

函数功能与文化契约:马林诺夫斯基的文化科学

社会
2024 · 1
CJS
第 44 卷

王燕彬

摘要: 马林诺夫斯基的参与式观察奠定了现代人类学的基本田野方法。但其方法论并非孤立的调查技术,而是植根于系统的文化科学理论。马林诺夫斯基自觉地与社会契约论、社会学年鉴学派等对话,从个体主义与集体主义的争论中汲取思想资源。他主张“函数功能论”,基于马赫的经验批判主义,反对古典人类学和过往社会理论的形而上学预设,指出文化要素之间普遍关联并相互依存。进而,他以“文化契约论”论述文化与社会组织如何基于个体需求而建立。文化被揭示为一个有机整体,个体为文化所塑造,因此社会与个体是紧密联系、相互依存而非分离的实体。这种文化科学的理论与方法也影响了早期中国社会科学的探索。

关键词: 马林诺夫斯基 文化科学 函数功能论 文化契约论

Mathematical Function and Cultural Contract: Malinowski's Science of Culture

WANG Yanbin

Abstract: Malinowski's participatory observation establishes the basic field method of modern anthropology. But his methodology is not an isolated investigative technique, but a systematic theory of Science of Culture rooted in the context of social theory. Malinowski's works are conscious dialogues with traditions such as social contract theory and the Durkheim school and reveal the resources he draws from the debate between individualism and collectivism. On the one hand, he is influenced by the Durkheim school, but he does not agree with its social substance

* 作者:王燕彬 北京大学社会学系(Author:WANG Yanbin, Department of Sociology, Peking University)E-mail:ybin@pku.edu.cn

感谢王铭铭教授、张帆、王东宇、杨勇等师友为本文提供的诸多启发和宝贵建议。本文初稿曾在“社会-CJS 学术论坛之第十二届理论工作坊”上报告过,感谢与会专家的批评指正,感谢《社会》编辑部和匿审专家重要的修改意见。文责自负。

theory and denies the existence of a collective consciousness beyond the individual. He advocates the functional theory of mathematical function based on Mach's empirical criticism. This theory opposes the metaphysical assumptions in classical anthropology as well as previous sociological theories, and advocates the universal correlation and interdependence of cultural elements. On this basis, Malinowski develops the social contract theory by using the "cultural contract" to construct the history of human beings from a "pre-cultural" state to a cultural state, and presents the layered construction process of cultural and social organizations based on individual needs. Thus, culture is revealed as an organic whole. On the other hand, he overcomes the tendency of contract theory to substantiate individuals and points out that in reality, there is no real "natural person". Individuals are completely shaped by culture in functional relationships. Therefore, Malinowski emphasizes a mixture of individualism and collectivism, with society and individuals being closely and interdependently related to each other. The theory of cultural science forms the theoretical basis of Malinowski's field method and permeates his fieldwork, and also significantly influences the exploration of early Chinese sociology and anthropology.

Keywords: Malinowski, Science of Culture, functional theory of mathematical function, cultural contract theory

一、导论：田野方法与文化科学理想

作为现代人类学的奠基人之一，马林诺夫斯基深刻地影响和形塑了中西人类学的发展历史。他主导了这一学科的演进过程，从古典人类学的历时传统转向共时性的新人类学研究范式，并启发了欧美结构功能主义及中国功能学说的形成(史铎金, 2019; 库珀, 2021)。无论在东方还是西方的人类学界，马林诺夫斯基以参与式观察为核心的田野方法都占据着支配性地位。埃文斯-普理查德(2009: 53)评论道：“可以公正地说，现代人类学的全面的田野工作直接或间接地来自他的指导”。在《西太平洋上的航海者》(1922年)发表已逾百年之际，尽管关于现代人类学诞生的叙事愈发多元化，但马林诺夫斯基仍被视作在单一社区中进行深度田野工作这一人类学关键性方法的发明者(Vermeulen, *et al.*, 2022)。在中国情况亦然。20世纪30年代，吴文藻(2010)将马林诺夫斯基的学说引介到中国，尤其采纳其田野调查方法作为社区研究的思想

资源。之后,马氏《文化论》《两性社会学》《巫术科学宗教与神话》等著作在中国翻译出版。又有费孝通、许烺光等学者远赴英伦,亲身跟随马林诺夫斯基学习,并在回国后投身于“魁阁”的创立、教学和研究中。于是,大量的社会人类学研究在马氏理论和方法的影响下诞生了。20世纪80年代社会学重建后,费孝通(1999c:386-427)主持学界的“补课”,首先便是在“文化人类学高级研讨班”上以《从马林诺斯基老师学习文化论的体会》为题对马氏的思想和方法进行全面的回顾和讲述。

正如费孝通(1999c:392-395)所说,马林诺夫斯基在《西太平洋上的航海者》中所提倡的实地调查的方式扭转了以弗雷泽《宗教与巫术:金枝》为代表的古典人类学研究风格,开创了人类学的新时代。然而,长期以来,马林诺夫斯基的学术史形象被片面地固定在他的“参与观察”田野方法上,这种田野方法被认为是停留在朴素的经验层面而缺乏系统的理论建构。例如,莫斯虽然钦佩于马林诺夫斯基收集事实和呈现事实的能力,但评价其理论薄弱(福尼耶,2013:329)。弗斯认为马氏长于经验性的田野研究而短于系统性的理论思考和论述,因此只将其视为一个刻板的经验主义者(Firth,1957)。格尔茨(2013)总结马林诺夫斯基给人类学留下的主要遗产亦是方法论上的参与观察和参与描写。埃文斯-普理查德(2009:39-40)甚至说马林诺夫斯基缺乏抽象的一般性理论,与之相对,拉德克利夫-布朗则更系统严格地阐述了功能主义的社会理论。总之,马林诺夫斯基主导的现代人类学革命的意义完全被局限在其对田野方法的创新之上,即认为他只不过开发出了比前人更为有效的田野信息获取技术(弗雷泽,2017:2)。

但本文想要说明,这种评价意味着我们不仅没有完整地理解马林诺夫斯基的学说内容,也没有充分认识到马氏所引领的现代人类学与古典人类学的根本差异。实际上,马氏思想在人类学史上的意义并非一种孤立的田野方法和调查技术所能概括,其背后缜密系统的理论思考同样值得关注。正如西蒙斯-西蒙诺列维奇所指出的,作为一种方法论革命,马氏的民族志描写有理论论证作为基础(Symmons-Symonolewicz,1960)。马林诺夫斯基自创了“文化的科学”(science of culture)这一术语来为自己的理论命名,认为自己与之前的古典人类学等传统的根本差别正是在于这种文化科学。在他看来,所谓文化是指“由物质、人、精神组成的巨大装置(apparatus),以此人能够应对其所面临的实际的、具体

的问题”(Malinowski, 1960: 36), 而所谓“文化的科学”, 是指以一种真正科学的方法和态度审视文化(Malinowski, 1960: 7; 马林诺夫斯基, 2002b: 205)。真正的科学在于通过实验和观察发现恒久重复的要素, 并在经验和理论的反复对比验证中把握世界的普遍原理, 因而“文化的科学”势必要在深入的田野工作和理论建构的交叉比较中展开, 并根据理论将所观察到的经验事实进行选择、分类和解析, 最终得出关于文化的普遍规律(Malinowski, 1960: 10-12)。以此为标准, 此前的古典人类学(无论是进化论还是传播论)都不足以称为“文化的科学”, 因为它们总是建立在虚构的概念和假想的历史等武断的假设之上(Malinowski, 1960: 15-35)。费孝通(2002: 294-295)指出, 按照马氏的理论, 若不排除这些假设, 则不能探明“文化研究之科学基础”。本文将表明, 马氏的这一观念在思想上源于其早年所受奥地利物理学家、哲学家马赫(E. Mach)的影响。他强调文化科学的“科学性”, 并将这种“科学性”奠定在对世界的本真理解上, 认为一切文化要素都处在普遍关联、互相依存的函数性关系中。这一思想渊源决定性地使得马氏的文化科学论不同于英国古典人类学及其背后的经验主义传统。¹与此同时, 它也表明马氏的这一概念不同于新康德主义的李凯尔特(1991: 9-19)所使用的“文化科学”(Kulturwissenschaft)概念, 因为后者通过对康德的再解读, 强调“自然”与“文化”的根本对立, 从而将对人的研究塑造为价值的研究, 而马林诺夫斯基则受马赫影响, 认为函数性关系是一切自然和文化要素共同的存在方式, 文化科学与自然科学在这一点上是一致的。

因此, 只有深入地阐释这种“文化的科学”的实际内容, 才能真正把握马林诺夫斯基所开创的现代人类学道路与古典人类学的根本性差别, 从而彻底理解马氏田野方法在当下的思想遗产。但正如前文所指出的, 马氏学说的理论内容长期没有受到充分的重视, 直到近年来才有盖尔纳、西蒙斯—西蒙诺列维奇等学者致力于发掘马林诺夫斯基理论思

1. 将马林诺夫斯基视为英国古典人类学特别是弗雷泽的接班人, 很大程度上是马氏自我塑造的产物, 这尤其体现在其晚年对弗雷泽的评传文章中。在此文中, 马林诺夫斯基论述了弗雷泽思想与其主张的功能主义之间的关联, 认为后者强调“人类文化主要是基于人类的生物性要求”(Malinowski, 1960: 177-221)。但这绝非是对弗雷泽思想客观准确的叙述, 而是按照功能主义的理论去其著作中寻找类似的线索进行比附, 将其思想描绘为与功能主义仅有一纸之隔。不过, 这样断章取义的操作恰恰说明马氏与以弗雷泽为代表的进化论古典人类学传统之间存在深深的裂隙。

想的哲学和形而上学深度,特别是勾勒了尼采和马赫对他反对古典人类学的立场的思想影响(Gellner, 1987; Symmons-Symonolewicz, 1959; Urry, 1993)。斯卡利尼克、弗利斯等人则通过整理和考察马林诺夫斯基的早期波兰语著作,指出波兰历史和文化对马氏思想的塑造作用(Skalni k, 2021; Flis, 1988)。不过,这些工作尽管有益,但尚不够全面和系统,未能廓清马氏思想的全貌。本文将通过对马氏文本的细致解读,指出马林诺夫斯基的文化科学理论是其开创性田野方法论的基础,体现了他对“文化”的根本理解,并且包含两个支柱:“函数功能论”和“文化契约论”。其中,前者描述了一个文化中各个要素之间科学的、现实的关系,后者则在此基础上继续描述文化如何从个体需求这个最为坚实的、科学的基础出发构成一个自足的整体。更重要的是,本文的这一解读是在思想史和学科史的双重线索下进行的,因为尽管马林诺夫斯基批评前辈学者的理论著述不够“科学”,但是他的文化科学理论始终处于和社会契约论、社会学年鉴学派等的对话之中。马林诺夫斯基深受马赫经验批判主义的影响,并在其哲学基础上回应社会契约论传统和涂尔干学派所代表的西方社会学理论长期以来的个体主义—集体主义之争,通过对这些思想资源进行批判性的思考、辨析和吸纳,最终形成了整全的文化科学体系。只有通过这样的解读,马林诺夫斯基思想对后世受其影响的人类学探索的意义才能得到更深刻的理解,同时亦可对勾勒自吴文藻、费孝通以降中国人类学的努力方向有所裨益。

据此,本文尝试在马氏理论所处的语境中重构其文化科学的具体内容,下面将分为五个部分展开:(1)马林诺夫斯基与涂尔干学派有着丰富的互动,并产生了关于社会实体问题的争论;(2)这一争论的根源是马林诺夫斯基继承了马赫的经验批判主义思想,主张以“函数功能论”来说明文化各要素之间的本质性关系;(3)根据这种本质性关系,马氏以“文化契约论”复兴并修正社会契约论传统,刻画了文化如何从个体需求出发逐步构成一个整体的过程;(4)在“函数功能论”的观点下,无论个体还是社会文化在这个文化整体中都不是独立自存的,它们相互依存、彼此互构,二者之间的关系才是最根本的;(5)正是在此理论基础之上,马氏才得以建立系统的田野方法论,而国内学者在立足于中国的历史与现实来吸收马氏思想的过程中并没有完全接受“文化契约论”及其带来的文化想象。

二、马林诺夫斯基与涂尔干的社会实体问题之辨

马林诺夫斯基(2002b:212)将自己的文化科学理论界定为一种功能主义学说,认为文化的根本法则在于文化要素的功能,所有文化要素的意义“都是依它在人类活动的体系中所处的地位,它关联的思想,及所有的价值而定”。他对“功能”的关注通常被认为是受到涂尔干学派社会功能论的影响(埃文斯—普理查德,2009:39),但从他与社会学年鉴学派的交往互动以及他的相关论述来看,二者又有着深刻的分歧,这种分歧尤其集中在他对涂尔干学派“社会实体论”的反驳之上。

马林诺夫斯基对涂尔干学说十分熟稔,早在1913年,他就为涂尔干的《宗教生活的基本形式》写过详细的书评(Malinowski,1913a)。与此同时,莫斯等年鉴学派学者对马林诺夫斯基的工作也十分重视。1922年,马林诺夫斯基发表了功能主义人类学的奠基性作品《西太平洋上的航海者》,其后,莫斯在1923—1924年的课程上专门讨论了“马林诺夫斯基关于特罗布里恩群岛部落的文献分析”(福尼耶,2013:244—245)。1935年,马林诺夫斯基出版了另一部也是其最后一部重要的民族志著作《珊瑚园及其巫术》(*Coral Gardens and Their Magic*),这是他多年的特罗布里恩岛研究的集大成之作,莫斯很快就在1937—1938年的课程上讨论“马林诺夫斯基的《珊瑚园》研究”(福尼耶,2013:237)。此外,莫斯还在《社会学年鉴》(*L'Année sociologique*)上发表了关于马林诺夫斯基的语言学和原始社会性心理等研究的书评(Mauss,1923a,1923b)。值得注意的是,在《礼物》中,莫斯指出马林诺夫斯基正确地从功能的角度来考察土著的交易活动,深刻地反思了现代经济学“理性人”假设的弊端和过于狭隘地理解人类经济活动的错误,但他同时断言马林诺夫斯基错误地划分了无关利益的纯粹礼物(pure gift)和有关利益的交易。²在莫斯(2017:159—162)看来,没有礼物是纯粹而无关利益的,一切交易都是礼物的关系,一切礼物关系在本质上都是交易。所有礼物都深刻地维系着一定的社会关系,并有着重要的社会功能。

这体现出双方“功能理论”完全不同的面向。马林诺夫斯基认为,一个文化中的各种制度与活动根本上源于个体直接或间接的需求,因此

2. 例如,莫斯(2017:161)指出,在马林诺夫斯基描绘的特罗布里恩社会中,男性给女性的“mapula”并不是所谓的纯粹礼物,而是男人支付女人性服务的报酬。

交易活动的本质是对个体需求的满足，并通过文化的方式制度化地予以安顿和实现。而莫斯(2017:167)则批评现代经济学错误地把人与人的关系还原成纯粹功利的利益计算，并以此为出发点理性而冷酷地安排社会关系，他认为这必然会损害个体背后的社会整体，“有害于整体的目的与整体的平和，有害于整体的工作节奏和整体的欢乐，结果反而也不利于个体自身”(莫斯,2017:167)。由于礼物是社会整体优良运转的重要因素，莫斯尤其关切礼物现象所反映的社会整体性功能。这来自涂尔干对社会功能论的洞见。

双方争论的关键之处在于是否承认“社会实体”。正如费孝通指出的，对“社会实体”或“集体意识”的态度是马氏与涂尔干学派分歧的根本。³在费先生翻译的《文化论》中，马林诺夫斯基(2002b:205)指出：“玄学上的概念，如集团心灵，集合感觉中枢，或良心等，都是逃不出把社会实体分作两对对立部分——一方是属于个人心理性质的文化，他方是属于集团的超个人性质的文化——的说法。既然这样分立之后，自然将进而谓：由个人心理集合或完整以形成一超个人的，但仍是精神的实体。涂尔干的‘道德逼迫出于社会实体直接影响’的学说，和其他认为出于集合潜意识及文化高层结构的学说以及同类意识，或集合模仿等概念，都是着重于社会的心理基础，而认为这是超个人的社会实体，这种种学说都是想采用多少带着玄学色彩的理论捷径”。他指责涂尔干超个体的、精神性的社会实体完全是一种形而上学的虚构，并不是社会或文化的实质。

这一批评表明了马氏对涂尔干思想的基本理解，并关涉到社会学长久以来的核心问题，即社会的本质是否建立在个体性之上？对此问题的回答构成了社会学理论中个体主义和集体主义两大基本对立视角。杜蒙(Louis Dumont)甚至将莫斯以前的社会学径直分为个体主义和集体主义(他称之为“整体主义”)两大类，并将二者之间的对立追溯到中世纪哲学和自然法传统，即追溯强调社会是有机整体的“*universitas*”概念和将社会视为个体纯粹的联合的“*societas*”概念之间的此消彼长(杜蒙,2014:56-71;李英飞,2018)。实际上，这种二元视角也是马氏考察前人思想资源的方式，后文将说明他如何试图超越这个二分视角。

现代个体主义的鼻祖霍布斯开创的古典社会契约论是社会学理论

3. 事实上，在晚年重新阅读马林诺夫斯基时，费孝通(1999c:414-415;1999b:143-205)指出自己早年写就的《生育制度》实际上更偏向涂尔干学派，以致“只见社会不见人”。

中个体主义与集体主义争论的直接源头。⁴霍布斯决定性地扭转了以亚里士多德为代表的古代政治哲学试图探讨社会或政治的自然秩序的传统,将“国家”(civitas)视为通过完全属人的技艺人为地制造出来的东西。由此,对“国家”这一最重要的政治社会组织的探究就必须始于考察制造它的人的自然本性和心理(霍布斯,2003:3-6;霍布斯,2009:1-17;李猛,2015:60-70)。霍布斯(2003,2009)设想在政治社会诞生之前存在一个自然状态,自然状态下的个体处在“一切人对一切人”的战争和暴死的威胁中,于是个体出于人的自我保存的本性订立契约,将权利让渡给集体从而进入政治社会之中以获得安全,这就是国家的源起。虽然卢梭(2009,2013)尖锐地批评霍布斯的自然状态不够“自然”,本质上仍是一个社会状态,但他同样依靠一种自然状态理论和对人的自然本性的理解来描述政治社会如何借由社会契约而产生。尽管自然状态中的原始野蛮人处在孤单和缺乏情感的状态,但是他们仍关心自身的存续和繁衍,有着凭借自身的“可完善性”发展技艺、产生思考能力,从而保护自身安全的需求。于是,当自然状态中的个体在仅仅依靠自身已经难以为继之时,他们就订立了社会契约,将全体联合起来并将一切权利转让给集体,以护卫和保障每个人的安全和财富。

因此,这个社会契约论传统是“个体主义”的,它至少包含两个互相关联的关键性特征:第一,人的自然本性是政治社会的基础。无论是霍布斯还是卢梭,他们都肯定人有其本质性的自然,社会正建立在这种个体的自然人性之上,是个体根据其意志自由地订立社会契约的结果。社会建立之后,其运行的根本逻辑和基础仍然是人的自然人性,因此政治社会组织的建立本质上是人实现自身目的的一种手段。第二,社会规则的任意性(arbitrary)。在这个理论框架中,社会组织根本不具有内生的自然本质而完全是人的制作,是人根据其理性和主观意愿任意订立的结果,并不受外在因素约束,因而对于社会性质的考察也就只能回溯到个体的自然本性和心理意志之上(孔德,2010:189-190;陈涛,2019:70-72;谢晶,2019:31-44)。

涂尔干并不同意这种契约论传统的个体主义。在他看来,社会作为一个有机体并不能被还原为一群个体,“社会并不仅仅是个体的加总,而是由个人的结合所形成的系统,它体现出一种自有其特征的专门现

4. 关于霍布斯在社会学的个人主义中的位置,参见帕森斯,2012:100-106。

实。……通过聚集、相互渗透并融合在一起，个体诞生出一个新的存在，如果你愿意，可以称之为一种心理性的存在。……群体思考、感觉和行动的方式完全不同于其中个体成员单独活动的方式。因而，如果我们抽离地研究其成员，将无法理解在群体中发生的任何事情”（Durkheim, 1982: 129）。也就是说，社会本身就是一种实存，它不只是个体的加和，而是拥有自身的独特性质。故而，社会本身有其自然本质与自然法则，这构成了社会学的研究对象。同时，社会的法则也不是人的自由意志任意订立的结果，而是可以用实证的方法加以考察的客观事实。涂尔干的实证主义态度源自圣西门、孔德对法国大革命的反思，在他们看来，法国大革命的狂热和弊病恰恰根源于卢梭社会契约论所主张的“任意的政治”。⁵因此，涂尔干说社会是一种“原生的且自成一类(*sui generis*)的实在”，“社会是一种自然存在，而不是由人们根据预先构想的计划所创造的机器”（Durkheim, 1973: 7、12；陈涛，2019: 81）。一言以蔽之，社会是一个自足的实体。社会实体不是由独立的个体构成的，在某种意义上它先于个体存在，个体是社会实体的产物。社会实体作为集体性的精神塑造了其中每个人的价值观念和行为方式，是对个体的一种强制（渠敬东，1999）。正如杜蒙（2017: 53-54）所说，“社会学……不再把个别的人视为抽象人性的一项特殊现身，而把个人视为从一个特殊的集体人性（也就是一个社会）中露出一粒粒相当有独立性的树芽”。

在马氏看来，涂尔干的社会实体论是集体主义的进路，⁶他认为涂尔干理论所提出的独立的、超出个体的社会实体或集体意识（collective consciousness）等在现实经验中是不可能的。这一批评贯穿了马林诺夫斯基的理论和民族志作品，因而马林诺夫斯基对社会实体论的批评亦处于个体主义与集体主义之争的思想史脉络之中。

马林诺夫斯基在关于《宗教生活的基本形式》的书评中谈到，涂尔干及其追随者认为“社会”和“宗教”现象是外在于个体心智的“物”（thing），对它们的解释必须排除任何形式的个体心理解释。社会作为真正的实体和本源（*materia prima*）是自足且能动的，它施加在个体的心智和意识之上，以实现自身的目的（Malinowski, 1913a），相应的社会事实也

5. 关于涂尔干对于现代文明和政治危机的诊断，参见渠敬东，2017。

6. 这一点并不能抹除涂尔干在现实政治和道德价值上的个人主义、自由主义倾向，他试图实现个体性和社会性的有机统一（参见肖瑛，2008: 57-66）。

就通过满足社会的目的和需求而具有社会性的功能。但马林诺夫斯基认为这个思路有根本的缺陷,因为如此一来社会便是一个有着意志、目标和欲望的行动主体,而社会显然不能是一个像人一样有着自己的意识的主体。他进一步指出,社会的意识必然依赖于个体意识,而不是相反,甚至连涂尔干所依赖的民族志材料也证明了这一点。涂尔干认为社会实体和宗教是一种集体性的精神力量,它的产生使集会中的个体有了他们平常不会有的精神状态,即“集体欢腾”(collective effervescence),这佐证了他的社会实体不可还原为个体的基本立场。但马林诺夫斯基认为,涂尔干的这一分析本质上还是对个体心理的分析,因为集体性的心理现象必然首先是个体的心理活动(Malinowski, 1913a)。因此,在马氏看来,连涂尔干自己的叙述也不支持存在一种先于个体的、塑造个体观念和行动的精神性社会实体的观念。

类似思路也体现在马林诺夫斯基对亲属制度、原始婚姻和家庭、原始法等问题的分析上。在马氏看来,“集体意识”不仅是涂尔干个人的理念,也是19世纪众多古典人类学家共同的观念,因而都是他所批评的对象。在《澳大利亚土著家庭》(*The Family among the Australia Aborigines*)中,马林诺夫斯基反驳了古典人类学中盛行的“群婚论”。19世纪后半期,巴霍芬、麦克伦南、摩尔根等人受进化论影响,纷纷否定了亚里士多德和圣经以来的传统政治学,因为后者将父权制和一夫一妻制婚姻作为唯一的婚姻形态和社会的基础(扬,2013:200-203)。他们以进化论和“遗留”(survival)概念为起点,重构了人类婚姻和家庭之乱交—群婚—多偶—单偶的线性进化史。而马林诺夫斯基则继承了韦斯特马克(Edward A. Westermarck)的观点,反对这种社会进化论模式,认为应该从生物学、心理学的角度进行分析。他指出,群婚制不仅不存在于澳大利亚社会,无法得到经验性验证,还在概念上有着根本困难。具体而言,群婚概念依赖于一种能世代传递、对个体有着必然性强制的集体观念,个体的情感和个体间的关系只是这种集体观念在个体上的体现,而马林诺夫斯基认为,情感只能是个体性的,不可能是一个虚无缥缈的集体心智或社会实体的情感(Malinowski, 1913b;扬,2013:203-206)。⁷

进一步的反驳在《原始社会的犯罪与习俗》中。马林诺夫斯基

7. 马氏此书中的重要论证案例是:土著人不知道父亲参与了生育。这个案例也是《两性社会学》的重点。

(2002a:38)指出,当时的法人人类学中存在一种支配性的理解,即在原始社会中个体完全受集体支配。这种观点不仅为施泰因梅茨(Sebald Steinmetz)、霍布豪斯(Leonard Hobhouse)、哈特兰(Edwin Hartland)、洛伊(Robert Lowe)等权威学者所持有,涂尔干和莫斯也有类似观点,即所有的法律反应都是建立在原始人的群体心理而非个体心理之上。里弗斯(W.Rivers)更是相信这是一种与原始共产主义相关的群体情感,它使原始社会在政治上无须社会机构便可行使权力,在经济上无须私有制而只有公有制,在法律上无须强制便自发地服从习俗规定。因而,在原始社会中“习俗即法律”,所有习俗都被严格且自愿地遵守着,这是当时人类学法学的普遍假设(马林诺夫斯基,2002a:42)。然而,马林诺夫斯基根据在特罗布里恩岛的深入田野调查指出,集体性假设在现实经验中并不成立,土著个体的情感和欲望、自尊和虚荣、理性和计算现实地存在着。人性的贪婪和欲求潜在地威胁着土著人的习俗和法律,后者又通过刺激人们的虚荣、自尊、炫耀等自然天性形成约束其行为的力量。因此,马氏认为土著社会并不像涂尔干等人设想的那样是由社会实体作为一种集体意识塑造个体的观念并对其行为予以强制。相反,土著个体、法律、习俗等社会现象以及制度体系之间存在着复杂的交互和平衡关系,而这一切作用的基础都产生于个体追逐私利、理性计算之类的心理活动(马林诺夫斯基,2002a:42-46)。

因而,在马林诺夫斯基看来,涂尔干等学者设想的脱离个体层面本性的社会实体是一个不能成立的形而上学概念,在田野中根本找不到这种超个体的、统一的精神主体,更不可能观察到它作为一个主体塑造乃至强制个体的观念和行为。实际上,马氏对涂尔干的批评并不完全公允、客观和准确,因为涂尔干所谓社会是“自成一类”的实体,并不是说在个体的精神和物质存在之外还有一个新的实在类别,而是指在集体状态中,超越于个体要素的新属性涌现出来(emergent property),它们无法被还原回个体本身的性质或其互动关系(涂尔干,2002b:24;谢晶,2019:56-57)。但这并不妨碍我们对马林诺夫斯基思想与涂尔干的社会实体论之间存在明确且深入的分歧的判断。对马氏来说,无论社会实体或集体意识为何物,它们都不是在田野中所能把握到的东西。正如马氏对涂尔干的宗教理论的批评,在现实的经验研究中我们所能接触到的只能是一个个单独个体的心理活动和外在行为,而不是某种缥缈的集

体精神。“(涂尔干的)社会精神的或心理的实体最后的媒介总是个人的心理或神经系统。至于集合或完整的现象不过是各个人反应的相同罢了。相同反应的来源是在各个人受着相同的制约过程,因为他们是在相同的物质文化中受制约的”(马林诺夫斯基,2002b:205)。

三、马赫式的经验批判主义与函数关系论

马林诺夫斯基不同意涂尔干的社会实体论是因为他具有一种强烈的反形而上学的品格,他主张的功能主义也因此不同于年鉴学派的社会功能论。但马氏的立场常常被误解为是一种流俗的、朴素的经验主义,哪怕是那些能够同情地理解马氏思想的学者也多将其归于英语世界中带有激烈反思辨色彩的经验主义思潮。例如,费孝通(1999a:510;2002:295)认为马氏学说“乃英国功利主义之余波”,利奇(Leach,1957)则猜测其理论承接自美国实用主义者威廉·詹姆斯(William James)之端绪。这些判断并不完全准确。回溯马氏的思想谱系可知,反形而上学倾向并非他在英国学习人类学之后才获得,其源头不是英国式的经验主义,而是来自于德语传统,特别是马赫的经验批判主义。因此,不同于实用主义和朴素的经验主义,马氏对社会实体观念和社会功能论的批评建立在深刻的哲学反思之上,即他对“科学性”严格的追求之上。他所提出的“函数功能论”展现了他对文化和世界的本质性认识,即一切要素普遍联系、互相依存这个世界及其中个体本真的存在方式,是明确无误的客观真理。马氏对于文化的理解建立在“函数功能论”的基础之上,这使他超越了个体主义—集体主义二分的框架,并最终塑造了他的田野工作方式:注重沉浸在田野对象的世界之内来考察其中各个文化要素具体的功能性关系。

在1910年赴英并涉足社会人类学领域之前,马林诺夫斯基已于1908年在故乡波兰的雅盖隆大学获得哲学博士学位,其毕业论文《论思想经济原则》(*On the Principle of the Economy of Thought*)即以马赫思想为研究主题。这位奥地利学者对马林诺夫斯基的思想影响深远,这篇论文正表明他希望沿着马赫的思路继续推进“反对形而上学的战争”(Malinowski,1993:89-115;扬,2013:101-105)。⁸

8. 扬认为马林诺夫斯基在20世纪10年代完成在特罗布里恩岛的田野工作以后就“淡化稀释”了马赫严苛的认识论,成为一个“朴素的经验主义者”。这一判断是不(转下页)

马赫不仅是杰出的物理学家，也是重要的科学哲学家。他的经验批判主义哲学在德奥学界有着巨大的影响，并直接促成了 20 世纪 20 年代科学哲学的维也纳学派的形成，石里克 (M. Schlick) 等维也纳学派的领袖深受其启发 (门格, 2014)。马赫以“要实现科学统一，就必须清除形而上学”为口号，指出哲学、自然科学中大量的形而上学概念是多余且无用的，其中不仅有“实在”与“假象”、“自我”与“世界”、“感觉”与“物体”等传统哲学中的二元对立范畴，甚至还包括经典物理学中的“绝对时间”“绝对空间”“力”的概念。马赫 (2015: 76) 认为，传统哲学或经典物理学的机械论自然观假设是错误的，所有个体与物都不是独立自在的，而是处在普遍而具体的关系中的要素复合体。他将这种关系称为“函数性的”，因为每一个现象都不是独立的而是关于其他现象的函数，即每一个现象都与其他现象处在相互依赖的关系之中。以感觉的分析为例，“自我”这个复合体有着意志、记忆、印象等要素，“物体”是由颜色、声音等要素组成的复合体，此外还有身体、感官等要素。任何一次感觉活动都是自我、物体、身体三者之间紧密的关联或函数关系，不能脱离彼此而存在。在这种关系之外并不存在现象背后的事物本身，存在的只是具体关系中的现象。同时，“自我”与“世界”之类的二元对立也没有意义，因为它们各自的要素都处在互相依赖的关系之中而无法割裂开。例如，一根放到水里的铅笔看上去是折断的，但摸上去并没有，而我们并不能说“没有折断”比“折断”更真实，更接近“本质”，因为它们都是感官在不同情境中真实的感觉。“折断”是我的视觉和“放在水里的铅笔”之间的函数关系，“没有折断”则是触觉和“放在水里的铅笔”之间的函数关系，铅笔本身反而是不存在的，只是形而上学的假设 (马赫, 1986: 1-29)。不仅在“水中的铅笔”所导致的感觉问题中是如此，在“太阳出来石头晒热了”的情况中也是如此。不能抽象地、脱离具体环境和关系地说“太阳导致石头被晒热了”，因为在别的环境中 (比如突然大风降温) 可能石头反而变冷了。“石头的温度”(y) 和“太阳的活动”(x) 的关系可以用函数 $y=f(x)+(a+b+\dots+n)$ 来表示，其中， $(a+b+\dots+n)$ 为外

(接上页) 准确的。根据下文的讨论可知，扬 (2013: 106-107) 引用了马林诺夫斯基 1919 年笔记中的话语：“我们的朴素经验主义不仅包含了现实的客观成分，也包含了主观成分。它们也并非铁板一块，而是与我们意识中的思想元素相互影响”，这段话恰恰证明马赫对他的影响是贯穿其一生的。

部的各种环境因素,和太阳晒、石头热等构成了函数,它们紧紧绑定,相互制约,没有任何一项能够独自存在(马赫,1986:72-73)。

简而言之,马赫的函数关系论有三个主要特点:第一,普遍关系。在现实中,所有要素都处在具体而普遍的关系中,这种普遍性关联不仅包含一个行动的彼此双方,还涵括其所处的具体环境。第二,互相依存。要素之间不仅互相关联,而且互相依赖,一个要素不能脱离与其他要素的具体关系而存在,不同的环境和关系会使一个要素变成不同的东西。第三,取消二元对立。因为普遍关系和互相依存,所以“自我”与“世界”、“精神”与“物质”之类的二元对立也是不成立的,“关系”才是最为根本的。马林诺夫斯基接受了马赫的函数关系论,认同其将各要素间的函数关系视作对世界进行科学认知的存在论基础,并进一步将函数关系论与涂尔干等社会学人类学传统中的功能概念相结合,最终发展出函数功能论。在他成熟的理论中,function一词的含义既是函数的,也是功能的。这种理解渗透在马林诺夫斯基思想的方方面面,无论是田野方法中还是理论反思中。

早在撰写哲学博士论文时,马林诺夫斯基就已经认识到马赫函数关系论的划时代意义,即打破了传统物理学的机械论自然观图景。根据马赫的理论他认为,对于自然和真实的研究应当以函数观念为一种终极的科学工具去把握现象,因为函数正是我们的心智认知中事物之间的互相依赖关系(Malinowski, 1993: 93)。后来在转向人类学的学习时,他也仍然秉持这一观念。

弗雷泽的思想是马林诺夫斯基选择人类学作为一生志业的重要原因,但在对《宗教与巫术:金枝》的短暂痴迷后,他很快就进入到了对以弗雷泽为代表的旧人类学的全盘反思中。在关于弗雷泽的《宗教与巫术:金枝》和《图腾与外婚制》(*Totemism and Exogamy*)的两篇书评中,⁹马林诺夫斯基指出,弗雷泽等人关于图腾制度的讨论根本上是一种形而上学式的“图腾假想”,这种假想所依赖的是一种未经事实检验的“图腾实体论”的预设,而对图腾的真正研究应该要理解“图腾崇拜既是一种宗教观念又是一种社会制度。……和每一种社会制度一样,图腾崇拜也和很多社会现象相关联,了解它们之间的这些相互关联与依赖……”

9. 根据扬(2013:256-262)的考察,马林诺夫斯基的这两篇书评于1911年8月完成,1912年年末发表。

可以让我们扩宽对这些现象的认识,甚至发现新的社会规律”(转引自扬,2013:260)。马林诺夫斯基认为,弗雷泽的错误在于他没有认识到文化现象和社会制度应当具有函数性的普遍关系和互相依存。

在进行特罗布里恩岛的田野考察后,马林诺夫斯基进一步将函数论同其人类学方法和理论相融合。他在《文化论》中指出,任何一个文化现象或要素的意义都不在于它表现出来的形式,而在于它在所处的文化和社会中所具体满足的需求和实现的功能。进化论和播化论的研究方式是不对的,因为他们将文化的要素从其所处的具体环境和关系中抽离出来并抽象地加以分析。比如,看似形式相同的木杖在一个文化中可能被用来撑船,而在另一个文化中可能是一种武器。因此,如要理解和考察这根木杖,就不能把它从其现实所处的函数性关系及其所实现的功能中抽离出来(马林诺夫斯基,2002b:211-212)。由此,马赫的函数关系论在马林诺夫斯基的人类学研究中被转化为一种函数功能理论:一方面,功能关系是马林诺夫斯基最为看重的函数关系;另一方面,功能关系必须马赫函数关系论所强调的普遍关系和互相依存的方式来理解。

马林诺夫斯基将此原则贯彻在了各方面研究中。例如,在心理学上,他否定弗洛伊德的情结学说在各个社会中的普遍性,指出情结的形成深受具体的生理和社会环境的影响,人类在不同的家庭类型和形态中会形成不同的情结,在特罗布里恩岛的母系社会和父系制文明中的情结是截然不同的(马林诺夫斯基,2003)。在语言学上,他将函数功能主义运用到语言意义的讨论上,指出语言的意义不在于单独的语词本身,因为字词不是自足的、独立存在的东西,而是处在具体的情境性语境之中的。因此,语言的意义在于语境,功能在于行动。这意味着语言是不能无损地翻译的,因为字对字的翻译必然会将土著人的语词从它所属的文化、心理、风俗、社会等具体关系和环境中的剥离出来,而后者实际上才是词汇意义的来源。“语言本质上根植于一个民族的文化现实、部落生活和习俗,如果不经常参考这些更广泛的言语表达语境,就无法解释它”(Malinowski, 1927:305)。正是在这个意义上,马氏十分强调在田野调查中学习土著人语言的重要性,因为语言能够帮助研究者理解土著人个体的行为与心理、土著社会中文化与人的真实关系。

从这一点来看,前文所述马氏对涂尔干社会实体论的批评就有了更深一层意涵。他的批评不仅源于在经验上所谓的“社会实体”看不见

摸不着,更因为后者在思想上与他的函数功能论不能兼容。涂尔干的“社会实体”作为一个自在的实体,必然会从其具体所处的自然和人为环境的实际关系中被剥离出来,从而制造出与抽象个体相对立的孤立社会,即带有玄学色彩的所谓“超个人的社会实体”(马林诺夫斯基,2002b:205)。费孝通(1999c:403)敏锐捕捉到,从马林诺夫斯基的视角来看,涂尔干主张的“社会实体”超脱于自然世界之外,并将人文世界与自然世界对立起来。而如前所论,马赫的函数论取消了二元对立的关系,马林诺夫斯基以此为基础所追求的恰恰是弥合个体与社会的对立,让二者处在紧密的、互相依存的关系之中。现实中一切个体都被社会文化所塑造,“没有‘自然人’”的存在(马林诺夫斯基,2002b:200)。另一方面,一切社会文化现象又建立在个体的情感、活动与需求之上。在这个意义上,马林诺夫斯基(2002a:83)提出了“文化语境”(cultural-context)概念,认为只有在具体的语境之中才能实现对社会和文化的真正理解,才能摆脱僵化的规则描述,而把握“语境”的唯一方式就是在方法论上采取彻底的经验主义,研究者需要进入到田野对象所在的普遍关联、互相依存的世界中,“通过对正在实际生活中发挥作用的习俗规则的直接观察来从事研究”,这正是参与式观察的内核。

这也是马林诺夫斯基和拉德克里夫-布朗的功能学说的差异所在。尽管二人同属英国功能主义巨擘,但前者主张函数功能主义,后者则深受涂尔干的社会实体论影响,秉持结构功能主义。1938年6月17日,马林诺夫斯基和布朗就“社会学中的‘功能’概念的用法”进行了公开的辩论。布朗指出,“功能”一词有两种明确不同的含义:生理学的“功能”指一个有机组织(organ)的活动对有机体持存的作用,而数学性的“功能”则是指一个特定值的变化会引起整个数学式的变化,即一个变量引发另一个变量的变化。布朗深受涂尔干的影响,认为个体如同身体的细胞一般生生灭灭,但社会结构却如同人体整体一般稳定持续,因此社会功能的确切含义是对生理性功能的比拟,即社会功能是指任何对组成社会结构的社会关系复合总体的持存所起的作用,而把“功能”概念理解为“互相关联”是不够的(Stocking,1988:363-366)。尽管布朗也在一定程度上使用数学性的方式来界定功能,但是他和马氏的函数论有着根本的区别:布朗的数学功能定义强调的是“互相关联”,是社会文化要素(特别是社会实体)先于彼此间的关系存在;而马氏则要求“互

相依存”，各要素之间不仅有着普遍的互动和关系，而且不能脱离彼此而存在，这种“关系”才是最根本的。他认为，“在真正的科学中，事实若是确定的、普遍的、科学地界定的，它必在于关系之中”（Malinowski, 1960:27）。

简言之，布朗的社会实体实际上与涂尔干一样脱离了具体的个体而自成一体，马林诺夫斯基则如同他在辩论中所回应的那样要求人类学面向事实，在可以捕捉的现实上发展概念，他所力图呈现的“文化”不是碎片的堆积，而是一个活动的、能整合的、能适应的、功能性的复合整体。

马林诺夫斯基从函数功能论出发对涂尔干及其追随者的社会实体论的批评与他对古典人类学的反思在很大程度上是相似的。费孝通（2002:295）指出，在马氏看来，古典人类学的“非科学性”在于其对“实体论”的依赖，而文化科学的“科学性”就在于其摒弃实体预设的文化功能理解。无论是进化论人类学还是传播论抑或其他古典人类学分支都倾向于去收集孤立的文化要素，将其从所处的具体文化情境中剥离出来，并热衷于记录这种民族文化风俗的“遗留”。但这种做法只是满足于获取僵化的、自足的实体，而忽视了文化要素现实的存在方式，即其所处文化语境下的普遍关系（Malinowski, 1960:15-35）。

四、文化契约论：特罗布里恩岛的“卢梭”

函数功能论奠定了马林诺夫斯基对于文化社会中各个要素的根本性认识，但他仍需要探讨这种普遍的文化原理是如何贯彻在文化的各个层面之上，进而构成整个社会存在的基础和本质。前文的分析已经表明，马氏站在以涂尔干和社会学年鉴学派为代表的集体主义的对立面，他的理论不以“社会实体”为前提。于是，他在个体主义—集体主义之争的大脉络下回到社会契约论传统中汲取思想资源。马氏与社会契约论传统都认为，普遍的个体本性是社会的本质和基础。因此，他复兴了社会契约论传统，又在函数功能主义的基础上将其改造为“文化契约论”，由此将文化建基在了个体普遍人性之上，并证成了文化是一个普遍关联的、功能性的整体。显然，马氏的“文化契约论”并非照搬社会契约论传统，后文将具体说明二者之间的深刻区别。由于马氏人生史材料的匮乏，我们无法确切地判断他从何时开始接触社会契约论，又着重关注哪些社会契约论者，但是从他对于霍布斯、卢梭等人的引述中可以看出他对

这些代表性的社会契约论著作有着基本的理解（参见 Malinowski, 1960: 43、213）。

以霍布斯、卢梭等为代表的社会契约论大体而言可分为两个互相支撑的部分：其一是自然状态假说。即假设一种前社会的人的原始状态，在此状态下的个体完全处于天性的自然流露之中，这种本性是他们一切行动的基础和原则。其二是订立契约。这种自然状态无法满足个体的生存需求，个体出于在自然状态中显露的本性而放弃或让渡自己的自由与权利、互相签订契约以进入政治状态。作为一种历史假设，自然状态学说的意义在于设想一种未被文明所干涉的人性本然，以此理解现实社会的人性基础和运行逻辑。

这样的框架为马林诺夫斯基通过契约论探讨文化整体的道路奠定了基础。在他看来，正如社会契约论通过拟构人类的历史，从文明的起源考察社会的本质一样，文化科学也应当以科学的方式“对文化在何时、何地和何以起源等问题上做一般猜想，从而重构人类的历史”（马林诺夫斯基，2002b: 292）。也就是说，通过类似自然状态假说的方式回溯到人的前文化的自然之上，然后考察社会和文化的构建逻辑来明确其本质。通过这种方法，实证的、科学的普遍人性成为整个社会和文化层层建构的基础。简言之，社会文化无非是在对个体需求的满足之上建立起来的，因此，诸文化要素和个体之间具有函数性的、功能性的关系，科学的函数功能论因而可以贯彻到社会和文化的方方面面，由此获得的对文化整体的理解成为一种科学的文化理论。

但马林诺夫斯基首先必须面对弗雷泽对契约论的质疑。在他之前，以弗雷泽为代表的古典人类学已经深刻批判了社会契约论传统。在1908年就任利物浦大学社会人类学教授的讲座上，弗雷泽便以卢梭的自然状态学说为潜在的对话对象，尖锐地指出后者存在两个问题（国曦今，2019）。首先，弗雷泽（1988: 155-156）指出，卢梭等社会契约论者假设了一种前历史的、远古的自然状态，但又无法获得任何关于真正的远古原始社会的可靠经验和知识，因此不是科学的历史研究方法。真正应当研究的是当代野蛮人的生活，因为他们的信仰和习惯体现了原始社会思想和行为的样式且可以被经验性地获取，这些内容作为“遗留”又广泛地存在于文明社会之中，因而能够借其重构出人类从野蛮到文明的精神进化过程。这也是进化论人类学的基本主张之一。其次，相应地，

野蛮人只有在社会中才能有“信仰”和“习俗”，而非如卢梭所设想的那样是处在流浪之中的孤独个体。哪怕只是“人类思想的制度的胚胎”，土著人的社会也具有复杂而发达的婚姻、亲族乃至政治制度（弗雷泽，1988：156-158）。

针对这种批评，马林诺夫斯基对传统契约论做了两个关键性的修正。首先，他试图将契约论建立在真正科学的基础上。传统契约论的自然状态假设固然脱离了经验可知的范围，但弗雷泽思想的进化论基础同样不是科学的。因为弗雷泽和进化论人类学依赖于“遗留”概念，假定某些信仰、观念在人类社会从野蛮到文明的不同时代、不同文化中稳定地传承着。而马氏强调每个文化现象的意义都在于其所处的具体情境，特别是它在其中发挥的功能，不能假定形式相同的两个东西在不同时代、不同社会中发挥着同样的功能，因此，“遗留”概念是缺乏稳定根基的，在此基础上建构的人类历史也是虚假并且阻碍人们对于真正事实的理解的（马林诺夫斯基，2002b：207-210；Malinowski，1960：15-35）。“文化的科学”真正可靠的基础在于一种生物学的事实，即人只有满足饮食、性欲、住宿等生理、心理方面的需求才能生存，一切的文化社会现象都围绕着这一点建立而成（Malinowski，1960：36-42）。其次，马林诺夫斯基以“文化”替代了传统契约论中的“社会”。一方面，他抛弃了社会契约论对前社会状态的假想，转而考察人的“前文化”（pre-culture）状态。正如弗雷泽指出的，从来不存在前社会的个体原子化状态，因此，马林诺夫斯基的契约论所描述的问题不是前社会的人如何进入社会，而是前文化的自然个体如何进入文化状态。另一方面，社会契约论关注社会如何基于个体构成一个整体，而马氏论述的是文化的整体如何形成。正如其一贯的观点，文化才是人类学所应研究的、可把握的对象。在马氏的理解中，社会契约论传统主要关注政治性的“社会”，涂尔干的“社会”概念则依赖于“集体意识”和社会实体的形而上学假设，二者都不够“科学”。与此不同，“文化”是人为了维持个体和群体生存而去改造自然和环境等条件所创造出的“第二环境”（secondary environment），它包含物质、语言、精神、社会组织等各个方面的人的创造（Malinowski，1960：36-38）。因此，社会中的一切都是文化的，文化既包含精神性层面的各类活动，也包括物质性层面人与周遭自然、人为环境的活动，涵盖人类的物质性劳作、劳动工具和制造等。简言之，马氏的“文化”是一

个更为宽泛、更加基础性的概念。

为了解社会和文化的人然人性基础，马林诺夫斯基设想了一种尚未存在任何文化创造的“前文化”的自然状态。在这个状态中，人和猿等动物并无太大差别。这个时候的人类虽然没有任何能够稳定传承的文化与习俗，没有任何真正意义上的、永久的文化社会性制度组织，但却仍处在群体状态之中。一方面，他们有着各种各样的生存需求，如居住、温暖、衣着、食物、武器，并表现出性欲和逃避饥饿、疼痛、危险等内在心理驱动力。另一方面，他们也有制作器具、操作行动的个体能力，有一定的理性认知能力和鉴别力，也有着社会纽带和象征体系。此时，人类虽然在个体层面能够进行创造以满足个体生活的需求，但是尚未通过订立文化契约形成持久有序的社会性制度组织，无法将这些创造稳固下来并形成社会群体的、可代际继承的共同行为。因此，这种个体的创造还不是真正的文化，只有经历了订立文化契约这个过程并形成稳定的制度组织，人们才能将之转化成真正的、文化性的创造（Malinowski, 1960: 132-136; Malinowski, 1939: 938-964）。这就是马林诺夫斯基理论中的自然的普遍人性，这一普遍人性是一切文化与社会的基础，也是人类进入文化状态的先决条件。

由此可以得出马氏的“前文化状态”与社会契约论的“自然状态”概念间的微妙差异。传统的社会契约论大体是在政治学讨论中沿着剥离个体在自然状态下的社会性的路线演进。如前所论，在霍布斯（2009: 95）设想的自然状态中，个体尚未组成强力的政治共同体，其中“一切人对一切人是狼”，因而没有稳固的社会纽带和群体生活。卢梭（2013: 42-44）进而指责霍布斯的“自然状态”不够彻底，没有完全剥离自然状态下人的社会性，于是他设想出“孤独的野蛮人”，彻底将自然状态下的人推向了原子化的个体。由此可见，社会契约论传统力图剥离个体在自然状态中的社会性和社会生活。而马林诺夫斯基对“前文化状态”的思考吸纳了弗雷泽对社会契约论的自然状态学说的批评，他认为一定的稳固的社会性生活在前文化状态中就是具备的。此时，人类不仅有着社会群体，还有着社会纽带、语言等象征体系，这是人类迈向文化的必要前提。因此，他必须将自然状态改造为前文化状态以避免自然状态学说所蕴含的原子化个体的假设。总之，马氏描述的是人类如何从前文化状态进入文化状态，而非从前社会的自然状态进入社会的、政治的状态。

在马氏看来,这种前文化状态中的个体是无法持续存在的,因为个体无法实现自足,而必须要结成或进入一定的社会团体以满足生存的需求。在传统契约论中,这个过程是自然状态中的个体互相订立契约,脱离自然状态进入社会或文明。在马氏这里,此过程是前文化的个体加入文化性的社会制度组织(institution),这些社会中的永久性群体(制度组织)“由某种协议、传统法或习俗等与卢梭的‘社会契约’相应的东西维系。我们通常看到它们在一个确定的物质环境中互相协作,其中包括一种为其所用的环境、一套工具和人工制品的设备和一份他们所应有的资材。在协作中,他们遵循着其地位和交易的技术性规范,礼仪、习俗性尊敬的社会规范,以及由他们的习惯所形成的宗教、法律和道德习俗”(Malinowski, 1960: 43)。马林诺夫斯基将社会中各种团体和制度组织的习惯与价值体系认定为卢梭式的“社会契约”,认为个体对它们的同意就相当于签订契约并加入其中。甚至如同卢梭等人的社会契约要求个体放弃或让渡自由与权利才能进入文明社会一样,前文化的个体必须放弃大部分的自由并遵从制度组织的法律、秩序与传统才能加入到文化性的社会制度组织中(马林诺夫斯基, 2002b: 285-286)。

在此情况下,制度组织被普遍地建立起来。在马林诺夫斯基的“文化契约论”中,个体同意的契约或价值体系是一个制度组织的灵魂或目的,即“宪纲”(Charter)。这个制度组织有具体的行为规范,并包含一定的物质性基础,如资材、器具等环境条件。由此,个体能够在这个制度组织中根据作为价值体系的宪纲组织起来,并按照其中的规范,利用其中的物质设备进行组织化协作,从而完成制度组织的活动。这种活动正是它的功能,即满足个体或群体的需求(Malinowski, 1960: 52-53)。马氏认为,基于人的营养、生殖、安全、舒适等基本生理心理需求,人类社会和文化根据生育、领土、生理、志愿结社、职业与专业、等级与身份、文化和政治的综合力量等七种原理整合出了七类相应的社会制度组织(Malinowski, 1960: 62-65)。

对个体来说,制度组织满足了他们的需求,这是他们通过认同宪纲而进入文化的心理驱动力。许多制度组织会促使个体形成二元性的社会关系,即互惠(reciprocity)的群体,互惠关系又进一步衍生出习俗与法律以约束其中的个体。在心理层面上,利诱或威吓使个体遵守互惠体系,避免因贪欲而破坏制度组织运行。例如,特罗布里恩岛土著人有一

种蔬菜和鱼的交换体系,靠海的土著擅长捕鱼但需要蔬菜,内陆的土著种植蔬菜却需要海产品,于是他们之间形成了交换体系和二元互惠关系(马林诺夫斯基,2002a:8-11)。习俗和法律作为这个交换体系的宪纲构成了强制性的约束,而责任与义务的约束力正源于双向互惠原则,社区和个体都以“互惠”来实现自己的权利,并密切注视着对方履行义务的程度。因此,制度组织的约束力并非如涂尔干所认为的源自社会的道德性强制,而是源自由个体的精心计算驱动而达到利益平衡的互惠体系。除了这个案例,经济、法律、宗教、婚姻和亲属制度无不贯彻着这种关系互惠原则。例如,在家庭中,父母和子女就具有这种互惠关系,它是亲子关系和家庭存续的纽带;在地缘关系群体中,相邻的家户之间也必然达成互惠互助的关系,包括使用公共性物品和处理救灾紧急事件等;在志愿结社中,各种结社团体内也往往存在着互惠关系;在根据年龄和性别成立的群体中也会形成分工合作的互惠关系(Malinowski,1960:54-66)。

进一步,为了维系这些社会性的制度组织的稳定运行,一些衍生的文化需求被生产出来,即除了法律和社会强制的约束之外,还有经济、教育、政治等衍生需求维持着制度组织的稳定。马林诺夫斯基指出,一个社会文化中的各种物质性条件必须得到生产、维持和更换,因此产生了经济的需求;个体在制度组织中必须克制自身的贪欲而服从道德、习俗和法律等规定以免破坏制度组织的存续,因而产生了社会控制的需求;个体在进入制度组织后需要得到训练和培育以实现文化的传递,因此产生了教育的需求;最后,由制度组织中权威和权力的需要产生了政治的需求(Malinowski,1939:942; Malinowski,1960:125)。在此之上,社会还进一步产生了整合性的驱动力,要求将前述制度组织整合在一起以共同满足个体全部的、完整的需求,并形成文化整体。根据这种衍生需求,社会产生出知识、宗教、巫术、艺术、体育和娱乐等。“文化各部间原是密切的联系着的”,这些整合性的需求是“文化的几种大架构,靠着它们填满文化所造成的鸿沟,消除内在矛盾和社会混乱;并且,由促成有机体的完整化,使人们在面对困苦、灾难、疾病和死亡时,能够有效而一致地应付”(马林诺夫斯基,2002b:275; Malinowski,1939)。

至此,马林诺夫斯基完整地描述了文化形成的过程:从“前文化”中的自然本性和自然状态出发,个体在需求驱动下以“文化契约”的方式同意某种价值体系而加入到文化性的制度组织中,这些制度组织层层

整合以实现个体直接的和间接的、衍生的需求，最终形成整全的文化整体，完成对人的全部需求的功能性回应。¹⁰ 马林诺夫斯基通过“文化契约论”将社会和文化整体奠定在个体的“普遍人性”这一坚实的科学基础之上，捍卫了其函数功能主义和反形而上学的思想基底。

五、个体与集体的“混合”

马林诺夫斯基虽然强调个体心理和生理的基本需求，并主张文化契约论，但这并不意味着他完全回归了传统的个体主义，虽然这亦是经常遭受的误解和批评(Carrier, 1991)。在霍布斯、卢梭的社会契约论中，个体被剥离了一切现实的关系，以一种抽象的原子的方式存在，是一种孤立的个体实体。他们完全走向了另一个极端，这是马林诺夫斯基的函数功能论所不同意的。正是函数功能论使得马氏的文化契约论没有落入传统社会契约论的个体主义的窠臼。在他这里，无论是土著人还是现代人都处在个体主义和集体主义之间，“原始人”既不是极端的“集体主义者”，也不是毫不妥协的“个体主义者”，而是像普通人一样是二者的混合体(马林诺夫斯基, 2002a: 32)。

前文已指出，以霍布斯为代表的契约论个体主义有两个根本特点，即社会法则可以还原为个体的自然人性以及订立的社会契约是任意的。这两个特点遭到了涂尔干的激烈批评。在他看来，社会法则有不同于个体人性的自然，它既不可被还原到个体性之上，也不是任意的。马林诺夫斯基同意涂尔干的意见，虽然他通过文化契约论将文化和社会奠基在个体的普遍人性之上，但他并不认为个体能够作为一种坚实不变的精神实体在社会中持存且能够任意地决定社会的构建和运行，因为作为“第一自然”的人本然的自然人性只是文化和社会的逻辑基础。根据函数功能论，现实中处在文化和社会中的个体一定是依赖于其所处的具体环境和关系而存在的，即个体在现实中的人性一定是被文化所塑造的“第二自然”。实际上，正如马林诺夫斯基所(2002b: 292)强调的，现实中不存在前文化的“第一自然”，“世间并没有‘自然人’，因为人性的由来就是在于接受文化的模塑”，文化已然将文化性的“第二自

10. 不同于社会契约论探讨个体如何通过缔结一次性的契约进入政治社会之中，马氏笔下的个体通过缔结文化性的契约进入的是具体的文化社会性制度组织，而不是直接进入文化整体，后者是由各个制度组织整合而成的关联性整体。

然”塑造成了个体的“第一自然”。

马林诺夫斯基指出,哪怕是“呼吸”这么简单的普遍人性的需求,也是充分文化性的。人都有呼吸的自然需要,但是现实中个体呼吸的形态有着很大的差异。人在矿洞、工厂等地方的呼吸必然与特定的环境、条件相适应,也必然需要相应的设备和装置的支持。在公共言说、唱念咒语、艺术歌唱时人的呼吸又有所不同,它必定与其环境场所相调适,表达出技术或礼节的文化特征。饮食也是如此,饥饿是人出于本性要克服的问题,但是饮食本身是一个高度受文化塑造的过程,什么时候进食、什么是可吃的、饮食的禁忌与仪式等在不同的文化中极度不同。作为人的一种自然欲望,性欲的满足也受到各种禁忌的约束和文化的塑造,甚至会受到经济和社会地位的影响,由此产生复杂的文化现象(Malinowski, 1960: 85-86)。由此可见,现实生活中可以观察到的并不是裸露的人的自然人性,而是被文化塑造的“第二自然”,后者处在个体、社会文化和环境的相互依存、普遍关系之中。马林诺夫斯基列出了人的新陈代谢、生殖、舒适、安全、运动、生长、健康等七项基本需求,它们被文化形塑而相应产生了营养、亲属关系、居住、保护、活动、训练、卫生等七种文化性的表达(Malinowski, 1960: 91)。

总之,现实中的个体不是抽象的人,而是处在函数性关系中的文化个体。虽然在理论上,个体通过文化契约论的方式进入文化之中,但在现实中,一方面,不存在完全没有受到任何文化影响的个体,人无往不在文化之中;另一方面,处在文化中的个体完全受文化塑造,体现出的是文化性的人性。在此基础上,社会层面的文化契约也不像传统契约论那样依赖个体自由意志的任意订立,文化契约的签订受到个体和社会两个层面的制约。从个体层面讲,加入文化性的社会制度组织主要源于个体直接和间接的需求,在此过程中,个体的行动恒久地受到欲望的驱动,并与文化性的制约和强制形成平衡,而不是随心所欲地任意行动。从社会层面讲,一方面,作为宪纲和价值体系的文化契约并不是个体随意达成的约定,而是具有传承性的传统,体现为道德、价值、习俗和法等形态,现实中的个体只能同意而无法轻易改变这样的文化价值;另一方面,文化契约又与个体的需求深深地勾连在一起,它完全是一个为了满足个体直接需求和衍生需求而诞生的产物,其存续与执行必然和个体的生理、心理相协调。

因此,在马林诺夫斯基看来,社会规则与个体本性并非二元对立,它们在现实中互相构成,形成了一个从个体内在的心理、生理活动贯通到宏观文化社会的复合关联体系。社会习俗如果之于个体是孤立的,就会因遭受个体欲望的诱惑和私利驱动的危险而解体;如果社会规则对于个体是单方面强制的,那么被压抑的个体本性和被侵犯的个人利益也会反过来破坏规则。于是,现实中的文化社会制度总是与个体欲望心理形成互动性的平衡关系,二者彼此交融构成一个完整的体系。按照涂尔干和古典人类学的观点,特罗布里恩群岛部落实行的外婚制禁律是图腾制度、母权制和亲属制度的基石,如果违背外婚制就会触发“集体反应”和“超自然惩罚”。但马林诺夫斯基指出,这一所谓的人类学公理与原始社会之事实并不吻合,只是一种形而上学的“假设”,因为在土著人社会中,出于个体的欲望和激情所发生的族内通婚并不罕见,只要足够隐秘(*sub rosa*)就不会导致集体谴责和公共惩罚,只有当事件暴露时才会导致侮辱和谴责甚至被迫自杀。此时,自杀者是以失去个体的生命和情感为代价,完成对固有社会法律与秩序的维护。由此,个体的情感和生命与集体的惩罚和秩序之间相互容纳、相互完成,而非个体单方面地以激情破坏作为实体而显现的社会秩序,或是社会单方面地作为利维坦强制压迫和惩罚自由个体的行为(Malinowski, 2013)。

这种个体情感与社会制度的互动、交融和平衡关系是整个特罗布里恩群岛社会的基石,它尤其体现为母权制和父爱两大原则之间的冲突与妥协,特别体现在一个男人与其姐妹的儿子和自己的儿子的关系之上。根据母权制的法律,外甥是男人的继承人,儿子则与他没有法律关系。在 Omarakana 的一个村寨,首领宠爱的儿子因为伤害了首领的外甥而被赶出部落(*yoba*),虽然首领不能阻止族人对儿子的驱逐,但出于父亲对儿子的强烈情感,他以拒绝带领族人进行海外远征的方式表达怨恨(Malinowski, 2013)。母权制具有坚硬的法律权威,但父爱的情感也展现出无所畏惧的力量。父爱的情感并非因为孩子在生理上的继承性——特罗布里恩岛人认为父亲并不参与生育的过程——而是源于与妻子的情感和对孩子的养育和照料(Malinowski, 1916; Mosko, *et al.*, 2017)。对于这种情感与社会制度的冲突,特罗布里恩岛人以表亲互婚制度(*the institution of cross-cousin marriage*)予以调和,确立了父系纽带在母权制度中的合法地位。男性可以要求姐妹的女儿和自己的儿子订

婚,这种母系婚姻使得儿子可以合法留在父亲的社区(马林诺夫斯基,2002a:73)。马林诺夫斯基由此严肃地指出,原始社会的秩序绝非僵化的永恒模式,而是在情感与传统、习俗与法律、个体与社会以及不同原则的相互关系之间动态地构成的。

在这个意义上,我们就可以理解马林诺夫斯基为何认为无论“个体”还是“社会”都不是孤立的,都不是形而上学实体。从这一立场出发他指出,涂尔干和年鉴学派主张的社会实体观念是不成立的,因为无论是社会结构还是社会整体都不是由先验的、永恒的存在者生产出其中的个体行为和文化现象,相反,它们无非是根据个体直接的、间接的需求产生的宏观组织。同时,个体也不是实体性存在,不存在一种永恒不变的人性,尽管种种人性的需求在本质上是普遍的,但是其在社会中的表达则完全是文化所塑造的。总之,每个人都是个体和社会的混合体,都在具体的环境中以一种函数性的方式彼此关联、互相构成,“你中有我、我中有你”。

六、余论:文化科学的方法与中国事实

因此,与传统的刻板印象不同,马林诺夫斯基实际上提供了一套完整的文化科学理论。“函数功能论”和“文化契约论”是这一理论的两个支柱,且前者在三个层面上为后者作了奠基石。首先,“函数功能论”论述了人类文化社会的根本存在方式,即一切文化要素都是互相依存、普遍关联的,任何一个文化要素的意义都在于它在文化整体中发挥的功能。简言之,“文化的意义在要素间的关系中”(马林诺夫斯基,2002b:215)。无论是个体还是社会或文化都不能独立存在,它们处在彼此互构的函数性关系之中。在此基础上,“文化契约论”描述了这一原理如何能够贯彻到文化的各个层面,展现出文化整体建立起来的逻辑过程。其次,“文化契约论”不仅仅包含个体缔结契约这一个瞬间。个体并不是直接进入文化整体,而是通过订立文化契约进入具体的制度组织之中。这些制度组织之间具有动态的、普遍的互相关联,能够进行协调和整合。而函数论则展现了根据“文化契约论”建立起来的文化内部各个层面的本质性关系。最后,更重要的是,“函数功能论”中“互相依存”的特征使得“文化契约论”没有回到传统社会契约论的个体主义之中,没有重蹈个体实体论的覆辙。相反,通过“互相依存”,个体进入文化后被文

化所塑造的“第二自然”已经完全取代了人的“第一自然”，因而没有一个人是真正的“自然人”，个体再简单、再自然的的活动也是文化性的。由此，马氏的文化科学理论既不是个体主义的，也不是集体主义的，而是混合的，超越了二者漫长的对立。

在此基础上，马氏通过“文化契约论”设想了一种遥远的前文化状态，从而将现实的文化建立在普遍人性之上。正如他在《西太平洋上的航海者》“导论”中声明的，“通过了解那些遥远而陌生的土著人的人性，我们将明白我们自己的人性”（马林诺夫斯基，2017：48）。这种普遍人性即人必须满足一系列生理、心理需求才能生存，并且人也确有这样的能力。正是为了满足这些需求，各种社会制度组织功能性地层层建立起来，最终形成了一个完整的、自足的文化整体。

这些洞见深深地渗透在马林诺夫斯基的田野方法之中。众所周知，他为现代人类学奠定了深度参与式观察的田野方法基础，彻底扭转了以弗雷泽为代表的“摇椅上的人类学”传统。但是，马氏并不是第一个走入土著人社会的人类学家。1898年，哈登（Alfred C. Haddon）、里弗斯和塞利格曼（Charles Seligman）等学者组织了著名的托雷斯海峡探险，他们亲身前往澳大利亚进行田野考察，对人类学的工作方式产生了深刻影响。至第一次世界大战前，迈向田野已经成为人类学的时代风潮（史铎金，2019：12-27）。但我们今天大体不会视这些先贤为现代人类学田野方法的奠基人，而是会将这一桂冠赠予马林诺夫斯基，因为是他率先通过精湛的民族志成果展现了参与式观察的田野方法的活力与价值（Urry，1984：49）。而马氏田野方法论之所以能够获得成功，正是依靠了他的“文化科学”。

在《西太平洋上的航海者》中，马林诺夫斯基指出，长期的、深入的参与式调查与之前人类学家浮光掠影地、偶尔地接触田野对象截然不同，只有通过前者才能融入土著人的世界，真正进入土著人的日常生活和其所处的具体关系中，从而获取土著人世界本真的信息与细节，摆脱粗糙的外部观察。马氏抨击道，在此之前的业余的民族志不可避免地充斥着白人的偏见和预设，无法从中获得有价值的信息。甚至在学习土著人的语言并深入特罗布里恩岛社会之前，他认为自己所做的人口、谱系和亲属称谓等调查也没有实际意义（马林诺夫斯基，2017：20-21）。从文化科学的角度来说，这一评价是准确的。根据“函数功能论”，一切文化

要素都处在普遍的互相依存之中，因此一个要素的意义只对其所处的语境成立。这一观点深刻塑造了马氏田野工作的认识论。他强调，正确的田野研究应当是研究者像土著人一样思考和行动，这样才能真正进入土著人的世界之中，才能获知文化现象在土著人的语境中所传递的真正含义。相较之下，古典人类学所依赖的业余民族志及其方法建立在调查者与田野对象的对立之上，这些缺乏专业人类学训练的业余工作者随意地对待、记录土著人的文化和心理，他们对后者并没有真正的理解，也就无法进入土著人的世界。同时，对于土著人来说，这些调查者永远是他们世界之外的人，这些业余工作者提供的信息显然不处在土著人世界内部的关系之中，因此势必会脱离其所处的具体关系和环境。这些信息实际上反应的只是研究者的所思所想，无法“唤起土著人之真正灵魂并得到部落生活之真实图景”（马林诺夫斯基，2017：21-22）。因此，马林诺夫斯基（2017：22）指出，正确的工作方法是“脱离其他白人的陪伴，与土著人保持尽可能近的接触，只有在他们的村子里搭帐篷住，才能真正实现这一点”。

符合文化科学的田野调查是精密地对这一文化世界整体进行调查，而非漫无目的、毫无限度的搜寻。马氏的田野方法论分为三步：勾画大纲表格、把握“现实生活的不可测量性”（the inponderabilia of actual life）和收集语言—精神材料。其目的正在于打破观察者与观察对象的分离关系，逐步在身体上和心理上进入土著人的世界。

第一步，调查者要根据调查表格进行探究。在特罗布里恩岛进行田野工作的时候，马氏使用的或许仍然是英国科学促进会（British Association for the Advancement of Science）编纂的第四版《人类学询问与记录》（*Notes and Queries on Anthropology*），到了20世纪30年代思考更为成熟的时期，他结合功能主义理论编纂了《文化表格》作为田野工作者入手的指引。这一表格经吴文藻（2010）引进中国，对燕京学派的田野工作产生了重要影响。在《文化表格》中，马氏论述了文化的物质、社会组织和语言三个基本因子，并提供了各种常见社会制度及功能的列表。这种文化表格至少在两个方面体现了马氏文化科学的命意：其一，根据文化契约论，一个文化按照其中个体的直接和间接的需求形成各种制度对其予以满足，各个制度之间彼此协调并最终构成一个井然有序的文化整体。文化表格能够帮助研究者迅速而全面地调查这个文化整体，廓清其中

由各个制度构筑起来的社会结构(马林诺夫斯基,2017:27)。其二,根据函数功能论,一个文化中的各要素不是独立自存的,而是处在普遍的依存中,因此,文化表格的内容并不是社会或文化的僵死结构与分类,而是帮助调查者掌握作为文化本质的“普遍关联”,使其认识到“土著制度中的规律是传统的精神力量和环境的物质条件相互作用而自动产生的结果”(马林诺夫斯基,2017:28)。

第二步,这种文化要素的普遍关联溢出了表格所能记录的范围,体现为大量不可测量和记录的情感、举止,等等。例如,一个人工作时的身体细节,在篝火旁谈话交际的氛围,人们彼此间强烈的友谊、敌意或一闪而过的情感,体现个人虚荣和野心的微妙举止,等等。这些细微的内容在此前的业余民族志中并没有被妥善对待,但是这些微妙的信息却是“是社会结构实实在在的组成部分。人们在这些事实中编织着无数的丝线,把家庭、氏族、村落社区和部落联系在一起”(马林诺夫斯基,2017:41)。在马氏看来,这种不可测量的微小信息揭示了田野对象通过细节传达出来的心理,从而反应出个体真正的行为方式及其社会事实。同时,这也意味着深入的田野考察有重大的意义,因为只有如此才能记录下这些不可测的内容,才能理解土著人的行为在文化整体中所处的位置,进而从可见的现象逐步进入其背后不可见的事实之中(马林诺夫斯基,2017:41-44)。

第三步,收集土著人的陈述,包括有特点的叙述、典型表达以及各种巫术咒语等文献。马氏将函数功能主义运用在语言意义的讨论上,指出语言的意义不在于单独的语词本身,因为字词处在具体的情境性语境之中。因此,对土著语言的字对字翻译势必造成词汇意义的丧失。研究者只有通过学习土著语言才能真正理解他们的行为、心理以及文化与人的关系(Malinowski,1927:305)。

由此可见,马林诺夫斯基的人类学革命的意义不仅仅在于革新人类学的田野方法论,用参与观察替代摇椅上的人类学,还在于有完整的文化科学理论作为其方法论的有力支撑。对马氏来说,参与式观察的要意是进入田野对象的世界之中,这个世界是一个各种文化要素普遍依存的整体,只有深入其中才能按照田野对象的方式把握到各个文化要素间函数性的关联方式,从而消弭作为主体的观察者和作为客体的被研究者之间的对立,进而全面准确地理解这个世界。既然马氏的田野工

作为现代人类学的方法论奠定了基础,那么在这种田野方法之下,整个现代人类学也必然潜移默化地受到其文化科学理论的影响。埃文斯-普理查德(2009:55-57)认为,尽管马林诺夫斯基缺乏理论思考,但是他指出现代人类学的田野工作的实质和目的在于建立一种与田野对象之间紧密的联系,“从内部而不是从外部观察他们的社区生活。在他所研究的地区,他必须尽可能地……从物质上和道德上成为社区的一部分。……这不只是身体的亲近问题,还有一个心理的因素在内。尽可能地像土著人中的一份子一样生活,人类学家使自己与他们处于同一水平。……人类学家必须学习整个社会生活。但他们不可能清楚而全面地理解一个民族的社会生活的每一部分,除非是在社会生活的全部背景中把它作为一个整体去理解”。

总之,虽然马氏的文化科学理论长期不受关注,但因为其田野工作方法的影响力,整个现代人类学都在事实上或多或少地蕴含了他的理论洞见。不仅西方人类学如此,中国社会人类学的历史同样受到他的影响,这些影响构成今日重新思考马氏文化科学理论之意义所在。尽管时移世易,今日人类学的社会、文化处境与马林诺夫斯基时代已大有不同,但考察马氏的文化科学仍能够帮助我们理解当代人类学田野工作方法背后的基础。无论是对田野工作方法进行传承、发展还是反思,我们都需要返回其思想源头,分析和明确马氏学说在逻辑上和哲学上的基础。尤其是,这一考察还有助于理解中国人类学发展的内在理路。马氏的文化科学对中国学者有着深刻的影响,一方面,它是中国人类学重要的思想和实践资源,另一方面,它带来的单一社区文化想象又始终是中国学者试图克服的对象。

自20世纪30年代吴文藻引介马林诺夫斯基学说,其思想和方法就烙刻在中国学界的演变发展中。但是,中国学者并没有照搬马林诺夫斯基学说,而是在社会学中国化的主张下,根据中国文明的现实对其进行了深刻的改造。对于马氏文化科学的函数功能论和文化契约论两个支柱,中国学者更看重的是函数功能理论。1935年,在《功能派社会人类学的由来与现状》一文中,吴文藻(2010:214-215)介绍了功能派在西方思想史中的关键地位,强调功能派学说是以函数关系代替因果关系来理解社会现象:

前此的学者总以为“原因”与“结果”是两种或两种以上的

现象间之片面依据的关系。事实上,这样的因果关系在任何社会现象的关系中几乎从没有发现过。照例说,社会现象都是互相依赖的。为了校正这种谬误起见,遂有社会现象间的“功能关系”(functional relationship)之概念起而替代片面的因果关系。“原因”与“结果”的概念必要用“变数”(variable)与“函数”(function)(此处用作表达分量的名词)的概念取而代之。¹¹

由于文化事实间的关系是功能关系而非因果关系,所以吴文藻(2010:295)认为功能学说可以成为帮助中国营造成为“民族国家”的关节。函数论所倚重的普遍关系可以联结国家的两面(具体社会制度与抽象价值观念),绵续中国的过去与未来(传统思想与现代化变迁),弥消古今中西之争,这是他将功能学说称为“功用之学”的原因(吴文藻,2010:51)。

同时,函数功能论还为社区研究提供了“实地调查”和“整体社会”两方面的思想资源(吴文藻,2010:432-437),构成了相关学者对于社会的基本想象,孕育了大批关于汉人社区、民族和边疆地区的社区研究民族志成果。蒋旨昂(2012:70、24)把功能的社区观点比喻作蛛网:“社区好像是个蛛网,上面的蛛丝便是社区里各种综错配合、互相作用的制度”。“在实际社会里面,没有一种活动或制度是独立存在的”,所以要体会“社会生活之功能的作用、函数的关系”,由此才能获得一个整体的、全面的社区认识。费孝通(1999d:450)在《文化的传统与创造》中也指出:“文化像一张网,它们的发展是相互渗透和相互影响的,要把它们相互联系起来考虑”。这种基于函数论的文化整体观直接影响了费孝通“多元一体”概念的提出。虽然费孝通也将函数论误认为是布朗的观点,但他和吴文藻一样依然把握到了函数关系之于功能学说的根本性。

我曾用过的“多元一体”也就是这个意思,指的是多和一的合成。多怎能合成一呢?其中必须有一个组织,就是各部分在一体中有规定的相对地位,按照一定方式活动,多组织成一就成了一个体系。所以马老师说,“文化是一个组织严密的体系”。(费孝通,1999c:416)

中国学者对马林诺夫斯基函数论的阐发和应用深刻影响了他们对

11. 虽然吴文藻等人误将函数论归为布朗的观点,从而混淆了布朗和马林诺夫斯基的学说,但这并不影响其准确把握函数论的意涵并正确地将其看作功能主义的支柱。

于中国社会的探究。相比之下,他们对于马氏的文化契约论则没有给予同样的关注。例如,费孝通(1999c:402-403)将其不准确地理解为“达尔文生物演化论的逻辑发展”。这或许在一定程度上源于马林诺夫斯基的文化契约论思想处在西方社会契约论以及个体主义—集体主义之争的宏大思想脉络中,而这并不是中国学者的思想前见,因此没有受到充分的重视。

前文已经指出,马氏文化契约论的实质是一种拟构的关于文化起源的普遍历史叙述,他反对古典人类学中进化论等的历时传统,但实际上,他也是在用一种假想的抽象历史去替代现实发生的历史。对于文化社会的历史性起源问题,中国学者有着不同的见解,虽然不能断言他们在用自己的主观理解替代马氏的文化契约论,但二者之间的对照显现出深远的理论与现实意义。

首先,研究中国不能忽略和舍弃其悠久的历史文明。吴文藻、费孝通、李安宅等学者都试图将马氏的理论与中国历史融为一炉。这其中,费孝通提出了“历史功能主义”,对功能主义理论做出了独特的贡献(乔健,2007)。

其次,更为重要的是,马林诺夫斯基的文化契约论指向的是一种小型封闭社区的图景。在其文化科学的理论架构中,文化是根据个体直接或间接的需求建立起来的,那么基本满足个体一切需求的社区就是一个完备的、自足的文化社会。这样一个小型社会已然是一个完整的整体。与之相应,他的方法论也呈现出一种孤岛式的个案民族志研究的特征。但诚如沃尔夫(Eric R. Wolf)所论,这种文化想象是西方民族国家意识形态的投射(沃尔夫,2006;王铭铭,2015:3-70)。

虽然吴文藻等学者引入马林诺夫斯基理论的初衷是发展社区研究,但他们并未将目光局限在一个个单一的小型社区中,而是投向了更为广阔的中国。这导致他们所借鉴的田野方法与其试图把握的中国现实之间始终存在着张力,如何处理这种张力构成了中国人类学学者探索学科发展的重要线索。作为一个文明,中国是一个超社会的关系复合体,其中包含无数错综复杂的关系,例如“前后关系”(即人与祖先、亲子间的关系)、“左右关系”(联姻关系)、“上下关系”(地位差别),等等。这些关系超出了狭小的地域空间和共时的时间之限制,构成中国文明跨越时空的关系复合体(王铭铭,2015:28-29)。因此,中国学者将中国

文明理解为一个关联性的整体。正如费孝通(1989)所指出的,中国文明是一个各民族在漫长的历史中互相交流、渗透和融合而形成的“你来我去、我来你去,我中有你、你中有我”的多元一体格局。因此,马氏田野方法所导向的封闭、单一社区的想象就成为中国学者要克服的对象。例如,吴文藻(2010:569-590)敏锐地意识到,与在“一民族一国家”的民族国家观念下进行研究不同,对边疆地区少数民族社区的研究应当为未来中国建立统一的多民族国家构建基础。费孝通(1999b:138、191)则一方面试图通过“类型比较法”积累不同类型的微型社区研究,以逐步实现对中国社会的完整描述;另一方面又试图将中国理解为一个垂直的、历史性的整体。通过对马氏文化科学理论的澄清,中国学者的这些努力的背景和脉络得以呈现,进而有助于我们把握复杂的中国现实。

参考文献(References)

- 埃文斯-普理查德,爱德华. 2009.论社会人类学[M]. 冷彩凤,译. 北京:世界图书出版公司.
- 陈涛. 2019. 涂尔干的道德科学:基础及其内在展开[M].上海三联书店.
- 杜蒙,路易. 2014.论个体主义:人类学视野中的现代意识形态[M].桂裕芳,译.南京:译林出版社.
- 杜蒙,路易. 2017.阶序人:卡斯特体系及其衍生现象[M].王志明,译.杭州:浙江大学出版社.
- 费孝通. 1989.中华民族的多元一体格局[J].北京大学学报(哲学社会科学版)(4):3-21.
- 费孝通. 1999a.费孝通文集(第1卷)[M].北京:群言出版社.
- 费孝通. 1999b.费孝通文集(第11卷)[M].北京:群言出版社.
- 费孝通. 1999c.费孝通文集(第13卷)[M].北京:群言出版社.
- 费孝通. 1999d.费孝通文集(第14卷)[M].北京:群言出版社.
- 费孝通. 2002.费孝通译文集(上册)[M].北京:群言出版社.
- 弗雷泽,詹姆斯. 1988.魔鬼的律师:为迷信辩护[M].阎云翔、龚小夏,译.北京:东方出版社.
- 弗雷泽,詹姆斯. 2017.序[G]//西太平洋上的航海者.马林诺夫斯基,著.弓秀英,译.北京:商务印书馆.
- 福尼耶,马塞尔. 2013.莫斯传[M].北京大学出版社.
- 格尔茨,克利福德. 2013.烛幽之光:哲学问题的人类学省思[M].甘会斌,译.上海人民出版社.
- 国曦今. 2019.人类学的自然法基础——弗雷泽对自然状态的阐释[J].社会学研究(2):171-194.
- 霍布斯,托马斯. 2003.论公民[M].应星、冯克利,译.贵阳:贵州人民出版社.
- 霍布斯,托马斯. 2009.利维坦[M].黎思复、黎廷弼,译.杨昌裕,校.北京:商务印书馆.
- 蒋旨昂. 2012.社会工作导论[M].石家庄:河北教育出版社.
- 孔德,奥古斯特. 2010.实证政治体系[M].董果良,译.北京:商务印书馆.
- 库珀,亚当. 2021.人类学与人类学家:二十世纪的英国学派[M].沈沉,译.北京:商务印书馆.
- 李凯尔特,亨利希. 1991.文化科学和自然科学[M].涂纪亮,译.杜任之,校.北京:商务印书馆.
- 李猛. 2015.自然社会:自然法与现代道德世界的形成[M].北京:生活·读书·新知三联书店.

- 李英飞.2018.现代政治的社会基础——涂尔干论政治社会的历史与现实[J].社会学研究(4):216-241.
- 卢梭,让-雅克.2009.社会契约论[M].何兆武,译.北京:商务印书馆.
- 卢梭,让-雅克.2013.论人类不平等的起源和基础[M].黄小彦,译.南京:译林出版社.
- 马赫,恩斯特.1986.感觉的分析[M].洪谦,等,译.北京:商务印书馆.
- 马赫,恩斯特.2014.力学及其发展的批判历史概论[M].李醒民,译.北京:商务印书馆.
- 马赫,恩斯特.2015.能量守恒原理的历史和根源[M].李醒民,译.北京:商务印书馆.
- 马林诺夫斯基,勃洛尼斯拉夫.2003.两性社会学:母系社会与父系社会之比较[M].李安宅,译.上海人民出版社.
- 马林诺夫斯基,勃洛尼斯拉夫.2002a.原始社会的犯罪与习俗[M].原江,译.昆明:云南人民出版社.
- 马林诺夫斯基,勃洛尼斯拉夫.2002b.文化论[G]//费孝通译文集(上册).北京:群言出版社:193-298.
- 马林诺夫斯基,勃洛尼斯拉夫.2017.西太平洋上的航海者:美拉尼西亚新几内亚群岛土著人之事业及冒险活动的报告[M].弓秀英,译.北京:商务印书馆.
- 门格,卡尔.2014.1960年美国第六版引言[G]//力学及其发展的批判历史概论.恩斯特·马赫,著.李醒民,译.北京:商务印书馆.
- 莫斯,马塞尔.2017.礼物——古式社会中交换的形式与理由[M].汲喆,译.北京:商务印书馆.
- 帕森斯,塔尔科特.2012.社会行动的结构[M].张明德、夏遇南、彭刚,译.南京:译林出版社.
- 乔健.2007.试说费孝通的历史功能论[J].中央民族大学学报(哲学社会科学版)(1):5-11.
- 渠敬东.1999.涂尔干的遗产:现代社会及其可能性[J].社会学研究(1):31-51.
- 渠敬东.2017.追寻神圣社会:纪念爱弥尔·涂尔干逝世一百周年[J].社会37(6):1-32.
- 史铎金,乔治.2019.人类学家的魔法——人类学史论集[M].赵丙祥,译.北京:生活·读书·新知三联书店.
- 涂尔干,爱弥尔.2002.个体表象与集体表象[G]//社会学与哲学.梁栋,译.上海人民出版社.
- 王铭铭.2015.超社会体系[M].北京:生活·读书·新知三联书店.
- 沃尔夫,埃里克.2006.欧洲与没有历史的人民[M].赵丙祥、刘传珠、杨玉静,译.上海人民出版社.
- 吴文藻.2010.论社会学中国化[M].北京:商务印书馆.
- 肖瑛.2008.法人团体:一种“总体的社会组织”的想象[J].社会28(2):39-76.
- 谢晶.2019.从涂尔干到莫斯:法国社会学派的总体主义哲学[M].上海人民出版社.
- 扬,迈克尔.2013.马林诺夫斯基——一位人类学家的奥德赛,1884—1920[M].北京大学出版社.
- Carrier, James. 1991. "Gifts, Commodities, and Social Relations: A Maussian View of Exchange." *Sociological Forum* 6(1): 119-136.
- Durkheim, émile. 1973. *émile Durkheim: On Morality and Society*, translated by Mark Traugott. Chicago: Chicago University Press.
- Durkheim, émile. 1982. *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and Its Method*, edited by Steven Lukes, translated by W. D. London & Basingstoke: Macmillan.
- Flis, Andrzej. 1988. "Cracow Philosophy of the Beginning of the Twentieth Century and the Rise of Malinowski's Scientific Ideas." In *Malinowski between Two Worlds: The Polish Roots of an Anthropological Tradition*, edited by R. F. Ellen, E. Gellner, G. Kubica, and J. Mucha. Cambridge: Cambridge University Press.
- Firth, Raymond. 1957. *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Gellner, Ernest. 1987. "Zeno of Cracow." In *Culture, Identity and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leach, Edmund. 1957. "The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism." In *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, edited by R. Firth. London: Routledge & Kegan Paul.
- Malinowski, Bronislaw. 1913a. "Review of Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse." *Folklore* 24(4): 525-531.
- Malinowski, Bronislaw. 1913b. *The Family among the Australian Aborigines*. London: University of London Press.
- Malinowski, Bronislaw. 1916. "Baloma: The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands." *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 46(Jul.-Dec.): 353-430.
- Malinowski, Bronislaw. 1927. "The Problem of Meaning in Primitive Languages." In *The Meaning of Meaning (Second Edition Revised)*, edited by C. K. Ogden and I. A. Richards. New York: Harcourt.
- Malinowski, Bronislaw. 1939. "The Group and the Individual in Functional Analysis." *American Journal of Sociology* 44(6): 938-964.
- Malinowski, Bronislaw. 1960. *A Scientific Theory of Culture*. New York: Oxford University Press.
- Malinowski, Bronislaw. 1993. "On the Principle of the Economy of Thought." In *The Early Writings of Bronislaw Malinowski*, edited by R. J. Thornton and P. Skalnik, translated by L. Krzyzanowski. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malinowski, Bronislaw. 2013. *Coral Gardens and Their Magic*. London: Routledge.
- Mauss, Marcel. 1923a. "Review of 'The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism'." *L'Année Sociologique* 1: 256-260.
- Mauss, Marcel. 1923b. "Review of 'The Psychology of Sex and the Foundation of Kinship in Primitive Societies'." *L'Année Sociologique* 1: 618-620.
- Mosko, Mark S., T. P. Daniel, M. Daniel, P. Tokulupai and Y. Vincent. 2017. *Ways of Baloma: Rethinking Magic and Kinship from the Trobriands*. Chicago: Hau Books.
- Skalnik, Petr. 2021. "Malinowski and Philosophy." In *Bérose-Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*. Paris: BREOSE Publisher.
- Stocking, George W. Jr. 1988. *After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1951*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Symmons-Symonolewicz, Konstantin. 1959. "Bronislaw Malinowski: Formative Influences and Theoretical Evolution." *The Polish Review* 4(4): 17-45.
- Symmons-Symonolewicz, Konstantin. 1960. "Bronislaw Malinowski: Individuality as a Theorist." *The Polish Review* 5(1): 53-65.
- Urry, James. 1984. "A History of Field Methods." In *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct*, edited by R. Ellen. London: Academic Press.
- Urry, James. 1993. *Before Social Anthropology: Essays on the History of British Anthropology*. London: Routledge.
- Vermeulen, Han F. and Frederico Delgado Rosa. 2022. "Before and After Malinowski: Alternative Views on the History of Anthropology." (A Virtual Round Table at the Royal Anthropological Institute, London, 7 July 2022). In *Bérose-Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*. Paris: BREOSE Publisher.