

现代人类学经典译丛

# 西太平洋的航海者

Argonauts of the Western Pacific

(英) 马凌诺斯基 著

梁永佳 李绍明 译  
高丙中 校

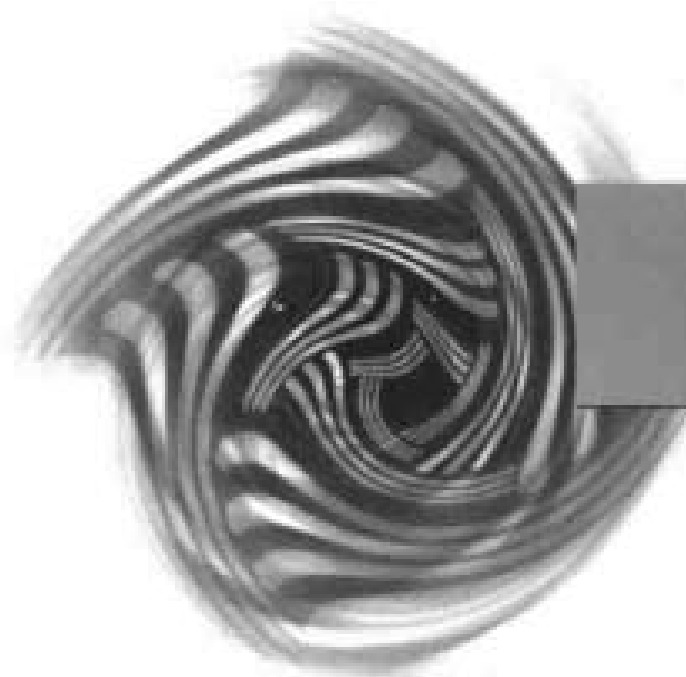


THE ARGONAUTS  
OF THE  
WESTERN PACIFIC

华夏出版社

责任编辑：杨贵凤

封面设计：张 朋



在这部专著中，马凌诺斯基博士主要关注的，是特罗布里恩德岛民的一种初看起来似乎是纯经济性的活动。但是，凭着素有的宽广视野和精敏理解力，他审慎地指出，发生在特罗布里恩德及其他岛屿居民之间的贵重物品的奇异周转，虽与普通的贸易相伴随，但其本身却决非纯粹的商业性交易。他揭示出，这种周转不是建立在对实际效用和利润得失的简单计算上，而是因为它满足了比动物性满足层次更高的情感与审美的需要。马凌诺斯基博士由此对所谓“原始经济人”的概念进行了严厉的斥责……

——詹姆斯·弗雷泽

他（马凌诺斯基）在1922年出版的第一本实地调查报告 *Argonauts of the Western Pacific* 使他一举成名，并成了社会人类学新兴一代的代表作。

——费孝通

ISBN 7-5080-2561-X/G·1171

定价：48.00元

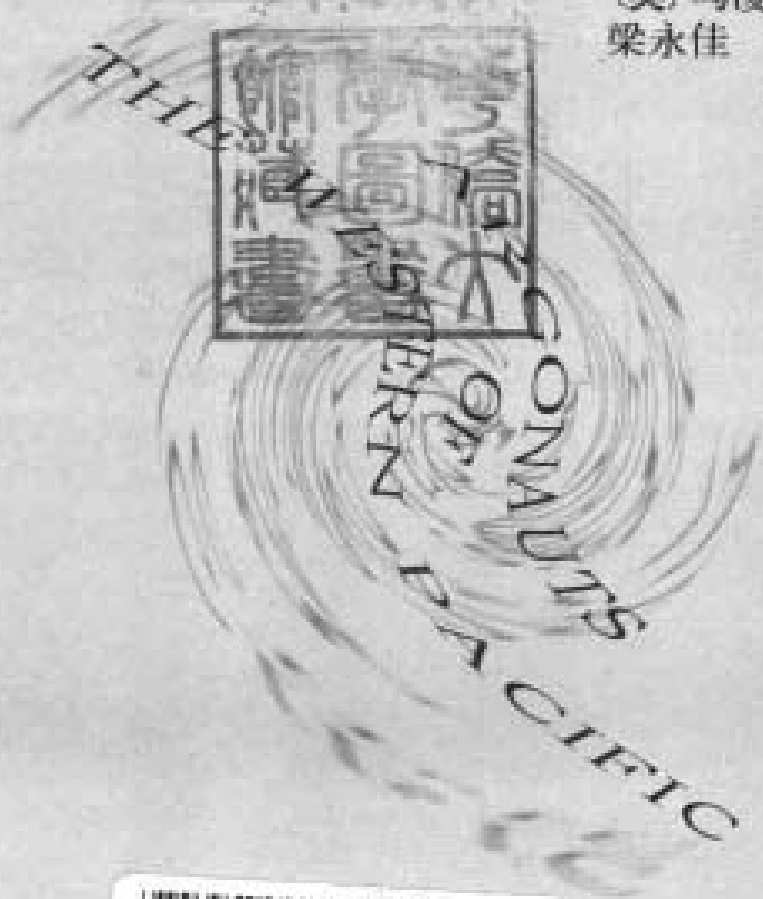
K891  
ZM138L ✓

现代人类学经典译丛

# 西太平洋的航海者

Argonauts of the Western Pacific

[英] 马凌诺斯基 著  
梁永佳 李绍明 译  
高丙中 校



10608/15

### 图书在版编目(CIP)数据

西太平洋的航海者/(英)马凌诺斯基著;梁永佳、李绍明译.

-北京:华夏出版社,2001.12

(现代人类学经典译丛)

ISBN 7-5080-2561-X

I. 西… II. ①马…②梁…③李… III. 西太平洋-太平洋岛屿-  
风俗习惯 IV. K891

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 073754 号

### 西太平洋的航海者

[英] 马凌诺斯基 著

梁永佳 李绍明 译 高丙中 校

出版发行: 华夏出版社

(北京东直门外香河园北里4号 邮编:100028)

经 销: 新华书店经销

印 刷: 中国科学院印刷厂

版 次: 2002年1月北京第1版

2002年1月北京第1次印刷

开 本: 670×970 1/16

印 张: 30.25

字 数: 450千字

定 价: 48.00元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换。





### 顾问委员会

- 费孝通(北京大学社会学人类学研究所教授、名誉所长)  
格尔兹(Clifford Geertz, 普林斯顿高级研究院教授、美国科学院院士)  
萨林斯(Marshall Sahlins, 芝加哥大学人类学系杰出教授、美国科学院院士)  
李亦园(台湾新竹清华大学人类学研究所教授、台北中研院院士)  
巴尔金(David Parkin, 牛津大学社会文化人类学所教授、所长)  
宋蜀华(中央民族大学教授、中国民族学会会长)  
潘乃谷(北京大学社会学人类学研究所教授)  
乔健(台湾东华大学族群与文化研究所教授)

### 编辑委员会 (以姓氏笔画为序)

- |   |                                   |
|---|-----------------------------------|
| 尹绍亭(云南大学人类学教授)                          | 周星(北京大学社会学人类学研究所教授)               |
| 王铭铭*(北京大学社会学人类学研究所教授、<br>中国人类学会学术委员会主任) | 周大鸣(中山大学人类学系教授)                   |
| 刘力(华夏出版社副社长)                            | 和少英(云南民族学研究所教授)                   |
| 刘新(加州大学伯克利分校人类学系副教授)                    | 罗红光*(中国社科院社会学所副研究员、<br>文化人类学中心主任) |
| 张海洋(中央民族大学民族学人类学系教授)                    | 胡鸿保(中国人民大学社会学系教授)                 |
| 杨圣敏*(中央民族大学民族学人类学系教授、<br>民族学研究院院长)      | 徐新建(四川大学文学人类学研究所教授)               |
| 杨贵凤(华夏出版社社会科学事业部编辑)                     | 高丙中(北京大学社会学人类学研究所教授)              |
| 纳日碧力戈*(中国社科院民族研究所研究员、<br>民族学人类学研究室主任)   | 郭于华(清华大学社会学系教授)                   |
| 陈小兰(华夏出版社社会科学事业部主任)                     | 阎云祥(加州大学洛杉矶分校人类学系副教授)             |
| 陈志明(香港中文大学人类学系教授)                       | 麻国庆(北京大学社会学人类学研究所副教授)             |
|   | 彭兆荣(厦门大学人类学研究所教授)                 |
|   | 蔡华(北京大学社会学人类学研究所教授)               |

注：带“★”号者为常务委员

## 总 序

去年，“人类学书系”编委会约我在“书系”顾问委员会参加工作，今年年初还跟我说，丛书经过初步的讨论，已经有了一点眉目。在编委会和华夏出版社的共同努力下，“书系”现在开始与读者见面，列入了我在半个世纪以前翻译的两部著作《文化论》、《人文类型》及其他几部由年轻学者新译的同类作品，首先以“现代人类学经典译丛”为专辑总题出版。在时代变迁如此迅速的今天，“书系”能先以基础作品为重，着力学科建设的基本功，这对于新世纪中国人类学的发展，是一件令人高兴的事情。

从 1979 年以来，中国人类学开始得到恢复和重视，进入了一个新的发展阶段。目前，这门学科已经引起了社会的广泛关注，在人文社会科学其他各学科中，也开始产生一定影响。中山大学、厦门大学、北京大学、云南大学、清华大学、四川大学等综合院校，相继设立人类学研究中心、系、专业、研究所，而中央民族大学等大批民族院校也在原有的民族研究单位内部发展人类学专业，在中国社会科学院的哲学、民族、社会学研究所，人类学的研究机构也得以创办。这些新的发展，预示着 21 世纪中国人类学将迎来一个新的发展时期，也意味着人类学书籍的阅

读群体,将有扩大之势。

人类学在中国的新发展,应合着人类发展的新形势。21世纪刚刚开始,人类进入了一个不同的时代。信息社会的发展、新经济的产生、民族国家之间关系的变化、“全球化”及其相关问题的初步出现、文化—宗教传统之间对话的新需要,等等,即将给人文世界的面貌带来许多值得关注的变化。与此同时,中国经过20世纪的“三级两跳”,进入了一个社会大变动的时代。在国内,改革和“西部开发”正在改变着我们的城乡关系。在整个国家向世界开放的今天,中华民族的多元一体格局,会增添不少的新内容。与国内日新月异的社会变革同时,我们在世界格局当中的地位也在发生微妙的变化。在这样一个时代,人类学家有很多工作要做。我们要为人类在新世纪的生存和发展解答一些难度空前的问题,为这个世界的“和而不同”做出应有的贡献。

在这样一个新的时代,人类学工作者如何才能不负众望,通过扎实的研究,“从实求知”,对现实提出真问题并给予这些问题具有现实意义的解释?这必然是中国人类学家在来来的一段时间里需要首先解决的问题。从严复翻译的《天演论》出版时间算起,中国人类学已经存在一个世纪了。但是,在这一百年中,这门学科的发展有三十年是停顿的。有时,历史的记忆可以挥之即去,但历史留下的影响却不会瞬间即逝。几年前,我曾对自己和恢复发展中的社会学学科提出“补课”的建议。现在看来,这项建议对于中国人类学学科,或许也值得参考。在学科的重新恢复以来,我们重新面对学科底子薄弱的问题,经历了三十年停顿,我们的学科失去了原来应有的连贯性和知识积累,

对于外界发展的情况了解得不多，对于我们自己的知识传统也缺乏继承和梳理。

我曾用“文化自觉”来形容中国文化在新的世纪中所要承担的使命，“文化自觉”就是要求我们要在了解自身文化的基础上展望世界，对于自身在世界之中的地位有“自知之明”。在 21 世纪，中国人类学要得到发展，不仅要在不同文化的接触和对话中解释“文化自觉”的问题，而且还要以学科的“文化自觉”为己任，对中外不同知识传统展开“补课”和学习。

要完成这样一项艰巨的任务，学科基础的重建是首要的；而若要进行学科基础的重建，学者自我的知识更新、高级人才的培养等等，又具有十分重要的意义。为了落实学科基础的重建工作，为了“开风气、育人才”，系统的出版工作相当紧迫，在过去的二十年，中国人类学家做了很多值得肯定的基础建设工作，但是，很多人类学译作和论著被分列于不同的丛书和杂志出版，失去了它们本应起到的总体效应。在这样的情况下，人类学工作者的研究及人才的培养，面临着很多问题。目前，人类学的科研教学机构得到大量增加、学生的数量也随之增多。由于我们对学科的历史面貌、现状和未来走向缺乏系统的表述，因而出现了学科知识“供不应求”的局面。

与社会科学其他门类一样，人类学恢复有 20 年了，我们的学科需要积累和发展。像这样的学科建设系统工程，需要大家来共同推动和维护。“人类学书系”的出版工作从基础入手，重刊和新译对创建现代人类学有杰出贡献的主要作品，并以此为基础，发表新近的人类学教材、译作和论著。对此，华夏出版社做出了巨大的努力，对中国人类学的“开风气、育人才”给予有

力的值得称道的支持。学科的发展最重要的是延续性。我希望这项学科建设的工程，能在学界和出版界的共同合作下，得到长期的发展，希望我国学者能在放眼世界的同时，立足本土，在将来编写出结合中国国情的教材，发表具有独创意义的论著，以学科建设的共同事业为共同目标，对中国人类学的“文化自觉”做出新的贡献。

費孝通

献 给

我的朋友兼师长 C. G. 塞里格曼教授



一个库拉仪式

## 序

我尊敬的朋友 B. 马凌诺斯基博士要我为他的书作序，虽然我的言辞未必能给这部卓越的人类学著作增色，但是我还是欣然遵命了。我的评述——如果算得上评述的话——打算围绕作者的方法和本书的课题两个方面展开。

关于方法，就我所见，马凌诺斯基博士的工作是在最佳情形下，并且是以预计最有保证得到最好的结果的方式进行的。他在理论训练和实践经验两方面都很出色。就理论训练而言，他关于澳大利亚土著人家庭那些博学而睿智的论著可资证明；<sup>1</sup> 在实践经验上，他的有关新几内亚迈卢 (Mailu) 土著的描述无与伦比，<sup>2</sup> 这些描述是他在土著人中逗留六个月的产物。现在，马凌诺斯基博士把注意力转向了新几内亚东面的特罗布里恩德 (Trobriand) 群岛。他成年累月地呆在土著人中间，像土著人一样生活，观察他们的日常生活和工作，用他们的语言交谈，并且从最稳妥的渠道搜集资料——亲自观察并且在没有翻译介入的情况下由土著人用他们自己的语言对他讲述。就这样，他积累了大量具有高度科学价值的材料，内容包括特罗布里恩德群岛的社会、宗教及经济或产业生活。他有意在以后全面发表这些材料，在本书中他提供给我们的是对特罗布里恩德社会一个有趣而独特的方面的初步研究。那是一种非凡的交换制度，它仅仅部分地属于经济或商业领域，它运行于特罗布里恩德岛民以及相邻岛屿的居民之中。

我们无须多加思索即可相信，在人类从最简陋到最高级的所有阶段中，

1. *The Family among the Australian Aborigines: A Sociological Study*. London: University of London Press, 1913.
2. "The Natives of Mailu: Preliminary Results of the Robert Mond Research Work in British New Guinea." *Transactions of the Royal Society of South Australia*, vol. xxxix. 1915.



经济力量都具有根本性的意义。人类毕竟是动物界的一部分，也要像其他动物一样，生活在一定的物质基础之上。只有这样，才可能形成知识、道德、社会等较高级的生活形式；否则一切无从谈起。这些物质基础包括一定程度的温饱和栖身之所，它们构成了经济或产业基础与人类生活的初始条件。如果说人类学者至今对这一基础仍然视而不见，那么我们宁愿假定那是因为他们被人类特性的较高层面所吸引，而不是因为他们有意忽略和低估那些较低层面的重要意义。为了体谅他们的这一疏忽，我们也要记住：人类学还很年轻，学者们面临的众多课题不可能立即被全部突破，只能逐一攻克。也许正是如此，马凌诺斯基博士才挑出特罗布里恩德群岛居民那独特的交换制度，强调了原始经济活动的巨大意义。

他没有满足于对交换过程的描述，而是力图去透视隐藏在其后的动机及其在土著人心底激起的情感。或许有人认为：纯粹的社会学应当限定在行为描述内，而把动机与情感问题交给心理学。的确，动机与情感分析在逻辑上有别于行为描述，严格地说，它的确属于心理学领域。但实际上，一个观察者如果不了解或不推测行为人的思想与感情，那行为对他也就毫无意义。因此，描述一系列行为而毫不涉及行为人的意识状态，就达不到社会学的宗旨，因为社会学的目标并非只是记录而是要搞清楚社会中人的行为。这就是说，如果不在每一环节引入心理学，社会学就不能完成它的任务。

马凌诺斯基博士在方法上的特色，在于对人的本质的复杂性予以全面的考虑。也就是说，他完整地而不是平面地看待人。他牢记着，人作为情感动物的一面不亚于人作为理性动物的一面，他坚持不懈地探寻人类行为的情感基础和理性基础。科学家同文学家相仿，太容易抽象地看待人，只在我们这种复杂而多面的生命中选择一个单一侧面予以思考。大作家中，莫里哀是作这种单面处理的显著例子。他的人物都是扁平的：要么是吝啬鬼，要么是伪君子，要么是浪荡哥儿，就是没有一个是真正的人。他们全都是穿戴起来的木偶，看起来像人，实际上只是表面像，里面却是虚浮和空洞的，因为本质的真实被葬送给了文学效果。更伟大的作家们对于人性的表现则大不一样，例如塞万提斯和莎士比亚，他们的人物都是坚实的，不是从一个而是从多个侧面描绘出来的。毫无疑问，科学中一定的抽象处理不仅合法而且必要，因为科学无外乎是升华到最高权力的知识，而所有知识都隐含着

一个抽象概括的过程。即使是辨认一个我们天天都看得见的人，也只能依靠对他过去外貌的提炼而得到的抽象。因此，研究人的科学不得不抽象出人性的某些方面并脱离具体事实来思考；或者把人的科学分解成若干学科，每门学科只探讨人的复杂机制的一个单一部分，这些部分可以是人类的生理、智力、道德、社会的某一侧面。它所得出的结论只能多少提供人作为整体的不太完整的图像，因为组成这图像的线条只不过是从多方面中择取的必要却又微小的一部分。

在这部专著中，马凌诺斯基博士主要关注的，是特罗布里恩德岛民的一种初看起来似乎是纯经济性的活动。但是，凭着素有的宽广视野和精敏理解力，他审慎地指出，发生在特罗布里恩德及其他岛屿居民之间的贵重物品的奇异周转，虽与普通的贸易相伴随，但其本身却决非纯粹的商业性交易。他揭示出，这种周转不是建立在对实际效用和利润得失的简单计算上，而是因为它满足了比动物性满足层次更高的情感与审美的需要。马凌诺斯基博士由此对所谓“原始经济人”的概念进行了严厉的斥责，说这一概念像是一个妖魔，仍然游荡在经济学教科书中，并将其恶劣影响延伸到了某些人类学家的头脑中。这个可怕的妖魔，披着边沁(Jeremy Bentham)和格拉格兰德(Gradgrind)的破烂外衣，按照斯宾塞原则(Spencerian principles)，在抵抗最弱的路线上，听命于无情追逐不义之财的动机。如果严肃的探索者们真的接受了这种凄凉的虚构，以为它在未开化社会中确有蓝本存在而不仅仅是一个有用的抽象，那么，马凌诺斯基博士在本书中关于库拉(kula)的描述，将有助于从根本上搬倒这个妖魔。因为他证明了，在库拉体制中，有用物品的交易在土著人观念中完全低于其他物品交换的重要性，而那些物品绝无实用目的。且不说这种独特制度施行的地理范围之广，仅就其对商业事务、社会组织、神话背景、巫术仪式的综合而言，似乎在现存人类学记录中是史无前例的。但其发现者马凌诺斯基博士则非常正确地推测出，它可能是一种制度类型，即使不会精确地类同，类似的例证此后也必将通过对蒙昧和野蛮民族的进一步研究中揭示出来。

巫术在制度中扮演特别重要的角色，根据马凌诺斯基博士的描述，这是库拉的一个有趣而发人深省的特色。他的描述告诉我们，在土著人的观念中，巫术仪式的举行与符咒的念诵，对库拉交易的事业在其所有阶段上

的成功都是不可或缺的：从伐木造舟，到远航队大功告成，带着贵重货物准备踏上归程。此外我们也偶然了解到，对于园圃(garden)的耕种和成功的捕鱼这两种提供给岛民主要生计方式的劳作形式来说，巫术仪式与咒语也同样必要。正因如此，那些通过喃喃念诵以促进园圃增产的园圃巫师，就成了村落中最重要的一个人物之一，地位仅次于酋长和大巫师。总之，人们相信巫术是所有劳作中绝对核心的要素，与机械性操作——例如，独木舟的堵缝、髹漆和下水、园圃的栽种、捕鱼装置的设置——同样必要。马凌诺斯基博士说道：“对于巫术的信仰是一种导致特罗布里恩德岛经济活动组织化和系统化的主要心理力量。”

巫术不仅对于社区的福祉甚至对其根本生存而言，都是一种基本的经济性因素。这一极有价值的阐述，应足以驱除关于巫术的一种错误观点。这种观点完全无视巫术对公共福利的影响，认为它与宗教相反，总是被个人用来满足私欲，伤害私敌，就其本性而言，它是邪恶的、反社会的。毫无疑问，在世界各地，巫术可以而且实际上大约也曾经被如此应用；在特罗布里恩德群岛，我们相信巫师们也同样为了某种险恶的目的，曾用它来激起土著人深重的恐慌和持久的焦虑。但巫术自身本无所谓善恶，它仅仅只是一种操纵自然力的想像力，这种操纵可以被巫师用来为善或者为恶，用来造福于或者伤害个人与社区。在这方面，巫术恰与科学站在同样的立足点上，如同它的庶出姐妹。它们本身都无所谓善恶，尽管依使用的不同，它们会变成善或恶之源。例如，用于治疗救人的药物知识也常被用来毁灭人，因此而污蔑制药是反社会的岂不荒谬？漠视巫术善的用途，单挑恶的用途作为其特性来定义它，也是同样荒谬的。科学以现实的方式而巫术以想像的方式来操纵自然过程，这些过程并不因那些以他的知识来促其运动的个人的道德倾向、好的或坏的意图而受影响。药物对人体的作用也同样如此，无论施药者是医生还是毒犯。大自然与她的女仆对道德非敌非友，她们漠然处之，同等地准备去接受圣徒和罪犯的命令，只要他给她们合适的指令。如果弹药上好了膛，火炮也已瞄准目标，那么炮兵的开火将具有同样的破坏性，不管那些炮兵是为保卫祖国而战的爱国者还是从事不义之战的侵略者。按当事人的使用方式和道德倾向去分辨一门科学和技艺，其荒谬性明显足以与制药和火炮之例相比。尽管对许多人而言表面看来不是那么明显，但却同

样真实的是,对于巫术看法的荒谬性也是如此。

马凌诺斯基博士的这本书在读者意识中造成极为坚实的印象,而巫术对特罗布里恩德岛民整个生活和思想施加的巨大影响,大概正是其特色。他告诉我们,“巫术,这种直接以一种特殊知识支配自然力的企图,在特罗布里恩德岛是无所不在而且是绝对重要的”;它“渗入到所有的工业和集体活动中”;“迄今收集到的所有资料都显示了巫术在库拉中的极端重要性。但如果我们观察土著人部落生活的其他方面,也可以发觉每当遇到至关紧要的事情,他们都会寻求巫术的协助。可以毫不夸张地说,土著人认为巫术支配着人类的命运,为人类提供主宰自然的力量,它是人类抵御各种危险的武器和盔甲”。

因此,在特罗布里恩德岛民的看法里,无论为善还是为恶,巫术都是具有超级重要性的力量。它可以创造或破坏人的生活,可以支撑和保护个人与社区,或者伤害与毁灭他们。较之这种普遍的根深蒂固的信念,对死后精神存在的信仰就显得看似通行但却对这些人的生活少有影响。与原始人对离世者灵魂的一般态度相反,据说他们几乎没有任何对鬼魂的恐惧。他们确实相信,鬼魂们每年回村庄一次,参与一年一度的盛大宴会,但“一般来说,鬼魂对人们的祸福也没有什么影响”;“人鬼之间不存在什么构成宗教崇拜核心的相互影响与亲密合作”。这使得巫术明显比宗教重要,至少比死亡崇拜重要,在像特罗布里恩德岛民这样野蛮程度相当高的民族的文化中,这是一个非常值得注意的特点。由此提供了一个新鲜的证据,表明这种世界性范围的欺骗,在人类意识上曾经具有并且仍然具有的支撑是非常强大和顽固的。

毫无疑问,从马凌诺斯基博士研究的报告中,我们将增长许多诸如在特罗布里恩德岛民中巫术与宗教的关系之类的学问。从他曾经对一个独特制度的耐心观察中,从他对这一制度的细致阐述中,我们可以推知他正在准备中的著作的规模和价值,那将是一部前所未有的关于一个野蛮民族的最完整、最科学的描述。

詹姆斯·G. 弗雷泽

伦敦大教堂

1922年3月7日

## 前 言

民族学正处在一个即使不是悲剧性的也是十分尴尬的境地。正当它整理好作坊，打造好工具，准备不日开工时，它要研究的材料却无可挽回地急剧消散了。当科学的田野民族学方法和目标初具规模，当训练有素的人们踏上征程，去研究未开化区域的居民时，他们却在我们眼前渐渐消失了。

受过学术训练的人员对土著民族所作的研究，无可争辩地证明了：科学化、条理化的调查可以带来丰富而高质量的成果。这一点即使最佳的业余工作也无法比及。绝大多数的现代科学描述都为我们展示了部落生活的新奇面貌。这些描述清楚地展示了一幅幅社会制度的图画，其宽广和繁复程度往往出人意料；这些描述把生活在宗教和巫术的信仰和实践中的土著人形象带到了我们眼前；这些描述史无前例地让我们洞察到土著人的精神世界。从这些科学性的新材料中，比较民族学(comparative ethnology)学者们已经得出了某些非常重要的结论。这些结论涉及人类风俗信仰和制度的起源，涉及文化的历史、传播和接触，涉及人类社会行为与人类精神的法则。

然而，正当我们希望科学专家通过劳动获得原始人类新形象的时候，它却在瞬间化为泡影。因为，尽管目前尚有一大批土著社区可供科学研究，但在一两代人之内，他们或他们的文化实际上就要消亡。时间紧迫，任务繁重，急需大量的精力投入。然而直到现在，公众对这些研究仍未产生足够的兴趣。工作人员数量不足，他们所得到的鼓励少之又少。因此，对于一份专业田野民族志者的民族学作品，它的价值不言自明。

在本书中，我只是通过描述部落往来的一种形式——新几内亚土著人的贸易关系，展示了原始生活的一个层面。这一阐述作为一个初步的个案报告，是从覆盖了一个地区部落文化全部领域的民族志材料中遴选出来

的。当然，可接受的民族志工作的首要条件就是，它必须把该社区中社会的、文化的和心理的所有方面作为一个整体来处理，因为这些方面是如此错综复杂，以至不把所有方面考虑进来就不可能理解其中的一个方面。读者将会清楚地看到，尽管本书的主题是经济（因为它说的是商务事业、交换与贸易），但却不得不经常涉及到社会机制、巫术力量，涉及到神话与传说。实际上，如同涉及主要方面一样，它将涉及到所有其他方面。

本书涉及的地理区域限于处在新几内亚东端的“群岛区”（The Archipelagoes）。即使在这么小的区域，主要研究范围也只在特罗布里恩德群岛一地。不过，这一地区被考察得十分细致。在三次去新几内亚考察的过程中，我在那个群岛上生活了大约两年，其间很自然地获得了对当地语言的透彻了解。我完全一个人工作，大部分时间直接生活在村落中。因此，土著人的日常生活经常呈现在我眼前，而偶发的、戏剧性事件，如死亡、吵架、村落纷争、公共的和庆典性事件等，也未逃过我的注意。

民族志的现状要求进一步拓展研究路径，调整其研究领域，所以，它还有许多的工作要做。因此，每篇新作都应该在几个方面证明自身的价值：它应显示方法上的某些改进；它应在深度、广度或这两方面超过以往；最后，它还应努力以一种精确但并不枯燥的方式表达其研究结果。关注方法的专家可以在本书的导论（二）至（九）节和正文第十八章中找到我在这方面的观点；关心材料甚于关心材料获得方式的读者，将会在第四至第二十一章中发现有关库拉远航以及各种各样相关风俗和信仰的连贯故事。不仅关注故事而且关注民族志背景和库拉制度定义的学者，将在第一和第二章中发现前者，在第三章中发现后者。

我要对罗伯特·蒙德（Robert Mond）先生致以最诚挚的谢意，由于他的慷慨资助我才有可能进行数年的研究，本书正是这一研究的部分成果。我还要感谢澳大利亚联邦内政和国土部大臣阿特利·亨特（Atlee Hunt, C. M. G.）先生，是他的部门给予了我财政支援和大量的实地协助。在特罗布里恩德，珍珠商人汉科克（B. Hancock）先生给我的工作以巨大的帮助，我不仅要感谢他的协助和服务，更要感谢他以大量行动增进了我们的友谊。

承蒙我在维也纳的朋友保罗·昆那（Paul Khuner，一位现代工业事务专家兼卓越的经济思想家）的批评，本书的许多论点得到了大大的改进。承

蒙霍布豪斯(L. T. Hobhouse)教授费心阅读校样并给我提供了有价值的建议。

弗雷泽爵士慨然赠序,对本书的价值奖掖有加。蒙先生大笔引介,于我不仅是一份巨大的荣宠和恩惠,而且也是一种特别的愉悦:因为我对民族学的初恋,缘于读他的《金枝》(*Golden Bough*),那时已是第二版了。

最后,我要特别提到塞里格曼(C. G. Seligman)教授,本书就是献给他的。我初次的探险考察是由他促成的,我在新几内亚工作的整个过程中,他又如此慷慨地给我以鼓励和科学的忠告,我对他的感激是表达不尽的。

B. M. (马凌诺斯基)

*El Bonquin,*

*Icod de los Vinos,*

*Tenerife*

1921年4月

## 鸣 谢

由于研究本身的特性，民族志者要比其他科学工作者更多地依靠别人的协助。故此我必须特别在此对许多帮助过我的人表致谢忱。前言中曾说过，资金上我蒙惠于罗伯特·蒙德先生最多，承赠为期五年（1914及1917—1920）年金250英镑的“罗伯特·蒙德旅行奖学金”（伦敦大学），我的研究工作才得以可能。由阿特利·亨特先生斡旋，澳大利亚内政与国土部给了我一笔总数250英镑的资金。伦敦经济学院颁发给我“康斯坦斯·哈钦生奖学金”，为期两年（1915—1916），年金100英镑。一如在其他事务上一样，在此项研究中，我受惠于塞里格曼教授良多，除了助我取得所有其他款项，他自己还赠我100英镑以作考察费用，并为我装备了一部照相机、一部留声机、人体测量仪器和其他民族志工作的全套工具。我于1914年以客人身份随大不列颠科学促进协会前往澳大利亚，费用由澳大利亚联邦政府支付。

我从事民族志研究历时六年（1914—1920），三次做田野考察，考察间歇整理我的材料，研究特别文献，经费却只有每年250英镑多一点。对此，那些有心的田野工作者们可能颇为惊奇。我用这点钱不仅支付了诸如旅费、土著杂役费、翻译人员报酬等全部旅行和研究开支，而且还收集了相当数量的民族志标本，其中部分作为“罗伯特·蒙德收藏品”赠给了墨尔本博物馆。其实，若非得到新几内亚居民的大量帮助，我是不可能做到这一点的。我的朋友，特罗布里恩德群岛古萨维塔（Gusaweta）的汉科克（B. Hancock）先生，允许我用他的住宅和仓库作为我放置工具和补给品的基地。很多时候他让我借用他的小汽艇，还为我提供一个家，使我在需要或生病时使用。他帮助我进行摄影工作，还把他自己的好多摄影底片送给我，



其中有几帧复制在本书中(参见图片 11、37、及 50—52)。

特罗布里恩德的其他珍珠商人和珍珠顾客也对我十分友善,尤其是巴黎的拉斐尔·布鲁多夫妇(M. and Mme. Raphael Brudo)、奥尔巴赫和奥尔巴赫(Messrs. C. and G. Auerbach)两位先生,以及已故的迈克·乔治(Mick George)先生,他们全体以各种方式帮助我,并给我以盛情的款待。考察间歇期间我在墨尔本作研究时,得到了维多利亚公共图书馆的工作人员的大量帮助,为此,我得感谢图书馆员阿姆斯特朗(E. La Touche Armstrong)先生、我的朋友皮特(E. Pitt)先生、库克(Cooke)先生和其他人。

有两幅地图和两帧图片是承塞里格曼教授惠允从他的《英属新几内亚的美拉尼西亚人》(*Melanesians of British New Guinea*)中复制来的。我得感谢《人》(*Man*)刊物的总编乔伊斯(Captain T. A. Joyce),承他允许,我才可以 使用这些已经刊出过的那些图片。鲁特里奇父子有限公司(Messrs. Geo. Routledge & Sons)的资深执行董事史塔里布拉斯(William Swan Stallybrass)先生,欣然满足我在本书印刷上对科学细节等方面的要求,为此,我愿表示诚挚的谢意。

### 发音注释

本书中的土著名词依照皇家地理学会(Royal Geographical Society)和皇家人类学会(Royal Anthropological Institute)的建议,以简单的原则拼写。即,元音依意大利语发音,辅音依英语发音。这种拼写方法相当符合美拉尼西亚语言的发音规律。元音之间的撇号表示两个元音不能读成双元音,而应分别发音。重音几乎都落在第二音节,而不是其他音节。所有音节的发音都要清楚分明。<sup>1</sup>

1. 由于汉语音译将破坏作者记录土著语言的严整性,译者保留了土著语发音的西文记录原貌。——译者

## 译 序

在谈论人类学的发展历史的时候，我们总免不了要特别提及几部标志性的著作，例如，作为古典人类学高峰的《金枝》（弗雷泽）和作为战后人类学最高成就的《结构人类学》（列维-斯特劳斯）。马林诺斯基（Bronislaw Kaspar Malinowski, 1884 - 1942）的《西太平洋的航海者》就是这样一座划时代的里程碑。

我们知道，现代人类学特有的学术活动是在长期田野工作（fieldwork）的基础上写作一部民族志（monograph），完成某种理论证明。马林诺斯基第一个成功地把这三个要件结合在一起，奠定了科学的人类学的规范。这一影响深远的学术规范首先就是由他的成名作《西太平洋的航海者》的学术实践体现出来的。

《西太平洋的航海者》是那个时代与马林诺斯基的个人际遇在一个非常奇妙的耦合点上的产物。

马林诺斯基于1884年4月7日生于奥匈帝国统治下的波兰克拉科夫（Krakow，又写作Crakow）。他的父亲是杰格隆尼大学（the Jagellonian University）的杰出的语言学家和研究斯拉夫哲学的教授。他在1902年进入大学读物理学和数学，并对哲学具有浓厚的兴趣。1908年，他获得物理学和数学博士。在这期间，他对弗雷泽的《金枝》特别着迷，埋下了日后结交弗雷泽的因缘和投身人类学的种子。他在取得博士学位后，先是到德国游学，由于没有得到所需的奖学金以继续他的学业，于是转到英国（Kuper 1983: 11 - 13）。

马林诺斯基在1910年进入英国的伦敦经济学院，作为一名学生加入社会学和人类学的行列。他在此奉为师长的有英国第一位社会学教授霍布豪

斯(L. T. Hobhouse, 1864 - 1929)、研究人类婚姻史并挑战原始杂婚说的芬兰籍社会学教授韦斯特马克(E. A. Westermarck, 1862 - 1939), 还有研究大洋洲和非洲的人类学教授塞里格曼(C. G. Seligman, 1873 - 1940)。此时的英国学术界大兴实地调查之风, 各方面呼唤实证知识和经验研究。1913年, 他被任命为该校的讲师。1914年, 马雷特(R. R. Marett, 1866 - 1945)教授有一个考察澳大利亚的项目, 需要一名助手, 时年30岁, 对澳大利亚土著家族已经在文献上有所研究的马林诺斯基侥幸被选中。考察当中, 一战爆发, 他不得已滞留在澳大利亚和新几内亚。正如他在《西太平洋的航海者》的“前言”中所说, 所幸他有足够的经济资助(既有澳大利亚政府的经费, 也有一些个人包括珍珠商人的捐助), 于是利用足够长的时间在太平洋上的新几内亚, 特别是其中的特罗布里恩德群岛(Trobriands)从事实地调查。

他在1914至1918年之间到新几内亚进行了三次调查, 分别是1914年8月至1915年3月, 1915年5月至1916年5月, 1917年10月至1918年10月。三次调查花去了他两年半的时间, 其中相当多的时间花在了对库拉及其相关事务的调查活动上。他第一次的调查依靠翻译, 第二次和第三次的调查都是直接使用当地土著的语言。这段经历及所获资料构成他一系列著作<sup>1</sup>的基础以及他1920~1938年在伦敦讲学的核心。他的这些著述和教学活动作为榜样确立了现代人类学的学术规范。

记述是作为一种文本体裁的民族志的基本写作手法。《西太平洋的航海者》是首屈一指的民族志经典, 它的基本内容是对新几内亚东部的南马辛区域(Southern Massim)所特有的库拉活动的记述。

库拉有一系列特别严明的规则。马林诺斯基在本书的第三章、第十一章、第十四章、第十九章和第二十二章对此做了一些综合性的表述, 而杰瑞·利奇后来对此做过条分缕析的概括(Jerry Leach: 2-4)。我们以此为基础向读者介绍一下库拉的性质和运作规则。

从最简明的形式来看, 库拉是项圈(necklaces)与臂镯(armshells)相交换的仪式; 从整体上看, 库拉是新几内亚的马辛地区的众多岛屿上的不同语

1. 如《西太平洋的航海者》(1922), 《原始社会的犯罪与习俗》(1927), 《原始社会的性与压抑》(1927), 《野蛮人的性生活》(1929), 《珊瑚园艺及其巫术》(1935)。

言、不同族群的人们相互联系的社会—经济体系。

1. 单纯地说,库拉是项圈与臂镯的交换。这种交换围绕着两种宝物,即红贝壳项圈(S)和白贝壳臂镯(M)。前者被称为 *Soulavu*,由红色的贝壳连缀成为项圈;后者被称为 *Mwali*,由白色的贝壳加工成臂镯。

2. 这两种手工制品实质上是作为库拉交换的对象才具有核心的价值和意义。它们在交易者的社会生活中几乎没有什么其他的用处,甚至都不是什么日常所用的饰物,也无助于交易者在谋求经济利益时博得什么好处。

3. 这些贝壳制品会在交换中增值,越来越多的交换伙伴的参与使一件宝物变得越来越重要,越来越有价值。这其中的玄妙也许可以用中文的“人气”来领会。

4. 一件臂镯的价值是由它与其他臂镯相比较而决定的,一件项圈的价值则是由它与其他项圈相比较而决定的。那些被认为特别有价值的,往往会被赋予一个专有的名称,并伴有一些相关的故事。在它们被保存或被传递的过程中,这些故事总为人们所津津乐道。

5. 从交换的对象来看,项圈与臂镯交换,臂镯与项圈交换,而绝对不会项圈与项圈交换,臂镯与臂镯交换。

6. 从交换主体来看,实际的交换只发生在个人之间,尽管他们是作为“库拉社区”(kula communities)而成群结队地从一个岛或地区来到另一个岛或地区的。

7. 库拉交换不是发生在任意的个人之间,而是发生在固定的库拉伙伴之间。一旦成为库拉伙伴,往往终身都是库拉交换的伙伴,除非两人之间发生严重的问题。

8. 只有男人能够参与库拉,这几乎没有什么例外。

9. 男人们通过参与库拉而赢得声望。

10. 一名男子在成年的时候由他的某位亲人引荐到库拉交换中来,这个人通常是他的父亲或者是他母亲的兄弟。

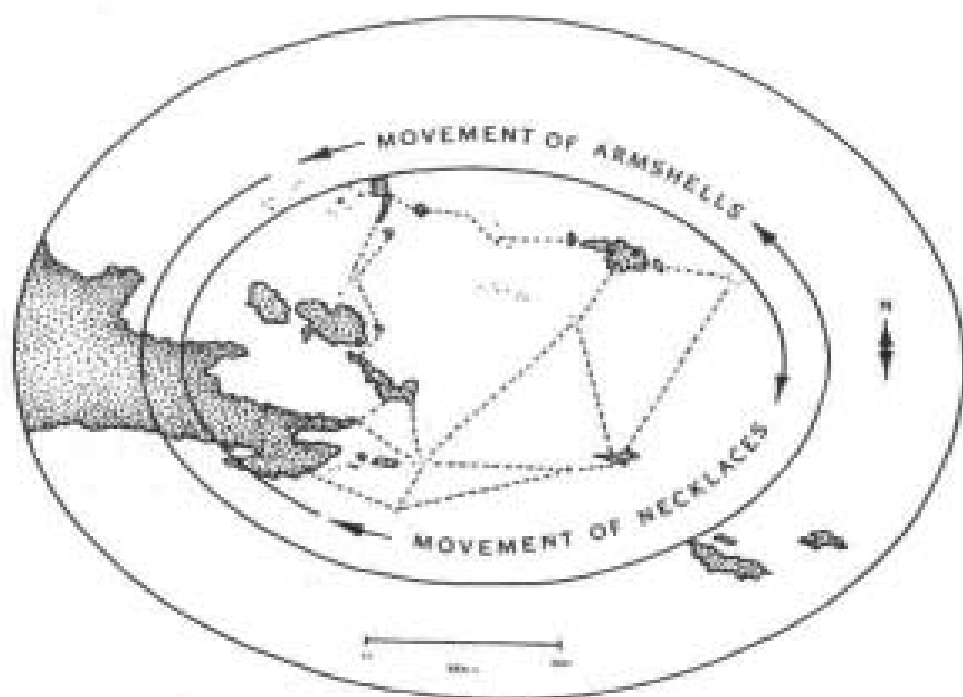
11. 一名男子至少要有两位库拉伙伴,一位在库拉圈流动的上手,另一位则在下手;而多的可以达到一百位以上,就像一些地方上的酋长、头人所做的那样。

12. 在正常情况下,一个人的库拉伙伴来自地理上最近的上手或下手

的库拉社区。不过,有时候同一库拉社区内的一些人也结成库拉伙伴。

13. 库拉伙伴通过交换连成一个一个的关节,节点在岛屿之间形成连线,而连线在总体上共同组成了库拉圈。一个人周期性地只与他的固定伙伴进行交换,并不与链条上的其他人交换,从而维持了节点和共同的库拉圈的稳定。

14. 从空间结构来分析,这两种宝物必须按照相反的方向运转。既然每个人都是在遵守地理方位的规定和伙伴的稳定的前提下参与交换,也就是说,一个人面向圆圈站着,在右手方向接受S,下次传递给左手方向的交易伙伴,在左手方面接受M,下次再与伙伴交换相应的S,那么,我们把他们交换的连线想像为一个时钟,我们就看到,在库拉圈区域的各个岛屿和社区形成的时钟上,项圈以顺时针方向被传递,而臂镯以逆时针方向被传递。(见图一)



图一:库拉圈的结构(Shack: 11)

15. 这两种宝物就像是库拉圈这个系统内的人们的共同财富,它们总是落在个人手上,但并不属于私人所有,个人也不应该长期占有其中的任何一件。他们其实也喜欢拥有而不喜欢放弃,但社会观念凌驾于他们的内心取向,使之不得不将宝物传递出去。这与欧洲人永远占有宝物的观念不同,但

比较接近奖杯由优胜者轮流占有的逻辑。

16. 宝物的交换遵循互惠的原则，一定价值的臂镯换一件价值相当的项圈。

17. 宝物交换的互惠机制的完成必须有一个时间差，赠予与收取不能一次同时进行。甲去找乙要一件贝壳臂镯，甲后来才回赠乙一件贝壳项圈；丙再找甲要那件贝壳臂镯，丙后来把另一件贝壳项圈作为回礼送给甲。

18. 参与库拉的人要以具有一定分量的东西作为预备礼品送给他的伙伴，以此要对方的某件臂镯或项圈。这些礼品本身终究也是要有相应的回礼的。

19. 交易者是不与他的伙伴争论交换物品的价值的。相应的礼物由付方决定，收方不能要求添加，也不能取消交易。收方在没有等价物的情况下，可以暂时付一小礼物（表示信用），下次再补上等价物。一件礼物必须回一件礼物。

20. 在直接的礼品交换之外，兴师动众的库拉航程中当然发生大量的实用物品的贸易。实际上，岛与岛之间在自然资源的分布上是不均衡的，有的有石料，有的有木材，有的缺粮，有的粮食有余。因此，相互之间必须有实用物品的交换。不过，对于参与者来说，这种贸易不论是在观念上还是在实际行为上都与库拉交换区分得很清楚。

21. 库拉是与整个社会生活联系在一起的。从群体来说，一个村或一个岛的男子，他们在一年中要建造、维修远程库拉所需的木船，其间要举行各种仪式、禁忌，亲戚要来送礼，地方上的人都会参与。因此，叙述库拉的过程，实际上是在讲述整个的社区生活。

22. 除了一些小的细节上的差别，库拉交换的交易规则在整个库拉圈中都是一样的。

这是一个组织得极其漂亮的叙述文本。马林诺斯基的成就并不在于发现了库拉，而在于以开创性的民族志表述了库拉。其实，早在1853年就有西方人提到这个地区的项圈交换，在1888年的西方文献中出现了“库拉”（kula）这个术语，而在随后的几年里，出现了对于定期的贸易远航的报告和类似于圆圈的库拉路线的概括（Leach 1983: 9; Macintyre 1983）。但是，借用马林诺斯基当时的观点来看，库拉真正成为科学的整体论方法所研究的对

象却是从他开始的。他在最后一章中说：毕竟，孤立的事实，无论怎样新奇，对科学来说，都是没有价值的。真正的科学研究与猎奇的不同之处在于后者只重古怪、反常、独特，用以达到感官和收集异物癖好者的满足。科学则相反，它的目的是把事实置放在一个有机的整体内，把它置于那些解释生活现实的系统中去。

《西太平洋的航海者》提供了一个非西方的、前工业社会的、非货币化的和跨地区的交易体系的样本(Appadurai, 1986: 19)。马林诺斯基在书中几十次提到“科学”，他说要用科学戳穿西方人关于土著人的虚假漫画。其中，他认为非常重要的一点是，库拉代表了土著人对代表财富的物质的态度，而西方人对这种态度的理解是不对的。库拉宝物(*vaygu' a*)并不被视为或用作金钱或通行的货币，它从来不被用作交易媒介或价值量度。每一件库拉 *vaygu' a* 在它的存在期间只有一个主要目的，那便是被拥有和被交换；也只有一个主要功能和为一个主要目标服务，即在库拉圈内流转、收藏和展示。因而它不能被形容为物物交换，或礼物赠送。事实上，库拉是一种全新的交换类型；而正是通过这种交换，通过它给予人们社会声誉而引起钦羡。于是，库拉中最重要和最独特的东西——不断被交换和永远具有交换性的宝物 *vaygu' a*，就因流动和流动特质而取得了价值。这与西方某些教科书和某些人提出的关于原始人的经济理性的观点是相冲突的。因此，这些观念都需要根据库拉研究的发现而加以修正。

就是这样，《西太平洋的航海者》的学术实践既确立了功能主义人类学或科学人类学把田野作业、理论或主题、民族志等三要素相结合的范式，也成为追随者普遍奉行的具体操作规则的来源。这些规则大致包括：(1)选择特定的社区，(2)一年以上的现场调查时间，(3)对当地语言的掌握，(4)先从本土的观点参与体验，后面要达成客观的认识。

### 引用文献目录

Appadurai, Arjun

1986, ed. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press.

Kuper, Adam

1983, *Anthropology and Anthropologists*, London and New York: Routledge.

Leach, Jerry, and Edmund Leach

1983, *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, Cambridge University Press.

Macintyre, Martha

1983, *The Kula: A Bibliography*, London: Cambridge University Press.

Shack, William

1985, *The Kula: A Bronislaw Malinowski Centennial Exhibition*, Berkeley: The University of California Press.

高丙中(校者)



### 内容简介：

本书主要描述了一种特别的交换制度——库拉。它牵扯了一系列独特的风俗信仰、巫术神话、经济生活和技术知识，浸透了土著人的理想、荣誉和智慧，体现了人类学家对人类命运的终极关怀。

#### 现代人类学经典译丛

##### 第一批书目

#### 《文化论》

〔英〕马凌诺斯基／著 费孝通／译

#### 《人文类型》

〔英〕雷蒙德·弗思／著 费孝通／译

#### 《社会人类学方法》

〔英〕拉德克利夫·布朗／著 夏建中／译

#### 《西太平洋的航海者》

〔英〕马凌诺斯基／著 梁永佳、李绍明／译

#### 《努尔人》

〔英〕埃文思-普里查德／著 褚建芳、阎书昌、赵旭东／译

### 作者简介：

马凌诺斯基(Bronislaw Malinowski, 1884 - 1942). 社会人类学大师, 功能学派的缔造者, 田野民族志方法的奠基人之一。曾任伦敦经济学院、伦敦大学、耶鲁大学教授。

### 译者简介：

梁永佳 北京大学社会学人类学研究所社会人类学博士候选人。曾发表《对列维-斯特劳斯的神话研究几点误读之批评》等八篇论文。

李绍明 香港中文大学社会科学学士、香港大学教育学硕士。曾任香港大学教育学院教学顾问、香港职业训练局高级公民教育主任等职。编有教科书《香港政府及公共事务》, 译著有:《张申府传》、《香港的民主旅程》(待出版)。

# 目 录

## 导 论 / 研究课题、方法与范围 ~ 一

(一) 南部海洋的航海及贸易 • 库拉 (二) 民族志方法 (三) 田野工作的开始 • 令人困扰的问题 • 成功的三个要素 (四) 居住在土著的茅屋里 • 和土著“保持接触”的机制 (五) 积极的研究方法 • 野蛮人文化的秩序和一贯性 • 这个真理的方法论后果 (六) 构建部落的组成原则及文化剖析原则 • 从具体材料的统计积累中作推论的方法 • 使用大纲图表 (七) 亲密接触土著生活 • 他们的行为类型 • 系统地落实印象的方法 • 详细连续记录方法 • 个人参与土著生活的重要性 (八) 典型思想和典型情感的记录 • 基里维纳语言材料集成 (九) 论点总结 • 土著眼中的世界

## 第一章 / 库拉区的范围及其居民 ~ 二三

(一) 新几内亚东部的种族分布 • 塞里格曼的分类 • 库拉土著 (二) 库拉区的划分 (三) 新几内亚东部的景色 • 南马辛的村落 • 他们的风俗及社会制度 (四) 当特尔卡斯托群岛 • 多布部落 • 本地的各种神话传说 • 风俗及制度 • 巫术 • 萨卢布沃纳海滩一瞥 (五) 向北航行 • 安富列特群岛 • 野蛮人的垄断者

## 第二章 / 特罗布里恩德群岛土著 ~ 四六

(一) 到达珊瑚岛 • 对土著的第一印象 • 某些值得注意的事件及其深层意义 (二) 妇女的地位 • 结婚前后的生活及行为 (三) 村落再探 • 跨岛漫步 • 园圃及园屋 (四) 土著的工作能力 • 其工作动机 • 巫术及工作 • 谈谈原始经济学 (五) 酋长制: 财富产生权力 • 富人统治的共同体 • 特罗布里恩德群岛的各地及政治划分 (六) 图腾制、氏族凝聚力及亲属纽带 (七) 死者之灵 • 巫术的无与伦比的重要性 • 黑巫术 • 鬼鬼祟祟的巫师及飞妖 • 南方来的不速之客及传染病 (八) 特罗布里恩德岛民的东邻 • 库拉的其他区域

### 第三章 / 库拉要点 ~ 七七

(一) 库拉的简明定义 (二) 经济特点 (三) 交换的物品 • *vaygu'a* 的概念 (四) 库拉的主要方面及有关规则: 社会学方面(伙伴关系) • 物品流动的方向 • 库拉所有权的性质 • 有关规则的区别性和整合性效果 (五) 交易行为 • 交易守则 • 对土著贪婪或“共产”的取向有何启发 • 具体交易概略 • 启动礼物 (六) 库拉的相关活动及次要方面 • 独木舟的建造 • 附属贸易 • 它与库拉的真实关系 • 与库拉有关的仪式、神话和巫术 • 与库拉有关的丧葬禁忌及食物分派

### 第四章 / 独木舟及航行 ~ 九八

(一) 独木舟对土著的价值及重要性 • 独木舟的外形 • 它给予其使用者或主人的印象和感情 • 土著人对独木舟的浪漫情意 (二) 结合功能, 分析独木舟的构造 • 特罗布里恩德群岛的三类独木舟 (三) — (五) 大型独木舟 (*masawa*) 的社会学 (三) — (A) 建造独木舟的劳动力的社会组织 • 功能的划分 • 工作的巫术规则 (四) — (B) 独木舟所有权的 sociology • *tolu* 关系 • *toliwaga*, 独木舟的“主人”或“所有者” • *toliwaga* 的四个特权和功能 (五) — (C) 有关操纵独木舟及人员配置的社会功能划分 • 特罗布里恩德船业的统计数据

### 第五章 / *waga* 的建造仪典 ~ 一一二

(一) 建造独木舟是库拉程序的一部分 • 巫术及神话 • 建造独木舟的准备及仪式阶段 (二) 第一阶段: 驱赶木鬼 *tokway* • 运送木材 • 挖空木材及有关巫术 (三) 第二阶段: 库拉巫术的启动仪式 • 土著人戮力应付建造问题 • *wayugo* 绳结 • 对绳结施咒 • 堵缝 • 三种驱邪巫法 (四) 简评独木舟建造的两个阶段及有关巫术 • 独木舟的 *Bulubwalata* (邪术) • 船头的装饰 • 多布及穆宇瓦的远航独木舟

### 第六章 / 独木舟的下水礼及探访礼——特罗布里恩德群岛的部落经济学 ~ 一三三

(一) 下水的程序及巫术 • 试航 (*tasasoria*) • 在考卢库巴海滩所见的下水过程及 *tasasoria* • 欧洲影响下的风俗衰落的反思 (二) 谈谈土著的工作社会学: 劳动力的组织 • 集体劳动的形式 • 工作的报酬 (三) 探访礼 (*kabigidoya*) 的风俗 • 在这些航程上所进行的地方贸易 (四) — (七) 谈谈礼品、酬劳及交换 (四) 土著对财富的态度 • 炫耀 • 通过财富以提高声望 • 积累食物的动机 • *vilamalya* (祈丰巫术) • 甘薯的处理 • 进食的心理学 • 制造品的价值 • 心理学的分析 (五) 交换的动机 • 馈赠, 虚荣的满足及能力的显露 • “经济孤立的个体或家户”的谬误 • 交换中得的缺失 (六) 礼品的交换及物物交换 • 馈赠、酬劳及商业交易一览: 1. 纯馈赠; 2. 没有严格等值和经常性回赠的习俗性馈赠; 3. 服务的酬劳; 4. 价值相等的礼物回赠; 5. 涉及特

权、头衔和非物质所有权的物品交换;6. 延迟支付的礼仪性物物交换;7. 单纯的交易 (七)与社会纽带相应的经济责任 • 以经济义务界定的八种社会关系的表格

## 第七章 / 库拉旅程的起航 ~ 一七一

(一) 锡纳卡塔的场景 • 本地酋长 • 村里的骚动 • 航行队伍的社会成分划分 • 与独木舟备航及装货有关的巫术仪式 • *sulumwoya* 仪礼 • 巫术捆包 (*lilara*) • 独木舟的船舱及 *gebobo* 咒语 • 海滩上的告别

## 第八章 / 船队在穆瓦的第一次停顿 ~ 一八一

(一) *uwalaku*(仪式性和竞赛性航行)的定义 (二) 在穆瓦举行的 *sagali* (食物分派仪式) (三) 航行巫术

## 第九章 / 航行在皮鲁卢海湾 ~ 一九二

(一) 风景 • 远方地区的神话地理 (二) 航行: 风、导航 • 独木舟航行的技术及危险 (三) 航行的风俗及禁忌 • 某些氏族分支的特殊权利 (四) 海怪攫人的信仰

## 第十章 / 沉船的故事 ~ 二〇八

(一) 飞妖、*mulukwasi* 或 *yoyova*: 信仰的要点 • *yoyova*(妖魔)的长成和教育 • 围绕这传说的诡秘气氛 • 施行巫术的方式 • 真实个案 (二) 海上的飞妖及沉船 • 其他的危险事物 • *kayga' u* 巫术 • 运作的模式 (三) *kayga' u* 仪式的准备 • 咒语举凡 (四) 沉船及救援的故事 (五) 巨鱼搭救的咒语 • 图库卢布威朵加的神话及咒语

## 第十一章 / 在安富列特——库拉的社会学 ~ 二三二

(一) 抵达古马斯拉 • 库拉对话一例 • 特罗布里恩德岛民在安富列特的长期逗留 (二) 库拉社会学: 1. 库拉参与的社会学限制; 2. 伙伴关系; 3. 建立库拉关系; 4. 妇女的参与 (三) 安富列特的土著: 工业及贸易 • 制陶 • 输入粘土 • 制陶技术 • 与邻近区域的商业关系 (四) 该地的移民动向及文化影响

## 第十二章 / 在特瓦拉和萨纳洛阿——库拉神话 ~ 二五三

(一) 在科亚塔布的庇护下航行 • 蛮荒丛林的食人族 • 特罗布里恩德的关于他们的传说 • 古

马加布的历史及歌谣 (二)神话及现实:神话给予风景的意义·神话及真实事件的分野·巫术法力及神话气氛·特罗布里恩德神话的三个层面 (三)一(五)库拉的神话 (三)库拉神话概览及其地理分布·穆宇瓦(伍德拉克岛)的格勒乌故事·迪古莫努及古马斯拉的图库斯库纳两个故事 (四)库达宇里飞舟的神话·对这个神话的评论及分析·独木舟与飞妖的关联·神话与卢古巴氏族 (五)卡萨布维布维勒塔神话及古马卡拉克达克达项圈·各故事的比较 (六)神话的社会学分析:库拉神话对土著观念的影响·神话及风俗 (七)重述神话与事实的关系 (八)阿图阿伊娜、阿图拉莫阿及他们的姐妹锡娜荻梅芭德叶伊:其故事、自然纪念碑及宗教仪式·其他带有神话性质的岩石

### 第十三章 / 在萨卢布沃纳海滩 ~ 二九一

(一)停在海滩上·祈美巫术·咒语举例·*ta' uya*(法螺)咒语 (二)对科亚(*Koya*)施巫术·巫术的心理学分析 (三)*gwara*(禁忌)及 *Ka' ubana' i* 咒语

### 第十四章 / 在多布库拉——交易的技术细节 ~ 三〇三

(一)在多布的接待 (二)库拉的主要交易及次要礼物和交换:反思库拉的驱动力·主要交易的守则·*vaga*(启动礼)和 *yotile*(回礼)·索要礼(*pakala*、*kwaypolu*、*kaributu*、*korotomnu*)·中间礼(*basi*)及最后敲定礼(*kudu*)·库拉交易中的其他非经常性物品(*doga*、*suniakupa*、*beku*)·库拉的商业诚信及伦理 (三)多布的库拉程序:讨好对方·*kwoygapani* 巫术·附属的贸易·博约瓦(*Boyawa*)人在多布地区漫游

### 第十五章 / 返航——Kaloma 贝壳的采集和制造 ~ 三一五

(一)回程时的探访·得到的物品 (二)在萨纳洛阿海湖及家乡水域潜采椎骨贝壳:其特点及巫术·*kaloma* 神话·顺序记述潜水采集贝壳的技术细节、仪式及巫术 (三)用贝壳制造圆片和项圈的工艺、经济学和社会学 (四)*Tanarere*(展示收获)·队伍返抵锡纳卡塔

### 第十六章 / 多布人回访锡纳卡塔 ~ 三二三

(一)从多布到博约瓦南部的 *uwalaku*(礼仪性航程):多布和萨纳洛阿的准备·古马斯拉的准备·消息的传播和集中,人们的兴奋·多布船队到达纳布瓦格塔 (二)锡纳卡塔为迎接船队来临的准备·多布人的到达·开库亚瓦场景·迎接的仪式·讲话和礼物·多布土著在锡纳卡塔的三天逗留·居住的方式·礼物交换和以物易物 (三)回家·*tanarere* 所示的收获

## 第十七章 / 巫术及库拉 ~ 三四〇

(一) 博约瓦巫术的主要内容 • 巫术与所有重大活动及现实中不能解释的方面的关联 (二) 一(五) 土著人的巫术概念 (二) 取得巫术知识的方法 (三) 土著对巫术来源的看法 • 巫术的远古性 • 土著否认巫术的自发性 • 巫术是人而不是自然的力量 • 巫术及神话及其超常的气氛 (四) 巫术行为: 咒语与仪式 • 两者的关系 • 没有伴随仪式的咒语 • 伴有简单的过法仪式的咒语 • 伴有转移仪式的咒语 • 伴有祭品和乞灵仪式的咒语 • 调查简述 (五) 人体储存巫术的部分 (六) 施法者的条件 • 禁忌及规范 • 社会地位 • 巫术门派及传承 (七) 体系巫术的定义 • 独木舟巫术和库拉巫术的“体系” (八) 巫术的超常或超自然特征 • 土著对某些巫术的情感反应 • *kariyala* (巫术预兆) • 祖先神灵的角色 • 土著的词汇 (九) 巫术的仪式环境 (十) 巫术支持的禁忌体制 • *kaytubutabu* 及 *kaytapaku* (十一) 巫术的购买 • 巫术服务的支付 (十二) 总结

## 第十八章 / 巫术词语的力量——语言学数据 ~ 三七二

(一) 研究巫术的语言学数据以了解土著对词语力量的观念 (二) *wayugo* 咒语文本及其直译 (三) *u' ula* (起始部分) 的语言分析 (四) 念诵咒语的发声技巧 • *tapwana* (主文) 及 *dogina* (结文) 的分析 (五) *sulumwoya* 咒语及其分析 (六) 一(十二) 本书涉及的其他咒语的语言学数据及一般推论 (六) *tokway* 咒语及独木舟咒语的起句 (七) 独木舟咒语的 *tapwana* (主文) (八) 独木舟咒语的结文 (*dogina*) (九) *mwasila* 咒语的 *u' ula* (十) *mwasila* 咒语的 *tapwana* 和 *dogina* (十一) *kayga' u* 咒语 (十二) 语言学考察结果总结 (十三) 巫术礼仪所用的物品 (十四) 一(十八) 非巫术语言文本的分析, 阐述民族志方法及土著思想的方式 (十四) 有关研究方法的一些评论 (十五) 第一号文本, 直译及意译 (十六) 评论 (十七) 第二号文本及第三号文本的译文及评论

## 第十九章 / 内陆的库拉 ~ 四〇三

(一) 基里维纳酋长图乌卢瓦访问锡纳卡塔 • 其权力的没落 • 忧郁的反思: 目前流行的做法——愚蠢地破坏土著的秩序和统治权威 (二) “库拉社区”的划分 • 相对于这种划分的三类库拉 • 海外库拉 (三) 内陆“库拉社区”之间及其各自内部的库拉活动 (四) 博约瓦(特罗布里恩德群岛)的“库拉社区”

## 第二十章 / 基里维纳和基塔瓦之间的旅程 ~ 四一四

(一) 一(二) 描述一次从基里维纳至基塔瓦的旅程 (一) 定日期及准备的地区 (二) 旅程前的准备 • 从考卢库巴海滩出发 • 航行 • 这旅程与锡纳卡塔人到多布的旅程之异同 • 进入村

落 • *youtawada* 风俗 • 在基塔瓦的停留及归航 (三) 东部区域 (从基塔瓦到穆宇瓦) 的 *So' i* (丧礼) 及其与库拉的关系

## 第二十一章 / 库拉余绪 ~ 四二八

(一) 伍德拉克岛 (穆卢阿或穆宇瓦) 与恩吉尼尔群岛之间及恩吉尼尔群岛与多布之间的航线一瞥 (二) 这些社区之间的普通贸易 (三) 库拉的一个分支 • 西特罗布里恩德 (卡瓦塔里亚和开卢拉) 与西当特尔卡斯托之间的远航 (四) *mucali* (臂镯) 的生产 (五) 库拉圈的其他分支及库拉物的散失 • 库拉 *raygu' a* 进入库拉圈

## 第二十二章 / 库拉的意义 ~ 四四一



## 图表目录

### 图片:

#### 一个库拉仪式

1. 本书民族志者在努阿加斯(Na'ngasi)海滩的帐篷 ~ 二一
2. 奥马拉卡纳酋长的 *lisiga* (个人帐篷) ~ 二一
3. 卡萨纳伊(Kasana'i)的街道(在特罗布里恩德岛的基塔瓦) ~ 二二
4. 约拉沃图(Yourawotu)景色(特罗布里恩德) ~ 二二
5. 斯洛斯洛海滩景色(南马辛区) ~ 四〇
6. *So'i* 宴食中的村中景色 ~ 四一
7. 在安富列特 ~ 四二
8. 图克瓦库瓦村的土著人群 ~ 四三
9. 基塔瓦的上等人 ~ 四四
10. 特亚瓦(Teyava)的渔民 ~ 四四
11. 纳库布瓦布亚(Nakubukwabuya)人(未婚女子) ~ 四五
12. 博约瓦姑娘 ~ 六九
13. *Kaydebu* 舞蹈 ~ 七〇
14. 盛装舞蹈 ~ 七一
15. 一家人 ~ 七二
16. 臂镯 ~ 七三
17. 戴臂镯的两个男人 ~ 七四
18. 两条项圈,红色椎骨片制成 ~ 七五
19. 戴项圈的两个女子 ~ 七六
20. 锡纳卡塔海滩的一次库拉聚会 ~ 九四
21. 一艘 *masawa* 独木舟 ~ 九五

22. 独木舟入仓 ~ 九五
23. 航行中的独木舟 ~ 九六
24. 渔船(*kalipoulo*) ~ 九七
25. 在村中挖空树木 ~ 一二九
26. 雕刻一个 *Tabuya* ~ 一三〇
27. *Waga* 的建造 ~ 一三一
28. 制帆 ~ 一三二
29. 干露兜树叶卷 ~ 一三二
30. 独木舟下水 ~ 一六七
31. 考卢库巴海滩上的 *lusasoria*(试航) ~ 一六七
32. 卡萨纳伊的首长甘薯仓 ~ 一六八
33. 在亚鲁姆瓦储藏甘薯 ~ 一六八
34. 分派礼(*sagali*)中的猪罗和甘薯展示 ~ 一六九
35. *mona*(芋头稀饭)的公开煮食 ~ 一六九
36. *wasi*(粮食和鱼的仪式交换)场面 ~ 一七〇
37. *vava*, 粮食和鱼的直接交换 ~ 一七〇
38. 考塔乌亚, 锡纳卡塔的一位酋长 ~ 一九〇
39. 装货的独木舟 ~ 一九一
40. 一次库拉远航的 *waga* 航行 ~ 二〇六
41. 操纵独木舟 ~ 二〇七
42. 安富列特风景 ~ 二四九
43. 停泊在主村古马斯拉 ~ 二五〇
44. 制陶技术(一) ~ 二五一
45. 制陶技术(二) ~ 二五二
46. 安富列特陶器的上品 ~ 二八七
47. 一艘满载陶器的古马斯拉独木舟 ~ 二八八
48. 一支库拉船队停下来完成最后的 *mwasila* 仪式 ~ 二八九
49. *mwasila* 的祈美巫术 ~ 二九〇
50. (A)制作 *kaloma* 贝壳(一) (B)制作 *kaloma* 贝壳(二) ~ 三三六
51. 制作 *kaloma* 贝壳(三) ~ 三三七
52. 制作 *kaloma* 贝壳(四) ~ 三三八
53. 在纳布瓦格塔海滩上 ~ 三三九

54. 拖上锡纳卡特海岸的多布独木舟 ~ 三六八
55. 几条停泊在海岸附近浅海湖内的独木舟 ~ 三六八
56. 拜访锡纳卡塔的多布人 ~ 三六九
57. 与怀孕有关的巫术咒语 ~ 三七〇
58. 战争仪式 ~ 三七〇
59. 圆圈巫术仪式 ~ 三七一
60. 从基塔瓦带来的臂镯 ~ 四二六
61. 带回一个 *soulava* ~ 四二七
62. 敬献 *soulava* ~ 四一七
63. *so'i* 宴食中的礼仪分配 ~ 四三九
64. NAGEGA 独木舟 ~ 四四〇
65. 佩戴宝物的尸体 ~ 四四八

地图：

- 一、马辛的地理环境及其与西巴布亚美拉尼西亚和巴布亚人的关系 ~ 二四
- 二、库拉地区 ~ 二七
- 三、特罗布里恩德群岛 ~ 四七
- 四、库拉圈 ~ 七八

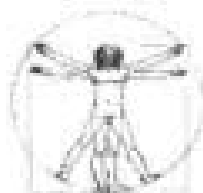
表格：

1. 作者目睹库拉的时间顺序表 ~ ——
2. 多布至锡纳卡特 *uwalaku* 旅程时间表(1918) ~ 三二七
3. 库拉巫术及其相应活动一览表 ~ 三五六

示意图：

- 一、独木舟剖面图 ~ 一〇一
- 二、特罗布里恩德的三类独木舟 ~ 一〇三

## 导 论



### 研究课题、方法与范围

#### (一) 南部海洋的航海及贸易 • 库拉

南海群岛沿岸的先民与今人，除极少数例外，都是航海专家和贸易专家。他们拥有优良的大型航海独木舟，用来进行远航贸易、探险或征战。居住在新几内亚沿岸和外围岛屿的巴布亚美拉尼西亚人也不例外。他们是勇敢的水手、工作勤勉的工匠、精明的商人。陶器、石器、独木舟、筐篮、装饰品等重要手工艺品的制作中心，依居民的技艺、部落传统，以及地理优势而分布在群岛的几个地方。这些手工艺品被贩卖到广大的地域，有时被转运到数百英里之外。

部落之间有固定的贸易形式和路线。其中最引人注目的，是流行在莫尔兹比港 (Port Moresby) 的摩图 (Moto) 人与巴布亚湾 (Papuan Gulf) 诸部落之间的贸易。摩图人驾驶一种叫做 *lakatoi* 的笨重而庞大的独木舟，上面装有特别的蟹爪帆，可以航行数百英里。他们把陶器和贝壳饰品，早先还有石制刀具，带给海湾的巴布亚人，又从他们那里换取西米 (*sago*) 以及笨重的挖空木料，用来制作他们的 *lakatoi* 帆船。<sup>1</sup>

再往东，在南部海岸上居住着勤勉的、以海为生的迈卢人，他们每年都要与新几内亚东端与中部沿岸部落进行一次贸易。<sup>2</sup> 最后，散布在东端诸岛上的土著人也经常相互贸易。塞里格曼 (Seligman) 教授对此作了卓越的描述，<sup>3</sup> 尤其描述了南马辛 (Southern Massim) 人居住的诸岛之间的短程贸易。然而，还存在着另一种非常广泛和高度复杂的贸易体制，它包含众多的分支，不仅东端附近的岛屿，而且包括路易斯埃德 (Louisiades)、伍德拉克岛

(Woodlark Island)、特罗布里恩德(Trobriand Archipelago)群岛,以及当特尔卡斯托群岛(d'Entrecasteaux group)。它还渗透到新几内亚腹地,也间接影响了一些偏僻地区,例如罗塞尔岛(Rossel Island)及新几内亚北部和南部沿岸某些地方。这一贸易体制称为“库拉”(Kula),乃是本书描述的对象。我们将会看到,它是一种具有重要理论意义的经济现象。对于生活在库拉圈内的那些土著人,这一体制对他们的生活意味着无上的权威。部落成员充分意识到库拉的重要性,他们的思想、志向、欲望与虚荣都与之密不可分。

## (二)民族志方法

在着手展示库拉之前,不妨先介绍一下搜集民族志材料所使用的方法。任何一门学问,都应以绝对坦诚和毫无保留的方式披露其科学研究的结果。难以想像,撰写一份物理学或化学的实验报告可以不对全部实验安排作出详细描述,不对所使用的仪器、进行观测的方式、观测次数、观测所花的时间、每次测量得到的近似程度等作确切的说明。精确度稍低的学科,例如生物学和地质学,这种描述虽不能做得同样严格,但每一位学者都会努力使读者了解进行实验或观测的全部条件。对于民族志,坦诚地对这类数据加以说明或许更为必要,但不幸的是,我们对这类信息提供得并非总是足够慷慨,很多作者总不能诚恳地把方法的照明灯充分提供出来,仿佛他们只是在完全的黑暗里误打误撞地把那些事实提供给我们。

很容易举出一些贴有科学标签的名作,里面批发一堆通则,却不告诉我们这些结论是凭什么样的实际经验达成的。书中没有专门的章节或段落向我们描述,观测是在何种条件下进行的,信息是怎样搜集的。我认为,惟有符合以下条件的民族志材料才具有无可置疑的科学价值:我们可以分辨出哪些材料是由直接观察与土著人的陈述和解说得来的,哪些材料是作者基于他的常识与心理领悟得来的。<sup>4</sup>说实话,我在下文(本章第六节)表格中所列出的那一类考察,应该及早到来,这样读者一瞥之下就可以准确估计作者对其所描述事实的了解程度,并得以了解信息是在什么情形下从土著人那里取得的。

同样,在历史科学中,如果一个人闭口不谈他的资料来源,而谈论过去时仿佛靠得是占卜,他就不可能指望被严肃地对待。在民族志中,作者既是

史料家(chronicler)又是史学家(historian)。尽管他的资料无疑较易获得,但也是极其扑朔迷离和复杂的;它们不见于材料案卷里,而是在活人的行为和记忆中,在民族志中,原始的信息素材是以亲身观察、土著陈述、部落生活的纷繁形式呈现给学者的,它与最后权威性结论的提出,往往存在着极其巨大的距离。民族志者从涉足土著人海滩并与他们接触的一刻起,到他写下结论的最后文本为止,不得不以长年的辛劳来穿越这个距离。略述一下一个民族志者的磨难——比如说我自己的,要比任何冗长而抽象的讨论都更有启示作用。

### (三)田野工作的开始·令人困扰的问题·成功的三个要素

想像一下你突然被抛置在靠近土著村落的一片热带海滩上,孑然一身,全部器材堆在四周,而带你来的小艇已是孤帆远影。当你在附近某个白人(商人或传教士)的家里搞到住处之后,除了立即开始你的民族志工作外,已别无选择。再想像一下你只不过初出茅庐,毫无磨练,缺乏引导,无人帮助。因为那白人恰巧不在,或不能、不愿把时间浪费在你身上:这便是我在新几内亚南部海岸初次开始进行田野工作时的写照。我清楚地记得开头几周我耗在那些村落里的漫长探访;记得经过多次执著然而徒劳的尝试,总是不能真正与土著人接触,也不能得到任何材料;我记得在这之后的无助与失望。很多时候我沮丧之极,就埋头读小说,就像一个人在热带的抑郁和无聊袭来时借酒浇愁一样。

接着可以再想像一下,你独自一人或在你的白人向导陪伴下,第一次进入土著人村子。有些土著人,一闻到烟草味儿,就跑来围观;那些尊贵和年长的土著人却对你无动于衷。你的白人同伴有他自己对待土著人的习惯,他既不理解也不大关心你作为一个民族志者接近他们的方式。第一次探访留给我的感觉是:下一次当你独自一人再来时,事情会容易得多。至少我当时是这么希望的。

我也的确如期而至,很快,一帮人就围上来。双方用洋泾浜寒暄几句,几支香烟递来递去,撩起一份友善的气氛,然后我试着开始我的业务。我从一些不大可能引起疑心的话题起头,最先开始“搞”的是手艺。几个土著人忙于做些零碎东西,看看这些东西并搞清那些工具的名字甚至一些与工序有关

的行话是容易的,不过也仅此而已。但别忘了,洋泾浜对于表达一个人的思想是个很不完善的工具,而且,一个人在得到设计提问和解读答案的良好锻炼之前,总有一种与土著人之间无法自由交流的不适之感。起初,我很难与土著人进行细致而明确的对话。我很清楚,最好的补救办法是搜集具体的数据,于是我搞了一个村庄的人口普查,录写家谱,画出村落图并搜集了亲属称谓。但这都是些死材料,不能导入对真实的土著人思想与行为的进一步理解,因为我既不能找到土著人对这类项目的适当解释,也弄不清楚部落生活的所谓“秘诀”。例如,要弄清他们对宗教和巫术的想法、他们对妖术和灵魂的信仰,除了一些被生拉硬扯在洋泾浜里的民间故事之外,我一无所获。

我从当地白人那里得到的信息本身虽有价值,但对我自己的工作却无甚裨益。这些人住在此地多年,常有机会观察土著人并与他们交流,可还是不曾真正了解任何事情。那么,我怎么可能奢望在几个月或者一年的时间里赶上并超过他们呢?更有甚者,那些白人谈论和表述土著见解的方式,自然缺少专业训练,所以根本不能连贯而精确地表达他们的思想。更自然不过的是,无论行政官员、传教士还是商人都很务实,在很大程度上充满偏见与先入为主的判断,然而这却与追求事物的客观、科学的观点绝不相容。我在多数白人居民中发现了那些拙劣的业余人士在写作中常有的特征:他们习惯于自以为是地把民族志者严肃对待的东西当成无聊的琐事,把科学的宝藏当成廉价的废物,其实,这些东西都是独特的土著文化和心智的特征。<sup>5</sup>

的确,我在南部海岸从事的第一次民族志研究,直到我独自一人留在当地才开始取得某些进展。无论如何,我发现了有效的田野工作的奥秘所在。那么,一个民族志者唤起土著人的真正精神、展示部落生活的真实图景,靠的究竟是什么魔法呢?一如常理,成功只能靠耐心以及系统地运用常识和通行的科学法则,而不能指望不经努力和挫折就发现某种神奇的捷径。方法原则可以归纳为三条:首先,学者理所当然必须怀有科学的目标,明了现代民族志的价值与准则;其次,他应该具备良好的工作条件,主要是指完全生活在土著人当中而无须白人介入;最后,他得使用一些特殊方法来搜集、处理和核实他的证据。对于田野工作的这三大基石,有必要略加说明。先从最基本的第二条说起。

#### (四)居住在上著的茅屋里 • 和土著“保持接触”的机制

民族志工作的适当条件。如上所述,这主要包括摆脱白人的陪同,并保持与土著人的密切接触,而这只有居住在其村落中才能真正做到(参见图片1、2)。在白人的家中有个基地用于贮藏,遇上生病或是在土著中过得厌烦了的时候知道那地方有个庇护之所,这当然非常之好。但它必须离得足够远而不致变成你的安乐窝,不至于让你住在那里,仅仅在固定时刻冒出来“做这个村子”。它更不能近得足以让你在任何时候都能飞奔过去轻松一番。因为土著人不是白人的天然伙伴,当你和他一起工作了几小时,看着他如何摆弄园圃,让他给你讲些民间故事,或是讨论他们的风俗之后,你自然会渴望见到你的同类伙伴。但如果你是独自一人住在村落中,附近没有白人,你会寂寞地花上个把钟头散步,再回来时你会非常自然地寻到土著人的圈子里,这回则是为排遣孤独了,就像你有和别的伙伴们在一起的愿望一样。通过这种自然的交往办法,你学着去了解土著,逐渐谙熟他的风俗和信仰,这比把他仅仅当成是个领报酬的而且常常是很无聊的资讯人要好得多。

偶尔钻入土著人群和真正地同他们接触相比是全然不同的。后者意味着什么呢?就民族志者方面而言,它意味着他的生活就在村落中,开始时是位稀客,有时不大愉快,有时则饶有兴味,不久就采用相当自然的方针与环境非常协调地融为一体。

在我把自己安顿在奥马拉卡纳(Omarakana,特罗布里恩德群岛)之后不久,我就开始融入村落生活之中,去期盼重大的或节日类的事件,去从闲言碎语以及日常琐事中寻找个人乐趣,或多或少像土著那样去唤醒每个清晨,度过每个白天。我从蚊帐里爬出来,发现我身边的村落生活刚刚开始躁动,或者人们因为时辰和季节的原因已经提前开始工作,因为他们起床和开始劳作的早与晚是根据工作需要而来的。当我在村落中漫步时,我能看到家庭生活的细节,例如梳洗、做饭、进餐等;我能看到一天的工作安排,看到人们去干他们的差事,或者一帮帮男女忙于手工制作(参见图片3)。争吵、说笑、家庭情景,这些通常很琐细、偶尔具有戏剧性但却总是有意义的事情,构成了我的、也是他们的日常生活氛围。应当记住,土著们每天频繁地看见我,便不再因我的出现而好奇或警惕,或被弄得忸怩不安,我也不再是我所研究的部落生活的一个干扰因素,我的突然接近也不再像一个新来



者对每一个蛮族社区总会发生的那样会改变它了。事实上，在他们知道我会窥测每一件事情，甚至窥测一个有教养的土著做梦也想不到的地方时，他们就干脆把我当作生活中一个令人讨厌而又无伤大雅的部分，只有我给他们烟时，这种感觉才稍有缓解。

后来，无论白天发生什么事，我都唾手可得，它们根本无法逃脱我的注意。黄昏时分，巫妖到来的讯号、社区内一两宗重大的争执、疾病案例、治疗与死亡、巫术仪式等必然上演的事，我都不必刻意追寻。这样说吧，它们就发生在我的鼻子底下，发生在我自己的门槛前（参见图片4）。应当强调的是，无论何时，任何戏剧性的或重要的事件，在其发生的当时就要加以考察，因为土著们按捺不住要谈论这事，他们过于兴奋因而无法再保持沉默，太感兴趣因而不再生懒于提供细节。我也经常违反礼节，那些土著人由于对我足够熟悉，会毫不迟疑地指出来。我必须学着如何行为，而且在一定程度上，我有了何谓举止好坏的“感觉”。加之我已经能从他们的陪伴中得到愉快并能参与他们的游戏和娱乐，我开始感到我确实是与土著人接触上了。这当然正是田野工作得以成功的初始条件。

#### （五）积极的研究方法 • 野蛮人文化的秩序和一贯性 • 这个真理的方法论后果

但是，民族志者不应当只是守株待兔，他还必须四面出击，把猎物逼进网中，或穷追不舍，不达目的不罢休。正是这一点把我们引向了更为积极的搜集民族志证据的方法。我在第三节末尾曾经提到，民族志者应该受到最新科研成果、原则和目标的启迪。对这一主题我不拟详述，只指出一点，以免引起误解。良好的理论训练以及对其最新成果的熟悉，与“先入为主的成见”不同。假如一个人出去考察，决定要证实某种假设，若是他不能在证据的压力下经常改变自己的观点并弃之如敝履，不用说，他的工作将毫无价值。但是，他带到田野的问题越多，根据事实铸造理论和运用理论看待事实的习惯越强，他的装备就越精良。先入之见在任何学科中都是有害的，但预拟问题却是科学思考者的主要禀赋，这些问题是通过观察者的理论学习发现的。

在民族学中，巴斯蒂安（Bastian）、泰勒、摩尔根、德国民族心理学派（The German Volkerpsychologen）的早期努力，重新塑造了旅行家、传教士及其他

人早先的粗糙信息，并向我们展示了使用更深刻概念与抛弃粗糙和误导的概念的重要性。<sup>6</sup>

泛灵论 (animism) 的概念取代了两个毫无意义的词语：“拜物教”(fetichism)和“魔鬼崇拜”(devil-worship)。对亲属关系类别系统的理解，为剑桥学派在田野工作中卓越的、现代的上著社会学研究铺平了道路。从最近德国人对非洲、南美和太平洋的考察所取得的结果中，德国思想家的心理分析结出了丰硕成果，而弗雷泽、涂尔干及其他人的理论工作，已经而且无疑还将继续在长时期内鼓舞田野工作者，并促使他们做出新的发现。田野工作者完全依赖理论的激励。当然，他可能同时既是理论家又是田野工作者，因而，他能够从其自身吸取理论激励。然而，这两种功能是分开的，在实际研究中，也要在不同的时间和工作条件下进行。

科学旨趣所到之处，业余爱好发展出来的领域便面貌一新，民族学就这样把法则和秩序引入了看似光怪陆离的事物之中。它替我们把那个耸人听闻的、野性的、不可名状的“野蛮人”世界，转化成了秩序井然的社区。这里受法律的管治，行为和思想都有一贯的原则。“野蛮”(savage)一词，无论原义如何，总是暗示着随心所欲、无规无矩、稀奇古怪。通俗的想法是把土著人想像成奇异信仰与恐惧的牺牲品，他们的生活似乎全赖天佑。相反，现代科学却显示出他们的社会有确定的组织，在公共与个人的关系中，人们受到权威、法律和秩序的管治。此外，他们的个人关系也受到极其复杂的亲属和宗族纽带的控制。的确，我们看到，他们缠结在一个义务、职责和特权的网络中，这个网络对应着一个精心构造的部落组织、社区组织和亲属组织(参见图片4)。他们的信仰和习惯在任何意义上都不缺乏一定的一致性，而他们关于外部世界的知识足以指导他们进行很多冒险事业和活动。而且，他们的艺术品同样不缺乏意义和美感。

很早以前，有人问一位权威：“土著人的习惯和风俗是什么？”他的回答是：“风俗吗？没有。习惯？像野兽一样。”这个有名的答案和现代民族志者的知识之间已是相去甚远了。现代民族志者用土著的亲属称谓表、谱牒、地图、示意图和图表，证明了一个广泛而庞大的组织的存在，呈现了部落、宗族和家庭的构造，展示了一幅土著人严格行为和良好习惯的图画，相比之下，凡尔赛宫或埃斯库里尔的生活却是散漫和随便的。<sup>7</sup>

民族志田野工作的首要理想，在于清晰而明确地勾画一个社会的构造，并从纠缠不清的事物中把所有文化现象的法则和规律梳理出来。他必须首先探知部落生活的骨架。这一理想迫使我们必须把全面调查作为第一要着，而不要专挑那些耸人听闻的、独一无二的事情，或等而下之，找那些滑稽可笑和离奇古怪的事情，把土著人当作一幅扭曲了的、孩子式的漫画提供给我们，我们可以忍受这种描述的时代已经一去不复返了。这幅图画是虚假的，而且，像许多谎言一样，它也被科学戳穿了。田野民族志者进行的严肃、冷静的研究，达到了包括部落文化每一方面现象的程度，对那些平常、乏味、普通的事与那些令人惊诧和异乎寻常的事一视同仁，同时，对整个部落文化的所有方面都给予研究。从每一方面中取得的一致性、法则和秩序，也能够对之加以结合，成为一个清晰的整体。

一个民族志者仅仅去研究宗教或技艺或社会组织，那就是画地为牢，必将无法工作。

#### **(六) 构建部落的组成原则及文化剖析原则 • 从具体材料的统计积累中作推论的方法 • 使用大纲图表**

确定了上述非常一般的原则之后，让我们更细致地考虑一下方法。如前所述，民族志者在田野工作中面临的任务，是理出部落生活的所有原则和规律，理出那些恒久而确定的东西，剖析他们的文化，描述他们的社会结构。然而，这些东西尽管是具体而固定的，却不是现成的。不存在写好了的或明白表述过的法律准则，整个部落传统、整个社会结构，被隐藏在所有材料中最扑朔迷离的材料——人——之中。甚至在人的意识或记忆中，这些法则也不可能是现成的。土著人服从部落准则的威力和命令，但他们并不理解它们，正如他们服从自己的本能和冲动，却列不出任何一条心理学法则一样。土著人制度的规律，是一种传统的精神力量与物质环境相互作用的自然结果。正如任何一个现代组织（国家或教会或军队）的低级成员，只是属于和在于这个组织，对于导致整个组织的整体运行机制却不得而知，更不用说对其机制进行描述了。所以，用抽象的社会学名词询问一个土著人是徒劳的。在我们的社会中，每一组织均有其智囊、史学家、档案和卷宗，而在土著人社会中，这一切则付之阙如。有鉴于此，民族志者不得不寻求一个权宜之计来克服这

个困难,那就是搜集具体的证据资料,并为自己理出大体的推论。这办法看似容易,但在受到科学训练的人员接手田野工作之前,尚未发现或至少尚未在民族志工作中付诸实施。进一步说,要将此办法付诸实施,既不易设计具体的操作步骤,也难以系统地一以贯之。

尽管我们不能向一个土著人询问抽象的、一般性的规则,但我们总可以打听某一给定的案例是如何处理的。例如,如果想知道他们如何处理犯罪或如何惩罚犯罪,不能向一个土著人提出诸如“你们如何处理一个罪犯”之类的笼统问题,因为在土语或是洋泾浜中甚至连表达它的词语都找不到。但一个想像的案例,最好是一个真实的事件,将会激发土著人发表意见,从而提供大量的信息。一个真实的案例确实会引发土著人不停地讨论,激起义愤的言论,显示他们的立场——所有这些谈话很可能就是一份带着明确的观点和道义谴责的材料,同时也显露出因案例形成而投入运作的社会机制。从那里开始就不难引导他们继续谈论其他相同的案例,回忆其他实际发生的事件,从而使他们讨论这些事件的全部内涵及方方面面。从这些材料之中——当然,这些材料应尽可能穷尽实例,经过简单的归纳就可得到推论。科学的处理方式与良好的常识处理方式的差别在于:第一,在科学的处理中,一个学者会把调查的全面性与精细性延伸得更为深入并采取一种学究式的有条不紊的方式;第二,在科学的处理中,科学训练的意识会沿着真正相关的路线、朝着具有真正重要的目标推进调查。事实上,科学训练的目标是为经验的调查者提供一份**心智图表**(mental chart),作为他研究和行动的指南。

再回到我们的例子。一系列确切案例的讨论会向民族志者呈现用于惩治犯罪的社会机制,这是部落权威的一部分。进一步想像一下,通过同样的从确切资料中进行推理的方法,他了解了战争、经济行业、部落庆典中的领导层——同时他也就立刻掌握了全部必需的资料来回答有关部落统治与社会权威的问题。在实际的田野工作中,这类资料的比较以及把它们结合成一体尝试,会常常显露出信息间的断裂与空隙,从而导致更进一步的调查。

从我自己的经验而言,我经常在开始为结论写下一个初步的提纲的时候,就以为问题似乎是搞定了,一切都清楚了。而惟有这时,我才看出巨大的缺漏,它告诉我哪里存在新的问题,并把我引向新的工作。事实上,我的第一次与第二次考察相隔数月,第二次与随后一次相隔一年多,其间我理清全部

材料,尽管每次我都知道,我可能不得不把它重写一遍,但我还是把每一部分都整理到几近发表的程度。我发现,构思工作与实际观察之间的相互增益是极有价值的,缺少这点,我想我是不可能取得真正进展的。我提及这点微不足道的个人经历,仅仅是为了表明,以上所说的一切绝非纸上谈兵,而是切身体验的结果。本书所提供的,是对一种大型制度的描述,这一制度与诸多活动相互联系,并呈现出诸多特色。任何人想一想这个课题都会明白,对于一个如此高度复杂、分支众多的现象,没有构思立论的尝试与经验核查之间的穿插照应,就不可能获取任何程度的精确与完备的信息。事实上,我就库拉制度起草的大纲不下五六个,有时是在田野,有时是在考察的间歇期间,但每次都有问题和困难自行显露出来。

于是,广泛搜集事实和具体资料就成了田野方法的要点之一。这不仅仅只是举几个例子,而是在可及的范围内尽可能穷尽全部的案例;并且,在寻找案例时,哪个调查者的心智图表最清晰,他的得分就会最高。不过,当材料允许时,就应把这一心智图表转化成实际的详解图、示意图,或穷尽的案例一览表。许久以来,在所有不错的有关土著人的现代著作中,我们一直指望找到一份全面的亲属称谓清单或表格,它应包括所有相关的资料而不仅仅只是挑出几个稀奇古怪的关系或词语。在作亲属调查时,具体案例中一个关系接着一个关系的连锁追查,自然会牵扯制作家谱表格的问题。这一方法已由前辈们——例如蒙森格尔(Munzinger),如果我记得不错的话,还有库伯雷(Kubary)——实践过了,并在里弗斯(Rivers)博士的著作中发挥得淋漓尽致。再如,为了追踪贵重物品的来龙去脉,并推定其循环周转的本质,在研究经济交易的具体资料时,坚持全面彻底的原则也会导致交易表格的制作,塞里格曼教授就是这样做的。<sup>8</sup>正是由于追随塞里格曼教授在这方面的范例,我才得以搞清某些颇为困难和详细的库拉规则。如果可能把信息简化成图表或概要表,这一方法应当延伸到对土著生活的所有方面的研究中去。经济交易的全部类型可以通过追查相关的、实际的案例,并将其置入一个概要图表中来研究;再者,一个给定社会中的全部礼品和馈赠风俗也应列表,并给出每项物品的社会学的、仪式的,以及经济的定义。同样,巫术系统、相关仪式、合法行为的类型都能制成图表,使一系列标题之下的每一条目都有概括的定义。此外,经仔细研究过的每一社区的谱系普查,标明了耕地所有权及

渔猎权的众多地图、示意图和详解图等等,理所当然地是民族志研究的基础性文件。

族谱不外乎是一系列亲属关系的概略图。作为一个研究工具,其价值在于它能使调查者自己得以抽象地拟定问题,同时又能向土著人进行具体的探询。作为一份文件,其价值在于它靠自然组合得到可靠的资料。一份巫术概略图也具备同样的功能。作为一个研究工具,我曾用它查明诸如巫术力量性质的观念。有一份图表摆在面前,我可以简单而又方便地一项接着一项地逐条查证,并记下包含在每一单项中的相关实践和信仰。通过从全部案例中理出总的推论,就可以对抽象问题提出答案。这一程序在第十七和第十八章中都有说明。<sup>9</sup> 对此问题我不能作进一步的讨论,那样势必需要作进一步的区分,如一份具体资料的图表(例如家谱),与一份概括风俗或信仰轮廓的图表(例如巫术体制图表)之间就有分别。

再一次回到前面在第二节中讨论过的方法论上的真诚问题。我愿意在此指出,将资料具体地、表格化地提出的过程,应该首先用来验证民族志者自己的资格。这就是说,一个民族志者要想得到信任,必须以表格化的形式清晰简明地表明,构成其阐述基础的,哪些是他自己的直接观察,哪些是间接的信息。下面这份表格可作这一程序的示范,并帮助本书的读者核实任何陈述的可信度。通过这一表格以及散在全书中的众多参引,我希望,无论就本书的资料来源,还是就我是怎样、在什么条件下以及以何种精确程度达到对每一给定细项的知识,不留任何暧昧不明之处。

#### 作者目睹库拉的时间顺序表

第一次考察 1914年8月—1915年3月

1915年3月,迪柯亚斯(Dikoyas)村(伍德拉克岛),目睹一些仪式祭品,取得初步信息。

第二次考察 1915年5月—1916年5月

1915年6月,一支从瓦库塔(Vakuta)前往基里维纳(Kiriwina)的卡比基多亚(Kabigidoya)。目睹其在卡瓦塔里亚(Kavataria)的停泊,在奥

马拉卡纳看见其人员,并在那里搜集信息。

1915年7月,几支从基塔瓦(Kitava)来的团队在考卢库巴(Kaulukuba)海滩上岸。在奥马拉卡纳调查了这些人,搜集到许多信息。

1915年9月,与奥马拉卡纳酋长图乌卢瓦(To'uluwa)试图驾船前往基塔瓦,未果。

1915年10—11月,留意了从基里维纳到基塔瓦的三次远航的启航式。每次图乌卢瓦都带回一批 *mwali*(臂镯)。

1915年11月—1916年3月,为一次从基里维纳到马绍尔班内特群岛(Marshall Bennett Islands)的大型远航作准备。制作一条独木舟;修理另一条独木舟;在奥马拉卡纳制帆;下水;考卢库巴海滩上的 *tasasoria*。与此同时,取得了以上各事以及相关课题的信息,也得到了某些独木舟建造的巫术文本与库拉巫术的信息。

### 第三次考察 1917年10月—1918年10月

1917年11月—1917年12月,内陆库拉。在图克瓦库瓦(Tukwaukwa)取得一些资料。

1917年12月—1918年2月,来自基塔瓦的团队到达瓦维拉(Wawela),搜集关于 *yoyova* 的信息,取得卡勾(Kaygau)巫术和咒语的资料。

1918年3月,在萨纳洛阿(Sanaroa)的准备;在安富列特(Amphletts)的准备;多布人的船队到达安富列特。从多布(Dobu)来的 *walaku* 远航队随往博约瓦(Boyowa)。

1918年4月,远航队到达目的地;在锡纳卡塔(Sinaketa)的接待;库拉交易;大型的部落间聚会。取得巫术程式的信息。

1918年5月,在瓦库塔见到从基塔瓦来的团队。

1918年6月、7月,关于库拉巫术和风俗的信息在奥马拉卡纳得到核实和补充,尤其是涉及到其东部分支的方面。

1918年8月、9月,在锡纳卡塔取得一些巫术文本。

1918年10月,在多布和南马辛区,从一批土著人那里取得信息[在萨马赖(Samarai)得到检验]。

总结研究方法的第一个要点,可以这样说,每一现象应该就其具体表现作尽可能广泛的研究,每一研究都应对详细例证作穷尽的调查。如果可能,应该把结果简化为某种图表,既用作研究的工具,又作民族学文献。凭借这类文献和这类实际的研究,土著人在最宽泛意义上的文化框架,以及其社会的构造,就能以清晰的轮廓呈现出来了。这种方法可以称作**具体证据统计文献法**(the method of statistic documentation by concrete evidence)。

### **(七)亲密接触土著生活 • 他们的行为类型 • 系统地落实印象的方法 • 详细连续记录方法 • 个人参与土著生活的重要性**

无须赘言,在上述方面,科学性的田野工作远远高出即使是最上乘的业余作业。不过,有一点常常是后者擅长的,这便是:他们可以展示与土著人生活的亲密接触。他们以这样或那样的方式,仅靠长时期地与土著人密切接触,熟悉了土著人生活的一些方面,便把这些方面呈现出来。可以这样说,在科学性工作,尤其是那种被称作“调查工作”的某些成果中,我们得到了部落构造的一副精致的骨架,但它却缺少血肉。我们对其社会的框架了解很多,但在这框架内部,我们感受不到或想像不到人的生活,以及在节庆或某些独特事变中偶发的兴奋。在整理出土著风俗的原则和规律时,在从搜集来的证据及土著人的陈述中取得这些原则和规律的精确准则时,我们发现,这种格外的精确与真实的生活是格格不入的,真实的生活从未死板地依附于任何原则。这种准则还必须得到补充,方法是:观察一个给定的风俗得以施行的习惯方式,在遵从那些被民族志者如此确切拟定的原则时的行为,在社会学现象中总是经常发生的例外等。

如果所有的结论都仅仅是建立在被询问者陈述的基础上,或仅从客观文件中演绎而来,那自然不可能通过观察真实行为对其加以补充,而这便是那些长期逗留的业余人士写的作品,在灵活性和生动性方面远远高出大多数纯科学描述的理由所在。这些人包括:有文化的商人和种植园主、医疗人员和官员,尤其是对民族志卓有贡献的少数见识卓著且不怀偏见的传教士。但如果田野工作专家能取得以上所描述的生活条件,他就比任何其他白种居民处在真正与土著人接触的优越地位。因为这些白人除了短期探访之外,没有一个真正生活在土著人的村落里,而且他们每个人都有自己的事



务,这些事务占去了他们大部分的时间。此外,假如他作为一个商人或一个传教士或一位官员而与土著人发生关系,如果他要改变或影响或利用土著人,那么,真实的、无偏见的、公正无私的观察便毫无可能,并排斥了相互间的真诚,至少传教士和官员是这样的。

居住在村落里,没有别的事务,只是追踪土著人的生活,你就能一遍又一遍地看到风俗、庆典和交易,你就能得到土著人赖以生存的信仰实例,抽象结构的骨架也就能很快地得到实际生活的血肉来充实。这便是为什么在上述条件下工作的民族志者能对部落体制的粗糙轮廓增添某些关键的东西,并以行为、场合及细微事件的详细内容来为之补充的理由所在。他可以在每一案例中指明某一行动是公众性的还是私人性的;某一公众集会如何进行,是什么状态;他能判别某一事件是司空见惯的还是激奋独特的;土著人参与此事时是敷衍塞责、无动于衷还是积极热情、自觉自愿,等等。

换言之,有一系列十分重要的现象不能用询问或计算资料的方式记录下来,而只能在完全具体的状态中观察,我们不妨称之为实际生活的不可测度方面(*the inponderabilia of actual life*)。这包括很多内容,诸如:一个人整个工作日中的例行事务,他照顾身体、进食以及做饭的方式等细节;围着村中篝火谈话和交际的腔调,强烈的友情与敌意,以及人与人之间同情与厌恶之情的传递;微妙真实地在一个人的行为中透露其虚荣心与野心的方式,以及他人的情感反应等。所有这些事实都能够而且应该得到科学的整理和记录,但这样做时,不能像缺乏训练的观察者通常所做的那样,只对细节进行表面化的登记,而应该尽力探察其中体现的精神态度。我之所以相信,经过了科学训练的观察者一旦严肃地使用这一方法进行研究,其结果就会极有价值,道理就在这里。然而,迄今为止,这方面的工作还是只有业余人士在做,因而总的说来质量平平。

事实上,如果我们注意到这些实际生活不可测度然而极其重要的事实,当属社会组织的实质,其间编织着数不清的维系家庭、宗族、村社、部落的线索,那么,这些事实的重要意义就会变得明明白白。那些更为定型化的社会性组织联系,例如,明确的仪式、经济和法律义务、职责、礼节性馈赠、程式化的问候方式等,尽管对研究者而言同样重要,但他的感觉肯定会比执行者更强烈。对我们自己来说,大家都清楚,“家庭生活”对我们而言,首要的意义就

是家的氛围,造成亲密人情的恩爱之心、志同道合之义、昵昵怨怨之态,都表现在所有不可胜数的细小行为与关注中。我们可能继承这个人的遗产,为那个人送终,尽管这些事情在社会学的意义上归属于“家庭”和“家庭生活”的范畴,但对我们而言,家庭的真正意义往往不着痕迹。

土著社区的情形也完全相同。如果民族志者试图展现他们的真实生活,这一点便不容忽视。无论是人情琐事还是法律大端,都不可不察。然而,我们的民族志报告却从未二者兼备,而经常是片面的,这简直成了规律。人情琐事方面一直没有得到恰如其分的对待。其实,除了家庭成员之间的关系以外,同一部落成员之间、敌我部落的成员之间,所有社会关系,在碰到任何社会事务时,都存在着人情琐事的一面,它们通过相互交际的典型细节、通过一个个的行为作派表现出来。这一侧面有异于明确的、定型化的法律关系,它们必须得到特别的研究和表述。

同样,在研究部落生活的引人注目的行为,例如礼节、仪式、节日等等时,除了事件的粗略轮廓外,还要探讨行为的细节和风格。举例说来,关于遗留物(survival),人们的著述已经很多了。但一种行动的遗留物特征只有在体现特征的行动中才表现得最好。随便举一个我们自己文化的例子,无论是国家庆典的盛况与华彩,还是由街头孩童所保持的各色风俗,其“轮廓”不会告诉你这些仪式在那些参与者与协助者的心中是否还充满生机,或已是行将就木,只因为传统才能苟活,但是观察了解他们的行为便可以看清这种行动的生命力了。毫无疑问,从所有社会学或心理学分析的观点来看,或对任何理论问题而言,在行动过程中观察人的行为方式与类型是至关重要的。实际上,行为是一种事实,一种相关性事实,一种可以记录下来的事实。一个科学工作者只是因为看不出它们的理论意义,就把整整一类现成现象忽略过去,任其浪费,这实在是愚不可及的、目光短浅的。

**实际生活与典型行为的不可测度方面**,要用具体的方法在田野中观察和记录。毫无疑问,在这里,观察者的个人能力要比收集定型化的民族志资料显得更为重要,但即使在这里也必须力求让事实本身说话。如果你每天走在村里,发现某些细微的事件[如人们进食、交谈、干活(参见图片3示例)的特别方式]总是频频复现,就应该马上记录下来。在研究一个地区的过程中,应尽早地开始记录印象的工作,这是很重要的。因为某些微妙的特征在新奇

的时候会给人以深刻印象，一旦习以为常就不再受到注意了。而其他的東西，只有相当了解当地情况之后，才能被觉察到。从事这类研究时，做民族志日记是一种理想的办法，应该系统地贯穿于考察的整个过程中。常态与特例是互为补充的，如果民族志者能明察秋毫，他就能标示出两个极端，常规情形就处在这两个极端之间。

在观察仪式或其他部落事件（例如图片4所示情景）时，民族志者不仅要记下由传统和风俗规定的行动过程的核心事件和细节，而且也必须细致而精确地记下参与者和旁观者的行动本身。他要暂时忘却自己对仪式的结构及其教条的了解，只把自己置身于集会之中，人们的行动或严肃庄重，或滑稽诙谐，或热切关注，或浮躁轻率，他们要么处在平常的情绪中，要么迷狂到亢奋程度。他要始终注意部落生活的这一方面，努力搞清它，按照实际情况表述它，那么，大量令人信服的和有意义的材料就会涌进他的记载中。他就能把这行动“放置”到它在部落生活中的恰当位置上，从而展示出它是例外还是常规；是土著人的普通行动，还是改变了的行动。而且他也能以清晰的、富有说服力的方式把这一切展示给他的读者。

再者，在这类工作中，民族志者偶尔也要把照相机、笔记本和铅笔放在一旁，亲自参与到事件中去。他可以参与土著人的游戏，可以跟着他们串门和散步，坐下来倾听他们的交谈。我不能肯定这样做是否对每个人都同样容易，或许斯拉夫人的性格较之西欧人更具可塑性，更自然地合于野蛮社会。但尽管成功的程度各不相同，但每个人都可能努力这样做。经过对土著人生活的这种投入——我这样做常常不仅仅只是为了研究之故，而是因为人人都需要有人陪伴——我获得了一种清晰的感觉，土著人的行为、他们的生存方式，在各种部落事务中都比以前变得更加透明、更易于理解了。所有这些方法论上的议论，我都会在以后的章节中加以说明。

#### **(八) 典型思想和典型情感的记录 • 基里维纳语言材料集成**

最后，让我们转到科学田野工作的第三个也是最后一个目标，即为了展现土著文化的充实而丰富的图景仍需记录的一种现象。除了部落组织的固定轮廓与定型化的文化项目（它们形成了骨架），除了日常生活与普通行为的资料（它们是血肉），还存在着必须予以记录的精神——土著人的观点、意

见与说法。这是因为,在部落生活的每项活动中,首先存在着由风俗和传统规定的常例,其次存在着行动得以实施的具体方式,最后存在着包含在土著人观念中的对行动的评论。一个人服从于习惯性的义务,追随行动的传统规程,这是因为受到某些动机的驱使、某些观念的引导,并伴之以某些情感。这些观念、情感和冲动受到其文化制约,因而也都是该社会的民族学特征。也正因如此,必须对之加以研究和记录。

但这可能吗?这些主观的东西会不会飘忽不定、无影无形?而且即使认定人们都会体会到习惯行动中的某种心理状态,也很少有人能理清这些状态,把它们形诸言辞。后一点是必须承认的,而或许正是这一点成了社会心理学事实研究中的死结。在此,我并不企图去消解它,那意味着纯理论性地解决问题,或是进一步深入到一般方法论的领域,我将直接转到克服困难的具體方法问题上去。

必须首先明确,我们这里需要研究的是模式化的思想和情感方式。作为社会学家,我们对某甲或某乙在个人经历中的个人感受不感兴趣——我们感兴趣的是他们作为社区成员的感想。在这种身份中,他们的心灵状态才获得了某种印记,并由于他们生活中的陈规惯例、传统习俗、作为思维工具的语言而变得模式化了。他们的社会和文化环境迫使他们以一种确定的方式思考和感受。因此,生活在一妻多夫制社区中的男子不可能体验到作为一个单妻主义者的妒忌,尽管他可能也有这些情感元素。一个生活在库拉体制中的人不可能长久深情地眷恋他的某些财物,即使事实上他把它们看得贵重至极。这只是简单的例子,更好的事例可以在本书正文中找到。

这样,田野工作的第三个诫条便是:找出典型化的思想和情感,使之与某一给定社区的习俗和文化对应,并以最有说服力的方式理清结论。如何操作呢?那些最高超的民族志者——剑桥学派的哈顿、里弗斯和塞里格曼,他们是英国民族志者的领袖——总是试图一字不易地引述关键的陈述。他们使用土著人的分类术语:社会学的、心理学的与工艺方面的行话(*termini technici*),并尽可能精确地提供土著人思想的语辞界域(*verbal contour*)。掌握了土著语言并能以之作为考察工具的民族志者还可以更进一步。用基里维纳人的语言工作时,我发觉起初我用译文做笔记的方法不妥。翻译常常将语境自身所有的重要特征洗劫一空,抹杀了所有要点。就这样,渐渐地,我不得不以

土著语言把某些重要的短语原封不动地记录下来。随着语言知识的进步,我越来越多地用基里维纳语记录,直到最后,我发现自己完全用那种语言书写,对每一陈述都能逐字逐句飞快地记录下来。在达到这一步之后,我很快认识到,我已获得了一份丰富多彩的语言学素材与民族志文件。这些东西除了用于我的报告写作之外,还应该全文出版。<sup>10</sup> 这份基里维纳语材料集成 (corpus inscriptionum Kiriwiniensium) 不仅可以由我自己使用,也可以由所有独具慧眼和解释力强的人使用,从而发现我的疏忽,如同其他的语言材料集成为各种古代文化和史前文化解释的基础那样。只是这些民族志记录全都得到破译,全都被完全无误地翻译过,并且得到了土著人的评述或诠释。

这个问题就此告一段落,因为以下还有一整章(第十八章)讨论它,并有数份土著文本为佐证。语言材料集成以后也会另行刊印。

### (九)论点总结 • 土著眼中的世界

我们的研究表明,要达到民族志田野的工作目标,有三条必由之路:

1. 部落组织及其文化构成必须以翔实明确的大纲记录下来。这一大纲必须以具体的、统计性资料的方式提供。
2. 这一框架应以实际生活的不可测度方面以及行为类型 (type of behaviour) 来充实。这方面资料必须通过精细的观察,以某种民族志日记的形式来收集,而这只有密切接触土著人的生活才有可能。
3. 应当提供对民族志陈述、特殊叙事、典型说法、风俗项目和巫术程式的汇集,作为语言材料集成和土著人精神的资料。

这三条路线都导向最终的目标,一个民族志者对这目标要时刻铭记在心。简单地说,这目标就是把握土著人的观点、他与生活的关系,搞清他对他的世界的看法。我们必须考察人,研究与他密切相关的东西,研究生活给予他的立场。文化价值各有分殊。人们渴望不同的结果,追随不同的冲动,追求不同形式的幸福。每一种文化都存在不同的制度让人追求其利益,都存在不同的习俗满足其渴望,都存在不同的法律与道德信条褒奖他的美德或惩罚他的过失。研究制度、习俗和信条,或是研究行为和心理,而不理会这些人赖以生存的情感和追求幸福的愿望,这在我看来,将失去我们在人的研究中可望获得的最大报偿。

这些原则会在以下章节中得到详细阐明。我们将会看到,野蛮人努力去满足某些渴望,去实现他心目中的价值,去追随他的社会抱负。我们将会看到他被巫术传统和英雄事迹引向艰难的探险,将会看到他受到浪漫的诱惑而勇往直前。或许当我们阅读这些遥远的习俗时,会生出一种对这些土著人的努力和抱负的亲之之情。或许人的精神会以我们意想不到的方式向我们敞开,或许通过认识遥远而陌生的人性,我们会看清我们自己。在而且仅在这个意义上,我们才会在情感上判断出,花费时间去理解这些土著人是值得的,理解他们的惯例和习俗是值得的,了解他们的库拉是值得的。

### 注 释

1. 摩图语称这种远航为 *hiri*, 巴顿船长 (Captain F. Barton) 对此做过细致而清晰的描述, 见塞里格曼 "The Melanesians of British New Guinea," Cambridge, 1910, Chapter viii。
2. 参见 "The Mailu", B. Malinowski 著, Transactions of the Royal Society of South Australia, 1915; 第 iv 章, 第 4 页, 第 612 ~ 629 页。
3. 见前引书, 第 40 章。
4. 在这个方法上, 我们又得感谢剑桥人类学院 (Cambridge School of Anthropology) 针对这个问题引人的科学方法了。尤其是在哈顿、里弗斯和塞里格曼的著作中。他们总是在推论和观察之间区分得泾渭分明, 我们可以很直观地看到他们的工作情境。
5. 我马上可以意识到某些令人愉快的例外, 包括特罗布里恩德岛的 Billy Hancock; 珍珠商 M. Raffael Brudo 和 Mr. M. K. Gilmour 牧师。
6. 根据科学术语的惯例, 我用民族志一词指人的科学中经验的和描述的成果; 民族学一词, 指思辨的和比较的理论。
7. 这位传说中的“早期权威”说什么土著人像野兽一般没有规矩, 且让我们看看一位现代作家是如何“超越”他的吧。他在南马辛与当地入“紧密”生活和工作了多年, 然后说道: “……我们教无律法的人服从, 无人道的人去爱, 让野蛮的人改变。”他又说: “他们的行为完全被本能和嗜好左右, 受无节制的激情唆使……”“没规矩、无人性、太野蛮!” 这肯定是一个想模仿传教士观点的人的一通歪曲事实的胡言乱语。引自伦敦传教学会, Rev. C. W. Abel 的 "Savage Life in New Guinea", 无出版时间。
8. 例如, 贵重物斧子的流通图, 见前引塞里格曼的著作, 第 531、532 页。
9. 下面的表格严格地说不属于我在这里所说的那类文献。除了这张表格外, 摘要表

格并不多,如第十三章第二节中的库拉伙伴清单,和第六章第六节的礼物一览表外,都未列表,只有描述;此外还有第十六章的库拉远航队的梗概资料和第十七章的库拉巫术表。我不愿意过多地列表,更愿意在资料完整发表时再列表。

10. 就在我采用这种工作流程之后不久,我收到了著名的埃及学家加迪纳(A. H. Gardiner)博士的一封信,他的信就督促我这么做。从他作为考古学家的观点来看,他很自然地认为,民族志专家具有获取与从古代文化中保存下来传给我们的材料相似的书面资料的巨大可能性,并且民族志专家还可以利用对于特定文化的丰富生活的亲身经历来解释这些资料。



图片 1 本书民族志者在努阿加斯(Nu'agasi)海滩的帐篷  
它表明在土著人中生活的形式。注意(参考第四、五章)帐篷旁边的已挖空的大独木舟和左侧棕榈叶覆盖下的 *masasa* 独木舟。



图片 2 奥马拉卡纳酋长的 *liliga*(个人帐篷)  
前立者为现任酋长图乌卢瓦(参考第二章第五节);左侧棕榈树中为民族志者的帐篷(第 5 页),帐篷前蹲坐着一排土著。





图片 3 卡萨纳伊(Kasana'i)的街道(在特罗布里恩德岛的基塔瓦)  
日常景象,人们各做各事(第 5 页)。



图片 4 约拉沃图(Yourawotu)景色(特罗布里恩德)  
一个复杂但有条不紊的 *agwā*(礼仪性分派)正在进行。表面上混乱的过程背后有确定的  
社会、经济和仪式原则(第 7 页)。

## 第一章



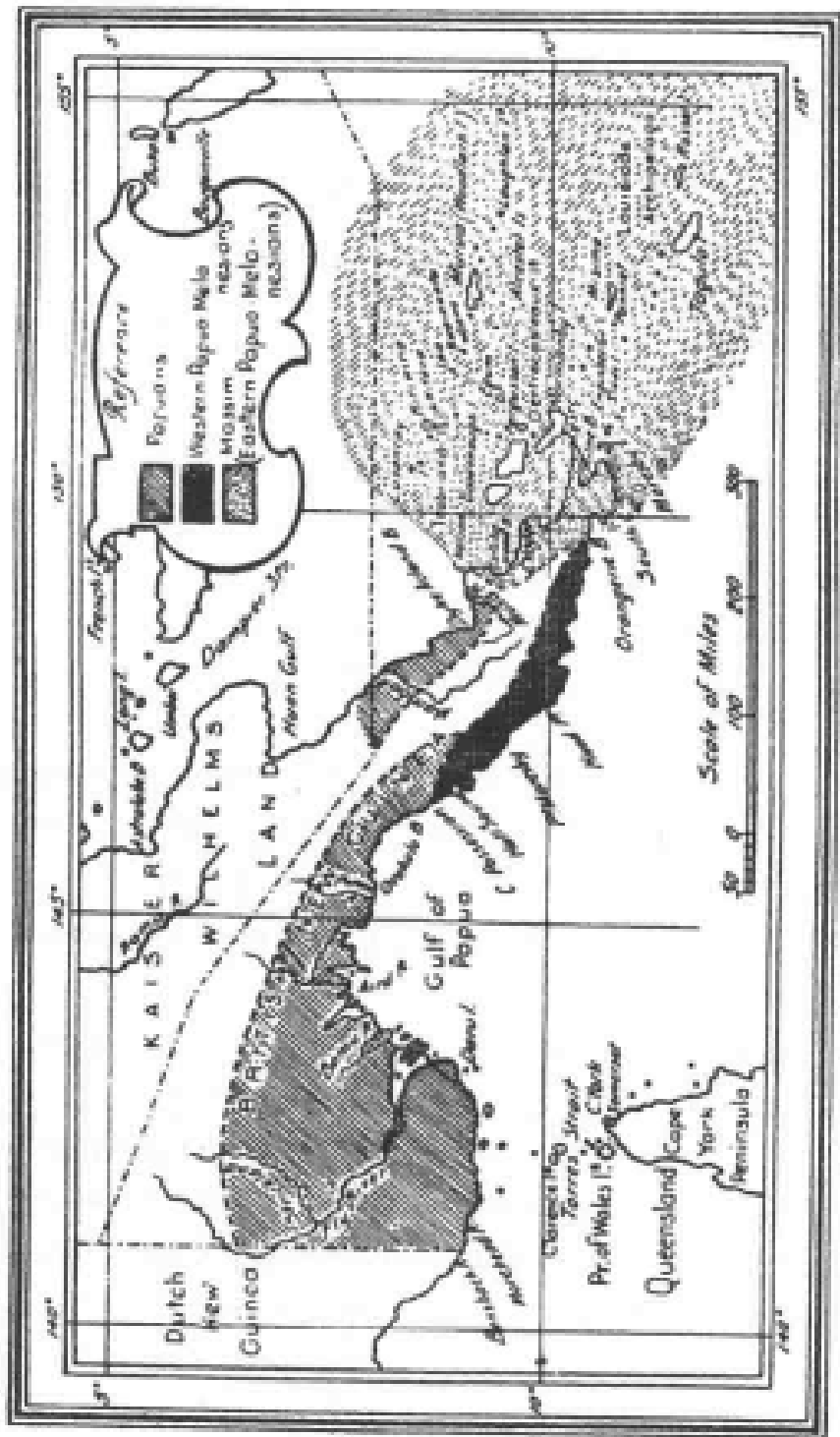
# 库拉区的范围及其居民

### (一)新几内亚东部的种族分布 • 塞里格曼的分类 • 库拉土著

库拉系统内的部落同属于一个种族群 (racial group)，也许惟一的例外是我们知之甚少的罗塞尔岛 (Rossel Island) 土著。库拉系统内的各部落分布于新几内亚大陆东端和附近的岛屿上，这些岛屿沿着大陆的走向，呈条状分布于大陆西南，好像是沟通新几内亚和所罗门群岛 (The Solomons) 的桥梁。

新几内亚是一个多山的大陆岛，内部交通不便，某些海岸因为有暗礁、沼泽和岩石阻路，难以登陆，即使土著人的船只也不例外。虽然南海一带居民主要是移民，但这一带的自然地理很明显不利于移民。当然，海岸部分和边远的岛屿可以接纳大量移民；但是，另一方面，高山、贫瘠的沼泽和某些险峻海岸很容易保护原住民，阻挡移民。

巴布亚新几内亚的种族分布完全证实了这个假设。地图一标出了主岛东部和新几内亚群岛以及那里的土著人分布。大陆的内部、低洼的西米沼泽和巴布亚海湾 (Gulf of Papua) 三角洲地区 (可能还包括新几内亚北部和西南沿岸的大部分)，居住着“颇高、黑皮肤、卷发”的种族，塞里格曼教授称之为巴布亚人 (Papuan)，在山区一带主要的居民则属矮人部落。我们对这些沼泽或山地上的土著人知之甚少，但他们很可能是该地的原住民。<sup>1</sup> 在本书里我们不会再与他们打交道，所以，我们还是专谈那些较易到达的区域的部落。“我们现在要给东部的巴布亚人一个名称，他们一般居住在新几内亚东部及其群岛上，他们的体形较小、肤色较浅，头发卷曲。由于他们身上明



地图一：马辛的地理环境及其与西巴布亚美拉尼西亚和巴布亚人的关系。转引自 C. G. 塞里格曼教授著 "Melanesians of British New Guinea"。

显带有真正的美拉尼西亚成分,我们或许可称之为巴布亚美拉尼西亚人。对于这些东部巴布亚人,哈顿博士首次认定他们是从‘美拉尼西亚迁移入新几内亚’的,但他还指出:‘一次没有目标的漫游不能解释某些令人费解的事实。’”<sup>2</sup> 巴布亚美拉尼西亚人也可以分成两类:西部人和东部人。采用塞里格曼教授的称法,我们可分别称之为西部巴布亚美拉尼西亚人和马辛人,后一种人是本书研讨的主要对象。如果我们拿起地图察看新几内亚东部的山岳形势和海岸线,我们立即可以发现高峻的主山脉在东经 149°和 150°之间向下降落,围绕岸边的暗礁也在同一条经线上,即奥兰格里湾(Orangerie Bay)的西端消失。这表明新几内亚的东端及其群岛(即马辛区域)是最容易进入的区域,可以想像这里的居民单一,主要是与原住民不相混杂的移民(参看地图一)。“事实上,虽然马辛区的情况暗示入侵者和原住民混合得不会很慢,但巴布亚美拉尼西亚西部的山川地貌使人侵者既不能迅速征服全岛,也不能免受当地土著的影响……”<sup>3</sup>

这里,我假设读者熟悉我所引用的塞里格曼教授的著作。他在那本著作里对巴布亚美拉尼西亚的社会学和主要文化类型逐一作了详细的介绍。但我得更为详细地描述东巴布亚美拉尼西亚或马辛区的部落,因为库拉贸易正是在这个均一的地区进行的。事实上,库拉的影响范围和马辛部族的民族志区域几乎完全重叠,库拉文化和马辛文化几近同义。

## (二)库拉区的划分

地图二表示库拉区,即主岛的最东端及其东部和东北部的群岛。塞里格曼教授说道:“这区域可以分为两部分,较小的北部包括特罗布里恩德、马绍尔班内特、伍德拉克[穆卢阿(Murua)]及不少小岛屿,例如劳兰[Laughlans, 纳达(Nada)]等;另外一个是大得多的南部,它包括马辛属地的其余部分。”(前引)

在地图二中,粗线代表南北部的分割,可以见到北面有安富列特、特罗布里恩德、马绍尔班内特、伍德拉克岛和劳兰等地。南部可以方便地用一条纵线分割为东西两部分,把东米斯马(East Misima)、东南岛(Sud-Est)和罗塞尔岛与其余岛屿隔开。由于我们对东面的区域所知极少,我打算把它和南马辛分开。在这与世隔绝的区域里,只有米斯马的土著人参与库拉贸易,但也

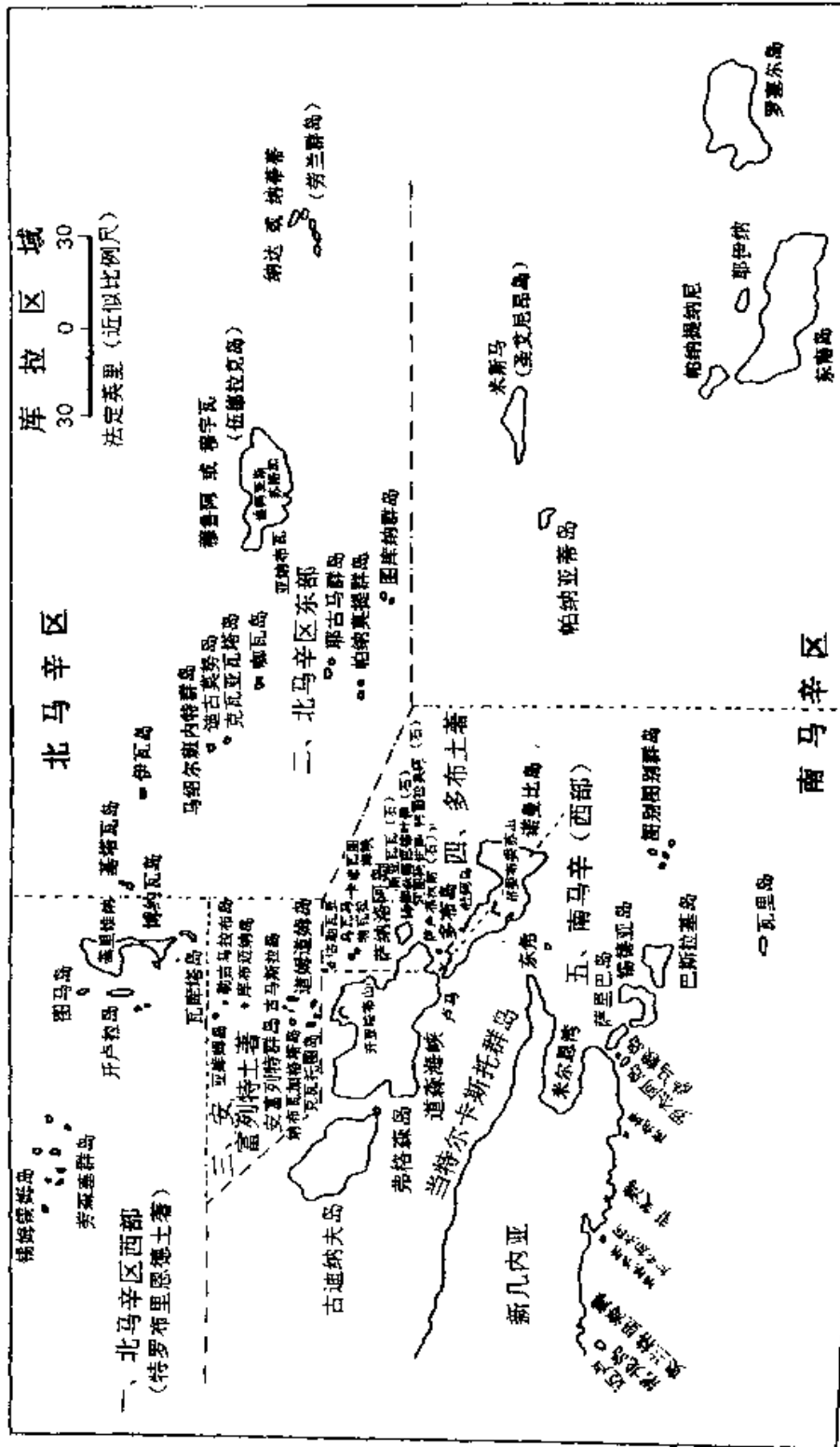
微不足道,这在以后的叙述中可以见到。西面的部分,我们称之为南马辛,包括大陆的东端及其邻近的岛屿萨里巴(Sariba)、罗杰阿(Roge'a)、锡德亚(Side'a)和巴斯拉基(Basilaki);还有南面的瓦里岛(Wari)、东面小而重要的图别图别群岛[Tubetube, 恩吉尼尔群岛(Engineer Group)],及北面的当特尔卡斯托群岛。后者有一个叫多布的岛屿特别引起我们的兴趣。在地图上,文化同质的南马辛被划为第五区,多布则属第四区。

再回到早先划分的南北区,北部的居民有很高的一致性,他们的语言、文化和族群认识都一致。再引塞里格曼教授的话,这部分人的“特性是无食人俗。食人俗在政府禁止之前盛行于本区之外的其余地区。另一个北马辛人的特点,是某些地区(虽然不是全部)崇奉酋长制度,酋长拥有非常广泛的权力”(前引,第7页)。北马辛的土著人过去常常发动骑士般的公开战争(现在已没有了),与南马辛人喜作突然袭击完全不同。他们的村落用大而坚硬的石头建成,贮存食物的仓库建在台基上,与他们在地上直接筑起的没有台基的简陋住屋对比甚大。从地图上可以看到,北马辛的居民还可再分成三类:第一类,特罗布里恩德岛民或称博约瓦人(西部分支);第二类,伍德拉克岛和马绍尔班内特人(东部分支);第三类,为数不多的安富列特人。

库拉部落另一个大分支是南马辛人,其中,如前所述,与我们有关的主要是西部分支。这里的土著人身材矮小,大都比北部人丑陋。<sup>4</sup> 他们的聚落非常分散,房屋分散在棕榈树或果树中,隔得很开。以前他们是食人族和猎头族,惯于对敌人作突然袭击。他们没有酋长,最高权威是部落中的长老,他们的住屋建在台基上,装饰得美观而精致。

为了研究的需要,我把南马辛西翼中的两个区(地图二的四区和五区)分开,因为它们对库拉贸易特别重要。但必须指出,我们目前的知识并不足以对南马辛作出任何定论。

以上是南北马辛的简单介绍。在进入正题之前,有必要对每一部落作一简明的描绘。我会从最南端向北逐一描述,如同一个访客从莫尔兹比港乘邮轮向北的经历,事实上亦是我的经历。我对各部落的认识是很不平均的:我长期居住在特罗布里恩德岛(第一区),在安富列特作了一个月的研究(第三区),在伍德拉克岛或穆卢阿(第二区)、萨马赖(Samarai)区域(第五区)和新几内亚南岸(第五区)花了几个星期,三次探访多布(第三区)。至于其他参与



地图二 库拉地区。草图,标明了马辛区的内部情况和参与库拉的主要地点。

库拉贸易的地区,我对它们的认识只来自于同那里来的土著人的数次谈话,以及白人居民提供的第二手资料。然而,塞里格曼教授的著作补充了我对图别图别、伍德拉克岛、马绍尔班内特及其他地区的认识。

从上可知,我对整个库拉制度的描述会很自然地从小罗布里恩德的角度出发。它的土著名叫博约瓦,因此我经常会用博约瓦称呼它。他们说的语言是基里维纳语,出自他们的主要省份基里维纳,这是当地的标准语。要补充的是,研究该地区的库拉制度也将研究小罗布里恩德和安富列特、小罗布里恩德和基塔瓦及小罗布里恩德和多布之间的其他部落。我在博约瓦看到远航的准备及出发,也看到其他区域的土著人到来。事实上,我也曾亲自跟随他们作过一两次这样的旅行。<sup>5</sup>此外,库拉是各部落之间的事情,土著人对外族的认识,以库拉习俗为最;而就整个库拉区域而论,交易活动的风俗和规则在各地都是相同的。

### (三)新几内亚东部的景色·南马辛的村落·他们的风俗及社会制度

假设我们现在沿着新几内亚的南岸向东航行,大约在奥尔格里湾中部我们便进入马辛的边界,其走向是从这里向北延伸直到北岸接近尼尔逊角(Cape Nelson)之处(见地图一)。如前所述,这里的土著人适应了其特殊的地理条件:即,这里没有内陆的天然封锁或阻碍登陆的天然屏障。事实上,大堡礁(Great Barrier Reef)正是在这里最终没入海底。同样,一直隔离海岸的山地余脉也在此结束。

奥尔格里湾的东面被一个山岬封锁着,这个山岬直接在海上升起,是一串连绵丘陵的第一道。当我们接近陆地时,我们可以见到这里层峦叠障,绿树漫坡,不时点缀着大片夺目的勒兰草。被陆地包围的海湾或内海湖打破了海岸,接着,在过了菲芙湾(Fife Bay)之后,见到一两个较大的海湾,而对平坦的冲积岸坡。过了南角岬(South Cape)之后,海岸便一片开朗,几乎全不间断地伸展到大陆的末端。

新几内亚的东端地处热带,雨季和旱季没有明显的分别。事实上,这里没有明显的旱季,因而地上总是丛林密布,绿树与碧海相映成趣。山峰常被霞雾笼罩,海上的白云或是停留不动,或是飘荡,给沉闷、静止、懒洋洋的绿和蓝一点儿生气。对于不熟悉南海景色的人,我们很难向他表述那永远微笑

的节日气氛、那诱人的清澈海滩，海滩的后面围着矮树和棕榈，前面是碧海白浪，上有深绿浅青层峦叠嶂的山坡，临到山峰时则又斑斑驳驳地点缀着如烟如雾的热带云霞。

当我第一次起航到这个海岸时，我已经在迈卢区住了几个月，也做了几个月的田野工作。从迈卢人最重要的聚居地屠龙岛(Toulon Island)向奥兰格里湾望去，如果天气晴朗，我可以遥见加多加多阿(Gadogado'a)的博纳博纳(Bonabona)金字塔形山峰那蓝色的轮廓。在我的工作影响下，我对这遥远的地方开始有一种土著人的看法。这看法十分狭隘，认为那地方是危险的季节性远航的所在，在那里可以获取比当地制作得更加精美的物品，如篮子、武器、饰物和雕塑。土著人往往以畏惧和怀疑的心情指着这个地方给我描述凶险恶毒的巫术，他们恐惧地说那里是食人族之乡。迈卢的雕刻中有艺术品味的精品，大都从东方输入，或在本地仿刻，而最柔和美妙的音乐和最出色的舞蹈也来自马辛。那里的风俗和制度多被形容为古怪超常，这不禁撩起我这个置身文化边缘的民族志者的兴趣和好奇心。与粗笨的迈卢土著相比，这些东方土著必定十分复杂，一方面他们是残酷的食人族，另一方面他们又是原始森林和海洋的天命主宰。因此，很自然地，当我乘着小艇接近这个海岸时，我的心情非常兴奋，我小心地观察一切事物，急于一睹当地土著的风采，或追寻他们留下的痕迹。

在这里，第一个可以清楚地见到人的痕迹的是一块块的园圃。这些大面积的耕地呈三角状，尖端向上，看起来像胶布粘贴在险峻的山坡上。从八月到十一月是土著人烧荒的时节，我们晚上可以见到这些园圃上亮着慢慢燃烧的木桩，白天则可看到浓烟在盘旋飘动。再迟些时候，当农作物吐芽生长时，那青青的嫩叶把这些田地装饰得十分耀目。

这里的村庄坐落在岸坡上和山脚下，有时也隐伏在树林中，偶尔只在深绿色的树缝中露出一片金色或紫红色的茅草。天气晴朗时，可以见到几艘独木舟在离岸不远处捕鱼；倘若碰巧遇到宴会、旅团远航或其他盛大的部落集会，更可见到许多外形美观的远航独木舟驶近村落，并听到音韵悠扬的海螺吹响。

要探访这些土著聚居地(通常在南岸的非芙湾、萨里巴岛或罗杰阿)，最好是从有庇护的大海湾登陆，或在山脚下的广阔海滩上岸。我们旋即进入一



片开阔的高大树林，种着棕榈、面包果、芒果或其他果树，脚踏沙土，地上没有杂草而且很干净，长着一簇簇装饰性的矮树，例如，开着红花的木槿、巴豆、香灌木等。这就是村落了。穆图人(Motu)在海湖的台基上的住地、阿罗马(Aroma)或迈卢村落的整齐街道、特罗布里恩德岸旁不规则的小茅屋群，虽然教人着迷，但与南马辛村落的美观和魅力相比，根本不能相提并论。当我们顶着酷暑走进果树和棕榈树的阴翳之中，见到的是巧夺天工、修饰美观的房屋，以不规则的组合形式掩映在绿树之中，四周围绕着饰有贝壳和花卉的小园圃，那时，一个转瞬即逝的感觉不禁油然而生：原始的、快乐的、蛮荒的生活就在眼前。海滩上到处停放着大型独木舟，用棕榈叶掩盖着，随处晾着鱼网，用柱子支撑着；村屋前面的台基上坐着一群群男女，忙着做一些家庭事务或吸着烟闲聊。

我们步行在连绵数里的小径上，每隔几百码便碰上一个村落。有些明显是新建的或翻修的，有的则已废弃不用，地上扔着破烂的家用什物，大概是因某村长老去世而遭丢弃。夜幕低垂，村中的生活变得活跃起来，土著们忙着生火做饭。在跳舞的季节，接近傍晚时分，男男女女便聚在一起唱歌、跳舞、打鼓。

当我们接近这些土著人时，我们不禁被他们浅色的皮肤、结实而笨重的体形，以及某种柔弱气质所吸引。所有这些都和他们的西方邻人不同。他们面孔宽阔肥胖，鼻子塌陷，眼睛下垂，使他们看起来多一分古怪有趣，少一分凶狠野蛮。他们的头发没有纯巴布亚人那么卷曲，也不像穆图人那样长成环状，而是散在头上像个大拖把。他们更喜欢把两旁的头发剪去，使整个头形呈椭圆形。他们的举止羞怯、缺乏自信，但不乏友善。他们经常面露笑容，几乎有求必应，迥异于巴布亚人的愁眉不展和迈卢人或阿罗马人的退缩怀疑。总的来说，他们给人的第一印象，与其说是桀骜不驯的野蛮人，不如说是自鸣得意的资产阶级。

他们的饰物比两边的邻人更为平实，黑棕色的蕨藤腰带和臂环、红色的贝壳耳环是他们每天的饰物。像所有东新几内亚的美拉尼西亚人一样，他们相当干净，走近他们不会受罪。他们对红色的木槿花情有独钟，喜欢把它插在头发上。他们也喜欢芳香的花环和香叶，把它们戴在头上，或插在腰带和臂环里。他们在节日所戴的大头饰，是一顶由白鸚羽毛结成的头冠，和西方

夸张的大羽毛比较,显得十分平常(见图片 5、6)。

在过去,即在白人到来之前,这些外貌柔顺、逗人喜欢的土著人是积习甚深的食人族和猎头者,他们乘着大型战舟,对邻近的村落施行偷袭,把熟睡中的妇孺男女杀戮殆尽,并瓜分、饱食被袭者的尸体。他们村中令人瞩目的石头圆圈正是他们摆设人肉宴的场地。<sup>6</sup>

住在这些村庄的外人,倘若他住的时间足以让他研究土著人的习惯和部落生活,便会惊讶地发现,这些村庄竟然没有公认的管事人。在这方面,这些土著不只类似新几内亚的西美拉尼西亚人,也类似美拉尼西亚群岛的土著人。南马辛部落的权力如同许多其他部落一样,由村中长老操纵。在每一个村落中,最年长的人自动拥有最高的权力。他是本村的全权代表,而其他人都要执行长老们严格根据部落传统所达成的决定。

通过社会学的深入研究,我们可以认识他们特有的图腾制度,以及他们的母系结构。血统、继承、社会地位传自妇女一系,男性属于他母亲的图腾系统和地方集团,通过母亲的兄弟继承。妇女也享有十分独立的地位,受到非常好的待遇,在部落及节日中扮演重要的角色(见图片 5、6)。有些妇女甚至因为拥有巫术力量而具有相当的影响力。<sup>7</sup>

这些土著人的性关系十分随便。即使拿新几内亚美拉尼西亚的部落如穆图和迈卢人自由的性道德与之比较,也会觉得他们的更为松弛。其他部落通常有的矜持和礼节,在这里完全失效。像许多性道德并不紧张的社区一样,这里没有不自然和不正常的性问题。婚姻是长期维持两性关系的自然结果。<sup>8</sup>

这些土著人是高效而勤劳的手艺人和出色的贸易家。他们拥有大型的独木舟,但并非自造,而是从北马辛或帕纳亚提(Panayati)输入。他们的文化的另一特色,是他们称之为 *So'i* 的大宴会(见图片 5、6,详情稍后再述)。这宴会和葬礼有关,也和一种叫做 *gwara* 的特殊殡葬禁忌有关。在部落间的大宗库拉贸易中,这些宴会有很重要的地位。

以上简单而肤浅的叙述,目的是让读者对这些部落有些印象,而不是对部落结构的总的介绍。若要看详尽的资料,读者可参阅塞里格曼教授的论文(事实上,该论文也给我们提供了新几内亚美拉尼西亚人的主要资料)。上述的简介指的是塞里格曼教授笔下的南马辛土著人,或更确切地说是地图二

标出的“五、南马辛”的部分，即大陆最东端及邻近群岛的居民。

#### (四)当特尔卡斯托群岛·多布部落·本地的各种神话传说·风俗及制度·巫术·萨卢布沃纳海滩一瞥

现在让我们来到北部，靠近标记着“四、多布”的这个区域。这是库拉圈最重要的一个环节，也是一个很有影响力的文化中心。我们向北一直航行，经过主岛最东端的东角岬后，一个长而平坦、满是棕榈树和果树、人烟稠密的岬地便出现在眼前。这是一个新世界，新就新在它的地理，也在于它的民族志意义。起初，它只是淡淡的、略呈蓝色的轮廓，是极远的北方水平线下挂着的山峦阴影。渐渐地，诺曼比(Normanby)丘陵(当特尔卡斯托群岛三个大岛中最近的一个)开始显现，其形状和地势也清晰可辨。在热带气候常有的氤氲中，有几个山峰突兀而出，其中包括独特的、有两个峰顶的布委布委苏(Bwebweso)山。根据当地传说，这地方的人的死魂就在这里度过第二生命。南岸和内陆居住着一些部落，他们的民族志情况我们所知不多，只知道他们的文化和其邻区的部落不同。这些部落也不直接参与库拉。

在诺曼比的北端、道森海峡(Dawson Straits)的两边[这海峡分隔着诺曼比岛和弗格森(Fergusson)岛]，以及在弗格森岛的东南端，住着一个十分重要的部落，称为多布。他们的居住中心是一个小的死火山，在道森海峡的东边入口形成一个小岛，叫多布岛，部落便因此得名。我们要驶过十分美丽的水道才到达这里。水道狭窄而曲折，翠绿的山坡从两边落下，把水道困得密密匝匝，有如高峡中的平湖。群山有时退后，开出一个内陆湖；险峻的山坡有时向上延伸，让我们清楚地看到土著人建在台基上的房屋、三角形的园圃、大片浓密的森林和草地。再向前航行，窄小的水道豁然开朗，这时可以看到右面诺曼比岛的苏路马纳伊(Sulomona'i)山宽平的侧翼，左面则是一个浅水湾，浅湾后是远远伸入到弗格森岛内部的大块平地，平地之上可以遥望到一片深谷，并有山峦起伏。再转一个弯，我们便进入一个大海湾，两边各有一片扁平的岸坡，一个褶皱的、被热带植物包围着的圆锥形死火山在中间平地而起，这便是多布岛。

我们现在是在这个人口稠密的区域的中心，这里有着重要的民族志意义。在以往的日子，凶残勇猛的食人族和猎头族每隔一段时间便从这里出发

袭击附近部落,使他们谈虎色变。邻近的土著人、海峡两面平坦岸坡的土著人,以及附近大岛的土著人,是这些食人族和猎头族的联盟,但较远的区域,特别是一百英里以外的海外区域,就永远觉得多布土著人是一个威胁。然而,多布过去和现在仍然都是库拉交接的中心,同时也是一个商业、工业和文化中心。多布还有一个特殊的国际地位,那便是其语言被用作当特尔卡斯托群岛、安富列特诸岛及北面至特罗布里恩德岛的商业沟通语言。特别是特罗布里恩德岛南部的人几乎全都说多布语,但在多布,特罗布里恩德的语,即基里维纳语,可以说没有人讲。这是一件很难解释的怪事,因为特罗布里恩德人文化比多布人高,人数也较多,在名声方面也不相伯仲。<sup>9</sup>

另外一件值得注意的事就是这里充满怪异有趣的事情。它迷人的景色、火山口、宽阔平静的海湾、绿树掩映群山环抱的内湖,以及北部满布暗礁和岛屿的海洋,对土著人来说都有深远的意义。这里的一山一水都洋溢着遥远的过去、受巫术鼓舞的航海者和英雄的动人事迹。我们驶进道森海峡,经过多布和安富列特直达博约瓦,所见的每一个新奇的地貌都是传说发生的地方。这个峡谷是被一个飞天神舟割断的;那两块在海中突出的大石是两个神话英雄争吵后被困在海中的化石;这四面是山的湖泊曾是一位神话海员的避难所。而除了传说和风景外,这里还有另一份魅力:它是北部岛屿的历代航海勇士梦寐以求的幸福之乡。在过去这里必定是人口迁徙、部族纷争、文化渗人的场所。

多布人的体形非常独特,不同于南马辛人和特罗布里恩德人。他们皮肤黝黑、身材矮小、大头圆肩,乍一看去像侏儒。另一方面,他们的态度和性格却颇为诚实和开放,逗人喜爱,这感觉在与他们熟悉之后更得到证实。他们受白人宠爱,是最可靠的仆人,与他们长期往来的商人都首选他们为仆人。

他们的村落像刚刚描述过的马辛人的一样,分散在广阔的土地上。都是肥沃平坦的山坡,村落星罗棋布,每村约有十来间房屋,隐藏在连绵不断的果树、棕榈树、香蕉、甘薯之中。他们的房子建在台基上,但比南马辛人的粗糙,没有装饰,在过去的猎头时代会挂上一些人头骨。

这些土著人的社会结构展现图腾特色,按外婚制氏族分割,氏族的图腾互相关联。这里没有固定的酋长制,也没有任何等级或阶级制度,不像特罗布里恩德岛。部落权威由村中长老把持,每个村都有一个影响力最大的男

性,代表该村参加部落大会,讨论仪典和出访事宜。

他们的亲属制度是母系的,妇女享有很高的地位,有很大的影响力。同邻近地区相比,这里的妇女在部落生活中发挥的作用非常显著和持久。多布社会有一个特罗布里恩德人认为十分奇怪的特色,人们常常强调这一点,这就是:虽然特罗布里恩德妇女在社会中享有崇高的地位,但多布妇女还要更胜一筹。她们主理园圃,并参与施行园屋巫术。此外,呼唤神力、惩罚过错的主要工具,很大程度上操纵在妇女手中。新几内亚东部文化的一个特点是相信飞妖(flying witches)的存在,这里便是飞妖的重要集散地(我们在谈到沉船和航行的危险时将再详细讨论这个话题)。除此之外,多布妇女也施行普通的巫术,而在其他部落中这是男性的权利。

一般来说,在土著部落中,妇女的高地位和性自由是分不开的,但多布则是例外。这里,不只已婚的妇女要忠于丈夫,通奸被视为弥天大罪;而且,即使未婚妇女也十分贞洁,这和邻近的所有部落很是不同。虽然这里没有仪式上或风俗上的男女联姻程序,但私通肯定触犯了规矩。

这里,我必须说一说妖术,因为这对部落关系十分重要。土著人对妖术非常恐惧,而当他们出发到远方时,这种恐惧更因前路的陌生和神秘而有增无减。除了飞妖外,在多布,还有些男人和女人利用咒语和仪式知识使人生病死亡。这些巫妖所用的方法及其种种信仰,与特罗布里恩德的大同小异,我们以后还会作讨论,但可以指出的是,这些妖术十分直接和理性,不涉及什么超自然的因素。巫妖施展法术时,一般是对某物念咒,或在受害人的茅屋下焚烧灵物,或用魔棍指点。

多布的巫妖比飞妖简单而拙劣,因为飞妖可以隐身飞荡、吃人心肺、喝血吮骨。事实上,多布巫妖比起迈卢的同党还更落后。我说同党,是因为在整个马辛区和迈卢区,土语称巫妖为 *Bara' u*(穆图区则叫 *Babara' u*),迈卢和穆图巫妖使用非常厉害的手段,例如,先杀死敌人,剖开尸体,把内脏拿走或捣碎或施法镇住,然后再令敌人复活,接着,那受害者便生病、死亡。<sup>10</sup>

按照多布人的信仰,人死后灵魂会到诺曼比岛的布委布委苏山巅。这与世隔绝的地方是所有当特尔卡斯托群岛土著幽魂居住的地方,惟一例外的是北古迪纳夫岛(Goodenough Island)的土著人,当地的资讯人告诉我,他们死后会魂归特罗布里恩德。<sup>11</sup>多布人还相信人有两个灵魂,一个如影如幻,

不属死者个人，它在人死后只存在数天，并在死者的墓穴周围留连不去；另一个才是真魂，它直接前往布委布委苏山。

一个有意思的问题是：住在两种文化和两种信仰边界的土著人怎样看这种分别呢？若问南博约瓦的土著人，为什么多布人把他们的灵魂之地设在布委布委苏之上，而特罗布里恩德人却把它置于图马呢？对于这个问题，他似乎觉得不难回答，并不认为这是一个信仰上的冲突。他会简单地说：“他们死后去布委布委苏，我们死后去图马。”他们在考虑生命的形而上学的意义时，并未服从一个独一无二的真理，因此，一如人的命运随不同的部落风俗而改变，灵魂也是一样！他们还有一个有趣的理论用以调和两种信仰混在一起时的矛盾。他们相信，如果一个特罗布里恩德人在库拉旅程中死在多布，他的灵魂会暂时留在布委布委苏。到了某个时候，特罗布里恩德人的亡灵会从他们的灵魂之地图马出发，进行灵魂间的库拉贸易，途经布委布委苏时，就把这新的灵魂接回图马。

离开多布后，我们便进入开阔的海洋，这里有许多珊瑚礁和沙洲，也有长长的堤礁阻挡航道。迅猛的潮水有时以时速五海里的速度涌来，使航行十分危险，特别是对土著人的小舟来说更是如此。这就是库拉海洋——部落间远航和冒险的场地，也是本书的主题所在。

在弗格森岛东岸接近多布的地方，首先见到一系列圆锥形的火山口和海岬，使人感觉天工造物好像尚未完成，只是把材料匆匆堆在一起。过了多布，山脚下有一片连绵数里的冲积平原，蒂德伊 (Deide'i)、图陶纳 (Tu'utauna)、布瓦约瓦 (Bwayowa) 村落就在这里，这里住着特罗布里恩德人直接的库拉伙伴。在森林上空可见到飘浮的水气，它来自蒂德伊的喷泉，它们每隔数分钟便射出高高的带着热气的水柱。

不久，我们便看到两块很特别的深墨色巨石，它们并排站立着，一个半掩在岸边的树丛里，另一个则矗立在狭长沙嘴的末端。这是阿图阿伊娜 (Atu'a'ine) 和阿图拉莫阿 (Aturamo'a)，两个变为石头的神话人物。南来北往的船队会在这里暂留一会儿，遵从他们的图腾风俗向神石献祭，希望保佑他们一切吉祥、贸易顺遂。几百年来都是如此。

在这两块巨石的背风之处，有一个叫萨卢布沃纳 (Sarubwoyna) 的小湾，沙滩洁净无比。幸运的旅客在适当的季节和时间可以见到盛大场面，届时有

五六十到一百的独木舟停泊在浅水里，船上载满土著，做着神秘古怪的动作。他们有些弯腰对着一堆草木念咒；有些则在身体上涂满色彩，并作礼仪装扮。两代人以前的旁观者看到这个情况时，一定以为是部落搏斗、涉及整个村或整个部落生死存亡的大屠杀。他或许不能从土著人的行动中辨别出他们究竟是恐惧还是侵略，因为这两种情绪都可以从他们的态度和行为中反映出来，而这两者都没错。如果说这场面没有战争的成分，船队不远百里驶来只不过是為了部落间友好的定期探访，而他们停泊在这里是为最后也是最重要的事情做准备，这便不易猜到了。直到今天（这风俗流行至今并无消退，土著人热情也不减当年），这个集会依然热闹，虽然（也是当然）刺激较小，因为危险的浪漫情绪已经一去不返了。当我们更多地了解他们的生活方式和风俗，特别是库拉的信仰、意念和感情后，会对这情景有更多的认同，并理解这敬畏和热望混杂的心情，及这退缩和凶猛同在的行为。

#### （五）向北航行·安富列特群岛·野蛮人的垄断者

离开萨卢布沃纳并绕过两块神石所在的海岬后，萨纳洛阿岛上广阔、分散的珊瑚平原，连同它西面的火山群便立即出现在眼前。岛东面的宽阔海湖是捕鱼场，特罗布里恩德人从多布回航时，会在这里搜寻十分贵重的椎骨贝壳。这些贝壳带回家乡后被制成红圆片，成为土著人收藏的财富。在萨纳洛阿北部的海潮溪涧中有一块石头叫锡娜荻梅芭德叶伊（Sinatemubadiye'i），它是阿图阿伊娜和阿图拉莫阿的妹妹，随她的两个哥哥来到这里，但在回家之前变成了石头。两面而来的库拉独木舟都向她献祭。

再向前行，在我们左面出现了美丽的景色。我们见到崇山峻岭急速地向海岸落下，小湾、深谷、茂林一一呈现。我们向山坡仔细地张望，见到简陋不堪的茅屋三五成群，这是当地土著人的住屋。他们的文化明显低于多布，也不参与库拉交易，在以前更受到邻人的欺凌杀戮，永远生活在惊恐不安的日子里。

过了萨纳洛阿岛之后，在我们的右面出现了乌瓦马（Uwama）和特瓦拉两岛。特瓦拉岛有多布人居住，我们对这个岛较有兴趣，因为它和库拉起源有关。我们继续沿着弗格森岛向东航行，绕过一个又一个海岬，最后一幅轮廓分明的图景展现在远方的水平线上，这便是安富列特群岛，它在地理和文

化上连接着多布火山区部落和特罗布里恩德珊瑚群岛的平地居民。这部分的海洋风景如画,即使在这景色秀丽、多姿多彩的世界中,仍自有其迷人之处。在弗格森群岛的主岛上,从海里突兀而出一座挺拔的金字塔形高峰,凌空而立,这是科亚塔布(Koyatabu)山,岛上的最高峰。它宽阔而碧绿的山坡被一条白色水道一分为二。在山脚下,散落着安富列特诸岛屿,它们星罗棋布,有的像金字塔,有的像狮身人面像,有的像圆顶,美不胜收。

乘着强劲的东南风(这里每年有九个月吹东南风),我们很快便来到这里,其中两个最重要的岛——古马瓦纳(Gumawana)和奥马阿(Ome'a),从雾中突然跃出。我们在岛的东南端抛锚,不禁被附近的景色所吸引。这里的村庄建在窄长的堤岸上,背后是一片高高的森林,像悬崖一般把村庄逼到水边。为免受海浪的侵袭,村庄的周围建起了几层防波石堤,前面更筑有石塘,形成几个人工湖。建在台基上的茅屋虽然外表朴实无华,但处于这样的环境中却显得如诗如画(见图片7)。

这里的居民以及群岛其余四个岛屿上的土著十分奇怪。他们人口不多,容易受到来自海上的侵袭,同时,岛上的多石土壤也不能供应给他们足够的食物,但是,他们凭着独特的陶器和过人的航海本领,以及处于多布和特罗布里恩德中间的有利位置,成为这个区域的垄断者。他们也有垄断者的特征:贪婪吝啬、刚愎自用,虽然怕羞但却咄咄逼人,与北方和南方的邻人大相异趣。这并不只是白人的印象。<sup>12</sup>在特罗布里恩德人和多布人那里,他们口碑极坏,人们说他们在所有的库拉交易中都吝啬而不公道,并且说他们没有慷慨好客的风格。

当我们的船只在此抛锚,土著人便划着船凑过来,兜售陶罐。但是,当我们想登陆看看他们的村庄时,却引起一片骚动,所有女人都从空地上消失,小孩子逃到村子后的树丛中躲起来,连老太婆也藏到房子里。所以,如果我们想看一看几乎完全由女人做的陶器工艺时,我们必须用慷慨的烟草许诺和高尚的目的保证来引诱某些老女人出来。

这是有民族志意义的,因为使他们害羞的不只是白人。如果一个土著陌生人远道而来,在这里短期逗留做生意,女人们还是会同样地消失。然而,这种夸张的怕羞不是矫情,而是安富列特人比多布人更强调贞节和忠诚,不管她是否结婚。这里的妇女有强大的影响力,在种植和园圃巫术中占有举足轻



重的地位。在社会体制和风俗方面,这里表现为南北马辛人的混合。这里没有酋长,有影响的老人掌握着权力,每一个村落有一个头人执掌仪典和其他部落事务。他们的图腾氏族与穆卢阿(第二区)的完全一样。至于他们不稳定的食物来源,部分来自他们并不丰足的园圃生产,部分则来自捕鱼(其法是撒网或用风筝协助),但捕鱼不能经常进行,收获也不丰厚。他们不能自给自足,而是从大陆、多布及特罗布里恩德岛通过贸易和馈赠的形式接受许多蔬菜和猪。安富列特人长得十分像特罗布里恩德人,比多布人高,肤色较浅,五官端正。

我们现在要离开安富列特前往特罗布里恩德岛,那是本书大部分故事发生的场所,也是我们的民族志资料最丰富的地方。

### 注 释

1. W. H. Williamson 的 "The Mafulu" (1912) 和 C. Keysser 的 "Aus dem Leben der Kaileute" (载 R. Neuhaus: "Deutsch New Guinea" vol. III, Berlin, 1911), 是现有的最好的内陆部落材料。C. Landtmann 有关基外人(Kiwai) 的作品 "Papuan magic in the Building of Houses", "Acta Arboenses, Humanora", I. Abo, 1920 和 "The Folk-Tales of the Kiwai Papuans" Helsingfors, 1917, 承诺完整的记述将驱散巴布亚海湾的神秘气氛。同时,一部有关这些土著人的不错的半通俗读物为 W. N. Beaver 著 "Unexplored New Guinea", 1920。我个人非常怀疑山地部落和沼泽部落是否为一个群体或拥有同样的文化。请参考有关该问题的最新探讨 "Migrations of Cultures in British New Guinea", 作者哈顿,赫胥黎 1921 年纪念讲座,皇家人类学会出版。
2. 见 C. G. 塞里格曼, "The Melanesians of British New Guinea", Cambridge, 1910。
3. 参考 C. G. 塞里格曼,前引,第 5 页。
4. H. Newton 的 "In Far New Guinea" (1914) 有一些不错的南马辛人图片, C. W. Abel(伦敦传教学会) 的 "Savage Life in New Guinea"(无出版时间) 中也有图片,但这本小册子的叙述虽有意思但不大可靠。
5. 见导言(第 12 页),以及第十六、二十章。
6. 见塞里格曼教授,前引,第四十章和第四十二章。
7. 见塞里格曼教授,前引,第三十五、三十六、三十七章。
8. 见塞里格曼教授,前引,第三十七和三十八章。

9. 我对多布人的知识是不完整的。主要来自三个方面：三次短暂的探访；与为我服务的几个多布土著的交谈；在南特罗布里恩德做田野工作时经常遇到的与多布相似的风俗。第一个去过多布的 W. E. Bromilow 牧师也在澳大利亚科学促进协会的记录中简略记载了多布的某些风俗和信仰，我也请教过他本人。
10. 见塞里格曼教授，前引，第 170 和 171 页；考伊塔 (Koita) 和摩图见第 187 和 188 页；另见 B. 马凌诺斯基，*The Mailu*，第 647 ~ 752 页。
11. D. Jenness & A. Ballantynem, "The Northern d'Entrecasteaux", Oxford, 1920, Chap. XII.
12. 我在这些岛屿上呆了一个月，发现很难开展民族志工作。安富列特“小伙子”以出色的船家闻名，但他们普遍不如多布人更善于或更乐于工作。



图片 5 斯洛斯洛海滩景色(南马辛区)

此二图代表大型年度宴食, *mo* (第 31 页)。注意仪式中妇女的重要角色, “仪式”手斧的使用, 拍踏的姿态, 停泊在海滩上的独木舟。



图片 6 So'i 宴食中的村中景色

这两张图片表示南马平的装饰，注意一下仪式中妇女的重要地位(第 31 页)。



图片 7 在安富列特  
主村(古马瓦纳)海边(第 37 页)。



图片 8 图克瓦库瓦村的土著人群  
表现沿海村落的形式,人们蹲坐在四处(第 47 页)。



图片 9 基塔瓦的上等人

酋长之子图库鲁巴基基(Tokulubakiki);图维塞伊(Tuwese'i)和约布克瓦乌(Yobukwa'u),后者个高却位卑。三个人相貌堂堂,天资聪慧,他们是我最好的资讯人(第 48 页)。



图片 10 特亚瓦(Teyava)的渔民  
海潮村落的平民(第 48 页)。



图片 11 纳库布瓦布亚(Nakubukwabuya)人(未婚女子)  
这是粗糙却美丽的平民女子的典型(第 48 页)。



## 第二章



### 特罗布里恩德群岛土著

#### (一)到达珊瑚岛·对土著的第一印象·某些值得注意的事件及其深层意义

我们暂时离开安富列特的青山密林继续向北航行，进入一个完全不同的平坦的珊瑚岛世界（我们将不时返回安富列特，以增加我们对当地土著人的认识）。这是一个与巴布亚美拉尼西亚其余地区都不同的区域，有许多特殊的风俗习惯，使其成为一个独特的民族志区域。直到现在我们都航行在蔚蓝清澈的海面上，在清可见底的海水里有色彩缤纷、千姿百态、生气盎然的水藻和鱼群。至于四周的景物，则有热带森林、悬崖火山、水道瀑布、浮云深谷，蔚为大观。继续向北航行，我们要与这一切告别。安富列特的轮廓不久便在暑气中消失，余下的只有科亚塔布修长的金字塔峰顶仍在水平线上优雅地挺立着，直至我们过了基里维纳海湖为止。

我们驶进一片暗绿色的海面，四周是清一色的海水，没有高山，没有森林，中间只有几处沙洲点缀在枯燥的画面。这些沙洲，有些空荡荡，只有海浪拍击声；有些则只有寥寥几棵露兜树，高高地盘踞在沙滩上，根基露在外面。安富列特人有时也到这里捕捉海龟和儒艮，一呆就是几个星期。这里也是好几个库拉神话的发源地。再往前走，在烟雾迷漫中，地平线逐渐呈现，先是轻描淡写，然后逐渐浓重起来。其中有一抹开始加长，其余较小的则显示出小岛的形状。这便到了特罗布里恩德群岛的大海湖，右方是群岛中最大的博约瓦岛，还有许多有人或无人的小岛，集中在北方和西北方。

我们在海湖中继续航行，在浅水航道中辗转。当我们接近主岛时，那厚而低矮的层林渐次裂开，露出一片海滩，可以看见一个有支柱的棕榈树

篷,里面好像有一个空间,说明这里有村落。我们弃舟登陆,近海的地方满是泥巴和废弃物,也有几条被拉上岸的独木舟,停放在离海较远的地方。我们穿过树丛,便进了村庄(见图片 8)。

不久,我们便坐在一座甘薯仓库前面的平台上,仓库伸出的屋檐给我们



地图三 特罗布里恩德群岛,也称博约瓦或基里维纳

遮荫。周围是一幅黄灰色调的画面：浑圆的灰色木头已被土著人的露体磨光，村落街道也被踩得平平整整，棕色的土著人一见有访客到来便蜂拥而出，这景象对我这个将在他们中间居住的人来说，确实难以忘怀。

作为一个新来到这个区域做田野工作的民族志者，其感受难以言表。他的注意力会立即被当地的某些特色所吸引，使他喜忧参半。因为土著人的外表、态度和行为可以对他的研究进展有好的或坏的影响，他得随时留意深刻的、属社会学事实的征候，并在貌似普通的事态背后发掘出潜在的神秘民族志现象。这位其貌不扬却聪慧过人的土著，会不会是一个著名的巫师？这两群男人之间会不会素不相能？这些关系如果能够加以探索，说不定会大大增加我们对土著人性格和风俗的认识。这至少是我当时来到博约瓦、坐在那儿看那些土著人叽里咕噜谈话时的想法。

土著人的外貌殊异，这是我在博约瓦的第一个印象。<sup>1</sup>这里的男男女女，有的身材颀长、五官端正、鹰鼻高额、棱角分明、神色聪颖、气质大方（见图片 9、15、17）；有的则如尼格罗人一般，下颚突出、唇厚口阔、前额狭窄、神情粗犷（见图片 10、11、12）。五官端正的人皮肤颜色也较浅。人们的头发也不同，有些长而直，有些则像典型的美拉尼西亚人一样蓬乱。他们和其他马辛人一样，佩戴同样的饰物，主要是纤维臂环和腰带、海龟贝壳耳环和椎骨圆片。他们也十分喜欢用花草装扮。在态度方面，他们是我迄今所见的土著人中最随和、亲切和自信的。当有外人到来时，他们会倾巢而出，围着他品头论足、大声谈论，语调像拿一种他们所熟知的事物打趣一般。

对于一个敏锐的访客来说，他可以马上注意到的一个社会学现象是社会等级和分化的存在。有些土著人——多数是那些较为好看的一类——受到其他人的特别尊敬，他们是酋长和等级较高的人。这些人对陌生人的态度也和其他土著人不同，可以说，他们的举止无可挑剔。

酋长在场的时候，没有一个普通人胆敢站得高过他：他们要弯腰或蹲下以示尊敬。同样，当酋长坐下的时候，也没有人敢站起来。这个清楚的酋长制度连同它极端的服从、等级和权力标志，像细致的宫廷礼节。这和整个美拉尼西亚部落的生活大相异趣，使我们民族志者以为到了另外一个世界。在我们以后的探究中，我们会不断看到基里维纳酋长展现他的权威，我们也会指出特罗布里恩德人和其他部落的人在这方面有何不同，及其部落风俗对此

作出的调整。

## (二) 妇女的地位 • 结婚前后的生活及行为

另一个社会学特征也困扰着来访者,这便是妇女的地位。多布妇女对人敬而远之,安富列特妇女对陌生人更是退避三舍。而这里的妇女则友善可亲,令人几近惊愕。当然,有地位的妇女与卑贱的平民举止不同。但是,总的说来,她们不论尊卑,尽管矜持,但是都很和蔼,令人愉快。许多妇女长得非常漂亮(见图片 11、12),她们的服饰与众不同。所有新几内亚美拉尼西亚的妇女都穿着一一种纤维短裙。在南马辛,这种裙子很长,盖着膝盖,但特罗布里恩德妇女的裙子既短又厚,有几层材料,穿在身上翘起来像扇子(可参看图片 5、6 及 4 以作比较)。这种服装有高度的审美效果,再加上裙摆数层的三色装饰,更是锦上添花。总的来说,它对年轻的女性十分合适,对娇小的姑娘来说更显得优美活泼。

这里的人不知贞洁为何物。在年纪很小的时候,她们已开始有性生活。许多貌似年幼无知的游戏,并非真的天真无邪。男女长大后,起初过着性滥交的生活,随后逐渐稳定下来,结成长期的玩伴,到最后以跟一个玩伴结婚告终。但在这之前,未婚姑娘可以公开做她们喜欢的事。这里甚至有一种仪式,专门安排姑娘们去另一个村,公开让人参观,然后跟当地一个男孩共度良宵。这风俗叫 *katuyausi*(见图片 12)。另一方面,若外村的男孩到访,本地的姑娘会拿出食物款待,并满足他们的性要求。遇有大的葬礼时,人们围着死者的遗体守灵,邻村的人会成群结队地前来吊唁。这时,按照惯例来吊唁的姑娘有责任慰藉死者村落的男孩,而她们的“慰藉”方式会令她们的正式爱人感到苦恼。还有另外一个风俗则是由女方采取主动。在照料园圃的季节,除草是妇女的公务。这时候,如果任何陌生男人胆敢路过她们工作的地方,那将颇为危险,因为这些妇女会一起追逐他,捉到之后便会撕去他的遮羞布,用最不人道的方式对他进行羞辱。除了这些男女交往的风俗外,平时他们也是私通不断,节日的时候尤甚,在农忙、贸易、收割的时候,则因人们无暇他顾而较为收敛。

特罗布里恩德人的婚嫁没有什么公开或私人的仪式,新妇简单地搬进丈夫的家中便可。稍后会有不少礼品的交换,但这无论如何也算不上购买妻

子的代价。事实上,特罗布里恩德婚姻中最重要的特点是:出嫁女子的家庭要对男方的经济作出贡献,而且相当丰厚。此外,他们也要替夫家提供各种服务。婚后,女性应该对丈夫忠心,但这点从来没有得到认真执行。妇女保持很大的独立性,丈夫要善待她,否则她会回娘家。通常,她的出走会给丈夫的经济造成很大影响,所以,他必然要极力劝她回来,办法是哀求和送礼。如果愿意,她甚至可以永不回来,她总是能够找到他人可嫁。

在部落生活中,妇女的地位也很高。她们通常不参加男人的会议,但却在许多事情上有她们的一套,而且控制了部落生活的好几个方面。园圃工作的某些方面是她们的业务范围,这些不只是她们的责任,也是她们的特权。她们也负责博约瓦的葬礼中繁琐的食物分派(见图片4)。某些巫术形式,包括初生婴儿的庇佑、部落举行礼仪时的致美巫术和某些妖术,也是妇女的专利。上等妇女有自己的特权,比她们低等的男人要在她们面前弯腰,也要遵守所有在酋长面前的礼仪和禁忌。一个酋长级的妇女若下嫁一个普通人,她的地位不变,即使对丈夫也是如此,而丈夫必须按照礼法好好地尊敬她。

特罗布里恩德人属于母系继嗣制,即按母方血统计算世系和处理继承。孩子属于母方的村落社区和氏族,而财产、社会地位的传承也不是父传子,而是母舅传外甥。这规定也有些有趣且重要的例外,我们以后再谈。

### (三)村落再探·跨岛漫步·园圃及园垦

让我们继续想像这次初访。在充分了解土著人的相貌和举止之后,下一个有意思的事便是在村中散步。此时,一个训练有素的学者又可以马上发现许多有深刻社会学意义的现象。对于特罗布里恩德群岛来说,我们的第一次观察最好是在一条深入内陆、有许多广阔空间和平地的大村落进行,因为这种村落大都能根据土著人的典型格局建造。若是沿海的村落,下面基本上是沼泽地和露出的珊瑚层,地质结构杂乱无章,加上地盘狭窄,设计大受限制,因而外表紊乱,没有法度。相反,处于中心区域的大村落因有利的条件而可以建造大致符合几何法则的建筑。

在村的中间有一大块圆形空地,被一圈甘薯仓库包围。这些仓库建在台基上,门口装饰得很漂亮,用又圆又大的木材交叉搭成,木材间有宽阔的空隙可以从外面看到仓内的甘薯(见图片15、32、33)。我们留意到有些仓库建

得更好、更高大,并有大块的装饰木板铺盖在三角形的山墙之上。原来这是酋长或上等人的粮仓。此外,每个仓库通常有一个小平台,让人们可以在晚上憩息闲谈,有访客时也可以在此坐坐。

在甘薯仓外围是一圈住屋,与甘薯仓同一圆心,在这两排建筑物之间形成一条环形街道(见图片3、4、8)。住屋的高度比甘薯仓低,直接从地上建起,没有台基。屋内黑暗闷热,门是惟一的通风口,但经常关着。每间屋里住着一个家庭,即夫妇和小孩;未婚的青少年男女住在单身房里,每间住2~6人,酋长和上等人除了他们妻子的住屋外,还有特别的私人房。酋长的房屋通常在若干呈环形的仓库的中间地带,面对本地的主要场地。

粗略地浏览一遍之后,我们会对以下现象印象深刻:象征等级的装饰、单身男女的房屋、甘薯收获的重要。这些细微的表现,如果加以深入探索,便可以带我们进入土著社会学的深层问题。况且,浏览也可使我们搞清诸如村中不同部分对土著人生活的用处。例如,*baku*(中央的圆空地)是部落仪典和节日活动,如跳舞(见图片13、14)、分配食物、宴会、丧礼,简言之,涉及全村活动的场所。在粮仓和住屋之间的环形街道是进行日常生活的地方,土著人在此吃饭、交谈,进行其他活动。屋子只供晚间或雨天使用,多用于睡觉。屋的后面和邻近的森林是儿童嬉戏和妇女工作的地方;再远一些是卫生间,男女分开。

*baku* 是全村最丰富多彩的部分。这里,森林顶部的绿叶、高挂在甘薯仓库上整齐有致的美丽装饰,打破了周围环境单调的棕色和灰色。当有舞蹈和仪典在这里进行时,人们穿戴的饰物更添其风采(见图片13、33)。舞蹈在一年中只有一次,与一种叫做 *milamala* 的收获节庆有关,届时,死者的灵魂也从图马阴间返回出生地。舞蹈有时持续几个星期或几天,有时则发展成为一种叫 *usigola* 的舞蹈节,这时候,土著人天天都跳舞,为期一个多月,许多其他村落的人来观舞,也有食物分派。举行 *usigola* 时,人们穿着盛装,在脸上涂上油彩,身上插上鲜花,戴上贵重的饰物,头部插上白鸚羽毛(见图片13、14)。舞蹈的形式多是围成一圈,圈子中间的人一边唱歌、一边打鼓,其他人跟着跳舞。有些舞蹈还使用雕了图案的盾牌。

村落是特罗布里恩德人一个重要的社会单元。即使最有势力的酋长,他的权力基本上也是限定在村落之内,在区域事务上的作用是次要的。村落社

区的人共同开发园圃，一起参加仪式，一起打仗，一起出海贸易。他们出航时同坐一艘独木舟，或在同一个船队中。

初步查看过村庄之后，我们自然便把注意力转往附近的环境上，就让我们在矮树丛中漫步一番吧，但是别指望我们在这里看到美丽而多样的景色。这个广阔平坦的岛屿是一整片肥沃的平原，只有一列低矮的珊瑚环礁环绕着海岸。平原上处处种有农作物，土著人每年清理一次林木，使其不致太高。岛上丛林密布，枝茎缠结，漫天弥地，而无论我们往哪一个方向走，我们两边都是一片绿色，没有变化，也看不到远处。这单调的景色有时被一棵老树（通常是禁地）打破。此外，特罗布里恩德群岛上人烟稠密，村落众多，大概每隔一两里就有一个村落。无论从景色还是从民族志的角度看，这里最有意思的是土著人的园圃。每年有总面积约四分之一至五分之一的土地开作园圃，这些园圃都被料理得相当好，给周边单调乏味的灌木带来可喜的改变。在耕种初期，这些园圃是光秃秃的空地，站在这里可以看到东面远远的珊瑚脊，及散布在地平线上高高的树林，树林表示那里有土著人村落或有禁忌。稍迟的时候，甘薯藤、芋头和甘蔗开始发芽生长，光秃和棕色的泥土便逐渐盖上一层嫩青的植物。再过一些时候，土著人在每棵甘薯茎旁竖起高大粗壮的木条，让藤蔓攀爬面上。再过不了多久园圃就浓荫密布，像一座茂盛的蛇麻农庄。

#### **(四)土著的工作能力·其工作动机·巫术及工作·谈谈原始经济学**

土著人把一半的工作时间花在园圃里，而恐怕超过一半的兴趣和野心也是放在园圃上。这里我们必须停一下，看看土著人对园圃工作的态度，因为这可以反映他处理事务的典型方法。如果我们以为土著人听天由命、好逸恶劳、四体不勤，专等待热带的果子成熟慷慨地掉进他的嘴里的话，那我便根本不会明白土著人进行库拉贸易及其他活动的目的和动机了。事实正好相反，土著人能够而且在某些情况下可以很勤劳地工作，并且可以工作得很有系统、很有目的，并有高度的耐力。同时，他们也不是一味等待，到迫不得已的时候才去工作。

例如，以园圃来说，土著人的产出远远超过他们的需要，而且在一般年份，他们的收获大概等于他们所需要的两倍。今天，他们的盈余由白人出口

到新几内亚其他地区,供养当地的种植园劳工,而在以前,这多出的食物就只能任其腐烂。而且,多余的工作不只是为了获得粮食。他们用了很多时间和气力美化环境,使园圃清洁整齐、没有杂物;他们建造美观、坚固的篱笆,造出粗壮的甘薯支柱。当然,所有这些在某种程度上都是种植工作的需要,但土著人的殷勤无疑大大超出纯实利的要求。只要看看他们的装饰美化、巫术礼仪、部落工作的非功利性,便可明白这一切。例如,当土地已一丝不苟地被清理过后,土著人还把园圃中的耕地分成若干块小四方形,每块数码见方。他们这样做纯粹是习惯性的,目的是使园圃美观。凡有点自尊心的土著人都会这样做。又如,在修饰得特别好的园圃里,土著人细心地把长木条水平地绑扎在甘薯的支柱上,也是为了美观。可能最有趣的非功利性工作的例子是那些叫 *kamkokola* 的高大的柱子,这完全是为了装饰和巫术的目的,与植物的生长没有关系。

影响园圃工作最主要的力量和信仰恐怕非巫术莫属。它自成一体,而园圃术士是村中仅次于酋长和巫师的人。这个地位是世袭的,每个村落都有一套这样的巫术系统,按女性血统传递。我称其为系统,是因为术士在植物生长的每一时期都须作法祈福,在园垦之前,术士要举行一个大的礼仪,全村所有人都得参加。它正式启动当年的园垦程序,这之后,土著人才清理他们的园圃。在以后的几个礼仪中,术士逐一开始不同的园垦阶段:烧荒、打扫、耕地、锄草、收获。此外,术士另有巫术祈求上天赐福使植物长芽、结蕾,根藤爬升结成茂密的棚架,长成果实。

因此,依据土著人的观念,园圃术士所做的是控制人们的工作,并控制大自然的力量。他也是园圃工作的监察者,务使土著人不会懒散、落后。因此,巫术是使园垦系统化并对之加以规范、控制的力量。术士的礼仪决定了园垦的速度,并能逼迫土著人尽力工作、保证质量、及时完工。但另一方面,巫术却也使土著人增加许多额外的工作,包括那些表面上没有意思且妨碍工作的禁忌和规例。然而长远来说,巫术通过它的指令、系统化和规范等作用,无疑对土著人的经济产生了极大的影响。<sup>2</sup>

另外一个我们必须在此一劳永逸地探讨的一个概念,是一些流行的经济学教科书所揭示的“原始经济人”(Primitive Economic Man)的概念。这个经济学假想出来的傻瓜,目前颇为流行。它的生命力十分顽强,连最有



能力的人类学家也受了蒙蔽，接受了一些先入为主的观念。根据这些想法，这个假设的原始人或野蛮人的一切行为都是出于自利的理性考虑，而其达到目标的方法都是最不费力的直接方法。“原始经济人”的假设认为，人，特别是文化低下的人，其行为纯粹是出于为自己利益打算的经济动机。但只需举出一个实例，便可揭露它的荒谬性。原始的特罗布里恩德人便是一个能驳斥这个荒谬理论的例子。他的工作动机来自高度复杂的社会和传统，其目的明显不是为了满足眼前的需要，或是为了直接的功利效果。因此，第一，我们已经看到，土著人做工并不以花最少的气力为原则；相反，从功利主义的角度看，土著人浪费很多时间和精力在毫无必要的事情上。工作和努力不是达到目的的手段，在某种意义上，工作本身就是目的。在特罗布里恩德，园丁直接因他付出的劳动和耕种园圃的大小而获得荣誉。*tokwaybagula* 这个尊称，意思是“好园丁”或“高效园丁”，乃是不能随便颁授的殊荣。我的朋友之中有几个是 *tokwaybagula*，他们向我夸耀说他们工作的时间怎样长，他们耕种的园地如何大，他们比起其他人做得如何有效率。在工作中（其中有些是集体的）有很多竞争，人们斗快、斗好，在运送支柱到园圃或收获甘薯时，又斗谁举得重。

然而值得注意的是，几乎所有收获和盈余并非属于他个人所有，而是属于他的姻亲。这里不打算详细介绍收获的分配制度，因为这会涉及复杂的社会学，并要对特罗布里恩德的亲属制度和亲属观念加以描述。但可以简单地说，一个人生产的粮食的四分之三，一部分是献给酋长，一部分则是给他姐妹（或母亲）的丈夫和家人。

虽然从功利的角度看，园丁没有得到个人收益，但他却从收成的多少和质量的高低直接而具体地得到赞誉。因为收获的东西都整齐地被堆成一个圆锥形，在园圃中的甘薯藤架下公开展览，因此，每个人的收成都在他自己的土地上任人参观和批评。人们成群结队地从一个园圃到另一个园圃，对收成品头论足。在过去酋长的权力比目前大得多的时候，一个等级不高或没有为上等人耕作的人，如果展示比酋长还多的收成，那可是件危险的事。可见展示收成有多么重要。

在年成估计相当好的时候，酋长会宣布 *kayasa*，即举行收成赛会，于是，为争取好成绩，人们工作起来更是热火朝天，情绪高涨。我们以后会和

*kayasa* 再见面,它原本就在库拉中扮演相当重要的角色。这一切表明,有血有肉的真正的土著人和捕风捉影的“原始经济人”完全不同,而许多抽象经济学所做的繁琐演绎乃是基于这不实的假设。<sup>3</sup> 特罗布里恩德人的工作方式迂回曲折,很大程度上是为工作而工作,例如,他对其园圃的外观所做的大量审美性质的工作就是这样。他基本上不是要满足自己的欲望,而是受一套包括传统力量、责任和义务、巫术信仰、社会虚荣和野心的复杂混合体所指引。只要他是一个人,他就要成为一个好园丁、一个出色的工作者,使自己与众不同。

以上我们详细地谈了特罗布里恩德人园垦工作的目标和动机,以下的各章我们将会研究他们的经济活动。而若要对土著人的经济态度有深切的了解,最好的方法莫如提供各种例子。在这方面,我们对特罗布里恩德人所说的一切,也同样适用于邻近的部落。

#### (五)酋长制:财富产生权力·富人统治的共同体·特罗布里恩德群岛的各地及政治划分

对土著人的思想和他们的收成分配方法有了新的认识后,再谈酋长权力的性质便容易得多了。特罗布里恩德的酋长制(chieftainship)是两种制度的结合:第一是头人制(headmanship)或村落权威(village authority);第二是图腾氏族(totemic clanship),这制度把社区分割为若干阶级或种姓,每个都有确定的等级。

在特罗布里恩德每一土著群落中,有一个最有权威的人,虽然实际上这权威并不大。他在许多情况下只不过是村中长老中的首席,而村中的重要事务都由这些长老共同研究以形成共识和决定。我们知道,在部落的事务中,怀疑和回旋的空间实在不大,因为土著集体与个人总是按传统的风俗行事。因此,村的领导人通常不过是部落的仪典主持,在必要时做一下部落的对内和对外的发言人。

但如果头人的等级颇高(不是经常如此),那他的影响力便不只于此。在特罗布里恩德有四个图腾氏族,每个氏族又分为若干的分支(sub-clan),可称之为家庭或种姓,每一分支的成员都体认共同的女始祖,而每人也有一个既定的社会地位。这些氏族分支有一定的地域性,因为他们相信其女始祖是

从地里某个洞穴钻出来的,而这个洞穴大多是在其村落附近。在特罗布里恩德的氏族分支中,人们都能指出他们的来源地,那也是始祖首先见到阳光的地方。该地周围有我们先前提过的禁忌树木,它们多数出现在村落所在的丛林中,有些则在海边,没有一个是耕地上。

地位最高的氏族分支是塔巴卢 (Tabalu), 属于马拉斯 (Malasi) 图腾氏族。基里维纳的大酋长图乌卢瓦(住在奥马拉卡纳)便是来自这个分支(见图片 2 及扉页图片)。他首先是自己村落的头人,但和等级低的头人不同,他拥有相当大的权力。他的崇高地位使附近的人对他敬畏有加。虽然白人当局极力破坏他的声誉,降低他的影响(此举十分愚蠢,会带来毁灭性的后果),但是他的权力仍然大得出人意料。

酋长不只在他自己的村落拥有很大的权力,而且他的势力范围也延伸得很远(我是指高等级的头人)。很多村落是他的藩属,在某些方面服从他的权威。打仗时,这些村落是他的同盟,大军集结在酋长的村落里,由他调遣。若他需要劳动力,只要一通命令,这些村落便会派遣人手。所有的大型节庆,他的臣属村落都会参加,酋长本人也会主持大典。但是另一方面,他得支付所有提供给他的服务,甚至需要用他的财富支付藩属的纳贡。在特罗布里恩德,财富是权力的标志和实质,也是施行权力的手段。但酋长怎样取得他的财富呢?这就是臣属村落的主要责任所在。原来,酋长在每个臣属村落中都娶一个妻子,根据特罗布里恩德法律,这妻子的家族必须向他供应大批农作物。同时,由于妻子是臣属村落头人的姐妹或亲属,这就表示整个村都要为他工作。从前,奥马拉卡纳的酋长曾有“后宫”40人,他的收入等于基里维纳收成的 30% ~ 50%。今天,他虽然只有 16 个妻子,但仍然有很大的仓库,每逢到了收获的季节,甘薯堆积如山,高至屋顶。

有了这些收入,酋长便可支付他所需的许多服务,并在宴会、部落大会或远航时向参与者提供饮食。他也用部分食物换取土著人的贵重物品或聘人制造。简言之,酋长通过他的多妻制取得大量的食物和贵重物品。这是他的财富,他以此维持他的高等级,并组织村落仪典和大型活动,还要按照风俗支付许多为他提供的个人服务。

关于酋长的权力有一点值得我们注意,那便是权力不仅意味着酬劳,也意味着惩罚。在特罗布里恩德,惩罚一般都是用间接的方式通过巫术执行。

酋长麾下有着最好的巫师，当有任何人开罪他或损害他的权威时，他便召唤他的巫师，用黑巫术(black magic)把对方置于死地。酋长厉害的地方在于他能够公开进行此事，于是所有土著人，包括被惩罚者本人，都知道巫师在对付他。由于土著人对巫术怀有莫大的恐惧，想一想自己被巫术迫害就足以让他在事实上受到了迫害。只有在极端的情况下酋长才直接处罚罪人。酋长手下有一两个世袭的心腹，专门代他杀死那些他认为罪无可恕、要立即处死的人，但事实上，根据记录，这些情况少之又少，到今天自然更是没有了。

由此可见，酋长的地位体现在财富的高度重要性，以及支付物品和服务的必需性(虽然这些都不以他自己的意志为转移)上。此外，酋长的财富得自他的姻亲，他通过多妻制取得财富、权力和地位。

与这个相当复杂的权力机制并存的是酋长的显赫地位和声望，这使他权势很大，甚至延伸到区域之外。除了几个和他同等级的人外，没有哪个特罗布里恩德人敢在奥马拉卡纳大酋长面前直立，即使在今天部落已开始崩溃的时候仍是如此。无论他去哪里都被视为最重要的人物，坐在高台上，受到殷勤的款待。虽然他广受尊崇，并被奉若帝王，但他和其同伴及臣子之间仍然十分友好。事实上，他和下属之间有同样的兴趣和观点。他们经常坐在一起谈话，交换村中的闲言碎语，惟一的分别是酋长较为寡言和谨慎，多用外交辞令，但他的兴趣却不让他人。除非上了年纪，否则酋长都会和村人一起跳舞、一起游戏，而在这些活动中，他都是理所当然的带领者。

要了解特罗布里恩德人及其邻人的社会状况，我们必须记得他们的社会组织在某些方面来说是复杂而界说不清的。除了一些很清晰的法规为众人所严格遵守外，还有许多古怪的习俗、模糊的规则和很多例外使一些法规名存实亡。土著人的社会视野狭窄，难以超脱他的区域；这里存在许多特殊案例，这是土著人社会学的一个重要特点，却因为种种原因而未能得到足够的研究。我们这里对酋长的描述，虽然只是一个大略，却足以提供一个清楚的意念，让我们初步了解他们的制度，以明白酋长在库拉贸易中的角色。但我们也需要用具体资料多多少少加以补充，以明确它对特罗布里恩德人政治区划的影响。

如上所述，酋长之中，以那位住在奥马拉卡纳统治着基里维纳最富裕和最重要的农业区域的酋长最为重要。他的家庭(或称氏族分支)塔巴卢是全

群岛公认等级最高的。他们在整个库拉区域声名远播，而整个基里维纳都因为这位酋长而名扬四海。当地的土著人都遵从这位酋长的个人禁忌，因为这不只是责任，也是荣誉。仅次于这位大酋长的是另一位长老，住在约两里外的另一个村落。他虽然在某些方面是大酋长的臣属，但也是他的主要对手和敌人。他是卡布瓦古(Kabwaku)的头人、蒂拉陶拉(Tilataula)的统治者，是一个老狐狸，名叫莫利阿西(Moliasi)。在过去，这两个地区不时发生战事，每个地区都能动员十二个村落助阵。这些战事通常既不血腥也不长久，而在许多方面打得相当符合体育精神。因为与多布人或南马辛人不同，博约瓦人不是猎头族或食人族。然而，打败的后果也很严重，因为这意味着暂时毁坏家园，要有一两年流离失所。之后，胜负双方会举行一个和解仪式，言归于好，于是双方一起重建毁坏的家。蒂拉陶拉的统治者的等级一般，在区外没有什么声誉，但在区内却有相当大的影响力，也有以存粮和祭器为形式的巨大财富。酋长治下的村落自然也有头人，但他们等级低微，权力有限。

在幅员广大的博约瓦(亦即特罗布里恩德群岛的主岛)北半部以西，也有两个区域，过去经常兵戎相见。一个叫库波马(Kuboma)，属于古米拉巴巴(Gumilababa)酋长治下(这个酋长的等级相当高，虽然不及基里维纳酋长)。该区大概有十个内陆村落，是工业重镇，这些村落中的亚拉卡(Yalaka)、布杜瓦拉卡(Buduwaylaka)、库度瓦可拉(Kudukwaykela)等，生产生石灰(嚼槟榔用)和石灰容器。它们生产的石灰容器烙有高度艺术化的花纹，是该区的特产，可惜现在已走下坡路。另一区域卢亚(Luya)的土著，则以出众的编篮技艺而远近闻名。但在所有村落中以布沃塔卢(Bwoytalu)最为突出，这里的人既是最低下的贱民又是最令人害怕的巫妖，更是工作最勤劳和技艺最娴熟的工艺师。他们属于几个氏族分支，全都发源于村落附近的地方，传说第一个巫妖便是化身为螃蟹从这里的泥土里钻出来，他们吃山猪肉，也捕食箭猪，这都是北博约瓦人所厌恶和禁食的。因此，布沃塔卢土著人被其他人鄙视，并被视为污秽。在以前，他们要比其他人俯伏得更低，并装得可怜兮兮。没有人愿意和他们的男女结合，不论是光明正大的结婚或是私下的野合。可是他们的工艺生产，包括木刻、圆盘、纤维编织物、梳子等，却被公认为是首屈一指的。他们是这些出口物品的制造商和批发商，其他村落则望尘莫及。

北部西岸、大海湖岸边的五个村组成了库卢马塔(Kulumata)区。它们都是渔村，但各有不同的捕鱼方法。他们各有渔场，也各有其不同的使用方式。<sup>5</sup>这个区域和其他区域相比，内部不大均一。他们没有酋长，有战事时村民也不一定同属一方。但是我们现在没有时间来讨论它们特殊的政治组织了。

博约瓦的南部第一个地区是卢巴(Luba)，它地处本岛的腰部，收束成为一个狭窄的地峡。这部分由一个住在奥利维勒威(Olivilevi)的高等级酋长管治，他和奥马拉卡纳的酋长属于同一氏族。而这片南方的领土是大约三代以前由一支年轻的族系分支开拓，那是一场败仗的结果。整个基里维纳部落向南逃到卢巴后，族人在那里建村暂住，两年后部落主体返回原地，但有一些土著随酋长的弟弟留下来，这便是奥利维勒威的由来。瓦维拉，东岸惟一的村落，曾经很大，现在只有不足二十间住屋。它面对海洋，风景秀丽，有宽阔的海湾和洁净的沙滩。它的重要性在于它是传统的天文学中心，代代相传直到今天，土著人的历法都在这里制定；换言之，这里制定一年中最重大的节日，包括最大的、在月圆之夜举行的 *milamala* 节。此外，瓦维拉是特罗布里恩德第二种巫术“飞妖”的大本营之一。根据土著人的传说，该巫术只在南方肆虐，北方的妇女根本不知有此物，但是，这些妖怪的魔力不只限于本地，而是遍及整个博约瓦。瓦维拉面向东方，与基塔瓦及马绍尔班内特的岛屿保持密切的联系，人们认为那里盘踞着许多会飞的女人，她们用妖术杀人，再食其尸首，对航海者是个很大的威胁。

再往南航行，在大海湖的西岸，我们来到锡纳卡塔的大居住群。这里有五六个村，彼此相隔仅数百码，每村都有自己的头人，并各具地区特色。但是，当有战事发生或在库拉贸易中，他们却以一个社区的面貌出现。在村落的头人中，有些来自最高等级，有些则是普通人。而大体来说，我们越往南走，等级地位和酋长地位就越来越模糊。过了锡纳卡塔，还会有几个村落，它们有本地的库拉贸易，这点我们以后再作介绍。至于锡纳卡塔，则在本书的叙述中占有重要的地位。这个岛的南部虽有一个名叫开布瓦基纳(Kaybwagina)的地方，但它不像北方的区域，不构成一个清晰的政治单元。

最后，主岛的南部，隔开一条狭窄的水道，是一个叫瓦库塔的半月形岛屿，岛上有四小一大五个村落。在不久以前(大概四至六代)，塔巴卢族的一

支迁徙到这里,建立起一个村落,便是这个大村落。塔巴卢本是最高等级的酋长家族,但是,他们的势力从未达到锡纳卡塔一个小酋长的水平。在瓦库塔,政治制度是典型的巴布亚美拉尼西亚的部落长老制。在各长老之中,有一个比较突出的作为头人,但他也不能独断专行。

锡纳卡塔和瓦库塔这两个大的居住群在库拉贸易中扮演相当重要的角色,而它们也是整个特罗布里恩德唯一生产红贝壳圆片的两个地区。我们将会看到,该工业与库拉关系密切。在政治上,锡纳卡塔和瓦库塔是对手,以前战事频频。

另外一个独自成为政治和文化单元的地区是西部的开卢拉岛。该岛面积相当大,住的是渔人、船匠和商人,他们远航到西方的当特尔卡斯托群岛进行贸易,用他们的工业产品换回槟榔子、西米、陶器和海龟贝壳。

我们有必要对酋长制度和政治划分作更为详细的介绍,因为对政治体制的掌握是理解库拉贸易不可或缺的因素。部落生活的所有方面——宗教、巫术、经济等互相交缠,但社会组织是所有这些方面的基础,因此,我们要知道特罗布里恩德属于一个文化单元、说同一种语言、有同样的制度、服从同样的法律和规则、受同一信仰和传统的影响。我们列举了特罗布里恩德人的各个区域,但那只是政治上而非文化上的划分;换言之,每一区域仍然由同一类的土著组成,只是各自遵从自己的酋长,各自追求自己的利益,在战争中各为其主。

此外,在每一个区域内的为数不多的村落社区都有很大的独立性。每一村落的群体由一位头人代表,其成员虽各自耕种自己的园圃,但对外却是一个整体,并由他们自己的园圃巫术指导。他们安排自身的宴会和仪典,共同追悼村中的死者,为纪念先人进行无休止的食物分割。在所有大事中,不论是区域大事或部落大事,他们都进退与共,步调一致。

#### (六)图腾制、氏族凝聚力及亲属纽带

渗入到所有的政治和区域分割中的是四个图腾氏族,每一氏族都有互相联系的图腾,主要图腾是鸟,<sup>6</sup>这四个氏族的成员分散在整个博约瓦,而在每个村落社区中,我们都发现这四个氏族的代表;至于每个家庭,则起码有两个等级(亦即两个氏族),因为丈夫所属的氏族必然和妻子及子女的不

同。每一氏族内部有一定的团结性,这一方面是基于依附于同一图腾物(鸟雀或动物)的模糊意识,但更多地表现在履行许多社会责任上,例如,各种仪式的执行。特别是葬礼,它把氏族的成员团结在一起,但真正的团结却见于氏族分支之间。每一氏族分支其实是氏族的地方团体,其成员体认共同的祖先和共同的身体组成材料,并附属于他们祖先的发源地。社会等级的厘定便是根据这些氏族分支而来的。例如马拉斯图腾氏族,其分支包括最高贵的塔巴卢和最卑贱的布沃塔卢。如果你向塔巴卢系的首长稍微暗示一下他和吃山猪的低级村落有氏族关系,他便会感到受了奇耻大辱,虽然他们同属马拉斯族。因图腾分割而决定等级贵贱是特罗布里恩德社会的特点,其他巴布亚美拉尼西亚的部落却不是如此。

关于亲属关系,要注意的是这里的人是母系的,即社会等级、群体身份和财富的继承是按母族进行的。母亲的兄弟是男孩的真正监护人,他们之间有许多相互的责任和义务,使他们的关系密切而重要。真正的亲属关系、真正的身份只存在于男人和他母亲的亲属之间,而在这些亲属中,他的兄弟姐妹和他最接近。他在他的姐妹长大成婚之后,要为她们工作。虽然如此,他和姐妹之间从小就有很严格的禁忌。男子不可以在姐妹面前说笑或放肆,或直视她们。在兄弟姐妹面前若不小心谈及性的问题,不论是关于婚姻的还是男女苟合的,都是最最严重的侮辱。当男人靠近的一群人中有他的姐妹在说话时,不是她退避便是他走开。

父亲和孩子的关系颇为怪异。生物学上的父性(fatherhood)<sup>7</sup>是没有的,父亲和子女之间原则上不存在任何亲属关系,只在母亲的丈夫和妻子的儿女的意义上才有亲属关系。然而,父亲却是儿女的挚友。我曾多次见过当子女有麻烦或生病时,或当孩子需要有人为他承担危险或困难时,都是父亲表现出的关注最大,也是他愿意承担一切困难,而不是孩子的舅父。这种情况是有目共睹的,土著人对此直言不讳。在继承和交出财产方面,男人都尽其所能为他的儿女着想,并把这当成是对姐妹家庭的义务。

我们很难用一两句话交代舅甥关系和父子关系的分别。最简便的说法是舅父的亲密关系基于法律和传统,而父亲的关怀和保护基于感情和个人的亲密接触。父亲看着儿子长大,帮着母亲无微不至地照顾婴儿;他背着孩子,到处看大人工作,接受村落生活的教育,并逐渐融入村落生活。在继承方



面,父亲倾其所有,毫无保留,而且十分乐意;而舅父只是碍于习俗才把他不能留给自己儿女的那部分交给外甥而已。

### (七)死者之灵·巫术的无与伦比的重要性·黑巫术·鬼鬼祟祟的巫师及飞妖·南方来的不速之客及传染病

这里必须谈一谈特罗布里恩德人的巫术宗教观念。给我印象最深刻的是他们完全不怕鬼魂,也没有我们面对鬼魂回归时的可怕感觉。土著人所有的害怕和恐惧都和黑巫术、飞妖、带来疾病的魔怪等有关,其中最厉害的是巫妖。人死后灵魂会立即前往博约瓦西北面的图马岛,人们会在那里的地下(一说是在地面上,只是隐身而已)逗留一段时间。它们每年都回乡一次,接受一个叫 *milamala* 的献祭仪式,大吃一顿。在这个时候,它们有时会在活人面前现身。活人对此一般都不害怕,而一般来说,鬼魂对人们的祸福没有什么影响。<sup>8</sup>在巫术中,有些是召唤先人的阴灵来接受献祭的,但人鬼之间不存在什么构成宗教崇拜核心的相互影响与亲密合作。

另一方面,巫术,这种直接以一种特殊知识支配自然力的企图,在特罗布里恩德群岛是无所不在而且绝对重要的。<sup>9</sup>我们在上文已提过妖术和耕种巫术,要补充的是,所有对土著人有重大影响的东西都伴有巫术。经济活动有它的巫术,爱情、育儿、工艺、智慧、美丽、活力等等,全都有对其产生影响的巫术。在讨论库拉(一种对土著人十分重要、触动他们的热情和野心的活动)的时候,我们会遇到另外一个体系的巫术,那时我们再对这个主题作较为详细的讨论。

疾病、健康和死亡也被认为是巫术或反巫术的结果。特罗布里恩德人对这有一套十分繁琐而明确的理论观点。健康是正常的状况,小毛病可能是因为偶感风寒、暴食、过度疲劳、吃变质食物或其他的原因。这些问题通常不会纠缠太久,不会有什么真正的坏效果,也不会有即时的危险。但如果一个人久病缠身,搞得筋疲力尽,那必定是有邪恶势力在作祟。黑巫术有不同的种类,其中最盛行的是由 *bwaga' u*(即黑巫妖)所控制的那种。每个区域都有好些 *bwaga' u*;即使面积不大的村落通常也有一两个,为村人所惧。成为一个 *bwaga' u* 不需要什么仪式,只要懂得咒语便可。要学到这些,即学到众所公认的 *bwaga' u* 的程度,要付出大量的财富,或者只在特殊的情况下才可

以。父亲把法术“给予”儿子，这自然不收分毫；但若是一个普通人把它传给一个高等级的人，或一个男人传授给他姐妹的儿子，他就要收取高额报酬。土著人的亲属关系是：一个人可以无偿地从他的父亲那里学到法术，虽然根据传统他和父亲没有血缘关系，但若跟从他的舅父学，则要支付酬劳，虽然他是舅父的合法继承人。

当一个人学会了黑巫术后，他便要找一个对象试法，而这个对象必须是他家族的成员。土著人确信如果巫妖要使法术有效的話，他必须首先在他母亲、姐妹或他母系成员的身上施用。这弑母的行为使他成为一个真正的 *bwaga' u*，此后，他可以在其他人身上施法，并赚取稳定的收入。

巫术的信仰十分复杂，因人而异。例如，真正的巫妖和外行有很大的不同。此外，信仰也有不同的层次，这可能是缘于地区的差异，也可能是人们变通后的结果。这里，我们只能作一个概括的介绍。

当巫妖要作法于某人时，他第一步是对这个人的住所施发一个简单的咒语，使这个人感染轻微的疾病，被迫卧床在家，生火温暖身体以抵抗病魔给他的不适，土语叫 *kaynagola*，主要是身体疼痛，其情况有如我们的风湿、伤风、感冒或其他早期疾病。当病人这样睡在床上、用火温暖自己的时候（火通常放在屋子的中央），*bwaga' u* 便偷偷地靠近他的住屋。夜间，猫头鹰、夜鹰等在 *bwaga' u* 上空守着，他周围也有一圈传说中的怪物防护着，使土著人一想起便不寒而栗。巫妖静静地把一捆施过致命魔法的草包用长竹伸入屋内，把它放在火上。病人吸入焚烧产生的气味，*bwaga' u* 再把病人的名字念入咒语内，病人不久便会染上无可救治的绝症（这类疾病土著人可以说出一大堆）。看上去，病人不只有巫术的病因，还有清楚的征候。由此可知，第一步的法术的必要性在于把目标困在屋内，只有在这种情况下才可施行致命的第二步。

自然，病人也可以自卫。首先，他的亲人和朋友会严密地守护着他（这主要是他妻子的兄弟的责任）。他们拿着矛枪坐在屋的周围，或把守在所有的通道上。我晚间在村中散步时，也曾多次看见这番景象。另外，他们也可以请 *bwaga' u* 和敌人对抗（这里，杀人和救人都由巫妖包办）。巫妖施出解咒，使对方的巫妖即使已依据可怕的 *toginivayu* 仪式焚烧了草包，仍然无功而返。

然而，被击退的 *bwaga' u* 还有最后的杀手锏——“尖骨法”（*pointing-bone*）。巫妖和一两个助手进入森林深处，一面施最强劲的法术，一面用一个小罐煮椰油。他把草叶浸入椰油中，然后用它包着一块尖尖的山猪脊骨（或其他尖锐的东西），施以最毒的咒语，之后，他偷偷回到村中，找到他的目标，藏身于树叶或茅屋中，向他的目标施行妖术。他手持包好并已作了法的尖骨，向着目标的方向在空中乱插乱舞，有如对着敌人凶猛地进攻。此法如果做得正确而对方又没有高明的巫师解咒的话，必能置对方于死地。

我在上面简单地介绍了黑巫术的连续施法程序，巫师和土著对此深信不疑，认为它可令人生病和死亡。毫无疑问，法术由那些自以为拥有这些法力的人施行；此外，我们也相信，一个人如果知道有 *bwaga' u* 要取自己的生命，会产生很大的精神压力，这种压力在知道巫妖背后有酋长指使后会变得更大。而这压力和恐惧在很大程度上能使黑巫术得逞。另一方面，酋长有巫妖作后盾，受到攻击时便可有力量给他们防卫和支持；若他怀疑有人向他耍阴谋，他也可以有能力直接对付。因此，巫术虽是保存既成秩序的一种方式，但也因既成秩序得以维持而被强化。

所有的超自然和神秘的信仰都有相抗的力量，而巫术亦有使用得不正确、犯了禁忌、念错咒语的情况，此外，心理上的暗示作用大大影响打击对象的士气，使他不能发挥自然的抵抗力。而且，所有的病痛都被认为是由巫妖所为，而不论是否属实他都坦认是他的杰作。如果我们认清这几点，便不难明白为什么土著人这样笃信黑巫术，为什么经验证据不能加以动摇，为什么巫妖本人及受害者真的相信他有此神力。至少，其困难不亚于解释现代的许多奇迹和信仰治疗，例如，基督教中的祈祷治病、信仰治病等。

*bwaga' u* 只是众多有法力可以令人生病及死亡的巫妖或超自然媒介的一种（虽然也是最重要的一种）。除此之外，还有经常被人提及的飞妖，这种怪物来自特罗布里恩德群岛的南面或东面的基塔瓦、伊瓦、加瓦（Gava）、穆卢阿等岛，法力比 *bwaga' u* 更强。所有急症暴病都可归因于 *mulukwausi*，即飞妖。这些妖魔无影无形，在空中飘来荡去，有时则栖息在树上、屋顶上或其他高的地方。不走运的，就被它扑下擒住，拿走他的“内部”（*inside*），即心、肺、肚子、脑、舌头等，收藏起来。受害者一两日内便会死亡，除非他重金急聘一位巫师找回他的“内部”，放回原位。自然，有时也还是太慢，因为他的“内

部”已成为人家的大餐，那他只能一命呜呼了。

另一个令人死亡的煞星是 *tauva' u*，是一个非人而有人形的怪物，它是所有传染病的元凶。雨季结束、甘薯未成熟的时候，痢疾肆虐，夺人生命；或湿热的年份中，传染病横行乡里，这都表示 *tauva' u* 已经从南方到来了。它们也是隐形的，敲着它们的石灰葫芦，开进村落，凡被它们的木剑或棍子击中的，都立即染病死亡。*tauva' u* 可以随时变成一个男人或爬虫，可以是蛇、螃蟹或蜥蜴，但你很容易辨认它，因为它不会逃走，身上也有一个颜色鲜艳的斑点。可是不要打死它，因为打它的人会死，相反，应该小心翼翼地拿起它，以酋长之礼供奉，把它放在高台上，并敬之以贵重的物品，例如，打磨光滑的绿石片，或一个臂环，或椎骨贝壳项圈 (*necklace*) 等。

有趣的是，土著人相信 *tauva' u* 来自诺曼比岛北岸的杜阿乌 (*Du' a' u*) 区，更确切地说是来自一个叫苏瓦图帕 (*Sewatupa*) 的地方；而根据多布人的信仰和神话，这亦是他们的巫术发源地。因此，对于本地部落只是一种由人控制的普通巫术，对一个远方的异族来说，则成为一种超凡的人或能够变形或隐身的超自然巫媒，它能直接致人于死地，且万无一失。

*tauva' u* 有时和妇女发生性关系，有几个这样的案例。这些与 *tauva' u* 相好的女人变成危险的妖魔，虽然人们对她们怎样施法语焉不详。

比较平和的东西是木鬼 *tokway*，它住在树上或石头上，偷吃园圃中和甘薯库中的粮食。*tokway* 的法力只能给人带来轻微的疾病，过去有人从 *tokway* 那儿学到怎样施术，并传授给后人。

由些可见，除小病外，所有其他疾病都被认为和巫术有关。意外事故也是如此。即使溺水死亡，土著人也当成是灵幻作祟，这点，在我们跟随特罗布里恩德人作危险的海上旅行时会详细介绍。土著人不是不承认因高龄的自然死亡，但当我问他们一些具体例子（如某人为什么死亡）时，虽然我确知死因是年老，但土著人仍归咎于 *bwaga' u*。只有自杀和战死这两种死亡才在土著人观念中有不同地位，而这也吻合他们的信仰，因为他们相信自杀和战死的人，与被巫术弄死的人，死后各有不同的方式进入另一个世界。

以上关于特罗布里恩德人部落生活、风俗和信仰的简介，应该是足够了。当然，这些是本书研究的重点，我们仍将加以扩充。

### (八)特罗布里恩德岛民的东邻·库拉的其他区域

还有两个区域我们必须在此提一下,因为它们是库拉航线必经之地,然后,我们还会回到出发地。其中一区是北马辛东部,包括马绍尔班内特群岛〔基塔瓦、伊瓦(Iwa)、咖瓦(Gawa)、克瓦亚瓦塔(Kwayawata)和伍德拉克岛(穆卢阿)],还有那边的小群岛。另外一区是圣艾尼昂(St. Aignan)岛,土著人称为马斯马(Masima)或米斯马,还有一个小岛叫帕纳亚提。

我们从博约瓦的石岸,亦即岛上最狭窄的一点远望,可以见到差不多在正东的方向上有一个平坦而低矮的白色轮廓,俯视着海洋环礁上的海浪。这里的海面蔚蓝平静,而这个岛便是基塔瓦。对于住在东面的特罗布里恩德人来说,这个岛及其后面的岛屿是库拉的圣地,一如多布对于南博约瓦土著人的意义一样。但这里与多布不同的是,他们无须说不同的语言,因为人们说同样的话,只是口音不同。此外,风俗习惯也大同小异。事实上,最近的基塔瓦岛基本上和特罗布里恩德相同。较远的岛,特别是穆卢阿,虽然在图腾上与特罗布里恩德略微不同,也没有依附于氏族分支的等级观念,因而不存在像特罗布里恩德的酋长制度,但其社会制度和西面的特罗布里恩德地区十分类似。<sup>10</sup>我之所以认识他们的土著,是因为他们经常为了库拉贸易而大批出现在特罗布里恩德,我曾在穆卢阿的迪柯亚斯村逗留一段时间做田野工作,他们在外表、衣着、饰物、态度等方面难以与特罗布里恩德人区分。他们对性、婚姻和亲属的观念及风俗与博约瓦是一样的,只有细节上的不同。在信仰和神话方面,他们也同属一种文化。

对特罗布里恩德人来说,东方诸岛也是可怕的 *mulukwasi*(飞妖)的老巢,也是发源于伊瓦岛的祈爱巫术(love magic)的故乡,以及神话英雄图达瓦(Tudava)扬威海外后一去不返的彼岸。最新的故事版本是这位英雄大概去了白人的国度,在那里寻求他的梦想。土著人相信,被巫术杀死的人的灵魂会像云一样飘往这些东方岛屿,探访一下,然后才转往西北的图马岛。

这些岛屿输出许多物品给博约瓦(即特罗布里恩德),其中最重要的是—种坚硬的纯绿色石头,过去,他们所有的工具都是用这种材料制成的,即使今天,他们祭神用的斧子也是这种材料。有些区域,特别是基塔瓦,以甘薯园著名,而最好的黑檀木雕也是产自这里。这里的土著人和特罗布里恩德人最重要的分别在于他们的葬礼分配。这点我们以后再加讨论,因为这与库拉

有很密切的关系。

从穆卢阿(伍德拉克岛)开始,库拉的向南路线一分为二,一条是直接前往图别图别,一条前往米斯马,再从米斯马到图别图别和瓦里。我对米斯马一无所知,只和来自这个岛的土著人谈过一两次话,而据我所知,也没有什么有关那里的可靠的文字资料可供参考。因此,我们只能匆匆带过。然而,相信问题不大,因为我虽然所知不多,但肯定这里的土著人和马辛人没有本质区别。他们都崇拜图腾,都是母系继嗣制,都没有酋长,其权威形式和马辛人一样。他们的男女巫师也与南马辛和多布的极为相似。说到工业,他们精于制造独木舟。造舟的主要场地是帕纳亚提岛,造出的船只和咖瓦及伍德拉克岛的同形,与特罗布里恩德独木舟略有分别。在米斯马岛,土著人生产许多槟榔子,因为当地有在人死后种植这种果树的风俗。

图别图别和瓦里两个小岛是库拉的最后环节,亦已进入南马辛的范围。事实上,图别图别是塞里格曼教授详细考察过的地方,而他对这个区域的论著是常被引用的三部著作之一。

最后,我要再次指出,本章及前一章对库拉区域的叙述,虽然在每一情节上都力求准确,但并非全无遗漏。这叙述只是我个人对不同类型的土著人及其环境和文化的如实观感。如果我能对每一个部落——特罗布里恩德、安富列特、多布、南马辛等给出一个概貌,并引起读者们的兴趣,那我便达到了目的,也等于说我已提供了理解库拉系统的必要民族志资料。

## 注 释

1. 塞里格曼博士已经注意到,北马辛人的外貌很出众,他们中西面的特罗布里恩德人“相对小脸宽鼻、鼻梁塌陷的人普遍要高大(而且非常明显)”。前引,第8页。
2. 在“The Primitive Economics of the Trobriand Islanders”(*The Economic Journal*, March, 1921)中,我已经充分讨论了特罗布里恩德园圃工作的问题及其经济重要性。
3. 这并不意味着一般的经济学结论是错误的。人类的经济本质作为一条原则,只是为了教条的目的才被强加在想像的野蛮人身上。但实际上,这些作者的结论的基础乃是发达经济社会中的事实。然而,民族志者不能为了教学上图省事而引入这个假象,他们有责任和权利抗议一个从学科外部引进来的虚假事实。

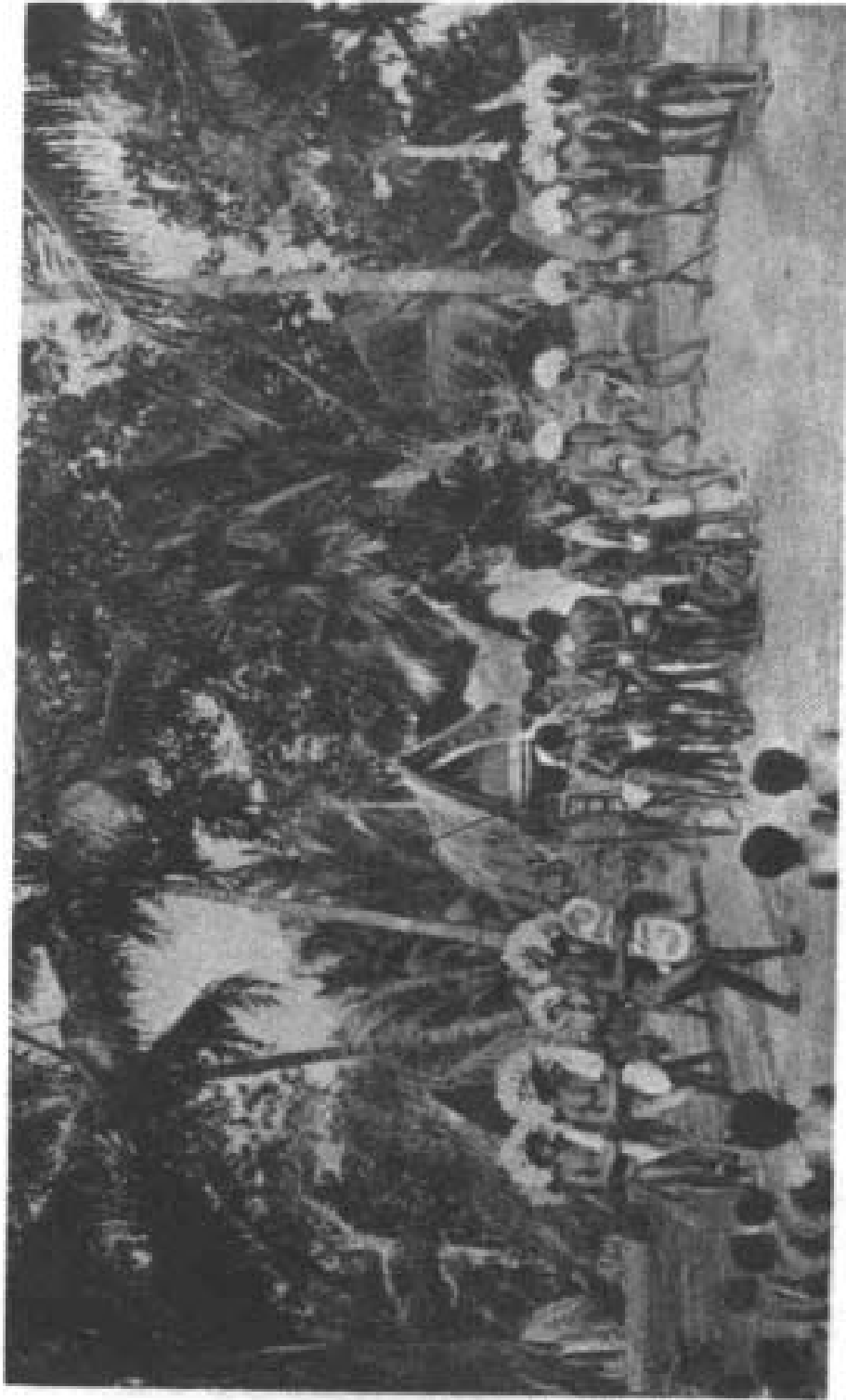
4. 比较塞里格曼教授,前引,第 663 ~ 668 页;另外,作者的论文“War and Weapons among the Trobriand Islanders”,载 *Man*, January, 1918。
5. 比较作者的文章“Fishing and Fishing Magic in the Trobriands”, *Man*, June, 1918。
6. 发现“联系”的图腾,并对这个属于和概念加以介绍,这都源于塞里格曼教授的著作。见前引,第 9、11 页及索引。
7. 见作者的论文,“Baloma, Spirits of the Dead,” Part VII, *J. R. A. I.*, 1917, 在该文中,这个论断得到充分的例证。进一步的信息来自另一次对特罗布里恩德的探访,所得的大量材料说明生物学上的父性是被完全忽视的。
8. 见作者的论文,“Baloma, Spirits of the Dead”,前引。
9. 我用“宗教”和“巫术”,是根据詹姆斯·弗雷泽的划分(见《金枝》第一卷)。弗雷泽的定义比任何一个都更适合基里维纳的情况。实际上,尽管我因为相信《金枝》中的宗教和巫术理论不够充分才开始我的田野工作,但是我在新几内亚的所有观察都迫使我回到弗雷泽的立场上来。
10. 比较塞里格曼教授,前引,特罗布里恩德、马绍尔班内特、伍德拉克岛、劳兰的社会制度,第 49 ~ 55 章。



图片 12 博约瓦姑娘

这种涂抹和装饰用在她们去 *Antapanai* 的场合(第 49 页)。



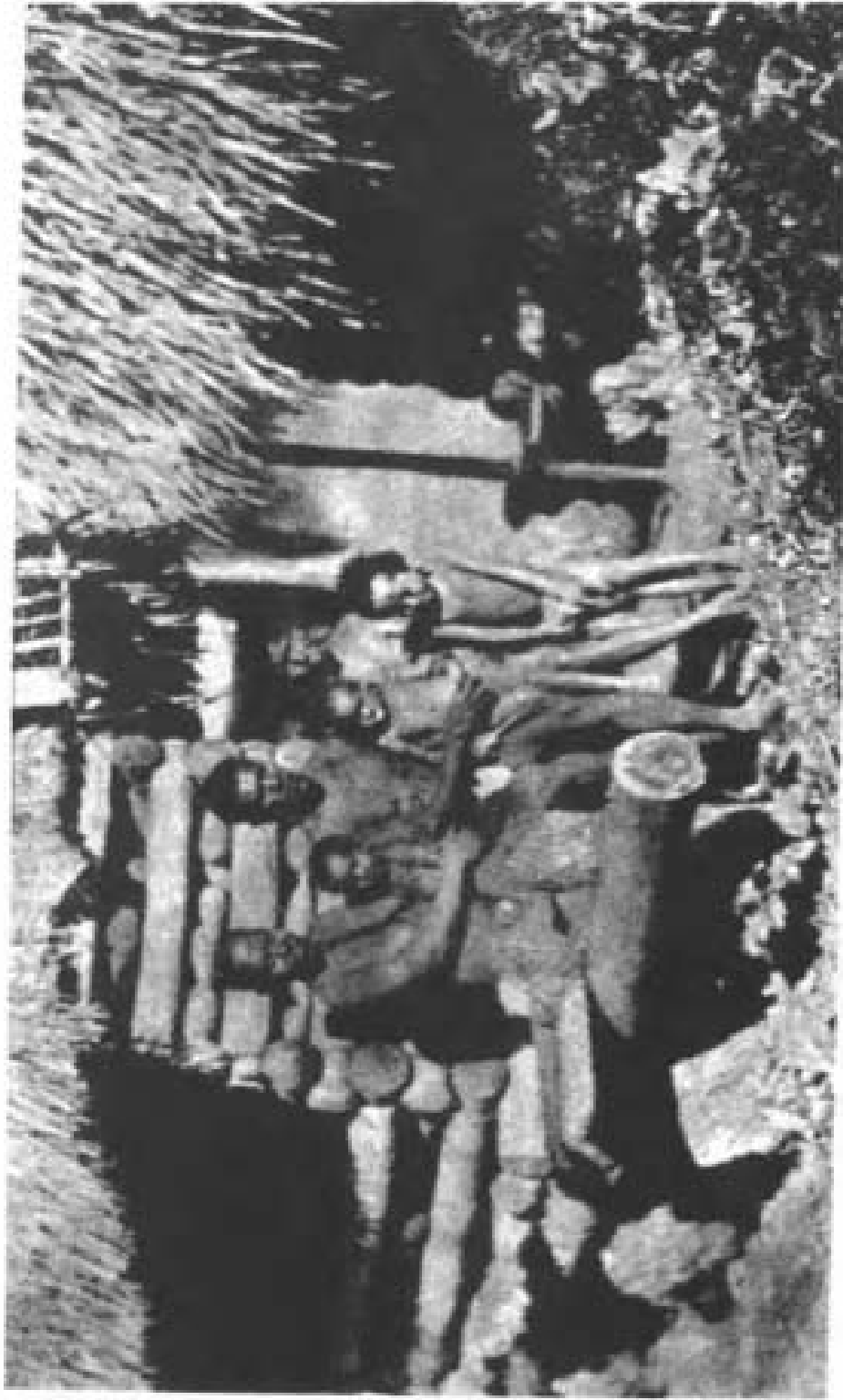


图片 13 Kaydehu 舞蹈

在奥马拉卡纳的 Aohu 进行的带圆形头牌的圆圈舞蹈(第 51 页)。注意那些平实却美丽的白鸭头牌。

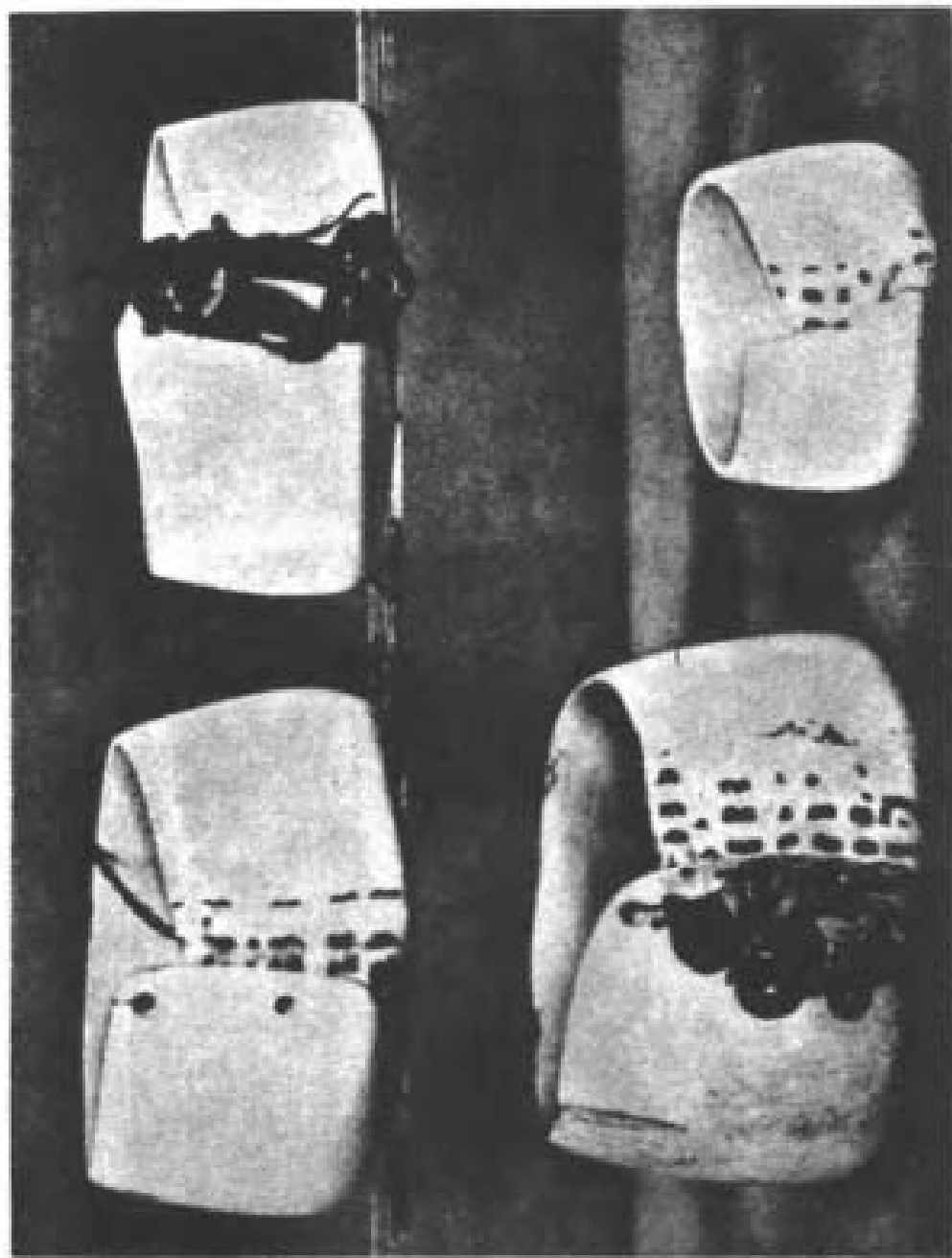


图片 14 盛装舞蹈  
亚拉卡(Yalaka)村的 *Kayakoo* 舞蹈片段(第 51 页)。



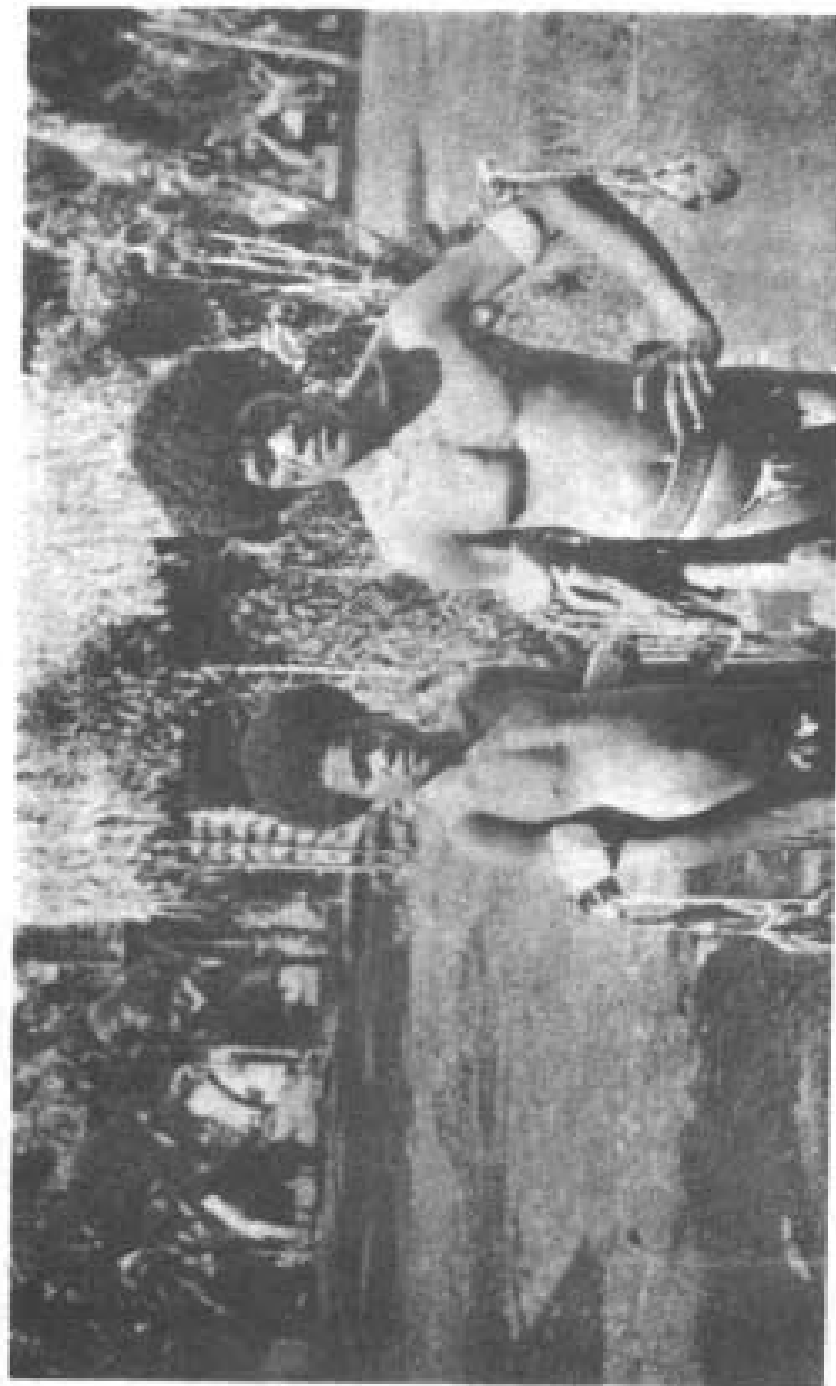
图片 15 一家人

奥马拉卡纳的图库鲁巴基基,他的母亲和妻子(第 50 页)。注意仓库木架间的甘蔗。



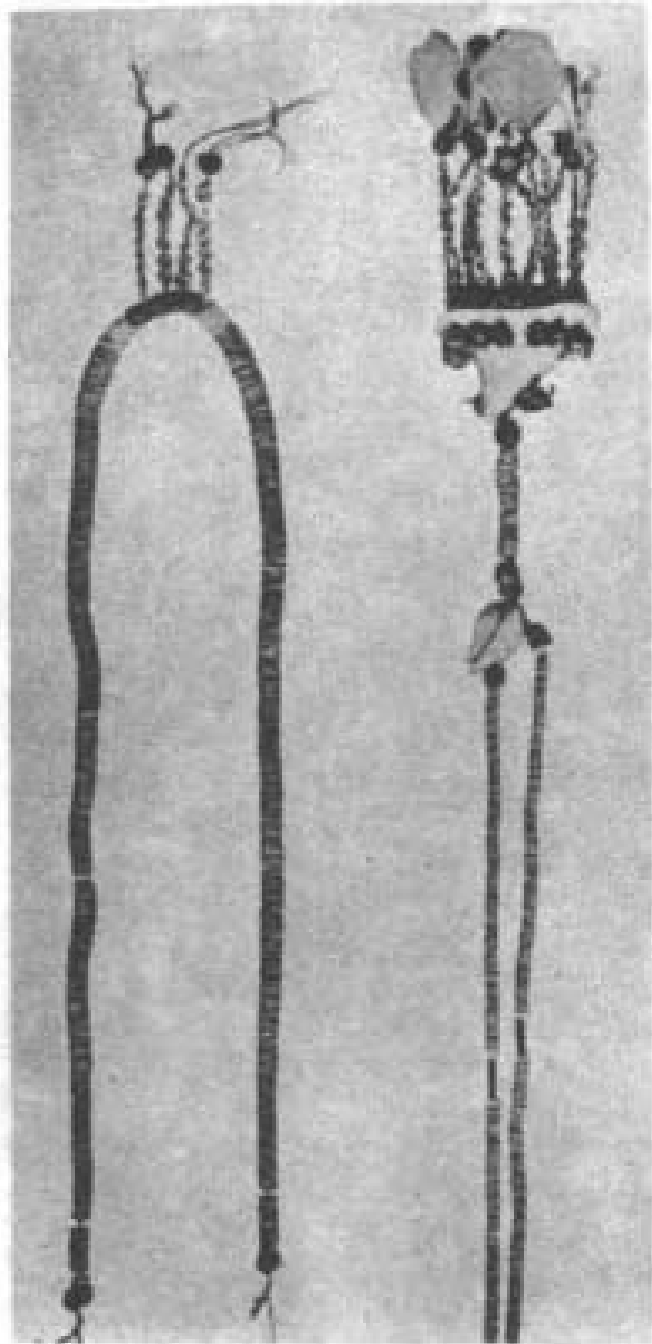
图片 16 帽 帽

几种大小和灯光不同的帽帽(第 77 页)。



图片 17 戴臂镯的两个男人

臂镯的普通佩戴,用珠粒、动物、干椰壳制成装饰。我可能只见过一两配戴臂镯的男人,他们当时都在表演起舞(第 17 页)。



图片 18 两条项链，红色椎骨片制成

左侧为 *soulava*，或称 *kagi*，是真正的库拉物品。右侧是 *kandabehile*（南马辛称之为 *somokupa*），图片稍大，在锡纳卡塔和瓦库塔（特罗布里恩德）村庄制造。后者在库拉中没有任何重要地位（见第 77 页，第十四章第二节，第十五章第二、三节）。



图片 19 戴项圈的两个女子  
asidam 作为装饰的佩戴方式(第 77 页)。

### 第三章



## 库拉要点

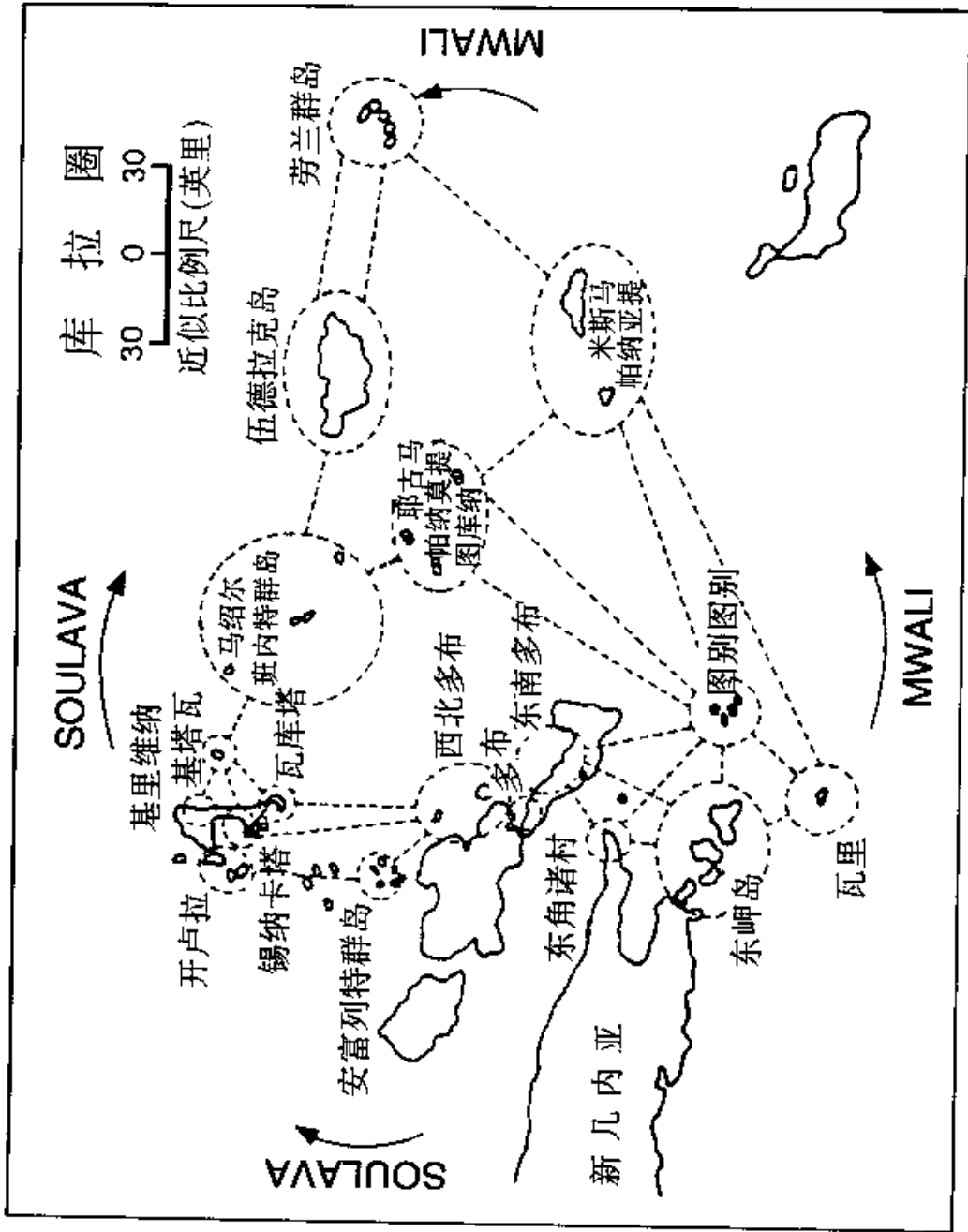
### (一)库拉的简明定义

我们在前面已经描述了布景和演员，现在让我们看演出吧。库拉是一种大范围的、具有跨部落性质的交换形式。它施行于居住在一大圈岛屿上的居民群体之间，这些岛屿正好组成了一个封闭的循环圈。这可以在地图四中看到，图中的路线把散布于东新几内亚东部和北部岛屿连接在一起。沿着这条路线，有两种且只有这两种物品在不断地相向流动。顺时针流动的叫做 *soulava*，是长长的红贝壳项圈（见图片 18 及 19），而按相反方向流动的物品叫做 *mwali*，是一种白贝壳臂镯（见图片 16 及 17）。这两种物品在各自行进的方向中彼此相遇，不断交换。这些库拉物品的流动及交易受到一套传统习惯和规则的约束，某些库拉行为也伴随着十分复杂的巫术仪式和公共庆典。

在每一个岛屿或村落，参与库拉的人为数不多，“参与”指的是对库拉物品的接收、短期持有和传递。他们不定期地收到一条或几条 *mwali*（臂镯），或者一条 *soulava*（红贝壳项圈），把它交给一个伙伴，再从该伙伴那里取得对应的交换品。在这种交换中，没有人会长期持有一件物品。库拉关系不会因完成一次交易而完结，其原则是“一旦库拉，总是库拉”，伙伴关系是终身的。不仅如此，*mwali* 或 *soulava* 也是不断转手、从不停息，因而，“一旦库拉，总是库拉”的原则也适用于物品本身。

这两种物品的礼仪性交换是库拉最主要、最根本的东西。在这背后，还有许多相关的次要活动和次要特征。在臂镯和项圈交换的同时，土著人也





地图四: 库拉圈

进行普通贸易,并在岛屿之间进行各种物物交换,输入本身不生产必需的货物。此外,在整个库拉过程中也有其他活动,例如,远洋独木舟的建造、大型丧葬仪式、起航禁忌等。

因此,库拉制度在地域和组成两个方面都非常庞杂。它把大量的村落连接在一起,并涵盖了相互作用且错综复杂的活动,形成了一个有机体。

然而,我们必须记住,这庞杂且井井有条的制度,是许多活动和努力的结果,而且是那些没有明确法制、目的和宪章的野蛮人完成的。他们不知道任何社会结构的整体框架;他们只知道自己的动机和行为目的,以及要遵守的规则,至于这些规则怎样创造出一个集体的制度来,就超出了他们的智力范围。最聪慧的土著人都看不到库拉是一个庞大的社会建构,更不用说知道该建构的社会学功能和意义了。如果你问土著人库拉是什么,他大概会回答一点细节、一些个人经验和看法,而不会是这里给出的那种定义。他甚至不能作任何有条理的叙述,因为他头脑中没有库拉的完整图像。他虽然身在库拉中,却不识库拉真面目。

民族志者的责任是把所有观察到的细节加以整合,把所有相关的不同现象加以社会学的综合分析。首先,他要搜集那些表面看起来互不隶属但有一定意义的活动。接着,他要找出哪些是常见的、相关的方面,哪些是偶发的、不重要的方面;换言之,他要找出交易的全部法则。最后,他要构建这个大制度的图景,一如物理学家从他的实验数据中构建理论一样。其实,普通人也能接触到这些数据,但需要加以前后一致的诠释。我在导论的第五和第六节已略谈过这个方法论上的问题,我在这里再加以重复,是因为我们必须清楚地掌握这一点才不会在土著人的真实情况面前失去正确的视角。

## (二)经济特点

我在给库拉下定义时,实际上颠倒了研究的程序。在民族志田野工作中,一般情况是经过长期探索和苦心归纳后,才可以得出最广泛的推论。我们在这里要给出一个库拉的一般定义,目的是把它当作一种表格指引以后的具体描述。由于库拉涉及财富和用品的交换,因而是一种经济制度;而正是在经济学方面,我们对原始部落的认识最为贫乏,并充斥着错误的概念。因而,有必要在探讨任何经济问题之前做好铺垫。

在导论中，我们称库拉是一种“贸易形式”，并把它和其他的物物交换形式排列在一起。如果我们取“贸易”的广义解释，即包括任何货物的交换的话，这么说是可以的。但在当前的民族志和经济学文献中，“贸易”一词含义繁多，我们有必要排除种种误导和先入之见，以求能够正确把握事实的本质。目前，流行的关于原始贸易的先验意念是这样的：原始贸易是生活必需品的交换，不涉及什么仪式或规则，只是在需要和缺少的时候才偶尔漫不经心地进行一次。要么进行直接的物物交换，此时每个人都小心翼翼以防被骗；要么，如果野蛮人之间互不信任或不敢面对面交易的话，就通过传统的安排，以强加在义务上的高惩罚作保证。’对于上述“野蛮人的贸易”的概念，先不说它有多大的普适性（我个人的意见是它颇为误导），以我们现在研究的库拉来说，几乎在每一点上都和上述说法相反。事实上，库拉显示给我们的是另一种原始贸易的风貌。

库拉不是一种偷偷摸摸、不稳定的交换形式，相反，它有神话的背景，有传统法规的支持，有巫术仪式的伴随。所有库拉交易都是公开的、伴有仪式的，并根据一定的规则进行。它不是心血来潮，而是事先定好的经常性活动。它有指定的路线把人们带到约定的地方。从社会学的层面看，虽然交易在语言、文化甚至种族都不同的部落间进行，但却基于固定和永久的身份，把数千个土著人组合成伙伴关系。这种关系是终身关系，有着种种相互的责任和义务，并延伸成大规模的部落关系。至于交易的经济机制，则表现为一种特殊的信用形式，意味着高度的相互信赖和商业声誉；而这不只限于库拉的主要方面，还包括伴随库拉的附属贸易。最后，库拉交易不是压力的产物，因为它交换的是没有实际用途的物品。

从我们在本章开头所给出的库拉的简明定义可知，库拉在剔除枝节之后，不过是一件简单的事物，乍看起来甚至既不起眼也不浪漫。说到底，它只是两种装饰品（事实上它也没有起过装饰作用）没完没了的交易而已。但是，这样简单的行为（两种没有意义、百无一用的物品的易手）却成为土著部落间一个大制度的基础，联系着许多其他的活动。神话、巫术和传统在它周围建立起明确的仪式和礼节，给它以浪漫的光环，并在土著人的头脑里建立了价值观，使他们热衷于这个简单的交易。

库拉的定义现在需要扩充了。我们在下面将逐一描述它的基本特点和

主要规定，以便理解这两种物品交换的简单机制如何造成一个庞杂而根深蒂固的制度。

### (三) 交换的物品 • *vaygu'a* 的概念

首先，我们必须谈谈这两种主要的交换物品——臂镯 (*mwali*) 和红贝壳项圈 (*soulava*)。臂镯是把圆锥形的大贝壳上部和狭窄的尾端部分砸开，再磨光而成。这些臂镯是所有新几内亚的巴布亚美拉尼西亚人的宠物，甚至在海湾的纯巴布亚地区也很流行。<sup>2</sup> 至于怎样佩戴，可参看图片 17。土著人为了拍摄，特意戴上它供我们见识。

使用红色脊状贝壳制造的 *soulava* 也广泛流行。在莫尔兹比港的每一个村落都有一个制造中心，在东新几内亚的几处地方，尤其是在罗塞尔岛和特罗布里恩德也都是如此。我在这里有意说“使用”一词，是因为这种圆而平、从泥棕色到胭脂红、中间有孔的小珠饰物，实际上多用来装饰，最常见的方式是用来陪衬耳环。这种耳环由海龟贝壳制成，穿在耳垂上，再在上面悬挂一串或几串这样的贝壳片。这些耳环在马辛地区甚为流行，每两人之中便有一人佩戴；其他的土著人则只戴海龟贝壳，没有贝壳片作陪衬。另一种每天都可见到的装饰物是短项圈，受到青年男女的钟爱。这种项圈紧围颈部，用红色脊状小贝片穿成，有一条或多条贝壳坠。这些贝壳小环通常作为节日中各种精美饰物的衬托。我们特别感兴趣的是那些十分长的项圈，这些项圈也是用椎骨贝片穿成，长度有二至五米，分为两种：一种较为精致，有一个大的贝壳坠；另一种由较大的圆片编成，中间有几个贝壳或黑色香蕉子（见图片 18）。

臂镯和椎骨项链是两种主要库拉贸易物品，它们都是装饰物，而且只在盛大的节日，如跨村的大型庆典舞蹈、大宴会、大集会中与精心缝制的舞蹈服一起使用（见图片 6）。它们不会用作日常的装饰，也不会在不必要的场合，如村中的小型舞蹈、收割仪典、求爱旅程中使用，在这些场合中，他们要化妆，佩戴不是每天都戴的鲜花和较小的饰物（见图片 12 及 13）。但是，虽然这些物品是可用的，并且有时真的会被使用，但这不是它们的主要用处。举例来说，一位酋长可能有好几串项圈或臂镯。假使他要参加本村或邻村的大型舞会，他不会佩戴它们（除非他自己也要跳舞）。倒是他的亲属、儿女、朋

友,甚至下属向他借用。所以,如果你参加宴会或舞会,见到有人佩戴这些饰物时,随便问一下,起码有一半会回答是借来的。拥有这些物品的目的不是自用,自己装饰不是拥有它们的真正目的。

更有意思的是,大部分的臂镯(至少百分之九十)都太小,即使儿童也戴不上。有些则太大、太贵重,人们也不会戴它,除非一个非常重要的人遇上一个非常重要的节日,但这恐怕十年也碰不上一次。有些贝壳项圈也因为太珍贵或太累赘而不能常用,要等到十分特殊的场合才亮相。

上述这些负面描述向我们提出一个问题:这些物品何以被认为是珍贵的呢?它们服务于什么目的?关于这些问题的完备答案会在以后各章逐一呈现,但现在可以大致讲一下。最好的方法是从已知到未知,也许我们可以想一想,自己保存和使用的东西有没有像上述土著人的一样的呢?以我的经验来说,我在南部海洋和澳洲逗留了6年之后返回欧洲并在苏格兰爱丁堡观光,在那里看到了一些皇室珠宝。保管员给我讲许多故事,例如,这宝石是某个国王或女王在某个场合佩戴的;这皇冠又是怎样被无理地运到伦敦,并触怒了苏格兰人,它又是怎样被送回苏格兰,平伏了苏格兰人的怒气。现在它很安全,被锁得很严密,没有人可以碰它。我凝视着这些皇室珠宝,我在想它们多么丑陋、无用、庸俗,这时我想起似乎不久以前,也有人向我说过相同的话,我也看过类似的物品,给我同样的印象。

于是,在我的脑海中浮现出一个在珊瑚土壤上的村落,一个以露兜树叶为顶,细小、歪斜、临时搭起的平台,周围是赤裸着棕色皮肤的土著人,其中一个向我展示细长的红色项圈及大而发白的残旧物品。这些东西看上去十分笨拙,摸上去也满手油腻。土著人虔诚地叫出这些物品的尊号,并讲述它们的历史,谁曾佩戴过它们,在什么时候它们怎样易手,作为它们的主人,全村又是怎样地觉得光荣、伟大和重要!欧洲皇室的珠宝和特罗布里恩德土著的 *vaygu'a* (宝物) 的类似还可以讲得更确切一点。皇室珠宝或任何贵重而笨拙的传家宝,与 *vaygu'a* 的共同之处在于,它们都是为了占有而占有,拥有它们所带来的声誉正是它们的价值所在。此外,皇室珠宝和 *vaygu'a* 之所以被人景仰,是因为环绕着它们的历史情绪。无论一件东西怎样难看、无用、廉价(以现在的标准来看),只要它曾在历史上闪烁过,或经过历史人物之手,便不可避免地沾染上重要的感情,成为我们珍视的东西。这历史情绪可

以解释为什么我们钟情于对过去事物的研究，也可以解释存在于南部海洋的库拉交易。每一件库拉上品都有名字、传说、历史和浪漫故事。在我们的历史中，皇室珠宝或珍品是等级和财富的象征，而在新几内亚，直到数年之前，等级和财富仍是携手同行。它们主要的分别在于，库拉物品只容许短期占有，而欧洲的珠宝则必须永远拥有才能体现它的全部价值。

用能体现广阔的民族志眼光看，我们可以把库拉物品归类为“仪典性”财物（“ceremonial” objects of wealth），与雕饰的大型武器、石器以及家用或工业用的物件相同。它们过于精细、过于累赘，以致难以使用。这些东西通常都被形容为“仪典性”，但这个词的意思过于庞杂，反而失去了意义。事实上，尤其是在博物馆的标签中，那些性质和用途不明的物品都被简单地归入“仪典性”行列。以在博物馆展览的新几内亚器物而论，我可以说许多称为“仪典性”的东西只不过是过于笨重的物品而已，只是因为用料讲究或耗费人工才使它变成了有经济价值的物品。除此之外，有些物品虽然是在节日中使用，但它们只作装饰，没有仪式角色，这些可称为展示性物品（objects of parade，可比较第六章第一节）。最后，这些物品中有些确是用作巫术和宗教仪式的器物，属于仪典固有的一部分，只有它们才称得上仪典性。在南马辛的 So'i 节日中，妇女拿着有精细的雕花手柄、打磨光滑的斧子，依着鼓声，步履有致地伴随送猪罗和芒果幼苗的队伍进入村落（见图片 5 及 6）。由于这是仪典的一部分，斧子是不可缺少的东西，因此它才可以名正言顺地称为“仪典性”。此外，在特罗布里恩德的某些巫术仪式中，towosi（园圃巫师）肩上扛着一把大斧子仪式性地砍 *kamkokola* 架，这是仪典用品的另一例（见图片 59，可比较第二章第四节）。

*vaygu'a*（库拉贵重物品）在一方面来说太笨重，而这才称得上是狭义和正确意义上的仪典性物品。下面的叙述会使这一点更加明朗，而在最后一章中我们还会加以总结。

要指出的是，我们在这里只是试图就库拉宝物对土著人的意义进行清楚而生动的介绍，而不是打算对这些东西作详细的叙述或给出一个精确的定义。我们把它和欧洲的皇室珠宝或传家宝比较，目的是指出这个奇风异俗不只限于南部海洋，也并非不可以用我们的观念解释。我要强调的是，它们不是表面相似，而是在社会力量和心理上雷同。我们珍惜我们的传家之宝，

和新几内亚土著珍惜他们的 *vaygu' a* 的精神因素是一样的。

#### (四) 库拉的主要方面及有关规则：社会学方面（伙伴关系）• 物品流动的方向 • 库拉所有权的性质 • 有关规则的区别性和整合性效果

两类 *vaygu' a* (臂镯和项圈) 的互相交换构成库拉的主要行为。这交换不可随意进行, 也非由机会决定, 而是受到严格的规则制约。其中一条涉及交换的社会学规则, 即交易只能在伙伴之间进行。库拉的圈中人(不是每一个人都有资格参与这种交易)只有有限的交换对象。这种伙伴关系的开始需要遵从一定的方式、满足一定的仪式要求, 而一经开始便终生不断。一个人可拥有的伙伴数量视其等级和重要性而定。在特罗布里恩德, 普通人只能有几个伙伴, 但酋长却可以有几百个伙伴。社会没有特殊的机制去决定一个人的库拉伙伴的数量, 但土著人很自然地知道根据自己的等级和地位, 他可以有多少伙伴, 而他也总是有先例可援。在等级制度不太明显的部落中, 有地位的老人或村落的头人通常也有数百个库拉伙伴, 而普通人则只有几个伙伴。

库拉只能在伙伴之间“库拉”; 他们的交易物品除 *vaygu' a* 外, 不时还有其他的礼物。他们的关系如同朋友, 他们之间的责任和义务依据村落的远近和等级的高下而定。一般人只在附近有几个伙伴, 他们大多是他的姻亲和朋友, 大家保持非常友好的关系。库拉关系是一种很奇特的联系模式, 它把两个人联结在一起, 构成长期的交换和服务关系, 这颇具特色。此外, 普通人通常还与一两个本区或邻区的部落酋长“库拉”; 在这种情况下, 他有责任在许多方面帮助他们。倘若他得到新货源时, 最好的 *vaygu' a* 也要孝敬给他们; 同时, 他也希望酋长们对他宽厚慷慨。

至于海外的伙伴, 则是土著人在危险的土地上的接待人、保护人和盟友。今天, 虽然危险的感觉仍然存在(土著人在他乡永远感觉不安和危险), 但差不多只与巫术有关, 而困扰他们最多的便是外地的巫术。在过去, 土著人害怕的危险更多, 他的伙伴则可以保证他的安全。伙伴给他送礼、提供食物。虽然他不能住在伙伴的屋子里, 却可以在此与人会面。因此, 库拉的伙伴关系近可交友、远可结盟。伙伴也是惟一可以库拉的人, 但在许多伙伴中, 他可以自由选择给谁什么东西。

现在让我们从一个宏观的角度看看伙伴规则的累积效果。我们知道,在库拉圈子内有许多关系,这些关系自然结成一个错综的网络。相隔几百里海程的人被直接或间接地联系起来,他们互相认识、互相交易,定时在大型的跨部落聚会中见面(见图片 20)。一件由某个人送出的物品迟早会传到一个远方的间接伙伴的手里,而这还不只限于库拉物品,还包括其他家用器物和小礼品等。显而易见,除了物质文化之外,风俗、歌曲、艺术及其他文化影响也会沿着库拉路线传播。这是一个巨大的跨部落的关系网络、一个恢弘的制度,包含成千上万的人,每人都首先由共同的库拉交换的热情,其次由许多微小的关系和利益组合起来。

回到库拉的个人层次,让我们假设一个具体例子:一个住在锡纳卡塔(特罗布里恩德南部的一个重要的库拉中心)的村民,有远近几个伙伴。伙伴可分两种:有的给他臂镯,有的给他项圈。由于这两种物品相向而行(这是一条颠扑不破的道理),你不可能从同一个人那里得到这两样物品。给我臂镯,我便报之以项圈,以后我们的交换都是这样。此外,我的地理位置(锡纳卡塔)也决定了我和伙伴的交易性质,例如,我从东方和北方得到臂镯,从南方和西方得到项圈。如果我与伙伴是邻居,他的住处在我的东面和北面,他给我的便总是臂镯,而我给他的便总是项圈。以后若他搬迁,但仍住在本村,则我们的关系维持不变;可是若他搬往另一个村庄,而且是在我的另一边,则我和他的关系便要颠倒。我在锡纳卡塔北面,即卢巴、库卢马塔或基里维纳等区域的伙伴,会给我臂镯,我会把这些物品交给南面的伙伴,再从他们那里得到项圈。南面在这里指博约瓦南区,以及安富列特和多布。

每个人在交易时都要遵守地理方向的规定。假设他在库拉圈的任何一点,而向圆心,那么,他左手接受的是臂镯,右手接受的是项圈,然后再传过去。换言之,他不停地把臂镯从左向右传,又把项圈从右向左传。

把这个属于一个人的规律应用到整个库拉圈,我们便立即看到整体效果。总体来说,交易不会是两种物品漫无目标的移动或偶然的来往,而是好像有两条河流在不断流动,一条是顺时针方向流动的项圈,一条是逆时针方向流动的臂镯。因此,可以说库拉是货物的回路状的圆圈交易(参见地图四)。在这个循环里,村落之间彼此都有一个相对而固定的位置,所以,一个人总是要么在另一个人的臂镯一方,要么在另一个人的项圈一方。



现在,我们谈库拉的另一条也是最重要的一条规则。刚刚说过,“臂镯和项圈各有流向,而且永远都不会走错。同时,它们也不会停下来。乍看起来这似乎难以置信,但却是事实,土著人不会把库拉物品保留过久。在整个特罗布里恩德地区,只有一两个特别好的臂镯和项圈被当作传家宝收藏着。它们是库拉中的另类,并且永远退出库拉。因此,库拉的‘所有权’是一个特别的经济关系。在库拉贸易中,一个人人都不会把一件物品保存一两年以上。即使这样,他还可能被讥讽为小家子气,而有些区域也因为太‘慢’或太‘难’交易而弄得名声不好。另一方面,每个人一生中都要经手许多宝物,但他只能短期保存,而在此期间他多半不会佩戴,并有义务做好把它传给下一个伙伴的准备。然而,即使这短暂的拥有也带给他无上的光荣。他会向人展示他的物品,历数它的来龙去脉。土著人喜欢议论库拉的轶闻趣事:哪位酋长得到什么宝物,哪个普通人得到什么珍品,等等。得到罕物会为土著人津津乐道”。<sup>3</sup>于是,每件物品只向一个方向流动,从不逆向而行,也不会停在一个地方永远不动;而一般来说,一件物品要完成一个循环需要二至十年。

库拉最突出的特色可能就是它创造了一种新的所有形式,并使两种库拉物品自成一类。这里,我们可以回到 *vaygu' u*(基里维纳语的“宝物”)和欧洲传家宝的比较。这种比较在这一点上有了区别:欧洲宝物的主要特点是永远拥有,它和家族等级或显赫地位的继承有长久的关系。就这方面来说,库拉物品和欧洲宝物不同,但却接近另一类有价值的东西,即锦标、奖品、运动奖杯等获胜者(个人或团体)暂时拥有的物件。它们虽然只是属于短期寄存性的,也没有什么实用价值,但持有人却因此而感到光荣。同样,在这里,两类物品不仅表面相似,而且很大程度上形成了相同的心态、得到了相似的社会制度的安排。在库拉贸易中,也存在因为优胜而感到光荣的因素,这因素也使欧洲的个人或团体在得到奖牌时感到喜悦。在库拉活动中,成功都归功于巫术赋予个人的特殊力量,人们引以为荣。此外,若村中有人得到一件罕见的库拉宝物,全村都会为之欢欣鼓舞。

我们列举过的从个人角度出发的规则限定了库拉物品的交易方向和社会范围,以及拥有的期限,而这些规则的整体效果却塑造了库拉的总的运作模式,形成了一个双向闭路循环系统。以下我们要谈的是各个交易在商业技术方面的性质,从中也一样能得到明确的规则。

### (五)交易行为·交易守则·对上著贪婪或“共产”的取向有何启发·具体交易概略·启动礼物

库拉的具体交易规则主要是仪式性用品的赠予及回赠。赠予及回赠之间会隔一段时间,从几分钟到几小时甚或一年以上不等,而回赠的东西则要等值。<sup>4</sup>但它不能是讨价还价和算计之后的即时等价交换。库拉有非常严格的礼节,备受重视。土著人把它与常见的物物交换截然分开,物物交换在基里维纳语中称为 *gimwali*。许多时候他们批评某库拉程序做得不当、太急或不合礼节时,他们会说:“他把库拉当成 *gimwali* 来做。”

第二个十分重要的规则是回赠礼物的等值与否由回赠者决定,对方无法勉强。收到库拉礼物的一方必须回敬价值相等的礼物;换言之,他回赠的臂镯要与收到的项圈一样好,反之亦然。同时,一件礼物必须由另一件等值的物品相抵,不能用几件较差的物品顶替。虽然在正式回赠之前也可以用其他礼物过渡。

如果收回的礼物抵不上付出的礼物,土著人会十分失望甚至光火,但他也无计可施,不能恫吓对方,也不能就此结束伙伴关系。那么,是什么力量令双方遵守交易条款呢?这里涉及土著人的一个十分重要的方面:他们对财富和价值的心态。把纯经济本性强加给野蛮人的错误观念可能令我们有以下的错误想法:“人对财富的最基本、最原始的态度是只取不弃。对于原始人来说,这特点表现得最单纯。抓住就不要让它溜走成为原始人的人生指南。”<sup>5</sup>这想法的根本错误,在于它假设以今天的野蛮人为代表的“原始人”在经济方面不受传统和社会的制约。事实正好相反。虽然与每个人类成员一样,库拉土著也喜欢拥有、不喜欢放弃,但是,社会限定的得失观念却远远凌驾于他那好得恶失的自然取向。

然而,我们在库拉土著中所发现的社会规则并没有削弱他们的占有欲;相反,占有被认为是好的,财富是社会等级和个人优越不可或缺的副产品。但对土著人来说,占有是为了给予,而这正是他们和我们最不同的地方。人们期望一个拥有某物的人把它分给别人,他只是这物品的托管人和分配人;而一个人的社会等级越高,这个义务就越大。一个酋长有义务把食物给予每一个陌生人、访客,甚至村落角落里的流浪者,人们也期望他与别人共享他的槟榔子和烟草。一些上等人如果想给自己留点东西,那么他只好把它藏起

来。在新几内亚的东部,有一种特罗布里恩德造的三层大篮子特别受到重要人物的钟爱,因为它下面的一两层可以收藏体积不大的宝物。由此可见,权力的表征是财富,而富有意味着慷慨。吝啬是最卑鄙的品性,也是土著人惟·有强烈道德意识的东西,而好施则意味着乐善。

这种道德上的慷慨由于肤浅的观察和错误的诠释,导致另外一个谬种流传的偏见:野蛮人的原始共产主义(*primitive communism of savages*)。这个观念与想像中那贪得无厌、凶狠顽固的土著人形象一样,肯定是错误的,这一点在以下各章可以清楚地看到。

于是,在库拉中,土著人的道德标准使他们在交易中各得其所。他的地位越高,就越要突显他的慷慨。位高则任重(*noblesse oblige*),是社会准则对他们行为的规范,但这并不表示土著人总是欢欢喜喜、没有愤恨。很明显,一个人虽然很想投桃报李,但可能心有余而力不足。此外,由于人们竞相慷慨,也会出现人不敷出的情况。此时,他大概不会把怨恨埋在心中,而是到处传播他如何大方、对方如何小家子气。对方当然也不会善罢甘休,便还以驳斥,于是展开一场对骂。但要注意的是,不满归不满,双方都无意纠缠不休,更不会欺人太甚。事实上,双方都希望拿出慷慨的礼物,尽管是出于不同的原因。当然还要考虑到一个公平交易、出手阔绰的人,会比一个斤斤计较的人吸引更多的物品。

库拉贸易有两个主要的原则:第一,库拉不是物物交换,而是礼物之间的延时交换。第二,等价与否由回赠者决定,对方不能强迫,不能争辩,也不能取消交易。下面这个交易实例或许可以给我们一个初步的认识。

“比如说我是一个锡纳卡塔人,有一对大的臂镯可供交易。这时,从当特尔卡斯托群岛的多布开来一支旅团,辗转来到我的村落。我吹起法螺(*conch shell*),拿出臂镯,献给我的海外伙伴,并说出类似这样的话:‘这是 *vaga*(启动礼),将来你要还我一个大的 *soulava*(项圈)。”第二年,我去他在海外的村落,这时他可能已经有一件等值的项圈作为 *yotile*(回礼)回赠给我;但如果他尚未找到适当的回礼,他就要给我一串小的项圈,说明这并非正式回礼,而只是一个 *basi*(中间礼),意思是他迟些才正式给我回礼, *basi* 只表示信用,我这时也要回一个小臂镯。最后与 *basi* 相对的完成交易的礼品叫 *kudu*,意为成交礼物。”(同前引,第 99 页)

虽然库拉交易没有讨价还价,但对于伙伴的上等 *vaygu' a* 也有一套习惯和规定以保证出价竞逐,方法是送出各种索要礼(*solicitary gifts*)。“如果我刚巧有一对上好的臂镯,它必定广为人知,因为所有一流的臂镯和项圈都有自己的专名和历史。在库拉圈中,它们特别出名,到哪里都会引起轰动。自然,我的所有伙伴,不论是本区的还是外区的,都希望得到这件珍品。那些特别渴望得到的人便送来 *pokala*(赠与礼)和 *kaributu*(索要礼)。按规则,前者包括猪猡、上好的香蕉和甘薯或芋头;后者价值较高,或者是贵重的大斧头(称 *beku*)或鲸鱼骨制成的石灰勺具”(同前引,第 100 页)。对于索要礼的情况及相关的回礼和其他技术细节,我们在第四章再作介绍。

#### (六)库拉的相关活动及次要方面 • 独木舟的建造 • 附属贸易 • 它与库拉的真正关系 • 与库拉有关的仪式、神话和巫术 • 与库拉有关的丧葬禁忌及食物分派

我在上文叙述了库拉的主要规则,以便给库拉作一个初步定义。在本节,我打算说说库拉的相关活动和次要方面。库拉交易在隔着海洋的区域进行,而许多人为了按时赴约,要冒险出海。意识到这一点,我们就立即知道为了这些远洋航行,土著人需要做相当多的准备。和库拉有密切关系的初期活动很多,例如:建造独木舟、装备独木舟、准备粮食、确定日期、配置人手等。这些无疑是库拉的次要项目,但由于它们是与库拉有关的一系列活动,我们有必要加以描述。建造独木舟的详细情况,以及相关仪式、巫术、下水和试航、装备独木舟的有关风俗等等,都将在以下几章中详细描述。

另外一个与库拉密不可分的重要活动是附属贸易。库拉航海者前往遥远的地区会得到他们本土没有的自然资源,所以每次回来都是满载而归。此外,为了吸引海外伙伴,出海的独木舟都盛满外面最渴望的物品。这些物品有些打算赠予伙伴,但更多的是为了交换自己想要的东西。有时,土著人在旅程中自行搜索自然资源,例如,锡纳卡塔人在萨纳洛阿海湖中潜水寻找椎骨贝壳,而多布人则在特罗布里恩德南部的海滩捕鱼。附属贸易更可能进一步复杂化,因为有些大的库拉中心,例如锡纳卡塔,其工业制品对多布人价值不大。为了换取多布的货物,锡纳卡塔人要事先多次来到库波马的村落购置必要的物品。像建造独木舟一样,我们将在以后详细论述这些附属贸易,

这里只是略提一下。我们有必要恰当地看待这些次要的附属性活动的彼此关系及其与库拉主要贸易的关系。我曾说,相对于库拉正务而言,建造独木舟和普通贸易属于次要活动。这里需要解释一下。说这两个活动不比库拉重要,意思并不是要从社会目的论(social teleology)的角度对这些活动的相对价值表达哲学反思或个人意见。事实上,如果我们从比较社会学的观点、从外部审视这些活动并评估它们的真正价值,我们会发现贸易和独木舟才是真正的成就,而库拉只是推动土著人航行和交易的间接刺激而已。然而,这里我只打算作纯民族志而非社会学的探讨,任何社会学的分析都是在绝对必要的情况下,为了澄清错误概念和名词定义才被提出来的。<sup>6</sup>

我把库拉定义为主要活动,把其他活动定义为次要活动,是想说明这种主从关系是体制本身显示了的。通过研究土著人的行为和所有相关的风俗,我们看到库拉在任何方面来说都是主要的目的。为了库拉,土著人制定各种活动日期,进行准备工作,安排远程航行,决定人手编配。所有这些都是以库拉而不是以贸易为参照对象。启航时的大型仪式是为了库拉,最后进行的盘点仪式也是以库拉物品而不是以普通贸易计算。最后,在所有活动中都甚为重要的巫术也是专为库拉而设,甚至有些被施用于独木舟上的巫术也与此有关。在整个事务中,有些仪式是为独木舟本身而设,有些则是为库拉而设。独木舟的建造总是直接为库拉远航服务的。当然,这只有在看过了详细的描述后才能令人信服。现在我们需要做的是把主要的库拉和一般贸易之间的关系做出正确定位。

当然,有许多不知库拉为何物的部落也建造独木舟,并出海贸易;而即使在库拉圈内,如特罗布里恩德,也有几个村落不参加库拉,却仍然有自己的独木舟,并经常出海贸易。但所有与库拉有关系的部落,其相关活动都以库拉为主导,因此,建舟和贸易便成为其附属。这可以从体制的性质和活动的安排,以及土著人的行为和言论两个方面看到。

我希望现在我说清楚了,库拉是一个庞杂的制度。尽管它的核心内容可能看上去没有什么意义,但对土著人来说,它是人生中最要紧的追求。因此,它有仪典的性质,并处处涉及巫术。我们可以想像贵重物品的易手可以不牵扯任何仪式,但在库拉中却从来不是这样。即使有时只是一两条独木舟参加的小型旅程,带回不太多的 *vaygu'a*,土著人仍然遵守某些禁忌,仍恪守传

统的出发、航行和抵达规矩。即使只有一条独木舟参加,库拉旅行都是村中的一件大事,整个地区都会关注它;但典型的库拉旅程一般都有较多的独木舟参加,它们组织在一起,一致对外。上著人会举行宴会,分派食物,进行其他仪式。旅团会有一个领导人发号施令,他们除了一般的库拉禁忌和规矩以外,还要遵守特别的规则。

库拉仪典性质还和它的另一个方面——巫术,有非常密切的联系。“巫术的功效支配着库拉,与它支配土著人的其他活动一样。建造远航独木舟时,一定要施行巫术,使其稳定、安全、快速;独木舟造好后,也要用巫术保佑它在库拉中走运。另一类巫术可以避免航行上的危险。第二类巫术土语叫 *mwasila*,或称库拉专有巫术。这类巫术包括很多仪式和咒语,全都直接作用到伙伴的头脑(*nanola*)里去,希望使他心软、把持不定、乐于送出库拉礼物”(同前引,第 100 页)。

很清楚,一个像库拉这样与巫术及仪典发生密切联系的制度,除了有它深厚的传统基础外,必然也有许多传说。“库拉有丰富的神话,很多是关于很久以前神话祖先的历险记。由于这些祖先懂得运用巫术,所以他们能逃避危险、克敌制胜、超越障碍。此外,凭着他们的胆识,他们开创了许多先例,并成为风俗为后人所依从。但最重要的,是他们传授给后人巫术,使库拉能够一代一代地存在下去”(同前引,第 100 页)。

在某些区域(但不包括特罗布里恩德),库拉也和称作 *so'i* 的葬礼宴联在一起。十分有趣,也十分重要,我在第二十章会特别加以描述。

大型的库拉远航运动员的土著人很多,涉及整个区域,而成员的来源也按地域划分得很清楚。请看地图四,“图中有许多圆圈,每个圈代表一个社会学上的单位,我们姑且称之为库拉社区。每个库拉社区包括一个或几个村落,以一个整体的身份出航并进行库拉贸易。这个整体共同举行巫术仪式,有共同的领袖,有同样的交易物品的内外社会范围,其成员也一起参与巫术仪式。因此,库拉贸易首先包括库拉社区或几个邻近社区的内部交易;其次则是大规模的远航,同海外社区进行交易。在前一类的交易中,货物像涓涓细流一样不断在一个村的内部流动,或从一个村流往另一个村。至于第二类交易,则是一整批的贵重货物(每次都超过 1,000 件)在一次大的交易中,或更加准确地说,在同时进行的众多交易中易手”(同前引,第 101 页)。“库拉贸

易包括许多定期的海外远航,它们把各群岛联起来,并将大量的 *vaygu'a* 和附属贸易货物从一地运到另一地。货物被使用和消耗,但 *vaygu'a*(臂镯和项圈)却永远在库拉圈中循环”(同前引,第 105 页)。

我在本章对库拉下了一个简要的定义,我还一一列举了它最突出的地方,即土著人风俗、信仰和行为反映出来的、最令人瞩目的库拉规则,以期读者对该制度有一般的把握,然后才详细描述它的运作情况。但对于人类的社会制度来说,任何定义,无论怎样精确,都不可能让读者对它有全面的了解。要做到这一点,我仍需要具体解释它的运作,让读者掌握土著人怎样处理一个个阶段,以求描述抽象的原则怎样在现实中施行。

正如上面说过,库拉贸易通过两种活动进行:一种大型的海外远航,每次都涉及大宗的贵重物品的交换;另一种是内陆贸易,往往在几里内便易于多次。

大型海外远航是库拉最为引人入胜的部分,它展现了许多仪式、巫术和传统风俗,它们也涉及较多的行前准备活动。故此,我会在这方面花更多的篇幅。

由于我主要在博约瓦(即特罗布里恩德群岛)研究库拉风俗和信仰,所以,我会用博约瓦的观点先行描述一个海外旅团的典型程序:怎样准备、怎样组织和怎样出海。然后我们选择锡纳卡塔社区,看土著人怎样建造独木舟,施行下水典礼和首航仪式,我们会跟土著人一道出海,并介绍所有细节,这是一个远航库拉的类型。我会指出这支旅团和库拉的其他分支有什么不同,而为了这个目的我会描述另一个从多布出发的旅程,以及一个基里维纳到基塔瓦的旅团。最后,我将描述特罗布里恩德的内陆库拉、库拉的附属交易形式及其他地区的库拉,并完成对整个库拉的叙述。下一章我会描述特罗布里恩德库拉活动的前期阶段,先从描述独木舟开始。

## 注 释

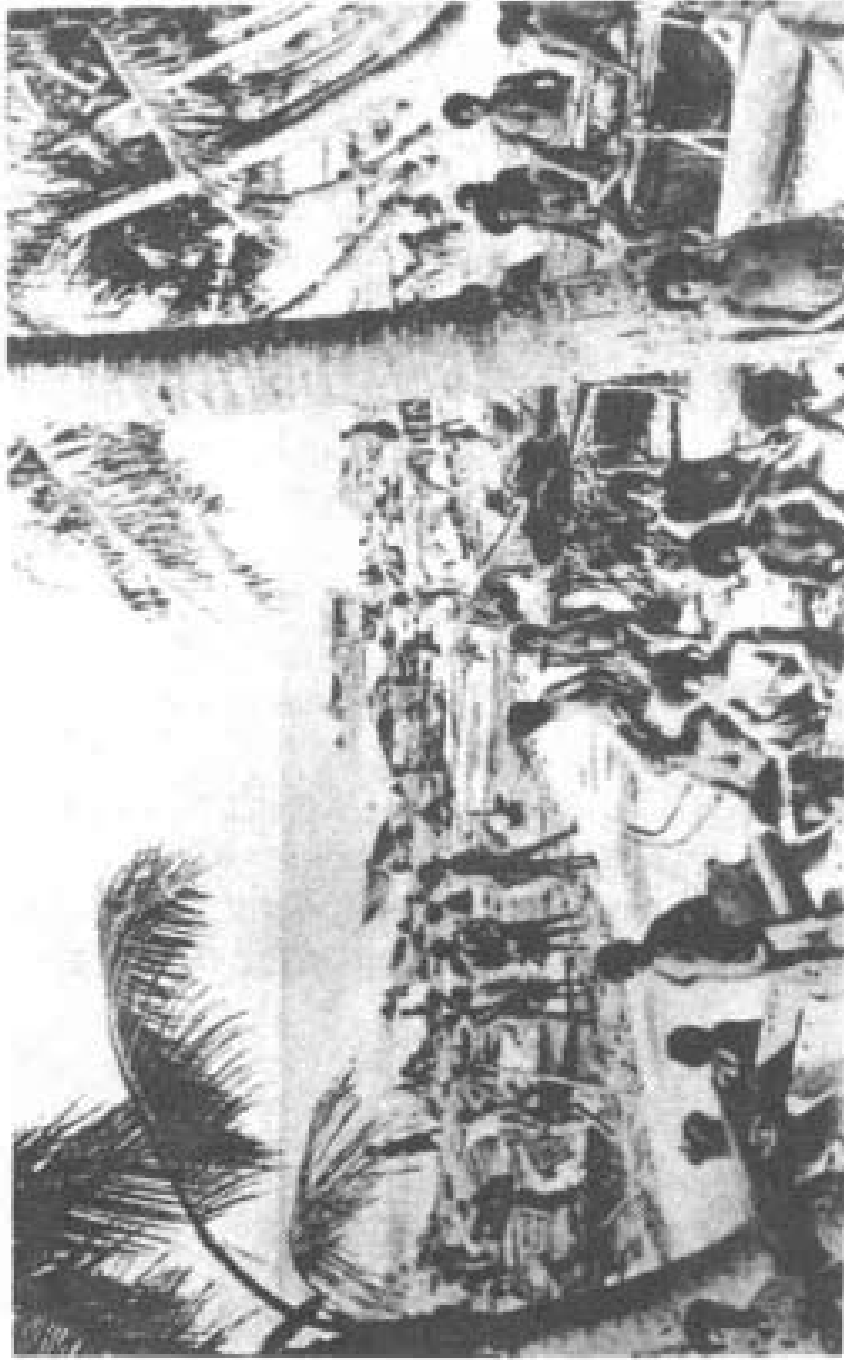
1. 我说“时下观念”,是指散布在经济学和民族学教材及评述中的那些东西。实际上,经济学是一个绝少触及民族学理论著作或田野工作材料的学科。我在 *Economic Journal*, 1921 年三月号上发表的“Primitive Economics”的文章中讨论了经济学的这个缺憾。

对野蛮人经济问题分析得最出色的书是 K. Bücher 的“Industrial Evolution”，英文版，1901 年，尽管该书也有许多缺点。例如，在原始贸易上，他的观点就很不充分。为了与他的野蛮人不具备国家经济的观点保持一致，他就认为土著人的任何货品流通都是通过抢劫、纳贡或礼物的非经济方式达成的。而本书的信息将不同于 Bücher 的观点。如果他读过 Barton 有关 *Hiri* 的描述（载塞里格曼的“Melanesians”），也不会坚持上述立场。

总结一下有关原始经济的研究就会发现，有说服力的作品竟如此寥寥。有一篇非常有用的文章对此作了总结，见 Pater W. Kopper 的“Die Ethnologische Wirtschaftsforschung”，载 *Anthropos*，第十、十一期，1915~1916 年，第 611~651 页及第 971~1079 页。

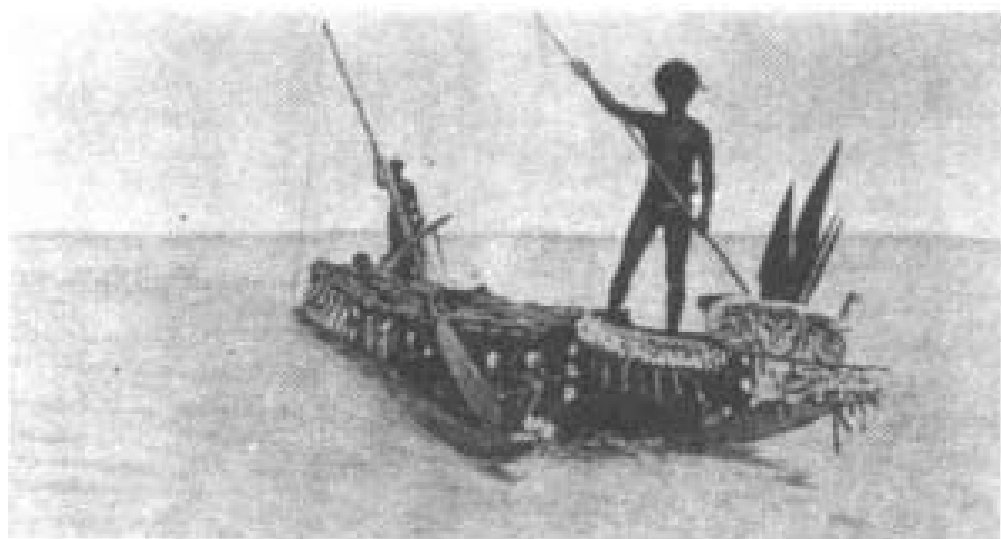
2. C. G. 塞里格曼教授在前引书第 93 页谈到，摩图人称臂镯为 *toea*，它们在莫尔兹比港地区和巴布亚海湾的地带进行贸易。在摩图和莫尔兹比港附近的考伊塔人中，臂镯很稀罕，价格可以高达 30 英镑，比在马辛地区的售价高得多。
3. 这个和下一个引言引自笔者初步研究库拉的文章，载 *Man*, July, 1920。文章号 51，第 100 页。
4. 为了避免随意使用“仪典性”（ceremonial）一词而导致的错误，我要简单做个定义。我称一项行动为仪典性的条件是：（1）公众的；（2）遵照确定程式进行的；（3）有社会学的、宗教的或巫术的重要性，并按其规则行事。
5. 这不是我的胡乱猜度，我可以给出实例证明已经有人提出过这种观念。但是，我不想在这里批评原始经济理论，所以，我不想用引文填塞这一章。
6. 在本书中，可能不必一定把所有起源问题、发展问题和体制史的问题都强行剔除。但我认为，把反思性或预设性观点和事实材料混在一起，是违反民族志方法的不可饶恕的罪过。





图片 20 锡纳卡塔海滩的一次库拉聚会

在大约半英里长的海岸上，停泊着八十艘以上的独木舟。在村中、海滩和附近，汇集着从基塔瓦到多布乐的大约四千余人。该图表明库拉把不同文化的人们汇集到一起，此处汇集的是基塔瓦、博约瓦、安富列特和多布人（第五页）。



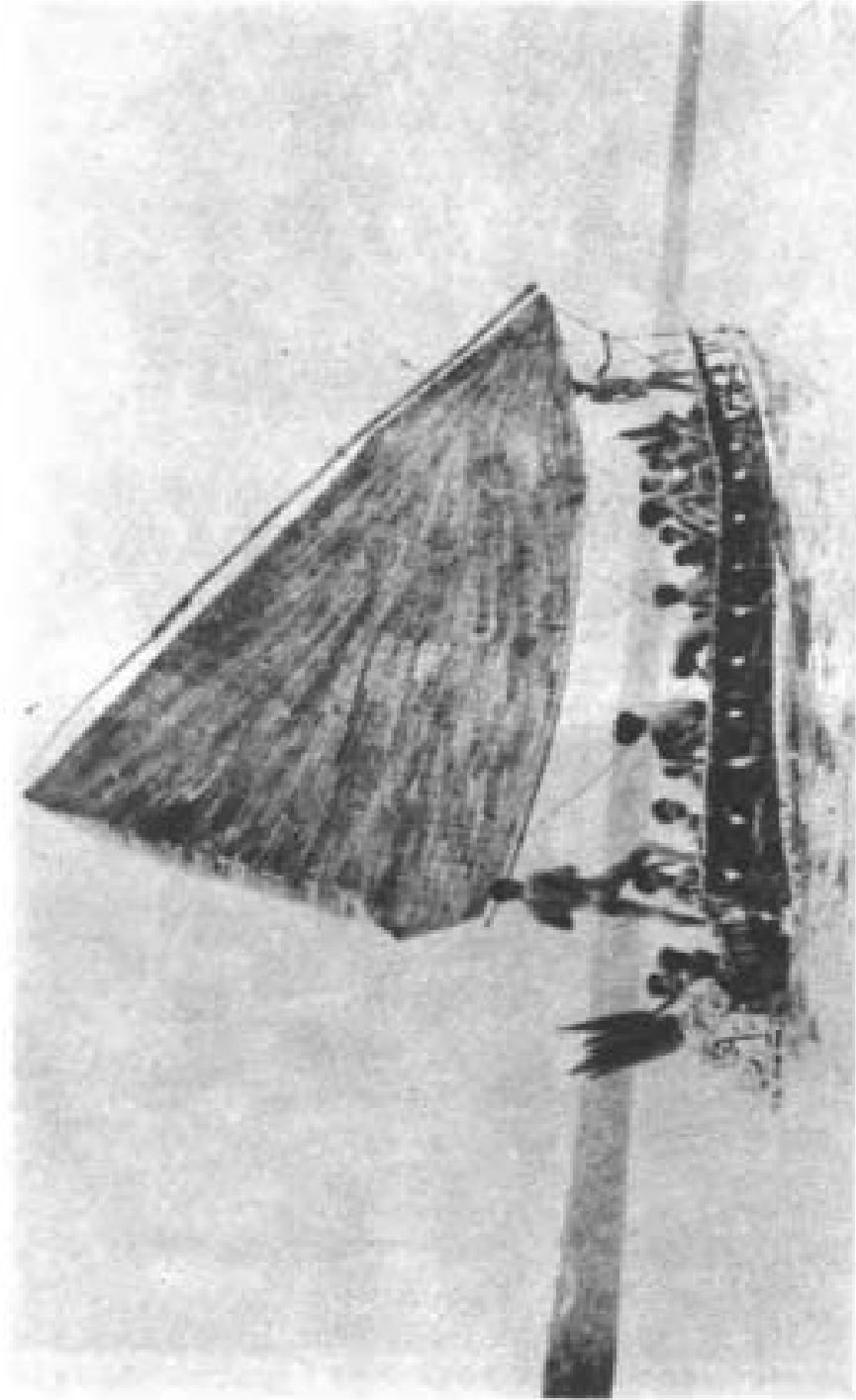
图片 21 一艘 masawa 独木舟

奥马拉卡纳的出海独木舟尼加达布阿，表明船头饰板、叶形桨和浮架的一般形式和装饰(第 99 页)。



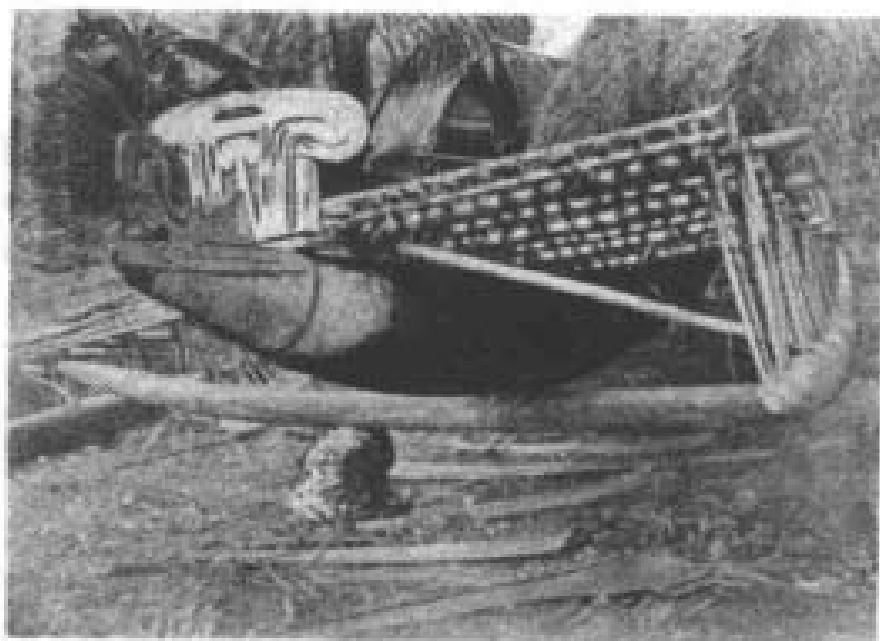
图片 22 独木舟入仓

博约瓦东海岸的独木舟很少使用，不用时就将其藏进仓库。仓库很像民居，只是非常大(第 100 页)。



图片 23 航行中的独木舟

该图表现独木舟的操纵和竞速(浮架高悬),独木舟的承载力。该船正常航行,承载 18 人(第 99 页)。



图片 24 逸船 (kalipoulo)

上图为独木舟特写,表明挖空部形貌、船舷围板和船体的相对宽度,以及独木舟的一般形状。下图表明浮架与船体的连接、船头、船头饰板和平台(第 99 页)。

## 第四章



### 独木舟及航行

#### (一)独木舟对土著的价值及重要性·独木舟的外形·它给予其使用者或主人的印象和感情·土著人对独木舟的浪漫情意

独木舟属于物质文化事项，因而，人们可以对其加以描述、拍照，甚至把它放在博物馆里供人欣赏。但是，人们容易忽略的是，即使把一条完美的独木舟标本摆在一个呆在家里的学者眼前，也不能让他认识独木舟的民族志真相。

造独木舟是有一定的用途和明确的目的的，是达到目的的手段。我们研究土著生活的人一定不要颠倒这个关系，不要搞物质崇拜。研究建造独木舟的经济目的及其各种用途，是我们深入进行民族志工作的初步手段；接下来收集的是社会学材料，指的是独木舟是由谁所有、由谁驾驶，以及如何驾驶，还有关于建造独木舟时的仪式和风俗、独木舟的典型生命史等，这可以让我们逐渐掌握独木舟对土著人的真正意义。

但这尚未真正接触到独木舟的要害，因为一艘船的材料是树皮还是木头，是铁还是钢，都只是在水手的生活中才有生命，它对水手的意义远远超过它的形体。对土著人来说，独木舟充满着传统和个人经验所带来的浪漫气息，这一点和白人水手的感受几无二致。独木舟是崇拜和敬佩的对象，是一个生命，有着自己的个性。

我们欧洲人因为熟知自己那先进的水上交通工具，往往轻视土著人的船只，认为不值一提。他们觉得土著人的船只好像儿童玩具，是一种解决航行问题的不彻底和不成功的尝试，我们则已经满意地解决了这个问题。然

而，对土著人来说，这笨重不堪、大大咧咧的独木舟是项伟大的、甚至奇迹般的成就，是个美好的事物（见图片 21、23、40、47、55）。他为它编织传统，饰以最好的雕刻，涂上油彩，并加入装饰。对他来说，这是驾驭大自然的利器，使他能够横渡险象环生的海洋，到达遥远的彼岸。与独木舟相关联的是充满惊险、希冀和欲望的海上旅程，这都在土著人的歌曲和故事中反映出来。事实上，在他们的传统、习俗、行为、言语里，我们可以发觉他们对独木舟的爱慕和激情，有如它是有生命的东西，这是航海者对他的船只特有的感情。

正是通过土著人对独木舟的感情，我看到他们最真实的民族志真相，而这也应该指导我们对其他方面的研究，例如，造船时和建成使用时的风俗与技术细节、经济活动，以及有关的信仰和传统，等等。民族学或人类学作为研究人的科学，不应该回避人的最深处，不应该回避他的本能和感情生活。

只要看一看图片（例如图片 21、24、39 或 47），我们便可以得到关于独木舟构造的一般概念：船身长而深，外侧担着一个平衡的浮架（outrigger float），和船身等长（见图片 21 及 23），并有一个横跨的平台，从船的一边到另一边。由于材料比较轻，使它比任何欧洲的远洋船只都可以更深地吃水，所以浮力也更大。前进时，它在水面上滑翔，随着波浪起伏，时而隐身在波涛之下，时而又踏浪而上。坐在独木舟的修长船身中，你有一种不安但畅快的感觉。只见独木舟乘风破浪，浮架在水上飞荡，平台左倾右斜，海水频频涌上。更妙的是，你蹲在平台或浮架上（后者要在大的独木舟上才行），会像悬在海面上一样，这时你觉得奇趣无比、惊险刺激。偶尔一个浪头打来，海水冲上平台，这笨头笨脑的独木舟会纵横回避，以美妙的姿态破浪而出。张帆的时候，它厚重的帆席窸窣作响，间杂以格格之声，独木舟徐徐而动；当它乘风破浪、扬帆向前时，水在船底下啾啾作响，金黄的帆在蓝天碧海中发出耀目的光芒，这情景令人陶醉，引人入胜。

然而，这些描述只能代表我作为一个民族志者的感觉，而不是土著人的。事实上，把我们的感觉和土著人的思想分开并加以正确的解读是十分困难的事。但如果研究者说着土著人的语言，并在他们当中居住过一段时间，他便可以相当准确地观察他们的感觉，从而探出他们的喜与忧。他会很快分辨出什么时候他的行为和土著人吻合，什么时候有分歧。

因此没错，土著人对好的独木舟会钦羨不已，他们可以很敏锐地注意到独木舟在速度、浮力和稳定性方面的差别，并作出感情上的回应。在一个晴朗的日子，突然吹起清新的微风，土著人会扬起帆，从水中收起 *lamina*（浮架），让独木舟鼓足劲头，破浪前进，溅起水花。我们不会弄错他们这时的喜悦心情。此时他们各就各位，全神贯注于独木舟的每一个动作。他们有些人会唱起歌，年轻人更是俯身拨木嬉戏。他们不停地谈论自己的独木舟的优点，分析不同独木舟的优劣，完全不知疲倦。在海湖沿岸的村落，小伙子们经常驾着小独木舟竞速，或探测海湖的隐蔽角落。他们享受着户外活动的乐趣，和我们并无二致。

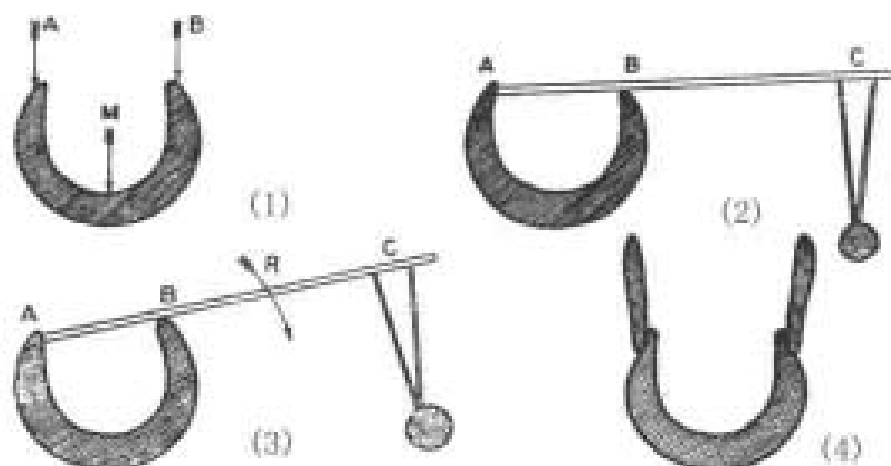
当你掌握独木舟的构造并亲身体会到它的实际功效时，你会发觉其外形的吸引力和独特性一点也不逊于它的内部。无论商旅远航或船队来访，一队独木舟在和谐的法螺声中出现在遥远的海面，三角帆像蝴蝶翅膀一般飞舞（见图片 48），这一幕令人难以忘怀。<sup>2</sup> 船队越来越近，你可以看到新漆的红、白、黑色和悉心装饰船头的独木舟在蓝色的海面上颠簸前进，舟上面吊着的白色大贝壳互相碰撞，丁当作响（见图片 49、55），这壮观的景象使你明白土著人对独木舟敬爱之情，并明白了何以他们把独木舟装扮得如此尽善尽美。

即使独木舟不是使用而是停泊在村落前的海滩，也好像是这地方的独特之处，与村落生活息息相关。特大的独木舟有时停放在仓库中（见图片 22），那是特罗布里恩德人建造的最大建筑物。在经常出海的村落中，独木舟只是简单地用棕榈叶覆盖着（见图片 1、53），以免太阳曝晒。土著人时常坐在这些独木舟的平台上拉家常、嚼槟榔、望海景。更小的独木舟则并排放在近海的沙滩上，随时准备使用。它们修长的曲线以及用木条组成的错综结构，常常是沿海村落的典型景物。

## （二）结合功能，分析独木舟的构造 • 特罗布里恩德群岛的三类独木舟

现在我们必须谈一谈独木舟的构造技术要点。同样，如果只是逐一描述独木舟的各个部分，把一个没有生命的东西拆成零件，是不能满足我们的要求的。我更有兴趣展示土著人怎样在造船的目的和建材、技术的限制中克服困难。

任何在水中的器物必须能浸在水中而不漏水,同时体积必须相当大。土著人的办法是挖空木头,因为木头较轻可以负重,而中间挖空更能增加它的浮力。但是,木头没有横向平稳性。请看独木舟纵切图[图一(1)],倘若重心在中间,重量向两边平均分布,独木舟就可以保持平衡。但任何偏向一边的力都会产生横向旋转力,使独木舟翻转(如箭头 A 或 B)。



图一:独木舟剖面图

但是,如图一(2)所示,在挖空的主体旁边伸出一段实心木头 C,便可带来较大的稳定性,虽然重量分布并不对称。有了这种装备后,如果我们对独木舟的一边加力[图一(3)A点],另外一边(B点)便会翘起,使附加的木头(C点)离开水面,由此产生一个相应的反向旋转力[图一(3)的箭头 R],使独木舟恢复平衡。因此,任何施加于 A 边的压力,都因这根木头的稳定作用而消除。如果压力作用在 B 边,则横木会浸没在水中,其浮力会构成轻微的稳定作用。但是显而易见,这边的平衡力较小。这种不对称的稳定,大大影响着驾驶的技术。因此在航行时,浮架总是在向风这一边。风力作用在船帆上,使 A 点向水面倾斜,而 B 和 C(浮架)则提起。这使独木舟非常稳定,能抵挡很大的风力。相反,如果风力作用在另一边,那么即使微风也会造成独木舟向 B—C 方向倾斜,独木舟的行进便会遇到很大的麻烦。

再看一看图一(2)和(3),我们可以发觉独木舟的稳定程度决定于:(一)体积,特别是挖空部分的深度;(二)挖空部分和浮架的距离 B—C;(三)浮架 C 的体积。这三者值越大,则独木舟的稳定性越高。一艘浅挖、低舷的独木舟



很容易被吹翻；而且，这样的独木舟在风高浪急的天气下航行，海浪也很容易冲入舱中。

(1)挖空的木头的体积自然决定于船身木头的长度和厚度。其实，只是简单地掏空木头的中间部分，也可以造出相当稳定的独木舟，然而这样做毕竟有限。不过，只要在独木舟两边加高一块或几块木板[见图一(4)]，便可大大增加它的体积和深度，而重量却不会增加很多。加高了的独木舟的船舷可以防止海水溅入。基里维纳的独木舟的船头和船尾都在横向加封了围板，围板上更是雕了精美的图案(图片 24、47)。

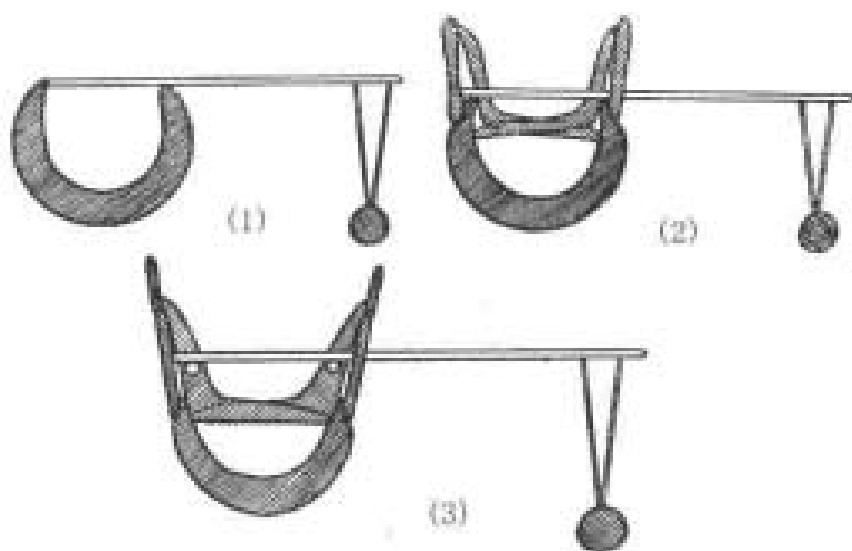
(2)浮架离开挖空的部分越远，独木舟的稳定性就越高。由于旋转力是  $B-C$  和木头  $C$  重量的乘积(图一)，所以距离越大，旋转力也越大；但另一方面，距离太大会影响独木舟的灵敏度。任何作用于浮木上的力量都会使独木舟倾斜，而由于土著人操纵独木舟时要走上浮架，所以  $B-C$  的距离也不能太大。在特罗布里恩德，这个距离大概低于长度的四分之一。大型的远航独木舟常在这个部分铺设一个平台。至于其他地区，这个距离可能更大，而独木舟的漂浮方式也不同。

(3)浮架(C)的大小。远洋独木舟的浮架体积颇大。但由于实心的木头吸满水后会十分沉重，因此木头太大也不合适。

以上的构造细节有助于我们了解以后的进一步介绍。虽然我曾说过这些技术细节并不重要，但如果不能掌握它们，那么，当我们说到独木舟的操纵和捆扎时，读者便会一头雾水。

特罗布里恩德有三种独木舟，目的各不相同。近岸的交通，特别是海湖中的交通，需要轻巧的独木舟，这种独木舟称为 *kewo' u* [见图二(1)及图片 24 上图和图片 36 右图]。捕鱼则需要一种叫 *kalipoulo* 的能出海的船只 [见图二(2)及图片 24、36 左图和图片 37]。最后，远洋航行需要最大型的船只，叫 *masawa*，它的装载量多、排水量大、结构坚固 [见图二(3)及图片 21、23 等]。土语称所有的船只为 *waga*。

关于第一类和第二类独木舟，我要简单说几句话，以便通过比较让我们对第三类独木舟有更深入的了解。最小型的独木舟的构造，只要看看图二(1)便可。这是把一根长木头中间挖空，再连接一根浮木做成。这种船只不会铺上木板，也不会有任何雕刻或平台。它通常是个人所有，为个人服务。它与



图二: 特罗布里恩德的三类独木舟  
(1) *Kruu'u* (2) *Kalipoulo* (3) *Masawa*

巫术及神话没有关联。

第二类独木舟如图二(2),它和第一类构造不同之处在于两旁有加高的木板,而船头也有雕上图案的围板。每边有六根龙骨,紧紧连接着伸出的木板和独木舟的挖空部分。这种独木舟常见于渔村。这些村落的村民分作几支捕鱼队,每队有一个头人,他是独木舟的主人,负责捕鱼时施行巫术。他的特权之一是得到最多的渔产,而捕鱼队成员也有权借用他的独木舟,并分享收获。这里,我们看到土著人的所有权不是一个简单的制度,除了一个主要业主之外,还有一群拥有部分权利的人。与这类独木舟的建造和使用有关的巫术、禁忌和风俗也不算少,并伴有许多神话故事。

最能显示工艺水平、最能够抵挡风浪、最花心思的自然第三类独木舟了[见图二(3)],这无疑是在土著人最伟大的工艺成就。它们在技术上与前两类不同的地方,在于建造时所花的时间和对细节的照顾程度,而基本构造则大同小异。独木舟的船舱由架在挖空部分之上的木板加上船头船尾的雕着图案的围板构成,它们用长而椭圆形的木板固定。整个木板架构用龙骨固定,如同第二类的捕鱼独木舟(*kalipoulo*)一样,但却契合得十分完好。独木舟结构用优质绳结绑缚,堵缝的手段也很彻底。雕刻图案对于捕鱼独木舟可

以马马虎虎,而在这里却近乎完美。这种独木舟的所有权更为复杂,而整个建造过程充满着部落的风俗、仪式和与神话有关的巫术,并总是与库拉远航直接相关。

### (三)——(五)大型独木舟(*masawa*)的社会学

谈过了独木舟给人的一般印象和心理学的意义以及独木舟工艺的基本特点后,我们接着谈 *masawa*(远航独木舟)的社会意义。

这种独木舟由一群人共同建造、共同拥有、共同享用,在这些方面都有章可循。独木舟的建造、拥有和航行等方面也都有特定的社会组织 and 安排。我们将在下面就这个问题作一简略的社会学探讨,并在以后的叙述中加以补充。

#### (三) - (A)建造独木舟的劳动力的社会组织 • 功能的划分 • 工作的巫术规则

我们看到,土著人建造独木舟是一项大型的经济活动。他们面临种种技术上的困难,需要知识和持续、系统化的努力才能克服,有时需要集体的劳动,这都意味着他们离不开社会组织。在工程的各个阶段,参与者需要互相协调合作,这就得有人发号施令。此外,也得有人拥有专门知识,可以做技术指导。最后,以基里维纳为例,劳力和专家需要收取报酬,因此也得有人有办法并愿意出资造船。<sup>3</sup>经济方面的安排建立在以下两点上:(1)社会学意义上的功能划分;(2)巫术指定的工作规则。

(1)社会学意义上的功能划分。首先是独木舟的所有者,即村落或更小地区的酋长或头人,负责整个建舟工程:付出酬劳、聘请专家、委派工作及调集劳力。

除了独木舟主人之外,还有一个技术人员便是“造船专家”,他在社会学意义上很重要。他懂得建造独木舟、雕刻图案、施行巫术,这些技术功能可以但未必由同一个人担负。独木舟的主人只有一个,但技师可能有两三个。

第三个与建造独木舟有关的社会学成分是劳力。劳力还可分为两类:第一类人数不多,是独木舟主人或造船专家的亲朋好友,参与整个建舟过程。

第二类是一般的村中上著,只参加建舟过程中需要集体劳力的部分。

(2) 巫术指定的工作规则。博约瓦土著人十分相信巫术的功效,把它发挥到所有的重要关怀上。事实上,我们会发现,巫术渗入到所有的工业和集体活动(这些活动数量甚多),以及那些明显涉及危险或无把握的行动之中。除了造船巫术外,我们还将描述独木舟起航、沉船及救援、库拉及贸易、捕鱼、寻椎骨贝壳,以及在外地不受攻击等巫术。我们有必要全面透彻地了解巫术对土著人的意义及其在土著人的重要追求中所扮演的角色。稍后我们将专辟一章谈谈基里维纳的巫术观念和实施情况。这里先描绘一个轮廓,特别是独木舟巫术的轮廓。

首先,我们要知道,土著人对巫术有高度的信仰。从他们的行为可以看出这种信仰可谓到了坚定不移的地步,即使在许多观念和习俗已经受到侵蚀的今天仍然如此。在社会学上,我们或许可以说这是传统对人施加的力量,即社区行为受部落传统法则和风俗影响。在特罗布里恩德,建造独木舟时一定要依据巫术的指引,不得稍加更改,因为传统力量甚大。直到目前为止,没有一条 *masawa* 是在没有巫术的指导下建成的,甚至没有一个不是在完全遵守所有仪式和典礼之下建成的。迫使土著人一定要根据传统方法行事的力量,首先是人的社会惰性(*social inertia*),这也是任何保守倾向的基础。其次,人们相信如果不服从传统必会招致恶果。以独木舟而论,特罗布里恩德人十分肯定不按巫术建造的独木舟必然经不起风浪,航行也不会一帆风顺,而在库拉时也不会交好运,因此,他们从来不会置巫术于不顾。

在神话中(见第十二章),我们可以清楚地看到是巫术给予了独木舟速度和其他力量。土著人说,如果不是失去了有关巫术,独木舟其实可以飞行。他们对此深信不疑。

我们也需要正确理解土著人如何看待巫术和技艺的关系。两者都被认为不可或缺,但却各自发挥作用。换言之,无论巫术怎样神通广大也不能补救低劣的技艺。巫术和技艺各有其范围,建造者利用本人的技巧和知识使独木舟平稳快速,而巫术则再帮上一把。如果独木舟造得不好,土著人知道它必然行驶缓慢而且难以驾驭。但如果造得一样好的独木舟,其中一个在某些方面比另外一个强,那便是巫术的功劳。

最后,从社会学的角度看,在独木舟的建造过程中巫术的经济功能又是

什么呢？它是否只是一种外部的行为，与造船的实际工程和组织全无关系？巫术，从经济的角度看，是否只是浪费时间呢？否。从以下的叙述中我们将看到，巫术给造船活动以秩序，并在调动社区合作和集体劳力方面发挥着重要作用。正如前文所说，巫术激励了参与工作的人，使他们对工作的效率充满信心。这种心理状态对任何困难和复杂的事业都十分必要。巫师被认为是拥有特殊力量的人，可以控制独木舟。人们对他的信任使他成为自然的领袖，让他发号施令、制定日期、分配工作及策动劳力。

巫术不是无用的废物，也不是工作的负担，它是一种心理力量，使人们对工作充满信心，认为成功是必然的，巫术成了某种自然领袖。<sup>4</sup>因此，建造独木舟的劳力组织一方面是基于功能的划分（即分为独木舟拥有者、专家和一般协作者），另一方面则是基于劳动和巫术的结合。

#### (四) - (B) 独木舟所有权的社会学 • *toli* 关系 • *tolwaga*，独木舟的“主人”或“所有者” • *toliwaga* 的四个特权和功能

所有权，就其最广义而言，是物品与其社会的关系，通常十分复杂。在民族志中，我们必须避免把该词定义得过于狭窄（不要比这个定义狭窄）。因为在不同的区域中，所有权的类型可以大为不同。我们尤其不能把我们社会对所有权下的特殊定义强加到其他社会中去，这样做会造成严重的错误，因为很明显的是，我们定义的“所有”预设了高度发达的经济和法律条款，把它应用到土著人的社会将毫无意义。更坏的是，这样做会在叙述中夹杂许多先入为主的观念，使我们在进入正题之前扭曲了读者的视线。

在每一类型的土著社会中，所有权都有其特殊的意义，因为每个类型的风俗和传统都给词语以不同的功能、礼仪和权利。此外，能够享受这些权利的人的社会幅度也是各不相同。在纯粹个人所有和集体所有之间，所有的方式有无数的组合。

在特罗布里恩德的语言中，有一个词可以近似地表达“所有”之义。它是一个前缀 *toli* 放在所有物的前面。因此，复合词 *toli-waga*（中间不作停顿）表示独木舟（*waga*）的“主人”或“所有者”，*toli-bagula* 表示园圃主人（*bagula* 即园圃之意），*toli-bunukwa* 表示猪的主人，*toli-megwa* 是巫术的主人或巫术专家，等等。这个词可以用来理解土著人的意念，但与其他情形一样，我们也要

审慎。因为第一，像所有其他土著人的抽象词语一样，它涵涉的范围很大，在不同的场合中有不同的意义。对于同一件物品来说，会有不少人同时声称是它的 *toli*。第二，对于某物件有全面和实际使用权的人，未必可以自称是它的 *toli*。

以独木舟的所有权为例：在这种情况下，*toli* 这个字眼只限于男性，称 *toliwaga*。有时他的母系近亲，如他的兄弟或外甥也自称为 *toliwaga*，但这时是滥用了的。在土著人心目中，仅仅能够使用这个头衔已是无上光荣了。特罗布里恩德人有渴望出名和得到他人赞赏的野心、虚荣和愿望，读者在以后的叙述中将会十分熟悉这个社会心理学特点。对于这些土著人来说，库拉和库拉旅程同样重要，他们会把独木舟的名称和它的 *toli*（主人）的名字连接起来。他们会认同独木舟主人的巫术力量和独木舟在航行和库拉中的好运；他们会经常说某某人在这里或那里航行，他的独木舟速度是怎样的快；而在叙述中，他们以主人的名字代替独木舟的名字。

现在再说这个关系的决定因素，最重要的一点就是它总是定位在酋长或头人身上。在介绍特罗布里恩德人的社会学时我们看到，村落社区总是处于酋长或头人的权威之下。他们的权威无论限于一个小村落还是遍及整个区域，都有办法积累大量的农产品（酋长的分量重，头人的分量小），足够他们支付因社区活动而产生的额外支出。他也拥有体现为贵重物品（称为 *vaygu'a*）的财富，同样是头人的不多而酋长的多。但只要不是无名之辈，每个土著人都起码有几把石刀、几条 *kaloma* 腰带及几件 *kuwa*（小项圈）。因此，在所有的部落经济活动中，酋长和头人都能负担起所需的支出，并在整个活动中获取最大的利益。以建造独木舟为例，我们见到酋长以工程主要组织者的面貌出现，并享有 *toli* 的称号。

他的这种强大的经济地位与基于等级或传统权威的权力相辅相成。至于小头人，他的权力来自他作为一个大亲属群体（图腾氏族分支）头人的身份。两者结合在一起使他能够动员广大的人力并给予报酬。

*toliwaga* 的称号除了它的一般社会地位外，还意味着这个称号的主人要履行一系列社会功能。

(1)首先是正式的礼仪特权。*toliwaga* 有权就所有有关航行和独木舟建造的事情代表他的社区发话。他召开部落的正式和非正式会议，提出远航队

的出航日期。然而这个提议权纯粹是名义上的，因为不论是造船和还是航程，日期都由外因决定，如海外部落的互惠、季节、风俗等。但这个特权严格地由 *toliwaga* 所有，并为土著人高度尊重。这个主人、仪典主持人和总发言人的地位，在建舟的各个阶段及建成后的使用期间都保持着，这一点我们在所有库拉的仪式中都可以看到。

(2)从独木舟取得经济收益的并不只限于 *toliwaga* 一人，但他无疑取得了最大的份额，他也理所当然拥有参与库拉队伍的绝对优先权。他在每一次库拉活动中都得到最多的库拉宝物和其他物品，这或许是由于他的酋长或头人的地位所致，而与 *toliwaga* 无关。但他有权把独木舟租借给他人，并从中取得报酬，这是相当明确而严格的。一个不打算出海的头人可以经常把独木舟租给另外一个地区的头人去远航，原因是借用独木舟的头人或酋长未能及时修理好或造好自己的独木舟。租用的报酬叫 *toguna*，其形式是一件 *vaygu'a*。除此之外，在该旅程中得到的最好的一件 *vaygu'a* 也会库拉给租出独木舟的人。<sup>5</sup>

(3) *toliwaga* 在独木舟的事务上有明确的社会特权和功能。他可以选择他的海员，他有名义上的权力挑选或拒绝参加库拉旅程的人。但在这里，他的特权也因客观环境对酋长的限制而大受限制。例如，依据土著人的法权观念，他的 *veyola* (母系亲属) 对他的独木舟享有很大的使用权。此外，酋长很难有充分的理由拒绝一个社区里有地位而又想参加远航的人。但如果真有理由，或这个人开罪了酋长使两人交恶的话，他也不会试图上船，这种情况事实上是有的。另外一类享有当然出海权的人是航海专家。在沿海的村落，像锡纳卡塔，有许多这样的专家，而内陆的村落，例如奥马拉卡纳，则为数极少。所以在这些内陆村落中，有的人总是乘船出海，并时常对航海的事情谈得口沫横飞，可是他们却从不敢自命为 *toliwaga*；即使人们给他们这个名头，他们也断然拒绝。总的来说，酋长选人的特权受两个条件限制：一是被选人的等级，二是被选人的航海本领。我们在上文看到，酋长在建造独木舟方面执行一定的功能，我们以后还将看到，在航海方面他也一样有清楚的角色。

(4) *toliwaga* 这一称谓包含一个特别的意义，那便是履行巫术责任。我们稍后会明白，在建造独木舟的过程中，巫术由造船专家施行。但与航海和

库拉有关的巫术,却由 *toliwaga* 主持,后者在理论上必须懂得独木舟巫术。巫术在这里的角色以及与之有关的禁忌、仪典活动和特殊风俗,我会在以后叙述一次库拉航程时一一介绍。

#### (五) - (C) 有关操纵独木舟及人员配置的社会功能划分 • 特罗布里恩德船业的统计数据

对这个题目我们不会说得太多,因为要得到真正的理解必须先知道航海的技术。我们把这个话题留待以后(第九章第二节)讨论。在这里可以说的是,独木舟的人数一定,并各司其职。例如,有人专管独木舟的方向,于是他负责掌舵。实际上并不存在有特殊职责和权力、不同于 *toliwaga* 的船长职位。如果独木舟主人是一个航海好手,他便领导出海并号令一切,不然,船员之中技术经验最好的人便在有困难和危险的时候提出建议。然而,一般来说,每人都知道自已的责任,会按正常的程序行事。

这里必须介绍一下独木舟在特罗布里恩德的具体分布情况。只要看一看博约瓦的地图,便可知道不同的地区航海机会不同,并不是所有地区都可直接出海。在大海湖附近的渔村因为经常出海捕鱼,自然有更多的机会培养航海和造船人材。事实上,我们发现有两个内陆区(蒂拉陶拉和库波马)对造船和航海一无所知,也没有船只;东岸基里维纳和卢巴的村落由于没有直接的出海航道,每村也只剩一艘独木舟,也没有造船专家;而在海湖附近的村民中有很多航海好手和造船专家。建造独木舟的最佳中心在瓦库塔和开卢拉两个岛上,其次则是锡纳卡塔村,那里也有许多船只。基塔瓦岛是传统的造船中心,目前最好的船只和最佳的雕刻都来自这里。在独木舟的介绍中,我们必须包括这个实际属于北马辛东部而不是西部的岛屿,因为所有博约瓦的独木舟神话和独木舟工业都与它有关。

目前,在特罗布里恩德和基塔瓦大概有 64 艘 *masawa* 独木舟。在这些独木舟中,约有 4 艘属于不参与库拉贸易的北区,其余则纯粹为库拉而造。在以前数章中我曾提及“库拉社区”,即那些一起参加库拉、一起出海远航、互相进行内部库拉交易的村落群。以下我们把独木舟的数目依据它们所属的库拉社区分列如下:



基里维纳	——		8 艘独木舟
卢巴	——		3 艘独木舟
锡纳卡塔	——		8 艘独木舟
瓦库塔	——		22 艘独木舟
开卢拉	——	大约	20 艘独木舟
基塔瓦	——	大约	12 艘独木舟
全部库拉社区			60 艘独木舟*

这个数目把北区的独木舟也算进去了，但后者从不参加库拉。粗略估计，过去的独木舟数目应该比现在多一倍，因为首先有些村落过去有独木舟，现在一个也没有，此外，几代以前便荒弃的村落也为数不少。约半个世纪前，只是瓦库塔便有 60 艘独木舟，锡纳卡塔至少有 20 艘，基里维纳有 20 艘，卢巴则有 10 艘。那时，当锡纳卡塔和瓦库塔的全部船只再加上安富列特和特瓦拉的二十三只船向南面的多布航行时，其阵容颇为浩大。

说到基里维纳独木舟的主人，自然最重要的是奥马拉卡纳的酋长。他这艘独木舟总是船队的前锋；换言之，在称为 *uwalaku* 的盛大库拉仪典中，它是领队。它平常呆在考卢库巴沙滩的一个大仓棚中（见图片 22、30），距离村庄大概一英里路，这个海滩也是所有新独木舟建造的地点。这艘独木舟有一个名字叫尼加达布阿（*Nigada Bu'a*），即“求取槟榔子”的意思。每艘独木舟都有一个名字，有的名字像上述的例子一样，只表达一个意念，有时则是纪念一个特殊事件。一艘新独木舟建成后，通常继承它前身的名字，但有时也会另取新名。目前的这艘奥马拉卡纳独木舟是由一个来自基塔瓦的造船师建造的，他也雕刻了船头围板的装饰图案。现在在奥马拉卡纳已经没有造船和雕刻的好手了。建造后期的咒语应该由现在的酋长图乌卢瓦念诵，但由于他记性不好，改由一个亲属替代。

基里维纳所有其他的独木舟都是放置在东岸洁白沙滩上的仓库里。每个村落的酋长或头人便是 *toliwaga*。在卡沙纳伊，奥马拉卡纳的一个分支村落，独木舟的名字过分自谦，称 *tokwabu*，即“不出海的人”。这艘独木舟由伊宾纳（*Ibena*）酋长建造，他和图乌卢瓦等级相同，只是权力较小，但同样是 *toliwaga*。独木舟的其他名字包括：库亚马塔姆（*Kuyamataym*），意即“请你小

心”，含有“我会超越你”之意；里卢塔(Liluta)的独木舟叫斯亚伊(Siya'i)，它是曾经关押过某些里卢塔村民的政府机关的名字；图仆沙(Topusa)——飞鱼；亚瓦乌(Yagwa'u)——稻草人；阿卡塔乌(Akamta'u)——“吃人”，因为它是多布食人族送的礼物。

在卢巴区，目前只有三艘独木舟，其中一艘属于奥利维勒威村等级最高的酋长，这是特罗布里恩德群岛最大的独木舟。另外两艘属瓦维拉村所有，分属两个头人，每人统治村中的一个部分。其中一艘可以在图片 27 上见到，人们正对它重新进行捆扎工作。

包括许多村落的锡纳卡塔大居住群也拥有独木舟。这里约有四个建舟技师和雕刻家，而几乎所有的人都对建造船只有深刻的认识。在瓦库塔，专家人数比这里还要多，在开卢拉和基塔瓦情况也是一样。

## 注 释

\* 原文如此。实际上合计是 73 艘。

1. 拿我们欧洲人的精美船只和土著人的笨拙、弱不禁风的独木舟比较，后者简直是个笑话。这是许多业余民族志者的流行说法。他们往往把土著人简陋的船只说成“皇家游艇”，有如把酋长取笑为“皇帝”一样。这种说法无疑幽默，但我们应该科学地看这个问题，我们第一不应歪曲事实，第二应该认真细致地研究土著人对他们的船只的感受和看法。
2. 我在迈卢见到的蟹爪帆更是好看。它们被用在南部海岸，在其西面则用在莫尔兹比港的双桅船 *lakatoi* 上。实际上，我想像不出有什么比一支蟹爪帆船队更令人难以忘怀的了。它们曾出现在英属新几内亚的邮票上，由已故的殖民总督巴顿(Francis Barton)船长发行。另见塞里格曼的“Melanesians”中的图片 12。
3. 整个部落的生活都建立在持续不断的物品收授之上。参见上面提到过的文章，载 *Economic Journal*, March, 1921。有关这个问题的论述见第六章(四)~(七)。
4. 这个观点在另一篇文章中讲得更全面，见“Primitive Economics”，载 *Economic Journal*, March, 1921；试比较第十七章第四部分的体系巫术。
5. 租用 *masawa*(远航独木舟)的方法与租用渔船不同。后者的佣金是给出一部分鱼，这称为 *uwaga*，该词汇适用于所有租用的物品。所以，如果渔网、猎具或进行沿岸贸易的小船被租用，那么所得的一部分就要拿出来作为 *uwaga*。

## 第五章



### waga 的建造仪典

#### (一) 建造独木舟是库拉程序的一部分 • 巫术及神话 • 建造独木舟的准备及仪式阶段

建造远航独木舟 (*masawa*) 与库拉的整个程序密不可分。如前所述, 在所有参加库拉的村落中, *masawa* 独木舟的建造和修补都直接和库拉有关。就是说, 库拉航程的日子一旦确定, 村中所有的船只都必须进行彻底的检修, 太破旧、不能修好的则必须用新的取而代之。翻修和再造船只在后期仪式阶段的分别很少, 我们将合并讨论。

对土著人来说, 建造独木舟是库拉的第一个环节。从伐树的那一刻起到完成整个航程回来为止, 是个持续不断的过程。此外, 我们会看到建造的各阶段不时被巫术仪式打断, 有些仪式和独木舟有关, 有些与库拉有关。因此, 建造船只与开始库拉交错在一起。独木舟的下水, 尤其是 *kabigidoya* (正式展示的探访), 既是造船的最后程序, 也是库拉的开始。可以说, 在介绍建造独木舟的同时, 我们也揭开了库拉航程一连串活动的序幕。如果漏去了造船部分的叙述, 库拉的介绍便不能谓之完整了。

在本章里, 我们将会依据这些活动在部落生活中的先后次序逐一阐述。这些次序遵从风俗和信仰的指示, 后者比前者更为严格。在进行连续的叙述时, 我们应谨记, 在这些活动背后有着明确的社会学机制和调节土著人劳动、巫术的观念系统。在上一章已讨论过有关的社会组织, 其中包括独木舟所有者、专家、为数不多的协作者以及整个社区, 他们在工作的组织和执行上都各有功能。至于统摄各种仪式的巫术观念, 我们将在活动的发生

过程及在以下几章中加以分析,在第十七章我们也将再作讨论。这里只需说明这些巫术观念分属不同的观念系统。与独木舟直接有关的是那些基于飞行独木舟神话的巫术观念,其目的是赋予独木舟以全面的优点,特别是赋予独木舟以速度。另外一类仪式主要是驱魔法(exorcisms),针对的是土著人十分害怕的中邪(*bulubwalata*)。第三类巫术系统是在造船期间施行的库拉巫术,它有自己的神话范围,虽然被施于独木舟身上,但其主要对象则是 *toliwaga*,为的是祝福他在库拉交易中有丰富的收获。最后,在整个程序开始之前,有些巫术是针对邪恶的木鬼 *tokway* 的。

独木舟的建造分为两个主要阶段。两者不同之处在于工作的性质、涉及的巫术,以及一般的社会学环境。在第一个阶段中,人们准备独木舟的部件。他们伐倒一棵大树,把它修裁成一块木料,然后挖空中间部分,使之成为船身;再就是准备舷板、围板和木条。这些工作的进度缓慢而悠闲,由造船师和几个助手负责,他们都是他的或 *toliwaga* 的亲戚朋友。这一阶段通常费时甚久,从两个月到六个月不等。工程断断续续,视造船者的其他事务和心情而定。该阶段的仪式和符咒属于 *tokway* 巫术系统和飞行独木舟的巫术范围。这个阶段也包括雕绘船头围板,这项工作有时由造船者负责,但如果他不懂雕刻,则由另一个技师执行。

第二阶段则牵涉大量而频繁的集体劳动,通常说来这个阶段为时甚短,连歇工在内一般也不超过一两个星期。真正动用全社区人力的时间只是三五天而已。这些工作主要包括把各舷板和围板拼合固定,并把不合尺寸的板块修长补短,使它们互相吻合。其次则是浮架的安装和固定、堵缝和髹漆等,造帆也属于这个阶段。一般来说,独木舟的船身是一次性造好,约费时一天,工程包括:安装船头、拼合龙骨和木板、修齐和捆扎固定。安上浮木、捆扎浮架和平台则另需一天。堵缝和髹漆还要另外一轮或两轮工作,造帆也要一天。这些时间只是一个大略估计,因为独木舟的大小和劳力的多寡会产生很大差异。伴随独木舟建造第二阶段的,是库拉巫术和一系列施诸于独木舟身上的驱魔法。施行巫法的是独木舟的主人而非造船者或技术专家。专家指导整个工程的技术细节,在这方面他还得到其他村落的造船者、造帆专家、*toliwaga*,以及其他有地位的人的协助和建议。独木舟的捆扎固定使用一种特别坚固的绳结,称为 *wayugo*,并施以属于飞行独木舟巫术系统的主要仪

式和咒语。

## (二)第一阶段:驱赶木鬼 *tokway* • 运送木材 • 挖空木材及有关巫术

决定了要造一条 *waga* 之后,第一步便是要找一棵适宜做船身的大树,这在特罗布里恩德并非易事。由于整个平原已开辟为园圃地,所以只有一小片环绕全岛的珊瑚脊的肥沃上地仍然长有树林。土著人必须在这里找到合适的树木,伐倒后运回村子。

选定了一棵树后, *toliwaga*、造船师和几个助手便来到大树边,举行伐树前的仪式。他们在树干上割开一个缺口,放入一些食物或槟榔片,这是给 *tokway*(木鬼)的祭物。然后巫师开始念诵咒语:

### VABUSI TOKWAY 咒语

下来,噢!树上的精灵,木鬼 *tokway*,下来!下来,树杈上和树枝上的精灵!下来,吃吧!到珊瑚层那边去,聚在那里,留在那里,喊在那里,叫在那里!

从我们的树上下来,老鬼!这是条被人咒骂的独木舟,这是条被人耻笑的独木舟,你已经被赶走了!明早太阳升起的时候,你给我们帮助,放倒这条独木舟。这是我们的树,老鬼,放手吧,让它倒下!

这个咒语虽是意译,却尽量逐字逐句贴近原文。意思上远比一般的特罗布里恩德咒语清晰。在第一部分中,他们用不同的名字唤起 *tokway*,请它搬走,到另一个可以安居的地方。在第二部分,咒语所提到的几个形容词全都带有不客气和不吉祥的色彩,这自然是要强迫 *tokway* 离开。在博约瓦, *yoba*(被驱赶)在某些情况下是很大的侮辱,并且经常要马上服从。如果行动者是当地村落氏族分支的人而被驱赶者是外人,更要如此。*yoba* 在任何时候都是严厉的行动,不会随便乱用,而在这个咒语中我们可以看到它的社会学意义:大树被叫做“独木舟”( *waga*),这是土著语言特有的预报方式,因为这棵树将被造成独木舟。

这个咒语的目的,每一个字都说得十分清楚。而土著人也证实赶走 *tokway* 有绝对的必要。但是,如果不把它赶走,会有什么后果呢?这在土著人的传统中没有清楚一致的说明,而从咒语和仪式内容中也看不出头绪。有

些人告诉我独木舟会因此而变得笨重,也有人说木头上会出现节疤,或者船身出现破洞,或者独木舟会很快腐烂,等等。

虽然并不太清楚驱赶 *tokway* 的理由,但是认为它的存在会带来危险和坏影响的信念却颇为普及,而这也符合土著人信仰中所描绘的 *tokway* 的特性。虽然 *tokway* 所做的事不外乎是小小的恶作剧,例如,突然吓人一跳、偷窃或把人射痛等,但总的来说它是有害之物。*tokway* 居住在树木、珊瑚石和大石头上,通常在沿海山脊上充满外露石层和碎石的原始丛林(*raybwag*)中。虽然据说它随时可以隐身,但有些人声称见过 *tokway*。它的皮肤是棕色的,像博约瓦人的一样,但它有长而光亮的头发和长长的胡子。它经常晚上出动,专门吓人。虽然很少见到它,它的鸣叫却时常在人树的树梢上发出。有些树很明显住了很多 *tokway*,因为你很容易听到它们的鸣嚎。土著人有时在经常听到 *tokway* 鸣叫或受到它们惊吓的树下举行仪式,念诵上述咒语。

在与人的接触中,*tokway* 露出它们的恶劣面目:它经常晚上前来偷嘴吃。曾经有许多这样的例子:人们见到一个人从粮仓中偷甘薯,但要来逮他的时候,他却“噗”的一声消失了——原来他就是 *tokway*。此外,有些轻微的疾病也是 *tokway* 在作祟。体内的痛楚,例如,像被人捏、被射中或刺中而导致的痛楚,通常也是它的杰作。因为它可以运用魔法把小而尖的东西塞到人的身体里。好在有些人也懂得把这些东西从身体里拿出来的魔法,根据一般的巫术通则,这些人自然也能够作法令人受到这样的痛苦。过去,*tokway* 曾把这些巫术和反巫术传授给一些人,自此以后,它们便被一代一代地传了下去。

让我们回到独木舟的叙述上吧。仪式完成后便开始伐树了,在石器仍然是主要工具的去,这肯定是个十分艰巨的过程,因为它需要相当多的人。有些负责砍树,有些则要用钝石片重新打磨石斧。旧的方法有如一小口一小口地啃树,因而需要很长的时间才能造成足够的缺口扳倒大树。树倒下后,初步的修饰工作要在现场做。首先是砍掉树枝,然后制成一个有适当长度的木头。这木头需要再挖空,成为独木舟的形状,这样可以减轻它的重量,接着要把它拉到村里或海边去。

搬运木头也非易事,因为 *raybwag* 多石且高低不平,而离开 *raybwag* 之后的路面情况也很糟。每隔几米便须在地面上铺上木板,以使木头可以在凹

凸不平的碎石泥土上拖动。即使这样,即使召集了许多人手,拖拉的工作也非常吃力。人们可以得到食物的酬劳,包括煮熟了的猪肉和烤甘薯。人们也会在拖运中间略作小憩,喝些椰汁或嚼点甘蔗。集体劳动的食物报酬,土语叫 *puwaya*。土著人有时谈起他们的繁重工作,会用他们独特的方式绘声绘色地说:

猪猡啊,椰汁啊,甘薯啊,我们通通吃光。我们拼命拉,重啊!

在这种情况下,土著人会求助巫术仪式减轻独木舟的重量。他们把一片干的香蕉叶放在大木头上,独木舟主人或造船师用一捆干的勒兰草拍打木头,念出以下的咒语:

#### KAYMOMWA'U 咒语

“下来,下来,与粪便为邻的脏东西!下来,与垃圾为伍的脏东西!下来,重东西!下来,废物!下来,烂东西……”,内容是让那些腐烂的东西、污秽的东西和触犯了禁忌的东西一一离开。换言之,这个咒语的目的是用巫术把所有的沉重和缓慢统统从木头中赶走。

接着,这束勒兰草(叫 *momwa' u*,即“重草”的意思)便被仪式性地抛弃。作法者再拿起另外一束干枯了的勒兰草,这是 *gagabile*,即“轻草”之意,把它打在独木舟上。这个仪式的意义是相当明白的:第一束草把木头的重量挪走,第二束草则赋予它轻灵。有关的两个咒语也是用明白的话说出来的。第二个咒语,即与 *gagabile* 连用的咒语的内容如下:

#### KAYGABILE 咒语

“它跑不过我。”(重复多次)“独木舟快得震动起来。”(重复多次)跟着是一些不能翻译的字眼,然后引出一长串先人的名字。“树啊,我鞭打你,树啊,你飞起;你像一阵风,你像蝴蝶,你像棉絮。给我的同伴一天、中午、晚上。给我(念诵者说出他的名字)另外一天,旭日的的光芒照亮我的茅屋,早晨的星星初现!”最后部分的意思是:“我的同伴晚上才到达,但我和旭日一起来临。”(表示我的独木舟的速度比他们的快得多。)<sup>1</sup>

这个咒语有两个作用：一是满足目前把木头拖回村里的需要，二是当木头被制成 *waga* 时，可以有较快的速度。

当木头最后被拖回村里放在 *baku* (中央园地) 后，在拖动过程中作固定用的绳结 (*duku*) 并不马上除去，而是仍留在独木舟上。除去绳结的工作要在第二天 (有时甚至过了两三天) 早上的一个仪式中进行。村中的男性全部集合在一起，由负责挖空树木的人 (*tota'ila waga*) 施行一个巫术仪式。他拿起扁斧 (*ligogu*)，用一块干的蕉叶把一些十分轻薄的草包扎在刃口上，意思是使它轻便灵活。他没有把扁斧全部包密，而是留出了约一半的位置，让声音和呼吸可以自由地到达扁斧的刃口和草叶上。对着这个缺口，巫师念诵一个长咒语：

#### KAPITUNENA DUKU 咒语

“我会挥手让他们回去！” (其意是不让其他独木舟超越) 重复许多次。“在斯阿山 (*Si'a Hill*) 之上；托古纳 (*Tokuna*) 的妇女；我母亲是巫师，我是巫师。独木舟向前猛进，在前面飞越。它身体轻盈；露兜树垂下的枝叶像翅膀向上鼓起；船头在浪上滑翔；雕上图案的围板像海豚跳跃；*tabuyo* (船头的小挡板) 破浪前进；*lagim'* (横向的船头围板) 破浪前进。你睡在山中，你睡在库亚瓦岛 (*Kuyawa Island*) 上。我们会用勒兰草点起小火，我们会燃烧香草 (在我们山上的目的地上)。是新是旧，你要前进。”

这是咒语的起文。接着是一段很长的主文，是特罗布里恩德特有的巫术形式，很像连祷文 (*litany*)，一个关键词或短语重复许多次，辅之以一连串配合的词汇和短语。然后第一个关键词被另一个关键词代替，又再次重复同样的词汇和短语；接着又是另一关键词……依此类推。因此，在这个咒语中有两组词语，第一组的每个词和第二组的每个词都重复搭配，这样虽然用词不多，但咒语却大为延长，因为它的长度是两组词相乘的结果。较短的咒语通常只有一个关键词，这也是较为通俗的类型。在这类咒语中，第一组词是独木舟各部分的名词，第二组则是动词，例如，除去、飞行、快速前进、穿越另一船队、消失、滑翔等。因此，连祷文会呈现这样的形式：“我的独木舟的前端开动，我的独木



舟的前端飞行,我的独木舟的前端快速前进,我的独木舟……”连祷文念诵完毕后,巫师重复咒语的前一部分,然后以常见的拟声词 *saydididi* 收尾——这是模仿飞妖的声音。

造船师对着扁斧的刃口和草叶念完这长咒后,便包上干蕉叶,把它合拢,意即把咒语的法力收藏在里面。之后,他挥斧斩破用以拖拉独木舟的绳结 *duku*。

此时巫术仍未完成,因为晚上给独木舟装上横木(*nigakulu*)时,还会进行另一仪式。届时把草叶放在横木与独木舟主干之间,然后作法念咒。为了避免列举太多,我不打算再详细引述这个咒语,要指出的是它的内容十分直白、短小精悍、没有重复,主要和速度有关。

此后几天都是做独木舟的外部工作。独木舟的头部和尾部要削成尖窄的形状,底部则要平滑。做好之后,独木舟被翻过来成为它的正常姿态,底朝下,挖空的部分向上。在继续挖削之前仍需对 *kavilali*——一种特别用于挖空木材的 *ligogu*(扁斧)念咒。它的手柄可以活动,以调节角度。

该仪式和飞行独木舟的神话有非常密切的关系,而咒语中许多地方也是暗指这个神话的,它发生在库达字里(Kudayuri,在基塔瓦岛)。<sup>2</sup> 这段咒语在一段短得不能翻译的巫术词语和地名之后,内容如下:

### LIGOGU 咒语

“我会抓紧扁斧,我会大力砍伐!我会走进独木舟,我会令你飞行,啊!独木舟,我会令你跳跃!我们会像蝴蝶一样飞舞,像风;我们会在雾中消失,我们会无影无踪。你会穿过卡迪瓦图(Kadimwatu)海峡(在特瓦拉群岛和乌瓦马群岛之间),你会打破萨拉穆瓦(Saramwa)岬地(在多布附近)的封锁,你会飞越卢马(Loma)通道(道森海峡),在远处消失,与风消失,与雾消失,无影无踪。钻过海草(指在登陆的时候),戴起花环(可能暗指海草),在沙滩上睡卧。我转身,我看见瓦库塔人、基塔瓦人在我的后面;我的海,皮鲁卢海(在特罗布里恩德和安富列特之间);今天,库达字里人会燃起篝火(指在多布海岸)。系紧你的草裙,飞啊!”(这里说出独木舟的名字)最后一句暗示独木舟有飞妖的性质,而依据库达字里的神话,它是应该如此的。

之后,造船师便着手修整木料。这是一个漫长而艰辛的过程,需要高度的技术。特别是到了最后的时候,船身两边要够薄,整个表面厚薄也要均匀。因此,虽然造船师在起初的时候会有几个帮手——比如跟他学手艺的外甥、兄弟或儿子,但从现在起他会单独做事。因此,这个阶段总是特别耗时。未完成的独木舟经常会躺几个星期没人理会,只用棕榈叶遮蔽,并装点水以防木材干燥裂开(见图片 25)。之后,造船师又会干几天,然后又停顿下来。在几乎所有的村落中,独木舟都摆放在中央空地或造船者的住屋前面。在东部的某些村落中,挖舟的工作在沙滩上进行,以免把沉重的木头在村庄与海滩之间拉来拖去。

在挖空木料中部的同时也开始准备独木舟的其他部分,以便和独木舟主体拼合。四块大木板围成船舷上缘,L形木头被斩成龙骨,粗长的木条给龙骨以纵向支撑并构成平台的椽子,短粗木条作平台的横木及浮架的主要支撑,小木条把浮木连接到龙骨横木上,一条长而粗大的木头制成浮木。这些独木舟的主要构件都由造船师一手造成。如果他同时懂得雕刻的话,那四块有图案的舷板也是由他负责,不然则交给另一个技师(见图片 26)。

当所有部分都造好之后,又要施行另一个仪式,叫“*kapitunela naola waga*”,其意即“给独木舟破脑(the cutting off of the canoe's mind)”,表示改变头脑,下定决心,意即独木舟决心要航行得快。咒语很短,起初有几个意思模糊的词,接着提到当特尔卡斯托群岛某些地方。咒语是对着几滴椰油念诵的,念完后用树叶把椰油包好,接着对 *ligogu* 石刀念诵同一咒语。然后翻转独木舟,把包着椰油的小包放在船底上面,巫师用扁斧砍它。经过这个仪式之后,独木舟便可随时拼合,造船的第一阶段就此结束。

### (三)第二阶段:库拉巫术的启动仪式 • 土著人戮力应付建造问题 • *wayugo* 绳结 • 对绳结施咒 • 堵缝 • 三种驱邪巫法

正如上面说过,前两个阶段不同的地方在于施工的性质和它们的社会学及仪式环境。直到目前为止,我们只见到为数不多的劳力参加劳动。他们虽然十分辛劳,但也小心翼翼,中间也有许多停顿。他们坐在茅屋前的黄泥地上,或是村中的大空地上,挖空独木舟或是做其他的工作,埋头苦干,有时也歇一歇。造船工程的第一阶段,即砍伐大树的阶段,我们去的环境是高大

的森林和茂密的地表植物，并在千奇百怪的珊瑚石上爬上爬下。

现在到了施工第二阶段，工作场景便移到了洁白无瑕的珊瑚海滩，数以百计的土著人像过节一样围在新挖好的独木舟主干旁边。雕上图案的独木舟围板新漆了黑、白、红色，加之绿色的棕榈树和丛林、蔚蓝的海水——都为这个生机勃勃的场景增光添色。这是我在特罗布里恩德东部所看到的建造独木舟的景象，令人难以忘怀。在锡纳卡塔，我们看不到蓝色的大海，看不到白色的浪花从外边的珊瑚礁石静静地涌上海滩；我们看到的只是海湖枯燥的泥棕色和绿色，以及近岸水边沙地上一点翠绿。

我们现在要想像：在一切已准备就绪、酋长或头人也已对邻近的村民发出召集令之后，挖空的独木舟主体被运到上述两个场景中的一个中去。如果召集人是位大酋长的话，那么会有几百人跑来帮忙或观摩盛会；但若他只是个等级不高的小村落头人，则可能只有数十人出现，其中还包括他的姻亲、好友和其他村中的头面人物等。

当独木舟的主体和所有部件都已准备停当后，接下来便会举行一个叫 *Katuliliva tabuyo* 的巫术仪式。该仪式属库拉巫术系统，土著人给它一个特别的名字叫 *mwasilu*，是关于把独木舟头尾两端的装饰木板嵌入槽道的。这些围板是最先装上的，并举行典礼。装嵌时，先把薄荷枝放在围板底下，然后 *toliwaga*（独木舟主人）用一块从多布进口的特别石头，一面把围板敲入槽道，一面念诵一段 *mwasila* 咒语。薄荷枝（*sulumwoya*）在 *mwasila*（库拉巫术）、祈爱巫术和祈美巫术（*beauty magic*）中都扮演重要的角色。人们无论何时要对某种物品施以药物达到迷惑、引诱或游说他人的目的，几乎无一例外地使用 *sulumwoya*。它在好几个神话中都占有重要地位，作用都是一样，神话英雄利用 *sulumwoya* 最后征服敌人或赢得美人。

在这里，我不打算叙述巫术的程序，只有一个最重要的巫术例外，因为即使对它们作最简单的描述，都会影响我们对各个活动的连续介绍，整个轮廓就会变得模糊。关于各种复杂的巫术仪式和程序我们会在第十七章一一列举，现在可以说的是，不仅在独木舟建造时有好几种巫术需要执行（例如，*mwasila* 库拉巫术、速度巫术、驱邪巫术、驱赶木鬼 *tokway* 的巫术等），而且每一种都有不同的巫术系统，每一系统都有它本身的神活背景、来源地、仪式和独特的程序。<sup>3</sup>

装好船头船尾的围板后，在下一个工程开始前又要施行另一个巫术仪式。此时，独木舟因为安上了三色围板，看起来焕然一新。独木舟被推入水中，主人或造船师手拿 *bobi' u* 灌木的树叶施咒，然后用它蘸水洗擦独木舟船身。所有在场的人都参与这个工作，其目的是赋予独木舟快速前进的能力。因为虽然以前已经作过法，但恐怕余魔仍在，擦洗便是希望彻底把妖气除掉。经过轮番擦洗后，人们把 *waga* 再拉上岸，放置在木制的滑轨上。

现在上著人开始造船工程中最主要的工序：把船舷上缘围板竖立在独木舟挖空部分的两旁，以构成宽深的主舱。这些围板由大概十二到二十对龙骨结构扣紧，再用一种特别的绳结 (*wayugo*) 捆扎固定，所有空隙和孔洞都用树脂性的物质堵塞。

我这里不能够详细讲述独木舟的建造细节，虽然从技术的角度看这是最有趣的地方，因为它反映了上著人怎样处理真正的建造问题。面对林林总总的部件，他们必须在没有什么量具的协助下，相当准确地把它们拼合起来。他们依靠经验和技巧，粗略地估计出木板的大小和形状、龙骨的尺寸和角度，以及各木条的长度。造船师一面砍削，一面试着拼合，而结果通常都令人满意。但现在要把所有部件最后安装在一起，便总有一些部件不能和其他部件圆满契合。这些细节仍需要修改，这里削一点，那里加一块。土著人有很熟练的技巧把一些太短的木头或者因意外折断的木头补长。当所有部分都按计划嵌好之后，整个龙骨架便被安放在独木舟中（见图片 27），并把它和独木舟的船身以及纵向的两条龙骨扎紧固定。

现在要谈一谈 *wayugo* 绳结。绑扎独木舟的绳结只有一种，它的牢靠是至关重要的。独木舟的所有部分都靠这种固定绳结保持契合。在恶劣天气中能否抵住风浪就要看它了。独木舟的另一部分——浮架，比较容易测试，由于它是用弹性极强的木条搭成，所以通常能应付任何气候。独木舟的安全系数主要看它的绳结，因此，毫不奇怪，绳结巫术被认为是建造独木舟的最重要仪式之一。

事实上，*wayugo* 这名称也被借用为独木舟巫术的总称。一个拥有或造过快船的人，土著人最通常的解释是说他拥有或知道“好的 *wayugo*”。因为与所有巫术一样，*wayugo* 咒语也有好几种。这种仪式的形式基本相同：在使用绳结的前一天，独木舟主人在家里把五条绳结放在木盘上，对着它们亲自

念咒,只有在很例外的情况下才由造船师代替。第二天,这些绳结便被托在木盘上隆重地送到沙滩工地去。在某个 *wayugo* 巫术系统中,还有另外一个仪式,那便是 *toliwaga*(独木舟主人)把一条绳结穿入船身上舷的一个孔眼中,来回拉动,同时念诵同一咒语。

基于这个巫术的重要性,现将有关咒语的内容全文引出。咒语包括一个起文(*u'ula*)、一个重叠的主文(*tapwana*)以及结文(*dogina*)。<sup>4</sup>

### WAYUGO 咒语

在起文(*u'ula*)部分,念诵者首先重复“神圣(仪式)吃鱼,神圣在其内”。这是指 *toliwaga* 信仰分吃烤鱼的巫术仪式。然后说:“展翅前进,槟榔树,让它们在后面。”这全都与独木舟巫术的主要观念有关——露兜树垂叶飞舞,祖先被请来分吃槟榔果,把其他人远远甩掉!

接着便念出一串祖先的名字,其中两人(大概是神话人物)的名字——“波涛汹涌的海”和“白浪滔天”,意味深长。这些祖先的 *baloma*(精灵)被请出来坐在船板上嚼槟榔,然后求他们把库达宇里(基塔瓦的一处地方,飞行独木舟巫术的发源地)的露兜树垂叶拿到特乌拉或特瓦拉(弗格森东岸的小岛)的峰顶上种植。

巫师接着再念:“我会转身,我会转身向着你,噢,基塔瓦人,你留在图鸟人的海滩上(此海滩在瓦库塔的海湖中)。你的前面是皮鲁卢的海湾。今天,他们点燃库达宇里的节日之火。你,噢,我的船啊(这里说出独木舟的名字),束紧你的裙子,飞吧!”这段咒语和我们前文引述过的 *ligogu* 咒语几乎完全一样——巫师直接提到库达宇里神话和节日之火的风俗。独木舟被唤作女性,她要在飞行中束紧她的草裙。这是指飞妖腾空时需要系紧裙子的传说,也是指该神话的源头娜古娃库拉(*Na'ukuwakula*)——一位会飞的库达宇里姊妹。咒语接着讲这个神话:娜古娃库拉从基塔瓦出发,飞经锡纳卡塔和开卢拉,最后到达锡姆锡姆(*Simsim*),她在这里居住下来并把她的巫术传给后人。该咒语所涉及的三个地方:库亚瓦(锡纳卡塔附近的山丘小溪)、迪库图瓦(*Dikutuwa*) (开卢拉附近的一块石头)和拉乌 [*La'u*, 在劳森塞群岛 (*Lousanc ay Islands*) 锡姆锡姆附近海面一块裂开的石头] 是 *tapwana*(咒语主文)的主

要字眼。

第一部分的最后一句，即过渡到主文的一句，是这样的：“我会抓紧扁斧的手柄，我会抓紧独木舟的所有部分。”这可能是指建造库达字里独木舟的另一个神话（参看第十二章第四节）。“我会在库亚瓦上空盘旋，我会消失；在雾中消散，在烟中消散；像旋风，我孤单一个，在库亚瓦的上空”。随后要用上面提过的两个地方代替库亚瓦来重复咒语，其意思是重溯娜古娃库拉的飞行路线。

然后，巫师又回到咒语的开头，重新念诵咒语直至“束紧你的裙子，飞吧！”为止，此时他开始另一个 *tapwana*：“我会用我的船底把所有的同伴甩在后面；我会用我的船头把所有的同伴甩在后面……”他先后用独木舟的各个部分重复这个预言性的咒语，一如其他巫术咒语的主文一样。

在结文 (*dogina*) 中，巫师用库达字里的神话语言向 *waga* 发话，并加上：“独木舟，尔是鬼灵，尔是旋风；消失，哦，我的独木舟，飞吧！打通卡迪瓦图的海路，切开萨拉姆瓦的岬地。飞越卢马；消失，不要再出现，和旋风一起无影无踪，和雾一起无影无踪；把你的印记留在沙上，穿过海草，去啊，围上你的香草花环。”<sup>5</sup>

*wayugo* 仪式完毕后便可开始独木舟的捆扎固定工作。首先固定龙骨，然后是木板，独木舟的船身准备工作便大致就绪。花费的时间长短不同，这决定于参与工作的人数以及在最后装嵌时所需的工作量。有时这阶段要花一整天，而下一程序的浮架工作便需延到第二天进行。这些技术活动是上一工程的延续，不需要举行巫术仪式。那条用作浮木 (*lamina*) 的巨大结实的木头被放在独木舟的旁边，木头上面钻入了许多短而尖的木条，作交叉状排列，放置在浮木上。接着，这些木条的顶端和另一些平放的长木条连起来，长木条再横穿过独木舟一边的孔洞，接在另一边。所有这些工作自然需要削割和装嵌的功夫，但当这些长长短短的木条捆扎固定之后就成了一个坚固而有弹力的框架，它把独木舟和浮木平行地连接起来。框架上有横排木条，使两者的连接更为紧固。造船师把许多纵向的木条捆在一起，架在独木舟的边缘和浮架之间建成一个平台。

完成这个程序之后,独木舟的整个结构便做好了,余下来的工序是把所有孔隙堵塞好。堵缝的材料在 *toliwaga* 家中准备,在工程开始的前一晚施咒。次日,全区的人都来协助,一般只需一天便可完工。

独木舟现在可以下水了,剩下的只是装饰性的油漆工作而已。然而,在髹漆和下水之间还要进行三项仪式,都直接和独木舟有关,主要是赋予独木舟速度。它们全都是驱魔术,以免各种污物或被触犯禁忌影响 *waga*。第一项仪式叫 *Vakasubu*,其意大约是独木舟的“煮礼”(ritual cooking)。*toliwaga* 准备一个魔法大锅,里面放进许多东西,然后把它在独木舟下面点燃,冒出的浓烟据说可以赶走盘踞在独木舟身上的魑魅魍魉,并增加它的速度。放入锅中的物品有:蝙蝠的翅膀、一种叫 *posisiku* 的小鸟的巢、干蕨草、棉絮、勒兰草,都是轻盈的或与飞行有关的东西。点火的材料是一种轻质的含羞草(*liga*)树枝,要用一块木头(决不能用石头)把树枝打落,树枝落下来时一定要用手接住,不要让它落在地上。

第二项仪式叫 *Vaguri*,纯粹是一种驱魔术,其法是向一根木枝施咒,然后用它拍打独木舟的所有部分。此举可以把 *toliwaga* 的敌人或嫉妒者可能施加在独木舟上的邪术消除。

最后的第三项仪式:*Kaytapena waga*,主要是用一束椰子叶点燃一支火炬,用火炬的烟熏独木舟的内部,目的也是再一次除去独木舟任何不洁净的东西并赋予速度。

经过数天另一轮的工作后,独木舟的外部已漆好三种彩色的油漆。对每一种颜色也要念诵作法,特别是黑色,非作不可,红色和白色则可以省略。有关黑色的仪式也需要几种东西:干蕉叶、草、*posisiku* 鸟巢。这些东西都混在一起,用椰子壳的外皮把它们烧成黑灰。开始上油时必须先用这些材料,然后才用其他掺了水的椰子灰。制造红油的材料是一种从当特尔卡斯托群岛输入的赭石,白色则采自某海岸的白垩土。

造帆是另一天的工作,通常在村子里召集村民合力制成。由于动用大量的人力,这复杂而费力的工程很快便完成。首先,用一张旧的船帆在地上做出一个三角形的轮廓,用木柱固定下来。接着把干露兜树叶片(见图片 28、29)铺在地上,先围好帆的周围,然后从三角形的顶部开始,一片一片地向底部散布开来。再用蝙蝠骨造的钻针和特别坚韧的露兜树叶茎作线把它们缝

起来,把这些叶子上下缝上两层便制成了一块坚固的织物。

#### (四) 简评独木舟建造的两个阶段及有关巫术 • 独木舟的 *Bulubwalata* (邪术) • 船头的装饰 • 多布及穆字瓦的远航独木舟

独木舟现在差不多可以下水了,但在叙述下水礼和有关的欢庆活动之前,有必要对上述程序作一个回顾总结。

独木舟建造的第一个阶段,即伐木、挖空木头和准备各部件,以及相关的巫术仪式,只是建造新的独木舟时的程序。

但第二个阶段则是每一次大型库拉航程出发前所有独木舟都要进行的程序。在这个阶段里,所有独木舟都要重新捆扎、重新堵缝和重新髹漆。这意味着全部船只都要拆散,然后捆扎、堵缝、髹漆,与造新舟并无二致。所有涉及这三个工序的巫术仪式都要一一对每艘翻新的独木舟施行,因此,我们可以说,第二个阶段的工程不仅总是和库拉有关,而且对于一次库拉远航来说也不可或缺。

我们已经描述过各类巫术仪式,也指出了它们所包含的观念,但有一两点普遍特征我们需要在这里提一下。首先是所谓巫术的“仪式维度”(ceremonial dimension),即在举行巫术时,社区里有没有人、有多少人参加?参加时,究竟他们是积极投入,还是仅仅热心旁观?或者,他们基本上心不在焉,对仪式全无兴趣?

在造船的第一个阶段,仪式由巫师亲自主持,只有几个助手在现场帮忙。公众对此兴趣不大,不会跑来协助,在习俗上也无须如此。这些仪式的特色更像例行公事,而不是一个典礼。例如,为 *ligogu* 仪式准备草叶以及对草叶施法时都是程式化的。对于这件事,巫师以及碰巧围观的人群在举止上都没有什么特别的地方。

第二个造船阶段的仪式实际上由全体协助捆扎和装配的人参加,但是,总的来说,他们在仪式中没有什么特殊的任务。至于人们的热心程度和行为,很大程度上要看主持巫师是个大酋长还是普通人。在任何情况下,人们总保持一定的虔诚和肃静;但如果他们想退场,也可以自由走开。施法者给人的印象不是一个大牧师在主持庄严的仪式,而像是一个技术专家在处理一项特别重要的工序。要指出的是,所有仪式都十分简单,即使有人旁观,咒



语也念得没有生气,声调低沉,而且匆匆了事,完全没有动人之处。此外,堵缝和 *wayugo* 仪式,若也算得上仪式的话,是在没有观众的情况下在巫师的茅屋中进行的;黑油漆的仪式也是这样。

另一个重要的地方是巫术仪式的所谓严格性。例如,在独木舟巫术中驱赶木鬼 *tokway*, 斩除拖船用的绳结、扁斧 (*ligogu*), 捆扎绳结 (*wayugo*), 堵缝, 黑油漆等仪式, 绝对不能省掉, 其他仪式则可有可无, 虽然有些仍会得到确实执行。但即使那些不能省掉的仪式在土著人神话和观念中的重要性也不尽相同, 这在上著人的言行中表达得十分清楚。对独木舟巫术的一般称谓是 *wayugo* 或 *ligogu*, 这便表示在各仪式中这两者是最为重要的。土著人会说他的 *wayugo* 强于别人, 或他从父亲那里学到 *ligogu*。此外, 我们在独木舟神话中将会看到, 只有这两种仪式得到正面的提及。虽然驱除木鬼 *tokway* 的巫术也不能省掉, 但在土著人的心目中, 它肯定不那么重要。堵缝和黑油漆的巫术也是如此。

有一种不太普及但仍然十分有趣的东西是邪术 (*bulubwalata*) 和犯忌。我曾经提到几种驱魔术, 现在要对它们做些介绍。 *bulubwalata* 一词指所有邪术和魔法, 这些魔法有一种以猪为对象, 让它们离开主人, 逃入丛林; 另一种是离间夫妻或爱侣的感情; 再一种是破坏园圃; 还有一种最让人惧怕的是禁雨的邪术, 因为这会引起干旱和饥荒。使独木舟沉重、踟蹰不前、不能抵御风浪的邪术也是土著人十分畏惧的。许多人声称他们知道这些邪术魔法, 但当民族志者问他们有关的程序时, 却往往不得要领, 而我竭尽所能也只记录了一种。这就是独木舟主人对付危险的竞争者所施的法术, 它被施加在竞争者的独木舟上。

对于一只现成的独木舟来说是有许多禁忌的。我们以后在谈到航行和驾驶独木舟时将会详细介绍。但在建成之前任何制造独木舟的木材若沾染上不洁之物, 都会使独木舟迟钝。任何人行走或站立其上也同样会带来相同的恶果。

还有一点要谈的是, 第二个阶段的第一个巫术仪式是以船头围板为对象的。这里就存在一个问题: 究竟这些围板上的图案有没有巫术意义呢? 我们必须明白, 民族志者在田野工作中绝对不应该作任何猜测。为了在这方面找出社会学的经验答案, 民族志者可追索两类事实。首先, 他可直接询问土

著人这些围板上有没有巫术动机。在基里维纳地区,不管问普通人还是问独木舟的巫术和雕刻专家,答案都是没有。民族志者也可以接着问,在巫术仪式的程式中有没有提到围板或其装饰的动机。这里,证据也是否定的居多。在一个属于库拉巫术而非独木舟巫术的咒语中(可比较第十三章第二节的 *Kayikuna Tabuyo* 咒语),我们发现了船头围板的暗喻,但内容只是一般性的描述,没有提到任何特殊的装饰动机。因此,独木舟图饰和独木舟巫术惟一的关系只是有两个以这些图饰为对象的仪式,一个在上文已经举出过,另一个则将于下章开头介绍。

有关独木舟建造的叙述或本章迄今所给出的资料只限于库拉区域两类独木舟中的一类而已。库拉圈东半部的上著人所用的船只比 *masawa* 大,在某些方面质量也更高。东部独木舟和西部独木舟的主要分别在于前者船舷较高,吃水较深,因而有较大的负重力。较大的船板可以让独木舟更能适应风压差,可以近风航行。结果是东部的独木舟能侧风(*beat*)而行,因此那里的独木舟不太受风力限制。与此有关的还有桅杆的位置。在东部的独木舟中,桅杆的位置在中间,而且永远固定,不必每次航行回来后拆卸下来。显而易见,这类帆桅不必因钺风行驶(*tack*)而改变位置。这些东部的独木舟被称为 *nagega*, 我没有见过建造它们的情况,但我相信建造它的技术比建造 *masawa* 的远为困难和复杂。人们告诉我两种独木舟在建造时的巫术和仪式都十分相近。

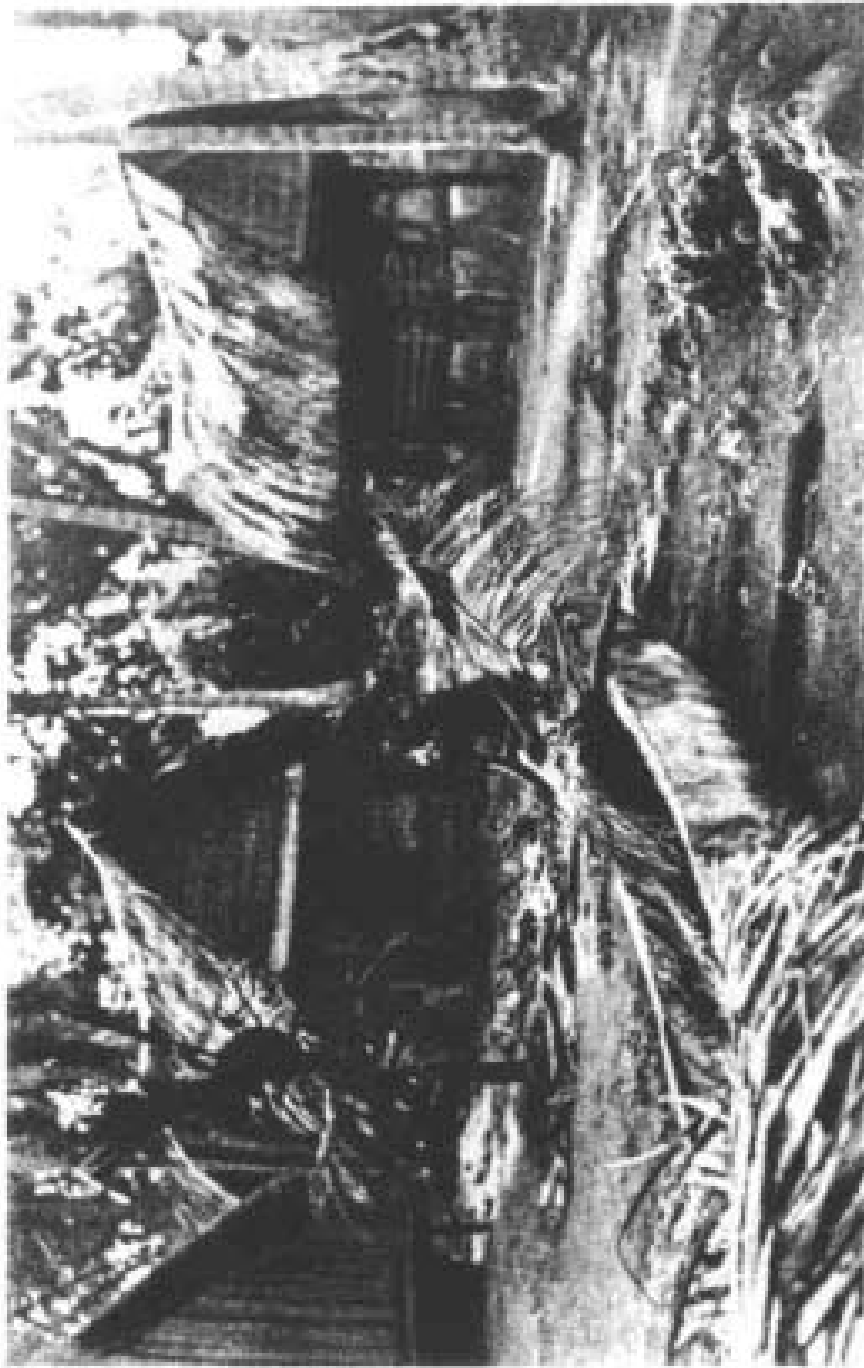
这种较能抵挡风浪的大型 *nagega* 独木舟,在库拉航线中行走于咖瓦和图别图别这一段,也在马辛区库拉圈外的某些地区使用,例如东南岛和比邻的小岛屿。南马辛的大陆部分也用这种船只。虽然它应用的范围相当大,但它的建造场地却只限于几个地方。最重要的 *nagega* 建造中心是咖瓦、伍德拉克岛的几个村、帕纳亚提岛,可能还有米斯马的一两处地方。*nagega* 独木舟就是从这些地方被输往各个地区,而事实上这也是该地区最重要的贸易。至于 *masawa* 独木舟的使用和制造地区则是多布、安富列特、特罗布里恩德、基塔瓦和伊瓦。

关于这两类独木舟的关系,有一点值得注意,那就是在过去的两个世代中,其中一类的扩张使另一类萎缩。根据我们在特罗布里恩德和安富列特几个地点收集的可靠资料, *nagega* 型独木舟,即比较结实和较能抵挡风浪的

那一类,已经在不久以前从这两个地区绝迹了。*masawa* 型独木舟虽然在许多方面较差,但却快速而易造,它已经排挤了大型的 *nagega* 船只。在大约两三个世代之前, *nagega* 独木舟独霸伊瓦、基塔瓦、基里维纳、瓦库塔和锡纳卡塔的海面,安富列特和开卢拉也经常使用 *nagega*,虽然也用 *masawa* 船。*masawa* 的老巢和总部是多布。我不能确定这种转变是何时开始、何时结束的,但事实是:今天,即使基塔瓦和伊瓦的村落也建造较小的 *masawa* 独木舟了。因此可以说,一项最重要的文化事项正从南部向北部扩散。但是,有一点我还不能确定的是:究竟在旧日的特罗布里恩德, *nagega* 独木舟是从基塔瓦输入的,还是由外来的技师在当地建造的呢(今天的基里维纳正是如此),抑或是特罗布里恩德人自己懂得建造大型船只?毫无疑问的是,在从前的日子,基塔瓦和伊瓦的土著人自行建造 *nagega* 船只,有库达宇里的神话和巫术为证(见第十二章)。因此,起码在这些区域,并极可能也包括特罗布里恩德和安富列特在内,较大型的船只的使用和建造已经被穿梭于该地的较小型的 *masawa* 所替代。

#### 注 释

1. 这个和以下咒语的括号中的词语是自由添加的,这对理解英语译文很有必要。虽然土语中没有这些添加,但在上下文中是暗示了的。
2. 可比较第十二章第四节。
3. 这都在第十七章第四节有详细介绍。
4. 要彻底明白这个咒语的意义,必须先完全知道库拉及独木舟建造的神话,详情请参看第十二章。
5. 本咒语的语意分析见第十八章。



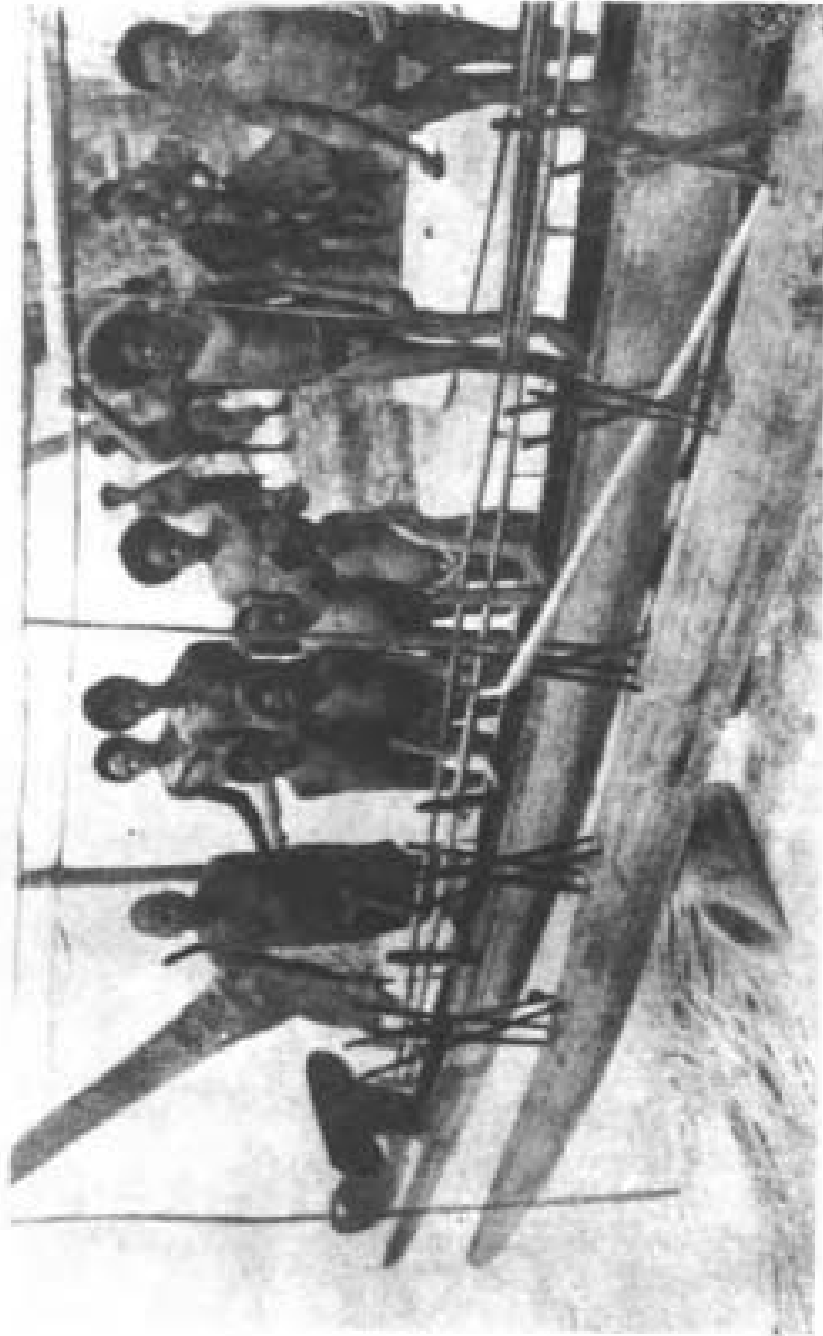
图片 25 在村中挖空树木

正在被挖空成船体的船体，地点为锡纳卡塔某村的 *Awaka*。工作部分正被椰子叶遮盖（第 103 页）。



图片 26 雕刻一个 *Tabuyo*

*tabutiam* (雕刻大师) 莫里拉卡瓦正在完成椭圆形船头用板 (*tabuyo*)，系为奥利威船威的新舟所制。用木榔敲击长铁钉雕刻 (以前用小铁器作雕刻)。(第 103 页)



图片 27 Waga 的建造

该舟已部分拆掉，目的是浮架的加固和修整。人们在靠人靠的船舷甲板(后侧可见)，甲板上已装配船头甲板，并已在放入船体顶棚(第 111 页)。图片左侧为独木舟的所有者和尾师。



图片 28 制帆

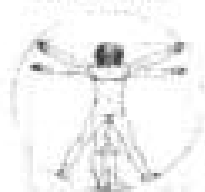
不出几个小时，一群男人将完成这项把露兜树叶缝在一起制成船帆的工作（第 124 页及第六章第二节）。人群中有一人患有白化病。



图片 29 干露兜树叶卷

这是制造船帆的材料。*Bisilo*（露兜树叶）用不同的软质露兜树叶经火烘烤后制成（第 124 页）。

## 第六章



# 独木舟的下水礼及探访礼——特罗布里恩德群岛的部落经济学

### (一) 下水的程序及巫术 • 试航 (*tasasoria*) • 在考卢库巴海滩所见的下水过程及 *tasasoria* • 欧洲影响下的风俗衰落的反思

装饰一新的独木舟随时可以下水。它是独木舟主人和造船师引以为荣的作品，也是旁观者羡慕的对象。新船对土著人来说不只是一件用品，它还有更多的意义：它是一个从无到有的创造物，是航海者的命运所系、生活所靠。土著人也感受到这种情绪，并把它表现在他们的行为和风俗中。每条独木舟都有一个名字，它成为整个地区关注的焦点。船的质量、外表、优劣是村民晚上围火聚谈时的主要话题。独木舟主人和他的亲属及村民会大言不惭地夸赞它的好处，其他人则急不可待地要开开眼界，一睹它的水上功夫。因此，独木舟的下水礼不只是传统仪式，也是社区的心理需要。它引起村民广泛的兴趣，即使一个小地区的独木舟也会引来众人围观。如果下水的是一位大酋长的独木舟（不论是卡沙纳伊或奥马拉卡纳的、奥利维勒威或锡纳卡塔的），就会有上千人汇集在海滩上观看。

新独木舟的公开展览和庆祝，不只反映土著人对新船的感情，而且符合了他们在经济活动中的一贯做法。不论是园垦或捕鱼、建房或工艺制作，土著人都喜欢将成就公之于众。他们把产品加以安排、修饰和展览（即使不是全部，也起码是一部分），以求营造一种美观和丰盛的感觉。在捕鱼中也许这种倾向并不显著，但在园垦中则一览无遗。收获的整理和展示是部落生活的一个重要特色，土著人在这方面花了很多的时间和心力。<sup>1</sup>

独木舟漆饰好后不久，人们便会确定一个下水试航的日期，这被称作



*tasasoria*。消息会传到邻近村落的酋长或头人那里,而其他拥有独木舟且同属一个库拉社区的人,当天会乘着他们的独木舟前来,参与新舟的下水礼及随后的独木舟大赛。由于独木舟建造总是和库拉航程有关,而且其他同属一个库拉社区的独木舟也都要翻新,因此在 *tasasoria* 当天可以见到在海滩上集结着大批新造的或翻新的船只,全都漆着油彩、挂满各色贝壳、展示着晒白的露兜树叶船帆。

下水礼是通过 *mwasila*(库拉巫术)仪式开始的,这叫 *Kaytalula wadola waga*(独木舟的点口红仪式)。土著人拿走遮盖着独木舟的椰子叶, *toliwaga* 对着一些红赭石念咒,然后用这些赭石把独木舟的船头和船尾都染上红色。船头围板(*tabuyo*)有一个特别的装饰贝壳, *toliwaga* 也把它上下两端涂上红色。村民以木板作滑轨,把独木舟推下水(见图片 30)。这时人们一片欢呼,并嗷嗷长啸,这是他们在节庆中的习惯。他们在仪式中把农作物送往姊妹的人君家的时候,耕种者把甘薯和芋头送到渔夫家的时候,或者渔夫回礼的时候,都会发出这种声音。

而独木舟便是在这些庆典、工序和巫术中最后被推下水。下水礼之后是一场宴会,更准确地说,是一场分配食物的仪式(*sagali*),也有不少礼仪。如果独木舟并非 *toliwaga* 亲自建造,他就应当酬谢造船师及其助手,所以这个庆典更不能省略。如果独木舟属于大酋长所有,则这个宴请更是必备的,一来庆祝新舟落成,二来显示他的财富和好客,三来也可以酬谢被叫来协助的人。

*sagali*(仪式性食物分派)结束之后,下午通常是把新独木舟装备起来,竖桅安帆,准备和其他船只一起试航。这并不是严格意义上的比赛:酋长的独木舟应该是最快的,所以它总是马当先。如果它不够快,其他的船只也会适当落后。试航更像是新船和其他船只的展示。

为了对独木舟的建造和下水仪式提供具体说明,我不妨举出一个真实的事件。这是 1916 年 2 月我在考卢库巴海滩所亲见的 *tasasoria*,为的是庆祝卡沙纳伊的一艘新独木舟建成下水。有 8 艘独木舟参加试航比赛,这是基里维纳的所有船只,也是被我称为该“库拉社区”的所有船只。上文已介绍过,库拉社区是作为一个整体参与库拉航程并在内部进行贵重物品交易的社会群体。

促成建造新船和维修旧船的原因是图乌卢瓦酋长和他的库拉社区策划的库拉远航。他们计划到东部的基塔瓦、伊瓦和咖瓦去,还包括更远的穆卢阿(伍德拉克岛),尽管他们和这个岛没有直接的库拉关系。像往常一样,起航之前的几个月,土著人便开始谋划,并参考过去的航海经验。老人被请出来回忆他们过去的故事,人们分享前人的智慧。那时候,人们还不知道用铁,土著人要向东航行到伍德拉克岛的一处叫苏洛加(Suloga)的地方,采撷一种绿石。就这样,像每次土著人围着篝火商谈未来大计一样,他们的想像无边无际,他们的期望也越来越大。到最后,每个人都相信他们起码会到达东部最远的马绍尔班内特(咖瓦),而事实上,真正启航后,他们最远不过到达基塔瓦而已。

这次他们要在卡沙纳伊建造一艘独木舟,建舟工作由伊宾纳亲自执斧。他是本村酋长,等级和那位最崇高的酋长相当(事实上他们是亲属),只是权力较小。伊宾纳是技艺高超的造船师,雕刻功夫也不错,巫术仪式更是无不精通。独木舟就是在他的领导下建成的,船板图案由他亲自雕刻,巫术仪式也是由他执行。自然,他是这艘独木舟的 *toliwaga*。

奥马拉卡纳那里的独木舟只需要稍微更改一下结构,并重新捆扎和髹漆。酋长图乌卢瓦为此从基塔瓦请来一位造船和雕刻专家,正是他在几年前建造了这艘独木舟。此外,他们也要织一张新帆,因为旧的太小不能再用。照理,*tasasoria*(下水和竞赛)仪典应该在打造新船的卡沙纳伊举行,但由于它的姊妹村奥马拉卡纳更为显赫,这个仪典最后就在奥马拉卡纳的海边村落考卢库巴进行了。

当仪典的日期临近时,整个地区都因筹备这个节日而活跃起来:近海的村落要把他们的独木舟整理好,内陆的村落也要准备节日服饰和食物。他们携带的食物并非要当场吃掉,而是呈献给大酋长,再由大酋长通过 *sagali* 仪式分派出去。只有奥马拉卡纳村的妇女才去准备食物,供 *tasasoria* 回来的人享用。在特罗布里恩德经常可以看到节日活动因妇女傍晚时分进入森林拾柴而暂时停顿。到了第二天,这些木柴成为 *kumkumuli* 烧烤食物的燃料,这是庆典中做饭的一个方式。在 *tasasoria* 仪典的前一天晚上,奥马拉卡纳和卡沙纳伊的人也要忙这忙那。他们跑来跑去,把甘薯装进 *sagali* 用的篮子,或在家里整理明天穿着的服饰。所谓节日的服饰,对女性来说,是一条

红、白、紫三色光彩夺目的新草裙；对男性来说则是一块用槟榔树叶茎造的雪白的遮羞叶。

到了那天清早，人们便把食物满满地装入由树枝编织的篮子里，上面放上个人的服饰，像平时一样盖上打褶的席子，拿到海滩去。妇女把悬铃状的篮子顶在头上，男子则担着两个篮子。还有人运送桨橹，或装配船帆。人们从某个村里抬来一个菱形的木制大容器，抬到珊瑚石脊（*raybwag*）上，把它献给奥马拉卡纳酋长，作为他们的 *sagali* 礼物，整个村子沸腾起来。在村的外围，通过丛林的间隙，我们可以看到内陆人成群结队地赶往海边。我也在早上八点钟和一群村中要人出发。我们穿过奥马拉卡纳茂密的果树和棕榈林，沿着一条小径穿过一排矮树丛，满眼是特罗布里恩德特有的单调绿色。之后，我们便到了一片开阔的园地，面前有一个缓缓的斜坡，举目远望便是 *raybwag* 向上挺拔的高地。这里是一片茂密的植物，偶尔有灰色的珊瑚巨石突现，有如矗立的石碑。过了林子后，小径仍是蜿蜒曲折，一边是悬崖，一边是高耸的石脊，时而遇见高大古老的无花果树，树根浮突，树干盘绕。爬上山脊后，宽广的蓝色海洋突然从树丛间映入眼帘，浪涛拍击礁石之声也清晰可闻。不久，我们便来到奥马拉卡纳海边的独木舟仓棚，那里已聚集了大群土著人。

九点钟左右，人们都已到齐了。旭日的光辉洒满大地，但此时仍未骄阳当空，不会感到热带正午的死寂，在阳光照耀下仍可分辨出直立景物的轮廓。海滩发出刺眼的光芒，蠕动着棕色人体在绿色的树木和白色的沙石衬托下显得非常突出。土著人混身擦满椰油，戴着饰物，脸上也涂着颜色。他们头上插着木棉花，或把带着异香的白色 *butia* 花环盖在黑拖把似的头发上。黑檀木雕刻、木棍和石灰勺子随处可见，此外还有刻上图案的石灰石容器以及个人的装饰物品，如红贝壳或其他贝壳编成的腰带、鼻针（今天已很少见到了），还有其他我们在民族学博物馆常见的物件等。人们通常形容这些东西为“礼仪用品”，但我们以前曾说过（第三章第三节）用“展示性物品”称呼它们更为贴切。

这个盛大的节日是这些展示性物品在土著生活中被使用的场合，有的物品的艺术性令人叹为观止。在我没有机会看到这些野蛮人的艺术在“活生生”的环境里展出之前，总觉得野蛮人生活得粗糙，尤其在审美方面很粗糙，

与这些物品的艺术完美之间存在一定的不和谐。我们对“野蛮人”的观念大概不外乎是肮脏、油腻、赤身裸体、头发长满虱子，以及其他绝不美观的联想，而事实上，他们在某些方面也确实如此。但是现在，当我现场面对野蛮人的艺术品时，这种不和谐便不存在了。这群节日中的土著人全身皮肤经过冲洗和擦油面显出洁净光亮的金棕色，加上他们红、白、黑三色的面彩、羽毛和饰物，手持乌黑发亮、精雕细刻的檀木制品和石灰石容器，本身有一种特有的美，没有什么怪诞或不谐调的感觉。恰恰相反，他们的节日气氛、他们展示的色彩和式样、他们穿戴的饰物，都渗透着一种和谐。

那些长途跋涉而来的土著人不免因路程而影响了他们的装饰。于是，他们在到达场地之前会找地方梳洗一下，再涂上椰油。一般的习惯是，最好的油彩是在接近高潮时才涂上的。当完成先头的程序（分派食物、独木舟进场）并要开始竞赛时，奥马拉卡纳的贵族——图乌卢瓦的妻子、儿女、亲属及图氏本人——会退场到独木舟仓库附近的休息室中，在脸上抹上最浓重的色彩。他们用捣碎的嫩槟榔子搀上石灰涂在脸上，再补上黑松香（*sayaku*）和白石灰。由于特罗布里恩德人还没有习惯用镜子，所以他们都是互相涂抹，而且双方都显得十分慎重。

这一大群人整天都不大进食，这使基里维纳的节日和我们心目中的野餐或娱乐活动大为不同。只是不时有人吃一两只香蕉或青椰肉，但这种消费也是非常少量的。

正如其他类似的场合一样，人们分堆集结。每个村的访客自成一组，本地土著留在自己的仓棚里，奥马拉卡纳和古洛开瓦（*Gurokaiwa*）的人自然而然地以考卢库巴海滩为中心，其他访客则依据他们的地区的方位集结，例如，从北面村落来的坐在海滩的北面，南面村落来的坐在海滩的南面，因而，邻村的人在海滩上也是比肩面坐。各组人员不相混杂，也不来回走动，贵族和平民也依据风俗各守其位。在整个仪式中，图乌卢瓦都坐在特别搭建的台子上，只是在比赛开始时才走下台整理他的独木舟。

奥马拉卡纳的独木舟仓棚是所有活动的中心，酋长和他的家人及其他村民都聚集在这里。在一棵棕榈树下搭起了一个较高的平台，让图乌卢瓦居高而坐；在仓棚的前面有一排菱形的食物容器（*pwata'i*）。它们在前一天已由奥马拉卡纳和卡沙纳伊的村民摆放好，里面已装了一些甘薯，余下的空间

要等独木舟比赛时由其他村落的客人填满。到了仪典的当天，一村村的上著人带着他们的贡物来到海滩，先向酋长致敬，献上贡物，然后才集中到他们在海滩的特定位置上，贡物被倒在 *pwata`i* 里。并非所有村都有贡物，但大部分都带些东西，虽然有些只是几篮子的食物而已。有一个村带了整整一 *pwata`i* 的甘薯来献给酋长。

此时，八艘独木舟已全部到齐，包括早上才下水的卡沙纳伊的独木舟。卡沙纳伊约在半里以外，下水礼是在它的沙滩按照巫术仪式进行的。奥马拉卡纳的独木舟也是于当天早上依照同样的仪式下水的(图片 30)。仪式本应由图乌卢瓦酋长主持，但由于他对咒语的记忆欠佳(事实上，他从来没有执行过任何他的等级和地位所赋予的巫术责任)，他找来一位亲属替代。这是一个典型的听起来严格但执行起来颇为松弛的规则的例子，你拿它问任何一个人，他都会回答这个仪式像所有 *mwasila*(库拉巫术)的仪式一样，应该由 *toliwaga* 主持；但每一次图乌卢瓦都找个借口交给其他人去做。

上午十一时，所有独木舟和重要村落的代表都到齐了，*sagali*(食物分派仪式)正式开始。食物被分给各村村民，特别是那些参与竞赛和在建舟中出过力的人。这里，我们看到各村所呈献的食物事实上又分给了他们，酋长还要搭上一大份。这是 *sagali* 的通常程序。就现在来说，自然是出力造船的基塔瓦人分得最多。

*sagali* 结束后，所有独木舟便被集中在一个地方，让土著人做竞赛前的最后准备。他们竖起桅杆，收紧绳索，张开帆席(见图片 31)。之后，所有独木舟便开到离岸半里处礁石带以外。这时，某艘船上有人发出号令，所有船只便开动了。正如上面说过，这不是一次同时出发、路程相同并可以清楚地一较高下的正式竞赛；它只是船只的检阅，人们只是看看它们大致同时启动，并沿同一路程、向同一个方向航行时的表现而已。

至于活动的时间表，*sagali* 在中午之前完成。接着是一段休息时间，之后，约在下午一时，土著人开始装配独木舟，完后休息；三时，独木舟竞赛开始；四时，全部活动完毕。半小时后，各村船只开始返航，岸上的人也纷纷散去，至六点钟日落的时候，沙滩上已渺无人迹了。

这是我在 1916 年 2 月的一次 *tasasoria* 仪式中所看到的情况，它的场面非常热闹壮观。表面上，我们看不到有任何白人的影响和干预。我是惟一在

场的白人,除我之外还有两三个穿着白色棉布衣的土著传教士、几个戴着一块半块杂色的围巾或头巾的人。此外,举目所见都是赤裸的棕色人体——闪耀着椰油、装饰着节日新装,间或有一条妇女的三色草裙掩映其中(见图片 30 及 31)。

然而,假如我们能够看穿事物的表面,读出各种衰败的征候,我们便可觉察到,与土著集会当初的情形相比,现在已起了深层的变化。事实上,同一个世代之前比较,它的面貌已经大为不同。那时,土著人手拿盾牌和长矛,或持着装饰性的武器,例如硬木剑棒、短棍、掷镖等。如果再仔细看一下,我们会发现比现在更多的饰物和器具,例如鼻针、精雕细刻的抹刀、烙上图案的葫芦等。这些物件现在有些已遭淘汰,或手工已不复当年,或者已没有图案装饰了。

但是,其他更深刻的变化则是在社会里。三个世代之前,海上的独木舟和岸上的土著人会比现在多得多。正如上文已提过,以前仅基里维纳就有 20 艘独木舟,现在则只有 8 艘。此外,以前的酋长的影响力比现在也大得多,这个活动比现在更加重要,也会吸引更多的人前来参加(那时的人口也比现在多)。今天,其他活动,例如潜水采珠、在白人庄园上做活等,已经转移了土著人的注意力。此外,许多与传教、政府及贸易有关的事务也削弱了传统风俗的重要性。

过去,岸上的人会更加严格地根据地域划分,同一村落社区的人会更紧密地靠在一起,而对其他社区持有更多的怀疑或敌意,特别是那些有世仇的村落社区更是如此。团体的紧张关系有时会引发口角甚至小规模地打斗,特别是在散会或回家的时候。

仪式的一个最重要方面,也许是土著人想得最多的方面——食物展示,过去和现在也十分不同。我们现在所见到的坐在高台上的酋长,只有几个妻子和仆从,但在以前,他的妻仆起码三倍于此,因而也会有比现在多出数倍的外戚。这些外戚正是他收入的主要来源,因而他也可以比现在拿出更多的 *sagali*。

对土著来说,三个世代以前,整个事件会更加严肃、更加富有戏剧性。今天,到基塔瓦的旅程已经缩短了很多。以前没有白人的汽艇,独木舟是惟到达该岛的工具,因而,独木舟在土著人心目中的价值比现在高得多,尽管

现在也不低。一个远方岛屿的轮廓配上海滩上几艘独木舟,对土著人来说是大海外旅程的第一幕,其意义远比现在深刻。旅程完毕所带回来的大量臂镯、期待已久的用品和远方的消息比现在更令人兴奋。战争、舞蹈和库拉也给了土著人生活浪漫和英雄的成分,而今天政府禁止战争,传教士排挤舞蹈,余下的便只有库拉了,而这也失去了以前的光芒。

## (二)谈谈土著的工作社会学:劳动力的组织·集体劳动的形式·工作的报酬

在进入下一个阶段之前,我们必须暂停一下对库拉远航的叙述,考虑一两点带有普遍重要性的事项。我以前曾提过有关工作的某些社会学问题,但没有做详细探讨。在上一章开始的时候我们说过建造独木舟需要某种工作组织形式,而事实上,在建舟过程中我们也看到不同形式的劳动力,特别是在工程后期的大量集体劳动力。同样,在下水礼中,我们看到船主给造船师及其助手的报酬。因此,有必要在此探讨一下劳动力,特别是集体劳动力的组织以及建舟的报酬制度。

**劳动力的组织。**首先我们要知道,基里维纳人是有工作能力的;他们可以出色地、有效地、持续地工作,但需要有效的动力:他必须受到部落加到他们身上的责任的激励,或受到传统或风俗所提供的价值和野心的诱惑。在现代社会中,人们工作的主要动机是取得利益,但它从来不是土著社会的工作动力。因此,白人尝试用这个因素使土著人工作是枉费心机。

这就可以解释为什么传统上人们会认为土著人懒惰无用。不只是普通白人一再这样想,而且这种想法也出现在不错的游记甚至严肃的民族志里。对我们来说,劳动力是市场上公开出卖的商品。习惯现代经济思想的人很自然地会用供求的概念去看待劳动力,包括土著人的劳动力。没有受过学术训练的人也会这么想,虽然他们用不太精密的措词。但是,由于他们看见土著人不大愿意替白人好好服务(虽然工作条件和报酬都不错),他们便认为土著人的工作能力十分有限。犯这个错误的原因和我们对不同文化中的人的误解如出一辙。如果你把一个人抽离他的社会环境,你便先验地剥夺了他寻找道德稳定和经济效率的动力,甚至剥夺了他对生命的兴趣。如果你在这种情形下用他完全不认识的道德、法律或经济标准去衡量他,你只能得出一个漫画人物。

土著人不仅能够有效率地、浑身是劲地持续工作，而且还能根据他们的社会条件有组织地进行工作。在第四章的开始，我们只给出建造独木舟的社会学轮廓。现在认识了各阶段的细节后，我们可以再充实一下过去的论述，并就劳动力的组织情况做些结论。首先，由于我们经常使用劳动力这个词语，我必须再次强调土著人确有劳动的能力，这样说并非滥调，而是出于下面的考虑。刚才提到的观点说土著人懒惰、个人主义、自私，又说他们的生活是靠老人爷的慷慨，使他们坐而待“食”，暗示他们不能够通过社会力量齐心协力地从事有效的工作。同样，几乎所有的专家都一致认为最低等的野蛮人处在前经济阶段，只懂个人觅食；而较高级的如特罗布里恩德人则处于家庭经济的阶段。这个观点如果不是干脆否认的话，也是无视土著人有可能有组织地从事集体劳动。

这个常见的观点是：在土著社区中，每个人都是为自己做活，或每个家庭的成员只为家庭提供必需品做活。当然，一条独木舟甚至一艘 *masawa* 是可以由一个家庭建造的，虽然这样做费时较长、成效也较差，但没有任何先验的资料去规定一项工作究竟是由有组织的劳动或个人的单独劳动，或者是一小群人的劳动来完成。我们在独木舟建造上实际看到的是有一群人参与劳动，虽然他们每人负责不同的任务，但却是为了一个共同的目的而联系起来的。这些任务因他们的社会环境不同而有所不同：有些人事实上将成为独木舟的所有者；有些人则属于另一个社区，他们的劳动是为酋长服务；有些人是为了将来可以使用这艘独木舟而出力；有些人则是为了食物报酬。我们也看到伐树、挖削、装饰等工作可以由不同的人执行，但也可以由一个人总揽；一些细活例如捆扎、堵缝、油漆，以至造帆，则是集体劳动而非个人劳动的范围。而所有这些分工都是朝着一个目的进发：让酋长或头人取得独木舟所有者的名义，让全社区方便地用船。

这种为了服务于一个总目的而作的责任划分需要一个发展得很成熟的社会机制支持，而这个社会机制必须有经济因素的参与和支持。首先要有一个作为群体代表的酋长，他必须有某种正式的权力和特权，有一定的权威，可以支配该社区的部分财富。此外，也要有一个或几个有知识的人，足以在技术上进行指导和协调。这都是很明显的，但我们必须清楚地指出：把这些土著人绑在一起各司其职的真正力量是对风俗和传统的遵从。



每个土著人都知道在他的位置上应该扮演什么角色。无论出于什么目的——是希望得到某一特权、做好某项工作，或是向现实妥协，他都要如此。他知道事情总是这样，别人也总是这样，而且永远总是这样。酋长的权威和特权、他与社区之间的得失，只不过是所谓传统力量赖以运作的机制而已。在此类活动中，有权威的人不可以组织武力来执行他的意愿。秩序之所以能够维持是因为每个人都服从风俗、习惯、规定、心理力量，这些力量在我们的社会中防止人们做出“不正确的事情”。“强权即公理”(might is right)这句话在特罗布里恩德社会肯定不适用。“传统即公理，公理即强权”这个说法似乎是统辖博约瓦社会的金科玉律，而我敢说处于这个文化阶段的土著社会都是这样。

所有的风俗细节、所有的巫术程序、伴随独木舟建造的整个典礼仪式，全都强化了责任的社会格局。我们早就谈过，巫术思想和仪礼作为巩固行为的工具的重要性。不难看出，仪式的所有组成部分——巫术、装饰和公众参与等，都和劳动交织在一起，成为一个整体，其目的是为劳动力提供秩序和组织。

还有一点必须在这里做些补充。我提过的**有组织的劳动** (organised labour)和**集体劳动**(communal labour)是两个不一样的概念，应该分开。如前所述，有组织的劳动指几种不同的社会和经济成分进行的合作，这与一群人一起做着同样的工作、没有技术上的分工或功能上的社会划分不同。因此，在基里维纳，整个建舟工程是**有组织的劳动**；而二三十人一起做着捆扎或堵缝的工作则是**集体劳动**。后一种工作方式也有很大的心理优越性——它令人精神奋发，促使人们互相竞争，可以提高工作质量。一两个人需要辛苦一个月的工作，二三十人一天便可完成。对于某些工作，如把大木头从树林拖回村庄，联手合力更是不可或缺。自然，土著人可以在 raybwag 挖空独木舟，然后几个人用点技巧便可将它拉回去，但这样做的困难也很大。因此，集体劳动在某些情况下至关重要，而在任何情况下它都可以使工作取得重大进展。从社会学的角度看，它也有其重要性，因为它在工作上达成了大范围的互帮互助和团结一致。

集体劳动是特罗布里恩德部落经济的一个重要因素。在建筑房屋和仓库的时候，在工业劳动和运输（特别是在收割季节，大量农作物经常要从一

个村送到较远的另一个村)的时候,人们都需要集体劳动。打鱼时,若几艘独木舟一起出海但却各自做活,我们就不能称之为集体劳动;但若他们一起活动,每艘独木舟都有指定的任务,那么我们面对的便是有组织的劳动了。集体劳动也以 *urigubu*(外戚)为基础,即:当一个人需要合作时,他的外戚要给予帮助。一个酋长的外援规模可以大到整个村,但若是一个普通人,则只有几个人会伸出援助之手。做完工作之后,通常会有食物分派的仪式,但这算不上是劳动报酬,因为食物并不是按工作量的比例分派的。

最重要的集体劳动是园垦。这里竟有五种劳动形式,每种都有独特的名称和独特的社会学功能。酋长或头人召集村落成员,他们商定共同劳动,这称为 *tamgogula*。众人同意之后,除草开园的时间临近时,酋长或头人会在中央空地举行一个宴会,那时,村中所有的男性都去赴会,并当场在酋长或头人的园圃除草开园(*takayva*)。在这之后,土著人轮流在各人的园圃中做开园的工作,每个园圃一天,食物由主人供应。这个程序在以后的园垦阶段中都要重复,如围上篱笆、给甘薯下种、竖上支柱、清理芜草(最后这个工作由妇女负责)等。到了某个阶段,园垦工作便经常由主人自己做,例如,焚烧杂草后的清理工作、甘薯结果实时的清洁工作、收割,等等。

通常来说,在整个过程中有好几次集体宴会而在 *tamgogula* 结束时也有一次盛宴。多少年来,园圃工作通常都是以这种方式进行的,此时土著人总是要举行大型的仪式性舞蹈及其他节庆活动。这通常会延误工作,因而干活时便得加紧,并要非常卖力。在这种情况下,集体劳动显然与这个目标相符。

几个村同意联合耕种园圃叫做 *lupalabisa*。这两种方式除了名称有别之外,没有什么大的不同,指导这种工作的酋长或头人也在一个以上。*lupalabisa* 只是在十分靠近的村落之间进行,例如在锡纳卡塔、卡瓦塔里亚、卡布瓦古和亚拉卡就组成了这样一个村落群。

酋长或头人或有影响的富人召集他的外戚或部下的劳动叫 *kabutu*, 园圃主人要给这些帮工分派食物。*kabutu* 可以只做园垦工作的一部分,例如,除草、下种、围篱笆。很明显,当某人需要集体劳力建筑他的房屋或仓库时也属于 *kabutu* 的范围,而土著人也是这样称呼的。

第四类集体劳动叫 *ta'ula*, 这是指村民在互惠的基础上就园垦某一阶

段一起做活。这种劳动没有任何有意义的报酬。如果这种合作方式被扩及到园垦的所有阶段则叫 *kari'ula*，可算是第五类集体劳动。最后，若园圃主人喜欢个人劳动，每个人打理自己的园子，土著人也有一个名词叫 *tavile'i*。一般来说，酋长的园圃，特别是那些高等级有势力的酋长的园圃，总是由集体劳动耕种。此外，村中还有一块特别的园圃要由集体耕种，这块地最先举行园圃巫术，并享受最盛大的展示。

因此，集体劳动有好几种方式，每种都有不同的特色，限于篇幅我不能在这里详细介绍。建造独木舟中的集体劳动很明显属于 *kabutu*。为了建造船只，酋长可以召集全社区的人帮忙；重要村落的头人可以得到整个社区成员的协助；而不大重要的人，如锡纳卡塔或瓦库塔的头人，便要依靠他的村民或外戚了。在这些事例中，土著人之所以愿意效劳，无非是因为听命于传统风俗所规定的责任。劳动报酬是次要的考虑，虽然在有些情况下这些报酬也颇为可观。独木舟下水礼中的食物分派是报酬的一种方式，我们在本章第一节中已经看到了。往日，一餐丰盛的猪肉再加上大量的槟榔子、椰子和甘蔗，便可成为土著人的美食了。

经济方面的另一个重要问题是酋长给造船师的报酬。我们知道，奥马拉卡纳酋长图乌卢瓦的独木舟是由一位来自基塔瓦的专家负责兴建的，酋长给这位专家的酬劳十分丰厚，包括很多粮食、猪罗和 *vaygu'a*（贵重物品）。今天，酋长的权力已大为削减，没有以前的财富去支撑其地位。而传统风俗的破坏业已严重影响部属对酋长的效忠，在这种情况下，专家为酋长所生产的独木舟及其他形式的财富只及以前的零头而已。昔日酋长绝不沾手建造独木舟的工作，今天却已经开了先例。

这里足以能说明问题的是，一旦酋长或头人需要造船师建造独木舟，便要先赠以食物。以后，只要造船师一天在工作，就要收取一天的酬劳。倘若造船师不是住在自己家里（例如奥马拉卡纳请来的基塔瓦造船师），*toliwaga* 更要供养他，并给他精美的食物，如椰子、槟榔、猪肉、鱼和水果等。但如果造船师在他的家里工作，*toliwaga* 便要不时登门造访，带来名贵的食物，同时也视察一下工作的进度。这种供养或馈赠给造船师的食物称为 *vakapula*。独木舟建成后，造船师在食物分派的仪式中也得到丰厚的礼物，大致包括几百篮甘薯、一两头猪、大量椰子和槟榔，还有大石刀、猪、红贝壳腰带和一些非库

拉性的小型 *vaygu' a* 等。

在瓦库塔,酋长制度并不明显,财富的分野也不太悬殊,但 *toliwaga* 一样要给参与挖木、备料、建舟的劳力提供食物。完成堵缝时,他要给予造船师大约五十篮的食物。独木舟下水和试航后,造船师要把一条代表独木舟的绳子交给他的妻了,由她吹响海螺,把绳子呈献给 *toliwaga*,而 *toliwaga* 也当场回赠槟榔或香蕉。第二天,酋长给造船师一大批食物,称为 *yomelu*,而到下一次收割的时候,他再送出五六十篮甘薯作为 *karibudaboda*,亦即结束礼。

我在本节里选择了两个地点来做个案研究,一个是基里维纳,一个是瓦库塔;前者是酋长有无上权力的地方,后者则是酋长和普通人在等级和财富上没有什么差别的地方。在这两个个案中,劳动都是有偿的,但基里维纳所给的报酬比较丰厚。在瓦库塔,劳动的酬劳是服务的互相交换,但在基里维纳,酋长要供养并酬谢他的建舟人。在这两个个案中,我们看到一个是服务的交换,另一个是用食物交换服务。

### (三)探访礼(*kabigidoya*)的风俗 • 在这些航程上所进行的地方贸易

现在我们看看库拉活动中的下一项风俗和仪式:*toliwaga* 向自己的亲友展示新建的独木舟,土语称之为 *kabigidoya*。*tasasoria*(下水礼和试航)很明显是建造船只最后的活动,但从独木舟的试航以及有关的巫术仪礼看,它也是库拉最初的活动。*kabigidoya* 因为涉及新舟的交付,所以属于建舟仪式的一部分;但由于它是一个装运给养的航程,因此它属于库拉。

独木舟的人手按常规编配。启航前,船员首先给它装备好,配上桨橹、绳索、法螺等,而它的首航乃是拜会邻近的村落。如果独木舟属于像锡纳卡塔这样处于村落群中的村庄,它会在每个姊妹村都停一下。当独木舟抵达时,船上吹起法螺,村民便知道“*kabigidoya* 的人来了”。独木舟的船员会留在舟上,只有 *toliwaga* 拿着一支船桨下船。他来到村中头人的屋前,把船桨插在屋边上,说:“我敬你 *bisila*(露兜树的垂条),你报之以 *vaygu' a*(宝物)、猪猡,给我的新舟破脑。”头人接着给 *toliwaga* 一份礼物,回答道:“此为你新舟之 *katuwisala dabala*(破脑)。”这是一段古怪的客套话,在交换礼物或在其他交易仪式中常这样说。*bisila* 在巫术咒语、习惯用语和口语中经常被用作独

木舟的象征。土著人在桅杆、船缆和船帆上系上漂白的露兜树枝条,而他们通常也把一块施过咒的枝条绑在船头上,赋予它速度。除此之外,还有其他的 *bisila* 巫术,目的是使区内的库拉伙伴能够合作。

所交换的礼物并非总能达到使用上述客套语的水平。*kabigidoya*,尤其是对邻村的拜访,所得到的东西通常只是几张草席、几十个椰子、一些槟榔、两三支船桨和其他价值甚低的物品而已。而且我们要知道,每次库拉之前,所有独木舟不是新修便是重建,换言之,每条独木舟都有巡回探访的机会,因此,独木舟在 *kabigidoya* 所收到的礼物都多多少少在对方的 *kabigidoya* 拜访时完璧归赵。只有在某一天他们一起到区外作 *kabigidoya* 时,才能收到大批的馈赠,而这些礼物起码要过一两年到对方作 *kabigidoya* 时才回赠。因此,当基里维纳的船只建好或修好后,土著人会沿着岸边向南行驶,先停在奥利维勒威,拜访当地的酋长,接受贺礼,并徒步到卢巴的内陆村庄巡回探访一番。之后,他们把船开到下一个海村瓦维拉,把船留在当地,徒步向锡纳卡塔进发,并向南直到瓦库塔。那些在大海湖边的村落,如锡纳卡塔和瓦库塔,日后会进行回访,其路线是沿着海湖的西岸向北航行,停在图克瓦库瓦或卡瓦塔里亚,再在那里弃舟登陆,经陆路进入基里维纳接受礼物(见地图三,第47页)。

瓦库塔人和锡纳卡塔人的 *kabigidoya* 旅程比北部的或东部的更为重要,因为他们把探访和交易合二为一。他们要在探访地与当地人进行初步交易以准备南行到多布之用。读者或许还记得库波马是特罗布里恩德的工业重镇,那里出产的物品名扬整个东新几内亚。同时,那里的货源充足、品种多样。它的位置在岛的东北部,从基里维纳步行前往只是数里之遥,但若从锡纳卡塔或瓦库塔起程则需要乘船北去。因此,南部的村民多数先驶往卡瓦塔里亚,再在那里步行进入内陆探访布沃塔卢、卢亚、亚拉卡、卡杜瓦可拉(Kaydukwaykela)等村,一路买过去。这些村庄的土著人知道锡纳卡塔的船只已停泊在卡瓦塔里亚时,也会纷纷把货物带到独木舟那里,准备做一笔大生意。

锡纳卡塔人虽然只在卡瓦塔里亚逗留一两天,但交易十分兴旺。库波马人希望换到甘薯,因为他们的土地十分贫瘠,不宜种植,主要经济活动是工业生产。他们尤其喜欢得到本地十分缺乏的椰子和槟榔。此外,他们也想交

换得到锡纳卡塔和瓦库塔制造的红贝环和龟甲环。对于贵重的物品，锡纳卡塔人会用他们从安富列特得到的大陶器交换。各地的贵重物品有所不同：在布沃塔卢，他们得到各种款式、大小和造型的硬木或软木碟子；在布瓦特卢、瓦布图马和布杜瓦拉卡，他们换到木梳和由蕨纤维编织的臂环；在布杜瓦拉卡、亚拉卡和卡杜瓦可拉，他们带回不同质地和大小石灰容器；而在以前，他们还从库波马东北部的蒂拉陶拉换到打磨好的斧刀。

我在这里不打算详细介绍交换的技术细节，也不列出有关物品的价格。我们会随着这些交易物品到多布，在那里我们会再看看它们怎样易手，以及在什么的情况下易手。这可以让我们比较各种物品的价格，并评估整个交易的性质，所以一切细节我们稍后再做讨论。

#### (四)——(七)谈谈礼品、酬劳及交换

#### (四)土著对财富的态度 • 炫耀 • 通过财富以提高声望 • 积累食物的动机 • vilamatya(祈丰巫术) • 甘薯的处理 • 进食的心理学 • 制造品的价值 • 心理学的分析

这里似乎需要再从库拉的直接描述上岔开一笔，谈谈特罗布里恩德的各种贸易和交换形式。事实上，本书的重心是作为一种交换形式的库拉。而如果我把它从与它关系最密切的语境中抽离出来，那便背离了我所信奉的方法原则。换言之，如果我讨论库拉时不大致交代一下基里维纳的以物易物、酬劳和馈赠的各种形式，我便犯了方法错误。

在第二章说到特罗布里恩德部落生活的特色时，我不由自主地批评了流行的“原始经济人”的观点。这些观点把野蛮人描述成懒惰、自我、听天由命的人，他的动机是绝对理性和功利的，与他的行为完全合拍。在本章第二节我再一次指出这个概念的另一个谬误，即以为野蛮人只能从事简单、无组织、无系统的劳动。还有一个出现在原始经济学著述中的错误，即以为土著人只有非常初步的贸易和交换形式，他们的贸易和交换也不是部落生活的中心，只是在需要时才进行而已，因此不是经常性的。

流行的“原始黄金时代”的谬误认为，这个时代没有“我的”或“你的”概念。深入一点的看法设定了从个人觅食到以家庭觅食为单位的不同阶段，很

多其他理论把原始经济视为除了追求基本生存之外再无其他目的。我们在特罗布里恩德的现实中找不到这些观念和理论的一丝痕迹,事实是:部落生活的整体渗透着不断的给予和索取;每一个仪式、每一项传统规定和风俗都存在相关的物质上的赠礼和回礼;财富的给出和接受是社会赖以组织、酋长的权力赖以显示、亲属关系赖以维持、法定关系赖以体现的主要手段。<sup>2</sup>

这些关于原始贸易的观点尽管错误却颇为流行,如果我们接受某些前提的话,表面上也言之成理。这些前提看起来有道理,但基本上是错误的,所以最好认真对待它们,然后一劳永逸地将其抛弃。它们基于某种推理,例如:在热带气候中,有大量的食物,为什么还要花功夫去交换呢?为什么给它价值呢?在这个地方,不须付出多大努力便能得到所欲之物,那么还有什么理由去追求财富呢?如果稀缺和效用导致价值,那么,在一个有效用的物品大量出现的地方,价值是否还有立足之地呢?另一方面,在生活必需品稀缺的野蛮社会中,积累已不可能,财富又从何谈起?

另外的问题是:无论是自然资源丰富还是匮乏的野蛮社会,既然每个人都能平等地得到生活必需品,还有没有必要进行交易呢?既然每个人事实上可以靠自己得到同质同量的东西,为什么还要去交换一篮水果或蔬菜?既然对方的回赠也是一模一样,为什么还要送礼呢?<sup>3</sup>

这个推理源自两个根本错误。第一个是认为野蛮人与物质的关系是纯理性的,因此财富和价值没有存在的可能。第二个是认为,如果每个人都能够通过技能和劳动取得所有同质同量的东西,那么就没有交换的必要。

第一个假设无论是指基本财富(即食物)或指奢侈品(在特罗布里恩德也并不是没有),都不正确。首先就食物来说,土著人并不纯粹把它当作营养,它的价值不完全基于它的效用。他们储存食物(例如甘薯)的目的不仅是准备他日之用,而且在于炫耀。他们建造的甘薯仓库,不仅可以炫耀食物的数量,也可以让人通过横梁的大缝隙看到食物的品质(见图片 32 及 33)。他们堆甘薯时把最好的露在外面,特别粗壮的甘薯可达一两米长、数公斤重,用盒子装起来,涂上颜色,吊在仓库外面供人参观。在一个有高等级酋长居住的村落里,所有普通人的食物仓库都用椰子叶遮盖,以免造成与酋长竞争的印象。展示食物的权利的重要性由此可见一斑。

可见土著人积聚食物不只是为了未雨绸缪,还因为希望通过财富的炫

耀提高社会声望。

当我谈到特罗布里恩德人贮藏食物的行为背后的观念时，我是指土著人当前的、确实的心理状况，而不是猜想任何关于这些风俗或它的心理“起源”或“历史”——这应是理论研究或比较研究的范围。

另外一个对这些土著观念有启示作用的是一种叫 *vilamalya* 的巫术。这是在收割之后或在其他场合对农作物所施的巫术，目的是使食物能够存放长久。它是在甘薯被搬进粮仓之前施行的。作法时，巫师把一块大石头放在地上，然后念一长串咒语。当天晚上，当食物入仓后，巫师用施过法术的姜汁洒在食物上，并在所有进入村落的大路及中央空地上作法，祈求这个村的食物丰收、保存长久。但对我们来说重要的是，这个巫术并非施于食物上，而是针对村民的，希望他们胃口大减、食欲不振，只吃野果、芒果或丛林中的面包果而不吃甘薯，或吃得极少。土著人骄傲地说，如果这个法术灵验的话，粮仓内的甘薯有一半会烂掉。烂甘薯会被丢到仓库后的 *wawa*（垃圾堆），腾出空地给新的粮食。这里，我们再一次碰到了这个典型的观念：土著人贮藏食物的主要目的是供人参观，直至腐烂，到时再用新粮填补。

把食物搬入粮仓的过程中会发生两次展示，并进行一连串的仪式。当甘薯从地下掘起时，它们首先在园圃中被公之于众。土著人用木条在园圃中建起一个棚架，在上面厚厚地铺上 *tailu*（小甘薯）藤蔓，造成一个亭子。再在亭子里的地上划一个圆形，然后小心翼翼地把 *tailu*（指一般的小甘薯，特罗布里恩德的甘薯大都属于此类）一层层地架上去，使之成为圆锥形。他们在这上面也花了很多功夫，拣选出较大的甘薯，逐个洗净，放在外围。这个展览为期两三周，期间有不少人来参观，说好话，之后，园主便召集他的朋友或外戚把甘薯运回村去。我们在第二章已经说过，这些甘薯会被运往园主姊妹的丈夫所在的村落，并送给他。在那里，这些食物也是被堆成圆锥形，在外戚的粮仓外再次展览。展览起码维持几天，有时会长达两三周，然后食物才被搬入仓内（见图片 33）。

事实上，只要看看土著人怎样处理他们的甘薯，怎样对壮壮实实的甘薯投去钦羡的眼光，怎样挑出奇异有趣的果实来展示，便足以让我们感受到土著人确实对他们的产品有一种深厚的、为社会所普遍认同的感情。在仪式中，有许多场合是以展示食物为重点的，在大型葬礼的食物分派仪式



(*sagali*)之前也有盛大的食物展示(见图片 34)。第一茬收割的甘薯(*kuvi*)要在仪式中敬献给最近故去的人;在 *taitu*(小甘薯)的主要收获期,根茎要被仪式性地挖起,运进村中供全村人观赏。在过去,村落间经常在收获季节因竞争而发生打斗,这也可以让我们认识土著人对粮食这种财富的态度。事实上,从食物在各种公众仪典中所占的重要位置上来看,我们几乎可以说土著人存在“食物崇拜”(cult of food)。

在食物的烹调上,有许多相关的禁忌,特别是与锅有关的禁忌。土著人摆放食物的木盘子叫 *kaboma*,其意便是“有禁忌的木头”。进食是严格的个人行为,在家庭范围内进行。即使遇上公众煮食的仪礼,例如在魔法大锅内烹煮芋头布丁(*mona*)时,人们也是分小组坐开,而不是一起进食(见图片 35)。人们把陶锅搬进村内的各个角落,每个角落的村民便围着陶锅蹲着吃,男先女后。有时他们用木盘子装上芋头布丁,拿回家里和家人一起享用。

我不能对吃的社会心理学说得太详尽,但值得一提的是,宴食的重心不在于食,而在于食物的展示和烹调仪式(见图片 35)。当土著人要屠宰一头猪时,他们先把猪豕抬着在村内(甚至到另外一个村)展示,因为这是村中少有的大事,然后把它活活烧死,杀猪的场而会吸引全村和邻村的人前来围观。接着,遵照确定的仪式程序把猪肉切开分派。至于食用本身,则甚为随便,他们或者在家里吃,或煮一块肉在路上吃,或在村中边走边吃。宴会的剩余物如猪下颚或鱼尾,经常会被收集在一起放在屋子里或粮仓里陈列。<sup>4</sup>

无论是宴食前或宴食后,土著人最注重的是吃的分量。在这些场合最常听见的话是:“我会吃,直吃到呕吐。”它表达了在这种场合下的愉快心情,就像想到粮仓里甘薯逐渐腐烂一样。在特罗布里恩德人的风俗和观念里,吃并不特别重要,他们最喜欢的是别人对众多美好食物的羡慕,以及知道食物的数量十分充足。自然,像所有动物一样,不论是人或非人,不论是文明人或野蛮人,特罗布里恩德人也享受吃,并以此作为生活乐趣之一。但这主要是个人的行为,而这种行为的情绪因素和表现并未社会化。

正是这种植根于吃的乐趣的间接感情使食物在土著人眼中产生了价值,使食物的积累成为一种象征、一种权力的载体,由此产生贮藏和展示的需要。这里的价值并非像某些学者所想像的那样出于效用和稀缺,而是对某

些能满足人类需要的事物产生了感情的结果。

制造品的价值也应该以人的感情因素而不能以逻辑性的效用观加以解释,但我认为解释时应该更多地以生产者而非使用者为主要因素。这些土著人十分勤劳,他们不是为生活需要而劳动,而是受到智慧和想像的驱动。他们非常欣赏自己的艺术,并常常认为是巫术给他们以灵感。尤其是那些创作高价值物品的人一般都是高超的工匠,对自己的作品深感满足。这些土著艺术家对好的材料和完美的工艺有很高的鉴赏力。如果他们找到一块上好的材料,会不自觉地将大量劳动倾注在它身上,创造一件好得不能用的东西以使人们渴望收藏它。

参观过土著人工作的人们都能注意到他们工作的谨慎性、所作工艺的完美性、对物料的选择性、以及完工时的精益求精。一些理论经济学家虽然也有同样的观察,但我们必须看到这些工作的特点对价值理论的影响。就是说,人们对物料和工作的爱护态度必然会给稀有材料和精细产品添加一种情感,而这又必然会导致它们令人珍惜。工匠所采用的稀有材料定然会产生价值,这些材料包括可以磨光作饰物的稀有贝壳、樟木,以及可用作器具原材料的特别石料等。<sup>5</sup>

现在可以就我们的研究成果和本节开头描绘过的原始经济人的错误观点作一比较了。我们看到物品的大量存在不会减损其价值;实际上,这种大量存在本身就是价值。土著人对某种物品存量之多已远远超过了实际用途,因此,他们是为了贮存而贮存。食物多到任其腐烂,虽然储存量足以满足需要,但土著人的态度仍是多多益善,因为它代表财富。制造品也是一样,特别是 *vaygu'a* (参看第三章第三节)。这里,产生价值的不是制造品的稀缺,而是在制造品中包含的人工技能;换言之,有用的东西或生活必需品之所以有价值,不是由于难以获取(在特罗布里恩德,所有生活必需品都唾手可得),而是因为技师找到一块上好的材料,不能自制地在上面花上更多的时间和功夫,创造了一件“价值连城”的宝物。这件宝物可能因为太精美、太巨大、太纤弱或太多修饰而不合实际用途,但正因为这样才为人所珍视。

### (五)交换的动机·馈赠,虚荣的满足及能力的显露·“经济孤立的个体或家户”的谬误·交换中得的缺失

因此,第一个假设:“原始社会不能产生财富或价值”便宣告破产了。另一个假设——即“如果人人可以通过辛劳和技艺生产所有在数量上和质量上有价值的东西,那就没有交易的需要”——又如何呢?它也不攻自破,因为我们发现了土著人功用和心理的一个基本事实:为给予而给予,通过传递财产而积极享受占有的快乐。

在研究特罗布里恩德社会学的时候,或在叙述土著人生活、宗教、巫术的时候,我们都经常见到索取与给予,以及礼物和酬劳的交换。我曾经好几次提到这个特色,而在第二章简介特罗布里恩德的社会学时也曾举例说明。一名眼界开阔的民族志者即便像该章一样设想在岛上漫步一番,也可以看到这个经济事实。我们看到一队队的访客——女的头上顶着食物篮子,男的则挑着担子。如果打听一下,你会知道他们是根据社会义务送各种礼物来的。芒果、面包果或甘蔗的第一茬收成要献给酋长或外戚。呈献给酋长的大批甘蔗由二三十人的搬运队来抬,给人的印象仿佛在热带森林中见到树木在移动。在收获的时候,大群搬运食物的人或拿着空篮子回来的人络绎于途。一个从基里维纳的最北部出发的访问团要跑上12英里路到达图克瓦乌库瓦的溪边,乘上独木舟,沿着海湖近岸撑行几英里路。然后上岸再向内陆跋涉,到达锡纳卡塔,其目的只是为了把食物送到该地某人的粮仓里去。而这个人如果没有义务把他的收成全都赠给他姊妹的丈夫的话,他就完全可以自己装自己的粮仓!土著人喜欢展示从婚姻关系、*sagali*(食物分派仪式)或巫术中得到的食物,而这是特罗布里恩德的园圃、道路和村落最有趣的特色之一,即使最浅薄的观察者也能注意到。

因此,第二个谬误——土著人把他所需要的东西都密实地收藏,不会自动送给他人的说法——也可以完全抛弃了。这并不是说土著人没有贮物自用的倾向,如果想像土著人在这点上和其他人类不同,便会陷入另一个早已提过的谬误:即他们奉行某种原始共产主义。恰恰相反,正因为他们把赠送看得如此重要,才强化了而不是淡化了“我的”和“你的”这两个概念的分野。他们的礼物并不是胡乱送出去的,而是为了顺应某些习俗。送出的时候还要遵守许多繁文缛节。把物品送人的最基本动机是炫耀财富和满足虚荣,

这排除了任何关于共产主义倾向或制度的假设。在许多情况(虽然不是所有的情况)下,送财物表示赠予者比接受者优越;在其他的情况下,则是表示对酋长、或亲人、或外戚的服从。要留意的是,在特罗布里恩德所有形式的交换中,没有半点迹象显示参与者得到什么好处,而从纯粹功利和经济的立场看,更缺乏任何理性基础,因为交易双方在这个过程中没有创造效用。

因此,在特罗布里恩德经常有这样一种交换:甲给乙 20 篮甘薯交换一把小刀,但几星期后,就又把这两样东西换回来。另一个例子是:在丧葬仪式的某个阶段,有人送出一些贵重物,但在同一天这些东西又转到他手里。我们在 *kabigidoya* 习俗中所描述过的例子(本章第三节),即独木舟主人在互相拜访时把收到的礼物原封不动地送回去,也是很典型的馈赠行为。在 *wasi* 中(鱼和甘薯的交换,下面就要说到),通过交换没有实际用途的礼物而形成了一种义务。在这种情形下,我们也许可以说,这样做只能增加麻烦而不是增加效用。

认为土著人只为自己或家庭觅食、完全没有物品交换的观点,暗示一种算计的、冷酷的、自我中心主义的、斤斤计较于效用的生活。这个观点和前面批评过的假设一样,忽视了人们炫耀、共有和互赠的基本冲动,也忽视了通过礼物交换建立社会关系的心理倾向。除了考虑礼物是否需要或者是否有用之外,为赠予而赠予是特罗布里恩德社会学最重要的特点之一。而由于这个特点具有一般性和基本性,我认为这是所有原始社会的普遍特征。

我在上面讲了很多经济方面的事情,似乎和库拉没有直接关系。但如果我们知道通过它们可以看到土著人对财富和价值的态度,那么它们对库拉的重要性便可一目了然了。库拉是土著人对价值概念最高、最鲜明的表达,而如果我们理解库拉风俗和行为的真正意义,我们必须首先掌握它的基本心理因素。

#### (六)礼品的交换及物物交换·馈赠、酬劳及商业交易一览

我有意说交换形式以及礼物的赠予,而不说物物交换或贸易。因为土著人虽然确有简单而纯粹的物物交换,但是在这种方式和馈赠之间有许多交叉和渐变,所以不可能在贸易和馈赠之间划出清楚的界限。如果为了迎合我们的词汇和分类而强行定出界线,将有悖于合理的研究方法。为了正确处理

这些交换行为,我们有必要对所有支付和赠予形式加以全面的检视。其中一端是纯馈赠,即没有任何回礼的送出。从这一点开始便有许多传统的赠予和支付形式,这些形式部分地或有条件地存在物品回赠。它们互有重叠,越来越侧重交换,强调对等性,直到另一端的纯粹物物交换。在以下的综合评述中,我会根据对等原则把各种交易进行粗略的分类。

这个分类不能像具体描述一样给读者以明晰的图像,相反会给人一种人为的感觉。但是我要一再强调,我不会在这里提出土著人完全没有意识到的人为的分类法。在民族志叙述中,最具误导性的莫过于用我们的词汇去描述土著文化,我们在这里也不会这样做。有关制度的原则,虽然不在土著人的理解范围内,却事实上存在于他们的社会组织、风俗甚至语言之中;特别是土著语言,它经常能提供给我们最简单和最可靠的门径去了解土著人的分类法。但我们也必须谨记的是,虽然知道土著人的词汇是进入土著人观念的重要线索,然而这亦非通往土著人心智的捷径。事实上,特罗布里恩德的社会学和社会心理学有许多特别的、极为重要的地方,并非任何名词都可以涵盖。虽然他们的语言有分类的能力,并可以对事物作出很细致的甄别,但在实际情况中却没有多大用处。因此,名词的探讨必须辅之以对资料的直接分析和对土著人思想的考查;换言之,我们要通过直接对话,收集土著人的意见及他们常用的和有代表性的惯语和说法。自然,最带结论性、最深邃的观点还是来自于对行为、风俗及传统规则的具体事例的研究和分析。

### 馈赠、酬劳及商业交易一览

1. 纯馈赠。如上所述,这是个人给出一些物品或提供一种服务而不指望得到任何回报的行为。这不是特罗布里恩德部落生活常有的交易。要知道,这里没有不在意的或出乎自然的馈赠如慈善救济之类,因为任何贫困的人都由自己的家庭照顾。而且,部落有许多界定得清清楚楚的、与亲属或外戚有关的经济责任,任何有物质的或非物质的需要的人都知道到哪里索要。当然,这也并非是什么免费馈赠,而是社会的规定,不得不如此而已。此外,由于馈赠在特罗布里恩德社会被视为带有确定意义的社会行为,不是物品的纯粹传递,所以,除非是责任所在,一般人是不会随便馈赠的。

最重要的自由礼物是夫妻间和父母子女间的礼物。在特罗布里恩德,丈

夫和妻子各有自己的财产。在家里，有男方的财产和女方的财产，而所有物品也由夫妻各自拥有。如果其中一个去世，则由死者的家属继承。不过，虽然财产并非共有，但是夫妻间经常互相馈赠，男方送得更多。

至于父母给儿女的礼物，由于在一个母系社会中，母亲是儿女最亲密的家属（这个亲密的意思和我们社会所熟悉的不同），所以儿女分享和继承母亲所有的财富。更加有趣的是，在土著人的观念中，父亲只是母亲的丈夫，不是儿女的亲人，但只有他才愿意给子女以纯粹的馈赠。<sup>6</sup> 父亲会无偿地把贵重物送给儿子，也会依照一定的规则把他的库拉伙伴关系传递给儿子（见第十一章第二节），此外，他最宝贵的财富——巫术知识，也自愿地传授给儿子，不求回报。父亲在世时，会把他在村落中的树木和土地的业权让给儿子，到去世后再转回法定的继承人，即他姊妹的孩子。所有在 *gugua* 一词定义内的有用物品，孩子都理所当然地和父亲共用。此外，任何稀罕的食物，以及槟榔或烟草等，除了妻子外，他也和儿女分享。其他方面，在酋长（或头人）和臣属之间，所有小巧的玩物原则上都是互相馈赠，虽然没有家庭内那么慷慨。事实上，任何人的槟榔或烟草如果超过他可以吃掉的范围，便要送给别人。这个特别的规定因为恰巧涉及了白人的贸易物品，成为共产主义的土著人的观念历久不散的主要原因。事实是，许多土著人小心谨慎地收藏起他们的盈余，以免分给他人或被人指责为吝啬。

在土著人的词汇中没有一个对于这类礼物的总名称，他们干脆只用一个动词“给”（*sayki*）。同时，根据他们给我的回答，这类礼物是没有回礼的。*mapula* 是回礼和报酬的总称，不论是否带有经济性质都是如此。土著人无疑不会认为自由礼物会因为有共同的性质而自成一类。酋长的慷慨或某人送烟草和槟榔，被视为理所当然的事，丈夫给妻子的礼物也是如此。事实上，土著人有一个很粗略但很直接的方法决定哪些礼物是婚姻关系的 *mapula*（支付），这与我下文就要说到的另外一类与性交有关的支付在概念上十分吻合。从经济的角度看，这两种礼物是完全不同的，因为丈夫给妻子的礼物是在一个持久的关系内的自由礼物，而另一类礼物则是在某些场合内对善意行为的报酬。

最有意思的是，父亲送给孩子的礼物竟出自同样的理由，即这是给儿子的母亲的酬劳。根据母系亲属的观念，母亲和儿子是一体的，而父亲和儿子

没有亲属关系,他们形同陌路(*tomakava*),这是他们在谈话中经常提及的。这客观上无疑令人十分困惑,因为事实上父亲对儿子有非常深刻和直接的感情。正如我说过,父亲经常送给孩子礼物(见第二章第六节),土著人清楚地意识到了这一点。

实际上,这种关系背后的心理学因素是这样的:土著人通常对他的妻子怀有感情,对他的儿女也十分爱护,他用礼物表达这份爱意,并尽可能地把他的财富和地位分给他们。但此举违反母系继承的原则以及所有礼物都要求有回赠的规则,因此,他必须找一个与此相容的解释,这便是上文所说的“给儿子的母亲的酬劳”。土著人用性报酬所作的粗糙解释,发人深醒地揭示了土著人的母系理论和实际情绪的矛盾,并提醒我们通过直接观察活生生的生活来检验土著人的陈述和措词中的观点是多么重要。我们在活生生的生活中看到的是:人类一方面确定了生活的理论和规则,另一方面却又服从于他们的本能和情感的冲动。

2. 没有严格等值和经常性回赠的习俗性馈赠。这类馈赠最重要的例子是每年收割时,丈夫从他妻子的兄弟那里取得礼物(参见第二章第四、五节)。这类常见的馈赠,其丰厚程度足可成为收礼人的主要粮食来源。从社会学的角度看,这个联系也许是特罗布里恩德部落构成最重要的一环,使每个男性都终身为其女性亲属及她们的家庭负责任。当男孩开始在园圃干活时,他是为母亲工作;当他的姊妹长大出嫁后,他便转而为姊妹效劳。如果他母亲不在世,也没有姊妹,他最近的女性亲属便享有他的劳动成果。<sup>7</sup>

虽然这些礼物的馈赠从来不会等值,但受方应当不时地给他妻子的兄弟一件贵重物(*vaygu'a*)或一头猪。此外,如果他召集外戚来替他工作,根据 *kabutu* 制度,他要给他们食物,但这些食物在价值上也抵不上他所得的服务。因此,我们看到,丈夫和他妻子亲属的关系充满互相馈赠和服务,但丈夫的回礼并不等值、并不经常,也并不规律,价值也比所接受的小得多;而即使有时因为什么原因丈夫拿不出回礼,也并不表示对方可以不履行责任。如果丈夫是酋长,则他的众多外戚会更加严格地遵行有关要求。换言之,他们给的农获礼物会更大,他们还为此位酋长养猪、种植椰子和槟榔。另一方面,酋长也相应地回报他们以大量的贵重礼物,虽然在价值上和他们的所奉献的仍有很大的距离。

臣属村落对酋长的敬献也属于这类馈赠。同样,酋长回以价值较低的礼物。除此之外,对于在葬礼时食物分派仪式(*sagali*)中土著人赠送给亲属的食物,其回礼也不固定,价值也较低。

土著人对于这些馈赠没有一个单一的名称,比较接近的名词是 *urigubu*,指妻子兄弟送来的农获礼物,这是土著人社会学和经济学最重要的概念之一。他们对 *urigubu* 责任的重大意义十分明了。丈夫不时地给妻子亲属的回礼叫 *youlo*,向酋长的进贡叫 *pokala*。我们把这两类礼物放在同一范畴内是因为两者的运作机制相同,人们给酋长的 *urigubu* 与酋长得到的 *pokala* 十分相似。在实际的仪式中,还有其他近似的方面,但这需要更详细的叙述,在此不赘述。*pokala* 是给酋长进贡的一般称呼,而对于其他类别的赏赐,例如第一次水果收成、年中主要收成等,也各有名词。此外,酋长对各人的回赠,依据原礼品有没有包括猪肉、甘薯或水果而有不同的称谓。我略去这些无关的土著词汇,以免占用太多篇幅。

3. 服务的酬劳。这一类和上一类的不同之处在于酬劳的范围由传统风俗规定。这些礼物是在使用服务之后送出的,但却不能说它是直接的经济上的等值物,因为除非通过习惯性的估计,我们很难评估服务的价值。所有由专家提供的服务,无论是对个人的或社会的,都属于这类,其中最重要的无疑是巫师提供的服务。园垦巫师从个人或社区取得相当多的礼物,施法杀人或治病的巫师的收入也不菲。另外,祈雨和祈福的巫师也能得到丰厚的馈赠。我已谈过了造船师所得的礼物,后面还会说到制造各种 *vaygu'a* 的工匠师所得到的酬劳。

此类礼物也包括男女相悦的馈赠。在这个性爱泛滥的社会里,没有纯洁的爱情这回事。每次女孩与恋人相好,完事后便立即收到一份小礼物。在每晚青年男女之间的例行聚会中,在更具礼仪性的欢会场合如 *katuyausi* 中,在第二章第二节中提到的丧礼中,都是如此。槟榔、胡椒、少许烟草、几枚海龟贝壳圆片等表示谢意的小恩小惠,是年轻人不会忽略的玩意儿,美丽少女也从不缺它。

我们已多次提过葬礼的大型食物分派(*sagali*),从经济的角度看,这是葬礼服务的酬劳,死者最亲的母方亲属要把食物送给前来吊丧的人。此外,他们还要把礼物送给哭丧、挖土和把死者尺骨削成石灰勺子的人,以及就要



进入长期而严格的服丧期的鳏夫、寡妇。

以上的细节表明：虽然给方是由于不可避免的社会义务或责任，但受方也应给一些仪式性的回报。这种观念十分普遍和严格，而这些习俗性的回报从表面上看是加强责任所系的社会关系。

我们归入这个范畴的赠送和回报，可以近似地用土著人的一个词语 *mapula* 表达，意即回报、等价物。因此，问一个土著人他为什么要给巫师某样礼物，或他为什么在 *sagali* 中给另外一个人分配一定的食物，他会这样回答：“这是给他的服务的 *mapula*。”还有一个有趣的用语是，土著人把送给巫师和专家的礼物形容为给他“补身”或给他“调养”。他们给巫师的额外报酬称为“*katuwarina kaykela*”，意即“给他的腿调养”，因为巫师特别是酋长巫师要走很远的路。“给我的脊梁调养”是造船师的用语，因为他需要长期弯腰工作；“给我的手调养”则适用于雕刻师或石匠；但至于具体礼物是什么，则没有表达。事实上，对于巫师、专家、情人的各种馈赠，以及在 *sagali* 中的各类礼品，都是花样繁多。例如，祭祖灵的叫 *ula'ula*，大型礼物叫 *sousula*，给巫师的礼物是一个动词叫 *ibudipeta* 等。给技师的礼物也有不同的称呼：*ve-woulo* 是开工礼物，*yomelu* 是完工礼物，*karibudaboda* 是在下一个收获季节时的大宗甘薯礼物。工程进行时的食物馈赠叫 *vahapula*，但这个词意义比较广阔，因为它还包括所有业主给劳力的生熟礼物。与性有关的礼物叫 *buwana* 或 *sebuwana*。我不再详列 *sagali* 各类礼物的名词了，因为这势必碰到葬丧仪式和食物分派的大题目。

土著人不会明白何以把性爱礼物、*sagali* 礼物和赠予巫师和技师的礼物提炼为一类。对于他们来说，*sagali* 礼物是一类，性爱礼物又是一类。但从经济的角度看，我们把这些馈赠归为一类也不是没有道理，因为它们都是某种等价物，同时它们也吻合土著人的所有服务都应给予报酬的观念，这可见诸于他们用的 *mapula* 这个字。但是在这个类别里，土著人对这三类礼物——性爱礼物、*sagali* 礼物和赠予巫师或技师的礼物都有不同的词汇，彼此间也有重要分别，不容混淆。

4. 价值相等的礼物回赠。交换形式列举到现在，贸易已初露端倪。第四类的特点是回礼的价值要尽量与原先收到的礼物价值相等。但要指出的是，这是两件等值物品的交换，不必一定是贸易。最等值的赠送和回赠莫过于甲

送给乙一件物品,乙当天就原物奉还。在葬礼的某一阶段,这类情形确实发生在死者的亲属和他妻子的兄弟之间,但这种交换不能算贸易。在交付新舟的仪式中我们说到的馈赠(*kabigidoya*)也属于这个类别,社区互相拜访时互赠的许多礼物也属于这一类。在特罗布里恩德的某些地区,租用园圃土地的支付也会得到相同价值的回礼。

从社会学的角度看,这类礼物是朋友关系(*luba'i*)的特征。因此*kabigidoya*是朋友之间的事,而库拉则在海外伙伴和内陆相识的人之间进行。但是,外戚的关系也完全可以属于这个范畴。

还有一种等值馈赠是在*milamala*节中一家给另一家的礼物。*milamala*是先人的亡灵返回故乡的节日,土著人在家里设置熟食给亡灵享用,仪式完后便把这些食物送给邻人。这些礼物一向是互惠的。

此外,婚礼后男人和他岳父(这次不是他的母系亲属)之间的即时互赠,也属这个范围。

这些礼品价值上的相似性无法在土著人的语言和词汇中找到特别的称谓,倒是每个礼品都有一个独特名字,不过我不打算在这里——重复,以免增加篇幅。事实上,土著人没有我的这种分类意识,我的概括是基于我观察到的土著人的众多交换中有许多等值并直接交换的礼物。土著人对礼物的赠送与回赠看得十分重要,这在本类馈赠中一览无遗。

5. 涉及特权、头衔和非物质所有权的物品交换。在这个名目下,我归入了一些接近贸易的交换,在这些交换中涉及两方,每人都拥有一些有价值的东西,希望以此换取更高价值的东西。这里等值的意义并不很严格,没有上一类物品那样容易衡量,因为其中一方通常是非物质性的,例如,巫术、举行舞蹈的权利、园圃土地的业权等。虽然这些交换较难衡量,但是却带有更多的贸易性质,因为互利和互相渴望交易的成分颇为显著。

有两种重要交易属于这个类别,其中一种是:某人虽然有权继承其舅父或兄长的财富和特权,但如果他希望在他们仍在世的时候便得到这些东西,并且舅父也愿意提早放弃他的园圃或向外甥传授某些巫术,他便要给予舅父以报酬。一般来说,舅父将收到好几次报酬,价值都不菲。同时也要逐步交出他的财物或传授他的专长,例如,分段移交园地,分时间传授巫术等。当收到最后一份礼物之日,也是他交出全部所有权之时。

在介绍特罗布里恩德的社会学时(第二章第六节),我已提请各位注意母系继承和父子继承的显著差别。值得注意的是,被土著人认为理所当然的继承竟然要支付报酬。一个人即使知道他无论如何都可以迟早享受继承权,但如果他想要马上兑现,也必须付出高昂的代价。一个交易之所以能够做成,是因为双方都认为划算,而在传统上,任何一方都没有责任要提早完成继承权的移交。巫术的传授则是例外,因为长者自然一定要在活着的时候教导后辈。

另外一种也属于本类别的交易是舞蹈的酬劳。舞蹈是有“主人”的,意思是原创者享有“版权”,只有他才能够在他的乡村展示他的歌舞。如果另外一个村对他的歌舞有兴趣,便要购买版权,做法是向原创的村落支付一大批食物和贵重物品,之后,新的所有者便可学这些舞蹈了。

少数情况下,园圃土地的业权可以从一个社区转到另一个社区。获得园圃社区的头人和成员也要向提供者支付一大笔酬金。

值得一提的另一种交易是独木舟的租用,它是对临时所有权的支付。

本类别所做的概括超越了土著人的知识,虽然这与他们的观念和词汇没有冲突。此外,这个类别也包括他们的某些分类,每类都有特殊的土著名称。园圃转让和购买服务叫 *laga*,这个名词代表十分重大的交易,如果用食物或小饰物交换一头小猪,他们叫 *gimwali*(以物易物);但若是用 *vaygu'a* 来换一头大猪,这仍叫 *laga*。

涉及母系继承的财物,如果希望在未到期前分批取得,那么这个重要的概念就叫 *pokala*。这个名词我们以前已介绍过,指的是向酋长进贡。这是一个同形异义词,由于两个词意义十分清楚,所以土著人不会混淆。它们无疑同源,只是后来逐渐分异,但我没有资料去考证这个语言过程。我们也不应该在它们之间强拉硬扯上关系,这事实上也是一个在分类上不能过分依赖土著人词汇的例子。

6. 延迟支付的礼仪性物物交换。在这个类别下的是些礼仪性的支付,对方必须接受,并在日后归还。这种交换通常基于永久的伙伴关系,而涉及的物品应该大致等值。如果我们记得在第三章所作的库拉定义,那么显而易见,这大型的、礼仪性的循环交换属于本类别。这是一种基于长期伙伴关系之上的、礼仪上的物物交换,其中一方必须接受对方的礼物,并且在将来用

另一相等价值的礼物回赠。

此外,还有一种粮食和鱼的交换习俗,在两个长期伙伴之间进行,双方都有接受和回赠的义务,这种风俗叫 *wasi*。内陆村民有许多甘薯和芋头,他们和海湖村落的土著人建立伙伴关系,那里的主要经济活动是捕鱼,几乎全无园圃种植。每个内陆男子在这里都有一个伙伴,当收获季节到来时,他们便一起携带大批的粮食去沿湖的村落,把各自的食物放在伙伴的屋前(见图片 36)。这表示邀请对方用等值的鱼进行交换,而对方不能拒绝。

当交换在即而天气又允许的情况下,渔民便会出海捕鱼,并将此事通知内陆村民。内陆村民得悉之后便成群结队地在海滩等候,当渔民一起回来时,村民便把收获的鱼直接从独木舟挑回村去。内陆人需要大量的鱼大都和 *sagali*(食物分派仪式)有关。有趣的是,在内陆村庄中,食物分派是非鱼不可的;但在海湖的村落中,鱼从来不能用在仪式中,反而粮食才是恰当的食物。因此,交换的动机不是为了解决饮食的基本需要,而是为了炫耀拥有大量美食的社会目的。在这些大型的捕鱼活动中,鱼经常来不及运送到最后要得到鱼的人的手里就已经大量变质,但这却无损它们在 *sagali* 中的价值。

鱼和粮食交换的量度比较粗略,一般一篮芋头或 *taytu*(小甘薯)可换三至五公斤的鱼。交换价值的平等以及从交换得到的好处(起码有一方是如此),使它接近物物交换。<sup>8</sup> 这种交换有很大的互信因素,因为回赠礼物的价值完全由回赠者决定;但另一方面,他们却不能拒绝内陆村民送来的启动礼物,这些特点又使它有别于物物交换。

与这种交换习俗相似的是土著人把食物带到库波马的有制造工业的村中,这些村落的人在日后完工时要用工业制品回付。在某些 *vaygu'a*(贵重物品)的生产中,我们难以判断这究竟是服务的酬劳(第三类),还是属于本类的仪式性以物易物的习俗。不过无须说的是,土著人十分清楚库拉和 *wasi*(鱼和粮食的物物交换)是两种截然不同的东西。事实上,贵重物品的交换(库拉)是如此特别,它不只对土著人,甚至对我们,也应该自成一类。毫无疑问, *wasi* 的交易技术一定受到了更为重要和普遍的库拉观念和习俗的影响。土著人解释这两种交易时,总是把它们进行类比。而事实上,伙伴关系、礼物的呈送次序,以及等值的自由性和必须性,在两种交易形式上都可以见

到。这表明土著人对诚实而礼貌的物物交换有确定的看法和心态。禁止议价、遵守馈赠礼节、不拒绝启动礼物、必须回礼，等等，都是这种看法和心态的反映。

7. 单纯的交易。这种交易的主要特征是互利，每方根据需要取舍。同时，在这类交易中双方不断讨价还价，以改变交易物品的相对价值。

这种单纯的物物交换，主要在内陆的工业村落[这些村落生产大宗的木碟、梳子、石灰锅、臂环(*armlets*)和篮子]和基里维纳农业区、西部的渔村及南方的航海贸易社区之间进行。这些工业土著被视为贱民，遭人白眼。虽然如此，他们仍可以在各个地区推销产品。当手头积累了很多的成品之后，他们便会四处兜售，希望换回甘薯、椰子、槟榔、鱼、海龟贝壳、椎骨珠粒等。他们成群地坐在地上展示他们的货物，对围观的人说道：“你们有许多椰子，我们没有。我们有上好的木盘。这个值 40 个椰子，再加些槟榔子和槟榔胡椒就行了。”对方可能这样回答：“噢，我不要，你开价太高。”“那你给个价吧。”对方可能还一个价，小贩可能拒绝，争扯半天，直至双方达成满意的价格为止。

有时，人们可能需要库波马的制造品，于是便一起前往该地采购。上等人的做法在前段文字中描述过，通常是给出一件启动礼物，将来再收取对方的回礼；其他人则干脆去以物易物。我们在描述 *kabigidoya* 时已介绍过，锡纳卡特人和瓦库塔人在库拉旅程开始前先往库波马购物，以备次要贸易的需要。

因此，纯粹的物物交换 (*gimwali*) 的概念十分清晰，土著人把它和其他的交易形式截然分开。这个名词的使用方式使它的含义更加尖刻。在库拉交易中，土著人遇上一些不恰当的行为或送礼方式时，往往这样批评：“这真像 *gimwali*！”有时我问土著人某交易是属于哪一类时，他们会不屑地说：“这只是 *gimwali* (*gimwali wali*)！”在研究者的详细询问下，土著人对 *gimwali* 给出以下的定义性描述：容许讨价还价，任何人都可以自由参与（即参与双方无须是伙伴关系）。他们清楚无误地指出它的一般特点，并不假思索地说出哪些物品可以通过 *gimwali* 交换。

当然，我们可以从纯粹的物物交换中觉察到某些土著人不知道的特征。例如，互利是 *gimwali* 的主要特色；又如，它只限于新物品，用过的东西

从不在 *gimwali* 中出现,等等。这些概括要由民族志者自己做。其他 *gimwali* 习俗的特点还有:没有仪式、没有巫术、没有伙伴关系——这些已经提过了。在交易中,土著人的行为也和其他交易行为不同。在所有给予和取得的习俗中,如果收取的一方对礼物表示兴趣并显出急不可待的样子,会被视为极其无礼。在库拉和其他物品分派的仪式中,礼物是丢在地上的(或匆匆地掷到对方的手里),而对方也好像“不屑”于拾起它,一般只叫随从拿起。相反,在 *gimwali* 中,人们对交易物品则表现出极大的兴趣。

在 *gimwali* 中有一个例子颇值得我们注意,那便是鱼和粮食的交换。这个交换和 *wasi*,即鱼和甘薯的礼仪性交换,大为不同。土语称这种特别的交换为 *vava*,在没有 *wasi* 伙伴关系的村落间进行。也正因为如此,土著人便只能通过 *gimwali* 取得他们所需要的物品了(见图片 37)。

我们对各种交换的简单巡礼就此结束。这个简介虽然甚为浓缩,但却很有必要,因为它可以为库拉提供背景资料。它勾勒出特罗布里恩德土著生活中众多收授行为的形态,我们从中窥见等价原则以及土著人的各种交易礼节是规定得颇为清楚的。

#### (七)与社会纽带相应的经济责任·以经济义务界定的八种社会关系的表格

很容易看到的是,以上根据经济学原则划分的各种礼物几乎全都带有社会关系的基础。例如第一类馈赠,即纯馈赠,在夫妻之间和父母子女之间进行。第二类,即没有系统回礼的义务性送赠,主要是在外戚之间进行,虽然酋长所给出的礼物也属于该类。

假设画一个社会关系图,我们可以看到每种社会关系都由一定的经济责任所界定。我们也可以看到,在土著人的报酬与礼物的社会学分类和上述经济学分类之间有一种平行关系,虽然并非十分精确。因此,我们有兴趣画出一个依据和对应着社会关系的经济交换图,这张图一定会启发我们对特罗布里恩德社会的经济方面有更深的认识,也可在土著人的报酬和礼物方面给我们以洞见。

浏览一下我们在第二章第五及第六节中所阐述的社会概貌,可以知道家庭、氏族、氏族分支、村落社区、区域和部落是特罗布里恩德社会的主要社会单位,而每一单位有相应和明确的社会关系纽带。以家庭来说,这里有不

少三种社会关系。首先是母系亲属 (*veyola*), 包括那些在母系上有继嗣关系的人。这是上著人观念里的真正亲属, 有血肉关系。其次是婚姻所带出的关系, 它包括夫妻及父亲的子女。最后是丈夫和妻子母系的亲属。这三种个人与个人之间的关系决不含糊, 土著人在称谓上、在语言中、在习俗和观念里都分得清清楚楚。

氏族和氏族分支存在两种关系: 族人, 尤其是同一氏族分支的族人的关系, 以及个人和另一氏族的成员之间的关系。同一氏族分支成员间的关系是一种扩大的亲属关系。氏族之间的关系是最重要的关系, 由此而发展出一种特殊的友谊, 叫 *luba'i*。村落社区的组合给予区内土著人一种十分重要的村落社区身份。与氏族、村落社区和区域有关的等级制度, 造成普通人和酋长两种身份, 及前者对后者的臣服, 我们在第二章已经述及。最后, 同部落的人也被这种共同身份联系起来。他们在过去自由来往, 无拘无束, 限制甚少, 因此有一定的商业接触。我们可以分辨出八种社会关系, 下面我们将简单介绍每一种社会关系的经济特点。

1. **母系亲属** 这类关系所包含的血缘性和实质性并未在经济方面有力地表现出来。实际上, 继承权、共同业权、日常器物的使用权都因个人间的嫉妒和敌意而受到限制。特别在经济性的赠送方面, 我们发现有的风俗很值得注意: 外甥要向在世的舅父分期购买他有权继承的园圃、树林业权和巫术知识。母系亲属的经济身份在 *sagali* (部落食物分派) 仪式中最为突出, 因为这个时候他们要共同负起提供食物的责任。

2. **婚姻关系** (夫妻、从中衍生的父亲的子女) 只需在这里列下备案, 其经济特点是无条件的自由馈赠。详细情况读者可参考前而叙述过的礼物分类的第一类。

3. **外戚** 它的经济特点是缺乏互惠性和对称性, 意思是说有利的一面总是在丈夫一方, 妻子兄弟得到的礼物总和总是价值较低。最突出的表现是女方兄弟每年把大量的农作物作为赠礼, 填满姐夫(或妹夫)的粮仓, 这些兄弟也要为他提供一定的服务。对此, 他们只能不时地得到一件 *vaygu'a* 或食物酬劳。

4. **氏族** 这类关系的经济特征主要见于 *sagali* 仪式。虽然提供食物的责任基本在于那些和死者有血缘关系的人身上, 但所有氏族分支的成员以

及在村落社区中的少数同一氏族的成员，都要向 *sagali* 的组织者送一点礼物。

5. 个人友谊 处在这种关系中的两个男性通常是库拉伙伴，如果他们一个住在内陆，另一个住在海湖，就会是 *wasi*(鱼与粮食交换)的搭档。

6. 村落社区的同谊关系 村落社区之间互相赠送的礼物种类是很多的，经济上，作为社区的成员便有义务参与送礼。此外，在葬礼的 *sagali* 仪式中，与死者不同氏族但同村落的人，会因履行葬礼责任而收到一些礼物。

7. 酋长和普通人的关系 臣属向酋长进贡并提供服务，以及酋长对臣属经常赏赐并在部落事业中送出大量食物，是这个关系的特点。

8. 不同部落部民之间的关系 这种关系的特点是相互馈赠和酬报、偶尔的交易和烟草或槟榔的馈赠。除非彼此敌对，否则大家不会吝啬这个人情。

到这里，我们对各种礼物的检视告一段落。博约瓦社会组合中收授的重要性、礼品的多样性，使我们对经济行为和动机在这些土著人生活中所扮演的重要角色深信不疑。

## 注 释

1. 参看第二章第三、四节及本章以下部分的章节。
2. 我列举这些观点，目的不在于引起论战，而在于说明我为什么不厌其烦地强调特罗布里恩德经济社会学的某些特色。如果我不加以说明，那么，我的许多论点便无所凭借。认为野蛮人和原始人没有个人财物是许多现代作者，特别是那些支持共产主义理论及所谓历史唯物主义者的长期偏见。“原始共产主义”是一个我们经常遇到的词，不必加以特别介绍。个人觅食和家庭经济的概念由 Karl Bücher 提出，直接影响了所有关于原始社会经济学的顶级著作。原始社会经济学所叙述的土著人如何觅取食物的情形，无疑是所有幼稚的、把经济发展塑造成一连串阶段的进化理论的基本前提。这个前提可以归结为一句话：“在许多原始社会中，食物的寻求以及与之有关的活动，占去人们绝大部分的时间和精力，因而他们没有闲暇满足其他需要。”这句话引自 *Notes and Queries on Anthropology*(第 160 页) 中“Economics of the Social Group”条，可谓是现代民族学关于这个问题的官方观点。阅读那篇论文的其余部分，很容易看到本书讨论的许多经济问题都或多或少地被它忽略了。



3. 这些观点有必要加以详细剖析,虽然我在第二章第四节已略有提及。因为它们在人性的最本质的一个方面存在严重错误。虽然我们只能引用一个例证,即特罗布里恩德社会,但这已足够击破这些谬误的普遍有效性,并表明有关问题必须重新表述。这些有问题的观点包含非常广泛的假设,只能用经验来检视。而田野民族志者有责任对此作出解答和更正。一个陈述可以十分宽泛,但仍可以是经验化了的陈述。宽泛的观点和假设性的观点不应混淆,后者决不能在田野工作中出现,前者也不能过多牵扯我们的精力。
4. 事实上,特罗布里恩德的这个风俗不及其他马辛区和巴布亚美拉尼西亚显著。
5. 同样,我在解释价值的时候,无意探索它的起源,我只是试图展示某些实际的和可观察的因素,这些因素是通过分析土著人对有价值的东西的态度得出的。
6. 土著人没有“生物父亲”的观念,见第二章第六节。
7. 见图片 33,村落头人的甘薯仓库正存入他妻子兄弟所呈送的粮食。
8. 在过去,这个好处很可能是相互的。但今天,渔民可以潜水采珠,所得的比与内陆居民的交换(*wasi*)多十倍二十倍,这个互相交换的行为对他们形成一项沉重的负担,但这个例子明显说明了土著习俗的韧性。因为虽然采珠获利甚丰,白人不断给他们加压,渔民却从不企图回避他们的责任,当他们收到了启动礼物(即内陆村民的粮食),第一件要做的事便是找一个风平浪静的日子去打鱼,而不是去采珠。



图片 30 独木舟下水

尼加达布阿独木舟在翻新后下水(第 134 页)。



图片 31 考卢库巴海滩上的 *tasatoria*(试航)

装上桅杆扬帆起航。船的前头,桅杆旁边,站着基里维纳的酋长图乌卢瓦,他在指挥尼加达布阿的操帆(第 139 页)。



图片 32 卡萨纳伊的酋长甘薯仓

圆木围墙间露出甘薯,椰子装饰布满山墙和柱子(第 148 页)。



图片 33 在亚鲁姆瓦储藏甘薯

*buoyno*(仓库)主人的妻兄弟把甘薯码成圆锥堆并运入仓库。注意山墙的装饰,所有者是一个 *gungoyu'a*(低职酋长)。(第 148 页)



图片 34 分派礼 (*sagali*) 中的猪薯和甘薯展示

将要给出的所有食物已经在典礼前后多次展示。用大的菱形容器 (*poota*) 装盛食物来展览是特罗布里恩德的典型风俗 (第 150 页)。



图片 35 *mona* (芋头稀饭) 的公开煮食

从安富判特进口的大陶锅就是用于这个目的。把椰子油在里面烧开,然后放入捣碎的芋头,由一个人用带装饰的长木勺搅拌 (第 150 页)。



图片 36 wani(粮食和鱼的仪式交换)场面

内陆人用船只把甘薯运到陆路无法到达的奥布拉岸。他们正在把粮食装入方形木筐,准备遵照礼仪把它们送到伙伴的屋前(第 161 页)。



图片 37 wira,粮食和鱼的直接交换

内陆土著直接用芋头交换鱼类,不必再遵从 wani 的礼节(第 163 页)。

## 第七章



### 库拉旅程的起航

(一)锡纳卡塔的场景 • 本地酋长 • 村里的骚动 • 航行队伍的社会成分划分  
• 与独木舟备航及装货有关的巫术仪式 • *sulumwoya* 仪礼 • 巫术捆包 (*lilava*) • 独木舟的船舱及 *gebobo* 咒语 • 海滩上的告别

在库拉的叙述中,我们已谈过了各种事前的准备工作。现在独木舟已建好,交付礼和下水礼已完成,附属贸易的货品亦已全部收集,余下来的工作便是替独木舟装上货物、扬帆起航了。迄今为止,我们对建舟、*tasasoria* 和 *kabigidoya* 的描述,都是就整个特罗布里恩德地区而论,但现在我们会集中于一个地点——该岛的南部,并随同一个库拉远航团从锡纳卡塔前往多布。因为每个地方各不相同,所以必须个别处理。但就锡纳卡塔来说,它的情况和南面的瓦库塔社区基本相同。因此以下两章会固定在一个场地上,它位于特罗布里恩德海湖边平坦多泥的土地上,共 8 个村,每村相隔不过一箭之遥。这里的沙滩短而窄,有一列长长的棕榈树,站在那里可以观赏到海湖的全景以及长满红树丛的半月形崖岸,再远处则是 *raybuag* 耸起的珊瑚脊,上面是高大的丛林。在水平线上是几点岛影,细小而扁平,淡淡地涂抹在海天之间。天朗气清时,当特尔卡斯托群岛山脉的蓝色轮廓亦隐约可见。

我们走上沙滩,旋即进入了一个村落,只见一列茅屋和一列甘薯仓库相向排列。穿过这由茅屋、粮仓所组成的环形村落,再穿过一片长着槟榔树和椰树的空地,我们便到达锡纳卡塔的主村卡斯耶塔纳 (*Kasiyetana*)。首先映入人眼帘的是一个巨大的用铁片架成的屋棚,它在土著人小巧的茅屋中有如鹤立鸡群。这个铁屋建在平台之上,平台和地面之间小心地塞满了白珊瑚

石。这个建筑昭示着土著人的虚荣心和迷信：一方面邯郸学步地模仿白人的建筑方式，另一方面又相信如果让 *bwaga' u* (巫师) 爬入他们的屋底下，并祭起最厉害的焚烧菁草的巫术，历久不散的气味会让他们无路可逃。这是土著人最害怕的巫术之一，即使特罗布里恩德的土著传教士也常用石块塞满他们住屋下的空隙。卡斯耶塔纳的首长图乌达瓦达 (*To' udawada*) 是惟一在博约瓦拥有铁皮屋的人，而事实上，在整个特罗布里恩德岛，不按传统方式建造的房屋屈指可数。图乌达瓦达也是惟一戴太阳帽的土著人。他举止得体，相貌可爱，高个头，宽脸庞，充满智慧。他的铁屋对面便是他四个妻子的好看的土著式茅屋。

我们继续沿着黑土路向北行进，路面上点缀着突出的白色珊瑚。我们经过高树、密林、田野、园圃之后便来到锡纳卡塔第二重要的酋长考塔乌亚 (*Kouta' uya*) 的属村卡奴巴内 (*Kanubayne*)。他通常坐在寮屋或粮仓外面的平台上，已经老掉了牙，戴着土著人的假发，外形十分干枯。和图乌达瓦达一样，他属于最高等级的酋长。他俩都认为和基里维纳的酋长同级，但事实上他们的权力只限于他们的小村内，而无论在财富上或传统上，他们都不能和北方的族人媲美 (起码过去是这样)。锡纳卡塔还有一个和他们同等级的酋长，统治着一个叫奥拉沃塔 (*Oraywota*) 的小村落。他的名字叫斯纳卡蒂 (*Sinaketa*)，是一个臃肿、齿摇发落、看上去已丧失健康的老人。他的容貌猥琐，无论土著人或白人都喜欢他。人们都知道当有白人的船只到来时，他会带上一两个年轻的妻子驾着独木舟前往迎接，回来的时候独木舟上载满许多烟草和货物，但妻子却不知去向。虽然在这些事情上，特罗布里恩德人的道德意识十分松弛，贞节观念也不很强，但他们仍觉得未免过分，因而在他的村中，斯纳卡蒂的声望也不高。

其余的村落都是由等级略低的头人统治，但他们在权力和重要性方面比起各大酋长也相去无几。其中有一个怪怪的老人，瘦削、跛足，然而态度十分文雅，他叫里塞塔 (*Layseta*)，以通晓巫术和见多识广闻名。我们在以后还会见到这些酋长，描述了锡纳卡塔的头人之后，现在让我们言归正传。

在库拉旅程起航日期的前几天，各个村落便开始沸沸扬扬。邻村的访问团络绎于途，送来以食物为主的礼物，作为旅途上的给养。他们坐在寮屋的前面，高谈阔论，看着村里的人忙这忙那。晚上，土著人围着篝火议事，往往

谈到深夜。准备食物主要是妇女的工作，而男人则为独木舟做最后的装备，并进行巫术活动。

从社会学的角度看，随团出发的人和留守在家的人自然有所不同；但即使在出发的人中，一样也可根据他们在库拉中的功能而有所划分。首先是 *toliwaga*，即独木舟的主人，他们在接下来的几个星期中都有一定的角色扮演。他们每人都要较其他人更严格地遵守各种禁忌，不论是锡纳卡塔的还是多布的，都要主持巫术和各项仪式，也都享有库拉的主要荣誉和特权。独木舟上的水手，即 *usagelu*，约有四至六人，这是另一组人。他们负责驾驶独木舟，主持某些巫术礼仪，每人还各自进行自己的库拉交易。另外，每艘独木舟有一类 *silasila* 年轻人，还未参与库拉，只是在独木舟中协助各项事务。此外，偶尔还有一两个男孩跟随父亲出发，他们叫 *dodo' u*，帮着吹吹法螺。因此，整个船队包括四类人：*toliwaga*、*usagelu*、*silasila*、*dodo' u*。在锡纳卡塔，已婚和未婚的妇女都不会参加海外的旅程，虽然在特罗布里恩德东部却是另一种风俗。每个 *toliwaga* 都要给他的 *usagelu* 支付食物作为酬劳，食物是在一个叫 *mwalolo* 的小型仪式中馈赠的，时间是在旅程之后，地点则是在村庄中央的地方。

起航的前几天，*toliwaga* 开始他一连串的巫术仪式和守戒，女人则忙于最后的食物准备，男人也为快要出发的长途旅行整理他们的船只。

*toliwaga* 的禁戒是指他的性生活。在出发前的最后两晚，他通常都会忙于执行巫术礼仪和接待从其他村落来的亲戚朋友，他们带来旅途用品、礼物、交易物品等。他们聚谈至深夜，主题离不开数日后使出发的旅程。*toliwaga* 还要遵照习俗独睡，虽然他的妻子也可以在屋内。

土著人装备独木舟时，最先是在平台上铺上一种叫 *yawarapu* 的席子，方便人们可以在上面行起坐立，又可摆放杂物。铺席时有巫术仪式，由 *toliwaga* 在岸上对着席子念诵咒语。他也可以用另一巫术，此后在家对着几片生姜施术，然后用姜汁洒在他屋内的席子上。以下是该仪式的一种咒语：

#### YAWARAPU 咒语

“槟榔子，槟榔子，女槟榔子；槟榔子，槟榔子，男槟榔子；仪式里的槟榔子！”



“酋长的同伙；酋长和他们的随从；他们的太阳，下午的太阳；他们的猪猡，一只小猪，我只有一天。”（这里念诵者说出他自己的名字）“他们的黎明，他们的早晨。”

这是咒语的起文，其后是主文，其中有两个字眼 *boraytupa* 和 *badederuma* 经常在一起成对出现，并与其他词连串重复。第一个词的意思大致是“快速航行”，第二个是“丰收”，其他和它们配合的一连串词是不同款式的项圈的名字，不同长度和手工的项圈都各有名字，粗算起来有十多个。咒语接着提到人的头部：

“我的头，我的鼻，我的后脑，我的舌头，我的咽喉……”念完头部各部分之后，便轮到独木舟上各种与库拉航程有关的物品，例如：送给人的物品（*pari*）、经过仪式的捆包（*lilava*）、私人的篮子、睡席、大的箩筐、石灰杆、石灰容器、梳子，等等。

最后，巫师念出咒语的结束部分：“我脚踢大山，大山移动，大山倒下，大山祭出法术，大山趾高气扬，大山又倒下，大山向我俯伏！我的咒语会飞上多布的山峰，我的咒语会贯穿我的独木舟。我的独木舟会沉下，独木舟浮架会沉下。我的声名像雷一样，我的步履如飞妖，发出如雷响声。”

咒语一开头便提到槟榔，因为槟榔是土著人期望在库拉交易中得到的东西之一。此外，槟榔也是土著人施法的对象，他们会把施过法的槟榔赠给他们的库拉伙伴，希望他们踊跃和他们交易。究竟咒语是指哪一种行为，是希望取得槟榔还是希望伙伴和他们交易，我们无法确定，土著人也说不出是指哪种行为。至于颂扬速度和收获的部分，则是咒语的典型，在其他咒语中也常见到。

咒语的主文部分通常不难解释，大概是作以下的宣言：“我会快速前进，成功取得各类 *vaygu'a*；我会快速前进，好好地利用我的头脑、我的语言、我的外表，在交易和货源方面得到丰收。咒语的最后部分是关于巫术施诸“大山”的影响，这里，“大山”是指多布和它的居民。事实上，他们要前往的当特尔卡斯托群岛常常被称为 *koya*（大山）。其中夸张、隐喻和对巫术显示信心的地方是所有咒语的特色。

第二天(或第三天,因为出发日期经常有延迟),远航队的头人给所有成员送一两头猪。这天晚上,各独木舟的主人回到他们的园圃找一棵薄荷树(*sulumwoya*),抓着其中一根小枝,一边念咒,一边左右晃动,最后把它摘下。咒语如下:

#### SULUMWOYA 咒语<sup>1</sup>

“谁伐下拉巴伊(Laba'i)的 *sulumwoya*? 是我,可沃勒古(Kwoyregu),和我的父亲,伐下拉巴伊的 *sulumwoya*。咆哮的 *sulumwoya*,它咆哮着;颤动的 *sulumwoya*,它颤动着;飒飒作响的 *sulumwoya*,它飒飒作响着;翻滚着的 *sulumwoya*,它翻滚着。”

“我的 *sulumwoya*,它翻滚着;我的石灰勺子,它翻滚着;我的梳子……我的篮子……我的小篮子……我的席子……我的 *lilava* 捆包……我的货物(*pari*)……”每一个名词之后都接上“它翻滚着”或“它泛着白沫”,重复数次。念完这些名词之后,便到头部的各部分,也是接上“它翻滚着”,直至完毕为止。

咒语最后的部分是这样的:“最近去世的舅父姆沃亚拉瓦(Mwoyalova),祈求您之亡灵向莫尼基尼基(Monikiniki)的头顶施咒,向我的轻快的独木舟施咒。我脚踢大山,大山倾侧,大山下沉,大山剖开,大山欢欣,大山翻倒。我要库拉,使我的独木舟吃水;我要库拉,使我的浮架沉下。我的声名像雷一样,我的步履如飞妖,发出如雷响声。”

咒语的开头部分包含一些颇为神秘的指称,我的资讯人对此所做的解释颇为混乱。但关于薄荷树的部分却是清楚的,主要指出它的神奇法力。在第二部分,咒语列出许多库拉用品的名称,也提到巫师的外表和法力。不断被重复的动词指的是薄荷汁液和椰油的翻滚(这点我以下会说到),并说明薄荷的神秘力量通过法术传到 *toliwaga* 身上和他的货物里面。在最后一部分,念咒者召唤传授给他巫术的母方亲属,请求他赋予独木舟以特别力量。莫尼基尼基是神话人物,但除了传说他是这些咒语的原创者之外,再没有其他故事。他在这里是独木舟的同义词。结语的最后部分与 *Yawarapu* 咒语几乎完全一样,在巫术中使用了极度夸张的语言。

巫师在仪式中摘下薄荷枝后,便把它带回家去。他在船员(*usagelu*)中

找一个帮手,嘱咐他用一个小陶锅(*bulami*)把椰油煮开。*toliwaga*把薄荷叶放在椰油中煮,并念诵如下咒语:

### KAYMWALOYO 咒语

“没有槟榔,没有 *doga*(用野猪獠牙造的饰物),没有槟榔子!我改变他头脑的力量;我的 *mwasila* 法术,我的 *mwase*、*mwasure*、*mwaserewai*”。最后的一句是基里维纳巫术中最典型的文字游戏。这咒语的开头十分难解,其意义可能是“任何槟榔子、任何 *doga* 饰物,都不及我的 *mwasila* 的法力高强。它改变了我伙伴的头脑,对我大大有利”。

接着是咒语的主文:“这是我的 *sulumwoya*,放在古马斯拉峰顶上的拉巴伊的 *sulumwoya*。”

“我会在古马斯拉的峰顶上做一次快速的库拉交易;我会把我的库拉收藏在古马斯拉的峰顶上;我会在古马斯拉的峰顶上抢去我的库拉;我会在古马斯拉的峰顶上搜索我的库拉;我会在古马斯拉的峰顶上窃取我的库拉。”

最后的这个段落会重复数次,每次用另外一个名字代替古马斯拉。例如:库亚委沃(*Kuyawaywo*)、道姆道姆(*Domdom*)、特瓦拉(*Tewara*)、斯亚瓦瓦(*Siyawawa*)、萨纳洛阿、图陶纳、加姆萨勒塔(*Kamsareta*)、戈勒布布(*Gorebubu*),等等,全都是库拉交易的地方,是念咒者按着库拉旅程的地点一一列举的。咒语的开始和前引的 *Yawarapu* 咒语一样:“我脚踢大山……”

巫师念完咒语后,便把椰油和薄荷枝倒进一个用烤干了的蕉叶造的容器内(今天他们会用一个水杯)。他把容器绑在一根木棍上,插进船头围板,让它斜斜地向着船鼻。我们迟些会看到,当船只抵达多布时,这些椰油会被涂在某些东西上。

但巫术仪式尚未到此结束。第二天大清早,土著人在咒语声中打一个捆包,捆包叫 *lilava*,里面放入一些有代表性的库拉交易物品。他们先铺一张对折的、干净的新席子,然后一边念咒,一边把少许交易物品——一只臂镯、一把梳子、一个石灰锅和一个槟榔放在上面。然后把席子卷起来,再在外面多卷两、三张席,作用是使其严实,不让咒语的法力溜走。这个捆包将被放在

独木舟中心一个特别的地方,要抵达多布后才敢打开。土著人相信它含有特别的力量(*kariyala*),一旦打开,便会招致风雨,雷电交加。抱着怀疑态度的欧洲人会说,在这吹季风的时候,又有当特尔卡斯托这么高的山,它的山坡和山脚经常在下午下雨,这是自然现象。但如果 *kariyala* 失灵,土著人又会抱怨说一定是巫师在施术时遗漏了些什么,令它无效!以下便是打 *lilava* 包时所作的咒语。

### LILAVA 咒语

“我绕过考拉戈马(Kaurakoma)沙滩的岸边;开里(Kayli)的沙滩,穆宇瓦的开里。”我对此句无法解释,可能和一些神话有关,但我没有线索。咒语继续如下:

“我会对我的大山施法……我会躺在哪里?我会躺在勒古马塔布(Legumatabu);我会做梦,我会在梦中得到启示;我的法力命令雨落下……他保持警觉,不坐不睡;他站起来,全身颤栗;他站起来,焦灼不安;可瓦拉(Kewara)的名声不大,我的名声却如日中天……”

这一段会不断重复,每次用一个新的地名代替勒古马塔布。这是一个大约 200 码长、100 码宽的珊瑚小岛,岛上有些露兜树,沙滩时有野禽或海龟前来下蛋。它的位置在锡纳卡塔和安富列特中间,遇上天气欠佳或逆风时,土著人会在岛上停留一两晚。

咒语首先清楚地指出 *lilava* 的法力。第二部分则描述念咒者的多布伙伴在巫术的影响下焦躁不安的情绪,这情绪会让他在库拉交易中更为大方爽快。我不知道可瓦拉是名字还是什么,但句子夸赞法师自己的声誉,这在一般的咒语中也是很典型的。

除了勒古马塔布外,其他在咒语中一一出现的地方有:亚昆(Yakum),另一个小珊瑚岛;乌拉斯(Urasi)、古马斯拉、特瓦拉、萨纳洛阿和图陶纳。它们全都是我们在介绍多布时曾经提过的。

这是一个十分冗长的咒语,在交替念诵了多个地方的名字后,接着还有其他花样。替代第一句的有:“我会躺在哪里?”等等。新的句子是:“彩虹在哪里出现?它出现在科亚塔布的峰顶。”这之后咒语便重复:“我会做梦,我会在梦中看到幻境,等等。”这个形式也逐一用科亚塔布、卡姆萨勒塔、科亚瓦

乌(Koyava' u)、戈勒布布<sup>2</sup>等地名替代。这些名字又一次带我们沿着库拉航线周游各地,但这次我们去的地方不是宿夜之处,而是各山的山峰。咒语的最后部分也是和 *Yawarapu* 咒语完全相同的。

该仪式在最后一天的早上举行,咒语一念完,捆扎好的 *lilava* 便立即被送到独木舟的尊贵位置上。这时, *usagelu*(船员)也已经把独木舟准备好,随时可以启航了。

每艘 *masawa* 独木舟的内部都被木条划分为十、十一或十二个小舱。这些木条十分坚固,称为 *riu*,它们被横置在舟内,把独木舟身和浮架连起来。土语称船舱为 *liku*,每个 *liku* 各有名字和功能。从独木舟尾部数起,第一个舱叫 *ogugwau*(意为“在雾中”),空间较为窄浅,是放置法螺的理想地方。随船出发的小孩会坐在这里,有仪式时吹法螺。

第二个舱叫 *likumakava*,是存放食物的地方。第三个舱是 *kayliku*,传统上是放椰壳水壶之处。第四个 *liku* 称为 *likuguya' u*,顾名思义,是 *guya' u*(即酋长)的专用船舱。顺带说一句, *guya' u* 也是对头人或重要人物的非正式尊称。打捆包的人 *yalumila* 也总是呆在这个舱内。接下来是独木舟的主舱,叫 *gebobo*,根据独木舟的大小有一至三个。这是收藏 *lilava* 的地方,和它一起的是所有贵重的交易物品,以及到多布才吃的最好的食物。过了主船舱,接着的舱和前述的一样,只是次序倒转而已(见图片 39)。

当独木舟要装载很多货物时(到多布的旅程多数如此),船中间相当于 *gebobo* 的部分会用木板围起一个正方形的空间,有如一个硕大的鸡笼,竖立在独木舟的中部,里面放满用席子捆好的货物。独木舟没有航行的时候就用船帆把货物遮盖住。在独木舟的舱底,人们用木条盖了一个木架子,可以在上面行走、放置杂物,污水横流其下,并要经常清除。在 *gebobo* 舱架子的四个角落上各放一个椰子,并施加咒语。经过这个程序后,才把 *lilava* 和美食以及其他货物放入。下面的咒语就是对着四个椰子念诵的咒语之一。

#### GEBOBO 咒语

“吾父、吾母……库拉、*mwasila*。”这简短的起文十分浓缩,巫术咒语的开头大抵都是如此。但这里除了库拉和 *mwasila* 的意义是清楚的

之外,其余都不甚明朗。接下来的第二部分则比较清晰:

“我要用 *bagido' u* 填满我的独木舟,我要用 *bagiriku* 填满我的独木舟,我要用 *bagidudu* 填满我的独木舟……”所有项圈的名字都要逐一在咒语中念诵。咒语如下:“我会停泊在大海中,我的名声会飘扬到海湖;我会停泊在海湖中,我的名声会飘扬到大海。我的同伴在大海中,我的同伴在海湖中,我的名声像响雷,我的步履像地震。”

最后的部分和其他咒语相同。从内容看,这个仪式很明显是库拉仪式,但土著人却说它的功用在于使独木舟中的食物可以保存长久。仪式完了之后,土著人便迅速地把货物运上独木舟。*lilava* 也被搬进它的预设位置,和它放在一起的还有在多布才能享用的美食。一些用作 *pokala*(献品)的精美食物也放在 *gebobo* 中,准备献给海外伙伴。在这些物品上面堆放的一般商品(*pari*),再上面则是 *toliwaga* 和 *usagelu* 的个人物品,都放在各自的篮子里,有如旅行提包。

内陆的人(*kulila' odila*)齐集沙滩,有女人、老人和小孩,还有留守在村内的几个男人。船队的领袖站起来对岸上的群众发话,内容大约如下:

女人,我们去远航;你们留守在村中照料园圃和房屋;你们必须保持贞洁。进入丛林砍柴的时候,每个人都不要落后。在园圃做活时,要跟在一起;回来时也要一起走,不要漏掉你们的妹子。

他警告其他村子的人要保持距离,不要在夜间来锡纳卡塔,也不要单独来访。这时,内陆某村的头人会站起来接上这些话说:

酋长,我们不会。您不在的时候,您的村子会原封不动。您在的时候,我们来拜见你。您出海了,我们会呆在自己的村子里。您回来之后,我们再来拜望。也许您会给我们槟榔、西米、椰子,也许您会库拉给我们项圈。

当双方交代完毕,船队便起航了。岸上的妇女会哭泣,但是在这之后便不可再哭了。除此之外,她们也要遵守其他禁忌:不可单独走出村庄,不可接待男性访客等。换句话说,她们要保持贞洁,要在丈夫离开时忠诚于他。如果

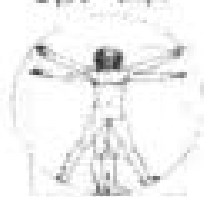
妇人犯了过错的话，她丈夫的独木舟便会慢下来，到丈夫回来的时候，夫妻便会互相责骂。而究竟是独木舟出了问题，还是做妻子的出了问题，便只有天晓得了。

船队启程后，妇女们便留意有没有行雷下雨，因为这是船员们打开 *lilava* (巫术捆包) 的天象。它表示远航队已抵达萨卢布沃纳海滩，正在执行最后一次巫术，准备进入图乌陶纳和布瓦约瓦的村庄了。妇女们非常渴望她们的男人能够成功地到达多布，而不是因恶劣天气被迫中途从安富列特返航。她们特地缝制了草裙，准备在海滩上迎接船队归来时穿上。她们希望丈夫带回西米，这是她们的珍馐，她们也希望丈夫从多布带回美丽的饰物。如果船队出于某种原因提前回来，全村便会大失所望。因为这意味远航失败了，那些在家等候的人会一无所获，特制的节日服饰也没机会穿了。

#### 注 释

1. 请见第十八章对原文的语言学分析。
2. 科亚塔布——山名，在弗格森岛北岸；卡姆萨勒塔——道姆道姆岛最高山，位于安富列群岛；科亚瓦乌——位于道森海峡；戈勒布布——火山，位于多布岛。

## 第八章



### 船队在穆瓦的第一次停顿

#### (一) *uvalaku* (仪式性和竞赛性航行) 的定义

这么多的先期准备之后，我们可能以为土著们一旦起航，就会奔向引诱他们的南方高山。恰恰相反，一个非常短的距离就让他们满足了。第一天，他们仅停靠在锡纳卡塔村庄西南的一个叫做穆瓦的大沙滩。船只以木樁为锚，停靠在沙滩附近交错的古树旁。海员们准备着食物的分派仪式，安排着在沙滩的露营帐篷。

这场看似费解的耽搁其实并不奇怪。他们经过长久的远航准备后，现在终于聚在一起，与村里的人分离开来。这种做法是为了一场共食会，它是特罗布里恩德所有远航和探访的共同特征，有点集结和检阅力量的味道。

我虽然提到过大小远航，但是我可能还没有强调土著人是明确区分二者的。大的、竞争性的远航称为 *uvalaku*，小规模的就叫“库拉而已” (*Kula wala*)。每个地区每隔两三年就有一次 *uvalaku*，然而时至今日，如同对别的事物一样，土著人已经不那么热衷了。每当 *oygu' a* 因季节原因 (我将在以后解释) 而聚集一处，便举行一次大远航。有时，特别的事件也可以导致一场 *uvalaku*，比如，一位头人得了一头相当不错的猪，或一件稀罕的宝贝。因此在 1918 年，多布举行了一次 *uvalaku*，原因是考亚博卢 (*Kauyaporu*)，图陶纳的一个头人，捉到了一只大得惊人的野猪，獠牙长得几乎卷成一圈。此外，食物的丰收或过去打仗得胜回来，都是举行 *uvalaku* 的好理由。自然，这些理由都是次要的，因为除非遇上食物短缺或有重要人物逝世，否则，当轮到自己的时候，土著人都会出发做 *uvalaku*。



*uwalaku* 是特别大型的库拉远航。它有确定的社会组织,并遵从一切巫术仪式,和小远航的区别在于它的规模和竞争性等特色。在 *uwalaku* 中,所有区内的独木舟都动员起来,每艘独木舟都配上充足的人手。人人都希望参与,这除了是自然的渴望之外,还因为这是他们对酋长(即 *uwalaku* 的主人)的责任。这个主人的称号是 *toli' uwalaku*,通常由一个地区的酋长或头人来担当。他在库拉航程中主持所有的仪式,其场合包括:在锡纳卡塔海滩上的启航礼、食物分派、抵达目的地、回航等。他的船头上插着一支长竿,竿上绑着一条漂白的干露兜树叶,这是尊贵身份的象征。这条船在基里维纳语中叫 *tarabau-ba'u*,在多布语中则称 *doya*。在远航中,*toli' uwalaku* 一般得到最多的库拉物品,他也背负着这个航程的荣辱。于是,*toli* 的名称在这里意味着荣誉和拥有,它给它的挂名人带来好名声(*butura*),因而土著人对此尊崇有加。

然而,从经济和法律的角度看,参加远航的人向 *toli' uwalaku* 所负的责任才是最重要的社会学特色。*toli' uwalaku* 给同行的人分派食物,使他们无论怎样困难、遇到怎样的狂风恶浪要转头或暂时停航、怎样受到敌人干扰都要完成航程。正如土著人们说:

我们不能在 *uwalaku* 中后退,因为我们吃过 *toli' uwalaku* 的猪肉,嚼过 *toli' uwalaku* 的槟榔。

除非已经去过锡纳卡塔最远的库拉交易区,除非得到所有到达地区的 *vaygu'a*,否则船队誓不归航。土著人给我举一些具体事例,说他们有好几次由锡纳卡塔向南出发都遇到逆风而徒劳无功,被迫停在穆瓦,最后因消耗了所有食物而返航,却一再努力。他们又给我说一个值得纪念的数十年前的一次远航:船队已经出发过了一两次,都因没有起风而滞留在瓦库塔。他们后来以厚礼在奥基奈(Okinai)聘请了一位风巫师,由他祭起慈航北风助他们南行。途中又遭遇骇人的 *vineylida*,那是海中专门袭击船底的魔石,但他们拼死抵抗,最后化险为夷,安抵多布,回程也是一切顺利。

因此,从社会学的角度看,*uwalaku* 是由 *toli' uwalaku* 领头出资的大型行动,为他带来荣誉,并提高他的声望。食物分派把责任施加到其他人身上,其目的是完成行动。

令人困惑的是,虽然每个人都渴望参与旅程,尽情享受这个旅程,从中

满足他们的野心、增加他们的财富，但里面却有许多强迫和义务的成分（可能我们不习惯身上的欢乐是被强加的吧）。然而，*uwalaku* 不是个别的事例，几乎在所有其他大型的节日欢乐和部落庆典中都是如此，好像欢乐全都是强加的。主持节日活动的头人通过把食物分给各参与者而把义务强加给他人，让他们完成时令的舞蹈、打猎或游戏。实际上，土著人的热情容易消散，容易在活动期间产生嫉妒、敌意和吵骂，这会破坏社会愉悦的一致性。有鉴于此，从个人取乐的角度之外的强迫看来是有必要的、不足为奇的。

我曾说过 *uwalaku* 和普通的库拉航程的不同之处在于所有库拉仪式都要执行，因而全部独木舟不是新建的便是新捆扎的，而且无一例的是要重新髹漆和装饰。下水仪式 (*tasasoria*) 和交付仪式 (*kabigodoya*) 也是在 *uwalaku* 中事无巨细地一一遵行。启航前杀猪也是大型库拉航行的一个特色，至于我们刚提过的 *kayguya' u*——在穆瓦的食物分派，也是如此。*tanarere*，旅程完毕时的 *vaygu' a* 展览和各人收获的比较是另一个特点，并赋予 *uwalaku* 竞争的成分。除此之外，旅程开始时独木舟的速度、品质和装饰也是竞争的项目。有些社区送来 *vaygu' a*，他们也竞相比赛谁的最多。事实上，在整个 *uwalaku* 过程中，竞争因素可谓无处不在。*uwalaku* 和普通库拉航程还有好几处不同的地方，我在以后的章节中会一一介绍。

必须立即补充的是，虽然有关的习俗细则只在 *uwalaku* 中才强制执行，虽然只有在 *uwalaku* 中人们才遵守所有规则，但这些习俗中的有些部分甚至全部，也可能在普通库拉中遵行，特别是一些稍为大型的航程更是如此。同样原则也适用于各种巫术仪式，也就是说，虽然所有的库拉航程都要举行那些最重要的仪式，但以认真和细致而论，则首推 *uwalaku*。

最后，*uwalaku* 的一个非常重要的特点是，所有出航的船只都不能携带任何 *vaygu' a*。我们应该记住，库拉航程的主要目的是收集礼物，而非送出礼物，而这点在 *uwalaku* 中尤为严格，即使前来为远航道贺的人也不能带库拉礼物。在从锡纳卡塔到多布的普通库拉航程中，土著人可以携带一些臂镯，但在竞赛性的 *uwalaku* 中，臂镯却属禁止之列。正如我们在第三章中解释的，库拉交换从不同时发生，收授之间总是隔了一段时间。在 *uwalaku* 中，锡纳卡塔土著在多布会得到一定数量的礼物，而在隔了大概一年之后，当多布人回访锡纳卡塔人时，多布人也会得到一些东西。但是多布人总是欠锡纳

卡塔人大量的礼物，于是，当锡纳卡塔人来到多布时，也收取以前礼物的回礼。所有这些技术细节在第十四章中会详加解释。

总的来说，*walaku* 是一个有仪式的竞赛性远航旅程。有仪式是指它启航的时候由 *walaku* 执行食物分派仪式，其他所有的库拉仪式也都必须严格遵行。竞赛性的意思则是指在旅程完毕后所有个人得到的礼品都会清点和比较，因此在出发时谁也不准携带任何 *vaygu'a*，以保证公平。

## (二)在穆瓦举行的 *sagali* (食物分派仪式)

现在回到船队的集结地穆瓦。土著人到了这里之后(时间大约是中午)，便立即准备食物分派的仪式。虽然 *tolu' walaku* 是仪式的主持人，但在仪式的准备期间，他照规矩只是坐在远处望着，由比他等级低的亲友忙这忙那。这里不妨具体地描述一下，因为总是很难让我们在脑中想像一切过程。

这使我想起了 1918 年 3 月我在安富列特库拉航程起初阶段受到的协助。在此之前，土著人已花了许多时日准备启航的事务，到了出发的当天早上，我观察并拍摄了装货、整理、告别、启航的过程。夜幕时分，经过了一整天的忙碌后，我趁着月色，划一只小艇转了一下。虽然在特罗布里恩德时，我对船队第一次停顿的风俗已有所闻，但当我转过了一个石场之后，却被眼前的景象惊呆了：我见到一大群古马斯拉土著人坐在被月光照得明晃晃的沙滩上。这支船队是在当天早上约十个小时之前，在隆重的仪式中出发的，现在离他们的村庄只有几英里路。当天风势颇劲，我原想他们最少在去往特罗布里恩德的航程上走了一半，大概会在北方二十英里外的一个沙洲上露营，谁想不然。我走近他们，并在他们当中坐了一会。但与特罗布里恩德人不同，这些安富列特土著颇不友善，极难相处，尤其对我这个充满好奇心的民族志者的在场颇为不满。

再说我们的锡纳卡塔船队，可以想像，各酋长现在带着他们的随从正坐在沿岸阔叶斑驳的老树下休息，或者正坐在各自的独木舟里。图乌达瓦达静静地咀嚼着槟榔，缓慢稳重之中自有其不可一世的神态；考塔乌亚则兴奋地高声和他几个已成年的儿子谈话，其中两三个是锡纳卡塔最优秀的青年。再远些是声名狼藉的斯纳卡蒂，他和一群仆从在一起，可能正和他的酋长继承人戈马亚 (*Gomaya*，他的外甥，也是出了名的坏蛋) 讨论着什么事

情。在这些场合中，酋长们不宜混杂在群众中监督他们的工作；他们保持一定的距离，一副高不可攀的姿态。他们和其他有地位的人在一起，用短促的语句（这使我听得十分吃力）谈库拉的各种安排和可能出现的情况，不时引用一些神话故事，预测一下天气，或者讨论各船只的优劣。

同时，*toli' uwalaku* 的儿子、弟弟和亲信正在分头准备食物的分派。一般来说，*toli' uwalaku* 的职位不外乎由图乌达瓦达或考塔乌亚担任，最后鹿死谁手，须看当时谁的财富多，谁可能在这次库拉中得到更多的 *vaygu' a*。斯纳卡蒂的财富比其他人少，所以他和他的前任及继任一样，都难担此任，至于其他锡纳卡塔大小村落的头人就更不用说了。

不论谁是远航队的领袖，都需要备带两三头猪，把它们绑起来放在沙滩上，任人参观。很快，人们点起火堆，用长木杆穿过绑缚着的猪蹄，把猪倒挂着放在火上。猪的嚎叫山鸣谷应，人们大悦不已。猪被烧死后（或者没有知觉后），就被放下来切开，由专人把它切成适当的份数，准备分派。此时，人们已堆起和独木舟数目相等的八堆甘薯、芋头、椰子、甘蔗等农作物，在每一堆之上还加上熟透的香蕉和槟榔子。在每堆食物旁边的地上，用椰叶织成的盘子摆放着刚切开的猪肉。所有食物都由 *toli' uwalaku* 提供，而在此之前他也从自己和妻子的家属中收到好些特别的礼物。事实上，如果我们抽丝剥茧，替这些礼物理出一个来龙去脉，便会勾勒出一个非常繁复的网络，用上一章那样长的篇幅也说不完。

当酋长的助手们安排妥当一切之后，他们又巡视一番，以决定分配是否恰当。这时，他们在这里抓一把，在那里添一些，并确定每堆食物分派给谁。通常在最后定案之前，*toli' uwalaku* 会下来亲自视察一番，然后走回座位。接着便到了分派食物的高潮。酋长的一个亲信（通常是等级比他低的人）带几个助手走近排好的食物堆，每经过一堆便吼道：

“噢，斯亚加纳（Siyagana），尔之食物在这里，噢，斯亚加纳，噢！”到下一堆时，他又叫着另一艘独木舟的名字：“噢，古马沃拉，尔之食物在这里！噢，古马沃拉，噢！”

依此类推，直至食物分派完毕为止。之后，每艘独木舟派出几个小孩来抬走他们的食物。他们把食物一直抬到他们的火堆边，把猪肉再加烧烤，至

于甘薯、甘蔗、槟榔等便当场分配给其他船员。大家仍是分组而坐，品尝食物。虽然 *toli' uwalaku* 负责整个食物分派，并受到土著人的称颂，但在整个程序中他所扮演的角色并不活跃，名义多于实质。在此情况下说他“主持仪式”似乎不大正确，虽然在其他场合他确实扮演了这一角色。但对于土著人来说，*toli' uwalaku* 仍是整个活动的中心，他的随从负责所有应做的工作，而必要时（例如涉及礼节的问题），人们仍要请他定夺。

饱餐后，土著人或休息，或嚼槟榔，或吸烟。这时已是黄昏时分了，我们遥望海面上的落日，停泊在浅水地方的独木舟不停晃动，拍打着海水，而极目远望可隐约看到群山浮动的阴影，这是 *Koya*，即当特尔卡斯托群岛和安富列特群岛的雄伟山峦。年纪大的人早已去过多次，年纪轻的也已经不止一次在神话、传说和咒语中听到过。这时，土著人的谈话多集中在库拉见闻、远方伙伴的名字、某些珍贵的 *vaygu'a* 的人格化名称上。这些名字穿插在谈话中，使那些尚未接触过库拉的历史传统和技术细节的人一头雾水。他们提起旧事，例如，某一特大项圈如何于数年前经过锡纳卡塔，某甲如何在基里维纳把它交给某乙，某乙又如何把它交给他在基塔瓦的一个伙伴，这件宝物如何从基塔瓦到了伍德拉克岛，又如何在那里消失了踪迹——所有这些故事使人们臆测着这个项圈现在的下落，以及他们有没有机会在多布再碰到它。他们还谈到库拉中的著名交易和争执，以及太成功的人被人用巫术杀害的例了。众人都谈得兴高采烈。年轻人则对太严肃的话题不感兴趣，反而较多关注前方的危险和刺激，以及在 *Koya* 的恐怖凶残的妖魔鬼怪等。人们还警告那些小伙子：多布的女人难处，男人凶恶。

黑夜来临的时候，土著人在沙滩上点燃了几堆小火。人们把露兜树叶对折成硬挺挺的席子，架在身上，好像一个小屋顶。人们就此悄然入梦。

### （三）航行巫术

第二天一早，如果风力好（或估计风力好），土著人会很早起来，立即投入紧张的工作。他们竖起桅杆，装好船帆，比前一天做得更加小心彻底，因为他们可能整天都会随着强风在险境中前进。所有这些都料理好后，船只便可随时出发了。此时船员们各就各位，而独木舟都在距离沙滩数码的岸边等候，因为 *toliwaga* 还有一些巫术仪式要施行。此时的仪式已不纯粹

是事务性的了，而是祈福，希望独木舟能够快速、平安，能够顶得住风浪。在第一个仪式中，*toliwaga* 蹲在沙滩上的树叶上，向它们念咒施术。咒语的内容表明这是速度巫术，土著人也是这样告诉我的。

#### KADUMIYALA 咒语

在这个咒语中，*toliwaga* 一开头便呼唤飞鱼和顿针鱼。接着他叫独木舟的船头和船尾飞起来。在咒语的冗长的 *tapwana* (主文) 中，他不断重复一个求赐速度的咒语，并与独木舟的各个部分的名字一起念诵。咒语的最后部分是：“独木舟飞升，独木舟在早晨飞升，独木舟在日出飞升，独木舟像飞妖一样飞升。”到最后以一些象声词结束：“*Saydidi, tatata, numsa*。”这是露兜树叶条在空中的扑风声，也有人说，这是飞妖在晚上迎风飞行的呼呼风声。

*toliwaga* 念完咒后，便把叶子递给他的一个 *usagelu* (船员)。这个船员拿着叶子涉水绕着 *waga* 走一圈，并分别在独木舟的头部 (*dobwana*)、中部和尾部 (*u'ula*) 拂拭。然后再转到浮架上面，扫它的“头部”。要知道，独木舟航行时头尾可以互调，而且需要互调。因为它总是要以浮架那一边向着风，这样船头有时便要变作船尾。若土著人站在独木舟的平台上，浮架在左边，船身在右边，那么他便叫面前的独木舟尾部为头部 (*dabwana*)，身后的独木舟头部为尾部 (*u'ula*) 了。

这个仪式完了以后，*toliwaga* 便登上独木舟，扬帆启航。之前在家的時候，*toliwaga* 准备了两三个露兜树叶条，并在上面念过了咒，施过了法，此时把它拿出来绑在桅杆和帆索上。以下是这个咒语：

#### BISILA 咒语

“波拉伊 (*Bora'i*)，波拉伊 (一个神话人物的名字)。波拉伊飞啊，它会飞；波拉伊，波拉伊，波拉伊站起来，它会站起来。和波拉伊在一起——*sidididi*。冲过卡迪瓦图的海道，穿过萨拉穆瓦的海角。去把露兜树叶条绑在萨拉穆瓦上；去，攀越卢马的高山。”

“抬起我的独木舟，它像浮动的蛛丝，它像干蕉叶，它像毛。”

在土著人的心目中，露兜树的枝叶显然和速度有关系，他们以此装饰船

帆、桅杆和绳索。当独木舟乘风前进时,这耀眼的舞动着的淡黄色叶条,确有动人心弦的装饰性效果,像金丝绣成的锦旗围满船帆的绳索,给人以丰富的色彩和跳动的感觉。

露兜树叶条,特别是它的颤动,无疑是特罗布里恩德文化的一个特色(见图片 29)。在某些舞蹈中,男人用双手上下挥舞着长长的、漂白的露兜叶带子,这个动作称得上艺术家的一项成就。在许多节日中,人们把 *bisila*(露兜垂叶)绑在房屋的木桩上作装饰,也把它插在臂环和腰带上作为个人的饰物。在库拉中,土著人用小块的 *bisila* 装饰 *vaygu'a*(贵重物品)。有些酋长给他海外的伙伴送去一枝施过法的 *bisila*,目的是使伙伴不要吝啬他的宝物。就我们所见,*toli' uwalaku* 的独木舟都有宽阔的 *bisila* 装饰,作为荣誉的记号。据称,飞妖(*mulukwausi*)也是利用露兜树叶条在晚上飞行时增加速度和漂浮力。

当施过法的露兜叶,连同其他纯粹装饰用的露兜叶被绑在绳缆上之后,*toliwaga* 坐到张开风帆的 *veva* 绳边,一边来回摆动绳子,一边念咒。

#### KAYIKUNA VEVA 咒语

咒语首先重复两个有“*bo*”音(意思是“礼节”、“神圣”或“禁忌”<sup>1)</sup>)的动词。然后,*toliwaga* 说:“我会对独木舟的中间部分施法,我会对独木舟的身体施法。我会拿起我的 *butia*(花环),甜美的香花,我会放在独木舟的头上。”

接着 *toliwaga* 念了一通冗长的咒语,内容是用两个动词短语分别配上独木舟各部分的名字。它们是:“用仪式为独木舟佩戴花环”和“用仪式为它髹上红色。”前缀 *bo-* 在这里被我翻译成“用仪式”。

咒语的结语和许多其他独木舟的咒语相同:“我的独木舟,尔是旋风,来无影,去无踪,像雾一样消失在远方!”

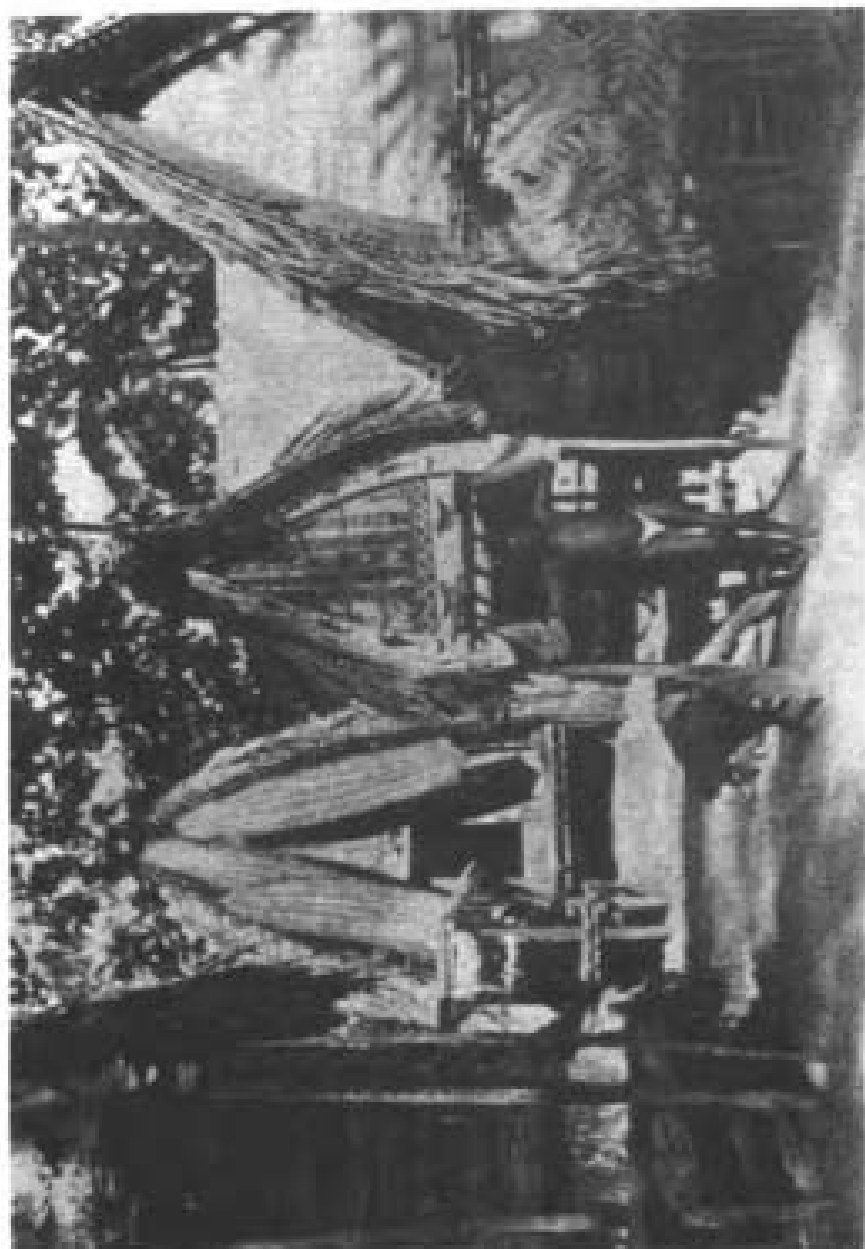
以上是旅程开始时祈求速度一般所用的三个仪式。如果启航后仍觉独木舟缓慢的话,则可再施一法。*toliwaga* 把一块干蕉叶放在船舷和木架之间,念过咒语之后,用蕉叶打船头和船尾。如果独木舟还是慢,而且落后于其他船只,*toliwaga* 便拿出一个 *kuleya*(腐烂的熟甘薯)放在席子上,再念诵一个咒语,用意是把独木舟的重量转移到甘薯上。这个咒语我们以前在土著把

重木头从树林搬运回村的时候见到过,那时他们用一束草,一边念咒一边鞭打木头,然后把草扔掉。<sup>2</sup>此时他们则用甘薯,完事后便把它扔掉。但有时还是没有用,于是 *toliwaga* 便亲自坐在平台上舵手的旁边,对着一个椰子壳施咒,完后把它抛进水里。这个仪式叫 *Bisiboda patile*, 本身是邪术 (*bulubwalata*),作用是拖慢其他独木舟。如果一切办法都无效的话,土著人只好认为必定是触犯了独木舟的禁忌, *toliwaga* 也不免在心里嘀咕起他的妻子了。

### 注 释

1. 前缀 *bo-* 有三个不同的词源涵义。第一,用在 *bomala* 前,意为“仪式”或“神圣”。第二,它可能来自 *bu' a*(槟榔子),它经常出现在巫术里,因为它有麻醉作用,也因为它是美丽的鲜红染料。第三,它也可能来自 *butia*,是一种用作花环的香花,这时它被称为 *bway*,但有时也叫 *bo-*,意为“节日的”、“装饰的”。土著人不会视咒语为民族学资料,而是视其为巫术力量的工具,所以该前缀可能同时涵盖三种意义。“仪式”一词最恰当地概括了这三种意义。
2. 见第五章第二段。





图片 38 考塔乌亚, 锡纳卡塔的一位酋长  
他站在自己的一间甘薯仓库前面, 后面是他的 *Mango* (住房)。(第 175 页)



图片 39 装货的独木舟  
努阿加斯(安富列特)海港上的一艘 *masawa* 独木舟,上面的主要货物在 *gabobe*(中部)。(第 178 页)

## 第九章



### 航行在皮鲁卢海湾

#### (一)风景·远方地区的神话地理

现在,土著人的库拉旅程总算上路了。这回行程很长,在他们面前是皮鲁卢海湾,从特罗布里恩德一直伸延至当特尔卡斯托群岛,北邻特罗布里恩德群岛,即以瓦库塔、博约瓦和开卢拉为界,和西面分散着的劳森塞群岛相接。在东面,瓦库塔南方有一条长长的堡礁,一直伸展至安富列特,它妨碍了航行,却抵御不了东面的风浪。南方的这片堡礁与安富列特毗连,这里还有弗格森和古迪纳夫两岛,皮鲁卢海湾便止于此。皮鲁卢海湾在西面从新几内亚大陆和俾斯麦群岛(Bismarck Archipelago)之间直通大洋。事实上,土著人称为皮鲁卢的,不过是劳森塞海湖,这里有世界最大的珊瑚环礁。对土著人来说,皮鲁卢这个名字洋溢着从巫术和神话而来的感情,它联系着祖辈的经验。村中老人围着篝火向晚辈讲述这些经验,并加上了他们个人的渲染。

库拉冒险家们乘风破浪,不久便把特罗布里恩德的海湖丢在后面。绿得有点混浊的海水,时而因水底海草的浓密而变成深棕色,时而因浅水照见洁净的海沙而显出耀眼的翡翠色,时而又因进入深水区域而显出深邃的暗绿色。围绕特罗布里恩德海湖的一环低地逐渐淡化,最后消散在霞雾里,而南部山峦却在晴朗的天空下逐渐显现。安富列特群岛的工笔轮廓虽然在高山的蓝色阴影的衬托下显得细小,但却越来越清晰和坚实了。遥远的群山顶峰笼罩在朵朵白云之中,群山中最近的一个叫科亚塔布,即禁忌之山的意思。它在弗格森岛的北端,山体修长,像个倾斜的金字塔。它是最能

吸引航海家目光的灯塔,指引着南下之路。山的右面,即我们的西南方,耸立着笨重的科亚布瓦加乌(Koyabwaga'u)大山,即巫师山的意思,它位于弗格森岛的西北角。至于古迪纳夫岛,则只能在极为晴朗的天气下才能隐约见到。

一两天之内,这些游移不定、像雾像花的山廊会现身而出,成为这些特罗布里恩德人的实在。它们会以其险峻的石崖、青绿的丛林和深邃的河谷水道包围着这些远方的库拉来客。特罗布里恩德人会驶进隐秘的海湾,亲耳聆听他们闻所未闻的瀑布音响,以及不曾驻足特罗布里恩德的鸟雀的鸣唱,例如,笑翠鸟的笑声和南海乌鸦那忧郁的低吟。这里的海水再一次变色成湛蓝,在透明的蓝色里,一个展现着五彩缤纷的珊瑚、游鱼和海草的奇妙世界呈现在人们面前。珊瑚岛岛民无缘在家里见到,只有来到这个火山区域才能一睹珊瑚的风采,这真是一个怪异的地理讽刺。

在这里他们也会发现许多光怪陆离、颜色艳丽的石头,与他们家乡千篇一律的白色珊瑚石不同。除了各种花岗岩、玄武岩和火山岩外,他们还可以见到各式各样的黑曜岩,这种岩石有金属条纹,边缘十分尖锐。另外,藏有丰富的红色和黄褐色赭石的山地,也使他们大开眼界。除了由火山灰形成的大山外,他们还可亲历温泉间歇性喷发的奇景。所有这些神奇的事物,年轻的土著人以前只能耳闻而不曾目睹,或只能看是归航的人带回的标本而已,如今,这一切却呈现在他们眼前。这是一个难忘的、令人快慰的经历,难怪从此他们要把握每一个去 Koya 的机会,因为面前的景物简直就是传说中的乐土奇邦。

事实上,这是两个世界的交汇,自然令人难忘。记得我最后一次从特罗布里恩德出发的时候,因为遇上恶劣天气而被迫滞留在特罗布里恩德和安富列特中间一个有几棵露兜树的沙洲上。北面望去,是乌云密布、雷声隆隆的恐怖大海,那是博约瓦岛——即特罗布里恩德的方向;而南面则天朗气清,随处可见突然冒火的火山。这个自然环境令人联想起许多传说和神话,以及一代代土著航海家的传奇旅程,还有他们的希望和恐惧。在这个沙洲上,他们也常因躲避恶劣的天气或等候风向转变而驻足。伟大的神话英雄卡萨布维布维勒塔(Kasabwaybwayreta)曾在这个岛上逗留,但同伴弃他而去,他只好从空中逃走。此外,传说有一条神舟也曾停泊在这里堵漏洞。当我坐

在沙洲上南望群山时，见到它们是如此清晰，但又遥不可及，我想到特罗布里恩德人必然非常渴望到达那里，会见陌生面孔，和他们库拉。但他们的渴望又因恐惧的心情而忐忑不安，因为安富列特西面有一个叫加布的大海湾，那里曾发生整个船队被一个村落的土著宰食的惨剧，原因是该队成员想和他们库拉。还有故事说，一些独木舟跟大队离散了，结果漂流到了弗格森岛的北岸，全船的人都丧命于食人族的手里。亦有传说那些缺乏经验的土著人来到蒂德伊附近某地，见到一个大水池，池水清澈晶莹，他们急不可待地跳进去嬉戏，结果被几乎滚开的水活活烫死。

恐怖的传说让土著人徒增惊惧，但航海的危险并不是虚构。旅程所经历的海面有不少涨潮时被淹没的暗礁、沙洲和珊瑚礁，虽然在晴天独木舟并不会遇到比欧洲船只更大的危险，但这仍然威胁着他们的安全。土著人航行中最大的危险是他们的船只没有驱动力。如前所述，它不能紧贴风向航行，因此没有逆风航行的能力。如果风向逆转的话，独木舟只能折回。这虽不大愉快，但也不至于发生危险。然而，如果风停下来，又恰好遇上三至五节速度的大潮，或独木舟在无力行动的情况下，向右漂离航道，情况便会十分危险。因为它的西面是大海，独木舟一旦漂流到那里再难有回头的机会；而东面是礁石，独木舟在那里必然会被浪涛击得粉碎。1918年5月，有一艘多布独木舟打算比大队迟几天回家乡，途中遇到强劲的东南风，船被吹离正常航道，漂向劳森塞群岛。人们已经对它不抱希望，谁想8月刮起了罕有的西北风，把它吹送回来。原来这艘独木舟万幸地漂到了一个小岛上。如果风向再偏西一点，它将永远见不到陆地。

独木舟失踪的故事很多，事实上，考虑到土著人的航行条件，所造成的事故还应更多。据说，他们的航行要走直线，一旦离开航道，种种危险便会接踵而至。此外，他们还要在固定地点靠岸，因为（这自然是指过去的情况）如果不在友好的村落登岸，他们的命运便不会比在海上遇到礁石或鲨鱼好到哪里——除非在安富列特或多布登陆，否则多半会被杀死。即使今天杀戮的情况减少了，土著人仍然不大愿意在一个陌生的地区上岸，他们怕遇到袭击，更怕遭遇邪术。因此，当土著人横渡皮鲁卢时，他们的安全航道很窄。

在东面，过了危险的礁坝之后，便是比较安全的环境了。这里有马绍尔班内特群岛和伍德拉克岛，地区名称叫奥穆宇瓦（Omuyuwa）。南面是科亚，

亦可称为 *kinana*，泛指安富列特和当特尔卡斯托。西面和西南面是深广的大海 (*bebege*)，据说彼岸居住着有尾巴和翅膀的人，但大家对此所知不多。北面的特罗布里恩德和小珊瑚岛礁石以外有两个地方，分别叫戈戈帕瓦 (*Kokopawa*) 和开塔卢基 (*Kaytalugi*)。戈戈帕瓦人虽然也是一般的男男女女，但赤身裸体，并以擅长园垦见称。究竟这地方是否相当于新不列颠的南岸，那里的土著人穿不穿衣服便很难说了。

开塔卢基则是个女儿国，男人无法在那里生存。那里的女人美丽、高大、强壮，她们一丝不挂，而且不修体毛(与特罗布里恩德风俗不同)。她们对任何男性来说都极为危险，因为她们的性欲极强，无法满足。土著人喜欢绘声绘色地讲这些女人的故事，例如，她们擒获了那些覆没了船的倒霉男人后，怎样把他们当作泄欲工具。没有人可以抵住这些性饥渴的女人的折磨，哪怕是一刻都不行。土著人把她们和 *yousa* 比较。在博约瓦，当妇女进行某些集体劳动时，她们可以捉住男人加以羞辱(参见第二章第二段)。在开塔卢基，即使男孩子也没法活过青春期。要知道，土著人认为在延续种族的方面不需要男人的合作，传宗接代是女人的事，所有男性都因自己的性需要而在成为男人之前便一命呜呼了。

但也有这样的一个传说：博约瓦东部的考拉古 (*Kaulagu*)，有些男人在一次库拉旅程中被吹离了向东的航线，偏向北面，结果在开塔卢基的海边搁浅。他们抵住了当地土著女人的第一次“接待”后，被分别配成她们的夫婿。后来他们借口替她们捕鱼把独木舟修理好，一天晚上，他们装好粮食饮料，偷偷溜走。回家之后，发现妻子已改嫁他人。但在特罗布里恩德，这些事情永远不会以悲剧收场，因为知悉她们的男人回来之后，这些女人纷纷回巢，终以大团圆结局。这些男人还给博约瓦带回许多东西，包括一种不为人知的 *usikela* 香蕉。

## (二)航行：风、导航•独木舟航行的技术及危险

再回到我们的库拉队伍。土著人在横渡皮鲁卢时，被限制在一个他们颇为熟悉的小范围内航行，在这之外是真正的危险和想像中的怪物。土著人的实际航线总是能看到陆地，以便在有雾或有雨时可以找到最近的沙洲或小岛躲避。这些陆地与船的距离从不超过 6 英里，这样，即使风停了，他们还可

把独木舟划回陆地。

还有另外一个因素使土著人的航行不像我们想像得那么危险，这便是风向的稳定性。按常理，在每年的两个主要季节中都各有一个主风向，偏差不会超过 $90^{\circ}$ 。因此，在5月至10月的干旱季节中，源源不绝的信风总是从南方或东南方吹来，有时或会偏向东北，但这已是极限，不会再偏了。可是正因为风向的稳定，使土著人认为不宜于航行，因为虽然乘着这样的风可以很容易地自南往北，或自东往西，但却不能回头，因为这风一吹便是几个月。故此，他们情愿选择在季节之间或吹季风的时候出海。在季节交界的时候，即11、12月或3、4月，风向虽然不大稳定，经常改变，但风力一般不甚猛烈，对航行颇为理想。在暑热的月份，即从12月至3月，季风从西北或西南吹来，比信风还不稳定，但它所形成的暴风却总是来自西北方向，因此，在这片海域所遭遇的强风都从固定的方向吹来，这大大减少了航行的危险性。土著人一般都能够在一两天前准确预测风暴的到来，他们认为西北风的风力和月的圆缺有关，算得上歪打正着了。

与风有关的巫术当然也很多。像其他巫术一样，风巫术也是地区化了的。劳森塞群岛最大的村落是该区西北角的锡姆锡姆人，据说这里的人可以控制西北风，这或许和他们所住的方位有关。同样，控制东南风的是博约瓦东部的基塔瓦人。锡姆锡姆人控制所有在雨季中常见的风，即由北到南的西风，另外一边的风则由基塔瓦人的巫术管辖。

许多博约瓦人两术皆修。施术时迎风念咒，此外没有其他巫术。如果我们在刮狂风的时候走进一个村落，会见到触目惊心的场面。暴风多是在晚上吹袭，这时，土著人纷纷离开住屋集中在空地上。他们担心烈风把他们的茅屋掀翻或把大树连根拔起，一两年前在瓦维拉，酋长的妻子便是被大树压死的。从漆黑的茅屋的缝隙中，以及从蜷作一团的人堆中，透出人们吟诵咒语的声音，以求赶走风魔。在这些场合，我固然也有些紧张，但土著人的吟诵在呼呼风声中时起时伏，且又显得如此软弱无力，也不免为之感动。

用眼力测量方位，再加上风向的稳定性，土著人出海时便不再需要哪怕是最基本的航海知识。除了遇到意外，他们也不需要靠星座导航。他们只认识几个大星座，但这已经够用了。他们对昴星团、猎户座、南十字星座等有自己的名称，他们也自行构建了一些星座。我们在第二章第五节提过，他们的

天文学中心是瓦维拉村,在那里,有关的知识通过酋长的母系亲属被一代代地传下去。

为了对航海的风俗和问题作进一步了解,我们必须谈谈操纵独木舟的技巧。如前所述,独木舟前进时必须要让风吹向有浮架的一边,此时独木舟会向另一方倾斜,浮架抬起离开水面,浮架和船身中间的平台也会向独木舟主体那一边倾斜。这种行进方式必须能随时可以把船头和船尾掉换。假设独木舟乘着东北风向正南前进,它的浮架(*lamina*)一定是在前进方向的左手边,船头向前。现在假设风向转变,吹西北风。如果风的改变令人猝不及防,独木舟便会立时倾覆。但这种转变通常来得缓慢,不出意外的话,土著人都能应变自如。他们首先把绑扎在骨架第四格(*ri'u*)的桅杆除下,把独木舟作180°的调转,这时,原来的船头便变成船尾,原来的船尾则变成船头。平台原在左,这时则在右,向着西方。土著人再在前面 *u'ula* 的第四格竖起桅杆,重新起帆,于是,独木舟又再向前滑翔,而风仍是吹着浮架那一边,船头则与船尾对调(见图片 41)。

土著人对独木舟的驾驶程序有桅杆换位、修帆、放帆绳、转帆(使船帆的底部向上、顶部向下,或把帆放平)等一系列动作,都有自己的航海术语。至于各种利用风向和风力的方法,也都有一定的规则。他们也有特定的词语表示顶风、向浮架吹来的风、向 *katala*(外加船身)吹来的风、向浮架接近船头部分吹来的风,等等。我们这里没有必要引述些土著词汇,因为以后也不会用到它们。我们只需知道,土著人对于独木舟的驾驶有一定的规则,有自己的语言表述。

我们已经说过,特罗布里恩德的独木舟航行时不能太接近风向,因为它们身轻、舱浅、舷低,太接近风向时难以保持航道。我想这就是他们需要两个人掌舵的原因。他们两人手持的桨是防止独木舟走岔的横漂抵板。其中一个控制着一条大而长的舵桨(*kuriga*),他当然坐在船尾;另一个手执一条短的叶形桨(*viyoyu*),其桨叶较普通划桨为大,他坐在平台的尾端,通过 *pitapatile*(平台)的木条掌舵。

另一个协助航行的人是负责船帆的海员,这职责称为 *tokwabila veva*,其任务是据风向和风力的变化而收放船帆。

此外,一般还有一个站在船头瞭望的人,他有时要爬上桅杆收紧绳缆,



也时常要岸水出舟，因为航行时不停有水渗入或溅入舟内。因此，基本上四个人便可控制独木舟的航行，虽然实际上岸水的工作会由另一人担任，与瞭望和收缆的职责分开。

风停下时，人们便要用叶形短桨划船，其中一人则用一支长桨领头。如果是一艘重型的 *masawa*，出动的人数起码要有十人，这样独木舟才有速度。我们迟些会看到，在某些仪式场合，例如，当土著人施行过了 *mwasila* 巫术进入他们最后的目的地时，为慎重起见，他们会收起帆而用桨划行。当独木舟到站停泊时，也有必要把船拖上沙滩。一般来说，载满了库拉货物的独木舟会停在水里，用绳索和木锚固定。抛锚的方法视海底的情况而定：如果是泥底（例如特罗布里恩德的海湖），人们就把一支长木棍插在软泥里，再把独木舟系在上面，然后用绳子绑着一块大石，抛下水里当锚。但如果海底是坚硬的石头，则只用石锚。

面对有这么多限制的独木舟，我们不难理解土著人的航行会有许多危险了。如果风太强、海面波涛汹涌的话，独木舟可能被吹离航道，或随波逐流。在这种情况下，如果能在下一个风季返回家已算万幸；多布独木舟就曾经有过这样的遭遇。相反，如果无风而有水流，独木舟可能随波而去，用桨划根本无济于事。若遇上暴风，独木舟可能撞到礁石或沙洲上，或抵受不住海浪的冲击。此外，独木舟没有什么遮挡，海水和雨水都能大量涌入。在风平浪静时，这并不太危险，因为木制的独木舟不会沉。即使舱内灌满了水，只要把水岸走，独木舟又会浮起。但在恶劣的天气下，灌满水的独木舟失去了浮力，便很容易在波浪里被弄得支离破碎。最后，但也很重要，风从浮架的另外一边吹来，使浮架沉在水里，独木舟一边高高翘起，整船的人和货物便会翻倒在水里。虽然独木舟可能险象环生，但实际的意外却不常见，因此，我们不能不佩服土著人的航海技术。

我们现已知道独木舟的成员及其分工情况，而如果我们记得第四章第五节讲过的船员的功能划分的话，我们便可相当具体地想像到独木舟航行时其成员的情形：*toliwaga* 通常会坐在他的船舱（*kayguya' u*）接近船桅处，和他一起的会是他的儿子或年轻的亲属。另外一个男孩子（*dodo' u*）会坐在船头，负责吹法螺。四五个 *usagelu*（船员）各司其职，还有一个打杂，哪儿有急事便往哪儿跑。在平台上则徜徉着几个少不更事的小男孩（*silasila*），他们

没有什么责任,也不懂什么库拉,只是随大人来开开心,学点开船的本领(见图片 40)。

### (三)航行的风俗及禁忌·某些氏族分支的特殊权利

独木舟上所有这些人(不算 *silasila*)除了都负有特殊的职责外,还须遵守一定的规则。在库拉旅程中的独木舟,里里外外都是禁忌,一犯了禁忌便要出乱子。例如,人们不得“用手指物”( *yosala yamada* ),否则便会生病。新的独木舟有许多戒条,称为 *bomala wayugo* (意为绳结的禁忌),例如,日落之前不得饮食,否则会使独木舟变得很慢。但对于一艘快的 *waga* 来说,尤其遇到小孩子饥饿口渴时,便会不计利害地破戒。这时 *toliwaga* 会盛起一些海水,泼向一个绳结,口中念念有词道:

我喷洒尔之眼,噢, *kudayuri* 绳结,让我的船员进食。

这之后,他便给小孩一些食物。除了饮食之外,其他一切生理需要都不能在新舟上进行。如果是内急,就跳进水里抱着浮架的一个交叉木条解决;如果是小孩子,则由大人把着放进水里。如果犯戒,又会拖慢独木舟。这两个戒条,正如我们说过,只适用于新的 *waga*,即那些第一次航行或刚刚重新捆扎和油漆的 *waga*;所有禁忌在回程中全部无效。妇女在新的独木舟起航前不准上船,某些种类的甘薯也不准拿上独木舟,因为这会冲犯独木舟捆扎时所进行的 *wayugo* 巫术。*wayugo* 巫术有几个系统(见第十七章第七节),每个都有其特别的禁忌,每种禁忌都必须遵守。有一种巫术(我们在下一章会加以介绍,姑且称之为祈安巫术),其禁忌是船只不可接触沙石和泥土,因此,锡纳卡塔人尽量不把他们的独木舟拉到沙滩上。

在称为 *bomala lilava* (巫术捆包禁忌) 的库拉禁忌中,有一条是关于上船方式的,所有土著人必须严格遵守:他们只能从 *vitovaria* 的方向上船,即向着桅杆从平台的前端上船。这样的上船方式要求他们首先爬上平台,然后走到前面或后面,再由此进入独木舟或在平台原地坐下。放在独木舟中间位置的 *lilava* (巫术捆包) 面对的舱堆满许多不同的商品,在这个舱前面坐着船主,后面是控管船帆的人。土著人对各种犯戒上船的“罪名”都有专门的名称表达,在为独木舟驱魔时,这些名称便可派上大用场。其他的禁忌(土著人

叫 *mwasila* 禁忌) 与 *lilava* 无关, 规定不准用花环、红色的饰物或红色的花朵装饰独木舟或身体, 因为土著人相信红色和库拉航程的目的——寻求红色的贝壳项圈——有不相容的地方。还有的禁忌是土著人在去的路上不能烤甘薯, 在多布收到第一件礼物之前也不能吃当地的食物, 而只能吃自带的东西。

此外, 各独木舟之间也有固定的关系和规则, 但各村分歧甚大。锡纳卡塔的规则就不多。独木舟出发时没有固定的程序, 谁都可以先走, 而在行进中, 快的独木舟可以超越慢的独木舟, 包括酋长的在内, 但超越时不可在浮架的那边过, 否则便触犯了 *bomala lilava* (巫术捆包) 禁忌, 要给被超越的船只送一件和平礼物 (*lula*)。

关于在锡纳卡塔的优先权问题, 存在一个有趣的现象。为叙述这点, 让我们返回建造独木舟和下水的阶段。这里有一个属于卢瓦斯斯加 (*Lukwasisiga*) 氏族的分支, 叫图拉布瓦加 (*Tolabwaga*), 它在建舟阶段的工程中, 例如, 装嵌、捆扎、堵缝、油漆等都享有优先权。换言之, 一切建舟工作都必须从图拉布瓦加开始, 包括从起始时的巫术仪式到最后的下水礼。总之, 一切都要等图拉布瓦加独木舟动了之后, 酋长和平民的独木舟才可跟进。遵从这个规范, “海水便干净” (*imilakatile bwarita*), 否则, 如果酋长抢先建造他的独木舟或争先下水, 库拉便一事无成。

“我们来到多布, 没有猪罗, 也没有 *soulava* 项圈。我们会问酋长: ‘你为什么抢先建造你的独木舟? 祖先的神灵反对我们, 因为我们破坏了老规矩!’ ”

然而, 一旦到了海面之后, 酋长便又是处处第一了, 起码理论上如此, 因为实际上他的独木舟不一定最快。

另一个南博约瓦社区瓦库塔也和多布有库拉交往, 一个叫图拉瓦加 (*Tolawaga*) 的氏族分支 (属于卢瓦斯斯加的一部分) 也享有建舟的优先权。在航行的时候, 他们还有一个其他船只没有的特权, 那便是执掌短桨 (*tokabina viyoyu*) 的舵手可以准许站在平台上。土著人这样说:

这是瓦库塔的图拉瓦加的象征。每当我们见到有人站在 *viyoyu*

时,我们便说:“看,这是图拉瓦加的船!”

然而,在航行中享受最大特权的氏族分支来自卡瓦塔里亚。当地土著在海湖北岸打鱼航海,他们远航至弗格森岛的西北换取西米、槟榔和猪,航程漫长而危险。我们会在第二十一章描述其旅程,现在主要介绍一下他们的航海风俗。

这个氏族分支叫库卢图拉,也是卢瓦萨斯加的一个分支。库卢图拉拥有南方的图拉布瓦加和图拉瓦加的一切特权,而且其程度有过之而无不及。建舟的每一个阶段都要让它先完成,第二天其他人才可以跟进。独木舟建成下水也是一样,它在前一天下水,第二天才轮到酋长和平民的船只。起航时,库卢图拉的独木舟一马当先,而在整个航程中,谁也不可超越它。当抵达沙洲或安富列特一个中间站时,也是让它先行停泊,船上船员先行上岸扎营。总之,一切都是以它为先,直至到达行程的最后一个目的地为止。当远航队行至戈亚的最远地区时,库卢图拉的村人最先上岸,也最先接受“异邦人”(kotinana)的欢迎礼物。库卢图拉人把收到的槟榔在船头敲碎,这是一种礼仪。在回程中,库卢图拉便回到了它本来较为低下的地位。

我们也许注意到,在三个村中所有有特权的三个氏族分支都属于卢瓦萨斯加氏族,而它们其中的两个名字——图拉瓦加和图拉布瓦加,其发音和 *toliwaga* 十分接近。它们有没有关系、有什么关系,我们要通过词源学加以比较考证,这显然超出我目前的能力范围。这些氏族分支在航海的特定环境下,恢复了它们过去可能有过的地位,这似乎是一件有趣的历史遗留物。库卢图拉和库卢塔卢(Kulutalu)无疑同是一个氏族,后者是东马绍尔班内特群岛和伍德拉克岛的一个独立的图腾氏族。<sup>2</sup>

#### (四)海怪攫人的信仰

现在让我们回到锡纳卡塔的船队,它正向南沿着堡礁前进,经过一个又一个小岛。如果他们没有一早从穆瓦出发(拖拉是土著人生活的特色),如果没有风的青睐,他们大概要在勒古马塔布、加布瓦纳(Gabuwana)或亚昆三个小沙洲中的一个停靠一下。在这些沙洲的西面有一个信风吹不到的小海湖,此外还有两道分置南北的天然珊瑚礁堤坝,可以让独木舟安全停泊。土著人

在洁白的沙滩上、在纤瘦的露兜树下架起火堆，煮甘薯和当场拾到的海鸟蛋。夜幕低垂，篝火成为他们的聚集中心，人们又开始聊起了库拉。

让我们听一下他们的谈话内容，感受一下这里的氛围。他们现在暂时栖身于一个狭窄的沙洲上，远离家乡，面前是一条长路，而他们把命运寄托在这颤巍巍的独木舟身上。黑漆漆的环境、浪涛击拍礁石的咆哮、露兜树叶在风中的格格作响，人们在脑海中塑造一种情绪，更容易在这时相信冥冥中潜伏着的鬼怪灵异会在趁人不备时现身。如果在这个时候跟土著人谈论这些灵怪，你会发觉他们立即神色大变，与光天化日之下在民族志者的帐篷里平静地、理智地谈同样的事物大为不同。正是在这些场合，我得到了土著人信仰和心理中最重要的启示。第一次听到“跳石”(jumping stones)的故事，便是在萨纳洛阿一个孤独的海滩上，与一些特罗布里恩德人、多布人和一些当地土著一起谈论这些话题。前一天晚上，当我们试图在安富列特的古马斯拉停泊时，我们遭遇了一场风暴。风暴把一张帆篷吹裂，狂风迫使我们在滂沱大雨中摸黑疾驶。除了我之外，船上所有的人都说看到了飞妖化身的火焰在桅杆上飞舞。这是否是圣埃尔莫(St. Elmo)<sup>3</sup>的火光，我没法说，因为我那时在船舱中正闹晕船，对一切妖魔鬼怪、危险甚至民族志启示都已经充耳不闻。水手们告诉我这桅顶的火光是危险的讯号，几年前有一条船也见到同一现象，结果就在和我们差不多的地方沉没了，侥幸的是他们都被救。从这一点出发，土著人们谈到了各种各样的危险。他们语调深沉，态度认真。前一晚的经验、现在的漆黑环境和身处的困难(因为我们要抢修船帆，并再一次尽其所能在安富列特靠岸)，使他们对所说的深信不疑。

我发现，当土著人侧身在这样四周漆黑、前途未卜的情景下，他们便很自然地谈到他们世代相传下来的事物和灵异。

因此，如果我们想像一下土著人这时在亚昆或勒古马塔布的海滩围着篝火谈论过去的危险和恐怖事迹的话，那我们的想像不会离开真实情况太远。土著人中如果有人熟悉传统且擅讲故事的话，他会对人讲亲身经历或过去许多人都知晓的旧事，其他人则或随声附和、品头论足，或也讲讲自己的经历。人们一般都信以为真，而年轻人对这些耳熟能详的故事，每次都表现得兴致勃勃。

他们会说有一只巨大的章鱼(*kwita*)在大海的某些角落潜伏着，等待经

过的船只。它不是一只普通的大号章鱼，而是硕大无朋的大家伙，身体可以覆盖一个村，触臂粗得像椰树干，一伸就可以伸到海的对面。土著人用典型的夸张语气说“*ikanubwadi Pilolu*”，意思是：“它可以覆盖皮鲁卢（特罗布里恩德和安富列特之间的海湾地带）。”它的家在东部的大海和岛屿中，土著人称这地方为“奥穆宇瓦”，人们相信在那里有法术可以制服这只怪物。它极少在特罗布里恩德和安富列特出现，虽然有人在这些区域见过它的踪影。有一个锡纳卡塔的老人忆述说，年轻时，有一次从多布随船队回来，他的独木舟划得相当快，在前带头，后面左右两旁都有独木舟跟随着。这只大章鱼突然出现在他们的正前面。独木舟上所有的人都吓得目瞪口呆，说不出话。他爬上平台，示意后面的船只，这里有危险。后面的船只立即掉头，船队一分为二，在海面拐一个大弯，分散大章鱼的注意力。被它逮着可不是好玩的事，独木舟会好几天被它的触臂牢牢缠着，直至海员们不能抵受饥渴和死亡的威胁，抛下一个小孩作牺牲为止。这个小孩身上挂上装饰物，然后送进海里。章鱼一高兴，就会放过独木舟。我曾问一个土著人：为什么不牺牲一个大人，而要拣选小孩子呢？他这样回答我：

大人不喜欢牺牲，小孩还没有意识。我们强行掷给 *kwita*。

在大海上，另外一个威胁着船只的危险是一种特别的雨，或从天而降的水，叫 *Sinamatanoginogi*。当在大雨或恶劣的天气中，海员无论怎样屏水，也不能遏止海水或雨水的涌入，这便是 *Sinamatanoginogi* 侵袭的时候，独木舟有可能被冲得支离破碎。究竟它是龙卷风、大暴雨或干脆只是大风浪造成的意外，我们很难判断，但总的来说，它却比前面那个怪事容易解释。

这些迷信中最奇妙的，是人们相信有一种大面有生命的石头，它们等在暗处，当有船只经过的时候便跳出来攻击，把独木舟打得粉碎。每当土著人相信附近有这些石头时，便保持肃静，因为笑声和高声谈话会吸引它们。有时，土著人说见到这些石头在远处出现，它们自海中跃出，或在海面上移动。有一次，在科亚塔布对面的海面航行的时候，土著人指着这些石头给我看，面虽然土著人言之凿凿，我却一无所见。但我可以肯定的是方圆数里之内没有露出的礁石，而土著人也自然知道他心目中的“活石”和礁石、浅滩等不同，因为“活石”可以动，而且可以追逐独木舟，并连舟带人一起打沉。这些

土著人是有经验的渔人，他们不会把“活石”混淆为水中跳跃的鱼，因为一眼便可分辨。虽然当他们谈到这些“活石”时，把它形容为在海面跳动的海豚或海鳐鱼。

这些“活石”有两个名称：其中一个 *nuwakekepaki*，指多布海面的活石，另一个 *vineylida* 则是指奥穆宇瓦的。在这个宽阔的大海上，两种文化碰了头，因而活石不只名称不同，性质也有异。*nuwakekepaki* 不过是代表含有恶意的石头而已，但 *vineylida* 却有女妖或男妖的化身在内。<sup>4</sup>*vineylida* 有时自水中突然跃出，攫着一只独木舟紧紧不放，有如大章鱼一样，这时惟一的解救办法是向它献祭。土著人起初会抛掷一张包卷好的席，希望哄它放手，如果不行的话，就又要把一个小孩全身涂满椰油、戴上臂镯和 *bagi* 项圈等饰物，然后抛入海中喂给魔石。

这个信仰，和大章鱼一样，究竟有多少是基于自然现象，又有多少是他们真实所见，的确很难判断。我们不久会谈到另外一个类似的信仰。我们会接触到一个关于人的行为和超自然力量互相交缠的故事，它决定了事物发生的规则，以及人在这种情况下有什么样的行为。他们对此完全不觉有何怪异之处，就如日常生活一样。我将在下一章评论这种信仰的心理，并顺便讲述故事的内容。在远航中，可能遭遇的各种妖魔鬼怪里，最危险、最可怕和最有名的便是飞妖了。它们叫 *yoyova* 或 *mulukwausi*，前者指任何有这种魔力的妇女，后者则是指它们在空中无影无形地飞行时的第二身。例如，土著人会说某个瓦委拉的女人是个 *yoyova*；但在晚上航行时，他们却要随时留意着 *mulukwausi*，其中一个可能是这个女人的化身。许多时候，特别是人们在害怕它们时，会用委婉称谓哀求地叫道：“*vivila*（那个女人）。”例如，我们的博约瓦水手晚上围着营火谈话时使用这个称谓，惟恐一提它的真名字便会把它招惹来。飞妖平常固然危险，但在海上它更加厉害。因为土著人相信，在大海上所发生的沉船或其他灾难中，只有“那个女人”才能造成真正危险，其他都不足惧。

由于飞妖和沉船的密切关系，它们将不可避免地出现在叙述中，因此，我们还是最好把库拉远航团暂时留在皮鲁卢的亚昆海滩上，在下一章转向基里维纳的民族志和土著人对飞妖的信奉以及有关沉船的传说。

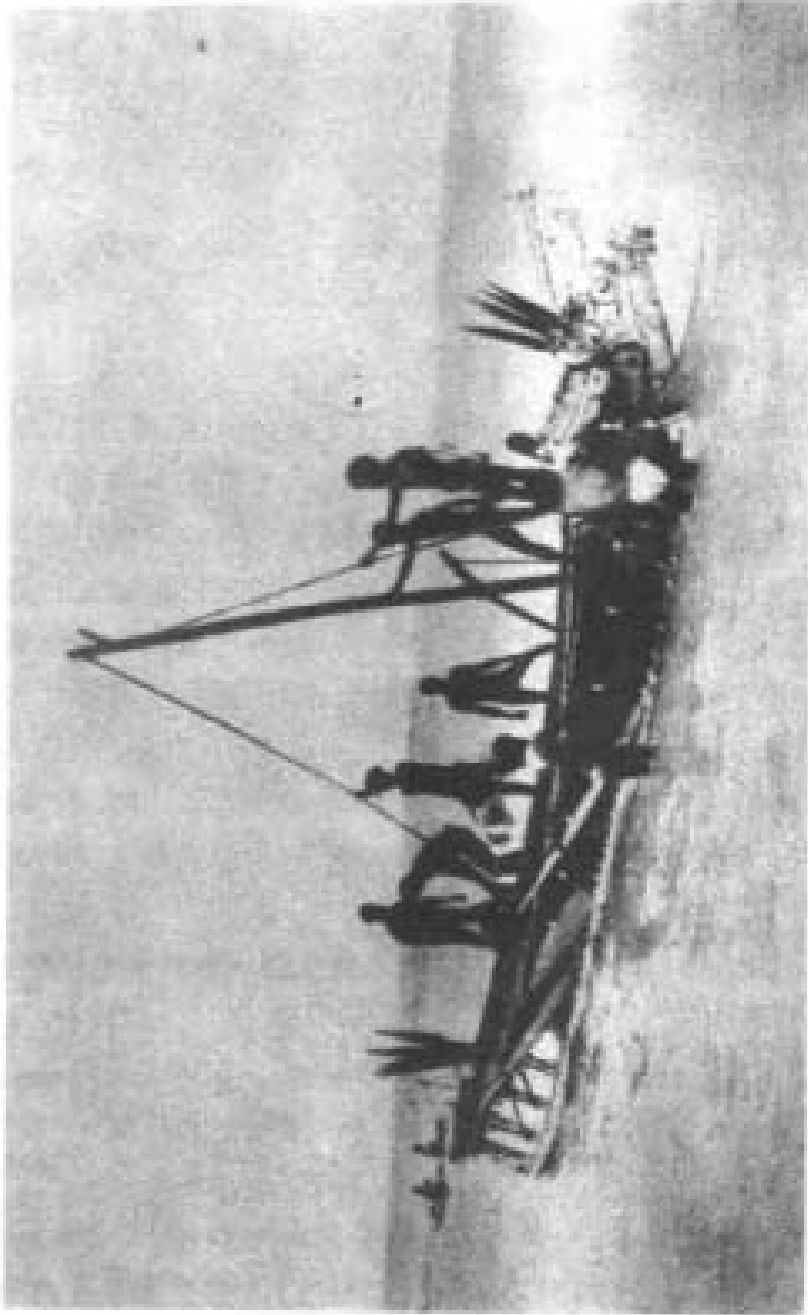
### 注 释

1. *tabu* 作为动词，在特罗布里恩德土语中的意思是塔饰 (taboo) ——禁忌，但不大常用。“禁忌”、“神圣物”的名词总是 *bomala* 加人称代词后缀。
2. 我希望稍迟能够对东新几内亚的移民和文化层作出一些历史解释。我发觉有相当多的独立指标似乎都暗示着，这些不同文化的元素可以用某些简单假说来解释。
3. 水手的守护神。——译者注
4. *vineylida* 意味着对前者的信仰。*vine*——女人，*lida*——珊瑚石。





图片 40 一次库拉远航的 waga 航行  
一艘载满十二名船员的陆木舟正要收帆,停泊在安富玛特。注意,在 *goboko* 上面站着每个人的椰子(第 199 页)。



图片 41 傳統独木舟

每次独木舟启航前，都要用斜拉绳和新月形木片以及绳索固定（第 197 页）。注意图左的小型 Amso' 独木舟。

## 第十章



### 沉船的故事

(一) 飞妖、*mulukwausi* 或 *yoyova*: 信仰的要点 • *yoyova* (妖魔) 的长成和教育 • 围绕这传说的诡秘气氛 • 施行巫术的方式 • 真实个案

在本章中,我将叙述土著人有关沉船的观念和信仰,以及他们的预防方法。我们会发现这是一个言之有据的事实与天马行空式的迷信的奇异组合。从批判的、民族志的角度,我们可以直截了当地说,这是幻想和现实的互相缠结,使人难以分开哪些只是神话的浪漫虚构,哪些是基于实际经验的习惯行为准则。我认为最佳表达这些材料的方法,莫如是引述基里维纳老海员对年轻人讲述的沉船事件。我会在故事中穿插相关的巫术咒语、行为准则、“神鱼”角色,以及从穷追不舍的 *mulukwausi* 魔爪下逃生的船员举行的复杂仪式。

由于飞妖在故事中的重要角色,我必须详细介绍一下关于它们的信仰,虽然前面也曾提过一两次了(第二章第七节和其他地方)。在博约瓦人的头脑里,一想到大海和航行,就会出现这些女人的阴影。我们在介绍独木舟巫术时要提到它们,而在有关建造独木舟的神话中我们也将见到它们扮演的重要角色。在博约瓦土著人的航行中,无论他们向东去基塔瓦或更远的地方,或朝南去安富列特或多布,飞妖都是他们提防的对象,因为它不只危险,而且在某程度上也很陌生。在博约瓦这个民族志地区,除了瓦维拉和东岸一两个村及这个岛的南部之外,不存在飞妖的巢穴,虽然它们经常在这里出现,而周围部落的妇女懂得这些巫术的也不乏其人。因此,博约瓦人向南行驶的时候,他们正是向着飞妖的领地前进。

“这些女人”能够隐身，并在晚上飞行于空中。根据正统的信仰，一个 *yoyova* 妇人可以遣出化身，随时可以隐形，也可以现身，变成飞狐、夜鸟或萤火虫。人们还相信 *yoyova* 可以在身体里长出一个蛋形或未熟的小椰子似的的东西，叫 *kapuwana*，意思就是小椰子<sup>1</sup>。这个观念只以一个模糊的、不确定的、不能分辨的形式存在于土著人的意识里，而如果我们一定要得到详细定义，例如，*kapuwana* 究竟是不是一种物质存在，那便是把我们的概念范畴偷植入土著人的信仰里，因为他们根本没有这些意识。总之，在他们的观念里，*kapuwana* 是一种“东西”，它在晚上飞行时可以离开 *yoyova* 的身体化身为 *mulukwasi*，并以不同的形式出现。另一个 *yoyova* 信仰的版本是，那些对它们的巫术有特殊修炼的人也可以用身体腾空飞行。

我们不能把这些土著信仰当成一个严整的知识体系来看，这一点怎么强调都不为过。这些信仰互相混杂，一个土著人也极可能持有几个理性上不一致的观点。他们的术语（参见上章最后一节）也不能被视为严格的、有甄别意义的定义。因此，*yoyova* 一词指我们在村落中碰到的“那个女人”，而 *mulukwasi* 则是某些我们看到的在空中飞行的可疑东西，但我们却不能系统地概括出如下的定理：“一个女人被认为其肉身为 *yoyova*，其非物质的、精神的本体为 *mulukwasi*，也可以展现为 *kapuwana*。”这样做我们便重蹈了中古学院派处理早期信仰的覆辙。土著人对他的信仰主要是抱着感性和恐惧的态度，而不是要搞清这是什么东西。他使用一些名词和短语，我们应该当成信仰的资料如实记录而避免将其构建成一个周全的理论，因为这不符合土著人的思想，也不是土著人的实情。

我们记得在第二章说过，飞妖是个仅次于 *bwaga' u*（男巫）的害人之物，而在杀人的效率方面更高一筹。*bwaga' u* 是某些懂得巫术的男性，*yoyova* 与他们不同的是，*yoyova* 的身份是慢慢培育出来的。只有母亲是妖魔的女孩才可能成为 *yoyova*。当女妖生下一个女婴的时候，她对一块叫黑曜岩的石头施法，然后用它砸断脐带。在咒语声中将脐带埋在屋内，而不像普通情况那样埋在园圃的地下。不久，女妖把她的女儿抱到海边，用椰壳盛起一些海水，念了一些咒语，然后给女儿喝。接着她把她浸在水里，给她洗濯（有点像妖魔的洗礼）。完了之后，妖魔把女儿再抱回家里，向一张席子念咒，然后用席子把女儿卷起来。晚上，她带上婴儿飞向 *yoyova* 的住地，让女儿正式觐

见她的前辈。在土著人社会中，母亲一般晚上都和婴儿安睡在火堆边，但 *yoyova* 却和女儿躺在冰冷的地方。*yoyova* 女婴稍稍长大后，母亲会常常抱着她在晚上飞行。当她长成为一个可以穿起草裙的小女孩时，这小小接班人便开始自己飞行了。

另外一种和飞行同时进行训练的，是让婴孩习惯人肉的滋味。在小妖懂得飞行之前，母亲便让她参加“尸宴”。几个魔头围在一起噬食人尸，也让小孩尝尝味道，以培养她吃人肉的口味。

此外，恨铁不成钢的母亲还有其他的训练，使女儿长大后成为法力无边的 *yoyova* 或 *mulukwausi*。她晚上站在屋的一边，把抱在手里的婴儿凌空抛向另外一边，然后她飞快转到另外一边接住落下的婴儿。这时婴儿尚未懂得飞行，此举是让孩子尝试空中飞行的感觉。母亲或者用脚把女婴抓紧，让她头朝下脚朝上，再作法施咒。总之，母亲用尽各种方法让孩子获得 *yoyova* 的力量和嗜习。

在一群孩子中，可以很容易地辨认这些女孩。她们的口味比较粗糙，喜欢吃生猪肉和生鱼。在这一点上我见到了神话迷信和现实混合的事例，因为我的可靠资讯人（他们不完全是土著人）告诉我，村落中确实有些女孩喜爱生肉，当土著人宰猪时，她们便跑来要生肉吃。我没有亲眼看到这些事情。这亦可能是对某些事情过分相信而投射到现实生活的结果，如同我们的社会也有神迹治疗、灵异现象一样。因而，当发现真有女孩子吃生肉时，他们便说他们没有看错，这女孩果然如此。这是一种社会心理学现象，在特罗布里恩德和我们的社会中时有发生。

但是，这并不意味着 *yoyova* 的身份是公开的。一个男人会公开承认他是 *bwaga' u*，并在言谈间毫不掩饰他的特殊地位；但女人不会直接说自己是 *yoyova*，即使对丈夫也不说。可是村里的人却可能认定某个女人是 *yoyova*，而这个女人也不抵赖，乐得如此，因为被认为拥有超自然力量总是一件好事。而且，当女妖是一个很好的收入来源。人们会送她礼物，请她对付某些人，而她也会公然接受这些馈赠，并允诺为人作法解咒。因此，*yoyova* 的身份在某种程度上是公开的，而法力和地位最高的 *yoyova* 都有特别的名称。虽然这种女人照样能结婚，并可以提高社会地位，但还是没有女人愿意公开承认自己有这个身份。

土著人非常相信巫术的灵验,并认为巫术是取得超常能力的不二法门,因此,他们也把 *yoyova* 的所有异能都归之于巫术。我们看到 *yoyova* 的训练在每个阶段都免不了要念咒,以求取得神异力量。一个得道的 *yoyova* 每逢要隐身、起飞、加速,或在黑夜中作长途飞行或搜寻是否有沉船时,都要念咒。但与所有这种巫术有关的事物一样,这些咒语从来没有人知道。虽然我成功地取得 *bwaga' u* 巫术的所有咒语,我却始终不曾掀开 *yoyova* 巫术的帷幕。事实上,我可以斩钉截铁地说,这种巫术的仪式和咒语根本不存在。

当 *mulukwausi* 通晓了所有的法术之后,她便经常晚上出动寻找尸体果腹,或捕食沉船的人,因为这是她主要的猎食目标。她们从巫术中得到一种特别的感觉,能够“听”到(土著人说)有人在某地方死亡或某独木舟正遇到危险。即使一个小 *yoyova* 的“听觉”也很灵敏,她会告诉母亲:“妈,我听到了他们的叫声!”这是说有人在某处已经死亡或行将毙命。或者她会说:“妈, *waga* 沉了!”于是母女便会飞向事发现场。

当 *yoyova* 出动的时候,她把身体留下。她爬上一棵树,在上面绑一个结,念咒作法,然后沿着绳结飞去,绳结在她身后闪闪发光,这便是我们见到有火在空中飞行的时候。每当土著人见到天空有流星飞越,他们便说这是 *mulukwausi* 在飞行。另一个说法则是:当 *mulukwausi* 念出某些符咒时,她目的地旁边的一棵棵树会向她所在的这棵树弯下,她便从这一棵树跳过那一棵树,这便是我们看到火光的时候。当 *mulukwausi* 飞行时,有人说她赤身裸体,因为裙子仍留在家中熟睡的身体上。另外的说法则是在飞行时,她的露兜树叶裙子紧紧系在身上,施过法的叶条轻拍她的大腿,发出声音。这一说法我们在第五章所引述的咒语中亦有提及。

当 *mulukwausi* 飞到有尸体的地方的时候,她会和早期到达的同类栖伏在居高临下之处,例如树顶或屋顶。她们耐心等待,以便在适当时机到来时可以飞下来享受死尸宴。而食量之大和贪得无厌的品性使她们对活人也构成了危险。那些在尸体周围吊丧和守夜的人也都多作预防,先找人作法念咒,以免受到 *mulukwausi* 的袭击。而且他们也都集体行动,避免脱离大队;尸体下葬前后,人们相信空中布满了这些身上发出腐肉臭味的吃人魔怪。

*mulukwausi* 会吃尸体的眼、舌和“内部”( *lopoula* )。她们攻击活人的时候,只是打一下或踢一下,这人便会生病。但有时她们也会逮住一个当作死

人一样吃掉他的内脏，他便一命呜呼了。这种事不难判断，因为受到 *mulukwausi* 袭击的人会很快看不见东西，也不能说话，并在突然间完全失去了活动能力。但有时 *mulukwausi* 没有当场吃去这人的“内部”，而是把它们掳走，藏在一个秘密的地方，以待日后享用，这便给受害人一线生机。他的亲人会赶紧以重金找另一个 *yoyova*，这个 *yoyova* 便以 *mulukwausi* 的形式四处寻找内脏，而如果幸运，她可以把内脏找回来放进去，病人也就得救了。

柯娜日娅 (Kenoriya)，奥马拉卡纳酋长图乌卢瓦的爱女，有一次在另一个村子被 *mulukwausi* 攫走内脏。当她被送回家的时候，已不醒人事，如同死人一样。她的母亲和其他亲人已准备为她哭丧，而酋长本人亦悲恸不已。但他们还抱着一线希望，从瓦维拉请来了一个著名的 *yoyova*，以厚礼请她设法救人。她化身为 *mulukwausi* 飞去各处找寻，就在第二天的晚上，在考卢库巴海滩附近的 *raybwag* (珊瑚脊) 找到柯娜日娅的内脏，把她救活了。

另一个真实的故事是关于一个希腊商人和一个奥布拉库 (Oburaku) 的基里维纳妇人的女儿的。故事由这个女孩用纯正的英语亲口对我讲述 (她在新几内亚白人住区的一个著名的传教士家中长大，因此学会了英语)。她娓娓道来，简单而充满自信，完全不怀疑所说的内容。

当她年幼的时候，有一个来自基塔瓦嫁到瓦维拉的女人，名叫塞瓦维拉 (Sewawela)，来到她父母住处要卖一张席子。她父母没有买，只给她一些食物打发她走。这个女人原来是个著名的 *yoyova*，习惯被人们奉承，她父母此举令她甚为恼怒。当天晚上，女孩在屋前的沙滩嬉戏，她父母看见一只大萤火虫在她头上盘旋。不久，这只萤火虫又在她父母头上转了几圈，然后直飞入屋内。她父母见这事有点可疑，立即叫她回家上床睡觉。但这时女孩已经遭殃，整夜不能入睡，父母和土著仆从只好整晚守护着她。第二天一早，女孩的基里维纳母亲 (当时在听女儿给我讲故事) 补充说，女孩 “*boge ikarige; kukula wala ipipsi*” (她已经死了，但她的心还在跳)。所有妇女都已开始哭丧，但女孩的外祖父跑到瓦维拉，找到一个叫波连瓦日 (Bomrimwari) 的 *yoyova*，请她救命。波连瓦日拿起一些草在身上涂抹，然后化身 *mulukwausi* 出发去找寻女孩的 *lopoulo* (内部)。她多方搜寻，最后在塞瓦维拉屋内的一个架上找到了内脏。架子上放着一个陶锅，是举行仪式时用来烹煮芋浆的，女孩的内脏便放在里面，仍然血红鲜活。塞瓦维拉和丈夫去了园圃，她要在回来

的时候享用这些内脏,如果内脏入了她的肚子,女孩便肯定不能活了。波连瓦日一找到女童的内脏就在现场作法念咒,然后飞返商人的住地去。她在那里对一些生姜和水施过法后,便把女孩的内脏纳回身体。女孩很快回复正常,她父母为此送了很丰厚的报酬给波连瓦日。

我住在博约瓦南部一个叫奥布拉库的村落。这正是两个区域的交界:我这区没有 *yoyova*, 但东面的另一区却多得不可胜数。岛的另外一边地形狭窄,这便是瓦维拉村,几乎每一个女人都是 *yoyova*,有些已是臭名昭著。有时晚上我和奥布拉库土著人经过 *raybwag*, 他们往往给我指出一些突然熄灭不再发光的萤火虫,说这便是 *mulukwausi*。有时我们晚上见到成群的飞狐越过高大的树丛,飞向海湖另一边的波马坡乌(*Boymapo'u*)岛。这个岛面积较大,布满沼泽,位于海湖的另一个人口。土著人说,它们也是 *mulukwausi*, 正向东面的老家飞去。它们喜欢栖息在水边大树的高顶上,因而日落之后活人切勿靠近这个地方。大树附近的沙滩上停泊了一些独木舟,我时常喜欢坐在这些独木舟的平台上,欣赏岸边猩红的红树丛和水面变幻的颜色,土著人经常劝诫我不要这样。我不久果然病了,土著人说我是给 *mulukwausi*“踢着了”,于是我的朋友莫里拉克瓦(*Molilakwa*)给我念咒。他的方法证明咒语有效,我很快复原,人们认为这完全是咒语的功劳。这位朋友还教给我对付海上妖魔的 *kayga'u* 咒语。

## (二)海上的飞妖及沉船 • 其他的危险事物 • *kayga'u* 巫术 • 运作的模式

关于 *mulukwausi*,最让我感兴趣的是它们和大海及沉船的关系。它们出没在大海之中,并经常聚集在礁石上的巢穴中。它们时常嚼食一种从礁石上剥落的珊瑚石,土语叫 *nada*,以刺激它们对人肉的食欲,与男巫 *bwaga'u* 饮用咸水的道理毫无二致。*mulukwausi* 也能召唤海上的其他精灵。这点土著人的意见不尽相同,但毫无疑问,它们和海上所有其他的危险有一定的联系;这些危险包括:鲨鱼、“开口深洞”(*ikapwagega wiwitu*)、生活于大海的许多小动物、螃蟹、某些壳属动物和其他东西,都是导致溺水者身亡的原因。人们相当确定地相信,如果不幸跌到水里,真正的危险是被 *mulukwausi*、鲨鱼或其他水中动物吞食。如果有对症下药的巫术可对付这些妖魔鬼怪的话,沉船的人便可毛发无损、平安大吉。相信人(在此是女人)是万能的,并相信巫



术可以助人消灾解难,是土著人关于沉船的所有主导观念和思想。最能保护土著人免于沉船的危险和灾难的巫术是“雾巫术”(kayga'u),它连同库拉巫术和独木舟巫术成为土著人航海的必备三宝。

人们认为精于 kayga'u 巫术的人,即使身处波浪滔天的海上也会平安无事。为人熟悉的酋长马尼宇瓦(Maniyuwa)是出名的 kayga'u 和其他巫术的大师,大约两个世代之前在多布逝世。他的儿子马拉狄安纳(Maradiana)学到了他的法术。虽然 mulukwausi 在有尸体的地方最为凶恶,虽然土著人从不敢把尸体放在独木舟上,以免引来这些妖魔的袭击,但马拉狄安纳仗着自己的高明法术,把父亲的遗体安然送回博约瓦。这个例子证明了这位勇士的伟大法力,也证明了 kayga'u 巫术的灵验。它成为土著人记忆里一件历久弥新的事迹。一个资讯人为了夸赞自己的 kayga'u 法术,有一次对我说,他从多布起航回程时,曾施行过这个法术,霎时间风云变色,浓雾四起,其他的独木舟都迷失了方向,去了开卢拉。事实上,如果说世上有一种信仰能够紧紧地抓住人类的想像力,这便是 mulukwausi 及其在海上带来的危险。当土著人遭受精神压力时,当海中哪怕出现最轻微的危险,如附近有人死亡或就要死亡,土著人便根据这个信仰作出强烈的反应。任何在这群土著中生活、说着他们的语言、跟随他们部落生活的人,都无法摆脱土著人对 mulukwausi 的信仰及 kayga'u 巫术的灵验。

像其他巫术一样, kayga'u 也有不同的系统,换言之,有不同的咒语。这些咒语的内容各有分殊,但基本表达和关键词却大体相同。在每一系统中都有两类咒语: giyotanawa (“下面的 kayga'u”)和 giyorokaywa (“上面的 kayga'u”)。 giyotanawa 通常是一篇短咒语或对着石头、石灰盆中的石灰和生姜念诵的咒语。 giyotanawa, 顾名思义,是针对那些在下面等待着沉船者的恶魔的咒语。它能关上“开口的深洞”、让落水者躲过鲨鱼的眼睛;它还能保护这些人不被其他妖物杀死,沙滩上的小蠕虫、螃蟹、毒鱼(soka)、有刺的鱼(baiba'i)以及“跳石”(不管是 vineylida 还是 nu'akekepaki)都可以被蒙蔽。这信仰还有一个特别的地方: tokwalu(船头的雕刻人像)、guwaya(船桅顶的半人形象)和独木舟的骨架,如果不预先经巫术“处理”的话,也会“吃”溺水的人。

“上面的 kayga'u”,即 giyorokaywa 咒语很长,于启航前,遇到恶劣天气

时和沉船前等几个关键场合,对着一些生姜祭品念诵。它们完全以 *mulukwausi* 为对象,因此比上面一种咒语更为重要。这些咒语绝对不能在晚上念诵,因为晚上 *mulukwausi* 可以看到念咒的人,会使咒语失效。此外,当咒语在独木舟上念诵的时候,巫师嘴上不能有水花,因为海水的气味会引来而不是驱走飞妖。懂得 *kayga' u* 巫术的人,进食时也有特别的戒条。他吃的时候,小孩子不能说话,或随处乱走,或弄出响动。此外,他吃饭的时候谁也不能在他背后行走,或用手指指东西。如果有这些事,他要立即停食,直至下一餐为止。

*kayga' u* 巫术的主要意图是制造云雾,使跟踪着独木舟的 *mulukwausi* 或在暗处等待独木舟的鲨鱼和活石或恐怖的深洞,以及加害其主人的独木舟残骸,被大雾所蒙蔽。这两种使敌人瘫痪的巫术各有各的功效,这是土著观念中明确清晰的教条。

但我们也不要对这些土著人的信念过于寻根究底。我们只需知道他们呼唤云雾把恶魔的眼睛遮蔽,或使它们看不到东西就够了。但如果我们要追问:*kayga' u* 是否唤起人们可以看到的真云雾,或只是 *mulukwausi* 才能看到的超自然云雾,或者只是暂时遮蔽着它们的眼睛,使它们一无所见,那便是问得太多了。那个曾经向我夸耀换来的浓雾使其他船只迷失方向的土著人,第二天在一次葬礼中施行了这个巫术。他说见到 *mulukwausi* 在雾里,而我看到的则是一片明朗。土著人也曾跟我说,在一个有风的晴天里,他们念过 *kayga' u* 的咒语后,听到 *mulukwausi* 相互召唤的声音,因为它们失去了联络和气味。土著人所用的表达方式似乎表明咒语的法力是作用在妖魔的眼睛上的,“*Idudubila matale mulukwausi*”(我们遮蔽了 *mulukwausi* 的眼睛)或“*Iguyugwayu*”(我们使它眼瞎)。而如果我们问:

“那么,*mulukwausi* 看到什么呢?”他们会答:“它们只看到雾。它们看不到人,看不到地,只看到雾。”

因此,这个信仰如同别的一样,容许有回旋余地,容许人们的意见和观点有差距。然而。它们在大范围内却由传统确定下来,由仪式体现出来,由咒语措词或神话叙述表达出来。

以上我介绍了土著人如何应付航海的危险。他们的基本假设是在沉船

中,人们的命运完全掌握在妖魔手中,只有巫术才可给他们防卫和拯救。这种巫术称为 *kayga' u*,包括许多咒语和仪式,其主要内容我们亦已作了简单的描述。在下面我们将随 *toliwaga* 出海,并观看这种巫术按时序的施行情况。而随着旅程的行踪,我们也会窥探一下土著人对沉船有什么联想,以及沉船时船队有何作为。

### (三) *kayga' u* 仪式的准备 • 咒语举凡

我会按时间顺序进行描述,所依据的资料是那些来自锡纳卡塔、奥布拉占和奥马拉卡纳的最有经验和名气的特罗布里恩德航海家的讲述。让我们想像:晚上在亚昆沙滩上,*toliwaga* 的 *usagelu* 围着篝火听他讲述海上风险的见闻。船员中有一个老人以精于 *kayga' u* 巫术而闻名,他也经常自我夸耀法术了得,他将详细地告诉我们在场的人都不会陌生的事迹,而且他们之中甚至有些曾经协助过他。他把沉船故事说得十分真实,每一个细节都描述得绘声绘色,如他真的经历过一样。事实上,任何人都不可能在那种灾难中逃生,虽然他们中有不少人的确有过与风暴搏斗、九死一生的体验。基于这些个人的亲历,加上听来的传统故事,土著人栩栩如生地讲述他们的见闻。因此,下面所涉及的不只是土著人信仰,而且本身就是民族志的材料,它表现土著人晚上围着篝火时一遍又一遍地由同一个人对着同一群听众讲述着同一个题材的故事,有如我们东欧的儿童和农夫一次又一次地听那熟悉的乡土异闻一样。惟一不同的地方是下面的故事掺杂着咒语。如果讲述者是在大白天在家乡对着亲朋好友叙述,那么我相信他会复述他的咒语;但此时是在大海洋中一个小岛上,而且又在黑夜,念诵巫咒是 *kayga' u* 的禁忌。况且对着一大批人也不适宜。土著人不习惯在众人面前念咒,除非是葬礼,那时守灵者会对着数以百计的人高声唱诵。

现在,让我们回到那群坐在亚昆海滩矮小的露兜树下的航海的人们,那是去听故事。讲故事的人是已故勇士马拉狄安纳的同伴,也是伟人的马尼宇瓦后裔。他告诉我们,在锡纳卡塔出发的那一天清早,或第二天离开穆瓦的早上,他开始 *kayga' u* 巫术的第一个仪式。他用一块干蕉叶包起一些 *leyya* (野生姜),然后念诵 *giyorokaywa*(上面的 *kayga' u*) 的长咒语。他把蕉叶卷成杯形,将生姜片放在碗底,向着生姜片念咒,让法力直接进入姜片。之后,

他立即把蕉叶包紧,使法力不会外泄,再用一些树内纤维或细藤把小袋子绑在左臂上。有时他会对两片生姜念咒,造出两个小包,这样,另外一个小包使用绳圈挂在胸前。给我们讲故事的是一艘独木舟的主人,但他可能不是围在火堆边惟一悬挂这些小包的人,因为虽然 *toliwaga* 必须总是执行这个仪式并懂得所有沉船的巫术,几个年纪较大的船员通常也知道这些咒语,也准备了自己的护身符。

以下是 *giyorokaywa* 的其中一个咒语,由那个老人向着生姜念诵:

### GIYOROKAYWA(一)(LEYA KAYGA'U)

“我会在穆宇瓦祭起云雾!”(重复)“我会在密斯马祭起云雾!”(重复)“云雾腾起;云雾使它们颤栗。我在前头祭起云雾,我把后头关好;我在后头祭起云雾,我把前头关好。我用云雾充满天地,云雾腾起;我用云雾充满天地,云雾使它们颤栗。”

这是咒语的开头,非常清楚,也容易翻译。巫术召唤起云雾,云雾这个词和其他动词语句分别结合,对偶并押头韵地重复数次。“颤栗”(maysisi)是指当一个男妖或女妖接近目标猎物时,后者发出反咒把他们捆住,使他们动弹不得。他们迷失了方向,只得在原地颤栗。

咒语的主要部分以“aga'u”(我祭起云雾)开头,念的时候,像所有咒语的起头句一样,要把调子拖得很长,然后和其他一连串的词重复念诵。接着,“aga'u”被另一词:“aga'usulu”(我祭起云雾,令你迷失)替代,而这个词接着又被“aga'uboda”(我祭起云雾,把你遮蔽)替代。这三个词语和一系列的其他词句搭配,连续出现。这个系列十分冗长,第一句是“妖魔的眼睛”,第二句是“螃蟹的眼睛”,等等,依此类推,都是威胁沉船人生命的动物、蠕虫和昆虫的眼睛。这些“眼睛”都被逐一念诵,眼睛完了之后便轮到身体的其他部分。到最后则是村落的名字,也是长长的一串,而每一句都是用“aga'u”起头,组成的句子就如下述:“我祭起云雾遮蔽瓦维拉女人的眼睛……”

让我们根据原次序重新组织这个咒语中间部分的一个段落:“我祭起云雾……!我祭起云雾,我祭起云雾,妖魔的眼睛!我祭起云雾,螃蟹的眼睛!我祭起云雾,寄居蟹的眼睛!我祭起云雾,沙滩昆虫的眼

睛！……”

“我祭起云雾，手；我祭起云雾，脚；我祭起云雾，头；我祭起云雾，肩……”

“我祭起云雾，瓦维拉女人的眼睛；我祭起云雾，考拉斯女人的眼睛；我祭起云雾，库米拉布瓦加 (Kumilabwaga) 女人的眼睛；我祭起云雾，瓦库塔女人的眼睛……”

“我祭起云雾，令你迷途，妖魔的眼睛；我祭起云雾，令你迷途，螃蟹的眼睛……”

“我祭起云雾，遮蔽妖魔的眼睛；我祭起云雾，遮蔽螃蟹的眼睛……”

可以看到，这个咒语多么冗长，尤其是中间部分，巫师经常要从头开始，一次又一次用主语配合其他词组重复。事实上，这是一个典型的长咒语的主文 (*tapwana*)，其特点是主句中反复楔入不同的词组。有一点颇为特别：虽然咒语属于“上面”的巫术 (*giyorokaywa*)，但所呼唤的却是“下面”的东西，如螃蟹、昆虫、蠕虫等。我们经常会遇到这种不一致，反映咒语的含意和土著人巫术观念的矛盾。*tapwana* 所提到的身体部分如手、脚等，指巫师本人和他的独木舟同事的身体，其意是他把自己和同伴置于云雾中，令妖魔看不到。

长篇的 *tapwana* 念完后，便是咒语的结文。这时巫师改变了声调，不再唱诵，而是用深沉、温柔和有说服性的音调说出：

“我击尔之胁腹；我折起尔之席子，尔之漂白的露兜叶席子；我把它变为尔之斗篷，我拿起尔之睡眠的 *do*ba(草裙)，我遮盖尔之下腰；留在屋内，沉沉大睡！我一个人(这里念咒者说出他的名字)，我会留在大海，我会游泳！”

最后的部分让我们对土著人关于 *mulukwausi* 的信仰多了一些有趣的认识。这里我们看到：*mulukwausi* 把身体留在屋内，而她自己则外出杀人。莫里拉克瓦，那位给我这个咒语的奥布拉库的巫师，这样评述咒语的最后部分：

*yoyova* 摔下她的形体 (*inini wowola*，意思是“揭起她的外皮”)；她

卧下睡眠,我们听到她发出鼾声。她的形体(*kapwalela*,即她的外皮)留在屋内,她的真我飞出去(*titolela biyova*)。她的裙子留在屋内,她赤身裸体地飞行。她见到我们男人便吃。早上,她返回家中,穿起外皮,在屋中卧下。我们用 *doba* 遮盖她的下腰,使她飞行不得。

最后的一句指遮盖某物所产生的法力,在咒语的最后部分也有所表达。

这里我们又发现了另外一个 *mulukwasi* 特性的信仰版本。已往我们看到的说法是女人可以一分为二:一部分留在屋内,另一部分则在天空飞翔。现在这个飞行的部分是她的真身(*real personality*),留下的只是她的“画皮”(covering)而已。根据这里的信仰,把 *mulukwasi*,即飞行的部分,当成一个“外遣”(sending)是不正确的。一般来说,我们对土著人信仰所用的词语,例如“代理”(agent)、“外遣”,以及“真我”(real self)、“外逸”(emanation)等等,都只是粗略的概念而已,真正的定义只能通过土著人的语言表达。

本咒语最后一句表达念咒者的愿望,是一个人单独留在大海上,四处漂游。这间接表明:如果没有 *mulukwasi*,沉船的人抱着破船的残骸在恶浪滔天的海面上漂流是没有危险的。

讲故事的 *toliwaga* 说,在念完这个长咒后,他还要施行另一个仪式。这次他用的器具是石灰罐。他拿出有图案的干葫芦,拨开把用棕搁叶和纤维卷成的罐塞,对着里面的石灰唱诵另一个 *giyorokaywa* 系统的咒语:

#### GIYOROKAYWA(二)(PWAKA KAYGA'U)

“在那穆字瓦,我起来,我站起来!伊瓦、苏瓦图帕,在前面——我隆隆作响,我分散。卡萨布维布维勒塔、*Namedili*、*Toburitolu*、*Tobwebweso*、*Taw' u*、*Bo' abwa' u*、*Rasarasa*,他们全都迷失,他们全都失踪。”

这个起头满是古词、隐语和人名,其意十分晦涩。最初的几个字:穆字瓦(或穆卢阿——伍德拉克岛)、伊瓦、苏瓦图帕,很可能是巫术的大本营。后来出现的长长的一串人名有一部分是神话人物,像卡萨布维布维勒塔,至于其他的我就不能解释了,虽然 *Tobwebweso*、*Taw' u*、*Bo' abwa' u* 等名字应该是巫师。在这些咒语中,照例所有用过咒语和传承了咒语的人名都要一一宣读,而其中有些明显是神话英雄。有时,

念咒者吟出一些神话人物的名字，然后再接出一串真人的名字，有如族谱一样。如果是祖先的名字，则他们都是想像中的人物，不是真正的祖先。<sup>2</sup> 此段最后的语句包含了一个很典型的 *kayga' u* 表达。以下是咒语的中间部分：“我起来，我从 *bara' u* 逃走；我起来，我从 *yoyova* 逃走；我起来，我从 *mulukwausi* 逃走；我起来，我从 *bowo' u* 逃走……”这里，主词是“我起来，我从……逃走”，与之配合的是邻近地区的飞妖名字。*Bara' u* 来自穆宇瓦（伍德拉克岛），该词专指女巫，在其他马辛区则指男巫。*yoyova* 和 *mulukwausi* 上文已说过很多，不再赘述。*Bowo' u* 是安富列特语，然后是多布语、图别图别语等。这段完了之后，全段再重复一次，但在句中加上了“眼中”一词，因而咒语念起来便是：

“我起来，我从 *Bara' u* 的眼中逃走；我起来，我从 *yoyova* 的眼中逃走……”此段完了后，主词“我起来，我从……逃走”改成“他们走散了”，之后又改成“大海澄清”。咒语的整体主文都十分清晰，无须再加解释。以下是结文 (*dogina*)：

“我是一只 *manuderi* (小鸟)，我是一只 *kidikidi* (小海鸟)，我是一块浮木，我是一根海草；我会制造云雾，把一切包围。我会祭起云雾，我会用云雾阻拦。雾，罩着我；雾，融掉我。清澄是海，*mulukwausi* 在雾中迷失。”这段也不需要特别解释。

这也是非常冗长的咒语，属于 *giyorokaywa*，即针对 *mulukwausi* 的那个巫术系统。咒语本身前后一致，整个中间部分都是关于 *mulukwausi* 的。

当巫师对着石灰罐念完咒语后，便小心翼翼地把罐口盖好，到旅程完成前都不会打开。要注意的是，这两个 *giyorokaywa* 咒语都是由我们的 *toliwaga* 念诵的，地点是在村落里或穆瓦的沙滩上，时间则是大白天，原因我们以前已说过，在晚上或海上念咒是禁忌。从念完咒语开始，施过法的两件物品：生姜和石灰，便要留在他的身边。除此之外，在他的独木舟中还有一些从科亚带回来的石头，叫做 *binabina*。它们和死珊瑚石不同，后者称 *dakuna*。在遇到危急的时候，船主便会拿出这些石头，对着它们念诵 *giyotanawa* (下面) 咒语，一向很短。以下是这种咒语的一例：

### GIYOTANAWA(一)(DAKUNA KAYGA'U)

“男人、单身汉、妇人、少女；妇人、少女、男人、单身汉！踪迹，踪迹，灰飞烟灭，乱糟糟；踪迹，踪迹，全无痕迹，埋掉；我压下，我掩藏！杜古达布亚的鲨鱼，我压下，我掩藏；卡杜瓦加的鲨鱼，我压下，我掩藏……”接着提及穆瓦、加勒亚(Galeya)、波纳里(Bonari)、考洛库基(Kaulokoki)的鲨鱼。所有这些都是特罗布里恩德海湖或附近海面标志物的名称。咒语的结束语如下：“我压下你的脖子，我打开你的基亚瓦(Kiyawa)通道，我把你踢下，噢，鲨鱼。潜入水中，鲨鱼。消失，鲨鱼，消失。”

我的资讯人，奥布拉库的莫里拉克瓦，给我这样解释咒语的第一句：

这个咒语是教给年轻人的，因此它提到年轻男女。

关于咒语中掩饰痕迹的语句，其意义在以下的叙述中会更为清楚。我们将见到隐藏自己的踪迹以及摆脱鲨鱼和 *mulukwasi* 的追踪是沉船者最大的目的。中间的部分只提及鲨鱼，结尾也是。基亚瓦通道位于图马附近，是好几种驱魔咒语都提到的地方。该通道处于主岛和图马岛之间，是进入西北方大海未知地带的咽喉。

我们在这里引述另一个属于 *giyotanawa* 系统的咒语，很富戏剧性，因为它是沉船时最紧张一刻所念的咒语。在船员决定弃船跳海的时刻，*toliwaga* 站起来，慢慢地向四周转一圈，好像对四面八方吹来的风打一个招呼，然后大声念诵以下的咒语：

### GIYOTANAWA(二)

“泡沫，泡沫，毁灭的浪涛，浪涛！我会进入毁灭的浪涛，我会从它的后面出来。我会从后面进入浪涛，我会从它的毁灭的泡沫里走出来！”

“雾，聚集的雾，旋转的雾，包围，包围我！”

“雾，聚集的雾，旋转的雾，包围，包围我，我的桅杆！”

雾，聚集的雾，包围我，我的独木舟的鼻！

雾，……包围我，我的帆！

雾，……包围我，我的舵桨！



雾，……包围我，我的绳缆！

雾，……包围我，我的平台！”

这个名单一路继续着，直至把独木舟的每一个配件都念完，然后是咒语的最后部分：

我用云雾遮天蔽日；我用云雾使大海颤栗；我闭上你的嘴，鲨鱼、*bonubonu*（小蠕虫）、*ginukwadewo*（其他蠕虫），沉下海去，让我们在上面游泳。

这咒语无须解释。它的开头十分清楚，也把念诵时的处境表达得十分透彻。结尾时直述咒语的目的，便是隔开下面水中的危险动物。惟一的疑点在于中间部分，在这里，主词“用云雾包围”和独木舟的各部分搭配着一起念。我不能肯定，*toliwaga* 究竟是希望他的独木舟被云雾包围，令鲨鱼或其他害虫看不见；还是在正要弃船的关头，他不想让独木舟的各部分害他（吃他），因此他要让云雾遮蔽它们的眼睛。后一个解释吻合以前谈过的土著人信念：独木舟的某些部分，特别是船头和桅杆上的人形、独木舟的骨架和其他结构部分，会“吃”沉船的人。可是在咒语中，不是独木舟某些部分，而是每一部分都被提及，这无疑又和这个信念不太吻合，因此这个问题有待探讨。

#### （四）沉船及救援的故事

为了介绍上述两个咒语而不至于打断 *toliwaga* 讲的故事，我先讲了沉船故事的一些情节，现在让我们言归正传。上文说到 *toliwaga* 在沙滩上对着生姜和石灰念完两个咒语后，便携带这两件法物走上独木舟，把它们放在身边，也把一些 *binabina* 石头放在身边。从这里开始，他的故事便充满戏剧性。他这样描述临近的风暴：

#### 沉船及救援的故事

“独木舟去得很快，风吹起来，然后是大浪。风吼着，嘟——，帆篷乱舞，*lamina*（浮架）翘得高高！所有 *usagelu*（船员）都伏在 *lamina* 上。我念着锡姆锡姆大咒，希望降服暴风。他们知道所有的 *yavata*（西北季风），他们生活在 *yavata* 的眼睛中。风没有停下，一点也不停下；它咆哮

着,越来越凶猛,大声吼着,嘟——, *usagelu* 都害怕得要命。*mulukwausi* 在尖叫,呜——,在风中可以听到它们的叫声;它们在风中嘶鸣,它们乘风而来。*veva*(帆绳)从 *tokabinaveva* 的手中拉扯断,帆席在空中乱舞,它被撕断,飞得老远,跌入大海。海浪拍打在独木舟上。我站起来,拿起 *binabina* 石块,念起 *kayga'u* 咒语。我念诵 *giyotanawa*, 下面的咒语,有短的咒语,有长的咒语。我把石块投入海里,让鲨鱼(*vineylida*)下沉,让“开口的深洞”闭嘴,让大鱼看不见我们。我站起来,拿起我的石灰罐,把它打碎,把石灰撒向空中。石灰的云雾把我们遮蔽起来。雾这样大,谁也看不见我们。*mulukwausi* 失去了我们的踪迹,我们听到它们在叫,呜——,鲨鱼、*bonubonu*、*soka* 看不见我们,海水混浊。独木舟陷入沼泽中,进了水,很吃力地移动着。浪打在我们身上。我们斩断 *vatotuwa*(把浮木连接到平台的木条)。*lamina*(浮架)断开,和独木舟分离。我们从 *waga* 跳过去,抱着 *lamina*, 随波逐流。我念诵伟大的 *Kaytaria* 咒语,召唤大鱼 *iraviyaka* 前来。它在水中提起我们,也把 *lamina* 负在背上,我们漂啊,我们漂啊,我们漂啊。”

“我们到了岸边, *iraviyaka* 把我们送到这里,它把我们送到浅水的地方。我用一条粗棍把它推回深水,念过咒语。*iraviyaka* 返回大海去。”

“我们全部安顿在 *dayaga*(裙礁)上,站在水里。水很冰冷,我们牙齿打战。我们没有上岸,我们怕 *mulukwausi*, 它们跟踪着我们,在岸上等候我们。我拿起一块 *dakuna*(珊瑚石),念过咒,把它掷在沙滩上。我听到“砰”的一声,好! *mulukwausi* 不在这里。我们上岸。上一次我投石的时候,我听不到任何声音,这说明 *mulukwausi* 在岸上,它们接住了石头,所以没有声音。我们留在 *dayaga* 上,我吃了一些 *leyya*(姜),向岸上吐唾沫。我再向岸上抛掷另一石块,石块跌在沙滩上,我们听到它落下的声音, *mulukwausi* 不在岸上。我们走上岸,一排坐在沙滩上,一个靠着一个,就像坐在 *lamina* 上一样。我对梳子施法,然后让 *usagelu* 梳理他们的头发,他们用了很长的时间。他们感到很冷,我们仍未生火。首先,我要弄好沙滩上的环境。我嚼生姜,把姜沫吐遍沙滩。有一次,姜用完了,我用 *kasita* 叶替代(沙滩上有很多这种树叶)。我把 *kasita* 叶放在岸上,压上一块石头,念过咒语后,才燃起火堆,大家围在

一起取暖。”

“白天我们不会进村去，因为 *mulukwausi* 会跟踪我们。我们晚上进村，像在 *lamina* 上一样，我们一个跟着一个，列队走进村，我走在最后。我对一棵 *libu* 植物施咒，并把它散落在路上，抹去我们走过的痕迹。我把草收在一起，把路弄乱。我对蜘蛛作法，要它结网。我对野鸡作法，要它拨乱泥土。”

“我们到了村庄。我们进村，经过中央空地。没有人见到我们：我们在雾中，我们隐了身。我走进 *veyola*（母系亲属）的屋中，他对 *leyya* 施法，然后向我们吐魔法唾沫。*mulukwausi* 嗅到我们，它们嗅到我们皮肤上的咸水味。它们成群结队而来，屋子为之震动，大风摇撼着屋子，我们听到巨大的撞击声。屋的主人立即对 *leyya* 施咒，往我们身上吐，它们看不到我们了。我们在屋子里燃起火，烟充满全屋。姜和烟把 *mulukwausi* 的眼睛蒙蔽了。整整五天我们坐在烟里，身上、发上都是烟味，*mulukwausi* 没法嗅到我们。之后我准备一些符水和符油给 *usagelu* 冲洗和涂抹。他们走出屋外，坐在屋前。屋主人把他们赶走：“去，快回到你们的妻子身边吧！我们都走了，回到自己的家里。”

我给出的是土著叙述的重构。我听过许多次，他们说得非常生动活泼，用的是短而急速的句子，其中不时有拟声词。叙述夸大了某些地方，又漏去了某些地方。他强调自己的法术何等厉害，在危急时候恶魔又何等凶猛，这点他百谈不厌。在讲故事期间，他经常岔开主题，或跳到几个情节之后，然后又转回来，致使整个叙述相当紊乱，对白人听众来说颇难明白，但对土著人自己当然全无问题。要知道，部落传说范围狭窄，土著人对这些故事从小耳濡目染，了然于胸。我们的 *toliwaga* 在亚昆沙岸讲述着已讲过多次的故事，在说到他的 *kayga' u* 巫术、风暴的猛烈、巫术的灵验等时，都忘不了自我夸耀或渲染一番。

民族志者有必要用心聆听几次这些叙述，才能对其中的意念理出一个头绪。再通过直接核实，才能够把各个情节理顺。询问土著人巫术和仪式的细节，可以取得有关的阐释和评语，从而组织起整个故事，并把各个零碎的新旧情节一一归位，这正是我处理这个沉船故事的方法。<sup>3</sup>

对于上述故事的内容必须稍加解释。这里除了先前描述过的巫术仪式外，还提及不少其他咒语，为数约有十一个之多，我们需要详细地加以介绍。首先是召唤大鱼来救援沉船水手的咒语，称 *kaytaria*，是所有 *toliwaga* 都要知道的重要咒语。问题是：这个仪式是否真正施行过呢？遇险者所采取的紧急行动，例如弃船时斩断浮架，本身是颇为明智的，因为在风暴中，大而笨重的独木舟会被风浪吹得团团打转，船上的人会处于非常危险的境地；又如，独木舟被打散后，散落的木条、木棍等，很可能会伤害到船员，这亦可能是土著人相信沉船碎片会“吃”人的原因。另一方面，*lamina* 圆而对称的木头却是一个很好的浮具。也许 *toliwaga* 到了这个生死关头的时候，的确会念诵 *kaytaria* 咒语，而如果他们获救的话，便说，而且诚心相信，大鱼确是听到他们的召唤而来，并用某种方法拯救了他们。

但有一点我难以理解，究竟是什么令土著人认为他们登岸后，用施过咒的木杆把大鱼从浅水推回深海去呢？这似乎只是一个纯想像而已，因为我的主要资讯人，奥布拉库的莫里拉克瓦，不知道有这个木杆咒语；依照他的意思，很可能就把 *iraviaka* 留在浅水里，让它委诸命运。另外，我也没有听到任何人自称知道这个咒语。对石块施法然后掷上岸边的那个咒语，我的资讯人也是闻所未闻。在巫术仪式中，当巫师遇到他不知道的事情（例如咒语）时，一般的做法是做仪式而不念咒，或索性念一个他认为最适当的咒语顶替。因此，在本例中，巫师把石头投向岸边以窥测 *mulukwausi* 是否在岸上等候他们，他所念的咒大概是 *giy-orokaywa*（上面）的 *mulukwausi* 咒语。据我的资讯人说，对梳子和岸上的植物所念的咒语也是 *giy-orokaywa* 的一种，虽然很可能不同于生姜咒语。莫里拉克瓦知道两个 *giy-orokaywa* 咒语，两者都适用于生姜巫术和沙滩巫术。此外，还有一个咒语是专用于 *libu* 植物、蜘蛛和山鸡的。莫里拉克瓦告诉我，这三者所用的咒语都是一样的，然而他和其他资讯人都不能给我咒语的内容。至于故事的末段，当沉船者逗留在布满烟雾的屋子里的时候，有关巫术用的是 *leyya*（生姜）咒语。

读者可能觉得上述有一点和 *mulukwausi* 的一般理论有矛盾，即沙滩上的沉船队伍要等到天黑时才入村。在所有关于 *mulukwausi* 的传说和 *kayga'u* 的禁忌中，都指出飞妖最危险的时候是在晚上，因为这时它们的感觉

最灵敏。正如我以前说过，在土著人的信仰中经常会遇到这些类似的矛盾，顺便说一句，野蛮人在这方面和我们没有很大的分别。告诉我这个故事的人只是简单地说，这是风俗，也是规定，他们要等到晚上才能入村。但有人又告诉我另一个版本，那便是在沙滩上完成几个巫术仪式后，这些人必须立即进村，不管是在白天还是黑夜。

故事还有另一个主要问题（前文已暗示过）：这里所描述的行为，究竟有多大程度是沉船中的正常行为？又有多少是标准化了的神话版本？毫无疑问，这些海面到处都是岛屿，沉船者最后得到救援并非不可能，因而产生故事中的解释。自然，我试图记录下土著人记忆中所有真实的沉船个案。大约两代以前，奥马拉卡纳一个叫努马卡拉(Numakala)的酋长在沉船中丧生，所有船员也悉数罹难。另外，特罗布里恩德东部有一个叫提拉开瓦(Tilakaywa)的村落，也有一艘独木舟被吹离航线，偏北而去，结果滞留在戈戈帕瓦，当后来风向转为西北，独木舟又得以返回。虽然这艘独木舟没有遭遇沉船的厄运，但土著人仍然把它的获救归功于 *kayga' u* 巫术和慈悲大鱼(*iraviyaka*)。对于我的多疑，一个非常聪慧的资讯人说：“即使这艘船失事，最终也会被救起的。”

来自穆宇瓦(伍德拉克岛)的一队人，在博约瓦的岸边被救起。在岛的南部曾有几艘独木舟失事，但却在当特尔卡斯托群岛或安富列特群岛获救。一次，有一队人在弗格森岛的蛮荒区登陆，结果整队人被食人族屠杀，只有一个跑掉了，他沿着岸边向东南方的多布逃走。总的来说，巫术的救援力量有一定的历史证据，而想像和事实的结合使这个故事成为可以称作标准化(standardised)或普遍化(universalised)的神话，就是说，这个神话不是特指某一历史事件，而是指某一类普遍发生的事情。

### (五)巨鱼搭救的咒语·图库卢布威朵加的神话及咒语

现在我们把上述故事所涉及的其余咒语列在下面，因为不想影响故事情节的顺畅性，所以没有在上文引述。首先是 *kaytaria* 咒语，它是 *toliwaga* 和他的船员在海上抱着浮木随水漂流时所念诵的，念的时候他的声调高昂而缓慢，以吸引 *iraviyaka* 的到来。

## KAYTARIA 咒语

“我躺下，我将在屋内、一所大屋内，躺下。我会侧耳细听，我会听到大海的吼声——它激起白浪，如万马奔腾。在考苏比亚伊（Kausubiyai）的海底，来吧，提起我，把我送到纳波纳瓦纳（Nabonabwana）海滩之上。”

之后是一句神话的暗示语言，我不能翻译。接着便是主要部分：

“*suyusayu* 大鱼将把我升腾；我的孩子，*suyusayu* 大鱼将把我升腾；我孩子的东西，*suyusayu* 大鱼将把我升腾；我的篮子，……；我的石灰勺子，……；我的屋，……”，每一名词后面都重复“*suyusayu* 大鱼将把我升腾”，这些都是 *toliwaga* 的物品，而他的孩子无疑是遇险队伍中的一员。

我得到的咒语没有结束部分，在主要部分之后只是再一次重复开头那一段，很可能是给我咒语的莫里拉克瓦本人也是只知道前面而不知道后面。这些土著人学了之后从来不用，或者可能在葬礼上一年用一次，或者偶尔为了炫耀自己才念诵的咒语，很容易便会遗忘。我的资讯人背得结结巴巴，跟那些园圃巫师经年累月在公众场合顺畅而准确地吟念出全部咒语根本不能相提并论。

对于咒语中第一部分出现的名字——考苏比亚伊和纳波纳瓦纳，我恐怕不能给出准确的阐释。这部分究竟是什么意思？那个听到海浪声躺下的人究竟是巫师呢，还是代表大鱼听到救援召唤而表达的兴奋情绪？这我也说不准。然而，中间的部分却意思明朗。*suyusayu* 是 *iraviyaku* 的另一个名字，事实上这是它在咒语中的巫术名字，在普通场合不用。

另一个在这里要介绍的咒语是 *giyorokaywa* 咒语。得救后，巫师对沙滩喷洒姜末，对一些草施法，然后放在沙滩上用石头敲打。这个咒语和 *kayga' u* 巫术的起源神话有关，我们必须加以介绍，澄清咒语的意义。

在鸿蒙初开的时候，在马绍尔班内特群岛中的卡比亚瓦塔岛上住着一个家庭，它和我们观念中的家庭不同，但这在基里维纳的神话世界中却相当自然。这家人包括：一个男人卡拉塔图（Kalaytaytu），他的妹妹伊塞娜朵佳（Isenadoga），和一个弟弟，那是一条狗，叫图库卢布威朵加（Tokulubweydogo）。

像其他神话人物一样,他们的名字应各有含义。*doga* 的意思是弯得像个圆圈的野猪獠牙装饰物。因此,这位狗成员的名字的意思可能是“头上有卷獠牙的男人”,而妹妹名字的意思可能是“用卷獠牙装饰的女人”。大哥的名字包含 *taytu* 和 *kalay*,前者指土著人的主食小甘薯,后者是一个动词,意思是“戴上饰物”。然而,这种词源学的探讨对了解这个神话似乎无甚帮助。我以下把这个神话的简易版本加以直译,原文是奥布拉库的莫里拉克瓦主动给我的。

#### 图库卢布威朵加神话

他们住在卡瓦亚瓦塔。有一天,卡拉塔图前去捕鱼,他上了一条独木舟(*kewo' u*),狗弟弟泗水跟着。他来到迪古莫努,和兄长一起捕鱼。他们捉到了鱼!大哥哥划桨前进,那狗又跟着。去啊,返回卡瓦亚瓦塔。他们死了;来了莫杜可(*Modokei*),他学了 *kayga' u*,那是图库卢布威朵加的巫术。他们母亲的名字,即图库卢布威朵加的母亲,是图布纳姑(*Tobunaygu*)。

这断续的内容让我们知道该神话的第一个版本是什么样子,虽然作为神话它的结构算完整的了,但要弄清它的脉络,我们仍须找出故事中每个人的行为动机,以及事件之间的关系。在多方探问下,我得知原来在这次捕鱼旅程中,大哥哥不愿带狗弟弟图库卢布威朵加。图坚决要去,于是便有泗水跟踪他哥哥到迪古莫努的一幕。他哥哥见到他,大为惊讶,但仍和他一起捕鱼。在捕鱼上,狗弟弟比他哥哥在行,大有收获,引起哥哥的嫉妒,于是在回程时拒绝和他同返。狗弟弟又只好跳入水中游回家去,最后也安全返抵卡瓦亚瓦塔。故事的要点在于狗弟弟能够在大海中游泳,因为他懂得 *kayga' u* 巫术,否则,鲨鱼、*mulukwausi* 或其他妖魔早已把他吃了。狗弟弟的这个巫术得自他的母系图布纳姑,她是一个 *mulukwausi*。这个神话另外一个重要的地方(这点在早期给我的版本中是没有的)是它的社会学意义:母亲属于卢瓦斯斯加氏族,而狗弟弟则属于卢古巴氏族。这十分罕见,在基里维纳传统中还没有听过卢古巴氏族的人生在卢瓦斯斯加家庭内的。但事实既然如此,这个狗弟弟说:

好,我会做一个卢古巴人,这是我的氏族。

两兄弟的不和,是因为惟一从母亲处学到 *kayga' u* 巫术的狗弟弟没有把它传给属于卢瓦斯斯加族的哥哥和妹妹,于是巫术便传到了卢古巴族。可以假设(这点我的资讯人并不清楚),从狗弟弟学到这门巫术的莫杜可本身也是卢古巴人。

像所有神话中的女始祖一样,图布纳姑没有丈夫。土著人认为这不足为奇,因为正如我多次指出,他们没有生理学上的父亲概念。

若比较原先的零碎材料和后来通过追问所作的补充与润色,我们可以看到我被主动告知的那个版本漏去了一些最重要的地方。各个相连的事件、*kayga' u* 巫术的起源、社会学上重要的细节,等等,都要从资讯人那里引导出来。说得准确一点,他要能把某些情节放大,在神话涉及的各个方面“漫游”,从他的陈述中,一个人要能找到碎片并与其他碎片拼合起来。然而,人物的名字、无关宏旨的事情,土著人却往往无须催促便主动提供出来。

我们现在把 *kayga' u* 咒语写在下面,这个咒语据说得自狗弟弟,而狗弟弟则从他的母亲图布纳姑那里学来。

#### 图库卢布威朵加的 KAYGA' U

“图布纳姑(重复),马尼马纳姑(Manemanaygu)(重复),我母亲是条蛇,我自己是条蛇;我自己是条蛇,我母亲是条蛇。图库卢布威朵加、伊塞娜朵佳、马塔加加伊(Matagagai)、卡拉塔图;*bulumava' u tabugu* 莫杜可。我会把前面遮蔽,我会关闭后面;我会用雾把后面遮蔽,我会关闭前面。”

咒语开端是首先叫 *mulukwasi* 的名字,因为它是这个咒语的创始者。马尼马纳姑是图布纳姑的另一面。资讯人告诉我,马尼马纳姑源自一个古字 *nema*,等于今天的 *yama*,即“手”的意思。马尼马纳姑之于图布纳姑,“犹如右手之于左手”,土著人表达这个意思时,好像煞有介事,“这右手,这左手(把两手一拍),所以图布纳姑,马尼马纳姑”。

这个分析是否正确,我只能存疑。必须指出的是,土著人对于巫术并不像我们对民族志资料一样,可以予以解释和引伸;他们把巫术视为取得特殊力量的工具。咒语是用来做事,而不是说教。因此,问他们



巫术的意义时,往往令他们不知所措,这使咒语的解释十分困难。有些土著人也想弄明白巫术中的各种词汇代表什么,但总是徒劳无功。

继续评说这个咒语。“我母亲是一条蛇……”这句,莫里拉卡瓦这样向我解释:“例如我们打一条蛇,它立即消失,它不会呆着不动;人也是一样,*mulukwausi*要捉我们,我们就溜走。”换句话说,念完咒语之后土著人便失踪了,因为在咒语中,所期望的效果是预先表达的。就我的经验来说,莫里拉卡瓦对蛇的行为的描述并不符合博物学,但却表达了蛇的特性,即油滑。蛇在咒语中正是这个譬喻。

咒语中紧跟着蛇的一系列名字全都是神话名字,其中四个见诸上述的神话,其他则来历不明。最后的名字:莫杜可,前面有 *bulumavau tabugu* 等字,意思是:“我祖先的新魂灵”,这在咒语中一般都是指念咒者的真正先人。

咒语的中间部分如下:

“我会遮蔽基塔瓦妖魔的眼睛;我会遮蔽库姆瓦戈亚的眼睛;我会遮蔽伊瓦的眼睛;我会遮蔽咖瓦的眼睛……”这里逐一列举各个有妖魔出没的岛屿和村落的名字。“我会遮蔽”一词其后便是“我会迷蒙”和“露珠封锁了”。这部分无须特别阐释。

咒语的结束部分是这样:

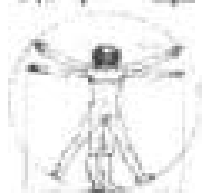
“我会脚踢尔之身体,我会拿走尔之灵裙,我会遮盖尔之臀部,我会拿走尔之露兜席子,我会拿走尔之斗篷。我会大力踢尔,去吧,飞过困马,飞走!我在海中(这里念咒者说出他的名字),我会漂流,平安无事。”这部分和本章所引的第一个咒语的结束部分非常接近,无须评述。

本章所描述的传说和巫术资料全都与飞妖和海上危险的信仰有关,这种信仰是真实和传统幻想的奇妙组合。在某种意义上说,这种组合就人类的一般信仰而言,并非少见。现在是回到亚昆沙滩上的队伍的时候了。他们在沙滩上度过一晚,第二天一早便竖起桅杆,扬帆启航,因为得到风的相助,他们很快便到达了古马斯拉和道姆道姆水域。

## 注 释

1. 塞里格曼教授曾叙述过新几内亚的东北海岸有类似的信仰。在巴特尔湾 (Bartle Bay) 内陆格拉里亚 (Gelaria) 的地方, 飞妖可以长出一个化身, 叫 *labuni*。“*labuni* 长在妇女身上, 凡生育过的妇女都可以对它发出指令……据说, *labuni* 藏身于以及生长在身体内部近胁腹的一个叫 *ipona* 的器官里, 而 *ipona* 的字面意思便是‘蛋’”。见前引书, 第 640 页。两种信仰的相同性在这里十分明显。
2. 在我所取得的咒语中, 并不是全都译得这样清楚和解释得这样明白的。这个咒语十分难得, 它由老酋长马尼字瓦所创。当他的尸体由儿子马拉狄安纳从多布运回时, 他们所念的也是这个咒语。事实上我在研究的早期已获得这个咒语, 给我这咒语的是戈马亚, 马拉狄安纳的儿子。但他不是一个好的阐释者, 而我以后亦无法找到一个可以完全解释清楚的人。
3. 这种故事重组的方法对民族志者以至历史学家来说, 都是合法的, 但他们有责任告知读者他们的资料来源。在本书第十八章第十四至十七节我将对这个方法给出一个示例, 至于详细的方法上和资料来源上的介绍则要留待他日了。

## 第十一章



### 在安富列特——库拉的社会学

#### (一) 抵达古马斯拉·库拉对话一例·特罗布里恩德岛民在安富列特的长期逗留

船队自北向南，首先到达了古马斯拉的主岛。这是一个挺拔险峻的山岛，有很多圆拱形的轮廓和高大的悬崖，俨然如巨大的哥特式建筑。它的左边是一个浑厚的三角形岛屿叫道姆道姆，它随着我们的接近而隐退在山后。船队现在是沿着古马斯拉的西岸前进，在这一面，夹杂着荒地的丛林延伸进陡峭的斜坡，上有起伏的山峦、下有交错的河谷没入海湾。到处可见开发出来的三角空地，这是岛那面(有两个村落)的土著人开垦的。在古马斯拉的西北端，一块狭窄的山岬地在这里伸展成为一片低洼地，两边有沙岸傍着。船队暂时停靠在低地北面的基亚瓦纳(Giyawana)海滩[特罗布里恩德人称之为基亚斯拉(Giyasila)]。这是岛上的村落张望不到的地方，亦是所有从北面而来的船队入村前停顿的地方。安富列特人从他们的村落作象征性出发后，也会在此逗留一天，然后才真正起航前往特罗布里恩德岛。因此，这个沙滩可称得上是安富列特人的穆瓦沙岸。1918年3月的一个月圆之夜，我就是在这里使古马斯拉人非常诧异的，那时，他们亦已开始了前往锡纳卡塔的 *uwalaku* 航程。

在这个沙滩上，锡纳卡塔人施行他们接近古马斯拉伙伴前最后一个库拉巫术。这一巫术也会在到达多布之前重复，而事实上，如果大型 *uwalaku* 的目的地是多布的话，这个仪式通常会留到那时才隆重举行。因此，我们还是等到船队到达萨卢布沃纳海滩时再描述它吧。现在只需说，当巫术在基亚

瓦纳海滩举行一个到一个半小时之后,所有土著人便会返回独木舟,拿起桨橹,划到一个美丽的小海湾,那里有一个古马斯拉村庄叫努阿加斯(见图片 1)。这个小村昔日盘踞在海拔一百米的窄小山崖上,易守难攻,可以监视来往的船只。今天,由于白人的影响,村人已无须防备敌人的人侵,他们便在岸边山海之间的一片沼泽地定居。有些独木舟会直接在这个沙滩停泊,有的则在一个 150 米高、300 米宽的黑石悬崖下继续向前行驶,再拐一个弯后,便到达了古马斯拉的主要村落(见图片 42)。这个村落建在人工石台上,周边由小石砌成堤岸,形成了一个正方形的海湖港湾(请比较第一章第五节的描述)。这是古马斯拉的旧村,从海路不能到达,这种防护法与这个区域典型的高寨式封锁法不同,这里的石基和石堤可以防范东南风浪的正面冲击。而无论在什么天气之下,进入这小村的惟一通道是南面的一条小海路,海路前面有巨石和暗礁,可以抵挡汹涌的海浪。

锡纳卡塔的客人到达之后,没有欢迎仪式,只见他们立即离开独木舟分散到村民中间,在他们好友的屋前聚集,一边嚼槟榔,一边拉家常。他们说的是通行于安富列特的基里维纳语。客人们几乎一上岸,便向他们的伙伴送 *pari*(见面礼),通常是一些小礼物,例如梳子、石灰罐、石灰棍之类。然后,他们便等待库拉回礼。村中最重要的头人首先对考塔乌亚或图乌达瓦达(取决于谁是这次航程的 *tolu' uvalaku*)敬献回礼。之后,法螺的悠扬鸣号宣称第一份礼物呈送完毕。接着法螺声接连响起,表示库拉进入高潮。但在这里所发生的一切,与锡纳卡塔人迟些在多布所做的相比,可称小巫见大巫。而为了同土著人的视角保持一致,我把库拉的详细介绍留待客人到达多布的图陶纳海滩的时候,我将具体描述船队抵达时得到的接待和船队的表现,当时,60 艘多布独木舟前往博约瓦做 *uvalaku* 活动时,途经我所在的纳布瓦格塔村(安富列特的一个岛)。

为了让读者对安富列特人和访客之间的谈话有一些概念,下面将引述我记下的一个样本,谈话在特罗布里恩德人访问古马斯拉的努阿加斯时进行。一两天之前,一些从特罗布里恩德西部某些小岛出发作库拉活动的独木舟已到达了努阿加斯的邻岛纳布瓦格塔(Nabwageta)。其中有一艘独木舟载了约六个船员向努阿加斯划来,目的是向他们的库拉伙伴送 *pari* 礼物,看看有什么值得交易。这艘独木舟远远已被土著人看到,其目的也不难猜测,

因为在客人到达努阿加斯之前，消息已传开了。当时我正在自己的帐中费力地从努阿加斯的头人图瓦沙纳（Tovasana）那里搞些民族志信息，他一听到消息便匆匆赶回家去。

图瓦沙纳是个无所不谈的人，他也是安富列特诸岛中最重要的头人。我不称他为“酋长”是因为这里的宫廷礼节不是叩拜礼，头人也没有什么权力或经济影响，远不及特罗布里恩德。虽然如此，我还是对图瓦沙纳威严的话语和巨大的影响力大为惊异，这无疑部分地是因为白人尚未介入该地区。而在特罗布里恩德，白人已大大地削弱了土著人的权威和道德，而安富列特迄今仍然在很大程度上游离于教会的宣传和政府的法令之外。另一方面，狭窄的权力空间巩固了他作为头人的影响。在所有头人中，他的血统最为古老尊贵，因而他被推为头人的“对外代表”。

为了迎接客人，图瓦沙纳来到屋前的沙滩，坐在一块木头上，一脸严肃地望着大海。特罗布里恩德人到了之后，每人拿着礼物径自走向他们伙伴的屋子。头人没有站起来迎接，客人也没有一起来向他致敬。*toliwaga* 走到图瓦沙纳坐着的地方，把带来的芋头和 *gugu'a*（价值不高的物品，例如梳子、石灰罐等）放在他的面前。图瓦沙纳表现得毫不在意，看也不看一眼。一个童子，大概是图瓦沙纳的孙子吧，把礼物拾起，拿到屋里去。接着，两人仍然一言不发，*toliwaga* 在图瓦沙纳旁边拣个地方坐下。两人在平台上盘腿而坐，他们头上是棵大树，枝叶繁茂，有如篷盖，远望过去，此景颇为动人。老图瓦沙纳五官粗大，一只鹰鼻在蓬乱的假发下突将出去，看起来活像个土地爷。开始的时候，两人交换一言半语，不久便演变为颇有生气的谈话，而当其他访客和村民都参与进来时，谈话便热烈起来。他们说的是基里维纳语，所以我可以把他们开始时的谈话记录下来。

图瓦沙纳问：

“你泊在那里？”

“在纳布瓦格塔。”

“你几时来的？”

“昨天。”

“昨天之前从哪里开来？”

“加布瓦纳。”

“什么时候？”

“前天。”

“吹什么风？”

“从家中出发时是 *yavata*，风变了。到达沙岸（加布瓦纳），我们睡觉。（某人）施了风巫术，风又变了，好风。”

之后，图瓦沙纳问客人开卢拉岛（在基里维纳西面）某酋长什么时候才会给他一对大 *mwali*。客人说他不知道，但据他所知这位酋长目前没有大的 *mwali*。图瓦沙纳听后大怒，高声叫骂，偶尔又讲些他自己的古马斯拉土语，宣称不会再和这个 *topiki*（小人）交易了。他说这个酋长长期欠下他一对 *mwali* 回礼（*yotile*），迟迟不和他库拉。接着，图瓦沙纳大发雷霆，说他曾经送给这酋长一些陶器，对方说会给回他几头猪，但到现在仍未兑现。客人很有礼貌地聆听他的不满，偶尔插入一两句无关痛痒的回话。图瓦沙纳发泄完后，又轮到客人埋怨了。他们本来指望在纳布瓦格塔得到一些西米，但都被卡杜瓦加、开斯加（*Kaysiga*）和库亚瓦人以各种理由粗暴地回绝了。

图瓦沙纳接着问：“你们打算逗留多久？”

“直到多布人到来。”

“他们会来，”图瓦沙纳说，“不是两天，不是三天，不是四天；而是明天，顶多是后天，他们就来了。”

“你跟他们去博约瓦吗？”

“我首先去瓦库塔，然后与多布人一起去锡纳卡塔。他们在苏苏瓦（*Susuwa*）海滩捕鱼，我就去你们的村子，去卡杜瓦加、开斯加、库亚瓦。你们那儿是不是有很多 *mwali*？”

“是，某某有……”

随后便是一长串大臂镯的名字，无名小臂镯的数目，还有拥有者的名字。

很明显，听者和说者都兴趣盎然，图瓦沙纳告诉他们他本人回访的大致时间。月圆之日就在眼前，这一天前后一个星期中的每一天都有一个土著名

字。并且,一个月中每七天有一个名字,所以土著人可以相当不错地标记日期。这个例子表明,在过去,各种远航旅团是如何在广大的地域里被人知晓的;而今,白人的船上有很多土著水手,所以消息传播得更快了。在以往,像我们刚描述过的小型预备性远航,经常提前一年确定日期。

卡杜瓦加人接着询问古马斯拉那里有没有来自特罗布里恩德的陌生人。答案是那里有一个来自巴乌,一个来自锡纳卡塔。然后的问题是古马斯拉有多少库拉项圈,谈话就又一次滑向了库拉的技术细节。

从特罗布里恩德来的人会在安富列特逗留很久,从一次远航呆到下一次,这是个风俗。他们长期住在伙伴、朋友或亲戚的家里,小心翼翼地遵从当地的风俗。他们游荡在村中跟男人闲谈,他们也帮工并出海捕鱼。后者十分有意思,因为特罗布里恩德人本来就喜好捕鱼,这里的捕鱼方法他们却闻所未闻。渔人航行到沙岸地带,在那里呆上几天,张开大网,捕捉儒艮和海龟;抑或乘一叶轻舟,到海上捕捉大颚海鱼;抑或抛下深水渔网——这对特罗布里恩德人来说都很新鲜,因为他们只知道在鱼群出没的海湖浅水捕鱼的方法。

有一点特罗布里恩德人可能不太喜欢:在逗留期间,他们完全不能与任何女人交往。他们熟谙在老家的风流,现在却完全不能与妇女保持他们在博约瓦的那种自由惬意的关系,在这里,他们不能与任何已婚或未婚的妇女发生性关系,甚至不能交际。我的一个主要资讯人,锡纳卡塔的里塞塔,在安富列特住过几年。他不无羞愧地承认,他从来未能在哪里勾引到一个女人。为了面子,他声称有好几个安富列特美女向他示爱,而他总是拒绝她们:

我害怕,我怕古马斯拉的 *bowo' u*; 他们很坏。

*bowo' u* 是安富列特的巫师。不管怎样理解里塞塔的引诱——他的模样和魅力让人难以相信他的吹嘘——也不管他怕妖术还是怕一顿老拳,我们都得承认,特罗布里恩德人在安富列特必须改变通常的行为方式,完全与女人绝缘。大旅团来到古马斯拉或纳布瓦格塔时,妇女都会溜到丛林中扎营,直到海滩上一干二净为止。

与此相反,安富列特人却习惯于接受锡纳卡塔女人的青睐。锡纳卡塔村庄的男性居民总是反对这个风俗,却从未达到采取行动的程度。现在,他们告诉安富列特人,白人政府已经下令禁止古马斯拉和纳布瓦格塔的男人在

锡纳卡塔拥有性伙伴。有那么一两次，安富列特的男人在与我的谈话中表现出对这件事的兴趣，并问我是否属实。

锡纳卡塔的男人说，如果我们和锡纳卡塔的女孩子睡觉，我们就得进监狱。政府真的会把我们投进监狱吗？

遇上这些问题，我通常表示一无所知。

探访图瓦沙纳的卡杜瓦加人已经坐了两个小时，其间他们吸烟、嚼槟榔，有一句没一句地说着话。他们神情严肃，双眼望着远处，像快有重大事情发生的样子（在这些场合下，他们的表现总是这样）。在彼此交换了未来计划的讯息后，村童把一些陶锅作为 *talo' i*（给客人的送别礼）送上独木舟，之后，客人便回到独木舟上，划三四里路返回纳布瓦格塔。

从锡纳卡塔出发、刚刚在古马斯拉上岸的大库拉旅团，在行为举止上与上面的旅团大同小异，谈话的内容也大致相同，给库拉伙伴的 *pari* 礼物也差不多，只是规模要大得多。每所房屋前都坐着大群的人，人们成群结队地在村子里来回走动，而村子前面的海岸上则停泊着许多满载货物的华丽的独木舟。图瓦沙纳的村子里，图乌达瓦达和考塔乌亚两位酋长会一起坐在那位老人待客的平台，其他锡纳卡塔的头人则到临近的较大村落里，在高大的棕榈树下结营。他们前面是宽阔的海峡，海峡彼岸是道姆道姆的金字塔山峰，向南可远眺雄伟的戈亚塔布主岛。这里，在纵横交错的小海港、小海湖和小堤坝上，台基上的小屋星罗棋布，大群的访客（他们多数住在伙伴的家里）坐在椰树叶编织的席子上，面无表情地咀嚼槟榔，不时偷望一下那些拿出来送给他们的陶锅，当然更焦急的是要看一看主人将要亮出的库拉礼物，虽然表面上他们装出一副满不在乎的样子。

## （二）库拉社会学

在第三章中我谈过了库拉的社会学，并就库拉关系的功能及责任给出了简明的定义。我说人们以一定的方式建立起库拉关系，而一经建立后便终身不改。我也说一个人伙伴数量的多寡取决于他本人的社会地位和等级。如果我们意识到昔日库拉旅团进入一处充满 *mulukwausi*、*bowo' u* 和其他妖魔的土地、一处 *tauwa' u* 发源的土地时感受到心理压力的话，我们便对海外



库拉伙伴所起的保护作用有更清晰的认识。一个海外的朋友、一个表面没有恶意的朋友，是一笔很大的财富。这对土著人真正的意义是什么，只有在我们到达多布，认识那里特别的祈安巫术以及土著人发自内心的恐惧时才能了解。

我们现在要从顺时叙述中岔开一笔，分别讨论社会学的某几个方面。

### 1. 库拉参与的社会学限制

在库拉文化圈中，不是每一个人都参与这个活动的。特别是在特罗布里恩德群岛，有些地区完全不参与库拉，例如，主岛和北部村落、图马岛诸村，以及库波马的工业村落和蒂拉陶拉的农业村落等，但像锡纳卡塔、瓦库塔、古马斯拉、纳布瓦格塔等村，则是全民库拉。那些连接起库拉链条巨大空隙的小岛，例如基塔瓦、伊瓦、咖瓦、克瓦亚瓦塔等，散布在特罗布里恩德和伍德拉克岛直至图别图别和瓦里的广阔海面上，它们也是所有人都参与库拉。另一方面，在说多布语的区域中，我感觉到某些村落即使不是全不参与库拉，也是很有限度地参与；它们的头人只在邻近的村落中有少数几个伙伴。

在基里维纳某些大酋长的村落中，有些人从不参与库拉。例如，在那些属于 *guya' u* (酋长) 或 *gumguya' u* (小酋长) 等级的头人所在的村落里，等级低下的普通人或与头人没有关系的人不准参与库拉。这一规则在过去执行得十分严格，即使在规矩松弛的今天，参与库拉的普通人也不多。因此，参与库拉活动的限制只存在于一些大库拉区域，例如多布和特罗布里恩德中，有些是地区性的，即整个村落被剔除在外，有些则是社会性的，即某些低等级的人被排斥在外。

### 2. 伙伴关系

在特罗布里恩德语中，海外伙伴称为 *karayta' u*。“我的伙伴”说法是 *ulo karayta' u*。“ulo”是远亲的物主代词形式。在古马斯拉，这个关系叫做 *ulo ta' u*，意思是“我的人”。在多布语中，则叫做 *yegu gumagi*。在基里维纳土语中，内陆伙伴用一个表示朋友的名词 *lubaygu* 表达。其中所有格代词后缀 *gu*，意为最近的所有。

人们要建立起库拉伙伴关系才可互相进行库拉活动。海外的访客按例先去伙伴的屋子，给他献上一份小小的 *talo' i* 礼物，而当地人也会回赠他一份 *pari*。海外伙伴的关系不会很密切，但相对于两个陌生土著人之间的敌

意关系,这种友谊便十分珍贵。至于在内陆邻村之间,这种关系的密切性不及其他关系。人们这样向我界定:

我的伙伴与我的族人(*kakaveyogu*)相同,他们会与我争斗;我的亲属(*veyogu*)和我同一脐带,总是站在我这边。

避免在民族志概括时犯错和得到详细信息的最好方法是收集具体的资料,我曾经列了一张考塔乌亚(他是整个库拉圈最重要的人物之一)所有伙伴的表格。此外,我也曾为一个地位较低的锡纳卡塔头人图巴约巴(*Toybayoba*)制作了同样的表格。当然,我也知道不少小人物的情况,他们一般只有4~6个伙伴。

在考塔乌亚的伙伴名单中,有55个来自博约瓦北部(即卢巴、库卢马塔及基里维纳),他在那里得到臂镯。在南面,他在博约瓦南区和瓦库塔的伙伴人数是23,安富列特是11,多布则是27。南面和北面的伙伴数目几乎相等,南面多出几个。这些数目包括他在锡纳卡塔的伙伴,他们其实是当地的所有酋长和次级村落的所有头人。他在自己的小村里同他的儿子们库拉,但即使在那里,他的伙伴不是在他的南面便是在他的北面,换言之,不是给他项圈便是给他臂镯。

名单包括所有氏族。许多时候,当我问土著人某人的名字及为什么和这人库拉时,答案总是:“因为他是我的亲属。”这表示他们是同等级的族人。至于其他氏族的人,则称为“朋友”、外戚,或其他想像出的关系。我下面便说到建立这些关系的机制。

图巴约巴的伙伴,北部有12个,南博约瓦有4个,安富列特有3个,多布有11个,也是南面占多数。正如上面说过,普通小民可以有4~10个伙伴,而北博约瓦有些人只有两个伙伴,一南一北。

当我制定这份名单时(我不打算详细列出了),我还发现一个令人瞩目的事实:在库拉圈的两边都有一个明确的地理界限,人们不能在这个界限以外寻找伙伴。例如,锡纳卡塔人的臂镯界限以基里维纳为界,就是说他们在基塔瓦没有伙伴,因为基塔瓦超过了基里维纳的库拉区域。在南面,即接收*soulava*的那个方向,弗格森岛东南端的村落,是锡纳卡塔人库拉伙伴的最远处。多布在这个界限以外,因此,这个岛和诺曼比岛上的人与锡纳卡塔人

都没有库拉往来(参看图四库拉社区的划分)。

在这些区域以外,人们有所谓的“外围伙伴”,即“伙伴的伙伴”,他们知道这些伙伴的名字。对于一个在每一区只有一两个伙伴,而这些伙伴又是只有另外一两个伙伴的小人物时,这关系的重要性不可低估。例如,我是个锡纳卡特人,在基里维纳只有一个伙伴,他在基塔瓦又只有一个伙伴,如果我知道这个基塔瓦人刚得到一对上好的臂镯,那对我来说便不是一件小事,因为这表示我有大约四分之一的机会得到这对臂镯(假设这个基塔瓦人和基里维纳人各有两个伙伴)。但是,对于一个大酋长如考塔乌亚来说,他的外围伙伴的数量太多,对他而言已经没有意义。考塔乌亚在基里维纳的25个伙伴之中,有一个是图乌卢瓦,他本身也是一个大酋长,和超过半数的基塔瓦男性进行库拉交易。考塔乌亚在基里维纳的其他伙伴等级虽比他低,但仍然很重要,他们也和许多人有库拉活动,这使几乎每一个基塔瓦人都成了考塔乌亚的外围伙伴。

假设在库拉圈中有许多人两边都只有一个伙伴,那么在这个圈中便有很多闭合回路,在每个圈中同样的物品会不停流动。例如,基里维纳的某甲和锡纳卡塔的某乙库拉,某乙和图别图别的某丙库拉,某丙和穆卢阿的某丁库拉,某丁和基塔瓦的某戊库拉,而最后某戊又和前头提到的基里维纳的某甲库拉。于是甲、乙、丙、丁、戊便在大库拉圈中组成一个小链,任何臂镯一落在这些人手中,便不能走出圈外。但实际上库拉圈不是这样的,因为每一个库拉小伙伴一般都在这一边或那一边有一个当酋长的大伙伴,这个酋长扮演库拉物品的“转轨”角色。由于酋长在每一面都有很多库拉伙伴,他可以不断地把物品从一个小链转往另一个小链。因此,任何物品在第一次循环时所流经的人手可以与在第二次完全不同。当然,库拉交换的热情和兴奋的大部分原因就在于此。

外围伙伴在基里维纳语中称为 *muri-muri*。人们习惯说某某人是“我的外围伙伴”( *ulo murimuri* )。另一个说法是问“谁的手”传来某某 *vaygu' a*。当图乌卢瓦把一对臂镯给予考塔乌亚时,考问:“*availe yamala*(谁的手)?”答曰:“*yamala Pwata' i*(*Pwata' i*的手)。”接下来的对话大致围绕着这些问题:“谁把这对臂镯给予 *Pwata' i*?”“耶古马(Yeguma)岛上哪个人收藏了它?他收藏了多久才在 *so' i*(宴会)中送出去?”“这些臂镯最后一次在博约

瓦出现是在什么时候？”等等。

### 3. 建立库拉关系

成为一个库拉成员要具备以下的条件：过了少年期，有指定的社会地位和等级（就某些有这个要求的村落而言），懂得库拉巫术，拥有一个 *vaygu' a*。库拉成员的身份，以及由这个身份所带来的种种意义，可以得之于父亲。父亲教儿子有关巫术，赠他一件 *vaygu' a*，又给他提供一个伙伴，这伙伴多半是父亲本人。

让我们假设考塔乌亚的一个儿子已达到了可以进行库拉活动的年龄，酋长业已教了他有关巫术，而这个青年由于从小已参与过库拉旅程，对有关仪式和咒语也了然于胸。于是到了适当的时候，考塔乌亚便吹响法螺，依据所有必需的程序，把一个 *soulava* 送给他的儿子。不久，儿子便会向北面出航，或到锡纳卡塔境内一个邻近的村落，或者随同他父亲远赴奥马拉卡纳。无论是什么情况，他都开始了他的第一宗库拉，而他的对象可能是父亲的朋友或伙伴，或他自己的一位特别的朋友。这样，这个小伙子一下便装备起来了，他有了巫术知识，有了 *vaygu' a*，而且有了两个库拉伙伴，其中一个父亲。他的北方伙伴早晚会给他一个臂镯，他多半会把它呈送给父亲。而交换一开始，便会持续不息。他父亲很快会给他另一件 *vaygu' a*，而他或者库拉给他先前的北方伙伴，或者用它建立另一个库拉关系。从北方接到的下一个 *mwali*（臂镯），他多半会赠给南方的另一伙伴，以建立一个新的关系。酋长的儿子一般是普通人等级（因为酋长不能与同氏族成员结婚，而儿子要继承母亲的社会地位），他不会把他的伙伴数目增加到超出我上而提过的图巴约巴的数量。

然而，不是每个人都有给酋长做儿子的好运。在特罗布里恩德，这是最受人羡慕的人，因为他有许多权利而没有特别的责任。但是一个年轻的酋长需要付出很多，才能建立他在库拉中的地位。要知道，酋长通常是一个高等级的妇女的儿子兼某酋长的外甥，即使他的父亲只是一个微不足道的普通人。在此情况下，舅父会期望在外甥那里得到 *pokala*（分期给出的馈赠）来交换巫术，并希望获得 *vaygu' a* 和在库拉中的领导地位。年轻的酋长会结婚，并累积起一定的财富，这样外甥才能给舅父礼物，而舅父也带外甥进库拉圈，与酋长对待儿子一样，只是没有利益考虑而已。

普通人进入库拉圈的方式和酋长几无二致，惟一不同的是他给舅父的 *pokala* 少，因此收到的 *vaygu' a* 少，库拉伙伴人数也少。一件库拉级别的 *vaygu' a* 作为礼物（比如，回报收获的 *youlo* 礼物，见第六章第六节），而不是作为库拉交换由一个人送给另一个人，那么，这件 *vaygu' a* 便不会再离开库拉圈。收到这件 *vaygu' a* 的人若是库拉新手，便可凭此信物打入库拉圈内，选择他的伙伴，开始他的交换。

上文提过，进入库拉圈还应该具备一项重要的能力——懂得 *mwasila* 巫术，这仅指海外库拉。对于那些只做内陆库拉的人并不需要巫术，事实上，他们从来也不用学习巫术。

#### 4. 妇女的参与

我在对库拉部落进行一般描述时曾指出，在这些部落中，并不压制和忽视妇女。她们有其自身的影响，有的还相当重要，但库拉基本上是男性的活动。正如在锡纳卡塔至多布那些章节中提过，妇女不会参加大型远航。但是，年轻未婚的少女会从基里维纳向东航行至基塔瓦、伊瓦和咖瓦；而这些岛屿的妇女，包括年老的和已婚的，甚至整个家庭，也会航行到基里维纳。但她们在同性和异性之间都不进行海外库拉交换。

在基里维纳，有些妇女，特别是酋长的妻子，享受特殊的礼遇，可以交换 *vaygu' a*，虽然这种交换只限于在家族内进行。举一个具体的例子：1915年10~11月，奥马拉卡纳的酋长图乌卢瓦从基塔瓦带回一大批 *mwali*（臂镯），他选出最好的一个臂镯送给他的正妻波库约巴（*Bokuyoba*），这个妻子是他从长兄努马卡拉继承来的。波库约巴不失时机地把臂镯送给酋长的爱妻卡丹娃斯拉（*Kadamwasila*），她生了五个男孩和一个女孩；而卡丹娃斯拉又把它给予她的儿子纳瓦那·古佑（*Namwana Guyau*），古佑最后把它库拉给他的一个南方伙伴。下次库拉时，他会收到一个 *soulava* 项圈，他会把它交给母亲（而不是直接交给父亲），母亲交给正妻，再由正妻送到图乌卢瓦手里。很明显，整个程序是一个简单的酋长给儿子的馈赠，只是中间插了两个 *giyovila*（酋长的妻子）的名誉角色而已。但这两位妇人却为此十分欢欣，对此倍加珍视。事实上，在那个时候，我们听到最多的消息就是关于这个 *vaygu' a* 的传递。

在南博约瓦，即锡纳卡塔和瓦库塔，妇女除了具有相同的角色外，还多

了一个角色。她们的丈夫有时派她们把一件库拉礼物送给一个邻村的伙伴，而有时，当他预期有 *uwalaku* 访客到来时，他会十分急切地需要某些 *vaygu' a*，这时，他的妻子便会帮他向伙伴处索要。伙伴或许会拒绝他本人，但对他的妻子则有所通融。这和性动机无关，纯粹是传统上对女性的通融而已。

在多布，男人的妻子或姊妹会影响库拉决定，因此，锡纳卡塔人有一种巫术专门针对多布妇女，希望影响她们的思想。虽然在性的事情上，特罗布里恩德人绝对要和多布的妇女保持距离，但在库拉交易上他会凑上去说话、送礼。他会向一位未婚的女子责怪她兄长的库拉态度，女子会向他要一块槟榔。他便对槟榔施法，而一般认为女子嚼过这块槟榔后，便会说服她的兄长和这个人库拉。<sup>2</sup>

### (三) 安富列特的土著：工业及贸易·制陶·输入粘土·制陶技术·与邻近区域的商业关系

在第二章第四节对安富列特所作的简介中，我形容他们为“典型的垄断者”，这是就他们的经济地位和性格而言的。垄断表现在两个方面：首先是制造业，他们是附近区域上等陶器唯一的生产者和供应者。其次是作为一个商业社区，他们地处多布和特罗布里恩德之间。多布的田园丰饶，椰树茂盛，特罗布里恩德岛则是东新几内亚的工业重镇。

但是，我们必须正确理解“垄断者”一词。安富列特不是一个商贩集中的地方，也不是一个繁忙的进出口贸易中心。每年只是有一两次大型旅团到达这里，而每隔几个月安富列特人便向东南方或北方出航一次，或接受邻岛的小商团来访。通过这些小规模的商业交流，安富列特人从邻近区域收集到大量的有用物品，根据访客的需要或喜好向其兜售。他们不会索取高价，但是人们认为他们不够灵活爽快，总是贪心不足。在土陶器的物物交换中，他们不会依据西方的供求规律漫天要价，因为他们像其他土著人一样，在交易和其他事情上必须接受传统的规范。事实上，考虑到开采陶泥的困难以及制作陶器所需的高超技巧，他们的要价其实很低。但他们在交易中的态度却非常傲慢，这证明他们很清楚自己在陶器制造和销售中的特殊地位。

我们还要就陶器工业和这些岛屿的贸易情况多说几句话。

安富列特土著是这一广大地区的惟一的陶器生产者。他们把产品供应

到特罗布里恩德和马绍尔班内特，而我相信所有伍德拉克岛的陶器也来自这里。<sup>3</sup> 在南面，他们把产品运到多布、杜阿乌，远至米尔恩湾(Milne Bay)。此外，安富列特的陶器虽然在一些边远地区与其他区域生产的盛载器具一起使用，但安地产品的质量却非其他英属新几内亚地区所能及。安地产品形状较大，盆身很薄，做工精细，而且十分耐用(见图片 46)。

安富列特陶器好在两处：上好的原材料和高超的工艺。陶泥要从亚亚瓦纳(Yayawana)运来，这是弗格森岛北岸的一个陶矿，距安富列特有一天的旅程。在古马斯拉和纳布瓦格塔岛只有一种质地粗劣的泥料，只适宜造小陶器，不能用来做大的。

有一个传说讲为什么今天在安富列特找不到优质的陶土：从前有两兄弟，一个叫图罗斯普普(Torosipupu)，一个叫图里基拉基(Tolikilaki)，住在古马斯拉一个叫图莫努莫努(Tomonumonu)的山巅之上，那时附近有许多上等陶土。一天图罗斯普普去用网捕鱼，捉到一只很肥美的大蛤。图里基拉基看见后便说：“我的蛤，我要吃它！”图罗斯普普不肯，并用猥亵的词汇形容这软体的家伙，说留它有用。图里基拉基再次要求，图罗斯普普再次拒绝，于是他们吵起来。图里基拉基拿走一部分粘土，跑到主岛的亚亚瓦纳去。不久，图罗斯普普也拿走余下的粘土跟去。他们以后怎样，故事没有说，但此后古马斯拉便只有很差的泥土了。

从此，古马斯拉土著便每年前往亚亚瓦纳一两次挖陶泥，运回家乡由妇女制造陶器。到亚亚瓦纳的路程要一天，而由于此岛在西南方，他们可借助任何主风向往返。他们会留在岛上数天，采挖粘土并晒干，然后用 *vataga* 篮子盛回。我估计每艘独木舟可载回两吨陶土，足够女人半年之用。运回家后，这些淡黄色的泥土装在废弃的独木舟板制成的木槽里，藏于屋内。

在过去白人还未到来之前，情况较为复杂。只有克瓦图图(Kwatoutu)一个岛的居民因为和亚亚瓦纳人友善，才获准在那里采泥。至于其他岛的居民是否要全副武装来采泥，还是与克瓦图图通过物物交易取得陶泥，我暂时无可奉告。在安富列特得到的资料差强人意，而我几个资讯人在这点上也说法不一。但可以肯定的是，克瓦图图过去和现在一样，都是上品陶器的产地，而古马斯拉和纳布瓦格塔也一直制造陶器，但质量较差。至于第四个岛道姆道姆，则从不参与这项贸易。直到今天为止，那里还没有一个妇女会制造陶器。

我说过，制造陶器完全是妇女的工作。她们两三个人一组坐在屋下干活，身旁是一堆堆粘土和制陶器的工具。就是在这十分简陋的条件下，她们制造了一件件大师级作品。我在安富列特住了不止一个月，只有机会看到几群老妇女在工作。

至于制陶技术，方法是首先把陶泥塑成胎模，然后用刮铲打实，最后用淡菜壳把盆身削成需要的厚度。说得详细一点，首先是一个女工长时间地揉一团泥土，然后把它分成两个半圆形泥团（如果要做一个大陶器的话，则要多些泥团）。她把两个泥团放在一个平面的石块或木板上，使它们首尾衔接，成为一个环形（见图片 44 上）。接好之后，整个材料就像一个又圆又厚的卷饼。然后她两手并用，把泥团慢慢压紧，并且向上引拉，做出一个向外斜的盆身（见图片 44 下）。一般来说，她左手在盆内，右手在盆外，边挤边拉，渐渐做成一个半球体的圆顶。圆顶上部有一个洞，把左手伸进去，配合右手在外边工作（见图片 45 上）。最初的时候，她手部的主要动作是自下而上，把泥团拉挤，使之成为薄薄的盆身，而且可以看到她手指上下移动所形成的纵直条纹（见图片 45 上）。然后她转而横向推去，在盆肚部分下功夫，留下好些同心的横圈纹。女工不停重复这横向动作直至把陶器外型弄得匀称圆滚。

看着一个妇女在短短的时间内，没用任何器械、单凭双手把一团软绵绵的陶土制成一个直径达一米的半球形物体，而且几近完美，这简直是一个奇迹。

把泥团塑造出所需形状之后，女工用右手拿一把木刮刀轻拍泥土表面（见图片 45 下）。这一过程费时甚久，如果是大陶器则需要一个钟头。圆球体经过长时间拍打达到满意状态之后，女工便在顶部加上泥土封好，她一面填泥，一面拍打。若是小陶器，她会先封好顶洞再行拍打。此后，陶器要放在席子上晒一两天，使其坚硬，再把它翻转，盆口朝天，放在一个篮子里。然后把一个长而平的泥条粘在盆口边，向盆内突出，形成优雅的盆唇，并在盆口周边每隔  $120^\circ$  安上三个小小的泥团作为装饰。最后，用尖棍在盆口和盆身画上图案，在阳光下再炙烤一段时间。

陶器经过充分曝晒后就可以安全挪动了，但此时仍要小心以免碰坏。陶器被放在木棍上，盆口向下，木棍用石块托起。然后在陶器外面铺满碎树枝和木头，点起火，让火焰在陶器内外烘烤。最后，美丽的陶器便做成了。新陶



器呈砖红色,用了几次之后就变成黑色。这时的器型不再是半圆形,而是椭圆形,就像一个鸡蛋从中间剖开后的大头一边。给人的整体感觉是:这东西优雅得近乎完美,我所知道的南海陶器都无法与之媲美(见图片 46)。

基里维纳语称这些陶器为 *kuria*,安富列特则叫 *kuyana* 或 *va'ega*。最大的陶器盆口有 100 厘米宽、60 厘米深,只在仪式时用于烹煮 *mona*(见图片 35),它被称为 *kwoylamona*(安富列特则叫 *nokunu*)。第二种型号叫 *kwoylakalagila*(安富列特称 *nopa'eva*),只具有普通功用,用于煮甘薯和芋头。*kwoylugwawaga*(安富列特则为 *nobadala*)和上述的同一用途,但体积很小。有一种特别型号叫 *kwoylamegwa*(安富列特语为 *nosipoma*),用于巫术。还有一种最小的,有一个特罗布里恩德的名字,叫 *kwoylakekita*(但我记不得是否在那里见过),它在安富列特用于日常饮食,安语称为 *va'ega*。

我之所以在上面详细叙述安富列特土著人这一独特的工艺成就,原因在于我们有必要知道,无论从哪个角度来看,这都是整个美拉尼西亚区域在这方面最先进的技艺。

现在必须说说安富列特的贸易了。这个小群岛的一面是平坦、广阔、肥沃但缺乏许多不可或缺的自然资源的珊瑚岛,另一面则是拥有茂密森林和丰富矿藏的当特尔卡斯托火山群岛,这一中心位置表明了这种贸易的可能发展方向。除了天然差异之外,还有社会因素。特罗布里恩德人十分勤劳,工艺高超,经济组织也颇为健全,即使多布人也要甘拜下风,至于当特尔卡斯托的其他居民更是望尘莫及了。

如果我们想像有一个商业流向图的话,我们首先注意到的会是陶器以安富列特为中心的辐射。相反的方向则是各类食物的输入,包括西米、猪罗、椰子、芋头和甘薯。过去,安富列特需要从伍德拉克岛经特罗布里恩德输入一种十分重要的东西,那是一种石头。根据我从安富列特所取得的资料,这些石头会从这里再次转运,因为整个当特尔卡斯托群岛的生活大部分都依赖伍德拉克岛。安富列特各岛屿还在以下各方面依赖特罗布里恩德的供应:布沃塔卢制的木碟;库波马几个村落造的石灰罐子;卢亚制造的三层篮子和可折叠的篮子;黑檀石灰罐和淡菜贝壳,后者主要由住在近海湖的卡瓦塔里亚村人在海湖中采得。这些物品用以下方式支付或交换:首先自然是用陶器来交换;其次是用海龟贝壳造的耳环、特别的鼻针、红赭石、浮石和黑曜岩进

行交换,这些全都可以在当地获得。此外,安富列特土著人还在弗格森岛为特罗布里恩德人采购野香蕉种子(作项圈用)、藤篾(作腰带和捆扎之用)、食火鸡和红鸚鵡的羽毛(作舞蹈时的装饰用),另外还有纤维编织的带子、竹制矛枪和倒钩枪,等等。

还可以补充的是,过去安富列特的土著人不可以随便去主岛的某些地方。每个安富列特村落在主岛上都有一块友好的区域,他们可以在那里安全地交易。因此,如前所述,只有克瓦图图村民(安富列特最南面的岛)才能够安全地前往亚亚瓦纳附近的区域,他们可以在那里采得制作精美陶器所不可少的浅黄色粘土。纳布瓦格塔的村民则要向东驶过亚亚瓦纳,与那里的村落来往;古马斯拉的村民则还要再往东去。道姆道姆的土著从来不是重要的商人和水手,这些岛屿的贸易情况因各区之间的内部矛盾和冲突面变得更为复杂。克瓦图图和道姆道姆是一派,古马斯拉和纳布瓦格塔是另一派,两派之间敌意不断,妨碍了友好商务的发展,而且不时爆发为公开冲突。这也是为什么所有村落都建筑在高不可攀的海崖上,或者像古马斯拉,建在受到大海和堡礁保护的海边。

附近的大区域,即特罗布里恩德和多布,对安富列特的影响在过去和现在都不只限于商业方面。从安富列特收集到的有限语言资料中,我可以说安富列特语和特罗布里恩德语及多布语有相当密切的关系。他们的社会组织 and 特罗布里恩德的十分相似,只是没有酋长制度。但他们对巫术、神灵的信仰却更接近多布而不是特罗布里恩德。他们的独木舟巫术来自特罗布里恩德,但独木舟的建造工艺却是多布的(特罗布里恩德人也是跟多布学的)。安富列特的库拉巫术,一部分来自特罗布里恩德,一部分来自多布。安富列特只有一种本土巫术。据说很久以前,这里有一个马拉斯族人,住在塞拉瓦亚山中,山突出在丛林之上,俯视古马斯拉的整个大村落。这人懂得 *ayowa* 术,亦即安富列特和多布语中的 *mwasila*(库拉巫术)。当他在山里念诵这个咒语时,被经过的人听到,他们学到了这个咒语,又传给了后代。

#### (四)该地的移民动向及文化影响

还值得一提的一点是,这个区域不同部族之间的关系。我们见过,有些特罗布里恩德人偶尔会在安富列特住很长的时间。这一风俗是单向的,因为

安富列特人从不逗留在他们北方邻人的地方。同样的情况存在于特罗布里恩德人和多布人之间。在讨论考塔乌亚和图巴约巴的库拉名单时,资讯人告诉我,其中有些是他们的 *veyola*(母系亲属)。追问之下,发觉这些人似乎是特罗布里恩德的移民,最后落脚于道森海峡西北岸的特瓦拉、萨纳洛阿或多布的大居民区。

相反,当我问有没有多布人定居在博约瓦时,他们强烈地否认有这种可能。事实上,从我所收集到的本区谱系的资料中,我找不到任何南方移民,倒是区内的人口迁徙时有发生,偶尔也有来自马绍尔班内特的移民。一般来说,这些特罗布里恩德内的人口迁徙也显示出一个从北方迁到南方的趋势。因此,本区最为贵族的氏族分支塔巴卢,本来源自最北面的拉巴伊村,但他们现在的住地却是南面的奥马拉卡纳,而和他们同一分支的族人正统治着奥利维勒威和图瓦乌瓦,两者都在岛的中部。他们有些甚至向南迁徙至瓦库塔,并在那里建立起酋长制的雏形,但其力量却不足以征服当地土著。有好几个氏族分支已在岛的东部和南部站稳脚跟,而他们都是来自北部。此外,在安富列特也有一些从博约瓦移民过来的例子。

与人们从北至南的迁徙相对照的,是主要的文化成分——独木舟向相反的方向传播。我们已经看过了 *nagega*,一种坚固但却笨重缓慢的独木舟,怎样被 *masava* 或 *tadobu* 取代。这过程在几代以前已经开始,直到它传播到基塔瓦为止。信仰的传播则较难寻迹,但我有理由相信巫术的信仰,特别是 *mulukwausi* 和 *tauwa' u* 的信仰,也是从南面向北面推移的。

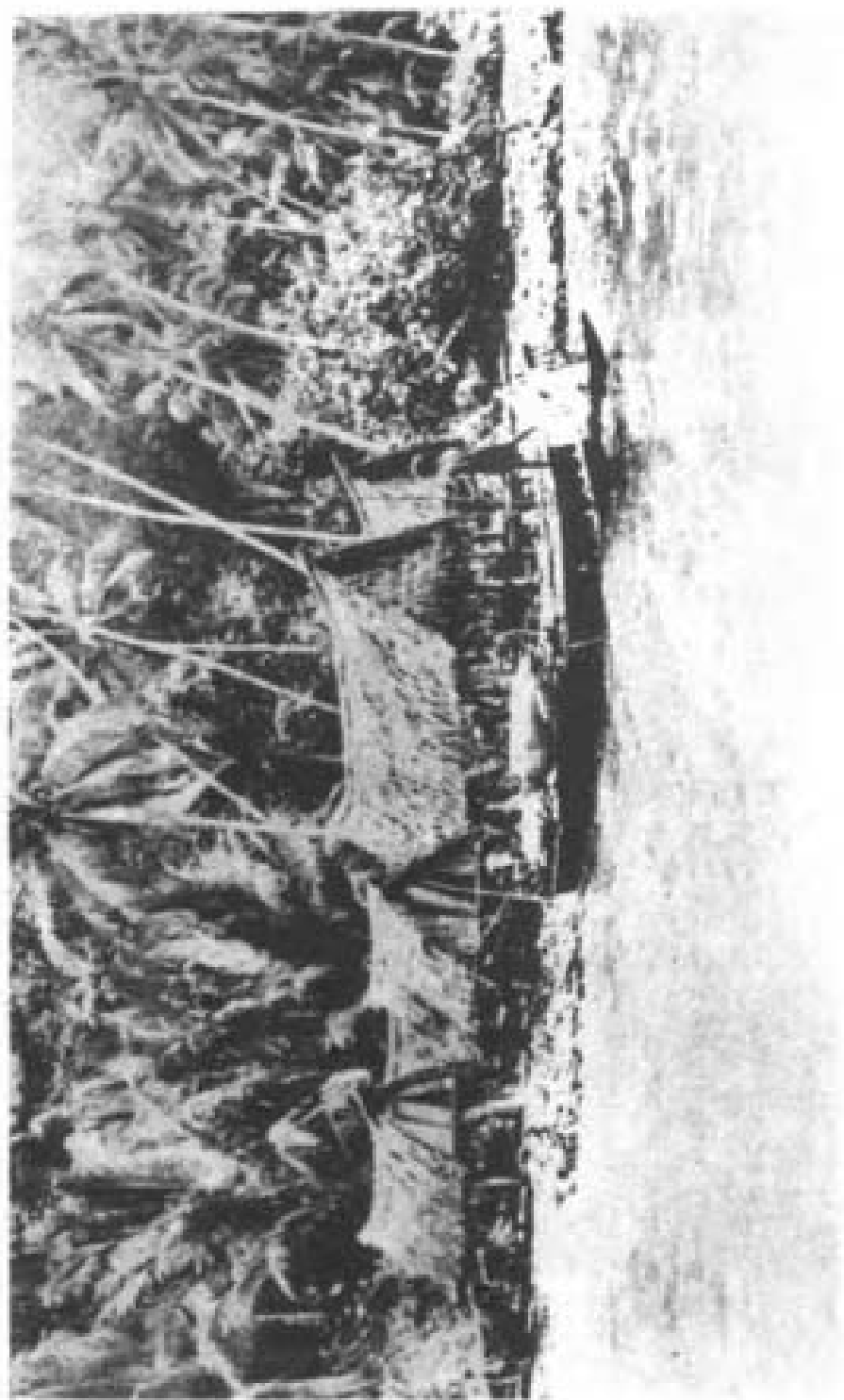
在下一章我们会返回我们的锡纳卡塔旅程,并准备沿既定路线到不远处的第一个多布语居住地。在那里我们会碰到另一个新的主题——与库拉有关的神话和传说。

## 注 释

1. 见第二章第七节。
2. 我很难说清这种说服具体是什么。我甚至不知道这个地区的兄弟姐妹之间是否存在有像特罗布里恩德那样的禁忌。
3. 这条消息我是在一次对穆卢瓦(伍德拉克岛)的短期探访中得到的,并得到了特罗布里恩德人的确认。塞里格曼教授也声称该岛的陪葬陶器亦来自安富列特。



图片 42 安富列特风景(第 233 页)



图片 43 停泊在主村古马斯拉(第 236 页)



图片 44 制陶技术(一)

上图:泥团已经和匀粘实,成为圆形。下图:泥团向上成型(第 245 页)。



图片 45 制陶技术(二)

上图:圆顶陶器正在收口,顶部将被封死;下图:这是一件小陶器,只有在收口后才打磨成型(第 245 页)。

## 第十二章



### 在特瓦拉和萨纳洛阿——库拉神话

#### (一)在科亚塔布的庇护下航行·蛮荒丛林的食人族·特罗布里恩德的关于他们的传说·古马加布的历史及歌谣

天破晓时，船队准备离开安富列特，这是主人送分别礼 *talo'i* 的时候。陶器和科亚的特产已在前一天摆放停当，现在都被扛上独木舟（见图片 47）。主人和客人（*tolivaga*）都对此不屑一顾，因为风俗规定收授礼物的态度要冷漠。童子把东西抬来，船员把它们收藏好。与船队最初抵达时一样，岸上和船上的人群在分离的时刻都面无表情。没有人说再见，没有人感伤离别，也没有人表示希望很快聚首，总之完全没有离情别绪。船员们各忙各的，推船入水，竖起桅杆，头也不回地扬长而去。

他们现在是在接近科亚塔布的开阔水域，如果风向适宜，两小时之内便可到达。他们会把独木舟尽量驶近丛林，这样可以看清楚高大的树木，以及把山坡一分为二的瀑布、三角形的耕地、铺满甘薯的蔓藤和芋头的阔叶。在丛林上空、炊烟升起之处，是隐藏的村落，只有区区几间破落草屋而已。今天这些村落已经迁到海边，希望用捕鱼来弥补园垦的不足。往昔他们的房屋都建在高高的山坡上，从海上根本望不到。

住在这些残破小村里的土著人十分怯懦，但却威胁着特罗布里恩德人的生命。他们的语言通常称为“巴斯马话”（*Basima talk*），与多布语不同。除了多布语之外，弗格森岛上似乎还有四五种语言。我与巴斯马土著很少打交道，只是曾经在这里被迫两次登岸。我的印象是他们在外形上和多布人不同，虽然这只是感觉。他们没有船只，很少在海上航行，顶多用三五块木头绑



扎起来做个木筏。他们的屋子比多布的狭窄,建得也较差,研究他们会很有趣,但也可能很困难,这是研究小社区的通病,尤其是住在社区里却不能同白人接触时更是如此。

无论如何,我们必须暂时让这块土地保持神秘,它对特罗布里恩德人也是一样。实际上,他们曾有几回接触这些土著的机会,也有几次遇上风浪被迫在这里停泊。但所有经验都让人泄气,从而加深了他们传统上对这块土地的迷信般的恐惧。数代之前,有一两艘独木舟自开卢拉岛的布拉克瓦(Burakwa)出发,打算前往科亚塔布西北面大海湾内的加布探险。加布土著起初对他们热情招待,并表示乐意贸易,但后来发动突然袭击,把图拉亚(Toraya)酋长和他的同伴全都杀死。这个故事很有名,也成为特罗布里恩德一件重大的历史事件,因为酋长的弟弟图马坎(Tomakan)跑到加布的科亚杀了那个村的头人,为兄长报了仇。后来,他编创了一支歌舞,到今天仍在基里维纳表演,是该地最佳的旋律之一。

故事是由奥马拉卡纳的酋长图乌卢瓦亲口讲述的。他现在“拥有”这支舞蹈,所有权是他的先祖用 *laga* 从图马坎的后人那里换来的。'以下的故事是这首歌谣的评述,由图马坎的复仇之旅开始,这也是歌谣的主题。

#### 古马加布的故事

“图马坎有了一艘新的 *waga*,他吹起法螺,向科亚进发。行前他对母亲说:‘母亲,你留下,我出海远航。如你听到第一声法螺,那是项圈(换言之,这是得到一个珍贵的库拉项圈的讯号);第二声法螺是死人,表示我已经报了仇。我会航行、停泊、睡觉。第二天,我会航行、停泊、睡觉。第三天,我会停泊在一个村子里,因为我已抵达那座山。第四天,我会呈送 *pari* 礼物, *Kinana*(南方的陌生人)会来,我会打他。第五天,我会返航,我会快速航行,直至夜色降临在大海上。第六天,我会停泊在布拉克瓦。你睡在屋内,听到法螺声,起来,一响是 *bagi*(项圈),二响是死人!’布拉克瓦人会说:‘两声螺号,两条项圈!’你从屋里出来,对他们说:‘村头村尾的布拉克瓦人啊,你们太看小我的儿子图马坎了。你们应该说:去,去加布报仇。第一声法螺是项圈,第二声法螺是死人。我说完了。’”(图马坎对他母亲的说话就此结束。)

“他停泊在科亚村，吩咐他的弟弟：‘去，告诉 *Kinana* 人说：你的朋友腿疼，如果我们一起去他的独木舟，他便会送 *pari*。’弟弟走过去对 *Kinana* 的头人说：‘青绿的椰子、槟榔、猪猡，把它们拿来，我们会给你 *pari*。你的臂镯、你的大石刀、你的野猪獠牙、你的鲸鱼骨刮刀，在独木舟里等候你。我给你带来的讯息是：你的朋友腿疼，不能走路。’ *Kinana* 人说：‘好，我们一起去吧。’”

“他捉了一头猪，带好槟榔果、甘蔗、香蕉、项圈、槟榔荚，他说：‘好，我们一起去图布坎的独木舟吧。’ *Pu'u*，他拿出项圈；*Pu'u*，猪猡；然后他拿出槟榔果、甘蔗、香蕉。图马坎侧身而卧，他的腿包在柔软的白色露兜树席子里。他曾向弟弟交代过（他还在派他去见加布人的时候这样嘱咐过）：‘你们所有人都和 *Kinana* 人一起回来，不要留在村内。’然后（第一批礼物交换之后）*Kinana* 人站起来，槟榔罐跌落在船上。图马坎对 *Kinana* 人说：‘我的朋友，请捡起槟榔罐，它跌到独木舟的下面去了。’ *Kinana* 人弯下身去捡，图马坎看到 *Kinana* 人弯腰，他拿起斧头，坐在那里砍向他，他割下他的头，把尸体抛进大海，把人头挂在独木舟的木杆上，扬帆回家。回到家后，他捉了一头猪，煮一锅芋头布丁，割一些甘蔗，举行了一个盛大宴会。他写了这首歌。”

这便是奥马拉卡纳酋长告诉我的古马加布的歌舞，这时土著人正在他的村中唱这首歌，跳这支舞。我把故事直译下来，以便与歌词对照。因此，情节不够完整，甚至漏掉了某些歌曲中涉及的事件。

以下是这首歌的意译，原文十分浓缩，颇具印象派风格。整个场景和事件只用一两个词表述，完全没有描写，因此我又加上了代代相传的评述，以便加深对歌词的了解。

### 古马加布之歌

#### （一）

古马加布的陌生人坐在山巅上。

“登上山峰，这是巍巍高山……”

——他们召唤图拉亚……——

古马加布的陌生人坐在山坡上。

——片片云彩从博约瓦升起；

母亲召唤图拉亚——

“我要报仇。”

母亲召唤图拉亚。

(二)

我们的母亲狄娃茹娜(Dibwaruna)在席上做梦，  
她梦见有人被杀死。

“为悲恸复仇；

停船；攻击加布的陌生人！”

——这个陌生人出来了

酋长给他 *pari*；

“我会给你 *dogu*，

把东西从山上带到我的独木舟。”

(三)

我们交换 *vaygu' a*；

我到达的传言散布在整个科亚。

我们说个没完。

他弯下身，被杀死了。

他的同伴逃走了；

他的尸体被抛进大海；

*Kinana* 的同伴逃走了，

我们返航。

(四)

第二天，海水汹涌翻滚，

酋长的独木舟停靠在礁石中；

风暴降临；

酋长害怕淹死。

他们吹起法螺：

声音在山中回响。

他们在礁石上哭泣。

(五)

他们划着酋长的独木舟，  
转过别瓦拉(Rewara)的岬地。  
“我已挂好我的篮子，  
我已见过他。”  
酋长这样喊，  
酋长一再这样喊。

(六)

女人穿起盛装，  
走在沙滩上。  
狄娃茹娜戴上海龟耳环；  
她穿上 *luluga' u* 裙子。  
在我祖先的村子里，在布拉克瓦，  
有很多的食物；  
人们送来很多食物分派。

这首歌十分简略，甚至可以说是未来主义的，因为几个不同的场景都被堆砌在一起。在第一节中我们见到 *Kinana* 在加布山峰上，*Kinana* 是博约瓦人对所有当特尔卡斯托群岛土著的称谓。紧接着，歌词告诉我们图马坎要登上山峰，妇女召唤被杀的酋长图拉亚——她们应该是这酋长的亲眷或遗孀。接着，景象又跳到海的另一边，加布人坐在山坡上，而远远的在另外一方，在博约瓦的云霞下，母亲召唤儿子，被杀的酋长。听到之后，图马坎做了一个决定，喊道：“我要报仇。”

第二节，母亲梦见远征，报复加布人以及停船和袭击的歌词大概只是梦境。然后突然间我们被带到山的另一边，远征队早已抵达目的地。*Kinana* 陌生人从山上下来，来到独木舟前，我们知道他们和布克瓦(*Buakwa*)人谈话。

第三节进入戏剧的高潮。但即使在这里，我们的英雄，也是本歌词的作者，也不忘为自己在科亚的声望夸赞几句。悲剧只用几个字便说完了：*Kinana* 弯下身被杀，尸体被抛进大海。至于头颅，诗中只字未提。

下一节，回程队伍受到风暴的袭击。忧伤的哀嚎山鸣谷应，像荷马史诗。

中的英雄一样,水手们没有掩饰害怕和痛苦的眼泪。他们最后终于逃脱,而在下一节中他们业已接近家乡了,领袖图马坎情不自禁地高奏凯歌。篮子的意义不明,是用来盛他的库拉收获,还是敌人的头颅呢?后者有悖于故事中挂头颅的情节。歌曲以欢宴结束,其中的妇女是图马坎的女儿,她穿起节日盛装迎接父亲归来。

对照一下歌曲和故事,我们会发觉它们不太一致。在故事中,图马坎的母亲有戏剧性的参与。我们看到由于村民们说三道四,图马坎不得不努力使他在远征中大获全胜。他和母亲安排好两种讯号,并要她在他回来之前向村民晓以大义。酋长佯装受伤的情节被漏去了,然而这并不表示他认为这是不光彩的事。另一方面,歌曲中的风暴在故事中没有出现,而加布人的头颅究竟是被装在篮子中还是被挂起来,歌曲和文本也是各执一辞。

我之所以详细比较这两个文本,是因为它们反映了土著人对危险以及对科亚英雄浪漫事迹的态度。它们也是有意思的文件,表现了在这样的戏剧性事件中,什么东西对土著人的思想触动最大。我们发现歌词和故事都强调社会责任、个人尊严和野心,以及礁石的危险、杀人的计谋和凯旋的盛会。显而易见,整个故事中许多可以吸引我们的地方被省略了。

还有其他没有写成歌曲的故事也是关于科亚的。我在瓦库塔碰到一位老人,他在孩提时代、在诺曼比岛随着一群人被说多布语的土著捉去。所有的男人和另一个孩子都被杀了吃掉,但有几个女人可怜他,使他幸免一死,并在那里长大。还有一个卡瓦塔里亚的男人,要么还活着要么刚刚逝世,在弗格森岛也有相同的经历。还有一个叫开坡拉(Kaypoyla)的男人,来自特罗布里恩德西部的小岛库亚瓦。他的独木舟曾在弗格森岛西面搁浅了,那里不是他经常贸易的地方,结果他的同伴全部被杀了吃掉,他自己则暂时被豢养着,准备在下一次宴会中享用。他的主人,或宴会的主人,去了内陆邀请客人前来享受这顿“美食”,主人的妻子也暂时到屋后打扫。开坡拉一跃而起,向海岸边逃跑。村中的人在后面追逐他,他最后躲进沙滩边的一棵大树,避过了追逐的人。晚上他溜下来,找到一只独木舟(或木筏)沿着岸边划行。就这样晓行夜宿,一天晚上他睡在棕榈树丛里,早上醒来时大吃一惊,因为周围都是 *Kinana* 人。但幸运的是,在这群人中有他一个朋友兼库拉伙伴,他们经常交换礼物。过了一段时间,他的朋友用船送他回家。

这样的故事广为流传,为土著人的生活增添了英雄色彩,但是今天白人的影响已经把它们抹煞了。不过即使目前在我们船队前进方向的右面,那些阴暗的海岸、高大的丛林、深邃的幽谷、被浮云染黑的山峰,全都好像提供了一个神秘莫测的背景,使我们虽未库拉却已感到了它的庄严肃穆。旅团主要在高山脚下活动,巨石和小岛在这里沿着海岸一字排开,有的一离开古马斯拉便被甩在后面。不久,我们遇见一座小石山,叫古勒瓦亚(Gurewaya),以禁忌闻名。紧随其后的是两个岛:特瓦拉和乌瓦马,被一条狭窄的水道分开,这便是神话中有名的卡迪瓦图海峡。特瓦拉岛上有一个不大的村落,只有60~80个居民,大概只够配置三艘库拉独木舟。特瓦拉没有工商业地位,但却以神话闻名。它是神话英雄卡萨布维布维勒塔的家乡,他的故事在库拉传说中是最重要的。事实上,置身于特瓦拉就是置身于库拉神话的中心。从锡纳卡塔船队离开海湖进入皮鲁卢的深水区域那一刻开始,我们便已置身于库拉传说之中了。

## (二) 神话及现实: 神话给予风景的意义 • 神话及真实事件的分野 • 巫术法力及神话气氛 • 特罗布里恩德神话的三个层面

我们又要暂停一下,看看土著人对库拉神话的心态。在本书中,我们一直力图揭示土著人眼中的世界。我们经常描述自然环境,目的不只是使叙述生动,或让土著的风俗更加直观,而是要展示土著人如何认识他的行为所发生的环境,并试图描绘环境给他的印象和感觉,因为我理解他的民间故事、他在家里的言谈,以及他在这些环境下的行为。

神话给广袤的山川以色彩和意义,并把它改造成有生命的、可亲近的东西,我们必须力图展示这种影响。一块石头竟有了人格;远处的斑点竟成为信标,成为神圣的英雄传说;一个毫无意义的地貌竟被赋予特殊的含义,虽然模模糊糊,却得到人们的深情景仰。与土著人一起航行,特别是与库拉新手一起航行,我看到他们对那些与传说有关的地貌兴致勃勃,老年人指指点点,向年轻人解释传说的由来,而他们则惊讶不已,谈话中充满着神话的名词。自然环境对土著人的吸引不及对我们外人的吸引,但若在自然环境中加入人的趣味,那便完全不同。一块英雄追打独木舟时掷出的石头、一条神舟剖开的水道、两座由人变成的石头、一艘石化了的 *waga*——这都使地理环

境形成一个互相呼应的故事,或为某一熟悉的传说制造戏剧性的效果。改变自然环境的力量只是神话对土著观念的许多影响之一。我们只是研究与库拉有关的神话,但是即使在这样一个狭窄的范围里,神话的广泛影响依然显而易见,尤其是神话对社会学、巫术和仪典的影响。

要掌握土著人的神话观念,第一个要问的问题是:神话对土著人来说是什么?他怎样构思和定义?他们在神话和真实之间有没有清晰的界限?如果有,怎样划分?

他们的民间故事,即祖祖辈辈口耳相传的传说、故事、传奇、文本等可以分为以下几类:首先是土著人称为 *libogwo* 的,即“老话”(old talk),我们称之为传说;其次为 *kukwanebu*,即“童话”,在特定的场合中为了娱乐讲述的虚构故事;再次是 *wosi*,即歌曲、*vinavina* 和小调,它们在游戏或是在其他场合中出现;最后(但并非最不重要)是 *megwa* 或 *yopa*,即巫术咒语。所有这些类别都有严格的区分,它们各有各的名称、功能、适用场合和特征。关于博约瓦的民间故事,这些概念已经足够,无须进一步介绍,目前和我们最有关系的只是第一类 *libogwo*。

“老话”,即古代传说,人们认为是真实的。它一方面包括历史故事,例如过去酋长的事迹、沉船的故事、在科亚的探险等;另一方面是土著人所称的 *lili' u*,即神话故事,他们对此深信不疑、诚惶诚恐,并直接影响他们的行为和部落生活。在土著人的意识中,神话不同于历史,但是除非经过一番深思熟虑,否则土著人很难加以区别。

首先我们要记住,土著人自己是不会自动分析这些区别并把它形容出来的。如果一个民族志者能够跟一个聪明的资讯人说清楚这个问题(我做到了),他大概只会说:

我们都知道图达瓦、库达宇里、图库斯库纳的故事全都是 *lili' u*; 我们的父亲、我们的 *kadada*(舅父),告诉我们是这样;我们也时常听到这些故事,我们很熟悉。我们知道除了它们之外再没有其他的 *lili' u*。所以,当我们听到一个故事时,我们便知道它是不是 *lili' u*。

的确如此,即使一个小孩子也能指出一个故事是不是他部落的 *lili' u*。至于历史故事,土著人没有特别的名词,只是说这是描述“像我们一样的人”所

发生的事情。因此,传说吸收了这些故事,加上一个 *lili' u* 标签,并一代代地传下去;而 *lili' u* 的定义便是有这些标签的故事,但即使这个定义也只是见诸事实之中,而不是清楚地在语言中表达出来。

但对于我们来说,这个解释还不够,我们要进一步探索,看看是不是可以找到其他可以辨别神话和事实的标志。一个很自然的想法是:“土著人是不是把神话放在史前或远古时代,而历史事件则是指较近代的事呢?”这不无道理,因为土著人所讲述的历史事件大部分都是近代的事,他们的故事被讲述的地方,可以通过今人的记忆、族谱和其他记录,与现在的人和事产生直接联系。但是,假使历史事件是在另一个地方讲述,不能把它和现在勾连起来,我们却不应设想土著人会把它套入一个和神话时代不同的时空里。要知道,土著人并没有把过去理解为一段很长的时间,可以分割为连续的时段。他们没有历史时序的观念,没有随着时间的流逝而淡化和缩小成为一个遥远的神话或传说的历史事件,没有和较近期发生的事件完全不同的历史事件。那些观念只是我们天真的历史思维,土著人对此完全陌生。当土著人说过去的事情时,他们只把它分为与他们同时代的或与他们父辈同时代的而已;过了这个界限,所有过去的事情都属于同一个时态,没有“以前”和“很久以前”的分别,也没有时代的观念。所谓过去是一个很大的事件仓库,而他们的神话和历史的分野并不是基于清楚和确实的时间分段。事实上,当土著人告诉我一个我认为明显是属于神话性质的故事时,他经常再三强调这个故事并不是发生在他父亲或祖父的时期,而是发生在很久以前,因此这个故事是一个 *lili' u*。

此外,他们也没有所谓自然进化或社会进化的观念,即他们不像我们那样,会回顾大自然或人类社会所产生的连续性变化。在我们的宗教观和科学观中,地球会变老,人类也会变老,我们是以这些术语思考的;但对他们来说,两者永远都是一样,永远都年轻。因此,当判断一件传统事件的时间性时,他们不能把一个不断变化的、分为不同时代的社会环境作为坐标。举一个具体例子,在图罗斯普普和图里基拉基的神话中,我们看到这两个神话人物和今天的土著人没有什么不同。他们有共同的兴趣和关注、相同的捕鱼方式、相同的交通工具,主角住的屋子、吃的食物、用的武器和工具都和今天的一样。但在西方的历史故事、传说和神话里,我们有变换了的文化环境,让我



们可以把发生的事件联系到某个时代,感觉到某一历史事件,或某一神话故事,是发生在一个和今天的文化境况与条件完全不同的时空中。那些动人的故事,例如圣女贞德、所罗门王、阿卡琉斯、亚瑟王等,在叙述时要介绍所有今天已不存在的情境,这使一个即使受教育不多、没有深度的听众一听便知道,这些故事发生在与今天不同的遥远过去。

我刚才讲过在特罗布里恩德的传说中,神话英雄过着和今天同样的生活,处于同样的社会和文化环境中。这里有一个保留,我们会发现一个十分有趣的标准来甄别传说和历史事实。在神话世界中,虽然环境和今天一样,但所有曾发生的事情今天都不会发生,所有的特殊能力也不是今天的人或他们的前辈可以拥有的。在神话时代,人从地下钻出来,首先变成动物,然后再化身成人。男男女女蜕掉外皮,返老还童。独木舟可以在空中飞行,东西可以变成石头。

土著人无疑清楚这个神话世界和真实世界的分界,简而言之便是在神话所发生的今天永远不会发生,只是他们未能用言语表达而已。他们知道今天没有人能从地下破土而出,人和动物之间不可能变来变去或互相生育,独木舟也不会空中飞行。有一件事让我看到他们对这些事物的心理态度。有一次,住在奥马拉卡纳的斐济传教士向土著人讲述白人的飞机,他们问我这是否属实,我说是,并把一张报纸上的飞机插图拿给他们看。他们又问我这是现代的事情还是 *lili' u*。这件事使我了解到,当土著人遇到一些非常的或对他们来说是超自然的事情时,便把它归入 *lili' u*。但是这并不是说他们把不真实的事情等同于神话,或把它们归为一类。他们会把有些故事斥为 *sasopa*(谎话),而不是 *lili' u*。例如,有些土著人反对传教士的说教,便认为圣经上的故事不是 *lili' u*,而是谎言。我不止一次听过这些土著人这样说:

我们的图达瓦故事是真的,这是 *lili' u*。如果你去拉巴伊,你会看到图达瓦出生的洞穴,你会看到他小时候玩的海滩,你会看到他在雷布瓦戈(*Raybwag*)一块石头上留下的脚印。但耶稣的遗迹在哪里?谁见过传教士那些故事的痕迹?它们不是 *lili' u*。

总而言之,*lili' u* 和真实或历史事件的分野是很清楚的,两者有一道不

可跨越的鸿沟。表面上,这个分野在于所有神话都带有神话的标签,并被土著人视为神话。另外一个分野是在 *lili' u* 中所发生的故事都有超常和超自然的特性,被认为是真的,得到传统以及神话故事所留下的迹象,特别是生活在 *lili' u* 时期的先祖流传下来的巫术力量的认可。巫术力量的传承无疑是现在和神话过去的最显著的联系,但是这个过去绝不是一个开始漫长生命和社会演化的史前或远古时期,而是一个非常接近现实的过去,一个对土著人而言仍然鲜活真实过去。

正如我刚刚说过的,无论神话和现实相隔多远,在土著人的观念里还是可以连接起来的。神话人物的非凡力量大部分来自他们的巫术知识,但多已失传,因而制造奇迹的力量不是已经失去,便是所剩无几。如果巫术能够恢复,那么人便可以驾着独木舟飞行,可以返老还童,可以降妖伏魔,可以效法古代英雄的许多勇敢事迹。因此,巫术及其赋予人的力量是连接传统神话和现实的桥梁。神话被结晶为巫术咒语,后者倒过来又证明神话的可信性。通常,神话的主要功能在于给整套巫术提供基础。巫术支撑制度的地方,神话也是它的根基。这恐怕就是神话在社会学上最重要的地方,它通过相关巫术对社会制度发生作用。在这里,社会学的观点和土著人的观念惊人地相似。这在本书的具体例子中得到了验证,即在库拉交换中,神话、巫术和社会制度的相互关系就是如此。

因此,我们可以把神话定义为土著人观念中对超自然事件的叙述。他知道这些事件今天再不会发生,但却十分相信它们曾发生过。社会承认的叙述内容、事件留下的痕迹、传下来的超自然力量、与巫术有关的社会制度——所有这些都昭示着一个事实,即神话是活生生的现实,尽管故事发生在很久以前,那时的秩序是人具有超自然的力量。

我曾说过土著人缺乏历史视角,不会把事物按连续性的时间阶段排序——除了最近期的之外。因此,他们不会把神话排序。但细细看来,我们立即可以看到某些事件是较早的。例如,有一类故事说人类的起源,说人类各分支怎样从地下走上地面。另一类故事叙述某些重要制度怎样产生、某些风俗怎样形成。此外,也有些神话是关于文化的小规模变迁、新细节的引入和小风俗的演化的。大致说来,特罗布里恩德的神话故事可以依据事物的不同层面而分为三类。为了从整体上把握特罗布里恩德的神话学,我们不妨对每一

类都做一简单的介绍。

1. **最古老的神话。**这些神话涉及人类的起源、氏族分支和村落的社会学、今世和后世永久关系的建立等。它们叙述人类从地下走上地面开始生活的事迹。人一直是在地下某处生存的,因为他们从博约瓦走出来时,早已装束利落,懂得巫术,并具有社会组织,服从一定的法规和风俗。除此之外,对于他们在地下的活动,我们一无所知。另外还有一系列神话分属重要的氏族分支,内容多是关于祖先如何在地下走出来,如何在一出现之后便立即人有作为,使它这个氏族分支拥有一个明确的特征。某些描述冥界的神话也属于此类。

2. **文化神话。**这类神话主要是关于妖魔及降妖、风俗和文化的建立、制度的起源等,不同于上一类的地方在于它们发生于人类早已走上地面生活、所有社会分类亦已形成确立之时。这类神话的中心角色是人文英雄图达瓦,他手刃一个吃人妖怪,让那些早已逃跑的博约瓦人重返故土。关于吃人族和园垦文化起源的神话故事也属于此类。

3. **关于拥有巫术的普通人的神话。**这类神话和上述两类不同的地方在于故事中没有妖魔,也没有怪物。此外,若它们涉及到文化事物的起源,也不会牵涉到整个文化方面(例如吃人文化和园垦文化),而只是某制度或某巫术形式的起源而已。这里的神话包括:巫术起源、祈爱巫术、飞行独木舟等,关于库拉的几个神话也可以归入此类。自然,这三类神话的分界并非十分严密,许多神话都可根据其特点和涉及面而划入两类甚至全部三类之中;但是每个神话通常都只有一个主题,如果我们只着眼于这一点,那么它便一目了然了。

以前我们曾说过土著人没有变迁的观念,但现在又说有的神话内容涉及制度的“起源”,乍看起来似乎自相矛盾。需要注意的是,虽然土著人的确谈到人类还未在地上出现的时候,或世上还未有园圃的时候,等等,然而所有这些东西都是一蹴而就的,从来没有改变或演化。第一批破土而出的人已经戴上和今天相同的饰物,手拿石灰罐,口嚼槟榔子。事件(即人类从地下现身面出)本身是神话的,因为今天已不再发生,但事件中的人和地却和今天没有两样。

### (三)——(五)库拉的神话

#### (三)库拉神话概览及其地理分布 • 穆宇瓦(伍德拉克岛)的格勒乌故事 • 迪古莫努及古马斯拉的图库斯库纳两个故事

库拉神话的分布限于目前库拉圈的其中一段。从东伍德拉克岛的瓦姆瓦拉村(Wamwara)开始,神话中心以一个半圆形散开,直至我们的锡纳卡塔队伍现在停泊的特瓦拉岛为止。

从前,在瓦姆瓦拉住着一人,叫格勒乌(Gere'u),根据某个神话,他是库拉的始创者。在伍德拉克岛西面的迪古莫努岛,是另一个库拉英雄图库斯库纳(Tokosikuna)曾经居住的地方,然而他的功业却成就于安富列特的古马斯拉。马绍尔班内特最西面的基塔瓦是库拉独木舟巫术的中心,也是莫尼基尼基的家乡。他的大名出现在许多库拉巫术的咒语里,但是却没有一个明确的关于他的神话,只是提到他是第一个施行 *mwasila*(库拉巫术)的人。这可能是今天最盛行的库拉巫术系统。再往西走,在瓦维拉,是卡萨布维布维勒塔神话的另一端,它的叙事从特瓦拉开始,直至瓦维拉,然后又回到特瓦拉。它的内容涉及博约瓦南端的一条叫基里布瓦的水道,水道对面便是瓦库塔。差不多所有神话都有一个事件发生在瓦库塔和安富列特之间的一个叫加布瓦纳的小岛上。有一个神话是关于图库斯库纳的,它把我们带到安富列特,另一个神话的开头和结尾都发生在特瓦拉。以上便是库拉神话在穆卢阿和多布之间的广大地区的地理分布。

虽然我的实地调查不包括库拉圈的另外一面,但我却和那里来的土著人谈过,印象是没有神话是以穆卢阿(伍德拉克岛)、图别图别和多布这一线为中心的。我相当肯定的是,整个特罗布里恩德群岛除了以前提过的两处之外,都不在库拉神话的范围里。与博约瓦北半部的村落有关的故事一个也没有,而神话英雄也从不探访特罗布里恩德的西部和北部。重要的中心,例如锡纳卡塔和奥马拉卡纳也不曾提起。这起码表面上反映出,在过去,博约瓦除了它的南端和东部的聚居区瓦维拉外,不是没有参与库拉,便是只扮演了一个不重要的角色。

我将扼要地简述每个神话。但有两个神话:卡萨布维布维勒塔英雄神话和库达宇里飞行独木舟神话,由于它们的重要性,会占较大的篇幅。

穆卢阿神话的属地是岛东端的瓦姆瓦拉村。我只了解个大概：卢古巴氏族有一个叫格勒乌的男子，由于稔熟 *mwasila* 巫术，所到之处所有宝物都给了他，其他人只能空手而回。他去到咖瓦和伊瓦，一吹起法螺，人们便出来把 *bagi* 项圈送给他，结果他满载而归。他接着去杜阿乌，同样获得大量的臂镯。他决定了库拉物品的流动方向，“来”的是臂镯，“去”的是 *bagi* 项圈。以博约瓦为例，“来”即是从格勒乌的村庄到锡纳卡塔，“去”则是从博约瓦到伍德拉克。由于格勒乌过于成功，最后被嫉妒的人杀死，这便是这位神话人物的结局。

关于另一神话英雄，迪古莫努的图库斯库纳，我得到两个故事版本。在第一个版本中，他是个于足俱无的废人，要由两个女儿抬到独木舟上去。他们开始了一次库拉旅程，经过了伊瓦、咖瓦、基里布瓦海峡 (Straits of Giribwa)，最后到达古马斯拉。女儿把图库斯库纳安顿在平台上，便去一个园圃采集食物。但当她们回来的时候，发觉父亲已经死了。于是她们嚎啕大哭，引来了一个妖怪，娶了她们中的一个，另一个也收在家里。由于他十分丑陋，两个女子用下流的手段将其杀死，并在岛上长住下去。这个故事残缺不全，缺乏实质，对认识土著人的库拉观念起不到任何提示作用。

另一个版本则有趣得多：图库斯库纳微跛、麻脸，十分丑陋，根本没有女子愿意嫁他。在遥远的北方，戈戈帕瓦的仙境里有一支仙笛，发出非常美妙的乐音，吸引了图库斯库纳所在的迪古莫努村的酋长。他非常渴望得到这支仙笛，便派出许多人去寻访，但都无功而返，因为路途太远。图库斯库纳也去试，由于他的机智和勇敢，成功地取到了这支仙笛，平安而回。而且在途中他学到了一个法术，一下子变成了一个美少年。常年在园圃中做活的 *guya'u* (酋长) 听到他村中发出悠扬的笛声，立即跑回村去，见到图库斯库纳坐在高台上吹奏仙笛，外貌风流俊俏。他说：“我所有的女儿，我所有的孙女，我所有的姐妹，我所有的外甥女，你们都嫁给图库斯库纳吧！不要理会你们的丈夫。你们嫁给图库斯库纳，因为他从老远的地方带回仙笛。”于是图库斯库纳娶了所有女人。

当然，其他男人不能接受这个事实，他们决定用计把他除掉。他们对图库斯库纳说：“酋长要吃大蛤，我们出海吧。”“我们怎样去捉大蛤呢？”图问。“当大蛤打开壳时，你把头放进去。”（这当然可以把他置于死地，因为如

果大蛤壳时,会把他的头切下来。)但图库斯库纳仍然潜入水中,用双手把大蛤的壳撑开,这是超人的膂力。其他的人十分恼怒,一计不成,又生一计。他们安排一次捕鲨行动,建议图库斯库纳空手擒鲨。图一出手便击毙了巨鲨,把尸体丢到独木舟上。之后,他又撕破了一头野猪的嘴,使众人大为失望。最后他们决定在海上消灭他。他们首先想用一棵造 *waga* 的大树压死他,他却用双手支撑着,平安无事。在捆扎独木舟的时候,他们把 *wayugo*(绳结)包在纤软的露兜叶外面,然后找图库斯库纳让他用这些叶条捆扎独木舟。他照这些话去做,以为大家用的绳结都一样。然后,他们一起出海了,其他人乘坐的是坚固的独木舟,图的船则只用脆弱的露兜叶捆扎,完全不适合出海。

以下开始神话的库拉部分。远航队抵达咖瓦,图库斯库纳留在海滩的独木舟上,其他人上岸进村库拉。但他们只得到小的臂镯(*soulava*),大的 *bagi* 臂镯仍然留在村子里,因为村民不愿意把这些宝物送给他们。其他人回来后,轮到图库斯库纳了,他只花了很短的时间便带回了 *bagido' u*、*bagidudu* 和 *bagiriku*——全都是最贵重的项圈。在伊瓦和基塔瓦也是一样,其他的独木舟人员先上岸库拉,但只能得到低劣的物品;他后上岸,却轻而易举得到了高档的项圈。他的同伴非常愤怒。在基塔瓦,他们查看图库斯库纳的独木舟,发觉绳结全都断裂了。“哼,明天,瓦库塔!后天,古马斯拉——他会沉在皮鲁卢的海底!”在瓦库塔,一切如常,他的倒霉同伴恼怒到了极点。

船队继续航行,经过加布拉(这是特罗布里恩德人的读法,安富列特人念成加布瓦纳),图库斯库纳暂时放下桨橹休息。之后,当他试图把独木舟拉到风的那一面时,绳结全部折断,独木舟破散下沉。图库斯库纳在水中泅游,一只手仍然拿着满篮子的宝物。他呼叫其他独木舟上的人:“来吧,拿你们的 *bagi*! 我要上你们的 *waga*!”“你抢了我们的女人,”他们说,“现在鲨鱼要吃你。我们要去多布库拉。”但图库斯库纳最终游到道姆道姆岛的卡姆萨勒塔上岸,在这里,他望见了古马斯拉东面山坡丛林上面露出的塞拉瓦亚山。“这是一座大山,我去那里居住”。然后他向着迪古莫努独木舟的方向发出一个诅咒:

“你们在多布将得到最低劣的项圈、*tutumuyuwa* 和 *tutuyanabwa* 之类的 *soulava*。大的 *bagido' u* 将会全部留给我。”他此后一生都留在安富列特,没

有返回迪古莫努。神话到此结束。

以上我相当详细地引述这个神话,包括与库拉无关的第一部分,因为它可反映这位英雄航海者的冒险和勇敢的性格。它讲述图库斯库纳怎样从北面的航程中得到巫术,从而改变他丑陋的外形,出落成一个外表俊秀的精壮汉子。它也反映了他在女人方面的成功,点出了库拉巫术和祈爱巫术的关联(祈爱巫术迟些将会谈到,它亦有一定的重要性)。在第一部分直至人们出海之前,图库斯库纳出现的形象是一个因巫术知识而拥有特殊力量的英雄。

在这个神话中,我们看不到有任何事迹是和改变自然景物的外貌有关的,因此它属于我所谓最近型神话的典型。这得到了进一步的证实,即神话的内容没有涉及任何事物的起源,连 *mwasila* 巫术的起源也没有提及(根据这个故事的目前文本,所有与英雄一起出海的人都懂得莫尼基尼基的 *mwasila* 巫术,这是库拉巫术的一种)。图库斯库纳胜人一筹之处在于他特殊的祈美巫术、他的过人膂力、他面对危险而毫发无损、他的逃生能力,以及他的阻止他人成功地进行库拉交易的布卢瓦拉塔巫术。这是讲这个神话的土著人给我的解释。后面,当我更直接地讲述库拉巫术时,读者可以清楚地看到图库斯库纳的这四个优点相当于库拉巫术的四个分类。分类的准则是这些巫术所含的主导思想和目的。

从神话中我们知道,有一种巫术是图库斯库纳并不知道的,那便是 *wayugo*(绳结)巫术。我们由此推测图不是一个建舟者,也不懂得建舟巫术,别人正是在这方面作了文章。

从地理上看,该神话把迪古莫努和安富列特联系起来,这和前一个版本一样。在这两个版本中,我们的英雄最后都是在古马斯拉定居,因此两个版本都含有易地而居的情节。此外,在故事中图库斯库纳看到了塞拉瓦亚山之后,决定在安富列特住下去。如果我们记得那个关于库拉巫术起源的古马斯拉神话的话,它也是指同一座山。我不知道那个住在塞拉瓦亚山上的人是谁,但很明显同属一个神话,只是古马斯拉的神话相当不完整。

#### (四)库达字里飞舟的神话 • 对这个神话的评论及分析 • 独木舟与飞妖的关联 • 神话与卢古巴氏族

从图库斯库纳神话所属的迪古莫努向西,下一个库拉巫术中心便是基

塔瓦岛。莫尼基尼基的巫术系统与此地有关,虽然在这里没有任何一个神话直接讲述莫氏。基塔瓦是一个重要独木舟巫术神话的基地。我掌握了三个版本,它们的内容基本相同。我将会引述我最佳的资讯人提供的版本(是用基里维纳语记的),之后我会指出这版本和其他版本的不同之处。我不会刻意避开那些恼人的重复或明显无关宏旨的琐碎情节,因为这是土著民间传说的特色。

要了解这个故事,首先应该知道基塔瓦是一个抬高的珊瑚岛,内陆部分最高达到海拔 300 英尺。在平坦的沙滩后面是一堵峻峭的珊瑚壁,到峰顶之后便缓缓地向中央倾斜。岛上的村落便集中在这里,几乎不可能把一艘独木舟从这里运送到海滩上。因此,和博约瓦那些接近海湖的村落不同,基塔瓦的独木舟都是就地在沙滩上挖空和捆扎的。

#### 库达宇里飞舟的神话

“卢古巴氏族的莫卡图波达和他的弟弟图维勒伊(Toweyre'i)住在库达宇里村,和他们一起的还有三个姐妹开古勒姆沃(Kayguremwo)、娜古娃库拉和穆卢姆维里阿(Murumweyri'a)。他们全都是从基塔瓦一个叫拉比可沃(Labikewo)的地下走出来的,是 *ligogu* 和 *wayugo* 巫术的 *u'ula*(基本、基础,这里的意思是第一个主人)。”

“全体基塔瓦人决定进行一次大型的库拉旅程,远征科亚。库姆瓦戈亚、开布图、卡布卢路和拉勒拉的人都着手挖造他们的独木舟。他们把 *waga* 挖空,刻上 *tabuyo* 和 *lagim*(有图案的船头饰板),制作 *budaka*(船舷的上围板)。最后他们把各部件送到沙滩上,以便 *yowaga*(捆扎)。”

“库达宇里的人则在村中造船。头人莫卡图波达命令他们这样做。人们十分愤怒:‘这么重的独木舟,谁会把它拖到沙滩去?’他说:‘不,不是这样,没有问题。我会在村中捆扎独木舟。’他拒绝挪动独木舟,就让它留在村里。其他村的人在沙滩上拼合独木舟,他则在村中这样做。他们在沙滩上用 *wayugo* 绳结捆扎独木舟,他则在村中做。他们在海岸上为独木舟堵缝,他则在村中做。他们在沙滩上把独木舟髹上黑色,他在村中做。他们在沙滩上 *youlala*(髹上红色和白色),他在村中



做。他们在沙滩上造帆，他在村中做。别人在沙滩上为独木舟配置绳缆、竖起桅杆，他则在村中做。这一切完成后，基塔瓦人进行 *tasasoria* (试航)和 *kabigidoya* (探访礼)，但库达字里的独木舟却两样都没做。”

“不久之后，基塔瓦的男人命令女人准备食物，于是她们便把食物、*gugu'a* (个人用品)和 *pari* (礼物与交换物品)等都拿上独木舟。库达字里的人让人把这些东西放在他们在村中的独木舟里。头人莫卡图波达叫他的弟弟和所有船员都拿些 *pari* 来，对它作了法，并造了一个 *lilava* (巫术包)。”

“其他村的人都去了沙滩，每艘独木舟都配备了 *usagelu* (船员)，而库达字里的头人却在村中分配他的人手。别人在岸边竖起独木舟的桅杆，他则在村中做。他们在岸边准备绳缆，他则在村中做。他们在海上扬起了帆，他说：‘让我的帆也扬起来。’他的同伴便扯起了帆。他说：‘每人各就各位！’然后他进入屋内，拿起他的 *ligogu* (扁斧)，倒出一些椰油，他拿起一条棍子。他对扁斧和椰油施咒，出来走向独木舟。他的一只叫图库卢布威朵加的狗跳上独木舟。<sup>2</sup> 他对他的水手们说：‘把帆拉高些！’他们于是拉动帆绳。他把椰油涂遍棍子，然后用棍子敲打独木舟的护舷木，再用 *ligogu* 击打独木舟的 *u'ula* 和 *dohwana* (独木舟的头尾)。他跳入独木舟，坐下来，独木舟便起飞了！”

“前面有块大石，它把石头钻开，在中间穿过去。他弯身向下看，见到他的同伴(即基塔瓦的其他独木舟)在海面上航行。他对弟弟们(即船上的亲属)说：‘把舟中的水扉出去！’在下面的人见到水从空中来，以为是雨。”

“他们(其他独木舟上的)到了基里布瓦，看到一艘独木舟停泊在那里。他们问：‘这是不是多布来的独木舟？’他们以为是的，便试图 *lebu* (抢夺，但未必是敌对行动)多布人的 *buna* (大贝壳)。然而，他们看到库达字里的狗在沙滩上走。他们说：‘噢！这是图库卢布威朵加，卢古巴族的狗！这艘独木舟是在库达字里的村内捆扎的。它是从哪条路来的呢？它原是停在村上的林子里的！’他们走到库达字里人的旁边，问：‘你们是怎么来的？’‘噢，我是跟你们一块儿来的。’‘下过雨，你们没有被雨弄湿吗？’‘有，我被淋湿了。’”

“第二天，他们（基塔瓦其他村子的人）航行到了瓦库塔，上岸库拉。再过一天，他们继续航行，但他（莫卡图波达）留在瓦库塔不走。当大队人在海面消失后，他又开始飞行，从瓦库塔飞出。当他们（其他船员）抵达古马斯拉时，他已到了卢布亚马的岬地了。他们说：‘这独木舟很像我们同伴的。’这时狗从独木舟走出来。‘这是库达字里的卢古巴族的狗’。他们问他从哪条路来，他说是和他们一条路来的。他们在古马斯拉库拉完毕后，他们对他说：‘你们先走，我随后来。’他们十分纳闷：‘他究竟走的是哪一条路呢？’他们当晚在古马斯拉过夜。”

“第二天，他们驶往特瓦拉，到达了卡迪瓦图海滩。他们看到他的独木舟泊在那里，狗在沙滩上跑来跑去。他们问库达字里的人：‘你们怎样来的？’‘我们和你们一起来的。走的是同一路线。’他们在特瓦拉库拉。过了一天，他们驶往布瓦约瓦（多布的一个村）。他飞到萨卢布沃纳的海滩上停下。其他的人到了后说：‘看看这艘独木舟，他们是不是多布渔人的呢？’只见一只狗跑出来。他们认得狗，便问他（莫卡图波达）从哪里来，莫答：‘我和你们一起来，只是停泊在这里。’他们进入博约瓦的村子库拉，然后把东西装在独木舟上。他们收了多布人的送别礼之后，便启程回家了。他们先起航，他却在空中飞。”

“在回程中的每一个站，他们都见到他最先抵达。而问他是从哪一条路来时，他的答案都跟前面的差不多。”

“他们从基里布瓦出发到基塔瓦。他留在基里布瓦，并在那里直飞到基塔瓦的海滩去。当他正把他的 *gugu'a*（个人财物）抬进村子去的时候，其他船只才到达。他们见到他的独木舟泊在海滩上，狗在沙滩上奔跑。所有其他的人都非常恼火，因为他的独木舟可以飞行。”

“他们在基塔瓦。又过了一年，到了整理园圃的时节了，所有基塔瓦的男人都动手。太阳很酷烈，根本没有雨，太阳晒干了园圃。这个人（库达字里的头人莫卡图波达）来到园圃。他站在那里，施了一个求雨的 *bububwalata*（邪术）。只见一小朵云彩飘来，在他的园圃上降雨，但其他的园圃仍然被太阳烤得火热。他们（基塔瓦的其他人）来查看各自的园圃，所有庄稼都枯死了，被太阳烤死了。他们来到他的园圃，见到土地都是湿的，甘薯、*taitu*、芋头等都长得很好。他们说：‘让我们杀他，达

样他可能会死,我们再对云念咒,让雨落在我们的园圃上。”

“但库达字里人(莫卡图波达)没有传给他们真正的巫术;没有传授 *ligogu*(扁斧)巫术;没有传授 *kunisalili*(雨)巫术;没有传授 *wayugo*(绳结)、椰油和棍子的巫术。他的弟弟图维勒伊以为他已经学到这些巫术了,但是他错了。他的哥哥只给了他一部分巫术,真正的巫术仍然收藏着。”

“他们来找库达字里的头人莫卡图波达,只见他正坐在村中。他的弟弟和外甥磨好矛枪。他们攻击他,把他杀死。”

“第二年,他们筹划了另一个大型的库拉旅团去多布。莫卡图波达捆扎的旧 *waga* 已不管用,因为绳子全都磨坏了。图维勒伊准备造一艘新舟以取而代之。库姆瓦戈亚和拉勒拉(基塔瓦的其他村落)的人听到图维勒伊建造他的 *waga*,他们也造自己的。他们在沙滩上造,但图维勒伊则在村里造。”

接着,土著的故事叙述造舟的每一个细节,并突出其他基塔瓦人在沙滩上建造他们的独木舟,而图维勒伊则在库达字里村落里造,与上文莫卡图波达建舟时的内容完全相同,兹不赘述。下文再开始时已是独木舟船员坐在舟中准备起飞的关键时刻。

“图维勒伊进入屋内,对扁斧和椰油施法。出来之后,他用涂了油的木棍敲打独木舟的船舷,并用扁斧敲打独木舟的头尾两端。他跳进独木舟坐下,但 *waga* 却飞不起来。图维勒伊走进屋里呼唤被他杀死的哥哥。原来他杀了兄长,却未能学到他的巫术。库姆瓦戈亚和拉勒拉的人去多布库拉,但库达字里的人只能留在村里。”

“图维勒伊的三个姊妹对他非常恼怒,因为他杀了兄长,但没有学到他的巫术。她们已学到了 *ligogu* 和 *wayugo* 巫术,把它们藏在 *lopoula*(肚子)里。她们可以在空中飞行,她们是 *yoyova*,住在基塔瓦的波提加勒阿(*Botigale'a*)山之上。她们说:‘让我们飞离基塔瓦飞走。’她们飞上天。娜古娃库拉向西面飞去,穿过迪古瓦伊(*Dikuwa'i*)海道(在西特罗布里恩德),到达锡姆锡姆(劳森塞的一岛)。她在那里化成一尊石头,到今天仍然耸立在海中。”

“其他两个姊妹先飞往亚卢穆瓦(*Yalumugwa*)海滩(在博约瓦的东

岸),打算穿过亚开巴(Yakayba)珊瑚岩,但岩石太硬。她们继续沿着威拉沙沙(Vilasasa)海路向南飞,试图穿越古亚卢亚岩石,但一样不成功。她们再往南飞,想穿过卡瓦卡里(Kawakari)岩石,但还是太坚硬。她们继续南飞,打算穿过基里布瓦岩石,这次她们成功了。这便是基里布瓦海峡的由来(此海峡分隔博约瓦主岛和瓦库塔岛)。”

“两姊妹再往多布的方向南飞,到了特瓦拉岛,并穿过卡迪瓦图海滩。这便是分隔特瓦拉和乌瓦马两岛的卡迪瓦图海峡的来历。她们到了多布,依然南飞,来到萨拉穆瓦岬地(多布附近)。她们商量:‘我们绕过去,还是钻过去?’结果她们绕过去了。她们接着碰到一个路障,又穿过去,造成了卢马海峡(在道森海峡的西端)。她们从这里转回来,回到接近特瓦拉的地方,化成石头,今天仍站在那里。其中一座朝着多布,这是穆卢姆维里阿,她是吃人的,因此多布人是吃人族。另一个不吃人的叫开古勒姆沃,她向着博约瓦,因此博约瓦人不吃人。”

这个故事非常清晰,充满戏剧成分。情节发展前后呼应,一气呵成,也反映了人物的心理动机。在我所知道的当地神话中,它可能是最生动有趣的了。它也是对本章第二节的最佳注脚,即现今的社会和文化状况也见于神话之中。惟一不同之处是在神话世界中,巫术的效力比现在高明得多。库达宇里的故事,一方面对人物的社会情况形容得甚为细致,包括他们的工作和关注,这和今天分别不大;另一方面,它通过建造独木舟和祈雨巫术显示神话英雄拥有真正的超自然力量。而故事也清楚地说明,全面正确地掌握巫术是这些超自然力量的惟一来源。

该神话对土著生活各方面的描述,无疑是民族志资料的宝库。故事中的叙述,加上土著人的评语,使我们对独木舟的建造、航海、库拉等有更为全面和清楚的认识。它描述了很多细节和事件,让我们更为熟悉各方面的情况,例如氏族的划分、各氏族的起源和所属地区的特点、巫术的所有权及其与图腾氏族的关系,等等。在几乎所有的特罗布里恩德神话中,都交代了人物所属的氏族、支族和地区,而在上述故事中,我们见到的神话英雄全都是从某处的地下冒出来的;换言之,他们是该图腾分支在地面上的第一个代表。在另两个版本中,则语焉不详。但图腾分支仍暗含在情节中,因为很明显的是,

飞行独木舟就造过这么一次。在其他版本中,这个氏族分支所来自的洞也叫库达字里,而他们的巫术系统的名字是 *Viluvayaba*。

故事的下一部分描述独木舟的建造,三个神话版本都同样详细。而且,如果我们把故事中的短句子代之以较详细的叙述,或把代表独木舟建造过程的每一个词都扩充为一个全面描述,那么,我们便可以得到一篇完整的关于建造独木舟的民族志资料。这里我们看到独木舟如何拼合、捆扎、堵缝、髹漆、配缆、织帆,直至整艘造好准备下水为止。除了各工序的描述外,我们还看到头人所扮演的角色。他是独木舟的名义上的主人,他把它说成是他的独木舟,并可指导独木舟的建造,对他人的意见有否决权,并负责巫术的施行。神话甚至提及 *tasasoria* 和 *kabigidoya*,并几次涉及库拉旅程,其中独木舟的建造是这个旅程的准备阶段。故事中不断重复的叙述相当恼人,然而它们却是土著人民间传说的宝贵资料,作为民族志材料,作为土著人对风俗的态度的反映,它的重要性不容低估。另一方面,神话这一特色却也显示出土著人作为民族志者的资讯人并不像想像的那样棘手。他们颇能够在叙述中把各风俗的不同阶段逐个背诵出来,完整而准确,而且非常具体。如果需要,他们可以把这些特点用到事件的叙述方面去。

独木舟飞行和故事高潮所带来的戏剧性效果,在神话中很清楚地烘托了出来,三个版本都是这样,都说到船员们为准备这个航行要经过许多阶段;而造船时的对比:一方面是较为合理的在沙滩上建造,另一方面是荒谬地把独木舟建在高出海面几百英尺的村子里,使紧张的气氛更为突出,也使结局的效果更为有效。在这个神话的几个版本中,都可见到独木舟起飞前施行了巫术,这是一个重大的环节。

从一艘从未下海的独木舟里辟水出去似乎有不合理的地方,但如果我们记得在建造独木舟时,人们把水泼进独木舟以免木材因干燥收缩、裂开或变形,这个地方便不成问题了。还要补充一句的是,辟水和下雨只出现在一个版本中。

对于土著人来说,狗的情节似乎意义更为重大,因此在三个版本中都有提及。狗和卢古巴族有关系,因此土著人说狗是卢古巴,一如他们说猪是马拉斯,蜥蜴是卢库拉布塔一样。在好几个关于氏族起源和氏族等级的故事中都提到他们的图腾动物。蜥蜴是第一种从地下钻出来的动物,因此卢库拉布

塔是最古老的氏族。猪和狗对谁高谁低争执不下：狗认为他的地位较高，因为他紧接着蜥蜴在地上出现，但猪认为他不吃不洁的食物，因此等级较高。最后，猪压倒了狗，于是马拉斯族成为最高等级的氏族之一，虽然实际上得到这个地位的是它的一个分支，奥马拉卡纳的塔巴卢。*lebu* 事件，即基塔瓦人从多布人处强夺去一些饰物，是指在库拉交易中友好性的用强风俗（参看第十四章第二节）。

在故事的第二部分，我们再一次发现神话英雄的法力比目前远为优越。这些英雄可以呼风唤雨，可以叫云停止不动，也可以祭起一团小雨云在自己的园圃上洒水，而其他园圃仍然缺水干枯。这部分没有涉及独木舟的问题，重要的地方仍然是反映什么才是他们英雄的超凡力量的真正来源。

杀莫卡图波达的动机在故事中没有特别说明。一般来说，神话对事件的主观方面不会深入探讨，但故事不断重复（事实上这种重复已到了令人烦闷的程度）其他的基塔瓦人怎样发现库达宇里的独木舟超越了他们，他们又怎样觉得奇怪和愤怒，不言而喻，莫卡图波达的成功必然令他四面树敌。但是有一点难以理解的是，杀莫卡图波达的不是其他基塔瓦人，而是他自己的亲属。一个版本说他的弟弟和他妹妹的儿子是凶手。另一个版本则说基塔瓦人问他的弟弟图维勒伊学到了飞行和祈雨巫术没有，当答案是肯定的之后，莫卡图波达才在其他人的默许之下被他弟弟杀死。这个版本还有一个有趣的情节，是图维勒伊在园圃中杀死他的兄长后，回到村中命令莫卡图波达的儿子抬走尸体，并且他自己为兄长准备葬礼和守灵。之后他还安排了 *sagali*，即大型葬礼的食物分派仪式。这里我们找到了一些有趣的土著人风俗和思想的依据。虽然图维勒伊杀了他的哥哥，但他仍然需要安排丧礼、主持仪式和支付其他人在这个仪式中的服务费用。他个人不能够亲手触摸死尸，更不能有悲哀的表情。虽然作为死者的至亲，他有如失去一条胳膊一样（土著人的说法）。一个死去兄弟的人，其哀伤的程度不亚于哀痛自己的死亡。<sup>3</sup> 回到杀人的动机，根据各个版本的记载，杀人者是莫卡图波达的亲人。他们在他人的授意下操刀。那么，除了敌意之外，嫉妒、野心、意图继承头人的位置等因素也是有的。事实上，后来我们见到图维勒伊满怀信心地施行巫术，只在发觉自己已被愚弄后才呼天抢地。

现在让我们来到整个神话最特别的情节——那些把 *yoyova*（飞妖）和飞

行独木舟,以及和由巫术产生的速度联系起来的情节。祈求速度的符咒经常提到 *yoyova* 或 *mulukwausi*,这可以在 *wayugo* 咒语中清楚地看到(该咒语在第五章第三节已经引述,分析将见于第十八章二至四节)。*wayugo* 咒语的 *kariyala*(预兆)是流星,即,当在晚上对绳结进行 *wayugo* 仪式时,天上便有流星飞过。同样,当一个施行这些巫术的巫师死亡时,流星也会在空中出现。而我们在第七章第一节说过,流星是飞行中的 *mulukwausi*。

在库达字里故事中,我们看到这种联系的神话根据。独木舟赖以飞行的巫术力量也是库达字里三姊妹能够飞行和成为 *mulukwausi* 的力量。在神话中,她们拥有穿越石头的法力。飞行独木舟也一样有这种超自然力量,因为独木舟一离开家乡便钻穿了一块岩石。三姊妹在几个地方也钻开岩石、分开土地。我的土著朋友向我解释,当独木舟第一次去基里布瓦和卡迪瓦图时,这些地方还是完整一块,而每地都各有一个海湾。*mulukwausi* 试图在东岸几处地方钻穿博约瓦,但最终只在基里布瓦得手。因此,这个神话颇有改变地貌的古风。那两个飞向南方的姊妹从最远的一点折回来,最后落脚在特瓦拉,这点和其他几个神话指出马绍尔班内特群岛的英雄在安富列特和多布之间某地定居有相似之处。两姊妹中的一个望向北方不食人的博约瓦,因此她被认为不喜欢食人。这是对博约瓦人不食人而多布食人的神话解释。以下就要说到的阿图阿伊娜和阿图拉莫阿神话与此相同。此外,还有一个更好的关于食人风俗起源的神话,可惜我在这里未能引述。

到现在为止,所有神话传说中的英雄都来自卢古巴族,包括格勒乌、图库斯库纳、库达字里家人及狗,再加上第十章第五节的神话中也有一只狗叫图库卢布威朵加。要补充的一点是,在关于人类起源的传说中,有些说卢古巴族最先从地里冒出来,有的则说它是第二名,但在最高等级氏族的排名中,它却要让位给马拉斯。基里维纳的人文英雄、手刃妖怪的图达瓦也属于卢古巴族,神话讲述的该民族的兴衰和历史事实是相符的。卢古巴族在六至七代之前仍然是瓦库塔的领导氏族,后来塔巴卢的氏族分支(也是基里维纳最高等级的马拉斯酋长)向南迁移,并定居在瓦库塔,结果卢古巴族便把酋长的地位让给马拉斯族了。在神话中,卢古巴人是卓越的独木舟建造者、航海家和冒险家。只有图库斯库纳例外,他虽然每一方面都很优秀,但就是不懂造船术。

### (五)卡萨布维布维勒塔神话及古马卡拉克达克达项圈·各故事的比较

现在让我们从马绍尔班内特跨一大步去最后一个神话中心——特瓦拉,神话中库拉的发源地。这个故事是一个在奥布拉古的资讯人用基里维纳语讲述的,我将会直译过来。另外,萨纳洛阿一个说着洋泾浜英语的土著人给我的资料,也让我得以核查和修订原来的叙述。

#### 卡萨布维布维勒塔和古马卡拉克达克达的故事

“卡萨布维布维勒塔住在特瓦拉。他听说闻名遐迩的 *soulava*(椎骨项圈)古马卡拉克达克达(*Gumakarakedakeda*)现正保存在瓦维拉。他对孩子说:‘让我们到瓦维拉去,和他们库拉,取到这个 *soulava*。’于是他把未熟的椰子、未熟的槟榔和青香蕉运送到独木舟上。”

“他们来到瓦维拉,停泊在瓦维拉。他的儿子先上岸,希望得到古马卡拉克达克达,他自己则留在独木舟上。他的儿子拿出食物交换,但他们(瓦维拉人)拒绝了。卡萨布维布维勒塔对槟榔施咒,槟榔立即变得黄熟;他对椰子施咒,椰子马上变大;他对香蕉施咒,香蕉刹那熟透。他除下头发,灰白的头发,他把老皱的皮肤留在独木舟上。他起来,他离去,他向瓦维拉人呈送 *pokala*,换了库拉礼物——那名贵的项圈,因为他现在是一个美男子。他把他的项圈收进头发。回到独木舟后,他再披上脱下的外皮、灰发,恢复原来的样子。”

“他的儿子回来了。他们上了独木舟,各就各位,驶往基里布瓦。他们做饭。他叫来他的孙子:‘噢,孙子,来,替我捉虱子。’他的孙子走过来,他说:‘我的孙子,替我捉虱子,它在我的头发里。’他的孙子拨开他的头发,看到那宝贝的项圈,古马卡拉克达克达就在卡萨布维布维勒塔的头发里。‘啊,’他对父亲说,‘父亲,卡萨布维布维勒塔已经得到了古马卡拉克达克达啦!’‘不!他不会得到。我是酋长,我外貌英俊,我都得不到那宝物,这个满脸皱纹的老人可以吗?不可能!’‘是真的,父亲,他已经得手了。我亲眼见到,在他的头发里。’”

“所有水壶都空了。儿子上独木舟,把水都倒了,剩下的只是空的椰壳。他们继续前航,到了加布拉(*Gabula*)岛(安富列特和多布都称之为加布瓦纳)。卡萨布维布维勒塔想喝水,他告诉儿子。儿子拿起水



壶——噢，空了。他们去到加布拉海滩，*usagelu*（船员）在沙滩上挖洞取水，卡萨布维布维勒塔留在舟上。他喊道：‘孙子，替我拿水来，到沙滩去，给我汲些水。’孙子答：‘不，你来这里（自己）打水吧。’后来，所有的人都汲完水了，卡萨布维布维勒塔才来。其他的人把水弄得混浊，卡萨布维布维勒塔坐在那里等。”

“人们驾着独木舟走了。卡萨布维布维勒塔叫着：‘我的儿子，你为什么丢下我？’儿子答：‘你不是得到了古马卡拉克达克达吗？’‘等等，儿子，回到村子之后，我会给你。’‘不，你留在这里吧，我走了。’卡萨布维布维勒塔拿起一块石头，一块 *binabina* 石头，向着独木舟掷去，想把它打穿，令船上的人掉到海底。但独木舟全速前进，石块打不到它，却跌到海里，成为一个凸起来的岛。独木舟返回特瓦拉，停泊在海湾里。他们（村中的人）问：‘卡萨布维布维勒塔去了哪儿？’‘他的儿子发怒了，因为他得到了古马卡拉克达克达。’”

“于是，卡萨布维布维勒塔便呆在加布拉岛上。他见到图可姆瓦瓦（*Tokom' mwawa*，昏星），他说：‘我的朋友，请驶过来，让我上你的独木舟。’‘不，我要去另一个地方。’开勒特古（*Kaylateku*，天狼星）来了，卡说：‘让我跟你一块儿走。’但被拒绝了。开约斯（*Kayyousi*，南十字星）来了，老人要和他一起走，又被拒绝了。恩纳开瓦乌（*Umnakayva' u*，人马座的  $\alpha$  和  $\beta$  星）来了，他希望上独木舟，也被拒绝了。基比（*Kibi*，三颗在天文图上隔得很远的亮星）来了，他们也不愿搭载卡萨布维布维勒塔。乌卢瓦（*Uluwa*，昴星团）来了，卡请求把他带走，乌卢瓦说：‘你等等，留意过路的人。开可亚蒂加（*Kaykiyadiga*）会来，他会带你走。’开可亚蒂加（猎户座的中央三颗明星）来了，卡萨布维布维勒塔问：‘我的朋友，你到哪儿？’‘我会落在塔耶布图（*Taryebutu*）山的山峰，我会下山，我会离开。’‘我的朋友，请你过来，让我坐在（你的）上面。’‘请来吧。你看到吗，一面是 *va' i*（螫虫），一面是 *lo' u*（有毒鳍的鱼）。你坐在中间，这样便安全。你是哪个村的？’‘我的村是特瓦拉。’‘你的村有什么标志？’‘我的村有棵 *busa* 树。’”

“他们向特瓦拉出发，霎那间，卡萨布维布维勒塔的家乡已在他们的脚下了。卡对 *busa* 树念咒，树升起来，直飞苍穹。卡萨布维布维勒塔

改变他的座位(从猎户座移到 *busa* 树)。他说:“我的朋友,把这项圈一分为二,一部分给你,另一部分我带回特瓦拉。”他于是把大的部分给了这位伙伴。*busa* 树降落地面,他对儿子置自己于不顾十分愤怒。他把自己藏在地下,他呆了很长时间。一群狗来了,它们在地上挖呀挖,把他挖了出来。他爬出来,变成了一个 *tauwa' u*(妖怪,见第二章第七节),专攻击人类,这便是为什么特瓦拉是男妖和女妖的家乡,这全都是因为卡萨布维布维勒塔。”

为了解读这个有些隐晦的故事,我们需要做些注释。第一部分是库拉旅程的描述,主角有我们的英雄卡萨布维布维勒塔,他的儿子、孙子和其他船员。他的儿子带了鲜美的食物作为礼物,希望说服他的库拉伙伴给他那著名的项圈。他是个年轻人,也是个有声望的酋长。故事的第二部分比较明显,英雄使用巫术把自己变成一个俊朗的青年,并把生涩的果实变成贵重的礼物以献给他的伙伴。他轻易得到了这件库拉宝物,把它藏在头发中。然后,在一次心神烦乱时,也不知是出于什么动机(我的资讯人也说不出所以然来),很可能是出于虚荣,他有意地把项圈暴露于孙子面前。他的儿子,也可能包括其他同伴在内,对此十分愤怒,设计害他。他们在加布拉海滩安排圈套,引他上岸打水,伺机把独木舟开走,让他一个人单独留在沙滩上。像波吕斐摩斯(Polyphemus)向逃跑的奥德修斯一伙投掷石块一样,他对这背弃他的独木舟掷石,不中,石头最后成为海中的一个岩石。

他后来被星宿救起,这部分的情节相当明确。回到家乡上空之后,他施术把一棵树升起,把项圈的大部分送给他的恩人,自己留下较小的部分,然后降下。他隐藏在地下,并且最后变成一个 *tauwa' u*,显示他对人类愤恨的心情。村落中有这样一位阴险的异能人士,通常会成为整个社区的特色,以致后来产生了男妖和女妖。以上的阐释和补充都是我多方询问下从原先的资讯人那里得来的。

萨纳洛阿的多布资讯人对故事第二部分提出一些不同说法。他说卡萨布维布维勒塔在天上结了婚,呆了很长一段时间,生了三个男孩两个女孩。当他决定返回地面的时候,他先在天空开了一个洞,向下窥望,见到他家乡有一棵槟榔树,对他的孩子说:“我下去的时候,你给我抓着项圈的另一端。”

于是他利用项圈爬到槟榔树上,然后扯下古马卡拉克达克达。但项圈断了,留下一大截在天上,而他则只有一小截。回到家乡后,他举行了一场大宴会,邀请所有的村民来参加。他对食物施了魔咒,村民吃过之后全都变成鸟雀。这行为切合他在另一个版本中取得的 *tauwa' u* 身份。我的多布资讯人解释说,卡萨布维布维勒塔的同伴对卡甚为愤怒,因为他在博约瓦取得了项圈,这违反了库拉物品流动方向的规则。这明显是对神话情节的雅训而已。

把这个故事和以前的图库斯库纳故事比较,我们立即可以看到它们在几个方面相似。他们的英雄开始时都是丑陋无比,但他们用法术返老还童,其中一个永远改变了自己的面容,另一个则只为了库拉的交易而暂时变身。两个故事的英雄都是库拉高手,惹起了同伴的嫉妒和愤恨。他们的同伴都想对付他,下手的场地都是在加布瓦纳沙岸。两个英雄都在南方安顿下来,不同之处只在于,一个是在他的家乡,另一个则是从马绍尔班内特某地迁徙来的。卡萨布维布维勒塔神话的一个反常地方是他从北面取得项圈,因为在这个区域中,项圈的正常流动方向是从南到北。这使我们怀疑该故事是由另一个北方的传说演变而来的。在这个传说中,英雄是在北方进行库拉活动的,由于受到同伴的排挤,他最后落籍在特瓦拉,成为当地的文化英雄,然后被描述成当地人。这是我的推测,不是土著人说的。但是,这两个故事这么相似,所以必定是同一神话的两个版本,不可能互不相关。

#### (六)神话的社会学分析:库拉神话对土著观念的影响·神话及风俗

神话的民族志分析到此为止,现在转回我们开始神话研究时的一般性社会学讨论。现在,我们更容易觉察库拉神话影响土著人观念的程度和方式了。

控制部落生活的主要力量是风俗的惯性,亦即人们对一致行为的偏好。那位创出绝对命令(categorical imperative)的道德哲学家<sup>4</sup>认为这是指导人类行为的基本原则,他错了。他劝导我们按行为的普遍规范行事,却颠倒了事情的本来面目。控制人们行为的真正规则是:“所有其他人做的、所有看来属于一般行为规范的,都是对的、道德的和正当的。让我们看看邻居怎样做,然后把它作为我们的行为准则。”我们自己社会中的每一个普通人是这样,过去社会中的人是这样,现代的野蛮人也是这样;而文化发展的水平越

低,对礼节和形式的坚持越执着,也对反叛的观点越难理解和接受。学者们建立了许多社会哲学体系以解说和阐释(或误释)这一通则。塔尔德(Tarde)的“模仿论”(Imitation)、吉丁斯(Giddings)的“同类意识论”(Consciousness of Kind)、涂尔干的“集体观念论”(Collective Ideas)及其他理论,例如:“社会意识论”(social consciousness)、“民族心灵论”(the soul of a nation)、“群体意识论”(group mind)等,或今天十分时髦和流行的概念,例如:“群众的暗示性”(suggestibility of the crowd)、“羊群本能”(the instinct of herd),等等,全都要掩饰这一简单的经验真理。这些学说的大部分是徒劳无功的,特别是那些借重“集体心灵”这个幽灵作为假设去解释社会学最基本的、不可化约的东西。因为我们必须如实承认这些东西,并把它们接受为我们的学科基础。斤斤计较于文字上的定义和名词上的纷争对一门新的知识贡献不大,尤其是在这门知识最需要掌握事实的时候。

无论对这个原则的理论解析是怎样,在这里我们只要简单强调:严格遵从风俗,即别人都遵守的风俗,是特罗布里恩德土著人的主要行为准则。由此推出另一个重要的原则是:过去比现在重要。父亲(在特罗布里恩德是舅父)所做的,比兄弟所做的更为重要。特罗布里恩德人本能地以上代的行为作指南。因此,神话中的故事,那些神人、英雄的事迹,当然比起刚逝去的先人的行为更有社会影响力。重要事件的故事被奉为圭臬,因为它们属于伟大的神话年代,也因为它们是真理,并被广为传诵。它们由于其普遍性和远古性而成为正当的准则。

因此,通过可以称为社会学的基本法则的运作机制,神话被赋予建立风俗、决定行为模式、树立制度的权威和重要性的规范力量。库拉便从这些古老传说中得到它的重要地位和价值。在库拉行为中,人们重视的诚信、慷慨、礼节,便是在这些传说中取得它的约束力量,我们可以称之为神话对风俗的规范作用(normative influence)。

但库拉神话还有另外一种魅力。在这类事业中,成功的可能性非常偶然。一个人无论有多少伙伴,也全靠运气决定他回来的时候是满载而归还是两手空空。因此任何对前景没有把握的人,他们的思想必然以运气为中心,与赌徒一样,期望好运的到来。库拉神话满足了这种愿望,因为它是关于好运的故事。同时表明,只有拥有必要的巫术知识,个人才能掌握这些好运。

我曾说过神话事件和今天所发生的事件的不同之处，在于前者是超乎寻常的。因此，神话更带有权威性，令人神往，并为土著提供非常有价值的行为准则和欲望的归宿。

### (七)重述神话与事实的关系

但我也曾说过神话世界虽然独特，但与现实之间并没有不可跨越的鸿沟。事实上，虽然理想必然超越现实，但理想若要有效的話，起码表面上要有实现的可能性。现在我们看过了土著人的神话，应该更清楚地了解巫术是神话世界和现实世界的桥梁这句话的意思。例如在独木舟神话中，库达宇里独木舟可以飞行的超常表现，只是被构思为速度的最高层次而已，到今天仍然是通过巫术给独木舟以速度。库达宇里氏族的巫术遗产保存至今，仍能使独木舟快速航行。如果它保存完整，则任何现在的独木舟都能像神话中的独木舟一样，可以在天空飞翔。库拉神话也是一样，巫术可以赋予人们各种超常力量，可以致美、增加气力、避免危险。神话中的事件显示巫术法力是真的，其可信性通过某种互证性的神话经验而建立起来。今天的巫术虽然也能达到同样的效果，但程度却大大减小了。然而，土著人仍深信 *mwasi* 巫术能够让人外表俊秀、不可抗拒、逢凶化吉(请参阅下章)。

另一个把神话和现实联系起来的因素，是神话人物的社会学。这些神话人物都和某地区有关，一如现在的地理群体一样。他们属于同一个氏族或氏族分支的图腾系统，也一如今天的一样。因此，某一氏族分支或某一部落的成员可以声称某一神话英雄是他们的直系祖先，而族人也因有这个英雄族人而感到光荣。事实上，神话像歌谣和传说一样，是某氏族分支的“所有物”，但这并不表示其他的人不可唱诵或讲述，该氏族分支应该对有关故事情节有最深入的知识，并且是阐释它们的权威。通常的情况是，神话在它的本土最为人所知，亦即当地人知道故事的一切细节，并能辨别任何掺假或不太真实的添加和附会。

如果我们记得在特罗布里恩德，神话和巫术是联在一起的，而巫术是当地某些人的“拥有物”，那么，我们便较易理解掌握神话知识的重要性。要认识和理解巫术，便要熟悉有关神话，这便是为什么神话属区的群体必须要比其他群体更为熟悉自己神话的内容。在有些地方，当地群体不仅要施行和神

话有关的巫术,而且要监察人们遵守与神话有关的仪式、典礼和禁忌。这时,神话社会学便和现存的社会划分发生了密切的联系。但即使那些已成为区内所有氏族和地方群体财产的神话(例如库拉神话),如果内容清楚地包含英雄所属的氏族、分支或村落的话,则不啻是给整个神话盖上真切和源自事实的印记。这座社会学的桥梁与巫术一起,把神话和现实衔接起来。实际上,巫术桥梁和社会学桥梁是齐头并进的。

我从本章第二节开始便谈到神话给予山川地理以灵性。这里我们也要指出,神话对地貌的改变在土著人的意识里也证实了神话的真实性。神话语言从山峦、岩石、陆地、大海取得实质。被穿开的水道、被分裂的巨石、石化的人形等,所有这些都把神话世界带到土著人的面前,使它形象化、实质化,永远存在。另一方面,神话因为有这些强有力的具体说明也反作用于这些地理万物上,使它们永远凝结某些浪漫故事,并赋予它们以特殊的意义。我们就此结束我对神话的一般介绍,虽然在以下的探讨中,我们还会不断和神话及其包含的事件有所接触。

#### (八) 阿图阿伊娜、阿图拉莫阿及他们的姐妹锡娜获梅芭德叶伊: 其故事、自然纪念碑及宗教仪式 • 其他带有神话性质的岩石

现在让我们回到船队去。它们已经驶过了神话中心特瓦拉,现正向萨纳洛阿岛前进。我们现在要谈的第一件事又和另一个神话有关。当土著人进入斯亚瓦瓦区的时候,要经过一块叫锡娜获梅芭德叶伊的石头。我没有见到它,但土著人告诉我它藏在海潮溪边的红树丛中。像以前谈过的古勒瓦亚石一样,它也受到土著礼仪的殊遇。

土著人并不在这毫不重要的地方留连,他们的最后目标已然在望。这里的海域被陆地封锁,像一个平湖,多布的山峦连着科亚瓦乌主峰在他们面前展开。他们向南航行,在右前方,科亚塔布宽阔的东翼向海面急剧落下,形成一个深谷;在船队的后面是萨纳洛阿大平原,北面耸突起几个火山锥。左前方则是诺曼比的群山,像长蛇一样蜿蜒前进。船队继续向南挺进,直奔萨卢布沃纳海滩。他们会在那里做仪式性停留,做最后的准备,施行最后的巫术。他们向着两块黑岩石驶去,那是萨卢布沃纳的北面边界,其中一块在山麓,另一块则在一个狭长的沙洲的末端,这便是阿图阿伊娜石和阿图拉莫阿

石。它们是当地最重要的禁地，土著人在开始库拉旅程或途经此地时，都会向它们献祭。根据神话，在斯亚瓦瓦红树丛中的岩石也和它们有关。他们三者——两男一女（现在都变成石头了）从“奥穆宇瓦”（即伍德拉克岛或马绍尔班内特群岛）来到这个区域。这个故事如下：

#### 阿图阿伊娜、阿图拉莫阿、锡娜荻梅芭德叶伊神话

“他们是两兄弟一姐妹，最初去到斯亚瓦瓦一条叫卡达瓦加（Kadawaga）的溪涧。妹妹丢了梳子，她说：‘我的兄弟，我的梳子丢了。’他们答：‘好，回去找吧。’她找到了梳子。第二天，她说：‘我要留在这里，就叫锡娜荻梅芭德叶伊。’”

“她的兄弟继续赶路。当他们去到主岛的岸边时，阿图阿伊娜问：‘阿图拉莫阿，我们怎样去呢？是朝着大海吗？’阿图拉莫阿说：‘不，让我们朝着丛林。’阿图拉莫阿向前走，他在欺骗他的兄弟，因为他是食人者。他想朝着丛林走，可以在那里吃人。于是阿图拉莫阿向前走，双眼望着丛林。阿图阿伊娜转过头来，望向大海，他说：‘阿图拉莫阿，你为什么骗我呢？我望着大海时，你却望着丛林。’阿图拉莫阿后来向着大海的方向回来，他说：‘好，阿图阿伊娜，你望向海，我会望向丛林！’这个坐在丛林边的人是个食人者，那个坐在海边的人是个好人。”

这个简略的神话版本是我在锡纳卡塔得到的。故事内容是说有三个人，不知为了什么原因从东北来到这个区域，妹妹因为丢了梳子，决定长留在斯亚瓦瓦，并化成一座石头，叫锡娜荻梅芭德叶伊。其余的两兄弟只向前走了几里路，便在萨卢布沃纳海滩的北端做了同样的变化，并引进了食人族和非食人族的分别。由于我是在博约瓦听到这个故事的，而博约瓦是不吃人的区域，因此对于那个在海滩处化成石头的不食人的英雄冠以“好人”一词。同样的分别在以前介绍过的飞到多布的库达宇里姐妹的神话中也可以见到，这说法也见于另一个关于食人族起源的神话（这个神话我不打算在这里引述了）。丛林和食人族相关，大海和非食人族相关，这在库达宇里神话中也是一样的。在那个神话中，面向南面的石头属食人族，面向北面的则不吃人。对土著人来说，这便是为什么多布人是食人族，而博约瓦人不是。其中一块石头被称为“食人者”（*tokamlata' u*），仅此而已，尤其是土著人不相信这块石

头周围有任何特别危险。

然而，阿图阿伊娜和阿图拉莫阿的重要性，不在于这篇残缺不全的神话，而在于环绕它们所进行的仪式。因此，三块石头都受到仪式的供奉（*pokala*）。祭品包括椰子、霉烂的甘薯、甘蔗和香蕉。当独木舟经过这些仙石时，土著人把祭品放在石上，或是抛到上面，并祷告道：

老公公（如果是锡娜荻梅芭德叶伊则称老婆婆）敬享椰子、甘蔗、香蕉，给我好运，让我赶快在图陶纳库拉。

博约瓦的独木舟在前往多布的时候献祭，多布人则是在开始库拉旅程往北驶向博约瓦之时献祭。除此之外，土著人还要遵守一些禁忌和礼节，例如，任何人接近这些石头时都要跳进海里浸一浸，小孩则由大人用海水洒身，可以祛病。第一次到多布库拉的人在这里不得进食。猪或青椰子不能直接放在附近一带的土地上，须用席子作垫。新参加库拉的人要在阿图阿伊娜和阿图拉莫阿的石头下沐浴。

多布人会对其他石头 *pokala*（献祭），而博约瓦人则不会。前面提过的古勒瓦亚是受到多布人敬拜的，因为他们相信如果经过古勒瓦亚石而不拜一下，便会全身生毒疮而死。接近石头时，他们不敢在船中站起来，而在看得见古勒瓦亚的沙滩上扎营时，他们不敢进食，因相信这会令他们晕船或睡着，独木舟便会漂到无人知道的地方去。我不知道在多布有没有关于这块石头的的神话，但人们相信石头上有一条巨蟒盘踞着，监察经客的礼仪。若有人犯戒，它便让这人倒霉。古勒瓦亚石有些戒条也为博约瓦人所遵守，但具体是什么我却不知道。

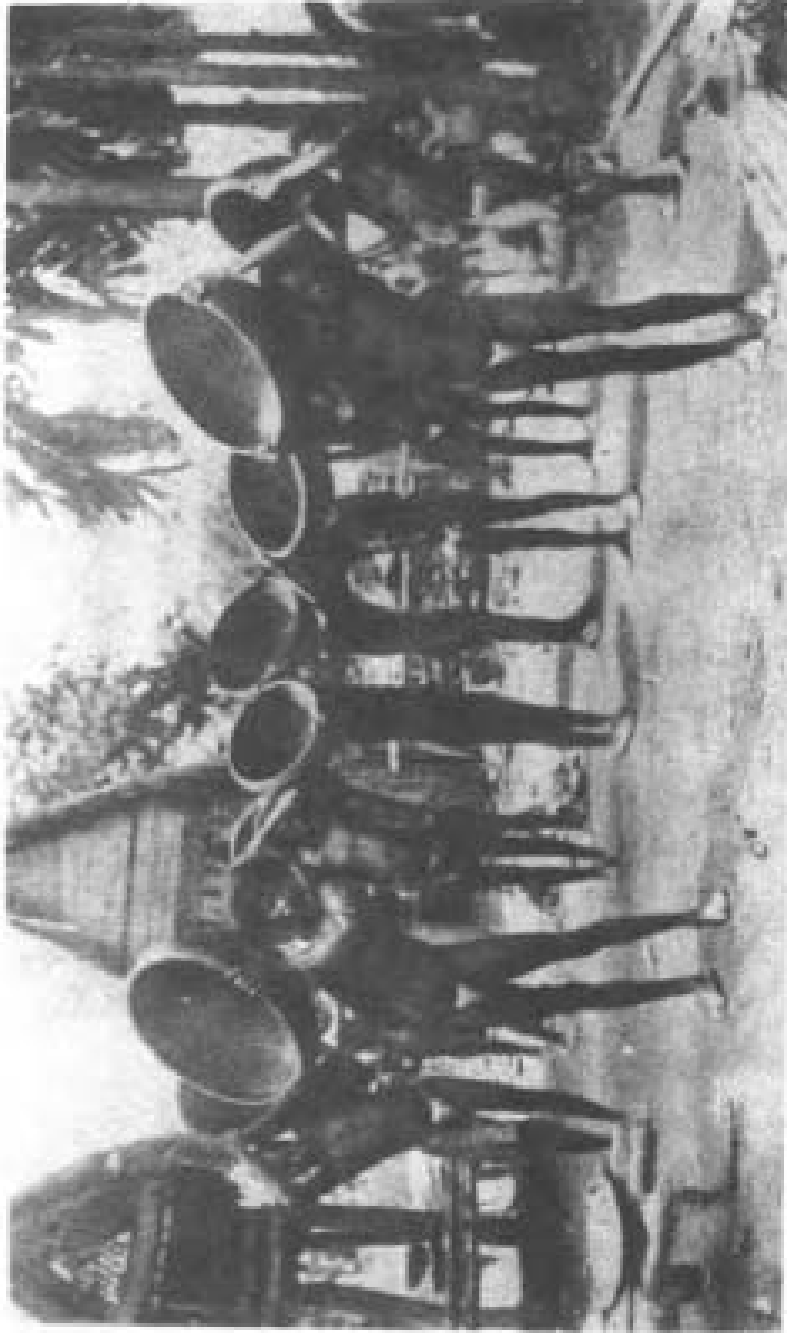
我从一个多布资讯人那里知道了许多其他同类石头的名称，分布在多布的东面，在通往图别图别的航线上。例如，在杜阿乌的某处有块石头叫可可拉卡可达可达（*Kokorakakedakeda*），邻近的一处叫马开杜可杜可（*Makaydokodoko*）的地方有一石叫塔布达亚（*Tabudaya*）。再往东而，接近布纳马（*Bunama*），有一块小石头叫斯纳达（*Sinada*），在库拉中也很有盛名。此外，在一个叫斯纳恩纳（*Sina'ena*）的地方（在地图上找不到），有一石叫塔亚达布沃洛（*Taryadabwoyro*），它的眼、鼻、脚和臀部的形状很像猪。它被誉为“猪猡之母”，而事实上这个区域也以产猪闻名。



对于这些有神话意义的石头,我只取得上面讲过的那个神话。像以前介绍过的两个库拉神话一样,它是一个英雄从北往南迁移的故事。故事中没有提及库拉的活动,但其中的灵石都为库拉旅团所献祭,很明显,它们有些关系。要明白这些关系,必须要留意对那些创制的某种巫术制度的祖先亡灵或文化英雄亡灵,也举行同样的献祭。这意味着阿图阿伊娜和阿图拉莫阿是库拉中的英雄,一如图库斯库纳和卡萨布维布维勒塔一样,而他们的故事都是原库拉神话演变出来的异文。

### 注 释

1. 见第六章第六节。
2. 读者当会注意到这也是另一个神话中的狗的名字。神话中的狗都属于卢古巴族,而这个神话和 *kayga' u* 巫术的起源有关。请参看第十章第五节。
3. 参见塞里格曼教授: *The Melanesians*, 第 54 章, "Burial and Mourning Ceremonies", 是关于特罗布里恩德、伍德拉克和马绍尔班内特的。
4. 指康德。——译者注

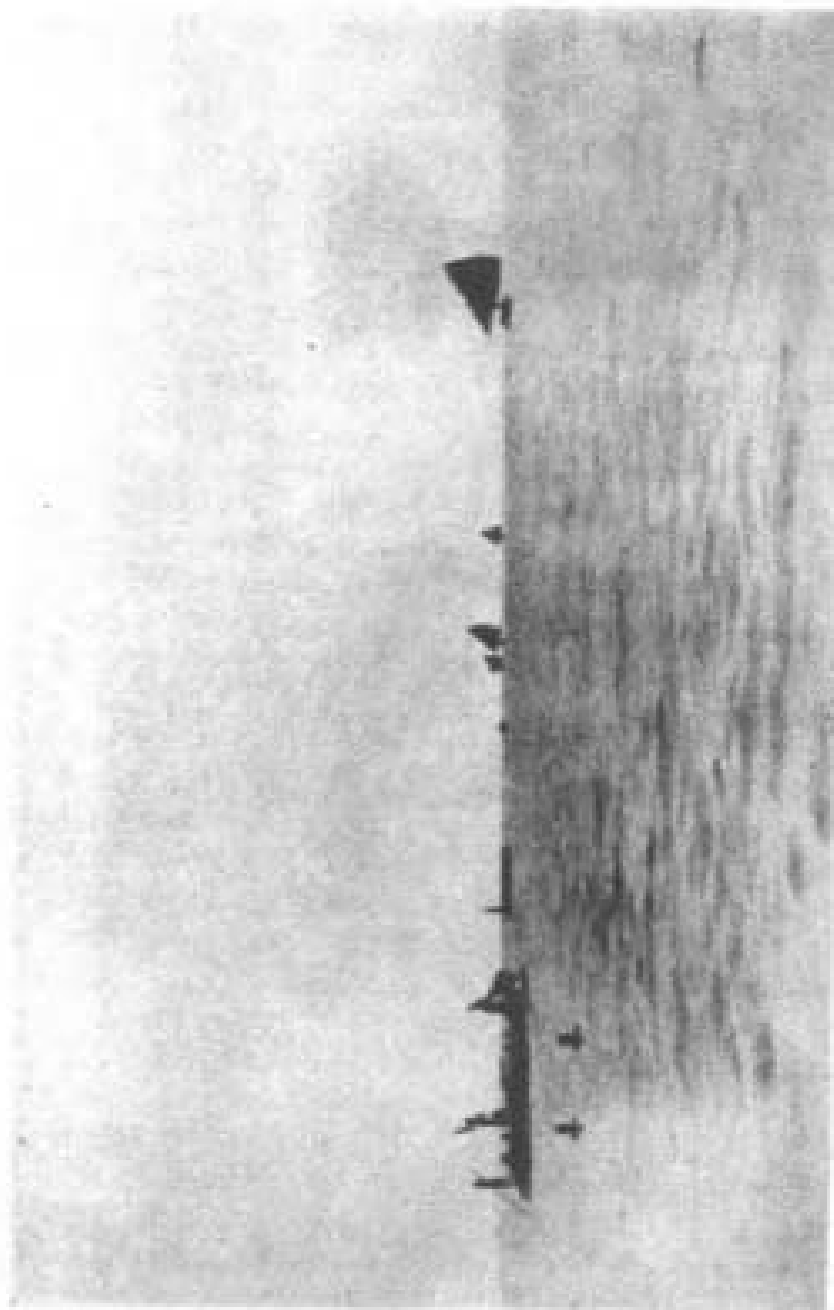


图片 46 安富列特陶器的上品

专门用作煮芋头布丁的大陶锅，价值巨大，经常在礼仪性分配食物（*ingafu*）和公共煮食中展示和使用（第 244 页）。



图片 47 一艘满载陶器的古马斯拉迪木舟  
安南列群的主要出口物品必须小心装运(第 253 页)。



图片 48 一支库拉船队停下来完成最后的 *mwasila* 仪式

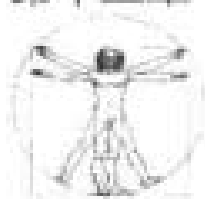
该照片在特罗布里恩德拍摄，表现的是多布船队最后在海面上停泊的情景（参考第十六章，第二节）。在萨卢布沃纳海岸上的情景也是如此。注意前方的两个人，他们游到岸上为开亚卡亚取得树叶（第 292 页）。



图片 49 *mvalilo* 的折美巫术

整个船队准备最后抵岸；每艘独木舟上都向化妆品施法术，人们即在桅头，在身上涂油，抹脸（第 292 页）。

## 第十三章



### 在萨卢布沃纳海滩

#### (一) 停在海滩上 • 祈美巫术 • 咒语举例 • *ta' uya* (法螺) 咒语

当锡纳卡塔船队过了阿图阿伊娜和阿图拉莫阿两座仙石后，他们就已经到了旅程的目的地了。现在展现在他们面前的是道森海峡西北部宽阔的海岸，在这广阔的沙滩上，在科亚瓦乌的山脚下，分布着布瓦约瓦、图陶纳和蒂德伊三个村。博约瓦语中，科亚瓦乌山被称为科亚威古纳（*Koyaviguna*）——即“最后的山”之意。紧跟两座仙石之后的是萨卢布沃纳海滩，洁白的沙滩环绕着一个浅浅的小海湾。这便是船队接近目的地前要暂停的地方，他们要在与多布伙伴会面之前用巫术装备一下。当他们在锡纳卡塔出发时，要在穆瓦停一停，以完成最后的起航仪式。同样，这里的海滩便是他们在航程结束前再一次集结力量的地方。

我在第二章早已提过这里，那时为了描述环境，我们曾假想驶进这个海湾，并看到一支独木舟船队，水手们正进行着神秘的活动。我曾说有上百艘船在这里停泊，而事实上，在过去，一个大型的 *usalaku* 旅团的船只数量可以轻易达到这个数目。粗略算一下：锡纳卡塔可以派出 20 艘独木舟，瓦库塔 40 艘，安富列特 20 艘，另外，特瓦拉、斯亚瓦瓦和萨纳洛阿等也可以一齐派出 20 艘独木舟。他们有些可能并不参加库拉活动，只是纯粹出于好奇随大队出发，就如同 1918 年我随多布团前往锡纳卡塔观察 *usalaku* 旅程一样。那时，除了多布的 60 艘独木舟外，还有 12 艘来自安富列特，另外也有相同数目的船只来自瓦库塔。

现在，锡纳卡塔人已经停了船，并把船泊在岸边。他们接着化妆，准备施

行一整套的巫术。在很短的时间之内，他们接二连三地举行了很多简短的仪式，每个仪式都有一个不太长的咒语。事实上，从抵达萨卢布沃纳开始直至入村前为止，他们都不停地进行巫术，而 *toliwaga* 也不断地喃喃念咒。对于一个旁观者来说，这热闹的景象令人叹为观止。我在 1918 年参与多布的库拉船队前往锡纳卡塔时，见到的正是类似的情景。

船队停下，船帆收拢，桅杆除掉，独木舟泊好（见图片 48），每艘独木舟上年纪较大的人开始打开篮子取出个人的物品，年轻人则上岸收集大量的树叶，老人对这些树叶以及其他的东作作法念咒，*toliwaga* 则由其他人代劳。之后，他们汲取海水冲身，并用这些施了法的树叶擦身。把椰子壳敲开、刮净、施法，用刮下来的根茎把椰壳擦亮。对着梳子念咒，然后梳理头发（见图片 49）。接着，他们砸碎槟榔干，掺入石灰，在脸上涂上红色的图案，或者用一种树脂香料 *sayyaku* 在脸上涂上相似的黑纹。在出发前已在家乡施过法的那枝香薄荷枝，此时从浸着椰油的盛器中拿出来，插在臂环上，并把几滴椰油涂在身上和 *lilava*（捆着 *pari* 交易物品的巫术包）上。

所有对着土著化妆品施行的巫术都属于祈美巫术（*mwasila*），其目的和神话所表达的完全一样：使人俊美、有吸引力，令他的库拉伙伴难以抗拒。在神话中，我们见到老而丑的人怎样通过巫术改头换面成为神情俊朗的美少年。事实上，这些神话情节不过是每次在萨卢布沃纳海滩（或其他人村前暂留的地方）念诵 *mwasila* 的夸张版本而已。在解释这些仪式的意义时，我的资讯人一次又一次地告诉我：

我们现在很丑陋，我们吃坏的食物，我们吃坏的鱼，我们的面孔不好看。我们要去多布，我们守禁忌，我们不吃坏的食物。我们去萨卢布沃纳，我们洗浴，我们对 *silasila* 叶施咒，我们对椰子施咒，我们 *putuma*（在身上擦油），我们制造红油和黑油，我们插上香 *vana*（臂环的草装饰），我们漂漂亮亮地进入多布。我们的伙伴见到我们，见到我们的面孔这样漂亮，会把 *vaygu'a* 抛过来。

这里提到的坏鱼和坏食物，是那些懂得 *mwasila* 巫术的人禁忌的东西，虽然他们经常不经意地破了戒条。

毫无疑问，深信巫术的灵验可能会导致它的有效。虽然巫术不能使人美

丽，但认为巫术有这种能力却会增加人的自信，从而影响他的态度和行为；而由于在库拉交易中，求取礼物那一方的举止很重要，所以，巫术无疑会因心理的作用而达到目的。

这个库拉巫术分支（即祈美巫术）在特罗布里恩德人的巫术知识中还有两个类似分支：一是祈爱巫术(love magic)，它使人变得有魅力、不可抗拒。土著人对这些咒语深信不疑，认为任何在爱情中得利的人都是这样成功的。二是在大型舞蹈和节日前施行的特别的祈美巫术( beauty magic)。

让我们举一两个在萨卢布沃纳海滩上进行的巫术仪式的例子。所有仪式都非常简单，每个仪式都是先对一些物品念咒，然后把它涂在身上。第一种仪式是浴礼。*toliwaga* 把嘴靠近从岸上采回的大捆草叶，然后念诵 *kaykakaya* 咒语(沐浴咒语)。浸水之后，这些草叶会用来涂抹所有在独木舟上准备库拉的人。之后，如前所述，椰子、梳子、普通或带香味的黑油或槟榔，都逐一地被施法念咒。<sup>1</sup>一般来说，真正用到的只有一种油彩。在有些情况下，*toliwaga* 为所有人念咒；但有时遇上一个懂得槟榔或梳子咒语的船员，他亦会为自己甚至他人施法。此外，在所有的仪式中，土著人有时只执行 *kaykakaya*(沐浴)，再加一种仪式。

#### KAYKAKAYA 咒语

“噢，*katatuna* 鱼；噢，*marabwaga* 鱼、*yabwau* 鱼、*reregu* 鱼！”

“它们的红彩，它们身上髹的红彩；它们的红彩，它们装扮自己的红彩。”

“它们各自拜访，我们一起拜访；它们各自去，我们一起拜访酋长。”

“他们把我藏在心中，他们拥抱我。”

“好女人和我交朋友，锅里翻滚；好女人和我交朋友，在平台上。”

“两只鸽子站在那里，转过头来；两只鸚鵡飞来飞去。”

“它不再是我的母亲。尔乃吾母，噢，多布的女人！它不再是我的父亲，尔乃吾父，噢，多布的男人！不再是高台，高台是他的胳膊；不再是平台，平台是他的腿；不再是我的石灰勺子，石灰勺子是他的舌头；不再是我的石灰罐，石灰罐是他的咽喉。”



这个咒语接着进入结束部分，和我们第七章引述过的 *sulumwoya* 咒语一样：“我舅父刚逝去的阴灵……”

咒语的起始部分念出几种鱼的名字，这些鱼的身上全都有红纹。念咒语和从事库拉活动的人都不能吃它，否则就会变丑。资讯人说的“我们吃坏鱼，我们丑陋”指的便是这些鱼。咒语一开头便召唤这些鱼，一部分原因是要求它们帮忙，一部分原因是驱邪，希望禳除犯了鱼戒后带来的厄运。由于这个咒语和浴礼有关，所以，尽管它包含许多非常模糊混乱的意念（鱼的红色、土著人为美观而涂上的红彩、鱼巫术的援引、鱼禁忌，等等），但整个过程还是有一种巫术上的一致性。这些意念总算可以互相搭配，但我们却没必要把它们构筑成一个合乎逻辑的秩序，因为这样做既不明智也不正确。<sup>2</sup> 我的资讯人也弄不清楚咒语中那含有“去拜访”的句子。我大胆地推测一下，这或许是土著人邀请鱼协助进行库拉探访，并使他们外表俊美、富有吸引力。

以下几句指他期望在多布所得到的接待，并且用有力和夸大的巫术语言表达出来。这里被译出来的句子，例如“把我藏在心中”、“拥抱”、“交朋友”等是些用来描述爱抚、摇晃和拥抱小孩的词语。根据土著人的习惯，男人间互相携手同行或同坐，不会让人觉得可笑或女人气。还要补充的是，这绝无同性恋企图，至少不是粗鄙的那种。实际上，在多布人和他们的库拉伙伴之间，这些举动是不存在的。咒语提到的“好女人”是指伙伴的妻子和姐妹，我们说过，在交易中她们可以产生很大的影响力。

两只鸽子和两只鸚鵡暗喻念咒者和他的伙伴的友谊，接下来的句子表示他和多布朋友的交换关系。他们的亲密关系用夸大的方式表达出来：他会坐在伙伴的腿和手臂上，分享伙伴口中的槟榔。

我再举一个咒语，它和个人的装饰及美丽有关。咒语是对着槟榔念的，念完之后，*toliwaga* 和船员便在脸上勾画朱红色线条。嫩槟榔于用石灰在白中捣碎之后，会成为一种有着奇异光彩的颜料。经常往来于印度洋诸国和太平洋某些地方的人对此甚为熟悉，土著人用这些色料涂抹嘴唇和舌头。

#### TALO 咒语

“红彩，*udawada* 鱼的红彩！红彩，红彩，*mwaylili* 鱼的红彩！一面是香露兜树花瓣的红彩，一面是 *Duwaku* 花的红彩。我有两点红彩，它们

闪耀,它们跳动。”

“我的头,它闪耀,它跳动;我的红彩,它闪耀,它跳动;  
我的黑面彩,它闪耀,它跳动;  
我的香彩,它闪耀,它跳动;  
我的小篮子,它闪耀,它跳动;  
我的石灰勺子,它闪耀,它跳动;  
我的石灰罐,它闪耀,它跳动;  
我的梳子,它闪耀,它跳动。”

以上逐一列举了各种个人物品,例如席子、交易货物、大篮子、巫术包(*lilava*)等。接着又列出他头部各部分,例如鼻子、后枕、舌、喉头、食道、眼、口等。这一大堆字和“它闪耀,它跳动”搭配完之后,又和另一个词配合一起念。“*mitapwaypwa*”是一个复合词,表达一个欲望、一个令人垂涎的新奇的东西。根据土著人的心理和生理理论,眼睛是对性、食物、物质的欣赏、企求和欲望的中心所在。因此这个复合词表示当多布的伙伴见到他的客人的时候,会渴望和他库拉。

咒语结尾是这样的:“我的头发发出光芒,我的面孔耀眼生辉。我得了美丽的外形,我像一个酋长。我得了好看的外形,我是惟一的一个,我的声誉无人能及。”

咒语开头也是提及两条鱼,很明显,鱼的红色对库拉活动有利!我不能够解释第二句的意义,只知道露兜树的花瓣的一头是有色的,而它们被认为是最诱人的装饰。咒语的中间部分和结尾都无须评论。

上述两个咒语足以显示库拉祈美巫术的特征了,还有一个要在这里引述的咒语是法螺咒语。一般来说,法螺都是留到这个阶段才施法的,但有时 *toliwaga* 在出发之前已在家乡完成了这个仪式,他会把法螺口小心封好,以免法力走失。法螺用一种大型的贝壳制成,把螺旋纹的顶部敲开,使之成为法螺的吹口。施咒时不是向着吹口的部分,而是向着大的开口处念咒,念完之后,两边的开口都用椰子壳的根须封密,直至真正用它为止。

#### TA'UYA(法螺)咒语

“*Mwanita, Mwanita!* 一起去那里,我要你们一起去那里!一起来

这里，我要你们一起来这里！彩虹在那里出现，我令彩虹在那里出现；彩虹在这里出现，我令彩虹在这里出现！”

“在库拉中谁占先？我（念咒者说出他的名字）在库拉中占先。我将是惟一的酋长，我将是惟一的老人，我将是惟一在路上遇到伙伴的人。我的声誉无人能及，我的姓名无人能及。我在这里和伙伴交换美丽的宝物，我在那里和伙伴交换美丽的宝物。我伙伴篮子里的宝物被逐个点算出来。”

这开场白完毕后便是咒语的中部，也是按照一般的方式由一个词语和其他一系列的词语逐一搭配。这里的关键词所表达的意思是：他的伙伴受到一种兴奋情绪的影响，愿意慷慨地赠送他的库拉物品。这个词语首先和伙伴的个人物品搭配：他的狗、腰带、作过法的椰子和槟榔，等等，然后再配以念咒者期望他的伙伴送出的各类库拉宝物。这部分可以这样翻译：

“兴奋情绪控制着他的狗、他的腰带、他的 *gwara*（椰子和槟榔禁忌）、他的 *bagido' u* 项圈、他的 *bagiriku* 项圈、他的 *bagidudu* 项圈，等等。”咒语的结束也很典型：“我会库拉，我会抢夺我的库拉，我会偷去我的库拉，我会拿走我的库拉。我要库拉令我的独木舟沉下，我要库拉令我的浮架沉下。我的名声像雷，我的脚步像地震！”

咒语开头的第一个字 *mwanita* 是土著人对一种长有环状黑甲的蠕虫的称呼。人们告诉我，咒语提到这种生物，是因为它和椎骨贝壳制成的项圈形状十分相似，都有很多节。我是在锡纳卡塔得到这个咒语的，因此，对此的解释只提项圈，虽然这个明喻也可以用到臂镯上，因为如图片 40 所示，用线串起来的臂镯也很像一条 *mwanita* 蠕虫。还要指出的是，锡纳卡塔的海外旅程都是向南方走，从这个方向他们只可取得项圈。对应它的基里维纳也只有北方一个库拉方向。所以，在基里维纳和锡纳卡塔取得的咒语 *tapwana*（主文）有一个主要区别，便是后者所有提到椎骨项圈之处，前者都以臂镯替代。而像基塔瓦这样双向出航的库拉社区，同一咒语的使用人便会根据他向东（取得 *mwali* 的方向）或向西（取得 *soulava* 的方向）而使用两种咒语。但无论在什么情况下，咒语开头都不会改变。

“一起来这里”指的是收集到的贵重物。在土语中，“这里”和“那里”一个是“m”音，一个是“w”音，它们在咒语中是十分普遍、可以互相转化的构音词（见第十八章十二节）。彩虹在这里是一个 *kariyala*（预兆）。当船队驶近岸边、法螺吹响时，天空便会出现彩虹。

咒语开头的其余部分照例把事物夸大和自我夸耀，中间部分不需特别注释。法螺的声音很明显是要催促他的伙伴赶快履行职责，对法螺施咒便是希望加强这个效果。

## （二）对科亚（*Koya*）施巫术·巫术的心理学分析

祈美巫术和法螺咒语完毕之后（整个程序只花了约半个小时），每个人便穿好节日盛装回到船上。独木舟上的帆已收起、桅杆也已除下，他们最后的旅程是划船前进。各独木舟都向一个目的地靠近，没有什么队形，大家只是彼此靠着，而 *tolí' uwalaku* 的独木舟照例一马当先。每艘独木舟的 *toliwaga* 都坐在中部接近 *gebobo*（装载货物的突出部分）的特别位置上。一个船员坐在前面紧靠着船头饰板，另一个则坐在平台近船尾处，其他的人负责划船，小童或最年幼的船员也坐在船头，随时准备吹响法螺。桨手们敏捷地挥舞着他们的船桨，每一下都让水从太阳照射下闪闪发光的桨叶上飞泻下来——这是一种特别的划桨仪式，土语叫 *kavikavila*（闪电）。

当独木舟开始向前移动时，这三个一直没有什么动作的人开始念咒，咒语各不相同。坐在船头的人手扶 *tabuyo*（椭圆形的船头饰板）念诵 *kayikuna tabuyo*（船头饰板的摆动）咒语。在中间的 *toliwaga* 念的是一个法力很强的咒语，叫 *kavalikuliku*（地震），据说可使“地动山摇”。船尾那人念的是 *kay-tavilena moynewaga*，这个名字我不知怎样解释，直译过来是：“改变独木舟的人口。”就这样，独木舟带着难以抗拒的、排山倒海般的巫术力量，朝着目的地进发。念咒者的呢喃声和法螺绵长的鸣号混合在一起，组成怪异的、使人不安的和谐。把这三个咒语引述如下：

### KAYIKUNA TABUYO

“莫卢波洛古（*Moruborogu*），莫斯拉瓦乌（*Mosilav'u*）。”

“鱼鹰，飞到尔之猎物上，抓紧它。我的船头饰板，噢，鱼鹰，飞到尔

之猎物上，抓紧它。”

招呼鱼鹰的主句重复地和其他词句配合念诵，首先是独木舟的装饰部分，其次是独木舟的一些结构部分，最后是石灰罐、石灰棍子、梳子、船桨、席子、*lilava*(巫术捆包)及 *usagelu*(船员)。咒语这样结束：

“我会库拉，我会抢夺我的库拉……”内容如同前面引述过的法螺咒语。

根据第一个音“莫”(Mo)推断，咒语的头两个词是人名，此外我就一无所知了。文中对鱼鹰的召唤，意味着 *tabuyo*(船头饰板)的摆动和这咒语有一定的关系，因为装饰用的船头饰板也叫做 *buribwari*(鱼鹰)。“鱼鹰，飞到尔之猎物上”一句，无疑也是一个巫术明喻，表示“如同鱼鹰飞到猎物之上，把它抓走一样，让我的独木舟也落在库拉宝物之上，把它带走”。这个明喻和船头饰板的震动联在一起，意义相当深远。这或许意味着通过施咒后，把整个独木舟连同它的各部分化入鱼鹰的身体内，然后降落在它的猎物上。

在独木舟中部的 *toliwaga* 所念的咒语如下：

#### KAVALIKULIKU

“我停在大海的海滩，我的名声到达海湖；我停在海湖，我的名声到达大海的海滩。”

“我拍击大山，大山颤栗，大山沉下，大山颤动，大山倒下，大山粉碎。我脚踢大山下的地，我把它收集在一起。”

“大山在库拉中让我们碰见，我在库拉碰见大山。”

*kubara, takuba kubara* 这句，此外我们译作“在库拉中，我们碰见大山，等等”，是一个主句，它在咒语中是和许多不同种类的库拉宝物一起念诵的。我们已经见过它的结语：“我的名声像雷，我的脚步像地震！”

开头两句意思清楚，是典型的巫术夸张法和词语置换，然后是对“大山”的口诛笔伐。大山(*koya*)在这里代表整群伙伴，或某一伙伴，或伙伴的思想。“*kubara, takuba kubara*”这句十分难译，很明显，这是一些占词，我在几个 *mwasila* 咒语中都曾见过，意义似乎是船队和 *koya* 的遭遇战。在特罗布

里恩德语中，海战是 *kubilia*，在安富列特和多布语中则是 *kubara*，而由于许多时候伙伴的土语会混入咒语中，似乎可以接受这种词源考据和翻译。

第三个咒语由船尾的人念，内容如下：

#### KAYTAVILENA MWOYNAWAGA

“鳄鱼，下来，抓着尔之人！把他推下 *gebobo*（独木舟储藏货物的部分）。”

“鳄鱼，带给我项圈，带给我 *bagido' u*，等等。”

咒语的结尾和以前引过的两个咒语（*TA' UYO* 和 *KAYIKUNA TABUYO*）一样：“我会库拉，我会抢夺我的库拉……”

这个咒语显然是第一个咒语的姊妹篇，只是呼唤的是鳄鱼而不是鱼鹰，但意义一样。咒语的其余部分很清楚，念咒者呼唤鳄鱼带来各色椎骨宝物。

思考一下这些咒语所产生的心理影响是很有趣的。土著人十分相信咒语的灵验，这信念不只是划船念咒的人独有，在岸上迎候客人的土著也一样有。多布人知道有一种强大的力量正作用在他们身上，他们必然感觉到巫术的法力正在慢慢接近，最后会扩散到整个村子。听到法螺的呼号，那不可抵御的音调吹来了巫术的魔力，他们能猜到这些呢喃伴奏的意思。对方所期望的就是他们为此而来的目的。对于来访的团队来说，巫术与 *ta' uyo*（法螺）混合，表达着他们的希望、欲求、激情和“震天撼地”的雄心壮志。

同时，一种新的、敬畏和恐惧的情绪在他们的心中油然而起。此时，他们需要另一个巫术帮助自己表达并消灭恐惧，这便是祈安巫术（*magic of safety*）。他们已经念过有关的咒语，可能是在萨卢布沃纳的海滩上与其他咒语一起念诵的，或者可能是在更早的时候。但在上岸的那一刻，他们便会执行这个仪式。这正是用巫术进行心理配合的时候必须在此加以描述的。

从理性的角度看，土著人既然知道是受邀请而来，他们也确知恰当的态度和行为应该怎样，他们实在无须对伙伴存有戒心，何况以前曾经交易多次并做过无数次互访，这种恐惧便更无道理。只是因风俗而作善意的探访而已，为什么还要惧怕危险，要创制巫术来对付多布人呢？这是理性的思考，但风俗不是逻辑的，人的感性比理性更有影响力。土著人对异己群体的基本态度是敌视和不信任，每一个陌生人都是敌人，这是放之四海而皆准的民族志

特征,特罗布里恩德人在这方面并无例外。在他们狭窄的社会范围之外便是一堵怀疑、误解、敌意的墙,使他们和邻人都有隔阂。库拉利用特殊的交易习俗突破了这一明确的地理界限,但像一切特殊、反常的事情一样,要解除这个对陌生人的惯性敌意,必然要靠巫术予以肯定和帮助。

事实上,多布人和他们的探访者的风俗行为非常准确地表达了这个情况。习俗上,特罗布里恩德人应该被待以敌意和粗暴,但通过巫术机制,这种敌意态度最后得以消除。土著人用他们特有的方式表达了这种想法:

多布人没有我们这样好;他们凶恶,他们是食人族!我们来多布时,我们很害怕。他们会杀死我们。但看看我们吐出作过法的姜液,他们的头脑改变了。他们放下矛枪,他们友善地招待我们。

### (三) *gwara*(禁忌)及 *Ka'ubana'i* 咒语

多布包括几个小村落,当它正处于禁忌中时,对外界的敌意便会凝结为某种固定的礼仪态度。例如,当任何一个村落的重要人物去世时,整个多布便会遵守 *gwara* 禁忌。这时,不容许任何人攀爬村内和村周围的椰树和槟榔树,也不容许任何人触摸果实,多布人如此,更不用说外人了。守戒的时间长短不一,视死者的重要性和其他因素而定。基里维纳人要等到禁忌完成时才敢来多布,之前他们会一直找人打探消息。即使如此,当基里维纳人来到时,多布人仍会做出凶恶的姿态,因为客人会破坏他们的禁忌,攀上果树,采摘禁果。这与盛行于巴布亚美拉尼西亚的一项风俗很相称:任何禁忌都要由那些无须守戒的人打破,或强迫那个施禁忌的人打破。而在所有情况下,打破禁忌的人总会遇上一些暴力和纠缠,这时,基里维纳人说:

如果我们不施行 *ka'ubana'i*(祈安巫术),我们害怕。如果多布有 *gwara*,多布人会涂上战争油彩,手持矛枪和 *puluta*(剑棒),他们坐在那里,虎视眈眈。我们走入村,我们爬上树。他追赶我们:“不得爬树!”我们向他吐 *leyya*(姜液)。他放下矛枪,展露笑容,转身离去。妇女把矛枪拿走。我们向全村吐姜液,他觉得高兴,说:“你们爬椰树吧,你们爬槟榔树吧,你们摘香蕉吧!”

于是禁忌解除了，*gwara* 结束了，风俗性的佯装的紧张对峙过去了，双方的神经都松弛了。

以下是 *toliwaga* 对着生姜所念的长咒，念完之后他便把这分派给他的船员，让他们上岸时带在身上。

#### KA'UBANA'I

“尼基尼基(Nikiniki)漂浮的幽灵！

*Duduba, Kirakira。*”(这些词汇不可译)

“它消失，它消失！

尔之凶恶消失，消失，噢，多布男人！

尔之战争油彩消失，消失，噢，多布男人！

尔之刺针消失，消失，噢，多布男人！

尔之愤怒消失，消失，噢，多布男人！

尔之驱赶消失，消失，噢，多布男人！”

这里包括一长串表示敌意、拒绝和武器的名词，他们逐一念诵。除此之外，还有“拒绝库拉”、“咆哮”、“生气”、“憎恶”；“武器”、“竹刀”、“剑棒”、“大钩矛枪”、“小钩矛枪”、“圆棒”、“黑战彩”、“红战彩”，等等。此外，这咒语先用基里维纳语念，随后再用多布语重复。另外，“多布男人”完成之后，便到了“多布女人”，只是这时减少了武器的部分。但这还不是这非常冗长的咒语的完结，因为这篇连祷文完了后，念咒者继续唱诵：

“谁在 *Kinana* 的山峰出现？我！”（念咒者说出自己的名字）“在 *Kinana* 的山峰出现。”

这之后，整个咒语又要重复一遍，把“消失、消失”改为“狗嗅”，整个句子便像这样：“尔之凶恶，噢，多布男人，就像狗嗅一样。”如果要意义更加明确的话，可以这样翻译：

“尔之凶恶，噢，多布男人，会消失，就像狗之凶恶在嗅客人时会消失一样。”

以狗作明喻在神话中必定有很长的传统，因为我从其他资讯人所得到的这个神话的其他两个版本中都有这些主句——“狗在这里那里



嬉戏”和“狗十分驯服”。咒语的最后部分和本章以前介绍过的 *Kaykakaya* 咒语完全相同：

“它不再是我的母亲，尔乃吾母，噢，多布女人……”直至“最近的死者……”

关于这咒语的评析，第一点是第一行提到的名字：尼基尼基，它一般被读作莫尼基尼基，前缀“莫”指男性。土著人这样说他：“一个男人，一个占时的男人；没有关于他的神话，他说巫术。”事实上，*mwasila* 巫术的主要系统是以他命名的，但没有一个资讯人知道关于他的传说。

中间部分的第一个关键词的意义相当清楚，它描述多布人的激愤之情和外在敌意的消退。值得注意的是：“消失”一词只用于多布的文本中，基里维纳文本中则没有。我们解释过狗的出现，但用土著人的话语可能更为清楚。其中一个解释相当简单：

“他们在 *mwasila* 中提到狗，因为当狗的主人来时，它会站起来舔他。这也是多布人的性格。”另一个解释比较精致：“原因是狗嬉戏时，它们是面对面的。假若我们按照老规矩提到这个字，宝物也会相遇。假若我们给出臂镯，项圈便会来，它们会相遇。”

这就是说，如果我们在咒语中召唤狗，根据巫术传统，我们会影响库拉的礼物交换。这个解释无疑牵强附会，也不能表达咒语的真正意思。它和所列出的激情和武器风马牛不相及，但这可显示土著人故作高深的一面。

狗在这巫术中也是一个禁忌。当一个施行 *ka'ubana'i* 的人进食时，若有狗在他听到的范围内嚎叫，他便要立即停食，否则他的法力便会“变钝”。

在这个巫术的保佑下，特罗布里恩德人踏上图陶纳沙滩。我们将会在下章继续追随他们。

## 注 释

1. 另比较第十七章库拉巫术概况表，VI(A)。
2. 关于这些观念的彼此关系，弗雷泽似乎说得最好。他用“接触”(contagion of ideas) 的概念描述巫术思想的一个典型模式。土著人的主观心理过程使他们相信事物有巫术上的传染。

## 第十四章



### 在多布库拉——交易的技术细节

#### (一) 在多布库拉接待

在上一章我们谈了 *gwara* (葬礼禁忌) 制度, 以及村民在这个禁忌之下对来访客人所给予的恐吓性接待, 也谈了这个禁忌的解除。但是, 如果村里没有 *gwara* 而来访的船队又是一个大型的 *usalaku* 的话, 客人便会受到一种完全不同的盛大接待。这时, 独木舟会连成一排, 朝着 *toli' usalaku* (*usalaku* 的主人) 的主要伙伴所在的村落划去。*toli' usalaku* 的独木舟会被安排在船队的最边上, 这时他站在平台上, 向聚集在岸上的人喊话, 设法煽起土著人的热情, 使他们大大方方地拿出库拉宝物。然后, 岸上的伙伴吹起法螺, 趟着水向着他的独木舟走来, 向船队的头人献上第一份礼物。之后可能还有第二份礼物, 也是送给他的。随后法螺齐鸣, 岸上的人便散开, 各自拿着项圈走向自己伙伴的独木舟, 这时要遵守长者先行的规矩。携带项圈的规矩是把项圈的两头挂在棍子上, 让坠子垂在底部 (见图片 61)。如果 *vaygu' a* 是由妇女 (头人的妻子或姐妹) 赠送, 则用篮子盛着, 顶在头上。

(二) 库拉的主要交易及次要礼物和交换: 反思库拉的驱动力 • 主要交易的守则 • *vaga* (启动礼) 和 *yotile* (回礼) • 索要礼 (*pokala*, *kwaypolu*, *kaributu*, *korotomna*) • 中间礼 (*basi*) 及最后敲定礼 (*kudu*) • 库拉交易中的其他非经常性物品 (*doga*, *samakupa*, *beku*) • 库拉的商业诚信及伦理

接待礼完了后, 船队便散开了。第二章已介绍过, 多布村落的房屋并不是靠在一起的, 而是分散成一些小村, 每村约有十余间茅屋。解散后, 各船沿

着岸边前行,最后停在独木舟主人(*toliwaga*)的主要伙伴的村庄前面。

我们终于到了库拉的主题了。以前所讲的准备性工作、启航早期的连带性活动、在安富列特的一些前奏性交易等,都不算库拉主题。虽然它们都带来兴奋和高涨的情绪,但都是为这最后的目的——在多布做库拉交易营造气氛而已。现在才是高潮,但实际上不外乎是交割一些肮脏油腻、平淡无奇的上著玩意儿而已,它们不过是一串串扁平圆片穿成的链子,一半圆片是复盆子红色或砖红色,一半已经褪了色。但在土著人的眼里,其意义在于它们背后的传统和风俗所赋予的社会力量,它给这些物品以特别的价值,使它们笼罩着浪漫的光环。也许现在应该让我们反思一下上著心理学,并力图了解它的真正意义。

或许我们可以这样想想:在库拉现场的不远处,大批白人冒险家历尽艰辛,不少人还赔上性命,无非是为了得到一些在土著人看来平淡而肮脏的东西——几块金砖(如同我们眼中的他们的 *bagi* 一样)。再近些,就在特罗布里恩德的海湖中,有珍贵的珍珠。以前,特罗布里恩德人打开蚌壳吃肉时,往往把“种子”( *waytuna* )丢给儿童玩。但现在,他们却见到大批白人殚精竭虑地收集这些无用的东西。这种对比很相近。在两种情况中,传统价值赋予了一个物件以权力、声誉、收集的喜悦。白人的情况复杂而迂回,但和土著的情况没有本质上的差别。试想,如果有大批的宝石(其中包括著名的皇室宝物、名家收藏等)对我们开放,它们在一个大圈子中不断转手,谁得到哪个宝物得靠运气、胆色和钻营,这情况就很像土著人的库拉了。虽然只能短时间地拥有,但拥有(或曾经拥有)它们所带来的声誉和由此刺激起的“收集欲”,会刺激人们对这些宝物的追求。

我们必须记住库拉的一般的、人道的、心理学的基础,但如果我们想知道它的具体形式,我们便要研究它的交易细节和技术细节。我们在第三章已对此提出一个简略的大纲,现在我们已经对库拉有了初步的认识,对土著心理学和风俗也有了较透彻的了解,我们可以进入更细致的叙述了。

库拉交换的主要原则在第二章已经有所交代:它总是送礼和回礼,而绝不是物物交换,即估值相等的物品经议价后的直接交换。库拉包括名称、性质和时间都有所不同的两次交割。交换开始时先有一个开头的或启动的礼物 *vaga*,结束时则有一个回礼 *yotile*。这都是礼仪性礼物,要伴之以法螺

的鸣号,在公共场合、众目睽睽之下给出。土著人用“抛掷”一词十分贴切地形容给出礼物时的动作,因为当这个贵重物由赠送者给出时,接受者从不伸手去接,而是装出一副毫不在乎的样子。交易的礼仪规定给出的一方态度要粗暴无礼,近乎愠怒;而接受的一方也要同样地表现出憎恶、冷淡。惟一的例外仅见于特罗布里恩德,当礼物是由酋长赠给普通人时,普通人要用手恭敬地接受,并要表示感谢。除此之外,所有其他的赠与都是由给方把礼物放在受方伸手可拿到的范围内,由后者的一个随从拾起。

要解开这个习俗行为背后的各个动机并非易事。受方的角色可能较易理解,他们在礼仪和商业的给予中基于人性存在对所受之物的不满。土著人谈到交易时往往强调他所送出的礼物的分量和价值,而贬低他所收到的礼物。与此同时,土著人不愿在他人面前表现出自己的匮乏,特别是在食物方面,我们以前已谈过了(第六章第四节)。两个动机合起来便产生不屑的受礼态度,这也十分合乎人性。至于给者的佯怒可能是不愿意和自己的东西道别的自然表现。另外,他也可能通过难舍难离的表示提高他送出的物品的表面价值,这是我经过多次与土著人谈话和观察他们的行为得出的关于他们授受礼物的解释。

库拉的两类礼物在时间上也有间隔。这在 *walaku* 的海外旅程中必然如此,因为在这些旅程中探访者不会携带任何有价值的东西,因而,他们对所得的礼物,不论是 *vaga* 还是 *yotile*,都不可能即时回报。但即使库拉交易是在内陆的同一村落进行,礼物授与受也应该隔开,起码要几分钟。

两种礼物的性质也有深刻的不同。*vaga*,即交易的启动礼物,是自愿拿出来的,换言之,没有义务要求这样做。土著人有一定的方法索取它(*wawoyla*),但却不能施加压力。但对以前收到礼物的回礼(*yotile*)却不然,这种礼物是在压力下给出的。假设我在一年前给了某个伙伴一件 *vaga*,现在我来探望他,发觉他有一件等值的 *vaygu' a*,便可以认为他有责任把它给我。如果他不给,我便会生气,而且理直气壮。不仅如此,如果我有机会碰到这个 *vaygu' a*,我可以用强把它拿走(*lebu*),而根据传统风俗,我绝对有权这样做,这时便轮到我的伙伴光火了。随之而来的便是半开玩笑半认真的争吵。

*vaga* 和 *yotile* 的另一个区别出现在非 *walaku* 的海外旅程里。在这些

旅程中,水手有时会携带有价值的东西作为回礼(*yotile*)。启动礼(*vaga*)是不会拿到海外去的。

上面说过,*vaga*比*yotile*有更多的追求和索要的用意。这个过程叫*wawoyla*,涉及很多索要性礼物,其中一种是由食物构成的*pokala*。这类礼物在第十二章的卡萨布维布维勒塔神话中曾经提及。一般来说,船队带有相当数量的食物,当知道某人有一件上好宝物时,土著人便会送些食物给他,并说:“我*pokala*你的宝物,请把它送给我。”如果物主不想把他的宝物给人,他便不会接受这些*pokala*,否则一经收下,就意味着这件宝物迟早会给予对方。但物主亦可能希望收取更多的*pokala*,因而不立即送出这个*vaygu'a*。

另一类的索要礼是*kaributu*,这是一种不常库拉的贵重物品,例如,经过打磨的小斧刀、名贵的腰带等。呈送*kaributu*的套话是:“我*kaributu*你的项圈(或臂镯);我会拿起它,把它带走。”与上面一样,如果宝物主人有意出让他的*vaygu'a*,他便会接受这*kaributu*。许多时候,要获得一件十分名贵的宝物,首先须付出*pokala*,继之以*kaributu*。若经过献出一两次索要礼之后土著人便得了那件大宝物,那他满意之余还会再送一些食物给他的伙伴,这种礼物叫*kwaypolu*。

以食物为主的礼物以后在相同的场合会回赠,但价值不会完全相等;而以贵重物品为形式的*kaributu*礼物,日后却必须等价归还。要补充的是,以食物为形式的*pokala*礼物多数是由一个食物丰裕的区域送往紧缺的区域。例如,锡纳卡塔人会送*pokala*给安富列特人,但不会送给多布人,因为多布的食物非常充足。此外,同在特罗布里恩德中,属北方农业区的基里维纳会向南方的锡纳卡塔送*pokala*,反之则不然。

另一类在库拉中出现的特殊礼物是*korotomna*。当某个锡纳卡塔人给了一个基里维纳人一条项圈,而后者又从他东面的伙伴收到一件小礼物后,这件小礼物便会送给锡纳卡塔人作为他的项圈的*korotomna*。它通常是一把镶有椎骨片的鲸鱼骨石灰刮刀,日后也需回报。

要注意,所有这些用词都来自特罗布里恩德语,指的是特罗布里恩德内南北之间及南部与安富列特之间的礼品交换。以锡纳卡塔到多布的旅团来说,索要礼会作为访客的*pari*一次性地整批交付,而省略掉名称上和技术上的繁琐细节。这是因为在特罗布里恩德的南与北之间,消息十分

灵通,任何有关特殊宝物的消息很快便会传播开来;但在博约瓦和多布之间却并非如此。因此,在去多布之前,亦即在不知道是否可以取得库拉珍品的情情况下,博约瓦人便要打算好要不要给他的伙伴带去索要礼,带什么,带多少。另外,如果在他的 *pari* 礼物中有上佳的贵重物品,那么,多布人日后便要送回相等的礼物。

另外一种在库拉中不能缺少的重要礼物是“中间礼物”*basi*。设想一个锡纳卡塔人上次在他的地方给了他的多布伙伴一对很好的臂镯,现在他到了多布,却发觉他的伙伴没有一件与臂镯相配的项圈送还给他,他却仍然期望对方给他一个项圈,即使价值较低也好,这礼物便是 *basi*。它不是对那价值甚高的 *vaga* 的正式回礼,而是权当填补间隙的中间物。这个 *basi* 日后是要用价值相等的臂镯归还的。给出 *basi* 的多布人尽管暂时没有那个与臂镯对等的项圈,仍然要在日后回付。一旦他有的话,便要偿还并结束这项交易。这时的礼物叫 *kudu*,即“咬定”之意。*basi* 和 *kudu* 都是修辞,*kudu* 的意思是“牙齿”,假设礼物的用意是“扣紧”或“咬定”一项交易,这些措词是颇佳的。*basi* 的意思是“钻穿”或“插入”,土著人这样解释:

我们说 *basi*,因为它不像 *kudu*(牙齿)真正咬下;它只是 *basi*(钻穿)表面,让它轻一点。

*vaga* 和 *yotile* 这两种礼物的等价,分别用 *kudu*(牙齿)和 *bigeda*(它会咬定)这两个字作修辞。另外一个修辞性的表达方式是 *va'i*,意为结婚。当两个相等的宝物在库拉中相遇又交换了之后,人们便说它俩结婚了。臂镯被说成是女方,项圈则是男方。这有趣的解释是一个资讯人给我的。正如我上面说过,锡纳卡塔人从来不会把食物带到基里维纳去,这样做便等于把煤炭运到纽卡斯尔<sup>2</sup>。当我问为什么是这样时,他答:

我们现在对 *mwali* 不会 *kwaypolu* 或 *pokala*,因为她们是女人;我们没有理由去 *kwaypolu* 或 *pokala* 她们。

这个解释没有什么逻辑,但它却很清楚地包含了“女性”的交易品价值低的观念。它也可能意指结婚的状况,其基本观念是女方的家族要给男方提供食物。

在库拉交易中,等值这个观念是十分明确的。当土著人对收授的 *yotile* (回礼)不满时,会大发雷霆,指出这不是对应他的启动礼的 *kudu*(牙齿),也不是一个真正的“结婚”,它没有恰当地“咬定”。

这些名词都是基里维纳语,其覆盖的范围大约是从伍德拉克岛开始的半个库拉圈,甚至远及东面的从纳达[路兰岛(Loughlan Island)]到南特罗布里恩德的区域。在多布语中,*vaga* 和 *basi* 发音和基里维纳的一样,但 *yotile* 却念成 *yotura*,而 *kudu* 称为 *udu*。至于安富列特的发音则和基里维纳的一样。

以上便是库拉交易的具体规则,至于一般的规矩、库拉伙伴的定义和有关的社会学分析,我们已在第十一章详细讨论过了。交易的物品必须不停地流动,这点我们在第三章也谈过了,这里没有什么补充,我们也没有发现什么例外。要多说几句的是库拉中的交易物。我在第三章很扼要地说过,一个方向流动的物品是臂镯,另一个方向是项圈。这里要补充的是,与 *mwali*(臂镯)一起的还有 *doga*,即野猪獠牙。*doga* 的重要性和 *mwali* 不相伯仲,但今天我们很难见到此物,其原因不易解释。以库拉这样重要和坚韧的制度,这种变化不可能是源于人们口味的改变。我惟一可以想到的解释是今天由于部落间的频繁接触,库拉宝物流失到库拉圈以外的数量可能很大。*doga* 在新几内亚主岛的价值非常高,比起在库拉圈内还高很多,这导致 *doga* 的流失比任何东西都厉害。事实上,以另一种物品,即椎骨项圈来说,白人甚至大量加以制造,运入库拉圈内卖给土著人牟利。臂镯若有流失的话,可以在圈内制造补充,但 *doga* 的生产非常困难,因为它的材料——野猪的长圈獠牙——在大自然中是稀罕的。

还有一种和 *mwali* 同一方向流动的物品是 *bosu*,一种以鲸鱼骨为原料饰以椎骨贝壳的石灰刮刀。严格来说,它们不是库拉的正式交易物,只是权作 *korotomna* 礼品而已(上文已谈过);而即使是这些东西,今天也很少见到了。还有一种与项圈一起的不甚重要的辅助性库拉物品,是用红色椎骨贝壳造的腰带,它们会作为 *basi* 回礼来回付小臂镯。

在项圈和臂镯各自的流动方向中,有一个重要的例外。正如我们在第一章说过,锡纳卡塔生产一种椎骨贝壳链,它比库拉中交易的链子大而粗糙。这些链子在基里维纳语中称为 *katudababile*,在多布语中则称为

*samak'upa*, 它们有时从锡纳卡塔作为库拉礼物输出到多布去, 就如臂镯一样。然而, 这些 *katudababile* 永远不可能完成一个库拉循环, 因为它们流向不对, 是不可能从东面再回到特罗布里恩德群岛的。它们的最后归宿, 有的被库拉以外的地区吸去, 有的则返回锡纳卡塔, 再随着项圈的大流在库拉圈中转动。

另外一类扮演较次要角色的库拉交易物品, 是一种大而薄、经过打磨的斧刀, 基里维纳语叫 *beku*。它们没有实际用途, 只是作为财富的象征和展示性物品而已。在库拉中, 它们被用作 *kaributu*(索要礼), 而且可以两边流通。由于这斧刀的原料是在伍德拉克岛开采, 但打磨则是在基里维纳, 因此, 它们的流向多是从特罗布里恩德到多布。

总而言之, 我们可以说主要的库拉物品一面是臂镯(*mwali*)和野猪獠牙(*doga*), 一面是上好的长项圈(*soulava* 或 *bagi*), 其中还可分出许多类别。这三类物品在库拉中都占有特别的地位, 它们是在有关咒语中所提到的惟一或至少是最重要的物品。稍后我会列出这些物品的所有种类和分类。

我们已经看到, 在库拉关系中有许多仪式, 而在交易的技术细节上也包含很多礼仪, 或者说是商业诚信。虽然如此, 争执和磨擦亦时有发生。例如, 某人拥有一件十分珍贵的宝物, 在他未决定给谁作为 *yotile*(回礼)之前, 他的伙伴便会竞相争逐, 希望得到它。由于成功的只有一人, 其余的难免感到受挫, 而对物主多少怀有不满之情。另外一个更大的磨擦因素是价值问题。由于交易物不能彼此依据一个准确的标准去作量度或比较, 也由于不同种类的交易物没有明确的相关指标或对等标准, 一个曾经给出一个非常珍贵的 *vaygu'a* 的人便很难满足。当他收到一个他认为不是对等的回礼(*yotile*)时, 他即便不会当场发作也会耿耿于怀, 一有机会便会搬弄是非。虽然这都是背后作为, 但流言迟早会传到他伙伴的耳里。最后, 他们会采取一个最普遍的解决纷争的方法——黑巫术, 即雇用巫师向对方施毒咒。

当谈到一些十分出名的 *vaygu'a* 时, 土著人会这样欣赏它的价值: “许多人为他而死。”这并不是说他们在战争中或打斗中丧命, 而是被黑巫术弄死。此外, 对于这些被弄死的人, 只要在死后当天检验尸体, 土著人便可以根据迹象断定死因。在这些迹象中, 有的是因为这个人在库拉中顺利而被咒死, 有的是因为在库拉中得罪了人。必须承认, 在所有库拉交易中, 一方面是繁文缛



节,另一方面则是利欲熏心,这两者的混合是上著人追寻利益的心理主调。交易的原则是公平竞争和举止有礼,吝啬小器则被视为十分不当和失礼。因此,虽然收礼的人一般都会贬低这件物品的价值,但要知道送出的人已尽其所能。而有时当一个人收到一件上好的宝物时,他会到处夸耀,表露真心的满足。然而他却不会感谢他伙伴的慷慨,而认为这全是他的法术的高明。

有一种行为是普遍受到指责的,那便是把持着好东西,不愿把它传给下一个人。这样的人被形容为“库拉中难对付的人”。一个土著人这样描述安富列特人:

古马斯拉,他们的库拉十分难搞。他们很小家子气,不愿放手。他们会把持着一个、两个、三个大的 *soulava*, 有时是四个。有人向他 *pokala*, 他却 *pokapokala*; 如果他是亲人, 他会得到 *soulavu*。只是开卢拉和古马斯拉不够大方, 多布、杜阿乌、基塔瓦是好的。来到穆宇瓦, 他们像古马斯拉。

这表示古马斯拉的人会把项圈囤积起来, 而且索要很多食物作为 *pokala* (*pokapokala* 是典型的重复语, 意为不厌其烦地索取 *pokala*), 而即使如此, 他还是把项圈给了亲属。我问资讯人在这种情况下, 那小家子气的人会不会有被人施咒杀死的危险, 他答:

在库拉里跑得太前的人 would 会死——小家子气的人不会, 他会平安无事。

### (三) 多布的库拉程序: 讨好对方 • *kwoygapani* 巫术 • 附属的贸易 • 博约瓦 (Boyowa) 人在多布地区漫游

回到库拉具体程序的话题, 现在让我们去看看锡纳卡塔的 *toliwaga* 的行动。可以想见, 他在抵达多布时已收到了一两条项圈, 但他有众多的伙伴, 因此期望得到更多的礼物。在他取得所有物品之前要守一个禁忌: 不能够吃当地的食物, 不论是甘薯、椰子, 或槟榔坚果。根据他们的信仰, 如果他犯了戒的话, 便再也收不到任何宝物了。除了守戒之外, 他也会装病来博取伙伴的同情。他会留在独木舟上, 然后放出话去, 表示他病了。多布人知道他这个

习惯的病是什么,但仍然会认可这种索要的方式。如果此计不成,他或许会乞求巫术。有一种巫术叫 *kwoygapani*,意思是“网罗术”,目的是控制被咒人的头脑,使他愚钝,容易被说服。方法是对一两个槟榔念诵咒语,然后送给他的伙伴及其妻子或姐妹。咒语如下:

#### KWOYGAPANI 咒语

“噢! *kweg*a 叶,噢! 友好的 *kweg*a 叶;噢! 这里的 *kweg*a 叶,噢! 那里的 *kweg*a 叶。”

“我会从多布女人的口进入,我会从多布男人的口走出;我会从多布男人的口进入,我会从多布女人的口走出。”

“引诱人的 *kweg*a 叶,网罗人的 *kweg*a 叶;多布女人的头脑被 *kweg*a 叶引诱,被 *kweg*a 叶网罗。”

“被 *kweg*a 叶引诱,被 *kweg*a 叶网罗”这句接着和其他词句一起念,如:“尔之脑,噢! 多布男人”;“尔之拒绝,噢! 多布女人”;“尔之厌恶,噢! 多布女人”;“尔之肠、尔之舌、尔之肝……”数落一遍人体所有感觉和思想的器官,以及描述这些器官的词语。结尾的部分和以前引述过的一两个咒语完全相同:

“它不再是我的母亲;尔乃吾母,噢! 多布女人……”(参看前章的 *Kaykakaya* 和 *Ka'ubana'i* 咒语。)

*kweg*a 是一种植物,很可能属于槟榔、胡椒一类,当真正的槟榔荚 (*mwayye*) 缺乏时,人们便把槟榔子、石灰连同 *kweg*a 叶一起咀嚼。有趣的是,不止一个咒语引用 *kweg*a 代替真正的槟榔荚的地位,中间部分相当清楚。巫师把 *kweg*a 的诱惑力量和网罗力量投向多布人的整个思维系统及整个系统的解剖位置。这个巫术仪式完了之后,索要者的所有资源也用尽了。他不再存有任何希望,开始吃多布的果子,因为他的禁忌已解除了。

与库拉一起进行的是附属性的普通货物交易。在第六章第六节中我们曾把特罗布里恩德群岛的给与取分为不同的类型,而多布部落间的交易也符合这个分类法。库拉本身属于第六类“延迟支付的礼仪性物物交换”。*pari* (客人的登陆礼品) 和 *talo'i* (主人的送别礼品) 可列为第四类“大致相等的礼品”。最后,造访者和当地土著之间也有简单而纯粹的物物交换

(*gimwali*),但伙伴之间却从来没有 *gimwali* 性质的直接交易。本地人一般来说会比客人送出较大份额的礼物,他们的 *talo' i* 无论在分量或价值方面都超过 *pari*。除此之外,客人停留期间,主人也随时送出小礼物。当然,如果客人的 *pari* 里有价值很高的物品,如石刀或顶好的石灰勺子,主人便须严格地回赠等价的物品。其他的回礼超价多少悉随主人决定。

贸易在访客和当地土著人之间进行。他们不能是库拉伙伴,但却必须是库拉社区的住民。努马努马、图陶纳和博约瓦是三个我们称为组成“库拉社区”或“库拉单元”的村落。锡纳卡塔人会与这些村民中的非库拉伙伴进行 *gimwali*(贸易)。正如上著人所说:

我们有些货物在 *pari* 中给出,有些我们把持着,以后我们把它 *gimwali*。他们带来槟榔子、西米,他们放下。他们要我们的东西,他们说:“我要这石刀。”我们把它送出,把槟榔子、西米放进我们的独木舟。如果他们给的分量不够,我们量一下,于是他们再多拿些来。

这是 *gimwali* 的明确的定义,在交易过程中包括议价、价值衡量和调整。

当锡纳卡塔的客人来到后,邻近区域的土著人,即那些从多布本部、道森海峡的另外一边、南面的村落蒂德伊等地来的土著人,便聚集在三个库拉村落中。他们也带来好些商品,但他们不能和博约瓦来的客人直接交易。他们必须首先和当地土著人贸易,然后再由后者和锡纳卡塔人交易。因此,库拉社区的主人在锡纳卡塔人和那些较偏远区域的住民之间扮演着中介人的角色。

总结这些交易的社会学意义,我们可以说来访的客人和多布土著人有三种关系。首先,是他的伙伴,他和伙伴在自由的给与取的基础上交换一般的礼物,这是一种与库拉正式活动共存的交易。其次,是当地的不是库拉伙伴的住民,他和这些人进行 *gimwali* 交易。最后,是陌生人,他和他们通过当地的中介人进行间接的贸易。虽然有这样种类繁多的交易,但我们不要想当然地以为这个集会的商业气息很明显。聚集的土著人数量虽然众多,但他们来的主要动机却是好奇,想一下 *walaku* 的接待仪式。但如果我说每一个博约瓦的来客都带走六七件货物的话,我没有压低数量。有些物品是锡纳卡塔

人在准备贸易的旅程中在博约瓦的其他工业区换来的（见第六章第三节），他现在可以从中牟利。以下我举出一些在博约瓦的入货价和在多布的出货价，以显示他们的利润：

锡纳卡塔对库波马	多布对锡纳卡塔
一个 <i>tanepopo</i> 篮子 = 12 个椰子	= 12 个椰子 + 一桶西米 + 一条腰带
一把梳子	= 4 个椰子 = 4 个椰子 + 一束槟榔
一个臂环	= 8 个椰子 = 8 个椰子 + 两束槟榔
一个石灰罐	= 12 个椰子 = 12 个椰子 + 两桶西米

这个表的第二栏显示锡纳卡塔人给库波马工业村落（在北特罗布里恩德）所支付的价格，而第三栏则是他们从多布所得到的价格。这个表是我从一个锡纳卡塔资讯人那里得到的，可能不太准确，而实际交易所带来的利润，相信也有很大的距离。但毫无疑问，就每一件物品来说，锡纳卡塔人的开价除了他原付出的那一份外，还加上一些额外的货物。

我们因此见到在这些交易中，中介人肯定是有所收益的。锡纳卡塔人是特罗布里恩德工业区和多布的中介人，而多布人在锡纳卡塔人和外区人之间也扮演着同样的角色。

除了贸易和寻取库拉宝物外，锡纳卡塔人也在多布探访朋友和远亲，我们以前也说过他们的远亲是从故地迁移过来的。这些客人在平坦肥沃的土地上，从一个村落步行到另一个村落，顺带也欣赏本区奇异的、他们不曾见过的景色。他们见到努马努马和蒂德伊的热喷泉，每隔数分钟便轮番喷发一次，射出数米高的翻腾的滚热水柱。喷泉周围的平地荒芜，偶尔见到两三棵没有长大的桉树。据我所知，这里是全东新几内亚惟一可以发现桉树的地方。这些资料是我和几个见多识广的土著人游览这些喷泉时告诉我的，他们的足迹遍及整个东部群岛及大陆的东端。

被土地封锁着的海湾、海湖和道森海峡的北部，被群山和火山锥包围着，像一个平湖。对特罗布里恩德人来说，这必然是奇趣无比、美丽迷人的。在村庄之中他们受到男性友人的欢迎和款待。他们交谈的语言是多布语，和基里维纳语完全不同，但锡纳卡塔人从小便学会多布语了。奇怪的是，在多布没有人会说基里维纳语。

像以前说过的,客人和多布女性之间完全没有任何性关系。一个资讯人告诉我:

我们不和多布女人睡觉,因为多布是最后的大山(科亚威古纳·多布),这是 *mwasila* 巫术的戒条。

但当我问犯了戒后是不是只对他们的库拉交易有坏影响时,他们说只是害怕这个戒条。他们自古以来便有这个禁令(*tokunabogwo ayguri*),凡男性不得和多布女人接触。事实上,以我所观察到的来说,锡纳卡塔人全都惧怕多布人。他们对多布人都小心翼翼,以免开罪了他们。

在多布停留了三四天后,锡纳卡塔的船队准备返航了。没有特别的告别仪式,只是在离开的那一天大清早,客人收到了 *talo' i*(告别礼物),包括食物、槟榔、用品,有时 *talo' i* 有一件库拉宝物。独木舟这时已载得满满的,土著人施行 *kaylupa* 巫术,把独木舟的重量减少,然后溯流北返。

#### 注 释

1. 这是 *pokala* 的第三个意义,见第六章第六节。
2. 英国的产煤中心。——译者注

## 第十五章



### 返航——kaloma 贝壳的采集和制造

#### (一) 回程时的探访 • 得到的物品

锡纳卡塔船队返航的路线和去多布的一样。去时停留过的每一个村、每一个有人居住的岛，都再作停留，即使一天或几个小时也好。他们再次探访萨纳洛阿、特瓦拉和安富列特的伙伴。在归途上，他们也会收到库拉礼物，也从这些中途伙伴中收回所有的 *talo'i*。在每一个村中，人们都急着知道这支 *malaku* 旅团在多布的待遇。他们讨论船队的收获，并和上次比较。

现在不再需要施行巫术和仪式了。除了以下两个事项之外，回程可说没有什么值得记载的，它们是：在萨纳洛阿海湖潜采椎骨贝壳 (*kaloma*)，在穆瓦海滩上展览和比较各人的库拉收获。

上一章已经谈到，锡纳卡塔人通过贸易取得一定的科亚特产，但有些对特罗布里恩德有用的物品在科亚随处可见，他们便无须假他人之手了。例如，有一种像玻璃的火山熔岩叫黑曜岩，在萨纳洛阿和多布的山坡上到处都是。过去，这种东西在特罗布里恩德被用来制作剃刀、刮削器和锋利、轻巧的剪裁工具。另外，这里还出产很多浮石，特罗布里恩德人把它带回家去作磨石。其他的矿物还有红赭石、坚硬的玄武岩 (*binabina*)，后者可用作槌子或敲打器，也用作巫术目的。最后，沙滩上还有一种非常纤细的硅砂，被称为 *maya*，带回特罗布里恩德后，可以用来打磨石刀，石刀是价值的象征，今天仍在制造。

## (二) 在萨纳洛阿海湖及家乡水域潜采椎骨贝壳:其特点及巫术 • *kaloma* 神话 • 顺序记述潜水采集贝壳的技术细节、仪式及巫术

但对特罗布里恩德人来说,在他们所采集的物品中,最重要的是椎骨贝壳。谁都可以在萨纳洛阿海湖的珊瑚层中采到,虽然采起来并非易事。正是这些贝壳可以制成中间穿孔的小圆片(*kaloma*),穿成库拉项圈,而在库拉区中,任何有价值或美观的东西都少不了用它们装饰。但在整个区域中,只有两处地方制造,一是锡纳卡塔,一是瓦库塔,都是南博约瓦的村落。这些贝壳在特罗布里恩德海湖也有,离这两个村落也较近,但它们的色泽却不如萨纳洛阿,而且,我认为采集也较困难。值得注意的是,在萨纳洛阿潜采贝壳的全都是锡纳卡塔人。

无论采贝是在自己的海湖[靠近一个叫纳努拉(Nanoula)的无人岛]或在萨纳洛阿进行,都是一件隆重的礼仪性事件,全村的人都会参加。*kaloma* 巫师(*towosina kaloma*)负责为全村施行全套或部分礼仪,并制定行动日期,以便进行各种仪式。由于椎骨贝壳是库拉的要害,所以必须对它的采集和制造作一个详尽的介绍。*kaloma*(南马辛区则称为 *sapi-sapi*)在上语中指贝壳本身和制成后的圆片。这是一种大的椎骨贝壳,有一层红色的水晶体,颜色从暗砖红色到柔和的山莓红色,尤以后者为贵,它们藏在珊瑚层的洞隙中,分布在海湖的浅泥底上。

根据传说,这种贝壳和锡纳卡塔有关。从前有三个属于马拉斯族的塔巴卢分支的 *guya'u*(酋长级)女人在这里游荡,寻找居住的地方。老大选择了奥马拉卡纳,老二到了古米拉巴巴,最小的则落脚在锡纳卡塔。最小的女人在篮子中有 *kaloma* 圆片,用一条纤长的棍子(*viduna*)穿起来,好像造好了的样子。她最先停在一个叫开布瓦乌(*Kaybwa'u*)的地方,但有一只狗对她叫,她只好继续赶路。她又听到一只狗的叫声,就拿了一个木盘(*kaboma*)到礁石处去采集贝壳。她找到 *momoka*(白椎骨),兴奋地说:“这是 *kaloma*!”但再细看一下,她说:“噢,不是,你不是红色的,你的名字叫 *momoka*。”她拿起那穿着 *kaloma* 圆片的木棍,把它插进礁石缝里,让它竖在那里。但她再看一看,说:“内陆来的人会看到你,把你拔走。”于是,她把棍子拿走了。她上了一艘独木舟,向着大海划去。她把独木舟停在大海中,把圆片从木棍上褪下,把它们抛进海里,让它们沉在珊瑚层中。她说:“内陆的人不得拿走这些宝物,只有锡纳

“*kaloma* 巫师和潜水采贝。”因此，现在只有锡纳卡特人懂得 *kaloma* 巫术和潜水采贝。

这个神话有一些引人注目的特点。我不会讨论它的社会学方面，虽然在这方面来说，它和基里维纳的神话不同。在基里维纳的神话中，锡纳卡特和占米拉巴巴的首长与奥马拉卡纳的首长地位是不平等的。这个神话的特点之一是马拉斯女人对狗的厌恶。狗是卢古巴族的图腾动物，根据传说和历史资料，该氏族曾把它的统治地位让给马拉斯族（见第十二章第四节）。另一个有趣的情节是小妹妹把 *kaloma* 穿在棍子上，就像最后的成品一样。她把棍子竖在礁石上。但造好的 *kaloma*，用我的资讯人的话说：“望着她，海水把它们推来荡去，有如眨着红眼睛。”女人看到后，把这些太耀目和太易取得的 *kaloma* 褪下来，撒到深海去。这样，她把内陆人拒于 *kaloma* 之门外，也把这种宝物变成锡纳卡特人的专利。瓦库塔从锡纳卡特学到 *kaloma* 工艺，但村民不大知道这个神话，会采贝和造贝片的专家也不多。据传说，该工艺很迟才传到这里。瓦库塔人也从来没有在萨纳洛阿海湖潜采过 *kaloma*。

现在，让我们叙述与采集 *kaloma* 有关的技术细节和习俗仪式。我们会把叙述的场地集中在锡纳卡特海湖接近纳努拉沙岸之处，因为这里所展示的是潜采 *kaloma* 最常见和最有代表性的形式。而且，即使锡纳卡特人在萨纳洛阿采贝，程序也与此十分相似，只是省去了一两个项目而已。

*kaloma* 巫师 (*towosina kaloma*) 传统上是由马拉斯族的两个分支继承，其中一个卡斯厄塔纳的大酋长所属的分支。当季风季节过去之后，即三月或四月的 *ogibukwi* (新甘薯) 季节，巫师便发出准备的命令。村民先给他一件礼物叫 *sousula*，有一两个人会给他 *vaygu' a*，其他的人则送他 *gugu' a* (普通杂物) 和食物。然后，他们准备独木舟，带上 *binabina* 石，用来敲脱附在礁石上的椎骨贝壳。

第二天早上，巫师施行“*kaykwa' una la' i*”仪式，目的是“引来礁石”，因为像其他海洋生物一样，*kaloma* 的集中地是很远的。它的生长地是在萨纳洛阿和多布之间的科塔布礁石区，这个仪式可以使它移近纳努拉。举行仪式时，巫师在锡纳卡特海滩上来回走动，向着无边的大海以及遥远的 *kaloma* 所在地念诵咒语。据说这样 *kaloma* 便会“站起来” (*itolise*)，从原居的珊瑚层 (*vatu*) 来到锡纳卡特海湖。我是从卡斯厄塔纳现在的酋长图乌达瓦达那里



得到这个咒语的,他是神话中赐予贝壳的女英雄的后代。咒语开始时是一串长长的祖先的名字,然后是整个船队对巫师法力的赞语,其中不无夸张之处。主要部分的关键词是“*itolo*”,即“站起来、起程”的意思,而和这个字配合起来念的是各类不同体积、色泽和质地的 *kaloma* 贝壳。结束时是另一个赞语,“我的独木舟载满贝壳,使它沉下”,并以不同的方式重复数次。

巫师念诵一次咒语,或者在接下来的几天都念诵。然后,他定出船队的出发日期。在出发的前一天晚上,每个人都在家里举行个人巫术。他们把敲击贝壳的石头(*gabila*,通常都是从科亚带回来的 *binabina* 石)放在干的蕉叶上,伴以红色木槿花叶(或其他红色的花),然后念咒。接着,所有的东西都用蕉叶包起来,收藏好以备他日之用。他们相信这会给石头带来好运,可以敲下许多贝壳,也会使贝壳带有美丽的红色。

另一个私人巫术的仪式是对一个淡菜贝壳念咒,第二天早上用它来擦船身。他们相信这可以使海水清澈,让他们更容易更经常地找到贝壳。

第三天早晨船队就要出发了。独木舟会携带食物,因为采贝工作要持续几天,晚上会在纳努拉沙滩露宿。当独木舟到达锡纳卡塔和纳努拉之间的某一点后,便停下来,排成一排。巫师的独木舟在最右端,此时他又对着一束有着红木棉花、红巴豆叶和红树树叶的植物施咒。这都是红色的东西,目的是使所收集到的贝壳也巫术般地染上同样的颜色。然后,巫师坐船横过每一艘独木舟,并用叶子擦船头。之后,两端独木舟便撑开,围成一个圆圈,让巫师的独木舟在中间沿着直径穿过。海湖在这个位置有一个小 *vatu*(珊瑚层),叫威图克威拉伊(*Vitukwayla'i*),即 *baloma*(神灵)的 *vatu* 之意。巫师的独木舟在这里停下,命令几个船员在这里下水,于是采贝的工作便开始了。

每艘独木舟以后还会进行一些巫术。锚石会用一些红色的木棉花施法,以求把椎骨贝壳弄成红色的。另外一种私人仪式叫“打扫海水”,像前面提过的淡菜巫术一样,目的是让海水清澈透明。最后还有一种邪术叫“撒咸水”,施于他人身上,会废掉他的法力,使他徒劳无获,施法者本人则应接不暇,成绩好得使人犯疑。施法时,这个人会潜入水里,吸一口海水,浮出水面时便张口向其他独木舟喷洒,并念出咒语。

以上是在特罗布里恩德海湖中潜采椎骨贝壳时的有关巫术和仪式。在萨纳洛阿,程序完全一样,只是少了吸引礁石前来这一环,原因很可能是萨

纳洛阿已是 *kaloma* 的原产地了。土著人告诉我,锡纳卡塔的船队在出发库拉前,有些人会先进行一些私人巫术,然后把作过法的东西用干蕉叶包好。

值得注意的是,海湖中或别处的珊瑚层是没有私人物业权的。锡纳卡塔全村的人都可以前去采集椎骨贝壳,也偶尔在此捕鱼。但如果另一个采贝村落瓦库塔也来这个海床时,那便会引发冲突,过去甚至会发生打斗。珊瑚层的私人所有权只存在于海湖北面的卡瓦塔里亚村和开卢拉岛上的村子里。

### (三)用贝壳制造圆片和项圈的工艺、经济学和社会学

我们现在必须介绍一下制造 *kaloma* 的最后几个程序,它们涉及的工艺和社会经济安排的关系非常密切,因此有必要在这里先行简略介绍一下。椎骨贝壳由一个壳和一个小而平的盖子组成,体积约有半个梨子大小,有用的部分便是这个壳身。制造 *kaloma* 时,首先用一块 *binabina* 或 *utukema*(从伍德拉克岛输入的一种绿石)把壳身敲碎,如图片 50(A)所示。每一块碎片都可以见到如下的分层结构:最外面是一层柔软的像白垩的物质,之下是红色的坚硬钙层,最里边的是白色的晶体壁膜。外层和内壁最终会被磨去,但首先是把每块碎片修成圆形的小贝片。接着把每个贝片放入一个长圆形木柄中的浅窄小洞里,露出部分壳身。然后拿着木柄在砂纸上磨擦,直至其外层和内壁都已磨去,剩下一颗滑溜的红色小粒为止。在贝片的中间,土著人用绳钻(*gigi' u*)钻出一个洞(见图片 51),再把这些环形小粒用一条纤细但坚韧的棍子穿起(见图片 52),我们在以前的神话中曾经提过这个棍子。再把棍子上的贝片在砂纸上来回磨擦,让所有圆片都完全对称均匀(见图片 52),平而圆、中间有小洞的磨光圆片便告制成。碎壳和钻珠的工作像潜水一样,完全由男性负责,而打磨原则上由妇女去做。

有趣的是,圆片的制造者和接受者有一定的社会学关系,有关的工艺又与这个关系有关。第二章中曾指出,特罗布里恩德社会组织的一个主要特色是男人和姻亲的相互责任。这些外戚要在收获季节给这个男人送去甘薯,而后者则不时要回赠以有价值的礼物。锡纳卡塔的贝珠制造业许多时候和这关系有关联。锡纳卡塔人为他们的姻亲造出 *kutadababile*(由大贝珠穿成的项圈),而姻亲则偿之以食物。由于这个风俗,锡纳卡塔男人经常会与内陆或基里维纳的女人结婚。当然,即使他们在这些村落中没有姻亲,也大都有朋

友或远亲,他们可以为某个亲友制造项圈,以换取食物。此外,他也可以为自己造一串,然后在库拉中推出。最典型和有趣的情况是,项圈依据某人的特别要求而造,并以一个特别的方式交付。这点我在介绍独木舟建造时已提过,大概类似我们的分期付款制度。我在下面会按上著人给我的叙述,翻译出 *kaloma* 制成品的交付情形。

### KALOMA 的制造

假设有一个住在基里维纳或卢巴或附近一个村落的内陆人想得到一条 *katudababile*, 他会恳求一个知道怎样潜采 *kaloma* 的熟练渔人帮忙。这人同意后,便潜啊,潜啊,直到找够了;他的 *vatuga*(大的折叠篮)满了。这个内陆人听到传言,于是他, *kaloma* 的主人(即定做项圈的人)说:“好!我会去看一看。”他来了,他看了,他不愿付出 *vakapula*。他(这里指锡纳卡塔的潜水人)说:“走吧。明天我会碎壳。你来,给我 *vakapula*。”第二天,内陆人煮好食物带来给潜水人,并付出 *vakapula*。潜水人把贝壳打碎。第三天,一样。内陆人给出 *vakapula*,潜水人击碎贝壳。假设碎壳的工作完了,潜水人说:“好,碎壳工作完了,我要打磨。”第二天,内陆人煮好食物,带来香蕉、椰子、甘蔗,这是他的 *vakapula*,他(潜水者)打磨。打磨的工作完了,他说:“好!明天我要钻孔。”内陆人带来食物、香蕉、椰子、甘蔗,这是他的 *vakapula*。这回很多,因为项圈快要做好了。潜水人把贝珠套在长圆棍子上,内陆人给他一个大 *vakapula*,因为不久工作就全部弄好了。完了后,我们用绳子把它们穿起来(注意:人称这时从第三人称单数转为第一人称复数)。我们把它拿给我们的妻子,我们吹响法螺。她于是出发,把项圈拿给这个男人,我们的姻亲。第二天,他会 *yomelu*,他捉一只猪,摘下一束槟榔,收割甘蔗、香蕉,把篮子装满食物,把椰子插在木叉之上。不久,他会把这些带来,我们的屋子满了。后来,我们把香蕉、椰子、槟榔分了,我们把它给了帮助过我们的人。我们坐下,再坐下(即我们等候),收割时他带来甘薯,他付出 *karibudaboda*,那个项圈。他带来食物,填满我们的甘薯仓库。

这个叙述,像许多上著人给出的信息一样,需要作一些修正。首先,故事的情节一个连一个,相当明快,不同于我们常见的悠闲,尤其是涉及 *katud-*

*ababile* 的过程,更是少见的畅达。叙述中不断重复食物数量(这在土著人的叙述中是正常的),似乎不是夸张,因为在上著人的经济中,替人定做一条项圈会比任何其他的交易得到两倍或更多的报酬。另一方面,我们要记得所谓最后一次的酬劳——*karibudaboda*,只不过是把甘薯仓库填满的正常活动而已,这通常是仓主姻亲的责任。然而,若某年这人需要付出 *katudababile* 的话,那么每年一次的收获馈赠便被称为“对项圈的 *karibudaboda*”了。上著人把项圈交给妻子,再由她送给兄弟或其他亲属,这种姻亲间的关系也是很正常的。

锡纳卡塔和瓦库塔只制造一种项圈,其特色是贝壳圆片较大,但越向尾部圆片越小。真正的库拉项圈的圆片比这薄得多、小得多,而且头尾都很均匀。这些项圈从其他交易点渗进库拉圈内。我会在以后的章节(第二十一章)再谈这个问题,到时也会顺便描述库拉的其他环节。

#### (四) *Tanarere*(展示收获) • 队伍返抵锡纳卡塔

谈过了 *kaloma* 后,让我们再回到我们留在萨纳洛阿海湖的锡纳卡塔船队去。采集了足够的贝壳之后,他们又扬帆起航了。他们再访特瓦拉和古马斯拉,或者在皮鲁卢的一个沙洲上过一晚上,然后返回自己的水域。但在回到家乡和家人团聚之前,他们会在穆瓦再作最后一次停留,举行一个 *tanarere*,即每人展示和比较这次行程的收获。每艘独木舟都在沙滩上铺一两张席子,然后把他们得到的项圈陈列在席子上。只见沙滩上排着一长排宝物。土著人在沙滩上来回巡视,一方面欣赏,一方面也数数各独木舟的收获。各酋长的所得自然是最多的,尤以作为船队头人的 *tolu' uwalaku* 为然。

完了之后,他们便返回家乡。每艘独木舟都吹起法螺,每响一下都表示一件宝物。如果某艘独木舟不幸空手而回,那便是船员尤其是 *toliwaga* 的奇耻大辱。这艘独木舟会被形容为 *bisikureya*,即“守斋”的意思。

在沙滩上,村民都沸腾起来了。那些穿起专为这个场合缝制的草裙的妇女,涉水走近准备靠岸的独木舟,协助搬运货物。她们对丈夫没有特别的欢迎仪式,但却对从多布带回来的食物,特别是西米,表现出莫大的兴趣。

邻村的土著人也大量涌来迎接远航队的返航。那些在旅程开始时曾给亲友送来东西的,现在都收到一些西米、槟榔或椰子作回礼。在欢迎的人中,

有些是来做库拉交换的。远至卢巴和基里维纳的土著人，也对船队的返航日期有粗略的印象，他们现在也来到锡纳卡塔这里。人们谈论这个旅程所发生的事、有多少收获，以及重要库拉宝物的行踪，但这个阶段已经把我们带人内陆库拉的范围了，这将是下面几章的主题之一。

## 第十六章



### 多布人回访锡纳卡特

(一) 从多布到博约瓦南部的 *uvalaku* (礼仪性航程): 多布和萨纳洛阿的准备 • 古马斯拉的准备 • 消息的传播和集中, 人们的兴奋 • 多布船队到达纳布瓦格塔

在以上的十二章里, 我们跟随土著人从锡纳卡特去多布, 观察他们的库拉旅程。几乎在每一个环节, 我们都岔开去研究有关制度及其背后的信仰。我们也引述了许多巫术咒语和神话, 因而我们的叙述并非一气呵成, 而是经常被打断。在这章中, 由于已熟悉了库拉的风俗、信仰和制度, 我们准备不间断地把从多布到锡纳卡特的相反旅程作连续的介绍。

由于我见过(事实上是跟随)由南方出发到特罗布里恩德群岛的一个大型 *uvalaku* 航程, 因此可以从直接的印象, 而不是通过重组, 描述某些场景。对于一个曾经大量观察土著人部落生活和对土著人(特别是比较敏慧的土著人)所提供的信息有良好掌握的人来说, 重组的工作并非难事, 也非立意过高。事实上, 我在第二次探访的末期已经有几次机会根据客观资料检验我的重组成果了, 因为在特罗布里恩德逗留了一年之后, 我已经撰写了一些材料。一般来说, 我的重组跟事实相去不远, 即使在细节上也是这样。这可以在各种测验中加以核实。虽然如此, 对于一个民族志者来说, 如果他所描述的是他亲眼所见, 自然在处理具体细节时更有信心。

1917年9月, 考塔比亚带领一个 *uvalaku* 旅团从锡纳卡特来到多布。瓦库塔人半路加入, 安富列特人也乘坐自己的独木舟跟随前往。这为数约四十艘独木舟的船队最后抵达道森海峡的西岸, 也正是在这个时候他们决定六

个月之后派出旅团回访锡纳卡塔。考亚博卢，布瓦约瓦村中一个叫科索拉伊(Kesora'i)的小村庄的 *esa' esa*(头人)，有一头长出环形獠牙的猪，他决定为此安排一次 *walaku* 旅程。在航程开始之前，这头猪将被宰食，獠牙将会被制成饰物。

1917年11月，当我经过该地时，独木舟的建造正进行得如火如荼。所有可以重修的船都被拆卸、重新捆扎、堵缝和髹漆。在一些小村庄里，土著人则伐树挖木，制造新舟。我在特罗布里恩德逗留了几个月之后，于1918年3月再往南方，打算在安富列特逗留一段时间。在安富列特上岸不大容易，因为岸边没有可停靠的地方，在恶劣的天气下，晚上靠岸更不可能。我坐着一只小汽艇于晚间抵达，因而要在古马斯拉和道姆道姆之间来回穿行，打算到天明时才设法上岸。谁想半夜起了西北暴风，把我们的主帆撕裂了，并把我们将吹向多布。也就是在这个晚上，我雇的土著孩子看到了在桅杆上的 *mulukwausi* 火光。天破晓时，风静下来，我们驶入萨纳洛阿海湖以便修理船帆。在我们逗留的三天期间，我在岛上到处浏览：我爬上火山锥，在小溪里划船，探访散在珊瑚平原上的村落。土著人准备航程的活动随处可见：在沙滩上搬运货物上船，在园圃中收集食物，在树林中制造西米。在一条溪涧的源头处，一片西米椰树的沼泽地中间，我发现一排矮建筑，那是从主岛来采集西米的多布土著人的临时住所。这个沼泽区据说是图陶纳属下某社区专用的。

还有一天我遇到了一群萨纳洛阿土著，他们正从一棵西米椰树上挖果肉，然后在水中淘洗。我也看到一棵大树被伐倒在地上，树干中部的树皮被挖成一个大正方形，露出柔软的肉质。有三个男人站在树前，不停地砍着，旁边还有几个男人准备轮换。他们所用的工具，棍、斧参半，用较窄的绿石做刀口，像我以前在南岸见过迈卢人所用的一样。！

果肉用篮子盛起，被拿到附近的一条小溪去。这里有一个天然中凹的大石槽，可作装西米叶的盆子。在槽的中央，放着一个用椰树皮造的筛子，这是保护椰树根茎的纤维，乍看之下就像一块粗织的布料。水从槽的宽阔一边注入，在狭窄的另一边放出。西米的果肉被放在入水之处，水把有用的淀粉质冲走，而壳皮则被筛子隔开。这含西米淀粉质的水流进一个大的独木舟形的木槽里，重的淀粉质沉在槽底，多余的水则任其自然溢出。当淀粉质积累得

相当多后，土著人小心地排去水分，把淀粉质移往槽形的西米叶垫子上风干。这叶槽便是装西米浆的容器，被运到其他地方出售，出售单位以容器计算。

我观察了很久，越看越有兴致。这些西米椰树从外表看来大而无当，样子丑陋，长于荆棘丛生、不宜人类生活的沼泽地里，但却被土著人用非常简单和直接的方法转化成可食用的东西，真是不可思议。土著人制造出来作食品的西米是一种粗糙的淀粉质，颜色暗白，难以入口。它的质地如橡胶般坚韧，味道如未发酵的劣质面包。它像我们杂货店出售的标着“西米”的东西一样，并不清澄透明，但却带有粉质，而且十分有弹性。土著人视之为美味佳肴，把它烘成薄饼，或煮成米糕。

多布船队大约于三月下旬出发，首先驶往萨卢布沃纳海滩，他们在那里举行了一个食物分派仪式，多布语叫 *eguya' i*。他们向阿图拉莫阿和阿图阿伊娜两座神石敬献 *pokala*，然后取道萨纳洛阿和特瓦拉，经过古勒瓦亚石前往安富列特。风速很慢，风向也经常改变，但多以西南微风为主。这个阶段的航行十分缓慢，土著人需要半途停泊过夜。由于船队庞大，他们要在不同的地方（途经的岛屿或沙洲）扎营露宿，大约一个地点只能容纳几艘独木舟的船员。

那个时候我已到了安富列特，并进行了两三个星期的研究工作，但收获不大，因为如前所述，这里的土著人不是好的资讯人。自然，我知道多布船队不久就会到来；根据我的经验，土著人的日程表不大可靠，我不指望他们会准时到来，但这次我错了。在库拉旅程中，日期一经决定，土著人便会诚心诚意地尽其所能予以恪守。在安富列特，人们正忙于准备旅程，因为他们打算和多布人一起前往特罗布里恩德。有几艘独木舟已去了主岛运西米，容器已经被集中起来，准备搬上独木舟，出航的船只也在检修之中。大概过了一个星期之后，去主岛的独木舟完成任务，带回西米。紧接着便是在邻岛纳布瓦格塔举行一个 *sagali*（安富列特语称之为 *madure*），即食物分派仪式。

我的到来对土著人来说颇不合时宜，把事情弄复杂了，这使主要头人图瓦沙纳大为不悦。因为船在大村无法靠岸，也没有搭营的地方，所以，我在他的小村庄努阿加斯（古马斯拉岛）上岸。在安富列特，白人非常罕见，据我所知，在我之前只有一个白人来过。他是一个商人，在本村逗留了几个星期。让



我一个人留下，混在女人堆里，他们放心不下，惟恐出事；但年轻的男人又没有谁愿意放弃这个出海的权利和乐趣。最后，我答应当船队出发之后，我会搬到邻岛纳布瓦格塔去，他们才满意。

当多布人预定的抵达日期越来越接近时，土著人的兴奋心情也越来越高涨。消息点点滴滴地渗进来，土著人如获至宝，并立即给我报信：“有大约六十艘多布的独木舟正在向这里驶近”，“船队停泊在特瓦拉对面的海面上”，“每只独木舟都装了很多的食物和礼物”，“考亚博卢也来了，他是 *toli' uwalaku*，他的船头有一块很大的露兜树叶”。土著人还讲出许多对我没有什么意义的名字，因为我不认识多布的人。从世界另一个角落、从远航队伍的目的地特罗布里恩德传来另外的消息：“基里维纳酋长图乌卢瓦已经去了基塔瓦，他很快便会带回许多 *mwali*”，“锡纳卡塔人准备去基里维纳，希望取得一些 *mwali*”，“瓦库塔人到过基塔瓦，带回大量的 *mwali*”。在这与世隔绝的蛮荒小岛上听到这么多消息，尤其这些事情在数百里路外才发生没几天，不禁令人惊异。

追踪这些消息的来源是十分有趣的事。早期关于多布人的消息是由那些前往主岛运回西米的古马斯拉独木舟带回来的。几天之后，有一艘来自主岛的独木舟来到这里，途中在特瓦拉见到这些多布人。至于有关北面的特罗布里恩德的消息，则由两三天前到达纳布瓦格塔的库亚瓦独木舟带来（我曾在第十一章介绍过他们对努阿加斯的探访）。所有这些活动都不是偶然的，都和 *uwalaku* 有关。这些活动和事件在一个广大的地区内配合得天衣无缝。为了展示它们的复杂性和确切的时间日期，我把它们制成表格，其中几乎所有的日期都是我所观察到的确实日期。这个表也给出一个 *uwalaku* 的清楚简明的图像，可作本章的参考。

每当有 *uwalaku* 时，各部落之间的关系便会突然间加深，各地土著都兴奋异常，紧张不已，过去和现在都差不多。因此，消息可以在广大的范围内快速传播。无数的土著人互相配合，日期也会定死。如前所述，旅程的高潮，即多布船队的到达，总是把时间校准到月圆的时候（或接近月圆的时候），这个日期也是各预备性活动的总方向，例如在这例子中，它便是独木舟单独造访的时间指南。

多布至锡纳卡特 *uvalaku* 旅程时间表(1918)

前次 *uvalaku*

日期  
1917年9月 本旅程由考塔乌亚率领,从锡纳卡特至多布。

准备阶段

1917年10月—1918年2月 建造新舟及维修旧船,地点在多布的西北区域。  
1918年2月—3月 制造西米,收集货物和食物。  
3月中 独木舟下水、装备、上货;早期巫术仪式。

航行

约3月25日 多布独木舟开始海外旅程。  
约同时 (在博约瓦:瓦库塔人从基塔瓦回来,带回大量 *mwali*。)  
同时 (在安富列特:准备航程、收集食物、维修独木舟。)  
约3月28日 (在博约瓦:图乌卢瓦从基塔瓦带回 *mwali*。)  
同时 (在安富列特:传来多布船队逐渐驶近的消息及博约瓦的情况。)  
3月29日 (在安富列特:部分独木舟前往瓦库塔。)  
3月31日 多布船队抵达安富列特。  
4月1日 启程前往博约瓦。  
4月2日 (在安富列特:本地的其余独木舟驶往博约瓦。)  
同日 (在博约瓦:锡纳卡特人前往基里维纳。)  
4月3日 (在博约瓦:带回臂镯。)

多布人到达博约瓦

4月3日 多布船队在瓦库塔出现。  
4月3—5日 在瓦库塔接受库拉礼物、交换其他礼物和商品。  
4月6日 多布船队抵达锡纳卡特,在开库亚瓦沙滩进行巫术仪式;举行接待礼。  
4月6—10日 多布人(及安富列特人)留在锡纳卡特,接受库拉礼物,给出 *pari* 礼物并进行贸易。

- 4月10日 离开锡纳卡塔,接受 *talo'i*(送别)礼物,多布人向南航行(安富列特人则前往开卢拉和西特罗布里恩德较小的岛屿)。
- 4月10—14日 多布人在锡纳卡塔海湖采集贝壳。
- 回程**
- 4月14日 多布人在瓦库塔再度出现,收到 *talo'i*(送别)礼物。
- 4月15日 离开瓦库塔。
- 约20日或21日 在萨卢布沃纳沙滩举行 *Tanarere*(展示和比较收获),返回多布。

从这一刻开始,安富列特岛内外的活动节奏都加快了。库亚瓦独木舟到达之后的第二天,古马斯拉主村的独木舟便出发到特罗布里恩德去,较多布的 *walaku* 船队早几天出发。我划一只橡皮小艇到这个大村,看独木舟上货和启程。村里人来人往,我甚至看到一些年老的妇女帮助男人做活,我也见到放置在滑架上的大独木舟正被推下海。那里所有的独木舟已准备就绪:平台上已铺上编织的棕榈叶;底部已安上木架以承托货物;独木舟中间已放了一些横木作为船员的座位;桅杆、缆绳、船帆也准备好了。至于搬运货物,则在独木舟下水后才进行。首先把槽形的巨大西米糕放进独木舟的底部,男人和女人把大的陶器小心地放到中部的特定位置上(见图片47)。然后,独木舟一艘接着一艘出发了。它们越过岛的南端,一直向西进发。大概早上十点钟的时候,最后一艘独木舟已消失在岬角拐弯处,整个村庄立时安静下来。没有人说再见,离去或留下的人的脸上都看不到丝毫的离愁别绪。但别忘了,由于我的在场,岸上除了两三个老母夜叉之外,根本看不到其他的女人。最好的资讯人全都走了,我打算明天早上搬往纳布瓦格塔。日落的时候,我坐着橡皮艇沿着古马斯拉漫长的海岸划去,畅游一番,而正是这时我发现那些早上出发的人都坐在基亚斯拉沙滩上,遵守他们传统的库拉规定,在这里作一个先期停留,与我在第七章描述的在穆瓦的停留一样。

第二天早上,我搬往纳布瓦格塔。图瓦沙纳看到我安全离开之后,才和他的船员一起乘独木舟向瓦库塔方向追赶其他土著人。在纳布瓦格塔,整个社区也是处于旅程准备的最后阶段,因为他们打算--等到多布人来了之后

便和他们一起驶往基里维纳。所有的独木舟都在上漆和翻新,沙滩上也铺开了一张准备修理的船帆(见图片 53)。村里也进行着一些小型的食物分派仪式。他们把食物一分再分,把一堆食物分成小块,然后用特别的叶子包起来。食物的重复处理是这个区域部落生活中最重要的特色。当我来时,土著人刚造好一艘独木舟的船帆。在另一艘独木舟上,我见到他们正在修理浮架,他们把轻质的干木头绑在旧的含满水分的浮木上,以增加其浮力。我也很详细地观察独木舟的最后修理程序,包括增建框架、张搭椰叶席子、搭建装载陶器和 *lilava*(巫术包)的船舱等。但我和这些纳布瓦格塔人尚未熟悉到可以观察他们的巫术仪式的地步,他们的 *mwasila* 巫术和博约瓦的相同。事实上,他们是从那里学过来的。

第二天,我在这个村一样找不到好的资讯人,而其困难程度因土著人的忙碌而有增无减。我在下午和两个童子出海,希望可以划到道姆道姆。但是一股很强的水流在此形成了高高的潮浪,使我们无法到达目的地。我们于晚上折返,两个童子突然间变得非常警觉和兴奋,好像猎犬嗅到了特殊的气味。黑暗中我什么也看不到,但他们却辨认出有两艘独木舟正向着西面驶去。大约过了半小时,我们见到在道姆道姆南面的一个无人荒岛的沙滩上,有点点火光在闪耀。很明显,有些多布人在那里扎营。我的两个童子,一个是多布人,另一个是萨里巴(南马辛)人,我从他们的兴奋和关注中看出,多布船队的先头部队已静悄悄地到了它的一个中途站了。这也让我生动地了解到这种交易制度的泛部落性:它把这么多的分散社区联系起来,并把它们的兴趣集中于一个共同的、高度感性的事情上。那天晚上——我们后来才知道——有不少独木舟停泊在安富列特的外围附近一些无人小岛处,等候其他的独木舟到来。那天晚上我们来到纳布瓦格塔时,村中已经知道这件大事了,于是全村为之轰动。

第二天,天朗气清,可以见到遥远的山峰隐伏在稀薄的烟霞之中,而山的轮廓则在透明的蓝色中荡漾。一过正午,在一声法螺声中,一艘五彩缤纷的多布 *waga* 转过岬地,油润的露兜叶船帆在蓝色的海洋中闪耀着金光。然后一艘接一艘,每艘相隔约几分钟,所有独木舟都到齐了。它们一直驶到距离岸边数百码处,然后收起船帆,由船员划到岸边(见图片 40)。这不是仪式性的前进法,因为他们的旅程不包括安富列特在内。他们的目的地是特罗布

里恩德的瓦库塔和锡纳卡塔,安富列特只是一个中途站而已。然而,对当地人来说这仍是一件大事,况且纳布瓦格塔独木舟会与这个船队一同前往锡纳卡塔。在多布的大约六十艘独木舟中,只有约二十五艘独木舟、约二百五十人乘纳布瓦格塔,其他人则去了古马斯拉的大村落。但即使如此,对这个村落来说,这队人已是他们平常所见的五倍了。没有库拉交易,没有法螺吹鸣,也看不到有礼物的交换。人们一群群地坐在朋友的屋子周围,地位最高的访客则聚集在纳布瓦格塔的主要头人图布瓦伊纳(Tobwa'ina)的屋子前面。

独木舟大部分停泊在村子前面的岸边,有些则被推到小湾里,其他的则泊在浅水有遮蔽的地方。人们围着篝火坐在岸上,从独木舟拿来食物做饭,只有水是用椰壳从岛上的溪涧里汲来。村前的海滩上泊着的独木舟约有十二三艘。我深夜沿着岸边走过去,看他们睡觉的安排。在这月明星稀的夜晚,小小的营火发出不太明亮的红色火焰。每两个人之间总有一堆火,由三支燃烧着的木枝组成,烧完一点推进一点。人们睡在大而硬的露兜叶席之下,中间折起,放在地上,像一个小型的菱形帐篷。由沙滩一边望过去,只见一条连绵不断的长排,人火相隔,沙滩上的暗褐色篷席即使在月色之下也不容易辨认。人们似乎没有深入梦乡,因为他们不时翻身,或从帐篷下举头望望,或调整一下火焰,或张望一下周围。很难说得清是什么影响他们的睡眠,蚊虫、冷风,还是妖怪?我看是后者居多。

第二天一早也没有什么声息,所有独木舟都驶开了。大约八点钟,最后一艘独木舟已划到海面远处,竖起桅杆,扬帆起航。没有送别礼物,没有法螺吹鸣,多布人的离开和到来完全一样,没有庆典,没有展示。第二天早上,纳布瓦格塔独木舟也随着出发了,村里只剩下我和一些老弱妇孺。也有一两个男人留下来,可能是看守村庄,但更可能是监视我,以防我图谋不轨。没有一个人适合做我的资讯人。由于自己的大意,我错过了两天前到达古马斯拉的小汽艇,它丢下了我。天气不好,加上运气坏,我可能要在纳布瓦格塔耽搁,如果不是几个月,也是几个星期。我自然可以坐土著人的独木舟离去,但我要撤下我的床具、帐篷,甚至记录和摄影器材,令我的行程几乎一无所获。但一两天后来了意外的好运,有个汽艇的主人听到我被困在安富列特,专程驾船来到纳布瓦格塔,于是一个小时后,我又乘风破浪,迅速沿着库拉

船队的航线向前追赶了。

**(二) 锡纳卡特为迎接船队来临的准备 • 多布人的到达 • 开库亚瓦场景 • 迎接的仪式 • 讲话和礼物 • 多布土著在锡纳卡特的三天逗留 • 居住的方式 • 礼物交换和以物易物**

第二天早上，我沿着翠绿色的海湖水道慢慢驶进特罗布里恩德。我看到当地土著人的小独木舟在浑浊的湖水中寻找贝壳，也看到那平坦的岸上我所熟悉的十几个村落，我为之精神一振。我十分高兴离开景色美丽、民族志贫乏的安富列特，来到特罗布里恩德，这里有许多优秀的资讯人！

而且，安富列特的男性居民不久也会来到这里和我会合。我来到锡纳卡特，见到每个人都满怀着迎接大事的心情。他们知道多布的船队就要到来，虽然在那天的早上还不知道它们的准确位置。原来，这支船队虽比我早四十八个小时离开纳布瓦格塔，但因为风势不大，兼取了一个比我偏东的航道，那天早上只到了瓦库塔。

我在安富列特得到的关于特罗布里恩德人的消息，证明全部正确。瓦库塔人果然去过东部的基塔瓦，并带回很多臂镯。基里维纳酋长图乌卢瓦后来也去了基塔瓦，五六天前才回来，此行他收到了 213 对臂镯。锡纳卡特人接着去了基里维纳，从这 213 对臂镯中成功地取得 154 对。由于锡纳卡特早已有 150 对，总共就有 304 对臂镯等候多布人来取。在我到达的那天早上，锡纳卡特的队伍刚从基里维纳赶回，匆匆地准备停当以迎接多布人的到来。我在当天下午便知道了这个消息——是从瓦库塔开始经陆路一个村一个村地快速传来的。我们也知道这个 *walaku* 船队两三天之内便会抵达锡纳卡特了。

在等候期间，我重新整理这个行将在我而前出现的库拉阶段的信息，并尝试把将要发生的每一个细节都描绘出一个清楚的轮廓。对于社会学研究来说，我们一定要在事件发生之前认识清楚它的基本观念和背后的法则，特别是涉及大量土著人的事件更是如此。否则真正重要的大事可能会被人们无意识的和偶然的行爲遮蔽，令我们迷失了事物的意义。无疑，如果我们能重复观察一个现象，那么，通过其规律性和持续性，我们可以捕捉到它们的主要特色。民族志田野工作的情况经常是一个公众的仪式，我们只

能观察一次,因此有必要先行做些解剖的工作,然后在具体的环境下观察这些脉络如何发展,并测定一般行为的风格、情绪或热情的特色,和许多只有通过真实观察才能显示出的微小但有意义的细节,并以此了解土著人与他的制度之间真实和内在的关系。于是我忙着重读我的笔记,并整理好材料,使之细致而具体。

第二天下午,我正在桌前阅读笔记,村民纷纷说已见到多布独木舟的影子了。我立即赶到岸边,果然见到远处船队的帆篷像浮在水平线上的花瓣一样。我连忙跳上一艘独木舟,撑往开库亚瓦岬角,此地约在锡纳卡塔以南一英里。我在这里见到多布的独木舟,一艘接着一艘到达,并在我的面前收帆除桅停下来,总共有八十艘以上(见图片48)。每艘独木舟都下来几个人涉水上岸,带回大捆的树叶。我见到他们洗浴涂油,并按风俗装扮自己(见图片49)。每一样东西在使用或佩戴之前都要施行法术。他们最小心处理的是那块从一个小盒里拿出来、外表平淡无奇的干草叶,他们在多布时已经对它作过法,现在拿出来插在臂环上。整个程序进行得很快,甚至有点乱,给人的印象是尽快完成一些技术性的业务,而不是执行一项严肃细致的礼仪。但礼仪性的东西不久便显示出来。

经过一轮准备后,船队再合拢一起,虽然并不整齐,但却有一定的秩序,四五艘独木舟排成一排,向着锡纳卡塔海滩撑进(这里水太浅,不易划桨)。当距离岸边还有十分钟路程的时候,法螺开始鸣起,也能听到吟诵咒语的声音。出于礼貌,我不能太接近,因而看不到念咒者的确实安排,但人们告诉我这和特罗布里恩德人到多布时是一样的(详见第十三章)。当这个五彩缤纷、装饰隆重的大型船队快速地在海湖澄碧的水面上向着有棕榈树丛和站满了人的沙滩划进时,那气氛动人心魄,但我想像特罗布里恩德人到达多布的场面更为震撼。那美丽的自然风光,那叶形桨在海面错落有致的划艇仪式,那心中感受到的危险和紧张(多布人来探访懦弱的特罗布里恩德人时没有这种情绪),所有这些都比我刚刚描述过的情况更富戏剧性、更令人难忘。

在距离岸边大约二十米的时候,独木舟排成双行,*tolu' uvalaku*的船则在第一排最左的位置上。当所有的独木舟都排好后,考亚博卢在船上站起来,大声地用多布语向岸上的人喊话。有人当天晚上把他的话翻译成基里维

纳语：

谁首先库拉？是瓦库塔人还是你们？我想你们是要带头的！带臂镯来，一篮子，两篮子；捉来猪，摘来椰子，摘来槟榔！这是我的 *uwalaku*。不久以后，尔，考塔乌亚，也会进行 *uwalaku*，到时我们也会予尔大量的 *vaygu'a*！

考亚博卢这样向他的主要伙伴考塔乌亚（锡纳卡塔的第二号酋长）喊话，而不对这里的第一号头人图乌达瓦达喊话，因为后者不是他的主要伙伴。

当考亚博卢喊完话后，考塔乌亚便从岸上靠近考亚博卢的独木舟，每只手各拿着一对臂镯，后面跟着一个吹着法螺的小童，那是他最小的儿子，再后面还有两个人挑着几条 *mwali*（臂镯）。当他走到考亚博卢的独木舟跟前时，考塔乌亚把臂镯抛上独木舟的平台，大声说：

这是 *vaga*（启始礼）！将来我会到多布 *uwalaku*，尔要回给我一个 *soulava*（项圈）作为 *kudu*（等值礼物），尔在这里会收到很多臂镯，锡纳卡塔有许多臂镯。我们知道瓦库塔也有许多臂镯。尔及尔之 *usagelu* 一会儿上岸后，我会捉一只猪猡，我会给你很多食物、椰子、槟榔、甘蔗、香蕉！

当考塔乌亚回到岸上后，他的最年长的妻子头上顶着盛有一对臂镯的 *peta* 篮子也涉水走到考亚博卢的独木舟跟前，后面跟着那个吹法螺的小童。这之后，岸上的法螺便四处作响，个别人离开人群向他们的独木舟走去。他们用特殊的方法把 *mwali* 挂在木棍或伸出的手臂上，把一对臂镯放在足可容纳数十对臂镯的篮子里是夸张的做法，只有酋长的妻子才敢这样做。上述程序大概进行半小时，落日余晖照在揉着色彩的独木舟上，也照在金黄色的沙滩以及在沙滩上活动着的古铜色人体上。在很短的时间内，所有独木舟已泊在岸边或移上沙滩，船员亦已分散到锡纳卡塔的七个村里。可以见到大群的访客坐在平台上嚼槟榔，用多布语和他们的主人交谈（见图片 56）。

整整三天，多布人都呆在锡纳卡塔。我们偶尔听到法螺的鸣声，宣布又做成了一笔库拉交易，亦即某访客拿到了一对臂镯。其他地区的土著人成



群结队地来到锡纳卡塔。每天从南博约瓦的内陆村落来的人挤在他们的首府里，而库波马、卢巴和基里维纳的人，即中部和北部的人，则暂住在亲戚的家里或甘薯仓库里，也有些人在临时搭建的凉棚下栖身。客人（即多布人和在途中加入的安富列特人及瓦库塔人）约有八百，锡纳卡塔人有五百，另有一千二百人来自其他村落，那么，锡纳卡塔里里外外的人总共有两千以上，这是相当大的人流了。

特罗布里恩德人当然饮食自理。多布人也随团带来了大量食物，并从主人那里得到额外的蔬菜和猪肉。此外，他们还从其他的博约瓦村落得到了鱼。事实上，海鲑鱼和鲨鱼等鱼类是多布人以物易物的惟一物品。至于其他的贸易则和锡纳卡塔人在多布的一样，必须要和主人，亦即锡纳卡塔人完成。锡纳卡塔人从博约瓦的工业区购买他们带往多布的同类制成品，例如篮子、石灰罐、石灰刮刀等，然后用我们在第十五章所描述的同一种方式卖给多布人，赚取同样的利润。在该章我们也指出，锡纳卡塔人不会和他的伙伴交易，只与其他多布人交易，在伙伴之间只能做库拉的礼物交换。多布人给锡纳卡塔人的礼物叫 *vata' i*，这和博约瓦人送给海外伙伴的 *pari* 只是称呼不同，其经济和社会学上的性质则并无不同。至于他们所收到的 *talo' i*，即送别礼物，按规矩要比送出的 *vata' i* 丰厚。

他们留在锡纳卡塔期间，多布人住在沙滩上或独木舟里（见图片 54 及 20）。他们在船上巧妙地绑扎了一个用金黄色席子造的凉棚，遮盖独木舟的一部分。独木舟停泊在翠绿的海面上，它们的彩色船身在阳光中发出耀目的光彩，给人豪华游艇的感觉（见图片 55）。土著人在独木舟的周围涉水穿插来往，大声说笑，使海湖充满动感、生机勃勃。也有人在岸上扎营，用大的陶器烹煮食物、吸烟或嚼槟榔。大群的特罗布里恩德人在他们中间来来往往，好奇而谨慎地观看他们的活动。人群中的妇女并不显眼，我也听不到有人搬弄是非，但是丑事可能已经发生。

### （三）回家 • *tanarere* 所示的收获

虽然在三天中的最后一天法螺声差不多已完全沉寂下去，但第四天早上法螺再次吹响，这是离开的信号。由食物和小礼物组成的 *talo' i* 被送上独木舟，也有一些 *mwali* 成为最后的馈赠，法螺便是因此而吹的。没有任何

仪式,也没有什么临别赠言,多布的独木舟一艘艘地离开了。

他们的回程也被搜寻海产的习俗打断,但这次是捕鱼,不是潜采贝壳。有些独木舟停泊在穆瓦海滩上,但大部分则停留在一个处于锡纳卡特和瓦库塔中间叫苏苏瓦的海滩上。他们使用一种特地从家乡带来的有毒根茎捕鱼。在苏苏瓦和穆瓦呆了两天,然后驶往瓦库塔去收回 *talo'i*。我不知道他们以后的航程,听说他们很快便回到家乡,一路无事。

他们在萨卢布沃纳沙滩上举行 *tanarere*(收获的展示和比较),其成绩大概如下:

从锡纳卡特得到 304 对臂镯。

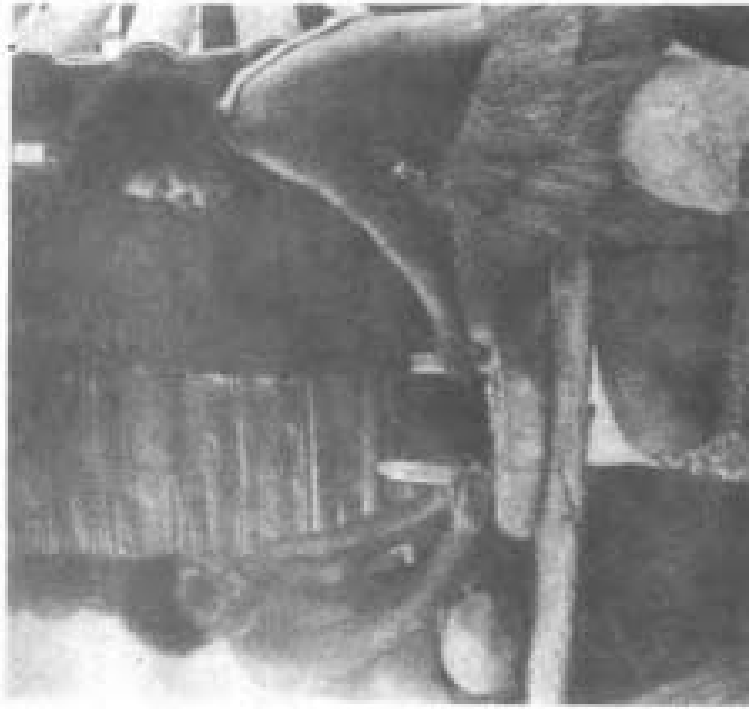
从瓦库塔得到 344 对臂镯。

总数是 648。除了那些在中途参加 *uwalaku* 的安富列特和瓦库塔的独木舟外,多布总共派出约六十艘独木舟、五百名土著人。但在这些人之中可以参与库拉交易的成年人不超过一半,因而平均大概每 5 个人分得 13 对臂镯。但实际上,有些人只得到一对,有些则一对也得不到,臂镯大部分落在头人手里。

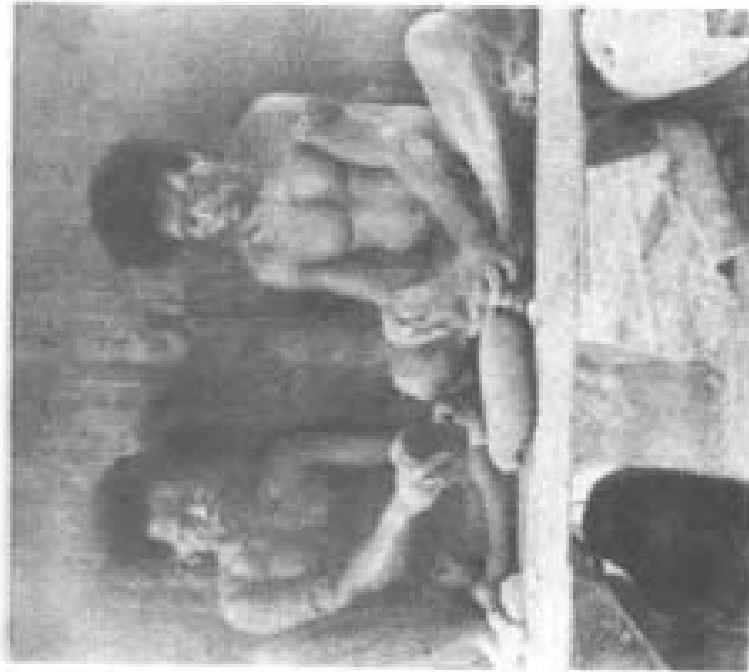
我们会在后面的章节中追踪来自其他地区为了库拉而聚集在锡纳卡特的人。几天之内他们全部走掉了,锡纳卡特又回复了它本来的面目。

## 注 释

1. 见作者笔记,“The Natives of Mailu”, Transactions of the Royal Society of South Australia, 1915, 第 598 页。



图片 50(B) 制作 *Kaloma* 贝壳(二)  
女人把图片磨成平整的小片。每个图片放进圆木筒一端孔内,并在磨石上打磨(第 319 页)。



图片 50(A) 制作 *Kaloma* 贝壳(一)  
将贝壳壳被四处敲击并制成粗糙的圆片,由男人完成。

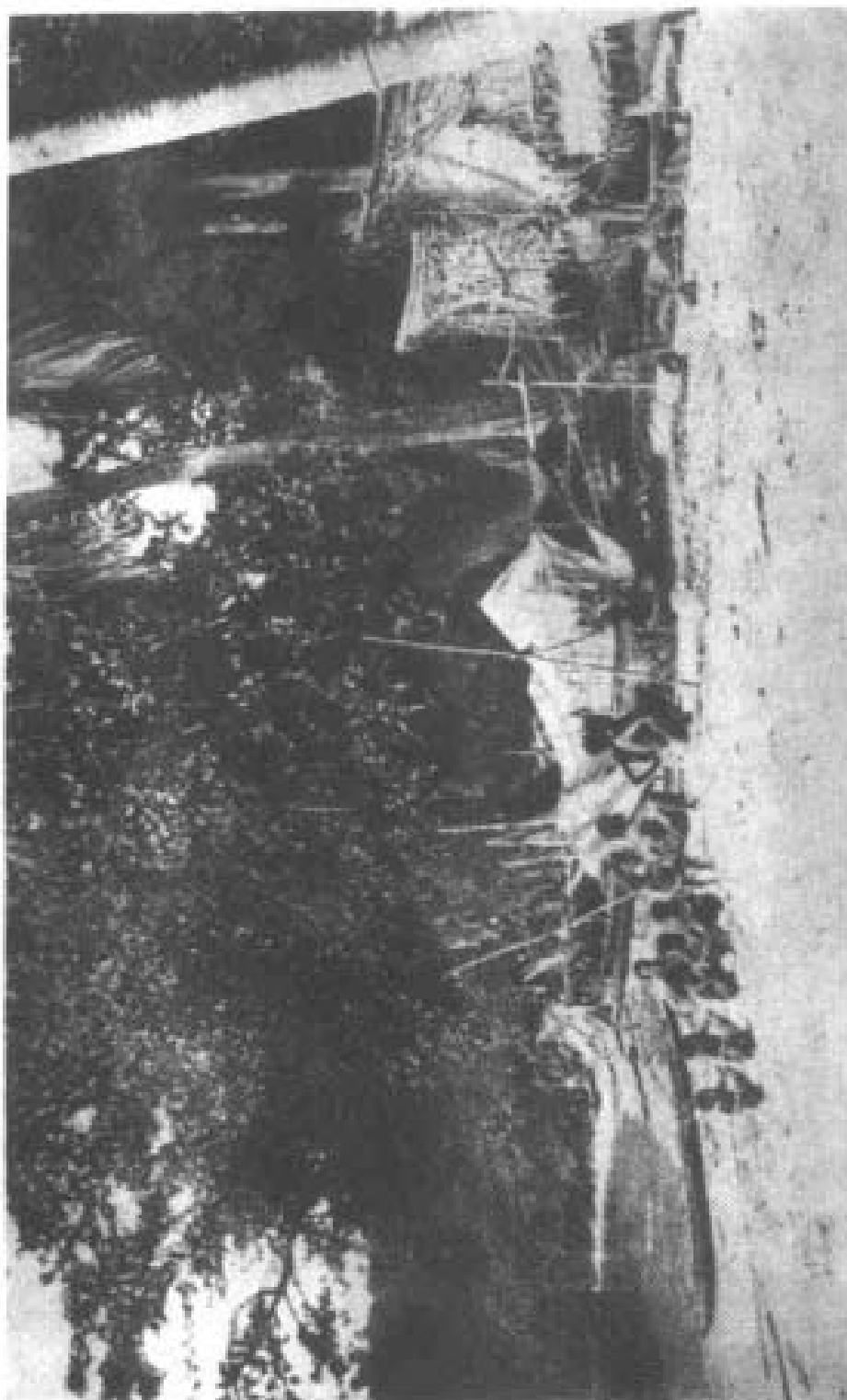


图片 51 制作 *kaloma* 贝壳(三)  
用线钻在图片上粘眼(第 319 页)。



图片 52 制作 *kaloma* 贝壳(四)

半磨并钻了孔的贝壳轮廓仍不规则，现在用粗而空固的木条穿入，在平整的磨石上打磨，使每个圆片成为完美的圆形（第 319 页）。



图片 53 在纳布瓦格塔海滩上

图的中部可见船帆，挂在脚手架上；土著人趁着修整和建塔的工作间隙正在休息（第 329 页）。

## 第十七章



### 巫术及库拉

#### (一) 博约瓦巫术的主要内容 • 巫术与所有重大活动及现实中不能解释的方面的关联

我在处理各种库拉的风俗和行为时，在每一个环节中都描述了相关的巫术并分析咒语。这样做的原因，一是因为在土著人的观念中，巫术占有主导地位；其次是咒语揭示了土著人信仰的要素和最有代表性的观念，其深入程度和彻底性比其他方面不能相比的；最后是我对巫术细节的民族志兴趣。巫术对部落生活的影响无与伦比，而它又深深地影响着土著人思维的构成。

现在我们有必要完成我们对巫术的认识，并把所有分散的资料集中起来使之成为一幅完整的图像。直到目前为止，我们的许多巫术案例和具体的细节描绘都未能就下述问题归纳出具有普遍性的观念：巫术对土著人有什么意义？他如何想像巫术力量的运作？他对巫术力量的性质有什么直接或间接的看法？把我们以前在各章中提出的材料加以集中，再补充以土著人和民族志的评论，我们有可能对基里维纳的巫术做一个综合性概括。

迄今收集到的所有资料都显示了巫术在库拉活动中的极端重要性。但如果我们观察土著人部落生活的其他方面，也可以发觉每当遇到至关重要的事情，他们都会寻求巫术的协助。可以毫不夸张地说，土著人认为巫术支配着人类的命运，为人类提供主宰大自然的力量，它是人类抵御各种危险的武器和盔甲。因此，就人本身最重要的方面，亦即健康和肉体来说，人只不过是巫术力量、妖魔鬼怪和黑巫术的玩偶而已。任何形式的死亡都是这

种力量造成的后果。长期身体衰弱和所有疾病,除了容易解释的不适,例如伤风或疲劳以外,都可归咎于巫术。我在第二章谈过妖怪给人们带来疾病和死亡的几个方法。令人染上传染病的 *tauva' u*,以及使人感染小病和把人射痛的 *tokway*,是对人的命运产生直接影响的仅有的两个妖怪;而它们也只是偶尔为之,不常在人间作祟。最令土著人时常心惊胆战的是 *bwaga' u*,即完全是人类的巫师。其次是 *mulukwausi*,即我们在第十一章详细介绍的飞妖,它们出动的次数和使用巫术的频繁度仅次于 *bwaga' u*。它们是证明在巫术信仰的最基本处都有一个超常力量的好例子。巫术给予这些超常力量毁灭人的能力,和调动其他媒介毁灭人的能力;巫术也给予人类保护自己的力量和手段,如果用得正确,也可挫败 *mulukwausi* 的不轨企图。比较这两个伤害人的媒介,可以说在日常生活中,巫师最让人害怕,人们也相信他们造业最多;*mulukwausi* 只在一些特别的场合,例如有人死亡,发生陆地上的灾难、特别是海上灾难的时候才出动,它们一旦出动则造成比 *bwaga' u* 更大的祸害。健康是人的正常情况,一旦失去后便要靠巫术,也只有靠巫术,才可恢复过来。没有所谓自然康复的事,所有的复原都是归功于巫术的反击作用,即一种巫术对另一种巫术的克服。

所有与危险、强烈的欲望和感情有关的人生重要阶段,都有巫术的伴随。婴儿的出生总有巫术的护佑,使他们快些长大、遇事逢凶化吉。青春期没有特别的巫术仪式,但对土著人来说,青春期在人生中不构成危机。他们的性活动远早于青春期,是随着个体的成长而逐步开始和发展的,因此,青春期不是一个特殊的阶段,但爱情却有非常细致的巫术成分,包括许多仪式和咒语,每种都非常重要,而爱情的成败都是巫术的结果。不正当的爱情,即在氏族内发生的爱情,被土著人认为是犯了性道德的天条,但也可以用特殊的巫术补救。

重大的利益、园垦的收获、库拉的成功、舞蹈时个人散发的魅力和自豪,等等,在巫术中都有表达的方式。他们有一种祈求美观的巫术,是在仪式中施行于舞者身上的;也有一种在舞蹈时祈求安全的巫术,以防备妒忌者的加害。个人对他的耕种收获所施的巫术,以及向对手的园圃施加的黑巫术,显示个人的私人利益和全村的整体利益有所不同;后者自有公共园圃的巫师照顾。



对人类极为重要的自然力量,例如,给农作物以温暖及滋润的阳光和雨水,航行和捕鱼采贝必须加以驯服的风,都由巫术控制。太阳巫术和雨巫术都可以为善或为恶。特罗布里恩德人比其他人更关心这两种巫术,因为在各个巫术系统中,以基里维纳各大酋长所控制的巫术最为有力。奥马拉卡纳的酋长可以施法造成长期的干旱以表示他对其子民的不满,从而提高其个人力量,这种力量独立于可以把其意志强加于个人或全社区之上的其他机制。

特罗布里恩德的食物来源主要是园垦和捕鱼,它们完全受到巫术的控制。这些活动的成败要靠运气和机会,土著人因此需要求助超自然力量。我们在谈到建造独木舟和潜采 *kaloma* 贝壳时曾举出一些经济性的巫术例子。独木舟巫术清楚地显示:仪式和咒语不是对经济活动全无影响的附属物;对于这一点,我们在某些农业社区的公共园圃巫术和捕捞海产的巫术中找到更高层次的根据。事实上,我们可以说,对巫术的信仰是特罗布里恩德经济活动赖以组织化和系统化的一个主要的和心理的力量。<sup>1</sup> 掌握艺术的能力以及创作艺术的灵感,也被认为是受到了巫术的影响。

憎恨、羡慕和嫉妒这些感情,除了通过 *bwaga' u* 和 *mulukwausi* 的魔术得到宣泄外,还是造成许多邪术的主要原因,它们被统称为 *bulubwalata*。这种巫术的本来目的是疏远某人的妻子或情人对他的感情,或令某人饲养的猪不愿留在他的屋里。其结果是猪产生一种厌恶主人及家庭习惯的情绪而出走丛林;虽然用以迷惑妻子的咒语略有不同,但也是为了让她的讨厌家庭生活,因而舍弃她的丈夫回到自己父母的身边。园圃有 *bulubwalata*,独木舟有 *bulubwalata*,库拉、*kaloma* 等每一种东西都有 *bulubwalata*,而相应地也有许多反击 *bulubwalata* 的巫术。

巫术的种类还有许多。有一种巫术是有条件的诅咒,其目的是防护财产,免受他人的巫术损害。其他的还有战争巫术、使椰子和槟榔快速生长的巫术、避雷和拯救被雷击的人的巫术,此外还有治牙巫术、保存食物的巫术。

以上的讨论表明巫术应用的广泛性及其高度的重要性,而在以下的情况中它的重要性更有增无减。这些情况是:涉及到重大的利益;引致激烈的情绪和感情;工作时遇到神秘力量的阻碍;即使用尽一切心力投下最大的努

力和作出最充分的准备仍会出错。

## (二)——(五)土著人的巫术概念

### (二)取得巫术知识的方法

现在让我们总结一下土著人的主要巫术观念。陈述与我们大相径庭的人的信仰会充满困难和陷阱，让我们在寻找各种实践和传统背后的总的观念的过程中难以自拔。在研究一个发现于特罗布里恩德的发展阶段的土著社会，我们不能期望找到一个哲学家，让他给我们肯定、精确和抽象的陈述。土著人对他的信仰的基本假设从来都认为理所当然，即使有所疑虑也多数是与该信仰的细节和具体应用有关。民族志者如果要引导土著人总结自己的巫术，那必然地会提出一些差得无以复加的诱导性问题，因为这些问题会包含土著人从未接触过的概念和名词。土著人接受了这些概念和名词的意义后，他的观点自然受到我们的影响而受到歪曲。因此，民族志者必须在没有土著人的直接帮助下自己作出概括和抽象。

我说没有“直接帮助”，是说我们的概括工作是在土著人提供的间接数据的基础上作出的。在搜集资料、研究咒语和翻译咒语的过程中，我们在细节上得到许多土著人的意见。这些自然流露的意见如果能放在一个正确的架构内观察，其本身便可能给出一幅真实的图像，并几乎涵盖土著人的全部信仰。这时，我们的任务就只是把这幅图像概括成一个抽象的程式。

然而，民族志者还有一个更好的证据来源来作出结论。信仰在文化中凝结成的传说、神话、咒语和庆典仪式，这些文化的客观表现形式是最重要的知识来源，我们可以从中和土著人一样面对同样的信仰。在土著人的主观世界中，他和这些信仰产生密切的互动关系。他们不只在口头上表达，而且通过部分想像和部分真实经验在其中生活。咒语的内容、念咒的方式、伴随咒语的仪式、土著人（不论是行动者或旁观者）的行为、巫术专家的社会地位和功能，等等，不只可以向我们展示土著人对巫术的观念结构，而且还显露与此有关的感情和情绪因素，以及巫术作为一种社会力量的性质。

民族志者经过研究客观资料、深入探索土著人的态度、提出一个普遍的巫术理论之后，便可通过直接的问题检验他的理论的可靠性。这时，他已

经可以利用土著人的词汇并跟随土著人的思路。同时，在他所提出的问题中，他可以接受他的资讯人的引导，而不是自己提出诱导性的问题误导自己和他人。特别是在收集土著人对真正发生的事件的意见时，他无须使用抽象的概括性名词，而是把它们转成具体用词以吻合土著人的思维方式。

在对原始人的思想和风俗的广大领域构思概括性的结论时，民族志者所从事的工作，就其揭示人性的现象来说，是创造性的，这种人性的现象就其整体而言，即使在现象发生的人们中间也是无人知晓的，它的创造性就如同自然科学家构想普遍原则一样。在自然科学中，许多具有普遍适用性的客观法则一直都是隐藏着，直至探索者把它们发掘出来。然而，正如自然科学的法则是经验性的一样，民族志社会学的推论也是如此，因为虽然它们由探索者首次提出，却无损于它们是人类思维、感觉和行为的客观实在。

### **(三)土著对巫术来源的看法·巫术的远古性·土著否认巫术的自发性·巫术是人而不是自然的力量·巫术及神话及其超常的气氛**

我们可以从以下的问题开始探索：土著人如何想像他们的巫术起源？即使你找着一个最聪明的土著人，问道：“你们的巫术是在哪儿创造的？它是怎样发明的？”你通常得不到答案，即使一个歪曲的或半吊子式的答案也得不到。然而对于这个问题，或相当于这个的一般化问题，是有答案的。只要逐一细察神话中的各种巫术形式，就会发觉每种都直接或间接地显示了巫术是怎样被人认识的。当我们记录下这些说法加以比较，并得出一个结论后，我们便很容易了解为什么我们想像出来的问题不能从土著人的口中得到答案，因为根据土著人的信仰，巫术作为所有传统和制度与生俱来的部分，是不能用“创造”或“发明”这些字眼来形容的。巫术是一贯存在的东西，由上代传下来，并被认为是一切对人发生重大影响的事物的内在成分。巫师对一件东西或一个过程施法时所用的词语乃是与这件东西或过程同时并存的。巫术咒语和它的对象物是共生的。

对于某些巫术来说，传说直接宣称它们是由同一个妇人“生”出来的。于是，雨由一个叫卡沙纳伊的女人生出，一生下来就已带有巫术，并从此以后在这个女人的民族分支中流传下去。人文英雄图达瓦的神话母亲除了生出

其他的动植物外,还把 *kalala* 鱼及有关巫术带到人间。在关于 *kayga' u* 巫术起源的简短神话中(这个巫术保护沉船的水手,以免受到妖魔及其他危险的伤害),我们见到生下图库卢布威朵加(一只狗的名字)的妇人也把巫术传给了它。在所有这些神话里都没有说巫术是由这些女人发明的。事实上,有些土著人很清楚地声明这些女人是从其母系祖先那里学到的巫术。在上面那个神话里,则说这个女人是从传统中知道这个巫术的。

其他的神话比较粗糙,对巫术起源的启示也比较简略,但也清楚无误地显示巫术是一种原始的事物,是名符其实“土生土长”的。因此,古马斯拉的库拉巫术是从塞拉瓦亚的岩石中走出来的;独木舟巫术是由从地下破土而出的人一起带出来的;园圃巫术也被认为是当地第一批祖先从地穴里携带出来的。其他较次要的只在当地流通的巫术,例如,只限于某一村落内施行的鱼巫术,还有风巫术等,也被认为是从地下带出来的。所有巫术都是由非人类传给人类,而这些非人类没有创造出巫术,它们只是把巫术传下去而已。*bwaga' u* 巫术来自一只蟹,蟹把巫术给予一个神话人物,神话人物把它传给他的 *dala*(氏族分支),再传播到其他岛屿。木鬼 *tokway* 也曾教给人类一些作恶的巫术。在基里维纳,我们找不到任何关于飞妖巫术起源的神话,然而,我在其他区域得到的粗略资料指出,这里的人从一个叫做陶库里波卡波卡(*Taukuripokapoka*)的神祇那里学到这种巫术。陶氏是个坏家伙,现在人们仍和它保持某种关系,其发展的最终形式是晚间集会和性苟合。

祈爱巫术及雷电巫术等可从明确的事件中得到解释,但它们没有一个是使我们觉得这些咒语是发明出来的。事实上,在所有这些神话中存在着某种“预期理由”<sup>2</sup>。因为一方面它们讲述巫术的来源,另一方面又表示所有的巫术早已存在。但这个所谓“预期理由”的谬误只是源于我们探讨这些故事时的错误意识,因为对土著人来说,这些故事讲的不是巫术怎样产生,而是巫术怎样被带到博约瓦的这个或那个群体或氏族分支之内。

因此,根据所有这些数据,我们可以做一推论,那便是巫术从来不是发明出来的。在往昔神话故事发生的时候,巫术来自地下,或由非人类传给人类,或者由那位制造有关巫术所针对的现象的女祖传授给她的后裔。在今天以及在土著人所知的近几代的真实个案中,巫术则是人传人,一般是父传子,或由一个母系亲人传授。但要紧的是巫术不能被人制造或发明,也不可

能被人改变或修订。巫术在混沌初开时已经存在；它创造而不是被创造，修订而不是被修订。

现在我们明白，为什么如果我们问巫术起源的问题会影响土著人，歪曲了证据，而一些较为概括、抽象和空泛的问题也不能被土著人了解的原因了。他生活在这样一个世界里：某些过程、某些活动都有其自身的巫术，就像他固有的特性一样。有些人在传统里学到了巫术的运作，土著人是知道的。神话三番五次地讲人怎样获得巫术。这是关于土著人的观点的正确说法。一经归纳出这个结论后，我们自然可以通过直接问题或一个主导性的问题测试它的正确性。对于“人类从哪里发现巫术”这个问题，我得到以下的答案：

所有巫术都是他们很久以前在地下世界里找到的。我们即使做梦也找不到一个咒语；如果我们说有，我们是在撒谎。神灵没有给我们咒语，它们只给我们歌谣和舞蹈。这是真的，但没有巫术。

这个非常直接表达土著人信仰的说法，许多资讯人都用不同的说法反复加以补充和证实。他们全都强调巫术的根源是在传统里，巫术是最不可改变、最有价值的传统，现在的人类不能通过与神灵或和一些非人的存在（例如 *tokway* 和 *tauwa'u*）的交接而知道它。巫术是从以前的世代得到的，这点对土著人是如此重要，以至于他们不能接受任何对巫术的继承和连续性的其他看法，而任何人工化的增添都被视为对巫术的破坏。

另一方面，巫术被认为基本上是人东西。它不是被人通过某些方法捕捉到并加以利用的自然力量，它主要是人的内在力量施加在外部的自然上。我这么说，当然是用抽象的言辞表达土著人的信仰，因为土著人是不能够用这些词汇道出他们的思想的，但这一点深深体现在他们的所有传说和巫术的观念中。在所有传说中，我们发觉巫术总与人或似人的东西纠缠在一起，随着人从地下出来，它不能取自人的知识以外。与此相对，我们看到，巫术管辖的东西也是人带来的，例如雨、*kalala* 鱼、由人格化的螃蟹所扩散的疾病等。

巫术和某一氏族分支的社会联系，突出的是巫术的人类中心论（anthropocentric conception）。在大部分案例中，巫术都是关于人类活动或自然对人类活动的回应，而不是仅仅指自然的力量。因此，在耕种和捕鱼中，巫

术关注的是人类所照料或追寻的动植物；在独木舟巫术和雕刻巫术中，目标则是人所创造的东西；在库拉巫术、祈爱巫术和多种食物巫术中，施法的对象是人性。疾病并不被视为一种外在的东西，从外面落在人的身上，而纯粹是一种人为的、听命于巫师的东西。我们因此可以扩大以前的定义，说巫术是一种由传统遗留下来的控制力量，它使人类能够控制他的创造物、他引起的事物，或者大自然对他的活动的回应。

这个问题还有一个更重要的方面（我们以前曾提过了），即巫术与神话的关系。我们在第十二章曾经指出，神话涉及的是超自然，或更准确地说，超常的事物，而巫术把神话世界和现实世界联系起来。现在这个说法更重要了，因为巫术实际上是人们与祖先保持传承关系的本质所在，而它不仅不是一种发明（这点我在本章已再三强调过了），而且就性质而言，它和构成神话故事气氛的超自然力量是相同的。有些超自然力量传到我们的时代便已失去了。神话故事只讲过去失去的东西，却从来没有提到任何增加的事物。巫术现在所有的，没有哪样是从前的神话中没有的。在这一点上，土著人对现在和过去的关系有确定的退化论观点，就像我们回溯黄金时代和伊甸园一样。无论我们探索巫术的起始，或探索现在和神话事实的关系，我们都会得到同一个真相：巫术从来不是由人或其他媒介所发明或改变过的东西。

当然，土著人固然是这么想的，但在事实上巫术无疑是不断变化的。人类的记忆是不可能原封不动地传递知识的，而咒语像任何传统事物一样，当由一代传给另一代的时候，实际上是不断更新的（这种更新甚至在同一个人的头脑中也会发生）。事实上，即使从我在特罗布里恩德所收集到的资料中，也可以准确无误地发觉到某些咒语比其他的更为古旧，而有些咒语的某些部分，甚至整个咒语，都是新近的创造。这里我只能指出这个有趣现象，再发展下去便需要做深入的语言学分析和其他“高层次批评”了。

上述讨论已经让我们接近最基本的问题：巫术对土著人的真正意义是什么？直到现在为止，我们所见到的是巫术是一种力量，使人控制那些对他有重大利益的事物，并得自传统。<sup>3</sup>关于巫术的起源，与对世界起源的了解一样，他们所知甚少。他们的神话描述社会制度和人类在世界定居的起源；但他们假设世界一向是存在的，巫术也是。他们不会问“巫术的发生”（magiogeny）的问题，就像他们不会问“宇宙的发生”（cosmogony）的问题一样。

#### (四) 巫术行为：咒语与仪式 • 两者的关系 • 没有伴随仪式的咒语 • 伴有简单的过法仪式的咒语 • 伴有转移仪式的咒语 • 伴有祭品和乞灵仪式的咒语 • 调查简述

直到目前为止,我们还只是限于对巫术的检验,只是根据神话内容探讨巫术的性质。要对这个题目有较深入的洞识,我们必须对施行巫术的具体资料做更详尽的研究。在以前的各章里,我已收集了足够的资料,可以供我们做出正确的推论,因而在以下的分析中,除了独木舟、库拉、航行三种巫术外,我将只是零星地引述其他巫术。

我一直把“巫术”作为一个整体讨论,有如它是铁板一块。其实,全世界的巫术,不论是粗浅的或高深的,都有三个主要方面:巫术的施行总是吟诵一些语句,做出一些行动,也总有一个人或几个人主持仪式。因此,在分析施行巫术的具体细节时,我们要甄别以下三者,即咒语、仪式和执行人。

无论我们是审视客观的事实或考察土著人对这些事实的看法,这三个因素在特罗布里恩德巫术中颇为明确。我们可以马上说的是:在这个社会中,这三个因素的相对重要性并不一样,咒语比其余两者重要得多。在语言使用上,虽然土著人有一个特别的词 *yopa*,但他们通常用 *megwa*(巫术)来代表咒语。咒语是巫术中最隐秘的部分,只有很少的执行者知道要诀。当要传授巫术给另外一个人时(无论这传授是通过购买、送礼或继承的方式),巫师只需把咒语教给新手即可。我们以前也曾说过,传授通常是分期进行,支付巫师的方式也是如此。当土著人提及对某巫术的知识,或问对方是否认识某巫术时,他通常是指咒语,因为仪式没有什么秘密。即使从本书所举的例子中,我们也能看到仪式是多么简单,但咒语却颇为复杂。当问这个问题的时,土著人总是说咒语是比较重要的部分。如果问:“巫术真正的力量在哪里?”答案总是:“在咒语里。”巫师像仪式一样,也是施行巫术的主要成分,但较之于咒语来说,土著人还是认为他较为次要。

以上的讨论需要通过事实分析才能清晰。首先,让我们细辨咒语和仪式的关系,而为了这个目的,最好是把不同的巫术根据其伴随仪式的性质而归为几类。我们由最简单的说起。

**没有伴随仪式的咒语。**这类咒语的特点是巫师只是向空中念咒,我们只有一两个例子。其一是 *kaloma*(潜采椎骨贝壳)的集体巫师,他们作法时是

在沙滩上巡行,向着大海念咒。其二是在沉船时, *toliwaga* 在弃船前的时刻向空中作出的 *kayga' u*。此外,当召唤慈悲大鱼送沉船的人上岸时,他也让声音在海面上荡漾漂浮。库拉独木舟进入科亚,由三人组所吟诵的“地动山摇”咒语,是向着空旷的大山发出的,在采贝时令海水清澈的巫术也是这样施行的。除此之外,我们也可以从园圃巫术、风巫术和其他本书来不及载人的巫术中举出许多例子。

土著人对这种做法有一个特别的词,即“只是用口”( *o wadola wala* )念出。然而,这种纯念咒语的巫术很少见。虽然我们可以说这些巫术没有仪式,因为巫师除了口中呢喃之外没有做出任何动作或操纵任何东西;但从另外一个角度看,整个程序又可以说是有仪式的,因为巫师要把声音投向作法的对象,无论那是一个自然物或捉摸不到的灵异。事实上,在这里,与其他情况相仿,念咒者的声音要用这样或那样的方式到达被施咒的事物身上。此外,在这些情况中,我们见到被施咒的东西应是咒语可以直接触及的;但另一方面,我们又觉得很难对某些事物,例如,对风或生长于遥远礁石上的贝壳,或 *Koya* (大山)施咒或做出任何行动。

伴有简单的过法仪式的咒语。本书所描述的许多例子都属于此类。我们在相当早的时候(第五章第二及第三节)已看到巫师怎样对他的扁斧的刃口、拉动独木舟的绳索、捆扎绳结、堵缝,以及独木舟的油漆施咒。其他的例子还有独木舟巫术中的香草薄荷、*lilava* (巫术捆包)、*gebobo* (独木舟的中央部分)等仪式;另外,在萨纳布瓦纳海滩上施行的祈美巫术,对椰子、面彩、法螺所施的巫术等,都属于此类。在所有这些法术中,巫师把对象物放在一个适当的、声音容易到达的位置上。经常是放在一个容器内或用盖子盖好,使声音进入一个密封的环境里,以加强巫术的力量。对 *lilava* 施加咒语时,声音投射到席子上,席子被小心包好。香草薄荷则放在一个用干而厚的蕉叶制成的袋子里,然后折起,用绳子捆好。在扁斧巫术中,先用蕉叶包起一部分刃口,让声音进入刀刃和蕉叶之内,然后再小心包起。在法螺巫术中,我曾提请大家注意当施咒完毕后,巫师便立即把法螺的两个洞口塞住。如果要立即使用对象物,则防护较少(例如不用包扎),但念咒时,巫师的嘴一概要凑近对象物(见图片 57)。如果可能,对象物会被放在一个中空的东西里,例如折起的树叶,或者把双手合拢。这都显示正确的施咒方式应是把咒语直接作用到



对象物上,让声音在它周围聚集,然后小心包扎,使咒语永远不会泄走。在这类仪式中,行为的目的是把法力传达到并保持在对象物的周围。

请注意,在几乎所有的例子中,仪式所影响的不是巫术的最后目的物,而是它的构成部分或附件或建造时的工具。因此,wayugo 绳结、kaybasi(堵缝)、油漆、船头围板等,都是独木舟的构成部分,施加在它们之上的巫术不是给予它们什么的特质,而是祈求让它们所构成的独木舟快速轻盈。在库拉中被施咒的香草和椰油色彩是巫术目的物(亦即施术者本人的美观和吸引力)的附件,扁斧以及 kaloma 巫术中的敲击石是取得巫术目的物的工具。过法仪式很少直接作用到目的物身上。与上一类仪式相比,我们发觉这一类的分别主要在于对象物的体积。如果对一座大山、礁石或风施咒,你不能把它们放进一个用蕉叶造的篮子里,人的头脑也是一样。一般来说,巫术的最后对象物不是容易处理的、体积小的东西。在本书所讨论的巫术中,没有一个在仪式中处理的及把法力过渡去的物件是巫术的最后目的物。在战争巫术中,巫师对矛枪的尖部和盾牌施咒,以使它们有效,能够杀人或自卫(见图片 58)。在私人的园圃巫术中,人们向地里的甘薯施咒,让它们壮实丰收。此外,我们还可以列出其他的例子。

**伴有转移仪式的咒语。**比较一下对扁斧施咒和对准备用来鞭打独木舟的干草叶施咒这两种仪式,我们会发觉第二种巫术是施行在一种与目的物(即独木舟)全无联系的东西上。干草叶不是独木舟的一部分,也不是制造它的工具,这里我们见到的巫术仪式引入了一个中介物,其作用是吸收巫术法力,然后把它转移到目的物上去,我们称这种仪式为转移仪式(rites of transference)。对一根棍子施咒,准备用它击打独木舟;淡菜贝壳擦独木舟船身;一片椰壳外皮被抛进水里以减轻独木舟重量;用一块露兜树叶条赋予独木舟速度。所有上述仪式都引入一种物品,扮演的只是巫术性的角色。这个仪式不是简单地对一个部件或一件建造工具施咒,使之成为目的物的一部分或成为建造目的物的工具,仪式的对象有着更为独立的身份,更具有其本身的意义。用两束草先后拍打独木舟,第一束抽走它的重量,第二束赋予它轻盈,其意义和咒语不相伯仲,但却独立于咒语之外。把椰壳外皮抛进海里意义也是一样。土著人明确地说,露兜树叶条在空中的飞舞和独木舟的速度直接有关。当 bisila 叶条在风中飘荡时,独木舟和船帆也一样在迅速前进中震动。在

针对多布人的假装敌意而对其喷姜液的巫术中,生姜据我们的药学大典的解释是刺激素,这使仪式的意义清楚明了。我们不难看到有些仪式更富有创造性,换言之,土著人认为这些行为效果更明确。喷姜液是这样,撒石灰粉更是这样,后者是意图造出云雾以蒙住 *mulukwausi* 的眼睛。与挂起露兜树叶条相比,这是两个更有创造力的例子。

伴有祭品和乞灵仪式的咒语。在本书描述的第一个巫术仪式中,我们见到土著人给木鬼 *tokway* 献上祭品,并呼唤它来享用。有很多仪式伴有给祖先神灵的礼仪,并乞求它们来享用的。这些仪式见于园圃巫术(图片 59)、捕鱼巫术和天气巫术中。但要指出的是,在这些仪式中没有崇拜和牺牲,它不像一般的礼仪,因为神灵不是巫师的中介物,不必应他的请求行事。我们不久会回到这个主题上,现在只需注意的是我们遇到的惟一例子(即对木鬼 *tokway* 的乞灵),其中祭品的作用只是赶走它的补偿,或是引诱它离开的方法而已。这二者之中极可能是前一种情况,因为作法之后,它除了听从巫师的要求外已别无选择了。

以上的审视清楚地表明,巫术的价值、力量和灵验在于它们的咒语中。我们见到在许多情况下,如果是直接向着对象物发力,光凭咒语已经足够。此外,在流行的巫术仪式中与咒语一起展示的动作,目的只是把法力集中在对象物的身上。在所有这些情况中,仪式没有独立的意义和自主的功能。有时仪式为了作法的目的利用一些中介物,此时该中介物会通过某些动作加强咒语的意义。总的来说,巫术的主要法力来源是咒语,仪式的作用是把咒语传递到或转移到目的物上,并在某些情况下,通过中介物的性质和它最后采用的方式强调咒语的意义。在特罗布里恩德的巫术中,所有的仪式都是伴有咒语的。

### (五)人体储存巫术的部分

在研究巫术力量如何传递到目的物时,我们看到念咒者的声音是传达法力的媒介。我们已经多次指出,巫师在吟诵咒语时,法力是通过不断的重复来糅入对象物里的。要明白这一点,我们有必要探索土著人的生理学和心理学概念。头脑,即 *nanola*,是一个广泛的概念,土著人用以形容智力、分辨力和学习巫术的能力,以及所有非体力的技能及道德素质等,它的位置

在咽喉某处。土著人往往指着发音器官说这是 *nanola* 的所在。因为器官缺陷而不能说话的人等同于智力残障,都叫做 *tonagowa*。但记忆力,即储存心中所记的咒语和传说的地方,却在肚子里。一个学到了很多咒语的人被形容为拥有一个好的 *nanola*; 而虽然咒语通过喉头进入身体(因为他要逐字逐句重复才能学到),他却要有一个较宽敞的空间来收藏。咒语会一直沉到他的腹底。我从卡努库布斯(Kanukubusi, 现任奥马拉卡纳酋长的战争巫师)那儿收集资料时发现了这个“土著解剖学”的真相。卡努库布斯是个老人,大头、前额宽阔、鼻子扁平、没有下巴。他是我的资讯人中最善忍温顺的,诚恳的面孔上总是挂着惊愕和恐惧的表情(见图片 58)。我觉得这个温和的老人非常值得信赖,说话十分准确。他在他的专业里确是一位优秀的资讯人。在战争巫术中,他和他的前任要在奥马拉卡纳男人的 *nanola* 中煽起怒火,令敌人在惊惧中飞奔逃命,胜利的奥马拉卡纳战士则在后面追赶杀戮。他给我几个咒语,我付给他相当高的报酬。第一次会面结束时,我问他还有没有其他的咒语,他骄傲地拍拍肚皮说:“这里还有很多!”我立即问另一个资讯人这是什么意思,并由此知道土著人是用肚子装巫术的。

此外,还有巫术等级的观念,意思是某些巫术最先学习,因而它沉到最底下,其他的则叠在上面。但这些观念既模糊又自相矛盾,和主要的观念(即巫术存放在肚子里)不同,后者是明确的。这让我们对土著人的巫术观念有一个新的洞识。巫术的力量结晶于咒语里,并被令人安放在身体内。身体是过去最有价值的遗产的盛载器。巫术的法力并不在物品里,而是收藏在人的身体里,只有通过人的声音才能释放出来。

#### (六)施法者的条件·禁忌及规范·社会地位·巫术门派及传承

迄今为止,我们只谈了咒语和仪式的关系;而上一节最后的一点把我们带到了施法者的条件的问题上。巫师的肚子是巫术力量的储存器,这有好处也有坏处。很明显的是,如果你有一个地方储藏非常名贵的物品,你便不能不分青红皂白地乱塞东西进去。因此,有必要限制食物,而限制什么经常视咒语的内容而定。我们以前已见过一些例子,例如,在巫术中所召唤的红鱼对施咒者是个禁忌;在 *ka'ubana'i* 咒语中所提到的狗,巫师进食时不能够听到它的吠声的。在其他的例子中,巫师不能够吃咒语中的目的物,如

鲨鱼、*kalala* 鱼或其他海产品等。园圃巫师在某一段时期内也不准吃新上市的农作物。为什么不能吃在咒语中提及的东西,因为它们是巫术的目的物,抑或它们只是协助性的因素?没有人能说清楚,只是人们普遍害怕如果破了戒条,巫师法力便会受到破坏。此外,还有其他禁忌在巫师施咒期间对他有约束力,有的则有永久的约束力。我们已见过一些永久性的禁忌,例如,那些懂得 *kayga' u* 巫术的人不能在小孩子的吵闹声中进食。暂时性的禁忌包括在库拉的第一轮仪式中要节制性欲。还有在求雨期间,巫师要全身涂上黑色,并在一段时间内不得洗浴,保持污秽。鲨鱼巫师在施术和捕鱼期间要打开他家的门,除去他的遮羞叶,张开腿坐下,此举可令“鲨鱼继续张开口”。篇幅所限,我们不能引太多的禁忌和戒律。要指出的是,巫师的正确行为是巫术成功的一个要素,这行为的性质经常由咒语内容指定。

禁忌和戒律并不是执行巫术的人所要遵守的惟一条件。在许多情况下,施术者最重要的条件是他和社会群体中的成员身份,因为有许多巫术是高度地区性的,必须由神话中的巫术原有者的后人施行。例如,土著人最为推崇的园圃巫术,其施术者必须要和从当地的洞穴中第一个走出来的祖先有世系关系。但如果在某些地区来了高等级的家族夺去了原先群体的领导权则属例外,但这种情况极为罕见。至于几个地区性的捕鱼巫术中,巫师的职位是世袭的,而且与当地氏族有联系。在卡沙纳伊“出生”的十分重要的雨巫术和太阳巫术,其仪式只能够由当地的酋长施行(我们以前已说过,他们掠夺了当地原先头人的地位)。巫术的继承自然是母系的。一个男人可以把巫术作为礼物送给他的儿子,但儿子可能在他父亲过世后被迫放弃所有权,或被禁止把它传授给他的儿子,除非后者通过表亲间的婚姻成为当地氏族的一员。即使巫术通过出售或馈赠的方式由一个氏族传到另一个氏族,原氏族仍然保持该巫术专家的声誉。例如黑巫术,虽然到处有人用,已经不属于任何一个区域,但土著人仍然相信,最出名的地方是在巴乌和布沃塔卢两个村子里,因为那是带来这个巫术的螃蟹从天而降的地方。库拉巫术虽也分布在整个区域,但仍然和某些地区有密切的关系。

总括以上的社会学分析,我们可以说那些仍然维持高度地区性的巫术,其巫师也须出身自有关的神话祖先的 *dala*(氏族分支或当地群体)。其他情况下,虽然人们对巫师的社会成分没有特别要求,但巫术本身的地区性仍然

得到尊重。

巫术的传统特性和巫师的门派也在咒语的另一特点中表现出来。有些我们以前已谈过了，包含以往的神话事件或神话祖先的名字，尤其常见的是一系列的名字，从神话的巫术始祖开始，直至前任，亦即现任巫师所承自的人为止。这个人名表通过一个巫术系谱把现任巫师和所有以前用过这个咒语的人都连上了。在一些咒语中，巫师把他自己和某一个神话人物等同起来，并以第一人称引述这个人物的名字。例如，在摘薄荷枝的咒语中有这样一句：“我，克沃勒占，和我的父亲，我们摘下拉巴伊的 *sulumwoya*。”巫师的真实的继承和在咒语中表达的巫术门派，再次显示传统的至高无上的重要性，在本例里它影响到施术者的社会成分。他被确立在某个社会群体里，成员通过出生的关系，或所谓“巫术过继”的关系而有权使用这个巫术。巫师在咒语中逐一宣读各个与巫术有联系的人的名字，并列出的神话，以表明他对过去感恩戴德。社会成分上的限制以及巫术门第的观念，再一次证实巫术对传统的依赖。另一方面，它们像禁忌一样，也显示巫师所要接受的戒条以及他所要遵守的条件主要由咒语决定。

### （七）体系巫术的定义·独木舟巫术和库拉巫术的“体系”

与上一节的主题密切相关的是“巫术系统”的概念，以及巫术仪式和咒语的“系统性”与“独立性”之别。正如我们在本章开头时见到的，巫术可以分为几个大的类别，有些是相对于大自然的某些部分，例如风和气候；有些是相对于人的活动，例如耕种、捕鱼、打猎和战争；有些则是相对于一些真实的或想像的能力，例如艺术的创造力、邪术、个人的魅力和吸引力等。

在每一类巫术里也有一个重大分别：有些仪式和咒语是独立的，它们可以在必要时单独施行，例如绝大部分风巫术、个别的园圃巫术、针对牙病或小毛病的巫术、某些打猎和收集食物的咒语、一小部分的祈爱咒语和雕刻巫术，等等。海湖上风向不对时，一个人便会念咒以使风势改变或减缓。在村庄中也是一样，当强风可能造成危险时，土著人也会念诵上述咒语。这是个人自发的行为，有必要时便可随时进行。

但另外一种我称之为体系巫术的便甚为不同。该巫术包括一系列的相连有序的仪式和咒语，其中任何一个咒语或仪式都不可以从它的次序中抽

出来个别施行。它们要顺着 一个固定的程序一个接一个地执行；而程序一经开始，较为重要的项目便不能省略。体系巫术通常和一些大型活动有密切关系，例如，建造独木舟或库拉旅程、潜采贝壳或整理园圃和收割等。我们不难看到体系巫术的性质，因为本书描述的咒语和仪式绝大部分都属于此类。一般来说，在特罗布里恩德，独立的、分散的咒语和仪式，无论在数量上或在重要性上都微不足道。

让我们看一下以前叙述过的一种体系巫术，不论是独木舟巫术或库拉巫术，也不论是 *kayga' u* 咒语或 *kaloma* 仪式，我们可以注意到的第一点普遍事实是，人们进行一种事业或一种活动非巫术来启动不可。没有巫术仪式，独木舟不会建造，*walaku* 不会启程，*kaloma* 也无人去采。必须遵守整个程序的要点，换句话说，最重要的咒语一条也不能遗漏，其他的则或有通融，这点我们在以前已经提过了。日常活动和与其相应巫术的关系是非常密切的，前者是舞台和帷幕，与仪式和咒语逐一对应。有些仪式是用来启动某些活动的，其他的则是完成活动后才施行，还有些则是活动本身的固有成分。但对于土著人来说，每一个仪式和咒语对整个大型活动的成功都是不可或缺的，就像活动本身不可或缺一样。因此，人们一定要把 *tokway* 赶走，否则它所盘踞的树便绝不适合用来造独木舟；扁斧、绳结、堵缝、油漆等都要作法，否则独木舟会沉重缓慢，甚至会有危险。仔细品味一下过去各章中所举的例子，不难看出土著人的工作和巫术的紧密关系给予体系巫术以特殊性质。工作和巫术二者的进程是不可分的，因为依据土著人的思想，工作需要巫术，而巫术也只有作为工作的要素才有意义。

工作和巫术都是为同一目的运转的，例如，建造一艘快速稳定的独木舟、有好的库拉收获、防避沉船等。因此，我们看到体系巫术包括一系列与某一事业联系的、有着共同目标的仪式和咒语，要按程序在适当的场合施行。这点有助于正确了解体系巫术的真正意义，也具有最重大的理论重要性，因为它体现了巫术活动和实际活动的关系和性质，并反映两者的深刻关联。为了更好地了解和掌握这点，我们需要列表解释。在“库拉巫术及其相应活动一览表”里，我列出了前几章各项活动的要点。这张表把库拉各连续活动及其与巫术的关系加以总结，由建造独木舟的第一个行动开始，以回航返抵家乡结束。它显示体系巫术的一般特色，尤以 *mwasila* 巫术和独木舟巫术为

然。它表明巫术、仪式二者和实际活动的关系、相互关联的次序,以及它们为达成共同的目的——库拉的成功完成——逐段开始、携手并进的情况。因此,这个表有助对“体系巫术”一词作出意义上的勾画,并为库拉的要点巫术、仪式和行动各方面提供一个清晰的轮廓。

库拉巫术及其相应活动一览表  
(一)建造独木舟的第一阶段(第五章第二节)

季节及大概期间	地点	活动	巫术
开始: 六月至八月	<i>Raybwag</i>	伐树(由建舟者和助手执行)。	由以下仪式启动 <i>Vabusi Tokway</i> (祭品及咒语),目的是把木鬼驱赶出树外(此仪式由独木舟主人或建舟师施行)。
随后	同上	修饰造独木舟的木头(由建舟师执行,助手协助)。	没有巫术。
几天后	道路	搬运木头(所有村民都参与)。	双重减轻重量的仪式( <i>Kaymomwa' u</i> 和 <i>Kaygogabile</i> )。
抵达村庄的早晨	村中的大空地	木头被留在原地。	直至 正式启动建舟工作的仪式( <i>Kapitunena Duku</i> )。
同日的晚上	村中的大空地	削伐独木舟的外部。	没有伴随仪式。
几天或几个星期后	大空地	挖掘独木舟的内部。	由 施加在 <i>kavilali</i> (即有活动手柄的扁斧)上的 <i>ligogu</i> 咒语来启动。
接近上述期间的末段	在建舟师的屋前	准备独木舟的其余部分(由建舟师及其助手完成)。	没有巫术。
所有工序完成			结束礼仪: <i>Kapitunena Nanola Waga</i> 。

## (二)独木舟建造的第二阶段(第五章第三节)

时间	地点	活动		巫术
工作的第一天	在海湖村落的海边,或在某东部村落的沙滩上	安装船头饰板	由以下启动	<i>Katuliliva tabuyo</i> 仪式,由 <i>toliwaga</i> 对有图案的船头饰板施行。这属于 <i>mwasila</i> (库拉巫术)。
		其余工作	由以下启动	<i>Vakakaya</i> 仪式,这是独木舟的巫术清洗仪式,由独木舟主人或建舟师施行,以清除所有影响独木舟速度的污物。
(有时捆扎工作不能在一天内完成,而要延续到下一个工作程序内)		对独木舟捆扎	与以下有关	<i>Wayugo</i> 咒语(捆扎绳结),是建舟工作第二期最重要的仪式,由建舟师或独木舟主人施行,目的是使独木舟快速而坚固。
第二个程序:主要工作是堵缝,之后有三次驱邪仪式	在海湖村落的海边,或在某东部村落的沙滩上	为独木舟堵缝	与以下有关	<i>Kaybasi</i> (堵缝)巫术,由建舟师或独木舟主人念诵咒语,目的是使独木舟安全。 <i>Vakasulu</i> ——驱邪术 <i>Vaguri</i> ——驱邪术 <i>Kaytapena waga</i> ——驱邪术
		独木舟髹漆	与以下有关	<i>Kaykoulo</i> 巫术(黑油) <i>Mulakava</i> 巫术(红油) <i>Pwaka</i> 巫术(白油)

## (三)独木舟下水仪式(第六章第一节)

活 动		巫 术
下水及试航	由以下启动	<i>Kaytulula wadola waga</i> 仪式,属于 <i>mwasila</i> 巫术的一环。



(四)起航前的准备及起航时的巫术(第七章)

时间:在起航之前的三至七日

活 动		巫 术
装备独木舟以便起航 (在平台上铺上席子, 在船身安装框架等)。	由以下启动	<i>Yawarapu</i> 仪式,由 <i>toliwaga</i> 对椰子叶施行,目的是使库拉活动成功。 <i>Kayikuna sulumwoya</i> 仪式,对象是薄荷叶。 <i>Kaymwaloyo</i> 仪式,由 <i>toliwaga</i> 向在滚热椰油中翻腾的薄荷叶施行。
装运贸易货品。	与以下有关	<i>gebobo</i> 仪式(也叫 <i>Kipwo' i sikwabu</i> )由 <i>toliwaga</i> 的一个朋友或外家亲属对四个椰子施行,目的是保存食物(咒语本身只传达一个好库拉的愿望)。

(五)海外旅程最后出发时的独木舟巫术(第八章第三节)

活动:海外旅程,由一系列  
的巫术仪式启动  
地点:穆瓦海滩  
巫术目的:把速度赐予独  
木舟  
施法者:*toliwaga*

*Kadumiyala*,用施过法的树叶仪式性地擦刷独木舟。

*Bisila* 巫术,把施过法的露兜树叶条绑到桅杆和绳索上。

*Kayikuna veva*,一面念咒,一面摇动帆脚索。

*Vausi Momwa' u*,用一个烂马铃薯“赶走独木舟的重量”。

*Bisiboda patile*,一种使其他独木舟缓慢因而间接提高自己速度的邪术。

(六)到达最后目的地时施行的 MWASILA 巫术

(A) 祈美巫术(第十三章第一节)

活动:洗浴、擦油、上面彩。

地点:在进入旅程最后阶段时所停顿的沙滩或其附近(去多布时是在萨里布沃纳;去锡纳卡塔则是在开库亚瓦)。

施法者:通常由 *toliwaga* 念咒,有时则由船员中的年长者负责。

*Kaykakaya*——用施过法的树叶冲擦独木舟。

*Luya*(椰子)咒语——对象是刮擦下来给身体包上油彩的椰子外皮。

*Sinata*(梳子)咒语 对象是梳子。

*Sayyaku*——吞黑油。

*Bowa*——普通的炭黑色。

*Talo*——槟榔榨出的红油。

(B)抵岸巫术(第十三章第二节)

活动:船队整体划向(多布)或撑向(锡纳卡塔)岸边。

施法者:每艘独木舟的 *toliwaga* 及另外两个船员同时念咒。

目的:要“地动山摇”,给等候在沙滩上的伙伴一个感人的印象。

*Ta' uya*——吹响施过法的法螺。

*Kayikuna-tabuyo*——一面念咒一面摇动船头饰板。

*Kavalikuliku*——*toliwaga* 念的咒语。

*Kaytavilena mwoynawaga*——在船尾部分向着 *Koya* 所念的咒。

(C) 祈安巫术(第十三章第三节)

活 动

进入多布村落(博约瓦人来到 *Koya* 时也施行该巫术)。

巫 术

*Ka' ubana' i*, 对生姜施加的法术,对多布村庄和伙伴吐出施过法的生姜,使他们心软。

(D)说服巫术(第十四章第三节)

活 动

访客说给海外库拉伙伴,请求交易(*wawoyla*)。

巫 术

*Kwoygapani*——对槟榔施咒,然后送给伙伴。

(七)回航时的独木舟巫术(第十四章第三节)

活 动

巫 术

把海外伙伴赠送的礼物、贸易所得和 | *Kaylupa*——使独木舟变轻的咒语,把它“提  
回航给养装船。 出”水面。

每一个类别的体系巫术也可再分为不同的巫术系统,因此我们看到,虽然在所有村落中咒语和仪式都一样,但实际的细节(以 *wayugo* 巫术为例)却不尽相同,依据念咒者所熟知的系统而有所差异。一般来说,仪式的不同并不显著,因为在特罗布里恩德巫术中,仪式通常都十分简单,所有系统都是这样;但咒语却相差很大,不同系统的咒语可以完全不同。因此在 *wayugo* 巫术中(第五章第三节),我们发觉仪式只有轻微的差别,但有一两个我记录了的咒语文本和本书所给出的却有极大的差异。

每个巫术系统都有一个或简或繁的巫术系谱,也有一个和它有关的当地人物,这点我们在上一节已讨论过了。第五章所介绍的 *wayugo* 咒语,以及本书所引述的所有独木舟建造的咒语,都属于独木舟巫术的开库达宇里巫术系统。这个系统为神话中建造飞行独木舟的人所认识和使用,并且不完整地传给后人。我们在上一节说过,关于这个巫术以及其他巫术系统的认识和使用,并不严格地限于原来的氏族,而是散播到外面,通过某种与原拥有者的巫术门派的关系为许多人所认识。

根据土著人的说法,所有这些人认识的咒语都是一样的,但其实经过这么多年的演变和传递,已产生相当多的差别,而今天许多所谓“真传库达宇里”咒语完全不同于以往了。

因此,一个巫术系统实际是一系列有先后顺序的巫术咒语。独木舟巫术的主要系统是开库达宇里(*Kaykudayuri*),它的来源地是在基塔瓦一个同名的地方。它包括一系列独木舟的建造咒语,从驱赶 *tokway* 开始直至最后的几个驱邪仪式。另外一个完整的体系是开卡帕约括(*Kaykapayouko*),它的来源地是开卢拉。还有一个颇为重要的系统叫伊卢姆特乌卢(*Ilumte'ulo*),今天由锡纳卡塔人所有,但多半是由多布传来的。这些系统中有部分内容我不知道,但我相信有些十分简陋,内容不外是某某系统源自什么地方,原本

是某某氏族的财产。在南博约瓦的各个 *mwasila* 系统中,以莫尼基尼基系统最为有名,而本书所引的大部分咒语都属于这个系统。它有时和图库斯库纳神话有轻微的关系,因为图氏有时被认为是这个系统的原主人。但根据另一个版本,莫尼基尼基才是原拥有者。多布的 *mwasila* 系统被称为卡萨布维布维勒塔,表示这个系统乃是这位神话英雄之物。属于莫姆洛维塔(Momroveta)系统的库拉巫术来自穆宇瓦,而在基里维纳,巫师通常念诵莫尼基尼基系统的咒语,并略补充以几个属于当地的科沃加帕尼(Kwoygapani)巫术的咒语。以上的介绍相信会澄清我们在书中多次使用的“巫术系统”一词,因此不再多举例子了。

这个阶段的巫术都是独木舟巫术,除了在兴建新独木舟而不是修理旧独木舟的情况下才使用第一个咒语外,所有咒语都是由建舟师念诵,而不是独木舟主人。这个阶段的工作是由建舟师及雕刻师一人负责,另有几人协助。惟一的例外是搬运造舟的木头,这时需要许多人帮助。

这之后中间有一个空档,期间土著人作 *kabigidoya*(礼节拜访)、前期贸易和其他准备海外旅程的杂务。

所有这些巫术都属于 *mwasila* 系统,而除了最后的仪式外,其他的都要由 *toliwaga* 本人施行。

这一连串的仪式在独木舟将要进入皮鲁卢的长途旅程开始。这些仪式并无连续性,但却都有一个共同的目标:独木舟的速度和可靠性。这些仪式由 *toliwaga* 执行。

#### (八) 巫术的超常或超自然特征 • 土著对某些巫术的情感反应 • *kariyala* (巫术预兆) • 祖先神灵的角色 • 土著的词汇

我们在探讨神话的那一章里曾说过,巫术是把神话的超常世界和现实的正常世界连接起来的桥梁。但如此一来,这座桥梁必然会接触到超自然的一面。那么,巫术是否必然有超自然的特色呢?这毫无疑问。巫术的效果虽然被人经常看到,被视为一项基本事实,但它明显地是和人类的其他活动有所区别的。土著人其实很清楚独木舟的速度和浮力取决于建舟师的知识和技艺,他们对好材料和好工艺的特性甚为熟悉。然而,即使最好的独木舟也能通过速度巫术给它增添一点儿力量。这种力量就像令神话独木舟可

以飞行的力量一样,只是今天已减化为航行速度的增加而已。

巫术语言通过不断引用神话、不断要求现在的独木舟效法过去的神话独木舟来表达土著人的这一信仰。土著人解释库达宇里神话时,毫无保留地说那被施过法的独木舟所发出的巨大力量是昔日飞行速度的遗留和今天的仿古。因此,巫术是对人为努力和自然素质的“锦上添花”。祈爱巫术也是一样。人们都知道,好看的面孔、体形、饰物、打扮和香气可以提高个人吸引力,但几乎所有人仍然把他的成功说成是巫术的结果。巫术被认为是独立于(而且超越)个人魅力的东西。以下我经常听到的说法表达得相当清楚:

看,我样子并不美,但这么多的女孩子需要我!理由是我有好的巫术。

在园圃巫术中,人们充分承认土壤、雨水、园垦等的作用,但土著人在整理园圃时会执行全部巫术仪式。当他见到周围的人都像他那样勤恳,都在同一种条件下工作,他当然不希望“好运”和“好机会”会眷顾别人,而园圃巫术所造成的他和其他人的差别便在这里。因此,我们见到在这些例子中,巫术和人力及自然是平行互进而又独立于后二者的,它所产生的差异和意外的结果是其他因素所不能解释的。

迄今为止,我们看到巫术呈现的是另一种现实。我把它形容为“超自然”或“超常”,使用的一个标准是土著人的感性反应,这尤其以邪术或黑巫术最为显著。巫师的可怕性不仅在于他们存心不良,还在于他们的丑恶表现,就像我们害怕鬼魂一样。土著人晚上害怕遇见鬼,不全因为鬼会作恶,而是因为它的外貌恐怖,并可以唤来各种古怪精灵。他的汗水可以发光,夜莺守护左右,他可以随意隐形,也可以使见到他的人吓得动弹不得。总而言之,巫师在土著人心里所产生的歇斯底里后果,就和我们身处一间知道有鬼魂作祟的屋子里一样。但要补充一句,土著人对死人的亡灵没有恐惧,可是他们对 (*bwaga' u*) 的害怕心情却远不及对 *mulukwasi* 的。一切的不可思议、恐惧离奇的事情,几乎全都可以和 *mulukwasi* 牵连在一起。吃尸体、飞天、隐形、化身为夜莺等,所有这些都使土著人毛骨悚然。

其他的巫师和巫术不会在上著人心中引起这么强烈的反应,达不到恐惧的程度。土著人十分珍视本地的巫术系统,而且高度认同,认为是社区的

财产。

每一种巫术也有神兆 (*kariyala*), 即是说与咒语同时出现的大自然反应。例如, 施行园圃巫术时会行雷闪电; 施行库拉巫术的某些仪式的时候, 天空会出现彩虹, 或者出现积雨云。我们亦已经说过, 当打开巫术捆包 (*lilava*) 时, 会刮起不太强烈的风雨。 *Kayga' u* 会导致海啸, 地震亦是巫术的结果。战争巫术则出乎意外地像田园诗那样温和, 只影响一些鸟雀和植物。在某些仪式中, 每当咒语念起, 神兆就会出现; 但其他的却没有这种规律性。然而, 当有巫师逝世时, *kariyala* 必然出现。当问土著人什么是引发这些自然现象的真正原因时, 他们答:

巫术是真正原因 (*u' ula*), 它们是巫术的 *kariyala*。

巫术和超自然或超常事物的另一个接触点是灵界和巫术仪式的关联。在巫术中有一种特别的祭品: *ula' ula*, 用作对神灵 (*baloma*) 的酬劳。巫师从人们拿给他的大堆食物中切下一小片, 然后放在一个特定的位置上, 口中念诵道:

噢, 神灵, 请来享用你的 *ula' ula*, 保佑我的法力灵验。

在某些仪式中, 人们相信神灵是在场的 (见图片 59)。若仪式有错或执行得马马虎虎, “神灵会变得很愤怒”——土著人经常这么说。有时 *bolama* 会给巫师托梦, 指示他怎样做。由于这是在巫术中神灵对人间事务最积极的干预方式, 我会用意译的方法引述我所得到的说法。

“捕鱼巫术的主人时常梦见很多鱼, 原因是他的先人给他托梦。巫术主人说: ‘神灵晚上告诉我们去捕鱼。我们到了那里, 真的有很多鱼, 于是我们撒网。’”

“莫库德亚 (*Mokudeya*), 纳卢格 (*Narugo*) 的舅父 (他是奥布拉古的捕鱼大巫师), 给他外甥托梦, 嘱咐他: ‘明天到克瓦布瓦瓦 (*Kwabwawa*) 撒网捕鱼!’ 纳卢格于是说: ‘我们去吧, 老头子昨天晚上给我训示了。’”

“锡纳卡塔的 *kaloma* 巫师做了一个梦, 见到一大片 *kaloma* 贝壳

田。第二天,他在那里潜水,在礁石上敲采 *kaloma*。他也可能梦见一艘独木舟,于是他驾船到那里下锚。图乌达瓦达、卢瓦亚姆(Luvayam)、锡纳卡蒂做梦,梦见敲下许多贝壳,第二天早上我们去那里,果然有许多贝壳。”

在所有这些例子中(除了最后那个),我们见到神灵提示并帮助别人。他们也扮演传统的督察角色,对施行得差劲的巫术发怒,表示不满;而当他们享用巫师的 *ula'ula* 时,又变成巫师的同情者和合伙人。但他们不是直接下手工作的能动者。在特罗布里恩德的灵异学中,巫师并不能命令神灵工作,工作的程序是先由巫师通过仪式唤起符咒,再由符咒差使能动者完成使命。神灵和法力的关系跟巫师和法力的关系一样,在巫术中,只有法力是活跃的,神灵可以协助巫师更好地发挥法力的作用,但却不会成为他的工具。

总结我们关于巫术的超常性质的讨论,可以说巫术有自己的特殊性格,与人类的非巫术行为有所不同。巫术力量既与人们的普通行为同在,又与之分立。巫师对某些巫术的情绪反应、*kariyala*、巫术施行中的与神灵的交往,这些属性都把巫术和人的一般行为分隔开。

在土著人的词汇中,属于巫术范围的都可以称为 *megwa*, 它包括:“施术”、“符咒”、“法力”、“灵效”等,并可作为形容词指一切有巫术特性的东西。作为动词,*megwa*、*miga-megwa*、*miga* 等字都是同根异型词,意思是:“施术”、“发咒”、“执行仪式”等。如果土著人要表示某些行为是和巫术而不是和工作有关,或者某些效果是巫术力量而非其他作为促成的,他们会把 *megwa* 作名词或形容词用。这个词从来不会用来表示人或物的能力,也不会用来意指任何与咒语无关的行为。

在基里维纳语中,和禁忌有关的概念用 *bomala* 一词加以表达。它的意思是“禁戒”,即一个人在任何情况下都不可做的事情。它用在以下的场合:巫术禁忌,与社会等级有关的禁戒,与被认为不洁的食物(例如人肉、狗肉、蛇肉、蜥蜴肉)有关的禁戒等。*bomala* 这个词本身没有“神圣”的含义,如果有的话,或者是在 *boma* 这个词中。*boma* 指一个有禁忌的、人们不准进入的丛林,里而是有传统的地方,经常是人带着巫术走上地而的洞穴。至于另外一个词 *toboma* (*to-*, 是人称名词前缀)意思是高等级的人,也无神圣的意思。

### (九) 巫术的仪式环境

最后,我们要简单地说一说巫术的社会学或仪式的环境。我们多次提到土著人仪式简单而务实。我们在介绍建造独木舟和园圃巫术中都说过仪式的简单和纯粹事务性的特征。当我们以“仪典性”(ceremonial)一词形容巫术行为时,我们的意思是大批的公众参与,仪式进行时观众和施法者都遵从一定的行为规则,例如,保持肃穆、专注,或至少表示一些兴趣等。但如果进行仪式时,施法者匆匆了事,而其他人大说大笑,全不把巫师放在眼中,这便吻合我所说的巫术的社会学特点了,它与巫术行为不同,所以再也不能称之为仪典性。但有些巫术事实上也显示了仪典性的特点。例如,潜采 *kaloma* 贝壳的开始仪式需要整个船队的协助,船员需要做出某类行动,而巫师在他们的协助之下,配合着独木舟复杂的队形变化,替所有人主持仪式。相同的仪式在其他两三种捕鱼巫术和某些村落中的园圃巫术中也可见到。事实上,园圃巫术的启始仪式在各个地方都和某个有许多人参加的仪典有所关联,包括向神灵献礼品,图片 59 和别的地方都对此做过描述。<sup>4</sup> 战争巫术中有一两个仪式涉及许多男人的积极参与,仪式的规模也相当大。由上可知,巫术仪式可以是也可以不是仪典性的,而在特罗布里恩德的巫术中,仪典性的仪式并不特别显著和普遍。

### (十) 巫术支持的禁忌体制 • *kaytubutabu* 及 *kaytapaku*

从巫师需要遵守禁忌的角度看,禁忌和巫术有所关联。但有一些为了某种特别原因而设的禁戒也涉及了另外一种巫术。例如,在 *kaytubutabu* 中有一种祈求椰子和槟榔生长的巫术,是禁止人们食用这两种果实的。此外,还有一种属保护性的禁忌,是用以防止那些离开村落太远而无法守望的果子或坚果给人偷去的。其法如下:把施过法的小包裹绑在木棍上,然后放在树上或树的附近。这小包裹上所施的咒语,用韦斯特马克(Westermarck)教授的非常恰当的名词说,是“条件性诅咒”(conditional curse)。任何人若接触到这棵树上的果实,“条件性诅咒”便会降到他的头上,使他生病。这是惟一的由人类作为能动者接受命令的巫术,例如,有的咒语是请木鬼 *tokway* 守在 *kaytapaku* (绑有小包裹的木棍)上,以保护果树。像这些和土著人的普遍信仰有微小差别的情况是经常有的。这些差别有时包含重大的线索,让我们对



事物有更深入的认识；但有时它们又无甚意义，只强调人类信仰没有绝对的一致性而已。究竟是哪一种情况则需要更深入的分析，以及对相同现象做比较研究了。

### (十一) 巫术的购买 • 巫术服务的支付

为了完成我们对巫术所有特征的探询，我会简单提一下巫师地位的经济方面，虽然有关这方面的材料已分散在以前的各篇章里。我曾介绍过巫术的母系继承制度以及例外，例如父亲传给儿子，以及通过购买而转移（第二章第六节及第六章第六节第五项）。购买在两种非常不同的名义下进行。一种是 *pokala*，即给一个行将继承其巫术的母系亲属支付一个价格；另一种是 *laga*，即从一个陌生人那里购买巫术。只有几种巫术可以自由地从一氏族或分支转往另一氏族或分支，并可以用 *laga* 方式卖出去；大部分的巫术体系都是地区性的，只能在一个氏族分支内流传。偶尔或有例外，由族人的儿子继承，但他最后还是归还给族内的成员。巫术另外一个方面是对巫术服务的支付方式。这有许多种，有些是个人的一次性支付，例如邪术和治病巫术；有些则由全社区定期向巫师购买，例如园圃巫术和捕鱼巫术。在有些情况下，支付是相当大的，例如，园圃、雨、天气等巫术便是，黑巫术也是如此。但在其他情况下，支付额只是相当于一次献祭而已。

### (十二) 总结

以上我们讨论了博约瓦(特罗布里恩德)巫术的一般特色。所依据的资料除了本书所给出的之外，还加上其他巫术支系的少数例子。至此我们可以得到以下结论：巫术对土著人来说是一种特殊的门类。它是一种特别的力量，其特征是属人的 (*human*)、自主的和独立的。这种力量是某些词汇的内在属性，由通过社会传统或遵守某些禁戒而取得资格的人在某些行为伴随之下念出。这些语言和行为有其本身的力量，直接作用于某些事物上，无须能动者的参与。这些力量不是得自神灵、妖怪或超自然的存在，也不是从大自然得到的。语言和庆典仪式的力量是基本的、无法削弱的，这是土著人巫术信仰的最终教条。因此，土著人建立了以下的观念：人没有能力干涉、改变或修正巫术；传统是巫术的惟一来源；传统在人可以想像的时间以前已把巫

术带到世上,巫术不能自然产生。

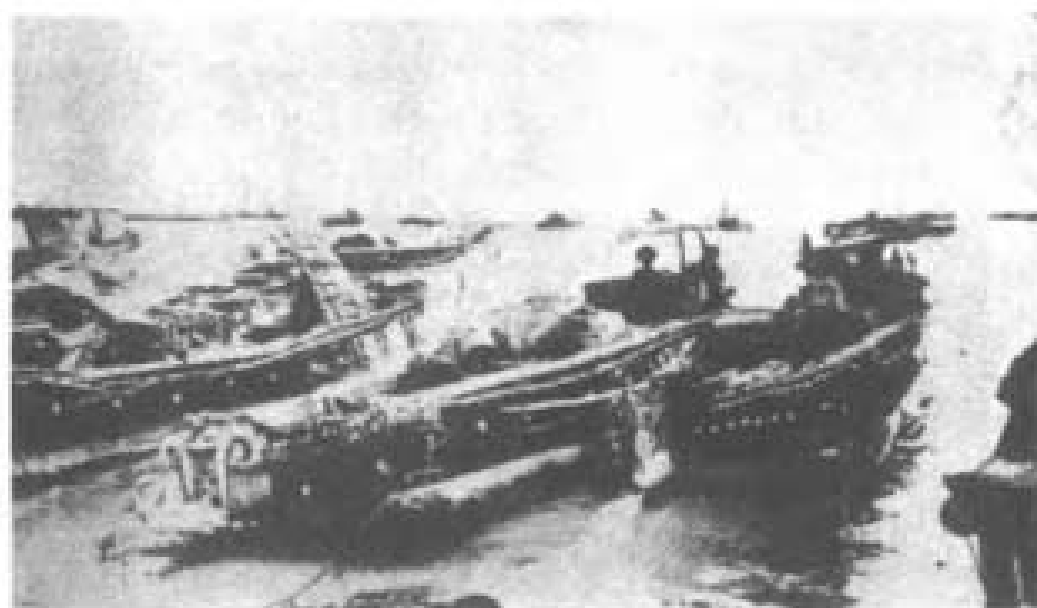
我们现在不觉到了一个阶段,要比较深入地去探讨巫术咒语和仪式行为了。很明显,要在这一点上取得正确的信息,惟一的方法是分析和比较大量的、正式的咒语和有详细记录的仪式。我们已经收集到的、部分已经意译了的库拉咒语,无疑有助于我们得出一些有意思的结论。在语言分析的帮助下,我们可以再深入一步,我们将在下一章做这种探讨。

### 注 释

1. 这些观点在前已提及的一篇文章中得到了阐述,见“Primitive Economics”,载 *Economic Journal*, March, 1921。
2. 一种逻辑错误,以本身尚待证明的判断作为证明论题的论据。——译者注
3. 巫术和重大利益的结合可从采珠中得到证明。因为白人的到来,一种新的、吸引人的、利润高的机会呈现在土著人面前。现在有一种新的巫术形式与采珠有关。这当然和巫术不可能被发明这个土著人的教条有所矛盾。土著人解释说,这其实是一个旧的潜采贝壳的巫术;它应该是指所有在海湖水底找到的贝壳,只不过过去仅指一种贝壳而已。事实上,它这只是把 *mwali*——臂镯巫术略为改动,就应用到珍珠上了。如果不是动机良好但效果可疑的白人教义和贸易动摇了土著人的信仰和风俗的基础,我不相信这种为了适应新情况而做的改变可能发生。
4. 见作者,“Baloma, spirits of the dead in the Trobriand Islands”, *J. A. I.*, 1917。



图片 54 拖上锡纳卡特塔海岸的多布独木舟(第 334 页)。

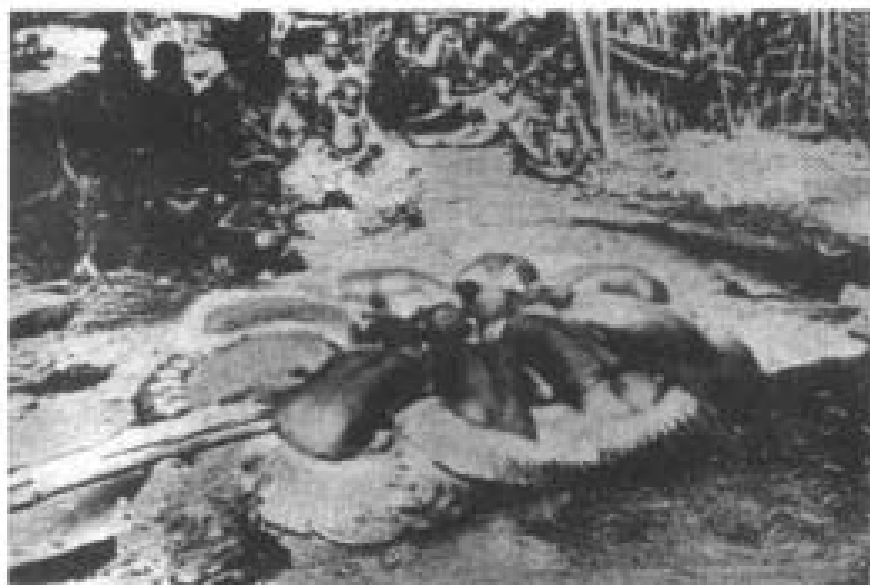


图片 55 几条停泊在海岸附近浅海潮内的独木舟(第 334 页)。



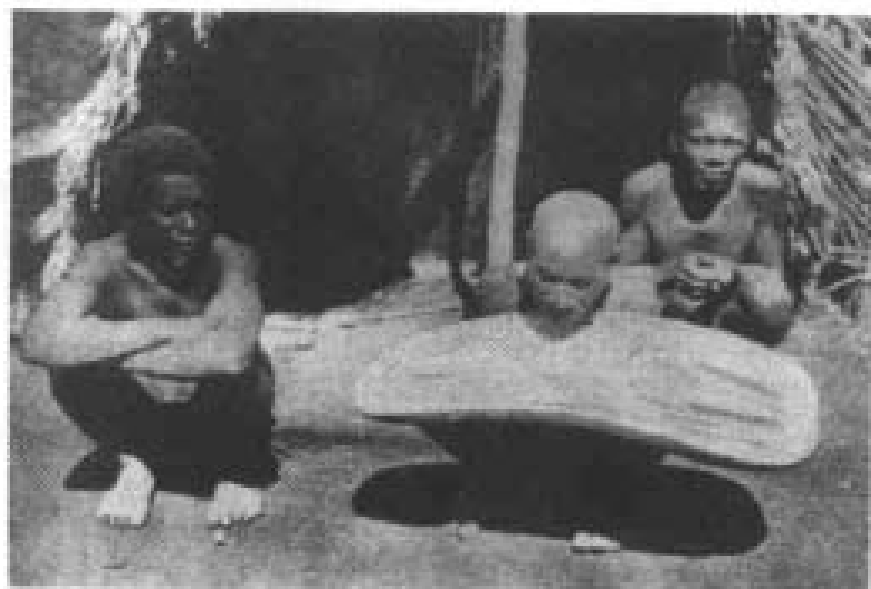
图片 56 拜访锡纳卡塔的多布人

上图：库拉访客与主人在锡纳卡塔的一处房屋平台上比肩而坐。下图：右侧为图瓦沙纳，头戴露兜树纤维假发，手拿石灰罐和刮铲，腰缠 *lamo* 贝壳装饰。左侧是多布酋长考亚博鲁，坐在锡纳卡塔一位酋长的平台上。注意考亚博鲁手臂上的香草（第 333 页）。



图片 57 与怀孕有关的巫术咒语

女人们向一件孕妇要穿的特别衣服祈福。她们的嘴几乎碰到了衣服,这样可以更好地传递咒语的力量(第 349 页)。



图片 58 战争仪式

基里维纳最后的一个战争男巫卡努库布,在表演过去如何向战神施咒(第 352 页)。



图片 59 圆圈巫术仪式

在圆圈中，某个时间要向亡灵献献熟食，巫师手拿仪式手斧，蹲在右边，前面是一大堆将要被施魔法的叶子（第 363 页）。

## 第十八章



### 巫术词语的力量——语言学数据

#### (一)研究巫术的语言学数据以了解土著对词语力量的观念

本章的目的是通过对两篇咒语的语言学分析和对大量咒语的考察，找出哪些词语被认为可以发挥巫术力量。当然，我们不会幻想巫术的始创者或编写人会有一套关于语言有效性的理论，并贯彻在咒语创作中。但是，正如一个社会普遍接受的道德和规范那样，虽然不成文，却可以通过分析当地人的行为而发现。我们通过看一个社会的风俗和行为，便可以了解该地的法律和社会礼仪的基本原则；通过研究仪式，我们可以找到信仰的宗旨和教条。同样，通过分析巫术咒语中某些思维模式的语言表达方式，我们相信这些思维模式必然会对塑造咒语的人产生指导作用。一个社会的典型思维模式会产生的固定结果、它们之间的准确关系，乃是社会心理学的范围。民族志工作者的责任是为那门科学搜集数据，但却无须僭越。

可以说，无论我们怎样想像咒语的来源，都不能认为它是由某个人创造的。如前所述，随便拿任何一条咒语，用旁观者而不是土著人的眼光细看，都可以发现它们是不同时期的语言添加的产物。几乎每条咒语都有不少古材料，但却没有任何一条显示它目前的内容和几代前的是一样的。因此我们可以说，咒语在经过一系列巫师之手时，会不断受到增删改造，每个巫师都可能或多或少地留下自己的痕迹。这是他们的一般态度，是咒语表面的规则性和特色背后的东西。

我将引述一个独木舟巫术咒语和一个属于 *measila* 系统的咒语，它们都有翻译和注解，尽管质量平平。它们也可清楚显示巫术语言的几个特点。

读者如果对语言的技术问题和方法细节没有兴趣的话,可跳过以下数节,从第十二节开始看结论。

## (二) wayugo 咒语文本及其直译

下面是 wayugo 咒语文本,是我从戈皮拉(Kopila)头人里塞塔那里得来的(戈皮拉是锡纳卡塔的一个小村落)。由他本人以及另外一个资讯人莫塔戈伊(Motago' i)作注,他为人非常率直可靠、聪慧过人。这个咒语在第五章已有意译,而当时我也介绍过,它是对着五根 wayugo 绳结念诵的,绳结放在两张席子中间的木盘上。

### WAYUGO 咒语

#### (A)U'ULA(起始部分)

- |                                |                     |                                |                   |
|--------------------------------|---------------------|--------------------------------|-------------------|
| 1. <i>Kala</i>                 | <i>bosisi' ula,</i> | <i>Kala</i>                    | <i>bomwalela.</i> |
| 他的                             | 吃鱼仪式,               | 他的                             | 受了禁忌的内部。          |
| 2. <i>Papapa,</i>              | <i>silubida,</i>    | <i>monagakalava.</i>           |                   |
| 飘动,                            | 槟榔树,                | 甩在后面。                          |                   |
| 3. <i>Tubugu Kalabotawosi,</i> |                     | <i>Tubugu Kwaysa' i,</i>       |                   |
| 祖父 卡拉波塔沃斯,                     |                     | 祖父 可维萨伊,                       |                   |
| <i>Tubugu Pulupolu,</i>        |                     | <i>Tubugu Semkuku,</i>         |                   |
| 祖父 普卢普卢,                       |                     | 祖父 塞姆库卢,                       |                   |
| <i>Tubugu Kabatuwayaga,</i>    |                     | <i>Tubugu Ugwaboda,</i>        |                   |
| 祖父 卡巴图威亚加,                     |                     | 祖父 乌格瓦波达,                      |                   |
| <i>Tubugu Kitava,</i>          |                     | <i>Bulumava' u Nawabudoga,</i> |                   |
| 祖父 基塔瓦,                        |                     | 新灵 纳瓦布多加,                      |                   |
| <i>Kaykapwapu</i>              |                     | <i>Mogilawota.</i>             |                   |
| 刚逝去的先人                         |                     | 莫基拉沃塔。                         |                   |
| 4. <i>Kusilase</i>             | <i>onikta,</i>      | <i>bukwa' u' i kambu' a.</i>   |                   |
| 你坐在                            | 独木舟的板条上,            | 你咀嚼你的槟榔。                       |                   |
| 5. <i>Kwawoyse</i>             | <i>bisalena</i>     | <i>Kaykudayuri,</i>            |                   |
| 你拿起                            | 他的露兜树叶条             | 开库达字里(的),                      |                   |



- |                     |                      |                                |
|---------------------|----------------------|--------------------------------|
| <i>Kusaylase</i>    | <i>odabana</i>       | <i>Teula.</i>                  |
| 你(把它)放在             | 上面                   | 特乌拉(的)。                        |
| 6. <i>Basivila,</i> | <i>basivilake' i</i> | <i>Kitava miTo' uru,</i>       |
| 我会转,                | 我会转往                 | 基塔瓦 你的 图乌卢,                    |
| <i>Mimilavea</i>    | <i>Pilolu.</i>       |                                |
| 你的海湾                | 皮鲁卢。                 |                                |
| 7. <i>Nagayne</i>   | <i>isipukayse</i>    | <i>girina Kaykudayuri.</i>     |
| 今天                  | 他们燃起                 | 节日之火 开库达宇里(的)。                 |
| 8. <i>Kumwam</i>    | <i>dabem</i>         | <i>Siyaygana bukuyova.</i>     |
| 尔绑好                 | 尔之草裙                 | 斯亚加纳 尔飞。                       |
| 9. <i>Bakabima</i>  | <i>kaykabila,</i>    | <i>bakipatuma yogwayogula.</i> |
| 我会抓住                | 扁斧的手柄,               | 我会绑紧 各条木棍。                     |
| 10. <i>Baterera</i> | <i>odabana</i>       | <i>Kuyawa.</i>                 |
| 我会飞                 | 在上面                  | 库亚瓦(的上面)。                      |

(B) TAPWANA(主要部分)

- |   |                            |
|---|----------------------------|
| 11. <i>Odabana Kuyawa,</i>  | <i>odabana Kuyawa ...;</i> |
| 在库亚瓦(的)上面,  | 在库亚瓦(的)上面……(重复数次);         |
| <i>Bayokokoba</i>   | <i>odabana Kuyawa;</i>     |
| 我会像烟  | 在库亚瓦(的)上面;                 |
| <i>Bayowaysulu</i>  | <i>odabana Kuyawa;</i>     |
| 我会隐身  | 在库亚瓦(的)上面;                 |
| <i>Bayovliu' a, etc. ;</i>  |                            |
| 我会像旋风(的), 等等;   |                            |
| <i>Bayomwaleta, etc. ;</i>  | <i>bayokarige, etc. ;</i>  |
| 我会单独(的), 等等;  | 我会像死去, 等等;                 |
| <i>Bayotamwa' u, etc. ;</i>   | <i>bayoguwa' u, etc. ;</i> |
| 我会消失, 等等;   | 我会像云雾, 等等;                 |
| 12. 重复第 9、10、11 三节, 把 <i>Kuyawa</i> 改成 <i>Dikutawa</i> 。                    |                            |
| 13. 重复第 9、10、11 三节, 把 <i>Kuyawa</i> 改成 <i>La' u</i> 。之后, 重念 <i>u' ula</i> , |                            |

接着是另一段的 *tapwana*。

14. *Bakalatatava, bakalatatava*... *ula sibu bakalatatava*;  
 我会倾侧,我会倾侧……(重复数次)我的独木舟主干 我会倾侧;  
*uli koumwali bakalatatava; uli sirota, etc.; ulo katukulu, etc.*;  
 我的上船舷 我会倾侧; 我的船底,等等; 我的船头,等等;  
*ulo gelu, etc.; ulo kaysuya, etc.; uli tabuyo, etc.; uli lagim, etc.*;  
 我的船龙骨,等等;我的穿绳棍,等等; 我的船头围板,等等;我的横板,等等;  
*ulo kawydala, etc.*  
 我的船舷,等等。  
 (到这里重复再念 *u'ula*,之后,咒语便到了最后的部分:*dogina*。)

### C. DOGINA(结束)

15. *Kalubasisi kalubayo' u; kuwaylise mayena, kuwaylise bubuwala,*  
 (无法译出) 飞行(?); 你打他的舌头, 你打他的胸部,  
*Kulakwoyse kala sibu waga.*  
 你解开 他的 主干 独木舟。
16. *Wagam Kousi, wagam vivilu' a,*  
 独木舟(尔是) 鬼魂, 独木舟(尔是) 旋风,  
*Kuyokarige siyaygana, bukuyova.*  
 尔消失 斯亚加纳, 尔飞。
17. *Kwarisasa kamkarikeda Kadimwatu; kwaripwo*  
 尔穿过 尔之海道 卡迪瓦图; 尔击穿  
*kabaluna Saramwa; kwabadibadi Loma.*  
 他的鼻子 萨拉穆瓦; 尔遇到 卢马。
18. *Kuyokarige, kuyotanwa' u, kuyovivilu' a, kuyogugwa' u.*  
 尔像死了, 尔消失, 尔像一个旋风, 尔像云雾。
19. *Kusola kammayamaya, kwotutine kamgulupeya;*  
 尔堆塑 细沙, 尔割下 尔之海草;  
*kuna, kugoguna kambwoymatala.*  
 尔去, 尔戴上 尔之花环。

以上是文本的直译,每个词语和词缀都配以相对的英文词汇。要取得这个口语的翻译文本,再把它用清楚明白的英语表达出来,要克服两个困难:在咒语中,有很多词不属于日常用语,都是些古字、神话名称或根据少见的语言规则组合的生僻词。因此,第一个困难是阐明早已不用的词语的内容,并为所有古词找出现代意义。即使我们挖掘出每一个词语的意义,也很难把它们串在一起。咒语的结构并不是叙事式的,它的目的不在于人与人之间的沟通,它无意表达一个连续的意思。它是一个负有特别任务的工具,目的是运用人对物的特殊力量。广义而言,它的意义只能从这个目的去了解。因此,它不在于给出合乎逻辑或紧扣主题的意念,而是根据所谓巫术的思考方式,或更准确地说,因目的而选词的巫术表达方式,展示一堆可以互相配合又可以融入整体的言词。很清楚,任何想真正懂得巫咒的人,都必须熟谙这个巫术字串(verbal concatenations)——我故意避免用“巫术逻辑”(magical logic),因为这里无逻辑可言。因此,要读懂这些咒语的困难是很大的,只有接触多了之后才能增强信心和理解力。

### (三) *u'ula*(起始部分)的语言分析

我翻译此类文本的通常做法是向巫师询问某些晦涩词汇的近义词。一般来说,巫师比其他人更了解神话中的典故和咒语中的隐语。但也有些愚钝的老人虽然可以熟练地背出一段咒语,但却从不关心或遗忘了它的意义,因而做不了一个好的注解人。一个能够缓慢清晰地背出咒语而不失其脉络的资讯人,往往无助于语言学分析;换言之,他们不能为词语作定义,把咒语拆分开来,解释哪些是普通用语、哪些是方言、哪些是古字、哪些是纯粹的咒语组合。只有几个资讯人可以在这些方面帮助我,最优秀的便是前面提到的莫塔戈伊。

我以下所作的分析不能过于确切,因为要详细进行分析的话,我要先行写出一篇专论语法的长文。但我认为只是大略地谈谈咒语的主要语言特色,以及本书前几章的意译咒语的构建方法就足够了。

这里所引的咒语显示一般长咒的典型三段论。第一部分叫 *u'ula*,其本意是一棵树或一条棍子的“底部”、任何建筑的“基础”,也可以比喻为“理由”、“原因”或“起始”。土著人把它应用到歌曲的第一节或咒语的起文,这里

用的正是最后的意义。咒语的第二部分叫 *tapwana*, 直译是“表面”、“皮肤”、“身体”、“树干”、树的“中部”、道路的“主部”, 因此是指歌曲或咒语的“主文”。*dogina* 表面意思是“末梢”或“尾端”, 例如, 树的“末梢”或尾巴的“尾端”, 它被用来指咒语的“最后部分”或“结论”。有时人们用 *dabwana*, 即“顶部”或“头部”(但却不是人的头部)代替 *dogina*, 这时咒语肯定是倒转了, 它的起文变为尾部(*u' ula*), 中部不变, 而它的结文成为顶端(*dogina*)。

本咒语的 *u' ula* 的开头十分简短、斩钉截铁, 每一个字都代表一串意念、一句话, 甚至一个故事。这是基里维纳咒语起文的特色, 但它给予解释者的巨人困难也是它的特色之一。在第一和第二短句的七个词中, 有四个不是属于日常用语, 而是颇为隐晦的词组。*bosisi' ula* 和 *bomwalela* 这两个字分别由前缀 *bo-* 和两个词根 *sisiula* 及 *mwalela* 构成, *bo-* 带有“属于巫术的”或“禁忌的”意思, 而两个词根都不是完整的词。第一个是 *visisi' ula* 的词根, 而 *visisi' ula* 是指和这个巫术有关的某一风俗。在施行 *wayugo* 仪式时, 到了某一阶段, 巫师会突然全身颤栗, 这时要给他吃烤鱼, 才能使他恢复平静。土著人说他震颤得像 *bisila*(露兜树叶条), 说明他的法术灵验, 因为叶条的震动是速度的象征。*mwalela* 来自 *olumwalela*, 后者的意思是“内部”, 常加前缀词 *bo-*, 这个字可以翻译成“禁忌的内部”。

但解释这两个句子的意义比找出它们的字面意思困难得多。这里引出吃鱼的仪式和象征速度的颤栗, 此外还有一个“禁忌的内部”的词组。巫师颤栗时的吃鱼习俗有巫术的重要性, 它与其他习俗一样, 可以增加巫术的力量。这个习俗的力量和功用之所以有效, 是因为有咒语的缘故; 一旦和咒语及巫术仪式分开, 便失效, 或可以说在巫术上打了折扣。这是我对巫师的吃鱼仪式和禁忌的内部所能做的最好解释。

第二句的三个词每个都有自己的故事。*papapa*, “飘动”, 意思是“让独木舟快速前进, 使露兜树叶条飘动”。当然, 它所表达的意义比这句话多得多, 因为要充分了解它, 我们就要知道露兜树叶条在装饰独木舟上的作用、土著人对“飘动”和“速度”的巫术关系的观念, 以及露兜树叶条的仪式用途。因此, 这个词必须在咒语的语境中, 与有关目的和观念及风俗一起考虑才显出意义。土著人熟知这一切, 对整个咒语的脉络都了然于胸, 当他听到或重复念诵 *papapa* 时, 这个词便荡漾着魔力。*silubida* 是 *lilobida* 的派生词, 代表某

种槟榔胡椒。*monagakalava* 也是一个复杂的词汇,有“丢下”的意思。槟榔是常见的巫术材料,在本咒语中,人们请求祖先的阴灵来享用。“甩在后面”无疑是指其他的独木舟而言,念咒者的独木舟将超越它们。上述两个词都不难在咒语的上下文中找到解释。正如上面说过,每个词语都自成一体,包含一个自足的意义。第一句的两个词语的确很可能是互有关联的,但它们中的每一个都代表着半个复杂的故事。

第三句包括一长串祖先的名字,据说都是曾经在本巫术的起源地基塔瓦真正居住过的人。*Kwaysa' i*(“暴风的大海”)及 *pulupolu*(“翻腾”、“起泡沫”)表示这些名字是有意义的,因而是神话般的。纳瓦布多加是一个基塔瓦人,是咒语中最后提到的莫基拉沃塔的父亲,而莫基拉沃塔又是本咒语的现任主人的母系亲属。因此,我们可以说这个咒语是“巫术源流”的好例子,它把现任主人——一个锡纳卡塔人,和基塔瓦原神话的来源地联系起来。

第四句和第五句,语言上比较清楚简单,文字也较连贯。咒语呼唤祖先的神灵,请求他们来到独木舟(独木舟叫做“开库达宇里”,即“库达宇里的船只”之意)和巫师在一起,并把露兜树叶条置放在特乌路之上。这是夸张和比喻的用法,目的是邀请神灵一起来参加旅程。要注意的是,起码根据土著人当前的信仰,神灵不会作为能动者或力量,听从巫师的要求协助推送独木舟,他们只是独木舟上的普通乘客而已。第六句含有轻视其他独木舟的话。巫师想像他一马当先向着大海进发,回头看到其他的基塔瓦人,亦即船队的其他人,在图乌卢海滩上被抛得老远,前面有整个皮鲁卢海湾等着他们。

第七句继承了前句的意念。它援引第一只抵达的独木舟负责点燃篝火的风俗,而巫师想像这荣誉将属于他。值得注意的是他总是用库达宇里这个名字称呼他的独木舟,那正是古代的那条神话飞舟。第八句,独木舟被当成飞妖,巫师要求它绑好裙子,准备起飞。在第九句中,巫师口述库达宇里神话中的一个故事。他拿起扁斧,抓住独木舟一劈,独木舟便起飞了。

因此,本咒语的 *u'ula* 以十分浓缩的古词开始,每个词组都包含一个自成体系的巫术意念。接着是一排祖先的名字;然后是说得更直白、更富戏剧性的句子;接着是呼唤祖先的阴灵,期望它在速度上的优胜、重述神话故事等。

#### (四)念诵咒语的发声技巧 • *tapwana*(主文)及 *dogina*(结文)的分析

让我们看看 *tapwana* 部分。这通常都是咒语中最长的部分,因为这里有一串词汇要与几个关键词重复地搭配念诵。本咒语的关键词有三个,巫师可以即兴反复念诵一组词与一个关键词的搭配。他通常不会按一个固定的次序念这一串与关键词搭配的词汇,而是随意选定各种词汇与一个关键词语重复搭配。

这里,我们最好先说一说念诵咒语的方式。开头的词通常用强烈的、有旋律的长声念出,它并不是固定的,不同的巫师各不相同。头几个字会重复数次,于是,这里的 *kala bosisi' ula* 会念三四次,接着的两个词 *kala bomwalela* 也是一样。第二句则读得拖沓迟缓,但没有重复。念祖先的名字像速读一样,草率马虎。至于 *u' ula* 的其余部分,即情节部分,则念得没有什么旋律,像普通的说话,但节奏较快。

然后到了 *u' ula* 的最后一句。像几乎所有的咒语一样,它和咒语的主要部分是有关联的。通常念得缓慢、严肃而清晰,到停顿时音调慢慢降下。在 *tapwana* 中,总是构成 *u' ula* 结尾的关键词语被重新拾起,重复数次,好像要把它镶嵌到主文之内。接着,念咒者用急速不断的声音逐个念出一长串词语。关键词穿插在它们之间,有时念一次,有时念两三次,好像是把它们镶嵌进每一个短语之中。他们念得比较慢,且有板有眼。咒语的结文(*dogina* 或 *dabwana*)念得比较敷衍,接近讲说的方式而非唱诵的方式。

现在让我们言归正传,回到咒语本身的分析。一般来说,咒语的 *tapwana* 比较容易翻译,因为它的古字比 *u' ula* 少,也没有那么浓缩。本咒语的 *tapwana* 的第一部分和第二部分的关键词语也较易理解。在第一部分中(第十一句),关键词和神话有关,指的是库达字里姐妹中的一个飞行经过的地方。在第二部分,关键词语是“我会倾侧”,含有高速前进的意思。它意味着超越,与这个动词同念的词语指的是独木舟的其他部分。第二部分第十四句比第一部分更为典型,因为关键词是动词,而搭配词是名词。还有一点也是典型的,便是动词用简单直接的方式表达咒语的效果(超越其他独木舟),而各搭配词一起构成施法的事物,即是独木舟。这种 *tapwana*, 即其法力由一个动词表达,而搭配词是园圃、鱼网、武器或人身的各部分,是相当普遍的,可见于各种咒语中。

这里所谈的 *tapwana* 的第一部分(即第十一、十二、十三句)并不典型,表达巫术法力的动词被降格成搭配词,而关键词则是表示地区的副词短语。长长的动词串都隐喻地表达了独木舟的速度。“我会飞、我会像烟、我会隐身、我会像旋风……”,全都具体和生动地描述着高速度。它们构成语言上的对称和单数。前缀 *ba-* 属于将来时态或可能语气,我直译为“会”,但这里是表示“将要”的意思。构造性前缀 *yo-* 是一个使役动词,代表“成为”或“变成”的意思。*kokoba-* 是个词根,指“在炽热的园圃上的烟云”。因此,*hayokokoba* 的具体意思可译为:“我将变成烟云的模样。”此外,*boyowaysula* 的全意是:“我将像遥远的水雾那样隐身。”这些搭配词中惟一抽象的词是 *tamwa' u*,直译是“消失”。因此在这个 *tapwana* 中,所用的词语基本相似,都是以一个具体的暗喻表达同一个意义。由于在两个部分之间会重念一次 *u' ula*,整个 *tapwana* 的长度是可以想见的。

咒语的结束部分 *dogina*, 明确地引用库达宇里神话的典故,并提到几个与神话有关的地方。它也显示常见的、咒语结束时典型的高潮,即以夸张、有力的语言期望成功必然到来。

### (五) *sulumwoya* 咒语及其分析

以上是 *wayugo* 咒语的分析。下面我将引述另一个有点不同的咒语,它属于 *mwasila*(库拉巫术)的类别。它比较现代,没有古词,没有独立词汇成句的现象。整体来说,它较易明白,文意连贯。

#### KAYIKUNA SULUMWOYA(也称 SUMGEYYATA)

##### A. U'ULA(起始部分)

- |                           |                    |                      |                 |
|---------------------------|--------------------|----------------------|-----------------|
| 1. <i>Avayta' u</i>       | <i>netata' i</i>   | <i>sulumwoyala</i>   | <i>Laba' I?</i> |
| 谁                         | 折下                 | 薄荷枝                  | 拉巴伊(的)?         |
| <i>Yaygu,</i>             | <i>Kwoyregu,</i>   | <i>sogu</i>          | <i>Tamagu,</i>  |
| 我,                        | 克沃勒占,              | 和                    | 我的父亲,           |
| <i>katata' i</i>          | <i>sulumwoyala</i> | <i>Laba' i.</i>      |                 |
| 我们折下                      | 薄荷枝                | 拉巴伊(的)。              |                 |
| 2. <i>Silimwaynunuwa,</i> | <i>inunuwa;</i>    | <i>silimwayniku,</i> | <i>Iniku;</i>   |

咆哮的 *sulumwoya*, 它咆哮; 抖动的 *sulumwoya*, 它抖动;  
*silimwayyega*, *iyega*; *silimwaypolu*, *Ipolu*.  
 飕飕作声的 *sulumwoya*, 它飕飕作声; 翻滚的 *sulumwoya*, 它翻滚。

B. TAPWANA(主要部分)

3. *Ipolu*, *ipolu*, *ipolu*... *agu* *sulumwoya* *Ipolu*;  
 它翻滚, 它翻滚, 它翻滚……我的 薄荷枝 它翻滚;  
*agu* *vana* *ipolu*; *agu* *kena* *Ipolu*;  
 我的 香草饰物 它翻滚; 我的 石灰刮刀 它翻滚;  
*agu* *sinata* *ipolu*; *agu* *mo' i* *Ipolu*;  
 我的 梳子 它翻滚; 我的 席子 它翻滚;  
*agu* *pari* *ipolu*; *agu* *vtaga* *Ipolu*;  
 我的 见面礼 它翻滚; 我的 大篮子 它翻滚;  
*agu* *kauyo* *ipolu*; *agu* *lilava* *Ipolu*;  
 我的 小篮子 它翻滚; 我的 巫术捆包 它翻滚;  
*Dabagu* *ipolu*; *kabulugu* *Ipolu*; *kaygadugu* *Ipolu*;  
 我的头 它翻滚; 我的鼻 它翻滚; 我的后枕 它翻滚;  
*mayyegu* *ipolu*; *tabagu* *ipolu*; *kawagu* *Ipolu*;  
 我的舌 它翻滚; 我的喉 它翻滚; 我的声带 它翻滚;  
*wadogu* *ipolu*; *ula* *woyla* *ipolu*.  
 我的嘴 它翻滚; 我的 库拉献物 它翻滚。

C. DOGINA(结束)

4. *Bulumava' u* *kadagu* *Mwoyalova* *Kuvapwo*  
 新的阴灵 我的舅父 莫沃亚洛瓦 尔(把咒)吹(到)  
*dabana* *Monikiniki* *Kuvapokayma* *Dabana*  
 头上 莫尼基尼基(的)(把咒)吹(到) 头上  
*agu* *touto' u*.  
 我的 轻木(的)。  
 5. *Avaliwo* *koya*— *Isikila*, *Koya*;  
 我脚踢 大山—— 它倾侧, 大山;



<i>imwaliku,</i>	<i>koya;</i>	<i>ikaywa' u,</i>	<i>Koya;</i>
它沉下,	大山;	它打开,	大山;
<i>isabwani,</i>	<i>koya;</i>	<i>Itakubile,</i>	<i>Koya;</i>
它欢呼,	大山;	它翻倒,	大山;
<i>itakubilatala,</i>	<i>koya.</i>		
它倒下,	大山。		

6. *Avapwoyima dabana Koyava' u; Avapokayma*  
 我(把咒)吹(到)头上 科亚瓦乌(的); 我施咒

<i>lopoum</i>	<i>Siyaygana;</i>	<i>akulubeku</i>	<i>Wagana</i>
尔之内部	斯亚加纳(的独木舟的);	我淹没	<i>Waga</i>
<i>akulisonu</i>	<i>lumanena.</i>		
我沉下	<i>lamina.</i>		

7. *Gala butugu, butugu pilapala; gala*  
 不是 我的声誉, 我的声誉 雷响; 不是

<i>valigu,</i>	<i>valigu</i>	<i>tumwadudu</i>	<i>tudududu.</i>
我的脚步,	我的脚步	飞妖发出的声音(?)	<i>tududadu.</i>

咒语开头的句子十分清晰,除了名字之外,逐字翻译就足够了,无须特别解释。拉巴伊是基里维纳北部的一个村,它在人类起源的神话中扮演相当重要的角色,因为有几个主要的氏族分支是从这里冒出来的。拉巴伊也是文化英雄图达瓦的家乡。但是,库拉神话所涉及的众多地方中,没有包括拉巴伊,不知该咒语中的特殊现象是否和它语言的现代性有关。另一个名字是克沃勒古,拉塞塔(给我这个咒语的人)这样评论他:

一个男人,他住在拉巴伊。他是巫术大师,但他不是最先懂得莫尼基尼基巫术的人。这个巫术部分由图库斯库纳发现,部分在旧日的锡纳卡塔。

在解释拉塞塔的评论时,我们要留意他是锡纳卡塔人,有地区感情,因为我们没有发现任何神话明确地把 *mwasila* 的早期活动和锡纳卡塔连在一起。我们已见过,图库斯库纳确是其中一个和 *mwasila* 巫术有关的神话英

雄。莫尼基尼基是 *mwasila* 巫术中一个巫术系统的名称,因同名人物得名。

第二句包括四对词语,每对包括一个词汇组合和一个动词。所有的名词组合,按照基里维纳咒语最喜欢的押头韵对称模式,都有一个前缀词 *sil-imway-*,它来自 *sulumwoya*,即薄荷枝。这个文字游戏,特别是玩弄咒语主语的文字游戏(在这里是 *sulumwoya*),表明这纯粹的音韵处理必然和文字的内在力量的观念或感觉有关。*tapwana* 的主语(见第三句)直译为“它翻滚”,亦可以译作另一个有点不同的意思:“它翻起泡沫。”这个词的意义,很可能二者兼而有之。我觉得用同时有两个意义的词是土著语言的特色。例如,在这个咒语里, *polu* 一词似乎像“咆哮”、“摇动”、“发出飏飏声”等词一样,全都带有“吵吵”、“骚动”、“搅动”的意思,与 *mwasila* 巫术所要造成的巫术效果吻合。在本咒语中,它可译为“翻起泡沫”,但另一方面该咒语是向着浸在翻滚的椰油中的薄荷枝念诵的,因此这个词的双重意义可以解释为:“正如 *sulumwoya* 的油在翻滚,我的声誉(或我的伙伴急于交换的热情?)也翻起泡沫。”因此, *polu* 一词把烹煮仪式的意义和这个咒语的语境联系起来。这个解释并不是资讯人说的,但是我相信它毫无疑问地符合现在的解说方式。我以前曾说过的巫术观念的巫术字串,指的便是这种文字和意义的关联。

咒语的 *dogina*(最后部分)也有两个特点。例如第四句,请求巫师的舅父把咒吹到莫尼基尼基的头上。这样,咒语的现任主人便可把他的独木舟和神话英雄等同起来。在五、六、七句中我们有很多极其夸张的说法,例如大山的摇动,又如把他的声誉和打雷比较,把脚步声和 *mulukwasi* 的鸣声比较,再如说他的 *waga* 因承载了太多的宝物而沉下等。最后部分一般会念得比较仓促急迫,字连字,句连句,使人觉得十分有力。最后以拟声词 *tudududu*……结尾,模仿滚雷的声音。

## (六)——(十二) 本书涉及的其他咒语的语言学数据及一般推论

### (六) *tokway* 咒语及独木舟咒语的起句

以上两个翻译过来的巫术样本,表明了语言学分析可以怎样大大加深我们对土著人心目中词汇的巫术值的认识。一方面,各种发音的特色让我们

了解文字表达巫术力量的方法；另一方面，也只有逐字分析咒语才能够让我们深刻理解经常提及的观念的巫术字串和语言表达。然而，我们不可能在此引述所有的咒语原文，并加以语言学的评析，因为这让我们不得不写一篇巫术语言的论文。但我们可以简单地考察一些其他咒语，并指出它们的语法特色，以加强我们详细分析上述两篇咒语后所得出的结论。

当然，这两个例子属于长篇的咒语的类型，包括三个组成部分。许多我们以前引用并翻译过的咒语没有主要部分，虽然我们仍可分出它的 *u'ula* (起文) 和 *dogina* (结文)。在第六章所引的第一个咒语 *Vabusi Tokway* (驱赶木鬼) 是一个与众不同的巫咒，基本上是一个召唤文，而且不是唱出，而是用低沉、有说服力的声音讲出的。它包括两个部分：在第一个部分中 *kubusi* (“尔下来”) 是个祈使语，“你下来”与各种和木鬼有关的各种情况重复念诵。在第二部分中，要重复宣读几句话，以使木鬼自己觉得已被赶走了。第一部分的关键词 *kubusi* 和第二部分的句子本身具有直接的力量。我们必须意识到，对土著人来说，被人赶走是一个很大的侮辱。*yoba* (“驱赶”和“命令走开”) 是一个特别的范畴。人们在某些情况下是会被“驱赶”出社区之外的，若受到这种对待的话，这人便别想再留下去。因此，该咒语中的词语有一种来自土著人风俗的社会制裁力量。第六章所给的另一个咒语 *Kaymomwa' u*，也是自成一格的，因为它只有一个部分。*kubusi* (下来) 这个字在咒语中多次重复地与那些表示污秽或禁忌的词搭配，它们所代表的都不是人格化的东西。这个词的力量无疑也是来自 *yoba* 的意念。

第二个咒语 *Kaygagabile*，或祈求轻盈巫术，是 *Kaymomwa' u* 的姐妹篇。它的 *u'ula* 颇为典型：

*Susuwayliguwa* (重复); *Titavaguwa* (重复); *abuguwa* (重复); *mabugu*,  
他跑不过我; 独木舟因高速而震荡; (咒语词汇); *mabugu*,  
*mabugamugwa*; *mabugu*, *mabuguwa' u*.  
*mabugu*- 古时的; *mabugu*, *magugu*- 新的。

头两个词是组合词，每词前后都有巫术用的前后缀。据土著人说，那个译不出的字 *mabugu* 是 *megwa wala* (巫术)，先与前头两个词后又和两个后缀词 (古时的、目前的) 对称地重复几次。这种和有对偶意义的前后缀重复连

读是咒语修饰的常见现象。起文清楚地表明：咒语中的文字游戏、为了节奏和对偶所作出的改变，以及对偶性词缀的同字重复。在咒语接着的部分中，*ka' i*(树)一词作为关键词与各个动词(例如“树，飞啊！”等等)重复念诵。我们难以确定它究竟是一个真正的 *tapwana*，还是一个不常见的有关键词的 *u' ula*。

让我们再考察更多的独木舟咒语的 *u' ula*(第一部分)，然后再详细检查咒语的主要部分和结尾。在第六章的下一个 *Dapitunena Duku* 咒语中，*bavisivisi* 一词被冗赘地重复多次。它的意思是：我会招手让它们(即其他独木舟)回去。基里维纳巫术的咒语许多时候是由一个把咒语目的作暗喻归纳的字开始的。这个咒语接着是这样的：

<i>Stya</i>	<i>dábaná</i>	<i>Tókuná</i>	<i>tnena.</i>
斯亚山	上面	托古纳(的)	妇人。
<i>Sinegu</i>	<i>bwaga' u,</i>	<i>tatogu</i>	<i>bwaga' u.</i>
我的母亲	巫师，	我自己	巫师。

这些词语以沉重、有起有落的节奏念出，第二行更显示文字上的音律和对仗安排。*u' ula* 的其余部分和 *wayugo* 咒语相似，我们已经引述过该咒语的土语全文本(请比较前章这两个咒语的意译)。

在同第六章的 *ligogu* 咒语中，*u' ula* 又以文字游戏开始：

<i>virayra' i</i> (重复);	<i>morayra' i</i> (重复);	<i>basilabusi</i>	<i>Wayayla,</i>
女 <i>rayra' i</i> ;	男 <i>rayra' i</i> ;	我会钻穿	瓦亚拉，
<i>basilalaguwa</i>	<i>Oyanaki</i> ;	<i>basilalaguwa</i>	<i>Wayayla</i> ;
我会出现(在)	奥亚纳基;	我会出现(在)	瓦亚拉;
<i>basilabusi</i>	<i>Oyanaki</i> ;		
我会钻穿	奥亚纳基;		

这部分的 *u' ula* 在以前没有译出来，因为它的意义是“巫术性”的，要在语境中理解。*rayra' i* 只是一个咒语词汇，它首先通过前缀词 *vi-* 和 *mo-* 以男女的对偶形式出现。接着是一句典型的地理对偶，所提及的两个名字是在博约瓦和开卢拉之间、考洛库基海峡的两个对峙的岬地。至于为什么提到这两

个地名,我却无从考查。

在第九章的 *kadumiyala* 咒语中,开始的部分如下:

*Vinapega, pega; vinamwana, mwana;*  
*nam mayouyai, makariyouya' i, odabwana;*  
*nam mayouya' i, makariyouya' i, o' u' ula.*

第一行是两条加了前缀的飞鱼或跳鱼 *pega* 和 *mwana*, 对仗工整。前缀 *vina-* 很可能表示女性,表示飞行是和女性(即飞妖)有关的观念。第二和第三两句是一个文字游戏,以词根 *yova* 或 *yo' u*(飞)配上几个词缀加以重复。这两句用各自最后的一个字 *odabwana* 和 *o' u' ula*(即“在上面”和“在下面”,此处指独木舟的这一头或那一头)押了头韵。

同一章的 *bisila* 咒语,开头如下:

*Bora' i, bora' i, borayyova, biyova;*  
*Bora' i, bora' i, borayteta, biteta.*

*Bora' i* 似乎又是一个巫咒词汇。前缀 *bo-* 带有禁忌或仪式的意思。词根 *ra' i* 很像上文提过的另一个巫咒词汇 *rayra' i*, 后者很明显是 *ra' i* 的重叠形式。因此,这是在把巫术词根 *ra' i* 和 *yova*(飞)与 *teta*(做好姿势、腾起)连成有节奏的句子。

*Kayikuna veva* 咒语以下面有节奏和对称的形式开头:

*Bosuyasuya*(重复); *boraguragu*(重复)。  
*Bosuya olumwalela; boyragu okatalena.*

头两个词的准确意义不详,只知它们代表巫术法力。它们的次序安排以及 *olumwalela*(“中间部分”、“内里”)和 *katalena*(“身体”、“外面”)的对偶处理符合这里所引的其他咒语开头部分的特色。

### (七)独木舟咒语的 *tapwana*(主文)

虽然咒语的 *tapwana* 念诵时耗时较多,但结构却比较简单。此外,有许多咒语是没有中间部分的。我们的咒语中第一个典型的 *tapwana* 见于 *Ka-*

*pitunena Duku* 咒语，它由一系列关键词和其他搭配词交叉念诵。关键词都是动词，其形式如下：

<i>mata' i,</i>	<i>matake' i,</i>	<i>meyova, etc.</i>
剪断，	剪断(某物)，	飞，等等。

在咒语中，动词都有前缀 *ma-* 或 *me-*，表示不固定的时态。虽然就我们所知，这个前缀仍然流行于几种美拉尼西亚语里，但在基里维纳语中却属古词，只在几种场合和咒语里使用。在这个咒语中，有些动词的意义是暗喻性的，形容独木舟的速度。与关键词搭配连读的是代表独木舟各部分的词汇。关键词是古词，意义是暗喻性的，搭配词是常用词，这在咒语中是很典型的。

另一个标准的 *tapwana* 见于第九章的 *Kadumiyala* 咒语，它只有一个关键词语 *napuwoye*，译作：“我用巫术增加速度。”前缀 *na-* 属于固定的时态，我不知如何翻译结构词 *pu-*，至于词根 *woye*，表面意思是“鞭打”，也可以有“施以巫术”的意思。在 *Kayikuna veva* 咒语中，*bwoyalo' i* (遵礼髻上红色) 和 *bosuyare* (遵礼戴上花环) 这对词通过头韵前缀 *bo-* (意思是礼仪) 表现出相同的形式。

我们可以见到 *tapwana* 的数目较少，七个咒语中只有三个有这个部分。*tapwana* 的形式比 *u' ula* 简单，而仔细检视大量的关键词后，我们发现它们直接地或譬喻地表达出巫术的力量或效果。因此，这里的动词意义是施行法术，这便是巫术力量的直接表达；再就是两个用譬喻法表达同一观念的词，最后是一堆开列出巫术效果，例如飞行、高速等的动词关键词。在其他本书没有引述的独木舟咒语中，我们可以发现同类关键词如：“独木舟飞行”、“*buriwada* 鱼现身在浪头上”、“苍鹭在水里涉行”、“苍鹭绕滩行走”……，它们都是根据巫术的思想取向来表达咒语的目的。

#### (八) 独木舟咒语的结文 (*dogina*)

从语言学的角度看，咒语的最后部分 *dogina* 的特色比较少。从发音上看，它最大的特点是一些拟声词，例如 *sididi* 和 *saidididi*，或者在 *Kadumiyala* 咒语中的三个词：*sididi*、*tatata*、*numsa*。从意义上看，在 *dogina* 中颇有些有趣的暗喻，例如，在 *Kaygagabile* 咒语中关于时间的描述，把巫师和他

同伴速度上的距离用日出和日落的比喻来表达。有时, *dogina* 中也出现了一些神话。在土著人眼中, *dogina* 无疑是咒语中最不重要的部分, 而我们也注意到, 许多时候, 同一个 *dogina* 会用在同一系统的不同咒语中。有些咒语根本没有 *dogina*, 例如 *Kapitunena Duku*, 在这个咒语中, 拟声词 *saidididi* 代替了整个 *dogina*。如上面说过, 念诵 *dogina* 时, 巫师态度比较马虎, 语调平和, 全无韵味。

### (九) *mwasila* 咒语的 *u'ula*

以上我对独木舟咒语作了一个简短的语言学考察, 先讨论它们的起文 *u'ula*, 然后谈它们的主要部分 *tapwana*, 最后再简评它们的 *dogina*。以下我对另一类咒语——*mwasila*(库拉巫术) 咒语, 也作一个更简单的探讨。这些咒语都是本书曾经引述过或提到的, 现在由 *u'ula* 说起。

在 *Yawarupu* 咒语中(第七章), 开始是这样的:

*Bu' a, bu' a, bovinaygau, vinaygu;*  
*bu' a, bu' a, bomwanaygu, mwanaygu...*

这里, *bu' a*(槟榔) 这个词被重复, 并转变为前缀 *bo-*。*-vinay-*(女性) 和 *-mwanay-*(男性) 是对偶性的词根, *-gu*(第一人称所有格代名词) 为后缀。

*Kaymwaloyo*(第七章)的开头是这样的:

*Gala bu' a, gala doga, gala mwayye*

念这部分时, 语调严肃, 接着是玩弄 *mwase-* 这个词根, 详情可参见该咒语在第七章的意译。

另一个有节奏、有规律和有重音的 *u'ula*, 见于 *Kaykakaya* 咒语中(第十三章):

*Kaytutúna iyaná, márabwága iyaná...*

对称性的文字安排、押头韵的小品词前缀化以及双词对偶的使用也可见于其他的咒语中:

*Talo* 咒语(第十三章)

*Talo, talo' udawada, udawada*

*Talo, talomwaylili, mwaylili...*

*Ta' uya* 咒语(第十三章)

*Mwanita, monimwanita;*

*Deriwa, baderideriwa;*

*Derima, baderiderima...*

*Ka' ubana' i* 咒语(第十三章)

*Mose' una Nikiniki,*

*Moga' ina Nikiniki...*

*Kwoygapani* 咒语(第十四章)

*Kwega, kweganubwa' i, nubwa' i;*

*Kwega, kweganuwa' i, nuwa' i;*

*Kwega, kweganuma' i, numa' i...*

我把这些咒语列下，没有加上什么注释，目的是要显示它们发音上的特点。事实上，它和我们以前引过并予以分析的例子在所有要点上都相似。

(十) *mwasila* 咒语的 *tapwana* 和 *dogina*

库拉巫术咒语的主要部分的特点和独木舟巫术咒语的 *tapwana* 基本上没有什么不同。就形式上来说，有些关键词简言之便是些没有随叙述时态而改变的动词。所以在 *Talo*(红油)咒语中，双动词 *ikata*(“它燃起”)和 *inamila*(“它闪耀”)被用来与头部各部分的名词搭配。*Kayikuna Tabuyo* 咒语(第十三章)的关键词的语法也十分简单：*buribwari, kuwakaku kwakipusa*(捕鱼鹰，降落在尔之食物上，抓住它)——它们都是叙述时态的第二人称动词。

在其他例子中，我们发现关键词通过语音重叠、组合和添加前缀而发生转化。在 *Yawarapu* 咒语中(第七章)，*boraytupa, badereruma* 这对被重复的关键词是我未能分析透的词组，但是我所有的资讯人都让我满意于以下的译文：“航行快、收获大。”在 *Gebobo* 咒语中(第七章)，*tutube tubeyama* 是对动词词根 *bubwo* 的文字游戏，意思是“相貌堂堂”、“样子好看”。在 *Ta' uya*



咒语中(第十三章),词根 *mwana* 或 *mwayna* 被重叠成为 *munumweynise*, 表示“发痒”或“兴奋”的意思。在 *ka'ubana'i* 中,第一个关键词组 *ida dabara* 是占词或方言的对词(词根是 *dabara*, 而 *ida* 是凑音),其意是“退潮”。其他的关键词:“*ka'ukwa yaruyaru*”、“*ka'ukwa mwasara*”、“*ka'ukwa mwasara baremwasemwasara*”都是把动词部分作不规则的语音重叠,最后的词语则予以重复亦略作形态改变。第十四章所引的最后一个 *mwasila*(库拉)咒语以下面一对词“*kwoygapani, pani; kwoyga'ulu, ulu*”作为关键词组, *kwega* 是一种槟榔果,稍为改变后被用作前缀,并与动词词根 *pani*(引诱)和 *ulu*(网罗)组合成为新的词组。

至于这类咒语的最后部分(*dogina*),正如我以前说过,比起其余两部分变化较少。在同一系统的咒语里, *dogina* 大都是千篇一律,一个人往往在所有他的咒语后而都只用同一个形式。因此,我们在 *sulumwoya* 文本中所给出的例子已足够显示 *mwasila* 咒语这个部分的特点,无须再多说了。

### (十一) *kayga'u* 咒语

关于 *kayga'u* 咒语,只需简单地指出其发音特点就足够了。另外,我们也只打算谈它们的 *tapwana* 部分。*gwa'u* 或 *ga'u* 一词意义是“轻雾”或“浓雾”;用作动词以表示“唤起云雾”或“迷茫”的意思则总是 *ga'u*。在这类咒语的主要部分中,这个发音上非常传神的词会发挥重大的音响效果。例如在 *giyorokaywa* 第一号咒语中,关键词分别是: *aga'u* (“我迷茫”)、*aga'usulu* (“我迷茫,迷路”); *aga'uboda* (“我迷茫,关起”)。念诵 *tapwana* 的时候,这些词开始时被慢慢地大声地唱诵,接着转为急速而持续的念诵。这种念咒方式造成一种真实的“巫术”效果——即从听众的主观印象来说。在 *giyotanawa* 第二号咒语中使用的关键词则更为打动人,更具拟声效果:

*Ga'u, yag'u, yaga'u, bode, bodegu!*

这句咒语在美拉尼西亚的发音中,与它的意大利语发音方法产生的元音效果一样,可谓铿锵有力,也足以适合使用时的场景,因为念诵它的时候,正是独木舟下沉的时刻。那时巫师向着暴风念诵这个咒语,以作最后的努力,目的是迷惑 *mulukwausi*, 并把它引往其他地方。使役性前缀 *ya-* 在这里与名词

性词语 *yaga' u* 连用,其意思是“结集云雾”;至于重叠词 *yagaga' u*,我译为“包围的云雾”。从这个例子中可以看到巫术语句的意义是多么微妙,只是一音之转,意义便有所不同。

其他咒语的关键词比较平淡。*Giyotanawa* 第一号咒语以 *atumboda* 为关键词,译作“我压迫”、“我关闭”,这是动词 *tum* (“压迫”)和 *boda* (“关闭”)的直译。*Giyorokaywa* 第二号咒语有两个略近古词的关键词,分别是“*apeyryauredi*” (“我起来”、“我逃走”)和语法上属于不规则词的 *suluya* (“带往歧路”)。

召喚慈悲大鱼来拯救沉船海员的 *kaytaria* 咒语的中间部分,其关键词组是“*bigabaygu suyusayu*” (“*suyusayu* 大鱼会救起我”)。这个表达方式值得注意:即使在这招引动物来救援的咒语中,动物并不以第二人称来招呼。结局是用语言预先表达了的,证明咒语法力所在的地方是语言,而非在于对动物的请求。

## (十二)语言学考察结果总结

我们就此结束了对各咒语的语言学考察,这里可以做个简单的总结。土著人对咒语灵效的信仰,导致了咒语无论在意义方面或音响方面的各种特殊处理。土著人十分信服某些词的神秘力量,他们相信这些词有其本身的魔力。咒语在洪荒时代就已经存在,并直接发挥其影响力。

先从巫术语言的意义看,我们已经看到这十分直接和明确。大部分的关键词只是简单地指出一个巫术行为,例如,某咒语的一个关键词 *napuwoye* (“我赋予神力”)和另一咒语的关键词“我像过节一样涂上红色,我像过节一样戴上花环”,这都纯粹是描述巫师的动作行为。许多时候,咒语中的重心词语,即咒语中的开头词语或关键词语,反映了咒语的目的,例如,在独木舟咒语中关于速度的词语,或者在库拉咒语中意味“成功”、“满载而归”、“兴奋”、“美丽”等的词语。更多的时候,咒语的目的以暗喻、明喻或一语双关的方式表达。至于咒语的其他部分,施法目的并非藏在个别字眼和句子里,而是清楚地见于成长或短的句子中,其主要特点是:一系列的祖先名字、召喚先人的阴灵、引述神话典故、比喻、夸大、通过与念诵者的对比贬低其他同伴——大都是表达作为咒语目的的预期结果。此外,咒语的某些部分包括系统性的

细节念诵,例如,独木舟的各部分、旅程的各阶段、各种库拉货物和宝物、人的头部的各部分、飞妖到过的各个地方,等等。这些并列咒语的完整程度有如学术论文。

说到发音的特点,我们发现一个词在形式上常常和日常语法都有不同,使其形式和发音都有显著的改变,这些音节上的特点以主要词语,即关键词语和开头词语最为明显。它们有时被截短,但更多时候是被加上一些东西,例如对称式的或对偶式的词缀,即那些为了音节而附加上去的构造词。这造成了一种节奏效果(押头韵或尾韵),并因念诵时声音的高低而加倍发挥。我们也发现利用两个带有对称声音或对偶意义所作的语言游戏,例如 *mo-* 和 *vi-*、*mwana-* 和 *vina-*,两者分别表示“男”和“女”;或 *-mugwa*(古时)和 *-va'u*(新);或 *ma-*(这里)和 *wa-*(那里),等等。我们还特别发现了前缀 *bo-*,由 *bomala* 衍生,意思是仪式或禁忌;或由 *bu'a*(槟榔)衍生,意思是“红色”或“节日”;拟声词,例如 *sididi*、*saydidi*、*tatata*、*numsa* 等,模仿速度、风、帆和露兜树叶条的声音;*tududu*,模仿打雷的声音,以及像下述富有节奏和表现力但却并没有直接拟声的句子:

*Ga'u, yaga'u, yagaga'u, yaga'u, bode, bodegu.*

### (十三)巫术礼仪所用的物品

我们现在再谈谈巫术仪式中所用的“转移”法力的物品,这在独木舟巫术中包括干勒兰草、干蕉叶、干露兜树叶等,全都是用来祈求“轻盈”的。变质的马铃薯会用来带走独木舟的重量,虽然我见到在另一场合中巫师把一束勒兰草连同独木舟重量一起抛掉。两三根野草和灌木叶,土著人多用来沐浴后抹于身体,在巫术中被利用来清洁船身,而木棍和火把则在其他的驱邪仪式中派上用场。在与油黑独木舟有关的仪式中,使用的法物是轻巧的东西——勒兰草、某种行动快速灵活的小鸟的巢、蝙蝠翅膀、椰子壳,以及一种非常纤小的含羞草的枝条。

很明显,和语言一样,这里所用的物品都和巫术的目的——轻盈、快速和飞行有关。

在库拉巫术中,槟榔与石灰被混在一起在石臼中捣碎,捣出的红色汁液

被用来涂染独木舟的一端。槟榔在施过迷咒后被送给库拉伙伴，在椰油中煮过的薄荷草和姜根也被用在 *mwasila* 巫术中。法螺和在萨卢布沃纳海滩被施法的化妆物品都是必备之物，*lilava* 捆包也是这样。所有用在这个巫术中的物品都和美丽与吸引力（槟榔、香料、薄荷枝）或兴奋激情（法螺、嚼槟榔）有关。因此在这里，人们所关注的不是仪式的最后目的——取得库拉宝物，而是中间的东西，即与伙伴保持良好关系、令伙伴对库拉产生热烈情绪的东西。

#### (十四)——(十八)非巫术语言文本的分析，阐述民族志方法及土著思想的方式

##### (十四)有关研究方法的一些评论

在结束本章之前，我打算引述土著信息的文本。在以前的章节里，我曾引用过不少土著人的注释和描述，现在我希望提供一些引言所出自的实际语言数据。我曾记录过许多土著人的话。每当土著人所说的涉及一个十分重要的意念、一个独特的思想、相当完整的想法，或者特别含糊、意义不清的言辞时，我便赶忙原样记下。很多文本，除了它们在语言学方面的重要性外，还可作为体现土著观念的、没有外来杂质的文件看待，而且也可显示从土著人原始资料到清楚的民族志表述之间的悠长距离。这些记录给我们的第一个深刻印象是它看上去空洞而贫乏。它的形式十分浓缩，全无联系，几近电报。此外，它又似乎欠缺有助于我们研究的信息，因为它们缺乏思想的连贯，也极少对具体细节加以描述，真正适当的概括更是没有。但我们要记住，无论这些文本怎样重要，它都不是民族志研究者惟一的信息来源，而且也不是最重要的来源。研究者要在土著生活的语境中去了解它。许多文本没有提及的行为风俗和社会学数据，对研究者并不陌生，因为他通过个人观察和对社会制度客观表现的直接考察而有所掌握（请参考导论中关于方法的讨论）。另一方面，对语言表达方式有更深的了解和更多的掌握，使这语言对不只认识它而且使用它的人更有意义。说到底，如果土著人能够对他们的部落组织、风俗和观念向我们提供正确的、清晰的和连贯的叙述，那么民族志的研究全无困难。但可惜的是，土著人不能够离开他的部落氛围而进行客观的观察。即使他能够这样做，他也欠缺足够的语言能力和智力来表达。于是民族

志者便有必要自行收集所需的资料,如地图、概图、族谱、财物表、继承记录、村落人口调查,等等。他要研究土著人的行为,在所有情况下都和他們谈话,并记录他的谈话。然后据这广泛的资料加以综合,亦即综合这个社区及其成员。由于我在导论中已经探讨过这些方法上的问题,这里我只想举例,所根据的便是直接表述上著人对一些民族志题目的想法的语言资料。

### (十五)第一号文本,直译及意译

我首先给出一个有关航海优先权的文本。航海,如我在第十一章介绍过的,是锡纳卡塔某氏族分支的特权。我和一个非常好的资讯人——锡纳卡塔的图巴约巴,讨论独木舟下水的风俗。我一如既往,试图把会话尽量落在事件的具体细节和发生次序的层面上。他说道:

图拉布瓦加最先让他们的独木舟下水,这样海面便会澄清。

我觉察到这是一个新的题目,于是我引导他朝这方面再说下去。我得到了以下这个记录,现逐句加以引述:

#### 图拉布瓦加氏族分支及其航海特权

1. *Bikugwo, ikapusi Siwaga Tolabwaga,*  
他可能第一, 他倒下(它下水了) 他们的独木舟 *Tolabwaga,*  
*boge bimilakatile Bwarita.*  
已经 他或可能弄清 海。
2. *Igau Kumaydona gweguya, tokay*  
后来 所有 酋长, 普通人  
*siwaga ikapusisi oluyeki.*  
他们的独木舟 他们倒下(都下水了) 在后面。
3. *Kidama takapusi, takugwo Bitavilidasi boloma;*  
假若 我们倒下, 我们第一 他们或会对付我们 神灵;  
*bitana Dobu, gala Tabani Bunukwa soulava.*  
我们或会去 多布, 不 我们找到 猪猡 项圈。
4. *Makawala Yuwayoulo; Bikugwo isipusi*

- 一样 (绳结); 他(它)或会第一 他们捆绑  
*siwayugo,* *iga' u* *yakidasi.*  
 他们的 *wayugo* 绳结, 后来 我们自己。
5. *Takeulo Dobu, Gala bikugwasi*  
 我们航行 多布, 不 他们或会第一  
*Tolabwaga; okovalawa Boge aywokwo.*  
 图拉布瓦加; 在海边 已经 他完了。
6. *Obwarita tananamse Kayne isakauli*  
 在海上 我们想 有没有 他走  
*taytala lawaga, Ikugwo.*  
 一个(阳性) 他的独木舟, 他第一。
7. *Gla Bikaraywagasi Patile.*  
 不 他们或会命令 船队。
8. *Dobu, gweguya Bikugwasi, biwayse*  
 多布, 酋长 我们或会第一, 他们或会来到这里  
*kaypatile gweguya.*  
 船队 酋长。
9. *M' tage Tolabwaga boge Ayokwo Sikaraywaga ovalu.*  
 事实 图拉瓦加 已经 他(它)完了 他们的命令 (在)村里。  
 (图拉布瓦加氏族分支属于卢瓦斯斯加氏族, 现住在卡斯厄塔那, 目前  
 仅有一个男人两个女人在世。)
10. *Simwasila siwaga Migavala, vilvila*  
 他们的库拉巫术 他们的独木舟 他的巫术, 女人  
*boge iyou sayse.*  
 已经 她们夺走。
11. “*Datukwasi boge Kasakaymi megwu*  
 “我们的巫术财产 已经 我们给你 巫术  
*kwaraywagasi lagayle!*”  
 你命令 今天!”  
 (他们这样表示把巫术传给男性的后裔。)

## 资讯人的评析

针对第三句中的“*bitalivikasi baloma*”,我的资讯人这样说:

“ <i>Bitavilida</i> ”;	<i>bilivalasi</i>	<i>Baloma</i>	“ <i>Avaka</i>	
“他们或会对付我们”;	他们或会说	神灵	“什么	
<i>pela</i>	<i>gala</i>	<i>Ikugwo</i>	<i>Tolabwaga,</i>	
为了	不	他第一	图拉布瓦加,	
<i>kukugwasi</i>	<i>gumgweguya;</i>	<i>Kayuviyuwisa</i>	<i>Tolabwaga!</i> ”	
你第一	小酋长;	海上的打扫者	图拉布瓦加!”	
13. <i>Tavagi</i>	<i>gaga</i>	<i>igiburuwasi,</i>	<i>Ninasi</i>	<i>igaga,</i>
我们做	坏	他们怒,	心他们的	他坏,
<i>pela</i>	<i>magisi</i>	<i>batayamata</i>	<i>Tokunabogwo</i>	<i>aygura.</i>
为了	欲望他们的	我们或会观看	很久以前	他已经训令。

以上的翻译是依据语法和构词规则对每一个土语小品词和词根逐字进行的。这些规则不只是被一个文本,而是被其他几百个文本共同采用。在这里,我不能为我的翻译细节作评论和辩护。研究美拉尼西亚的学者明显可以在我的翻译中找到一些新的甚至不尽相同的特色。对于其他读者来说,这些细节可谓无关痛痒。我在翻译中没有包括排斥性和包含性的第一人称,以及双数和复数的分野。在译文中出现的两个时态,叙述时态用的是英语动词的不定式的可能语气,并附加单词“*might*”。有时我也在括号中加进某词在文中的特别意义或一些评语。

我必须提供该文本的意译:

## 意译

1. 图拉布瓦加的独木舟将会首先下水,这会使海面得以澄清。
2. 之后,所有酋长的和普通人的独木舟相继下水。
3. 如果我们先让自己的独木舟下水,(祖先的)阴灵便会对我们发怒;我们去到多布时,我们得不到猪豕,得不到项圈。
4. 捆扎独木舟时也是这样:图拉布瓦加先使用他们的绳结,然后才轮到我们。
5. 在我们去多布的航程中,图拉布瓦加不会当先,因为他们的所有特

- 权一离开锡纳卡塔海滩便结束了。
6. 在海上是各人自主,谁的独木舟快,谁便是第一。
  7. 他们(图拉布瓦加)并不指挥船队。
  8. 在多布,由酋长当先,他们排在船队的前面到达多布。
  9. 但图拉布瓦加的优先地位早已在乡村中结束了。
  10. 属于图拉布瓦加氏族的库拉巫术和独木舟巫术已经落在他们的妇女手中。
  11. (对他们的男性后代说):“我们会传给你巫术、巫术的继承权,从今以后你可以统治。”
  12. 当阴灵发怒时,他们会对我们说:“为什么不是图拉布瓦加先走,你们的小酋长抢第一位?难道图拉布瓦加不是海上的清扫者吗?”
  13. 我们做错时,他们(阴灵)会发怒。他们的心里会含恶意,因为他们要求我们遵守旧风俗。

#### (十六)评论

比较意译和直译,可以看到我们在意译中加进了一些词语;我们利用一些英语连接词把句子连起来使之成为从属句或并列句,这些连接词在原文中不是不存在,便是用一些非常模糊的虚词,例如 *boge*(已经)、*m' tage*(事实上)等加以表示。对于这些语言学上的问题我不能在此详论,但还是值得对每个句子都探索一下,以显示为了要明白它们的意义,我们是多么需要从社会学和民族志的总知识库中寻求协助。

1. “倒下”一词的意思是由说话中的上下文推定的,我因此把它译为“下水”。虚词 *boge* 在这里要译作“通过它”,“海面澄清”几个字让我马上想起它涉及一个旧风俗。然后是图拉布瓦加这个氏族分支的名字。为了充分了解这个句子的意思,首先我们要知道土著人的社会学,其次才能知道这是某氏族分支的名字并了解这种氏族特权的真正意思。因此,对这样的词,第一步只能根据语言知识,在语境中寻找它的意义,完全的认识只能把它置于土著人的生活和社会学中才能清楚。此外,也需要进一步解释“澄清海面”。我曾就此询问过我的资讯人,他们给我的答案见于第3点。

2. 在这句中,“酋长”、“普通人”等词的完整意义,只有知道土著人社会



学中这些词的定义的人才能完全明白。事实上，只有认识到酋长通常的高级地位，我们才能测度他们的重要性，以及这一度失去重要性的风俗的生命力。

3. 这里我们见到对第 1 句中的晦涩的从句的解释。“清澄的海面”意思是阴灵心境平和，由此可以意会为好运。至于阴灵是不是应当被想像为积极地干预或协助人，仍未有定论。我曾要求资讯人再加以解释，其回应可见于第 12 和 13 句中。

4. 这涉及独木舟下水前的各个建造阶段，而且非常浓缩。要明白这个部分，当然先要对有关的各种活动有所认识。

5. 至 9. 列出图拉布瓦加氏族分支的权力限制，并对妇女保持家族（氏族分支）传统的角色配上有趣的旁白。不用多说，如果没有对土著人母系制度、继承风俗和巫术财产等的认识，这些话会全无意义。有关这方面的正确知识只能通过收集客观的民族志资料，例如真实的继承个案等，才可获得。

12. 及 13. 这里解释 *baloma* 的发怒以及当传统风俗被破坏时他们的行为反应。确实可以见到的是阴灵的愤怒只是一句话，但却包含了所有那些使土著人情愿守旧的传统力量。*baloma* 所做的不过是谴责土著人破坏旧制而已，而土著人对被冒犯的阴灵会怎样处罚破坏者没有明确的说法。

以上的讨论雄辩地说明：如果没有充分认识到某社会通行的信仰、风俗和社会状况，任何语言学分析都不能揭示任何文字的全部意义。

### (十七)第二号文本及第三号文本的译文及评论

这里，我们还可以再给出另一个土著语言的文本。它解释我们以前引述过的 *wayugo* 咒语，因而特别引人注意。该文本是我在寻找 *bosisi' ula* 一词的意义时发现的，*bosisi' ula* 是 *wayugo* 咒语开始时的一个重要的词。根据两个锡纳卡塔资讯人给我的信息，*visisi' una* 是指土著人相信 *wayugo* 巫术的拥有者身体容易震颤，就像露兜树叶条 (*bisila*) 在风中震动一样。在这种情况下，他应该根据仪式吃一些烤鱼，这便叫做 *visisi' una*。这人会这样吩咐他的家人：

“*Kugabu, kumaye, avisisi' una.*”

“尔烤,尔带来,我按仪式吃。”

或旁人会催促他的妻子或女儿:

“*Kugabu, kumaye, ivisisi' una.*”

“尔烤,尔带来,他按仪式吃。”

当我问我的资讯人一个直接相同的意思时,他答道:

“*Ivisi' una*——*bigabu, tomwaya ikam.*”

“*Ivisi' una*——他烤,老人他吃。”

以下的文本包含对 *visisi' una* 的一个更清楚的定义。我那时正用心于“澄清”这个词的意义,找出合适的英语翻译。

#### VISIS'UNA 的解释

(A) 第一个资讯人

- |                |                 |                                 |                  |
|----------------|-----------------|---------------------------------|------------------|
| 1. <i>Pela</i> | <i>isewo</i>    | <i>wayugo,</i>                  | <i>Itatatuwa</i> |
| 为了             | 他学              | <i>wayugo</i> (绳结巫术),           | 他(它)震颤           |
| <i>Wowola</i>  | <i>matauna,</i> | <i>isa' u</i> (或 <i>isewo</i> ) | <i>wayugo.</i>   |
| 身体他的           | 这个(男人),         | 他学                              | <i>wayugo.</i>   |

- |                      |               |                  |                |
|----------------------|---------------|------------------|----------------|
| 2. “ <i>Nanakwa,</i> | <i>kugabu</i> | <i>kusayki</i>   | <i>Tomwaya</i> |
| “快,                  | 尔烤            | 尔给               | 老人(巫师)         |
| <i>Ivisisi' una,</i> | <i>boge</i>   | <i>Itatatuwa</i> | <i>Kana</i>    |
| 他按仪式吃,               | 已经            | 他震颤              | 他的             |
| <i>Bisila,</i>       | <i>kana</i>   | <i>wayugo</i> ”  |                |
| 露兜树叶条,               | 他的            | <i>wayugo.</i> ” |                |

(B) 第二个资讯人

- |                 |              |                |                |              |
|-----------------|--------------|----------------|----------------|--------------|
| 3. <i>Tayta</i> | <i>isewo</i> | <i>bisila,</i> | <i>gala</i>    | <i>bikam</i> |
| (如果)一个(男人)      | 他学           | <i>bisila,</i> | 不              | 他或许会吃        |
| <i>Yena,</i>    | <i>boge</i>  | <i>itatuwa</i> | <i>wowola.</i> |              |
| 鱼,              | 已经           | 他震颤            | 身体他的。          |              |

## 意译

(A)1. 那个学了 *wayugo* 咒语的人身体震颤, 因为他学了这个咒语 (有人见到他震颤, 会告诉他的家人)。

2. “赶快, 烤鱼, 让老人遵照仪式去吃。他的露兜树叶条震动, 他的 *wayugo*。”

(B)3. 一个学了 *bisila* 巫术而不吃鱼的人身体会震颤。

这个文本, 加上它前面的简短评语和两个版本, 应给读者一个大略的印象, 知道我怎样从土著资讯人那里取得我不认识但却十分要紧的词语的定义, 以及在这个过程中我怎样从土著人的风俗和信仰的隐晦的细节中得到更多的启示。

以下我再给出另一个 *gwarra* 风俗的有趣文本。我在第十四章已经介绍了某一土著人对这个风俗的定义, 以及当多布正处于棕榈树禁忌的时候, 他们的土著人给予特罗布里恩德来客的接待。我的介绍乃是基于以下土著人的谈话和其他一些补充笔记。

## 多布的 GWARA 和 KA'UBANA'I 巫术

- |                  |                      |                      |                   |                  |
|------------------|----------------------|----------------------|-------------------|------------------|
| 1. <i>Tama</i>   | <i>Dobu,</i>         | <i>Ikarigava' u—</i> | <i>gwarra:</i>    |                  |
| 我们来到             | 多布,                  | 他新近死亡——              | <i>gwarra:</i>    |                  |
| <i>bu' a</i>     | <i>bilalava,</i>     | <i>Usi</i>           | <i>bimwanogu,</i> |                  |
| 槟榔               | 他或许会熟,               | 香蕉                   | 他或许会熟,            |                  |
| <i>nuya</i>      | <i>bibabayse</i>     | <i>ka' I</i>         | <i>kayketoki.</i> |                  |
| 椰子               | 他或许会刺入               | 棍子                   | 小棍子。              |                  |
| 2. <i>Gala</i>   | <i>ka' ubana' i,</i> | <i>takokola:</i>     | <i>ikawoyse</i>   |                  |
| 不                | <i>ka' ubana' i,</i> | 我们恐惧:                | 他们拿(涂上)           |                  |
| <i>bowa</i>      | <i>kayyala,</i>      | <i>kema;</i>         | <i>Isisuse</i>    | <i>biginayda</i> |
| 战彩               | 矛枪,                  | 斧头;                  | 他们坐               | 他们看着我们。          |
| 3. <i>Batana</i> | <i>ovalu</i>         | <i>tasakaulo,</i>    | <i>gala</i>       |                  |
| 我们去              | 在村中                  | 我们跑,                 | 不                 |                  |
| <i>tanouno.</i>  | <i>batawa</i>        | <i>Tamwoyne</i>      | <i>bu' a.</i>     |                  |
| 我们走。             | 我们到达                 | 我们爬上                 | 槟榔。               |                  |

4. *Idou:* "E! *Gala bukumwoyne bu' a.*"  
 他叫: "啊! 不 尔爬上 槟榔。"
5. *Bogwe ika' u kayyala, Mwada iwoyda.*  
 已经 他拿起 矛枪, 或许 他会打我们。
6. *Tapula nayya ka' ubana' i: ika' ita*  
 我们按仪式吐 野姜根 *ka' ubana' i:* 他回来  
*ima, igigila, iluwaymo kayyala, kema.*  
 他来, 他笑, 他放下 矛枪, 斧头。
7. *Tapula valu kumaydona, boge*  
 我们按仪式吐 村落 全部, 已经  
*itamwa' u ninasi ilukwaydasi:*  
 他消失 心他们的, 他们告诉我们:
8. "*Bweyna, kumwoynasi Kami bu' a,*  
 "好, 你爬上 你的 槟榔,  
*nuya, kami Usi kuta' isi.*"  
 椰子, 你的 香蕉 你摘下。"

附加评论:

9. *Gala ikarige veyola, Ninasi bweyna.*  
 不 他死亡 亲人他的, 心他们的 好。
10. *Vivila kayyala ikawo, Pela tokamsita' u.*  
 妇女 矛枪她的 她拿起, 因为 吃人族。

#### 意译

1. 我们到了多布,(那里)有人刚刚过世——于是便有了 *gwara* 禁忌。槟榔会成熟,香蕉会成熟,人们用小叉叉起椰子。
2. 如果我施行 *ka' ubana' i* 法术,我们害怕:他们(多布人)涂上战彩,拿起矛枪和斧头,坐下(等待)望着我们。
3. 我们跑进,而不是走进乡村;我们到了,爬上槟榔树。
4. 他(那个多布人)叫:"不要爬上槟榔树!"
5. 他已经拿起了矛枪,准备袭击我们。

6. 我们按仪式向四方八面吐出施过 *ka'ubana'i* 法术的野姜汁液。他回来了,走向我们,露出笑容,放下他的矛枪和斧头。
7. 我们遵照礼仪向全村吐汁液,他们的恶意消失了,对我们说:
8. “好,爬你们的槟榔树和椰子树吧,摘你们的香蕉吧!”
9. 如果没有亲人过世的话,他们都是善意的。
10. 妇女也拿起矛枪,因为他们(多布人)是吃人族。

这三篇文本,已就处理语言学证据的方法以及即时记录土著人谈话在文献上的价值提供了一个大致的观念。它们也可以反映我以前说过的话,即只有既很好地掌握了土著人语言的知识,又熟知土著人的社会组织和部落生活,才可能充分了解这些文本的意义。

## 第十九章



### 内陆的库拉

#### (一) 基里维纳酋长图乌卢瓦访问锡纳卡塔 • 其权力的没落 • 忧郁的反思： 目前流行的做法——愚蠢地破坏土著的秩序和统治权威

我们大谈各种巫术之后，现在可以再回到库拉的描述了。至今我们只谈了库拉的一件事，即从锡纳卡塔到多布的海外旅程和回访。虽然如此，但是我们已经从中了解了库拉的全景，并认识了库拉交易、巫术、神话和其他方面。余下来的工作是对全景最后再添上几笔，即谈谈库拉在一个区域内的进行方式，再追踪库拉圈中余下的交易情况。每一库拉社区中的内部交易一直被称为“内陆的库拉”。对于这个题目，我的资料只是得之于我在特罗布里恩德的经历，因此，本章所说的一切基本上只是就这个部分的库拉圈而言。然而，由于博约瓦是库拉圈中人口最多、密度最大的地方，显而易见，谈论这个岛上的内部库拉交换是最典型的形式。

我在第十六章曾经说过，1918年4月图乌卢瓦曾因筹备多布的 *u-valaku* 旅团的事来过锡纳卡塔。图乌卢瓦是奥马拉卡纳的现任酋长，事实上也是基里维纳最后的一个酋长，他死了之后将难以有人继承他。他的权力已被政府官员的干涉和传教士的工作破坏了。特罗布里恩德酋长的权力主要来自他的财富，而财富则维系于多妻的制度。现在他被禁止再娶妻子（虽然旧的可以保留），而他的继承人也不准再保持他们自古以来的多妻风俗，酋长的权力已失去了它的基础，因而在很大的程度上已告瓦解。

我也许可以说，这种干预，除了服膺于我们非常狭窄的道德和礼仪的观念之外，纯属无的放矢。它在这个殖民地的法典中没有法律依据，因而不

能成立,无论就法理或它所产生的后果而言都是如此。事实上,损害了土著人源远流长的旧权威、旧道德和旧风俗,其结果一方面是消解了土著人的道德规则,使他们不接受任何法律和规范;另一方面,由于破坏了部落的生活网络,我们便剥夺了他们许多最热衷的娱乐、生活情趣和社会活动。如果我们把一个人的生活,无论是野蛮人的或文明人的,弄得没有吸引力,那就等于斩断了他的生命线。我深深地相信,土著人种的快速消亡,在于我们漫无目的地干预了他们的快乐和正常活动,这比起任何原因更为重要。举例来说,在特罗布里恩德,酋长通常是所有大型部落节日的组织者。他从普通人那里收取各种敬献(见第六章第六节),但他也在许多场合中把它们分散出去,这些场合包括:大型庆典、节日、舞蹈、部落竞技和娱乐等。这些都是土著人真正投入热情的活动,他们从中找到快乐和生命的意义。今天,所有这些追求已大为减少,因为财富和权力都已不再集中于酋长手中。他再也不能够资助昔日的大型庆典,也没有足够的影响力去推动这些活动。他死了之后,情况会更坏。我们有理由担心(即使土著人也公开表示这个忧虑),一两代之后,库拉会完全解体。

一个广为人知的事实是,土著人的健康和对疾病的抵抗力比我们更依赖自我暗示的作用,尽管心理治疗学的最新发展似乎表明医学界迄今仍然低估了这个因素。即使过去的民族志观察者也曾经举出一个千真万确的例子,那便是丧失生命兴趣和决心死亡本身就足以让人死亡,波利尼西亚地区尤为如此。我自己知道的各种证据也说明此情况属实,虽然我不能举出令人瞩目的实例。因此,失去了对生命的兴趣、快乐,以及被剥夺了所有维系人们在一个社会里生存的愉快,会导致人们放弃生活的愿望,从而容易成为疾病的俘虏,并带来人口的萎缩,这说法距离事实不会太远。

一个明智的管理土著人的政府,应该一方面通过酋长去统治,利用他从传统、风俗、习惯得来的权威;另一方面,应该保存所有土著人觉得值得为之生存的东西。因为这些是长久以来最有价值的遗产,不应贸然用其他事物取代。把邪恶传给一个种族和文化不同的人十分容易,但把娱乐和竞技方式移植到另一个民族里却非常困难。即使欧洲的国家,民族特色最后的堡垒也是它的娱乐方式;而没有闲暇和娱乐活动,文化和种族都不能生存。采用高压性的欧陆法律和道德教条及其种种制裁,只能斩断部落权威的纤细脉络,将

好的和坏的一起抛掉,剩下来的便是无政府状态、困惑和邪念。<sup>1</sup>

因此,可怜的老图乌卢瓦为了显示一下昔日的权威,只能带着几个随从前往锡纳卡塔。他仍然遵守往日位高权重时的一切礼节。他不吃任何塔巴卢氏族成员认为不洁的食物,不触摸任何与不洁食物接触过的污秽东西,不用任何别人用过的容器饮水或进食。因此,当他去锡纳卡塔时,虽然那里即使是最高级的酋长也不再遵守那些禁戒了,他却几乎是在绝食,因为他只能吃自己带来的食物,吃他带来的青椰子。许多与他的地位有关的礼节排场,都被淡忘了。往日,当他进村时,随从会先走在前面,高叫:“喂! *guya' u!*”这时全村的人都会走出来站在村口迎接他。在他面前,普通人会伏在地上,头人半蹲身,而上等人也垂首致敬。今天,特罗布里恩德的普通土著仍然不敢在图乌卢瓦面前直立,但图氏也不再让他的仆从趾高气扬地宣布他的到来,他已听之任之,不再以权势压人。

## (二)“库拉社区”的划分 • 相对于这种划分的三类库拉 • 海外库拉

那次在锡纳卡塔,是我隔了两年之后再次和他见面。我以前在奥马拉卡纳曾和他为邻八个月,我的帐篷就在他的 *lisiga*(酋长的居所)旁边。这次我发现他变老了,高大的身躯更加弯曲;慈祥而又狡黠的宽阔面庞已布满皱纹。他黯然神伤地诉说他在锡纳卡塔遭到的冷遇,他一条项圈也收不到,虽然锡纳卡塔人几天前从基里维纳得到了至少 150 对臂镯。事实上,他和锡纳卡塔各酋长间相对地位的改变是这位老酋长的痛楚。所有沿岸的土著,特别是锡纳卡塔的头人,已经因为采珠业而富起来。他们用服务换来了白人的烟草、槟榔和 *vaygu' a*。但图乌卢瓦的权势因白人的影响而告衰落,又没有从采珠中得到什么甜头,因而比起位卑的锡纳卡塔人,他简直成了一个穷光蛋。所以,在锡纳卡塔呆了一两天后,他满怀忿恨地跑回奥马拉卡纳老家,发誓永不再来。我们就从这里跟随他的行动。

奥马拉卡纳仍然是特罗布里恩德内陆库拉的中心,在某些方面,它仍是库拉圈中最重要的地区之一。此外,它很可能是库拉圈中惟一让库拉集中在一人之手的地区。它也是基里维纳这一要冲的首府,控制着北特罗布里恩德所有的内陆库拉,并把基塔瓦岛和西面的开卢拉岛和库亚瓦岛连接起来。它也是基塔瓦和锡纳卡塔的重要桥梁,但我们不久便会看到,两地之间也有一



些其他不太重要的沟通方式。

以前在第三章讨论库拉要素的定义时，我们说过库拉圈的人口可以分为若干个“库拉社区”。我们记得这些社区的甄别标准是以海外旅程为依据的，即每个社区安排的旅程。例如锡纳卡塔的土著人以一个整体前往多布，虽然瓦库塔人也随同他们出发，但这两个旅团基本上各自独立。另外，基里维纳人去东面的基塔瓦时，也是以一个整体的形式，锡纳卡塔人不能掺在里面。库拉社区另一个标志是它的成员的交换伙伴的最远区限都是一样的。举例来说，基里维纳的村民，只要他是库拉的一员，他的伙伴最南止于锡纳卡塔，最东则止于基塔瓦诸村。过了这两点，任何基里维纳人，包括图乌卢瓦本人，都不可能与别人建立库拉关系。此外，同一库拉社区内人们互相交易的方式，也与隶属不同社区的人的交易方式有所不同。

基里维纳是一个库拉社区，锡纳卡塔则是另外一个；然而地理上它们互相毗连，没有被海隔开。两个在同一区域内的库拉社区，其交易方式也与海外库拉社区不同。因此，我们的第一项任务便是清楚分开：

1. 一个区域与另一个区域的海外库拉交易。
2. 两个邻近库拉社区的交易。
3. 库拉社区内部的交易。

第一类交易我们事实上已详尽交代过了，现在只需指出第二类 and 第一类有什么不同的地方。很明显，当大家都是同在一个岛上的两个区域，例如基里维纳和锡纳卡塔，它们进行交易时便不需做海上航行、准备船只、行下水礼，也不需作 *kabigidoya*。有时某地区可能对另一地区来一次大型探访，求取 *vaygu'a*。作为一个例子，我们可以提到 1918 年 3 月最后几天锡纳卡塔人到基里维纳的探访，那次他们带回许多 *mwali*，以准备多布人的 *uvalaku* 访问。某一特罗布里恩德区域的人探访另一区域，通常也会举行一些仪式。但这不会是全套库拉仪式，因为没有 *lilava* 捆包（由于这不涉及任何贸易），也不需要执行 *ka'ubana'i* 仪式去驯服危险的食人族（因为他们探访的是多年的好邻居）。但祈美巫术和槟榔咒语会照念不误，以期得到尽量多的礼物。这些邻区的大型访问完全不同于 *uvalaku* 旅程，虽然会与库拉圈其他部分的 *uvalaku* 探访有关，比如锡纳卡塔对基里维纳的访问就是这样（第十六章）。当然，在这些旅程中没有附属贸易，因为锡纳卡塔和基里维纳

之间可资交易的东西甚少,即使有,也是常年进行,与库拉无涉。在这两个社区中,人们的伙伴关系与同在一个社区中的相同。这是正常的,因为人们说着同一种语言,有着同样的制度和风俗,许多人互有直系亲属或姻亲关系。我们说过,锡纳卡塔和基里维纳两地土著人通婚甚多,特别是在上等人之间更是如此;一般是锡纳卡塔的男人娶基里维纳的女人。

### (三)内陆“库拉社区”之间及其各自内部的库拉活动

现在让我们说说第二类和第三类库拉关系,即一种是两个相邻的“库拉社区”的库拉活动,一种是在某一社区内部的库拉活动。首先,一个社区内部的内陆库拉从来不会有大型的、整批的交易,通常是个人的 *vaygu'a* 交易。当某海外旅团带回许多宝物的时候,交易较频繁,平时则比较零星。这类库拉不举行任何巫术;虽然每件礼物的馈赠都附有仪式,但大型的公众集会是没有的。一个实际个案的具体描述可以更好地说明这个一般性的陈述。

在 1915 ~ 1916 年间,我曾在奥马拉卡纳住了八个月。这期间,我看到了许多内陆库拉活动,因为基里维纳和基塔瓦之间不断有库拉往来。每一次从东面来了许多臂镯之后,便有连锁的交换进行。11 月,图乌卢瓦率领小船队渡海前往基塔瓦,并带回不少 *mwali*(臂镯)。他于晚上返回考卢库巴海滩,并传话给村民,他会第二天带着收获回村。那天早上从远处传来法螺声,宣布回程队伍的到达。不久,图乌卢瓦出现了,他的一个小儿子吹着法螺在前面引路,后面跟着他的同伴。他们每人都拿着几对得来的臂镯,而酋长的臂镯则由人用棍子挑进来,挂成一个花冠状(见图片 60)。

村民坐在各自的屋子前面。根据风俗,他们不应举行特别的集会迎接酋长回来,也不应显示什么兴奋的情绪。酋长径自走到他的一个 *bulaviyaka*(妻子)的屋子前面,坐在平台上等候家人拿出食物。他常在这里和他的妻子儿女闲话家常。如果有访客的话,他会和他的“正式待客处”( *lisiga*) 前面接待。这是一座非常巨大的屋子,位置在内街一排甘薯仓库之中,面对中央空地( *baku*)。(见图片 2)那时酋长会去他最宠爱的妻子卡丹娃斯拉的家中。卡氏生了四个儿子、一个女儿,年纪已相当大了。她是图乌卢瓦自己娶的第一个妻子,就是说她不是继承来的。即使到现在,他们两个仍是相亲相爱,难舍难离。虽然酋长有好几个年轻妻子,有的十分美貌,但他通常都是在卡丹娃

斯拉的家中吃饭闲聊。除此之外,他还有几个年龄很大的妻子,都是根据风俗从哥哥那儿继承过来的。其中最老的叫波库约巴,乃是正宫嫡妻,已经被继承过两次。她是一个收入来源,因为她的亲属会给酋长送来甘薯。她备受尊敬,因而免去了替酋长做饭的劳务。

图乌卢瓦在平台上坐着、吃着,并对我和聚集在那里的村中长老讲述他的旅行见闻。他说出现在在基塔瓦的 *mwali* 的数目,交代我们正在传看的 *mwali* 是怎样得到的,并告诉我们重要的 *mwali* 的名字及其零碎的历史。他介绍基塔瓦的园圃的情况,这些园圃的甘薯产量是邻近各区钦羨的对象。他又谈到将来的库拉安排、东方基里维纳即将到来的访问,以及他对未来的计划。

当天下午邻村的土著人也来了,一方面听听旅团归来的消息,另一方面也想探探是否可以从酋长处得到一点东西。臣属村落的头人围着酋长坐着,而现在的场景已从酋长的家里移到 *lisiga* 前面的正式待客处了。各头人的随从和酋长的亲信及其他奥马拉卡纳的居民蹲满中央空地 (*baku*),热烈地谈论着。每组人的话题都一样,和酋长刚回来时我们听到的并无不同。新得来的臂镯被人们交相传看,细细观摩,替它们起名字,并讲述每件物品如何到手。

第二天,西面的几个村的人带来一些 *soulava*(椎骨贝壳项圈),正式呈献给图乌卢瓦(见图片 61、62 及本书扉页插图)。这些都是 *vaga*(启始礼物),赠者希望在那成堆的 *mwali* 中立即取到 *yotile*(回礼)。从这里我们可以看到酋长在库拉伙伴关系中的影响。在基里维纳的内陆库拉中,只有他人给图乌卢瓦送来礼物,他从来不需要带着礼物送人。此外,他收的都是 *vaga*,即第一份礼物,而他给出的都是回礼,因而酋长有时会欠普通人礼物,但普通人从来没有入欠他。这里的程序规则和海外 *uwalaku* 旅程的程序规则的分别是显而易见的:在竞争性的海外旅程(即 *uwalaku*)里,客人从来不会携带交换礼物,他们只把礼物拿走。但在内陆库拉中,决定的因素是伙伴的相对等级。礼物是由等级较低的人拿给等级较高的人,交换也是前者主动。

以下是我在奥马拉卡纳的笔记摘录,日期是 1915 年 11 月 13 日:“今早,瓦加卢马(Wagaluma)头人拿来一个 *bagido' u*(上好的项圈),来到奥马拉卡纳村口的时候,他们的访问团停下来,吹起法螺,并排好队。然后,由吹

号者领路人村,最有身份的人跟着他,手里拿着绑有 *bagido' u* 的棍子,一个小童跟在后面,用 *kaboma*(木盘)盛着 *bagido' u* 的木制球形坠饰。”这段笔记需要注释。运送项圈的方法是把它的两头绑在一条木棍上,让坠饰垂下来(见本书扉页插图及图片 61、62)。有些很长很小的项圈,坠饰较大较重,链身容易断开,在这种情况下,坠饰便会除下来另外携带。继续上述的笔记,“头人走到图乌卢瓦跟前,说:‘*Agukuleya, ikanawo; lagayla lamaye; yoku kayne gala mwali.*’他一面说,一面把他的棍子插进酋长屋子的茅草墙里”。他的意思是:“我的 *kuleya*(吃剩的食物),拿去吧;我今天拿来;你有没有臂镯呢?”用“吃剩的食物”形容礼物是一个贬义词,意谓一些多余或无用处的废物。他这样说,一方面是丑化他的礼物,另一方面则暗示他还有许多项圈。他事实上是在间接地吹嘘他的财富,而在最后一句中采取激将法,问图乌卢瓦有没有臂镯,颇有怀疑之意。结果,这次他立即收到一对上好的臂镯。

也是在这一次旅程中我们见到酋长的两个妻子进行了小小的库拉交换,我们以前已叙述过了(第十一章第二节第四项)。除此之外,图家还有一两项交换,一个儿子向老图乌卢瓦奉献一个项圈,后来收到一对臂镯(见图片 61 及 62)。在两三天之内还有许多其他交易,到处都可听到法螺的鸣响。法螺声从访客的乡村开始吹起,一路伴着他们进入奥马拉卡纳村,到呈送完礼物为止。停了一会儿后法螺声再响起,宣布图乌卢瓦送出了回礼,再是法螺声越来越远,意味着客人离村回家。图乌卢瓦从来不亲手接受礼物,礼物都挂在他的屋子里或平台上,由家人打理。但普通人则要亲自从酋长的手里接受礼物。在这段礼物交换的高潮期间,村里充满生气。访团来到这里,带走 *vaygu' a*,有些人则纯粹是来凑热闹,因而观者如潮。南海群岛特有的悠扬的法螺鸣声给这些充满节日气氛的日子营造出一种特别的情境。

从基塔瓦带回来的臂镯不是这样一下子便送掉的,有些将留待海外库拉之需,或留下日后在仪典上作礼物之用。在内陆库拉中,当有大量的宝物输入的时候,便会引发一次大的库拉交易行动。而这之后,偶尔个别的交易亦会源源不断,因为从图乌卢瓦得到臂镯的小伙伴不会全都长期把持宝物,迟早会在内陆的交易中传给另一个人。但无论这些宝物在本区里如何散布,当另一个库拉社区组团来访并要求得到它们时,它们还在该社区里。1918年3月锡纳卡塔旅团来到奥马拉卡纳时,所有持有臂镯的人要么来到这个

首府,要么在自己的村中接受锡纳卡塔伙伴的探访。以这一次在基里维纳所得到的约 154 对臂镯来说,只有 30 对来自图乌卢瓦,50 对来自奥马拉卡纳,其余的得自其他村庄,其总分布情况如下:

里卢瓦	——	14
奥沙坡拉	——	14
马塔瓦	——	6
古洛开瓦	——	15
奥马拉卡纳(图乌卢瓦)	——	30
奥马拉卡纳(其他人)	——	20
亚卢姆瓦	——	14
卡沙那伊	——	16
其他村落	——	25
总数	——	154

由此看来,内陆的库拉活动并不影响库拉圈主流的运行情况,即使物品在某“库拉社区”内传来传去,也完全不会影响外界的流动。

#### (四)博约瓦(特罗布里恩德群岛)的“库拉社区”

现在有必要详细介绍一下博约瓦各库拉社区的地理界限。参考地图三,我们可以看到基里维纳的界限。它是群岛北部最东的库拉社区,西面的蒂拉陶拉、库波马及库卢马塔三个地区组成另一个库拉社区,换句话说,这些区域有人和相邻社区的人进行内陆库拉交易。但更确切地说,这三个地区作为整体不构成一个库拉社区单位。首先,它们有许多村落在库拉之外,连他们的头人也不参与部落间的交易。令人十分惊奇的是,所有的工业中心,例如布沃塔卢、卢亚、亚拉卡、卡杜威可拉、布杜威拉卡等,都不参与库拉活动。这里有一个很有趣的源自亚拉卡的神话,说那里的人被传统风俗禁止出海作库拉航行以开眼界,于是他们竖起一条天柱,希望上天找到探险的乐园,但不幸天柱折了,只有一个人留在天上, he 现在是负责行雷闪电的天神。

另外一些不在库拉内的重要地方是北面的拉巴伊、开波拉、卢阿比拉(Lu'ebila)、伊达勒卡(Idaleaka)、卡普瓦尼(Kapwani)、宇瓦达(Yuwada)等村

落。如果我们记得拉巴伊是基里维纳神话的发源地,这里是四个氏族从地下走上来的地方,这个遗漏更令人感觉惊讶和神秘。

由此可见,北特罗布里恩德的整个西半部在库拉社区链中自成一个单元,但这个单位并未完全成熟,因为只有零星的人参与活动;同时,整个地区(甚或这地区的个别独木舟)从来不参加任何海外库拉的旅程。卡瓦塔里亚村有大型的旅团航行到西当特尔卡斯托群岛,但这些航程和库拉没有什么关系,我们将会在一章里加以介绍。

在西面,我们发觉开卢拉岛,连同两三个南面的小岛[库亚瓦、马努瓦塔和努比亚姆(Nubiyam)]组成另一个独立的库拉社区。这个社区也有一些奇怪的地方,便是它只和基里维纳和博约瓦西北区的酋长与头人进行小型的库拉交易,也和安富列特交易,但却从来不和多布交往。他们过去也向西当特尔卡斯托群岛作遥远而危险的航行,比卡瓦塔里亚的土著人去得更远。

我们已经在前几章充分详细地介绍过了南博约瓦的主要库拉社区,即锡纳卡塔和瓦库塔。锡纳卡塔是南方的内陆库拉中心,虽然它的规模比北方小,但仍联系了附近的五六个村落。锡纳卡塔也和东面的三个沿海村落:奥开约洛(Okayaulo)、布瓦加(Bwaga)和库米拉布瓦加进行库拉活动;这些沿海村民又经常前往基塔瓦,因而一直把库拉交易传到那里。他们组成一个不完善的或规模极小的“库拉社区”,因为他们本身不组织 *uwalaku* 旅程,而流经他们的库拉物品为数也很少。另外一个相对独立的库拉小社区是瓦维拉村。卢巴有时会与基里维纳联合一起组织大型旅团,偶尔也会和瓦维拉联手搞一些小旅团。这些难以分类的或者属于中间性的现象是研究土著种族时经常碰到的,因为他们的社会规则不像我们那样确切。他们没有很强的要求思想一致的心理倾向,也不存在范例或竞争来压制地区的特立独行。

对于内陆库拉,我除了特罗布里恩德外对别的地方所知不多。我曾在伍德拉克岛见过库拉活动,那是我最初在北马辛开始我的研究的时候,而这也是我第一次接触到库拉事物。1915年初在迪柯亚斯村时,我听到法螺的吹鸣,接着是全村的哄动,我见到了一个赠送 *bagido' u* 的仪式。我理所当然地探问这风俗的意思,土著人告诉我这是探访朋友时馈赠礼物的礼节。我那时全然没有意识到我亲眼见到的是一个复杂的、后来叫做库拉的风俗。以后我在特罗布里恩德工作时,基塔瓦和咖瓦的土著人告诉我,他们那里的库拉和

基里维纳的基本相同。他们也告诉我，多布也是一样。但我们必须意识到的是，内陆库拉在像基塔瓦这样的社区来说，必然和其他社区有所不同，因为在那里，各个方向的库拉都汇合在一个小地方里，而在特罗布里恩德广阔的天地中所流通的库拉宝物，到这里便集中到三个小村里。如果我们估计特罗布里恩德连同瓦库塔的人口有一万，而基塔瓦不及五百，那基塔瓦每人平均比特罗布里恩德人多出二十倍的宝物。

另外一个像这样的集中地是图别图别岛，以及伍德拉克岛一两处地方。人们告诉我伍德拉克岛的亚纳布瓦 (Yanabwa) 村是库拉圈中独立的一环，每件宝物都必经此地。但这已经是东面的库拉活动了，它是我们下一章的主题。

## 注 释

1. 这种错误的干预论，竟然见于一个开明的、见多识广的教士的书里 (Henry Newton, *In Far New Guinea*)。在描述土著人的宴会和舞蹈时，他承认这是他们生活的必需：“整体来说，宴会和舞蹈是好的，它给予年轻人以兴奋和松弛，并给人们的平淡生活增添色彩。”他告诉我们：“到了一个时候，老人们制止跳舞。他们咆哮说，园圃荒废了，他们问跳舞是否可以种出食物来。于是他们下命令，把舞鼓挂起来，所有人都要定下心来工作。”虽然牛顿先生觉察到了这个自然的部落权威，虽然他承认本书所提出的观点，但他却情不自禁地说道：“认真地说，为了人们自己的利益，设立一些规范是好事——例如午夜之后不准跳舞，因为人们跳舞便不能做其他的工作，农耕便会受到妨碍。如果跳舞受到约束，人们便学到自制，性格也因而强化。”他接着颇坦白地承认这些规矩不易执行，因为“对土著人来说，他可能认为这是为了白人的舒适，而非为了土著人的利益，才设立这些规例”。但对我来说，恐怕我也要这样想！

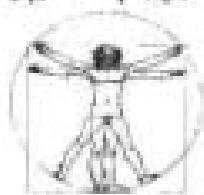
以下的引文摘自近期牛津出版社的一本学术书籍，D. Jenness 和 A. Ballantyne 合著的：*The Northern d'Entrecasteaux*。这也是一本危险而鲁莽的书，因为它干涉了现在惟一可以维系土著人的权威，亦即土著人现在遵守的惟一法律——他们的部落传统。一个最近去世的教徒的亲人“被劝告放弃他们葬礼中的不文明成分”。没有人命令土著人“遵从他们有长久历史的礼俗”，反而要求他们由当天开始摒弃“那些没有意义的”细节。我感到奇怪的是，一位训练有素的民族学家，竟然认为那些古旧的传统仪式没有意义！人们不禁要问：这些风俗究竟对谁没有意义？是

土著人还是该书的作者？

下面的事件更发人深省。据传，一个内陆村落的头人在家中收藏了一个被称为“风雨阳光的伟大主宰者”的巫术瓶。据一些土著人说，这个瓶“从远古传下来”，应该是“天地初开”之物。前书的作者说，瓶主经常走到沿岸的村落，向土著人“索取礼物”，否则便让瓶魔作祟。有些土著人跑到传教士那里投诉，请他干预或转请地方长官干涉。他们决定由传教士会同他们去抢魔瓶。但谁想到了行动的那一天，只有“一个土著人出现”。当传教士到村庄的时候，土著人阻塞道路使传教士不能进入。地方长官警告土著人要采取惩罚措施，他们才暂时散开，让传教士去拿这个瓶子。几天后，瓶子到手了，传教士把它砸碎。作者说在此之后，“每人都满意和高兴”。但恐怕我要补充说，土著人和那些在这事件中看到土著人文化被迅速破坏和土著人部族将会遭遇解体命运的人应被排除在外。



## 第二十章



### 基里维纳和基塔瓦之间的旅程

#### (一)——(二)描述一次从基里维纳至基塔瓦的旅程

##### (一) 定日期及准备的地区

我们差不多已讲完本书的主题，也用完我们手边的材料了。在描述南方的库拉时（即锡纳卡塔和多布之间的库拉），我详细介绍了它的规则和各个层面，涉及的内容几乎都可应用到整个库拉圈。因此在介绍东北方的库拉时，可以说没有新的资料可以呈献给读者。所有的交易规则和行为方式都和以前所述的一样，这里也有大型的 *usalaku* 旅程和小型的没有仪式的航行。恰如上一章所描述的基里维纳人和基塔瓦人的伙伴关系与在特罗布里恩德所见到的一样，这是因为在群岛东面的土著人，从基塔瓦到伍德拉克，都和特罗布里恩德人有着同样的社会组织和文化，说着同样的语言，只是口音有所不同。他们的关系素来和睦。他们许多人虽然被海隔开，却有亲属关系，因为区域间存在着相互移民和婚姻关系，因此，这里的海外伙伴关系和锡纳卡塔及多布之间的不同。他们的探访并无恐惧感，他们无须施行 *ka'ubana'i*（祈安）巫术，主人和访客之间的关系十分平和、随便和亲密。除了 *ka'ubana'i* 之外，所有的库拉巫术都和南方一样，而事实上，许多在博约瓦通行的巫术都是从基塔瓦学来的。许多库拉旅程中的安排和前期准备的风俗包括独木舟的建造、下水的仪式和 *kahigidoya* 是一样的。事实上，我在第六章所描述的下水礼就是在奥马拉卡纳海滩上见到的。

至于旅程本身,许多仪式和关于库拉礼物的规定,特别是 *pari*(启始礼)和 *talo' i*(送别礼),和西南方都是一样的。介绍这里的库拉,我想最好的方法是叙述一次从基里维纳到基塔瓦的典型 *walaku* 旅程,指出它们的相同点,强调其不同点,并特别留意其中一两个独特之处。这里有一个有趣的小风俗叫 *youlawada*,即准许访客破坏受礼的主人家里的装饰。东部的库拉还有一种叫 *so' i* 的丧礼宴会,其中出现大量派送 *vaygu' a* 宝物的场面,这是另一个重要的特点。

我于 1915~1916 年居住在奥马拉卡纳期间,曾有机会对东北方的库拉活动作近距离观察和记录。我看过几次基塔瓦的访团抵达海滩,并在滩上扎营数日。图乌卢瓦两次去了基塔瓦,我在上一章叙述过其中的一次回程。他有一次组织一个旅团到基塔瓦,我也是其中一员。在九月的某段时间里风向会改变,我们希望假若风能维持几小时的话,我们便可抵达基塔瓦,并乘西南风尽兴而归。但令我们失望的是,旅程只到一半的时候,风向改了,我们被迫转回。这也让我认识到土著人是多么依靠天气而生活。不幸的是,图乌卢瓦竟然因此认为我给他带来厄运,以至当他计划下一次旅程时,他不再相信我,也不准我参加。两年后,当我住在距博约瓦南北之间约一半路程的奥布拉卡时,我几次见到基塔瓦旅团探访瓦维拉。瓦维拉是岛的另外一面的村落,这里的宽度不到一英里半。我也见到一两次自瓦维拉出发到基塔瓦的旅团,这期间我惟一注意到的大型 *walaku* 旅程是 1916 年 4 月或 5 月从基里维纳往东的那一次。我只看到它的筹备阶段,情况已在第七章介绍过了。

让我们想像追随这次基里维纳 *walaku* 旅程,这个旅程开始于图乌卢瓦访问基塔瓦。他听到消息说,不久会有许多臂镯到达那里(我们在本章结束时将会看到,在库拉圈上,宝物的大量集中移动是经常发生的)。图乌卢瓦随即和他的主要伙伴克维瓦亚(Kwaywaya)商讨安排一个 *walaku* 旅程,这是驱使 *mwali* 流动的方法。当他返回奥马拉卡纳之后,基里维纳各村落的头人集中起来开了一个会,决定这次 *walaku* 旅程的计划和细节。在酋长大权独揽的过去,他通常都召集头人开会并听取他们的意见,虽然他个人有权作出决定和采取行动。在这件事上,各头人的意见自然很难和酋长的愿望有所冲突。于是没有经过怎样讨论,大伙儿便决定大约在六个月之内举行一次 *walaku*。不久之后,像我们以前描述过的一样,独木舟的重修和建造工作开

始了。在筹备阶段时，基里维纳和锡纳卡特唯一不同的地方在于早期的贸易方面。基里维纳人要各自跑到内陆库波马的工业村去搜寻他们所需的货物，找到的货物也是归入各人的账目之下。

我们现在马上说出所有基里维纳和基塔瓦之间进行贸易所需的東西，以免讨论过于分散。由于这两个区域相对于锡纳卡特和多布来说，在地理和其他方面都十分相似，因此它们之间的贸易并非特别重要，但有一个例外，后文将作介绍。基里维纳人运到基塔瓦作辅助贸易的物品，包括：木梳子、各类石灰罐、用蕨纤维编织的臂环、海龟贝壳耳环、淡菜贝壳、捆扎绳（*wayugo*）、当特尔卡斯托造的蕨编腰带，等等。在这些物品中，最重要的大概是作刀子及刮刀用的淡菜贝壳、库波马的特产——各种石灰罐，以及 *wayugo*。不知是否能在基塔瓦找到这些作捆扎用的匍匐植物，但由于它只在沼泽的泥土里生长，因此它不大可能在高起的珊瑚岛上繁殖。这样看来，这些捆扎用的根藤自然是从特罗布里恩德输入基塔瓦的不可或缺的商品了。

特罗布里恩德人从各小岛输入如下的物品：一种用椰子树叶编织成的草裙、非常精细的瓮形篮子、小手提篮子、漂白的露兜席子、贝壳碎片造的饰物、装饰腰带用的贝壳、黑木造的石灰刮刀、黑木手杖、木剑棒，以及用檀香木灰造的香黑漆。这些物品都不太重要，可以在特罗布里恩德制造或找到，虽然品质较差或略有不同。

但有一种物品过去对特罗布里恩德用途甚大，只能从基塔瓦取得（事实上，基塔瓦是从更东面的穆卢阿，即伍德拉克岛运来），即 *kukumali*，一种形状粗糙的绿色石块。这种石块在特罗布里恩德被打磨成石制器具，石块中的最大的被磨成大面薄的石片，成为一种特别贵重的 *vaygu'a*（名贵物品）。虽然石器的实际用途已被钢和铁取代，但 *beku*（珍贵的斧刀）的价值仍是有增无减，因为白人用它来向土著人购买珍珠。要注意的是，虽然制造这些石器和珍宝的材料来自基塔瓦，但基里维纳仍是主要的磨制中心，制成品仍是从这里运出去的。

至于基里维纳和基塔瓦两区的贸易形式，所有以前说过的关于部落间的交易仍然有效：部分货物被作为礼物送出，部分与非库拉伙伴交换，部分则成为离开时伙伴的回礼。

(二)旅程前的准备 • 从考卢库巴海滩出发 • 航行 • 这旅程与锡纳卡特人到多布的旅程之异同 • 进入村落 • *youlawada* 风俗 • 在基塔瓦的停留及归航

再回到图乌卢瓦这群人那里。随着时间的推移,各村的情绪也越来越热烈。如往常一样,人们想像出各种大计划。年轻人希望能够去穆宇瓦(即穆卢阿,或伍德拉克岛),该岛虽然不参加库拉活动,但基里维纳船队有时到那里参观当地的节日活动。关于穆宇瓦,奥马拉卡纳酋长的继承人巴基杜乌(但如前章所述,这个继承是无法完成的)也有故事要说。小时候,他随外祖父,也是奥马拉卡纳的一个大酋长,到过苏洛加,那是开采绿石的地方。

“那里,”巴基杜乌说,“有一个大 *dubwadebula*(石窟),苏洛加的卢库拉布塔(Lukulabuta,穆宇瓦读作库卢塔卢)氏族是这个 *dubwadebula* 的 *toli*(主人),他们可以开采这些石头。他们懂得某种 *megwa*(巫术),他们先对斧头施咒,然后向 *dubwadebula* 洞穴的墙身砍去, *kukumali*(碎石)纷纷滚下。当博约瓦的人来到苏洛加的时候,他们送 *pari* 给苏洛加的卢库拉布塔人。这些礼物有: *paya*(海龟贝壳)、*kwasi*(臂环)和 *sinata*(梳子)。于是苏洛加人让我们看 *kukumali*,并对我们说:‘拿吧,尽量拿吧。’上好的 *kukumali* 可以打造 *beku*(珍贵的大刀)。我们愿意交换它。我们愿意用我们的 *vaygu'a*(宝物)交换。分别的时候,他们给我们许多 *kukumali* 作为 *talo'i*(送别礼)。”

要知道,当巴基杜乌三四十年前去苏洛加的时候,钢铁早已令小块的 *kukumali* 失去了价值和用处,但大的 *kukumali* 仍珍贵如旧,因为大刀片仍是财富的象征。因此,大的 *kukumali* 仍需要有所偿付,但小的却可慷慨地任人拿走,但是来访的客人还是愿意用美食交换,而不是自己去拿。'

这次旅程中的另一个英雄老伊宾纳,是卡沙纳伊的塔巴卢(最高等级的成员)之一。卡沙纳伊是奥马拉卡纳的姐妹村。老伊宾纳在伊瓦岛曾呆了一段很长的时间,非常熟悉群岛东面的神话及巫术。对于库拉的著名旅程、神话和东面岛屿独特的风俗,他可以一讲就是几个小时。我首先是从他那里得到 *mulukwauasi*、沉船及救援、伊瓦的祈爱巫术,以及其他资料的。这些资料只有像他那样见多识广的人才能知道。他是一个很好的资讯人,热衷于教导他

人和卖弄他的知识及智慧。他的想像力一点儿也不差。说到开塔卢基性饥渴的女人(见第十章)以及男人在那里怎样吃苦时,他绘声绘色,好像本人在场一样。这时,他会库拉及其风俗讲个没完。他无疑因为想到有机会重访故地,以及旁人(包括我在内)对他的钦羨和敬慕而兴奋异常。

听众中也有人对其的叙述更感兴趣,特别是基塔瓦、咖瓦和伊瓦的园垦、当地的特殊舞蹈、库拉交换的细节、伊瓦祈爱巫术的灵效等。

那期间,我所得到的关于库拉的资料,比前几个月花尽气力所得到的更多、更容易。在村落大事期间,当土著人的兴趣高度集中于某些事项时,最容易得到最可靠的民族志资料。土著人会十分愿意给你讲他们的风俗和规范,也会准确而兴奋地历数具体的事例,譬如,某对臂镯怎样在几番易手之后现在大概又返回了基塔瓦。在这种情况下,我们可以从土著人那儿得到比较确实的研究信息、他们的真正思想和信仰的细节,而不是勉强堆砌。

我的观察一直延伸至卡沙纳伊和奥马拉卡纳酋长的独木舟下水礼。我见到大批的土著人云集那里,举行各种仪式(参看第六章)。一切就绪后,人群又再集结在海滩上(此时人数比前述的为少,因为在场的只是附近村落而非整个地区的人)听酋长训话。酋长叮嘱村民,当男人出海后,严禁陌生人进入本村。这些禁忌至少在表面上非常严格,我在前面图乌卢瓦两次出航时都有机会观察到。一到晚上,每个人都回到屋里,并熄灭外面的火种。我在村里漫步时,只见到到处都是空洞洞的,除了几个老人在看守外,根本看不到任何人。外村人在日落后不敢走近该村,他们会走另一条路,尽量避开奥马拉卡纳及其周围。

即使姐妹村卡沙纳伊的男人也不准进入这个首府。有一次,有两三个男人想去探访朋友,就被老人强行制止,并予责骂。可是一两天之后,当库拉船队仍然在外时,图乌卢瓦的一个没有随船队出发的宝贝儿子纳布瓦苏阿(Nabwasu'a),被发现明目张胆地和卡沙纳伊老酋长最年轻的妻子通奸。卡沙纳伊的村民十分震怒,但也幸灾乐祸。有一个两晚之前曾被赶出奥马拉卡纳的人,此时拿出法螺,通过鸣号向全世界宣布这个奥马拉卡纳的丑闻,由于法螺只在非常重要的场合才吹鸣,此举不啻打了这个讲道德的村落一记耳光,并谴责它的伪君子行径。一个卡沙纳伊的男子大声对奥马拉卡纳的土著人说:

你不准我们入你的村,你说我们好淫(*tokaylasi*),但我们只想去探朋友。现在你看,纳布瓦苏阿在我们村里做下苟且之事。

现在我们回到 *uwalaku* 旅团,它在几个小时之内将会渡海到达基塔瓦。他们航行的方式、独木舟人手调配的情况、航行的禁忌等都和锡纳卡塔的一样。我对他们的独木舟巫术的认识,远不及我对南博约瓦的了解,但我觉得他们少了很多仪式。整体来说,在这个海面航行较为容易,因为礁石较少,而在这里吹的两种风不是把他们吹往东面的群岛,便是把他们带回博约瓦绵长的海岸。但基里维纳人的航海技术却远不如锡纳卡塔人。

至于海上的危险,大家所信奉的是一样的,特别是沉船时飞妖的出现。我们以前在某章(第十章)所述的沉船及脱险的故事指的便是这个海面和皮鲁卢海湾。

这些土著人和南博约瓦的土著人一样,真正欣赏到了航海的浪漫,一想到出海,他们便不禁喜形于色,兴奋异常。他们即使看一看在 *raybwag*(珊瑚山脊)东岸的大海景色,也非常开心,经常成群结队地去那里欢度时光。东岸的风光比起海湖更加美丽,险峻、黝黑的山石与细沙海滩错落有致,岸边掩映着高高的丛林。然而,到基塔瓦的航程所呈现的反差不如由南博约瓦到当特尔卡斯托群岛的那样强烈。这里的土著人仍然身处在升起的珊瑚岛世界里,对这个世界他们早已习以为常,因为他们的家乡正是这样。即使我曾长期逗留于穆宇瓦岛,我发觉它的自然景物的相异处也不如特罗布里恩德和科亚间那样悬殊。我个人不曾涉足马绍尔班内特群岛,但从塞里格曼教授的清晰的描述中,它似乎是典型的环状珊瑚小岛。<sup>2</sup>

至于巫术仪式,最重要的是 *lilava* 和 *sulumwoya* 仪式。在较早的时候,由 *toliwaga* 在村里主持(参考第七章)。基里维纳没有在独木舟中摆设四个椰子并对其施咒的仪式。抵达基塔瓦海滩时,所有的祈美巫术和法螺巫术都完全和在萨卢布沃纳海滩上施行的一样(见第十三章)。但这里不同的是,土著人需要步行完成最后的旅程。

整队人由一个小童引路(通常是 *toliwaga* 最小的儿子),酋长和其他人跟在后面。他们走向坐落在山脊另一面的村庄。若探访队伍带了 *soulava*(项圈, *uwalaku* 旅程是不会携带宝物的),则这些贵重物会按照礼节被挂在棍子

上,由别人抬着跟着酋长走。在这种情况下,他们会执行 *youlawada* 仪式。其内容如下:入村的时候,队伍快速行进,不会东张西望;而当引路童子把法螺吹得震天响时,所有成员有节奏地发出仪式性尖叫 (*yilaykiki*),某些人更对 *kavalapu* 投掷石头和矛枪 (*kavalapu* 是装饰酋长的屋子或甘薯仓库屋檐的哥特式尖顶的彩色围板)。几乎所有东部村落的 *kavalapu* 都因此受到轻微的破坏,图乌卢瓦的 *kavalapu* 甚至有一边已被打落。人们不会去修补这些破坏的地方,因为它是荣誉的象征。

这一风俗不会见于锡纳卡塔和多布间及锡纳卡塔和基里维纳间的库拉活动。它始于特罗布里恩德东岸,止于图别图别,而在图别图别和多布间的瓦里[泰斯德岛(*Teste Island*)],其库拉也没有这种风俗。我个人在特罗布里恩德从没有见过这种事,虽然我在新几内亚南岸的马辛见过类似的风俗。我曾在三个不同的村落观察过由一村到另一村的 *so' i* 风俗,那些带着猪来送礼的队伍,当到达主人屋子的时候,便试图对他的屋或树造成一些破坏。他们运猪的时候,把它头下脚上地绑在粗大的棍子上(见图片 5 及 63)。如果主人不出来干涉,土著人会用这根棍子大力撞击主人家的小椰子树或槟榔树或其他树,直至折断或连根倒下为止。此时,猪的嚎叫和妇女的尖叫混成一片。另外,入村送礼的人也会对受礼人的房屋投掷小矛枪,此时双方都作出剑拔弩张之状。虽然这些假意的袭击和轻微但确实的破坏是部落风俗所容许的,但在南马辛却经常因此造成严重的争吵和扭打。塞里格曼教授曾这样形容巴特尔湾的这个风俗:“当经过那屋时,他们把挥动着的树枝投到屋墙上,并让它们插在那里。”“……他们把猪箩送进去,拿起树枝或尾端系着一丛草的棍子,把它插到受礼的人的屋子上。”<sup>3</sup>

若我们记得以前谈过的送礼物时所装出的态度,即不屑地把礼物往地上一摔;若我们记得送礼时的嘲讽,以及受礼的形式,我们便会知道 *youlawada* 不过是这些送礼形式的夸张化和仪式化而已。从这个角度看,我们发觉有趣的是 *youlawada* 只和 *vaga*(启始礼)有关,*yotile*(回礼)则没有这种风俗。

基里维纳的队伍完成了对村落的初步访问、给出库拉和 *pari* 两种礼物并与朋友和伙伴进行长时间的谈话后,晚上便回到沙滩,在他们的独木舟附近扎营过夜。他们大都建起临时的帐篷,但有时遇到好的天气时,便索性搭

起席子在沙滩上睡。食物由村里的未婚女子拿来,她们也会乘机和访客鬼混一番。船队会在这里停留几天,并拜访岛上的其他村落,聊聊天,看看园圃,希望得到更多的库拉礼物。酋长不必忌讳基塔瓦的食物,因为基塔瓦人不会和污秽物接触。离别时,客人收到送到他们独木舟上的 *talo'i* 礼物。

基塔瓦人的回访形式也差不多。他们在东岸的沙滩上扎营,天气不好时,他们建起临时的居所,我曾见过他们男女老少全家在这里居住了很多天,因为他们的风俗要求男人带上妻子和小孩出行。基里维纳人有时会带未婚女子同行,但却从不携带妻子和小孩;而在南方的锡纳卡塔,妇女不会参加库拉航行,无论规模怎样小,旅程怎样不重要。至于大型的 *uwalaku* 旅程,则从来都是各地妇女的禁地。

在上一章我们曾说过,基塔瓦在库拉圈中享有特殊的地位,因为每一件宝物都得经过那里。基塔瓦岛本身是一个“库拉社区”,所有在它西面的社区:基里维纳、卢巴、瓦维拉、南博约瓦(即奥开约洛、布瓦加、库米拉布瓦加各村)在交换时都不能撇开基塔瓦,东面的也是一样。换句话说,一个在基塔瓦东面岛屿的土著人如果想把一个臂镯传到西面的话,他先要把它交给一个基塔瓦人,而不能跳过这一站,直接交给区外的人。基塔瓦东面的伊瓦、咖瓦、克瓦亚瓦塔组成另一个社区。这在地图四中可以显示出来,每个圆圈标示一个“库拉社区”。库拉流在基塔瓦集中后,再分散出去,几乎覆盖了整个特罗布里恩德,但其广度绝没有基塔瓦以西的库拉区域那么宽。基塔瓦的库拉活动和锡纳卡塔或基里维纳的另一不同是(这点我在第十三章第一节已提过了),这个小岛两面都要做库拉交易。我们已见过,锡纳卡塔人组织大型的 *uwalaku* 旅程,但他们只往南方去,因此他们只能得到一种库拉物品,亦即项圈。至于臂镯,则只能通过内陆库拉从他们的北方或东方的邻人那里得到。基里维纳人的道理也一样,但情况相反,他们从陆路取得项圈,而在海外库拉中收到臂镯。基塔瓦和瓦库塔两个小岛和其他马绍尔班内特群岛的岛屿可称是库拉的“双面手”,它们经手海外库拉中的两种宝物。这自然是因为它们在区内的独特位置。只要看一看地图四,便可以知道哪些库拉社区要在海上完成所有的交易,哪些要在内陆进行另一半交易,后者包括以前提过的特罗布里恩德和多布。



### (三) 东部区域(从基塔瓦到穆宇瓦)的 *So' i*(丧礼)及其与库拉的关系

至此,我们基本讲完了基塔瓦库拉活动的特点。只有一点除外,而这一点十分重要。我们以前说过,并且从 *walaku* 风俗的描述中也很容易推测到,库拉活动并不是匀速流动而是具有波浪性的。第十六章叙述了由多布出发的 *walaku* 旅程从博约瓦带回大约八百对臂镯,库拉物品的突然大量涌动与某个重要制度有关。该制度不存在于特罗布里恩德和多布,却见于基塔瓦,沿库拉圈远及图别图别(见地图四)。当一个人逝世后,全村的人都要遵守一个禁忌:村民不得接待任何访客;而在禁忌期间,任何库拉宝物都不能自村中送出。但另一方面,守戒的社区却不断收到许多库拉礼物,而村民也都忙于这件事。经过一段时间后,村民会举行一次叫 *so' i* 的大型分派仪式,邀请所有库拉伙伴参与。如果庆典特别盛大,甚至也会欢迎伙伴界限以外的居民参加。在仪式中,村民分派大量的食物,所有客人都可得到一份,而库拉宝物也在这个场合中大量地送给那个社区的伙伴。

在新几内亚,吊丧期内对经济性物品设置禁忌是很普通的美拉尼西亚风俗。我在新几内亚南岸的迈卢发现一种称为 *gora* 的禁忌,它禁忌的对象物是吊丧期间的椰子。<sup>4</sup> 同样的禁忌也在南马辛区中发现。<sup>5</sup>

这种在吊丧期内的经济性禁忌的重要性是和另一个流行颇为广泛的风俗连起来的,即吊丧和宴会(或更准确地说,分派食物)的交替进行。在吊丧期结束的时候,会有一个特大的宴会,即食物分派。在这段期间内收集到的食物,通常如果是椰子、槟榔、猪等便会全部派发出去。在东新几内亚沿岸的土著中,死亡是导致部落生活失衡的大事。一方面,妨碍了经济消费品的正常流动;另一方面,不可胜数的仪式和食物分派等繁文缛节和礼仪上的你来我往,消耗了土著人大部分的时间精力,短者为时几个月,长者达两三年,视死者的身份而定。死亡引来社会和经济的重大动荡是土著人文化最重要的特色,这令我们感到神秘难解,引起种种猜测。而更令我们费解的是所有这些禁戒、宴会和仪式,在土著人的信仰中,都与逝者的灵魂没有什么关系。死者断气时立即去了另外一个世界,与村中所发生的事,尤其是那些纪念他生前的一切哀悼活动毫无关系。

基塔瓦的 *so' i*(分派食物)仪式是一系列小分派的最后一环。它和博约瓦及其他马辛区同样仪式的不同之处在于库拉物品的集结,即它的禁忌延

伸到了宝物。当村里有人死亡的时候,人们便立即在近岸的海滩礁石上插上一根木棍,上面绑一个法螺。这是一个标记,表示本村不招待任何来索取库拉物品的人,同时也禁止输出椰子、槟榔和猪罗。

这些细节是一个已经落籍锡纳卡塔的原基塔瓦人告诉我的。此人聪慧而可靠,他说依据死者的重要性和大约一年内所积累库拉物品的速度,守戒的土著人会传话给所有伙伴和 *muri-muri*(外围的伙伴)。

“当所有人来到之后,”我的资讯人告诉我,“*sagali*(分派)便开始了。他们首先 *sagali kaulo*(甘薯),然后是 *bulukwa*(猪)。如果猪够多的话,可以半只半只地给,否则便一分为四。每艘独木舟可分到一大份的甘薯、椰子、槟榔和香蕉。这些食物一堆堆地排成一行,旁边是一排猪肉。分派时,一个人负责甘薯,另一个人负责猪肉,逐个叫出独木舟的名字。如果派出一只全猪,他们会这样叫:‘*To’uluwa kam visibala!*’(图乌卢瓦,你的全猪!)否则他们会这样叫:‘*Mililuta, kami bulukwa!*’(米里卢塔人,你们的猪!)然后再叫:‘*Mililuta, kami gogula!*’(米里卢塔人,你们的这份!)于是他们便把所分得的猪肉和果物拿到他们的独木舟上。这时, *toliwaga*(独木舟主人)又会作一个小型的 *sagali*。住得近的人把猪毛烧掉,然后把猪肉带回家去;住得远的则把猪肉烤熟,在沙滩上吃掉。”

值得注意的是,当分派大酋长和他同伴的那一份食物时,召唤的是大酋长的名字;但当轮到地位较低的人时,则叫的是该村的名字。此外,外村人不会当众享用他们的食物。即使他们在自己团体内再次分派所得的食物时,也是在靠近他们独木舟的帐篷中静静地进行。

食物分派之后、各团体仍然留在现场之时, *so’i* 的主持回到他的屋里拿出一件特别好的宝物,在一声法螺之下,把它送给现场中他最显要的库拉伙伴。其他人也相继效法,于是不久村里便法螺声大鸣,人们纷纷向他们的伙伴馈赠礼物。他们首先给出 *vaga*(启始礼),然后,他们送出以前欠伙伴的、现在当作 *yotile*(“咬定礼”)的礼物。

当公开的分派完成、人们全部离开后,组织这个大会的氏族分支在日落的时候也在自己人中进行另一次小型的分派仪式,叫 *kaymelu*。之后,整个

吊丧期和所有分派仪式便告结束。我曾说过,关于 *so'i* 的描述我只是基于几个资讯人的资料,特别是其中那个说得比较清晰和可靠的,但我没有亲自观察。因此,一如既往,在这种情况下,我不能保证这些资料是完整的。

然而,从研究角度(即库拉活动)看,这风俗的讯息是很清楚的:丧葬禁忌暂时停止了库拉物品的流动,大量宝物滞留在这个地区。*so'i* 突然把这些物件释放出去,形成一个大浪。例如,多布人在其 *uwalaku* 旅团中得到的大量臂镯,是一两个月前在一个月圆之夜在亚纳布瓦(伍德拉克岛上的一个村)所举行的 *so'i* 释放出来的一个小涟漪。当我于 1918 年 9 月离开博约瓦时,耶古马(Yeguma)岛[东部区域称之为埃古姆(*Egum*)岛,即地图中奥尔斯特群岛(*Alcester Islands*)部分]正守着丧葬禁忌。基塔瓦的首长克维瓦亚(他来锡纳卡塔探访时我曾见过他)告诉我,耶古马的人给他送去一个正在发芽的椰子,并说道:“当它抽叶时,我们便 *sagali*。”他们把同样大小的椰子集中起来,自己留一个,其他的送到所有的邻村去。这是一个粗定日期的方法,确实的日期则在接近宴会时才最后订定。

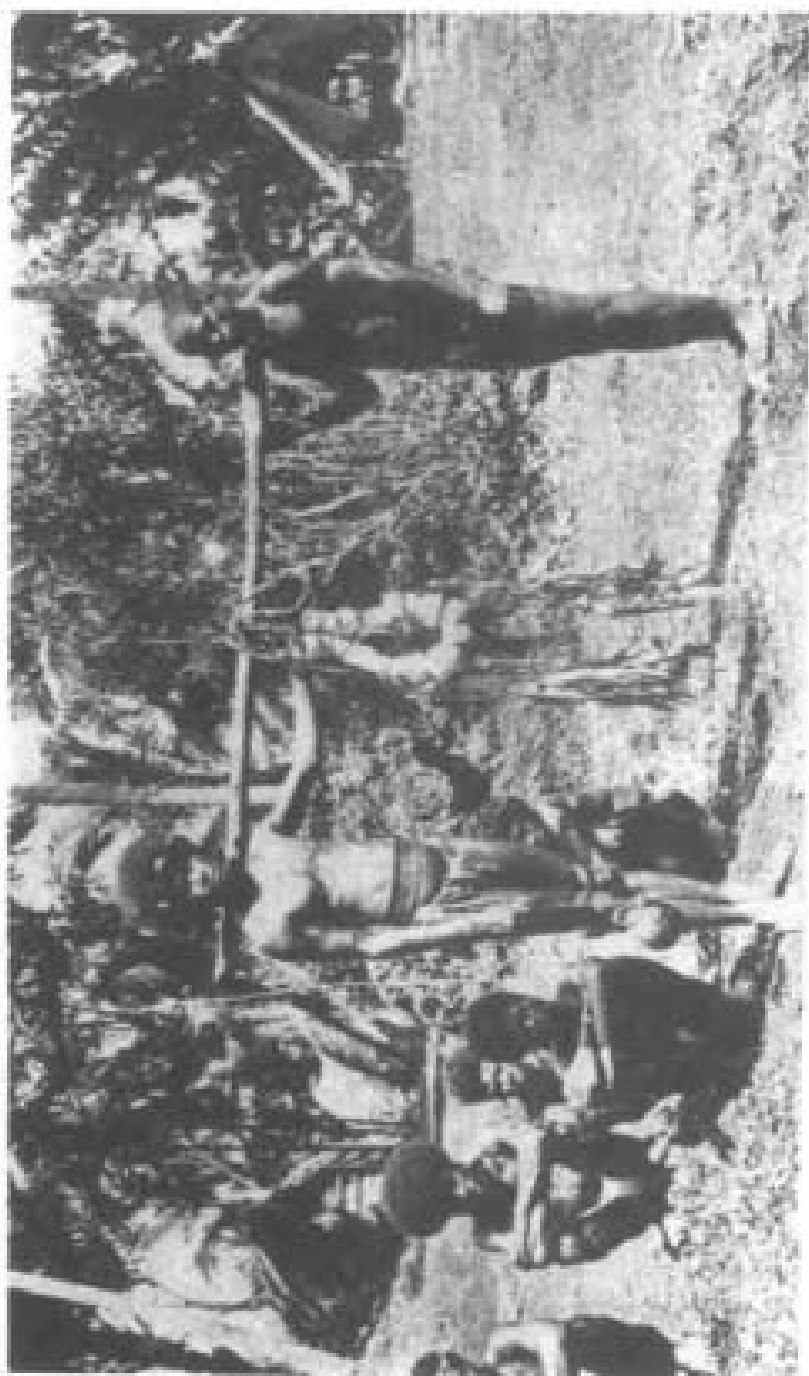
这个把 *so'i* 和库拉连起来的风俗,一直伸展到图别图别。多布没有在丧葬期间分派宝物的风俗,但他们喜欢在最后的丧葬分派仪式上用臂镯和项圈装扮自己,这种风俗在特罗布里恩德是没有的。在多布,吊丧期间一样会积聚起大量的库拉物品,这些物品在吊丧期过了之后会形成两个波浪:一是 *mwali*,一是 *soulava*,沿库拉的两个方向散开。多布人没有在最后的 *so'i* 仪式中分派宝物的习惯,因此 *vaygu'a* 的散出没有这样突然。

*so'i* 一词也指广大的马辛地区里的吊丧节日,因此,新几内亚南岸的波纳波纳和苏阿乌的土著人每年在十一月到下一月举行这个礼仪,有关活动有舞蹈、馈赠猪豕、建造新屋、搭建平台及其他特别的活动。这些每年在不同地区举行包括一系列互有关系的活动的礼仪,我曾在三个地点看过,但没有研究,我不知道它们是否和某种形式的物品交换有关。马辛其他地区的葬礼也叫 *so'i*,我无法说明这些礼仪和北马辛区的相同礼仪有何关系。<sup>6</sup>

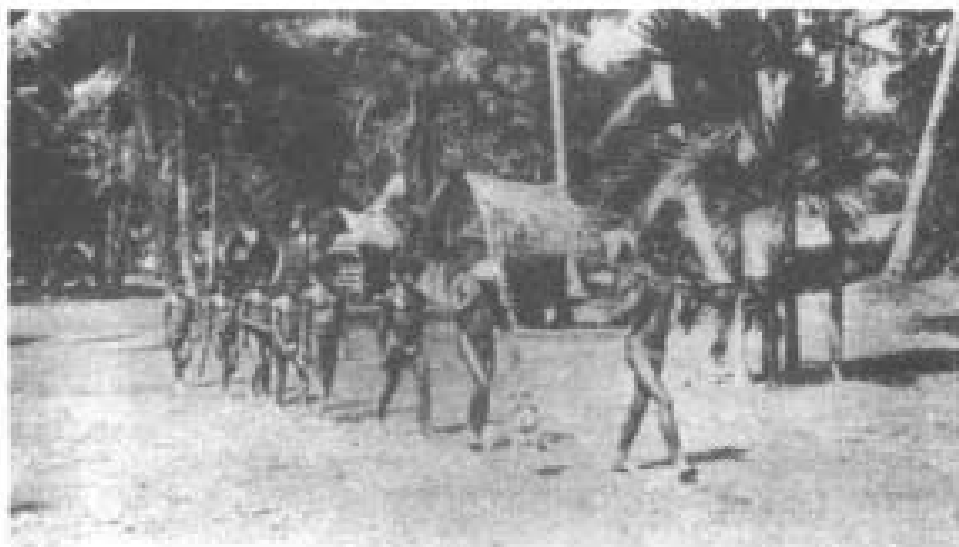
以上的讨论把我们带到两条库拉流的汇合点了。从特罗布里恩德出发,沿着这两条库拉流向南、向东走,现在它们又遇上了。库拉余下的那一部分,我的信息十分有限,下一章将对此略加讨论。

注 释

1. 我没有亲眼看过苏洛加这个石窟。塞里格曼教授曾探访过这个地方,收集了许多绿石样本,并记下生产石刀的甚多的资料。其中有许多有趣的细节可见于他的著作 *The Melanesians*。
2. 前引书,第 670 ~ 672 页。
3. 前引书,第 594 ~ 603 页。
4. 见作者,“The Mailu”, *Transactions of the Royal Society of South Australia*, 1915, 580 ~ 588 页。
5. 塞里格曼教授,前引书,第 44 章。
6. 目前,剑桥大学的阿姆斯特朗(W. E. Armstrong)正在苏阿乌从事民族志研究,这必将使这一问题明朗。

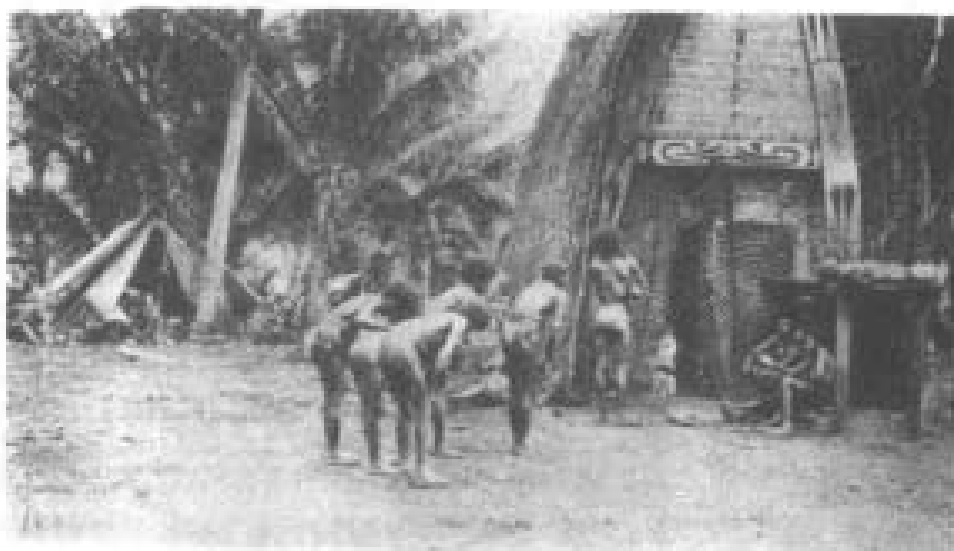


图片 60 从基塔瓦带来的臂镯  
图乌卢瓦耶白奥马拉卡纳的臂镯, 1915 年 10 月 (第 407 页)。



图片 61 带回一个 *soulava*

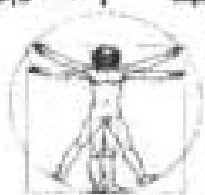
人群中第二个吹着法螺，前导者用竿子挑着项圈，走向酋长房屋（第 408 页）。



图片 62 敬献 *soulava*

项圈用竿子递进酋长房屋。此图与上图皆为纯家庭库拉，图乌卢瓦的一个儿子正向他父亲敬献项圈，故此观众稀少（第 408 页）。

## 第二十一章



### 库拉余绪

#### (一) 伍德拉克岛(穆卢阿或穆字瓦)与恩吉尼尔群岛之间及恩吉尼尔群岛与多布之间的航线一瞥

在本章中,我打算描述库拉的余下部分,以完成库拉的循环。我们也需要谈谈库拉的支脉,即库拉圈上那些有规则地与外界进行往来贸易的地点。我们已经知道,西特罗布里恩德(特别是卡瓦塔里亚和开卢拉)到弗格森和古迪纳夫进行非库拉贸易,它们通过各种联系自然而然地成为库拉的一部分。尤其考虑到这些支脉的贸易涉及到库拉物品在库拉圈中的进出时,则更是如此。

我们的叙述,向南最远至道森海峡,向东至伍德拉克岛,那是上一章所描述的旅程。现在我们要把这两点连起来。常言道“链子坚固与否要看它最弱的一环”,我希望它对民族学无效,因为我对库拉圈剩余环节的认识远不如前几章。好在无论库拉圈的东南发生什么,我们以前说过的仍然真实有效。此外,毫无疑问,库拉圈各地的物品交易原则基本一样,只是在细节上或有不同。我曾询问过每个库拉地点的资讯人,可以绝对肯定的是在主要方面各处都是相同的。而且塞里格曼教授在他的著作中对南马辛区某些交易的描述,与我的研究完全不谋而合。但要强调的是,本章的资料和其他章的材料不是一类。后者是从一起生活的土著人那里得来的,其中很大的部分经过了本人观察和验证(见导论中的表一),但东南部的材料却是从这些区域出来的土著人那里随机得来的。因为我不曾去过伍德拉克岛和多布之间的任何地方。

如地图四所示,从伍德拉克岛出发,我们立即便到了库拉的一个有趣的分支。伍德拉克的东面是劳兰的珊瑚群岛,那里的语言和伍德拉克的一样。他们也是身处于库拉圈中,但却好像是在链上的一条盲巷一样,人们告诉我,流到那里的宝物会倒流回伍德拉克。这是一个很不寻常的现象,就像一条河流遇到了旋涡。我不能确定这是不是因为该地存在进一步的区划,致使出现一个小库拉圈,令物品反向流动,或者缘于其他的安排。另外,有一个资讯人告诉我,有些 *vaygu'a* 直接从劳兰往南流往米斯马,但我也不能证实,因而对这部分的库拉我们只能了解这么多。

无论库拉物品从伍德拉克出发往南走哪一条路,它们大都会在商业重镇图别图别汇合。据塞里格曼教授的介绍,这个小岛连基本食物也不能自给,工业也不发达。这里的人大都从事商业,并以此补充生计。“图别图别已成为一个商业社区,其居民在西至罗杰阿、东达穆卢阿的广大区域上经商……”<sup>1</sup>,即使在特罗布里恩德,人们也知道图别图别在库拉中举足轻重,而这个小岛无论在丧葬禁忌和宴食仪式上发生什么事,都会影响到博约瓦的库拉宝物的流通。

无疑,图别图别和东北的穆卢阿(伍德拉克岛的图别图别语名称)与西北的多布有直接的交往。我在多布曾见过该岛的一只小舟泊在海滩上,而在伍德拉克岛的时候,人们也告诉我图别图别人经常来访。塞里格曼教授也曾详细描述他们航行到伍德拉克岛的情况:

“他们到穆卢阿的海程,……根据他们的计算,约是 120 ~ 135 英里。他们通常乘季风出发,随信风回来,这些风最合他们的航程。假设风向和天气都合适,他们第一晚会在一个叫奥勒(Ore)的岛上过夜,大概距离道森岛一两英里。第二晚他们驻在帕纳莫提(Panamoti),第三晚睡在图库努(Tukunu, 奥爾斯特),而第四晚他们就可能到达穆卢阿了。”<sup>2</sup> 这一描述令我想起以前提过的锡纳卡塔人到多布的旅程。同样是把路程分成几个小段,中间在一些小岛或沙洲上扎营过夜,并尽量利用风向。

从基塔瓦向东至图别图别这一段旅程,人们用的是另外一种独木舟,叫 *nagega*,在第五章第四节已谈过了。我们说过,它的建造原理和特罗布里恩德的独木舟十分相似,但却较大、载重较多、更稳固,经得起风浪。它比较慢,但却有一大优势,即它的船底板较宽大,所以航行时误差较小,也可以迎着



风向前进。因此,土著人可以坐 *nagega* 渡过宽阔的海面,不怕风向改变。多布和基里维纳的小独木舟,天气一变便要被迫返航。

前往诺曼比岛(杜阿乌)北岸和多布时,图别图别人会随东南信风去,借助季风回来。据塞里格曼教授说,如果一切都顺利的话,去多布的旅程只需四天。<sup>3</sup>

据此我们可以肯定,东南部库拉的中心点是小岛图别图别。该岛和多布及伍德拉克直接有关,它们是我们从特罗布里恩德开始追踪库拉物品流动的两个终点。

对有些细节我们必须暂时存疑。多布人和穆卢阿人有没有回访图别图别?从各方面的迹象看是有的,但我不能肯定。

另一个问题是:图别图别人是不是多布人和穆卢阿人的直接伙伴?我们知道,基里维纳人虽然时常出航到伊瓦、咖瓦、瓦亚瓦达,甚至伍德拉克,但他们却不是这些地方的土著人的伙伴 (*karayta' u*),而只是 *murimuri*, 即外围伙伴。我有确切的资料表明多布主岛和杜阿乌的土著人(我们记得他们不是南博约瓦人的伙伴)与图别图别有直接的伙伴关系,我也相信伍德拉克人和图别图别人进行直接的库拉交换。

但是,穆卢阿——图别图别——多布这一连线的存在,并不表示再无其他平行的、更为复杂的路线了。事实上,我知道在图别图别正南的瓦里岛(泰斯特岛)也在库拉圈内,而向东约一百英里处的大岛密斯马(圣艾尼昂岛)也是如此。因此,一个比上述大得多的圈子是从伍德拉克或劳兰开始,经过密斯马、帕纳亚提、瓦里,再向西面经过靠近新几内亚东端的一群岛屿,即萨里巴、罗杰阿和巴斯拉基,然后再北转直奔诺曼比岛。东南部分的双重路线在西北部也有对应,那便是把基塔瓦和多布连起来的两条分支,其中短线直接从基塔瓦至瓦库塔,再由瓦库塔至多布。长线则有好几条,其中一条是从基塔瓦到奥卡亚路(或基塔瓦到瓦维拉),再到锡纳卡塔,然后直奔多布;或者经过安富列特再到多布。另一条范围更大的路线是从基塔瓦到基里维纳,再到锡纳卡塔,等等;圈子最大的是从基里维纳至西博约瓦,再到开卢拉、安富列特,最后到多布。最后的路线不仅是最长的,而且由于开卢拉和安富列特的人是出了名的“难缠”,这个路程也会十分费时。参考一下地图四,或特罗布里恩德的详图(地图三),当会对这些路线更为清楚。

深入了解库拉的西北路线,我们看到这部分有些复杂,并不规律。在这里(西博约瓦区)只有内陆库拉,而参与者也只有几个村落的头人。开卢拉和安富列特的社区只有小规模库拉交易。这些社区,再加上南博约瓦东岸的各个村落,我们姑且称之为半独立库拉社区。这些独特的情况无疑也存在于库拉的东南分支,但这也只是想当然而已。

随着这些线索再往前推论,我相当肯定新几内亚东端的几个岛屿(罗杰阿、萨日巴和巴斯拉基),过去和现在都与东面库拉圈内的图别图别和瓦里有联系,北面则与诺曼比岛接触。我不能确定东岬角那一大群村落过去是否也在库拉圈中,但无论如何,所有路线最后都经诺曼比岛的东北岸抵达道森海峡的东岸。从这里,即从多布区开始的路线,我们业已完全准确而细致地介绍过了。

对于上述的库拉旅程和技术细节,我的资料不多。实际交易的规定、法螺吹奏的仪式、道德、道义和虚荣的准则可能还有等值回报的义务,在整条库拉线上都是如此。虽然库拉巫术的细节不同,但基本原则也是一样的。

## (二)这些社区之间的普通贸易

有一个方面我们必须多说一点的,是附属性交易。与东南部库拉交易一起出现的新而重要的物品,是大型泛海独木舟。主要的建造和出口中心是咖瓦和帕纳亚提,而出口的对象是南部各区,那里的人们不懂怎样造船(参看第一章第三节)。过去,当人口尚未减少时,伍德拉克的岛民也用独木舟进行对外交易。我曾在南马辛区的奥兰治里湾一带见过这种独木舟,其建造的地方竟在两百英里之外。该商品的交易与库拉路线齐头并进,图别图别人和瓦里人肯定是这种贸易的主要批发商和中间人。

我不能确定独木舟交易和库拉交易有多少直接联系。根据塞里格曼教授的资料,“图别图别的土著人用臂镯购买北方帕纳亚提的独木舟。由此可见,在这个商业交易中,*mwali*(臂镯)的流动方向与它们在库拉圈中必须遵循的方向相反,这再一次证明两类交易是互相独立的。除此之外,南区另一种重要的交易商品是在图别图别和瓦里制造的陶器。此外,这两个被塞里格曼教授冠以“商人冒险家”的小岛也进行海外库拉活动。他们还贩运邻近地区的各种工业品,且与库拉无关。这里只提一下,塞里格曼教授在他的

*Melanesians* 一书的第四十章中对此有详尽的交代。<sup>5</sup>

整条库拉圈已经呈现在我们眼前,现在我们可以问一句:究竟它和外围地区有多大的商业接触;或更确切地说,有什么物品在多大的程度上进出这里?我们最感兴趣的是库拉的正统物品,即 *mwali*(臂镯)和 *soulava*(项圈)在库拉圈中的出入。

### (三)库拉的一个分支·西特罗布里恩德(卡瓦塔里亚和开卢拉)与西当特尔卡斯托之间的远航

我们曾在特罗布里恩德遇过这样的一条库拉分支,即从卡瓦塔里亚西面的村落及开卢拉岛出发到弗格森和古迪纳夫的科亚,我们先介绍这些旅团的情况。<sup>6</sup> 准备阶段和锡纳卡塔的大同小异,独木舟建造时的巫术仪式也基本相同(见第五章),他们有下水礼,也有试航,即 *tasasoria*(见第六章)。开卢拉岛是最重要的独木舟建造中心,我不知道在过去,卡瓦塔里亚的某些独木舟是否真在开卢拉建造再卖给卡瓦塔里亚,但我相信这是真的。今天,卡瓦塔里亚已完全投入采珠工业中,约一个世代之前就放弃了海上的库拉交易。它现在连一条船也没有了。所收集的商品,对 *lilava*、*yawarapu* 和 *sulumwoya* 所施的巫术与以前(第七章)所述的都一样,但开卢拉有另一种 *mwasila*, 和卡瓦塔里亚的相同。我们要记得开卢拉人和安富列特人确实有小规模的库拉交换,而他们的 *mwasila* 和库拉有关。<sup>7</sup> 但开卢拉和卡瓦塔里亚的 *mwasila* 的主要目的是与弗格森和古迪纳夫两地的土著人做非库拉贸易,我的资讯人也这么说。他们告诉我,施行 *mwasila* 是为了 *kavaylu'a*(好的食物),即西米、槟榔和猪。他们旅程的目的是:

如果他们(西博约瓦人)不施行 *mwasila*, 他们(西当特尔卡斯托人)便会与他们打仗。他们科亚的人是蠢人,不像多布人,他们是真正的人。科亚人野蛮,是食人族。如果他们(卡瓦塔里亚和开卢拉)不施行 *mwasila*, 他们便不会给他们槟榔,不给他们西米。

航行时,库卢图拉氏族享有特权。我们以前已说过了(第九章第三节),这个氏族要航行在最前面,有权最先登岸。到达目的地的时候,旅团施行祈美巫术;而当他们驶往沙滩的时候,不断念诵“地动山摇”咒语。在科亚,所进

行的交易与库拉相仿。正如一个资讯人说：

他们泊好船，先给 *pari*；再给梳子、石灰罐、木碟、石灰刮刀、很多的 *gugu' a*（实用物品），对方在 *talo' i*（送别礼）时都会给予报偿。

以下就是主要的商业活动了，其形式称为 *gimwali*。科亚人会把西米或槟榔堆放在独木舟停泊的沙滩附近，对人说：

“我要一把 *beku*（礼仪用的斧刀）”。之后，据我的资讯人说，便是讨价还价的过程。“如果他们给我们的数量太少，我们说不够，于是他们便再添点儿，他们会返回村落再拿取更多的货物。如果我们够了，我们给他 *beku*”。

这个以物易物的过程一直继续着，直到访客把货物“卖”完为止，而他们也从当地的土著人那里获得尽量多的收益。

这些旅程有趣的地方，在于我们在库拉中见到的巫术和风俗，也在普通的商业旅程中出现。我不清楚在这些交易中伙伴关系的性质是怎样的，只知道卡瓦塔里亚和开卢拉各有自己的交易地区。

如前所述，土著人长途旅行的目的是希望得到西米、槟榔和猪。此外还希望换到各种羽毛（特别是火鸡和红鸚鵡的羽毛）、藤腰带、纤维编织的腰带、黑曜石、打磨斧刀用的细砂、红赭石、浮石，以及其他森林和火山物产。为了取得这些物品，他们也向科亚输出有价值的东西，其中最贵重的是臂镯、名贵斧刀、野猪獠牙及其磨品。此外还有价值不高的木碟、梳子、石灰罐、臂环、篮子、*wayugo*、淡菜贝壳，及黑木制的石灰刮刀。但他们不向科亚输出椎骨贝壳项圈。

#### （四）*mwali*（臂镯）的生产

卡瓦塔里亚和开卢拉两地另一个重要的活动是臂镯的生产。一如锡纳卡塔和瓦库塔是特罗布里恩德惟一两个制造椎骨环片的地方，卡瓦塔里亚和开卢拉也是潜采大的椎骨贝壳并把它造成十分珍贵但却很少佩带的饰物的两个地区。这两个地方之所以在制作 *mwali* 上享有独特的地位，主要原因是传统风俗的惯性作用，因为多年来它们都是潜采和制造这些贝壳的中

心。它们散布在整个海湖上,也不见得比海湖村落所进行的其他经济活动难多少,但目前只有这两个村落继续这种事业。它们也是惟一拥有相关巫术的地方,其复杂性和细致性与 *kaloma* 不相上下。

制造臂镯的困难也不大,将一串贝壳的底部凿开即可制成。开始时,土著人用石片把贝壳口部的圆边砸脱,然后在靠近底部的地方划一道与底部平行的切痕。这样把底部分离之后可得到一个宽阔的壳身,这便是饰物的底子。接着是打磨,用不平整的砂岩石把壳身上的钙质外皮磨去。至于内部则用长圆的砂岩石磨滑。<sup>8</sup>

卡瓦塔里亚的风俗是这样的:当一个人找到一个很好的椎骨贝壳时,会送给妻子的兄弟作为 *youlo*,后者则会回送给他一些食物,例如特别好的甘薯、香蕉、槟榔等。如果该贝壳质量上乘,回礼者也会多加一头猪。之后,贝壳的新主人便开始制作臂镯了。这与锡纳卡塔的情况如出一辙,那里的人会为他妻子的亲属潜采贝壳,制作项圈。

但开卢拉还有一个更有趣的风俗。岛上的村民(或其较小的邻岛库亚瓦和马努瓦塔的村民)找到一对被称为 *makavayna* 的贝壳时,会把它砸开,然后当作库拉礼物送到安富列特。收到礼物的古马斯拉人会把它磨光,又把它库拉到多布去。多布人又在贝壳叠口的边上钻洞,再镶上黑香蕉子和红贝粒作为装饰(图片 16 有清楚的显示)。就这样,经过了一百里的旅程,两个库拉阶段,一件 *mwali* 成形了,并显出最后的风采。

一件新生的库拉宝物便由此进入库拉圈开始流动了。它的头几站实际上是一个制作过程,而如果它是一件罕见的珍品,制造者会给它一个名字。有些名字只是简单地表达它的地区关系,例如有一对有名的臂镯,它的原材料是由一个卡瓦塔里亚人在纳努拉岛附近找到的,它就以此地命名。还要补充的是,臂镯是分左右的,右边的比较大、比较重要,有名字的是右边这只。当然,不可能同时发现一对贝壳,但如果某人碰到一个特别好的贝壳时,他会找另一个稍微差一点的给它配对。这时,他的姻亲、朋友或其他亲属会帮他的忙。“纳努拉”是臂镯中最有名的一对,在特罗布里恩德中远近闻名;那时它快要传到基塔瓦了,人们也都想知道花落谁家。另有一对臂镯叫“*Sopimanuwata*”,意思是“马努瓦塔之水”,是在某个岛的近海滩发现的。还有一对也很有名的叫 *bulivada* 鱼,是在开卢拉造的,因某种鱼类得名。据说,

这对贝壳中较大的一只最初被找到的时候是破的,顶部有一个洞。当人们从水底把它挖出来后,发现有一条小 *bulivada* 寄居在里面。另有一对叫“*Gomane ikola*”,意思是“被网缠着”,它是被网捕上来的。还有许多其他有名的 *mwali*,名字是如此响亮,人们甚至给自己的子女取同样的名字。但也有许多臂镯的名字我未知其详。

臂镯另一个进入库拉圈的地点是伍德拉克岛。虽然我不敢肯定,但我相信这项制造业已差不多在此绝迹了。昔日的穆卢阿很可能像特罗布里恩德一样,是臂镯的制造中心;而在特罗布里恩德群岛中,虽然开卢拉和西面诸岛一直都有人潜采贝壳以制造 *mwali*,但目前卡瓦塔里亚的土著人已差不多完全脱离这项事业而专心于潜采珍珠发财了。因此,臂镯的两个主要原产地都在库拉圈内。它们被造好后(或在像我们在开卢拉见到的,尚在制造的过程之中),便进入库拉圈流动。进入库拉圈没有特别的仪式或风俗,事实上,它和普通交易没有什么分别。如果找到贝壳并把它造成饰物的原主人不属库拉中的人(卡瓦塔里亚和开卢拉会有这种情况出现),他便会把它送给他的亲人、妻子的兄弟或村落的头人,与其他社会礼俗所要求的礼物一样。

#### (五)库拉圈的其他分支及库拉物的散失 • 库拉 *vaygu'a* 进入库拉圈

现在让我们沿库拉圈考察一下它的商业分支,此前我们只介绍过卡瓦塔里亚和开卢拉。在东面,从基塔瓦到伍德拉克岛这一大段不见有任何支线,所有的商业路线都随库拉圈行动。另外一部分,即由特罗布里恩德到多布的部分,我知之甚详,其彼此的商业关系业已谈过了。正如在第十一章说过,安富列特和弗格森的土著人进行贸易。说多布语的特瓦拉、萨纳洛阿和道森海峡的土著人与弗格森的内陆人做交易,但规模不大。诺曼比岛讲多布语的村落,以及该岛北岸杜阿乌的人,全都属于库拉圈,与本岛库拉圈外和新几内亚主岛东岬角以西的土著人交易。所有这些贸易对库拉的主流影响不大。从库拉的角度看,可能有些价值不大的物品散入那里的聚落之中,而又从那里被出售到海岸区域。

库拉圈最重要的物品进出地在南部,主要是图别图别和瓦里两地,以及周围较为次要的地点。新几内亚的北岸通过它的东岬角航海社区与这里建立联系,但就库拉主要物品而言,该分支并不重要。最重要的应是库拉圈最

南端的东西两条支线，一条把库拉圈接到新几内亚南岸，一条则把它接到东南岛[塔古拉(Tagula)]和罗塞尔两个大岛及邻近的一些小岛。

南岸从东面到西面，居民是说苏阿乌和博纳博纳土语的马辛族人。他们和库拉区南部(即罗杰阿、萨里巴、巴斯拉基、图别图别和瓦里)的土著人交往频繁。南岸的马辛人又和迈卢人有商业往来，这就形成了一条商业路线，把东部各区和中部穆图人居住的各个区域连起来。我们从巴顿上尉给塞里格曼教授的材料中得知，穆图人每年都往巴布亚海峡做生意，因而商品可以从巴布亚任何一条河流的三角洲到达伍德拉克岛或特罗布里恩德。事实上，在这个广大的区域里，交易十分频繁。

然而，从库拉的角度看，我们最感兴趣的是两种库拉宝物的流动。其中之一的臂镯，在南岸是由东向西，而我们相信它们有一部分在最南端的地方脱离了库拉圈，被运送到莫尔兹比港去，那里臂镯的价值过去和现在都比东部地区高得多。我在迈卢的苏阿乌区发现当地的土著人以猪猡换取臂镯，并把它们携带到西面的阿罗马、胡拉(Hula)和克雷普努(Kerepunu)去。塞里格曼教授在他的莫尔兹比港笔记中指出，这三个地方的人把臂镯输入莫尔兹比港，他还指出，这些臂镯有些往西直至巴布亚湾。<sup>9</sup>

描述椎骨贝壳项圈在南岸的走向要比描述臂镯困难得多。今天，一度在莫尔兹比港十分兴旺的项圈工业，差不多已经销声匿迹了。我曾有机会观看波埃拉的劳力制作 *ageva*，这是一种非常细小的贝壳片，土著人用来穿成最细长的 *bagi*。他们用一种土造的、有石英钻头的拉钻制作。做工的地方距离一个大白人区只有几里，几十年来受白人的影响很大。今天我们只能看到这项工业辉煌岁月的余痕。我对这个问题的探究不够穷尽，因为当我在南岸做研究时，我没有探究这个问题，而在第二和第三次访问新几内亚时，我只是途经莫尔兹比港。但可以肯定的是，往日，贝壳项圈是从莫尔兹比港向东走的，并在新几内亚的东端进入库拉圈内。

无论它的流动方向如何，这种库拉物品的源头无疑是东南岛、罗塞尔岛和邻近的小岛。椎骨贝壳中的猩红上品是在这里的海域潜采的，而这里的土著人也是贝片制作专家。成品被运到瓦里岛，以及(我相信也包括)米斯马岛和帕纳亚提岛。用项圈交换的最重要的物品是独木舟和打磨过的斧刀。

现在再看一下整个库拉圈。*mwali*(臂镯)，库拉物品的一种，是在圈上的

两个地点制造的,即伍德拉克岛和西博约瓦。另外一种物品, *soulava* 或 *bagi* (项圈),则在库拉圈的最南端进入圈内流动。其中罗塞尔岛仍然活跃,而莫尔兹比港,过去很可能产量很大,但现在已经脱离库拉活动了。锡纳卡塔所制造的项圈并非真正的库拉物品,虽然它们有时也在库拉中出现,但很快便在库拉圈中消失,就好像格雷欣原理<sup>10</sup>作用的物品不是货币,因而产生了相反的效果!第三种有时在库拉圈中流动但却并非库拉一员的宝物,是大的绿石斧刀。它们浑身磨光,来自伍德拉克岛,打磨则在特罗布里恩德的基里维纳,但这已成为过去。另外一个打磨中心是(也应该是过去)米斯马岛。

我们看到 *mwali* 和 *soulava* 的制作地,一个在库拉圈的南面,一个在库拉圈的北面,即项圈在南,臂镯在北。值得注意的是在圈的东部,即在伍德拉克——博约瓦——多布——图别图别这一线上,这两种物品的流向颇为自然,即它们从来源地流向非来源地。但在另外一个支线上,即伍德拉克——耶古马——图别图别这一线上,库拉物的流向与它的自然交易方向相反,因为图别图别人把臂镯运入穆卢阿,就像把煤运到纽卡斯尔一样;至于穆卢阿人,则将项圈运到图别图别和瓦里,那是项圈从外面进入库拉圈的地方。这些现象对那些有意考察库拉起源和历史的人十分重要,因为库拉物的自然流向无疑是其原来的流向,而从这个角度看,库拉的两半部似乎属于较旧的部分。

我们现在已经用完了库拉的描述性资料,下一章也是最后一章,我将做一些总结性评述。

## 注 释

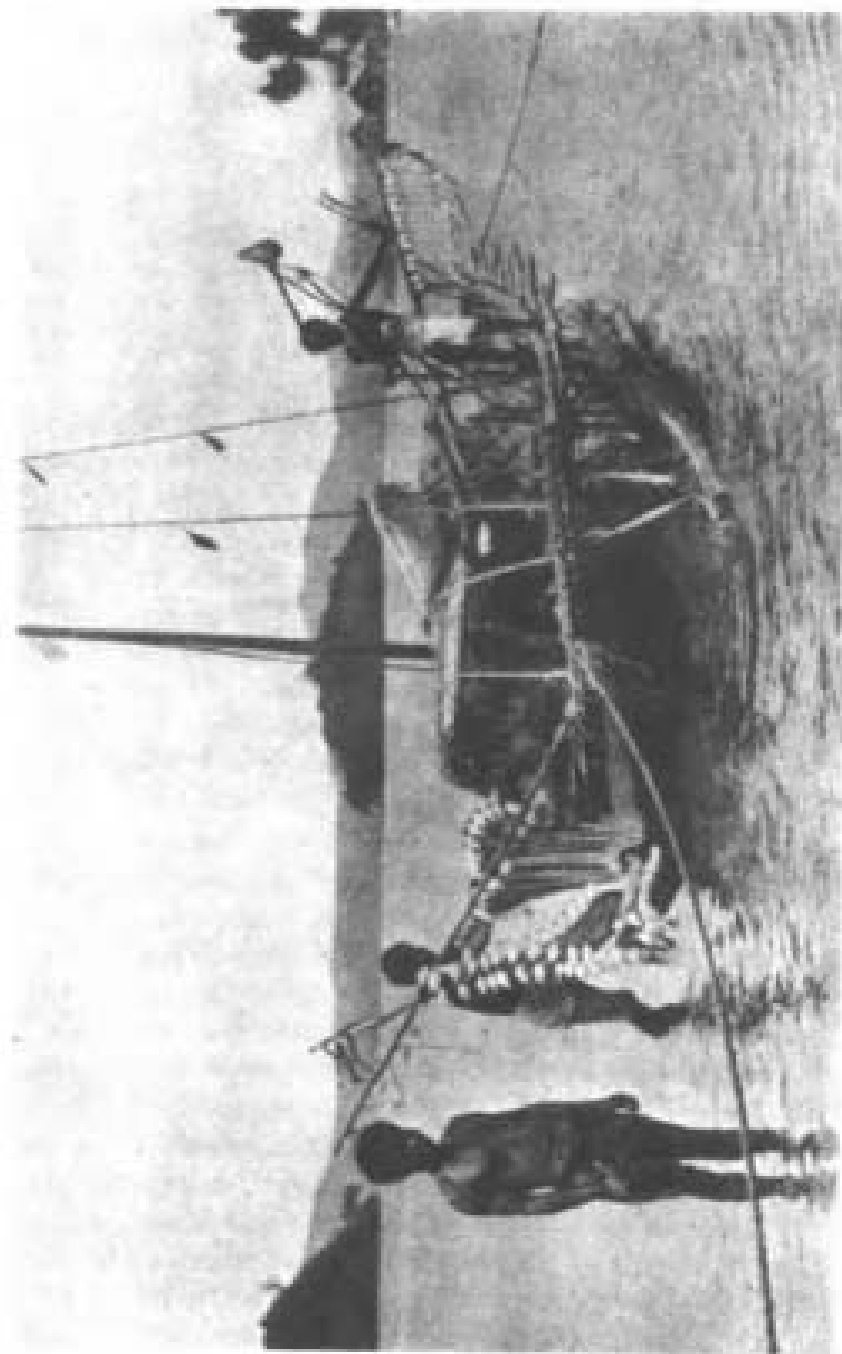
1. 塞里格曼,前书,第 524 页。
2. 前书,第 538 页。
3. 同上。
4. 前书,第 536 ~ 537 页。
5. 我无法跟从塞里格曼教授使用的一个没能非常清楚定义的词汇“通货”(currency)。这个词可以正确地应用于臂镯、椎骨片、绿石大斧刀等上,条件是我们必须把它们简单地视为“物件”或“财富的标志”。作为原则,通货意为交换中介和价值标准,没有一件马辛区的贵重物可以完成这个功能。



6. M. Gilmour 牧师就这个问题发表了一篇短文，他现在是循道宗新几内亚使团 (Methodist Mission in New Guinea) 的领袖 (Annual Report of British New Guinea, 1904 ~ 1905, 第 71 页)。我在田野中使用过这篇文章，我与卡瓦塔里亚的土著人一起浏览，发现该文相当准确，相当有条理。但是，由于作者必须把材料高度浓缩，导致了一两处歧义。一再出现的“宴食”(feasting)就可能给我们以错误印象，它总是指公共分派食物，并分头食用或小群人共食，而“宴食”有一起吃的意思。有关“海上酋长”的材料也如此。Gilmour 先生称这个人为卡瓦塔里亚特权氏族的领袖 (第九章第三节)，我认为有点夸张。他说这个人地位“无上”，“有权决定远航”，尤其“有权优先选择独木舟”，这肯定是误解。我们看到，每个支族(即村内小部分)建造自己的独木舟，谈不上独木舟的交换和选择。我在同他的谈话中知道 Gilmour 先生完全了解库拉的事实。在这篇文章中，他只提了一句，说有些远航“主要关注土著财物的互通……贸易只是次要的目的”。
7. Gilmour 先生提出了相反的说法：“西面(卡瓦塔里亚和开卢拉)来的旅程是纯贸易的。”(前引)这是错误的。首先，我想的确会有某些卡塔瓦里亚人在安富列特做库拉，因为他们总在南下的路途中在那里停泊。但是其规模很可能非常小，完全服从于旅团的主要目的——与南部科亚人交易。第二，至于开卢拉的土著人，我肯定他们也做库拉，这是从特罗布里安德和安富列特两处的结论性材料中得出的。
8. 我对南岸的迈卢人的制臂镯程序了解得比较详细，并曾在“The Natives of Mailu”一文中加以介绍。我在特罗布里恩德没有亲眼看过臂镯的制作过程，但根据我所得的资料，这两地的制作程序是一样的(见作者的专论“The Natives of Mailu”，1915，第 643 页)。
9. 塞里格曼教授在 *The Melanesians*(第 89 页)中的两条信息与我在迈卢得到的信息完全一致。见皇家南澳大利亚学会论文，1915，第 620 ~ 629 页。
10. 即劣币驱逐良币。——译者注



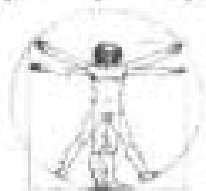
图片 63 so'i 宴食中的礼仪分配  
此图摄于新几内亚南部海岸(第 420 页)。



图片 64 NAGEGA 独木舟

这种独木舟在东北马辛制造，用于库拉圈的东南分支(第五章第四节)。

## 第二十二章



### 库拉的意义

我们已经考察过了库拉的各个路线和分支，仔细地研究过了它的规则和风俗、信仰和实践，以及与库拉相关的神话传统。我们的资料终止的地方，也就是同源异向的两条路线相遇的地方。我们现在要把放大镜放下，不再执着于细节，而是从远距离观看一下我们的研究目标，把整个制度摆在我们的镜头之内，让它呈现出一个清晰的形象。这个形象可能使我们感到惊讶，因为它十分不寻常，民族学研究从未遇到过。因此，我们有必要为它在系统的民族学研究中定位，探测它的意义，评估我们在认识了它之后可以从它那儿学到什么。

毕竟，孤立的事实，无论怎样新奇动人，对科学都没有价值。真正的科学研究与猎奇不同，后者只重古怪、反常、独特，只能满足收集异物癖好者的感官。另一方面，科学要把事实加以分析、归类，以便把事实置于一个有机的整体内，整合进一个可以把现实的方方面面条理化的系统。

当然，我不会对上述各章所包括的经验资料妄加思辨或作无根据的假设。我会仅仅反思该制度最一般的方面，并试图更清楚地解释各库拉风俗最深处的心态。这些概括性的看法，我认为应该在以后与库拉类似的田野工作和理论探索中做进一步的思考和验证，这样才能对未来的科学研究有所增益。把研究者的所见所想传递给同僚考查，这也许是新现象记述者的特权。然而，这既是特权，更是责任。事实上，如果他胜任了这种描述，那么他呈现给读者的就应当是他的知识中最好的部分。但是，概化了的民族志第一手材料终究是经验性的。因此，记述者有责任在完成叙述的时候，全面

地总结一下他所描绘的制度。

如上所述,库拉在一定程度上像是一种新的民族志现象。之所以新,部分地在于它的社会学触及面和地理规模。它是一个巨大的、部落间的关系网,在一个广泛的地区上把许多人以确定的社会形式联系起来。在这个网里,人们受到确定的关系和互惠责任的约束,因而要共同遵守非常细微的规则和礼俗。考虑到它所处的文化水平,库拉可以称得上是一个规模和复杂性都无以复加的社会学机制。这一广泛的社会关系网络和文化影响不是短暂、新近或游移不定的东西,只要看一看它的高度发达的神话和巫术仪式,便知道它在土著人传统中有深厚的根源和绵长的历史。

另一个不寻常的特点是它的交易属性本身,这是库拉的实质。它的交易是半商业、半礼仪性的,是为了交易而交易,以满足内心深处的占有欲。它不是一种普通的占有,而是属于特别的类型,其与众不同之处在于短期、轮流地占有两类物品。虽然从时间上看,这种占有并不完整,但在数量上,它却不可小觑,因此我们可称之为累积性占有(cumulative possession)。

另一个非常重要或者是最为重要的方面,也是最能凸显库拉属性的方面,就是土著人对财富的心态。代表财富的东西并不被视为或用作金钱或通货;而如果它们和这些经济工具有任何相似的话,也是程度很小,只不过金钱和 *vaygu' a* 都可以代表浓缩了的财富而已。*vaygu' a* 从来不被用作交易媒介或价值量度,这是金钱和通货最重要的功能。每一件库拉 *vaygu' a* 只为一个主要目的存在,即被拥有和被交换;它只有一个主要功能并为一个主要目标服务,即在库拉圈内流通、收藏和展示,其方式我们下面就要谈到。每一件 *vaygu' a* 所不断经历的交换也非常特别:它的流动有确定的地理方向,它的对象只限于某个社会圈子,它的交换也受到种种严密的规则制约,因而它不能算作物物交换,或礼物馈赠,或任何意义上的交换游戏。事实上,它是库拉,一种全新的交换类型。正是通过这种交换,通过它们总是在人们随手可及的地方的存在以及作为竞争性欲望的对象,通过它们作为激发羡慕并赋予人们以社会特性和声誉的手段,这些物品具有了崇高的价值。实际上,它构成土著人生活的头等大事,成为他们文化内涵的一个主要项目。因此,库拉中最重要、最独特的东西,就是库拉 *vaygu' a* 的存在,它是不断交换、永远交换的东西,因为流动而取得了价值。

库拉宝物的交换需要依照一定的规则，它向人宣告这种交易不是讨价还价。交换物的等值是至关重要的，但它必须依赖支付者个人对风俗和自己名誉地位的认识。送出物品时的仪式，以及运送和处理物品的方法，都表明这不是普通的商品。事实上，对于土著人来说，这是一种可以提高社会地位、令人血脉贲张的东西，因而他要尊重它、爱护它。他们在交换时的行为清楚地说明：*vaygu' a* 不仅价值连城，而且要与仪式相符，引起情感上的反应。这一观察可以因 *vaygu' a* 的其他用途而得以证实和深化。一些其他非库拉物品例如 *kaloma* 腰带和大石刀也有同样的用途。

在村落内外发现妖怪 *tauva' u* (见第二章第七节) 装成的蛇蟹作祟，土著人就向它祭献 *vaygu' a*。此举不是以礼物牺牲来贿赂它，而是直接作用于它的头脑以使它一心向善。在一年一度的舞蹈节 *milamala* 中，祖先神灵会返回自己的家乡。这时，人们把所有流到本村的库拉宝物，以及他们永久拥有的宝物如石刀、*kaloma* 腰带、*doga* 坠饰等都展示在平台上，让神灵检视。这种风俗称为 *yolova* (参见第二章第七节)。由此可知，*vaygu' a* 是对神灵最有效的祭物，可以使它们开心，正如土著人经常挂在嘴边的：“令他们心境好。”在 *yolova* 中，活人对死人献出他们最珍贵的东西，而祖先亡灵会把 *vaygu' a* 的精灵带回家去，在图马沙滩上展出 (即 *tanarere*)，与库拉队伍回到家乡的沙滩时所做的展览一样 (参见第十五章第四节)。这一切清楚地反映了土著人的心态，他们认为 *vaygu' a* 有无上的价值，不是交换媒介，或备用的饰物，或权力的工具。拥有 *vaygu' a* 是令人身心愉快、慰藉情感的事。他们往往盯着一件 *vaygu' a* 看上几小时，不停地把玩。有些时候，即使摸上一下，也好像沾上了它的价值。

这在丧葬的风俗上表达得最为淋漓尽致。当一个人接近死亡的时候，他的内外诸亲会借出自己的宝物铺满他的全身，直至断气之后才收回。之后，死者本人的 *vaygu' a* 仍然挂在遗体上一会儿 (见图片 65)。对于这个风俗有不同的解说。有的说这是给阴间的守护神图皮勒塔 (*Topileta*) 的礼物；有的说死者要携带些 *vaygu' a* 精灵到图马去以提高自己的地位；也有简单地说这是让死者在最后一刻感到幸福。所有这些说法自然可以同时存在，也吻合并表达了它背后的情感态度，即 *vaygu' a* 的慰藉作用。对于行将就木的人来说，*vaygu' a* 是好东西，给他愉快的东西，它既有抚慰的作用，也有增强信

心的作用。人们把 *vaygu' a* 放在他的额头上,贴在他的胸前,擦他的肚子和肋骨,并在他眼前摇晃。我经常见他们这样做,而且一做几个小时,我相信在这些举动的深处有复杂的情感和智慧:一面鼓励他活下去,一面准备他离去;一面激励他抓紧这个世界,一面替他为进入另一个世界作准备。此外,我们还有一个深刻的感觉,那便是 *vaygu' a* 有无穷的慰藉作用,在一个人最不幸的时刻给他堆放这些宝物,起码可以缓解这种不幸。同样的思想态度可能也是另一风俗背后的原因,即寡妇的兄弟会赠给死者的兄弟 *vaygu' a*,虽然这些 *vaygu' a* 会于当天稍后时间原物奉还。但这足以让土著亲属观念中受到死亡打击最大的人感到安慰。

以上的事例都是同一思想态度的表达,即,赋予浓缩的财富极高的价值;必须以认真、严肃和尊敬的方式对待它;*vaygu' a* 储存了世间最美好的事物。土著人珍惜 *vaygu' a* 和我们珍惜自己财富的方式有所不同。拿圣经中的金犊形容他们的态度更为贴切,但是我们不大可能说他们“崇拜”*vaygu' a*,因为他们什么也不崇拜。根据库拉和我们引述过的资料,*vaygu' a* 在土著人生活最重要的事项中发挥着仪式作用,我们或许可以称它们是“祭礼物品”(objects of cult)。

因此,库拉在几个方面向我们展示了一个新的现象,它处于商业和仪典之间,并反映一种复杂而有趣的思想态度。然而,它虽然新鲜,却不大可能是独特的,因我们难以想像这样大规模的、涉及人性深层的社会现象,会只是地球某地的一桩咄咄怪事而已。这个新的民族志现象一经发现,我们便可以期望同样的事实会在其他地方存在。在我们的科学史中有许多这样的事例:某种新现象在被发现并在理论的层面讨论和分析后,发现原来这种现象遍及世界。塔怖(*tabu*)这个波利尼西亚土语和风俗,被用作所有蒙昧社会、野蛮社会,甚至文明社会同样规则的代名词。图腾制(*totemism*),最先在北美洲的印第安人中发现并由弗雷泽加以考察,后来发觉在世界各地都广泛存在,致使这位历史学家在重写他早期的那本小书时,洋洋洒洒地写了四大卷!马纳(*mana*)的概念,由胡伯特(Hubert)及莫斯(Mauss)、马雷特(Marett)等在研究一个小美拉尼西亚社会时构思出来,它已经被证明有根本的重要性,马纳无疑将会在土著人巫术信仰和行为的研究中越来越重要,不论我们是否用这个名词。这些是最典型和最著名的例子,如果有必要,还可以举出更多

的例子。“图腾类型”、“马纳类型”或“塔饰类型”的现象将会在所有的民族志地区被发现,因为这些概念代表野蛮人对现实世界的基本态度。

因此,如果库拉是代表一种新鲜而不荒诞,或事实上是基本的人类活动或人的思想态度的形态,那么我们可以期望在不同的民族志地区找到有关或类似的现象。我们也许会随时注意那些对交换物品表达一种尊重甚至崇拜的经济交易,它表现一种新型的所有权,其特征是暂时性的、间断性的、积累性的;同时这些交易通过一个大而复杂的社会机制和经济活动体系来运行。具有这些特色的便是库拉类型的半经济半仪式性活动。无疑,我们不应期望在世界的另一处会有和这个制度一模一样并有着种种相同细节(例如物品在一个圆圈内流动、每一类物品有一个固定的流动方向、有索要性和中间性礼物等)的版本出现,那是不切实际的。这些技术细节固然重要而有趣,但它们极可能是和库拉当地的特殊情况有关。我们期望在其他地区出现的是库拉的基本观念及其社会制度的大概,而田野工作人员应注意的正是这些东西。

对于那些研究进化的理论学者来说,库拉可能就财富和价值、商业和经济关系的起源提供一些思考的材料。它也可以对仪式生活的发展,以及经济目的和活动对部落交往和原始社会国际法的影响有所启示。对于那些主要从文化接触的视角来研究民族学问题并有志于探讨制度、信仰和物品如何通过传递而散播的人来说,库拉也同样重要。这是一种新型的部落之间的接触,是新型的几个在文化上有些微小但的确不同的社区之间的关系,这关系并不是阵发性或偶然性的现象,而是长期制度化了的关系。这里我们所面对的问题,是确确实实的文化接触问题,不是解释各部落间库拉关系如何起源的问题。

我只能提出上述几点,因为我不想做任何理论臆测。但从理论的角度出发,有一个必须请大家注意的问题。我们已经见到,库拉制度呈现了几个互相交缠和互相影响的方面。举两个例子来说,经济活动和巫术仪式组成一个不可分离的整体,巫术信仰的力量和人的努力也互相影响,互相塑造。对于它们怎样发生,我们在以前的篇章里已经详细介绍了。<sup>1</sup>

我认为,深入分析和比较文化中的两个方面如何在功能上互相依赖,可能会形成一些有趣的材料,可供理论反省。事实上,这里似乎还有新的理论



发展的空间。有时间上的连续性以及前阶段对后阶段的影响,是进化研究的主要课题,英国人类学的古典学派[泰勒、弗雷泽、韦斯特马克、哈德兰(Hartland)、克拉雷(Crawley)]所研习的正是这些。民族学学派[拉策尔、福伊(Foy)、格雷布内尔、施密特、里弗斯及史密斯]研究文化通过接触、渗透和传播所产生的影响。环境对文化制度和种族的影响,是人类地理学(拉策尔等)的研究范围。研究作为制度基础不同方面的互相影响、研究制度的社会和心理机制,是一种目前尚未成形的理论研究,但我敢说它迟早会自成体系。这类研究会为其他研究铺路并提供研究素材。

在前面的章节里,我们曾多次离开正题详细批判某些教科书和某些人提出的关于原始人的经济本性的习惯性想法。他们认为原始人是理性人,其经济行为的目的无非是满足自己最简单的需要,并以合乎经济原则的方法,即用最省力的方法达到本身需求和进行各种活动。这个经济人在任何时候都清楚他想要的是什么,并直截了当地加以追求。在所谓历史唯物主义观念的最深处,仿佛有一种人类的观念,那便是他所设计和追求的,都以功利主义的物质利益为本。无论库拉对民族学有什么意义,我希望它能对以下方面起到关键作用:即就一般的文化科学而论,它能够去除对原始人类所怀有的粗糙的、唯理主义的概念,并引导理论研究者 and 经验研究者对经济现象做更深入的分析。事实上,库拉向我们显示的原始人对价值的全部概念、称呼所有有价值的物品为“金钱”或“通货”的谬误、对原始商业和所有权的流行观念——所有这些都需根据我们的库拉制度加以修正。

在本书开头的导论中,我曾或多或少地答应读者,他将能够从土著人的角度得到所描述事物的生动印象,但同时一刻也不会对我怎样收集这些资料的方法走眼。我已经尽最大的努力用具体事实展示我的资料,在读者的心中让土著人讲出自己的故事,进行他们的交易,从事他们的活动。我尝试用事实和细节配合我的叙述,并用文献、数字和具体案例加以补充。但同时,正如我不断申明的,我相信重要的不是细节,不是事实,而是我们对它的科学用途。因此,库拉的技术细节的意义,只是在于它表达了土著人的基本思想态度,由此拓宽了我们的知识和视野,加深了我们对人性的了解。

研究土著人最令我感兴趣的,是他对事物的看法、他的世界观、他所呼吸的生命气息和他生活在其中的现实。每一个文化都给它的成员某种确定

的世界观、某种确定的对生命的热情。漫步人类历史，游历世界各地，最令我入迷的是能够从不同的、为某文化所独有的角度体谅生命和世界，并由此激励我深入探究其他文化，理解其他类型的生活。

在一件稀奇古怪的事物面前驻足观赏，取笑它的怪异外表，把它看成一件古董收藏到我们的记忆库或轶闻库里，这种态度是我所不齿的。有些人无力透过不同文化外表上特殊、不易理解的现象，来掌握它的内在含义和心理学真实。这些人天生不能做民族学家。只有真正热爱这些工作的人，或更进一步说，只有真正热爱各种不同文化的丰富性和独立性的人，才能理解、消化一个文化里的所有项目，做出最后的综合，只有他们才称得上是真正的人的科学的工作者。

然而，还有一点比喜爱接触各种人类生活方式更为重要的是，要有把这些知识转化成智慧的愿望。诚然，我们可以进入野蛮人的意识里，并通过他的眼睛观察外面的世界，感觉一下他的感受——但我们最后的目的是丰富和深化我们的世界观，了解我们的本性，并使它在智慧上和艺术上更为细致。若我们怀着敬意去真正了解其他人（即使是野蛮人）的基本观点，我们无疑会拓展自己的眼光。如果我们不能摆脱我们生来便接受的风俗、信仰和偏见的束缚，我们便不可能最终达到苏格拉底那种认识自己的智慧。就这最要紧的事情而言，养成能用他人的眼光去看他们的信仰和价值的习惯，比什么都更能给我们以启迪。当今之世，偏见、恶意、报复正分割着欧洲民族，所有被珍视和宣称为宗教、科学与文明最高成就的理想已随风而逝，有文明的人类从来没有什么时候比现在更需要宽容。人的科学以它最细致和深邃的形态，应该在理解其他人类观念的基础上指引我们达到这种见识、慷慨和宽大。

民族学研究经常被人误解为无聊者的嗜古癖，或有闲阶级在“野蛮人的风俗和粗糙迷信”的原始古怪的形式中的游荡。其实，它可以成为一门高度哲学化、具有启蒙性、使人高尚的学科。可惜的是，民族学没有什么时间了，它真正的意义和重要性会不会在无法挽救之前露出它的曙光呢？

## 注 释

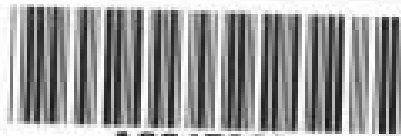
1. 另见前引论文，载 *Economic Journal*, March, 1921。



图片 65 佩戴宝物的尸体

临死时佩戴的大量宝物，包括大手斧，已经除下。尸体上现有的个人财物也会在入葬前除下(第 443 页)。

K891  
2M138



A0917093