

## 导论 馈赠及回礼的义务

在此引用一段最古老的斯堪的纳维亚长诗《埃达》<sup>①</sup> (*Ed-da*)，以点出本书的主题<sup>②</sup>。

我从未见过有人如此慷慨大方 热情待客 原文此处缺形容词 )，  
款待不为回报，受礼不期还礼 ，  
朋友交往互赠武器与衣物，互相给予快乐，  
彼此相知，礼尚往来，互施互惠的人方是长久的朋友。

① 感谢卡赛尔为我们提供这首长诗， Cassel, *Theory of Social Economy*, Vol. II. p345。斯堪的那维亚学者对他们祖先的习俗非常熟悉。

② 我们在此采用莫里斯·卡恩 (Maurice Cahen) 的译文。

这一段因原文中缺少形容词而不甚清楚，但从上下文可以推断出这是一个形容“自由自在，花消”的词。第三段中的形容词稍难一些。卡赛尔译为“拒绝礼物的人”。卡恩的译文则更文学化。他解释道：“这里表达的意思比较模糊。有人理解为“接受并不令人愉快”；有的则认为应是“接受礼物并非意味着必须回赠”。就我个人而言，我自然倾向于第二种理解。尽管我对古斯堪的那维亚语言知之甚少，但仍认为可以有另一种解释：这段诗句相当于古话“款待即为接受（馈赠）”。这样一来，这段话表现的恰好是来访者和被访者的情绪状态。他们各自都认为应该表现出慷慨好客，乐于送礼而不必回报。而实际上，接受客人的礼物和被主人热情款待都是馈赠交换行为，既是信约的组成部分，又增强互相之间因信约而存在的联系。

从这首长诗更前面的一部分摘抄几段来看，其结构同样奇妙，清晰。在每一段集句诗都有这样一段：“愿接受不被回报”；“为受礼而还礼”；“懂得回赠的人才是朋友”，“把你的灵魂和他的混在一起，交换礼物吧”，“吝啬的人害怕礼物”，“送出的礼总在期待还礼”等等。简直是绝妙的谚语成语集成，这些成语或规则全都围绕着一个不断引申的主题。我们这里涉及的不仅是古代的法律形式，也是一种很古老的文学形式。

人应以友为友，以礼还礼，以笑答笑，  
而对谎言只有报以狡诈。

你可知道，若是交友，须有信任，  
若想友谊地久天长，须与之交心，  
与之互赠礼物，互相拜访。

如既非朋友，又无信任，  
则与他好言相处，但须心怀戒心，  
用欺诈回报他的谎言。

如果既无信任又无好感，  
只需对他违心地微笑，  
他送什么礼物，就回什么礼物。

勇敢慷慨的人心胸坦荡，生活美好，  
胆小懦弱则事事忧虑，吝于施礼。  
没有比对神过度牺牲奉献而更好的祈求，  
送出的礼总在期待回报，  
没有比过度铺张更好的供奉。

在斯堪的纳维亚及其他社会，交换和契约常以礼物的形式进行，理论上这种交换纯属自愿，而实际上却包含着赠与回赠的义务。

本书只是众多研究的部分结果。许多年来，我一直热心研究被称之为“原始”社会和传统社会中各群体之间有关契约的法律和“全面给予”体系。这方面的材料文献十分丰富而又非常复杂，错综交杂了从古到今，从史前一直延续至今日的社会生活。在这些“生活总体”现象中，同时并存互相牵制的各种制度如消费、法律、道德、政治、家庭以及经济生活。后者还包括了各种不同形式的生产方式、消费方式和分配方式。在此

且不详述所有这些现象体现出的美学和形态学的意义。

在以上所有复杂并处于多重动态的生活现象中，我在此只拟研究一种独立深远的现象：全面给予（*Prestations totales*）。这一现象表面上看去具有自愿性、自由性和无偿性，而事实上并非如此，其常见的表现方式为慷慨馈赠。馈赠的同时可以伴随着以经济利益和道德义务为基础的交易、虚伪和形式化。尽管必须的馈赠之外有许多原则值得我们注意，比如社会分工，但我们在此不妨把研究的范围限止如下：究竟是什么原则使传统社会实行有礼必报？礼物中有何力量使得受礼者必须回赠礼物？我希望以充分的资料来回答这个问题，同时也希望通过对这些资料的研究，探索解决与之相关的其他问题的途径。此外，我们还会遇到其他问题，其中一些关于契约道德，比如：当今社会中为何物的法律与人的法律紧密相关？另一些则是关于交换中形式与观念的问题，比如，为何这些观念和形式也体现在当今社会生活的个人思想中？

如此说来我们有两个目的。首先，我们要为与我们社会不同的其他社会或前人社会作出近似考古学的结论，并描述这些社会中实行的交换和契约现象，因为这些社会不像有人认为是的那样缺乏经济市场。市场本是一种任何人类社会中都存在的生活现象。只不过交换方式不尽相同。通过研究，我们会了解到市场出现在商人以及他们最重要的发明——货币——之前。并且，我们还会了解市场如何在契约、买卖、货币、资金出现之前的古代，如闪米人、希腊人和罗马人的社会中所起的作用。最后，我们还将讨论这些社会的经济和道德原则。

由于我们观察到的这些经济和道德原则在今日的社会甚为明显，我们因此可以认为这是当今社会基础的一部分，并可以得到一些道德上的结论以解答当代社会法律和经济危机中遇到

的难题。所以本书有关社会历史、社会学理论、道德原则及政治学的讨论，又一次使我们关注以新面貌出现的这些问题<sup>①</sup>。

## 研究方法

我的研究采用严谨的比较法。首先，我只选择了几种经典的法典和几个特定的地区：波利尼西亚、美拉尼西亚和北美洲。其次借助于文献和语义学材料我得以对这些社会的观念和概念有所了解，当然这也有所限制了比较的范围。故以下章节讨论的社会都与我的主题紧密相关，我尽量避免无意义的重复比较，不致使每个制度失去特色，文献史料失去价值。

## 全面给予、馈赠和夸富宴

戴维(Davy)<sup>②</sup>和我很久以来一直在研究古老的契约形式。因此有必要对此作一些简要说明。根据资料，无论在近代或在常被与“原始低级”社会混淆的古代社会，都从未存在过

我未及查找引用布卡尔的著作。BUEKHAR, *Zum Begriff der Schenkung*。

关于盎格鲁萨克逊的法律制度，波拉克和梅特兰德在《英国法律历史》中写道：“礼物这个意思广泛的词可以包含卖、交换、抵押和租赁”；“没有无偿的馈赠可具有法律效应”。POLLOCK, MAITLAND, *History of English Law*, vol. II, p82, 12, 212-214。

参看内贝克有关日耳曼人嫁妆的评论。NEUBECKER, *Die Mitgift*, 1909, p65。

<sup>②</sup> DAVY, “Foi jurée”, *Année sociologique*, 1922 同时参看拙著 1921年版引用书目, MAUSS, “Une forme archaïque de contrat chez les Thraces”, *Revue des Etudes grecques*, R. LENOIR, “L’institution du Potlatch”, *Revue Philosophique*, 1924。

所谓的“自然经济”<sup>①</sup>。可是奇怪的巧合却将这种“自然经济”“认为是库克船长(Cook)<sup>②</sup>笔下描述的波利尼西亚人进行的以物易物交易”<sup>③</sup>。而在以下研究波利尼西亚的有关章节中,我们将看到他们的经济法律制度与“自然经济”有很大的出入。

在前人的法律和经济体系中,我们发现,几乎从未有过以个体为单位进行的财富交换。所有的交换由群体进行<sup>④</sup>;缔结

① M. F. 松罗对此有很好的讨论,他的见解与我将要论述的近似。M. F. SOMLO. *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft*. Institut Solvay, 1909。

② James Cook (1728—1779)。著名英国航海家。曾远航至加拿大、南太平洋、白令海峡等地。译注。

③ GRISSON, *Silent Trade*, 1903, 对此偏见作了必要的评论。冯·马左俄斯基(von Moszkowski, *Vom Wirtschaftsleben der primitiven Völker*, 1911)也持相似论点,但他认为偷窃是种原始行为而混淆了窃和取的权利之间的意义。在有关毛利人的资料中有很好的说明,见 W. von BRUN, *Wirtschaftsorganisation der Maori*, Leipzig, 1912, 其中有关交换的章节。有关所谓原始民族经济的最新研究见 KOPPERS, “Ethnologische Wirtschaftsordnung”, *Anthropos*. 1915—1916, p611—651, 971—979。他对理论阐述很好,其余方面则平平。

自从我们的最新论文发表以来,我们发现在澳大利亚,交易活动尤其在丧葬时,并且大多在部落之间而非氏族或胞族之间进行。澳大利亚北部的卡卡都人(Kakadu)实行三次葬礼。在第三次丧葬仪式上,男人们会进行司法调查以确定,哪怕是假想的,那个施魔法以造成这桩死亡的罪魁祸首。但与澳大利亚的其他大部分部落风俗相反,卡卡都人社会中没有血亲复仇。男人们只是将他们的矛盾集中在一起以决定交换所要的东西。次日,所有矛盾送到对方村中,比如乌莫了人(Umoriu)的地盘,后者便立即明白其用意。乌莫了人根据矛的主人将矛按顺序分堆放好,然后又按事先达成的价格协议,将卡卡都人索要的东西分别放在每份矛旁边,由他们拿走。见 Baldwin SPENCER, *Tribes of the Northern Territory*, 1914, 247p。作者后又称这些东西可以被用来重新换回矛,但我们不太清楚这是怎么回事。他认为这些有关丧葬和交换之间的关系费解,并称“土著人自己对此也无法解释”。实际上这个习俗是很容易理解的:这是以缔结和约来代替血亲复仇,也是部落间市场的起源。丧葬仪式中交换的有东西,也有和平缔约和团结一致的情感。这种现象在澳大利亚有联姻或其他关系的氏族和家庭中较为常见。与此处理不同之处在于它扩展到了部落之间。

契约时出面的是法人、氏族、部落、家族或各自的代表，由他们来进行交易<sup>①</sup>，交换的不仅是物品和财富、动产和不动产等有经济价值的东西，更主要的还有礼仪、宴请、军事、女人、孩子、舞蹈、节日、仪式及聚会等。在这些交易中，财富的流通只不过是契约关系持续的一种方式罢了。更有甚者，这些礼物的赠送和回报从表面上看似乎出于自愿，而其实却具有非常严格的义务性质，违反这种义务性会招致私下惩罚甚至公开战争。我们拟将这种交换体系称为“全面给予”。这一体系最有代表性的例子表现在澳大利亚和北美洲的部落间因联姻而结盟并举行的日常仪式中。婚姻、财产继承、权利和利益分配、军事、宗教等级甚至游戏<sup>②</sup>，无不包括在这个交换体系中。北美洲的另外两个部落特林吉人（Tlingit）和海达人（Haida）的交换习俗也充分体现类似性质<sup>③</sup>。

在北美洲的特林吉和海达部落以及整个地区，以上“全面给予”的现象虽很典型发达但却十分罕见，我们姑且将之沿用美洲作者的用词称之为“夸富宴”（*potlach*）。这个词源于清

希腊时代晚期的诗人潘达尔，PINNDARE, *Olympique*, vol. VIII, N°4, 描述的正是我所涉及的现象：礼物，财富，婚姻，荣誉，恩惠，联姻，食物和饮料的分享，甚至还有因婚姻引起的妒嫉等所有值得讨论的主题。

② 尤其值得注意的是奥马哈人（Omaha）令人吃惊的球赛规则。见 Alice FLETCHER, LA FLESCHE, “Omaha Tribe”, *Annual Report of the Bureau of American Anthropology*, 1905—1906, p197, 366。

克劳斯（KLAUSE, *Tinit Indianer* . p234）著中曾提及他们的节日、礼仪和契约的特色，但未使用“夸富宴”一词。布尔桑（BOURSIN, “Report on the Population, etc., of Alaska”, *Eleventh Census*, p54—66）和波特尔（PORTER）在同一报告 33 页中将他们所见到的互相攀比炫耀行为命名为夸富宴。而 M. 斯望同却是对此现象做了最好评论的人，M. SWANTON, “Social Conditions, etc. of the Tlingit Indians”, *Ann. Rep. of the Bureau of Amer. Ethn.* vol XI, p207; DAVY, “La foi jurée”, p147。

努克语 (Chinook)，现已广为流传并融入了温哥华到阿拉斯加一带的白人和印第安人用语。它本来的意思指“滋补”和“消耗”<sup>①</sup>。特林吉人和海达人居住在岛屿、海岸和洛基山脉之间的地区，他们生活优裕，冬季靠举行各式各样的节日、聚会等打发日子。这些部落通过聚会靠社团和秘密社会的等级来确定各自的地位。此外人们也利用这段时间来举行各种仪式诸如婚礼、成年礼、萨满巫师降神仪式以及其他敬神或崇拜图腾的祭祀活动。这些祭祀中必不可少各种仪式和法律及经济方面的种种馈赠，也正是这些活动确定部落内部和部落之间个人的政治地位<sup>②</sup>。最引人注意的是在这些部落间活动中体现出的竞争对峙原则。这种对峙甚至可以是一场战斗，为使对方失色，可将其首领或贵族致于死地，当然更不会在乎因此而毁尽的万贯家产<sup>③</sup>。哪怕对方同时也是盟友、亲戚（常为祖父、岳父或女婿）。人们以氏族为单位，由其首领为所有成员协定信约，使他们每个人的所为和所有都包括在这“全面给予”<sup>④</sup>之中。全

① 有关夸富宴一词，见 BARBEAU, *Bulletin de la Société de Géographie de Québec*, 1911, p162。鲍厄斯 (Boas) 曾指出过“夸富宴” (potlatch) 在夸扣特语里的字意本身是“吃饱，吃过瘾的地方”，*Kwakiutl Texts*, t. II, vol. V, p43; t. III, p525, 517。它的另外两个意思馈赠和食物，也非如此狭窄，至少在理论上，因为在这里，馈赠的主要内容就是食物。见本著以下章节。

② M. 亚当，研究过有关夸富宴的法律方面的意义。其宗教和经济方面的意义也同样值得研究。夸富宴中参与的人和被交换或被毁掉的东西所具有宗教性对信约的性质都有影响，似乎这些宗教性自身便具有其价值。M. ADAM, “Zeitschr”, *F. vergleich. Rechtswissenschaft*。

海达人称“杀死”财富。

④ HUNT, “Ethnology of the Kwakiutl”, *XXXVth Annual Rep. of Bureau of American Ethn.*, t. II, 1940, vol. II, p1340 中有一段有趣的描写记述了一个氏族将其贡献给夸富宴的礼物奉送给首领的过程。其首领说：“这些礼物不是以我的名而是你们的名义送的，你们将因贡献于夸富宴而扬名于各部落”。

面给予体系中最引人注目的是其竞争的特色，这同时也是贵族之间决定各自社会地位的机会，竞争既奢侈又对峙，最终受益的是氏族。为了最大程度的准确，我们姑且用“夸富宴”来称呼这类具有竞争性的全面给予制度。

迄今为止，夸富宴只见于北美洲和西北美洲<sup>①</sup> 美拉尼西亚和巴布亚<sup>②</sup>。在其他地区如非洲、波利尼西亚、马来西亚、南美洲及其他北美地区，其交换形式属于全面给予体系中的基本简单形式，即在家庭与氏族之间进行的交换。然而进一步的研究却发现在这两种极端之间存在着许多过渡型的交换体系，它们既不同于北美和美拉尼西亚过度铺张攀比的夸富宴，也不同于另一类温和的礼物交换竞争，而是如我们常在给压岁钱、宴会、婚礼直至简单宴请中的暗中争长短等，像德国人形容的“回报自己”<sup>③</sup>，这样的温和中间交换形式在古代印欧地区尤为普遍，特别是萨斯<sup>④</sup>（欧洲南部）

以上这类交换方式中包括了许多规则和观念，其中最重要的是那种驱使视接受礼物、回赠礼物这种礼尚往来为义务的精神力量。这种约束的道德和宗教力量没有比波利尼西亚地区更为典型的了。让我们来讨论这一地区的交换方式，以清楚了解这种使人还礼并履行信约的力量。

夸富宴实际上不只限于西北美洲部落。阿拉斯加爱斯基摩人的“索求节”（*asking festival*）并不仅仅是从邻近印第安人部落借来的习俗。

<sup>②</sup> 参考我发表在《人类学年鉴》的文章。 *Année anthropologique*, 1920, vol. IX, p101, vol. XI, XII, p372-374; *Année Sociologique*, t. XI, t. XII。勒纳尔提出过南美洲两种明显的夸富宴形式。M. LENOIR, “Expéditions maritimes en Mélanésie”, *Anthropologie*. Sept. 1924。

<sup>③</sup> M. THURNWALD, *Forschungen auf den Salomo Inseln*, 1912, t. III., p8 采用这个词。

<sup>④</sup> *Revue des Etudes grecques*, 1921。

## 第一章 馈赠交换及其义务 (波利尼西亚)

### 1. 全面给予：男方财产与女方财产（萨摩亚）

在研究契约性馈赠制度的分布时，我们长期以来认为波利尼西亚地区没有真正意义上的夸富宴。这里的社会中最接近夸富宴的制度也并未超出“全面给予”体系，氏族之间的长期契约关系将其所有的男女、孩子甚至仪式等都视于公有。在我们研究的萨摩亚，包括最为著名的婚礼时氏族首领交换装饰用草席的习俗，也未见属于“全面给予”<sup>①</sup>在美拉尼西亚可见的竞争、毁物以及争斗，在此地却不多见，现将此阐述如下。

首先萨摩亚人契约性的交换礼物并不只限于婚礼，凡人生大事如出生<sup>②</sup>、割礼、病痛<sup>④</sup>、少女成年仪式<sup>⑤</sup>、丧葬<sup>⑥</sup>。

戴维研究了婚礼上交换礼物和契约的关系。我们将看到其进一步的含义。  
DAVY, “La foi jurée” . p140。

② TURNER, *Nineteen years in Polynesia* . p178; *Samoa* . p82; STAIR, *Old Samoa* , p175。

③ KRAMER, *Saomoa Inseln* . t. II, p52-63。

④ STAIR, *Old Samoa* . p180; Turner, *Nineteen years in Polynesia* . p225; *Samoa* . p142。

⑤ 同上。

⑥ KRAMER, *Saomoa Inseln* . t. II, p105; TURNER, *Samoa* . p146。

贸易<sup>①</sup> 等机会时都有送礼的习俗。而且，在这里存在严格意义上夸富宴中的两个要素：第一，财富所代表的名誉、威望和“玛那”（*mana*）灵力；第二，绝对必要的回礼义务，违反规则会导致灵力、威望和财富的失去<sup>②</sup>。而这种灵力本身就是财富的源泉。

特勒称，“一对父母，在孩子出生仪式上得到和回赠礼物之后，即“沃拉”（*oloa* 表示男方财产）和“通嘎”（*tonga* 表示女方财产）交换之后，并不会因此而致富。但借此机会，这些财产的积累却给他们带来极大的荣耀和满足<sup>③</sup>”。另一方面，这些赠物被认为永久性和义务性的，回赠的义务也如此。这样一来，男人将孩子交给自己的姊妹和其丈夫，即孩子的舅父去

<sup>①</sup> KRAMER, *Saomoa Inseln*, t. II, p96, 363。这种贸易远征队（见新几内亚的 *walaga*）实际上很接近“夸富宴”，也是邻近美拉尼西亚群岛远征贸易的特色。克拉莫使用“*Gegengexchenk*”一词来说明“*oloa*”和“*tonga*”的交换，我们会进一步对此有所解释。我既不沿用英国学派瑞弗尔（Rivers）和爱略特（Eliote）的夸张用词，也不追随鲍厄斯等美国学者之见，将美洲的夸富宴视为一系列转借的结果。诚然，在这样分布广泛的贸易交换中，远航船队从古到今远程经商，从一个岛到另一个岛，从一个港口到另一个港口，其交换传播的自然远不只是货物商品，还包括交换货物商品的方式。后文中我们将引用的马林诺夫斯基持同样观点。参看有关美拉尼西亚西北的研究，M. LENOIR, “Expéditions maritimes en Mélanésie”, *Anthropologie*。

我们认为此处不是真正意义的夸富宴是因为回报时不存在高利贷。以下我们会从毛利人法律中看到不回报会导致“玛那”灵力的丧失，如同中国人的丢面子。在萨摩亚也有此说法。

TURNER, *Nineteen years in Polynesia*, p178, *Samoa*, p50。在北美洲的夸富宴中，荣誉和毁弃的概念至关重要。

抚养，这个孩子被叫做“通嘎”，表示来自女方<sup>①</sup>。孩子成了两个家庭之间的通道，两家的财产通过孩子来传送，女方财产就这样传到男方。从另一方面来说，孩子于是成了其父母得到外来财产“沃拉”的手段，使财物由养育他的家庭源源流入自己父母家<sup>②</sup>。简言之“牺牲孩子与父母的天然联系反而方便了自家财产和外来财产的交流”。孩子虽属女方财产，同时也是其母亲家庭和父亲家庭之间交换财产的媒介。我们只需进一步观察：孩子既然生活在舅父家，自然对舅父的财产拥有所有权。这种寄养制度很近似美拉尼西亚承认外甥对舅父财产所有权的制度<sup>③</sup>。只差对峙、争斗、毁坏等现象，否则便是完整的夸富宴了。

现在让我们来研究一下“沃拉”和“通嘎”这两个字。后者指无法毁坏的财物，尤指成婚时用的草席<sup>④</sup>，包括女儿在出嫁时从母亲那里继承的草席及其他陪嫁饰物、避邪物等<sup>⑤</sup>，总之新家庭的一些不动产。“沃拉”<sup>⑥</sup>主要指物，尤指属于丈夫的

特勒在 (*Samoa*, p83) 中称这个孩子“被领养”并不妥，准确讲应为“寄养”。孩子在自己的家庭之外受教育成人，说是一种寄养，是因为抚养这个孩子实是对其母亲家作回报，因为抚养他的是自己父亲的姐或妹和其丈夫，后者同时又是孩子母亲的兄弟，即舅父。波利尼西亚的父方和母方的亲属制度都为分类制：男方和女方。参看我 *Elsdon BEST*, “Maori Nomenclature” . *Ann. Soc.*, t. VII, p420 和杜尔干的评论, *DURKHEIM*, *Ann. socio.*, vol. V, p37。

参看 (有关 IFA 的笔录), *Anthropologie*, p1924。

③ *KRAMER* . *Samoa Inseln*, t. I, p482; vol. II, p90。

④ 同上, V. 2, p296; p90, 94; “*oloa*” 和 “*tonga*” 之间的交换。

⑤ 同上, *Dictionnaire Samoan-français*: “*tonga*” 指有价值的东西包括编织精细的草席, “*oloa*” 指房子、船、布料、枪支。“*aa*” 也指财富、财产以及外来物品。

动产。这个词现在也用来指白人带来的东西，这当然是一种引申的用法。我们可以在此不计特勒对这个词的翻译，他把“沃拉”译为“外来”的，“通嘎”是“自家”的。这一译法并不完全准确但也不是一无可取，因为它说明那些被称为“通嘎”的财产与氏族、家庭、土地<sup>②</sup>的关系比“沃拉”的要紧密。

如果我们扩大视野，就会发现“通嘎”一词的概念非常广泛。它可见于毛利语、汤加语（tongan）和曼加律凡语（mangarevan），专指一切可以被视为财产的东西，能使人致富，使人有权有势有影响等一切可以作为交换和补偿的东西<sup>③</sup>。比如财宝、避邪物、徽章、草席、圣像，有时甚至可以是传统习惯、祭祀仪式、魔法等。这里我们涉及到了遍及马来西来、波利尼西亚甚至整个太平洋地区的一个普遍观念即：有魔力的财物<sup>④</sup>。

① TURNER, *Nineteen years in Polynesia*, p184; *Samoa*, p179—136; *Maori Comparative Dictionary*, p468 中混淆了“沃拉”和“通嘎”。这是一个显而易见的错误。

Rev. ELLA, “Polynesian native clothing”, *J. P. S.*, t. IX, p165 中这样描写道“通嘎”（草席）这是当地人主要的财富 从前用于许多交换中的一种流通货币 如产权交换、婚礼或其它一些重要场合中的交换物。它们通常留在家作为传家宝 许多古老的草席非常出名有价值是因为它们曾经属于某些著名的家族”，TURNER, *Samoi*, p120, 以上习俗在美拉尼西亚、北美洲和欧洲都有所见。

② KRAMER, *Saomoa Inseln*, vol. II, p90, 93.

*Maori Comparative Dictionary*, p468. “通嘎”（塔西提语）“tataoa”，意为赠予财产，“faataoa”，补偿或给予财产。LESSON, *Polynésiens*, t. II, p232; “tatae”礼物，“tiau, tae-tae”，赠出的礼物，或“用当地的东西来换外来的东西”。此外参考 RADIGET, *Derniers Sauvages*, p157, “tahu”的词根。

④ MAUSS, “Origines de la notion de Monnaie”, *Anthropologie*, 1914, *Procès-verbaux de l'I. F. A.* 其中基本所有引用到的事实，除非洲和美洲外都属于这个范围。

## 2. 赠出的东西的魔力（毛利人）

以上的观察将我们引入一个非常重要的概念，即“通嘎”在毛利人的法律和宗教中与人、氏族和土地紧密相连；它同时也是传递一种精神和宗教魔力“玛那”的媒介。在格雷爵士和戴维斯<sup>②</sup>收集的谚语中，人们祈求“通嘎”摧毁那些接受馈赠又不还礼的人。可见“通嘎”确实具有这种惩罚不遵守还礼义务的力量。

我们已去世的朋友赫斯（Hertz）早已认识到这一点，他在“给戴维和莫斯”的卡片上引用葛兰索（Colenso）的话写道<sup>③</sup>：“毛利人有一种交换制度，或者说一种赠礼以后必须回赠的制度”。比如，用干鱼换腌制的鸟和草席<sup>④</sup>。这些交换在不需任何契约规定的村落之间或“相识的家庭”之间通行。

我在赫斯留下的笔记卡片里还发现他的另一篇文章，其重要意义曾被我疏忽了。那就是关于“惑”（*hau*）。这是物或东西，尤其指森林中猎物的灵和精神。艾尔通·贝斯特最好的毛利信息提供者塔玛提·那那匹利，无意指出了这个问题的关键所在，他解释道<sup>⑤</sup>：“我来告诉你什么是‘惑’吧，它其实不是风，跟风毫不相干。这么说吧，假如有一样东西‘通嘎’，

① *Proverbs*, p103.

② *Maori Mementoes* . p2

*Transactions of New-Zealand Institute*, vol. 1, p354.

新西兰的毛利人传统社会，按他们自己的划分，分为渔民、农民和猎人部落，他们之间互相交换产品。 Elsdon BEST, *Forest-Lore*. *Transact. N. Z.*, Inst. . vol. XLII, p439.

⑤ 同上，p439.

你把这东西赠与我，我们并没有为此讨价还价<sup>①</sup>。我呢，又把这东西给了第三个人；过了一些时候，这个人决定送我一样东西作为回报 这叫‘物屯’（*utu*）；于是他便送我一件礼物，这是‘通嘎’。这个‘通嘎’实际上来自你送我的礼物，而我又送他人的礼物灵力‘惑’。因此我应把从他那里得到的‘通嘎’还给你。不管我是否喜欢这件得到的礼物，我都不应该据为己有。我必须将它还给你，它是你送我礼物的精神。如果我留着这第二件礼物，我会倒霉，交厄运，甚至丢命。这就是‘惑’，个人财产的‘惑’礼物的‘惑’森林的‘惑’如此而已”。

这段极有价值的材料值得我们进一步讨论。这段故事体现出的是毛利人虽不甚明了但却充满法律和神学精神的气氛，以及他们有关“秘密屋”的规矩。故事看上去清晰，惟一不明的疑点来自第三者的介入。要理解这位讲故事的毛利法律专家所说，我们可以这么解释：“礼物和所有的个人财产都具有“惑”这种精神。你送我一件东西，我把它转送给另一个人；被这件东西的精神推动，这个人回赠我另一件礼物；现在，该我回赠你我得到的礼物了，因为它实际上是你最早送出的礼物的精神“惑””。

以上的解释不仅使“通嘎”和“惑”，的概念清楚了，而且让我们看到这是毛利法律的重要组成部分之一。在这一连串的交流过程中，得到的礼，送出的，回赠的，都不是死板没有生命的。就连被馈赠者已经送出手的东西也还带有其主人的某

<sup>①</sup> “*Hau*”这个词和拉丁语中的“*spiritus*”一样，意为风和灵魂。确切地说，它至少在某些情况下指没有生命的东西和植物的精神和力量。后一词则专指人和灵魂，很少指物，这一点与美拉尼西亚不太一样。

些属性，通过礼物作祟，它使送礼者操纵受礼的人和偷它的人<sup>①</sup> 因为这件礼物，“通嘎”充满森林、大地和田野的灵；“惑”是土生土长并永远跟随主人的<sup>②</sup>。它不仅跟随第一位将它赠与人的主人，还跟随得到它的第三者甚至每一位拥有它的人<sup>③</sup> 说到底，是“惑”要回到其原地，回到自己森林、氏族

赫斯在《原罪和赎罪》 R.HERTZ, *Le Péché et L'expiation* 中有一段落收集的大量的材料里都提到了这一点。这些材料证明，对偷盗的惩罚其实只是东西的主人所具有的魔法和宗教力量“玛那”的神奇作用；更有甚者，这件东西带有其主人的印记，被“惑”充满，有禁忌，有灵和精神。“惑”的这种力量为东西主人的失窃而报复惩罚小偷，将其置于死地或被迫交回赃物。有关赫斯书中对“惑”的论述，我们以下还会讨论。

我在此引用赫斯关于“莫里” (*mauri*) 的研究材料。“莫里”既是避邪物、圣物，又是氏族的灵魂“海普” (*hapu*) 及其“玛那”灵力和土地神灵“惑”居住的圣地。

艾尔通·贝斯特的材料中有关以上的段落需要进一步的讨论和评论，尤其是有关于“*hau whitia*”和“*kai hau*”的篇幅。主要的段落落在“*Spiritual Concepts*”, *Journal of the Polynesian Society*, t. X. pl, (毛利文), v. IX, p1989。(尽管我们不能在此详细评论，但需说明贝斯特的翻译是贴切的，他将“*hau whitia*”译为“被回避的“惑” (*hau*)”。因为偷窃这种原罪和拒绝付账、拒绝回礼的行为一样，是对灵魂（在此即“惑”）的一种回避和不尊。只不过“*kai hau*”被错译为“*hau whitia*”的简单同义词了。它实指的是吃灵魂的行为，是“*whanga hau*”的同义词。TREGGART, *Maori Comparative Dictionary*, “*kai*”和“*whangai*”词条。典型的礼物是食物。“*Kai*”一词暗指共享食物，吃了食物之后不回报、欠还的错误。进一步说，“*hau*”一词可以用另一种解释，见 WILLIAMS, *Maori Dictionary*, p23, “*hau*”，为感激所收到礼物而回赠的礼物”。

我们在此提请注意有关“*kai-hau-kai*”的含义，见 Elsdon BEST, *Maori Dictionary*, p116：“一个部落还给另一部落的食物礼物，一次丰盛的宴会（岛上南部）。这表明礼物和回赠的宴会事实上不过是第一次赠送的礼物的灵力回到原地：食物是食物的“惑”。欧洲语言的词汇很难清楚表达解释这些观念和和行为。

和主人的原住地。“通嘎”及其“惑”，后者自身便是一个个体，能附着于后来一连串的使用者，让他们用自己的“通嘎”来还礼。这些“通嘎”可能是财产、劳动和商业活动等不同形式，被借用回报赠礼者，如宴请、节日，送同等或更好的礼物。这样一来，回报者的威望会高过最早的第一个送礼者。第一个送礼者这时便成了新的受礼者。这可能就是萨摩亚和新西兰地区财富和贡品交流及馈赠义务的原动力。

同样的事实也有助于理解波利尼西亚及其以外地区的两种重要社会现象和制度。我们明白了一件物的所有权转移主人时形成的法律联系，我们以下会进一步回过头来讨论这个问题，以揭示这些事实是怎样符合有关义务的普遍理论的。当然，现在我论述毛利人的法律、权力与物的关系，也是有关精神或灵的关系，因为物本身就有精神或就是精神。所以，赠物予人意味着赠送自己的一部分。其次，我们更清楚地理解馈赠交换的本质和全面给予的各种形式，包括夸富宴在内的社会现象。通过以上有关的讨论可以从逻辑上较为清楚地了解到，受礼应该还礼，因为送礼者送出的是他精神的一部分，接受别人的东西等于接受其精神灵魂的一部分。而保留别人的这一部分东西是非常危险的，不仅因为不合法，还因为这部分东西在道德上、

“通嘎”与其所有者之间的关系使它在“惑”之外有其自身的特点。它们有名称。参看具有权威性的 *Maori Dictionary* 有关“*pounamu*”的条目（摘自葛兰索的手稿节选），当然这里只限以下范围：可指玉，部落首领们的神圣宝物；或罕见，有特点，精心雕琢的“提基”（*tiki*）；各种各样的草席，一种和萨摩亚的一样，也叫“可沃瓦”（*korawai*）。这是惟一能使人想起萨摩亚语“沃拉”的毛利语词汇。我们一直在徒劳寻找这个词的毛利语对应词。

一份毛利文资料认为“通嘎”等于“卡拉加”（*karakia*），这是一种被视为有魔力，有扩散能力的避邪物。 *Jour. Pol. Soc.* V. IX. p126。

精神上和形式上都来自他人。这东西可以是精神、食物<sup>①</sup>、财物、动产和不动产、女人、后代、仪式等等。所有这一切对受礼者都具有一种宗教性的魔力。总而言之，送出的东西决不是没有生命的，相反而是活的，并常常具有个性化，如赫斯形容，它们总是在试图回到自己的“家园”或为生长出自己的氏族和土地换回与自己价值相当的回赠物。

### 3. 送和收的义务

为全面清楚了解全面给予和夸富宴的习俗，还须了解其他另外互补的两个要素，因为全面约予包含的不仅有回礼的义务，还假定有另外两项义务：送的义务和收的义务。有关送、收、还这三项义务的完整理论也许会为波利尼西亚部落之间的契约形式提供令人满意的基本解释。但目前，我们只能点出研究这个问题的方法。

有关受礼义务的实例俯首皆是。因为一个氏族、家族、团体、东道主都不得不要求被热情款待<sup>②</sup>，不得不接受礼物，不得不结盟，联姻。达雅克人（Dayak）甚至发展出一套分享食物的法律和道德的理论，任何人只要在别人吃饭时出现或看见

<sup>①</sup> Elsdon BEST, “Spiritual Concepts”, *Journal of the Polynesian Society*, t. X, p499.

这里有关的讨论如毛利人形容“轻视塔乎（*tahu*）”。主要的资料来自“Maori Mythology”, *Jour. Pol. Soc.* t. IX, p113)。“塔乎”是食物广义的象征名称，拟人化的一种称呼。“不要轻视塔乎”是在对某人拒绝别人用食物款待时说。对毛利人有关饮食信仰的研究需要相当的时间和笔墨。在此，我们只需指出这里对食物的拟人称呼如同我们对植物神和和平之神“*ringo*”的称呼具有同样的意义，相关的几个概念之间的关系就更为清楚了：好客，食物，共享，和平，交换，法律。