

从马林诺斯基到费孝通： 一种另类的功能主义

谢立中

(北京大学 社会学系, 北京 100871)

摘要: 费孝通不仅把马林诺斯基功能主义的理论和方法引入了中国社会学、人类学界, 而且还通过自己的研究工作在中国的情境下进一步补充和推进了它, 从而使得一种与“二战”之后在欧美国家中流行的结构功能主义非常不同的功能主义学术传统在中国的社会学、人类学研究领域中得到保存、延续和进一步发展。

关键词: 功能主义; 马林诺斯基; 费孝通; 社会学; 另类的功能主义

中图分类号: C91-09 **文献标识码:** A **文章编号:** 1006-0448(2007)02-0001-09

对于费孝通的功能主义思想虽然已有不少论述, 但很少有人将其与“二战”之后在欧美国家中逐步流行起来的结构功能主义思想相比较, 并由此来体会费孝通功能主义思想的独特价值。事实上, 通过这种比较, 我们就会意识到, 由费孝通引进、传承和补充发展了的这种功能主义思想是一种与帕森斯等人的结构功能主义非常不同的功能主义学术传统, 是费孝通留给中国社会学、人类学乃至世界社会学、人类学的一份宝贵遗产, 值得我们认真地加以梳理和思考。

一 马林诺斯基的功能主义: 费孝通的理解与继承

对于马林诺斯基的功能主义理论, 我们当然可以参照马氏本人的著作来加以梳理。然而, 就本文的目的而言, 重要的不是马林诺斯基自己怎样来论述他的功能主义理论, 而是作为马氏功能主义传人的费孝通怎样来领会和理解其老师的思想。因为, 对费孝通乃至其领导下的研究团队实际发生了影响的不是马林诺斯基“自己的看法”, 而是费孝通及其研究团队对马氏功能主义思想的理解。

参照费孝通的概括, 我们可以把他所理解到的马林诺斯基功能主义的基本理论观点简述如下:

1. “文化的意义在其功能”。按费孝通的说法:

“马氏之前, 人类学者受进化论之浸染, 每以摸索猜测社会生活之原始状态为能事, 其对于非白种人之文化, 不斥之为野蛮, 即贬之为半开化, 观自傲之态, 溢于行间字里, 此种论断不能以科学视之。……功能派始一反陈旧观点, 略文化形式之变异, 而重文化对于人类生活之效用及功能。盖往昔学派, 常以文化为自生自长, 自具目的之实体, 功能派始确认文化为人类生活之手段。人类之目的在生活, 此乃生物界之常态, 文化乃人类用以达到此目的之手段。在形式上虽有种种变异, 但自其所满足人类生活需要之功能上言, 则绝对相同。此乃功能学派在理论上对于人类学之基本贡献也。”^[1] (1-2页) 换言之, 文化既不能作为“遗俗”也不作为“传播”的结果来简单地加以解释, 而必须要从其在现实生活中所履行的实际功能中去加以理解。

2 文化是一个功能性的整体。费孝通指出: “在马老师眼中人文世界是一个不可分割的整体, 如 TYO 所说的文化是个‘复合的整体’”; 马老师总结出文化的四个方面, 包括“(1) 物质设备; (2) 精神文化; (3) 语言; (4) 社会组织。这是人文世界的大框框”; “他所提出的文化的四个方面, 意思可说是: 我们从这四个方面去看人文世界才看得全。人文世界必然有个物质基础, ……但文化不仅仅是物质的设备, 还要看到它有知识、宗教、法律、伦理规则等精

神的方面。此外还有语言和社会组织这两个方面。当人们在人文世界里生活时,这四个方面同时配合在起作用。所以如果只看到其中的一个方面,就看不到正在起作用的文化。文化必须从四个方面去看。”^[2](149页)而在他赠送给吴文藻的“文化表格”中,马林诺斯基更进一步将文化细分为家族、联合家族、氏族、地方社区、部落、民族等各种团体以及法律、经济、巫术、宗教、教育、语言等项目,将经济一项又进一步细分为所有权、生产、交换与分配、消费、社会组织、巫术与宗教、知识、审美与娱乐、物质环境、语言、教育准备、政治法律等项目^[2](163页),认为人文世界是由这样一些非常具体的事项所组成的“一个组织严密的体系”^[2](161页)。

3. 文化的功能归根结底是在于满足人的生物性需要。按费孝通的理解,尽管后来马林诺斯基的观点似乎有所变化,但“马老师在世时似乎总是强调生物需要是文化最基本的动力。他固然从没有否认过人为了维持群体的生存而创造出更复杂多变的人文世界。在他生前所发表的著作里其实早已提出了维持群体生存的条件作为产生文化的需要,他认为因有提供食料和其他消费品的需要而形成经济制度,因有提供社会成员生殖和抚育的需要而形成家庭制度,因有提供社会秩序和安全的需要而形成的政法制度等等。但是他总是把这些需要称之为派生的或衍生的需要,意思是从基本需要的母体里产生的,带着后生和次要的意味。而且似乎这些衍生的需要还是可以归根到基本的生物需要里的。”^[2](157—158页)“马老师喜欢说文化是人用来满足生活需要的,……人的生活需要首先是生物需要,所以说到底文化是从生物需要上发生的”;因此,至少在很长一段时间里费孝通感觉到“认为人基本上是个生物机体这是马老师固定不移的立场”^[2](156页)。

从上述基本理论预设又引申出以下在社会学、人类学方法论方面的观点:

1. 必须以实证科学的方法去研究文化。以往人类学中流行的“遗俗论”和“传播论”多是用一种类似臆测的方法去解释一项文化事项存在的原因。例如,“一个新郎为什么要亲自到女家去迎娶新娘呢?有人就从此推测出一种意想中的‘掠婚制’,就是说古时由于禁止族内婚,要娶个妻子必须到另一部落中去掠夺。进而推测人类都经过这个‘掠婚制’的历史阶段”;又“比如说古书上我们称妻子的父亲作舅,因而推测有一个时期一个男子只能娶自己母亲的兄弟的女儿为妻,因为母亲的兄弟至今还

称作舅”;^[2](152页)等等。费孝通说,马林诺斯基“对这种人类学很不满意”,“说他们专门寻找失去了现实作用的奇闻怪俗作为立论的关键论据”,这是一种把科学建立在“无知”基础之上的做法,不足为取。马林诺斯基认为,既然文化的意义在于其现实功能,那么就on应该到人们的现实生活中去对它的作用实证地加以考察。“只有在人们现实生活中才能理解文化的功能”,因此“研究文化的人类学者必须深入被研究者的现实生活”^[2](153页)。

2. 必须从文化之整体入手来研究文化。费孝通叙述说,按照马林诺斯基的功能主义观点,“从生活本身来认识文化之意义及生活之有其整体性,在研究方法上,自必从文化之整体入手。于是,功能派力辟历史学派对于文化断章取义之惯技,而主张在一具体社区做全盘精密之实地观察。马氏本人即在新几尼东岸特洛布陇岛上实地工作多年。其名著如《西太平洋上之航海者》、《初民之性生活》及《珊瑚岛上之田园及其巫术》俱为人类学史上之经典,即与马氏理论见地不同者,亦无不异口同声推为划时代之贡献也。”^[1](2页)

3. 以微型社区作为调查研究的基本单位,并以此为基础从个别归纳出一般。为了能够以实证科学的方法从整体上对一个社会文化体系进行深入细致的实地观察,马林诺斯基主张人类学者在选择实地调查研究的具体社区单位时,必须注意其空间范围不可太大,应是一相对小型的社区,如小型的原始部落社会等。通过对诸多微型社区进行实地调查所得资料的归纳概括,我们就能够得到关于社会文化生活的一些普遍性原则。费孝通说:“马氏所实地考察者固限于特洛布陇一社区,然就人类生活相同之基础而言,特洛布陇社区所表现者因无所逃于文化之普遍原则;即举一反三,从个例之分析以推见一般原则之法。马氏所能观察者,虽限于历史巨流中之一横切面,然就人类生活固定方面言,其所见者又有文化推演中较持久之原素。由今知古,从普遍原则之确立,以说明不受时间限制之方式。马氏之文化论乃综合其个例分析及比较中所得之普遍原则。此亦马氏最近常自称其学派为科学的人类学之主旨也。”^[1](2页)

从上面的简单叙述可以看到,马林诺斯基的功能主义与帕森斯等人所倡导并于“二战”之后在欧美国家中逐步流行起来的结构功能主义之间既有着共同之处又有较大的差别。共同之处在于:都认为社会文化生活是一个功能性的整体,都强调一项社

会或文化事项的意义在于其所具有的能够满足某一社会或文化需要的“功能”，主张用该社会或文化事项在社会文化整体中所具有的功能来解释该社会或文化事项的存在和变化。不同之处则在于：

1. 在帕森斯等人那里，一社会或文化事项所需要去满足的“需要”不是生活于一社会文化体系之内的成员个体的需要，而是社会文化体系本身赖以存在所必须满足的那些整体性需要；在马林诺斯基那里，则正好相反。

2. 帕森斯倡导的结构功能主义采纳的是一种从宏观到微观的研究路径，即从宏观层次上之社会现实的研究入手，逐渐下降到对中观和微观层次上之社会现实的研究；而马氏功能主义的研究路径也正好相反，是从微观的社会现实入手，逐渐扩大研究的空间规模，从中观层次上升到宏观层次。

3. 帕森斯倡导的结构功能主义在方法论方面持一种反经验主义、反归纳主义的“分析实在论”立场，主张先以抽象分析的方法建构一个关于社会现实的理论框架，然后再以这一分析性的理论框架为指导去从事经验性的观察和研究；马氏的功能主义则持一种经验主义、归纳主义的方法论立场，主张应先对对象进行实地考察得到一定的客观事实，然后才能够依据这些事实材料以归纳等方法建构出相应的理论。

从费孝通的许多作品中，我们可以看到，他曾经试图忠实地承继和贯彻实施上述他所理解的马氏功能主义理论与方法。例如，在《江村经济》一书中，费孝通就明确地将“功能论”（“必须对社会制度的功能进行细致的分析”）、“需要论”（“而且要同它们意欲满足的需要结合起来分析”）、“整体论”（“也要同它们的运转所依赖的其他制度联系起来分析”）、研究单位的选择“应能提供人们社会生活的较完整的切片”）、“实证论”（以实地调查的方式来“正确地了解当前存在的以实事为依据的情况”）、“微型社区研究论”（“为了对人们的生活运行进行深入细致的研究，研究人员有必要把自己的调查限定在一个小的社会单位内进行。这是出于实际的考虑。调查者必须容易接近被调查者，以便能够亲自进行密切的观察”）等基本原则作为指导自己研究的基本原则^[3]。这就使得费孝通的著作和马林诺斯基的著作一样，虽然其理论与方法论取向总体上属于功能主义范畴，但一开始就和帕森斯等人的功能主义有所不同。不仅如此，随着费孝通学术研究工作的逐渐深入，他慢慢发现马氏功能主义的理

论与方法有着一些内在的局限，要使马氏的功能主义能持续被人们接受为一种指导社会学、人类学研究的有效工具，就必须消除这些局限。因此，克服马氏功能主义理论与方法的一些弱点，使之不断得以完善，便成为费孝通在学术研究活动中的终生使命之一。

二 费孝通对马林诺斯基功能主义理论与方法的拓展

概括起来，费孝通一生对马林诺斯基功能主义理论与方法的拓展工作至少包括以下几个方面：

1. 对马林诺斯基功能主义一个自身理论局限的探讨

如上所述，马林诺斯基的功能主义具有比较明显的生物论取向。它的一个重要特点是认为文化系统中的各事项都是用来满足人自身的生物需要的，几乎所有的文化事项都应该从它所能满足的人的生物需要中（即它的功能中）去加以解释。但是马氏又认为文化是一个功能性的整体，那么必然引发的一些问题就是：文化作为一个整体，有无自己外在于、独立于个人之上的“需要”？如果没有，那么文化作为一个整体是如何得以维持和运作的？如果有，那么这些需要是什么？满足这些需要的机制又是什么？这些需要和个人生物需要之间的关系又是怎样的？这些问题在马氏的著作中没有得到很好的探讨。对这些问题进行探讨是费孝通对马氏功能主义进行拓展的重要工作之一。

在《从马林诺斯基老师学习文化论的体会》等文中，费孝通回顾了自己对马林诺斯基功能主义理论中所存上述问题的思考与探索历程。他指出，马氏在将“因有提供食料和其他消费品的需要而形成经济制度，因有提供社会成员生殖和抚育的需要而形成家庭制度，因有提供社会秩序和安全的需要而形成的政法制度等”归结为“派生的或衍生的需要”，“似乎这些衍生的需要还是可以归根到基本的生物需要里”之后，“又感觉到文艺、娱乐、巫术、宗教、科学等制度没有配上需要，而另外列出一类需要，称之为‘整合’的需要。”然而，至于整合的需要怎样和前两类需要整合在一起，费孝通认为马氏并未说清楚：“总之，在马老师的文化框架里分列了三类不同层次的需要：基本（生物）、派生（社会）、整合（精神）三个层次。从字面上看第二层次是从生物需要里发生出来的。第三层次又似乎是另外加上去的附属品。我对这三个层次的需要论一直不太明

白。”^[2] (158页)将这三个层次需要的关系弄清楚就成了费孝通学术研究中长期关心的一个问题。

费孝通说他早年在写《生育制度》时就曾经试图跳出这个三层次需要论的框框,“根本放弃了把婚姻、抚育、家庭、亲属、宗族等一系列的文化现象看成是满足生物需要的文化措施”^[2] (158页)。在写这本书的前后,他的思想受到了涂尔干、布朗和派克等人的影响,逐渐倾向于将社会看成是一个具有独立需要的实体,是“和生物界的人体脱了钩”的。

费孝通说:“我不同意马老师在《野蛮人的性生活》一书里描述的那个人文世界是这地方的土人为了满足生物需要而发生的。据马老师说,这地方的土人根本不相信性交会生孩子。”^[2] (157页)“我认为人并不是为了满足性的生物需要,不得生孩子,生了孩子不得不抚养和教育孩子,男女双方不得不结为夫妇,组成家庭,一直到不得不组成宗族或氏族。我认为人们结合成了社会,为了要维持社会的存在,社会一定要有一定数量的成员去维持其分工合作的体系,而人是个生物机体,有生又有死,所以社会要维持其完整,使分工合作体系能继续不断发生作用和不断发展,就必须有一个新陈代谢的机制。这个机制我称之为‘社会继替’。为了完成社会继替的功能,才产生婚姻、家庭、亲属等一系列社会制度,总称之为‘生育制度’,包括生殖和抚育相联系的两节,维持群体存在的必要活动。”^[2] (159页)

不过,费孝通后来的观点又有所改变。费孝通回顾说,1994年,他重新阅读《生育制度》一书,发觉自己“固然修正了马老师过分强调生物需要的观点”,但“本身又陷入了另一极端,犯了只见社会人不见生物人的毛病”,于是写了一篇自我批评的文章《个人、群体、社会》。费孝通说在这篇文章中他接受了潘光旦先生的“新人文观点”,试图从文化(包括社会在内)与个人之间的相互作用中来重新解决马林诺斯基功能主义理论中所遗留的上述问题^[2] (159—160页)。费孝通将他所体悟到的来自于潘光旦先生的“新人文观点”简要地概述如下:“新人文思想依我的理解就是一面要承认社会是实体。它是个人在群体中分工合作才能生活的结果,既要分工就不能没有各自的岗位,分工之后必须合作,岗位之间就不能不互相配合,不能没有共同遵守的行为规则。有了规则就得有个力量来维持这些规则。社会是群体中分工合作体系的总称,也是代表群体维持这分工合作体系的力量。这个体系是持续的超过个人寿命的,所以有超出个人的存在、发展和兴

衰。社会之成为实体是不可否认的。但是社会的目的还是在使个人能得到生活,就是满足他不断增长的物质及精神的需要。而且分工合作体系是依靠个人的行为而发生效用的,能行为的个人是个有主观能动性的动物,他知道需要什么,希望什么,也知道需要是否得到了满足,还有什么期望。满足了才积极,不满足就是消极。所以他是活的载体,是可以发生主观作用的实体。社会和个人是相互配合的永远不能分离的实体。”^[4] (346—347页)

对文化、社会与个人之间关系的这样一种新认识,使得费孝通的思想在经过了一段迂回曲折的过程之后,在一定程度上又重新回到了马林诺斯基的功能主义方向上来。不过,这是一种在更高层次上的回复。说是“回复”,是因为费孝通重新意识到了个人在文化和社会运作过程中的主体性作用,不再单纯地强调文化和社会本身的独立性、实存性;说是更高层次的回复,则是因为费孝通此时已经克服了马林诺斯基功能主义理论中的生物还原论倾向,解决了上述理论难题。在晚期费孝通的思想里,文化、社会既是一种具有自身需要和独立运作机制的实体,其存在和变化又受到处于其中的个人主观能动作用的影响,反过来,个人既是种具有主观能动性的存在物,但又必须受到文化和社会的制约。因此,要从文化、社会与个人的相互作用中来理解文化和社会的存在和变化。这样一种认识,使得费孝通的功能主义思想既突破了涂尔干、布朗、帕森斯等人的理论局限,又超越了马林诺斯基的思想立场。

2 对马林诺斯基功能主义方法运用到中国时所遭遇的一些方法论问题的探讨

如前所述,马林诺斯基在方法论方面强调要通过文化事项在现实生活中的实际作用进行深入调查的办法来考察它的存在和变化、要将文化当作一个整体来加以考察、要能够通过个别社区的考察推演出适用于多数社区的一般原则,等等。马林诺斯基的这些方法论原则,很大程度上是他从自己对那些微型的、相对封闭的、同质性较强的原始部落社区的研究当中总结出来的。将马氏主要运用于微型的、相对封闭的、同质性较强的原始部落社区研究的功能主义理论与方法推广运用到中国这样一个文明大国中来,是费孝通的一个最重要的贡献,也是以费孝通为代表的中国功能主义社会学一开始就与20世纪西方结构功能主义社会学不同的地方。但这一推广工作也产生了它所具有的独特问题。

在这一推广运用的过程中,除了上述对马氏理

论所作的部分修正之外，费孝通一开始基本上沿用了马氏功能主义的研究方法。这些方法包括：(1) 功能解释方法；(2) 以田野调查为主要形式的深入观察（参与观察）方法；(3) 以微型社区（中国的农村村落）为主要观察对象或范围。然而，由于和马氏等西方人类学家所考察的那些相对封闭的、同质性较强的原始部落社区相比，处于现代化进程当中的各个中国农村社区不仅已经具有了一定程度的开放性，而且还由于开放和变迁的程度不同等原因而具有相当程度的异质性。人们（利奇等人）就此提出来的一个重要方法论问题是：从对一个“微型的”基层社区（村落等）的参与观察得到的研究结果可否推论到现代中国这样一个“人数众多、历史悠久、文化复杂”因而异质性很高的宏观的大国总体？

对于这个重要问题，费孝通在不同的历史时期分别做出了不同的回答。概括起来，费孝通先后认为我们可以通过以下几种方法来解决这个问题：

(1) “逐渐接近”法

这是费孝通最早对微型社区研究中发生的“个别—一般”关系问题所作的回答。费孝通认为，局部的确不能概括全部，但我们可以用“（通过不断增加观察数量来）逐渐接近”的方法来达到从局部到全面的了解（通过观察数量的增加以取得总体的认识）^[5]（13页）。

(2) “类型”或“模式”比较法

后来费孝通“又提出在云南内地农村调查的实践中采用的‘类型’概念，和在 20 世纪 90 年代城乡经济发展的研究中提出了‘模式’的概念，对局部和全面的关系作了进一步的修正”。费孝通认为：“把一个农村看成是一切与众不同、自成一格的独秀，*Sui Generis*也是不对的。一切事物都在一定条件下存在的，如果条件相同就会发生相同的事物。相同条件形成的相同事物就是一个类型。”^[5]（14页）

费孝通指出：“应用类型比较法，我们可以逐步地扩大实地观察的范围，按着已有类型去寻找条件不同的具体社区，进行比较分析逐步识别出中国农村的各种类型，也就由一点到多点，由多点到更大的面，由局部接近全体。类型本身也可以由粗到细，有纲有目，分出层次。这样积以时日，即使我们不可能一下认识清楚千千万万的中国农村，但可以逐渐增加我们对不同类型的农村的认识，步步综合，接近认识中国农村的基本面貌。”^[6]

费孝通说：“抗战时期我在云南内地农村的研究工作中充分利用了类型这个概念，进行比较的研

究工作。江村、禄村、易村、玉村等名称就表示了我的研究方法。我认为可以从发现各种类型的方法逐步接近认识中国全部国情的目的。”^[7]

“以江村来说，它固然不能代表中国所有的农村，但是确有许多中国的农村由于所处条件的相同，在社会结构上和所具文化方式上和江村基本上是相同的，所以江村固然不是中国全部农村的‘典型’，但不失为许多中国农村所共同的‘类型’或‘模式’。……我认为有可能用微型社会学的方法去搜集中国各地农村的类型或模式，而达到接近对中国农村社会文化的全面认识。”^[7]

(3) “个体是对整体的复制”说

费孝通说，后来他在重温马林诺斯基的文化论时，又受到一些启发，得到了“个体是对整体的复制”这样一个看法，并由此而形成了对微型社区研究中“个别—一般”关系问题的一个新认识。

费孝通说，通过对马林诺斯基文化论的温习，他意识到这样一个道理，即：“在人文世界里所说的‘整体’并不是数学上一个一个加起而成的‘总数’。同一整体中的个体有点像从同一个模子里印制出来的一个个糕饼，就是说个别是整体的复制品。生在社会里又在社会里生活的一个个人，他们的行为以至思想感情的方式是从先于他存在的人文世界里学习来的。学习基本上就是模仿，还加上社会力量对个人发生的规范作用，即所谓教育，社会用压力强制个人的行为和思想纳入规范中，一个社区的文化就是形成个人生活方式的模子。这个模子对于满足个人生活需要上是具有完整性的，每个人生活需要的方方面面都要能从这个人文世界里得到满足，所以人文世界不能是不完整的。”“这样看来，如果能深入和全面观察一个人从生到死一生生活各方面的具体表现也就可以看到他所处的整个人文世界了。”“所以能这样做，是因为每个人在一定社会角色中所有的行为和感情都不应看作是‘个人行为’，而都是在表演一套规范的行为和态度。”“社会人类学首先要研究的对象就是规范各个个人行为的这个‘模子’，也就是人文世界。从这个角度看去，人文世界里的‘整体’必须和数学里的‘总数’在概念上区别开来。这是‘微型社会学’的基本理论根据。”^[7]

费孝通认为，利奇认为那种从微观的农村社区入手展开研究难以概括中国总体国情的看法，“正是由于混淆了数学上的总数和人文世界的整体，同时忘记了社会人类学者研究的不是数学而是人文世界”^[7]。

(4) 逐步扩展研究对象的空间范围

20世纪80年代,费孝通在对自己的学术经历进行再次反思时,开始意识到用上述这样一些方法来展开微型社区研究的确有一些无法克服的局限。他说:“我第二次学术生命开始时,才在总结过去的实践中,清醒地看到了我过去那种限于农村的微型研究的限度。我在60年代提出的‘类型’概念固然可以帮助我解决怎样去认识中国这样的大国对为数众多、结构不同的农村的问题。但是后来我明白不论我研究了多少类型,甚至把所有多种多样的类型都研究遍了,如果把所有这些类型都加在一起,还不能得出‘中国社会和文化’的全貌,因为像我所研究的江村、禄村、易村、玉村等等的成果,始终没有走出‘农村社区’这个层次的社区。整个‘中国文化和社会’却不等于这许多农村加在一起的总数。农村不过是中国文化和社会的基础,也可以说是中国的基层社区。基层社区固然是中国文化和社会的基本方面,但是除了这基础知识之外还必须进入从这基层社区所发展出来的多层次的社区,进行实证的调查研究,才能把包括基层在内的多层次相互联系的各种社区综合起来,才能概括地认识‘中国文化和社会’这个庞大的社会文化实体。用普通所熟悉的现成概念来说就是中国文化和社会这个实体必须包括整个城乡各层次的社区体系。”^[7]

费孝通接着说:“在《江村经济》中我早已看到江村这个村一级的社区并不是孤立和自足的。在这方面和太平洋岛屿上的社区比较,江村这一类中国农村的社区居民固然在本社区里可以取得满足他们基本的需要,但这些都不是封闭的社区,或封闭性远没有 Trobriand 土人或 Tikopia 土人那样强。当然世界上绝对封闭孤立的人群已经可以说不再存在了,或是只是极为个别的例外了,但在和社区外的联系程度各地方的情况可以差别很大。自从航海技术有了大发展以来,几个世纪海运畅通。全世界的居民已抛弃了划地聚居,互不往来,遗世孤立的区位格局,不同程度地进入了稀疏紧密不同的人和人相关的大网络。就在这个历史的变化中,在农村社区基础上发展出了若干农村间在生活资料上互相交换的集散中心的市镇。”^[7] 这些市镇再逐步演化发展成为规模不等的各类城市。这样便逐步形成了由城市和乡村的结合而出现的新型社区格局。“城乡关系不但把分散的自成一个社区的许多农村联系起来,形成一种有别于农村的市镇社区。它的社会和文化内容可以说是从农村的基础上发展出来的,所

以保留着许多基本相同的一面,但是又由于它作为一个社区的功能已不同于农村,因而也自有其不同于农村的一面,它属于与农村不同层次的社区。”^[7] 因此,单纯通过微型农村社区的研究是根本无法把握这样一种由城乡结合而成的新型社区格局的。为了把握这种“包括整个城乡各层次的社区体系”的结构及其运作机制,就必须在研究的空间范围上突破村落的限制,走向更高的空间层次。费孝通晚年的研究就是按照这一思路,循着村落——小城镇——区域发展的逻辑路线来展开的。费孝通认为,通过这样一种空间范围上的突破,我们就有可能逐渐获得一个相对完整的对中国社会的总体认识。

3. 对马林诺斯基功能主义客观性取向的突破

马林诺斯基的功能主义虽然是一种以文化作为自己的研究对象,但在对文化进行研究时,所注重调查的问题或项目始终是“文化系统中的各种事项(物质设备、制度、信仰、社会组织等)是如何来履行其功能(满足人们的生存需要)的”等一类经典的功能主义问题,而对于人的精神世界始终没有加以特别的关注。这可以视为它的一个重要局限。

在早年的研究中,费孝通的研究取向也基本上没有超出马氏功能主义关注文化之客观性一面的局限,但在他晚年所作的一次反思则表明费孝通已经意识到此一客观性取向所具有的局限。这次反思集中包含在《试谈扩展社会学的传统界限》一文中。

在这篇文章中,费孝通虽然也论述了社会学要加强研究“人与自然之间的关系”、“文化与社会之间的关系”等问题,但其集中讨论的问题则是社会学要加强对人的精神世界的研究这样一个问题。在此文中,费孝通明确指出现有社会学(这里的“社会学”一词,主要应该理解为是包括费孝通比较熟悉的马氏功能主义社会学在内的,以功能主义、实证主义、结构主义为取向的那些社会学)的一个重要局限就是对人的“精神世界”探讨得很不够。他认为,人不仅具有生物方面的属性,更重要的是还具有自身的特殊性。而人的特殊性就是人有一种“精神世界”。对人的精神世界进行深入的探究,对社会学的发展具有重大意义。“‘精神世界’作为一种人类特有的东西,在纷繁复杂的社会现象中具有某种决定性的作用;忽视了精神世界这个重要的因素,我们就无法真正理解人、人的生活、人的思想、人的感受,也就无法理解社会的存在和运行。”而目前,“社会学界如何面对这一问题,基于什么方法论和方法研究这些问题,还是没有基本的规范。”^[8] (26页)因

此,有必要鼓励这方面的研究。

在这篇文章中,费孝通对如何开展这方面的研究提出了一些指示性的看法。

(1) 从社会学角度研究人的精神世界的方法论原则

费孝通首先论述了从社会学角度研究人的精神世界至少应该遵循的几个基本原则:

第一是必须坚持社会学的研究视角。费孝通指出:“社会学对于人的精神世界的研究,当然不是像哲学、神学、精神病学等等学科的研究视角,而应该是一种‘社会学’的视角。”

第二是要反对简单的还原论。费孝通提醒说:“从社会学角度研究人的精神世界,也要避免一种简单‘还原论’的倾向,那就是试图把所有精神层次的现象和问题,都简单地用‘非精神’的经济、政治、文化、心理等各种机制来解释。还原论式的解释方式,看似一种圆满的‘解释’,实际上往往恰恰忽视了精神世界自身的特点,忽视了‘精神世界’——把人和其他生物区别开来的特殊存在物——的不可替代性。社会学对于精神世界的理解,应该是把它和社会运行机制联系起来,但不是简单地替代,不是简单地用一般社会层次的因素去解释精神层次的活动。”

第三是要在社会学中开辟一个对精神世界进行研究的专门领域。费孝通说:“最理想的,是在社会研究中真正开辟一个研究精神世界的领域,从方法论层次上进行深入的探索,探索如何基于社会学的学术传统和视角,开展对人的精神世界研究。”^[8] (26页)

(2) 一些具体研究课题

在这篇文章中费孝通还指示性地提出了一些有关人的精神世界的具体研究课题。简要列举如下:

第一,对人际交往过程中“意会”现象的研究

关于对“意会”现象进行研究的重要性,费孝通说到:“在社会学最基本的‘社会关系’的研究中,实际上还存在着很多空白的领域,有待我们去进行探索。特别是在‘人际关系’中各种‘交流’的部分,始终是社会学没有说清楚的领域。比如人和人交往过程中的‘不言而喻’、‘意在言外’的这种境界,是人际关系中的很重要的部分。人们之间的很多意念,不能用逻辑和语言说清楚,总是表现为一种‘言外之意’,这些‘意会’的领域,是人与人关系中一个十分微妙、十分关键的部分,典型的表现,就是知心朋友之间、熟人之间、同一个亚文化群体成员之间,很

多事情不用说出来,就自然理解、领悟,感觉上甚至比说出来还清楚。同样,在亲情之间,特别是在母亲和不懂事的小孩之间,也集中体现这种‘不言而喻’,很多小孩子太小,有许多感受不会用语言表达,但妈妈凭感觉就明白这种‘意会’,就是人和人交往的一种重要的状态,实际上常常是决定性的状态,它自然应该成为社会学的一个基本的关注点。”^[8] (31页)

“在群体中,在各种社会组织中,在社会各种圈子中,人们不仅总是运用这些‘意在言外’的规则进行交流、调控和协调,而且还在不断地制造着这种‘不言而喻’的默契的规则。实际上,只要是有两个以上的人的地方,相处有一段时间后,就会不断地生成这种状态,同时也不断地修正、更新这种‘意会’的内涵,它成为人类的一种不自觉的、但又连续不断乐此不疲的工作,几乎任何群体在任何一个场景下,都会造成一些临时的或持久性的‘意会’的规则。”^[8] (31页)“不夸张地说,一个社会,一种文化,一种文明,实际上更多地是建立在这种‘意会’的社会关系基础上,而不是那些公开宣称的、白纸黑字的、明确界定的交流方式上。”费孝通认为:“在这种‘意会’的人际交往领域,中国文化本来具有某种偏好和优势,中国社会学的发展,也许可以在这方面做出某种划时代的成就;反过来,如果不突破这一点,社会学不管是作为一种应用性的专业,还是一种人文修养的学科,都存在着严重的缺憾。”^[8] (32页)

费孝通还指出,对“意会”现象进行研究不仅具有怎样的理论意义,而且还具有重要的实践意义:“这种对人际关系中‘意会’的研究,并不是沙龙里、书斋里、象牙塔里的话题,也不仅仅是一种抽象理论层次的探索,它本身就涉及现实中很多迫切需要解决的难题。”“在研究不同的地区发展的差异时,这种常常被人们‘视而不见’或‘熟视无睹’的东西,往往正是我们揭开当地社会经济发展秘密的钥匙。”^[8] (33页)

第二,对“我”的研究

关于“我”之概念的涵义:“要从‘主体’的、第一人称的角度理解‘人’,也就是研究‘我’这个概念。”

关于“我”的多重性:“每个人的这个‘我’,实际上都分为好几个‘我’,生物的‘我’、社会的‘我’、文化的‘我’、表面的‘我’、隐藏的‘我’、说不清楚的‘我’……但这并不是弗洛伊德等心理分析意义上的不同层次的‘我’,而是一种社会学意义上的多方面的‘我’。”

关于与“意会”现象的关联：“每个人都有很大一部分‘我’，只在心里，讲不出来，这部分‘我’实际上是‘公众’之外的‘我’。……这就涉及到上面说到的人际关系中的各种‘意会’，这种‘意会’的主体，有时其实就是这个‘讲不出来的我’。”

对社会学发展的价值：“对‘讲不出来’的‘我’的研究，也就是从主体的角度对人际关系互动过程中的‘意会’部分的研究，是社会学面临的又一个挑战。……社会学在这方面应该实现某种突破性的进展，这将是社会学整体发展的一个重要的里程碑。”^[8]（34—36页）

第三，对“心”的研究

关于“心”之概念的涵义：“‘心’是个人自我体验和修养的一个核心概念，……包括思想、意识、态度、情感、意愿、信念等等，但我们特别要关注的一个重要的内涵，那就是它常常倾向和暗示一种‘主体性’，就是说当人们谈到‘心’的时候，总是自然产生一种‘心心相通’的感觉，即使讨论别人的‘心’的时候，其描述的口吻，也好像一种‘设身处地’地类似于‘主体’的角度在说话，而不是所谓‘客观’的旁观者的角度。”

关于“心”的研究对理解人际关系的价值：“‘心’的概念，以其独特的思考维度，也成为阐释人际关系的一个十分重要的范畴，比如‘心心相印’、‘心有灵犀’、‘知人知面不知心’等。用‘心’来陈述人际关系，着眼点不在这些‘关系’本身的性质和特征上，而是在于当事者的‘态度’，……是‘态度’决定‘关系’。”

“‘心’的概念的另一个特点，是它含有很强的道德伦理的含义。”

关于“心”的研究对中国社会学的意义：“中国社会学还没有特别讲这个‘心’，但是要在中国文化背景下研究社会，不讲这个‘心’是肯定不行的。”^[8]（37—40页）

（3）具体研究方法上的一些讨论

对人的精神世界进行研究可能需要采用一些新的研究方法。在这方面，费孝通作了以下几点讨论：

第一，关于实证主义方法在精神世界研究领域中的局限。费孝通提问说：“在运用社会学来研究‘我’、‘心’这类概念的时候，原来的实证性的、假设—检验模式的研究方法，还能不能奏效？如何奏效？这就要进行一些尝试和探索，也可能需要借鉴一些新的思考方式和研究方式。”他认为：“目前的实证主义思路，不太容易真正进入这些领域，进去了，也

可能深入不下去，有很多根本性的障碍。比如科学方法的前提，就是可以观察和测量的东西，是要有经验性的基础，要有一种客观性的立场，首先是要能够把研究对象‘客观化’，这些要求，在对‘心’等概念的研究中，往往很难。”

第二，要从宗教文化借鉴研究精神世界的方法：“比如，在研究‘精神’、‘我’、‘心’等问题的时候，很多宗教文化中的对于虔诚、内省、忏悔、默想等概念的探讨就很值得关注。像佛教中大量的关于心、性、戒、定、智慧的探索，历时两千年，后来成为中国‘理学’的一个重要来源，也发展出禅宗等中国本土流派，很多东西是相当成熟和深刻的，对我们今天社会学新领域的开拓，可能具有很好的启发作用。”

第三，我们也可以从西方社会学家借鉴研究精神世界的方法：“在西方社会学田野调查中就出现了基于神学中‘解释’、马克思·韦伯的‘理解’、‘现象学’等学术传统而发展出来的‘互为主体性’的方法论思潮，就是一种侧重调查者和被调查者这两方面主体意识的调查方法的探索，与一般科学实证的方法论有所区别，这方面的内容，在一些西方的社会学人类学田野笔记中，早已经有所体现。这些东西，似乎与我们的‘将心比心’、‘心心相印’的理念有某些相通之处，值得我们认真关注和研究。”^[8]（41—44页）

费孝通坚信，循着上述思路去展开对人的精神世界的研究，我们对人类社会（尤其是中国社会）的认识就一定能够达到一个更深的层次。他满怀期待地说：“‘人’和‘自然’、‘人’和‘人’、‘我’和‘我’、‘心’和‘心’等等，很多都是我们社会学至今还难以直接研究的东西，但这些因素，常常是我们真正理解中国社会的关键，也蕴含着建立一个美好的、优质的现代社会的人文价值。社会学的研究，应该达到这一个层次，不达到这个层次，不是一个成熟的‘学’。如果我们能够真正静下心，坐下来，潜心梳理这些传统的宝贵遗产，真正在这方面获得一些突破，那将是社会学发展的一个重要的跃进。”^[8]（44页）

三 简单的结语

通过上面的简单勾勒，我们可以看到：马林诺斯基的功能主义本来就是一种与帕森斯高度抽象的、纯分析性的结构功能主义非常不同的、独具特色的功能主义。而由于历史等方面的原因以及费孝通等人的工作，这样一种独具特色的功能主义理论传统在中国这样一个人数众多、历史悠久、文化复杂国家

里得到了延续和进一步的发展。从马林诺斯基创立、费孝通努力加以推进的这一套功能主义理论出发,完全可能能够形成一种与帕森斯的功能主义、甚至与默顿等人倡导的经验论取向的功能主义以及亚历山大等人倡导的“新功能主义”都有很大不同的功能主义理论。这种理论可以视为费孝通以及领导下的研究团队对中国社会学、人类学乃至世界社会学、人类学留下的一份宝贵的遗产,值得我们珍惜和进一步发扬光大。

当然,另一方面,我们也必须看到,由费孝通所传承和进一步发展出来的这样一套另类的功能主义理论体系,虽然已经取得了相当的成就,但和西方社会学理论在同一时间段里所取得的进步相比较而言,还是有一些不足的地方,有不少遗留的问题需要我们去作进一步的探讨。以笔者浅显的认识,至少可以指出以下几个方面的遗留问题:

1. 有关文化整体运作机制的具体理论模型——如帕森斯那样的系统分析模型——虽然有所涉及(如关于“大传统”与“小传统”之间连接机制的讨论^[7])但并未明确、完整地建立起来。

2. 对从微观社区研究向宏观社区研究的扩展过程中参与观察方法的适用性问题的探讨尚有不充分之处。例如,当研究对象为一个时间、空间跨度较大的区域时,“微型社会学”的参与观察方法是否够用?如果不够,需要补以一些什么样的观察方法?它们与参与观察方法之间又应该是一种什么样的关系?等等。这些问题似乎尚未得到必要的关注和充分讨论。

3. 对“主体”及“主体际”精神世界的探讨尚未具体展开。

4. 作为一种功能主义(虽然是一种与帕森斯的功能主义相比有较大特点的功能主义),如何来面对功能主义理论 20 世纪已经遭遇的那些质疑(如不能有效地描述和解释社会冲突、社会变迁方面的主题等)?

这些都是值得有志于推进费孝通社会学思想的人去作进一步探讨的课题。

此外,我觉得,费孝通晚年试图突破功能主义系统取向的努力,与西方社会学 20 世纪中后期以来的发展方向大体是一致的。因此,对以上遗留问题的进一步探讨,应当也都能够从西方社会学目前已有的各种理论成果中得到一些有益的启示和借鉴。

参考文献:

- [1] 费孝通. 译序[M] // 马林诺夫斯基. 文化论. 费孝通, 译. 北京: 中国民间文艺出版社, 1987.
- [2] 费孝通. 从马林诺斯基老师学习文化论的体会[G] / 费孝通. 师承. 补课. 治学. 北京: 三联书店, 2001.
- [3] 费孝通. 江村经济[M]. 北京: 商务印书馆, 2002.
- [4] 费孝通. 个人、群体、社会[M] / 费孝通. 乡土中国 / 生育制度. 北京: 北京大学出版社, 1998.
- [5] 费孝通. 人的研究在中国[G] // 潘乃谷, 马戎, 等. 社区研究与社会发展. 天津: 天津人民出版社, 1996.
- [6] 潘乃谷. 但开风气不为师——费孝通学科建设思想访谈[G] // 潘乃谷, 马戎, 等. 社区研究与社会发展. 天津: 天津人民出版社, 1996.
- [7] 费孝通. 重读《江村经济·序言》[G] // 潘乃谷, 马戎, 等. 社区研究与社会发展. 天津: 天津人民出版社, 1996.
- [8] 费孝通. 试谈扩展社会学的传统界限[G] / 费孝通. 九三存稿. SAChina 工作论文, 1993(45): 21—45.

From Malinowski to Fei Xiaotong: Another Type of Functionalism

XIE Li-zhong

(Sociology Department, Peking University, Beijing 100871, China)

Abstract: As a successor of Malinowski in China, Fei Xiaotong not only introduced the theory and methods of Malinowski into Chinese sociology and anthropology, but also extended Malinowski's functionalism theory and facilitated its development through his own research in China. As a result, another type of functionalism, which is very different from Parsons's structural-functionalism that gradually became popular in Europe and the United States after the "World War II", has been developed, preserved and extended in the academic field of sociology and anthropology in China.

Key words: functionalism; Malinowski; Fei Xiaotong; sociology; another type of functionalism

(责任编辑 王能昌)