



一篇讲稿透露出的人类学宗教观*

王铭铭 (北京大学社会学与人类学研究所)

人类学家埃文思·普里查德(E.E.Evans-Pritchard)于1902年生于英国苏塞克斯,大学时代在牛津大学学习现代史,研究生阶段在伦敦经济学院学习人类学,得到塞里格曼(Charles Seligman)及马林诺夫斯基的指导。上世纪30年代,埃文思·普里查德接触到福忒思及拉德克利夫·布朗,受其感召,加盟结构-功能学派。从上世纪40年代直到逝世,他一直任职于牛津大学社会人类学研究所,成为一代新人类学家的导师。

埃文思·普里查德是非洲人类学的开创者之一,他曾在苏丹南部的阿赞得人和努尔人当中长期从事实地考察,依据考察所获资料,书写了大量民族志作品。但这位以民族志见长的人类学家,从来不拘泥于民族志事实的陈述。作为一位思想活跃分子,他同时也致力于人类学的哲学化,注重从政治、社会科学、原始思维、历史人类学等角度,重新定位人类学。

宗教只是埃文思·普里查德人类学研究的一个方面,但这一主题在他的论述中占有显要地位。

埃氏一生著述丰厚,其中的以下三部,成为宗教人类学研究者的必读书:

1. 《阿赞得人的巫技、神谕与魔术》(1937);
2. 《努尔人的宗教》(1956);
3. 《原始宗教理论》(1965)。

对于宗教人类学这一主题,不少前人留下了许多概述,但我发现,除了上列三书,埃文思·普里查德1959年3月7日在一个叫“Hawkersyard”的修道院举办的阿奎那讲座(The Aquinas Lecture)上所作的以“宗教与人类学家”为题的发言,有独到见地。

“宗教与人类学家”,不是对宗教人类学的概

说,如题目所示,它旨在厘清宗教与人类学家之间的关系。埃文思·普里查德的讲演是在教会场合中举办的,考虑到听众的特点,他选择“讨论社会学家,尤其是人类学家对宗教信仰和习俗的态度”。

怀着敬仰之心阅读埃氏的这篇叫做“宗教与人类学家”的讲稿,我发现,埃氏虽是宗教人类学的奠基者之一,但他却出奇地开放,在该讲稿中别出心裁地提醒我们,人类学家对于宗教展开的研究,含有若干值得我们加以警惕的定见。

此处我拟谈两大方面的内容,即(1)一般意义上的“宗教人类学”流变之大概,(2)埃文思·普里查德讲稿对于我们重新理解人类学的这一重要分支领域之启迪。

宗教人类学

埃文思·普里查德的老师辈拉德克利夫·布朗曾说:

在所有的人类社会中,都不可避免地存在两种不同且在一定意义上相互矛盾的自然观念。它们中的一种,是自然主义(naturalistic)的观念,这在所有地方的技术中都潜隐地存在,且已经在我们20世纪的欧洲文化中,成为人们思想中外显的并具有支配性的观念。另一种可以被称为神秘性(mythological)或精神主义(spiritualistic)的观念,这种观念在神化和宗教中潜隐地存在,并经常在哲学中成为外显的观念。

“自然主义”与“精神主义”,实可等同与人类学家长期关注的巫术与宗教。拉德克利夫·布朗将那些不被视作“宗教”的现象(如巫术)包括在“宗教范畴”之内,强调指出,“所有的人类社会”都存在“宗教”,他从一个不同于一般神学、哲学、宗教学的角

* 本文内容为作者于2009年在中央民族大学民族学与社会学学院开设的“宗教学与人类学”课程的导言。

度，“宽容”了不同形态的“宗教”。

这种视科学以外的所有“思维方式”为“宗教”的看法，在19世纪即已存在于人类学中。早期人类学家如弗雷泽，集中思考巫术、科学与宗教之间的关系。一方面，他认为，巫术与宗教同属一类，科学理性则为另一类，不同于此前所有思维方式的科学理性赋予人类学家认识巫术与宗教的能力。另一方面，他认为巫术、宗教与科学构成一个人类史的连续统，这个连续统犹如人生，有从童年到成年的成长过程，人类史可谓是一部从作为幼儿的原始人向作为成人的现代人演化的历史，而这部历史又可以从另一个角度来认识，原始文化是后来的文化的母体。这个解释本来含有同情原始的非西方宗教（巫术）的态度，但由于弗雷泽采取进化论的态度对待巫术、宗教、科学的历史关系，因此，他们同时也把三个类别之间关系看成是连续的三个环节，认为原始自然主义经宗教精神主义过渡到现代科学自然主义，是人类精神史的必由之路。

20世纪初，人类学界出现了不同于这一理性主义解释的观点。

法国人类学家列维·布留尔（Lucien Lévi-Bruhl，1857~1939）在由巫术、宗教和神话构成的“原始思维”与以逻辑思维和清晰分类为特征的科学之间画出一条明确的界线，认为前者也是一种认识，但它的特点是“混淆”，即具体知识与非理性的表象之间的“互渗”，而后者则完全是基于理性的思考发展出来的富有逻辑的认识和思考方式。

马林诺夫斯基既反对古典进化论者的理性主义解释，也反对布留尔对于巫术 - 宗教与科学两分的做法。他认为，再原始的民族都存在宗教和巫术，所有的野蛮民族都不缺乏科学或科学的态度。在马氏看来，巫术、宗教和科学作为文化工具，都满足人的需要。巫术与科学一样，满足人们对于处理人与自然之间关系的需要，它提供了人赖以促成生产和交换的文化手段。在科学尚未成熟到足以控制险境的情况下，巫术和宗教属于有功能的文化手段，与科学一样具有很重要的实用价值，而并非像列维·布留尔所说的，属于原始人思维混乱的表现。原始的巫术和信仰，确实与科学有所不同，但这一不同表现为，它们不属于理性主义思考方式的产物，而与一般人的生活实践密切相关^①。

19世纪末20世纪初，为了使社会思想摆脱英式理性主义的制约，法国社会学派涂尔干指出，应

以社会学的观点考察任何时代的巫术或宗教。他认为，巫术与宗教都具有社会性，任何宗教都是“集体表象”。人世间包括神圣性和世俗性两种现实，神圣性的现实是世俗性的现实的超自然展示和强化，而作为神圣性体系的宗教，表达的是世俗社会的超个人的力量^②。

深受这一观点影响的人类学家拉德克利夫·布朗以涂尔干为榜样，把中国礼仪思想与斯密（Robertson Smith，1846~1894）的宗教理论结合起来，分析他所知的民族志素材，推导出一种社会人类学的宗教理论^③。相比而言，马林诺夫斯基的解释更具个人生理 - 心理主义色彩，而拉德克利夫·布朗的观点，则更注重集体作用的研究。在拉德克利夫·布朗看来，宗教的一个社会作用就是规范人们的行为，起着社会控制的作用。社会控制不仅仅依靠法律，而且依靠宗教。宗教通过善恶观来控制社会，善恶观使人们相信，人若行事妥当，会赢得神灵的赞赏，人若行事不善，则会受到神灵的报应。拉氏认为，宗教不仅有如法律，有其控制作用，而且有如感召力，起维护社会团结的作用。比如仪式，它约束人的行为，同时使共同参加仪式的人团结在一起。

一般把涂尔干、拉德克利夫·布朗等的论点视作一种宗教的“结构秩序观点”。

涂尔干的同代人阿诺德·凡·杰内普（Arnold van Gennep，1873~1957）提出另一种“结构秩序观点”。凡·杰内普指出，生命礼仪起着引导个人通过他们生命中的决定性转折点（如出生、发育、结婚、当父母、升入较高等级、职业专门化、死）的作用。凡·杰内普认为，可以把全部生命转折点的礼仪分为三个阶段：隔离期、过渡期、结合期。个人首先在仪式下被调离作为一个整体的社会，然后隔离一个阶段，最后以新的身份重新结合到部落中去^④。

凡·杰内普对于仪式的论述，为后来的不少宗教人类学家所引申。例如，特纳借助其众多的仪式研究指出，参加宗教仪式会带来个人的超脱感、安慰、安全感、集体亲密感甚至狂喜^⑤。对于仪式的社会功能的关注，促使特纳对于这一集体行为模式提出了系统的解释。特纳还展开过大量的政治仪式研究，力图从仪式的“象征森林”中获得对政治结构的理解。对于特纳而言，仪式的作用则在于解决社会冲突和政治混乱问题。在他的第一部著作《一个非洲社会的分裂与延续》^⑥中，特纳对生活在一个非

集权社会——恩丹布人(the Ndembu)——政治稳定性的象征建构的分析。

另一个结构秩序论者是道格拉斯。道格拉斯更注重在象征符号的逻辑内部发现社会秩序的伦理逻辑。道格拉斯大致属于英国人类学——尤其是埃文思·普里查德一脉的新功能主义——的行列,但她在思想上所受的门派局限不多,列维·斯特劳斯的结构主义,也对她有深刻影响。道格拉斯的研究基本上都集中在对社会中的象征现象的研究,她力图通过日常生活中那些较为隐晦的行为和意义来展示社会秩序的构造。道格拉斯认为,涂尔干的“集体表象”概念能够揭示出人类观念形态的集体本质,运用这个概念,人类学者就能够对社会的道德意识问题加以阐释,从日常生活中意义不甚明确的仪式行为中发现集体道德和社会秩序的作用。为此,社会组织的直观描述就是不充分的。为了解释集体观念在社会秩序形成中的重要作用,修正后的列维·斯特劳斯式的“二元对立结构”概念将有其助益。道格拉斯承认,在人们的日常经验中,男-女、黑-白、善-恶以及洁-脏等成对的对立范畴确实存在。不过,她认为,尽管这些范畴经常是无意识地发生作用的,但它们并不是由人脑中的某种生理特征或远古的思维结构形态决定的。道格拉斯主张,结构主义的分析只能解释认识论上的深层文化语法,而无法解释这些语法在现实社会生活中的效力。因此,她针对结构主义人类学指出,只分析思维范畴的关系体系,就难以说明这个体系与社会生活的关联,因为思维范畴的关系体系之所以能延存,是因为它们在社会关系的体系(或社会结构)中发挥着某种作用。为此,人类学者有必要回到涂尔干那里去寻找理论资源,尤其是他对社会结构的论述。

道格拉斯人类学理论的两大组成部分是:

其一,对分类体系的社会秩序建构作用的分析。

其二,对社会结构的特征和象征构造的分析。

前一部分的思想在她的作品中贯穿始终,而在《洁净与危险》^⑧一书中得到系统的阐述。《洁净与危险》研究主题是不同文化对褻渎的规定和某些食物的禁忌。结构主义分析方法使道格拉斯看到,属于禁忌范围的物类,在特定文化中都带有特定的意义含混(ambiguity)。例如,在《圣经》的研究中存在一个古老的难题,即《旧约》中的《利未记》中有一段

话说到,耶和華指派摩西和亚伦去晓喻以色列人吃的规则,这项规则规定在地上一切走兽中可吃,但骆驼不可以吃,原因竟是因为“骆驼反刍但不分蹄”,而猪因为蹄分两瓣却不反刍,所以也不可以吃。除此之外,这段话也说到,水中可吃的物品只包括有鳍有鳞的,而无鳍无鳞的类别都不属于食品。最终的解释是,上面提到的那些不可以吃的动物,属于不干净的东西。那么,为什么物品有可吃和不可吃之分?道格拉斯认为,我们可以从《圣经》的宇宙论来加以解释。据《圣经》的记载,创世纪时,整个宇宙被分为大地、海洋与天空三个领域,每个领域都有特定种类的动物生活着,天上活着的是两脚飞禽,地上活着的是四足动物,水中活着的则是有鳍有鳞的动物。在西方的宗教中,任何一种不能被归入这三种类别的动物(或任何一种介于两个种类之间的动物和任何缺乏明确分类特征的动物),都是褻渎神圣的动物,因此成为食物的禁忌。从这个例子可以看出,动物的洁净与肮脏与否,不在于它本身是“洁”或“脏”,而在于它是否符合宗教文化的分类系统^⑨。

道格拉斯的分析是从自己所处的西方文化开始的,她描述的围绕洁净和褻渎而展开的分类体系,形成于欧洲犹太-基督教文明的上古时代,而直至今日还部分地影响着西方人的日常生活。

在道格拉斯看来,如果没有对“脏”(dirt或uncleanness)这个词的社会含义加以阐释,我们就无法透彻地解剖分类体系之外的事物及其禁忌与社会秩序的关系。“脏”的意义不一定在于“脏”本身,而更重要地在于它作为被防范的对象在不同社会中的普遍存在。也就是说,凡在存在“脏”的地方,就存在一个分类体系,“脏”意味着秩序受到违反。带来秩序的活动,都是一种社会性的仪式,而重新确立秩序的活动是用来重新确立社会的一种手段。

那么,不同文化中的社会和道德秩序是怎样具有其自身的特点的?1970年道格拉斯出版了《自然象征》^⑩一书,对这个问题加以解答。

《自然象征》的主要研究重点是象征类型与社会类型之间的对应性,尤其是社会制度特点对象征类型的决定性。道格拉斯在书中提出,我们大致可以用“群体”(group)与“区格”(grid)这一对概念来对社会结构类型加以区分,以此来观察社会关系体系与仪式行为之间关系。“群体”指具有明显边界的社会特征,而“区格”则指社会中个人之间交往的准

则(包括角色、类别、范畴等)。在道格拉斯以前,人类学者向来较注重“群体型社会”的探讨,而忽视了对“区格型社会”的考察。事实上,社会结构类型千差万别,人类学者有必要对它们的不同类型加以总结,并从总结中提出系统的看法。于是,道格拉斯根据“群体”和“区格”这两个维度的排列组合得出群体型社会包含的四种结构可能性:强群体强区格社会、强群体弱区格社会、弱群体强区格社会、弱群体弱区格社会。在道格拉斯看来,象征(尤其是一切维持集体意识的巫术性仪式)与上述四种不同的群体社会形成了不同的关系。在强群体强区格的社会中,巫术支持着社会结构和道德符号。在强区格弱群体的社会中,巫术起着帮助竞争社会中的个人的作用。在弱区格强群体的社会中,巫术起着保护社会组织边界的作用。在弱群体弱区格的社会中,仪式或巫术的作用十分淡漠。换言之,仪式存在的根本原因是社会控制的需要。无论是小型社会群体,还是正式的机构组织和民族-国家,集体的凝聚力越大,确认与重新确认这些集体意识的仪式也就越多。而假使群体只是个别利益的简单组合,那么仪式的角色就非常渺小了。然而,对于道格拉斯来说,这并不意味着现代社会是完全不存在仪式的世俗社会。现代化确实改变了社会面貌,但社会的更新也需要仪式的作用,只不过在当代世界中科学已经取代了宗教和仪式的作用,为人类提供了一种新的宇宙观,扮演着与宗教和仪式类似的作用。也就是说,只要存在集体生活,就存在宗教和仪式、神话、庆典和礼仪,尽管这些东西经常以不同的形态出现在人们的生活世界之中。

概言之,人类学的宗教解释在20世纪前期经历了某些转变,出现了以下三类解释:

- (1)列维·布留尔式的思维方式比较研究;
- (2)马林诺夫斯基式的功能主义文化论;
- (3)涂尔干式的社会学。

在此之后,人类学的宗教研究又出现了解释学的模式。

所谓“解释学派”,通常与格尔兹这个名字相联系^②。在宗教研究方面,格尔兹的研究追随的是韦伯、帕森斯(Talcott Parsons, 1902~1979)和希尔斯(Edward Shils, 1910~1995)。他坚持使用“文化”概念,用它来指从历史沿袭下来的体现于象征符号中的意义模式,是由象征符号体系表达的传承概念体系,是人们借以达到沟通其对生活的知识和态度的

渠道。

格氏说:

宗教象征符号合成了一个民族的精神气质(ethos)——生活的格调(tone)、特征(character)和品质(quality),即道德与审美的风格(style)及情绪(mood)——和世界观(world view)——即他们所认为的事物真正存在方式的图景,亦即他们最全面的(comprehensive)秩序观念^②。

在格氏看来,群体的精神气质之所以在宗教信仰与实践中表现出合乎理性,是因为它代表了一种生活方式,而这种生活方式理想地适应了该世界观所描述的真实事态,而这个世界观之所以在感情上有说服力,是由于它被描绘成一种反映真实事态的镜象,这种镜象情理精当,符合这样一种生活方式。这种相互对应和相互确证产生了两个基本后果。一方面,它使道德与审美倾向客体化,将它们描述为隐含在一个具有特殊结构的世界里的强加的生活状态,描述为得到不可变的现实格局支持的纯粹常识。另一方面,它支持了那些关于整个世界的普遍信仰,唤起深藏的道德与审美情感,作为经验证据来支持这些信仰的真实性。宗教象征符号在具体生活方式和特定(如果存在,多半是隐晦的)形而上学之间,形成了基本的一致,使得双方各自借助对方的权威而互相支持^②。

换言之,宗教调整人的行动,使之适合假想宇宙秩序(cosmic order),并把宇宙秩序的镜象投射到人类经验的层面上。因而,宗教是一个有助于确立强有力的、普遍的、恒久的情绪与动机(moods and motivation)象征的体系,它阐述关于一般存在秩序的观念,给这些观念披上实在性的外衣,使得人们的情绪和动机仿佛具有独特的真实性^②。

在格尔兹看来,宗教容纳人们的想象,但却迫使人们无法忍受无序。任何宗教,无论它如何“原始”,只要它希望延存下来,就必须设法应付各种挑战。宗教信仰试图将异常事件——死亡、梦境、精神错乱、火山喷发、配偶不忠——纳入至少有可能解释清楚的范围之内,使肉体痛苦、个人损失、言词受挫、或不由自主地为他人之苦进行的忧思,变得可以忍受,消除难以消除的伦理矛盾,从而借助象征手段来系统地表述这样一个真正世界秩序的形象,解释甚至颂扬人类经验中的模糊、困惑和矛盾,将人的生存空间与据信符号系统存在于其中的更广大的空间相连起来。宗教信仰所涉及的不是来自日

常经验的培根式哲学归纳(要那样我们便都成为不可知论者了),而是对改变那种经验的权威事先加以接受。挫折、痛苦、道德悖论(即“意义问题”)的存在,是驱使人们信仰上帝、魔鬼、精灵、图腾原则或食人精神效应(追求美感、赞叹权力,则属于另一些)的原因之一,但它还不是这些信仰的基础,而是它的最重要的应用领域。

格尔兹说:

宗教与常识的差别在于,它超出日常生活的现实而进入了一个更广阔的、对之加以修正和完善的现实之中。它的特殊关注点不在于对这些更广阔的现实施加作用,而是接纳它们、虔信它们。宗教观与科学观的差别在于,它对日常生活现实的探究,不是出于把既定世界分解为一大堆可能性假设的制度化怀疑主义,而是出于它所认为的更为广阔的非假设真理。它的口号是献身,而不是超脱;是面对,而不是分析。宗教感与艺术感的差别在于,不是努力摆脱对实在性的整体质疑,不是精心营造一种表面的、幻觉的气氛,而是深化对现实的关注,并力求创造一种彻底的实在性的氛围。正是这种“千真万确”的感觉,成为宗教感的基础,宗教作为文化体系,其象征活动通过来自世俗经验的不和谐启示,致力于产生、强化和神圣化的,也正是这种感觉。另一方面,从分析的角度看,正是为某一特定符号丛,为这些符号构成的超验性,为它们推崇的生活方式,树立令人信服的权威,构成了宗教活动的本质²⁴。

仪式是“宗教概念是真实的”、“宗教指引是有道理的”这类信仰被生产出来的过程,因为正是在仪式中,宗教象征符号所引发的情绪和动机,与象征符号为人们系统表述的有关存在秩序的一般观念相遇并相互强化。在仪式中,生存世界与想象世界借助单独一组象征符号形式得到融合,变成同一个世界,从而使人们的现实感产生了独特的转变。在仪式过程中,宗教概念的意义框架得以界定,而仪式结束后人们的心灵又重新回到常识世界。宗教给予日常生活的倾向,在性质上根据所涉宗教的不同、以及信仰者所接受的特殊宇宙秩序观念引发的具体习性的不同,而有所不同。

除了解释学之外,20世纪60年代,人类学的宗教研究,也出现了生态学观点。这一观点,通常与拉普波特(Roy Rappaport)相联系。在一项宗教的生态人类学研究中,拉普波特以新几内亚高原居民甄巴加人(the Tsembaga)的宗教生活为案例,呈现

了宗教与生态的密切关系。据拉氏,甄巴加人维持自己生存主要靠的是园艺,他们用简单的工具种植谷物,虽然也养猪,但是只有在生病、受伤、战争或庆典情况下才吃猪肉。猪是献祭祖先之灵的,按当地传统规定,猪肉要在献祭之后才能使用,且应按仪式规定,由那些参加仪式的人分着吃掉。在殖民主义时代到来之前,甄巴加人与他们的邻族有着密切关系,这一关系,是靠猪祭周期来建立的。猪祭用来象征群体间敌对行动的结束。生态压力常引起了群体间的敌对。在生态压力引起的社会危机下,猪成了一个社会意义上正面的因素。甄巴加人平常很少宰猪,而猪的食物需求量却极大,它们会把一个地域内的谷物吃光。为了维持受尊敬但却犹如饿鬼的猪的生存,甄巴加人就要扩大食物的生产,而为此,他们之间对于适于农耕的土地你强我夺,只有在某一联盟体把另一联盟体驱逐出境后,敌对行动方能停止。胜利者用猪祭祀来庆祝自己,他们屠宰大量猪,并把猪肉散发给联盟中的各个群体。拉普波特认为,这一战争与猪祭的轮回,构成一个地区性的生态适应周期,而这一周期,即使是在没有战争的情况下,也是如仪式一般地维持着:即使没有敌对行动,一旦猪的数量变得不能控制,差不多每5年到10年(取决于农业收获情况),甄巴加人就要举行猪祭。战争与盛宴的周期,是为人类、土地和动物之间保持平衡关系而设置的²⁵。

多数人类学家倾向于从思维方式、日常生活、社会结构、生态来理解宗教的存在合理性,但也有人类学家把宗教当作“意识形态”来解析。

意识形态这个概念,通常与马克思主义的分析方法相联系²⁶。马克思主义对于宗教的研究进路,强调人们的生活方式对于他们的思考方式的制约作用,认为作为主观思考方式的宗教意识形态,反映了人们物质生活和社会生活方式的特征,尤其是扭曲地反映了政治经济不平等关系的现实。上世纪70年代以后,随着阿尔杜塞(Louis Althusser, 1918~1990)意识形态理论的逐步拓宽,马克思主义的宗教人类学研究也得到了发展。这一学派尤其注重从主体与他们生活状况之间的关系来揭示宗教对于世界和社会的想象,主张宗教构成了人们与他们的生活状况之间关系的象征图景²⁷。在马克思主义宗教意识形态的分析中,又分化为较为关注宗教象征的内在文化逻辑的一派,以及较为关注政治经济关系转型史对于宗教象征转型的影响的另一派。

其中,布洛赫(Maurice Bloch)似乎更倾向于前一派,他与格尔兹一样,将宗教视作与认知不同的象征意义体系,但又将宗教(特别是宗教仪式)看成是将诸种权威支配话语——性别、等级及国家——合法化的过程。这一普遍主义的宗教定义,意图在于适应于所有的宗教,并体现宗教对立与暴力性的特征²⁸。在另一派中有所创树的陶西格,则注重世界政治经济史过程中商品拜物教的中介作用,强调某些宗教符号作为资本主义经济与地方性制度之间勾联因素的重要作用²⁹。

埃文思·普里查德对人类学 宗教观的反思与预见

现代人类学在宗教研究中遗留给我们的诸种解释³⁰,其中,除了我们国内所相对熟悉的意识形态解释之外,其他四种解释,对于我们而言都有令人振奋之处。推崇这些观点的人类学前辈,以令人叹服的技艺,对民族志细节进行分析、甄别、比较、印证,为我们论证了宗教存在的种种基础。例如,马林诺夫斯基对于“非制度化宗教”(即那些没有经典、集会组织及固定活动场所的“宗教”)在满足人们的需要方面所持的肯定看法,拉德克利夫·布朗对于礼仪的社会秩序意义的解释,格尔兹将宗教等同于世界观的做法,生态人类学家对于宗教的生态适应的研究,都为我们理解宗教的“存在基础”,为我们理解宗教持续存在于人文世界的缘由,提供了优良的角度。

埃文思·普里查德可谓是人类学界唯一以自己的方法和观点综合了这所有看法和角度的学者,他除了与其中的功能主义观点、结构秩序观点、解释学观点有过直接或间接的关系之外,还在其杰作《努尔人》一书中表现出了对于生态学解释的独到认识。然而,就他的“宗教与人类学家”一文来揣摩,我猜想,正是这样一位综合性极强的学者,感到“还有什么话没有说”。

在“宗教与人类学家”这篇讲稿中,埃氏对于人类学家以至所有社会科学家与宗教形成的关系提出了根本反思。

在人类学的实地研究中,接触不同的宗教是必然的。可以说,人类学是在经验研究与与宗教形成关系的。我们不能断然认为,所有人类聚落都存在宗教,但至少可以认为,不同形式的巫术、象征、仪式是普遍存在的,田野工作中的人类学家,不能不与这些不同的“宗教”形式打交道。假如我们“顾名

思义”,那么,兴许会想象埃文思·普里查德在他的讲稿中一定是在论述田野中的人类学家与作为他们的研究对象的各种“宗教”之间的关系。

不能否定,这一“实实在在的关系”,也是埃文思·普里查德的“潜台词”,但埃文思·普里查德的讲稿却并非是反思人类学式的(这种形容在他那个时代是不存在的),他不纠缠于个人的田野之所见。

埃文思·普里查德谦逊地说,“宗教与人类学家”一文,是思想史式的——他谦逊地称自己此间所做,不过是“呈现思想史中某一章节的片段”³¹。然而,这种谦逊却未抵消一个事实——他的这篇讲稿,是社会科学界少有的社会科学宗教思想史的纲要。

怎么概括“宗教与人类学家”一文的具体内容?

在讲稿中,埃文思·普里查德自己有过说明。他说:

总体而言,可以说社会学家和人类学家要么对宗教漠不关心,要么就是对宗教采取敌视的态度,后一种情况更多。社会学家和人类学家对于宗教的敌意,是有不同表现方法的,因为像圣西门和孔德那样的天主教不可知论者(如若可以那样称呼他们的话),与来自新教背景的斯宾塞和泰勒的不可知论大不相同,与涂尔干和列维·布留尔的犹太教不可知论也大不相同³²。

一篇短短的讲稿不能说所有还没有说过的话,但它可以显露这些话的大体含义,而这其中最主要的含义就是:被我们通常理解为有助于我们理解宗教的种种说法,都与宗教本身的理念格格不入,因之,他们都不能算是对于宗教的“局内人的解释”,而毋宁说不过是近代欧洲广泛流行的宗教不可知论——天主教不可知论、犹太教不可知论及新教不可知论——的不同表达方式。

先说埃文思·普里查德眼中的天主教不可知论和犹太教不可知论。

埃文思·普里查德深知,没有借用另一个国度的思想,学术研究便是不可能的。在英国,“倘若不提及一点法国背景,那么,讨论社会科学便少有可能”³³。而“法国背景”,这里特指天主教不可知论和犹太教不可知论。在埃文思·普里查德看来,法国社会科学中的宗教观,先是天主教不可知论的,到涂尔干时代,出现了犹太教不可知论。在天主教不可知论一脉,相继有孟德斯鸠、孔多塞(Condorcet, 1743~1794)、圣西门(Saint-Simon,

1760~1825)、孔德等。这些哲学家在人生的大多数时光里崇尚一种社会学的实证-理性主义,试图以自然主义的方式来解释宗教,质疑信仰的真实性,强调宗教的社会属性,宣扬人文思想进步为科学的必然性,但在其晚年,总是会或多或少地期待着建立某种足以控制“恶的科学”的世俗性宗教。孟德斯鸠在《论法的精神》中,努力寻找社会生活的法则,总是以自然主义为方式,审视宗教的社会功能。他是个天主教徒,但他的著作成为教会的禁书。在孟德斯鸠的影响下,法国社会学思想出现了令英国学界赞叹的发展。到孔多塞那里,作为社会现象的宗教得到了进一步渲染。孔多塞也以自然主义眼光看待宗教,他区分无机与有机学科,借用物理学和生物学来研究社会,认为宗教不过是社会在某个低度发展阶段中的产物,在未来的社会世界中(social world),宗教将无容身之所。埃文思·普里查德花了更多笔墨介绍法国社会科学的另一位奠基人圣西门,他认为相比于孔德,圣西门是一位更优秀的哲学家,只不过是因为文章写得比后者少些,而没有得到充分承认。圣西门在天主教不可知论上的表现,被埃文思·普里查德加以“浓厚的描述”,埃氏说:

我们可以把圣西门的追随者看作是极权主义哲学的先驱,是法西斯主义、纳粹及共产主义社会形态的传道者,不过,圣西门却是一位更加伟大的社会法则、进步、社会规划及人类复兴的信徒,而我们几乎没有必要补充说,他是一个(更加奇怪的)反教士主义者和自然神论者——当时,任何想装作是哲学家的人都有这种倾向……不过,圣西门意识到了某种宗教的必要性,他说过,“从本质上说,有机时代(organic epochs)的特征是宗教性的”,他设想出一种人类世俗宗教,认为,未来人即为“有限秩序中的上帝自身”。他的这个观点被他的追随者付诸实施,将之与教堂、教义、仪式、主教关联起来,结果,出现了少许有些荒谬的结果。尽管圣西门图谋把基督教化约为一个伦理体系,但他具有宗教感的理论后来得到发展,且在其著作《新基督教》(Nouveau Christianisme)中得到论述,此书由他的追随者于1825年他临死之前出版。他在《新基督教》一书表达的宗教感,疏远了他在英国知识分子当中的知音们,其中包括了米尔(J.S. Mill)和托马斯·卡莱尔(Thomas Carlyle),他们翻译了这本书。在英国,圣西门后来被当成了一个怪人。这本书也疏远了他与英国工人的关系,披着怪异的圣西门使徒外

衣的社会主义宣传家们,起初给英国工人留下了相当深刻的印象,但如他们中一位受过教育的代言人所说,圣西门如此结合宗教感和权威主义,易于综合出某种“野蛮的暴行和欺诈”,因而,圣西门运动在英国和在法国一样熄灭了。于是,在英法思想界所留下的,便剩下了影响更为持久的偏门,即孔德的“邪说”^③。

在天主教不可知论的社会学思想中,孔德也是最大者之一。埃文思·普里查德说,孔德的哲学天分不高,但却如同孟德斯鸠左右18世纪的社会思想那样,左右了19世纪的社会思想。他在六卷本著作《实证哲学教程》一书中,一方面常用“必需的”、“必不可少的”、“不可避免的”这些词汇来形容不可抗拒的社会生活法则,无论何时都决定着所有社会存在的必要条件,决定着每一个社会以同样的阶段进化的进程,形容宗教的陈旧与过时,提出一种与传统基督教大不相容的进步理论;另一方面,他却也如同圣西门,尊重宗教感,景仰天主教会。对于宗教,孔德的态度不同于新教、自然神论和形而上学的人文主义,他先是竭力阐述文明替代宗教、“一个新的、利他的、平静的、工业的和科学的时代”将会出现的“预言”,后在晚年却又如同圣西门,认识到未来世界对于宗教的需要,他由此着手寻找一种新的宗教,“一种世俗主义者自己就是高级牧师的教派”^④。

在对法国近代社会(学)思想中社会秩序、进步主义和阶段论观点,及它的“世俗性宗教”宿命加以概述之后,埃文思·普里查德进入了也是来自法国的犹太教不可知论。这种形态的不可知论,以19世纪末、20世纪前20年深有影响的涂尔干为代表,涂尔干也是社会学决定论者。与孟德斯鸠不同的是,他寻求的法则则是功能主义的,不是历史的和进化论的。涂尔干主张从社会功能角度解释宗教,如同时代英国人类学家那样,他认为,宗教不是幻觉,他指出,没有存在几个世纪的幻觉,幻觉也构不成法律、科学、艺术在其中形成法则的矩阵,相反,宗教有客观基础。在他看来,宗教的这个基础就是社会自身:“人类祭祀的神中有着他们自己的集体的象征”^⑤。涂尔干认为,从宗教的社会基础可以推出一个结论,即,不存在超验的个体的上帝,宗教必须在社会中找到自己的容身之处。涂尔干有犹太教背景,但其社会学主张对于犹太教而言是一种怀疑上帝的实在性的邪说,而反过来,他却又在其《宗教生

活的基本形式》(1912年)一书的结尾,表露出一种接近于圣西门与孔德的观点,他设想出一种“使人联想到法国革命理性主义宗教的世俗宗教”^⑤,他认定,没有致力于人类最高尚抱负的世俗主义宗教,未来是不可思议的。

天主教不可知论中,进步主义思想、历史规律观点等等近代哲学的观念,与对未来宗教感的期许两相结合,显示出一种两相矛盾的方面的复合,犹太教不可知论,社会决定论的世俗社会功能解释,与对未来超越自我的文明的期许两相结合,也显示出一种两相矛盾的方面的复合。

埃文思·普里查德暗示,从自然主义、世俗主义的角度解释宗教,是社会科学奠基人思想的“早年”,在这个基础上展望终极性的思考,这个“早年”却必定为一个“晚年”所替代——“晚年”的宗教感,似乎总是自然主义、世俗主义的社会科学的“未来”。

在埃文思·普里查德眼中,社会科学家对于宗教的态度含有的这个矛盾与摇摆,是宗教与社会科学家之间关系的基本特征。

埃文思·普里查德对于法国社会科学的叙述最引人入胜的方面,在于他从包括怀疑论在内的宗教——天主教和犹太教——内部阐述近代社会科学的做法。法国的天主教与犹太教不可知论,既是作为英国学者的他的“他者”,又是作为天主教徒的他的“自我”。埃文思·普里查德这一身份的模糊性,是一个优势——至少这使他有可能比他人对于英法学术传统的异同加以更深入的揭示。在结束了对法国社会科学两种奠基性的不可知论的概述之后,埃文思·普里查德回头反观英国。

在讲稿的开篇,埃文思·普里查德既已指出,近代英国社会科学——特别是人类学——大大得益于法国影响,但这并未使他忘记诠释英法之间宗教差异下可能出现的社会科学风范的差异,可能出现的社会科学对于宗教的态度之差异。

在相当于从孔德到涂尔干的阶段,英国社会学思想深受实用主义、孔德主义、圣经批判主义以及比较宗教实用主义的影响。斯密、边沁等开启的实用主义哲学,从未给任何形式的宗教留过情面。边沁对于宗教大加批判,而英国社会科学的奠基人、进化论者斯宾塞(Herbert Spencer,1820~1903)被认为是“英国的孔德”,他比孔德还强烈地宣称,在进化法则面前,人类需屈服。在他眼里,宗教一无是

处,道德的基石应通过科学研究而非通过宗教来铺垫。在社会历史学界,一样地也存在着把宗教视作与人一样无助的存在,视作“历史的观众”。19世纪上半个时期开始,英国出现《圣经》批判主义,其时,对世俗知识分子圈子产生冲击人物如由乔治·艾略特(George Eliot,1819~1880年)等人的翻译与著述,嘲弄《圣经》,以至于“信徒为此深感忧伤”^⑥。“在观念正统的基督徒眼里,这本已够糟,但随之情况却雪上加霜。比较哲学获得成功之后,比较神学和比较宗教学(宗教学的一门学科)开始把异教男神及与之相关的更高级宗教的神变成太阳、月亮和星星,把所有的宗教信仰和仪式视作具有同样秩序论的现象,这暗示着,所有宗教信仰与仪式,在效用这个概念面前是相通的。这就将人们的视线导向了一种相对主义观点,它主张基督教不是仅有的正确信仰,它只是诸多宗教中的一种,所有的宗教都是谬误”^⑦。

英国人类学产生于孔德主义、实用主义、圣经批判主义以及比较宗教萌芽的背景下,如同其他一切学科,它是18世纪理性主义哲学的产物,“更是从霍布斯和洛克开始,经历休谟、苏格兰的道德哲学家、怀疑论者和自然主义者思想潮流的产物”^⑧。英国人类学的创始人麦克伦南、卢伯克(John Lubbock,1834~1913年)、泰勒及弗雷泽,都深信自然进化的法则,相信习俗之间必不可少的相互依赖性,他们又全是不可知论者,都对宗教怀有敌意。在近代英国社会科学出现之日时,人类学家已借助哲学和社会学因果关系的认识方法来解释宗教了。对于英国人类学大师而言,宗教不过是一种幻觉。比如,弗雷泽在《金枝》(1890年)中提出所有民族思想都经历三个阶段——巫术、宗教、科学,他在著作中揭示了宗教的某些本质特征(例如,人神的复活)与我们在异教中发现的特征相似的东西之间的共通性,从而揭露了宗教与荒诞的“原始巫术”之间的连续性。与弗雷泽同时或稍后,所有主要的英国社会学家和人类学家如韦斯特马克(E.A. Westermarck,1862~1939年)、霍布豪斯(Hobhouse,1864~1929年)、哈登、里弗斯(Pitt-Rivers,1827~1900年)、塞里格曼(C. G. Seligman,1862~1939年)、拉德克利夫·布朗、马林诺夫斯基等等,都是不可知论者和实证主义者,他们认为宗教可被视作等同于迷信的东西,宗教有待得到“科学的解释”,他们相信,作为“科学家”,他们有能力

对宗教进行解释。

埃文思·普里查德与英法之外的其他欧洲国家的知识分子在对于宗教的态度上没有什么特别不同的地方,他列举德国的马克思、韦伯及意大利的帕累托(Vilfredo Pareto, 1848~1923年),说他们一样地总是否定、嘲讽或漠视一切神学教条。

接着,埃氏对于有宗教信仰的学者与新派学者之间围绕着信仰与仪式产生的争端进行了生动的描写,说在信徒这方,“一些人仍保持了他们的信仰,在这个战场上,一些忠实的人被自己一方的人攻击,从而有利于他们的对手”^④,而在新派学者那方,不断通过科学研究来揭示宗教的幼稚,使他们的对手恼羞成怒,对之加以谩骂,他们有的愈加坚定地反对宗教,有的不得已重复地进行自我辩解。正面地设想,宗教与社会科学家之间关系,似有可能达到和平共处的境界。比如,假如双方承认过去的论战多半既无意义又不经济,假如双方对事情都看得淡一些,甚至接受漠视宗教的态度,那么,就可能出现一种宽容精神,早就相互礼让的局面。然而,事情似乎并没有朝这个和平相处的方向发展,宗教与社会科学家之家的相互敌视,并没有随着时间的推移而减弱。这是为什么?埃氏认为,这是因为,社会科学家接受的自然科学有关物质世界本质的知识,与教会传授的信仰和道德知识之间,原本不存在可供论争的根据——“毕竟,坚持自然法则不会比对奇迹的信仰更坚定”^⑤,社会科学家的主张与教会的主张之间之所以仍有冲突,是因为“社会学的决定论与耶稣的学说之间是不可调和的”^⑥。

“宗教与人类学家”一文浓缩了大量的思想史信息,时常以短短数语概括值得进一步追究的社会科学宗教思想史问题。文中提到了不少人物与事件,此处亦无法一一考证。我所能说的是,上述对于埃文思·普里查德的论述的再论述,使我们对于人类学界长期保持的某些“替不同宗教作解释”的做法产生了根本性的质疑。

如我刚刚引到的,埃氏的意思不过是,“社会学的决定论与耶稣的学说之间是不可调和的。”此话,固然可能只是针对埃文思·普里查德自己的前辈拉德克里夫·布朗从法国社会学年鉴派那里学来的“社会学的决定论”而言的。不过,话听起来,却似乎针对我们在前文所列的为人类学家感到自豪的所有一切社会科学的宗教观点。意识形态的观点自不必赘述,这是一支迄今保留着18世纪理性主义精

神的“揭露派”,它对于包括宗教在内的所有“扭曲事实的看法”,都抱极端敌视态度,甚至试图揭示其他社会科学家所追寻的世俗社会的道德的意识形态根基。但是,对于持功能主义观点、结构秩序观点及生态学观点的人类学家们而言,埃氏的话,可能说得让人感到有些冤屈。功能主义观点和结构秩序观点源于埃氏的老师辈,生态学观点,则在他之后得到发挥,从一般人类学思想史的线索看,埃氏似乎可以说是介于二者之间的人物。然而,正是他通过“宗教与人类学家”这篇短短的讲稿,提供了这些企图“替不同宗教作解释”的观点的“历史背景”,并将这一“背景”当作一面镜子,照出它们的理性主义真面目。就此,功能主义观点与英国实用主义哲学之间的密切关系,结构秩序观点与法国社会学主义之间的关系,生态学观点与19世纪生物学“适者生存”理论之间的关系,一一得到披露。

埃文思·普里查德在牛津工作,不能不对这所大学里弥漫着的孔德主义气息多费些笔墨:“这些过去或现在主张宗教是社会制度中之一种的学者认为,所有的习俗都与有机体及天体一样,只是自然体系,或者属于自然体系的一部分,但难道他们就要因此感到有责任去削弱宗教吗?”^⑦科学家并不因认识到有机体的内在实质或天体的运行规律而痛恨这些事物,难道社会科学家在研究社会现象时,就应对其研究对象有敌意?埃氏在此引用本杰明·基德(Benjamin Kidd)的《社会进化》(Social Evolution, 1894年)一书,含沙射影地讽刺了一度盛行于牛津大学的社会秩序论。基德认为,倘若社会科学家想冷静地探究一种普遍而持久的现象的社会功能,那么,他们必然会发现,社会是有生命力的,而这一生命力与宗教密不可分。在历史上,宗教制度确实导致过进步,宗教曾是最重要的进化动力,是自然选择的主要动因。历史上,效率最高的民族,往往是最信奉宗教的民族。因而,可以认为,是自然选择的法则起到的作用,使不同民族逐渐严谨地信奉了宗教。基德可谓是从社会功能的角度,既批评了社会进化论者敌视或漠视宗教的倾向,又批评了孔德主义的理性主义对于宗教的“进步作用”的无知。如埃文思·普里查德所言,“基德观点鲜明,他表明,即便是顽固的唯理论疑病患者斯宾塞,临死之前都不得不承认,宗教制度是文明取得任何进步的所有社会的组成部分,对于这些进步的社会,必不可少。至于我们提到的圣西门学派和实证

论者所企图创立世俗宗教,基德则认为,如此尝试,全属徒劳,原因是,所有宗教都属于理性之外的事,都建立在对超自然事物的信仰基础之上”⁴⁵。

埃氏并不因此对基德的实用主义解释投以青睐,相反,他指出,“实用主义为宗教的辩护也处于两难境地”,作为一种对实用主义、孔德主义、一般社会进化论的反击,它虽则有效,但却依旧与“真理”这个概念或神学宣扬的教义无关。

埃氏在结论中说:

“我已试图给出导向当前状况的历史发展梗概,我的目的是想说明社会人类学怎样成为某些观念的产物,这些观念如何几乎毫无例外地把所有宗教视作过时的迷信,视作被历史证明为适用于前科学(pre-scientific)时代的东西,就像马克思主义者眼中的阶级那样,过去一个阶段有点用处,但现在已然毫无用处,甚至丧失了道德价值,以至更糟糕,是作为人类理性复兴和社会进步的绊脚石存在的⁴⁶。”

由此,埃氏把矛头指向所有企图引用“科学”的观点(在此广泛地包括他提及的所有类型的理性主义解释),认为无论这些观点如何给宗教的信仰作让步,如何丰富自己的诠释,都无法跳出自己为自己而设的知识的圈套。尽管埃氏是位天主教徒,且为致力于寻求社会科学和宗教之间的和平共处之道的一代英才,但他给自己设定的身份定位是清晰的——他首先是位学者,因而,在此,他并不因对宗教的社会科学分析有严重的保留态度,而迅即转回个人的信仰世界。他说,“一些社会科学家(比如基德)重新思考了他们的宗教观,但围绕《圣经》的战斗作为一种断断续续的交火一直持续到本世纪。我们难以知晓何方将最终取得胜利,但却可以断定,《圣经》取胜的希望十分之渺茫⁴⁷。”此外,尽管人类学界不断赋予宗教理性的解释,但这“并不会意味着人类学家中的信教者数量,会因此比过去和现在增多或者减少”,“人类学研究形式不同,但其影响信仰的可能性很小”⁴⁸。

埃氏给自己的讲座设定了一个谦逊的目的,声称自己仅仅是在尝试着介绍人类学宗教思想史的片段,对于其精彩的讲稿展现的宏大场景,埃氏轻描淡写地概括说,这不过是对“人类学家对待宗教的态度”的某种介绍。然而,埃氏得出的结论是大胆、精确,具有深刻含义的。在他看来,因理性主义的出现,宗教与社会科学之间的关系落入一个不能

令人满意的境地,仅就宗教的社会科学研究者这一方来看,选择的有限,使学者们难以有对于前人的多少超越。“当今大不列颠,情况与过去相差无几,绝大部分人类学家即使不对宗教怀有敌意,也对它漠不关心,人类学家要么是无神论者,要么是不可知论者,或者什么都不是,而只有极少数是基督教信仰者,其中,天主教信仰者占相当大比例”⁴⁹。英国人类学界围绕各自对于宗教的态度,区分为两种人,一种对宗教漠不关心,另一种持天主教不可知论的态度。埃氏富有勇气地指出,“导致这种状况的东西,不是人类学的本性”。那么,对于宗教,人类学家在态度上缘何只有两种极端敌对的选择?埃氏认为,这是因为如孔德很早就意识到的,“新教逐渐变为自然神论,自然神论渐渐变为不可知论,并且是要么都选要么什么都不选,不允许在一个教派(立场坚定,一点儿都不让步)和完全没有宗教之间的妥协选择”⁵⁰。也便是说,欧洲宗教体系的近代变异,决定了宗教自身的变化,也决定了反宗教的态度(不可知论)的产生,更决定了欧洲近代思想无法摆脱宗教信仰与世俗理性主义二分格局的制约。

埃文思·普里查德自己的宗教观,更接近于解释学的(尽管他的宗教人类学带有浓厚的社会秩序论色彩),因为只有解释学的观点,激励人类学家以最虔诚的态度拒绝在别人的思想世界中强加自己的解释,只有解释学的观点,无视宗教与“非宗教”之间的鸿沟。同时,他的宗教观却令人好奇的亦具有某些犹太教不可知论的色彩——他以自己的风格,有选择地复兴了被他视作犹太教不可知论的代表人物之一的列维·布留尔的人类学,使之与不同宗教内部“逻辑”的深度研究紧密结合,使之摆脱对于自身设定的科学与“原始思维”对比的框架的制约,迈出科学,走进人文。

若要给埃文思·普里查德为宗教人类学研究带来的启示下一个简明扼要的定义,那么,我愿意说,埃氏的启示只有一个——人类学家研究宗教,不能从“学”这个带着近代不可知论沉重历史的字出发,外在地“分析”宗教,而应真正从局内的角度将宗教视作一个文化体系来理解。若要对此处的“理解”二字有所解释,那么,我们则可以说,此处的“理解”包括对于埃氏所列举的天主教不可知论、犹太教不可知论及新教不可知论的“宗教学反思”。

在埃氏出现于人类学学林前后,若干人类学研究既已触及了这一反思,就我的有限认识看,以下

几方面,值得我们联系起来思考:

1. 对于基督教之外的信仰世界,西方人类学家最易从基督教自身富有的“精神实在论”中延伸出泛基督教的“泛灵说”(animism),而更不易看到马雷特(R.R.Marett,1866~1943年)一度重视的充满生命力的“马那”(Mana)。“马那”远非人格化的力量,远非神,它极端抽象,感觉不到,但作为一种力量,“泛生说”(animatism)与美德、声誉、权威、好运、感化、神圣、运气息息相关。对之加以认识,对于我们更广泛地理解“宗教”,意义重大^①。

2. 任何形式的神性(divinities)与人的经验(experiences)之间的关系,是非洲丁卡人(the Dinka)关注的。在林哈德(Godfrey Lienhardt,1921~1993年)的论述中,这种“神性”可以被界定为一种超凡的“力量”(Powers),它们可以包括超越社会界限的宇宙论力量、漂流于社会组织单位之上的“自由式神性”(free divinities)以及诸如非洲氏族神性(clan divinities)一类的具有与社会组织边界对称特征的神性^②。作为民族志范例,“丁卡人宗教”构成一个人-物相关的世界,有助于我们思考各种不可知论的限度。

3. 宗教与科学的理性思维之间是否存在清晰的界线?这是人类学家值得思考的问题。霍顿(Robin Horton)在对宗教与科学之间一致性特征的分析中指出,从三个主要方面看,非洲部落传统思维与科学有着巨大相似性:(1)作为科学基础的理论解释基本上是为了在多样化的现象中归纳出一个一体化的规律,而作为非洲世界观的非洲宗教也同样试图在多样化的日常经验中归纳出少数几条规律。(2)科学研究的理论解释把被研究的对象放置在比日常的常识更广泛的场合中考察,这一点在非洲宗教中一样也存在,非洲占卜术将事件与更宽阔的场合联系起来的做法,尤其体现了这一特征。(3)在日常生活中,常识与理论具有互补的作用,对于宗教与常识而言,这一互补特征也广泛存在。在诸多非洲民族中,人们大多也生活在日常常识中,而只有在超常的时间里,他们才会从日常生活常识跳跃到宗教的理论式思考中^③。尽管霍顿也承认传统非洲世界观与西方科学之间的差异,且有不少学者反对他的非洲思维的“科学化”做法,但其所提出的问题,却值得进一步讨论。

4. 人类学的“广义的宗教”观点或“宗教普遍主义”反映了什么?1993年,阿萨德(Talal Asad)发

表的《宗教的谱系》一书中对此作了历史的解答。阿萨德认为,在西方宗教中,神圣性和世俗性之间的界限,一直被不断地重新划定,而17世纪罗马天主教失去其最终的权威性,再度致使这一界限的划定出现深刻变化。这一变化使西方人的宗教观一时变得极具普遍论和个体论色彩。相信宗教应当普遍存在于任何社会中,与相信宗教信仰只能通过个人内在的信仰来达成,这两种观念并行不悖地发展起来,使宗教普遍化的可能性和划定神圣性信仰的可能同时生成。于是,到了19世纪,古典人类学者才有可能在西方的思想界论述非西方巫术和“迷信”全面演变为“宗教”的进化论历史观,而20世纪社会人类学者也才可能以普遍主义的神圣性-世俗性二分的概念框架来探索人类宗教信仰的理论意义。换言之,无论是巫术-宗教-科学/理性主义的进化观,还是巫术-宗教-科学的平等主义社会人类学解释,都无非反映了17世纪以后西方宗教普遍主义对于神圣性和世俗性之间界限的重新界定,无非反映了“启蒙了的”欧洲人带领世界各民族走出非理性的黑暗的“必然道路”^④。

5. 人类学的宗教观是近代欧洲传教的一个直接或间接的后果。近代欧洲传教大致分为如下阶段:18世纪到19世纪欧洲民族国家(尤其是英国和荷兰)内部世俗势力对于教会事务的广泛介入、19世纪到20世纪欧洲世界扩张及宗教世俗主义在世界范围内的传播及与其他世界宗教之间形成的矛盾关系、及20世纪非西方民族-国家的确立及其带来的非西方现代性或世俗主义的诉求,与传统的本土宗教的神圣主义教条的矛盾统一^⑤。在西方政治经济和宗教扩张的过程中,启蒙以后西方宗教世俗主义的力量与非西方世界中不同类型的本土宗教相遇。当原来这些本土宗教已经具备类似于伊斯兰教那样的强大体系时,那么宗教相遇的后果可能是对于西方传教的抵制,而当原来的本土宗教较少具备系统性时,则这种相遇可能采取较为综合的新类型(如东亚宗教)。而无论如何,在20世纪东方民族主义思潮的覆盖下,非西方的宗教观已经成为界定民族认同及现代性的首要文化资本,其对于宗教的界定也深刻地反映着全球性的过程与地方性的文化认同之间的互动。在这样的“社会史框架”下考察宗教人类学的品质,使我们看到这一社会人类学分支学科以西方意义上的宗教来衡量非西方的神性、象征、仪式、禁忌等现象的做法,虽能反映

社会人类学者尊重非西方文化的“多元文化主义”的可贵精神,但却从一个反面的角度落入了西方扩张的世界观的圈套。

注释:

E.E. Evans -Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford: Oxford University Press, 1937.

E.E. Evans -Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford: Clarendon Press, 1956.

E.E. Evans -Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1965.

E.E. Evans -Pritchard, "Religion and the Anthropologists", in his *Social Anthropology and Other Essays*, pp. 158~171, New York: The Free Press, 1962

⑬ Ibid., p.155.

Alfred R.Radcliffe -Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, London: Cohen and West. 1952.

Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion*, London: Routledge, 1987, pp.92~99;103~106.

Ibid., pp.278~286.

⑭ Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Chicago: Chicago University Press, 1948.

泰勒、弗雷泽、列维·布留尔、马林诺夫斯基对于宗教与理性之间到底是否存在区别持不同看法,前三位更侧重强调巫术与宗教(或,原始自然主义与精神主义)的延续性及现代自然主义理性的独特性,马林诺夫斯基则更侧重强调原始巫术与科学的连续性,否弃“制度化宗教”。

⑮ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life, A Study in Religious Sociology*, New York: Free Press, 1995.

⑯ Alfred.R. Radcliffe -Brown, "Religion and society", in *The Social Anthropology of Radcliffe -Brown*, edited by Adam Kuper, London: Routledge, 1977, pp.107~110.

⑰ Arnold van Gennep, *Rites de Passage*, Chicago: University of Chicago Press, 1960.

⑱ Victor Turner, *The Forest of Symbols*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1967.

⑲ Victor Turner, *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Manchester: Manchester University Press, 1957.

⑳ Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge, 1966.

㉑ Ibid., pp.41~57.

㉒ Mary Douglas, *Natural Symbols*, Harmondsworth: Penguin Books, 1970.

㉓ 在英式的宗教人类学定义中,解释学时常被与其自身存在过的以下两个观点相联系:(1)弗雷泽的有关看法。在区分宗教和巫术时,弗雷泽曾说,宗教是对力图控制自然过程的人的劝解或抚慰,而巫术则是操纵自然“法则”的图谋,它与现代科学的不同仅在于它对制约着事件先后次序的特殊法则的本质有错误的看法。(2)埃文思·普里查德的有关看法。把巫术、宗教、科学看成是不同文化对于物质世界和人文世界的不同看法的观点,也早已更集中地表达在埃文思·普里查德本人对于阿赞得人的宇宙观的人类学分析中了。埃文思·普里查德曾发现,在阿赞得人当中,西方意义上的“信仰”(belief/faith)这个概念实际上并不存在,而关于巫术的实践知识却得到广泛传播了。对他而言,这一差异能够说明,人类学家在宗教方面应发挥的作用是用一种文化的世界观来“翻译”另一种文化的世界观。尽管文化解释的观点有其前身,但严格而论,它指的主要是20世纪60年代以来在韦伯的宗教文化比较观点脉络中发展出来的格尔兹解释人类学派。

㉔ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books,1973, p.89.

㉕ Ibid., pp.89~90.

㉖ Ibid., p.90.

㉗ Ibid., p.111.

㉘ Roy Rappaport, "Ritual regulation of environmental relations among a New Guinea people, in *Ethnologist*, vol. 6, no.1, pp. 17~30, 1967.

㉙ 不过,象征分类的文化体系解释,已涉及到意识形态这一概念的两种理解:从韦伯学派的观点出发,解释人类学把宗教当成一种象征的世界观、社会观和人的观念,进而主张将由此构成的体系视为意识形态,亦即相对并独立于政治经济体系和社会体系的文化体系;从涂尔干的观点出发,道格拉斯式的象征类别分析,则把宗教当成一种由社会结构秩序规则所激活并同时激活这一秩序规则的伦理式意识形态;而这二者之间的差异无非在于,前者认为不应将意识形态归结为其他体系,后者则倾向于将社会结构秩序当成决定意识形态的“基本结构”。

㉚ Stephan Feuchtwang, "Investigating religion", in *Marxism and Social Anthropology*, edited by Mayrice Bloch, pp. 61~82, London:Malaby.1975; Maurice Godelier, *Perspectives in Marxist anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

㉛ Maurice Bloch, *From Blessing to Violence:History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina at Madagascar*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

㉜ Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

㉝ 埃文思·普里查德在人类学界有特殊身份。以上几

(下转第16页)

士、博士研究生的学者分配不到名额,造成了教学资源的浪费并制约了社科院研究生院的发展。许多师出同门的新一代学者,分配在大学的成了博士生导师,成班、成排的毕业生名字或有叫不出者。而分配在省社会科学院和文物考古、博物馆研究单位的新一代学者,因不属教育系统,故与评定“博士生导师”无缘而不能正式招生。可喜的是不少大学为了解决研究生师资不足的矛盾,往往从省社会科学院或文物考古、博物馆机构聘请专家、学者“兼职”授课,或评审博士论文、参加学生的毕业答辩。从这个意义上说,不少非“挂牌”的研究生导师,是古文字学研究人才培养不可忽视的力量。因此,充分利用省社会科学院和文物考古、博物馆专家、学者这部分重要教学资源,是教育主管部门应认真对待,并从体制上加以解决的!

作者谨志:本人退休多年,所幸身体尚健,还能跟随一线师友之后,分享各位取得新成就的喜悦并获得新知。此文为正在撰述的《新中国甲骨学六十年》之一章:《古文字学研究生培养六十年》。

为了较全面反映古文字研究生培养的发展,曾逐一向有联系的奋斗在大学一线的师友请教。所幸能联系上的师友都热情赐教,或寄送书面资料,从而使我对古文字研究生培养情况有一总体了解,我深以为感!但仍有联系不上而有所遗漏者,或不确之处。为了科学、全面反映古文字研究生教育的成就,《南方文物》编辑部建议发表此文,进一步广泛征求各位师友意见,以便加以修改和补充。敬希一线师友、同好,对文中遗漏或不确之处多提宝贵意见,以期《新中国甲骨学六十年》对成就加以正确、全面的反映!

2010年7月15日于方庄芳古园

(责任编辑:周广明)

(上接第28页)

种解释,有三种与埃文思·普里查德这个名字有直接或间接的关系。埃文思·普里查德是在伦敦经济学院功能主义人类学氛围下成长起来的、极端重视民族志的人类学家,他又是牛津大学的结构秩序观点的继承人,而作为一代英国人类学家的老师,他对于这一观点的内部更新,起到更加重要的作用,又因他是一位思想深刻的人类学家,故又在其论著中为解释学观点作了重要的铺垫。此外,埃氏还是一位少见的皈依天主教的人类学家,他对于形形色色人类学“理性主义”心怀不满。这位开启了人类学诸多方面视野而有其宗教信仰的人类学家,有其独特的预见性与反思性。

③① E.E.Evans-Pritchard, "Religion and the Anthropologists", p.170.

③②、④① Ibid., p.163.

③④ Ibid., pp.156~157.

③⑤ Ibid., p.157.

③⑥ Ibid.p.158.

③⑦、④③、④⑤、⑤① Ibid.

③⑧ Ibid., p.160.

③⑨ Ibid.,pp.160~161.

④① Ibid., p.161.

④② Ibid., p.169.

④④ Ibid., p.167.

④⑥、④⑨ Ibid., p.171.

④⑦ Ibid., p.168.

④⑧ Ibid., pp.170~171.

⑤① R.R.Marett, *The Threshold of Religion*, London: Methuen & Co., 1909.

⑤② Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience: The Religion of Dinka*, Oxford: Oxford University Press, 1961, pp.147~170.

⑤③ Robin Horton, "African traditional thought and the scientific revolution", in *Rationality*, edited by B.R. Wilson, Oxford: Blackwell Publications, 1967, pp.131~171.

⑤④ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

⑤⑤ Peter van der Veer, *Religious Nationalism: Hindu and Muslims in India*, Berkeley: University of California Press, 1994.

(责任编辑:周广明)