

物的社会生命？

——莫斯《论礼物》的解释力与局限性

王铭铭

拉德克利夫·布朗(布朗)1906年开始在安达曼岛人当中从事人类学调查,16年后(1922年),发表了其一生惟一的民族志作品《安达曼岛人》。遵照当时的民族志体例,布朗分门别类,从社会组织、仪式习俗、宗教与巫术、神话传说等方面,呈现了一个原始部落的社会生活面貌。他是一位主张“体系化”的人类学家,但他没有忽略细节,反而以细节堆积出体系。他所缺乏深入思索的是,体系与细节必定存在矛盾。他将细节放在民族志体系内部,使细节屈从于民族志的整体呈现,如此,细节失去了自身的价值。比如,对于当地的好客习俗,布朗为了整体的完整,在述及当地社会组织与交换形态的关系时,仅仅给予三言两语的描述(他提到当地牵涉到物的礼节、禁忌和在市集上的流动),对于其中的深刻内涵,他哑口无言。人类学家是幸运儿,原因是他们的学科不等于民族志,布朗也没有因为写了这部民族志而落入它的陷阱。在《安达曼岛人》公之于世后,人类学界思想火花迸发,他的那一小段论述,在比较人类学家那里获得新的价值。1923年,布朗发表《安达曼岛人》(这并非偶然的事,因为马林诺斯基也于同年发表他的《西太平洋航海者》)不到一年,莫斯(又译:毛斯、牟斯)即推出其影响深远的《论礼物》(又译《礼物》、《论馈赠》)。从某个角度看,《论礼物》关注的是物之流动,这点布朗在其民族志中只有浅层描述,而恰是对实地研究和民族志只有“间接经验”的莫斯,才使之闪烁出了它本应有的光彩。

一笔代过《安达曼岛人》,莫斯提出以下具有强大冲击力的论断:

……归根结底便是混融(*Mélange*)。人们将灵魂融于事物,亦将事物融于灵魂。人们的生活彼此相融,在此其间本来已经被混同的人和物又走出各自的圈子再相互混融;这就是契约与交换。

(莫斯, 2002: 45)^①

莫斯的观点并非依据安达曼岛人的单个个案归纳而来。与布朗不同, 莫斯采取一种比较方法, 其涉及范围之广包括了当时所能得到的所有重要的民族志案例(主要分布于太平洋诸岛、西北美洲地区); 接着, 莫斯从这些案例转向文献, 特别是欧亚大陆相关文献的研究。对于从孟德斯鸠到孔德和涂尔干一脉相承的归纳论, 莫斯既继承又创新。他没有停留于归纳法的抽象表白, 而是拥抱 19 世纪末以后的丰富的民族志发现, 在广泛阅读的基础上获得他的洞见。莫斯恰是对素材进行深入比较后, 才提炼出了一套凌驾于民族志“经验事实”之上的观念。他在比较过程中克制武断, 保持案例各自的内在完整性及其所具有的“地方色彩”(第 6 页)。与此同时, 他也不忘应从民族志案例的地方性意义中, 概括出一套有助于反观西方现代生活的非地方性观念。

《论礼物》, 初于 1923—24 年发表在《社会学年鉴》, 从章节顺序看, 所述及之内容, 核心素材来自于非西方社会。莫斯开宗明义地说, 他所致力于研究的是“所谓的原始社会或古式 (archaïque) 社会”, 他关注的是这些社会中存在的“契约法律制度” (régime du droit contractuel) 和“经济呈现” (presentation), 而《论礼物》所分析的正是这些形态中的一种。显然, 诸如“契约”、“法律”、“制度”、“经济”等概念都来自西方社会本身而非“土著社会”。在定义他的问题意识时, 莫斯指出, 他的理论关怀, 也并非来自这些“原始社会或古式社会”。莫斯从被研究的所谓“土著观念”(非西方)“出发”, 但并不是没有自己的主观意图的: 那些社会中的观念, 与当时西方的流行观念有极深刻的相关性。我们总将社会哲学中的考古学归功于“后结构主义者”福柯, 但事实上, 恰是莫斯, 早已于福柯之前 40 年提出这一方法。在《论礼物》的导论中, 他明确提出, 他的研究的两项目标之第一项是“对于我们外围的社会或刚好落后于我们一步的社会中的人类交易的本质……得出某种考古学的结论”。同时, 他说, 由于这一“考古学”能指出“原始社会或古式社会”的道德与经济“在我们的社会中仍然深刻而持续地发挥着作用”, 仍然是“我们社会的一方人性基石”, 因而, 人类学家能“从中推导出一些道德结论, 以解答我们的法律危机与经济危机所引发的某些问题”(第 5 页)。莫斯

^① 以下凡只标出页码处, 没有特别说明, 均引自此书。

这番表白授予我们一项选择权，使我们有权利从其最后一章读起，以逆行的方式，回归他着力铺陈的原始文化。

《论礼物》最后一章是结论部分。从文字本身看，莫斯把“结论”设定为叙事时间的终点：他的著作，是最简单、最原始的社会为起点的。然而，终点既是“结论”要论述的现代西方社会，那么，它自身便是起点。《论礼物》的理论起点是什么？在“结论”中，莫斯表明，他试图从比较研究中得出三种结论：（1）道德的结论；（2）经济社会学与政治经济学的结论；（3）一般社会学与道德的结论。所谓的“结论”，其实是莫斯针对现代西方社会中出现的问题提出的以下三方面“对策”。

1. 在道德方面，莫斯认为，随着现代经济的兴起与膨胀，工商法越来越严密、抽象和非人性，终于与古老时代遗留下来的道德产生冲突；为了应对冲突，工商界和立法界采取保险、自主基金、慈善、公共援助、互助社团等方式解决问题。莫斯认为，这些措施的出现都表明现代社会中的经济正在回归于古老道德。他肯定了这一趋势，认为它是“一场好的革命”（第190页）。但是，莫斯却又指出，欧洲人（特别是学者）多数只停留于提出局部对策，而没能看到现代社会与“古式社会”之间的紧密联系，对自己的社会缺乏一种真正的理解。为了更好地实现法律和社会观念改良，莫斯主张“重新回到法律的坚实基础”，“回到正常的社会生活的原则上来”（第192页）。什么是法律的基础？什么是“社会生活的原则”？莫斯认为，它存在于时间上的“古式的过去”和空间上的遥远的“原始社会”；在“那里”（时空意义上的“那里”），存在真正意义上的“总体呈献制度”（total presentation），那是一种既个体又社会、既有利益又善良的制度，其对于物的拥有权的界定，最符合人的本来特性。

2. 在经济与政治方面，莫斯认为，越来越被政治经济学重视的“自然经济论”与“功利主义经济论”，特别是其中有关“利益”（interest）的定义，完全不符合人类大多数历史时期存在的社会形态。莫斯说，在他那个时代“不久以前”，西方社会出现“使人变成了‘经济动物’”的迹象（第200页），而有些经济学家对“经济动物”之概念却报以热烈欢呼。可是，人的“经济动物化”并没有实现，“我们还没有变成这副样子”，“在我们的大众和精英中，非理性的单纯花费还是通行的规矩”，“经济人不在我们身后，而在我们前方”，“所幸的是，我们距离这种执着而冰冷的功利计算还很遥远”（第201页）。什么是符合人的本性的“利益”观念？莫斯认为，它也可以在“古式社会”和“原始社会”的价值观中找到，特别

是其间那些认定人与物相融的社会中表现最为明显。

3. 在所谓“一般社会学”方面, 莫斯试图得出一个涉及学术理念的“道德结论”。面对制度、权利不断机械化的西方社会, 莫斯认为, 社会学家(包括人类学家)能够提出一种具有高贵价值的观念, 这就是“总体的社会事实”, 而这一事实的存在表明, 在“正常的社会”中, 人是通过物与精神的融通来实现社会的融通的。这一点, 在原始社会和古式社会中也表现得最集中, 它为社会学成为“最高超的艺术”(苏格拉底的政治学)提供了基础(第 210 页)。

与涂尔干一样, 莫斯不是革命派, 而是改良派。他在评论西方社会中的道德危机、经济危机和社会团结危机时, 语气至为温和。他从来没有声称他的提议空前绝后, 是现代社会完全缺乏的思想, 而总是在自己的观点前作谦逊的铺垫。在“结论”中, 他处处表明现代社会事实上已开始重新出现他期待出现的、历史上遗留下来的良好制度和观念; 而他所做的, 无非是赋予这些制度与观念一种历史的梳理和文化的解释。

与现代派所有人类学大师一样, 莫斯总是将遥远的过去和偏僻的“原始社会”当作自己精神的归宿。这使以“后现代主义”为名号的当代学者有理由批评他是“西方中心主义者”——的确, 他虽然在学术上关注生活在世界偏僻角落的“原始民族”, 但却没有表露出对于他们的所谓“爱护”(如果真的有“爱护”之心, 也可能被指责为是一种文化帝国主义心态), 更谈不上有帮助他们维持自己的文化认同或创造民族国家疆界的意图。他的惟一意图, 似乎是致力于通过学术探求来改良西方制度、完善西方观念。在今天看来, 这也是有问题的: 没有涉及到他所处的年代西方众多新创的、有逆于历史和人类天性的“器物”与制度, 及它们对于其赖以提出社会哲学的所谓“原始文化”的破坏, 莫斯可能被指责为“漠视欧洲与没有历史的人们”之间近代关系史的“结构主义者”。然而, 我反对求全责备, 反对以浅薄的权力理论来替代学者的知识求索, 反对以语言暴力来替代学术叙事。带着这“三反”去接近莫斯, 我们从他的灵魂深处看到一线智慧之光: 功利主义经济学越充斥着当今世界, 莫斯的话语便越显亲切; 这套话语激励我们从另外一种历史中思索我们自己, 从另外一个空间点出发, 回归我们的时间。

莫斯之所以有魅力, 还在于, 他的话语没有停留于唠叨的反思, 而能自内而外, 自外而内, 以一种语言翻译另外一些语言, 在众多的语言中求得参照, 并将参照结合在一个他所追求的“整体社会事实”中。敢

于运用上文引到的“混融”，莫斯超凡脱俗，摆脱了他所处的西方知识界的“逻辑主义圈套”，挣开了语法的锁链，进入一个生动的人文世界。

在莫斯的心中，再复杂的社会，其基本的品质，都不过是在最简单的社会当中见到的那一人与物的“混沌”，即使是在现代社会中，人与人之间也难以割舍。历史给予我们一种对比：在现代社会中，人与物难以割舍的情状，发自于一种个体主义式的人类中心主义，这种现代独有的观念，不仅让个体凌驾于社会之上，使“小人见利忘义”，而且本身是一种因没有继承历史遗产而险些迷失方向的观念。在世界观的可能迷失中，人与物的“混融”，仅表现为个体对于某种仅有价格而没有价值的物的个别占有；岂不知，如果说这种占有具有绝对性，那么，它的绝对性必定源于占有的宗教观念，因为只有宗教中，人们才将物与人放置在神圣性的笼罩下。现代西方社会中这种似乎已成主流的物观念，其背后的占有理论，实在是一种超越了个体的神，而倘若自古以来神便不是个体所能拥有的，那么，它的真实基础，除了“古式社会”中道德之化身，便为虚无。可悲的是，在一个不断现代化的世界中，虚假的认识，将占有与道德割裂开来，造就一种被误以为是真实的假象。

何为真实的“整体社会事实”？相信“社会学式的定义应该表述我们与原始社会的共同点”（杜蒙，2003：161）。在有关波利尼西亚萨摩亚人的记述中，莫斯发现一个令他最感兴奋的概念：“tonga”，于我看，所谓“tonga”指的恰是一种将人当作物来处置的观念（如从女方流向男方的小孩），而概念本身也可以泛指所有财产、所有能使人富裕、有权力、得到补偿的东西。在有关毛利人的记述中，他找到了“hau”的概念，这个概念的优美之处，恰在于它将“tonga”升华为一种能够促使物流动起来的灵力（esprit）。对于土著人而言，这些观念的东西本身就是法律，因为它们规范着人与人之间的关系。土著人通过灵力的观念来促成一种“一般的义务理论”（第21页）。在这种观念体系中，人与物相互融通，人与人之间的交流，也与这一融通密切相关。

人与物混融的观念体系，内含在土著人频繁进行的馈赠习俗中并得以淋漓尽致的呈现：

在这种观念体系中，所要还给他人的东西，事实上是那个人本性或本质的一部分；因为接受了某人的某物，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另一个人,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。(第 21—22 页)

灵力起双重作用:一方面,它将物与人融通起来,对等看待,使物不能分离其原来所归属的人;另一方面,恰是由于它不让物离开人,因此,它迫使被送出去之物流回原来的归属地(人)。支持着和诅咒着物的占有的灵力就是“hau”。是“hau”这种力量,为社会提供生命源泉,使之不停留在固定的个体占有状态,而不断地处于“三种义务”的轮回中,这“三种义务”是:给予、接受和回报。三种义务发挥着作用,使物的交换在“原始社会”那里富有浓厚的礼仪色彩。比如,在马林诺斯基研究的特洛布里恩德岛,“赠与所采取的形式极其庄严,接受赠与的一方对礼物假装表示出轻视和怀疑,直至它被丢在脚边才收下;而赠送的一方却表现出夸张的谦卑:在螺号声中,他恭谨地献出他的赠礼,并为只能奉上自己所余的东西而表示歉意,然后把要送的东西扔在对手——亦是搭档的脚边。这时,螺号和司仪均以各自的方式宣示这一转让的庄严”(第 48 页)。灵力在社会生活中的作用,表现在通过赋予物以流动的活力,来促成人与人之间横向关系的维持和再生,也表现在诸如西北美洲的夸富宴等融合了物、人、祖先、神的仪式上,通过物之灵与人之灵的贯通,来创造社会中的等级。对此,莫斯说:

人们是通过这一切获得等级的;因为之所以有等级,是由于获得了财富;之所以获得财富,是由于拥有神灵;而神灵将附于其身,使之成为能够克服障碍的英雄;英雄又因其萨满式的附身、仪式之舞和他管辖下的种种服务而得到偿付。这一切都环环相扣、彼此混同;于是事物成了人格,而这些人格又成了氏族的某种永久性的事物。首领的名号、护符、铜器和神灵都是一回事,具有相同的本质与功能。财物的流通,即伴随着男人、女人、儿童、宴会、仪式、庆典、舞蹈乃至玩笑和辱骂的流通。因为从根本上说它们都是同一种流通。人们之所以要送礼、回礼,是为了相互致以和报以“尊敬”——正如我们如今所谓的“礼节”。(第 79 页)

莫斯在比较原始社会的社会交换形态时采取的叙述框架与进化论无异，尤其是他那“从简到繁”的叙事时间，给人一种与进化论一致的印象。莫斯自己也承认，他梳理的那些事实，“有助于我们理解社会进化中的一个特定时刻”（第 137 页）。然而，我们不应因此而将莫斯的观点概括成进化论。对于莫斯而言，民族志呈现的事实的价值，还在于“他们有助于对我们自身的社会做出历史的解释”。莫斯毕竟不同于进化论者，他虽没有声称对于进化论的切割历史法表示极度反感，却明确主张，比较是为了发现人类生活的“基本形式”，而不是为了论证此一“基本形式”向“非基本形式”（现代社会）的“进步”。这个“基本形式”的观念进一步延伸，便是一种“古式主义思路”：社会在所谓“历史进步”的过程中，离远古时代越来越遥远，这使现代社会渐渐远离人性的本来面目。因而，莫斯的“总体社会事实”，既是一种理论，又是某种时间回溯；在这一时间回溯中，莫斯企求抵达的境界乃是现代社会对于“古式社会”的继承。莫斯洞见到，到了 20 世纪初期，“我们生活在一个将个人权利与物权、人与物截然分开（相反的做法目前正在受到法学家们的批评）的社会中”（第 137 页）。矛盾的是，恰恰是现代西方社会中的生活方式，却是基于其前身的交换的道德和实践建立起来的。莫斯论述现代性时，不乏模糊和自相矛盾之处，但这一表白已充分显示，他针对的还是观念，特别是正在渐渐成为当时“主流”的“经济人”观念，他认为这种观念歪曲了历史的重要事实。那么，在他眼中，历史又是怎样发生的？莫斯认为，现代西方社会的前身，存在着某种不同于“经济人”观念的基础，而他恰是要发现这一值得现代社会继承的基础。

自远而近，在神游过世界各地的原始族群之后，莫斯转向近代欧洲赖以奠基的印欧“古式社会”。《论礼物》的第四章，对欧亚大陆古代的物观念进行考察，集中论述了上古罗马法、古典印度法、日耳曼法中的物观念。饶有兴味的是，莫斯重申，在拉丁和古意大利语中，物也并非是无生气的存在；相反，物首先是家庭的一部分，其次分为房屋中的物和远离牲口棚的、生活于田野中的牲畜，更重要的是，上古罗马的“物”字（*res*），意为“礼物”或“令人开心的东西”。可见，那时物与人也混同。古印度的史诗和律法对于赠礼有更丰富的义务方面的规定，而印度的轮回观念则最明确地将今生的赠送与来生的回报联系起来。至于日耳曼法，这一体系的礼物理论似乎并不完善，但德语中从“给予”（*geben*）、“礼物”（*gaben*）派生出来的词汇众多，在民俗中，礼物的制度

更比比皆是。古代日耳曼语中，“gift”的意思一方面是礼物，另一方面是毒药（第 159 页），深刻地表现出对于这个民族而言，围绕着物建立起来的“三种义务”——给予、接受和回报——也极其庄严。

海德格尔 50 多年前曾发表题为“物”的演讲，提出天地神人四位一体的物观念（海德格尔，2005：172—195）。在此之前数 10 年，莫斯早已从民族志的丰富事例中提炼出一个具有同等哲学意义的概念。在这个概念中，“物我与理”（请允许我采用新儒家的说法），本质在于“混融”，而“混融”所标志的境界，恰是海德格尔后来试图借用古希腊的“聚集”（res）一词来呈现的。二者之间也有所不同，莫斯是法国年鉴派的引路人，不可避免地要坚持“社会中心论”；海德格尔则能展开想象的翅膀，以更广阔的视野观望人与物的混融，指出这种混融不仅发生于人神之间，而且发生于天地之间。相对于海德格尔的宇宙论，莫斯的社会理论的确可能忽略那些与世俗意义上的社会构成无关的想象世界。然而，从另一个角度看，莫斯却可能比海德格尔更具有超越自己的宗教的本领：对于海德格尔来说，物的精神表现在西方的上帝身上；对于莫斯来说，物的精神也表现为上帝，但上帝有许多前身，比如，“原始社会”的巫术理论中的“玛纳”（mana）或“灵力”可能就是，它可以表现为神，也可以表现为祖先、动物（图腾），乃至草木。所谓“上帝的前身”解释了为什么在莫斯眼中，“mana”、“hau”（来自非西方），与中世纪欧洲的“礼物之灵”有所不同。在中世纪，世间万物都被认为是上帝赋予人的礼物，反过来说，世界本身也被理解为为了奉献给上帝而创造出来的礼物。相比而言，莫斯的 hau，更具有“肉体真实性”（corporeal）（Davis，2000：11）。

是什么东西限制了莫斯？又是什么东西赋予他比哲学更广阔的视野？我以为，恰是所谓的“社会中心论”具有这一双重作用。

生于 1872 年的莫斯，在而立之年曾配合舅舅涂尔干完成《原始分类》一书，涂尔干逝世 5 年后，已 50 多岁的莫斯才发表自己的《论礼物》。二者都出自年鉴派之手，都以朴实“社会事实”，都以文风诠释人与物的关系，并且，都试图从“原生型文化”绵延到“古代文明”的人文传承，解析现代文明之独特性；而比较两本论著，则可发现，二者在行文结构方面完美对称：《原始分类》，“从简到繁”，梳理世界各地图腾制度诸类型，从已知最简单的澳洲土著分类（胞族），到相对复杂的美洲印第安人（苏人、祖尼人的氏族与方位“图腾”），再到中国这一“开化的古代国家”的太极、四象、八卦、二十四节气等多重分类方式，最后得出有关物

的分类的社会理论。《论礼物》一书，也“从简到繁”，对于各族馈赠的行为与观念进行排比，从波利尼西亚的“库拉”过渡到西北美洲的“夸富宴”，再进入欧亚“文明社会”的例证，最终以结论的方式，阐述“礼物”概念对于理解和省思现代社会的重要意义。

《论礼物》与《原始分类》出于同一母体，拥有相同基因和性情。在《论礼物》书写之前，《原始分类》已经将它的模样塑造出来。在《原始分类》中，涂尔干在莫斯的帮助下已对现代分类与原始分类作了对比。对他而言，现代分类“指人们把事物、事件以及有关世界的事实划分成类和种，使之各有归属，并确定它们的包含关系或排斥关系的过程”（涂尔干、莫斯，2000：4）。这种分类法的特征是，“我们对事物进行分类，是要把它们安排在各个群体中，这些群体相互有别，彼此之间有一条明确的界线把它们清清楚楚地区分开来”（涂尔干、莫斯，2000：4）。相比之下，在原始分类（又是现代分类的“史前史”）中，“意象和观念彼此不相分离，因而也不明确。形式的变化，品质的传递，人、灵魂以及肉体的相互替代，坚持认为精神能够物质化，物质对象也能够精神化的各种信念，所有一切，都恰恰是构成宗教思想和民间传说的要素”（涂尔干、莫斯，2000：5）。为了得出上述结论，年鉴派导师对澳洲分类体系、美洲土著图腾制度、中国的空间划分、五行说、时间划分进行广泛的对比。

在涂尔干和莫斯看来，近代逻辑分类界线明确，没有情感，而人类刚开始认识自然界时，总是带着情感的。认识的情感来自何处？他们认为“情感在本质上是飘游不定、变动不拘的东西”，这种东西只能来自人自身。《原始分类》有段话说：

常常有人说，人类刚开始构想事物的时候，必须把事物与其自身联系起来。通过以上讨论，我们就可以更透彻地理解人类中心论，或者较贴切地了解我们称之为社会中心论到底是怎么回事了。最初的自然图式的中心不是个体，而是社会。最初的对象化是社会，而不是人。（涂尔干、莫斯，2000：93）

如果年鉴派有什么所谓的“中心思想”，那么，上文的“社会中心论”就是。正是它使莫斯沉浸于物的意义的社会解释，而无以设想在社会之外，可能存在社会不能实现的想象世界。也正是它，为莫斯贴近人存在的多样性作了基础的铺垫；没有它，便没有供莫斯比较的不同社会形

态和礼物交换形态(尽管他追求的是不同形态的共同基础)及莫斯作品本身呈现的远比海德格尔博大的人文世界。

然而,说明莫斯身上带着的年鉴派基因,不等于说涂尔干是莫斯的牢笼。50多年前,年鉴派传人杜蒙即已指出,尽管莫斯忠于涂尔干,始终避免对后者的批判,但他的著作却以隐含的方式,阐述一种远比涂尔干高明的社会理论;可以说恰是他,才使法国社会学进入“经验阶段”(转自埃文思—普里查德[Evans-Pritchard], 1989: 6)。杜蒙的这一席话,使经验主义的英国社会人类学界对于自身增加了自信与骄傲。关于莫斯相比于涂尔干的优点,埃文思—普里查德巧妙地放大了杜蒙的洞见,他说道,“要了解‘全部’(total)现象的全面,必需认识这些现象”(埃文思—普里查德, 1989: 7)。英国人类学对于法国人类学派内部差异的“本土化解释”,有其存在理由。然而,到底应如何理解莫斯与涂尔干之间的差异?用“经验”对于“理论”的所谓“超越”,并不能给人满意的解释。其实,莫斯与涂尔干之间,除了所谓“经验”与“理论”之别外,更重要的是二者围绕着如何理解社会秩序与自然象征秩序之间的联接所作的不同诠释。在评论莫斯关于礼物的论述时,列维—斯特劳斯曾说,“在民族学思想史上,这是第一次努力超越经验的观察,达到更深刻的现实”(列维—斯特劳斯, 2003: 16)。什么是“更深刻的事实”?对于列氏而言,它从根本上不同于英国经验主义人类学,或者说,它意味着,存在一种比英国人类学认定的浅显可见的“经验事实”更基本的存在方式,即,潜在于“经验事实”之下的“结构”(特别是将物的认识与人的社会结合起来的文化之语法)。我同意这一解释。

《原始分类》和《论礼物》蕴涵的有关人如何通过赋予物灵性和人性来构成相互关系及社会的深刻观察,已在人类学界留下深刻印记。在此,我无意于重申莫斯传人的众多论证,亦无意于以列维—斯特劳斯这个名字来装扮自己。回归分类与礼物,无非出自莫斯对于我们的真诚激励。莫斯将我们引向的那一古老年代,那一已远离我们的“原生文化”;而在那个远去的人文世界当中,那个曾对我们的祖先那么熟悉,那么日常,而到了莫斯书写他的著作的年代里骤然变得陌生起来的文化模式,极为引人入胜。期待着再度拥抱古老文化的光辉,我们才张开双眼,等待经典对我们的启发。

对于在中国阅读西方的我们,遗憾的可能正是:不同于《原始分类》(设专章论述中国分类的体系),《论礼物》仅在第三章“这些原则在古代

法律与古代经济中的“遗存”的结尾，简略提到中国的情况，这使我们无法更有针对性地以我们自己的语言和观念进行“基于比较的比较”。可是，这并不表明《论礼物》没有它的中国相关性。《论礼物》中，关于古代中国的相关情况写了几百个字，论点大体是：“伟大的中国文明自其古代以来，也确实保有我们所感兴趣的这种法律原则：中国人也认为，在物和其原来的所有者之间，存在着一条无法割断的纽带”（第 160 页）。莫斯举出的一个晚近证据，是 19 世纪末一位神父的记述。饶有兴味的是，在注解中，他作了一项中西比较，根据清末的制度，中国的不动产法律与欧洲的古代理律一样，承认典卖，并认为亲戚有权赎回已被卖出，但本不应从家业中流失的财物和地产。他又说，在中国决定性的土地买卖是非常晚近的事，这与欧洲是一样的，在历史上土地一般被各文明列在资本经济外（第四章注 129，第 184 页）。除了有关中国法律中的物权观念之外，在论及美洲印第安部落的夸富宴时，曾简略提到中国文人和官吏的“面子”之说，提到夸扣特人和海达人的神话中，将没有给出夸富宴的首领，形容成有“腐烂的脸”的人（第 70—71 页）。

从莫斯引出的古代法律史上的“人物不分”观念及“面子”观念，可以想见，这位人类学家试图从世界各族文化中礼物交换实践蕴涵的“物论”发掘的东西，可以用古代中国的“以礼入法”之说来理解。

围绕礼与法，春秋战国时期的儒法两家长期存在辩论，到汉武帝后，却渐渐成为古代中国政治制度的主流，“形成了法律为礼教所支配的局面”，所谓“明刑弼教”，“实质上是以法律制裁的力量来维持礼”（瞿同祖，1998：387）。《论礼物》前后贯通，一向关注仪式在所谓“总体呈现”中的核心地位，而如果说“总体呈现”恰是他的“总体社会事实”的影子，那么，它包含的核心观念与中国的“礼”相近，两种观念都主张社会的治理应通过社会的方式来实现，反对将政治、经济、法权制度分离于社会之外。关于西方文明研究，《论礼物》最后提出两个概念，即“*civilité*”及“*civisme*”，中文版译者将其分别译为“礼”与“义”（第 210 页）。到底这两对观念是否能完全对称？它们的“可对译程度”是否充分到使我们要如此翻译？这个问题尚需研究，但其中表露出的“神似”却难以否定。总之，无论如何，都难以否定一个事实，即莫斯的社会理论与古代中国的“礼”之间，存在着重要的相通之处。那么，“礼”又是什么？它是否能恰当地译释莫斯极度关注的礼物的“total presentation”（总体呈现）？

《说文》“示部”将“礼”释为祭祀，而祭祀即“事神致福也”，巧妙地将人与神之间的“事”与“福”交换结合在祭祀中。而“礼”长期以来也形容“礼貌”、人生礼仪、行为规范、宴饮等，这些也恰是《论礼物》一书始终关怀的现象。在一个文明化了的国度，社会交换不可能脱离等级制度，因而，古代中国文明中，“礼”字给人的感受首先是等级性的，牵涉到人与神、人与人（性别、辈分、官位、阶级、官位、主客等等）之间的地位区分，其政治运用通常与授与受、事与致、贡与赐、献与颁等等观念对子结合，形成某种上下关系，所谓“礼”在这些结合中，意味着自身妥善的关系形态。在另一方面，“礼”读起来像是夸富宴隐含着的“以物品交换声誉”的原则，所谓“礼贤下士”，即是指地位高的人，对地位低的人呈献出自身的“人品”（通过物化的形式和行为的形式）。“礼”因此有自下而上的“敬”的意思，也有自上而下的诸如“礼贤下士”的意思。

对莫斯缺乏把握的人，为了自己论证之便，常将《论礼物》等同于有关“互惠原则”（reciprocity）的论述，以为莫斯无非是在谈社会中的对等交换。诚然，有关交换（包括人与人神交换），莫斯确实主张一种“社会中心论”，而“社会中心论”的核心，在于承认居于不同地位和社会空间的人物，在超然的“社会”（神圣）面前“众生平等”。然而，这绝对不意味着“社会中心论”忽略等级。在表达在超然的“社会”（神圣）面前“众生平等”的意念同时，年鉴派一向重视研究人生中的种种不平等。对于不平等，年鉴派确实没有革命派那么焦虑，并且，不同于革命派，年鉴派社会学将不平等当成社会的正常态。杜蒙就在其研究中表明，平等主义观念，恰是莫斯以来人类学家抵制的西方个体主义的人的观念的怪异表达（杜蒙，2003）。《论礼物》处处表现出物在人与人之间的流动所带有的“灵力”对于物自身的超越。也恰是在这个“灵力”的超越中，等级得到诠释。在论及古代中国时，莫斯的最后几百个字，的确集中论述的是法律中的人物不分观念，而很少对于古代中国的等级制度进行论述。然而，在有关夸富宴及声誉的论述中，莫斯十分明显地表现出对于“脸面”所代表的等级的关注。

至于“礼”为中心的有等级交换是怎样起源的？只关注礼物的社会原理的莫斯的确没有提供充分解释。之所以如此是有其背景和理由的。年鉴派初创时，对知识界作“总体社会事实”的呈献已是一件艰巨的任务，而这一事实覆盖的其他事实的表述只能退居其次。同时，莫斯采取一种“历史连贯”的叙事方式，其欲求在“古式社会”和现代社会发

现的素材，非得是现代社会的“史前史”不可。因而，在涉及“古式社会”时，其与“原始社会”之间的分化，实在并非他眼中的“关键事实”。

然而，如同莫斯没有滞留于涂尔干的论述中一样，年鉴派的后人也没有滞留于莫斯的作品中。在莫斯《论礼物》之后，葛兰言已展开一项对于上古中国“礼”之起源的研究，在所著《古代中国的节庆与歌谣》一书(2005)中，他“自下而上”，在乡野寻找上古中国礼仪文明(他所谓的“中国宗教”)的起源，认定古代节庆演变为上层社会礼仪，是这个历史进程的总体特征。这从一个角度证实了年鉴派关注的“总体社会事实”对于政治生活(特别是政治仪式)的关键意义，提出一种文明缘起于“社会生活的礼制化”(我的形容)理论(著名考古学家张光直先生经由列维—斯特劳斯的结构人类学继承了这一理论)。

以上我对年鉴派的袒护，出自于一种思索：无论是涂尔干，还是莫斯，对中国都所知甚少，他们无非是从研究中国的同行——特别是高龙(de Groot)和葛兰言——那里取得间接经验。然而，这种“无知”不能抵消他们诠释中国的权利，否则的话，他们书写的有关世界其他各族的纸字，也都应当统统被焚烧。幸而评价并非压抑思考的暴力，缺乏对于直接经验的把握，没有带来人们对于涂尔干和莫斯的诋毁；恰恰相反，在成堆的民族志成为我们司空见惯的书籍之时，年鉴派经由间接经验建立起来的知识大厦非但没有倾倒，反而越来越强烈地吸引着人们的注意力。若说这座知识大厦风采依旧，则所谓“风采”必定是源自于它那一超越经验的归纳和综合。年鉴派致力于一种“通古今之变”的事业，在其拓展的有限空间里，持续地对于我们思考人的状况给予启发。在众多的人类学种类中，年鉴派的人类学所运用的概念，最接近于古代中国的思想。如同后来的结构人类学出自于“易”的想象，《论礼物》中的人类学(尽管存在对中国文明语焉莫详的缺憾)，也会与中国“古式社会”中的种种制度息息相关，一旦得到补充，则能发挥其解释的力量。

这样的“袒护之说”，并非是为了滞留于历史中，因为它没有使我们盲从。在对比“礼”的关键与《论礼物》之时，我们了解到，关于“礼之灵”的研究，仍然有许多工作要做。一项“基于比较的比较”成为相关的话题：在欧洲这片宗教持续为思想提供源泉的大地上，思考者易于将一切社会事实归于“神性”，“灵力”无非是神性的“史前史”；而在宗教信仰向来为“宗教式行为”(象征与仪式)覆盖的世界其他地区，“灵力”的本来意义，恰可能与拟人的“神”毫无关系，“灵力”即为物(包括人在内的物)

自身的生命力,不必由它的“史后史”来注释。当《说文》谈到“礼”的意义是“事神致福”时,“神”与“福”都以“示”部为意义的核心。今人易于将“示”等同于“神”,而《说文》却说,“示,天垂象,见吉凶,所以示人也。从二。三垂,日月星也。观乎天文以察时变,示神事也。”亦即,被我们当作神的东西,古代无非是天象,而“示”既指天象,又指通过占卜方式征求“在上者”意见的方式。《说文》的“天象说”听起来接近古希腊的星象学,其中也含有天在上、人在下的意味。但是,中国的“天”实为大自然的最高本质,还是不同于神化(亦即人化)了的希腊的星象,即使是“天”被注释为“神”,也不同于西方的“God”。一如《说文》所说,“神,天神引出万物者也”(示部)。“天”的世界观,从而与“人类中心论”(及其延伸形态“社会中心论”)构成鲜明反差——因为它是一种“物中心论”,其中包含人这个中心,但它却以比“人类中心论”更开阔的范畴,以高度的“混融精神”,创造出一个丰富的想象世界,而这个意义上的“世界”,远非“社会”(人类生活的神圣超越性)一词所能概括。

参考文献:

- 埃文思—普里查德,1989《礼物·英译本序》,汪珍宜、何翠萍译,台北:远流出版公司。
- 杜蒙,2003,《论个体主义》,谷方译,上海:上海人民出版社。
- 葛兰言,2005,《古代中国的节庆与歌谣》,赵丙祥、张宏明译,桂林:广西师范大学出版社。
- 海德格尔,2005,《演讲与论文集》,孙周兴译,北京:三联书店。
- 瞿同祖,1998,《瞿同祖法学论著集》,北京:中国政法大学出版社。
- 拉德克利夫—布朗,2006《安达曼岛人》,梁粤译,桂林:广西师范大学出版社。
- 列维—斯特劳斯,2003《马塞尔·毛斯著作导言》,载毛斯《社会学与人类学》,余碧平译,上海:上海译文出版社。
- 马塞尔·莫斯,2002,《礼物》,汲黯译,陈瑞桦校,上海:上海人民出版社。
- 涂尔干、莫斯,2000,《原始分类》,汲黯译,渠东校,上海:上海人民出版社。
- Davis Natalie Zemon 2000, *The Gift in Sixteenth Century France*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

作者单位:北京大学社会学人类学研究所
中央民族大学民族学与社会学学院
责任编辑:罗琳