



牺牲作为礼物

——读莫斯的《礼物》

[文章编号] 1001-5558(2012)02-0152-06

●龙飞俊

[中图分类号] C912.4

[文献标识码] A

《礼物》^①由马塞尔·莫斯(Marcel Mauss 1872~1950)完成于1925年。莫斯是法国社会学年鉴学派的第二代领导人,也是该学派创始人爱弥尔·涂尔干(Emile Durkheim 1858~1917)的外甥。他自青年时起就追随涂尔干,与其一起创建了法国社会学年鉴学派。^②涂尔干在其学术研究的后期,转向了宗教社会学,关注社会神圣的研究。^③莫斯亦将其大部分的学术生命献给了这门学科,其研究包括仪式及宗教的表征。他起步于口头仪式研究,该研究的部分成果以《论祈祷》为名私下印行。1899年,莫斯又与亨利·于贝尔(Henri Hubert 1872~1927)共同发表了《献祭的性质与功能》。^④在对献祭这种典型宗教仪式的研究中,莫斯追随罗伯逊·史密斯(William Robertson Smith 1846~1894)与涂尔干,找到了神圣观念起作用的明显事例。^⑤1904年,莫斯发

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,2002.

② 关于法国年鉴学派和莫斯学术生涯的概况,参考:杨堃.法国社会学派民族学史略[A].社会学与民俗学[C].成都:四川民族出版社,1997.142~159.路易·迪蒙著,谷方译.马塞尔·莫斯:生成中的科学[A].论个体主义[C].上海:上海人民出版社,2003.155~173.马塞尔·莫斯著,罗杨译,赵丙祥校.莫斯学术自述[J].中国人类学评论,第15辑,71.以下简称《自述》。Marcel mauss: A Centenary Tribute, Edited by Wendy James and N. J. Allen, first published in 1998 by Berghahn Books.

③ 爱弥尔·涂尔干著,渠东、汲喆译.宗教生活的基本形式[M].上海:上海人民出版社.

④ 马塞尔·莫斯著,梁永佳、赵丙祥译.献祭的性质与功能[M].桂林:广西师范大学出版社,2007.以下简称《献祭》。

⑤ 《自述》,74页。

表了《巫术的一般理论》^①对巫术这种似乎极具个体性和孤立性的仪式作了全面研究。在其中,莫斯同样发现了神圣观念的秩序在发挥作用,但是,这种观念的意义、普遍性及起源呈现出截然不同的面貌。^②上述仪式与观念的研究,直接形成了莫斯礼物研究的基础。

在研究宗教社会学的同时,莫斯并没有失去组织研究的眼光。莫斯强调:“我们的一个方法便是准确地将组织性、结构性的现象与精神现象关联起来,反之亦然。”^③对于当时归于“夸富宴”这一标志下的现象,莫斯论证了它们普遍存在于绝大多数的古代文明之中,并区分了总体馈赠体系和竞争性馈赠或说夸富宴本身。通过考察,莫斯认为,通过礼物建立的仪式关系,是一种兼具经济的、道德的、宗教的、艺术的和神话的总体社会事实。^④这些构成了莫斯《礼物》的主要内容。莫斯还将这一发现扩展到印欧世界,通过研究其法律的某些特点,特别是个人权利和物权的紧密关系,表明西方文明也曾经历过社会发展的类似阶段。

仪式:总体呈献或夸富宴现象

在古式社会中,存在一种莫斯称之为总体呈献的体系,它典型性地发生在相对的两个群体之间。这种制度最纯粹的类型,以澳洲和北美的部落中的两大胞族联盟为代表。在这两个胞族之间,形成了长期和广泛的交换关系,这种交换关系有赖于双方的合作,形成了仪式、婚姻、财物继承等方面的互补关系。不同于我们基于个人权利的纯粹物资财富的简单交换,这种古式社会中的交换,就其交换主体而言,是道德人,即氏族、部落或家庭,就交换的内容而言,首先交流的是礼节、宴会、仪式、军事、妇女、儿童、舞蹈、节日和集市,物质的交换只是其中的一项内容。此外,这种交换是以“礼物”的形式进行的,这意味着,至少在表面上强调一种自由与慷慨的贵族精神。^⑤

具有同样性质但略有不同的是另一种总体呈献体系,莫斯称之为竞技性总体呈献,即夸富宴。在西北美洲的海岛世界,一到冬季便进入了另一种社会形态。部落之间、部落内部各等级团体之间、秘密会社和氏族之间,接二连三地举行各种节日、宴庆和集市,这其中同样有大量的交换。别具特色的是,这种呈献贯穿了竞争与对抗。为了压低竞争的对手,参加交换的首领们不惜将自己的财富挥霍殆尽。而正是在这种竞争与对抗中,各个首领或者氏族群体确定了自己的政治地位。^⑥此外,特罗布里恩人的库拉,也是一种典型的夸富宴,它是首领专有的、贵族式的,且必须高息回报。一切都力图凸显出慷慨、自由与隆重。^⑦

除了典型的总体呈献体系之外,还有无数存在于各种文明之中的更为基本的总体呈献行为。甚至于婚姻内部的两性关系^⑧,今天我们社会中的各种馈赠与宴请,都属于同一性质。

牺牲作为礼物:回礼的义务

莫斯在《礼物》中最关心的是:礼物中究竟有什么力量使得受赠者必须回礼?^⑨莫斯认为,波利尼西亚的

① 马塞尔·莫斯著 杨渝东译.巫术的一般理论[M].桂林:广西师范大学出版社,2007.以下简称《巫术》。

② 《原序》载于马塞尔·莫斯著 杨渝东译.巫术的一般理论[M].桂林:广西师范大学出版社,2007.16.

③ 《自述》,72页。

④ 《自述》,73页。

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,2002.7.

⑥ 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,2002.8.

⑦ 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,2002.46-48.

⑧ 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,2002.59.

⑨ 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,2002.4.

taonga 概念,使这种道德与宗教的理由得到了充分体现。taonga 本义为本有财产。在萨摩亚人的寄养制度中,孩子被送到男方的姐姐或妹妹家中寄养,这个孩子也被称为 taonga。通过这个孩子,taonga 财富会不断地从女方家庭流向孩子的养父母家庭。反之,只要孩子活着,他便始终是其父母获得其养父母财产的手段。莫斯称这种 taonga 为一种自然关联的牺牲系统。^①实际上,taonga 的意涵非常丰富,它可以泛指一切确切意义上的财产,一切能够使人富裕、有权力、有影响的东西,也指一切可以交换、可以作为补偿物的东西。在那些海岛群落中,taonga 包括珍宝、护符、纹章、草席和圣像,也可以指传统、膜拜和巫术仪式。^②关键是,所有这一切礼物,都具有相同的性质,并承载着必须回报的力量。

从一位毛利土著的言谈中,莫斯领悟了礼物必须回报的原因:

hau 是事物中的灵力,尤其是丛林及林中猎物的灵力。……比如说你有一件什么东西(taonga),你把它送给了我,你送我的时候,也不必说它值多少,我们这不是在做买卖。但是,当我把它送给了另一个人以后,过了一段时间,他就会想好要回报给我某样东西作为偿付,并把这样东西(taonga)馈赠给我。可是,他给我的这份 taonga 是你给我而又转赠于他的那份 taonga 的灵力。我应该把因为你给我的 taonga 而得到的 taonga 还给你。我要是留下了这份 taonga,那将是不公正的,这份 taonga 会很糟糕,会令人难受。我必须把它们给你,因为它们是你给我的 taonga 的 hau。这份 taonga 如果被我自己留下,它会让我生病,甚至丧命。这就是 hau,个人财产的 hau,taonga 的 hau,丛林的 hau。

莫斯惊讶于毛利人思想的明晰,又指出,此中唯一模糊的是交换中第三者的介入。不过,莫斯并未多解释,而是很快归纳说:“taonga 及所有严格意义上的个人财产都有 hau,一种精神力。……被接受和被交换的礼物中,导致回礼义务,是接受者所收到的某种灵活不凝滞的东西。即便礼物已被送出,这种东西也仍然属于送礼者。”^③

根据莫斯的表述,taonga 实际上是被当作类似献祭中的牺牲的东西而被送出的。情况似乎正是这样。据说,那位毛利人是在介绍并解释某个仪式时论述礼物的,这个仪式正是毛利猎人在捕鸟之后对森林的献祭仪式。^④对于这类以自然为主题的献祭,莫斯在其《献祭》中有过详细的分析。比照其对农业献祭仪式的论述,他的分析有助于我们更好地理解上述三方交换关系:

土地及其产品被认为是活物,在它们体内存在一种宗教本质,冬眠春苏。这种本质甚至可以被表达为一种精灵,它附着在大地和农获之上,这种附着构成了它们的神圣性。因此,人们要享用农获,必须先将精灵驱除,为此要举行献祭仪式。这种农业献祭仪式所使用的牺牲由最先收获的一捆新粮来代表。因此,牺牲与精灵是同质的。但与此同时,因为这种精灵或宗教力量正是大地的生命,因此,当它被驱赶之后,它仍然必须被重新创造并安置回大地中,即必须举行新一轮的献祭仪式,使死去的牺牲复活,不然会导致大地失去生机,带来干旱与饥荒。因此,在雅典的神谕中,人们常常被告知献祭仪式要永远重复下去。^⑤

可以看到,在这类自然献祭中,原初力量、牺牲与神明是同一种存在,“牺牲可以用自己的个性与精灵沟通”。^⑥因此,礼物中被引入的第三方具有牺牲的性质:A 给了 B 一件礼物,即原始力量以牺牲或 taonga 的形式被送出。B 就是牺牲或 taonga。B 将 A 给他的东西送给了 C,即牺牲被献祭给神明。C 将礼物回给 B,即产生一个新牺牲或 taonga。B 因为其礼物来源于 A,所以 C 回给他的礼物 B 必须还给 A,即大地精灵必须被送

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,2002.17.

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,2002.18.

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,2002.20.

④ 马歇尔·萨林斯著,张经纬、郑少雄、张帆译.石器时代经济学[M].北京:三联书店,2009.181.

⑤ 马塞尔·莫斯著,梁永佳、赵丙祥译.献祭的性质与功能[M].桂林:广西师范大学出版社,2007.219~224.

⑥ 马塞尔·莫斯著,梁永佳、赵丙祥译.献祭的性质与功能[M].桂林:广西师范大学出版社,2007.227.

回 因为这个牺牲所承载的是来源于大地的原初力量或 hau。以图式表示为：

$$A \rightarrow B \rightarrow C$$

$$A \leftarrow B \leftarrow C$$

将这个图式简化一下 就变成了 AC 两方的交换 双方之间礼物交换的形式是 $A \rightarrow C$ 和 $A \leftarrow C$ 这种交换结构 解释了礼物关系中回礼的义务及为什么 taonga 是本有的。

献祭契约 赠礼的义务、需求与竞争

最早的契约是献祭契约 人与神进行交换。人们不得不与之订约 诸神才是世界上财富的所有者。^①因此，献祭并不是可有可无的，而是神所需要的。其次，与神明交换也是有利的，因为，“能够施与报的诸神就是为了以广大回报微薄的”。^②因此，夸富宴上人们对牺牲的破坏，正是为了确保这份礼物能够成为必须被回报的献礼。在西北美和东北亚的夸富宴中，都有这种毁坏的主题。杀掉奴隶、点燃珍贵的油膏、把铜器丢入大海甚至放火烧掉豪宅，都是为了献祭神灵。^③

在夸富宴中，首领和贵族因为拥有神的名衔、面具或者与神同名，而成为神灵在现世的代理人。准确地说，诸神与祖灵通过他们在场。因此，夸富宴所产生的效果，不仅涉及互比慷慨的人、被交换和消耗的物，还涉及那些与竞赛者同名从而也参与了夸富宴的祖灵，以及自然。人们相信，相互交换礼物并与“同名者”和以精灵命名的人交换礼物，能够使死者、诸神、事物、动物以及自然的种种精灵“对他们慷慨大方”。^④在楚克奇人的感恩仪式中，残余祭品被丢入大海或散落风中，表明它们又回到了其发源地，并会带着今年所捕杀的那些猎物在明年再度归来。^⑤

这也表现在向神“购买”或“赎买”的观念中。托拉查人有向神明购买其所有物的习惯。在砍伐树木、开耕土地之前，都要对神明先行偿付，尽管他们的商业观念还不发达。在特罗布里恩群岛，人们为了祛除一种附在蛇蝎尸体上的恶灵，要向它呈现一件 vaygu'a，即能用于夸拉交换的礼物。另外，给神礼物也是为了购买平安，人们以此避免恶灵或任何非人格的东西的不好影响。中国古式婚礼中的撒钱也可以这样理解。^⑥遗忘会带来严重的后果，一个重要的钦西安神话表达了这种心态。夸富宴作为一种财物的散发，也是“确认”的基本方式。^⑦总之，必须给出或舍弃。

需要稍作补充的是，礼物交换中的受赠人同样具有特殊的性质。对于宴会与礼物，受赠人必须有尊严地接受。贵族从不恳求。萨满巫医也从不问价，他的“神灵”守护着他。^⑧在庫拉赠礼中，受赠方对礼物会假装出一种轻视与怀疑的态度，而赠送方却表现出夸张的谦卑。在螺号声中，他恭敬地献出他的礼物，并为只能奉上自己所余的东西而表示谦意。^⑨

观念：礼物的力量范畴

如果说我们已经看到了礼物的交换结构的话，那么，我们对于礼物及支配礼物交换的整个仪式力量仍然

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，2002.25~26。

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，2002.27。

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，2002.26。另，在夸富宴上“毁坏即是给予”的观念，见 103 页注 145。

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，2002.24。

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，2002.25。

⑥ 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，2002.26~27。

⑦ 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，2002.71~72。

⑧ 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，2002.106。注 154。

⑨ 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，2002.48。

不太清楚。而正是交换双方及礼物的性质决定了契约的性质和价值。^①

我们知道,交换礼物的双方是道德人,即是集体在交换。但是,氏族不仅仅是由活着的个人组成的,更主要是由“人物”组成的。在祖尼人中,氏族被认为是由一定数量的“人物”或“角色”构成的,氏族的全部生活不过是演示“人物”。^②这些人物,由继承了祖先或神灵的面具、名号、等级的人来呈现,祖先和神灵借此在夸富宴中不断重返人间。因此,首领必须给出夸富宴,既为了自己和氏族家庭,更为了祖先和神灵。如果给不出夸富宴,则意味着失去脸面与灵魂,那是跳舞的面具以及神灵附体、佩戴纹章及图腾的权利。^③

这种集体灵魂及力量的观念,直接体现在家庭或氏族的财产观念上。在这些部落社会乃至印欧世界的古代法^④中,都将物品分为两类:一类是日常用品,另一类是家庭的宝物,如护符、纹饰铜器等。后一类财产在转手时,要被郑重地送出,其受重视的程度不亚于把女人嫁出或将名号与级别授予子孙和女婿受重视的程度。特别贵重的家族圣物,则绝不轻易出手。^⑤同样是这种集体灵魂,海达人甚至将财富神话化了,他们有了“财产女神”,她同时也是鹰胞族的母亲和始祖女神。古代“家庭”的丰富内涵,库朗热(Fustel de Coulanges 1830~1889)在其《古代城邦》中也有相似的描述。^⑥所有这些宝物,构成了一种代代相传的具有法力的遗产,都具有精神性的起源与本质。^⑦

同时,这些财物还被个体化了。每一个库拉货币 *vaygu'a* 都有一个名字、一种人格、一段历史,甚至一段传奇。拥有一件 *vaygu'a* 是令人欢欣的,而通过简单的接触就可以受益于 *vaygu'a* 传来的品性。纹饰铜器更是信仰的首要对象。在所有这些部落中,铜器都是活的,都有对这些铜器的膜拜或关于这些铜器的神话。^⑧铜器能说话,要求被送出、毁坏,人们还给铜器盖上被子取暖。“人们将灵魂融于事物,亦将事物融于灵魂。”^⑨这些财物的流通,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。从根本上说,它们是同一种流通。^⑩人们在给出礼物时,即给出了“自我”的一部分。

此外,这种以 *hau* 或曼纳等名称来指代的力量,既模糊抽象,又具体而多样。^⑪人们对于 *taonga* 的表达方式体现了这种混融的特点:“食物即是食物的 *hau*”。^⑫ C 回馈给 B 的 *taonga* 是 A 给 B 的 *taonga* 的 *hau*,^⑬ 有些贵族则被等同于夸富宴,^⑭ 诸如此类。同时,这种力量具有现实意义,象征着权威、财富与荣誉。人们会因为

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,2002.15.注22.

② A category of the human mind: the notion of person; the notion of self, Marcel Mauss, *The category of the person: Anthropology, philosophy, history*, Edited by Michael Carrithers, Steven Collins, Steven Lukes, Cambridge University Press 1985. P5.

③ 《礼物》,70.71 页。

④ 关于上古罗马法中家庭的 *res* 的内容,见马塞尔·莫斯著,汲喆译,陈瑞桦校,《礼物》[M].上海:上海人民出版社,2002.140~141.

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,2002.76.

⑥ 库朗热著,谭立铸等译,《古代城邦》[M].上海:华东师范大学出版社,2006.另,同样的家庭与财产观念在古代法律中的表现,见亨利·萨姆奈·梅因著,高敏、瞿慧虹译,《古代法》[M].北京:中国社会科学出版社,2009.

⑦ 《礼物》,76~77 页。

⑧ 《礼物》,78 页。

⑨ 《礼物》,45 页。

⑩ 《礼物》,79 页。

⑪ 关于这种力量的更多描述,见《巫术的一般理论》“表征”75~108 页,“玛纳”128~144 页,“集体状态和集体力量”144~165 页。

⑫ 《礼物》,33 页,注30.

⑬ 《礼物》,20 页。

⑭ 《礼物》,135 页,注264.

馈赠、食物供奉、礼物等感到满足。对贵族来说,任何对礼节的破坏会导致其地位、荣誉、曼纳的丧失。^①那些纹饰铜器的价值,则随着它们参加夸富宴的次数与被毁坏的程度而增长。^②几乎所有在道德上和物质上弥足珍贵的事物都是这种信仰的对象,事实上,道德事物就是财物。在这些社会中,宗教、巫术和社会的准入是一致的:在成年礼或婚礼中,通过装有家族宝物的箱子的移交,使受赠者成为一个“超自然的”个体,一个成年人、萨满、巫师、贵族、舞者,并在盟会中获得一席之地。^③

结 语

莫斯让我们看到,在古式环节社会中,次群体之间及人与人之间,如何通过具有牺牲性质的礼物的流动,建立与维持了一种关系。在这种关系中,人们通过给出自己的一部分,既相互关联,又彼此独立。这种给出兼融了义务与利益、慷慨与希图,^④正如献祭既是一种责任,也是一种有用的行动,混杂了无私与自利。^⑤此外,莫斯说,神也需要人。如果不给出夸富宴,神性会干涸,神灵会死去。在海达人的神话中,一个老首领因为没有给出足够的夸富宴,别人便不再邀请他,^⑥他因此死去。他的侄子继承了他的位置,并以他的名义大摆了十次宴席,于是这位老首领获得了重生。^⑦

同时,莫斯告诉我们,牺牲本身即有神性。礼物关系中的人、事、物,无不具有这种性质与灵魂。因此,神圣并不外在于世俗,正如社会或集体并不外在于我们每一个个人。这正是莫斯对于涂尔干和史密斯意义上的那种“超绝的”社会神圣理论的重要发展。

最后,《礼物》表达的重要意义绝不仅是对古式社会而言的。莫斯说,就物而言,所幸我们还没有堕落到只有商人的价值,它仍然具有一种情感的价值。我们总觉得欠别人“人情”,^⑧非理性的消费与相互赠礼依然存在,^⑨我们神性尚存。

[收稿日期]2012-02-23

[作者简介]龙飞俊(1977~),中央民族大学人类学专业博士生,上海社会科学院宗教研究所助理研究员。上海 200023



① 《礼物》,16~17页,69页。

② 《礼物》,131页,注250。

③ 《礼物》,122页,注228。

④ 《礼物》,57~58页。

⑤ 《献祭》,242页。

⑥ 因为人们不会去邀请那些已经失去身价的人、那些不办宴席的人、无节宴之名的人,以及不回报夸富宴的人。《礼物》,112页,注179。

⑦ 《礼物》,111页,注177。

⑧ 《礼物》,186页。

⑨ 《礼物》,200~201页。