

功能主义人类学的重新评估

王铭铭

内容提要 倡导社会文化整体观的功能主义曾影响整个世界社会人类学的发展。但是,近几十年来,人们逐步认识到,功能主义不仅缺乏对社会中的个人、冲突与过程的考察,而且由于它太关注文化的“工具性”,因此也忽视了象征符号体系的独立性与解释性。作者认为,社会人类学者应在功能学派所忽略的领域(如个人、冲突、过程、象征)中,对旧有体系加以重新评估,并寻求新的视野、理论取向与文本模式。

关键词 功能主义 象征 过程 冲突理论 结构主义 实践

对本世纪人类学的发展,功能主义(*functionalism*)起过十分重要的作用,它促成系统化的社会人类学调查方法与叙述架构,使人类学走向“现实主义”的时代。在这个学说盛行的20—50年代,“功能主义”的推行者反对把自己的理论看成“学派”,而主张它是一种“科学”,或甚至是人类学研究的唯一可行方法^①,因此“功能主义”一词几乎成为当时社会人类学的代名词。

在本世纪上半叶,功能主义学说由吴文藻、费孝通等前辈引到中国社会学和人类学的研究中,并在费氏的《江村经济》(1939)、《生育制度》(1949)等多部著作中得以运用、发挥和改造。^②在40年的沉默之后,人类学研究在国内得到部分恢复,一些学者对功能主义学说进行重新介绍甚至提倡,而近半个世纪以来,世界社会人类学发生了相当多的变化,学者们大多数已把功能主义当成一种“过去”加以重新思考,他们在引进新的概念的过程中,更新了学科的理念。处在转折时期的中国人类学者,如何看待功能主义之后人类学的发展?本文力图在概述功能主义之后的社会人类学学说的变迁的基础上,提出若干新的思路。

功能主义及其反思

功能主义人类学的发明者马林诺夫斯基(*Bronislaw Malinowski*)和布朗(*A. R. Radcliffe-Brown*)所处的时代,是现代英国式社会人类学的萌芽和发展时期。在19世纪,“社会人类学”这个词并不存在。当时在英国和美国,人类学是研究人的体质和文化的总称,其理论和方法深受社会达尔文主义的影响。多数19世纪的人类学者,以进化论为基础,把欧洲以外的社会当成“史前史”,认为这些“非西方”社会和文化是古代社会的残余。在马林诺夫斯基和布朗的带领下,社会人类学者对他们之前在人类学界独占鳌头的“历史余存论”采取批评态度,对人类学的研究方法作出新的实验。

马林诺夫斯基的贡献主要是方法论上的。在马林诺夫斯基之前,社会人类学者虽已开始田野作业,但当时的田野作业方法很不成熟。马氏通过以身作则的田野作业,发明与以往的做法形成相当鲜明的对照的民族志(*ethnography*)方法,他提倡“直接观察”、重视民间生活和民间知识、亲自参与。^③通过长期的直接参与观察,马氏试图对当地社会进行全面考察,把当地社会的家庭、经济、法权、政治、巫术、宗教、技术等等行为特质放在一个整体里加以分析,解释为什么社会形成一个难以切割的整体^④,或什么是文化性、制度性的活动与人的基本需求之间的关系。

布朗的社会人类学的贡献主要是理论上的,而不是方法论上的。我们常把马氏的理论称为“功能主义”,把后者称为“结构—功能主义”(*structural-functionalism*)。布氏的理论一部分来源于斯宾塞的社会机体论,但

更多的是从杜尔干的“年刊社会学派”那里借来的，与马林诺夫斯基一样，布氏很关注社会如何形成一个整体问题，但他是从主体的外在因素出发谈论社会，把社会当成自外部形成的、把个人溶化为群体的系统。他主张社会人类学者的任务在于对社会的构成的不同类型加以分类。马氏的功能论，解释的是风俗如何满足个人的需要；而布氏的功能论，探讨的是社会结构如何在时间的推移中保持自身的作用。“社会结构”在布氏的功能论中，指的是我们可以观察到并加以界定的社会制度的联结 (*articulation*)，或制度形成社会架构。所谓“功能”，指的是某个制度社会整体中的延续起作用，犹如动物体的器官对动物体整体的作用一样。^⑥

功能主义社会人类学的出现，是近代欧洲学术发展的一个必然结果。自18世纪以来，欧洲社会产生了两种思潮：一是对“西方”的过去的关注，二是对如何看待“西方”以外的世界产生兴趣。正如吉尔赖 (*Ernest Gellner*) 所言^⑦，表达这两种思潮的是一个当时十分流行的问题：“为什么世界会越变越好？我们可以用何种标准来衡量世界的变化？”对这一问题，出现两种不同的回答。历史主义的理论主张，世界的进步是历史的必然，是欧洲的进步战胜“非欧洲社会”的落后的表现；实证主义者则主张，欧洲的先进在于它拥有别的社会所没有的求证和知识结构。

在人类学界，这两种答案是通过生物类的类比法来表述的。19世纪的文化进化论从生物类的类比中得出一个结论，即文化与生物界的生存法则一样，经历从低级到高级的演化，世界的发展是从“非西方的落后文化”到“西方的进步文化”的演进。马、布二氏的功能理论具有各自不同的特点，但是他们从不同的线路达成一个共同的结论。他们从生物学的启示中，得出的一个相反的看法，认为人文现象与生物现象的雷同，不在于它们有高低之别，而在于他们的存在的目的与生物体一样，是为了自身的生存和发展。而欧洲的优势不在于它在进化阶层上的地位，而在于它可以通过实证的科学研究掌握“非西方”的文化特性。

功能主义和结构功能主义对人类学发展的主要贡献在于它们指出了与以欧洲为中心的文明不同的文化形态，不能被贬低为比欧洲文明低等的文化。功能的解释，强调不同文化之间的“平等生存权利”，以及“非西方文化”的合理性。同时它还指出对“异文化” (*other cultures*) 的研究所获得的实证知识，有助于对本西方文化的自我反省。这两点成为社会人类学研究的基本观念，对于人类学者的文化价值判断有深远的影响。

不过，马、布二氏的社会人类学属于在抵制古典的人类学发展起来的初生之物，所以虽然二者均在理论方法上有所追求而且追随者颇多，但是所创造的体系无疑十分朴素或甚至粗糙。功能的解释体系的最大缺陷是它的“实用主义”倾向。虽然马布二氏从未论过有关“实用” (*utility*) 的概念，但是他们不约而同地过于强调社会—文化形式的“实用价值”。他们这样做的原因有二。其一，在他们所处的英国学术文化氛围中，实用主义相当广泛。19世纪初产生的实用主义哲学主张，一切制度的构造均应符合人的需求，除此之外的所有创设都是不合理的。功能主义（尤其是马氏的功能主义）所讲的“功能”实质上便是文化对人和人群形成的需要的“实用性满足”。其二，功能主义的实用观的产生，适应了第一次世界大战后欧洲政治意识形态的特点。当时的欧洲政治意识形态推崇构造符合个人主义需要的“合理社会”，对于社会结构的内在稳定、一体化以及对个人的“良性功能”十分强调。马氏和布氏的功能观，恰恰是这一意识形态的反映。

在这样的社会和学术背景下发展出来的理论，自然具有许多分析方法上的弱点。马林诺夫斯基和布朗的人类学有两个共同的弱点：它们太强调社会—文化的整体性，而且对社会—文化的过程或历史漠不关心。马氏过分强调文化功能和个人需求的合理性（马氏），造成了对社会中个人感情和情绪的差异的忽略。他和布氏都过分强调社会的完美组合，导致无法解释社会中的现实与理念的距离；过分强调社会的一体化，导致对社会中的利益冲突的忽视（布氏）；过分强调象征和集体表象的实用性，导致对象征的独特性与解释性的否认。此外，在反对进化论的历史观时，他们过份强调了制度的共时性意义，而漠视制度形成的历史以及人们创造历史的能力。

对新解释的寻求

马林诺夫斯基和布朗在他们的有生之年^⑧，被推崇为社会人类学的导师，相继在英国的人类学界形成学术霸权。不过，在功能主义盛行的后期，情况出现了一些变化。西方经济危机引起的第二次世界大战的爆发，使英美认识到过去的“社会越变越好”的命题实际上不一定准确。在美国人类学界，学者们为了解释世界在

二战期间“变坏”的原因，运用第一次世界大战之后发展起来的“文化与人格”理论开展了大量的“国民性”研究^⑧，试图从民族心理学解释德国和日本侵略性行为形成的心理文化背景。^⑨在比较接近德国的英国，对战争的意识使社会科学界对社会的整体性、稳定性等功能主义命题产生怀疑。同时，对德国种族主义的危害的认识，使学者开始反思欧洲种族主义的历史。

在这种情况下，在功能主义盛行的后期（30年代末至60年代），出现一些对它的“重新思考”^⑩，并且有几位“重新思考者”对后来社会人类学的研究产生不小的影响。他们是：白特生（Gregory Bateson）、埃文斯—普里查德（Evans-Pritchard）、格拉克曼（Max Gluckman）和利奇（Edmund Leach）。他们提出的问题主要是：（1）社会—文化中的个人到底与集体是什么关系？人类学者在研究时，与被研究者（非欧洲的种族）的互动到底对人类学的分析有什么影响？（2）社会是稳定的还是以冲突和战争为特点的？（3）社会的变动在人类学中应该放在什么位置？与美国人类学者不同，英国人类学者在探讨这些问题时，力图避免政治化倾向，避免用“国民性”这一类词汇。不过，这一系列问题的提出与学界对功能主义无法解释二战所引起的“社会恶化”有密切的关系。

1936年，白氏发表《纳凡》（Naven）一书，通过对一个称为“纳凡”的新几内亚的独特仪式的描述，提出了上述第一个问题。“纳凡”的仪式是在某人的姐妹之子做了值得表扬的事之后举行的，包括异性装扮和其它一些一反常态的行为。如何解释这样怪诞的仪式？白特生声称，这个仪式与平时的社会和文化结构正相违背，是违反社会规范的，与个人的情感密切相关。因此，社会人类学研究单看社会结构不够，单看个人的需要也不够，而应该看社会结构、文化和情感（如通过仪式表现出来的激情）之间的关系。^⑪

埃文斯—普里查德于1937年发表了《亚赞地人的巫技、神谕和魔术》一书，专门分析亚赞地人的四类神秘信仰和行为，包括巫技（witchcraft）、巫医（witchdoctor）、神谕（oracles）和魔术（magic）。亚赞地人在遭到恶运时，总是去看巫医，巫医告诉他恶运的来历，帮他找出导致恶运的恶巫（witch），然后遭恶运的人又去找通神谕术的人，确定恶运的来历和对恶巫报复的方案，最后用魔术对自己进行医疗或对恶巫进行报复。与马氏一样，埃氏试图从一件看来怪诞的风俗，寻找人的“理性”。对马氏来说，这个“理性”相当简单，它即是个人赖以解释自然和应对生存的工具和常识。但对埃氏来说，问题则较为微妙。他认为，个人的解释和社会的解释必须结合起来，因为亚赞地人的神秘信仰和行为，一方面是为了解决个人生活中所遇见的难题而存在的，另一方面反映他们之间的社会关系，魔术就是处理社会关系的手段。^⑫由此可见，人的观念在社会中的重要性超过布朗的“社会有机体”和马林诺夫斯基的“个人的需求的理性满足”。

白特生和埃文斯—普里查德的学术风格很不同。白氏比较缺乏英国式的经验主义态度，而埃氏则是一个严格的经验人类学家。但是，他们从不同的角度考虑同一个问题。这个问题是马氏和布氏留下来的：马氏从个人需求的立场出发解释文化的功能，布氏从社会对个人的制约看人类，二者对文化、社会和个人之间的关系，采用单向的决定论（个人决定论和社会决定论）进行阐述，从而使他们的解释缺乏完整性和辩证。在很大意义上，白、埃二氏的探索，就是针对个人、社会、文化的辩证而展开的。同时，埃氏的政治人类学研究对功能主义的“整体论”是一个挑战。

50—60年代，英国社会人类学功能主义的主流逐步被分化。在此分化的过程中，格拉克曼和利奇扮演了重要角色，他们在50年代后几乎成为英国社会人类学的新一代大师。虽然格拉克曼和利奇在他们的专著中没有直接地对时政和社会理论提出评论，但是不难看出他们两人对“冲突”和“变革”均给予不少关注。他们都受到马克思主义哲学的影响，并且经历过战争的苦痛，心灵的紧张感导致他们怀疑他们的社会人类学导师的“美好社会”的论调。“冲突”和“变革”在他们的著作中成为焦点不是偶然巧合，也不是单纯的学术发明，而是这种由战前的经济危机和世界大战引起的张力的表述。

格拉克曼于1934年开始发表人类学论文，至1949年终于在曼城大学建立自己的社会人类学系，形成与牛津和伦敦对垒的阵势。他的主要田野资料来自非洲的祖鲁人（the Zulu），兴趣的课题大多与非洲的政治制度有关，尤其对埃文斯—普里查德原来就加以注视的“裂变对立制”（segmentary opposition）现象十分重视。^⑬在“裂变对立”观察的基础上，他发展了一种新的看法，认为社会结构并不是以永恒的平衡为特点的，也不是群体和规范的平整一体化，社会之所以会成为一个整体，是因为它具备解决冲突和对立的机制。格氏认为，

社会的一大特点就是它的内部群体倾向于裂变 (*segment*), 并在裂变之后在分裂的群体之间形成同盟, 由跨群体的同盟重新吸收社会的分子, 对社会关系进行重新组合, 因此, 可以说社会是在冲突中获得统一的, 或者说冲突是统一的表现。他认为仪式的作用是两面的, 一方面仪式夸大了社会规则的自相矛盾, 另一方面它们通过象征的表演给社会中的个人一种概念, 即“虽然有这么些冲突, 社会还是统一的。”^⑨

利奇从另一个角度指出功能主义的其它弱点, 利奇认为, 功能主义和结构—功能主义的一大要害, 是把社会的规范、平衡、结构理想化, 没有看到在现实中规则 (*rules*) 仅仅是人们用以对社会状况作出反映的表象 (*representations*)。实际上, 社会和文化是不断变化的, 而且在社会和文化的变化中, 个人的行动起的作用很大。为了克服功能主义的缺陷, 利奇主张人类学者在研究一个社会的时候, 必须分两步走: 第一步, 研究者首先要了解当地人对社会平衡的看法的理想模式, 再考察在现实中社会一体化是否完整; 第二步, 研究者应该回到历史的现实中, 对人与人之间的利益互动的状况加以考察, 而且应该理解到利益互动只能造成暂时的平衡, 从长远来看一定会导致社会—文化系统的变化。

对于如何进行上述的二合一的调查, 利奇提供了一个详细的个案范例: 有关缅甸卡琴区的政治体系, 是利奇的博士论文的改写, 书名为《缅甸高原的政治制度》(1954)。利奇认为, 缅甸高原的政治制度与许多人类学者研究的部落很不同, 它是一个完整的社会体系, 但不是平衡的体系而是包容许多互动的社区, 并在现实中存在许多社会原则的自相矛盾之处。当地人与社会人类学者一样, 对社会的模式产生理想模式, 这种理想模式主要通过仪式来表达, 因为仪式告诉人们什么是群体和个人之间的“正确关系”。不过, 在现实中, 理想模式的作用受到极大限制, 在社会和文化的平稳变迁过程中, 虽然人们还是用同一套象征语言谈论社会和变迁, 但是个别的政治人物的作用可能导致变迁方向的变化, 同时引起人们对社会规则的忽略。^⑩

列维—斯特劳斯与新结构主义

应该指出, 虽然 40—60 年代英国社会人类学者对功能主义作出具有新意的修正, 但是它们尚未促动功能主义的哲学根基。从理论上讲, 对英国功能主义冲击最大的, 应该是法国列维—斯特劳斯 (*Claude Lévi-Strauss*) 的结构人类学。由马林诺夫斯基和布朗为主建立的英国社会人类学, 主张社会事实有三个层面, 即人在社会中互相竞争或形成联盟的可观察行为、人们对社会规范的界定及他们的思维。英国功能主义者、受功能主义影响者乃至试图对功能主义进行“改革”者, 所关心的是在社会中实际发生的事件和活动, 并不把思维方式的研究放在眼里。埃文斯—普里查德算是对思维关心最多的, 但把它看成是社会规则的反映。列维—斯特劳斯一反社会人类学的传统, 把思维当成第一性的体系加以探讨, 并反对英式的“功利主义”(马氏) 和“庸俗的社会决定论”(布氏)。他虽没有与英国人类学者直接交锋, 但所提出的观点无疑十分尖锐。

在布朗的理论还占主导地位时, 列维—斯特劳斯的理论即已提出, 只不过到 60 年代末之后才逐步被翻译传播。他的早期研究, 焦点放在亲属制度, 其理论基础在于“社会学年刊派”杜尔干和莫斯 (*Marcel Mauss*) 的交换学说。^⑪对社群之间的交换规则的研究, 提出一个问题: 类似婚姻交换的规则到底是社会现实决定的, 还是人的思维模式决定的? 在解答这个问题时, 列维—斯特劳斯拒绝从社会决定论的立场出发, 他从图腾制、原始思维和神话学入手研究思维的分类体系。他提出, 人类思维的特点在于类比 (*analogy*), 而不在于逻辑 (*logic*), 他们把自己的分类模式强加在社会和自然环境中, 而这种分类模式的特点是二元对立的 (*binary oppositions*), 如男女、天地、左右等等。人们用二元对立的思维方式来对主体和主体之外的事物进行联想, 而把自然物与社群联系起来的做法, 提供了人对社会关系的思考的途径。因此, 列维—斯特劳斯说, “联系的法则的解释在于对立与相关、包含与排除、兼容和不兼容的逻辑, 而不在别的。”^⑫

在社会人类学界, 把结构主义容纳进研究架构的学者主要有尼德汉 (*Rodney Needham*)、利奇、道格拉斯 (*Mary Douglas*) 以及后来的布洛克 (*Maurice Boch*)。尼德汉对结构主义的理解和接受, 主要表达在对斯特劳斯的《亲属制度的基本结构》(1949) 一书所提出的婚群联盟的评论上。^⑬他声称已对斯特劳斯的婚姻规则理论加以进一步的补充: 斯特劳斯只考虑规则本身, 而尼德汉认为通婚群体之间联盟的规则可分为指令性 (*prescriptive*) 和优先性 (*preferential*) 两类。换言之, 列维—斯特劳斯的理论只可以运用到具备指令性联盟规则的社会体系, 而不可以运用到采用优先性原则规范婚配的社会。

利奇除了对功能主义提出批评和补充外，还是英国社会人类学界对结构主义最热衷并具有创见的学者。他直接对列维-斯特劳斯的二元对立学说提出问题：利奇承认分类系统的二元性的存在，不过他指出如果在二元之间没有一个非A非B的媒介的话，二元之间的关系便无法形成，因此考察思维的深层结构必须从在二元之间处于媒介地位的第三元开始。这个第三元，包括人在婚配时所选择的不太亲近又不太陌生的对象，人和动物之间的宠物等等。^⑨利奇的第三元概念与他对婚姻作为社群之间的交流媒介有关，实际上反映他对社会之间联盟的理解与列维-斯特劳斯有别。列维-斯特劳斯注重把社群之间的交流视为关系和界限 (*boundaries*)，而利奇则更倾向于把它看成一种具有社会学意义的原素。

道格拉斯对社会观念中的“异常物” (*anomalities*) 十分关注，所谓“异常物”就是斯特劳斯讲的二元对立结构的东西，有点类似利奇的“第三元”，不过准确地说是指违反社会戒律或超越社会事物之间的界线的东西。道格拉斯认为这种“异常物”往往被社会定义为“不纯” (*impurity*) 和“危险” (*danger*)，所谓“犯罪”就是跨越社会的法律规范，“异常”从文化学的意义看类似“犯罪”，是对社会规范的违背，而所谓“异常物”、“不纯”、“危险”的概念具有思维结构的含义，不过它们更重要的是具有社会功能，是维系社会自身的秩序的手段。^⑩

布洛克的理论是对马克思的意识形态理论、杜尔干结构-功能论、马林诺夫斯基的人类学、特纳 (*Victor Turner*) 的象征人类学和结构人类学的新综合。他认为意识形态是思维结构和社会规范的揉合，它不是单纯的思维方式，而具有社会功用，它主要的支持和表达体系是特纳所讲的仪式，仪式表现了一种社会思考的方式，同时造成对社会的稳固性和变化的态势。在不同的历史阶段，意识形态的作用不同。^⑪布洛克的新结构主义十分重视对“社会记忆” (*social memory*) 的研究，因为在布氏看来“社会记忆”是一种受社会氛围制约的主观历史，它是人存在的文化与心理方面的结合^⑫，对它加以考察可以推知思维结构如何在社会中产生功能以及如何使个人融入社会。

学科本体的讨论

在功能主义成长起来之后，国际人类学研究出现了相当大的分化。美国的人类学者继承了十九世纪英国人类学的体系，延用人类学的统称，其研究保留了体质和文化人类学两大门类。在文化人类学方面，相继出现了历史具体主义、文化与人格、新进化论、文化解释学等流派。在欧洲大陆，“民族学”的名称和传统持续发展，对原始社会、思维、世界观的研究成为主流。在英国，社会人类学者形成社会人类学会 (*ASA*)，表示与传统的综合性学科母体——人类学——的分离，并使社会人类学研究成为人类学的中心内容。在很大程度上，英国社会人类学的持续发展，与功能主义的势力的强劲有关。

在他的《人类学与人类学者》(1991)一书中，库柏 (*Adam Kuper*) 称功能主义为一次“人类学方法论的革命”，并指出功能主义的主要贡献在于社会人类学的调查与描述方法，不在于提供新理论。^⑬换言之，功能主义提供了一个社会人类学研究的强有力的架构，使人类学者可以在同一个架构的范畴里对理论和概念进行评论并发展出新的理论和概念。功能主义之后，英国社会人类学者提出了一系列的理论，这些理论在两个意义上保留了功能主义的传统：(1) 马林诺夫斯基所创立的田野调查和民族志写作法被比较完整地保存并发扬；(2) “功能”的概念虽然不断被改写，但是一直是英国社会人类学者分析社会与文化的主要工具，在这一点上连接受列维-斯特劳斯的抽象的、与英国经验主义哲学离经叛道的结构人类学理论的学者也不例外。

功能主义在社会人类学中有如此大的“生命力”，自然与批判经验主义、实用主义哲学的实际效用有关。但从理论和方法上讲，功能主义的确有不可否认的优势。马林诺夫斯基等人所发展的民族志方法，符合西方社会科学的实证主义精神，使人类学逃脱了“玄学”的影响，并为人类学研究提供了不断自我更新的器具。而且，相比美国的文化科学和解释人类学、法国的结构主义和德国的民俗心理学，功能主义社会人类学在理论上更加重视多角度地研究社会与文化。正如法国人类学者欧格 (*Marc Auge*) 所言，人类学向来关心文化、象征、功能、进化四个方面，功能主义涵括了其中的前三项，而且避免了法国社会学派的“象征-功能”的单线联系、进化论的解释困境以及美国解释学的“文化-象征”封闭解释体系，因而有其成功之处。^⑭

在80年代以前，整体论的功能主义民族志的有效性向来没有被彻底否认。80年代以后在美国首先兴起

一股“实验民族志”(experimental ethnographies)新潮,并逐步影响到英国和欧洲大陆,这个新潮是对整体论的民族志和社会人类学的反叛。“实验民族志”^⑧有许多不同的类型,不过它们大多对民族志的文本艺术十分讲究,而且对个人相当的尊重。对采用“实验民族志”方法的学者来说,马林诺夫斯基和布朗创立的现实主义、整体论民族志给人一种印象,似乎它们是对具体的社会现实的唯一科学描述。而在实际上,现实世界是多面的,功能主义的考察仅是对现实的某一层面的概述。这一论断,进而使不少人类学者视此类民族志和社会人类学为有问题的文本,为社会人类学者建立自己的权威的工具。^⑨受“实验民族志”影响的新一代英国人类学者,也开始“反省”他们的学术祖先及自身的角色,某些人甚至拒绝把自己的作品看成“现实描述”,而看成对意义的创造。^⑩

功能主义的修正和新的方法论的出现,实际上代表目前仍然悬而未决的三大人类学问题:(1)文化是实用的还是独立的象征体系?(2)社会中的个人是社会和集体表象的产物或创造者?(3)人类学的描述到底是主观的艺术描写还是客观的科学探讨?在我看来,实验民族志的贡献之一,在于它们比较尊重人类学研究中非西方社会中的“人文”因素,反对过分强调“制度”的整体性功能解释,从而指出了功能主义民族志研究的片面性。马林诺夫斯基把人的需求看得很重要,但在他的研究中调查和描述的单位一直是文化。大多数的民族志倾向于把人类学研究的对象看成是事件、制度和文化的,而实验民族志所提出的问题关系到个人在人类学研究中的地位,这些问题不仅对功能主义有批评作用,对结构人类学也同样具有批评效力。

不过,实验民族志是对西方人文科学的困境的一种极端性的解决方式,它们具有虚无主义认识论的某些特点,否定人的认识能力的存在,因而留下一个无法解决的问题:如果实验民族志学者把自己的工作完全与强调性格构造的小说或文学对等的话,那么他们自身存在的价值是什么?如果他们不想把社会人类学者变成艺术家的话,这些人类学者应有什么独特的职业训练和认同?正如奥特娜(Sherry Ortner)在她的一篇论文所说的,人类学理论在近十年来步入一个困境,出现了大量的关于理论混乱的表述,问题提出很多,但解决的方法很少。^⑪

目前人类学者面临的问题,不仅在于实验的文本,而且在于人类学者对自身社会角色的重新思考。人类学者应该回答的一个问题是:如何在社会人类学的架构里思考人类学者的角色和社会中个人的角色?一些支持或参与实验民族志创造的人类学者已经指出,由于社会人类学的研究难以避免地受我们所处的社会体系中的文化关系的影响,因此人类学者必须考虑他们如何处理他们与他们自己的文化和被研究的文化之间的关系。而且,由于社会人类学与它的研究对象一样,是一种社会实践和文化体系,因此要准确地反映这门学科的地位,必须对这门学科本身的“制度”以及它与被研究者的实践和知识之间的关系加以考察。

结 语

由马林诺夫斯基和布朗创立的功能主义,是现代人类社会学的方法论基础,它批评了古典进化论、传播论和历史具体主义的研究和社会—文化分类法,主张从社会—文化体系的现实意义的角度探求社会与文化的整体面貌与内在功能。正如一些力图对功能主义提出修正的学者所言,功能主义理论上有如下几个缺陷:(1)因为它太强调社会—文化的整貌,所以忽视了社会中的个人的角色;(2)因为它太强调社会—文化的实际作用,所以没有看到某些文化和思维现象具有本身的独特性和象征价值;(3)因为它太追求社会稳定性和一体化的研究,所以对冲突和利益矛盾不加考虑;(4)因为它反对进化论和传播论的历史观,所以过于强调“功能”,而忽视变迁、历史和文化的不同层次的内在差异。此外,新近的批评指出,功能主义者因为过于强调自己研究的“客观性”,所以对人类学本身的社会—文化背景及知识社会学的其它问题没有充分的思考。

如果说功能主义是本世纪上半叶社会人类学的“范式”(paradigm)的话,那么本世纪下半叶可以说是在反思这一范式的基础上得以进步的。社会人类学者越来越意识到,无论对于异文化或本文化的研究来讲,采纳新近关于社会和个人的关系、历史和结构的结合、冲突和一体化的共存、主观和客观的辩证、研究者与被研究者的互动的论述,有助于社会科学的文化理解。不过,社会人类学者似乎仍然需要从功能主义所发明的田野作业方法出发,在参与观察和文化全貌分析的基础上,深入地探讨新的课题,对以往的理论作出检验,

才能提出新的见解。

注释和参考文献：

- ①例如，功能主义者布朗说：“在自然科学里，没有学派这一说，而我认为社会人类学是自然科学的一支”。见：A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, London, 1952, pp. 188-189.
- ②关于功能主义的介绍，请参看：吴文藻《功能派社会人类学的由来》、《英国功能学派人类学今昔》，载《吴文藻人类学社会学研究文集》，民族出版社1990年版；马林诺夫斯基著、费孝通译：《文化论》，中国民间文艺出版社1987年再版；关于功能主义社区研究法的论述，请参考：吴文藻“导言”，费孝通、王同惠著《花篮瑶社会组织》，江苏人民出版社1988年再版，第1—12页。
- ③马氏为这一方法提供的一个范例，是他的《西太平洋的航海者》一书，请参考：Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, London, 1922.
- ④马林诺夫斯基著，费孝通译：《文化论》，中国民间文艺出版社1987年再版，第16页。
- ⑤A. R. 拉德克利夫-布朗著、夏建中译：《社会人类学方法》，山东人民出版社1988年版，第140—141页。
- ⑥Ernest Gellner, 1983, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge, pp. 47-48.
- ⑦马氏在英国的影响延续到1938年，而布氏又继之创造了某种“学术独占”并使之持续到1955年他的去世之年。
- ⑧参见李亦园《文化与行为：心理人类学的发展与形成》，载李亦园主编：《文化人类学选读》，食货出版社1980年版，第471—519页。
- ⑨王铭铭：《心理人类学述议》，《人类学研究》1986（试刊号）。
- ⑩由于当时布朗的独占地位仍然存在，因此早期的“重新思考”是较为隐晦的。不过，这些思考对后来英国社会人类学的改良起了重要作用。
- ⑪Gregory Bateson, *Naven*, Cambridge, 1936, p. ix.
- ⑫E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1937, pp. 540-541.
- ⑬Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford, 1940.
- ⑭Max Gluckman, *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London, 1961, pp. 77-82.
- ⑮Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*, London, 1954, pp. 9-21.
- ⑯Claude Levi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* (1949), London, 1969.
- ⑰Claude Levi-Strauss, *Totemism*, London, 1962, p. 8.
- ⑱Rodney Needham, *Rethinking Kinship and Marriage*, London, 1971, pp. 1-3.
- ⑲Edmund Leach, "Animal categories and verbal abuse", in E. H. Lenneberg, ed., *New Directions in the Study of Language*, Cambridge, 1964, pp. 28-63.
- ⑳Mary Douglas, *Purity and Danger*, London, 1966, pp. 114-129.
- ㉑Maurice Bloch, *From Blessing to Violence*, Cambridge, 1986, pp. 157-196.
- ㉒Maurice Bloch, "Internal and external memory: Different Ways of being in society", *Suomen Anthropology*, 1992(1), pp. 3-15.
- ㉓Adam Kuper, *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*, London, 1991 edition, p. 193.
- ㉔参见：Marc Auge, *The Anthropological Circle*, Cambridge, 1979, pp. 33-35.
- ㉕王铭铭：《远方文化的迷：民族志与实验民族志》，《中国社会科学季刊》（香港），1995（13）。
- ㉖参见：George Marcus and Dick Cushman, "Ethnographies as texts", *Annual Review of Anthropology*, 1982, 11: 25-69; George Marcus and Michael Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, 1986, pp. 45-76.
- ㉗参见：David Parkin, ed., *Semantic Anthropology*, London, 1982, 论文集的引论及文章。
- ㉘Sherry Ortner, "Theory in anthropology since the sixties", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 26: 126-166, 1984.

（作者 伦敦大学社会人类学博士、北京大学社会学人类学研究所副教授 责任编辑 龚言）