

SOCIETY AND
CULTURE SERIES

社 会 与 文 化 丛 书

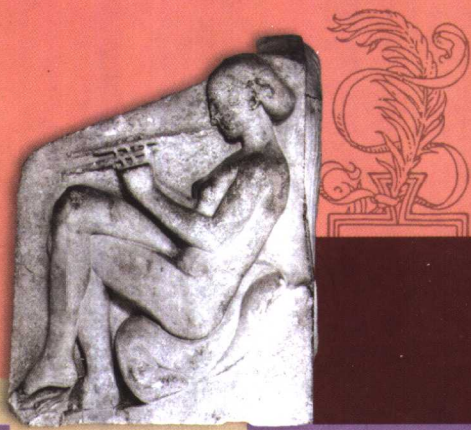
· 萨林斯文化与历史论丛 ·

文化与实践理性

CULTURE AND PRACTICAL REASON

[美] 马歇尔·萨林斯 著

赵丙祥 译 张宏明 校



SHANGHAI PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE

上海人民出版社

中国社会科学出版社
CHINA SOCIAL SCIENCE PRESS

（哲学社会科学）

文化与实践理性

CULTURE AND PRACTICAL REASON

（德）阿多诺 著

陈维明 译



2009年1月第1版

· 萨林斯文化与历史论丛 ·

文化与实践理性

CULTURE AND PRACTICAL REASON

[美] 马歇尔·萨林斯 著

赵丙祥 译 张宏明 校

上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

文化与实践理性/(美)萨林斯(Sahlins, M.)著;赵丙祥译.

—上海:上海人民出版社,2002

(社会与文化丛书·萨林斯文化与历史论丛)

书名原文: Culture and Practical Reason

ISBN 7-208-03775-2

I.文... II.①萨...②赵... III.文化人类学—研究

IV. C912.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 037538 号

Marshall Sahlins

Culture and Practical Reason

© 1976 by The University of Chicago. All rights reserved.

责任编辑 宋慧曾

封面装帧 王晓阳

社会与文化丛书·萨林斯文化与历史论丛

文化与实践理性

[美] 马歇尔·萨林斯 著

赵丙祥 译 张宏明 校

世纪出版集团

上海人民出版社出版、发行

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

新华书店上海发行所经销 上海天马印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 10 插页 5 字数 230,000

2002 年 4 月第 1 版 2002 年 4 月第 1 次印刷

印数 1—5,100

ISBN 7-208-03775-2/C·112

定价 20.00 元

致 谢

我特别要感谢那些拨冗阅读了本书部分手稿甚至全部手稿并以鼓励的态度提出批评意见的人：Firthjof Bergmann, James Boon, Vern Carroll, Remo Guidieri, Paul Kay, Raymond Kelly, Julius Kirshner, Barbara Sahlins, David Schneider, Bob Scholte, Judith Shapiro, Michael Silverstein, George Stocking, Jr., Stanley Tambiah, Michael Taussig, 以及 Terence Turner。

我要感谢纽约城市大学莱曼学院人类学系的慷慨邀请,使我有机会能够在 1973 年春天的一系列讲座中把这些思考公开表达出来。谨向 Lucy Saunders 教授为我提供的机会和他的善意盛情表示诚挚的谢意。

前 言

本书是对某种观念进行的一种人类学批评。这种观念认定,文化是从实践活动以及实践活动背后的实用利益中逐渐形成的。这里要讨论的这种观念,有时把注意力集中在经济活动的形式上,我总称之为“实践论”(praxis theory),有时它关注的是假定制约着生产的物质利益的逻辑,在这种情况下,我称之为“功利论”(utilitarian theory)。对“实践”(praxis)一词,我主要把它限制在生产行动的意义上,即马克思主义著述中的主要意义上,在这些著述中,它既包括生产过程的客观方面,也包括生产过程的主观方面:一方面,是历史地给定的生产手段与生产关系;另一方面,是人们以给定的工具方式在通过生产来改造世界的过程中对于他们自身以及他们的生存对象的经验。“功利”同样也可以从主、客观两个维度来思考,虽然许多学说都贬低它们实际用以作为文化秩序之基础的实践逻辑。然而,在某些学说那里,文化是从个人在追求他们自身的最大利益的理性活动中积淀形成的。这正是“功利主义”(utilitarianism);它的逻辑是手段—目的关系的最大化。客观功利论的学说都是自然主义式的或生态学式的;对它们来说,在文化形式中被实体化了的决定性的物质智慧使人口数量或既定社会秩序得以延续。确切的逻辑是在自然造成的生存力限制之下的适应性利益或系统的维持。与所有这些形形色色的实践理性不同,本书提出了另一种理性,即象征

理性或意义理性。它认为,人的独特本性在于,他必须生活在物质世界中,生活在他与所有有机体共享的环境中,但却是根据由他自己设定的意义图式来生活的——这是人类独一无二的能力。因此,这样看来,文化的决定性属性——赋予每种生活方式作为它的特征的某些属性——并不在于,这种文化要无条件地拜伏在物质制约力面前,它是根据一定的象征图式才服从于物质制约力的,这种象征图式从来不是唯一可能的。因而,是文化构造了功利。

本书的观点,就像这一简短提要表明的,涉及到诸多学说间的复杂对话,既是学说本身之间的对话,也是学说欲解释的各种文化系统之间的对话。第1章总的来说是背景,我描述了历史唯物主义在分析所谓的“原始社会”时遇到的某些困境。从这一讨论中,似乎可以(至少暂时地)得出结论认为,马克思主义与人类学结构主义都是相对的理论解释。它们都只分别适用于特定的文化世界或历史时期。在第2章中,我试图表明,那些使马克思主义区别于文化理论的问题,在关于“原始”社会的人类学思想史中有着很深刻的相似性。只有这样廓清人类学内部对实践理性与文化理性的论争之后,才有可能在第3章中对历史唯物主义进行评判,并在第4章中把资产阶级社会归入象征秩序的领域里面去。第4章契合着本书的题目,“文化与实践理性”,这以双重的方式体现了本书不断在各种理论间的对立以及各种理论同其对象间的对立来回移动的特征,因为,第4章的目的是要表明物质功利中的象征结构。最后一章根据前面章节的论述提出了初步的结论:关于文化理论层面的功利与意义,以及事实层面的“西方”与“原始”。

因此,本书通过与不仅在人类学而且在所有社会科学(更不用说哲学了)里面居于正统地位的实践思想的辩论来证明一种

(意义的)立场。不止如此,对这种争论,关于任何社会、关于任何历史的知识都与之相关。毋庸讳言,我无法希望(或试图让)我在论争中提供的文献证据能够免遭指责;或者,令人遗憾的是,我也无法期望,我在本书中提供的解决方案能幸免被划归“唯心主义”与“唯物主义”的刻板对立中的一方,讨论总是按这种对立框架进行的。至于文献证据,我只能给自己辩解说,我对相关人类学理论及成果的选择都是出于对这种论争的考虑。这是因为,人类学的文化概念以其最强有力的形式向实践理性提出了挑战——而且也是因为,正如我很快就要证明的那样,这个概念也抛弃了诸如精神与物质、唯心论与唯物论之类的古老二元论。从人类学自身内部,我选定某些作者和某些社会来定位那些主要的论点,并以实例证明它们。不消说,这样选择是为了更好地达到目的;当然不可否认,个人经验的局限与特点当然会造成一定的影响。出于上述原因,我们衷心欢迎在其他材料及其他学科的基础上提出批评。这也证实了根本的一点:实践理性与意义理性的辩论,是现代社会思想的关键问题。

至于本书因坚持意义理性而可能会招致的“唯心论”指责,在我看来,这种指责肯定恰恰扎根在那种前人类学的、前象征的主/客体关系的认识论中,而这种主客体关系具有的先验性构成了一种文化概念的历史前提。现在看来,向这种语言的复归会使文化概念失掉其确定的属性。它会把文化的问题简化成西方流行的那种自相矛盾,即无世界的主体面对着无思想的客体:精神与物质之间根深蒂固的对立,在这两极之间,2500余年来的哲学已在每一个可能的立场上看似合理地划分了现实的界线,从贝克莱主教唯心主义到弗拉基米尔·伊里奇的唯物主义。把文化用同样的思路来进行探究,不过是在问,它体现的究竟是主体的“真实”经验还是他的理想观念;但事实上,它是其中一种

成为可能或两种都成为可能的社会条件。我们将看到,博厄斯是出于对这种无中介的主/客体框架的不满才开始阐述现代的文化观的。在不断地从物理学转向精神物理学,然后又转向地理学、语言学以及民族学的过程中,他在每一个阶段都发现了同一种存在于主体与客体之间的非连续性,而在每一个阶段也都为这种非连续性发现了一种更一般的、更集体的理性(当然,这一概念更少康德的意味,而更是文化的理性)。最终,在民族学层面上,这个提出的术语成了集体传统,用历史观来说明主体感知。这尤其是人类学对业已确立的二元论的贡献之所在:即作为第三者的文化,它不仅在人类与世界的关系中根据意义的社会逻辑起着中介作用,而且根据那种图式构造着关系中相关的主/客观要素。

在本书中,我坚持这种立场:意义是人类学对象的特定属性。文化都是关于人与事物的意义秩序。既然这些秩序是系统性的,它们就决不可能是由精神随意地创造出来的。但人类学一定要坚持去发现系统;因为就像我希望表明的那样,人类学不应再满足于这种观念,即习俗只是拜物教化了的功利。

前言	1
1 马克思主义与两种结构主义	1
2 文化与实践理性：两种范式的人类学理论	70
3 人类学与两种马克思主义：历史唯物主义的问题	164
4 资产阶级的思维：西方社会作为文化	216
5 结论：功利与文化秩序	265
参考文献	287
译后记	310

1 马克思主义与两种结构主义

最初激发我写作这样一本专著的问题是,诸如马克思阐述的那种唯物主义的历史观和文化观,在被搬用来解释部落社会时,是否存在难题。当然,在我看来,我们不能搬用这种理论,因而,我要讨论的问题便是:这种难题的真正实质何在?

我马上要补充说,在这里我指的是唯物主义体系,也就是马克思本人从方法论上在《1844年经济学—哲学手稿》、《德意志意识形态》、《论费尔巴哈》、《〈政治经济学批判〉导言》、《〈1857—1858年经济学手稿〉导言》、《资本论》等一系列著作以及将在后文涉及的其他一些作品中做出的论断。他在这些研究中提出的一般社会理论,通常称“历史唯物主义”。我们知道,马克思本人从未用“历史唯物主义”(或“辩证唯物主义”)这个词汇来描述自己的哲学。只是到了后来的时代,才产生了贴上此类标签的需要——而这或许正好暗示与我们有关的问题究竟何在。研究马克思的严肃学者都宣称说,他没能将他在对历史和资本主义社会更具体的分析之中实际运用的那些实践充分地系统化。相应地,人们认为,目前的工作应该在两个层次上对马克思学说的这种不一致性作出反应,因为它将实践和观念之间的认识论裂痕视为反思物质实践在解释文化秩序时究竟具有多大充分性的一个场合。

这种反思必然也会发展成人类学理论的内部批评。此外,

我也相信,与部落社会和农民社会的遭遇,在人类学中已经产生了某些新奇而真实的东西,尤其是人类学对于文化的看法,而我的用意也在于如何捍卫“文化”这个概念。假若马克思在19世纪中期发展的唯物主义阐释真的能够毫无问题地用于理解部落世界的话,那对我们所设想的“科学”来说,可真是一个绝大的悲哀——虽然可以想见,这种情况实际上已经不可避免地发生了。百余年来思考,百余年来田野考察,我们的精神和肉体所遭遇到的所有不适感,都将变得毫无意义了——仿佛一次深入无章可循的人类腹地的深远探险历程,却只不过又引导着我们回到启程之处。我们在印第安人、非洲人或者波利尼西亚人的村庄中学到的关于人类文化的东西,都将不会引起任何真正的惊奇之感。但恰恰相反,人类学,这个帝国主义的佣妇,除了它确曾为西方意识形态及其政权在世界范围内的扩张贡献甚巨之外,其自身同时也呈现为一种巨大的智识扰乱,从而使得资产阶级社会为之搔首不已。

的确如此。另一方面,公认的唯物论在面对人类学知识时却遭遇到了困难。确定问题究竟出在哪里,这无论对人类学理论,还是对马克思主义理论,都会是一种巨大贡献。就事实而言,人类学确实是资产阶级社会的产物,但它并不轻信这个社会口口声声许诺的那些高等美德,由此,人类学的最高目标必定是和批判性的唯物主义相一致的:“帮助人们脱出他们自制的尚未觉悟的经济决定论牢笼”(Schmidt 1971, p. 41)。这就是本书的精神。

部落社会对唯物主义理论的抵抗,表现在许多方面。在马克思和恩格斯的著作中,就曾经明确讨论过这类的问题:在解释生产方式与作为被物化的和异化的力量的生产者的不相适应方面,他们对唯物辩证法的适用程度表现出相当的警惕;对经济基

础相对于“自然的”“血缘”纽带而具有的形塑力量的审慎；关于古代村落共同体之不可改变性的观察（尤其见 Marx 1964；1967 [1867]，1：358；Engels 1972 [1891]；Marx and Engels 1936，pp. 405 - 406）。因此，相对于每一种声称唯物主义阐释具有普适性的宣言，都会有一种关于其相对性的反宣言在等着它。相对于每一种声称它适用于解释全部历史的断言（Althusser and Baliba 1970；Terry 1972），也会有一种认为它只能用以解释资本主义兴衰过程的保留意见在等着它（Petrovic 1967；Schmidt 1971）。争论的焦点在于，历史唯物主义作为研究历史的科学或——密涅瓦的猫头鹰在黄昏时分鼓起它的羽翼——作为后资本主义社会的自我批评意识，究竟拥有怎样的理论地位。

同时，在人类学学科自身内部，历史唯物主义也没有赢得无可争辩的胜利。当然，我们得承认，的确一直存在着出于意识形态的原因而对历史唯物主义的抵制，但同样也不缺少真正严肃的批判。本章要讨论的是在马克思主义和英法两种人类学结构主义的近期论战中出现的一些主要问题。不过，首先还是让我们来考虑一下在进行这种讨论时一些必要的基本规则。

对马克思主义一方来说，如果它把这些人类学观点仅仅视为资产阶级的唯心论，那不啻是地地道道的“恐怖主义”（参看 Sartre 1963）。但对人类学一方来说，如果反过来采取同样的恐怖主义，以居高临下的姿态把马克思主义的挑战仅仅看作是一种“庸俗的经济决定论”，一种幼稚的对经济基础和政治—意识形态上层建筑的关系的“反映论式的”理解，那也同样无所裨益。在马克思本人的著作中，这类的具体例子可以说是不胜枚举，马克思毫不犹豫地诸如此类的批评弃置一旁，更不用说恩格斯在通信中明确表明态度了。在与英国结构主义的论战过程中出现的真正问题是：对一个下层基础与上层建筑在组织方式上

尚未彼此区分开来的社会来说,马克思主义的分析框架与之究竟有何关联呢;即是说,在形式上,在这样的社会里,下层基础和上层建筑仍然是同一个结构。反过来看,这种形态的或制度的问题只不过是潜藏在马克思主义与法国结构主义的争论中的深层问题的一个方面而已。

说起来,“论战”这个词并不怎么正确。在某些场合,两者之间毕竟还能够勉强合拍。结构主义者和马克思主义者之间时不时搞出的爱憎事件,证明了休斯(Luc de Heusch)站在拉丁人立场上所作的民族志报告是多么准确:法国知识分子在全欧洲乃是最神经质的。而且,只要想想他们在互相指责时常用的那种模式,即,结构主义的共时性与马克思主义的历时性,前者的唯心论与后者的唯物论,就会叫人觉得实在难以理解,既然双方已经水火不容了,为什么他们还要谋求将这两者媾和起来。确实,某些好战者正是因为结构主义的静态取向才将其弃如敝屣。但列维-斯特劳斯却说,在某种意义上(Lévi - Strauss 1965, p. 61; 1966, p. 130),他本人是一个马克思主义者,哥德利埃(Godelier)甚至得出结论说,马克思是一个结构主义者(Godelier 1972)。不仅如此,这种情系论敌的现象在人类学本身内部也有类似的表现,比方说,尽管那些昂格鲁—萨克逊民族学学者都是些无可救药的经验论者,列维-斯特劳斯对他们却怎么也割舍不下。结构主义能够提供的(甚至在超出马克思从某些前资本主义社会中所认识到的历史连续性的观念之外),在于它明确宣称实践中的文化,物质活动中的象征秩序。

马克思也属于首先认识到这一点的人之列。但正像阿尔都塞(Althusser)所作的区分那样,认识到一个重要事实,知道这个事实,还不等于发展了关于这一事实的概念。马克思关于文化理论的总体表述必然会把生产的社会性逻辑服从于工作的工具

性逻辑,不惟如此,他还会将社会存在的象征坐标(symbolic coordinates)转置成社会存在的结果。现实世界中的生产行动与经验的象征组织方式二者之间究竟是何种关系——这是马克思主义和法国结构主义之间的问题之所在;正如它也是人类学学科关于实践理性和文化理性的局部争论的问题之所在。二者的分歧集中在,实践(praxis)究竟在多大程度上营造了人类秩序。

两者的分歧牵涉到结构与事件、文化与自然以及意识形态与经济等诸多范畴间的关系,而本书随后的讨论即试图为这种分歧以及为其所有推论——这同样也具有根本性的意义——确立一种框架。也许,这一问题的重要性,与马克思主义和结构主义在相互逃避的过程中发现的诸多困难的重要性一样,可从下述观察得到概括,马克思主义替未来设想的社会主义图景,即社会对自然的主宰是由社会主宰的,非常类似于列维-斯特劳斯和在他之前的博厄斯(Boas)用以看待“原始的过去”的那种观念。而且,这岂不正是人类学对于文化本身的基本理解吗?

马克思主义和英国结构主义: 沃斯利—福忒斯争论

当彼得·沃斯利(Worsley 1956)运用马克思主义批评来评论梅耶·福忒斯(Meyer Fortes)对泰伦西社会的研究时,他更是采取了一种分析策略而非辩证策略。他写道:“亲属制度是一个统一的人与人关系的系统,但在具体研究时,有必要将这个亲属制度分成几个不同的次级目标系统(如经济系统、生育系统、仪式系统等),并探讨这些次级系统之间的关系”(Worsley 1956, p. 64;着重号为笔者所加)。不过,沃斯利在这里采取的策略与公认的唯物主义本身的距离甚至更大。沃斯利对泰伦西宗族系统的分析性解剖与马克思用以解读西方资本主义的步骤实际上是恰好

相反的。为了确定整体的各个组成部分间的潜在关系,沃斯利不得不把这个显然的整体分解开来;而对马克思来说,问题却是如何在各个组成部分——经济、法律、国家等等——中间发现整体,而这些部分本身则是独立的、自主的。

我认为,这种方法上的差别其实是文化对象的差别在理论层面上的相应反映。马克思运用唯物主义综合方法揭破了资产阶级社会那种奇特的、感人的外表。卢卡奇解释道:“经济、法律和国家在此都表现为一些自我封闭的系统,这些系统由于自身就拥有权力和自己的固有规律而统治着整个社会。”历史唯物主义,卢卡奇得出结论说,“之所以是一个划时代的功绩,恰恰是因为我们能够看到,这些表面上完全独立的、自我封闭的、自主的系统其实不过是一个综合性整体的一些方面,而它们表面上的这些独立性也可以被超越”(Lukacs 1971, p. 230)。但泰伦西社会,正如沃斯利所描述的那样,却以恰好相反的方式提出了这个问题:

我们已经看到,在一群泰伦西人中,每个人都和这个群体之间有着一种(比方说)政治关系,但也是在同一群人中,每个人同时也都与这个群体有着其他类型的关系——道德关系、信仰关系、教育关系等等。在泰伦西社会中,把个体联系起来的,不光是共同利益这种纽带;是一个复杂的彼此锁定的纽带网络将人们维系在一起。这种多元纽带主要表现在亲属惯用语中。群体之间的政治关系以类似的方式用亲属术语来表现,虽然这些关系的内容就其实质来说完全不同于实际亲属的关系的内容。因此,亲属关系是整个社会系统的运作框架:将人们联系在一起的那些主要纽带与那些直接亲属关系的纽带是一致的,这塑造了整个社会的结构(Worsley 1956, p. 63)。

沃斯利因此不得不在制度整体之内寻找一种多样性——但他却遵从一种要在一种制度多元体之内发现统一体的方法的模式。为了更清楚地勾勒这种理论的颠倒,请允许我援引马克思关于唯物主义原则的著名声明:

我所得到的、并且一经得到就用于指导我的研究工作的总的结论,可以简要地表述如下:人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们意志为转移的关系,即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成了社会的经济基础,即有法律和的政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会的、政治的和精神的生活过程。不是人们的意识决定人们的存在,相反,是人们的社会存在决定人们的意识。(Marx 1904[1859], pp. 11 - 12)

当然,马克思接着勾勒了变迁的辩证过程:不断发展的物质生产力与业已确立的生产关系的冲突,导致了社会革命,经济基础的转变,并且最终导致了“整个庞大的上层建筑”的或快或慢的转变。在理论上,这既是动态论的,又是决定论的,动态的运动同静态的关系,它预先假设存在着一种高度分化的文化秩序。在唯物主义学说看来,社会可以划分成诸多“次级目标系统”——经济、政体、意识形态等等——每个系统都由相应的专门化制度来操作(市场、国家、教会等等)。马克思对于历史唯物主义的总体阐述包含着一种先验性的确定结构——但在人类学看来,它却是特定的、历史性的。

人类文化阶梯中的“原始社会”的根本特点在于,它还没有形成唯物主义概念所假定的那种下层基础与上层建筑的分化。“原始”,这个术语在人类学中并没有什么特别的用处,除非是指