

当代中国人类学民族学文库
主编 尹绍亭 夏代忠

芒市边民的摆

田汝康 著

云南出版集团公司
云南人民出版社

总序

尹绍亭

关于人类学 (anthropology) 是对人类进行综合研究的学科, 它有英美等国的广义概念和德奥等国的狭义概念之分; 民族学 (ethnology) 研究的对象是人类的文化。大致而言, 德奥等国的民族学即相当于美国人类学中的文化人类学。不过在不同的时代、不同的国家和不同的学派之中, 对于民族学的理解和认识却不尽相同。我国的人类学、民族学是舶来的学科, 其状况类似日本, 虽然学界同时使用着民族学和文化人类学两个名称, 然而两者之间其实并无实质性的区别。本丛书名为“当代中国人类学民族学文库”, 即沿袭我国民族学和文化人类学长期并用的惯例。

文化人类学 (cultural anthropology) 是研究人类文化或人类行为的学问。具有文化和学习文化的能力, 是人类与其它生物的最根本的区别。文化作为人类的基本属性, 使得文化的学习成为人类终生不可缺少的功课, 正因为如此, 文化的研究便不可或缺。人类学在发达国家之所以为社会民众普遍熟悉和重视, 并始终被作为大学基础教育的学科, 原因即在于此。然而, 当前该学科所显现的稳步趋热的现象, 却另有缘由。

在当代社会, 崇尚工业与信息、物质和技术, 文化往往被忽视和被边缘化, 然而许多涉及国际政治、经济、环境等领域的重大的危机、纷争和问题, 根源却非工业信息和物质技术, 而在于文化。例如现在有的国家因捕鲸而遭到世界舆论的强烈谴责, 而当事国却不甘示弱, 认为坚持本国的“文化传统”无可非议; 又如西方国家惯于攻击发展中国家的人权状况, 发展中国家则以“应理解和尊重国别历史文化的多样性”予以回应, 政治性的指责被判别为文化的偏见; 再如时下全球变暖危及人类生存成为热门话题, 如果追究人为的因素, 那么工业文明的弊端无疑就是“罪魁祸首”。此外, 君不见中东战火无

穷尽，生灵涂炭灾难深！有人说那是石油的战争，而“文明冲突”的解释，却令人耳目一新。国际大事如此，国内在现代化建设过程中所产生的种种现象和出现的种种问题，亦无一不与文化相关联。面对当代社会的困惑，文化的审视和诠释显示出了无可取代的魅力。那么作为致力于文化法则研究的不同于一般文化学的人类学因此顺势而兴，渐露显学之态，也便不足为奇了。

回顾中国人类学民族学的历史，可用四句话加以形象的概括，那就是“生于动荡，立于国难，少壮挫折，中年复兴”。中国人类学民族学引进发轫于20世纪20年代末期，其时军阀割据，动荡不安；此后抗战八年内战四年，中国人类学民族学的开拓者们就是在如此严酷的环境中辛勤耕耘，筚路蓝缕；1949年迎来了中华人民共和国的成立，意想不到的结果是人类学和民族学竟被看做资产阶级的学科而取消；80年代改革开放，清除了“极左”思潮，人类学民族学才得以恢复和繁荣。沧桑百年，斗转星移，现在中国的人类学民族学可以说进入了最好的发展时期。虽然如此，然而如上所述，面对当前国内外悄然兴起的文化自觉和无所不在的文化诉求，面对全球化和现代化的浪潮，中国人类学民族学无疑承受着巨大的挑战。如何适应社会的发展而进行学科的建设，如何在融入国际学界的同时努力实现本土化，如何普及人类学民族学的知识以提高国民的教养和素质，如何进行创造性的应用研究为国家现代化建设服务等，均为重大而紧迫的课题。千里之行始于足下，课题如山还得从基础做起。就学术事业而言，优秀成果的产出和积累始终是重要的基础工作。正是出于这样的认识，所以多年来笔者在从事教学和科研的同时，也先后负责主编过几套丛书，为促进学术的交流和发展添砖加瓦。此次云南人民出版社秉承奉献社会、光大学术的一贯宗旨，不惜人力物力的巨大投入，决定出版“当代中国人类学民族学文库”，我们能参与其事，感到十分荣幸。学术贵在创新，一套好的丛书也必须有独到的创意和追求。为了这个目标，我们从以下几个方面进行了努力。

第一，尽可能汇集老中青几代学人的作品。如前所述，中国人类学民族学从产生至今，经历了几个重要的发展阶段。纵观迄今为止国内出版的人类学民族学丛书，还没有系统地反映上述几个历史发展阶段的成果集成，这是一个缺憾。当然，现在要弥补这个缺憾是比较困难的。众所周知，第一代学

类学民族学家大多已经辞世，除了他们广为人知的经典著作之外，欲搜寻其传世很少或者未曾面世的遗作，困难不小。所幸的是，本丛书觅求到了那一时代几位著名学者的大作：田汝康先生的《芒市边民的摆》，方国瑜先生的《滇西边区考察记》，江应梁先生的《摆夷的经济文化生活》。三位先生的大作虽然不可能充分反映同时代学者的业绩，然而毕竟使丛书增添了早期人类学民族学的光辉，而且其时学者们的学风、学品、学问已昭显于其中。20世纪50年代成长的人类学民族学学者目前健在者尚多，不过多已迈入古稀之年。他们长年的耕耘积累，大多整理出版了；但身手尚健，老骥伏枥，志趣不减，把握潮流立足前沿笔耕不辍者，已屈指可数。令人欣喜的是，恰恰是这一代学人中的几位有影响的学者，为我们奉献出了其代表性的著作：汪宁生先生的《民族考古学探索》，杜玉亭先生的《基诺族传统爱情文化》，严汝娴女士的《摩梭母系制再研究》。数量也仅为三册，虽然远远不能反映同代学人的伟业，然而作为承前启后的桥梁，那一代学者的理论功底和田野调查的水平也足可窥见一斑。有了上述两代学者的作品的支撑，加上选择相对容易的中青年学者的著作，基本上构成了一个纵向的系列，这可以说是本丛书的一大特色。

第二，关照了当代多样性的学术取向。在中国人类学民族学草创发展阶段，老一辈学者们根据中国社会的实际需要优选国外的理论，通过创造性的应用，较快地实现了理论和方法的本土化，形成了高水平的专家队伍，取得了一批有影响的研究成果，赢得了国际学术界的尊敬。不过，从当时的情况看，可参照选择的理论方法还不多，仅为进化论、传播论和功能论等。20世纪50至70年代，由于受“左”的影响，人类学民族学被误解为资产阶级的学科而被取消。然而其时学术研究并未因此而中断，此领域和相关专业的许多学者实际上仍然在马克思列宁主义和毛泽东思想的指导下从事着民族调查与研究，但是国际间的学术交流基本断绝了。20世纪80年代之后，随着改革开放和学术环境的改善，当代人类学民族学的众多理论方法迅速被引进，新的理论流派令人目不暇给，犹如一棵枝叶繁茂的大树，错综复杂，蔚为壮观。本丛书的选题，注意到了当代人类学民族学理论取向多样性的特征，除了有历史、考古、生态、经济、饮食、认知、象征、宗教、婚姻家庭、政治、

艺术以及学术史的专题研究著作之外，还特别组织全国的学者编写了包容当代人类学民族学理论方法及其应用的《现代民族学》和全面反映中国人类学民族学研究现状和发展趋势的《当代中国文化人类学》。两部综合性著作的写作，也力求有所突破。国内以往的概论和通论，皆致力于介绍西方学者的著述，完全是外向的视野。而这两部著作则不落窠臼，在进行国外理论流派梳理的同时，亦重视本土学术成果的整理和研究。关照了当代多样性的理论取向，使国内外人类学民族学理论互融，并重视本土研究成果，形成了本丛书的又一个鲜明特色。

第三，个案研究、跨文化比较和宏观理论研究兼蓄。人类学民族学研究人类文化，范围十分宽广，内涵极其丰富，其研究和写作的样式自然也不拘一格。然而，一个学科之所以成为学科，必有其专门的研究视角和独特的研究方法，人类学民族学也不例外。众所周知，其基本的与众不同的研究途径便是田野调查的实证方法。迄今为止，该学科能够称得上经典的著作，即多为此类作品。时下标榜人类学民族学的所谓“跨学科多学科研究”的“拼盘”“杂烩”式的作品不少，看似时髦，但明眼人一看便知其伪劣，说穿了那不过是逃避田野的障眼之法。本丛书对此类著作自然不感兴趣，所选专著绝大部分即为深入扎实的田野实证之作。而田野研究又分为两类，一类为定点的个案研究，另一类为跨文化的比较研究。在本丛书之中，田汝康的《芒市边民的摆》，杜玉亭的《基诺族传统爱情文化》，严汝娴的《摩梭母系制再研究》，杨福泉的《殉情之都——纳西族的殉情研究》，郑晓云的《最后的长房——基诺族父系大家庭与文化变迁》等，便是个案研究的规范而扎实的作品。跨文化比较研究，在本丛书中也占有一定的比例，汪宁生的《民族考古学探索》，尹绍亭的《远去的山火——人类学视野中的刀耕火种》，郭家骥的《发展的反思——澜沧江流域少数民族变迁的人类学研究》等，即属此类。我们说人类学民族学是实证的学科，所谓“实证”，那就是用从田野获取的资料和研究来验证理论。以微观洞察宏观，以特殊阐释普遍；反之，从宏观探究微观，从普遍解读特殊。该学科所做的学问，就是这样的田野和理论的互动循环。由此可知，除了田野实证研究之外，宏观的理论研究也不可或缺。为此，本丛书特别选编了《现代民族学》和《当代中国文化人类学》两本宏观性的理论

著作。两书的作者们均以开阔的视野，结合中国本土的研究成果，整理阐释当代人类学民族学的理论流派。基本上满足了编者欲统筹田野和理论两类著作从而扩大读者面向的策划编辑思路。

第四，写作队伍来自全国，阵容可观。本丛书既然称之为“当代中国人类学民族学文库”，就应该最大限度地汇聚全国的学术精英加盟执笔，就应该尽可能地体现全国同行的优秀成果。然而由于诸多原因，短时期内欲在全国全面组织书稿殊不容易；且由于丛书规模有限，不可能面面俱到，所以第一批专著只能以云南学者的作品为主。而为了克服这一缺陷，扩大其代表性，本丛书特别邀约了全国各地数十位人类学民族学学者共同撰写《现代民族学》和《当代中国文化人类学》两本书稿，此举可谓学坛一大盛事。中国人类学民族学界目前存在的一个明显的弊病，是缺少深度的交流和正常的批评。交流流于形式，批评误作攻击，均非正常的现象。而坐井观天、夜郎自大或文人相轻、争名夺利的陋习，无疑是阻碍深入交流和正常批评的一个重要原因。本丛书有意识地扩大作者队伍，除了提升作品质量和扩大丛书代表性的考虑之外，亦有贬抑学界不良风气，提倡海纳百川的气度和实事求是的做人和治学的目的。

以上说了编者在策划组织丛书时的几个方面的追求，它们当是此套丛书的新颖和特色之所在。当然，作为学术著作，根本的着眼点还在于质量。关于这一点，可留待读者慢慢品评赏析。如果能够多一些反响和批评，那是编者和作者求之不得的。作为编者，还希望能将此套丛书继续编辑下去，这样不仅可以弥补不足，而且可以开拓新的领域，例如选编中国学者在国外从事研究的著作等。迄今为止中国大陆的学者包括赴海外攻读博士学位的学者们，几乎全部选择国内做田野而走不出国门，对此国外学者早有批评。缺乏国外田野的视野，实为中国人类学民族学的差距之所在。当然，这毕竟不是靠学者单纯的努力可以解决的，它还与国家的经济发展水平和国际政治环境等关系密切。不过近年来国内有的大学和研究机构已捷足先登，选派了一批年轻的学者到周边有关国家从事长期的田野调查。相信再经过5到10年的时间，中国人类学民族学便能突破田野的“本土化”而进入国际化的时代。

2008年，第16届国际人类学民族学世界大会将在中国昆明召开。能够承

办这样的盛会，是中国和云南学术界的光荣。那么，作为东道主，我们应该为此次大会献上什么礼物呢？对于学术会议而言，最好的礼物自然是学术成果。古言道：有朋自远方来，不亦乐乎！知者乐水，仁者乐山。学者之乐自然莫过于以文会友、交流切磋。在作者和编辑的共同努力下，本丛书第一批印制精美的著作于大会之前问世，将为会议增添光彩，并将受到国内外广大学者和读者的欢迎。最后要感谢云南人民出版社王晓燕社长，多年来，她始终热忱支持和鼓励优秀学术著作的出版，令人感动和敬佩；感谢与我一同主编此套丛书的夏代忠先生，在我出国期间，他承担了不少繁杂的工作；感谢负责策划和编辑此套丛书的尹杰学人、责任编辑李锦雯女士以及参加丛书写作的所有作者。在短短的时间之内，能够组织编辑出版这样一批高水平的著作，而且印刷装帧如此到位，实非易事。本丛书的问世，一定程度地反映了中国人类学民族学发展的状况，作为新时期的具有代表性和规模性的研究成果，必将载入中国人类学民族学发展的史册。

2007年深冬识于东京外国语大学亚洲非洲语言文化研究所

序

汝康分析了他在芒市那木寨所实地观察的宗教活动，写成这一本芒市边民的摆。社区生活中最不易研究的也许就是宗教活动。宗教在文化中的地位虽则早已为人类学家所看重，关于宗教的论著，在人类学文献中虽则已占很大的一部分，但是在理论上和在方法上，却还只能说是在尝试时期。几十年来宗教研究中所偏重的问题已一变再变，初学者非但找不着一本可以模仿跟随的蓝本，而且很容易被纷纭的理论所迷乱。《芒市边民的摆》这本书在人类学中应占什么地位，除非明白了宗教研究发展的过程，也不易估计。因之，我想在这本书前，加这一篇序言，说明宗教研究发展的经过，同时也想借此机会把我个人对于宗教研究的意见附带一说。

一 宗教的科学研究

宗教的特征就在它发生于超自然信仰的基础上。科学是限于研究自然现象的，因之，以科学来研究宗教似乎是一个矛盾的企图。可是，不论超自然界是否实有，宗教到底是人类的活动，超自然信仰的本身也是人的信仰，人的活动和信仰还是自然的事物。宗教既有此自然部分，这部分至少可以用科学方法来研究的了。宗教的科学研究并不想推究有没有鬼神，它所发生兴趣的是人对于鬼神的信仰。

对于鬼神信仰发生兴趣的科学家第一个基本问题是人怎样会有鬼神的观念。这并不是宗教徒或神学家的问题，因为他们已经承认超自然界的存在，他们所要问的是超自然界如何和自然界相交通，于是有启示、附身、卜谕、占象等方法产生。从科学的立场上不能假定自然界之外还有一个超自然界。E.B.Tylor 曾说明了人类学家研究宗教的立场，“讨论宗教的教义和活动时，将把它们视作是人类理知所造下的神学体系，并不是出于超自

然的启示。”^①J.G.Frazer 也说,“上帝和众神的观念是我们从自然的机能中所获得的,并没有求助于特殊的灵感。我们得到这种知识的方法,也不出于我们得到一切自然知识的方法。”^②

我们一旦采取了这种立场,于是发生了超自然的观念如何形成的问题了。我们既不能假定超自然的实有,则我们的观念不是成了无中生有了么?我们怎能从无得到有的观念呢?还是早期人类学家要求解答的问题。Tylor 提出了他的宗教梦源说,他说超自然的观念是发生在初民对于梦境、昏迷、影子和幻影的解释,在这里我们可以找到感觉并不一定是实有事物的复写。譬如我们在梦境中和一个已死的朋友话旧,或是在幻觉中出现了一只狐狸。死了的朋友和幻觉中的狐狸并不存在,可是在我们心理上的确有他们的印象。这种没有实有事物作底子的感觉使一辈“初民哲学家”发觉一件东西有两套性质,一是它的物质,一是它的精灵。前者属于自然界,后者属于超自然界。精灵可以出现在梦境和幻觉中,不受自然的时空所限制。这种信仰 Tylor 称作/Animism,可以译作精灵主义。^③

Tylor 认为精灵主义是宗教的“最低限度的定义”,就是说宗教最原始的方式。他一方面解释了宗教观念的来源,一方面也规定宗教的原始方式。人类学在这时正受着进化论的影响,因之对于宗教进化的阶段特别发生兴趣。对于 Tylor 的理论讨论得最起劲的是精灵主义是否是宗教最原始的方式问题。R.R.Marett 认为魂灵观念已经把超自然力具体化了,不能算是最原始的方式,因为有不少初民社会中连这种具体的观念还没有。他们只有一种广泛不具体的超自然的观念,好像澳洲土人中所见的 mana (魔呐) 的信仰。他于是在 Tylor 的精灵主义之前再加上了一个阶段称作 Animatism,可以译作泛灵主义。^④

在另一方面向 Tylor 宗教梦源说攻击的是法国的社会学家 Emile Durkheim。

① Primitive Culture, P425。

② The Belief in Immortality, vol. 1, P11。

③ Primitive Culture, P425。

④ The Threshold of Religion P15。

他说：“人类的制度决不能建筑在错误和欺骗上，若是它没有自然事物的基础，它就会遭遇阻力，无法克服。”^① Durkheim 坚持超自然的观念确是表象一种实有事物。宗教的基础是社会。我不妨节译他自己的一段话在下面：

“我们对于宗教的研究完全是出发在一个假定上，就是亘古以来，一切信徒们的情操决不能纯粹是出于一种虚妄。宗教经验，若是我们这样称它，既然存在，它一定有一个基础——哪一种经验能没有实有的基础呢？——可是我并不是说造成观念的实有事物一定和信徒们的观念相印合的。只要看我们所有观念，在时间中时常翻陈出新的事实，就能证明我们的观念并没有把它所要表示的实有事物确切地表示出来了。若是一个科学家说我们对于光和热所有的感觉是得自那一种客观的事物时，他并不是说这客观事物即是我们所感觉的样子。……要发现这客观事物的内容，我们得以科学的观念代替普通的感觉来加以考察。这就是我们研究宗教时的方法。宗教的实体虽在不同的神话中表象出来，可是那造成宗教感觉的却是自成一格的实体，那就是社会。”^②

上帝即是社会——这是 Durkheim 的名言。这句话的意思就是社会是一个实体，它可以，也一定会给人以感觉。这些感觉形成一种观念。这观念是上帝。反过来说，上帝是人类的一种观念，它是从无数感觉中综合而成的，引起这些感觉的是社会的实体。以太的波动是实体，引起人的感觉是光和热，由光和热的感觉造成我们不同的观念。

社会对于我们个人的力量是无往而不在，个人的行为形式是社会定下的，人和人传意的语言是社会传下的，个人的人格是社会造成的；社会似乎是在我们的身外，个人到处受着它的限制和强迫；社会又似乎是在我们的身内，不但把个人提出了社会也就消灭，每个人所有的一切哪一部分不是从社会得来？社会给我们保护，却又在监察我们。这许多都是个人从社会得来的感觉，可是社会虽是实体，但又不易捉摸；我们看到的是一个一个的个人，社会却存

① Lementary Forms of Religions beliefs, P2。

② 同上引书，P417~418。

在于这些个人间，我们看到的是房屋器具、文物典章，文化却在这些东西间。社会和文化不是有形具体的事物，所以 Durkheim 称它是自成一格，*Sui generis*。因之，普通人不能找着这些感觉的来源，而综称之作上帝。——这是 Durkheim 理论。

Durkheim 特别甚至过分注意了宗教活动的集体性，这是因为他认为，除了在动作中，社会不易使人感觉到他的影响；除了社会中各分子集合在一起有公共的活动，社会就不在动作中。^①这是常受人批评的说法，Malinowski 就说，这种把社会缩小到群众活动的看法把 Durkheim 有价值的学说歪曲了。^②其实 Durkheim 不但把社会缩小到了极具体的群众集会，而另一个时候，又把社会太抽象的看成一个普遍永恒的实体。因之在理论上还有一个弱点。他把感觉和观念分得很清楚。社会是引起感觉的实体，宗教是从感觉中形成的观念。我们看见各地各时宗教观念的变异，究竟是出于实体的不同，还是相同感觉所形成的观念不同呢？Durkheim 既认为社会的实体是普遍和永恒的，到宗教观念的变异只有求诸从感觉到观念的过程了。

二 知识社会学

我们一提起感觉到观念的过程就跌入了知识论的范围里了。在知识论中本有两种相反的极端看法。一种看法是我们感觉不能直接成为观念，它们一定得经过一套范畴，好像时、空、原因、属性等才能有意义。这套范畴并不能用经验来证明，是先天的，用来组织经验的。另外一种看法和外界相通，因之我们无法得到超经验的范畴。

Durkheim 却提出了一种新的调整和看法。他认为经验的确需范畴的组织才有意义，可是范畴不是神秘的能力，也不是先天的，而是从社会得来。他说人有两格，一是他生物基础的机体，二是他社会基础的社员。经验是我们

① 同上注，P418。

② *Coral Gardens and Their Magic*, P235。

生物层上所得的感觉，而范畴是我们社会层上所得的感觉。经验不能化为范畴，范畴不能化为经验，正等于社会不能化为个人，个人不能化为社会。^①这段话虽是 Durkheim 的新见，但不免失之晦隐；而且观念的形成又是社会所组织的，为什么所形成的观念可以因时因地而异呢？除非他承认社会的实体有异，否则就难自圆其说了。事实上，具体社区的社会结构确是不同的，各社区里人民的生活方式也常有他们特殊的地方，若是我们比较浅近的一些说，一个社会中所通行的观念是依这个社会的形态而决定，或更简明一些，概念是依生活需要而形成的。这种简单的说法虽不像 Durkheim 的口吻，但是也许和他意思不远。他曾说过：“若是人们不同意于一些基本观念，若是对于时间、空间、原因、数目等等没有相同的概念，他们一切的接触都不可能，因之，连生活都不可能了，社会不能放弃这些范畴，让个人自由选举，不然就会连社会都放弃了。若是要生活，不但需要道德上的契约，而且一定得有最低限度逻辑上的契约。没有了这些，社会也就不能安全地存在。”^②

这几句话，我是觉得很重要的。他虽则接受了传统知识论的主客论题，认为主观有一个观念，则客观有一个相应的事物。主客的重复性是他“上帝即是社会”一语的根基。可是在这几句话中，他却从另一立场来说明观念的发生了。人不是一面镜子，客观有什么，主观映出什么来。人是一段生活，观念，即是最基本的，也不是上帝造人时把他的智慧分给了人，而是人为了要有共同生活而造下的。这既是人造下来应付生活的，只要它有效力，它有没有客观的事物相应，也就不成问题了。这样，他也就抛脱了传统知识论的牵绊了。他把宗教研究离开了神学，同时也一脚踏出了哲学，让神学家去讨论上帝的有无，让哲学家去讨论宗教观念所代表的实体是什么，一个科学的人类学家不必在别人的领域中混了。所以 K·Mannheim 就爽快地直说：“一个研究历史的学者可以不必去关心最终的真实是什么了。”^③他只要明白某时某

① Elementary Forms of Religion belief, P15~16。

② 同上注，P17。

③ Ideology and Utopia, P71。

地的人相信什么是真的。他们认为某种观念是真的后，发生了什么行为，在生活中产生了什么结果，他不必去追求人们观念背后的事物，因为观念本身是一件实有的事物。它和物质用具一般同样对于人的生活发生作用。

观念和实体的连锁解开了，重把它和生活上的需要结合起来之后，我们对于观念变异的现象也容易解释。我们不必和 Durkheim 一般认为人类没有能力使观念和实体完全相符合，因之好像在捉迷藏，永远摸不稳。我们正可以用生活方式的改变，使一套适用于旧生活的观念，不能适用于新生活，力求生活的安全和继续，不能不改变原来的观念。我们也可以不同生活方式的人民来看他们观念上的差别。这些工作就是 Maouheim 所提倡知识社会学的工作。

三 巫术和宗教的功能

超自然的观念是为了实用目的而发生的。在对付他们的环境，初民误用了交感律而产生巫术。这是早期人类学家 Frazer 用功能观点来说明超自然观念起源的理论。^①依 Frazer 看来巫术和科学的来源是一个，都是人类想利用外界的环境来满足自己生活需要的手段。只是巫术想利用的是超自然的力量。但是宇宙中原本没有超自然力的存在，所以施法的结果并不能达到目的，因之科学不同，而被 Frazer 称作假科学了。

Frazer 认为巫术既以实用为目的，而结果并不能达到目的，因之，成了一个骗局。巫术的无能迟早是会被人看穿的。这个失望使人发现了自己控制外界能力的渺小，顿觉人生道路上凶涛四伏，失去了把握；当初民失了自信力的时候，他们必然很窘。结果不能不在宇宙之主的皇位上退下来，承认在人之上还有一个全能的神，于是发生了宗教。^②

这个富于戏剧性的故事，是历史还是寓言，我们可以不问。他虽则从实

① Golden Bough, vol.1. P233。

② Golden Bough, P237~240。

用的立场出发，但结果却是相反，说明了巫术是没有用的，宗教是消极的归宿，可是他却说出了巫术和宗教都是从生活中发生，而且为生活而存在的。

Malinowaki把 Frazar 理论更推进一步，指出巫术和宗教的积极作用，可是他的出发点却是和 Frazer 相同的。他说：“无论有多少知识和科学能帮助人满足他的需要，它们总是有限度的。人事中有一片广大的领域，非科学所能用武之地。它不能消除疾病和朽腐，它不能抵抗死亡，它不能有效地增加人和环境间的和谐，它更不能确立人和人间的良好关系。这领域永久是在科学支配之外，它是属于宗教范围。”^①

“经验和逻辑有时会一毫不错的向人说这里是无能为力了，但是人的整个机体反抗着这束手政策，而且常是事到临头，要束手亦从束手。”^②“当一个人的情感到了他自己不能控制的时候，他的言语举动，以及他的身体内部相关的生理作用，都会让那被遏制的紧张情绪奔放出来。在这种情形下，替代的动作便发生了一种必需而有益的生理功效。”^③巫术就是这种替代的动作。

“对于巫术效能的信念，是有它的自然根据的。这种信念的用处在于它能提高做事的效率。可知巫术有一种功能和经验的真理，因为它老是产生于个体解组及将发生生理上错误态度的时候。巫术正满足着一种生理上的需要。它所克尽的功能，可以用‘完整的’一词来形容得最为适切。”^④

“巫术不仅对于个人言，可以促成人格的完整，对社会言，它也是一种组织的力量。”^⑤“它供给着自然的领袖，把社会生活引入规律和秩序，它可以发展先知先觉的能力，并且，因为它日常和权势相连在一起，便成为任何社区中——特别是初民社区——的一大保守的要素。”^⑥

① 费孝通等译，文化论，商务，P47。

② 同上注，P49。

③ 同上注，P68。

④ 同上注，P70。

⑤ 同上注，P70。

⑥ 同上注，P73~74。

自从 Frazer 强调的把有关于超自然的活动分成巫术和宗教之后，人类中曾引起过很多的讨论。^① Malinowski 则师承 Frazer 仍维持着这分别；他说：“宗教创造一套价值，直接地达到目的。巫术是一套动作，具有实用的价值，是达到目的的工具。”^②在性质上虽有此区别，但在它们的功能上看，终结都是在完整个人的人格和社会的组织。宗教的发生并不如巫术一般为了要应付实际的急需，而是出于“人类计划与现实的冲突，以及个人与社会的混乱。假如人类没有足以保持完整和供为领导的某种信仰的话，这种冲突和混乱势必发生”。^③

“宗教的需要是出于人类文化的绵续，而这种文化的绵续的涵义是：人类努力及人类关系必须打破鬼门关而继续存在。在它的伦理方面，宗教使人类的生活和行为神圣化，于是变为最强有力的一种社会控制。在它的信条方面，宗教予人以强大的团结力，使人能支配命运，并克服人生的苦恼。每个文化中都必然的有其宗教，因为知识使人有预见，而预见并不能克服命运的拨弄；又因为一生长期的合作和互助，造成了人间的情操，而这情操便反抗着生离与死别；并且，每次和现实接触的结果，都启示着一种敌对的不可测的恶意与一种仁慈的神意并存着，对于前者必须战胜，对于后者则当亲善。”^④

这是从分析现有各种巫术和宗教活动所得到的结论。我们承认人格和社会的完整是人类集体生活的必要条件。可是我们还得追问这种需要的满足是否一定要超自然的信仰？这是说，宗教和巫术是否和 Malinowski 所谓是文化的普遍和永久的制度？

四 超自然的观念是必要的么？

据 Malinowski 的看法，宗教和巫术是普遍而且是永久存在的。科学尽管

① 费孝通译，人文类型。第4章。

② 文化论，P50。

③ 同上注，P76~77。

④ 同上注，P80。

发达，它决不能全盘控制自然，使人生中遇不到意外和挫折，人类的计划和现实，个人和社会间的冲突和混乱也永远不会消灭。因之，我们总得有一套对于人生的一贯态度来作完整人格和社会的事务。可是问题是在这套态度中是否必须有超自然的观念？若是宗教和巫术的定义中不能缺少超自然的观念，则我们的问题也就成为宗教和巫术是否是任何文化中必有的部分？

在我们中国传统的人生哲学中常有乐天知命的说法。道理所谓天命很难说是一种超自然的观念，反而充满着自然历程的素朴意味。畏天命的孔子对于超自然的怪力乱神是绝不谈的。他即使要祭神时，还是不肯承认神的存在，一定要加上一个“如”字。既说是“如在”就表示并不实在有这东西了。冯友兰先生把儒家所谓的天命译作“有意志的上帝和他的意志”^①，似乎还是很成问题的。儒家对于人生中不能克服的不幸，如伯牛之疾、道之不行、圣人见色心动等，心理上是不痛快的，但是不痛快的感情并不引起他们积极的反抗，要一个发泄的替代动作；他们向内求适应，入于消极的畏，和领会的知。即使他们不正面否认有超自然的存在，但也绝不想去利用它来达到人世间的利益，孔子不是说，“敬鬼神而远之”吗？

老庄一派的精神，在这方面，比儒家更进一步，对于人力不及，无可奈何的事情中，连不痛快的感情都不必克服，做到无所畏、无所敬的程度。他们要完全站在自然的境界来看人生，来生活。在生活中放弃了自我的中心，彻底承认人不过是万物之一，是宇宙的一个极小的部分。对于宇宙的道理，它所要做的事，人既不可知，也不用知。他只要老老实实做宇宙的小部分，安分守己顺着自然的历程过日子就得了。Malinowski 所谓，“在朴素的人类心理上，或说在生理上，有一种自然的对于死亡的反抗”^②，这自然反抗在庄子就很快地克服了。他太太死后，他起初不免也有一点感慨若有所失的神气，可是只有一忽儿，这感慨就过去；箕踞鼓盆而歌，反而自己批评刚才的一刹

① 中国哲学史，第4章，第2节，神州国光社本，P80-81。

② 文化论，P77。

是“不通乎命”^①。这命显然不带丝毫超自然的气味了。

在儒家和老庄的生活态度中，超自然的观念不但不占重要位置，甚至于可以没有位置。当然，天下有多少人能像孔子的谨慎、庄子的豁达？孔庄之后三千年陶养出来的中国文化中，依旧到处有土地庙，生孩子还是为了要吃更饭。可是安时处顺的态度也确是中国人的一项特性。不论这特性好不好，至少也不失为一种完整人格的力量。同时也说明了超自然概念不过是一种完整人格的力量，并不是惟一的力量。

让我们再看巫术和宗教的社会功能。我们看见巫术和宗教在初民社会，以及我们自己的社会中，规定了节令，使工作得到安排，造下许多群众集会的机会，加强了社会的团结，可是这些功能和超自然观念并没有必然的联系。譬如，学校和工厂的星期休息，虽则和基督教教义和仪式相关，但是不信基督教的中国学生和工人，同样可以维持这种工作的安排方式。至于群众集会的机会，除了巫术和宗教，则更不胜枚举。

但有些巫术和宗教的社会功能和超自然观念却是有密切联系的。社会制裁体系中，超自然的概念有着极强的效力。法律所不能控制的地方，鬼神的恐怖，后世的报应却可以管住人的行为。社会的秩序，若没有了超自然观念的维护是否会有一部分要溃决，这是值得注意的问题。道德意识，社会责任心以及警察制度的加强是否可以代替轮回塑像和太上感应篇，现在我们正在试验中。德俄秘密警察的成效，至少也不下于龙言。

宗教在完整社会上还有一个重要贡献就是加强个人的社会意识。关于这一点汝康在本书中发挥得特别明白。社会为效率起见需要分工，但社会分工之后易使人觉得人和人的差别；而忽略了社会性的基本同一，因之造下社会解体的趋向。任何社会要维持它的团结，必得想法使社会各分子意识到他们的基本同一性，宗教就完成了这工作。在上帝面前，一切人都是他的儿女。在做摆中，经济、政治等割下的界限统被掩盖。这种社会意识可以消灭人间差别的感觉。

^① 至乐篇。