

述 评

文明及其反思：马林诺斯基、 《自由与文明》与费孝通先生

[文章编号] 1001-5558(2006)03-0139-19

● 张 帆

[摘要] 本文梳理了马林诺斯基学术思想的演变脉络，继而通过解读其丰硕的学术著作和思想遗产，探究了由其确立并影响至今的文化功能理论和田野调查规范；并通过剖析其亲自编撰的最后一部遗著《自由与文明》，殿现了马氏在人类学视角下对自由的理论探索；同时，通过分析费孝通晚年提出的“文化自觉”的政治与学术反思，展现了马氏学术思想在中国人类学界的传承与升华。本文试图呈现有血有肉的马林诺斯基及其褒贬不一的文化理论和备受争议的田野调查，在重新解读中对这位充满神话色彩的一代宗师的广博思想进行批判性的继承，在大师与大师的对举中探索人类学本土化的一种可能性。

[关键词] 田野调查；民族志；功能主义；文化自觉；全球化；现代化

[中图分类号] C95 [文献标识码] A

作为人类学功能派的开山鼻祖、科学的田野调查方法的奠基人，马林诺斯基（Malinowski, Bronislaw Kaspar）承接了弗雷泽（Frazer, James George）的古典人类学，开启了现代人类学之门，是我们无法绕过的一代宗师。马林诺斯基的一生，经历了20世纪30年代的荣极一时，也遭受了50年代以来结构主义人类学崛起之后的批判与遗弃。历史进入21世纪，在费孝通的学术自述与反思之中，马林诺斯基重新进入学术视野。费孝通

先生提出：“人得以不朽，是因为他能立德、立功、立言。”^① 以此来形容其恩师马林诺斯基，丝丝入扣：马氏一生留下林林总总丰硕著作，可谓立言；马氏的文化理论及田野方法至今恩泽人类学界，可谓立功；马氏桃李满天下，在各个国家播下人类学之火种，可谓立德。马氏提出影响深远的文化理论，对其参与开创的 20 世纪人类学，有着巨大贡献。回顾马氏波澜壮阔的人生，追寻其学术思想源流，再度体会文化理论，我能够理解 20 世纪末期众多“文明论”之所以重要的理由，也能够理解费孝通先生在其晚年缘何提出“文化自觉”的号召。

本文将回顾马林诺斯基跌宕起伏的一生，梳理其学术演变脉络；继而分析其学术著作，探究其影响至今的文化功能理论和田野调查方法论；再通过集中剖析《自由与文明》，展现马氏对自由理论的探索；最后分析费孝通晚年提出的“文化自觉”概念，在其政治与学术反思的背景下，探究其与马氏理论之间的关系。

一、其人其学

1884 年，马林诺斯基生于一个波兰语言学家的家庭中。也许是语言禀赋的遗传，也许是书香门第的熏陶，马氏有着过人的语言天赋和学术潜质。一个时代的开创者注定从此诞生。

1902 年，马林诺斯基进入雅格隆尼亚大学哲学系就读，同时选修了数学、物理学、植物学、微生物学、心理学、教育学及波兰文学等课程，不仅为其日后的田野调查打下知识基础，而且奠定了其理论的科学主义倾向，同时也是其著述中心理意味与经济色彩的最初来源。

1906 年，马林诺斯基以《思想的经济原理》（On the Principle of the Economy of Thought）获取博士学位，其内容围绕奥地利哲学家马赫（Ernst Mach）展开：“马赫专长于科学哲学，是个彻底的实证主义者，反对先验论，认为知识并非宇宙的反应或沉思的结果，而是为了因应人类的需求而产生。”^② 由此可以一窥马氏文化理论的思想渊源。

1908 年，马林诺斯基因健康之故离开校园，在郁闷中偶然读到《金枝》，沉迷其中而爱不释手，遂求学英伦，踏上人类学的“不归路”。后来马氏在学术上将进化学派置之死地，借此起源神话“仪式性的继承了看守金枝的职责，彰显了谱系继承上的正当性”，^③ 顺理成章地成为人类学界的盟主。

1914 年，马林诺斯基获得一笔奖学金，怀揣着开拓者的激情只身来到西太平洋孤岛，在世界大战的硝烟纷飞中开创了人类学界沿袭至今的田野调查方法论。在此之前，人类学

^① 费孝通，论人类学与文化自觉 [M]，北京：华夏出版社，2004，237。

^② 黄智慧，十九世纪人类学的启动者——马凌诺斯基 [A]，载于黄应贵（编），见证与诠释——当代人类学家 [C]，台北：正中书局，1992，149。

^③ 黄智慧，十九世纪人类学的启动者——马凌诺斯基 [A]，载于黄应贵（编），见证与诠释——当代人类学家 [C]，台北：正中书局，1992，152~153。

家是以摇椅上的思考者出现，民族志材料都是来源于传教士极富偏见的说辞。^①对此现象，拉德克里夫—布朗（Radcliffe—Brown, Alfred Reginald）等学者开始以实地田野调查经验予以反击。^②直至马林诺斯基，田野调查被规范为人类学者的必修课目。

经历了1914年9月到1915年3月、1915年5月到1916年6月以及1917年10月到1918年7月长达三年辗转西太平洋数岛的田野实践，马林诺斯基归纳出田野调查的规则：

1 科学精神。田野即人类学家的实验室，田野日志应与实验报告一样记录一切细节，最终保证民族志资料“可以清楚的画线条，线的一边是直接观察的结果以及土著的自我陈述、自我解释的结果，另一边则是作者本着常识和洞察力所作的推论。”^③

2 参与观察。“民族志工作者从事这种工作时，有时候把相机、笔记本、铅笔扔在一旁，亲自去参与正在进行中的活动，反而会获益更多。”^④

3 实据统计文献法，即通过科学的训练形成“心智航行图”（mental chart）。研究者据此确定研究方向、收集调查资料，最终将其转换为有形的、实际的图表。

4 要捕捉和描画土著的心理真实，应注意区分：土著自身给出的定义；经调查者诱导给出的定义；研究者在实际观察和整理资料后给出的定义。弗雷泽称赞马氏的此种特色“在于对人的本质的复杂性予以全面考虑。也就是说，他完整地而不是平面地看待人。他牢记着，人作为情感动物的一面不亚于作为理性动物的一面。”^⑤

经由这种严格系统的田野，人类学家“掌握土著的观点，他与生活的关系，他如何认识自己的世界”，最终“借着对与我们形迥貌异的人性的了解，我们对自己的本性也能有所领悟。”^⑥这一套方法论和伦理观的树立，宣告了与摇椅上猎奇涉异的古典人类学家的断裂，开创了惠及今日的“走到田野中去”和“以土著之眼看土著”的调查方法。后来随着马氏日记被公诸于世，其方法论引起人类学界一场大讨论。^⑦

1922年，马林诺斯基发表了《西太平洋的航海者》，以此为标志建构了一种新的文化理论。同年，拉德克里夫—布朗发表了《安达曼岛人》，以此为原点建构了社会结构观。这两篇民族志继承了法国社会学派领袖涂尔干的功能观点和英国社会哲学家斯宾塞的社会

① “在书房中的人忙于提出问题，而这些问题只有在田野工作的人可以解答，而根据田野涌回的答案，在书房的人又忙于修正其问题。”见 A. Kuper. 英国社会人类学 [M], 1988. 8.

② 1906~1908, 布朗在印度洋安达曼群岛展开田野调查，后撰写《安达曼岛人》(The Andaman Islanders)。

③ 黄智慧，十九世纪人类学的启动者——马凌诺斯基 [A]. 158.

④ 黄智慧，十九世纪人类学的启动者——马凌诺斯基 [A]. 158~159.

⑤ [英] B·马林诺斯基. 西太平洋的航海者 [M]. 北京：华夏出版社，2002. 2.

⑥ 黄智慧，十九世纪人类学的启动者——马凌诺斯基 [A]. 160.

⑦ 诚如格尔兹所言，这种以当地人的眼光去看当地人的世界的观点，是一种一个人如何同时过着复数的日子的问题，正如同一艘船不可能同时航在数个海上。现代学者通常认为，马氏实质上是以一种科学的论述（discourse）将主观的叙事（narration）遮掩在客观景物的描述（description）之下。

有机体类比，从而被称为“功能学派”。由此马林诺斯基一跃而成为学术明星，旗下弟子云集，包括伊万—普利查德（Evans—Pitchard, Edward）、利奇（Leach, Edmund Ronald）、帕森斯（Parsons, Talcott）和费孝通等后来学术界的领军人物。

功能学派从三个方面批判了此前垄断一时的进化理论和传播理论：（1）历时和单向的因果论；（2）为拼凑宏观体系而肢解微观体系；（3）文化残余说。针对此三点，功能学派认为：（1）将历时因果转化为共时函数；（2）将文化之间的要素比较转化为文化体系之间的比较；（3）将文化残余视为发挥功能的活制度。功能学派的前提假设是：“任何具体的社会文化都是有机、自动、自足的功能整体，整体之间的任何部件，都要挂靠在其对整体的功能上才能认识。整体是跨文化比较的合法单位。拆卸整体中的功能部件去拼装进化或传播的抽象图式，在实践上是伤天害理，在认识上是自欺欺人。”^① 功能学派垄断人类学界几十年，它“脱胎于泰勒（Tylor, Edward Burnett）、摩尔根（Morgan, Lewis Henry）、弗雷泽的进化论，结合了涂尔干的社会本体论和冯特（Wundt, Wilhelm Max）的民俗心理学，归宿于列维—施特劳斯（Levi—Strauss, Claude）的结构论。”^②

马林诺斯基随着功能学派的黯淡而淡出，但是其“人文世界，到处都是田野”。^③ 他将人类学从书斋带到田野，其“当代起源”说或“以今证古”论将人类学从历史带入现实。马氏及其思想体系作为一种文化积淀被人类学者潜在地继承，无论是以之为师的效尤抑或是以之为靶的批判，^④ 马氏都是一个不可或缺的历史英雄。

1938年，马林诺斯基来到美国。众叛亲离，战乱加身，马氏依然热情不减：在新大陆迥异于欧陆的自由精神和民主制度的激发下，在反战斗中，马氏着手编撰《自由与文明》，“他一生中亲自编写的最后一本书是《自由与文明》，可以表明他对当时政治的态度

① [英] B·马林诺斯基. 文化论 [M]. 北京: 华夏出版社, 2002. 95.

② 张海洋. 科学的文化理论. 译序 [A]. 载于 [英] B·马林诺斯基. 科学的文化理论 [C]. 北京: 中央民族大学出版社, 1999.

③ 费孝通. 继往开来, 发展中国人类学 [A]. 荣仕星, 徐杰舜编. 人类学本土化在中国 [C]. 南宁: 广西人民出版社, 1998. 12~13.

④ 对于马林诺斯基文化理论的批判主要集中在：（1）缺少历史深度。虽然其与历史主义者在理论上强调不同向度，不可能得出和谐的观点，但是其为了打击进化及传播学派，确实刻意强调在解释各项文化特质之间关系时历史的无力。对于这一点，费孝通认为，虽然马林诺斯基具有“反历史”的倾向，但是，他所反对的并非历史继承性，而是西方中心主义的“台阶式”历史观。（2）缺少社会结构。这一点凸显于与布朗的对立中：马氏认为事实是真实本体，功能是文化真谛，把握真谛只需直接观察事实；而布氏认为经验事实只是表象，结构才是真实本体，功能不是真谛而只是通向结构的路标。（3）静态整体观。整体民族志的方法忽略了文化内部的复杂性和文化之间的现实性。在马氏后期的著作中，已表现出对此的反思，《文化动态论》的“三项法”就是其对文化动态过程的基本看法。（4）文化泛性解释。马氏试图以文化来囊括一切，但是他所依据的材料是由有限的田野材料所作的类推，或者是一套生理心理学的论证，证据薄弱，理论跳跃，甚或有自相矛盾的论点。

和激情。”^①同时马氏于1940年到墨西哥中部的查波特克（Zapotec）聚落展开市场调查，试图从野蛮社会走向文明社会，展开学术第二春，可惜壮志未酬身先死。

1942年，马林诺斯基心脏病突发，逝于耶鲁。在58年的生命历程中，马氏著作丰硕，桃李满园。时势造人才，每个时代交替之际总有一些弄潮儿应运而生，马氏正是20世纪两次世界大战之交一潭死水的人类学界去旧创新的风云人物。“当其盛时，声名鹊起，所向披靡，时过境迁，潮退浪落，又成了后来另一代人冲击的对象。”^②这确实是马氏一生的写照。

二、其言其功

与述而不作、著说寥寥的布朗相比，同是功能学派开创者的马林诺斯基显得异常耀眼。马氏一生笔耕不辍，笔战群雄，著书立说，教书育人。这些或凝固在文本中，或存活在后生学者身上的思想，既为他博得了生前身后名，也成为后世批判与反思的不竭源泉。

马氏的著作基本上可以分为两类：一类是民族志专论，包括：《澳大利亚土著的家族》（1913）、《迈卢岛的原著民》（1915）、《原始宗教与社会分化》（1915）、《特洛布里恩德岛人的鬼魂巴罗马》（1916）、《西太平洋的航海者》（1922）、《野蛮社会之犯罪与习俗》（1926）、《野蛮社会的性与压抑》（1927）、《西北美拉尼西亚野蛮人的性生活》（1929）、《珊瑚花园及其巫术》（1935）；一类是文化理论，以论文或辞典、序、杂文形式流传，包括：《科学、巫术与宗教》（1925）、《社会科学大辞典》里的“文化”项目，死后被结集出版的《自由与文明》（1944）、《文化的科学理论》（1944）、《文化变迁的动力》（1945）、《性、文化、神话》（1962）。

《西太平洋的航海者》是“那个时代与马林诺斯基的个人际遇在一个非常奇妙的耦合点上的产物”。^③这部著作是田野工作、民族志和理论证明三位一体的完美典范，奠定了人类学独特的方法论。此书以白描手法呈现出新几内亚东部的南马辛区域独特的库拉活动，其为一种联结不同语言、不同种族的“社会—经济”体系。“库拉”在西方文献中很早就曾被提及，然而，“马林诺斯基的成就不在于发现了库拉，而在于以开创性的民族志表述了库拉”，^④并借此破除了“原始经济人”的魔咒，原始人由此开始作为人在西方中心主义的视野中出现。正如列维—施特劳斯所说，这让“西方人开始理解到，只要在地球表面还有一个种族或一个人群被他作为研究对象来看待，他就不可能理解自己。”这本书是马氏的灵魂，此书奠定的思想贯穿马氏的所有著作，此书中的经验材料活在马氏的所有理论推演中，甚至现代人类学家的著作中都可以窥见特洛布里恩德岛的幽灵。这部美拉尼

① 费孝通，论人类学与文化自觉 [C]。北京：华夏出版社，2004。268。

② 费孝通，论人类学与文化自觉 [C]。北京：华夏出版社，2004。40。

③ 高丙中，西太平洋的航海者。译序 [A]。载于 [英] B·马林诺斯基，西太平洋的航海者 [M]。北京：华夏出版社，2002。1。

④ 高丙中，西太平洋的航海者。译序 [A]。载于 [英] B·马林诺斯基，西太平洋的航海者 [M]。华夏出版社，2002。5。

西亚的田野调查至今无人能及，甚至从在特洛布里恩德岛居住了30年的鲍德温（Baldwin Spencer）神父都惊叹：“每当我参考他的著作时，我发现他的调查早已指出若干我以往认为是我自己的发现。他的分析太精辟了，他似乎把每样事情都解释到了，并且甚至当地人都受到他的解释的启发。”^①

费孝通先生翻译的《文化论》实际上是《文化的科学理论》的先行本，^②马氏将尚未定稿的文本慷慨相赠，借费孝通间接开启了中国人人类学新风。马氏将文化定义为“工具的整体及社会群体、人类思想、信仰及风俗的规章，构成了人赖以更好的对付在其满足需要的过程中适应环境时所面临的具体问题的伟大器具”。^③与泰勒的定义相比，^④马氏的超越不在于文化的内容，而在于对文化的基本看法：泰氏认为文化是一套孤立于人类社会的历史遗留，而马氏认为文化是与当下生活息息相关的现实存在。文化不是化石般被消极保留的，而是积极承载社会功能的。“需求”与“功能”是马氏研究文化的起点，文化的“工具性”是达尔文进化论的逻辑演绎。但是，当人创造出人文世界后，人就不仅是生物性的存在，而且是社会性的存在。所以，对人文世界的研究需要整合各方面的要素，包括：（1）物质设备；（2）精神文化；（3）语言；（4）社会组织。这四个方面是整个人文世界的框架，是完整而不可分割的整体。文化理论是马氏庞大的理论体系的基石。^⑤

在马林诺斯基的思想谱系中，对巫术的探讨是一个重要的支流。原始人使用巫术并非随心所欲，而是有着潜规则的：原始人在知识可控制的领域内不使用巫术，只有在无法预言、常识却步的风险面前才使用。这一事实颠覆了西方人视为非理性的原始野性思维。更进一步，马氏认为，巫术在原始社会发挥着积极的正功能，“对于巫术的信仰是一种导致特洛布里恩德岛经济活动组织化和系统化的主要心理力量”。^⑥巫术反社会、反科学的命运被改写。即使在所谓文明的现代社会，巫术仍以各种变体存在，正如一个社会减压阀，

① 黄智慧，十九世纪人类学的启动者——马凌诺斯基 [A]，171。

② 有学者认为《文化的科学理论》和《文化论》是独立的两本书，见张海洋，科学的文化理论。译序 [Z]，北京：中央民族大学出版社，1999，14~16。

③ 王铭铭，西方人类学思潮十讲 [M]，桂林：广西师范大学出版社，2005，19。

④ 文化“是一个复合的整体，包括知识、信仰、艺术、法律、风俗以及其他人们作为社会成员所获得的一切其它能力和习惯”。

⑤ 文化论推演于田野资料，但田野资料常常源于土著的叙述。费孝通质疑道，土著留在记忆中的历史，是在当前的情景下用语言表述的。而我们所谓的历史是指不同时间里前后发生的客观存在的事情，客观存在的是发生在过去、现在、后来这个三维直线的时间序列里。如果回想过去，再用当前的话来表述，且是向外来人传达，三维直线的时间序列（昔、今、后）就融成了多维的一刻。这一时刻所表述的事情似乎就不是昔时原样的副本了。这种反思不仅揭示了马氏的内在困惑，而且直指人类学田野的合法性基础，甚至挑战了历史学的记忆。但是，不论真假，言说本身就是一种历史事实，言说的内容是另外一种历史事实，两种历史的交合点才是饶有兴趣之处。（参见费孝通，论人类学与文化自觉 [C]）

⑥ 弗雷泽，西太平洋的航海者。序 [Z] [英] B·马林诺斯基，西太平洋的航海者 [M]，北京：华夏出版社，2002，4。

释放着对命运的无力感带来的焦虑。可以说,“科学以现实的方式而巫术以想象的方式来操纵自然过程”。^①

马林诺斯基对于性的探讨摒弃了弗洛伊德的个体化倾向,走向涂尔干的社会事实。马氏仔细观察了美拉尼西亚野蛮人的性生活,^②并用性观念将野蛮人的生死观联系起来,开辟了一个独特的性社会学视角;并通过野蛮人与文明人性生活与性观念的对举从人类学角度批判了弗洛伊德的泛性心理学。^③

马林诺斯基的庞大的思想体系建基于扎实的田野调查资料,发端于以功能为关键词的文化理论,开创了科学田野调查方法论,融合了对人类社会的经济、政治、宗教、心理等诸方面的考察与论述。诚如马氏自己所言:“孤立的事实,无论怎样新奇,对科学来说,都是没有价值的。科学的目的在于把事实放置在一个有机的整体内,把它置于那些解释生活的系统中去。”^④马氏为人类文明留下一笔丰硕遗产,以至今日人们都在继承与批判中承受其惠泽。

三、《自由与文明》

在马林诺斯基的众多著作中,《自由与文明》常常被人遗忘在历史的尘埃中,或许因为激情四射的言词掩盖了理论的深刻。诚然,这并非巅峰之作,却是盖棺之作,融汇了马氏一生漂泊的洞察,隐现着《西太平洋的航海者》中的经验事实和《文化论》中的文化理论。面对学术舞台上逝去的繁荣,马氏并没有狭隘地企图用最后的光阴收复失地,而是用尽人生积淀试图挽救文明的沦陷。

希特勒掌权伊始,马氏就是纳粹主义的公然反抗者。他不断发表反战演说,其演说充满对于极权主义灾难的强烈担忧。1939年战争爆发之后,马氏被学生对于战争以及极权主义认识不足深深困扰,感到自己对于可能参军的年轻学生负有深重的道德责任,并认为以其丰富的人类学知识澄清这场世界危机中人类面临的问题是他的责任。因此,他选择《人类的本质、文化和自由》为题,精心有序地编排好材料,试图拨散战争阴云,不料突然辞世,此书就此搁置。直至1944年,此遗著才被出版,见证了法西斯的灭亡。

也许是激情澎湃,想表达的太多,也许是原始材料堆积而未加雕琢,此部遗著虽然文采隽永,资料翔实,但缺失了马氏一贯清晰的思想脉络,不过这也提供了一个绝佳的机会来近距离接触马氏,体会那一派“自在之真、无心之善、浑朴之美”。^⑤我试图从庞杂的思想丛林抽离线索:此书大致可以分为两个部分,前一部分(第一章到第四章)是理论阐述,层层深入地解析了自由与文明的共生关系。自由出现于具有一定整合度和规模性的部落,繁荣于工业文明社会,却遭受现代文明的威胁。后一部分(第五章到第七章)是政治

① 弗雷泽,西太平洋的航海者·序[M].北京:华夏出版社,2002.4.

② 马林诺斯基,野蛮人的性生活[M].北京:团结出版社,2005.

③ 马林诺斯基,两性社会学[M].上海:上海人民出版社,2003.

④ [英]B·马林诺斯基,西太平洋的航海者[M].北京:华夏出版社,2002.441.

⑤ 张海洋,科学的文化理论[Z].译序.北京:中央民族大学出版社,1999.18.

诉求，呼吁建立民主制度和世界联盟。马氏认为民主制度是对抗极权制度、保证自由、延续文明的关键。在当今技术水平下和依靠控制、暴力和毁灭带来的发展中，不可避免会导致自由的缺席。只有在国内建立民主制度，在国际建立世界联盟，才能将自由置于稳妥的基础上。综上，我决定以自由、文明、民主为关键词检索全文。

1. 自由

思想决定行动。盲目的战争源于对自由的无知，要挽救人类文明于战争的泥潭，澄清自由的意义是最有效的武器。

对于自由的阐释与界定呈现出一片混乱。马氏将前人对自由定义的庞杂丛林作了三个层面的划分，每个层面由两个极端所定位：（一）以宗教为中心，以精神统摄肉体（即对命运的完全臣服）和精神自身（即摆脱沉重的肉身）为端点；（二）以政治为中心，以废弃法律的无政府主义和借助法律的极权主义为端点，体现在米尔（Mill）所坚持的“自由越多，律法越少”与西塞罗（Cicero）所认为的“当我们成为律法的奴隶时，我们才能自由”的对立之中；（三）以文化为中心，以完全驯化于文化的利他主义者和试图摆脱文化桎梏的巫术使用者为端点。这三个层面统一于一个核心：绝对无束缚状态（core of freedom: absolute absence of all restraint）。马氏认为，通过禁欲苦修从而达到精神自由是以对生命的否定为代价，对生命的否定无异于对自由的否定；通过废弃法律从而达到政治自由是以社会的无序为代价，无序将导致社会解组，没有群体协作就没有个体自由；通过巫术来改变命运掌控自我从而达到自由不过是一种自欺欺人的精神鸦片。

马林诺斯基破中有立，在否定了前人的定义之后，试图给出自己的定义。马氏认为，“自由是有组织的和工具性实现的人类行为阶段的一个注脚。其最大的情感性力量来源于这样一个事实：人类生活现实中和实质上对幸福的追求依赖于文化赋予人类的与环境、与他人、与自身命运斗争的方式的本质与效率。因此，除非我们所指的自由是文化工艺和文化术语，除非我们从人类学的角度来理解，否则我们是无法在这个词的合法与非法使用的区分中建立其真正的语义学上的标准。”^①以事实为基础的学术品质决定马氏自由并非来源于形而上的思辨，而是来源于现实生活本身。

回到现实之中，回到经验本身，绝对无束缚的状态是不存在的。社会化贯穿个体从出生到死亡的全过程，每个人都是“惯习的奴隶”（slaves to habit）：欲望被规定，行动被限制。在对自由的诸多定义中，自由在两个方向呈现消极性：自由始终与束缚相伴生；自由只有在失去时才能体会。如何将自由纳入可观察、可重复的科学语言之中？马氏试图追随孔德的科学社会学步伐，开拓一条客观性、普适性、公开性的自由探索之路。同时，马氏认为：“自由是作为整体的文化过程的一个属性，它无法从此过程中任意具体角度推论，也无法被此过程中的任意片断预言。政治自由、法律自由与经济自由的区分带来一些混乱，而且这种区分也是不可能的，因为政治权力、经济压力和法律约束本质上是相互关联

^① B. Malinowski, 1947, *Freedom and Civilization* [M], London: George Allen & Unwin Ltd, p. 24

的。”^① 要清晰定义自由，必须从作为整体的文化入手。因此，马氏自由脱离了空洞的能指，被赋予实质内容，即“形成目的并通过有组织的文化媒介将之付诸实践同时充分享受劳动成果的必要充分条件”。^② 这个定义隐含三个关键环节：目标（purpose）、行动（action）、收益（result）。^③ “目标，体现于制度章法之中；手段，包括工作的人、其使用的工具以及其工作实施所依赖的规则；结果或曰效果，即制度的功能。由此孕育出的自由的本质是实用主义的。当服从于人类选择与策划的有组织的行为发生时自由就诞生了。”^④ 依照马氏自由，个体只有在通过 A（action）达到 P（purpose）并获得 R（result）的意义上才是自由的。自由表现为一种可以控制所有类型的人类行动以使其具有高效率和高回报率的文化结构。也就是说，个体无论具有多么天马行空的自由思想，如果不付诸行动，都不具有现实意义。矛盾在于，现实中的人都是不自由的，达到目的的行动阻碍重重，分享成果的道路千难万险，如何自由？马氏回答，自由在文化中。^⑤ 自由不是上帝的施舍，而是文化的赠与（freedom as a gift of culture）。^⑥

2. 文化

存在是自由的前提。物质生产与人的生产是人类存在与延续的基本需要（basic needs），文化应需而生。“文化自其诞生之日起就包含人类理性支配下对自然资源的剥削以及对群体工具性行为过程中动力、技术与精神反应的训练”。^⑦ 原始人类借助工具和知识法则，借助对起始于目标、完成于协作的行动体系的忠诚，达到了一种更大的地域流动性、环境适应性和保障整合性。“文化就是人工的、次生的、自足的环境，在此环境中人类可以掌控自然力。……其为人类提供对某种自然强力的控制，同时也允许人类以某种方式调试自身的反应，这种方式使得基于惯习与组织的适应比基于反射与本能的适应更加灵活有效。人类能够更大范围地控制环境、操控自然力，并且发展了扩展人类体力与脑力的设备。”^⑧ 文化将人类从有限的空间中释放，人类以文化为工具纵横四海、征服全球。如果将文化视为适应性的边界，那么它已将人类的控制延展到了地球表面的角角落落，渗透到了地球内部曾经无法触及的各个领域。一言以蔽之，文化是存在的工具，并通过一套相关制度发挥功能。“文化的价值体现于其理念、构想、政治体制及经济形态；其工具性功

① B. Malinowski, 1947, *Freedom and Civilization* [M], London: George Allen & Unwin Ltd, p. 25

② B. Malinowski, 1947, *Freedom and Civilization* [M], London: George Allen & Unwin Ltd, p. 25

③ 马林诺斯基强调的是对结果的分享，具有经济学色彩，故此将 result 译为“收益”

④ B. Malinowski, 1947, *Freedom and Civilization* [M], p. 25

⑤ 马林诺斯基并没有辨析文明和文化的差异，也许他不认为二者存在差异，惜墨如金，不做赘述，也许他认为二者差异太大，只言片语无法表达。本文也不做区分。

⑥ B. Malinowski, 1947, *Freedom and Civilization* [M]. p. 97

⑦ B. Malinowski, 1947, *Freedom and Civilization* [M]. p. 30

⑧ B. Malinowski, 1947, *Freedom and Civilization* [M]. p. 31

能借助均衡协作和制度运行发挥作用。”^①

文化是把双刃剑，拓展人类的同时也在束缚人类：作为生物，必须遵守自然法则和生物法则；探索自然和避免危险，必须服从技术原则和知识准则；群体良性运转，必须依照安全规范和协作法则。对这些法则的遵从是人类进入自由王国的必由之路，是沉重的肉身不得不承受之轻。“在这个过程中他们达致一种完成其目标的整合的自由，以部分的臣服和弃权为代价。与其在获利中的巨大分红相比，此种牺牲是微小的。”^② 卢梭说：“事物的本性没有激怒我们，只有恶意才会激怒我们。”这句话或许可以这样表述：对于法则的遵从没有使我们沦为奴隶，被阻止通过遵从法则而达至自由才使我们成为奴隶。人不可能生而自由，人生来即处在文化之网和传统之链上，而这网链恰恰就是达至自由的唯一媒介。

文化体系自身提供给人类逃离文化规则的尝试——巫术与战争。

巫术无法带来完全无束缚的自由状态，但在人类无法用规律掌控自身命运之处，无法以合法手段满足个体欲望之时，巫术与宗教弥补了文化的缝隙。这是文化体制内部的断裂：作为合法性文化制度的补充，巫术释放对于命运的无力感给人类带来的颤栗与不安。

如果说巫术带给人类造物主般掌控命运的幻想，则战争就是这种掌控欲望的极端延伸形式。古代战争以精神征服为目的，常常与信仰、价值或是社会象征体系相关。此种战争常常成为旧有文化体制的破冰者，带来文化融合从而推动文化流动而形成新的文化价值。这是文化体制外部的断裂：人类通过驾驭文化流动从而改变命运，火山爆发式释放对于命运无力感带来的焦虑。在这个层面上，温和的社会改良和激烈的社会革命都是战争的一种低级形式。这是文明的一种延续方式，甚至古希腊一位哲学家相信“战争是万物之祖”。

现代意义的战争出现于新旧石器时期交替之时，即“独立政治团体之间以掌控政权为目的的有组织的武力对抗”。^③ 现代战争常常以经济利益为驱动力，以死亡和奴役告终。现代武器的巨大威力能够在霎那间剥夺无数人的生存自由，现代传播媒介的缜密触角能够在转瞬间剥夺无数人的思想自由，现代战争带来的不是文化融合而是文化灭绝。文明的发展是在一种以他者为镜像的关照之中进行的，正如人在镜子面前才能认识自己。而现代战争正在毁弃文明的镜子。纳粹战争首先就是一场文化战争，其次才是一场暴力战争。纳粹战争剥夺了人类的自由选择权力，破坏了自主运行的社会组织，垄断了劳动成果的分配，实现自由的三个环节被一一击溃，如果希特勒成为世界唯一的神，全人类则沦为奴隶。

3. 自由与文明

文化是自由诞生的土壤。马氏认为，“整合的文化体制是自由与束缚的主要决定因素”。^④ 文化借助对自由实现的三个阶段的控制力而起作用。

首先，文化决定了需求，规定了欲望。正如 M·道格拉斯在《纯洁与危险》^⑤ 中所展

① B. Malinowski, 1947, *Freedom and Civilization* [M]. p. 34

② B. Malinowski, 1947, *Freedom and Civilization* [M], p. 38

③ B. Malinowski, 1947, *Freedom and Civilization* [M]. p. 277

④ B. Malinowski, 1947, *Freedom and Civilization* [M]. p. 39

⑤ Mary Douglas, 2002, *Purity and Danger, an analysis of concept of pollution and taboo* [M]. London & New York: Routledge

示的，即使是衣食住行等基本需求也是预设的。没有人知道自己真正要什么，文化设定了被选答案，人类所作的只是在答案中选择，正如人会在茶与咖啡中选择以满足解渴的需求，而不会用石头。实质上如何选择也是被决定的，人类正如巴甫洛夫的犬，通过自然性或是社会性的奖惩，形成固定的问答模式，这就是“惯习”，正如法国人选择咖啡而中国人选择茶。布里丹的驴子因为无法在两堆距离相等的草料中选择而饿死，人何尝不是布里丹的驴子呢？文化以教育为机制在人类的代际传递中自我复制，这里的教育是一种广义教化，包括集体无意识的文化积淀和集体记忆的文化烙印。

其次，文化决定了欲望满足的方式。在马氏眼中，国家只是一个唯名的存在，制度性组织（institutional organization）才是社会实体。人在制度性组织中满足各种基本的、衍生的需求。“每种制度下的成员享有自己独特的权利，依据在计划编制中的地位、对于执行权的可及程度以及在收益中的分红不同而各异。”^①形形色色的组织贯穿人类历史和遍布社会形态：血缘组织（家庭）、地缘组织（村落）、同质性组织（民族）、年龄群体、志愿群体、职业群体、阶层、阶级。每个组织都拥有一个完整结构：最高宪章（charter）、成员（personnel）、规则（norms）、物质设备（material apparatus），并通过组织活动（activities）完成特定功能（function）。这恰恰与自由的三个阶段一一对应：组织最高宪章（Charter）就是组织成员目标（Purpose）的体现；组织成员（Personnel）在规则（norms）支配和协调下利用物质设备（material apparatus）展开组织活动（activities），这就是具体化的协作行动（Implemented actions）；组织功能（Function）的完成保障了组织成员的收益（Results）。个体依据需求在不同组织中流动，通过部分让渡权利完成协作，达到个体和组织利益最大化。在这个意义上，组织是一个自动运行、自我满足的体系，就像一台机器，输入目标投入劳动就可得到收益，获得自由。

在文化中游弋，人类在欲望的产生及其满足之中体验着自由与幸福。马氏将幸福定义为“在既定文化语境中，个体需求和欲望可以展开的充分性及其满足的机会之间的关系”。^②其幸福基于劳动及其收益，虽然具有可操作性，却充斥着功利主义色彩：没有欲望不需满足的人是否比欲望膨胀却只实现其中之一的人更自由更幸福？

4. 自由与民主

世间万物相克而生。马氏认为，民主制度是实践中的自由，是对抗极权主义的法宝。民主制度不是一个空泛的概念，而是“一个文化体系，它保证身处其中的个体与群体拥有最充分的机会决定其目标、策划其行动、享受其收获”。^③微观意义上，民主制度存在于“制度化组织之内组织成员与制度之间以及制度化组织之外各种制度之间”。^④因此组织成员可以依据需求选择不同组织，各个组织可以依据利益选择协作或者分裂。民主带来最大限度的自由：提供最大限度的思想空间和选择余地，提供最大限度的活动空间和行动媒介，提供最大限度的享受空间和公平分配，保证了自由实现的三个阶段。联邦国家是最大

① B. Malinowski, 1947, *Freedom and Civilization* [M]. p. 35

② B. Malinowski, 1947, *Freedom and Civilization* [M]. p. 104

③ B. Malinowski, 1947, *Freedom and Civilization* [M]. p. 231

④ B. Malinowski, 1947, *Freedom and Civilization* [M]. p. 228

的制度组织，所以，宏观意义上，民主制度存在于三权分立的联邦政府。诚然，民主不意味着没有权威，无论是原始社会抑或现代社会，制度权威是协调成员行动和保证制度目标有效实现的关键，制度权威是传承制度规范与驯化组织新人的中心。如何平衡权威的权力运用与滥用，三权分立的联邦制度提供了一个范本——权力的监督与分流。马氏对于民主制度的迷恋不能不归因于二战时期亲历的美国的欣欣向荣与欧洲的腐朽没落之间的强烈反差，在时代眼光的局限之中，三权分立的联邦制度成为马氏心中的自由女神，然而在今天看来，其并非全能的救世神。

同时，民主制度有利于保持文化的多元性和批判性，从而分散话语霸权，避免思想专制。文化需要被转述为语言才能传承，只有在传承之中才能作为伦理规范和行为准则对社会进行控制。语言和符号常常是文化的结构性表征。语言与命令的差异在于掌控者不同：当语言的合法使用权掌握在一个人手中时，语言导致权力。正如巫术，原始部落中常常是少数掌握巫术的人拥有至上权力。在德国，宗教以尊亚利安人为优等民族的日耳曼神话、对希特勒的崇拜仪式以及纳粹伦理的面目出现。在意大利，墨索里尼宣告“法西斯主义是意大利人民的新宗教”，极力鼓吹只有法西斯黑衫党才是真正的宗教。对抗文化极权的唯一方式就是以毒攻毒，广开言路。民主制度的最大特征在于言论自由。

国家是制度的载体，是自由发生的现实场域，也是战争阴云下民主制度和极权制度争夺的战场。原初的权力是具有神秘色彩的通灵者以及巫术仪式的主持者所享有的操纵人与物的特权，但是在原始条件下，权力受经济水平所限，只局限于狭窄的影响范围中，不会产生压迫和奴役。随着部落民族（tribe—nation）和部落国家（tribe—state）的诞生，在部落民族和部落国家企图相互覆盖的你争我夺中，权力进一步集中。国家最初是以三种角色出现的：制衡者、立法者和攻防力量。随着主权成为一个国家独立性的象征，暴力机构合法化。以国家形式出现的暴力导致战争。“战争一旦启动，政治权力一旦大过文化实践，奴隶制、农奴制和等级制就出现了。”^①文化与政治的合谋会带来精神与肉体的双重奴役，而文化与政治的联姻则会带来精神与肉体的双向强大，这是以子之矛攻子之盾的问题。因此最强大的国家形式是民族国家（nation—state）。民族是文化共同体（Unity of Culture），以文化为边界；国家是政治共同体，以地域为边界。当文化边界与地域边界重合时，民族国家就产生了。现代战争常常导源于民族冲突，即民族与国家的分裂与统一。民族冲突常常导致民族文化的灭绝。民族的文化主体性是民族存在的前提，文化自觉是民族国家存亡的关键，因为文化既能产生暴力，也能驯服暴力。民主制度正是文化驯服暴力的手段。

四、传承与升华

对《自由与文明》的阅读是一次追随大师步伐的心灵历练和思想升华。此书在马氏对理想国的幻想中结束。理想国常常是现实生活的镜像颠倒，但恶的反面并不必然是善。马氏预言了旧秩序的破除，但新世界的建设不在于幻想而在于文化。文化是人类自由的诞生

^① B. Malinowski, 1947, *Freedom and Civilization* [M]. p. 271

地，借助文化，人类逐渐将命运从神明手中转移到自己手中。文化的生命力存活在人类的创造性之中，创造性的灵感源泉是独立意志和批判精神，独立意志与批判精神发端于思想自由，自由源于多元文化的碰撞。自由与文明互为前提。然而，现代社会，为了获得高效率和高凝聚力，社会日渐走向高度整合与高度统一，人类成为社会机器上可被任意替换的零件，人类头脑在这种步调一致中走向集体平庸，文化殖民在这种整齐划一中潜滋暗长。

亚里士多德说，有些人天生就是奴隶，这些人不具有道德和智力资源，无法在太多的可能性中进行选择，所以在丢开一副枷锁时会不可避免地为自己锻造一副新枷锁，只有通过立法，在内部框架中寻求救赎。

马林诺斯基说，所有人天生都是奴隶，只有在文化的枷锁中才能自由呼吸，只有通过创造在文化内部寻求解脱。也许，人类寻求的并非所谓幸福、平等、自由，而只是安全。其实，马林诺斯基何尝不是这枷锁中的奴隶？文化积淀使马林诺斯基的探讨无法跳出历史和时代，在马氏自由的定义中影影绰绰散发着英国经验主义哲学的气息：将形而上的自由可视化为目的、行动、收益三个阶段。历史永远遵循黑格尔的“正—反—和”螺旋前进，对于自由的论述在围绕着柏林的积极自由和消极自由的二分几十年后，走向第三种自由。

历史就是不断打破枷锁又不断锻造枷锁的过程，每个人都是历史的人质。经历了近一个世纪的大浪淘沙，马氏的思想在费孝通先生的笔下复活了。旧事重提，不是原画复现式的复辟，而是在新的时空维度中新的诠释与解读：在战火纷飞的年代，马林诺斯基以《自由与文明》为阵地，展开对人类文化的反思和对极权统治的反抗；在全球化和现代化的语境下，文化战争暗流涌动，费孝通以“文化自觉”为口号，展开对自我学术生涯的反省和对中华文明的反思。费孝通在人类学原野内部打破了马氏由于时空局限而锻造的枷锁，将其从历史之网中打捞。师徒二人都以文化为切入点，在晚年投入轰轰烈烈的政治运动。

要理解马林诺斯基思想的新生，就不得不转向费孝通；要理解费孝通思想的源头，就不得不从马氏启程。

负笈英伦，求学马门，是费孝通学术历程的重要转折。在马氏所主持的“席明纳”上，^①大量学者从四面八方带来实践中的新问题和学术中的新思想，费孝通在“烟雾缭绕”中接受着学术前沿思想并感受着国际多元视角。留学两年期间，费孝通在“席明纳”的讨论中经历了两个题目：（一）文化表格。即人类学者在田野工作时指导性的参考表格，罗列着许多要求调查者进行实地观察的项目。“一个研究者手边有了这个文化表格，心中就有了底，才能进行有效的田野调查。”^②（二）三项法。即马林诺斯基在接触到非洲东部和南部的若干英国殖民地的原有文化受到外来文化冲击而发生变化的情况后，提出分析文化动态时所采用的方法。^③文化表格和三项法分别对应于《文化论》和《文化动态论》，

^① 英文“seminar”的音译。费孝通在《留英记》中说：“席明纳简单的可以译作讨论会，但是讨论会这个名称还传达不出它的精神，所以用这个音译的名词。”

^② 张冠生，费孝通传[M]，北京：群方出版社，2000，170~171。

^③ 马林诺斯基看到（1）尚未被惊动的非洲；（2）和欧洲合二为一的非洲；（3）已变成欧洲的非洲——这三种文化形态分别对应于（1）真正的非洲人地区；（2）正在变动的地区；（3）占优势的欧洲人地区。此基本格局是“三项法”的思想来源。

是马氏针对孤立封闭的西太平洋海岛和开放发展的非洲大陆所作的两种文化解释模型，其思想体系的内部变迁是一种自我反思和自我完善。在马氏如沐春风的关怀中，费孝通接受了当时顶级正规教育的全过程，完成了第一本著作《江村经济》，同时奠定了其在国际人类学界的学术地位。

费孝通受马氏之托，将《文化论》带到了中国人类学界。费孝通将马氏的文化理论称为“朴实的文化论”，认为其“文化理论就是观察文化实际的方法”。^①这是费孝通的中国功利主义对马氏的英国经验主义的解读。在《文化论》的阅读和翻译过程中，费孝通不仅学到了文化理论本身，而且继承了马氏的实证之风。费孝通认为，《文化论》的功能在于联结了人文和自然，将人文置于自然之中，文化成为可实证的实体；《文化论》的意义在于抨击了西方中心主义的“遗俗（survival）说”，文化的意义在于其功能。

面对马氏的“需要论”和布朗的“函数论”之争，^②费孝通认为，实质上马氏很早就提出了文化各部分的相关互变性；《文化论》中“人类活动体系”的概念，即“制度”，制度即相关互变的函数。但由于要严守阵地，“不能在需要论上退下来，所以补充了‘派生需要’来填补社会部分，再加上‘整合需要’来补足人文世界中知识、科学、宗教、巫术等部分。”^③这或许是马氏的本意，或许是费孝通在自己理解框架中的发扬。

在《江村经济》中，费孝通将马氏的田野调查发展为社区研究，选择封闭的江村，同时以动态发展的眼光观察与介入，融合了文化理论和文化动态理论，为文化理论阵营提供了一个中国事实，是马氏理论在东方世界的回响与实践。同时费孝通在此轻松超越了文野之别和东西之见，马氏盛赞其“不是一个外来人，在异国的土地上猎奇而写作的；本书的内容包含着一个公民对自己的人民进行观察的结果。”^④费孝通从学术生涯迈出的第一步起，就致力于将西方的学术思想应用于中国的社会语境，这既是费孝通作为一代儒生修齐治平的家国梦想，也是其学术不落窠臼、思想生动灵活的重要因素，因为丰富多彩的生活是其汲取营养的源头。

几十年后，费孝通在学术反思中重读了《江村经济·序》，对马氏所说的“一个民族研究自己民族的人民”有了进一步理解：马氏预见性地指出人类学田野和视角的转换。这一预言借由二战后的民族独立而应验——过去对西方人敞开的“野蛮人世界”现在关闭大门，西方学者不得不转向文明世界。同时，针对利奇对《江村经济》的两个质疑——“窥

① 费孝通，论人类学与文化自觉 [C]．北京：华夏出版社，2004．46．

② 功能主义内部对功能（function）一词解释有二：一指马氏的需要论，指文化对于人的有用性；二指布氏的函数论。函数论借用了数学中的函数之意，指功能的各个部分相互牵连、一变俱变。函数论强调功能的互变关系，摆脱了文化和生理、心理的关系，脱离了有用性。

③ 费孝通，论人类学与文化自觉 [C]．北京：华夏出版社，2004．62．

④ B·马林诺斯基，江村经济·序 [Z]．南京：江苏人民出版社，1986．1～6．

斑知豹”和“自知之明”是否可能，^① 费孝通回应道：“人文世界中所说的‘整体’并不是数学上一个一个加起而成的‘总数’。生在社会里又在社会里生活的一个个人，他们的行为以致思想感情的方式是从先于他存在的人文世界里学习来的。……这个模子在满足个人生活需要上是具有完整性的，……社会人类学者首先要研究的对象就是规范个人行为的这个‘模子’，也就是人文世界。这就是‘微型社会学’的基本理论依据。”^② 同时，费孝通批判利奇丢开了功能学派“众出于一，异中见同”的律令，“人类学者最重要的见识总是植根于自我的内省。……个人经验要个人反省才能表达出来。”^③ 无论研究异土还是本土，无论观察野蛮抑或文明，关键在于“进得去一出得来”。

反思与批判是一种超越式的继承。大师的光芒并非费孝通的阴影。最初，费孝通认为，社会是个体的集合，是人的群体生活手段，文化是服务于人的需求的手段，并怀着这样的看法走入社会学，由于这种“共同的语言”走进马林诺斯基。^④ 但是，他并没有被这种“共同的语言”所束缚，在接触涂尔干之后，费孝通逐渐认为，社会虽由个体所组成，却是高于集合体的社会实体。在费孝通身上实现了社会唯名论和社会唯实论的对立统一。这种对马氏的叛离和超越在其走入微观社会学的研究时就已初露端倪，在《生育制度》一书中展现得淋漓尽致。在《生育制度》中，费孝通明确否定家庭、婚姻、亲属等社会制度是人们用来满足性的需要的社会手段，而是限制人们满足生物需求的方式。社会通过增加新成员进行新陈代谢，新成员必须经过生物性生殖和社会性抚育，而男女必须经过社会规定的婚姻仪式，其生育才能被社会认可并按照社会规定来扮演家庭角色。“婚姻的宗教色彩常是最引人注意的一方面。……在西洋，婚姻仪式须在教堂里由牧师来主持，把婚姻视为一种向上帝负责的契约。在我们自己，一方有月下老人的暗中牵线，一方有祖宗的监视，一方还有天地鬼神来作证，这样把确立个人关系的婚姻弄成了一件热热闹闹的社会举动，更把这和生物基础十分接近的俗事，转变成了好像和天国相通的神迹。”^⑤ 因此“生育制度并不是用来使个人满足其生物上性的需要，而是用婚姻和家庭等规定按部就班的来过日子。”^⑥

费孝通对马林诺斯基的继承不仅见于学术追求，更见于政治理想。很多人认为马氏是一个不问政治的“罗曼蒂克式的逃避者”，实际上马氏一直在背后默默关注人类及其文明

① “窥斑知豹”是质疑微型社会学是否足够有效，即个别社区的微型研究能否概括中国国情；“自知之明”是质疑人类学者是否应该进入自家田野，即中国人类学者是否适宜从本国的农村入手进行研究。

② 费孝通，论人类学与文化自觉 [C]。北京：华夏出版社，2004。82~83。

③ 费孝通，论人类学与文化自觉 [C]。北京：华夏出版社，2004。84~86。

④ “有人看到我的论文后，向我提出了个问题：你怎么会在和 L. S. E. 接触之前，就走上了功能学派的路子？……当时我只觉得 Malinowski 所讲的人类学是我熟悉的道理。我们相见以前，已经有了共同的语言。”见费孝通，学术自述与反思 [C]。北京：生活·读书·新知三联书店，1996。206~207。

⑤ 费孝通，生育制度 [M]。天津：天津人民出版社，1981。36~37。

⑥ 费孝通，学术自述与反思 [C]。北京：生活·读书·新知三联书店，1996。2004。216。

的命运与前途，这种关怀逾越了民族与国界，在《自由与文明》中这种政治热情空前爆发。费孝通也是一个“天下兴亡，匹夫有责”的学者，从《江村经济》到《行行重行行》，直至临终不忘的“文化自觉”，无一不是心系家国，魂牵天下。

费孝通师从名家，却不盲目从师：“环顾当今之世，在知识分子中能有几个不惟上、惟书、惟经、惟典？为此舞文弄笔的人也不少，却常常不敢寻根问底，不敢无拘无束的敞开思想，进行独立思考。”^①面对言必称希腊、言必称孔孟的中国学术界，费孝通痛心不已，以“敬惜字纸”为名展开学术反思。

如果说马氏所处的时代文明被毁掉尚可重来，则现代社会会在硝烟燃起的同时走入永久性毁灭。文化战争披着全球化和现代化的外衣暗流涌动。政治盲目常常源于文化盲目，只有认清自己才能走出适合自己的发展之路，否则“中国特色”就只能是对他人的模仿。强健思想比强健肉体更重要，文化独立比军事战备更重要。费孝通希冀以“文化自觉”为名探索中华文明之路。

于是，在学术责任感和政治责任感的双重感召下，费孝通展开学术反思与政治呼吁。

从一个人类学家的视角，费孝通对全球化的阐释是在历史的脉络中延伸的：“全球化”实际延续了自19世纪开始的广泛的世界性文化接触，而且接触中的各方力量仍是不平衡的。在“世界性的战国时代”的20世纪，人被从狭小的社区中“解放”出来，直接面对逐步强大的现代国家，这是从一种制约进入另一种制约的过程。^②

自启蒙运动伊始，人类就在反思中希冀着天下大同，启蒙运动期待一个时代，整个人类统一于一个以理性与自愿服从为基础的共同体，只是在巴别塔之下这种天下大同粉身碎骨。全球化与地球村只是众多幻想中的一个泡沫，实质上是一种政治抗衡。文化以政治为载体，强势文化吞噬弱势文化。这种文化的弱肉强食不仅发生在国家之间，而且发生在国家之内。

在这种虎视眈眈的对抗中，中华文明何去何从？费孝通从三个维度展开反思：

1. 我与非我

对于自己的认识，是在自我与他者的横向对立中建构的。中国作为一个整体被描述，是以东方学者的“文化残存”呈现的；西方作为一个强势的异己被中国人接受，经历了从“天朝上国”对蛮夷文化“和而不同”的俯视到“犹抱琵琶半遮面”的“中学为体，西学为用”，再到势如破竹的“拿来主义”，现代中国，正有穿越镜子与他者融合之势。有时候，战争可以复活一个垂死的文化，和平却能谋杀一个麻痹的文明。“现代西方文明代表一种强大的历史断裂性，作为一种不断否定历史和生活的社会性的力量，作为一种被人类学家称作‘热的’、‘动态的’社会模式，冲击了许许多多像中国传统文化这种注重在历史的连续性中创造文化的‘冷的’、‘持续的’社会模式。”^③马林诺斯基的“三项法”极具预见性地勾勒出这种现代化和全球化下的文化动态过程：本土的、外来的、综合的，相对应的恰好就是民族主义、全球化和文化融合。马林诺斯基学术生涯的起点源于对文化中心

^① 费孝通，梁漱溟先生纪念文集代序 [Z]，北京：中国工人出版社，1993. 2.

^② 费孝通，论人类学与文化自觉 [C]，北京：华夏出版社，2004. 243~244.

^③ 费孝通，论人类学与文化自觉 [C]，北京：华夏出版社，2004. 240.

主义的叛，而费孝通学术生涯的终点止于对文化霸权主义的反抗，这决不是简单的历史偶然。

2. 我看我

对于自己的认识，是在自我与自我的纵向比较中确定的。当下只有在一个个历史闪回中才成为真实。“传统中国不是欧洲式的小公国，而是腹地广阔，中央与地方、城市与乡村、主体民族与少数民族之间关系比较复杂而多元的文明国家，这样的国家一般被历史学家称为‘empire’（帝国），她的新形态必然也与从欧洲的小公国转变而来的民族国家（nation-state）有着很大不同。”^①如此格局中的民族关系、城乡关系的处理必然不能够以一种刀耕火种的方式，连根铲除所谓落后，集体迈入所谓文明。这无疑是一种内部的野蛮侵略。中华民族在“合久必分，分久必合”的民族冲突与民族融合之中，由许许多多分散孤立存在的族群，形成了一个“你来我去、我来你去，我中有你、你中有我，而又各具个性的多元一体”。^②中华文明海纳百川，并存着多个文化中心，每种文化由中心向边缘辐射，形成多个相互交织的场域，这些场域的交合处是中华民族创造力的源泉。然而，在汉文化的强势话语中，中华文化的多样性逐渐退化，在文明进化的名义下，许多民族文化只能在民俗博物馆的展品中才能找到。文化的新旧交替与物种的新陈代谢本是自然发生的，只是，在现代文明的强行介入下，正以脱离历史常态的速度进行。当初，费孝通怀揣《江村经济》求学于马林诺斯基，马氏盛赞其超越了文野之界，以土著之眼观察土著；而今，费孝通在行行重行行之后开始以土著之心关怀土著。

3. 天人合一

人文世界中，人并非唯一的主角。马氏认为，人文世界的起点是生物人的生存与繁衍，在这两个本原欲望的驱动下，人逐渐形成了改造世界的自然科学知识和保证行为有效进行的政治经济系统以及控制人类越轨行为的法律宗教体系。新世纪的战争不仅在自我（in-group）与他者（out-group）之间战火纷繁，人类与自然之间亦硝烟弥漫。其实文化自觉是费老对人文世界与自然世界关系的全面反思。“在西方文化里存在着一种偏向，就是把人和自然对立了起来。强调文化是人为和为人的性质，人成了主体，自然成了这主体支配的客体，夸大了人的作用，以至有一种倾向把文化看成是人利用自然来达到自身目的的就。”^③这种世界观是西方世界中的“天人对立”观念的始作俑者，“‘人’字实在是指西方文化中所强调的利己主义中的‘己’，这个‘己’字不等于生物人，更不等于社会人，是一个一切为他服务的‘个人’。这个‘己’正是西方文化的核心概念。……东方的传统文化里‘己’是应当‘克’的，即应当压抑的对象，克己才能复礼，复礼是取得进入社会、成为一个社会人的必要条件。扬己和克己也许正是东西方文化差别的一个关键。”^④中国文化历来就是天人合一的产物，中国知识分子也是在“究天人之际，通古今之变”中著书立说。在费孝通看来，“‘天人之际’就是自然世界和人文世界的关系。人文

① 费孝通，论人类学与文化自觉 [C]。北京：华夏出版社，2004。221。

② 费孝通，论人类学与文化自觉 [C]。北京：华夏出版社，2004。121。

③ 费孝通，论人类学与文化自觉 [C]。北京：华夏出版社，2004。228。

④ 费孝通，论人类学与文化自觉 [C]。北京：华夏出版社，2004。228~229。

世界是自然世界在一定阶段上的异化。可是这个对立面仍然在自然世界里边，复杂性就在这里。”^①中国现代化的进程就是没有认识这个复杂性，将现代化简化为对自然的无度改造和对西方的盲目照搬。悲天悯人的费孝通推己及物，超越了“人为、为人”的人文世界，将人与自然统统纳入胸中。如果说马氏超越了西方中心主义，则费孝通超越了人类中心主义。

“文化自觉”并非横空出世，其诞生经历了费老一生的酝酿，凝结了费老一生的政治诉求、学术理想和人格追求，借助晚年的文化反思被命名——

文化自觉只是指生活在一定文化中的人对其文化有“自知之明”，明白它的来历，形成过程，所具的特色和它发展的趋向，不带任何“文化回归”的意思。不是要“复旧”，同时也不主张“全盘西化”或“全盘他化”。自知之明是为了加强对文化转型的自主能力，取得决定适应新环境、新时代时文化选择的自主地位。文化自觉是一个艰巨的过程，只有在认识自己的文化、理解所接触到的多种文化的基础上，才有条件在这个正在形成中的多元文化的世界里确立自己的位置，然后经过自主的适应，和其他文化一起，取长补短，共同建立一个共同认可的基本秩序和一套各种文化都能和平共处、各抒所长、联手发展的共处守则。^②

我们为什么这样生活？这样生活有什么意义？这样生活会为我们带来什么结果？我们的文化是哪里来的？怎样形成的？它的实质是什么？它将把人类带到哪里去？这是文化自觉的呼喊试图唤起的终极思考，这种思考升华了马林诺斯基《自由与文明》中对于文明存亡的探讨。文化是自由存活的空气，没有文化自觉，文化将淹没在盲目与无知之中，随之而逝的，不仅是自由，还有整个人类文明。

用费老的话做结：

要形成一个世界文化统一体，首先要知道世界上有多少个文化集团，每个文化集团是什么样子，和平相处的关键在什么地方。思考这些问题时，可以回到 Malinowski 那里去。他在《文化动态论》中得出一个值得我们发挥的结论：人类必须有一个共同的一致利益，文化才能从交流而融合，……实现天下大同。所以我在 70 岁生日那天提出这样的四句话：各美其美，美人之美，美美与共，天下大同。^③

参考书目：

B. Malinowski, 1947, *Freedom and Civilization* [M], London: George Allen & Unwin Ltd.

Mary Douglas, 2002, *Purity and Danger, an analysis of concept of pollution and taboo* [M], London & New York: Routledge.

[英] B·马林诺斯基，戴可景译，江村经济·序 [Z]，南京：江苏人民出版社，1986。

[英] B·马林诺斯基，黄建波等译，张海洋校，科学的文化理论 [M]，北京：中央民族大学出版

① 张冠生，费孝通传 [M]，北京：群言出版社，628。

② 费孝通，论人类学与文化自觉 [M]，北京：华夏出版社，188。

③ 张冠生，费孝通传 [M]，北京：群言出版社，568。

社, 1999.

[英] B·马林诺斯基, 费孝通译. 文化论 [M]. 北京: 华夏出版社, 2002.

[英] B·马林诺斯基, 梁永佳、李绍明译, 高丙中校. 西太平洋的航海者 [M]. 北京: 华夏出版社, 2002.

[英] B·马林诺斯基, 李安宅译. 两性社会学 [M]. 上海人民出版社, 2003.

[英] B·马林诺斯基, 高鹏, 金爽编译. 野蛮人的性生活 [M]. 北京: 团结出版社, 2005.

费孝通. 生育制度 [M]. 天津: 天津人民出版社, 1981

费孝通著, 戴可景译. 江村经济——中国农民的生活 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 1986.

费孝通著, 戴可景译. 江村经济。序 [Z]. 南京: 江苏人民出版社, 1986.

费孝通. 行行重行行 [M]. 银川: 宁夏人民出版社, 1992.

费孝通. 梁漱溟先生纪念文集. 代序 [M]. 梁培宽. 梁漱溟先生纪念文集 [C]. 北京: 中国工人出版社, 1993.

费孝通. 逝者如斯 [M]. 苏州: 苏州大学出版社, 1993.

费孝通. 学术自述与反思 [C]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1996.

费孝通. 继往开来, 发展中国人类学 [R]. 荣仕星, 徐杰舜 (编). 人类学本土化在中国 [C]. 南宁: 广西人民出版社, 1998.

费孝通: 论人类学与文化自觉 [C]. 北京: 华夏出版社, 2004.

黄智慧. 十九世纪人类学的启动者——马凌诺斯基 [A]. 黄应贵 (编). 见证与诠释——当代人类学家 [C]. 正中书局, 1992.

张冠生. 费孝通传 [M]. 北京: 群言出版社, 2000.

王铭铭. 西方人类学思潮十讲 [M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005.

张海洋. 科学的文化理论。译序 [Z]. [英] B·马林诺斯基. 科学的文化理论 [M]. 北京: 中央民族大学出版社, 1999.

弗雷泽. 西太平洋的航海者。序 [Z]. [英] B·马林诺斯基. 西太平洋的航海者 [M]. 北京: 华夏出版社, 2002.

高丙中. 西太平洋的航海者。译序 [Z]. [英] B·马林诺斯基. 西太平洋的航海者 [M]. 北京: 华夏出版社, 2002.

[美] 约翰·麦克里兰著, 彭淮栋译. 西方政治思想史 [M]. 海口: 海南出版社, 2003.

[英] 以赛亚·柏林著, 胡传胜译. 自由论 [M]. 南京: 译林出版社, 2003.

[英] 以赛亚·柏林著, 赵国新译. 自由及其背叛 [M]. 南京: 凤凰出版传媒集团, 译林出版社, 2005.

[收稿日期] 2006-05-18

[作者简介] 张帆 (1984 ~), 女, 北京大学社会学系人类学专业硕士研究生. 北京 100871

Civilization & Reflection: Malinowski' S Freedom & Civilization and Mr. Fei Xiaotong

Z H A N G F a n

Abstract: This paper, by sorting out the evolution of Malinowski' s academic thinking and studying his rich academic works and ideological heritage, probes into his cultural functional notion as has still been influential up to now and standardization of field investigation; it further dissects his posthumous work: Freedom & Civilization and presents his research on the theory of freedom on an anthropological basis. In the meantime, this paper unfolds the spreading and distillation of Malinowski' s academic thinking in the anthropological studies of China through analyzing the "Cultural Consciousness" politics and scientific reflection offered by Fei Xiaotong in his later years. This article attempts to display a lifelike Malinowski and his disputable cultural notion and field investigation of controversy, and based on redecoding Malinowski' s profound thinking to be critically inherited, explores the possibility of the indigenization of anthropology with the help of the two Masters' academic thinking.

Key words: field; investigation; annals of ethnic group; functionalism; culture; sorcery freedom; democracy; cultural consciousness; globalization; modernization (*P. 139)

On the Spreading and Spreaders of Non- Material Cultural Heritage Protection

Q i Q i n g - f u

Abstract: In the great upsurge of non-material cultural heritage protection, "spreading and inheriting" is the core and the soul. Spreading and inheriting is both a major theoretical issue and a practical one closely related with the reality. A correct understanding of the semantic meaning and connotation of spreading and inheriting means theoretically and practically significant for the research and protection of non-material cultural heritage. The crux of doing well in the protection work of non-material cultural heritage lies in a deeper cognition, understanding research of spreading and inheriting.

Key words: non-material culture; protection; spreading and inheriting

(*P. 114)