

黃應貴編《見證與詮釋：當代文化人類學思想家》，pp.142 - 179，台北：正中書局。1992。

十九世紀人類學的啟動者

馬凌諾斯基

黃智慧／日本大阪大學人類學博士候選人

有些人對異文化中一切表面奇怪，乍看之下無法理解的東西，都無法掌握其內在意義或心理上的實體。這些人天生就不是民族學者的材料。真正的「人的科學」對其從業員的試金石，就在於他愛不愛藉著將一個文化的所有項目加以吸收與理解，來做最後的綜合，而且更在於他愛不愛諸文化的多樣性與獨立性。

／馬凌諾斯基／(Bronis-

law Malinowski)

- 一八八四年出生於波蘭南部
古都克拉考夫，一九四二年
逝世。

- 馬氏的思想有三方面。一、
近代人類學田野工作方法論
的確立。二、美拉尼西亞民
族誌材料的累積與分析。
三、功能學派文化理論的建
構。

- 一九二二年出版的《南海紅
人》一書，是馬凌諾斯基在
西太平洋島嶼上進行了史無
前例的質量並重的田野工作
後，所發表的第一部調查成
果，也是馬氏一生中最重要
的一部民族誌著作。



導言

在人類學史上，沒有任何一位人類學家的生平和思想如同馬凌諾斯基 (Bronislaw Kasper Malinowski, 1884-1942) 一般受到如此眾多的議論和註解了。其原因固然是為了馬凌諾斯基早在本世紀初期即以卓越的知見與細緻的田野工作，成功地建立功能論學說取代了十九世紀中葉以來盤踞人類學主流地位的進化論學說和傳播論學說；同時也因為他善於運用田野中的民族誌材料，舉凡當時西歐社會科學界所關心的神話、儀式交換行為、法律習俗、性生活、文明與野蠻等的個別議題上，他都提出了犀利而獨到的見解，而這些學說與見解又深深地影響他所訓練的一批學生以及以下數個世代的人類學家，從而奠定他在啟動二十世紀人類學的開展上一代宗師的地位。

由於他所挑起的理論革命，生前自然地引起了各方的矚目以及學界宿敵的批判，而也由於他的猝逝，使得他沒有機會對自己的理論做較有體系的整理，因此在他逝後，來自於他所謂教出的弟子們的率直批判令人訝異；更引起物議的是一九六五年他妻子所發表的馬凌諾斯基田野日記，幾乎造成學界對他的人格及田野工作的徹底懷疑。然而，奇妙的是直到今日，人類學的方向雖然距離馬凌諾斯基的時代已有許多變化，但是對他的生涯與

學問所做的探討反而有愈形熱烈之勢。尤其是八十年代之後，人類學對民族誌書寫的問題所引發的討論，必須回歸到馬凌諾斯基做為反省的原點。八二年，他生前最後的著作，亦即墨西哥市場調查的田野材料之英譯本終於問世。八四年，為慶祝誕生百年，在他的故鄉波蘭舉行了紀念研討會，重新確認了他在英語世界鮮為人所知的前半生及波蘭母文化的根源。八五年之後，當代人類學方家如蓋爾那(E. Gellner)及葛茲(C. Geertz)等持續對馬凌諾斯基所遺留下的業績進行討論，使得今日人類學界仍不斷地受惠於反芻馬凌諾斯基的生涯與學問之後所獲得的豐富訊息。

馬凌諾斯基一生勤於著述，除了雜文之外，專業論著總數不下十餘冊。可惜的是，在中文世界裡，我們少有機會能閱讀馬凌諾斯基的原著，親炙他那華麗的文藻與雄辯的風采。中文譯本僅有五本，最早的是一九三〇年林振鏞所譯《蠻族社會之犯罪與風俗》，之後有一九三四年李安宅譯《兩性社會學》、一九四四年吳文藻、費孝通合譯《文化論》，其次是一九七八年朱岑樓譯《巫術、科學與宗教》，一九九一年《南海紅人》由於嘉雲譯成，這本在當年轟動人類學界的民族誌經典名著，總算隔了近七十年後得以與中文世界的讀者見面。此外，討論馬凌諾斯基的生涯與學問的專文，據筆者所知僅有兩篇。即一九八二年宋光宇的《蠻荒的訪客——馬凌諾斯基》，該書可能是國內首次較有系統地介紹其生平與理論的譯著；一九九〇年潘英海在〈田野工作的「自我」：從馬凌諾斯基的《日記》談起〉文

中，曾精闢地分析了馬氏在《日記》中的「自我」所顯示的「公開我」、「理性我」及「科學我」的三個層面，並討論人類學的方法論與認識論的問題。以下本文的主要目的除了把馬氏的生涯與學問做一平實的介紹之外，將著力於以八〇年代後對馬氏研究的新的材料與新的評價，對於前述論著未盡詳述的部分加以補充或修正。正如馬氏最親近的弟子弗斯（Raymond Firth 1988: 37）所抱持的觀點一樣，經由多次分析註解過馬氏的業績之後，他說：「馬凌諾斯基不是英雄，……他只是一位具有卓越的知識而情感脆弱的人」，同樣地，筆者認為在九〇年代回顧這位人類學祖師之一的業績，批判與讚頌皆已過時，重要的是去審視他所刻劃出的生命軌跡，他所拋出的問題，以及他所提昇的人類學知識的內涵。

斯拉夫魂的錘煉

一八八四年四月七日，馬凌諾斯基出生於波蘭南部古都克拉考夫（Cracow），是盧克揚（Lucjan Malinowski 1839-98）與約瑟華（Józefa Malinowska 1848-1918）的獨子。他的祖父是失去領地的沒落貴族，父親是波蘭最早從事斯拉夫方言研究的語言學家，日後被稱為「波蘭方言學之父」，並擔任克拉科夫的雅格隆尼亞大學（Jagiellonian University）的斯拉夫語言學系主任。這所古老大學在東歐有悠久的歷史傳統，能在大學任

教的教授不但必須具備高水準的學術成就，同時還須具備道德操守與社會清望。他們在當地形成一個特殊的精英族群，居住在同一社區裡，不易為外人打入，馬凌諾斯基便在這樣的貴族式知性氣氛中長大。十四歲喪父之後，馬氏由母親一手撫養成人。約瑟華也是位貴族之後，受過相當良好的教育。十五歲時，馬凌諾斯基罹患頗為嚴重的眼疾，為了治療，醫生指示他須待在黑暗的房間裡，並警告可能有失明的危險。於是少年馬氏從學校休學，由他的母親在家裡的黑暗房間裡教授給他拉丁文、數學等學校的基礎科目。眼疾痊癒後，為了恢復健康，在醫生建議下，約瑟華帶著少年馬氏到南方旅行，第一次便在非洲停留了半年之久，之後陸續到熱帶其他地方，包括了大西洋裡的西屬嘉納利群島。

在青年的求學時代，馬凌諾斯基有二位好友，一位是日後成為哲學家與畫家的屈斯特克(Leon Chwistek)，另一位是維克偉奇(Stanisław Ignacy Witkiewice)。尤其是後者是馬氏青年時期最親密的朋友，馬氏在日記及書信中暱稱他為史塔胥(Sta's)。在學校期間，史塔胥寄住在馬凌諾斯基家裡，一到了放假期間，他們就到史塔胥在波蘭南部的名勝地——查科帕內(Zakopane)的家去。查科帕內也是當時波蘭的前衛藝術家聚集之地，史塔胥後來在繪畫、文學及戲劇上頗負盛名，是揭櫻波蘭現代主義的旗手之一。在馬氏的日記及書信裡，常可以看到他提到史塔胥時，總是對他的才華洋溢抱著既愛又嫉妒的心理；日後馬氏最懷念的波蘭歲月，便是

在假期和母親住到史塔胥家去時所渡過的美好時光，查科帕內也就成為馬氏在西太平洋做田野時最勾起他波蘭記憶的鄉愁之地。

他們三人在青年時期，正是所謂「青年波蘭運動」(Young Poland movement)的官能主義式的文藝風尚盛行之時，從當時他們三人所愛好並彼此交換作品閱讀的詩與劇本創作裡，可以見到這個風尚的影響。在他們當年所留下的記錄裡，屈斯特克曾描述他眼中的馬凌諾斯基健康狀況不佳，但非常勤勉好學，只是想像力稍差，並對自己的言行非常謹慎。有趣的是在史塔胥二十五歲時所寫的自傳式的劇本創作裡，把他們的性格都反映在劇中人物上。馬凌諾斯基的性格被描寫為充滿知性但身體虛弱的王子，冷酷的眼神和熱情的嘴唇恰成對比，並有著堅強的意志訓練及控制自己。他和史塔胥在劇中正好是被安排為二個極端相反的人物。一位如同科學家，一位是藝術家。前者總認為人的性格形成必定是受到社會脈絡制約的結果，而藝術家則不以為然的認為是個性使然，與生活環境無關。不過這二個人倒是在一點上是一致的，那就是對歷史沒有興趣。尤其是史塔胥更為明顯，他所追求的是純粹的形式與普遍的價值，不是地方的或是特定歷史建構的產物；而馬氏所追求的是純粹的科學與不變的真理。再加上當時流行於歐陸的是黑格爾的歷史觀，歷史被視為是意識型態操弄下的產物，而非真正事實的建構結果，因此前衛青年對於歷史材料的運用多抱持著懷疑的觀點。日後馬氏理論中的反歷史主義傾向，似乎從青年時期開始

即可看出據倪(Kubica, 1988)。

而馬氏的科學主義的傾向又是從何而來？這必須追溯到他在大學裡所受到的學術訓練。一九〇一年起，馬氏進入雅格隆尼亞大學的哲學系就讀。在系上除了主修哲學課程之外，他還修過數學、物理學、植物學、微生物學、心理學、教育學及波蘭文學的課程。他與教授哲學史的帕夫利基(S. Pawlicki)教授最為接近，從大一起每年修課，最後在其指導下於一九〇六年完成博士論文，題為〈思想的經濟原理〉(On the Principle of the Economy of Thought)（英譯名），其內容最主要的部分是在討論奧地利哲學家馬赫(Ernst Mach 1838-1916)的思想。馬赫專長於科學哲學，是一個徹底的實證主義者(positivist)，反對先驗論(transcendentalism)，他認為知識並非宇宙的反映或沈思的結果，而是為了因應人類的需求而產生。因此人類的思考以及所有的精神活動，都可以計算出所花費的生理器官及腦力所釋放的能量，這即是思想所花費與需求的經濟原理(Flis 1988: 114-116)。

李固(E. Leach)在一篇分析馬凌諾斯基的認識論的基礎的文章中(Leach 1957)，提出他的推論，認為馬氏的實證主義傾向是來自於他一九一〇年剛到英倫時，流行於當地的詹姆士(William James 1842-1910)的實踐主義(Pragmatism)。但是這樣的說法，從馬凌諾斯基在雅大的博士論文於一九八〇年在波蘭重新出版後，已被後來的馬氏研究者所推

翻(Thornton 1985:8-10, Gellner 1988: 172-175)。晚近的研究者發現馬氏早在赴英求學之前，已對馬赫的學說有了極為深刻的理解，只是馬赫在英語世界一直不為人熟悉，故很少人會注意（奇怪的是，馬凌諾斯基本人在日後也未曾提及）。但是毫無疑問的，馬赫對科學、知識、個體、文化的看法，必定帶給青年馬凌諾斯基相當多的啟發。不僅如此，在馬赫的著作裡，他常引用當時的民族誌學者的研究，如：在談到美洲印第安人對物理現象的認知時，他引用了鮑威爾(J. W. Powell)的分析，其他如：泰勒(E. B. Taylor)、史賓塞(H. Spencer)等人的名字也常被提及，因此青年馬氏應已知道這些民族學家的工作。這就又牽涉到另一個很重要，但尚未明朗的問題，那就是馬氏對人類學的興趣是何時開始的？

幾乎所有修過人類學導論課的學生大概都聽過下面一則關於馬凌諾斯基的故事。馬凌諾斯基在波蘭時，原本專攻數學與物理學，在拿到自然科學的博士學位之後，因生病療養，在病榻上有一天偶然地閱讀到弗雷澤爵士(Sir J. Frazer)的民族學名著《金枝篇》，深深地為其內容所吸引，故毅然決然放棄自然科學的研究工作，轉而投入人類學的研究領域(Firth 1957: 3)。這樣的說法一方面暗示了在馬氏的抉擇裡人文學科優於自然科學，並強調了馬氏改宗的奉獻精神與戲劇性轉變；另一方面則把馬氏由一個從歐陸突然闖入的外來者巧妙地嵌入傳統不列顛人類學界的系譜裡。這個流傳的說法至少有部分是正確的。主要是根據馬氏在一九二五年的一次

演講中所提到的內容(Malinowski 1948: 72)。

我將把時代追溯到約二十年前一個斯拉夫的古老的大學城，亦即克拉考夫。(中略)當時，一個心情苦悶的學生，手臂中緊緊挾著三冊《金枝篇》，正要離開中世紀的大學建築。我剛接受指示，由於健康上的理由必須暫停一段時間的物理與化學的研究。但是當我開始閱讀「金枝篇」之後，我立即成為該書的俘虜，沈迷於書中世界。我發現弗雷則爵士所呈現的人類學是一門偉大的科學，是值得和其他早於人類學或更實用的相關學科一樣的致力研究的科學。於是我也成為了弗雷則式的人類學的從事者。

然而近年來，透過對馬氏在波蘭的青年時期的資料的重新發掘與確認之後，這則長久以來流傳於人類學者間的起源正當性的神話，開始受到了強烈的質疑。問題主要有二點。首先是問題出在於馬氏從來就不是個自然科學家。他在大學進入的是哲學系，完成了一部不折不扣的哲學博士論文，而在二十世紀初頭的歐洲學術界，各學科之間劃分不若今日精細，因此他在系上涉獵數學、物理學及心理學等學科是和哲學有密切關係的。奇怪的是，在記錄上他從來沒有修過化學課程(Paluch 1988: 4)，最後一年更集中於哲學論文及畢業考試的科目上。馬氏所考的是哲學與物理學，而不是弗斯所謂的數學與物理學，在時間上馬氏自承的二十年前閱讀到《金枝篇》的時間應是在一九〇四或〇五年左右，而不是弗斯所認為在一九〇八年之後，因而順理成章地到英國轉唸人類學。

另外一點是，馬氏對人類學發生興趣絕非偶然，應是漸進的。除了他的家庭背景（他的父親是方言研究者，在他的研究裡會應用民族誌的解釋）之外，日後他所公開提及對他在人文學科的興趣上給予最大啟發的是三位雅大教授，也是他的父親的朋友。分別是法學教授達根（L. Da-rgun）、艾斯特萊赫（S. Estreicher），以及史學家波特康斯基（K. Portkanski）。達根在雅大首先把民族學介紹到法學裡，並且對於家庭結構中的親屬與權力的關係，以及人類早期的個人所有權的形態，甚至對戰爭在文化上的意義等問題都提出過獨到的見解。艾氏也是位法學家，他在大學課堂上鼓吹比較研究的重要性，並強調社會學是人文學科的基礎學問。波氏是位歷史學者，但興趣遍及所有人文社會科學，他認為所有的社會事件與歷史事件的真正原因是起於人類的心理因素，而文化是這些事件所外顯的面貌。他的研究常跨越學科的界限，在當時歷史界被視為異數。由於這三人的學問方向在日後馬氏的學說中都可以看到痕跡，因此馬氏的立即改宗式似的傳奇，似乎不太能令人信服。

那麼，為什麼馬氏本人要如此強調他自己所受到的《金枝篇》的啟發呢？蓋爾那（1988）曾指出，這正如同《金枝篇》的主題，也就是內米湖畔的弑王典故的再現一樣，到了森林之王年老力衰之時，新的勇士必須殺了他才能取代其地位成為看守金枝的新王，而馬氏要取代弗雷則成為不列顛人類學界的盟主，除了在學問上將進化論學派致之於死地之外，在弑王之

後，需要有儀式性地繼承看守金枝的職責，以彰顯其系譜繼承上的正當性。不論如何，可以看到的是對馬氏波蘭時代的「根」刨掘愈深，愈有益於沖淡環繞在馬氏身上的傳奇英雄式的色彩。而起源神話的解體，亦有助於人類學家理解自己的祖先，並不是從石頭中突然迸裂出來，而是緊緊地扣連在整個歐洲的人文社會科學發展的知識脈絡上。

人類學的不歸路

一九〇六年提出論文之後，由於健康情況不佳，馬凌諾斯基再度和母親到南方療養，直到一九〇八年才參加畢業典禮，正式從大學畢業。之後，他到德國萊比錫 (Leipzig) 大學再進修。因為在第二次大戰中萊比錫大學的檔案被戰火燒毀，所以他的在校情形並不是很清楚。只知道他在當地專攻心理學，跟隨溫特 (Wilhelm Wundt 1832-1920) 學習心理學及哲學，並且隨畢赫 (Karl Bücher) 學習經濟史。溫特是當時歐陸著名的民俗以及實驗心理學者，他的學說傾向於把文化視為由人類群居生活所創造的心理產物，並影響及涂爾幹的「集體意識」；同時，溫特和當時許多社會科學家一樣，非常注意並大量運用澳洲的民族誌材料。馬凌諾斯基在這個時期已開始著手對澳洲土著民族的文獻研究。

一九一〇年馬氏從雅格隆尼亞大學拿到一筆獎學金後，使得他有經濟

能力考慮赴英留學。在寫給他的指導教授帕夫利基的信中，他提出赴英的願望：「我 很強烈地想去英國至少一年，對我而言，該地的文化似乎已達到了最高的水準。」(Kubica 1988: 96)之後，他順利地申請到倫敦大學政治經濟學院的研究生(post-graduate)資格，接受以研究婚姻史著名的魏斯特馬克(E. A. Westermarck)教授的指導。一九一一年他回到波蘭，在雅大授課一年，並且以波蘭文發表了一篇批評弗雷澤的《圖騰與外婚制》一書的文章。一九一三年，馬氏以講師的身份再度回到政經學院，在課堂上講授宗教社會學及社會心理學。這一年，他並且出版了第一本英文著作《澳大利亞土著的家族》，這本書以文獻與民族誌材料為主。馬氏提出證據說明澳洲土著——在當時被認為是進化階段中最原始的民族之一——的家庭制度其實是核心家庭制，從而批判了他的老師魏斯特馬克的人類最早期的家庭組織乃建立在亂婚及群婚的基礎上的學說。甫出版後，該書立即受到在劍橋大學任教的芮克里夫布朗(A. R. Radcliffe-Brown)及牛津大學的馬瑞特(R. R. Marett)的讚賞，表示英國學界接受了馬氏青年，也使得馬氏對自己在人類學上的發展信心大增。

當時倫敦是全世界人類學最蓬勃發展的地方。政經學院除了魏斯特馬克之外，尚有塞利格曼(C. G. Seligman)講授南太平洋民族學，此外在劍橋大學任教的哈登(A. C. Haddon)與黎佛士(W. H. R. Rivers)等也都與馬氏彼此來往。這些人類學家和傳統人類學家不同的是，他們都有到南

太平洋調查的實地經驗，並且或多或少已開始反省到民族誌工作對於人類學的重要性。自從人類學這門學問在十九世紀中葉開創以來，傳統上，人類學與民族誌工作被視為不同的二件事。正如一輩子沒有做過田野工作的工作的人可以解答，而根據田野湧回的答案，在書房的人又忙於修正其問題。」（賈譯Kuper, 1988: 8）。亦即，民族誌的記錄往往借助於傳教士或住在當地的歐洲人之觀察，而人類學家則安適地坐在書房中運用這些極易帶有偏見的材料進行研究。對於這樣的問題，當時活躍在英倫最前線的人類學家都已開始意識到，於是他們積極鼓勵年輕一輩人類學家出外做田野。例如芮克里夫布朗在一九〇六年到〇八年間在印度洋上的安達曼群島做田野工作。身處於這樣的學術氣氛中，受到這批最活躍的人類學家們的刺激，馬凌諾斯基本人也對於帶有探險性質的原始社會的田野調查工作感到躍躍欲試。

一九一四年，機會終於來臨，塞利格曼為這位外國青年爭取到去澳洲研究的獎助金。馬氏立即推薦他的好友史塔胥成為該調查團隨行的攝影師及繪圖員。正好不列顛科學振興會於是年八月在墨爾鉢召開，於是英國的人類學家們一行人於六月動身出發，七月抵達澳西的佛利蒙特(Fremantle)港。就在當地及墨爾鉢、雪梨停留的數個星期裡，他們計劃著如何進行對澳洲土著的觀察。也就是在這個期間，第一次世界大戰爆發的消息傳來。

由於馬氏屬於奧地利國籍，是大英帝國的敵對國，留在當地未成為俘虜的危險。然而面對未知的命運，馬氏無法放棄好不容易得來的人類學事業的契機，經過一番斡旋的結果，他獲得了澳洲政府允許留在當地進行研究工作。史塔胥及其他隊伍成員們則決定立即返國。這個關鍵性的選擇，決定了馬氏在歐陸戰事如火如荼地展開之時，獨自地走上了人類學的不歸路。

時間是一九一四年九月一日。馬凌諾斯基年方三十歲，在日記上他寫道：「（那）是我的人生中最重要的一日。因為從這一天起，我開始了一個人獨自的熱帶調查。」，也從這一天起，馬氏留給後世一本不折不扣的真實的田野《日記》，雖然他萬萬料想不到有一天會被出版。在生前他從來沒有提過有這些日記的存在，直到死後整理他的研究室時才被發現。

日記是用波蘭文夾雜著原住民語言所記載。時間是從一九一四年九月到一九一五年三月，以及一九一七年十月到隔年的七月。第一部分是他在新幾內亞東南方的邁蘆(Mailu)島上進行調查時的日記，第二部分則是他第二次到初步蘭列嶼(Trobiand Is.)調查時的記錄。中間缺漏了他從一九一五年五月到一九一六年六月的第一次到初步蘭島調查的記錄。縱然如此，我們從這本日記裡，仍可十分清楚地（過於清楚地，以致於許多人類學家不能接受）得知馬氏在西太平洋島嶼上獨力摸索人類學田野工作的心路歷程。

當時英屬新畿內亞諸島上的白人約一千二百人，其中四分之三從事礦

業、農園或經商，其餘是傳教士與殖民地政府官員。抵達新幾內亞的莫瑞斯比(Moresby)港後，馬氏迫不及待地展開訪談工作。首先他由當地白人官員介紹獲得報導人。在報導人家裡，他召集了當地一群老人，打開筆記本，透過翻譯，好像在開秘密集會一般，他一個個詢問蹲在牆腳排成一列的老人們，有關他們的系譜及村落的酋長的事情。過了二個星期，他立刻在日記上（一九一四年九月二十七日）反省到這樣的方法有兩個重大缺陷。第一是，若和調查地的原住民沒有深入接觸的話，那麼對他們的描述與觀察將不完全的。第二即是，無法講當地語言的不便。從此之後，他在田野地下定決心學習當地語言。這樣的反省可以說是針對他的英倫老師們的調查方法上的缺失而發的。

不久他決定轉到南岸的邁蘆島上調查，直到翌年四月。在邁蘆島上的調查成果，他寫成《邁蘆島的原住民》一書，和前述一九一三年出版的《澳大利亞土著的家族》合起來成為一本博士論文，一九一六年獲得倫敦政經學院授予科學博士學位。

一九一五年五月，在邁蘆島的調查告一段落之後，他轉到新幾內亞東北約一百英哩處的初步蘭列嶼繼續從事調查。在田野工作的技術上，他已較前次的田野更上一層樓。所以對於從田野地裡的白人居民所得到的資料漸感到失望，認為他們往往充滿先入為主的成見。而從他自己的田野經驗裡，漸漸地他歸納出一些有效的田野工作的竅門。他說：「那麼民族誌工

作者可以藉它喚起真正的土著精神，藉它刻畫出部落生活的真實圖像的魔法是什麼呢？（中略）這種方法的原則可以歸為三項：第一、學者當然得有真正的科學目標，並熟知現代民族誌的價值和標準。第二、學者必須使自己置身於良好的工作條件下，換句話說，最重要的是他不跟其他白人居住，而得直接跟土人一起生活。最後一點，他得運用若干特殊方法來蒐集、操作、確定他的證據。」（于譯Malinowski 1990: 27）。

第一項是馬氏所強調的科學精神。他認為人類學既然是一門科學，那麼民族誌正如同「任何一種科學性的研究成果，必須以絕對坦率而又光明磊落的方式來陳述。正如物理與化學實驗一樣，必須詳記實驗的一切細節，精確地描述使用的器材、觀察方法、數據、消耗時間、每個量度的準度等」，而所謂具有科學價值的民族誌資料必須是「我們可以清楚的畫條線，線的一邊是直接觀察的結果以及土著的自我陳述、自我解釋的結果，另一邊則是作者本著常識和洞察力所做的推論。」（ibid: 23）。

第二項的孤立條件與參與觀察的方法，應是他親身驗證得來。他在土著的村落裡搭起帳蓬獨居，並遠離白人。不過他也提到「在白人的宅邸有個補給站倒挺好的，這樣才能夠在生病時或對土人倦膩時有個避身之處。」。但是民族誌工作者仍應盡可能地參與村中生活，直到「每天早上醒來以後，日子對我而言，也多多少少像對當地人一樣。我一從蚊帳底下鑽出來，就感覺到村居生活已開始驅動。（中略）爭執、玩笑、家居情景

等，構成了我的——同時也是他們的——日常生活的氛圍。」(ibid: 27-28)，並且「民族誌工作者從事這種工作時，有時把相機、筆記本、鉛筆扔在一旁，親自去參與正在進行中的活動，反而會獲益更多。」(ibid:44)。

至於馬氏所提出的第三項原則，又稱為實據統計文獻法，則牽涉較複雜。雖然馬氏只是簡單地提到應把田野所收集到任何有關制度或習俗的資料製作成為一覽表。例如：系譜即是人群的親屬關係的一覽表，繪製地圖、巫術制度的一覽表、庫拉儀式的時序表等都是必要的研究工具。一方面便於檢索，一方面利於研究者做抽象的思考，俾發現其他的問題。但是這樣的方法有一個前提，馬氏給它一個名字，即是藉由科學的訓練，提供了在研究者心裡的一張「心智航行圖」(mental chart)，使得研究者得以根據來訂定航向，最後這樣的心圖才具象變為有形的、實際的圖表。也就是說，馬氏並不主張漫無目標的收集或整理材料，而是必須先有某些學科上的考量，「面對這麼高度複雜、極端分歧的現象，除非不斷交互運用解釋的嘗試和實證的檢驗，所得的資料就無法達到任何程度的完整和準確性。」(ibid: 35-36)。

除了這三項原則之外，馬凌諾斯基很清楚地理解到研究對象的文化絕非靜止的狀態，「土人並無成文的或明白的法典，而且他們的整個部落傳統、整個社會結構，都附體於一切材料中最難捉摸的部分：人之上。」(ibid: 33)因此，在部落生活中，除了傳統風俗所規定的常規之外，他認為

還必須區分，實際上人們怎麼做（包括例外），以及人們心裡的真正想法是什麼。例如對於同樣一個儀式，馬氏即注意到會有一、原住民自身給的定義，二、經由研究者誘導後原住民所給的定義，三、研究者在實際觀察後把所得的資料進行解釋後所達到的定義這三個層面，這種對人性的深刻洞察，是當時所有田野工作者所不及馬氏的。

經過這樣的方法之後，民族誌工作者的最終目標究竟是什麼？馬氏很明白的道出：「即是得掌握土著的觀點，他與生活的關係，得明瞭他如何認識他自己的世界」，並且最後「藉著對與我們形迥貌異的人性的瞭解，我們對自己的本性也能有所領悟」（ibid. 47-48）。這樣的目標的揭示，等於是否定了傳統追求奇風異俗的安樂椅上的人類學家的方法，宣告了人類學進入二十世紀之後的一個嶄新的出發點。在這樣的新的方法論確立之後，不可否認地，影響以至今日，幾乎所有的人類學家都被要求進行田野工作，撰寫至少一本民族誌，田野也就成為人類學家最重要的知識累積與回饋的場所。

但是，在田野中的馬氏本人，他所經歷的前無僅有的與原住民共處的漫長歲月，對他而言，並不見得是如同上述參與觀察法中所述那樣的愉快自在。在日記中，馬氏對自己的健康極為憂慮，經常仰藥或依賴注射；對於愛情極度渴望，掙扎在對不同的女性的性慾幻想之間。雖然南太平洋的自然景觀之美，偶爾會帶給他心靈的慰藉，物質生活條件也從未令他感到

匱乏，然而馬氏在情緒上仍極為不穩定，時常被憂鬱及孤獨感所襲擊。對待當地原住民有時稱讚是最好的報導人，有時頗為粗魯，尤其在心情惡劣的時候，他稱呼他們是「黑鬼」(nigger)，在起爭執時，還甚至怒毆了報導人，在日記上（一九一八年四月二十九日）他透露：「我對黑鬼們感到愈來愈厭惡，我的內心好像是活在基里維納（初步蘭島村落）的外面。」

這種情緒上的不穩到了田野的最後一段時期，當他的母親在波蘭的訃報傳來時，更是陷入到谷底。對前途的極度不安，對故鄉查克帕內以及克拉考夫的師友的思念，他埋怨戰爭使得他一切生活改變，他甚至想到要自殺追隨母親之後。由於馬凌諾斯基在田野中把寫日記這件事當成是對自我心理分析的工具，所以這份坦白的不能再坦白的日記出版後，留給後人的不僅是有助於對馬氏的性格與生平細節的理解，同時也是一部最珍貴的田野工作的實驗室記錄。

馬凌諾斯基是二十世紀初頭第一位試圖掌握當地人的觀點的民族誌工作者，但顯然那樣的過程並不輕鬆。一九一八年，帶著疲憊的身心，馬氏回到墨爾鉢。雖然終於如願以償地與日記裡最思慕的女性E. R. M. 結婚，但健康情形受損頗為嚴重，在回到歐洲之前，他們到大西洋的西屬嘉納利群島療養一年，在島上開始著手撰寫《南海船人》。

功能學派的建立

一九二〇年，馬凌諾斯基回到睽別六年的倫敦政經學院，擔任民族學課程的兼任講師。二二年，出版了他一生中最重要的第一部民族誌著作《南海紅人》。這是他在進行了史無前例的質量並重的田野工作後，所發表的第一部調查成果。在這本著作裡，同時涵括了馬氏一生對人類學最重要的三個貢獻：第一是近代人類學田野工作方法論的確立。第二是美拉尼西亞民族誌材料的累積與分析。第三是新的文化理論的建構，後日被稱為功能學派(functionalism)。

在方法論上，前節已述及，於此不再重複。在民族誌材料上，本書主要著重於對初步蘭諸島以「庫拉」體系為核心的當地的經濟活動與巫術儀式的撰寫。「庫拉」是一個不論在社會關係的複雜度以及地理廣度上都是規模龐大的交易體系。它由居住在新幾內亞東方及北方的許許多多的海島所形成的一個大環圈內的各個部落成員之間的進行。這個大海圈形成一個閉鎖的循環的圓圈，「庫拉」成員便帶著交換物品（稱為「伐乙古阿」），循著既定的航海方向進行交換活動。奇特的是，這些交換物品和金錢或貨幣無關。物品只有二個種類：一種是紅色貝殼做成的長項鍊，它不斷地朝著順時針方向移動；另外一種是白色貝殼做成的臂鐲，它不斷地

朝逆時針方向移動。由於這兩種類的首飾朝著相反的方向行進，於是會在途中相遇，這時擁有者便互相進行交換。

這套體系之所以複雜，是因為「庫拉寶物的每次移動，每次交易的各個細節，都受到一套傳統規則和習俗的規制，而須遵行固定的方式，有些庫拉行事還伴隨著精緻的巫術儀禮和公共儀禮。」(Malinowski 于譯1990: 105)，不僅如此，「庫拉」成員（都是男子）對於「伐乙古阿」的擁有皆只有短暫的期間，他必須再將之傳出去給他的交換伙伴，所以寶物「一旦進入庫拉就永遠在庫拉之中」(ibid: 106)。而兩個「庫拉」成員之間的伙伴關係，也持續一生直到老邁不能再從事航海為止。做這樣的儀式性交換的同時，也附帶小型的以物易物的貿易活動，但人們最關心之事終究是如何、什麼時候能擁有內心渴望的「伐乙古阿」。

這種經馬凌諾斯基「發現」的全新型的交換體系，對西歐社會而言，很可能只是被視為又是另一個荒誕不經的野蠻人的風俗罷了。但是馬氏的田野工作成功之處，即在於他似乎完全掌握了這樣的「庫拉」機制，在初步蘭人的社會文化經濟生活所佔的重要地位。他所觀察的角度甚且切入人們的内心深處，「擁有伐乙古阿就是令人爽快、令人舒服、令人安慰的事。他們能把玩一件伐乙古阿幾個鐘頭；在某些情況下甚至連摸它一下都能得到它的優點。」(ibid: 580)。此外「伐乙古阿」在儀式上有其重要地位，具有神奇的安慰與保護作用。

於是藉由對這種新型的交易體系的整體輪廓的描寫分析，馬氏在本書已顯示其企圖建立新的理論。首先，馬氏向歐洲學界宣稱：「我們能忍受用歪曲的、幼稚的諷刺畫來刻畫土人的時代已經過去了。這種圖像是錯誤的，它就跟許多其他錯誤一樣，已經被科學封殺了。田野民族誌工作者必須嚴肅冷靜地涵蓋該現象的全部範圍，並顧及所有部落文化的各個研究層面，無論單調尋常也好，驚人不凡的也好，都得一視同仁。同時，研究時必須鉅細靡遺地詳究部落文化的每一面。每個面可見的一貫性或法則和秩序也促使諸面向合成一個融合的整體。」(ibid: 33)。馬氏所提倡的這種整合探究法和過去演化學派(evolutionism)與傳播學派(diffusionism)大為迥異。他不再只是無謂地追蹤某一種文化特質的來龍去脈，他嘲諷道：「有些人對異文化中一切表面奇怪的，乍看之下無法理解的東西，都無法掌握其內在意義或心理上的實體。這些人天生就不是民族學者的材料。」(ibid: 586)。馬氏之所以如此自信地向過去傳統的人類學家挑戰，正是因為他所深入觀察到的「庫拉」制度所牽涉到無論是經濟、儀式、社會關係、神話、造船工藝的各個層面之間，皆為在「功能」上互相倚賴(ibid: 584)。而雖然在這本民族誌裡，馬氏還沒有直接把這樣的想法稱之為功能理論，但他已開始預見到一種文化理論的深度。

毫無疑問地，《南海紅人》一書為馬凌諾斯基帶來盛名。一九二四年他成為新成立的倫敦大學人類學系講師，二七年旋即昇為系主任。由於他

的上課教學生動精采，討論課程也都採開放形式，直到一九三八年為止，在這段期間前來英倫求學的年輕人類學者幾乎都上過馬凌諾斯基的課。他的入室弟子包括伊凡普理查(E. Evans-Pritchard)、李圍(E. Leach)，並有來自世界各地的學生，如弗斯是紐西蘭人，夏伯拉(I. Schapera)及弗提斯(M. Fortes)來由於南非。其他來自國外的訪問學者也一起參加討論課，如美國社會學家帕森斯(T. Parsons)及中國社會學家吳文藻等。費孝通也在一九三六年來到倫敦進修。費孝通自承他之所以翻譯馬氏的《文化論》一書，即是當年吳文藻來訪，經數月之後，馬氏為他的歸國設宴踐行時，贈給吳文藻當時尚未付梓的初稿，並當場囑費孝通翻譯為中文。後年費孝通出版《鄉村中國》時亦獲得馬氏贈序，但是似乎繼費孝通之後，馬氏在中國並沒有持續其影響力。

回到倫敦之後的馬氏，一反過去在波蘭以及在田野時期的文弱書生的形象，他熱心於對學生的教學，被學生形容為滔滔雄辯精力過人的「卡里斯瑪」，學生可以和他有不同意見，但是必須對他效忠。而馬氏所訓練出來的學生也個個努力實行馬氏的田野方法，一群人如同大家庭成員般，服膺馬氏的理論。不僅如此，馬氏還精力旺盛地到歐洲各處講學或和各方學者掀起筆戰，為他自己 的功能理論辯護。在這期間他的著作也不斷地問世。這些著作大致可分成兩類：一類是民族誌專論。如《野蠻社會之犯罪與習俗》(1926)、《野蠻社會的性與壓抑》(1927)、《西北美拉尼西亞野蠻人

的性生活》(1929)、《珊瑚礁菜園及其巫術》(1935)。另外一類則以文化理論為止，這方面則是以論文或辭典、序、雜文型態發表為多。如《科學、巫術與宗教》(1925)、塞利格曼編《社會科學大辭典》裡的「文化」項目、以及在死後被結成集出版的《自由與文明》(1944)、《文化的科學理論》(1944)、《文化變遷的動力》(1945)、《性、文化、神話》(1962)等。

在上述的民族誌專論裡，馬凌諾斯基不斷地從資料裡整理出民族誌事實來，並向其他人文社會科學或傳統人類學發出問題。例如：在對初步蘭島的社會約束力的觀察裡，他抨擊舊有的原始法的觀念。尤其是以為野蠻人是漫無法律觀念，是隨心所欲、放蕩自由的，另一個極端則認為野蠻人是對傳統與習俗或「集體情感」給予本能地、自動自發地服從的觀念。馬氏用初步蘭人的親屬間的權利義務關係、婚姻法則、互惠原則、酋長的權力與巫術的關連等例子來重新檢討西方的所謂「民法」、「刑法」、以及「制裁」的觀念。簡言之，即是在沒有法律條文，沒有法院專門機構的社會裡，社會的約束力與秩序如何形成的問題。他所到達的結論是，所謂野蠻人既非隨心所欲（因為他們所擁有的規矩與禁忌可能比文明社會還要多）；也非天生順從（因為規範與現實之間有不連結之處），而是另有一套極為複雜的、有時有點散漫的力學原理與心理誘因在其中作用著。若要得其全貌則必須把該文化裡的各個面相或制度所互相發揮的功能梳理清楚之後，才能得知其動態的約束力形成的機制。這樣的討論方法，與「庫拉」

體系的分析在經濟學界獲致頗高的評價一般，馬氏也在原始法的研究上投下一石。

馬氏在討論親屬問題時，並不以畫系譜為能事，他注重的範圍是小家族。而關鍵處在於掌握親屬間的情感的問題。是以，馬氏的角度乃從初步蘭島母權社會裡的特殊父子的親密的感情，甥舅的緊張關係以及嚴格的兄妹近親相姦的禁忌入手，此外他也不忽視在家族形成之前的婚前性生活以及求愛的技術與愛情巫術的層面。馬凌諾斯基的觀點是，家族才是一切親屬間的情感關係的基礎，「在野蠻社會裡，個人確實將他所有一切的社會關係，建立在他與父、母親與兄弟姊妹關係的模式上」(Malinowski 1927: 194)。

馬凌諾斯基對家族顯示的興趣早在他的第一本英文著作即已開始，但經歷了初步蘭島的田野之後，他的方向很明顯地轉向對家族生活的心靈層面的注重，這樣的研究角度，頗受到他的入室弟子弗提斯的批判。在弗提斯之後，英國人類學界對親屬的研究皆追隨芮克里夫布朗，亦即他們把親屬視為社會結構的一種，不問其成員間的情感基礎。就這一點而言，馬凌諾斯基的親屬研究的角度可算是獨樹一幟，但後繼乏人，有待研究者的再開發。基本上，馬氏之所以會朝這樣的方向推進，我們必須注意到馬氏一貫運用的解釋材料往往是巫術與神話。而類似的處理手法也應用在他對初步蘭島的農園耕作的研究裡，他特別強調巫術在農耕制度裡所扮演的角色。

色，當地人相信沒有巫術就不會有作物的成長與豐收，巫術不只是信仰，而且是生計活動之一。那麼，巫術的本質是什麼？在此就牽涉到馬氏的文化理論。

在一九二五年《科學、巫術與宗教》出版後，馬氏的文化理論漸趨明朗。他把人類的精神活動分為巫術與科學二個對立項。巫術建立在心理情緒上，科學則是基於理性過程的事實。在馬氏所觀察到的田野事例裡，「無論有多少知識和科學能幫助人們滿足他的需要，它們總是有限度的。人事中有一片廣大的領域，非科學所能用武之地」(Malinowski 費譯 1957: 38)，例如：初步蘭人在內陸湖泊裡捕魚時，因為他所擁有的經驗知識足以應付各種危險，所以他們並不舉行巫術；但是在出遠洋捕魚時，因為未可知的天候、水流、暗礁等的潛在危險，故在實際上舉行大量的儀式以消除心裡的不安，並滿足豐漁的願望。而這樣的推論，其實已隱含科學也不過是生物性的以及心理的需求所延伸的經驗性知識而已。

換言之，馬氏的文化理論其實是相當一元的。對馬凌諾斯基而言，人類基本上是感情的動物。人類的情緒態度較之於理性，對人類的行為及風俗習慣更具有支配力。馬氏曾對「文化」下過一個功能論者的定義：

文化包括一套道具，以及一套為了滿足人類的需求而直接或間接發生作用的生理與心理的習慣。如果這樣的觀念是正確的話，那麼文

化的所有要素必定是有作用的、動態的、也是有效的。文化的各種要素與其相互之間的本質上的動態特性，暗示了人類學最重要的工作即在於研究文化的功能所在。是故功能學派人類學最感到關切的是制度、習俗、工具及觀念所具有的功能，並且主張文化的過程雖遵循一定定的法則，但法則必定可以從文化的實質的各項要素的功能裡得知。(Malianowsk 1931)

從這樣的觀點出發，馬氏試圖廣泛地解釋人類生活的各個層面，包括道德情操、宗教信仰、娛樂遊戲、藝術活動等。但是由於他所依據的材料絕大多數是由初步蘭島的田野材料所做的類推，或者是一套生理心理學的證論，故被批評為證據薄弱以及理論上的跳躍，並且在不同的論點上含有自相矛盾的說法(Hatch 譯 1981: 343-365)。

除此之外，對馬凌諾斯基的文化理論的批判主要來自於兩方面。一方面是來自於馬氏在事業上的勁敵，也就是恰巧在同一年（1922年）發表功能論取向的民族誌的芮克里夫布朗，芮氏極力反對把社會制度的功能視為滿足人們的需求而已。他更重視的是制度所造成的社會凝聚力與社會安定的功能，從而可以抽離出一個抽象的社會結構，而這正是馬氏所欠缺對初步蘭社會勾勒一個較明晰的結構。另外一方面則來自於對功能論者（包括馬氏與芮氏）攻擊的歷史主義者的不滿，雖然這二者在理論上本來就強調

不同向度，不可能得出和協的觀點，但是就馬氏而言，早期為了打擊進化及傳播學派，確實刻意強調在解釋各項文化特質間的關係時歷史的無力，例如他自己從來就不問「庫拉」的起源這樣的問題。不過，從三〇年代開始，由於他對殖民地行政官員的教育的關心，使他開始意識到「文化變遷」的問題 (Malinowski, 1945, 1947)。雖然他的觀點仍是從人的欲望推動文化變遷的觀點出發，不過已照顧及一種動態的史觀。

一九三〇年代是馬凌諾斯基的功能理論在英國人類學界的全盛時期。但是，自從他把學生們陸續送出去田野以後，帶回來的研究成果卻使他們懷疑起馬氏的理論。尤其是到非洲做田野的年輕學徒，明顯地倒向追隨芮克里夫布朗的理論，且興趣也由宗教、巫術、家族等轉到較為靜態的政治組織、親屬結構的問題上。其原因之一可能是非洲和大洋洲的文化性質差異過大，另一方面，馬氏過於流動的人與文化的關連，並且把地域性材料過急地做普遍人性的類推時，也令追隨者無所適從。

一九三八年，他到美國去講學的原因，有人猜測是對弟子的叛離感到失望，滯美期間，又逢第二次世界大戰爆發，如同以往他決定不回歐洲。一九三九年以後，他受聘於耶魯大學，四〇年及翌年的二個暑假期間，他到墨西哥中部的查波特克 (Zapotec) 人的聚落展開市場調查，試圖在晚年向第二個田野且是文明社會挑戰。但壯志未酬於一九四二年五月一日心臟病突發猝逝於耶魯。享年五十八歲。他最終在墨西哥所做的市場初步調查

報告，是和當地研究助手芬提(J. de La Fuente)所合寫的英文調查表，一九五七年在墨西哥被翻譯成西班牙文出版後，早已成為中美研究者必讀之專著，可是直到一九八一年英文版才問世，同樣的情形也反映在英國學界，馬氏逝後二十年內鮮有人再提到他(Firth 1988: 17)，英國的人類學權威由馬氏移到芮克里夫布朗，直到今日，在文化理論上仍不見馬凌諾斯基的後繼者出現。

世紀末的回顧與展望

較之於在英國人類學界的影響力，馬凌諾斯基在美拉尼西亞的民族誌工作所留下的成績至今尚無人能取代。在初步蘭島上曾居住了三十年的鮑德溫(Baldwin)神父曾回憶道：「我經常感到驚訝的是，每當我參考他的著作時，我發現他的調查早已指出若干我以往認為是我自己的發現。他的分析太精闢了，他似乎把每樣事情都解釋到了，並且甚至當地人都受到他的解釋的啟發。」(Young 1979: 15)，鮑氏還提及在當地人的記憶裡，馬凌諾斯基是個最大的笨蛋，是個天真的白人經常問些愚蠢的問題，在當地的白人也常被馬凌諾斯基弄得很不安，他們甚至嘲笑他是個「愚人學家」(anthrotoologist)。而且馬氏的民族誌實在太有名了，以至於初步蘭島出身的一位當地文化研究者抱怨自己的文化發言權盡被馬氏奪去。雖然他也不得不承認「庫拉」體系在今日和馬氏當時所敘述的內容幾乎沒有什麼差

異。唯一被修正的是馬凌諾斯基弄錯了一個階級制度，以及馬氏忽視了描述當地人受到殖民地政府剝削的情形 (Young 1979: 14-20)。

縱然如此，人類學家似乎不能過於樂觀，歷經孤立、被嘲笑、人際關係的困窘，遠離自己的族群，以陌生人身份闖入當地的田野心理過程，雖然僥倖獲得了對當地文化的發言權（誰賦予的？不一定是當地人），然而我們可以看到馬凌諾斯基欲從田野裡的區域研究的成果，往前推到普遍的人類文化理論時所遭遇的阻力，其實這不也正是今日每一個人類學家所仍必須面對的難題嗎？這是一個引人深思的問題，不同的田野地域的研究，是否會導致不同的文化理論嗎？不過，時代似乎還沒有到達要蓋棺論定的時候，馬氏隱晦的文化理論，在他的波蘭資料出土之後，愈發引人注意他和歐陸所發展出的科學哲學與心理學的關連。而他對「人」的動態理解，在學界裡僵硬的結構功能論逐漸式微之後，也逐漸重新受到評價。在他那龐大豐富的民族誌材料的背後，或許還隱藏著許多被不經意扼殺掉的訊息在裡頭。

令人不可忽視的是，八〇年代以後，興起一股對於馬凌諾斯基在本世紀初頭確立的民族誌方法論的檢討的暗潮。馬氏為了徹底理解異文化，確立了一套長期密集的田野方法。這套方法至今仍為英國人類學家奉行為不二法門，尚未受到挑戰。但是在田野之後如何撰寫民族誌的問題，卻沒有在英國發生，反而是從美國的人類學家與文學批評家把問題拋出。

這一波的反省直逼馬凌諾斯基的田野方法論的核心部分。亦即，田野工作是科學嗎？民族誌作為一個田野的調查報告可以稱為是科學的產物嗎？抑或是屬於文學作品？馬氏在《南海紅人》裡所使用的「見證者」(I-Witnessing)的撰寫文體(style)至今已成為一個民族誌的古典範例。他所用的有名的開場白：「設想你突然孤伶伶地置身於一個土人村落不遠的熱帶海灘時的情景吧！你的身邊堆著全部的家當，那艘載你來的汽船或小艇逐漸駛離視界。」（于譯Malinowski 1990: 24）。這樣的敘述法常見於描寫海難遭遇者的旅遊記裡，馬氏頗擅長於運用寫作技巧，爭取讀者的信賴，表示他真的親眼看到了所有事實。而馬氏本人又深信不疑一種科學的論述（discourse），所以在民族誌裡，作者主觀的敘事(narration)常被遮掩在客觀景物的描述(description)之後（Pratt 1986: 35-38）。這樣的結果，極易使作者的「我」的隱藏在作品裡，看不到作者與當地人的關係與脈絡。

馬凌諾斯基在民族誌裡的自我不明確還牽涉到另一個問題，亦即他所揭露的田野工作的目標：如何從當地人的眼光去看當地人的世界的問題。對此，葛茲有個很好的形容：「這是一種一個人如何同時過著複數的日子的問題，正如同一隻船如何可能同時航在數個海上？」（Geertz 1988: 77）。

而馬氏也有個很好的藉口，他說也許是因為「我的斯拉夫魂(Slavonic soul)比西歐人更有彈性，更接近原始自然吧」（于譯1990: 44）。所以經過深入當地人的生活後，他說「我得到一種明確的感覺，那就是在一切部落

的交往中，他們的行為、他們存在的方式都變得比以往更透明、更容易瞭解了。」(ibid. 22)。但請注意，當我們查對馬氏的《日記》裡的與「土人」的關係時，二者間的落差却是馬氏所留下的永遠的謎。

總而言之，在接近本世紀尾聲的今日，人類學界對於馬氏在二十世紀初頭建立的這套近乎完美的、無懈可擊的田野工作的理念與方法的檢討正方興未艾。人類學家真的可能「進入蠻人的靈魂並藉著他的眼去看外在的世界，去感覺對他而言他自己的感覺是什麼嗎？」(ibid. 586)，這種對人類學家自己的根基的懷疑，無可否認是破壞性大過建設性的。雖然同時地，也已有許多學者進行新的嘗試去接近異文化對象，也反省到必須以一個顧慮比較周全的方式去撰寫民族誌(Clifford 1986)，但是，不論如何，在馬氏的民族誌神話受破壞後，一種新的田野工作的方向的探索的責任，似乎已悄然落在每一個現役的人類學家肩上。

《後記》

本文撰稿期間，承黃應貴先生、張茂桂先生、余安邦先生提供寶貴意見，謹此致謝。尤其要感謝主編黃應貴先生的持續鼓勵與討論。惟文中所有論點，應由筆者自負全部責任。

《馬來西亞民族學研究》

- ① 1913 *The Family among the Australian Aborigines: A Sociological Study*, London: University of London Press [New York: Schocken Books, 1963]
- ② 1915 "The Natives of Mailu: Preliminary Results of the Robert Mond Research Work in British New Guinea," *Transactions and Proceedings of the Royal Society of South Australia*, Vol. xxxix.
- ③ 1916 'Baloma: the spirits of the dead in the Trobriand Islands', *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 46, 353-430 (reprinted in 1948a and 1954a).
- ④ 1922 *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London: George Routledge & Sons, Ltd.
- ⑤ 1926 *Crime and Custom in Savage Society*, London: Routledge & Kegan Paul.
- ⑥ 1926 'Anthropology', *Encyclopaedia Britannica*, 13th edition, Supplement 1, pp. 131-40.

- ④ 1927 *Sex and Repression in Savage Society*, London: K. Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.; New York: Harcourt, Brace & Company, Inc.
- ⑤ 1929 *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands*, London: Routledge-New York: Liveright.
- ⑥ 1929b 'Kinship', Encyclopaedia Britannica, 14th edition, 13, 403-9.
- ⑦ 1931 'Culture', Encyclopaedia of the Social Sciences, 4, 621-45.
- ⑧ 1935 *Coral Gardens and Their Magic: A Study of the Methods of Tilting the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, 2 vols, London: George Allen & Unwin, Ltd; New York: American Book Company.
- ⑨ 1944a *Freedom and Civilization*. New York: Roy.
- ⑩ 1944b *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, North Carolina: The University of North Carolina Press.
- ⑪ 1945 *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa*, ed. by Phyllis M. Kaberry, New Haven: Yale University Press.
- ⑫ 1948 [1925] *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Boston:

Beacon Press

◎ 1962 *Sex, Culture and Myth*. New York: Harcourt, Brace & World.

◎ 1967 *A Diary in the Strict Sense of the Term*. New York: Harcourt, Brace & World.

◎ 1982 *Malinowski in Mexico. The Economics of the Mexican Market System*. London: Routledge and Kegan Paul.

《示羅人體》

- ◎ Clifford, J. and Marcus, G. E. (ed.)
1986 *Writing Culture*. Berkeley and L. A.: University of California
Press.
- ◎ Firth, R. (ed.)
1957 *Man and Culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
1988 'Malinowski in the history of anthropology', in Ellen, R. et. al. &
(ed.) *Malinowski in the two Worlds*. Cambridge: Cambridge Uni-
versity Press. pp.12-42.
- ◎ Flis, A.
1988 'Cracow philosophy of the beginning of the 20th century and the

- rise of Malinowski's scientific ideas', in Ellen, R. et. al. (ed.), Malinowski between the two worlds. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 105-127.
- ◎ Geertz, C.
- 1988 *Works and Lives*. Stanford: Stanford University Press.
- ◎ Gelner, E.
- 1988 "Zeno of Cracow" or 'Revolution at Nemi' or 'The Polish revenge': a drama in three acts", in Ellen, R. et. al. & (ed.), Malinowski between the two worlds. Cambridge: Cambridge University Press. pp.164-194.
- ◎ Kubica, G.
- 1988 'Malinowski's year in Poland', in Ellen, R. et. al. (ed.), Malinowski between the two worlds. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 89-104.
- ◎ Paluch, A. K.
- 1988 'Introduction: Bronislaw Malinowski and Cracow anthropology' in Ellen, R. et. al. (ed.) Malinowski between the two worlds. Cambridge: Cambridge University Press. pp.1-11.

- (八) Pratt, M. L.
1986 'Fieldwork in Common Places', in Clifford, J. and Marcus, G. E. (ed.) Writing Culture. Berkeley and L. A.: University of California Press. pp. 27-50.
- (九) Young, M. W. (ed.)
1979 *The Ethnography of Malinowski*. London: Routledge & Kegan Paul.

《布里文化》

- (一) 千嘉寧 (譯) 馬凌諾斯基 (原著)
1990 南海紅人 台北：遠流圖書公司
- (二) 李安宅 (譯) 馬林櫻斯基 (原著)
1973(1934) 兩性社會學 台北：台灣商務印書館
- (三) 黃應賓・鄭美能 (譯) 赫屈 (原著)
1981 人與文化的理謬 台北：國立編譯館
- (四) 費通等 (譯) Malinowski, B. (原著)
1967(1944) 布里文化 台北：台灣商務印書館
- (五) 賈士衛 (譯) Kuper, A. (原著)
1988 英國社會人類學 台北：聯經出版事業公司