

个体与集体之辩：莫斯论法国 社会主义中的总体性

社会
2026 · 4
CJS
第 46 卷

潘梓旻

摘 要 莫斯通过对俄国革命的社会学鉴析来展现个体与集体之间的困境，并以“总体性”作为回应。现代社会中经济领域和其他领域的失范很大程度上与“个体”的兴起相关。将“集体性”强加在个体之上，以“集体性”的规范与组织取消经济领域的自由，这种社会改造在莫斯看来并不会带来理想的社会。因为它并未意识到经济领域是“总体性的社会事实”，否定经济领域也意味着否定社会本身；这一否定同时意味着把实践自由交换的个体与作为道德承载者的集体二者理解为对立关系。而在“总体性的象征体系”所形成的总体性机制中，个体能够自愿地与其他个体建立联系，且并不必然被整合进集体之中，二者始终存在互相融合与互相转化的可能性。由此，莫斯所期待的是一种既以集体的价值取向作为“精神事实”，又可以保存个体的自由空间与边界的总体性的社会构造。这一构造在政治上的呈现则是法国社会主义，在莫斯看来，这种“社会主义”或许才能在建立集体性之时避免政治的风险，促成好的社会生活。

关键词 总体性 法国社会主义 合作社 俄国革命

DOI:10.15992/j.cnki.31-1123/c.2026.04.002

The Dialectic of the Individual and the Collective :Mauss on Totality in French Socialist Thought

PAN Ziyang

Abstract Marcel Mauss employs a sociological interpretation of the Russian Revolution to illuminate the predicament between the modern individual and the collective, and responds to this predicament through the concept of totality. The anomie in the economic sphere and other sphere in modern society are, to a significant extent, associated with the rise of the “individual”. By imposing

* 作者：潘梓旻 北京大学社会学系 (Author :PAN Ziyang, Department of Sociology, Peking University) E-mail :pzy835930889@stu.pku.edu.cn

本文曾参加 2025 年“第十四届社会理论工作坊”，感谢《社会》编辑部、论坛评审和匿名评审专家提出的宝贵意见，陈宇宣、蒋卓峰、渠敬东在文章修改过程中给予了建议与帮助，谨致谢忱。文责自负。

“collectivity” upon individuals, and by abolishing freedom within the economic sphere through collective norms and organization, this project of social transformation could not, in Mauss's view, bring about the society it envisioned. Instead, it produced a modern state characterized by social disintegration. The fundamental reason, Mauss contends, is that this project failed to recognize the economy as a total social fact: to negate the economy is simultaneously to negate society itself. This rejection also presupposes an opposition between the individual participating in free exchange and the collective conceived as the bearer of moral authority. Yet the individual and the collective are not necessarily opposed. Within the framework of a total symbolic system, individuals are able to enter into relations with others voluntarily without necessarily being subsumed into the collective, and the two therefore always retain the possibility of mutual integration and transformation. Accordingly, the society envisioned by Mauss is not a coercive organizational order grounded in a collective morality that negates the individual. Rather, it is a total social configuration that treats the collective's value orientation as a spiritual fact while simultaneously preserving the space and boundaries of individual freedom. Politically, this vision finds its expression in the form of French socialism endorsed by Mauss. Only such a socialism, he argues, can establish forms of collectivity while avoiding the political dangers inherent in coercive social organization, thereby making a flourishing social life possible.

Keywords totality, French socialist thought, cooperative, the Russian Revolution

一、引言：“新社会”还是“现代国家”？

马塞尔·莫斯 (Mauss, 1924) 在《布尔什维克主义的社会学鉴析》¹ (下文简称《鉴析》) 的开头抛出了这样的问题：“革命者自己所说的这场实验对俄国社会走向新的社会生活形式 (nouvelles formes de vie sociale) 有何限制？”后文中，莫斯的判断是：“他们强加给俄国人民的不是一个新社会 (société nouvelle)，而是一个现代国家 (État moderne)，一个俄国国家 (État russe)。”² 接着，莫斯又追问道：它的结果在多大程度上让我们

1. 莫斯于 1923 年底至 1925 年针对俄国革命 (1917—1923 年) 创作了一系列政治文章，《布尔什维克主义的社会学鉴析》一文作为“结论”相对完整地总结了这一系列文章的研究内容，这篇文章对于这场革命的评析也最为集中。

2. 莫斯《鉴析》一文所限定的俄国革命的时间范围大致从克伦斯基时期到列 (转下页)

认为我们的西方国族 (nation) 将走向这种形式?莫斯借助“社会学”的视角来回答这个政治问题。

这种“社会学鉴析”完全认可了我们想要赋予它的双重价值:首先是一种科学价值,因为它(指俄国的社会现状)是对我们现代诸多社会的描述,并且与现代社会相关,我们看到了今天任何社会都离不开的基本的部分;其次是一种实践价值,因为它有助于清除社会主义学说中的一些数量的强制性教条、一定数量的乌托邦观点以及关于政党和阶级无所不能的幻想。(Mauss, 1924)³

对于莫斯这样一个长期与“社会主义”思潮保持高度亲和性的学者来说,⁴俄国革命这一号称“社会主义”的革命未能激起莫斯心中足够的同情与期待。把“新社会”和“现代国家”加以区分也意味着莫斯的立场,借这两个概念,莫斯似乎向读者抛出了一系列问题:这个在社会层

(接上页) 宁的新经济政策之前(1917—1921年),暂不涉及此前的俄国革命,也不涉及斯大林时期。某种意义上,1917年之前的俄国革命似乎为莫斯这篇文章提供了前置背景,而斯大林时期的社会主义建设似乎进一步将这篇文章中所发现的问题推向了新的高潮。

3. 此处的负面评价所涵盖的时间范围实际上主要集中在“新经济政策”出现之前。正是看到了“新经济政策”,莫斯才认为俄国“回到了我们所认为的社会主义规范”,而之前的革命并不是莫斯心中“社会主义”实践的典范。

4. 莫斯以“社会主义者”的身份在不少“社会主义报刊”(《民众》《社会党人》)上发表过文章,也身兼《社会变迁》与《社会主义运动》等刊物的记者;同时,莫斯也曾作为“集体主义”的学生代表参加过社会主义者组织的各种代表大会(1895年)。当莫斯积极地为“社会主义”刊物投稿时,法国的政治群体也正为由社会主义者左拉重新唤起的“德雷福斯事件”而群情激昂(Gane, 1992:140)。此后,莫斯以“合作社”的形式参与“社会主义”实践:1900年至1905年,莫斯与菲利普·朗德里厄创立了一个“社会主义合作社”,该合作社是一家“面包店”,它从事面包、酥皮糕点、饼干和小蛋糕的生产和销售,后因资金问题被迫合并(福尼耶, 2013:123—125);在第一次世界大战以前,莫斯投身的政治活动主要就是社会主义运动,他努力使社会主义建立起政治行动(political action)、合作社行动(co-operative action)与工会行动(trade union action)并行发展的政治实践结构(Desroche, 1979)。俄国革命爆发之时,莫斯写作了一系列与之相关的政论文,而在文章中,莫斯仍然以一个“社会主义者”自居(Mauss, 1992a:173)。

本文在此列举莫斯与社会主义思想的亲和性,并不是为了把莫斯的思想放在法国社会主义思想脉络之中来看社会主义学说的发展史,而是试图指出,莫斯对集体和个人、中间群体、国族、经济、政治、法律、道德、习俗等社会理论概念的思考实际上与社会主义的思潮有极为密切的关系。通过莫斯对社会主义的态度,我们能获得一个恰当的切入视角,更好地把握莫斯对这些理论概念和相关议题的分析。

面实现了集体性的革命何以是强加的？这场针对“社会”的革命何以带来的不是“新社会”？“新社会”在什么意义上有别于“现代国家”？进而，我们又应以什么标准来理解社会的构造和运动呢？结合上述引文我们可以看到，莫斯将俄国的议题拓展到所有现代社会之中，那么他认为理想的“社会”对其他文明体或者国族又有何借鉴意义？

大体来看，莫斯不认可的是一种割裂社会中政治、道德和经济之间的现实关联，只强调政治（暴力）的“现代国家”革命。莫斯对俄国革命的鉴析围绕经济领域展开。一方面，俄国革命将“经济”理解为一个独立的领域，而没有意识到经济实际上并非独立于其他社会领域，经济现象实际上是“总体的社会现象”（*phénomène social total*）。经济这一社会事实是与政治、宗教、法律、道德等其他社会领域联系在一起的“总体性的社会事实”（*le fait social total*）（莫斯，2017：5、170），取消经济领域实际上也意味着对支撑着经济的所有社会制度的否定。另一方面，这场革命实现的是“社会主义”思潮所期待的集体性，但这一集体性以否定个人、中间群体、国族（*nation*）⁵在经济领域的交换自由作为前提，忽视了这一交换自由背后广泛的习俗与历史。莫斯对“总体性社会事实”和“自由”的讨论形成了“社会诸领域”以及“集体与个人”两条线索。从这两条线索出发，莫斯也澄清了他对于“社会主义”的理解，这一理解所对应的问题域就是经济领域。

对经济领域的探讨何以与“社会主义”以及莫斯所期待的社会关联起来呢？首先我们必须注意到莫斯的法国社会主义者身份。他所认为的“好的社会”很大程度上也与“社会主义”思想有关，莫斯以俄国革命为比较对象，试图破除众多社会主义学说中的教条与幻想，也借此来反衬莫斯所认可的社会主义与理想的社会。此外，“社会主义”与“社会”在法国语境中存在深刻的理论关联。从涂尔干开始，社会主义思潮就得到了相当程度的重视，莫斯则比涂尔干更积极地投身于社会主义的实践。但正如涂尔干在讲授“社会主义史”课程时所反复强调的，尽管法国社会早在18世纪就具有了“社会主义”的一切现实基础，但欧洲社会并没

5. 本文发现，《鉴析》一文提供了理解莫斯“社会”概念的线索：一方面，在“总体性社会事实”之下，社会每个领域都不是独立的，这也意味着需要把握经济、政治、道德、习俗等不同社会领域之间的关系；另一方面，社会也会在个人、组织和国族三个层次上展开。

有迎来社会主义。同时,近在眼前的社会主义革命又呈现为俄国革命这种样貌。莫斯认为,俄国革命虽然并非其他欧洲社会主义者学习的榜样(exemple),但也不是毫无价值可言的、吓麻雀用的稻草人(épouvantail)(Mauss, 1924)。无论这场号称“社会主义”革命的“实验”是否成功,在莫斯看来它都蕴含着思想的未来命运。这场革命是对“社会主义”思想进行的一次深刻的检视,它把这样的难题摆在了莫斯等人的面前:如何回应俄国在革命实践中所带来的理想诱惑和危机?若通过政治领域扩张的方式在社会中实现了集体性,解决了经济领域的失范和无节制的利己主义(个人主义),但同时这种方式有着让社会陷入危机的风险,那么法国社会的改革是否仍需借鉴这一思路?

这一难题并不仅仅停留在政治层面。从社会学的角度来看,莫斯看到了俄国革命这一实践的“科学价值”:我们能从俄国革命看到现代诸多社会中最重要的一部分(Mauss, 1924)。比澄清什么不是“社会主义”更根本的问题是,怎样的社会才是值得期待的社会,才能解决现代社会面临的问题?莫斯所看到的并不是单纯的俄国问题或法国问题,而是整个欧洲甚至现代社会的命运问题:由于“个体”的兴起,现代社会所面临的经济领域的失范和无节制的利己主义并没有得到令人满意的回应,而“社会主义”学说提出了自己的解决方案,其基本的理论设想是一种“集体性”的社会制度与组织形态。把“社会主义”和莫斯所期待的“社会”二者关联在一起,是因为“社会主义”用“集体性”这个概念来回应现代社会中的“个体”问题。身处现代社会之中的所有国族或文明可能都无法绕开这个问题。

回到前文提到的“社会诸领域”和“集体与个人”两条线索。从第一条线索来看,既有“社会主义”学说尤为强调经济的重要性,甚至经济领域的问题占据着理论的核心地位。涂尔干面对的也是现代个体的兴起与经济领域的失范问题,正因为过于强调经济的重要性,“社会主义”学说并非涂尔干理想中的解决方案,尽管它涉及了集体性。与之相比,莫斯对经济领域有更多的认同,但他并不因此就站在涂尔干所批判的“社会主义”学说一边,而是一定程度上既推进了“社会主义”学说对经济领域的理解,也推进了其对集体性的理解。莫斯把经济视作“总体性的社会事实”,这一立场不同于既有“社会主义”学说对经济的态度。从第二条线索来看,莫斯用一种集体和个体之间新的机制来支撑经济领域中

的自由交换⁶以及道德和政治维度的集体性,使二者并不呈现为对立关系。为了澄清莫斯的社会主义观,我们需要回答:既有“社会主义”学说存在什么问题?经济、道德与政治何以是冲突的?集体与个体的关系在这种学说中如何被理解?又是在俄国社会中实践出来?莫斯如何对这种实践进行回应?

二、法国“社会主义”学说的复杂性

前文提到,在涂尔干那里“社会主义”已经是相当重要的议题。⁷在《社会分工论》第二版序言中,涂尔干阐明了经济领域的失范所带来的社会道德秩序和人心秩序的失范(涂尔干,2000:14-16)。如何重新调整经济领域的行业规范,将经济领域加以组织化和道德化,是涂尔干看待经济的核心问题意识。经济生活的“非道德性”是经济领域和其他社会领域秩序不再稳定的原因。“社会主义”学说作为真正意义上的以“社会”为本的实践学说,其核心又是协调经济关系、维护道德功能的社会改造(涂尔干,2020a),由此,“社会主义”无疑是涂尔干尤为关切的学说。涂尔干对社会主义的定义是:

我们称之为社会主义的每一种学说,都要求所有经济功能,或其中的某些功能(目前这些功能依然是分散的)与带有

6. 莫斯认为,这种自由不仅仅展开在个人、中间群体和国族三者之间,而是更复杂地呈现在个人之间、中间群体之间以及国族之间的三个层次上。个人对于中间群体而言,呈现为“个体”和“集体”的关系;中间群体相对于“国族”而言,也呈现为“个体”和“集体”的关系,国族本身也是作为“个体”参与到“集体”(国际)的关系之中。

7. 涂尔干于1895至1896年在波尔多大学开设“社会主义史”课程,将“社会主义”视为真正意义上的以“社会”为本的实践学说,其核心是协调经济关系、维护道德功能的社会改造(涂尔干,2020a),课程讲义由莫斯进行编撰和校勘。在此之前,涂尔干已有不少对社会主义理论家(如沙夫勒)的评论;甚至到了涂尔干的晚年,他的讲座、辩论和写作中的不少观点似乎与社会主义更接近了(Gane,1992:137;Lukes,1973:321)。莫斯也提到过涂尔干的思想对最重要的社会主义理论家(如乔治·索雷尔)的影响,而这条线索又通向列宁(Mauss,1992a:172)。但涂尔干并未参加社会主义的实践,也并未以社会主义者的立场发表过政治评论,这是他与莫斯的不同之处。比起外甥更直接地投身于“社会主义”实践,涂尔干不仅对莫斯提出了批评,也强调了知识分子与政治家的区别,提倡在知识层面对年轻人进行教育,并对伴随“社会主义”而来的暴力和党派纪律持明确的抵触态度(Favre,1983;郑琰,2025;福尼耶,2013:29-32)。此外,莫斯亲历了俄国爆发社会主义革命以及建立政权的全过程,而这带来的现实层面的刺激令他更担忧“社会主义”学说的命运以及这一学说能够给欧洲社会甚至现代社会带来什么。

指导性和有意识的社会核心建立联系。(涂尔干,2020a :164)

在这一定义中,社会主义强调的是经济领域与作为道德提供者的社会核心(国家)建立“联系”,这种联系并非一种单向的服从关系(涂尔干,2020a :164-165),而是把经济问题提到和国家问题同样重要的高度上来(涂尔干,2020a :164)。在此之前的古典经济学认为,经济与国家是分离的:经济活动与负责代表和指导整个社会体的器官(国家)之间并没有明确的、有规律的关系。一方面,工厂、工场和私人店铺中发生的一切,原则上都不为国家所知。如果国家过多干涉经济生产,那么经济状况必然会被严重扰乱,国家也会受到损害。因此,国家应该像对待组织的其他部门一样,含糊关注它的情况。并不存在一种明确的制度和有组织的渠道让国家过于感受到它对经济器官的影响,这导致的结果就是经济的过度分散与缺乏组织化。⁸“社会主义”认为,国家首先必须作为一种能够将不同的工商业关系统一起来的纽带,它的作用俨然是一种公共的感觉中枢(*sensorium commune*)(涂尔干,2020a :185)。国家持续与经济生活沟通,了解经济生活中所发生的事情,并重新安排产业结构在社会有机体中的位置,使它能够在“暴露在阳光之中,有意识的控制之中”(涂尔干,2020a :171)。但这并不意味着国家高于经济,社会主义者并不必然是国家主义者,国家仍然是被动的,它甚至服务于经济生活。

随着经济活动在一般生活中逐渐成为一个更加重要的因素,国家将不得不受环境所迫,受最重要的生命需求所迫,逐渐加强对这些经济表现形式的监督和规定。就像劳动大众想接近国家一样,国家也想吸引他们,国家这样做的唯一理由,就是进一步扩展它的分支机构和影响范围。

(涂尔干,2020a :171-172)

这一学说的集大成者是圣西门。⁹圣西门的社会主义学说批判了古

8. 在现代欧洲最文明的社会中,生产似乎无法根据消费需求来调节自身,工业集中化的趋势使得企业规模过于庞大,而社会无法再漠视它;此外,机器的不断改进剥夺了工人们的所有保障,使他们陷入一种极端恶劣的境地,无法订立平等的合同。因此,社会主义者认为必须改革既存秩序(涂尔干,2020a)。

9. 涂尔干也注意到在圣西门之前的西斯蒙第。西斯蒙第看到了18世纪经济领域的发展所带来的成就,但他认为当这个世纪在生产上所取得的“物的胜利”——这些堆积起来的财富无法与人们的消费匹配时,就会带来比以前更大的贫穷(涂尔干,2020a :230)。真正的集体福祉意味着生产和消费达成平衡,而由于人们在消费上的需求有一(转下页)

典经济学,并对经济的组织与秩序有着系统的论述。因此,涂尔干对圣西门的学说有着同情式的理解。圣西门将经济问题放在社会 and 道德领域之中,并把这一控制经济领域的重任委托于实业主义,以实现经济的社会化(涂尔干,2020a :318)。圣西门试图通过经济领域自身的调控来解决经济带来的社会问题,但涂尔干并不认同这一解决方案。为涂尔干所质疑的是,圣西门将社会的幸福和道德问题的解决寄托于财富的增加。

他从世俗幸福中看到的,远远不是渴望得到的东西,而是使这种幸福成为人们渴望得到的唯一目标。所以,为了尽可能地满足尽可能多的需求,建立社会和谐的唯一方式就只能是生产尽可能多的财富。(涂尔干,2020a :354)

涂尔干认为,圣西门的“实业主义—社会主义”思路实际上并未真正意识到,经济的规范并不是为了经济本身,经济的稳定增长也不是最终的目的。

也许,目前必需的那种转变……不在于使实业利益成为一种无限绝对的不受任何约束的事物,而是用一种与以往不同的方式和精神限制它们。……在任何社会组织中,无论它怎样得到巧妙的安排,除非经济功能服从于能够压制、控制和规制它们的道德力,否则,它们既不可能保持和谐,也不可能保持一种均衡的状态。(涂尔干,2020a :389)

符合社会需要的经济秩序,不是生产最多财富的秩序,而应是秩序本身,“没有限制的需求是自相矛盾的”(涂尔干,2020a :389)。实业主义固然是不充分的“社会”建设方案。这一领域的先天不足就是存在着永

(接上页) 个满足的上限,但在这个时代,生产可以是无限增长的。当市场几乎没有界限的时候,人们缺乏能够精确判断出生产供给范围的能力,由此工厂和农民都倾向于无限扩大生产以满足市场的需求,扩大生产也是为了防止别人侵占自己的市场拥有权。这导致生产无法与消费形成平衡关系。普遍的过度生产将是一场一切反对一切的斗争:一旦生产打破了与消费之间的平衡,剩余产品没有了价值,使得生产者无法以供求价格出售产品,只能以更低的价格出售,而为了减少差价所带来的损失,生产商将被迫降低工人的工资(涂尔干,2020a :235)。在西斯蒙第看来,正是因为个人利益是不一致的,也不受任何约束,才会导致人们看不到可以调节生产的、与社会需求相一致的共同体的利益(涂尔干,2020a :236)。缺乏调控的财富积累不再是有价值的,是一种不幸而不是繁荣。我们在涂尔干对西斯蒙第观点的论述中,已经看到社会主义思想对现有经济体制问题的揭露,以及对一种更节制的、更稳定的实业生活的需求。

远无法满足的欲望,圣西门所认为的社会和平途径本身就是矛盾的:把人类经济上的欲望从所有限制中解脱出来,再使它们满足。除非这些欲望本身就已经受到了限制,否则它们无法满足自己。涂尔干认为,节制是根本性的,且节制的力量并不来源于经济领域自身,而是外在于它。我们必须从经济之外的领域来发现能够规定经济生活的道德约束。涂尔干并不满足于“把经济和国家联系起来,国家仍然服务于经济”这个观点,而是进一步挖掘了“国家”的重要性:国家作为道德的根本组织,提供着个人和社会各领域的道德,也监督着职业法团对个人的影响限度(涂尔干,2020b:93-95)。之所以需要更强有力的国家作为手段,是因为涂尔干看到了经济领域的局限性:它在根本上并不能提供道德。

圣西门主义之所以会失败,是因为圣西门及其信徒希望从最少的付出中获得最多,从低级事物中获得高级事物,从经济事务中获得道德原则。这是不可能的。这个问题必须这样来解决:借助科学发现能够规定经济生活的道德约束,借助这种规定控制人们的私心,从而满足人们的需要。

(涂尔干,2020a:443)

然而,作为手段的国家似乎也有风险。如果说经济领域的失范与个体的兴起关联起来,从而与超越个体并约束个体的道德原则相对;那么在政治领域扩张之时,其内在的正当性可能恰恰与这一超越个体的原则有着选择性的亲和。当国家以一种近乎绝对的权力实现了对个体甚至经济领域的压制,与此同时国家又恰恰借助道德作为其正当性的来源,那么道德通过什么方式反过来约束国家(政治)呢?我们之所以讨论国家的失范,是因为涂尔干在分析“社会主义”的过程中,首要区分的就是与之完全不同的另一个社会事实——“共产主义”。而“共产主义”学说在涂尔干那里就是借助于一套超越个体的原则从国家的重要性出发建立起来的政治学说。

涂尔干认为,尽管这两个学说都关注到私人利益可能损害普遍利益,都认为利己主义的任意性不足以带来社会秩序,以及都反对激进的个人主义(涂尔干,2020a:188),但二者还是在私有财产、工人阶级、国家这三个方面区别开来。¹⁰涂尔干的判断是,社会主义和共产主义的关

10. 首先是在私有财产方面,尽管社会主义是针对经济的一种社会学说,但对私有财产纯粹而单纯的否定并不等于社会主义,而是共产主义。私有财产只有被认为(转下页)

系并不是属和种的关系，而是性质完全相反的两个事物（涂尔干，2020a :182）。¹¹ 涂尔干的论述表明，一方面经济领域的扩张需要得到有

（接上页）是“个人自身的劳动和独立的劳动”时，才真正是个人的。而以继承实现传递的世袭财产并不具有这一性质，因此废除继承权直接作用于对私有财产的保护（涂尔干，2020a :155-157）。社会主义通过反对原始共产主义中的继承制，使私有财产制度从共产主义的混合体中解放了出来。在生产和消费方面，社会主义承认个人的财产所有权，尽管社会主义要求工商业部门的生产活动必须被社会性地组织起来，但消费活动仍然是私人性的；而共产主义恰恰反过来，人们的生产可以是私人的，但消费活动是共同的，每个人生产的产品都不属于自己，而只有当社会本身决定集体使用它时，人们才可以去消费它（涂尔干，2020a :183）。其次是在工人阶级方面。社会主义学说常常被视为具有这一主要目标：通过把更多的平等引入到经济关系中来改善工人阶级的状况，由此被称为受苦阶级的经济哲学（涂尔干，2020a :158）。涂尔干认为，这一目标其实并不是社会主义学说独有的，经济学家也在致力于减少社会中的不平等。而共产主义正是通过工人阶级的问题表达了更激进的社会平等学说（涂尔干，2020a :159），与第一个层面相关，共产主义通过否定私有财产来反对一切经济不平等。“工人地位低下”与资本和资本家有直接关系，但涂尔干认为，这个关系的本质是资本家借助资本将自己获取私人利益的意愿强加在了工人阶级身上，这使得工人阶级远离了社会。工人从资本家而不是社会那里得到劳动报酬，由于资本家考虑自身利益而非社会利益，这一报酬就会以尽可能低的价格被支付（涂尔干，2020a :169）。从社会主义的视角来看，工人阶级的问题只占据次要的理论地位。问题并不在于从根本上改变工人阶级的地位，从而变成一种慈善的社会学说，或者只能靠另一种等同或超出资本的权力去削弱资本的权力，而是在于经济生活的组织化。推翻某一个阶级的方法只是“用另一种奴役去取代（而不是制止）无产阶级所遭受的奴役”（涂尔干，2020a :170），这在涂尔干看来是于事无补的。既然工人被迫远离了社会，其解决方法就是把工人重新有效地整合到社会中，而不是让工人阶级直接成为权力的拥有者。实现这一目的需要国家的参与，这关联到社会主义与共产主义的第三个区别。共产主义学说指出，由于财富本身的罪恶，财富需要从社会中被驱逐出去，因此国家要履行它的角色，其前提就是把经济生活排除在外，从而提高国家的地位。与之相反，社会主义学说指出，国家虽然必将成为经济生活的核心，但国家需要完成经济生活的组织化，而不是对经济生活的否定。社会主义需要通过将产业与国家联系起来，以提高产业的地位（涂尔干，2020a :182-183）。

11. 涂尔干列举了柏拉图和莫尔的理论作为说明：在柏拉图的城邦构想中，劳动者和工匠承担城邦的经济功能，行政官和士兵承担城邦的政治功能，二者共同构成了城邦国家。但劳动者和工匠这一经济生产群体必须与行政官和士兵完全分离开来，这证明了经济机构必须被置于国家之外，而不是与国家建立联系，因为工人阶级既不参与管理活动，也不参与立法活动，而行政官与士兵也必须远离与经济生活相关的事物。正是财富刺激了个人的私心，使公民相互争斗，为了普遍利益不受私人财富的侵犯，有必要将财富置入公共生活之外，远离可能使之堕落的国家（涂尔干，2020a :179-180）。涂尔干认为，托马斯·莫尔在乌托邦中的例子也能加以说明。与柏拉图不同，莫尔的理想社会中不存在不同的阶级，所有人都要参与到公共生活中，所有人都有权选举和被选举为立法者，所有人都必须参与劳动。政治功能和经济功能看似是融合的，但是所有的（转下页）

效的调控和组织化,但这一组织化并不能如圣西门所认为的那样,以经济组织本身为核心,且国家仅仅为了经济生活而被动地服务,很容易滑向某种“无政府状态”(涂尔干,2000:15)。仅凭经济自身无法提供更高的道德,也就无法从根本上提供节制。另一方面,如果偏离“社会主义”,而仅仅借助强有力的国家来施加外在道德准则,会有过于政治化的风险,道德判断所构建的批判如果不针对任何经济事实,而是对准一般意义上的私有财产所产生的道德后果,就会带来抽象的道德权威。对经济的秩序化和集体化很有可能带来“政治化”的结果。

“社会主义”学说的复杂性就在于此。至少从涂尔干所展现的学理脉络中,这一学说首先的确看到了经济领域的问题,但给出的解决方案是不足够的,而对“社会主义”的反思则又涉及多重张力关系:经济与政治、社会与国家、个人与集体、自私自利与道德、现实的事务与抽象的权威等等。这也是涂尔干所面临的困难。从不同文本的证据中,我们能看到涂尔干对国家过于膨胀的担忧,在涂尔干晚年对德意志国家的反思中也体现出他对国家问题看法的修正(李英飞,2023)。尽管针对这一问题,涂尔干提出了“国家—职业法团—个人”的方案,但他对经济的立场似乎存在这样的嫌疑:将经济简化为一个私利性的、功利主义的领域(Schiermer,2014)。由此,涂尔干的解决方案可能更侧重于职业法团这一中间群体的建设,并依托这一社会组织来调节国家和个人。现代经济领域在涂尔干这里存在着天然的局限,以至于无法真正承担整合社会、带来秩序的任务,这种判断的核心预设是一种将经济和道德二分的理论视角。不同于涂尔干的是,莫斯似乎更多依靠的是经济领域自身的力

(接上页) 公民都被禁止私自占用他们的劳动产品,在生产和消费上,乌托邦居民没有任何自己的经济利益,除了生存的必需品。此外,公民的生活在时间上被分为两个部分:(1) 从事农业和工业劳动;(2) 参与公共事务,前者不能影响到后者(涂尔干,2020a:181-182)。

在这个区分基础上,涂尔干认为共产主义学说不仅借助政治实现了激进的道德判断——将私有财产视为自私自利的不道德的根源;同时,这一学说借助道德判断所构建的批判不针对任何经济事实,而是对准了一般意义上的私有财产所产生的道德后果。这带来了抽象的道德权威,而不是真实的针对特定历史时期某一特殊经济组织的权宜之计(涂尔干,2020a:186)。尤为关键的是,共产主义使得国家利益和经济利益之间的距离如同神圣与凡俗之间的距离一样遥远,在这种设想中,国家不能连续地、变通地、灵活地、广泛地发挥作用(涂尔干,2020a:192),而是一种神秘主义的、简单且暴力的强制性力量。

量。如果说这种二分视角并没有解决政治扩张的风险,那么莫斯从经济领域着手,是否能在一定程度上回应这一风险呢?莫斯对经济的期待与圣西门的观点有何区别?回答这个问题之前,我们需要了解莫斯如何在对俄国革命的鉴析中澄清“社会主义”,在明确看到政治扩张的现实时,莫斯仍然试图在“社会主义”的框架下理解集体与个体,那么“社会主义”对于莫斯而言意味着什么呢?¹²

三、异于社会主义思潮的俄国革命

写作《鉴析》这篇文章之前,莫斯在讨论俄国革命系列文章的开端即分析了评价俄国革命的两种相反的观点。在一部分社会主义者看来,俄国革命者将他们的实践视为社会主义传统的一部分,而且是社会主义最新的形式(Mauss, 1992a :166、167-168)。他们的革命取得了巨大的成功,莫斯科成为了新的“应许之地”,神圣的“社会主义教义”在此付诸实践(Mauss, 1992a :166)。甚至革命者会以“共产主义”这一名称来给自己的革命命名,试图从命名上区别于此前并不成功的“社会主义”学说与实践。¹³他们拥有巨大的事实性的力量和实现了的政治权威,并以此证明自己回到了“社会主义”最纯粹的传统之中。在另一些社会主义者看来,这场俄国社会巨大的冒险及其带来的后果并不能被忽视,但也不能让“社会主义”来买单,因为俄国革命并不是这一学说的实践结果,俄国民众也没有在革命过程中把自身社会所遭受的一切不幸归咎于“社会主义”。莫斯的态度是,我们既不能单纯将这一革命直接视为“社会主义”所对应的最纯粹的实践,也不能过快地将它与“社会主义”撇清关系,革命的事实与“社会主义”学说的关系更为复杂且具有启发性。比起询问“社会主义”是否指导了这场革命,是否应该为这场革命的灾难

12. 一方面,从《鉴析》一文来看,莫斯对1921年之后俄国进入“新经济政策”时代评价颇高,并认为这一转变意味着“共产主义政权回到了我们认为的社会主义规范”之中(Mauss, 1924)。这证明莫斯对“社会主义”学说仍抱有很高的期待,当然这并不意味着莫斯是圣西门的信徒,莫斯的“社会主义”有其特殊之处。另一方面,莫斯对“经济领域”的重视也有别于涂尔干,莫斯更积极地论述社会经济周期和作为系统性结构的交换体系,这使得他关于国族、法律和政治的著作与涂尔干的著作有不同的侧重,这体现在涂尔干去世后莫斯对年鉴学派一些关键概念的修改上(Gane, 1992 :139-140)。

13. 如被俄国革命者轻蔑地称为“小资产阶级”的社会民主党的政治实践(Mauss, 1992a :166)。

性后果负责,莫斯的问法看起来更“科学中立”,也更切中这一问题的复杂性:这场在发动者们心中确信无疑的社会主义实验在何种意义上是一个“实验”?换句话说,当“社会主义”从学说变成真实的实践之时,如果它并没有如它所设想的那样呈现出来,那么问题出在哪里?

从经济和政治两方面来看,俄国似乎并不能提供“社会主义”的实验条件。经济方面,在社会主义学说看来,一个标准的社会主义社会应该在“经济领域足够发达”。俄国社会在经济的崩溃与贫困之后迎来了社会主义革命,它并不是俄国社会自愿接受的或者自然发生的。在政治方面,这一革命并没有做好“社会主义”革命的准备,它并不是一个成熟的国族推翻一个腐朽政权的过程:“它诞生于战争、贫困和政权的垮台。”这个政治灾难“是在恶劣的条件下诞生的”,“社会主义”更像是一个出乎意料的效果或者一次意外,它被嫁接到了俄国的社会生活中(Mauss, 1992a :178)。甚至这一革命仍被视为建立“国家”的革命。¹⁴ 以此为目的开展革命并非俄国独有,这是涂尔干和莫斯所面临的欧洲社会更为普遍的政治语境。在这一革命前,德国已经成为了极端国族主义的典型(王铭铭, 2021 :263)。这种国族主义一反自私自利的“极端个人主义”,转而让个人完全牺牲于国家和民族精神的建设中。政治成为了道德的主人,并将整个社会的集体和个人都“政治化”了。通过暴力和命令,国家在内获得了一种统一性的支配秩序,在外威胁着国际道德的生态。以国家视角来看待这场革命,表面上描述着其革命的范围,实际上暗示着这一革命并没有重建一个新的社会,而是以政治扩张的方式支配着社会(Mauss, 1924)。

除了实验条件的不足,俄国革命在实验步骤上也存在问题。革命者创造了一套新的简单直接的步骤。造成这一结果的原因主要在于既有“社会主义”学说自身。莫斯认为,既有的“社会主义”一直谨慎地避免构建乌托邦理论或者给未来社会制订某种规划,但这导致它除了基本设想——“以集体性的行政程序来管理事物”之外,几乎没有任何其他的方案。其结果就是,这一设想尤为模糊和不可预测。这极易带来目

14. 在莫斯笔下,国族(nation)与国家(État)有着完全不同的含义:“国家”可能更接近韦伯意义上的对领土内的暴力实行正当性垄断的现代政治体;而国族则有着更多的理论指向,它既可以在内部实现各种中间群体的连接,也可以在外实现不同文明和国族的自由连接与交换。

的上(道德层面)的满足与手段上(政治与经济层面)的混乱(Mauss, 1992a :173)。手段的混乱导致革命的实际影响不仅不符合“社会主义”,甚至也不受革命者的控制(Gane, 1992 :160-161)。¹⁵莫斯分别从经济和政治两个领域描述了以“集体性”为道德原则在俄国的实践过程。

从经济领域来看,“集体性”意味着对“自由经济”的全面取消。具体而言,在农业方面,革命者在农村进行了分地运动,转而又将个人的土地所有权加上了国家主义、共产主义的框架,而后者往往以严厉的征用和勒索,甚至用军事性质的力量来实现农业生产的集中。这种既分给农民土地又在国家维度控制土地的矛盾态度扰乱了原有的生产周期和规律,最终导致农作物在这一时期的减产、农产品的储备不足,以及最后的饥荒。在工业方面,在经历了一个短暂的、真正社会主义式的改造——把国有工业交给专业团体来经营——之后,革命者要么分解了大工业,让俄国工业退回到组织和技术更为原始的阶段,要么把专业团体的管理权和所有权掌握在自己手中,通过组织“劳工大军”来建立了一个“国家托拉斯”形态的政权。尽管参与到工业生产中的劳动者都能获得日常所需,但相应的代价是,他们被牢牢束缚在非个人性质的职业和组织之内。从生产上看,职业群体遭到了摧毁,生产是由共产主义和国家控制的;在消费方面,消费品均靠国家统一的调配,这意味着市场的取消。生产、分配、消费的整个过程都在统一的监管之下,没有公开自由的对价格的“提供”和“询问”机制,也没有法律来保障个人的购买与消费活动。莫斯认为,自由市场对于经济生活而言是绝对必要的条件,取消了自由的市场,转而采取压制的行动根本无法实现物质的增长和

15. 莫斯并不否认俄国革命的积极意义:革命者在面对外国干预的风险中,冒着生命危险表现出了勇气、真诚和无私的品质,并试图建立一种新的社会形式。绝大多数共产党人、工人、知识分子,以及一定数量的农民和少数俄国贵族,在这场“新社会形式”的创立过程中,表现出了足够的道德操守和纯洁性:他们管理着一笔巨大的政治遗产,尽管并不成功,但他们却没有拿走任何东西;他们拒斥了天真的“国际主义”,以联邦的名义恢复了俄国的团结,甚至在面临外来阴谋时,他们也恢复了俄国本应具有的伟大(Mauss, 1992a :168-169)。尤其被莫斯同情的是,这场革命所创造的新社会形式不仅意味着一种新的思想,而且意味着新的组织形式:苏维埃。这既是一个专业组织——委托给工人委员会的国家财产的管理者,也是最基本的“细胞”——国家整个行政和立法生活的政治核心(Mauss, 1992a :171-172)。这一思路在莫斯看来甚至非常接近涂尔干对职业法团和国家的理论建构,甚至莫斯也点出了从涂尔干到索雷尔再到列宁的“社会主义”思想脉络。然而,莫斯同样表达了对这个新社会形式的担忧。

经济的进步 (Mauss, 1924)。

在政治方面,“集体性”的建立依靠的是对暴力的使用和对法律的漠视。莫斯指出,革命者将暴力视为政治的信仰和神话加以崇拜,他们用暴力这种“社会的助产力量”来创造革命的可靠性,但问题是他们混淆了“助产士”和“新生儿”的区别。暴力并不是在道德层面发挥它应有的作用,而只是作为保卫政府的手段。莫斯在这场革命中看到了暴力对道德的压制:“暴力并不创造人类的仁慈,也不创造爱,甚至也不创造人们内心深处的奉献精神。”暴力所带来的恐怖“使人们的生活‘转入地下’,人们极力地让生活退回到自己身边,并通过逃避和惊慌失措的方式面对暴力,暴力并不能创造约束力,反而创造了人们为了躲避暴力的‘兴奋’”。然而,一个号称劳动者全身心投入一切的社会,如果不能激发起人们内心的积极情绪的话,根本就无法建立起来。暴力导致了民族、国家的生产和创造力的普遍萎缩 (Mauss, 1924)。与暴力相伴的是对法律“拜物教”式的崇拜。原因在于,在革命过程中被通过的法律并不是行政法或机构法,而几乎都是“禁止法”。“禁止法”并不促进生产和实践,其核心在于破坏财产或商业的契约。这种法律本身只是暴力的捍卫手段。从现实来看,面对俄国社会各群体的制度运行和组织安排,面对各层级的工人委员会、各级政府、消费群体、经济委员会等机构时,“禁止法”无法发挥让人期待的效果。法律只能制裁和发挥强制的功能,除此之外不能创造任何道德,也无法带动经济和技术发展,这导致了社会的停摆,而这样的社会也就离“社会主义”的期待越来越远了。

因此,无论是条件还是步骤,这场革命都不符合莫斯理解的“社会主义”的要求,其结果当然也与“社会主义”大相径庭,可以说这个实验在验证“社会主义”上的确是失败的。然而,莫斯并不仅仅是为了在中立的立场上理性客观地得出“这个现实的政治实践与‘社会主义’之间无关” (Mauss, 1924) 这样的判断。正如引言部分所提及的,“社会主义”在俄国的成功或失败都无法直接证明“社会主义”的优劣,但莫斯借此却澄清了自己的“社会主义”立场:自己身处的法国社会无论如何也不能采取类似的途径。在莫斯看来,俄国人走的是所谓“短、直接、容易的革命道路”,但实际上,这是一条危险和令人眼花缭乱的道路。“社会主义”提供了一种“集体性”的预设,这一点莫斯完全认可,正如莫斯自己对社会主义的定义一样:社会主义首先是一种“精神性”的行动——“财

产、法律和工人组织”是社会事实,但这些并非是物质事实,而是仅存于组成社会的人们脑中的“精神事实”,这种事实以“集体主义”为目标。

它(社会主义)包含了一种理想的合理构造,一个社会主义的或者如果你喜欢的话,集体主义的目标……作为一名社会主义者,就是想要沿着较大的社会主义化方向来改变当前社会的法律形式……想要加速社会进化。社会主义行动本质上是一种为了集体主义利益的有意识行动。

(福尼耶,2013 :113)

然而俄国比其他欧洲社会更直接地将这个预设拉向了现实。莫斯揭示出,在现实实践中,俄国革命在经济上的措施否定了个人、中间组织和国族三个层次进行交换行动的自由。其社会改造的政策涵盖了90%的人口,并进行了“个人主义”式的革命(Mauss,2013)。革命者在国内褫夺了中间群体的权利,将人以“个体”的形态与国家结合起来,让每个人都生活在只有他自己的社会之中,并让他们直接面对国家机器。¹⁶除了中间群体的取消,革命者也取消了能够进行自由交换活动的市场。市场在莫斯看来是构成经济生活的最基本条件:

严格来说,我们可以想象,生产在进入市场之前应该受到监管,包括储存;我们甚至可以看到,限制消费、不允许滥用或贪婪可能符合我们的利益。但我们无法想象一个没有市场的

16. 在这场革命之前,俄国实际上已经建立起了四种类型的合作社组织,且已经发展到了相当大的规模。(1)消费合作社(Coopératives de consommation),到1917年已经超过20000个,甚至存在一个全俄消费者协会中央联盟,这个联盟所联系的大约有三十家工厂:肥皂厂、糖果厂、渔业工厂、造纸厂等。而这些工厂为大约5000万居民提供物资。在俄国许多地区,高达75%的人口从消费合作社获得物资。(2)农业合作社(Coopératives agricoles),在超过10000个中小组织外,也有一个类似的中央联盟组织:全俄国农业合作社联盟。此外,还有(3)信用合作社(Coopératives de crédit)与(4)亚麻合作社(Coopératives linieres)。即使是西伯利亚地区也拥有诸多发展势头强劲且对经济市场的稳定与繁荣起到举足轻重作用的合作社(如西伯利亚农业合作社主要生产乳制品,与消费和销售相关的合作社组织几乎全面负责了西伯利亚地区的所有工商业事务)(Mauss,1997)。

但这些中小组织之上的俄国中央组织在战时急剧膨胀,原因在于,早在1917年之前,俄国的资本主义就已然破产,其国内的私人商业、银行以及俄国在国际市场的进出口与信贷几乎全线崩溃。而俄国革命带来的是对这些中间群体的取消。莫斯的形容是,与俄国文明一样古老的工匠、农民、渔民,到处都被迫采取现代合作组织的形式,且必须在中央组织中找到支持:一方面是信贷,另一方面是必要的销售渠道,最终要实现商品的交换(Mauss,1997 :288)。

社会。……这种市场体系是在人类经济史上慢慢发展起来的，
目前正最大程度地调节着生产和消费。(Mauss, 1924)

不仅是俄国国内的市场，革命者也切断了俄国与国际市场的联系：首先是拒绝外债，其次是在没有任何补偿的情况下没收了外国人的财产。这带来的结果是国际层面对俄国经济的抵制和封锁 (Mauss, 1924)。这种看似“民族主义”的政策实际上让俄国陷入了一种孤立的个体状态，孤立的国家主义很难真正走向成功。

针对中间群体和市场的政策取消了个人进行商业交换和消费的自由，以及参与工商业职业、更换合作社与专业团体的自由；其次是取消了专业团体和合作社自己管理自己和互相之间交换与合作的自由；第三则是取消了国家之间贸易交换的自由。而随着“新经济政策”时代的到来，莫斯的评价是：这一政权在其最新形式中又回到了我们认为是“社会主义”规范之中。新阶段的革命表现出了苏联重新重视市场、货币、信贷等经济要素的特征。新经济政策重新结合了各级组织的力量、各种国家信托、银行等经济组织，私人经济又得到了发展和恢复，市场、信贷、流通又重新获得了自由。莫斯发现，即便是此前高涨的政治势头也无法彻底取消社会自身的传统 (tradition)。莫斯有着这样的总结：“可以说，俄国正在恢复生机，和平、秩序和信心再次发展起来了。” (Mauss, 1924) 莫斯认为，社会主义社会只有在一定程度的个人主义和自由主义基础上才能建立起来，特别是经济领域 (Mauss, 1924)。除了经济的回归，1923 年 11 月，苏联重新选举代表，并组建了新的代表大会，一种温和的法律正在重新被实施。问题是，中间群体的取消使得个人和国家都处在一种“个体”的状态，个体的状态何以与自由背道而驰？莫斯指出，被迫陷入个体的状态并不是“自由”的状态，其背后很可能是被强加的命令。他所认可的自由这种看起来“个性化”的行动实际上有着广泛的习俗与历史，抑或有着深厚的社会基础，而正是这一前提决定了个体的自由行动并不以个体的孤立为前提。对这种自由的否定，实际上并不是对个人自私自利的否定，而是对这种个体性的行动背后的社会的否定。集体性如果以否定这一自由作为前提，并不能带来真正的好的社会生活，只能带来人们对集体的恐惧和拒斥。

在 1920 年写作的《国族》(*La Nation*) 中，莫斯已经指出了“集体”这个概念在既有思想中的缺陷。首先，它的动词形式——“集体化”，容易

让人误以为只有国家才能成为合法的载体,实际上这一载体除了指国家外还有广泛的专业群体、商业群体和地区群体等,因此“集体化”并不等于“国有化”。其次,由“集体”延伸而来的“集体主义”容易被理解为某种过渡阶段——展现的仅仅是一种取消私有制之前的集体所有制和共同财产制度(Mauss, 2013)。而实际上集体也并不等同于这种僵化的制度形态。如果某一革命使孤立的个体被强有力的命令强行控制起来,实现了“集体性”并牺牲了自由,那么这种革命便是偏离“社会主义”的。在“社会主义”之中,自由与集体性并不必然对立。¹⁷莫斯从现实层面说明了这一点。“新经济政策”时代的到来也意味着俄国目前正走向资本主义、国家主义、官僚社会主义、自由的集体主义和个人主义的混合体政治。只不过在此前的革命过程中,自由和集体性被视作对立关系。

莫斯所期待的个人与集体的关系是怎样的?要回答这个问题应首先理解展现二者关系最关键的领域——经济领域——在莫斯这里有怎样的特殊性。大体上,莫斯在三个方面拓展了经济领域既有的理论边界。(1) 经济领域的概念(尤其是货币),并不只具有经济意义,它既是经济的现象,也是道德的现象。

货币,作为经济领域的要素,也是国家铸造的政治事物;
对货币有信心,在此基础上激发信仰和信用,这既是一种经济
的现象,也是道德的现象,甚至是精神的、习俗的、传统的现象。
每个社会都是一个道德、技术、经济共同组成的社会,其中,政
治、道德和经济处在一种共同生活的艺术之中。(Mauss, 1924)

这说明,至少经济领域自身就已经蕴含着某种对“总体性社会事实”的理解。(2) 经济领域不仅在“总体性社会事实”方面指涉着同一时空的社会领域之间的关系,经济领域也有其纵向的时空关系:交换反映了人们的“贸易本性”(Mauss, 1924)。任何国家主义、官僚主义和军事经济都与人类的这种本性背道而驰。(3) 经济领域本身不必然是纯理性的领

17. 西方社会已然发展出了一种针对市场、生产和消费的成熟的规范。经济行为中的合同、信托、雇工都有着相应的法律体系,这些被用来规范参与经济活动的私人消费者、商人、实业家、金融家、工会等群体的行为。比起通过国家层面的强有力的暴力和行政命令来实现监管,莫斯更重视一种组织化的“集体性”的监管。“集体性”的承载者是共同体、合作社和职业法团这些“中间群体”。对“中间群体”的尊重,是一个社会向“社会主义”过渡的明智而谨慎的工作(Mauss, 1924),然而俄国革命恰恰取消了这些中间团体的合法性。

域,“纯粹理性”恰恰在共产主义的命令中才彻底实现。无论是消费需求还是品味都服从于一个统一的价值观和制度设想,这反而使得俄国社会演变成了赫伯特·斯宾塞笔下的“军事社会”,在那里,经济本身所具有的摇摆不定的本质被消除了(Mauss,1924)。

莫斯在上述三个方面拓宽了我们理解经济领域的视野。如果我们把交换视为经济领域的核心要素,那么首先,经济领域某种程度上是“总体性社会事实”,因此交换也必须在“总体性社会事实”的基础上加以理解,而“集体与个体”的关系也只有在这个框架下才能得到澄清。其次,交换如果指向某种“本性”,就涉及对与之相关的传统、习俗和历史的讨论。那么,“集体与个体”的关系是否也能在这一纵向层面找到它的基础?第三,如果经济领域不必然是“纯粹理性”的,那么交换也并不必然是“纯粹理性”的,这对于集体与个体的关系形态而言意味着什么呢?这三个方面的拓展所带来的对经济的理解何以能够避免因“集体性”的建设而导致的政治领域的失范,同时又能在现代“个体”兴起的时代安放“集体性”呢?

四、完整的集体:基于“总体性”的讨论

既然经济领域的问题涉及对“总体性社会事实”等政治著作之外的一般性问题的分析,我们也必须从莫斯更广泛的著作出发。《礼物》作为莫斯最具有学术影响力的作品之一,其创作与《鉴析》一文基本处于同时期。以上文给出的思路进入《礼物》文本,我们或许能发现莫斯更具一般性的思考。¹⁸《礼物》给出了一个理解古式社会经济问题的分析思路。莫斯发现,古式社会的交换规则是高度道德性和社会性的,但其中重叠着个人之间、人与神之间以及部落之间三个方面的交换。礼物的交换涉及两条线索:其一是包含“赠礼—收礼—回赠”三个环节的“总体性的呈献体系”,这一体系把这三个环节放置在了一种“总体性”的机制之下;其二是礼物交换的形式实际上是一种把经济与道德、政治、宗教领域都结合起来的“总体性的社会事实”。这两个“总体性”的概念分别指向了

18. 笔者并不是为了说明《礼物》在主题上与《鉴析》类似,而是为了揭示出与《礼物》同时期诞生的作品,正是一系列有关俄国“社会主义”革命的政论文。无论是《礼物》还是《鉴析》,可能都表达着莫斯对“集体”和“个人”关系的思考。从这个维度来看,这两个文本可能是互为注解的。

我们前文提到的两条线索——“集体与个人”以及“社会诸领域”。通过《礼物》，莫斯一方面在“总体性的呈献体系”中展现出一种基于礼物交换的集体与个体的关系形态；而通过“总体性的社会事实”，经济与其他社会领域相互关联，同时这种关系也呈现出了不同历史时期的流变与存续的情况。

从“总体性的呈献体系”来看，礼物交换现象是一种在集体而非个人之间互设义务、互相交换和互定契约的现象。呈献在契约中的人是道德人（*personne morale*）；而礼物交换表面上有着自由、慷慨的形式，但实际上，呈献和回赠都有严格的义务（莫斯，2017：9）。从典型的夸富宴入手，莫斯看到这种礼物交换中的人并不必然表现为一种和谐的内部关系，每个人都在某种道德角色之中，互相尊重彼此。对抗和竞争充斥着礼物交换所涉及的一切节日和仪轨（莫斯，2017：10）。实际上，与其说通过某种精神（比如“豪”）来实现“去个人化”的社会团结，倒不如说是通过这种精神来强制性地执行某种义务，而义务意味着个人的本性或本质随着礼物的流转而再现在他人面前，但凝滞在礼物之上被接收者接受的精神，仍然属于送礼者。因此，相应地，回礼意味着每个被送出去的礼物因为“豪”的原因而想回到它的诞生处，想回到它的主人那里（莫斯，2017：22-23）。

接受了某人的某物，就是接受了他的某些精神本质，接受了他的一部分灵魂；保留这些事物会有致命的危险，这不单单是因为这是一种不正当的占有，还因为该物在道德上、在物质上和精神上都来自一个人，这种本质，连同食物、财物、动产或不动产、女人或子嗣、仪式或圣餐，都会使占有者招致巫术或宗教的作用。此外，这些被赠与的事物并不是消极的。它们是活跃的，并且往往是个体化了的，它们会力争返回赫茨所说的“老家”（*foyer d'origine*），或努力为它们的氏族和乡土争得等价的替代品。（莫斯，2017：24）

然而，这种个体化的个人并不是某种披着自由外衣的“超个体”在执行一种义务性的力量，也不是某种理性算计的经济人在趋利避害之后选择了礼物交换。个人在礼物交换时，心理上既是自由的也是受胁迫的，既是慷慨的也是精打细算的（谢晶，2019：165-167），某种意义上可以说是一种自由的义务——莫斯看到了义务背后的自愿性，个人在礼

物交换时是自由的(卡尔桑提,2023 :23)。之所以这两种矛盾的心理能够被同一个义务体系所接纳,是因为巫术和宗教所形成的虚构象征机制,使得个人和集体之间的关系被混淆,这个过程中精神和物质也被混淆了,所有的界限都模糊了。

所有这些体制,全都表明了同一个事实、同一种社会制度和同一种特定的心态,即一切——食物、女人、儿童、财物、护符、土地、劳动、服务、圣职和品级——都是可以转让和移交的。这些进出来往,便意味着无论在氏族之间、个体之间,还是在品级之间、性别之间和世代之间,都存在着一种既关涉物也关涉人的精神方面的持续交换。(莫斯,2017 :27)

在这种混淆之下,个体在实际的行动中把自己等同于集体。莫斯所强调的正是这样一种基于总体性的机制。这个机制并不意味着人们把某种义务内化于心,以此来建立自己的心理结构;也不指向某种能够承载象征内容的“漂浮的能指”(列维-斯特劳斯,2023 :99)——在象征符号中,人们好像无意识地进入了某种“集体性”之中。比起用道德来整合社会,进而实现秩序的持续性稳定,莫斯认为更重要的是观察这种机制本身。这个机制的意义在于,它揭示出社会可以是集体性的、秩序的,也可以是个体化的、彼此争斗的,集体性的社会存在转化为个体性社会的可能性,反之亦然。我们并不需要在集体性或个体性所构建的社会之间选择一个,也无须让二者始终处在一种平衡的、妥协的关系之中。“二者之间可以互相转化”的关系可能比“二者间稳定的平衡或者整合彼此”的关系更重要。莫斯既强调了一种义务性的礼物交换活动,也没有否认个人的利益算计与自由的经济行动。不管是古式社会,还是我们的社会,都始终处在强制性和自发性参半的赠礼所形成的气氛之中(莫斯,2017 :149)。这样的社会中既有个人对权利的情感,也有仁慈之情、社会服务之情、团结之情。作为个体的人,既是考虑自己功利得失的行动者,也是考虑社会或其他次级群体的行动者(莫斯,2017 :154)。

在《礼物》的结论部分,莫斯对两个群体之间关系“瞬息万变”的讨论尤为深刻。两个群体之间进行交换而非战争,的确取决于道德维度的理性和责任心,更难能可贵的是,两个群体并未因此变成一个群体,道德上即使不相容,也能维系一种和平的交换关系来促进彼此的进步(莫斯,2017 :175)，“对立却不必互相残杀,给予却不必牺牲自己”。由此来

看,通过礼物交换,个体之间以及群体之间都维系着一种彼此可以具有独立性的联系。这种联系并不直接指向一种“和平的交换关系”,毋宁说这种关系所建立的先在基础是一种能够让集体内部的“个体”有自身独立性的可能。“集体”在莫斯这里不再是一种绝对的、源发性的、形而上的道德源头,集体和个体之间的关系如何相互转化和相互依赖才是真正的道德事实。二者都被整合到了一个循环的交换系统之中(卡尔桑提,2023:40)。问题在于,既然自身具有独立性,那为什么要与其他个体产生联系呢?联系的动力是什么?

《礼物》指向了一种能够支撑总体性机制的“象征体系”,这使得人们可以和集体等同起来,使个人成为一种机制的承载者和行动者,用来调节个人的利益与集体的利益之间的关系。莫斯运用这一象征体系所写就的巫术与宗教的研究文本则更进一步探讨了集体和个体之间关系形态的原因。在更早期的《巫术的一般理论》(1904年)一文中,莫斯试图从看似偶然的、具有非常突出个体性特征的巫术出发,发现巫术和巫师背后的“社会特征”:巫术通过仪式所承载的神圣观念并不是个体性的或偶然的。神圣观念是“社会”的观念,是一种集体行为的产物,且具有普遍性(莫斯、于贝尔,2007:15)。巫术虽然是一种摆脱了日常状态的行动,但无论是这些行动本身,还是巫师们特殊的职业(医生、理发师、铁匠、牧羊人等),实际上是社会对待他们的态度决定的(莫斯、于贝尔,2007:37-39)。巫师恰恰是作为被社会所赋予的“反常”的社会身份来实行巫术的,是社会让他们成为了特殊的人,大众舆论和后天的身份习得造就了巫师。这种说法带有较强的“社会决定论”色彩,巫术仿佛仅仅是一种“社会决定”的行动。然而,莫斯并不试图对巫术进行类似“社会决定论”的还原,巫术虽然是社会决定的,但其并不总是呈现为一种集体式的行动取向,莫斯反而保留甚至突出了巫术中个体和集体混融的复杂面向。

我们用莫斯提到的支撑巫术的法则来进行说明。这些法则即“接触法则”“相似法则”和“对立法则”,它们之间的混融尤其值得我们注意。接触法则指的是,相互接触的人或物产生了相对的一致性。相似法则指的是相似的物或人之间能相互作用,相似作用于相似,甚至在一些特定的巫术场景中,相似就意味着接触:“只有当相关的人,相互接触的物品、事实上是整个仪式的组成部分包含着使它们变得相似的散播性品

质时,接触法则才会生效。”(莫斯、于贝尔,2007 :89)。对立法则指的是,用看似对立的事物来实现对立的效果。表面上看,接触法则和相似法则更为接近,而对立法则与前面二者相矛盾,而莫斯的发现是,实际上对立法则中也有相似法则。比如用同样的一根象征着光、闪电和太阳的木头让雨停下来。让木头火光四射是通过召唤对立的事物(火)来完成停雨(对水的否定),是对立法则;而把烧着的木头埋起来(对火的否定)则是通过相似原则作用于雨(对水的否定)。在后一例子中,“灭火”就等于“灭水”。为何存在如此相悖的巫术行动?火和水何以相似?莫斯发现,无论是接触、相似还是对立,之所以这些法则都能有效,且在实践中都能被视为相似法则,原因在于这些抽象的法则都被统合在一套更具有一般意义的符号主义的观念中。

这个观念认为,正是由于每一个巫术行动中的事物、符号中都有一个整体,这些观念才使得这些法则说得通。巫师尤为清楚这个观念:“每一个个体都是整体,整体总是存在于每一个个体之中”(Mauss,1966 :64),以及“每一个体都是整体,正是经由个体,整体才得以建构。个体就是整体,如果个体中没有整体,那么整体就不能够形成”(莫斯、于贝尔,2007 :89-90)。因此,回到上文中火和水的例子,并不是火在现实中真的有“灭水”效果,火和水到底是相似还是对立并不重要,重要的是,火等于整体,而水也等于整体,因此火才能等于水。莫斯甚至有这样的推论:我们碰到的每一个巫术都是一个整体(莫斯、于贝尔,2007 :106)。这种一般意义上的观念体系在美拉尼西亚人的民族志材料中被称作“玛纳”(Mana)。玛纳的特殊性在于,它不仅是一种力量,一种存在物,也是一个行为、一种性质(描述非人的物)、一种状态。它既是名词、形容词,也是一个动词(莫斯、于贝尔,2007 :128)。它似乎揭示了巫术中的行动者、仪式、器物之间的那种混融状态,它既抽象又具体,它广泛分布在可接触的世界之内,既是多样的,也是内在的,既是自然的,也是超自然的,它是灵活的、流动的,无需把自己禁锢起来。它既是非个体性的,也被个体的形式所包容。它是可分割的,又是一个整体(tout)(莫斯、于贝尔,2007 :128-129、132、139)。正如火可以等于水一样,此个体也可以等于彼个体,因为他们都能等同于整体,而促成这一机制的核心就是玛纳。玛纳的存在证明了,巫术不是独立于其他人的个体行动,巫术问题本质上是社会承认的个别价值的问题,巫术是社会事实(莫斯、于贝尔,

2007 :142) ,但这并不意味着,巫术行动本质上有着集体性的道德倾向和社会控制能力。巫术本质上揭示的是能够将诸多个体纳入一个总体性体系的象征机制,由此来构造集体,当然也构造了个体及个体相互之间的关系。并不是个体互相相似,由此连接而成了集体,而正是因为个体都能等同于集体,个体之间的对立才能被转化为相似。

如果说玛纳是一个民族无法摆脱的符号,所有人都必须在玛纳的影响下进行社会行动,那么玛纳是否仍然有“社会还原论”的色彩——尽管它承认了个人之间的不同,但结果仍然是个人和个人必须走向等同?莫斯否定了这个说法。从玛纳和“集体与个体”构造的因果关系上说,玛纳既是集体和个体之所以如此构造的条件,也是集体和个体如此构造的结果。玛纳一方面把所有与之相关的区别开来的个体、属性连接在一起,使得巫术能够在这个体系中获得关于其效果的因果解释;另一方面,玛纳又能够在个体聚集为集体的过程中被不断创造出来(莫斯、于贝尔,2007 :156)。这意味着,玛纳并不是一种理所当然的社会存在,作为一种先天综合判断的条件(如康德所谓的“先验统觉”),而是在个体不断进入集体的契机中被创造出来的集体性的力量。我们并不在先天的理性逻辑或者概念层次把握玛纳,玛纳所辐射的对象与其说是理性决定的,不如说存在一定的情感和偶然(莫斯、于贝尔,2007 :143)。对“偶然性”的讨论也存在于礼物交换之中:尽管个人被嵌入到一个强制交换的复杂网络之中,但个体的行动模式,所采取的具体形式以及所造成的结果依然依托于一种偶然性(卡尔桑提,2023 :47)。莫斯正是在这个方面为个体留存了一些空间。个体可以但并不必然成为玛纳的对象,而集体也不必然通过玛纳去控制个体。当个体聚合在一个仪式中时,所有的个体都等同于玛纳,由此所构造的集体才能将所有个体混融起来,互相联系的动力也来自于此,而集体与个体也成就了彼此。

在涂尔干的论述中,只有补上了既有思想和学说中所忽略的人的社会性,个体才是相对完整的个体。借助同样的思路,本文认为莫斯的补充是,只有补上了个体,集体才变成了完整的集体。通过巫术所形成的象征体系支撑着一种“总体性”的机制,它使得集体在参与到个体生活之时又无需必然参与,能够“理性”理解和安排个体之时也能偶然地或者“非理性”地为个人保存自由空间。借助莫斯有关巫术的讨论,我们说明了集体之下的个体的状态,也厘清了莫斯意义上的个体的自

由。这是一个火可以等于也可以对立于水的机制：个体之间可以在彼此有别的情况下建立联系，尽管这种联系并不必然始终存在，也不是最终的目的。

进一步，联系不只是彼此之间观念性的确认，也是现实中的物质意义上的交换。在《货币概念的起源》中，莫斯一方面说明了货币本质上是“社会事实”而非物理意义上的事实。无论我们是通过仪式还是通过现实的黄金或者货币来完成这个交换，始终存在着的并非是一种“消费”的需求，而是对于货币能够实现交换的能力的“信仰”（Mauss, 1914）。从其他原始社会的材料中，莫斯发现货币和诸如玛纳等神圣概念总是混融的，甚至人们会把货币称为“玛纳”（Mauss, 1914）。货币的巫术性质非常明显，人们使用各种各样的巫术仪式词汇（比如护身符等）来形容日常生活中进行交换的货币。另一方面，这些“护身符”也真实地被交易着。它们并不因自身的“神圣”而拒斥“交换”功能。由此而来的一条广泛且深远的线索是，从礼物的交换到现代社会基于货币（Monnaie）的市场交换始终在诸如玛纳等象征体系的作用下进行着。在这个过程中，个体在象征体系之下互相等同，在保持自己独立性的情况下完成彼此的交换。“信仰”存在，“交换”也同样存在。在这个意义上，由货币维系着的交换就有了其深厚的历史，这一历史意味着习俗的、社会的基础。而正是这一基础的存在，交换才超越了孤独的个体，变成了“社会事实”。也正是这种习俗，交换才能保存个人的边界。交换并不仅仅是一个经济现象，也是道德和法律现象。交换是经济的核心要素，经济也正是在这个意义上可以被视为“总体性的社会事实”。由此，在由总体性的象征机制所支撑的总体性的呈献体系中，礼物交换进而被拓展为一个联系着多个群体的，重叠着政治、道德、经济、法律多个社会领域的“总体性的社会事实”，也从古式社会一步步延展至今，并在现代社会留下了它的影子。礼物“交换”既是经济意义上的“交换”，也具有“道德”的意涵，同时是一种法律意义上的制度。

从“总体性社会事实”过渡到讨论“集体与个体”，莫斯对二者的关系在前现代西方社会中的形态考察，试图说明这种形态背后的习俗与宗教特征。从《礼物》来看，莫斯试图说明这种特征在现代社会也有着延续（王铭铭，2006）。这决定了“经济领域”某种超越经济学的部分。在“集体与个体”“社会诸领域”两条线索的基础上，我们理解了“总体性”

的机制,由此或许才能把握莫斯的“社会主义”。“社会主义”在莫斯看来尽管强调了集体价值的倾向,但也会落实到具体社会之中,它会保存个人、中间群体和国族作为“个体”层次的自由。无论是个人、中间群体还是国族,可能都需要在自身独立之时能够联系彼此。莫斯通过俄国的例子反衬出,联系彼此真正的前提是保持边界。否定了市场和经济的自由就是否定了“个体”(无论是个人、中间群体还是国族)可以撤回的边界。从个人的维度来说,既然“交换”这个概念既指向了集体之内个体之间的连接与边界,也暗示了这一经济行动同时是政治、道德、法律的事实。那么实际上个人也不能被拆分为个体性的和社会性的,或者经济方面和道德方面。在莫斯看来,个人一定是连带着所有个性的、身体的、物质的、道德的、社会的、思维的等方面的完整性意义上的“个体”(莫斯,2003 :245),这是一种“总体性”的视角所延伸出的“人”——“总体的人”。莫斯认为,对人的研究最不应该被粗暴地分成关注“集体表象”的集体心理学层面和只关注人的生物特征的生物学层面。集体心理学并不等同于个人的道德和精神,个人总是能通过自己的意识在道德和精神层面与集体保持距离:

即使当个人的精神完全被一种集体的表象或情绪侵犯时,即使当他的活动完全带有一种集体的使命时:牵引一条船、竞技、前进、从战场上逃跑,而我们承认个人是特殊作用与印象的根源。他的意识能够、也应该是你们的思考对象,而我们也必须考虑它。因为无论集体暗示的力量如何,它总是给个人留下了一块圣地,即他的意识……(莫斯,2003 :234)

也就是说,集体性的建立不会以取消个体能够退回和逃离的边界作为前提,这种取消意味着否定了作为个体的“人”的“总体性”视角,从而将人还原为一种生物意义上的孤独个体,并将其整合在只以集体表象为核心的“集体性”的组织之中。莫斯也把这一“总体性”拓展到了中间群体和国族的层次上。¹⁹ 那种仅仅强调政治领域的暴力和“禁止

19. 在《国族》一书中,莫斯就指出无论就目前的世界经济格局,还是经济自身的传统和历史来看,俄国革命对国际和国内两个市场的取消抑制了现代社会的根本性创造(Mauss,2013)。“这种抑制或许在像俄国这样经济上毫无定形的国家是可能的。或许,在缺乏所有资本的情况下,俄国人会试图建立一个封闭的民族交换和生产体制。这种情况将有力地证明,存在着完整的社会主义、共产主义以及不同于‘价格体系’的(转下页)

法”的重要性,并基于此取消国际和国内两个市场的“集体性”建设,并不是莫斯的期待。莫斯认为,这种建设意味着他们(革命者)“除了暴力之外一无所有。他们没有道德和资本,也缺乏专业知识,尽管他们有精力和勇敢,仍然会失败”(Mauss,1924)。从莫斯的角度出发,无论是个人、中间群体还是国族,一种能够自由地联系和保持边界的空间是一个文明社会的必要前提。因为个体层次的“自由”就是总体性的社会事实,当然也是道德事实,将“集体性”层次单独区分出来,以其作为道德事实的唯一来源,这就是对总体性的否定,也是对好的社会的否定。社会的各个部分(政治、经济、法律、道德)也只有在“总体性社会事实”之中才能充分展开。²⁰要想建立一个新的社会,社会的各个部分必须在一个总体结构中被同等地重视起来。社会的重建实践是由道德家、经济学家和立法者的聚合行动所支撑的。社会领域之间既是重叠交错混融在一起的,又是彼此之间互相有界限的:“既不能让道德超越法律,也不能以普遍的道德或纯粹的实践理性为名来批判人们的技术、经济与心理习惯。”莫斯结合法国的社会主义运动从正面来说明“社会主义”。法国社会主义运动明显以“总体的”社会作为其实践基础:

波蒂埃教给革命者法律,孔多塞引导他们接受教育,卡诺和蒙日在工业、艺术和手工艺领域引导着他们。他们并不是白手起家或凭空建立了一个社会。他们拥有所需的物质资本和道德力量;他们拥有一切必要的管理人员,并得到了富有、开明和文明的爱国人民的全部热情和常识的支持。(Mauss,1924)

因此,莫斯所期待的“社会主义”也是基于“总体性社会事实”的,正如莫斯的判断:

社会主义是一个在历史上独一无二的、新的社会事实……它也是全部社会问题的搅拌器……社会主义现在甚至是未来社会的代理人。它不仅想消融今日社会,它还想并能创立一个必然的社会。(转引自福尼耶,2013:113)

(接上页) 另一种社会生活体系的可能性。然而,为了维护某些形式的社会生活体系,我们文明欧洲必须将资本和生产国有化,组织市场而不是摧毁它们。”(Mauss,2013:284)

20. “这就是为什么法律只有在其背后有制裁的道德和它所转化的心态时才有效。”“这也正是一个完全生机勃勃的社会开始以其节奏表达它所拥有的希望、力量、道德、智慧、实践知识和技术之时。”(Mauss,1924)

在“社会主义”的改革中，所有的社会领域应该都能被调和起来且发挥自身的社会功能。因此，当俄国发展到“新经济政策”时代，在莫斯这里才算回到了“社会主义”的规范之中。²¹对于现代文明社会而言，《礼物》中所提到的，基于一个“总体性的象征体系”，不同部落之间停止战争，通过礼物交换的形式建立彼此之间的联系，这一点在莫斯当时面临的社会情境下具有极为重要的意义。能够在集体的价值立场上真正克服个人的私利和功利主义，但又不至于走向仅靠暴力和“禁止法”来维系权力的另一个极端，同时给个体留有一定的空间，这才是莫斯对集体真正的期待。比起既有的“社会主义”学说，莫斯在对经济的理解中将一种“总体性”的机制作为其最基础的精神，以此来调节个人之间、个人与集体之间的关系，从而既回应了经济领域的失范，又回应了政治领域扩张的风险。

当然，前文所讲的“偶然性”也暗示着联系破裂的可能，交换也可能中断而变成权威的彰显和暴力的冲突。不仅在《礼物》中有相关的表述，在《货币概念的起源》中，莫斯也提到舒尔茨 (Schurtz) 研究帕劳群岛后得出的结论：

货币最初并非用于获取消费手段，而是用于购置奢侈品以及对他人施加权威。我们认为，原始货币的购买力首先源于护身符赋予持有者及其运用者所获得的声望，这种声望使其能够对他人发出指令。(Mauss, 1914)

这是否说明了，在玛纳这种“总体性的象征体系”所支撑的集体和个人关系构造中，一种暴力的、压制性的关系仍然存在呢？正如前文提到的，莫斯笔下的个人之间以及个人和集体之间并不必然在一个完全秩序化的、稳定的，或者妥协的、持续性的关系之中。比构建“和平的交换关系”更重要的，是个体层次的行动者具有自身独立性的可能。这种自身的独立性从两方面说明集体和个体的关系：一方面，秩序化的稳定的关系不必然作为集体和个体的唯一形态，也就因此摆脱了集体与压

21. 在这篇文章中，莫斯对列宁做出的新的改革较为赞赏，认为这些改革使得俄国社会正向“社会主义”靠拢。显然，莫斯的这一判断为时尚早。在1936年莫斯写给埃利·哈莱维 (Élie Halévy) 的信中，莫斯更是直接地批评当下的状态 (斯大林时期)，以及这一政府形态所拥有的警察机构和其他暴力手段，认为其与意大利和德国的暴政 (指法西斯) 之间具有相似性；并指出从索雷尔到列宁再到墨索里尼的少数国家主义、暴力主义和社团主义之间的理论线索 (Mauss, 1992b :213-214)。

制性之间的逻辑关联,个体的独立性并不因为集体而消失;另一方面,个体的独立性也保存着通向集体的可能性。这说明了一个破裂的“集体一个人”关系从两个方面都有被修复的可能。集体存在压倒个体的可能性,但也蕴含着个体自由的空间;个体存在背离集体的可能,但集体也能在某个欢腾的时刻重新建立起来。无论是集体还是个体,二者之间能够维系在“总体性”的机制之下,存在彼此转化的可能性。

在这些理论前提下,或能进一步认识为何莫斯一直对合作社抱有期待。合作社意味着一种个人自愿的义务连接,它一方面发挥着组织经济生产和消费的作用,另一方面也充当着个人直接面对国家或大资本时的庇护者。正是由于合作社的存在,即使俄国面临大资本崩溃的境况,随之而来的强制性命令与暴力也没那么容易获得广泛的成功,莫斯于1920至1925年所著的政论文中有大量能够佐证这一判断的证据(Mauss,1997)。此外,新经济政策的来临实际上也重新接续了市场和合作社的合作。合作社在某种意义上就是莫斯心中“社会主义”的典型组织。相比于俄国甚至是法国,比利时合作社或许在某些方面深受莫斯认可(Mauss,1997),其一系列经济、福利、知识和艺术组成部分都基于集体财产:“团结与人民的作品”(Desroche,1979:225),而恰恰是合作社,使得作为“个体”的工人能够有一定的自由。

它们(指合作社,作者注)应当成为积极分子、工会以及各类政治团体的庇护所。在比利时,在(法国)亚眠地区,公司里的雇员是社会主义者、工会成员,他们受到资方的追捕,而合作社则使他们彻底免受这种迫害。……合作社还代为保管工会的资金,加以运用,并向他们支付利息。在这里,合作社以最低成本印刷他们的宣传刊物,同时,合作社又积极地支持罢工。

(Mauss,1997:145)

合作社组织固然重要,但应该用一种特定的社会主义意识形态(l'esprit socialist)来补充(Gane,1992:140)。合作社也在某种程度上充当了“社会主义”学说的宣传和教育场所:

消费合作社可以提供社会主义教育。在比利时,它们是大学扩展的真正中心。在我们国家的许多地方(亚眠、南泰尔、拉梅纳盖尔、拉贝尔维卢瓦斯等),他们支持城市或社区受欢迎的大学。社会主义合作社是无产阶级纯粹教育宣传的梦想天

堂。(Mauss, 1997 :188)

同时,合作社作为中间群体又连接着国族。“社会主义”被理解为倾向于规范整个经济生活的思想、力量和群体。这一过程通过“国有化”来实现。“国有化”指的是建立一种适合国家内部各个共同体需要的集体所有制形式(Mauss, 2013)。国族在面对诸社会领域以及无数群体和个人之时,并不是少数人的抽象权威,也不是经济的辅助工具,而是一种总体性的机制,一种精神事实。从这个意义上说,“国族”(nation)并不等于“现代国家”(État russe),后者更偏重暴力和权力支配的面向。与国族互相支撑的“合作社”甚至在某个历史时期能影响到大的政治变化,并规避整个国族走到极端的政治状况中去(Mauss, 1997 :686-687)。当然,莫斯对合作社的期待并不是立足于这个共同体经济实力的强大,而是立足于一个社会自身的经济传统、习俗与社会基础,这看起来使得他在面对当时的政治和社会状况时有着相对“保守”的立场。对于一个即将崩溃的社会而言,莫斯强调的仍是在既有条件下增加一些权利和组织,而不是彻底摧毁当时的社会,即使这一社会的状况糟糕透顶(Mauss, 1924)。

五、结论与讨论

本文从莫斯对俄国革命的社会学鉴析入手,以此呈现现代社会所面临的“集体与个体”关系问题。能够用某种“集体性”的思维回应现代“个体”的兴起,这可能是莫斯理想的社会图景;但莫斯否定了给无数的个体强加“集体性”的路径,这除了带来政治上的“现代国家”外,也带来了社会的崩溃、经济的瓦解与生活的苦难,以及人们对集体的恐惧。这种路径意味着把经济领域理解为一个在“集体性”的政治和道德之外的“个体”领域,并在此基础上否定了看起来与集体性无关甚至对立的个体自由,也否定了支撑这一自由的货币与市场。在莫斯看来,以集体和个体的对立来区分政治、道德和经济领域,首要的错误是将个体理解成了与集体对立的概念,并没有意识到个体和集体的关系是“总体性”的。这不仅让集体变得抽象和不切实际,也让个体变成了真正孤独的个体。其次是把这种对立拓展为一种社会层面的分裂:“集体”概念与道德甚至政治和法律相关,而“个体”则归属于经济。没有意识到经济领域是“总体性的社会事实”,它与政治、法律、宗教和道德关联在一起。对具

有“总体性”的个体的否定也就是对“总体性的社会事实”的否定,进而也是对社会的否定。

无论是总体性的集体与个体,还是“总体性的社会事实”,其核心条件是总体性的象征体系。这一体系或许提供了一种理想的“集体与个体”的关系构造:一方面,总体性可以将所有的个体联系在一起,在集体之中实现彼此的交换;另一方面,总体性又可以给个体保留自由的空间。尽管有着义务机制以及强制性网络的强制,个人对集体义务的遵守也充满着自愿与偶然性。莫斯试图证明,在一个总体性象征体系的机制之下,个体之间以及集体之间时而能混融成一体,时而能互相尊重彼此的边界,给对方留有一定的行动空间。道德和社会维度作为个体行动的意识来源,但即使是这样,它也可以只是个体,所有的行动也都系于自身。在笔者看来,莫斯在“集体与个体”的关系与“总体性的社会事实”二者之间进行互相诠释:正是这种“集体与个体”的关系形态,决定了经济领域绝非纯粹的个体私利场域,与集体性内在关联着的道德与政治,也因此在经济生活中得以具体呈现;正是因为经济现象本身不只是经济现象,我们才能看到个体在生物学或经济学之外的、社会性和集体性的可能。从这一点来说,莫斯也补充了涂尔干关于人性“两重性”的观点,莫斯在某种意义上把人从行走于世间的内部分裂的神祇形态(杜月,2022)带回到一种进行交换的彼此联系形态之中。正因为经济现象本来就是政治、道德、宗教现象,作为经济领域中的个人在一定程度上可以被视为道德和社会中的集体。这种补充也突破了涂尔干的二分视角,回应了涂尔干所留下来的“政治”借助“集体性的道德”的风险难题。

我们也正是在这个基础上把握莫斯的法国社会主义设想。关联到社会建设的方案,莫斯并不反对涂尔干的“国家—中间群体—个人”的社会结构,但是,不同于涂尔干更强调某种整体结构,莫斯补充了这三个层次内部以及这三个层次作为“个体”分别与更高层次的“集体”的关系。以国族之间的贸易和交换来考虑国际关系;以合作社作为中间群体来对待国族与个人;将个人之间的关系放在合作社的框架下联系彼此。在多重维度之中,每一维度内部都存在着一些不被整合成统一体的可能性,这一可能性使得个体与更高层面的集体之间的关系保留了整合与分散以及互相转化的可能性。莫斯所认同的“社会主义”作为一个精

神事实,或可被理解为总体性的“象征机制”在具体领域的投射。“总体性”的社会主义由此超越了既有的社会主义学说,呈现为一种不同的社会图景:“社会主义”并不等同于暴力,它不是一种单纯的对个人的控制与压抑,而是一种极为丰富的社会形态,它呈现了社会各个层次、各个领域之间互相转化着的边界与连接、融合与分散、交换与独立。总体性所支撑的完整的集体并不是一劳永逸地施加暴力,也不在完全理性的基础上拥有暴力。

无论这个总体性的机制在不同的语境中被理解为巫术、文明抑或“人文生境”(王铭铭,2021),似乎个体在面对集体时都能被总体激发出一种开放的、不断流动的、不断构造的特质,这种特质恰恰是莫斯尤为重视的。一切个体都被调动起来了,与此同时社会的每个领域都做好了进入一种新的社会生活的准备,与之相关的则是莫斯所理解的一种持久性的道德,无论是最进化的社会、近期的未来社会,还是我们所能想象的最落后的社会,概莫能外。莫斯认为,研究正是在这个意义上触及了根本:真正能够承担起道德使命的,不再是什么法律,而是人,是人群,因为自古以来经纶天下的乃是人和人群,是社会,是深埋在我们的精神、血肉和骨髓中的人的情感(莫斯,2017:156)。一种新的社会生活预示着一个好的社会,而这种社会的建立并不能因现代国家的建立一蹴而就,它也不是建立在不完整的、消除个人的集体之上。暴力的使用、社会的割裂、抽象的道德权威以及违背人类本性与习俗的制度无法带来好的生活。对于西方社会而言,俄国革命提供的方案固然不是好的解决方案,但摆在人们眼前的“集体”仍然是最难以面对但必须回应的困难。在个体主义兴起的现代社会,西方文明似乎仍然在经历着个体与集体所带来的挑战。莫斯期待一个国族能够在总体性机制(精神事实)的作用下调整个体利益和集体利益的关系、经济和其他社会领域之间的关系。莫斯提示我们,身处现代的所有国族都面临着“集体与个体”的关系问题,真正的解决之道在于,把视野从抽象的概念层面放回到具体的社会领域之中,放回到长久以来形塑这个国族的习俗与文明传统之中。

尽管面临着相似的现代社会议题,但不同国族在现实层面的回答或许是不一样的。无论是集体还是个体,都不必然与某个国族自身的传统或习俗相对立,“集体性”并不以牺牲传统与习俗为前提,反而可能正是后者提供了某种回应“集体与个体”问题的思想资源。对于重新论述

个体的生物性与社会性之间的关系问题，我们的文明情境之中也有类似于莫斯的补充(费孝通,2003a)。对于非西方的中国而言,我们自身的传统与习俗有着不同于其他国族的丰富性和深厚性。激发自身所深埋着的习俗与文明传统,以回应更为普遍的现代社会“集体与个人”危机,正是当下国族间、社会群体抑或个人都共享着的广泛共识和继续努力的方向。正如费孝通对“中华民族多元一体”格局的论述:作为一个自觉的民族实体奠定在作为一个自在的民族实体之上,而后者经历了数千年的分裂与消亡、联结与融合,最终形成你中有我、我中有你,又各具个性的格局(费孝通,2003b:3)。由我们自身的“总体性”所支撑起来的理性与情感,或许才意味着从“人”的角度出发,才能在调动起社会的每一个领域、调动每一个民族和个体在“集体性”的实践中尊重彼此又联系彼此,持续地实现一种克制的和平,促成真正的团结与幸福。

参考文献 (References)

- 杜月.2022.神圣个体:从涂尔干到戈夫曼[J].社会学研究(1):90-111.
- 费孝通.2003a.试谈扩展社会学的传统界限[J].北京大学学报(3):5-16.
- 费孝通.2003b.中华民族多元一体格局[M].北京:中央民族大学出版社.
- 福尼耶,马塞尔.2013.莫斯传[M].赵玉燕,译.北京:北京大学出版社.
- 卡尔桑提,布鲁诺.2023.莫斯与总体性社会事实[M].杜娟,译.北京:商务印书馆.
- 李英飞.2023.德意志作为欧洲问题:涂尔干对现代国家问题的最后思考[J].社会学评论(5):215-237.
- 莫斯,马塞尔.2003.社会学与人类学[M].余碧平,译.上海:上海译文出版社.
- 莫斯,马塞尔.昂利·于贝尔.2007.巫术的一般理论·献祭的性质与功能[M].杨渝东,等,译.桂林:广西师范大学出版社.
- 莫斯,马塞尔.2017.礼物:古式社会中交换的形式与理由[M].汲喆,译.北京:商务印书馆.
- 列维-斯特劳斯,克洛德.2023.莫斯引论:列维-斯特劳斯导读马塞尔·莫斯[M].谢晶,译.桂林:广西师范大学出版社.
- 涂尔干,埃米尔.2000.社会分工论[M].渠东,译.北京:生活·读书·新知三联书店.
- 涂尔干,埃米尔.2020a.涂尔干文集(第8卷)[M].李鲁宁、赵立玮,译.北京:商务印书馆.
- 涂尔干,埃米尔.2020b.涂尔干文集(第2卷)[M].渠敬东,译.北京:商务印书馆.
- 王铭铭.2006.物的社会生命?——莫斯《论礼物》的解释力与局限性[J].社会学研究(4):225-238.
- 王铭铭.2021.人文生境:文明、生活与宇宙观[M].北京:生活·读书·新知三联书店.
- 谢晶.2019.从涂尔干到莫斯:法国社会学派的总体主义哲学[M].上海:上海人民出版社.
- 郑琰.2025.在“生活”与“理想”之间:涂尔干的行动社会学大纲[J].社会(2):205-240.
- Desroche, Henry. 1979. “Marcel Mauss, «citoyen» et «camarade» Ses «incursions écrites dans le domaine du normatif».” *Revue française de sociologie* 20 (1): 221-237.
- Favre, Pierre. 1983. “The Absence of Political Sociology in the Durkheimian Classifications of the Social Sciences.” In *The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology*, edited by Philippe Besnard. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gane, Mike. 1992. *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*. London :Routledge.
- Schiermer, Bjørn. 2014. “Durkheim’s Concept of Mechanical Solidarity—Where Did It Go?” *Durkheimian Studies* 20 (1) :64–88.
- Lukes, Steven. 1973. *Émile Durkheim :His Life and Work :A Historical and Critical Study*. London :The Penguin Press.
- Mauss, Marcel. 1914. “Les origines de la notion de monnaie.” *Comptes-rendus des séances* 2 (1) ,supplément à l’ *Anthropologie*.
- Mauss, Marcel. 1924. “Appréciation sociologique du Bolchevisme.” *Revue de Métaphysique et de Morale* 31 (1) :103–132.
- Mauss, Marcel. 1966. *Sociologie et anthropologie*. Paris :Presses Universitaires de France.
- Mauss, Marcel. 1992a. “A Sociological Assessment of Bolshevism (1924–5).” In *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*. London :Routledge.
- Mauss, Marcel. 1992b. “Letters on Communism, Fascism and Nazism.” In *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*. London :Routledge.
- Mauss, Marcel. 1997. *Écrits Politiques*. Paris :Fayard.
- Mauss, Marcel. 2013. *La Nation*. Édition et présentation de Marcel Fournier et Jean Terrier. Paris :Presses Universitaires de France.

责任编辑：冯莹莹