

在国族与世界之间：莫斯对文明与文明研究的构想

社会
2018 · 4
CJS
第 38 卷

王铭铭

摘要：1913 年至 1930 年间，马塞尔·莫斯（Marcel Mauss）将文明重新界定为介于国族与世界之间的物质、制度、精神实体及它们的道德生境。本文系统考察了莫斯对文明与文明研究构想的由来、学术和现实政治针对性以及对当下社会科学革新的意义。文章指出，这一构想在两次世界大战之间得到集中表达。在此期间，有宗教和科学双重基础的西方理性主义文明论与 19 世纪末出现的极端国族主义文化论，时而相互对立，时而相互结合，给欧洲乃至整个世界带来了严重的现实问题和思想问题。心灵穿梭在共同体之间，莫斯对流动在疆界之间的文明现象给予了关注，对这些现象及其形式和区域分布之研究做了人文科学的总体展望。莫斯的相关设想在当下仍具有高度的现实针对性。鉴于社会科学（包括美式区域研究）长期受制于国族与世界对分格局，莫斯对社会存在之“中间领域”（“诸文明”）的论述将持续起到“思想解放”的作用。

关键词：社会科学 文明 社会学年鉴派 国族 世界 人类学

Between Nations and the World: Marcel Mauss's Conceptualization of Civilization and Envisioning of Human Science

* 作者：王铭铭 北京大学社会学系/社会学人类学研究所、云南民族大学云南省民族研究所
(Author: WANG Mingming, Department of Sociology, Institute of Sociology and Anthropology, Peking University; Institute of Yunnan Ethnic, Yunnan Minzu University)
E-mail: wangmingming2006@163.com

本文基于一份讲座提纲写就。这份提纲是为北京大学人文社会科学院文研讲座第 33 讲（2017 年 4 月 27 日晚间举行，题为《莫斯论文明——兼及其对中国研究的启发》）准备的。感谢渠敬东教授的邀请、周飞舟教授的主持及李猛教授的评议。本文所用主要素材是莫斯有关文明的三篇文章，由法国考古学家施郎格（Nathan Schlanger）先生整理、发表，中文版由罗杨、舒瑜及卞思梅诸博士分别译出。感谢施郎格教授在中文版翻译出版过程中给予的帮助和三位译者的知识劳作。

WANG Mingming

Abstract: Between 1913 and 1930, Marcel Mauss worked to re-define civilizations in terms of material, institutional, and spiritual entities and moral vitalities between the nations and the world. This paper makes an inquiry of the historical origin of Mauss's project, its intellectual and political pertinence, as well as its contemporary implications. Mauss's project of human science of civilizations was envisaged during the time of rupture between the two world wars, a period of tensions and self-contradictory syntheses between the rationalist notions of civilization and the nationalist notions of culture. The former was founded upon both religious and scientific bases and the latter took extremism in the late 19th century. The struggle of the two caused serious problems in Europe as well as other parts of the world. In his study of the "phenomena of civilization," Mauss conceptualized civilization as the in-between hyper-social spaces between the national borders. He examined the forms and geographic patterns of the spread of the phenomena and argued that for human science—in particular, ethnology and sociology—to be truer to societies and cultures, such phenomena should be systematically studied sociologically. Mauss also believed that a holistic human science would not be possible unless such civilizational phenomena were taken into account by the sociologist. Critiquing the existing territorial boundedness of sociology and the ethical indifference of ethnology, Mauss insisted on the combination of the two subjects—the ethnological sociology of the hyper-sociality, or "moral milieu" of the relation between societies. This study argues that what Mauss envisaged a century ago is still relevant to today's world. Considering that social sciences (including the post-war American sciences of "area studies") today are often constrained by the division of "specialized" and "general" fields, it is important to renew Mauss's open mindedness to see civilizations as the "intermediaries" of social existence encompassing a certain number of nations, each national culture being only a form of the whole.

The introductory section here reflects on the dominance of the model of "the world of the nations" in social science, which has resulted in the unfortunate disremembering of Durkheimian sociology of civilizations. It follows with the discussion of the subject of civilizations in the life and work of Mauss. The core parts of this study outline the history of the nationalization and civilization of *Année Sociologique*, offer a review of Mauss's critique of

nationalism and narratives of civilization, as well as a summary of his models of forms, contents, and regions of civilizations. In the concluding remarks, the discussion of *Annee Sociologique* on civilizations is related to the early 20th century Chinese intellectual thinking regarding national politics and cosmopolitanism.

Keywords: social science, civilizations, *Annee Sociologique*, nation, the world, anthropology

在社会科学中,“文明”这个词与“国族”和“世界”概念交杂出现,在大多数用法中,“文明”被当作只有附着于后两者之一才能产生意义的符号,若不是指那些生活在国族实体中的人们引以为傲的物质、社会、精神成就,便是指引导着人类之共同进步成长的“命运”。

在人文学科中,“文明”的独立概念身份有时被承认,其指代的复杂现象得到较多论述;相比之下,在社会科学诸学科中,文明现象得到的关注则不多。社会科学家更注重研究“事实”,为了研究“事实”,他们假定,“人类生活必需要通过一组空间结构来加以组织,而这些空间结构便是共同界定世界政治地图的主权领土”(华勒斯坦等,1997:28)。文明不是这样的结构,因而不能成为合适的科学研究方法论单元。社会科学诸学科形成于国族主义的全盛时代,在这个时代,欧洲最终确立了对世界其他地区的主宰地位,社会科学担负起为国族服务与证实西方文明优势的双重使命。为此,它们不仅必须务实,必须迎合部门化国家的职能运行需要,而且还必须科学,从而论证欧洲文明有引领人类未来的作用。为了发挥后一种作用,社会科学以普遍主义为方式超越国族,将来自哲学、生物学、物理学等领域的原理,加诸从研究中得来的“资料”之上,将富有地方特殊性的“事实”当作以欧洲为中心的“大历史”(规律)的“证据”。20世纪下半叶,这种“大历史”遭到批判(如福柯,2001)。然而,对“大历史”的批判,依赖于将“大历史”负面化(即揭示“大历史”压抑其他历史的作用),而这种负面化不仅没有消解世界(或全球)概念的支配性,反而促使它的“存在感”日渐升高。

具有国族主义和世界主义双重性格的社会科学,难以想象在疆界明晰的民族国家与一元化的世界之外还有哪些系统和过程值得研究。但例外并非没有。法国史学家布罗代尔(Fernand Braudel)1987年出

版的史学论著《文明史纲》(布罗代尔,2003)及美国区域战略研究家亨廷顿(Samuel P. Huntington)部分受布氏启发而于1996年出版的国际政治学论著《文明的冲突与世界秩序的重建》(亨廷顿,1998),便堪称此类例外之代表。不过,这两部著作都以“世界”为旨趣,论述文明不过是为了理解“世界”。前者侧重从诸文明的区域性扩张塑造世界史的总体形象,而且,并不以文明为普遍存在的、社会与世界之间的实体,认为确认文明的首要标准是城市;后者侧重从世界秩序重建之可能分析世界性“无政府主义状态”的文明根源,其意义上的文明有着接近于国族的暴力内容,而如亨廷顿本人声明的,其文明论述并不带有社会科学的整体关怀。

存在经国族观念形态过滤的文明概念,这些为不同国族否定其他社会共同体的文明成就提供了“理由”;也存在经世界观念形态过滤的文明概念,这些则为某些以“文明使者”自居的国家“引领”或“覆盖”其他社会共同体的“文化”贡献了思路和手段。

对文明概念与国族主义和帝国主义这一关系避而不谈的学科,依据社会科学与国族、与世界的对分格局(dichotomy),反复制造着它们的解释和理论主张。在这些解释和理论主张中,文明万变不离其宗,在复数的情形下,指国族文化,在单数的情形下,指发源地和中心都位于西方的“世界社会”。与此有别,竭力守护“科学良知”的学科,对国族主义和帝国主义的“世界体系”深怀戒心,在条件允许的情况下,它们对这些观念及其帮助促成的实体加以严厉批判。不过,这些学科的专家因带有对文明概念的不光彩历史的深刻记忆,多半一谈文明而色变。但回避并不是办法,它使作为“虚体”的文明以新的变相重新臣服于国族与世界这两个“权力集装箱”了。

以人类学为例,就其一般情形而论,一百年前,这门学科尚与社会学等学科一道,致力于用文明照亮“蒙昧”、“野蛮”、“半文明”在物质文化、社会结构和知识领域上的“黑暗”;在过去一百年来,它转而从不同角度揭露自身所处文明的“不文明性”。否定己身文明并没有让人类学家承认其他“文化”为文明;相反,无论是从他者反观自我,还是从自我进入他者,绝大多数人类学家对“文明”一词拒之于千里之外。结果是,人类学家书写的文本,内容和风格变幻无穷,但人类学家赖以区分欧洲文明与没有文明的“他者”的传统没有得到改变。人类学家要么以民族

志为手法对一切社会共同体加以国族式的界定(在这一界定下,再原始的共同体也会被想象为与国族一般地“主权化”),要么反之,以历史和比较为方法,将这些共同体视作一体化中的世界之“地方性组成部分”。

作为同时指向国族化(近期往往被定义为“现代化”)和世界化(近期往往被定义为“全球化”)的一把双刃剑,人类学(特别是西方人类学)不断在“没有文明(未开化)的民族”中复制着国族意象和世界图式。

一个实例是20世纪80年代这门学科内部的一场争论。经过战后数十年的沉寂,内在于美国文化人类学的争鸣重新喧嚣起来,两位亦敌亦友的著名人类学家萨林斯(Marshall Sahlins)和沃尔夫(Eric Wolf)站在“文化主义”和“世界主义”两个阵营前,共同发动了一场“思想战争”。二者共享一种信念,即,近代以来的自我与他者关系应作为人类学的核心论题得到充分讨论,但正是由于有这个共同信念,二者在立场上相互背离了。萨氏奋力深入“土著宇宙论”占主导地位的人文世界,认为其有力量持续将西方文明纳入己身体系;沃氏受资本主义、年鉴派史学、世界体系理论等的影响,雄心勃勃,令人类学回归“家园”,将之重新界定为一种世界史,并以之为方法,考察古代多区域的世界在近代转变为单一化的“世界性阶级制度”的历程。无论是萨林斯还是沃尔夫,都生活和工作在美利坚合众国这个“超国族”联邦体制下,他们也都致力于研究超文化、超民族、超社会的过程。然而,前者志在维持文化分立格局,故而将这些过程形容为“跨文化政治”(萨林斯,2009),后者志在证实来自西方的“世界体系”有化多元文化为一体的政治经济力量,故而将这些过程纳入既已成为历史的“旧世界政治地理”中叙述(沃尔夫,2006:33—82)。

萨林斯—沃尔夫之争爆发于社会科学学科建立一百多年之后,必定因受之前产生过的相关思想(如传播主义、马克思主义及结构主义)之启迪而能触及国族与世界之间的“第三类现象”(如萨林斯的“跨文化政治”和沃尔夫的“旧世界的政治地理”这些约等于“文明”的系统)。然而,与人类学之外其他理论主张的对立一样,争论双方为了使各自观点更“理论化”而降低了其分别看到的“第三类现象”在其理论系统中本该有的地位。

此类问题的重复出现与一个事实相关:作为西方的“局内人”,争论双方都谙熟其所从事的社会科学研究诸传统,也都凭借着他们对这些

传统的选择展开研究和讨论。但是,各自忙着适应社会科学“习惯法”中的一般游戏规则,他们要么赋予这些传统以可被其他人接受的“注疏”,要么搁置其中那些不适应时代的内容,而无论他们如何做,结果只有一个——二者都与其社会科学同代人一样,没有把两次世界大战之间在极端国家主义制造的危机下提出的文明论述放在自己的叙述框架内。

第一次世界大战(下文简称“一战”)前夕,若干不同于自由乐观主义文明论的图景早已出现。乱世使人们的思想更为深刻。随着战争的爆发,这些图景的轮廓也更加清晰起来。一代学者通过艰难的努力向人们指出,得到重新界定的文明,有可能为研究者开辟一个新的知识和思想空间,在这个空间中,人文科学——在这里,“人文科学”主要指有别于社会科学分析主义的整体主义“人类学”——可以与国族化、世界化的“理论”保持距离,获得自身的品格。

从这个角度看,马克斯·韦伯(Max Weber)20世纪初设计和实施、一战后加以拓展的宗教社会学研究,实为这一领域的重要成就。一战后,不少德国社会学家和民族学家依旧接续传统,以德式文化概念排斥法式“文明”概念(布罗代尔,2003:25),视后者为与价值和理想无关的实用性技术知识。以“经济的国族主义者”自称的马克斯·韦伯却别出心裁,将文化与文明加以概念融合,用以考察历史比国族和世界体系更为久远的宗教文明,包括新教、儒教、道教、印度教、佛教、古犹太教等(韦伯,2004,2005a,2005b,2007a,2007b)。为了廓清近代西方的文明特征,韦伯必须建立“类型”,这些“类型”有其边界,但作为有悠久历史的“传统”,它们并不与国族疆界重叠。韦伯用“文明”来形容这些宗教,并深刻指出,这些宗教并不是“民族文化”,作为“世界宗教”,它们的地理分布范围远远超出“民族”的地理范围;作为“类型”,其内涵虽与“资本主义精神”形成鲜明反差,却可谓是不同的“理性”。

与韦伯同时,现代社会学的另一个支柱爱弥儿·涂尔干(Émile Durkheim),开始了其对作为超社会“道德环境”(moral milieu)的研究。这些研究先是与韦伯一样指向宗教,接着,部分转向国家的社会学界定。在集权国家(当时的德国)凌驾于社会之上而危及个人及邻国的状况下,涂尔干努力重建社会的优先地位。涂尔干(2006:60)相信,社会若是能“最大限度地为其成员创造一种更高水准的道德生活”,那么,

它便可能在国家道德与人类道德的宽阔鸿沟间搭上一座沟通的桥梁。出于这一信念，涂尔干不断拓展他领导的社会学年鉴派的概念和学科边界，最终在介于国族与世界之间的诸领域内重新发现了有益于协调“爱国”与“博爱”的历史文明。

涂尔干的外甥兼学术传人马塞尔·莫斯(Marcel Mauss)则早已通过广泛接触和融通欧洲东方学(梵文)和民族学的学术积淀，对这类历史文明的研究做了充分的知识和思想准备。

莫斯比韦伯更早关注到作为文明类型的宗教。19世纪末期，莫斯负责《社会学年鉴》中关于宗教社会学的部分，1901年他成为宗教史教授，之后更集中地述评了大量相关文献。莫斯述及的文献与韦伯涉及的一样丰富而丰厚，主题也与之有着大量相通之处(Mauss, 1974)。不过，二者之间还是存在一个重要区别：韦伯(Weber, 2013)将关注点更集中地放在欧亚大陆及周边的诸文明中心，尤其是美索不达米亚、埃及、以色列、希腊、罗马帝国、中华帝国的“农业文明”，而莫斯则在关注欧亚大陆世界宗教之同时，将宗教文明研究的视野拓展到了原始部落。他还基于古典人类学式的普遍主义重新定义了“文明”，从这个概念入手，对社会学自身展开了历史和地理的“换位思考”。

韦伯社会学中的文明是由浩繁的宗教史著述堆起来的，在缺乏明确的概念身份之同时却富有实质内容；与之不同，莫斯的文明，则是在言简意赅的定义下出现的，它没有厚重的论著支撑，但价值却不可低估。

莫斯和涂尔干1913年合作发表的《关于“文明”概念的札记》(原文刊于《社会学年鉴》1913年第13卷，见涂尔干、莫斯，2010)，梳理了分布广泛的“文明现象”。该文对法兰西启蒙社会思想传统中的“人性世界化”主张(特别是孔德的主张)和自身建立的国族中心的社会学展开了双重反思，进而展望了一种置身于国族与世界之间的社会科学(特别是社会学和民族学或社会人类学)。这种社会科学既与西方启蒙人性论的“世界化”保持着距离，又重视认知国族之上的更大社会系统。涂尔干和莫斯指出，这些系统可以用“文明”来定义，而文明既内在于物质生活，又形成自身的道德境界，成为群体与群体、社会与社会、国族与国族在物质和精神互动过程中产生的关系及关系伦理(即作为超社会之道德生境的文明)。

在涂尔干和莫斯的重新界定下，文明成为一种空间分布范围广阔、

包括多个社会的“社会”，它们具有“超社会”属性，但却是多样的，不等于“世界社会”。

涂尔干辞世后，莫斯对个人之间和不同级序的社会共同体之间的关系和关系伦理展开了更为系统的研究。他于1920年写下《国族》一文（原文刊于《社会学年鉴》第三系列1953年第3卷，见莫斯，2010a），又于1929/1930年发表《诸文明：其要素与形式》（原文刊于国际综合科学基金会中心编、巴黎文艺复兴出版社1930年版《文明、语词和思想》，见莫斯，2010b）一文，在两篇文章中直接切入作为国族与世界之间的“中间状态”的文明这一命题。在这两篇文章里，莫斯更为系统地阐发了他与涂尔干合作的《札记》所陈述的主张，通过对总体人文科学的综合构思，拓展了社会学年鉴派的视野，为文明的特质、形式和区域分布之研究做了有具体设想和现实意义的展望。

两次世界大战之间，欧洲出现众多文明论述（Kuper，1999：23—46）。在这些论述中，社会学年鉴派（特别是莫斯）在一战前后提出的看法长期遭到忽视，却显然有着突出重要性。如卡森迪（Borno Karsenti）指出的，“法国涂尔干式科学社会学的基础，并不真的是某一不模糊的理論的确然建树，它不是被宗教崇拜般地应用着的信仰。涂尔干式社会学关切是，如何构思出问题意识，如何为一组问题的澄清开拓出一个概念空间，使之成为综合研究领域，以便社会的客体化能成为一个不断更新的课题，而不是被确然规定为某种信念”（Karsenti，1998：71）。莫斯对文明的论述是社会学年鉴派经《宗教生活的基本形式》（涂尔干，1999）这一转向进入关系社会学和比较民族学这一“二次转向”的首要途径。通过“二次转向”，社会学年鉴派逐渐使得与国族藕断丝连的“家园式社会”获得某种国际主义性格，同时，使之保持着与世界主义之间的差异。莫斯将文明实体化，在国族与世界之外识别出了一个有深远历史脉络的新领域，通过界定“超社会”文明现象，他重新界定了人文科学研究单元的边界，为我们消解国族—世界二元对立观对社会科学研究的持续影响做出了先驱性贡献。

在1914年至1945年间，西方世界“所宣称的道德进步的真相仿佛被戳穿了”（华勒斯坦等，1997：55）。正是在这个背景下，莫斯集中关注了文明现象。随着二战的结束，“西方世界又重新鼓起了勇气”，乱世期间由刻骨铭心的悲剧生发出来的富有良知的思想很快被淡忘。莫斯的

思想不是例外。他的许多著作是在战后被广为传播的，但被征引的却不是其有关文明的论述，而主要还是那些相比之下更为符合社会科学的国族与世界图景的作品。在英文学术界，直到 21 世纪到来之后，他关于文明的著述才慢慢得到一些学界同仁的关注（如 Schlanger, 2006; Wengrow, 2010）。

在过去的十余年间，我多次返回莫斯论著，在这些论著中领略了“超社会体系”研究的前景（王铭铭，2015）。在涂尔干逝世百年之际，我曾撰专文读解涂尔干和莫斯《关于“文明”概念的札记》，在详述莫斯原作内容的基础上，将之与相近时期出现于中国思想界的相关思考相联想和比较（Wang, 2017）。¹ 在本文中，为了考察莫斯之文明论述对于社会科学“改革”的总体意义，我将从莫斯的学术人生入手，更为系统地考察这位社会学和社会人类学家（莫斯更常称之为“民族学家”）的文明图景。对莫斯和涂尔干所合写的《札记》的既有分析为本文做了铺垫，但在此，我将从这个入口处进入莫斯文明论述的其他两个文本之中，由内而外地复原其形象。莫斯的文明人文科学，担当着学术和现实的双重使命，既是对文明研究的构想，又是对有深远历史的文明的前景的展望。我深信，在莫斯学术人生的背景下考察他的文明论述，既有助于我们更好地理解这些论述与莫斯所处的时代的关系，又有助于我们在把握这些有时代印记的论述与我们的时代之间的关联基础上，展望社会科学超越国族意象与世界图式之限制的未来。

“文明”一词的词源可以追溯到拉丁文 *civilis*（公民的、市民的）和 *civis*（公民、市民），在启蒙思想中常被用来指进步，此后，在法国、德国、英国获得不同含义，其中德国浪漫主义思想家用精神文化反衬物质文明的做法，给文明一词平添了难以清除的贬义色彩。无疑，若要充分领悟这个词汇，就要对创造和重新创造它的诸社会进行历史研究。已有不少学者在从事这方面工作（埃利亚斯，2013；威廉斯，2005；Stocking, 1987），他们所取得的成果在富有启发的同时，也广泛存在社会史本质化、概念虚无化的倾向。这易于带给我们一种误解，使我们以为概念自身毫无意义，有意义的是内容被清空的概念所标志的社会史时代性。接受埃利亚斯（Norbert Elias）的看法（Elias, 1994），我相信，既然诸如

1. 必须指出，在东西方之间做这样的跨越有助于互惠地理解双方。

“文明”这样的概念有其社会史基础,它便不妨被继续沿用,作为有历史事实相关性的“符号”来理解。接触社会学年鉴派的文明论述使我意识到,“文明”一词承受着欧洲近代史的深重历史负担,作为“能指”,有着相当大的随意性,因而,当莫斯用它来形容他从历史和现实中看到的相关现象之时,他的学术若不是因为“敏感”而被忽略不计,便极易引起争议。不过,倘若我们关注的正是莫斯所揭示的现象本身,而非单纯的观念史,那么,这类争议便可以暂时搁置了。

一、马塞尔·莫斯

莫斯逝世后,他的代表作被汇编成《社会学与人类学》(*Sociologie et Anthropologie*)一书于当年出版(Mauss, 1950)。这本书囊括了莫斯所著结构相对完整的论文,涉及巫术、古式社会中的交换、心理学与社会学的结合、死亡观念、人的概念、身体技术、社会形态学等领域。著名人类学家克洛德·列维-斯特劳斯(Claude Levi-Strauss)应邀为此书撰写了长篇导读(见 Levi-Strauss, 1987)。列氏既称颂莫斯在社会学和人类学领域的建树,也批评了莫斯过度着迷于“土著观念”。他认为,包括神话、巫术和宗教在内的“表象”,都是被研究民族的“有意识模式”,不能作为科学认识方法加以运用,而有待有能力把握“无意识模式”的外来学者加以解析。最后,列维-斯特劳斯微妙地用语言学式心灵结构观点替换了莫斯有关交换价值的社会学主张(古德利尔, 1996)。

列氏行文中提到莫斯的许多作品,但对其文明著述却几乎只字未提。莫斯所著《国族》一文,直到他过世后几年(1953年)才整理发表,而他与涂尔干合写的《关于“文明”概念的札记》和《诸文明:其要素与形式》虽早已发表,但前一篇篇幅很小,作为札记,并不符合学术论著的一般规范,后一篇仅是作为附录出现在会议论文集里,更像是某种长篇附注。

列氏没有提到这些有情可原。写作一篇导读,不等于编纂一部年谱,只需选择人物著述中那些相对完整的原创之作加以评介即可,而莫斯的三篇文明著述都属于述评性质,并不符合这个标准。

不过,在我看来,这一具有排他性的选择所导致的遗憾却极其严重。²莫斯一生持续关注文明这一论题,而他所写的三篇相关文章意义

2. 列维-斯特劳斯向来将文明与权力支配相联系,并因此对欧亚大陆所有文明采取负面看法。他将更多注意力集中在“原始文化”的研究,并致力于从这些研究中提出有助于(转下页)

极其重大，也是我们理解莫斯思想的重要线索。以其最著名的《礼物》为例，此论著发表于1925年，时间正好在《国族》与《诸文明》发表的年份之间，可谓是在这两篇文章的问题意识之下写就的。

莫斯文明图景的基本轮廓早已形成。1901年莫斯就任法国高等研究实践学院讲座教授，这个教职是为“未开化[不文明]民族的宗教之历史研究”而设的。在就职演讲里，莫斯挑战了这个概念，他说：

不存在未开化民族，只存在来自不同文明的民族。所谓

“自然”人的假设已确实被否定……(Fournier, 1994: 90)

这句话虽短，却透露出了一个重要信息：从其从学之日起，莫斯便反感19世纪西方学界广泛流传的“野蛮”与“文明”之分，他不相信“未开化民族”因“缺乏文明”而依旧生存在“自然人”状态之中。他认为，现代人和原始人之间的差异，不过是社会规模的大小，从社会内部的复杂性和宗教行为与思想观之，古人和今人前后相续，都是社会人，没有本质上的区别。莫斯主张将古今“文化”都称为“文明”，这与其说是旨在克服“文明”与“野蛮”之类概念含有的西方中心主义因素，毋宁说是为了表明，所谓“原始民族”一样有复杂的社会组织、礼仪制度和道德意识。用杨堃(1997: 155)的话说，“莫斯认为……原始的落后的人们与文明的民族并无本质上的差别。他认为可以把初民的心理与文明人的心理互相比较，初民的信仰与仪式无论怎样的奇特，都确实已包含着文明人的理性，而他们在技术上的精巧也足以惊人”。

在社会学年鉴派，如此使用“文明”一词并不是反常的做法，在涂尔干《宗教生活的基本形式》中即时常能够遇见“原始文明”概念。但莫斯所说的“只存在来自不同文明的民族”一语，虽稍显随意，却意味深长。在莫斯看来，文明与社会性同时出现于人成为人的阶段中，但最早的共同体有赖分布范围比其更广阔的文明之滋养，因而，与其说有了人就有了社会，毋宁说有了人就有了文明。社会共同体既然来源于文明这类分布更广的“文化”体系，那么，相对而言，文明不仅在时间上先于社会学年鉴派曾致力于专门研究的社会，而且在空间覆盖面上也大于社会。

《关于“文明”概念的札记》一文出现在一战爆发之前不久，是莫斯与涂尔干合作的两个少见的文本之一（另一个是《原始分类》，1902年

(接上页)“文明人”产生自我意识的看法。尽管他的科学理性观在新结构主义者那里遭到了批判，但他对文明的批判态度却得到了长期继承(王铭铭, 2011: 233-238)。

发表,参见涂尔干、莫斯,2000)。那个阶段,莫斯除了跟随印度学家莱维(Sylvain Lévi)学习梵文和宗教史,也从舅舅(母亲的弟弟)涂尔干学习哲学和社会学。年轻的莫斯已博览群书,学有所成(1896年,他到巴黎学习比较宗教与梵文,1901年成为高等研究实践学院宗教史教授),也活跃地参加各种社会、政治和经济活动(他受圣西门的影响,成为活跃的社会主义者,提出司法社会主义主张),但他一直以学徒的身份配合涂尔干工作。《关于“文明”概念的札记》一文第一作者的署名虽是涂尔干,但它很可能主要出自莫斯之手。而《国族》、《诸文明》则出现在涂尔干逝世之后、两次世界大战之间。一战令涂尔干丧失了儿子和众多优秀的徒弟,他痛不欲生,于1917年11月病逝。此后,莫斯成为年鉴派的第二代领袖,他既要捍卫涂尔干的事业,使之获得抗衡种种质疑的力量,又要引领同仁和学生,使这项事业的生命力得以延续。为了这些目的,莫斯必须在继承与发扬之间找到良好的平衡。《国族》与《诸文明》两篇文章就是在这种情境下写就的。

对于文明的关注,贯穿着莫斯学术人生的核心阶段。然而,莫斯并没有言必文明,他的文明论述是其主题繁复的众多探索性研究的自然结晶。

1983年,杜蒙(Louis Dumont)在其所著《论个体主义》中收录了《马塞尔·莫斯:生成中的科学》一文(见迪[杜]蒙,2003:155—173),³刻画了莫斯的学术形象。杜蒙认为,莫斯的人生可分为三个阶段,分别是1895年至1914年的第一个阶段,1914年至1930年的第二个阶段,以及1930年至1950年的第三个阶段。在第一个阶段,莫斯是作为涂尔干的助手;第二个阶段,他作为涂尔干事业的继承人继续工作,也发表了自己的观点;在第三个阶段,他的心思摇摆 in 涂尔干的号召和自己独创的事业之间(相近的分期又见Hart, 2007)。

在莫斯人生的第一个阶段,他的舅舅兼导师涂尔干在回应亚当·斯密、斯宾塞的经济个体主义中创立了“社会学主义”,他比较了原始机械团结(人人相同)与现代有机团结,提出在社会断裂时代以世俗伦理取代宗教的主张。莫斯在涂尔干团队里负责宗教社会学方面的工作,

3. 1994年,卡森迪(Bruno Karsenti)和福尼耶(Marcel Fournier)同时出版了两部有关莫斯的著作,分别考察了莫斯的学术观念(Karsenti, 1994)和人生历程(Fournier, 1994),为我们全面理解莫斯提供了重要参考。

除了协助涂尔干整理素材之外，还著述了《论祈祷》（直至1909年才完成120页，参见莫斯，2013）、《献祭：其性质与作用》（与于贝尔[Henri Hubert]合著，1898年发表，参见莫斯、于贝尔，2007：171—293）、《巫术的一般理论》（与于贝尔合著，1904年发表，参见莫斯、于贝尔，2007：3—170）、《论爱斯基摩人社会的季节性变化：社会形态学研究》（与学生伯夏[Henri Beuchat]合著，1904—1905年发表，参见莫斯、伯夏，2014）等论文，并与涂尔干合作撰写《原始分类》（1902年发表），为涂尔干写作《宗教生活的基本形式》（涂尔干，1999）提供材料，直接促成了社会学年鉴派的“宗教学转向”。

莫斯于1908年参选法兰西学院教授职位，但没有当选。一战爆发后，莫斯出于爱国主动应征入伍。1917年涂尔干去世，莫斯从军中回到学界，此后继续在高等研究实践学院担任宗教学教授。在这个阶段，作为学术组织者，莫斯耗费大量精力为《社会学年鉴》审阅稿件，写作数以百计的述评。他也大量参与社会主义政治活动，创办《社会主义运动》（*Mouvement Socialiste*）杂志，为左翼报纸写稿。除了教书和政治活动之外，莫斯也花费了不少心血对国族主义、社会主义和革命进行社会学研究。1925年，他写出著名的《礼物》（参见莫斯，2002）一书，引用上百个文献，提供数百个脚注，呈现出一种比涂尔干笔下的内在整齐划一的社会远为复杂的“集体”。在《礼物》中，莫斯指出，在生活中，人与人、群体与群体相互迭复、穿插、交融，难分彼此，正是这种借助有灵性的物品展开交流而形成的难分彼此之感成为社会的根基。《礼物》的发表开启了莫斯所引领的时代的到来，也正是在这篇论文发表之后，在莫斯的推动下，民族学研究所（*Institut d'Ethnologie*）得以成立。在这个新的学术空间里，莫斯、列维—布留尔（Lucien Levy-Bruhl）、瑞伟（Paul Rivet）等组成一个领导团体，促成了大量影响深远的研究。

1930年，莫斯获得法兰西学院教席，获聘社会学首席教授，而此时，他的合作者于贝尔不幸过世，莫斯不得已带着悲伤独自支撑年鉴派。在这个阶段的前期（1940年之前），莫斯著述颇丰，20世纪30年代发表的论著包括《人》、《身体技艺》等，进一步诠释其“交融”社会观，并对技艺和技术学展开大量研究（Schlanger，1998）。不幸的是，第二次世界大战给莫斯带来比一战更残酷的考验，莫斯的同仁和学生遭受纳粹迫害，他本人更是受到巨大精神打击，不断失去记忆力，最终甚至丧

失思考能力,于1950年2月辞世。

在《莫斯著作导读》中,带着科学理性的旨趣,列维-斯特劳斯(Levi-Strauss, 1987)从莫斯对社会学、心理学、生理学的综合入手,考察莫斯学术的基本理念。他指出,莫斯不仅先于美国文化人类学派对心理分析学和社会学加以综合,而且他所进行的综合在创造性上比后者更胜一筹。接着,列氏解释了《礼物》一书的交换概念,对莫斯有关交换的社会、心理、“物质”动力的论述加以重点关注。他认为,对莫斯来说,最为关键的是礼物带有的马纳(mana)这种力量在推动流动,而莫斯早在《巫术的一般理论》中就界定了马纳这种力量,并以此奉献给涂尔干的《宗教生活的基本形式》,成为该书论点的重要依据。最后,列维-斯特劳斯悄然将马纳的神秘力量与自己的心灵结构思想联系起来,承认莫斯为结构人类学开启了一扇窗户,但他同时又指出,坚守涂尔干社会学志业的莫斯在心灵结构论述方面就此止步不前。列氏带着自己的科学理性对莫斯众多模糊的现象学式叙述加以概述,通过逻辑化,使这些叙述更接近结构理论的原理,但这就使列氏笔下的莫斯失去了其原有的特征。

莫斯与涂尔干一样,都出身于犹太教家族,但涂尔干一向不愿公开谈论其家族背景。莫斯却不同,他在活跃于世俗社会政治活动的同时,对其犹太教家族背景从不讳言。甥舅之间之所以有这一差异,乃因莫斯与涂尔干对启蒙持不同态度。涂尔干刻意回避其家族背景,为的是更旗帜鲜明地表明自己与启蒙传统的继承关系;莫斯没有这样做,是因为对他而言,启蒙并没有重要到使他彻底放弃与宗教的关系。由于存在这一差异,相比涂尔干,莫斯从犹太教学术的“论题式”风格中继承更多,而没有形成对归属于不同存在领域的现象进行理论化解释的习惯(Pickering, 1998)。

青年莫斯从涂尔干的社会学志业中得到滋养,对这项志业更有着莫大贡献,他为涂尔干著述《社会分工论》(1893年发表,参见涂尔干,2000)做了资料准备,为其《宗教生活的基本形式》做了先行研究,也耗费大量心血维护年鉴派的学术平台《社会学年鉴》。与此同时,从学术人生的第一个阶段开始,莫斯对社会学的核心概念“社会”已有自己的理解。莫斯对于社会理论的独特贡献是其提出的“总体社会事实”的概念。这个概念基于涂尔干的“双重人”(homo duplex)的看法而提出,但

莫斯并不满足于用自己广泛涉猎的民族志、文字学和文化史文献来复制这个意象。对涂尔干来说，人的存在是双重的，含有个体性和社会性，社会性大抵外在于个体性，个人是在接受社会的印记中得到社会化的。但莫斯在其著述中却以“总体的人”(l'homme total)叙述一种个人—社会不分的人文现象，他认为，个人在其人生的时间流动中持续活动，由此得以表达为一种社会存在，最终使社会存在的命运完全由个人所承担，个人与社会难解难分。对莫斯来说，人的存在的确是双重的，但这种双重性不是在“人”(persons)之外的，而是在“人”之内的，且可以说与生俱来(Karsenti, 1998: 79; Karsenti, 1994)。

“总体的人”不仅将个体与社会联系起来，还把人存在的身体性和心灵性方面联结起来，一个事实便构成一个个体—社会、身—心合一的系统。因而，要把握“社会”，一方面要把握社会的种种形态，个人史的不同瞬间，社会性在生理—心理、圣—俗、生—死、无意识—有意识诸现象中的表达方式，另一方面也要看到，惟有从个体意识和心态中方能把握制度化现象的本质。这就意味着，任何合理的解释，都需要结合从历史或比较分析得来的客观性看法和从个人意识里得来的主观性看法(Levi-Strauss, 1987: 27—28)。

之所以说莫斯完成了社会学年鉴派的一次重要转向，不仅是因为他对“社会”的界定冲破了个体与集体、世俗与神圣、身体与心性的界线，从而成就了一种唯心和唯物之间的社会学(杨堃, 1997: 26—43)，而且还因为他笔下的“社会”已不再是局限于特定地理空间、有共同生存状态和个人经验的实体。在莫斯笔下，社会实体依旧重要，但更重要的是穿插在界线之间、赋予人与社会内涵的各种貌似外在于人但却构成人的本质的因素。

在与于贝尔合作发表的《献祭：其性质与功能》中，莫斯如此处理让祭祀者走出自我的仪式(献祭)：他认为，献祭仪式中的事物，一方面身处祭祀者之外，一方面又与之渐趋贴近，在由远到近、由近到远的关系过程(仪式)中，使人与其他存在体(神明与万物)产生关系，从关系中获得力量和生活确定性。在与伯夏合作发表的《论爱斯基摩人的季节性变化：社会形态学研究》中，莫斯对涂尔干意义上的“双重人”在年度周期中的分化与合成进行了解释，他认为，以爱斯基摩人为典型，一个集体的“时间”如果有神圣与世俗之分，那么，其合形成态即为两种时间同

构的“年”，而“年”是由自然的季节与社会密度有别的季节相应“杂糅”而成的。社会的个体—集体、家居—共居、巫术—宗教、私有—共有的双重性，不是仅靠内发的“规则”规定的，而是在更广泛的地理、气候、生态、生计等“外在”因素构成的氛围中形成的。在《礼物》中，莫斯考察了带有莫名之力量的礼物如何在促成和维持人与人、群体与群体之间的“结盟”关系中起到关键作用。

从这三本堪称经典的著作来看，可以发现，在莫斯看来，倘若没有介于“内外”之间的“中间之物”，那么，社会的形成便不可思议。这些“中间之物”在祭祀中包括了祭品、祭司等，在物质性的社会形态生成中包括了季节形态、地理形态、食品的时空分布、身体性的与非身体性的技术如狩猎、礼仪、建筑等，在“礼物交换”中为沟通不同“人”的有灵力之物。作为媒介，“中间之物”如同语言，所起的作用主要是交流，它们从“外延”赋予社会实体以内涵，也在沟通人与“非人物”中将诸特定时空范围内的社会实体联结起来（王铭铭，2015：101—109）。

莫斯的三篇文明论述发表于其人生的不同阶段，在这些阶段中，莫斯面对的问题和挑战有所不同，但他的学术工作有着其贯穿始终的特征。一方面，他一贯坚守涂尔干社会学的基本主张，在涂尔干辞世后更承担着使这一主张在与同时代其他主张的争论中焕发生机的任务。比如，一战后，伯格森（Henri Bergson）提出以道德约制给现代世界带来罪恶的技术的主张，这一主张对公众产生巨大吸引力，而其中潜含着将涂尔干曾经致力于界定的良知褊狭化的危险。在回应此类偏激主张的过程中，莫斯耗费大量精力对技术系统进行了比较民族学研究，指出技术自身有着浓度极高的社会含量，是作为道德系统的社会的基础之一（施郎格，2010）。另一方面，莫斯尚需赋予涂尔干社会学的核心概念以更为经验而开放的内涵。在莫斯笔下，社会既更密切地与个人生活相联系，成为易于观察和理解的“事实”，又从边界清晰的“有机体”意象中脱身而出，成为大小不一的多重关系“圈子”；这些“圈子”穿插于社会实体内外，杂糅着种种因素，在每个现象中都缩影般地实际存在着。无论是个体的“人”，还是适应于种种“生态”而生成的技艺、巫术、艺术、象征、产品、信仰、神话、历法等，所有的现象，无论是个别的，还是交织成体系的，在莫斯笔下都成为社会的，它们相互之间密切关联，其各自的内里也有着社会的关系本质，个别或局部总是承载着体系或整体的关

系和关系的“语法”。作为社会性的“超社会现象”的文明同样有着这种关系特征，其存在表明，没有一个社会是封闭的，而“开放社会”的力量源泉，正是持续推动社会相互交换的关系体系。这些体系的运行动力，固然可以追溯到心灵与物性的“深层结构”，但一方面，语言不足以表达这一“结构”，另一方面，即使我们可以赋予这一“结构”以语言学概括，也应侧重关系现象的丰富性和伦理内涵。

二、从文明到社会，再从社会到文明

1919年10月，小莫斯一岁的梁启超完成了几个月的欧洲观察，回到巴黎，住在郊外白鲁威(Bellevue)，起笔写作《欧游心影录》。在书中，梁启超对法国大革命之后思潮的变迁做了如下评论：

当法国大革命后唯心派哲学、浪漫派文学全盛之时，好像二十来岁一个活泼青年，思想新解放，生气横溢，视天下事像是几着可了，而且不免驰骛于空华幻想，离人生的实际却远了。然而他这种自由研究的精神和尊重个性的信仰，自然会引出第二个时代来，就是所谓的科学万能自然派文学的全盛时代。这个时代，由理想入到实际，一到实际，觉得从前什么善咧美咧，都是我们梦里虚构的境界，社会现象却和他正相反，丑秽惨恶，万方同慨。一面从前的理想和信条，已经破坏得七零八落，于是全社会都陷入怀疑的深渊，现出一种惊惶沉闷凄惨的景象。就像三十前后的人，出了学校，入了社会，初为人父，觉得前途满目荆棘，从前的理想和希望，丢掉了一大半。19世纪末叶欧洲的人心，就是这样。（梁启超，2006：27）

19世纪末的欧洲，社会裂隙横生，这个阶段，“由理想到实际”，怀疑主义和个人主义盛行，“失范”涌现。然而，思想界并没有丧失其理想。以涂尔干为例，他生活在梁启超所说的“科学万能自然派文学的全盛时代”末期，面对人心之“丑秽惨恶”，致力于创制一套“重建社会和政治的完整方案”（渠敬东，2014）。身在涂尔干左右，莫斯为这套“方案”的制订默默奉献着。20世纪初，涂尔干“方案”接近完善，但欧洲却出现了与个人主义相反的问题。此时，国族意识悄然与极端国家主义结合，不仅要求牺牲个人，成就国家，而且还威胁着欧洲国际关系的既有格局。

几乎将所有注意力投入研究社会内部机理的年鉴派,能为化解极端国家主义带来的国际关系危机做出何种贡献?涂尔干(2006:60)依旧相信,“如果每个国家拥有自己的目标,不去扩张或扩展自己的界线,而是坚守自己的家园,最大程度地为其成员创造一种更高水准的道德生活”,那么,国际生活就会往好的方向发展。但时间越接近战争,他越深刻地意识到,在国与国之间争端愈演愈烈的时代,有必要将“家园社会”的道德生活与“世界性的爱国主义”联系起来,发现“国家生活之外的更高的力量”,找到与特定政治群体的特殊条件及这一群体的命运无直接关系的更高尚的生活目标(涂尔干,2006:58)。

在对内在于“家园”、外延于世界的伦理境界的求索中,涂尔干和莫斯合写了那篇题为《关于“文明”概念的札记》的文章。

在有关“公民道德”的论述中,涂尔干坚持他过去的看法,认为古代社会局限于“特殊地域与民族条件”,这种状况在近代得到了改变,随之出现的是超越特殊社会共同体的社会(或者说,道德的普遍意识)。据此,涂尔干对爱国心态的古今之变做了区分,他认为,古人的爱国主义局限于对王权国家的向往,只有到近代,“爱国”一词才与越来越普遍化的“博爱”(世界主义的“爱国主义”)联系起来(涂尔干,2006:57—59)。与莫斯合写《关于“文明”概念的札记》,涂尔干调整了看法。面对“爱国”与“博爱”的巨大矛盾,涂尔干有志于贯通古今,这在很大程度上得益于莫斯的工作。莫斯长期致力于为“国际主义”寻找古代根基,这为涂尔干融通不同“等级”的道德境界提供了帮助。在《札记》一文中,涂尔干和莫斯将超出社会的德性重新定义为“文明”,并赋予它物质性、制度性和精神性的丰富内涵。他们还将“文明”视作自古有之、广泛存在的系统,指出如果社会学对这些体系不加研究,其视野将继续局限于国族疆界之内,缺乏解释力和价值。

涂尔干和莫斯回顾年鉴派社会学的既有特征,他们承认,这门科学为了避免空谈社会,而主张研究社会现象的内里。社会学总是将社会现象与人类群体占据的特定地理空间相联系,如此一来,它的视野便限定在边界清晰的部落、民族、国家、城市范围之内,它所论及的最大“政治社会”,不过就是国族。年鉴派曾长期坚信,国族生活是群体生活的最高形式,在它之上不存在更高层次的社会体系(涂尔干、莫斯,2010:36)。为了对包括国族在内的社会实体加以探究,年鉴派侧重研究社会

结合(social cohesion);为了刻画出完整的社会有机体意象,他们搁置了政治有机体之外存在的众多没有清晰边界的现象。如此一来,他们便未能意识到,社会结合观念潜在着一种不容乐观的可能,即,转化为极端国家主义的存在依据,为不同国族证实自身的纯粹性提供着思想条件。涂尔干和莫斯深知,要使社会学在新的条件下持续发挥其正面作用,便有必要拓展其研究视野,使其包容流动于国族疆界之间的“文明现象”。

在涂尔干和莫斯的定义下,“文明现象”是指“没有清晰边界的社会现象”,这些现象广泛存在于物质文化、语言及制度领域。民族志、史前史、博物馆学一向重视的物质文化领域,被展示在器物和工艺风格的地理分布和历史系列上。超出“社会”所界定之范围的“文明现象”在语言领域也广泛存在。不同民族的语言之间有诸多相近因素,这使不同社会组成相互关联着的诸如印欧语系之类的“多民族大家庭”。在制度领域,“文明现象”一样穿插在社会或群体之间。即使是在部落社会,有不少制度也超社会地存在着,如北美印第安人中广泛流传的图腾制度、波利尼西亚人中广泛分布的酋长制、印欧语族中广泛存在的家庭制。

“文明现象”不是偶然存在的,也并非没有规律可循。这些现象背后存在着某种体系,它们有其时间性,历史绵长;也有空间性,其分布超越政治地理空间,通常都相互联系地共同存在,而由于这些现象有深厚的杂糅性质,个别现象往往都会包含其他现象并表达其他现象的存在。“文明现象”背后的体系超出“政治社会”的范围,有着自己在时空坐标上的定位(涂尔干、莫斯,2010:37)。这些现象流动于社会之间,有着鲜明的共性,但这些共性构成的形态,却并不等同于世界性的“唯一文明”,而依旧有着其特定分布范围和独特存在模式的区域。涂尔干和莫斯认为,“文明现象”构成某种介于社会与世界之间的“事实系统”,为了便于在经验上和理念上加以把握,可以将这些“事实系统”定义为复数的“文明”。

超社会(超国族)的文明,曾是孔德社会学的主要旨趣。孔德特别关注超越特定社会、国族或国家的普遍历程,并将所谓的“普遍历程”称作“文明”。这个“文明”是单数的,指的是人类的人性(道德)未来。孔德并不是没有研究社会和国族,只不过他研究这些现实实体的目的是为了将它们特征排列成一个系列,用以追溯理想成为现实的“历史”。

年鉴派深受孔德的影响,但不以孔德的文明论为“信仰”。涂尔干认为,孔德有着过高的理想追求,他过度关注诸社会迈向未来文明的“命运”,因而对观察者能够最充分、最直接观察到的具体事实弃之不顾。涂尔干主张,社会学在展望未来之前,首先必须对可见的事实加以重点研究,而要展开这些研究便应认识到,它们构成了作为人类生活基本特质的社会有机体。为了使社会学成为现实的科学,涂尔干坚持认为,应以社会有机体作为社会学研究的出发点,“对之加以描述,将之分门别类,加以分析,并努力解释构成这些有机体者为何种因素”(涂尔干、莫斯,2010:38)。涂尔干一向关注超越“国家目标”的人性理想(涂尔干,2006:58-59)。不过,从《札记》一文看,对于孔德那种将理想混同于现实的社会学,涂尔干始终是持质疑态度的。不同于孔德致力于求证的单数“文明”,涂尔干更强调研究具体社会,他相信,社会有机体的最高形式是国族,而不是世界。到一战前,与莫斯一道,涂尔干进入了文明研究领域,但他理解的文明依然不是单数的,而与社会一样,是复数的。在《札记》中,涂尔干和莫斯明确主张,有关普遍人类境遇或整体人性的科学必须得到限定,即使“文明”仍旧是一个用于形容国族之上的体系和进程的词汇,社会学家也不能将之等同于理想化的世界社会,而应当关注到这些体系和进程有着现实性和多样性。

在涂尔干和莫斯的用法中,“文明”这个词是指介于社会与世界之间的“事实系统”,“文明元素是超越疆界的,它们有的是通过某些特定中心自身的扩张力量而得到传播,有的是作为不同社会之间关系的结果而得到扩散”(涂尔干、莫斯,2010:37),其构成的系统具有普遍性和特殊性的双重特质,就社会属性而言,可谓是既富有民族性又富有超民族性的系统。除了物质文化、语言及制度意义上的“文明现象”之外,作为“事实系统”的文明还包括宗教。以基督教为例,这一文明虽然有着不同的中心,但显然有其共同特征。此外,也存在诸如地中海沿岸地区这样的文明系统,其特征在于有共通的生活传统。也就是说,文明可以与宗教大传统相联系,但宗教大传统并不等于所有文明,文明还可以指由众多其他现象构成的区域系统。文明更不等同于那种将欧洲的历史哲学想象视作人性未来的进程,也就是说,“并不存在一个单一的人类文明,而总是存在一个多元文明,主导并围绕着具体到某一民族的群体生活”(涂尔干、莫斯,2010:38)。

换句话说,文明广泛分布于世界各地,不只是欧亚大陆有;欧亚大陆之外是民族学家侧重研究的地区,这些广大的区域(即使是原始人的住地)一样拥有超越社会疆界的不同物质文化、语言、制度、风俗习惯、宗教,而这些也可谓是文明。分布在世界各地的超社会现象之所以可以称作文明,除了其超社会性这一理由外,更重要的理由是,这些系统一样有着深刻的道德含义。如同社会(或“国家”)一样,一个文明主要指“一种道德环境”,其中存在着一定数量的社会共同体(包括国族),每种社会共同体的文化都是道德生境的一个特殊形式。

世界不同区域有着不同的文明系统,要研究文明,社会学家有赖于长期致力于研究不同区域的民族学家和历史学家所做的知识上的积累。然而,民族学家和历史学家在探寻不同文明区域的过程中,眼光局限于源流,这就使其文明研究有待社会学家加以补充。涂尔干和莫斯(2010:39)认为,基于民族学家和历史学家的“初步工作”,社会学家有可能展开有自身抱负的研究,而有社会学抱负的文明研究的旨趣如下:

任何文明都不过是一种特殊集体生活的表达,而这种集体生活的基础是由多个相关联、相互动的政治实体构成的。国际生活不过是社会生活的一种高级形式,社会学应该对此加以考虑。正是因为人们常误以为对于文明的解释,只存在于对于文明源头、文明借用、文明传播路线的求索,才会出现把社会学排除在文明研究之外的主张。事实上,理解文明的真正方式是探寻原因导致的结果,也就是说,探究文明如何作为各种秩序的集体互动的产物产生。

如果说文明构成道德生境,那么,不同于社会的道德生境,它高于国族(社会有机体的最高形式),涉及社会与社会、国与国之间关系的伦理。这些关系伦理有些已相对成为定式,成为国族的独特构造,而另一类则相反,总是“游动”在国族之间。社会学研究应当包含国家社会学与国际社会学两大方向,区分比较不适于国际化的文明因素(如政治和法律制度以及社会形态现象,这些居于社会有机体的核心,不适于国际化)和比较适于国际化的文明因素(如神话、传说、货币、贸易、艺术品、技艺、工具、语言、词汇、科学知识、文学形式和理念等现象,这些都是流动的、相互借用的,更易于国际化)。由于不同社会有机体存在于不同环境,而社会有机体所包含的社会事实又有其内在特征,因此,文明扩

散也会出现不均衡状态。对于这些不均衡状态,社会学家应给予更多关注。

《关于“文明”概念的札记》篇幅很小,却是一篇纲领性文献。这篇文献直接出自社会学导师的自省,针对的是古典社会学(如孔德社会学)的普遍人性幻象和近代社会学(特别是涂尔干式社会学自身)的民族主义倾向,关注的现象则主要是处于社会与世界之间的文明。《札记》所界定的文明,既与启蒙以后盛行的不可数的文明概念有着鲜明差异,又与随后出现的可数的文化概念有着重要区别。

启蒙运动期间,在法国和英国(特别是苏格兰)思想界,作为名词的“文明”通常用以描述动词“文明化”的结果,指人类种群从“质”向“文”进步的过程,这个过程往往被启蒙哲学家们与个人从婴儿期向成人期转变的成长历程相联系。在这样的用法中,“文明”一词是相对于“蒙昧”、“粗野”、“野蛮”之类词汇而获得其含义的,它表达着对进步和启蒙的追求,说到底,它的本质含义是人文状况的“改善”。孔德宣示了启蒙的文明概念,从德性的进步来解释文明,而涂尔干和莫斯则将“文明”现实化,使之“降低一格”,指不同社会(国族)共享的技术、美学、语言、制度、习俗、信仰等成就所构成的区域体系。

在这一具有深刻内省含义的新文明图景中,历史和社会科学所知的诸社会共同体并不存在“文野之别”,所有社会共同体都是“文明的”,其内部规则纹理复杂,对外关系线条繁复,就历史的先后顺序看,甚至可以认为,这个意义上的“文明”先于“民族”出现,是相关“民族”的共同摇篮。

年鉴派在一战前提出的“文明”新概念与18世纪即已出现的可数的“文明”含义也不同。可数“文明”几乎与不可数“文明”同时出现,这个意义上的“文明”大抵与“文化”同义,指一个社会共同体的生活方式和这一方式背后的意义体系,不含有人文状况“改善”的意思。基于这种否定偏见的文明观,卢梭将“文明”与“文化”做了区分。他提出,“文明”应指与理性和社会动力有关的事项,这些事项不发自人的天性,是后天的、人为的;而“文化”则不同,它指某种通过向人类的原初“前话语”、“前理性”天性复归而取得的“整体人性”。在卢梭的用法中,“文明”大抵指“整体人性”沦落的过程,而“文化”则指人类复合天性的本来面目。如列维—斯特劳斯指出的,在卢梭看来,假使社会的出现引起了

从自然到文明、从情感到知识、从兽性到人性的“三重过渡”，那么就必须同时承认，在原始状态下，人类即已具备克服这三大障碍的禀赋，这种禀赋是一种“恻隐之心”，一开始就内含着对立统一，“既是自然的又是文化的，既是情感的又是理智的，既是动物性的又是人性的”（列维—斯特劳斯，2006：437）。卢梭之后，德国的赫尔德（Johann Gottfried Herder）等对“文化”加以阐发，视之为复数的、自然有机体的、前理性的“大众精神”（Volksggeist），将之区别于有意识的、理性的、有意的“表演”。在德语学界的用法里，“文化”的可数性与其同“民族”的差异性对应，成为社会共同体自然有之的“共同精神”，具有民间性、表现性和多样性三大特征（Berlin，2000：168—241）。赫尔德的“文化”意象影响过涂尔干。不过，就《札记》一文看，一战前涂尔干和莫斯已提出不同的定义。涂尔干和莫斯定义下的“文明”有着与德式的“文化”相通的含义，不过，却并不指内在于民族的“大众精神”。这个意义上的“文明”与“社会”（或“民族”）是不对称的，“文明”虽在社会中，但大于社会，指不同社会共有的“文化”。

涂尔干和莫斯笔下的“文明”，也与古典人类学的进化论和传播论形成了微妙差异。这个概念不再指原始向古代、古代向政治文明演进的历程（古典进化论派人类学将文明定义为原始社会之后出现的非血缘性的、宗教性的、军事化的、公民化的社会形态），而是指在最远古时期即已形成、经过一系列分化运动而保持了其价值和意义的大规模“超社会体系”。在提出其“文明”概念时，涂尔干和莫斯显然受到传播论的影响，尤其是采用了其文明多中心观和区域观，但他们并不把文明视作逐渐衰败为近代“粗俗文化”的退化过程，而始终保持着对于文明生命力的信仰。

三、国族与文明

在《学术自述》⁴中，莫斯回顾了自己的学术历程。他说，自己发表的作品有些零散，这除了可以从他的个性里找原因，还可以从他的学术观中得到解释。他并不非常相信科学的系统，也从不相信需要表达全

4. 1930年莫斯候选法兰西学院院士，这篇自述（L'oeuvre de Mauss par lui-même）即为此而写，直到1979年才问世，载于《法国社会学评论》1979年第20卷。可参见 Mauss, 1998；莫斯，2010c。

部事实。他的工作与法兰西学派不能分离,他相信,“惟有合作之力,方能避免因追求原创性而带来的孤离与自负”。他把大量精力奉献给了《社会学年鉴》的编辑出版工作,为它写了大量涉及理论、宗教史、氏族、亲属制度等领域的述评,也身体力行,如亲人般那样对待年鉴派团队成员,实践了年鉴派主张的“合作”和“团结”。莫斯的理论性作品旨在从不同角度为社会学代言,因而并不完整,但自有其整体关怀。他提出,部落社会是一种复杂结构,致力于对仪式和宗教之类的“表象”加以最深入的研究。涂尔干辞世后,莫斯更多地与心理学家和生理学家们对话,也更多地在历史学家、语文学家活动中活动,这些对于推广社会学意识、引进其他学科的问题意识都起到了关键作用。

在《学术自述》文末,莫斯(2010c:77)说了如下一小段话:

几乎所有这些(注:即一战后莫斯对社会主义、布尔什维克、民族主义和国家主义的解析)都属于一项主要关于“国族”(现代政治的第一原则)的研究,初稿已基本完成。这项研究甚至不会被《社会学年鉴之工作》所出版——这也是我欲求的努力,即将作为纯粹科学的社会学与甚至是完全无偏私的(政治的)理论分离开。

莫斯写作《学术自述》之时,涂尔干已逝世十多年,而一战的阴影尚未消散。在该文中,莫斯(2010c:68)感叹道:

我科学生涯中的大悲剧并不是四年半的战争中断了我的工作,亦非疾病而徒耗光阴[1921—1922],更非我因为涂尔干和于贝尔英年早逝而感到的极度绝望[1917和1927年];在既往痛苦年月里,我失去了最好的学生和朋友,此乃莫大之悲剧。人们会说,这是法国科学界这一脉之损失;而于我而言,堪称一场灭顶之灾。或且,我一度能最好地付出自己者,已随他们而逝。战后我在教学方面重新获得成功,以及民族学研究所的创建与成功(当然大部分归功于我),再次证明我能够在这个方向上有所作为,但这能偿还我之所失吗?

经过一战的创痛,整个欧洲惊魂未定,和约是签订了,但各民族情感上的仇恨越结越深,无法保证永久和平。与此同时,如莫斯所说,战争导致的文化损失并不是短时间可以补救的。为避免悲剧重现而追溯其根源,构成一战后莫斯学术的主线。这条主线,正是莫斯在《学术自

述》一文最后提到的关于“国族”的研究。这可谓是年鉴派社会学文明叙述的政治表达。不过，为了保持其“作为纯粹科学的社会学”之面目，并使之“完全无偏私”，莫斯竭力使这些研究保持实证社会学之本色。

《国族》一文早在1920年写就，但直到莫斯过世后三年（1953年）才部分发表在《社会学年鉴》第三系列第3卷上。文章篇幅很长，计占61个页面。施郎格在编辑过程中摘录了其中的两个重要段落（选自原文37—41、49—54页，见莫斯，2010a），它们集中体现了莫斯对“国族文明”的见解。

《国族》一文针对的是法国后革命时代出现的自由主义国族论，这种国族论宣扬自由、平等和忠诚。1870年法兰西第三共和国建立之后，在保守派的重新定义下，它变本加厉，成为一个对大众有政治煽情作用的概念，指在民族认同、领土归属、亲属关系、社区、习俗、生活方式等方面都得到表现的国民共同情感。当时的社会科学诸学科深受这种国族论的影响，社会学和民族学也不例外。第一次世界大战、凡尔赛条约的签订以及十月革命，一系列重大历史事件从不同角度显露出国族观念的巨大影响，这些都让莫斯深感，作为知识分子，他有必要廓清问题，揭示其由来。

与莫斯写作《国族》一文几乎同时，来自东方的梁启超在巴黎郊外写下了《欧游心影录》。在书中梁启超指出，极端化的国族概念导致了19世纪达到全盛的欧洲国家主义，而全盛的国家主义导致了一战。梁启超（2006：186—187）用春秋战国来比拟欧洲的列国并立，他指出，一战后出现的国际联盟，接近于秦始皇统一中国之前“霸政时代”的“方国集团的政治”。他认为，相比欧洲，有“修身齐家治国平天下”政治传统的中国，向来没有将国家当做人类最高团体，而欧洲没有天下观念，难以有“世界主义国家”的前景。在欧洲文明传统里，国家主义似乎是难以避免的。

梁启超（2006：188—190）从东方出发，背靠天下格局的传统，举重若轻，叙述他对欧洲国际战争与联盟现象的看法。身在这些现象之中的莫斯，作为局内人，在审视欧洲问题时没有梁启超那么轻松。他胸怀国际主义，但面对强势的国族主义，他却必须为自己的理想找到被接受的依据。他怀念对于欧洲一体化有过贡献的神权格局，但生活在大革命开启的时代，他却必须防止自己成为中世纪“大一统”的宣扬者。莫

斯最终选择了视国家与国际为互为前提的存在,同时,他将部分希望寄托在史前史、民族学和历史学的研究上,相信这些学问的综合有助于他回到“原始文明”(即,他认为的新石器时代),去那里找寻国族关系伦理的人性基础。

莫斯毕竟是个有勇气的大学者,在其写下的大量笔记中,他用词严厉,批判了现代国族信念,引入其关于文明的想法(在这个看法里,文明基本等同于有传统基础的国际性),否定了那些视国族为独立实体的论点,陈述了他有关国际主义的看法。

关于国族主义,莫斯(2010a: 42—43)指出:

国族对自己的文明、习俗、工业技术以及精美的艺术充满信心。它崇拜自己的文学、艺术、科学、技术、道德以及自身的传统,总之,崇拜它自身的特质。几乎每一个国族都存在自己是世界第一的幻象,它教授国民文学,就像别国没有文学一样;它教授科学,似乎科学是它独自获得的成就;它教授技艺,仿佛这些技艺全是由它发明;它教授历史和道德,如同它们是世上最好、最美的。这里好像存在一种天然的自满,部分原因在于无知和政治上的诡辩,而且通常也出于教育的需要。每一个国族都类似于我们传统和民间传说中的村庄,相信自己比邻近的村庄优越,总是与那些持相反观点的“疯子”进行斗争,即使是小一些的国族也不例外。

莫斯接着具体列举了国族主义在思想和文学、艺术、科学技术、法律和经济以及传统诸领域的表现。

首先,在文学方面,早在18世纪,赫尔德就以文艺评论为方式在文化史研究中宣扬了“民族精神”概念。稍后,这种文化民族主义思想遭到过世界主义思潮的冲击,但到19世纪中后期、20世纪初,这种无视人类共通价值的思想,重新成为文人墨客渲染国族传统时所借助的概念框架。

在艺术方面,以国族为范畴的“传统”成为艺术家追随的对象。⁵比

5. 莫斯观察到,为了与所谓的“传统”保持一致,文学家进行无数的模仿、引用、摘录、用典,“把文学冻结成乏味的国族形式”;而艺术家则从节奏、规范和习惯限定了舞蹈和哑剧的形式,使艺术学权威和音乐学院之类的人物和机构有可能以守护“传统”的名义阻碍创新(莫斯,2010a:43)。

较中世纪和文艺复兴时期，莫斯指出，近代艺术可以说今不如昔。在近代之前，虽存在交流上的困难，但欧洲的教堂和大学都是统一的，这种思想和知识空间的统一性，使艺术、科学和思想的进步比近代远为“符合逻辑”。近代以来，艺术活动似乎都是为了国族间的相互隔绝、偏见、仇恨而展开的（莫斯，2010a：43）。

在工业技术方面，制造国族传统也成为了生产目标。在欧洲工业领域盗用和冲突时常出现。在17—18世纪，瓷器工业的制造秘密曾被欧洲一些国家如同保守军事机密那样去守护，而这些秘密事实上却是从东方传入西方的。到了20世纪，德国人一面窃取别国的工业秘密，一面将这些秘密据为己有，严加监护。诸如此类的举动，推使国族成为其知识产权的所有者。⁶

在政治和法律方面，将流动的文明因素视为国族的产物，为领土要求提供了借口。⁷

法律领域的国族主义，往往也为经济生活中的无节制土地开发、土地剥削提供借口，而这些借口也往往被解释为国族的“基本权利”。

在所谓“传统”方面，回到大众，回到民间，回到或真实或想象的国族起源，成为人们的主要追求。基于大众、民间、起源而创造传统的运动发生于欧洲各地。如，在苏格兰，不少人从民间故事中寻找文学的民族根源。又如，在德国，有浪漫主义者将诸如格林童话之类的民间故事视作德国文化传统的奠基之作，不少诗歌和音乐也都以传统的民间起源为题材。浪漫主义的德国，得到了芬兰及斯拉夫国家的追随；与此同时，塞尔维亚、克罗地亚、捷克建立了以国族为单位的文学传统，俄国则有意识地在音乐领域保留民俗性。大众、民间、起源，这些观念也深深影响了民族学博物馆，这些文化展示空间为了回归国族艺术而刻意保持艺术形式的连续性。

莫斯（2010a：44）尖锐地指出，“尽管实际上是国族在制造传统，但有人就是要反其道而行之，试图以传统为基础重构国族”。吊诡的是，

6. 知识产权所保护的对象多数是“不受惩罚地从别国掠夺”的，但到20世纪初，版权观念被各国承认，工业技术的知识产权如此，文学、艺术的知识产权亦然（莫斯，2010a：44）。

7. 在此，莫斯（2010a：44）举了一个几乎“称得上滑稽的例子”：在凡尔赛和会上，有人居然将一些被错误研究的民俗要素拿出来作为证据，要求别国承认这些要素存在的地方应该成为自己国家的领土。

在一些欧洲国家中,出现了以“支配性文明”来解释一个民族对另外一个民族实施统治的合法性。“支配性文明”概念在泛德意志主义者和泛斯拉夫主义者所使用的外交、民俗或帝国主义术语中出现,用以解释混合社会中的“主导文明”与“非主导文明”之间的关系,意在赋予支配性群体公开宣称是这个国家独有之文明的权利。以这个概念为名,哈布斯堡皇室对斯拉夫人和匈牙利人进行了统治,在其授权之下,西西雷沙尼亚的德国人和特兰西瓦尼亚的匈牙利人又对斯拉夫人和拉丁人实行暴政。而一战爆发的重要原因和动机,则出自塞尔维亚争端中不计代价地维护“支配性文明”这一错误权利的举动。莫斯(2010a:45)指出,“事实上,如果一个民族处在阻碍另一个民族物质和精神全面发展的位置上,就不再构成它对这个民族进行统治的权利了”。《凡尔赛和约》的签订表明,侵略性国族主义的“支配性文明”概念寿命不会太长。

那么,被国族据为己有的文明,本来面目到底如何?

任何社会共同体都是在处理不同类型的关系中生成和再生成的,国族主义的共同体观念和文明的相关观念也不例外。这些关系可以定义为内外、上下、左右、前后,分别代指共同体与共同体之间的横向关系,共同体内部的阶序或等级关系,共同体内部的血缘、地缘和派系关系及共同体的历史先后关系(王铭铭,2011:375—382)。从诸关系形态生发而来的国族,无疑有其历史和现实基础。然而,国族化运动却导致动态的历史和模糊的边界静态化和清晰化。

首先,如莫斯指出的,即使是在国族化运动中,国族现实上还是依赖密切的内外交换关系生存和发展的,但在政治地理的观念和实践上,它却在内外之间划出了一条截然二分的界线,使之能够被用来在否定交换中突显国族的自强与伟大。

其次,国家与社会是国族必须处理的首要上下关系。在这个领域,国族化使人们以上下分离的眼光看待这对关系,要么将国家视作高于一切,要么将社会视作“非国家的自然实体”。这两种极端的关系观念貌似对立,实质却相辅相成(专制主义与民粹主义的关系便是如此),其共同错误在于否定社会作为融通上下的系统的含义。与此同时,国族为了成就自身,还需要消除共同体内部的阶序(如古代的阶序制度)和“分支”(如血缘、地缘和派系关系)差异,将社会统合为一种“集体大人格”。

在国族化运动中被创造出来的大众、民间、起源传统,正是为了社

会统合而被招魂的。与此相关,为了成就国族,历史叙述者必须借助国族内外割裂的看法,基于孤立的国族意象,重新构想历史,使“过去”成为主权国家“自古而然”的“传统”。吊诡的是,国族历史时间性(即“前后”关系)既有着这一追根溯源、回归“黄金时代”的特征,又有着另一个特征——现代分离于传统的破裂时间性特征。

莫斯(2010a:45)的《国族》针对的正是国族这种新创关系体的集体自恋心理:“国族兴起的时候……社会沉浸在文明之中而不自知”。展开文明叙述,莫斯担当的首要使命在于,揭示出社会共同体生成的前提条件不是疆界的划分,而是内外之间交错的关系。在莫斯看来,国族之所以可能自立和自强,乃因其善于借鉴其他社会共同体的发明创造。借鉴是社会和国际生活的常态。然而,使一个社会精确区别于另一个社会的,却往往相反——即,否认借鉴。国族便是通过否认借鉴来定义自身的。

为了揭示国族的集体自恋心理,莫斯将矛头直指其悖论(对借鉴的依赖和对借鉴的否认),并重点阐述了社会之间物品流动(即贸易)的文明价值。他指出,不同社会的各种物品及其成就在各社会之间循环流动的历史就是“文明的历史”。古代社会之间贸易的频率低些,但并非不存在,更非没有意义,它一旦发生,就会更严肃、更庄严。与极端国族主义者描绘的情况不同,国族化运动风起云涌之时,不同国族之间不仅没有停止国与国之间的交流,还在精神和物质上从自我封闭中解脱出来。随着对交换的限制被解除,交换的数量、机会和强度都增加了。⁸

社会之间的贸易不是与社会内部的关系体制无关的。莫斯用了拉丁语“贸易”(commercium)一词,并指出,这个词更为准确地反映了经济联系不能脱离其他各种类型和规模的交换和互惠往来的事实。他认为,作为有“总体社会事实”含义的贸易,有社会内部的贸易与社会之间的贸易之分。除了社会之间的贸易,服务和物品在氏族、部落、省份、阶级、职业、家庭和个人之间的交换,是社会内部的贸易,乃社会内部生活之常态。这类贸易发生于“上下、左右”之间,传统诸群体和个体之间的

8. 莫斯(2010a:47)将国族时代诸社会在事实上的特征形容为半偶族式的关系,他说,“今天的社会所处的位置,跟实行外婚的半偶族相似,这种早期的社会形式只具有最原始的政治和家庭组织,彼此混融但又相互对立”。

界线将社会联结成网络体系,同时,维持着社会中身份、区域和派系的差异。

贸易是文明史的主要动力,这部文明史也是由“前后关系”构成的,但它与人们国族意象中的历史不同。文明的历史,不以国族自身的本土文化之源为起点,而可以在远方看到自己的背影。就贸易而论,不应将它想象为近代欧洲国族的独特创造,更不应该将社会的开放性视作欧洲国族对于世界的贡献。莫斯(2010a:47)说,“我知道没有社会如此低级、原始或者难以理解地古老,以至于孤立于其他社会而没有任何贸易关系”。即使是被认为最原始的澳大利亚土著,都有远距离的贸易活动,他们用石头或贝壳作为货币,以促成部落之间流通。在澳洲一些地方,部落民早已有某种类型的市场。哥伦布到达美洲之前,印第安人已经有以护身符、陶器和纺织物为主要物品的长距离贸易。美拉尼西亚人是伟大的航海者和贸易者,且拥有自己的货币。我们不应该设想自己所处的欧亚大陆才是文明的摇篮,莫斯认为,远在澳洲、美洲、大洋洲各地的“原始人”,因为有了自己的贸易体系而早已有了自己的文明。欧洲的新石器时代,常常被人们形容为“史前”或“原始社会”,但早在那个时代,人们不仅有了不同形式的通货(如琥珀和水晶),而且有着广阔的地理视野的贸易网络,这些网络把欧洲和世界其他地区联系在一起。

与国族历史时间性的回归和破裂的双重特征不同,文明史的时间性可谓是一种“无时间的时间”,或者说,是一种与人类同时出现、与他者相依靠的心境的持续再现。贸易如此,技术的借鉴与传播亦然。在莫斯看来,借鉴和传播是作为人的本质的社会与生俱来的生命力,“是一种[社会]追求自身利益的事”。16世纪之后,大规模贸易和早期资本主义得到发展,正是在这期间,极端保护主义出现。这似乎表明国族化正在取得胜利。然而,也就是在同一时期,工业文明获得了更高的国际性(超社会性),至此,有关人的交流之本质的结论再次得到了证明,如莫斯(2010a:49)指出的,“……对技术借鉴以及由此增进的人类福利的重要性给予再高的评价也不为过。人类工业的历史确切地说就是文明的历史,反之亦然。工业技术的发明与传播一直是,而且将来也还是促成社会进步的基本进程,也就是说,是越来越广大土地上越来越多的人更加幸福的基础”。“人类的共同遗产不仅在于土地和资本本身,更在于使它们产生成果的技艺,正是这种成果创造的财富使人性成为可

能,而且这是一种国际性地文明化了的人性”。

在《国族》一文中,莫斯表现出对借鉴和贸易的高度兴趣,他不仅将这两方面的现象定义为文明史的核心内容,而且从生成原理上解释了它们的作用。借鉴和贸易都属于交换性质的活动;社会共同体生成于社会内部的交换,文明则生成于社会共同体之间的交换,交换是社会和文明生成的条件。共同体为了精确界定自身的边界,往往表现出一种反交换的姿态,尤其是近代国族社会更是如此。莫斯(2010a:46)提出,有必要对交换与反交换(具体为借鉴与反借鉴)的可变关系展开社会学、历史社会学和心理社会学的研究。不过,保持着对国族化运动的警惕,莫斯明确表明,自己努力做的是,在承认可谓是“交流与封闭”之社会辩证法的同时,重点考察社会交流性和开放性(必须说明,在《国族》一文的叙述中,莫斯对中世纪神权政体、某些教派的世界主义都相当肯定;对原始部落的开放性,他也给予了浓墨重彩的刻画)的历史与前景。可以认为,正是出于这个思考,交换才成为莫斯学术工作的重点。

完成《国族》一文五年后,莫斯发表了《礼物》。在这部杰作中,基于民族志和历史学的相关成果,莫斯对有“原型”性质的交换做了总体研究。莫斯尤其关注礼物交换的双重特性,即互惠性(通过礼物的给予、接受和回报形成的“团结”)和支配性(通过给予礼物而使礼物接受者产生一种对给予者的负债感)。他笔下的礼物交换包括非竞争性和竞争性两类,前者通过礼物的赠与和回馈,使个体与个体、群体与群体之间形成相互依赖和负债的关系,后者通过炫耀性的礼物赠与实现人们对于权威者的承认。在两种不同的礼物交换中,互惠性和支配性都并存,交换的结果都生成“上下关系”。在《礼物》中,莫斯还重申了他和于贝尔之前对献祭的看法,认为献给神的礼物也将人与神明、物的精灵以及祖先联系在一个交换圈子里,在这个圈子里,献祭者在付出部分人格和所属之物的同时也得到了回报。

在莫斯的叙述中,礼物交换从来不是单纯互惠性的,它带有浓厚的等级性。然而,莫斯并没有因为等级性的存在而否定交换对于社会与文明(社会与社会的关系伦理)形成的重大作用。在该书的结语,莫斯(2002:2009)说:

只要社会、社会中的次群体及社会中的个体,能够使他们的关系稳定下来,知道给予、接受和回报,社会就能进步。要

做交易,首先就得放下长矛,进而人们便可以成功交换人和物,不仅是从氏族到氏族的交换,而且还有从部落到部落、从部族到部族,尤其是从个体到个体的交换。做到了这一步以后,人们便知道要相互创造并相互满足对方的利益,并且最终领悟到利益不是靠武器来维护的。从而,各个氏族、部落和民族便学会了——这也是我们所谓的文明世界中的各个阶层、各个国家和每个个人将来都应该懂得的道理——对立却不能互相残杀、给予却不牺牲自己。这便是他们的智慧与团结的永恒秘诀之一。

四、文明的要素、形式与区域

莫斯 1929 年应著名历史学家吕西安·费弗尔(Lucien Febvre)之邀,参与后者组织的一次有关文明概念的跨学科专题研讨会。为此,他写了《诸文明:其要素及形式》一文(莫斯,2010b)。此文依据的资料来自《社会学年鉴》第二系列第三卷《文明的概念》一文里一个篇幅较长的方法论注释,《社会学年鉴》第一系列第五、第六和第七卷刊登的有关文明概念的述评以及《社会学年鉴》第一和第二系列里发表的有关考古学、文明历史学、民族学著作的评论。在文章中,莫斯将自己和涂尔干关于文明的论述与当时的文化圈和文明史论著联系起来,阐述了社会学年鉴派文明研究的内容与追求,强调了文明的社会本质,尤其是文明与社会之间的融合与汇聚关系。

莫斯在开篇即表明年鉴派的学术立场。无论是德奥系民族学派,还是美国文化人类学派,都致力于通过研究社会的相互关联来反对进化论。年鉴派则从涂尔干的“基质”(substrates)观点出发,保留了进化论的若干因素,因而遭到质疑。但正如莫斯指出的,年鉴派的进化观有其特殊性:其人类史不否认变化,但认为变化之外还有积淀,后期“进步”总能在历史前期找到依据,这不同于一般进化论意象中的破裂式时间性(阶段史)。另外,年鉴派除了十分尊重德奥系民族学家和美国文化人类学家之外,也与他们一样,关注不同社会之间的联系。在莫斯(2010b:59)看来,“所有这些学派的冲突都是徒劳的智力较量,抑或是哲学的或理论的主导地位的争夺而已”,“真正伟大的民族学家对问题和方法的选择都比较折中”,年鉴派就是一种折中的做法。年鉴派最关

注的现象是社会的内在关系，但这并不妨碍他们承认民族学和文化人类学跨社会研究之启迪。

当时的民族学和文化人类学各派，似乎都把德国民族学大师巴斯蒂安(Adolf Bastian)提出的“三主题论”当做基础。巴斯蒂安主张，民族学研究应包括基本观念(Elementargedanke，即原生的“基本思想”、集体意识自主和独特的创造或“文化特质”)、地理范围(Geographische Provinz，即不同社会共享的文明事实、相关联的语言及种族团体)及游移现象(Wanderung，即文明的移动、传播和变迁，要素的借用、迁移、承载，不同人群的混合等)三大主题(莫斯，2010b：59—60)。

莫斯所倡导的文明研究，既带有社会学对社会性的关切，又关涉巴斯蒂安所界定的“三主题”。他力求以其“折中”来检验怎样才能对文明做分析性和综合性的研究。

莫斯解释了自己对文明为何的看法。在他看来，文明也是社会现象，但不是所有社会现象都是文明现象。社会现象是指社会所专有的，使其与其他社会相区分从而与众不同的现象。这些可包括：(1)使社会与社会相区分的方言、宪法、宗教或审美习俗、时尚等；(2)特殊文化特征(如围墙中的中国、种姓制度下的婆罗门)；(3)特殊民族传承关系(如耶路撒冷人和犹地亚人之间的关系，犹太人和其他希伯来人的关系，希伯来人和其后裔犹太人与其他闪米特人的关系等)。社会现象使自身与众不同而将己身与其他社会相分离，这些不是文明，而只能说构成“社会”。所谓“文明”，形成于长短不一的历史时期内，在数量、大小不一的社会群体内普遍存在。文明也是社会现象，但与有社会边界的社会现象(这类现象不宜于传播)不同，它们的界线相对模糊(莫斯，2010b：60)。

文明现象包括艺术和技艺的借鉴。民族志研究表明，某些美术的因素、音乐或者模仿艺术易于传播，物品、财富、货物、服务易于传播，崇拜偶像易于传播，巫术、占卜术、歌谣、童话易于随其实践者的活动传播，形形色色的原始和现代货币之“载体”易于传播，甚至那些与“秘密”相关的现象——如秘密社团和神秘的人与事——都易于流传。此外，即便是那些被误以为是社会特殊现象的制度、社会组织的原则，也易于被借用，比如，被误以为是罗马特色的共和制(res publica)，其实起源于爱奥尼亚，在经由希腊的哲学表达之后传至罗马，接着扩散到欧洲其他

地方,最终重现在国家宪法里。此类现象也是文明现象(莫斯,2010b: 61)。

文明现象本质上是族际化和国际化的,超出一族一国,无论在定义或者本质上都比部落、氏族、小王国或者酋邦分布的人群更广,比国族的覆盖面更大,比特定社会的政治地理学疆界宽广得多,覆盖了比国家更广的区域。文明现象的族际性和国际性之形成途径包括不同社会通过长期接触、固定中介的作用以及世系关系的传承(莫斯,2010b: 62)。

相比于社会,文明现象总是覆盖更为绵长的历史时间。社会是在文明的基础上生成其独特性、异质性和个性特色的。社会学、地理学和历史学要对文明加以研究,就要对文明与社会的前后关系顺序加以探究,与此同时,要对在这一关系的顺序里出现的社会对于不同文明因素的保存和丧失方式加以比较(莫斯,2010b: 62—63)。

为了揭示国族主义传统观的内在矛盾,莫斯继续《国族》一文的努力,强调了文明与借鉴、贸易、共享、一致性这些事实的密切关系,他甚至认为,文明史就是借鉴和贸易的历史。然而,这并不意味着莫斯眼中的文明缺乏特性和形式,莫斯甚至认为,特征和形式的存在时常导致文明冲突。在莫斯看来,文明除了有借用、共享、一致性的特征,还有接触的终止、共享的否定、一致性的限制等特征。由于文明也有排他性,因而,也会形成自己的界线。这些界线的存在,为文明成为整合体系提供了条件。

作为整合体系的文明,是由大量重要的文明现象合成的,是不同社会共同组成的超社会的社会。文明或形成于社会之间共享的、使其彼此息息相通的特征基础之上,或形成于相联系的诸社会经历长时间接触而获得共同生活基础之上。无论基于何种基础,这些“超社会体系”有其形式和区域分布范围。文明的形式是指,“在一定程度上普遍存在于创建并维持着这种文明的特定社会群体的思想、实践及产物等具体方面的总和”;“文明的区域是指被视为此文明标志性特征的普遍现象得以完全传播的地理范围(几乎此领域的社会)……也指由共享构成这一文明遗产的象征、实践和产物的社会所占据的全部地域”(莫斯,2010b: 64)。有其形式和区域分布范围的文明普遍存在,欧亚大陆有中国文明、印度教文明、天主教文明、伊斯兰教文明等;诸如太平洋沿岸及岛屿地区也存在“超社会体系”,在那个海阔天空的地理空间里,无论是食品、用具、建筑,还是语言和种族,在表现出极大多样性的

同时,也存在着一致的特征。

诸文明之所以都有其区域分布范围,是因为它们有各自不同的多样形式,而这种形式只能在特定文明分布的区域而非其他区域内传播。也就是说,文明像社会一样,拥有自己的边界和精神。文明区域的界定依赖于它的形式;反过来说,文明形式的界定是基于其延伸的区域实现的。

相比于其他作品,《诸文明:其要素与形式》一文更侧重探讨文明的具体研究。在文章中,莫斯不断强调社会学与民族学传播论相结合的重要性。在述及文明的区域与形式时,他承认,民族学传播论者已对文明的这两方面加以重视。莫斯定义的文明区域在德奥系民族学有关文化圈(Kulturkreise)的论述中得到了讨论。此类论述旨在对文明加以区域化把握,它们选择个别工具、社会组织形式等,将其作为“典型现象”,从其地理分布的线索,追溯这些事物和制度的传播历史。对这种方法,莫斯的态度是两面的:一方面,他承认这一方法对于民族学博物馆陈列工作给予了重要启迪;另一方面,他批评这种方法导致研究上的以偏概全。他指出,在这种方法下,民族学家所选择并加以集中研究的个别事物和组织都不见得具有代表性,而且,他们从未澄清其选择的所谓“文明中的主导性特征”与其他特征之间到底有什么关系(莫斯,2010b: 65)。莫斯坚持认为,诸文明都是建立在大量的特征基础上的,而不是只拥有一种特征。文化圈方法的失败之处在于它只见树木,不见森林(莫斯,2010b: 65—66)。

文明形式也在文化或文明形态学中得到了重视。但莫斯指出,运用这种形态学的研究者若不是如民族学家弗洛贝纽斯(Leo Frobenius)那样,错误地将杂糅的文明“还原”为某种原生的单一文化,便是像历史学家斯宾格勒(Oswald Spengler)那样,因过度依赖历史哲学而易于以道德为基准,将文明和国家分为强大与弱小、有机与松散之类对立的类型,从而将文明研究倒退到了过时的“文化宿命论”或“历史使命论”的叙述之中(莫斯,2010b: 66—67)。

要对文明区域进行合理的描述和界定,便要充分把握文明区域,对那些将文明要素(或文明现象)关联起来的系统进行历史的和整体的把握。文化圈方法和形态学方法都有其可圈可点之处,但二者单独运用时却都各自存在严重问题:文化圈方法缺乏形态学的整体考量,形态学

方法缺乏谱系学的内涵。文化圈研究“不根据其自身历史而是根据假设的文明史来重构民族的历史”，最终总是会面对臆想历史的风险；而形态学研究，借助的主要是文化或社会的概念，是脱离语言学和考古学而独自展开的，它们最终会成为其他学科的“不是太可靠的附注”（莫斯，2010b：67）。

莫斯相信，文明研究对人文科学总体至关重要，但文明的人文科学尚待建立。文明的人文科学之基础必须是多学科。只有多学科综合，才可能帮助我们识别不同文明的风貌，并对这些风貌进行解析，更有助于我们避免以单一的主导性特征为条件，将所有的特征综合起来，考察文明的风貌。这些风貌是由一组文明特质构成的独特形式，这种独特形式又可以说是文明的类型。要了解这些类型的核心和边缘关系，确定其起源地，便要绘制特殊现象的分布地图，追踪不同模式和制度渗透的途径及其传播方式，识别相关的地点、界线、边界、时期等，而要了解这些类型之传播所抵达的边界，则要追溯传播的命定方向的由来。传播是文明的首要特征，但文明从不是没有限制地传播着，它们虽不是由政治、道德和国家意义上的要素构成的，但却类似于国家，有其特定的地理空间限度。那么，这种地理空间限度的来由为何？社会学对集体意识的解析显然有助于我们解答这个问题。在莫斯看来，文明现象本质上也是社会现象，而社会现象都是集体意识的产物。正是集体意识的作用，使人们在一个包含多项可能性的系列中做出选择，这类选择有利于某些文明因素的传入，却不利于其他因素的传播。也就是说，集体表征、实践和产物，只能在可能和愿意采纳与借用它们的地方传播。文明的人文科学在其研究中不应只关注文化圈和形态，还应关注这些圈子和形态形成的社会逻辑，而要对这些社会逻辑加以深究，便有必要关注与一致性现象相反的现象，如历史中未借用的、拒绝借用的现象（莫斯，2010b：68—69）。正是对这些现象的研究，有助于我们解释文明传播的阻力和边界。

至此，莫斯富有创意地将自己对文明、文明形式、文明区域的理解，与巴斯蒂安“三主题”联系起来了。显而易见，莫斯并没有僵化于“三主题”的区分。巴斯蒂安的“基本观念”显然对于他理解社会和文明的形式起到了关键作用，他有将普遍存在的社会视作“基本观念”的倾向，但在叙述文明的概念和特质时，他不断在这个“基本观念”与“游移现象”

之间寻找联系点，其关于借用和拒绝借用的考察，便集中表现了他的“折中”。莫斯对于文明区域的论述与巴斯蒂安界定的“地理范围”几乎完全对应，但他更侧重区域形成的双重动力——交流与封闭。这与他“基本观念”和“游移现象”的“折中”有着密切关系。

《诸文明：其要素与形式》一文在以上学术性色彩较浓的解释之后，进入了其与“文明”一词的普通（流行）含义的互动上来。在这个环节，莫斯借助流行观念表明，文明有三重含义：首先，文明确实有些像“心态”，但它属于影响力超出国族疆界的“心态”。比如，当人们说到“法国文明”时，意味着的东西总是比“法国心态”广一些，它们超出了法国的疆界而延续到了佛兰德或者说德语的卢森堡。同样，“德国文明”也是这样，不限于德国，至今仍是波罗的海国家占支配地位的文化。古希腊文明、希腊文明（我们不明白为什么它的伟大不被人赏识）、拜占庭文明（和希腊文明一样没得到足够的承认），其物品和思想都远距离传播过，影响范围涉及众多非希腊民族（莫斯，2010b：70）。

其次，在普通用法上，文明也可以用来指一个群体在心态、习俗、艺术和科学等方面已取得的成功。这个用法也符合莫斯本人对文明的看法，因为它含有视文明为传播事实的意思。一个群体在文明上取得的成就，总会自发传播到另一些群体中去，这就使文明总是处于群体与国族之间。例如，东方帝国的文明，一般指拜占庭取得的文明成就，既有“拜占庭文明”中心，也有其外延。又如，“中国文明”主要是在中国疆域内建立的，但在境外也有广泛影响，因而，将中国境外的相关事实描述为中国事实也是正确的；在欧洲文明化之前，但凡中国文字、经典、戏剧、音乐、艺术、礼仪以及生活方式所到之处都可以称为中国文明的事实。中国文明的地理覆盖面，更包括了东南亚和东北亚的其他国家。再如，印度文明是由婆罗门教和佛教两个部分组成的，这些广泛影响了东南亚和东亚，梵语中的“地狱”（*naraka*）一词，在距印度千里的印度尼西亚，甚至是巴布亚—新几内亚等地也使用着。而且，印度教和佛教近代以来也开始在欧洲传播（莫斯，2010b：70—71）。

莫斯指出，既然文明是传播的，那么，混合和汇聚便可谓是文明最突出的特征。为了表明其对文明混合和汇聚的赞赏，莫斯（2010b：71）充满激情地描绘了吴哥象征的“巫术的熔炉”。

吴哥城巴扬寺有名的雕带（*frieze*）和无数的雕塑扬名在

外,无数的人像、动物和物体,四层阁楼、各种装饰以及天上的、象征的、世俗的和航海的人物。是什么让这些伟大的场景四处传播?不容置疑,整个场景都呈现出印度—高棉的风格。这是一个已经合成的受精卵,像它的奇异一般壮丽!另外,其中一种雕带是佛教的,另一种代表印度史诗而非早期梵文,但也不是毗湿奴和湿婆教。法国学者对于后两者的解释已经开始被人接受。正是雕带的最广泛运用代表着一个迄今为止都无法解决的难题。由数千名士兵组成的庞大军队列队而过,祭司、酋长和王子们都是印度教信徒或表现为印度教风格。这被认为,但又不确定是否代表着罗摩衍那战争。中尉、军队、部分装备、武器、行军、服饰、头饰,所有的一切都来自一个遥远的、未知的文明。这些雕像(没理由相信它们被粗略地描绘;它们甚至已经程式化而承载着艺术和真实的符号)代表着一个种族,它和现在的种族或任何已知的纯粹种族之间几乎不存在相似性。最后一系列代表着日常生活和工艺,它们中的一些已经包含了印度支那的因素。因此,印度支那早在公元一千年末时就已经成为一个“巫术的熔炉”,即种族和文明的大熔炉。

在莫斯看来,吴哥这个例子既表明文明的第二特征(传播),又显示出文明一词的第三层含义,即,文明是道德和宗教事实。一战前,社会学年鉴派就已在涂尔干的领导下,论证了宗教作为社会内聚力之核心源泉的“事实”。所谓“道德”,与这类“事实”息息相关。进入“超社会体系”,莫斯(2010b: 71—72)更重视通过将这类“事实”升华为某种超越社会的“道德”,为不同社会共同体绵延其共存共生的历史寻求伦理基础。为此,莫斯特别重视考察作为文明进程的宗教对于跨社会道德形成的作用。他持续研读宗教史和宗教社会学的成果,并在《社会学年鉴》上发表了大量的述评。莫斯的社会和文明概念有着心物双重性。在莫斯自己的计划中,除了物质文化研究外,还有对不同文明精神世界的研究,因此,在其散落的评论中,我们看到不少比较宗教学的内容,如亚伯拉罕传说、欧洲民俗、非洲、闪米特、班图、印度、闪米特在非洲、日耳曼、凯尔特、迁徙、以色列、《旧约》、中国人的丧礼、索罗亚斯特教、蒙藏神话与佛教、中国人的“魔鬼学”、古希腊、罗马宗教,等等(Mauss,

1974)。在《诸文明：其要素与形式》一文中，基于既有宗教史研究，莫斯指出，宗教就是文明。他说，佛教是一种文明，因为它在历史上将印度支那、中国、日本和韩国的道德和审美生活和谐融合在一起，甚至还将西藏人、布里亚特人等民族的政治生活纳入在一个体系内。伊斯兰也是一种文明，因为它能够很好地将一切都包含进忠诚，“从一个细微的手势到内心最深处”，从伊斯兰王权和领域概念到伊斯兰政治国家。同样，天主教也曾是一种文明，在欧洲中世纪，教堂和大学只使用拉丁语，其思想领域充满着“普遍的”共同观念（莫斯，2010b：77—78）。

五、结语

20 世纪 70 年代以来，社会科学出现了大量对国族和世界体系的批判性研究，它们似乎已经澄清了当年困扰着莫斯的那些问题。然而，莫斯半个世纪前围绕这些问题展开的思考，听起来却仍十分陌生。将我们的陌生感归咎于莫斯理论的“过时”，必定是轻率的。莫斯在社会人类学上的建树（尤其是他在《礼物》一书中陈述的交换概念），人们十分熟知，但他有关文明的这些思考却迟迟没有得到关注。莫斯过世后，他生前致力于解决的那些问题依旧存在着，更急切地需要得到清醒的认识。出于对历史和现实的尊重，莫斯将文明界定为介于社会与世界之间的体系，努力跳脱在法权（国族）和非整体性的经济体系（世界体系）之外思考问题，而他的晚辈们却在形形色色新鲜概念的掩盖下，继续扮演着这些体系的维护者的角色。他们习惯于将文明这个标签贴在国族化或世界化身上，不能理解缘何莫斯用它来指介于二者之间的现象、特征、形态和区域。

莫斯在其人生不同阶段所写的三篇有关文明的文章，篇幅长短不一，形式各有不同，但在内容上却有着突出的连贯性，他所表达的认识和主张也近于完整。这些认识和主张，不代表莫斯思想的整体面貌——“莫斯的思想极其丰富，无法完整地表述其中哪一个”（迪蒙，2003：199），但可谓是其整体思想的某种缩影。

在澄清文明概念时，莫斯的工作目标极其明确——它指向一组近代以来对人类生活影响至深的观念。这组观念是由那些形塑国族与世界这个对子的众多概念构成的。让莫斯的工作难度倍增的是，它们跟他致力于重新定义的文明概念总是纠缠在一起，即使分离了，也藕断丝

连。在构思他的文明思想时,莫斯必须一面借助这组观念来阐述自己的看法,一面要想办法逃出这组观念构成的思想牢笼。

关于这些观念,莫斯在《诸文明:其要素与形式》一文最后部分做了如下评论:

哲学家和公众将文明理解为“文化”,或者说德国意义上的“文化”;它是各种手段:在世界上崛起、对财富和舒适有更高的标准、更强的力量和更多的技术、让人成为市民或国家公民、建立秩序和组织、施加礼仪和礼貌、使自己有别于他人、培养和品味艺术。

语言学家则从两种意义上使用“文明”一词,其出发点和前者也很相似。一方面,他们讲“语言文明”——拉丁语、英语、德语等,现在的捷克语、塞尔维亚语等——视文明为一种教育和传播传统、技术及科学的手段,还有传播大量和古老文字的手段。另一方面,他们将“文明的”语言与土语、方言以及小群体和副族、未开化民族的语言,或者在优秀语言水平之下的农村语言,即那些没被广泛传播因此不文雅的语言(这只是个可能的但未经证实的推论)对比起来。对于语言学家来讲,语言的价值、可以传播的性质、传播的力量和能力与所传播的观念和语言的特质是息息相关的……

……政治家、哲学家、公众,甚至连时事评论员都在谈“文明”。在民族主义时期,“文明”总是“他们的”文化,属于他们自己的民族,因为他们总是都忽略了其他民族的文明。在理性主义、普遍主义及世界主义时期,文明就像伟大的宗教一般,既是理想的又是现实的、既是理性的又是自然的、既是原因同时又是结果,逐渐在从未被真正怀疑的过程中慢慢涌现出来。(莫斯,2010b:72)

缘何人们在谈论文明时都运用以上三种(文化、语言、政治话语)“双重标准”,既将文明的功德归于“我者”,又要表明属于“我者”的文明是具有世界性的?莫斯(2010b:72—73)认为,原因如下:

所有这些文明的含义符合了人们在过去一个半世纪所梦想的政治的理想状态。除了作为神话和集体表征外,这个完美的本质从未存在过。这种同时兼具的普遍主义和民族主义

信仰，事实上是西欧和美国的国际主义与民族主义的独特特征。有的人会将“文明”视为一个完美的国家形态，就如费希特的“闭合状态”(the closed state)，它是自治的、自足的，其文明和文明的语言延伸至这个国家的政治边界。有的国家已经实现了这个理想，但是有的却还在蓄意追求，比如美国。其他的作者和演讲家则认为人类文明是抽象的、未来的。“进步中的”人类在哲学和政治学里都是司空见惯的话题。最终，有人将两种概念整合在了一起：和大写的“文明”相比，国家的阶层、国族及相关各种文明都只是历史上的一个阶段。这种文明自然总是西方的文明。它被拔高到既是人类的普遍理想，也是人类进步的理性基础；在乐观主义的帮助下，它成为人类幸福的条件。19世纪混合着这两种思想，将“西方的”文明变成了“唯一的”文明。每个国家和每个阶级都在做同样的事情，这也为无数的借口提供了材料。尽管如此，我们可以认为生活中的那些新奇事物已经按它们的既定秩序创造了一些新的东西。

今天的人们之所以不熟悉莫斯的文明图景，乃因他们中有些依旧沉浸在18世纪以来人们所梦想的“政治的理想状态”，有些依旧继承了作为神话和集体表征的“国族文明”，有些采取救赎主义态度，视有限的“国族文明”为历史负担。他们仍堂吉珂德般地以近代世界的这两个方面中的一个来斗争另一个。

当然，莫斯揭示的问题远比学界的观念困境更为现实。这些问题广泛存在于社会和政治生活中，影响着文明生活的现实状况。不能或拒绝看到文明“山外有山”，或者，只看到自己文明给予世界的贡献，而不能或拒绝看到其他社会、其他文明存在的必要性和对自身社会的贡献，是所有问题中最突出者。

一个世纪前，这个问题已引致其他问题，如促发一战的极端国家主义，又如一战后“一族一国”观念在欧洲的进一步实现。在很大程度上，对文明研究的构想，目标正在于通过人文科学的重新整合，为了现实状况的改善，复原文明的历史性和社会性之原貌。

莫斯勇于承认，他书写出来的文明一样带有启蒙后的流行观念之两可性，是身处国族(社会)与世界之间的存在。与这些流行观念不同

的是,他的文明不是在国族与世界的对立中生成的,相反,它是二者折中的产物。这种折中可以在流行观念的两可性中找到根据,却有着自身的诉求。通过文明论述,对社会科学研究对象(涂尔干的“事实”或莫斯的“现象”)的综合性质加以认识,借总体化的人文科学对学科格式化了的社会科学加以重新整合,是这种诉求的主要内容。19世纪以来,社会科学的国族主义与世界主义的对立缘于国族“集体大人格”与普遍主义“宗教”的对立,而对立双方各以其“理想状态”界定文明。这就使社会科学诸学科摇摆于国族化与世界化/全球化之间,自身在本质上虽也属于“文明现象”,却无法知晓文明的存在。莫斯澄清文明概念,为的就是对社会科学的这种“不自知”做出反应。

如我在上文中努力复原的,莫斯的文明图景大体有以下几个特征:

(1)包括国族在内的任何社会,在历史上都有自己的物质和精神文明创造,生活于其中的人们为其创造而自豪,并生发出对所处社会的认同。然而,任何社会都不只需要在“我者”之间的共处中生成、绵延和发展,它们还需要置身于“他者”当中,汲取周遭共同体提供的养分。“我者”与“他者”在创造上的相互借用、影响和共享关系,共同构成社会与社会之间的“社会”。这个意义上的“社会”,便是“文明”。

(2)这类“社会之上的社会”,不仅在欧亚大陆存在,也在其他地区普遍存在,在“原始人”的世界中,亦是如此。这意味着,现代性再怎么脱离传统性,也不能脱离过去与现在相续的社会性。

(3)莫斯深信,如同社会,文明既包含物质性和精神性因素,也包含制度和组织因素,而这些因素有着超越社会界线的“本能”,富有流动性。不能否认,有些因素有较高“惰性”,易于成为社会构成的核心因素;不过,即使是这些“惰性”因素,往往也会进入流通领域,成为互动关系的载体和产物,在机遇到来之时得到传播和借鉴。

(4)社会不是一切整合体,在社会整合体之上,还会形成若干规模较大的“文明体”,其存在有相应的区域性和历史性。首先,文明有区域性,文明的事实总是在空间上延展,它们也比每个特定社会的政治地理学疆界宽广得多,它们覆盖了比国家更广的区域。文明的区域即“文明的标志性特征的普遍现象得以完全传播的地理范围”及“共享构成这一文明遗产的象征、实践和产物的社会所占据的全部地域”(莫斯,2010b: 64)。其次,“和其他社会现象一样,文明也有历史的基础。但由于这个

历史不是单一国家的历史，又因为它总是覆盖绵长的时间，所以可以推断出这些事实能证明接触应该同时是历史的和地理的。基于它们，总可能推断出相当数量的直接或间接的接触，甚至在某些情况下还能在一定程度上追溯谱系”（莫斯，2010b:62）。

（5）所谓“文明”，在民族学上指不同群体和社会之间借用、共享、相通的特征，而在社会学上则指与文明因素的分布相适应而形成的“社会中的社会”。然而，作为被界定的现象，文明在历史和现实中不过是同一组现象。综合民族学和社会学，引入历史学、考古学和哲学的方法和见解对这组现象加以认识，可以发现，这组现象有分布上的地理范围（并非全球化的）。在特定地理范围内，它有着自身的特征，这些特征的主次格局造就了文明形式。19世纪中叶起，社会科学围绕国族建设的需要形成了明确分工，这就使诸学科难以符合文明研究的需要。从这个意义上讲，莫斯主张从人文科学的综合入手考察文明，也意味着他主张社会科学通过超越国族界线，进入文明所代指的那个中间领域，从而改变自身的状况。

（6）作为“超社会的社会”，文明也意指某一类“道德环境”。我们固然可以将文明有层次地分为物质（包括技术）、制度和组织、精神诸方面，但应当认识到，在所有这些层次或方面上，都贯穿着某种对社会性的界定。这些界定，为诸文明体系内部所有意义上的共处提供了解释和要求，这些解释和要求构成超社会道德生境，为社会与社会的相处提供了关系伦理。在欧亚大陆，这些关系伦理可表达为世界宗教，在欧亚之外，可表达在神话、巫术、区域崇拜等领域。不过，必须指出，对莫斯而言，作为承载超社会关系伦理的文明实非局限于广义的“宗教”，而可在物质、制度和组织、精神诸方面找到自身的显现。

（7）文明之间并不相互隔绝，相反，在历史与当下的现实中，文明区域之间的互动频繁而密集，无论是在社会的层次，还是在超社会的层次，“跨文明互动”发生于技术、故事和观念、贸易、思想、语言、知识、宗教诸领域，其结果是，“神话、传统、货币、贸易、艺术品、技艺、工具、语言、词汇、科学知识、文化形式和理念——所有这些都是流动的，相互借用的”（涂尔干、莫斯，2010:39）。

我们不厌其烦地重申，莫斯的文明图景映衬出在国族与世界之间做非此即彼选择的社会科学的天然缺陷，展示了人文科学文明研究的

可能途径,阐明了此类研究对于社会科学真正贴近“事实”的潜在贡献。如果说《关于“文明”概念的札记》为社会学开启了文明研究方向,《诸文明:其要素与形式》为文明的特征、形式和区域之研究做了具体构想,那么,《国族》一文及其他两篇文章的相关阐述,则阐明了这个方向研究的重要意义。

然而,展现在我们面前的这幅文明图景,也有其深刻的现实针对性。如果说一战前莫斯和涂尔干论述文明概念针对的是极端国家主义,那么,一战后莫斯对文明论述的拓展针对的则是欧洲的国族独立运动与国家关系问题。

梁启超(2006:8—10)当年已敏锐地指出,这些问题实质上是某种国际生活的“隐患”,具体表现为:

当战争中,大家总希望平和[和平]以后万事复原。还有一种所谓永远平和的理想,多少人想望不尽。如今战事停了,兵是撤了,合约是签了,元气恢复,却是遥遥无期。永远的平和,更没有一个人能彀保险。试就国家上情形而论,各民族情感上的仇恨愈结愈深。德国虽然目前是一败涂地,但是他们民族种种优点,确为全世界公认。说他就从此沉沦下去,决无道理。现在改为共和,全国结合益加巩固,在四面楚歌之中不能不拼命的辟出一条生路。将来怎样的变迁迸发,没有人知道。所以法国人提心吊胆,好像复仇战祸刻刻临头。不然,何必求英美特别盟约,靠他做保镖呢?因战事结果,欧洲东南一带,产出许多新建的小国。从前巴尔干小国分立实为世界乱源;如今却把巴尔干的形式更加放大了。各小国相互间的利害太复杂,时时刻刻可以反目,又实力未充,不能不各求外援,强国就可以操纵期间。此等现象为过去战祸之媒,战后不惟没法矫正,反有些变本加厉。从民族自决上来看,虽然是一种进步,但就欧洲自身国际关系情况而论,恐怕不算吉祥善事哩。各国对于俄国过激派,一面憎之如蛇,一面畏之如虎。协约国联军帮着非过激派四面兜截,把维尔纳会议后神圣同盟各国对付法国革命那篇文章照样抄一遍,过激派的命运能有多久虽不敢知,然而非过激派的首领不能统治全俄是稍有常识的人都能判断的。协约国这种心理、这种举动,不但于收拾

俄局丝毫无效，恐怕不免替欧洲更种一乱源罢。国际联盟一事，当去冬今春之交，气象如火如荼，我们对于他的前途，实抱无限希望。后来经过和会上几个月的蜕变，几乎割裂得不成片段。就中威尔逊的根本精神，原欲废止秘密外交，打破欧洲合纵连横的系统，其实此事何尝做得到。不惟做不到，美国自身先已和别人合纵起来了。而且就法国方面看来，分明有个国际联盟做平和保障，却兀自信心不过，必要从盟友里头拉出两个来保自己的镖。即此一端，那国际联盟的效力也就可以想见了。

法德交恶、“一族一国”观念导致的小国林立、苏维埃与保守派的对立、国际联盟的内在缺陷，导致欧洲未来“令人惊心动魄”的不确定性。此类矛盾在莫斯展开文明论述之时悄然激化着。莫斯在冲突与互惠、国族与国际、国家主义与自由主义、分立与结盟种种对分之间展开其中庸主义论述。从这些论述来看，引起他担忧的问题与来自远东的梁启超所提到的基本一致。

不幸的是，莫斯借助文明论述所表露出来的那些带有预见性的判断，从其完成《诸文明》一文后，便渐渐一件一件地成为现实了。

莫斯因经历二战而丧失学术研究能力（自1939年，他便几乎完全停止了书写），因过早辞世而没有机会观察到，二战后“一族一国”观念随着联合国的建立而传播到世界各地，使多数殖民地和“部落”独立为国家（Geertz, 1963），许多古老帝国自我“贬低”为国族，几乎只剩“超级大国”采取联邦或邦联形式保持其“超国族格局”。莫斯生前致力于在“过激派”与“非过激派”之间寻找“第三条道路”，但他的努力在矛盾愈演愈烈的20世纪下半叶，却没有真正得到后人的理解和接续；他对结盟展开的思考，本可为“有限国际联盟”提供不可多得的参考，但现实政治生活的世界格局并没有沿着这条路行进。20世纪90年代以来，尽管所谓“文明冲突”的格局已显现端倪（亨廷顿，1998），但国族化与世界化的对分持续使这个格局更加复杂化，它们两相结合，制造着各种问题。

然而，正是所有这一切遗憾，使莫斯的思想持续保持着新意。与他的其他作品一样，莫斯三篇关于文明的文章并没有穷尽其所知，也并不系统，一些地方甚至稍嫌凌乱和模糊，但这些论述开创了一系列建树极

高的学术研究。其中,莫斯的学生们完成的古希腊、古中国、印欧文明研究,都堪称杰出。在列维—斯特劳斯的引领下,法国社会人类学领域在战后出现了一条向“未开化民族的宗教”回归的路线,坚持这条路线的学者,出于对现代/文明世界与非现代/未开化世界二元对立观的警惕,大多放弃了莫斯的文明概念,但却持续得到莫斯思想的启迪,并因而长期关注联系不同社会共同体的关系领域。在历史学领域,区域中心的世界体系之研究也得到了长足发展,到20世纪80年代出现了文明史的转向(布罗代尔,2003)。

莫斯的社会学和民族学思想是基于他对英联邦和北美民族志成果的创造性借鉴形成的。之后,这一思想又与德国民族学和历史学产生相当密切的对话关系。20世纪学科史研究表明,尽管出自法语,但莫斯的思想可谓是对“英语人类学”的某种礼物回馈,直到当下,仍旧对后者起着激发思想的作用(James,1998)。

莫斯如此超前,他不仅早一般学人半个多世纪反思了国族“传统的发明”(Hobsbawm and Ranger, 1983),而且,几乎是在所有方面,都为后人提供了源源不断的启迪。莫斯之所以能做到这些与他对于所处时代的“自觉”有着密切关系。

莫斯生活的“大时代”正是19世纪中后期到二战结束这个时段。其间,社会科学的学科系统建立在三条明确的分界线基础之上,这些分界线包括:(1)在现代/文明世界的研究(历史学和以探讨普遍规律为宗旨的社会科学)与非现代世界的研究(人类学和东方学)之间存在的分界线;(2)贯穿于现代世界研究的过去(历史学)与现在(注重研究普遍规律的社会科学)之间存在的分界线;(3)在以探寻普遍规律为宗旨的社会科学内部,对市场(经济学)、对国家(政治学)与对市民社会的研究(社会学)之间的分界线(华勒斯坦等,1997:39—40)。不少学者相信,只是到了二战后,这些分界线才在美国主导的区域研究中渐渐得到消除(华勒斯坦等,1997:40—52)。事实上,莫斯在一战前后针对极端国家主义发表的言论及其文明研究,早已为社会科学研究者跨越这些分界线提供了思想条件。

莫斯关注文明现象,穿梭在古今之间,为了廓清文明的要素与形式,他对历史学、社会科学、人类学、东方学进行了广泛的综合,破除了过去—现在的二分历史观;从礼物交换切入“总体社会事实”,莫斯瓦解

了非整体主义的政治学、政治学和社会学的边界；莫斯对社会科学“社会”给予了重新界定，使之在趋近于网络状的关系体之同时，渐渐脱离与国族对应、直接面对“世界”的僵化共同体意象。这就必然使莫斯有可能在文明研究中预见区域研究所意味的所有含义，并超出这些。

如果说区域研究意味着社会科学应与历史学更紧密地结盟，对在文化、历史、语言等方面具有一定一致性的地区展开综合研究，那么，莫斯所展望的文明研究早就是区域研究了。

莫斯倾向于用文明来界定超社会、超国族的“地区”（他并不否认这些“地区”有的与帝国的疆域有着对应关系）。当下赋予地区以文明的界定，难以被理解，更谈不上被接受，原因兴许在于，学者们依旧没有从其先辈在科学与人文、理性与情感之间划出清晰分界线的制约中解脱出来。

对于科学认识而言，保持认识者与被认识者之间的距离，兴许是必要的（莫斯的传人和批评者、结构人类学大师列维—斯特劳斯即如此主张），但是，距离的持续存在所导致的后果却在社会科学家的预料之外。由于距离的存在，由于地区不再是文明，区域研究中的“区域”成为没有自己的理性、缺乏灵性和精神的“对象”，它们等待被社会科学主体来加以研究，而这些主体为了研究，或者说，为了在一个等待秩序化的世界中代表理性、灵性和精神，就必须与情感和道德判断保持足够的距离。在主客二分的世界格局之下，区域研究悄然恢复着西学的“唯一文明”身份。

人类学再次成为实例。20世纪80年代，受后现代主义和后结构主义思潮的影响，一批美国人类学家试图代表西方人类学对自身的历史进行全面清算，并以此为基础展望这门学科的未来（Clifford and Marcus, 1986）。他们有的用跨文化对话来描绘田野工作的本质，为了使自身的“表述”获得良知而致力于使人类学叙述成为“多重声音”的描述；有的用世界化的阶级秩序来揭示传统人类学与其被研究者的关系，试图使这门学科更有意识地规避知识的支配性；有的用艺术来界定学术，将民族志重新想象为发挥“土著智慧”、部分解决西方理性之困境的方法。这批学者正是在区域研究时代到来之后成长起来的，但他们在追寻知识良知的同时，却把以追寻“地方性知识”（Geertz, 1983）为己任的人类学改造成对西方世界体系的自我反思和批判，在“尊重他者”的

同时,否定“他者”在世界化时代持续存在的可能性和必要性。

这种做法不是没有得到学界内部的批判性回应,但遗憾的是,即使是回应也几乎命定式地复制了被批判者的思维结构。比如,在英国人类学界,针对美国式的后现代人类学,出现了一种区域主义的“声音”,这个“声音”重申了民族志的“地方化策略”主张(Fardon,1990)。在发出这种声音的学者看来,民族志不仅是跨文化的对话过程及其描绘,而且也是民族志作者与其他民族志作者相互之间关系的表现。这类关系确实包含民族志作者与其被研究地区之间的自我与他者关系在内,但“他者”(被研究地区)是多样的,民族志作者在不同区域面对不同的“他者”,不能一以概之。民族志与民族志之间的对话,可以理解为特定学术区内不同观点的交锋,也可以理解为从不同学术区提出的观点之间的对话,这些对话乃至交锋对于人类学概念的提出、否定和再提出有着关键作用。

在推进“地方化策略”的过程中,向来坚守经验主义传统的英国人类学家提出了“民族志区域”(ethnographic regions)的概念,用以描述人类学知识的地理分布。他们还依照被研究社会生活方式之突出特征,将澳大利亚和北极圈边缘、非洲与美拉尼西亚、亚洲分别纳入狩猎—采集社会、分支裂变社会和大小传统并存的文明社会这些“大类”中。

所谓“民族志区域”意味着,人类学家都是区域研究专长不同的学者,其理论认识与其所在区域长期形成的“范式”密切相关,而这些“范式”可以说是人类学家话语共同体的基本内容,是人类学家学术交往的圈子。这个概念也意味着,构成诸人类学理论的诸观念来自不同区域,比如,关于人与自然关系和跨越式现代化的看法,多半来自狩猎—采集社会,关于交换的看法多半来自美拉尼西亚,关于分与合关系的看法多半来自非洲,关于等级及整体与局部关系的看法多半来自欧亚大陆。

这批英国人类学家早已放弃“文明”一词,坚信这个词汇浓缩地代表着19世纪先辈们所犯的所有错误。于是,这批学者同时否定了自己的和“他者”的文明,他们一面将不同“民族志区域”解释成“人类学理论”的来源地,一面将解释局限于人类学家的人文与概念圈子(“范式”)。然而,这些“范式”是否也是在民族志所在的“对象区域”土壤上成长起来的?在表明“‘他者’(被研究地区)是多样的”这个观点时,这批人类学家已承认,被研究地区必然有莫斯描绘的那些特征和形式。

然而，由于“民族志区域”的提出者不敢直面“文明”一词，因此，他们并没有给予“民族志区域”某种真正经验的界定。其结果是，其先辈在研究者与被研究者之间划出的过于截然二分的界线，照样让这些有建树的人类学家在尊重“他者”中保持着西学的“唯一文明”身份。

莫斯早已指出，通过混合国族主义与世界主义两种思想，19世纪西方误以为自己将变成世界的“唯一文明”。否定被研究区域的文明属性，也包括否定西方是一种文明，因而，似乎不存在这种“唯一文明”的意思。然而，区域研究那种否定地区文明属性的做法，却必然导致这类研究的倡导方凌驾于被研究区域之上，这一结局可谓是西方中心的“唯一文明”的一种变体。

在亨廷顿(1998)“文明冲突论”这个例外中，诸文明似乎恢复了它们原有的身份，其灵性、精神、情感和道德判断上的含义重新得到确认。⁹然而，作为西方区域战略问题专家，亨廷顿依旧以西方的“唯一文明”的实现来畅想世界秩序的未来，因而，也依旧将其他正在复兴的文明视作对于这一秩序的威胁(“冲突”就是指这种威胁)。

莫斯用文明来界定区域，致力于指出，被我们研究的地区存在着文明所带有的所有含义，包括这些地区的创造，自豪感，自我认同，处理与“他者”关系的“为人之道”，借鉴与拒绝借鉴的辩证法，传统的守护与复兴，以及所有这些构成的超社会的道德生境。要理解诸文明，先要理解其区域存在的伦理理由，避免一味“推己及人”，以“我者”的文明推衍其他文明的“社会心理”。

在预见了区域研究之同时，莫斯也预见了20世纪后期学界所谓的“全球化”现象，并对它保持警惕。在他看来，“唯一文明，除了较为进步外，不一定就带来好处和幸福”，而我们也并不能确定，这种文明是否真的在诞生。尽管文明之间的互动越来越频繁而密集，但文明唯一化并未成为现实，迄今为止，文明一直是多元的。我们的时代也持续在矛盾

9. 亨廷顿也得出了文明是实体的结论。他得出这个结论，不是偶然的。亨廷顿受到了布罗代尔文明史论述的深刻影响，而这一论述与涂尔干、莫斯早在1913年就发表的《关于“文明”概念的札记》有着直接关系。亨廷顿在《文明的冲突与世界秩序的重建》一书第二章，罗列了大量对他有启发的前辈文明研究者的名字，包括经典社会理论家如韦伯和涂尔干，世界史学家如汤恩比、布罗代尔和华勒斯坦，也提及了涂尔干和莫斯的《关于“文明”概念的札记》一文(亨廷顿，1998:25)。

中行进,“国家没有消失,有的甚至还没建立,但一个国际性的事实和观念是新型资本主义正在崛起”;“我们不知道发展会不会将文明的一些要素——我们已经在化学和航空领域里看到的改变——变为国家暴力因素,或者可能更坏的民族骄傲”(莫斯,2010b:73)。随着国家和文明的继续存在,它们所共享的特征的数量也会增加,每个特征似乎正在和其他特征越来越相似,而科技的传播正在使不同文明共享类似的生产生活方式。然而,矛盾的是,科技文明的发源地却也正在从原始艺术之类的领域引入创新的动力。这些矛盾现象的存在表明,文明的历史会走向方向未知的道路。

对莫斯而言,如果说存在某些可欲的“唯一文明”版本,那么,其中一种便是所有文明成果构成的“共同储备”(common fund)这个意义上的“唯一文明”。文明的“共同储备”不是标准化、同一化的,一方面,它意味着,“如果承载它们的民族不珍视和发展它们,这些文明便什么也不是”;另一方面,它也意味着,“文明的优秀特质都将成为越来越多社会群体的共同财产”(莫斯,2010b:74)。

不是说莫斯没有给我们留下进一步思考的余地。在他那段使吴哥文明之杂糅景象跃然纸上的描述中,我们看到,一个规模算不上大的典型王权社会,不是凭靠集体大人格的内在一体化(社会的整合与个体化),而是凭靠方式各异的兼容并蓄创造了自身文明的形态,使自身社会成为既环节丛生又浑然一体的系统。可以说,就事实而论,没有一个社会、没有一个国族不是内在地跨文明的,更不用说诸文明了。莫斯列举的那些文明区域固然有着自身的特征、形式及边界,但由于它们的共同气质在于生机勃勃,因而,即便它们的一些因素在历史上频繁遭到急于区别于其他社会的社会之排拒,但事实上它们已生根于彼此之中,使一个文明总是含有另一些文明的因素(王铭铭,2015:418—426;Wang, 2017)。莫斯本来可以得出这个结论,但由于生活在政邦哲学高度发达的文明中,在这个可能的结论面前,他徘徊了。

参考文献(References)

- 埃利亚斯,诺贝特. 2013. 文明的进程:文明的社会发生和心理发生的研究[M]. 王佩莉、袁志英,译. 上海译文出版社.
- 布罗代尔,费尔南. 2003. 文明史纲[M]. 肖昶,等,译. 桂林:广西师范大学出版社.
- 迪蒙,路易. 2003. 论个体主义:对现代意识形态的人类学观点[M]. 谷方,译. 上海人

- 民出版社。
- 福柯, 米歇尔. 2001. 词与物: 人文科学考古学[M]. 莫伟民, 译. 上海三联书店.
- 古德利尔, 莫里斯. 1996. 礼物之谜[M]. 王毅, 译. 上海人民出版社.
- 亨廷顿, 塞缪尔. 1998. 文明的冲突与世界秩序的重建[M]. 周琪, 等, 译. 北京: 新华出版社.
- 华勒斯坦, 等. 1997. 开放社会科学[M]. 刘锋, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 梁启超. 2006. 欧游心影录·新大陆游记[M]. 北京: 东方出版社.
- 列维-斯特劳斯, 克洛德. 2006. 结构人类学(2)[M]. 张祖建, 译. 北京: 中国人民大学出版社.
- 莫斯, 马塞尔. 2002. 礼物[M]. 汲喆, 译. 陈瑞桦, 校. 上海人民出版社.
- 莫斯, 马塞尔. 2010a. 国族[G]//论技术、技艺与文明. 马塞尔·莫斯、爱弥尔·涂尔干、亨利·于贝尔, 著. 纳丹·施郎格, 编选. 蒙养山人, 译. 罗杨, 审校. 北京: 世界图书出版公司: 42—49.
- 莫斯, 马塞尔. 2010b. 诸文明: 其要素与形式[G]//论技术、技艺与文明. 马塞尔·莫斯、爱弥尔·涂尔干、亨利·于贝尔, 著. 纳丹·施郎格, 编选. 蒙养山人, 译. 罗杨, 审校. 北京: 世界图书出版公司: 58—74.
- 莫斯, 马塞尔. 2010c. 莫斯学术自述[G]//中国人类学评论(第15辑). 罗杨, 译. 赵丙祥, 校. 北京: 世界图书出版公司: 66—77.
- 莫斯, 马塞尔. 2013. 论祈祷[M]. 蒙养山人, 译. 北京大学出版社.
- 莫斯, 马塞尔. 2014. 社会学与人类学[M]. 余碧平, 译. 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、梁永佳、赵丙祥, 译. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 莫斯, 马塞尔、爱弥尔·涂尔干、亨利·于贝尔. 2010. 论技术、技艺与文明[M]. 纳丹·施郎格, 编选. 蒙养山人, 译. 罗杨, 审校. 北京: 世界图书出版公司.
- 莫斯, 马塞尔、亨利·伯夏. 2014. 论爱斯基摩人社会的季节性变化: 社会形态学研究[G]//社会学与人类学. 余碧平, 译. 上海译文出版社: 421—497.
- 渠敬东. 2014. 职业伦理与公民道德——涂尔干对国家与社会之关系的新构建[J]. 社会学研究(4): 110—131.
- 萨林斯, 马歇尔. 2009. 整体即部分: 秩序与变迁的跨文化政治[G]//中国人类学评论(第9辑). 刘永华, 译. 北京: 世界图书出版公司: 129—139.
- 施郎格, 纳丹. 2010. 导论: 技术之承载: 马塞尔·莫斯和法国社会科学的技艺研究[G]//论技术、技艺与文明. 马塞尔·莫斯、爱弥尔·涂尔干、亨利·于贝尔, 著. 纳丹·施郎格, 编选. 蒙养山人, 译. 罗杨, 审校. 北京: 世界图书出版公司: 1—31.
- 涂尔干, 爱弥尔. 1999. 宗教生活的基本形式[M]. 渠东、汲喆, 译. 上海人民出版社.
- 涂尔干, 爱弥尔. 2000. 社会分工论[M]. 渠敬东, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店.
- 涂尔干, 爱弥尔. 2006. 职业伦理与公民道德[M]. 渠东、傅德根, 译. 上海人民出版社.
- 涂尔干, 爱弥尔、马塞尔·莫斯. 2000. 原始分类[M]. 汲喆, 译. 渠东, 校. 上海人民出版社.
- 涂尔干, 爱弥尔、马塞尔·莫斯. 2010. 关于“文明”概念的札记[G]//论技术、技艺与文明. 马塞尔·莫斯、爱弥尔·涂尔干、亨利·于贝尔, 著. 纳丹·施郎格, 编选. 蒙养山人, 译. 罗杨, 审校. 北京: 世界图书出版公司: 36—40.
- 王铭铭. 2011. 人类学讲义稿[M]. 北京: 世界图书出版公司.
- 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.
- 韦伯, 马克斯. 2004. 韦伯作品集 V: 中国的宗教·宗教与世界[M]. 康乐、简惠美, 译. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 韦伯, 马克斯. 2005a. 韦伯作品集 VIII: 宗教社会学[M]. 康乐、简惠美, 译. 桂林: 广西师范大学出版社.
- 韦伯, 马克斯. 2005b. 韦伯作品集 X: 印度的宗教——印度教与佛教[M]. 康乐、简惠

- 美,译.桂林:广西师范大学出版社.
- 韦伯,马克斯. 2007a. 韦伯作品集 XII:新教伦理与资本主义精神[M]. 康乐、简美惠,译. 桂林:广西师范大学出版社.
- 韦伯,马克斯. 2007b. 韦伯作品集 XI:古犹太教[M]. 康乐、简惠美,译. 桂林:广西师范大学出版社.
- 威廉斯,雷蒙. 2005. 关键词:文化与社会的词汇[M]. 刘建基,译. 北京:生活·读书·新知三联书店.
- 沃尔夫,埃里克. 2006. 欧洲与没有历史的人民[M]. 赵丙祥、刘传珠、杨玉静,译. 上海人民出版社.
- 杨堃. 1997. 社会学与民俗学[M]. 成都:四川民族出版社.
- Berlin, Isaiah. 2000. *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. London: Pimlico.
- Clifford, James and George Marcus. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Elias, Norbert. 1994. *Reflections on a Life*. Cambridge: Polity Press.
- Fardon, Richard. 1990. *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*. Edinburgh: The Scottish Academic Press and the Smithsonian Institute.
- Fournier, Marcel. 1994. *Marcel Mauss*. Paris: Fayard.
- Geertz, Clifford. 1963. *Old Societies and New States*. New York: Free Press.
- Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Hart, Keith. 2007. "Marcel Mauss: In Pursuit of the Whole: A Review Essay." *Comparative Studies in Society and History* 49(2):1—13.
- Hobsbawm, Eric and Terence Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, Wendy. 1998. "One of Us: Marcel Mauss and 'English' Anthropology," In *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*, edited by Wendy James and N. J. Allen. Oxford: Berghahn Books: 3—27.
- Karsenti, Bruno. 1994. *Marcel Mauss: le fait social total*. Paris: PUF.
- Karsenti, Bruno. 1998. "The Maussian Shift: A Second Foundation for Sociology in France," In *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*, edited by Wendy James and N. J. Allen. Oxford: Berghahn Books: 71—82.
- Kuper, Adam. 1999. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Levi-Strauss, Claude. 1987. *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, trans. by Felicity Baker. London: Routledge and Kegan Paul.
- Mauss, Marcel. 1950. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF.
- Mauss, Marcel. 1974. *Oeuvres 2: Représentations Collectives et Diversité des Civilisations*. Paris: Les éditions de Minuit.
- Mauss, Marcel. 1998. "An Intellectual Self-Portrait," In *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*, edited by Wendy James and N. J. Allen. Oxford: Berghahn Books: 29—42.
- Pickering, William. 1998. "Mauss's Jewish Background: A Biographical Essay," In *Marcel Mauss: A Centenary Tribute*, edited by Wendy James and N. J. Allen. Oxford: Berghahn Books: 43—62.
- 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: 192—212.

- Schlanger, Nathan. 2006. "Introduction: Technological Commitments: Marcel Mauss and the Study of Techniques in the French Social Sciences," In *Techniques, Technology, and Civilisation*, edited by Marcel Mauss, Emile Durkheim, and Henri Hubert. Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books: 1—30.
- Stocking, George W. Jr. 1987. *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press.
- Wang, Mingming. 2017. "Some Turns in a 'Journey to the West': Cosmological Proliferation in an Anthropology of Eurasia" (Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology Read 29 March 2017), *Journal of the British Academy* 5: 201—250.
- Weber, Max. 2013. *The Sociology of Ancient Civilizations*, trans. by R. I. Frank. London: Verso.
- Wengrow, David. 2010. *What Makes Civilization? The Ancient Near East and the Future of the West*. Oxford: Oxford University Press.

责任编辑：田 青