

抑制演化：库拉圈的社会权力

社会
2020 · 1
CJS
第 40 卷

梁永佳

摘要：本文从迈克尔·曼“抑制演化”这一人类学命题入手，借用《老子》的某些思想与概念来解读人类学经典案例库拉。作者认为，曼由于材料不足而未能直接使用权力的四个来源解释新石器时代的“抑制演化”问题，而库拉民族志为探讨这一人类学命题提供了机会。《老子》的思想有助于我们较好地解释为何库拉宝物和名望都是“不积”的，为何库拉社会可以保持在“小邦寡民”的非文明状态。“不积”与“小邦寡民”使整个社会限制了四种社会权力的积累，有意保持在“抑制演化”的状态。以《老子》解读库拉，有可能为“抑制演化”这样的人类学经典理论提供一个独特的视角。

关键词：抑制演化 库拉 老子 不积 小邦寡民

Devolution: Social Power in the Kula Ring

LIANG Yongjia

Abstract: The paper borrows some of Laozi's ideas to interpret the classic anthropological case of "Kula Ring". It is suggested that Kula society illustrates Michael Mann's question of "devolution" conundrum. Two concepts of Laozi help us to capture two characteristics of Kula society; first, "non-accumulation" (*buji*) allows us to understand that no matter how hard people try to acquire Kula treasures and fame, neither can be accumulated, thereby preventing the concentration of economic and political power. Second, "small kingdoms with few people" (*xiaobang guamin*) reveals that the organization, technology and calendar of Kula society purposefully limit the size of society. Kula's trading rules also keep the society peaceful, thereby inhibiting the accumulation of

* 作者：梁永佳 浙江大学社会学系 (Author: LIANG Yongjia, Department of Sociology, Zhejiang University) E-mail: dean_liang@yahoo.com

作者感谢王铭铭、孙砚菲、赵丙祥、张亚辉、Joel Robbins、阿嘎佐诗、酆菁等师友同侪的批评指正。作者尤其感谢戴本德教授 (Frederick Damon) 长期而耐心的指导。最后，作者特别感谢赵鼎新教授对本文的全面提升。当然，文责自负。

political and military powers. The paper argues that Laozi gives us a unique perspective to better understand the overall purpose of Kula society: through deliberate non-action, Kula society could be kept in a “non-civilized” state of devolution.

Keywords: devolution, kula, Laozi, “non-accumulation” (*buji*), “small kingdoms with few people” (*xiaobang guamin*)

历史社会学家迈克尔·曼(Michael Mann)在其名著《社会权力的来源》的首卷开篇就提出了一个人类学问题：为什么善于建造巨石工程(megalithic work)的史前大型社会都失败了，反而是小规模社会可以长久延续？他的答案是韦伯式的：人既有对合作的渴望，又有对支配的不满，因此社会组织会长期在聚合与分散之间摇摆。巨石社会之所以失败，在于巨石工程所需人力必须通过建立大型社会才能集中，这需要实施强力的人身支配，非常难以实现。基于这种判断，曼提出了与多数人类学家不同的观点：人类社会形态并非处于线性进化之中，而是长期在等级和平权、大型和小型之间摇摆，而且这是人类有意为之，其目的是避免形成大型的等级社会，曼称这种现象为“抑制演化”(devolution)。

抑制演化虽然是一个人类学问题，人类学家却很少触及，这可能与人类学一度放弃宏大问题有关。但是，这个问题却一再出现。不仅多数经典民族志是在人口较少、技术简单的社会中展开，人类学理论也或隐或显地解释了为何这些社会的演化程度很低。埃文斯-普里查德的“裂变制”、格拉克曼的“冲突论”、列维-斯特劳斯的“具体的科学”、利奇的“钟摆模式”、格尔兹的“典范中心”、斯科特的“逃避统治”等都在不同程度上回答了为何很多社会可以维持在小型状态。

本文以美拉尼西亚群岛的库拉圈为例，探讨小型社会如何抑制演化这一问题。在彼此相距不远且规模不大的岛屿中，存在很多巨石工程遗迹，说明这里曾有过建立大社会的努力。可是，今天的美拉尼西亚却因小型和平权著称，“库拉圈”就是其中最著名的社会制度。本文将尝试回答如下问题：库拉圈是如何运作的？它是否以及在什么意义上“抑制演化”？

为了回答上述问题，作者将尝试走一条新路——借助《老子》的某些思想探讨库拉圈。之所以这样做并非人类学出现了“理论的贫困”，

而是笔者认为《老子》与库拉社会其实是在处理类似的问题——如何限制曼所说的“社会权力”。作者也希望通过这种论述方式,探索一个不同于当前社会科学的研究路径:不再将中国经典视为社会科学的研究对象,而是将其视为理论源泉。据笔者有限的知识,这种尝试还很少见,尤其是用中国概念研究非中国的社会。正因如此,本研究充满了不确定性,也必然会遗留大量悬而未决的问题。但正如笔者在另一篇文章中所论述的,用中国概念研究“非中非西”的社会,将使中国思想有机会成为普遍性的社会科学概念。至少,这是值得尝试的做法(梁永佳,2019)。

本文论点如下:库拉是一个在政治、经济、军事、意识形态上全面抑制演化的社会体系,可以帮助我们解释迈克尔·曼提出的“抑制演化”问题。借助《老子》的抑制演化思想,我们可以理解库拉如何通过“贵货”实现“不积”,如何保持社会的“小邦寡民”状态。本文主要内容分为三部分:首先论述抑制演化理论和库拉及《老子》的关系,然后讨论库拉宝物和库拉名望的“不积”,最后讨论库拉社会是如何实现“小邦寡民”的。

作者并未到过库拉圈,所有经验材料均来自所谓的“二手”材料。但正如文中所展示的,由于这个区域集中了很多优质民族志(梁永佳,2015),使依赖“二手”材料的研究变得可能。事实上,借助他人的民族志进行理论探索的人类学研究比比皆是。此外,为了确保材料的准确,本文有关库拉的论述大都与当代库拉研究者核实过。

一、抑制演化问题中的库拉

迈克尔·曼在《社会权力的来源》中将“抑制演化”视为一种人类长期存在的状态,它贯穿于新石器时代,直到公元前3000年左右,不可逆转的“文明”出现,形成了有恒久权力关系的国家、分层体系、父系权威以及有文字的历史。曼(Mann,1986:11)遵循韦伯的理念型方法论,认为社会变迁的动力不外乎四种权力:政治权力、经济权力、军事权力、意识形态权力。

曼指出,只有少数社会成功进入了我们今天熟悉的所谓文明社会/有国家社会。这种“成功”几乎是偶然的,多数人类群体在漫长的新石器时代均没有向大规模分层社会演化,而是成功地阻止了永久分层和

国家的出现。这种现象遍及世界，曼(Mann, 1986: 39)“建议称这个一般的过程为‘抑制演化’(回归等级和平权社会)和‘轮回过程’(cyclical process)，即在两个结构之间运动而没有形成永久分层和国家结构。实际上，人类抑制住其大量的文化和组织能力，以确保不会出现进一步的演化”(粗体为原著者加)。

曼用著名古迹“巨石阵”(Stonehenge)来说明这个规律。建造巨石阵需要将重达 50 吨的石头拖曳 30 公里之远，还需要将 5 吨的石头拖曳 240 公里之远，两者至少需要 600 人的高强度劳动。因此，不论巨石阵的目的是什么，“调配和养活劳力所需的剩余资源的分配**必定**需要相当集中的权威——一个有一定规模和复杂性的‘准国家’”(Mann, 1986: 63)(粗体为原著者加)。但是，这种社会却进入了“演化的死胡同”(Mann, 1986: 64)。遍及欧洲海岸和英伦的巨石社会都消失了，直到三千年后罗马人来到英伦，这里才再次出现大型的、永久分层的社会。而且，从复活节岛一直到马耳他，巨石社会全部以失败告终，这是一个普遍现象。

相反，与巨石社会同时分布于欧洲的贝尔陶器(Bell Beaker)社会却“存活得更久”(outlived)。这种社会虽有“等级”(rank)、贵族，但它们很分散、规模也小。曼认为，巨石社会失败的原因在于其等级绝对、支配集中、宗教被垄断；而贝尔陶器社会则很可能处于“大人物”(big men)这种权力较为分散的组织形式上，围绕珍贵物品的分层无法持久且引发了长途贸易，从而鼓励进一步的社会分散。这样的社会在实现一定程度合作的同时，并没有出现强力的对人身自由的限制。在随后的三千年中，欧洲大地上的人群又发生了几次集中与分散的循环，再未出现过巨石社会那样极端的分层社会。直到美索不达米亚、埃及、希腊文明产生，终于有人想出办法将其他人困在“笼子”(cage)里使其无法逃脱，再强迫他们接受永久等级，最终形成了不可逆的文明。在此之前，人们一直有选择的可能：要么转向平权，要么转向敌对的酋长。曼引用利奇的“钟摆模式”说明这个问题：在新石器时代，平权和等级是互相转化的。

但是，曼对于这一解释也心存疑惑，至少没有像后来处理文明社会/有国家社会那样得心应手。他指出，考古学证据不足以证明出现过权力集中的酋长与权力分散的大人物之间的交替，民族志证据也无法

证明这个长时段假说。有关前文明时代的“抑制演化”现象,我们只知道它存在,但不知道为什么,“只能依据当代新石器民族进行类比推断”(Mann,1986:94)。但是,曼对当代新石器民族的知识有限,集中在《东非酋长》等民族志文献上。他的推测更多地依赖于对“人性”的判断,“人类躁动不安、有目的、有理性,尽力提高他们对生命中美好事物的享受,并有能力为了这个目的选择和追求合适的手段。或者,至少有足够的人可以这样做,从而为人类的特性提供动力并赋予它以其他物种所没有的历史”(Mann,1986:4)。赵鼎新(2012:135)指出,曼的四种社会权力说基于对人类最基本需求的设定:理解生命和世界的意义的需求导致意识形态权力,利用自然资源的需求导致经济权力,占有和保护领地的需求导致军事权力,竞争和协调导致政治权力。可以说,曼的理论属于一种韦伯意义上的推测,对文明社会有强大的解释力,但对非文明社会则大体处于推测状态,没有在经验上解释一个曾经的大型社会是如何“抑制演化”的。换句话说,曼提出了问题,却没有很好地解决这个问题。

这就是本文考察库拉圈(kula ring)的原因。库拉交换是美拉尼西亚群岛西部、巴布亚新几内亚东北部珊瑚岛上的本土社会制度,因马林诺夫斯基(Malinowski,1922)《西太平洋的航海者》闻名遐迩,又因为人类学界长达一个世纪的持续研究而出现了很多优质的民族志。库拉是一个由白色大贝壳制成的臂镯与红色贝壳制成的项圈构成的流通体系,是土著人心目中最珍贵的宝物。两者沿着相反的方向在海岛内外的伙伴之间持续易手,形成一个覆盖整个马辛群岛的库拉圈。这里语言多样、聚落众多,社会制度却十分相似。即使历经了一百多年与西方的接触、殖民、独立、全球化,库拉交换至今仍然活跃。这是今天人类学界比较熟悉的情况。

但人类学界不太知道的是库拉社会与其“前身”的反差。考古学家发现,在距今 1000 至 2000 年间,这里是一个巨石社会。库拉圈北部的伍德拉克(Woodlark)、加瓦(Gawa)、基塔瓦(Kitava)、伊瓦(Iwa)、瓦库塔(Vakuta)、基里维纳(Kiriwina,即马林诺夫斯基的田野工作地特罗布里恩德)等岛屿,均分布着巨石工程遗迹。它们的规模远比英国的巨石阵小,但同样需要耗费巨大的人力物力。考古学家比克勒(Bickler,2006)发现,每个岛上的巨石工程在当地都有称谓,最有名的是伍德拉

克岛上的 Bunmuyuw。该巨石工程使用的石头多数高约 1.5 米，有的高达 3 米；多数石头是从两三公里之外运来的，有的远至 6 公里。较为惊人的是一块基塔瓦遗迹里的巨石，材质表明它是从 150~200 公里之外的伍德拉克岛用独木舟运来的。开采、运输和安装这块巨石，显然需要耗费大量的人力物力，远远超出当前库拉社会组织的动员力。因此，库拉圈的巨石社会应该是另外一种社会形态。从巨石所在地较多的永久墓葬和陶器陪葬品来看，巨石工程应该一直作为墓地使用。但在巨石时代晚期，这里仅作为二次墓葬地，最晚的二次墓葬出现在距今 400~600 年前，之后就很少有人类活动的痕迹。这种功能与英国的巨石阵相同(Pearson, *et al.*, 2009)。如今，除了特罗布里恩德群岛将自己的头人与当地的巨石联系在一起之外，其他巨石墓葬基本在当地人的社会生活中失去意义，只有少数巨石遗迹具有定向作用，帮助土著人安排自己的园圃朝向。

更值得注意的是，“除了零星雕刻过的珊瑚贝壳之外，考古遗迹中还不曾发现库拉贝壳宝物”(Bickler, 2006: 49)。伊格勒夫(Egloff, 1978)也认为库拉的出现不会早于距今 500 年前。结合陪葬品多为陶器的事实，我们大致可以推断，库拉在当地巨石工程活跃的时代尚未出现，否则陪葬品就应该是同属奢侈手工艺品的库拉。也就是说，巨石工程和库拉交换大致代表了两种社会形态，这高度类似于英国巨石阵遗迹与贝尔陶器社会之间的差别；不同的是，库拉圈社会存在明确的继承性，为考察“抑制演化”提供了更加理想的环境。¹

总之，基于对欧洲考古材料的分析，迈克尔·曼提出了“抑制演化”的问题，但是他的解释基本处于一种猜测状态，即基于他对人类本性的、韦伯式的判断。曼提出了一个相当普遍的问题，但缺乏解释手段，尤其缺乏经验性的证据来说明告别大型社会的人群是如何维持小型化、如何抑制演化的。库拉圈的优质民族志让我们有机会了解一个告别大型社会的小社会是如何“抑制演化”的。在具体的生活中，曼所提出的四种社会权力——政治、经济、军事、意识形态，均在库拉交换过程

1. 巨石社会与库拉社会的继承性基于如下判断：首先，巨石阵的遗骸与当代库拉社会居民同属南岛语系分支民族；其次，临近美拉尼西亚的前殖民时代的大型社会——波利尼西亚的酋长制度，明显晚于美拉尼西亚，甚至可能来自美拉尼西亚。殖民者第一次来到波利尼西亚时，那里的酋长制因为频繁的献祭需要，正处于崩解的边缘(Valeri, 1985)。也就是说，波利尼西亚正在经历巨石社会曾经经历的解体。

中得到抑制。但是,笔者希望与曼有关人性的假设保持距离,因为“人性”很可能只是一种“西方幻想”(Sahlins,2008)。相比之下,笔者更希望从中国先秦文献《老子》中汲取营养,尝试用它来理解库拉交换。在笔者看来,《老子》在某种意义上可以被视为一个“抑制演化”理论。

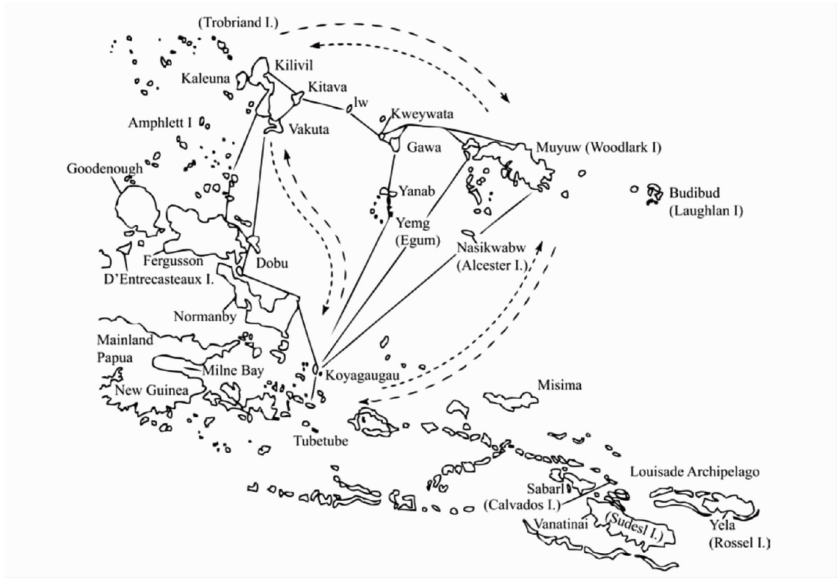


图 1:库拉圈²

二、《老子》:一种抑制演化理论

老子为我们提供了一个避免从抽象的人性角度探讨“抑制演化”问题的可能,使我们可以尽量回到文明发生之初的智慧,考察抑制文明的理由是什么。《老子》不仅是最早的个人专著之一,而且最早反思了不可逆的文明可能带来的种种后果。³

2. 图片来自网络, [http:// what-when-how. com/social-and-cultural-anthropology/kula-anthropology/](http://what-when-how.com/social-and-cultural-anthropology/kula-anthropology/),网址访问于 2019 年 11 月 25 日。

3. 中华文明固然有“五千年历史”,但就曼的理论而言,西周才是文明的开始,之前的商代是否具备一个不可逆的文明趋势尚存在争议。曼(Mann, 1986: 38)接受雷福里的看法,认为文明是三种社会制度的组合:庆典中心、文字、城市。商代不具备后者。考古学家罗兰也提出,商代与殖民前的非洲类似,并未出现城市,因此还称不上是一个不可逆的文明(Feuchtwang and Rowlands,2019)。

不同于人们对“文明”的一般理解，本文使用的“文明”概念来自列维-斯特劳斯与福柯，指那种将文明视为少数人对多数人进行有组织规训的、不可逆的过程。这一概念的根基可以上溯到黑格尔和马克思的“异化”概念。文明不仅指灿烂辉煌的器物、制度以及典章上的积累性进步，也指同时出现的等级、剥削、税役、规范，尤其是有组织的暴力的出现，如军队、监狱、警察等。福柯指出，法国从古典时代进入现代的过程，是一个监狱、精神病院、临床医学等知识与制度互相强化的过程，同时也是人作为主体的对象化过程和自我对象化过程。现代性并没有解放人，而是让人变得更容易受到支配(Foucault, 2003)。列维-斯特劳斯的思考实际上比福柯更深。早在 20 世纪 30 年代他就指出：“与书写文字一定同时出现的现象是城镇与帝国的创建，也就是把大量的个人统合入一个政治体系里面，把那些人分化成不同的种姓或阶级。……书写文字似乎是被用作剥削人类而非启蒙人类的工具。”(列维-斯特劳斯, 2000: 385)

曼提出的导致社会变迁的四种权力的理念类型——政治、经济、军事、意识形态——都是老子所反对的。老子主张，人们应遵循世界的本来面目停留在低度文明状态，不要过度集中权力、财物、伦理知识等社会资源，以避免过度劳作、固化等级、盲目崇拜，尤其要避免有组织的暴力争斗。

如果将“政治”理解为协调和组织人的关系，并将这种组织的最高形式理解为“国家”⁴，那么《老子》明确地以“无为”反对统治者肆意妄为，要求他们顺势而为、限制欲望、休养生息，按照事物的本来规律（“道”）实现有效统治。老子生活在竞争日益激烈、工具理性迅速膨胀的时代(Zhao, 2015)，也看到了集权的危险，于是指出统治者管得越宽越破坏人的生活——“天下多忌讳，而民弥贫，……法令滋彰，盗贼多有”。很多问题都来自于掌权者过度敛财、胡乱作为，“民之饥，以其上食税之多，是以饥；民之难治，以其上之有为，是以难治”，如果统治者“不欲以静，天下将自正”。统治者不恣意妄为，则“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴”，以致“百姓皆谓我

4. 按照梯利的定义，本文将“国家”理解为“具备强制力的组织，不同于家庭和亲属组织，国家在一定领土上的某些问题上，清楚地比其他组织具有优先地位”(Tilly, 1990: 1)。

自然”。老子认为,无所事事的统治才是最好的政治,“其政闷闷,其民淳淳;其政察察,其民缺缺”。这是一种正常的状态:“复命曰常,知常曰明。不知常,妄作凶。”可以说,老子并非以“无政府主义”反对国家(Feldt,2010),而是主张限制政治权力,类似诺齐克(2008)的“最小国家”理论。

如果按照马克思主义的经典定义,将“经济”理解为将自然改造成人造物并加以分配和消费,那么老子同样反对财货的积累和集中。他认为不应该将人分好坏,将物分贵贱,这样会激发人们的贪欲,引起竞争。好的统治者应该“不上贤,使民不争;不贵难得之货,使民不为盗;不见可欲,使民不乱”(帛书本)。应该限制人们的心气和志向,提供基本的物质需求,“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,使夫智者不敢为也。为无为,则无不治”。这并非愚民政策,而是一种符合道的社会形态。最后,老子反对过度积累,主张“为人”“与人”,反对为利而争:“圣人不积,既以为人己愈有,既以与人己愈多。天之道,利而不害;人之道,为而不争。”

如果将“观念形态”理解为基于人生和世界的意义得出的应当如此的价值,那么老子同样反对这类“应然”知识的积累,尤其反对有人垄断这种知识,使之变成精细且专门的说教。这样的社会将陷入恶性循环,因为世界是不偏私的,没有“仁”可言的,“天地不仁,以万物为刍狗”,因此,“圣人不仁,以百姓为刍狗”。相反,如果出现了“仁”“义”“礼”等精细微妙的伦理知识,说明这个社会已经陷入险恶境地,“大道废,有仁义;智慧出,有大伪”。观念形态越多越脱离自然而然的状态,“故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。夫礼者,忠信之薄,而乱之首”(帛书本),会背离人的自发性。真正的知识并非来自于广博,“知者不博,博者不知”。因此,不需要刻意学习如何做人、行事,“为学日益,为‘道’日损,损之又损,以至于无为”,“大道”是“至简”的。以垄断伦理知识树立权威,会面临权威失落的危险,“民不畏威,则大威至”;连恫吓也会失效,“民不畏死,奈何以死惧之”。

老子尤其反对社会的军事化,反对有组织地积累暴力和运用暴力。他认为用兵是险恶的、不符合“道”的:“夫[佳]兵者,不祥之器,物或恶之,故有道者不处。”故“以道佐人主者,不可兵强于天下。其事好还”。军事活动危害人的基本物质需求,“师之所处,荆棘生焉。大军之后,必

有凶年”。有道的时代马去耕田，无道的时代连战马都无法正常养育：“天下有道，却走马以粪。天下无道，戎马生于郊。”在老子看来，军事组织是最不符合“道”的社会组织，只有在不得已的时候才可以使用，并且要尽量克制：“善者果而已，不敢以取强。果而勿矜，果而勿伐，果而勿骄，果而不得已，果而勿强。”战争的胜利不取决于强大的组织力，而是“慈”。

上文按照曼的四种权力理念型对《老子》的总结，同样得到了老子专家的佐证。陈鼓应对《老子》的评价也恰恰是从政治、军事、经济、观念形态四个角度展开的。

老子是个朴素的自然主义者。他所关心的是如何消解人类社会的纷争、如何使人们的生活幸福安宁。他所期望的是，人的行为能取法于“道”的自然性与自发性；政治权力不干涉人民的生活；消除战争的祸害；舍弃奢侈的生活；在上者引导人民返回到真诚朴质的生活形态与心境。（陈鼓应，2003：14）

正是在上述意义上，《老子》可以被视为一种“抑制演化”的理论。老子的主张正是限制社会出现暴力、财富、行政、伦理知识的过度积累，以防止社会进入不可逆的有国家、有文明、有中央权威的状态。在很大程度上，他的想法与“异化”概念有共鸣。虽然马克思将黑格尔的“异化”限定在资本主义社会，但他将人类社会演化序列的两端都称为“共产主义”，准确道出了那些自称“文明”的社会形态（奴隶制、封建制、资本主义）是如何通过高度分化而使人发生渐次严重的异化的。

需要说明的是，作者用《老子》解读库拉，并非假定二者存在“全球史”意义上的直接关联，而是假设不同人群在面对某些共同议题时产生过类似的思考和解决之道。库拉人群的确是在 8000 年前从中国东南沿海辗转迁徙过去的，时间远早于《老子》成书的年代。中国在元明两代曾对库拉圈西北部产生的影响也十分有限。近年，库拉研究的杰出学者戴木德（Damon, 2012）运用混沌理论发现中国东南沿海与库拉社会有类似的宇宙观，但这同样不能说明《老子》与库拉存在直接联系。另一方面，库拉社会并非一个封闭的世外桃源、住着“睿智的野蛮人”，它并非一个未受外界沾染的、没有历史的社会，而是一个变动的、受外界影响但同样有着独特地方逻辑的社会。

三、“不积”：库拉宝物和库拉名望

老子反对过度积累,主张“与人”“为人”：“圣人不积,既以为人已愈有,既以与人已愈多。”过度积累、不给别人是违反“道”的、不可持续的。老子之所以反对积累,是因为担心有人使用偷盗、欺骗、暴力、剥削、压迫等办法将珍贵的东西占为己有,使其价值与功用相分离,破坏社会的自发性,使天下难以治理。同时,老子反对贵“货”,反对夸大那些抽象的价值:“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。”这符合老子所崇尚的“无为”“守静”“居下”的主张。相反,“贵货”会使人产生过多的欲望,试图将其占有,这不利于“治”。从老子对“天地”“万物”和“道”的看法中,不难理解为何他主张不要“贵货”。

《老子》的“不积”概念可以较为准确地总结库拉交易。库拉是一个让土著倾力“积累”的“贵货”体系,但最终的效果却是“不积”。土著认为库拉是最贵重的,很多活动也是围绕着库拉展开的,生老病死、婚丧嫁娶都会发生库拉的馈赠。如果你问库拉圈的人什么对他最重要,“答案永远是库拉”(Damon, 2002: 113),“人们为库拉而死”(Keuhling, 2017: 193)。

库拉的价值几乎完全取决于它的大小(Damon, 2002: 114)。低级库拉很小且流动频繁;中级库拉有自己的名字,流通目的明确;高级库拉是远近闻名的“名器”,不会轻易流动。高级库拉能吸引很多伙伴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。驾驭大库拉需要有预测和控制各级库拉的能力,也可能要面对邻居的嫉恨和对手的妖术。人们努力协调,试图尽量长久地占有名器,极端情况下会独占一件库拉长达 30 年(Damon, 1983: 333)。这样做的“借口”很多,例如,库拉圈最大的臂镯 *Kibulouboul* 与最大的项圈 *Senubet* 20 世纪 30 年代曾在木毓岛(Muyuw)上“拴”在一起,即有两个伙伴将这两件库拉作为开礼和回礼做过直接交换。到 1970 年, *Kibulouboul* 已经转回该岛两次, *Senubet* 却只回来过一次,它们一直在被用比其更差的库拉交换。因此,当地人认为, *Kibulouboul* 可以在其所有者手中保留十年以上,因为 *Senubet* 要花十年时间才能赶过来撬动它(Damon, 1980: 275)。

但是，库拉贝壳和库拉声望都无法积累。库拉交换的目的是为了生产交换者的“名望”，而不是积累贝壳本身。占有一件库拉越久，放弃它的时间就越临近。库拉高手常说：“他们没见过我的脸，但知道我的名。”可见，库拉名望是一个集体行动的结果，是众多个人能动性的叠加，主要依赖伙伴之外的众多第三方的评价。这与用财富表征地位的当代资本主义体系不同，后者有客观的衡量标准，可以持续积累。这个体系导致库拉必须被持续传递，单纯积累会伤害持有者的“名望”。例如，库拉圈西南部就曾因为某人积累过多的库拉而导致其他人干脆退出交易。但随着那个人的去世，他的库拉也很快流失，很多人又回归到库拉交易活动中。因此，库拉必须持续易手，一个人即使再努力，最终也无法积累库拉宝物。库拉是“贵货”，但库拉宝物无法积累。戴木德曾告诉笔者，最“富有”的人是一个家徒四壁的人——他把库拉都送给别人了。这是“不积”的第一层意思。

同样，库拉名望也很难积累，因为它近乎一个零和游戏。木毓人说，每送出一件库拉就意味着自己的“下家”和“上家的上家”(*mul*)的名望“上升”，自己的名望“下降”。前者是那个获得库拉的人，后者是将库拉交给他上家的人。交出库拉会大大损害得到库拉时所获得的名望，因此我们会看到库拉交易中那个熟悉的场面：“(库拉)被送出者扔在地上，有时只是突然一掷。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)。放弃一件库拉贝壳尤其是大贝壳，是一件令人气恼的事情(Damon, 1980: 267)。掷出库拉的人会发表措辞严厉的简短演说，他的太太甚至会因为失去一件宝物而在一边痛哭流涕(Kuehling, 2006: 215)。因为库拉与做生意不同，一方收益意味着另一方亏空，库拉的“收益”(即名望)是随着库拉贝壳的移动而移动的。

一件库拉实际分为两个部分：宝物本身和基陶姆(*kitoum*)。这是库拉名望难以积累的另一个原因。一个人如果掌握库拉宝物本身和基陶姆，当它送出贝壳的时候，“基陶姆”其实并没有被让渡。直到他从对方那里得到与先前库拉等值(即大小相当)的回礼，基陶姆才真正被让渡出去。也就是说，在库拉交换中，基陶姆和库拉贝壳是可以分离的，而且经常分离。人们知道自己手上的库拉是某人的基陶姆，但一般不知道这个人是谁(Mactintyre, 1983a: 375)。当人们知道基陶姆属于谁

的时候,库拉贝壳就有可能被其所有者当作基陶姆直接收回,虽然这样做很极端(Damon,1980:282)。直接收回意味着跳过自己的伙伴打破别人的债务链,会导致与这件基陶姆发生过关系的库拉都要按自身的基陶姆“清算”(Weiner,1992:141),这类似银行挤兑,直接收回者也只能退出库拉体系。土著的确把库拉类比成“银行”(Damon,2002:113)。在这个银行体系中,“互相亏欠”是常态,互相指责对方亏欠也是常态。但是,由于存在基陶姆的近似等价原则,所以每次交易虽有盈亏,但幅度不会很大。从我们熟悉的做生意的角度衡量,每次交易中名望的“收支”差别不会很大,名望的“利润”都很“稀薄”。

在库拉交易中,人们可以采用一定的“欺骗”招数。首先,可以用“盗名”(esabala, beptais, 英文“name-crossing”)的方式“骗取”名望,即为低级库拉挂上高级库拉的名字(Damon, 2002: 114; Kuehling, 2017:191),或者将库拉名器一分为二,各自重新装饰。其次,有人可以用“一女二嫁”的方式获得双倍“名望”,将一件库拉承诺给两个人。但这些做法收效都不大,因为冒充原件的“赝品”同样需要耗费大量人力物力,“一女二嫁”时同样要拿一件不错的库拉“抵债”。而且,欺骗是不可以过分的,极端情况下,被骗者会偷偷请人向对方暗施妖术。如果某地接二连三发生暴毙事件,土著不会认为是急性心脏病或者恶性传染病,而认为发生了源于库拉的妖术战争(Kuehling,2017:194)。这一切有赖于一种特殊的逻辑:交易从来不是“一手交钱,一手交货”的,而是取决于对未来会得到回报的“期待”。这无疑符合莫斯所说的“集体期待”理论(汲喆,2009:10),但期待仅止于此,并非文明社会中那种超越个人生命周期的承诺。也就是说,这是一种低度的团结,一种“使夫智者不敢为也”的小型社会。因此,库拉交易基本是“公平”的,名望的“盈亏”幅度在长远看来不会很大。对于积累名望这个目标来说,库拉交易的效率非常低下。换句话说,库拉规则有意使积累名望非常困难。

库拉虽然崇尚好客和确定性,但也充满伎俩和争议。在某一给定时刻,库拉交易的状态总是互相亏欠的,土著总是在说别人如何“亏欠”他。但从总体上看,库拉的价值和声望一直处于动态平衡中,并不像资本主义那样通过当代经济学魔法般的演算,就可以保持总量的增长。贝壳互相亏欠的总体效果不是贫富分化,而是输赢对冲;名望此消彼长的效果不是马太效应,而是平衡分布:两者都无法实现积累,尤其是高

度积累。正如人们不管怎样努力保留库拉名器最终都要送出一样，不管人们多么希望用小库拉换来大库拉，都无法一直“占便宜”。库拉作为“贵货”，其交易充满了激烈的竞争，却没有导致库拉贝壳和库拉名望的积累。这是第二层意义上的“不积”。

第三层意义上的“不积”体现在代际传递中。库拉名望很难实现代际传递。在库拉圈，老人的地位很高。人们不仅用老人形容最高级的库拉贝壳，而且认为参与库拉交换的人也是越老越了不起，名望也越大。“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。可以用身体衡量库拉强度。”(Damon, 2002: 116)在这样一个最看重库拉名望的社会里，戴木德(Damon, 2002: 127)说：“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。”年纪除了能标记库拉成就外，还能标记其他成绩，如农园、航海等。

但是，老人一生积累的“名望”会随着他的身故而烟消云散。按照习俗，老人一般会把库拉遗产一分为二，“库拉通道”(即老人的伙伴)传给外甥，库拉贝壳传给儿子或者同样传给外甥。但是，他的声望却无法传递。死亡对库拉的影响非常深刻(Damon and Wagner, 1989)。奎灵(Kuehling, 2006: 183 - 228)说，库拉大人物的死亡会使他的姻亲不得不在丧礼中把很多库拉送给他的合法继承人(外甥)。待库拉重启、继承人再次迎接舅舅过去的库拉伙伴时，他可以用这些库拉抵挡一阵，但这仅仅是一个补救措施，他的声望和能力都很难抵御得住伙伴的影响力，他也缺乏长辈长期积累的有关库拉的知识。很快，他就会捉襟见肘，接二连三地失去手上的宝物，却无法期待未来能得到回报。库拉高手的继承人“泯然众人矣”的例子在库拉圈比比皆是。维纳(Weiner, 1992: 147)总结说，“库拉游戏”固然会产生因名望而获得的等级，但“库拉游戏无法将继承等级这件事变成制度，在库拉范围和地方层面都做不到”。

库拉圈无法实现“精英复制”，这其实是一种高超的智慧。已知“有文明”社会几乎都存在固化分层的现象，主要方式是通过将有价值的东西以超出个人生命周期的方式传递，等级、血统、地位、特权、土地、财产、头衔、仆役等，都是固化分层的工具。科举制度和今天的资本主义制度可以说是非常鼓励社会流动的制度了，但两者都无法阻止精英在

少数世袭的人群中再生产。库拉社会以“老人”为典范人物，巧妙地通过“单一贵货”实现了“不积”。首先，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。其次，作为贵货目的的“名望”会随着老人的身故而“清零”，无法传递到下一代，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。在这个体系中，人们不像文明社会/有国家社会那样无休止地积累时间，将各种社会组织打造成古老的法人团体，而是尽量消除社会对时间的记忆能力。在库拉圈，提及身故老人的名字是一个禁忌。换句话说，这个社会通过遗忘制度而实现库拉宝物和库拉名望的“不积”，使那些试图让社会发生分层的力量得到抑制，“使夫智者不敢为也”。

这一切是有意为之的：库拉玩家都清楚库拉名望是一场“零和游戏”，无休止地让某人或者某些人持续吃亏是不可能的。当外来资本试图将他们的劳力商品化时，他们马上就意识到这是“吃亏”的买卖（Keuhling, 2006）。当戴木德向库拉圈的木毓人解释美国经济的时候，聪明的长者马上意识到这个体系无法持续，“让这么多人吃亏，谁愿意干呢？”（源于戴木德与笔者的交流，2019年5月）。库拉制度似乎是一个摆明了让人徒劳无功的制度。人们虽然尽力获得最大的库拉、积累最多的名望，但人们也知道，这一切都会随着身故而烟消云散。维纳（Weiner, 1976）指出，由于缺乏女性参与，库拉名望很短暂，无法凝结成恒久的等级制度，但她没有注意到本该如此。库拉圈的人们似乎早就明白《老子》的警示：“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。”

四、小邦寡民：库拉的社会生态

《老子》有一段名言：

小邦寡民，使有什伯人之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之；使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻邦相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。（《老子》帛书甲本）

帛书甲本用“小邦寡民”而非通行本为避刘邦之讳的“小国寡民”，更接近《老子》的原貌。“‘邦’字说的是分封的家族和地域相结合的政

治实体。一个邦君就是一个族长或大家长。”(刘笑敢,2006:751)春秋时期这样的邦很多,不像后来的“国”那样通过互相兼并而不断扩大。老子的描绘固然有理想成分,但刘笑敢(2006:753)认为,老子的主要目的是表达对先进技术、器具的不满,对频繁迁徙、长途跋涉的反感,对战争和武器的批判,以及对记录 and 管理的厌倦。“老子可能是认为这些新的、先进的技术和器具改变了原有的简单生活氛围,因此希望回到单纯的生活状态,满足食、衣、居、俗的基本需要即可。冯友兰认为:‘这并不是一个原始的社会,用《老子》的表达方式,应该说是知其文明,守其素朴。《老子》认为,对于一般所谓文明,它的理想社会并不是为之而不能,而是能之而不为。’”(陈鼓应,2003:346)如果这段话的含义真的像冯友兰说的那样,是“知其文明、守其素朴”“能之而不为”,那么用曼(Mann,1986:39)的话来说,老子显然是希望人们能“抑制住其大量的文化和组织能力,以确保不会出现进一步的演化”,“抑制演化”的目的非常明确。

库拉社会的确是一个“知其文明、守其素朴”的“小邦”。研究库拉的人类学家几乎都注意到库拉社会生活的小型化、地方化。除了库拉圈西北部的特罗布里恩群岛之外,库拉社会没有明显的等级差异。这里实行从夫居和从妻居均可的“两可居”母系继嗣制度,继嗣关系由舅舅传给外甥。在从夫居模式中,兄弟甚至堂兄弟聚集在一起,为妻子的兄弟抚育后代,并在节庆场合把大量甘薯送给自己姐妹的家庭。继嗣与居住地的矛盾使有组织能力的政治人物(“大人物”)可以靠“三寸不烂之舌”吸引追随者,建立新的聚落。但“大人物”对民众的控制力很小,他建立的聚落也经常在三代之内瓦解。库拉名望可以让能说会道的人产生暂时的影响力和号召力(Munn,1986:110),形成当下的政治排序(Weiner,1992:133),但这种名望无法“本真化”(authentication)为永久的等级。

在从妻居模式中,丈夫希望子女能跟妻子的母亲和妻子的兄弟亲近,因为子女不是自己的合法继承人。但男方的父亲有权利将儿子“赎回”,代价是送女方母亲一件库拉,使从妻居变成从夫居,女方劳动也归男方母族所有。但在女方死后,男方家庭要归还女方兄弟数个无责任的库拉——基陶姆,以示归还女方的毕生劳动(Damon,1990:94-118)。这就是说,在两可居住模式下,居住模式是流动的,妻子可能仅

仅因孩子与丈夫姐妹的子女吵架就带上他们回娘家(Keuhling, 2006: 61-66)。一个共同体不断地增员减员,导致社会无法集中人口,不会出现“聚族而居”那种有稳定形态的氏族。这种社会缺乏连续性,缺乏长期的历史记忆,缺乏制造大社会所需的各种“基础设施”。这导致人的个性很强,多疑而善变,缺乏等级社会里常见的信任和忠诚,是一个名符其实的“小邦寡民”世界。

库拉社会看似流动性很强,但多数男人终其一生只是到过临近岛屿,基本都是为了库拉,女人则基本不会到别的岛上去。在某些岛屿上,路过别人的园圃、墓地是不礼貌的,最好仅在自己的家和园圃之间活动,这的确是一个老子所说的“重死而不远徙”的社会。虽然大家都住在小岛上,但独木舟的数量和使用次数并不是很多,且大多是在库拉交易中使用,他们尽管不是老子所说“虽有舟舆,无所乘之”,但的确不喜欢远行,尤其不喜欢乘舟远行。远行是一件要冒很多风险的活动,不仅要作长期的准备,还要防止食人者和飞妖的攻击。马林诺夫斯基曾经在一次远行中中暑,差点被认为遇到了飞妖攻击。

这里同样是一个“有什伯人之器而不用”的社会。库拉社会的各项技艺都不需要准确的量度工具。在制作外旋独木舟的过程中,最要紧的是人的经验、手上的感觉,而不是量尺、绳墨等在很多文明社会中长期存在的“什伯人之器”。库拉交换有意让两个劳动含量无法比较的物品互相交换,就是为了不精准,以留出个人运作的空间,仅靠经验而不靠尺码来衡量每次交易的“对应”程度。实际上,这种等值是估计出来的。如果库拉真的完全按“等值原则”交易,库拉可能就不存在了。项圈和臂镯的制作方式不同,价值不容易估算。项圈是一块大贝壳,越大越好,也越难打磨;臂镯则是小小的贝壳珠串,它的贵重程度取决于珠串的孔隙、数量和整齐程度。虽然当地土著可以大致算出两者所需的“社会必要劳动时间”(Damon, 2002),但这仍然是一种估算,并没有一个客观的中介,一件“什伯人之器”。

他们的天文知识尤其说明了这个道理。库拉圈各岛民对天体运行规律有着丰富的知识(Damon, 2017),但他们却有意避免使用统一的“什伯人之器”——历法。每个岛屿历法都不同,使相同的农业活动的日期彼此错开,农作物生产阶段都不一样。甚至各岛屿之间连方向感、语言、制度都有意避免统一。戴木德发现,这一安排是有意为之的。在

他们的经验中,某些年份会突然出现干旱,导致农作物大规模歉收。今天我们知道,这是厄尔尼诺现象所致,但对于岛民来说,他们只知道会发生大干旱,但不知道何时发生。因此,错开生产步骤的安排有利于使某几处岛屿的庄稼幸存(Damon,2017:288-292)。戴木德认为,这种有意做“小”的社会可以防止大规模饥荒的发生。这就是为什么尽管各岛农获持续盈余,土著仍然要精耕细作;也是为什么各岛居民之间并不亲密,但跨岛的库拉流通不可或缺。戴木德说,土著认为库拉流通的路径是所有流通路径中最具“人道”的,因为是主动行为的结果(Damon,未刊稿)。在粮食歉收发生的时候,人们可以凭借库拉关系向其他岛屿索要粮食渡过荒年。这的确是一个有意如此的制度,让社会在亲属、组织、生计、历法、语言等方面处于小型状态,抑制了人的组织能力。

库拉圈同样是一个“虽有甲兵,无所陈之”的社会。相比于巴布亚新几内亚本土乃至印尼的巴布亚省无休止的暴力活动,这里简直可以称得上是一个“持久和平”的世界。这里虽然存在暴力,但很少出现有组织的暴力活动。麦辛塔尔(Macintyre,1983b)指出,库拉应该是某种极端竞争后出现的和平状态。库拉对暴力的抑制作用显而易见:库拉的目的是生产“名望”,即通过说服、吸引、魔法以及日积月累的你来我往,打动对方使其自愿地交出库拉,并因此得到交易双方之外的人的“点赞”。这个逻辑与暴力抢夺完全相反,后者只能让获得库拉的人臭名昭著。因此,在库拉圈中,暴力抢夺从来没有成为一个选项,以暴力获得库拉的事情也闻所未闻。

前殖民时代库拉抑制暴力的作用,可以通过一个库拉起源的神话得到生动的说明。

帕纳提岛(Panamoti)上原本没有农园和甘薯,人只能吃鱼和椰果,农获只能到图比图比岛上找朋友和战争联盟获取。有一天,岛上的老人多昆努(Tokunu)看到鸟儿朝一个方向飞,觉得那个方向应该有陆地,就让大家造一艘独木舟,朝鸟飞的方向进发。第二天,一座岛屿果然出现在他们面前,正是纳西瓦布岛(Nasikwabu)。岛上男人拿起梭镖严阵以待,来自帕纳提岛的一个人说:“冷静,让我先说话。”他说:“你们哪儿来的?”回答说:“帕纳提。”这个人就说:“够了,我们说同样的话。”于是放下了武器。多昆努把一件臂镯放在篮子里,对方

拿起来,又扔给其他纳西瓦布人,后者扔给多昆努一个项圈。多昆努回来后,又将项圈带到图比比比,后者又把项圈带到多布岛,这样就成了库拉。(Macintyre,1983a:374)

我们可以根据瓦格纳(Wagner,1978:39-51)的启发对这个神话进行解读。简单地说,神话里发生了多次对原有逻辑的“解除”(obviation):在没有库拉之前,帕纳提人没有农园食物,与图比比比岛的关系也是战争联盟;但朝着纳西瓦布岛的反方向探险,“解除”了没有农园食物和以往军事结盟的状态,岛屿间关系变成了库拉关系。这里最重要的是“化干戈为库拉”的情节。库拉“解除”了有组织的暴力行为,迎来了有组织的库拉交换。土著说,库拉因此都是当天互换的,称为“梭镖”(Macintyre,1983a:374),象征以库拉替换武器。

库拉社会是一个有意小型化的生态体系。在这个社会中,人与人之间的支配力很有限,几乎不存在恒久的等级制度。因为两可继嗣的存在,社会组织原则“自相矛盾”,无法“做大做强”,持续处于分分合合的状态。文明社会/有国家社会常见的忠诚、等级、共同的久远记忆等原则都不适用于这里。在库拉社会中,人们有意不用精确的度量方式和统一的历法、技术、语言、方向感,也不愿意远行和迁徙,其目的在于保持社会互动的分散,保持库拉交换的互相亏欠。由于库拉的至高地位,库拉所到之处暴力活动明显减弱,有组织的暴力几乎绝迹。在这个小世界里,一定程度上实现了不愿迁徙、不用甲兵和度量工具、不记忆久远历史、不相往来的理想。至少,这是一个类似于“小邦寡民”的世界,一个“能之而不为”的、抑制演化的世界。

五、总结和余论

本文从迈克尔·曼“抑制演化”的人类学命题入手,借用《老子》的某些思想与概念分析了南太平洋群岛的人类学经典案例库拉。作者认为,曼在解释“抑制演化”的现象时,由于材料不足无法直接使用社会权力的四个来源加以解释,不得不提出一个基于猜测的“人性”解释。库拉圈从“巨石社会”演化而来,因此可以从经验上探讨政治、军事、经济、意识形态四种社会权力的理想型能否用来解释库拉的问题。作者借用《老子》的思想连接曼的理论和库拉社会,发现《老子》一方面构成了一个抑制四种社会权力演化的论述,另一方面又可以直接解释库拉的运

行机制。

具体来说,《老子》中“不积”这一概念准确地解释了为什么库拉圈一方面是一个“贵货”的体系,另一方面又可以使库拉宝物和名望都无法积累,尤其是无法实现代际积累。进而,作者使用“小邦寡民”这个概念解释了库拉圈的社会生态,即这个社会并非不知道如何做大,但却有意做小,以防止社会出现不可逆的“文明化”过程,出现永久的等级、集中的暴力、统一的度量。库拉民族志说明了社会权力是如何被有意抑制的。与“为之而不能”的文明社会不同,库拉社会的目的是“能之而不为”,因此形成了一个抑制演化的世界。

我们固然不能像迈克尔·曼那样,将当代库拉民族志简单地称为“新石器民族”研究,但这些远离尘嚣的民族的确保留了非常珍贵的材料,让我们有可能窥探人类的长久智慧。在1901年一次重要的讲座中,莫斯承认这些民族同样有“文明”,但他们显然保留着人类社会更古老的形态。杜蒙这样总结莫斯的观点:

严格地讲,“无文明民族”是不存在的,只存在不同文明的民族。澳大利亚社会既不简单也不原始,它和我们的社会一样具有悠久的历史。正如我们在动物界看到某些现存物种尽管与哺乳动物一样古老,但更为简单,并且与已经绝迹的早期地质时期的物种更接近。同样,奥伦达社会比我们的社会更接近社会的原始形态。⁵(杜蒙,2003:162)

因此,研究小型的、抑制演化的社会,是为了理解在不可逆的文明社会之前存在何种与今天的人相通的东西。用莫斯的另一句话来说,就是那些“在理性的苍穹下,曾经有过、现在还有的各种僵死的、或苍白的、或幽暗的月亮”⁶(莫斯,2003:289)。

本文正是在这个意义上引入《老子》。它或许是首部甚至是唯一一部在“抑制文明”的努力宣告失败的时候,试图保存“非文明火种”的著作。在这一点上,《老子》应该比任何启蒙以来的理论文献更接近于莫斯所说的现代“古式社会”(莫斯,2015)。在反思人类演化进程的问题上,老子类似托克维尔:后者在平权社会不可逆转的时代,预言了抛弃

5. 笔者对译文稍有改动。

6. 笔者对译文稍有改动。

等级的后果；老子则在文明过程不可逆转的时代，预言了放弃质朴的后果。老子说：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；邦家昏乱，有忠臣。”质朴的失落，就如长出七窍的“混沌”一样，把人类带入不可逆的文明时代。在这个时代里，人类社会线性推进，异化越发严重。章太炎用“俱分进化论”精妙地诠释了为什么老子主张保持质朴。

若以道德言，则善亦进化，恶亦进化；若以生计言，则乐亦进化，苦亦进化。双方并进，如影之随形，如罔两之逐影，非有他也。智识愈高，虽欲举一废一而不可得。曩时之善恶为小，而今之善恶为大；曩时之苦乐为小，而今之苦乐为大。然则以求善、求乐为目的者，果以进化为最幸耶？其抑以进化为最不幸耶？（章太炎，[1906]2003:182）

这段话再次解释了曼的“抑制演化”命题：善的进化必然引起恶的进化，好的进化必然引起坏的进化，这是文明不得不支付的代价，也很可能是众多“曩时”社会有意拒绝文明的原因。

用《老子》回应“抑制演化”并解读库拉还有另外一个重要的优势，即它有可能提供一种论证普遍性的社会科学研究思路。对于人类学而言，很难说存在超越文化特殊性的普遍理论。或者说，具有普遍意义的社会科学理论不可避免地带有文化中心主义视角。因此，《老子》有可能让我们以新的、已有研究不具备的视角看待迥异于我们的他者——库拉，也有助于我们更切实地回应诸如“抑制演化”这样具有一般意义的问题。

本文用《老子》解读库拉，目的不在于对域外社会展开“文化批评”，而是思考更广泛的、更根本的、更原初的人类学问题，即认识那个“能之而不为”的“非文明火种”是否以及如何被“为之而不能”的文明社会熄灭。作者深知，用《老子》思考这个问题需要跨越的难题很多，本文只是一个尚待读者批评的初步尝试。但讨论“抑制演化”这一问题的确有希望打通从古到今的人类社会，反思文明化给人类造成的困境。列维-斯特劳斯（2000:544）忧虑人类文明不可避免的最终沉沦，他提出：“人类学实际上可以改成为熵类学(enthropology)，改成研究最高层次解体过程的学问。”在这一点上，《老子》的智慧不应仅仅用来理解中国，而是应该用来思考今天的人类对过去和未来的“文明中心主义”谬见。

参考文献(References)

- 陈鼓应. 2003. 老子今注今译[M]. 北京:中华书局.
- 杜蒙. 2003. 马塞尔·莫斯:生成中的科学[G]//论个体主义. 谷方,译. 上海人民出版社.
- 汲喆. 2009. 礼物交换作为宗教生活的基本形式[J]. 社会学研究(3):5-29.
- 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继研究[J]. 中央民族大学学报 42(1):27-34.
- 梁永佳. 2019. 超越社会科学的“中西二分”[J]. 开放时代(6):67-80.
- 列维-斯特劳斯. 2000. 忧郁的热带[M]. 王志明,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 刘笑敢. 2006. 老子古今(上、下卷)[M]. 北京:中国社会科学出版社.
- 莫斯. 2003. 社会学与人类学[M]. 余碧平,译. 上海译文出版社.
- 莫斯. 2015. 礼物[M]. 汲喆,译. 北京:商务印书馆.
- 诺奇克,罗伯特. 2008. 无政府、国家和乌托邦[M]. 姚大志,译. 北京:中国社会科学出版社.
- 章太炎. [1906]2003. 俱分进化论[J]. 天涯(1):182-186.
- 赵鼎新. 2012. 社会与政治运动讲义[M]. 北京:社会科学文献出版社.
- Bickler, Simon. 2006. “Prehistoric Stone Monuments in the Northern Region of the Kula Ring.” *Antiquity* 80:38-51.
- Damon, Frederick. 1980. “The Kula and Generalised Exchange.” *Man* 15(2):267-292.
- Damon, Frederick. 1983. “What Moves the Kula: Opening and Closing Gifts on Woodlark Island”, in *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, edited by Jerry Leach and Edmund Leach. Cambridge: Cambridge University Press:309-342.
- Damon, Frederick. 1990. *From Muyuw to the Trobriands: Transformations along the Northern Side of the Kula Ring*. Tuscon: University of Arizona Press.
- Damon, Frederick. 2002. “Kula Valuables: The Problem of Value and the Production of Names.” *L'Homme* 162:107-136.
- Damon, Frederick. 2012. “Labour Processes’ across the Indo-Pacific: Towards a Comparative Analysis of Civilisational Necessities.” *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 13(2):170-198.
- Damon, Frederick. 2017. *Trees, Knots, and Outriggers: Environmental Knowledge in the Northeast Kula Ring*. New York: Berghahn.
- Damon, Frederick and Roy Wagner. 1989. *Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring*. Dekalb: North Illinois Press.
- Egloff, Brian J. 1978. “The Kula before Malinowski: A Changing Configuration.” *Mankind* 11:429-435.
- Feldt, Alex. 2010. “Governing Through the Dao: A Non-Anarchistic Interpretation of the Laozi.” *Dao* 9:323-337.
- Feuchtwang, Stephan and Mike Rowlands. 2019. *Civilisation Recast: Theoretical and Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. 2003. *Madness and Civilization*. London: Routledge.
- Kuehling, Susanne. 2006. *Dobu: Ethics of Exchange on a Massim Island, Papua New Guinea*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kuehling, Susanne. 2017. “We Die for Kula—An Object-Centered View of Motivations and Strategies in Gift Exchange.” *Journal of the Polynesian Society* 126(2):181-208.
- Macintyre, Martha. 1983a. “Kune on Tubetube and in the Bwanabwana Region of the Southern Massim”, in *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, edited by Jerry Leach and Edmund Leach. Cambridge: Cambridge University Press:369-382.
- Macintyre, Martha. 1983b. “Warfare and the Changing Context of Kune on Tubetube and

- Papua-New Guinea." *Journal of Pacific History* 18:11 – 34.
- 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.
- Pearson, Mike, et al. 2009. "Who was Buried at Stonehenge?" *Antiquity* 83(319):23 – 39.
- Sahlins, Marshall. 2008. *The Western Illusion of Human Nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Tilly, Charles. 1990. *Coercion, Capital, and European States: AD 990 – 1992*. Oxford: Basil Blackwell.
- Valeri, Valerio. 1985. *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago: University of Chicago 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.
- Weiner, Annette. 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*. New York: Oxford University Press.

责任编辑:冯莹莹