

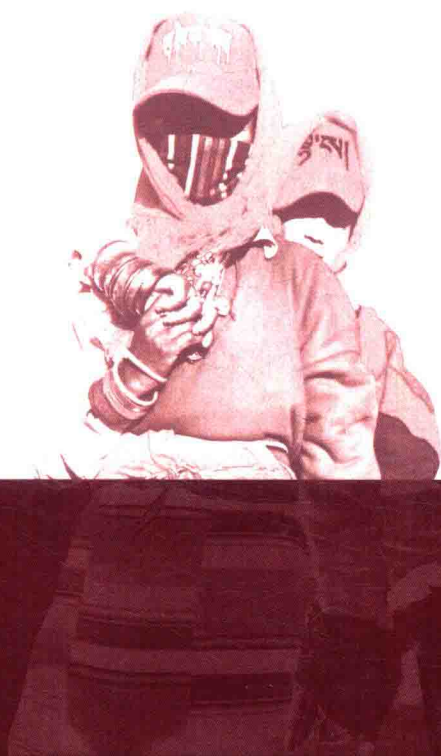
宗教人类学基础

(第二版)

[美] 杰克·大卫·艾勒 (Jack David Eller) 著

刘勇 杨公卫 刘源 译

 **Routledge**
Taylor & Francis Group



INTRODUCING
ANTHROPOLOGY
OF RELIGION

出版社

(SECOND EDITION)

国家社科基金重点项目“当代藏传佛教发展史研究”
(13AZJ003) 项目成果

宗教人类学基础

INTRODUCING ANTHROPOLOGY OF RELIGION

(第二版)

(SECOND EDITION)

[美] 杰克·大卫·艾勒 (Jack David Eller) 著

刘勇 杨公卫 刘源 译

民族出版社



Routledge

Taylor & Francis Group

The Ethnic Publishing House is authorized to publish and distribute exclusively the Chinese (Simplified Characters) language edition. This edition is authorized for sale throughout Mainland of China. No part of the publication may be reproduced or distributed by any means, or stored in a database or retrieval system, without the prior written permission of the publisher. 本书中文简体翻译版授权由民族出版社独家出版并限在中国大陆地区销售。未经出版者书面许可,不得以任何方式复制或发行本书的任何部分。

Copies of this book sold without a Taylor & Francis sticker on the cover are unauthorized and illegal. 本书封面贴有 Taylor & Francis 公司防伪标签,无标签者不得销售。

著作权合同登记号:图字 01-2016-6952

图书在版编目(CIP)数据

宗教人类学基础/(美)杰克·大卫·艾勒著;刘勇,杨公卫,刘源译.—北京:民族出版社,2017.11

书名原文:Introducing Anthropology of Religion

ISBN 978-7-105-15184-4

I. ①宗… II. ①杰… ②刘… ③杨… ④刘… III. ①教学—人类学 IV. ①B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 305873 号

宗教人类学基础

ZONGJIAO RENLEIXUE JICHU

策划编辑:虞农

责任编辑:赵莹

封面设计:金晔

出版发行:民族出版社

地址:北京市和平里北街 14 号

邮编:100013

网址:<http://www.mzpub.com>

印刷:北京艺辉印刷有限公司

经销:各地新华书店

版次:2017 年 12 月第 1 版 2017 年 12 月北京第 1 次印刷

开本:880 毫米×1230 毫米 1/32 字数:410 千字

印张:16.25

定价:45.90 元

ISBN 978-7-105-15184-4/B·797(汉 278)

该书如有印装质量问题,请与本社发行部联系退换

编辑室电话:010-64271909;发行部电话:010-64224782

前 言

洪都拉斯的兰卡人是著名的陶工。当地拉甘巴村庄拥有大概二百多名女性陶工，她们共同拥有本地自然资源，如黏土、沙粒、彩泥，森林和河流。这些资源公共拥有，大家都能利用。当地陶工不会阻止他人利用这些物质，没有人会修建篱笆及其他障碍物来防止人们接近河流、湖泊、森林或者陶土层。这些实用的经济原则是由整套的信仰制度来保证，这种信仰制度认为本地神灵会惩罚那些自私利用或者破坏资源的行为。兰卡人相信“地球上所有地方都有保护神或者天使”。陶土层由贝尼娜神灵看管，她是“权威的土地神灵会惩罚使用陶土但是缺乏敬畏感的陶工”（塔克，2010：47）。正如我们需要对于世界以及他人权利充满敬意，“陶工为贝尼娜举行周期的酬劳大地仪式也十分重要”。同时，“她们提供酬劳给山泉和森林神灵，因为他们为制作陶器提供用水和薪材，也会提供酬劳给陶器锻造地点的神灵”（2010：48）。那些不补偿神灵的个体将无法发现必需的生产材料，更糟糕的是她们的陶器会破裂并且她们自己可能生病。

就像大多数人一样，我也被宗教研究所吸引。我从事宗教研究已经三十多年，从事教学工作超过十五年。本书是我多年教学科研的研究结果，其中一些主题不仅对于宗教学而且对于人类学宗教研究方面的理解都十分重要。

首先是宗教差异性。世界上存在许多宗教，它们在许多方面

都差别很大。不是所有的宗教都拥有“神灵”，也不是所有宗教都将道德内容视为核心问题等。在所有宗教中，没有宗教具备“普遍性”或者“典型性”。宗教的真相是其多样性。由于人类学研究人类思想和行为的多样性，这种观点十分自然。

第二，宗教内部的多样性并非不十分明显。通常我们会将某种宗教当成单一的，具有同质性的信仰和实践体系。然而，事实却并不如此。任何宗教内部都存在多样性的信仰和实践以及关于它们的不同解释，这些信仰和实践广泛分布在时空领域。

第三，宗教与周边文化的融合。这是人类学整体论或者文化融合论中为人熟知的原理。文化的所有组成部分都是彼此联系和互相影响的。除了简单的彼此融合，正如玛丽·道格拉斯的解释：我们发现宗教与社会文化间“协调一致”。每种社会文化都有宗教可以复制的风格、情感和精神特质，这使得文化体验、甚至“身体”体验会彼此一致并且相互对称。

第四，我们称之为宗教的“模块化”。宗教不是单一的整体化事物，而是许多部分构成的复合体。这些组成部分实际上都有自己的非宗教同源体。也就是说，其中存在宗教仪式，也存在非宗教仪式；存在宗教暴力，也存在非宗教暴力。此外，不是所有宗教内部模块都一定具有“宗教性”。事实上，宗教可能整合非宗教的因素如政治、经济、性别、技术及流行文化。

第五，语言的相对性。这在宗教人类学研究中是十分微妙但十分重要的问题。我们只能用语言来描述和分析宗教，但是我们的语言并非完全中立或者普遍适用。在西方宗教研究中，我们的术语通常来自于基督教的观点，其中上帝、天堂、原罪、灵魂、崇拜甚至信仰以及宗教本身是恰当并且可以理解的。但是，在讨论其他宗教时，这些词汇可能并不合适或者不可理解。我们必须警惕将异化的宗教观念和观点，强加于不具备这些观念的外国的

宗教后可能产生的问题。

第六，宗教和文化的**地方实践性。由于宗教内部的多样性，相同宗教在不同时间及地点会有所不同。当然，与人类学关系密切的“传统”或者“部落”宗教具有地域性。这经常被当作它们的界定标准之一。然而，即使像基督教和伊斯兰教等跨地方的世界宗教实际上也是地方变体的集合，它们的形成受到一些综合因素的影响，如宗教信徒与团体、其他社会宗教、具体行动者及其解释以及周围文化。因此，人类学家并不只关注宗教的“官方”、“高级”或者“经卷”部分，尤其是文献经典与官方专家的解释理解。相反，人类学强调人类个体在特定的社会背景中出于具体的社会或个人原因，如何理解并利用诸多宗教资源，如信仰、物品、经典、仪式以及职业者。也就是说，相对于宗教的生活实践，我们较少关注于宗教教义。

本书涉及世界范围内人们熟知和并不熟悉的宗教。从以上六个方面开展研究、讨论。此外，议题超越了宗教人类学通常的方法。比如所有涉及主题的内容，我都将讨论仪式信仰和神话等。然而，我将这些基本主题置于更广泛的背景，诸如“宗教语言”神话、“宗教行为”仪式等。每种主题都将作为在其他文化中未曾发现或者与我们完全不同的文化相对概念。此外，我将介绍那些通常在标准化教程中很少或者完全忽视的主题，如道德、世界宗教、暴力、世俗化和原教旨主义。也许有人会吃惊地发现，我本人也吃惊地认识到人类学方法能够同样关注到传统的微观主题。但是，正如我们强调的所有宗教都具有地域性，如果它不断发展以适应社会环境，那么人类学在调查研究这些问题方面具有得天独厚的条件。这些问题的研究不仅对于学者，而且对于 21 世纪全球化社会的公民而言也绝对重要。如果宗教人类学对于当代社会发展中的暴力与原教旨主义问题不予关注，它本身对于现

代世界而言就充满怪异、肤浅甚至无足轻重。我希望本书不仅有助于世界宗教方面的深入理解，而且可以使人们认识到人类学在理解现实世界方面的重要作用。

第二版新增加内容：

对第一版的内容进行了较大修改。每章增加了许多新内容，包括人类学经典研究与 2013 年以来的研究成果。改动和新增部分包括：

- 补充每章民族志材料；
- 每章三个民族志案例，有着许多全新的主题，如死藤水宗教、气和玛纳信仰、喜马拉雅神灵面具、佩塔兰干语言魔力、南美葬礼仪式、亚马逊精神物质、印度赛巴巴运动、法国伊斯兰和澳大利亚原住民、波利维亚五旬节运动、非洲五旬节电视、印度尼西亚工厂的伊斯兰教、耆那教派女苦修者、犹太教世俗主义、印度无神论中心、美国的印度原教旨主义儿童营；
- 更多现代社会材料，特别是欧亚和中东的主题；
- 全新的讨论关于朝圣和异教主义的主题；
- 最新关于“虔诚模式”的理论讨论、物质和物化、“小仪式”、反融合、神秘经济与世俗化；
- 每章结束部分的讨论问题；
- 对基督教和伊斯兰教人类学章节的大量修改；
- 关于通俗宗教的新章节；

教师和学生会发现新版本更加注重现代化与全球化以及民族志材料。我们希望比第一版更加有趣，能够增加知识。介绍了近期人类学宗教研究的主要成果。

目 录

第一章 人类学的宗教研究：定义和理论	(1)
人类学的宗教研究	(2)
“宗教”的人类学研究	(8)
“宗教研究”的人类学方法	(16)
结 论	(42)
第二章 宗教信仰：实体与概念	(44)
人类学的信仰研究	(45)
宗教思想：存在和力量	(52)
宗教的概念：宇宙和人类存在	(68)
结 论	(79)
第三章 宗教象征与职业者	(80)
象征人类学	(81)
宗教“象征”和象征物	(96)
宗教职业者	(106)
结 论	(118)
第四章 宗教语言	(120)
作为宗教语言的神话	(121)
作为表演的宗教语言	(144)
言语的力量	(153)
结 论	(157)

第五章 宗教行为：仪式	(159)
人类学仪式和仪式化	(160)
宗教仪式的多样性	(170)
通过仪式：仪式结构	(181)
仪式场域、仪式表演和“社会剧场”	(183)
朝圣：宗教动态化	(187)
结 论	(190)
第六章 宗教、道德和社会秩序	(192)
人类学道德研究	(193)
宗教的作用：形塑和转型	(203)
宗教与社会秩序	(211)
结 论	(227)
第七章 宗教变迁和新宗教运动	(229)
人类学宗教变革研究	(231)
宗教与复兴：宗教帮助社会恢复生气	(242)
案例研究：高台的混合型宗教	(259)
案例研究：“新生教会”运动中的宗教变革	(262)
结 论	(264)
第八章 跨地方宗教：伊斯兰教与基督教	(266)
人类学的“大变革”研究	(268)
“皈依”跨地方宗教	(273)
伊斯兰教的人类学	(278)
基督教的人类学	(289)
结 论	(304)
第九章 通俗宗教	(305)
大众宗教的人类学	(307)
电视和电影中的大众宗教	(315)

商业和经济中的大众宗教	(322)
异教徒体验的多样性	(328)
美国的大众化基督教	(335)
结 论	(342)
第十章 宗教暴力	(343)
人类学的暴力研究	(344)
宗教对于暴力的解释和说明	(352)
宗教暴力的多样性	(357)
结 论	(381)
第十一章 世俗化和反宗教	(382)
人类学的世俗化研究	(383)
世俗体验的变化	(391)
当代世俗化(反宗教)运动	(410)
结 论	(416)
第十二章 宗教原教旨主义	(418)
人类学的原教旨主义研究	(420)
基督教原教旨主义	(431)
跨文化视野下的原教旨主义	(439)
结 语	(455)
参考文献	(456)
译后记	(505)

第一章 人类学的宗教研究：定义和理论

埃及“穆利德”是一种庆祝穆斯林（有时是基督教）圣人或者“上帝之友”的地方性宗教节日，字面意义为“出生”或“生日/出生地点”。它基于庆祝穆罕默德生日，穆利德经常与苏菲派穆斯林相联系，举办于圣殿或圣人墓地。它的一个突出特点是举行迪克尔（dhikr）仪式，即在广场或在帐篷内举办“集体性迷幻冥想仪式”（谢尔克，2012：29），因此它们是重要的baraka或赐福的场合。然而，谢尔克发现穆利德将严肃的精神事务与快乐的活动联系起来，如“跳舞、魔术表演、木偶剧、购物、咖啡吧及普通的‘聚会’”（2012：36）。有时，“女舞者，酒精和娼妓”也是穆利德的部分内容（2012：30）。许多埃及人也指责穆利德，认为它落后甚至非伊斯兰，他们努力要中止它。这一点不足为奇。这种行为是“宗教”吗？或者它是“迷信”？神圣活动？民俗？狂欢？

世界各地人们的行为和语言对于他们群体以外的人来说都会觉得奇怪，甚至不易理解。我们将其中部分事物称为“宗教”。有时社会成员将这些行为称为“宗教”，有时他们却不这样认为。更重要的是，一些社会中有“宗教”这个词汇，然而其他社会完全没有。当我们将一种思想、行为、物质或制度称为“宗教”，我们将它与其他事项区分开来，如“魔术”“迷信”“精神性”（灵性），当然也包括“科学”和“政治”。

如同人类存在的其他方面，物质、文化和宗教具有显著多样性。人类学的责任是研究人类多样性，正如研究文化多样性的其他方面如语言或亲属。人类学研究不是评判宗教，更不是要批判或者证实宗教。人类学不是神学，试图通过某种特定宗教教化信徒；它不是护教学，试图证明或维护一些宗教；它也不是一种要试图揭露任何宗教的研究方法。人类学研究宗教是以不同的兴趣和方法开始的，因此也使用不同的工具和概念。那么，用人类学方法研究宗教意味着什么呢？最明智的方法可能是先把这个问题放下，以人类学开始，然后转向宗教，通过研究来结束。

人类学的宗教研究

许多学科都在探索宗教，比如心理学、社会学、神学，甚至有些情形中的生物学。每门学科都有各自的重点和兴趣。人类学宗教研究与其他方法相比的明显区别主要表现为：它必须能够提供一些其他学科所不具备的东西；它必须提出自己具体的问题，从自己具体的观点出发，并且运用自身的特别研究方法。

人类学很可能被当成是关于人类体质和行为多样性研究的学科。因此，宗教人类学将是关于人类宗教多样性科学研究的学科。其中提出的问题包括：

- 什么是宗教多样性的范畴？到底存在多少种宗教，以及其宗教信仰、宗教行为、宗教制度等？
- 在不同的宗教之间有什么共同性甚至普遍性的东西？是否存在所有宗教都实践或信仰的东西？
- 一种宗教的不同部分之间，或者一种宗教及其社会甚至自然环境之间是否存在某种可以分辨的固定模式？

像其他学科一样，人类学从一个特殊的学科角度来回答问

题。以生物学研究宗教意味着生物学的观念（重视人类体质的特征，也许最重要的是大脑），而以心理学研究宗教意味着一种心理学的观念（重视内在的精神现象和过程）。人类学接受并且从这些众多方法中获益。此外，它发展出了一些独特的概念、工具和关注点。对人类学而言，重要的是文化观念，习得和共享的思想、情感、行为和任何特定社会那些行为特征的产物。因此，以人类学研究任何事物，如语言、政治、性别角色、饮食习惯，都将其视为人类习得和共有行为。因为它一定可以观察的，所以，人类学把它当作公众的行为，并不完全是“私有的”或“存在于人们头脑之中”。它当然最初并不存在于人们的头脑之中，相反它是习得的而非内生的，最初是“外在”于个人的社会环境中的。总之，文化是人们参与的行为准则，其中就包括他们谈论的内容及相应行为。因此，人类学不会将自身局限在文本或历史部分（尽管其中必然会涉及这些），它更为关注的是社会成员的文化生活。

这个基本目标导致了“人类学观念”的三个方面。

首先，人类学通过比较或跨文化的描述而进行研究。人类学不会只局限于我们自己的社会和文化，或者其他类似的社会和文化。它以多样性为前提开始，试图包容研究范围内的多样性整体。它的目的是详细地探索和描写每种文化或者文化的某个方面。这将通过研究过程和研究成果来实现。研究过程就是田野调查，前往并长期地生活在我们的研究对象之中，观察并参与他们的生活。因此，人类学的主要方法一般被认为是参与式观察。研究成果就是个案研究或民族志，即关于我们研究对象思维方式和情感行为的深入和近距离的介绍。因此，人类学的著作趋向于特殊性，集中描写“微观”或“地方性”的内容。幸运的是，人类学并不是因为自身原因强调地方性，正如斯坦利·坦比亚所提出

的，民族志就是“用特殊材料来表达普遍内容”（1970：1）。这是一个极为重要的定义，因为特定群体或文化对于人类来说不具备典型性或代表性。事实上，不存在一种诸如“典型性”或“代表性”的语言、政治或宗教，但是每一种都会影响文化作用的一般过程。当我们转而讨论大规模的甚至是世界性现象时，这个见解则体现其特殊价值。我们经常将大区域和众多人口的这些现象当作典型或者始终如一。与此相反，我们将会发现这些现象在各地的差异性很大，所有的宗教如同所有的政治都是地域性的。不仅如此，我们还将发现思想、行为或者价值观在一个社会内部也有差异性，甚至最小规模社会中的成员行为或思想也并不完全一样。也就是说，文化本质上是多样性的，文化（包括宗教）更多具有差异性而非共性。

其次，人类学采用整体观的立场。我们先行假设，任何文化多少是由许多部分构成的整体，这些部分以具体的方式彼此间互相发生作用，并且对整体产生作用。通过对文化的考察，人类学认为所有文化中存在四个功能区（虽然每个区域的作用或形式并非总相同）。这四个文化区域是经济、亲属、政治和宗教。每一种都对社会有独特贡献，但是每一种同样与其他部分共同形成一个整体（尽管有时松散）。所以，如果想要了解一个社会中的宗教，我们就必须了解它的政治形式、亲属制度，甚至是它的经济实践。这些文化的主要领域也与语言、性别等更为普遍的问题相联系并彼此影响和相互作用。这些因素都存在于一定环境之下。

第三，人类学坚持文化相对论的原则。文化相对论主张每一种文化都有各自的理解和判断标准。每一种文化都拥有意义、价值体系，即什么是真实、重要、善良、道德、规范、合法，等等。很明显，同一种行为在某个社会里可能是合理的，但是在另

一个社会里可能是不正常的、违法的或者是可忽略的。我们知道相同的声、姿势、象征符号或者行为在另一个社会里可能会有完全不同的意义（或没有意义）；将某个社会的意义或判断标准应用于另一社会意义并没有帮助而且可能导致歧义产生。当然，这并不意味着我们必须接受认可或者喜欢其他文化内容。然而，我们必须按照它们的术语理解它们，否则就根本无法理解。坚持文化相对论的观点是十分重要，但同时也是特别困难的。很多时候，我们根本没有把自己的语言、政治体制、性别角色、宗教当作“文化”来考虑，而是把它们当作“我们所从事的”或“我们做过的”事物。我们认为所有人都要穿衣服并且都是一夫一妻制婚姻，但事实上其他人可能不是这样。我们会以为所有的人都信奉上帝（至少崇拜）或者有着关于天堂和地狱的祈祷仪式和思想，然而事实上许多宗教并非如此。假如我们按照理所当然的假设来行动，我们就会认为所有人的想法和做法都与我们相同，因此会按照我们观念、行为和价值观去质疑他们，这样我们就会大错特错。一个简单的例子就可以说明。假设澳大利亚原住民沃波利人（Warlpiri）对你的社会进行非相对论（种族中心论或文化束缚论）的研究。他会事先拥有具体的文化概念，如“举库巴”（jukurrpa，做梦或梦境）。如果这位研究者问你对“举库巴”如何理解，你会说不知道，因为你以前从未听过这个词。如果他用“举库巴”的概念来解释你的行为和思想时，他/她肯定会错误地理解你。而且，如果他因为你不知道这个关键的概念而指责你，这无疑将是一个不恰当的行为。

文化相对论是跨文化和整体性研究的结果。如果我们坚持文化多元论并且在与其思想和行为的领域内理解它们，那么我们就必须（事实如此）采用文化相对论。基于以下两个重要原因：

首先，它重新定位了什么是人类学或者人类学做什么。正如

塔拉尔·阿萨德 (Talal Asad) 所认为的, 人类学不仅仅是方法问题 (田野调查和参与观察) 或者是它的最终成果 (民族志); 如果是这样, 那么我们还有很多事情没有完成, 比如对过去文化的研究。相反, 他认为人类学的使命是“将植根于不同时空社会中的概念 (表述) 及表达它们的生活方式, 释放或无效的力量之间进行比较” (2003: 17)。那么, 我们的工作就是准确地揭示和理解文化中的内在概念及人们对于现实的观点。

其次, 使用自己的文化概念去描述和理解另一种文化概念。这个问题在宗教范畴中尤其麻烦。我们必须利用词汇、术语来理解宗教; 我们必须使用一些词汇来讨论问题。然而, 我们用于研究的词汇不是中性或技术性的语言, 而是依据西方基督教的观点认为是某种具体宗教的语言。正如我们设想的澳大利亚沃波利研究者一样, 当一些文化概念在我们的文化中不存在或与文化不相关时, 我们就会在一种文化和宗教上强加一些概念。我们可能提出一些错误的问题、做出错误的假设、得出错误的结论。当我们不能够完全解决这些问题时, 我们必须经常保持警惕。

1.1 中国的佛教语言: 从无我到自我

宗教是一种语言, 有着自己的文字、经典文献或者恰当的表达方式。宗教同样通过广泛使用普通口语来表达, 也就是美国人用英语介绍基督教, 波兰人用波兰语介绍基督教, 俄罗斯人用俄语来介绍基督教。将宗教引入全新的社会语言背景会构成有趣的挑战。在历史发展中, 佛教已经形成高度、复杂、多样的语言和教义。为人熟知的词汇, 如“涅槃”“轮回”和“佛陀”只是较为广泛的语言化信仰系统的开端。理解佛教最为关键的词汇是“无我”。“无我”教义是对于早期印度自我观念的明确批评。佛教基本上缺乏永生自我、超越死亡甚至超越

时间的思想。这当然不表示所有佛教学派思想相同。按照约诺·帕克 (Jungnok Park) 的观点, 早期佛教认为自我无常并因缘而生, “集聚而成但是生命无常”同时“机缘巧合”(2012: 66)。在发展过程中, 佛教哲学一直探讨自我和解脱的问题, 一些佛教学派认为佛陀和成道者仍旧驻世并救苦济困。最后他们认为人类及有情众生都有佛性与如来藏 (tathagatagarbha/孕育如来佛), 以及永恒灵魂/自我。当佛教传入中国, 一些印度和印度起源的观念和理论发生极大改变。许多佛教词汇没有对应的中文词汇及明确的汉语意思, 所以“中国的佛经翻译者必须将原文中没有的词汇或句子加入或者从原文中删除”(2012: 5)。此外, 为了使翻译作品方便理解并且吸引中文读者, 翻译者必须“熟悉中文文献、道德、哲学和历史”(2012: 10), 按照中文的风格来安排词序、释义和辞藻, 因此失去原文中语句强调和细微处的特点。最终, 汉传佛教发展出“中国风格的佛教”(2012: 36), 包括逐渐引入和建立佛教自我观念。一些汉语词汇进入中国佛教的语言和思想, 如“魂”“精”和“神”。这些使得中国信徒偏离佛教早期的无我观念, 发展出汉传佛教观念的“永生灵魂”(2012: 177), 讽刺性地形成“接近婆罗门(印度)自我的自我观念, 虽然他们没有明确的婆罗门教义知识”(2012: 183)。

在人类文化的所有领域, 要保持文化相对性十分困难。比如人们通常会对其他社会的婚姻和性行为评头论足。当涉及宗教问题时, 相对论的客观立场就更难坚持。比如 20 世纪比较神话学的伟大学者詹姆斯·弗雷泽 (James Frazer), 通过证明“在我看来[它们]不仅是假的, 而且荒唐可笑和充满荒谬”(1959: vii), 从而使自己与其著作《金枝》(*The Golden Bough*) 中介绍