提供了伸缩自如的空间；如果把汉文化的“生/熟”分类范畴适用于认知或把握异己的族群他者，过往的民族“生熟论”无疑正是值得进一步深究的“华夷秩序”之“文明体系”的一种“言说”。本文在对汉人社会中人的“生/熟”分类，以及运作于“生/熟”之间的人际关系实践的描述性分析中，较多地强调了其工具性或功利性的一面，在这里，笔者还应指出，要想更加全面地理解汉

人社会及文化，今后应该加强和补充对其价值论（例如，亲情、友情等）的深入探讨，这就要求研究者对那些具体的人际关系实践者的表述或解说予以足够的重视，因为或许它们也能构成汉人“社会关系”之“言说”的重要组成部分。

虽说是偏向于结构主义风格的论述，但本文也特别努力地强调“实践”的观点。笔者认为，个体在生活中对“生人”和“熟人”的具体分类、其在“生/熟”之间的拿捏、分寸感和礼尚往来等人际关系活动，均不外乎是一种社会文化的实践，它不只关系到对利害的追求或规避，实际上还有价值观、充实感和幸福观之类的寓意及感受被包含在内。生活在至爱亲朋密切互动的“圈子”内，或许正是大多数汉人所确信的幸福。

参考文献

（中文）

陈进国

2009a “走近宗教现场”金泽、陈进国主编《宗教人类学》（第一辑）北京：民族出版社 2009年11月。

2009b “地方结社中的仪式和象征—以乡约和兰谱的文本为例”金泽、陈进国主编《宗教人类学》（第一辑）北京：民族出版社 2009年11月。

陈国洲

2011 “熟人圈子 标书围标呈五特征：招标人量身招标”《经济参考报》2011年12月8日。

陈道林

1999 “刻到生时是熟时”《书法之友》1999年第9期。

戴生岐

2007 “生蹭愣倔：关中人性特色之家乡民俗学探讨”《民俗研究》2007年第2期。

邓迪斯

1986 “结构主义与民俗学”（吴绵译）张紫晨编《民俗学讲演录》北京：书目文献出版社 1986年6月。

费孝通

1985 《乡土中国》北京：三联书店 1985年6月。

冯珠娣（Judith Farquhar）

2009 《饕餮之欲——当代中国的食与色（Food and Sex in Post-socialist China）》（郭乙瑶等译）南京：凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社 2009年3月。

范曾

2009 “生和熟”《当代人》2009年第5期。

古迪（Jack Goody）

2010 《烹饪、菜肴与阶级（Cooking, Cuisine and Class）》（王荣欣、沈南山译）杭州：浙江大学出版社 2010年10月。

金艳

2008 “记者调查：九成患者看病想找熟人 七成医生反感”中国新闻网 2008年8月31日。

列维—斯特劳斯

2007 [1964] 《神话学：生食和熟食》（周昌忠译）北京：中国人民大学出版社 2007年1月。

2007 [1966] 《神话学：从蜂蜜到烟灰》（周昌忠译）北京：中国人民大学出版社 2007年1月。

2007 [1968] 《神话学：餐桌礼仪的起源》（周昌忠译）北京：中国人民大学出版社 2007年4月。

- 2007 [1971] 《神话学：裸人》(周昌忠译)北京：中国人民大学出版社 2007年4月。
- 罗家德、戚树诚、赫曼.W.史密斯
- 2006 “中国组织中的可信赖感研究”周晓虹、谢曙光主编《中国研究》2006年秋季卷 总第4期。
- 李亦园
- 1993 “致中和——论传统中国乡民的基本价值取向”北京大学社会学人类学研究所编《东亚社会研究》北京：北京大学出版社 1993年9月。
- 1999 《田野图像——我的人类学研究生涯》济南：山东画报出版社 1999年5月。
- 李沛良
- 1982 “社会科学本土概念”杨国枢等主编《社会及行为科学研究的中国化》台北：中央研究院民族学研究所专刊乙种第十号。
- 1993 “论中国式社会学研究的关联概念与命题”北京大学社会学人类学研究所编《东亚社会研究》北京：北京大学出版社 1993年9月。
- 蓝希瑜
- 2012 “认而不亲 差而有序：赣南畲族“认表亲”研究”《思想战线》2012年第一期。
- 庞晓瑜
- 2008 “生意做‘生’？做‘熟’？”《温岭日报》2008年11月10日。
- 齐海山、王晓明
- 2011 “人情费支出扭曲农民消费结构：借钱送礼卖牛凑钱”《半月谈》2011年第3期。
- 邱建新
- 2005 《信任文化的断裂——对崇川镇民间“标会”的研究》北京：社会科学文献出版社 2005年8月。
- 乔健
- 1982 “‘关系’刍议”杨国枢等主编《社会及行为科学研究的中国化》台北：中央研究院民族学研究所专刊乙种第十号。
- 孙溥泉等
- 1979 《常见药用食物》西安：陕西人民出版社 1979年3月。
- 尚秉和
- 1991 《历代社会风俗事物考》长沙：岳麓书社 1991年6月。
- 涂尔干、莫斯
- 2012 [1903] 《原始分类》(汲喆译)上海：上海人民出版社 2012年3月。
- 韦立华、朱德林
- 2001 “从误划生熟谈侦查思维的模糊性”《广西公安管理干部学院学报》2001年1期。
- 汪曙霞、马理、张纯威
- 2003 《中国民间信用——社会·文化背景探析》北京：中国财政经济出版社 2003年12月。
- 婉莹、王白羽
- 2001 “学生假期玩出新花样——红烧美女”《天府早报》2001年1月12日。
- 学诚
- 2010 “生处能熟，熟处能生”《法音》2010年第7期。
- 杨堃
- 1997 《社会学与民俗学》成都：四川民族出版社 1997年3月。
- 杨美惠
- 2009 《礼物、关系学与国家——中国人际关系与主体性建构》(赵旭东、孙岷译)南京：江苏人民出版社 2009年6月。

杨新

1993 “‘字须熟后生’析——评董其昌的主要书法理论”《新美术》1993年1期。

易中天

2006 《闲话中国人》上海：上海文艺出版社 2006年3月。

张锡纯

1985 《医学衷中参西录（中册）》石家庄：河北科学技术出版社 1985年8月。

张继焦

2004 《城市的适应——迁移者的就业与创业》北京：商务印书馆 2004年5月。

张百庆

2011 “为人”与“懂事”——从乡村的民俗概念看中国法治之“本土资源”周星主编《国家与民俗》北京：中国社会科学出版社 2011年4月。

郑惠美

2001 “书法越界——故宫博物院熟书法 VS. TFAM 生书法”《“国际书法文献展—文字与书写”学术研讨会论文集暨会议记录》台北：台湾美术馆。

赵旭东

1998 《乡土社会中的权威多元和纠纷解决》北京大学博士学位论文。

周星

1999 “‘生’与‘熟’：汉人社会与文化中一组重要的民俗分类范畴”北京大学社会学人类学研究所ISA工作论文 1999.015号。

2001 “‘生’与‘熟’：关于一组民俗分类范畴的思考”马戎、周星主编《二十一世纪：文化对话与跨文化对话（二）》北京：北京大学出版社 2001年4月。

2011 《乡土生活的逻辑——人类学视野中的民俗研究》北京：北京大学出版社 2011年4月。

（日文）

レヴィ＝ストロース

1996 『神話と意味』（大橋保夫訳）東京：みすず書房。

2005 『レヴィ＝ストロース講義—現代世界と人類学』（川田順造、渡辺公三訳）東京：平凡社。

港千尋

2006 「超理性の翼」渡辺公三、木村秀雄編『レヴィ＝ストロース「神話論理」の森へ』東京：みすず書房。

中沢新一

2006 「『神話論理』前夜」渡辺公三、木村秀雄編『レヴィ＝ストロース「神話論理」の森へ』東京：みすず書房。

注

- 1) 本文系国立民族学博物馆“机关研究”课题“中国における家族・民族・国家ディスコースの生成と実態——グローバルな視点から（Generation and Dynamism of Discourses, Family・Ethnicity・State in China-From Global Perspectives. 课题代表：韩敏，2012-2014）”的成果之一。本文于2012年12月25日在日本国立民族学博物馆举办的主题为“中国的社会与民族——人类学的分析框架和个案研究”的国际研讨会上发表，得到韩敏、横山广子、濑川昌久、小长谷有纪、秦兆雄、田村克己诸位教授的点评和指教，谨此致

谢。

- 2) 笔者曾于1998年7月在北京大学举办的教育部第三届社会文化人类学高级研讨班上,以“‘生’与‘熟’:关于一组民俗分类范畴的思考”为题发言,后将发言提纲扩充成文并发表于马戎、周星主编《二十一世纪:文化对话与跨文化对话(二)》(北京大学出版社,2001)一书第376-404页;该文后收入笔者的论文集《乡土生活的逻辑——人类学视野中的民俗研究》(北京大学出版社,2011)第1-24页。此外,笔者于1999年在北京大学社会学人类学研究所完成的015号ISA工作论文,题为“‘生’与‘熟’:汉人社会与文化中一组重要的民俗分类范畴”,作为内部交流与征求意见之用,并未正式发表,但在网络有所流传。本次提交给国立民族学博物馆举办之国际会议(大阪,2012)的论文,是在前两篇论文的基础之上,遵循同一分析逻辑和学理思路,就此课题所展开的新探索。
- 3) “生熟汤”又叫做“阴阳水”,一般是指用新汲的“生水”和开水(“熟水”)混合地匀在一起,俗信饮之可调中消食。据说若有吐泻类腹疾,便可取盐少许投入“生熟汤”之中,饮1-2升,便愈;或曰若因霍乱和呕吐不能进药、病情危急的,需先饮数口即可使人安定。“生熟蛋”或曰“半生熟蛋”,顾名思义,就是把鸡蛋加工成半生不熟的状态。
- 4) 据报道,成都暑袜北街某单位大院,寒假里小学生们发明了一种叫做“红烧美女”的游戏:先是几个男生猜拳,最后胜出的两位男生率先获得“烹饪权”,被“红烧”的女生则是女生猜拳的失败者。她老大大不乐意地骑上由两个男生双手交叉架起的“锅”,然后就带着她在事先划定的范围内追赶其他女生,抓住后便结束一次“红烧”。据说“红烧美女”游戏的玩法还有很多种,正在低年级盛行,孩子们乐此不疲。有些家长表示不希望孩子玩这种不太好的游戏代(婉莹、王白羽 2001)。
- 5) “生张熟魏”,成语。张、魏均为姓氏。该成语泛指认识的或不认识的人,也被用来形容生客与熟客在一起彼此互不熟悉的情形。出典见宋沈括《梦溪笔谈》卷十六:“北都有妓女,美色而举止生梗,士人谓之生张八。野赠之诗曰:君为北道生张八,我是西州熟魏三。莫怪尊前无笑语,半生半熟未相谑。”