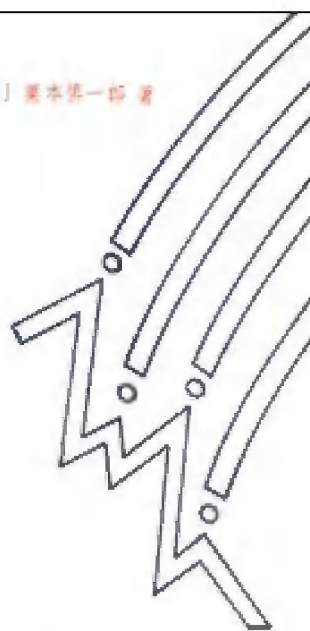


经济人类学

〔日〕渡本浩一郎 著



商务印书馆

经济人类学

〔日〕栗本慎一郎 著

王 名 等译

商 务 印 书 馆

1997年·北京

栗本慎一郎

經濟人類学

東京東洋經濟新報社 1979

根据日本东洋经济新报社 1979 年版译出

译者前言

本书作者栗本慎一郎(1941—),是近年来日本知识界一位十分活跃、颇为引人注目的“黑马”式人物,他以强烈的反叛精神、犀利深刻的独到见解和令人耳目一新的广阔视野推出一本本新著,引起了社会上的强烈反响,以至在80年代中期的许多报刊上出现了一个有趣的词汇:“栗本现象”。

除本书以外,作者先后出版的有影响的著作主要还有:《幻想的经济》(1980年)、《法·社会·习俗》(1981年)、《穿上衣服的猿》(1981年)、《光明的都市、黑暗的都市》(1981年)、《经济人类学之眼》(1982年)、《相对幻想论》(1982年)、《布达佩斯物语》(1982年)、《人及其遮盖布》(1982年)、《经济人类学与符号论》(1982年)、《都市疯狂》(1983年)、《反文学论》(1984年)、《反少女》(1985年)、《法社会学研究》(1985年)、《现代思想批判》(合著,1985年)、《读书原论》(1985年)等等。

经济人类学是本世纪4、50年代在欧美兴起的一门新兴学科,其主要代表人物是匈裔美国著名学者卡尔·波朗尼和乔治·多尔顿。栗本先生作为多尔顿的学生,是最早在日本介绍、传播和研究这一新兴学科的主要代表人物。他先后将波朗尼的《经济与文明》、《人的经济》等重要著作译成日文,撰写了大量评介波朗尼和多尔顿的文章。1979年本书初版,引起日本社会的广泛重视,到1983年连续9次再版,成为连续多年的畅销书,“经济人类学”一词因此被认为是“栗本学”而成为人们津津乐道的时髦词汇。

对于我国读者来说,经济人类学至今可以说还是一个陌生的

领域,因此翻译介绍本书最直接和普遍的意义还是向读者展示这一新兴学科的概貌。自从1952年美国西北大学的梅尔维尔·赫考文兹第一次使用“经济人类学”的书名出版其原定名为《原始人的经济》一书以来,这一学科的研究引起各国学者的广泛注意。60年代初,围绕经济人类学提出的一系列挑战性的论题和这一学科本身的性质等问题,在欧美的人文科学界曾引起了一场范围广泛的“论争”,许多著名的人类学家、社会学家、经济学家、心理学家、史学家甚至哲学家等,都曾参加到这场论争之中。在这个过程中,经济人类学逐渐形成了观点各异的四大流派(见本书第二章),以波朗尼和多尔顿为代表的实在主义经济人类学,被公认为是现代经济人类学的主流学派。1981年4月,来自世界各国的97名学者云集美国的印第安纳大学,成立了国际经济人类学会并召开了首届经济人类学国际研讨会,栗本先生作为特邀代表参加了会议并被推荐为亚洲地区执行委员。

在本书中,作者对经济人类学的形成、发展、基本主题、各主要流派及其代表人物的基本观点等,做了较为全面的介绍。同时,像书中作者一再申明的那样,作者站在实在主义的立场,力图从整体上概括和总结作为主流学派的实在主义经济人类学的基本主张和主要研究课题。实在主义认为:经济人类学研究的是广义的、本原涵义的“人的经济”。人类的经济活动及其各种制度,历来就是与各种社会活动及其制度(包括宗教、礼仪、神话等)“嵌合”在一起的,只有从整体上考察人类社会,深入到不同社会各自的深层结构(包括心理结构、象征结构、神话结构等)中去,才能够洞见经济的本原,再现“人—社会—经济”的系统关联,从而揭示经济活动背后的真正本质。

作者在书中主要运用了结构主义、分析心理学、宗教哲学以及神话学的研究方法和成果,通过对经济制度(交换、货币、市场等)

与经济伦理的起源的分析,力求使读者对“经济”的深层结构有一个较为深刻和完整的认识,而不致囿于传统经济学(作者称之为“形式经济学”)所给出的“经济”的狭窄定义中。作者认为:从本原上看,经济制度和经济伦理都不起源于人类的物质生产和交换活动,而发生于人类原初观念中的“象征系统”,发生于原始共同体的“普遍无意识”,发生于与现世的人格宇宙相对立的“神话的宇宙”。因此,经济的“原初”存在必然是与人类的精神或心理过程连结在一起的。经济人类学的任务之一,就是透视经济的这种“原初”存在向现世的物质存在显现或物化的过程。围绕这一基本论纲,作者在书中深入考察和探讨了交易、货币、市场的起源,共同体的结构及其社会整合模式,内部经济和外部经济,默契交易,贸易港和对外货币,货币的本质及其象征系统,经济伦理与法,异人等许多重要的课题,以一个较为完整和系统的理论框架和一系列重要的范畴形成了独具特色的经济人类学体系,成为一部将综合性的知识普及与深入的理论探讨成功结合的经济人类学教科书。

近年来,人类学的研究越来越引起人们的重视,国内相继出版了一批文化人类学方面的书籍,形成了一种可称之为“人类学热”的可喜现象。经济人类学作为文化人类学的一个分支,是人类学研究中一个不可忽视的方面。因此本书的翻译出版,对于进一步普及人类学知识,推动和深化国内的有关研究,有着重要的意义。

经济人类学最初是从研究原始人的经济生活开始的。被公认为经济人类学先驱的马林诺斯基对“库拉交易”的考察,就是以原始社会为对象所做的经济分析。因此许多人一直认为,经济人类学就是专门研究原始社会经济活动的一门学问。本书对这一观点持坚决的批判态度。作者认为:经济人类学不是“原始社会经济史”,它的研究对象绝不仅仅局限在原始社会的经济活动上,而是以整个人类在各个不同时期普遍的社会经济活动为对象;经济人

类学并不是文化人类学的一部分(即其中的经济部分),它的研究不是从属于文化人类学的某种具体研究,它是有着自己独立的范畴体系、理论框架、方法论和更为广阔的研究领域的一门相对独立的新兴科学。从这一认识出发,作者在本书中深入考察了人类社会最基本的经济活动、经济制度和经济伦理的起源及其原初形式,并且试图借此说明非原始社会、特别是现代社会某些经济现象和经济过程。由于任务所限,本书中有关这方面的研究没能充分展开,而更多地集中在作者的另外一本书——《幻想的经济》中。但是正如作者在本书第一章所言明的那样:“经济人类学并不局限在单纯分析原始社会的经济活动这一狭窄领域中”,“它是一门研究广义人类社会行为的基础与动因的学问,是一个从总体结构上、尤其是从结果上考察满足社会物质需要的结构化‘经济’活动的科学。”

经济人类学的产生和发展,既受到来自经济学方面的诸多影响,同时也向经济学的研究提出了一些具有根本性的挑战。本书之所以在日本产生了较大的轰动效应,在于它通篇洋溢着对传统经济理论的“革命”和“反叛”精神。正如早稻田大学的北村实教授在《栗本慎一郎和他的“经济人类学”》一文中所指出的:“栗本著作的主旋律是与其反近代、反合理主义、反进步主义为基调的”,“其目的是要努力构建一种广义的经济学,即研究既是生物人也是社会人的人类全部经济活动的科学。”顺着这一思路,作者在本书中对传统经济学的一系列基本范畴提出质疑,努力探寻其最初的存在形式及其涵义。例如关于货币,作者批判了经济学关于货币是具有一定职能的一般等价物的观点,通过经济人类学的研究,证明货币并非起源于交换,而是产生于人类早期的宗教活动的一种“双意性”存在,即某种精神的“物化”。通过对一系列基本经济现象(要素)的深入探究,作者提出了许多富有启发性的独到见解。力

图使经济学的研究走出单纯的经济现象领域,而努力深入到经济现象背后的极其广阔的非经济领域,从人类的心理、宗教、伦理、习俗、神话以至咒术等多样性的视角全方位地透析经济活动及其各种“制度”,从而形成所谓的“广义经济学”。

当然,作者的立场与马克思主义的基本观点是不相一致的,其中不少地方带有浓重的唯心主义、神秘主义色彩,书中有些观点甚至是反动的和反马克思主义的。对于这些,相信读者在阅读本书的过程中是能够运用马克思主义的立场、观点和方法加以鉴别与批判的。这里就不一一罗列。

本书由王名主持翻译,王鲁奇和王小平分别提供第一、三部分的译稿,全书由王名统一润色、修改、校定。在翻译过程中承李元阳、顾元珍同志惠助良多,在此表示感谢。

王 名

目 录

序言	1
----	---

第一部分 深层的归原

第一章 经济人类学绪论	5
1. 为什么要研究“经济人类学”?	5
2. “经济”在社会中的位置	8
3. 向无意识的归原	10
4. 小结——经济人类学与相邻学科的关系	13
第二章 经济人类学各流派	15
1. 经济民族史及功能主义经济人类学	15
2. 新马克思主义经济人类学	22
3. 纯粹形式主义者	26
4. 实在主义者波朗尼学派的经济人类学	28
第三章 波朗尼的经济史学	32
1. 交易·货币·市场——各自的起源	32
2. 交易与交易者	34
3. 实体货币及其用法——货币与语言、文字、度量衡的类比	36
4. 市场的要素及其起源	39
5. 波朗尼的“实在”概念	42
第四章 历史认识中的象征系统和宇宙观	45
1. 问题的所在	45

2. 从经济史到经济人类学	46
3. 对历史解释提出的三个问题	49
4. 共同体的本质规定与社会整合模式——经济的 内部与外部	52
5. 对外交易的经济人类学——商业史的视域	55
6. “剥削”的历史性概念	59
7. 结论——历史认识中的象征系统和宇宙观	61
第五章 文化人类学与经济人类学	63
1. 文化人类学的分支学科	63
2. 经济人类学与心理人类学、认知人类学、结构 人类学	67
3. 再谈经济人类学的意义和地位	70
4. 再谈“文化与个性”及心理人类学	71
第二部分 交换·货币的双意性	
第六章 默契交易	73
1. 什么是“默契交易”？	73
2. 关于默契交易的讨论	78
3. 日本的默契交易	79
4. 交易场所的神圣性	82
5. “货碗传说”和“中宿交易”	83
6. 小结	86
第七章 贸易港与对外货币	88
1. “贸易港”和“虚拟”的货币	88
2. 奴隶贸易史上的维达	89
3. 达荷美王国治下的维达	92
4. 维达经营的涵义	95

5. 默契交易与“贸易港”交易	98
6. “虚拟”的货币：“商品盎司”	101
第八章 货币的起源与本质——文明与货币	107
1. 统摄社会的物：“货币”——超越类型学	107
2. 奇妙的市场经济幻觉	112
3. 超现实的物——金的本质	114
4. 社会、经济与货币	116
5. 苏联的卢布与达荷美的安产贝——非市场经济的 货币比较	118
6. 社会性财富与货币	120
7. 货币的起源与货币功能的多样性	121
8. 日本的古代国家与货币——“支付”的涵义	122
9. 象征着共同体生存的物——货币的真实起源	123
第九章 货币的象征系统	126
1. 货币性的圣域	126
2. 货币现象学	128
3. 弗洛伊德的货币理论	131
4. 货币的圣性与贱性——弗洛伊德批判	136
5. 埃里阿戴的货币理论——货币的象征与圣体显现	140
6. 圣体显现	142
7. 日本人的货币观	144
8. 炼金术与货币的象征	148
9. 结论——周缘性、圣性与贱性	150

第三部分 超越视域

第十章 魔力、经济伦理与法	154
1. 恐怖与道德律	154

2. 皮特·布劳与马塞尔·毛斯	156
3. 交换与物的灵魂	157
4. “布拉褙玛那之财”与货币的原	158
5. 魔力仅仅是物的灵魂(吗哪)吗?	159
6. 支配、社会性制裁、成文法	160
7. 荣格——来自无意识的“能”	162
8. 玛丽·道格拉斯的认识论——外在(神话的)宇宙	163
9. 魔性的显现形态	165
10. 小结	169
第十一章 圣性与魔性：异人——民俗学研究	171
1. 柳田国男的经济人类学	171
2. “山人异民族”说的挫折	172
3. 漂泊民与交易的产生	175
4. 圣性与魔性兼有的异人们	177
第十二章 实在的认识论的世界	182
1. 我们能看到什么?	182
2. 可视性结构与不可视性结构	186

谨将本书献给

高村象平教授

乔治·多尔顿教授

序 言

近二、三年来,经济人类学这一学科逐渐为人们所了解。在欧美,经济人类学有若干不同的流派。本书所阐述的基本思想主要来源于匈牙利伟大思想家卡尔·波朗尼。

简而言之,经济人类学的研究目的是要还“经济”一词的本原涵义并解析“经济”的结构。这一学科存在的根据是:在既有的各门社会科学中,只有像经济人类学这种实在主义的研究,才是真正有效的科学研究。

经济的结构,绝不是靠以往人们在各种社会关系上所做的那些表层分析就能够洞悉的。并且,仅仅意识到经济与宗教、礼仪、神话以及种种“非合理性”行为或系统密切相关这一点(这是一种所谓“先进的”意识)也还是不够的。在非市场社会里,经济制度是作为一种根本无法离析的东西嵌合在宗教、礼仪、神话等一切社会行为或系统中的。即使在市场社会,虽然看似不同,但经济的本质却并未改变。

还必须看到,经济所具有的物质的,数量的属性,并不是经济的原因,而是它的结果。固然,任一共同体如果不能在物理意义上保证财物的供给便无法存续,因而存在若干为保证这种供给的制度。但是,这些制度,起初并不是以其“经济”上的功能为目的而存在,在它们的深层结构中潜藏着它们由以生成的无意识的原因;而反过来,作为这些制度非目的性的结果,在物理意义上却又维持着共同体。——这看似不可理喻;其实,可以说生物社会的结构大凡都是如此。断言这只是人类社会的特征未免牵强。从前,这种想

法不过是虚构的“近代”主义而已。但现在，我们却要探寻和找出那潜藏在经济制度底下的深层动因以及决定这些动因的系统。如本书第三章所述，基以上述理解进行的货币和交换的研究，对于文化的解读来说，有着远比人们迄今所认识到的更重要得多的作用。在这种意义上，应当把经济人类学理解为文化人类学中的一个重要枢纽。

在本书中，我把关于货币和交换制度的“规范”(Sanction——认可、制裁、强制)同关于禁止吃人、禁止血亲相奸的所谓“禁忌”的问题，置于同一视域来观察。无论经济制度还是禁忌，在它们都是社会性规范这一点上是一致的。从这一点来看，我认为，以往经济社会学或社会经济学所做的尝试已经超出了传统经济学的樊篱。禁止吃人和禁止血亲相奸，是贯穿于整个历史的普遍性规范。与此相反，拥有近代“经济”制度的市场经济，即近代社会这一规范本身，却是非普遍性的。因此，问题的关键在于：为什么在各种禁忌或规范的“伙伴”中间，只有货币与交换一直衍生到近代并表现为如此发达的形式？换言之，这就是要在真正意义上历史地来把握近代社会与市场经济的本质，就是要洞见那潜藏在表层经济制度背后深层的本原。本书的第三、四章以及第六章以后各章，都意在寻求对此问题的解答。

现代科学的发展日益相互渗透。从这个意义上说，经济人类学者所面临的一项重要任务，就是要从哲学、宗教学、语言学(尤其是结构语言学)、结构人类学、比较神话学、杜尔凯姆和毛斯的社会学、分析心理学中，以及经济学与人类学内部，把与上述课题有关的信息清理出来，加以筛选和利用，然后再返诸上述各学科。在可望的将来，生物学、尤其是比较行为学也将成为经济人类学研究的一条重要线索，——尽管经济人类学对“生物人”的行为研究所能发挥的作用还很渺茫。另外，也许还能从古代神智学或赫米斯哲

学等思想中汲取很多养分。总之,在各门学科间的学科分割主义(sectionalism)日趋消亡的今天,这种跨学科的研究是非常重要的。因此,我在本书中,将经常从广义知性的空间探求问题的答案。然而即使这样做,实际上还是远远不够的。读者倘发现在我的叙述中有晦涩难懂之处或缺乏说服力的地方,那么我想它们不应归咎于跨学科的尝试,勿宁说是由于我的视野依然拘泥在既有领域中徒然解释的缘故。

在本书中,我基本上是按照卡尔·波朗尼和他的学生乔治·多尔顿的观点进行分析的。但与此同时,也在必要的范围内多处做了展拓。波朗尼赋予文化人类学和经济学以经济制度的本原涵义,他是一位杰出的思想家。但在他所做出的全部贡献中,却至少也存在这样一个缺点:他没有进一步深入到包含神话的深层系统中去。多尔顿有意避开对认识论和存在论的抽象分析而直接着手有关课题的具体研究。就这一点来说,我在关于原始货币和默契交易等项具体研究中,直接间接地从多尔顿教授那里获益匪浅。但是,至少在日本和法国,要避开认识论和存在论的问题是行不通的。所以在本书中,有关的地方我也有意做了展拓。基于上述原因,我怀着有违先师的诚惶诚恐之心,谨将本书献给多尔顿教授和我的经济史学老师高村象平教授。

如上所述,本书在一定意义上是一本入门书。但也并非只是进行简单的解说,而是包含着若干进一步的深入研究。第二部分和第三部分即是如此。在那里,我继承了存在论和实在论的货币理论视货币为象征的观点,继承了波朗尼把交易的发生主要看作共同体外部关系的观点,对默契交易和贸易港交易做了现实分析,从深层的动因把握经济制度的起源;通过对魔性(双意性)等有关问题的考察,从新的视角和民俗学的立场重新估价了法、道德、权力。——我的这些研究,尽管在细节上有待进一步验证,但就要旨

而言是站得住脚的。因此,我希望读者在阅读本书的时候,不仅把它看作一本新学科的入门书,而且视其为关于货币、交换(交易史)、双意性、人的行为等方面的一本研究专著。

最后,谨向给予我的研究以多方帮助和指导的各位同事、前辈,其中尤其是从我在天理大学时代起就一起探讨经济人类学,后来又多予赐教的国立民族学博物馆的端信行、石森秀三两位先生,以及对这一鲜为人知的新学科给以理解和支持并促成本书出版的东洋经济新报社小川正昭先生,表示我由衷的感谢。

栗本慎一郎

1979年9月

第一部分 深层的归原

第一章 经济人类学绪论

在人类所有的观念或意象中，那些最强有力的东西无不归原于神话。这一点在宗教的意象中表现得尤为强烈。甚至经济、哲学、道德的核心概念也不例外。

——荣格：《心理结构》

1. 为什么要研究“经济人类学”？

开宗明义，我首先要告诉读者：这本书不准备像一般的入门书那样去从学科的沿革写起。这样做当然不无道理。在我看来，如果说经济人类学是一门真正的科学的话，那么它完全可以把研究市场社会（现代资本主义）的经济学包罗在内，而绝不是相反地成为经济学的一个从属的部分。这不仅仅是对经济学而言。在文化人类学内部，经济人类学也不只是一个简单的分支，相反它完全可以成为整个文化人类学体系的核心。关于这一点，在读过全书以后，我想我们的看法是会一致的。坦率地说，我之所以选择经济人类学作为我的研究课题，正是基于它所具有的这种跨学科的与基础的特质。在我看来，经济人类学对于现代社会科学来说是一个至关重要的瓶颈。在欧美，经济人类学已有半个世纪的历史，日本从70年代初也开始讨论。但是在这一学科中，至今还有很多

人将自己的研究对象界定在狭窄的视域中,在认识论上丝毫没有突破传统的观点。我觉得,如果本书从对这样一些流派的介绍或批判写起,反而会妨碍读者对经济人类学的意义与作用的理解。因此,我就选择了另一种方式,即从反映现代经济学及围绕这一学科的那些本质课题同经济人类学之间交叉的领域展开论述。

由于本书主要是写给那些对社会科学有了一定了解的读者,所以根据需要,读者不妨先读一下叙述方法论的本书最后一章,然后再回到第一章。这并不意味着破坏本书的体系结构。而是因为,这样做会使读者了解,经济人类学的研究绝不单纯是对传统教条的局部改革或者若干观点的修正。

当然,经济人类学这一名称,容易使人误以为它是经济学与文化人类学之间的简单融合。其实不然。作为一门科学的经济人类学,绝不是这两种体系的混生物。实际上,无论在经济学还是文化人类学中,都存在着严重的缺陷。把这样两个体系不加批判地融合在一起,是绝不会有好的结果的。

给经济人类学带来思想上根本变革的,是犹太血统的匈牙利学者卡尔·波朗尼(Karl Polanyi, 1886—1964年)。当他揭示出“经济”在社会中的位置并给予非市场经济社会各种制度以新的解释的时候,在美国的文化人类学界激起了一场轩然大波。他所提出的问题是作为市场经济社会基本理论的形式经济学(formal economic)给以的沉重打击。另一方面,他的观点同文化人类学中的主流学派功能主义(functionalism)也是根本对立的。所谓功能主义,就是把研究的着眼点只放在原始社会的礼仪或习尚具有什么样的社会功能这一问题上的一种研究方法。假如按他们的这种方法来考察“经济”,那些看似“迥异的”制度或行为,实际上都是对社会上财物的分配;揭开那些宗教性的“面纱”,它们就只是作为一种交换市场在发挥作用。这就是说,在他们看来,某种制度尽管是

被嵌合在礼仪和习尚中间,但它在社会上依然具有维持社会物质需要的合目的性的作用。这种功能主义在经济学中也很有影响。换句话说,它就是从“手段—目的”关系来考察经济活动的前述形式经济学。因此,功能主义与形式主义实际上是一路货色。

波朗尼在 1957 年主编的《古代帝国的商业与市场》一书中对这种形式主义给予了尖锐的批判。他们之间在方法论上的分歧与其说只停留在原理上,不如说更多地反映在他们的具体研究中。波朗尼指出,在非市场经济社会中,商业与市场并不是必然存在的。——退一步说,即使存在,它们也都是与种种混杂的关系交织于一体被“嵌合”(embed)在社会中。在功能主义和形式主义那里,市场、货币、商业三者密切相关,形成所谓“三位一体”。对此,波朗尼以具体的史例证明:市场、货币、商业三者在起源上互不相关,它们各自依附着不同的社会关系。这样,波朗尼实际上否定了传统的方法(参见本书第三、四章)。

针对波朗尼所提出的挑战,斯科特·库克(Scott Cook)、爱德华·莱克莱尔(Edward Leclair)等人类学学者先后进行了反击。这样,便形成了 60 年代初期实在主义者(substantivist)与形式主义者(formalist)的论战。波朗尼主张从社会、自然环境与人类之间的交换、代谢关系的角度来考察经济,以取代传统人类学加于经济制度的功能主义、形式主义的规定。所谓实在主义者,就是对支持这种观点的波朗尼学派的称谓。

这场论战起初只限于人类学内部。随着讨论的深入,逐渐涉及到诸如社会中的财物交易关系、剥削、经济剩余对社会的作用等问题,从而扩大到经济学、社会学的领域。尽管如此,争论的焦点仍然是如何解释非市场经济社会中礼仪或习尚的涵义,以及衍生到现代市场经济社会中的传承等问题。由于论战始于人类学内部,所以至今人们依然称之为“人类学”之争。

这样,对于波朗尼的观点,人们自然就视其为一种“经济的人类学的”研究。但实际上,波朗尼提出的问题具有重要的历史意义。实在主义者的经济人类学是向整个社会科学提出了挑战。这一点,只要看一下他们的“实在”(substance)的涵义、他们对嵌合在社会中的经济的认识,以及他们把这种经济置于一个极为广阔而深层的视域中观察所提出的问题,就一目了然了。

这一章只就实在主义经济人类学的基础做一简明的阐释。从认识论上对这一学科更进一步的讨论,因为要涉及物理学中相对论的基础,所以放在本书最后一章。下面,我们就对贯穿本书的这条主线——经济的实在涵义,做一简单的说明。

2. “经济”在社会中的位置

波朗尼指出:在非市场经济社会中,“经济被嵌合在社会之中”。这句话的涵义,不单是说人类社会生活中的各种要素错综复杂地交织于一体,也意味着在由血缘关系、宗教、赠予礼仪等社会习尚所决定的人类行为中,实际上潜伏着财物的生产、分配等经济功能,——尽管这些功能在表层上不为人们所意识到。从这一观点出发,波朗尼学派对社会中的“经济”进一步提出了如下见解:

“只是因为长期共同生活在一起的人群和组织中间具有一种结构化的生活方式(mode),社会才有了‘经济’。……为了每一个人的自然生存,需要连续不断地进行财物与服务周而复始的(并因此形成了一定的结构)供给(structured provisioning)。这乃是美国、苏联、特罗布里恩德群岛都各有其‘经济’的一个首要原因”。(多尔顿)

次要原因是:假如一个社会或共同体在财物与服务上没有一种结构化的供给,那么它就无法存续。而这种结构化的供给,既不必在表层上让每一个社会成员意识到,也无须举行什么装模作样

的供给仪式。这种结构化的供给,表现为马塞尔·毛斯(Marcel Mauss, 1872—1950年)所研究的赠予习尚和波朗尼所分析的达荷美王国的贡租大祭^①等社会行为的“结果”。著名的印度萨哥教团出于对迦利女神的崇拜而杀戮和掠夺族人的习尚,这种极为罕见的形式也是一种确保财物供给的方式。另外,马歇尔·塞林斯(M. Sahlins)指出:原始社会的首长制度,一般都具有财物的再分配(分配)(redistribution)功能^②。

但是,这种种形式的结构化的财物供给,作为人们社会行为的结果,都只是一些附带的功能。显然,无论是萨哥对迦利女神的崇拜还是达荷美的贡租大祭,起初都不是为财物的保障或再分配而存在的一种仪式。

在原始社会,宗教就是宗教,巫术就是巫术,不能用外在的规定随便去定义它们。例如,当毛斯称巫术为一种科学的时候,他并不是说巫术起到了合目的性的作用,而是说它作为一个结果上的功能(在多数场合完全是一种附带的结果)终究是一种科学。这里所谓科学,仅仅是指巫术也被“嵌合”在社会中,在它非目的性的结果上也能够成为一种科学。

另外,如果从前述多尔顿的定义推演下去,那么可以说,不仅人类社会,甚至猿猴、蝴蝶——即一般的生物“社会”,都存在相同的结构化的财物与服务的供给。这与其说是一个假定,毋宁说是存在于“必要”的未来研究中的一条线索。正如本书屡屡提及的那样,我并不认为对“经济”的研究只限于以人类的共同体为对象。但是总的来说,对这个问题的直接讨论却越出了本书的范围。如

① 参见本书第六章。

② M. 塞林斯:《部落人》,第五章“部落的经济”,普伦蒂斯·霍尔出版社1968年出版。

果读者在通读全书以后,能够大体把握我的看法,那么我想这个问题也就不难理解了。

如我在下文将要叙述的那样,交换和货币的本质,根本无法从合目的性的角度解释清楚,它们是由人类社会的原初性所启动的行为。只有从这一观点出发才能理解和把握交换、货币的本质。问题的关键就在这里。假如科学的发展证明人类社会的原初性与猿猴、蝴蝶“社会”的原初性是共通的话,那么经济人类学就必然要从生物的比较行为学(ethology)那里借鉴许多有益的观点。

3. 向无意识的归原

进一步说,“经济”活动或“经济”行为,并不是一种始于经济关系的社会行为。“经济”行为的意识是由习尚、传承、传说、神话所决定的。而对行为的施动者来说,这种行为意识只能在一定的社会联带(social communication 或 social transaction)中才能发生作用。

例如,作为一种社会连带的交换,在本原上并不是一种合目的性的行为。它是由社会性的规范所决定的。在这种意义上,个别地方市场上的交换行为同共同体成员以物供神的祭献行为之间并不存在本质上的差别。这里的所谓“规范”(sanction),是表示社会性认可、制裁、强制等涵义的一个基本术语,即所谓广义的“规范性强制”。(这是一个涵义弥深的词汇,日语还没有一个很确切的对应词。)

社会行为的直接契机,在个人的内心中是一种有意识的义务。经济功能只是这些行为的自然结果。而每一个社会成员的“意识”也就到此为止,至于“为了什么?”这种社会性的目的,并不显现到人们的心理表层上来。在心理表层上,根植着与神的意志,民族的起源等传说连结在一起的所谓“本地人理念”。

这样,神话、传说以及宗教所带来的伦理等,便起到了沟通本原与心理表层的作用。进而,它们作为一定的经济功能的承担者,就成了保证交换、支付等顺畅进行的社会性规范。这就是神话、传说在社会中所具有的经济功能。

对神话、传说所具有的这种结果性功能的考察,可以视为今后一个很有成效的研究领域。当然,我并不是说要建立一门“经济神话学”。

那么,这些在若干社会行为中只是一种结果的经济功能,怎么能够作为一种稳定的结构从物质上维持原始社会等非市场经济社会呢?与此相通的另一个问题的答案似乎不言自明,即:那些没有明确的有意识行为的生物“社会”,又是怎样顺利地维持下来的呢?

在考虑这个问题的同时,需要把前述观点做一简单的归纳。首先,若干的社会行为,具有仅仅是结果的作为经济活动的功能;另一方面,任何社会都无一例外地存在一种连续不断、周而复始的“结构化”的财物与服务的供给。这里,又产生了另一个问题,即为什么这种至少在表面上不存在合理性计算的行为中所带有的(并且仅仅是附带性的)功能,却能够保障一个社会在物质上的绝对需求呢?根据有关学科的研究成果可以确认,支配着这种功能的乃是原始社会所具有的(我们也同样具有)无意识的观念。换一个角度,如果把前述因交换与货币的使用而形成的社会性连带,理解为荣格所谓以“古代人”的人类原初性为基础形成的“神秘的参与”(participation mystique),就会发现上述结论无疑是正确的。

例如,当我们考察一个具体的对象货币的时候,在一个特定的社会中,人们把某一特定的物视为财富或当作拔除宗教上“不洁”的支付手段,那么,那个作为普遍无意识存在的原初观念就是能够决定这些人的意识的唯一本原。这种原初观念经由毛斯所发现的“蒂”(tongue〔音译;舌状物〕作为一种货币)和“吗哪”(mana〔音译;

超自然力)被用在交换中的一种复合观念)①的“媒介”,被用于交换或赠予等社会行为中。

“与宗教、语言一样,在巫术中,也是无意识观念在起作用。”
(毛斯)

毛斯也许是在交换与货币的启动这种人类社会行为中发现无意识观念作用的第一位学者。因为他关于“吗哪”问题的创造性见解早在发表《赠予论》(1923—1924年)之前出版的《巫术论》(1902—1903年)一书中,就做了较为充分的阐释。

如果把毛斯的无意识观念放到荣格的普遍无意识中来理解,那么它的本质就更加明了。决定着巫术、赠予礼仪的无意识,在与社会的本原存在相连结的普遍无意识中得到了进一步的明确。例如,毛斯的所谓“吗哪”是一种有时存在于个人意识中,有时又显现在无意识当中的次原观念。这样它就成了—种由行为顺序、同时也由个人资质、实体、活动等—系列不确定性观念所构成的复合体。因此,“吗哪”就被毛斯当作“巫术上、宗教上、精神上的媒介”。对我们来说,真正切近本质的问题并不在于“吗哪”是不是媒介,而在于究竟什么东西通过“吗哪”来媒介从而决定着“吗哪”。

这就是说,在毛斯那里,巫术、宗教的表象系统的外壳,并没有被他真正揭开。说得明朗点,毛斯并没有进一步逼近巫术、宗教本原上存在的那种精神动力,即荣格所说的“精神动力本原上的各种规范形式乃至范畴”。对于我们来说,需要进一步明确的是:为什么巫术是一种如此根深蒂固的习尚?也就是说,我们需要—种既能够解析“社会的本原存在——→普遍无意识——→“吗哪”——→

① 又译“马那”。源自美拉尼西亚和波利尼西亚语的“力量”—词。表示—种超自然的力量,可以为—人、神或物所拥有。这—词汇最初是在19世纪西方对宗教起源问题展开辩论时使用的。——译者

交换与货币的启动”这样一个顺序决定的链条，又能够说明这些社会行为“动因”的理论。这一理论，就是荣格向我们展示的人“总是为避免无意识所带有的那种神秘莫测的风险借以保护自己”这样一种观点。就这一点来说，结构主义人类学者列维-斯特劳斯的“永久性象征”的理论，尽管对于解读社会卓有成效，但在对启动人类各种行为的动因的说明上却是不够的。因此，我们在这里真正感兴趣的，并不是毛斯所谓“巫术通过无数缝隙离开了作为自己力原的神秘生活”这一观念，而是巫术为什么非要离开自己的力原？（毛斯对这一问题却毫无觉察）荣格的“存在是力之所在”这一观点，正好弥补了毛斯的上述缺陷。因此，人类社会或者一般生物社会的经济，并非由其成员的表层意识或目的来启动，而是主要由无意识所启动的。这就是我们的认识起点。从这一点出发，我将在本书第二部分实证地考察交换与货币的起源，然后在第三部分讨论法与道德的本质。无意识同交换与货币的起源、法与道德的本质是密切联系在一起的。

4. 小结——经济人类学与相邻学科的关系

以上的分析表明，经济活动绝不是由合目的性所维系的，而是主要由人类的普遍无意识或永久的象征系统来决定的。并且，正是人们无意识行为的自然“结果”，保证了财物与服务的结构化供给。

假如普遍无意识不仅存在于一般人类中，而且存在于一般动物中，那么经济人类学即令不能马上做到、也应当密切关注研究飞蛾行为和蝴蝶生态的比较行为学。因为，从“作为生物的人”的行为与“生物建立的共同体”的行动——这种角度来观察“经济”，能够有助于我们打开一个新的视域。

此外，在不久的将来，经济人类学无疑要同控制论、社会系统

论结合在一起。

综上所述,经济人类学绝不是经济学与文化人类学的简单的混生物。它是一门研究广义人类社会行为的基础与动因的学问,是一个从总体结构上、尤其是从结果上考察满足社会物质需要的结构化“经济”活动的科学。不言而喻,经济人类学并不局限在单纯分析原始社会的经济活动这一狭窄视域中。退一步说,即便以往的研究没有越出原始社会的范围,但是只要你想了解“经济”的本原涵义,那么你就不得不承认,我们这种不拘泥于已有框架的研究是拓展研究视域的一个卓有成效的尝试。当然,从前也有不少人关注到经济“不仅仅是”合目的性的活动。美国制度学派等许多流派就曾注意到这一点。但是问题是:所有这些人的认识都只停留在经济与各种社会习尚或传承“有关”这种一般的认识水平上。我们经济人类学则认为,经济是被嵌合在社会之中的。即令在今天,在许多重要的方面也是这样。因此,那种只把经济制度抽象出来而丢弃了交织其间的“非经济性”要素的研究,是根本无法切近经济的本质的。而我们经济人类学,有时甚或要把经济当作蒙面礼仪或婚姻关系等社会行为的结果,从对它们本身的分析中去找“经济”。

第二章 经济人类学各流派

经济人类学只有作为比较经济学的一部分才能成立。

——多尔顿：《波朗尼论文集》序言

在日本，经济人类学这一学科只是随着波朗尼思想的传播才为人们所了解的。我本人也是在波朗尼思想的熏陶下从事经济人类学研究的。因此，本书本来可以仅就波朗尼学派进行阐释。但是实际上却不能这样做。因为，经济人类学在欧美是一个独立的学科，在波朗尼以前，这一学科中已经存在若干流派。以波朗尼、多尔顿为代表的波朗尼学派(实在主义者)只是其中的一派。除此以外，至少还有：1. 经济民族史及功能主义经济人类学；2. 新马克思主义经济人类学；3. 新古典经济学的经济人类学(纯粹形式主义)这样三个流派。也就是说，目前世界上存在四个经济人类学的不同流派。本章对它们的基本情况做一概述。

1. 经济民族史及功能主义经济人类学

经济人类学的先驱，可以归功于本世纪 20 年代创立了文化人类学的布劳尼斯拉维·马林诺斯基(Bronislaw Malinowski, 1884—1942 年)。马林诺斯基的代表作，是 1922 年出版的《西太平洋的远航者》。这是一部描写美拉尼西亚西部特罗布里恩德群岛民族史的名著。这本书，可以说是民族史中的经济论，即所谓“经济民族史”(economic ethnography)。换言之，它从人类学的角度考察了原始人的“经济”活动。马林诺斯基在这本书中，主要分析了一

种叫做“库拉”的礼仪性赠予交换系统。在特罗布里恩德，岛民们围成一个交换圈，使用贝制手镯和项链，沿着这个大圆圈做逆时针方向的循环——在这种礼仪性活动的同时进行交换。马林诺斯基认为，从社会制度上的功能来看，库拉显然具有“经济”活动的一面，但这种经济活动却被嵌合在种种典型的非近代式礼仪行为中间。从马林诺斯基这部可以说是以“经济”与各种传承行为之间的关联为研究对象的经济民族史中，后来产生出两种不同的观点。

一部分人认为，所谓“经济”，本来是指人类社会活动中的物质活动。但是由于在原始社会中，经济是与其它种种社会因素交织在一起表现出来的，因而它不能成为按一定经济目的所采取的明确、直截、合理的行为。反过来说，这就意味着原始社会中一定的礼仪行为是带有“经济”活动这种功能的。

从马林诺斯基那里直接推演出上述观点也许不足为奇。但是，这种观点后来却逐渐成了功能主义经济人类学的源流。功能主义主张对所有的社会行为与制度都要从其客观功能的角度去判断和理解。按照这种观点，在那些看似荒诞的祭祀行为中所进行的物物交换，实际上是一种借以顺利地社会财物分配的制度。这是一种表层的肤浅认识。

在加拿大温哥华附近，有一个叫夸扣特尔的印第安部族。夸扣特尔人以进行一种类似祭祀活动的物物交换而闻名，这种交换活动叫匡特拉柴(potlatch)^①。在匡特拉柴中，村民们都把自己的贵重物品赠予对方。赠予的物品越贵重，赠物者就越能得到较高的威望。因此，人们是为了获得他人的尊敬而赠予。或者，是为了

^① 意译为“散财宴”(见《简明不列颠百科全书》第七卷第20页)。本书根据内容需要采用音译。——译者

免除因对方的赠予带给自己的“不安”，而把更昂贵的物品示威性地赠予对方。这种叵特拉槩，在功能主义的眼里，就成了一种财物的分配与交换。但是奇怪的是，也许因为夸扣特尔人后来着意要破坏这种分配与交换而“过度”地运用叵特拉槩，也许是白人政府从中作梗，结果，到19世纪，夸扣特尔人口锐减。当然，人口锐减和种族衰退是北美印第安人的共同命运，夸扣特尔人也不会例外。

这种功能主义的解释，实际上正是一般人希望文化人类学者提供的解释。功能主义告诉人们：无论哪一个民族，尽管他们有着种种看似离奇的行为，但这些行为实际上都是人们在自己居住的特定气候条件下为保障食物供给所采取的特殊方式。

这样，功能主义人类学者在使人们的好奇心得到满足的同时，也使人们不自觉地站在了他们一边，——人们总算得到了一种心理安慰：在日本和欧美这些发达国家，只要运用人们正在运用的那些现代化的机器设备，没有什么事情是办不到的。在这种心理结构中实际上存在着严重的问题，它为那些谴责人类学者是“殖民主义与帝国主义走狗”的人提供了社会根据。这就是说，这种心理结构可能成为殖民主义者侵略扩张的心理依据。有些人完全是因为无知而瞧不起原始人，相形之下，这些按功能主义的解释来了解原始人的活动从而陶醉于“我们比原始人发达”的优越感的人，就陷入了更深的谬误。

简单地说，功能主义并不是经济人类学的创始人马林诺斯基本人的观点，而是以他的学生、伦敦大学的莱蒙德·弗士(R. Firth)为代表的一些人的主张。这些人把社会行为或社会制度的结果性功能看成这些行为或制度产生和存在的基础。这就是马林诺斯基的一部分继承者所采取的立场。

另一部分人采取的是与我们共通的立场。他们认为，尽管某

种社会行为在结果上的确起到了持续地向社会供给财物的作用，但绝不能从这种结果上来判断社会行为的涵义。宗教礼仪就是宗教礼仪，不能把它理解为其它的东西；同样，巫术终究是巫术，不是医学。尽管在原始社会中有时也有被称作巫医的人，他们从事的活动用我们的概念来看也似乎是“治疗”，但是在巫术本身的场合下，显然不能一概断言它们就是“治疗”。

从结果上看，共同体中当然要进行财物的供给与内部分配，因而确实存在着以某些形式来实现这种经济功能的行为或制度。但是，这些行为本身并不像在近代市场社会中那样成为一定程度的独立行为，而是被嵌合在礼仪、习尚中的附带行为。

虽然存在这样两种不同的继承者，但是从马林诺斯基本人的著述来看，并不必然导致以弗士为代表的功能主义的产生。实际上，弗士并没有给他的老师以很高的评价，他无法真正理解马林诺斯基。

介于上述两者之间的另一种观点，是美国西北大学的梅尔维尔·赫考文兹(M. J. Herskovits)提出的。赫考文兹在本世纪30年代美国的“非洲研究”活动中起了重要的作用。1940年他发表了《原始人的经济生活》一书。这本书1952年修订再版时将书名改为《经济人类学》，在世界上第一次使用了“经济人类学”这一术语。赫考文兹虽然常常被人们划入功能主义的行列，但是他的见解与弗士之流却有所不同。弗士的功能主义在民族史的研究中是采取按功能来解释事物原由这样一种明确的态度。而赫考文兹则认为：新古典经济学的价格理论在原始社会中同样适用，只不过在形式上发生了变化。从这一点来看，他是一个形式主义者(formalist)。但是在具体史实的解释上他并不像弗士那样带有明确的功能主义倾向。

实际上，赫考文兹的著作令人信服地从各个角度对种种现象

做了极为缜密详尽的描述。对于这些描述，绝不能简单地用一个主义来概括。在一定意义上倒可以说这是一种“写实主义”。因此，赫考文兹 1938 年出版的《古代西非的王国——达荷美》一书，以其丰富的史料，成为波朗尼的名著《经济与文明》一书的直接基础。简言之，从总体上看，赫考文兹是一位经济人类学杰出的资料汇集者，而不是一位理论家。他的大量著作中那些公正的描述，至今仍然是我们在研究时可信赖的实据。不过在他那里，缺少一些明确的观点。

下面，我们对功能主义者弗士之流的观点做进一步的剖析。弗士早在 1929 年就写了《新西兰·毛利人的原始经济》一书。半个多世纪以来，弗士不断地发表新的著作。他早年在新西兰大学研读经济学，后去伦敦投于马林诺斯基门下，有很深的经济学造诣（也许正是这种过强的经济学意识使他囿于成见）。弗士在发表《新西兰·毛利人的原始经济》一书的同年，为大不列颠百科全书第 14 版撰写了《原始的货币 Currency, Primitive》（1929 年）一文。在这篇文章中，他不仅运用前述功能主义的观点、也采用新古典经济学的术语来解释原始社会的经济活动。

简单地说，弗士在这篇文章中认为，即使在原始社会中，人们对经济合理性的追求也是作为社会的基础而潜在地发挥作用。其所以如此，在他看来，似乎在原始社会中，“需求—供给”的价格机制或多或少地都在起作用。这种观点，正是他被波朗尼学派斥责为形式主义者的根据。近年来，弗士对法国莫里斯·戈德利尔（Maurice Godelier）等人的马克思主义经济人类学似乎很感兴趣。他认为，戈德利尔之流所提出的生产财物的劳动投入量，在原始社会中仍然是确定交换比例的基础。由此可见，功能主义与马克思主义并不是根本对立的。倒不如说，以德国历史学派为源流的马克思主义“发展阶段论”，在用现代人的眼光透视落后民族中那些

看似离奇的行为的社会作用时，与功能主义不谋而合。如果说他们之间存在分歧的话，那就是在关于原始社会中是否也存在阶级“对立”、以及这种阶级“对立”是否能成为历史发展的动力等问题上。但是，撇开阶级“对立”不说，他们倒是都轻率地断言原始社会是存在阶级的。无论是马克思主义经济学还是新古典经济学，都试图把产生于对市场经济分析的那些理论贯彻到原始社会（尽管在那里覆盖着层层礼仪、习尚等外衣，尽管不能直接贯彻）中去。这些人统统被波朗尼学派冠以“形式主义者”的雅号。在这一点上，法国马克思主义经济人类学也好、弗士也好、赫考文兹也好，都是标准的“形式主义者”。1936年，弗士出版了《我们：蒂科皮亚人》一书。从表面上看，弗士在这本书中是带着强烈的同情心去理解原始人的；但实际上，在他的字里行间流露着对他自己所依附的文化特有的那种强烈的优越感。在这一点上，弗士与分析心理学者荣格迥然不同。荣格在谈到原始人时，虽然也表露出对他们的不理解，但内心深处却怀着对他们深深的敬意。当然，弗士与荣格对原始人的理解也迥然不同。

需要指出的是：尽管我们这样批判了弗士的功能主义观点，但是弗士并不是在任何场合下都表现出这种功能主义的态度。我们只是说功能主义是弗士思想的基调。不只是弗士，与经济学相邻学科的那些学者在援用经济理论的时候，似乎都过于忽视了经济学内部存在的理论上的缺陷；相反，经济学者在援用其它学科的研究成果时，也有犯类似错误之虞。因此，正如我在下一章将要指出的那样，当我们在建立经济人类学的时候，绝不能忽视了文化人类学内部存在的各种缺陷。

也必须看到，由于受弗士的影响，在文章与著述中按功能主义观点来探讨经济生活这一主题的人类学者渐渐多了起来。除美国以外，主要还有英国的比尔萧（C. S. Belshaw）和爱泼斯坦（T. S.

Epstein)、加拿大的塞利斯伯里(R. F. Salisbury)、挪威的巴士(F. Barth)等人。

在美国,芝加哥大学的纳什(M. Nash)、耶鲁大学的明兹(S. W. Mintz)和波斯皮西尔(L. Pospisil)、斯坦福大学的坎西安(F. Cancian)和印第安纳大学的施内德尔(H. K. Schneider)等人,分别出版了一些以经济民族史为内容的重要著作。以上所列举的这些人在研究中有一个共通之处,即他们都或多或少地把新古典学派的经济理论搬到经济人类学中。也就是说,这些人都可称作“形式主义者”。

当然,这些人并不是在一切方面都同弗士相一致。在什么程度上照搬传统经济理论?——这在形式主义者之间存在很大差别。英国萨西克斯大学的爱泼斯坦女士对印度乡村的研究,其中很多成果都得到波朗尼学派的首肯。但是,就总体来说,他们都没有考虑到在理解原始社会的经济活动上,需要一种新的经济理论。

把经济人类学当作经济民族史来研究的,实际上除了马林诺斯基以外,还应提到几个重要的人类学者。他们是:斯朗沃尔德(R. Thrunwald)和阿姆斯特朗(W. Armstrong)在1910—1930年进行的研究,福德(D. Forde)、理查兹(A. Richards)和古德弗洛(D. M. Goodfellow)在30年代进行的研究,福斯特(G. M. Foster)和塔克思(S. Tax)在40—50年代进行的研究。这些人都是著名的人类学者。但是,他们的著作与赫考文兹的著述一样,并不是研究经济人类学的必读书。只有在确立了一个正确的认识方法之后,才会从他们的著述中发见许多重要的、有益的东西。实际上,因为他们那里较少有功能主义的色彩,也不失为有价值的研究。

关于功能主义,我在本书第五章还要提及,在第八章、第九章也要谈到功能主义货币理论的方法。总而言之,对这种功能主义,最好是能够离它远一些。话虽这么说,但是实际上,除了经济人类

学以外,功能主义在一般文化人类学以及历史学、经济学中也有很大的市场。出现这种情况,是因为很多人都把它当成一种“科学的”东西。

2. 新马克思主义经济人类学

广义的“形式主义者”,也包括前面提到的以法国为中心形成的马克思主义经济人类学。它的代表人物是戈德利尔。戈德利尔是一名结构主义者,但他与结构主义领袖列维-斯特劳斯不同。列维-斯特劳斯注重的是寻求社会中的“永久象征系统”,而戈德利尔基本上接受了马克思的唯物史观和发展阶段论。也就是说,他所注重的并不是历史的普同性,而是历史发展的阶段性。戈德利尔与日本“正统派”马克思主义的区别,在于他主张把血缘关系引入唯物史观对作为经济基础的所谓“生产”关系的认识中。这种主张,同以亚尔都塞和贝里巴尔(Etienne Balibar)为代表的法国新马克思主义所强调的不能把生产关系简单地视为生产工具与生产者的自然结合这一观点相吻合,为很多人所接受。实际上,在现实的“生产”关系中,除了存在诸如“怎样把资本、雇佣劳动包括在内?”、“怎样购置不变资本(厂房设备等)?”这样一些悬而未决的问题以外,各种社会习尚对生产关系的制约的确是一个具有重要意义的问题。把广义的宗教纳入由经济基础所决定的上层建筑中——这是一个存在很多漏洞的理论上的抽象假设。不仅就非市场经济社会来说是这样,在近代市场经济社会实际上也是如此。出现这些问题,首先是由于:被教条化了的马克思主义在动态上具有一种与理论本身是否具有真理性无干的宗教性结构。

在这种意义上,人们当然期望戈德利尔对生产方式的新认识,能够成为弥补马克思主义上述缺陷的一条途径。

另外,戈德利尔通过经济人类学的研究,提出了一个马克思主

义的新见解。即他对“亚细亚生产方式”的看法。他认为，“亚细亚生产方式”以往被曲解和贬低为一种纯地域性的生产方式，尤其是斯大林在《辩证唯物主义与历史唯物主义》一文中所假设的人类历史上生产关系的五种基本形态或阶段——原始公社制、奴隶占有制、封建制、资本主义、社会主义——中将“亚细亚生产方式”排斥在外。戈德利尔主张，应当把“亚细亚生产方式”当作一种世界性的、普遍的生产方式来重新认识。

1946年8月，在莫斯科第七次国际民族学、人类学专题讨论会上，年仅30岁的戈德利尔提出上述主张，引起了巨大的反响。所谓“亚细亚生产方式”，是从无阶级社会向阶级社会的过渡时期中存在的一种固有的社会组织形态。戈德利尔认为：亚细亚生产方式并不是纯“亚细亚的”，它相当于欧洲古希腊和古罗马奴隶制的前期阶段，也是中国封建制度的前期阶段。这样一来，戈德利尔的观点就同一般人们所说的“马克思的唯物史观”相抵触。但是反过来看，一般人们称为“唯物史观”或“历史唯物主义”的那种东西，并不是马克思本人一贯主张的。大凡谈论“唯物史观”的著述，基本上是把马克思的那些零散的信件拼凑在一起。戈德利尔这位马克思主义者在提出上述主张的同时，明确地指出：

“马克思之所以伟大，就在于他通过对商品、货币、资本等的分析，‘真实地再现了’在资本主义生产方式中以颠倒的形式表现在人们的日常生活中或观念上的各种事实，阐明了社会关系所带有的那种虚幻性。

“因此，必须建立一个关于生产方式的理论。这也是因为：从社会关系的表层经纬中，无法直接解读生产关系的真正本质。关于这一点必须反复强调的是，经济基础永远决定上层建筑，这种静态的理论并不是马克思所提出的。……马克思主张的是：在与各种社会的功能和进化有关的社会中各系统间因果关系的理解上，

必须坚持功能划分与层次划分的观点。”^①

我认为,这样来理解马克思是正确的。所谓“生产关系”,并不是表层上可见的物理性的简单组合。所以戈德利尔所说的“在血缘关系中有时也能发见生产关系”这一论点是应当肯定的。戈德利尔从社会关系的“虚幻性”中来把握货币与商品的本质,这同我们的观点也是大同小异。我想:如果马克思主义作为一门科学能够再生的话,那么就只能有一种方法,即从那些看似虚幻的社会关系中把握真实的存在。在这一点上,柄谷行人、广松涉、今村仁司诸位先生的见解与戈德利尔是一致的。

然而,当我们换一个角度,即从经济人类学的角度来看,戈德利尔的观点实际上存在很多问题:

第一,所谓“亚细亚生产方式”,实际上无非是这样一种社会形态:在这种社会中,共同体拥有土地的所有权,个人则是土地的实际占有者。在非市场经济社会中,这是一种普遍的必然形态。

第二,戈德利尔虽然主张经济人类学的任务,是在这种作为社会基础形态的亚细亚生产方式变化、演进的过程中,从社会“变化的深层结构”中找到经济的位置。但是实际上在他的研究中,这一任务仅仅局限于揭示这种生产方式下的资源占有制度。即便是在他从事的一项实证研究(《新几内亚巴鲁亚人的“盐货币”与商品流通》)中,我们也看不出他所谓的“深层结构”究竟是什么。

弗士曾直言不讳地说:“社会结构,尤其是政治结构,是由产生于资源占有制度的特有经济关系所决定的。而这种经济关系,又同社会的宗教制度和宗教活动结合在一起”。作为人类学者,戈德利尔并没有超出弗士的认识水平。认为经济关系先于(或能够先

^① M. 戈德利尔:《境界,人类学中的马克思主义的历程》,巴黎,马斯佩罗出版社1973年出版。

于)政治结构,这是一种谬见。毋宁说应当首先考虑宗教制度。——当然,即便在这一场合,宗教制度也是与经济制度、政治结构不可分割地交织在一起的。

由此可见,在戈德利尔的经济人类学中,认识论与现实分析是彼此脱节的。他有一个正确的认识论出发点(从这一点出发,他理应得出与弗士截然不同的结论),同时也有一个功能主义色彩浓厚的现实分析。

除戈德利尔以外,还有为数不少的马克思主义经济人类学者。其中首先应当提到的是克劳德·梅拉索克斯(Claude Meillassoux)。他以研究西非的古罗人(Guro)而著称,其主要著作《家族制共同体的理论》(1976年)一书1977年被介绍到日本。梅拉索克斯认为:“家族制共同体”(communauté domestique)是独立承担着各种形式社会性再生产的一种独一无二的经济社会系统;它“通过使作为人的再生产手段的妇女的‘配置’制度化,支配着人的再生产。”在资本主义条件下,家族制共同体具体化为家庭,虽然不再有物质再生产的功能,但仍然带着生命再生产的功能。这种观点是戈德利尔关于把血缘关系引入生产关系来考察的论点的具体化。在这一点上可以说,梅拉索克斯向我们提供了一个新的生产方式理论。的确,引入家族制共同体来考察生产方式,把生命再生产作为社会结构的核心问题,这作为一种认识方法是很有意义的。另外,梅拉索克斯提到“妇女的配置”,这也是很有新意和启发性的。

梅拉索克斯强调:“无论对资本主义经济的全过程有多么深刻的认识,也无法用这种认识去揭示家族经济运行的特质。相反,通过对家族经济中人的再生产问题的分析,却揭示了资本主义条件下人的再生产的共同本质”。这一见解,同宇野派经济学从基本原理的角度阐明的下述观点是一致的。宇野派认为:资本主义条件下存在一个难以摆脱的矛盾,即资本主义把人变成了“虚拟商品”,

但这种“虚拟商品”却只能体现人的再生产的某些片面。

但是,从经济人类学的角度来看,在梅拉索克斯那里同样存在一个致命的缺陷——他的“现实分析”的视域过于狭窄。梅拉索克斯是政治人类学者乔治思·巴兰迪克(Georges Balandir)的学生,也许是因为这一原因,他对原始社会的分析仅仅局限在客观地描述以侵略者的面目出现的白人靠强权进行“剥削”和“掠夺”的过程中。这种从阶级对立或支配与被支配关系的角度来评价一切的理论,作为对第三世界现状所做的政治性解释或许是有效的,但作为对以往(在今天同样是社会的基构)部族社会或部族文化的解读却是毫无意义的。

除了戈德利尔和梅拉索克斯以外,还应提一下特里(E. Ter-ray)的名字。以这些人为代表的“马克思主义人类学”主要形成于欧洲,在美国也有一定影响。目前,他们还创办了一种杂志:《辩证人类学》(Dialectic Anthropology)。

这一流派试图进一步深入到被压迫民族的社会结构中去揭示支配与被支配关系的深层系统。当然,这样做可以说是一种“真正的”马克思主义的尝试。目前,他们研究的对象主要是第三世界。在这一方面,也包括安德烈·冈德·弗兰克(Andre Gunder Frank)等一些学者。从经济人类学的角度来看,戈德利尔与梅拉索克斯在认识论上那些闪光的东西,到了现实应用中却都变得黯然失色。相形之下,他们的那些追随者所继承的,正好都是些与他们在生产方式理论上那些闪光的东西无干的糟粕。

3. 纯粹形式主义者

同马克思主义经济人类学者一样,功能主义者及经济民族史学家从广义上说都是形式主义者。他们的一个共通的地方,在于都是以市场经济的理论作为自己的理论基础。他们中间,有些人

是带着明确的目的,有意识地把新古典经济学理论应用于原始社会的经济分析。对于这些人,我们有必要做单独的介绍。前一章提到的爱德华·莱克莱尔与斯科特·库克就属于这种类型。他们认为,马歇尔的价格理论只要稍加变通就能够应用于原始社会的经济分析(当然,必须经过“变通”才能应用)。因此,这两个人可以称为“纯粹形式主义者”。由于莱克莱尔过早去世,而库克又一直在康狄格大学任教,很少从事实证研究,所以在实证研究方面,他们并没有什么突出的贡献。

属于纯粹形式主义者的,主要还有普莱特纳(S. Plattner)和经济学家夏皮罗(C. Shapiro)。他们并不像莱克莱尔和库克那样热衷于形式主义对实在主义的论战,而是运用数理经济学的方法进行原始社会的经济分析,并取得了一些颇有见地的个别结论。1975年,普莱特纳编辑出版了《经济人类学中的形式主义方法》一书。他还曾运用电子计算机整理了有关墨西哥东南部商队经济活动的一些资料。

纯粹形式主义者的这种研究方法在将来未必就不会为我们所采用,但不是运用数理经济学去解读原始社会,而应当在资料整理的基础上进一步运用数量模型去模拟原始社会中的系统关联。这一点是应当肯定的。但是,普莱特纳等人当前的研究却令人难以信服。因为在他们那里,用于“输入”的基本数据是根据一定的研究方法确定的,而这种研究方法本身是否可靠却是无法证明的。我并不想一概否定他们的研究。但我认为,在研究的现阶段,首先应当解决的问题,是明确原始社会中经济活动的本原涵义并界定其确切的范围。然而,有些纯粹形式主义者,却企图通过数理模型的分析推导出原始社会经济的性质。在我看来,这种企图只能说是一种本末倒置的徒劳。

4. 实在主义者波朗尼学派的经济人类学

这一节并不打算复述波朗尼学派的基本理论。在本书其他章节中，我将反复阐释波朗尼经济人类学和他的经济史范式，还将多次提及他的学生、现代波朗尼学派的领袖乔治·多尔顿。但却很少谈到其他的实在主义者。因此，这一节对除波朗尼、多尔顿以外的其它人做一简介。

首先介绍一下《古代帝国的商业与市场》(1957年)一书的几位编撰者。该书编者除波朗尼以外，其他二位是康拉德·阿伦斯伯格(Conrad Arensberg)和哈里·皮尔逊(H. W. Pearson)。阿伦斯伯格是一位以研究爱尔兰乡村而著称的人类学者。但他并不是一个真正的波朗尼主义者。他为这本书所撰写的论文就内容来说，也是较为肤浅的。皮尔逊是“经济无剩余”这一观点的首倡者，在他的论文中，他论证了“剩余”在社会中是一种制度性的存在，而不是“掠夺”或“剥削”的对象，也不是资本积累的源泉——像人们一向所认为的那样。这一观点成了形式主义者与实在主义者论战的起因。皮尔逊是1977年整理出版波朗尼遗著《人的经济》一书的编者，是波朗尼生前颇为赏识的一个弟子。他是一位嫡传的实在主义者。但是遗憾的是，皮尔逊除编纂这两部著作以外，几乎再没有发表其他著述。所以他并不是波朗尼学派的主要代表人物。此外，在《古代帝国的商业与市场》一书的撰稿人中，还应提及丹尼尔·法斯弗德(Daniel Fasferd)和威尔塔·纽尔(W. Niele)。他们的论题分别是：《被误用的经济理论——原始社会的生活》和《理论上与历史上的市场》。纽尔后来写了《社会中的各种货币》一书，这本书篇幅虽然不大，却提供了一个有价值的论证，即证明了货币作为支付手段的使用是货币用法的基础。

其他的实在主义者，主要还有波尔·博汉南(P. Bohannan)和

马歇尔·塞林斯。60年代前期,尽管实在主义的兴起具有革命的意义,但在与形式主义的论战中他们并没有得到众多的支持者。使实在主义的思想广泛传播并为大多数人所接受,这除了归功于多尔顿以外,在很大程度上也得助于博汉南和塞林斯这两位伟大的人类学者。他们积极支持和广泛宣传了波朗尼的思想。1955年,博汉南发表了一篇探讨“民族经济学”(ethno-economic)的重要论文——《提夫人的交换与投资原理》。据说波朗尼在读了这篇文章以后,很快就同博汉南取得了联系。我想,假如波朗尼有机会去搞实地调查的话,他也一定会写出类似的文章。博汉南的这篇文章出色地运用了一种新的解读手法,即用共同体内部的特有符码去解读共同体。1963年,博汉南与多尔顿合作,编写了《非洲的市场》一书。波朗尼去世以后,博汉南转攻心理人类学。因此他并不自认为是波朗尼学派的一员。另外,由于他对提夫人的法律有较深的研究,有时也被称为法律人类学者。但不管从哪个角度看,博汉南都是一位卓越的人类学者。

塞林斯属旧波朗尼学派。他比博汉南年轻,与多尔顿年龄相当。继博汉南之后,塞林斯目前已成为人类学界的权威学者。在哥伦比亚大学时,塞林斯是受教于波朗尼的一位最年轻的弟子。在波朗尼的影响下,他先后发表了《原始社会的政治权力与经济》、《关于原始交换的社会学》等文章。近年来,塞林斯以进化论者自诩,成了进化主义的当代领袖。他对法国结构主义也很感兴趣。曾一度投学于列维-斯特劳斯门下。因此,严格地说,塞林斯并不属于现代波朗尼学派,而是以波朗尼思想为起点、有独特风格的伟大学者。无论是塞林斯还是博汉南,后来从事的研究都不同于多尔顿,但他们也许是以另一种形式继承和发展着波朗尼的思想。由此,我们不难体会到波朗尼在现代人类学中的巨大影响。

以上,我们通过初步的分类对经济人类学各流派做了一个概

述。假如要更详细的话,也可以进一步分类,即把那些在文章著作的标题中使用“经济”或“交换”一类术语的人类学者统统包罗在内。但是这样做,就会使叙述更加庞杂。这种方法是不足取的。除了我们以上介绍的人物以外,对经济人类学有重要影响的还有玛丽·道格拉斯(M. Douglas)、克里弗德·吉尔兹(C. Geertz)等著名的人类学者。他们的研究并不限于经济人类学,但他们的思想对经济人类学产生了巨大的影响。继承他们思想的是埃文斯-普里查德(Evans-Pritchard)。对于这些人,无论将他们归于上述哪一类,都是不妥当的。拉德克利夫-布朗(A. R. Radcliffe-Brown)虽然与马林诺斯基一起被称为功能主义的创始人,但他并没有马林诺斯基那种敏锐的洞察力。正像埃德蒙·利奇(Edmund R. Leach)所批判的那样(参见本书第五章),拉德克利夫-布朗把英国的社会人类学者引入了功能主义的歧途。

我们的研究,在很大程度上得助于马塞尔·毛斯。从对原始社会的经济分析这一角度来看,毛斯显然属于广义的经济人类学者。在经济人类学史上,毛斯应占有重要的地位。

除此以外,还有不少优秀的学者提供了有价值的研究报告。但是,仅仅研究原始社会的经济还算不上经济人类学者。前述分类中的第一类人大多数即是如此,第三类中也有少数这样的人。“经济”或者狭义的“交换”与“货币”,究竟为什么会成为人类文化的轴心?如果只是在表面上分析这些具有象征涵义的物,就只能形成一个浅薄的学科;假如再援用传统的经济理论,那么这样的分析就几乎没有什么实际意义。

因此,前面我们虽然是把经济人类学初步划分为四个流派,但严格说来,也许应当分为这样两大类:第一类是把经济人类学作为一种文化解读工具,去分析那些一开始就被界定好了的有限的对象;第二类则是以揭示经济活动和各种制度(市场、货币等)的本原

为目的,在研究的进程中尽可能地将自己的视域拓展到各个(限于必要的范围)领域。这样,无论是马克思主义者,还是反马克思主义者,归根结蒂都只是在下述意义上相区别:或者以包括马克思主义在内的市场经济的各种理论为依据,或者进行自由的科学探索。这才是真正科学的分类。

单凭好奇心和冒险精神就能从事人类学研究的时代已经一去不复返。今天,文化人类学的研究必须具备所有人文社会科学的基本知识。假如不能像博汉南、吉尔兹和道格拉斯那样同时成为一名深刻的思想家,那么就无法对大量的实际材料做出真正科学的分析。

第三章 波朗尼的经济史学

与 18—19 世纪流行的假说相反,商业和货币起源于人类的史前时期,而市场则是近代才发展起来的。

——波朗尼:《经济与文明》

1. 交易·货币·市场——各自的起源

波朗尼去世以后,留下了大量的手稿和笔记。其中有一部分是波朗尼生前打算作为一部专著公开出版的。1977 年底,这部分遗稿由他的学生哈里·皮尔逊整理编辑,以《人的经济》(The Livelihood of Man)为书名在纽约出版。在这本书中,波朗尼从经济史的角度对交易(trade)、货币(money)、市场(market)等范畴的涵义(对这些范畴,在《大转换》和《经济的文明史》中,他已做过明确而独到的分析)做了更加深入的拓展。下面,简要介绍波朗尼在这本书中的基本思想。

波朗尼指出:把交易、货币、市场视为本质上不可分割的三组元素,这是产生于市场经济观念的一种误解。他称之为“市场经济的三位一体”(catallactic triad)。从亚里士多德到马克思,人们一直把经济的专业化和分工当作“交易—货币—市场”发展的产物,即把这些制度(波朗尼把交易、货币、市场统统称为制度)的发展,看作仅仅是经济发展过程中的一个局部,“交易是市场中财物的移动,货币是辅助财物移动的交流手段”。

然而,“交易的形态和货币的种种用法与市场的形成无关,毋宁说它们是先于市场而出现并逐渐在我们的经济生活中成为举足

轻重的东西”(波朗尼)。并且,即使是在有市场的地方,“需求—供给”的机制也未必就是联动的。在非市场社会,价格(等价)由什么来决定,这是一个极为重要的问题。最初的等价当然是由传承与权威来决定的。

从经济史的角度来看,认为交换中的等价由传承或权威决定,这姑且是可以成立的。但是,如果要进一步问,传承或权威为什么会决定等价?这个问题就不是经济史所能够回答的了。它最终归结到“什么是平等和正义?”这一尼采以来哲学的基本问题上。沿着这一问题,我们的视域也就拓展到一个更为广阔的空间^①。波朗尼在《人的经济》一书的第六章“古代社会中的价格”和第七章“正义、法、自由的经济作用”中,向我们阐明了这一问题。在这以前,波朗尼在《经济与文明》一书的第四章“交换”和《经济的文明史》一书的第七章“汉穆拉比时代的非市场交易”中,分别以非洲和古代亚细亚为例,说明了交换中等价决定的具体方式。

在《人的经济》一书中,波朗尼还分别阐明了下述论点:(1)国外(对外)交易先于国内商业而发展(也有个别例外);(2)货币作为交换手段的用法产生于对外关系;(3)有组织的市场最早发生于对外贸易。波朗尼承认,他得出这些结论是受了马克斯·韦伯的启示。

“交易、货币、市场是先于共同体内部而在外部发展起来的。这是一种普遍的现象。这一点目前基本上可以证实。”(波朗尼)

关于经济的内部与外部的区别,我将在下一章详述。

同时,交易、货币、市场在共同体内部也各有自己独立的起源。并且,这些内部性的起源同它们作为制度的外部性的发展互不相

^① 本书第十章做了这方面的尝试,虽未言及尼采,但对毛斯关于原始法的研究做了分析。

干。因此，已往在经济史上被当作“三位一体”的交易、货币、市场，无论在共同体的内部发展上，还是在共同体的对外关系中，都经历了各自独立的发展过程，从而每一个元素都具有双重涵义。这样，必须对所谓“三位一体”的交易、货币、市场进行重新认识。

按照这种思路，我们就可以将波朗尼对大量史例的考察做一简明的概括。波朗尼对雅典和 17 世纪波斯城邦、18—19 世纪达荷美城邦所做的考察，都是基于他对国内市场与国外市场这两种相互隔绝的市场的分析，以及对连结两种市场间的中介制度所具有的广泛作用的认识。在这些考察中，也包括他对从古代一直延续到近代的“贸易港”中所采用的管理型经营方式所作的考察。进而，波朗尼对于托勒密时代的古埃及所采取的谷物出口垄断政策具有的那种象征作用（人们认为这种政策有助于在东部地中海沿岸建立一个“世界性谷物市场”）、对于公元前 4 世纪古希腊的对外货币（外部货币）与对内货币（内部货币）的分离、对于公元前 2000 年出现在叙利亚的高度组织化的“贸易港”（但在首邑巴比伦却无任何市场），其所以那样倾心关注，按我们的理解，他完全是为了揭示出“双重的、各自独立的”各种制度发展和演变的过程。

2. 交易与交易者

对于“什么是交易？什么是商业？”这两个问题，波朗尼的回答是：

“如果从运行功能方面来定义，那么交易就是一种为获取不能直接得到的财物而采取的间接手段。对于一个集团来说，商业是某种外部性的活动，它类似于狩猎、远征、海盗活动等被我们视为与日常生活不相干的那些属于另一个生活圈中的活动”。

那么，作为一种外部性的活动，商业同狩猎、远征、海盗活动相比，又有哪些特征呢？商业的特征在于：（1）商业是一种“双向性”

的活动。即在商业活动中,人与物都是朝两个不同方向交错运动;(2)为保证双向性,在商业活动中必须维持一种“和平的性质”;(3)商业是“分别属于不同共同体的若干集团在一个聚合处的集中”;(4)在商业行为中,交织着一些形式性或礼仪性的因素,因而商业活动带有某种特殊的社会意义或政治意义。

这样,对一个共同体来说,以什么方式“从异地获取财物”,就有不同的选择。这种选择的差异“不仅影响到一个国家在历史上的行动方式,也影响到这个国家的整个结构”。例如,在蒙古人和阿拉伯人建立的那种游牧型帝国中,从异地获取财物通常采取四种方式:

- (1) 单纯的掠夺;
- (2) 被动的交易;
- (3) 掠夺和被动交易的混合;
- (4) 积极的交易。

在游牧型帝国中,除了像阿提拉(公元406—453年)王治下匈奴族那种“准帝国”以外,一般帝国获取财物的方式并不依赖于单纯的掠夺性远征,他们相当大量的财物是靠被动交易获得的。曾建立了一条漫长的交易通道的成吉思汗蒙古帝国就属于这种类型。在阿拉伯帝国,财物的获取已经能够采取积极交易的方式。在这一点上,波朗尼甚至把阿拉伯帝国当作一种出色的交易制度。

在考察交易时,从而在实际从事交易活动时,都有四个基本的要素:(1)人;(2)财物;(3)运输;(4)双向性。无论交易者是什么人,都能按其交易动机被划归两种不同类型:一种类型是出于义务或向公众提供服务的身份动机(status motive)而进行交易的人,另一种类型是出于利润动机(profit motive)而进行交易的人。前者的典型是代理商(factor),后者的典型是商人(mercator)。

出于身份动机的交易者,一般都与权贵阶层有密切的联系,其

本人的社会地位也较高。但出于利润动机的交易者却不是这样，他们通常是些像古希腊的侨商(metic)一样的“异人”，或者是些下层阶级的人。从历史上看，中层商人阶级的形成和市场经济一样，只是西欧近代史上特有的历史现象。

“异人”型交易者有时也表现为一个民族或一个集团，这类民族被称为“交易民族”(trading people)。历史上的交易民族主要有：渡海交易的腓尼基人、罗得斯人、西斯堪的纳维亚人；越过沙漠从事交易的贝都因人、图阿雷格人；沿河交易的东斯堪的纳维亚人和尼日尔流域的凯德人。有些民族在历史上某一时期曾作为交易民族而出现，例如西非的豪萨人、杜亚拉人、曼丁哥人、马来人。另外，还有一些民族属于流浪的交易民族，如亚美尼亚人和犹太人等。

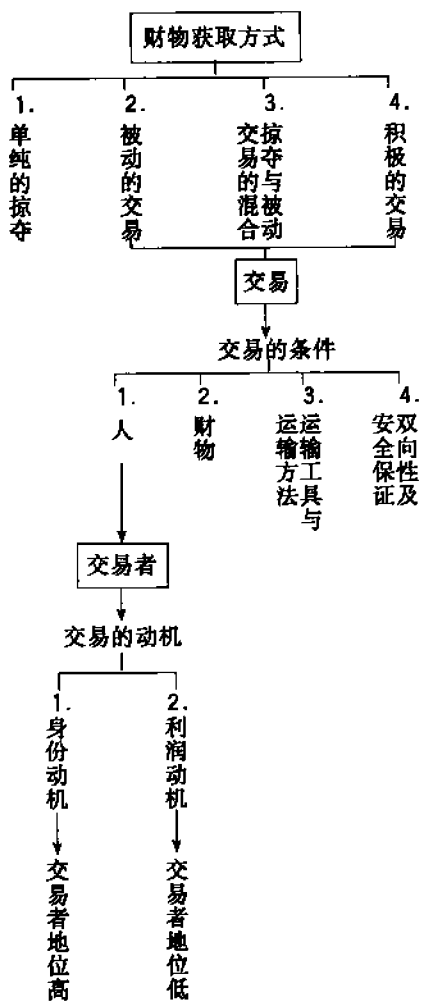
总之，对于一个共同体来说，从事交易的交易者在一般情况下，或者是些与政权机构密切联系的地位较高的人，或者是些在共同体外围活动的地位低下的“异人”。图1将上述特征做了一个直观的概括。尽管它主要是以游牧型帝国为背景概括的，但也同样适用于其它的交易民族。

在《人的经济》一书中，波朗尼在叙述交易问题时还提到另一个观点：由于交易本身是按特定的等价进行的，因此“所有的交易都只是对应于不同的交易物的特定交易”。进而他强调：“就这种特定交易来说，交易是首先发生在两个共同体相接触的边缘地带。”

3. 实体货币及其用法——货币与语言、 文字、度量衡的类比

波朗尼认为：“人类学上的货币应当定义为一种‘涵义论’的系统，即如语言、文字、度量衡一样”。这一观点，早在《经济与文明》一书中就已提出了。

图 1 交易与交易者的各种关系



在货币与语言、文字、度量衡这些系统之间存在一定的差异，这表现为它们各自被使用的目的和实际操作中所运用的符号的不同。“语言和文字的目的是表达和传递概念，度量衡的目的是从量上反映事物间的物理关系。就符号来说，语言使用的是声音，文字使用的是表意或象形文字，度量衡的基本符号是物理上的对象物”。货币同语言、文字一样，是一种精致的“涵义论”系统；货币物的使用同声音、文字的使用也是相对应的；并且，它们各自都按照约定俗成的规则被组成一定的系统。

在语言、文字上有一个特征，即它们都是通过使用一定的“全目的”(all purpose)符号来体现各种不同的用法。但在货币上却不是这样。能够使用“全目的”货币的只限于近代社会。在原始社会，并不存在“全目的”货币。在那里，不同的货币用法，通常表现在各种不同的象征物上。

这种所谓“有限目的”的货币，在现代社会以前，表现为一些多样性(但不是无限的)的存在。因此，那种把货币的交换手段的功能视为货币的核心功能，或者把价值尺度当作货币基础的观点是没有什么理论根据的。在我们看来，如果从货币物的重要性上来看，相对而言，货币作为支付手段的用法才是货币最基本的用法。波朗尼说：

“在货币用法间存在一定依赖关系的条件下，比之交换手段更为重要的是货币作为支付手段、计算手段、财富贮藏手段的用法。”

波朗尼所关心的另一个问题是所谓“前文字社会”，因为对这种社会的考察很可能解开那些在经营管理上的“发明创造”——用在经济上的可量化的物——之谜。人类社会，特别是“前文字社会”，在形成各种概念以前就已经运用着这些发明创造，即是说，“人类智慧同行为的结合并不依赖于有意识的概念的形成”。算盘或计算尺就是这些“前文字社会”在经营管理上的发明创造。

最后,我们再来看一下波朗尼所着意突出的所谓“财宝”(treasure)的运用问题。

波朗尼指出:财富的贮藏通常分为两种,一种是为将来的使用而贮藏,另一种是单纯作为财宝的贮藏。财宝的贮藏动机或者出于所有者不愿使用他所拥有的财物,或者为了保持一种由拥有财物所带来的权力、特权及其影响(这是一种对财物的破坏性的“社会学意义上的使用”)。波朗尼在这里所使用的“财宝”这一概念,同我在《经济人类学与货币理论的重建——论作为财富一般代表的货币》一文中的提法是一致的。但是他在这里对“财富”这一概念的定义却有些含混不清。实际上,“财富”是 treasure(财宝、财富),而不是 wealth(财产、财物),它有点像所谓“精神财富”。波朗尼在另一本书,即《经济的文明史》的“亚里士多德论经济发展”一章中,把财富定义为“维持生命所必要的、反映着共同体的管理、象征着共同体的生存的物”。这种物,在表面上看好像是些孩子们当作“宝贝”珍藏起来的物,其实可以说,正是从这些物中产生出了货币制度。

4. 市场的要素及其起源

以上分析表明,市场并不是一种同原始人在共同体内进行的少许交易或少量货币使用联系在一起的制度。波朗尼指出:“也许可以说交易和货币是自古就有的。但市场却不是这样。市场是在晚期社会中才发展起来的。”

虽然市场的出现比货币要晚得多,但要追溯市场的起源却并不比货币更容易。带来这种困难的主要原因是:市场这一经济史的术语通常有两个不同的定义,并且被人们混用于不同的时期。

第一个定义把市场理解为财物交换的“场所”。这种市场的典型形态是能以一定的固定价格(作为原则)买到粮食或即时消费品

等生活必需品的露天集市。这种类型的市场，只要能确定其形状和特征，考古学者就会找到它们的遗址。古希腊的“亚高拉”和日本平城京的“东西市”就属此类。但问题是：仅仅把市场视为日常生活必需品的交易场所究竟是否妥当？我们认为，市场更像是一种祭祀的场所，即具有一定宗教色彩的共同体同神相交往的空间。

第二个定义把市场理解为包含“需求—供给”的价格机制的一种交换系统。按这个定义的话，在历史上就很难找到市场。

显然，作为“场所”的市场产生在“需求—供给”的价格机制出现以前。价格市场的自动调节机制是在19世纪的西欧才发达起来的；但市场作为一种“机制”最初出现在历史上，却至少可上溯到古希腊时代，即地中海东部作为谷物分配机制的市场。

在资本主义条件下，交易中所包含的交换原则及其运用完全不同于前述“从异地获取财物”的方式。完善的市场系统笼罩着整个资本主义社会。在这个社会里，无论土地还是劳动都由“需求—供给”的机制进行分配，货币和信用的供给也通过市场来进行。从而，在一个特定的历史时期，市场就成了西方社会的基本制度。但是，这种现象毕竟只是一定历史时期的特殊现象。进入20世纪以后，从“深层”中爆发出的冲击波强烈地震撼和动摇了市场的基础地位（波朗尼称之为“社会的反击”），这就是《大转换》一书的基本思想。

实际上，经济史上的市场是各种制度性特征的一个连结体。这些制度性的特征，我们称之为“市场要素”，它包括可获取财物的自然场所、供给者、购买者、习惯与法、等价。简而言之，所谓市场，是一种创造交换环境的制度复合体。

“市场制度有两个不同的起源，一个在共同体的外部，另一个在共同体的内部”（波朗尼）。市场的外部发展，同所谓“异地交易”密切相关；市场的内部发展，同粮食的对内供给有关。对于前一个

起源，波朗尼并没有充分认识到。实际上，默契交易正是这种市场制度的起源。当默契交易被明确界定在一个固定的地理场所中进行，市场制度就发展到“贸易港”交易。这条道路（默契交易—→贸易港交易）是通向后来的国际贸易市场的发展道路。

另一方面，在国内粮食市场上，也有两种类型。这两种类型并不像“默契交易—→贸易港交易”那样沿着历史顺序表现为两个发展阶段，而是平行的两类市场。第一类市场的基本形态是把基本物资集中储藏在中央，然后由中央统一分配。这种市场一般出现在“灌溉型”帝国中；第二类市场的基本形态是出售生食品或加工好的即时消费品的地方市场，它是小农经济及“丛林型”经济中自古相沿的一种市场形态。例如古希腊的亚高拉。这种地方市场，最初是向群众供应粮食的场所。在希腊，市场发展的动力之一是向雇佣军供应物资。对希腊人来说，战时的粮食供应是人人关心的一件大事，当然也是必不可少的。另外，战争结束后，军队为出售战利品（包括奴隶）而建立起了集市，并在军队里设置了随军商人。波朗尼通过分析色诺芬和修昔底德（Thucydides）所记载的史料，搞清了希腊的这一段历史。战争，尤其是所谓“兵站”，是市场产生和发展的一个重要原因。

另外，市场的发展有时也采取“城门交易”（gate trade）或集市（bazar）的形式。波朗尼指出：在苏美尔帝国和后来的美索不达米亚等“灌溉型”古代帝国中，许多寺院、宫殿、城市的大门处都拥有精致的储藏系统，大门两侧建有高高的岗楼，旁边是用于防潮储藏的大型地下仓库，门外则设有举行仪式或集会的广场。通常在门前收购食油、谷物、葡萄酒或羊毛等基本物资，用来向劳工和士兵分配。由于城门同时也是共同体内部和外部的临界点，因此，城门成为一种象征性的但又是现实的市场。在这种城门交易中发生的主要是“分配型”的财物移动，供求双方并不见面。

“集市”与城门交易相反，供求双方总是直接进行交易。最初的集市并不是粮食市场，而是手工艺品的交易市场；交易不是在露天进行，而是设店分销，由手工业者的家属经销。一般情况下，经营手工艺品交易的都是些所谓“异人”（外地人）。

在东方国家中，城门或集市在一个相当长的历史时期中扮演了一种分配日常生活必需品的制度性机制的角色。在今天的中亚、苏丹一带的市场上我们也能看到这种作用。另一方面，当“贸易港”因世界市场的发展而逐渐消失的时候，集市又重新承担起出售外国商品的职能，这在一些地区的历史发展上确实出现过。

尽管波朗尼后来试图再一次探讨“城门”和“集市”这种制度。但遗憾的是，直到最后波朗尼还是未能揭示出市场的根源。那么，波朗尼以外的其它经济史学家是否曾在“实在的”意义上揭示了市场的起源呢？这个问题不得而知。它有待于我们今后进一步去探讨。

5. 波朗尼的“实在”概念

波朗尼指出：用从概括人类活动的“经济”这一术语，是一个具有不同起源的双重涵义的复合概念。“经济”的第一个涵义是它的“形式”(formal)涵义，它来源于以“经济性”、“经济化”等术语表示的“手段—目的”关系的逻辑特质。在这种场合下，人们从逻辑关系上来定义和把握人类的种种经济活动。它反映的是人们在稀缺性资源的若干用途间进行选择时所依据的一组原则。

“经济”的第二个涵义是它的“实在”(substantivist)涵义，它来源于人为了生活而对自然的依赖和对他人的依赖关系。在这种场合下，“经济”是指人与自然环境、社会环境之间的变换或交换(interchange)。波朗尼指出，要研究古往今来的一切经验性经济，就只能运用“经济”的这一基于实在性涵义的概念。

然而,虽然波朗尼赋予经济以“实在性”的定义,人们却依然很难理解这一定义的真髓。把所谓“实在性”解释为人与自然环境、社会环境之间的变换或交换关系,这在表述上并不困难。真正困难的是把握这一概念的实质。即使是波朗尼的学生,真正做到这一点也不容易。对于所谓“实在性”概念,人们很容易片面地、错误地解释为一种“写实性”或“状物性”的直观概念。要避免这种错误,必须彻底摒弃那种从经验上把握经济史上各种制度的功能与目的的狭隘认识。

无论在货币中,贸易港中,还是在一定的礼仪中,都嵌合着各种社会关系。但是相反,认为货币、贸易港或礼仪的“真正目的”(或“真正功能”)是被嵌合在种种社会关系中,这种认识却是错误的。波朗尼所说的“嵌合在社会中……”,不能机械地导出上述片面认识。因为假如那样,就可以进一步从“嵌合”中分解出作为制度的货币的“真正功能”。实际上,这个工作是传统经济史和波朗尼以前的经济人类学已经完成了的。问题的关键就在于,必须把各种制度所包含的社会关系的相对稳定的总体作为“实在”来把握。

我们说“实在”是人与自然环境、社会环境之间的交换(或代谢),这绝不是说某种永恒不变的物是各种制度的实在(或实体)。这里的所谓“实在”,归根结蒂是一种存在于各种关系中的相对稳定的要素复合体。关于这个问题在认识论上具有哲学和相对论的意义,我将在本书最后一章阐述。完整地理解和把握实在论的涵义并对波朗尼“实在”规定中的不足之处加以补充,这是发展波朗尼思想的基础。但由于对这一问题的讨论要涉及到对物理学家兼哲学家恩斯特·马赫的评价问题,也涉及到马赫同爱因斯坦的关系问题,因此不是能够轻易展开的。在这本书里,我只是在结尾部分做了很简单的描述,而第二部分则试图通过对交换、货币的具体考

察,从实证方面接近这一问题。

综上所述,当我们着眼于一个崭新的视域进行分析时,交易、货币、市场就不再是什么“三位一体”的东西了,而是各自有其完全独立的起源的制度。市场作为一种粮食的分配和流通制度,很可能是市场得以产生和发展的基本动因。尤其是波朗尼所关注的即时消费品(熟食)的市场交换具有非常重要的意义。对非市场社会来说,加工好的能即时消费的食品,显然不是永久性必需品。那么这种即时消费品究竟是在什么时间被人们交换(这一场合是出售)呢?波朗尼未曾谈及这个问题。我认为,这种即时消费品的交换时间很可能就是人们脱离了日常生活方式的时间,即神圣的祭祀时间。神殿被用作市场的例子比比皆是。这个问题需要在我的实证分析中作进一步的研究。

波朗尼所提供的这一崭新视域,无论用以观察交易还是货币,同样都具有本原性和革命性的意义。我们应当从波朗尼的启示出发进一步揭示更深层的东西。本书第二部分和第三部分就是基于这一想法所做的尝试。

从所谓“市场经济分析”中产生的形式经济学,把交易、货币、市场解释为“三位一体”的三组元素。波朗尼打破了这种“三位一体”的幻觉,揭示了交易、货币、市场在本质上各有其独立的起源。实际上,具有独立起源的并不限于交易、货币、市场,其它大部分经济制度从起源上看几乎都是独立发生的。在现代的市场经济中,很多经济制度在表面上看似不可分割地连结在一起,实际上,它们的这种连结不过是在掩盖着各自不同的本质起源基础上的一种功能连结而已。只要真正透视了这种关系,就可以在经济政策上采取明确的有效的对策。

当波朗尼的主张具有更加广泛的社会基础的时候,他的革命的观点就转变成革命的范式。

第四章 历史认识中的象征 系统和宇宙观

历史学家是历史的奴隶。对于历史，他们只能了解历史允许他们了解的那些东西。

——布罗克：《封建社会》

1. 问题的所在

文化人类学者山口昌男在《关于历史人类学或人类学的历史学》一文中尖锐地指出：

“传统的以社会经济史为主体构建的那个历史学范式已土崩瓦解，它的模型与概念也行将穷尽。对这一事实认识得越晚，历史研究中的病态——在观念上被格式化了的的历史——就会越发恶化”。

对于这种判断，也许在社会经济史学界会提出反驳：“但是我们可以去研究民史、社会史或生活史”。但是，单靠民史、社会史或生活史的研究就能够创造出一个有效的范式吗？恐怕未必。民史、社会史、生活史，它们之间尽管存在些微的差别，但是它们的一个共通的地方在于都主张“理解民众的生活意识”“写出活生生的人的历史”。然而，如果没有对传统认识论的一场根本变革，就无法达到这一目的。

近来人们常常提到“理解民情”。从根本上说，“理解民情”实质上是解读整个文化。但是，假如不破除历史学中的种种清规戒律，从而不从根本上变革历史研究的认识论，那么就根本无法解读

整个文化。实际上,那个历来被奉为金科玉律的所谓“文牍(史料)主义”本身就存在严重的问题。山口昌男先生主张用“符号论的观点”取代文牍主义,这种主张同我在经济人类学的方法中所强调的解读“整体的象征系统”的观点(参见本书第六一九章)是一致的。必须在历史研究中贯彻这一思想。例如,毛斯曾提到的所谓“体势”(gesture),最近被杰克·卢戈夫再一次提起。在“民众”的生活中,就连“蹲”和“坐”这类体势,也不能简单地理解为“蹲着”和“坐着”。日本人喜欢坐,而新西兰的毛利人则喜欢只用脚后跟蹲,还让脚掌离开地面。“体势”是反映文化结构的一个标记,因此必须采用“符号论”的观点才能破译它们。在传统的“文牍主义”那里,要破译这些“体势”是根本办不到的。

当前,在传统的历史学领域存在一股顽固的势力,一些人一方面对科学的批评充耳不闻,另一方面又为那个在知识结构上已格式化了的“繁琐哲学”(trivialism)或“单模型全解读主义”大唱赞歌。同时,历史学家又往往把认识历史的“模型”和推导出这些模型的方法论或“范式”混为一谈。“大家史学”的所谓“方法论”实际上只是一个模型而不是一个范式。对这一点许多人却毫不了解。^①

同样,波朗尼对 30 年代历史“大转换”(这一词成了近年来的一个时髦词汇)的认识,实际上也只是一个模型,不应将这一认识等同为经济人类学研究历史的根本范式。

本章主要分析历史学或社会经济史学在历史认识上的局限性,同时也涉及广义经济学在方法上的有关问题。

2. 从经济史到经济人类学

波朗尼在 1944 年出版《大转换》一书时,是把自己当作一个经

^① 关于“何为范式(paradigm)”的问题,请参见 T. 库恩《科学革命的结构》一书。

济史学家的。1963年,在他发表《早期社会的贸易港》一文时,他也认为自己的论述没有超出经济史的范围。然而,当他根据在这篇文章中所阐明的“贸易港”(port of trade)理论研究了西非达荷美王国以后(见于1966年出版的《经济与文明》一书),他便改变了上述看法,把自己看作一个综合研究经济史与经济人类学这两门学科的学者。

波朗尼对自己的看法的转变是否反映了他在方法论上的一个飞跃?假如这样的话,那么波朗尼所开创的社会经济史范式同他所提供的经济人类学范式之间,又有什么关系呢?

要讨论这一问题,首先必须明确我们的讨论前提,即必须承认波朗尼在经济人类学中应有的重要地位。之所以谈及这一点,是因为在日本,对波朗尼有两种常见的误解:

第一种误解认为经济人类学范式就是波朗尼范式;第二种误解则把波朗尼从历史观(非市场社会→市场社会→大转换时代)为中心进行的现象分析视为他的经济人类学。对于前一种观点,如果加一个限定词——即“对经济理论存在的各种问题进行分析的”经济人类学范式,那么也不能说它就一定错了。但是后一种观点却是在我们一些过于拘泥波朗尼历史观的日本学者那里常见的一种有害的误解。

如本书第二章所述,波朗尼并不是一般经济人类学的创始人。经济人类学的先驱是经济民族史的创始人马林诺斯基。即使从实在主义经济人类学的观点来看,这一地位也不属于波朗尼,而应归功于马塞尔·毛斯。所以不管怎么说,波朗尼学派的经济人类学只是经济人类学四大流派之一。并且,在乔治·多尔顿所继承的波朗尼学派经济人类学中,并没有把波朗尼本人独到的历史观作为他科学遗产的核心。实在主义经济人类学的观点对于历史学或社会经济史学的变革是具有重大意义的。从这种角度看,仅仅围绕那

个尚未跨出天才的直观领域的《大转换》一书所提供的“模型”做肤泛之论，对历史学或社会经济史学是毫无建设意义的。另一方面，把经济人类学的意义贬低为只是提供一个简单的模型，这就从根本上歪曲了经济人类学。波朗尼及波朗尼学派的真正功绩在于，他们通过把文化的整体性变成科学（在这一点上他们与毛斯一样），为我们开辟了一个本原意义上的比较（经济）的视域。但是，有很多人实际上却是把波朗尼的观点当成一种纯粹的理念接受下来的。对于这些人，我们当然应当给以批判。下一节我们将涉及若干关于具体的历史解释的问题，然后对继承和发展波朗尼从象征系统与宇宙观的角度把握历史的观点做一小结。

另一方面，在波朗尼学派内部，对波朗尼的历史观“模型”，也有不同的看法。简单地说，这些不同看法是：第一，认为在19世纪的资本主义社会中同样存在着根深蒂固的“非市场经济的”因素，因而资本主义市场绝不是什么万能的、无所不包的“理念市场”；第二，认为在波朗尼的视域中没有包括对小农经济^①及其历史变迁问题的分析。

实际上，在波朗尼的理论中，我们应当继承和发展的是下一节将言及的那三个问题。这三个问题，都与共同体的对外交易、货币及货币制度史、剥削的方式等传统经济史学的中心课题密切相关。它们是波朗尼从对古代商业和市场的研究（这正是经济史所要研究的课题）中发现和提出的。因此，虽然波朗尼本人后来站在第三者的角度把自己改称经济人类学学者，但在1957年（古代帝国研究）到1964年（达荷美研究）期间，波朗尼在方法论上并没有发生根本的转变。只不过，他的研究必然是要揭示出经济活动在社会

^① peasant economy 并非通常所谓“小农经济”，而是指一种具有周边性的市场，但市场交易被其它经济整合模式所统制的社会。

中的非独立性和经济制度在本原上的非物质性,从而必然要深入到被人们称为“人类学”的领域中来。在这种意义上,波朗尼的经济人类学的研究方法,是试图再现出那个基于本原涵义的“经济”的历史面貌。这可以称之为“本原涵义上的经济史”。

下面,我们一方面对波朗尼的观点做必要的修正,另一方面以日本以往的研究为基础,仍然按照波朗尼的叙述,来讨论实在主义经济人类学对具体的历史解释所提出的三个问题。

3. 对历史解释提出的三个问题

第一个问题:什么是共同体?

对这一问题,经济人类学提供了一个崭新的视域。

波朗尼最先揭示了共同体成员在内部经济中的三种类型的联带方式(transactional modes),即被称作“社会整合模式”(the patterns of integration)的互酬(reciprocity)、再分配(redistribution)、市场交换(market exchange),波朗尼把它们当作“社会系统的重要支柱”。在互酬与再分配的场合下,以“社会整合模式”为基础形成的社会制度,是同礼仪、宗教行为密不可分地嵌合在一起的。因此,这些社会制度在共同体内部就起到了协调和整合人们的社会交往方式、稳固社会结构的作用。在市场交换的条件下,社会制度的原初形态同互酬和再分配场合下的社会制度具有同样的作用。

进而,“社会整合模式”绝不是一组限于物质活动的经济领域中的范畴,而是决定一个共同体在其社会边界和地理边界以内的所有社会行为的东西。正因为这样,所以在前二者的场合下,只要能够确定互酬行为与再分配行为,就能够明确地区分共同体的内部与外部,即找到它们的社会临界线。

这样,波朗尼的所谓“社会整合的三种模式”理论,最终打开了把握共同体“内部性”及其实质的一个新视域,并为我们提供了一

个崭新的分析模型。关于这一点，我在下面的分析中还将进一步言及。

第二个问题：如何解释共同体的经济同“外部”的关系？

在这个问题上，经济人类学提供了一个关于共同体对外交易制度——“贸易港”的理论。

自古以来，人们一直认为商业无论在实践中还是在理论上，都是起源于共同体与共同体之间，即共同体同“外部”的交往活动中。人们却很少言及商业同共同体“内部性”的关系。

韦伯曾经对共同体的“对内性”(binnen)和“对外性”(auben)作了严格的划分。在波朗尼的对外交易理论中，进一步明确地将对外交易制度与内部制度从理论上截然分开。这一点在货币制度上表现得最为典型。

波朗尼所说的货币，尤其是古代经济中的货币，是一种具有稳定和整合社会功能的制度。所谓“古代经济”(archaic economy)，是指已经形成国家并拥有作为一般交换手段的货币、但零星存在的市场还不具有整合性的一种社会发展阶段(因此，古代经济也就是广义的“非市场经济”)。在古代经济中被称作“货币”的，是一种基于“内部性”的物。这种物，有时虽然被用于对外交易，但却反映着不同于内部功能的另一种功能。这是因为，在对外交易中，人们是在一个特定的、被制度化的“市场”(贸易港)中开展交易；人们所遵守的是对每一个交易参加者都只能是“外部性”的商业惯例；人们所使用的，是仅限于在“外部性”中才被承认的交换手段、计算手段或价值尺度，即外部(对外)货币。这一切所谓“外部性”的东西，都不能无条件地侵入共同体的内部。对于这些问题，传统的历史学家和经济学家都没有注意到。

例如，在18世纪的西非达荷美王国，共同体的内部货币是“安产贝”。但是在贸易港维达，英法商人在交易中所使用的计算单位

以及价值尺度却是“奴隶”。不过,由于英法商人在交易时显然只意识到奴隶是“商品”,所以在欧罗巴式价值观念中,“奴隶”贸易史这一领域就出现在经济史上了。但事实却与欧罗巴意识相悖,正是奴隶成为“奴隶”交易中的唯一的货币工具。因此,所谓的“奴隶贸易”这一术语,实际上体现了一种欧洲人的“民族本位主义”。

进一步考察对外交易,就需要把社会学和人类学对“异人”研究的成果吸收到经济学中来;反过来说,社会学和人类学的“异人”理论,也应当从经济人类学的对外交易理论(目前的研究已深入到默契交易)中得到补充和完善。

第三个问题:历史上出现的“剥削”或经济中的所谓“剩余”的概念问题。

经济人类学主张从根本上改变传统的看法,从一个新的角度对这一问题重新探讨。

在美国人类学界进行的所谓“剥削”的论争中,主要提出了两个问题:

(1)假如说科学研究在政治上是自由的话,既然我们把“剥削”理解成对财物的攫取,那么为什么对社会主义国家是否存在“剥削”的问题一直无人问津?

(2)假如说“剥削”这一概念同时也意味着“不合理”这一观念的话,我们就要怀疑:以往对共同体中“正义”、“规范”等观念的理解是否过于简单?换言之,我们就要深究那些共同体中的“支配”、“权力”以及“支配的道德”等观念的涵义。

以上三个问题,是现代经济人类学在同历史学、社会经济史学相交叉的领域中需要更新视域的基本点。关于这三个问题,下面我将通过具体实例做进一步分析。

4. 共同体的本质规定与社会整合 模式——经济的内部与外部

前面提到的波朗尼所谓“社会整合的三种模式”(共同体成员间的联带方式),还不能说已经有了足够的、明确的事实根据。因为在波朗尼那里,除了他对达荷美的研究以外,还很少有别的实证研究。

下面,我们对已提及的三种模式进一步明确一下各自的内涵。

所谓“互酬”,是在以血缘及伙伴关系结成的共同体中作为义务而发生的一种“赠予”关系。这种“赠予”,并不限于财物与服务的提供,它是一种广义的互助关系。

所谓“再分配”,是指一种“支付”和“返还”的连锁系统,即共同体成员向一个政治性权力中心(或宗教性权力中心)进行的财物与服务的义务支付(税收、贡租等),以及这个权力中心向共同体成员进行的财物与服务的返还。这种再分配在一个社会中,常常是最基本的系统,这一点对传统的经济学和历史学来说恐怕是最难理解的地方。但是,它在非市场经济社会中(尤其是在一个拥有中央集权的社会中),却是一种极其普遍的必然现象。其规模之大,以致形成达荷美那样的“国家礼仪”和“贡租大祭”。在我看来,这种再分配从另一个角度看,实际上是中央集权同一般成员之间的互酬关系。

第三种模式,即市场交换,也就是我们所在的这个市场经济社会中的市场交换,即现代社会所特有的价格市场中的“自我调节系统”。在非市场社会中共同体内部的市场上,通常不存在价格的形成机制,至少在共同体内部不存在以价格变动为前提的商业活动。因此,在非市场社会中,以市场为舞台发生的财物移动,最终只是通过其它两种模式(互酬、再分配)及其组合实现的。以价格变动

为前提的商业活动侵入共同体的内部,在一定意义上将意味着共同体的“内部均质性”的崩溃。这种特殊的历史转机无论对经济史还是对经济人类学来说,都是一个关键性的重要课题。但是,像亚当·斯密在《国富论》中提出的商业从一开始就存在于共同体内部的观点,和马克思在《资本论》(第一篇第二章)中所提出的开始于共同体外部的商品交换会迅速侵入共同体内部的观点,至少在上述意义上是错误的。

通过以上概括可见,“社会整合的三种模式”尽管在表面上看似以财物和服务等物质要素为中心,实际上则不是这样。在北美印第安的夸扣特人、特林吉特人和海达人中间举行的“匡特拉寨”活动(礼仪性赠予交换),到了高潮阶段,往往出现对财物的破坏,甚至发展成一种战争。因此,如果我们着眼于“为什么进行赠予或交换?”、“究竟什么原因使政权与民众之间的整合性再分配得以顺利地实现?”这类问题,那么我们是无法靠所谓“物质合理性”去解释它们的。实际上,这些行为只能解释为一种人与人之间、从而人与深层之间的“精神勾通”,是社会成员间一定的“连带方式”。正如玉野井芳郎教授所强调的那样:对这一问题的考察绝不能只停留在对“社会交往”的表层分析上,因为真正重要的是决定这些“交往”的深层的动因。

那么,对这种“整合模式”的分析,为什么会成为揭示共同体本质的理论基础和区分共同体“内部”与“外部”的基本标准呢?理由很简单(亦很重要),这是因为:如果能够确定互酬或再分配在一个社会中是以什么方式进行的,那么就能确定这些社会行为所波及的地域半径和参加者的范围。

在受了“陈腐的市场观念”(obsolete market mentality)^①毒害

① 波朗尼在《背时的市场经济理念》一文中所使用的术语。

的那些人的眼里,任何强有力的制度或社会行为都在反复不断地向周围地区进行经济、文化的侵蚀和传播。正因为这样,在经济学中和文化人类学中便产生了所谓“流通侵蚀论”和“文化传播论”。前面提到的马克思也是采取了这样的一种“先验的观点”。实际上,共同体的外部绝不像他们所想像的那样能够轻易地侵蚀或影响共同体的内部。

让我们从文化人类学(尤其是经济民族史)中一个人们熟知的实例来看。马林诺斯基所考察的“库拉”这种礼仪性赠予交换系统,初看上去像是特罗布里恩德群岛、安福莱德群岛、马绍尔群岛、拉弗兰群岛等邻近岛屿之间的一种地域性连带方式。并且,在这个地域圈附近,从新几内亚的莫尔兹比港以西,直到巴布亚诺一带,都流行着一种带有“交换圈”的托埃亚(贝制手镯)。托埃亚酷似于库拉中所使用的姆瓦利(白色的贝制手镯)。

在这里,邻近地区都采用了与库拉交易相类似的制度和物品,从而在一个地域性的范围内事实上通行着“库拉”这种社会行为。可能有人会因此把它们看作是制度和物品传播的结果,进而产生诸如“库拉圈”、“托埃亚圈”或“拥有某种中性物品的地域圈”等观念,并将它们同交换贝制饰物的所谓“叵特拉索圈”相比较,进而与没有这种交换制度的中国、日本或密克罗尼西亚进行大跨度的比较。这里,我们对马林诺斯基本人暂且不加评论,但如上这种以“大圈套小圈”的形式解读文化或地域的方法,却是迄今为止一直为人们所沿用的一种流行的方法。按照这种方法,根本无法搞清楚究竟是什么因素决定了一个地域或一个共同体的范围。奈良是一个地域,近畿是一个地域,有时按某一标准,整个日本也被当作一个地域或一个共同体。这种方法显然并不是科学的。

我们再回头看一下库拉,有一个很值得注意的现象。在库拉

圈东南部的海域有三个主要岛屿：米西马岛，斯德埃斯特岛和罗塞尔岛。在这三个岛屿中，只有米西马岛加入了所谓“库拉圈”，其它两个岛屿都不存在库拉之类的活动（其中的罗塞尔岛，因阿姆斯特朗和ドル顿等人的“原始货币之争”而闻名）。这就是说，库拉在其适用范围上是存在严格的界限的。

同样，在波朗尼作为内部再分配实例举出的达荷美的贡租大祭中，各村的村民携带被当作一年一度的赠物的财物来到首邑的王宫前，在种种礼仪行为中将些财物献给国王，国王则按惯例把作为返还礼品的报酬分赠每一个人。这是一种规模很大的再分配行为。从这种行为中，我们可以看出，尽管达荷美这个部族国家同内陆的所谓“猎奴区”、马希共和国之间在地理上的边界并不很确定，但有一点却是非常明确的：参加这种再分配行为的所有村落都属于共同体的内部，即所谓“地域”的内部。

这种“整合模式”，通过货币、语言、度量衡等“制度”发挥作用。因此，从安产贝的货币制度来看，“使用安产贝的地域同不使用安产贝的地域之间的边界，就像是被行政区划了一样明确”。

由上可见，波朗尼所揭示的“整合模式”及其组合，从根本上决定了共同体的性质，从而明确了被整合的地理半径和人员范围，即共同体的内部与外部。真正意义上的比较和所谓“地域”的确定就是从这种性质中产生出来的。

5. 对外交易的经济人类学——商业史的视域

波朗尼研究经济人类学的出发点，是对古代商业制度起源的考察。波朗尼学派所关注的一个事实是：在对外交易中一定存在一种特殊的被制度化的市场，这个市场是按照一些与邻近地区截然不同的自有的规则在运行着。例如，罗马帝国在占领叙利亚的商队城市帕尔米拉之后，很快将军队撤出这个城市，把自己的统治

限制在进行一定程度的“遥控”上^①。类似的情形在其它地方也非常普遍。

一个强有力的政权，总要极力保护交易场所（按波朗尼的术语，不管交易场所是沿海还是内陆，都叫“贸易港”）的中立性，有时甚至还要保护处于交战状态的敌国商人的人身和财产安全。因此，对外交易是一种与共同体内的市场交易毫不相干的社会性制度。对于对外交易中商业惯例的特异性，以往也有不少社会经济史学家曾经注意到，但是显然还远远不够。经济史学家需要吸收经济人类学及其相邻学科中的“异人”理论、“外部性”理论以及“他界观”理论^②，运用这些理论来重新考察对外交易问题。正因为这样，所以波朗尼强调：“以维达港为中心进行的奴隶贸易，是在方法论上向经济史学家提出的挑战”（见本书第七章引言）。

不过，作为对对外交易制度的理论考察，波朗尼只涉及了贸易港。我认为，从对外交易理论来看，波朗尼的分析中存在两个不足：

第一，他没有注意到“默契交易”这种对外交易制度。在贸易港制度以前，默契交易作为一种对外交易制度是普遍存在的。希罗多德在《历史》一书中，记载了古代腓尼基人同非洲黑人之间进行的盐和黄金的默契交易。所谓默契交易，是一种双方既不交谈也不接触的交易。在默契交易中，“市场”并不是特定的，也并不使用特定的交换手段，交易参加者仅限于一个共同体对另一个共同体。这种交易制度是不同于古代经济的另一种形式的共同体——在这些共同体内部不存在中央政府（即没有一个再分配的制度中

① 参见本书第七章第4节。

② 关于“异人”理论和“他界观”理论，伊藤干治、铃木满男和宫田登等人的研究是很值得借鉴的。——译者

心)——的对外交易制度。但是,默契交易中“市场”的和平的维持,采取的也是一种不同于两个共同体内部的习惯方式。从这一点来看,默契交易实际上是与贸易港相联结的一种制度。尽管波朗尼没有谈及默契交易,但他阐明了对外交易以互惠为基础这一一般原理。从这个一般原理出发,我们就能进一步接近默契交易。对此我将在本书第二部分考察。

第二个问题是关于贸易港交易和市场交易在理论上的相互关系问题。波朗尼对这个问题基本上没有言及。我们对这一问题的看法如下:

默契交易及贸易港交易,即非市场社会的对外交易问题,实际上是一个由社会上“异人”的存在而产生的共同体的“对外问题”。对这一问题,抑田国男、折口信夫、戈奥尔格·吉麦尔、阿尔弗雷德·许茨(Alfred Schutz)等人已敏锐地意识到并做了一定研究;另一方面,市场经济社会中的市场及交易,在理论上是一种与“异人”存在毫不相干的制度。

总之,经济人类学的研究向商业史的研究提供了一个重要的启示:即在研究人类交换行为的历史时,务必要严格地区分共同体的内部与外部。

在以往的商业史中,对于交换的具体内容并不是没有研究。但是我认为,对这一问题,即“什么被‘买卖’了?”的问题,的确需要一个从根本上的重新考察和认识。这是因为,历史学家在使用“买”和“卖”的概念时,通常是把自己价值体系中的(或者以自己所属社会为中心的)“货币”从被交换的财物中抽掉,而把其它财物当作商品即买卖的对象。经济史上的“××交换”这一术语,总是被冠以靠这种方法推导出的“商品”为名称。但是,在一个共同体内部充当一般交换手段的货币,对交易的对方共同体来说却毫无意义(实际上的交换几乎都是这样)。在这种情况下,我们的经济史

学家便束手无策了。

在这里,我们暂且不管那些交易的当事人(商人)怎样,我们所要着重指出的是在经济史学家那里所表现出的极端的民族本位主义。这不是一个单纯的道德良心问题,而是由他们对共同体“外部性”的无知所带来的。关于西非奴隶贸易的讨论就具体反映了他们的这种民族本位主义。对这一问题的深入分析我将在本书第七章中进行,这里只做简单的概括。

18世纪上半叶,奴隶海岸的奴隶输出量已占到整个非洲的近40%。在奴隶海岸的交易(达荷美人同英法商人)中,非洲方面从维达港输出奴隶,进口枪支、布匹和白兰地酒等物品(有关的地形图请参见本书第七章)。对于这种交易,经济史学家不假疑虑地称之为“奴隶贸易”。但是,奴隶对于非洲的内部经济来说并不是一种具有特定“有用性”的东西,它实际上只是达荷美人从内陆地区捕获来作为换取枪支及其它商品的一种交换手段。尽管在英法方面的文字记载中把这种交易描述为用“金盎司”的价格单位“购买”奴隶,但在现实的交易中却并不能用金来偿付(相反倒是达荷美在出口黄金),只能用作“虚拟货币”的组合商品(将若干种商品组合在一起来代替“金盎司”的商品组合)进行支付。并且,这种由组合商品构成的“商品盎司”,如果组合得好,就能把2镑英币(0.5金盎司)换算成1盎司。这就是说,用商品盎司支付,可以比用金盎司少支付一半。于是,当时的一些白人便自然而然地把这种利润称为100%的“自然利润”(或称之为残酷的“剥削”)。但“事实”却完全不是这样。波朗尼所披露的“事实”是:无论是商品盎司还是金盎司,都是同一个盎司,它只用在白人方面的簿记上;在非洲方面,1金盎司是相当于32000个安产贝的等价,而1商品盎司则被算作16000个安产贝。这就是说,在奴隶“买卖”中,根本谈不上白人“掠夺”了非洲人,相反倒是非洲人把自己的意志贯彻到这种

交易中。因此，商品盎司并不是为“掠夺”而发明出来的，它只是在欧洲货币和金银完全无法通用的条件下不得已而采用的一种特殊的货币。

由于英法方面不用黄金而用“组合商品”进行交易，并且这种“组合商品”的组合方式（按非洲方面的要求）又经常变动，所以在奴隶交易中，最现实的计算手段和价值尺度是奴隶。并且，奴隶也是维达唯一有效的交换手段。只是在欧洲人把奴隶运回自己的内部经济以后，奴隶才成为一种具有“有用性”的商品。对于非洲人来说，奴隶只不过是对外交易中一种简单的交换手段和支付手段而已。那么，有没有一种财物在维达交易中对双方都具有商品性、甚至成为交易的基本动因呢？假如有这种商品，我们何不假借它的名称来作经济史上的一个范畴呢？

实际上，这样的商品是存在的。对达荷美来说，要对付同属约鲁巴族系的内陆强邦奥约，生命攸关的必需品（也是从事这种交易的最大目标）是武器，即枪支。为了得到枪支，达荷美王采用了一种特殊的方式，即捕获奴隶以换取枪支。由于非洲方面在购买枪支中不能用自己的内部货币（安产贝）去支付，所以只好保证作为“对外货币”的奴隶的供给。在这一点上，非洲与欧洲具有相同的条件。因此，如果我们要在本质的意义上重新剖析所谓“奴隶贸易”，那么可以说，历史的本来面目并不是“奴隶”的贸易，而是“枪支”的贸易。对“外部性”和相应的两个“内部性”（参加对外交易的两个共同体）的认识，要求我们重新审度所有的对外交易史。

6. “剥削”的历史性概念

对经济人类学来说，“剥削”的历史性概念问题尽管曾经引起一场激烈的论战，但这一问题并不是一个有建设性的课题。本节对学术界的这场论战只是做一个简单的介绍。

自从1957年皮尔逊发表《经济无剩余》一文以后，在美国人类学界就开始了一场关于“剩余”问题的论战。时至今日，皮尔逊的主要观点为另一位波朗尼学派的首要人物多尔顿所继承。多尔顿指出，在人们所使用的“剥削”、“支配”和“权力”等概念中，带有浓厚的感情色彩或价值判断。多尔顿主张应彻底摒弃这些主观的价值判断。他在《农民是怎样受剥削的？》一文中指出，在人类学和历史学中，有些人在使用“剥削”这一术语分析现实的时候，不问马克思最初的“剥削”定义是什么，片面地将这一术语主要地归结为“不合理待遇”或“压迫”等不确定性范畴，甚至有时用在“强制支付”的定义上。

即使在马克思最初的“剥削”定义中，严格说来也存在一定问题。正如竹内靖雄所指出的那样，如果按照马克思的定义，那么有什么样的作为基本假定的“生存条件”，“直接必要劳动”，就能够计算出什么样的“剩余”。不过，对马克思的定义我们并不感兴趣，这个问题还是请竹内先生去分析吧。这里我们所关心的是多尔顿的观点。多尔顿进一步指出：“不合理”或“压迫”等概念不属于科学的客观范畴，因为这些概念往往是作为局外人的研究者从自己的价值体系中推演出来的，它们并不存在于共同体成员的宇宙观中。

另外，尽管“支付”在事实上是被“强制”的，但在这种强制得到共同体成员认可的情况下，难道这种支付也是“剥削”吗？在任何社会中，包括神话世界在内，都必然存在一定的禁忌与强制。出现在社会表层上的人们之间的社会交往关系，只是在这些禁忌与强制的规范下和推动下才得以形成和维系，所谓“经济行为”当然也不例外。至于这些强制有没有违反共同体成员的意志，对这个问题，不能由局外人去判断，只能从“内部”寻求答案。因此，如果不了解法律，规范的本原涵义，就无法接近这种强制支付现象的本质。当然，要揭示这一现象的本质，还必须考虑到与财物移动结合

在一起的人们行为规范，即经济伦理。

迄今为止，主要是一些马克思主义者在那里不问本原涵义片面地强调“不合理”和“压迫”。这种观点正如前述“奴隶贸易”的观点一样，是研究者把自己价值体系中的“不合理”观念不合理地强加给共同体“外部性”的一种观念。

我们当然不是说在历史上不存在“不合理”的暴力性支配和压迫。我们所要指出的是：以往的讨论并没有从上述本原涵义的角度对“剥削”和“剩余”提出一个科学的历史性概念。

7. 结论——历史认识中的象征系统和宇宙观

综上所述，我们认为：一个民族，一个社会，一个共同体，都拥有自己所固有的一种深层理念系统。我们的目的就是要在这些深层理念系统的氛围中重新审度一切物象的本原涵义。各个共同体所固有的理念系统之间的差异，并不是单纯的历史发展过程上的差异。“共同体所固有的”这一定语，虽然以往也多多少少被人们使用，但是通常所谓“特有”或“固有”的东西，并没有被理解为与共同体深层理念系统中某种存在相连结的东西。而一旦我们深入到共同体的理念系统中去，就一定会发见共同体的“内部性”与“外部性”的本质区别。

所谓“共同体成员的意识”，并不是产生于人们周围的物质生活环境。当然，物质生活环境是理解“成员意识”的一个重要环节，它深深影响着存在于深层的民众的根源意识，并诱发出这些意识的种种“变异”。例如，当欧罗巴文化冲击传统社会的时候，就产生了诸如“佩奥特掌”(Peyote Kart)、“鬼舞道门”(Ghost Dance)(北美)、伏都教(Voodoo)(海地)、高台教(Cao Dai)与和好教(HoaHao)(越南)等大量的兴教活动。然而，这些变态的宗教，都是在异质文化侵略这种非正常状态中产生出来的，它们并不具有一般的普同

性。当然，在分析这类特殊的“民众状况”时，必须同时考察他们所处的物质生活环境和他们的深层理念系统。

在上述意义上，我认为，经济人类学应接受山口昌男的观点，通过对“周缘性”问题的研究以达到归纳和综合有关“深层”理论的目的。当然，在这之前还必须进一步考察对外交易、货币、经济伦理、交换或赠予等相关的问题。

那么，要把握所谓“固有”的深层理念，需要运用什么方法呢？我认为，最主要的方法是解读作为社会符号体系的象征系统。所谓“解读象征系统”，是指发见事物所特有的象征性概念，进而把握这种通过把概念性空间符号化而形成的符号体系。

把握这种符号体系的过程，将是一项极其繁琐和艰难的工作。但既然象征系统是一个体系，那么它作为有一定范围的共同体中所特有的东西，作为存在于共同体“内部性”中的东西，就是可理解的。因此，即使我们不能马上把象征系统的全貌勾画出来，但对于“货币具有怎样的一个象征空间？”这类问题，还是可以在与“外部性”的比较分析中揭示出来的。

当然，我们所要考察的对象不只是货币，也包括前述“体势”等问题。但我认为，考察与前述波朗尼的“整合模式”连结在一起的制度（归根结蒂就是货币和交换）中的象征系统和影像，是揭示整个符号体系的中心环节之一。

关于对象征系统重要性的理解，英国玛丽·道格拉斯和日本宫田登先生等人的见解是可资借鉴的。历史学家之所以用自己的文化价值体系“外在地”去诠释历史或带着浓厚的感情色彩解读文化，原因在于他们对象征系统一无所知。*

第五章 文化人类学与经济人类学

社会的总体，大于社会中各个部分的总和。

——巴泰尔：《社会学》

1. 文化人类学的分支学科

经济人类学也是文化人类学的一个分支。这是因为，从历史上看，自从马林诺斯基发表《西太平洋的远航者》以来，经济人类学的内部发展同文化人类学之间的关系，比之同经济学的联系要远为密切得多。但是，把经济人类学只是放在文化人类学的内部，这种做法也存在一些问题。本章对这些问题做一剖析，并进而审度文化人类学本身所存在的问题。

文化人类学近来成了一个热门的学科，连日本也热了起来。尤其在大学的大学中，人类学风靡一时，大学生学习人类学简直成了一种时髦。一些古老的名牌大学在文学院(College of Arts and Sciences)中几乎都设有社会学系，把它当作“美利坚特有的”必修课程。由于受到和人类学并列的经济学(大学里的社会学系基本上与人类学系是同一等级的)的影响，美国人类学研究中的学究主义色彩比日本要浓得多。但是由于经济学和人类学同在一个文学院中，也带来了许多有利的地方。比如，学生能够在上研究生时改换专业，由人类学转向经济学，或由经济学转向人类学；相互之间也能在学位和教授上相交叉，益于开展积极的学术交流等。

在美国的人类学系中，有许多并列的“人类学”学科。经济人类学(Economic Anthropology)当然就被当成其中的一个分支。除

经济人类学以外，“人类学”主要还有以下学科：

心理人类学(Psychological Anthropology)

生态人类学(Ecological Anthropology)

行为人类学(Behavioral Anthropology)

语言人类学(Linguistic Anthropology)

医疗人类学(Medical Anthropology)

政治人类学(Political Anthropology)

法律人类学(Law and Anthropology)

宗教人类学(Religious Anthropology)

心灵人类学(Psychedelic Anthropology)^①

人性人类学(Humanistic Anthropology)

发展人类学(Development Anthropology)

城市人类学(Urban Anthropology)

教育人类学(Educational Anthropology)

认知人类学(Cognitive Anthropology)

理论人类学(Theoretical Anthropology)

这样细致的分类，可以说是一种根据具体研究对象的不同、按所谓“原子论”方式划分的人类学的分支体系。当然，假如把经济人类学看成以狭义的“经济”为对象的一个小学科的话，那么作为一个可认知的领域，经济人类学也就成了按“原子论”方式分解的一个分支。

除上述分类以外，人类学的“分支学科”还有其它一些。例如，有些人不是按对象分类，而是按方法或观点分类。采用这种分类法的人把人类学分解为：

结构人类学(Structural Anthropology)

① 疑为 Psychedelic Anthropology。——译注

激进派人类学(Radical Anthropology)

应用人类学(Applied Anthropology)

视觉人类学(Visual Anthropology)

计算机人类学(Computer Anthropology)

其中前两个是按观点分类,其它都是按方法分类的。

把以上列举的人类学的“分支学科”加在一起,一共 21 个学科。如果再加上人们所熟悉的文化人类学和社会人类学,那么总数就达 23 个之多。这里面还不包括从自然科学方面研究人类的遗传人类学、自然人类学等学科。

那么,能否认为上述人类学各学科都是同等重要的呢?显然不能这样认为。因为至少在经济人类学、认知人类学、心理人类学和语言人类学中,有相当一部分学者并不把研究视域界定在按“原子论”方式分类所给出的那些狭窄的范围内,而是力图通过他们的研究,寻求解读整体文化的工具。因此,这四个学科,再加上结构人类学,实际上是现代文化人类学的核心领域。按经济学的“行话”来说,它们可说是整个人类学的“原论”。当然,除了这四个学科,有人主张政治人类学、行为人类学、医疗人类学和心灵人类学也应成为人类学的核心领域。总之,只有在这些视域中,我们才能发现人类在社会中所发生的各种基本关系的线索。在这种意义上,我认为,那种以巫术为主要活动的巫医,也是人类学研究的一个重要对象。

但是,像“计算机人类学”之类,却只有在选择了其它某一人类学作为自己的理论基础之后并按照实际需要进行研究才能成为必要的东西,它本身却很难说是与其它人类学平行的一个学科。那种靠海外援助团体的政策维持的所谓“应用人类学”,实际上也是这样。用经济学的术语来说,这种应用人类学相当于“经济政策论”。

日本和美国一样,经济学和社会学在大学确立其学术地位的过程中有相当一些分支学科是出于世俗的理由建立起来的。日本的文化人类学在今后的发展中务必要注意到这一点。

关于对经济人类学的看法,我的观点已在第一章中表明。简要地说,本书所讨论的经济人类学不是以狭义的“经济”为对象、按“原子论”方式被划分的一个分支学科。按照我们的观点,像神话、宗教及其它一些独立的领域,都应当分别冠以“人类学”之名进行专门的研究。不过,当前人类学所面临的主要任务,并不是对学科进行分割,而应当努力建立一种综合研究人类文化的广义的“人类科学”(anthropology)。如果说人类学在科学世界中的地位与日俱增的话,那么我想这只是由于人们对人类学作为一门综合性的广义“人类科学”寄予了厚望。但是,我们的一些文化人类学者至今却依然陶醉于他们那些鲜为人知的“实地”(field)知识,做文化表层的比较,精雕细琢着一些所谓“比较文化论”之类的东西。这种状况实在令人遗憾。

作为人类学的分支,虽然一开始被界定了对象,但随着研究的进行总要超出这些界定。例如,“医疗人类学”一开始是把研究对象限定在“医疗”上,但在研究中却常常碰到“什么是‘医疗’?”“什么是‘疾病’?”等问题。其中最典型的是所谓“精神病”问题。究竟什么是“精神病”?一开始并不绝对地存在所谓“精神病”或“反常”的界限,只是社会给出了这样一类判断的界限^①。因此“医疗人类学”尽管一开始是作为被界定了对象的人类学的一个分支去研究的,但最终却不得不超出其原定界限,深入到整个社会和总体文化的问题中去。同样的道理,所谓“犯罪”人类学也是这样。

“精神病”当然只是由给出它的特定界限的那个社会的规范所

^① 超出这一界限的人即为“精神病”患者。——译者

决定的。对这一问题的认识，成了法国哲学家米歇尔·福考特(Michel Foucault)从整体上把握社会的一把钥匙^①。我认为，从这种观点来看，经济人类学并不把视域界定在狭窄的“经济民族史”的范围内，而要使经济归原到作为社会的基本规范的“经济”(economy)的本原涵义上去。因此，经济人类学就必然是同所有人类学的分支学科密切联结在一起的。

2. 经济人类学与心理人类学、认知人类学、结构人类学

文化人类学中的心理人类学、认知人类学、结构人类学同经济人类学之间的关系，很像是我在第一章提到的经济社会学同经济人类学之间的关系。这就是说，它们之间的关系是：各学科内部所取得的成果在相当程度上可以相互借鉴和促进。目前，由于各学科在大学中的历史地位不同，由于各学科内部的主要思想家在继承人类学传统的方法上的不同，所以它们有着完全不同的名称。拿经济人类学来说，大多数人把经济人类学当作单纯的“经济民族史”接受了下来，因此像实在主义所研究的这种广域的经济人类学并没有受到普遍的重视。

众所周知，心理人类学从前被称为“文化与个性”的研究。从本世纪30年代起，这种研究在美国就形成了一个独立发展的领域。在40—50年代，由于战争的影响，“心理与个性学派”关于各国国民性的研究受到了广泛的关注。鲁思·本尼迪克特(Ruth Fulton Benedict)以研究日本而闻名的《菊与刀》一书，就是这一学派关于国民性研究的一部代表作。但是，在50年代以前，“文化与个性”的研究，严格说来只不过是反映所谓“育儿方式”同弗洛伊德

^① 可以列出福考特有关这一主题的三部代表作：《精神疾病与心理学》、《疯狂的历史》、《监狱的诞生》(均为日译本)。

“个性成长理论”之间简单对应关系的一种随意性和“插标签式”的复合体而已。

虽然从理论上可以说各民族所固有的各个人的个性产生于育儿方式,但要实证地阐明这一点却很困难。并且,在“心理与个性学派”那里,也没有一种明确的实证方法。例如,本尼迪克特关于日本属于“羞耻文化”类型的论断^①,并没有充分的事实根据。可以说是那么回事,但是也可以说不是那么回事。“心理与个性学派”早期的研究结论似乎都是根据一些片面的有利资料的分析得出的。要想否定这些结论,只消从头去收集一些相反的资料就可以轻易地做到。另外,在他们那里,随意的分类总给人一种贴着标签的感觉。以前,经济学家对文化人类学者总是持有一些偏见,不愿同文化人类学之间开展学术交流。这种状况的形成在相当程度上要归咎于“文化与心理学派”,归咎于他们把研究只放在力图纯粹地说明育儿期排便的管束与个性形成的关系问题上。在这一问题上,他们的研究深受弗洛伊德精神分析理论的影响(弗洛伊德用里比多解释人类心理的基础,他把婴儿出生后18个月称为“口唇性欲期”,至4岁以前称为“肛门性欲期”)。

从60年代开始,“心理与个性”的研究发生了很大的变化。虽然其中一些人至今仍带有印象主义、直观主义的传统,但是弗朗西斯·许(Frances Hsu)和琼·华汀(G. Whiting)从很早就开始致力于实证的研究。美籍华人许教授主张扩大这一研究领域的统一性,使用“心理人类学”这一名称。在1962年前后,安索尼·沃莱思

^① “羞耻文化”(shame culture)是本尼迪克特在《菊与刀》一书中提出的。他认为,这种文化的主要特征是以羞耻感作为行为的原动力,靠他人的言论评价等外在标准决定个人行为的选择。他把羞耻文化看成东方人特有的文化模式。与之相对应的是“犯罪文化”(guilt culture)。(见〔日〕滨岛朗等主编《社会学小辞典》,有斐阁,1982年。——译者)

(A. F. C. Wallace)批判了一些人对弗洛伊德的迷信,强调不能只把育儿或管束当作研究的中心课题,而应当与心理学领域中的认知心理学相结合,研究人们在感知事物上所运用的系统和所经过的程序。

这就是说,他们认为,问题不在于事物本身,而在于社会成员认知事物的心理结构。在这种意义上,“文化与个性学派”就以这一时期为界被划分为“传统文化与个性学派”与心理人类学派。在日本,心理人类学的权威学者是曾投师许教授门下的祖父江考男先生。关于心理人类学的发展过程、理论内容及其对当代国民性和地方性的研究,可参照祖父江先生的《文化与个性》一书及他的许多其他论著。祖父江教授认为:心理人类学和社会人类学一样,是倾向于行为科学研究的一个文化人类学的重要分支。在我看来,日本的心理人类学将比那个看似主流的社会人类学起到更大的作用。

我之所以这样认为,是因为现代心理人类学已经摆脱了卡迪内尔(A. Cardiner)之流的“育儿方式”论,力图去揭示各个文化集团所独有的“认知体系”。实际上,现代心理人类学的研究视域同认知人类学的研究视域是重合在一起的。他们的研究一旦进一步深入到对认知系统及象征系统的分析,那么很显然,认知人类学的这种分析同本书第二部分所做的分析就是极其相似的。

说到认知人类学,就要提及“语言心理学”和“语言人类学”的一些概念。这就是说,在认知人类学的研究中,要采用“涵义论的分析”和“成分分析”(componential analysis)的方法。前一种方法用以解析某一文化中所使用的语言所具有的“涵义域”,后一种方法用以考察植物或动物、颜色、工具、亲族称谓等几乎所有的“范畴”在各民族文化中所占的成分比重。认知人类学的研究在涉及到疾病问题时,同米歇尔·福考特的研究是一致的;在涉及货币问

题时,同我们的研究是一致的。实际上,从时间和空间的角度,通过历史上的事件去解读各民族所固有的认知系统,这是当前历史学应当采纳的唯一科学的方法,这种方法将为历史学注入一种新的生命力。

认知人类学和语言人类学的方法,主要依据的是列维—斯特劳斯以及在他以前的结构主义思想。对认知体系的考察,显然不能停留在对词汇的“涵义域分析”和“成分分析”上,而必须寻求隐藏在概念背后的“象征”之间的关系,即必须分析“结构”。

这样,在一个大范围的跨度上,我们看到,现代心理人类学,认知人类学和结构人类学,在认识论上是彼此相通的。

3. 再谈经济人类学的意义和地位

实在主义的经济人类学在进行“涵义论的”研究和对各民族所固有的认知系统进行解读的时候,同上述心理人类学、认知人类学、结构人类学以及语言人类学的基本立场是一致的。

但是,上述判断也许应当加上“当前的”这一限制词。因为在经济人类学同这些学科之间也有明显的差别。这表现在:经济人类学主要是通过货币、交换等“经济”制度的研究去逼近那个“涵义论的”系统。其所以经济人类学要以货币、交换为对象,当然首先是因为它们是经济民族史以来的传统的研究对象。不仅如此,这也是因为:正如所谓“货币拜物教”所反映的那样,货币拥有一种决定和调动整个社会生活的无形的幻想般的力量。也可以说,货币是一种变成经济制度的宗教。

如同我在本书第八、九章将要阐明的那样,货币并不是在主要的经济财物取得了特定的社会地位之后才出现的。当然,传统经济学在论及货币起源时,总喜欢这样去解释;在谈及交换起源的问题时,也试图证明交换是从对稀缺财物的相互调剂中产生出来的。

但是,现在人们越来越多地意识到:交换是发源于毛斯所揭示的“社会性约束”,并由这种社会性约束所决定的(参见第十章)。

因此,作为“原货币”的存在,并不是只为使交换顺利进行而出现的,它是一个民族所固有的极深层的认知系统中的存在,它是在一个社会中从一开始就拥有“最强大的”幻想般的“力量”的物。因此,货币作为一种“原”,同另一种始原的存在——性,自然就是相通的。

如同我将在第六、七章指出的那样,交换必须结合社会规范和法的“原”才是可理解的。默契交易和贸易港交易就是这样理解的交换的对外发展过程中的产物。

传统的“经济决定论”把货币和交换当作生产关系与“物”相结合的经济基础,因而主张对货币、交换的研究应当先于其它一切研究。我们的主张与此相反,我们主张必须把货币、交换作为从整体上解读社会从而解读经济的一个中心课题来重新认识。

简单地说,例如原始社会的货币,是存在于原始的象征系统核心中(也许是核心之一)的东西。但严格地说来,这并不意味着“货币就是核心”,而只是说存在于象征系统核心的东西通过财富的观念和货币的存在表现出来。

这种存在于象征系统核心的东西,也赋予个人心理以制度性的约束,成为个人认知体系(如果有的话)的基础,当然也影响到“结构”。例如,列维—斯特劳斯对血亲关系的研究,最终便归结到所谓“女性的交换”上。

4. 再谈“文化与个性”及心理人类学

前面简单地评价了心理人类学的传统学说。但需要指出的是,在广义上属于“文化与个性学派”的那些学者,并不都以前述那种纯粹的见解作为自己研究的“主线”。

广义的“文化与个性学派”，主要包括弗兰兹·博厄斯(Franz Boas, 1858—1942年)、玛格丽特·米德(Margaret Mead, 1901—1978年)，以及反对派之一的克莱德·克拉克豪恩(Clyde Kay Kluckhohn, 1905—1960年)和在国民性研究中强调文化特性并试图找到个体特性“最频值”的亚历克斯·英凯莱斯(Alex Inkeles, 1920—)。另外，还应提到弗洛伊德左派的凯伦·霍内(Karen Horney, 1885—1952年)和埃里奇·弗罗姆(Erich Fromm, 1900—1980年)。

正如埃文思-普里查德所指出的那样，每一个伟大的文化人类学者同时也是一个伟大的思想家。虽然上述学者都属于广义的“文化与个性学派”，但并不是说他们的研究都能用我们前述对“文化与个性学派”所做的批评加以概括。克拉克豪恩和米德的实证研究，弗罗姆的社会思想，都是值得我们重视的，不能简单地否定。这一点必须加以强调。

总之，由于人类学者比经济学家更少拘泥于空洞的理论，所以即便是居于“心理与个性学派”的学者，他们的许多个别的研究成果，也完全可以为我们经济人类学所利用。

第二部分 交换·货币的双意性

第六章 默契交易

动物的社会性本能，并不朝向其同类的所有个体，而只朝向自己所属集团内的个体。与此完全相同，原始人情感中的社会性，只是在他所属的集团内部才能有效地发挥出来。

——古利阿索：《默契交易》

1. 什么是“默契交易”？

希罗多德在《历史》一书中，记载了迦太基的腓尼基人同“海格立斯角”^①（直布罗陀海峡）对岸的非洲黑人之间进行的默契交易。从那以后，这种交易双方既不接触，也不交谈的奇特交易方式，引起了很多学者的关注。

在希罗多德的记载中，渡海而来的迦太基商人一到交易地，就把商品（姑且称之为“商品”）摆放在海边，然后返回船上点燃报信的烽火；见到信号的非洲人很快出现在海边，放下与物品相应的黄金，随后迅速离开；迦太基人再一次过去，检验一下黄金的数量，自付合意便留下物品带走黄金；否则就将黄金原封不动地放好，回到

^① 耸立在直布罗陀海峡东端两岸上的两个海角，欧洲岸上的 Rock of Gibraltar 和非洲岸上的 Jebel Musa。传说由希腊神海格立斯所立。

船上等着非洲人增加黄金。

古利阿索(P. J. H. Grierson)记载了酷似于这种形式的另一些海陆交易——发生在西非黑人与布兰科角附近的黑人、北德意志商人与利沃尼亚居民之间的默契交易。1903年,古利阿索写了一部有名的著作:《默契交易——关于人类交往的早期历史研究》。在这本书中,他广征博采了大量关于这种存在于世界各地的古怪交易的资料。这本书在日本很早就享有盛名,并常为人类学者和民族学家所引证。但是,我们的经济学家和社会学家却很少注意这本书,他们似乎并不理解默契交易的深刻隐义。

默契交易之所以重要,在于它是交易的一种始原制度。从已知的各种史例中可以看出,默契交易总是发生在这样一种社会背景下:在交易当事人中至少有一方处于“原始经济”。

所谓原始经济,是指在共同体内尚未确立一般交换手段的一种社会。在默契交易中,有时参与交易的两个共同体都是原始经济(如危地马拉的高山民族相互之间、马里的黑人同来自尼日尔的黑人之间进行交易的史例)。但正如古利阿索指出的那样:“由于这种形式一般不大可能见诸报告,实际中间或许要多得多”。另外一种形式是:交易的一方是较为发达的社会(毋宁说是一个拥有充当一般交换手段的货币并形成了类似中央的政治中心或再分配中心的社会。按波朗尼的术语,叫“古代社会”),另一方是原始经济。这种形式也很常见。比如:一方是阿拉伯人、马来人或中国人,另一方是苏门答腊岛上的库布人或斯里兰卡的威鞑人。

虽然不能肯定波朗尼是把迦太基归入他的所谓“古代经济”中的,但前述迦太基人同“海格立斯角”对岸黑人之间进行的默契交易还是可以看作后一类史例的。由于这种形式较前一形式易于为人注意,所以很多人都认为,默契交易是来自那些文化较发达的文明国家的商人在同语言不通的原始人交易时所采取的一

种变通方式。但是从史例来看，默契交易也同样发生在交易双方语言相通的场合。因此我认为：默契交易的真正特征并不是“沉默”，在很大程度上可以说是“避讳”交易双方的自然接触。在这种意义上，与其说它是“默契”的交易，不如说是一种“避讳接触”的交易。

作为一个极端的例子，我们来看一下桑威奇群岛怀卢库的情形。居住在该岛北边和南边的两个部族的岛民，把他们各自的物品分别拿到河的北岸和南岸，在河中央的一块岩石上进行交易，交易时在场的只有国王派来的税吏。双方不仅语言相通，而且在交易前的预备谈判时，分别站在河的两岸大声吼叫，以此来决定交易的条件。因此，这非但不是一种“沉默”的交易，反而是一种“吼声”交易。只不过，在交易时双方依然非常谨慎地避免接近而已。

同这种默契交易极为类似的一种交易方式，据说在英国温切斯特流行疫病时曾被使用过。当时那些想进行交易而又害怕接触患者的人，就把要交换的物品放在城墙外的一块大石头上。在印度西南部有一个叫特拉万科的地方，当地规定：人们同最高等级的婆罗门人之间必须保持9—6步以上的距离，同最低等级的首陀罗人之间也要保持8—4步以上的距离。因此，谁要想买一样东西，必须先把黄金放在石头上，然后退到规定距离以外；接着，商人或卖者过去收起黄金，放下相当于黄金价格并愿意交换的商品。总之，只要想避免接触或接近对方，无论你喜欢还是不喜欢，都得采取默契交易的方式。

在许多场合，对接触或接近的“避讳”，也被人们赋予了象征性的形式。前述桑威奇群岛的例子就反映了这一点，而费尔南多波岛的默契交易在这一方面是最典型的。在费尔南多波，参加交易的岛民要在相互间的沙滩上划一条线，线的一侧摆上薯蓣等物品，

另一侧摆上念珠或香烟。如果对对方的物品满意,就越过这条线取回物品,并让对方取走自己的物品。这种划线方式,可以说是保持对接近的“避讳”或“沉默”的一种纯象征形式。

由上可见,所谓默契交易,大致可以看作是在交易者双方避讳接近或接触的条件下发生的一种交易,它与语言是否相通无关。从这个定义中也许会使人产生一种误解,即如柳田国男那样把默契交易简单归结为那些不易见面的人为方便起见而采取的一种变通交易。但是很显然,希罗多德提出并为人们广泛关注的“默契交易”,同所谓“不见面交易”——即那些为方便路人和游客而开设的无人商店——是截然不同的。因此严格地说,默契交易,是指两个既不能相互接近或接触、又不能互通信息的共同体之间所进行的交易。

交易本身当然是以共同体的自然需要为基础的,人们是出于生存的需要才去进行交易。但是,那非要避讳的对方又是谁呢?他们是敌人吗?还是传染病患者?犯罪集团?邻近的部族?抑或是妖魔鬼怪?——他们是妖魔鬼怪。在神话传说中,鬼、妖、龙、仙人、仙女、雪妖、山鬼、巨人、小人、仙鹤、仙狐等等,大都用来象征地表现“异人”(外来者、异族人、stranger、outsider)。这种“异人”,用本章引言中古利阿索的术语来说,就是自己所属集团以外的人。我们知道,鬼或仙人实际上并不存在,它们不过是原始人用以表现对自己共同体外部的人所持有的一种恐惧的意象。这种象征的意象就是“异人表象”。

这里我们姑且不管这种“异人表象”究竟因何得以形成,也不问它何时为妖、何时为龙——这不是我们当前的课题;而且要回答这类问题,只靠对现有民间故事和传说的分析也还远远不够。实际上,关于“异人表象”的研究同本书第三章的探讨有关。它所要解答的是“共同体外究竟是什么?”这一问题。

总而言之，默契交易是一种同“异人”的交换行为。对接触的避讳，对包括交谈在内的信息交流的避讳，都是基于从人类心理的深层发出的自然之命。因此，可以说这种避讳是作为“制度”自发地成了“原初的”规范。在交易中，一旦对方出现两个以上的共同体，交易的进行就极其困难，毋宁说根本不能进行。交换时比例的确定在大多数情况下是偶然的，即便有习惯上的等价也极其简单。——不过，这种偶发性的等价说不定反而是以某种根源性的东西为基础，有着深刻背景的。但是，由于交易被限定在“1对1”（一个共同体对另一个共同体）的范围内，也就无法确定交易中作为交换手段、价值尺度的东西。（表1）概括了上述特征，并把默契交易同下一章将叙述的“贸易港”交易做了对比。

表1 默契交易与“贸易港”交易

	交易的 当事者	交易当事者 所处的社会 发展阶段	交易双方的 主要内部经 济模式	交易中的 “货币”
默契 交易	一个共同体 对一个共同体	原始 经济	互酬	无
“贸易港” 交易	A. 一个共同体对 多数共同体 B. 多数共同体的 相互交叉 ^①	古代 经济 ^②	再分配	有 ^③

注 ① 在“中立地”进行的交易；

② 可将古代经济理解为除原始经济以外的非市场经济一般；

③ 即对外货币，是与内部货币本质上不同的一种货币，有时表现为“虚拟货币”。

综上所述，我们通过对古利阿索等人所记载的史例的分析，首先得出一个“归纳性”的大致结论，即在参加默契交易的共同体中，至少有一方属于“原始经济”，它缺少对内通用的一般交换手段和一个政治性中心。后来我们又发现，避讳接触是默契交易的一个

首要的、共通的特征，它的背后则是原始人对“异人”的恐惧。这后一方面，正是默契交易的最为本质的规定。

2. 关于默契交易的辩论

在1978年创刊的《经济人类学研究》年刊第三卷中，登载了美国乔治·多尔顿教授关于默契交易的几项最新研究成果。但在另一方面，有些人也提出了关于默契交易的辩论，企图从根本上否定默契交易的存在。这些人目前主要以格列高里·加邦(Gregory Gabor)和德·莫里斯·法约士(P. F. de Moraes Farias)为代表。他们的观点用一句话来概括，即：默契交易虽然在大量的文献中都有记载，但没有一例是靠翔实的“实地调查”(field work)所证实的。的确，就连希罗多德叙述的史例都是传说，也难怪反对者们称默契交易为“杜撰”，假如说证明默契交易存在的唯一标准是由英美的著名人类学者亲自去做“翔实的”实地调查的话，那么诚然无所谓精确的实证。只要加邦之流坚决固执这一标准，现实中就不会存在任何默契交易。但是，这一标准本身实际上没有任何意义，它不过是加邦之流蓄意否定默契交易的驳诘之辞而已。

古利阿索实际上提供了大量的史料。把这些史料统统斥为无根之论而弃置不顾显然是荒唐无稽的；有意把大量反映默契交易的民间故事和传说逐之于研究视域以外，这样的研究也未免太专擅。更严重的是，加邦之流轻率地把默契交易界定为只有希罗多德文中的迦太基腓尼基人同黑人交易那一种类型。如本书第八章将指出的那样，带着定好的分类框框到现实去找标本，这种“蝴蝶搜集法”会适得其反：在分类本身错了的时候难免要遗漏疏失、本末倒置。

在“实证”的意义上证实默契交易，这姑且可视为今后的一项工作。因为“实证”只能同深刻的理论相辅而行，并且一旦有了理

论，“实证”就只是一个简单的证实问题。在着手新的实地调查(但即使调查，现在未必能找到适当的例证)之前，真正科学的方法理应对现有那些丰富的史料做认真的疏理剖析，对已有的研究方法重新运思。不过，这种方法也许只适用于理解认知真谛和实证本义的人，而对那些急功近利者却未必行得通。

3. 日本的默契交易

从上述认识出发，下面我们来考察存在于亚细亚、特别是日本(这是被反对者完全忽视了的一个领域)的默契交易。战前，鸟井龙藏教授曾指出：在东亚、南亚地区广泛存在这种默契交易的习惯。后来冈正雄教授接受这一观点并举出在中国被称为“鬼市”(ghosts' market)^①的、人们同隐形鬼神(大概是“异人表象”)进行无言交易的例证。对于这些问题，我将另文考证。另外，著名的民俗学家南方熊楠也述及到这种“鬼市”。

日本实际上在很早以前就有了一个关于默契交易的记载，据认为它是世界上仅次于希罗多德记载的最早的书面材料之一。这个记载见于《日本书纪》“齐明天皇六年(公元660年)三月条”。据称，一个叫“阿倍比罗夫”的将军率兵同肃慎国的船队作战(所谓“讨伐”)。开战前，阿倍命人将包括武器在内的一些物品(铁、彩帛等)摆放在海滩上。他用意何在呢？我认为：从摆放的物品中包括武器这一点可以看出，阿倍显然是以采取和平的行动作为交战前提的；而摆好物品后他们的人统统退下，表明他是为了使肃慎人能够在不接触日本人的条件下验清物品。后来肃慎人便过去从物品

^① 在我国古书中，有许多关于“鬼市”的记载，例如：《唐书·西域下》：“西海有市，贸易不相见，置有物旁，名鬼市”；《避暑录话》：“鬼市夜半而合，鸡鸣而散”。诗人施肩吾在《岛夷行诗》中写道：“腥臊海边多鬼市，岛夷居处无乡里”。——译注

中捞出单衣，换下自己的衣服，然后拿着布匹回到自己的船上。在这里，单衣是同某种东西相交换的。如果肃慎人照理付出等价的话，这种交易就会继续下去。但是后来不知为什么肃慎人又把拿去的物品统统退了回来，大概他们不答应阿倍的和平要求。结果双方拉开了战幕。尽管后来肃慎人又提出议和，但为时已晚。战事以日本的胜利而告终。关于肃慎国，有人说是日本沿海州的一个部族（吞固斯〔Tunguses〕族系），也有人认为是“虾夷”的一部分。这次战事的具体地点目前仍未确定。但有一点是可以确定的。正如同一部《日本书纪》在“钦明天皇五年十二月条”中所叙述的那样，对古代日本人来说，肃慎人是一种“亦言鬼魅，不敢近之”的“异人”。

下面是这段珍贵史料的原典。笔者特从《日本古典文学大系》中摘下，以飨读者。

“三月，遣阿倍臣，率船师二百艘，伐肃慎国。阿倍臣，以陆奥虾夷，令乘己船，到大河侧。于是，渡屿虾夷一千余，屯聚海畔，向河而营。营中二人，进而急叫曰：‘肃慎船师多来，将杀我等之故，愿欲济河而仕官矣’。阿倍臣遣船，唤至两个虾夷，问贼隐所与其船数。两个虾夷，便指隐所曰：‘船廿余艘’。即遣使唤。而不肯来。阿倍臣，乃积彩帛、兵、铁于海畔，而令贪嗜。肃慎，乃陈船师，系羽于木，举而为旗。齐棹近来，停于浅处。从一船里，出二老翁，回行，熟视所积彩帛等物。便换着单衣，各提布一端，乘船还去。俄而老翁更来，脱置换衫，并置提布，乘船而退。阿倍臣遣船使唤。不肯来，复于弊路辨屿。食顷乞和。遂不肯听。据己栅战。于时，能登臣马身龙，为敌被杀。犹战未倦之间，贼破杀己妻子。”^①

^① 引自《日本古典文学大系·日本书纪·下》第343页。——译注

值得注意的是：和解或和平的实现同交易的进行在这里几乎是平行的，甚至连武器这种“危险”物品也展示给了对方。这是一次不成功的默契交易。它之所以中途流产，看来是因为肃慎人对日本人的物品不满意。但假使他们愿意成交，结果又会怎样呢？可以想见，日本人对肃慎人提供的等价或者接受或者不接受。不管怎样也还存在破裂的危险，然而交易的好处恰恰在于它有可能避免这种危险，带来和平。看一下所谓“朝贡贸易”就会明白。在朝贡贸易中，从属国一般并不向宗主国进贡更多的东西。相反倒是宗主国把相当大量的物品“返还”给从属国。因为在宗主国看来，这样做或许能够以物品换取对方的“从属”或“和平”。

简言之，就这场交易来说，我认为阿倍如果不遭对方拒绝，他是愿意达成交易的。《日本书纪》的记载有时确也总在美化日本。尽管如此，但因记载中涉及著名的战将，所以不能认为这只是一场简单的战斗。

当然，对《日本书纪》的这一段记载，人们也会提出种种异议，尤其不能忽视作者对天皇政治的蓄意美化。但是从前后文来看，我认为并不存在虚构这样一个不成功的默契交易的政治背景，作者更不会是特意为我们人类学者或民族学家所写。特别是文中关于交易刚开始就中断的描述，有很强的真实感。虽不能由此“断言”这是绝对的事实，但简单地斥之为“捏造”显然是不合适的。

总之，这个流产的默契交易也许正反映了默契交易是作为一种制度的萌芽形态（在这一点上，它或许比希罗多德提供的史料更为重要）。为了同“异人”相“交涉”而采用“交易”的形式，首先又是以确立和平的关系为目的。交易之际主人公所表现出的善意对“异人”来说也是重要的：尽管处在一触即发的对峙局面下，却把武器都交给了对方。

从这个交易史例中可以看出：在默契交易中，有时双方并非出

于物质上的需要才进行交易。但即便在这样的场合,双方也都要揣摩对方对交易的关心程度,权衡交易的可能。在7世纪以前,日本已基本上完成了领土的扩张。至于此时是否有必要兼并肃慎,那是另一个问题。不过在这两个共同体的边界上的确已发生了摩擦。在这一背景下,双方以和平或共存为前提的交往却同交易紧密地联系在一起。这一点,对于我们考察交易的起源是一个非常重要的启示。

4. 交易场所的神圣性

对以上各例稍加注意就会发现:在默契交易中,交易现场是绝对中立的。并且,为了保证交易场所的这种绝对中立,人们又赋予它以一定的神圣性。这就是说,默契交易是一种同“异人”的神圣的交往,这种交往常常只能在神圣的场所进行。在古利阿索的史例中,记载了一个在湿婆太阳神的神殿中进行的默契交易。交易时神官要收取物品价格的1/3,现场的中立或和平由武装的阿拉伯人维持。在前述桑威奇群岛的“吼声”交易中,现场中立是由国王的税吏监督的。这使我不禁想起希腊亚高拉的交易,那里也带有类似的神圣性。

这样,在前述默契交易的主要性质——“不接触”的背后,我们又发现了一个更深刻的隐义:那用来放置交易物品的场所,即使是一块“石头”,也带有一定的神圣性。在英国,市场交易场所常常建有一座表明其特殊使命的十字塔。人们称之为“市场十字架”(market cross)。19世纪英国经济史学家坎宁安(W. Cunningham)经过考证认为:这种“市场十字架”原本是些石头,被称作“市场石”(market stone),用以表明其周围是神圣的中立区^①。“市

^① 威廉·坎宁安:《英国工商业在早期和中世纪的成长》,剑桥,1890年,第76页。

场”，即后来城市的广场中的石头，曾经扮演过刑场的角色——即便算不上刑场，至少也成为礼仪性儆戒的现场。之所以如此，并不只是因为石头很显眼，而是因为：石头的神圣性同维持交易中立的神圣性是相通的。

5. “贷碗传说”和“中宿交易”

在日本，除了《日本书纪》的记载以外，在新井白石的《虾夷志》（公元1721年）中，还记载了阿伊努人（北海道阿伊努同千岛阿伊努）在千岛海边进行的默契交易。从北海道航海去千岛的阿伊努人，把船停泊在海上，趁村民隐循山林之际把商品放在海边，然后返回船上。村民们随后过去放下等价物，取走商品。最后，北海道阿伊努人再到海边去取等价物。这种在海边进行的交易，酷似于希罗多德所记载的默契交易。

《虾夷志》中没有交代这种交易什么时候因为什么原因而中断。但是在日本及阿伊努文化中，却有一些关于这类奇特交易如何中断的传说。

在阿伊努民间，流传着有关他们同科罗波古如人进行默契交易的故事。科罗波古如是一个几乎能借蜂斗菜叶藏身的小人族。有迹象表明，在阿伊努人被和人驱赶到北海道以前他们就居住在那里。据传说，这些土著人擅长以土制碗。他们把土制的碗带到阿伊努人的住地去交换食物，但在交换的时候并不露面，而只是把手伸进窗口。有一次，阿伊努人硬把一个女科罗波古如人拽进屋里，结果交易从此就中断了。在这类故事中，科罗波古如人用来交换的物品，据说除了土制的碗以外，还有铁锅等。

在非洲，马里帝国曾同来自尼日尔的黑人做过盐和黄金的默契交易。据说有一次马里皇帝想知道对方的长相，便命人捉住一名尼日尔黑人。结果使交易中断了三年才得以恢复。而在日本，

阿伊努人同科罗波古如人的上述交易，后来却完全绝迹了。

奇怪的是，在日本的许多地方，迄今还流传着一些和这种交易很类似的“贷碗传说”或“贷碟传说”。这类传说一般流行在农村与山林相接的地带。据说，那些被当作仙女或神龙之类的“异人表象”，从水池、土冢、山洞或岩石旁，把一些漆红的木碗或木碟（时而有木制佛具）贷给农民。农民们总是怀着感激之心借去，用过之后照旧归还。这种习惯持续了很久。有一次，一个鲁莽的家伙在归还物品的时候，不仅不能如数归还，而且还抓住从水池里伸出来接东西的一只女人的纤手拼命地往外拽。从那以后，人们就再也借不到物品了。由于所借的物品主要是木碗或木碟，所以就叫“贷碗”或“贷碟”传说。

这种“交易”同阿伊努—科罗波古如的交易不同，绝大部分都只是“借贷”，而不存在等价。那么，为什么这种传说会流传得那样广泛呢？稍一留意就会发现，其中有一个值得注意的共同点：出现在传说中的物品大多是木制品，而这些木制品又都是木匠用辘轳旋制的。有时传说中出现走山路的人，同样是得到木制品，却很少有山里人制作的竹器。除了木碗、木碟以外，还有木杓。值得注意的是，至今在日本许多地方都保留着“杓子山”之类的地名。另外，传说中出现的土冢，可能是木匠用来烤干涂漆的地方。

据木匠研究专家渡边久雄介绍，全国性的正宗木匠有两家，都是在近江国的小椋庄（一个在蛭谷，另一个在君君畑）。另据他说，在一个登记木匠缴纳税金的帐本（《木地师氏子驱帐》）中，记载了自江户时代到明治初期的 200 多年间，约有 6 万名木匠以“户主”的身份登记入册。江户中期以后，由于山区植被变化和垦荒拓耕，木匠不得不为寻找木材周游各地，生活遂变得困难。大概后来他们以所谓“平家落人部落”的形式开始了定居生活。因此，据认为，在江户中期以前，木匠的人数很多，而且这些人主要是些游荡在山

林中的所谓“山人”^①。我们所熟知的“小野小町传说”就出自这些木匠的一个本家——今滋贺县爱知郡永源寺町一部分居民的祖先。在那里，至今人们依然保留着一些类似“贷碗”的传统。

当然，还不能简单地把这类“贷碗传说”看作默契交易的一种。因为许多问题还无法解释。比如：传说中只有借贷，却无等价（偶有像静冈县岛田附近的竹洼那样以酒酬谢的）；只是传说，尚无可资“实证”的文字材料等等。另外，从传说中的种种迹象来看，作为“山人”的木匠显然是“贷碗传说”的主角。但要对这些已不复存在的“山人”做“实证”的考察，实在困难得很。

除此以外，日本还有一个“河童引驹”的传说。这个传说说的是：从前有一个河童想把一匹马牵到河里去，却被马主人逮住；河童再三求饶，马主人便放了他。后来，每当这个马主人家里宴请客人，而苦于餐具不够的时候，河童便在夜里悄悄地拿来许多餐具放在他家的屋檐下。但是奇怪的是，传说中安排的结局也是因归还时出了差错而导致交往的中断。这个传说和“贷碗传说”很相似，只是情节更离奇一些。姑妄言之，这些传说很可能是从某些与默契交易有关的交往活动中产生出来的。顺便提一下，古利阿索介绍的一个关于居住在欧洲的深山里的铁匠的传说，酷似于我们的科罗波古如传说。

在日本古代，有一种叫“中宿”的场所，设在各诸侯国分界的山道中段，人们在那里进行无人交易。乍一看，它像是平原上的农民相互间为省路而设置的一种交易场所。其实不然。日光的居民同附近栗山村的山民在著名的大菩萨岭上的妙见大菩萨堂，通过这种“中宿交易”（使人不由想起湿婆神殿中的交易），用大米、豆酱换来了木料、屐板等。这种交易，实际上是山里的木匠（山人）同平原

① 即异人表象。——译者

农民之间进行的交易。倘若附带一定条件，它完全可以当作默契交易来分析；如果山民是走羊肠小道下来的“山人”，那么平原的农民就会极力避讳同他们接触。另外，在“中宿交易”中出现了木制品，这就证明山里确有使用轱辘的人。

对于这种“中宿交易”，民俗学家柳田国男断言它不是默契交易。我觉得这个结论下得太早。目前，我正在对日光、栗山等地做实地调查。关于我的观点，日后将形成一个专门报告。

默契交易，当然是发生在共同体和共同体之间，即是一种对外交易。这是包含在前述分析中不言而喻的假定。尽管是假定，但在共同体内部，的确没有发生可称为“交易”的财物移动。因为在共同体内部，所有的财物移动都被共同体的规则制度化，靠互酬或再分配来进行。至于那些多少接近于“交换”的行为，按波朗尼的说法，是局部的食品“交换”。但那无非是些即时消费的食品而已。显然，即时消费品的“贩卖”，在共同体内通常的时间或场合下并不是必要的。它们只是在祭祀或盛典之类的特殊场合下才被使用。至于祭祀的时间、空间与共同体内部的“市场”出现的关系，这个问题已超出了本章的主题。

6. 小结

由上可见，默契交易的主要特征并不是“沉默”，它是人们为避讳与共同体外的“异人”相接触所采取的一种特殊交往方式，交易是这种交往的结果。一般来说，“异人”与共同体内部的人并非没有交往。如果他们偶尔闯入共同体内，就会被当成“稀客”；如果他们“索取”（索取交换的等价），就会被当成“游客”；如果他们要求“留宿”（能住吗？）就会被当成“宿客”。拉丁语中的 *ghostis* 意味着“异人”或“敌人”，但英语中的 *guest* 却是“客人”的意思。不过如果是 *ghost* 的话，可就成了“幽灵”或“鬼魂”了。

在不得不同“异人”相交往时，人们只好以沉默、不接触为原则。为了自然的生存，人们必须从共同体外部进口一些物资。在这种情况下，如果不采取默契交易就没有别的办法。正因为这种共同的背景，所以在世界各地都出现了彼此大同小异的默契交易。另一方面，即使不需要特定的物资，但由于某种原因使两个共同体在物理意义上发生了接触。在这种场合，只要互相是“外部”、是“异人”集团，他们就只能在和平与战争二者中择一。这样，尽管双方没有物物交换的必要，但交往（谈判）最终也意味着交易，和平的实现就是交易的达成。正如我们在《日本书纪》中所看到的那样，和平乃是双方对交往（交易）的可行性反复斟酌的结果。当然，在这种情况下很难有完全对等的和平。交易的结果可能使某一方成为宗主国，他们之间以后的交易就不再是默契交易，而是“朝贡”贸易。

假如这种交易后来发展成下一章的“贸易港”，那种纯粹以相互经济利益或物质需要为基础的交易制度的话，那么的确可能实现所谓“对等”。然而，具有讽刺意味的是：在奴隶贸易中，恰恰因为实现了过分的“对等”，交易的一方（白人方面）为寻求更大的利益却左迁他主，放弃了“对等”的交易。

第七章 贸易港与对外货币

以维达港为中心进行的奴隶贸易，是在方法论上向经济史学家提出的挑战。

——波朗尼：《经济与文明》

1. “贸易港”和“虚拟”的货币

以 18 世纪上半叶为鼎盛时期，奴隶贸易的浪潮疯狂地冲击着维达这个位于西非奴隶海岸的浅水港。维达最初归阿德拉王国统辖，后来变成了从内陆丛林地带崛起的芳人达荷美王国的领地。在这个弹丸之地发生的“维达经营”问题以及当地人同英法商人之间进行的交易，曾引起卡尔·波朗尼的极大关注。这是为什么呢？莫非是这位经济人类学者为巨大的奴隶贸易量所深深吸引？

但是，波朗尼对奴隶贸易的论述却不同于以往的经济史。他并未纠缠于奴隶贸易量的考察，而自始至终都只是在分析诸如英法商人同达荷美的奇特交易方式、定价的方法、维达管理的状况等边缘问题。进而在他叙述到那作为“虚拟”计算单位的“商品盎司”（ounce trade）时，呈现在我们面前的依然是一个未解之谜：他究竟要说明什么呢？

波朗尼力图揭示“贸易港”对非市场社会和非市场经济的交易所具有的制度意义，进而阐明维系这一制度的辅助手段——“外部货币”的本质。

围绕这一主题，波朗尼在 1957 年主编的《古代帝国的商业与

市场》一书中收集了有关的四篇论文；1963—1964年，发表了他晚年的最后两篇论文。尽管他竭尽全力，但他所强调的“贸易港”制度的重大意义，直到今天还不能为我们所真正的理解。这在波朗尼那里恐怕有两个原因：一是那些应当整理的有关史料他没来得及充分地整理，二是他本人对“贸易港”及共同体对外贸易的理论分析还有待进一步去阐明。

然而在我们这里，对于“贸易港”问题和对外交易的理论，难道不是过于轻视了吗？“贸易港”对古代经济（波朗尼把除原始经济以外的非市场经济，统称为古代经济）^①来说，是使对外交易（外部交易）持续进行所必不可少的一种制度。我们要探究交换的本质，无论如何都必须深入地考察这种紧接着默契交易之后出现在历史上的又一交易制度。另外，作为一个术语，“贸易港”是 port of trade 的译词，其原意不光是“海港”和“河港”，也包括“空港”^②。

需要指出的是，在“贸易港”通行的货币，与只在共同体内部流通并具有整合社会功能的“内部货币”不同，它作为共同体“外部”的货币（“外部货币”，有时是“虚拟”的货币），是维系“贸易港”交易的重要手段。

本章通过对西非“贸易港”维达的有关史料的整理，来剖析“贸易港”交易和对外交易。

2. 奴隶贸易史上的维达

从西非的塞内加尔和冈比亚（塞内冈比亚）到比夫拉湾的沿海一带，是16—19世纪奴隶贸易的繁盛地区。这一带自西向东，大

① 所谓“古代的”，是波朗尼用以表示一种不存在“原始的”血缘组织社会而拥有国家社会的制度，它是统一的市场和交换手段产生之前的历史阶段，实际上相当于所谓“非市场社会一般”。

② 指机场。——译者

致可划分为以下六个区域：

1. 塞内冈比亚地区
2. 塞拉利昂地区
3. 向风海岸(Windward Coast; 今象牙海岸和利比里亚、黄金海岸的向风地带)
4. 黄金海岸
5. 奴隶海岸(从沃尔特河到贝宁。亦称贝宁湾)
6. 比夫拉湾沿岸(尼日尔湾和喀麦隆)其中4、5、6又统称几内亚湾(参见图1)。

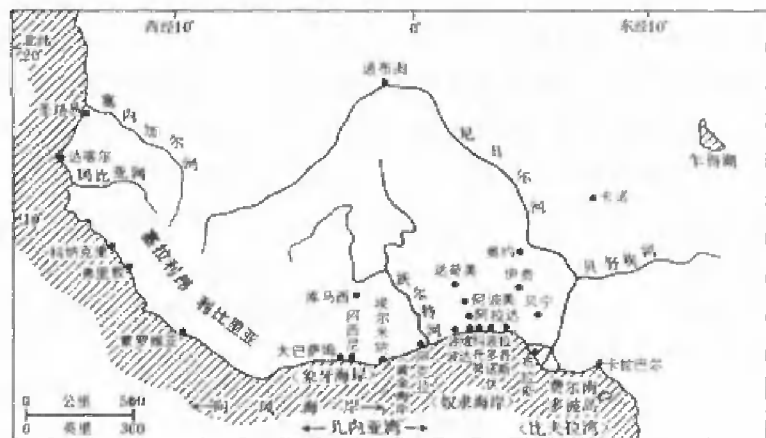


图1 西非主要地区分布

我们的对象是奴隶海岸。它以维达为中心,周围是波多诺伏、拉各斯和科托努。在达荷美王国控制维达的1727年前后,奴隶海岸的奴隶贸易量,已占从西非到中非的全部奴隶贸易量的近40%(表1)。

据现代研究奴隶贸易的专家菲力普·柯廷(P. D. Curtin)的统计,1711—1720年,在奴隶海岸被英法商人贩走的奴隶总共是7.2万人(表1注②)。柯廷认为这“并不是估计的人数,而是确切的统计数”。不过,实际规模并不像柯廷所“统计”得这么少。波朗尼引用杜卡斯(S. Du Casse)的估计数是:在1687年以后的几年内,英国人每年从维达贩走的奴隶约为1.4—1.5万人。按照这个估计,再加上荷兰人和其他国家的商人每年经维达贩走的奴隶人数(0.5—0.6万),那么仅维达港每年的奴隶贸易规模就达2万人,10年时间将出口20万奴隶。

表1 18世纪奴隶贸易的比重^①(%)

地 区	年 代								
	1711 ~20	1721 ~30	1731 ~40	1741 ~50	1751 ~60	1761 ~70	1771 ~80	1781 ~90	1791 ~1800
塞内冈比亚	16.5	10.1	8.2	7.4	7.6	5.5	6.0	3.4	1.1
塞拉利昂	3.2	6.7	4.7	5.4	3.4	1.4	1.3	3.0	3.2
向风海岸	16.4	21.2	5.4	19.3	10.1	17.4	16.9	4.1	3.8
黄金海岸	23.5	24.2	19.3	19.8	14.2	13.5	13.2	10.1	7.7
奴隶海岸	38.8 ^②	21.6 ^③	19.8 ^④	9.1	12.1	12.5	14.1	20.3	3.9
比夫拉湾	—	2.0	9.1	21.1	34.1	35.9	34.0	19.4	35.9
中非、东南非	1.7	14.3	21.1	17.8	18.5	13.7	14.6	39.6	44.4
合 计	100	100	100	100	100	100	100	100	100

注① 柯廷《大西洋上的奴隶贸易:1600—1800年》。载于阿雅伊(J. F. A. Ajayi)、克劳德(M. Crowder)主编《西非的历史》第一卷,第267页。

② 72 500人。

③ 48 400人。

④ 59 400人。

据认为,波朗尼所引用的上述关于英国奴隶贸易量的估计数略大了一些。1698年,维达王曾向法国商人声明,当年可以保证的奴隶出口量在0.3—0.6万人之间。当时的英国是维达最大的

贩奴国。英国人得到的奴隶数量或许比法国人大,但维达王(以及拥有其宗主权的阿德拉国王)本人并不掌握供应奴隶的渠道,所以显然不会像上述估计数那样相差悬殊。保守的估计,倘按每年1万人左右计算,那么在10年当中,维达的奴隶贸易规模应当是10万人。

柯廷推算:从1711年开始的100年内,包括中非在内的奴隶贸易总规模是328万人。但杜波依斯(Du Bois)提供的资料表明:非洲仅向美洲大陆出口的奴隶,16世纪为90万人,17世纪为275万人,18世纪为700万人,19世纪为400万人,合计达1500万人。另外,有人根据英国议会的资料,推算出在整个奴隶贸易期间,仅在美国“登陆”的黑人就达1500—2000万人之多。不过,这个估计可能过大了一些。

关于出口黑人数量的研究并不是本章的论旨。但从以上资料可以确知:维达在奴隶贸易的鼎盛时期每年出口黑人的数量至少在1万人以上,它无疑是奴隶海岸出口奴隶的中心港;而整个奴隶海岸与西非奴隶贸易总规模的比重,1711—1720年近40%,1781—1790年为34%(根据表1算出)。这就是说,奴隶海岸是前期奴隶贸易(18世纪中叶以前)的中心,而维达则是奴隶海岸的中心。

3. 达荷美王国治下的维达

13世纪时,曾创造了以伊费繁荣为代表的约鲁巴城市文化的约鲁巴人,在第一次人口大迁徙中建立了克图王国。后来,其中一部分人继续西行,形成了第二次人口大迁徙。据传说,这部分人就是包括达荷美人和阿德拉阿拉达人在内的阿贾族人。他们起先到达今多哥的华什地区,后向东抵达塔多,建立了塔多王国(又称阿贾王国)。以后塔多王国分裂,王族中信奉“圣豹传说”的一些人

迁至阿拉达(阿德拉),成立了阿拉达(阿德拉)王国。

因此,阿德拉王国是约鲁巴族系阿贾族的一个分支。到17世纪初,阿德拉王族又一次分裂,一部分人建立了阿贾寨(波多诺伏)王国;另一部分人深入北方丛林去开拓新的世界,不久就以阿波美为首邑形成了达荷美(芳人)部族。接着,达古王(公元1625—1650年)统一了阿波美高原,建立了达荷美王国。以后,经乌埃格巴扎(公元1650—1680年)和阿卡巴(公元1680—1708年)的强有力统治,达荷美迅速崛起,成为威胁其嫡族阿德拉的一个强大的内陆国家。

17世纪维达的领主威达王国,和西部的波波王国一样,是受达荷美嫡族阿德拉王国控制的一个附庸国。威达族原是南尼日利亚诸族中的一个支族,发祥于拉各斯附近,1520年左右成为一个独立王国。1724年,阿德拉发生内讧,达荷美乘机要挟维达。1727年,达荷美阿拉道科斯努王朝终于成了维达的实际统治者。

这样,在1892年法国军队(诡称议和)野蛮入侵阿波美之前,达荷美王国已发展成为一个有着高度的政治组织和文明机理、繁荣稳定的非市场社会。但是在军事上,达荷美在诸邻国家中还算不上最强大。达荷美东北部同属约鲁巴族系的奥约王国,拥有强悍的骑兵。即使是在达荷美最兴盛的时期,奥约的骑兵也曾几度侵入达荷美境内,但每次都因达荷美发挥高超的外交技巧而缔结了和平条约。图2是在一次惨败的战争(达荷美王破坏了自己的首邑阿波美落荒而逃——这是他惯用的手法)之后,按“达荷美—奥约协定”确定的版图。尽管奥约占有难以动摇的军事优势,但达荷美王一旦逃往内地,雨季里骑兵的优势便无法发挥。结果总是不得不缔结一个适当的条约。因此,这种“侵略”对达荷美的政治和社会的独立性并未带来很大的影响,更未波及到达荷美对维达

经营所采取的政策。^①



图 2 1730 年的达荷美王国

^① 在 1730 年的协定中明文规定要确保达荷美对维达的支配权。关于奥约和达荷美的关系，详见 I. A. 阿金吉宾，《1708—1818 年达荷美和他的邻国》剑桥大学出版，1967 年第 326—333 页。

就维达交易的历史来说,在阿德拉王国控制维达期间(约在1701年以前),欧洲人一直苦于无力左右阿德拉王擅权的贸易政策。他们必须把大量贡品运送到内陆的阿拉达,但在许多基本的方面却得不到“外国”商人应有的礼遇,被当成从属国的使者来对待。这种状况从理论上讲,必然有悖于维达作为一个“贸易港”的作用的发挥。于是,欧洲人便怂恿原非约鲁巴族系的维达王提出了一个“中立宣言”(1704年)。而此时的阿德拉,已无力控制周围那些从属国,失去了作为欧洲人交易对手的实际意义,便将维达易手达荷美。

4. 维达经营的涵义

达荷美征服、控制了维达。这种控制带有两个显著的特点:

1. 对维达实行全面管制,但拒绝将其纳入达荷美的社会体制;
2. 维达的奴隶贸易(对外贸易),被完全置于达荷美王的管理下。

由上述第一个特点产生的结果,是为各国商人提供了一席“飞地”(Enclave),并给予他们从事有关交易活动的自治权。不仅如此,达荷美王还积极地招徕欧洲商人。

维达港原先是将内陆各黑人国家经该地区出口奴隶的业务一手包揽,并通过这种业务很快繁荣了起来。成为达荷美的领地以后,只允许达荷美人充当奴隶的供给者(即黑人交易方)。这样,一方面减少了奴隶的供给量,另一方面也强化了黑人交易方的管理。

因此,欧洲人当然希望那个唯命是从的维达旧主及其所属部族(达荷美占领维达后该部族逃向大波波,一直抵抗到1774年)东山再起。达荷美对此采取了强硬的政策。1729年处死了驻维达的英国领事,1732年又没收了加金的荷兰商馆。但是在这种气氛

下,维达的奴隶贸易却在顺利地进行。这是什么原因呢?

关键恐怕在于达荷美在维达经营上所具有的上述第一个特点。达荷美王在占领维达以后并未亲自涉足这块土地,他对维达人及其宗教持有强烈的偏见,而且绝不把维达视为自己王国中的一个同等部分。维达的管理只是依靠“代官”来间接地施行。

波朗尼把这种统治形式与古罗马时代商队城市叙利亚的帕尔米拉相类比。罗马在军事上取得了对帕尔米拉的控制以后,特意将守军撤出帕尔米拉,以便使罗马商人能够同敌国帕提亚的商人进行正常的交易。达荷美和罗马一样,对“贸易港”采取了慎重的措施。我把这类措施称为“模拟中立政策”。这种政策,是为绝对地保障外来商人的人身和财产安全所必不可少的。

并且,被保障的不只是属于别的共同体的商人的安全。由于“贸易港”对共同体来说是同外部价值体系相接触的地方,所以也必须注意保护共同体内部的“均质性”,以免使“贸易港”侵入共同体的内部。只有这样,才能使那些聚集在“贸易港”并参与交易的所有共同体成员免遭异质文化的“魔性影响”(人身的和非人身的)。的确,“就民众的文化水准而言,如果把维达的宗教织入那支配达荷美社会生活的宗教信念和实践准则的经纬之中,就必然会对达荷美社会文化的均质性带来致命的打击”(波朗尼)。

反之,如果一个共同体不能坚持这个从制度上保障(在地理上与共同体相连接的)“贸易港”的方针,那么外部商人就只好回避同它的交易。当独裁统治者科尔特斯占领贸易港阿卡兰的时候就出现了这种情况。位于阿兹台克和玛雅两帝国之间、能停泊上百艘大型平底船的阿卡兰港,在被“纳入”科尔特斯强大的军事帝国以后,不消数年就完全丧失了“贸易港”的功能,沦为了一座荒凉的小乡镇。令人不禁为之瞠目。

波朗尼列举了“贸易港”产生的三个原因:第一,经济上实施行

政管理的必要；第二，政治上维持中立性的必要；第三，便于运输。罗兹马利·阿诺德(R. Arnold)经考察确认：“贸易港”的商业活动不是“自由交易”，而是在政治上受管制的一种特殊交易。因此，“贸易港”绝不是现代市场机制的雏形。阿诺德的这一论断，反映和证实了波朗尼关于共同体之间的交易必定是管理贸易的观点。因此，我们在同一个维达就看见有两种截然不同的交易市场：一个是维达内部居民所使用的市场，另一个是共同体与共同体之间的交易(外部交易)市场。那些在维达被买卖的奴隶，绝不曾出现在一般居民的面前。

阿诺德及查普曼(A. C. Chapman)强调，管理贸易之所以必要，在于“模拟中立性”和管理上的“遥控”。我认为，他们强调的这两个方面，对于理解“贸易港”在制度上的意义无疑很重要，但作为“贸易港”实施管理贸易的必要条件却还不够。就连波朗尼本人对维达的研究，也存在一个理论上的不足。这突出表现在：他在说明达荷美介手维达问题时，过于强调“经济上的必要”。而要阐明管理贸易问题，我认为必须揭示那些使贸易港得以存在的更为根本性的原因。另一方面，波朗尼多次强调：即使达荷美不以追求利润为目的(这是非常正确的)，但他们要对抗奥约就需要进口武器，从而必须依靠奴隶贸易。的确，如果考虑战争问题的话，那么对武器的需要似乎超出了商业必要性的范围，它未必就是经营“贸易港”的直接的必要条件。

假如说达荷美介手维达湾的“内在”动因真的是对武器的需要的话，那么还有一个问题，即如何解释达荷美介手维达这一事实同达荷美神话传说中所强调的“海忌”这一“负”因素的关系？从商业角度看，“贸易港”是一种不必亲自经营就能参与交易的制度，这同“海忌”到底有什么关系？我在这里不准备涉及“贸易港”同约鲁巴族系的所谓“海忌”的关系，所以只能告诉读者，关于达荷美介手维

达的内在动因,是个尚无确切答案的问题。

但是,引致达荷美介手维达的外在动因,即“贸易港”维达方面的原因,却能够大致确定。阿德拉斯势力衰竭以后,欧洲人唆使维达打出了一个“中立宣言”。但这所谓的“中立”,说到底只是欧洲人企图支配维达的一个标榜。欧洲人控制维达,维达作为一个地理上的“港”不会消失,但作为制度上的“贸易港”却将不复存在。

如果此时达荷美不介手维达,那么维达的“欧化”就会从历史上抹去这个“贸易港”。因此,达荷美的介入对维达作为“贸易港”的经营来说是必不可少的。这可以说是达荷美介手维达的历史动因。下面,我们就从制度上分析一下“贸易港”。

5. 默契交易与“贸易港”交易

波朗尼并没有像阿诺德等人那样,只停留在“贸易港等于管理商业”这种表面分析上。他把中立性的维持看作“为商人提供与财产安全同等重要的生命或人身安全”的基本原则,从一般的默契交易追溯“贸易港”制度的起源。但是,这种观点却离开了他在《古代帝国的商业与市场》一书的主题。在那里,他力图表明:商业的起源同市场经济社会中市场的功能是毫不相干的。

在默契交易与维达、乌干利特等“贸易港”之间,的确存在共通的地方。它们都具有以下两个特征:

1. 都是发生在与内部经济整合模式截然不同的共同体之间的一种对外(外部)交易;
2. 都是保障交易当事人生命财产安全的一种制度。

它们与市场经济中具有自动调节机制的市场相比有着根本的不同。而它们相互间的同质性在这种比较中也就显而易见。但是,一旦我们离开波朗尼自我设定的限制就会发现:在默契交易和

“贸易港”交易之间，实际上存在根本的差异。

首先，在默契交易的场合，交易的当事人只限于“一对一”的两个共同体（例如一个俾格米人对一个班图人）；而在“贸易港”交易中，只要具备一定条件，两个以上的共同体就能加入到交易的一方（或双方）中去。尽管在默契交易中也曾出现像加利福尼亚的图巴图拉巴尔人那样在移动中同多数对手进行的交易，但那也只是在运动过程中相继发生的交易，是一一分别进行的默契交易。

“贸易港”能够接纳来自多数共同体的商人这一事实，意味着必须靠一定的政治权力（即使进行“遥控”）来保障“贸易港”在军事上和政治上的安定。而国家的存在使这种保障成为可能。在默契交易中，虽然也会在单方面出现一个强有力的国家（例如马里帝国），但那对交易来说反而成了一种很危险的存在。像马里皇帝活捉对方黑人那种“对制度的侵犯”，便只能导致“失败的”默契交易。

拿日本的默契交易（近似的）来说，回顾一下柳田国男所关心的“中宿”的情形就会看到，默契交易中并没有出现一个绝对的政治中心（国家权力）。

按照波朗尼关于古代经济和原始经济的体制分类来看，所谓只能进行默契交易这一种外部交易的社会，是指一个既没有作为经济再分配模式支点的中心（或者非常弱），又缺乏“具有强化社会结构功能”（波朗尼）的古代货币（执行特定目的货币）的社会。

由此产生出默契交易和“贸易港”交易的第二个本质区别。即：在“贸易港”交易中，参与交易的共同体一方或双方一定有自己的内部货币。在达荷美王国，安产贝显然是其内部货币；在英国和法国则分别有英镑和利弗尔。这些货币都只对交易单方有意义。对对方共同体来说，通常毫无意义。这就是说，非市场社会中的货币只是拥有这一货币的那个共同体自己的“现实”货币，它只负有

“内部”货币的使命。

因此，属于不同共同体的成员在具有“模拟中立性”的“贸易港”进行交易，并不使用单方面的“现实”货币，而只能使用与“模拟中立性”相适应的拟制的“货币”。

波朗尼把这种在“贸易港”通用的、对交易双方都具有“外部”意义的货币，称为“虚拟”的货币。这种“虚拟”的货币作为价值尺度和交换手段的使用，乃是“贸易港”交易在本质上区别于默契交易的第二个方面的关键之处。

将上述两个方面综合起来，可以看出：在“贸易港”进行的是强制性的“管理贸易”。如前所述，这可理解为是对外来商人提供的一种人身财产安全保障。这种强制性的“管理贸易”，就是“贸易港”区别于默契交易的第三个本质方面。

由上可见，默契交易和“贸易港”交易之间，存在显著的差异。如前章表1所示，参与默契交易的共同体是尚未实现国家层社会性整合的社会，而“贸易港”的参与者则是已经形成中央集权并以再分配作为社会整合主要机制的共同体。前者要想参与后者的交易——无论是自我管理的“贸易港”（即外部交易）还是被管理的“贸易港”——都是不可能的。这就是说，默契交易是属于原始经济的一种制度，而“贸易港”交易则是属于原始经济以外的非市场经济社会（古代经济）的一种制度。

最后，再举一个“中立地交易”的历史实例，它发生在一座存在于古代地中海诸列强夹缝中的殖民地城市。那里居住着希腊人和腓尼基人。由于它地处险恶，在军事上难以防御，是一个无主的中立地（No Man's Land），因此在政治上它不隶属于任何一方。在这种背景下，假如各方列强的势力在一定程度上相互抵消，而当地居民又具有一定的自我管理交易的能力，那么就能满足作为一个“贸易港”的条件。这种“中立地交易”，同地中海转口“贸易港”的存在

及商业民族的形成的根本原因是密切相关的。可以说,这也是“贸易港”交易的一种。

这样,我们在从理论上概括了默契交易和“贸易港”交易的各种条件以后,再回头看一下达荷美介手维达在制度上的意义,就一目了然了。达荷美王国是为了使维达摆脱“阿德拉这个破落的古代帝国已无法承受‘近代’奴隶贸易的要求”(波朗尼。着重点为引者注)这一困境才介手奴隶贸易的。并且毫无疑问,只有达荷美这个内部稳定的“古代王国”,才是唯一能够管理维达的奴隶贸易的国家。

尽管英法商人喜欢那些对他们百依百顺的维达人,但终究还是要同达荷美人做交易。这种交易之所以能够持续下来,归根结蒂就在于“贸易港”这一制度的存在。

在上述基础上,如果我们再把那个常常被人误解的“商品盎司”——在维达被用于对外交易的价值尺度——放在“贸易港”交易中来考察,那么商品盎司就成了“外部货币”即“虚拟”的货币,它的本质也就不难理解了。

6. “虚拟”的货币:“商品盎司”

在维达,被买卖的奴隶也能用黄金支付,但多数情况下是用“虚拟”的货币单位——商品盎司来计算和支付的。所谓商品盎司,简单地说,就是等价于1盎司黄金并被通用的多种商品(包括安产贝,但不包括黄金。即欧洲人眼里的“商品”)的一定组合,即“商品组合”。初看上去,一个奴隶用1商品盎司购买,像是奴隶同一组商品的“物物交换”。

被用作“商品盎司”的商品,有布、安产贝、念珠、枪支、甜酒、香烟和铁棒等。举一个实际例子,如表2所示。这个女奴隶是用8盎司(商品盎司)被出卖的。表中的项目得自一艘“达荷美号”法国

轮船上的文件。据称,这组商品盎司^①曾经被用作每天交易中的计算单位。由表中可见,它基本上是按照黑人交易方的偏好组合而成。但实际上,英法商人是用从自己国家带来的商品“编组”的。

表 2 购买一个女奴隶的商品组合

商品组合	盎司(商品盎司)
白兰地酒 3 桶	3
重 123 磅的安产贝	3
手帕 2 块	1
普拉特 ^② 8 张	1
合 计	8

注 ① 一种质地很硬,折叠在一起的白色棉织品。

在这里,英国人制定了一个“100%的编组利润”。由于受良心的谴责,他们既不敢把这项要求诉诸议会,甚至也不敢留下文字记载。因为奴隶贸易中一个商品盎司是作为 1 盎司黄金的完全等价被用于交易的,所以如果英法商人用本国市场上较便宜的商品编成一个商品组合,用这组商品就能廉价地买到奴隶。历史上被欧洲人称为“海岸货币”或“几内亚价格”的,就是这种商品盎司。

英国人和法国人在维达进行奴隶交易时,当然乐于使用这种“利厚”的商品盎司。于是,一些有“良知”的人便很自然地把这种“超额利润”视为欺诈黑人的一种掠夺,甚至连当时一些有关奴隶贸易的报告文献,也只是以暧昧的笔调记下了这些众所周知的事实。然而,这种“超额利润”果真是“掠夺”吗?在作为一种交易制度的“贸易港”中,难道只是交易的一方得到了这类极不光彩的“不合理”利益吗?

① 在法文原文中只称“盎司”,本书根据内容需要,统一使用“商品盎司”。

认为这种“超额利润”是“掠夺”的那些人，是这样来解释的：从表 2 来看，两块手帕等于 1 商品盎司。由于 1 商品盎司相当于 16 000 个安产贝（以表 3 中的换算率为基础），所以一块手帕就可相当 8 000 个安产贝。另一方面，当时维达的一个男装卸工（挑夫）一天的最低生活费用是 120 个安产贝（参见表 4），因此一块手帕实际上是以相当一个黑人男工 66 天生活费的价格出售的。另外，18 世纪时，当地一个妓女的盘钱是 20 个安产贝（19 世纪上涨到 80 个），所以一块手帕也就相当于 40 个妓女一天的盘钱。这难道不是一种极不合理的“超额利润”吗？

表 3 维达的安产贝、黄金、商品盎司的换算率^①

安产贝的计算单位	安产贝的个数	英 币	安产贝的重量(英制)
1 托克(托西) = 1 串	40 ^②	1 $\frac{1}{3}$ 便士	1 $\frac{7}{10}$ 盎司
1 加令汉(加令那) = 5 托克	200	6 便士	8 $\frac{2}{5}$ 盎司
1 阿西 = 5 加令汉	1 000	2 先令 6 便士	2 磅 10 盎司
1 卡巴斯(基比斯) = 4 阿西	4 000	10 先令($\frac{1}{2}$ 镑)	10 磅 8 盎司
4 卡巴斯(= 1 商品盎司)	16 000	40 先令(2 镑)	42 磅 ^③
8 卡巴斯(= 1 金盎司)	32 000	80 先令(4 镑)	84 磅

注 ① 根据波朗尼《经济与文明》第三部，及多尔泽尔《达荷美的历史》第 135 页制成。

② 安产贝的个数实际上是 1 托克(1 串) = 39 个，但习惯中人们把 1 串当成 40 个。这样在托克以上的单位就只等于表中数值的 39/40，所以 4 卡巴斯实际等于 15 600 个安产贝。不过还不能肯定在达荷美存在波朗尼所说的那种把 80 个当成 100 个的“班巴拉族”式的计数方法。

③ 在安产贝的重量单位上有两种看法：波朗尼和贝尔宾认为 4 卡巴斯等于 41 磅，多尔泽尔认为 4 卡巴斯等于 42 磅。

表 4 达荷美的几种实际价格^①

① 一只家禽 = 1 加令汉 (200 个安产贝)	
② 一个挑夫的最低工资 (维达)	= { 男工每天 3 托克 (120 个) 女工每天 2 托克 (80 个)
③ 一块 4 磅重的面包	= { 3 个安产贝 (19 世纪中叶以前) 12 个安产贝 (19 世纪下半叶)
④ 一个放女的盘钱	= { 起初是 20 个安产贝 后来是 80 个安产贝
⑤ 一个奴隶的价格	= { 1670—1680 年——3 英镑 1712 年——16—17 英镑 1791 年——26 英镑

注 ①—④为达荷美的国内价格, ⑤是维达的“贸易港”交易价格。

这种观点是错误的。因为它没有考虑到商品盎司。

可以从不同的角度指出上述观点的错误。下面, 我们根据波朗尼和多尔泽尔的有关论述, 归纳出一个反映维达的换算率的一览表(表 3), 从这个表中可见:

首先, 达荷美计算安产贝的方法, 是把 40 个(实际上是 39 个)安产贝用一条线串起来, 这一串叫 1 托克(托西); 其次, 5 托克等于 1 加令汉(加令那)、5 加令汉等于 1 阿西、4 阿西等于 1 卡白斯。因此, 如果按 1 串 40 个计算, 那么最大单位的卡白斯就相当于 4 000 个安产贝。这时的 1 盎司黄金, 是按等于 8 卡白斯(32 000 个)安产贝的比率在达荷美人和白人之间计算的。由于达荷美不出产安产贝, 所以有时也由白人从外部“进口”一些安产贝。

因此, 如果要确立 1 商品盎司和 1 金盎司“等同”的前提, 就必须使 1 商品盎司同时等于 32 000 个安产贝。否则, 就无所谓 100% 的“超额利润”, 无所谓白人的贱卖欺诈, 无所谓不合理利润。

这样, 就出现了波朗尼所阐明的下述事实: 即使英法方面想以

1 金盎司“换”1 商品盎司的等价来支付,但达荷美方面却只以 1 商品盎司的安产贝价格(16 000个安产贝)——即正好是 1 金盎司的 1/2——来要价。关于这一点,“达荷美号”法轮上的一名士官就 1772 年的交易所作的记载也十分详尽。换而言之,这就是说,安产贝实际上对商品盎司升值了 100%,保护了安产贝的实际价值。

因此,欧洲方面 100%的“超额利润”,由于达荷美方面 100%的安产贝升值而被完全抵消了。这样,英镑、法币同安产贝的比价实质上并没有改变,1 卡白斯依然等于 10 先令。由此看来,所谓因使用商品盎司带来 100%的不合理的“超额利润”等于“掠夺”的逻辑,就没有什么根据了。实际上,认为商品盎司发生了 100%的不合理的加价,这不过是欧洲人在某种意义上的“自我中心式的反省”而已。

无论用商品盎司还是金盎司支付,都是同等的盎司。这一点作为公开的交易原则或许并没有发生变化,但实际结果却是安产贝对商品盎司升值了 100%。因此,在以商品盎司为“前提”决定奴隶价格的实际交换中,对于用商品划价 8 盎司的奴隶,如果欧洲方面用黄金的 8 盎司来支付,就会使黄金的实际价格下跌 50%;如果不这样做,而以商品盎司来代替黄金,欧洲人也绝不会从这种交易中得到什么特殊的利益。相反,用商品盎司支付倒是非洲方面提出的要求。因此,根本就不存在什么惊人的“剥削”。奴隶贸易的利润乃来自这种贸易本身,支付方式既没有着意保证欧洲人的所得,也没有增大达荷美人的所失。

另外,最初使用“盎司”作为计算单位的是英法方面。达荷美方面在对外交易中的计算单位和价值尺度是奴隶的数量。使用盎司并使两个盎司(金盎司和商品盎司)以同等的形式用于计算,只出现在欧洲方面的计帐中。假如达荷美方面能够区分两个盎司并把这种区分纳入对欧奴隶价格的上升中去,那么欧洲人究竟还有

什么必要去“反省”商品盎司呢？实际上，英法商人早就对只能“对等”交易的奴隶海岸心怀不满，就把获取奴隶的渠道转移到了中部非洲（参见表1）。他们的这种做法，倒的确是值得“反省”的。

维达的交易，是一种“贸易港”交易；而“贸易港”交易，则是一种对外（外部）交易。在对外交易所使用的“虚拟”的货币或者交易物品，究竟是否在某一方的共同体内部便宜？——这根本就不是从制度上所考虑的问题。即使外来商人是用捡来的石头做交易，我们也不应当用任何“道德的”判断去评论它。因为在对外交易中，双方都是按照自己共同体内部的逻辑、在认为妥当的情况下才进行交易的。这是一个基本的、普遍的原则，不管是罗马、汉穆拉比、中国、还是达荷美，都同样遵循着这一原则。

对于买卖人类（奴隶）这一事实的深刻喻意，我们并非无动于衷。但是，我们反对那种凭着一般的憎恶感简单地、轻率地全盘否定奴隶贸易的做法。因为这种做法本身就是应当否定的。

综上所述，所谓“虚拟”的货币——商品盎司，是指无论对达荷美还是欧洲来说，都只是仅仅用于“贸易港”交易的一种“外部货币”。维达的奴隶贸易是最典型的“贸易港”交易之一。我认为，波朗尼试图进一步阐明的正是以上思想。因为：当我们把共同体内部通用的货币同“贸易港”所使用的货币相比较时，便找到了一条逼近货币起源的重要线索；当我们把“贸易港”交易同默契交易相比较时，就已踏上了一条解决“什么是交换？”这一问题的捷径。^①

① 本章在写作过程中，得到天理大学和崎洋一教授的协助，在此表示感谢。

第八章 货币的起源与本质

——文明与货币

货币是一个象征系统，正像语言、文字、度量衡一样。它们相互间的区别，主要在于被使用的目的和实际操作中所运用的符号，在于某个象征系统在什么程度上有了一个统一的、明确的目标。

——波朗尼：《论货币使用的涵义》

1. 统摄社会的物：“货币”——超越类型学

本章的主题——什么是货币——是一个经济学的古老课题。在以上的分析中，实际上我们已多处谈及货币。读者不难看出：我们的观点与传统经济学对货币的解释是大相径庭的。

正如我在论述文化人类学与经济人类学的关系时指出的那样，货币，乃是显现在社会的制度表层上的所有物象中一个最为重要的“规定物”，是沟通社会的深层的存在。当然，除了货币以外，也有许多东西是深层中某些存在物的影象或象征。但是，在所有的影象或象征中，却只有货币，才成为财富的化身，才拥有社会性权威并带着强烈的拜物教性质，才能够穿梭于交换的密网并在历史上普遍地被当作“物神”来顶礼膜拜，才能够成为统摄社会的物。

因此，对于那些以全面地解读文化与社会（当然也包括本来意义上的经济）为目的的科学来说，考察货币理应是其研究的主线之一；对于那些力图洞悉深层系统的奥秘而置身危域的结构主义者、

分析心理学家和宗教学者来说,分析货币就更是他们研究的课题中应有之义。对于经济人类学来说,把货币作为自己的研究对象进行深入剖析具有特殊重要的意义。这是我之所以专门探讨这一问题的原因。当然,我赞成经济人类学界同仁对学科分类提出的主张,也并不否认他们的研究是重要的。但是我认为,一个真正有效的经济人类学,如果离开了对经济制度、尤其是对货币(作为一种制度)的考察,是根本无法成立的。

使社会整合为一个统一体的,是货币;进一步地说,是显现为货币这种实在之物的深层的系统。正如分析心理学家荣格和宗教学者埃里阿戴所洞见的那样,这一深层的系统,乃是被“规定为”社会及人的生命的“始原”。但是,这个“始原”在现代科学面前依然是一个尚未打开的迷宫,它也不像我们眼前的社会这样有着清晰可辨的“轮廓”。在这种意义上,“始原”仍处于“混沌”的境界。

传统的宗教学启迪我们:来自“始原”的混沌境界的使者,是厄洛斯^①,是种种圣性的存在。这样,货币有时以厄洛斯或神之伴侣的面目出现,也就不足为奇。但是,厄洛斯(和其它的宗教存在)毕竟不同于货币。厄洛斯(和其它的宗教存在)作为一个系统,很少(并非没有)涉及社会的各种物质制度;而货币却担负着与社会物质生活密切相关的表层的整合使命。

然而,这并不是说就要像传统经济学那样把货币与厄洛斯(和其它的宗教存在)视为在本质上根本不同的两码事。在传统经济学看来,货币与神社中的供神无关,与厄洛斯更毫不相干。因此,要探讨“什么是货币”这一问题,就只能按照他们的传统方法,从他

^① 厄洛斯(Eros),希腊神话中的爱神,罗马神话称“丘比特”。日语中常借喻“性爱”。——译者

们最初为货币设定的那些表层功能出发。这就导致了，货币的类型学。

关于货币的功能(职能)，有几种不同的分类方法。比如，马克思把货币的职能分为(大分类)：(1)价值尺度，(2)流通手段，(3)作为货币的货币。

学者们在实际论述货币的时候，几乎全都是把那些与自己设定的经济功能(某一个或者全部)相吻合的东西叫作“货币”。

因此，传统的货币理论，几乎都是一种在假定中包含着结论的所谓“类型学”。在这种类型学中，有着一种特殊的结构：一方面，它不能规定内部分类上明确的逻辑界限，因为时常需要表明“A具有任一方面的功能”；另一方面，它同外部结构间的边界，是由预先包含在假定中的结论本身所决定的。

这就是说，传统的货币理论在考察货币的本质时，先是去搜集那些“自认为”是货币的东西，然后就来分类编码。他们该用这种方法去考察“蝴蝶”(要弄清什么是蝴蝶，当然要先搜集一些可能是蝴蝶的东西来，然后进行分类)，而不是货币。像这样把需要证明的“真理”包含在分类结构中的研究方法，正是我们在第三章已经见到过的形式主义的货色。如前所述，它也是利奇试图对拉德克利夫-布朗着意进行批判的地方。

社会人类学的创始人拉德克利夫-布朗和他的追随者，是人类学中的“蝴蝶搜集家”。按照他们的类型学，马林诺斯基所研究的特罗布里恩德社会，就成了一个与其它任何社会一样有着“特殊”的型号结构的社会。按利奇的说法，他们的观点可以概括为下述型式：

- | | |
|-----|----------------------|
| 主型 | 由单型世系群组成的社会 |
| 亚型 | 由母型世系群组成的社会 |
| 亚亚型 | 由母系世系群组成的社会(世系群中的已婚男 |

子搬出去聚居一处，与世系群中的女子分居)^①

上述后二种类型，各是其前一类型的“亚型”(下位类型)。显然(尽管利奇没有指明)，按这种分类法还可以进一步列出若干个下位类型，一直到“亚亚亚……型”，可以无限地列下去。那么，对于一个社会来说，究竟把它分到什么地方才算合适呢？他们没有—个逻辑上的标准。

因此，在这种类型学中，不管作为对象的社会“特质”有多少，都可以细致地将其分类编码，也可以轻而易举地再将其合并重组。

如果说这个例子中还有不尚明了的地方的话，那就是：社会人类学者的类型学，在多数情况下是按社会的功能差异进行分类的。利奇教授诙谐地说：“人类学者成名的奥秘，在于他们对‘一个社会’的涵义总是做模棱两可的解释”。经济学家也完全是这样。

经济学家使用自己创造的分类术语，给出了各种看上去“并非模棱两可”的规定。但无论是对货币的规定还是对交换的规定，他们作为基础的都是对功能的规定。在《资本论》第一卷第一篇〈商品和货币〉中，马克思为了说明作为流通手段的货币，首先去解释价值尺度。所谓流通手段，说到底无非是保证商品交换顺利进行的—东西，因而就是交换手段。但是，马克思却把商品的流通手段当作比交换手段更为本质的东西。他之所以这样做，因为在他那里根本就不承认“货币的交换手段”。

那么价值尺度又是从哪里来的呢？马克思认为：货币的价值尺度来源于—般等价物这种能使所有的商品生产者实现同自己商品相交换(也是为下一次与别的商品再交换的准备)的特殊商品。他说：

① E. 利奇：《重新考虑人类学》，伦敦，阿斯隆，1961年。——译者

“在商品世界起一般等价物的作用就成了它特有的社会职能，从而成了它的社会独占权”。^①

这就是说，马克思又从交换中引出了作为流通手段前提的价值尺度。可见，即使从非历史的观点来看，马克思无疑也是企图从功能上来把握货币的。正因为这样，波朗尼才把马克思归于形式主义者。

不过，在马克思的货币理论中，有一点是值得注意的。这就是在稍后的叙述中他所强调的货币的“拜物教性质”。我认为，评价马克思的货币理论时，应当着力于对他的拜物教理论和价值形式理论中屡屡出现的非功能主义观点的评价。当然，马克思的非功能主义观点并不只限于他的货币理论。柄谷行人、今村仁司和广村涉等人对此进行的研究是应予肯定的。我想：这大概就是对马克思的思想中合理成分的再认识吧？至于上述马克思货币理论中的功能主义观点，同人类学中拉德克利夫-布朗的功能主义一样，已该“寿终正寝”了。

货币并不产生于商品，同样也不一定产生于金。如果从功能方面来看，货币作为支付手段的用法是最基本的用法。当然，支付绝不只是人类物质方面的活动，“祈神消除”宗教上或精神上的负债也是支付，勿宁说后者是支付活动的起点。因为财产的移动是人们的地位、权力和环境变动（移动）的结果，而货币无非是财产移动的结果，是伴随着财产的移动才出现的。

我并不想说所有传统的货币理论都是错误的、不值一提的。尽管在本章并未言及，但在我的研究过程中也有相当一部分是依据了他们的研究成果的。我之所以没有特别着意去突出它，是因为这些研究在我看来作为总结性理论还不成熟。对此我将另著一

^① 马克思《资本论》第一卷第85页，人民出版社1975年。

部货币学说史加以专门探讨。

尽管如此,有一点还是可以明确指出的。即在对传统的学说史作研究的总体(而不是个别结论)评价的时候,应特别注意它是否依据了本书第四章所强调的“涵义论”的观点,即它是否从文化符号论的角度出发了(哪怕只有一点点)。几乎可以说,这种传统理论的绝大多数,完全没有弄清楚何为货币的“涵义”。

作为大学的经济学课程,当然不要求掌握经济人类学,连结构语言学和非功能主义的文化人类学也不一定要掌握。但是,通过以上的分析,我们能意识到利奇对“蝴蝶搜集法”的批判也适用于经济学对货币的研究。我想,这对读者来说应该是一个重要的收获了。

2. 奇妙的市场经济幻觉

由上可见,在波朗尼所说的形式经济学中,“什么是货币”这一命题,被唯一地归结为在某一经济社会中货币有哪些经济功能的问题,进而变成了在历史上一种极为特殊的市场经济社会——资本主义社会中,被人们习惯地称为“货币”的某一对象物拥有哪些经济功能的问题。这是一种非常肤浅的分析!

奇怪的是:在这种形式经济学的货币理论中,无论哪一学派都有一个共通的、作为前提的货币概念。他们认为:所谓货币,是由某种均质材料构成的对象物,它必须具有若干(并同时具有全部)经济学意义上的功能。并且,这些功能只限于纯商业或纯经济的行为。因此,货币绝不会有非经济的功能或其他的社会影响力。这一概念被多尔顿称为“货币性”(moneyness),以区别于货币的实在的涵义。

按照这一概念,我们来看两个例子。首先,假定历史上某一经济社会以大麦作为支付手段,而以银作为计算手段或价值尺度,但

大麦除用作支付手段外还有其它用途，例如用作食物。那么，在上述概念看来，大麦就只具有极少量的“货币性”，还称不上是“货币”。其次，假定有某种物，其构成材料和形状都是实在的“货币”，例如日本大藏省发行的“纪念币”，但这种“货币”却没有经济功能。那么按上述概念，它也就失去了“货币性”，只是一种作为艺术品的普通商品。

之所以得出上述判断，并不只是因为这些物没有进入流通。在传统的货币理论中，也把那些暂时退出流通但以将来的使用为目的而被贮藏起来的物当作观念上的货币。不过，像日本中世纪以前那样被收藏在佛像胎内变成了宗教崇拜偶像的物，虽以将来的使用为目的，却不被认为是严格意义上的货币。

简而言之，所谓“货币性”的概念是指：货币是同时具有一定的经济中的全部功能的物，并且这种物只存在于其功能的范围之内。

形式主义的货币观从古典经济学开始，到马克思那里达到了顶点。从门格尔开始，经济学逐渐突破了这种形式主义的界限。但是新古典经济学却又把货币塞进了纯经济的框子中。

这种可以说是绝对化了的观念之所以长期延续下来，是因为普遍地存在一种幻觉。即认为对资本主义这种市场经济原则调节着人们全部生活的历史上一个特殊经济制度的分析，就是一般经济学的全部内容。因此，一旦像波朗尼那样敏锐地认识到市场经济社会在人类历史上并不是一种必然的形态，从而站在一个全新的立场上，这种幻觉就会烟消云散，“货币性”的逻辑当然也就站不住脚了。

实际上，并不需要建立一种专门批判的理论，一部分经济学家已经开始意识到形式经济学货币理论的根本局限。

比如，在现代高度发达的资本主义经济中，那神妙莫测的“求金欲”依然无所不在地影响着世界经济。对这一事实，传统的货币

理论却拿不出一个有说服力的解释。按照经济人类学的观点,资本主义经济中的“求金欲”,从一开始就超出了市场经济理论的狭窄视域,它实际上归因于欧罗巴文化的传承与习惯。经济人类学对解释现代社会的基本主张之一是:尽管市场经济的原则支配着整个现代社会,但是在这个社会的许多方面,依然延留着前资本主义传统文化的大量母斑。金就是其中最耀眼的一个。

3. 超现实的物——金的本质

法国经济社会学家弗朗索斯·希缪德(Francois Simiand),在考察了黄金这个在地中海文化中倍受珍宠的物品以后认为:货币起源于一种“多少有些贵重的、带有宗教性色彩或魔术般的神密性的、能发出威力并能生出财富的物品”。他接着指出:这是因为在地中海世界中,黄金作为一种装饰品,是“超现实的物”。显然,现实经济中的消费力或使用价值,与这种“金威力”的起源无关。至于这种被观念地当作“超现实物”的,究竟是金、铜还是豚牙,则完全取决于不同文化的物质。因此,并不是只有黄金才具有超现实性。

但是,在一个社会中能够成为“超现实物”的东西,必然也是作为“财富”现实地存在的东西。黄金是特殊的地中海地区的价值物,也是它所在社会中财富的现实存在形态。然而,一个社会中的财富,不会变成另一个社会中的“超现实物”(例如,金不会去代替雅浦岛上的石币)。在罗马帝国,金是价值物,被铸成金币,成了它所在文化圈中的“超现实物”。后来,对金的崇拜就成为欧罗巴文明区别于其他文明的一个显著特征而延续下来。其所以在历史上只要有欧洲人参加的交易中,他们对金的贪婪就表现得那么强烈,以至使其他民族无法理解,原因就在这里。

从货币材料来看,在古代中国,铜比金更受重视;在日本,直到

明治维新以前，在金银比价上银价比当时的欧洲要高许多倍；在西非海岸，安产贝和铁棒也远比金贵重。这些国家的人同欧洲商人相比，对金的崇拜显然“相形见绌”。用这些国家的标准来看，尽管欧洲人那样恬不知耻地“榨取”黄金，但对作为交易对手的非欧交易者来说，根本谈不上“榨取”。正如前一章所指出的那样，放在非洲人自己的价值判断中来看，倒不如说是他们愚弄了欧洲人。

“求金欲”是渊源于拉丁文明的日耳曼民族欧罗巴文明的特征之一。假如 19 世纪形成的市场经济社会作为世界体系的出现，在地理上不以欧洲为主要舞台，那么黄金这个欧罗巴文明的产物就不会成为一种世界性的货币。这样的话，西非人和日本人也就不必为黄金的外流而扼腕叹息了。

可见，理解所谓“金问题”的真正障碍，在于有意识或无意识地把“市场经济理念”和“欧罗巴文化中心观念”作为理解的前提。因此，如果不从关于文明与传统的价值理论的角度去把握金，就不可能接近“金问题”的本质。

正因为这样，随着对资本主义经济中通货问题和国际金融问题研究的深入，也就日益要求人们从“市场经济理念”中解脱出来。国际通货理论的权威波尔·爱因齐格(P. Einzig)为了搞清楚包括“金问题”在内的现代通货问题的本质，花了数年时间去研究原始货币，最后写成《原始的货币——从民族学、历史学和经济学的角度分析》一书。在这部受到经济人类学者高度评价的著作中，他对原始经济的货币问题以及货币的本质问题都做了精辟的分析。但令人遗憾的是：像这样的著作在传统经济学中还是凤毛麟角。

从另一个角度来看，前述市场经济的“货币性”幻觉(即货币的形式规定)，意味着一个货币具备了从交换手段开始的货币的全部经济功能。波朗尼把这种货币称为“全目的货币”(all purpose money)，它是只产生在市场经济社会中的一种特殊的货币。除了

全目的货币以外,还有一种更为普遍的所谓“非市场经济货币”。下面,我们就来考察这种货币在社会中和经济中所占的位置。

4. 社会、经济与货币

如上所述,货币的形式规定的存在,不仅妨碍了人们对货币本质的认识,而且把货币理论的视域限制在一个极其狭窄的空间里。在这个空间中,人们既看不到货币是一种经济制度,也无法把对货币涵义的分析看成比较分析社会的一个重要的工具。然而,一旦我们打消了这个“货币性”的幻觉,立足在非市场经济社会中货币的实在规定的基础上,我们就会看到:货币作为沟通社会与经济之间的一种制度性手段,它的运动和性质是决定一个社会基本性质的主要因素。

原始经济或非市场经济的货币,最初是先于任何功能而存在于社会(包括经济在内)中的一种对象物。这种对象物,必然是为人们所珍重和崇拜的、拥有精神威力的东西,有时甚至成为维持共同体的精神支柱。只有这样的物,才是货币的原初形式。马克思从粮食、牲畜和贵金属中寻找原初的货币^①,这是一种极其肤浅的和常识性的理解。从马克思的观点来看,在原始经济中出现诸如鲸牙(斐济岛)、开孔平石(密克罗尼西亚)、装饰用的木制胸甲(新几内亚)、犬牙(新不列颠岛)等货币的原初形式,都成了根本无法理解的东西。这些货币存在,既非粮食也非贵金属,都超出了马克思的归纳半径,但它们却是一定的文化(社会)在其传承中习惯地发育起来的“价值物”(valuegoods)。只不过,由于各种文化(社会)

^① “在各种共同体相互之间的物物交换中被当作商品的特殊使用价值,如奴隶、牲畜、贵金属等,在很多场合下都曾成为共同体内部的最初货币。”(马克思《经济学批判》第46—47页,日译本;另请参见马克思《资本论》第一卷第107页,人民出版社,1975年)。

的差异,在这些“价值物”的范畴中,有时也包括小麦和大米(粮食)、黄金(贵金属)等物品。

在非市场经济中,货币总是具有某种特定的用途或目的。在经济人类学著名的“罗塞尔岛的贝币=达普币”的例子中,某一特定种类的达普币只能同猪交换,而其它种类的达普币则可以交换新娘。在罗塞尔岛,交换手段被分别地对应于各种特定的商品,不要说“全目的货币”,就连一般的交换手段也不存在。有时,非市场经济中的货币甚至按照人们在社会上的身份地位被区分为不同的种类,即所谓富人货币和穷人货币的分离。这种形式的货币,即连一种经济功能也被分解承担的货币,我们称之为“有限目的货币”(limited purpose money)。它是非资本主义经济中普遍存在的货币形态。

马克思把货币的经济功能(职能)解释为:(1)价值尺度,(2)流通手段,(3)作为货币的货币((a)贮藏手段,(b)支付手段,(c)世界货币)。在新古典学派那里,货币的经济功能(尽管各个论者之间存在一定差异)大致被区分为:(1)交换手段,(2)价值尺度,(3)计算单位,(4)支付手段(负债的基准,或作为信用货币),(5)财富的积累(贮藏手段)。其实,这些分类是否正确并无紧要,重要的是:同时具有这些经济功能的所谓“全目的货币”,在历史上就只有现代的美元、马克之类,而它们不过是反映着高度发达的信用制度和高度组织化的核算体系的市场整合的产物。

那么,为什么“有限目的货币”会成为沟通和连接社会的传统组织与经济之间的桥梁呢?因为在非市场经济中,经济交易只能是一种与人的地位及其所有的可位移的“价值物”(除货币以外)的地位“联动”的社会行为。作为社会地位变化结果的交易,正像船这种财产交易一样,是伴随着求婚、订婚、结婚、奴隶解放等社会行为而必然发生的财产移动。

出现在交换行为和支付行为中的货币的种类,是由人们在社会上的身份或掩盖着交易行为的礼仪所决定的。像库拉那种明显的礼仪性交换是不言而喻的。即使在周边民族向强权民族表示效忠这种有关两个社会间地位的行为中,也发生“朝贡”形式的财产移动。古代日本派往中国的遣唐使和朱印船^①,虽然是处在中国支配圈内的日本对前者表示归顺的一种行为,但从财产方面来看,也具有相当于“朝贡贸易”的内容。在密克罗尼西亚群岛,雅浦岛和关岛同周围的孤岛之间发生的以竹篮、薯蓣和水果等多种货币(支付手段)为媒介的交易,也具有同样的性质。

由上可见,正因为经济交易被嵌合在社会的组织和机理之中,带上了另一层社会涵义,所以交易中所使用的货币,从经济上看,只能是一种被限定了目的的“有限目的货币”,它不能像“全目的货币”那样独立地运动。在这种意义上,货币就成了沟通社会与经济之间的桥梁,而对货币的分析,也就必然成为揭示一个特定经济的性质的主要工具。

下面,我们以上述分析为出发点,具体考察一下苏联经济中的货币以及波朗尼所分析的18世纪达荷美王国中的货币。

5. 苏联的卢布与达荷美的安产贝—— 非市场经济的货币比较

与有着自由的交易市场的资本主义社会不同,在社会主义国家苏联,卢布最主要的作用是充当计算手段。中央经济计划、企业生产计划、利润、工资、税收、商品价格等,统统都由作为计算单位的卢布来表示。但是卢布却不被用作一般的交换手段。举例来说,一个用卢布标价的手提包,即使在莫斯科的百货商店里出售,

^① 日本江户时代领有红色官印许可证、从事国外贸易的船只。——译者

卢布也不像资本主义社会中的货币那样，被用作一般交换手段。手提包的生产者并不以在竞争市场上出售商品为目的，其产量和价格主要由中央计划决定；尽管企业采用了利润指标，但使用利润的目的主要是防止产品质量的下降和企业职业道德的败坏，当然谈不到所谓“市场经济的竞争”。简言之，手提包的“出售”和用卢布“购买”，都是中央管理的财产分配计划中的一个环节。这种行为基本上是一种“分配”活动。

格里高里·格罗斯曼(Gregory Grossman)认为：在苏联，卢布也被用于家庭经济相互间的各种交易活动。这种说法有点言过其实。退一步说，即使存在一些家庭间的交易，但它们都是被严格界定在国家允许的范围内的。无论是百货店里的手提包还是家庭间的互助，在形式上都只反映了卢布作为交换手段的局部的性质。而另一方面，这种作为交换手段的卢布，同时也带有中央政府的财产分配手段和管理手段的性质。换言之，卢布还承担着作为“指令的运营手段”的社会功能。这种“货币”，同特罗布里恩德的岛民在库拉交易中所使用的“货币”属于同一类型。在库拉交易中，索拉瓦(用贝壳做成的红色长项链)和母瓦利(用贝壳做成的白色手镯)在拥有能购买各种物品的交换手段(购买手段)功能的同时，还能参加库拉并持有这种“价值物”(即使是暂时持有)的人带来一种社会身份的稳定。总之，卢布作为交换手段，并不像市场经济中的美元那样成为一般的“万能交换手段”。卢布既带有交换手段的局部性质，也带有非市场的因素。

另外，卢布在工资和税收上也是一种支付手段。作为支付手段，卢布只限于政府(或公共部门)对个人的单方面支付，而不涉及因个人间的交往(transaction)所发生的“社会性义务^①”的清理。

① 义务，英文相当于 obligation。——译者

在正常情况下，人们相互间的“社会性债务”，在用货币清算以前，表现为一种基于社会习惯的“罪愆”。换言之，表现为一种“社会性负债”。支付手段使这种“社会性债务”“定量”化为货币而得到“清偿”，从而扩大了货币的社会作用。因此，正是这种“社会性债务（负债）”，才是经济债务的历史的基础。但是，在苏联这个非市场经济社会中，大量的“社会性负债”却不由卢布来清偿。^①

附带说一下，表现为互酬行为的“社会性负债”的支付存在于历史上所有的非市场社会。苏联只是一个例外。因为在苏联、至少从体制方面的社会建设计划来看，是全然无视支付手段的这一功能的。实际上，在任何社会都存在以互酬行为为基础的负债的支付（清偿）。例如达荷美王国中家族间的相互扶助，日本以“义理”形式发生的负债的清偿等。只有在现代社会主义国家（不仅苏联）中，人间“社会性负债”的清偿，才处在一种极其盲目的“被管理”状态中。

6. 社会性财富与货币

从货币的经济功能来看，卢布同市场经济社会中的货币最显著的区别，在于它不是财富的贮藏手段。苏联的居民，既不能靠大量贮藏卢布确保其对物质财富的支配权，也不能因此而保障其社会身份的稳定。所谓“财富”，是一个社会性范畴，它不仅指物质性财富，也意味着持有财富的人在社会关系中具有一种“稳定性”。

^① 即使是在纯资本主义中，也存在只能用生命或时间才能清偿的债务。多尔顿举出美国的“家庭邻里交往”（Baby sitting cycle）的例子：一对夫妇因临时外出，将孩子托付邻居照看，对这种债务（义务）的清偿，只能用相同时间的 Baby Sitting。

这些例子不胜枚举。资本主义社会尽管是被市场经济所“统摄”的一种经济，但在这个社会中到处都还遗留着非市场经济的母斑，也大量存在着那些既不能用也不许用货币（美元、日元、马克之类）来偿付的社会性、经济性交易（交往）。这就是为什么必须用经济人类学来分析现代社会的一个主要理由。

因此,在许多非市场经济社会,最普遍的形式是财富同作为个人在社会上稳定象征的权力结合在一起。亚里士多德提出并为波朗尼所接受的财富的概念是:“财富,是维持生命所必要的、在共同体的保管下被安全贮藏起来的物,从而是象征着共同体生存的物”。卢布不同于美元和黄金,它算不上财富。

因此,认为在苏联只有卢布才是货币,这当然是市场经济学的误解。作为支付手段,实际上至今仍然有很多形式没有为人们所注意到,它们延留在俄罗斯世界中,也延留在亚西亚少数民族的文化中(作为该民族特有的支付手段)。如果从“体现财富”这一功能来看,我们站在经济人类学的立场上就只能看到一个具有讽刺意味的现实,即苏联共产党中的“特权”,乃具有与这种贮藏手段极为相似的功能。

在达荷美,财富被人们以奴隶或安产贝的形式贮藏起来。无论国王还是贵族,都不能靠命令去剥夺人们的财富。在任何一个原始经济中都存在这种规范。因为除了现代社会主义以外,所有的非市场经济中都确立着一种超乎支配与被支配关系之上、以社会的本原习尚为基础的互酬经济行为。而在苏联,“特权”是财富这一经济人类学概念的唯一承担者。由此可见,苏联社会作为一种非市场经济社会,它的特殊性在于:财富的一般代表并不表现为支付手段或交换手段,因而是无法量化的。甚至可以说,在苏联经济中根本就不存在某种物化的一般财富象征。

7. 货币的起源与货币功能的多样性

因此,原始经济及非市场经济的货币,必定是被限定了目的的“有限目的货币”,而其个别的功能又总是有着种种不同的社会性起源。作为支付手段的货币,是以“社会性义务”的发生为基础而产生于社会的互酬行为(例如赠予)和再分配行动(中央政权对财

物的分配)中的。另外,在有市场交易的地方也出现一些作为交换手段的货币,但整个看来,这种货币是零星存在的,它并不具备发展到一般交换手段的历史必然性。

马克思把货币的形成归之于财物交换中的一般等价物以价值尺度的形式被普遍确认的事实;韦伯则认为:货币并不产生于财物的双向流通(交换),而产生在财物的单向流通中(依靠当权者的所谓“钦定支付手段”)。门格尔在一篇论述货币起源的文章中,虽然觉察到货币在充当交换手段以外也承担着复杂的社会性功能,但是他终究还是没能摆脱交换手段是“货币性”的基础这一谬见。

8. 日本的古代国家与货币——“支付”的涵义

在日本经济史学中,有一种观点颇引人注目。这种观点由内田银藏和福田德三提出。他们认为:在历史上,货币的非商业性的功能先于其商业性功能。尤为重要的是:福田德三已经注意到支付手段是同“社会性义务”的观念结合在一起的。

福田认为:在日本,支付起源于宗教祭祀中为消除“社会性义务”所做的“祓”^①。日本的原始土著宗教“神道”,深深浸入古代人的日常生活之中,使人们相互间发生的许多“社会性义务”,表现为宗教观念上的“污秽”。“祓除”这种“污秽”或“罪愆”,就成了确保人们社会地位稳定的一种行为。需要指出的是:这里的所谓“祓”,和支付的“付”在词源上是相同的。另外,“祓”时所用御币的“币”同货币的“币”不仅词源相同,而且词义也完全相同。

在内田和福田所考察的日本,存在大量有关货币本质的富于启发性的史例。始于“和同开珎”的皇朝十二钱就是其中之一。8世纪以后,日本发行的钱币同中央当局意图相反,无法作为交换

^① 禊祓除不祥。——译者

手段进入地方的交易市场，而只能在平城京的“东西市”上强制通行。地方上的交换手段是大米或布帛。日本史学家把这种地方性的交换手段称为“一般等价物”或“物品货币”，而不承认它们是货币。其实，这种地方性的交换手段是一种明显的“有限目的货币”。由此可见形式经济学的影晌之所及。

有趣的是：靠中央政府发行的钱币仅仅停留在形式上，却没能伴生出货币作为一般交换手段的功能。律令制政府为此颁布了一个“蓄钱叙位令”（公元711年），试图使钱币同“财富”以及作为财富基础的社会身份和地位结合起来。另一方面，政府所采取的最行之有效的政策，是用钱币向臣民支付薪金。例如赐给贵族的钱币以及在政府大兴土木时向役夫所支付的工钱等。另外，政府的税收也一律改用钱纳，使钱币成为公认的支付手段。这种形式的“货币”，正是韦伯所说的“钦定支付手段”。

结果，钱币虽铸造得很美观，却终究没有成为一般交换手段，成了具有支付手段和在“东西市”之类的管理市场上使用的强制性交换手段功能（实际上和苏联的卢布一样，是对贵族的财产分配手段）、并带有政府单方面“公认”为财富象征性质的这样一种“有限目的货币”。这在世界历史上是一个十分独特的例子。

9. 象征着共同体生存的物——货币的真实起源

上面这个例子说明：钱币之所以不能成为一般交换手段，根本原因在于这种对象物在社会的传统与习惯中不能被公认为“财富”的一般代表。因此，不被当作财富的一般代表的物，绝不可能成为交换手段。并且，就是作为支付手段，如果政府不站在支付的一方也根本无法使用。这种支付手段，只能用在税收和工资上，而无法进入在文化上更为普遍的支付活动中。无论是“和同开珎”，还是苏联的卢布，都是这样被严格地界定着。不过，“蓄钱叙位令”虽然

失败了，但律令制政府所追求的“以钱币作为社会性财富”这一政策目标，却堪称良策。

在“财富”问题上，波朗尼的叙述显得有些含混不清，他把财富的贮藏手段这一货币的功能说成是“从属性”的功能，是从支付的需要中产生出来的。他说：

“货币的从属性的用法——财富的贮藏——主要起源于支付的需要。……在初期社会，财富基本上由财宝构成。这种财宝，与其说是维持生活的范畴，不如说是一种社会性范畴。”

在这里，波朗尼是把“财宝”这一术语解释为具有经济性的使用价值的一般消费品。但是，在另一篇文章中，他又把财富解释为“象征着共同体生存的物”。这种物同样存在于完全没有市场交易的社会中，因为它根本不需要具备消费品的性质。雅浦岛上硕大的石币绝对不是消费品，达荷美的安产贝同样也不能消费。波朗尼所分析的达荷美的安产贝，是在取得了作为财富一般代表的地位以后，才逐渐取得其他功能的。

正因为承担货币功能的对象物首先是社会上财富的一般代表，所以货币作为交换手段和支付手段才能得到全社会的认可。而支付手段的功能又先于货币的其他功能。这种货币，一旦得到统一的信用制度的保障，就会立即演变成为纸币。不过，在以欧罗巴文明为中心的经济中，黄金至今仍然保持着作为财富化身的威力。

总之，原始经济及非市场经济的货币，是一种有着各自不同起源、用于交换手段或支付手段等特定目的的“有限目的货币”。这种货币，一旦在社会上普遍地被当作财富的一般代表，它就过渡为一种更高层次的社会性存在物，从而取得了若干其它功能。假如它像黄金那样延伸到市场经济社会中来，最终它就会成为一种世界性的本位货币。归根结蒂，作为经济制度的货币，总是同社会的

传承因素结合在一起。我们——包括福田、希缪德、纽尔、多尔顿、波朗尼和我——的结论是：用于清偿“社会性债务”的支付手段，只是在它与起源于宗教威力的财富(treasure)^①合而为一的时候，它才开始获得其它功能。这种货币，可以说是在没有一般交换手段条件下的一种所谓“基轴性支付手段”。

① 波朗尼的原用语是“财宝”。本书第四章也沿用这一用语。

第九章 货币的象征系统

圣物是实在本身，也是威力和创造力，是生命和繁殖的源泉。

——埃里阿戴：《圣与俗》

1. 货币性的圣域

尽管前一章已经提及，但这里我们又不得不再次涉足“货币性”的圣域。这是因为：当我们论及精神分析学家西格蒙德·弗洛伊德的货币理论的时候，来自传统经济学的所谓“科学精神”的圣训便接踵而至。经济学家告诫我们：“那个家伙^①写的是没有货币的货币理论”。

这种所谓的“科学精神”，用来维持一个伪科学的狐假虎威，是再合适也没有了！它成了现代经济学用以掩盖其理论的贫瘠不经的一块遮羞布。在这种“科学精神”的幌子下，“货币对于人类社会意味着什么？”这个既属于真正经济学也属于综合人类学的基本课题，居然被经济学家随随便便地阉割掉了。因此，本章在讨论货币及其圣体显现的过程——即回答“货币是什么”这一问题——之前，就有必要首先谈一下“货币理论是什么”。

基于所谓“科学精神”的方法实际上是一种非常简单的方法。按照这种方法，不需要为货币的本质而冥思苦索，只消主观地编造和界定一个货币定义，然后去分析那合乎这定义的东西，就万事大

^① 指弗洛伊德。——译者

吉了。至于出乎界定以外的东西,因为不是货币就可以不必去考虑它们。这样,当然也就自圆其说了。

不过,尽管方法简单,但你一打开那些传统经济学家的货币论著,就会发现:它们是那样的艰涩费解,令人如入五里雾中,不知其所云。这是为什么呢?因为经济学有一种特殊的、隐晦的措词方法(这也是经济学的罪愆所在),它一方面运用着一些完全大众化的语言符号(如“商品”、“价值”、“价值尺度”、“支付”、“劳动”、“劳动力”等),另一方面却赋予这些术语以迥异于普通语言的范畴涵义。这种措词方法与心理学截然不同。在心理学中,当你初次遇到“里比多”这一术语的时候,因为日常生活中没有这种符号,你就要从一个崭新的角度去学习和领会它,这样你就能在一定程度上正确把握它。

由于经济学所研究的是“现实”的问题,这就使已有的困难变得更加严重。例如,我们在学习《资本论》第一卷第一篇的时候所碰到的麻布和上衣相交换的问题。在马克思的叙述中既不说这种交换以货币为媒介,也不说它是物物交换。这样的叙述是何等的费解!原因在于:要说它是物物交换,那就无法从这种交换中引出一个交换价值上的等价物;而如果没有一个使共同体连结在一起的市场,就无法证明投入生产的劳动时间在交换中反映出一个“社会平均的劳动时间”。但是不管你怎么颠来倒去,这种交换归根结蒂还是要“表现”为一种物物交换的。经济学家在不厌其烦地念诵这种烦琐哲学的地方,包藏着他们职业上的隐私。而一旦暴露出他们的基本假定,无论是商品理论还是货币理论,就都变得十分简单。

关于商品理论,宇野学派认为从上述过程中引出交换价值是牵强附会的,他们主张进行一个理论上的变革(我们期待着通过这个变革使商品理论得以再生)。但是,货币理论至今仍然被

束之高阁。不过值得注意的是，日高普对马克思从价值形态与相对价值形态的“等式”转形中引出货币的观点提出了质疑。另外也有很多学者正在受波朗尼思想的影响，这一点也是不容忽视的。

另一方面，近代经济学并不使用马克思经济学所特有的这种措词方法，而是把“非经济性”的因素从研究对象中分离出去。这种做法同样是缺乏深思熟虑的。因此，如果我们借助于弗洛伊德、荣格和埃里阿戴的思想来剖析“经济”的新的本质的话，也许可以使这些“非经济性”因素进入近代经济学狭窄视域中的数学领域，勿宁说将来有可能进入纯数理经济学的世界。

传统经济学对于“货币性”的圣域的界定，首先是以“什么是货币的功能”这一假定的形式进行的。他们的绝对标准是：货币的功能必须是在社会的“经济”活动中的功能。按照这个标准，日本奈良时代在建造元兴寺时放在基石上用以从“精神上”守护寺殿的那些银钱，当然就不是经济活动的对象，就只能称之为“铸币的非货币的”用法了。

2. 货币现象学

在日本，经济学家在货币理论上的规定严重影响了历史学家。即以日本“最初”的“货币”何时发行这么一个简单的问题，也出现了使我们经济人类学者无法理解的混乱观点。

按所谓“一般”的说法，日本“最初”的货币是元明天皇在位时于和铜元年（公元708年）发行的“和同开珎”（银币和铜钱）。但是，有文献记载，在“和同开珎”以前（7世纪），已经出现了由当局所发行的铸币（《日本书纪》天武十二年四月壬申条，及其它）。既然如此，那么为什么“和同开珎”被“一般”认为是“最初的”货币呢？据认为，这是因为在考古学的出土文物中没有出现7世纪铸造的

铸币(这姑且算作一条理由),也没有关于这些铸币流通的记载。这就是说,“一般”的逻辑是:凡是成为商品交换手段的,都是“前货币”。

不过,如果按照这种逻辑,那么开始于“和同开珎”的皇朝十二钱也不能说是全国性流通的货币。律令制政府用钱币向营造都寺的雇工和役夫发放工响(薪金),那些被征来劳作之后返回家乡的人,有的在中途饿死,有的拿钱买不到米。对于这样的事实应该怎样来解释呢?因此,一部分经济学家对于把始于“和同开珎”的皇朝十二钱当作“纯粹的”货币,自然就显得犹豫不决。实际上,只要我们按照严密的逻辑要求去考证史实,就会发现:几乎所有的关于非市场经济社会中货币问题的论述(无论是日本的还是西欧的),都是含糊其辞。而历史学家和经济学家对货币的定义,也就不知不觉地从所谓的“科学精神”变成了一般的“大众常识”。

关于日本的货币问题,也有人认为:日本“货币的确立”,是在庆长年间(1596—1623年)开始施行的“金银铜币制”。不过,这些人忽视了被称为“米经济”的农村共同体内部的经济。在日本农村,内部经济中极少使用现金。这种状况在“货币经济尚未普及”的江户时代是不言而喻的,就是到了昭和时代(1925年以后)也同样存在。据农村社会学的调查,在岩手县二户郡的荒泽村,普通农民除用现金支付必要的医疗费以外,使用货币的机会少得难以想象。另外,直到最近,据说在泉州要加入传统的“宫座”,都不能使用现金,而只用若干升米的实物形式进行支付。有人认为这种行为只是与人类学意义上的“加入仪式”有关而与经济学理论毫不相干。我劝那些持这种见解的人,应当认真思考一下日本农村的“宫座”所具有的深刻的经济和政治涵义。

总之,由于作为法定货币的金银铜币进入农村(准确地说,这

种货币开始为人们所使用和承认)最早也是在江户时代中期^①,所以说在17世纪金属货币就是全国性的,那不过是牵强的打引号的“货币”。而且,就连明治以来的日元,如果经济学家和历史学家称之为货币的话,那么从他们自己的定义来看,也同样没有自圆其说。类似的破绽在他们那里还可以举出很多。因此,作为货币,并非只能用于“经济性”功能,在不用于全部的“经济性功能”这一点上,“和同开珎”和明治的日元金币是一样的。尽管如此,但要靠仅有的这点东西来证明货币的存在是确凿无疑的,问题似乎就变成了如何证实货币是“一般性的”这样一个“程度问题”。这与其说是一个泾渭分明的科学判断,不如说仅仅是一个“大众常识”而已。

据说江户前期的一个名侦探钱形平次所提供的一样物品,居然也引起了我们的历史学家关于它是否一般交换手段的讨论。结果呢?“钱”形平次打上了引号,成了毫无意义的街谈巷议。讨论这样的问题,既不如“侦探没有佛祖的十只手”这一“事实”那么真实,也不如“侦探是与一般百姓不同的人”这一“真理”那么有趣,实在是无稽之谈。

还必须指出那些把货币的非“经济”功能归结为“非经济”功能的传统理论在论据上的软弱无力。大体可以说,他们连“什么是经济活动”这一问题,在本质上完全没搞清楚。关于这一点,我在本书第一部分已经做过阐述。这里只是有必要再一次强调:传统的规定是极其表面性的。由于肤浅地把经济界定为人类的物质生活,就使很多东西被人为地剥离开来。按这个规定,经济就同人类的宗教生活、神话传说、人类心灵上的问题以及人作为生物的属性等截然分开,从而使那些在经济学家看来是无法理解的东西统统被拒之门外。

^① 18世纪中叶。——译者

但是我们已经知道，经济学家在这种界定中所雕琢出的货币理论是何等的浅薄！波朗尼把具有全部经济功能的货币称为“全目的货币”，除此以外还有一种既具有礼仪性功能又部分具有一两个经济功能的货币，我们称之为“有限目的货币”。这种“有限目的货币”，强调那些与货币密切连结在一起的宗教性因素和精神性因素的重要性。波朗尼认为货币和语言、度量衡具有相同的社会作用，这就指明了通向新的货币理论的道路。尽管在波朗尼那里也有他的局限，但他最先启示我们：货币理论和语言学处于同一层次，也必须采用大体相同的研究方法。准确地说，货币理论只能作为“货币现象学”来研究。

因此，我们当前的任务，并不是匆忙地定义什么是货币，而是要从普通民众在本民族语言中通常标记为货币的那些符号（有时是歧意的）出发，去建立一个新的货币理论，即紧紧地盯住所有那些按文字原意的“货币”这一符号被分解的存在物。在这种意义上，我们也不能忽视那个在“正统的”研究者那里仅仅成了被污蔑的对象的“古币学”所研究的对象。因为在那里有着他们对货币给出的通常的因而也是正确的范畴涵义。然而，本书中作为术语称作“货币”的，都是与传统规定中的某些“经济功能”（虽然是部分的功能）有关的东西。这就是说，按照本书的观点，尤罗克人的角贝虽然叫做货币，但与它有阴阳关系、被用在“特勒格太尔”这种巫术中象征着恶的礼仪器具，却不叫货币。当然，这种区分完全为了方便起见。不言而喻，如果不同时讨论货币的边缘问题，也无法切近货币的本质。

3. 弗洛伊德的货币理论

在弗洛伊德学派的精神分析学中有一个货币理论，这一点人们并不熟悉。对于经济学家来说，探讨与肛门性欲有关的问题简

直是不能容忍的对科学的亵渎。而心理学家们似乎并没有意识到他们有能力去解释货币问题具有的象征性涵义。

作为货币理论,应当首推弗洛伊德的《性格与肛门爱》一文。关于这一篇文章,首先需要说明的是:原文中本来意指“货币”的词汇,在日译本中被翻译为“金钱”乃至“金钱欲”。虽然这也许并不是一个严重的译误。但是,所谓“金钱”,通常只是指交换手段和财富的贮藏手段。而弗洛伊德以及弗洛伊德学派所反复强调的,乃是作为象征的货币。所以我认为译为“货币”更妥当些。

说弗洛伊德的《性格与肛门爱》一文就是他的货币理论,这并不是妄下断言。在这篇文章以后,费伦齐(S. Ferenczi)和阿伯拉罕(K. Abraham)继承弗氏的观点分别发表了《货币偏好的个体发生》和《不安状态中的货币浪费》两篇文章。后来,波沁斯基(S. H. Posinsky)受他们启发撰写了《尤罗克人的贝币与“痛苦”》一文,笛门德(W. H. Desmond)在罗海姆的影响下相继发表了《论货币的肛门性欲起源》和《论动物献祭中的货币起源》两篇文章,并出版了《魔术、神秘、货币》一书。

以上论著大部分被收入埃尔内斯特·鲍内曼(E. Borneman)编著的《货币的精神分析学》一书。这是货币理论史上最独特的一部著作。鲍内曼是黎雪(W. Reich)和罗海姆的学生,他在现代人类学中首先提出“性”的问题,并著有《性人类学的精神分析的研究》一书。

弗洛伊德对货币问题的关心,的确是从金钱开始的,即他把着重点放在吝啬和浪费等问题上。但是在他的行文中也有一些关于货币起源的重要观点。弗氏对货币起源问题的注意与费伦齐在1915—1916年的合作者罗海姆有很大关系。罗海姆当时在马利·伯那帕特(M. Bonaparte)的协助下对非洲东部、澳大利亚中部、美拉尼西亚以及美国亚利桑那州的尤马——印第安社会做了大量的

实地调查。以这些调查为基础，罗海姆以论述财产起源问题为形式在弗洛伊德学派中引起了一场关于货币起源问题的讨论。不过，弗洛伊德对货币问题的最初关心比这要早得多。早在1897年致弗里斯(W. Fliess)的信中他就谈到“魔鬼赐予的黄金变成粪便”这一主题。在1913年写的《图腾与禁忌》一书中再次出现了“粪便=黄金”的命题。1917年，在他发表的《论欲动转换——尤其是肛门爱的欲动转换》一文中又出现了这一命题。

在出版《图腾与禁忌》的5年以前，即在致弗里斯的信中首次言及货币的11年以后，弗洛伊德发表了前述《性格与肛门爱》一文(1908年)。这篇文章被认为是弗氏阐释其性格形成理论的一个重要尝试，也是现代所谓“货币的精神分析学”这一流派的起点。在这篇文章中，弗洛伊德就“粪便=黄金”的问题叙述道：

“那是一个为人们所熟知的传说：魔鬼送给他情妇的黄金，在他离开以后就变成了粪便。……迷信中还有一个关于宝物的发现同脱粪相联系的故事。另外，‘钻钱眼’(dukatenscheisser——咒骂吝啬的有钱人时使用的一个俗语)的‘雅姿’人们也并不陌生。事实上，按古代巴比伦王国的教义来说，黄金乃‘地狱之粪’。当神经病伴随语言习惯而发生的时候，任何地方都是在本原的深刻涵义上这样来解读‘黄金’一词。另外，在神经病患者象征地使用一个词汇的时候，通常只是使这个词的古义复原”。

这表明，弗洛伊德从出现在病例中的人们把所持有的最昂贵的东西视同于最微贱的东西这一事实中，意识到了圣物的“原初”同最微贱的东西有着共通的本源。在这里，弗洛伊德几乎是不假疑虑地把黄金等同于最昂贵的“价值物”，这反映了他也同样是不加批判地接受了那个环绕在他周围的文化价值系统。但不管怎么说，他开始揭示出圣物与贱物的“原初同一性”，这一点是非常重要的。

众所周知,这一篇文章就总体来说,论述的是在肛门爱发展阶段中的里比多对性格形成的作用问题。一般认为,弗氏在该文中的主要思想后来为琼斯(E. Jones)和阿伯拉罕所继承。但是阿伯拉罕在1917年发表的那篇关于“货币”(这一场合近似于“金钱”)浪费的病例报告中,对弗氏的上述思想阐发得显然很不充分。不过,由于他触及了有关货币的一个本质问题,即注意到货币的“使用”并不产生于货币的经济功能,因而他开始接近货币的影象(image)。

与阿伯拉罕相比,费伦齐更直截地把目光转到作为象征的货币问题上。费伦齐在《货币偏好的个体发生》一文中指出:尽管人们对货币(金钱)的偏好因个人的生活条件或经历的不同而有所差异,但这种对货币的偏好都与肛门性欲有关,在这一点上个人之间却几近相同。他在论及“艺术或创造性活动的价值意识中有很多东西可以用肛门爱来解释”这一思想时,暗示了在货币中也有一些东西可以用肛门爱解释。但是,费伦齐的这篇文章,也成了产生下述观点的起因,即认为可以从精神分析学的角度去揭示贮藏黄金这一行为中的所谓“资本主义的本能”。这种观点后来以变相的形式出现在弗罗姆和黎雪那里。在此,作为波朗尼的学生,我想着意指出的是:这种出现在弗洛伊德左派中关于“到底什么是资本主义?什么是资本主义的本性?”所给出的肤浅的假设,乃是他们的一个共同的和致命的弱点。

总之,从货币问题来看,弗罗姆等人的叙述中真正触及本质的地方很少。虽然弗罗姆也引用了弗洛伊德在《性格与肛门爱》一文中的观点,但他并不认为所谓“肛门爱式的性格”在先而吝啬在后,而是把吝啬当成基础,认为吝啬反映着对排泄行为和粪便的迷恋。与弗洛伊德相比,在他那里实际上是把“社会性”置于个人心理之前来考虑的。但这样一来就会使人产生对个别问题的本质有一见

如故的错觉,往往使问题变得含糊不清。

在鲍内曼的《货币的精神分析学》一书中,还收入了哈尼克(J. Harnik)的一篇文章。在这篇文章中,哈尼克主要介绍了一些关于货币与肛门爱关系的实例。例如据他说,在那不勒斯,还不起债的人必须登上广场中的一个低矮的柱石,反复三次地脱下内裤把屁股露出来。这种习俗也波及到西西里岛。在佛罗伦萨,还不起债的人只有让债权人当众用一个大石块敲打自己的臀部,债权人方才肯罢休。在荷兰,人们习惯于让破产商人光着屁股坐在石头上。据说在斯瓦比亚地区(西德南部一个中世纪公国所在地,包括今巴登、费尔登和巴伐利亚西南部)的乡村,也曾有过同样的习俗。以上这些实例都隐喻着财产或债务的问题同肛门问题之间有某种联系,不能简单地把它们视为毫无意义的单纯处罚。

笛门德(W. H. Desmonde)根据在古埃及“圣甲虫”(scarab)被当作圣物并成为铸币的起源这一背景,推论出古埃及人一定相信圣甲虫产生于成年圣甲虫的排泄物。由于圣甲虫的确生活在粪便中,所以这无疑是一个有价值的推论。正如笛门德自己所承认,他是受了弗洛伊德和费伦齐的前述观点启发而得出这一推论的。尽管笛门德并非直接师承罗海姆,但他深受罗海姆的影响。

格赞·罗海姆(Geza Roheim)是与波朗尼同一国籍,同一时代的著名学者。他在《财产的基本形态及其起源》一文中,列举了一些用以证明货币与排泄物关系的实例。据他说,在美拉尼西亚的加泽莱(音译)半岛,岛民所使用的贝币被当成“大海的排泄物”。这个例子同弗洛伊德提到的巴比伦王国的情形是一致的。另外,罗海姆还举出了阿兹台克人把黄金视为“神的粪便”等实例。

罗海姆认为,人类社会中最初的交换是母亲与婴儿之间的“交换”:婴儿需要母亲的奶,母亲则需要婴儿清洁的排泄物。在包括这篇文章在内的许多地方他还指出:在很多社会中,人们都通过在

墓地留下排泄物来表示对死者的景仰。

后来，作为这一行为的发展形式，排泄物（这里的排泄物被认为能够将死者平安地送往黄泉）被宝石、贝壳和铸币所取代。说到这里，使人不由联想到日本的习俗：在死者棺材中放上一些铸币以保佑死者安渡“三途河”。

罗海姆最后又分析了孩子把粪便盖在被杀害的父亲的遗体上这一主题，从而得出了“父亲尸体 = 粪便 = 货币”这种三位一体的假想等式。略有不同的是，日本也有一种叫作“粪肥地藏”的东西。

4. 货币的圣性与贱性——弗洛伊德批判

弗洛伊德在《性格与肛门爱》一文中所实际着眼的，是最微贱的东西与有圣性威力的东西的连结，这一主题在罗海姆那里就被大量的人类学资料所证实。在这一点上，前述波沁斯基对北加利福尼亚的尤罗克——印第安社会所做的考察，也有实证价值。波沁斯基当然是受了罗海姆的影响而进行这项考察的。

在尤罗克人中间，无论美德还是恶行，一律用货币限额来表示。这种货币可以说执行的是计算手段的功能。值得注意的是，“尤罗克是一个具有特殊的肛门性欲或肛门迷恋的部族”（克劳伯尔[A. L. Kroeber]）。波沁斯基发现了那里的“角贝币”（denatium shell money）与巫术中所使用的“特勒格太尔”（telogetl——象征着“痛苦”和各种恶行、呈手指形状的祭具）之间的关系，他指出：贝币是幼儿性摄取的阳性表现，而特勒格太尔则是与之对应的阴性表现。

对于以上这些研究成果，我们不能片面地加以否定。但是，我们也要指出其中共同的缺陷。与他们不受货币的“经济功能论”的束缚这一优点相反，他们几乎忘记了对所考察的对象做起码的“经济学的”分析。比如在“角贝币”的情况下，他们并不过问“角贝币”

是在尤罗克社会中的什么情况下以什么形式被使用的。如前所述,如果仅仅局限在对功能的分析上是无法接近货币的本质的。但是在象征系统的分析上全然不问货币象征同其功能的关系,也同样不能深入货币的本质。

不过,不管怎么说,粪便与货币之间的确存在相通之处。这个在经济学家看来几乎是不可思议的结论,至少在被介绍的实例中是可以成立的。但是,粪便与货币的这种关系显然并不适用于世界上所有的货币(严格说来连半数以上的货币也不适用)。既然如此,那么我们所应当做的就只能是解读那个在人类社会中以象征的形式出现的货币的“原初”物质化(materialize)的过程。假如不对这一物化过程做进一步分析,那么弗洛伊德学派的货币理论就仅仅是把几个有趣的“极端”例子公诸于世而已。

然而值得注意的是,弗洛伊德学派所密切关注的那个以象征形式出现的货币的“原初”,似乎被他们理解为“所有”的观念以及“财富”的观念。他们之所以每每言及货币总是变成了“金钱”的用法(这时译为“金钱”似也无妨),是因为在他们的观念中就是把货币的本质归结为“财富”或“财产”;而他们之所以反复论述“吝啬”,则是因为他们认为:吝啬是同排便行为连结在一起的,它是从幼儿最初的创造物——即在观念上被当作最初的“所有物”的东西那里产生出来的。假如幼儿能够极力忍耐排便,那就是最初的“储蓄”。因此,从心理学上来看,“浪费”是发生在“节俭”和“吝啬”之后的一个问题。

他们认为:幼儿只有在排便以后,才开始意识到自己能够创造某种东西。这一点乃是他们把“创造”、“所有”以及“财产”等观念同排便行为连结在一起的根据。

因此,在弗洛伊德学派的观念中,按重点选择的不同而形成的两个观点交织在一起:在忍耐排便的行为中他们看到了“财富的保

持”，而在排便行为中他们则看到了“财富的形成”。

如前所述，罗海姆认为：母亲给予婴儿以母乳，这一行为在婴儿的感觉上就变成了与母亲之间的“交换”：婴儿“给予”母亲以清洁正常的排便。而在这一行为中婴儿对排便的“管束”，在罗海姆那里大概也成了一种对“自我的形成”具有重要意义因素。

由上可见，在弗洛伊德以及以费伦齐为代表的弗洛伊德学派（主要包括那些受弗氏影响较深并有一定贡献的人）的货币观中，有一个明显的共同观念，即所谓弗洛伊德学派关于货币的一个“共同幻觉”（？）：货币的“原初”就是“财富”、“财产”或“所有”等观念。其所以阿伯拉罕等人在寻找“浪费”背后的情结（complex）的时候，都是做有关财富或所有物的心理学分析，原因就在这里。

因此，之所以把肛门爱置于和“货币欲”相等的关系中，他们认为：这是因为排泄物是一种承担着“所有”和“财富”等观念的存在，而且这种存在常常与“创造”的神秘连结在一起。这不过是一种循环推论而已。

上述“弗洛伊德学派的假说”，在下述三个方面是站不住脚的。

第一，所谓排泄物代表“所有”的观念这一论点，是无法验证的。在他们的解释中，时而表现出因便秘在体内保持排泄物的象征性涵义，时而表现出排便行为的“价值”等。这些解释归根结蒂无非是围绕着从排泄物或排泄行为及其“管束”等各种相关情节中发现“某种东西”（？）而进行的循环推论而已。罗海姆的实例就其本身来看固然无懈可击，但若将他所做的解释当作一种对包含这些实例在内的混沌的民族文化的解读，即作为一个整体性的概括理论，却是不能成立的。

第二，他们完全没有考虑“所有”或“财富”等观念为什么能够成为货币的“原初”这一问题。由于他们根本不想同经济学家“对话”，所以这种缺陷似乎在所难免。可是他们又过于轻率地把货币

归结为“财富”或“财产”。他们一方面做着货币象征的理论分析，另一方面又极其片面地把“金钱欲”等同为“财产偏好”。使自己的分析只局限在货币的经济功能的一个方面。

关于经济学中功能列举式的货币理论的局限已如前述。但是，如果采取完全相反的态度，即全然不同货币的经济功能，那么不管是在对货币进行精神分析学的考察时，还是在做有关货币的“病例诊断”的过程中，都会出现人为的、不可克服的困难。

第三，他们完全忽视了对“所有”和“财富”这对观念间的同质性与异质性的区分。“财富”的观念被他们解释为圣物（最昂贵的东西）影象的外化；相反，对“所有”的观念，他们却并未从根本上说明它的发生过程，尽管他们所依据的是马克思和恩格斯的定义。或许，他们把“所有”看成是伴随“支配”而发生的。但是“支配”又是指什么呢？他们没有给出一个明确的答案。

说得明朗点，从当前的研究来看，对“所有”（或“所有物”）和“财富”这一对观念，理应以“异质性”为前提分别进行考察。但是在弗洛伊德那里，这对观念却被混淆在一起。相形之下，费伦齐注意到“创造性”和“造物”的影象（可以认为这是他发展了弗氏的观点），这一点却是更有价值的。

可见，弗洛伊德及弗洛伊德学派关于肛门爱的货币理论，显然不能成为一个完整的概括性理论。但是，他们所揭示的埃及圣甲虫、巴比伦黄金、尤罗克角贝币以及美拉尼西亚被当作“大海的粪便”的贝币等“货币与排泄物”之间的连结关系，依然是非常重要的。不能因为以上对“弗洛伊德学派的假说”所做的批判，就抹煞这一事实。

如果说弗洛伊德的解释算不上一个完整的货币理论的话，那么我们就有义务去阐明一个真正的“完整的”货币理论。

5. 埃里阿戴的货币理论——货币的象征与圣体显现

米尔希·埃里阿戴的货币理论同弗洛伊德的货币理论一样，也是人们很少了解的。埃里阿戴对“影象”和“象征”的研究，为深入考察货币问题提供了一个指导性的思路。

从本世纪 20—30 年代起，法国的毛斯和希绍德等人就开始注意到货币是一种带有宗教性威力的物。但是他们并没有进一步分析货币是一种什么样的宗教性的物，也没有注意到货币所带有的“双意性”或者“魔性”，即货币是一个圣性与贱性的复合体。这一点，恰恰是解剖货币的一个最为重要的关节点。

关于“弗洛伊德假说”的主要错误，前面已经做了批判。撇开这些错误不谈，应该承认在弗洛伊德学派那里，还是意识到了货币是一个圣性与贱性的复合体的。正如我们所指出的那样，他们的这种意识是以一种欠加工的形式而存在的，即表现为“排泄物—肛门爱—所有或财富的观念—货币”这种连锁形式。

货币的存在一般并不同排泄物或肛门爱有关。从比重上看，更大量存在的，或者是像中国那样起源于贝壳影象的货币，或者是与有关食物或动物的禁忌结合在一起的货币。因此，只依据排泄物有时等于货币就得出货币是一个圣性与贱性的复合体的结论，这当然不能从理论上解释贝壳或图腾动物与货币之间的关系。我认为，货币与贝壳象征系统的关系比之与排泄物的关系具有更为深刻的意义，而且对前者的考察能够为深入地理解后者提供一个正确的方法。因此，本节就货币与贝壳象征系统的关系问题展开论述。

埃里阿戴在《关于贝壳的象征系统的考察》一文中指出：贝壳所具有的“创造力”的影象，乃将其密码注入了它所具有的礼仪性功能中。阿佛罗狄忒从海螺中诞生；亚赛尔娃——吠陀的赞歌唱

道：

“……

解脱一切的贝壳和珍珠

不予我们以困厄

贝壳啊

你生于苍天、大海、江河

你从黄金中诞生

你是我们延年益寿的护身符

……”

在丹麦，牡蛎和安产贝既象征着女性生殖器，也象征着受孕与生命的创造（日本也有类似的习俗）；在印度教中，治疗疾病的时候，要使用珍珠粉来使患者起死回生和增强体质。在日本，“修验道”把附在海螺上的螺须看成是修行者的脐带。

贝壳的影象并不只是与受孕、生育这类生命的创造有关。在克娄巴特拉的埃及和北美的佛罗里达，君王陵墓上都镶有珍珠宝石。墨西哥金字塔的顶端有一层厚厚的贝壳，贝壳层的正中安放着灵柩。美国著名的历史小说家安德森（P. W. Anderson）在《黄土地带》一书中介绍了印度人在葬礼上的这样一幕：在从死者的家前往墓地的路上，人们一边吹着海螺，一边沿途撒下贝壳，他们也像中国人那样在死者的嘴里放上珍珠。在中国仰韶村和镇番沙漠出土的古墓葬中，发现有大量的安产贝，而且其中一个陪葬的坛子上还留有被称为是《安产贝文》的字样。埃里阿戴在考证了这种特殊的文字以后指出：“它们无疑是象征着死亡和复活”。显然，在贝壳的象征系统中不仅有诞生，也包括复活与再生——实际上意味着更深层意义上的“创造”。

如上所述，安产贝的形状使人联想到女性生殖器。比如在日本，有些人在解释“安产会”等民间安产贝信仰的时候，就是以此为

根据的。因此，埃里阿戴便把贝壳的象征系统解释为是从“妇科性的”起源中产生出来的。但是，如果过于强调“贝壳—女性生殖器—创造力”这种连结关系，那就走到了另一个极端。因为除了安产贝以外，很容易找出其他非“妇科性的”象征系统。这里需要注意的是“海水”（咸水）这一与贝壳连结在一起的重要因素。我们把它附加在外观上与生殖器相类似的贝壳象征系统上（毋宁说把它当作一种次要的纯诱发性的因素）。

不仅如此，贝壳象征系统与海水象征系统的连结，又导致了它们与月亮象征系统的连结——。

“月也者，群阴之本也。月望则蚌蛤实，群阴盈；月晦则蚌蛤虚，群阴亏。”^①（《吕氏春秋》精通篇。埃里阿戴）

正如埃里阿戴所指出的那样，“月—水—贝”，是从我们已无法理解其功能作用的那个远古的象征系统中衍生而来的。货币的“原初”正是“月—水—贝”聚焦于一点而物化了的東西。这一物化过程是我们在下面所要透视的。远古的象征系统一方面衍生出“月—水—贝”的象征系统，另一方面可以说是以“（生殖器—）肛门—排泄物”的形式衍生出了另一组象征系统。

弗洛伊德注意的是后者。不能说限于后者就是谬误，但也不能像他们那样把“肛门—排泄物—货币（金钱）”的连结关系仅仅理解为一个表层的现象形态。

6. 圣体显现

从埃里阿戴的启示出发，我们就能在“始原的太古象征系统—月·水·贝·排泄物—货币”这种连结带中来考察货币的内在生成过程。这个“内在生成”的过程，正是圣物体现并与俗物对立发展的

^① 转引自《吕氏春秋译注》上卷第254页；吉林文史出版社，1986年。——译者

过程,即前述所谓“圣体显现”(hierophany)的过程。货币的物质材料,无论是金、安产贝、还是雅蒲岛上硕大的文石,人们对货币的崇拜都不是朝向金本身或安产贝本身。在罗海姆所举出的那些例子中,人们当然也不会对肛门或排泄物本身存有什么特殊的、根源性的“情结”。

货币之所以为人们所崇拜,是因为它已经从货币材料所带有的那些世俗的意义中超脱出来,显现为一个“圣体”。马克思不理解这一点,徒劳地在货币材料(贵金属、粮食、牲畜)的使用价值和交换价值中寻找货币的本质。马克思论述金的再生产过程及其价值的“社会性”再生产的理论,在整个《资本论》中是最晦涩(就是说,是逻辑上的危机)的一部分。具有讽刺意味的是:马克思在世俗意义上未见得是徒劳的那些理论,即很多经济学家追随他的那些东西,恰恰都是能够用埃里阿戴所揭示的“圣体显现”的本质形态去说明的东西。

埃里阿戴认为:

“无论多么原始的东西,其圣体显现都必然是悖理的。对这一点怎么强调也不过分。通过神启圣物,一个事物会变成某种‘截然不同的东西’。然而它终究还是原来那个事物。”(《圣与俗》序言)

这就是说:“圣石”同样是一块石头,“从世俗的观点来看”(埃里阿戴),并不存在把圣石区别于其它一切石头的某种东西。同样,地中海世界的黄金和挪亚人的牛也仍然是现实世界里的金与牛。但是,当这些东西成为货币的时候,由于直接或间接地受远古的象征系统的支配而发生了“圣体显现”,就必然使眼前的物质的现实转变成超自然的现实。马克思看不到这一背景,在埃里阿戴所说的“悖理”的一个侧面、即世俗的现实中反复地做着循环式的经济学论证。他的货币理论中的那些晦涩的地方都是由于上述原因和来自于他的“地中海世界观”。而他的理论其所以貌似科学,

是因为货币的存在常常就包含在“悖理”之中。并且,一定的事物成为超自然的(可以说是一定的共同体对一定的圣性所形成的)“共同幻觉”的过程,即“圣体显现”的过程,并不局限在一个民族(或共同体)所共有的那个“共同幻觉”的范围之内。在具体的历史行程中,有时一个民族被拥有别的象征系统的另一个民族所“征服”,便被迫使用别的民族的象征系统。这就是说,当罗马帝国征服了古埃及,克娄巴特拉的臣民就不得不使用罗马的金币。在这种情况下,被征服民族原有的那个“货币”同它所在社会中的宇宙观和象征系统之间的关系就被人为地切断了。这样,经济学家和历史学家便往往看不见货币的“圣体显现”的过程。

这正如埃里阿戴所揭示的:“近代的欧美人面对圣物的种种显现形态感到困惑不解。也就是说,他们不理解:圣物对于某一个民族来说,是能够显现在石头和木头中的”。

假如我把上面这段文字中的“石头和木头”换成“黄金和贝壳”的话,那么读者一定会发现:埃里阿戴实际上已经出色地表述了货币的象征系统与圣体显现的关系。

7. 日本人的货币观

前面虽然对弗洛伊德和罗海姆做了批判,但我并不想全盘否定他们的货币理论。关于埃里阿戴,我要肯定他对上述货币的象征系统与圣体显现之间关系的分析是正确的;但在考虑货币本身的象征系统这一角度上,我不认为他所做的分析是充分的。下面,我想通过对日本的货币的象征性的分析(对这一问题的认识乃是引导我从事经济人类学研究的“路标”之一),对弗洛伊德和埃里阿戴的货币理论做一概要的补充。

在江户时代享保年间(1716—1735年)问世的《钱苑》一书中,记载了有关货币的非经济性使用的若干史例(假如是弗洛伊德或

埃里阿戴,我相信他们也会注意到这些史例的)。据记载,习惯上人们把古钱看成对治病有精神疗效的东西,并认为钱币有驱邪避妖的神力,人们还相信挂在“指套”带儿上的“和同开珎”或“大中通宝”能够保证射箭命中。在日本货币史上,首先注意到这类货币的“厌胜性”使用^①的是内田银藏、福田德三和小叶田淳。尤其是货币史的权威小叶田先生,他收集了历史上有关货币的“厌胜性”使用的大量实例,形成了一个非常有益的研究报告。本文中一些重要的观点多受益于小叶田先生的研究。

在天皇家族,皇子诞生之际要将99文金币(后改为铜币)放在龙枕之上以祝生祈寿。在藤原道家族,女孩出生的初浴之际,要在浴盆中放进“七宝袋”(金银、珠宝、丁香和麝香等)和装有三文钱的钱袋。另外,在空也上人的陵墓中也曾发现有埋藏的砂金。这些例子表明:在日本、以金、银、铜为基础的钱币,也是与生命和复活的象征系统连结在一起的。

人们常常把丰臣秀吉向自己的部下“发放”金银这一行为说成是他个人性格中所谓“成金癖”的外露。这显然是误解。对当时的历史做一详细考察以后我发现:这位天才似乎悟出了金银的影象以及隐涵在金银中作为显圣本原的圣物的影象。为什么这么说呢?一般认为,金银是由于丰臣秀吉的“发放”才有了全国性流通的信用保证,而另一位天才织田信长在他以前虽也曾向部下“发放”金银(规模不大),但当时金银在社会上还不通用。这就是说,金银在被他们用作赐物的那一时刻,并没有成为社会所公认的一般交换手段和财富的贮藏手段;而金银开始在全国流通,则是他们“发放”的结果。假如这一“结果”在事实上的确是他们明智的经济

^① 在我国古书文中,也有关于货币的“厌胜性”使用的记载,例如:《博古图》:“厌胜钱有五,一体之间,龙马并著,形长而方。李孝美号之曰厌胜钱”。——译者

政策所带来的,那是很了不起的。不过,从当时的历史背景上看,虽然有许多迹象可以肯定,但绝对地这么认为也是不妥当的。

丰臣秀吉曾经铸造过“判用金”^①。但是,在天正15年(1588年)为平定岛津而进军九州的时候,他命人将金银系在红绳子上分发给士兵,每5人并排手持一贯;还将驮着金银的战马每16匹并作一排跟在手持金银的士兵后面。正如小叶田先生所指出,在这一行为中存在着无法用“军用金”和“成金癖”来解释的东西,它暗示着丰臣秀吉的象征系统。红色与货币,对丰臣秀吉来说,是某种象征化了的真实的东西。“军用金”这种实用的经济物品固然很重要,但是,对于像丰臣秀吉那样的鏖战疆场、出生入死的战国诸大名来说,使用这种隐喻着生命永恒、死而复活的意象的象征物,并不是什么不可思议的事情。无论是在西方还是在东方,骑士和武士们的徽章,都同他们各自的象征系统的深层密切连结在一起。这不由使我联想到日本信州真田家族有名的“六文钱旗帜”。

通常,日本战国时代人们的生活方式或象征系统由于在说书艺人那里被编得天花乱坠,使人往往容易对它们流于浅薄的理解。但是它们实际上像德国农民战争或中国太平天国那种动乱年月中的人们的生活方式一样,是很有价值的。丰臣秀吉用在旗帜上的蒲芦,与传统的相扑盛会上东位者^②所插的芦花源出一处。芦花象征着火(进攻?),它酷似于战场上的“马标”。^③相扑比赛中西位者所插的藤花表示水,象征着生命永恒和死而复活。这样,一边是火,另一边是相对应的水(死而复活),二者巧妙地组合成一个象征性的对立结构。这种象征系统洋溢在丰臣秀吉的天才的宇宙观的

① 也称“判金”,一种椭圆形金币,分为大判和小判两种。——译者

② 在相扑比赛中,把双方分为东西二阵,分别称“东位者”和“西位者”。——译者

③ 日本古代在战场上立于主将身旁以示其所在的一种标志。类似于我国古代的“帅旗”。——译者

预感之中。由此，我们就不难理解他为什么会百战百胜、所向无敌。

在直接面对死神的时候，人们是怎样对待货币的呢？难道在生死关头人们还是把货币视为价值尺度或交换手段的吗？

在京都三十三间堂的观光寺院东边，有一个鲜为人知的小寺——养源院。据寺中僧人介绍：当年德川家康为了挑动西军进犯，只留下很少的守军。德川东去以后，这里成了留守官兵集体自杀的场所。自杀时的垫板如今就镶在天花板上。由于占领者长时间不许打开这个房间，所以自杀时数百人的内脏和鲜血溅洒在这块厚木板上的残迹以及剖腹时支撑身体的手印和跌倒时肩部甲冑留下的印痕，至今仍清晰可辨。此情此境，遥想当年的惨状，寺僧那缓缓的声调仿佛来自另一个世界。这种自刃，在我们看来是何等阴森可怖的一幕，于他们却好像家常便饭！在日本历史上，像这样的临死关头，武士们总是将钱财赠予他人。据传说，天正10年（1583年）武田胜赖在天目山自刃时，就将甲金及永乐银钱送给了为“介错”打水的女人。在这类故事中，作为圣体显现的货币的涵义，是隐藏在民间百姓的方言中的。

这其中固然有后来的说书艺人用芭蕉大扇搨出的虚构情节，但那永驻在“死的仪式（剖腹）—介错的水—货币”这种连结在一起的象征结构中的影象，作为一个即将形成的神话来说，却是非常出色的。

从日本的货币象征系统中，很难找到为弗洛伊德学派提供佐证的例子，因为仅就我的调查来看，日本并未出现过排泄物的象征系统。与此相反，就埃里阿戴的货币理论(?)来说，尽管以上叙述只限于铸币而没有涉及本原意义上的货币(也许是“米”或“布”?)，但在我的叙述中出现的“治愈之力”、“创造之力”和“再生之力”等货币的影像，同埃里阿戴所揭示的货币影像都是一致的，也进一步

证实了埃氏的观点基本上是正确的。当然,这种分析并不限于对金和银的影像的分析。无论是在日本还是在朝鲜,都曾有过一种与通用硬币形状很不一样的钱——“绘钱”^①,它带着许多象征性的用法曾流行于民间。假如能够对有关“绘钱”的史实作一考证,那将有助于我们的认识进一步明确。但遗憾的是:我对此的研究还很不够。

那么,能否根据已有材料就断定埃里阿戴的观点是绝对正确的呢?这个问题留在本章的最后一节讨论。

8. 炼金术与货币的象征

炼金术并不是一种单纯以金或银的化学合成为目的的活动。这一点对心理学家和宗教学者来说是一个普通的常识,但对经济学家来说却不是这样。经济学家武断地把炼金术贬低为依靠合成为具有最高经济价值的金来“获取财富”的一种从未成功过的、空洞无聊的、并常常是欺诈性的试验。他们一直把炼金术拒之于科学的研究对象之外。

如果经济学家读了荣格的《心理学与炼金术》一书,他们也许就会改变上述这种对炼金术的偏见;如果他们再能够把我在本章所阐述的各种观点综合起来考虑的话,他们就会发现:在炼金术中实际上隐喻着解读“货币”这一物象的深刻启示。这里我只是很随便地说“读荣格的书”。但实际上,荣格的书是很难读懂的,更不是能轻易去评述的。因此,在这里我只能简单地谈谈他的几个主要观点。

荣格首先提出了一个尖锐的问题:“炼金术师果真总是失败的

^① 一种圆形方孔的玩具钱,上边绘有茄子、七福神等各种图案,材料一般是铜或铁。日本大约是从江户初期开始流行。——译者

吗？”在他那里，暗示着对这一问题的“否定”（不过，我倒希望他能更详细地展开自己的观点）。

最为重要的是：“真正的”炼金术师所追求的是“高尚的金”（aurum non vulgi〔拉丁文〕，意为“不卑俗的金”）；进一步说，在最终的意义上，“炼金术的目的不是造出单纯的肉体（物质），而是造出同时也是灵魂的肉体（物质）”（荣格）。

炼金术通过把金刚石（diamond；表示“不死”）、可饮用的黄金（aurum potabile〔拉丁文〕；表示“万灵药”）、红白水（aqua perarans；表示“永生”〔白与红象征两性〕）三者合成以求得到仙人之石。但是，炼金术绝不只是一种“现世”的化学合成，而是与人类的心理过程连结在一起的一种活动。我认为：只要炼金术是在上述意义上存在的，它就必然是“成功”了的。否则，就像荣格所指出的那样，它就不会在如此漫长的历史长河上架起一座金桥，就不会给包括巴拉赛尔苏斯^①在内的许多科学巨人带来那样深刻的影响。

但这个问题目前我们不去深究。对于我们当前的课题来说，最为重要的是那个炼金术中的黄金和仙人之石的概念。据荣格说，它们乃是显现为既是黄金又非黄金、既是宝石又非宝石的东西。这种东西，正是我们所要寻找的那个显现了始原的圣物象征系统的东西，那个与货币有着共通的本原的东西！炼金术师之所以追求金和银，并不是为了获得金银所具有的交换手段、财富化身或支付手段等功能与效力，而是因为金银在他们的共同体中是一种圣物，他们才必欲求之。并且，他们是把金银葬身于自己的操作

^① 巴拉赛尔苏斯（1493—1541年）是欧洲文艺复兴时期一位杰出的科学家。瑞士医学家、化学家、哲学家、神学家。曾随父习炼金术、占星术和魔术，后遍游欧洲各地。——译者

(obs——意为“观察”)过程中来实现自己的欲求的。因此,真正的炼金术师所追求的并不是世俗的物质。有时,他们中间即使有某些人偶尔将操作的目的放在作为现实货币的物(金和银)身上,但那也绝不是盯着货币的经济功能,而是追求埃里阿戴所说的作为“超现实的”存在的货币(不过,在现实中,的确有人追求现实的货币)。

我在本书的第一部分曾经指出,就货币理论来说,荣格的思想完全可以用下述形式表达出来:

社会的本原存在——→普遍无意识——→“吗哪”——→
交换与货币的启动。

现在,我们在他的炼金术理论中则看到一个逆返的过程:

货币——→金银或仙人之石——→普遍无意识——→社
会的本原存在。

之所以出现上述“循环”,是因为:炼金术理论乃是荣格关于普遍无意识问题进行探索的一个核心环节。

这样,炼金术(以货币的“原”与“物”的角度看)就使我们能够透视作为圣物的“原”货币与作为现世物质的“物”货币之间的相互关系。可见,炼金术绝不是经济学家从传统货币理论的观点出发用“贵金属论”就能够否定的那种浅薄的东西。经济学家们实在有必要来了解一下荣格和种村季弘的研究。

9. 结论——周缘性、圣性与贱性

作为这一章的结论,我们首先对弗洛伊德学派的货币理论做一总结性的小评。如前所述,粪便或肛门本身并不会给人的心理上带来某种特殊的圣性或者贱性。这正像道格拉斯(M. Douglas)在批判伯泰尔海姆(B. J. Bettelheim)和布朗(N. O. Brown)时所指

出的那样,圣性或贱性的象征基础之一,是对肉体的开口处即边缘部位的污秽与危险的意识。

关于寓于“周缘性”中的污秽与危险的问题,我在另一篇文章中已经论述过。道格拉斯在《圣洁与危险》(日译本为《污秽与禁忌》)一书的第七章《体系外缘上的边界》中,就这一问题对弗洛伊德学派所做的批判是再明了不过了。我们之所以强调在肉体的边缘部位潜伏着力量与危险,是因为“魔性”(双意性)之力正是将其存在隐循于靠近“周缘性”(边界)的精神上的柔软部分。与这种“周缘性”中的力量与危险在性质上完全相同的东西,有时还出现在头发、指甲和汗液中。如果读者能够联想到这一点,那么上述观点的正确性就显而易见了。

出现在临界线附近的“魔性之力”,当然不只是集中显现于肉体的边缘部位。它还出现在系统内部的“边界”上、出现在系统内部的范畴与范畴之间。关于这种“魔性之力”(双意性之力)的显现形态,我将在本书第三部分进行分析。

简而言之,弗洛伊德学派的肛门性欲理论及其货币理论,解析了有关货币的一个圣体显现过程。但是遗憾的是:由于他们将自己的视域严格界定在这“一个”过程上,就不免失之偏颇。

下面,我们对埃里阿戴的货币理论做一总的评价。

与弗洛伊德学派相反,埃里阿戴并没有把自己的视域局限于“肛门”即肉体的边缘部位上。他透视了更多的圣体显现过程,发现了其中作为始原的“太古的象征系统”。这是埃里阿戴的货币理论中值得肯定的地方。但是,埃里阿戴同样有他的局限。他始终未能阐明货币作为圣物的显现形态,为什么有时会同最高的(最低的)贱性连结在一起?

埃里阿戴分析了“月—水—贝”的象征系统,他眼看就要

触及货币这一魔性的存在了，却终未跨出这一步。他一方面已经找到那种既是现实物又非现实物的东西，另一方面却在仅有几步之遥的现实社会中世俗的事物（不仅仅是货币）的前面收住了视线。他大概没有意识到：荣格及他本人对宗教、神话和人类心理所做的分析，在文学、艺术、经济、经营管理和政治等领域中几乎所有的关节点上都是能够“圣体显现”的。尤其需要指出的是，埃里阿戴的局限还在于：他没有意识到货币在从圣物向世俗“扩散”的过程中同样存在一个像他所解析的那样一个能见的部分。不过，带来这一局限的责任并不在于埃里阿戴，而似应归咎于那些把货币的定义界定在“世俗”的功能上的经济学家。

严格地说，并非圣与俗的分离或对立，而是被象征地显现于圣性与贱性的“双意性存在”（魔性的存在）及其现象形态中的神话宇宙与人格宇宙的对立和连结。正是这种“对立和连结”，才是能够解析货币这种几乎是魔性存在的东西。

埃里阿戴揭示出圣物同一切始原的太古象征系统是连结在一起的；荣格在“始原”的前面显现于炼金术中的种种象征和影象中发现了普遍无意识。但是，再进一步，我们就需要一个能够透视圣物与贱物、圣性与危险性之间关系的理论。这就是说，只限于一般地说圣与贱“有时”出现在同一个物身上，这种认识已经不够了。在弗洛伊德、荣格和埃里阿戴以后，我们需要一个能够阐明这样一些问题的理论：何时圣贱“两性皆有”？何时为圣？何时为贱？即要证明：所有的圣物必然都是贱物。本章虽然关于货币的“贱性”几乎没有言及，但从我的叙述中“可找出”货币的“贱性”，这无庸赘言。而问题已如上述：什么时候？以什么形式？具有什么样的转换和逆返的逻辑？这些问题在货币上是必须回答的。仿佛把从极端贱性向极端圣性

倏然逆转视若儿戏的北美印第安神话中的“忒里砑司岱”(淘气精)^①,最近似乎成了神话学家热门的课题。货币这种东西,就是现世中的“忒里砑司岱”!

① 英文原文为 Trickster,指一个具有特殊能力或魔法的兽人。有关他的传说和神话流传在世界各地,一般译作“恶作剧人物”。本书根据内容需要采用音译。——译者

第三部分 超越视域

第十章 魔力、经济伦理与法

“社会”这一观念是一个强权的影像。它以自身内在的权力支配着每一个社会成员，驱使人们去从事某一社会行为。……在“社会”周缘的临界线上潜伏着这样一种力量：它给予协调者以报偿、而致予侵越行为者以反击。

——道格拉斯：《圣洁与危险》

1. 恐怖与道德律

正是对社会以一定的规律所表现出来的“魔性”的“恐怖”感，构成了制约人类行为的一个“原”。仔细观察一下就会发现：人们对这种魔性的恐怖仿佛是来自一个非现实的世界。也正因为如此，现实世界（人格宇宙）中的物理性制裁（诸如“死刑”之类）有时甚至无法给社会成员造成什么恐怖感。原因在于：现代人所具有的“死”这一观念（尽管完全出于自然）并不是一个普遍性的观念；并且，在社会分化以后，统治者所具有的“死”的观念与被统治者（一般成员）的这一观念，是处在分离状态中的。

正如埃文思-普里查德在关于挪亚人的报告中所指出的那样，往往会出现这种情形：犯罪者因为脱离了亲族间的“互酬之

环”，结果便等于接受了死亡的宣告。——在这里，被认为是“最可怕的”东西，仍然是社会关系的断绝。死亡则是它带来的必然结果。比之外在权力的支配所产生的法的制裁（物理性制裁）来说，社会成员感到更加可怕的，是社会赋予共同体成员的“危险”、“污秽”以及偶尔出现的“神圣”等观念；是由此而成为道德律中心的、存在于社会深层的力量对灵魂的威慑。驱使人们参与经济制度的力量，也根源于此。这种力量就表现为“经济伦理”。

那么，在没有成文法、甚至连文字也没有的原始社会里，人们在“无意识”中感到恐怖的“原初”又是什么呢？这个问题与经济伦理紧密地联系在一起。社会中“罪”的意识，正是基于这种对不可侵犯的东西的恐怖。所谓“犯罪”，即对魔性这一影像的侵犯，是一种不仅将行为者本身、而且也将整个共同体带入了人们根本没有意识到的危险的境况之中的行为。

恐怖，有时因为要求避讳而伴随着强烈的“污秽”观念，成为禁忌的基础；而有时，它也与“神圣”、“圣洁”的观念合为一体。“圣”与“恶”两个概念的境界经常遭到混淆，于是人们开始研究它们的“临界点”。通常，与危险和污秽的影像同时出现的“罪”——即否定的世界，如果经过某种一定的程序，就会发生“逆转”，变成“圣”——即最高的、肯定的世界。这一思想正是埃里阿戴《再生》一书的主题，也是“忒里砵司岱”逻辑的基础（经过极尽否定的世界，最后倏然逆转为获得了神性的人——“忒里砵司岱”）。

许多学者在研究中注意到了这种魔性（在传统上的“双意性”也是如此）赋予社会特殊的、根源性的“能”。在这一章中，我准备在必要的范围内对荣格、道格拉斯、吉田禎吾、山口昌男等人的观点做一概括。能够产生危险、使人感到污秽的力量本质，有时被称为“双意性”，有时也被称为“魔性”。在这一章我拟称之为“魔性之力”或“魔力”，以排除掉“双”所带有的片面性的词义。

下面,我们就来考察经济伦理的本原与这种魔力的关系以及法与支配行为的社会涵义。

2. 皮特·布劳与马塞尔·毛斯

“交换及经济伦理在人类社会中究竟是什么?”这是经济学所研究的一个重要课题,有时也成了社会学和哲学领域中一部分学者所面临的一个重要问题。吉麦尔和皮特·布劳(Peter M. Blau)都把交换解释为一种“社会交往”(social communication),而这一观点在一般的意义上几乎是为所有研究“交换”的学者所接受的。但是,问题在于这一结论的前提,即人们并不理解交换这种“社会交往”的基础。就连布劳本人也是一样。虽然他承认在交换系统的表层集结着各种社会关系的总和(他在这方面的分析是很有启发意义的),但当谈到交换的基础的时候,布劳却把目光集中在个人心理上的诱因——感情以及对各种各样的报酬的欲望之上。而他所着眼的只是从这种心理过程中产生出来的社会力量及其所带来的社会过程,而不去研究产生这一过程的源动力(这种做法恐怕也是社会学的传统之一)。

但是,一旦深入到过程背后的“源动力”上,那么对过程的分析就会变成一种纯“表层”的分析。其实,产生动机的“能”,并不像布劳所认为的那样“低层次”;现代人所认为的“低层次”,实际上也是更为本质性的道德律的一角,是在不同的社会过程中以不同的形式所表现出来的本源性的力量。布劳的研究,在表层的系统及其影响方面也许是深刻的,但是从层次上看,它仅仅相当于研究工作的“开端”。对此,我们只能给予他一个恰如其分的评价。

我们所关注的,并不是布劳所关心的表层的社会关系,而恰恰是他所忽视了的“内层”中交换的动因。作为探索的过程,必须根据对表层的一个内侧以及相当于其内部之表皮的东西的揭示,来

确定道德律的一角(即交换理论和经济伦理)。

建立在恐怖基础上的道德律,也同时作为内部的表皮和社会性的约束表现出来。所谓“约束”,对个人来说并不是伴随恐怖和危险等观念的东西,而是作为社会的规则(规律)表现出来的。如果有人一旦步入误区,那么道德律就会立即从内层显露出它的原形。它是存在于表层和内层的临界线上的一种形态。

正因为对“约束”的本原的深入探求,才使得关于交换的讨论能够带有更深刻的意义。在这里,我们首先应该注意的是马塞尔·毛斯。毛斯发现,义务性赠予制度是交换的原初状态。在这种制度中,财富的循环与权利以及人的循环是按着同一原则进行着的。

3. 交换与物的灵魂

毛斯发现的“原则”,指的是存在于物中的灵魂引起了法的约束(nexum)^①。他认为,在罗马法(stips)、日耳曼法(festuca notata)和塞姆族法(arrhes)中,用来作为订立契约时的附加担保的物,被认为是具有生命的;在交换或赠予等行为方面,主要的法的约束来自物或者人自身所拥有的灵魂性人格。由此我们看到,关于财物方面的禁忌,在经济伦理的基础上具有很大的作用。反之,没有禁忌的财物,则无法产生创造法的约束的交换和赠予。

为了说明始于《贾斯蒂尼安法典》(东罗马帝国法典)的、使现代的法律成为不可视的“有灵魂的实在之物”的缘起,毛斯列举了很有说服力的例证。

在罗马,“物”(res)本来是家族(familia)的一员,而且越往古代追溯,家庭(家族)就越接近于物(因此也就出现了所谓“家庭对我来说顶多不过10天的份儿”这种说法)。而当物与家族脱离了很

^① nexum,译为“涅克琉姆契约”。——译者

久以后，它还仍然没有改变其原来作为家族成员的性质，直到因支付等价而获得解放，它又开始约束新的所有者。有趣的是，从对方手里领受了物的人，被称为“reus”，这个词的意思是“物的灵魂使双方结合了起来的人”，但同时也常常用来表示“有责者”或“有罪者”等意思。并且，reus 还与“有誓愿完成的义务”(Voti damnatus)一词同义，其中的 damnatus 一词又与“法的约束”相同。“以誓愿把自己与神结合起来的当事者”(reus qui voto se numinibus obligat)，就是交换的当事者，他们在“法的约束”被解除以前仍然是有责者(damnatus)。

由交换或者赠予所产生的“有罪”和“有责”的观念，可以说就是经济伦理上的“罪”的观念，其根源就是具有内在力量的物的灵魂；有义务根据这种力量去解释咒语的人就是 reus。所以，reus 也含有“有义务解释和实现祈愿”(voti reus)的意思。

因此，被认为是存在于物中的“灵魂”所具有的力量，无疑是决定人类经济活动中“道德”或“犯罪”等概念的东西。

4. “布拉福玛那之财”与货币的原

内在于“物”中的力的观念，绝不仅仅表现在罗马法中。印度的波达亚那古代法典中曾有这样的记载：

“布拉福玛那之财杀死偷盗者以及他们的子孙，布拉福玛那之财被人们称为‘优秀的毒素’”。

这个传说使人们意识到，布拉福玛那(婆罗门僧侣)阶级的财富，在其自身内部包含着一种制裁力，它引起了恐怖。关于货币问题，我曾在第八章中提到过。本来，“支付”一词的日语起源(福田德三注意到了这一点)，是同驱逐产生污秽和危险观念的魔力的“祓”相一致的；这一事实，支持了关于“发生在日本的交换和赠予同罗马的和印度的是一样的”这一推测。交出布拉福玛那之财(之

毒)从而解除受物关系的行动,是受法的约束(契约)所制约的,由此也就形成了伦理。

在这里,须要明确的另一个问题是:为什么货币的原首先拥有“支付”手段的功能?关于这个问题,请参见本书第八章。

由上可见,毛斯所谓与交换和赠予相联的“社会性约束”这一范畴,是以内在于物中的灵魂——广义地说,即“吗哪”(尽管他在这种场合并未使用这一术语)——为基础的。但是,仅仅依靠毛斯的分析,还有一些重要的问题得不到说明。

5. 魔力仅仅是物的灵魂(吗哪)吗?

毛斯正确地指出了由于盗窃等行为所引起的义务也起因于物的“灵力”,但是他却未能区别一般的财富收取所产生的受物者与由于盗窃而引起的观念之间的差异。无论是正当收取、还是盗窃,作为物理性移动,物都是不变的,因此它们的区别就只能从行为的差异中产生。如果我们用最一般的常识即以“恶”的行为取得财富便会触犯物的灵魂发怒之类来解释这一原理的话,那么,什么又是“恶”呢?

根据行为的方式不同,受物者的表现形式也会不同。在赠予关系中,一旦领受赠物的人被对方认为有“忘恩行为”,便会被解除其还礼的义务。也就是说,行为有时也否定物的力量。这表明,由于特定的行为,吗哪也会自消自灭,光是吗哪还不是动因的全部内容。因此,吗哪也只是一种“内层的内侧的表皮”。

我们想引入一个比“吗哪”更深刻一点的概念。一般地说,希望用“双意性”或者“魔性”这样的概念来说明这个问题。

毛斯认为,“某种事物的禁止乃至命令,实际上是一种‘社会性’谅解的结果。”然而所谓“谅解”概念似乎有些含糊、暧昧。真正给人以禁止意味的“法的约束”的,只有“恐怖”这一观念。事实上,

财物的禁忌是人类行为禁忌的一种表现；人们所感到禁止、强制的东西，都是来自“外部”对危及社会存在的东西的干预之力。乔治·巴泰尔(Georges Bataille)指出：“在禁令与圣物之间存在着同一性，禁令的对象本来就是常常带有神圣的涵义或价值的”。道格拉斯认为，问题并不在于物自身的存在，而在于人们在观念上把社会外缘边界上的物与行为等看作是伴随着魔性的危险的东西。而且在一定意义上可以说，这就是社会本身的影像。

下面，我们来就这个问题稍稍做一下展开和整理。

6. 支配、社会性制裁、成文法

至此，我们已经沿着毛斯的线索讨论了经济伦理的问题。为了进而明确魔力的干预和道德律的本质，有必要先搞清楚什么叫作“支配”、“社会性制裁”以及“成文法”。

在思考关于原始社会中的社会性制裁问题时，许多学者往往倾向于一开始就设定了支配和权威的存在，并且把制裁认为是支配和权威所带来的对规范的“违背”行为的反应。这种倾向似乎是“社会学式的”研究中的一条传统的规律，甚至在马克斯·韦伯的《法社会学》中也能找到它的痕迹。在这个问题上，韦伯失却在考察货币与商品的起源问题时所表现出来的那种寻根究源的探索精神，而断言法与权威的问题从一开始就是不可分的。他在论述初民靠巫术和神话来判断事物的问题时也是如此。

问题在于：具有人们不得不遵从的强权影像的“社会”究竟是什么？那种人们所服从的约束又是什么？如果说社会学的研究是一个突破口的话，那么它的意义就在于对“支配”的发生这一问题的探索。因为在“人统治人”的意义上，“支配”是一个非常新颖的概念，并且它本来就是一种外在的东西。要想确定“支配”这一概念，就必须使有关“支配”的发生的历史“阶段”的证明在逻辑上无

懈可击。在这一点上，韦伯的《支配的社会学》中关于支配形态的三分法，似乎并不很严密。例如他在谈到“神授的(charisma)权威优越而不稳定”时，似乎没能区分中世纪与原始社会这两种状态中的“稳定性”——“神授的能力”在前一状态中是显现形态，在后一状态中则是本原性的存在(尽管我并不赞成“神授的能力”这一术语)。我们必须明确地将原初性的存在与其遗留形式区别开来。

从这一点来看，克里斯琴·吉克里斯特关于《支配的发生》的研究，是很有意思的。他将社会性制裁分为四类：

- (1) 心理性制裁
- (2) 疏远性制裁(从互惠之环中排除)
- (3) 物质性制裁(杀人赔偿金等)
- (4) 物理性制裁(刑罚等)

吉氏指出，第四种制裁是当违背规范者抵抗其它类型的制裁时才被行使的。这其中包含着一个正确的启示：个人之抵抗社会的制裁，偶尔者且不论，就形成制度而言，如果没有外在的支配和支配者的产生，这种抵抗是不可能发生的。

因此可以说，物理性制裁与几乎所有的原始社会无缘。在卢赫雅人那里，“犯了罪”的妖术师要受到外来者主持的刑罚，而他所隶属的直系世系群却不对杀人者施加任何行为。这种现象一旦被普遍化以后，行刑便常常成了外人的职务；而这一现象被象征化以后，刑吏就变成了社会的“异人”、变成了与“周缘性”和“外部性”概念相合体的存在了。在日本，关于刑吏的“异人”特点早已为人周知，而最近阿部谨也先生对中世纪欧洲行刑者的“异人性”问题的研究，则独具特色并且应该引起足够的重视。

阿部的研究表明，“法的制裁”(尽管吉克里斯特并不愿这样称呼)，被施加于没有系谱关系的分支成员身上，并且它还仅仅是由外部者来施行的。——这种制裁引入了“外在性”的权威，并且，它

与在几个共同体进行复合统治时所表现出来的权力、性质以及社会的周缘特点和外在界限等问题都息息相关。庸俗的解释之所以出现(如温特[E. Winter]的“合目的”说),实质上是没有注意到这一点。对村落内部杀人事件的惩戒不足,是为了避免村落集体出现双重的“弱化”。也就是说,村落集体这时需更进一步掩盖杀人事件的影响。这种解释乍看起来似乎不无道理,但实际上它是一种谬见。功能主义式的、合理性的说明,作为关于法律、道德以及禁忌的缘源的说明不仅是错误的,而且“它还使禁令变得越来越没有意义”(巴泰尔)。

7. 荣格——来自无意识的“能”

我们还是回到根源的问题——魔性的影像上来。以上我们论述了交换的动因和制裁的问题,它们都说明,在社会里,有一种建立在外在力量基础上——即魔性之力的基础上的东西存在着,那就是道德律。由此必然引起的问题是,魔性之力的原究竟是什么?它是如何“穿过裂隙”(毛斯)从深层中显现出来的呢?

在这里,我想举出两位学者的重要观点。一位是卡尔·古斯塔夫·荣格。他认为神话的种类(类型)问题可以溯及到《茫漠的太初》中所说的人类原初的记忆。这种观点大量地散见于他的著作之中。

在荣格及其弟子凯兰尼的主张中,曾多次出现了灵魂与精神以及贤老、地母等等祖型作为神话的诸要素,这一点受到了神话学家们的非难。有人指出,从统计学的角度来看,这些要素是无法得以实证的。但是事实上,像卡科那样的极其常识性的批评,其基础是很不牢固的,他并没有很好地理解荣格所说的“祖型”到底是什么。荣格认为,灵魂与精神之类的东西,实质上是始原的记忆所带来的,它超越了在人格宇宙中人类变迁的历史。不能把它看作是

诸如“女性所具有的男性的理念或者相反”之类的东西，从而降低其层次。荣格对神话类型的把握总是同“原初”的影像相联系。在涉及到《安娜·金格斯弗德传记》中神的两性型本质、两性神赫耳马佛罗狄托斯以及《黄金传说》中“赫米斯哲学”里的亚当式人物（两性型内向人）……等问题时，他对灵魂与精神的实质的解答，是相当深刻而值得记取的。

总之，荣格理论的重要意义在于，神话性象征所形成的主题是一种“普遍无意识”的规定，它揭示了与我们人类（恐怕是作为生物的）的始原之间的联系。荣格通过“普遍无意识”来解释某些个别宇宙对我们的现世——即人格宇宙的干预，并认为在这种无意识当中恰好存在着社会的主要的“能”。诚然，如果我们在比较神话的方法中去寻找他那些凌乱并且有时很粗杂地表述的所谓“诸祖型”的话，也许真的会被卡科等人的批评所言中；但实际上它却完全不会损害荣格认识论的重要作用。相反，这种批评本身才恰恰是表面的、肤浅的。遗憾的是，皮亚杰和列维-斯特劳斯竟然也参加了这种批评。这反过来说明，他们恰恰是没有看到荣格所认识到的社会性的“能”。

8. 玛丽·道格拉斯的认识论—— 外在(神话的)宇宙

另一个具有启发意义的展望，是由玛丽·道格拉斯作出的。她对莱莱族的研究使自己的知名度大大提高，在经济人类学领域也曾受到较高的评价。就我所知，道氏的认识论是最简明而且强有力的。她曾指出：“原始的世界观，在某些不同的意义上来说是同人格宇宙相对应的。……宇宙为了保持对语言和思维表现的应酬以及对社会秩序的认识，便向人类社会实施干预”。

道格拉斯把现实的人类所能够认识的世界作为“人格性宇

宙”，认为还有一个作为“外在之物”存在的“个别的宇宙”。她用“原始的世界观”、“神话的世界”之类的术语来揭示所谓“外在的宇宙”。所以我们在此不妨概之以“神话的宇宙”（即神话的世界观的宇宙）。

存在于这个“神话的宇宙”中的力量，作为一种不可知的“能”干预人格的宇宙。例如在阿赞德族，具有神托能力的毒素作为内在于物之中的神灵的能力而存在，它时常来干预人类的内部关系。

另外，关于干预的渠道及其结构的分析也是很关键的。道格拉斯认为，只有当社会体系结构的轮廓明晰的时候，这种干预的力量才能为人发现。因为，污秽的力量本来是神话宇宙中的力量，它内在于现实世界的观念结构之中；当这一结构内部产生混沌的时候，即本应结合的东西却被隔离，而本应隔离的东西反又被结合的时候，这个力量（观念结构）“为了捍卫自己”便开始出动实施干预。所以说，如果结构的轮廓是不明确的系统的话，那么它本身几乎是不能成立的。

我曾对日本农村社会进行过考察，那里关于“卑贱”和“污秽”的观念之被广泛地固定化，是始于村落的结构和轮廓开始明确的时期的。我的这一推断似乎得到了道格拉斯的支持。

她还指出：在一般情况下，构成操纵社会系统的制度基础的“神灵的力量”，也同时构成道德律。它通过在现实社会中占有某种社会地位的人们（包括巫师），即人格宇宙中一定的存在而表现出来。以此为中结点或途径，外在的宇宙之力最终与人类社会相结合了。巫师或者有时是原始社会的权力者，肩负着这种社会性的职责。

尽管道格拉斯的阐述本身也不断地出现一些疑点，很不容易归纳，但她关于外在宇宙之力（神话的宇宙）与人类社会（人格的宇宙）之间的关系、关于结构体系的明确与混沌的相互作用、关于人

类观念体系的自我防御能力等等的说明(及其解答的模式),却给我们带来了不少有效的启迪。并且,值得注意的是,她的理论还不仅仅是来自其个人的想象,而是根据莱莱族中支配和道德律的具体分析所得出的。

虽然我们没有能力弄清楚“神话”究竟为何物,但我希望在我们的研究中首先明确“神话的宇宙”与现实的神话之间的差异之处。正像神话的世界观也被称作“外在的宇宙”一样,它与现实世界是相对立的,几乎不可能被全面地认知。在这里,神话的各种要素已经被我们用概念作了规定,当然它们还不是“神话的宇宙”的全部,而且这些要素都是以“人格的宇宙”的符号被加以表述的。出现在神话中的所有概念,都不能不带有现世的名称和范畴,但所谓“神话的宇宙”终究是与现世的“人格的宇宙”相对立的。

荣格想说的,是他所认为的原始太古的记忆的“神话的宇宙”之存在,而批评者们的观点则多集中在现实的“神话”中祖型出现的频度及其与梦境之间联系的非确定性。其实他们所谈的完全是另一码事。由此我认为,道格拉斯之基本肯定了荣格的“初民世界观”说,也是理所当然的。

正是由于“神话”与“神话的宇宙”是不同的,并且也正是由于前者为后者所规定,所以不仅现代人,而且对于那些传播神话的人们来说,神话有时是无法解释的;它导致了那些不可思议的范畴的出现,并且与魔性显现的形态有着很大的关系。

9. 魔性的显现形态

形态 1——范畴的界定

须要研究魔性之力的本质差异的时机,还远未成熟。因此,我们还是首先探讨一下关于“属于外在宇宙的东西全都是魔性”的命题。这样一来,对于这一外在宇宙通过什么样的系统去接触“人格

宇宙”的分析,就变成了关于道德律的本原——魔性之力的显现形态的论述了。

在这个问题上,道格拉斯的论证未必很清晰。我们还是来依据其它更加先进的研究提出一个归纳的方法。

首先,第一种显现形态落脚于范畴与范畴之间的临界线上,落脚于有名称的事物与无名称的事物的间隙之中。在这两种关系中人们可以发现一种“双意性”的东西。可以说,当我们用人格宇宙的符号去表记属于外在宇宙的事物时,在符号与符号之间就可以发现这种“双意性”。山口昌男先生借用利奇的观点所进行的关于“对事物的非否定判断”的双意性方面的论述即是如此。图1就是我在利奇和山口二人的示意图中,加入了道格拉斯的“外在宇宙”的表象所绘制的。



┆表示事物的被命名的范畴

图1 魔性显现的第一形态

也就是说,“对事物的非否定判断”用不着缓冲而更加直接地依靠“被命名的事物”来使社会成员感觉到“外在宇宙”中的某些东西。道格拉斯认为,“魔性”产生于“社会内在的边界”的界限之不稳定的地方。只要界限不稳定,那么污秽的观念便会从任何角落里冒出来去支持它。然而在做这一规定的时候,道氏却并不很自信,“规定”得有些暧昧,似乎必须引出第二形态。实际上,她最自信的,还是第三形态。

形态2——范畴的重复

形态2——范畴的重复

这一形态显现在两个范畴相重复的边界地带,A或B之间无法确切地分开。“混沌”一词恐怕最适合用来表述这种形态了。文化人类学者吉田祯吾先生的一系列关于魔性的研究,特别是他的

《魔性的文化史》一书，是相当具有说服力的。如果从统计学的角度来看，它也许比第一种形态能够说明更多的现实的事例。

在这一形态当中，由于 A 和 B 都是不明确的，人格宇宙的符号失去了存在的意义，因此反而可以说它能够更加直截地使人感觉到外在的宇宙。

但是，关于这种形态，目前也可以从另外的途径来加以说明。我们可以把这种形态看作是“两性”的东西。两性兼有，是原始太古时代的特征。在这个意义上，认为它是直接表现外在宇宙的某种原的想法，在逻辑上是能够成立的。

第一和第二两种形态如果采用“不具有明确的范畴”的规定法的话，二者将会混杂在一起，例如从第一形态当中是不会产生两性兼有或二元论宇宙观的问题的。看来还是应该先将它们区分开来为宜。

形态 3——周缘性与外在界限

这种形态被道格拉斯放在四种“社会性污秽”^① 的首位加以强调，并且几乎所有的魔性（双意性）研究者都承认其存在。它是从社会的周边或者接近于外在界限的部分中产生出来的。人格宇宙的社会系统的外缘很容易被侵入，它的结构化（内化）的程度并

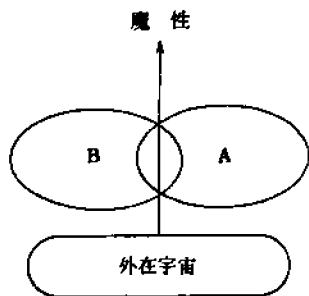


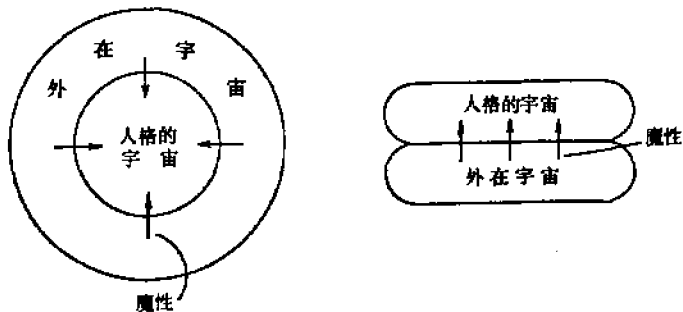
图 2 魔性显现的第二形态

^① 见玛丽·道格拉斯《圣洁与危险》第 232—233 页（日译本），这四种类型是：1. 临近外在界限的危险；2. 产生于侵越内在界限的危险；3. 高于界限内部的边缘上的危险；4. 产生于内在矛盾的危险。

非很高。在使人们感到社会的周缘性的领域里，往往会出现“反常的东西”，它也常常被人们所意识到。

在这一领域中，人们感受到外在的宇宙由周边超越界限侵入进来的恐怖感。为了逃避这种恐怖感，人们使群体的“内域”变得特别清晰。人们设定了村庄的边境，在那里设置祭祠，祭典道祖神；他们结绳弄仪，或是款待或是恐惧地看着外来者。关于“异人”，有许多有趣的研究。“异人”问题与经济人类学中共同体之间对外交易的产生问题密切相关。柳田国男、冈正雄两位教授是研究这一问题的先驱者。下一章，我们将就四处漂泊的“异人”在交易之发生中的基础性作用问题作些探讨。

如图 3-1 所示，对于一般的社会成员来说，他们感到外在宇宙似乎包容着自己的宇宙。但实际上，并不是从社会的所有外缘都产生出污秽和危险的概念。两个宇宙其实是在对立着，而并非一方包容着另一方。正确地表示这一形态的是图 3-2。



1. 包容的外在世界 2. 对立的外在世界

图 3 魔性显现的第三形态

人们对外在界限的恐怖，还表现为对人体中肉体的外在边界以及与之相联系着的事物的污秽和危险的概念。排泄物之被看作是污物自不待言，就连血液、唾液以及散落的毛发等也同样地被看

作是与肉体的周边部相一致的。因此，污物也同其它魔性的东西一样，在某个特定的过程中“再生”，于是它们有时便被认为是圣洁、是具有创造力的。——这一点似乎是理所当然的。阿拉伯人和犹太人以毛发为圣洁之物，而对之诚惶诚恐，生怕让人看到；佛教徒也将头发剃光。这些行为的思维基础全都渊源于此。

如果我们了解了在人的肉体中也存在着外在界限性同魔性的联系，那么，伯泰尔海姆和布朗(N. O. Brown)的“原始文化自我调顺”说和“原始社会的幼儿期性欲”说便是不能成立的。关于这一点，玛丽·道格拉斯的批评应该更广泛地引起人们的注意。

10. 小结

我将文化中魔性的表现形态分成了三种类型。这三种类型在本质上都是一样的，它们都是外在宇宙(神话的宇宙)对人格宇宙的干预；由于与这一要素的关系，人格宇宙的道德律方得以形成。无论是经济伦理还是别的什么，都是这样的。恐怖、危险、污秽的观念，都是无意识地从人们心理的深层表现出来的，它们始终伴随着魔力之显现于现实世界。

对于社会成员来说，虽然是同样的“强制”，但是成文法却多发生在主要是源于外部的权力的暴力性支配被导入共同体的地方。这一问题与本书中所研究的基本的道德律之间的联系的历史过程，作为下一个问题将另作探讨，它应该属于“社会学的”分析课题。并且，即便是成文法早已出现，但它与人格宇宙的魔性之间的“交际”仍然是没有什么本质的变化而持续发展着的。如果不是这样的话，那么，同样是以现代社会为研究对象的文化中的双意性的研究也许就没有什么理由和必要了。

首先伴随着魔性的恐怖感的污秽的观念就是“不净”，它是一种负的魔性、否定的神性。然而，经过某一特定的过程，它又将转

化为圣洁和神性。当“不净”的表象走到最后的时候，它就会逆转为与“创造性的混沌”相适应的、肯定的神的象征。关于这个“再生”或者“逆转”的研究，基本上才刚刚有了一个头绪。但是，其中关于“忒里砵司岱”的研究却已经是有了相当的进展。关于这个问题，我们可以举出埃里阿戴从洪水和洗礼中所发现的水所具有的再生的象征系统。

如果我们以社会科学的研究性质为理由，从而拘泥于对经济活动以及其中的“契约”(nexum)问题进行仅仅是现世性的解释的话，那么至少会看不到来自体系之外的力的存在，也就无法从根本上说明市场的涵义和金的存在的涵义等等。

文化人类学、分析心理学、神话学等被统称为“人文科学”，这些学科的研究成果触及到深层中的“原”，这当然就使那些生成于传统戒律中的社会科学家们感觉到了危险和污秽。但是，恰恰是在这一视域当中才存在着真正的世界。随着研究的深入，“真正的世界”终将为人们揭示出来。

然而，为了到达这个视域中又需要什么样的“通行礼仪”呢？这个问题不得而知。

第十一章 圣性与魔性：异人

——民俗学研究

如果你想寻找“交换”产生的源头，那么你就首先应该意识到，它是直接从属于一个人类的目标的。自从这种“从属”进入了非直接的阶段以后，与生产方式的进步相联系的交换方式便开始产生了。

——巴泰尔：《消费的概念》

1. 柳田国男的经济人类学

当人们试图在日本推进经济人类学的研究时，一定会不可避免地遇到两座险峻的巨峰，那就是大学者柳田国男和折口信夫。

关于这两位学者，我们曾做过不少的努力试图去寻找他们与我们的研究之间的联系，并且在某种程度上很早就对他们的研究工作做过评价性的预见。但是，在对他们浩繁的著述和宏大的思维中那些涉及到生活轨迹的东西进行了整理和分析、并对照其他学子对二位先生的研究时，我们的工作尚未能达到应有的深度和广度，还拿不出什么概括性的总结来。并且遗憾的是，这件工作暂时还没有摆上具体日程的余裕。因为，经济人类学的出现虽然刚刚开始为人们所理解，但毕竟在正式研究之前还要去做大量的准备工作。

其实，从各种文献和资料以及评价来看，柳田的研究是很给人以自信感的。对于试图研究日本的“默契交易”的我们来说，这种感觉是在以拿来主义的观点研究柳田国男的著作的过程中产生

的。在我们看来，“山人问题”的研究关系到柳田整个思想体系的成败，它甚至就是“柳田学”的一个分水岭。因此，我们认为必须让人们在某种程度上了解到，应该将这些观点归结到经济人类学的研究领域中来。

日本民俗学研究的水平很高，这一点对我们经济人类学的研究能够带来巨大的影响。我在这里所论述的趣旨如果必须从根本上进行修改的话，那么也许我们关于日本的默契交易的实证性研究的方向也得加以修正。

2. “山人异民族”说的挫折

1911年柳田国男36岁时发表了《石神问答》和《远野物语》，其中提出的关于“常民”（平地人）与“山人”的对比性研究问题，引起了我们对原古时代的极大兴趣和共鸣。

“比之于国内的平原地区，还是那些山村更加深奥。那里有无数的关于山神、山人的传说，这些传说使平地人战栗不已。”

这是《远野物语》序言中的一段话，它表明了柳田对山人的生活及其对常民所具有深刻意义的深切关注。我们的惊诧和战栗，同时也是我们的幻想和好奇。柳田自己也曾谈到，在他的孩提时代，曾经在神秘的幽山雾谷中感觉到过那无法名状的诱惑。

关于这种神秘感觉的原由，柳田则求之于相互之间的“异民族性”之中，他把山人看作是日本的原初居民，而把常人则看作是后来征服了山人的“天孙民族”。还甚至认为，自己的一个远祖先人可能是来自山谷。他把那些山人看作是自己的同胞。1914年，柳田在《乡土研究》第一卷第一号上发表了《山人外传资料》，指出，“我坚信，山人是从前曾在这个岛国里繁荣衍居的初民的子孙。他们的文明大大地退化了。在古今三千年中，没有一本史书是记载与他们的生活有关的事实的”。

柳田似乎充满了自信。不管祖先曾经如何，反正自己现在是“山人的征服者”。他意识到自己已经是异民族的一员，并决心通过对那些漂泊民和木匠的研究来写一部日本初民的历史。他相信，山人是国津神的后代，只是在天皇家族在日本登陆以后才被征服或者逃进深山的。并且，也不是所有的初民都残留在山里。

“山人的大部分被称为‘鬼’，但他们最终仍然被归化了”。很显然，柳田关于残留在日本各地的传说中的“鬼”的原形的研究，是非常直观的。正像前边所谈到的那样，柳田把自己依然看作是一个极易为幽谷的神秘色彩所感染的稚童，与其说他的思维方式是科学的归纳，倒不如说它是依赖于一种无意识的直观。如果说柳田与其后的民俗学家们之间有很大的不同特点的话，那么便是他所独具的感知神秘事物的直观思维。恐怕柳田是把自己孩提时代的好奇心和天才的直观思辨同时铸入了收集实例的归纳方法之中，他的研究结论也许仍然没有跳出他幼年时代的感性范围。

平地人就是“常民”，是日本人的主流；而山人则是初民，是异民族。不仅山人，还有以鬼、雪女、蛇、鹤以及狐等动物的形象出现的东西，都是“异民族”山人心理表象。正是这一点，作为民间神话的源流，吸引住了许多人。因此可以说，《远野物语》在今天也是最重要的作品。

然而，“山人即初民、平地人即后来民族”的假说如果一定要归结为人种的差异的话，那么它自身就不能不露出破绽。关于这一论点，不但史学界和考古学界未能提出什么佐证，而且还受到了许多学者的反对。评论家谷川健一在《南方熊楠全集》第八卷的解说中曾谈到过这一点。南方熊楠先生认为，“山人”其实并非异种民族，他们走出共同体是由于生活上的原因，进到山里以后才与俗世隔绝起来的。这样看来，柳田理论中也有一些关于平地人由于某种原因而进山的例子，两位学者的结论之间已有不少的交汇和默

台。关于狂人进山一事，柳田认为那是经过漫长时期所形成的山谷的“威压”造成的。然而，仅仅一千年的历史（如果山人真的是被天孙民族驱赶进山的话，那么无论如何是没有两千年时间的），难道能够产生什么“异界性”从而拉住那些狂人吗？要按照柳田的假说，山谷便是战败者的生存空间，但这些战败者又真的能够对那些胜利者的子孙发生那样的“威胁”吗？如果不能，那又是不是胜利者对那些被屠杀者的灵魂的恐惧呢？

南方熊楠先生与其他反对者之间“争论”的实际过程如何，在此权且不论，单就“山人异民族”说来看，恐怕柳田自己也难以自圆其说。就像谷川健一所指出的那样，山人与平地人理论走向了“某种挫折和转向”，自从1918年《山人考》问世以后，这一理论便销声匿迹了。10年以后发表的《山的人生》，似乎并无什么特别明确的主张，反而“倒退”到仅仅对山的神秘色彩大书特书的地步去了。以此为转机，柳田的民俗学生至少在表面上将重心转向了常民研究，而正面研究山人和漂泊民的东西则日见减少。但是这时，已经52岁的柳田国男大概无法改变他那建立在天才的直观基础上的研究作为了。

包括谷川健一在内的许多人都认为，以山人论为主要观点的柳田，在其研究中存在着“民族”和“人种”的问题。自《山的人生》之后，曾一度偃旗息鼓的柳田“民族起源论”，又以对所谓“南岛文化”的关心再度出台（《海上之路》，1961年）。已经年届87岁的柳田这时似乎开始领悟到了“山人初民”说遭到的挫折，他又开始了探讨另一角度的民族起源论。

实际上，柳田对山的神秘性的无意识依属并不仅仅是他个人的想法，恐怕其出发点是基于全体日本人的无意识的思维习惯之上的。如果真的是这样的话，那么这种思辨就绝不是以民族起源论的形式能够得到升华的东西。由于他的“山人异人种”说总是以

民族起源论的形式出现，因此在其理论体系中便无法克服以正统史学为基础的悖论。我们看到，作为克服这一挫折的一个尝试，柳田思想的转变表现在他对南岛文化的关心上。

然而重要的是，尽管“山人异人种”说未能坚持下来，但我们仍然有必要去说明柳田所关心的日本人心底深处对山的神秘感的深切向往；“山人异人种”说就是这种说明的一个表现模式，柳田所设定的问题仍然具有南方熊楠及一些史学家们所不及的深刻意义。

柳田的山人研究受阻之后，又转向了对平地人的习俗和语言的探索，从中试图发掘出某些“边际性”、“周缘性”的规律，从而使他的理论体系获得了新的生机。看来他的这一转变仍然是无意识的。柳田致力于从民俗语言中发现“象征”的世界、未知的世界、他界、共同体外部境界等，他对道祖神、外侧之境和荒神的研究以及对极尽日常生活的道德性空间存在的确信，比之民族起源的研究其意义要重大得多。其实可以说，对山人的研究，也是对这个境界的彼方的双意性的研究。在新领域与民族起源研究相交叉的形式下，似乎存在着柳田之所以“转向”的某些原因。

然而，如果我们真的这样考虑的话，那么与谷川健一的理解相反，也可以说柳田民俗学并未“转向”。甚至还可以说，它并没有否定式地离异其民族起源论。这时的南岛文化论，也许是对柳田不成功的反攻（“山人异人种”说）的一种意气用事。

3. 漂泊民与交易的产生

漂泊在山中的山人们，也许确实不是什么异民族。但是，从经济人类学的角度来看，这里面却存在着严重的问题。我们曾明确指出过，把交易的起源限定在对外性上是可以的。基于互酬性对外交易规律的最原始的制度性交易，恐怕是“默契交易”。把它看成是偶发的易物交际是不正确的。古利阿索所著《默契交易》一书

指出,它是一种“制度”、是普遍的行为。

柳田国男似乎接受了古利阿索的思想,但他又认为这种默契交易仅仅是初民的一种土著习俗,在日本是不可能出现的。这一观点最近受到了室田武先生的强烈批评。这也是柳田的一个表面上的错误,或者可以说是他在结论的最后过程中的错误。如果他能在古利阿索之后得到今天欧美经济人类学的新成果的话,那他将不会得出如此结论。室田先生的研究之所以同默契交易的观点相近,原因在于他所讲的正是柳田所提到的具有“中宿”特点的两个村落之间的那种交易。

我们所要看重讨论的,是关于漂泊民在交易中所起的作用问题。柳田认为,漂泊民是“旅人”(tabibito),而“旅”(tabi)是由“给予”(taube)生出的^①。

“从来就没有一个旅人不被称为‘给予’的。问题在于究竟给予了什么。劝进和祝辞都没有物态形式,但它们却被作为另一种商品为人们所接受了”。(《俗圣沿革史》[1922年])

正像这部史书中所指出的那样,人们在衣食住行生活中,都要进行某些交易,而在山人与平地人之间,则交易内容基本上是日常生活中所没有的“精神服务”以及比较特殊的加工产品。前者诸如劝进、祝辞、游艺、祈祷、护身符、巫女的性交、炼金术或隐身术之类,而后者像木匠的木制品、箒、箕等等。平地人的主要支付品可能是大米,因为大米是平地人所拥有的唯一的有超日常权威的象征性财物,而奈良朝庭的铸币在当时还不可能加入这种交易。如果从民族起源的角度来看的话,柳田之注目于大米(即稻作)这一点,是极其正确的。

正是由于包括山人在内的漂泊民是共同体之处的“非日常

① 古日语中“旅”与“给”谐音,语源相近。——译者

民”，交易才能够得以实现。当然，我们还不能进而认为所有的交易都是默契交易，尽管人们当时不拥有市场地域。古利阿索关于默契交易的研究也告诉我们，所谓神人共食的形式也在其中。

认为交易发源于这种与非平地人之间的交际关系中的观点，从波朗尼学派的经济人类学来看，在理论上也是站得住脚的。全国规模的商业之神“惠比须”（财神）曾经被写成“蕃神”，尽管我们还搞不清其发祥，但是很明显它曾被认为是“外神”。夷神社之为商业之神址，恐怕起源于此。

看来，那些漂泊民（不一定特别限定为“山人”，只要对常住民来说是“外部的人”）即社会学学术语中的“异人”，至少一直到中世纪的时候，仍然是交易的承担者。而在中世纪以后，他们就变成了“定居”于平地民（农民）的共同体即农村的周缘性空间里的“非农民”之类的人。

4. 圣性与魔性兼有的异人们

在柳田的“山人初民”说当中有一个特点，即它是以初民中“任何人都可以进山”为前提，并且与此相对应，平地人被认为是征服者方面居民的子孙。当然，山人与平地人之间偶发的交流，也可以在柳田那里找到。但是，关于山人“因某种事变而被逐入山中”的“某种事变”，看来是可以推测的。那也许是国津神们的宗教所导致，这些被逐入山中的人可能是以某种形式被“超度”而脱俗了。

那些从事特别神圣、常人所无法问津的职业的人类集团，恐怕至少是以同奈良佛教的体系相敌对的形式，与柳田所谓“天孙民族”相对峙而栖身在山中的。它们当中有木匠、铁匠、黑锹集团以及男女巫师（特别是那些以近江湖西的小野地方为中心形成的“小野集团”等），有专门买卖“吉”或“吉次”的古金类的集团，还有那些弄火人如冶铁师、风箱手等。这种推断并不仅仅是根据当今民俗

学家们的研究所作出的。在古利阿索的《默契交易》中，载有关于欧洲威兰德·史密斯的传说（住在山上、不见人类、专门打制马蹄铁的人群集团）、关于日本的木匠的“贷碗传说”（木匠们被专门制做假山石的职能集团赋予了圣性和结社的神秘性），并且还记载有日本“黑锹集团”传播制作假山石密术的情况。无论是白马丘的威兰德·史密斯同平地人的交易也好、还是关于日本木匠所作食具和膳料的买卖也好，从默契交易的观点来看，令人首肯之处还是很多的。

由此，对于这些或留在深谷、或踏破山路的人们，认为他们是被超度入圣了的观点、即认为他们是已经感觉到了宗教式的威力的边际性集群的看法，看来并不过分。山本身被作为一个神体，还不是什么久远的事情，只是从那时开始山谷才神秘了起来。就算柳田设想的“征服民”真的与各种凡俗之人进行了交际，那也不过像日耳曼人对盎格鲁撒克逊人的征服一样，已经超俗入圣的山人们常常只是被编配到统治机构之中。至少，常民是不会被驱逐到山里去的。就连佛教也要仰仗和巴结民俗宗教（folk religion），以求自保。从13世纪以后，奈良佛教也不得不向净土宗靠拢。柳田把这种情形称之为佛教“对常民风习的干预”。

然而，如果我们从柳田研究体系的全局来考察的话，倒是可以认为他指的是“佛教只有被纳入了日本人的土著风俗之中，才得以发现其自身发展的途径”。柳田指出，甚至连教谕中未来佛“弥勒”一词的发音，都是源自日本五岛地方“米米拉克岬”一词的方言音，那里是太古时的所谓“根之国”。事实也是如此，佛教由于规定了其自身“要从现世中帮助人们摆脱死者的怨念以及对死秽的恐惧”的作用（亦即所谓净土信仰），因此才能够在日本的社会生活中存留下来。

作为一个特例，密宗（坦陀罗 [Tantra] 佛教的一个变形）似乎

抓住了日本人的心理根基,与前述不甚相同。但这一点还有待于修验道以及立川派异端的具体研究取得进展。由于密宗同政治色彩浓厚的、学院式的奈良佛教有着本质的区别,所以它之抓住人心的秘核也似乎理所当然。

柳田关于“民众之中”的佛教分析,看起来是传统的社会观念式的,其中或许会有些不妥之处。他的佛教学观点即是如此。但它毕竟是大量依据于民俗语言的符号学式的分析,一概无视之也是错误的。因为我们看到,当基督教浸透过来的时候,原始社会中的许多土著信仰,就像基督和使徒的名字被适当地加进其宗教语言当中一样,所谓“危机宗教”的例子是不胜枚举的。柳田也许是直观地导入了这些观点和例证。

归根结蒂,在日本古代(或之前),到底有没有过被征服民族目前还不得而知,柳田关于平地人(常民)与被征服民族之间在人种上绝不一致的推测看来无可厚非。而山人与平地人却并无人种之异。象征归象征,不管人种是什么,在社会学看来,山人就是“异人”,也就是所谓“制外之人”。

根据柳田提供的许多实例我们可以看出,那些使精神病学家们感到大惑不解的“进山狂”,可能是人们由日常生活的俗境向具有象征意义的非俗世界的一种超度。的确,在日本的山谷里,确实有着始原于混沌世界的某种意境。与山有关联的人们,因为是“制外之人”,所以可以实现与共同体内部的交易。而且也只有他们才能完成交易。不过,说“只有他们”,实际上是不准确的。说这些人依靠的是日本古来的宗教性权威,那指的是与神社的联契;只有经过神赋予了特权,高层次的人,“神人”等才有可能从事中世纪的商业。这实际上是从功能主义的观点出发来看待从前的商贾与“宫座”之间的关系的。

我们今后的研究课题,是在广义的山人归属当中,发掘出不同

结构的分支。今后，特别要注意广义上“非农民”内部出现的一系列分化。诸如游历四方并与常民习俗不断融合的云游僧人和卖艺人、与中世纪前的贱民相似的少数定居者、像狩猎者和木匠那样直到近年（甚至今天仍然）住在山里的人们、以及中世纪以后从事屠宰和处理尸体并住在农村周边的人们……等等。应该研究的是，他们为什么分化？或者为什么保持了原型？

“非农民”被神变成平地人的农民，也并不一定全部是消极的。在情况各不相同的共同体中，他们有的特殊地受到尊重，也有的因为职能的关系而享受到尊重。那么，他们又为什么会在后期封建社会中受到特别固定的统治，这些“天经地义地”倍受歧视的部落民为什么会落到如此舛运呢？这个问题应该从柳田学以外的研究中寻找答案。关于交易的问题，我们了解了柳田关于“山人被征服民族”观点的基本轮廓。在这个研究中，我们连资料的收集整理工作也还没有着手进行。对后期封建社会的分析还是更远的事情，我不想轻易地去触及它。因为我们还不可能援用“交易的外部性”这种普遍的概念。

柳田关于山人与常民是异民族的学说，由于它把被征服民族的文化（如果它也有的话）限定为统治阶层的一部、并将“神离”了的象征性的“异人”看作是广义的山人即漂泊民，于是它能够得以甦生。看来，如果柳田不拘泥于民族人种问题的话，那么他或许会获得更加概括性的理论展开，这样的话，我们便有可能反过来更好地去理解那些成为我们为之战栗和幻想之源的大山，并且会更加强烈地去向经济史学家们诉求交易产生的源头。

我们的这些想法，目前还仅仅是一种扎记性的东西。但在应用经济人类学式的经济史的方法去研究日本的交易问题时，它也是很早就已经萌发并综合性地考虑过了的。在综合性地考虑的问题范围里，我们也曾琢磨过，为什么天皇家族所仍然保持着的礼仪

有好多与非常民的生活习惯相接近？而木匠艺人们的宗家祖地（也是非常民们的重要栖身之地）又为什么在南近江的政治史上总是接近于政治权力的中心？在我们的考虑中，对于这些问题目前尚不甚明了。

第十二章 实在的认识论的世界

其实，绝对恒久性的东西是不存在的。……实体或物质也绝不是绝对恒久性的。被称为“物质”的东西，是某种合乎规律的要素(感觉)的联结。

——马赫：《感觉的分析》

1. 我们能看到什么？

通过对经济人类学的研究，我们究竟看到了什么呢？

我们所运用的“实在主义”的认识方法，实际上是与迄今为止的各门社会(人文)科学所运用的“主流的”认识方法在根本上不同的。波朗尼在概念上批判了的，是那种将市场经济社会绝对化并由此来判断一切的所谓“市场理念”，而他所实现的目标，正如他在《大转换》一书中所言明：是试图揭示近代社会在进入 20 世纪以后日益尖锐的精神危机与物质危机的根源。

波朗尼原来是一位热心地投身于现实政治生活的社会活动家，他与他的弟弟、著名的科学哲学家迈克尔·波朗尼走了两条不同的道路。第一次世界大战结束以后，波朗尼担任了匈牙利激进市民党的总书记。战前，他曾是本世纪初匈牙利自由革命的年轻旗手们的组织——布达佩斯大学加里莱奥小组的领袖。

波朗尼的生活经历，使他的研究主要限定在现实问题的分析上。尽管有人认为他的著述不甚易解，但实际上他的每一篇论文和著作，所涉及的范围并不很宽泛。在 50 年代以前的著述中，他主要强调近代社会(即市场经济社会)在人类发展史中是一段极其

特殊的断代，它在任何意义上都不是历史发展所要经过的必然阶段。可以说，近代社会是一个被“拟制”出来的社会。在这个人为杜撰出来的近代市场经济社会的深层，仍然残存着非市场社会的运行机制，并且它理所当然地要表现出来。也正是它，构成了引起革命、“整体主义”以及“新政”等社会运动的动因。

因此我们可以说，对于社会主义革命以及福利国家政策的一定程度上的社会支持，至少在最初阶段是存在的。但是，那绝不是由对“近代社会”和合理主义的支持带来的。相反，真正不稳定的正是西欧式的所谓“近代社会”。而在民众的心灵深处所追求的，是更加一般性的非市场经济社会。正是这一普遍原理所带来的对人为的近代社会的变革，才应该是本来意义上的“革命”。当然，至于革命的具体实现，究竟是要靠对过去非市场经济社会的复归、还是需要另辟蹊径，目前还无法得出结论。但无论如何，我们可以这样说，波朗尼终于以他科学的方法使“近代”的神话崩溃了。在现代史大转换的时代，如果那些要求“社会”复权的运动组织者们不顾社会深层的要求，反而打出“近代的合理精神”和“西欧市民主义”的旗帜的话，那就太滑稽可笑了。波朗尼的意思是，许多社会主义者对“近代”社会和合理主义的追求是错误的。

可以说，实在主义者向“市场理念”开展的批判就是从这里出发的。波朗尼指出：那种把交易、货币、市场视为市场经济中的“三位一体”的观点，是幼稚可笑的。

事实上，在这个问题上的论断还不代表波朗尼学说的全部价值。波氏对于现代历史的见解和对市场经济学（形式经济学）的批判，以及他在对非市场经济社会的具体研究中所展示出来的、关于共同体与广义的经济制度之间的关系等的论说等，给人类学的研究提供了启发和指导，这不能不说是一个巨大的成就。当然，如果逐个推敲研究，那么他的理论也并非十全十美。波朗尼是在 50 年代

以后即他已年届七旬的时候,才开始用“实在”分析来批判研究市场经济学的。他的工作吸引了一批优秀的年轻学者,他满怀信心地从事着这项研究。然而,直到最后,他还是没能把自己的思想和观点总结起来公诸于世,终于中断了这项研究。波朗尼的夫人艾洛娜·杜琴斯卡在《卡尔·波朗尼的生涯片断》中写道:“直到死神来临的前夜,卡尔一直在伏案工作着”。

显然,我们没能从波朗尼那里找到我们所希求的那个答案(这是很不幸的),这就是使波朗尼学派的经济人类学被称为“实在主义者”的那个核心概念——“实在”(substance)或“实在的”(substantive)的真谛。我们所得到的,仅仅是分析概念的基础和基本的范畴,以及对传统的“科学范式”之虚构性的局部揭露。而真正重要的关于研究方法的说明,却被我们的导师带入了另一个世界。

波朗尼本人确信“实在”是一个科学的范畴,但他终究没有向我们阐明这一范畴。但是无论如何,为了更好地理解波朗尼和多尔顿所指出的“经济”概念的本义,我们必须首先弄清楚有关“实在”的认识问题。我之所以强调有必要从生物的行为比较学(即生态学)的角度来研究经济人类学,并应把重心放在对来自深层的象征系统的研究上,根据就在这里。

波朗尼之所以对“近代的神话”式的思维方式给予猛烈的抨击,绝非出于偶然。在第一次世界大战后的匈牙利知识界,波朗尼由于介绍了相对论之父恩斯特·马赫的学说而名声大震。关于“存在”,马赫教导人们,事物没有绝对不变的本质,世界上没有绝对的存在。爱因斯坦指出,只要注意到光的等速性问题就会发现,马赫才是最先到达一般相对论的人。然而,马赫的认识论目前还没有为人们所充分认识,尽管广松涉等人已做过了一些介绍。这是因为在日本,列宁在《唯物主义与经验批判主义》一书中对马赫的单纯的批驳论述似乎影响较大。

马赫指出,无论事物看上去如何地恒久不变,它都不过是“相对”恒久性稳定了的各种要素的联结,如果严格地去追究人们的认识的话,就会发现它们都是由感觉(感官)产生出来的。牛顿的世界观和康德哲学所主张的绝对不变本质的假定,实际上是一种空想。

我主张应该把马赫相对论的认识论作为接近波朗尼“实在”概念的一系线索,例如,货币的“实在”绝不是什么某些不变的本质存在,只不过是各种要素的连结而已。但是它有一个相对恒久性稳定的根据,即为了共同体的生存,作为由深层系统规定的象征而存在。如果在这一意义上来理解“象征”一词的涵义的话,那么显然人类以外的生物也同样具有象征。我在第一章提出的“经济并不只限于人类社会”这一命题的根据就在这里。因此,货币之具有社会性的力量,乃是各种关系的联结之力、是象征之力,而不是什么“本质”的力量。所谓“实在”,是一种为生存而结成的诸种关系相互连结的相对性的存在,而并非“实体”。

按照波朗尼本人的观点,“实在”这一概念的源,是人与其环境间一种被制度化的相互作用的过程。人类及人类社会用以满足自身需要的物质手段,就是从这一过程中被创造出来的。在这种意义上,“经济”是一种“被制度化的(相互作用的)过程”。人类与其周围环境之间,为了得到满足物质需要的手段而发生相互的作用,即进行“交换”。因此,货币也好,贸易港也好,作为“制度”所具有的实在涵义,是能够从它们连结人与其周围环境的相互作用过程中得到解释的。这就是说,货币或贸易港,只有作为包括自然环境在内的各种关系的相对性“存在”,才是在实在的意义上可定义的。我们的另一个基本观点是:任何制度都不单纯是从人类的物质活动中产生出来的。

作为对波朗尼的实在概念的继承和发展,当前主要有两种方

法：一种是我在本书中所运用的方法，另一种是玉野井芳郎教授在以生态学的方法研究自然与人类之相互作用的过程中所运用的方法。初看上去，这似乎是两种截然不同的方法，但实际上，这可以说是在不同的方面使波朗尼的实在概念进一步深化的两种方法。

2. 可视性结构与不可视性结构

值此，我们对于下面这个问题的答案或许已基本明了：“无论是对科学家还是对文学家来说，究竟社会中的什么东西可视、什么东西不可视？”

所谓“可视”的结构，就是“整体”（也仅仅是“整体”）。被称作“物质”的东西，也是某种合乎规律的要素的联结（参见本章引言）。这里需要注意的是：既不能将物质视为“仅仅是”一种联结，也不能将这些要素视为“纯”主观的东西。并且，作为这种联结总体的“整体”，是在与人类周围环境（自然或者其他共同体）的关系中协调存在着的。所谓“协调”，如果援用波朗尼的术语，那就是“交换”（变换）着的。

从原子、分子这种“结构”上来认识物质，也是把物质理解为一种合乎规律的要素的联结。爱因斯坦之所以比牛顿高明，关键就在于对物质的这种理解。

另一方面，在社会科学上，波朗尼把共同体作为一种整合的“整体”来把握，提出了社会整合的三种经济模式，即“互酬”、“再分配”和“（市场）交换”，并把它们作为一种“连带方式”（*transactional mode*）来认识。我想读者也许会理解我为什么在这里将 *transaction* 译为“连带”而不是译为“交易”，因为它绝不仅仅意味着财富的交换关系。关于“首先是整体的存在，个别系统的总和既不能代替整体，也不能达到总体”的见解，是列维-斯特劳斯从毛斯那里继承下来的，在这一点上我们也赞成他们的看法。这就是说，我们

认为：所谓“整体”，可以理解为相对地恒久化的各种关系的复合体——它是“可视”的。

然而，构成这种可视的整体的各个具体的个别制度，又可视到什么程度呢？显然，无论宗教还是货币，都有一个存在的前提，即乍一看，总有一些可以说是“规范型表象”的东西，但它们又都是仅仅“实在”于社会的整体性的关系中的。

“我不能想象(表象)一个一般的人，而最多只能想象(表象)一个特殊的人，或者说，只能想象(表象)这样一个人，这个人结合了不同的人的偶然特征，而这些特征并不相互排斥。我不能想象(表象)一般的三角形，这种三角形既是等边的，同时又是直角的”。^① (马赫《感觉的分析》)

因此，假如我们将可视的东西限定为可表象的东西的话，那么，各个系统及与之相关的各种问题(如精神病之类)，就是不可视的。但是，如果我们放弃这个毫无根据的限定的话，那么无论是作为各种关系的总体的“整体”，还是各个系统，在它们相互依存的联带(连结)之中，都可以说是可视的结构。例如，巴泰尔在论述他的文学上的核心概念——“死的象征”的时候，这一概念是无法表象的。而对于在他的小说《天空的蓝色》中关于在墓地性交的描写所具有的象征涵义，如果是一个出色的评论家的话，将认为那是可视的。在他的许多著述中所反映的生活问题中表现出的“死的象征”与“实在”之间的依存关系等等，都是如此。我们还看到，巴泰尔的“死的象征”与山口昌男所说的“周缘”之间的关系问题，也可以是“可视”的。

关于各种系统究竟是可视还是不可视的问题，有一点具有突

^① 转引自《感觉的分析》节译本第102页，商务印书馆1975年。文中括弧内为译者根据日文引文所注。——译者

破性的意义,即明确指出“不需要看到的東西就是看不到”。并且,也正是在这一点中,通过追求实在的涵义,就可以看到真正的可视的结构。而这一切在整体的要素的连带中,只能象征性地看到。这一点不仅仅是经济人类学的认识论的真谛,而且也是所有科学领域所共同的要求。无论是货币还是贸易港都是如此。广义地说,连性爱问题也不例外。

经济人类学以对自古以来就与“经济”有关的制度或现象的研究为主线发展到今天。当前,在与它对“实在性涵义”的追求密切联系着的认识论的进一步深化方面,面临着两种选择:或者是让位于真正意义上的超视域的研究;或者是在保守当中丧失进一步发展的生命力。尽管我们还无法知道必须选择的那一天何时来临……。

图书在版编目(CIP)数据

经济人类学/(日)栗本慎一郎著;王名等译.-北京
商务印书馆,1997

ISBN 7-100-02054-9

I. 经… II. ①栗…②王… III. 经济人类学 IV.
F069

中国版本图书馆 CIP 数据核字(95)第 22551 号

JINGJI RENLEIXUE

经济人类学

[日] 栗本慎一郎 著

王名等译

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

新华书店总店北京发行所发行

中国科学院印刷厂印刷

ISBN7-100-02054-9/F·234

1997 年 12 月第 1 版

开本 850 × 1168 1/32

1997 年 12 月北京第 1 次印刷

字数 148 千

印数 3 000 册

印张 6 1/2

定价:9.10 元

ISBN 7-402-02016-9



9 787402 020167 >

ISBN 7-402-02016-9

定价：3.40元