

ERSHISHIJI XIFANG ZONGJIAO RENLEIXUE WENXUAN

20世纪 西方宗教人类学 文史 宗主编选

金 泽 宋立道 徐大建等译

ESSJXFZJRLXWX

上海三联书店

上卷

622.8
8

DG 4/01

20世纪

西方宗教人类学文选

史 宗主编 金 泽 宋立道 徐大建等译

上海三联书店

DG/4/01

序 言

有三种东西将人与其他一切生物区别开来：系统制作的工具、运用抽象的语言以及宗教信仰。某些观察者自以为在某些鸟类、哺乳动物乃至其他有机体中发现了仪式的类似之物。但无人能够认真地提出它们也拥有神话或神学。因为神话或神学有赖于人类现象的独特因素之一即抽象的语言。这的确是一个先决条件。

在共产主义社会到来之前，我们所知的一切人类群体无不具有宗教。甚至连共产主义者也有自己“世俗宗教”的这种说法不绝于耳。他们在抛弃超自然物的同时，仍在思想上和感情上忠实于某种学说，以便为生活提供一种相当直接的意义。而且，共产主义也有它自己的仪式和典礼。

广义的宗教的普遍性，说明它适合于人类某些深刻的、可能也是无法回避的需要。与此相关的问题都在本书中得到了反复讨论。其中之一便是对伦理道德的需要。人类生活是一种社会生活，因而必然是一种伦理生活，任何社会若要保持某种稳定和连续，都必须有一些最起码的社会行为要求。不过人类与蜜蜂和蚂蚁不同，人类的生物遗传本能不会自动维护这类社会行为要求。因此，必须要有一些公认的行为标准。而这些价值若赋予神圣的权威，并在礼仪中不断用象征表示出来，以触动人的心智，那它们就更富于强制性。但是，没有一个宗教完全只是一个伦理的体系。不可抗拒的自然进程往往使人感到惊奇和恐惧，宗教是对这种惊奇和恐惧作出的一种反应。宗教对人类经验中那些意味深长的不确定性作出了某种解答，尤其对死亡的同质性作出了解答。即便某些宗教仅仅肯定了

死亡的存在，并且坚定地、无忧无虑地、勇敢无畏地认为死亡不足挂齿，那也对此作出了回答。

然而宗教所要满足的人类需要，绝非限于建设或支持某种社会秩序，亦非限于提供认知上的“解释”。人不仅会制造工具，而且会运用符号。卡西尔令人深思地提出，神话是一种可与语言、艺术、科学相比较的独立的符号形式。宗教在许多不同的场合都是一种表达的活动：它通过戏剧、诗歌、舞蹈、造型和绘画等艺术活动表达出来。这种活动不仅适合于不同素质的个人，而且适合于独特的小群体，也适合于整个共同体或社会。我的老师马雷特就常常说“原始宗教是通过舞蹈而不是通过信仰表现出来的”。

当然，他认为这条格言不能从字面上来理解。本书强烈表现出来的一点，就是莱萨教授和沃格特教授所坚决强调的：一切宗教现象都是连续统一的。此外，“原始”这一有用的多义词也提请我们注意一个事实：在所谓的原始社会里，宗教包括了哲学、戏剧、科学、伦理、娱乐以及其他各种往往被近代西方文明分离开来的行为领域。

的确，这个读本较之我所了解的其他书来说，确实更具有比较的性质。仔细研读这部书，有助于研究者们从狭窄的、为文化疆界所限的宗教观中解放出来。读者们会明白，一切宗教，至少是其象征形态，都产生于特定的民族性，产生于创造这些形态的民族的特殊经历。正如克塞诺芬尼(公元前560—475)所写的：“假如牛、马或狮子也有双手，假如它们也能像人一样作画、塑像、它们就会各自照着自己的模样塑造出神，马塑造的神象马、牛塑造的神象牛。……埃塞俄比亚人造出的神鼻子是扁的，皮肤是黑的；色雷斯人则说，神有蓝眼睛，红头发。”所有的宗教体系——即便不在理论上也会实践上——都不得不对人性的弱点作出某些让步。

人们很早就 在饱尝人生酸甜苦辣的背景中理解宗教信仰与宗教实践，因此无论是在宗教信徒方面，还是在局外观察者方面，都

对宗教抱有强烈的肯定或否定的情感。而且，宗教涉及的人生领域又是如此宽广如此复杂，这就使得科学的宗教研究尤为困难。为此，本书的编者带着高度的敏感和技巧选编了这一切实可行的教程：它在资料 and 解释两方面达到了合宜的平衡；它公平而有历史深度地介绍了各种对立的观点；它还在篇幅允许的条件下尽可能地做到了广泛和全面。此外，编者们在每章前都设置一篇导言，并在各精选论文之间加有联结性的按语，从而成功地使整本书浑然一体，且富有理论性。

的确，这是一部开拓眼界的书。其中不少段落来自诸多宗教的圣典。这些段落以及描述性的说明涉及到各个世纪与各大洲。所选论文的作者们从事的职业不同，并来自不同的民族。其中有主教、人类学家、文学评论家、社会学家、心理学家、祭司、行政官员和精神病学者。此外，所选材料还涵括了宗教经验的整个领域：合理性与激情；出自狂喜与畏惧的祈求；某种潜伏的、蛇一样的恐惧；吞食垃圾的污秽之感；怀疑和潜藏的傲慢（反对高位神创造的傲慢）；精疲力竭的灵魂漂泊；追求生命的真谛；盘旋于黑暗的空无之上；以及无穷无尽之渴望的崇拜。

克莱德·克拉克洪

（金泽 译 徐大建 校）

目 录

序 言.....	(1)
----------	-----

绪 论.....	(1)
----------	-----

第一章 宗教的起源与发展	(15)
--------------------	------

一、导 言.....	(17)
------------	------

二、万物有灵论	爱德华·B·泰勒(21)
---------------	--------------

三、图腾与禁忌：民族学的精神分析.....	A.L. 克罗伯(42)
-----------------------	--------------

四、回顾：图腾与禁忌.....	A.L. 克罗伯(52)
-----------------	--------------

五、宗教生活的基本形式	E. 杜尔凯姆(59)
-------------------	-------------

第二章 宗教在社会生活中的作用	(77)
-----------------------	------

一、导 言.....	(79)
------------	------

二、巫术与宗教的作用	B. 马林诺夫斯基(82)
------------------	---------------

三、禁 忌.....	A.R. 拉德克利夫-布朗(100)
------------	--------------------

四、焦虑与仪式：马林诺夫斯基与	
-----------------	--

拉德克利夫-布朗的理论.....	G.C. 霍斯曼(121)
------------------	---------------

五、社会学和社会心理学中的	
---------------	--

宗教观点	塔尔科特·帕森斯(133)
------------	---------------

六、神话和仪式：一般的理论.....	克莱德·克拉克洪(142)
--------------------	---------------

七、作为文化系统的宗教	克利夫德·格尔茨(168)
-------------------	---------------

第三章 象征的解释..... (193)

一、导 言 (195)

二、关键的象征 谢丽·B·奥特纳(200)

三、社会之发 C. R. 霍皮克(215)

四、墨西哥惠乔尔印第安人中的“鹿—

玉米—佩约特掌”象征复合体 B. G. 迈耶霍夫(230)

五、瓜达卢佩的圣母：墨西哥

民族的象征 埃里克·沃尔夫(245)

六、查穆拉人宗教象征中的时空等价关系 G. H. 戈森(254)

七、男子猎手与女人：伊隆戈特人巫术符咒语

中有关性的隐喻 M. Z. 罗萨尔罗 J. M. 阿特金森(279)

八、熊与理发师 C. 列维—斯特劳斯(305)

九、《利未记》的憎恶 M. 道格拉斯(322)

十、语言的人类学：动物范畴和骂人话 E. H. 利奇(331)

第四章 神话的分析..... (363)

一、导 言 (365)

二、马雷斯帕的神话 W. A. 莱萨(370)

三、大地—潜者：神话时代男性的创造 A. 邓德斯(381)

四、神话的结构分析 C. 列维—斯特劳斯(404)

五、头与腹：列维—斯特劳斯以及

对他的超越 R. G. 威利斯(430)

六、查穆拉人语言行为的类型 G. H. 戈森(452)

绪 论



宗教本质的问题多少世纪以来一直吸引着各民族文化的学者为之付出想象和精力，但站在客观的立场上对这一问题进行比较研究，在历史上还是晚近的事。的确，系统而不懈地致力于宗教现象的理解和解释，最初始于 19 世纪和 20 世纪初英国学者的著述，尤其是泰勒(S. E. Tylor)、史密斯(W. R. Smith)、兰格(A. Lang)、弗雷泽(S. J. Frazer)，以及马雷特等(R. R. Marett)人的著述。他们当中有很多人仅仅是业余的或半专业的人类学家，但都富有探究的精神和杰出的智力。

这些学者大都受到达尔文生物进化论的影响，其兴趣在于描述自己心目中的文化进化的各个阶段。他们致力于研究生活在一些偏远角落里的“原始”民族，因为他们相信，这些文化相当于人类文化发展进程中的早期进化阶段。他们被一个基本的问题所推动：在人类进化中，宗教究竟是怎样起源的？他们仔细地研究了在原始民族中生活过的传教士和旅行者所作的报道（他们本人没有做过实地考察），力图重建宗教的早期发展阶段，并力求解答这样一些问题：人类最初怎样创造了神话并发展仪式？万物有灵魂论是宗教的最初形态吗？有没有前万物有灵论的宗教？巫术的时代是否先于宗教的时代？图腾崇拜或祖先崇拜是最古老的宗教形式吗？

与此相关的一个特殊问题是，一些最“原始的”民族，如火地岛的奥纳人和亚甘人、爱斯基摩人、日本的阿伊努人，是否都崇拜过一位“原始的高位神”或“至上存在”。这一问题的内涵在于，人类或

许在历史的较晚时期才发展出多神教的宗教，只不过在近东出现各大宗教之后，又回到了唯一神教。威廉·施米特神父(Father Wilhelm Schmidt)就是探讨这一问题的主要人物之一。

关于宗教起源问题，人们还从其他一些理论出发进行了研究。有一种思潮以泰勒和弗雷泽的论著为代表，采纳了一种理性主义的或唯理智论的方法。对于泰勒来说，宗教信仰来自灵魂可与躯体相分离的想法，而这种设想又产生于人类解释睡眠、梦境、幻觉、死亡以及诸如此类现象的需要。这种灵魂学说后来便扩展为对祖先、精灵、诸神灵的崇拜，最后导致唯一神教的上帝。弗雷泽的见解与泰勒有所不同，他在说明灵魂概念的起源时更强调了死亡以及对死亡和死者的恐惧的作用。但这两位理论家的见解都是以下述假定为基础的：对超自然物的信仰和宗教信仰的根源乃在于，人们有一种说明生理现象的理性需要。

在所谓的法国社会学派的著述中，尤其是在杜尔凯姆的著述中，可以看到另一种理论探究途径。杜尔凯姆(Emile Durkheim)的某些观点早在菲斯泰尔·德·库朗热(Fustel de Coulanges)的《古代城市》(1877)一书中就有所预示，因为这本书阐明了宗教在古希腊罗马社会中所起的推动作用，阐明了宗教在何种程度上渗入了古希腊罗马的社会政治组织，尤其是在家庭、婚姻、财产、道德、法律、政治权威、社会阶级和公民权利义务这些方面。对于杜尔凯姆及其弟子来说，宗教产生于社会的道德秩序本身。宗教象征和宗教信仰的感召力导源于每一个人作为社会存在都能体验到的相互依赖感和义务，而个人之所以能有这类体验，是由于他们学到了文化而不是由于他们具有内在的本能。进化论的思潮依然影响着杜尔凯姆，尽管他将宗教看作社会的不可缺的组成部分。他在《宗教生活的基本形式》(1915)一书中选择了澳大利亚的图腾崇拜来说明自己的理论，因为在他看来，这是最原始的因而也是最质朴无染的宗教形式。这个学派的著述至关重要，因为它们构成了一座历

史的桥梁,将早期的宗教进化起源研究和较晚近的不讨论宗教起源的宗教功能研究联结起来。法国学派之所以能够超出自己的民族疆界产生重大的影响,主要应归功于两位英国社会人类学家拉德克利夫—布朗(Radcliffe—Brown)和埃文斯—普里查德(Evans—Pritchard)的威望与专业知识。

随着社会进化法则的探究在社会人类学中逐渐失势,致力于宗教超源的研究逐渐被其他的理论研究取而代之。这样的理论发展可以在德国社会学家麦克斯·韦伯(Max Weber)的著述中见到,尤其见之于他对宗教制度与经济制度的关系的探究,以及他对意义问题的根本重要性的明确认识。这一问题有两个方面:一方面它涉及到一个难题,即人类生活中为什么会发生不可预料的不幸事件。埃文斯—普里查德一直对这个难题感兴趣,并在本书中选用的一篇论文中做了有见识的探讨。他透彻明了地说明阿赞德人是怎样用妖术来解释生活中的不幸事件。第二个方面则涉及到社会的各主要制度之间的关系。也就是说,经济制度对宗教制度必定有某种意义,反之亦然。尽管本书,没有选收韦伯的论著,但其影响在塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons)的著述中却显而易见。而且,我们提出的问题在本书选收的《社会学与社会心理学中的宗教观》一文中也得到了明确的探讨。

比较宗教研究的另一主要的理论探究途径来自弗洛伊德(Sigmund Freud)。他的精神分析的观点一直对有关宗教本质的诸多观念产生着决定性的影响。尤为重要的是他对宗教思想和宗教情绪与无意识动机的关系的看法,以及他对宗教被看作一种投射系统的看法。这种探究途径认为,宗教本质上是一种集体的努力,旨在解决个人人格中固有的冲突所产生的罪感和焦虑。弗洛伊德在《图腾与禁忌》一书中概述的乱伦禁忌起源的理论清楚地表明了这种观点。其他一些作者继承了这种传统,尤其是热扎·罗海姆(Geza Roheim)与布鲁诺·贝特海姆(Bruno Bettelheim)。

与此同时,出现了两位对宗教人类学研究产生持久影响的重要人物:马林诺夫斯基(Malinowski)和拉德克利夫-布朗。他们部分地受到了法国社会学派的影响,部分地受到了自己对原始民族的第一手考察的影响。在他们对宗教功能的探讨中,较早的古典意义上的起源问题转成另一个问题:无论宗教是如何起源的,无论它起源于什么社会,它的功能是什么?换句话说,宗教为个人和社会群体做了些什么?这两位学者的理论探讨既有巨大的相似之处,也有重要的差异。霍曼斯(Homans)的文章试图阐明两者的不同之处。

随着人类学的理论研究重点逐渐向社会结构、亲属关系、政治和语言,宗教研究冷寂了一阵,变得时有时无了。不过,对于宗教的兴趣和探究近20年来在欧美和澳大利亚又活跃了起来。美国人类学家A. 伊尔文·霍洛韦尔(Irving Hollowell),莫里斯·奥普勒(Morris Opler)和克莱德·克拉克洪(Clyde Kluckhohn)发表了一批著作,他们试图将宗教研究中的功能分析与心理分析综合在一起。另一些英美人类学家则开始研究在文化交流的情况下出现的一些宗教现象,如幽灵舞、佩约特掌崇拜和船货崇拜等等,并发表了一批引人注目的作品,如安东尼·华莱士(Anthony Wallace)的《复兴运动》(1956),此文收选在本书第9章中。还有一些美国学者开始用人类学的概念来研究远东、印度和东南亚的较高文化中的宗教,并分析西方文化中的仪式的某些方面。

最近的宗教人类学研究已经从严格的专致于社会功能,转变为关注宗教象征与宗教信仰的意义。埃文斯-普里查德在其《原始宗教诸理论》(1965)一书中指出,单从社会学的角度或单从心理学的角度来说明宗教,都不大适宜,他强调信仰、意义以及翻译在宗教研究中的重要性。学者们正日益意识到需要这样一种“观念社会学”,他们对于这类观念的传播方式的理解使他们写出了不少论述仪式、宗教和象征表现的专题杰作,本书各章对这些杰作都有引

述。维克多·特纳(Victor Turner)写的《象征的研究》(1975)一文,对这一领域的各种趋向做了简洁的概括。特纳还写了不少书,如《象征之林》(1976),《痛苦之鼓》(1968),《仪式过程》(1969),《戏剧、田野及隐喻》(1974)等,都是对这一领域的极有价值的贡献。

此外,有几本论文集特别重要:迈克尔·班顿(Michael Banton)编辑的《宗教研究的人类学途径》(1966);E. R. 利奇(Leach)编辑的《神话与图腾崇拜的结构研究》(1967);J. S. 拉·方丹(La Fontaine)编辑的《仪式的解释》(1972);罗宾·霍顿(Robin Horton)和露丝·芬尼根(Ruth Finnegan)编辑的《思维方式》(1973);以及罗伊·威利斯(Roy Willis)编辑的《象征的解释》(1975)。除此之外,维克多·特纳编辑的论述象征、神话和仪式的多卷本丛书也值得一提,尤其是M. 伊利亚德(Eliade)的《澳大利亚的宗教》(1973);雷蒙德·弗思(Raymond Firth)的《公共的与私人的象征》(1973);南希·芒恩(Nancy Munn)的《沃尔比里人的肖像画法》(1973);巴巴拉·迈耶霍夫(Barbara Myerhoff)的《搜寻佩约特掌》(1974);以及伊娃·亨特(Eva Hunt)的《蜂鸟的转变》(1977)。属于象征分析传统的著作还有加里·戈森(Gary Gossen)的《太阳世界中的查缪拉斯:玛雅人口头传说中的时间和空间》(1974)与埃文·沃格特(Evon Vogt)的《给众神的玉米饼:齐纳坎特科仪式的象征分析》(1976)。玛丽·道格拉斯(Mary Douglas)写的两本书《自然的象征》(1970)和《内含的意义》(1975);以及罗德尼·尼达姆(Rodney Needham)编辑的《左与右》(1973)一书,都对社会生活中象征的作用做了深入的考察。关于当代结构主义对文化象征的探讨,E. R. 利奇的《文化与交流》(1976)一书中有一个概括性的说明。

宗教人类学还受到法国人类学家克劳德·列维-斯特劳斯(Claude Levi-Strauss)著作的推动,因为他关于神话与仪式诸方面的论著,提出了许多新颖而又令人易于争论的见解。本书收选了

他的3篇论文:《象征的效用》(1949);《神话的结构研究》(1955, 1963年修订)和《熊与理发师》(1963)。但读者还应读一读他论及宗教问题的其他作品,尤其是《图腾崇拜》(1963);《结构人类学》(1963);《野性的思维》(1966);《生食与熟食》(1969);《从蜂蜜到骨灰》(1973);《结构人类学》(第2卷,1976);《神话学:禁忌风俗的起源》(1969);《神话学:赤裸的人类》(1971);以及由让·普伊隆(Jean Pouillon)和皮埃尔·马朗达(Pierre Maranda)编辑的纪念性文集《交换与交往》(1970)。从了解列维-斯特劳斯工作的角度来说,E.R.利奇写的《克劳德·列维-斯特劳斯》(1970)是一本较好的入门书;要了解学术界对列维-斯特劳斯结构主义的评价与批评,可参见伊诺·罗西(Ino Rossi)编辑的论文集《文化中的无意识》(1974)。

象征分析这一日益成长的领域包含了各种各样的探究,从维克多·特纳和克利福德·格尔茨(Clifford Geertz)所集中体现的对文化象征在社会生活中作用的解释,列维-斯特劳斯所发展的对象征系统的自足逻辑的分析,不一而足。其他许多人类学家也转向哲学、心理学、文学批评、美学、语言学、信息理论、符号学等不同领域,以期透彻地分析象征及其作用。本书的这个新版本力求包括这些不同探究的代表作品,同时也尽力包括一些较为传统的宗教体系分析的代表作。

宗教人类学的研究一开始关注宗教的起源,随后又致力于阐明宗教的社会学功能和心理学功能,最后转向探究宗教信仰和宗教思想的构造方式和表达方式。但是,理论及方法论方面的进步还落后于其他一些文化方面(如社会结构、亲属关系、语言等方面)的研究,我们希望本书将促进年轻一代的学者把宗教本质及其功能的探讨继续引向深入。

由于早期的宗教学者和现代的神学家对“比较宗教”一词的理解与我们不同,我们借用这个词为我所用似乎有些轻率,在此或许有必要向某些读者解释一下。实际上,我们并没有赋予它什么专门的意义。它只是反映了人类学中一种整体的观点,所以在人类学文献中出现了一系列相关的表达式:诸如比较法律、比较艺术、比较民俗、比较制度等。这些术语所内含的哲学,我们一会儿就要加以说明,但此刻最好先考察一下较早的或较传统的比较宗教一语的意义。

早期的宗教研究声称是比较研究(它们的确经常如此),但这些早期研究所运用的比较,目的是为犹太—基督教体系的宗教统治地位作辩护。^①在19世纪后期,有几个因素结合在一起,促使比较宗教的研究离开了这个早期目标:为证实犹太教和基督教的起源与权威提供材料。因素之一是由旅行家、士兵、传教士和行政官员收集的关于原始宗教的知识日益丰富。另一因素是达尔文的生物进化论,这一理论导致了对其他进化形式的研究,其中之一便是对宗教进化的研究。此外,许多学科开始提倡客观的比较研究;社会学、人类学、语言学、神话学、民俗心理学、以及历史学,全都开始

① 近年来,在这个较为传统的限定的领域中工作的神学家和其他学者,已经不再声称“比较宗教”,而代之以“宗教史”或“宗教现象学”——这两个术语都出自最初称为“普通宗教学”的知识总体(参见约瑟夫·M.基塔加瓦,《宗教历史的本质和问题》,《DivinitySchoolNews》,1957年11月号,第13—25页。)

为科学而避免护教。

以宗教人类学的探究为代表的新的比较宗教并不致力于评价,它包容了古今往来所知道的任何宗教。这种研究由于超越了当代各大文明的混合崇拜,就不仅有可能获得广泛的多样性,而且有可能获得相当的独立性。举例来说,接近基督教人的并非总是能够摆脱自己在文化上和情感上与基督教的联系。他们也易于对犹太教和伊斯兰教这类在历史上与基督教关系密切的宗教有一些先入之见。而在论述科亚克人、贝齐米萨卡人、坎坎内人、威托托人或埃维人的信仰时,倒很可能保持一种客观的观点。除此之外,较为质朴的社会中的宗教具有某种优越性,因为它们没有文明群体的信仰所特有的那些复杂的外部装饰。它们在本质上更为始终如一,在教条上没有选择的余地,它们没有那么复杂的形而上学论证,而且也没有那么等级分明的僧侣制度。简言之,它们可以使人们认真思考宗教的精髓或基本原则以及宗教在人类生活中的地位。

但何为比较方法?遗憾的是,由于它对不同的人意味着不同的东西,所以无法一言以蔽之。从根本上说,这种方法在于力图通过相似现象的比较而求得某种概括。它力求从一大堆变项中抽取出一公分母。然而,可以运用不同的方法进行比较,而且这些方法所指向的目标也不尽一致。总之,“比较方法”这一表达式的意义非常混乱,奥斯卡·刘易斯(Oscar Lewis)在其《文化人类学中的比较》(1955)一文中对这种混乱状态作了非常全面而富有成果的清理。在此,我们冒昧地对他的某些分析略加评述。

在刘易斯教授看来,人类学中的比较研究主要有两大类。第一类比较研究考察的是一些在历史上彼此有联系的社会。这些社会所共同具有文化为测试各种变量提供了核查标准。人们很少承认这类研究是比较方法的一个方面,因为它所做的比较可以局限在一个单一的文化或社团之内,具有单一的文化背景,或局限在单一的民族之内。这类较为有局限性的比较研究有很多长处。人们可