

人类学名著译丛

# 宗教生活的 初级形式

〔法〕E·杜尔干/著

林宗锦 彭守义/译

林耀华/校

中央民族大学出版社

04558

B933

19

20104558  
宗教生活的初级形式

(法) E·杜尔干 著  
林宗锦 彭守义 译  
林耀华 译校



\*201045582\*



中央民族大学出版社

责任编辑：黄修义

平面设计：赵秀琴

### 图书在版编目 (CIP) 数据

宗教生活的初级形式 / (法) E·杜尔干著; 林宗锦、彭守义译. - 北京: 中央民族大学出版社, 1999.12

(人类学名著译丛)

ISBN 7-81056-369-6

I. 宗… II. ①杜… ②林… ③彭… III. ①原始宗教-研究 ②图腾崇拜-研究 IV. B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (1999) 第 49202 号

### 宗教生活的初级形式

---

出版者：中央民族大学出版社

中国北京市海淀区白石桥路 27 号 邮编：100081

国际互联网网址：<http://cunlp.com.cn>

电子邮件 (E-mail)：[ncrpm@public.bta.net.cn](mailto:ncrpm@public.bta.net.cn)

电话：68472815 68932751 传真：68932447

印刷者：北京牛山世兴印刷厂

发行者：全国各地新华书店经销

开本：850×1168(毫米) 1/32 印张：17

字数：412 千字, 图 1 幅

版次：1999 年 12 月第 1 版 1999 年 12 月第 1 次印刷

书号：ISBN 7-81056-369-6/B·6

印数：2000 册

定价：25.00 元

---

版权所有 翻印必究 (本社图书如有印装错误, 负责调换)

822401:

ÉMILE DURKHEIM

LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE LA  
VIE RELIGIEUSE

QUATRIÈME ÉDITION

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

Traduit par LIN ZONGJIN  
PENG SHOUYI

Revu par LIN YAOHUA

2010/5

**由法国外交部资助出版**

Cet ouvrage a été publié avec le concours du ministère français des Affaires étrangères.

## 《人类学名著译丛》编委会

主编：陈 理 丁文楼

编委：（按姓氏笔划排列）

|     |     |     |     |
|-----|-----|-----|-----|
| 丁文楼 | 王建民 | 王庆仁 | 王 军 |
| 包智明 | 卢 汇 | 庄孔韶 | 刘明清 |
| 苏发祥 | 陈 理 | 陈长平 | 杨圣敏 |
| 张 山 | 张海洋 | 宝力格 | 胡鸿保 |
| 高炳中 | 徐 平 | 潘 蛟 | 滕 星 |

## 丛 书 总 序

这套丛书的目标很明确：就是要把目前该译而没有人译的人类学名著，不论新旧，一本儿一本儿，忠实地翻译成中文并设法出版，以此来弥补人类学传统在中国的断层和缺陷，为中国的人类学教学和研究提供借鉴。

促使我们做这件事的原因也很简单：人类学是跨文化地探讨人性、文化、社会和世界，进而促进人类理解、交流和合作的学科。在全球一体化增强、文化接触增多和生态环境告急的今天，在十几亿人口的中国普及人类学，提高其教学和研究质量，已属刻不容缓。

中国从西方引进人类学是客观形势使然。180年前，的中国曾自诩为“天下”：它的语文就是世界语，它的经典就是天经地义，它的文人就是世界师表。那时的中国多的是阶序观念和自我中心意识，缺的是主权平等和文化相对理念。

1840年，中国人的世界发生了“亘古未有之变局”。在对外关系经历过从“夷务”到“洋务”、从“洋务”到“外务”的转变；内部制度经历过1898年的戊戌维新和1901年的立宪运动之后，它终于承认了新的世界现实，幡然追求现代化。作为“变革者的科学”的人类学也因之于1903年在中国登堂入室，成为京师大学堂课程。它在20世纪20年代建立机构；30年代考察乡土

中国；40年代涉身边政研究；50年代从事民族识别和少数民族社会历史调查；60年代被打成异类；70年代缓慢复苏；80年代由强调为意识形态服务转而强调为少数民族地区发展服务；90年代重提高学科规范化和本土化的问题，显示出接续30-40年代学术传统的取向。

由于中国人类学从一开始就强调“经世致用”，所以中国近百年的每次动荡与变革，包括本世纪初的改朝换代、20年代的军阀混战、30年代的日本全面侵华、40年代的国内革命战争、50年代的思想改造和反右、60-70年代的文化革命，80年代的思想解放，90年代的市场取向，无不给中国人类学留下深深的烙印和断层。

因此，尽管中国人类学曾得到包括蔡元培在内的学术前贤的呵护提倡，尽管它曾引进包括苏维埃民族学在内的各种理论方法，尽管它曾推出像费孝通《江村经济》（1938）和林耀华《金翼》（1941）那样的学术精品，但它的学科基础一直薄弱。例如，它倡导、推崇继而批判英国功能学派将近70年，但我们至今读不到《西太平洋上的航海者》（1922）和《安达曼民》（1922）的中文译本。又比如，中国改革开放已有20年之久，但只是在90年代中期，我们才注意到国外人类学60年代以来发生的如下巨变：种族不再是生物学事实，而是社会文化的构建；传统不再是旧俗古礼，而是后人的改制发明；文化并不是人们适应环境的行为方式，而是人们编织的蒙蔽人的“意义”或绑束人的“霸权”；民族不再是远古生成的实体，而是由现代政治、经济、意识形态甚至“印刷技术”构建出的“想象的共同体”；部落或部族不再是社会或民族的进化阶段，而是早期人类按照“生一熟”，“野一文”，“他—我”的二元结构做出的截然两分。甚至经典中的苏丹“努尔人”和印度的“种姓”也都不再是原生的事实，而是西方殖民者的行政遗产。更耸人的说法还有：人类学不是在探求真



理，也不是在解读“退色的外文残稿”，而是在通过想象异邦来确认自我……

面对这些新现实，我们困惑于说“是”，还是说“不”。我们困惑，是因为我们有许多“该念的书都还没有念”。我们没念，是因为这些书的汉文译本十不及一。现有的少量译本中，又我有笨错。阅读这样的译本，反而使人平添“是要弄一个明白，还是要装个糊涂”的苦闷。如果连人类学家心里的观念和眼前的事实都不能沟通，我们还怎么指望让“世界充满爱？”

为使中国读者了解人类学，为使研究人类学的中国学生有所依据，为促进中外人类学家之间的对话交流，我们发愿从现在开始面壁十年，忠实地翻译掉出版世界各地各时期的人类学名著经典，把这门学科的原样呈现到中国读者面前。我们自忖所知有限，也知道客观存在的各种限制力，但情势如此，我们不能见义勇为。高山仰止，景行行止；非曰能之，惟愿学焉。

恳请海内外读者同仁提携襄赞，帮助我们寻找资源，推荐书目，分担译作，玉成此事。

《人类学名著译丛》编委会

1999年6月8日

## 译 序

本书作者杜尔干 (Emile Durkheim, 1858—1917), 又译迪尔凯姆、杜尔克姆、涂尔干, 是法国著名哲学家、教育家和继孔德 (Auguste Comte, 1798—1857)、斯宾塞 (Herbert Spencer, 1820—1903) 之后最有影响的社会学家之一。他成功地从孔德思辨的实证科学体系中剥离出社会学, 为之确立科学的研究对象、规范和范例, 使之成为独立学科。他主张用社会事实来解释社会现象和社会行为。他认为包括社团、宗教、政党、行会、法规、教育、货币制度、职业规范、思维方式、行为准则、语言系统和社会潮流在内的社会事实虽然自成其类 (*sui generis*), 但仍适用实证方法, 因而足以作为一门实证学科的研究对象。他率先对日常生活中的社会分工、原始分类、互惠互报、乱伦禁忌、轻生自杀、宗教礼仪等经验现象展开研究, 形成一套系统严密和可验证的方法, 开启了社会学的科学实证时代。他强调社会学研究应针对造成观念的社会事实, 而不是关于社会事实的观念, 从而使人们知道社会学研究应该去观察什么和怎样观察。他把同事和门人组织成一个志同道合的学派, 使自己的思想代有传人。他的这些贡献为社会学赢得了声望, 也使他与弗洛伊德 (Sigmund Freud, 1856—1939) 和马克斯·韦伯 (Max Weber, 1864—1920) 等人一

起，成为构筑西方当代社会学理论大厦的巨匠之一。<sup>①</sup>

杜尔干 1858 年 4 月 15 日出生于法国孚日 (Vosges) 省会埃皮纳勒 (Epinal) 一个清寒但有名望的犹太教拉比 (Rabbi) 世家<sup>②</sup>。他幼年立志继承祖业，为此学过希伯来文、《圣经》旧约和犹太教法 (Talmud)。青年时代，他受社会主义运动、巴黎公社、社会进化论和非理性哲学影响，放弃犹太教信仰，追求实证科学，但宗教仍是他毕生关注的课题<sup>③</sup>。1879—1882 年，他在法国的精英摇篮——巴黎高等师范学校学习哲学，与后来的哲学家伯格森 (Henry Bergson, 1859—1941) 和法国社会党总书记饶勒斯 (Jean Jaures, 1859—1914) 谊属同窗。1882—1887 年，他先后在省内几所中学任教。1885—86 年，他奉法国教育部选派赴德学习。在德国，他对冯特 (W—Wundt, 1832—1920) 的实验心理学和德国重视道德和社会意识形态的现象发生兴趣。1887 年回国后，他受命在波尔多大学讲授社会哲学并创建法国第一个教育学和社会学系，这是法国高教当局首次允许社会学进入大学之门。从此，他致力于法国社会学的科学化和规范化。1891 年，他成为全法国第一位社会学教授和全世界第一位专职社会学家<sup>④</sup>。1898 年，他创建《社会学年刊》，借此推广了“神圣/凡俗”、“仪式/信仰”、

① 参见霍布斯鲍姆《帝国的时代》贾士蘅译，浙江人民出版社，1999，第 354 页。霍布斯鲍姆称 1776—1914 年为“延长的 19 世纪”并从中划出“革命”（1789—1848），“资本”（1848—1875）和“帝国”三个年代。

② 拉比是犹太教教区领袖、F 教法学家和祭司 (minister)。孚日省原属法德之间的洛林公国，于 1766 年并入法国，1870—1871 年普法战争中被普鲁士德国侵占，一战后归还。

③ 犹太人放弃宗教信仰或改宗基督教，是当时欧洲的时尚。例如德国诗人海涅 (Heinrich Heine, 1797—1856) 就于 1825 年接受新教洗礼。匈牙利的东方学家斯坦因 (Aurel Stein, 1862—1943) 也在出生时即由家人作主接受基督教洗礼 (参见米斯基 Jeannette Mirsky 著《斯坦因：考古与探险》，田卫疆等译，新疆美术摄影出版社，1992 年，第 7—9 页)。史家认为那是一个自由主义和充满流动的时代，而且“在 19 世纪大半时期，‘同化’绝不是一个坏字眼。它是许多人想要做到的一件事，尤其是那些想要加入中产阶级的人”。这一时尚到 19 世纪 90 年代因各国掀起民族主义和排犹浪潮，犹太复国主义随之兴起而中断。(参见霍布斯鲍姆：《帝国的时代》181—189 页)。

④ 宋林飞：《西方社会学理论》，南京大学出版社，1997，第 30 页。

“外在/内化”、“机械团结/有机团结”、“两元对立”、“(社会)原始分类”、“图腾原理”、“集体意识”、“集体表象”等社会中心论概念。围绕这些概念并以《年刊》为阵地，法国社会学形成了名重一时的“社会学年刊学派”(L'École de l'Année Sociologique)。1902年，杜尔干以学术名望奉调执教巴黎大学教育系，并于1906年升任正教授和系主任。<sup>①</sup>在他的努力下，该系于1913年改名社会学与教育系，从而实现了孔德75年前发出的送社会学进巴黎大学的宏愿<sup>②</sup>。此后，他一面继续教书育人和指导学派工作，一面利用民族志资料进行宗教的起源和性质研究。

生活中的杜尔干奉行斯多噶主义(stoicism)，深信苦行是精进之本而享乐是堕落之源。他的生涯也不乏苦辛。青年时期，他目睹了普法战争(1870—71)给法国和家乡带来的屈辱。成名后，他又遭逢过两大事件并付出沉重代价：在1894—1906年席卷法国的德雷福斯(Alfred Dreyfus, 1859—1935)事件中，他仗义执言，反对极端民族主义者排挤和迫害犹太人，力主为德雷福斯昭雪。德雷福斯案最终获得平反，但杜尔干却因此失去了当选法兰西研究院院士的机会。1914—1917年的第一次世界大战更重创了他的家庭和学派：他的独生爱子安德里(André)于1916年在巴尔干战死；学派青年才俊悉数从军，多数(包括前程无量的Robert Hertz, 1882—1915)殒命沙场，学派旗舰《社会学年刊》也为之停刊。此时的杜尔干一面饮痛含悲，为法兰西摇旗呐喊；

<sup>①</sup> 杨堃“论列维-斯特劳斯的结构人类学派”一文指出“该学派在杜尔干时代叫做法兰西社会学派，到了莫斯时代叫做法兰西民族学派”(301页)。按杜尔干时代庆指《年刊》到1913年出版的前12卷。莫斯时代庆指1925年巴黎大学创办民族学院并续出《年刊》第二编(后又有中断)到1950年莫斯逝世。此后列维-斯特劳斯的结构人类学兴起，社会学年刊学派消亡。但1958年，列维-斯特劳斯还是恭敬地把他的《结构人类学》“献给杜尔干诞生100周年”(见《民族学研究》第一辑，中国民族学研究会编，民族出版社，1981年，第300—317页)。

<sup>②</sup> 于海：《西方社会思想史》(复旦大学出版社，1993)第241页称杜尔干1902年“转任巴黎的索邦大学……”不确。索邦 Sorbonne 神学院是巴黎大学一部，由神学家和宫廷牧师 Robert de Sorbon (1201—1274) 在国王路易九世资助下于1253(—1257)年为穷困学生创办，并成为欧洲重要学术中心，1808年正式并入巴黎大学。

一面忍辱负重，承受激进民族主义者指责他在法国贩卖德国学术的滥言。他的学术研究也陷入逻辑困境（后详）。如此重压终于使他在1917年11月15日殁于心脏病，终年59岁。这死因和卒年，首先令人联想起二战期间马林诺斯基在美国的猝死。两位大师的相似遭遇，说明极端民族主义引发的战争不仅会涂炭生灵和为祸世界，而且会摧残学术和戕害学人。

思想上的杜尔干复杂多面。他相信社会进化但不屑于构拟其过程，拥抱现代化也眷恋前现代生活，赞美个人自由却更崇信组织机构和权威的力量。作为精明的学术政客，他刻意从组织机构上提高社会学地位并为此多方经营。他把诸多门生弟子推荐到高度集中的法国教育体系各个关键部位，造成社会学（和民族学）对诸多学科的主导地位。作为视野开阔的学者，他在《社会学年刊》辟出1/4版面讨论民族学问题，名曰比较社会学。他不仅为该刊撰写“外婚制的起源”（1897）、“乱伦禁忌及其起源”（1898）、“论分类的几种原始形式”（1903，与莫斯合撰）等民族学论文，还推出了列维—布吕尔（Levy—Bruhl, 1857—1939）、莫斯（Marcel Mauss, 1872—1950）、葛兰言（Marcel Granet, 1884—1940）等杰出民族学家。他本人也成为现代社会学和民族学共同推崇的导师。

学术上的杜尔干勤奋多产，仅身后出版的讲义就有《社会学与哲学》（1924）、《道德教育论》（1925）、《社会主义与圣—西门》（1928）、《法兰西教育学的发展》（1938）、《职业伦理与社会道德》（1950）等。但社会学和民族学界最为推崇的，还是他生前发表的《社会分工论》（1893）、《社会学方法的准则》（1895）、《自杀论》（1897）和《宗教生活的初级形式》（1913）这四部研究专著。依据这四部专著的发表时间，我们可把杜尔干的学术生涯略分为两期：一是1882—1901年的波尔多大学时期（简称波大时期）；二是1902—1917年的巴黎大学时期（简称巴大时期）。

波大时期杜尔干致力于确立社会学的对象、方法、理论和研究范例。为此，他撰写了《社会学方法的准则》，并选择“社会分工”和“自杀”两种日常现象作为研究案例。这三部著作不仅证明社会学具有经验对象、实证方法和科学规范，而且证明它有分析现代社会问题的巨大能力和潜力。学界对杜尔干这一时期的成果介绍颇多，本文仅讲它们的民族学含义：

第一，杜尔干论证的“社会”概念，与泰勒（E. B. Tylor, 1832—1917）1871年在《原始文化》中提出定义的“文化”概念相去不远。对照杜尔干：“个体外部的一切行动、思想和感觉（*acting, thinking and feeling*）的方式”与泰勒：“包括知识、信仰、伦理、艺术、法律、习俗和作为社会成员的个人所获得的一切能力和习惯的复合整体”，我们不难得出此结论。杜尔干对“社会”概念和性质的论述，有助于我们对文化性质的理解。两者的不同仅在于：泰勒的“文化”侧重个体“获得”，偏重人类“心性一致”，最终通向个体心理和生理学（如后来马林诺斯基的功能论，参见本丛书之《科学的文化理论》）；而杜尔干的“社会”则侧重在集体意识和表象，强调用社会事实解释社会事实，坚持的是社会学本位和社会中心论。这一思想后来被拉德克利夫—布朗在结构功能论中发挥（参见本丛书之《原始社会的结构与功能》）。顺便指出一个事实：就在杜尔干用实证的“社会”概念使社会学科学化之际，他的同龄人、德裔美国人类学家博厄斯（Franz Boas, 1858—1942）也在奋力剔除古典民族学中的幻想成分，采用地理学、博物馆学和语言学等经验方法使“文化”概念经验化，以确立人类学的科学地位。

第二，杜尔干分析过的“分工”和“自杀”两个案例，能为我们分析中国的民族学现象提供启示。以《自杀论》为例：他把自杀分成利己主义和利他主义等类型。他认为利己主义型自杀是现代社会个性极度伸张和集体控制弱化的后果。他证明，前现代

化欧洲的自杀率低于现代化的欧洲。保守且诅咒自杀的犹太教和天主教徒自杀率也低于宗教改革后新教徒。利他主义型自杀的原因恰恰相反：“前一种自杀是因为个性太强，而后一种自杀则是因为个性太弱”（198页）。利他主义型自杀之发生，不是因为自杀者自以为有自杀的权力，“而是因为他有自杀的义务”（196页）。在前现代社会，此种自杀较为多见。这是因为当时社会是个紧密的同质整体，个人和个性在其中微不足道。除了集体的价值之外，个人没有自身价值。“自我不属于自己，（他）或者和自身以外的其他人融合在一起，或者他行为的集中点在他自身之外，即在他是其组成部分的一个群体中”（199页）<sup>①</sup>。社会因而可以为了微不足道的理由要求个人结束其生命。他信而有征地排除了地理、气候、种族、遗传等自然论的解释，说明即使像自杀这样高度个人化的行为，也深受社会力量支配，从而印证了他在《社会学方法的准则》中提出的社会本源论。波大时期的这些成就使杜尔干载誉进入巴黎大学，开始他研究生涯中的巴大时期。这一时期，他的创作速度明显减慢，个中原因至少有二：一是《社会学年刊》问世，他要协调、指导和配置学术团队；二是专业民族志资料的大量涌现，把他的关注点从社会学本位引向跨文化比较，从当代生活引向原始宗教。事后分析，他的这次学术转向经过深思熟虑，也进行得艰苦卓绝。其结果就是1912年才迟迟问世的《宗教生活的初级形式》（*Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*）这部学术史上最著名的著作。前苏联民族学家托卡列夫1978年称此书是这位“法国社会学家的最后一部巨著，是专门阐述民族学课题的”<sup>②</sup>。

<sup>①</sup> 引文均见杜尔干：《自杀论》第二编第四章，冯韵文译，商务印书馆，1996。同一章中，作者讲到现代军中的利他主义自杀多于平民，因为军中集体意识程度亦高。

<sup>②</sup> 托卡列夫：《外国民族学史》，汤正方译，中国社会科学出版社，1983，220页。

《宗教生活的初级形式》主要分析澳大利亚土著居民的原始宗教，即氏族的图腾信仰。它的材料多取自 19 - 20 世纪之交英国学者在澳大利亚的实地考察报告，也参照了美国学者对北美印第安人和爱斯基摩人（现自称因纽特 Inuit 人）的考察资料。书的开头是一系列驳论，说明他不接受宗教是“幻象”的心理学解释，特别是英国人类学家泰勒关于宗教起源的万物有灵论和德国心理学家马克斯·缪勒（Max Müller）的自然论解释。他认为人既然有理性，其宗教信仰就一定不是虚幻，而是联系和反映着某种真实的存在。这种存在当然不是信仰者信以为真的神明、精灵、鬼怪或灵魂，而是由这些概念表象或符号化的社会本身或其组成部分，或者是其成员中的代表性个体。遵循“事物因果链各环节中，最初的环节最薄弱”这一笛卡尔（Rene Descartes, 1596—1650）原理，他认定澳大利亚土著居民的图腾信仰（totemism）及其象征物“楚林格”（churinga）等，就是宗教生活的初期形式。以此为对象进行分析，他就可以正本清源，解释宗教生活的起源和性质<sup>①</sup>。他证明图腾象征物上的图案以符号形式表达了民族团结的情绪，并造成每个成员对氏族集体力量的依赖，正如国旗上的图案凝聚了现代国民对国家的信念。他进而得出结论：宗教生活的初级形式只须两个要素：崇拜对象和献祭仪式。仪式的重要性更大，因为它是展示社会（集体）力量和唤起集体意识的场所。宗教起源于人们的社会生活，特别是社会对于“神圣/凡俗”的定义和分类（包括对时间和空间的社会化分类）。宗教就是与社会定义的圣界圣人和圣物有关的一切信仰和仪式活动。宗教崇拜的神明圣物，都与“社会”这种无形而有力、其存在不能

<sup>①</sup> 求全责备的埃文斯-普里查德后来指斥杜尔干是个“进化迷”（an evolutionary fanatic）。其实，社会进化论自有其魅力。人类学史上的进化学派乃至当时欧洲的主导社会主流，包括马克思主义经典作家都持有这种思想，且都相信现代社会原始社会的复杂和高级形式，因而也都认为只要理清当代复杂社会的原因形式，最初环节，关键原因或决定要素，就可以简驭繁，扼要地解释当代社会现象。



以经验证明却能以作用结果来推导的力量（及其象征）有关。宗教信仰能长久维持，靠的是周期性的仪式和聚会。聚会中，人们感受到一种超越于个体的力量存在，这正是他们参与创造的公共性。真正的信教者无不热衷于传教，因为离开公共性，宗教就无由存在。

简言之，杜尔干想证明并在很大程度上证明了：在人类社会早期，图腾就是宗教胚芽，氏族就是教会雏形，仪式就是信仰源泉，而这一切的基础就是那个先在和外在于个体，超越个体生命并大于个体之和，能够通过“内化”（教育）或强制（惩罚）来影响个体的行动、思想和感情，直到造成种种社会事实的——社会。中国人相信“人法地，地法天，天法道，道法自然”。欧洲启蒙运动之子杜尔干在吸纳了孟德斯鸠和卢梭、圣西门和孔德的人文思想和科学实证精神之后，大胆地于此加上一条：自然“法”社会！<sup>①</sup>

这就是《宗教生活的初级形式》的基本内容，也是他学术生涯中最重要的成果之一。它为我们理解宗教生活的起源和功能提供了新角度，因而丰富了宗教理论。但它的意义还不止于此。精明的杜尔干在事业鼎盛之年花费如此漫长时间和如此巨大的精力来作这个题目，当然还有更深的用意：

一是验证理论。《宗教生活的初级形式》集杜尔干在波大时期确立的社会本源论之大成，可谓“用社会事实解释社会事实”的典范。书中表达的思想，也是社会学年刊学派解释社会意识、集体表象、原始思维和时空分类的共同纲领。此书出版前，杜尔干和他的学生已经分别或联名发表相关论文（见上文）。此书的写作也有学派成员的参与。莫斯的及门弟子杨堃透露：“《宗教生活的原始形态》是根据他的学生、外甥和学术继承人莫斯（Mar-

<sup>①</sup> 参见托卡列夫：《外国民族学史》，汤正方译，中国社会科学出版社，1983，223-224页。

cel Mauss, 1872—1950) 的读书卡片, 并得到莫斯的许多帮助才完成的”<sup>①</sup>。此外, 年刊派骨干成员, 包括列维-布吕尔、赫尔兹和莫斯发表的著作也多与此书同调。我们可以说, 杜尔干这部书的用意, 首先就是用比较社会学(即民族学)来验证他的实证社会学, 为之确定共同纲领和应用范例。二是经世致用。杜尔干不是满足于在书斋里治学的弗雷译(Sir James Frazer, 1854—1941)。他本人对此也直言不讳:“对最原始、最简单的宗教进行分析”和“确定宗教生活的初级形式”, “并非只是为了认识它与恢复它, 而是象任何一种实证科学一样, 首先以解释在我们周围、因而能影响我们的思想和行为的当前现实为目的”。换言之, 他要通过解释现代社会来找寻社会良性运行和协调发展的根据。他选择宗教研究, 是因为在他看来, 宗教不仅是“社会”自我意识的化身, 还是巩固社会团结的手段。他相信世间一切伟大的社会制度, 包括科技、道德和法律, 无不产生于广义的宗教<sup>②</sup>。因此, 他也把重塑法国现代伦理的希望寄托于某种符合科学精神的宗教情感。在现代社会个性伸张, 平等代替等级、自由冲破禁锢, 科学驱逐迷信, 功利排挤信仰的情况下, 人世间还有没有值得持守和追求的神圣和永恒? 杜尔干继承启蒙运动先哲为万世开太平的情怀, 借助科学实证方法, 以缜密的逻辑推理和跨时空的比较研究, 作出了肯定的回答: 神圣和永恒就在我们身边, 就是我们生活于其中的社会。人不能离开社会而获得和显示人性。因此, 人是社会的产物, 人的活动就是社会活动, 人的意识就是社会意识, 人的追求也就应该是社会的追求。这是杜尔干在知天命之年给人们的忠告。他没有像中国法家那样明言“以法为教”和“以吏为师”, 但他确实对法律、教育和宗教寄予极大希望。他的

<sup>①</sup> 杨堃:《民族学概论》中国社会科学出版社, 1984, 第80页

<sup>②</sup> 参见托卡列夫:《外国民族学史》, 汤正方译, 中国社会科学出版社, 1983, 226页。

社会本源论也的确没有给个人和个性留出几何空间。托卡列夫称他是“资产阶级制度的理论捍卫者、宗教辩护士。<sup>①</sup>”

《宗教生活的初级形式》问世后，引起学术界极大重视。它在三年之内就被译成英文出版（*The Elementary Forms of the Religious Life*, Free Press, London, 1915），这在法文著作中颇为少见。树大自然招风。学界名流对它重视之余，也难免褒贬不一。褒贬者中，以“他那一辈人中最有雄心的人类学家”埃文斯-普里查德（Sir Edward Evens Pritchard, 1902—1973）最为严苛。他身后出版的《人类学思想史》（1981）不仅对诸多人类学名流对此书的批评大事搜罗，而且系统指责杜尔干在此书中犯有如下过失：选材不精，澳大利亚土著社会并非最为简单原始；移花接木，把源于北美的图腾概念用于澳大利亚；以偏概全，氏族社会其实并不都有图腾信仰；掩盖事实，对其理论不利的资料不予采用；五十步笑百步，其“社会有灵论”与其要证伪的泰勒“万物有灵论”同样虚幻。如此等等，总之是一无是处<sup>②</sup>。

杜尔干此书确有缺陷，但显然到不了埃文斯-普里查德指责的那个地步。它的问题是把社会中心论用得太过绝对，以至于有“在原则上摒弃世界史观点”的倾向。<sup>③</sup>设想每个社会都完全由其自身的“事实”决定（即完全由文化决定），再试想每个社会都是与其他社会隔离的独立单位，那么一个社会就有一种人性，一个社会就是一部独特历史，照此推导，全体人类的共性和整个人类的历史还从何谈起？要弥补这个缺陷，就只能再假设一个人类普同理性<sup>④</sup>。但这样一来，他就得放弃社会中心论，走上他所

<sup>①</sup> 参见托卡列夫：《外国民族史》，汤正方译，中国社会科学出版社，1983，226页。

<sup>②</sup> Evens - Pritchard, Edward: *A History of Anthropological Thought*, Faber and Faber Limited, London, 1981, pp153—69

<sup>③</sup> 托卡列夫：《外国民族学史》，218页。

<sup>④</sup> 杜尔干有此假设。它后来成为列维-斯特劳斯结构主义的基础（见托卡列夫《外国民族学史》，324—327页。）

批判的人类学古典进化学派“历时排列共时文化（或社会形态）”的老路。两者都不符合他的科学初衷，无怪乎他晚年（1912—1917）的创作踌躇不前，无怪乎他会受心脏病的折磨。

经验论者博厄斯同样陷入过这种逻辑自杀的绝境。但作为人类学家，博厄斯的比较研究功力更深。因此，他能一面在经验科学的道路上摸着石头过河，一面在理论概括的道路上另辟蹊径，因势利导地提出文化相对论的命题以为缓冲。文化相对论与人性普同论之争至今相持不下，社会生活中的民族文化与社会公共性、经济生活中的本土化与全球化，乃至经济人类学中的形式论与实质论之争至今都是我们每天要面对的问题。对此，博厄斯的学生们也只能像杜尔干的学生们一样各执一偏<sup>①</sup>。但提出文化相对论，毕竟说明跨文化比较具有揭示本族中心论（ethnocentrism）局限的作用。我们因此要说博厄斯在这点上高出杜尔干一筹。

尽管存在这些缺陷，杜尔干仍不愧为社会学和人类学界的一代宗师。《宗教生活的初级形式》也还是各国社会学和民族学人类学必读的经典。杜尔干的学术遗产也被社会学和民族学界争相继承。民族学人类学界继承杜尔干遗产的大致情况是：英国的拉德克利夫—布朗（Alfred Reginald Radcliffe—Brown, 1881—1955）忠实继承了他的比较社会学和社会本源论，发展出实证的结构功能论；列维—斯特劳斯继承了他的两元对立思想和人类理性普同假设，发展出理性的结构主义。马林诺斯基则继承了他关于社会事实（包括宗教）具有实际功能的理论，发展出经验的文化功能论。

无庸讳言，我们今天回顾杜尔干及其学术遗产，翻译《宗教生活的初级形式》，为的都是学以致用。致用离不开三个定位：

---

<sup>①</sup> 关于文化相对论引起的争论，参见王晖、陈燕谷主编：《文化与公共性》，三联书店，北京，1998。并见中国社会科学院社会学研究所编：《国外社会学》，1999年第一期。

一是定位这部书，二是定位中国民族学人类学的当前水准；三是定位中国的社会发展阶段。关于此书，我们认为它是一部理论含量极高的学术经典。关于学术水准，我们认为中国的民族学人类学目前处于充实基础和重建规范的阶段。关于社会发展状况，我们认为中国正处于现代化初期，并即将迎来高潮。一言以蔽之，当前的中国民族学仍可以从杜尔干百年之前写作的《宗教生活的初级形式》中汲取精华，我们有中国传统的人文思想，还有马克思主义的理论指导。在此前提下研读《宗教生活的初级形式》，学习它的理论方法，用之于分析中国的社会生活和精神生活，自能收见贤思齐和取法乎上之效。

林耀华（张海洋执笔）

1999年10月于中央民族大学

### 参考书目

杨堃：《民族学概论》，第三章第二节，中国社会科学出版社，1984。

托卡列夫著，汤正方译：《外国民族学史》第八章，中国社会科学出版社，1983。

夏建中：《文化人类学理论学派》，第四章，中国人民大学出版社，1997。

于海：《西方社会思想史》第十二章，复旦大学出版社，1993。

Thomas Barfield ed. The Dictionary of Anthropology, Blackwell Publishers, Oxford, 1997.

David Jary & Julia Jary.: Collins Dictionary of Sociology, 2<sup>nd</sup> edition, Harper Collins Publishers, Glasgow, 1995,

Adam Kuper & Jessica Kuper ed.: The Social Science Encyclopedi-

a , 2<sup>nd</sup> edition, Routledge, London, 1996.

Talcott Parsons: "Durkheim" in International Encyclopedia of the Social Sciences, The Macmillan Company & The Free Press, New York, 1968.

Evens - Pritchard, Sir Edward: A History of Anthropological Thought, Faber Limited, London, 1981。

## 目 录

译序 ..... (1)

宗教生活的初级形式 ..... (1)

## 引 言

研究的对象

宗教社会学和认识论

I——本书的首要对象：对已知的、最简单的宗教进行分析，以便确定宗教生活的初级形式。——通过原始宗教比较容易认识宗教生活的初级形式并容易对它进行分析的原因。

II——次要的研究对象：各种基本思想观念或范畴的产生——认为这些观念具有宗教根源和因而具有社会根源的理由。——根据这种观点大家是怎样模糊地认识到一种更新认识论的方法的。

## 第一篇 预备性问题

第一章 宗教现象和宗教的定义 ..... (21)

宗教的预备性定义的用处，寻求这种定义所应遵循的方法——为什么要先对通常的定义进行检验。

I——以超自然的、神秘的现象定义宗教。——评论：神秘观念并不原始。

II——联系上帝信念或精神存在的宗教定义。——无神的宗教。——自然神论的宗教礼仪没有神性观念含义。

## □宗教生活的初级形式

Ⅲ——寻求一种实证的定义。——区别信仰与礼仪。——信仰的定义——第一个特点：事物的圣俗物之分。——这一定义的特点。——依据礼仪来定义信仰。——宗教的定义。

Ⅳ——区分巫术与宗教的另一个必要特点。——教会的观念。——个人宗教是否排斥教会的观念？

### 第二章 初级宗教的主要概念 ..... (48)

#### I. 万物有灵论

#### 万物有灵论与自然崇拜论的区别 ..... (48)

I——万物有灵论的三个论点：1. 灵魂观念的产生；2. 神灵观念的形成；3. 从神灵崇拜向自然崇拜的转化。

Ⅱ——批判第一个论点。——灵魂观念与双重观念的区别。——梦不能说明灵魂的观念。

Ⅲ——批判第二个论点。——死亡不能说明灵魂向神灵的转化。——对死者灵魂的崇拜不是原始崇拜。

Ⅳ——批判第三个论点。——拟人的本能。斯宾塞对它的批判；对这一论点的保留。对据说能证实这种本能的事实的检验。——灵魂与自然神灵之间的区别，宗教的神人同形论并不原始。

V——结论，万物有灵论把宗教变成了仅仅是一个幻觉体系。

### 第三章 初级宗教的主要概念（续） ..... (73)

#### II. 自然崇拜论

#### 自然崇拜论的沿革 ..... (73)

I——马克斯·缪勒对自然崇拜论的论述

Ⅱ——如果宗教的目的是表现自然力，由于它是以一种错误方式来表现，所以很难理解它为什么能够维持。——宗教与神话之间的所谓差别。

Ⅲ——自然崇拜论不能解释事物的圣俗之分

#### 第四章 作为初级宗教的图腾崇拜

#### 问题的沿革及探讨它的方法 ..... (91)

I——图腾崇拜问题简史 ..... (92)

Ⅱ——列举我们专用于研究澳大利亚图腾崇拜的方法的理由。——借助美洲事实研究澳洲。



## 第二篇 初级信仰

- 第一章 真正的图腾信仰…………… (104)
- I. 作为名称和作为象征的图腾…………… (104)
- I——氏族的定义。——作为氏族名称的图腾。——用作图腾的事物的性质。——获得图腾的方式。——胞族图腾和婚姻级图腾。
- II——作为象征的图腾。——雕刻在物品上的图腾纹饰；身体上图腾纹饰。
- III——图腾象征的圣性。——楚林格。——努尔通佳——瓦宁格。——图腾象征的传统特点。
- 第二章 真正的图腾信仰（续）…………… (135)
- II. 图腾动物与人…………… (135)
- I——图腾动物的圣性。——禁食禁杀图腾动物，禁止采摘图腾植物。——针对这些禁忌的种种折中办法。——接触禁忌。——图腾动物的圣性不如图腾象征突出。
- II——人。——人与图腾动物或图腾植物的亲族关系。——解释这种关系的各种神话。——人体的某些部位的圣性更为明显，如血液、头发等。——这种圣性如何因性别和年龄而异。——图腾崇拜不是动物或植物崇拜。
- 第三章 真正的图腾信仰（续）…………… (150)
- III. 图腾崇拜的宇宙学系统与类属观念…………… (150)
- I——将事物分为氏族、胞族和级别。
- II——类属观念的起源：最早的事物分类是对社会形态的仿效。——对事物差异的感觉与类属观念之间的差别。——为什么说它起源于社会。
- III——这些分类的宗教意义：被归为一个氏族的所有事物都有了图腾的性质，也有了它的圣性。——图腾崇拜的宇宙学系统。——作为部落宗教的图腾崇拜。
- 第四章 真正的图腾信仰（结尾）…………… (168)
- IV. 个人图腾与性图腾…………… (168)
- I——作为人名的个人图腾及其圣性。——作为个体标志的个人图

腾。——人与其图腾之间的联系纽带。——它与集体图腾的关系。

II——性群体的图腾。——其与集体图腾和个人图腾的相似和差异。——性图腾的部落性。

## 第五章 这些信仰的来源…………… (180)

### I. 对先前理论的评论和检验…………… (180)

I——图腾崇拜源于先前的宗教的理论：源于祖先崇拜的理论（威尔肯、泰勒）；源于自然崇拜的理论（杰文斯）。——对这些理论的论评。

II——集体图腾源于个人图腾的理论。——这些理论将集体图腾归因于个人图腾（弗雷泽、博厄斯、希尔陶特）。——这些假设的不可能性。——表明集体图腾在前的各种理由。

III——弗雷泽的最新理论：感孕图腾崇拜与地方图腾崇拜。——这种理论的预期理由。——图腾的宗教性被否定。——地方图腾崇拜并非原始。

IV朗格的理论：图腾只是个名称——这种观点难以解释图腾实践的宗教性。

V——所有这些理论都是用先于图腾崇拜的宗教观念的假设来解释图腾崇拜。

## 第六章 这些信仰的来源（续）…………… (204)

### II. 关于图腾本原或马纳的观念及力量的概念…………… (204)

I——图腾力量或本原的观念。——图腾本原的普遍存在。——它同时兼有的物质和道德特点。

II——其他低等社会中的一些类似概念。——萨摩亚人的神。——苏人的瓦康，易洛魁人的奥伦达，美拉尼西亚人的马纳。——这些观念与图腾崇拜的联系。——阿龙塔人的阿龙库尔塔。

III——非人格力量观念对于各种神话人物的逻辑先在性。——最新理论趋于承认这种先在性。

IV——宗教力量观念是抽象力量观念的原型。

## 第七章 这些信仰的来源（结尾）…………… (224)

### III. 图腾本原或图腾马纳观念的产生…………… (224)

I——图腾本原就是氏族，但被设想为一种更经验的形态。

II——社会能唤起对圣物与神的感觉的一般理由。——社会作为强制

性的道德力量；道德权威的观念。——社会作为将个体提升于其本人之上的力量。——证明社会创造圣物的事实。

Ⅲ——澳大利亚社会的一些特殊理由。——澳大利亚社会生活交替经历的两个阶段：分散，集中。——集中阶段的群体极度兴奋。例证。——宗教观念如何从这种极度兴奋状态中产生。——为什么集体力量被想象成各种图腾形式：图腾才是氏族的象征。——对主要的图腾信仰的解释。

Ⅳ——宗教不是恐惧的产物。——它表明了一些真实。——它固有的唯心论。——唯心论是集体精神状态的普遍特点。——联系信仰者来解释宗教力量的外在特点。——部分等于全体的原则。

Ⅴ——象征观念的来源：象征论是集体表象的必要条件。——氏族为什么以动物或植物界撷取自己的象征。

Ⅵ——原始人混淆我们所区分的领域和级别的倾向。——这些混淆的起源。——这些混淆如何为科学的解释开路。——这种混淆不排除区别与对立的倾向。

## 第八章 灵魂观念…………… (264)

I——分析澳大利亚社会里的灵魂观念。

Ⅱ——这种观念的起源。——斯宾塞与吉伦的灵魂转世说：它暗示灵魂是图腾本原的一部分。——对斯特劳收集的事实的检验；它确认了灵魂

的图腾性。

Ⅲ——灵魂转世说的概要。——支持这种起源说的各种事实。

Ⅳ——灵魂与躯体的对立：对立的

目的。——个人灵魂与集体灵魂的联系。——从年代上说，灵魂观念的年代不晚于马纳观念的年代。

Ⅴ——解释灵魂不死这种信仰的假设。

Ⅵ——灵魂观念与人的观念；人格中的非人格因素。

## 第九章 神灵与神的观念…………… (302)

I——灵魂与神灵的区别。——神话中的祖先灵魂是神灵，具有特定的

职能。——祖先神灵、个人灵魂与个人图腾的联系。——对个人图腾的解释。——个人图腾的社会学意义。

Ⅱ——巫术中的精灵。

Ⅲ——开化的神人。

IV——大神。——大神的起源。——它们与图腾体系的关系。——它们的部落及族际性。

V——图腾体系的统一性。

### 第三篇 主要的礼仪姿态

#### 第一章 消极礼仪及其作用…………… (329)

##### 苦行礼仪

I——禁忌体系。——巫术禁忌与宗教禁忌。——不同种类的圣物之间的禁忌。——不同种类圣物之间的禁忌——圣俗之间的禁忌。——圣俗之间的禁忌是消极礼仪的依据。——圣俗禁忌的主要类型；它们被归为两种主要类型。

II——遵守禁忌对个人的宗教状况的改变。——禁忌效力尤为明显的事例：苦行实践。——苦行的宗教效力。——苦行主义的社会功能。

III——对禁忌体系的解释：圣俗之间的对立，圣性的感染力。

IV——感染力的起因。——不能用观念联想律解释。——因为宗教力量外在于信仰者。——宗教力量的这种属性在逻辑上的用途。

#### 第二章 积极礼仪…………… (360)

##### I. 祭献的基本要素…………… (360)

澳大利亚中部部落的英吉齐鸟玛仪式。——它的各种表现形式。

I——阿龙塔人的英吉齐鸟玛仪式。——它的两个阶段。——第一阶段分析：访圣地、撒圣灰和放血等，为确保图腾物种的繁衍。

II——第二阶段：礼仪性地食用图腾植物或动物。

III——对整个礼仪的解释。——第二个礼仪体现于共用圣餐。——共用圣餐的原由。

IV——第一阶段的礼仪体现于祭品。——这些与祭献祭祀的类比。——英吉齐鸟玛仪式因而包括祭献的两种因素。——这些事实对于祭献理论的意义。

V——祭献祭祀的所谓荒谬之处。——如何解释这类祭祀：圣物对崇拜者的依附。——对由祭献所推动的循环关系的解释。——积极礼仪的周期性的起源。

|   |       |
|---|-------|
| 第三章 积极礼仪 (续) .....  | (389) |
| II. 模仿礼仪与因果律 .....  | (389) |
| I——模仿礼仪的性质。——用于确保图腾种繁衍的礼仪的实例。   |       |
| II——模仿礼仪的原理：同类相生。——对于人类学学派对此做出的解释的检验。——人们模仿动物或植物的原由。——这种模仿动作产生有形效力的理由。——信仰。——信仰在什么意义上以经验为基础。——巫术原理产生于宗教。  |       |
| III——同类相生原理被认为是对因果律的第一个说明。——因果律依靠的社会条件。——非人格的力量和权力观念都起源于社会。——用社会强制性所固有的权威来解释因果概念的必要性。                     |       |
| 第四章 积极礼仪 (续) .....  | (411) |
| III. 表象礼仪或纪念礼仪 .....  | (411) |
| I——具有有形效力的表象礼仪。——表象礼仪与上述各种仪式的关系。——其作用完全是道德的。  |       |
| II——没有有形效力的表象礼仪。——表象礼仪进一步证实了上述结论。——宗教中的娱乐成分；它的重要性及其存在的理由。——节庆观念。  |       |
| III——所研究的各种礼仪的功能暧昧性；它们之间的相互代替。——这种暧昧性如何证实了上述理论。   |       |
| 第五章 赎罪礼仪和神圣观念的暧昧性 .....   | (432) |
| 赎罪礼仪的定义   |       |
| I——服丧中的积极礼仪。——对这些礼仪的描述。   |       |
| II——如何解释赎罪礼仪。——它们不是个人情绪的表达。——对死者灵魂的恶意也不能说明它们。——它们与群体的精神状态有关。——对这种状态的分析。——这种状态如何通过服丧结束。——设想死者灵魂的方式发生的相应变化。 |       |
| III——其他赎罪礼：群体服丧之后，农作物歉收、干旱和南极光的出现。——这些礼仪在澳大利亚很罕见。——如何解释它们。  |       |
| IV——圣物的两种形式：纯洁与不洁。——它们之间的对立。——它们的关联。——神圣观念的暧昧性。——对这种暧昧性的解释。——各种礼仪展现的相同特点。                                 |       |

## 结 论

得出的结果在什么范围内可以概比。

I——宗教基于一种根深蒂固、但没有特殊优先的经验。——科学对于认识这种经验深处的现实的必要性。——这种现实是什么：人类的群体。——宗教的人文意义。——关于使理想社会与现实社会对立的缺陷，这种理论如何解释宗教的个体性与世界性。

II——宗教中的永恒因素。——关于宗教与科学之间的冲突；它仅与宗教的思辨方面有关。——这一方面必将会成为什么。

III——社会何以能成为逻辑思维，即概念思维的源泉？概念的定义：不要与一般观念混淆；概念的非人格性和可交流性。——概念的集体起源。——通过概念的内容分析证明同样道理。——作为个人分享的观念类型的集体表象。——关于一种异议：它们必须是真实的才是非人格的。——概念思维与人类性并驾齐驱。

IV——范畴何以能表达社会事物。——主要范畴是一个总体概念，它只能产生于社会。——为什么范畴所表达的关系只能在社会中被意识到。——社会不是一种非逻辑的存在。——为什么范畴趋于摆脱由地理所确定的群体。

科学为一方，道德和宗教为另一方的统一性。——社会如何说明这种统一性。——对社会的作用的解释：社会的创造力。——社会学对人文科学的反作用。

译后记 ..... (499)

澳大利亚民族分布示意图

# 宗教生活的初级形式

## 引言 研究的对象 宗教社会学与认识论

### I

在这本书中，我们要研究目前已经确知的最原始、最简单的宗教，对它进行分析，并力图说明它。我们所能观察到的最原始的宗教体系，是指能满足以下两项条件的宗教：首先，它必须存在于社会组织最为简单的社会之中<sup>①</sup>；其次，在对它进行说明时不必再借助于一种在它之前的宗教的任何因素。

对这种系统，我们努力以一个民族学家或历史学家所能做到的精确与忠实来描述它的结构。但我们的任务不限于此，社会学还提出了与历史学和民族学不同的问题。它尝试着了解文明的过时形式，并非只为了认识它与恢复它，而是像任何一种实证科学一样，首先以解释在我们周围、因而能够影响我们的思想和行为的当前现实为目的：这个现实就是人，尤其是指今天的人，因为

<sup>①</sup> 在同一意义上，我们说这些社会是原始社会，我们称这些社会的人是原始人。这一词语可能缺乏准确性，可是难免使用它。此外，如果我们很小心地确定它的意义，就没有什么不当之处。

没有别的什么使我们更感兴趣去深入了解。所以我们研究古老的宗教并非仅以描述其独特离奇之处为乐趣。如果我们把宗教确定为研究对象，那是因为在在我们看来，它比其他任何课题都更能使我们理解人的宗教性，也就是说它能向我们揭示出人类的一个基本的与持久的方面。

但这种提议肯定会激起强烈的反对。大家会觉得奇怪：为了认识现在的人类，要倒转回去设想自己处于历史的初创时期。这种研究方法对于我们目前探讨的问题显得格外悖谬。确实，各种宗教具有不同的价值与尊严，人们都说它们包含的真理分量不同。因此人们似乎不能在宗教思想的最高形式与其最低形式之间作比较，除非把最高形式降到最低形式的水平。比如，若承认澳大利亚部落的粗浅的宗教信仰可以帮助我们理解基督教的话，不就是假定后者也出自同样的精神状态，也就是说它是以同样的迷信行为构成，并基于同样的错误吗？这就是有时给予原始宗教理论上的重要性是怎么被看成是对所有宗教的系统性敌意的标志的。这样在预断研究的结果时事先就得出了不大对头的结论。

在这里我们不必探讨是否确实有一些学者应该受这样的责备，把宗教史学和民族学变成了一种反对宗教的斗争工具。不管怎样，这不应该是社会学家的观点。确实，社会学最基本的公设就是：一种人类制度不应以错误和谎言为基础，否则它就不能存在下去。如果这种制度不是以事物的本性为依据，那么它在事物中将遇到各种它不能战胜的阻力。因此当我们着手原始宗教的研究时，我们确信它们是与现实有关的，是表示现实事物的。我们可以看到这一原则在以后的分析和讨论中将不断表现出来。而且我们对我们将与之分离的流派的指责，也正是由于他们不承认这一点。可能当我们只看重形式的表面意义时，这些宗教的信仰与做法有时显得令人困惑，人们可能会把它们的出现归因于一种固有的谬误。但我们必须知道如何通过符号而去触及它们代表的、



赋予它真正意义的现实。那些最野蛮、最奇特的礼仪和最离奇古怪的神话都转述了人类的某些需要，个人或社会生活的某些方面。信徒们用以解释它们的理由可能是、甚至往往是错误的，但真实的原因的确存在，而科学的责任就是去发现它们。

因此实际上不存在虚假的宗教。所有的宗教按它们各自的方式来说都是真实的。尽管方式不同，所有的宗教都是对人类存在的某些特定条件的回应。也许把它们按一种等级次序排列也是可能的。说一些宗教比其他的更高级，是指它们使一些较高的精神职能发挥作用，拥有更丰富的思想和情感，以更少的感知和形象纳入了更多的概念，而且它们的排列更为明智。但即使它们确实更为复杂、更为理性，也不足以据此而把相应的宗教按不同的类别排列。所有的宗教都一样，正如所有活着的生物，从最微不足道的质体到人，都同样是有生命的一样。因而我们谈到原始宗教时，并不带有贬低所有宗教的想法，因为这些宗教与其他宗教一样值得尊敬。它们适应于同样的需要，发挥着同样的作用，取决于同样的原因。它们也完全能很好地表现宗教生活的性质，从而解决我们想要探讨的问题。

但为什么要给它们一种特权？为什么偏要选择它们作为我们研究的对象呢？——这仅仅是出于方法上的原因。

首先，我们只有领会历史上宗教逐渐形成的方式才能理解最近代的宗教。确实，历史分析是惟一可能适用于解释它们的方法。只有历史才能使我们把一种制度按它的构成因素分解，因为历史是按这些因素出现的先后顺序向我们展示它们的过程的。另一方面，通过将每项因素逐一放置到它产生时的条件里，历史就赋予了我们确定使其产生的原因的惟一手段。因此每当我们着手说明一件发生在一定时间的人类事物——不管它是一个宗教信仰、一项道德准则、一条法律原则、一种审美方法还是一套经济制度时，我们都应从追溯其最原始、最简单的形式开始，尽

- 5 力阐明它在那个时代获得的特征，然后使大家看到它怎样发展并逐渐复杂化，又怎样变为被考察时的状态的。于是我们就不难理解，对于这一系列逐步发展的解释来说，确定它的起点具有何等重要的意义。笛卡尔主义的原则之一，就是在科学真理的长链中，第一环节具有决定作用。在宗教科学的基础内放置一个以笛卡尔方式设计的观念，即一个逻辑概念，一个完全由思想的力量创造出来纯粹可能性，这肯定不是问题所在。我们应当去发现的，是一种具体现实，而只有历史学和民族学的观察才能向我们揭示这种现实。但即使这种基本概念以不同于笛卡尔的方法得出，它注定要对科学所确立的一系列命题有巨大影响这一点仍属确实。自从人们知道单细胞生物确实存在以来，对生物进化的理解就已完全改观。同理，随着人们把自然崇拜论、万物有灵论或其他宗教形式置于进化的开端，我们对宗教事实排列的解释也就会有种种不同。甚至那些最专门的学者，如果他们不愿局限于展示纯粹的博学，如果他们想试着解释他们所分析的现象，就不得不选择这些假设中的某一种，并将其作为出发点。不管他们愿不愿意，他们提出的问题都必然会采取下述形式：自然崇拜论或万物有灵论如何被导致在这里或那里取得了这种特别的形态，并以这样或那样的方式充实起来或贫乏下去？既然不可能回避对这个起始难题做出选择，而这种选择又注定要影响到整个科学，所以我们必须开门见山地面对它，这也正是我们打算要做的。
- 6 而且，在这些间接的反应之外，原始宗教的研究本身还有极其重要的直接益处。

如果说了解一种特定宗教的构成成分确实有用，那么从总体上知道宗教为何物就更为重要。这是一个引起历代哲学家好奇心的问题，而且并非没有道理，因为它关乎全体人类的兴趣。遗憾的是哲学家们为解决这个问题通常使用的方法纯粹是辩证的，他们仅限于分析他们自己针对宗教而得出的观念，只有在借用最能

体现他们理想的宗教实例来说明这种精神分析的结果时才是例外。但即使应当放弃这种方法，问题依然存在，而哲学的巨大作用就是防止由于博学者们的轻蔑而使问题消失。现在已经有可能用不同途径探讨这一问题。既然所有的宗教都可以相互比较，而且都属于同一类属下的各个种，所以必定会有一些对于它们共同的基本因素，我们并不想用这种方式简单地谈论所有宗教都表现出来的外部可见特征。这使得从一开始就得出一个暂时定义成为可能。发现这些外表征象相对容易，因为它不要求透过事物的表面深入观察。但这些外表的相似意味着还有更深刻的其他相似之处。在所有的信仰体系和宗教礼仪的根基之处，必须存在一定数量的基本表象和礼仪姿态，尽管它们相互间的形式可能不同，但在各处都有同样的客观意义，履行同样的功能。就是这些持久的因素构成了宗教中永恒的和人性的内容。它们是人们一般谈到宗教时所表达的观念的全部客观内容。如何获取这些内容呢？

靠观察历史长河中出现的各种复杂宗教肯定不行。每一种复杂宗教都由那么多因素构成，很难区别什么主要什么次要，什么是基本的什么是附带的。设想埃及、印度或古典文明的宗教，它们都是随地区、寺院、世代、王朝与侵略事件而异的多种崇拜错综复杂的混合物。其中，民间迷信和最精辟的教义混杂在一起。宗教思想和活动在信徒中的分布都不平均，对于环境和情况，信仰和礼仪等等的理解都因人而异。这里是教士，那里是僧侣，别处又是一些在俗教徒；还有神秘主义者、理性主义者、神学家、预言家等等。在这些条件下，很难看出大家的共同之处。通过在这些系统的一个或另一个中固然可以找到对这种或那种特别发展的某些事实，如祭献或预言、修道生活或神秘仪式进行有益研究的方法；但在茂密的枝叶的掩盖之下，我们何从发现宗教生活的共同基础呢？在各种神秘论战、礼仪变化、教派丛生、个人差异之中，我们何从找出代表普遍宗教精神特征的状态呢？

低级社会中的情况就大不一样。个性的发展较少，群体的规模不大，外部环境同质，所有这些都有助于把差别和变异减为最小。群体中的智力与道德一致性，在其他较先进的社会中只能发现罕见的例证。大家的一切都是共同的。各种活动千篇一律，所有人都在同样的环境中做同样的事，这种行动的一致只能是思想一致的表现。所有人的意识都被卷入同样的涡流中，个人类型与种族类型几近混淆。一切都是同样，同时一切也都简单。这些以不断重复、单一相同主题构成的神话和一再重复、只有几个动作的礼仪都粗糙无比。民众与圣徒的想像力都既没有时间，也没有办法去提炼和转换宗教观念与活动的原始素材。因而，这些素材都赤裸裸得以展现，任人考察，只须做出微小努力便可直窥底蕴。次要的、附加的与奢华的发展还未及掩盖主要的因素<sup>①</sup>。一切都被简化得无可再简，减到没有它们便不成其为宗教。无可再简的东西也是最基本的东西，即我们必须先于一切而了解的东西。

因而，原始文化正由于其简单而构成了最有特权的案例。这就是为什么在人类活动的各个领域里，民族学家的考察往往能给人可信的启示，并已经更新了人类制度的研究。比如，19世纪中叶以前，所有人都确信父亲是家庭的基本因素，没人设想过会有<sup>9</sup>一种家庭组织，其中的父权并无关键作用。巴霍芬（Bachofen）的发现出来推翻了这一陈旧概念。直至最近，人们还认为构成亲族关系的道德与法律关系显然只是共同后裔心理关系的另一个方面。巴霍芬和他的后继者们，麦克伦南（MacLennan）、摩尔根（Morgan）及其他许多人都仍在这种偏见的影 响之下辛勤劳作。

<sup>①</sup> 这并不是说原始宗教信仰中没有任何奢华的东西。相反，我们可以看到，在任何宗教中都可找到一些信仰与活动并非严格地以实用为目的（本书第3篇、第4章、第2节）。但这些奢华之物对于宗教生活来说是必不可少的，甚至就与其本质有关。此外它在低级宗教里比在其他宗教中简陋得多，这可以使 我们更好地确定它存在的原因。

但自从我们得知原始氏族的性质以来，我们反倒懂得了亲族关系不能用血亲关系来解释。转到宗教问题上，仅仅研究最熟悉的宗教形式，导致人们长期相信神的观念是所有宗教事物的特征。但我们现在要研究的宗教却多半与任何神性观念无关。作为那里的礼仪对象的力量也与在我们现代宗教中占首位的力量极不相同。但它们还是能帮助我们理解现代宗教的力量。因此再没有比太多的历史学家对民族学家的著作持轻蔑态度更不公正的了。事实上，可以肯定，正是民族学频频引发了在社会学不同的分支中的一些富有成果的变革。出于同样的理由，我们前面谈到的单细胞生物的发现改变了人们对生命形式的流行观念。因为在这些极简单的生物中，生命被简化为最基本的特质，而这些特质是人们很难误解的。

这些原始宗教不仅可有助于显示宗教的基本构成因素，而且还有便于对宗教进行解释的极大好处。由于原始宗教中事实更简单，它们之间的关系也更明显。人们借以解释自己行为的原因还未经刻意思考的阐释和歪曲。它们还更接近、更类似真正决定这些行动的动机。为了更彻底了解妄想症并对它进行最合适的治疗，<sup>10</sup> 医生需要知道发病开始的情况。他越能在接近开始的时期观察病状，就越容易弄清病情。相反，越让病情随时间发展下去，就越难观察它。这是因为随着病情发展，各种解释都会出现，它们会把最初状态排挤到后台深处，而透过其他去发现最初状态通常很难。在系统化妄想症和引起病症的最初迹象之间，距离往往很大。这道理对于宗教思想也是一样。随着它在历史上发展，促使它产生的原因，尽管仍然活跃，却不能透过使原因走了样的大量解释让人察觉出来。民间神话和难以捉摸的神学都施展了伎俩：它们在原始情绪之上强加了完全不同的情感。尽管它们与原始感情有关系，是其转化形式，却只是很不完全地表露它的真正本性。在原因与结果、外表原因与实际原因之间，心理距离变得

更大，精神上更难超越。本书下文将对这种方法的注意事项加以说明和验证。我们将看到原始宗教中的宗教行为怎样更明显地带有宗教起源时的痕迹。如果我们仅研究更为发达的宗教，要推导出这些结论就近乎不可能。

因此，我们着手进行的研究，是在全新的条件下去解决处理宗教起源的这一问题的的一种方式。当然，如果把起源理解为绝对的开端，这一问题就没有什么科学性可言，因此应该坚决摒弃它。由于不存在一个宗教开始产生的特定时刻，所以也就不必找一种把我们从思想上转运到那个时刻去的办法。如同人类的其他制度一样，宗教不是起始于任何地方。因此，所有这类思辨都应理直气壮地加以扬弃，它们只能是没有任何控制的主观和任意的构建。但我们提出的问题却完全不是这样。我们所要做的，是找到一种方法来识别那些一直存在着的、决定宗教思想和活动的最基本形式的原因。由于上面刚说过的理由，人们观察这些原因的社会越简单，它们也就越容易观察到。这就是为什么我们要尽量地接近起源之处<sup>①</sup>。我们并不想说低级宗教中有什么特别的美德。相反，它们很简陋、粗糙，我们不能说它们是某种模型，而以后的宗教都是它们的复制品。但正是它们的粗糙使它们更有教益，因为它们由简单的经历构成，所以事实与事实间的关系容易被看清。物理学家为揭示他所研究的现象的规律，总要努力简化这些现象，去除它们的附属特征。对于涉及到制度的事物，大自然在历史之初也自动地做了相似的简化。我们只是想利用这种简化。用这种方法，我们无疑只能接触到最基本的事实。在我们尽可能深刻地对此进行说明时，进化过程中出现的各种新特点还不

---

<sup>①</sup> 可以看到，像对原始这个词一样，我们给予起源这个词一种完全相对的意义。我们不是想通过它得到一个纯粹的开始，而是要得出一种现在了解到的最简单的社会形态。我们后前不可能再追溯到这种形态以前。当我们谈到宗教历史或宗教思想的起源、开始时，这些词应指的就是这个意思。

可能都得到解释。尽管我们不想否认这些新特点所提出的问题的重要性，但我们认为，只有按部就班才能把它们处理得更好。也就是说，只有在我们把着手研究的问题弄清之后，再去涉及它们才算适宜。

## II

但我们的研究还不仅是对宗教科学有益。实际上任何宗教都有一个超越固有宗教观念范围的侧面。在此，对宗教现象的研究提供了重新考察一些问题的手段，而这些问题直到现在都仅只在哲学家之间得到讨论。

很久以来人们就知道人们向自己描述世界和自身的最初表象系统来源于宗教。没有一种宗教不是既是一种宇宙论的同时又是一种对神性事物的思辨。如果说哲学与科学都产生于宗教，那是因为宗教本身就是以科学与哲学的面目出现的。但人们注意得较少的是：宗教不仅以特定数量的概念丰富着人们先前形成的思想；它还对思想本身的形成做出了贡献。人不仅从宗教中得到了一大部分知识——这点很值得注意——而且还得到了阐释这些认识的形式。

在我们所有见解的根基之处：存在着一定数量的主宰我们整个精神生活的基本的观念，这就是被亚里士多德以来的哲学家们所称的知性范畴：时间、空间<sup>①</sup>、类属、数量、因果、实体、人格等等。这些观念与事物最普遍的属性相一致。它们如同是禁锢所有思想的坚固框架，思想似乎不可能从中解脱而不毁坏其自身，因为我们似乎不可能思索不在时空之中、没有数量可言的种种的客体。此外观念都是偶然和多变的，我们可以设想它们是

<sup>①</sup> 我们说时间和空间是一些范畴，因为这些观念在精神生活中的作用和属于类属或原因观念的作用之间没有任何区别（参见哈姆林（Hamelin）的观点《关于表象的主要因素》的评论》，第63、76页，巴黎，阿尔冈出版，P.U.F.再版）。

某个人、某个社会或某个时代所不知的。但那些另外的观念似乎是与我们的正常功能密不可分，它们好比是智力的基础。当人们系统地分析原始的宗教信仰时，这些主要的范畴就会跃然而出。它们产生于宗教并属于宗教，它们是宗教思想的产物，这是我们在本书里要多次强调的看法。

这种观点本身就引人入胜，而下面我们还要讲是什么赋予了它真正的重要性。

读者面前这本书总的结论是：宗教是一种典型的社会事物。宗教表象是表示集体现实的集体表象；礼仪是产生于汇集在一起的群体之中、旨在激起、保持或再造这些群体的某些精神状态的行动方式。如果范畴来源于宗教，那它们的这一共同性质就应该渗透于所有的宗教现象中，它们也应该是社会事物，是集体思想<sup>14</sup>的产物，至少可以设想它们是富于社会性因素的。鉴于目前我们对这方面认识的实际状况，这样说是为了避免任何激进的排他性论断。

即使是现在，这些范畴中的某些内容也能被我们依稀感知。比如，试想什么是时间概念。若没有我们用客观标记划分、衡量与表示时间的过程，时间若不是年、月、星期、日与小时的连续体，那它就几乎是不可想象的东西。我们只能在区分不同时刻的条件下去设想时间。那么这种区分的起源又何在呢？无疑我们能体验到的意识状态可以在我们当中以最初产生时相同的次序重现，这样我们过去的一些部分能重新成为现在，而又与当前的现在截然不同。但不管这种区分对于我们个人的经验如何重要，它距离构成时间或范畴还相去甚远。它并非仅由我们对已过去的生活的部分或全面的追忆而形成，这是一个抽象的、非人格的框架，不仅围绕着我们个人的，而且也围绕着人类的存在。它好像一幅无边的图谱，其中的全部延续都在人们的心目中展现，所有可能发生的事件都能按确定与固定的方位的关联而确定其位置。



不仅我的时间是这样排列，而且拥有同一文化的所有的人都是这样客观地思考它，仅此一点就足以使人感到这样的排列应该是集体的。而实际上的观察也证实：所有的事物按时间排列所必不可少的基准点都来自社会生活。日、星期、月、年等的划分都是与礼仪、节庆、公众仪式的周期性发生相一致<sup>①</sup>。一种历法表示集体活动的节奏，同时也具有保证它的规律性的作用<sup>②</sup>。

空间也是同样。如同哈姆林指出的<sup>③</sup>，空间不是康德（Kant）所想象的那种模糊的、不确定的介质。如果它是纯粹地和绝对地同质，它就毫无作用，就不能被心智所把握。空间的表象基本上由感性经验材料间最初的协调构成，但如果空间的各部分在质上相同，并确实可以互换，这种协调就是不可能的。为了在空间里排列事物，这必须有把它们做出不同排列的可能性。一些在右，另一些在左，一些在上，另一些在下，一些在北，另一些在南，一些在东，另一些在西，如此等等。这与在时间中排列意识状态，就必须有可能把它们放置在特定的时限里一样。也就是说，与时间一样，空间若不能被划分和区别开，它就不成其为空间。但对于空间是如此重要的这些划分是怎么来的呢？空间本身没有左右、也没有上下、南北等等之分。所有这些区别都显然来自于人们赋予不同区域的不同的情感价值。由于拥有一种文化的所有的人都以同一种方式表象空间，所以很显然，他们的这些情感价值和由此而来的区分，也应是普同的；这也几乎是必然地意味

① 为证明这种论点，见于贝尔（Hubert）与莫斯（Mauss）的《宗教史文集》（社会学年刊著作集）中关于“宗教中的时间表象”一章（巴黎，阿尔冈）。

② 从这里可以看出在时间的延续中为我们确定方位的感觉与想象的复合和时间范畴的全部区别。前者是个人经验的总结概括，只对具有这种经验的个人有价值。而相反时间范畴所表示的是一个群体的共有时间，这是社会时间，如果人们可以这样说的话。它本身是一种真正的社会制度，因此它是人所特有的，动物没有这种表象。

这种时间范畴和相应的感觉之间的区别也适用于空间、原因等方面。可能它会有助于消除以这些问题为对象的争论中的混乱。我们在本书的结论部分（第4节）再谈这点。

③ 同前书，第75页及其后。

着：它们是起源于社会的<sup>①</sup>。

此外，还有一些事例能表明这种社会性。在澳大利亚和北美的一些社会中，空间被设想为一个巨大的圆环形，因为营地本身就取环状形式<sup>②</sup>，空间的圆环被准确地按部落圆环的形象划分。部落中有多少氏族就分出多少不同的区域，而氏族在营地内所占据的位置就决定了区域的方位。每个区域都以被指定给予那个氏族的图腾命名。比如，在祖尼人中，每个普埃布洛（pueblo）包括七个区，每个区都是一个曾具有一致性的氏族群体。各种可能性表明，它最初只是由一个氏族分划出来的，现在他们的空间也包括七个区域，每个区都与一个普埃布洛，也就是说与一个氏族群体有密切的关系<sup>③</sup>。因此，库欣（Cushing）说：“一个部分被认为与北有关，另一部分代表西，再一部分是南，等等。”<sup>④</sup>普埃布洛的每个区都有象征它的特色，这是它自己的符号，而且也就是和它所对应的区的特色。在历史进程中，基本氏族的数量是变化的，空间区域的数量也相应变化。因而，社会组织就是空间组织的模式，而后者则是对前者的仿制。推而广之，左与右的区别，也远远不是内在于普遍的人性，而极有可能是宗教表象，从而也是集体表象的产物<sup>⑤</sup>。

后面我们还会看到有关类属、力量、人格、效率等概念的类似的证明，我们甚至可以考察矛盾的观念是否也取决于社会条

① 否则，为解释这种协调一致就必须承认：所有的人，靠他们的身体器官组织，自发地并以同一种方式受到空间不同部分的影响。由于不同区域本身在情感上就是互不相关的，这就更不足信了。另外，空间的不同部分随社会不同而变化；这就证明了它们不是仅以人的先天生性为依据的。

② 见杜尔干与莫斯：“几种原始的分类形式”，刊于《社会学年刊》，第6卷，第47页及其后。

③ 出处同上，第34页及其后。

④ “祖尼人创建的神话”，刊于《美国民族学局第13次报告》，第367页及其后。

⑤ 见赫茨（Her）的“右手的优势——宗教极性的研究”《哲学评论》，1909年12月。关于空间表象与集体形式间的关系这同一类的问题，见拉采尔（Ratzel）的《政治地理》中名为“民族意识中的空间概念”的章节。

件。之所以使人相信这一点，是由于观念对于人类思想的统治是随时间和社会的变化而变化的。今天同一性的原则对科学思想起主导作用，但在思想史上曾起过重大的作用的大量表象系统中，它往往被置之不理：这些系统就是神话，从最粗浅的直至最理性的神话<sup>①</sup>。其中不断出现一些同时具有最矛盾属性的存在，它们同时是一又是多，是物质又是精神，它们可以无限地分身，而不失去构成它们的任何特点。这是神话中的一个公理：部分就是全体。似乎控制着我们当前逻辑的这些规则在历史上经历过的这些变化表明：规律并不是永恒地被刻进人的头脑，它至少是部分地取决于历史因素，因而也取决于社会因素。我们不确切知道这些因素是什么，但我们可以推断它们的存在<sup>②</sup>。

一旦承认这种假设，知识的难题就会以新的方式提出。

时至今日，这一领域里仅存在两种信条。一种认为范畴不可能来自经验，它们在逻辑上先于经验并且制约经验。它们表象为众多简单和不可再化简的资料，但都与人类心智的内在构成一脉相承。因此，人们说范畴是一种先在。另一种看法则相反，认为范畴是由七零八碎构建而成的，而个体正是从事这种构建的工匠<sup>③</sup>。

但每一种方案都存在巨大的难点。

<sup>①</sup> 我们并非想说神话思想无视这一点，而是说它比科学思想更经常、更公开地违背这一点。反过来，我们也指出：科学在比宗教更严格地符合它的同时，却又不破坏它。在科学和宗教之间，在这方面和其他许多方面一样，只有程度的不同，如果不应该夸大这些不同的话，也必须把它们指出来，因为它们是有重要的意义的。

<sup>②</sup> 这种假设已由民族心理学（Völker-psychologie）的创始人提出来了。在温德班德（Windelband）的一篇名为“民族心理学的认识论”的短文中特别指明了这种假设。短文刊于《民族心理学杂志》，第8卷，第166页及其后。参照斯汤达尔（Steinthal）关于同一题目的笔记，出处同上，第178页及其后。

<sup>③</sup> 甚至在斯宾塞（Spencer）的理论中，范畴也是由于有了个人的经验才制造出来的。就这方面讲，普通的经验论与进化论的经验论之间惟一的差别是：按照后者的看法，个人经验的成果通过遗传得到巩固，但这种巩固没有给成果加进任何基本的东西；没有任何来自个人经验的因素成为成果的构成成分。因此，在这种理论中，范畴目前使我们能接受的必然性是一种幻觉的产物，一种在机体中根深蒂固、但在事物的本性中却没有根据的迷信偏见的产物。

采纳经验论的论点吗？那就要把范畴的所有特性取消掉。范畴与其他所有的知识在普遍性和必然性方面确实不同。它是最抽象的概念，因为它们适用于所有实在的事物。由于它们不附属于任何特定的客体，所以它们也独立于任何特定的主体，它们是各种思想汇聚的公共领域。进而言之，各种思想也必然在此汇合；因为理性不是别的，它正是基本范畴的总和，享有一种我们不能随意弃之不顾的权威。当我们试图反抗它、试图从这些基本概念中的某一部分挣脱时，我们会遇到强烈抵制。范畴不仅不依附于我们，而且迫使我们接受它。经验主义材料的特点则与此截然相反。一种感觉、一种形象总是依赖于一个特定的客体，或一组同类的客体，并且表达一种特定意识的瞬间状态。它基本上是个体的和主观的。因此我们可以相对自由地处置这样得出的表象。确实，当我们的感觉较为实际的时候，这些表象对我们事实上是强制性的，但从权利上说，我们还是有权设想它们不是现在这副样子，或者自以为它们的发生顺序不同于它们的实际发生顺序。对于这些表象，只要不涉及考虑其他干预，它们就不能强加于我们。因此，我们就发现面前有两类相反的认识，犹如智力上对立的两极。在这种情况下，把理性强行归为经验，就会使理性消失；因为这就等于把作为其特点的普遍性和必然性都简化为纯粹的外表，成为一些可能实用方便、但却与真实无关的错觉；因此这也就是否认了范畴调节和组织逻辑生活的任何客观真实性。古典的经验论导致非理性主义，用这后一种名称来表示它可能是恰到好处。

先验论者，尽管其名称足以令人望文生义，其实倒更尊重事实。由于他们不承认范畴由和我们的感性表象同样的因素构成是一条显而易见的真理，因此他们也就不必系统地抽空其实际内容，把它化简到只剩下一些词语的把戏，相反，他们让范畴保持其所有特点。先验论者是理性主义者，他们相信世界有一个由理

性所完美表达的、合乎逻辑的方面。但为此他们必须赋予思想某种能力，使之能超越经验并直接赋予它以内容；而对于这种奇异的能力，他们既没有解释，也没有证实，仅仅说这是人类智慧本性的固有特征不能算是对它的解释。它还应该使我们看到，我们从哪里能得到这种惊人的特性和我们怎样能在各种事物中发现事物表面不能向我们揭示的关系。仅仅说只有在这种条件下经验才有可能，这也许是转移了问题，但并没有解决它。因为问题恰恰在于我们要知道经验本身怎么会不充分，因而要有经验之前和之外的条件来帮忙，还要知道这些条件怎么会在适当的时候以可欲的方式形成。为回答这些问题，先验论有时设想个人的理性之上存在一种先在的完美理性，即神圣理性。其他的理性都来源于它<sup>21</sup>并借助于某种神秘参与而从它那里得到这种奇异的力量。但这种假说至少有逃避任何实践检验的严重缺陷；因此它不能满足一项科学的假说所要求的条件。另外，人类思想的范畴从来不是固定于某种单一明确的形式之下，它们被不断地形成、打乱，又重新形成，随时间和地点而变化。另一方面，神圣理性又是永恒不变的，不变性怎么能造成这种不断的变化呢？

这就是几百年来一直冲突着的两个概念，既然争论长期延续，就说明双方提供的论据不相上下。如果理性只是个人经验的一种形式，那它早就不复存在。另一方面，如果理性的力量得到承认，而又得不到说明，那么它似乎又被置于自然和科学的限制之外了。在这些对立的意见面前，思想依然暧昧不明。——但如果范畴的社会起源得到承认，我们相信就有可能出现一种能摆脱这两个对立难题的新态度。

先验论的基本主张是：知识由两类因素构成，相互间转换不

能再行化简，如同两个截然不同而又彼此重叠的层次<sup>①</sup>。我们的假说原封不动地保留这项原则。确实，人们称之为经验主义的认识，即经验者用以构建理性的惟一认识，乃是由客体的直接作用而带到我们的思想中来的认识。因而这是由个人状态构成并可以由个人的精神本性来解释它<sup>②</sup>。相反，如果像我们设想的那样，范畴主要是集体表象，它首先表明的是集体的心态。那它就取决于集体的构成与组织方式，取决于集体的形态，集体的宗教、道德、经济制度等等。因此在这两类表象之间存在着个人与社会之间的种种不同。人们不能认为集体表象来自个人表象了，正如他们不能从个人推衍出社会、从部分推衍出整体、从简单推衍出复杂<sup>③</sup>。社会是一种独特的 (*sui generis*) 现实；它具有人们在其他现实中看不到的固有的特性。或人们在世界的其他地方再也看不到同一形式的特性。表达社会特性的表象具有与纯个人的表象完全不同的内容，我们可以有把握地认定社会表象能给个人表象添加某些东西。

两种表象的形成方式本身就足以区别它们。集体表象是不仅在空间里，而且也在时间中延续着的一种广泛的合作的产物。为了形成它，大量的心智将观念和感情联结、统一并结合起来，漫长连续的世代又在其中积累了他们的经验和知识。因此一种

① 我们不用先天性假设来给先验论下定义，可能是很令人吃惊的。而实际上这个概念在这种学说中只起第二位作用。想象理性认识对于经验主义材料不可转换，这是一种过于简单化的方式。说理性认识是先天的，只不过是说以一种肯定的方式说这种认识，并非如它通常被想象的那样是经验的产物。

② 至少是在有个人表象、因而完全是经验主义的表象的范围内。但实际上很可能没有这两种因素不紧密结合之处。

③ 此外，不应当把这种不可转换理解为绝对的。我们并不是说在经验主义表象中没有什么表明理性表象，也不是说在个人中也没有什么可以被看做作社会生活的征兆。如果经验与任何理性的东西都不相干，理性就不能适用于它；同样，如果个人的精神本性与社会生活完全对抗，社会也就不可能存在了。因此，对范畴的全面分析应该直研究到个人意识中的这些理性萌芽。在我们的结论部分，还有机会回到这个问题上。在这里我们所要证实的是，在理性的这些不明确的萌芽和就本义而言的理性之间有一段距离，可以与构成生物的非生物因素的属性和生命一旦形成时的特征二者之间的距离相比。

极为特别的，比个人智力丰富和复杂得多的智力在这里聚集起来，从这里人们就会知道理性何以能超越经验知识的局限。它不是靠不可捉摸的神秘特性，而仅仅由于众所周知的，人具有两重性这一事实。人身上有两重存在：一是个人的存在，它以机体为基础，因此其活动范围很受局限；一是社会存在，它代表我们通过观察所能认识到的智力和道德方面的最高的现实性——我指的是社会。我们本性中的这种两重性有其后果：在实践层面上，道德理想不可化简为实用动机，在思维层面上，理性能化简个人经验。只要个人属于社会，他就超越了自己，在他思考和行动时都是如此。

这同一种社会性也使我们能理解范畴的必然性从何处起源。当观念以自身的特性，而无须任何证明就能使思想接受的时候，人们就说它是必然的。它内部具有的那种制约智力的东西，导致它不受事前检验就被接受。先验论假定过这种奇特性质，但没有说明它；仅仅说范畴之必然是由于其对思想所发挥作用必不可少，这不过是在重复范畴之必然。但如果范畴确有所指明的起源，那它的巨大影响也就不足为奇。确实，它表示事物间存在的最普遍的关系。它在外延上超越我们的所有其他观念。它控制着我们精神生活的每个细节。如果人们每时每刻都不能就一些基本观念形成统一意见，如果他们对时间、空间、因果、数量等等都没有相同的概念，那么他们心智之间的任何接触都不复可能，因而任何共同生活也都将不可想象。因此，社会不可能把范畴让给个人的自由意志而又保全其自身。为了能生存下去，它就不仅需要道德上保持充分一致，而且还需在逻辑上保持最低限度的一致。由于这个理由，它会用它的全部权威压服其成员以防止见解不一。一颗心智会公然摆脱任何思维的这些形式吗？那它就不再被社会认为是一种名副其实的人类思想，结果它就会得到相应的处置。这就是为什么当我们甚至在内心深处想摆脱这些基本概



念时，就会感到自己不是完全自由的。我们体内体外，包括自己的良心，都会有某种东西来阻碍我们。在我们之外，还有公共舆论对我们进行裁决。更有甚者，由于社会也在我们身上有所体现，因此，它从我们内部就反对这种不切实际的革命愿望。我们会感觉到：除非我们的思想不再是真正的人类思想，否则我们就不能放弃它。看来这就是理性固有的，使我们放心接受它的意见的那种极为特别的权威之来源。这正是社会的权威<sup>①</sup>。一旦转化成特定的思维方式，它就成了所有共同行动的必要条件。因此，范畴强加于我们的必然性已不是我们靠少许努力就可以摆脱其束缚的简单习惯性影响，也不是一种物质的或抽象的必然性。既然范畴能随时随地而变化，它就是一种特别的道德的必然性。它之于精神生活就如同道德义务之于意愿一样必然<sup>②</sup>。

但如果范畴原来只是社会状态的反映，岂不是它只能作为隐喻才能应用于自然的其余部分吗？如果它的形成仅只为表示社会状态，那它似乎也只能在这个意义上延用于其他领域。这样，它只要有助于我们对物理或生物界的思考，它就只能具有人造符号的价值，实际上可能有用，但却与真实无涉。这样，我们又从另一途径上回到了惟名论与经验论的老家。

然而以这种方式解释一种知识的社会学理论，那是忘记了尽管社会是一种特殊的现实，它却不是—一个国中之国，它是自然的一部分，是自然的最高表象。社会领域是一个自然领域，它与其他领域的区别只是它更为复杂。自然不可能在其最基本的部分有

① 大家常常看到：社会骚乱的结果是增加精神上的混乱。这又一次证明了逻辑上的纪律是社会纪律的一个特别的方面。当后者削弱时，前者也就松弛了。

② 这种逻辑必然性与道德义务之间有类似之处，但并不等同，至少目前是这样。今天社会对待罪犯是不同于对只是智力异常的人的。这就证明了与逻辑标准有关的权威和道德标准固有的权威尽管很相似，但不是同一类。这是同一大类属中的两个不同的种。研究这种很可能不是原来就有的区别由什么组成、从哪里来可能是有趣的，因为很长时间里公众意识都分辨不出精神错乱者和轻罪犯人。我们只限于指出问题。通过这个例子，大家可以看到这些一般被看做基本而又简单的、实际上极其复杂的概念的分析，引起了许许多多的问题。



与它本身根本不同的任何范例。事物间存在的基本关系——正是 26  
 范畴所要表示的关系——不可能由于领域不同就根本不同。即使  
 由于我们下面将要讨论的原因<sup>①</sup>，这类关系在社会中以一种更清  
 楚的方式显现出来，它们也不可能在别处就不存在，尽管其形式  
 更为隐蔽。社会使这些关系更明显，但社会并不具有垄断它们的  
 特权，这就是以社会事物为模型而发展出的观念何以能有助于我  
 们思考自然界的其他部分。至少，即使这些观念的原来意义被搁  
 置一旁而仅起符号的作用，它们也是些根据充分的符号。即使由  
 于它们是构建的概念，其中掺入了某种人为性，这种人为性也是  
 密切关注自然，并且更紧密地接近自然的<sup>②</sup>。时间、空间、因  
 果、级别、人格等观念都由社会因素构成，这是事实。但我们不  
 能因此而得出它们毫无客观价值的结论。相反，它们的社会起源  
 更使我们相信：它们在事物的本性方面并非无根<sup>③</sup>。

经过这样的更新，我们的认识论似乎注定能集中两种对立理 27  
 论各自的优点，而不去扰动它们各自的不当之处。它保留了先验  
 论的所有基本原则，与此同时它又从经验论要尽力满足的实证精  
 神中得到激励。它让理性保持其特殊力量，但又对此进行说明，  
 并且在说明中不脱离可观察的现象世界。它肯定我们的精神生活  
 的两重性，但又对它进行解释，并以自然的原因解释之。范畴不

① 这问题将在本书的结论一章加以论述。

② 唯理论是社会学认识论固有的，因而也是经验论和传统先验论的中间媒介。对于经验论，范畴是纯人为制造出来的；而对于先验论，相反是自然的已知数；对我们来说，范畴在某种意义上是艺术作品，但是是一种可以以可以无穷无尽地完善化的方式模仿自然的艺术作品。

③ 比如，作为时间范畴的基础的是社会生活的节奏；但如果有一种集体生活的节奏，人们就可以肯定在个人生活中，或更概括地说，在宇宙的生活中，也有另一种节奏。只是这第一种节奏比其他的更突出、更明显。同样，我们看到类属的概念是在人类群体概念的基础上形成的。但如果人形成自然群体，可以推测在事物之间也存在一些既类似又不相同的群体。这是一些分为不同类属和种的事物的自然群体。

似乎有许多人认为：人们不能给予范畴一种社会来源而不取消它的任何思辨价值，那就是社会还常常被看做不是一个自然事物；由此人们得出结论：表示社会的表象一点儿也没表示出大自然。但这结论只有在原则起作用时才有价值。

再被认为是基本的和不可分析的事实；但它的复杂性，仍足以使经验论者的简单化的分析归于无效。它不再是任何新手都能通过自己的观察就能轻易处理，只是被公众的想像力不幸复杂化了的极其简单的概念，而是人类群体在千百年里辛勤创造，并且积累了人类智力资本精华的、价值无量的思维工具<sup>①</sup>。人类历史的一个完整部分在这里得到了概述。这就是说，为了成功地理解和判断范畴，我们有必要采用迄今为止尚未采用过的方法。为了知道这些不是我们自己制造的概念是怎样被制造出来的，仅仅询问我们自己的意识已经远远不够。我们必须眼光向外，必须观察历史，必须建立一门完整的科学，一门能通过集体的劳动而缓步发展的复杂的科学。眼前这本书正是要尝试为此做些零碎的贡献。我们不是把这些问题作为我们研究的直接目标，而是要利用出现在我们面前的所有机会，力求至少弄清几个概念在它们产生之初的状况。这些起源于宗教的概念，迄今仍是人类知性的基础。

<sup>①</sup> 这就是什么把范畴比作工具是合理的，因为工具属于积累的物质资本。另外，在工具、范畴和制度的观念之间有紧密的同源关系。

# 第一篇 预备性问题

## 第一章 宗教现象和宗教的定义<sup>①</sup>

为能研究我们通过观察而能找到的最原始、最简单的宗教，<sup>31</sup>我们首先就要确定宗教的定义。没有这一步，我们就有可能把一系列没有任何宗教内容的思想和实践都称为宗教，或者对一些宗教行为视而不见，不能领会其真正本质。有一个例证表明这种危险不是出于想象，也不是迎合无意义的方法论形式主义，那即是对宗教比较学做出重大贡献的学者弗雷泽（Frazer）先生。由于没有小心提防，他没能辨认出我们在后面将进行研究的信仰和礼仪的深刻的宗教性。据我们的观点，那正是人类宗教生活的最初起源。这里有一个先决的问题，应该在其他任何问题之前得到解决。我们并不指望一举触及宗教的深刻特性并加以解释：那只能在我们的研究之后才能确定。但指出特定数量的、较容易察觉的外部征兆则是必要和可能的。这些征兆可以使人们在宗教现象存在的各个地方把它们辨认出来，并可以防止把它们与其他现象混<sup>32</sup>淆起来。我们就从这项预备性的工作做起。

为了得到预期的结果，我们必须从解放思想、消除偏见开

---

<sup>①</sup> 在《社会学年刊》（第3卷，第1页及其后）中发表的一篇文章里，我们已尝试着确定了宗教现象的定义。大家将看到，我们那时给出的定义与今天提出的有所不同。在本章的最后（原书P65注释1）我们将解释决定进行这种修改的原因。此外，这些改动在事实的概念中并不涉及任何本质的变化。

始。人们必须在宗教科学进行其有条理的比较之前，就形成关于宗教是什么的观念。生存的需要迫使我们所有的人、教徒和无神论者，都以某种方式想象我们生活在其中、需要不断加以判断、并在我们的言行中必须加以重视的 these 事物。只不过由于这些初步的概念没有条理，是依据生活中的一些机遇和巧合形成的，因此它们没有任何信誉，而且应该严格地与随之而来的验证保持一定的距离。我们不应该从我们的偏见、感情和习惯中索求对自己所需的定义诸因素，而应该在现实之中去确定它们。

让我们正视这个现实。让我们先把任何抽象的宗教概念置于一边，而考虑宗教的具体现实，并努力得出它们可能具有的共同点。这是因为，宗教的定义只可能根据有宗教的各个地方表现出来的特点来确定。在这种比较中，我们要包括我们能够了解的所有宗教体系，不管是现在的还是过去的，也不管是最原始、最简单的，还是最近期、最完善的。我们既没有任何权利，又没有任何逻辑方法能够排除其中某些部分而只保留另一些部分。对于只把宗教看成人类活动的自然表现的人，所有的宗教无一例外都是有教益的；因为所有的宗教都以各自的方式来表现人。因此可以帮助我们更好地理解我们这方面的本性。另外，我们看到研究宗教的最好方式远不是选择它在最文明的民族中的表现形式去考虑它<sup>①</sup>。

但为了有助于使我们的思想摆脱那些通过其影响阻碍人们如实地观察事物的惯用概念，在触及我们的本题之前，先仔细审查某些表现出这些偏见的、最常见的定义是适宜的。

---

<sup>①</sup> 见前面 P4。我们不再强调这些先决定义的必要性和下定义应遵循的方法。我们在《社会学方法论》第 43 页及其后已加以论述。请参看《自杀论》第 1 页及其后（巴黎，F·阿尔冈版，P.U.F. 再版）。

## I

被认为是所有宗教特点之一的观念是超自然观念。人们用它来解释超出我们理解力范围的任何范畴的事物。超自然是一个神秘的、不可知的、不可理解的世界。因而，宗教就是对于所有超出科学范畴、或一般地说超出人的清晰的思想的事物的一种思辨。斯宾塞说：“各种宗教，尽管教义截然相反，却一致默认：世界的存在，及其内容和周围事物构成一个要求得到解释的秘密。”因而，他认为宗教主要由“对于无所不在又难以探究的事物的信仰”<sup>①</sup>组成。同样，马克斯·缪勒（Max Müller）在每种宗教中都看到“为设想难以想象的、为表达难以表达的事物的一种努力，一种对无限的向往。”<sup>②</sup>

可以肯定，神秘感在某些宗教中，特别是在基督教中，远非无足轻重。还应指出：这种情感的重要性在基督教历史的不同时期有很大变化。在一些阶段中，这种信念退居次要地位，甚至被抹杀。比如，对于17世纪的基督徒，教义对理性毫无干扰。信仰与科学及哲学相安无事。如帕斯卡尔（Pascal）那样强烈感到事物中存在着极深奥的事理的思想家们，与他们的时代是那么不协调，以至一直被他们的同代所误解<sup>③</sup>。因此，以一种时隐时现的想法作为基本构成因素，即使对基督教也过于草率。

不管怎样，可以肯定这观念是很晚才在宗教史上出现。它不仅与我们叫做原始人的民族毫不相干，而且和所有没有达到某种智力文化水平的民族也没有关系。当我们看到他们把奇特的功效归于无足轻重的客体，使宇宙充满由各种最不协调的因素构成

① 《基本原则》法文译版，第38-39页（巴黎，F·阿尔冈）。

② 《宗教学导论》第17页，参看《宗教的起源与发展》第21页。

③ 同样的思想也出现在中世纪经院哲学时代，如同这个时期确定哲学定义的公式所表明的那样，信仰即求知（Fides quaerens intellectum）。

的、具有一种难以名状而又无所不在的特性的离奇的原则时，我们自然感到这些概念有一种神秘的气息。我们觉得人在我们现有的理性条件下甘心服从如此模糊不清的想法，只是因为他们不能找到更合理的理由。但事实上，对于原始人来说，使我们惊奇的这些解释似乎是世界上最简单的。他们在此看到的不是一种只有智力在找不到原因时才服从的最后的手段（Ultima ratio），而是用以想象和理解他们观察到的周围事物的最直接的方法。对于他们来说，人可以用声音和手势支配自然力，迟缓或加速天体的运行，让天下雨或使雨停止等等，这都不足为怪。在他们看来，为保证土地的肥沃或他们养育的各种动物的繁衍，他们使用的礼仪比我们的农学家为达到同一目的使用的技术方法更为合理，他们以各种方法唤发出的威力对他们来说没有什么特别神秘的地方，这无疑是一些不同于现代学者所设想的和教给我们使用的力量。这些力量有另外的表现方式，不让人以同样的方法制服它们。但对相信这些力量的人，它们并不比地心吸力和电力对今天的物理学家来说更难理解。另外，在这本书中我们将看到，自然力的观念很可能正是来源于宗教力量的观念，因此在这两者之间并没有分开理性和非理性的鸿沟。甚至宗教力量常常被认为处于精神实体、自觉意识的形式之下这一事实，也不能证明它们的非理性。理性并没有设定一个前提来反对承认上述无生命的物体如同人体一样由智力所驱动，尽管当代科学很难同意这种假设。当莱布尼茨（Leibniz）提出把外部世界设想为一个广阔的，只有也只能有精神联系的心智社会时，他认为自己是理性主义者。他在包罗万象的万物有灵论中没有发现什么可能违背这种见解之处。

此外，正如我们想说的，超自然的观念出现于现在：其实，它是以一种它自己为否定形式，并且一点儿也不原始的相反想法为前提的。为使人们能够说某种现象是超自然的，就应该先有事物的自然次序这种观念存在，也就是说天下的事物之间是按照被

叫做法则的必然联系连接起来的。一旦确认了这项原则，任何事物只要违背了这些法则，必然显得超出了自然，因而也就超出了理性：因为所有的在这种意义上是自然的事物，也都是理性的。这种必然关系只表示事物在逻辑上相关的方式。但这种普遍的决定论的观念起源于近日，古代即使是最伟大的思想家也没有完全意识到它。这是实证科学的一种征服，这是科学据以思辨并通过其进步而证明的公设。只要没有这种公设或公设没能稳固地确立，那些奇异的事件就没有什么不可理解之处。只要人们还不懂得事物的次序有永恒不变的性质，只要人们在这里看到了偶然意愿的作用，他们就会感到这些或其他的意愿可以任意改变次序是顺理成章的事。这就是为什么古人归于他们的神发挥的令人惊异的作用在他们眼中却不是奇迹——至少不是这个字的现代含义。对于他们来说，这是些壮观的、少有的或可怕的景象，使人惊奇、赞叹的事物（θαύματα, mirabilia, miracula）。但他们绝不会认为这里有理性所不能进入的神秘世界。

正由于这种心理在我们中间并没有完全消失，我们才可以更 37  
好地理解它。如果说决定论的原则今天已在物理学和自然科学中牢固地确立，那它被引入社会科学却只有一个世纪。人们对它在社会科学中的权威性尚有争议。只有少数人深受这种思想的影响，认为社会服从于必然规律并构成一个自然领域。结果大家相信这里可能有真正的奇迹。比如人们承认立法者可通过按自己意愿发出的一道简单的命令，就能无中生有地建立起一个机构，把一种社会制度转换为另外一种，正像许许多多的宗教的信徒们相信神的意志创造了世界或可以任意使一些生物加以转化一样。就社会现象而言，我们还有一种原始人的心态。然而，如果说还有那么多当代人停留在对社会现象的这种过时概念上，那绝不是由于社会生活对他们来说太过隐晦、太过神秘。相反，如果他们那么容易就满足于这些解释，如果他们固执地坚持经验不断否定了

的这些假象，那恰恰是因为他们感到社会现象是世界上最清楚明白的事物；他们还没有感觉到事物实际的隐晦性；他们还没有认识到使用自然科学的艰苦方法逐步祛除黑暗的必要性。同样一种思想状态是我们对它们的过分简单化感到吃惊的许多宗教信仰的根基，正是科学、而不是宗教告诉人们事物是复杂的和难以理解的。

38 但杰文斯 (Jevons)<sup>①</sup> 争辩说：人类的思想不需要一种特有的科学文化就能注意到现象之间存在着确定的顺序或不变的次序，或者观察到这个次序经常被打乱。太阳有时忽然发生日食，在盼雨的时节缺雨，月亮在周期性消失后迟迟不肯再现等等。由于这些事件都在事物正常发展的范围之外，人们就把它们归于一些奇特的、例外的原因，即总的来说是超自然的原因。从有历史以来，就是在这种形式下产生了超自然的概念。也正是这样，从这时候起宗教思想感到自己有了特定的目标。

但是首先我们不能把超自然化简为出乎意外。新事物与它的对立面一样同属于自然界。如果我们笼统地说各种现象以特定的顺序接连出现，我们也能同时看到这个次序不过是个大概。它并非每次相同，它包含各种各样的例外。即使经验再少，我们也会习惯于看到自己的希望落空，落空的次数之多，以使我们对此不觉得离奇。偶然性是经验的一种论据，正如同性一样。我们没有理由把其中一种与决定另外一种的完全不同的原因和动力完全区别开。因此，为使具有超自然的概念，人们仅仅作为意外事件的见证人是不够的，还需要把这些事件设想为不可能，即设想为无论正确与否都与我们的领会到的事物的性质中的必然次序不可调和。这种必然次序的观念是由实证科学逐步建立起来的，其结果是相反的观念不能在它们之前出现。

<sup>①</sup> 《宗教史入门》第15页及其后。



另外，不管人们以什么方式想象经验所揭示的创新和偶然性，这些表象也没有什么东西可以用于构成宗教的特性，因为宗教概念的目的首先不是表达和解释事物中的奇特和异常，而是相反，它仅表达和解释其中永恒、规律的东西。通常情况下，神祇很少被用于阐明残酷可怕、稀奇古怪、畸形例外的事，而更多地被用于解释宇宙通常的进程、天体的运动、季节的循环、植物一年的生长、种类的永存等等。因此，宗教的观念绝非是与奇特和意外的观念相吻合。杰文斯争辩说：宗教力量这种概念并非原始。人们最初想象它是为了解释无序和意外，只是后来才用它解释自然的一致性。<sup>①</sup>但他没有说明什么能促使人们把如此截然相反的功能归于宗教力量。此外，这种将最初的圣物限于充当扰乱者的负面角色的假设也失之武断。事实上我们将看到：即使是我们所知的最简单的宗教，其基本任务也都是以积极的方式维持生活的正常进程<sup>②</sup>。

如此说来，神秘观念就不是起源于原始社会。它不是外界强加于人，而是人们用自己的双手与相反的观念同时制造出来的。这就是它为什么仅在很少的先进宗教中占有一席之地。这是因为人们不能以它作为宗教现象的特征标志而不从定义中排除多数尚待确定的事实。

## II

人们经常用于确定宗教意义的另一个观念是神性观念。A·雷维尔（A·Réville）说：“宗教就是用一种把人类精神和神秘精神连接起来的感情纽带决定人类的生活，人类精神承认这种神秘精神对于世界和他自己的主导作用，并愿意感觉到自己和它联系

① 杰文斯，第23页。

② 见后面，第3篇，第2章。

在一起<sup>①</sup>。”可以肯定，如果人们指的是神性这个词的确切和狭窄的意义，这一定义就会把大量显然具有宗教性的现象排除在外。死者的灵魂、各个种类和各个层次的神灵——那么多的不同民族的宗教想象力使这些神灵充满自然界——一直是礼仪，有时甚至是固定的宗教崇拜的对象，但它们又都不是神这个字的本义。为了使宗教定义包括这些现象，我们只消以含义更广的精神存在一词来代替神即可。泰勒就是这么做的，他说：“在系统研究较低级种族的宗教时，最基本的一点是确定并明确指出宗教是指什么。如果坚持以这个字表示对于最高神性的信仰……，那么若干部落就被排除在宗教世界之外。这个过于狭窄的定义的缺点是以某些宗教特殊的发展来鉴别宗教。看来最好是简单地把对精神存在的信仰定为宗教的最低定义。”<sup>②</sup>精神存在应指有意识的主  
41 体，它拥有高于一般人的能力。这种称呼适合于死者的灵魂、神鬼、精灵，也适合于神性的本义。重要的是应该立即指出包含在这定义之中的宗教的特殊概念。我们与这种存在的惟一关系由我们赋予它们的本性决定。它们是有意识的存在，因此我们用影响一般意识的方式来影响它们。也就是说，通过心理学的过程，或借助于语言（乞灵、祈祷），或使用牺牲祭献，来试图说服或感动它们。既然宗教的目的是调整我们和这些特殊存在的关系，那就只有存在祈祷、祭献和赎罪礼仪等等的地方才会有宗教。这样就有了一种可鉴别是不是宗教的非常简单的标准。弗雷泽<sup>③</sup>和很多别的民族学家<sup>④</sup>就是系统地参照这个标准的。

虽然这种定义看来一目了然，但我们靠宗教修养得到的思维习惯却认为在大量的现象中这定义都不适用，尽管这些现象确实

① 《宗教史的前言》第34页。

② 《原始文化》，第1部分，第491页。

③ 从《金枝》第一版时起，第1章，第30-32页。

④ 特别是斯宾塞与吉伦（Gillen），甚至于普罗伊斯（Preuss），他把所有非个人的宗教力量都称作是神奇的。

都在宗教的范围之内。

首先，有一些大宗教就缺乏神与神灵的观念，或者说至少是这种观念只起一种次要的、无足轻重的作用。佛教就是这种。伯恩诺夫（Burnouf）说：“佛教与婆罗门教完全相反，是一种没有神的道德伦理和没有造物主的无神论”<sup>①</sup>。巴特（Barth）说：“它一点也不承认人所依附的神，它的学说完全不信神”<sup>②</sup>，奥尔登伯格（Oldenberg）先生把它称为“一种无神的宗教”<sup>③</sup>。确实，佛教的基本要点就是信徒们称为四圣谛的四条主张<sup>④</sup>。第一条：苦难伴随事物永恒不断的变迁而存在；第二条：欲望是苦难产生的原因；第三条：抑制欲望是消除苦难的惟一方法；第四条：列举为达到抑制欲望而必须经过的三个阶段：正见、正思、最后达到明智和全面掌握教义。经过这三个阶段，就到达路程的尽头，得到解脱，灵魂得到涅槃而获救。

这些原则的任何一条中都没有神性的问题。佛教徒不关心他生活和受难的这个变异的世界是从哪里来的，他把这当作即定事实<sup>⑤</sup>，把全部的努力用于如何摆脱它。另一方面，为得到解救，他只能依靠自我。他“没有任何神可感谢，如同在先前的挣扎中，他也没有任何神可求助一样”<sup>⑥</sup>。他不是去祈祷——指这个字通常的意思——，不是转向一个高于他的存在与乞求他的帮助，而是自我反省与沉思。这并不是说“他直接否认存在着被称

① 伯恩诺夫的《印度佛教史导论》，第二版，第464页。文章的最后一句话表示佛教甚至不承认永恒大自然的存在。

② 巴特的《印度的宗教》，第110页。

③ 奥尔登伯格：《佛教》，第51页（法译本，巴黎，F·阿尔冈版，P.U.F.再版）。

④ 奥尔登伯格，出处同上，第214、318页。参见克恩（Kern）：《印度佛教史》第1部分，第389页及其后。

⑤ 奥尔登伯格，第258页；巴特，第110页。

⑥ 奥尔登伯格，第314页。

43 为因陀罗 (Indra)、阿耆尼 (Agni)、伐楼那 (Varuna)<sup>①</sup> 的存在；但他认为自己未受恩于他们，和他们没有什么关系”，因为他们的力量只能伸展到这个世界的善事方面，而这对他没有用处。因此从对有还是没有神的问题不感兴趣这个意义上讲他是无神论者，另外，即使有神，并且神具有一定的威力，圣徒和已得到拯救者也认为自己高于神，因为能使存在具有尊严的，不是他们对事物发挥作用的广度，而仅是在拯救灵魂的道路上前进的程度<sup>②</sup>。

确实，至少在佛教的某些支派中佛最终是被看做一种神了。他有他的庙宇；成为崇拜的对象了。即使如此这种崇拜也是很简单的，因为它基本上被简化为以少许鲜花供奉和对圣物或圣像的崇敬。这几乎可以说不是别的什么而只是一种纪念性的崇拜。但首先，佛的这种神化——假如这个词语用得确切的话——是人们称为北方佛教徒的人所特有的形式。克恩说：“南方佛教徒和北方佛教徒中非激进者说到他们学说的创立者时，都把他看做是一个人，可以根据今天已知的资料肯定这一点”<sup>③</sup>。可能他们赋予了佛一些奇特的、高于一般人拥有的力量；但这是印度的一种非常古老的信仰，此外在大量各种各样的宗教中都非常普遍地认为：一个伟大的圣徒具有特殊的德行<sup>④</sup>；但一个圣徒不是神，也  
44 不是别的什么，而只是一个教士或巫师，尽管他们常常拥有一些超人的特性。另一方面，根据一些最权威的学者的看法，这种有神论与伴随而来的复杂的神话只是从佛教中派生出的、变形的形

① 巴特，第 109 页，伯恩诺夫也说：“我深信如果释迦 (Cakya) 没有在他周围遇到住满了神的万神殿——这些神的名字我已列出——，他完全不需要发明它”（《印度佛教史导论》，第 119 页）。

② 伯恩诺夫，同前书，第 117 页。

③ 克恩，同前书，第 1 章，第 289 页。

④ 在印度被普遍接受的信仰是伟大的圣人必须具有超自然的特性，这就是他（释迦）应在精神中发现的惟一的支柱（伯恩诺夫，第 119 页）。

式，起初佛只不过被看做是“人中的最智者”<sup>①</sup>。伯恩诺夫说：“佛并非一个达到了最高圣界的人，佛的概念超出了构成单纯的经典（Sūtras）的实质的概念范围”<sup>②</sup>，他还在别处补充说：“他的人性一直是所有人都毫无疑问地承认的事实，以致那些做出奇迹并不费力的传奇作者甚至没有想到要在他死后制造出一个神来”<sup>③</sup>。因而也可以考虑一下是否他从来没有完全失去过这种人性，是否我们有权把他完全看做一个神<sup>④</sup>；不管怎样，这属于一种本性极其特别的神，他的作用和其他神性人物的作用一点也不相同。因为一个神，这首先是一个人应该信赖并可以依靠的活的生物，而佛已死了，已进入涅槃，在人类事物的发展中，他再也不能做什么了<sup>⑤</sup>。

最后，尽管人们设想出佛的神性，但对于佛教真正本质的内容，这仍是一种完全表面的概念。实际上，佛教首要的是拯救的<sup>45</sup>观念，而拯救是仅以人们去认识完美的教义并把它付诸实施为前提的。很可能如果佛不来揭示这种教义，它就无法为人所知；然而一旦把它揭示出来，佛的功业也就完成了。从这时起，佛不再是宗教生活中的一个必不可少的因素了。实行四圣谛是有可能的，即使是对使大家认识到四圣谛的人的记忆已经消失了<sup>⑥</sup>，而基督教就完全是另一回事。若没有基督的思想永远存在和对基督的永远崇拜，那简直不可想像；因为正是由于永生的、每天做着

① 伯恩诺夫，第 120 页。

② 伯恩诺夫，第 107 页。

③ 伯恩诺夫，第 302 页。

④ 这就是克恩以如下形式表示的：“在某些方面，他是人；在另些方面，他不是人；在又一些方面，他既非前者，又非后者”（见前书，第 I 章，第 290 页）。

⑤ “一种想法认为社团的神性首领从不离开他手下的人，他们在他们之中，实际上是作为他们的主宰和他们的君王，以致宗教信仰不是别的什么而只是这种共同生活的永久性的表现，这种想法与佛教徒的想法是格格不入的。他们的主宰在涅槃；他的信徒召唤他，而他却听不到他们的呼唤声”（奥尔登伯格，《佛教》，第 368 页）。

⑥ “佛教教义的基本特征存在着，如同它在现实中存在那样。但佛的概念却与它一直毫不相干。”（奥尔登伯格，第 322 页）。——对历史上佛的评述也适用于所有神话中的佛。

自我牺牲的基督，信徒的社团才能和精神生活至高无上的源泉持续相通<sup>①</sup>。

上述所有内容也适用于印度的另一个大宗教，耆那教，另外，两种教义显然具有同样的世界观与人生观。巴特先生说：“和佛教徒一样，耆那教徒也是无神论者。他们不承认造物主；他们认为：世界是永存的，但他们明确否认会有一种永存的完美生物存在。耆那（Jina）是完美的，但他不是任何时候都完美。”象北部的佛教徒一样，耆那教徒或至少是他们之中的某些人又回到了一种自然神论；在德干（Dekhan）碑文中谈到了耆那帕蒂，一种至高无上的耆那，他被称为第一造物主。同一作者又说：但  
46 那样的说法“是与他们最权威的作者的最明确的陈述相矛盾的。”<sup>②</sup>

另外，如果说对于神的冷漠态度在佛教和耆那教中已发展到这种程度，那么在这两种宗教从中派生出来的婆罗门教中，这种冷漠就已处于萌芽状态了。至少是在某些形式下，婆罗门的思辨导致“一种对宇宙的明确的唯物主义的和无神论的解释”<sup>③</sup>。随着时间的推移，印度各民族起先习惯于崇拜的多种神性逐渐融合为一种统一的、非人格的与抽象的本原，成为所有存在着的事物的精华。这种没有任何神的品格的最高的实在性，人把它包容在自己身上，或者更确切地说是和它结合为一体了，因为它之外什么都不存在了。为了找到它并与它结合，人不必寻找自己之外的某种外部帮助，他只要全神贯注地沉思默想就够了。奥尔登伯格说：“当佛教开始设想一个人自己解救自己的灵魂得救的世界、并创建一个无神的宗教这项伟大的事业时，婆罗门教的思辨已为这种意图准备好了条件。神性的观念步步后退，昔日诸神的形象

① 见同一看法，马克斯·缪勒的《自然宗教》，第103页及其后与190页。

② 同前书，第146页。

③ 巴特：在《宗教科学百科全书》中的论述，第6部分，第548页。

逐渐变得暗淡；梵天端坐在永远寂静的宝座上，高高凌驾于世俗世界之上，只剩下惟一一个积极从事解救大业者：这就是人”<sup>①</sup>。因此，这就是宗教演变的一个值得注意的部分，这种演变从总的来说是精神存在和神性的观念逐步减弱。在这样一些大宗教中，严格意义的祝圣、求赦、祭献、祈祷都远未占据优势地位，因此<sup>47</sup>它们也不代表人们用以确认宗教特有表现的特殊征象。

但即使是在信奉自然神论的宗教内部，人们也可以发现大量的礼仪完全不受任何神或精神存在的观念束缚。首先是有许多禁忌，比如《圣经》责令妇女每个月都要在一定的时间内独居<sup>②</sup>，她在分娩期间也应同样单独居住<sup>③</sup>，《圣经》禁止把驴和马套在一辆车上，禁止穿大麻和亚麻纤维混纺织成的衣服<sup>④</sup>，但又不让人明白对耶和華（Iahveh）的信仰在这些禁忌中能起什么作用，因为他和这些禁忌没有任何关系，也不可能有什么关系。对于大多数的食物禁忌也可以这样看。这些禁忌并不是希伯来人特有的，人们在不胜枚举的宗教中都可发现各种形式的，但属同一性质的禁忌。

确实，这些礼仪纯粹是消极的，但仍不失为宗教礼仪。此外，还有一些别的礼仪要求信徒采取积极的、有实效的行动，然而也属同一性质。这些礼仪通过其本身发挥作用。它们的效力不由任何一种神的力量决定。它们能机械地造成一种效果，这即是它们存在的原因。这些礼仪既不包括对某一种存在的祈祷，也不包括对它的祭献，所期待的结果就取决于这个存在的善意；而这结果是通过施行礼仪自动产生的作用得到。这特别是指吠陀教中进行祭献的情况。贝盖哲（Bergaigne）先生说：“祭献对于天体

① 《佛教》第51页。  
 ② 《撒母耳记》上，21，6。  
 ③ 《利未记》，第12章。  
 ④ 《申命记》，第22章，10与11。

现象有直接的影响”<sup>①</sup>。它本身威力无比，不受任何神的影响。  
48 比如，是它打碎了关闭曙光岩穴的大门，使旭日的光辉喷射出来。<sup>②</sup> 同样，是某些恰如其分的圣歌直接作用，使天上的雨水流到地上来，并不顾及诸神的反对<sup>③</sup>。进行某些种苦修也有同样的效果。更有甚者，“祭献是如此杰出的本原，人们不仅把人的起源归于它，而且把神的来源也同它联系起来。一种这样的概念理所当然显得很奇怪，然而它被解释为是祭献的强大威力观念的最后结果之一”<sup>④</sup>。因此，在贝盖哲先生著作的整个第一部分中，就只有神性不起任何作用的祭献问题了。

这种现象不是吠陀教特有的，相反是非常普遍的。在任何宗教信仰中都有一些做法是通过它们本身、通过它们固有的效能起作用的，在举行礼仪的人和他所追随的目标之间没有任何神干预。如：在叫做结茅节（Tabernacles）的节日时，犹太人按某种节奏摇动柳树枝搅动空气，这是为了招徕风雨；人们相信：只要能正确完成礼仪，所希望的现象会自动地由礼仪产生<sup>⑤</sup>。另外，正是这一点解释了几乎所有的宗教信仰都赋予具体仪式头等的重要  
49 性。宗教对形式的这种注重很可能是法律上的形式主义的最初形态，它起因于要念诵的词语与要进行的活动本身含有其效力来源。不是绝对地与产生成功的类型相符合，它们就将失去效力。

这样，是有一些没有神的礼仪，甚至还有一些产生神的礼仪。并非所有的宗教效力都来自于神性人物，存在着一些除使人

① 《吠陀教》，第1章，第122页。

② 《吠陀教》，第133页。

③ 贝盖哲先生说：没有任何行文能比诗句（吠陀经第X卷，32，7）更清楚地表明人对于巫术对天上之水作用的认识了。在这首诗中，这种信仰以普通的词句表示，可用于现实的人，也可用于他们真正的或神话中的祖先：“无知者询问博学者；博学者教诲他。他行动起来。这就是接受教诲的益处：他得到了滚滚的急流”。（第137页）

④ 出处同上（第139页）。

⑤ 在于贝尔的条文“巫术”中可找到其他例子。此条刊于《古代文化词典》，第6部分，第1509页。



与神性结合之外还有另一种目的祭祀关系。因而，宗教超出了神与神灵的观念，所以不能只根据后者确定它的定义。

### III

把这些定义放在一边，让我们自己面对这一问题。

我们首先说明：在所有这些形式中，人们所要表示的是整体的宗教性质。人们的做法如同宗教已形成一种不可分的实体，而它实际却是由不同部分组成的；这是一个或多或少有些复杂的、由神话、教义、礼仪与仪式构成的体系。一个整体只能通过与组成它的各个部分相比来确定。因此尽力显示构成任何宗教的基本现象在结合为体系之前的特征，才更有条理性。特别由于存在着一些不属于任何一种已确定的宗教的宗教现象，这种方法就更有必要。那些现象就是构成民俗学题材的现象，一般来说是已消失的宗教的残余，是毫无条理的遗迹；但也有一些现象是由于局部原因的影响自发形成的。在我们这些欧洲国家里，基督教竭力吸收、同化这些现象，给它们打上基督教的印记。然而，仍有不少现象一直持续到近期，或者以某种相对的独立性存在：五月树节、夏至节、狂欢节及各种与守护神、地方的神鬼精灵等等有关的信仰。即使这些现象的宗教特性在发展中消失，它们的宗教重要性依然存在；它们使曼哈德（Mannhardt）和他的学派得以更新宗教科学。一条定义不包含这一点就不能包容所有宗教性的内容。

宗教现象很自然地分为两大基本范畴：信仰与礼仪。信仰是信念状态，主要由表象组成；礼仪是一定的行动方式。在这两类现象之间有把行动与思想分开的根本区别。

礼仪只能通过礼仪对象的特性来确定，并把它与其他人类活动，特别是道德活动区分开来。确实，一种道德准则，完全像一种礼仪一样，规定了我们的行动方式，但它针对的是一种不同类

型的对象。因此应该描述出礼仪对象的特征，才能显示出礼仪本身的特征。而这种对象的特征是在信仰之中表达的，所以只能在确定了信仰之后再确定礼仪。

我们已知的所有的宗教信仰，不管简单还是复杂，都表现出同一种共性：它们都以事物的分类为前提，无论是真实的还是想象的事物，人们都把它们分为两类，相互对立的两种类型，一般以两个清晰的、表达得相当确切的词来表示：世俗的和神圣的。

51 世界被分成两部分，一部分包括所有的圣物，另一部分包括所有的俗物，这就是宗教思想的特征。信仰、神话、教义、传说都是表象或表象系统，它们表明圣物的性质、它们具有的效力和力量、它们的历史、它们相互之间及与俗物之间的关系。但圣物不应仅指人们叫做神或神灵的有人格的生物。岩石、树木、泉水、小石头、小木片、房子，总之不论什么东西都可以是神圣的。一项礼仪可以有这种性质；甚至不存在不具有某种程度的圣性的礼仪。一些词句和用语只能由圣化了的人物的嘴里说出；一些行为与举动也不是所有的人都能去实施的。如果说吠陀教的祭献曾有这样的效力，甚至根据神话它产生了神，而远非只是获得神的宠幸的一种手段，那就是因为它拥有一种可与最神圣的圣物的功效相比拟的效力。因此，圣物的范围不能一劳永逸地确定；其广度根据不同的宗教变化无穷。这就是为什么佛教也是一种宗教：虽然它没有神，但它承认圣物的存在，即四圣谛和由此派生出的实践<sup>①</sup>的存在。

但直到这里我们还仅限于列举若干圣物作为例证，现在我们应该指出根据哪些普遍的特性它们与俗物有所不同。

大家可能很想首先通过在各种事物的等级中一般指定给圣物的位置来确定它们。它们往往很自然地做看做在尊严与权威方面

<sup>①</sup> 还不说那些圣贤、圣徒，他们执行这些圣谛并由于这个原因成为圣人。

高于俗物，特别是高于人——当人只是一个人，自己没有任何神圣之处的时 52  
 候。的确，人们这样想象，和圣物相比，自己占据的是较低的、从属的地位；而且这种想象肯定是有道理的。只是那里没有什么确实具有圣性特征的东西。一个事物从属于另一事物并不足以说后者比它更神圣。奴隶依附于他们的主人，臣民从属于他们的君主，士兵服从长官，下级服从领导者，守财奴服从金钱，野心家服从权力与掌握权力的人；不过有时人们谈到一个人对某些存在或事物有信仰，承认它们有比自己更杰出的价值和优势，很显然，在所有这类情况下，这个词的意义都是隐喻的，在这种关系中没有任何东西是真正宗教的<sup>①</sup>。

另一方面，也不应该忽视有各种级别的圣物，有一些圣物人们面对它们感到相对不大拘谨。护身符具有圣性，然而它引起的尊敬心理就没什么特殊。即使面对着神，人也并非总是处于那么明显的自卑状态；因为经常人对神也施加真正的、有形的限制，以从它们那儿得到自己想要的东西。人们敲打自己不满意的物神，只有它最后表现得更服从它的崇拜者的意愿时才同它和解<sup>②</sup>。为了得到雨水，人们把石头扔到圣泉或圣池中，他们认为雨神住在里面，以这种方法可以强迫他出来显形<sup>③</sup>。另外，如果 53  
 说人对于他的神真有依附性，那么这种依赖也是相互的。神也需要人，没有祭献供品，他们也会死的。后面我们甚至有机会表明直至最理想主义的宗教中都保持着神对他们的信徒的依赖。

但如果说纯等级的区别是一种既太一般又太不明确的标准，那么为确定与世俗相比何为神圣就只有通过它们的异质性来鉴别。但这种异质性也足以显示此类事物的特征，并把它与其他类 54

① 这并不是说这些关系不能具有宗教特点，但是并不一定具有。

② 舒尔策 (Schultze):《拜物教》，第 129 页。

③ 可在弗雷泽的《金枝》，第二版，第 1 章，第 81 页及其后找到这些习俗的例证。

事物区别开来。因为它非常特别：它是绝对的。在人类思想史上还没有别两类事物是如此深刻地不同和如此根本地相互对立。传统的善与恶的对立与之相比不算什么：因为善与恶是同一类属——即道德——中的两个相反的种类，如同健康与疾病只不过是现象的同一范围——生命——的两个不同的方面一样。神圣与世俗则一直是，而且到处都是由人的头脑想象的区别性类属、两个毫无共同之处的世界。在一个世界中起作用的各种力量并不简单地存在于另一世界，仅是略为强壮。它们属于两个类别。不同的宗教，这种对立也以不同的方式被领会。这里，为分开这两类事物，似乎把它们安置在有形世界的不同区域就已足够；而那里，一些事物被移至想象的、超越人的认识的境界之中，而物质世界则被留给另一些事物去全权占有。但是，不管对比的形式如何变化<sup>①</sup>，对比本身却普遍存在。

然而这并不是说一种存在永远不能从一个世界转入另一个世界。但这种过渡发生的方式却说明了这两个领域的基本两重性。事实上，它意味着一种真正的变形。这正是成年礼礼仪显然要表明的意义。这种礼仪有很多民族实行。成年礼有一系列漫长的仪式，目的是把年轻人引入宗教生活：他第一次走出他在那里渡过了最初童年时代的纯世俗世界，进入圣物的范围。这种身份的变化不像先在的胚芽那样简单而有规律地成长发育，而被设想为如同一种整体实质（*totius substantiae*）的变化。人们说此时此刻该青年业已死去。先前的那个人不复存在，而另一个人则即刻代替了他。他在一种新形态下获得再生。某些适当的仪式被认为能实现这种死亡与重生。这并不仅仅是象征意义，而被当成真实的事

<sup>①</sup> 一种概念，根据它世俗与神圣的对立如同非理性与理性、可知与神秘的对立一样，这个概念就是这种对立表现的形式之一了。一旦科学形成，它就具有一种世俗性，特别是以基督的观点看来；因而它似乎不能用于圣物。

件<sup>①</sup>。这不正说明在他曾经渡过的世俗生命和后来变为的宗教生命之间的中断吗？

这种圣俗异质性甚至常常转化为直接对抗。两个世界不仅被设想为分开的，而且是敌对和相互嫉妒的对手。因为人只有在完全脱离一个世界时才能全部属于另一个世界，所以为了进入宗教世界就只能完全摆脱世俗。因此在一般人过着当代生活的自然环境之外，修道制度人为地安排了另一种不同的环境，与前一种环境隔绝，并几乎与它相反。由此出现了神秘的苦行主义，其目的是从人那里连根拔除所有能使他对世俗世界产生依恋的残余。最后，又由此产生了各种宗教自杀的形式，这是这种苦行主义的必然结局，因为彻底脱离世俗生活的最终方法就是完全摆脱生活。

另外，这两种类属间的对立以一种可看得见的征象表露在外，这征象使人们在凡有分类的地方都很容易地辨认出这种极特别的分类。由于在人的思想里神圣的观念一直是、并且到处是与世俗的观念分离的，由于我们在二者之间设想了一段逻辑空白，我们的头脑不可遏制地对这些相应的事物混淆或仅仅接触就感到反感，因为一种这样的混杂或甚至一种太直接的接近都极强烈地与意识中这些观念的分离状态相违背。尤其圣物是一种俗物不应该、也不能够不受惩罚地接触的事物。可能这种禁戒还不至达到使两个世界间不可能进行任何交往的地步；因为如果世俗与神圣世界根本不可能发生联系，神圣世界就一点用处也没有了。但这种联系由于其本身的原因总是一种要求谨慎从事的微妙行动和多少有些复杂的接纳入教的仪式<sup>②</sup>，如果世俗不失去它的特性，其本身不在某些方面及某种程度上变为神圣的话，这种联系就根本

① 见弗雷泽的“关于澳大利亚中部部落的某些仪式”，刊于《澳大利亚科学促进会会刊》1901年，第313页及其后。此外，这概念极富有概括性。在印度，仅参加祭献行动就具有同样的效果；祭献者只要进入圣物的范围就改变了人格。（见于贝尔与莫斯：“关于祭献的评论”，《社会学年刊》，第2卷，第101页）

② 见前面我们谈到成年礼的部分，原书P54。

56 不可能存在。这两个类属不可能同时既接近又保持各自的本性。

于是我们就有了宗教信仰的第一个标准。这两种基本类属的内部，可能存在一些次要的，或多或少难以兼容的种<sup>①</sup>。但宗教现象的真正特征总是假设整个宇宙分成已知和可知两个部分，分为包括所有存在而又相互根本排斥的两大类属。圣物是受禁戒保护与隔绝的事物，而俗物则是遵守禁戒、并与圣物保持距离的事物。宗教信仰就是那些表明圣物的性质、圣物之间以及圣俗之间关系的表象。最后，礼仪是行为的准则，它规定了人在面对圣物时应该如何举止和行为。

当若干圣物相互之间保持协调与从属的关系，能形成某种统一的系统，而又不属于任何其他同类系统的时候，信仰与相应的礼仪的总和就构成了一种宗教。从这个定义可以看到，一种宗教不一定只持一种单一且相同的观念，不一定归结为一条独特的、尽管随应用的场合而异却万变不离其宗的原理，而是一个由有差别并相对具有特性的各个部分组成的整体。各种圣物的每个同质  
57 组合的群体，或甚至每个有某种重要性的圣物，都构成一个组织中心，环绕它的是信仰与礼仪的组合，或一种特别的崇拜。不存在那么单一、不承认圣物的多元性的宗教。甚至基督教，至少在它的天主教的形式下，也承认除了三位一体的神性人物之外，还有圣母玛利亚、天使、圣徒、死者的灵魂等等。因此，宗教一般不限于某种惟一的崇拜，而是由一系列具有独立性的崇拜构成。另外，这种独立性也是可变的。有时这些崇拜分等列级，从属于某种占主导地位的崇拜，甚至最后融合于其中。但也有时它们仅仅并列与联合。下面所研究的宗教将为我们提供后一种结构的例子。

与此同时，人们也懂得了为什么可能存在一些宗教现象群不

<sup>①</sup> 我们将在后面指出，比如圣物的某些种类之间是怎样存在着如同神圣排斥世俗那样的不可并存性的（本书第二篇，第1章，第2节）。

属于任何已构成的宗教：那就是因为它们没有被、或不再被纳入某一宗教系统。若刚刚讨论过的崇拜中的一种由于某些特殊原因得以保留下来，而它作为其中一部分的总体却已消失，那它只能在分崩离析的状态下幸存。这就是为什么在民俗学中残存着那么多对土地崇拜的情况。在某些场合下，这甚至不是一种崇拜，而只是一种简单的仪式，一种长期保存于这种形式下的特别的礼仪<sup>①</sup>。

虽然这个定义只是初步的，但已能使人模糊地看到必然主导宗教科学的问题应以什么形式提出来。当大家认为圣物与其他的不同仅在于它们的力量强度更大时，要得知人们怎么会有这种想法，问题是相当简单的：只须研究是哪些力量能以它们特殊的活力强烈震动人们的思想、激发宗教的感情就够了。但如果像我们试图确定的那样，圣物在性质上与俗物不同，它们属于另一种本质，问题就复杂多了。因为那就应该考虑究竟什么能使人看到在世界上有两个异质的、不能相比的世界，而感性经验中似乎没有什么能向他提出一种如此彻底的两重性的观念。 58

#### IV

然而，这个定义仍是不全面的，因为它同等地适合于两种彼此类似、但又需要加以区别的现象：这就是巫术与宗教。

巫术也以信仰和礼仪构成。同宗教一样，它也有自己的神话与教义，只不过更简陋一些。可能是由于追求一些技术性的和实用的目标，它从不把它的时间浪费在单纯的思辨方面。它也有它的仪式、祭献、驱邪式、祈祷、唱歌与舞蹈。巫师乞求的生灵、他们仰仗的力量不仅与宗教针对的存在与力量属同一性质，而且常常就是同样的。这样，从最低级的社会开始，死者的灵魂就基

<sup>①</sup> 例如指某些结婚或丧葬的礼仪。

本上是圣物，是宗教礼仪的对象。但同时它们在巫术中也起着重要的作用。无论是澳大利亚、<sup>①</sup> 美拉尼西亚<sup>②</sup>、希腊，还是在信奉基督教的民族<sup>③</sup> 中，那些死者的灵魂，他们的骨骸、他们的头发都很重要，算得上是巫师常常使用的媒介。那些精灵也是巫术常用的工具。精灵也是被禁忌所包围的存在。它们也是被分隔而生活在另外一个世界，甚至往往很难把它们与本义上的神区分开来<sup>④</sup>。况且，就是在基督教中，魔鬼不也是一个堕落的神吗？抛开来源问题不谈，仅从派他掌管的地狱为基督教的一个必不可少的部分这一点来看，他不也具有宗教的特性吗？甚至还有一些固定的与正式的神，巫师也能乞灵于它们。时而是外民族的神，比如希腊巫师使埃及的、亚述的或犹太的神发挥作用；时而又是本土的神：赫加特（Hécate）、狄安娜（Diane）成了巫术仪式的对象；圣母玛丽亚（La Vierge）、基督（Le Christ）、圣徒（Les Saints）也都以同样的方式为我们的基督教巫师所使用<sup>⑤</sup>。

因而是否应该说巫术不能严格地与宗教分开，巫术里充满着宗教，如同宗教中也充满巫术一样，我们因此也就不可能把它们分开，没有一个就不能确定另一个的定义呢？但使这种论断很难立足的是宗教对巫术的明显的反感和反过来巫术对宗教的敌对情绪。巫术把亵渎圣物作为一种职业乐趣<sup>⑥</sup>。在礼仪中，它常取宗教仪式的相反形式<sup>⑦</sup>。至于宗教，即使说它并不总是谴责和禁止巫术仪式，一般也是待之以冷遇。如同于贝尔和莫斯两位先生提

① 见斯宾塞与吉伦：《澳大利亚中部的土著部落》，第 534 页及其后；《澳大利亚中部的北方部落》，第 463 页；豪维特（Howitt）《澳大利亚东南部的土著部落》，第 359 - 361 页。

② 见科德林顿（Codrington）：《美拉尼西亚人》第十二章。

③ 见于贝尔刊于《古代文化词典》中的“巫术”条。

④ 如在美拉尼西亚，丹达洛（tindalo）是一种时而是宗教的、时而是巫术的精灵（科德林顿，第 125 页及其后，194 页及其后）。

⑤ 见于贝尔和莫斯的“巫术的一般理论”，刊于《社会学年刊》第 7 卷，第 83 - 84 页。

⑥ 如人们亵渎黑弥撒中的圣体饼。

⑦ 人们转身背对祭台，或围着祭台转时，从左边而不是从右边开始。



醒注意的那样，在巫师的方法中，有些完全是反宗教的<sup>①</sup>。因此，不管在这两种制度之间可能有什么样的关系，很难找到它们在某些地方不对立的情况。由于我们想把我们的研究局限于宗教，并在巫术开始出现之处停下来，就更有必要找到通过什么可以把它们彼此区别开来。

下面谈谈人们怎么能在这两个领域之间划界。

真正的宗教信仰永远为一个确定的群体所共有，这个群体习惯于参加并实行与它有关的礼仪。这些信仰不仅被该群体所有成员以个人的身份接受，而且还是集体的事情，与群体融为一体。组成群体的个人感到他们彼此是联系在一起的，仅由他们有一种共同的信仰这一点联系起来。一个社团中，其成员团结一致，因为他们以同样的方式想象神圣世界以及它与世俗世界的关系，也因为他们在共同的实践中表达了这种共同的表象，这就是人们称之为一种教会的现象。不过在历史上我们还未遇见过没有教会的宗教。时而教会严格地限于一国之内，时而又超越出国界；时而它包括整个民族（罗马、雅典、希伯来人），时而仅包括其中一 61 部分（从新教出现以来的基督教社团）；时而它由教士团体领导，时而它的各个机构又几乎完全没有被委任的领导<sup>②</sup>。但在我们看到的宗教生活的各个地方，它都有一个确定的群体作为基础。甚至一些不公开的祭仪，诸如家庭祭仪或行会祭仪都可以满足这个条件：因为这些祭仪总是由一个群体、家庭或行会举行的。另外，正如这些特别的宗教往往只是一个包括生活的全部内容的、比较普遍的宗教的特殊形式<sup>③</sup>，这些受到限制的教会实际上只是

① 在上述引文中，第 19 页。

② 可能很少发生在举行仪式时没有领导者这样的事情；甚至在组织得最粗糙的社会中，一般也有一些人，他们的社会职务的重要性决定他们在宗教生活中行使领导作用（例如在澳大利亚某些社会中一些地方群体的首领）。但这种职权的授予是极不固定的。

③ 在雅典家庭祭仪的神只是城市神的特别形式（宙斯，Ζεύς ὑπερφύωτος Ζεύς ἑσπεριος）。同样，在中世纪，行会的老板是历法的圣徒。

一个比较大的教会的宗派，而那个较大的教会，正由于它大，更当得起这个名字<sup>①</sup>。

而巫术就完全是另外一回事了。人们对巫术的信仰可能从来都是有某种普遍性。巫术往往在居民的各阶层中广泛传播，甚至在许多民族中信仰巫术的人不少于信奉真正的宗教的人。但巫术并没有把参加巫术的人彼此联系起来的作用，也不能把他们结合为同一个群体，过同一种生活。不存在巫术教会。在巫师和求教于他的人之间，如同这些求教者本身之间一样，没有持久的关系能使他们成为类似于同一个神的信徒们、同一种宗教信仰的遵从者们组成的团体那样的同一道德团体的成员。巫师拥有顾主，但没有教会，他的顾主之间完全可以没有任何关系，彼此互不相识，甚至顾主与他之间的关系一般也是偶然的、短暂的，这种关系完全像病人与医生的关系。他有时具有的正式性与民众性也丝毫不能改变这种境遇，他在光天化日之下发挥作用这一事实并不能更固定、更持久地把他和有求于他服务的人结合在一起。

确实，在某些情况下，巫师之间结成了社团：有时他们定期或不定期地聚集在一起，共同举行某些礼仪；大家知道在欧洲民俗学中巫师的集会占有什么位置。但首先我们注意到这种结合对巫术发挥作用绝不是必不可少的，而甚至相反是极少有的和相当例外的情况。巫师为实施他的手段一点不需要与他的同行联合，宁可说他是一个孤独者，一般他非但不去寻找社团，而且还逃避它。“即使对他的同事，他也总是保持着矜持态度”<sup>②</sup>。与此相反，宗教与教会观念不可分。从这第一方面看，巫术与宗教已有了一种基本的区别。另外，而且也特别是，这种巫术社团形成时，从来不是包括所有的巫术参加者，而只包括巫师那些俗人，

<sup>①</sup> 因为教会的名字一般只适合于一个群体，其共同的信仰与一个不很具体的事物的范围有关。

<sup>②</sup> 于贝尔和莫斯，在上述引文中，第 18 页。

如果可以这样表示的话，也就是说为他们的缘故举行礼仪的人，说到底即那些忠于固定信仰的信徒们，全都被排除在外。巫师对于巫术如同教士对于宗教，一个教士的社团并不是一个教会，也不是在隐修院的暗处把一种特别的崇拜奉献给某个圣人的一个宗教团体。教会，这并不仅仅是一个僧侣的团体，这是一个所有具有同一信仰的信教者——既包括信徒又包括教士——组成的道德社团。巫术中通常缺少任何这样的社团<sup>①</sup>。 63

但如果把教会的观念引入宗教的定义中，难道不是从中排除了由个人为他自己创立，并只为他自己举行仪式的个人宗教了吗？几乎找不到没有个人宗教的社会。如同人们下面要看到的，每个奥杰布韦人都有他个人的神（manitou），他为自己选择神并向这神表示特别的宗教敬意；班克斯群岛的美拉尼西亚人有他的神（tamaniu）<sup>②</sup>；罗马人有他的守护神（genius）<sup>③</sup>；基督徒有他的主保圣人和守护天使等等。所有这些崇拜，从其定义看似乎都独立于任何群体观念。这些个人的宗教不仅在历史上很常见，今天也有一些人在考虑：它们是否可被选定为宗教生活的突出形式，是否会有一天其他宗教信仰都不存在了，只有每个人在他内心深处自由形成的信仰<sup>④</sup>。

但让我们暂时把这些对于未来的思辨置于一边。如果我们仅限于观察今天存在的和过去曾有过的宗教，显然这些个人的崇拜并未形成有区别的、独立的宗教系统，而只构成了这些个人是其中一部分的整个教会所共有的宗教中一些简单的方面。基督教的 64

① 罗伯逊·史密斯（Robertson Smith）已指出巫术与宗教的对立如同个人与社会的对立（《闪米特人的宗教》，第二版，第264-265页）。此外，在如此区别巫术与宗教的同时，我们并不想把两者割断，这两个范畴间的界限常常是不明确的。

② 科德林顿：《维多利亚皇家协会会议录与会刊》，第16卷，第136页。

③ 尼格利奥里（Negrioli）：《快去找罗马人的监护神吧》。

④ 这是斯宾塞在他的《教会制度》（第16章）中得出的结论。也是萨巴蒂埃（Sabatier）先生在他的《基于心理学与历史学的宗教哲学提纲》中提出的和他所属的整个学派的共同结论。

主保圣人是在天主教会承认的圣徒的正式名单中选定的，而且也正是符合教规的准则规定了每个信徒应怎样履行这种特别的信仰的职责。同样，每个人必须有一个守护神这种观念，尽管有各种各样的形式，却是大量美洲宗教，也是罗马教（只举这两个例子）的基础；因为，像下面大家可以看到的那样，这观念与灵魂的观念是密切相关的，而灵魂的观念并不属于那些可以完全让个人任意支配的观念。总之，是个人所属的教会教给个人什么是个人的神、他们的作用是什么、他应怎样和他们进行联系、应怎样敬重他们。当系统分析不管哪个教会的教义时，大家都会在这过程中遇到有关这种特别的崇拜的学说，因而那不是两种类型不同、意义对立的宗教；而是两个方面观念相同，原则一致，仅仅是在这里大体上用于与集体有关的情况，在那儿又用到个人生活中去了。这种相互关联的关系甚至如此密切，以至在某些民族中<sup>①</sup>，信徒与他的守护神第一次通话的仪式和一些毫无疑义具有公众性的礼仪、如成年礼礼仪混合在一起了<sup>②</sup>。

- 65 当代仍保留着对一种完全由内心主观状态构成、由我们每个人自由创造的宗教的向往。但这种向往不管怎么真实都不会影响我们的定义；因为定义只能适用于已得到的、已实现的事实，而不能用于不确定的潜在可能。人们可以给宗教下定义，如同它现在的状态或过去曾有过的状态，但不会像它多少有些模糊地趋向于形成的状态。有可能这种宗教个人主义在实际中被接受，但为了说明在什么样的范围内被接受，应先知道什么是宗教、由什么因素组成宗教、它由什么原因产生及履行什么职责，所有这些问

<sup>①</sup> 特别是在北美印第安人的许多民族中

<sup>②</sup> 此外发现这事实并未解决如下问题：弄清是否外部的、公众的宗教只是作为可能是原始现象的内心的、个人的宗教的发展，或是否相反第二种宗教并非第一种宗教在个人意识内的延续。在后面还要直接讨论这个问题（第2篇，第5章，第2节。参看同一篇中第6章与第7章，第1节）对现在来说，我们仅指出：对于观察家，个人的信仰表现为集体信仰的一个因素和一种附属成分。

题，只要人们没有跨进研究的大门，就不可能预先得出其答案。只有经过这种研究我们才能争取提前预见未来。

因此我们得出如下定义：宗教是一个与圣物、也就是被分开、有禁忌的事物有关的信仰和实践的统一体系，这些信仰和实践把所有皈依者联合在同一个被叫做教会的道德社团中。在我们的定义中这样就位的第二因素与第一因素同样必不可少，因为在指出宗教观念与教会观念不可分的同时，它使人预感到宗教是一件具有突出的集体性的事物<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 就是在这一点上我们现在的定义与我们以前在《社会学年刊》上提出的定义衔接了起来。在那篇著作中，我们仅根据宗教的强制性为它下了定义。但是，正如我们后面将要指出的，这种强制性显然来自于这些信仰是群体的事物，群体把信仰强加给它的成员了。因此这两个定义只是部分重叠。如果我们认为应重新提出一个新定义，那是因为第一个定义过于形式化，完全忽略了宗教表象的内容。在下面的讨论中我们将看到立即明确这种特性有什么好处，另外，如果这种强制的特征确实是宗教信仰的特点，它会是无限度的；因此在一些情况下，它不易被察觉。所以，我们以上面使用的标准代替这标准时，可以避免一些困难和麻烦。

## 第二章 初级宗教的主要概念

### I ——万物有灵论

67 有了这个定义，我们便可以着手进行前面提出的初级宗教的研究了。

即使是历史学与民族学讲给我们的最粗浅的宗教也已经相当复杂。这种复杂性与人们有些时候对于原始精神状态所形成的观念不大一致。我们从中看到的，不仅是一个信仰与礼仪极其繁杂的系统，而且甚至是一种原则如此多样、基本观念如此丰富的状况，以至好像不可能在此看到其他东西，而只是一个相当长的演变过程的姗姗迟来的结果。由此人们得出结论：为了揭示出宗教生活真正的原始形式，有必要对这些可观察的宗教深入地进行分析，分解出这些宗教共同的、基本的因素，并在这些因素中寻找是否有一个派生出其他因素的因素。

对这样提出来的一个问题，有两种相反的答案。

68 人们所看到的宗教制度——无论古今——都有如下表现：在不同形式下，同时存在着两种宗教，它们紧密地结合在一起，甚至互相渗透，但又有所区别。一种针对的是自然现象，或指宇宙间的巨大力量，诸如：风、河流、星辰、天空等等，或指大地表面的各种物体：植物、动物、岩石等等。由于这个原因人们把它叫做自然崇拜（naturisme）。另一种则以精神存在为对象：神灵、灵魂、守护神、精灵、本义的神，一些活跃的，像人那样有意识的施动者，但又和人有区别，因为他们所拥有的力量性质不同。

特别因为它们具有不以和人同样的方式影响感官这一特点：所以通常人的眼睛觉察不到它们。人们称这种神灵的宗教为万物有灵（animisme）不过，为了解释这两种宗教信仰可以说是普遍共处的现象，存在着两种互相矛盾的理论。一种认为：万物有灵是最初的宗教，自然崇拜只不过是一种从它派生出来的次要的形式；而另外一种理论正相反，认为对自然的崇拜才是宗教演变的出发点，对神灵的崇拜只不过是其中一种特殊情况。

时至今日，这两种理论一直是人们试图用以合理地解释宗教思想的起源的仅有的理论。<sup>①</sup> 因此宗教科学提出的主要问题往往被简化为要弄清应该选择这两种答案中的哪一种，或者是不是把它们结合起来为更好，以及在后一种情况下对这两种组成部分各应给予什么位置<sup>②</sup>。甚至对这两种系统形式下的假设都不接受的学者们也坚持以这种或那种作为这些假设的基础<sup>③</sup>。因此在我们着手进行现象的研究之前，有相当一批现成的、表面上很明确的概念需要考证。当人们了解了这些传统概念不足之处后，就能更好地理解开拓一条新的道路是极有必要的了。

## I

泰勒（Tylor）建立了万物有灵论的基本轮廓<sup>④</sup>。之后，斯宾

① 因此在这里我们把那些整个地或部分地涉及超实验之外的数据资料的理论搁在一边。这特别是指安德鲁·朗格（Andrew Lang）在他的著作《宗教的形成》中阐述的理论和P·施米特（P·Schmidt）在一系列关于“上帝概念的起源”（《人类》1908、1909）的文章中又重述的理论，虽然细节有一些变动。既不完全拒绝对万物有灵论，也不拒绝对自然崇拜论，但归根结蒂他承认一种感觉，一种对神的直觉。此外，如果我们认为不应该在本章中阐述和讨论这个概念，我们也不愿就这么无声无息地把它放过去；在后面当我们不得不解释这个概念所依据的现象的时候（第2篇，第9章，第4节），我们还要谈这个问题。

② 这是指比如菲斯代尔·德·库朗日（Fustel de coulanges），他两种概念都接受（见《古城》，第1与第3部分，第2章）。

③ 杰文斯就是这样，在批判如泰勒阐述的万物有灵论的同时，又接受他的关于灵魂观念的产生和关于人的拟人本能的理论。反之，尤斯内（Usener）在他的《以上帝的名义》中，在不决马克斯·缪勒的某些假设的同时，又承认自然崇拜论的主要假设。马克斯·缪勒的假设将在后面论述。

④ 《原始文化》，第11-18章。

塞袭用了它，但并未提出什么内容，因而没有带来多少变动<sup>①</sup>。但总的来说，他们两个人问题都是以同样的形式提出的，所采纳的解决办法，除一项之外，也全都是一样的。因此我们可以把这两种学说归并在一起，在下面论述，到一定的时候指出两者开始产生分歧的地方。

为了能够在万物有灵的信仰和实践中发现宗教生活的原始形式，应该先满足以下三点要求（desideratum）：1. 既然根据这项假设，灵魂观念是宗教的基本概念，就应该指出它如何没有从它之前的宗教中吸取任何因素而形成；2. 之后，应使人看清灵魂怎样变成了崇拜的对象，并变成了神灵；3. 最后，既然对神灵的崇拜不是任何宗教的全部内容，就应解释对自然的崇拜是如何从对神灵的崇拜中派生出来的。

灵魂观念通常是由于人对自己在清醒的情况下和睡眠的状态下过着两重生活的现象理解不清而提出来的。确实，有人说，对于野蛮人<sup>②</sup>，他在清醒时具有的表象和梦中感到的表象，拥有同样的价值：他把第二种表象同第一种一样客观化了。也就是说，他在梦中看到了外界物体的形象，梦中表象准确或不大准确地重现出了其外表面貌。因此当他梦见自己曾游览一个遥远的国家时，他相信自己确实去过那里。但他只能在他身上存在着两重生命的条件下才可能去过那里：一个是他的身体，仍睡在地上，当他醒来时看到仍在原来的位置上；而另一个，在这同一段时间里越过空间移动了。同样，如果他在睡觉的时候感到自己与某个他从远处叫住的同伴交谈了，他就断定这个人也由两个生命组成：一个在某一距离外睡觉，而另一个来此以梦的方式表示出来。从

<sup>①</sup> 见《社会学的原则》第1与第6部分。

<sup>②</sup> 这是泰勒先生使用的词，有其不当之处：似乎是意味着在文明产生之前存在着一些如这个词本义的人。此外，也没有合适的词表示这一概念，我们宁可选用原始这个词，也是由于缺乏其他更好的词汇，如同我们前面已说过的那样，这个词远非令人满意。



这些多次重复的经验，一点一点地得出一种观念：我们每个人身上都有一个双重的、另一个我们自己，它在一定的条件下有能力离开它存在的人体，去远处做长途漫游。

第二重生命自然会再现作为它的外壳的有意识的生命的所有基本特征。但同时，它又有许多与之相互区别的特点。它更灵活，因为它能在顷刻间越过广阔的距离。它更富有韧性、可塑性，因为要从身体里出去，它应该能穿过人体的出口，特别是鼻子和嘴。因此人们想象它可能由物质构成，但这是一种比我们凭经验认识到的所有物质都更纤细、更微妙的物质。这第二重生命，就是灵魂。在许多社会中，灵魂都被设想为身体那样的形象，这的确没什么可怀疑的；人们甚至认为它重视意外事故造成的畸形形象，如受伤或断肢后的伤残结果。某些澳大利亚人在杀掉他们的敌人之后，割断他右手的拇指，以使他的灵魂由于没有拇指而不能再投标枪报仇。但灵魂在和身体相象的同时，已有某些一半属于精神的东西。大家说“它是身体中最灵敏、最轻盈的部分”，“它既无肉，又无骨，也无筋”；当人们想抓住它时，又什么也感觉不到；它“如同是被提纯的人体”<sup>①</sup>。

此外，环绕着梦的这些基本内容，其他从经验得出的使思想具有同样看法的现象自然还有很多，比如：昏厥、中风、蜡屈症、神志恍惚，总之是所有暂时失去知觉的情况。确实，这些现象在生命与感觉的本原可以暂时离开身体这种假设中可以得到很好的解释。另一方面，很自然这本原会与第二重生命弄混，因为在睡眠中第二重生命不在场时，每天都造成中断生命和思想的结果。这样，各种意见似乎在相互检验，并进一步证实了人之构成的二重性观念<sup>②</sup>。

<sup>①</sup> 泰勒，同前书，第1部分，第529页。

<sup>②</sup> 见斯宾塞的《社会学的原则》，第1部分，第205页及其后，（巴黎，F·阿尔冈）和泰勒，同前书，第1部分，第509页、517页。

但灵魂不是一种神灵。它附属于一个身体，只在特殊的情况下才从那里出来。只要它不再有更多的东西，它就不是任何崇拜的对象。而神灵正相反，一般常驻于一件确定的东西，可以随意离开它，人只有在礼仪方面保持谨慎小心才能和它联系。因此灵魂只有在转化的条件下才能变成神灵：仅把上述这些观念用于死这一现象就必然产生这种变化。对于初级智力来说，的确死与长期昏迷或长眠不醒没有什么区别，外表完全一样。因而似乎死也是灵魂与肉体的分离，类似于每晚发生的情况；仅只是同样的情况下人们看不到肉体复苏了。人们认为这是一种没有指定时间界限的分离。一旦肉体被消灭——葬仪的部分目的就是为了加速这种消灭过程——分离就必然被看做是最终的了。因此这就是一些脱离了任何人体、自由地来到空间的神灵了。随着时间的推移，它们的数量越来越多，在活着的人周围形成了一个灵魂的群体。这些人的灵魂拥有人的需要和人的感情，它们试图参与它们昨天的伙伴的生活，或去帮助他们，或去伤害他们，根据它们对他们的感情而定。按照不同的情况，它们的本性使它们或者成为可贵的助手，或者成为可怕的对手。确实，由于它们极端灵活，它们

73 可以钻入人体，引起各种混乱，也可以相反使人充满生命力。这样，大家养成了把所有与平常有所不同的、有关生命的事件归因于它们的习惯：几乎没有灵魂不能阐明的东西。于是它们构成了一个永远可用的、从不会使寻求解释的思维陷入困境的原因宝库。一个人似乎是受到了神灵启示，他言语激烈，他是不是被提高到他自己和一般人的水平之上了？这是一个行善的灵魂附在他身上并使他生气勃勃。另一个人受到了攻击，他是不是疯了？这是一个恶毒的神灵钻入他的身体，致使他心绪纷乱。没有一种病不能和这类影响联系起来。这样灵魂的力量由于人们赋予它的所有内容而变大了，这力量是如此之大，以至人最后发现自己成了这个想象出来的世界的俘虏，然而他自己却是这个世界的创造者

和典范。他陷入了对这些用自己的双手和以自己的形象创造出的精神力量的依附。因为如果灵魂这样地掌握着健康与疾病、善行与伤害，还是赢得它们的仁慈照顾和在它们发怒时使它们平息下来为最聪明：由此产生了供奉、祭献、祈祷，一句话产生了所有遵从教规的仪式<sup>①</sup>。

这就是转化了的灵魂，以简单的生命本原使得人的肉体活跃。它变为一个神灵、一个精灵，不管好或坏，按照由于它产生的结果的重要性，它甚至成为一个神。但既然是死才能产生这种神化，所以最终是向死者、向祖先的灵魂施行人类认识到的第一项礼仪。这样，最早的礼仪就是丧葬礼仪，最早的祭献就是为满足死者需要的食品的供奉，最早的祭坛就是坟墓<sup>②</sup>。 74

但由于这些神灵来源于人，它们只对人类的生活感兴趣，也被认为只对人间的事件起作用。还应该解释其他的神灵是怎样被想象出来用以说明宇宙间的其他现象的，以及除了对祖先的崇拜之外，对自然的崇拜是怎么形成的。

泰勒认为，万物有灵论的这种扩大是由于原始人特殊的思想状态造成的。原始人像小孩一样，分辨不清有生命的和无生命的东西。由于使小孩开始形成概念的最初的生命是人，即他自己和他的近亲，他就会以人性为典范来想象所有的东西。他从玩具里，从各种引起他的感觉的物体中，看到了一些活的生命，就像他自己一样。原始人的思想就像小孩一样，因此他也很容易给各种东西，甚至是无生命的东西加上一种类似于他自己的本性。所以一旦由于上述原因他认识到人是一个神灵赋予活力的肉体，他必然给予那些天然物体一种同样类型的二重性和一个像他自己的一样的灵魂。然而，人和其他东西的活动范围不尽相同。人的灵魂只对人的世界有直接的影响：它们对于人体有一种偏爱，甚至

① 泰勒，第2部分，第143页及其后。

② 泰勒，第1部分，第326、555页。

75 在死亡还给了它们自由的情况下。相反，东西的灵魂首先是在东西里面，被视为所发生的一切事物产生的原因。前者说明了健康或疾病，灵巧或笨拙等等的原因；后者解释物质世界的各种现象：河水的奔流、天体的运行、植物的发芽与动物的繁殖等等。就是这样，以对祖先的崇拜为基础的这种最初的人的哲理得到了一种世界哲理的补充。

对于这些宇宙的神灵，人感到自己处于一种比对具有二重性的漂泊不定的祖先更为明显的依附状态。因为对于祖先人只能有理想的、想象的交往，而对于各种东西却是实实在在的依赖。为了生存，他需要各种物品，因此他相信也需要可以给予这些东西活力、并决定它们的各种表现的神灵。人乞求神灵帮助，以供奉和祈祷恳求它。人的宗教在一种自然的宗教中变得更完善了。

斯宾塞对这种解释提出异议。他认为这种解释基于的假设与事实背道而驰。他说：我们承认有一段时间人看不到分开有生命的与无生命的物体的区别。不过随着人在动物进化过程中等级提高，进行这种鉴别的能力就增强了。高级动物已不会把一个自己能运动，并且其运动有一定目标的物体和靠外力、机械地运动的物体弄混。“当一只猫捉弄一只被它抓住的老鼠的时候，如果它看见老鼠很久不动，就用爪尖碰碰它，让它跑。显然猫觉得一个活的生物受到搅扰时会企图逃跑”。<sup>①</sup> 然而即使是原始人，其智力也不会低于进化过程中在他之前出现的动物的智力；因而这只能是由于缺乏判断力才认为会从对祖先的崇拜过渡到对物的崇拜。

76 斯宾塞在这方面，但也仅只在这方面与泰勒是不一致的。他认为这种过渡完全产生于一种混乱，但这是另一种混乱。这很可能是，至少绝大部分是大量的词语意义含混的结果。在许多低级

<sup>①</sup> 《社会学的原则》，第1章，第184页。

社会中，一种广泛流传的做法是：在每个人诞生时或再晚一点，给他一个动物、植物、星辰或不管什么自然物体的名字为名。但由于其语言极度不精确，原始人很难把一种暗喻和实际存在区别开来。因此他很快就忘掉了这些命名只不过是一些象征，而按照字面去理解它们，最后相信一个名叫老虎（tigre）或狮子（lion）的祖先确实就是一只老虎或狮子。因此直至那时一直是对祖先的崇拜就转为对和他相混的动物的崇拜了。对于其他植物、星辰和所有的自然现象也发生了同样的替代，对自然崇拜的宗教代替了 77 对死者崇拜的老宗教。可能除去这种主要的混淆之外，斯宾塞还指出其他的混乱在这里或那里强化着前一种混乱的作用。比如：一些动物经常去某些人的坟墓或房屋周围，这些动物就被看做是再生的灵魂，人们就为了这个理由崇敬它们<sup>①</sup>；或者一座山传说是一个种族的发源地，最后就被认为是这个种族的始祖，人就是它的后代，因为祖先被看做是由此而来的，因此人们就把它当作祖先来对待<sup>②</sup>。但根据斯宾塞的证明，这些附带的原因只有次要的影响，对自然崇拜论的创立起主要作用的，是“对隐喻名称的字面上的解释”<sup>③</sup>。

我们本应再讲述一下这种理论，以使我们对万物有灵论的陈述更为完整。但它与事实太不相符，今天人们已极普遍地放弃了这一理论，因此我们也不需要再更多地强调它。为了能以一种观念解释一种像自然宗教那么普遍的事实，引用的这种观念本身也应当与具有同样的普遍性的原因有关系。不过，甚至当一些误解，如同斯宾塞从中引用了几个少有的例证的误解，在人们可以观察到它们的地方，能够解释从祖先崇拜转化为自然崇拜的情况下，我们也看不出由于什么原因这些误解会这样普遍地发生，任

① 《社会学的原则》，第1章，第447页及其后。  
② 出处同上，第504页。  
③ 出处同上，第478页。参见第528页。

何精神机制都不会使它们产生。也许由于词语意义含糊不清可能造成模棱两可，但从另一方面看，祖先留在后人记忆中的个人回忆大概不会是混乱的。为什么代表祖先的真实状态的、也就是说作为过着人的生活的人的传统会到处屈从于词语的威力？另一方面，人们大概也比较难于接受人会是由山脉或星辰、动物或植物衍生出来的，在一般情况下繁殖的一种这样例外的概念不能不激起强烈的反对。如是，这种错误非但不能找到一种说得通的解释，而且似乎还应该受到各种理性的抵御，使人难以接受。因而大家弄不明白尽管有这么多障碍这种误解怎么还能如此普遍地得手占上风？

## II

78 泰勒的理论得到流传，它的权威一直很大。他关于梦、关于灵魂与神灵观念产生的假设还是经典；因而认识这一理论的价值仍很重要。

首先应该承认，万物有灵论的理论家使灵魂的概念经受了历史的分析，从而为宗教学，甚至为一般思想史都做出了重要的贡献。他们不是和许多哲学家一起，由此得出一种简单、直接的、有关意识的资料，而是准确得多地从中发现了极其复杂的历史学与神话学的产物。确实，无可置疑，从它的性质、来源和作用看，它基本上是一件宗教性的事物。哲学家们是从宗教中得到它的，因此如果人们不重视构成它的神话因素，也就不能理解它在古代思想家那里的表现形式。

但如果说泰勒提出问题有功绩，他给予问题的解决办法却造成了严重的困难。

首先，对作为这个理论的基础的原则本身就应有所保留。我们承认：灵魂与肉体是截然不同的，它是肉体的第二重性，在肉体内与肉体之外，它通常都过着一种特有的、独立自主的生活。

不过在后面我们将看到<sup>①</sup> 这个概念不是原始人的概念，至少它只表示了原始人灵魂概念的一个方面。对于原始人，灵魂在某些方面是独立于它赋予活力的人体的，然而也部分地与人体相混淆，达到不能完全分开的程度：有一些器官不仅是它经常的所在地，而且还是它的外在形式和具体表现。因而概念比学说所假设的情况要复杂，所以值得怀疑的是我们引用的经验是否足以说明它；因为即使这些经验能使人理解人怎样认为自己是具有两重性的，也不能解释这种两重性非但不排除、反而包含如此不同的两种生命的深刻的统一和内在的渗透。 79

但我们应该承认灵魂的观念可以简化为两重性的观念，让我们看看这后者是怎么形成的吧。可能是梦的经历向人提出了这种观念。为了理解在肉体睡在地上时人怎么能在睡眠中看到多少有一定距离的地方，应该先引导他设想两重生命是怎么形成的：一方面是他的肉体，另一方面是第二个他，能够离开他所存在的机体并周游太空。但首先为使这种两重性的假设能具有一种使人一定要接受的必要性，应该使它成为惟一可能的、至少是最为经济的假设。而实际上有更简单的假设，其概念似乎也可以很自然地出现于脑际。比如说睡觉的人为什么没有设想在他睡觉时可以远距离地眺望？使自己拥有那样一种能力，比创造出这种如此复杂、内容微妙、几乎不可认识、并且直接经验不能提供任何例证的两重性概念，要少花好多力气。不管怎样，就是假设某些梦相当自然地符合于万物有灵论的解释，也肯定还有许多其他的梦是绝对解释不通的。我们的梦常常与过去一些事情有关，我们重新看到自己醒着的时候、昨天、前天、青年时代……曾看见或曾做 80

过的事，这样的梦常常出现并在我们的夜间生活中占有相当的位置。而两重性的概念却无法说明它。如果说第二重性可以从空间

① 见后面，第2篇，第8章。

的一点到另外一点，我们看不出它怎么可能重新回到已消逝的时间阶段中去。一个人，他的智力尚属初级，一旦醒来如何能认为自己刚刚确实目击或参加了一些他明知道是以前发生的事呢？他怎么能想象他在睡眠中过着一种他知道早已过去了的生活呢？如果说他是在这些重新形成的意象中看到了原来真实的景象，也就是说是回忆，如同他白天所有的印象那样，不过是以一种特别的强烈程度形成的，这就自然多了。

另一方面，在睡眠时，在我们充当主角和见证人的场面中，有时不断会有某个我们同代的人和我们同一时刻扮演某个角色：我们相信自己在看到我们本人的地方也看到他、听到他了。按照万物有灵论的说法，原始人是以想象他的第二重性受到他的这个或那个同伴的第二重性的拜访或两者相遇了来解释这个现象的。这只需在他睡醒后去问问同伴们，以证实他们的经历与他自己的相符就足矣。在相同的时间内，他们也做了梦，但完全不一样。他们没有看到自己出现在同一场面中，他们觉得自己去的完全是别的地方。既然在同样的情况下这样的矛盾想必已成了惯例，怎么会不使人认为很可能是出了差错，他们是在想象，他们是受了某种幻觉的骗？因为在人们归给原始人的盲目轻信中有某种过于简单化的东西。他远不是必然地把自己的感觉都客观化

81 了，他并非没有觉察到甚至在醒着的时候，他的感觉有时也欺骗他。他为什么要认为夜里的感觉会比白天更可靠呢？因此有许多原因阻碍人轻易把他的梦当作现实并以生命的两重性加以解释。

而另外，即使任何梦都可以用两重性充分解释，甚至不能再做其他解释，还是要说出为什么人要用它来解释。大概梦构成了一个可能出现的问题的内容，但只要某种环境不使我们感到非提出问题不可的必要性，我们就会不断放过那些没有提出、甚至没有怀疑过的问题。即使产生了纯思辨的兴趣，思维能力也远不能提出可能会专心考虑的所有问题，只有那些表现出一种特殊利益



的问题才会吸引它。尤其涉及一些总是以同样的方式重复出现的现象时，习惯很容易减弱好奇心，我们甚至不想再向自己提问了。为了摆脱这种麻木状态，应该有一些实际的要求或至少是理论上非常急迫的兴趣来激起我们的注意，使我们把精力转向这方面。这就是在历史的各个时期，怎么会有那么多我们不想去了解的事物，甚至自己都没意识到这种放弃的打算。直至不久前，人们还认为太阳的直径只有几尺长，弄不懂怎么一个这么小的光亮的圆盘能足以照亮大地，然而在好几个世纪中，人类并没有想到要去解决这个矛盾。遗传是一种很久的来就已被认识到了的现象；仅在最近人们才尝试着归纳出它的理论。某些使遗传学变得不可理解的信仰以前甚至也是被接受的，如对于我们后面要讲到的许多澳大利亚社会来说，孩子不是父母生理原因的产物<sup>①</sup>。这种智力的怠惰在原始人时期必然达到了顶峰。那种脆弱的生命，为争得活路，与各种攻击他的力量作斗争，遇到了那么多困难，再没有进行思辨的奢望。只有在他受到触动时他才去思考。不过要看出是什么引导他以梦作为思考的主题是不容易的。我们生活中的梦算得了什么？它在我们生活中占的位置多么少啊，特别由于它留在我们记忆中的印象是极模糊的，它在我们的回忆中是迅速消失的，因而说智力尚如此初级的人花费这样大的气力从中寻求解释，这实在令人惊奇！原始人交替地过着两种生活，白天的生活和夜晚的生活，是第一种生活更使他感兴趣。如果说是第二种足以吸引他的注意力，以至他用来作为整个一系列复杂的、对于他的思想和行动有如此深刻的影响的概念的基础，这难道不奇怪吗？

82

因而所有这些都证明灵魂的万物有灵论，尽管还享有声誉，但应该加以修正。可能今天原始人还把他的梦或其中一部分归因

<sup>①</sup> 见斯宾塞与吉伦的《中澳大利亚的土著部落》，第123—127页；斯特劳（Strehlow）的《中澳大利亚的阿龙塔与洛里查部落》，第2章，第52页及其后。

于他的第二重性的移动。但这并不等于说梦确实为创立两重性或灵魂的概念提供了题材，因为可以事后把这概念运用于梦幻、出神和着魔等现象，而并非一定来源于此。常常发生一种概念一旦成立，就以一种表面上高于实际的清晰度，被用于协调或说明一些原来和它无关，并且不可能对它形成做出启示的现象。今天，人们很自然地证明了上帝和灵魂不灭，使人看到这些信仰是包含在道德伦理的基本原则之中的；而实际上它们出于完全不同的理由。宗教思想史可以提供大量的这种回溯以往、对此予以证明的例子，但这些例子在概念形成的方法和构成和因素方面什么也不能告诉我们。

另外，很可能原始人对梦加以区分，并非以同一方式解释所有的梦……。在我们欧洲社会中，一些人，还是相当多的人，认为睡眠是处于一种巫术—宗教的状态，在这种状态下，精神部分地脱离肉体，具有清醒时所没有的敏锐的观察力，然而这些人并不认为所有的梦都有同样多神秘的直觉：相反，和我们一样，他们在大多数梦中看到的只是一些世俗状态、种种虚幻的景象、简单的幻觉。可以想象原始人也一直进行着类似的区分。科德林顿在谈到美拉尼西亚人时肯定地说：他们并不把所有的梦都毫无区别地归因于灵魂的运动，而只如此看待那些强烈打动他们、使他们产生想像力的梦<sup>①</sup>：可能应理解为那些使睡眠者认为自己与宗教生物、行善或作恶的精灵以及死者的亡灵等等发生联系的梦。同样，迪埃里人非常清楚地把平常的梦和某个死去的朋友或亲属向他们显灵的夜间幻觉区分开。他们对这两种状态分别给予不同的名称，认为第一种是他们的想像力的简单的幻想，而把第二种归因于一个恶意的神灵的行为<sup>②</sup>。豪维特为表明澳大利亚人怎样给予灵魂脱离肉体的本领，作为范例而引证的所有事实也都具有

① 《美拉尼西亚人》，第 249—250 页。

② 豪维特：《澳大利亚东南部的土著部落》，第 353 页（加森版）。

一种神秘的特性：睡眠者认为自己被带到了死者的王国或者他与一个已故的同伴交谈了。<sup>①</sup> 这些梦是原始人常做的梦。<sup>②</sup> 很可能是环绕着这些现象形成了理论。为阐述这理论，人们姑且认为死者的灵魂是在活着的人睡觉的时候来找他们的，由于没有任何经历过的事实能证明它不正确，这种解释就更容易被接受了。只是这些梦仅在已有神灵、灵魂、死者王国等概念的地方，也就是说在宗教的发展相对比较先进的地方才能被接受。这些梦非但不能向宗教提供宗教作为基础的基本概念，它们还必须以一个已经形成的宗教系统为前提并且依附于它。<sup>③</sup>

### III

现在我们看一看构成这一学说的核心问题。

85

万物有灵论者承认：两重性概念无论来源于何处，都不足以解释作为所有宗教最初形式的祖先崇拜是怎么形成的。为使第二重性成为崇拜的对象，它应该不再简单是一个人的相似物，应该获得被列入圣物行列必须具有的特性。有人说是死进行了这一个转变。但人们归之于死的这种效力是从哪里来的呢？即使睡眠与

① 豪维特，出处同上，第 434-442 页。

② 泰勒说：几内亚南部的黑人“在他们睡眠时与死者的联系在和他们清醒时与活人的联系几乎一样多”（《原始文化》，第 1 章，第 515 页）。同一作者在谈到这些民族时引用一位观察家的以下评注：“他们把自己所有的梦都看做是他们已故的朋友的神灵来拜访。”（出处同上，第 514 页）这种说法肯定有夸张之处，但这是原始人神秘之梦如此频繁的一个新证明。这也是斯特劳从表示做梦的阿龙塔词汇 *altjirerema* 提出的词源上的分析进一步证实了的东西。它由斯特劳译为神的 *altjira* 和意表看见的 *ra-ma* 构成。因此，梦就是人与圣物发生联系的时刻（《阿龙塔与洛里查部落》，第 1 章，第 2 页）。

③ 安德鲁·朗格也拒绝承认灵魂的概念是人从梦中的经历受到启示后提出的，他认为这概念是从其他的经验性根据中得出的：是一些通灵论的现象（心灵感应、远距离的视觉，等等）我们认为不应讨论他在他的著作《宗教的形成》中阐述的理论。那理论实际上基于以下假设：通灵论是一种经常观察到的事实，远距离的视觉是人、或者至少是某些人的一种真正的特性。大家知道这种公设在科学上受到多少争议。更不可靠的是通灵论的现象是相当表面化的，是否能经常出现足以作为和灵魂及神灵有关的所有宗教信仰和实践的基础。若验证这些问题使我们离研究的目标太远了。此外，朗格的理论受到多方面的反对，我们就更没有必要去进行这种检验了。在下面的段落中我们就要谈到泰勒对他的异议。

死亡的类似足以使人相信人死后灵魂仍继续存留于肉体之中（在这点上保留意见），为什么这个灵魂仅通过它现在脱离了人体这一变化就完全改变了性质？如果说活着的时候它只不过是一件俗物、一个可游走的生命本原，怎么忽然就变成一件圣物、宗教崇拜的对象？死除了给他更大的活动自由之外并不能给它增添任何本质的东西。它不再依附于惯常的居留处，从此可以随时做不久前它还只能夜里做的事；但它所能做的事永远是属同一性质的。那么，为什么活着的人会认为他们昨天的伙伴脱离了肉身、漂泊游移的第二重性会变成高于他同类的别的什么了呢？尽管可能不便与它接近了，但他仍是同类，而不是一个神。<sup>①</sup>

- 86 看来死亡非但不能增强生命力，反而有可能削弱它。认为灵魂与肉体分享生命，这确实是低级社会中流传很广的一种信仰。如果肉体受伤了，那么灵魂也在相应的部分受了伤。因此灵魂也应与肉体同时衰老。事实上，有一些民族，那里的人不为年老的死者举行葬礼，人们这样对待他们犹如他们的灵魂也衰老了<sup>②</sup>。甚至还有人们定期把一些尚未衰老的享有特权的人士——君主或者教士——处死的事情发生，这些享有特权的人被看做是拥有某种强大精神的人，而社会负责对这种精神加以保护。人们希望这样可以使这种精神免遭其暂时拥有者身体衰老带来的伤害。为了这个目的，人们在年龄尚未使精神寄居的人体衰弱之前就把精神从这个人体中收回，转放到一个比较年青的人体中去——那时它的强大力量一点儿也未失去——在这个人体中它可以保持其生命

<sup>①</sup> 杰文斯做了类似的评注。和泰勒一样，他认为灵魂的概念来源于梦，这种观念一旦产生，人们就会使它在事物中具体化。但他又说：其本性被设想得如同人那么活跃这一事实解释不了它如何变为崇拜的对象。“人从一棵弯曲的大树或来回摆动的火焰中看到的是个像他一样的活着的生命，他绝不会因此就认为这个或那个生命会被看做是超自然的生命；而相反在它们与他相像这一方面，在他眼里看不出它们有任何东西是超自然的。”（《宗教史的引言》，第55页）

<sup>②</sup> 见斯宾塞和吉伦的《北部部落》，第506页和《上著部落》，第512页。

力完整无缺<sup>①</sup>。但是当疾病或衰老导致死亡时，似乎灵魂保存的力量也减少了。一旦肉体最终毁灭，如果灵魂只是它的第二重性，我们就看不出它怎么能继续存在。从这种观点看，死后继续存在的观念变得很难理解。因此在自由的第二重性和大家崇拜的神灵两个概念之间有一段差距、一般逻辑学与心理学的空白。 87

当人们知道了是什么鸿沟隔开了神圣世界与世俗世界的时候，这种间隔就似乎更大，因为仅只程度的变化显然不可能使一个范畴的事物转入另一范畴。圣物之所以区别于俗物，不仅在于它们具有奇怪的或令人困惑的形态，或者由于它们享有更大的权力，而且还在于圣物与俗物两者之间没有共同的衡量尺度。而在两重性的概念之中没有任何东西可以阐明一种如此根本的异质性。人们说灵魂一旦脱离了肉体，就可以根据它对活着的人的态度为他们做许多好事或去伤害他们。但一种生命仅以搅扰它周围的人来说明它与安宁遭到它威胁的人不属于同一性质，这是不够的。可能信徒对于他所崇敬的事物的感情中，总有某种保留、某种敬畏的心理。但这是一种特殊的怕，主要出于尊敬而不是恐惧。这种敬畏的心理中，起主导作用的是这种极特别的、由威严激起的感情。威严的概念基本上是宗教性的。因此可以说只要人们没有发现这种概念是从哪里来的、与什么相对应、和其中什么可以启发人的思想意识，就没有什么可以用宗教做解释的了。人的平凡灵魂仅仅经过脱离躯壳这一步还不能获得这种特性。

美拉尼西亚人的例子清楚地表明了这一点。美拉尼西亚人相信人是有灵魂的，死后灵魂离开肉体；那时候它就改了名称，成为人们叫做丹达洛（tindalo）、纳特马特（natmat）……的东西。另一方面，美拉尼西亚人崇拜死者的灵魂：向它们祈祷、乞求，给它们供奉、祭献。但是，不是任何一个丹达洛都能够成为这种

<sup>①</sup> 这就是弗雷泽在他的《金枝》中研究的关于礼仪和神话的题材。

88 礼仪的对象的；只有那些在它们生前舆论曾赋予它们这种极特别的、美拉尼西亚人称为马纳（mana）的效力的丹达洛才有这种荣耀。我们在后面还要确切说明这个词的意义，现在我们暂时只说这是所有圣物的一种特性。科德林顿说：马纳，“这是能产生人的普通力量和自然的一般进程之外的任何效果的东西”<sup>①</sup>。一个教士、一个巫师、一项礼仪和一块圣石或一个神灵一样都具有马纳。因此，只有那些在它们的原主活着的时候它们自己就已是圣物的丹达洛才被赋予宗教职责。而其他的灵魂，那些来自平民大众、来自世俗百姓的灵魂，按同一作者的话说，是“死后如同生前一样什么也不值的东西”<sup>②</sup>。所以仅就死亡本身来说，没有任何神化的效力。由于死亡全面地、最后地完成了灵魂与俗物的分离，如果灵魂本身具有神圣性，它可以大大强化之，但却不能创造出神圣性来。

此外，如果确实像万物有灵论的假设提出的那样，最早的圣物是死者的灵魂，最初的崇拜是祖先崇拜，人们就应该能够证实：社会越是低等，这些崇拜在宗教生活中也越占有重要位置。而事实却是相反的。祖先崇拜只在诸如中国、埃及以及希腊和拉丁人的城市等先进社会里才得到发展或甚至表现为具有特色的形式，反过来如我们将要看到的，在我们了解代表最低等、最简单的社会组织形式的澳大利亚社会中却没有祖先崇拜。可能人们会  
89 在这里看到一些丧葬礼仪和哀悼礼仪，但这类做法构不成崇拜，尽管有时大家错误地给它们加上了这个名称。确实，一种崇拜，不单单是人们在某些情况下必须谨慎采取的礼仪之总和，这是一系列礼仪、节庆和各种仪式，它们都表现为周期性举行这一特点。它们适应于信徒规律地、每隔一段时间要与他所依靠的圣物相亲、增强它们之间的关系的需要。这就是为什么人们说结婚礼

① 《美拉尼西亚人》，第 119 页。

② 出处同上，第 125 页。

仪，而说不说结婚崇拜；说出生礼仪，而说不说对新生儿的崇拜：这都是一些偶然事件，为它们举行的礼仪没有任何周期性。同样，只有在不时地在墓前祭祀、在接近忌日的日子在墓前洒奠酒、规律地在节期悼念死者的时候才是对祖先的崇拜。但澳大利亚人未与死者保持任何一种这样的联系。他们大概应按礼仪埋葬死者，在规定的时间内以规定的方式为他们哭泣；若有必要的话还为他们报仇<sup>①</sup>。但是一旦他们了结了这些恭敬的侍奉，一旦骸骨干枯，服丧期结束，大局既定，活着的人对于曾经是他们的亲属、而现在不复存在的人就再也没有义务了。确实，甚至在服丧期结束之后，也还有死者在他们的亲属生活中占有一定位置的形式存在。的确，有时人们保存他们的头发或一部分骸骨<sup>②</sup>，这是出于 90 一些与此有关的、特殊的功效的考虑。但在这时，他们已不再作为人存在了，而降到低名称、不具人格的护身符之列。在这种状态下，它们不是任何崇拜的对象，它们只能被用于一些行巫术的目的而没有别的用处了。

然而在澳大利亚的一些部落里定期举行一些礼仪，为向传说中的开天辟地时代的祖先表示敬意。这些仪式一般都由各种戏剧表演组成，在这些演出中模仿神话里传奇英雄人物的行为<sup>③</sup>。只是剧中的人物不是一些在渡过了人的一生之后被死亡变成某种神的人，而是从活着的时候起就被认为是拥有超人的权力的人。人们把部落历史上，甚至世界历史上的大事都和他们联系起来，是他们造就了大部分大地和人，使它们成为现在的样子。光轮一直环绕着他们，这不仅由于他们是祖先，也就是说不仅仅因为他

① 似乎有时甚至还有一些葬礼供奉（见罗思（Roth）的《北昆士兰民族学辑刊》中“迷信、巫术与医学”，N°5，869，C. 和伯里亚尔·卡斯特姆斯（Burial Customs）《北昆士兰民族学辑刊》N°10，《澳大利亚博物馆的记录》VI，N°5，第395页）。但这种供奉不是定期的。

② 见斯宾塞与吉伦：《中澳大利亚的土著部落》，第538页、553页和《北部部落》第463页、543页、547页。

③ 特别请看斯宾塞与吉伦：《北部部落》，第6、7、9章。

们已经死去，而且还由于他们现在和过去不论什么时候都拥有神性。用美拉尼西亚人的表达法来说，他们生来具有马纳。因此，这里没有什么东西表明死亡有任何一点点神化的能力。人们甚至不能说这些礼仪构成了对祖先的崇拜，因为这些礼仪不是针对这样的祖先举行的。这种说法没什么不恰当。一种真正的对死者的崇拜，应当使真正的祖先、人们每天确实失去的亲属死去后成为一种崇拜的对象；而我们再说一次，这种类型的崇拜的痕迹，在澳大利亚是不存在的。

91 这样，根据假设在低级社会里应该是很占优势的这种崇拜实际上并不存在。归根结蒂，澳大利亚人只在死亡到来时和这之后很短的时间内忙于死者的事。然而，正如我们看到的，同样这些民族对于完全属于另一种性质的圣物却进行极其复杂的、由有时占整整几个星期、甚至整整几个月的各种仪式组成的崇拜祭祀。说澳大利亚人在失去某个亲属时举行的某些礼仪是每年定期进行的、占有显要位置的那些经常性祭礼的产生根源，这不能令人同意。在两者间进行的比较甚至使人们有充分理由考虑是否第一种是由第二种派生出来的；是否人的灵魂非但不是设想神的模式，而且从一开始就未曾被设想为神性的表示。

#### IV

从证明对死者的崇拜不是最原始的那个时候起，万物有灵论就缺乏基础了。因此讨论这个系统的第三个题目，即关于从对死者的崇拜转变为对自然的崇拜的题目，可能就是无益的了。但作为这一题目的基础的公设甚至在那些不承认本义的万物有灵论的宗教史学家，诸如布林顿 (Brinton)<sup>①</sup>、朗格<sup>②</sup>、雷维尔<sup>③</sup> 及罗伯

① 《原始民族的宗教》，第 47 页及其后。

② 《神话、崇拜与宗教》，第 50 页

③ 《未开化民族的宗教》第 2 章，结论。



逊·史密斯自己<sup>①</sup>等人的著作中都存在，因此有必要对此做一番研究。

92

这种从对死者的崇拜扩大到对整个自然界的崇拜是出自我们会以我们自己的形象，即以活着的、有思想的存在形象去想象所有的事物的本能。我们看到斯宾塞已经对这种所谓的本能的真实性提出了异议。既然动物可以很清楚地区分有生命的物体和无机物体，作为动物继承者的人似乎不可能从一开始就不具有同样的分辨能力。但不管斯宾塞列举的事实是多么肯定，在这种情况下，这些事实不具有他赋予它们的证明价值。斯宾塞的推理确实提出动物所有的能力、本能和才能却完全传给了人；不过，大量的错误都产生于这条原则，人们把这原则误认为一条明显的真理了。比如，高级动物中性嫉妒一般很强烈，大家由此得出结论说从历史的开元年代人也同样强烈地具有这一特性<sup>②</sup>。不过今天人们常常可以实行一种性共产，如果不是在必要时这种嫉妒可以减弱或甚至消失的话，这是绝对不可能的<sup>③</sup>。这就说明人确实不仅仅是动物再加上一些优点，而完全是另外一回事。人的本性来源于对动物性质的一种改造，在这个复杂的改造过程中，有失同时也有得。难道我们还有多少本能没有失去吗！其原因是人不仅与物质环境有关系，还与社会环境有关系，人的社会环境比影响动 93 物的环境要广阔、稳定和起作用得多。为了生活，人必须适应之。而社会为了维持下去，往往需要我们从某种角度去观察事物，以某种方式去感受它们；结果社会改变了我们素性倾向于形成的观念，也改变了我们若只服从于我们的动物本性本来容易产生的感情，甚至使感情改变得到了以相反的感情取代的地步。难

① 《闪米特人的宗教》，第2版，第126页、132页。

② 比如：韦斯特马克（Westermarck）所做的论证，《人类婚姻的起源》，第6页（巴黎，F·阿尔冈）。

③ 性共产并不是指一种人们不懂得任何婚姻准则的混杂状态：我们认为那种状态根本不存在。但常有的是一群男人有规律地与一个或几个妇女结合。

道社会不会发展到使我们在自己的生活中发现一件东西对于动物极为有益、而对我们却不值什么吗？<sup>①</sup> 因此试图依据高级动物的智力结构得出原始人的智力结构的结论，这是一件徒劳无益的事。

但如果说斯宾塞的异议并不具有它的持有者赋予它的决定性的意义的话，则万物有灵论的公设也不能从儿童可能混淆的现象  
94 中得出任何权威性的根据。当我们听到儿童生气地责骂一件碰了他的东西时，我们由此得出他看到了一个和他自己一样的有意识的生物的结论；但这是对他的言语和动作做了错误的解释。实际上这与人们对他的极其复杂的推理无关。如果他责怪碰疼了他的桌子，那不是因为他认为桌子是活的、有智力的，而仅因为桌子碰疼了他。一旦疼痛激起了愤怒，怒气必须发泄出来，他寻找着发泄的对象，自然就找到引起疼痛的东西本身，虽然这东西什么也不可能做。在同样的情况下，成人的行为也往往同样不大讲理。当我们猛地一下被激怒了时候，我们感到需要痛骂、乱打，而对我们泄去怒气的东西并非有某种有意识的恶意。当孩子从激动中平静下来，搞混的情况就极少了，他能很好地区分一把椅子和一个人：他对椅子和对人的态度不一样。类似的理由也可以解释他怎么把玩具看成像有生命的活物一样来对待。这是玩耍的需要，这种要求是那么强烈，以至创造出了一种合适的方式，如同在上一例中疼痛激起的粗暴的感情创造了它的全部表现方式。为了能认真地和他的小丑玩，他就把它想象成一个活人。此外，因为小孩的想像力是极有效、极丰富的，所以幻想对他就更容易；他几乎只通过一些形象思维，而大家知道形象是多么灵活的东西，它温顺地服从于愿望的所有要求。但是受自己的想象欺骗的人是极少的，如果忽然假想变为现实或者他的木偶咬了他，他会

<sup>①</sup> 见《自杀论》，第233页及其后。

最先吓了一跳。<sup>①</sup>

所以，让我们把类似的不可靠的事置于一边。为了弄清人是否像大家归咎于他的那样，原来就素性易混淆，应该考虑的既不是动物，也不是今天的儿童，而是原始信仰本身。如果自然界的神灵与诸神确实是按人的灵魂的形象制造出来的，它们应该具有它们的来源的标志和使人想起它们的模式的基本特征。特别是灵魂的特点，即是被设想为给予人体活力的内在本原，是它使人死，也是它给人以生命，以至当它从人体离去时，生命便停止了或中断了。它本来的居留处是在人体之中，至少是只要人体存在的时候。但指派给自然界各种物体的神灵却不是这样。太阳神不一定在太阳里，某种石头的神灵不一定在它主要栖居的石头里。<sup>95</sup>一种神灵与它所附属的物体可能保持着密切的联系。但当人们说它是这物体的灵魂时，是人们使用了一种极不确切的词语。科德林顿说：“在美拉尼西亚，人们似乎都不相信存在某种神灵，它能给予诸如树、瀑布、风暴、岩石等自然物体活力，像人体的灵魂对于人那样。确实，欧洲人常说大海、风暴或森林的神灵；但如此翻译的土著人的概念是完全不一样的。土著人认为神灵经常出入森林或大海，它有掀起风暴或使旅行者染上疾病的力量”<sup>②</sup>。灵魂基本上是在身体内部，而神灵在它存在的大部分时间是在作为它的基地的物体之外的，这已是一种区别，它似乎不能证明神灵的概念是来源于灵魂的概念的。

另一方面，如果人真需要使物体呈现人的形象，最初的圣物就会被设想得和人相似。然而神人同形说非但不是最原始的，而且还是相对较先进的文化的标志，最初圣物都被设想为动物或植物的形状，后来才慢慢表现为人形。后面大家将要看到在澳大利亚动物和植物是怎样在圣物中占首要地位的。甚至在北美印第安

<sup>①</sup> 斯宾塞：《社会学的原则》第1部分，188页。

<sup>②</sup> 《美拉尼西亚人》，第123页。

人那里，开始成为崇拜对象的大宇宙神往往都以动物范畴表示<sup>①</sup>。雷维尔观察到了令人不无吃惊的现象，他说：“动物、人与神性人物之间的区别在这种精神状态之下是未被感觉出来的，往往人们说动物的形态是最基本的形态”<sup>②</sup>。差不多一直要到基督教时期才能找到一个完全以人的各组成部分创造出来的神。在基督教中，上帝是一个人，不仅从他暂时现形时身体外貌方面看，而且从他表达的思想与感情方面看，他都是人。但是甚至在罗马和希腊时代，尽管诸神一般被设想为具有人的特性，但神话中好多人物仍有来源于动物的痕迹：人们常看到狄俄倪索斯（Dionysos）呈公牛的外形或至少有公牛的角；得墨忒尔（Déméter）被想象为披有马鬃；还有潘（Pan）、西莱诺（Silène）、佛诺（Faunes）等等<sup>③</sup>。因此，远非是人如此喜好把自己的外形强加给各种物体，反而是从一开始人就把自己设想为明显地具有动物的本性。确实，在澳大利亚几乎很普遍、在北美的印第安人中也还极流行的一种信仰认为：人类的祖先是动物或植物，或者至少是最初的人全体或部分地具有某些种类的动物或植物的特征。这样，人不是到处只看到和自己相似的生物，而是从开始时就以与自己的特点不同的生物的形象来想象自己。

## V

97 此外，万物有灵论还导致一种可能是对它的最有力的反驳的结果。

如果万物有灵论是诚实的，应该承认所有的宗教信仰都是幻觉的表象，没有任何客观依据。确实，人们假设它们都出自灵魂

① 多尔西（Dorsry）：“苏人宗教信仰的研究”，刊于《美国民族学局第11次年度报告》第431页及其后各处。

② 《未开化民族的宗教》，第1章，第248页。

③ V·W·德维塞（V·W·De Visser）：《论希腊众神不回复人形》。参看P·佩尔德里塞特（P·Perdizet）的《古希腊通讯集》，1889年，第635页。

的观念，因为人们在神灵与诸神之中看到的只有升华的灵魂。但按照泰勒和他的弟子们的观点，灵魂观念本身就完全是根据睡眠时占据我们头脑的一些模糊而又易变的形象制造出来的；因为灵魂就是第二重生命，而第二重生命只不过是人在睡觉时向他自己的显形。因而，从这观点看，圣物也仅仅是人在每天有规律地控制住他的一种妄想之中产生出来的虚构的概念，人自己不可能看清这些概念服务于何种有益的目的及在现实中它们与什么相对应。如果人祈祷，进行祭献与供奉，强制自己按礼仪规定节衣缩食，那是由于一种体质上的反常致使人把梦当做感觉，把死当做长久的睡眠，把无机物体当做有生命、有思想的生物。这样，不仅像许多人素来承认的那样，宗教力量现在或者过去在头脑中表现的形式没有准确地把它们表达出来，借以设想宗教力量的象征部分地掩盖了其真正的本性，而且在这些形象与象征之后，除了无教养的头脑里的可怕的幻象之外别的什么也没有，归根结蒂，宗教只不过是一场系统化了的、过去了的梦，但在现实中是没有<sup>98</sup>根据的。<sup>①</sup>这就是那些万物有灵论的理论家们在寻找宗教思想的来源时总的来说花很少的气力就得到了满足的由来。当他们认为成功地解释了怎么能使人把生物想象为奇怪的、朦胧的、如同我们在梦中见到的形态的时候，对于他们问题似乎就已经得到解决了。

实际上，问题甚至还未被涉及到。宗教在历史上占有那么重

<sup>①</sup> 但斯宾塞认为对神灵的信仰里会有真理的萌芽，即是这样一种想法：“表现于意识中的力量是表现于意识之外的力量的另一种形式。”（《基督教会的制度》，8659）。斯宾塞的意思是：一般力量的概念是对我们延伸向整个宇宙的力量的一种感觉；而这正是万物有灵论者在以类似于我们神灵的神灵充斥自然界时所含蓄地承认的想法。但即使这种对于力量概念形成的方式的假设确是真的，它也将引起我们的重大保留（第3篇，第3章，第4节），它本身一点宗教性的东西也没有；不会引起任何礼仪产生。因此无论如何宗教象征与礼仪的系统，圣物和俗物的分类，宗教中所有宗教本义的东西与现实中的任何东西都不相符。此外，这种真理的萌芽也是，而且进一步是错误的萌芽；因为如果确实自然的力量与意识的力量是相近的，它们也是有深刻的区别的。如果把它们等同起来，那只能导致罕见的错误。

要的位置，各时代各民族的人们都要从它那里汲取对他们的生活极为必要的力量，说像宗教这样的思想系统只是幻觉的交织，这确实让人无法接受。显然今天大家都承认法律、道德和科学思想本身都产生于宗教，在很长的时间里与宗教混同，并一直渗透着宗教的精神。一种虚幻的景象怎么能如此强烈，并如此长久地造就人类的意识呢？宗教科学必须确定如下原则，即：宗教不表示任何不存在于自然界之中的东西；因为只有研究自然现象的科学。全部问题在于得知这些现实归属于自然界的什么范畴和什么原因能使人决定以这种适合于宗教思想的特殊形式来设想这些现实。但为了能够提出这个问题，还需要首先承认现实的事物都是这样设想的。当 18 世纪的哲学家们说宗教是一种教士们想象出来的天大谬见时，他们至少可以以圣职阶层为了本身的利益欺骗大众来解释其持久性，但是如果大众自己在受骗的同时也是这些谬误的思想体系的制造者的话，没有各个历史阶段的继承，这个非凡的骗局怎么能延续下来呢？

人们甚至应该考虑，在这样的情况下，使用宗教科学这个词是否有些不恰当。一项科学是人们不管用什么方法设想它，它总是应用于一种已知现实的一门学科。物理和化学是科学，因为物理与化学现象是现实的，属于一种不取决于它们本身证明的真理的现实。也有心理科学，因为确实有不是从心理学家那里获得存在权的意识。而相反，从所有人把万物有灵论当做是真实的时候起，宗教却不能在万物有灵论的情况下继续存在；因为人们不能不抛弃已向人们如此揭示出其性质与来源的错误。一项科学，其最主要的发现在于使它的研究对象本身消失，这算是科学？

## 第三章 初级宗教的 主要概念 (续)

### II ——自然崇拜论

自然崇拜论学派从中受到启发的思想就完全是另外一回事了。

100

首先，自然崇拜论也来自不同的社会环境。万物有灵论者大多数都是民族学家或人类专家。他们所研究的宗教都被算在人类曾信奉过的最粗浅的宗教之内，在那些研究中他们赋予死者的灵魂、神灵、精灵，也就是说赋予第二类的精神存在以头等的重要性：那是因为这些宗教对于属于更高范畴的精神存在还几乎没有认识到<sup>①</sup>。相反，我们现在要阐述的理论是那些特别致力于研究欧洲及亚洲的伟大文明的学者们创造的业绩。

自从格里姆 (Grimm) 兄弟的努力使大家懂得了对印 - 欧各民族不同的神话彼此进行比较的益处之后，学者们很快就对它们之间惹人注目的相似产生了强烈的印象。神话中的人物是相同的，它们名称各异，但代表了同样的概念，履行了同样的职能，甚至是一些名称也相近，人们相信可以证实有时它们之间不是没有关系的。这种相似似乎只能以来源的一致解释。因而促使人们设想这些外表看来如此多样化的概念实际来自一个共同的基础，

<sup>①</sup> 可能也正是这一点解释了如曼哈德那样的民俗学家对于万物有灵论观念的困惑。在民间的宗教中如同在低级宗教中一样，第二类的精神体都居于首要地位。

它们不过是同一实质的不同形式，而这种实质并非不可能现。他们相信通过比较的方法，就可以把根源追溯到这些大宗教之外，直至古老得多的思想体系，直至一种真正原始的宗教，而其他的宗教都起源于它。

吠陀的发现极大地激励起这种雄心。的确，有了吠陀，学者们就有了一部书面的经典著作。在发现它的时候人们有可能夸大了它的古老性，但它仍不失为我们拥有的印—欧语言中最古老的著作之一。人们感到自己正以平常文献学方法研究一部与荷马（Homère）的著作同样或者更古老的专著，研究一种人们认为比古日耳曼人的宗教更原始的宗教。一种具有这样的价值的文献显然会对人类宗教的起始做出新的阐述，宗教科学也必然会由此面目一新。

如此发端的概念受到了科学和各种思想全面发展状况的左右，以致它差不多同时在两个不同的国家出现。1856年马克斯·缪勒在他的《牛津评论》<sup>①</sup>中对这概念的原则做了阐述。三年之后阿德尔伯特·库恩（Adalbert Kuhn）关于《火与神酒的起源》<sup>②</sup>的著作问世了，此书明显受到同一种思想的启示。一种思想，一旦表达出来，在科学界的流传是很迅速的。与库恩密切合作的人是他的内兄施瓦茨（Schwartz），他的著作名为《神话的起源》<sup>③</sup>紧随上述著作之后也发表了。斯坦哈尔（Steinhal）与整个德国的民族心理学（Voelkerpsychologie）学派也都与这同一动向联系在一起。1863年这理论由米歇尔·布雷阿尔（Michel Bréal）先生<sup>④</sup>

① 在题为《比较神话学》的片断中（第47页及其后）。法译本的题目为《比较神话的评论》，巴黎—伦敦，1859年。

② 《火与神酒的起源》，柏林，1859年（1886年欧内斯特·库恩（Ernst Kuhn）又出了新版）。参见“魔王射向太阳鹿”，刊于《哲学杂志》1869年，第1卷，第89—169页；《神话的发展等级》，刊于《柏林科学院论丛》1873年。

③ 《神话的起源》，柏林，1860年。

④ 在他的书《埃居尔与加居斯，比较神话的研究》中。马克斯·缪勒的《比较神话的评论》在其中作为一篇“标志着神话学历史的新时代”的作品而引人注目（第12页）。



引进法国，它遇到的阻力那么小，以致，按格鲁普（Gruppe）<sup>①</sup>的话说，就是“一个时期到来了，在这个时期中，除去某些传统文献学家与吠陀的研究无关之外，所有的神话学研究者都把马克斯·缪勒和库恩的原则当做他们解释问题的出发点”<sup>②</sup>。因此仔细研究一下这些原则由什么组成、价值如何是很重要的。

由于谁也没有马克斯·缪勒表达这些原则的形式那么系统，因此我们优先从他那里借用一些基本概念，具体阐述如下<sup>③</sup>。

## I

我们已看到，基于万物有灵论之公设的宗教，至少是在它刚 103  
起源时，不表示任何经过感受的现实。但马克斯·缪勒却从相反的原则出发。在他看来，宗教基于体验并从体验中获得威望，这才是公理。他说：“宗教为能得体地居于它作为我们意识的合法成分的位置，应如同我们所有其他的认识一样，从感性体验开始”<sup>④</sup>。他把古老的经验主义的格言，没有感知就没有领悟（Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu）奉为规臬，把它用于宗教，并宣布信仰中没有不曾被感知过的东西。于是，这里就似乎有了一种逃过我们对万物有灵论的严重异议的学说。从这种观点出发，宗教的出现就不是源于一种模糊、含混的幻梦，而是在现实中有坚实基础的思想与实践体系的体现。

但什么是产生宗教思想的感觉？那正是吠陀研究理应有助于

① 《希腊的崇拜与神话》第1章，第78页。

② 在采纳这种观念的作者中，应算上勒南（Renan），见他的《宗教历史的新研究》，1884年，第31页。

③ 除去《比较神话学》之外，马克斯·缪勒阐述他的一般宗教理论的著作还有以下诸本：《希伯特讲稿》（1878年），法译本题为《宗教的起源和发展》；《自然宗教》，伦敦，1889年；《有形宗教》，伦敦，1898年；《人类学宗教》，1892年；《神智学或心理学宗教》，1983年；《神话学的新研究》，巴黎，F·阿尔冈，1898年。由于把马克斯·缪勒的神话学理论和他的语言学原理结合起来的联系，上述著作可能接近于他的有关语言与逻辑的著述，特别是《语言学讲稿》，法译本题为《语言学的新课》，以及《思想学》。

④ 《自然宗教》，第114页。

解决的问题。

吠陀经中的众神或者是仍在沿用着的普通的名词，或者是先前的普通名词，其最初的意义仍不难发现。两者表明的都是自然界的主要现象。如阿耆尼 (Agni)，是印度主神之一的名字。它原先表示的具体事实仅仅是火，如同感官觉察到的那样，没有任何神话的添加色彩。现在的吠陀经仍在这个意义上使用它。不管怎样，它还保存在其他印 - 欧语言中。这一事实清楚地表明这种意义是最原始的：拉丁语的 ignis，立陶宛语 ugnis，古斯拉夫语 ogy 等显然都与 Agni 有关。同样，梵文的 Dyaus，希腊文的 Zeus，拉丁文的 Jovis，北德意志语中的 Zio 的关系迄今也毫无争议。这证明这些不同的词表示一个惟一的、相同的神，这个神在印 - 欧各个不同民族分开之前已经由他们所确认。不过 Dyaus 意表光辉灿烂的天空。这些以及其他类似的事实都有助于证明：在这些民族中，大自然的物体和力量是宗教感情最早感兴趣的对象，它们是最初被神化的事物。马克斯·缪勒做出进一步的抽象，他认为自己有充分的理由得出人类宗教的发展通常具有同一出发点的结论。

他差不多仅仅通过考虑一些心理学范畴的因素就证实了这种推论的结果。大自然向人展现的各种各样的景象对于他似乎是具备了能立即在思想中激发宗教观念的所有必要条件。确实，他说：“在人们观察世界的第一眼中，什么也没有自然使他们觉得更不自然了。大自然对他们来说是一种引起巨大的惊异与恐怖的事物，是一种奇观、一件永久存在的奇迹。仅仅在后来，当人们发现它们的经常性、不变性和规律的再现时，这种奇迹的某些方面在它们能被预料到的、常规的与可理解的意义之上才被称为是自然的了……。不过正是这个向意外和惧怕的感情敞开的广阔的领域、这种奇观、这种奇迹、这种与已知事物相比是无边的未知事

物……，正是它们给予了宗教思想和宗教语言最早的推动力”<sup>①</sup>。为说明他的思想，马克斯·缪勒把它用于一种在吠陀教中占有重要位置的自然力量——火。他说：“试设想自己被这种思想带到原始生活的这个阶段，在这时期必须抛开自然宗教的起源，甚至包括其最初阶段。你可以很容易地想象火第一次出现会在人的头脑中产生什么印象，不管它最开始以什么方式表现：从雷电而来也好，钻木取火也好，或石头迸出的火星也好，这总是某种东西在前进，在进展，应小心提防它，它具有破坏性，但它同时使人冬天能够生活，夜晚得到保护，它既是进攻性，又是防御性武器。幸亏有了它，人们不再吞食生肉而变为熟食者。后来也是用火加工金属，把它们制造成工具和武器。这样，它成为一种任何技术与工艺的进步所必不可少的因素。就是到现在，假如没有火我们会怎么样呢？”<sup>②</sup> 同一作者在另一本著作中还说到，人不可能在和大自然发生联系的同时却不了解它的广大性和无限性。大自然到处表现出这一点。在人所能看到的空间之外，还有其他的无边无垠的太空；时间中的每个时刻的前面和后面都还有不能规定任何界限的时间；江河长流表现出一种无限的力量，因为什么也不能使它枯竭<sup>③</sup>。大自然没有一个方面不能唤起我们这种确凿的、包围与支配着我们的无限的感觉<sup>④</sup>。而就是从这种感觉之中产生了宗教<sup>⑤</sup>。 105

然而宗教在这时还只不过处于萌芽期<sup>⑥</sup>。只是在这些自然力量在人的头脑中不再表现为抽象的形式时宗教才真正形成了。它们应该转化为人的因素、活的有思想的生物、精神上的力量与

① 《有形宗教》，第 119—120 页。

② 《有形宗教》，第 121 页；参看第 304 页。

③ 《自然宗教》，第 121 页及其后，第 149—155 页。

④ “无限性的势不可挡的压力”（出处同上，第 138 页）。

⑤ 出处同上，第 195—196 页。

⑥ 马克斯·缪勒甚至说：只要思想没有超越这个阶段，它就只具有极少的我们现在赋予宗教的特征（《有形宗教》，第 120 页）。

神；因为一般崇拜都是针对这种类型的生物的。我们已看到万物有灵论自己不得不提出这个问题以及它是怎样解决的：它认为人天生不能鉴别生物和非生物，并有一种把非生物设想为生物形态的不可抑制的倾向。缪勒不接受这种解决方法<sup>①</sup>。他认为是语言通过其对于思想的作用来实现这种变化的。

我们很容易明白：由于人感到自己依靠的这些神奇力量使他们惊奇，这就促使他们思索这个问题。他们考虑这些力量由什么组成，并努力以一种更清晰的思想、一种更明确的概念来代替他们最初的模糊感觉。我们的作者非常公正地说<sup>②</sup>：若没有词语，思想和概念都是不可能存在。语言不仅是思想的外表保护层，而且也是它的内部架构。语言并非仅限于在思想形成时去表达它，而且还有助于创造它。然而语言也有其固有的本性，它的规律并不是思想的规律。所以，它既然有助于思想的创造，就不会不对思想有某种程度的强制并使之改样，据说正是这创造了宗教思想的特性。

思考就是安排我们的观念，因此也就是对观念加以分类。比如想到火，就是把它列入事物的特定范畴，据此才能说它是此或是彼，或者是此而非彼。但归类也是命名；因为一种抽象观念只在表示它和使它具有特性的词中，并且通过这个词才能存在并具有现实性。所以，一个民族的语言对于这个民族正学着认识的新事物在头脑中如何分类及如何思考的方法总是有影响。这些新事物因而就必须适应先前存在的语言形式。由于这个原因，当人们设想宇宙的表象时，他们使用的语言就给其思想体系做了标记，打上了抹不掉的烙印。

对这种语言我们并非一无所知，至少对与印—欧民族有关部分不是一无所知。尽管这种语言已那么久远，在我们现代语言中

<sup>①</sup> 《有形宗教》，第 128 页。

<sup>②</sup> 见《思想学》第 30 页。

它还是留下了一些能使我们想象它曾经是什么的痕迹，即词根。从这些词根派生出了我们现在使用的其他词，而且这些词根也同样存在于所有其他印-欧方言的基础部分，这些词根被马克斯·缪勒看做对有关民族彼此分开前，即我们应确切说明的这种自然宗教形成的时候，他们使用的语言具有同等的影响。不过词根表现了两个值得注意的特点，这些特点可能还只在语言的这个特别群体中得到了周密的观察，但我们的作者相信在其他语族中也可以得到证实<sup>①</sup>。

首先，词根是很典型的，也就是说它表示的不是一些特殊的108东西，一些个体，而是一些类型，甚至是极为普遍的类型。词根表现了思想最一般化的题材；人们在此发现了在任何历史时期都支配着整个精神生活、哲学家们曾多次试图重建其体系、如同固定化与结晶化了的这些精神的基本范畴。<sup>②</sup>

第二，与词根对应的类型是行动的类型而不是物体的类型。它们所表现的是活的存在，或者更具体地说是在人那里可以观察到的最一般的行动方式，如：打、推、擦、连接、升高、压挤、上来、下去、行走等等动作，换句话说，人在概括自然现象并为它们命名之前，就已概括了他自己的主要行动方式，并为之起了名字<sup>③</sup>。

由于词汇的极端抽象性，这些词可以很容易地广泛引申用于各种最初它们并未涉及的客体；此外，那种极端的灵活性又可以使它们派生出大量的新词。因此当人转而面对物体，着手为它们起名以便能想到它们时，他把这些词又用于物体，虽然这些词并不是为这些物体而创造的。只是由于这些词的来源，它们仅能以

① 《自然宗教》第393页及其后。

② 《有形宗教》，第133页；《思想学》第219页；《语言学的新课》，第2卷，第1页及其后。

③ 《思想学》，第272页。

最类似于它们对人类行为的表示方法来表明自然界的不同力量：雷电被叫做降落下来在地上挖掘洞穴或传播火灾的某种东西，风是呻吟或喘息的某种东西，太阳是穿越太空抛射金箭的某种东西，江河是奔流着的某种东西等等。但由于自然现象是这样被看作为与人的行为相似的，这种与自然现象有关的某种事物必然被设想为人的形态，与人多少有些相像。这只是一种隐喻，但人用起来如同确有其事。这错误不可避免，因为惟一能消除错觉的科学尚不存在。总之，由于语言由表明人类状态的人类因素构成，用于自然就不能不使自然变形<sup>①</sup>。布雷阿尔先生指出：甚至今天语言仍迫使我们在某一范围中从这种角度来想象事物。“尽管一种观念表明一种简单的性质，若我们不给出它的类型，即它的性，我们就不能表示这个观念；一件物体不管是否以一般的方式来观察它，不以一个冠词限定它，也就无法谈到它；任何句子的主语都被表示为如同活动着的存在，任何观念都表示为行动，而每项行为，不管是短暂的还是持久的，都被限制在我们使用的动词的时限范围之内。”<sup>②</sup>也许我们的科学文化使我们很容易地纠正语言可能这样使我们发生的错误；但词语的作用在它没有抗衡力量时大概是极为强大的。因此在正如我们感觉到的那个物质世界之上，语言又给另外加上一个新世界，这个世界仅由完全是语言创造出来的精神存在组成，并且这些精神存在从此被看作为物质现象产生的决定性原因。

况且，语言的作用到此尚未结束。一旦一些词语被设想出来以表示大众的想像力置于某些事物之后的人格时，一种反作用就对这些词本身发生作用：这些词提出了各种问题，正是为了解决这些问题才创造了神话。有时同一物体有许多名字，分别和它在经验中表现的多个方面相对应。正因为如此，吠陀经中才有二十

<sup>①</sup> 《思想学》，第1章，第327页；《有形宗教》，第125页及其后。

<sup>②</sup> 《神话与语言文集》，第8页。

多个词来表示天空。由于那些词不一样，大家相信它们与同样多的不同人物相对应。但同时不可避免地人们会感到这些人物外貌相似像亲族一样。为说明这点，人们想象他们组成了同一家族，为他们发明了家系、身份和历史。在另一种情况下不同的物体又以同一个词表示：为解释这种同名异义，人们假定相应的事物相互转变，并做了新的杜撰以使人能理解这些变化。或者还有一种不再为人理解的词变成了旨在给它指定一个意义的神话的来源。所以语言的创造性工作的进行使得它结构越来越复杂，随着神话学给每个神做出越来越广泛与全面的传记，起初与物混淆的神性人物最后都与物区分开来并确定下来了。

这就是神的观念的形成过程。祖先宗教不过是上述观念的一种反映<sup>①</sup>。灵魂的观念起初是由于与泰勒给予的原因十分相似的理由形成的，只是——按马克斯·缪勒的看法——它的目的在于说明死亡，而不是梦<sup>②</sup>。之后，在各种环境的影响下<sup>③</sup>，人的灵魂一旦脱离了肉体，部分偶然一点一点地被招引进神物的范围，这样最后被神化了。但这种新的崇拜只是一种次生形成的结果。况且这也是以下这些事实已证实了的：神化了的人一般都是不完全的神、半神，各民族的人们一直能把它和真正的神区别开<sup>④</sup>。

## II

这个学说部分地基于特定的语言学公设。人们对这些公设过

① 《人类学宗教》，第 123 - 130 页

② 此外，这解释与泰勒的解释并不相同。马克斯·缪勒认为人不能承认死亡使生命停止了，他由此得出结论：人身上有两重生命，其中之一继续存在于肉体。大家看不出来怎么能使人相信：当肉体完全解体时，生命如何存在？

③ 详见《人类学宗教》，第 351 页及其后。

④ 《人类学宗教》，第 130 页。——这不妨碍马克斯·缪勒在基督教中看到全部这类发展的顶点。他说祖先教假设人之中有某种神的東西，那不就是作为基督教的基础的思想吗？（出处同上，第 378 页及其后）。强调一种把基督教变为亡灵（*mānes*）崇拜的完美结局的概念之中有一些离奇的东西，这是无益的。

去和现在都有许多争论。马克斯·缪勒认为在欧洲各不同语言中表示诸神的名字之间可以观察到某些一致性，而人们对许多这样的一致性的真实性提出了异议。大家特别怀疑他对此做出的解释，人们考虑是否这些一致性远非是一种极原始的宗教的标志，它们也并不是直接的仿效或者自然的巧合的最后迟来的结果<sup>①</sup>。另一方面，今天人们也不再承认词根能够孤立地、作为独立的现实存在，因而也不承认，即使是假设，它们能复原印-欧民族的原始语言<sup>②</sup>。最后，近来的研究趋向于表明吠陀的神并非都具有马克斯·缪勒和他的学派赋予它们的唯自然主义的特性<sup>③</sup>。但我们把这些问题放在一边，因为对它们的研究需要以一种语言学家的极为特别的能力为前提，以便我们着手研究这一系统的普遍原理。况且，还要注意不要把自然崇拜论的思想和这些有争议的公设过分混淆；因为自然崇拜论的思想已被许多学者接受了，而这些学者并不使语言起到马克斯·缪勒赋予它的主导作用。

让人有兴趣去认识他周围的世界，因而也使他的思考能很快地适应于世界，这是所有人都可以毫无困难地接受的事。与人直接发生联系的事物的帮助对人也极其必要，人已尝试着探索这些事物的本性。但如果像自然崇拜论者断言的那样，是从这些思考中产生了宗教思想，那就不好解释宗教思想怎么能在对它的最初的检验中幸存，也不可理解它如何能长久地维持下来。如果我们确实需要认识各种事物，那只是为了以一种对它们适宜的方式行动。而宗教给予我们的关于宇宙的表象，特别在开始时，被过于粗鲁地大砍大削，以致不能产生哪怕暂时有益的实践。事物完全不是别的而只是活着的、有思想的存在，有意识，是宗教想像力

① 见关于这点的争论，在这争论之中格鲁普在他的《希腊的崇拜与神话》里限制了马克斯·缪勒的假设，第79-184页。

② 见梅耶（Meillet）：《印-欧语言比较研究的导言》，第二版，第119页。

③ 奥尔登伯格：《吠陀教》，第59页及其后，梅耶：“伊朗神秘特拉”，刊于《亚洲日志》第10卷，NO.1，1907年7-8月，第143页及其后。



使之成为宇宙万象的代表的人物。因此并非在把事物设想为这种形式、并按这概念来对待它们时，人就可以使它们帮助自己达到目的；也不是向它们祈祷，为它们庆祝节日和举行祭献仪式，强制自己斋戒和节俭，就可以阻止它们伤害自己或迫使它们为自己的意图服务。这类方法只能极例外地，或者可以说是奇迹般地获得成功。因此，如果说宗教存在的理由就是在我们与宇宙万物的交往中给我们一种导向性的、宇宙万物的表象，那它并未尽到职责，而且各民族的人们可能早就有所察觉：因为失败大大多于成功。这些失败使他们很快就注意到走错了路，宗教也由于每时每刻一再重复的失望而地位动摇，不能继续存在下去。 113

可能有时历史上也有一个错误长期延续的现象。但除非情况极其特殊，只有在下面这种条件下它才能维持下去：即如果碰巧这个错误实际上是正确的，也就是说它虽然没有从与它有关的事物中从理论上给予我们一个正确的观念，但它相当正确地表达了它或从好或从坏的方面影响我们的方式。在这种情况下，确实，它所决定的一些行动完全有可能至少大致上是合适的行动，因此人们懂得了它怎么能经得住现实的考验<sup>①</sup>。但是只带来，并只能带来实际中的误解的那种错误，特别是有条理的系统错误，是不能持续下去的。不过，在信徒们试图对自然产生影响举行的礼仪和科学教给我们使用、我们现在知道是惟一有效的方法之间，有没有什么共同的东西呢？如果这就是人们要向宗教询问的问题，114 那人们不可能弄明白宗教怎么能继续维持下去，除非有巧妙的人为方法阻碍他们看清宗教不能给予他们所期望的东西。所以，现

① 许多民众才智的准则就属于这种情况。

在还是应该回到 18 世纪最简单的解释里去<sup>①</sup>。

这样，自然崇拜论仅仅是在表面上逃避了我们不久前对万物有灵论提出的异议。它也使宗教变为一种幻觉形象的系统，因为它把宗教简化为只是一种没有客观价值的无边的隐喻。可能它给宗教确定了一个实际中，即自然现象在我们身上引起的感觉中的出发点，但由于语言的奇妙的作用，这种感觉转化为荒诞的概念。宗教思想与实际接触只是为了立即给它遮上一层厚厚的幕布以掩盖其真实面目：这幕布就是神话学编织的一套虚幻的信仰。因此信徒们像妄想狂一样生活在一个充满了仅只在字面上存在的生物和物体的环境之中。此外，这也正是马克斯·缪勒自己承认的，因为他把神话看作为是一种思想患病的产物。最初他把神话的产生归因于一种语言的疾病，但据他看来，由于语言和思想是不可分的，对其中之一合适，对另一个也是恰当的。他说：“当我想简短地描绘神话学内在性质的特征时，我宁可称之为语言的疾病，而不叫它作思想的疾病。但是，毕竟我在我的《思想学》一书中已经说过了：思想与语言是不可分的，因此语言疾病与思想疾病是绝对共同的，似乎再也不可能有什么模棱两可的了。……想象上帝对所有的罪行：被人欺骗、与妻子不睦、打自己的孩子等都有过错，这肯定是一种人本身情况不正常或思想有毛病的征象，我们说得更确切一些，是一种充分显示症状的神经错

<sup>①</sup> 确实，这论据对一些人不起作用，这些人把宗教看做一种方法（特别认为是一种卫生学的技术），这方法的规则在被承认是想象出来的同时，却又不失为有充分的根据。但我们并不停留在讨论一个如此站不住脚的概念上，事实上这概念从来没有得到过比较了解宗教史的人的系统支持。很难使人看出在哪些方面成年礼的可怕做法会对这做法危害了的健康有用，在哪些方面一般禁食完全健康的动物是合乎卫生学的，以及在建新房屋时举行的祭献怎么能使房屋更坚固，等等。可能有一些宗教的训诫同时碰巧有技术用途，但在其他大量的训诫中却没有这种作用，甚至极为经常地是它们发挥效用不是没有代价的。如果有一种宗教预防法，一定有一种出自同样原则的宗教污秽行为。比如：命令把死者移至远离营地的地方，因为这里是令人生畏的神灵的所在地，这规则实际上是有益的。但同一信仰又让亲属照管腐烂尸体流出的液体，认为它具有特殊的效力。——从技术方面看，巫术比宗教中使用得更多。

乱。”<sup>①</sup> 这论点不仅违反马克斯·缪勒和他的理论，还违反自然崇拜论的原理本身，无论人们如何应用它。不管人们做什么，如果宗教以表示自然的力量为主要的目的，就不可能从中看到其他东西，而只能看到系统的虚构想象，但这些虚构想象要能继续存在下去是不可理解的。

确实，马克斯·缪勒在把神话和宗教完全区分开，并把神话置于宗教范畴之外的时候曾认为可以避开反对意见——他感到了异议的严重性。他要求把宗教的名称只保留给那些符合健全的道德伦理的规定和理性神学的教导的信仰；而神话相反只是在语言的影响之下加在这些基本表象之上、并使它们改变性质的寄生性的发挥。这样，在希腊人把宙斯看做是上帝、人类之父、权力的保护者、对罪恶的复仇者等等的范畴之内，对宙斯的信仰是宗教性的；但所有有关宙斯的传记、他的婚姻、他的冒险经历就只是神话了<sup>②</sup>。 116

但这种区分是武断的。可能神话在使宗教学感兴趣的同时也使美学感兴趣，但它仍然不失为宗教生活的基本因素之一。如果人们从宗教中得到神话，那么也应从中得出礼仪。因为礼仪一般针对那些有名字、性格、确定的权限以及历史的明确的人物，并且礼仪也按设想这些人物的方式变化。人们对神的信仰取决于人们赋予神的面貌，但正是神话确定了这种面貌。礼仪往往不是别的东西而正是付诸实践的神话。基督教圣餐与它由此得以保持它全部意义的复活节神话是不可分的。因而如果任何神话都只是一种从文字上妄想虚构的结果，那我们提出的问题就丝毫得不到解决：宗教信仰的存在，特别是它的持续都是无法解释的。大家弄

<sup>①</sup> 《比较神话学的研究》，第51-52页。

<sup>②</sup> 见《语言学的新课》，第2章，第147页，和《有形宗教》第276页及其后。同样含义，见布雷阿尔的《文集》，第6页：“为对这个神话的起源问题做出必要的明确的解答，应认真区分作为人类智慧的直接产物神和只是一种间接的和非本意的产品的神话。”

不明白人怎么能在几个世纪中不断地重复着没有目标的行为。此外，不仅神的特征是由神话这么确定的，存在着神、精神存在，它们被指派到大自然的各个部分及以什么方式来设想它们，这些概念本身也都基本上是神话想象出来的<sup>①</sup>。如果人们从过去的宗教中删除所有和被设想为宇宙代理者的诸神概念有关的部分，那  
117 还剩下什么呢？神性本身，一种人取决之依赖之并超越人认识的力量的概念？但那是一种哲学的抽象概念，历史上任何宗教中都未曾确知它到底是什么，它对于宗教学没有什么用处<sup>②</sup>。因此，我们应当小心地区分不同的宗教信仰，保留其中那些我们认为正确合理与健全的，而舍弃其他不配被称为是宗教性的，因为它们触怒我们或使我们感到困惑不解。所有的神话，甚至我们认为最不合理的，都曾经是信仰的对象<sup>③</sup>。人们像相信自己的感觉一样相信它们；按照它们来支配自己的行为。所以尽管有一些外表假象，它们不可能是没有客观基础的。

然而有人会说，不管用什么方法解释宗教，肯定宗教在事物的真正本性问题上搞错了：科学证明了这一点。因此，宗教向人们建议或给人们规定的行动方式只在极少数的情况下能产生有益的效果：并非是驱邪仪式治好了疾病，也不是祭献或唱圣歌促  
118 使得到好收成。这样，我们对于自然崇拜论的异议似乎适用于所

<sup>①</sup> 这正是马克斯·缪勒所承认的，见《有形宗教》，第132页和《比较神话学》，第58页。他说：“神是 *nomina*，而不是 *numina*，是没有生命的名字，而不是没有名字的生命。”

<sup>②</sup> 的确，马克斯·缪勒坚持：对于希腊人，“尽管神话中有各种模糊的地方，宙斯过去是，并且一直是最高神性的名字”（《语言学》，第2章，第173页）。我们不讨论这种历史上极不可靠的说法，但不管怎样，宙斯的这种概念从来就是希腊人所有其他宗教信仰之中最突出的。

此外，在后来的著作里，马克斯·缪勒甚至到了使一般神的观念成为一种完全是文字设想过程的产物，因而成为一种神话创造物的地步（《有形宗教》，第138页）。

<sup>③</sup> 可能除去本义的神话之外，还有一些不被相信，或至少是未以同样方式、同样程度相信的神话奇谈，由于这个原因，它们不具有宗教特性。神奇故事与神话之间的分界线肯定是不固定的，并且很难确定。但这不是把所有的神话变为故事，也不是我们并未打算做的、把所有故事变为神话的一个理由。在众多的情况之中，至少有一个特点足以鉴别出宗教神话：那就是它与信仰的关系。

有可能的解释方法。

但有一种解释法不适用于这种异议。让我们假设宗教除符合我们关于可感觉到的事物这种需要之外，还符合另一种需要，它就不会仅仅由于没有满足这种需要或满足得不好而衰退。如果宗教信仰不是为了使人与物质世界更和谐而产生，那么在人与世界的斗争中它可能会使人犯下的错误就不会触及它的来源问题，因为它还有其他来源。如果不是由于这些理由人们信教，人们可能还会继续信教，尽管这些理由是与事实相违的。人们甚至设想信仰是相当强有力的，不但可以容忍这些矛盾，还可以否定它们并阻止信徒发现它们的影响；结果就使它们变得对宗教无害。当宗教感情很强烈时，它不会承认宗教可能有过错，并很容易找出各种解释说明它无辜：如果礼仪没有产生预期的结果，就把失败归罪于某种执行中的错误，或归罪于一个对立的神的干扰。但为此宗教思想应当不是从被经历中的这些失望所伤害的感情里得出它们的来源，因为那样的话它们的抵御的力量是从何而来的呢？

### III

但是此外，即使人真有理由不顾各种失误坚持以宗教象征表示宇宙现象，也一定是因为这些现象能够使人做出这种表示。它们的这种特性从哪里来？这里我们感到还是面对着一种公设，这是那些由于大家未对它们提出批评就被认为是很明确的公设之中的一个。119 作为一条公认的原则，人们提出在物质力量的自然作用中有所启发我们的圣物观念所必需的所有条件；但当人们比较仔细地检验那些为这项提议提供的简略的证据的时候，就看到这仅仅是一种偏见。

大家谈到随着人对世界的发现应当感觉到的令人惊异的事物。但首先使大自然的生命显示特征的是一种甚至达到单调程度的规律性。每天早晨太阳从地平线升起，每天晚上又落下去；月

亮每个月都转完同一周期；江河永无休止地在河床里奔流；同一季节定期地带来同样的感觉。可能一些意外事件不时在这里和那里发生：太阳发生日蚀，月亮消失云后，江河泛滥，等等。但这些暂时的骚扰从来只能产生一些同样暂时的印象，一段时间以后，对它们的记忆也就消失了；因此它们不能作为稳定而持久的构成宗教的思想与实践体系的基础。在正常情况下，大自然的发展是千篇一律的，而这种一致性不能产生强烈的感情。想象原始人在那些奇迹面前充满赞赏之情，那是把离现在近得多的感情移到历史之初去了。原始人对此已太习惯了，不会感到很吃惊。为摆脱习惯的桎梏并发现这种规律性本身里面所有奇妙的东西，这需要文化与思考。此外，如同我们在前面已经指出的<sup>①</sup>，一个物

120 体使我们感到它是神圣的，也就是说它明显具有使和它的任何直接接触都成为对圣物的亵渎的特点，我们仅仅赞赏它是不够的。把宗教感情与任何一种赞赏、惊讶的感受相混淆都是不承认宗教感情中的特殊的东西。

但有人说，如果不是赞赏之情，有一种感觉是人们面对大自然不能不体会到的。人不可能与自然发生联系却不懂得自然超越他、胜过他。大自然以它的无限广大使人显得更加渺小。对环绕着他的无限的太空、对现在这时刻之前与之后的无限的时间、对无限强于他拥有的力量的力量的这种感觉，似乎必然会启发他，使他产生在他之外存在着一种他依靠着的无限强大的势力的想法，而这种想法就作为一种基本因素包括在我们的神的概念中。

但让我们回想一下我们的问题。关键在于弄清人怎么会想到在现实中有两个根本异质的、彼此之间不能相比的事物范畴。大自然的景象怎么能给予我们这种两重性的想法？大自然一直是、到处是相同的。它是否延伸到无限大没多大关系；在我们视力达

<sup>①</sup> 见前面，P38。

到的极限以内还是以外它都没有什么区别。我设想地平线外边的空间还是空间，和我看到的空间一样。消逝得没有尽头的时间也是由与我度过的时间同样的时刻构成的。空间与时间一样，无定限地重复着；如果我能达到的一部分本身并不具有神性，其他部分怎么会有神性呢？我没有直接感觉到其他部分这一现象并不足以使它们性质改变<sup>①</sup>。一个世俗事物的世界无限也是徒然的，它仍是一个世俗世界。有人说和我们有关的物质力量超过了我们的力量，但神圣力量与世俗力量的区分并不简单取决于它们的大小，神圣力量属于另外一种力量，它具有世俗力量不具备的特殊性质。相反，所有在宇宙间表现出来的力量，我们身上的力量如同我们身外的力量，都属同一性质。尤其没有任何理由把一种高尚的神圣尊严给予其中一种而不给予另外一种。所以如果宗教的产生确实出于确定物质现象的原因的需要，如此想象出的力量不会比今天的学者为说明同样的事实而设想的力量更神圣<sup>②</sup>。这也就是说不可能有圣物，因此也就没有宗教。 121

再者，就是假设这种“使人显得渺小”的感觉确实引起了宗教的联想，它也不可能在原始人身上产生这种效果；因为原始人没有这种感觉，他一点儿不感到宇宙的力量是如此的强于他的力量。由于科学还没有出现教给他懂得谦虚，他认为自己对事物拥有一种实际并不存在的支配权，但这种错觉就足以阻止他感到自己是受事物支配的。如同我们已讲过的那样，他认为自己能制造 122

<sup>①</sup> 此外，在马克斯·缪勒的语言中，确实存在滥用词汇的现象。他说：感性经验至少在某些情况下是包含“在已知以外有某种未知的东西，某种我请求允许把它叫做无限的东西”的意思的（《自然宗教》，第195页，参见第218页）。未知不一定是无限，无限也不一定就未知，如果无限中的各点都很相似，因而也类似于我们对它的认识。应该证明我们所感觉到的东西在性质上不同于我们没有感觉到的东西。

<sup>②</sup> 这是马克斯·缪勒在几个地方无意地承认的。他公开承认在火神阿耆尼的概念和现代物理学家用以解释光和热的能媒概念之间仅有很少的区别（《有形宗教》，第126-127页）。在别处，他还把神性的概念重新引向没有任何自然与世俗内容的媒介力量（第138页）或因果关系的概念。宗教代表了被如此想象为人的形式的原因这样一个事实不足以解释这些原因具有神性。人的力量可以是世俗的，此外，许多宗教力量都基本上是不具人格的。

自然力的规律，以手势迫使天刮风下雨、使太阳停止运转，等等<sup>①</sup>。宗教本身有助于给他这种安全感；因为宗教被看做能够以广大无边的力量把原始人武装起来驾驭大自然。礼仪部分地是旨在使他能以自己的意志制服世界的手段。因此宗教远非产生于人面对宇宙的渺小感，而宁可说它是从相反的感情中得到了启发。甚至最崇高、最理想的宗教也都是为了在人与各种事物的斗争中安定人心：宗教公开表示信仰本身能“抬起大山”，也就是说能主宰自然的力量。如果宗教的来源是一种弱小与无能为力的感觉，它们怎么能给人以这样的信心呢？

此外，如果大自然的事物真是由于它们庞大可观的外形或它们显示出的力量而成为圣物，我们应该看到太阳、月亮、天空、山脉、大海、风，总之宇宙间一切有强大威力的东西首先上升到这种显要的地位，因为没有什么比它们更能使人产生强烈的感觉与想象了。而事实上，它们只是在后来才被神化的。信仰最早针对的对象——我们在后面的章节中将看到证明——是一些微不足道的植物和动物，对于它们人至少是处于平等的地位的，它们是鸭子、野兔、袋鼠、鹈鹕、蜥蜴、毛虫、青蛙等等。它们的客观性质显然不可能是它们激起的宗教感情的来源。

---

<sup>①</sup> 我们在后面将看到，在谈到礼仪和信仰对它们的作用的同时，怎么解释这些错觉（第2篇，第2章）。



## 第四章 作为初级宗教的图腾崇拜 问题的沿革及探讨它的方法

我们刚刚研究过的两个系统，它们的结论看来多么对立，实际它们在一个基本点上是一致的：它们以同样的形式提出了问题。确实，两个系统都从某些自然现象——或物理学的、或生物学的现象——在我们身上引起的感觉着手创造神的观念。对于万物有灵论者，是幻梦，而对于自然崇拜论者，是宇宙的某些表现。它们是宗教演化的出发点。但不管对于前者还是后者，都应该在大自然里，或从人、或从世界中寻找分开世俗与神圣的这种截然相反的对立的起源。 123

但是，还有一件不可能办到的事：它们都假设了一种无中生有的（*ex nihilo*）创造。但一种共同经历过的事实不可能给我们一种具有超出共同经历范围特点的事物的概念。一个人，即使出现在他自己的梦中，也还只是一个人。自然力量，如同我们感觉到的那样，只是一些自然力量，不管它们多么强大。由此得出了我们对这两种学说的共同的批判。为了解释宗教思想的这些所谓论据怎么能得到什么也不能作为它的客观基础的神性，必须把一整套的幻觉表象加在它们之上，改变它们的性质，使它们难以辨认，并以纯粹的幻景代替现实。这里是一些梦的幻觉来进行这种改观，那里是词语的作用使人想起一系列辉煌而又虚幻的景象。但不管是这种情况还是那种情况下，最终在宗教中看到的应是一种谵妄型解释的结果。 124

因此，这种批判式的检验得出一种肯定的结论。既然人和自

然本身都不具有神性，那就是说它们从另一个来源得到它。除了人体和物质世界之外，应该还有某些其他现实使这种谵妄型的狂热——在某种意义上就是宗教本身——具有意义和客观价值。换句话说，除去人们叫做自然崇拜论和万物有灵论的事物之外，可能还有另一种崇拜，更基本更原始，前两种崇拜很可能只是从它派生出来的形式或者是它的一些特别的方面。

这种崇拜的确存在，这就是被民族学家们叫做图腾崇拜的信仰。

## I

只是到了 18 世纪末，图腾这个词才出现在民族学专著中。我们第一次看到它是在一本印第安译员 J·朗 (J·Long) 的书中，此书 1791 年在伦敦出版<sup>①</sup>。在近半个世纪中，图腾崇拜一直只  
125 被认为是仅存在于美洲的一种制度<sup>②</sup>。只是到 1841 年，格雷 (Grey) 在一个后来一直很著名的段落中<sup>③</sup>，指出在澳大利亚也存在着完全类似的做法。从那个时候起，大家才开始了解自己面对着一个有着某种普遍性的体系。

但人们在这里看到的差不多只是一种基本上已陈旧过时的制度，一种民族学家的好奇，和历史学家没什么关系。麦克伦南是第一个着手把图腾崇拜与人类的一般历史联系起来的人。在刊于《双周杂志》<sup>④</sup>上的一系列文章中，他竭力证明：不仅图腾崇拜是一种宗教，而且从这种宗教中派生出了大量的信仰和实践，这些信仰和实践在后来先进得多的宗教系统中又重新被发现出来。他甚至把图腾崇拜看作为在古老的民族中可看到的所有崇拜动物

① 《一个印第安译员的旅行游记》。

② 这种想法流传得那么广，以至雷维尔先生还把美洲作为图腾崇拜的传统地区（《未开化民族的宗教》，第 1 章，第 242 页）。

③ 《在澳大利亚西北部与西部两次远征的日记》，第 2 章，第 228 页。

④ 《动物与植物崇拜，图腾与图腾崇拜》（1869、1870）。

与崇拜植物的信仰的来源。可以肯定，把图腾崇拜这样扩大是过分了，动物崇拜和植物崇拜取决于多种原因，不能过于简单化地归结为一点。但这种过分的简单化通过它的夸张至少有明确图腾崇拜的重要历史意义的作用。

另一方面，研究美国文化的学者很久以来就发觉图腾崇拜与一定的社会组织有关：就是那些以把社会划分为氏族作为基础的社会组织<sup>①</sup>。1877年，路易斯·H·摩尔根在他的《古代社会》<sup>②</sup>中开始对这问题进行了研究，确定了它的特性，并同时使大家看到美洲中北部印第安部落的一般特点。差不多就在同时，此外也是在摩尔根的直接建议下，法伊森（Fison）与豪维特<sup>③</sup>证实了在澳大利亚也存在着同样的社会制度以及它与图腾崇拜的关系。 126

在这些指导思想的影响下，考察工作得以以更多的方式进行。美国民族学局进行的探讨对这项研究的发展做出了一份重要的贡献<sup>④</sup>。1887年已有了相当多、相当重要的文献资料，使弗雷泽认为应该把它们集中起来，以一个系统的图表的形式向我们介绍。这就是他的名为《图腾崇拜》<sup>⑤</sup>的小书的宗旨，在那本书中，图腾崇拜同时被作为宗教和司法制度研究。但这种研究是纯描述性的，没有做任何努力去解释图腾崇拜<sup>⑥</sup>以及深入钻研它

① 这种概念已很清楚地表示在加勒廷（Gallatin）的题为“印第安部落概要”的论著（《美洲考古》第2卷，109页及其后）中和摩尔根的一篇通函（转载于《威尔士杂志》，1860年，第149页）中。

② 此外，这项工作在同一作者的其他两篇著作中：《易洛魁人的联盟》（1851）和《人类家族的血亲与姻亲制度》（1871年）中已做过阐述，并做了准备工作。

③ 《卡米拉罗依人与库尔奈人》，1880年。

④ 从《美国民族学局年度报告》最初的卷集中，就可以看到鲍威尔（Powell）的“怀恩多特人的政体”（I，第59页）、库欣的“祖尼人的物神”（II，第9页）与史密斯的“易洛魁人的神话”（出处同上，第77页）等论文，以及多尔西的重要著作“奥马哈人的社会学”（III，第211页），这些对图腾崇拜的研究都有同样重要的意义。

⑤ 首先以摘要形式发表于《不列颠百科全书》。

⑥ 泰勒在他的《原始文化》中试图对图腾崇拜做出解释，对他的那种解释我们后面还要谈到，但这里我们不提。因为他把图腾制度仅归为祖先崇拜的一种特殊情况，这种解释没有全面认识到它的重要性。本章中我们仅提及使对图腾的研究有重大进展的评论及理论。

的基本概念。

罗伯逊·史密斯第一个着手进行这项详尽阐述的工作。他比任何前人都更强烈地感到这种粗浅而含混的宗教中包含着多么丰富的未来的萌芽！可能麦克伦南已使图腾崇拜与古代的大宗教接近了，但这仅仅由于他相信可以在这里或那里找到对动物或植物的崇拜。而把图腾制度仅归纳为一种动物崇拜或植物崇拜，这是只看到了它的最表面的现象，甚至可以说是没有识别出它的真正的本质。史密斯在图腾崇拜的字面之外，努力想达到这些信仰所依据的深刻的原则。在他的《早期阿拉伯人的亲属与婚姻》<sup>①</sup>一书中，他使大家认识到图腾崇拜是以人与动物（或植物）的先天或后天的同质性为前提的。在他的《闪米特人的宗教》<sup>②</sup>中，他以这同一种思想作为整个祭献制度的最初来源：由于图腾，人类才有了什么可食用、什么不可食用的圣餐原则。可能大家会觉得史密斯的理论是片面的，不完全符合现在已了解到的事实；但这理论仍不失为一种天才的见解，并且对于宗教学有着极大的影响。弗雷泽的《金枝》<sup>③</sup>也是从同样这些概念中得到了启发。在书中，图腾崇拜与欧洲的民俗学联系在一起。麦克伦南曾把它与古代宗教相联系，史密斯又曾把它与闪米特人的社会联系起来。就这样，麦克伦南学派、摩尔根学派与曼哈德学派<sup>④</sup>汇合起来。

在这期间，美洲传统的发展继续保持着一种独立性，而且这种独立性一直维持到最近。有三种社会群体是特别使图腾研究感兴趣的对象：首先是西北部的部落，特林基特人、海达人、夸扣

① 《早期阿拉伯人的亲属与婚姻》，剑桥，1885年。

② 《闪米特人的宗教》，第一版，1889年。这是他1888年在阿伯丁大学授课讲稿的编辑。参见《不列颠百科全书》中关于祭献的文章。

③ 伦敦，1890，后来第二版分为三卷出版（1900年），第三版分为五卷，正在出版之中。

④ 在同一学派中，应援引西德尼·哈特兰德（Sidney Hartland）的有趣的著作《柏修斯的传说》，三卷本，1894—1896年。

特尔人、萨利什人、钦西安人；其次是苏人的大民族；最后是美洲中部的普埃布洛印第安人。第一种主要由多尔（Dall）、克劳斯（Krause）、博厄斯（Boas）、斯旺顿（Swanton）与希尔·陶特（Hill-Tout）进行研究，第二种由多尔西研究，最后一种是明德莱夫（Mindelleff）、史蒂文森（Stevenson）夫人和库欣进行研究<sup>①</sup>。但从四面八方收集到的事实是那么丰富，人们手中掌握的材料始终是很零碎的。如果说美洲的宗教保持着大量图腾崇拜的痕迹，但它们都已超越了确切的图腾崇拜阶段。另一方面，在澳大利亚，观察几乎只针对着分散的信仰和孤立的礼仪、成年礼和与图腾崇拜有关的禁忌。这样，用从各处得来的事实材料，弗雷泽曾试图描绘出一幅图腾崇拜的总体图。不过不管在这种条件下进行的这项复原工作无可辩驳的功绩有多么大，它仍不可能是完善的、可靠的。说到底人们还没有看到一个图腾宗教全面地发挥作用。

仅在最近这些年才填补了这项重大空白。两位远见卓识的观察家，鲍德温·斯宾塞和 F·J·吉伦先生在澳大利亚内陆一些地区<sup>②</sup> 发现了一些部落，数量相当可观。他们看到在这些部落中 129 实行一种完整的宗教制度，而对图腾的信仰是这种制度的基础，并使这制度保持协调一致。他们的调查结果记入了两部著作，这两部著作使得对图腾崇拜的研究面目一新。第一本是《中澳大利

① 这里我们仅限于给出作者姓名，他们的著作在后面我们用到时将会指出。

② 如果说斯宾塞与吉伦是最早深入研究这些部落的人，他们却不是最早谈到这问题的人。豪维特从 1888 年在《人类学协会会刊》（后做 J·A·I）第 44-45 页上发表“对澳大利亚等级类别的进一步注释”以来，表示出了瓦哈蒙戈人（斯宾塞与吉伦的瓦拉蒙戈人）的社会组织。舒尔策已简要地研究了阿龙塔人（“芬克江中上游的土著居民”，刊于《南澳大利亚皇家协会会刊》第 14 卷，第 2 分册）；钦加利人（斯宾塞与吉伦的津吉利人）、温巴亚人等等的组织是由马修斯（Mathews）研究的（“澳大利亚土著人的温巴亚人组织”，《美国人类学家》，新编，第 2 卷，第 494 页；“澳大利亚西部某些部落的划分”，出处同上，第 185 页；《美国哲学学会记录》第 37 卷，第 151-152 页和《新南威尔士皇家协会会刊》第 32 卷，第 71 页和第 33 卷，第 111 页）。此外，对阿龙塔人调查最初的结果已发表在《霍恩中澳大利亚科学远征的工作报告》上，第 4 部分（1896 年）。报告的第 2 部分是斯特林（Sterlin）写的，第 1 部分是吉伦写的，整个的出版工作是由鲍德温·斯宾塞领导的。

亚的土著部落》<sup>①</sup>，探讨这些部落中最核心的部分，阿龙塔人、卢里查人和稍靠南边一些，艾尔湖西边的乌拉本纳人。第二本书名为《中澳大利亚的北部部落》<sup>②</sup>，与乌拉本纳人北部的社会有关，这些社会占据从麦克唐奈山脉至卡奔塔利亚湾的区域。其中最主要的有：翁马杰拉人、凯蒂什人、瓦拉蒙加人、沃尔加亚人、津吉利人、宾宾加人、瓦尔帕里人、格南吉人，以及在卡奔塔利亚湾沿岸的马拉人和阿努拉人<sup>③</sup>。

更近期一些，一个德国的传教士，卡尔·斯特劳也曾在中澳大利亚同样的这些社会中度过了漫长的岁月<sup>④</sup>，开始发表他自己对这些部落中的两个：阿龙塔人和洛里查人（即斯宾塞与吉伦的阿龙塔人与卢里查人）的观察评论<sup>⑤</sup>。由于斯特劳熟练地掌握了这些民族的语言<sup>⑥</sup>，他能向我们转述大量的有关图腾崇拜的神话和宗教歌曲，而且大多数是从它们的原文译出的。尽管斯特劳和斯宾塞与吉伦有一些细节分歧，但这些分歧不难解释，而且分歧的重要性往往也被大大夸张了<sup>⑦</sup>，我们将看到斯特劳的观察评论补充、明确、甚至有时改正了斯宾塞与吉伦的意见。总之，对他

① 伦敦，1899，后面缩写为《土著部落》或《土部》。

② 伦敦，1904，后面缩写为《北部部落》或《北部》。

③ 我们与阿龙塔人、阿努拉人、津吉利人等等，没有在这些名词后面加上表示多数的s。我们觉得给不是法文的词汇加上一个只有在我们的语言中才有意义的语法符号，这是不大合乎逻辑的。只有在部落的名称已明显的法语化了的时候（比如休伦人），我们才按这种规则办。

④ 斯特劳从1892年以来一直在澳大利亚，他起先生活在迪埃里人中，后来又从那儿转到阿龙塔人之中去了。

⑤ 《中澳大利亚的阿龙塔与洛里查部落》，到现在为止出版了四分册，最后一册在本书刚完成之际也问世了，我们就不能引证它了。第一、二分册阐述神话与传说，第三册是信仰。在斯特劳的名字旁边，又加上了冯·伦哈迪（Von Leonhardi），这是合理的，因为他在这本书的出版工作中起了重要的作用。他不仅负责出版斯特劳的原稿，而且不只在一方面提出了判断力极强的问题，促使斯特劳明确表示出他的见解。此外，大家还可有益地查阅伦哈迪写给《地球》杂志的一篇文章，其中不少片断是与斯特劳相呼应的（“中澳大利亚阿龙塔与洛里查人的若干宗教与图腾崇拜表象”，刊于《地球》，91，第285页）。参看N.-W. 托马斯（N.-W. Thomas）关于同一主题的一篇文章，刊于《民俗学》，第16卷，第428页及其后。

⑥ 斯宾塞与吉伦也并非不懂，但远没有斯特劳掌握得那么好。

⑦ 特别是克拉迪茨（Klaatsch）的文章“我的澳大利亚之行的终结报告”，刊于《民族学杂志》，1907年，第635页及其后。

## II

从这简要的叙述可以得出结论，澳大利亚是最有利于图腾研究的<sup>132</sup>地方。由于这个原因，我们要把它变为我们观察的主要场地。

弗雷泽在他的《图腾崇拜》一书中竭力突出在历史上和民族志中可以发现的所有图腾崇拜的痕迹，这使他在研究中了解到性质与文化程度方面最不不同的社会。在书中，古老的埃及<sup>①</sup>、阿拉伯、希腊<sup>②</sup>、南部斯拉夫<sup>③</sup>与澳大利亚和美洲的部落并提。这种做法对于人类学学派的门徒来说不足为奇。确实，这个学派并不试图在宗教所属的社会环境中为宗教定位<sup>④</sup>，也不根据与宗教有这样的关系的不同环境来区分宗教。完全相反，如同它的名字所表明的那样，这个学派的目的是超越民族和历史的区别，最终得出宗教生活普遍的、真正具有人类特征的基础。他们设想根据人自己的结构，并且不受任何社会条件的束缚，人本身具有一种<sup>133</sup>宗教性，他们打算自己来实现它<sup>⑤</sup>。为进行这样一种研究，可借助于所有民族的资料。他们固然更愿意考察那些最原始的民族，因为在他们那里这种最初的本性有更多毫无掩饰地表露出来的机会。但既然在更开化的民族中也可以看到它，这些民族自然也能够作为证据。尤其所有被看做离起源不太远的民族、所有被人们混乱地归在不明确的野蛮人行列中的民族就更可能会被同样相提

① 《图腾崇拜》，第 12 页。

② 出处同上，第 15 页。

③ 出处同上，第 32 页。

④ 应注意到在这方面弗雷泽较近期的著作《图腾崇拜与异族通婚》标志着他在思想与方法上的重大进步。每当他描述一个部落的宗教或家庭结构时，他总是努力确定这个部落所处的地理和社会环境。这些分析是那么简明扼要，证实了他与人类学学派老式方法的决裂。

⑤ 可能我们自己也认为宗教学的主要目标就是抓住构成人的宗教性的东西。只是如同我们看到的那样，这不是一种与生俱有的条件，而是多种社会原因造成的结果。脱离任何社会环境都不可能确定它。

## II

从这简要的叙述可以得出结论，澳大利亚是最有利于图腾研究的<sup>132</sup>地方。由于这个原因，我们要把它变为我们观察的主要场地。

弗雷泽在他的《图腾崇拜》一书中竭力突出在历史上和民族志中可以发现的所有图腾崇拜的痕迹，这使他在研究中了解到性质与文化程度方面最不不同的社会。在书中，古老的埃及<sup>①</sup>、阿拉伯、希腊<sup>②</sup>、南部斯拉夫<sup>③</sup>与澳大利亚和美洲的部落并提。这种做法对于人类学学派的门徒来说不足为奇。确实，这个学派并不试图在宗教所属的社会环境中为宗教定位<sup>④</sup>，也不根据与宗教有这样的关系的不同环境来区分宗教。完全相反，如同它的名字所表明的那样，这个学派的目的是超越民族和历史的区别，最终得出宗教生活普遍的、真正具有人类特征的基础。他们设想根据人自己的结构，并且不受任何社会条件的束缚，人本身具有一种<sup>133</sup>宗教性，他们打算自己来实现它<sup>⑤</sup>。为进行这样一种研究，可借助于所有民族的资料。他们固然更愿意考察那些最原始的民族，因为在他们那里这种最初的本性有更多毫无掩饰地表露出来的机会。但既然在更开化的民族中也可以看到它，这些民族自然也能够作为证据。尤其所有被看做离起源不太远的民族、所有被人们混乱地归在不明确的野蛮人行列中的民族就更可能会被同样相提

① 《图腾崇拜》，第 12 页。

② 出处同上，第 15 页。

③ 出处同上，第 32 页。

④ 应注意到在这方面弗雷泽较近期的著作《图腾崇拜与异族通婚》标志着他在思想与方法上的重大进步。每当他描述一个部落的宗教或家庭结构时，他总是努力确定这个部落所处的地理和社会环境。这些分析是那么简明扼要，证实了他与人类学学派老式方法的决裂。

⑤ 可能我们自己也认为宗教学的主要目标就是抓住构成人的宗教性的东西。只是如同我们看到的那样，这不是一种与生俱有的条件，而是多种社会原因造成的结果。脱离任何社会环境都不可能确定它。



并论、不加区别地查询。另一方面，由于从这种观点看，各种现象的用处是和它们的普遍性程度成正比的，人们认为不得不把这些现象最大限度地累积起来，人们还认为不能过分扩大比较的范围。

我们的方法将不是这样，这有好几层原因。

首先，对于社会学家如同对于历史学家一样，社会现象是随它们所属的社会制度变化的，因此离开社会制度就无法理解社会现象。这就是为什么属于两种不同社会范畴的两种现象不能仅以它们似乎很相像就进行有效的比较；而还应该是这些社会本身相像，也就是说，它们只能是同一种类的不同变体。如果不存在社会类型，就不可能使用比较的方法，这种方法只能有益地用于同一类型的内部。由于忽视了这一规则，我们犯的错误难道还少吗！就是这样人们不适当地对一些尽管外表相像，但实际既没有同样的内容，又没有同样的意义的事实进行对照：原始的民主和今天的民主，低级社会的集体主义和目前的社会主义倾向，澳大利亚部落中常有的一夫一妻制和我们的法律认可的一夫一妻制，等等。在弗雷泽的书中就可以看到这类的混淆。他常把简单的对野兽崇拜的礼仪看做与真正的图腾崇拜做法类似，而分开各相应的社会环境的距离——有时还是很大的——却排除任何相似的想法。因此，如果我们不愿犯同样的错误，我们就不应该把我们的研究分散到各种社会，而应当集中于一种明确确定的类型。

重要的是这种集中的范围应当尽量缩小。大家只能对了解得很清楚的现象进行有益的比较。而当人们的研究包括各种社会和多种文化的时候，尽管具有必要的能力，还是哪一种也不能深入了解。当人们为了进行对照把各种来源的事实汇集在一起时，不得不尽全力去选取之，既没办法，也没时间对它们进行考证。在某些明智的人眼中正是这种纷乱、粗略的对照使得比较的方法丧失了信用。比较的方法只在它用于数量相当有限的社会，使其中

每种社会都能得到充分准确的研究时才能得出严肃的结果。最重要的是选择进行调查研究最有可能获得成果的社会。

同样，事实的价值远比它们的数量重要。弄清图腾崇拜是很普遍的还是相反，这个问题在我们看来是很次要的。<sup>①</sup>如果说它使我们感兴趣，那首先是由于在研究它的过程中我们希望发现一些能使我们更好地理解什么是宗教的关系。而为确定这种关系而把经验叠床架屋，这既没有必要，也并不是总有用处；更重要的是得到其中一些确实有益、真正能说明问题的事实。有时，一件单独的事实能阐明一项规律，而一大堆不确切的、模糊的观察报告却只能产生混乱。如果从事任何一种科学研究的学者不对摆在他面前的事实加以选择的话，他就会被淹没在其中。他应该区分出其中那些可能最有教益的事实，予以注意，而暂时把其他现象置于一旁。

这就是在有保留（后面还要说明）的情况下我们为什么仍打算把我们的研究只局限于澳大利亚社会。澳大利亚的社会满足了刚刚列举的所有条件。澳大利亚的社会是完全同质的；虽然人们在它们之中可以分辨出某些变体，但它们都属于同一类型。它们的同质性是那么显著，以致社会组织范围不仅是同样的，而且在大量的部落中，有时甚至是相距很远的部落中，都以同样的或者等同的名称来表示<sup>②</sup>。另一方面，澳大利亚的图腾崇拜是我们拥有最完全的文献资料的图腾崇拜。总之，在这项工作中我们首先打算研究的是我们有可能掌握的最原始、最简单的宗教，因此，为了发现它我们自然先面向尽量接近演变的起源的社会；而澳大利亚社会显然是我们有最多机会遇到这种宗教并周密观察它

<sup>①</sup> 因此我们赋予图腾崇拜的重要性和弄清它是否普遍流传是完全没有关系的。我们不能再更多地重复这一点了。

<sup>②</sup> 这是指胞族和婚姻级的情况。见斯宾塞与吉伦的《北部部落》第3章这方面的观点；豪维特《南澳大利亚的土著部落》，第109页与137-142页；托马斯：《澳大利亚的亲属关系与婚姻》，第6、7章。

的社会。再没有一个社会能比澳大利亚部落更大程度地表示这种 136  
特点了。不仅他们的技术是简陋的——他们那里还不知道房屋，  
甚至连草屋也没有——而且他们的组织也是至今我们所了解的组  
织之中最原始、最简单的。这就是在别处<sup>①</sup> 被我们称为以氏族  
为基础的组织。从下一章开始我们将会有机会回忆它们的基本特  
征。

然而，在把澳大利亚作为我们研究的主要对象的同时，我们  
认为不完全撇开图腾崇拜第一次被发现的社会，即北美印第安人  
部落，这是比较有益的。

把比较的范围这样扩大，没有什么不合理。可能北美的这些  
民族比澳大利亚的民族更先进。他们的技术变得灵活，他们那儿  
的人已经住在房子里或帐篷里，甚至已经有了设防的村庄。社会  
的规模也大得多，并且开始出现中央集权，而这在澳大利亚是完  
全没有的。人们在他们那里看到了大规模的联盟，如易洛魁人的  
联盟，都服从于一个中央政权。有时候我们也可以看到一个复杂  
的、阶级分化和不同等级的制度。然而社会结构的基本线条仍和  
澳大利亚是一样的；一直是以氏族为基础的组织。因此我们面对  
着的不是两种不同的类型，而是同一类型的两个变体，而且它们  
之间甚至是相当接近的。这是同一演变过程中连续的两个时期，  
因此它们的同质性相当强，可以相互进行对比。

另一方面，进行这类比较也有它们的用途。正因为印第安人 137  
的技术比澳大利亚人先进得多，对他们共同的社会组织的某些方  
面进行研究在印第安人那里比在澳大利亚人那儿更容易。只要人  
在表达自己的思想的方法方面还处于始步阶段，观察者就不容易  
发觉是什么在促动他们；因为任何东西都不能清楚地表明在本身  
只有一种模糊与转瞬即逝的、隐隐约约的意识之中出现了

① 《分工论》，第三版，第 150 页（巴黎，F·阿尔冈）。

什么。比如，宗教的象征由一些无定形结合的线条和颜色组成，我们在后面将看到，它们的意义是不容易猜测的。有许多行为与活动，通过它们表现出内心的状态；但它们基本上都是很短暂的，很快人们就观察不到它们了。这就是为什么图腾崇拜在美洲比在澳大利亚更早地得到了证实，因为在这些地方它更明显，虽然在整个宗教生活中它只占相对较少的位置。而且，在那些信仰和制度尚未取比较确定的具体形式的地方，它们更可能在环境极小的影响之下就发生变化或者完全从记忆中消逝。就是这样，澳大利亚氏族有某些不稳定的、千变万化的东西，而美洲相应的组织就往往有较大的稳定性和明显不可改变的外部形式。因而虽然美洲的图腾崇拜比起澳大利亚来距起源更远，但对一些重要的特点来说，它为我们保存下了更好的记忆。

其次，为了更好地理解一种制度，往往跟踪它直至它演变的最先进阶段，这样做较为有益<sup>①</sup>；因为有时当它得到充分发展的时候才最明显地显示出它真正的意义。由于美洲的图腾崇拜有较长的历史，在这种情况下可以用它阐明澳大利亚图腾崇拜的某些方面<sup>②</sup>。同时它可以使我们更清楚地看到图腾崇拜是怎样和继而出现的宗教形式相联系的，使我们能确定它在整个历史的发展中的位置。

因此，在后面的分析中，我们并不禁用某些从北美印第安社会中得到的事实。但我们在这里并不是要研究美洲的图腾崇拜<sup>③</sup>；一种这样的研究要求我们直接为它而进行，不与我们将要做的研究相混淆：它提出其他的问题，并涉及一整套特别的调查

<sup>①</sup> 当然，也并不总是这样，像我们已讲过的那样，往往最简单的形式有助于更好地理解最复杂的形式。在这方面不存在机械地用于所有情况的方法的规律。

<sup>②</sup> 就是这样，美洲的个人图腾崇拜有助于我们理解澳大利亚图腾崇拜的作用及重要性。由于澳大利亚的个人图腾崇拜是极初级的，它的作用很可能未被人们觉察。

<sup>③</sup> 另外，美洲并不存在图腾崇拜的独特类型，而仅有一些有必要进行区分的不同类别。

研究。这里我们将借用的美洲的事实只是作为补充，并且仅在这些事实可以使我們更好地理解澳大利亚的现象时才使用它们。是澳大利亚的这些现象构成了我们研究的真正的与直接的对象<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 我们只在极例外的情况下，在极有教益的对比对于我们必不可少时才离开这一范畴的现象。

## 第二篇 初级信仰

### 第一章 真正的图腾信仰

#### I ——作为名称和标志的图腾

141 我们的研究性质决定了这种研究要包括两个部分。由于每种宗教都由表象和礼仪实践组成，我们就应依次探讨图腾宗教所特有的信仰和礼仪。可能宗教生活的这两种因素关系过于密切，以致不可能把它们彻底分开。虽然从原则上说崇拜来源于信仰，但它对信仰又有反作用；神话往往模仿礼仪，以便能说明它，特别当礼仪的意义不是或不再是很明显的时候，反过来有一些信仰只有通过表达它的礼仪才能明确地表示出来。因此，我们分析的这两个部分不可能不互相交融。然而，这两种事物范畴又太不相同了，必须把它们分开来研究。由于人们在不了解一种宗教作为基础的思想时对这种宗教什么也不可能理解，所以我们首先应当尝试着了解这种基础思想。

142 不过我们的意图并不是在此描述仅由澳大利亚人的宗教思想发挥作用的所有思辨。我们想要得到的是作为宗教的基础的基本概念。但问题并不在于透过这些社会有史以来神话想像力赋予基本概念的所有发展——有时是那么杂乱——来跟踪它们。当然，在神话能帮助我们更好地了解这些基本概念时我们要利用它们，但并不是把神话本身当做我们研究的对象。此外，由于神话也是

艺术作品，所以它不只属于宗教学。再者，神话产生的精神过程极其复杂，也不可能间接地从侧面去研究它。这是一个困难的问题，它要求对它本身及为它本身进行研究，并以一种特别针对于它的方法来加以探讨。

但在作为图腾宗教基础的信仰之中，最为重要的自然是有关图腾的信仰，因此我们就应当从这里入手。

## I

我们发现澳大利亚多数部落都有一种在集体生活中占有主导地位的人群作为部落的基础：这就是氏族。氏族具有两种基本特征。

首先，组成氏族的个人认为自己是由一种亲属关系联系起来的，但这种亲属关系的性质是极其特别的。这种关系并非来自他们相互间一定的血亲关系；他们是亲属只因为他们都叫同一个名字。他们之间不是父母子女叔侄在我们现在赋予这些词的意义上的关系，但他们自认为组织了一个家族，或大或小取决于氏族的规模，并仅由于这一点他们被共同指定叫同一个名字。如果我们说他们认为自己属于同一个家族，那就是他们承认彼此间有和亲属历来应尽的义务同样的责任：互相帮助、族间仇杀、服丧，以及相互不能结婚等等。

但仅通过这第一个特点，氏族还是不能与罗马的氏族（gens）和希腊的氏族（γενος）区分开，因为那些氏族的亲属关系也仅来源于氏族（gens）的所有成员都叫同一个名字<sup>①</sup>，氏族的名称（nomen gentilitium）。可能在某种程度上氏族（gens）就是——

<sup>①</sup> 这是西塞罗（Cicero）给氏族下的定义：氏族成员是那些具有共同姓氏的人（《立论术》，6）（Gentiles sunt qui inter se eodem nomine sunt）

个氏族，但这是一种变体，不应当与澳大利亚的氏族相混淆<sup>①</sup>。之所以能区别出是澳大利亚的氏族，是由于氏族的名称也就是一定种的具体事物的名称。氏族认为自己和这些具体事物保持着极特别的关系，后面我们还要谈到这些关系的性质，特别是亲属关系。用来整体地表示氏族的物种就叫做它的图腾，氏族的图腾也是它的每个成员的图腾。

每个氏族都有它的图腾，这图腾专属于它。同一部落的两个不同氏族不能拥有同一图腾。大家都属一个氏族仅因为大家都叫某一个名字，因此所有凡是叫这个名字的人都是叫同一名字的氏族的成员；不管他们以怎样的方式分散在部落的领地上，他们所有的人都相互保持着同样的亲属关系<sup>②</sup>。因此具有同一图腾的两个群体只能是同一氏族的两个部分。可能一个氏族并非全体居住在同一地方，其他地方往往也有一些人。然而尽管它没有一个地理的基础，人们仍感到它是一个整体。

至于图腾这个词，这是奥杰布韦人，阿尔袞琴部落为表示一个氏族拥有其名称的那个物种所使用的词<sup>③</sup>。虽然这完全不是澳大利亚人的表示法<sup>④</sup>，而且甚至只用于美洲社会，民族学家们最后还是采用了它，并普遍地用于给我们正在描述的制度命名。是斯库勒克拉夫特（Schoolcraft）首先如此扩大了本词的意义并谈

① 人们一般可以说氏族是一个家族群体，其亲属关系只来源于名称的一致；是在这个意义上说氏族（gens）就是一个氏族。但在这样构成的类属中，图腾氏族是一个特殊的种。

② 在某种程度上，这种连带关系甚至超出了部落的疆界。当不同部落的一些个人拥有同一图腾的时候，他们相互间就有了特殊的义务。北美的某些部落向我们明确地证实了这一现象（见弗雷泽《图腾崇拜与异族通婚》，第3章，第57、81、299、356—357页）。而有关澳大利亚的文献材料不那么清楚。然而很可能同一图腾的成员禁止结婚在国际上是一致的。

③ 摩尔根：《古代社会》，第165页。

④ 在澳大利亚所应用的词是根据部落不同而变化的。在格雷观察的地区，人们称之为科本（Kobong），迪埃里人称之为穆尔都（Murdu）（豪维特：《澳大利亚东南的土著部落》，第91页），纳里涅里人称之为姆盖蒂（Mgaitye）（塔普林（Taplin），刊于柯尔编辑的丛书，第2卷，第244页），瓦拉蒙加人称之为蒙盖（Mungai）或蒙给（Mungai）（《北部部落》，第754页）等等。



到一种“图腾制度”<sup>①</sup>。这种扩大，在民族志方面有相当多的例子，肯定不无失当之处。一个具有这样的重要性的制度用上从狭隘的地方语言中借来的临时的名字，并且这个名字一点也不能使人想起它所表示的事物的任何特性，这是不规范的。但今天这个词的使用法已被如此普遍地接受，以致反对使用它就成为了过分的语言纯洁主义<sup>②</sup>。

在极为普遍的情况下，作为图腾的物体属于植物范畴或者动物范畴，但主要属于动物范畴。至于无生物，使用的就少得多。豪维特在澳大利亚东南部部落中记下的五百多种图腾的名字中，只有不足四十种不是植物或动物的名称，那是：云、雨、雹、霜、月亮、太阳、风、秋、夏、冬、某些星辰、雷、火、烟、水、红赭石、海。大家注意到了给予天体，甚至更普遍地给予宇宙间大量的现象的地位是极为有限的，而这些现象却是后来宗教发展中的那么巨大的财富。在豪维特向我们谈到的所有氏族中只有两个以月亮作为图腾<sup>③</sup>，两个以太阳<sup>④</sup>、三个以一种星辰<sup>⑤</sup>、三个以雷<sup>⑥</sup>、两个以闪电<sup>⑦</sup>作为图腾。只有雨是个例外，它相反是个常见的图腾<sup>⑧</sup>。

① 《美国的印第安人部落》，第4章，第86页。

② 然而这个字的这种处境却由于我们甚至不确切知道它如何拼写而更加令人遗憾了。一些人写作 totam，另一些人写作 toclaim，或 dodam、ododam（见弗雷泽：《图腾崇拜》，第1页）。词的本义没有明确确定。如果大家把它归为奥杰布韦人的第一个观察家丁·朗使用的语言，图腾（totam）这一词表示保护神，是指个人的图腾（这后面还要谈到，第2篇，第4章），而不是氏族的图腾。但其他研究者的考证确实都是相反的含义（见弗雷泽《图腾崇拜与异族通婚》这方面的观点，第3卷，第49-52页）。

③ 沃乔卢巴克人（第P121）和班迪克人（P123）。

④ 同上。

⑤ 沃尔加尔人（P02）、沃乔巴卢克人和班迪克人。

⑥ 穆鲁布拉人（P177）、沃乔巴卢克人和班迪克人。

⑦ 班迪克人和卡亚巴拉人（P116）。大家注意到所有例证都仅从这五个部落中得到。

⑧ 同样，斯宾塞与吉伦从大量部落中记下的204种图腾中，有188种是动物和植物。无生物是飞去来器、冷水、黑暗、火、闪电、月亮、红赭石、树脂、咸水、夜晚的星辰、石头、太阳、水、旋风、风、雹（《北部部落》，第773页。参见弗雷泽《图腾崇拜与异族通婚》，第1卷，第253-254页）。

这些可以称为规范的图腾。但是图腾崇拜也有它的例外。像这样，图腾有时不是一个整个的物体，而只是其中一部分。这种现象在澳大利亚似乎很少见<sup>①</sup>，豪维特只援引了一个例证<sup>②</sup>。但  
146 是在那些图腾群体划分得过细的部落中很可能相当常见，好像图腾本身不得被分割成块，以能向群体里众多的部分提供名称。这似乎是阿龙塔人和洛里查人中的情况。斯特劳在这两个社会中记下了 442 种图腾，其中很多都不表示一种动物物种，而表示这种动物的一个特别的器官，比如：尾巴、负鼠的胃、袋鼠的脂肪等等<sup>③</sup>。

通常，我们看到的图腾不是个体，而是一种物种或一种变体：这不是指某个袋鼠、某个乌鸦，而是泛指一般的袋鼠或者鹈鹕。然而有时候这是一种特殊的物体。首先，这种情况必定发生在用作为图腾的物体在它那种类别中是独一无二的时候，例如：太阳、月亮、某个星座，等等。但也有时是一些氏族以地理学上确定的某个地皮褶皱或内陷、某个蚁穴等等作为它们的名字。有关澳大利亚的这样的例证我们知道的的确很少，斯特劳引用过其中几个<sup>④</sup>。但导致这些异常的图腾产生的原因本身表明这些图腾起源于相对较近的阶段。的确，使某些地方上升为图腾的原因，是某个神话中的祖先被认为曾在此停留过，或曾在此完成了他的  
147 传奇生涯中的某项业绩<sup>⑤</sup>。而对于我们来说，这些祖先被描述出现在神话中，同时他们又属于一些有着完全规则的图腾的氏族，即从动物或植物物种借用图腾的氏族。因此追念这些英雄的业绩

① 弗雷泽（《图腾崇拜》，第 10 与 13 页）列举了相当多的例子，甚至在他称为分化图腾的图腾之外又创造了一种类属。但这些例子是从一些图腾崇拜已发生深刻变化的部落中得到的，比如萨莫阿和本加尔的部落。

② 豪维特：《土·部》，第 107 页。

③ 见斯特劳的图表，《阿龙塔与洛里查部落》，第 2 章，第 61-72 页（参看第 3 章，第 13-17 页）。值得注意的是这些不完全的图腾只是些动物图腾。

④ 斯特劳，第 2 章，第 52 与 72 页。

⑤ 比如：这种图腾之一是一个野猫图腾的祖先曾经休息过的洞穴；另一个是一个老鼠氏族的祖先挖的地道，等等（出处同上，第 72 页）。

与行为的图腾名称不可能是原始的，而是与一种已是衍生出来的、有了改变的图腾崇拜形式相对应的。可以考虑气象方面的图腾是否不属于同来源，因为太阳、月亮与星辰往往被视为与神话时代的祖先等同<sup>①</sup>。

有时，但也相当少见的是一个祖先或一群祖先直接作为图腾。那种情况下一个氏族不是根据一件或者一种现实事物，而是依据一个纯神话中的生物来为自己命名。斯宾塞与吉伦已指出两三种这类的图腾。在瓦拉蒙加人与津吉利人中，有一个氏族用它的祖先的名字，称为特阿巴拉，这似乎表示快乐的意思<sup>②</sup>。另一个瓦拉蒙加人的氏族，叫一个神话中巨蛇的名字，名叫沃伦加，这个氏族被认为是巨蛇的后裔<sup>③</sup>。斯特劳还给我们列举了其他几个类似的现象<sup>④</sup>，无论什么情况下，人们都很容易隐隐约约地感觉出可能发生的事。在各种原因的影响下，通过神话思想本身的发展，集体的不具人格的图腾在某些神话人物面前让位，而神话人物上升到最前列，并变成了图腾。

因此，这些各种各样的、不规则的特例——可能也是相当有趣的——之中没有什么足以迫使我们修改我们的图腾定义。它们并不像人们有时认为的那样<sup>⑤</sup> 构成那么多种的图腾，而且相互间、或者与我们已确定的规范图腾之间多少都不能转换。它们只是次要的形式，有时是一种最最一般的、完全应该看做是最

① 《土·部》第 561 页及其后。斯特劳，第 2 章，第 71 页，注释 2。豪维特《土·部》，第 246 页及其后。“澳大利亚的巫医”，《J·A·I》，第 16 卷，第 53 页；“对澳大利亚等级制度的进一步注释”，《J·A·I》，第 18 卷，第 63 页及其后。

② 根据斯宾塞与吉伦的翻译，特阿巴拉表示笑着的男孩。拥有这个名字的氏族的成员认为自己听见这个男孩在作为他的住所的岩石中欢笑（《北部部落》，第 207、215、227 页的注释）。根据第 422 页上的神话记载，最初有一群神话中的特阿巴拉（参见第 208 页）。卡蒂人的氏族，意思也就是成熟的人的氏族，如斯宾塞与吉伦所说的 full-grown men，似乎也属这种情况（《北部部落》，第 207 页）。

③ 《北·部》，第 226 页及其后。

④ 斯特劳，第 2 章，第 71-72 页，斯特劳列举的洛里查人和阿龙塔人中的一种图腾，极易使人想起沃伦加蛇的图腾：那就是神话中水蛇的图腾。

⑤ 这是指克拉迪茨，在他的已援引的文章之中（前面 P130 注释③）。

原始的、同一个概念的变型。

至于得到图腾名称的方式，这对于氏族成员的征集与组织比对宗教的关系更大，因此这一问题更多地属于家族社会学，而不属于宗教社会学<sup>①</sup>。所以我们这里仅限于扼要地指出决定这种方法的最基本的原则。

根据不同的部落，有三条不同的规则尚在使用之中。

- (4) 在大量的或者甚至可以说在绝大部分社会中，按照出生法，孩子都以他母亲的图腾作为他的图腾：这在南澳大利亚中部的迪埃里人和乌拉本纳人那里是如此，维多利亚的沃乔巴卢克人和贡迪奇马拉人，南部新加莱斯的卡米拉罗伊人、维拉朱里人、温吉邦人和埃瓦拉伊人，昆士兰的瓦克尔布拉人、皮塔皮塔人、库尔南达布里人也都如此，这里列举的仅是一些最重要的名字。在这种情况下，由于根据异族通婚的惯例，母亲和她的丈夫应该属于不同的图腾，而另一方面，她又必须生活在她丈夫那块地方，这样，同一图腾的成员必然就会按联姻的机遇分散到各个不同的地方。结果造成图腾群体没有领土为基础。

在其他地方，图腾按父系系统传给后代。这样的情况下，既然孩子留在父亲身边，地方群体就基本上由属于同一图腾的人组成；这里只有结了婚的妇女代表外来的图腾。换句话说，每个地方都有它特别的图腾。时至近期，这种组织形式，在澳大利亚只能在一些图腾崇拜趋于没落的部落中看到。比如：在纳里涅里人那里，图腾几乎已经不具宗教性<sup>②</sup>。因此，有充分的根据相信在图腾制度与母系血统关系之间有一种密切的联系。但斯宾塞与吉

<sup>①</sup> 如同我们在前面一章中已指出的，图腾崇拜既与宗教问题有关，又与家族问题有关，因为氏族是一个家族。在低级社会中，这两个问题是密切相关的。但这两个问题都太复杂了，以致必须对它们分别探讨。此外，人们不可能在了解原始宗教思想之前理解原始家族组织，因为原始宗教思想是原始家族组织的原则。这就是为什么必须在研究作为家族群体的图腾氏族之前先研究作为宗教的图腾崇拜。

<sup>②</sup> 见塔普林：《纳里涅里部落》，刊于柯尔编辑的丛书，第2卷，第244-245页；豪维特：《上·部》，第131页。

伦在中澳大利亚北部观察到整整一群部落中还奉行图腾宗教，而图腾却按父系传给后代，这是指瓦拉蒙加人、格南吉人、翁巴亚人、马拉人和阿努拉人<sup>①</sup>。

最后，第三种是人们在阿龙塔人和洛里查人那里观察到的一 150  
种结合的形式。在他们那里，孩子的图腾不一定是母亲的，也不一定是父亲的，而是神话中祖先的图腾，通过一些观察家向我们做了不同叙述的方法<sup>②</sup>，祖先使母亲神秘地受孕怀胎。有一定的方法可以使人们识别出谁是这个祖先和他属于什么图腾群<sup>③</sup>。但纯属偶然是这一位而不是另一位出现在母亲的附近，这样一来孩子的图腾最终还是取决于偶然的条件<sup>④</sup>。

在氏族图腾之外和氏族图腾之上，还有胞族图腾，它与氏族图腾性质上没什么不同，但仍有必要加以区别。

一群彼此间由特别的亲族关系联系起来的氏族叫做胞族。通常，一个澳大利亚部落分为两个胞族，各个不同的氏族分属这两个胞族。可能在一些社会中这种组织已消失了；但总体情况使人 151  
相信它曾经是很普遍的。不管怎样，在澳大利亚不存在胞族的数量超过两个的部落。

不过如果胞族有一个名称，名称的意义可以确定，那么几乎在所有这类情况下，这个名称就是某种动物的名字，这样一来，

① 《北·部》，第 163、169、170、172 页。然而需要指出在所有的部落中，除马拉人和阿努拉人之外，按父系把图腾传给后代只是一种最普遍的现象，但也包括一些例外。

② 根据斯宾塞与吉伦的说法（《土·部》，第 123 页及其后），祖先的灵魂在母亲身体内再生并变成孩子的灵魂；按斯特劳的看法（第 2 章，第 51 页及其后），受孕是祖先做的事，但并不涉及再生。但不管是这种还是那种解释，孩子的图腾不一定取决于其父母的图腾。

③ 《土·部》，第 133 页；斯特劳，第 2 章，第 53 页。

④ 大多数是以母亲认为她受孕的地方来确定孩子的图腾。如我们将看到的，每个图腾都有它的中心，祖先经常爱去那些作为他们各自的图腾的中心的的地方。因此孩子的图腾就是母亲认为她受孕的地方属于其范畴的那个图腾。此外，由于这个地方往往处在作为她丈夫的图腾中心的地方附近，孩子大概一般应与他的父亲图腾相同。可能就是这一点解释了在每个地方怎么绝大部分居民都属于同一个图腾（《土·部》，第 9 页）。

它可以说就是图腾。A·朗格在最近的一篇著作中清楚地指明的正是这一点<sup>①</sup>。像这样，在贡迪奇马拉人（维多利亚）中，一个胞族叫做克劳基奇（Krokitch），另一个叫做卡普奇（Kaputch），第一个意思是白鸚，第二个是黑鸚<sup>②</sup>。同样的表示方法也全部地或部分地在班迪克人和沃乔巴卢克人中存在<sup>③</sup>。在伍龙杰里人中所使用的名字，是本菲尔（Bunfil）和瓦昂（Waang），其意义是鹰隼，和乌鸦<sup>④</sup>。在南部的新加莱斯的许多部落中，穆克瓦拉（Mukwara）和基尔帕拉（Kilpara）两个词也常用于同一个目的<sup>⑤</sup>，它们也代表这两种动物<sup>⑥</sup>。还是鹰隼和乌鸦这两个词也用作恩加里戈人和沃尔加人的两个胞族的名字<sup>⑦</sup>。在库因穆布拉人中用的是白鸚和乌鸦<sup>⑧</sup>。还可以列举其他的例子。这样，最终在胞族中甚至可以发现一个已解体的古老氏族；现在的氏族就是这种解体的结果，而把现在这些氏族连接起来的关系，就是对它们最初的一  
152 统一体的追忆<sup>⑨</sup>。确实，在某些部落中，胞族似乎不再有确定的名称；而在另一些部落里，名称虽存在，它的意义却不再是土著人的原意。但这里没有什么可使人惊讶的。胞族肯定是一种原始的组织，因为在各个地方它都处于衰退的过程中；而那些来源于它的氏族转而上升到第一位。因此胞族的名称自然逐渐地从记忆中消失，或者是大家不再理解它们的原意了；因为它们已属于一

① 《图腾的秘密》，第 159 页及其后。参见法伊森与豪维特《卡米拉罗伊人与库尔奈人》，第 40 与 41 页；约翰·马修《鹰隼与乌鸦》；托马斯《澳大利亚的亲属和婚姻》，第 52 页及其后。

② 豪维特：《上·部》，第 124 页。

③ 豪维特，同前书，第 121、123、124 页。柯尔编辑的丛书，第 3 卷，第 461 页。

④ 豪维特，第 126 页。

⑤ 豪维特，第 98 页及其后。

⑥ 柯尔丛书，第 2 卷，第 165 页；布拉夫·史密斯（Brouch Smyth），第 1 章，第 423 页；豪维特，同前书，第 429 页。

⑦ 豪维特，第 101、102 页。

⑧ J·马修：《昆士兰的两个有代表性的部落》，第 139 页。

⑨ 为了证明这种假设，人们还可以拿出其他理由，但应该考虑到有关家族组织的因素，我们坚持把这两种研究分开。此外，这个问题只和我们的题目有次要的关系。

种废弃不用、陈旧过时的语言了。能证明这一点的，是已经有多次我们知道某胞族叫某种动物的名字，但在现时语言中表示这种动物的词和给这个胞族命名的词完全不一样<sup>①</sup>。

在胞族的图腾与氏族的图腾之间，存在着一种从属关系。的确，每个氏族原则上属于一个胞族，而且只属于一个。若一个氏族在另一个胞族中也有代表，那完全属于特例。这种情况除在中部的某些部落中，特别是阿龙塔人中之外几乎碰不到<sup>②</sup>，而且就是在那些因混乱的影响出现这种部分重叠的地方，氏族的绝大部分仍完全包括在分为两半的部落的一半之中，只有一小部分在另一半里<sup>③</sup>。因此，规律是两个胞族不互相渗透，因而一个氏族所具有的图腾的范围事先已由它所属的胞族决定。换句话说，胞族的图腾相当于类属，其氏族的图腾相当于这个类属中的各个种。在后面可看到我们这样类比并不纯粹是借喻的。

除去胞族和氏族，在澳大利亚社会中还常常看到另一种次要的群体，它也具有某种特性，这就是婚姻级。

这个名字指的是胞族之下的再分各部分，其数目依不同的部落而异：有时一个胞族中有两个，有时有四个<sup>④</sup>。它们的来源和作用由以下两项原则决定：1. 在每个胞族中，每一代和它直接上一代不属于同一级别。因此当一个胞族中只有两个级别时，这

① 比如，穆克瓦拉表示巴尔金吉人、帕鲁因吉人和米尔普尔科人中的一个胞族，根据布拉夫·史密斯的说法，它意指鹰隼。但在这个胞族包括的氏族中，有一个氏族的图腾是鹰隼，而在这里这个动物以毕里阿拉（Bilyara）这个词表示。人们已多次发现这种情况，由朗格引证，同前书，第162页。

② 斯宾塞与吉伦：《土·部》，第115页。按豪维特的看法（同前书，第121与454页），在沃乔巴卢克人中，贝里冈（Pelican）氏族在两个胞族中都有代表。对这事我们感到有疑问。很可能这两个氏族以两种不同种的贝里冈作为图腾。这似乎正是马修斯对这同一部落所指出的一些迹象。（“新南威尔士与维多利亚的土著部落”，刊于《新南威尔士皇家协会会刊与会议录汇编》，1904年，第287-288页）

③ 见“有关这个问题我们的记忆：关于图腾崇拜”，刊于《社会学年刊》，第5卷，第82页及其后。

④ 见“关于一般澳大利亚级别方面的问题，我们对禁止乱伦问题的记忆”，刊于《社会学年刊》，第1卷，第9页及其后；更具体的是“分为八个级别的部落，澳大利亚社会的婚姻组织”，刊于《社会学年刊》，第8卷，第118-147页。

两个级别在各代是交替出现的。孩子们属于一种他们的父母并不属之的级别，但孙子们却和他们的祖父母属同一级别。这样，在卡米拉罗伊人中，库帕辛（Kupathin）胞族包括两个级别：伊派（Ippai）和孔博（Kumbo），迪尔比（Dilbi）胞族包括叫做穆里（Murri）和库比（Kubbi）的另外两个级别。由于血统关系是按母系相传的，孩子属于他母亲的胞族。如果母亲是个库帕辛，他也是库帕辛。但母亲属于伊派级别，他却是个孔博；而之后他的孩子（如果他是个女儿）就又重属伊派级别。同样，穆里级别的妇女的孩子属于库比级别，而库比级别的妇女的孩子又重属穆里  
154 级别。当一个胞族中有四个级别而不是两个级别时，体制就更为复杂，但原则还是一样。这四个级别构成了两对，每对为两个级别，这两个级别以上述方式在各代交替出现。2. 一个级别的成员原则上<sup>①</sup>只能与另一胞族里惟一的一个级别的成员结婚。伊派应该与库比联姻，穆里只能和孔博结缘。正由于这种机制给婚姻关系带来了深刻的影响，所以我们给这种群体起名叫婚姻级。

那么，我们就要问是否这些级别有时会有如胞族和氏族那样的图腾呢？

致使人们提出这个问题的原因，是在昆士兰的某些部落中，每个婚姻级都服从于一些特别的食物禁忌。组成这个级别的每个人都不能食用某种其他级别的人可以自由食用的动物<sup>②</sup>。这些动物难道不是他们的图腾吗？

但食物禁忌并不是图腾崇拜的特征。图腾，首先是一个名

<sup>①</sup> 这条原则并非到处都同样严格执行。特别在中部有八个级别的部落中，除去按规定可以联姻的级别之外，还有另外一个有一种第二位的婚姻关系的级别（斯宾塞与吉伦：《北·部》，第106页）。在某些有四个级别的部落中也同样。每个级别都可以在另一个胞族的两个级别中选择。卡比人就是这样（见马修，柯尔，第3卷，第162页）。

<sup>②</sup> 见罗思：《昆士兰北、西、中部土著居民之中的民族学研究》，第56页及其后。帕尔默（Palmer）“有关几个澳大利亚部落的笔记”，《J.A.I.》，第8卷（1884），第302页及其后。



字，并像我们后面将看到的那样是一种标志。而在刚才我们谈到的社会中，不存在一种婚姻级具有一个动物或植物的名字或使用一种标志的现象<sup>①</sup>。有可能这些禁忌间接地来源于图腾崇拜。可以假设这些禁忌保护的动物最初是作为某些氏族的图腾的，后来这些氏族消失了，而婚姻级却保留了下来。确实，可以肯定，这些级别有时具有一种氏族所没有的抗力。因此，那些失去了原来的意义的禁忌便在每个级别的范围内流传，因为再没有别的它们可以与之产生联系的群体了。但可以想见，如果这种惯例来源于图腾崇拜，那它就不再表示别的，而只是代表图腾崇拜的一种减弱了的与改变了性质的形式<sup>②</sup>。

我们刚刚谈到的有关澳大利亚社会图腾的一切也都适用于北美印第安人的部落。全部区别仅在于：在北美印第安人的部落中，图腾机制具有澳大利亚机制所缺乏的牢固的形式和稳定性。澳大利亚的氏族并非简单地数目众多，它们的数目，就是对同一个部落来说，几乎也是没有限制的。观察家们曾从中列举了一些

① 但有人援引了几个部落，其中婚姻级具有动物或植物的名字：卡比人就是如此。（马修：《两个有代表性的部落》，第150页）；贝茨（Bates）夫人考察的几个部落（“婚姻法令——有关西澳大利亚土著居民的习俗”，刊于《维多利亚地理杂志》，第23-24卷，第47页）；可能还有帕尔默考察的两个部落也同样。但这种现象是很少的，它们的意义也很难确定。此外，级别与一些性别群体一样，有时接受一些动物的名字，这没有什么可奇怪的。这种图腾式命名的例外扩大，一点也不会改变我们的图腾崇拜的概念。

② 同样的解释可能也适用于东南和东部的某些其他部落，如果我们相信豪维特的情报收集人的话，在那里也可以看到每个婚姻级所特有的图腾。维拉朱里人、瓦克尔布拉人、布罗欧河的本塔穆拉人都如此（豪维特《土·部》，第220、221、226页）。然而，他自己也承认，他所收集的证据是令人怀疑的。实际上，从他列的名单可以得知，许多图腾都重复出现在同一胞族的两个级别中。

此外，我们根据弗雷泽（《图腾崇拜与异族通婚》，第531页及其后）的见解提出的解释产生了一个困难。从原则上说，每个氏族、因而每个图腾在同一胞族的两个级别中的表示应该是毫无区别的，既然这些级别中的一个孩子的级别，另一个是父母的级别，而孩子是从父母那里得到他们的图腾的。因此当氏族消失时，继续存在着的图腾禁忌应该在两个婚姻级中共同保留。然而在上述引用的例证中，每个级别却都有自己专有的禁戒。这种区别是从哪里来的呢？卡亚巴拉人（南昆士兰的部落）的例子可能使人看到这种不同是怎么产生的。在这个部落中孩子们拥有他们母亲的图腾，但以一种特殊的标记使它具有一种特征。如果母亲以黑鹰隼作为图腾，孩子的图腾就是白鹰隼（豪维特：《土·部》，第229页）。在那里有一种似乎是按婚姻级来区分图腾的最初的倾向。

作为例子，但从未成功地给我们开出过完整的名册。那是因为在任何时候这个名册都未能最后地确定。最初使胞族解体、使本义的氏族产生的同一分裂过程在氏族内部无穷无尽地继续下去；由于这种逐渐的分解，一个氏族往往只有尽可能少的人数<sup>①</sup>。而在美洲却正相反，图腾制度有了比较确定的形式。虽然平均地看这里的部落比起澳大利亚来明显地庞大，但其中氏族的数量却没有那么多。同一个部落中很少有超过十几个氏族的<sup>②</sup>，而且常常还要更少一些；因此每个氏族都构成大得多的群体。特别是氏族的数目在这里是比较确定的，这样就可以确知共有多少氏族并且说得出来<sup>③</sup>。

这种区别与社会技术的优越有关。早在第一次观察这些部落的时候，就看到社会群体已深深地扎根于土壤之中，因而更能抵御进攻它们与分散它们的力量。同时，社会已经具有一种过于强烈的统一体感，以致不可能对它本身和组成它的各个部分处于一种无知觉的状态。美洲的例子就是这样使我们可以更好地了解什么是以氏族为基础的机制。如果只根据它现在在澳大利亚表现的状况来评价它那可就错了。确实，它在那里处于一种一点也不正常的、动摇的、解体的状态，更应该说在那里看到的是一种蜕变的结果。而这种蜕变既应该归因于时间的自然损耗，也可以归咎为白人的瓦解破坏。可能澳大利亚氏族从来就不大可能有美洲氏族的规模和坚固的结构。然而却很可能有一段时间两者间的距离不像今天这么大，因为如果氏族一直是以这么变幻无常与不可靠的方式形成，美洲的社会也就永远不能形成这么坚固的结构。

① 一个只有几百人的部落，有时包括 50 到 60 个或者更多的氏族。见杜尔干与莫斯的这方面的论述，“划分等级的某些原始形式”，刊于《社会学年刊》，第 6 卷，第 28 页，注 1。

② 除去西南部的印第安普埃布洛人，在那里氏族的数目较多。见霍奇（Hodge）的“普埃布洛印第安氏族”，刊于《美洲人类学》，第一系列，第 9 卷，第 345 页及其后。然而人们可以考虑这些具有图腾的群体是氏族还是氏族的细分后的亚氏族。

③ 见摩尔根在《古代社会》中列出的表格，第 153—185 页。

这种更大的稳定性甚至可以使胞族这种古老的制度在美洲以一种在澳大利亚不再有的明确与突出的特点保持下来。前面说过在澳大利亚胞族到处趋于衰落，往往只是一种毫无特色的群体，它有个名字，但这个名字已经不再为人理解，或不管怎样在土著居民的头脑里已不再说明什么大问题，因为它来自于一种外来的、或者不再使用的语言。因此我们只能根据某些残存的遗迹得出存在着胞族图腾的结论，而这些遗迹中的大部分是那么不明显，以致能从许许多多的观察家的眼皮下溜走。相反，在美洲的某些地方，这同一种制度却仍处于首要地位。西北海岸的部落，<sup>158</sup>特别是特林基特人和海达人已达到相对先进的文明程度，但它们都是分为两个胞族，这两个胞族又再划分成若干氏族：特林基特人分为乌鸦和狼两个胞族<sup>①</sup>，海达人分为鹰和乌鸦两个胞族<sup>②</sup>。这种划分并不仅只是名义上的划分，它与习俗风尚总是最行时的状态相对应，并给生活打上了深深的烙印。与分开胞族的道德距离相比，分开氏族的差距微不足道<sup>③</sup>。每个胞族的名字并非仅仅是一个人们已忘记了，或人们只模糊地知其意义的词语，这是一个名副其实的图腾。如同我们后面要讲述的那样，它具有胞族的所有基本属性<sup>④</sup>。因此，在这方面还应该注意不要忽视美洲的部落，因为我们可以在那里直接观察胞族的这些图腾，而澳大利亚只能提供给我们这种图腾的模糊的遗迹。

① 克劳斯：《特林基特 - 印第安人》，第 112 页；斯旺顿“特林基特印第安人的社会条件、信念与语言学的关系”，第 26 次报告，第 398 页。

② 斯旺顿：《对海达人民族学研究的贡献》，第 62 页。

③ 斯旺顿说：“两个氏族间的区别在各个方面都是绝对的”，第 68 页。他把我们称为胞族的东西叫做氏族。此外，他还说两个胞族相互间如同是两个互不相干的民族。

④ 本义的氏族拥有的图腾甚至比胞族的图腾性质还有更多的改变，至少在海达人中是这样。确实，允许一个氏族给予或出卖拥有它的图腾的权利，这一习俗造成每个氏族都有许多图腾，其中某些是与其他氏族共有的（见斯旺顿，第 107 与 268 页）。由于斯旺顿把胞族叫做氏族，他不得不给本义的氏族命名为家族，而把真正的家族叫做家庭。但他采用的术语的真实意义不容置疑。

## II

159 但图腾不仅仅是一个名字。它还是一个标志，一种真正的纹章。它与纹章的相似之处常常很引人注目。格雷在说到澳大利亚人时说：“每个家族都选定一种动物或植物作为它的纹章与标志 (as their crest and sign)”<sup>①</sup>；而被格雷叫做一个家族的东西无疑是一个氏族。法伊森和豪维特也说：“澳大利亚的组织表明，图腾首先是一个群体的徽章 (the badge of a group)。”<sup>②</sup> 斯库勒克拉夫特在谈到北美印第安人的图腾时也讲了同样的话：“图腾的确是一种图形，它相当于某些开化民族的徽章标志，每个人都有权拥有它以作为他所属的家族身份的证明。这就是这个词真正词源学的意义，这个词源出于 *dodaim*，表示村庄或一个家族群体的居住地。”<sup>③</sup> 因此当印第安人和欧洲人有了交往、他们之间缔结契约时，每个氏族总是以盖上标志它的图腾的印章来确认如此达成的协议的<sup>④</sup>。

封建时代的贵族把自己的纹章雕刻或以其他方式表示在他们城堡的墙上、他们的武器上和属于他们的各种物品上；澳大利亚的黑人与北美印第安人为他们的图腾做的事完全是同样的。塞缪尔·赫恩 (Samuel Hearne) 所考察的印第安人在上战场之前把他们的图腾雕刻在自己盾牌上<sup>⑤</sup>。按夏尔瓦 (Charlevaix) 的说法，某些印第安部落在交战期间都有用一小块画着他们图腾的树皮固

① 《澳大利亚西北部与西部两次远征的日志》，第2章，第228页。

② 《卡米拉罗伊人与库尔奈人》，第165页。

③ 《印第安部落》，第1卷，第420页。参见第1卷第52页。此外这种词源也是极不可靠的，参见“墨西哥以北的美洲印第安人手册”（史密索尼安研究所，民族管理局，第2部分，“图腾”词条下，第787页）。

④ 斯库勒克拉夫特：《印第安部落》，第3卷，第184页。加里克·马勒里 (Garrick Mallery)，“美洲印第安人的图画与著作”，刊于《第10次报告》，1893年，第377页。

⑤ 赫恩：《北海旅程》，第148页（根据弗雷泽《图腾崇拜》中的引用，第30页）。

定在杆子的一端而做成的真正的旗帜<sup>①</sup>。在特林基特人中，当两个氏族间爆发冲突时，敌对双方的决斗者们都在头上戴上画有各  
 160 自的图腾的头盔<sup>②</sup>。易洛魁人在每座小屋顶上放上作为他们图腾  
 的动物的皮表示氏族的标志<sup>③</sup>。另一个观察家说是把用稻草填充  
 躯壳的动物立在门前<sup>④</sup>。怀恩多特人中，每个氏族都有它自己专  
 有的饰物和具有特色的图画<sup>⑤</sup>。而奥马哈人中，更普遍地是苏人  
 中，图腾都画在帐篷上<sup>⑥</sup>。

在那些社会已发展为定居式、帐篷已被房屋代替、造型艺术  
 已大为提高的地方，图腾是雕刻在木头上与墙壁上的。比如，海  
 达人、钦西安人、萨利什人、特林基特人都如此。克劳斯说：  
 “特林基特人房屋的一种极特殊的饰物，就是图腾的徽章。”这是  
 一些动物的形态，某些情况下还与人的形象相结合，雕刻在木桩  
 上。木桩立在大门旁边，有的高达 15 米，一般都涂上鲜艳夺目的  
 色彩<sup>⑦</sup>。然而在一个特林基特人的村庄里，这种图腾的表现方  
 式数量并不很多，几乎只能在首领和富人的门前看到。而在隔壁  
 的海达人部落中，它们就常见多了。在那里每个房屋前都有好几  
 161 个<sup>⑧</sup>。由于雕刻的木桩数量多，到处矗立，有的还很高，一个海  
 达人的村庄就给人以一种小小的钟楼和尖塔林立的圣城的印  
 象<sup>⑨</sup>。在萨利什人中，往往是在屋子里的墙壁上表示图腾<sup>⑩</sup>。此

① 夏尔瓦：《新法兰西的历史的描述》，见第 329 页。

② 克劳斯：《特林基特 - 印第安人》，第 248 页。

③ 厄米尼·A·史密斯 (Erminnie A. Smith)：“易洛魁人的秘密”，刊于《民族学局第 2 次报告》，第 78 页。

④ 道奇 (Dodge)《我们的未开化的印第安人》，第 225 页。

⑤ 鲍威尔“怀恩多特人的政体”，刊于《民族学局第一年度报告》(1881)，第 64 页。

⑥ 多尔西：“奥马哈社会学”，《第三次报告》，第 229、240、248 页。

⑦ 克劳斯，同前书，第 130 - 131 页。

⑧ 克劳斯，第 308 页。

⑨ 见斯旺顿书中的一幅海达村庄的照片，同前书，第 9 图。参见泰勒：“马塞特的海达人村庄的图腾柱”，《J.A.I.》新系列，第 1 卷，第 133 页。

⑩ 希尔·陶特“关于布列颠哥伦比亚的斯达特兰的民族学报告”，《J.A.I.》，第 35 卷，1905 年，第 155 页。

外，人们还可以在小船、各种用具及墓碑上找到图腾<sup>①</sup>。

前面这些例子都只来源于北美印第安人，这就是说这些雕刻和这些经常见到的表现方式只可能出现在造型艺术的技巧已达到一定完善程度的地方，而澳大利亚的部落尚未达到这种水平。因此刚刚提到的那种类型的图腾表象在澳大利亚比在美洲更少见、更不明显。然而，大家还是可以举出一些例子来。在瓦拉蒙加人中，在丧葬仪式的最后，人们把事先已经弄成干粉状的死者骸骨下葬，在放置骨灰的地方旁边的土地上画上图腾的代表图形<sup>②</sup>。162 在马拉人和阿努拉人中，死者的尸体被放进一段也装饰有带图腾特点的图形的中空的本头中<sup>③</sup>。在南部的新加莱斯，奥克斯利（Oxley）发现在土著人下葬的坟墓附近的树上刻有一些图形<sup>④</sup>，布拉夫·史密斯认为这些图形具有图腾性质。上达林的土著居民在他们的盾牌上刻上一些图腾形象<sup>⑤</sup>。按柯林斯（Collins）的看法，差不多所有的用具上都布满了看来很可能具有同样意义的饰物。人们还发现在岩石上也有同样类型的图画<sup>⑥</sup>。这些图腾图形甚至可能比它们能使人感觉到的情况下出现得更多，因为，由于一些我们在后面还要讲到的原因，看出什么是图腾的真正意义并不总是那么容易的。

这些不同的事实已给我们一种图腾在原始人的社会生活中占有重要位置的感觉。然而，直到此时，它还相对出现在人体之

① 克劳斯：同前书，第 230 页；斯旺顿《海达人》，第 129 页，135 页及其后；斯库勒克拉夫特《印第安部落》，第 1 卷，第 52-53、337、356 页。在最后这种情况下，图腾要倒置过来作为丧事的表示，大家可以在希腊人（C. 斯旺 C. Swan，引于斯库勒克拉夫特编辑的《美国的印第安部落》，第 265 页）和德拉瓦尔人（赫克韦尔德尔 Heckewelder）《有关曾居住在宾夕法尼亚的印第安民族的历史和风俗习惯的报道》，第 246-247 页）那里看到类似的习俗。

② 斯宾塞与吉伦：《北·部》，第 168、537、540 页。

③ 斯宾塞与吉伦，同上，第 174 页。

④ 布拉夫·史密斯：《维多利亚的土著居民》，第 1 章，第 99 页，注。

⑤ 布拉夫·史密斯，第 1 章，第 284 页。斯特劳列举过阿龙塔人的同类型的行为（第 3 章，第 68 页）。

⑥ 《关于新南威尔士英国殖民地的报导》，第 2 章，第 381 页。

外；因为只是在一些物体上我们看到了图腾的表现形式。但图腾的形象不仅在房屋的墙上、小船壁上、武器、用具及坟墓上再现；甚至还可以在人的身体上看到它们。人们不仅把他们的纹章表示在自己拥有的物品上，还把它佩带在自己身上，把图腾烙在自己的皮肉上，使它成为自己的一部分，甚至这种表象形式才是最最重要的。

的确，一种很普遍的规律是每个民族的成员都尽力用他们的图腾来装饰自己的外表。在特林基特人中，值某些宗教节日之际，被指派主持仪式的人穿着一种整个或部分地代表他们氏族用以命名的动物的躯体那样的服装<sup>①</sup>。一些特别的面具也用于这个目的。在整个美洲西北部都可以看到同样的做法<sup>②</sup>。米尼塔里人在去参加战斗时也有同样的习俗<sup>③</sup>。普埃布洛印第安人也一样<sup>④</sup>。此外，如果图腾是一种鸟类，每个成员就在头上戴上这种鸟的羽毛<sup>⑤</sup>。衣阿华人中，每个氏族都有一种特别的剪发的方式。在鹰氏族中，两大辮头发绑在头前，另一辮在头后；而在水牛氏族中，人们把头发束成牛角的样子<sup>⑥</sup>。在奥马哈人中也可以看到类似的做法：每个氏族都有它的发型。比如在龟氏族，头发除了六块环状之外其他地方都剃光，六块环状在头左右两侧各两块，还有前面一块、后面一块，模仿龟的四足、头和尾<sup>⑦</sup>。163

但最多地还是在身体上打上图腾的标记：那是一种最落后的社会也能做出的表象形式。人们有的时候想到：那种那么常见的

① 克劳斯，第 327 页。

② 斯旺顿“特林基特印第安人的社会条件、信念与语言关系”，刊于《第 24 次报告》，第 453 页及其后。博厄斯：《夸扣特尔印第安人的社会组织与秘密社团》，第 358 页。

③ 弗雷泽：《图腾崇拜》，第 26 页。

④ 伯克（Bourke）：《亚利桑那的莫基人的蛇舞》，第 229 页；J.W. 富克斯（J.W. Fowkes）：“被称为卡特西纳斯（Katsinas）的图萨杨人的礼仪群”，刊于《第 15 次报告》，1897 年，第 251—263 页。

⑤ 缪勒：《美洲原始宗教的历史》，第 327 页。

⑥ 斯库勒克拉夫特：《印第安部落》，第 3 章，第 269 页。

⑦ 多尔西：“奥马哈社会学”，《第 3 次报告》，第 229、238、240、245 页。

礼仪，即在青春期拔掉年青男人的两颗上牙，目的是否是要重现图腾的形式。这种现象没最后确定；但值得注意的是有时土著人自己就这样解释这种习俗。比如阿龙塔人中，拔牙这种做法只在雨和水氏族中才有，而根据传统这种手术的目的是想使面容更像某种乌云，边缘明显，被认为是宣告下一次雨的来临，并由于这个原因被看做是同一家族的事情<sup>①</sup>。这就证明土著人自己已经意识到这种变形术目的是为了至少能按惯例赋予他自己他的图腾的外貌。还是在这些阿龙塔人中，在行割切口的礼仪时，要在新入社者的姐妹或未来的妻子身上割一定的切口，由此得到一种疤痕，这种疤痕的形状也被画在某件圣物之上，一会儿我们还要谈到，这圣物被叫做楚林格（chuzinga），而我们将看到在楚林格上这样画出的线就作为图腾的标志了<sup>②</sup>。在凯蒂什人中羚羊被看做与雨有密切关系<sup>③</sup>；雨氏族的人都在耳朵上戴上用羚羊的牙齿做成的小耳坠子<sup>④</sup>。在耶尔克拉人中，在行成年礼时，使年青男人脸上带上某些刀伤，这样就留下了疤痕，这些疤痕的数量和形状随他们的图腾变化<sup>⑤</sup>。向法伊森提供情报的人中的一个也指出在他观察的部落中有同样的现象<sup>⑥</sup>。根据豪维特的说法，在迪埃里人中，在某些划破的痕迹和水图腾之间也存在着同样类型的关系<sup>⑦</sup>。至于在西北部的印第安人中以图腾文身的习俗也是非常

① 斯宾塞与吉伦：《土·部》，第 451 页。

② 斯宾塞与吉伦，同前书，第 257 页。

③ 后面（第 2 篇，第 4 章）中大家将能看到表示这种亲属关系的内容。

④ 斯宾塞与吉伦，《北·部》，第 296 页。

⑤ 豪维特：《土·部》第 744—746 页。参看第 129 页。

⑥ 《卡米拉罗伊人与库尔奈人》，第 66 页注。确实对这一现象其他信息提供者有异议。

⑦ 豪维特：《土·部》，第 744 页。



普遍的<sup>①</sup>。

但是如果说通过毁形或者划破皮肤的办文身并不是总具有 165  
图腾的意义的<sup>②</sup>，把简单的图形画在身上可就不一样了：这些  
图形极普遍地是图腾的表示。的确，土著人并不每天带着这些标  
志。当他们进行一些纯经济活动时，当一些小家族群体分散开去  
打猎或捕鱼时，他们并不受这种仍很复杂的装束约束。但当氏族  
重新聚集起来过一种共同的生活，一起忙于举行宗教仪式时，他  
们就必须装扮起来。如同我们在后面会看到的那样，这些仪式中  
的每一种都与一种特定的图腾有关，而且从原则上说，与一种图  
腾有关的礼仪只能由具有这种图腾的人来完成。而举行这项礼仪  
的人<sup>③</sup>、担任主祭角色的人，甚至有时作为观众参加仪式的人都  
总是要在身上画上表示图腾的图像的<sup>④</sup>。成年礼是使年轻人进入  
部落的宗教生活的礼仪，其中主要的形式之一正是给他身上画上 166  
图腾的象征<sup>⑤</sup>。确实，在阿龙塔人中这样画出的图并不总是一定  
代表被接纳入社的人的图腾的<sup>⑥</sup>，但这只是一种特例，可能产生

① 斯旺顿：《对海达民族学研究的贡献》，第 41 页及其后，图版 20 与 21；博厄斯：《夸扣特尔人的社会组织》，第 318 页，斯旺顿：《特林基特人》，图版 16 及以下各页。——在与我们特别研究的两个民族地区无关的某种情况下，这种文身也在属于氏族的动物身上进行。非洲南部的贝专纳人分为某一数量的氏族，有鳄鱼、水牛、猴子等等种人。比如鳄鱼人在他们的家畜的耳朵上割一切口，其形状使人想起鳄鱼的尾巴（卡萨利：《巴索托人》第 221 页）。按罗伯逊·史密斯的说法，同样的习俗可能在古阿拉伯人中也存在（《早期阿拉伯人的亲属与婚姻》，第 212—214 页）。

② 按斯宾塞与吉伦的看法，有一些根本没有任何宗教意义（见《上·部》，第 41—42 页，《北·部》，第 45、54—56 页）。

③ 在阿龙塔人中，规则也包括一些例外，后面还要讲到。

④ 斯宾塞与吉伦：《上·部》，第 162 页；《北·部》，第 179、259、292、295—296 页；舒乐策，在上述引文中，第 221 页。被这样表示的，不总是图腾本身，而是与这图腾有关的、被看做是同一类事物的物品中的一个。

⑤ 比如在瓦拉蒙加人、瓦尔帕里人、伍尔马拉人、津吉利人、翁巴亚人、翁马杰拉人中就是这样（《北·部》，第 348、339 页）。在瓦拉蒙加人中，在画上图腾图形的时候，施行者对新人说以下的话：“这个标志属于你的地方（your place），你的眼睛不要再看其他地方。”斯宾塞和吉伦说：“这句话意味着：年轻人除参加与他的图腾有关的礼仪之外，不要再参与其他仪式；这些礼仪也表明人们设想在人、他的图腾和专门奉献给这图腾的地方三者之间存在着一种密切的关系。”（《北·部》，第 584 页）。在瓦拉蒙加人中，图腾由父亲传给孩子；因此每个地方都有它自己的图腾。

⑥ 斯宾塞与吉伦，《上·部》，第 215、241、376 页。

于这个部落图腾组织的混乱状态<sup>①</sup>。再说，即使是在阿龙塔人之中，在行成年礼的最庄严的时刻——因为这是举行加冕礼和祝圣仪式，当新入社者被允许进入保存属于氏族的所有圣物的神庙时，人们也要在他身上画上象征性的图形，不过，这次是年轻人自己的图腾被如此表示出来<sup>②</sup>。在北美西北海岸的部落里，个人和他的图腾的关系是那么密切，以至氏族的标志不仅画在活人身上，甚至也画在死人身上：在尸体下葬前，人们在他身上画上图腾标志<sup>③</sup>。

### III

这些图腾的装饰也使我们看到图腾不仅仅是一种名称和标志。在举行宗教仪式的过程中，它们是图腾，同时又是集体的标记，且具有宗教的特性。事实上，正是与这图腾相比，事物才被分为圣物和俗物。图腾就是圣物的典型。

澳大利亚中部的部落，主要是阿龙塔人、洛里查人、凯蒂什

<sup>①</sup> 大家记得（见前面 P150），在这个部落，孩子可以有一个和他的父亲、母亲或者更普遍地和他的亲属不同的图腾。而这方面或那方面的亲属都是被指定进行成年礼仪的施行者。结果，由于一个人原则上只有资格做他自己的图腾仪式的施行者或主祭，因此他对在某些情况下孩子入社必须涉及另一种图腾的礼仪感到厌烦。这就是怎么会在初入社者身上画上的图纹不一定表示他自己的图腾：在斯宾塞和吉伦的著作中可以看到这种情况，《土·部》，第 229 页。此外，清楚地表明那里有一种例外的是有这样一种情况：如果图腾组织没有受到扰乱，如果它那时在阿龙塔人中与现在在瓦拉蒙加人中一样，割礼仪式仍然基本从属于在初入社者的局部团体中占主导地位的图腾，即作为初入社者本身图腾的图腾。（见斯宾塞与吉伦，出处同上，第 219 页）。

同样的混乱有另一种结果。一般地说，混乱的结果是使连接每个图腾和一定的群体的关系松弛一些，因为同一图腾可以在所有可能的局部团体中拥有成员，甚至尤区别地在两个胞族中都拥有成员。一个图腾的仪式可以由不同图腾的人来举行这种想法——与图腾崇拜的原则相反的想法，在后面我们还可以看得更清楚——可以这样被确立起来，而不激起更多的反对。人们承认：一个神灵向他揭示了举行礼仪的方式的人是有资格主持仪式的，即使他不属于有关的图腾（《土·部》，第 519 页）。但能证明这对于规则是个例外，是一种宽容的结果的，是这种方式的受益者并不能自由支配它这样一个事实，如果他能够把它传给别人——并且这种传递是经常重复的——这只能是给一个礼仪与之有关的图腾的成员（《土·部》，出处同上）。

<sup>②</sup> 《土·部》，第 140 页。在这种情况下，初入社者要把人们给他装扮的饰物一直保留到经过时间的作用装饰自己消失掉为止。

<sup>③</sup> 博厄斯：“关于不列颠哥伦比亚的印第安人的全面报告”，刊于《不列颠科学进步协会关于加拿大自治领西北部部落研究会第 5 次报告》，第 41 页。

人、翁马杰拉人、伊尔皮拉人等<sup>①</sup>，在他们的仪式中经常使用某些工具，这些工具，按斯宾塞与吉伦的说法，在阿龙塔人中被叫做楚林格（churinga），按斯特劳的说法叫朱伦格（tjurunga）<sup>②</sup>。这是一些木片或光滑的小石子，形状各异，但一般是椭圆形的或长形的<sup>③</sup>。每个图腾群体都有或多或少的一堆楚林格。而每个楚林格之上都刻有代表这同一群体的图腾的图形。<sup>④</sup> 这些楚林格中的某一些在其一端钻有小孔，孔中穿有以人的头发或负鼠毛做成的线。以木头做成，并以这种方式穿起来的这些东西完全用于与英国的民族学家称为牛吼器的礼仪工具同样的目的。人们用线把它们穿挂起来，使它们在空中迅速旋转，以产生一种和空竹发出的声音一样的嗡嗡声，这在今天还仍是我们孩子们的玩具。这种震耳欲聋的声音有某种礼仪上的意义，并伴随着所有有某种重要性的仪式出现。因此这种楚林格是真正的牛吼器。但是还有一些其他的楚林格不是以木头制成，也不穿孔，因此也不这样使用。然而它们也激起同样的宗教崇拜感情。

的确，任何楚林格，不管用于什么目的，都属于最神圣的圣物，甚至没有任何其他东西在宗教地位与尊严方面超过它，这已是用于表示它的这个词所象征的意义了。它在作为一个名词的同时，也是一个意味着神圣的形容词。这样在每个阿龙塔人的数个名字中，都有一个如此神圣，以至不能在外人面前泄露的名字；人们只在极少数的情况下才叫这个名字，还要低声地、以一种神秘地说悄悄话的方式讲到它。这个名字叫做阿里特那·楚林格

① 在瓦拉蒙加人中也有，但数量少于阿龙塔人，而且它们在图腾礼仪中并不出现，虽然它们在神话中占有某种位置（《北·部》，第163页）。

② 在其他部落中用其他的名字，我们赋予阿龙塔人的词语一种统称的意义，因为在这个部落楚林格的地位最重要，并得到最多的研究。

③ 斯特劳，第2章，第81页。

④ 也有一些外表没有任何图纹，但这样的数量很少（见斯宾塞与吉伦：《土·部》，第144页）。

(aritna churinga, 阿里特那意指名字)①。更一般地说楚林格这个词表示所有的礼仪行为, 比如, 伊里亚楚林格 (ilia churinga) 意指对鸸鹋的崇拜仪式②。因此, 楚林格仅作为一个名词使用, 就表示一件它的主要特点是神圣的事物。这样, 那些俗人, 即妇女和还没有参加宗教生活的年青男人, 不能接触甚至不能看见楚林格, 只允许他们从远处望一眼, 而且还是在极少数的场合之下③。

楚林格被恭恭敬敬地保存在一个特别地方, 阿龙塔人把这地方叫做埃尔特那杜兰格 (ertnatulunga)④ 这是一个隐匿在荒凉的地方的洞穴。入口处被极小心地用石头掩蔽起来, 那些石头堆放得那么巧妙, 以致外人从旁边经过时绝不会怀疑在他附近有氏族的宗教宝物。楚林格的神圣性是那么强烈, 致使在它们被这样存放的地方也圣性传播: 妇女和未入社的人不准靠近它。只有在入社礼仪全部完成后, 年轻人才能接近它; 也还有一些人被认为是只有经过多年考验之后才能得到这种厚待⑤。对这个地方流露的宗教感情甚至超出了这范畴, 波及周围的一切: 这里所有的东西都具有这同一特性, 并且由于这个原因可以避免世俗的伤害。一个人被另一人追赶, 如果他能跑到埃尔特那杜兰格, 他就得救

① 《土·部》, 第 139 及 168 页; 斯特劳, 第 2 章, 第 75 页。

② 斯特劳, 他写为朱伦格, 给了这词一种有些不大相同的译法。他说: “这词表示神秘的、个人的东西 (der eigene geheime)。Tju 是一个老词, 表示被藏起来的、神秘的, 而 runga 意指我特有的。”但在这方面比斯特劳更有权威的肯普 (Kemp) 把 tju 译为大的、强有力的和神圣的 (肯普“居住在麦克唐奈区部落的词汇”, Tju 词条下, 刊于《维多利亚皇家协会会报》, 第 13 卷)。此外, 实际上就大家在初接触时能够接受这方面来说, 斯特劳的翻译距离上述译法也不太远, 因为神秘的东西, 就是能摆脱世俗见解的东西, 也就是说神圣的东西。至于赋予 runga 一词的意义对我们来说似乎是不可靠的。鸸鹋的仪式属于鸸鹋氏族的全体成员, 所有的人都可以参加, 因此这些仪式不是他们其中任何人的个人事物。

③ 《土·部》, 第 130-132 页; 斯特劳, 第 2 章, 第 78 页。一个女人见到了楚林格, 或一个男人把它指给女人看, 都要被处死。

④ 斯特劳把这个在斯宾塞与吉伦使用的词语中已确切确定的地方叫做阿克那那瓦, 而不是埃尔特那杜兰格。(斯特劳, 第 2 章, 第 78 页)。

⑤ 《北·部》, 第 270 页; 《土·部》, 第 140 页。

了，别人不能在那里抓住他<sup>①</sup>。甚至一只动物受了伤在那里躲藏，都应该受到尊重<sup>②</sup>。在那里不许争吵。这是一个和平的地方，如同后来在日耳曼社会中大家所说的那样，这是图腾群体的圣地，一个真正的庇护所。

但楚林格的效力并非只通过它与世俗保持一段距离的方式表现出来。如果它是那么独特，那是因为它是一件有极高宗教价值的东西，失去它就会严重伤害集体和个人。楚林格有各种神奇的属性：接触它，能够治好创伤，特别是割礼的伤口；<sup>③</sup>它对疾病也有同样的效力；<sup>④</sup>它还能促使胡子长长；<sup>⑤</sup>它把巨大的力量赋予由它保证其正常繁衍的图腾物种；<sup>⑥</sup>它给予人力量、勇气、坚持不懈的精神，而反过来削弱他的敌人，使他的敌人沮丧、虚弱。这最后的一种信仰是那么根深蒂固，以致两个战士搏斗时，<sup>171</sup>其中之一偶然看到了对手身上带着楚林格，他就会立刻失去信心，他的失败也就是必定无疑了<sup>⑦</sup>。因此，再没有什么礼仪工具在宗教仪式中占有更重要的位置了<sup>⑧</sup>。通过敷圣油，人们把楚林格的力量传给主祭或仪式的参加者。为达到这个目的，人们把脂肪涂在楚林格上之后，再用它们磨擦信徒们的四肢和胃部<sup>⑨</sup>。或者用动物的绒毛盖住它们，当使它们旋转起来时，绒毛四散飞去，这也是一种传播楚林格的效力的方式。<sup>⑩</sup>

① 《土·部》，第 135 页。

② 斯特劳，第 2 章，第 78 页。然而斯特劳说到一个杀人犯躲藏在埃尔特那杜兰格附近，在这里受到无情的追捕并被处以死刑。我们很难把这个现象与动物享有特权一事一致起来，我们考虑罪犯被处置得更为严厉是否不是在近期出现的事，而且这种严厉是否不应该归因于最初保护埃尔特那杜兰格的禁忌被削弱了。

③ 《土·部》，第 248 页。

④ 出处同上，第 545 - 546 页。斯特劳，第 2 章，第 79 页，比如，把刮一块石头做成楚林格掉下来的灰溶解在水中，就成了一种使病人恢复健康的药水。

⑤ 《土·部》，第 545 - 546 页。斯特劳，第 2 章，第 79 页，对这事提出怀疑。

⑥ 比如，薯蓣图腾的楚林格放在地里能使薯蓣生长（《北·部》，第 275 页）。它对动物也有同样的功效（斯特劳，第 2 章，第 76、78 页；第 3 章，第 3、7 页）。

⑦ 《土·部》，第 135 页；斯特劳，第 2 章，第 79 页。

⑧ 《北·部》，第 278 页。

⑨ 出处同上，第 180 页。

⑩ 出处同上，第 272 - 273 页。

但是，楚林格并不只是有益于个人，整个民族的命运都集体地和他们的楚林格联系在一起。他们失去了楚林格是一场灾难，是这个群体可能遭到的最大的不幸<sup>①</sup>。有时楚林格会离开埃尔特那杜兰格，比如当把它们借给氏族以外的某个群体时<sup>②</sup>。那么，这可是一件真正让大家伤心的事。在两个星期中，这个图腾群体中的人哭泣、哀叹，身上涂满白粘土，如同他们在失去某个亲人时所做的那样<sup>③</sup>。因此，楚林格不能让个别人自由处置，保存楚林格的埃尔特那杜兰格处于群体首领的管理之下。可能每个人对于楚林格中的某一些都有一些特殊的权利<sup>④</sup>；然而，即使是这样，在某种程度上，这些权利的所有者也只有为首领的同意与指导之下才能使用这些权利。这是一项集体的财富，是氏族的圣约柜<sup>⑤</sup>。而且，人们对于楚林格的崇敬也表明了它本身具有极高的价值。大家只能以这种崇敬的心情使用它，而这种崇敬由举止的庄重表现出来。<sup>⑥</sup>人们照料它，给它涂油、擦拭、磨光它，当把它从一个地方移到另一处时，就要在一些固定的仪式中进行，这些仪式表明大家把这种移动看成具有最大重要性的行为<sup>⑦</sup>。

不过，楚林格本身是木头或石头的东西，像许多其他东西一样。它们与其他同类的俗物相互区别之处仅在于它们具有一个特点，那就是在楚林格之上刻上了或画上了图腾的标记。因而是这

① 《土·部》，第 135 页。

② 一个群体从另一个群体那里借来它的楚林格，是认为这些楚林格可以把它们本身效力中的某一些传给这个群体。有楚林格在场可以提高个人和集体的生命力。（《土·部》第 158 页及其后）。

③ 出处同上，第 136 页。

④ 每个人都由一种特殊的关系，首先和一个作为他生命的保证的特定的楚林格联系在一起，然后和他从他父母那里继承的楚林格联系在一起。

⑤ 《土·部》，第 154 页；《北·部》，第 193 页。楚林格是如此地具有集体的标志，以致它可以代替使者权杖，这种使者权杖是被派到外部群体中去召集别的部落参加某种仪式的人所备有的（《土·部》，第 141 - 142 页）。

⑥ 出处同上，第 326 页。需要指出牛吼器也以同样方法使用（马修斯，“新南威尔士和维多利亚的上著部落”，刊于“新南威尔士皇家协会会刊”，第 307 - 308 页）。

⑦ 《土·部》，第 161、250 页及其后。

种标记、也只是这种标记赋予了它们神圣性。确实，按斯宾塞与吉伦的说法，楚林格是祖先灵魂的居住处，正是这个灵魂的主宰赋予它特性<sup>①</sup>。而斯特劳在宣布这种解释不确切的同时，却提出了另一种与这种没什么明显不同的说法：楚林格被看做是祖先尸体的图形或这尸体本身<sup>②</sup>。所以这还是一种由祖先引起的感情，而只是转到一种物质对象上，并使它成为一种物神。但首先，不管173 是这种还是那种概念——而且它们除了在神话文字的字面之外几乎没什么区别——都显然是为了使楚林格的神圣性更加清晰明白而事后制造出来的。在这些木片或石块的结构中或从它们的外表看，都没有任何东西使它们注定要被看做一个祖先灵魂的所在地或他尸体的图形。因此，如果人们想象出这种神话，这是为了能向他们自己解释这些东西引起他们宗教崇敬的原因，而绝不是由神话来决定这种崇敬。这种解释，如同许许多多的神话解释一样，只通过以稍微有些不同的词语不断重复的问题本身来解决问题；因为说楚林格是神圣的，和说它与一种圣物有这种或那种关系，这是以两种方式说出同一个事实，而不是分析阐明。此外，根据斯宾塞与吉伦的证明，即使在阿龙塔人中，也有一些楚林格是在光天化日之下由群体中的年长者制造的<sup>③</sup>，那些楚林格显然不是来自老祖先的。然而它们与其他楚林格相比却程度稍有不同174 地具有同类效力。并且它们都以同样的方式保存。不过也有一些

① 《土·部》，第 138 页。

② 斯特劳，第 1 章，《沃尔沃海》，结尾；第 2 章，第 76、77 与 82 页。对于阿龙塔人，这就是祖先的尸体，对洛里查人仅是祖先尸体的图形。

③ 当一个孩子降生时，母亲指给父亲看她认为在哪里祖先的灵魂钻进了她的身体，父亲由几个亲属陪同来到这地方，大家在这里寻找他们认为祖先在再生时留下的楚林格。如果找到了，那可能是图腾群体中的某个长者放在那儿的（斯宾塞与吉伦的假设），如果没有找到，就按一定的方法制造一个新的楚林格（《土·部》，第 132 页，参看斯特劳，第 2 章，第 80 页）。

部落，在整个部落中楚林格完全未被看做与一个神灵相通<sup>①</sup>。因此它的宗教性来自另一个来源，如果不是来自它具有的图腾标记，这种宗教性会来自哪里呢？这样，礼仪的表示实际上是针对这种图形的，是这种图形使它被刻在上面的那件东西神圣化了。

但在阿龙塔人和附近的部落中，还有两种其他的礼拜仪式的用具明显地与图腾和楚林格有关，楚林格通常属于它们的构成部分，这就是努尔通佳（Nurtunja）和瓦宁格（Waninga）。

努尔通佳<sup>②</sup>可以在北部阿龙塔人和与他们最接近的毗邻部落中看到<sup>③</sup>。它主要是一根垂直的支柱，这根支柱由一根长矛、或由捆在一起的数根长矛、或简简单单由一根杆子制成<sup>④</sup>。周围用以头发做成的细绳或带子绑上一束束草。然后还要再环绕着支柱、或者把支柱从上到下、纵列并行地缚上鸟的绒毛。顶端用鹰隼的羽毛装饰。而且，这还只是最普通、最典型的形式，根据各种特殊的情况，它还有各种各样的变化形式<sup>⑤</sup>。

瓦宁格只在阿龙塔人、乌拉本纳人与洛里查人中有。它就更不止一种惟一的样式了。把瓦宁格简化为最基本的组成部分，它也是由一根垂直的支柱构成，这根支柱由一根一尺多长的棍棒或几米长的长矛制成，上面有时绑着一根、有时绑着两根横杆<sup>⑥</sup>。如果是一根横杆，它的样子就像个十字架。再以一些用人发或用负鼠皮、袋狸皮制成的细绳斜向对角地穿过十字架横杆和中轴两端之间的空间，这些细绳相互排得很紧，这样，构成了一

① 这是指瓦拉蒙加人、乌拉本纳人、沃尔加亚人、翁巴亚人、津吉利人、格南吉人的情况。（《北·部》第258、275-276页）。于是，斯宾塞与吉伦说：“由于它们与一个图腾有关系，就被看做具有特别的价值”。（出处同上，第276页）。在阿龙塔人中也有同样的例子（《土·部》，第156页）。

② 斯特劳写作 *Inatanja*（同前书，第1章，第4-5页）。

③ 凯蒂什人、伊尔皮拉人、翁马杰拉人，但在翁马杰拉人中较少见。

④ 有时以极长的、首尾相接的楚林格代替杆子。

⑤ 有时在努尔通佳的顶上挂着另一个短一些的努尔通佳，在另一些情况下，努尔通佳呈十字交叉形或T形。没有中心支柱的情况较少见（《土·部》，第298-300、360-364、627页）。

⑥ 有时这种横杆的数目是三个。



个菱形形状的网。当有两个横杆时，这些细绳从一根缠到另一根，再从那里连到支柱的顶端及最底部，有时上面还盖上一层相当厚的绒毛，把它们遮起来不让人看到。这样，瓦宁格的外表就成了一面真正的旗帜<sup>①</sup>。

努尔通佳和瓦宁格出现在众多的重要礼仪中，是宗教崇敬的对象，完全类似于楚林格那样受人尊敬。人们在制作它们和把它们竖立起来的时候都是极其庄重的。把它们固定在地上或者由主祭举着，它们都标志着礼仪的中心点；围绕着它们大家跳舞、举行各项礼仪。在行成年礼时，人们把初入社者带到为这场合竖起的努尔通佳脚下，对他说：“这是你父亲的努尔通佳，用它已造就出许许多多的年轻人了。”这之后，入社者应抱吻努尔通佳<sup>②</sup>。通过这一吻，他和被看做在此寄居的宗教本原发生了联系，这是一种真正的相通，它应能给予年青人为经受可怕的切口手术所必不可少力量<sup>③</sup>。此外，努尔通佳在这些社会的神话中都起着一种重要的作用。神话中说：在传说中的远祖时代，在部落的属地上各处来来去去的是只由同一种图腾的人构成的群体<sup>④</sup>。这些群体中的每一个都带有一个努尔通佳。当他们停下来宿营时，在他们分散开来去打猎之前，都要把他们的努尔通佳竖在地上，在它的顶端把楚林格悬挂起来<sup>⑤</sup>。这也就是说，他们把自己所有最珍贵的东西都托付给它了。这同时又是一面旗帜，它作为群体重新集合的中心。我们不能不对努尔通佳和奥马哈人的圣柱所代表的

① 《土·部》第 231 - 234、306 - 310、627 页。除去努尔通佳和瓦宁格，斯宾塞与吉伦还识别出第三种圣柱，或者说圣旗，这就是卡瓦瓦（《土·部》，第 364、370、629 页），此外，他们坦率地承认卡瓦瓦的功能不能确切确定，他们仅仅指出卡瓦瓦“被看做所有图腾成员共有的东西。”但按斯特劳的看法（第 3 章，第 23 页，注 2），斯宾塞与吉伦谈到的卡瓦瓦仅是野猫图腾的努尔通佳，由于这种动物是一种部落崇拜的对象，可以理解为以此努尔通佳为对象的崇拜是所有氏族共同的。

② 《北·部》，第 342 页；《土·部》，第 309 页

③ 《土·部》，第 255 页。

④ 出处同上，第 10 与 11 章。

⑤ 出处同上，第 138、144 页。

意义之相近产生强烈的印象<sup>①</sup>。

然而，它的这种神圣性只能产生于一种原因：它具体地代表图腾。的确，那些覆盖着它的垂直的线和环绕着它的绒毛，或者把瓦宁格的横杆绑在中轴上的各种不同颜色的细绳都不是按制作者的想法任意决定的；而必须具有依照传统严格规定的形状，在土著人的头脑中这就代表图腾<sup>②</sup>。这里不必再考虑是否以这种礼仪用具为对象的崇拜与楚林格的情况一样只是祖先引起的崇敬的一种反映；因为这是一条规律：每个努尔通佳或瓦宁格只在使用它的仪式期间存在，之后不再保留。每次有必要时人们再把它全部重新制作出来，而一旦礼仪结束，人们就剥掉它的装饰物，把原来组成它的那些部分拆散<sup>③</sup>。因此它不是别的东西，只是一种图腾的形象——甚至是一种暂时的形象，所以它是以这个名义、而且仅仅以这个名义起一种宗教的作用的。

这样，楚林格、努尔通佳、瓦宁格的宗教性只来自于它们本身带有的图腾标志。是这个标志神圣，因此它在表现它的某种物品上保持这种特性。人们有时把这标志画在岩石上，那么这些画就叫做楚林格伊尔基尼亚（Churinga ilkinia），即圣画<sup>④</sup>。宗教仪式的主祭和参加者装扮自己的饰物也叫同一名字。这些东西，妇女和儿童是不准看的<sup>⑤</sup>。有时，在某些礼仪中，图腾被画在地上。制作它的方法已显示出这图形激起的感情和它所具有的高度价值；的确，这图形画在事先以人血浇洒并浸透了的地面上<sup>⑥</sup>。

① 见多尔西：“苏人的崇拜”，《第11次报告》，第413页；“奥马哈社会学”，《第3次报告》，第234页。确实，部落只有一个圣柱，而同时每个氏族却有一个努尔通佳。但原则是同样的。

② 《土·部》，第232、308、313、334等页；《北·部》，第182、186页等。

③ 《土·部》，第346。确实，人们说努尔通佳代表祖先的长矛，这长矛在阿里切林格时期（Alcheringa）在每个氏族的首领手中。但它只是一种象征性的表象，这不是如同楚林格那样的圣物，楚林格被看做来自祖先本人。这里很明显，如何解释并不重要。

④ 《土·部》，第614页及其后，特别是617页；《北·部》，第749页。

⑤ 《土·部》，第624页。

⑥ 出处同上，第179页。

我们在后面就要看到血本身已是一种圣液，它只用于一些虔诚的祭礼。然后，一旦图形完成了，信徒们都怀着最虔敬的心情坐在图形前面的地上<sup>①</sup>。只要给予词汇一种符合于原始人精神状态的意义，我们就可以说他们对这个图形是极其崇敬的。就是这一点使我们可以理解图腾的纹章对于北美印第安人怎么会一直是一件极珍贵的东西；它总是被一种宗教的光环环绕着。

但为了弄清图腾表象为什么如此神圣，知道它们由什么构成是非常有益的。

在北美印第安人中，这是一些竭尽全力尽可能忠实地再现图腾动物的外貌的、雕或刻出来的形象与图画。所使用的方法，除去一般比较粗糙一些之外，都是我们今天在类似的情况下仍在使用的方法。但在澳大利亚就不一样了。而自然应该到澳大利亚的社会中去寻找这些形象表示的起源。虽然澳大利亚人可以表现得相当有能力模仿物体的形态<sup>②</sup>，至少是以一种很初级的方式模仿，但往往那些神圣的饰物与任何这类模拟做法无关：它们主要由画在楚林格上或画在人身体上的几何图形构成。这是一些以不同方式画出的线，直线或者曲线<sup>③</sup>，而这些线组合起来只有、也只能有一种传统的意义。图形和被画的物体之间的关系是那么间接与遥远，以至如果不事先告知，谁也看不出来。只有氏族的成员能够说明他们把线条的这种或那种结合确定为什么意思<sup>④</sup>。一般，男人和女人由半个圆圈代表，动物由整个圈或螺线代表<sup>⑤</sup>，人或动物的踪迹以点线表示，等等。人们用这种方法得到的图形的意义是那样随意而定，以至一幅同样的图对于两个图腾的人能

① 《七·部》，第 181 页。

② 见斯宾塞与吉伦《土·部》中的例子，图 131。人们在这里看到一些图形，其中很多显然目的是要表示动物、植物和人头等等，以图表示得非常得当。

③ 《土·部》，第 617 页；《北·部》，第 716 页及其后。

④ 《十·部》，第 415 页；斯特劳，第 2 章，第 80 页。

⑤ 出处同上，第 151 页。

有两种不同的意义，在这里代表某种动物，在其他地方代表另一种动物或植物。对于努尔通佳和瓦宁格，这种情况可能就更明显了。它们之中的每一种都代表一个不同的图腾。但组成它们的不太多，并且也极其简单的成分不可能产生多种变化的组合，结果，两个努尔通佳可能有完全一样的外表，然而却表示两种根本不同的东西，如树胶树和鸱鹞<sup>①</sup>。人们在制作努尔通佳时赋予它一种意义，在整个仪式期间它都保持这含义，但总的来说，努尔通佳的意义是由习惯决定的。

这些事实证明：如果澳大利亚人那么强烈地希望表示他的图腾，那不是为了在眼前有一种能使他经常感觉到这图腾的形象，而仅仅由于他觉得需要回忆通过一种具体的、外部的征象形成的观念，而不管这种征象是什么。我们还不可能弄清是什么原因促使原始人必定要在自己身上和各种不同的物品上记下他对于他的图腾的观念，但重要的是立即搞清使大量的形象表示出来的这种  
180 需要其性质是什么<sup>②</sup>。

<sup>①</sup> 《土·部》，第 346 页。

<sup>②</sup> 此外，不容置疑地是这些图形和绘画同时都有一种美术特性；这是最初的艺术形式。既然这也是、而且甚至特别是一种书面语言，因此随之而来的必然是图画的来源与文字的来源相混淆。似乎人们不是为在木头上或石头上画下使其感官喜爱的美丽图形，而是为了以物质表示出它的思想才开始做画（参见斯库勒克拉夫特《印第安部落》，第 1 章，第 405 页；多尔西《苏人的崇拜》，第 394 页及其后）。

## 第二章 真正的图腾信仰（续）

### II——图腾动物与人

但图腾形象并不是惟一的圣物。还有一些实际存在的生物，<sup>181</sup>它们由于与图腾保持着一定的关系，也是礼仪的对象：这首先是指那些属于图腾种的生物和氏族的成员。

#### I

首先，既然代表图腾的图形能激起宗教的感情，自然这些图形再现其面目的物体本身在某种程度上也具有同样的属性。

这大多数是些动物和植物。平常，这些植物、甚至动物的世俗作用是充当食物；因此，根据这现象，承认图腾动物或植物的神圣性应该体现为不准食用它们。可能，由于它们是圣物，它们可以构成某些宗教仪式的圣餐的成分，的确，我们在后面将看到，它们有时用于真正的圣事；但在一般情况下，它们不能用于普通食用。不管是谁若不顾及这些禁忌，都会遭到最大的危险。并非总是群体出面干预，人为地制止对禁令的违反，而是大家都<sup>182</sup>相信亵渎圣物必然会招致自己的死亡。人们认为在图腾植物或动物中寄居着一种可怕的本原，它在钻入世俗机体时不可能不破坏

或不杀死这机体<sup>①</sup>。只有那些老年人，至少在某些部落中是这样，可以免除这种禁忌<sup>②</sup>，在后面我们将会说明原因。

然而，如果说禁忌在许许多多部落中都是明确的<sup>③</sup>——除后面要指出的一些例外的情况之外——，无可辩驳它却有一种随着原有的老图腾组织越来越动摇也就越来越减弱的倾向。但一直保持下来的那些限制本身表明要承认这种减弱的趋势并不是没有困难的。比如：在那些允许吃作为图腾的植物或动物的地方，并非可以完全自由地食用，而是一次只能吃一点点，超出限度就构成一个后果严重的礼仪上的错误<sup>④</sup>。在其他地方，对于那些被看做最珍贵，也就是最神圣的部分，比如蛋或脂肪等等的禁忌依然全部存在<sup>⑤</sup>。还有一些地方，只有在动物还未达到完全成熟时期<sup>183</sup>时才允许毫无保留地食用<sup>⑥</sup>，可能认为在这种情况下它的神圣性尚不完全。因此，隔绝与保护图腾生物的限制只是极其缓慢地消失，而且并非没有经过激烈的抵抗，而这种抵抗正表明了过去这种限制是存在着的。

确实，按斯宾塞与吉伦的观点，这些限制并不是——一种将会越来越减弱的宗教禁忌的残余，而相反是一种仅仅开始确立的禁忌的前兆。按这两位作者的看法<sup>⑦</sup>，最初食用是完全自由的，现在的那些限制是在相对近期出现的。他们相信在下面的两种现象中可以找到证明他们论点的证据。首先，如同我们刚刚说过的，在

① 塔普林的《纳里涅里人》中的情况，第63页；豪维持《土·部》，第146与769页；法伊森与豪维持《卡米拉罗伊人与库尔奈人》，第169页；罗思《迷信行为、巫术与医学》，第150节；怀亚特（Wyatt）《阿德雷德与恩孔特湾的部落》，刊于伍兹编辑丛书，第168页；迈耶，出处同上，第186页。

② 这是指瓦拉蒙加人的情况。

③ 比如瓦拉蒙加人、乌拉本纳人、温占邦人、尤因人、沃乔巴卢克人、班迪克人、恩根巴人等等。

④ 在凯蒂什人中，如果氏族中一个人过多地食用了他的图腾，另一个胞族的成员就借用一种巫术手段把他杀死（《北·部》，第294页。参看《土·部》，第204页；兰洛·帕克《埃瓦拉伊人部落》，第20页）。

⑤ 《土·部》，第202页与注释；斯特劳，第2章，第58页。

⑥ 《北·部》，第173页。

⑦ 《土·部》，第207页及其后。

一些庄严的场合，氏族里的人或他们的首领不仅可以，而且还应该吃掉图腾动物和图腾植物。其次，还有神话中讲到那些祖先，氏族的创建人，定期地吃掉他们的图腾：于是有人说只能把这些记叙理解为是对目前的禁忌并不存在的那段时间的反映。

但是事实是在某些宗教的庄严时刻，食用图腾、而且是很有节制地食用，在礼仪上是很必要的，而这丝毫也不意味着这图腾可以作为普通的食物。正相反，在这种宗教仪式的圣餐过程中人们吃的食物基本上是神圣的，因此禁作俗用。至于神话，这么轻易地就赋予它一种历史文献的价值，那是以一种有些粗浅的考证方法进行评论了。一般来说神话的目的更多的是说明现存的礼仪，而不是纪念已过去的事件；它们更多地是对现状的解释而不是说明历史。在这种情况下，神话年代中的祖先食用他们的图腾的传统与一直通用的信仰和礼仪是完全一致的。老年人与达到宗教中较高地位的人物都免除一般人必须服从的禁忌<sup>①</sup>：他们可以吃圣物，因为他们本身就是神圣的；此外这也是一条规律，并不只是图腾崇拜所特有的，而是在各种不同的宗教中都可以看到的。不过祖先中的英雄差不多都是神，因此他们能够食用圣物似乎就很自然了，<sup>②</sup>但这并不是一个能把同样的权利给予普通俗人的原因<sup>③</sup>。 184

然而，禁忌从来就不一定是，也甚至不可能是绝对的。似乎在必要的情况下禁令总是被中止，比如在土著人非常饥饿而又没

① 见前面 P182

② 还应该重视这种现象：在神话中祖先绝不是定期吃掉自己的图腾，这类做法相反只是一种例外。根据斯特劳的说法，他们的一般食物和相应的动物的食物是一样的（见斯特劳，第1章，第4页）。

③ 而且，整个这个理论以完全随意的假设为基础：斯宾塞与吉伦，还有弗雷泽都承认中澳大利亚的部落，特别是阿龙塔人代表最古老的形式，因此也代表了最纯粹的图腾崇拜。我们后面要讲到为什么这种猜测对我们来说似乎与全部真实的情况相反。如果这些作者拒绝把图腾崇拜看成一种宗教，因此也不认识图腾的神圣性，那甚至很有可能他们不那么容易接受他们现在支持的论点。

有其他东西可充饥时<sup>①</sup>。当图腾是一种人不可免除的食物时就更是如此了。比如，在很多部落中都以水为图腾，在这种情况下，严格的禁忌显然是不可能的。但即使在那种情况下特许的权利也要服从于那些限制它的使用、并可以明确指出它违反公认的原则的条件。在凯蒂什人和瓦拉蒙加人之中，一个具有这种图腾的人不能自由地饮水，他不能自己汲水，他只能从一个第三者手中得到水，而这个第三者必须属于他不是其中成员的胞族<sup>②</sup>。这种程序的复杂性及造成的不便也是一种承认不能自由地接近圣物的方式。同一规则在中部的某些部落中也适用，每次人们吃掉图腾不是由于必要就是因为一个其他的原因。还应该再补充说，当这种程序不可行时，即当一个人仅单独一人或周围只有他胞族的成员时，如果很紧急，他可以免于通过任何中间媒介。大家看到，禁忌也可以接受各种调和折中的办法。

但是，这种禁忌以意识中的一些那么根深蒂固的思想为基础，以致往往在它最初出现的原因消失之后它还继续存在。我们已看到，根据各种可能，一个胞族的各个不同氏族只不过是最初一个氏族解体后的各个部分，因而总有一段时间所有这些结合在一起氏族有一个共同的图腾，因此在那些对这种共同的记忆尚未完全消失的地方每个氏族都仍感到与其他氏族有关联，并认为它们的图腾对它并不陌生……。由于这个原因，一个人也不能完全自由地食用他不是其中成员的本胞族里其他氏族的图腾。他只能在另一个胞族的成员把禁止食用的植物和动物端给他时才能

<sup>①</sup> 塔普林：《纳里涅里人》，第64页；豪维特：《土·部》，第145与147页；斯宾塞与吉伦《土·部》，第202页；格雷，在上述引文中；柯尔，第3卷，第462页。

<sup>②</sup> 《北·部》，第160、167页。中间人只属于另一个图腾是不够的：如我们后面将要看到的，在某种程度上，一个胞族的任何一个图腾甚至对这个胞族的不同图腾的成员也是禁用的。



碰它们<sup>①</sup>。

同样类型的另一种残留遗迹是母亲图腾的遗迹。有充分的理由认为最初图腾是由母系相传的。因此在那些父系相传成为惯例的地方，很可能曾经经历过一个漫长的、执行相反的原则的阶段：所以，孩子曾经拥有母亲的图腾并遵从与此有关的所有禁忌。因而，在那些今天孩子继承父亲图腾的部落中，还残留着某些原来保护母亲图腾的禁忌：不能自由地食用母亲的图腾<sup>②</sup>。然而在事物目前的状况中，已经不再存在任何与这种禁忌相应的东西。

在禁止食用图腾的禁忌之上，往往还要加上禁止屠杀，或当图腾是某种植物时禁止采集它的禁令<sup>③</sup>。然而这里也同样有许多例外和宽容的现象。特别是在必要的情况下，比如图腾是个有害的动物<sup>④</sup>或者大家没什么可吃的东西时。甚至还有一些部落中，为了一些人的利益禁止猎获某种以它名字为图腾的动物，而为了另一些人又可以去捕杀它<sup>⑤</sup>。但一般来说完成这一行为的方式已

① 《北·部》，第 167 页。现在人们可以更好地解释这是怎么回事了。当禁令未被遵守时，是另一个胞族去制止渎圣的行为，（见前面 P182 注 4），是它最为关心规则是否被遵守了。确实，大家认为如果规则遭到践踏，这个图腾种就有不能大量繁衍的危险。不过，是另一个胞族的成员是这种图腾的经常食用者，因此是他们受到打击，这就是为什么他们进行报复。

② 这是洛里查人（斯特劳，第 2 章，第 60、61 页）、沃尔加亚人、瓦拉蒙加人、瓦尔帕里人、马拉人、阿龙塔人、宾宾加人（《北·部》，第 166、171、173 页）的情况。在瓦拉蒙加人和瓦尔帕里人中，人们可以吃掉图腾，但仅仅在它由另一胞族的一个成员奉献出来的情况下。斯宾塞与吉伦指出（第 167 页注）：在这方面父亲的图腾和母亲的图腾都各服从于一种彼此似乎不同的规章。可能在这种或那种情况下，奉献来自其他胞族，但若是指父亲的图腾或本义的图腾，这个胞族是图腾不属于它的胞族；当指母亲的图腾时，就正相反。可能原则首先是为第一种情况确立的，然后机械地扩大到第二种，虽然情况不一样。一旦规则确定，按照它只能在其他胞族的某个人提出建议时大家才能不遵从保护图腾的禁令，对于母亲的图腾大家也就毫无改变地执行这规则了。

③ 比如，在瓦拉蒙加人（《北·部》，第 166 页）、沃乔巴卢克人、库尔奈人（豪维特，第 146—147 页）、纳里涅里人（塔普林的《纳里涅里人》，第 63 页）中。

④ 还有这不是在所有的情况下。蚊子图腾的阿龙塔人不应该杀死这种昆虫，甚至在他被咬得很不舒服时，他也只能把它赶走（斯特劳，第 2 章，第 58 页；参见塔普林，第 63 页）。

⑤ 在凯蒂什人、翁巴杰拉人中（《北·部》，第 160 页）。有时甚至在某些情况下，一个长者把他的楚林格中的一个给予一个不同图腾的年轻人，以使这个年青的猎人能够更容易地杀死作为赠与者图腾的动物（出处同上，第 272 页）。

187 明确表示其中有某些违禁的东西：他们请求原谅，如同犯了一种错误，表示自己感到忧伤、感到厌恶的心情<sup>①</sup>，并且小心翼翼地行事，尽量使动物少受痛苦<sup>②</sup>。

除去最基本的禁忌之外，我们还可列举出某些禁止人与他的图腾接触的情况。像这样，在奥马哈人中，在驼鹿氏族里，谁也不能碰公驼鹿身体的任何部位；在水牛亚氏族中，不准碰水牛的头<sup>③</sup>。在贝专纳人中，谁也不敢穿他们的图腾动物的皮做成的衣服<sup>④</sup>。但这些情况还比较少见，因为平常人应该把他的图腾形象或使他想起图腾的某件东西带在身上，这些情况自然属于特例。如果所有的接触都被禁止，那么文身和穿图腾服装都行不通了。此外，人们注意到在澳大利亚几乎看不到这种禁令，仅在一些图腾崇拜已和它最初的形式相差甚远的社会中才有。因此，这种禁令很可能出现得很晚，由于一些根本不属于本义图腾观念的影响而产生<sup>⑤</sup>。

188 如果现在我们用这些各种各样的禁令和以图腾标志为对象的禁忌进行比较，似乎会和人们预料的相反，后者比前者更多、更

① 豪维特：《土·部》，第146页；格雷，同前书，第2章，第228页；卡萨利：《巴索托人》第221页。在这后一种人中，“在进行了这样的读圣行为之后，要自己洗净心灵上的罪恶”。

② 斯特劳，第2章，第58、59、61页。

③ 多尔西：“奥马哈社会学”，《第3次报告》，第225、231页。

④ 卡萨利，出处同上。

⑤ 甚至在奥马哈人中也不能肯定我们刚刚引述了几个例证的禁止接触的禁忌具有本义的图腾的性质，因为其中很多禁忌和作为氏族图腾的动物没有直接的关系。在鹰图腾的一个亚氏族中，特有的禁忌是不准接触水牛头（多尔西，同前书，第239页）；在同一图腾的另一个亚氏族中，不能接触铜锈、木炭等等（出处同上，第245页）。

我们还不谈弗雷泽提到的其他禁忌，如禁止看一种动物或一种植物，或者给它们起名字，等等，因为更不能肯定它们是源出于图腾的，除去对于可能与某些在贝专纳人中观察到的现象有关的事实（《图腾崇拜》，第12—13页）。弗雷泽——在这方面他还有些效仿者——过于轻易地承认所有禁止食用或接触一种动物的禁忌都必然取决于图腾崇拜。然而在澳大利亚就有一种情况，似乎看图腾也是被禁止的。按斯特劳的看法（第2章，第59页），在阿龙塔人和洛里查人中，以月亮为图腾的人不应该长时间地看月亮，否则他就会招致自己死于敌手。但我们认为这只是惟一的例子。此外，不应该忘记天文的图腾很可能不是澳大利亚最初的图腾，因此这种禁忌可能是一种复杂的转换的结果。证明了这种假设的，是埃瓦拉伊人中禁止所有的母亲和小孩看月亮，不管他们的图腾是什么（L·帕克：《埃瓦拉伊人》，第53页）。

严格、更必不可少。代表图腾的各种图形都受到一种显然比对这些图形再现其形式的生物本身的尊重要高得多的崇敬。楚林格、努尔通佳、瓦宁格从来不应让妇女和未入社者触摸到，这些东西他们只能极例外地、并在相当的距离之外看上一眼。而相反氏族拥有它们的名称的动物和植物却可以被所有的人观看与触摸。楚林格被保存在一种庙宇之中，在这庙宇门前，所有世俗生物的喧闹声都应中止；这里是圣物的领地。而相反，图腾动物与植物生活在世俗的土地上，和普通生命混杂在一起。由于隔绝圣物、使它们免于流传的禁忌的数量和重要性与圣物被赋予的神圣程度是相对应的，人们得出了如下这种值得注意的结论：图腾生物的形象比图腾生物本身更神圣。而且在祭礼的仪式中，是楚林格、努尔通佳处于首位，图腾动物只在极例外的情况下才在这种场合出现。在后面我们要谈到的一项礼仪中<sup>①</sup>，动物只作为宗教圣餐的物质材料，不起任何积极作用。阿龙塔人围着努尔通佳跳舞，聚集在他们的图腾形象前，对它非常崇敬；但对图腾生物本身却从来没有过类似的表示。如果图腾动物是一种特别的圣物，新入社的年轻人在被引入宗教生活的时候应该是和它，即和神圣的植物或动物一起领圣体；但我们看到的却相反，成年礼的最庄严的时刻是新入社者进入楚林格圣地的时刻。他是与楚林格、努尔通佳一起领圣体的。所以，图腾的表象均有一种比图腾本身更有效的效力。

## II

现在我们应该来确定一下人在宗教事物系统中的位置。

根据一致确认的习惯的总和和语言的力量本身，我们素来倾向于认为一般人、平凡的信徒们基本上是世俗生物。很可能这个

<sup>①</sup> 见本书第2篇，第2章，第2节。

概念在任何宗教的文字字面上都不是这样写的<sup>①</sup>。不管怎样，它  
190 对于图腾崇拜制度就不适用。民族的每个成员所具有的神圣性显然不  
低于我们刚刚认识到的动物的圣性。而人具有这种圣性的原因，不外乎  
人在认为自己是一个人（这个字通常的意义）的同时也是一种图腾动物或  
植物。

确实，人拥有图腾动物或植物的名称，而名称一样就被看做具有  
同样的性质。名称一样不仅仅被看做性质一样的外部标志，而且在逻辑  
上还以后者为前提。因为对于原始人来说，名字不仅是一个词，一种声  
音的结合，它还是生命中的某种东西，甚至是某种基本的东西。一个袋  
鼠氏族的成员把他自己也称为一只袋鼠；因此，在某种意义上他也是这  
同一物种中的一只动物。斯宾塞与吉伦说：“一个人把作为他的图腾的  
生物看做为和他自己是同样的。我们和一个土著人谈起这问题，他一边  
指着我们刚给他拍的一张照片，一边回答我们说：‘这完完全全和我是  
同一回事。因此，它也就是袋鼠’。袋鼠是他的图腾”<sup>②</sup>。所以每个人都有  
双重性质：在他身上有两种生命共处，一个人和一个动物。

为了使这种对于我们来说如此离奇的二重性勉强能使人理解，原始  
人想象出一些可能什么也解释不了、只能转移困难的神话，但这些神话  
在转移困难的同时，似乎至少使逻辑上的议论减少了。这些神话细节上  
各有不同，但所有的都是关于同一方面内容的创作：它们的目的一直都  
是在人和图腾动物之间建立一些使人成为这些动物的亲族的家系关系。  
191 通过这种以不同方式想象出来的来源的一致，他们认为自己阐明了它们  
性质的一致性。比如，纳里涅里人曾设想在最早的人类中，某些人有可能  
变为兽类<sup>③</sup>。在

① 可能没有一个宗教是使人仅仅成为世俗生物的。对于基督教徒来说，我们每个人所拥有的、构成我们人格的精髓的灵魂是某种圣物。我们后面将看到这种灵魂的概念与宗教思想同样古老。但人在圣物等级中的位置有时高有时低。

② 《土·部》，第 202 页。

③ 塔普林：《纳里涅里人》，第 59—61 页。

澳大利亚的其他社会中，把人类的最初起源安排为一些奇怪的动物，人不知怎么就成了它们的后代<sup>①</sup>，或者想象为介乎人与动物两者之间的混合生物<sup>②</sup>，或者是几乎无法表示的、无定形的物体，它们没有任何确定的器官和肢体，几乎画不出它们身体各个部分的轮廓<sup>③</sup>。后来又出现了有时被设想为动物形态的神话中的强权者，他们把这种模模糊糊的、无法称呼的生物变成了人，按斯宾塞与吉伦的说法，这代表了“一个人的状态与动物状态间的转换阶段”<sup>④</sup>。这种转变把一些粗暴的、几乎是外科手术般的行为的结果呈现在我们面前。那是用斧头砍，或者当施行者是只鸟时用鸟嘴啄，在这块不定型的物体中雕出了人，四肢分开，嘴巴大张，鼻孔也被凿出来了<sup>⑤</sup>。在美洲，人们也发现了类似的传说，只是由于美洲人的思想更为发展，传说中使用的表象已不是那么扰乱人心与混乱了。时而是某个传说中的人物以他权限内的行为使氏族用以命名的动物变为人<sup>⑥</sup>，时而又是神话力图通过一系列差不多是自然的事件及一种自发的演变来解释动物怎么一点

192

① 比如在瓦拉蒙加人的某些氏族中（《北·部》，第162页）。

② 在乌拉本纳人中（《北·部》，第147页）。即使人们和我们谈到这些最早的生物说它们是人时，实际上它们也只是半个人，同时还具有动物的性质。这是指某些翁马杰拉人（出处同上，第153—154页）。他们那里有一些思想方法，其混淆程度使我们感到困惑，但它们是怎么样的，我们就应该怎样接受它们。试图把与它们毫不相干的明确性引入其中，那就是改变它们的性质（参见《土·部》，第119页。）

③ 在某些阿龙塔人中（《土·部》，第338页及其后），在某些翁马杰拉人中（《北·部》，第153页）。

④ 《土·部》，第389页，参见斯特劳，第1章，第2—7页。

⑤ 《土·部》，第389页；斯特劳，第1章，第2页及其后。可能在这种神话题材中有人社礼仪的反映。成年礼的目的也是为使年青男人成为完整的人，另一方面，它也涉及真正的外科手术（割礼、切口、拔牙等等）。人们自然会按同一模式去设想用以造就最初的人的方法。

⑥ 这是指莫基人的九个氏族（斯库勒克拉夫特：《印第安部落》，第4章，第86页），奥吉布瓦人的鹤氏族（摩尔根：《古代社会》，第180页），努特卡人的氏族（博厄斯：《关于加拿大西北部部落的第6次报告》，第43页），等等。

点地变化并且最终成了人形<sup>①</sup>。

193 确实某些社会（海达人、特林基特人、钦西安人）中是不承认人产生于动物或植物的；然而图腾动物和氏族成员间的亲属关系的观念却存留了下来。一些神话解释了这种观念，并且为了与以前的神话相区别，只保留它们其中最主要的部分。下面就是最基本的题材中的一个例子：被命名的祖先出现时是一个人。但由于各种波折，他被带到传说中给予他的氏族名称的那种动物之中生活了或长或短的一段时间。由于这段亲密的、持续的交往，他和他的新伙伴变得那么相像，以致当他回到人们中间时，别人都认不出他来了。因此大家就以和他相像的动物的名字称呼他。他就是由于在这个神话的国度中停留过因而带回了他的图腾标志及被认为与此有关的权力和效能<sup>②</sup>。这样，在这种情况下如同前面的情况一样，人被认为拥有了动物的性质，虽然这种拥有的方

<sup>①</sup> 易洛魁人的龟氏族是这样形成的：一群龟不得不离开它们居住的湖，寻找另外一个住所。它们之中的一个比其他的都肥大笨重，由于天热，它极艰难地承受着这次旅行，它使出那么大的劲儿，以至它从自己的甲壳中脱了出来。这个转变过程一旦开始了，就自己进行下去了，龟变成了人，他就是氏族的祖先（厄米尼·A·史密斯，“易洛魁人的神话”，《第2次报告》，第77页）。乔克托人的螯虾氏族也以类似的方式形成。一些人突然发现一群螯虾住在他们附近，就把它们带到自己中间，教它们说话、走路，最后把它们接纳进自己的社会（卡特林（Catlin），《北美印第安人》，第2章，第128页）。

<sup>②</sup> 比如，这里有一个钦西安人的传说。在一次狩猎中，一个印第安人遇见一头黑熊，这熊把他带到自己家里，教他抓鲑鱼和造小船。在两年间这人一直和熊在一起。后来，他回到家乡。但那里的人都怕他，因为他变得很像一头熊。他既不会说话，又只吃生食。人们用一种魔草打他，他渐渐地恢复了以前的样子。后来，每当需要时，他就把他的熊朋友叫来帮助他。他修建了一座房屋，在墙上画了一只熊。他的姐妹为了跳舞做了一块毯子，上面也画了一只熊。这就是为什么这个姐妹的后代以熊作为标志（博厄斯《夸扣特尔人》，第323页，参看《关于加拿大西北部部落的第3次报告》，第23、29页及其后；希尔·陶特“关于不列颠哥伦比亚的斯塔特兰奇人的民族学报告”，刊于《J·A·I》，1905年，第35卷，第150页）。

通过这些大家可以看出不恰当之处在于必须以人与动物之间的这种神秘的亲属关系作为图腾崇拜的特征，如范格耐普（Van Gennep）先生所提出的那样（“图腾崇拜与比较方法”刊于《宗教史杂志》，第63卷，1908年7月，第55页）。这种亲属关系是更深刻的现象的一种神秘的表示，在图腾崇拜的基本特征没有消失的情况下，它也可能不存在。可能在氏族的人与图腾动物之间一直存在着一些亲密的联系，但这些联系不一定来自血亲关系，虽然它们极普遍地被设想为这种形式。

式被设想得略有不同<sup>①</sup>。

因此，人也是某种圣物。这种圣性分布在整个人体中，但在某些特殊的部位更为明显。有一些器官和组织尤为显著，特别是人血和头发。 194

首先，人血是那么神圣的东西，以致在中澳大利亚的部落中，它常被用于使祭仪的最受尊敬的用具神圣化，比如努尔通佳在某些情况下要按宗教方式从上至下用人血擦过<sup>②</sup>。阿龙塔人中的鹈鹕人是在整个浸透了血的土地上画神圣的标志的<sup>③</sup>。后面我们还会看到血是怎样流过呈现图腾植物或动物形象的岩石的<sup>④</sup>。不存在人血不发挥什么作用的宗教仪式<sup>⑤</sup>。在行成年礼时，有时成年人割开自己的血管，以鲜血浇注新入社者；而这血是那么神圣，流血的时候禁止妇女在场，也不许她们看，如同不许她们看到楚林格一样<sup>⑥</sup>。年青的人社者在他们必须接受粗暴手术的时候失去的血有着极其特别的效能：这血被用于各种领圣体的仪式<sup>⑦</sup>。在阿龙塔人中，割开切口时流出的血被恭恭敬敬地收集起来，埋在一个地方，上面以一块木片做出标志，向过路人显示这个地方的神圣性，任何一个妇女都不准靠近那里<sup>⑧</sup>。另外，还以血的宗教性质来解释红赭石的宗教作用，红赭石在仪式中也是极 195

① 此外，还有一些特林基特的神话，其中人与动物间的后裔关系更是得到了特别的肯定。他们说民族来源于一种混合的结合，如果可以这样说的话，也就是说，其中或男人或女人是一种民族具有它的名称的动物（见斯旺顿：“印第安特林基特人社会条件、信念等等”，《第26次报告》，第415—418页）。

② 《土·部》，第284页。

③ 出处同上，第179页。

④ 见本书第3篇，第2章。参见斯宾塞与古伦：《土·部》第184、201页。

⑤ 《土·部》，第204、284、262页。

⑥ 在迪埃里人、潘卡拉人中。见豪维特：《土·部》，第658、661、668、669—671页。

⑦ 在瓦拉蒙加人中儿子行割礼流的血由母亲喝掉（《北·部》，第352页）。在宾加人中，割切口刀上粘的血应由被接纳入社的人吮掉（出处同上，第368页）。总的来说，由生殖部位流出来的血被认为是特别神圣的（《土·部》，第464页；《北·部》，第598页）。

⑧ 《土·部》，第268页。

经常使用的，大家用它擦楚林格，在仪式的装饰中也使用它<sup>①</sup>。那是由于它的颜色，它被看做为类似于血的物质。甚至在阿龙塔人领地的不同地点发现的几个红赭石堆放处也被他们看做是神话时代的某些英雄流在地上后凝固了的血<sup>②</sup>。

头发也有类似的属性。中部的土著人都系着人发做成的腰带，我们已指出过这种腰带的宗教作用了：它们被用作为缠裹某些祭仪物品的带子<sup>③</sup>。一个人把他的楚林格中的一个借给另一个人，另一人为表示感谢，送给第一个人一件用头发做成的礼物，因此这两样东西被视为属于同一等级，具有同等价值<sup>④</sup>。所以剪头发这件事是一项礼仪行为，伴有一定的仪式：被剪头发的人应蹲在地下，面向传说中被认为是他母亲氏族的祖先居住过的地方的方向<sup>⑤</sup>。

由于同样的原因，一个人死去之后，人们立刻把他的头发剪下来，放到另一个分开的地方，因为不管是妇女还是未入社者都不能看到他的头发；也就是在那个远离俗者眼睛的地方人们把这头发制成腰带<sup>⑥</sup>。

我们还可以指出其他的有机组织也程度不同地表现出类似的属性，那是指的颊髯、包皮、肝脏的脂肪等等<sup>⑦</sup>。但再多地举例也无益，我们前面的例子已经足以证明人身上有某些东西和世俗保持一段距离，并具有某种宗教的效力，换句话说，人的机体深

① 《土·部》，第 144、568 页。

② 《土·部》，第 442、464 页。此外，这种神话在澳大利亚是很普遍的。

③ 出处同上，第 627 页。

④ 出处同上，第 466 页。

⑤ 出处同上，如果不是严格地遵从所有的礼仪，人们认为结果会给个人带来重大的灾难。

⑥ 《土·部》，第 358 页；《北·部》，第 604 页。

⑦ 行割礼后，包皮一脱落下来，有时就把它藏起来，如同对血一样；它有特别的效用，比如，它可保障某些种植物或动物的繁衍（《北·部》，第 353—354 页）。颊髯受到如同对头发那样的对待，也像上边讲的那样处理（《北·部》，第 544、604 页）。此外，它们在神话中还起作用（出处同上，第 158 页）。至于脂肪，它的神圣性属应用范畴，它用在某些丧葬礼仪中。



处有一种神圣的本原，它在一定的条件下就会不加掩饰地显露在外。这种本原与形成图腾的宗教特性的本原没什么特别的区别。的确，我们刚刚看到了，本原比较完美地表现出来的各种物质成了祭礼用具的惯常组成部分（努尔通佳、图腾画），或者用于旨在恢复楚林格或圣石的功效的敷圣油圣事；因此这些都是同类的东西。

不过，氏族的每个成员以这种理由必然具有的宗教地位并不是每个人都一样。男人的地位比女人高，与男人相比，妇女如同是俗人<sup>①</sup>。因此每次不管是图腾群体还是部落集会，男人在一旁建立一个营地，与女人的营地不同，而且不准她们进入，他们彼此是分开的<sup>②</sup>。但是在表明男人宗教特性的方式中也有区别。未入社的年轻人完全没有宗教性，因为他们没有经过仪式承认。而那些年长者达到了宗教地位的最高峰。他们是那么神圣，以致对于普通人禁用的某些东西对他们是许可的：他们可以比较自由地食用图腾动物，甚至如同我们已经看到的，在某些部落中长者完全自由，不受任何食物禁忌的限制。

97

所以应该防止把图腾崇拜看成是一种动物崇拜。人对于人拥有其名称的动物或植物一点不应该有信徒对他的神那样的态度，因为人本身也属于神圣世界。它们之间的关系更应当是显然属于同等地位、并具有同样价值的两种生物之间的关系；至多只能说，起码在某些情况下动物似乎在圣物的等级中占据了稍稍高一些的位置。就是因为这样，有时它被称为氏族中人的父亲或祖父。这好像是表示人在动物面前感到自己处于某种精神上依附的

① 这并不是说妇女是绝对世俗的。在某些神话中，至少是在阿龙塔人中，妇女起一种比她们在实际中重要得多的宗教作用（《土·部》，第195—196页）。现在，她们还参加某些入社礼仪。至少她们的血还有宗教效用（见《土·部》，第464页；参看“禁止乱伦及其来源”，《社会学年刊》第1卷，第51页及其后）。

异族通婚的禁忌是取决于妇女的这种复杂的状况的。在这里我们不谈这些问题了，因为它们与家庭和婚姻组织问题有更直接的关系。

② 《土·部》，第460页。

状态<sup>①</sup>。但常常、甚至很可能是极经常地，人们使用的词语更多地表明一种平等的感觉。图腾动物被它的人类同属称为朋友、大哥<sup>②</sup>。说到底，人和动物之间的关系更像把同一家族成员联系起来的关系，如班迪克人所说的那样，人和动物都由同样的血肉组成<sup>③</sup>。由于这种亲属关系，人看到图腾动物是有益的伙伴，认为可以信任它们的帮助。人请求它们帮忙<sup>④</sup>，它们就来在狩猎中指引他，告诉他可能会遇到的危险<sup>⑤</sup>。作为报答，人很尊重它们，从不粗暴地对待它们<sup>⑥</sup>。但人们对它们的关心和对于宗教的信仰崇敬是没有丝毫相似之处的。

甚至有时候人们对于他的图腾似乎还有一种神秘的所有权。禁止屠杀和食用图腾自然只是对于氏族成员而言，不可能扩展到族外人而又不使实际的物质生活变得不能维持。在一个如同阿龙塔人那样的部落中，有大量各种不同的图腾，如果不仅禁止食用人们拥有它们名称的动物或植物，而且也禁用其他氏族作为图腾的所有动物和植物，那么食物的来源就化为乌有了。而在一些部落中，允许食用图腾植物或动物也不是没有限制的。甚至对族外人也如此。在瓦尔克布拉人中，在拥有这种图腾的人在场时不准食用这图腾<sup>⑦</sup>。在其他地方，要得到拥有图腾的人的允许方可食用之。比如，在凯蒂什人和翁马杰拉人中，如果鹳图腾的一个

① 在瓦克尔布拉人中，根据豪维特的论述，第 146 页；在贝专纳人中，根据卡萨利的《巴索托人》，第 221 页。

② 在班迪克人中、库尔奈人中（豪维特，出处同上）；在阿龙塔人中（斯特劳，第 2 章，第 58 页）。

③ 豪维特，出处同上。

④ 罗思（“迷信行为、巫术与医学”，《北昆士兰民族志》，第 5 卷，第 74 节）说，在杜利河边上，一个土人临睡前和早上起床后，要以或大或小的声音念他以之为自己命名的动物的名字。这样做的目的是使他在狩猎中更灵巧、更幸运，或者预防他可能从那种动物那里遭到的危险。比如，一个以一种蛇类为图腾的人，如果他经常做这种祈祷，他就可以不被咬伤。

⑤ 塔普林：《纳里涅里人》，第 64 页；豪维特：《土·部》，第 147 页；罗思，在上述引文中。

⑥ 斯特劳，第 58 页。

⑦ 豪维特，第 148 页。

人来到了被草籽 (grass seed) 氏族占据的地方, 采集了一些这种草籽, 他在食用之前, 应该去找这个民族的首领, 对他说: “我在您的领地上采集了一些种子。” 对此, 首领回答: “那好, 你可以吃掉它们。” 但是如果鹁鹁人在没有请求允许之前就吃掉了草籽, 大家相信他一定会生病并且很有可能死去<sup>①</sup>。甚至有时群体的首领还应当先取一小部分食物自己吃掉: 这是一种必须支付的享受特许权的费用<sup>②</sup>。由于这同一理由, 楚林格也传给猎人对于相应的动物的某种权利, 比如, 人们有更多的机会获取羚袋鼠<sup>③</sup>。这就证明了具有图腾生物的性质这一事实赋予人一种对于这种生物的突出的权利。不过在北昆士兰的一个卡林布尔人的部落里, 只有拥有这种图腾的人有权杀掉这种图腾动物, 或者如果这图腾是一种树, 那么有权剥下这树的树皮。对于任何为了个人目的想用这动物的皮肉或这种树的木头的外来人, 与他们的合作是必不可少的<sup>④</sup>。因此他们起一种物主的作用, 虽然很明显, 这里关系到一种极特别的所有权, 我们要对此形成一种观念是有某些困难的。

① 《北·部》, 第 159—160 页。

② 出处同上。

③ 出处同上, 第 255 页; 《土·部》: 第 202、203 页。

④ A.L.P. 卡梅伦 (A.L.P. Cameron): “关于两个昆士兰部落”, 《人文科学, 澳大利亚人类学杂志》, 1904 年, 第 7 卷, 28, 第 1 栏。

### 第三章 真正的图腾信仰（续）

#### Ⅲ——图腾崇拜的宇宙学系统及类属观念

我们开始感觉到图腾崇拜是一种比乍看之下的样子复杂得多的宗教。我们已经区分出它不同程度地承认是圣物的三个范畴的事物：图腾标志、这标志重现其面目的植物和动物、以及氏族的成员。然而，这图表尚不完全。的确，一个宗教并不仅仅是把一些与如同刚刚谈到的极特殊的物体有关的零碎的信仰集中起来，所有的知名的宗教都或多或少地是一些旨在包括事物的全体，并给予我们一种世界的全面表象的思想体系。为使图腾崇拜能被看做作为一种可以与其他宗教相比拟的宗教，它也应该能向我们提供一种宇宙的概念。而它是符合这项条件的。

#### I

使人们普遍忽视了图腾崇拜的这个方面的原因，是大家把氏族看成是一个极其狭窄的观念。一般大家认为氏族只是一个人的群体。作为部落的一个简单的细分部分，似乎它与部落一样，只能由人组成。但这样推理，是用我们欧洲人的思想代替原始人关于世界和社会的思想了。对于澳大利亚人，存在于宇宙间的所有事物本身都属于部落，它们都是部落的构成因素，可以说是固定的成员，因此它们和人一样在社会的范畴中都有一个确定的位置。法伊森说：“南澳大利亚的野人认为宇宙是一个大部落，他们属于其中的一个部分，而所有和他列入同一个群体的事物，不

管有生命还是无生命的，都是他自己作为成员的团体的组成部分。”<sup>①</sup> 依照这条原则，当部落分为两个胞族时，所有已知的存在物都被分到这两个胞族中去。帕尔默在谈到白林热河流域的一些部落时说：“整个大自然都被按照胞族的名字分开了，……太阳、月亮和星星……都像黑人自己一样分属于这个或那个胞族。”<sup>②</sup> 昆士兰的波特—麦凯部落包括两个胞族，分别叫做云格罗（Yungaroo）和乌达罗（Wootaroo），邻近的部落也同样。布里奇曼（Bridgmann）说：“所有的有生命的与无生命的东西都被这些部落分为两类，叫做云格罗和乌达罗。”<sup>③</sup> 但这种分类并未到此停止。每个胞族的人又被分到若干氏族中，同样被分到每个胞族的物也被再分到组成胞族的各氏族中。比如，某种树被分到袋鼠氏族，就只属于这一氏族，并且因而就完全和这氏族中的人类成员一样以袋鼠为图腾；其他某种别的东西属于蛇氏族；云被列到某种图腾下，太阳又列为另一种之下，等等。所有已知生物都被这样地列入一种图表、一种包括整个大自然的系统的分类中。

我们在别处复制了若干这种分类表<sup>④</sup>，我们仅限于在此列举一些作为例子。最知名的分类之一是人们在黑儿茶山部落观察到的分类。这个部落包括两个胞族，一个叫做库米特（Kumite）另一个叫做克洛基（Kroki）。两个胞族之中的每一个又都分为五个氏族。而“大自然中所有的东西都属于这十个氏族中的这一个或那一个。”<sup>⑤</sup> 法伊森与豪维特说所有的东西都“包括在内”（includes）。确实，它们分列在这十个图腾之下，如同列在各个类属

① 《卡米拉罗伊和库尔奈人》，第 170 页。

② “有关某些澳大利亚部落的笔记”（J·A·I），第 13 卷，第 300 页。

③ 柯尔编辑的《澳大利亚的种族》，第 3 卷，第 45 页；布拉夫·史密斯《维多利亚的土著居民》，第 1 章，第 91 页；法伊森与豪维特：《卡米拉罗伊人与库尔奈人》，第 168 页。

④ 杜尔干与莫斯“分类的几种原始形式”，《社会学年刊》，第 6 卷，第 1 页及其后。

⑤ 柯尔，第 3 卷，第 461 页。



