

人类学的自然法基础

——弗雷泽对自然状态的阐释

国曦今

提要: 以往研究者大多把弗雷泽当作进化论学者加以批判,而忽略了他 在思想史上的意义。事实上,弗雷泽深受古典学和启蒙思想的影响,他以人 类学的方式重新定义了社会和人性 的自然法基础,为西方文明由传统进入现 代提供了平稳的过渡方式。弗雷泽延续了梅因对 18 世纪自然权利理论的批 判,他将考古学、历史学、民族志等新兴知识带入对自然状态的讨论中,突出 了历史和习俗的价值。同时,他以认识论取代道德情感,将之作为人性论的 基础,以为社会制度和道德伦理提供相对稳定的根基。重提弗雷泽的理论有 助于反思以田野调查为主的人类学方法,突出人类学对基础理论的回应。

关键词: 弗雷泽 人类学 自然法 自然状态

引 言

作为 19 世纪英国人类学的奠基人之一,弗雷泽(James Frazer)确 定了古典人类学基本的问题意识和研究方法。他实现了对民族志材料 的综合,确立了学科的研究问题,展示了比较研究的分析方法,提出了 人类学的基本主张。同时,他是第一个运用民族志材料将西方文明作 为整体进行回应的人。他不断地回到文明的源头,运用神话、仪式和风 俗重新还原古希腊罗马、希伯来和基督教下的社会生活,探索文明社会 的根基。身为启蒙运动的传人,弗雷泽同样追求理性和自由精神,为西 方由传统进入现代寻求平稳的过渡方式。

然而,这位如此重要的理论奠基者却被人们轻易地抛弃了。思想 史上对弗雷泽的研究少之又少,人们普遍认为 19 世纪的英国是功利主 义和社会功能论的天下,它们为资本主义和现代社会确立了新的准则, 仿佛传统可以自然而然地消失,弗雷泽的作用也因此被忽略了。在人 类学内部,以马林诺夫斯基(Bronislaw Kasper Malinowski)为代表的功 能学派很快取代了古典人类学,他们强调更实证的田野调查方法,批判

弗雷泽是“摇椅上的人类学家”,认为他不但没有实在的田野材料来勾勒社会的整体面貌,甚至怀着进化论的恶意把其他民族当成原始人,带有浓重的种族主义倾向。经过对两次世界大战的反思,以及随着全球化进程的加剧,人类学家在文化多元论的指导下,以田野经验为目标,部分地回应了古典学者提出的问题,却拒绝讨论他们的宏大理论。在这个意义上说,弗雷泽似乎只有学科史意义,而没有理论价值。1991年斯托金(George. W. Stocking)出版了《维多利亚时代的人类学》(*Victorian Anthropology*)一书,更加说明了弗雷泽在人类学传统中的失落。人们抛弃了这位理论的奠基者,认为他的理论既不能对后来的研究进行指导,更不能对我们当下的生活有所启发。

事实上,弗雷泽的价值远非如此局限,他的理论对于理解现代社会有着至关重要的价值。文化作为人类学的主要研究对象,如今往往被庸俗化为生活的调剂品,早期人类学的学术关怀业已丧失。泰勒(Edward Burnett Tylor)认为,如果在研究中用整个历史中心的一个领域代替整个历史,这个领域将局限于文化(泰勒,1992:5)。古典时期的人类学家旨在探索文化对人类历史整体的作用,不论是对人类心智的研究,还是对婚姻、宗教等社会制度的拟构,他们强调文化与宏观历史具有紧密关联。结构—功能学派以对进化论的批评为名拒绝古典理论对历史总体进行的书写,转而强调不同社会的内部整合。马林诺夫斯基将社会制度作为文化的真正要素,试图在社会制度的形式、结构和功能之间发现人们的根本需要(马林诺夫斯基,1987:18)。他的理论导向了文化多样性,却忽略了文化的历史价值,尤其是不同文化的交流与借鉴所形塑的文明的发展历程。这种研究方法的转变后经文化相对主义、多元论等一系列对古典理论的检讨,致使人类学放弃了对人类知识的总体贡献,放弃了在普遍意义上理解人性和社会的雄心。在19世纪,当人类学第一次以学科姿态屹立在知识之林时,它继承了最前沿的理论和方法,开启了对世界的全新认识。作为人类学的早期奠基者,弗雷泽并不像后人批评的那样是个成见极深的书斋先生,恰恰相反,他所提倡的人类学实际上可以重塑人们对以往知识的理解,真正实现对世界各地多元文化的整合,在此基础上为启蒙运动奠定的自然法提供更加真实可信的补充和修正。

一、背景: 时代转变中的弗雷泽

弗雷泽是继泰勒之后对人类学建制进行阐发的关键人物。他把泰勒的文化人类学(cultural anthropology)转变为社会人类学(social anthropology),又在晚年时再次将之界定为心智人类学(mental anthropology)(Frazer, 1931: 235)。可见,弗雷泽对于人类学理论的思考贯穿始终。他眼中的人类学是一种新知识、新方法,用以增加人们对世界的认识,进而反思之前的社会理论和人性理论能否准确地把握历史、理解当下。

在这个意义上,弗雷泽的目标是明确的,他的箭靶直指卢梭。1909年,他在利物浦大学筹建世界上第一个社会人类学系期间发表了一篇与卢梭的自然状态进行对话的演讲。^①他批评卢梭从自己的理论出发来建立一套社会规则。尤其是当卢梭以“高贵的野蛮人”设定人的自然状态时,弗雷泽认为提出这种跳脱历史和现实秩序的人性基础有着煽动革命的危险(弗雷泽, 1988: 151)。事实也正是如此,卢梭作为法国大革命的精神领袖,他所提倡的自由、平等精神掀起了长达半个世纪的解放运动。1789年法国大革命在制度上废除了王权、贵族的政治统治以及与之相连的教会权威,对封建传统下的社会制度进行了全面、彻底的变革。法国大革命之后,拿破仑横扫欧洲大陆,共和精神伴随着军事征服,动摇了欧洲数世纪以来形成的王权、贵族、教会三足鼎立的稳定的社会结构。托克维尔(Alexis-Charles-Henri Clérel de Tocqueville)认为,如果说英国废除君主制只是社会顶端的动摇,基础却岿然不动,那么法国大革命则几乎动摇了一切的行政规则和行政习惯,改变了社会的根基(托克维尔, 2013: 238)。在这种政治背景下,人们的生活习惯和精神世界被启蒙价值重新塑造。传统社会中,道德与理性尚未合一,社会而非个体是道德的承担者,人们更多地依靠习俗而非知识来认识道德。也就是说,社会风俗、神话传说以及日常行为规范原本是坚实的道德体现,但大革命从根本上否定了传统,人们唯一遵循的是理性和

^① 这篇演讲即《魔鬼的律师》,此讲稿是弗雷泽于1909年出任利物浦大学社会人类学系教授时所作。后来,由于缺少资金开展澳大利亚的调查工作,弗雷泽在短短五个月后就重返剑桥。回到剑桥之前,他在伦敦皇家学院的晚间会议上再次朗读了这篇演讲。可以说这篇演讲体现了弗雷泽对社会人类学的基本设想。

自然权利赋予他的价值。可是,对于未受多少教育的大多数人来说,传统的崩溃只能带来混乱,“无人知道该听命于谁,办事该找谁,无人知道在那些构成每日社会生活的更细小的私人事务中该如何行动”(托克维尔,2013:239)。

作为一个经验论者,弗雷泽认为卢梭的理论缺乏历史依据。他甚至认为,当时的社会学研究对人类整体的过去、现在和未来的理论探讨都是值得商榷的(弗雷泽,1988:153)。与这些理论不同,弗雷泽将社会人类学局限于研究“人类社会的原始时期,或者更准确地说是初级阶段、幼儿时期”,他认为只有通过对人类自然状态的基础进行真实的、经验论的理解,才能确定自然法的原则,进而对“人类过去的历史有更深刻、更广泛地了解,为后辈提供一个更为公正的决定民族命运的方式”(弗雷泽,1988:157)。因此,他把人类学的研究对象限定在野蛮人的信仰、习俗以及残存于文明社会中的迷信风俗。在对原始风俗与迷信进行的比较研究中,弗雷泽努力探索社会制度背后的基本原则,勾勒出历史由野蛮走向文明的原因和动力。同时,他清楚地看到,他所考察的野蛮人并非绝对意义上的原始状态。他说“我们对于原始状态,其实是一无所知的。因此,千万不能用一条规律来说原始人是怎样的,发展至今又是怎样的,我们最多可以说在历史上的某个时期曾经出现过什么样的状态”(弗雷泽,1988:157-158)。可见,他用原始人的材料来批评卢梭对自然状态的设定,并非单纯地还原原始人的生活,而是在经验中寻找自然法的根基,为启蒙精神和现代性奠定社会基础。

法国大革命无疑引起了英国思想家的思考,但英国当时更直接的社会动力来自于工业革命的冲击。工业革命在19世纪中期爆发,资本主义生产方式直接将人带入现代生活。弗雷泽的一生见证了它的辉煌与危险,他出生于维多利亚时代,1851年的水晶宫博览会展现了完全不输于封建顶峰时期凡尔赛宫的耀眼光芒,而且它更包容、更平等、更博大。短短几十年,工业革命像变戏法一样,以前所未见的速度创造了一个如梦似幻的物质世界,坚定了人们对启蒙价值的肯定。与此同时,议会改革、政党政治、大学改革开展得如火如荼,英国也在以缓和的方式告别历史,告别古典主义和基督教。然而,工业革命带来的苦难并不少于政治革命。城市中有四分之三的人口属于工人阶级,他们的生活极度贫困。为了节省开支,他们租住在伦敦阴暗潮湿的地下室里,其生活用水混杂着废弃物,滋生了大量疾病。他们的受教育程度极低,工厂

的工作是单调的重复,主日学校教授的宗教教条丝毫没有理性和实际用途。恩格斯认为,产业革命对英国的意义就如同政治革命对于法国一样,“资产阶级是不近人情的冷酷和铁石心肠的利己主义,无产阶级是无法形容的贫困”,这是“一切人反对一切人的战争……社会处于全面的崩溃状态”(恩格斯,1956:60)。如果说大革命的影响只能波及欧洲的话,那么工业革命却掀起了整个世界的变化。资本主义席卷着现代价值,摧毁了传统的社会结构,民主、平等、自由等现代理念逐渐被世界各地所接受,不论他们的历史文化如何,资本主义在短时间内把人们置于形式上的平等。正因如此,19世纪末爆发的欧洲战争才引发了第一次世界性的战争。

英法两国的经验表明,文明由传统进入现代,经历了时代的暴力。历史往往被忽视,人们试图凭借新的理念为现代社会奠定基础。弗雷泽担忧启蒙精神的革命底色,他受英国保守主义影响,认为启蒙精神并非“现在才有”,而是在历史上已有它的“家谱和祖先”。在英国,自由早已得到更高的礼遇,它并非人们用理性和思辨所“发明”之物,而是作为一种“习惯性的、天然的尊严”鼓舞着人们,“防止那些最先获得任何名气的人们几乎是不可避免地会带有的那种使人丢脸的暴发户式的倨傲”(柏克,2009:45)。白哲特(Walter Bagehot)指出,在英国的宪政中,尊崇原则与效率原则同样是不可或缺的。如果说大革命之后的民主政治不能唤醒人们的尊崇,那它几乎难逃风雨飘摇的命运(白哲特,2005:3-7)。弗雷泽并非没有看到现代民主政治的大势所趋,他也不是绝对君主制的拥护者,他的研究旨在超越以观念建构社会的危险,从历史的发展中找到社会迈向自由和进步的动力。

在这个意义上,弗雷泽反对观念论。他在研究中首先区分了观念和习俗,他所关注的迷信风俗本质上是过去久远的观念在文明社会中的遗留,这正体现了观念与制度间的张力。他认为,习俗是不易改变的,但习俗之上的价值和观念往往容易被新的理论所取代。通过对习俗本身的研究,可以揭示在观念之下社会自身演进的历史,人们将发现更加真实而稳固的社会基础(弗雷泽,1988:144-146)。当弗雷泽在1921年再次阐释他的“心智人类学”时,他认为,人类学要解决的是“那些哲学家、夸夸其谈的人、煽动家和梦想家为人们创造的普遍民主和普遍财富的黄金时代的想象,他们已经将无知的大众引向了绝壁的边缘,并毫不留情地把他们推了下去”,而人类学的任务就是用新的方法和

精神 在面对同样的主题时,“基于对材料耐心地搜集和整理工作”使人们接近历史的真相(Frazer,1931:251)。

二、自然法思想在 19 世纪的发展

弗雷泽选择自然法问题作为他理论关切的重心,不只是出于研究兴趣,也受到 19 世纪英国自然法理论全面发展的影响。

登特列夫(Alexander Passerin d'Entrèves)在《自然法》中指出,对于自然法的讨论呈现出两种不同的方式,其一是作为普遍适用的法律体系的自然法,其二是作为自然权利的自然法。前者以罗马法为它的基本原型,突出法学原理和法律实践中作为实定法补充和诠释的自然法。后者多指近代以来对自然理性的阐释,并由此生发出一套基于人之尊严与能力的社会、伦理思想(登特列夫,2008:30,55)。这两种自然法理论经过美国独立运动与法国大革命的实践之后,受到欧洲思想界的重视。梅因(Henry James Sumner Maine)在《古代法》中对当时的自然法研究进行梳理,他综合了前人的分析路径和理论方法,提出了新的研究范式。弗雷泽对自然法问题的阐释则是在梅因的基础上对该问题的推进。

梅因是当时英国最著名的罗马法研究专家,他从历史材料入手,阐释了自然法如何由罗马时期作为法律补充的自然法思想一步步演变为近现代的自然权利学说。他认为,在自然权利以及以之为基础的近现代政治学说的各个层面中,都有罗马法的影子。

梅因承认自然法思想在古代罗马确有雏形,但认为它并非如近代自然法理论那样成为“一切特殊观念如法律、政治与社会的渊源”(梅因,2015:53),而毋宁说它是一种想象。“因为法学专家显明地把‘自然法’想象成一种应该逐渐吸收各种民事法律的制度,但是在民事法律还没有被废弃以前,自然法却不能把它们取而代之”。虽然它是一种希望,是一种想象中的完美法律的典型,但是,它并非如上帝之国一样完全是幻想的产物,“一般的看法,它是现存法律的基础,并且一定要通过现存法律才能找到它”。因此,梅因才说,“它的职能是补救性的,而不是革命性的或无政府状态的”(梅因,2015:51-52)。

在梅因看来,自然法从实践法学的指导变成一种纯理论的信仰,应

归功于大革命之前法国混乱的法律实践。在封建时期,法律实务者谙熟“民法大全”和注释集,但对于超出成文法内容的法律案件,由于缺乏可进行把握的一般性原则,他们只能从“法学汇纂”、“寺院法”和当地习惯中寻找相关规定。又由于区域间存在差异和封建规则各有不同,法律的程序与判决方案也存在差异。长期的混乱使法律学家热切地盼望一种单纯一致的理论指导,由此自然法便得到了很高的礼遇,“成为法国的普通法”(梅因 2015: 57)。孟德斯鸠的理论便是在这种背景下获得了成功,但他仍然尊重历史方法,以中和纯理论的阐发。到了卢梭这里,他将“自然法律”转变为“自然权利”,使所有人抛掉历史特性,从而“一律是在一种假设的自然状态中的人”。他认为,“每一种法律和制度,凡是不能适合于这些理想情况下的这种想象的人,都被加以非难,认为是从一种原始完美状态的堕落;对于每一种能使社会更接近于自然生物统治着的世界的社会变革,都认为是可以赞美的,并值得用任何明显的代价使其实现”(梅因 2015: 58)。梅因发现,以自然权利为旨的自然法学说经过 18 世纪文人们的发展和阐释,渐渐失去了罗马法的真义,转而成为现实世界中政治教条的宣言。人之平等、自由的基本权利,在罗马法中是承认市民法的区隔之后的补充,而在 18 世纪却成为了政治动员的手段。

梅因进一步指出,仅从法律条文中找寻自然法观念是不够的,还需要在古代习俗中还原它的意义。他通过对英国自然法学家的理论基础进行批评,将习俗引入自然法的讨论范围。他认为,以洛克和霍布斯为代表的理论家以“人类的、非历史的、无法证实的状态作为他们的基本假设”,他们对历史的态度,尤其是对人类社会早期的粗野历史是相当鄙夷的。他们认为“在原始状态中的人和在社会产生后的人两者之间,存在着一个巨大的鸿沟把他们分离开来”。这也难怪,在进化论尚未产生之前,关于人类统一体的观念无法被接受。这种切割历史的方式使自然法学说缺乏牢固的基础,因此梅因开辟了一条新的研究路径,拓展了法律的边界,不只局限于成文法的规定,而是要研究遥远时代中的法律究竟是怎样运作的(梅因 2015: 76 - 79)。

梅因对自然法研究的梳理为 19 世纪自然权利的讨论指明了方向。他将历史重新带入自然权利的理论建构中,并在早期的社会风俗中发现自然法观念背后的社会土壤。他的研究指示后辈学者在古代习俗中搜寻自然状态的可靠证据,以确定更符合历史事实的自然权利。

在梅因的启发下,对古代风俗的研究为古典学带来了一场改革之风,弗雷泽的工作继承了这场东风,将之推广到对古希腊的研究中。梅因于1878年从牛津大学来到三一学院担任院长,弗雷泽也于第二年毕业后留在三一学院任教。他入职后的第一份工作是对古典文本《希腊志》进行翻译和注释。阿克曼在追溯弗雷泽这段经历时颇感吃惊,他说“鲍桑尼亚的《希腊志》是一部描写古希腊风景和游记的作品,其中并没有什么关于理智的讨论,很难想象会有人花大量的时间和精力从事这样的工作”(Ackerman,1987:55)。确实,弗雷泽与出版社签约的任务是将其译成英文,但他却对材料的真实性做了诸多还原。他搜集了大量的考古资料、神话民俗、地图、照片,为此还专门到希腊进行实地考察。在出版《希腊志》时,原本的翻译只有一卷,弗雷泽的评注却长达四卷,材料、索引足足一卷。这项工作在当时意义重大,鲍桑尼亚(Pausanias)被看作是比希罗多德(Herodotus)更早的民族历史学家,他对希腊风俗有着详细的介绍。对鲍桑尼亚的重视表明了古典学由重视文本向重视知识积累的转变,人们通过考古研究找到了比文本记载更加真实丰富的历史。

弗雷泽对古希腊的探索与梅因对罗马社会的还原如出一辙,这与当时考古学的发现密不可分。1871年,当亨瑞奇·谢里曼(Heinrich Schliemann)受到《荷马史诗》的启发对特洛伊进行挖掘时,他发现了一个比古典文本的记载更早的希腊世界,把希腊历史推向迈锡尼文明。这使西方人十分震惊。随后,阿瑟·伊文思(Arthur John Evans)揭秘的克里特文明以及J. L. 迈尔斯(J. L. Myres)在塞浦路斯发现的古墓,说明爱琴海和叙利亚自上古便有交往。皮特爵士(W. M. Flinders Petrie)在埃及的考古发现也证实了埃及、克里特和爱琴海之间的历史联系(彭尼曼2008:124)。这批考古学资料极大地刺激了弗雷泽,同时,他所翻译、编著的《希腊志》也为当时的希腊考古带来了新的高峰。1873年,谢里曼以鲍桑尼亚为导向,在特洛伊发现了普里阿摩斯宝藏(Priam's Treasure),随后又发现了迈锡尼的王室墓藏(Ackerman,1987:134)。

如果说语言学拓宽了古代罗马的历史范围,将印欧社会作为早期罗马的历史原型,那么,考古学也同样拓宽了希腊研究的范围,将埃及直至中亚连成一个整体,通过出土的碑刻铭文、宫殿遗址和祭坛神庙等遗迹还原上古的宗教制度与社会风俗。这项工作以剑桥大学的神话一

仪式研究为代表。简·哈里森(Jane Ellen Harrison)于19世纪末先后出版了《希腊宗教研究导论》《古希腊宗教的社会起源》《古代艺术与仪式》等多部作品,综合新出土的材料对希腊的宗教进行了总体性分析。库克(A. B. Cook)对希腊诸神之王宙斯的不同形态进行研究,随后康福德(Francis Cornford)又利用新的材料重解了希腊的历史和哲学,在思想界广受重视。他们对于希腊研究的丰厚积累使弗雷泽对古代风俗有了深入的了解,为他后来研究西方文明的历史根基提供了必要的准备。

对于古代风俗的研究有力地推动了自然法理论,曾经被看作野蛮粗鄙的社会风俗现已得到合理的解释。在早期社会尚不完善的制度下,它们虽然未被写进法律文本,却是人们日常生活中约定俗成的行为规范,这一状态才是历史早期真正的“自然状态”。梅因笔下的纯理论的自然法学家们,一方面强调剥离历史和文化的普遍的人之基本权利,另一方面却又在历史早期的迷信风俗与文明社会的制度之间划分严格的界限,仿佛人之本性并非一以贯之。经过对古希腊罗马的历史社会进行研究,两者间的这种矛盾得到了部分解答。换言之,自然法学家要想对普遍人之自然权利进行阐释,并以此为基础建立现代世界的政治伦理学说,就不能再对历史进行人为切割,尤其不能忽略早期历史制度背后的社会风俗。

在接受了历史的价值之后,需要对早期的迷信风俗进行研究。在《物种起源》的启发下,当时的学者认为,解读迷信的最佳方式是对世界诸文化的类似风俗进行比较研究。

1865年,麦克伦南(John Ferguson McLennan)发表了《原始婚姻》,他把婚姻当作社会交往的基本形态,讨论婚姻构建社会的条件和限制。他列举了世界多个民族中同族通婚和异族通婚的事实,讨论它们和氏族、部落等政治边界之间的关系。麦克伦南的研究否定了梅因在雅利安社会发现的作为家庭之普遍结构的父权制家庭,尝试在原始民族的图腾制度中找到婚姻的边界(毛雪彦,2018)。这一研究不但在方法上扩大了比较研究的范围,也深化了主流理论中关于自然权利问题的讨论。罗马的父权制家庭历来被当作拆解权力与政体形式的理论原型,库朗热(Numa Denis Fustel de Coulanges)还在前一年说明了罗马权力由家庭—氏族—部落不断攀升的过程。麦克伦南通过对原始民族的研究,从根底上质疑了社会构成与权力诞生的基础,他的思想带动了众多

学者对原始社会的讨论,其中,对弗雷泽具有直接影响的当属威廉·史密斯(William Robertson Smith)。

威廉·史密斯在学术史上的贡献与梅因很相似。一方面,他将阿拉伯文引入希伯来语对《圣经》的解释中,从历史出发对早期闪米特宗教进行分析,把犹太教先知宗教的道德起源还原为闪米特人的习俗(史密斯 2013: 69)。另一方面,他对原始社会的研究也相当熟悉,他不但向弗雷泽展示了用野蛮民族的经验理解历史的可能性,还亲自带领弗雷泽分析原始材料。弗雷泽在翻译《希腊志》时发现,公元2世纪时的希腊宗教与泰勒在《原始文化》中的描述十分相似。他就此向史密斯请教,并在后者的耐心指导下,完成了对大英百科全书的“图腾”与“禁忌”词条的撰写。这是他第一次尝试从古典研究中走出来,接触不同民族的原始材料。与此同时,弗雷泽又以其研究兴趣发表了一篇题为《一些说明原始灵魂理论的野蛮习俗》(“On Certain Burial Customs as Illustration of the Primitive Theory of the Soul”)的文章。这篇文章开启了他独立从事人类学探索的道路,他在文章中做了277个注解,足以显示他对原始材料的分析能力,而他对野蛮人心智的兴趣也贯穿在他后来的研究主题中(Ackerman, 1987: 65)。

至此,可以说弗雷泽全面接受了用古代风俗和原始材料回应自然法问题的研究传统。在理论方法上,梅因的启示是盏明灯,将自然权利的探索引入历史和经验领域;在材料上,当时的三一学院汇聚了希腊、罗马、希伯来等古代史研究专家,对原始材料的分析方法也由史密斯带来剑桥。这些准备为弗雷泽回应卢梭的理论提供了充分的支撑,也表明19世纪新兴知识对自然法问题的全面深入。

三、回到自然状态:人类学的问题起点

“我们是否听鸫鸟的骗?进入我们的最初世界。他们就在那里,端庄高贵,隐而不见”(艾略特,2000: 48)。艾略特(Thomas Stearns Eliot)在19世纪末发表的《四个四重奏》中提到我们理解世界的方式,即进入最初的世界。在19世纪以前,“最初的世界”可能被阐释为原始人的自然状态,尤其是在卢梭的《论人与人之间不平等的起因和基础》和《社会契约论》中,他为人之本性设定了自然状态的原型。而当

弗雷泽的《金枝》发表之后,“最初的世界”不再只是理论假设。不论是对西方文明的历史还原,还是对未开化民族的研究,“最初的世界”都具有了经验所指,人们开始在历史中寻找自然状态的基础。弗雷泽在阐释自然法理论时以卢梭为对话对象,他并非不明白卢梭设定自然状态的意义,他的着眼点也不在于对自然状态做事实层面的批判,而是希望通过材料订正自然权利,为人之本性和社会构成提供更为稳妥的理论解释。

弗雷泽对卢梭问题的讨论并非通过对其理论观点的全面审查来展开。在他看来,只要澄清了卢梭的“自然个体”和“自然社会”,便能重新确定自然权利的含义。因此,他选择将卢梭的“自然状态”作为对话的起点。在阐明这一区别后,他随即开始搭建自己的理论框架,以历史材料和未开化民族的比较研究寻找社会构成的基本模型。这项工作在他12卷本的《金枝》中正式完成,而与卢梭的对话则可以看作是为《金枝》所做的准备。他在1905年发表的《早期王权的历史讲座》(*Lectures on the Early History of the Kingship*)中第一次正式提到卢梭,其行文逻辑几乎完全是对卢梭“自然社会”的反驳(Frazer, 1905: 7)。1909年,当他开始筹建社会人类学系时,他再次重申这一观点,并将这篇对话扩充成为系列讲座,全面地回应了卢梭的“自然状态”。

(一) 自然状态: 人的集体性及集体的物质保存

卢梭描述的原始人是一种个体状态。他认为,不论是自我保存还是对他人进行同情,自然人首先是个体之人。自然的限度给了他们自由,他们既不会受人奴役,也不想要奴役别人,他们甚至不与旁人发生什么关系,因为大自然提供给他保存生命的东西(卢梭, 2015: 57 - 60)。与卢梭不同,弗雷泽从具体生活场景出发考察原始社会,他以大量的事实证明,原始社会并不存在个体生活之人,他们总是集体行动。

弗雷泽认为,原始社会不是个体的自由结合,集体的关联十分紧密,个人行动受到集体的强烈制约,任何可能的破坏行为都会招致集体的惩罚。比如说,对国王的臣服是社会整体的要求,王的生命是自然生命的象征,任何冒犯行为并非是对国王本人权威的挑战,而是对整个社会生命的亵渎。那些原本属于个人的乱伦行为总是受到社会的一致谴责,对其惩罚的严厉程度也完全超出了个体生活的范畴,这是因为乱伦被认为能使自然失调,让粮食歉收。当达雅克人以公开诅咒的方式惩

罚盗贼时,起作用的并不是受害者个人的力量,而是受害者以巫术惊动了神灵,诅咒的力量威胁着丰产,社会集体因此对盗贼施压。对鬼魂的恐惧更是如此,如果不举行净化仪式,即使打胜仗的英雄们也无法返乡(弗雷泽,1988:4、31-32、116-117)。由此可见,集体性是原始人的本质属性,诸如尊敬、爱情、诅咒和战功等我们理解中的个体行为,在原始人眼中却由于巫术的作用变成了集体事件。在这个意义上,个体生活是不存在的,人的集体性要先于他的个体性。

原始人之所以有如此紧密的集体生活,与他们的生计水平有关。卢梭以自我保存作为人的基本属性之一,弗雷泽也同样如此,在他看来,集体生活显然比个体劳动更能满足自我保存的需求。弗雷泽认为,早期社会制度的建立实则来自人们对丰产的追求。比如在统治机构中,人们惧怕王的权力是因为王能够影响自然,他的生命象征着自然生命,是食物的来源。一旦他丧失了生命力,他也就失去了自然赋予他的权力。婚姻制度在这一点上体现得更为明显。某些地区的人们对乱伦者进行惩罚,是因为担心对土地造成污染,影响收成;而聪加猎人出行前则与女儿乱伦,以期获得丰收。这都说明了婚姻制度与丰产或正或反的关联。极端的回避原则甚至存在于异性的直系亲属之间,这种禁忌完全忽视了人们的亲情纽带,它建立在两性生育的观念之上,因为乱伦行为威胁着人口繁衍,能够造成自然的毁灭(弗雷泽,1988:4-6、96-105)。从这点来说,社会制度的建立和对禁忌的惩罚并非出于人们的自然情感和道德要求,而是更多地在于对集体物质生活的保障。

(二) 作为认知方式的巫术思维

弗雷泽否定了卢梭的自然个体,紧接着,他还要反驳似乎无可辩驳的怜悯之心和道德情感。卢梭认为,在自然个体进入自然社会时,道德情感的发育是个体与社会沟通的纽带。而弗雷泽则以社会总体为起点,他认为个体对社会关系的想象是通过巫术思维达成的,相较于怜悯之心,巫术思维是原始人建立社会关联的核心。

野蛮人之所以不敢轻举妄动地杀人,并非出于同情,而是由于担心死者鬼魂的报复。大部分原始人相信,被杀者的魂魄会紧紧地缠住凶手;为了防止鬼魂的侵犯,人们通常会举行净化仪式来驱赶它们。在孟加拉的拉加马哈人中,如果两个男人争吵并发生流血斗殴,刺死对方的人将被罚一头猪,他必须将猪血淋遍全身,以防被死者的鬼魂缠住。这

种索要猪的方式不是赔偿,有时被害人的部落也要用一只动物来举行净化仪式,因为鬼魂可能会因怨恨家人不为他报仇而伤害他们。旁遮普的印度人认为,如果母亲在分娩后的第十三天前死去,她将化为厉鬼。为防止她侵扰世人,人们在她的眼睛里放进胡椒,使她看不见回家的路。原始人正是担心鬼魂的报复才不会轻易地使用暴力,那些被认为是善良的美好品质,或许只是出于迷信的恐惧(弗雷泽,1988:107、128、144)。

在社会层面,卢梭认为原始人不依赖法律和武力的强制便能自觉遵守秩序,他把这视作道德情感的作用,是自然状态下孕育的道德起点,对此有很高的评价。弗雷泽却认为,那些看似道德和秩序的行为,不过是野蛮人对巫术作用的忌惮。

巫术思维保障了统治秩序的稳定。大量的原始民族认为,国王拥有神秘力量,能够与鬼神沟通,是人类的主宰。事实上,首领的任何行为几乎都不会招致反对,他们可以随心所欲地获取自己想要的一切。弗雷泽讲到古秘鲁印卡王的例子:“印卡王和他的兄弟们如果想要漂亮女人,可以随意占有,这对他们而言是合法的。而且,任何姑娘都不会拒绝他们,甚至她们的父亲还会主动把姑娘送上门去。他们也不会受财富的诱惑,作为统治者,他们已经拥有了属于太阳神和印卡王的所有财富……他们也不会受报复欲或者情欲的诱惑去打死、打伤什么人,相反,他们得到的崇拜仅次于王本人。如果有谁激怒了某位印卡,就会因被视作渎神而受到极重的惩罚。但是可以断言,从来没有一个印第安人由于冒犯了印卡的身份、荣誉或财产而受到惩罚。既然他们将印卡视若神明,这类冒犯就绝不会发生”(弗雷泽,1988:11)。或许在卢梭看来,印卡王的例子更加佐证了他的“高贵的野蛮人”的设定,他们看起来不受欲念支配,更有秩序,但弗雷泽认为,事实上他们只是受到巫术思维的控制。

这一点在私有财产的保护上体现得更加明显。在波利尼西亚,战士的动产具有某种禁忌性质。除了它们的主人以外,任何盗取、破坏或者践踏它们的人都将受到惩罚,染上致命的疾病。毛利人在诸如衣服、房屋、粮食或者果实等私有财产上增加某种记号,使它们受禁忌之神看管。偷窃行为或许会瞒过旁人,但神无所不知,在婆罗洲的达雅克人中发生过两次偷盗案件并最终以诅咒的方式得到归还(弗雷泽,1988:17、31-32)。原始社会中虽然没有强制性的法律,但巫术造成的精神恐惧足以约束人们的行为。

在社会生活的诸多层面,弗雷泽都证明了卢梭对自然状态的描述值得商榷。弗雷泽认为,原始人并非处在个体的状态,而是以集体生活作为根基。卢梭在自然个体中界定的“自我保存”与“怜悯之心”这两个基本属性,被弗雷泽以“集体的物质保存”与“巫术思维”所取代。在弗雷泽眼中,原始社会的自然状态是另外一番场景:人们出于对丰产的需求,以巫术的方式理解世界,从而认为个体行为既能对集体产生影响,也能改变大自然的作用。在这个意义上,弗雷泽找到了可以取代道德情感作为沟通个体与集体的更本质的方式——巫术思维。

弗雷泽紧紧抓住卢梭对自然个体和自然社会的阐释。他理解卢梭的启蒙用意,但反对以个体之人作为现代人性论的起点,也不赞成把道德情感作为社会关联的原则。由于道德情感的不稳定性,个体与社会很容易脱节,战争状态似乎更容易出现。当第一批巴黎市民反对国王的暴政时,他们是有充足理由的,但罗伯斯皮尔(Maximilien François Marie Isidore de Robespierre)的全面清洗却使法国陷入更为恐怖的专政。看似是革命精神的延续,实则早已丢弃了卢梭的理想。革命精英尚且如此,对普罗大众来说,卢梭的方法更是一条难行之路了。与弗雷泽同时代的涂尔干、莫斯(Marcel Mauss)、韦伯、特洛尔奇(Ernst Peter Wilhelm Troeltsch)等法、德社会思想家,也都看到了18世纪启蒙精神的个体主义倾向,他们的学说纷纷建立在对社会的讨论之上,将现代性的社会基础勾勒出来。以涂尔干为代表,他将个体性与社会性作为人性的双重本质,为启蒙价值增加了社会维度(涂尔干,2006:177-189)。与早期的启蒙运动不同,19世纪社会思想的总体变化一方面得益于相对稳定的社会环境,另一方面也与人类学对人性论的改造密不可分。

四、以认识论取代自然情感:弗雷泽对人性基础的阐发

卢梭对自然状态的解释不只是对原始人生活场景的描述,而是对普遍人性的探讨。弗雷泽也同样如此,巫术思维并非只在原始社会中存在,它既是一种认知方式,也是延续至今的社会习俗的内在逻辑。在苏格兰启蒙思想的影响下,弗雷泽对原始心智进行了认识论意义上的还原,他找到巫术思维的认识论错误,揭示出人性固有的认识陷阱。

弗雷泽对认识论的讨论不像哲学家那样限定在概念之间,因为他要处理的大部分材料来自未开化民族,受其认知水平和表达方式所限,弗雷泽无法将它还原到哲学层面。人们的信仰方式同样显示了他的认知水平,弗雷泽用巫术—宗教—科学勾勒出一条认识线索,他尤其强调巫术与宗教之间的区别。借助柏拉图的理念论,弗雷泽把巫术和宗教区分为两种完全不同的认识方式。巫术更为原始,虽然在认知过程中发生了逻辑错误,但它仍以自然事物为参照,以认识自然为目标。而宗教思维则不同,它构想出一个超越于自然之上的观念实体即神,以神的好恶取代自然规律。在这个意义上,弗雷泽认为巫术离科学更近(Frazer, 1911: 220 - 243)。

弗雷泽在剑桥大学以柏拉图的理念论作为毕业论文主题,并以此获得留校资格。在这篇论文中,弗雷泽考察了理念论的始末,开展了对巫术思维的研究。弗雷泽认为,从苏格拉底到柏拉图,人们的认识方法发生了极大的转变。苏格拉底强调用归纳的方法认识事物,而柏拉图则认为这种方式获得的知识是有限的,他提出理念论以勾连认识主体和认识对象之间不可跨越的鸿沟,企图认识无限和绝对的知识,为积累的知识提供确定性。弗雷泽考察了柏拉图理念论的阐发过程,认为即使是理念论也不能避免感性认知的错误,反而容易引发更大的危机。

弗雷泽拒绝柏拉图的理念论,认为这是使神灵观念固化的重要原因。他主张回到苏格拉底的方法,并揭示出在苏格拉底的“总结”之外另有一条更为隐蔽的认识线索。

苏格拉底认为,理性依靠归纳和推理整合经验材料。弗雷泽则看到,记忆(memory)、抽象(abstraction)和比较(comparison)是先于理性的认识之路,它们同样从感觉而来。感觉是当下的,当一个感觉发生时,过去不可知,未来不可知,只能对当下的感觉有记忆。感觉出现得多了,人们便会进行比较;当两个感觉差不多时,人们会在记忆中形成一个大体印象。这种记忆的能力是从纯感觉的片断中产生的心灵状态,是感觉之间的相似作用。它是情景化的记忆。它本身没什么用,只能使我们有一些曾经经历过的模糊印象。在这之后,理性运用抽象和总结的能力使我们注意到相似的事物,同时把不相似的事物区分开来,这种归纳相似性的方法就是苏格拉底“总结”的基础,而弗雷泽则揭示出在总结之前发生的记忆相似性的过程(Frazer, 1967: 3)。

弗雷泽既然看到了感觉的这层作用,便能解释柏拉图用回忆说弥

合认识主体与认识客体断裂的两条原则。柏拉图为了避免感官认识的不稳定性,先将认识主体和认识客体进行抽象,又以回忆说建立二者的关联。他认为,抽象后的观念被两个原则所联系,其一是相似(resemblance),比如一个人的相片代表了他;其二是接触(contiguity),比如琴使我们想到了拿琴的人,因为我们头脑中有个他拿着琴的记忆(memory),又或者是看到了A就能想到B的某个观点,因为我们看到他俩接触的场景。根据回忆说的原则,那些被表明的观念(notion)与表明事物的观念既可以像,也可以不像,而并非像归纳原则一样是相似的。比如说,在仅仅是接触的例子中,我们由琴联想到人,琴和人在归纳原则下是不同类别的事物,但在接触原则下,它们便可以发生联系。在相似律指导下,被表明的事物既可以完全与表明的事物相似,也可以部分地与它们相似,比如“相片代表了人”是完全的相似,而“洒水代表雨水”只是部分的相似(Frazer, 1967: 52 - 61)。

柏拉图认为,在所有回忆的例子中,被表明的那些观念之前就已经在头脑中存在,这就是理念论的雏形。拿相等来举例,生活中我们会见到相等的事物,它们多多少少存在着不相等的地方。柏拉图认为,当我们第一次看到两个相等的事物时所产生的“相等”观念,一定是在看到它们之前就存在的,否则不可能在两个事实上有所差别的事物中发现它们的相等性。因此,相等的理念一定不能来自于感觉,它是先天的。而弗雷泽则认为,在观念相似性背后通过记忆和印象形成的感觉相似性,似乎更符合理性抽象能力尚未完全发育的普通人的心智状态(Frazer, 1967: 10 - 31, 45 - 52, 71 - 80)。

弗雷泽从感觉的相似性中提出交感巫术原则。以往的认识论旨在求真,而弗雷泽却大胆地说出“假”的存在。他承认感觉相似性在认知过程中产生了错误,并认为这便是巫术思维的来源。巫术思维包含两个原则,即相似律和接触律,二者被合称为交感巫术(sympathy magic)。相似律是把相似的东西看作同一个事物,接触律是把曾经接触看成一直接触。因为是感觉的作用,所以它们仅产生某种印象,当人们尚不懂得运用理性加以辨别时,巫术思维便发生了。比如我们说琴和人是不同类的东西,对琴的破坏无法伤害人本身。但在巫术思维里,人们运用的是感觉和记忆,当他看到一个人抱着琴时,他便在脑海中保留了人与琴相连的场景,而他的理性尚不懂得通过物体的性质对不同的事物进行区分,他会天然地认为对琴进行作用就能对人产生影响。

从更深远的意义上来说,弗雷泽对柏拉图理念论的反对,实际上是对西方宗教传统的清理。理念论被认为是基督教核心思想的先行者,尤其当柏拉图把灵魂和理念作为实体进行规定后,对感官经验的否定使人们认为灵魂和上帝才是更可靠的实体。在人们不可知的灵魂和无法捉摸的神性中,不论是知识还是善行都更为绝对。这种思想的极端化导致了中世纪的黑暗,世俗世界与精神世界的分离,人不再相信自己的认识能力,而完全投降于上帝的安排。理念世界的知识优先于可感世界,致使感性和理性必须服从于信仰;精神王国的正义优先于世俗生活的正义,造成教会权威凌驾于世俗王权。直到亚里士多德的思想被重新接受,人们才对自然王国和人类理智逐渐恢复信任,在精神层面上遏制理念论的扩张。教会的解体不能在思想上根除理念论,因此引发了早期英国经验主义对唯名论和实在论的讨论。上帝所代表的绝对理念遭到哲学家的质疑,在中世纪的实在论彻底消失之后,关于共相(general notion)的形式的讨论仍是重要的哲学问题。我们可以想象三角形的共相或者一个人的共相吗?洛克认为完全可以,尽管有些困难。但经验主义的休谟和贝克莱却极力反对。他们认为共相只是代表,即是所有类似实例的一个而已,休谟甚至直接拒绝承认有任何的共相(Frazer, 1967: 68-71)。

关于共相的哲学讨论引发了人们对道德和政体的重新判断,休谟的道德哲学从反思康德的绝对律令出发,带有很强的经验感和历史性。此后的英国经验主义在告别了理念论指导下的认知方式和道德说教之后,逐渐展开了对自然界的观察,引出了19世纪考古学、生物—人类学、民族志等一系列浩浩荡荡的知识大变革。当时的学者认为,庞大的资料库和调查报告才是知识的阶梯,由此归纳出的普遍性规律才能指导实践。在这种思想的启发下,历史重新出现在我们面前。历史不再是观念的执行者,它本身就是行动的主体。因此,我们对社会秩序和道德的把握不能再依靠观念的阐释,而是要回到历史之中,在经验层面找到秩序和道德发生的源头。

五、通过习俗回到历史

在进入具体历史场景之前,弗雷泽要处理认识论与社会总体之间

的关联。他用认识论代替道德情感组建社会的思想受到苏格兰启蒙运动的影响。“同情”(sympathy)作为人类的天然情感,在亚当·斯密(Adam Smith)和休谟的理论中得到充分阐释。他们从个体情感上考察同情的含义,认为同情是人与人之间建立关联的基础,是社会道德的前提。弗雷泽延续了这一讨论,但他的路径有所不同。他认为,同情并不能为道德提供基础,因为它具有很强的不确定性。出于自然本性对自身苦难的厌恶和出于道义对他人苦难的同情,指向着相反的道德方向。斯密用“公正的裁判者”来平衡它,休谟则看到同情之外社会交往中的利益(interest)原则,但弗雷泽认为这都不能从根本上解决问题。因为同情的基础是想象,它的本质是用想象的方式在自我与他者之间建立关联。根据弗雷泽的认识论考察,想象本身包含着不确定性。既然根基不稳固,以自我推展开的社会秩序与道德原则也就面临崩塌的可能。因此,弗雷泽用交感巫术界定他的巫术原则,强调的正是自我与他者、人类社会与自然界之间通过想象达成的混融状态。弗雷泽限定了同情的边界,认为同情仅在认识论上发挥作用,而不能为道德奠基。他不认同个体是社会的最小单位,他在反对卢梭的自然情感时已经表明,社会才是其考察的基础,道德并非来自个体同情的推广,而是有其他的规则。从这个意义上来说,弗雷泽对同情所作的认识论限定不但反对了卢梭的自然情感,也扭转了苏格兰启蒙思想的道德方向。

弗雷泽在孔多塞(Marquis de Condorcet)的思想中得到启发。孔多塞以知识的进步构建了一条人类历史的发展之路,他将人类历史分成十个时代,从部落时代直到现代,并认为进步的动力是知识的增长。孔多塞拒绝纯粹的知识,强调只有通过知识实现对社会的推动,才能推动历史进程。古希腊和中世纪的阿拉伯虽然都是知识中心,但由于奴隶制和专制政体的限制,社会并未真正地进步。而近代哲学在笛卡尔的启发下,把科学知识推广到包括上帝、人和世界等全部对象上,实现了用理性为社会立法。同时,在洛克的影响下,理性的原则也作用于道德学、政治学和公共经济学,使它们获得了与自然科学同等的确定性。孔多塞认为,是理智奠定了社会的基础,他说,“人是一种明智的生物,是能够进行推理和获得道德观念的。维护这些权利乃是人们结成政治社会的唯一目标,而社会的艺术便是要保证他们能以最完整的平等并在最广泛的领域内保全这些权利的艺术”(孔多塞,2006:113)。在他眼中,政治生活的核心并非导归人的道德要求,相反,一套科学的社会治

理技术才是国家正常运转的保障。因此,他特别强调政治经济学,认为社会财富和权利分配是与生产部门的劳动密切相关的,每个生产部门都有一部分无须投入再生产而可以保存下来的财富,这部分财富应用于公共事业,诸如国家安全、社会稳定以及个人权利的保障等等。这是政府机构与社会公共组织建立的前提,它是仅从个人意志和个体利益出发无法完成的事(孔多塞,2006:115-118)。

孔多塞的理智进化论不只肯定了西方现代文明的价值,把人们从法国大革命造成的文明恐慌中解救出来,更重要的是,他为国家的政治原则提供了坚实的科学保障。他接受个体的权利和自由,认为这是近代思想最主要的成果之一,但他同时表明,自由的前提是运用理性的能力。社会的进步和道德的完善无不与理解力密切相关。正因如此,他极端反对迷信,认为迷信与暴政是阻碍社会发展的主要力量。“人类的理解力曾经被迫匍匐于错误的指导面前,它灌输给他们每一代从襁褓之中所传递下来的荒谬信念,加之以对迷信的惊惧和对暴政的惶恐”(孔多塞,2006:146)。孔多塞以理智批判迷信,认为基于迷信建立的社会制度不能带来真正的利益,应当被废除。

弗雷泽认同孔多塞的观点,希望通过科学为现代性奠定坚实的基础,但是,他并不赞同孔多塞提供的解决方式。在他看来,孔多塞急于同迷信告别,并未对现实中人类理智的不平等提供合适的对策。更进一步,弗雷泽看到,制度的建立并非完全是理性设计的产物,它更多地源自历史。就像英国的习惯法对成文法的重要影响,过去的习俗只是换上理性的外衣,继续对人们的生活起到不可忽视的作用。弗雷泽认为,理智状况与社会发展应处于同等水平,人们需要努力寻找调和二者的方法,否则,盲目以观念为社会立法就将重蹈大革命的覆辙。

弗雷泽受到孔多塞的启发,以认识论定义历史,但他不同于孔多塞着眼于知识的进步,而是看到历史的一般进程。在以往经验中,科学往往由少数人推动,大众的认知仍处于较低水平,但这并不妨碍社会秩序的建立。事实上,这些制度是与大众的思维方式相一致的。在受到理性支配之前,社会往往延续前代的制度,而它们或许就产生于前人的迷信思想。弗雷泽与孔多塞一样,并不认为社会的规则来自于个体,尤其是当原始民族在世界面前的出现使人类学学者更加确定,社会秩序只能从社会本身中得来,不能用理性原则揣度前人的制度基础。因此,弗雷泽强调必须回到经验本身对社会制度及其背后的观念进行考察。

弗雷泽并不相信以理性为指导的现行制度规定,他要考察的是制度的发展历史,尤其是那些曾经是制度现在却沦为习俗的古老原则。巫术思维的错误并不影响社会规则的效果。迷信习俗在理性的筛选之下仍能存在,这表明它在社会生活中具有强大的生命力,而这种隐性的社会动力并非以观念为指导,它体现了社会本身向着自由、开放、进步的努力,正是它不断地推动着历史的发展。弗雷泽将习俗作为突破口的做法受到英国经验论传统的影响。自休谟以来,习俗的经验作用便得到强调(杨璐 2015),人类学家泰勒更是把习俗当成遗存,置于文化研究的核心位置。泰勒认为,“历史不仅是部落和民族的历史,而且也是知识发展的历史,宗教、艺术、习俗等等的历史……研究遗留(存)具有相当大的实际意义。因为我们称为迷信的大部分正是属于遗留(存)之中的……对遗留的研究有助于发现历史发展的进程,因而清楚地了解遗留(存)的本质是民族学研究的一个最重要的方面”(泰勒,1992:5-7)。弗雷泽延续了前人的讨论,把习俗作为印象的综合,在认识论中突出它的作用并更为重视习俗中蕴含的前代制度的精华。

以认识论为基础,弗雷泽考察了习俗背后的社会需求。他认为比起观念和制度,习俗更能揭示社会的发展进程。“一种习俗只要在实践中是有益的,那么在旧的理论基础被粉碎以后它还将屹立不倒,因为人们将会为它发现另一种新的、由于更真实而更牢固的基础”(弗雷泽,1988:146)。在原始社会和古代习俗中关于婚姻—亲属关系、统治机构、私有财产等制度背后,有人们对社会团结、丰产、权力、道德等基本社会原则的表达。正是对这些基本问题的更好处理,推动了社会不断地实现自由、平等和开放,也只有在社会之中,个体的启蒙价值才能得到充分的实现。因此,弗雷泽在《金枝》中通过对习俗的研究回到历史内部,讲述了西方文明迈向自由和进步的关键环节,探索了制度背后社会需求的实现方式。同时,作为比较研究的一个案例,西方文明也为其他民族理解自身提供了重要参照。

六、结 论

可以说,弗雷泽是启蒙运动的最后一代学者,不论是在问题意识还是在思想资源上,他的理论无不体现着启蒙精神的烙印。他继承了英

国的经验论传统,从对法国大革命的反思出发,对以卢梭为代表的早期自然权利理论进行订正,将历史和文明重新纳入自然法的考察范围,为现代性提供更加稳妥的人性论和社会伦理基础。

卢梭以个体之人和道德情感作为人性和社会的基本发端,以保障个体在自然法意义上具有自由、平等的权利。这在弗雷泽看来有革命的危险,他拒绝以个体状态为现代人性论奠基,更发现了道德情感的不稳定性。因此,他从原始民族和古代风俗入手,强调人的集体性要先于他的个体性,理智水平是比道德情感更加稳固的人性状态。社会进步与认知水平密切相关,政治伦理制度在此基础上得到最坚实的保障。当然,仅仅指出这一点仍然不够,社会的发展并非只是理智进步的外显形式,其本身也有制度的规定性。弗雷泽从习俗着手,研究社会由古代延续至今的变化轨迹,寻找社会的原初动力,阐释各个时代的制度如何保存并实现这一目的。

在此基础上,弗雷泽提出了他的人类学主张。他将人类学的研究对象界定为历史早期尚未开化的原始民族,以及遗留在现代社会中的迷信风俗。通过前者,弗雷泽试图确定人类心智与社会组织的基本形态,并在历史的演变中观察这一形态的变化方式。弗雷泽提倡比较的研究方法,习俗作为遗存,往往在历史中丧失了它的本初含义,只有通过对比世界各地类似风俗的比较研究,以归纳法分析同一主题下不同风俗的变体形式,才能实现对某一主题的深入理解。正因如此,他的《金枝》虽然立足于西方文明,却能对人类普遍的思维方式、权力基础和社会构成等问题进行解答。他的研究展示了不同于政治、经济等专门领域的社会发展历程,如果说法国年鉴学派针对现代性问题开出了“社会”这一新的研究领域,那么弗雷泽对历史的书写则以不同于斯宾塞的另一种“社会”视角扭转了人们的认识。

弗雷泽无疑是一位理论拓荒者,他开辟的研究领域成为后来人类学的基本主题,但他的理论无人继承。这一方面是因为他已完成由古典学进入人文社会科学的转变,后人在他开辟的道路上继续前进;另一方面则在于功能主义、结构—功能论的出现使人们渐渐告别了自然法的讨论方式。1920年前后,结构—功能主义的两位大师马林诺夫斯基和拉德克里夫—布朗在伦敦政治经济学院举起了社会人类学的大旗,告别了以剑桥、牛津为代表的古典人类学。他们强调更为扎实的田野调查,以社区研究代替了古典文献和比较研究,关注的问题也由自然权

利转向现代化进程中的多元文化。后来的人类学家在处理弗雷泽时,大多延续了马林诺夫斯基的判断,认为弗雷泽开辟出了诸如巫术、婚姻制度、禁忌与法律、神圣王权等研究主题,但他的结论有待考察(Douglas,1978; Leach,1961; Stocking,1995)。刘曼梳理了20世纪60-80年代西方人类学界针对弗雷泽材料的真实性产生的两次重要论战,间接地说明了弗雷泽理论的失落(刘曼,2012)。除此之外,艾略特以《金枝》为灵感源泉,使弗雷泽的学说在文学与古典学界颇受赞誉;罗伯特·弗雷泽(Robert Fraser)则详细地分析了《金枝》的创作过程,试图把神话的写作运用于文学之中(刘曼,2017:14)。在思想史方面,厄内斯特·盖尔纳(Ernest Gellner)给了弗雷泽很高的评价,他认为弗雷泽是最后一位拥有宏大视野的人类学家,他关注的是人类思维和人类历史的总体图景,而自马林诺夫斯基之后,人类学便进入个体社会的研究。在上述对弗雷泽的讨论中,要么仅针对具体问题予以回应,要么大致勾勒他的理论线索,缺乏对他理论的详细解读。事实上,对弗雷泽的研究应把两者结合起来。他在历史变革的关键时期守持学者的精神,以更丰富的知识和全新的认知方法深入历史,为现代精神提供了充分的思想支撑。

中国学者对弗雷泽的引介相对较早。由于中国同样面临由传统进入现代的历史转变,弗雷泽的理论尤其受到社会改革派的关注,其中以民俗学和人类学为主要的两种理解方式。民俗学的起步相对较早,影响较大。早在民国时期,以江绍原、周作人为主的民俗学家便对弗雷泽有所了解。他们以开启民智为目的,把他理论后期对神话的民俗学还原应用于对中国迷信和风俗的分析整理中,出版了大量的民俗学作品。后期以刘魁立为主,对弗雷泽的民俗神话思想进行了初步介绍。最近,在叶舒宪的倡导下,弗雷泽的神话学理论重新受到关注。刘曼的《魔杖与阴影》对《金枝》思想在西方历史上的几次回潮与所受批判进行了详细的梳理。另一方面,以费孝通、李安宅、田汝康等人为代表的燕京学派利用弗雷泽的巫术—宗教理论,对社区研究中的宗教问题展开讨论。费孝通留英期间正值马林诺夫斯基对弗雷泽的告别,他跟从马老师学习社区研究并把田野调查方法引入中国,以推动中国现代化进程。可以说,民俗学和人类学对弗雷泽的理解都关注由传统步入现代的历史转变,而缺乏对其理论的思想史研究。虽然民俗是弗雷泽的主要研究对象,但他对民俗的解释是其历史研究的补充,是在西方文明业已形

成的认识基础上对它的修正,而非文化意义上的民俗。尽管弗孝通此前对于弗雷泽是间接地拒绝的,但他在晚年重提“文化自觉”时似乎走上了与其相似的道路。文化自觉是要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、所具有的特色和它发展的趋向,不是要“复旧”的文化回归,同时也不是全盘他化,而是为了加强对文化转型的自主能力(费孝通,1999:196)。在这个意义上,弗雷泽对西方文明的重新解读正是他“文化自觉”的方式。

我们今天应该重新理解弗雷泽,这项工作有助于澄清人类学的理论基础。文化作为人类学的核心议题,不仅仅是一个无足轻重的社会现象,从本质上来说,它扭转了人们对历史的理解方式。在弗雷泽看来,过去的历史既不是制度的展开,也不是观念的推演,而是社会自身不断运动的过程。因此,文化是社会的表征,社会制度以文化的方式组织日常生活。弗雷泽以原始社会研究奠定了对人类普遍性的理解,西方文明并非历史的终端,只是其中的一种文化形式。他的比较方法彰显了平等的理论价值,他以世界各地的文化经验解释西方的文化特点,证明它仅仅是某一基础范式的变体形式。在这个意义上,人类学真正奠定了人类普遍的自然法基础,并为非西方文化提供了理解自身的方式。需要指出的是,弗雷泽的理论并非指向文化多元论。他当然承认多元文化的价值,但他反对以个体社会为目的。在他看来,知识的贡献在于增进对人类历史的总体理解,既然田野调查能够扎根于各个社会的结构和历史之中,那么,我们便可以凭借这些材料对现代社会的知识、思想和制度问题予以重新思考。弗雷泽在他生活的年代苦于民族志材料的不完整,仅能根据澳大利亚、非洲等地的文本开展细致考察,尚未能对中国、印度、埃及等有历史书写的文明进行深入研究。如今,世界各地的民族志更为充分,我们应当借助材料重新理解人类历史。因此,弗雷泽告诉我们,只有田野调查是不够的,只有功能主义或结构—功能论式的分析也是不够的,人类学要回到大历史,回到人类知识的总体,与时代对话,与思想并接,以真实的历史回应当下。

参考文献:

- 艾略特 T. S. 2000,《荒原》,赵萝蕤、张子清译,北京:人民日报出版社。
柏克 2009,《法国革命论》,何兆武、许振洲、彭刚译,北京:商务印书馆。
白哲特 沃尔特 2005,《英国宪制》,李国庆译,北京:北京大学出版社。

- 登特列夫 2008,《自然法》,李日章、梁捷、王利译,北京:新星出版社。
- 恩格斯,1956,《英国工人阶级状况》,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局译,北京:人民出版社。
- 费孝通,1999,《费孝通文集》第十四卷,北京:群言出版社。
- 弗雷泽·詹·乔,1987,《金枝》,徐育新、王培基译,北京:中国民间文艺出版社。
- 弗雷泽 J. G. ,1988,《魔鬼的律师》,阎云翔、龚小夏译,北京:东方出版社。
- 孔多塞 2006,《人类精神进步史纲要》,何兆武、何冰译,南京:江苏教育出版社。
- 刘曼 2012,《重温弗雷泽——简述西方人类学界关于弗雷泽的论争》,《中央民族大学学报》第6期。
- 2017,《魔杖与阴影》,西安:陕西师范大学出版总社。
- 卢梭 2015,《论人与人之间不平等的起因和基础》,李平沅译,北京:商务印书馆。
- 马林诺夫斯基,1987,《文化论》,费孝通等译,北京:中国民间文艺出版社。
- 毛雪彦 2018,《从亲属制度到法的精神——论人类学的法哲学思想的起源》,《西北民族研究》第3期。
- 梅因 2012,《民众政府》,潘建雷、何雯雯译,上海:上海三联书店。
- 2015,《古代法》,沈景一译,北京:商务印书馆。
- 彭尼曼 2008,《人类学一百年》和少英、高屹琼、熊佳艳译,昆明:云南大学出版社。
- 史密斯·威廉·R 2013,《以色列的先知及其历史地位》,孙增霖译,上海:上海三联书店。
- 泰勒·爱德华,1992,《原始文化》,连树声译,上海:上海文艺出版社。
- 涂尔干 2006,《乱伦禁忌及其起源》,汲喆等译,上海:上海人民出版社。
- 托克维尔 2013,《旧制度与大革命》,冯棠译,北京:商务印书馆。
- 杨璐 2015,《从洛克到休谟——论英国政治社会思想的转向》,《社会》第6期。
- Ackerman, Robert 1987, *J. G. Frazer: His Life and Work*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Douglas, Mary 1978, "Judgments on James Frazer." *Daedalus* 4.
- Frazer, James 1905, *Lectures on the Early History of the Kingship*. London: Macmillan and Co., Limited.
- 1911, *The Golden Bough*. London: Macmillan and Co., Limited.
- 1931, *Garnered Sheaves*. London: Macmillan and Co., Limited.
- 1935, *Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies*. London: Macmillan and Co., Limited.
- 1967, *The growth of Plato's Ideal Theory*. New York: Russell & Russell.
- Leach, Edmund 1961, *Golden Bough or Gilded Twig*. *Daedalus* 90.
- Stocking, George 1995, *After Tylor: British Social Anthropology, 1888 - 1951*. JR, Madison: University of Wisconsin Press.

作者单位:北京大学社会学系
责任编辑:林 叶

both left-behind grandparents and migrant parents in the context of the family reconfiguration. Labor migration transfers the burden of labor reproduction to family members who are left-behind, and reconstructs gender power relations of the migrant family, defining the reproductive labor as women's labor. This finding highlights that through the intersection of the migrant labor regime and patriarchal migrant family, left-behind experiences advance and shape the gendered labor habits and attitudes in childhood, preparing the foundation of further gender division of labor when the younger generation becomes the new generation of migrant workers.

Identity and Participation: On the Participation Logic of Urban Community Residents' Public Cultural Life *Yan Yufan & Ye Nanke* 147

Abstract: Motivating residents' continuous participation is key to the governance of public cultural service. Through describing the identity process of the residents' participation action, this paper explains three kinds of logic for continuous participation based on the following identities: a social identity generated by collective memory, a role identity achieved in the acquisition of social rewards, and a self-identity revived in the reconstruction of self-value. Identity is an important driving force to promote the residents' continuous participation in the production and reproduction of public cultural life. The mutual construction of identity and participation, driven by the realization of individual's self-value, are important features of the residents' continuous participation. Therefore, service should aim to build the multi-dimensional identities of the residents, helping them to realize self-value. Continuous participation based on identity plays a role in public cultural life, and can be used in other domains of public life in modern society. Moreover, it helps residents to construct a sense of belonging and pursue self-realization through participation in public activities.

The Basis of Natural Law in Anthropology: James Frazer's Explanation of the State of Nature *Guo Xijin* 171

Abstract: James Frazer is often criticized as an evolutionary anthropologist, but ignored of his contribution to the intellectual history. In fact, Frazer is heavily influenced by classical studies and enlightenment thoughts. He gave his own explanation of the state of nature from an anthropological perspective. His research also put forward a more peaceful path for the transition from traditional to modern society. Frazer built on Henry Maine's theory of the natural rights in the 18th century, and used knowledge from the newly emerged academic fields such as archaeology, historiography and ethnography to emphasize the value of history and customs. According to Frazer, social institutions and moral orders will be more stable if based on epistemology rather than morality. To reconsider Frazer's theory can help us re-evaluate the method of fieldwork, and bring back the method of comparative studies in dealing with fundamental questions.