



## 引 言

人们常说像蜜蜂、大象、狒狒、蚂蚁等动物可能具有初级形态的“社会”组织，但却只有人类才有宗教。宗教创造了一个超越自然的物理世界和生理世界相异化的彼岸，宗教使人的行为，特别是群体的行为，超越了生物界共有的为了获得食物与生殖的生理需要，而有了“文化”的意义。卡西尔 Ernst Cassirer, 1874 - 1945 在《人论》(1944) 中指出 所有的生命体都有一套感受器系统和一套效应器系统，“没有这两套系统的互相协作和平衡，生命体就不可能生存。靠着感受器系统，生物体接受外部刺激；靠着效应器系统，它对这些刺激作出反应。这两套系统在任何

情况下都是紧密交织、互不可分的”。<sup>[1]</sup>但是人除了这两套系统之外，还有第三套系统，这就是包括象征在内的符号系统。这个系统位于感受器系统和效应器系统之间，由于有了这个系统，人对外部刺激的反应，不再是直接的或本能的反应，而是间接的（经过思想的）、文化的反应。随着社会文化的发展，人越来越具有一种创造符号、使用符号、运用符号把握世界、运用符号相互交流的能力。

人不再生活在一个单纯的物理宇宙之中，而是生活在一个符号宇宙之中。语言、神话、艺术和宗教则是这个符号宇宙的各部分，它们是织成符号之网的不同丝线，是人类经验的交织之网。人类在思想和经验之中取得的一切进步都使这符号之网更为精巧和牢固。人不再直接地面对实在，他不可能仿佛是面对面地直观实在了。人的符号活动能力进展多少，物理实在似乎也在相应地退却多少。在某种意义上说，人是在不断地与自身打交道而不是在应付事物本身。他是如此地使自己被包围在语言的形式、艺术的想象、神话的符号以及宗教的仪式之中，以致除非凭借这些人为媒介物的中介，他就不能看见和认识任何东西。<sup>[2]</sup>

当代文化人类学家格尔茨（Clifford Geertz, 1926—）在论述“宗教是一种文化系统”时也指出，文化是一种通过符号在历史上代代相传的意义模式，它将传承的观念表现于象征形式之中。通过文化的符号体系，人与人得以相互沟通、绵延延续，并发展出对人生的知识及对生命的态度。<sup>[3]</sup>人类通过运用符号给他周围的一切都打上了自己的印记，人不仅创造了物质文化，而且还创造了日益丰厚的精神文化。<sup>[4]</sup>这使人不仅超越了其他生物，而且有可能不断地超越自己。

超越自己，既是一种需求，也是一种能力，还是个从自发到自觉的过程。人类在原始宗教中就已经开始运用符号（象征），但那

时还不是自觉。如果将原始宗教所代表的原始文化与 20 世纪的文化相比较，人们会发现，人类创造和运用的符号世界的复杂程度和丰富程度，已有天壤之别。就宗教本身来说，人类由自发地形成宗教到自觉地创立宗教，也表明人类驾驭符号世界的能力在拾级而上。不论对一个社会、一个群体还是一个人，不论是宗教还是哲学和艺术，无论是自发的还是自觉的，都蕴含着人期求超越对自己的追求；而在此过程中的不断创新，也就是不断地再超越。

宗教是一种有思想又有实践的意识形态。人们在宗教信仰与宗教仪式中建构起世界创生（包括人的起源）与延续的图景，确立人与超越人的存在或力量的关系，塑造人的道德规范与行为准则，建树社会群体的生活模式。为的是什么呢？人类在宗教活动中通过自己对神灵的信仰和崇拜，明确了个人在宇宙和人生中的位置，并由此形成个人（或群体）存在的意义与价值，并按照这个价值的或意义的体系改造自己并改造世界。

蒂利希 (Paul Tillich, 1886 - 1965) 说宗教体现了人的终极关怀，人只有通过深层的“意义”才能实现自我存在的真实性。

唐君毅 (1909 - 1978) 说宗教生活的核心就是要“寻找安身立命之所”，借助人心的修养以便使自己成为“真正的”人。

日本学者西谷启治则认为，人们一旦认识到自我的“空”，就能达到“真如”的境界。

殊途同归，他们都没有停留在现象界，而是在宗教表象的背后寻找人生的真谛。

斯特依 (Frederick J. Streng, 1933 - 1995) 在理解宗教生活的进程中认识到，宗教是人的动态的转变过程，这个过程的一端是人类境遇中的问题，另一端则是所谓的终极实体（或为神圣存在，或为宇宙法则），将此两端联结起来的是（解决问题的）手段或途径。而整个过程的意旨就在于人们由此获得超越此时此境的“根本转变”：

宗教是实现根本转变的一种手段……所谓根本转变，是指人们从深陷于一般存在的困扰、罪过、无知等中，彻底地转变为能够在最深刻的层次上，妥善地处理这些困扰的生活境界。这种驾驭生活的能力使人们体验到一种最可信的和最深刻的终极实体。尽管这个终极实体在各个宗教传统中都极难定义，但是这些宗教传统的信奉者和追随者们，全都根据这一终极的背景来限定、或约束自己的生活，并努力地按照这种方式生活，以此扬长避短，不断完善自己。<sup>[5]</sup>

宗教是实现“根本转变”的手段之一，但它是借助于一个神灵的世界，借助于一套与之相关的信仰以及相关的仪式等等，推动人们实现“根本转变”的。

宗教人类学是将一直存在于人类历史中的宗教作为一种客观事实加以研究和探讨。宗教人类学深入到历史的长河中努力发掘各种“新”出现的宗教事物并加以比较和解释，它不是研究神的旨意，而是研究宗教信仰与仪式是如何产生的，人在宗教生活中对世界、对自身（包括个人和群体）是如何理解的，如何付诸个人行为，又如何理解在行动中形成了社会运动，以及如何实现个人和群体的“根本转变”。

## 1. 宗教人类学的形成与发展

迄今的考古研究，发现在旧石器时代晚期的人类群体生活遗存中逐渐出现了宗教迹象。人类学研究则表明在其他物种中虽也存在着相近于人类的家庭结构和类似于语言的传达信息系统，但却只有人类才有宗教。惟有人类具有宗教这个事实，既增加了探

索宗教起源的难度，同时也像磁石一样吸引着古往今来的人们去揭开她的面纱。

## 1.1 前宗教人类学

人们在生活中总能发现热衷于拓疆探险的和“扎根”过日子的两种人，他们对人类文明的发展都有贡献。前者使人类不断面临新的生活天地，后者则使业已取得的文化成就更加纯熟。而人类早期的文化，就在扎根者和拓疆者的奋斗中形成一个一个的点。有学者曾指出早期人类的活动范围每一代人可以向外推延 30 公里。按此推算，人类文化的“点”不断形成“面”，代代的积累又形成不同的“线”，不同地区“点”和“面”的不同组合再加上世代的累积，又形成不同的文化丛林（之所以这样说，主要是想表示文化体内部所具有的生态结构）。大致可以这样说，在人类文明崛起的一些重要地区，特别是在中国，在旧石器时代晚期到新石器时代中期的万千年中，不仅逐渐形成了以某个氏族为核心的较大的部落集团，而且不同的部落集团也在相互交流和碰撞中形成新的组合，孕育形成了某些地域性的文化丛林或说文化圈。大量的历史研究证实确实如此。<sup>[6]</sup>

到了新石器时代中期以后，人们或主动或被动地接触异域文化的机会日趋增多且频率加快，文明的火花逐渐由星光闪烁变为燎原之火，在雅斯贝尔斯 Karl Jaspers, 1883 - 1969 称之为“轴心时代”<sup>[7]</sup>的岁月里，随着各大文化文明区域内部及相互间政治、经济 and 文化的激烈碰撞与交流，城邦和邦国向帝国的过渡潮起潮落。在此过程中，无论一个社会群体势强势弱，一种文化是否发达，文明的接触与交流或迟或早总会引发人们思想上的某种变革。其结果之一便是在世界各大文明中心陆续出现了一批尝试放弃因袭传统，改用怀疑的眼光看待世界的先知先觉者。而当人们真的按照

古希腊特尔菲神庙“认识人自身”的神谕去反思人类社会和文化本身时，审视的目光也不可避免地指向宗教本身。

人们一旦不再受神圣光圈的禁锢，那些原以为神圣不可侵犯的事物，在人们的心中会一落千丈。这自然会使虔信者很不高兴。然而古往今来，人们对待特定信仰的态度总是有虔诚的，也有怀疑的。人的五个手指不一般高是天生的，可是人们是否承认五个手指天生就不一样高，是不是千方百计把它们弄成一般高，却不是天生的。同样，一个社会的观念本来就是多元的，对特定观念的执着程度也是有区别的，但是一个社会能够容纳、还是不能容纳不同的观念和情感，特别是怀疑或批判的精神，也不是天生的民族特性，它体现了一个社会或一个时代的活力和胸怀。当古希腊哲学家克塞诺芬尼 Xenophanes 说“假如牛（马）和狮子有手并且能够像人一样用手作画和塑像的话，它们就会各自照着自己的模样，马画出和塑出马形的神像；狮子画出和塑出狮形的神像了”<sup>〔8〕</sup>的时候，肯定有许多人把他恨得要死，但肯定也有不少人赞赏这位哲学家的睿智和幽默。当然，没有古希腊那种宽容的文化氛围，就不可能有克塞诺芬尼的“放肆”；但是若没有克塞诺芬尼那种言必极致的刺激，也就不会振聋发聩，开启后人对宗教的深刻反思。当然，正如许多学者曾经多次指出的，古希腊的自由民主和社会环境的宽松都是有限度的，后来被人们推崇备至的苏格拉底，活着的时候却为其同胞所不容，饮鸩而死。

虽然在古代社会里，对宗教的评说在西方<sup>〔9〕</sup>和东方都有星光闪烁，而且在文艺复兴之后，西方哲学家和思想家颇多论述，但既没有独立的和系统的专著，也没有形成专致于此项研究的学者群体。因此如果将宗教人类学的产生与发展划分几个阶段的话，从公元前 6 世纪到公元 19 世纪中叶的近 2500 年的这一时期，可以称之为前宗教人类学阶段。

## 1.2 早期宗教人类学

19 世纪中叶西方社会崛起的三大思潮，使人们对社会的或文化的事物有了新见解。达尔文（Charles Robert Darwin, 1809 - 1882）的进化论和斯宾塞（Herbert Spencer, 1820 - 1903）的社会进化思想，使人们认识到世上的万事万物，包括社会文化事物都不是孤立的，而是相互结成一个由低向高的发展链条；马克思（Karl Marx, 1818 - 1883）的唯物史观使人们看到以往归之于神的意志的复杂的社会表象背后的真正操纵者；而人们在弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856 - 1939）对于病态乃至怪异的人类行为的心理分析中，感到有必要重新认识个体行为和群体行为的缘起。

在人类登上月球反观我们生活于斯的这个蓝色星体之前，所谓的宏观充其量不过是“会当凌绝顶，一览众山小”人类还不能把自己看作宇宙公民而提出“地球村”的概念。然而在 19 世纪西方持续了 300 多年的殖民扩张逐渐使“世界领土瓜分完毕”，印刷术和书写的普及，使移居他乡的传教士、旅行者、商人和殖民者虽然不能像古代的希罗多德（Herodotos 约前 484 - 425）和中世纪的马可·波罗（Marco Polo, 1254 - 1324）那样闻名遐迩，但却可以将自己的所见所闻与世人分享。大量的、各种各样的报告和笔记纷纷问世，使西方人得知世界上除了已知的几大宗教之外，还有千百种宗教信仰和仪式，而它们的历史或许要比基督教还要早几千年。这种有关异域文化、尤其是别样宗教的“信息爆炸”强劲地冲击着人们执著的传统观念。

人们知道外面的世界很精彩，固然可以满足人们的好奇心。可是人们在了解外面的世界后能不能理解别样的世界，能不能反思或怀疑自己的世界就是另一回事了，这意味着要改变自己的信念、并由此改变自己的生活。信仰有一种很奇怪的力量，中世纪的

西方人为了信仰,可以把几十万的“女巫”烧死,不同的社会群体会因为信仰分歧而刀枪相见,据说发生圣巴托罗缪惨案的那个可怕之夜就有 2000 多人被杀害,此后两天中又有数万人命归黄泉。

好在西方人在经历了马丁·路德(Martin Luther, 1483 - 1564)以后大大小小的宗派斗争后,逐渐认识到即便是自己奉若神圣的基督教也可以有不同的信仰方式。要想别人尊重自己,首先要尊重别人;要想自己的信仰权利得到保障,首先要承认和维护别人的信仰。这个看似再简单不过的道理,人类却是在你死我活地拼搏了若干世纪之后才逐渐变成社会共识的。然而也有人说,这实际上是在力量对比上谁也不能“吃掉”对方时的无奈妥协。无论怎样,尽管至今世界上还有宗教冲突发生并酿成惨案,但在 19 世纪下半叶,西方世界对有关宗教的不同信仰或不同见解,乃至尖锐的批评,总的来说已进入某种兼容并蓄的状态,所以当马克思说“宗教是人民的鸦片”和尼采(Friedrich Nietzsche, 1844 - 1900)说“上帝死了”时,既没有被送上绞刑架,也没有被人追杀。<sup>[10]</sup>

在这种大背景下,开始有一些研究民族文化、社会制度、语言文字的学者,在基督教的一统天下中潜心研究世界上的其他宗教,或者在扩展自己的专业研究中涉足宗教的起源,或者将自己业已取得成果的研究方法运用于宗教形态的研究,逐渐形成了一批侧重于宗教人类学研究的学者并酿造出若干专门研究宗教现象的人类学专著。

实际上,早在 1501 年,德国人洪特 M. Hundt 就曾将其所著的研究人体解剖和生理的书取名为《人类学》,这是最早使用“人类学”这一学术概念。此后 300 余年间,一般研究者把人类学当作研究人类自然历史的学问。最先把文化引入人类学研究的是德国人类学家巴斯蒂安和拉策尔。1860 年巴斯蒂安(P. W. Adolf Bastian, 1826 - 1905)在其所著的《历史上的人类》中提出了“基本观念”的理论,他认为任何种族或民族都有共同的心理,它是人类一

切文化创造的根源 每个民族有自己的‘文化模式’或‘文化特征’；每个民族文化又有一个分布的地理区域，并受地理环境的影响。巴斯蒂安还认为抽象的“原始概念”在特殊的地理环境和具体的历史条件下，在和其他部落及其他区域的文化接触的影响下，形成为各个具体的“民族观念”。拉策尔（Friedrich Ratzel, 1844 - 1904 等人援引巴斯蒂安的‘地理区域’概念“用地理学知识研究文化因子的区域分布，强调自然环境在文化发展中的重要性及文化传播及移民在产生文化相似性方面的作用”。这是学术界第一次对文化传播现象的系统阐述。

尽管前人所做的一切都功不可没，但量变到质变还是有一个客观存在的标识点。人们通常将文化人类学以及宗教人类学的诞生定位于 1870 年代，并将英国学者泰勒（Edward Burnett Tylor, 1832 - 1917）尊为“人类学之父”（并尊为宗教人类学之父），之所以如此，在于泰勒所做的一系列开创性的学术建树：1871 年他出版了《原始文化——关于神话、哲学、宗教、艺术和风俗的发展的研究》；10 年之后他又出版了《人类学——人和文明研究导论》他亲自参与了牛津大学民族学博物馆的建立并任第一任馆长（1880）他在牛津大学开设了世界上第一个人类学讲座（1884）并且是牛津大学人类学系的第一任教授（1896）。

在《原始文化》一书中，泰勒对世界各民族历史上的灵魂观念的产生和发展为一神教的演变轨迹，广征博引，进行跨文化的比较研究。泰勒认为，一切宗教，无论是哪个民族的还是处于何种发展阶段的，归根结底都是对某种‘灵魂’或‘精灵’的信仰，因而宗教的起源，说到底是要探究灵魂观念的起源。泰勒认为灵魂观念产生于梦境和死亡这两种现象，人们首先是信仰有可同肉体分离的灵魂，而后发展为万物有灵论，不同的精灵信仰在进一步发展中出现等级化，强有力的精灵上升为神灵，既有自然的也有社会的，而万神殿的进一步发展就是惟一神的出现。除了宗教起源论之外，泰

勒还将文化看作社会成员所获得的习惯 提出了文化“ 遗存说 ”认为随着社会的发展，整个社会制度的改变，有些旧有文化仍被保留下来 人类学家的任务就是研究文化“ 遗存 ”。在文化人类学中 泰勒还最先使用了统计法，使这门学科不仅仅是描述性的，而且有可能在量化分析中得出科学的结论，他在研究方法上的大胆尝试，<sup>[11]</sup> 为后人开拓了创新的广阔天地。

当然，泰勒并不是孤军奋战。宗教人类学的问世是一代学者共同努力的结果。缪勒（ Friedrich Max Muller, 1823 - 1900 的《宗教的起源与发展》（1878）和《人类的宗教》（1882）就运用大量的比较语言学方法和知识，对宗教的起源和发展脉络做了独到的阐述。弗雷泽 James George Frazer, 1854 - 1941 的《金枝》（1890）则运用跨民族的大量民俗事象阐述了巫术、宗教与科学的承继关系。史密斯 William Robertson Smith, 1846 - 1894 的《闪米特人的宗教》、他对祭祀仪式和《圣经》的独到见解，在当时对基督教会形成了一定程度的冲击。

19 世纪的最后 30 年间，泰勒等人所做的工作是奠基性的，从根本上说是将过去所有的零散研究转变为一种专业：宗教人类学不再是其他领域的学者出于好奇偶尔拈来的一朵野花，而是精心培育的有自己的名称和明确归属的学科；它不再是旅行者笔记或随笔的累积，而是有自己的方法（如进化的和比较的）和一以贯之的观点（如万物有灵论或巫术先行论）；尽管区域研究和微观研究在此之前和在此之后都没有间断过，但在此之上有了一种统摄的、放眼于全人类的宏观研究；伴随文化人类学的酝酿和诞生，一系列相关学术团体<sup>[12]</sup>和刊物<sup>[13]</sup>相继诞生，<sup>[14]</sup>此外，虽然还有大量的学者从其他领域“ 转移 ”到宗教人类学，但人类学界自己所培养的学生逐渐成为理论研究和田野调查的主力军。最后这一点非常重要，任何学科若没有自己的专业队伍都不可能形成气候，对于宗教人类学来说，倘若在大学中没有设立人类学系或开设人类学专业

课培养门生，很难想象 20 世纪上半叶的人类学和宗教人类学研究会在那样的繁荣局面。

### 1.3 二十世纪上半叶的宗教人类学

20 世纪上半叶人类经历了二次世界大战，大量的人力、物力和财力耗散于战前的紧张、战争中血与火的拼杀、战后的医治创伤和百业兴举之中，人们能够真正安下心来研究学问的时间屈指可数。战争对人们命运的捉弄比和平时期更富有戏剧化，所以生活于中国春秋战国时代的老子才能说出“福兮祸所倚，祸兮福所伏”的至理名言。然而老子的话又不幸言中了处于二次世界大战时期的某些人类学家：因为不是英国人而困于海岛数年的马林诺夫斯基（Bronislaw K. Malinowski, 1884 - 1942），回到英国后成了一代名师；而第二次世界大战中美军在世界各地建立军事基地而随之产生的文化上的麻烦，则使本尼迪克特（Roth Benedict, 1887 - 1948）等人类学家成了学术界的知名人物。

当然这 50 年间并不是天天在打仗，也不是处处在打仗，特别是身处欧洲战场之外的美国，经济实力的增长为学术研究的突飞猛进提供了坚实的基础。从整个时代和全球范围来看，宗教人类学不仅没有中断，而且较之 19 世纪可以说是进入了空前的繁荣期。在 20 世纪上半叶，由于战争和移民热潮的刺激，文化人类学家的研究范围已经从无文字的社会扩展到有文字的传统社会，但研究的焦点依旧集中于两个基本的领域：一个是涉及到人类社会最基本的组织形式——婚姻和家庭的起源与发展；另一个则涉及到人的心灵世界——宗教信仰以及相关仪式的起源与发展。不同的学者虽然在相似的研究领域中并面对基本相同的研究对象，但由于运用不同的研究方法，立足于不同的视角，因而做出不同的解释和结论，这就形成了不同的流派和方法。这些方法和流派对宗

教人类学的影响，大多贯穿于整个 20 世纪。

### (1) 进化论和退化论

进化论的思路基本上是将事物的起源，回溯到历史上的某一点（如灵魂观念），然后用一根链条将历史上出现过的各种宗教事象如灵魂崇拜、祖先崇拜、图腾崇拜等像串项链似的按着一定的顺序（在不同的学者那里有不同的顺序）连接起来，并对一环一环之间的派生关系做出解释。这就形成一种线性的思维逻辑。进化论者都认为人类文化有一个由低向高的发展序列，宗教也不例外，但涉及到这个发展序列的起点是什么，则有不同的看法。泰勒认为宗教起源于万物有灵论，缪勒认为宗教起源于对“无限”的感悟和事物的人格化（“语言的疾病”）弗雷泽提出了“巫术—宗教—科学”的三段论。进入 20 世纪后，牛津大学的马雷特 Robert Ranulph Marett, 1866 - 1943）在泰勒的万物有灵论的基础上，提出了前万物有灵论，他认为原始人类对一种无个性的超自然力量的信仰是宗教的起源；出于这种信仰形成了最早的舞蹈性祭祀，尔后演变出其他的宗教形态。哈登 Alfred Cort Haddon, 1855 - 1940 特别重视物质文化和生产技术的研究并组织了几次有计划的集体调查，为英国民族学（特别是系谱学）的发展做出了重要的贡献。二次世界大战后又形成了“新进化论”，怀特 Leslie A. White, 1900 - 1975）提出了“普遍进化论”，以能量的和技术的因素标志文化的发展阶段；斯图尔德（Julian H. Steward, 1902 - 1972）提出了“多线进化论”比较注重环境和生态的因素对文化形态的影响。<sup>[15]</sup>

退化论与进化论南辕北辙，但实际上，思路是一样的，只不过将宗教的演变说成是由高向低的“退化”过程。这方面的代表人物是英国人类学家和民俗学家兰格（Andrew Lang, 1844 - 1912）和奥地利学者施密特神父（Wilhelm Schmidt, 1868 - 1954）兰格非常重视原始宗教中的“高位神”观念，他指出在大量的原始部落中可以发现有一种道德的、父亲般的、全知全能的造物主观念。他认为上

上帝观念不可能从鬼魂观念发展而来，上帝观念先于万物有灵论，但被后来的泛灵论所败坏而退化，离开了最初的中心地位。施密特在此基础上提出的‘原始一神教’理论，他的基本逻辑是在一个文化综合体中，最年轻的元素总是显得最强大的因素，而越古老的元素则越显得虚弱。因此，在现存的史前社会中，最显著的因素（如“玛纳”、图腾、巫术）只能是原始宗教的原生变体。施密特认为对于惟一神灵的信仰是远古时代作为神的启示结果而产生的，他在许多原始部落的信仰中寻找这方面的证据，并出版了多卷本的《上帝概念的起源》（1912）。

意大利宗教史学家贝塔佐尼（Raffele Pettazzoni, 1883 - 1959）在《全知的上帝》（1955）中也讨论了原始一神教问题，他对史前社会是否存在一神教的问题持否定态度。在他看来，一神教是个历史范畴，它的意义很明确，即否定其他一切神，并以多神教为前提条件。然而，说原始宗教中不可能存在一神教，并不意味着原始宗教中没有‘至上存在’的信仰。不过，贝塔佐尼认为至上存在的信仰要有一定的哲学思维的基础，因而是比较晚近的现象。对于某些学者在原始神话中寻找至上存在的做法，他认为“宗教的神话根本不是令人愉悦之冥想或逻辑的产物，而是人们借以实现自我认同的理智的与精神的取向。比如创世的神话，从根本上说它不是人类对根本原因的思考，而是借助象征的意义确保人类与世界的存在”。<sup>[16]</sup>

## （2）传播学派

进化论与退化论以及各自内部的分歧，焦点在时间轴上的谁先谁后，但在空间上却暗含着一种默认，即宗教的发展有可能是按照相同的逻辑在世界上的不同地区进行的。与此形成鲜明对照的是传播论，它的核心是坚持文化（包括宗教）事物的产生在空间上具有一元性，是从一个中心（产生地）涟漪般地向周围扩展。这一学派认为采借多于发明，传播是文化发展的主要因素，不同的文化

之所以有诸多相同点，乃是许多文化圈相交的结果，因此不同文化间的相同点越多，说明它们发生过历史关联的机会也就越多。英国传播学派倡导“泛埃及主义”，他们认为人类最初的所有文化都来自埃及，其代表人物有埃里奥特·史密斯（G. Elliot - Smith, 1871 - 1937）和佩里（W. J. Perry, 1868 - 1949）。史密斯认为文明不是逐渐发展的，而是灵机一动创造出来的，但并非每个民族都具有创造文明的内在冲动。佩里在其最著名的著作《太阳之子》中，将埃及比作太阳，认为世界其他的古代文明全是出埃及传播而来的。德国传播学派则用文化丛的移动序列来说明各地文化的发展。格雷布奈尔（F. Graebner, 1877 - 1934）在拉策尔提出的“形的标准”说（即有着共同外形的物质文化来自同源）和弗罗贝纽斯（Leo - Frobenius, 1873 - 1938）提出的“数量的标准”说的基础上，进一步提出了“文化圈”和“文化层”的概念。此派学者认为，一定数量物质文化和精神文化的因素，是以程度不等的聚结形式在地球上传播开来的，因而提出了“原始文化圈”、“古代文化圈”、“近代文化圈”等时间表。而“圈”的重叠便成为“文化层”。<sup>[17]</sup>

### （3）功能学派

然而人们逐渐认识到，试图将世界历史上出现过的宗教现象各得其所地摆在宗教生长树上，以形成一个生成与派生的谱系，是个吃力不讨好的工作，因为总有漏网之鱼。纯粹的圆只存在于理念之中。学者之间虽然展开了画圆圈的比赛，谁都觉得自己画得最圆，但真正动起手来，谁也画不圆。即使最终比出了相对最“圆”的一个圆圈，客观历史进程中是否真的存在有这个圆又成了问题。于是有学者另辟蹊径，从满足人类需要的角度出发，提出了令人耳目一新的功能理论，其主要代表人物是马林诺夫斯基和拉德克利夫·布罗（Alfred Reginald Radcliffe - Brown, 1881 - 1955）。马林诺夫斯基将文化视为一个有机的整体，他创立的“功能分析法”强调通过对某个文化元素的功能的研究分析，论证这种文化元素与其他

文化元素的互相关系，论证它们之间的完整性。在马林诺夫斯基看来，现存特定地域的包括宗教在内的人类文化，都不能简单地归结为某种历史的“遗迹”而是有活生生的“需要”和“功能”。拉德克利夫·布朗用社会学方法研究文化的“功能”提出空间与时间相贯通的观念，并倡导共时性研究和历时性研究两种方法。在拉德克利夫·布朗看来，像家族制度等构成社会联系个人的网络属于“社会组织”而维持社会组织延续的文化制度、观念、价值和仪式等属于“社会形式”，社会的组织结构不同，社会的形式也就不同。

后来，贝特森 (Gregory Bateson, 1904 - 1980) 针对功能理论忽视个人和偶然性的倾向，提出了人类学家在研究人类文化时，要注意到某些个人在某些时候表现出的荒唐心态和行为，以及并非人类的所有行为（如某些仪式）都和人的基本需要有关。而以从“功能到含义”为宗旨的埃文斯·普里查德 (E. E. Evans - Pritchard, 1902 - 1973)，则将功能主义又推进一步。埃文斯·普里查德的论述带有较强的思辨性，他认为历史学家写历史，正如历史的发展那样是朝前写，而人类学家往往是朝后写历史，即追本溯源。在他看来，社会人类学家的研究依其所达到的抽象层次而有三个阶段。第一阶段为描述，并包含着从一种文化来解释另一种文化。第二阶段的任务运用结构的或关系的方法。在此阶段中，人类学家尝试“去发现社会的结构秩序，将那些一旦建立起来的模式视为一整体，一套相互关系的抽象观念”。体系里的各元素是彼此互相制约的，运用结构的探究方法的目的在于追溯它们之间的关系。在第三阶段，研究者从比较入手阐述结构形态的“基本形态”以及“其变异的缘由”。在宗教人类学研究方面，埃文斯·普里查德在调查和研究南苏丹的二本专著《阿赞德人的巫术》(1937)和《努埃人》(1940)中力图说服人们，未开化部落的人们的思想和行动，都是以健全的经验知识作为基础的。阿赞德人说“死总是有原因的，没有一个人会是无缘无故的”。他们把自然的作用与巫术、鬼和魔法的作用区

别开来，而且用后者来解释某些特殊的事件，如为什么某些特定的人在粮仓倒塌的特定时间正坐在这个特定的粮仓下。

#### (4 法国社会学派和结构主义

法国学者在研究宗教现象时，与英国学者不大一样，他们不像英国人那样出于经验主义的传统而把实地调查推崇到了几乎“神化”的地步，相反，他们的理性主义传统使他们更注重理论方面的研究，<sup>[18]</sup>其代表人物是杜尔凯姆（*Emile Durkheim, 1858 - 1917*）他认为民族学仅是一种叙述的科学，应该用综合性的理论科学——社会学来统摄民族学。吉登斯（*Anthony Giddens, 1938 -*）认为杜尔凯姆是从以下四个原则出发来解释社会事实的：①在解释社会现象时，必须分别寻找造成这些社会现象的原因及这种现象所执行的功能；②社会事实的决定因素必须从先于这些社会事实而存在的社会事实中去寻找，而不能从个人的意识形态中去寻找；③应该在社会事实与某些社会结构的关系中去寻找其功能；④具有任何重要性的所有社会过程，其第一起源应在社会群体的内部结构中去寻求。<sup>[19]</sup>当杜尔凯姆用这种眼光看待宗教现象和宗教起源问题时，他提出最原始的宗教就是氏族宗教，而这种宗教的主要形式就是图腾主义的信仰。宗教观念产生的真正的和惟一的根源，是社会和社会环境。他还创造了“集体观念”的概念，来解释同一社会的成员平均所共有的信仰和感觉的总和，认为它构成具有自己本身的生活的一定体系。

在杜尔凯姆和列维·斯特劳斯之间，需要特别提及的是杜尔凯姆的学术继承人，也是他的外甥毛斯（*Marcel Mauss, 1872 - 1950*），他的理论贡献是关于祭祀、巫术和赠礼的研究，虽然人们很难将他称为宗教人类学的大师与杜尔凯姆和列维·斯特劳斯并列。不过他将杜尔凯姆的著作整理出版，负责编辑《社会学年刊》参与了巴黎大学民族学学院的创建工作，主讲人类学课程达 13 年之久，在教学中强调实地调查的作用，这些具体的工作，对法国人类

学的发展深有影响。

有人把列维·斯特劳斯的 C. Levi - Strauss, 1908 - ?列为法国社会学派的第三代传人，但是他将结构语言学的基本理论引入人类学，试图制定一套公式来说明各种社会现象和文化现象的联系、结构与功能，从而创立了结构人类学。列维·斯特劳斯将重点放在神话研究中象征的分类和理论分析上，他认为“人之所以成为人”的关键因素是“文化”。他试图在人的精神中找出普遍性的东西，认为神话并非毫无意义的信口胡诌，而是包含有某种启迪意义，但由于神话仅由有限的素材构成，它并不直接表现出启迪的意义。他用结构论来解释神话传说，制定了一套相互对立的概念。在对阿斯第瓦尔故事的分析中，列维·斯特劳斯分析出六个层次：①地理方面情节；②宇宙论之情节；③综合情节；④社会学情节；⑤技术——经济情节；⑥最终例题。在他看来，人类思维中有着共通的东西，因此神话的结构分析第一步就是“分离和比较神话所借以发展的不同层次”因为在地理的、经济的、社会的和宇宙论的这些不同层次，虽然每一层次都以其特有的神灵的传统性象征来表示，但实际上，都“是一种共同的潜在逻辑结构的转化”。神话研究的第二步就是“比较这一神话的不同版本，寻找这些版本之间，或其中某些版本之间差异的意义”，因为这些版本都来自同一民族的人们（尽管在不同地区的记录）对这些差异的解释就会涉及到不同的语言、信仰和制度等等方面。<sup>[20]</sup>

从研究的思路来看，从杜尔凯姆到列维·斯特劳斯，法国社会学派都注重探讨社会表象背后的意义，但是在杜尔凯姆那里，揭示的是图腾现象所蕴含的社会本质，而在列维·斯特劳斯这里探索的却是神话或亲属表象所蕴含的无意识结构。然而，离开了社会历史进程的无意识结构，尽管让人在纷杂的现象材料中条分缕析，但却给人难以操作和验证的神秘感。

#### (5) 历史批判学派