

原始宗教

[美] 威廉·J·古德著 张永钊 刘诗伯 曹兵武 郅辛 编译



《文化学与人类研究译丛》

原始宗教

B933
5

[美] 威廉·J·古德著 张水钊 刘诗伯 曹兵武 郅辛 编译



《文化学与人类研究译丛》

William J Goode
Religion Among the Primitives
Glencoe, Illinois, The Free Press, 1951

根据美国伊利诺伊州格伦科自由出版社1951年 英文 版
译出

原 始 宗 教

〔美〕威廉·J·古德 著

张永钊 刘诗伯

曹兵武 郅 辛 译

责任编辑 尚书磊

河南人民出版社出版

新乡市印刷厂印刷

河南省新华书店发行

787×1092毫米32开本8.75印张158千字

1990年8月第1版1990年8月第1次印刷

ISBN 7-215-00359-0/G·41

定价 3.60元

内 容 提 要

全书运用功能——结构主义方法，对原始宗教的社会作用进行了系统、透彻的分析和综合。作者以北美祖尼人，东南亚的孟金人，南太平洋的蒂科皮亚人，马努斯人和西非贝宁的达荷美人作为具体实例，对原始宗教系统的一般结构作了高度概括。然后，作者分别对这五个原始民族的宗教与政治、经济、家庭婚姻的有机联系进行了深入的论述。最后，作者依据对这五个落后民族的宗教的具体分析结果，对原始宗教体系进行了系统的分类研究，并在此基础上，公正地评估了19世纪以来形形色色的宗教理论。

DI43/25

《文化学与人类研究》译丛总序

王峙军

当一种强烈的文化意识在一个民族的胸膛中复苏之后，继之而来的便是一种对文化建设的渴望。越来越多的文化学或称之为社会学、民族学、文化人类学、宗教学……的著译作品，涌进书店的橱窗，摆上读者的案头，一次又一次地成为人们反思文化、研究文化。借鉴文化和创造文化过程中所形成的文化热潮的浪花或潮头。我们编辑的这套《文化学与人类研究译丛》虽然仅仅是这些浩繁卷帙中的一小部分，但它同样有一个明确的宗旨，即服务于改革与开放形势下我国的文化建设。

《译丛》所关注的主要对象是十九世纪下半期以至当代的国外文化学著作，它将通过译介这些著作，使我国读者对一些重要文化学派有一个大概的了解；它特别对西方文化学家研究当代西方文化现象的著作感兴趣，尤其是在世界整体文化日趋形成的今天，研究这些文化现象的著作就更可能成

为我们研究自己民族文化现象的参照。十九世纪五六十年代以来、西方文化学理论渐次出现了诸如进化论派、社会学派、历史学派及功能学派等等文化流派，特别是文化学进入当代而遇到更复杂的文化现象之后，各种文化理论更是林林总总、五颜六色，这就要求译丛得从这些学派的浩如烟海的著作中进行一番挑选。当然，挑选的标准并非是绝对客观的。尽管如此，《译丛》还是争取做到，每一批书中都重点译介某一学派的一两种重要著作，同时又不忽略作品的层次（即经典性与普及性作品都适当选入），这样《译丛》就能和国内的读者层次对应起来。《译丛》在一种比较宽广的意义上使用“文化学”的概念。“文化学与人类研究”这个名称表明，《译丛》所选的既可以是文化学的基本理论，又可以是运用这些基本理论研究某种人类文化现象的著作。《译丛》的框架当然是开放型的，它既要在编委会的组织下按计划译介，又随时准备接受国内外学人推荐或翻译的有价值的文化学著作。我们希望这套丛书有自己的特色，但是一套丛书的特色很大程度上不是预先设计而是在出书过程中显示出来的。让我们在读者严格的审视目光下逐渐完善它吧。

最后我们要强调指出的是，这套《译丛》既是又不全是所谓“文化热”的产物。“文化热”或许会由于某种原因变成“文化冷”，但我们坚信一个真正有出息的民族决不会中断自身的文化建设。我们当为这种建设尽力。

1988年3月5日

中译本序

社会理论家已注意到，在社会学和人类学的每项重要分析中，有时在自己的理智思考中，都碰到社会的宗教问题。连杰出的马克斯·韦伯（M. Weber）也感到自己缺少“一只聆听宗教的耳朵”，就如聋子无法欣赏音乐一样。他们觉得对宗教缺乏共鸣，也不能凭直觉理解它。我同样为未能深谙其中奥妙而困惑，因我从早年起就不信教了。

但吸引我们去理解宗教的原因是明显的。正如涂尔干（E. Durkheim）所指出，所有社会都认同某种神圣的超现实，它超乎我们的理解之上，其中有男神女神，超自然力量、神话和信仰、圣物和礼仪等。现实世界生命的意义可藉此得以解释。日常生活中平凡可见的事仿佛并不神秘，人们可理解其前因后果，但生活中也充满了许多非人所愿的悲剧：亲人的故世、自己的死亡、疼痛和磨难、侮辱和不公正、饥饿和疾病、干旱和洪涝等。人们试图通过接受宗教而理解这一切，相信存在另一种更高的超现实，所有悲剧在那里皆可

视为理所当然，是更大的有序和谐的构成部分，甚至是有利的。有时，现实世界的不公正可在那个世界中得以矫枉补正。

为承受现实世界的悲剧，或防止更大的不幸，人类通过宗教礼仪力促超自然力量帮助自己：为祖先点烛上香，向天仙地灵献供、恪守名目繁多的禁忌，举行盛大的节期典礼。所有这一切在各个社会里都不相同，但都包含了许多共同的因素。

这是人类特有的行为，其它动物不会如此。为什么？乍看之下，似乎因为这是反理性的，有悖于一般的感知。科学家和逻辑学家都表示没有经验事实可证明超现实世界的存在。我们也无从记录神灵和超自然力量的活动。所有仪式典礼似乎都是浪费时间和财物。我们能够肯定的，就是这种神圣超现实存在于人们的头脑中，因为有人相信其存在，如此而已。七十年来数以百万的苏联人直接接受这样的教育：那种信仰是无稽之谈。但仍有数以百万的信徒依然故我。

19世纪西方兴起理性主义，哲学思想家们面对迅猛进步的**科学**，认定当科学完全确立其地位，我们能更好地认识世界后，宗教将无立足之处，因为宗教毕竟无法象科学那样解释世界。随着以“科学的**马克思**主义”为基础的社会主义的发展，政治思想家们宣称宗教将被抛弃，因为它把人们对社会的现实的认识和探索引入歧途，只有他们才掌握了事物的真谛，而宗教纯属一种迷信。

然而，东方并没有出现巨变。为什么印度教、神道教、

佛教、儒教的信徒至今不抛弃他们祖先的信仰？

本书就是我要理解这一重要问题的初步尝试。这就是，宗教在人类社会到底起什么作用。当然，我阅读了宗教社会学大师们的著作，并得助于我的挚友金斯莱·戴维斯和韦·穆尔，而他们的理论则受颇负盛名的帕森斯（T.Parsons）的影响。我同样将这视为宗教社会学研究，因为我受过这方面的教育——现在美国社会学已丧失了这一传统——就是社会学家应学习社会人类学，并将其视为自己专业的一部分（因为社会学的目标之一是找出适用于所有社会的普遍规律或广泛结论，而不局限于城市、工业化国家）。说来好笑，我的大多数读者是属于现在与社会学不相干的人类学领域的。

不妨扼要谈谈指导本书的理论观点。第一，本书不准备评价任何宗教体系，即不肯定宗教是好是坏，也不主张应接受或拒绝宗教信仰。其基本原因在于这类判断属于社会性科学范畴，而客观性科学没有任何手段能确认任何事情或行为的美丑与善恶，也无法确定超自然力量的存在与否，以及它们干了些什么。所有科学家所能做的只是了解一个客观存在的、可观察的物理、生物或社会系统实际上是怎样运行的。科学是强有力的，又是有限的。它无从把握李白诗歌之美，也不懂莫扎特音乐之妙。

第二、本书采用比较法，所探讨的部落社会位于世界不同地区——澳洲、美拉尼西亚、波利尼西亚、美国西南部、非洲，目的是了解他们的宗教机制和模式是否相似。如果我们的结论是可靠的，或适用于广泛的社会系统，则对社会学

和人类学研究具有基本方法论上的重要性。遗憾的是，大多数社会学研究只着眼于一个国家，通常是城市化或工业化国家。大家知道，据此得出的结论若应用于其它国家，往往不正确。

第三、本书讨论的全是过去称为“原始”或“无文字”社会，或称部落社会。几十年来，许多人已相信这种社会并不“原始”，就象它们并不“简单”一样。“原始”一词启用于19世纪，当时的社会分析家认为这种社会与所有人类早期社会都很相似，大约相当于新石器时代社会。由于他们坚信带有价值观的进化论（这与达尔文的正确观点明显相悖），他们假定一切社会和动物都是从简单向复杂进化的。

显然，达荷美、祖尼、或孟金人的宗教的极其复杂足以使人相信这些宗教并不简单。如果说“原始”，所有人类群体的历史都同样悠久，都有史前阶段，我们都来自共同的祖先。澳洲孟金人被称为石器时代的人，无非因为西方国家发现他们时，他们没有铁器，但并无证据说明这种部落社会的社会结构、亲属制度或宗教类似于数百数千年前的人类群体。对那些社会我们一无所知，也无从可知。我们只有几件原始时代遗下的骨头和石块，虽然可以测定它们属于几百年、几千年乃至几百万年之前，但无法测定其社会现实状况。既然所有部落社会确象中国或西方一样经历了“进化”，那就很可能已经与其久远的过去相差甚远了。因此，他们既不“原始”也不“简单”。

那为何要选择这种社会作例子呢？为何不象韦伯那样选

中国、日本、印度和西方为例？这纯粹是从方法论上考虑的。尽管许多审慎的人类学家都这样做，我们仍不敢担保这样就绝无偏差。不过，大多数学者（包括我本人）虽然认为部落社会的宗教信仰、神话、传说及仪式往往很复杂，与“宗教的黎明时期”并不相似（这恰与涂尔干的观点相反），但他们的宗教与其它社会行为的关系是比较清楚、比较易于观察和描述的。我们假定这种关系类似于现代大社会中同样的关系，不过更容易了解确认。

第四、本书只分析社会行为，即人们对神灵所做的是什么，而不是象讨论西方宗教的文章那样，研究人们如何感受神灵。本书不探讨哪个群体中的虔信者或不信者。我们也不提出社会是否可分为“信仰者和不信仰者”的问题，而一些人类学家确实这样提过。我们这样做并非因为社会上没有怀疑神灵的人。百多年来，一些人类学家都提及这里或那里的怀疑宗教之人。宗教是重要的，而最重要的就是它决定着人们的社会行为和彼此的社会交往。宗教的力量在于制约行为，对怀疑者和虔信者都一样。

第五、宗教在社会行为领域里产生什么结果？本书的目的之一是详细探究宗教体系如何交织和渗透在其它主要社会构成之中——包括经济生产和储备、家庭、政治权力和结构，如何促使其运行，重新分配产品和服务，使首领、家庭或组织具有权威和影响力。一个特定的仪式会被参加者视为取悦神灵之举，但参与该仪式的人必然要生产、储备并重新分配大量物品，必然与社会其他人交往，使其社会目标得以整合。

因此，本书揭示宗教行为如何扩大影响，不仅在行为规范、是非标准方面，且在社会的其它重要公共活动中都起作用。

第六、既然如此，本书一定会被划入“功能主义”之列。当代美国和欧洲社会学者对该词已不屑一顾。这是一种奇特的治学态度，其原因不知何在。我曾撰文对此作过分析，题为《功能主义：空空的堡垒》(Functionalism: The Empty Castle)^①，我用这个题目在于说明这一事实：那些藐视者攻击的原则、学说和结论，其实几乎无人坚持，可以肯定“功能主义者”本身都不支持。而提出功能主义概念的学者们的基本思想，实际上已被广泛接受，甚至包括那些攻击和藐视并不存在的“功能主义”的人。每个重要的社会行为分析者(当然也包括马克思)进行的都是功能理论的研究。

归根到底，任何社会科学家都试图回答这一问题：人的行为、信仰、社会组织和机构是如何互相作用的？是如何联系的？这是一切科学的基本问题，而这恰是功能主义的一项历史性贡献，它提出并明确了这一问题。只要存在科学，其目标必然就是回答这一问题。

最后，由于许多行为都与神圣超现实相关，宗教社会学的一个老生常谈是：广泛存在于世界各地(包括被视为“理性”的西方)中的巫术是否与宗教有区别？当我们明白五谷

^① 参见《社会理论探索》(Explorations in Social Theory)，

64—94页，牛津大学出版社，1973，纽约。

为何生长、天空为何降雨、活人为何死亡之后，巫术是否就成为应当抛弃的幼稚的“原始科学”呢？我提出过一个简单的观点：肯定巫术与宗教密切相关，都属于神圣超现实，但在程度上有差别，不能将两者绝对分开。两者都是在民间形成的，连道家和儒家那样严肃的无神论，也都出现了形形色色的神灵、魔力和巫术，在科学高度发达的工业社会亦是如此。

让我最后向中国的同行谈一个问题。就社会科学的最广泛的程度、尤其是发展中国社会科学的重要性而言，本书证明非理性对人类行为的作用力和绝对必要性。我们不说“反理性”，因它与理性相对立。“非理性”因素在科学上无法作为法则加以阐述。我们早已摒弃了19世纪的实证主义观点，即认定科学可以指明我们应当做什么，什么是好的，哪种音乐是伟大的，诸如此类，总之离不开价值和标准。人们的目标是由经验知识所指示的，没有理性知识。在检验和试验的条件下，人们无法达到目的。行为的驱动力、目标的选择、其它途径的舍弃，全都出于非理性动机：标准、价值观、道德规范、审美观。这一切都植根于社会，因为我们分辨好坏贵贱是从社会的其他人处学来的——父母、朋友、宗教、政治演说，等等。

这种驱动力和价值观决定了我们的目标，以及要付出什么代价去达到目标。如果所有人都希望我们的社会四分五裂，我们就会这样做。而科学无法从经验上阐明这是一个不好的目标，只有我们的非理性的价值观和标准能指出这一

点。从孩提时代起，我们就已社会化：相信为社会利益作贡献是有价值的，我们为这样做的人鼓掌喝彩。一旦没有标准和价值观、禁忌、道德规范、理想、我们将寸步难行，或会迷失方向。

宗教的发端之根已永远失落在遥远的历史尘埃之中，今天宗教是确立价值和是非准则的重要力量源泉之一。因此宗教在现代社会中仍然影响着社会行为，在社会主义中国和资本主义美国也不例外。这就是我相信值得分析社会宗教的原因，也是我希望中国同行能赞同我在早年的学术生涯中所作的这一微薄努力的原因，我的目标是要阐明社会宗教的复杂性。

哈佛大学社会学系

威廉·J·古德

中文版序

梁钊韬

今年仲夏，我得悉河南人民出版社准备出版《文化学与人类研究译丛》，选题以文化人类学为主，久卧病床的我闻后顿觉病魔俱除，精神倍增。自1981年起，被打入冷宫达三十载之久的人类学重新在我国建立起来。其建立者当然是一大批自强不息，默默耕耘的中老年人类学者。但当代科学的发展有把我国人类学推到更高层次的趋势，这需要造就一代新人，需要一代新型的学者肩负起这个历史任务。人类学是一门具有一百多年历史的西方科学，它的崎岖历程，可以为我们借鉴；它的精华部分可以为我们吸收，因而我国人类学的振兴离不开与西方人类学的交流。只有通过西方人类学的接触和比较，我国的人类学才能不断发展，逐步形成“中国人类学派”（即具有中国特色的人类学体系）。《文化学与人类研究译丛》的出版，可谓恰到好处。

现接我博士生张永钊同志送来的《原始宗教》原著和编

译初稿，请作序。以前我极少为人作序，但原始宗教为我极感兴趣的课题，而且原书又为现代功能主义对宗教研究的代表作，几位编译者也下了不少功夫，既忠实于原义，又对原书体系作了较好的调整，故此，我不得不说上几句。

原书作者古德和作序者戴维斯都是现代美国功能主义学派的代表人物，因而全书对原始宗教的研究都贯穿功能一结构主义的思想。以功能一结构主义方法研究原始宗教，古德不是首创，比之更早的马林诺夫斯基和布朗等人也都作过尝试，但古德此作在应用这种方法的深度和广度方面显然进了一大步。对功能一结构主义的成败，应由编译者和广大读者来评估，我在这里只简单谈谈这一学派的核心思想。结构功能主义从宏观的角度把整个人类社会作为一个整体来看待，强调结构—社会组织机构对社会整体的影响。应当承认，整体在一定时期内是有作用的，这是无可争议的。这是功能主义学派所包含的部分真理，也正是本书作者研究原始宗教的成功之处。但功能主义把整体绝对化，强调社会平衡而不解释社会变迁，夸大社会稳定和社会整合的作用，进而忽视历史，割断历史。这是功能主义在六、七十年代受到严峻挑战和批评的根本所在。这恰好也是本书的最大不足之处。因此，我们在阅读本书时应该持辨证的观点，既要吸取原始宗教功能学说之所长，又要正视其不足。

目前我国形成一股翻译人类学著作的热潮，这当然是一件好事，而我尤其主张出版更多结合我国实际的人类学著作和重新编译的国外名著（包括当代名著）。这样做或许能更

好地加快我国人类学的建设。这可算是我对青年学者的期望吧。

1987年9月续上