

贵货不积： 以《老子》解读库拉*

梁永佳

提要：本文借助《老子》的“贵货”和“不积”概念，重新解读美拉尼西亚的库拉交易。我认为，《老子》可以帮助我们理解库拉贝壳与库拉名望为什么十分珍贵却又无法积累，以及它们为什么限制了有组织的暴力。总体上，库拉是一个“空转”体系：它交换而不固化等级，竞争而不积累，冲突而不能形成制度，单一“贵货”而抑制其他“贵货”。库拉社会通过推崇“老人”实现了“贵货而不积”，这正是老子通过推崇“圣人”的“不贵货不积”而希望达到的理想秩序，两者都是自然而然的。本文质疑库拉研究的“礼物范式”，探索“贵货”如何导致库拉贝壳、库拉名望和暴力的“不积”，并分析《老子》与库拉殊途同归的原因。本文希望通过具体的辩论探索中国本土思想成为普遍社会理论的可能。

关键词：《老子》 贵货 不积 库拉 礼物范式

巴布亚新几内亚东部的马辛群岛 (Massim Islands) 在世界政治经济版图上无足轻重，却是当之无愧的现代人类学圣地。这里的库拉交换 (kula exchange) 因马林诺夫斯基于 1922 年出版的《西太平洋的航海者》而成为最经典的人类学案例 (Malinowski, 1922)。近百年来，许多人类学家对库拉展开了理论探讨和后续调查 (梁永佳, 2015)，其中包括莫斯 (Marcel Mauss)、弗斯 (Raymond Firth)、利奇 (Edmund Leach)、维纳 (Annette Weiner)、南希·曼 (Nancy Munn)、哥德利埃 (Maurice Godelier)、斯特拉森 (Marilyn Strathern)、戴木德 (Frederick Damon)、格里高利 (Chris Gregory) 等一流学者。可以说，库拉是人类学界最为成熟的研究领域之一。

* 本文是我在与很多学者的长期讨论中逐渐形成的。感谢王铭铭、赵丙祥、孙砚菲、张亚辉、郇菁、宗树人 (David Palmer)、阿嘎佐诗、罗宾斯 (Joel Robbins)、钱力成、项飙、杨德睿、刘琪、张原、尹韬等师友同侪的批评指正和外审的修改意见，尤其感谢戴木德教授 (Frederick Damon) 长期而耐心的指导。最后，特别感谢赵鼎新教授对本文的全面提升。文责自负。

尽管我长期受教于上述前辈的经典著作,也未曾到过马辛群岛,但仍不揣浅陋,试图在他们的基础上推进一步。本文将在质疑“礼物范式”的基础上,借用《老子》的思想提出一个新的问题。本文的论点是,前人的研究忽视了库拉社会的总体效果,即防止积累;而《老子》提出的“贵货”和“不积”的概念,可以帮助我们理解为何库拉在土著生活中既十分珍贵又无法实现贝壳和名望的积累,并抑制了有组织的暴力。总体上,库拉是一个“空转”体系,它交换而不固化等级,竞争而不积累,冲突而不能形成制度,单一“贵货”而抑制其他“贵货”。^① 库拉社会并不“美好”,但却通过推崇“老人”的“贵货不积”而接近了老子通过推崇“圣人”的“不贵货不积”所主张的那种自然而然的理想秩序。

我用《老子》解读库拉,并非假定二者存在历史关联。尽管杰出的人类学家戴木德运用混沌理论发现中国东南沿海与库拉社会在宇宙观上相类似,但这不能说明《老子》与库拉存在直接联系(Damon,2012)。库拉圈人群的祖先在约八千年前就离开了中国东南沿海(Oppenheimer,2004:594),这个时间远早于老子时代。而库拉圈西北部与元明两朝的有限交流也不足以让《老子》对这一无文字社会产生影响。

这可能会产生另一种质疑:如果两者没有关联,用《老子》分析库拉是否存在“时空错位”?这个问题与中国思想的普遍性有关。其实,用福柯、布迪厄、滕尼斯、柏拉图这些对中国几乎一无所知的思想家分析中国社会,同样存在“时空错位”。欧美和中国的社会思想都有其普遍性,但也都植根于自身文明的独特性。这些智慧应该是互补关系而不是取代关系。我们既可以用欧美社会思想理解中国,也可以使用中国思想理解欧美。更为理想的研究则是使用不同源头的社会思想理解一个“非中非西”的第三方。这是因为,跨越文化的经验研究难以避免以“己身”之心度“他者”之腹,承认和运用不同文明的独特智慧将有助于看到单一社会理论的“盲点”。正如费孝通先生所说,“人类的各种文化中,都可能隐含着很多永恒的、辉煌的、空前绝后的智慧,我们要学会欣赏它们、理解它们、吸收它们,这也是我说的‘美人之美、美美与共’的本意之一”(费孝通,2003:14)。费先生将各种文化的智慧视为以独特方式探讨普遍性的思想,我建议将之称为“多重普遍性”理论。

^① 这一机制性总结得益于赵鼎新教授2019年2月25日对我研究报告的点评。

其推论之一,就是中国学人完全可以用自身文明的普遍性思想审视域外世界,但“要以对另外一些世界的普遍性的承认为前提”(王铭铭,2011:124)。

正因如此,我用《老子》解读像库拉这样一个“非中非西”的社会,希望以落实到经验研究上的方式,参与当下中国社会学与人类学的“本土化”讨论。这场讨论已经取得了重要进展,但在回归中国本位的同时,几乎完全以中国经验为研究对象,形成了一个“以中释中”的话语体系,即用中国本土概念重新解释中国经验。我同意很多学者的本土化主张,认为回归中文思想传统是探索当代中国社会科学前途的最佳途径。但“以中释中”并不能保证新的解释更有效(李晨阳,2017)——它固然可以比“西方社会理论”更好地理解中国,但它仍然只是本土理论、中国学,并不是费先生所说的研究“人”的社会学(费孝通,2003:6)。仅止于论述中国的特殊性容易陷入平庸的“第三世界例外论”(Chatterjee,1998:345),中国概念只有被运用到对那些与中国几乎没有关联的社会的理解工作中,才能证明自身的普遍性(梁永佳,2019)。我希望通过用《老子》解读库拉,探讨人类学域外研究的独特价值——发端于中国的社会思想应该在具体的辩论中论证其比较优势,从而具体地探索其普遍性,这是中国人类学的域外研究应该具备的视野。

用《老子》解读库拉的第三种质疑来自“理想”与“现实”的差距。《老子》经常被认为是一个社会理想,而不是社会本身。但我们不能否认,《老子》深刻影响了历代政治家和思想家,一直与社会现实存在深刻的关联。何况,《老子》并不比《理想国》《君主论》《乌托邦》《利维坦》等欧美政治哲学元典更加“不切实际”。正如刘笑敢所说,《老子》固然是理想,却不是“空想”,是可以通过努力达到的状态,甚至比其他先秦诸子的理想更加可行(刘笑敢,2006:561)。正是基于此种认识,我曾尝试通过分析库拉,将《老子》与当代历史社会学家迈克尔·曼(Mann,1986)的“抑制演化”理论加以对照,探寻当代社会理论与先秦社会思想的对话接口(梁永佳,2020)。本文则更进一步,将《老子》置于理论顶端,不再从属于任何一种欧美社会理论。

下文将首先质疑库拉研究的“礼物范式”,然后探索“贵货”如何导致库拉贝壳、库拉名望和暴力的“不积”,继而分析《老子》与库拉殊途同归的原因,并在结论部分探讨本研究的意义。

一、库拉研究的“礼物范式”

库拉(kula 或 kune)是一个由白色大贝壳制成的臂镯(mwali 或 mwal)与红色贝壳制成的项圈(soulava、bagi 或 veigun)形成的流通体系。臂镯与项圈沿着相反的方向在海岛内外的对家(partner)之间持续易手,形成一个大致闭合的库拉圈,覆盖整个马辛群岛(Damon,1990:1)。这里语言多样,时间制度不同,社会组织小型而分散。当代社会对库拉圈发生影响相当晚,澳大利亚政府直到上世纪60年代才开始在这一带建立殖民管理点,并于1975年移交给新独立的巴布亚新几内亚当局。上世纪70年代末,外部资本陆续进入当地,开发黄金、珍珠和木材等资源;基督教各派尤其是灵恩派的传教活动也在此大获成功,并深刻改变了这里的文化景观。库拉交换在20世纪90年代有所减少,但并没有像美拉尼西亚其他本土交换形式那样消失殆尽,而是仍然活跃至今。

虽然马林诺夫斯基对库拉交换有重要的反思,但是最早将库拉进行理论化的学者当属法国人类学奠基人马塞尔·莫斯。曾“亲眼目睹”莫斯分析库拉的杜蒙(Louis Dumont)说,“莫斯对美拉尼西亚和波利尼西亚十分熟悉,因此他能够就特罗布里恩德群岛的居民提出与马林诺夫斯基截然不同的看法”(杜蒙,2003:164)。莫斯对库拉的解释主要体现在他最重要的作品《礼物》之中。他将库拉与豪(hau)、夸富宴(potlatch)一同视为现代西方社会的“前身”,认为它体现了“接受了馈赠就有义务回报”这一贯穿人类历史的“法律与利益规则”——这说明,在“为数甚多的文明之中,交换与契约总是以礼物的形式达成,理论上这是自愿的,但实际上,送礼和回礼都是义务性的”(莫斯,2015:5)。据此,莫斯提出了一个根本的命题:契约道德并非源于私有制,而是源于礼物所蕴含的“总体呈献”(total prestation),即一种经济交换与其他交往混融在一起的“总体社会事实”;“总体呈献”在群体之间产生了对未来“回献”的期待,并形成社会团结,“原始社会或古式社会的各个分部或次群体之间的契约法律制度体系……交融在一起,共同形成了先于我们的社会,乃至原古社会的社会生活”(莫斯,2015:6)。总体呈献既是慷慨的又是算计的,既是结盟也是竞争。在莫斯看来,库拉就属于“竞技性总体呈献体系”(莫斯,2015:12)。它是一个义务与自愿

不分、人与物混融的体系,而不同于“宗教”“政治”“经济”等范畴已然“脱嵌”的现代法权社会。正因为库拉是总体性的,所以库拉的核心精神是交换的“慷慨”和“部落性”(即集体性),这正是现代个体主义意识形态失落了的精神。在这一点上,莫斯不仅是一个霍布斯主义者(见 Sahlins, 1972:155-157),也深化了马克思的“异化”理论。莫斯以“交换”讨论库拉对于社会团结——这一涂尔干命题——的意义,开创了库拉研究的“礼物范式”(Caillé, 2013)。

“礼物范式”不仅成为人类学中影响最大的理论之一,也成为解释库拉的基本路径。例如,马林诺夫斯基的追随者弗斯就将库拉看成“无用之物的仪典性交换”,以区别于“有用贸易的经济交换”(Firth, 1957:218)。同样,格里高利也将库拉视为礼物交换中的“不可让渡的对象”,以区别于商品交换中的“可让渡对象”(Gregory, 1983)。利奇认为,库拉遵循“反向流动原则”(Leach, 1983),属于列维-斯特劳斯所说的“广义交换”。总之,他们都希望在“礼物范式”下补充莫斯。

较早重访马林诺夫斯基田野地点的维纳以性别视角延续了礼物范式。她认为,库拉是男性之间的竞争性交换,能让他们暂时搁置自己的农园、妻儿、姐妹,专心与其他男性竞争“名望”(name)。但恰恰由于女性参与的缺乏,库拉名望持续得很短暂,无法凝结成恒久的等级;只有由女性参与的甘薯和香蕉叶裙子之间的交换,才能反映当地社会恒久的等级(Weiner, 1976)。她还指出,库拉交换者希望永远保有库拉名器,却无法实现,因为库拉终究要送出去。因此,“保留”就意味着“给出”,反之亦然(Weiner, 1992)。在她的启发下,哥德利埃提出了一个社会构造理论,即对于任何社会来说,“不可交换”都是“交换”的前提;前者是神圣的,后者是世俗的。他明确指出,自己的理论受到《礼物》中“给人的馈赠”与“给神的馈赠”这一对概念(莫斯, 2015:22-27)的启发(Godelier, 1999/1996:78-95)。

“生产”理论的引入同样延续了礼物范式。在《礼物的性别》中,玛丽莲·斯特拉森用生产反驳了维纳的性别视角,指出库拉虽然由男子发现,但投入时间打磨和制作库拉的人其实是男子的姐妹。因此,库拉看似男子之间的竞争,实际上却通过竞争将姐妹的劳动外化了,就如孩子是男子农园劳作的外化一样(Strathern, 1988:197)。戴木德亦借用马克思的生产概念挑战利奇,指出库拉看上去像广义交换,实则有赖于库拉贝壳和社会关系的生产。库拉交换在原则上必须等价。所以,它实

实际上是一种以“社会必要劳动时间”完成的社会关系转换,其主要目的是生产名望(Damon,2002)。

可见,库拉人类学家在过去的一百年间几乎都是按照莫斯开创的“礼物范式”解读库拉的。但是,如果回到莫斯的原文,我们不难发现某些基本错误。莫斯认为库拉交换是“慷慨的”与“部落性的”,这是整个“礼物范式”得以展开的关键基准点。莫斯必须将库拉论证为一个浑然一体的、未加分化的总体事实,可以在部落之间被慷慨地交换。否则,他就无从论证后来那些渐次分化的古代社会体系,更谈不上因为高度分化而出现道德危机的当代社会了。但是,莫斯对库拉的这两个判断存在着较大缺陷。

首先,莫斯认为库拉是“慷慨的”,因为土著人明确区分库拉和“斤斤计较”的“以物易物”(土著称之为“金瓦利”[*gimwali*])。库拉不能当场互换,以示送出者是自愿的、不期待回报的(莫斯,2015:34)。因此,交换十分郑重,送出者谦逊、恭敬,甚至为自己没有带来合适的礼物而道歉;接受者也十分谦卑,以矮人一头的姿势接受对方的礼物——“一切都力图凸显出慷慨、自由、自主以及隆重。但实际上,这都是义务机制……在发挥着作用”(莫斯,2015:35)。但是,莫斯的这种判断并不符合实情。马林诺夫斯基笔下的库拉交换既不慷慨也不是慷慨带来的谦逊,而是轻蔑。库拉宝物经常“被送出者扔在地上,有时只是突然一掷。而且往往捡起宝物的甚至不是获赠者本人,而是某个不起眼的随从”(Malinowski,1922:146)。实际上,放弃一件库拉贝壳尤其是大贝壳令人气恼(Damon,1980:267)。

库拉交换也不一定延迟,而且经常跟“斤斤计较”的“金瓦利”混为一谈。小库拉经常在当天甚至当场交换,西南部的库拉更不论大小都要在当天互换(Macintyre,1983a:374),延迟交换的库拉则经常得不到回报。同时,多数库拉路径(*ked*)只发生过一次传递,并没有出现按原路回馈的“回礼”。因为土著认为那是不好的,意味着该路径的终结,这在库拉圈北部的加瓦岛(Gawa)上被称为“死人”(Munn,1986:63)。库拉圈东部的木毓岛(Muyuw)上的人说,拿到库拉后就要去打开更多的“通道”,偿还旧债是不明智的(Damon,1980:283)。因此,所谓库拉在固定对家之间稳定而持续互换的说法,实在是人类学教科书之间的以讹传讹。库拉的目的是通过给出和回报获得名望,具体的交换中则充满吹嘘和谎言。老谋深算的“玩家”经常以各种借口不进行旗鼓相

当的回报。场域中的能动者并不“慷慨”，其举止受制于布迪厄批评“礼物范式”时所强调的“时间的作用”（布迪厄，2003：154-186），因为未来高度不确定。虽然“慷慨的义务”是库拉圈上都认可的伦理，也是提高名望的重要标志，但实际交易充满了算计、欺诈、胆大妄为。总之，库拉关系并非莫斯认为的那么明确、自愿，慷慨只属于库拉的“话语体系”（discursive regime），而非实践本身。

莫斯对库拉的“部落性”判断——则更为脆弱。他认为，库拉的功能是建立氏族联盟，“人们都想在对方部落中找到最好的对家……这样形成的联合会使诸对家确立一种氏族关系”（莫斯，2015：44）。他依据的是马林诺夫斯基的一句话：“我的对家就像我的族人一样。他们有可能和我对着干。但我的真正的亲属却像脐带一样，总会站在我这一边”（转引自 Malinowski, 1922：276）。但是，即使从字面理解，这段话也不能解读成“联盟”，而仅仅是对家有可能反对“我”。这里的“氏族”只是一个类比，不是真正的联盟组织。

但莫斯在这个方向上走得更远。他近乎猜测地认为，“部落性”的库拉关系说明礼物交换制度已经渗入到了当地人生活的方方面面，人们在丧宴、食物分派、农渔交换等活动上都存在一种竞技性的、“首领并不自觉其个体性”的总体呈献体系（莫斯，2015：47）。他认为，把沿海库拉与内陆间的各种交换都“称作确切意义上的夸富宴并不算是夸张”，库拉交换只是一种“普遍制度中最庄严和最富戏剧性的场景。它使整个部落跨出了原有疆界的狭小范围，甚至超越了它们原有的利益和权力的圈子”（莫斯，2015：45）。据此，他进一步认为，库拉交换看似是在对家个人之间进行，实则各自代表自己的部落，因为海外库拉所需的库拉和其他物品“不都是由首领亲自获得、制造或交换的……大多数东西都是其地位较低的亲属作为礼物送给他们的”（莫斯，2015：46）。他还认为，马林诺夫斯基的“库拉共同体”说法是正确的，因为库拉就是集体间的总体呈献（莫斯，2015：46）。莫斯做出这一连串的猜测，是为了证明他更宏大的论点——在像库拉社会这样的古式社会中，个体意识从属于集体，个人尤其是仪式中的首领从来都是根据自己在集体中的地位行事的。

如前所述，莫斯对库拉的了解几乎全部基于《西太平洋的航海者》，即马林诺夫斯基田野工作地点特罗布里恩德群岛（Trobriands）的情况。但是，这里是整个库拉圈上唯一有世袭首领的等级社会；其他库

拉岛屿上并没有稳定而明确的“库拉共同体”，也没有恒久等级。即使在特罗布里恩德，首领或贵族身份也不会令一个人自动成为库拉交易的成功人士，因为根本不存在亲属向首领送库拉的制度。就整个库拉圈来说，库拉交换即使不是完全个人的，也是所有交换活动中最为个人的部分。它固然受制于社会义务，但“社会义务和个人压力在交换中都影响着人的决定”（Liep, 2007:18）。戴木德甚至直接反对将库拉视为莫斯所说的“交换”（Damon, 2002:111），更反对将库拉视为缺乏个体意识的“夸富宴”，因为“库拉终究不是给予者和接受者之间的夸富宴竞争。它是一个建立名望的联盟机制。确定对家，要看他能否长远地帮自己建立名望。关系只是名望的工具”（Damon, 2002:120）。

可见，莫斯解读库拉的两大基石——“慷慨”和“部落性”——都缺乏根据，也都受到了库拉跟踪研究者的直接反驳。库拉研究的“礼物范式”因此有所动摇。莫斯的失误不难理解。他之所以让库拉代表“古式社会”的“总体呈献体系”，在于他假设人类社会是一个从“原古社会”到“古式社会”再到“古代社会”、最后过渡到“现代社会”的演化过程。在这个过程中，“政治”“经济”“宗教”“个体”等诸多当代范畴渐次从“总体社会事实”中脱嵌。这个模式虽然不同于泰勒（Edward Tylor）、弗雷泽（James Frazer）、巴霍芬（J. J. Bachofen）等人的进化论，但其仍然是一种进化论，仍然将社会差异解释为一个前后相继的序列。就连他最忠实的弟子也不得不承认，莫斯存在“进化论”的假设（杜蒙，2003）。这也就是为什么莫斯在面对当时最详尽可靠的民族志作品的时候，有些踌躇摇摆。一方面，他认为特罗布里恩德社会的生活已经“浸淫”在礼物交换制度之中（莫斯，2015:46）；另一方面，他却又对这个社会的“司法用语尚不成熟”及“划分与定义的出奇笨拙”感到费解（莫斯，2015:48）。在他看来，库拉社会既有成熟的契约制度，又“停留”在总体呈献的“笨拙”状态，缺乏成熟的司法用语，这一情形有悖于“礼物范式”背后的进化论假设。

问题并不出在特罗布里恩德人那里，而在莫斯。正是进化论假设让莫斯误以为库拉应该是慷慨的、部落性的，让他仅关注库拉的礼物属性和交换维度。库拉研究的后来者虽然在不同程度上认识到莫斯的缺陷，但几乎全部服膺于“礼物范式”的魅力，很少超越交换、生产、等级、团结、“总体呈献”等由莫斯设定的议题。在我看来，“礼物范式”固然是人类学最重要的理论之一，也揭示出库拉的重要面向，但是这个范式

对库拉存在误解。库拉民族志分明提出了一个长期被忽视却可能更为根本的问题:库拉的总体效果是什么?

二、贵货不积:库拉贝壳、库拉名望与暴力

正是在质疑礼物范式的意义上,《老子》呈现出它的比较优势,让我们有可能走出“礼物范式”所说的“总体呈献”和进化论假设,甚至走出在莫斯身上不难看到的黑格尔历史哲学,帮助我们探索库拉体系的总体效果。我建议将库拉的总体效果称为“贵货不积”。“贵货”和“不积”皆见于《老子》,但不曾连用。我将两个概念放在一起试图解释这样一个机制:尽管库拉是一个老子所反对的“贵难得之货”的体系,但是它却成功地实现了老子的“不积”理念,防止了因“贵货”而可能出现的“货”、名望和暴力的集中。从总体效果上看,库拉是一个“空转”体系。它并不美好,但不失为一种与老子的“自然”理想相通的秩序。

《老子》有两处指出“贵货”的弊端,原文都是“不贵难得之货”。一处是第3章的“不尚贤,使民不争;不贵难得之货,使民不为盗;不见可欲,使民心不乱”;另一处是第12章的“五色令人目盲,五音令人耳聋,五味令人口爽,驰骋畋猎令人心发狂,难得之货令人行妨”。^① 可以看到,“不贵难得之货”符合老子所崇尚的“无为”“守静”“居下”的主张;相反,“贵货”则会使人产生过多的欲望,并有可能试图占有“贵货”,而这将不利于“治”。从老子对“天地”“万物”“道”的看法来看,不难理解为何他主张不“贵货”。在他看来,符合自然的状态应该是“生而不有,为而不恃,长而不宰”的,即不崇尚占有、依仗和支配,圣人也因此具备了至上的“玄德”。

老子不仅反对贵货,也反对过度积累,主张“与人”“为人”“不积”。《老子》第81章认为,“圣人不积,既以为人已愈有,既以与人己愈多”。过度积累、不给别人是违反“道”的、不可持续的,终究还会失去。所以《老子》第9章中说,“持而盈之,不如其已。揣而锐之,不可长保。金玉满堂,莫之能守。富贵而骄,自遗其咎”。老子之所以反对

^① 《老子》版本众多,我主要依据刘笑敢(2006)的《老子古今》中提供的各种版本进行选择 and 摘录。

积累,是因为担心有人使用偷盗、征税、剥削等办法将“货”占为己有,尤其担心“在上者”通过积累而破坏社会的自发性,使天下难以治理。除了在第3章指出“贵货”会导致“为盗”之外,老子在第19章中也提出“绝巧弃利,盗贼无有”。陈鼓应将“巧”与“利”译为“巧诈”与“货利”(陈鼓应,2003:148),认为它们是“贵货”产生的后果。在第67章中,老子反对在上者放弃俭朴而追求“厚广”(陈鼓应,2003:310-311),主张“慈”“俭”“不敢为天下先”;并认为如果“舍慈且勇,舍俭且广,舍后且先”,则“死矣”。老子认为,在上者如果对民众过分攫取,会导致民众无法保证基本的衣食(“民之饥,以其上食税之多,是以饥”[第75章]),甚至会令民达到“不畏死”(第74章)的地步。总之,老子认为“不积”是一种美德,可以产生自发的秩序,达到符合“道”的、自然而然的状态。

如果用“不贵难得之货”的标准衡量,库拉交易就鲜明地呈现为一个“贵货”体系。这虽然与老子的主张相反,但恰好让我们有机会关注“贵货”的总体效果,而不是“礼物范式”所关注的契约道德。库拉圈上的人认为,库拉是最贵重的;“库拉在土著的观念中,是价值的最高和最戏剧化的表达”(Malinowski,1922:176)。而曼与戴木德都强调,库拉贵重的原因在于它的制作最为耗时。大到可以做库拉的贝壳需要耗费人们大量的时间用于慢慢打磨和装饰,这一过程被称为“开脸”;库拉因此“像人一样有身体……带着装饰物,像人体那样散发着诱惑力”(Munn,1986:114)。库拉原料十分难得,制作费力,整个库拉圈上的库拉贝壳到本世纪初也只有两千多个,有名称的库拉更少,最有名的高级库拉仅三十个左右。库拉的价值基本取决于它的大小(臂镯看直径,项圈看长短),土著亦按大小衡量库拉与猪、船只、甘薯的交换比例(Damon,2002:114)。由于没有货币媒介,库拉与其他物品的交换基本不能导致异化,而使剥削几无可能(Gregory,2015)。因此,库拉实在不是现代“商品”,也不是莫斯所说的慷慨的、部落性的“礼物”,而是既能换取其他产品又能生产名望的“物”——用老子的“货”来形容或许更为合适。

库拉因其“贵货”而呈现出等级性。低级库拉流动频繁,用来支撑移动速度很慢的高级库拉。可以被拿出交易链、充作他用的库拉也多属这种库拉,但只有“小人物”才这么做,因为他没有主见,容易受到亲属意见的影响。他们和新手一样,手上的库拉不多,无法通过持续送出库拉而向对家施压,送出的库拉往往得不到回报(Weiner,1992:174)。中级库拉则有自己的名字,流通目的明确。当一个人从“上家”处收到

一件库拉时,要在众多“下家”中选择一人,将这件库拉作为“开礼”(vag 或 vaga)送出。而其他下家只能得到他送出的其他“回礼”(gulugwal 或 yotile)。这都需要懂得库拉的贵重程度。

高级库拉是远近闻名的“名器”,不会轻易流动。它能吸引很多对家,令其送来同级别但稍小的“索求礼”;主人一般要以不错的回礼抵挡,并继续利用名器吸引其他库拉。送出名器是郑重和危险的,万一送错了人就可能致血本无归。驾驭大库拉需要有预测和控制各级库拉的能力,也要面对邻居的嫉恨和对手的妖术。有时,一个成功的玩家可以让他的一件名器在手里保留长达三十年之久(Damon,1983:333),但终究还是要送出去。正因为库拉是“贵货”体系,很多社会活动都围绕库拉而展开。因此,得到和送出库拉是地方社会里的大事。如果你问库拉圈上的人:什么对他最重要?戴木德说,“答案永远是库拉”(Damon,2002:113);奎灵则说,“人们为库拉而死”——虽然这只是一个夸张的比喻(Keuhling,2017:193)。库拉因此是确定无疑的“贵货”。

但是,库拉宝物尽管“贵”,却无法积累,更不用说垄断。库拉交换的目的是为了替交换者生产“名望”而不是积累贝壳。加瓦人认为,一个人的库拉名望体现为他的说服力:“不论一个人收到的库拉贝壳是开始礼还是结束礼,都是他的说服力的显现:他有能力改变送出者的心思,或者让送出者记住自己”(Munn,1986:115)。改变心思,意味着对家可能将交给别人的库拉给了自己,这是“开始礼”的情形;记住自己,则意味着对家心里记得自己以前的“开始礼”,现在正用“结束礼”回礼。其次,库拉名望意味着一个人的库拉成就声名远播,这更为重要。土著有多种形容名望的方式,例如“他们没见过我的脸,但知道我的名”。在这个多数男人终其一生只到过临近岛屿的世界里,让远方从未谋面的陌生人谈论自己,是名望的最佳证明。他们还说,自己的名字传向一个方向的岛屿的时候,也会传到相反方向的岛屿;因为一个方向会谈论某人如何得到了这件库拉,另一个方向则会谈论他会把它送给谁。因而,库拉的名望主要来自“遥远的他者”(Munn,1986:116)。

可见,名望无法靠自己生产,而是一个集体行动的后果,是众多能动性彼此作用的效应,依赖于对家之外的“第三方评价”。因此,库拉与资本主义的逻辑相反。马克思认为,资本主义只需要积累“生产资料”,不需要考虑社会纽带;资本主义所到之处会瓦解原有的社会纽带,单纯积累客观财富就可以衡量一个人的地位(Harvey,2010)。库拉

名望则必须靠社会关系中持续的送出和接受才能被生产(Damon, 1983:327);它只能通过关系实现,不能简单囤积,否则“很快就成了自己打败自己”(与戴木德个人通信,2018年6月23日)。一个罕见的例外反证了这种“不积”的威力:上世纪80年代,库拉圈西南部有一个叫瓦鲁贝耶(Mwalubeyay)的人集中了过多的库拉贝壳,以至于其他人干脆退出了库拉交易;可是,在这位“巨头”于1995年去世后,人们立即回归了库拉活动。这说明,囤积的确会导致整个体系走向瓦解,流动是库拉的首要属性。也就是说,库拉虽然是“贵货”,却是一种只能持续转手而不能积累的“贵货”。

吊诡的是,库拉名望也很不容易积累。木毓人说,每一次送出库拉,就意味着自己的“下家”和“每一个上家”(mul)的名望“上升”、自己的名望“下降”。“下家”是那个获得库拉的人,“每一个上家”是曾经交出过这件库拉的那些人。单就交割双方来说,这是一场近似“零和博弈”的交换,即一方的获利等于另一方的受损,很难通过交易出现名望的“盈余”,虽然不止一个“上家的上家”受益。这也是为什么交出库拉的人在愤怒之余,又会因为想到自己名望在以后的交易中可能不断上升而平复心绪,虽然那只是一种可能(Damon,2002:130)。

受益的上家虽然超过一个,但能被人记住的并不多。名望会随着库拉在空间上渐行渐远而“衰减”,只剩下少数可以声名远播的库拉“大玩家”。例如,库拉圈西南端的图比图比(Tubetube)人就总是嘲笑“北方人”哪里知道他们得到的库拉属于谁(Mactintyre,1983a:375)。或许,只有通过“进大库拉出小库拉”才能实现名望的快速积累,这跟做生意“盈利”的道理差不多。

但是,由于“基陶姆”(kitoum)的存在,“进大出小”实际上难以做到。基陶姆是一种被马林诺夫斯基完全忽略的库拉形式,可以粗浅地被理解为“无债库拉”。一件库拉贝壳的“社会生命”是以基陶姆的形式开始的,它一旦进入库拉交易就成为接受者的“债务”(Macintyre,1983a:373),在获得大小相当的库拉回礼之前,送出者会一直拥有这件库拉的基陶姆。与之相对,当对家以同等大小的库拉回礼之后,原先那件库拉的基陶姆就被让渡给这位对家,虽然他或许早已把那件库拉交给别人了。例如,甲将一件臂镯送给乙,但在甲从乙手上得到相同大小的项圈之前,原先臂镯里的基陶姆仍在甲处未动。如果一个人出于生活所迫,将库拉拿去交换猪、魔法、现金、独木舟、舞蹈等非库拉物品,将

引起交易链的连锁反应,发生挤兑,因为他欠别人的基陶姆很难再奉还了。也就是说,在库拉交换中,基陶姆和库拉宝物可以分离,而且经常分离。一个人如果有足够的证据证明某件宝物正是他以前送出的另一件宝物的“配偶”,而他本人很久都没有得到与之相应的“基陶姆”,那么他可以直接把这件宝物从持有它的那个人那里取走。当然,这种做法很极端,同样会引起挤兑。因此,基陶姆只是社会必要劳动时间的量化标准,并不牵扯巫术原动力,因此不能将之等同于著名的“豪”,后者被毛利土著明确地认定为物里的“灵”(见 Sahlins, 1972: 134-167)。总之,库拉贝壳必有基陶姆,但人们一般不知道拥有者是谁。因此,互相亏欠和互相指责对方的亏欠都是常态。由于基陶姆的等价原则,每次交易的“名望收支”不会很大,难以“进大出小”。^①

当然,“进大出小”并非绝对不可能。库拉圈上的常见伎俩有两个。第一个是“盗名”(esabala 或 beptais),即制造赝品以冒充高级库拉。七八个库拉共享一个名字的现象很常见,因此容易让人误以为自己得到的是一件很厉害的库拉。这或许是因为大家并不清楚某件库拉的本尊形象究竟如何,又或许是因为该库拉的暂时所有人经常将之重新装饰(Damon, 2002: 114; Kuehling, 2017: 191)。第二个手段是“拆分”,即将库拉名器一分为二,给光秃秃的贝壳重新“开脸”,给原来作为“开脸”的另一半再配上一枚新的贝壳,两个重新组合的宝物叫同一个名字。但是,盗名和拆分的效果很有限。库拉赝品不能做得太小、太简陋,制作所耗费的精力由此跟原件不相上下。太明显的欺骗、太久的拖延、太错的对家选择会导致“六尺”(隐喻坟墓),即一连串的妖术报复(Kuehling, 2017: 194)。如果一个地方短期内接二连三有人去世,会被解释成因为这一带库拉交易太不公平而发生了妖术战争。

总之,库拉名望不是不可以积累,也的确有人积累了很多名望,但这是偶然的、暂时的。偶然,是因为不论“玩家”如何精心策划,其名望的远播与否都有赖于很多下家的个人决定;暂时,是因为即使有人积累了名望,他的名望也会随着他的身故“清零”,而无法实现代际传递。同时,基陶姆的存在和妖术的威胁也导致每次交易都不会产生多少名望意

^① 或许引入马克思的剩余价值理论更能说明问题:由于凝结在库拉里面的劳动遵循等量原则,库拉所带来的名望与库拉大小(即“凝结劳动”[congealed labour])成正比,因此很难获得边际价值,也无法出现劳动的异化和剥削。

义上的“边际效益”。可以说,对于积累名望这个目标来说,库拉的积累效率是相当低下的,其目的和手段之间缺乏韦伯所说的工具理性。

正是由于库拉必须通过双方的主动交换完成,因此另一种社会权力形式——暴力——也无法在库拉圈有效积累。与巴布亚新几内亚本土暴力不断的情形不同,库拉圈是相对和平的,有组织的暴力十分少见。库拉圈西部的“食人的”多布人(Dobuans)就像传说中吃人内脏的“飞妖”一样,远没有马林诺夫斯基描述得那样频繁和恐怖(Kuehling, 2006)。麦辛塔尔也指出,库拉是某种极端竞争后出现的和平状态(Macintyre, 1983b)。赛恩亦发现,20世纪70年代迁出的山里人插在了原来的人群中间,改变了原有的库拉关系(Thune, 1983:352),这是更加和平的标志。南希·曼尽管也有类似发现,却简单地称之为库拉的“民主化”(Munn, 2001)。

库拉抑制暴力的原因不难理解——交换必须通过对家之间的磋商完成,需要大量的说服、吸引、魔法等活动,因此不能“动粗”。结成暴力组织抢夺库拉固然可以实现快速积累,但这会严重伤害施暴者的口碑,不可能增加名望,而只能让他们“臭名远扬”,与库拉的目的背道而驰。事实上,前殖民时代的主要暴力形式已经呈现为不可见的妖术攻击,以实际暴力攫取库拉的事情闻所未闻。妖术不同于实际暴力,是惩罚过分行为的邪术,是不正当的敏感话题。有人请妖术师发动攻击,也有专家像法医那样诊断妖术,并引发一系列报复和惩罚。土著的说法是,库拉带来名望,妖术带来耻辱(Munn, 1986:121-162)。可以说,库拉不仅抑制直接暴力,也使得间接暴力变得不体面。

麦辛塔尔报告过一个“放下屠刀,就地库拉”的库拉起源神话:某岛的一位老人带着年轻人向与盟友岛屿相反的方向航行,找到了一座新岛。他发现那里的人说同样的语言,还主动放下了梭镖。于是,老人送给对方一件臂镯,后者则回送他一件项圈。老人将项圈带回本岛后,又送到盟友岛屿,库拉交换从此形成了(Macintyre, 1983a:374)。这个神话里发生了多次对原有逻辑的“解除”(obviation)(Wagner, 1978:39-51),尤其是“化干戈为库拉”——库拉“解除”了军事同盟(即有组织的暴力行为),代之以有组织的库拉交换。因此,这一带的库拉宝物都是当天互换的,这被称为“梭镖”,象征着以库拉替换武器。

库拉对暴力的抑制是另一种“不积”,即暴力的不积,这在《老子》中同样有所论述。在老子所生活的春秋末期,暴力活动的组织化和制

度化已经日益呈现工具理性的特征(Zhao, 2015);或许是看到这一趋势已然不可逆转,他对用兵的险恶进行了反思,主张“夫兵者,不祥之器,物或恶之,故有道者不处”(第31章)。暴力是不可取的,甚至是无奈的、需要节制的,所以“以道佐人主者,不以兵强于天下。其事好还。师之处,荆棘生焉。大军之后,必有凶年。善有果而已,不敢以取强”(第30章)。正如我所论述的,库拉圈上的和平并非偶然,而是一种通过对组织的分散化、暴力的非法化而避免社会资源的过度积累(梁永佳,2020)。这同样符合老子的主张。

通过《老子》的“贵货”与“不积”两个概念,我们看到库拉圈上一个未能受到前人重视的现象:人们花费大量时间和精力经营库拉,盘算着如何得到库拉,如何出人头地,如何通过交换而竞争名望;但从总体上看,库拉贝壳和库拉名望又都难以积累,暴力处于“果而勿伐”的不合法状态,冲突无法制度化;整个库拉圈的总体效果于是呈现为社会资源的“不积”状态,使社会取得一种动态平衡,而难以出现不可逆的、结构性的“文明化”。^①库拉的“贵货不积”,使之成为一个交换而不固化等级、竞争而不积累、冲突而不能形成制度、单一“贵货”而抑制了其他“贵货”的“空转”体系。

三、“圣人”和“老人”:两种典范人物

虽然库拉和《老子》都通过抑制对社会资源的积累来追求自然而然的理想秩序,但“贵货不积”的库拉却是以违背《老子》的方式达到老子所期望的效果的。这一“殊途同归”的原因是什么?我提出,答案在于,老子对天下的判断与库拉对世界的塑造之间存在“典范人物”的差异。对于《老子》来说,理想秩序有赖于治理者效仿“圣人”治理“百姓”,“不贵难得之货”和“不积”都属于圣人“无为”的德行。治理者如果能做到无为,就可以让“百姓”像“天地”“万物”那样形成自然而然的自发秩序。库拉圈则以“老人”为典范人物。年老意味着库拉名望

^① 我在列维-斯特劳斯的意义上使用“文明”一词,指出现器物、制度、勋章上的积累性进步的同时,也出现等级、剥削、税役、规范、异化尤其是有组织的暴力。文明因此呈现为一个少数人对多数人进行有组织的规训的不可逆的过程(列维-斯特劳斯,2000:377-394)。

达到极致,但名望又会随着老人的身故而烟消云散,无法传递给下一代。这种随身体消亡而消失的库拉名望,同样促成了一种自然而然的自发秩序,实现了更深层的“不积”。在这个意义上,库拉社会以老人的“贵货”实现了《老子》的“贵身”精神。

在《老子》中,“不贵难得之货”和“不积”并不适用于所有人,而是有着非常明确的行动主体,即“圣人”。《老子》第3章在主张“不贵难得之货”之后,立即指出“是以圣人之治,虚其心,实其腹;弱其志,强其骨,常使民无知无欲”。第81章也明确指出,“不积”乃是“圣人不积”。在先秦著作中,《老子》对“圣人”的使用最频繁,“王弼本‘圣人’见于二十八章三十二次,帛书本至少也有二十四章二十八次。可见‘圣人’一词之重要”(刘笑敢,2006:309)。历代注《老子》者大都认为“圣人”就是“有道之人”。同时,不同于儒家的“圣人”,《老子》里的“圣人”是“道家最高的理想人物……[他]体任自然,拓展内在的生命世界,扬弃一切影响身心自由活动的束缚”(陈鼓应,2003:82)。傅佩荣(2012:20)认为,圣人“指领悟了‘道’的统治者”(傅佩荣,2012:20)。

我接受刘笑敢的看法,认为《老子》中的“圣人”并不能完全等同于像“侯王”这样的统治者,而是“天下的楷模”,是统治者应当努力成为却还没有成为的人,“是老子无为理论的最主要的行为主体”(刘笑敢,2006:560-561)。“不贵货”和“不积”与其他否定性的主张一样都是“无为”理论的一部分。在《老子》提及“无为”的10个章节中,行为主体都是“圣人”,唯独在第37章例外,行为主体是“侯王”——“道常无为而无不为,侯王若能守之,万物将自化”。刘笑敢说:“一个‘若’字透露出的是劝诱之意。老子希望在位的统治者实行无为之道,但并不期待他们一定可以恪守无为之道,也就是说,无为的原则本不属于实际在位的统治者”(刘笑敢,2006:561)。

这里涉及一个关键问题——老子所勾画的世界是有统治者的,他并不崇尚无政府主义(Feldt,2010),而是崇尚一个治理者能够“无为”的“小邦寡民”的世界——这更像是一种“最小国家”理论(诺奇克,2008)。在老子看来,“侯王”“王公”“君”与“百姓”“天地”“万物”“道”一样,都是真切的;“圣人”也是真切的,他存在的意义在于为治理者树立榜样、楷模,在于构成理想的“无为”。但这种无为“既不是空想,也不是现实。不是空想,所以侯王等现实的治理者可以根据圣人的楷模而实现之,如文景之治。不是现实,所以需要我们的理解和努力”

(刘笑敢,2006:561)。老子提出“不贵货”和“不积”,正是因为他假设了“圣人”这样一个既是理想的又是真切的、不可或缺的典范人物。

库拉圈用“贵货”实现了“不积”,那是因为这里是一个老子和众多古今政治哲学家都没有考虑过的、没有统治者的社会。即使库拉圈上唯一有世袭首领的特罗布里恩德,统治者的权力也是有限的。正因为只有“百姓”而没有“侯王”,所以无需“圣人”这样的典范。库拉百姓的做法、想法固然不符合“圣人”的众多品质,但正因他们是百姓,所以才不会像老子所担心的那样因积累导致统治者对百姓的过度攫取、导致“食税之多”和“上之有为”。实际上,老子并不反对百姓积极有为。在某种意义上,库拉社会甚至比老子的设想更贴近自然而然的秩序,其背后的秘密就在于库拉等级的暂时性,我称之为库拉名望的“清零”机制。^①

在库拉社会的平权世界里,既不需要清净无为的道家圣人,也不需要遥不可及的儒家圣人,人们崇尚的是符合自然周期的“老人”。加瓦人说,高级库拉不仅大,而且“理想上都很老(mutabogwa)”,要经历长期流通才能成为名器,因此行动迟缓(Munn,1986:76)。木毓人也把库拉分成低、中、高三个等级,分别将之对应着年轻人、中年人、老人。他们说,低级库拉四处流动,没有名望,人们不在乎它们去哪儿了,就像年轻男女到处乱跑、惹事生非、没有定型一样;中级库拉则“有目的地开路”,带动一群对家,如婚后育子的夫妇一样做事有目的性,也因此这一级的库拉有自己的名字;高级库拉则如同老人,眼睛拄杖、动作缓慢,但移动极为小心,目的更明确,它们不仅有名字,且声名远播(Damon,2002:126)。

木毓人不仅用老人形容最高级的库拉贝壳,而且认为参与库拉的人越老名望就越大:“人们认为身体随着参与库拉程度的加深而变老——长出皱纹、掉落牙齿。可以用身体衡量(一个人的)库拉强度”(Damon,2002:116)。戴木德描述说,在这样一个看重库拉名望的社会里,“我遇到的每一个男人都想成为‘老人’(elder),得到与高级库拉相仿的地位——‘知名’,并在各处被人谈论”(Damon,2002:127)。木毓人甚至有意大量吸烟、刻苦劳作,就是为了尽快显出老相。在木毓起源神话中,造物主本来让生产活动无需费时费力;但那个时代结束了,人类现在不得不辛勤劳作、生产食物,以供他们繁衍后代之用(Damon,

^① 当维纳将库拉不能形成永久等级的原因归结为缺乏女性参与的时候(Weiner,1976),她实在是被礼物范式的性别维度给限制住了。

1990:45-53)。而加瓦岛人只要不是很小或者很老就应该努力工作,懒惰的人被称为“让农园死亡的人”(Munn,1986:75)。这两种观念都说明,身体的朽坏被认为象征着辛劳一生,是“名望”的合法性的来源。如前文所说,名望很难积累,但是的确能积累,会随着一个人的变老而积累在他的身体上。

但是,名望的积累会在老人身故之后迅速消散,难以传递给下一代,这是清零机制的另一种表现。在这个母系继嗣的世界里,一个老人的库拉遗产经常被一分为二。其中,“库拉通道”(即老人的对家)传给外甥即他的合法继承人,库拉贝壳传给儿子或者同样传给外甥。但是,他的名望无法传递给任何人。

死亡对库拉的影响非常深刻(Damon & Wagner,1989)。库拉人物的死亡会迫使他的姻亲在丧礼中将自己的一件库拉送给他的外甥;与此同时,这个社区会暂时禁止送出库拉,并禁止接受来自某一个方向的库拉,而仅允许另一个方向的库拉流入。这样就可以让服丧的外甥和他所在的社区因此可以积累一定数量的同类库拉贝壳。这个规定很重要,因为外甥在继承“先舅”权益的同时,也要承担他的“债务”,汇集宝物就是为了待到交易重启后用于偿债。

这个过程有着明显的补救性,因为一个人的故去会引发他所在库拉链条的连锁反应,对家们会讲述已故人士的各种旧债故事来挤兑继承人还债。所以,库拉对家们见面的一个重要话题就是了解谁快要去世了,以便重新规划自己的策略。讨论之热烈使人感到好像这个人已经不在人间了,也好像他的名望不在人间一样(Kuehling,2006:183-228)。正是由于死亡引发了“挤兑”,继承人于是很难保持先舅原有的、稳定的相互亏欠关系,因为姻亲送来的库拉并不足以让他保住先舅的通道,他的阅历也抵挡不住老谋深算的年长对家。所以,接二连三被舅舅的老伙伴们骗走贝壳的情形十分常见,库拉圈上也因此散落着大量“泯然众人矣”的库拉高手的继承人。换言之,库拉圈上只有库拉高手,却没有库拉豪门。名望无法实现代际传递——这是更深一层的“贵货不积”。

正是出于“圣人”和“老人”两种典范人物的差别,《老子》的“不积”与库拉的“不积”也呈现出重要的差别。前者是老子对统治者提出的要求,后者则是一种客观效果。“老人”可以是任何人,无需成为超越百姓的“圣人”,因此也无需刻意追求“不积”的修为。“老人”的不积是一个自然而然的结果,因为他无法抗拒死亡所带来的“名望清

零”，只能在死前看一眼自己手上的库拉。这固然很痛苦，同库拉交换过程一样让人“心发狂”，但这恰恰是百姓的“自然”，因为“天地不仁，以万物为刍狗”（第5章）——自然秩序并无仁义可言。相比之下，“圣人不积”则多多少少要刻意为之，即需要更多的主动修为才能做到“圣人不仁，以百姓为刍狗”。

“不贵货不积”与“贵货不积”看似相反，却有着“贵身”这一共同的落脚点，即将身体的生老病死视为社会应当崇尚的价值。就《老子》来说，贵身符合自然而然的原则；就库拉来说，贵身才不至于为继承人的福祉而过分努力。两者都致力于抑制轻视生命或者为了长时段积累而牺牲个人的意识形态。老子明确反对贵货、贵名，但却主张“贵身”，“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？是故甚爱必大费，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以长久”（第44章）。“贵身”的看法在《老子》文本中多次出现，如“圣人为腹不为目”（第12章）和“圣人之治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨”（第3章），等等，是老子崇尚自然秩序的正面主张。

库拉社会固然贵货、贵名，但也崇高“贵身”。“名随身去”的机制使一个人不必也无法过度积累，无法为了子孙后代“舍生取义”。他既不必为库拉涉险，也不必为库拉组织跨岛的政治联盟，更不必为库拉建立暴力组织，但却可以通过毕生辛勤的经营而间接求得贵身。

“有文明”的社会几乎都存在阶级固化的现象，其形成大概需要两个条件。第一个条件是“全面贵货”，即将大量物品视为利害攸关的宝物——这在资本主义体系中非常明显。这样的社会使有组织的剥削、掠夺不断深入，“异化”越来越深。另一个条件在于代际积累，即一个社会可以通过继承制度将它认为有价值的东西（等级、地位、财产、头衔、仆役等）以超出个人生命周期的方式传递，直到某些与生俱来的身份被永久固化，如种姓、土族、大名等等。“贵货”和身份的世代积累，最终会凝结成创造和维系大型社会的“基础设施性权力”（infrastructural power）（Mann, 1986: 122），使社会出现永久分层，而这正是等级的基本功能（见列维-斯特劳斯, 2000: 159 - 169）。

老子以“圣人”为典范人物，提出“无为”“不贵货”“不积”，大致是为了防止社会资源的过度集中，让“货”能像“天地”“万物”一样“周行而不殆”（第25章）。库拉社会则以“老人”为典范人物，通过“单一贵货”实现了“不积”。其高明之处在于：一方面，与其他人造物如甘薯、石斧、船只、陶罐、猪等相比，库拉的珍贵程度无与伦比，而且成为唯一

可以生产名望的物品,因此能消耗社会成员的大量精力;另一方面,作为贵货目的的名望会随着老人的身故而“清零”,很难传递到下一代,也没有“前人栽树、后人乘凉”的跨生命周期的积累活动,更没有文明社会中常见的“舍生取义”这类孟子式的、否认“贵身”的观念。在特罗布里恩德以外的岛屿中,禁止提起死者名讳。也就是说,代际继嗣是有意不被积累的。这就是库拉“空转”的意思——单一贵货耗费了人们的精力,但是辛苦积累的名望却又在他死后清零。这既消耗了人类与生俱来的竞争本性,又防止了文明化造成的过度积累和等级固化。库拉圈就这样实现了社会资源的分散,保持了社会运行的“周行而不殆”。

四、总结和余论

本文论述了用《老子》解读库拉的方法论根据,并质疑库拉研究的礼物范式,认为莫斯对库拉的“慷慨”和“部落性”的判断均缺乏根据。我提出用《老子》中的“贵货”和“不积”的思想来解读一个被礼物范式所忽视的问题,即库拉体系的总体效果;并指出,库拉作为“贵货”成功地抑制了库拉宝物、库拉名望和暴力的积累,从而使社会接近一种老子所崇尚的自然而然的自发秩序。但与老子崇尚由“圣人”进行的“不贵货”“不积”“无为”不同,库拉社会是通过“老人”的“贵货不积”接近这种秩序的。

用《老子》解读库拉,我并不是要论证“礼物范式”的失效,而是试图提出该范式未能注意也不容易解决的一个问题,即库拉实现了整个社会的“空转”。人们极为重视库拉,愿意为之而死,称库拉是“解决问题”的关键,可以“在岛内共同体和不同岛屿的库拉对家之间建立、修复、保持关系”(Kuehling,2017:183)。可见,名望的背后仍然是让人聚散往来的“关系”。但是,人们围绕库拉辛勤忙碌,却无法实现永久的贫富差异和等级分化。整个社会就像一个被惩罚的西西弗斯,永无终结且徒劳无功地辛苦劳作,因此实现了一种动态的平衡。

库拉并非一个设计精巧、有着明确目的的制度,却不失为一个可持续的社会,其总体效果在于反对或抑制了重要社会资源的积累。不仅库拉宝物和名望无法积累,暴力也无法积累;而且老人随身故而“清零”名望的制度又体现了更深一层的“不积”——时间的不积。它使社会可以抑制自身不断分层和扩张的愿望,最终导致整个体系难以为继。

考古学家发现,库拉圈上的确曾出现过制作大型社会的企图,而库拉交换则是在那次企图失败后才出现的(Bickler,2006:49)。

列维-斯特劳斯的“冷社会”概念有助于我们理解“不积累时间”的意义,即这种社会“通过他们的制度,以近乎自动的方式消除历史因素对他们的平衡与延续所造成的可能影响”(Lévi-Strauss,1966:233-234)。我相信,不积累时间的制度广泛地存在于社会科学较少关注的、小型的“非文明”世界,却可以促使我们这些“文明中人”反思自己的局限:我们所崇尚的久远、辉煌、宏大、绵长、灿烂、坚贞、忠诚、自律、克己等等,或许只是囤积时间的后果,而那正是“非文明”社会所努力避免的。

我用《老子》解读库拉,不是想说明库拉是一个符合老子思想的世外桃源,而是试图在具体的辩论中用《老子》的思想讨论前人在库拉研究中没有注意到的问题,同时也从另一个方式理解《老子》本身。我深知这一尝试存在很多悬而未决的问题,愿意用这篇不合“常理”的小文抛砖引玉,探索中国思想对于理解域外世界的用处。这可能是中国人类学的独特贡献:我们应该去研究中国以外的人文世界,但我们不应该仅满足于书写一部符合欧美人类学“规范”的民族志——因为那个“规范”从未摆脱自身的危机(Comaroff,2010);我们也不应该满足于复制某种后现代的“文化批评”,甚至将整个学科缩减为替福柯或者萨义德展开俄罗斯套娃般的文本反思、再反思、再再反思。域外社会研究或许可以再进一步,探索中国本土思想如何成为有普遍意义的社会理论,在与已有研究的具体辩论中探讨前人未能重视的问题。

我承认,这个思路仍然没有“摆脱”当代欧美社会科学的认识论基础,但同样得益于近代经典学者。康有为、章太炎等人都曾用中国古代概念理解世界,例如,《大同书》就是一部将公羊学与进化论相结合的、探讨世界趋势的著作。实际上,许多近代学者的视野并不仅限于中国,也没有满足于通过“以中释中”的方式排斥一个自己建构出来的、不曾存在于欧美的“西学”。正因如此,本文用《老子》解读库拉,既希望拓展中国人类学的域外研究,也希望复兴某种一般社会科学视野。更具体地说,本文试图在“欧美普遍论”和“中国特殊论”之外,探索一种“多重普遍论”,探索一种以华夏文明为基点的、不必取代现有普遍主义的普遍主义。

参考文献:

布迪厄,2003,《实践感》,蒋梓骅译,南京:译林出版社。

- 陈鼓应,2003,《老子今注今译》,北京:中华书局。
- 杜蒙,2003,《马塞尔·莫斯:生成中的科学》,《论个体主义》,谷方译,上海:上海人民出版社。
- 费孝通,2003,《试谈扩展社会学的传统界限》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》第3期。
- 傅佩荣,2012,《老子解读》,新北:立绪文化。
- 李晨阳,2017,《比较的时代里的中国研究与“以中释中”的论辨》,《中国哲学与文化》第15期。
- 梁永佳,2015,《〈航海者〉之后:马林诺夫斯基的田野工作与库拉的后续研究》,《中央民族大学学报》第1期。
- ,2019,《超越社会科学的“中西二分”》,《开放时代》第6期。
- ,2020,《抑制演化:库拉圈的社会权力》,《社会》第1期。
- 列维-斯特劳斯,克劳德,2000,《忧郁的热带》,王志明译,北京:三联书店。
- 刘笑敢,2006,《老子古今》上、下卷,北京:中国社会科学出版社。
- 莫斯,2015,《礼物》,汲喆译,北京:商务印书馆。
- 诺奇克,2008,《无政府、国家和乌托邦》,姚大志译,北京:中国社会科学出版社。
- 王铭铭,2011,《所谓“海外民族志”》,《西北民族研究》第2期。
- Bickler, Simon 2006, “Prehistoric Stone Monuments in the Northern Region of the Kula Ring.” *Antiquity* 80.
- Caillé, Alain 2013, “Anti-Utilitarianism, Economics and the Gift-Paradigm.” In Luigino Bruni & Stefano Zamagni (eds.), *Handbook on the Economics of Reciprocity and Social Enterprise*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Chatterjee, Partha 1998, “Secularism and Tolerance.” In R. Bhargava (ed.), *Secularism and its Critics*. Oxford: Oxford University Press.
- Comaroff, John 2010, “The End of Anthropology, Again: On the Future of an In/Discipline.” *American Anthropologist* 112(4).
- Damon, Frederick 1980, “The Kula and Generalised Exchange.” *Man* 15(2).
- 1983, “What Moves the Kula: Opening and Closing Gifts on Woodlark Island.” In Leach, Jerry & Edmund Leach (eds.), *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1990, *From Muyuw to the Trobriands*. Tucson: University of Arizona Press.
- 2002, “Kula Valuables: The Problem of Value and the Production of Names.” *L'Homme* 162.
- 2012, “Labour Processes’ Across the Indo-Pacific: Towards a Comparative Analysis of Civilisational Necessities.” *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 13(2).
- Damon, Frederick & Roy Wagner (eds.) 1989, *Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring*. Dekalb: North Illinois Press.
- Feldt, Alex 2010, “Governing Through the Dao: A Non-Anarchistic Interpretation of the Laozi.” *Dao* 9.
- Firth, Raymond 1957, “The Place of Malinowski in the History of Economic Anthropology.” In R. Firth (ed.), *Man and Culture*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Godelier, Maurice 1999/1996, *The Enigma of Gift*. Translated by Nora Scott. Chicago: University

- of Chicago Press.
- Gregory, Chris 1983, "Kula Gift Exchange and Capitalist Commodity Exchange." In Jerry W. Leach & Edmund Leach (eds.), *The Kula*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gregory, Chris 2015, *Gifts and Commodities*. Chicago: Hau Books.
- Harvey, David 2010, *A Companion to Marx's Capital*. London: Verso.
- Kuehling, Susanne 2006, *Dobu: Ethics of Exchange on a Massim Island, Papua New Guinea*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- 2017, "We Die for Kula—An Object-Centered View of Motivations and Strategies in Gift Exchange." *Journal of the Polynesian Society* 126(2).
- Leach, Edmund 1983, "The Kula: An Alternative View." In Jerry W. Leach & Edmund Leach (eds.), *The Kula*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, Claude 1966, *The Savage Mind*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Liep, John 2007, *A Papuan Plutocracy: Ranked Exchange on Rossel Island*. Kobenhavn: Aarhus University Press.
- Macintyre, Martha 1983a, "Kune on Tubetube and in the Bwanabwana Region of the Southern Massim." In Jerry W. Leach & Edmund Leach (eds.), *The Kula*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1983b, "Warfare and the Changing Context of Kune on Tubetube and Papua-New Guinea." *Journal of Pacific History* 18.
- Malinowski, Bronislaw 1922, *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge and Keagan Paul.
- Mann, Michael 1986, *The Sources of Social Power* (Vol. 1). Cambridge: Cambridge University Press.
- Munn, Nancy 1986, *The Fame of Gawa*. Chicago: University of Chicago Press.
- 2001, "The Anthropology of Kula Ring." In N. J. Smelser & P. B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* (first edition). New York: Elsevier.
- Oppenheimer, Stephen 2004, "The 'Express Train from Taiwan to Polynesia': On the Congruence of Proxy Lines of Evidence." *World Archaeology* 36(4).
- Sahlins, Marshall 1972, *Stone Age Economics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strathern, Marilyn 1988, *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- Thune, Carl 1983, "Kula Traders and Lineage Members." In Jerry W. Leach & Edmund Leach (eds.), *The Kula*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wagner, Roy 1978, *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation*. Ithaca: Cornell University Press.
- Weiner, Annette 1976, *Women of Value, Men of Renown*. Austin: University of Texas Press.
- 1992, *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press.
- Zhao, Dingxin 2015, *The Confucian-Legalist State: A New Theory of Chinese History*. Oxford: Oxford University Press.

作者单位:浙江大学社会学系
责任编辑:林 叶