

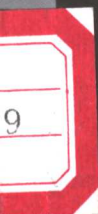
人类学名著译丛

论馈赠

—传统社会的 交换形式及其功能

〔法〕马赛尔·莫斯／著

卢 汇／译



中央民族大学出版社

论馈赠——传统社会的 交换形式及其功能

[法] 马赛尔·莫斯 著
卢 汇 译

中央民族大学出版社

责任编辑 李苏幸

平面设计 赵秀琴

图书在版编目 (CIP) 数据

论馈赠 / (法) 莫斯: 卢汇译. —北京: 中央民族大学出版社, 2002.8

(人类学名著译丛)

ISBN 7-81056-647-4

I. 论… II. ①莫… ②卢… III. 经济人类学

IV. F069.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2002) 第 033735 号

论 馈 赠

出版者: 中央民族大学出版社

中国北京市海淀区中关村南大街 27 号 邮编: 100081

电话: 68472815 68932218 传真: 68932447

印刷者: 北京朝阳东方印刷厂

发行者: 新华书店

开 本: 850×1168(毫米) 1/32 印张: 6.25

字 数: 140 千字

版 次: 2002 年 8 月第 1 版 2002 年 8 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 7-81056-647-4/F·64

印 数: 0001—3000 册

定 价: 12.00 元

版权所有 翻印必究

“Essai sur le Don: forme et raison de l’échange dans
les sociétés archaïques”

Sociologie et anthropologie

Marcel Mauss

©Quadriga/Presses Universitaires de France
1985, 9ème édition, Paris.

《人类学名著译丛》编委会

主编：陈 理 章录辉

编委：（按姓氏笔划排列）

丁文楼	王建民	王庆仁	王 军
邓小飞	包智明	卢 汇	庄孔韶
刘明清	苏发祥	陈 理	陈长平
杨圣敏	张 山	张海洋	宝力格
胡鸿保	高炳中	徐 平	章录辉
潘 蛟	滕 星		

丛 书 总 序

这套丛书的目标很明确：就是要把目前该译而没有人译的人类学名著，不论新旧，一本儿一本儿，忠实地翻译成中文并设法出版，以此来弥补人类学传统在中国的断层和缺环，为中国的人类学教学和研究提供借鉴。

促使我们做这件事的原因也很简单：人类学是跨文化地探讨人性、文化、社会和世界，进而促进人类理解、交流与合作的学科。在全球一体化增强、文化接触增多和生态环境告急的今天，在十几亿人口的中国普及人类学，提高其教学和研究质量，已属刻不容缓。

中国从西方引进人类学是客观形势使然。1840年前的中国曾自诩为“天下”：它的语文就是世界语，它的经典就是天经地义，它的文人就是世界师表。那时的中国多的是阶序观念和自我中心意识，缺的是主权平等和文化相对理念。

1840年，中国人的世界发生了“亘古未有之变局。在对外关系经历过从“夷务”到“洋务”，从“洋务”到“外务”的转变；内部制度经历过1898年的戊戌维新和1991年的立宪运动之后，它终于承认了新的世界现实，幡然追求现代化。作为“变革者的科学”的人类学也因之于1903年在中国登堂入室，成为京师大学堂课程。它在20世纪20年代建立机构；30年代考察乡土中国；40年代涉身边政研究；50年代从事民族识别和少数民族社会历史调查；60年代被打成异类；70年代缓慢复苏；80年代由强调为意识形态服务转而强调为少数民

族地区发展服务；90年代重提学科规范化和本土化的问题，显示出接续30—40年代学术传统的取向。

由于中国人类学从一开始就强调“经世致用”，所以中国近百年的每次动荡与变革，包括20世纪初的改朝换代、20年代的军阀混战、30年代的日本全面侵华、40年代的国内革命战争、50年代的思想改造和反右、60—70年代的文化革命，80年代的思想解放，90年代的市场取向，无不给中国人类学留下深深的烙印和断层。

因此，尽管中国人类学曾得到包括蔡元培在内的学术前贤的呵护提倡，尽管它曾引进包括苏维埃民族学在内的各种理论方法，尽管它曾推出像费孝通《江村经济》（1938）和林耀华《金翼》（1941）那样的学术精品，但它的学科基础一直薄弱。例如，它倡导、推崇继而批判英国功能学派将近70年，但我们至今读不到《西太平洋上的航海者》（1922）和《安达曼岛民》（1922）的中文译本。又比如，中国改革开放已有20年之久，但只是在90年代中期，我们才注意到国外人类学60年代以来发生的如下巨变：种族不再是生物学事实，而是社会文化的构建；传统不再是旧俗古礼，而是后人的改制发明；文化并不是人们适应环境的行为方式，而是人们编织的蒙蔽人的“意义”或束缚人的“霸权”；民族不再是远古生成的实体，而是由现代政治、经济、意识形态甚至“印刷技术”构建出的“想象的共同体”；部落或部族不再是社会或民族的进化阶段，而是早期人类按照“生—熟”，“野—文”，“他—我”的二元结构做出的截然两分。甚至经典中的苏丹“努尔人”和印度的“种姓”也都不再是原生的事实，而是西方殖民者的行政遗产。更耸人的说法还有：人类学不是在探求真理，也不是在解读“退色的外文残稿”，而是在通过想象异邦来确认自我……

面对这些新现实，我们困惑于说“是”，还是说“不”。我们困惑，是因为我们有许多“该念的书都还没有念”。我们没念，是因为这些书的汉文译本十不及一。现有的少量译本中，又多有桀错。阅读这样的译本，反而使人平添“是要弄一个明白，还是要装个糊涂”的苦闷。如果连人类学家心理的观念和眼前的事实都不能沟通，我们还怎么指望让“世界充满爱”？

为使中国读者了解人类学，为使研究人类学的中国学生有所依据，为促进中外人类学家之间的对话交流，我们发愿从现在开始面壁十年，忠实地翻译和出版世界各地各时期的人类学名著经典，把这门学科的原样呈现到中国读者面前。我们自忖所知有限，也知道客观存在的各种限制力，但情势如此，我们不能见义不为。高山仰止，景行行止；非曰能之，唯愿学焉。

恳请海内外读者同仁提携襄赞，帮助我们寻找资源，推荐书目，分担译作，玉成此事。

《人类学名著译丛》编委会

2002年5月8日

中文版序

莫利斯·戈德列
(Maurice Godelier)

2000年6月

献给费孝通

能为马赛尔·莫斯发表于1925年最为著名的著作《论馈赠》中文版作序实为我的荣幸。在进入正题之前，我拟先将作者不凡的生平和学术生涯作一简介。

莫斯其人及其学术思想

莫斯于1872年出生于法国艾彼那尔(Epinal)一个犹太拉比家庭，是著名的社会学家艾米尔·杜尔干(Emile Durkheim)的侄子。在西南城市波尔多(Bordeaux)完成了哲学专业的学业之后，莫斯进入叔父任教的大学工作，并于1893年通过考试获哲学教师资格。之后不久，他热衷于研究自称为“人的行为的逻辑”，其兴趣便由此转移到研究人的习俗和道德观念的学科——民族学。他精通许多欧洲语言，如德语、瑞典语、冰岛语、俄语、希腊语、拉丁语、希伯来语、甚至克尔特语^①。得力于自己杰出的语言能力，莫斯把美国和欧

^① Celtic, 罗马人入侵之前定居今英国的古西欧人克尔特人(Celt)的语言。克尔特人后裔包括今日的爱尔兰人、苏格兰人，英国西南的康沃尔人(Cornwall)和法国的布列塔尼人(Bretons)。译注。

洲其他国家当时发表的最新研究成果及时介绍到法国。出于对宗教的浓厚兴趣，他还学习了梵文并对印欧语进行比较研究。莫斯于1901年正式担任巴黎高等实验学院“非文明人的宗教史”教授席位。在就职讲演中，他立即对此教席的名称进行了严厉的批评。任教之余，莫斯还曾计划以宗教祈祷为研究内容准备自己的博士论文，但终未能完成。

莫斯的许多朋友丧生于第一次世界大战与德国的交战中，他用了多年的时间将好友的著作整理出版，其中包括赫兹（Hertz）的《原始社会的原罪和赎罪》^①。1917年，杜尔干去世后，莫斯和其他几位杜尔干的学生同仁哈尔瓦彻（Halbwachs）、富高耐（Fauconnet）、布克莱（Bouglé）等一道继承恩师的未竟事业，接手负责杜尔干创办的著名杂志《社会学年刊》（*L'Année Sociologique*）的编辑工作。莫斯本人则于1924年在此刊物上发表了其代表作《论馈赠》。次年，莫斯、保罗·里维（Paul Rivet）及吕西安·列维-布留尔（Lucien Lévy-Bruhl）在巴黎大学创建民族学研究所。1913年莫斯被当选为法兰西学院社会学教授。从此，他更加热衷在法国倡导以田野调查为基础的描述性民族学研究。尽管莫斯本人并未从事过田野工作，但他在1944年出版的一本民族志调查指南却极大地影响了整整一代的民族学家，包括阿尔弗来·梅托（Alfred Métraux）、安德列·勒瓦古安（André Leroi-Gourhan）、乔治·德沃尔（Georges Devereux）、米歇尔·列里斯（Michel Leiris）、德妮思·保尔梅（Denise Paulme）、雅克·苏思戴尔（Jacques Soustelle）、安德列乔治·奥德里古尔（André-Georges Haudri-

^① R. HERTZ, *Le Pêché et l'Expiation dans les Sociétés primitives*, Paris, Editions J-M Pate, 1988。

court),一直到克洛德·列维-斯特劳斯 (Claude Lévi-Strauss) 和路易·杜蒙 (Louis Dumont)。理论上, 莫斯认为应该从社会的整体性出发来研究其各种现象之间的关系, 而社会现象通常也同时是意识和观念的表现; 最后他认为被称为所谓“原始的”社会远非简单社会, 而是极其复杂的, 与我们所知的社会大相径庭。莫斯的这一观点显然与其叔父杜尔干相左。

莫斯不仅是位杰出的学者, 他还同时积极参与社会活动以表明自己的政治立场。早在 1900 年以前的青年时代, 莫斯便参加了社会党, 并从未离开该党。他与社会党名流乔治·索莱尔 (Goerges Sorel)、让·若来斯 (Jean Jaurès) 等过往甚密。若来斯因其反战立场在 1914 年的第一次世界大战爆发前遇刺身亡。1904 年莫斯甚至参与合作创办《人道报》, 并一度负责编务工作直到《人道报》成为法国共产党党报时才离开该报。第一次世界大战后, 莫斯访问了当时的苏联, 尔后便彻底脱离了与共产党的关系。他反对布尔什维克的原因主要有两个, 一是其中央集权式的计划经济政策, 二是其完全放弃市场原则而以阶级斗争和暴力来试图改造社会的实践。莫斯在 1920 年创办了社会党的一份时报《民报》, 经常为之撰稿。1921 年, 即人民阵线^①成立的十五年前, 他起草了一份题为《社会民主》的政治性纲领文件, 他提出国家应为劳动受薪者提供其因工资不足而不能享受的社会保险和其他物质补助; 并建议法国的富人和当权者应像他在《论馈赠》中描写的美拉尼西亚首领和北美洲的夸扣特贵族那样慷慨大方。他认为馈赠行为不同于基督教的慈善, 后者在欧洲经过几百年的基督教主导地位之后对接受者而言, 总是带有一定的伤害性。

① 人民阵线, 1936 年法国左翼联合政府的总称。——译注

德国于1940年入侵法国，贝当（Pétain）与纳粹合作成立了投降政府，其反犹政策使身为犹太人的莫斯被迫从法兰西学院退休。幸亏许多知识界朋友的帮助和自己的威望，他幸免被纳粹流放到死亡集中营。纳粹在1942年杀害了他最亲密的两位学生和友人，这使他身心受到极大摧残，最终于1950年郁郁而逝。

莫斯从未发表过一本系统论述他的思想的专著。话说回来，他并非有意将自己的思想系统化。他的主要思想观点均散见于众多的文章和其他论文中，涉及约有六七个基本要点，其中有些可以堪称为他的首创，比如关于人的概念，有关身体的技术，原始归类法等属于当时20世纪初的全新主题。但莫斯同时也对经典论题抱有浓厚的兴趣，如祈祷、牺牲、魔法以及对“玛那”（mana）灵的解述等等。他从对这些概念的研究引申到了对馈赠和送出之物的灵的研究。莫斯感兴趣的题材还有民族、国家、民族主义等。此外，他几乎终其一生来阐述人类学与社会学、人类学与心理学之间的关系，他始终如一的观点认为人类学与这些学科是相辅相成的。

纵观莫斯的所有论著，在法国乃至世界范围产生最重要和深远影响的首推《论馈赠》。拉德克里夫—布朗（Radcliff-Brown）、马林诺斯基（Malinowski）、费斯（Firth）、埃文斯—布里查德（Evans-Pritchard）、瑞菲德（Refield）、尼德汉姆（Needham）、若斯林·德容格（Josselin de Jong）、马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins）等无一不从此书中获得灵感。至于其他学者、历史学家、哲学家以及其他众多的作家和诗人更是从此作中受益匪浅。于是，我们不禁要开门见山地问：“对莫斯而言，究竟什么是馈赠？”

馈赠：连接三项义务的链

为什么人类众多的社会在不同的历史时期和社会情形下，个人或群体不仅视馈赠和受人馈赠为义务，而且也视受礼后必须回赠——或回赠同样的礼物，或回赠等价或甚至价值高于接受之礼的更好的礼物——这一行为为义务？

为回答上述问题，莫斯对浩瀚的民族志文献资料进行了集中、归类、分析和比较研究，从新的角度出发提出他的观点和理论见解。让大多数读者印象最深的是他揭示出世界上存在着许多形式各异的交换方式和服务方式，比如交换妇女、财物和服务，而这一系列交换均在一种社会力量驱使下和一个具有三重义务的社会逻辑中进行。这三重义务既相对独立又相互关联，这便是给予、接受和接受之后必须以同一物或同等价值的物回赠。莫斯认为这种社会力量同时拥有和支配人和物，这在那些人与物之间没有绝对界限的社会中尤为明显。在这类社会中人可以是物的延伸，人本身从某种意义上说与自己拥有和用于交换的物有很大程度上的认同。他这样描写这类社会：“连接物的是一种灵，因为物本身属于灵或就是灵本身”。人们于是了解到为什么一旦某物被赠与他人时也带走了主人的某种东西。更有甚者，它还会“迫使自己”迟早回到第一次赠出自己的原主人那里。

如果说因为赠出的物体现着主人的存在（尤其体现在赠出物身上那个人所想象的“灵”上）而必须回赠，但它并不能解释赠的义务。莫斯通过对夸富宴的分析对此问题提出的假设更少一些“精神”性，他认为正是给予本身的义务驱使人给予。馈赠行为在给予者和接受者之间建立起一种双重关系：一是认

同和团结，因为给予者和接受者一道分享他的所有；二是等级，因为接受者一旦接受了别人的馈赠便负债于给予者，在他没有偿还这份馈赠之前便处于对对方的一种依附状态；如果他一直未能回赠，那么这一状态便会固定下来。如此看来，给予的行为一旦实行在给予者和接受者之间，便导致一种差异和不平等，这种不平等还会发展成等级；如果二者之间已存在等级的话，这一新的不平等甚至会使已有的等级表现得更加明显并且合法化。可见这两种社会现象都为馈赠现象所涵盖。馈赠既可以使双方距离更近，但在社会意义上却使双方疏远，因为它使一方负于另一方。从这一点上可以看到围绕馈赠有着一系列因为利益和行为方式差异而出现的多种可能性。馈赠本身可以是一种同时或持续性的慷慨行为或暴力，但这种暴力是隐蔽的，因为它以非利益的分享形式来实现。这类现象见于众多的社会，许多个人因为无法偿还债务而被迫将自己的孩子送给曾经馈赠自己的人，为之服务，成为其所有财产。分享和债务这两个基本要素均包含在馈赠行为之中。而后者，即债务，一旦是有组织性和规范化的，并以各种通向财富、权力、知识和仪式的不同竞争形式出现，便会对社会生活产生极其重要的影响。

馈赠作为一种具有二元性和通融性的行为和制度，其理想的实践和发展条件存在于那些人与人之间的社会基本关系是生产和再生产，人既是个体又是自身所属群体代表的社会中。当然在这类社会中亲属关系和群体关系对社会生活有非常重要的意义。馈赠行为也见于种姓和阶级社会。除此之外，这一行为几乎见于所有的人类社会，从完全市场化的社会到与之相反的中央集权制社会中的某些行业或领域。简而言之，只要是以人际关系解决事情的场合，便有馈赠。

列维—斯特劳斯对莫斯理论的评价

列维—斯特劳斯之所以将莫斯誉为结构主义也就是他自己的先驱，恰是因为莫斯把馈赠看作给予、接受和回赠这三种行为的第一链。并且，莫斯还把它放到整个交换逻辑和结构中来考虑分析而不仅仅是分析每种行为的细节本身。但列维—斯特劳斯认为莫斯在讨论分析这三项义务的最后一项回赠时，却放弃了上述分析方法是令人遗憾的。事实也的确如此，莫斯在研究头两项义务，即馈赠和接受的义务时，应用了社会学的解释，认为人之所以必须馈赠是因为馈赠行为本身要求的义务所致；而之所以必须接受馈赠是因为不愿意若因拒绝接受而与馈赠人产生矛盾。在分析第三项义务，即回赠义务时，他用了一种新的解释法，将分析重点放在意识形态上，认为这是宗教和神秘信仰所起的作用。收到馈赠必须回赠是因为接受之物带有最初主人的“灵”，它会不顾一切地驱使送出之物以某种方式重新回到最初主人之手。而当我们认真阅读莫斯这本著作的某些段落，发现那些送出之物不仅有一个而是两个“灵”；一个是它最初原始主人的，另一个是物自身的。这后一个“灵”有一种能使受礼的人行动和把其他东西和馈赠引向自己的非凡能力。当年毛利信息报告人塔玛提·那那匹利（Tamati Ranaipiri）对民族学家艾尔通·贝斯特（Elsdon Best）讲到送出的东西带有“灵”（*hau*），正是“惑”驱使接受者把接受的东西或与其相等的东西又送出去。列维—斯特劳斯批评莫斯对回赠义务的分析解释是意识形态的原因过分简单化。他认为莫斯被一个复杂而又灵活的土著观念所迷惑，而民族学家如此轻信讲述者并不是头一回。从莫斯这一关于“惑”和“玛那”

分析的理论“弱点”出发，列维—斯特劳斯将之深奥化，认为“惑”和“玛那”的概念是“移动性信号”（signifiants flottants）的“纯粹信号”（signifiants purs），因为它们“空无意义”（vides de sens）。他认为当人的意识不能解释物时，这些“空无意义”的概念所表现的正是人的意识结构和人类社会“象征性的”起源。为解释给予和回赠的义务，列维—斯特劳斯在1950年提出了交换是社会生活的基础这一观点以及交换中的互惠观念，他认为社会建立在交换的基础上，人正是通过交换来获得表述和表现所有象征意义的能力。至于物的“惑”，在他看来不过是对自然和自身无知的一种反应，所表现出的只是人类灵性潜意识的那一方面，这一潜意识倾向于把所有正在讨论理解的事物赋予“灵”，哪怕人本身并不了解懂得这些事物。我想提请注意的是尽管莫斯本人在列维—斯特劳斯之前就看到了交换对各个社会运作的重要性，但他并无意寻求社会生活的“普遍基本原理”，他恐怕更无意去证明交换是人类社会之基础。列维—斯特劳斯的理论也未曾被证实。我们从以下篇幅可以看到，在所有社会中，除去人可以馈赠和出售的东西之外，还有许多东西是不能，也不该赠出或出售，相反，而是必须保存和继承的，这些东西没有进入馈赠或商品的交换体系。

实际上，莫斯揭示的是众多社会在不同的时代，存在着除商品交换或简单的以物易物交换之外的其他以馈赠和回赠形式表现的交换方式，而这些交换行为引起的社会活动对社会再生产所产生的影响远远大于以物易物和商品交换。同时，莫斯从历史的角度出发，指出在社会形态的发展过程中，这些形式各异的馈赠和回赠发展先于商品交换。后者在人类历史上出现得相对较晚，它割断了人与物的联系，也割断了出售物的主人与物之间的联系，这样一来，售出之物完全脱离主人而完全依附

买主，交换之物便如此可以被转让。

莫斯试图了解的是许多社会中那种紧密将物系于人的依附关系，这种依附关系使物哪怕在被赠出和进入与其他人的其他馈赠交换之后还仍然依附于原主人。莫斯正是因为想明了赠送之物不可转让的特性才对实行这类交换的社会言人，如毛利祭司塔玛提·那那匹利的解释如此关注。在我们看来，尽管列维—斯特劳斯认为物之灵“惑”的观念不过是空无意义的信仰，莫斯在这一点上更先于他理解交换的逻辑。莫斯的观察之所以更接近事实是因为他通过宗教信仰直接看到了所有形式的馈赠和回赠行为的逻辑以及行为原则，无论竞争性的馈赠与否。这个原则即一个兄弟等同于另一个兄弟，一个人（姊或妹）等同于另一个人（妻子，也是他人的姐妹）；物可以等同于人。由于物可以与人等同，它便可以成为人的替代而因此可以被赠与他人。人在赠出物的同时也赠出了自己的一部分或全部，而接受馈赠的人则从此与馈赠者有着紧密的个人联系，他有义务在适当的时候将接受的馈赠或价值与所得相当的东西回赠给那个曾给予他馈赠的人。某些物（或某些数量的物）与人等同的原则适用于嫁妆或聘礼以及其他形式的补偿，比如补偿一位来助你而战死的亡友。这种情形下的馈赠并不总是财物，还有其他东西，比如贝壳、珍珠、铜铸徽章等，这类东西的用途主要用于社会关系的再组合。我们不难看出它们的功用与人相等，被用来加强某个地域群体间的亲属或权力关系。只要这类社会的观念认为物具有灵性，且自古以来人与物之间、人与非人之间并没有严格的区别界限，这类馈赠形式便会存在。照此看来所有赠出的物都具有并非一个而是两个灵，一是物自身的灵，另一个是物主的灵，物可以代替主人与主人分离被赠与他人，而这个接受者又会回过头来把同一物再赠出去。正因为这种分离