

功能主义与英国现代社会人类学

王铭铭

一、前言

对本世纪人类学的发展，英国功能主义(functionalism)起过十分重要的作用，它发明了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”(realism)的时代，为现代社会人类学(social anthropology)奠定了理论和方法论基础，并造就了一代职业化的人类学实地研究者。在这个学说盛行的20至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科学的方法，^①因此“功能主义”一辞几乎成为当时社会人类学的代名词。

在本世纪上半页，功能主义学说由吴文藻、费孝通等前辈引进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和发挥，改

^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.Radcliff-Brown: *Structure and Function in Primitive Society*, London, 1952, pp.188-189。

造成为“中国社区学派”。^① 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。而在欧美，近半个世纪以来，功能主义已逐步失去“学术盟主地位”(academic hegemony)，社会人类学发生了相当多的变动，新理论层出不穷并逐步排挤了功能主义。从事人类学研究工作的人大多数把功能主义当成一种历史加以“重新思考”(rethink)，并试图而且在 50 年代“重新思考”功能主义和引进新的概念的过程中更新社会人类学。因此，功能主义产生的本土英国近几十年来出现了不少理论的“改革”和新看法，批评和修正了功能主义并促进了社会人类学的更新。

处在转折时期的中国人类学者，对于如何看待功能主义人类学之后的发展这个问题，可能会产生争论。一些学者可能认为，中国社会人类学研究是建立在功能主义基础之上的，它经过近半个世纪的沉寂而今重返学术舞台，自然有赖于对它的理论方法根基的反复论述，较为激进的学者则可能认为，“过去的就是过去的”，我们不需要重复它，或者说，社会人类学在中国的重建，需要抛弃旧的教条，而对理论的新发展加以全面吸收。不过，在我们展开争论之前，似乎需要从头开始，对学派的演变有所掌握。在这里，我希望在介绍功能人类学的主要内涵的基础上，对功能主义之后的社会人类学学说的变化进行概述。这样做的目的，一是在于提供一个较为全面的社会人类学基本学说的概述，二是在于通过学派介绍对上述问题作出一个初步的解答。

^① 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。

二、功能主义与结构－功能主义

谈到“功能主义人类学”，没有人会忘记马林诺斯基 (Bronislaw Malinowski) 和布朗 (A.R.Radcliff-Brown) 这两个名字，因为他们拥有发明这一风格的人类学的“专利”。马氏 (1884-1944) 和布氏 (1881-1955) 生于两个很不同的国家，前者是波兰人而后者是英国人。不过，他们年纪相仿 (二者均生于19世纪九十年代)，而且在20世纪的第一个10年均正当年华。马氏学过物理、法哲学、数学法学和民俗心理学，后于1910年转入伦敦经济学院在威斯特马克 (Westermarck) 指导下学习人类学；布氏学过医学和道德科学，1904年后即师从剑桥的里弗斯 (Rivers) 学习人类学。在成为人类学家之后，马氏基本上长期在伦敦经济学院工作，而布氏先是在悉尼和芝加哥从事教学和研究，后来回英国到牛津的社会人类学研究所工作，两人分别成为英国本世纪上半叶两个人类学研究中心的学术领袖。

马林诺斯基和布朗所处的时代，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”这个词汇并不存在。当时在英国和美国，人类学是研究人的体质和文化的总称，其理论和方法受社会达尔文主义的影响很深。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” (prehistory) 研究，认为这些“非西方”社会和文化是古代社会的残余。在欧洲大陆，人类学者主要从事人类体质特征的研究，研究原始文化的学科称为“民族学” (ethnology)，并注重文化传播和文化圈的探究。“社会人类学”这个名称于20世纪的第一个10年在英国出现，起初名称的更新并不表明学科的更新。例如，古典人类学家弗雷泽 (James Frazer) 早在1908年就已成为“社会人类学教授”，他的研究仍属进化论的范畴。不过，

虽然功能主义之前的社会人类学者的社会人类学与后来由马氏和布氏创立的社会人类学有很大区别，但是他们已经开始认识到进化论的缺点。在英国人类学界本身，20世纪初起领袖作用的人物是里弗斯。此人虽然仍坚持进化论的某些原则，但对亲属称谓研究和田野作业已经作出相当新式的论述。不幸的是，他在1922年去世。

与里弗斯的去世几乎同时，马氏和布氏于1922年发表了各自的社会人类学研究专著。马氏的《西太平洋的航海者》是关于特洛布里安德（Trobriand）岛屿的“库拉交流圈”（the Kula）的研究；而布氏的《安德曼岛人》则是涂尔干对仪式的研究的社会人类学运用。前者的资料来自1914年至1918年间，马氏在特洛布里安德岛的调查；后者的基础是布氏于1906年至1908年在安德曼（Andaman）进行的田野作业。马氏在1924年至1938年间，一直在伦敦经济学院任教；而布氏在1937年才从美国回到英国。他们的理论是在20至30年代发展出来的，前者较早对英国社会人类学产生影响，后者的影响延续较长时间。

可以说，英国现代社会人类学的创设，是在马林诺斯基和布朗的带领下完成的。两位社会人类学大师对他们之前在人类学界独占鳌头的“历史余存论”和“传播论”都采取批评态度，他们对人类学的研究方法作出新的实验，反对把“非西方文化”看成没有现实作用的“历史余存”。他们发挥了19世纪末20世纪初的社会—文化理论的某些因素，并在这些理论的基础上，建立了社会人类学的田野调查法并构造了社会人类学分析和叙述构架。

马林诺斯基的功能方法

在马氏之前，社会人类学者如博厄斯（Franz Boas）和里弗斯已经开始田野作业。当时的田野作业方法很不成熟，人类学者在社区中的调查多依赖口译者，对被研究者的访谈往往十分简短，而且主要选择个别较有知识的当地人为访谈对象，田野作业收集的资料也通常不是人类学者的著作的主要内容，许多学者的研究依据是了解被调查社区的传教士的材料。马氏的田野作业与以往的作法形成相当鲜明的对照。他长期生活在一个社区，与几乎所有社区成员成为熟人，对他们的活动规律和细节了解甚为深入。正如他在特洛布里安德岛屿所做的调查一样，马氏的民族志调查具有“直接观察”（direct observation）、重视民间生活和民间知识、亲自参与（personal participation）等特点。^①

通过如此长期的直接参与观察，马氏试图解答一个他认为对社会人类学研究最为重要的问题。这个问题是：在一个离现代西方社会十分遥远的地方，人民的生活方式表现出鲜明的特质，这种特质到底为什么存在？他认为，要回答这个问题，社会人类学者首先必须对当地社会进行全面考察，他们必须把当地社会的家庭、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；其次，社会人类学者应当力图解释为什么社会形成一个难以切割的整体，而“解释”对于他来说，就是一种“生活的常识”，或当地人对生活的需求的理解和实践。他说：“一物品成为文化的一部分，只是在人类活动中用得着它的地方，只是在它能满足人类需要的地方……最简单者如是，复杂者何独不然。”^②

^① 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.

^② 马林诺斯基著，费孝通译《文化论》，中国民间文艺出版社，1987年再版，第16页。

马林诺斯基把他的研究对象划分为两个部分：(1) 文化或由各种用具、物品、社会团体、观念、技术、信仰、习惯等人类创造物所合成的整体；(2) 人的基本需求或人的新陈代谢、繁殖、舒适、安全、行动、生长、健康等需要。他认为社会人类学者的使命，在于通过田野调查理解人的文化性、制度性的活动与人的基本需求之间的关系。而人类学者赖以理解这种关系的工具，是“功能”(function)这个概念。所谓“功能”，指的是文化满足人的基本需要的方式，或满足机体需要的行动。需要导致文化的产生，文化又反过来满足需要。换言之，他主张文化之所以是一个完整的体系，原因在于它可以满足人类的生存和发展需求。例如，他在对巫术的研究中，主张巫术是在人的心智能力无法应对人在自然界中的生存而发明的预测事变、消灭意外的工具。^①对他来说，“功能”的内涵是社会内部的个人的需求所造成社会一体化(social integration)，不是超社会的比较。因此，他所开创的社会人类学传统，十分重视对在时空上严格界定的单个社会中的人文生活的描写。他的《西太平洋的航海者》(1922)和弗思(Raymond Firth)的《我们蒂科比亚人》(1936)便是这一传统的代表作。

马氏虽然把人的需要看得很重要，但是他并不排斥人的社会性。他认为，在满足人的机体需要的文化过程中，形成“文化驱使力”(cultural imperatives)，包括(1) 器具和消费品的生产和保存的方式；(2) 行为的规范如风俗、法律、习惯、道德等；(3) 文化传承所需要的训练、教育和知识；(4) 社会的权威形态和权威的执行方式。此四项文化驱使力的发展，导致经济、社会控制、教育制度和政治的产生。文化驱使力的作用，在于保障社会中的大多数人，使他们能够既满足自己的需要，又不

^① Bronislaw Malinowski: *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Chicago, 1948.

会因为违背社会的意志而受到处罚。

对“功能”的定义，与英国的斯宾塞 (Spencer) 的有机体功能论和法国涂尔干 (Durkheim) 的结构功能论不同。他的功能主义田野工作方法和民族志描写方法，主要受他的英国人类学导师里弗斯等人影响，但他的社会-文化理论的基础来自他对欧洲大陆的马赫 (Mach) 的现象主义哲学、冯特 (Wundt) 的民俗心理学的改造。从马赫那里，马林诺斯基学到两种原则：第一是马赫的经验实证主义，这一看法主张，科学的任务是描述感觉经验并将之当成论证的依据；第二是马赫对客观世界发展的规律的否定以及他对经验的整体性的论述。前者为马氏的民族志方法奠定了哲学基础，而后者为他的“文化整体论” (cultural holism) 提供了依据。从冯特那里，马林诺斯基学到心理学研究方法。冯特认为，心理学研究应该包括两个部分，其一是对意识的实践性内省，其二是对人类生活的共同精神特性的探讨。马林诺斯基的“参与观察法”和“人类需求”的解说，来自冯特的心理学。诚然，他的人类学也受到弗雷泽的人类心智研究的影响；而且，在消化德奥哲学时，他采用 18 世纪以后在英国占主导地位的实用主义 (utilitarianism) 哲学的某些原理。

布朗的结构-功能主义

显然，马氏的社会人类学的主要目的，在于运用“文化的科学研究” (the scientific study of culture) 对“人性”加以解释。布朗的社会人类学同这种“文化的科学研究”大不一样。我们常把前者的理论称为“功能主义”，把后者称为“结构-功能主义” (structural-functionalism)。布氏虽然在安德曼岛、非洲和澳洲做过田野作业，但是他的实地调查成就却不那么受到承认。马氏在田野中很感兴趣如何把文化翻译、阐述出来，而布氏则主要套用某种社会理论反映社会，他声称社会人类学是

“概化科学”(generalising science), 或是一种赖以获得某种放之四海而皆准的法则的“比较社会学”。

布氏的理论一部分是来源自斯宾塞的社会机体论(social organism), 但更多的是从涂尔干的“社会分工论”和“年刊社会学派”那里借来的。涂尔干主张, 研究社会现象, 可以采用两种途径:一是因果的探讨, 二是功能的方法。因果的分析使学者可以理解社会现象如何起源, 功能的分析使他们对现存社会现象之间的关系和作用有所了解。就杜氏的功能法而言, 他把社会现象分为两类:一是规则的, 二是不规则的。所谓“规则的社会现象”, 指的是为社会中的多数接受的风俗、习惯和价值观念;所谓“不规则的社会现象”, 指的是不符合公众接受的制度和观念的现象。但是, 二者都有各自的功能:前者显然是使社会成为社会的功能性制度;而后者虽然在表面上有“反社会”的倾向, 但预示社会惩恶扬善和自我改造的能力, 因而也有功能。

从涂尔干的社会理论中, 布朗发展出他自己的社会结构-功能主义理论。在他看来, 社会是一个自我延生的机体或体系。个人生活在社会中, 其行为受社会的规范和准则的制约。与马林诺斯基一样, 布氏很关注社会如何形成一个整体这个问题, 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”, 指的是某个制度对社会整体中的延持起作用, 尤如动物体的器官对动物体整体的作用一样。他说:

“结构这个概念是指在某个较大的统一体中, 各个部分的配

置或相互之间的组合。我们谈论楼房的结构时，意思是指墙、房顶、各房间、楼梯、走廊等等的配置，或进一步还可指砖块、石头、木材等等的组合……一个分子的结构就是它内部相互联系的原子的组合排列……”^①

· 布氏所主张的比较方法，表面上看似乎回到了进化论时代和比较思维时代去了，但实际上与以前的比较法十分不同。进化论和弗雷泽的比较研究，是对不同文化中的相似原素的收罗，是不考虑制度所存在的场合的，而布氏的比较法则试图对社会整体进行比较，把社会当成完整的生物体加以“物种比较”。

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，^② 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，出现了各种不同的回答。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的类比法来表述的。19世纪的文化进化论从生物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，得出一个相反的看

^① A.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。

^② Ernest Gellner: *Culture, Identity and Politics*, Cambridge, 1983, pp.47-48.

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的研究掌握“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”(non-Western cultures) 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，有助于对西方本文化的自我反省。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时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”(utilitarianist) 倾向。虽然马林诺斯基和布朗从未论述过有关“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，实用主义的影响相当广泛。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，尤其是马林诺斯基的功能主义，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。马林诺斯基和布朗的人类学有两个共同的弱点：它们太强调社会－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删除（布氏）；过分强调象征和集体表象（*collective representations*）的实用性，导致对象征的独特性的否认。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（*synchronical significance*），而漠视制度形成的历史以及人们创造历史的能力。

三、对功能主义的重新思考和理论更新

马林诺斯基和布朗在他们的有生之年（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），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”（*national character*）研究，^① 试图从民族心理学解释德国和日本侵略性行为形成的

^① 参见李亦园《文化与行为：心理人类学的发展与形成》，李亦园主编《文化人类学选读》，食货出版社1980年版，第471—519页。

心理文化背景。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，出现一些对它的“重新思考”。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过重要作用。30年代末至60年代，有几位此种“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：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 (interactions)到底对人类学的分析有什么影响？社会是稳定的还是以冲突和战争为特点的？社会的变动在人类学中该放在什么位置？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”这一类辞汇。不过，这一系列问题的提出，与学术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。

对新解释的寻求

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。当一个男人的姐妹之子做了好事，此人便荣耀地以奇异的女服打扮自己，把自己的屁股朝向他的外甥，表演与交配相当相似的动作。如何解释这样怪诞的仪式？白特生称，这个仪式与平时的社会和文化结

构正相违背，似乎是违反社会规范的。但作为一种暂时性的“庆祝”，它实际上是为了对附合社会规范和文化准则的加以表扬，并以此巩固社会关系。白氏认为，这证明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、文化和个人的情感（如通过仪式表现出来的激情）之间的关系。^① 在《纳凡》一书中，白特生虽然没有明确提到“文化与人格”的命题，但是他对个人的非理性（non-rational）情感在文化中的地位的关注，系属社会人类学界的创新。在他后来去美国任教之后，对心理人类学的研究作出了不可忽视的贡献，而心理人类学在很大程度上是在对国民性的侵略行为的批评中产生的。

埃文思－普里查德在学术界的崭露头角，离不开他对社会结构和人类学者的自身文化定位的反思。他于1937年发表了《亚赞地人的巫术、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，包括巫术（witchcraft）、巫医（witchdoctor）、神谕（oracles）和魔术（magic）。据埃氏称，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”（rationality）。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。^②

① Gregory Bateson: *Naven*, Cambridge, 1936, p.ix.

② E.E.Evans-Pritchard: *Witchcraft,Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1937, pp.540-1.

对“理性主义”的功能人类学的分析，初步表达了埃文思－普里查德对布朗有关社会有机体论和马林诺斯基有关个人需求的理性满足的论点的批评态度。不过，最体现他的贡献的是他对努尔人(*the Nuer*)的政治体制的研究。这本书出版于二次世界大战爆发不久的1940年，自然它的论题反映了当时的政治面貌。在我看来，《努尔人》一书提出了几个与社会人类学学科更新有意义的话题：第一，埃氏十分重视作为一个西方人类学者，自己在殖民地非洲社会的境遇和角色；第二，他表达了对政权体制的兴趣，初步提及社会冲突的概念。前一点，成为人类学对自身的政治和文化角色的反醒的前身；后一点是通过描述努尔人的社会裂变(*segmentary systems*)和非集权政治，对“集权政治”的特点提出有创见的思考，是对自称优秀民族的欧洲政治所造成的战争作出的学术反思。

白特生和埃文思－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性。在很大意义上，白、埃二氏的探索，就是针对个人、社会、文化的辩证关系而展开的。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。

到了50－60年代，英国社会人类学功能主义的主流逐步被分流。在此分流的过程中，格拉克曼(*Max Gluckman*)和利奇(*Edmund Leach*)扮演了重要角色。这两个学者分别生于1911和1910年，他们都参加过马林诺斯基的讲座。因为利奇是伦敦经济学院的学生，而格拉克曼来自牛津大学，所以前者受马氏的文

化功能论影响更多，后者受布朗的结构理论影响多一些。不过，两位充满生气的年轻学者，在马、布二大师在世时就有志在原来的理论基础上作一番更新。他们在50年代后，几乎成为英国社会人类学的新一代大师，因为格氏的“社会冲突论”和利氏的“过程论”给社会人类学注入了新鲜血液。

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)，感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。^① 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(neat integration)，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统一的，或者说冲突是统一的表现。

格氏进一步提出，冲突和社会平衡的辩证关系，在仪式范畴里体现的最为戏剧性。涂尔干和布朗都认为，仪式所表现的是社会的内聚力(cohesion)，其功能在于把社会的价值和情景灌输给个人。格氏极端地反对这种结构-功能主义的看法，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”。^② 格拉克曼的这个看法后

① Evans-Pritchard: *The Nuer*, Oxford, 1940.

② Max Gluckman: *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London, 1961, pp.77-82.

来由特纳 (Victor Turner) 加以发挥，发展出“结构” (structure)、“反结构” (anti-structure) 的概念，用以分析仪式行为和事件。特纳主张，社会在平时大多处于人与人、群体与群体、阶层与阶层的等级关系和冲突中，等级关系和矛盾是社会的结构。在仪式的过程中 (ritual process)，社会的分裂和等级制一时得到化解，形成一种“社区共庆”或“社会分化空缺” (*communitas*)的局面，过后参与同一仪式的人们又回到他们原来的社会地位和群体分化状态。以此观之，仪式的程序是从结构出发，进入反结构状态，再回到结构，其结果是从象征上强化结构。^①

以格拉克曼为领袖的“社会冲突论者”，指出功能主义把社会的“机体”平衡理想化的缺点在于忽视社会中的矛盾关系。利奇从另一个角度，指出功能主义的其它弱点。利奇原读物理学，在30年代进伦敦经济学院师从马林诺斯基学人类学，二战期间在缅甸的克钦区 (Kachin) 做过田野作业，后回经济学院任高级讲师，并于1953年起在剑桥大学任职。他的论点不只一个而且有自相矛盾之处，他先是一个“马氏主义者” (Malinowskian)，接着对功能主义提出问号，后又接受列维-斯特劳斯 (Claude Levi-Strauss) 的“结构人类学” (structural anthropology) 的某些论点。不过，正如他的一本书的名称表明的，他的意图在于“重新思考人类学” (rethinking anthropology)，^② 他对功能主义所作出的“改革”主要体现在他对“理想模式” (idealised norm) 和现实 (reality) 的区分以及对“过程” (process) 和“变迁” (change) 的强调上。

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)

^① 参见 Victor Turner: *Schism and Continuity in African Society*, Manchester, 1957; *The ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago, 1966.

^② Edmund Leach: *Rethinking Anthropology*, London, 1961, pp.1-27.

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，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。这个案例有关缅甸克钦区的政治体系，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。在克钦区，存在三种政治体系：比较古老的平等主义制度 (Gumlao)、比较不稳定的过渡式小型国体 (Gumsa) 以及较完整的国体 (the Shan state)。虽说前两种制度均有向第三种制度过渡的可能，但是由于社区中的个人为了自己的权力往往在平权和中间型之间作选择，所以过渡还没有达成。例如，对持续的社会地位不满的人，常会利用平等制来反对中间型的政治制度，而在平等制的领袖，为了保持自己的地位，常反对“民主”，而支持过渡式的体制。^①因此，利奇认为，在社会和文化的不平稳变迁

^① Edmund Leach: *Political Systems of Highland Burma*, London, 1954, pp.9-21.

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，可能导致变迁的方向，同时引起人们可能对社会规则的忽略。

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紧张感的表述。

应该指出，虽然40至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。白特生创造的新叙述架构指出了功能主义对个人感情的忽视，但其结论仍然是有关感情表现（如仪式）的功能。埃文思－普里查德对个人和社会的解释体系的独特性作出前所未有的新探讨，但他最后还是把解释和象征体系归结为社会关系功能的体现。格拉克曼采用了某些马克思主义的社会分析方法，指出功能主义理论对社会冲突的删除的错误，但是他把冲突当成维系社会结构的功能关系的因素。利奇正确地指出了人类学研究中，区分理想模式和现实模式和注视过程的重要意义，但是当他进入具体的分析时，功能的观念仍旧起主要作用。

列维－斯特劳斯与英国新结构主义

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 Levi-srauss) 的结构人类学。由马林诺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

者甚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物和活动，并不把思维方式的研究放在眼里。埃文思-普里查德算是对思维关心最多，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，斯特劳斯的结构理论即已提出，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”涂尔干和莫斯(Marcel Mauss)的交换学说。他认为，社会人类学长期研究的亲属制度的基础，是社群之间妇女作为妻子的互惠交换(reciprocity)，而且交换有一定的规则。^① 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，斯特劳斯拒绝从社会决定论的立场出发，他从图腾制(Totemism)、原始思维和神话学入手，研究思维的分类体系(systems of classification)。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上，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对主体和主体之外的事物进行联想。例如，图腾制度的联想就是，氏族A、B用不同的动物作为自己的图腾，实质上是用自然物来界定两个社群的关系，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，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、

^① Claude Levi-Strauss: *The Elementary Structures of Kinship* (1949), London, 1969.

兼容和不兼容的逻辑，而在别的”。^①

列维-斯特劳斯用思维的结构来解释社会的方法，其发展不是没有背景的。他的论点主要来自语言学，强调逻辑推理，反对实证主义的经验论，对田野作业不甚注重。可以认为，他对经验调查的淡化，背景是二次世界大战之后东方和非洲成立许多新的民族-国家 (the new nation-states)，欧洲失去许多殖民地或人类学调查的场地。自然在这种情况下产生的人类学派，不无它的支持者。

在英国社会人类学界，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) 以及后来布洛克 (Maurice Bloch)。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。^② 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，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。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

^① Claude Levi-Strauss: *Totemism*, London, 1962, p.8.

^② Rodney Needham: *Rethinking Kinship and Marriage*, London, 1971, pp.1-3.

动物之间的宠物等等。^① 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斯特劳斯有别。斯特劳斯注重把社群之间的交流(communication)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因素。这个差别不是个人之间的风格之别，而体现了英国功能主义社会人类学对“社会”(the social)的一惯强调。

与利奇一样，道格拉斯和布洛克的新结构主义也毫不奇怪地具有强烈的“功能”色彩，而缺乏斯特劳斯那种纯思维模式的分析。道格拉斯对社会观念中的“异常物”(anomalies)十分关注，所谓“异常物”就是不同于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”，不过准确地说指的是违犯社会戒律或超越社会所设立的事物之间的界线(boundaries)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。“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(social order)的手段。^② 显然，道格拉斯的解说，是法国结构主义与英国功能主义的融合的产物。

目前在伦敦经济学院任社会人类学系主任的布洛克是一位移民英国的法国学者，他更加明显地对功能主义和结构主义进行综合。作为一位优秀的社会人类学理论家，布洛克的解释体系自然涵括许多学说，他的理论是对马克思的意识形态理论、涂尔干

^① Edmund Leach: "Animal categories and verbal abuse" in E.H. Lenneberg, ed., *New Directions in the Study of Language*, Cambridge, 1964, pp.28-63.

^② Mary Douglas: *Purity and Danger*, London, 1966, pp.114-129.

结构—功能论、马林诺斯基的人类学、特纳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。^① 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，^② 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溶入社会。

1953年，布朗在给列维-斯特劳斯的一封信中，谈到他的“社会结构”概念与后者的差别，他说：“对您（斯特劳斯）来说，社会结构与现实无关，而与模式的建构有关。但对我来说，社会结构是一种现实……我不明白您的论述的意思是什么……^③ 虽然布朗以后的英国社会人类学者吸收了结构主义的某些要素，但是他们仍然坚持布朗对社会结构的看法；而且，虽然在东方和非洲的调查随着新民族-国家的成熟而变得困难，但是他们对民族志田野作业仍然抱有浪漫的情感。这一点，与“日不落帝国”的衰落中，英国人仍怀念“共富社会”(common wealth community)的情调正相一致。值得一提的是，英国的社会人类学会在1946年成立，包括英联邦的“共富国”，目前仍然称为“英联邦共富国社会人类学会”。

^① Maurice Bloch: *From Blessing to Violence*, Cambridge, 1986, pp.157-96.

^② Maurice Bloch: "Internal and external memory: Different ways of being in society", *Suomen Anthropology*, 1992(1), pp.3-15.

^③ 引自 Adam Kuper, ed.: *The Social Anthropology of Radcliffe-Brown*, London, 1977, p.42.

四、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19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健有关。

库柏(Adam Kuper)在他的《人类学与人类学者》(1991)一书中，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。^①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，这些理论有不同的着眼点，不过它们在两个意义上保留了功能主义的传统：其一，马林诺斯基所创立的田野调查法和民族志写作法被比较完整地保存并发扬；其二，“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，在这一点上连接受斯特劳斯之抽象的与英国经验主义哲学离经判道的结构人类学理论的学者也不例外。

^① Adam Kuper: *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*, London, 1991 edition, p.193.

为什么功能主义在英国有这么大的“生命力”？这个问题的答案自然是多面的，上文提到的批判经验主义、实用主义哲学的实际效用是其解释的一部分。此外，从理论和方法上讲，功能主义的确有不可否认的优势。马林诺斯基等人所发展出来的民族志方法，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(*interpretive anthropology*)、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。正如法国民人类学者欧格(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。^① 再者，功能主义理论建立了现代社会人类学的文化价值观，否定了古典进化论和历史具体主义的“历史残余论”，为在当今人类学仍占主导地位的“文化相对论”(*cultural relativism*)提供了方法论和学术伦理基础。

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*)的新潮，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判。实验民族志有许多不同的类型，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

^① 参见 Marc Auge: *The Anthropological Circle*, Cambridge, 1979, pp.33-5.

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”(problematic)的文本(texts)，成为社会人类学者建立自己的权威的工具。^① 受“实验民族志”影响的新一代英国人类学者，也开始“反醒”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。^②

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。实验民族志所提出的有关个人(individuality, personhood)在人类学研究中的地位问题，显然必须引起人类学者的注视。马林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，那么活生生的个人在其中扮演什么角色？难道他们没有自己的意图、个性、感情和能力之差？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，它们过于强调虚无主义的认识论，否定人的认识能力的确存在，因而留下无法解决的一个问题：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

^① 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.

^② 参见 David Parkin, ed.: *Semantic Anthropology*, London, 1982, 论文集的引论及文章。

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(identity)？正如奥特娜(Sherry Ortner)在她的一篇论文中所说的，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。^① 不难看到，实验民族志有它自相矛盾的一面，因为要社会人类学者对自己的求知方式和知识进行知识社会学反思，并不一定要导致他们放弃社会科学的研究而转向文学；而且，具有讽刺意味的是，即便是反对功能主义民族志文本构造法的学者，对功能主义的调查研究法也没有提出合理的改造方法：他们仍然从事田野调查和文化分析，并且以此为生计。

可见，目前人类学者面临的问题，不仅在于文本，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？值得注意的是，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他们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。用一句简单的话说，在人类学的研究中，有一个问题必须考虑，那就是社会人类学者的学术工作对于被研究者的社区的实践的关系和影响是什么？

这个知识社会学的问题，实际上早已存在。自马林诺斯基以来，社会人类学者最引人注目的特点，在于他们的参与观察法

^① Sherry Ortner: "Theory in anthropology since the sixties", *Comparative Studies in Society and History*, Vol.26:126-66, 1984.

(participant observation)，在西方社会人类学中，这种“参与”实指西方人对非西方社会的某种渗入。不少人类学者同意只有用当地人的眼光理解当地社会或采用“主位法”(emic perspective)进行观察才能达到“科学”。不过，用费孝通的话说，他们并没有真的走进非西方社会，而是走进去不久又很快地“出来了”。^①

他们进去的地方是他们的文化不断冲击着的对象，因为人类学者的跨文化行动反映西方近代以来的“殖民遭遇”(colonial encounter)^② 和世界政治经济体系与文化接触的变迁。他们回去的地方是他们的“家园”，或他们国家内部的关系、冲突和对外的关系及冲突的状况和文化背景。在功能主义盛行的20至50年代，社会人类学者早已比较注意他们的文化与实践与被研究者之间的关系问题。在当时的情况下，人类学还没有成为多数大学和研究机构所接受的学科，研究的经费也相当有限，为了使人类学在社会上争得一席之地，马林诺斯基和他的学生和同事如弗思提倡人类学的实用价值。他们认为人类学的知识是从实地的第一手调查得来的，因此是对非西方社会的现实研究，这种研究对于改良殖民地的行政有益。这一看法被70年代成长起来的激进人类学者利用为借口，批评功能主义是殖民主义的产物。为了克服功能人类学的这一问题，有些学者认为人类学要从他们的研究中，发展出一个相反的态度，则利用人类学知识批评西方文化的弱点，抑或反醒人类学者与他们的研究者的关系反醒世界文化的不平等关系。问题实在不这么简单，因为即使人类学者有这样的批评和反醒，他们在被调查的社会中的实践依然是“殖民遭遇”的表现。

虽然我们不能否认西方对“异邦”的人类学研究对文化之间的相互理解和交流可能起积极的作用，但是从知识社会学的观

^① 费孝通《再谈人的研究在中国》，《东亚社会研究》，北京大学出版社1993年版，第161—165页。

^② Talal Asad: *Anthropology and the Colonial Encounter*, London, 1973.

点看，“远方文化”的研究难免引起人类学者对自身的社会角色的界定的模糊不清或误选。由于这一问题的难度，不少人类学者开始转向研究西方社会本身。例如，法国社会学兼人类学家布尔迪厄 (Pierre Bourdieu)，原来在非洲田野工作，并对社会人类学理论提出有巨大贡献的学说。在《实践理论纲领》(1977)一书中，布尔迪厄利用一个独特的叙述和评论架构，采用非洲社会的实例，指出人是实践的主体，在其实践的过程中，他一方面受自己的生存需要驱动必须考虑政治经济的得失，另一方面在生活中他必须对自然界和社会所提供的习俗进行适应。因此，人的实践可以说是社会结构和认识—象征体系与个人之间的中介(agency)，通过不断的对自然适应和认识的实践，人形成一系列对他们的生活有益的“惯习”(habitus)，久而久之这些惯习导致制度的起源，变成一个传统或象征体系，并反过来在政治经济生活中被积累和利用。^①

有意思的是，布尔迪厄在从事多年的非洲研究之后，抛弃社会人类学而转向法国的社会—文化研究。他认为，他用来解释非洲社会和文化的理论框架，不需要用非洲的例子而只需要利用自己在巴黎学院所见便可推知。布氏把“民族志”的方法运用到本文化（欧洲社会）的美感、教育制度、社会时空等现象研究中，提出了一套解释象征与社会、个人与政治、以及研究者与研究对象的辩证法的理论，进一步发展了他在《实践理论纲领》中的某些论点，使这些论点充满对西方文化的批评性分析的特点，鲜明地体现了他对西方学术实际和社会结构的真正“参与”。^②布氏的成功转变不仅证明人类学把自己限制在“异文化”研究的做法可能导致的问题，而且证明了运用社会人类学的观点研究本文化具有相当大的潜力。

^① Pierre Bourdieu: *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, 1977.

^② 参见 Pierre Bourdieu: *Homo Academicus*, Polity, 1988, pp.1-35.

五、结语

由马林诺斯基和布朗创立的功能主义和结构-功能主义，是英国现代社会人类学的方法论基础，其理论并曾广受运用。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，功能主义在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体系和象征价值；(3)因此它太追求社会稳定性和一体化的研究，所以对社会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，正如新近的批评所指出的，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。

自然，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，想要做到这些，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，深入地探讨他们的课题，对以往的理论提出检验，从而提出新的见解。功能主义者所创立的调查和资料搜集方法以及研究的态度，具有很大的理论包容性，因而时至今日仍然有其效用。