



人、物与社会

——读莫斯的《礼物》与《献祭的性质与功能》

[文章编号] 1001-5558(2012)01-0158-09

● 益希曲珍

[中图分类号] C912.4

[文献标识码] A

社会学和民族学的先驱之一马塞尔·莫斯(Marcel Mauss, 1872~1950)的《礼物》是被学术界广为评述的著作,而他的另外一本同样研究“物之流通”的作品《献祭的性质与功能》却没有得到应有的重视。其实,《献祭的性质与功能》与《礼物》是相互关联的,要理解莫斯的思想整体,有必要将二者置于同一个体系内“解读”。

《礼物》

《礼物》于1923年至1924年在《社会学年鉴》上发表,其成书是在第一次世界大战之后。战争对人类文明的肆意摧毁,激起了像莫斯这般有良心、有责任心之人的深刻反思,因之,《礼物》思考的问题,牵涉到战争、人性、道德、文明。

《礼物》一书的研究对象是非西方的古式社会,包括波利尼西亚、美拉尼西亚、西北美洲等地区。莫斯通过采取严谨的比较方法和文献研究法,分析了这种社会的交易形式、欧亚大陆的几项主要法律制度中的有关观念。他指出,其研究要达到两个目的:首先,对于“原始”或古式社会中人类交易的本质,力求得出某种“考据学”的结论。这种社会也有经济市场,但其交换制度与我们不同,其市场先于商业制度,先于货币。这种不具有现代契约形式或销售形式的市场是如何运作的?交易中蕴含着怎样的道德与经济?其次,莫斯认为在古式社会中市场运作的道德和经济在西方社会中仍然发挥着作用,能够从中发现西方社会的一方人性基石,从中得到的道德结论或许能够解答他所处社会的法律危机与经济危机所引发的某些问题。《礼物》的研究体现了莫斯的理论关注仍是对广泛的西方社会问题之思索。

具体来说,莫斯首先在《礼物》一书的导论和第一章中试图回答:“在后进社会或古式社会中,是什么样的权

西北民族研究

N. W. Journal of Ethnology

2012年第1期(总第72期)

2012.No.1(Total No.72)



利与利益规则,导致接受了馈赠就有义务回报。礼物中究竟有什么力量使得受赠者必须回礼?①莫斯引入了特纳对萨姆亚人子女出生宴和“寄养”制度的研究。在萨姆亚人的子女出生宴上,人们在接受礼物的同时回赠了 oloa(男方财产)和 tonga(女方财产),因此,夫妻二人在宴会过后丝毫没有比先前变得富有。在萨姆亚人的“寄养”制度中也有相似的情况,夫妻把小孩送给丈夫一方的姐妹,姐妹夫养育后,这个小孩本身也叫作 tonga(女方财产),小孩是财务流通的渠道,通过他 tonga(女方财产)便会不断地从其出生的家庭流向养育他的家庭。同时,只要孩子活着,他始终又是获得其养父母的外家财产 oloa(男方财产)的手段。萨姆亚人子女出生宴上的礼物赠与和“寄养”制度告诉我们,在交换中,赠礼并没有使得收礼者变得更为富有,因为收礼者要报以与其特定权利、地位相应的回礼。

在这类交换中出现了重要的 tonga 一词。tonga 指的是已婚妇女可以自由处理的永久性财产,如婚席、纹饰、护身符等陪嫁的东西。tonga 观念还有更丰富的意涵,在一些部落中,这个词可以泛指一切确切意义上的财产,一切能够使人富裕、有权利、有影响的东西,一切可以交换、可以作为补偿的东西。tonga 是一种载体,承载着其所具有的巫术力、宗教力和精神之力。②这种灵力即为礼物之 hau。hau 指的是事物中的灵力,尤其是丛林及林中猎物的灵力。③所有严格意义上的个人财产都有 hau,它是一种精神力。接受了某人的礼物,等于接受了他的某些精神本质和一部分灵魂。如果收礼者不回礼,则在道德上、物质上和精神上都来自他人之物的 hau 会使收礼者招致巫术或宗教的作用,甚至有致命的危险。这样,回礼的义务得到了有效的解释。那么送礼和收礼的义务又是如何实现的?书中简短的两句话说明了道理:“拒绝赠与、不作邀请,就像拒绝接受一样,无异于是宣战,因为这便是拒绝联盟与共享。”④同时,在古式社会中,给予也是带有强迫性的,因为受赠者与属于赠与者的东西有某种精神上的关联,对属于赠与者的东西有某种所有权。

接下来,莫斯探讨了着眼于诸神和自然而送给他人的礼物在赠礼的经济和道德中扮演的角色,并得出以下结论:“夸富宴所产生的效果,不仅涉及那些互比慷慨的人,那些被交换、被消耗的物,涉及那些与竞赛者同名从而也参与了夸富宴的先人亡灵,而且也涉及自然。人们相信,交换礼物,并与‘同名者’和以各种精灵命名的人交换礼物,能够促使死者、诸神、事物、动物以及自然的种种神灵对他们慷慨大方。”⑤比如,楚克奇人的“感恩仪式”放在冬季,每家每户相续举行,而残余的祭品将被丢入大海或散落风中,表明他们回到了发源地,并会带着所猎杀的动物明年再度归来。俄罗斯的 Koliada 节,小孩头戴面具,挨家挨户索要鸡蛋、面粉,谁也不敢拒绝他们,此种习俗遍及欧洲。上述两种交换发生在人与人之间,而且还或多或少潜藏着人与神圣存在之间的交换。

莫斯认为,人神交换的演进十分自然,即人们最早与世界上的事物与财富的真正所有者、亡灵和诸神具有契约关系,与他们交换是当务之急,不与他们交换便大难临头。此类活动的目的是为了确保这份牺牲能够成为必须回报的献礼。人对神献礼物之目的在于购买平安,人通过礼物避免恶灵或人格化和非人格化的不好的东西的影响。礼物中的超自然力量关系到神明、祖先,这时馈赠与夸富宴在某种程度上都充当着祭祀的功能。

由此可见,在古式社会里,物品与个人并非如在我们的社会中那样截然分开,而是混融的关系。为了阐释这种混融关系,莫斯在《礼物》的第二章中考察了其他一些后进社会,其中西太平洋特罗布里恩岛上的大型夸富宴——库拉活动颇为典型。

那么什么是夸富宴?所谓夸富宴,又被称为竞技式的总体呈献。马林诺夫斯基(Malinowski, 1884-1942)在《西太平洋的航海者》一书中,论述了特罗布里恩岛与其周围岛屿间存在的库拉贸易,莫斯将此种特殊的交换体系称为大型的夸富宴。库拉中最基本的交换物为手镯和项链,在交换过程中,这两种物品分别自西向东和自东

① 马塞尔·莫斯著,汲喆译,陈瑞桦校,《礼物》[M],上海:上海人民出版社,2005.5.

② 马塞尔·莫斯著,汲喆译,陈瑞桦校,《礼物》[M],上海:上海人民出版社,2005.18.

③ 马塞尔·莫斯著,汲喆译,陈瑞桦校,《礼物》[M],上海:上海人民出版社,2005.19.

④ 马塞尔·莫斯著,汲喆译,陈瑞桦校,《礼物》[M],上海:上海人民出版社,2005.23.

⑤ 马塞尔·莫斯著,汲喆译,陈瑞桦校,《礼物》[M],上海:上海人民出版社,2005.25.

向西运动。伴随此种交换,各个部落间的珍宝奇物、日常用品、食物宴庆、各种仪式性服务、男人女人等都被纳入到这一时间和空间上规则的循环之中。^①库拉贸易是贵族式的,其形式极其庄严,它以表面上十分慷慨谦逊的方式进行。赠与礼物者和接受礼物者双方在形式上构成不平等的关系,即接受者要假装对礼物表示轻视与怀疑,而赠与者则要表现出恭敬谦卑,要为自己只能赠与所余之物表示歉意,还要把东西扔在接受者的脚边,并且要有螺号和司仪以各自的方式宣告转让的庄严。库拉还有神话、宗教和巫术的一面。交易中的礼物是不寻常之物,每一个都有其名字、人格、历史甚至传奇,具有超常和神圣的性质。人们简单接触这些礼物就可以获得其中的品性,而它们的神圣性还会通过以下的方式得到表达:人们会把礼物放在垂死者的额上和胸前,并在他腹部摩擦,在他鼻尖上舞动,这样临终之人就会得到最大的快慰。

当然,库拉只不过是涵盖了特罗布里恩岛经济社会生活中交换体系的一环。围绕库拉贸易,当地还存在其他形形色色类似库拉关系的交换活动。这种礼物交换制度,渗入了特罗布里恩人上下、里外的经济、法律和道德生活的方方面面,编织了部落间的各种关系体系,是当地人经济、法律、道德的复合。此即总体呈献体系,又称大型夸富宴。

进一步的研究发现,在所有这些群体中,都有比夸富宴更具一般性的古式交换形式,即赠礼与回礼,其中又有信用、期限和荣誉的观念。比如库拉交易中,礼物必然导致一种延期利息的观念。收礼导致义务性的回礼,回的礼要和收到的礼物相当。“如果没有能力,可以先回一个 Basi,意即刺穿表皮,没有咬断,事情还没有完。这是一种表示尚有可待的礼物,一种延期利息,它只能暂缓对赠与人的偿付,但并没有解除债务,将来他还得送礼。”^②在这种礼物交换中,必然会逻辑地附有期限、信用的观念。荣誉的观念始终伴随着夸富宴,并在其中扮演重要的角色。为了在夸富宴上压倒对方,人们甚至会烧掉房屋,打烂珍贵的铜器……通过这种方式,个人及家庭的社会地位就会提高。因此,夸富宴实质上又是一种耗费和转移财富的法律和经济制度。

至此,在夸富宴一类的礼物交换中,赠与和接受的义务是其本质,拒绝接受礼物者,表明害怕作出回报,其荣誉也将一扫而空。因此,必须接受礼物,接受挑战,之所以要接受,是因为确定要回报。同时,除了毁坏物品以献祭神灵,不需要全部无条件地回报外,回报的义务也是夸富宴的根本。通常情况下,在夸富宴上所收到的礼物应该是都要高息回报的。接受者如果没有履行回报的义务,将会荣誉扫灭,受到的惩罚是做奴隶抵债。

构成这种义务性交换的另一个重要原因,在于当地人认为所交换的礼物都具有一种品性。在这些部落中,人们把物品分成了两类:日常消费品,家庭的宝物、护符、纹饰铜器、皮毛毯子、装饰织物。后一类物品的送出就如女人出嫁,把特权、名称与级别授予女婿或子孙。这是对财产的神圣化,于是在交换中,所有这些宝物构成了一种代代相传、具有法力的遗产,它们都具有精神性的起源、本质。例如,人们会把这些宝物放在一个箱子中,而这个箱子也会被赋予个体性的力量,能和主人说话,追随着主人,保管主人的灵魂。此外,这些宝物还是财富的记号和保证,是等级与财富的宗教本原和巫术本原。它们还具有生产性的品性,当人们使用带有氏族图腾或等级图腾纹样的勺子等物品时,都要恭敬庄严,因为它们再现了取用不竭的法器,都是充满灵气的东西。宝物、神灵、祖先以及用来吃东西的工具都混淆在一起。在交换的礼物中,纹饰铜器作为夸富宴的基本财物,是最重要的信仰对象,甚至是膜拜对象,人们认为这种铜器能够换来其他铜器,招来财富、尊严、神灵和莫逆之盟。首领的名号、护符、铜器和神灵都是一回事,具有相同的本质和功能。

在《礼物》的第三章,莫斯征引了几个古代文明的传统法律。同古式社会相比,“我们生活在一个将个人权利与物权、人与物截然分开 的社会中。此种划分是根本性的,它构成了我们的所有权、让与和交换体系的一种条件。”^③类似夸富宴的制度是向我们的法律与经济制度的过渡。在古罗马法有关个人权力与物权的法律中,仍能找到这种过渡的残余,某些术语的词源就具有这种特点。比如,罗马的家庭 familia 一词,不仅包括人,还包括物 res,上溯的时间越久远, familia 一词中 res 的含义就越显著,此词甚至可以指代家庭的食物或生活用品。res 的

① 马塞尔·莫斯著 汲喆译 陈瑞桦校《礼物》[M]上海:上海人民出版社 2005.43.

② 马塞尔·莫斯著 汲喆译 陈瑞桦校《礼物》[M]上海:上海人民出版社 2005.52.

③ 马塞尔·莫斯著 汲喆译 陈瑞桦校《礼物》[M]上海:上海人民出版社 2005.138.



本义应该是取悦他人的东西。另外,食物往往都印有标志家族财产的印记,经过慎重转交之后,即使东西已经在接受者手上,该物本身也仍然在一段时期内,部分地属于其最初所有者的“家”,物与“家”相连接并且约束着现在的所有者,直到接受者交付了作为补偿的物品、金额或劳务以后为止。从 familia 这个词的远古意义,我们可以看出它所指的东西与夸父宴中的礼物相似,原本也具有人格和品性。古代印度的 danadharma(布施法)中也有类似的观念:所送之物,或在此世,或在来世,必再复得,并且会自己再生产,人们会在他方得到回报;食物的本质就是用来分享的,食物不被分享就在灭其精华,物品需要分享,创造就是为了布施……这些观念表明人与人、人与物之间存在着一种相互融合的关系。在日耳曼和中国社会中,也具有物与其原来所有者之间存在无法割断的纽带之观点。

总之,夸富宴中的义务性赠礼回礼、人物混融等原则,在上述古代法律与经济中仍具有遗存,这种法律直到相当晚近的时代还仍然盛行。通过援引这些法律制度,莫斯说明了夸富宴和礼物赠与模式在人类社会中的普遍性。

莫斯将对赠礼上强制与自发参半原则的考察,扩展到了现代社会,他指出现代人的道德和生活的相当一部分内容,也处在这种夸富宴式的礼物交换气氛中。例如,礼物未被回报仍会使接受礼物的人显得卑下,施舍对于接受者也是有伤害的,道德的全部努力就是要消除施主无意识而又有侮辱性的恩典,作为礼貌,要邀请别人,接受邀请,也要回请。从这类习俗中,能够看出旧式夸富宴的古老而深刻的传统遗留。

莫斯认为,古式社会礼物交换根本不能纳入所谓的自然经济或功利主义经济的框架下。因为交换本身已经超越了自给自足,交换中已存在带有巫术、宗教成分的价值观念,流通的根本不是有功用的事物,而是与这些事物紧密融合的个体、群体、荣誉、巫术、宗教、道德等,交换并不以利益为首。“利益”,也是相当晚近的词,它源于拉丁语中的会计术语 interest,当时人们把它写在账簿中,用以标示有待取得的利息或租金。在最具伊壁鸠鲁学说倾向的古代道德中,利益指的是人们所寻求的善与快乐,而不是物质的有用性。要到理性主义与重商主义胜利以后,获利的观念与个体的观念才被提升为至上的原则并大行其道。^①虽然在古式礼物交换中,人们也有寻求个人功利的利益观念,但是这些动机不是商人、银行家和资本家们的冷酷理性,而是包含了更多的道德感。

莫斯几乎颠覆了传统的经济史观念。传统的经济史观念认为,经济法经历了某种进化过程,从以物易物到货币,继而发展到信用货币。然而,莫斯的研究表明,古式社会的夸富宴制度已具备许多整合社会的功能。我们在经济理性高度发达的时代,反而失去了许多古式社会就已具备的社会功能。莫斯认为,可喜的是我们的社会在许多方面有着对于夸富宴式的经济的回归,这不仅有助于我们分析较为一般的经济事实,还能使我们发现适用于我们社会的更好管理方法。例如,社会福利制度也有夸富宴的特点,这样一种自上而下的分发制度,有利于重建社会团结,人们也会履行义务,回报馈赠。同时,人们应该回归古式的基本道德,进而从新找到一些生活和行动的动机,如赠礼的快乐,慷慨巧妙的花费带来的愉悦,热情待客与宴请的欢欣。

最后,莫斯对总体社会事实的研究方法进行了论述,认为这种方法具有一般性、普遍性、实在性的特点。具体的研究也是整体的研究,它对社会学家来说是更有吸引力、更加富有解释性的。他指出,我们研究的是有肌体、有心灵的人,是这些人的行为、心态、情感、观念、意志,其行为对观念和情感作了阐释。社会学的原则和宗旨,就是要洞察整个群体及其总体行为。这样的研究还能引发道德的结论,能够使我们审视、权衡各种审美、道德、宗教、经济的动机以及各种物质的和人口的因素,这些动机和因素的整体奠定了社会的基础,建构了共同的社会生活。

总之,通过《礼物》一书,莫斯首先回答了在古式社会中,夸富宴的赠与和回报是如何实现的。实际上,在《礼物》一书的开始,莫斯就引用了摘自斯坎迪维亚的古老诗集《埃达》中的 Havamál,回答了这个问题:“你知道,如果你有一个令你信赖的朋友,而你又想有一个好的结局,那就要让你们的灵魂交融,还要交换礼物,并且要常来往。”^②短短几句话道出了礼物交换所蕴含的总体社会实现的意义,通过礼物交换,人与自然万物、人与人、人

① 马塞尔·莫斯著,汲喆译,陈瑞桦校,《礼物》[M],上海:上海人民出版社,2005,172。

② 马塞尔·莫斯著,汲喆译,陈瑞桦校,《礼物》[M],上海:上海人民出版社,2005,1。

与神之间交融的关系得以构建。这里所提到的礼物并非现代社会人们观念中的礼物,此种礼物可以不仅仅局限于物品,也可以是非物的,如荣誉、地位、心态、经验、友情等。在书的末尾,莫斯还表达了对回归这种古式夸富宴的某种期待,其中暗含着他对人类社会的美好追求:各民族、阶层、家庭、个体无需去远方寻找善与幸福,善与幸福就在于此,在于克制下的和平。共同劳动与个体劳动相交替的恰当节奏,在于财富集中后的分配,在于教育所倡导的人们彼此的尊重和互惠的慷慨,那时人们都围坐在共同财富的圆桌旁。

《献祭的性质与功能》

在《礼物》一书中,莫斯不仅提到了人与人之间的礼物交换,同样也提到了人与神之间的交换。他认为人们最早与世界上的事物与财富的真正所有者——亡灵和诸神具有契约关系。人同神交换的目的在于购买平安,人通过礼物,求得神以应有的代价回报。礼物中的超自然力量关系到神明、祖先,此时的馈赠与夸富宴在某种程度上都具有了祭祀的功能。

这一观点不是“空穴来风”,早在莫斯与于贝尔(Henri Hubert, 1872~1972)合著的《献祭的性质与功能》这本书中,它已得到了系统表达。

《献祭的性质与功能》发表于1899年,是莫斯和他的同事于贝尔共同创作的一本有关献祭的书。在导论部分,作者首先指出,其研究的目的是确定献祭的性质和社会功能。这一论题如同宗教一样古老,幸而有前辈人类学家对此论题作过研究。比如,泰勒提出了献祭形式的起源。他认为,祭品最初是由原始人献给必须讨好的超自然存在的礼物。当神明变得越来越伟大,并远离人类时,继续将这种礼物传递给他们的必要性导致了献祭仪式,献祭的目的在于奉养神明。在进化中,仪式从原始人对祭品的制作一直延续到原始人自身的奉献。罗伯逊·史密斯从图腾制度中看到了献祭的根本起源。图腾制度在维持一种具有同样血和肉的共同体,而“血约”和“飧食”这类献祭仪式的目的就是维持人们的共同生活和将人们维系在一起的社会。

在回顾了前人的研究后,作者指出了上述献祭理论的局限性。泰勒光是认识到祭品是“赋予皈依者以其对神明之权利的礼物。礼物的目的在于奉养神明。”^①仅仅认识到这一事实还是不够的,必须对此作出解释。罗伯逊·史密斯理论的缺陷在于理论的出发点,图腾制度的普遍性本来就是一种猜测,同时,想要在飧食和其他类型的献祭之间建立历史序列和逻辑推理,是一种方法上的错误。

从第一章开始,作者进入了对献祭理论的分析。作者首先定义了以下的概念,即:圣化、祭主、献祭对象和供奉。献祭与圣化的概念紧密相连,在每一种献祭中,一个祭品从一般领域进入宗教领域,它是被圣化的。当然,圣化的类型有所不同:有时,圣化的效力被限制于被圣化的祭品中,不管祭品是一个人,还是一个物;有时,圣化延伸到被圣化的物品之外,它触及承担仪式开支的有德之人。祭主,是指献祭益处所归属的主体或者承担献祭效果的主体,可以是个体、集体,或其替身。祭主圣化的效果可能施加到祭主本人,也可能施加到与他有关的特定事物之上。献祭对象,指的是为了它们才举行献祭的事物。祭主本人也是通过他在献祭中的在场或他在其中的利益或扮演的角色受到影响。由于圣化的不同效果,献祭也产生双重效果:“一种效果施加在被提供的和被希望如此行动的对象上面,另一种效果施加到希望得到和促成那一效果的有德之人身上。有时候,甚至献祭的唯一用处就是导致这种双重结果。”^②

献祭中圣化的独特之处在于圣化的物品充当祭主的媒介,承担献祭的实际效果,献祭是呈现给神灵的。这就把献祭与大部分血约区分开来,因为血约中通过血的交换,人类生命与神灵的生命实现了直接的交融。

① 马塞尔·莫斯 昂利·于贝尔著 杨渝东 梁永佳 赵丙祥 译.巫术的一般理论 献祭的性质与功能[M].桂林:广西师范大学出版社,2007.180.

② 马塞尔·莫斯 昂利·于贝尔著 杨渝东 梁永佳 赵丙祥 译.巫术的一般理论 献祭的性质与功能[M].桂林:广西师范大学出版社,2007.18.



当然,圣化不足以使献祭与其他类型的供奉行动区别开来。事实上,献祭与供奉的不同点在于:尽管在献祭和供奉中,圣化物品都充当媒介,但是,献祭必须具有毁坏贡献之物的特点,毁坏的物品是牺牲。如,用动物献祭时,只有当它被毁坏,生命被剥夺,才能达到献祭的目的。献祭与供奉具有不同程度的庄严性和不同效验。献祭释放更加强大的宗教力量,因此也产生了它所导致的毁灭。只要符合上述圣化机制即毁灭的特点,任何供品都可献祭,比如植物类供品。印度人明确地感觉到这些不同行为的统一性,在不同情况下供奉的物品本身都被认为是同一的,同样有生命力的。表明这种观点的明显例子就是,“当一份牛奶供品被准备好时——所有的印度供品都是用牛奶或奶制品制作成的——它并不是作为没有生命力的东西被供奉着,而是以其液体精华、精力、生殖力提供的奶牛本身。”^①

莫斯列举了大量来自印度和希伯来仪式的例子说明献祭的场合、手段、结果、效果都具有多样性的特点。然而,献祭形式之间存在着连续性,它们多变也相似,不能分成过于专门的类别,因为它们具有本质的统一性,是一个单一机制的外在表现。

莫斯从第二章开始,对上述观点进行了分解和描述。吠陀时代的印度动物祭,是一个没有定型的仪式,没有固定的方向,却可以满足不同的目的,是解释献祭的最理想的形式,因此,作者以它为主要研究对象展开了对献祭图式的分析。献祭的第一个阶段为进入献祭,此时,要将宗教的特征赋予祭主、助祭人、祭祀场所、器具或牺牲,因此,需要有仪式引导其进入神圣世界。所有与神接触的人必须是神圣的,因此,在祭祀前,祭主为了以一种全新的形式获得重生,必须逐渐剥夺自身的世俗生命。一旦神圣性被公之于众,祭主就获得了神或神圣人物的权利与义务。在这个过程中,为了净化、圣化祭主,对祭主的行为有种种规范。

某些献祭只有祭主和牺牲参加,但是一般来说,人们不会冒险单独直接接近神圣事物,因此在祭祀过程中需要助祭人——祭司。有时,世俗之人可能会被排斥在圣所和献祭之外,这时祭司还会成为祭主的受托者。总之,祭司是站在神圣世界和世俗世界之间的门槛上并联系这两种世界的中介者。由于祭司天然地靠近神圣,他进入神圣世界的程序相对于祭主简单。当然,也不乏复杂的程序,如在希伯来人当中,祭祀前,祭司仍需额外谨慎。祭司的圣化,可以是为他自己,也可以是为他所扮演的个人或社会,他有责任加倍小心,因为他不仅使自己涉险,也使他代表的人涉险。以色列的赎罪节就是典型的例子。

献祭的场所、工具、时间都是有规定的。各种物件必须经过圣化才能在祭祀中使用,献祭也不能在任何时间、地点发生,因为献祭的日子、场所必须是神圣的。出了神圣场所,牺牲只能被屠宰。当献祭在神庙或神圣场所举行时,圣化则会被缩短或是没有必要。印度教没有神庙,可以选择地点进行献祭,但是该地点必须是经过重要的燃火仪式圣化的,献祭中场所为较大的方形空间,称为祭坛。在祭祀中绑缚动物的柱子——祭柱是祭坛的一个重要部分,是祭祀时起作用力量的汇集点。至此,祭祀现场的所有准备就绪。

献祭还有一个基本特点,它必须具备完美的连续性。这种连续性表现在,献祭的所有操作从开始就必须彼此衔接并持续到终点,否则祭祀将脱离祭主和祭司的掌握并以可怕的方式作用到他们身上。同时,作为一个宗教行动,祭主和祭司必须相信神、牺牲以及祈愿的应验,必须相信献祭会自动产生的结果。我们可以从献祭看到它如何需要信仰,行动如何包含了信仰。

所有的献祭都有一个共同的目的:“它们都要找到一系列围绕神圣地带的同心魔法圈。在外圈站着祭主,然后是祭司、祭坛、祭柱。在周边站着普通人,献祭就是以他们的名义举行的,宗教气氛微弱。空间越小气氛越浓。献祭地点的整个活动也是围绕着一个主题展开。一切都交汇在将要出现的牺牲之上。”^②

在献祭过程中,牺牲先被圣化,献祭的目的是释放牺牲身体里所有的一种精灵,因此,要不断从牺牲身上激起集中的圣化之力。在祭祀过程中,祭主需要触摸牺牲以使自身与它合一,然而,这么做会让祭主冒分享牺牲命

① 马塞尔·莫斯 昂利·于贝尔著 杨渝东 梁永佳 赵丙祥 译.巫术的一般理论 献祭的性质与功能[M].桂林:广西师范大学出版社,2007.182.

② 马塞尔·莫斯 昂利·于贝尔著 杨渝东 梁永佳 赵丙祥 译.巫术的一般理论 献祭的性质与功能[M].桂林:广西师范大学出版社,2007.194.

运的危险 因此献祭仪式让祭主通过祭司接触牺牲 而祭司通过献祭专用的工具接触牺牲 这样就解决了危险的问题。当牺牲被圣化到极致时 也就到了献祭的最高潮 牺牲的死亡将释放它体内的精灵 并使圣化一锤定音 不可逆转。这同时是一种罪孽 一种渎神行为 因此 要有各种形式的赎罪仪式 如为牺牲哀悼、流泪等。宰杀牺牲的人可能被加以各种惩罚。

宰杀牺牲的仪式极为多样 每种宗教都有严格的规定 因为宰杀牺牲释放的力量是盲目、模棱两可、让人生畏的 它必须受到限制和引导。在多数情况下 希望宰杀能瞬间发生 以使牺牲的现世生命很快成为神性生命。通过这个毁坏的行为 献祭基本完成。此时 牺牲的残留物或被认定为神圣的 或被认定为凡俗的 或两者兼有。神圣世界的属性通过各种不同的方式带来 有的将牺牲尸体的某个部分与祭坛接触 有的焚化牺牲的尸体 这样圣化的部分以好闻的气味达到神那里 神也将圣化落实到人 有的也会分享一部分牺牲的尸体 但是圣化只能持续一段时间 因此剩余物必须在规定时间内吃完。如果剩下的部分未能销毁 也要放在特殊的地方 要锁起来加以看护 用宗教禁忌保护起来。总之 在这个过程中 牺牲的宗教性质一路上升 保持一阵 然后逐渐下滑。

下面就是献祭的最后一个程序——退出。所有和献祭有关的人都从献祭中获得了一种神圣性 使他们隔离于世俗世界。此时他们必须能回到凡俗世界 跨出禁锢他们的魔法圈。“退出献祭的仪式恰恰就是我们在进入献祭中看到的仪式的翻版”。^①当然 这里提出的献祭图式会随着献祭的一般和特殊功能发生变化。

《献祭的性质与功能》的第五章提出 在神性人物的献祭中 献祭的观念才获得最高的表达 而神明献祭源于农业献祭。在此 作者通过神话在献祭的发展中扮演的重要角色 开始分析农业献祭和神明献祭。首先 在这两种献祭中 神明和被献的牺牲是同质的。比如 向大麦之神贡献的牺牲是用神明居于其中的大麦制作的 这种同质性和融合 使得牺牲可以用自己的个性与精灵沟通 精灵也会像牺牲一样具有农业性质 它在献祭中离开田地的目的就是马上进入这些庄稼 给予它们生命。在农业献祭中 有此集农作物、牺牲、精灵于一体的角色 如果这个角色由可以自己行事的人所扮演 那么此时 精灵就会变成一个有道德、有名字的人 并开始存在在独立于节庆和献祭的传说之中。田地生命的精灵通过这种方式逐渐外在于田地并被个体化。我们或许就能从这里看出神性献祭的根源。

神的献祭成为可能的必要基础就是献祭本身提升了牺牲 给它赋予了神性。但是仅仅从牺牲中出现神性还不足以构成神 神再次进入献祭并成为一牺牲之前 必须具备完整的神性特征 即他需要具备持久的拟人化人格。定期献祭的重复正好符合这一要求 使得同样的牺牲定期出现 从而产生了持续的人格。但是 发展出完整的神的献祭过程的是神话创造者的想象力 此种想象力赋予定期献祭的人格以地位、历史以及一个更为连续的生命。我们可以在神话中看到这个人格被赋予渐进的神性化过程的各个阶段。

神话发展出神的形象后 保留了其他的一些事实 即神话的主要情节起源于一个多少被歪曲的献祭 献祭构成了神话的主要情节。同时 神的神话死亡唤起了仪式献祭。在神话中 神明、一种崇拜的创始人、神明的主祭司 经常会死亡。实际上 祭司和神明是一个人 祭司可以是神明的化身 也可以是牺牲的化身。神明与牺牲在神话中的互体使得神明能够在献祭中逃脱死亡。神争中搏斗的敌对双方是同一个精灵的两个互体 是同一个神明的不同形式 这些神话的可互换性与可变动性解释了神话主题的一致性。

至此 不难看出 献祭成了神话传说最基本的主题之一 对神的献祭是神话故事的一个题材。而神话一旦形成 就会反作用于献祭 并在其中体现自身。神明是献祭里的一个角色 在起源上 的确存在一个“真的在场”。献祭的重复是由于自然的节奏要求这种定期的再现。神话说明神明的生命就是由不间断的受难与再生构成 神明从献祭中出生的目的就是再走回进献祭 反之亦然”。^②

在此 牺牲和神明之间存在一种亲缘关系 同类吃掉同类 牺牲成为神的食物。而献祭则成为神的存在条

① 马塞尔·莫斯 昂利·于贝尔著 杨渝东 梁永佳 赵丙祥 译 巫术的一般理论 献祭的性质与功能[M] 桂林 广西师范大学出版社 2007.205.

② 马塞尔·莫斯 昂利·于贝尔著 杨渝东 梁永佳 赵丙祥 译 巫术的一般理论 献祭的性质与功能[M] 桂林 广西师范大学出版社 2007.235.

件,它赋予神明生存的不朽性质。结果,神明在献祭中出生,并因献祭而生存。献祭如同神明的本质、起源和创造者。献祭还是万物的创造者,所有生命的本质都在它里面。神学从献祭中借鉴宇宙论,用献祭解释创世,因为可以从神的献祭追溯世界的起源。例如在印度,通过仪式不断创造的东西最终成为一个绝对的“无中生有”。起初一切皆无,原人想出现有。他通过自杀舍弃了自身,舍弃了自己的身体(后来成为佛教舍弃观的模型),是神明带来万物。^①当献祭被英雄化之后,出现了定期献祭。而混沌和邪恶势力的攻击,使得新的创造献祭和救赎献祭成为必要,并不断出现,于是献祭的效力从物理世界转向道德世界。至此,作者说明,“那些类农业献祭的仪式,如何发展出一种救赎的献祭观念和一种独一无二的、超验的上帝飨食观念”。^②

《献祭的性质与功能》的第六章说明了献祭体系抽象的一致性在于,所有的献祭中都存在神圣化和去神圣化的程序,它们互为存在的条件。当然,每一种献祭在特定目的下、在特定条件下发生,不同的目的使得献祭程序具有不同的复杂性和多样性。献祭与牺牲的关系是如此紧密,以至于“献祭在一个层面上属于动物崇拜,因为动物的灵魂被遣往上天,成为动物的原型,并永久保存该物种。”^③献祭又具有救赎的性质,因此祭主被圣化后,具有了神性,他用牺牲代替自身位置的方式救赎自己。所有这些观念都混杂在献祭里,使得献祭可以履行极为多样的功能。

献祭的一致性来自其共同的程序,即以牺牲为媒介,建立神圣与凡俗的沟通,牺牲就是在献祭中被毁灭的东西。献祭赋予牺牲宗教特质,从而使其具有最为多样的力量,在仪式中完成最为多样的功能。同时,牺牲将宗教世界的神圣特质传递给凡俗世界,从牺牲中释放的精灵可以将祭主的祝愿送给天界,预言未来,平息天怒,救赎自己。牺牲被隔离后,成为能量的聚集点,其释放的影响力超越祭主赋予的狭窄目的,超越多数初级神学赋予它的狭窄目的,因为“仪式将它针对的整个复杂的神圣事物都调动起来”。^④

献祭在凡俗与神圣事物之间建立关系的目的在于神圣事物中存在着生命之源。然而,由于仪式的毁灭性后果,即仪式中的宗教力量达到一定强度时,不能再集中于一件凡俗物品之上而不加以毁灭,所以凡俗接近神圣具有了危险性,此时就需要引入牺牲作为媒介。牺牲代替祭主,独自穿越献祭地带并死在那里,而祭主因牺牲的替代性死亡而得到保护,牺牲拯救了他,因此,献祭具有了救赎的观念。同时,牺牲作为媒介,其作用在于削弱圣化,过于亲密接触神圣事物的一切都具有了神圣性,从而被从凡俗领域移除出去。虽然退出仪式的目的也在于削弱神性的力量,然而,当神性力量过于强大时,退出仪式也无法充分地削弱神性力量,因此,只有在牺牲作为媒介时,才能使神性力量得到缓解,变得间接,此时祭主或者献祭物才能接受圣化。媒介使得世俗世界和神圣世界互相渗透且彼此分离。

献祭都存在舍弃的行动,然而因为献祭是神所需要的,因此这种舍弃也在一定程度上是强迫的。同时,舍弃还带有自私的一面,祭主在献祭中放弃了自己的东西,却没有给出自己,给出的行动在某种程度上也是为了获得,双方交换服务,各取所需。“因此,献祭呈现了双重特征:它是一个有用的行动,也是责任。无私与自利混在一起。这就是为什么它经常被视为一种契约。”^⑤

然而,神明的献祭不同于其他的献祭,它没有自私的计算,因为神明在献祭中无可挽回地给出了自己。此时,

① 马塞尔·莫斯 昂利·于贝尔著 杨渝东 梁永佳 赵丙祥 译.巫术的一般理论 献祭的性质与功能[M].桂林:广西师范大学出版社 2007.237.

② 马塞尔·莫斯 昂利·于贝尔著 杨渝东 梁永佳 赵丙祥 译.巫术的一般理论 献祭的性质与功能[M].桂林:广西师范大学出版社 2007.238.

③ 马塞尔·莫斯 昂利·于贝尔著 杨渝东 梁永佳 赵丙祥 译.巫术的一般理论 献祭的性质与功能[M].桂林:广西师范大学出版社 2007.240.

④ 马塞尔·莫斯 昂利·于贝尔著 杨渝东 梁永佳 赵丙祥 译.巫术的一般理论 献祭的性质与功能[M].桂林:广西师范大学出版社 2007.241.

⑤ 马塞尔·莫斯 昂利·于贝尔著 杨渝东 梁永佳 赵丙祥 译.巫术的一般理论 献祭的性质与功能[M].桂林:广西师范大学出版社 2007.242.

媒介消失,充当祭主的神明是牺牲,有时还是助祭人。此时,普通献祭中的所有不同成分都混杂在神明之上。神明为全世界将自己献祭的概念就是这样实现的,这也是早期舍弃观的理想极限。宗教因为被人信仰,所以它作为社会事实而客观存在,与献祭的功能有关的神圣事物也是社会事物。

献祭有两个必要条件:第一,必须存在祭主之外的事物,让他走出自己,向其献祭。这些事物必须让祭主通过仪式与它们产生联系,并找到他所需要的力量、利益。这种亲密的介入和分离、内在和超验的特征,是社会实体最高程度的独特性。于是,我们不用理会信仰者表达的象征,而能懂得献祭的功能就是社会功能,献祭关注的是社会实体。在献祭中放弃的财产,滋养了社会,舍弃行为能够不断提醒人们注意到从个体意识到集体力量的理念性存在。第二,神明的共同特征,如善良、强大、沉重、可怕,也是任何社会实体的基本特征。个体也在献祭中将社会的整个力量赋予彼此和他们所珍视的东西,献祭的手段,使得个体得以回归到被打乱后的平衡。献祭既可以通过利用自然现象成为定期的,也可以根据人的各种不同目的而成为偶然的。

献祭对于社会学是重要的,许多非严格意义上的信仰和社会实践与献祭相关,如契约、救赎、惩罚、礼物、舍弃、灵魂不朽等。然而,作者也指出,此项研究没有想要追索献祭的发展和流变,而只是在于摆正献祭的位置。

一点理解

莫斯的《礼物》与《献祭的性质与功能》这两本书的主题虽然看似不同,但是物的流通之思想始终贯穿于两书中。

如果说《礼物》中古式社会物的流通是由于 hau 这种促使物流通起来的灵力,那么《献祭的性质与功能》中促使祭物流通的是圣化仪式。在某种程度上,圣化仪式也可被称为是物之 hau 的赋予过程,因为促使祭物流通的圣化过程使得祭主的精神融合到祭物中,达到人与物的混融。此时,物的流通不同于市场经济条件下割裂了人与物之关系后物的功利性流通,它蕴含了更为人性、更为美好的人与物混融的特点。混融使得物的交换充满了活力,交换中的主体不是个人,而是道德的人,是集体。其次,交换的内容不仅仅是经济上有用的东西,如物资和财富、动产和不动产,还有礼节、宴会、仪式、军事、妇女、儿童、舞蹈、节日、集市等等。只有混融,才使得《礼物》中的物得以不断地流通,进而联系起古式社会的诸多岛屿;只有混融,才使得《献祭的性质与功能》中的祭物得以流通,并实现人与神的世界之联系。

物的流通中人与物混融的特点,在莫斯看来,并不单纯是古式社会独有的。《礼物》提到,现代社会为了应对劳工冲突,工商界和立法界建立保险、自主基金、慈善等事业,这种情况的出现就表明现代社会的经济正在回归于人物混融的古老道德。这种道德通过古式社会礼物交换的总体呈现制度得到了完美的表达,而这种道德感使得物的流通连接了个人、集体、社会,是充满了人性之善的道德感,而《献祭的性质与功能》中有关神的献祭则将这种善的道德感进一步升华到极致,使得道德完全脱离了利益,实现了彻底的利他。

在《礼物》与《献祭的性质与功能》中,莫斯一再强调社会这一集体的重要性。他通过对古式社会礼物与献祭的研究,间接指出,个人唯有在社会中才能实现自身,包括其身份地位的确定,唯有在人与人之间礼物的交换中,在人神之间的献祭等集体性仪式中才能实现自身与他人、自身与万物关系的平衡。莫斯更为我们呈现了一个充满活潑生气的社会,这样的社会不再抽离了人的精神世界,而是充满了情感的人、物以及神圣的存在,他们各自有着故事、历史、灵气。

[收稿日期] 2011-12-02

[作者简介] 益西曲珍(1982~)女,北京大学社会学系人类学专业博士研究生。北京 100871