

诸文明的共同基础：莫斯的单数文明论

社会
2026·4
CJS
第46卷

蒋卓峰

摘要：莫斯与涂尔干的“超社会体系”奠定了社会科学对复数文明分析的基础，但后世的“选择性继承”，往往忽略了莫斯为回应外部历史危机，调和普遍性与特殊性而展开的思想演进。莫斯的单数文明构想始于他在第一次世界大战前对“超社会体系”的阐发，并在战后基于“国族”的规范性探索中遭遇困境，最后经由《礼物》的对抗性交换之发现，发展为“融合的界限”。莫斯将“单数文明”从先验原则澄清为复数文明在“界限”处所累积的“共同基础”，它既是复数文明互动的历史后果，反过来又构成复数文明独特化与展开交流的经验前提。本文的解读挑战了当代文明分析中“整合论”与“关系论”的二元格局，亦回应了中国学界经由“文明”反思自身的努力，为现代世界基于张力的共存秩序提供了社会学解释。

关键词：马塞尔·莫斯 单数文明 超社会体系 共同基础 融合的界限

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2026.04.006

The Common Foundation of Civilizations: Marcel Mauss on Civilization in the Singular

JIANG Zhuofeng

Abstract The selective appropriation of Marcel Mauss's theory of civilization in contemporary scholarship—both Western and Chinese—betrays a persistent anxiety about how to articulate the relationship between Civilization in the singular and civilizations in the plural, and in doing so obscures the intellectual evolution through which Mauss himself sought to reconcile universality and particularity in response to

* 作者：蒋卓峰 北京大学社会学系 (Author JIANG Zhuofeng, Department of Sociology, Peking University) E-mail: zhuofengjiang@stu.pku.edu.cn

** 本文受国家社会科学基金重大项目“世界多元文明传统与多元知识体系的比较研究”(24&ZD312)资助。[This paper is sponsored by the Fund of National Philosophy and Social Sciences of China (24&ZD312).]

感谢王铭铭、郭瞳、申慧霞、魏玉波等师友先后提供的诸多启发和帮助。本文初稿曾在“社会—CJS 学术论坛之第十四届社会理论工作坊”上报告，感谢与会专家的批评指正。感谢《社会》编辑部和匿名专家重要的修改意见。文责自负。

successive historical crises. This article reconstructs Mauss's trajectory as a movement across three positions : a "strict pluralism" before the First World War, a "qualified singularism" in its immediate aftermath, and a mature position of "constitutive tension" by the late 1920s. The pre-war elaboration of the "hyper-social system," developed with Durkheim, already opened up a methodological space for the singular, but its principal aim was to secure the scientific legitimacy of civilizations in the plural against older unilinear narratives of Civilization. By treating civilization as a pre-given "system of solidarities," this early framework neither identified the mechanisms by which social facts travel across boundaries nor furnished any normative ground for the bonds it described. After the war, Mauss turned toward a normative project centered on a "world human civilization," yet this construction was repeatedly stalled by contradictions internal to its point of departure—the nation. The decisive breakthrough came with the dynamics of exchange elaborated in *The Gift* : through the risk-laden circuit of giving, receiving, and returning, "moral persons" simultaneously establish their own limits and their entanglement with others. Transposed to the civilizational register, the antagonistic interplay of "borrowing" and "refusal" emerges as the micro-mechanism through which universality is generated. In his 1929 lecture, Mauss reclassifies Civilization in the singular not as an a priori principle but as a "common fund" accumulated at the "limit" through the antagonistic interaction of plural civilizations—a fund that arises as the historical consequence of such interaction and, once arisen, in turn constitutes the empirical precondition for civilizations to individuate themselves and engage in exchange. This rereading unsettles the binary that has organized recent civilizational analysis between "integrationist" and "relational" approaches ; it also engages the contemporary Chinese effort to rethink China through the category of civilization, suggesting that the distinctiveness of Chinese civilization resides precisely in the particular manner of its long entanglement with countless others through which the common fund of humanity has been jointly shaped; and it offers, finally, a sociological account of a modern order of coexistence grounded not in consensus but in tension.

Keywords : Marcel Mauss, Civilization, hyper-social systems, common fund, limits of fusion

一、导论 :重返莫斯与文明理论的当代焦虑

曾被主流社会科学长期悬搁的“文明”概念 (Tiryakian, 2004 :33–34) ,

在 20 世纪末到 21 世纪逐渐重新成为全球思想辩论的焦点。这一回归以亨廷顿 (Huntington, 1996) 的“文明冲突论”为公共起点 (Eisenstadt, 2003 : 511、531 ; Arnason, 2003 : xii ; Arjomand and Tiryakian, 2004 : vii ; Smith, 2024 : 310) ,意外地在东、西方知识界催生出两场问题意识不同的理论运动。

尽管“文明”一词被频繁使用,其在社会科学中的地位却始终模糊不清。如王铭铭 (2018 : 3) 所指出的,社会科学更倾向于将“国族”或“世界”作为分析单元,而“文明”则被视为前两者的附属:它不是陷入“国族主义方法论” (Hann, 2018) ,指代特定国族引以为傲的文化成就,便是依托于“世界体系”或“全球化体系” (Tiryakian, 2004 : 32) ,力图指引人类共同命运的普遍进程。学者们试图挣脱这一困境,目光不约而同地投向了百年前的法国社会学家、民族学家马塞尔·莫斯 (Marcel Mauss) ,他对社会存在“中间领域” (即“诸文明”) 的论述,在当下依然具有“思想解放”的关键作用 (王铭铭, 2018 : 1) 。

这场跨越时空的思想交汇未能促成共识,反而催生了分裂的“选择性继承”。在西方,文明的“批判性复兴”带着强烈的“自我纠错”冲动 (Smith, 2017 : 6-7) ,旨在克服历史失忆 (Arnason, 2003 : ix) ,清算殖民共谋 (Duara, 2004) 并突破“国族主义方法论” (Smith, 2017 : 26) ,呈现出越来越激进的去轴心化“关系转向”态势,莫斯因此也被称为解构实体神话和本质主义倾向的“关系论”先驱 (Arnason, 2003 ; Smith, 2017 : 11) 。近年来,文明分析的学者们主张,“文明”应被理解为在持续的“相遇”与“介入”中不断重塑的动态构型,因此,莫斯对文明的“超社会体系” (système sur-social) 界定——既非韦伯式普遍进程的衡量对象,亦非埃及利亚斯式的内向型文明化过程,更非斯宾格勒式封闭割裂的有机体——为理解及分析由无数跨界元素相互渗透生成的关系网络提供了古典合法性 (Smith, 2017, 2024 ; Arnason, 2003, 2006, 2018) 。一些学者甚至不再满足于莫斯笔下文明的宏观体系性,转而用“流” (flow) 与“混合” (mixture) 强调其微观松散性 (Hall and Jackson, 2007 ; Feuchtwang and Rowlands, 2019) ,但无论如何,重返莫斯成为关系转向寻求理论正当性的理想选择。

相较之下,当代中国文明论的兴起,则是一场与“主体性建构”紧密相连的范式转型:“一种从‘文明’论角度展开的中国研究和阐释,取代了曾经的诸种中国论述,比如民族—国家论、现代化论、以社会主义与

资本主义冲突为主要内容的冷战论等”(贺桂梅,2017 :31)。这一智识运动根植于中国近代以来回应民族危亡的深层关怀(王铭铭,2014a),并在21世纪中国崛起的现实下被注入了全新的理论雄心(章永乐,2024 :271-273)。从“文明型国家”的提出到“通三统”的倡言,中国正被重新阐释为一个具有超长历史连续性与内在整合逻辑的“文明—国家”(贺桂梅,2017 :32-35)。在此背景下,莫斯被看作文明整合论的奠基人之一,他将文明界定为一个大于国族而小于世界,边界模糊却具有内在稳定性的构成体(贺桂梅,2017 :35),这一洞见精准地契合了把握中国独特形态的“文化自觉”需求。在此,重返莫斯的核心动机,在于借其理论将中华文明从一种文化感知,(再度)实体化和体系化为一个独特且可与和而不同的世界平等对话的理论单元。

选择性继承的现象不仅映射出当代学者不同的理论诉求,也更深层次地暴露出时代在处理“单数文明”与“复数文明”关系时的理论焦虑。西方的“关系转向”与中国的“主体性建构”恰好构成对这一焦虑的两种回应:前者为对抗单数普遍主义的幽灵转而彻底拥抱复数的关系性,后者则力图在对单个文明实体的再认识中重新发掘“一”与“多”之间的关联。上述理论焦虑的根源可追溯至19世纪以降的社会科学针对单数文明观念形成的双重警惕。

第一重警惕源于19世纪社会科学强大的进步论传统,它将普遍的演进过程实体化为目的论式的单一阶梯。承接18世纪启蒙思想家对普遍史的构想,这一传统在孔德的实证哲学中获得了社会学形态,又在摩尔根与泰勒的古典进化论中获得了民族志支撑。在这套宏大叙事中,单数文明被设立为具有内在演化法则的客观实体,具体的诸社会被设想为沿着从“蒙昧”到“野蛮”的单一轨道前进,其必然的终点是理想化的19世纪欧洲社会的“文明”(Stocking,1987 :144-185)。

第二重警惕则直接源于“国族”这一现代政治的核心单元,它与前一重警惕紧密相关,甚至可以说是“一体两面”:如果说前者是将欧洲的特殊性伪装成世界的普遍性,那么后者则关注任何国族将自身经验普遍化的内在冲动(贺桂梅,2017 :43)。当代中国学界对单数文明的警惕体现在两个方面:一方面担心在全球化的进程中,自身文明样态的独特性被西方模式所遮蔽(将自身合法性奠基基于批判西方模式可能亦是遮蔽的一种形态);另一方面又力图避免将自身的主体性建构退化为一种

封闭的、排他性的国族主义(贺桂梅,2017 :43 ;王铭铭,2014a)。

上述两种对单数文明深切不信任的观念,使得当代东、西方学者在重返莫斯时,殊途同归地将其塑造为一位坚定的复数文明论者。诚然,莫斯(Mauss,1902 :43)曾宣称,“不存在非文明的民族,只存在拥有不同文明的民族”。这一立场在1913年他与涂尔干合著的《关于“文明”概念的札记》(下文简称《札记》)中获得了更为系统的阐发,两人明确指出,“不存在单数的人类文明,过去、现在也一直有不同的文明”(Durkheim and Mauss,1913 :49)。

然而,若仅将莫斯的文明理论窄化为反本质主义的复数论立场,便会遮蔽这篇文章实际覆盖的双重维度:它既确立了作为经验对象的“复数文明”,也试图构建作为分析方法的“单数文明”。这一双重维度使《札记》越过了既有关于文明的两类二元对立观点:一类是哲学意义上的“共相”与“殊相”,即将文明视为先于诸具体社会而存在的本质或理想形式,诸社会则是本质的不完全实现;另一类是演化论历史观中的“普遍”与“特殊”,即预设贯通诸文明的单一方向(或自共同起点出发,或汇合于共同终点)。上述对立中的“单数”皆被设立为先在原则,而《札记》所谓“单数”则指向复数文明之所以成为文明的机制。如《札记》文末所展望的,真正的社会学解释不在于追溯文明的源流,而在于揭示文明作为产物的生成机制,即探究那些具有“近乎自然”(Mauss,1969a :197)的超社会性的现象,是如何从“各种秩序性及集体性的互动”(Durkheim and Mauss,1913 :50)中生产出来的。然而,将文明去伦理化的科学姿态,暗含了未加省察的预设,即描述结构性的“事实连带”足以自动确证规范性的“意志团结”。第一次世界大战的爆发以残酷的经验证伪了这一预设,各国族即使在文明的事实层面高度互联,若缺乏政治主体的主动决断,事实上的纠缠终究无法担保道德的和平。

第一次世界大战将那些曾被视为文明事实的铁路、电报与工业技术,转变为组织大规模杀戮的高效工具。莫斯在战后的文明论述开始具有明确的规范性使命:为保障和平“指出若干最为可靠的途径”,并最终抵达一种“超越我们时代,超越我们所身处的,尤其是西方当下的社会”的普遍性(Terrier and Fournier,2013 :7-8)。为普遍和平寻求理论基础的尝试,体现在他对自己战前复数文明立场的修正上。在20世纪20年代的《国族》手稿中,莫斯(Mauss,2013 :125、157-158)面对战后思想与物

质的全球流通断言：此刻我们可以谈论全球人类文明 (civilisation humaine mondiale) 了。不过，他所构想的单数文明并非“单一的世界社会” (une société mondiale unique)，而是由保持着各自特性和主权的诸社会联结而成的准联邦 (Terrier and Fournier, 2013 :40)。

然而，法西斯主义的崛起与日益尖锐的国族对立，磨砺了莫斯战后初期的乐观主义，使其思想逐渐审慎，走向更具张力的形态。在 1929 年的“文明：语词与观念”的研讨会上，莫斯 (Mauss, 1930 :103) 一方面承认“前所未有的渗透正在发生”，“共同基础 (fond commun) 每天都在增加”，但另一方面他又清晰点明，“诸国族和诸文明将继续存在”。在对“共同基础”的阐释中，莫斯对其战前的文明论述进行了隐秘的倒转。在 1913 年的图景中，文明被界定为“互动的产物”，是多个以相联政治体为基质的社会生活的某种“表达” (Durkheim and Mauss, 1913 :50)。但在 1929 年的讲演中，作为“人类资本” (le capital de l'humanité) 的单数文明，更为明确地表现出逻辑的先存性。莫斯于此道出本文所聚焦的核心命题：“单数文明 (la Civilisation) 是诸文明 (civilisations) 融合的界限 (limite de fusion)，而非诸文明的原则” (Mauss, 1930 :103)。正如王斯福与罗兰 (Feuchtwang and Rowlands, 2019 :9-12) 所言，在莫斯成熟期的思想中，文明在逻辑上先于社会及文化，其时空铺展为后者提供了辨识与凝聚自我的先决条件 (如内外之分、治乱之别)。此外，莫斯 (Mauss, 1930 :103) 明确将单数文明关联于“更多、更强、更普遍与更理性”的方向，尽管他极为审慎地声明，“单数文明，如进步一样，并不必然通向善与幸福” (Mauss, 1930 :104)。

至此，一条从“严格复数论” (1913 年) 到“有限单数论” (1920 年左右)，再到“张力并存论” (1929 年) 的思想演进轨迹浮现出来。莫斯没有简单地将“单数文明”与“复数文明”对立，而是把二者的张力作为思考起点。他致力于揭示“单数”从“复数”共存中生成的可能路径，这一旨在超越目的论与国族主义的理论努力，是当代复数论阐释所普遍忽略的莫斯思想的关键遗产。

综上所述，莫斯文明理论的创见不仅在于确立了作为经验对象的“复数文明”，更在于对“单数文明”的逐步重构。通过“融合的界限”与“共同基础”这对充满张力的概念，莫斯赋予了“单数文明”以三重维度的意涵：首先，在方法论层面，它是社会学摆脱“条块分割”、确立“具体

的一般社会学”(sociologie générale concrète)的必要视野,使研究者得以捕捉那些溢出单一社会边界、构成国际生活的流动事实(Mauss,1969a:153);其次,在本体论层面,它从先验的“原则”被澄清为经验的“界限”(limite)(Mauss,1930:103)。这意味着,单数文明并非某种预设的、诸国族必须从属于它的本原或总纲,而是诸国族在历史互动中不断趋近的“极限”(limite),却永远无法完全消融于其中的“基础”(fond),这一“基础”不仅是互动的产物,更是逻辑先在的“背景”(fond);最后,在价值层面,莫斯尽管将人类持续累积的“共同所得”称为“人类资本”,却刻意拒绝赋予其目的论意义(Mauss,1930:103),若诸国族试图将共同积累据为私有,与“哺育并持续提升自身的整个人类”割裂,损毁的便是自身赖以立足的共同“财富”(fond)(Mauss,1930:102)。

二、“超社会体系”的奠基 :莫斯早期文明理论中的张力

莫斯的学术生涯,始于涂尔干学派为确立社会学作为“普遍科学”的智识斗争。涂尔干学派致力于构建超越个体、具有普遍规律的社会法则与“社会类型”的科学分类(Heilbron,2020:94ff)。莫斯置身其间,继承了将社会学确立为统一所有专门社会科学的“普遍科学”之宏大志业。然而,莫斯在巴黎高等研究实践学院所受的语文学训练又赋予他以另一种思想气质,其导师西勒万·列维(Sylvain Lévi)强调对具体文本的精深考据与对特定文明内在逻辑的尊重(Fhima and Lardinois,2023)。

双重学统的张力,在1896年莫斯同期发表的两篇书评中,具化为对不同理论范式的审慎取舍。在评析荷兰民族学者斯泰因梅茨(S. R. Steinmetz)关于刑法起源的著作时,莫斯(Mauss,1974a:680、690)驳斥了将公共刑罚简化为私人复仇之线性延伸的解释,指出二者的功能性对立意味着,文明的演进并不是孤立要素的绵延,而是社会类型的质变。此时他所预设的“单数文明”,指向统摄人类历史的、从混融走向分化的演进法则:在文明社会中,由于劳动分工的深化,法律、宗教等社会事实已相互分离;在原始社会中,它们则“紧密地联系在一起”(Mauss,1974a:652)。年轻的莫斯(Mauss,1974a:653)写道,所有复数的“诸民族”都应被“视为全人类同一个独一无二的演化序列中的不同连续阶段”。

然而,在评析德国民族学家阿道夫·巴斯蒂安(Adolf Bastian)的著作时,莫斯则显露出另一种理论姿态。他高度评价后者试图在“纷繁多

样的文明差异”中提炼基本观念以建立“完整的人类科学”的宏大构想 (Mauss, 1896 :210)。在此视野中,文明呈现为具体的、可在地图上定位的复数历史实体,莫斯由此显示出对复数文明之间关系(如地理传播与文化接触)的浓厚兴趣。

莫斯早期的思想张力在 1899 年与昂利·于贝尔 (Henri Hubert) 合著的《论献祭的性质与功能》(下文简称《论献祭》)中得到首次综合。这部著作虽然承继了涂尔干寻找普遍社会法则的旨趣,致力于提炼超越具体时空的献祭图式 (schème),但其通达普遍性的路径发生了偏移:于贝尔和莫斯 (Hubert and Mauss, 2016 :49) 将分析锚定于“典型事实” (faits typiques),即古印度与古以色列这两个拥有完整教义体系的案例。对特定文明内部仪式句法的坚持,使莫斯得以将普遍图式建立在对具体文明机制的深描而非泛泛的类比之上。献祭的类型也不再历时排列,转而纳入诸要素构成的共时关系系统之中进行比较分析。此进展标志着莫斯的分析从进化论视野下作为历史起点的“原始” (primitif),转向作为文明基底的“古式” (archaïque) (Karsenti, 1994 :6-7)。莫斯由此挖掘到了一个绵延的、超时间的历史层次 (王铭铭, 2024 :103),确立了逻辑先在性优于历史先在性的分析法则 (Hubert and Mauss, 2016 :50; 参见 Hubert and Mauss, 1908 :201)。在不同的文明(无论是吠陀印度还是现代法国)都维持运作的逻辑为莫斯在复数文明之间展开非进化论式的比较提供了学理基础。

继《论献祭》确立文明的层积性构造后,莫斯在 1906 年的《论爱斯基摩诸社会的季节性变化》中,转向探究文明的节律性统一。他不再将视野局限于吠陀或希伯来等拥有高度文本化传统的体系,而是将爱斯基摩诸社会与欧洲、美洲西北印第安诸社会并列,统称它们为“文明” (Mauss and Beuchot, 1906 :39, 125)。这呼应了他接任“非文明族群宗教史” (Histoire des Religions des Peuples non civilisés) 教席就职演说中“不存在无文明的民族”的论断:文明无非就是“一个群体所拥有的一组社会事实的总和” (Mauss, 1902 :43)。爱斯基摩研究对莫斯文明概念的拓展在于两个层面:第一,莫斯将承载现象总和的群体从单一政治实体拓展至缺乏政治統合的复数社会集合:爱斯基摩诸社会内部单位模糊且边界游移,却在广阔的地理空间中保持着神话、技术、社会组织 and 语言的一致性 (Mauss and Beuchot, 1906 :39)。文明的“整体性”与“统一性”

之所以可能,正源于该文所要证明的诸社会共享的“双重节律性”——同一文明在冬夏两季呈现出截然异质的形态,一旦节律性交替消失,爱斯基摩文明本身或将随之消亡(Mauss and Beuchat, 1906 :125)。第二,爱斯基摩研究将文明从时空累积式实体,重塑为通过周期性转换而自我维系的过程。

与此同时,莫斯也在探索文明之间的关系。针对德国“文化圈”学派将文化元素物化的机械传播论,莫斯(Mauss, 1974b :488)指出,神话、技术与观念的传播并非孤立的物理位移,而是深植于活生生的社会整体之中。进一步,莫斯(Mauss, 1974c :272)以“社会人格”(personnalité sociale)概念,强调社会在互动中并非被动的接受者,而是具有主体性的借用与拒绝者。莫斯通过将“文化圈”修正为更具社会学意涵的“文明区域”(aires de civilisation),使分析重点从追溯物化元素的流传轨迹,转向理解具有人格的社会实体之间主动交往的过程。上述一系列研究,将莫斯引向了关于文明作为超社会体系的阐发。

1913年,莫斯与涂尔干(Durkheim and Mauss, 1913 :46-49)在合著的《札记》开篇便指出,学派在确立自身科学性时面临困境:社会学方法论坚持任何社会事实都应依附于“确定的基底”,即有明确边界的政治体,然而,民族志与历史研究又不断揭示出众多“超国族的”(supra-nationale)社会事实,其生命力正在于跨越国界的流动性。面对理论与经验的矛盾,涂尔干和莫斯选取并重塑了“文明”这一既有概念,他们认为,它最为恰切地指称了那些“具有自身统一性和存在方式的事实体系”。进而,他们将“文明”界定为“超社会体系”:一个由一系列相互关联、彼此支撑的社会事实构成的“复合的、休戚与共的体系”,具有“内在的逻辑、功能统一性和客观边界”。他们将文明确立为内聚的实体,使其可以作为“类型”被研究,“将它们(诸文明)归入属和种,进行分析,并探寻解释其构成元素的方案”,满足了社会学对普遍法则的科学追求。同时,该体系的本质又是跨社会的,其“区域比每个特定社会的政治地理学疆界要广阔得多”。文明事实能够“旅行、被借用”,其发展“并非某一个确定社会自身历史”的结果。

为了阐明超社会体系的弥散性样态,涂尔干和莫斯(Durkheim and Mauss, 1913 :48)借用了雷诺维耶(Charles Bernard Renouvier)的“道德环境”(milieu moral)一词。在雷诺维耶(Renouvier, 1908 :VI, 77-80, 214-215)

的《道德科学》中,“道德环境”是行动者彼此的道德状态和意志相互牵制而形成的关系处境:每个人在判断自己的道德行为是否可能时,都必须考虑他人的意志和道德状态,而所有人的道德状态又受到此前已经形成的连带关系的影响。理想中指向和平的“纯粹道德”,在现实历史中总是被指向战争的“应用道德”所侵蚀。因此,个体不得不背负集体的、由前人过错累积而成的“债”,这种连带性具有悲剧性的污染力。涂尔干与莫斯(Durkheim and Mauss,1913:47)保留了“环境”的框架,却驱逐了“连带”背后的原罪色彩,受“恶”驱动的纠缠被重塑为中性且外显的由神话、技术、语言和审美等社会事实交织而成的“联系系统”(système solidaire),如同大气层般包裹着诸国族。道德环境也由此从个体—社会层面的规范性问题,转化为社会人格在互动中不断生成的跨社会科学对象。

涂尔干与莫斯(Durkheim and Mauss,1913:49)以“外扩与国际化系数”阐明超社会体系内部社会事实的联系机制:社会事实具有不平等的扩散能力。神话、商品、艺术、技艺、工具、语言、科学知识等具有高外扩系数的事实“流动着、被借用着”,跨越政治边界,汇聚为“超出社会”的事实体系,而政治、法律制度与社会形态学层面的现象则居于每个民族的自身构造之内,难以国际化。然而,扩散能力的差异不仅来自于社会事实的内在性质,更来自于诸社会自身所处的不同条件。例如,“基督教本质上是国际性的,但也存在严格民族化的宗教;有些语言传播至广袤的疆域,另一些则被用来标识民族归属”。扩散能力的问题,“本质上属于社会学问题”。“具有自身统一性和存在方式”的“文明”,是如何被其涵盖的具有“不同条件”的诸社会共同生产出来的?

在此追问中,《札记》在反复声明复数立场的同时,也为文明的单数性开辟出另一重意涵——涂尔干与莫斯(Durkheim and Mauss,1913:48-50)明确拒绝孔德的“文明的总体进程”,然而,形态各异的诸文明却共享着一种“存在方式”。因此,两人在文末对尚待发展的文明理论进行了一番展望:解释文明的“真正方式”不在于追溯源流、借用或传播路径,而在于“通过系统的比较方法”,探究文明作为各种秩序的集体互动的产物产生的原因与法则。综上所述,《札记》所要考察的是作为社会学对象的诸文明所共享的生成机制,即让复数文明成为文明的性质本身;但《札记》的理论隐忧在于,将文明客观化为近乎自然的环境,从事实层面的互相联系(solidaire)去推导并担保规范层面的团结一致(solidaire)。这

个在和平年代的学院里打磨出的框架,即将面临残酷的政治与道德考验。

三、“国族”的困境:第一次世界大战后的规范性危机与转向

第一次世界大战的炮火不仅摧毁了欧洲的物理景观,也吞噬了涂尔干学派,莫斯的学生、挚友接连战死,导师涂尔干亦因其子阵亡而精神崩溃,撒手人寰(福尼耶,2013:198、239)。亲身遭遇这场“机械化的残酷野蛮”的莫斯,被迫对其战前的学术立场进行痛苦的重估(Schlanger, 1998:195)。他“并没有像舅舅所做的那样去皈依‘纯科学’”(福尼耶,2013:211)——战前那种描述与分析文明的科学立场,已不足以回应“如何缔造和平”这一从废墟中升起的规范议题(Fournier and Terrier, 2013:7-8)——而是将研究重心转向具有强烈现实关怀的议题,明确宣称其研究“既是学术的也是政治的”(福尼耶,2013:211)。时代与道德的使命感迫使这位曾经坚定的复数文明论者从追问“文明是什么”,转向探寻“文明如何和平共存”以及单数文明在理论与实践上是否以及如何可能。

第一次世界大战首先改变了“事实”的性质。战前的“事实”是社会学家进行客观分析、构建社会类型的科学材料,而在战后,“事实”本身——无论是国族主义的狂热、国际合作的崩溃,还是经济的全球性危机——则成为充满道德紧迫性和亟待解决的“问题”。因此,莫斯(Mauss, 2013:51-54)在《国族》的开篇便宣告,该书(按其计划)将专注于“现代政治的三个主要问题”,即个体主义与反国家(état)、国族化或社会主义、国际主义(Mauss, 2013:51-54)。社会学家的角色也从纯粹的观察者转变为必须介入现实的诊疗者,莫斯(Mauss, 2013:61)将自己的工作比作一种“精神病学”(psychiatrie),其任务在于“再教育(国族)这颗灵魂”(rééduquer cette âme),从“国族主义”(nationalisme)的病态中拯救“国族”(nation)。

莫斯(Mauss, 2013:52)首先试图将“国族”从19世纪的客观主义本质论中解放出来。他指出,那种将国族建立在“种族、语言、文明”等“所谓的国族性标准”上的观念,本身便是“国族意识的病态”(Mauss, 2013:72),因为它颠倒了因果关系,“是国族创造了种族”,而非相反(Mauss, 2013:102)。在莫斯看来,“国族”并非被动的、由血缘或土地决定的实体,而是主动的、未竟的社会与政治过程,一个趋向于更高整合度的“社会方向与意义”(sens du social)。莫斯原本为《国族》设想的标题之一就

是《国族,或社会的方向与意义》(Fournier and Terrier, 2013 :21)。基于此,莫斯(Mauss, 2013 :84)将“国族”界定为“物质上与道德上高度整合的社会,拥有稳定、永续的中央权力,确定的边界”,其居民“有意识地拥护国家及其法律”。他将真正的国族与那些主要依靠外部机械强制力(通常是暴力)维系的“国家”区分开来,后者缺乏内生的、有机的社会根基,只是一种“无定形”(amorphisme)的“前国族”状态(Mauss, 2013 :81、387)。

这一重塑也关联到“文明”的地位。在莫斯(Mauss, 2013 :114)看来,“完备国族”(nation complète)是“文明在现代世界所能达至的最高级、最成熟的组织形态”,具有“无可比拟的道德尊严”(Mauss, 2013 :97)。相应的,文明不再仅是中性的科学分析对象,而是在战争中被摧残,需要被悉心守护的道德成果。而国族,作为社会的“理想道路与良知”(bon sens)(Fournier and Terrier, 2013 :35),正是承载这一脆弱成果的具体历史容器。那些未实现整合的多环节社会(sociétés polysegmentaires)以及那些正在走向整合但尚未足够紧密或世俗化的社会(莫斯建议称之为“民族”或“帝国”),都将一步步走向国族乃至完备国族(Mauss, 2013 :26)。不过,莫斯(Mauss, 2013 :52)不无矛盾地宣称自己是反目的论的“相对主义者”和“实证主义者”,强调国族既非人类社会最初或最自然的形式,亦非最终或最理想的形式,只是当前已知最晚近、最完善的形态。

第一次世界大战前,他同涂尔干还曾断言,“不存在单一的人类文明”(Durkheim and Mauss, 1913 :49)。然而,战后日益紧密的全球联系使他自信地宣告:“现在我们可以谈论世界人类文明了”(Mauss, 2013 :125)。他的信心源于对全球物质互联的社会学考察:“道路、港口、码头”“电报、电话、无线电”等交通与通讯网络,日益增长的经济依赖,乃至“人类的公共意见”的初步形成,世界正在被激活为能够“感知世界上发生的一切,并对此做出反应”的交流空间(Mauss, 2013 :158-161)。莫斯紧接着为这种乐观前景做了严格的限定,他所构想的单数文明“并非统一的世界社会,而是一种渐进式的靠拢(rapprochement progressif)”,“保持着各自特性和主权的国家”通过交换与政治合作,相互接近(Fournier and Terrier, 2013 :40),单数文明可经由国族化(nationalisation)、社会主义(socialisme)与国际主义(internationalisme)得以具体实现。

国族化的本质是民主化进程,“通过人民代议制与议会制的体系,

将主权与国家事务的领导权扩展至人民”(Mauss, 2013 :98)。一个真正民主化,能够集体控制自身命运的国族,必然会将其主权从政治领域扩展到经济领域,从而进入社会主义的轨道。莫斯剥离了社会主义在当时论战中的乌托邦色彩,将其定义为“旨在通过国族来规制经济生活整体的诸观念、力量与群体的总和”(Mauss, 2013 :252)。实现了社会主义的国族,其内部克服了阶级对立而获得高度的道德与经济整合(Mauss, 1997 :259-260、265),因而具备平等参与国际生活的能力。贯彻了团结与互助原则的“社会主义国族”,理应将这一逻辑延伸至国际关系,走向国际主义——这与“前国族时代”那种“陌生人即敌人”(peregrinus hostis)的世界截然相反(Mauss, 2013 :174)。在莫斯(Mauss, 2013 :180)看来,历史中的团结往往是在冲突与对抗中生成的,无论古代的同盟还是现代的联邦,这些旨在消弭内部纷争的统一体,常常生于战争、反抗战争并为了内部和平而形成。第一次世界大战的创伤,反而使“民族之间相互依赖”的事实“为人民所知晓、感知、期望”,从而为制度化的全球和平创造了条件(Mauss, 2013 :398)。

莫斯(Mauss, 2013 :94、125)所构想的“世界人类文明”,虽然“预设了国族的单元以及诸国族之间的利益对立”,但在根本上奠基于诸国族各自构成对方环境的关系。他写道,严格说来,“国际的”这个词应当让位给“社会间的”(intersocial)(Mauss, 2013 :119)。社会,对构成它的个体而言已经是环境,若干社会彼此生活于对方之中,“诸社会的总体”本质是“诸环境的环境”(milieu de milieu)(Mauss, 2013 :123)。莫斯(Mauss, 2013 :123)指出,“自人居世界(l'œcumène)的总体被知晓以来”,人类开始把“诸社会之总体”(即人类自身)当作可及与可作用的事实,不少君主与革命家都曾尝试过对“总体”施加普世性意志,但只有现代的国际主义是第一个不以取消社会为代价,将“诸环境之环境”本身作为对象的规范方案;其另一面是世界主义(cosmopolitisme),一种“真正倾向于摧毁诸国族”的运动,它试图把忠诚从诸国族转移到抽象的“人性”之上(Mauss, 2013 :394)。诸社会之间通过借用、共享、流通而形成的事实早已存在,国际主义是承续这些事实,给予其以秩序的“观念、情感、规则与集体团体的总和”(Mauss, 2013 :394)。

然而,上述试图从特殊通向普遍的宏大蓝图,因其出发点“国族”的内在矛盾而步履维艰。莫斯(Mauss, 2013 :96-97)追溯了“祖国”(patrie)

与“公民权”(citoyen)两个观念在欧洲漫长的汇合历程:从希腊城邦、罗马共和国出发,经由美国独立战争与法国大革命,“国族”凝结为“由共识所激励的公民”所构成的共同体,是意愿的表达。从社会学层面来看,一个名副其实的国族“拥有自己的文明,包括审美、道德和物质层面,也几乎总有自己的语言;它还具有自己的心性、敏感性、道德观念、意愿和进步形态”(Mauss, 2013 :94)。而国族的边界,通常就是一个种族、一种文明、一种语言、一种道德的边界(Mauss, 2013 :114)。简而言之,就理想而言,国族是未竟的政治意愿;就事实而言,国族只是文化遗产的容器,文明被收缩至国族之内。

莫斯(Mauss, 2013 :94)写道,国族主义与保护主义的合流,是“正常(国族)现象的病态夸大”。使国族之所以为国族的那些事实,在正常状态下构成国族间相处的经验基础,在病态下则转化为国族间相互区隔与支配的武器。莫斯(Mauss, 2013 :43-45)以相当大的篇幅记录下国族的“病态夸大”:文学家“把文学冻结成乏味的国族形式”;工业秘密(瓷器等)本自东方传入,却被欧洲各国“如同保守军事机密那样去守护”;流动的民俗为国族的“黄金时代”神话提供素材,被拿到凡尔赛和会上作为领土要求的依据。最终,国族将自身夸大为“支配性文明”(civilisation dominante),宣称自己代表某区域真正的单数文明,以此合法化对他者的统治。莫斯(Mauss, 2013 :111)直言,对这一错误权利的维护构成了第一次世界大战在塞尔维亚争端中爆发的主要原因。

究其根源,病态深植于国族的定义机制本身。它建立在对跨社会交换关系的否认之上,而国族恰恰建立在这一关系之上,“借用是常态,一个社会与另一个社会之所以彼此区分,就在于它否认借用”(Mauss, 2013 :125)。也就是说,使国族能够作为国族显形的那些具体文化内容,本身就是从其他社会借用的文明成果,而国族在自我界定的同时,又要将这些内容表述为自己独有、与他者无关,因此,病态寓居于正常机制之中。于是,国族既是构建和平的潜在解药,也是释放毁灭性力量的毒药;文明相应地呈现出双重功用,它既是普遍联系的粘合剂,也是国族主义用来制造特殊区隔的符号。

莫斯承认,《国族》的全部乐观都押在一个“冒险,几近思辨”的判断上,即战争会使各国族自发地意识到国族主义的危险,进而愿意变通,克服国族主义而走向国际主义(Fournier and Terrier, 2013 :36)。但在

手稿的后半部分,莫斯(Mauss,2013:228)又观察到现实正朝着相反的方向走去,“战争尚未离开俄国、德国与其他许多国家。如果我们只审视当下的事实状态,我们的预测将是最为阴暗的,甚至是绝望的。那些我们会归在‘理想现象’下描述的事物,似乎已挥发殆尽”。《国族》终究未能完稿,只能成为一部“伪装成历史社会学的政治作品”(Fournier and Terrier,2013:35)。

“三位一体”设计的内在矛盾,并不意味着莫斯放弃了对单数文明的探寻,它最多只标志着一特定路径受挫。如前所述,在战争的灾难性悲剧之后,“‘文明’变得难以被想象”,但莫斯在20世纪20年代的智识工作仍紧密围绕“重建社会生活本身的宏大道德任务”展开(Guyer,2010:244),其核心是《国族》与《礼物》两大方案的并行与交错。1925年前后,莫斯“在民族学家的志业、社会学家的事业以及作为法国社会学派新‘领袖’的角色之间撕扯”(Marcel,2004:37)。一方面,他为《国族》倾注心力,致力于超越对“超社会体系”的描述性定义,完成以国族为核心的国际主义建构(Mauss,2013:57、n.1、273、404)。然而,这部未竟之作充斥着理论上的“摇摆、矛盾、不实之处甚至错误”(Fournier and Terrier,2013:6)。另一方面,作为民族学家,他的目光始终投向那些更为基本的前国族社会形态。从1921年关于色雷斯古代契约形式的论文,到1923年关于偿还礼物的义务的短文,再到1924年对“礼物”词源的考证,莫斯对古式契约形式的兴趣从未中断。格雷伯(Graeber,2001:156)指出,莫斯生命中最紧张的政治参与时期恰好就是20世纪20年代早期,即《礼物》的构思与写作时期,《礼物》与同期发表的《对布尔什维主义的社会学评估》“显然意在作为一个智识方案的两条腿”。莫斯所谓“回归古式”并非要重返演化论,而是要发掘那些逻辑先在、益于当下并与社会实体之“间性”有关的古式原则(Mauss,2018:219;Weber,2018:41),从而在国族之外另辟一条通向单数文明的路径。

四、“礼物”与“融合的界限”:对抗性互动与普遍性的生成

(一)《礼物》与对抗性交换

莫斯(Mauss,2018:64)在《礼物》导言中将该书的研究对象界定为“总体社会事实”(fait social total),礼物是其典范,在其中,“所有种类的机制都同时表达自身,不管是宗教的、法律的、道德的、政治和家庭的,

还是经济的”。一次赠予是建立政治联盟、履行宗教义务、表达道德情感和维系亲属关系的复杂行动，任何一方违约都将面临全面的社会性破产，其后果远超单一领域的有限惩罚 (Mauss, 2018 :141)。与之相应，在古式社会中进行交换与契约的是集体 (氏族、部落、家庭)，出现在契约中的“人”以“法人或道德人格” (personnes morales) 的身份行动，“从不自觉其个体性” (Mauss, 2018 :120)，他承载的是集体的历史与情感 (Mauss, 2018 :68)。莫斯 (Mauss, 2018 :69) 将这种集体交换命名为“总体呈献体系” (système des prestations totales)，在其中流通的包括经济财富，也包括“礼节、宴饮、仪式、军事服务、女人、孩子、舞蹈、节日、集市”，社会生活的全部内容悉数被卷入交换的洪流之中。

仅靠描述交换的集体性与总体性，尚不足以解释礼物交换的约束性，因为礼物在赠予的时候总是被视为自愿、自由和无偿的。莫斯 (Mauss, 2018 :64-65) 在开篇即问：为何在缺乏强制的条件下，礼物交换依然严格遵循着给予、接受、回赠的三重义务？《礼物》初始引用的斯堪的纳维亚古诗《埃达》已暗示出强制的形态，诗句将友谊维系于礼物互赠之上，却清醒地附上条件以及训诫：“若你有一个朋友/你信任他/且你想有所成就/你就该把你的灵魂与他的相混/交换礼物”，“但若你另有一人/你对他心存戒备/且你仍想有所成就/你就要对他说美言/心里却藏假意/以欺还欺” (Mauss, 2018 :62-63)。显然，莫斯意在使人们谨记，回赠之物要与所受之物等值，因为礼物既缔结信任，也留作戒备。

莫斯 (Mauss, 2018 :79) 借助毛利智者塔玛蒂·拉纳皮里 (Tāmati Rānapiri) 关于“hau” (物之灵力) 的解释回答这一问题：一件被赠出的“taonga”，携带着自身的“hau”，“hau”会驱使礼物在经历一系列流转后，以某种等价物的形式最终回归其源头。拉纳皮里解释道，他若不将转赠礼物所得的回礼转交还最初的赠予者，“它可能会给我带来灾祸，甚至是死亡”。在表层叙述上，“hau”似乎只是赠予者人格的“一小部分” (parcelle) (Mauss, 2018 :80)，但在毛利法律中，“通过物建立的纽带，本身就是灵魂的纽带，因为物本身即有灵魂，是其本性与实质的一小部分” (Mauss, 2018 :82)。然而，这被让渡的“一小部分”恰好在交换关系中充当了撬动“总体”的支点：它一旦进入受赠者的领域，便如同质押在对方手中的“人质”或“灵魂碎片”，使受赠者与赠予者的全部生命发生不可逆的纠缠。

接受礼物意味着接受一种转喻关系,那件携带他者“灵魂碎片”之物,在两个分离的主体之间建立起不可分割但充满张力的联系。受赠者由此陷入失衡,他不再完全独立,其存在已被“*hau*”所渗透。在回赠之前,他处于一种“准罪”(quasi-culpabilité;罗马法以 *damnatus*、*nexus*、*aere obaeratus* 表述之)的不稳定状态,并相应跌入精神的低位(*infériorité spirituelle*),在道德等级上沦为“仆人”(minister),而赠予者则升格为“主人”(magister)(Mauss, 2018 :184)。由此可见,回赠的义务源于受赠者重新确立自我完整性与独立性的内在冲动:通过回赠,受赠者将属于他者的精神力量送回其源头,将自身从灵力与义务的纠缠中解放出来,从而恢复双方的平衡。

因此,联系的生成依赖于对“分离”的承认。正因赠予者与受赠者是两个独立甚至潜在敌对的主体,那件携带着他者灵魂的礼物才会在自我的领域内构成一种不安的必须被回应的张力。换言之,社会联系是在持续的渗透、负债与再平衡的对抗性循环中生成的。正如莫斯(Mauss, 2018 :240)在全书结尾处断言,这是一种“对立而不必残杀,给予而不必牺牲”的艺术,唯有不断地确认边界与维持分离,具有张力的牢固联系才成为可能。

《礼物》对上述机制的深描,展开于一系列民族志与历史场景之中。澳大利亚北部卡卡杜人的葬礼惯习揭示出对抗如何在不被消弭的前提下被改写:针对巫术所致的死亡,他们放弃血亲复仇,将本可用于杀戮的长矛依事先商定的比价,成束运往对立的邻部换取所欲之物(Mauss, 2018 :68)。在安达曼群岛,自订婚之日,两方姻亲不再相见,不再言语,却不间断地互换礼物。莫斯(Mauss, 2018 :98)注解道,这一禁忌“所表达的,正是此类债权人与债务人之间既亲密又惧怕的双重心境”。日耳曼契约中的信物(*wadium*)更将此悖论仪式化:日耳曼法中几乎一切契约,如买卖、借贷、寄存等皆须立信物,且信物通常价值不大而贴身,如一只手套、一枚钱币、一把小刀。因其贴身,信物“充满了赠予者的个体性”,使缔约的捆绑力既不全在誓言中,亦不全在仪式中,而在此物本身之中(Mauss, 2018 :207)。然而,交出信物既束缚对方,也置自身于险地:交出者的荣誉、权威乃至灵力随之交出,在契约未了之前,他如同“赌赛中的输家、赛程中的次名”(Mauss, 2018 :208)。接受者同样不安,信物不接于手中,而是被掷于其足前,以衣襟承接,“整套仪式以挑衅与戒备为形

式,并同时表达二者”。这一双重性在日耳曼语中凝结为“gift”一词的双义——“礼物”与“毒药”,莱茵河的黄金对得者必致命,哈根奉上的酒是豪杰的终饮(Mauss,2018 :208-209)。在古印度,婆罗门必须拒绝国王的礼物,“接受国王的礼物,始于蜜,终于毒”,接受即降格为国王的依附者,拒绝则是婆罗门维护其作为“圣中之圣”身份的方式(Mauss,2018 :200-201)。

《礼物》所揭示的“在分离中建立联系”与“在对抗中生成秩序”的机制,接续了莫斯文明理论中的两处未竟事业。一处是,在一战前的《礼记》中,莫斯和涂尔干(Durkheim and Mauss,1913 :50)已揭示出超社会现象的存在,并将其命名为“文明”,但其生成的原因与法则尚待阐明。《礼物》以诸氏族、部落、民族(即1913年所指认的文明事实)的“确定的基底”为交换主体展开反向论述:这些“边界确定、轮廓清晰的政治共同体”之所以能维持自身的“国族生活”(la vie nationale),恰是因为它们卷入了“给予—接受—回赠”的总体循环,互为他者的环境,互为对方的负责者与债权人(Mauss,2018 :46)。文明因而是诸社会在相互承担的对抗性联系中生产出的既复杂又稳固的共同作品,而非自足的国族生活的剩余或溢出(Mauss,2018 :48)。

另一处是,《礼物》也呼应着莫斯在战后的道德与政治议程。在《国族》的规划中,莫斯坚持将国族作为世界人类文明的担纲者,他以“精神病学”的视角落笔,寄希望于国族萌生出变通意志,克服国族主义的病态意识。然而,面对严峻的现实,这一押注濒临破产。但恰如于贝尔在阅读《礼物》结论时所察觉的,莫斯“更多是在思考那本关于国族的书”(Terrier and Fournier,2013 :15),他在剖析古式道德人格之间的对抗性交换时,其真实的关切是现代国族。国族主义的病症在于恐惧跨界联系,将对立等同于残杀,将文化上的给予视作牺牲自我的同化;然而,古式社会的交换证明,即使是具有强烈排他性或潜在敌意的实体,也能在充满风险的互惠中紧密联结,在受礼与回赠的博弈中确立自我。基于对这种超越显性契约的强制性事实的民族志与历史描述,莫斯(Mauss,2018 :219)得出的是“一般社会学的结论与道德的结论”,以警醒国族应“回归一些基本要素”,既无需诉诸拉采尔的“空间竞争”(Mauss,2013 :161),也无需退回费希特式的“锁闭国家”(Mauss,2013 :100),而是从中学习如何在文明世界里对立而不必残杀,给予而不必牺牲(Mauss,2018 :240)。

(二) “借用”与“拒绝”的文明动力学

1929年5月,在巴黎召开的“第一届国际综合学术周”为莫斯未竟的文明研究提供了公共学术舞台。研讨会组织者亨利·白赫(Henri Berr, 1930 :6)在开场辞中,为整场讨论抛出了一个尖锐的问题:既然存在复数的诸文明(des civilisations),那么单数文明(la Civilisation)是否已经过时?面对普遍进步信念破产后的思想危机,莫斯(Mauss, 1930 :82)明言,他“不打算回顾‘文明’一词的词源历史及其所包含的各种含义,也不准备对所有不同的用法逐一加以批判”。莫斯所作的报告题为《诸文明:要素与形式》,从标题上看,它似乎印证了白赫(Berr, 1930 :6)指出的那种试图将文明“归属于特定的社会群体”,从而抛弃单数概念的时代趋势。然而,莫斯并未止步于复数立场,为了重构这一问题,他先让作为先验原则的单数文明从分析起点退场,以文明事实与诸文明的形式与互动机制填充内容,再让作为经验描述的单数文明于终点处重新浮现。

莫斯(Mauss, 1930 :83-84)首先通过清理当时的理论战场来开辟道路。在他看来,文明研究正被两个强大却失之偏颇的德国学派所垄断:以文化圈学派为代表的机械传播论,尽管能够描述元素的流散,却无法解释这些看似偶然拼凑在一起的元素如何能构成具有内在一致性的活生生的文明整体;以弗罗贝尼乌斯(Leo Frobenius)、斯宾格勒等人为代表的文化形态学与文化史学,虽然强调了文明的整体性,却无法科学地解释文明之间的历史互动。面对“元素的机械相加”与“整体的神秘隔绝”之二元对立,莫斯选择重返前辈大师巴斯蒂安的三大原则:人类心智共通的“基本观念”、文明赖以形成的“地理省区”以及通过迁徙与接触发生的“真实历史互动”。借由此种综合,莫斯(Mauss, 1930 :90)提炼出文明的静态架构:任何文明都同时拥有其区域和形式,“区域”(aire)回应了文化圈学派对空间扩散的关切,而“形式”(forme)则回应了“文化形态学”对整体性的关切。

莫斯(Mauss, 1930 :88)将“复数文明”界定为拥有“独特个性”(individualités)和“既定形式”的行动主体,是诸文明间的相互对立。基于此,文明的互动便不可能是中性文化元素的机械传播,而是道德人格的交换往来。文明事实的跨界旅行,同样被莫斯描述为总体性交付过程。无论是非洲的贝壳货币,还是北美原住民的“蛇舞”,或是古希腊

“宪法”的制度理念 (Mauss, 1930 :86), 当一项文化要素被借用时, 它就如同在澳大利亚部落间流转的“corroboree”仪式一样, 被当作一件包含着财产、服务与巫术的总体之物 (Mauss, 1930 :85)。借用之物携带着原生文明的人格, 如同那件携带着“*hau*”的“*taonga*”。

文明事实的历史传播往往依循着可被辨认的最小阻力路径, 受到借出方权威性与借入方低阻力的共同支配 (Mauss, 1930 :95)。莫斯 (Mauss, 1930 :95) 认为, 这意味着, 借用行为“预设了不同社会与社会事实之间存在着一种界定明确的历史性联系”, 只要将此种历史性联系 (即社会间的“权威梯度”) 揭示出来, 便能“服务于普遍历史的建构事业”。关于借用行为必然隐含着权威与阻力的论断, 呼应了莫斯在《礼物》中对“夸富宴” (potlatch) 的刻画。在太平洋西北海岸的印第安人社会中, 赠礼者通过给予行为使其名字“获得重量”, 并在仪式上将竞争对手彻底“压扁” (Mauss, 2018 :143)。将这一逻辑置于文明论述中, 借入方的低阻力暗示着接受馈赠时的屈从与溃败, 一旦负担这份财富与灵力, 若日后无法以极高的利息予以回赠, 受赠者不仅会彻底失去脸面与声望 (Mauss, 2018 :143, n.4, 149), 还可能沦为债权人的附庸 (Mauss, 2018 :151)。接受他者的馈赠, 意味着承认自身的微弱; 借用他者的文化要素, 同样意味着承受他者权威的施压。无节制的借入, 只会让自身在债务般的依附中丧失独立性。

一种极端的应对策略是如夸富宴一般, 通过彻底的毁灭来切断交换, 以对方无法企及的过度慷慨来制造不可弥补的失衡 (Mauss, 2018 :96), 以绝对的拒绝来免于被他者的物所奴役。这种捍卫甚至夸大自我的姿态, 映射出莫斯在《国族》中试图诊断的国族主义病态意识。莫斯 (Mauss, 1930 :88) 在 1929 年的讲演中再次指出, “事实上, 正是这些特征构成了‘文明’: 彼此之间的借用、共享、重合。但同样包括, 这些接触的终结、这种重合的界限, 乃至某些文明对他者接触的拒绝本身”。没有借用, 事实便无从汇聚; 没有拒绝所标示的界限, 事实也无从在特定群体中凝聚为具有边界与时间延续性的文明。拒绝内在于文明所涵括的一切社会现象的深层特质之中, 与借用共同构成了文明之为文明的前提 (Mauss, 1930 :95-96)。夸富宴的毁灭式拒绝, 只是在界限上的极端表现, 反而证明了关系的纠缠, 而真正病态甚至危险的, 是像国族主义那样, 以拒绝来否认与遮蔽文明或国族本就是借用的产

物这一事实。

因此,莫斯(Mauss,1930:97)指出,“观察非借用,观察对有用之物的拒绝,是与观察借用同样引人入胜的研究”。北极印第安人面对极其便利的水上交通工具,也绝不制造爱斯基摩人的皮艇;图阿雷格人只喝骆驼奶,对牛奶感到深深的生理厌恶;法国人与英国人基于不同的身体习惯与文明气质,彼此排斥对方的铁锹。莫斯(Mauss,1930:96)将“拒绝”从消极姿态提升为与“借用”同等重要的、建构文明的积极力量 and 一种基于集体意志的主动选择。文明的“独特个性”,不仅体现在它吸收了什么,更根本地体现在它抵制了什么。不懂得或无法拒绝的文明,犹如无力回赠的负责人,最终将丧失独立性与尊严,消融于外部影响之中。文明的区域,在“借用”的推动和“拒绝”的划界中不断被塑造,而文明的形式则在“拒绝”的守护和“借用”的丰富中得以维系。

在阐释了复数文明之间的“借用”与“拒绝”的动力学后,莫斯(Mauss,1930:101-102)在其报告的第三部分“‘文明’一词的日常意义”,回到了最为棘手的单数文明概念。在政治家、哲学家和公众的话语中,大写的文明时常出现,仿佛是具有完美本质的理想状态。在莫斯看来,它却只是“一个神话,一类集体表象”,扎根于19世纪以来西方世界特有的意识形态(idéologie)——将某一国族或阶级的特殊历史经验偷换为全人类的普遍命运,将“文化”或“自己的文明”(sa civilisation)当作“唯一的文明”(la civilisation)。在理性主义与世界主义的话语中,大写的文明又被擢升为“共同理想”与“人类进步的理性基础”,然而,“自然,这个文明始终是西方的”,“因为他们通常对其他文明一无所知”。

莫斯(Mauss,1930:102-103)并未停留于批判,而是试图对大写的文明进行社会学重构。他观察到,当下的世界的确正在经历前所未有的渗透。“不断增长的国际性现实”通过电影、留声机和无线电等全新的交流形式得以实现,现代世界的机器与化学工艺无法像旧事物一样停留于此地或彼地。其结果是,共同领域正在经验层面被强制性创造出来,“即便诸民族与诸文明依然存续,它们的共同特质将会越来越多,每一种文明的形式将更趋相似”。

如果说诸文明通过“拒绝”来维系其存在,那么不可逆转的“借用”正创造出日益增长的、作为复数文明互动趋向的共同领域。基于此,莫斯得以在普遍主义信念的废墟之上,为单数文明勾勒出一个极为辩证的定

义：单数文明是诸文明融合的界限，而非诸文明的原则（Mauss, 1930 :103）。

因此，对白赫（Berr, 1930 :6）提出的“单数文明是否已经过时”的问题，莫斯（Mauss, 1930 :102）给出了反向的回答：正因为当下的“单数文明不再只是意识形态，开始以事实的形式现实化”，它更加需要被社会学重新理解。在莫斯笔下，单数文明被从历史的先验起点之位置上挪开，重置为诸文明持续交往所累积的历史结果，成为一种可被观察与分析的生成中的经验实在。单数文明生成于充满张力的“界限”之上，“limite”兼具“边界”与“极限”两重含义：它既是“拒绝”用以维系差异的分野，也是“借用”得以发生的场所，构成了“融合”的必要条件与极限。《礼物》所揭示的在分离中生成联系、在对抗中生成秩序的机制，在文明层面再次浮现，使“界限”本身成为普遍性赖以生成的唯一场所。

莫斯对“非诸文明的原则”的强调，深化了《礼记》中对单一文明史观的批判。如果说《礼记》通过确立“复数”的科学合法性以对抗“单数”的独断，其1929年的理论则更进一步，通过揭示普遍性自身的生成机制，从内部解构了任何目的论式原则的可能性。这一批判也隐秘地回应了莫斯在一战后经历的规范性危机：《国族》意欲构建的“三位一体”蓝图就是带有强烈规范色彩的普遍主义原则，而1929年的文明论述则标志着他重返经验，在社会交往的微观动力学中重新探寻普遍性的根基。

（三）融合的界限与双重历史逻辑

融合的界限并非和谐的交汇点，其内部充斥着至少两种历史逻辑的渗透与冲突：一方面，维系文明多样性的“拒绝”，遵循着《礼物》中“荣耀经济”的逻辑（Mauss, 2018 :126-145），其最高价值在于守护自身可选择的“任意性”（arbitraire）（Mauss, 1930 :96），力图在变动中维持“诸国族与诸文明的存续”（Mauss, 1930 :103）；另一方面，交往过程所导向的历史后果是不断生成的“人类的共同基础”（fond commun de l'humanité），它遵循着资本经济的逻辑。莫斯（Mauss, 1930 :103）认为这是不可逆转的事实，“即使诸国族与文明依旧存在，它们之间的共同特征却日益增长”。他将这一共同基础定义为诸社会在历史上无数次的“借用”行为沉淀下来的工业与理性资本。莫斯断言，这一基础日复一日在数量、分量、质量上上升，并以日益加速的进程不断扩展。“按照理性原则加以安排，面向全球市场开发利用”的文明要素，日益扩散并得到越

来越多人的理解,不再随某一文明的兴衰而流失。

这一基础不再仅是互动的产物,更已成为诸社会、国族以及文明互动的逻辑先在背景,“社会正是在国际现象的背景之上才凸显出来,社会也正是在文明的背景之上才使自己独特化”(Mauss, 1930 :88)。共同基础的时空铺展,为诸社会提供了辨识自我、确立独特个性以及参与交流的先决条件。没有先在的、共享的文明背景,社会便无法在与他者的差异中获得自身的轮廓。

人类资本成为新的普遍性基底,人类沟通的媒介不再仅限于《礼物》中充满特殊性的非理性的“象征”(symbole),因为“在象征之外,人类只有在理性与现实中才能实现真正的共通与交流”(Mauss, 1930 :103),“科学主导一切,正如莱布尼茨所预言的那样,科学的语言必然属于人类”(Mauss, 1930 :102)。他呼吁,“毫无疑问,诸国家与诸文明如今都在朝向某种‘更多’‘更强’‘更普遍’与‘更理性’的方向前行,而后两者——‘更普遍’与‘更理性’——本就是相互呼应的”(Mauss, 1930 :103)。莫斯(Mauss, 1930 :103-104)甚至直接援引康德的“三大批判”来阐明他所指的“理性”：“纯粹理性”“实践理性”以及“判断力”。因此,莫斯的文本呈现出极大的张力:由礼物驱动的道德人格的交往过程,其历史产物竟是由资本、技术与理性主导的普遍的世界。¹

1. 晚年莫斯的理论常会涉及“技术”与“理性”这两项主题,如我们熟知的《身体技术》(Mauss, 1966 :369 ;Schlanger, 1998 :199)。在 1927 年的《社会学的划分与比例》中,莫斯(Mauss, 1969a :196-197)便已系统阐发技术对其文明思考的意义。他指出,技术兼具两面性质:作为社会现象,它特属于产生它的共同体,足以充当社会或文明的标志,“没有任何东西比两个社会工具与技艺的差异更能体现两种社会传统的差异”;同时,技术又比任何其他社会现象都更能超越诸社会的界限,是“最具扩张性的社会事物”,“倾向于在全人类中普遍化和增殖”。莫斯(Mauss, 1969a :197)由此断言,技术“在被称为文明的事物的原因、手段和目的之中,是最重要的因素,亦是社会进步乃至人类进步的最重要推动力”。其论据在于,宗教、法律与经济如语言一般,仅是社会作用于自身的手段,受限于各自社会的边界,而技术则是社会作用于其外部环境的物质手段,凭借其非凡的、超越社会的地位,具有“普遍的、属于人类的本性”(une nature générale et humaine)。正是在技术中,人“使自己的界限后退”,与“事物的机械、物理与化学秩序相认同”,“真正的实践理性”亦由此被构建出来,乃至“真正的理性也许也是在技术中并相对于技术而被构建出来的”(Mauss, 1969a :197-198)。因此,技术问题“是根本的”,“制约着理性的社会起源问题”(Mauss, 1969a :200);经由科学,技术的普遍化逻辑被推至极致,“不再是诸社会本身的作品”,日益成为“人类共同体的财富,而非某个特定社会的财富”(Mauss, 1969a :199)。莫斯弟子对其技术遗产的继承,多侧重于“任意性”一面:勒鲁瓦-古汉(转下页)

相较于第一次世界大战后初期的乐观主义,在这十年间,莫斯与其说走向了“审慎”(参见 Fournier and Terrier, 2013 :41),不如说浸染了更深的失望。在《国族》中,莫斯(Mauss, 2013 :57、273、404)的确展现出某种乐观主义,“世界人类文明”与“永久和平”的理想似乎正一步步从实然通往应然,但战后秩序的脆弱使他意识到,历史进程或许不能为道德理想提供担保。他试图悬置“价值”判断转向描摹“事实”,尽管如我们所见,他对事实的反复强调本身已经是价值选择,退回到《礼物》那种以荣誉和对抗为核心的“荣耀逻辑”,在现代条件下或许更为危险:“一部分文明要素……被转化为国族暴力的要素,甚至更糟,转化为国族的傲慢。或许,诸国族将再次毫无顾忌地脱离那一哺育并不断提升它们的整个人类”(Mauss, 1930 :102-103)。

因此,尽管内心深处怀抱着对“礼物”的珍视,他也选择描述并接受那个正在成为全球共同基础的“技术与理性”逻辑的经验现实。维系复数文明界限的“荣耀与任意性”逻辑,还有他早期论述过的那些文明的节律性与超社会性将作为一个地方人性的普遍基石,如同沉积层般始终存在。而在历史的表层,导向单数文明融合的“技术与理性”逻辑正在展开并成为不可逆转的现实,不断侵蚀着古式基石的样貌,但更重要的是,这又恰好持续地激活着它的生命。因此,“单数文明是融合的界限”并非一套用以解决冲突的规范性方案,而是对现代世界“张力本身即秩序条件”状态的体认。

莫斯最终的立场是一种悲欣交集的现实主义:他一方面承认“诗人和历史学家会对地方风味的消逝感到惋惜”(Mauss, 1930 :103),但另一方面他又坚持他所描述的这一切,包括“不断增长的人类共同所得”,是“基于事实的”必然(Mauss, 1930 :104)。他接受了理性化进程的不可逆性,但通过将事实判断与价值判断最大程度的剥离,拒绝为其提供任何道德上的背书,这一切浓缩于其讲演结尾处冷峻的警言:单数文明,如

(接上页) (André Leroi-Gourhan) 由“身体技术”出发,将文明的特殊气质与“操作链”(chaîne opératoire) 在身体上的沉淀相联系 (Karsenti, 1998 :234-236); 奥德里古(André-Georges Haudricourt) 则从作物驯化与畜牧技术的物质条件入手,比较东亚与西方的“心智”差异,将文明的伦理形态追溯至特定的生产方式(Bert, 2009 :136-141)。两者皆深化了诸文明独特个性的技术根基,而莫斯本人所考察的技术的普遍性维度及其如何累积为共同基础反而较少被接续(我们反倒可以从斯蒂格勒等学者的技术哲学中看出其潜流),正如莫斯的单数文明论述也不再常被提起。

进步一样,并不必然通向善与幸福(Mauss,1930:104)。

五、结论及余论

本文考察了莫斯在1929年及之前的文明理论演进,其思想在内部疑难与外部危机的驱动下,始终围绕如何处理文明普遍性与特殊性的张力展开。在第一次世界大战前,莫斯与涂尔干提出的超社会体系概念,通过分析社会事实的扩散能力,揭示出普遍性内在于特殊性之中。他们的初衷是确立复数文明的科学地位以对抗旧有的单数文明史观,将文明视为既成的联系系统,但这未能揭示驱动事实跨越边界的机制,也无力为维系连带提供规范性担保。战后,莫斯转而试图构建规范性“世界人类文明”的蓝图,但其理论起点“国族”内含的矛盾使单数构想陷入困境。其思想的后续演进建立在《礼物》所揭示的交换动力学之上:道德人格通过充满风险的互惠循环,同时确立自身界限与外部联系。这一机制构成了莫斯在1929年重构文明图景的经验与逻辑基石。最终,莫斯指出,单数文明首先是复数文明在“借用”和“融合”的同时,又通过“拒绝”来确立自身界限的事实集丛,其次是应被审慎守护的人类共同所得,最终是由物质及观念沉淀累积而成的共同基础,此基础反过来构成复数文明成立的逻辑背景。这三重意涵虽然侧重点不同,却共同指出单数文明不是复数文明之上或之外的抽象原则,而是在诸文明的对抗性互动中生成与积淀,并反过来塑造互动条件的历史实在。

为了评估莫斯的单数文明论述在当代西方文明理论中的承续状况,我们可以将“文明分析”的代表人物杰瑞米·史密斯(Jeremy Smith)的分类工作作为切入点。史密斯(Smith,2017:10-15)将关于文明的古典社会理论总结为“整合论”“过程论”与“关系论”三类。他辨识出莫斯论述中同时存在的“空间整体”与“在互动中被构成”的双重表达,《礼记》中的“外扩与国际化系数”加固了其整合论形象,但另一方面又可被挪用为关系论的历史社会学。最终,他将莫斯置于整合论与关系论之间不精确且模糊的地带。学者们取用莫斯思想的方式虽然各异,却似乎共享上述二元分类与问题意识,即文明究竟是既成的、融贯的及共识性的整体,还是变动的、异质的及充满争议的关系复合体(相似的观点也可参见Feuchtwang and Rowlands,2019:11)?在此前提下,莫斯论述中并存的张力只能被理解为需要忽视甚至消解的矛盾。

这些解读所错失的是莫斯将此种张力作为起点而展开的思想工作。在 1927 年的《社会学的划分与比例》中,莫斯 (Mauss, 1969a :181) 仍将关于文明的研究安置于一般社会学的末尾,作为各门特殊社会学研究之后的结论,认为这些被“糟糕归类”的现象应“与其余部分分开”。到了 1934 年的《描述性一般社会学大纲片段》,莫斯 (Mauss, 1969b : 312) 建议放弃将一般社会学划分为“社会形态学”与“社会生理学”的学派惯习,改以“内部事实”与“社会间事实”为一般社会事实的根本区分,并把“文明”界定为社会间事实的更一般现象,意在打破将社会视为封闭有机体的预设。在“内部或社会间”的框架下,文明不再是社会或某些特定习俗与工具的国际化 (Mauss, 2002 :30),相反,社会正是通过往来和接触,通过“借用与拒绝”才获得其形式 (Mauss, 1969b :347)。

莫斯由此将文明从 1929 年讲演中那有待探寻的终点再次拉回了起点,也标志其从“关于文明的人类学”(参见 Bert, 2009)到“文明人类学”(参见王铭铭, 2014b)的视角转换。坚持文明分析的学者们虽将文明从原始社会的对立面中解放出来,但未能使其从社会的对立面中解放出来,换言之,他们始终未能除去社会先行存在,文明只是其关联模式的事后命名 (Nelson, 1981 :83 ;Eisenstadt, 2003 :35)或“文明如同文化,但它强调的是文化的传播,它又部分地类似于社会”(Feuchtwang and Rowlands, 2019 :11)的预设。格林菲尔德 (2024 :170)精辟地指出,莫斯“直觉地认为,文明与同一范畴(也就是文化)内其他进程具有本质区别”,而文明分析的代表人物“首先忽视了将文明与其他文化现象区分开来的逻辑要求”,当文明沦为终极部落或多社会群聚的任意命名,宗教、国家、区域乃至人性皆可被随意封为“文明”,“一切都会成为文明分析的对象,这就使文明分析在理论上失去了意义”。

文明分析的复兴(从约 20 世纪 70 年代起)与同时期社会理论内部对“社会”概念的反思——如吉登斯、图海纳、迈克尔·曼等人对帕森斯式社会学所承袭的、源自理想化民族国家的“过度整合的社会图像”的批判,图海纳直接以“无社会的社会学”(une sociologie sans société)为其纲领——处于同一知识情境之中 (Arnason, 2018)。文明分析虽然未与批判建立直接对话,但其复兴亦是对反思“社会”概念的另一种回应。“文明”事实上被征用为“社会”的大规模替代物或是“社会”的意义世界之想象 (Eisenstadt, 2004 :48),它的跨界性与异质性恰是封闭社会模型所

欠缺的属性,其内涵由社会的反面投射所规定。锚定于社会的预设使整合与关系的二元分类反复生成,对文明的争论只能在这两极之间往返,极化为亨廷顿理论和以“流动”“杂糅”“解域”为旗帜的后社会论述,而无从抵达正面构想。

我们若能学习莫斯将单数文明在经验以及学理层面前置,即作为社会与文化得以铺展、相互鉴别与交流的古式基础与元形式,文明分析关系转向的解构工作或许可以在“借用”与“拒绝”之上获得它未曾找到的建设性对应。莫斯亦因此得以自“复数文明论先驱”这一局促位置里脱身,毕竟他早已指出,所谓“原始世界”与整个古代世界保持着多得多的接触(Mauss, 1974d :522),现存“原始社会”不过是庞大的“新石器及铜石并用时代文明”的遗迹(Mauss, 1979 :220),“原始社会”研究者始终“面对的是一个巨大的文明”(Mauss, 1974e :157),即便是“左与右”“上与下”这类最基本的空间范畴,也呈现出跨越太平洋、连接亚洲与美洲的一致性(Mauss, 1974f :144-145)。欧洲思想也不过是“来自极远之处的波动与回响”(Mauss, 1974e :155),那些常被视为起点的孤立的原始社会,实则早已是世界人类文明的一部分。

在中国学界,学者们对莫斯思想的取用呈现出相似但有别的形态。莫斯文明理论的中国之旅始于其学生卫惠林在1935年的译述。卫惠林以世界主义的立场,将莫斯标题中的“诸文明”改译为“文化”,并显著压缩了原文中关于“拒绝”的论述,以阐发跨越国界、自由联合的人类文化理想(Mauss, 1935)。其同门凌纯声(1979 :43 ;2012 :1-22)则反其道而行,在《松花江下游的赫哲族》等研究中,将莫斯强调“借用”的文明理论征用为“夷夏东西说”的工具,服务于其边疆文化国族化的立场(王铭铭, 2011 :498)。真正在概念层面对莫斯文明理论提出修正的是其另一位学生杨成志。莫斯(Mauss, 1930 :88-90)所设定的文明的“形式”,即文明独特个性所赖以维系的那种具有内核般坚固性的构成,被杨成志(2003 :278-279)改写为“内边缘”:如粤北瑶族文化型总合体的“内边缘”是一段与其外围(汉化)在“并行平列”或“不约而同的辐合”之间调整的模糊地带。这一改写从中国文明长时段的多元统一经验中萌生,是莫斯的欧洲国族语境所难以提供的。它也呼应了中国现代社会思想自其发轫处的“会通”传统,当代中国学人对莫斯的援引延伸了这条“会通”的脉络。

进入 21 世纪,回归莫斯与从理论上重新界定文明的内涵以研究和阐释中国,探讨“中国”与“文明”间独特关系的任务紧密相联(贺桂梅,2017 :31、35)。中国学者一方面借由“文明”为中国确立超越国族的主体位置,另一方面又对“文明”概念的历史包袱以及“文明”被国族主义意识形态收编的倾向保持警惕(贺桂梅,2017 :43 ;王铭铭,2014a)。为回应此种张力,莫斯的复数文明论被援引为关键的第三条道路。必须指出的是,学者们对莫斯思想的取用并未止步于以“超社会体系”或“跨社会体系”为中国争取理论位置(王铭铭,2015 :110-135 ;汪晖,2010 :ix-xvii),在复数论之上,还隐含着一条通向普遍的路径,经由莫斯所开启的诸文明之关系、比较与总体视野而抵达:诸文明本就互为他者、互为环境,经由“翻译”而持续相互渗透。“在相异中产生相依,在相依中产生相异”(王铭铭,2014a :40)，“通过对世界诸文明从古至今的比较考察,在共筑人类文明新形态的意义上进行普遍历史的探索”(渠敬东,2021 :72),复数文明论由此提供了“真正‘多元世界’的批判性视野”(贺桂梅,2017 :42)。

本文重读莫斯的单数文明论述,试图为上述研究补充两点。其一,复数文明的互动持续累积出逻辑先在的共同基础,反过来构成诸文明得以辨识自我、确立独特个性的先决背景。倘若如此,所谓“中国视角”“西方视角”乃至“非中非西视角”的对立便被消融于其前提之中——“我者”与“他者”早已扎根于彼此,没有哪一种视角不是复合性的,但又拥有彼此的“视差之见”,“中国化”在更深的意义上即“世界化”。反之,我们或许能够从通常认为的“边远”甚至是异域,识别、理解并获得一种“中国视角”,而不陷入自夸。其二,“各美其美”与“美美与共”亦不构成两难,复数文明与单数文明本就张力共存而非彼此消弭。“拒绝”本就是文明的常态,联系/团结因分离和对抗而得以维系和强化。真正成为问题的是那种将“借用”贬抑为“污染”的国族主义病态,其根源在于否认和遮蔽诸文明本就互为环境与产物的事实,将自身理解为无关系的创造,而这亦是以“国族”为出发点或保卫对象的莫斯文明论难以根除的隐忧,也许中国的历史及现实能为莫斯未竟的构想提供土壤。综上所述,“文化自觉”并不意味着某种“中国例外论”,但也无须彻底放弃单数文明作为人类共同愿景的可能性。真正的自觉在于辨识中华文明的独特个性如何从与无数他者长期融通的历史之中生发,又如何想象、占有、塑造那份属于全人类的共同所得。

参考文献 (References)

- 福尼耶,马塞尔.2013.莫斯传[M].赵玉燕,译.北京大学出版社.
- 格林菲尔德,里亚.2024.如何重新定义文明——构建跨文明比较的概念工具[J].武田田,译.探索与争鸣(11):158-172.
- 贺桂梅.2017.“文明”论与21世纪中国[J].文艺理论与批评(5):31-44.
- 凌纯声.1979.中国边疆文化[G]//中国边疆民族与环太平洋文化:凌纯声先生论文集.台北:联经出版事业公司.
- 凌纯声.2012.松花江下游的赫哲族[M].北京:民族出版社.
- 渠敬东.2021.作为文明研究的社会学[J].中国社会科学(12):55-72.
- 汪晖.2010.亚洲视野:中国历史的叙述[M].香港:牛津大学出版社.
- 王铭铭.2011.民族学与社会学之战[G]//人类学讲义稿.王铭铭,著.北京:世界图书出版公司.
- 王铭铭.2014a.当代中国的几种文明论述[J].西北民族研究(4):19-40.
- 王铭铭.2014b.文明,及有关于此的民族学、社会人类学与社会学观点[J].中南民族大学学报(人文社会科学版)(4):14-25.
- 王铭铭.2015.超社会体系:文明与中国[M].北京:生活·读书·新知三联书店.
- 王铭铭.2018.在国族与世界之间:莫斯对文明与文明研究的构想[J].社会38(4):1-53.
- 王铭铭.2024.生灵与超越:祭祀的人类学释义[M].北京:生活·读书·新知三联书店.
- 杨成志.2003.广东北江瑶人的文化现象与体质型[G]//杨成志人类学民族学文集.北京:民族出版社.
- 章永乐.2024.铸典宣化:“文明等级论”之下的“旧邦新造”[M].北京:生活·读书·新知三联书店.
- Mauss, Marcel. 1935. 文化的要素及其形态[J].卫惠林,译.社会科学研究(上海)(4):639-657.
- Arjomand, Saïd Amir and Edward A. Tiryakian. 2004. “Introduction.” In *Rethinking Civilizational Analysis*, edited by Saïd Amir Arjomand and Edward A. Tiryakian. London: Sage.
- Arnason, Johann P. 2003. *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden: Brill.
- Arnason, Johann P. 2006. “Understanding Intercivilizational Encounters.” *Thesis Eleven* 86 (1):39-53.
- Arnason, Johann P. 2018. “Mauss Revisited: The Birth of Civilizational Analysis from the Spirit of Anthropology.” In *Anthropology and Civilizational Analysis: Eurasian Explorations*, edited by Johann P. Arnason and Chris Hann. New York: State University of New York Press.
- Berr, Henri. 1930. “Avant-propos.” In *Civilisation: Le mot et l'idée*, by Lucien Febvre, émile Tonnelat, Marcel Mauss, Adfredo Niceforo and Louis Weber. Paris: La Renaissance du Livre.
- Bert, Jean-François. 2009. “Marcel Mauss et la notion de ‘civilisation’.” *Cahiers de recherche sociologique* 47:123-142.
- Duara, Prasenjit. 2004. “The Discourse of Civilization and Decolonization.” *Journal of World History* 15 (1):1-5.
- Durkheim, émile and Marcel Mauss. 1913. “Note sur la notion de Civilisation.” *L'Année sociologique* 12:46-50.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2003. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*. Leiden: Brill.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2004. “The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization.” In *Rethinking Civilizational Analysis*, edited by Saïd Amir Arjomand

- and Edward A. Tiryakian. London: Sage.
- Feuchtwang, Stephan and Michael Rowlands. 2019. *Civilisation Recast: Theoretical and Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fhima, Catherine and Lardinois, Roland. 2023. "Un cas de renommée savante: Sylvain Lévi, de la grandeur à l'oubli." *Revue de synthèse* 144 (1-2) :65-100.
- Fournier, Marcel and Jean Terrier. 2013. "Présentation : La nation : une expedition dans le domaine du normatif." In *La Nation*, edited by Marcel Fournier and Jean Terrier. Paris : PUF.
- Graeber, David. 2001. *Toward An Anthropological Theory of Value : The False Coin of Our Own Dreams*. New York : Palgrave.
- Guyer, Jane I. 2010. "The True Gift : Thoughts on *L' Année sociologique* Edition of 1923-4." *Revue du MAUSS* 36 (2) :238-253.
- Hall, Martin and Patrick Thaddeus Jackson. 2007. *Civilizational Identity : The Production and Reproduction of "Civilizations" in International Relations*. New York : Palgrave Macmillan.
- Hann, Chris. 2018. "Athropology, Eurasia, and Global History." In *Anthropology and Civilizational Analysis :Eurasian Explorations*, edited by Johann P. Arnason and Chris Hann. New York : State University of New York Press.
- Heilbron, Johan. 2020. *La sociologie française : Sociogenèse d' une tradition nationale*. Paris : CNRS éditions.
- Hubert, Henri and Marcel Mauss. 1908. "Introduction à l' analyse de quelques phénomènes religieux." *Revue de l' histoire des religions* 58 :163-203.
- Hubert, Henri and Marcel Mauss. 2016. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice." In *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice :Sous la direction de Henri Hubert et Marcel Mauss*. Paris :Presses Universitaires de France.
- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York : Simon & Schuster.
- Karsenti, Bruno. 1994. *Marcel Mauss : le fait social total*. Paris :Presses Universitaires de France.
- Karsenti, Bruno. 1998. "Techniques du corps et normes sociales : de Mauss à Leroi-Gourhan." *Intellectica* 26-27 (1-2) :227-239.
- Marcel, Jean-Christophe. 2004. "Mauss au Travail Autour de 1925." *L' Année sociologique* 54 (1) :37-63.
- Mauss, Marcel. 1896. "Review of Zur Mythologie und Psychologie der Nigritier in Guinea mit Bezugnahme auf socialistische Elementargedanken, by Adolf Bastian." *Revue de l'histoire des religions* 33 :209-212.
- Mauss, Marcel. 1902. "L' enseignement de l' histoire des religions des peuples non-civilisés à l' école des Hautes études : Leçon d' ouverture du cours 'd 'Histoire des religions des peuples non-civilisés' ." *Revue de l' histoire des religions* 45 :36-55.
- Mauss, Marcel. 1930. "Les Civilisations, éléments et forms." In *Civilisation : Le mot et l' idée*, edited by Lucien Febvre, Émile Tonnelat, Marcel Mauss, Adfredo Niceforo and Louis Weber. Paris :la Renaissance du livre.
- Mauss, Marcel. 1966. "Les techniques du corps." In *Sociologie et anthropologie*, edited by Georges Gurvitch. Paris :Presses Universitaires de France.
- Mauss, Marcel. 1969a. "Divisions et proportions des divisions de la sociologie." In *Œuvres 3 : Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, edited by Victor Karay. Paris :Minuit.
- Mauss, Marcel. 1969b. "Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive." In *Œuvres 3 : Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, edited by Victor Karay. Paris :Minuit.

- Mauss, Marcel. 1974a. “La religion et les origines du droit pénal d’après un livre récent.” In *Œuvres 2 : Représentations collectives et diversité des civilisations*, edited by Victor Karay. Paris :Minuit.
- Mauss, Marcel. 1974b. “Le ‘dieu solaire’ de Frobenius.” In *Œuvres 2 : Représentations collectives et diversité des civilisations*, edited by Victor Karay. Paris :Minuit.
- Mauss, Marcel. 1974c. “Note sur les legends et les contes.” In *Œuvres 2 : Représentations collectives et diversité des civilisations*, edited by Victor Karay. Paris :Minuit.
- Mauss, Marcel. 1974d. “La théorie de la diffusion unicentrique de la civilisation.” In *Œuvres 2 : Représentations collectives et diversité des civilisations*, edited by Victor Karay. Paris :Minuit.
- Mauss, Marcel. 1974e. “Débat sur les visions du monde primitif et moderne.” In *Œuvres 2 : Représentations collectives et diversité des civilisations*, edited by Victor Karay. Paris :Minuit.
- Mauss, Marcel. 1974f. “La polarité religieuse et la division du macrocosme.” In *Œuvres 2 : Représentations collectives et diversité des civilisations*, edited by Victor Karay. Paris :Minuit.
- Mauss, Marcel. 1979. “L’œuvre de Mauss par lui-même.” *Revue française de sociologie* 20 (1) :209–220.
- Mauss, Marcel. 1997. “Les idées socialistes : Le principe de la nationalisation.” In *écrits politiques*, edited by Marcel Fournier. Paris :Fayard.
- Mauss, Marcel. 2002. *Manuel d’ethnographie*. Paris :Payot.
- Mauss, Marcel. 2013. *La Nation*, edited by Marcel Fournier and Jean Terrier. Paris :PUF.
- Mauss, Marcel. 2018. *Essai sur le don : Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*. Paris :Presses Universitaires de France.
- Mauss, Marcel and Henri Beuchat. 1906. “Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos : étude de morphologie sociale.” *L’Année sociologique* 9 :39–132.
- Nelson, Benjamin. 1981. *On the Roads to Modernity : Conscience, Science, and Civilizations*, edited by Toby E. Huff. Totawa :Rowman and Littlefield.
- Renouvier, Charles. 1908. *Science de la morale*. Paris :Félix Alcan.
- Schlanger, Nathan. 1998. “The Study of Techniques as an Ideological Challenge : Technology, Nation, and Humanity in the Work of Marcel Mauss.” In *Marcel Mauss : A Centenary Tribute*, edited by Wendy James and N. J. Allen. Oxford :Berghahn Books.
- Smith, Jeremy C. A. 2017. *Debating Civilisations : Interrogating Civilisational Analysis in a Global Age*. Manchester : Manchester University Press.
- Smith, Jeremy C. A. 2024. “Civilizational Analysis as a Mode of the Intercultural : Intercivilizational Encounters, the Intercultural and Contemporary Historical Sociology.” *Journal of Intercultural Studies* 45 (2) :310–325.
- Stocking, George W. 1991. *Victorian Anthropology*. New York :The Free Press.
- Tiryakian, Edward A. 2004. “Civilizational Analysis : Renovating the Sociological Tradition.” In *Rethinking Civilizational Analysis*, edited by Saïd Amir Arjomand and Edward A. Tiryakian. London :Sage.
- Weber, Florence. 2018. “Présentation : Vers une ethnographie des prestations sans marché.” In *Essai sur le don : Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*, edited by Marcel Mauss. Paris :Presses Universitaires de France.