

兰州大学西北少数民族研究中心

兰州大学民族宗教研究所中国各民族宗教民族志丛书

主编 王建新

本书出版受兰州大学2013年中央高校基本科研业务费专项资金项目（13LZUJBWZB001）资助

宗教民俗与生存实践

——凉山彝族阿都村落的民族志研究

唐钱华 著



宗教文化出版社

兰州大学西北少数民族研究中心

兰州大学民族宗教研究所中国各民族宗教民族志丛书

主编 王建新

本书出版受兰州大学2013年中央高校基本科研业务费专项资金项目（13LZUJBWZB001）资助

宗教民俗与生存实践

——凉山彝族阿都村落的民族志研究

唐钱华 著

图书在版编目(CIP)数据

宗教民俗与生存实践——凉山彝族阿都村落的民族志研究/唐钱华著. —北京:宗教文化出版社,2014.9

ISBN 978-7-80254-907-4

I. ①民…II. ①唐…III. ①宗教民俗-研究 IV. ①B92

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 210880 号

宗教民俗与生存实践

——凉山彝族阿都村落的民族志研究

唐钱华 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095234(编辑部)

责任编辑: 霍克功

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 880×1230 毫米 32 开本 13.625 印张 290 千字

2014 年 11 月第 1 版 2014 年 11 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-907-4

定 价: 68.00 元

总 序

人类学宗教研究的基本理念及核心研究领域 人类学所关注的宗教,与宗教学、哲学、民俗学等学科研究的宗教有很大不同。人类学家更加重视宗教的实践形态的研究,而很少趋向于为某一地区某个人类群体的信仰状态冠以诸如“佛教”、“道教”或“原始宗教”等等划一性的所谓正统名目。这种情况,是人类学宗教研究的学科目的所决定的。人类学研究宗教,不仅要了解宗教现象本身的运作规律,还要关注宗教所涉及庞大的社会文化体系,考察它们之间的互动及相互影响。这两种不同的研究取向,在人类学相关研究中交叉融汇,形成对宗教在人类社会存在和作用的宏观(宇宙、天体、生命)、中观(地球、世界、人类)及微观(言行、心理、意义)领域的综合考察。正如英国人类学家埃文斯-普理查德所说,对人类学家而言,“信仰是社会学的事实,而不是神学的事实,他唯一关注的是诸信仰彼此之间的关系和信仰与其他社会事实之间的关系。他的问题是科学的问题,而不是形而上学

或本体论的问题”^①。

人类学所定义的宗教,其实是一个可以用“宗教”和“信仰”两个概念合并概括的、庞杂而包罗万象的文化复合体^②。这种观点的产生,不是由于人类学研究者思维怪癖、刻意标新立异,而是基于对宗教在民众日常生活中实际形态的大量研究和深入思考。我们认为,真正的宗教,存在于信教民众纷繁复杂的社会生活及人们无限扩展的精神和心灵空间里。这种基本认识使世界上研究宗教的人类学家们努力走出经书文本及宗教精英所勾画的宗教象牙塔,从一种广义视角出发,综合考察宗教信仰的产生、发展、存在形态、作用方式和规律,及其与人类社会、文化、认知、行为、心理、意义等诸多层面的互动及影响。这种学术研究的基本精神,成就了人类学宗教研究中其他学科较少具备的两个特长。

首先,学理建构方面的综合性和包容性。人类学家研究宗教,在自身的学理建构方面,总是能纵横交错地学习和借用哲学、宗教学、心理学、甚至神学等相关领域的理论方法。诸如莫斯对巫术的理论研究^③、俄文斯普理查德对初民宗教理论的综合评述^④、列维斯特劳斯关于图腾崇拜的研究^⑤,这些堪称宗教研究世纪之作的人类学宗教理论作品都充分说明人类学宗教研究所赖以成立的学术思维的广度和深度。正因此,这些人类学宗教研究所建构的学术思想体系的影响完全超越了人类学自身的体系,成

① 埃文斯-普理查德著、孙尚扬译:《原始宗教理论》,商务印书馆,2001年,第20页。

② 关于人类学的宗教定义,请参照本人专题论述《宗教民族志的视角、理论范式和方法——现代人类学研究诠释》,广西民族大学学报,2007年第2期。

③ 马塞尔·莫斯,杨渝东等译:《巫术的一般理论:献祭的性质与功能》,广西师范大学出版社,2007年。

④ 埃文斯-普理查德著,孙尚扬译:《原始宗教理论》,商务印书馆,2001年。

⑤ 斯特劳斯著,渠东译:《图腾制度》,上海人民出版社,2005年。

为后世整个宗教研究学界共同享有的学术理论出发点。

再者,宗教民族志的理论方法之独特和不可替代。宗教民族志是以地方性、群体性宗教信仰的特殊性挖掘和相关学术理论建构为目标的人类学研究领域。宗教民族志研究善于从地方性宗教文化的特殊性挖掘入手,发现宗教对社会文化及人类思维、心理和行为的影响规律;再通过理论性综述整合,形成本学科宗教研究的基础理论范式,以此进一步带动宗教民族志研究的深入展开。比如,福特斯基于西非洲塔兰西人祖先崇拜的研究,提出了宗教信仰与社会组织形态关系理论^①,成为后来诸如王斯福的帝国隐喻理论^②、华生的标准化理论^③等中国东南地区宗教与社会文化的结构性关系研究的理论基石;格尔茨基于印度尼西亚和摩洛哥伊斯兰教的研究,创立了宗教与社会话语分析理论^④,成为后来杜磊的宗教与族群认同关系理论^⑤、格雷特的宗教与消费实践关系理论^⑥、穆格乐的宗教与社会救赎话语分析理论^⑦等中国西北西南地区宗教文化动态理论研究的学术依据等等。这些都说明,人类学宗教民族志研究所能达到的新资料的挖掘深度、研究

① 参见日本学者译著专论,福特斯 M. Fortes 著,田中真砂子訳,《祖先崇拜の論理》,ベリカン社,1980。

② 王斯福著,赵旭东译:《帝国的隐喻:中国民间宗教》,凤凰出版传媒集团/江苏人民出版社,2009年。

③ 见刘志伟等评述文章:《“标准化”还是“正统化”——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统》,《历史人类学》,2008年第1/2期合刊。

④ 请参照本人相关论考:《格尔兹近距离经验概念辨析》,《青海民族研究》,2013年第4期。

⑤ Gladney, Dru C., *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Cambridge (Massachusetts) and London: published by Council on East Asian Studies and distributed by Harvard University Press, 1991/1996.

⑥ Maris Boyd Gillette, *Between Mecca and Beijing: Modernization and Consumption among Urban Chinese Muslims*. California: Stanford University Press, 2000.

⑦ Erik Mueggler, *The Age of Wild Ghosts: Memory, Violence, and Place in Southwest China*. University of California Press, 2001.

对象的把握与实际信仰状况的贴切度及其理论方法的合理有效程度都非常突出,是其他宗教研究学科难以实现的。

以上论述说明,宗教民族志是人类学宗教研究的基础领域,担负着探索和挖掘新型事例及相关资料、发现和推进各类新的研究方法、创制和推广前卫性学科理论的学术职责。中国人类学的宗教研究,1990年代初期起步至今二十多年,对国外各类相关理论的系统引进及消化工作已达成^①;大量相关学术作品告诉我们,中国人类学宗教研究的发展进入了一个全新的挑战性时代:利用迄今为止的理论研究成果,深入广泛开展中国各民族宗教的人类学研究,不断推出属于中国学界自己的、达到国际学界先进水平的、独创性的宗教民族志作品。本人以为,广泛深入地开展宗教民族志研究是21世纪中国人类学乃至其他相关学科领域的历史使命,也是将中国人类学研究推向更高发展层次,促进中国人类学研究顺利完成与世界人类学学术接轨的重要途径。因此,宗教民族志研究工作势在必行,理应得到相关学科乃至中国整个学界的重视和支持。

二

人类学研究中的民族志与宗教民族志 作为现代人类学学术基石的民族志研究,自20世纪20年代由英国人类学家马林诺夫斯基和拉德克里夫布朗共同创始以来,大致经历了学科的初步创建期(1920-40年代)、多样性大发展期(1950-70年代)以及裂变调整期(1980年代以后)等三个时期。民族志研究的基本内容和程序(田野调查-参与观察-写民族志)没有改变,但学术目标和写作范式发生了诸多调整。创建期的民族志研究采用近似

^① 金泽:《宗教人类学导论》,宗教文化出版社,2001年。

于自然科学的归纳式资料收集方法,描写手法是静态且整体性的,写作风格是以经验性权威自居的,研究问题一般也是脱离研究对象自身的关注、从研究者学术需要出发而设定的。进入大发展时期以后,基于学科内部理论视角和研究对象的多样性急剧增加,初期那种过于结构性的、不太重视个体和变化的研究方法受到质疑,民族志研究开始围绕研究对象自身的社会政治问题展开。研究者们开始关注社会变迁、研究对象所面对的问题、研究对象的感受和认识,甚至将研究者与研究对象的互动关系也纳入了视野。1980年代以后,人类学的民族志研究与人类学一道接受了后现代主义思潮的洗礼,民族志研究从视角到方法都发生了巨大的改变,各类试验性质的民族志作品层出不穷,形成全新的发展局面^①。

首先,民族志研究的学术精神和理论视角有了彻底改变。这一时期的民族志已经不是创始时期学者们自身的独角戏,而是围绕研究对象的社会问题展开的、具有超强认识现实和解决现实问题的学术思想武器。就笔者自身研习所得认识而言,现代民族志研究必须具备以下四个基本条件:1. 具有明确、具体的研究地域和对象群体;2. 关注地域社会的变迁及其对对象群体的影响;3. 关注被研究群体的生活经历及其对自身经历的认识;4. 从被研究群体最关注的社会问题出发设定学术研究问题。其次,写作方法和风格也发生了很大变化。早期人类学家们大多使用写实民族志(realist ethnography)方法撰写民族志作品,结构性的静态描写居多。这种作品具有四个方面的特点:突出研究者的经验权威、研究对象的典型化描述、地方性知识的系统整理、理论整合及分析提升等。多样发展期以后,特别是近三十年里,随着人类学研究领域的拓宽和各类理论方法论开发的需要,又出现了自白民族

^① 高丙中:《民族志发展的三个时代》,广西民族学院学报,2006年第3期。

志 (confessional ethnography)、印象民族志 (impressionist ethnography)、批判民族志 (critical ethnography)、文学民族志 (literary ethnography) 等多样写作范式^①。不同类型的民族志有不同特点和写作要求,人类学家可以根据自身研究对象的特点调整写作策略,选择合理的民族志形式进行写作。

目前民族志的书写范式发生了很多调整,呈现高度多样化和实验性增强的发展态势,但理论方法的不断拓展和微观世界的深入挖掘之综合研究任务从没有改变。人类学家在利用上述不同民族志形态具体研究社会文化现象时,要求研究者既有整体视野,也要有新型理论方法开发的学术目标,即便是深入一点的个案专题性民族志研究也不例外。因而,人类学的民族志研究虽然是具体的、经验性的,但它的理论视野总是综合的、比较的或说是整体性的。民族志研究的这种基本精神又来自于其对社会文化的整体把握和民族志专题挖掘的双重关注,即远近结合的立体型研究的理论和方法论体系。人类学的整体观体现在研究对象界定上的广泛性和研究时空设定上的全局性:前者是指研究对象要有尽可能广泛的涵盖面,比如在定义宗教时,不是按照学术研究自身的目的,而是要从人类宗教生活实践着眼,务求囊括所有本质上类似的社会文化现象;而后者则指要把具体研究对象放在历史和现实的社会政治发展大背景下去考察,要避免放弃理论提升的、简单偏执的具体事例描述。人类学的民族志专题挖掘又体现为具体事例的深入系统描述和有效理论及方法论模式的开发:前者是指通过田野调查,尽可能与当事人近距离接触互动,获取能

^① 万·马南(J. Van Maanen)在其相关专著中详细论述了七种民族志的特点及写作要求。这里由于篇幅所限,只做简略介绍,详情请参考原著(*Tales of the Field: on Writing Ethnography*. The University of Chicago Press, 1988)。

够形成深描的系统资料^①；而后者则要求民族志要立足专题，以小见大，通过与学界理论合理的综述对话，形成新的理论视角和方法。人类学这种宏观与微观结合、整体理论与个案材料并重的学术精神一般在跨文化比较研究中表现得较为突出，但细心的读者会很容易发现，人类学的每一部专题民族志作品都是在这种学术精神的指导下完成的。宗教民族志研究也不例外。

宗教民族志既然是人类学民族志研究中的一个下属领域，其学术目标也就要根据一般民族志的基本要求来设定。首先，宗教民族志的研究视角、理论范式和方法是基于人类学宗教研究的学术理念和民族志研究的整体要求而设定的，需要遵循立足微观、着眼整体、理论方法资料三头并进的原则^②。出于宗教民族志研究的综合性视角，其理论范式包括四个不同的重要面向：宗教与社会整体关系的研究、宗教与个人关系的研究、宗教与人类行为层面关系的研究、宗教与人类观念层面关系的研究。这个范式告诉我们，人类学的宗教研究既要关注宗教现象的观念和意识形态层面，也要关注其社会和行为层面，既要有对整体的宏观把握，也要有对个体的微观理解。其本质意义是要求我们尽可能合理地、最大限度地挖掘并解释宗教文化现象与社会生活的关系。其次，宗教民族志必须继承和发扬现代民族志研究最新的理论方法成果，全面反映现代社会人文学科研究中人观理念，始终使自身研究处于相关宗教研究领域的最前沿。人类学宗教研究的代表人物之一、解释人类学家格尔茨曾经告诫我们，民族志工作的本质是深描，其目标是对人类话语世界的拓展，而民族志学家的任务

① 关于人类学近距离经验概念的学术意义，请参照本人相关论考《格尔茨近距离经验概念辨析》，青海民族研究，2013年第4期。

② 参见本人相关拙论《宗教民族志的视角、理论范式和方法——现代人类学研究诠释》，广西民族大学学报，2007年第2期。

则是记录和刻画社会话语^①。纵观格尔茨关于印度尼西亚和摩洛哥的宗教文化研究,可以说他是将这种学术思想充分应用到了自身的研究中,其诸多作品也展示了人类学宗教研究的本质属性,验证了其创建的学术理念的合理性和可靠性(即便最激进的后现代主义者也会赞同这种学术思想)。格尔茨的许多宗教研究作品都告诉我们,宗教民族志研究不能孤立地在信教民众社会政治生活以外的纯粹文本领域里进行,要密切结合地方社会的生活实践展开。

格尔茨有两部早期宗教研究的名著,《观察中的伊斯兰》^②和《爪哇的宗教》^③充分体现了宗教民族志研究的这种特点^④。前者介绍了印度尼西亚和摩洛哥两种截然不同文明环境中伊斯兰教知识阶层的宗教意识及社会活动状态:在高度多元的宗教文化环境下立足的印度尼西亚伊斯兰教权威以其超凡的宗教修炼和严格自律为存在基础,反映了一种与改良主义世俗政治互动并相互依赖的宗教文化氛围;而起源于部落文化背景的摩洛哥伊斯兰教权威则与世俗王权合体,烘托了一种强权的、以圣裔崇拜为中心的宗教文化形态。出于两种特殊的宗教文化环境,两国的伊斯兰尊经主义者在处理现代生活中世俗与宗教观念之间不断扩大的紧张关系时所采取的策略也不同:印度尼西亚人将基于科学合理主义的世俗观念作为《古兰经》已经包含的、属于伊斯兰范畴的知识体系来理解和整合,而摩洛哥人则将同样的世俗潮流作为与

① Clifford Geertz, *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*, in *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Inc., 1973.

② Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, 1968.

③ Clifford Geertz, *The Religion of Java*, the Free Press 1960/University of Chicago Press 1976.

④ 参见本人相关评述《宗教与生活实践的人类学思考》,金泽、陈进国编宗教人类学第2集,宗教文化出版社,2010年,第385-398页。

伊斯兰根本不同的体系而加以排斥。这两种宗教策略在两国近现代史发展过程中与各自的民族主义思潮结合,就形成了对现代政治产生过重大影响的、被称为“宗教的意识形态化”的宗教文化运动。这本书的特点是,在两国伊斯兰教知识分子及相关社会政治意识形态的专题民族志深入挖掘的基础上,对两国现代政治思潮与伊斯兰的互动及关联规律进行了精辟分析和理论总结,是人类学的整体观与民族志双重关注在大规模跨文化比较宗教研究中的突出体现。

《爪哇的宗教》是基于格尔茨在印度尼西亚爪哇岛东部城镇摩角库道数年的田野调查所撰写的专题民族志。该城镇居民基本信仰伊斯兰教,但又存在与地方传统文化密切相关的各类宗教形态,当地居民宗教文化形成一个复杂的混合体。在人类学的整体观指导下,格尔茨将调查中发现的所有与宗教相关的文化事项纳入了自己考察的范围,而根据人类学微观民族志的方法论要求,他又对所有与宗教相关的文化事项进行了深入系统的考察。结果就有了他包罗万象的、以当地居民生活实践中各宗教系统及相关社会行为象征意义的整理和解读为目标的宗教研究巨著。该书共有二十二章,从当地自然生态和社会人文环境的描述,到宗教在不同社会阶层中的存在形态和意义的差异、各种人生仪式中的宗教象征、当地居民文艺娱乐活动中的宗教表述、宫廷贵族文化中的宗教要素、数术巫俗观念与宗教象征的关系等等。最后,作者分析宗教在当地居民日常社会生活中的功用及意义,并结合殖民地时期印度尼西亚整体社会历史状况,对宗教与地方文化、国民意识、民族主义思潮等一系列重大政治社会文化事项之间的互动关系进行了解释分析。这部著作既是解释人类学开山之作,也展现了人类学宗教研究的远近法在微观民族志研究中的

杰出应用^①。

综上所述,我们可以认为,目前世界人类学的宗教民族志研究已经进入成熟时期,现有的理论范式和方法论体系能帮助我们 从结构、象征、集体、个人、心理、人格、认知、行为等任意一个社会文化侧面切入进行有效研究。我们的理论视角可以是共时的、结构性的,也可以是历时的、动态比较性的,既反映整体社会文化的变迁,也能反映个人乃至群体间的互动。我们的方法又是灵活多变的,因地因人而异,科学合理地反映宗教社会生活的现实;同时,也能体现高度的人观意识及研究者与被研究者的主客互动。可以说,当今的宗教民族志研究为人类学宗教研究提供了有效的理论视角和方法论保障,同时也对我们的研究提出了更高的学术要求。高度的人文关怀、准确的理论视角、深入系统的资料挖掘以及合理的写作范式等都是一部合格的宗教民族志作品需要同时具备的条件。

三

中国各民族宗教文化的整体格局与宗教民族志的理论视角

关于中国人是否信仰宗教,人们有各种不同的看法。有人认为,基督教、伊斯兰教、佛教等世界宗教和犹太教、印度教、道教等民族宗教才是宗教,其他信仰形态应该归入民间习俗或迷信。也有人认为,中国的少数民族信教虔诚,且宗教与生活实践关系密切,可以认为是信仰宗教;而大多数汉族民众崇拜对象过于复杂,见寺庙就进,有神就拜,信仰对日常生活的约束并不强,不能算是信仰宗教。但是,只要细心观察,我们立即就能发现,各种宗教与

^① 参见本人相关论著的专门讨论《宗教与生活实践的人类学思考》,金泽、陈进国编《宗教人类学》第2集,宗教文化出版社,2010年,第385-398页。

信仰习俗只是形式上不同,崇拜的内容和基本理念并没有本质区别。基督教向上帝祈祷与自然崇拜中向山岳、河流、植物、动物、阳光等祈求,伊斯兰教阿訇的精神治疗与萨满的驱灵祛病,道教的符篆金丹与巫师的魔法护符等等,人们能列出无数种不同,但从人类心灵的内在特征及对超自然的期待和祈福的目的而言,我们不能否定这些事项之间本质上的共通之处。因此,如何看待中国人的宗教,客观合理地认识和解释中国各民族的宗教信仰是中国人类学宗教民族志研究的出发点,也是要率先解决的理论问题。这一点需要从中国民族学人类学的一些基础理论说起。

费孝通先生在 1978 年至 1982 年间推出并完善了民族走廊理论框架,论证说明中国各民族文化的起源和发展可以分为“北部草原地区”、“东北山岳森林地区”、“青藏高原”、“云贵高原”、“沿海地区”及“中原地区”等六个特点不同的区域,展示了中国各民族文化的多样起源;而这六个区域之间有“西北走廊”、“藏彝走廊”及“南岭走廊”等三条狭长地带,是自古至今六个区域之间各民族文化互动交融的大通道。民族走廊是一个整体格局理论,没有具体言及宗教文化研究,但却为认识中国各民族宗教文化的基本格局提供了学理基础。根据民族走廊理论所提供的分析框架,我们可以认为,民族走廊积累了中国各民族宗教信仰的产生、发展以及互动交融的深厚沉淀,各少数民族宗教信仰的形成、发展及其与汉民族宗教信仰之间关系的研究,也可以从各民族宗教文化互动交融现象最为突出的民族走廊着手。

这三条民族走廊及其所关联的广大地区,各有一个跨民族、跨文化传播的主体性宗教,形成外来宗教与地方性宗教信仰乃至社会文化体系融合的基本格局。西北走廊约有十多个世居少数民族,如维吾尔、哈萨克、柯尔克孜等民族;他们大体属于沙漠绿洲农耕民和草原游牧民,都有与山岳、树木、泉水、狼、狮子及萨满等相关的民间信仰,主体宗教为伊斯兰教。藏彝走廊约有三十多

个世居民族,如藏、羌、彝等民族;他们属于山地、峡谷农耕民及游牧民,都有与山神、灵魂、巫术有关的笨教信仰,藏传佛教为主体宗教。南岭走廊也有约十多个世居民族,如壮、瑶、苗等民族;他们是山地、河谷稻作和旱地农耕民,都有各种自然崇拜、祖先崇拜及以师公道公等宗教职能人员为依托的民间巫雉信仰,其神位及科仪大多来自道教^①。这种依据民族走廊理论框架的格局性整理向我们展示了一个非常重要的事实,即中国各民族的宗教信仰的现实形态是在特定的自然生态环境和历史条件下形成的,都是由多种元素不断叠加而成,且相互之间有着千丝万缕的联系。中国人宗教信仰的这种多元性和混成性要求相关宗教研究要有足够宽阔的理论视角和有效的方法论体系,不但能分门别类地逐个研究各民族宗教文化的不同要素,比如伊斯兰教、佛教、基督教等外来宗教,道教、民间宗教、祖先崇拜、自然崇拜等本土性宗教;同时,我们还需要研究各种外来宗教与本土宗教、不同宗教信仰与社会文化之间的动态关系。前者研究可归入宗教学各部门宗教研究的范畴,而后者则属人类学宗教民族志研究所要重点关注的对象。

就目前中国学界宗教研究发展的整体情况看,宗教民族志的重要位置和特殊作用还没有被充分认识,其理论视角的独特性和有效性也很少被学界同仁了解,需要做一个具体的整理说明。根据上述中国各民族宗教信仰的整体格局,本人认为,搞好宗教民族志研究至少需要从三个不同的角度开展实质性的调查研究:本土性宗教的形成、发展及现状研究,外来宗教与本土宗教的互动

^① 与伊斯兰教和藏传佛教在西北走廊、藏彝走廊的巨大影响相比,道教在南岭走廊各民族宗教文化中的渗透似乎不甚彻底。比如,苗族的宗教信仰是否受道教的影响,还有争论;但我们有足够证据说明,道教在南岭走廊各民族宗教文化中有普遍的影响和地位。参见相关论著,张有隽:《瑶族与华南诸族梅山教比较研究》,广西民族学院学报,1994年第4期;张泽洪:《中国南方少数民族与道教关系初探》,《民族研究》,1997年第6期。

交融研究及宗教社会话语的挖掘和阐释。

首先,在本土宗教信仰的研究方面,林耀华先生提倡的经济文化类型理论为我们提供了一个很好的分析模式。经济文化类型是在借鉴苏联民族学家相关理论的基础上,根据中国的具体情况调整而形成的理论,其内容被表述为:“居住在类似的生态环境之下,并操持相同生计方式的各民族在历史上形成的具有共同经济和文化特点的综合体”^①。这种理论重视从发生学和文化生态学的角度认识区域文化,强调从生态环境和物质生活条件出发分析和理解文化。有了这个理论武器,再吸收各地各民族的宗教史学和宗教民俗研究的成果,宗教民族志研究就能合理有效地确认和分析原生性宗教要素的存在形态,为整体性分析打下坚实基础。比如,我们在西南地区壮族、瑶族和苗族的社会文化调查显示^②,从生态环境及物质文化条件的基本特征上讲,三个民族都可认为是南方山地稻作农业型文化^③。尽管,如云南地方俗语所述“壮族住坝头(河谷),瑶族占箐头(山腰),苗族上山头(山顶)”,三个民族在生态生计上还有细微的差异,但根据相同经济文化类型中分类型组及支系的原理,我们还是可以依照当地首要

① 林耀华主编:《民族学通论》(修订本),中央民族大学出版社,1997年,第86页。经济文化类型最初的定义为,“居住在相似的自然地理条件下,并有近似的社会发展水平的各民族在历史上形成的经济和文化特点的综合体”(见林耀华主编:《民族学通论》,中央民族大学出版社,1990年第80页)。林耀华做了三方面的调整。首先,用生态环境代替自然条件,突出人与自然的互动,避免环境决定论的倾向;其次,为弥补忽视精神文化的不足,他强调经济文化类型应包括生态环境、生计方式、社会组织形式及制度、意识形态等内容;再者,加强类型化分析的综合性 and 合理性,导入体系、类型组、亚类型及分支等操作概念。

② 王建新编:《广南阿科:云南广南县阿科乡社会经济发展调查研究》,知识产权出版社,2008年。这是根据目前三个民族生产生计状况所做的判断与调查,不包含历史上曾有的刀耕火种、居无定所生活方式。

③ 这是根据目前三个民族生产生计状况所做的判断,不包含历史上曾有的刀耕火种、居无定所生活方式。

生产生计模式将三个民族定性为南方山地民族^①。如果进一步观察三个民族宗教文化中的原生性部分,我们会发现许多共性:源于山地生态环境的自然崇拜,与历史传承及整体社会发展形态相关的图腾崇拜,与特殊的亲属组织体系相关的祖先崇拜,适应山地险恶生存条件的发达鬼神信仰和巫文化等等。这样,我们就可以从三个民族所处的生态环境及其物质生活条件,从发生学和文化生态学的角度,搞清其各自宗教文化的原生性特征。

其次,在外来宗教与本土宗教互动交融研究方面,我们需要引进国外人类学较普遍使用的“大众宗教”(popular religion)、“混成宗教”(syncretism)、“文化中介”(cultural mediation),及诸如台湾学者所提“宗教联合国”、“宗教超市”等分析模式,来帮助我们寻找研究问题,推进宗教民族志工作。外来宗教,特别是流传广泛、渗透力超强的世界性宗教在国内各民族群体中的传播,与其他物质文化体系不同,其传播和信仰可以不受自然环境、气候条件、社会结构、经济发展、群体关系、风俗习惯、民间传承、甚至资源分配和政治观点的影响。同一种宗教可以在完全不同的自然环境和民族群体中传播。因而,仅靠宗教与生态环境及社会经济发展状况关系的文化发生学的视角,我们很难对外来宗教与原生性宗教系统交融所造成的次生性宗教文化的动态做出合理解释。很清楚,我们需要新型的分析模式,来适应现代宗教交融现象及相关各种社会文化问题分析的需要。

在利用以上理论视角进行具体民族宗教文化的动态研究中,本人多年一直提倡的宗教文化类型分析模式具有很强的个案研究和整体性提升方面的指导意义。宗教文化类型,是指传入某民族群体的外来宗教,在与该民族群体的本土性宗教信仰及社会文

^① 当然,这只是根据当南三个民族分布情况所做的分析。贵州、广西和广东的具体情况不同,要根据地方不同的生态环境和物质生活条件具体进行类型化分析。