

Anthropology of Religion
A Cultural Study of Anthropologism

宗教人类学

——人本主义的文化研究

吴 雁◎著



黄河出版传媒集团
宁夏人民出版社

Anthropology of Religion
A Cultural Study of Anthropologism

宗教人类学

——人本主义的文化研究

吴 雁◎著



黄河出版传媒集团
宁夏人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

宗教人类学：人本主义的文化研究 / 吴雁著. —银川：
宁夏人民出版社，2018.11

ISBN 978-7-227-06974-4

I. ①宗… II. ①吴… III. ①宗教学—人类学—研究
IV. ①B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 251557 号

宗教人类学——人本主义的文化研究

吴 雁 著

责任编辑 丁丽萍 李彦斌

责任校对 陈 晨

封面设计 沈家菡

责任印制 肖 艳



黄河出版传媒集团

宁夏人民出版社

出版发行

地 址 宁夏银川市北京东路 139 号出版大厦 (750001)

网 址 <http://www.yrpubm.com>

网上书店 <http://www.hh-book.com>

电子信箱 nxrmcbs@126.com

邮购电话 0951-5052104 5052106

经 销 全国新华书店

印刷装订 宁夏凤鸣彩色印务有限公司

印刷委托书号 (宁) 0007226

开 本 787 mm × 1092 mm 1/16

印 张 12.75 字 数 170 千字

版 次 2018 年 11 月第 1 版

印 次 2018 年 11 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-227-06974-4

定 价 48.00 元

版权所有 侵权必究

作者简介

吴雁，哲学博士，硕士生导师，上海师范大学哲学与法政学院哲学系副教授。主要研究方向：哲学和宗教心理学。主持研究国家社科基金一般项目1项，参与研究国家社科基金重大项目1项。已出版图书《伊斯兰文化中的新柏拉图主义》《哲学专业英语进阶》，发表学术论文多篇。

■ 责任编辑 丁丽萍 李彦斌

■ 责任校对 陈 晨

■ 封面设计 沈家菡

此为试读, 需要完整PDF请访问: www.ertongbook.com

前 言

人类学成为一门独立学科最具意义的表现是：人们的知识积累自此不仅仅表达着对知识的探索、接受和承继，同时还显示为对一门学科的研究——对人类文化、人本身及对其具实用性活动进行的科学研究，从而为人理解自身和社会生活、建构意义、造福他人提供理论指南。

人类学的建立，特别是前期以宗教文化，后期从人本主义出发对宗教实践活动进行研究的宗教人类学，更是自始至终围绕着人。其研究方法和思考核心也必然不能不去考虑人类及其思维（心理）与行为的影响和作用，或者说这一部分是宗教人类学研究中的核心内容。

谈到从“人”出发和对人类所具有的实践作用，迄今为止，没有什么比“人本主义”这个名词更具有哲学的概括性了。当然，所谓的“人本主义”说起来并不简单，单就其历史而言已很复杂，说它历时性有之，共时性更亦有之，这是一个极其宽容的文化概念。从历史上讲，比较广为人知的是 14 世纪文艺复兴运动中的人本主义思潮及理论，继而是近代哲学家费尔巴哈的“人类学主义”（也译为人本主义：Anthropologismus）理论，但这都不足以代表不断发展的对于“人本主义”的认识和表达。随着近现代，特别是 20 世纪 70 年代以来人类学的不断发展，现今的人本主义基础与内容更加多元化，具有多学科融合性，已经不再是一个孤立的概念。姑且不论哲学人本主义的流派，单说宗教人类学的“结构主义”就是一种新的“人本主义”，更有文本阐释学、弗洛伊德主义的马

克思主义和新精神分析学等不同人本视角的探索和表达。

将宗教学与人类学放在一起综合研究，本身就是对宗教现象与经验的人本主义观照。之所以特别强调上述问题，只是因为结构人类学在寻求结构的过程中，常被人诟病为抛弃了人本主义。而结构主义及其释义学对宗教人类学研究具有的历史性意义则是此领域内广为人知的——在某种程度上，结构人类学试图在“表象”中寻求本质，这种寻求必然潜藏于某种类似“人声”的载体上（文化），这种依凭，怎么可能完全地抛开人这个主体及与人的联系呢！再如，若是结构的寻求与自然科学对于本质的揭示同为科学的过程，那么这个过程表象可能是完全不同的。人类学对于人的价值的特点是与人的“存在”密切相连的，而科学对于人类的价值是与“物”（“物之理”，或规律）分不开的。这样的一个人本，既理性又不失人的价值的最大化。如同我们重新回顾威廉·詹姆斯的《实用主义》，这可能会和很多年前意识形态的主流观点有很大不同。在新的时代，我们可以在科技与社会文明发展的前提下了解世界和人类的知识，以新的视角思考什么是真正的人本，以及它与实用主义的真正关系；或者干脆直接地表明，宗教人类学是真正的人本主义，它最有可能的表现是具有人文核心的实用价值。

在宗教人类学的研究道路上，有一段不凡的发展历程，然而列维-斯特劳斯之于前者的效用至今还让此学科的研究荡气回肠——这不仅是一种研究方法的诠释，更是一种对于人类学研究思想的解放，对于人类心灵结构的直觉，或者说内逻辑的发现。当然说“发现”还是很不确定切的，因为我们甚至可将所说的“结构”和“结构主义”等相关的意识回溯到它被“发现”之前，虽然那个时候它的名称还非如此，甚至内容也可能有其他的理论前提。但无论如何，“结构”和“结构主义”并不是突然出现的，它依然是人类思想的一个延续性扩展。

拉德克利夫-布朗认为：“在每一种人类社会里都必然存在不同的，

或从某种意义上说是矛盾的两种对自然的认识。一种是自然主义，这种认识在技术领域是无可争议的，并且在 20 世纪欧洲文化中，自然主义的认识，在我们的思想意识中已经明显占据了优势。另一种认识可以被称之为神话的或宗教的，这种认识无疑是存在于神话和宗教中，当然也常见于哲学中。”^①这种说法有它的意义。首先，它可以表达斯特劳斯认为的矛盾自始至终存在于人类意识结构本身的观点（当然这一点可以回溯到黑格尔的内逻辑中寻觅些许痕迹），或者说，人类的意识是一个动态的平衡，因此种平衡的必然性，故而自然主义的认识与神话或宗教的认识事实上处于一种相互制衡的关系，而制衡的关键在于互补。由此可见，“心灵所具有的实用意义则比与这些意义联系的对象所具有的还要多”^②。其次，自然主义或者并不必然需要借助于更多的语言（或说“人声”^③）作为中介，但后者——神话的或宗教的认识——则需要以某种“人声”的载体来达成对于自然的认识。所以说，自然主义的认识一直以来都被看作是“科学”的认知过程，以理性成分居多。而神话和宗教的认识对于斯特劳斯的思想来说，则是一种人类无意识对于理性认识在自身无法平衡时产生的弥补性发展。这种弥补当然也是制衡。可见，如果不以理性或理智主义为目的，而是以认识世界为目的，那么我们的视野就会开阔多了。

说到这里，学术研究，或者说人类的语言，很多时候我们并不完全知道它要讨论的是什么。从巴门尼德以来，哲学和宗教学研究就往往试图“真正”地定义一些事物，特别是对于“存在”。人们发现在讨论一个问题

①[英]布赖恩·莫里斯著：《宗教人类学》，周国黎译，今日中国出版社 1992 年版，作者原序第 1 页。

②[法]克洛德·莱维-斯特劳斯著：《结构人类学》，上海译文出版社 1995 年版，第 196 页。

③参看[英]厄内斯特·盖尔纳在《论结构主义》一文（王立秋译）中的描述：“现代结构主义……在一种类似于人声的（媒介）中说话……”

之前，对它先行定义，确是发现问题的前提。只有如此，人们才能知道它们/他们的边界在哪里，也才能发现解决问题的核心价值是什么。

至于什么样是“真正”的（与事实相符的），“从唯理的理智主义观点来看，这些问题是没有真正的答案的，因为先验的考查不能决定一个自称的价值，决定它的有效与否是需要经验的”^①。德里达否认逻各斯中心主义，因为内外不可能同时存在，故而认为逻各斯中心主义有问题。^②这里除了要再次明确他所讨论的结构本身，还要考虑逻辑的适用性。以斯特劳斯的角度来看，意识本来就存在着两种截然不同的，或者说矛盾的东西。说到底，关键不在于否认，而在于如何思维。不过我们也从中看到了对于逻各斯证明和逻辑的混乱、暧昧。当然德里达，或者说相当多的哲学家们实际上不得不以新的名词取代旧的内容。我们的确不适宜于再讲逻各斯和逻各斯中心主义，因为它的价值——对人的价值，对人的文化的价值无法再行估量。但我们发现结构似乎是一个再好不过的概念了，因为它同样是理智主义的，或者说是试图与经验主义划清界限的新概念。当然这个新的说法也离不开当代对结构主义的再造和延展，并且它还弥补了逻各斯无法涉及的区域——人们开始注重事物之间的关系及研究关系背后的结构，而不再把注意力放在事物本身及研究其先验的本质逻各斯了。

众所周知，自索绪尔之后，语言学已将人类学的发展向前推进了一大步，人类学家甚至认为，语言之外不存在结构。对于语言的理解，对于人类学意义的理解是一个非常重大的主题，特别是作为具有宗教性的文化的人类学——宗教人类学的研究更是如此。约翰·斯特罗克写道：“胡塞尔曾经对几何学的观念客观性（即不依赖于任何历史事件和经验事

①[英]F.C.S.席勒著：《人本主义研究》，麻乔志等译，上海人民出版社1966年版，第3页。

②佟立著：《西方后现代主义哲学思潮研究》，天津人民出版社2003年版，第225页。

件的几何学‘规律’)及其经验历史存在(即单个人提出的几何学规律或证据)之间的关系非常感兴趣,并对作为几何学家思想的几何学如何转变成作为观念对象的几何学这样的问题作出了如下解答:语言,特别是书写,连同它的非个人性,共同构成了上述可能性的条件。”^①这里说的“书写”只是我们运用“语言”的一种方式,在“书写”的过程中既反映着结构对事物关系的建构,同时还表达着“语言”本身的微妙作用——同时回答且表现着它要回答的问题。可是语言并非仅限于书写,文字和声音,有时甚至是视觉的表达,更多的时候是复杂的和让人纷乱的。正如德勒兹分析所说:“如果说语言似乎总是预设着自身,如果说我们不能确定一个非语言的出发点,那正是因为语言并非运作于被看到(或被感觉)的事物和被说出的事物之间,而总是从言说到言说。从这方面来看,我们相信,叙述不在于传达人们所看到的東西,而在于传达人们所听到的东西,即另外一个人向你说的。”^②这里从语言到言语的区别显然不再像以往人们所认为的那么“明确”了,因为“言语不再能仅仅被界定为对于一种原初的意义所进行的具体的、外在的运用,或对于一种先在的句法所进行的可变的运用;相反,对语言的意义和句法的界定不能独立于它所预设的言语行为”^③。

既然如此,当我们在“类似人声的(媒介)中说话”的时候,一种言语的延展行为/现象出现了,这里,语言的结构足以说明言语行为。虽然我们不能回答德勒兹的问题:沟通性的语言是否比信息性的语言更好?但我们能够明确地回答,沟通性的语言的确比信息性的语言更适合“文化”。如上的言语行为其实就是“文化”的萌生,“文化”是语言的

①[英]约翰·斯特罗克编:《结构主义以来:从列维-斯特劳斯到德里达》,渠东、李康、李猛译,辽宁教育出版社1998年版,第184页。

②③[法]德勒兹、加塔利著:《资本主义与精神分裂(卷二):千高原》,姜宇辉译,上海书店出版社2010年版,第103、105页。

建构，但却不限于此。如果我们注意到“语言”的两个特征（如前所述），文化的内容便更丰富。盖尔纳所理解的结构主义是人的心灵的结构主义，或是智识的结构主义，但他摒弃了人对环境探究而建构的那一部分意识和知识文化，而后者同样是心灵智识的对象，同样需在“人声的（媒介）中说话”，并且后者的认知是前者构建及认知的现象和基础；或者说，结构主义终归要回到理性的形而上学中去，而理性的形而上其实也是自然科学认知的基础。其实我们是否可以提问，结构是否也如同意识中的矛盾，同时存在着两种不同性质的结构？或者结构具有这样的形态，从整体上看，它同时会有两种完全不同的表达方式？我们的意思其实是：是否结构必然要矛盾地、有意和无意地、理性和无意识地呈现它自身的某种特征，看上去是不符合逻辑的，但却并非能用我们现在的逻辑形式解释和说明，但具有结构自身的逻辑？

乔治·桑塔亚纳认为：“如果我们论述的是一种科学，那么，这种矛盾就应该被立即解决和消除，但当我们面对的是生活经验的诗性阐释时，矛盾仅仅意味着各种变化，变化又意味着自发性、丰富的源泉以及对总体正确性的愈加接近。”^①事实上，我们在宗教人类学的经典研究案例中，特别是在民间萨满的案例中往往会发现这样的情形：有一些社区公认的“非正常者”（意识状态的非正常）会寻求萨满的治疗，而萨满通过本身的一系列在一定范围的群体意识中被认为行之有效的“程序”（仪式体系）操作，使被治疗者得到身心的宣泄。事实上，这个所谓的“宣泄”就是在既定的结构（预设情境，不一定是元结构，也许是次级或三级等）里，由引导者（萨满或巫师）通过预定的操作及表现使被治疗者在情绪充分表达的同时尽可能彻底地融入结构。这里涉及的是关于结构的理论

^①〔美〕乔治·桑塔亚纳著：《宗教中的理性》，犹家仲译，北京大学出版社2008年版，第12页。

与达成结构外在表象的实践的结合。这个结合才是存在意义上的真正结构。同一情境中的被治疗者、萨满、旁观的信众（主要是受到此种文化影响与有好奇心理者）看上去充杂着所有的元素，混乱而单纯，但实际上容纳众多。如何从理论上解释结构及其必然表达的如此特性呢？

很多人指出，人的心灵具有自身内在的结构。威廉·詹姆斯认为：“所有这些元素（意识、知觉、时间、空间、相似性、相异性和其他关系）都是对于外部客体的主观性的复制。他们并非外部事物……比起被接触的刺激来说，他们的本质更多地取决于大脑的反应……于是这就是内在结构（这与斯特劳斯的‘结构’在某种意义上具有相似性，但更进一步的，这样的‘结构’还处于‘结构’的生理功能阶段，而后者的‘结构’更多的是这种‘结构’的产物，是文化作为存在的‘元存在’——作者）的本真资源，其来源被神秘所笼罩，它在任何意义上都不仅仅是从‘无’而来的‘被留下的印象’，而是在任何可理解意义上的动词‘留下印象’。”^①这也是宗教人类学继结构主义及后续发展以来重要的问题，对于这样的论题，也许不能瞬时解决，甚至只是认识它，但可从相类似的问题出发，以便我们更清楚容易地认识这类问题意味着的“结构”——这也就触及了关于实用主义、人本主义的论争。

这其实回到了人类学探讨的关键：何为人类学？何为人本主义的人类学？可以以宗教人类学为其标志吗？后者可以视为与实用主义的人类学等同吗？实用主义和人本主义是什么关系？什么是这里所说的人本主义和实用主义？

事实上，在 20 世纪 70 年代的时候，就有学者提出要改变人类学研究的目标，为此归纳出了五大诉求：（1）实用性诉求，以期人类学能解决

^①Cited from *The Principles of Psychology*. Author William James. Henry Holt and Company, New York, 1891, Vol. II, Page 631-632.

当今世界的现实问题；(2)责任诉求，主要是此学科应承担其社会责任；(3)对权力文化进行研究的诉求，这对当今世界的各种文化中心主义来讲具有重大的意义；(4)对人类经验予以关注的诉求，这是自人类学学科建立以来就存在着的诉求，或者其实更不如说这是人类学的出发点；(5)对反思的诉求，主要是人类学的定位和对其文化中介的理解。^①其实这五点诉求皆以实用性为背景，在学术研究上可表现为一种实用主义（其实是人本主义为中心的自然主义）的视角。

说到实用主义，历史上的实用主义是内容丰富的，且总是和人本主义难舍难分。威廉·詹姆斯认为，实用主义“就是经验主义的方法加上宗教性这两种的调和”^②。此定义有三点值得关注：

其一，调和。这也是詹姆斯实用主义的最大特点。为什么要调和？因为在人的意识结构中和元结构中，矛盾无处不在，我们所要做的无非就是调和之，使之保持动态的平衡。这个平衡表现于实用主义，自然是其理论最人性化的部分或者说是核心。为何如此说呢？既然矛盾是人的意识的最自然状态，保持这种最自然的状态（这也是无意识的诉求，不是意志的产物）是人之所以为人的最基本的要求，也是人本主义的核心。

其二，不忽略和抹杀经验主义。基于人类学研究对于人性的充分尊重，所以对于个人化思想应赋予多元价值，而不是以哲学史上某些时代的绝对性主张断然否定，从而违背科学与真理，衍生出可能的迷信与无创新的人与时代的精神。

其三，宗教性。这是宗教人类学研究自始至终应明确及无法避免的基本点，也是人类意识对于经验主义的补充。如果说经验让人们充分理

①[挪威]弗雷德里克·巴特、[奥]安德烈·金格里希、[英]罗伯特·帕金、[美]西德尔·西尔弗曼著：《人类学的四大传统——英国、德国、法国和美国的人类学》，高丙中、王晓燕、欧阳敏、王玉珏译，商务印书馆 2008 年版，第 375 页。

②[美]威廉·詹姆斯著：《实用主义》，燕晓冬编译，重庆出版社 2006 年版，第 52 页。

解和认识实在，更多地囿于实际生活的圈子，那么宗教性则是人对于现实生活束缚性的一种补足。

综上，我们发现，实用性只是一种原则与思维视角，尊重人性及其价值才是最终目的。或者说，提倡宗教人类学研究中的实用性和实用主义，目标是客观地看待人本主义的宗教实践。而这种方式与实践其实并不是某种刻意的学术追求，而是人类学，特别是宗教人类学研究本身自然诞生的。正如荣格所说，“自然过程就是自然过程，不是别的——它不是荒谬的，不是非理性的”^①，它是一种事实。

^①荣格：《分析心理学的理论与实践》，生活·读书·新知三联书店 1991 年版，第 91 页。

·目 录·

绪 论	1
第一章 重要理论、思潮及代表人物	7
第一节 从黑格尔到卡尔·马克思	7
第二节 马克斯·韦伯	26
第三节 杜尔凯姆	45
第四节 结构人类学及其后	60
第二章 宗教人类学主题研究	79
第一节 禁忌	80
第二节 巫师、占卜者与实践的概念	86
第三节 符号与情境	101
第四节 仪式	109
第五节 神话与原型	112
第六节 萨满的宗教实践	117
第七节 宗教经验与心理	121

第三章 现代宗教人类学问题与研究 139

 第一节 宗教与新时代的“医心运动” 139

 第二节 “新萨满”说及巫术泛化 143

第四章 中国宗教人类学研究概论 145

 第一节 关于“中国的宗教” 146

 第二节 中国宗教文化心理分析及衍化 147

结 语 163

附 录 165

参考文献 190

绪 论

一、宗教文化与理性主义

宗教不仅是一种特殊的意识形态，而且是一种具有广泛性和关联性的社会文化现象。宗教在人类历史中的存在状况及其所表达的超自然力量，决定了宗教对于人类心灵与社会生活实践的不可或缺性。它不仅仅是一种信仰，更是一种社会文化，表达和反映着人的基本属性。可以说，自人类出现以来，类似的意识形态就诞生了，但其历史属性决定了这类意识形态表达的阶段差异性和多样性。所以，在“宗教”这个文化概念出现之前，就已经产生了诸如原始巫术、图腾信仰、祖先崇拜等的概念和活动。

说宗教是一种特殊文化现象，最显著的是其表达为对于超自然力量的崇拜和信仰，而后者在某种程度上并不是宗教的最本质特征，也绝非宗教体系所独有。凡与超自然力量崇拜和信仰有关的事物——正因其有这样的特征——便都因之与宗教具有亲属关系，从而成为宗教文化的组成部分。因宗教具有的广泛性、群体性、功能性、社会性、关联性、系统性、人文性、整合性特点，它就理所应当地居于此类文化的核心地位。

对于宗教文化的研究，首先要从宗教作为文化的现象开始。那么，总是有人会在这里纠结，这种研究是理性的还是非理性的，或者说是不是“科学”？说到宗教文化的理性与否，其实它与宗教研究的方法和理解宗教的思想结构有很大关系。事实上，理性的有无，主要是就知识论来