



香港中文大学崇基学院
宗教与中国社会研究中心

宗教社会学译丛(三)

Seven Theories of Religion

宗教的七种理论

[美] 包尔丹 著

陶飞亚 刘 义 钮圣妮 译

上海古籍出版社



香港中文大学
崇基学院
宗教与中国社会
研究中心
宗教社会学译丛

B·502 定价:32.00元

ISBN 7-5325-4146-0



9 787532 541461 >





香港中文大学崇基学院
宗教与中国社会研究中心

宗教社会学译丛(三)

Seven Theories of Religion

宗教的七种理论

[美] 包尔丹 著

陶飞亚 刘 义 钮圣妮 译

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

宗教的七种理论/(美)包尔丹著;陶飞亚、刘义、钮圣妮译.

上海:上海古籍出版社,2005.2

(宗教社会学译丛【三】)

ISBN 7-5325-4146-0

I. 宗... II. ①包...②陶...③刘...④钮... III. 宗教学 IV. B920

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第057300号

Copyright © 1996 by Daniel L. Pals

The translation of *SEVEN THEORIES OF RELIGION*, originally published in English in 1996, is published by arrangement with Oxford University Press, Inc., USA.

Simplified Chinese translation copyright © 2005

by Shanghai Classics Publishing House

ALL RIGHTS RESERVED

香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心

宗教社会学译丛(三)

宗教的七种理论

[美]包尔丹 著

陶飞亚 刘 义 钮圣妮 译

责任编辑:秦志华 黄晓峰 童力军

封面设计:何 旻

技术编辑:富 强

世纪出版集团上海古籍出版社出版、发行

(上海瑞金二路272号 邮政编码200020)

(7) 网址: www.guji.com.cn

(8) E-mail: gujil@guji.com.cn

(9) 易文网网址: www.ewen.cc

新华书店上海发行所发行经销 上海华成印刷装帧有限公司印刷

新合装订厂装订

开本 850×1156 1/32 印张 14.75 插页 4 字数 303,000

2005年2月第1版 2005年2月第1次印刷

印数:1—4,500

ISBN 7-5325-4146-0

B·502 定价:32.00元

如有质量问题,请与承印公司联系

丛 书 序

香港中文大学崇基学院于1951年10月由香港基督教教会代表所创办,是香港开埠以来的第一所基督教中文高等学府,它的创办继承了国内13所基督教大学的办学传统。“崇基”的命名是取“崇奉基督为万世师表”之意。崇基的校门上有一幅对联:“崇高惟博爱本天地立心无间东西沟通学术,基础在育才当海山胜境有怀胞与陶铸人群。”崇基的校徽是选自唐《大秦景教流行中国碑》上的徽号:“十架”与“莲花”。除了“十架”和“莲花”的标记外,还有“浮云”与“火焰”。“十架”与“火焰”是代表基督教,“莲花”代表中国佛教,而“浮云”的象征是来自道教的传统。校徽的标记正是象征着“基督教”与“中国文化”紧密地联合在一起。

在此种信念下,崇基学院于1996年11月成立“宗教与中国社会研究中心”,中心是香港中文大学直属书院的唯一一个学术研究机构,致力从事宗教与中国社会文化的研究,为大学的成员及中国与其邻近地区内的学者们提供高质素的学术活动及出版物。研究中心自成立以来,一直以提倡研究宗教在中国社会

的历史与现况为己任。在过去的数年间,研究中心曾多次举办以“宗教及社会”为主题的国际学术研讨会,譬如:“宗教学与大学教育”学术研讨会(1997年11月)、“宗教与中国社会:研究领域的转变、启迪与中国文化”学术研讨会(2000年5月)、“宗教与社会”学术研讨会(2001年10月)。此外,我们亦已出版相关主题的会议论文集、专文报告及研究专书多册,俾推动更多学者从事“宗教与中国社会”这课题的研究。

自2001年7月始,中心亦积极为中国青年学者筹办学术研讨会,并与美国旧金山大学利玛窦中西历史文化研究所合作,于2002年12月在香港举办第一届“宗教与中国社会文化”国际年青学者学术研讨会。第二届“宗教与中国社会文化”国际年青学者学术研讨会亦已于2004年12月顺利举行。反应非常热烈,更带动了国内筹办类似研讨会的热潮。

千百年来,宗教在社会的影响始终无远弗届,宗教作为了解社会构造和发展的钥匙,其影响力并没有随着社会的现代化而慢慢削减,反而愈是在危难困惑的关头,人们对宗教的渴求及研究愈是变得热切和积极。研究宗教与社会的互动关系、两者在发展中如何相适应以及宗教在社会中的角色等课题顿成一时风尚,“宗教与社会学”这一课题日渐为学术界所关注,相关的研究著作则在近20年如雨后春笋般付梓出版。为进一步让中国的学者及读者,更多涉猎外文书籍,尤其是有关“宗教社会学”的理论及学术著作,研究中心遂倡议开展“宗教社会学译丛”的出版计划。此计划于2001年夏天,得杨凤岗、范丽珠两位博士赞同,并联合香港的张德胜博士、赖品超博士及我组成出版委员

会,邀请国内外学者从近年“宗教社会学”外文著作中选取较突出的书籍翻译成中文,以嘉惠更多从事这方面研究或对这课题有兴趣的汉语读者。此计划暂拟出书五册,内容涉猎宗教理论、宗教的世俗化、全球化下的宗教及宗教与现代政治等范畴,冀让读者从新的视角重新审察宗教在今天社会中的地位及重要性。

吴梓明

香港中文大学崇基学院

宗教与中国社会研究中心主任

2004 年于香港沙田

前 言

本书是写给那些对宗教感兴趣,以及那些想了解近代某些主要的思想家关于宗教观点的一般读者的。这方面的专家,即那些从事宗教研究“方法论”的学者们,无疑会发现本书的许多内容对他们来说是比较熟悉的,相对而言几乎没有多少新东西。不过,本书的大致意图也正在于此。后面展开的讨论并非是以他们为对象的。尽管如此,我希望,即使专家们也可能从这里所提供的内容中发现某些益处,假如他们能借助它从那些熟知的细节中退出来,重新思考那些经典的解释策略,这些东西决定着他们今日所思考的主题。即使没有别的,对早期解释的全景加以回顾,必将把一些经典性的解释进路(以及这些进路的发现者)置于一个更清晰的框架中,它们甚至可能会不知不觉地将他们带到目前的境地,从而使他们更好地意识到其当前的可能走向。

我们已经说过,下面各章首先要关注的是另一批读者,他们接触宗教及其解释的问题,可能比专家们要缺少背景知识和特定的关注点,但他们自己迫切需要解答的问题却一点也不少。

这样的读者可能包括下面这些人中的任何一类：宗教研究领域中对研究方法和理论比较生疏的研究人员，可能会选择本书来弥补他们的知识空白；非宗教领域的研究人员，他们可能对本书讨论的理论有模糊的认识，但感到对这些论争已没有清楚的记忆，也不能很好地把握它们的历史影响和当前的情况；有兴趣的普通读者，他们不仅好奇地想知道宗教本身在人类文明中的地位，而且也想了解在当代讨论的一般进程中关于宗教的看法所起的作用；最后的但却同样重要的读者就是学生了，包括本科生和研究生，他们在宗教研究或其他领域的学习课程要求他们至少了解这些“经典”理论的主要梗概，但其他的学习负担使他们仅有有限的时间来完成这个任务。这些群体中的任何读者，或其他没被提及的读者，如果在此要想对这些重要的理论讨论中的关键问题有一个初步的广泛了解，那么本书对这个目标的实现将是绰绰有余的。我必须补充的是，虽然在总体上本书内容遵循了广义的编年体和知识进步的顺序，但每章自成一体的结构，也使其在需要的情况下可以单独阅读，尽管这样会影响对知识背景的了解，也不利于进行比较。

大多数著作都是出自众人之手的产物，本书也不例外。我特别感谢牛津大学出版社的资深编辑辛茜亚·芮德(Cynthia Read)在这个计划刚刚提出时所给予的热情回应，以及在工作进行中她及其助手彼得·欧林(Peter Ohlin)经常及时的建议。文字编辑海迪·赛恩(Heidi Thaens)和管理编辑艾伦·福奇斯(Ellen B. Fuchs)于出版的最后阶段同样表现了卓有成效和技术精湛的工作。我在迈阿密大学宗教研究系的同事们——约

翰·费兹杰拉尔德(John Fitzgerald)、大卫·凯林(David Kling)和斯迪夫·赛普(Steve Sapp),不仅在他们的主任不在办公室时表现了相当的耐心,而且提供了许多鼓励和批评意见。他们每一个人无论是通读了全稿,还是部分章节,都提出了深思熟虑的修改建议。特别是斯迪夫·赛普仔细阅读了文稿,指出了文风、用词、标点和排印方面的错误,同时还对实质性的内容提出了重要的修改意见。我的妻子菲莉丝(Phyllis)做出了类似的贡献,她在本书进展的不同阶段校对了大部分稿件,就文风、内容和清楚表述方面提出了深刻的建议。

在有关宗教理论的一些实质性问题方面,我对下列诸位深表感谢:我的内姨伊芙·布若佛·克朗克(Eve Brouwer Cronk)对涂尔干和弗洛伊德提出了深刻的见解,缅因大学的道格拉斯·艾伦(Douglas Allen)对伊利亚德的部分提供了权威性的评论和耐心的批评。另外两位学者对这些主题的广博知识完全同他们乐于分享的慷慨之情相媲美,他们是威廉玛丽学院的詹姆斯·利文斯顿(James Livingston)教授和英国兰开斯特大学的罗伯特·西格尔(Robert Segal)教授。他们两人阅读了全稿,提出了无数深思熟虑和有说服力的批评建议。尽管本书仍不完美,但它显然比没有得到这些忠告前的样子要好得多。

尽管已经事隔数十年了,我并不认为已经为时太晚或者过于多情,来表达对布鲁斯·李普(Bruce Leep)先生和佛恩·伯尔曼(Vern Boerman)先生的敬爱之情,这两位是我在高中时的优秀教师,他们对学问和英语语言的热爱给我以终生的激励。在本书的字里行间可以间接地看到他们的痕迹。在那些给我以

更直接和更具体的帮助的人中,我想对下列各位表示感谢:迈阿密大学的爱德华·贝克(Edward Baker)教授,他阅读了关于马克思的章节;南茜·海尔密克夫人(Mrs. Nancy Helmick)阅读了关于埃文斯—普里查德的内容,我在迈阿密大学1995年春季高级研讨班和独立研究课程的学生们,特别是佛南多·尔哈德特(Fernando Erhardt)、迪范尼·菲尔德(Tiffany Field)、莉莎·纳赛(Lisa Nasser)以及格瑞·纽伯格(Geri Newburge),他们从刚刚接触这个题目的年轻读者的角度对本书的内容提出了看法。迈阿密大学瑞可特图书馆馆际借阅部的希瑞恩·安德乐赛克(Shereen Andrasek)和她的助手们习惯于对匆匆告知却又催得很急的要求从不抱怨,她们理应得到感谢。在某种程度上,无论何种言词都不足以表达我对我们的系秘书阿特·奥兰多(Ada Orlando)女士的谢意,她不知疲倦地帮助经管我们迈阿密大学宗教研究系的办公室,在一年的时间里我把很多工作委托给她,而她总是愉快地接受这一切。

最后,最重要的是,对我的妻子菲莉丝和女儿凯瑟琳(Katharine),我应该感激她们的实在是太多了。在直接忙于这部稿子的一年半时间里,她们大量地奉献了一个家庭甚至不应该被要求给予的——不可替代的时间之礼。本书是献给她们的。

包尔丹(Pals, Daniel L.)

佛罗里达州珊瑚阁(Coral Gables)

1995年6月

导 言

1870年冬季2月中的一天，一位德国中年学者站在著名的伦敦皇家研究院的讲坛上发表了一次公开演讲。在那个时代，德国教授素以学识精深著称，此人也不例外。不过，颇为偶然的，他当时已经变得非常英国化了。此人名叫弗里德里希·马克斯·缪勒(Friedrich Max Muller)，年轻时初到英国是为了研究古印度的宗教文献，但不久即定居下来，学了英语，娶了英国妻子，并设法在牛津大学谋到了一个职位。缪勒对古代印度教的研究以及在语言和神话学方面流传甚广的著述为其赢得了声誉。然而，在此次演讲中，他提出了一个不同以往的主题：他希望论述和宣传一下被他称为宗教科学的东西。

“宗教科学”这个短语无疑因极端的令人费解而使缪勒的一些听众感到震惊。毕竟，缪勒是在一场持续了十年的激烈争辩接近尾声时发表演讲，而那场争论就是关于达尔文的《物种起源》及其物种通过自然选择而进化的令时人惊愕的理论。维多利亚女王时代长于思考的人们已经知道了太多的科学与宗教的尖锐对立，所以“宗教科学”这个提法听起来至少像是一个非

常古怪的结合。多少世纪始终不变的信仰,如何能与致力于对事物或理论进行实验进而加以修正和改变的研究结合在一起呢?这两个对立的体系,两个显然不共戴天的敌人,如何能相遇却不是你死我活或者两败俱伤呢?当然,缪勒确信这两者可以被结合起来。他认为对宗教进行科学研究,无论对宗教或是科学都可以提供许多东西。他此次演讲——后来作为《宗教科学导言》(*Introduction to the Science of Religion*)出版的系列论文中的开篇之作——就是旨在论证这一点。他提醒听众,诗人歌德写到人类语言时说过的,“只懂一种语言,等于什么也不懂”³ (“He who knows one knows none”),¹ 这也能被应用到宗教上。如果这一说法能够成立,缪勒继续指出,也许是时候以一种新的、客观的眼光来看待这个相当古老的课题了。不是跟在那些只想证明自己的宗教是真理而其他都是谬误的神学家的后面,用一种较少偏见的方法寻找在所有时代和地方的宗教中都能发现的那些要素、范型和原理的时代已经到了。像任何一个优秀的科学家那样展开工作就能有许多收获,搜集全世界宗教的各种事实——风俗习惯、仪式和信仰,然后提出理论解释这些现象,就像生物学家或化学家解释自然的活动的活动一样。

古代的理论

虽然缪勒的想法在那时可能让听者感到新鲜,但事实上他演讲中提出的部分内容却是非常古老的。比如关于宗教是什么以及人们为什么进行宗教活动,就可能要远溯至人类种族自身

的问题。当第一批旅行者冒险走出自己的氏族或村落,发现自己的邻人信奉着不同名称的其他神时,最早的宗教理论就开始出现了。比如古代的历史学家希罗多德(公元前484—前425),当他在旅行中试图解释他在埃及看到阿蒙(Amon)神和何露斯(Horus)神相当于他故乡希腊的宙斯(Zeus)神和阿波罗(Apollo)神时,他实际上至少给关于宗教的一般理论开了个头。在这点上,古希腊作家犹希迈罗斯(Euhemerus)(公元前330—前260)也一样,他声称神只是死后被人崇拜的历史上的杰出人物。同样的,某些斯多葛派的哲学家将神理解成是天空、海洋或其他自然力量的人格化象征。这些观察者在观察了宗教的种种现象后,就试着提出解释,而且通常是富于创造性地解释了当时的宗教是怎样演变来的。²

犹太教与基督教

古希腊罗马崇拜许多神祇,生活在这个古典文明时代的思想家们,将神祇作比较或者把某个神与另一个神联系起来,都是很自然的思维习惯。但犹太教和基督教却对事物有着截然不同的看法。在古以色列人的伟大先知看来,世界上不存在形形色色的神,每一个都对人类福祉和忠诚有着不同的或者是相同的承担和要求,也不存在不同的宗教仪式。这些先知的心里只有唯一的真神,就是与以色列民族立约的上帝,他曾在亚伯拉罕(Abraham)、以撒(Isaac)和雅各布(Jacob)面前显现,又在西奈山(Mt. Sinai)上向摩西(Moses)启示了戒律。既然唯独这个神

才是真实的,而其他所有的神仅只出自人们想象中的臆造,那么关于宗教几乎没有什么可说的了,既不需要比较也不需要解释。以色列人只信仰耶和华,因为他也只拣选了他们,只和他们直接说话;而其他所有民族崇拜的都是偶像,因为他们被无知、邪恶或同时被这两者所蒙蔽。从先知书例如《以赛亚书》中可以看到,由后期犹太教中产生出来的基督教,几乎一点未加改变地接受了这种看法。对早期教会时代的使徒和神学家来说,上帝以耶稣基督人的形象清楚地显现了自己。相信耶稣的人找到了真理,而不信的人只能被视为大骗子撒旦的受害者,他们的灵魂注定要承受在地狱中永受煎熬的痛苦。当基督教传遍整个古代世界,继而又使欧洲人皈依基督时,这个观念逐渐在整个中世纪支配了西方文明。当然,偶尔也有例外,但这种盛行的看法在十字军时期大规模地反对伊斯兰教的斗争中表现得最为清楚了。基督徒作为光明之子受命反对黑暗之子。基督教世界的信仰在上帝启示的真理和完美中得到了解释,而撒旦的阴谋则为其敌人的信仰提供了解释。³

在西方,在16世纪以前一千年的大部分时间里,这种对基督教以外宗教的激进看法并未发生过根本的变化。但到公元1500年时,当世界范围内探险活动的新纪元到来,宗教改革开始产生影响时,一种非常不同的看法慢慢露出端倪。探险者、商人、传教士及冒险家到新大陆和东方的航行,使基督徒亲眼看到了另一些人,这些人设法创建了令人敬佩的文明,却从未听说过上帝在圣经中或耶稣基督身上的启示。与诸如印度教、佛教和儒教这样拥有相当高的道德伦理原则的宗教相接触,并清楚地

发现在某些美洲印第安部落里有对类似上帝的神的信仰,从而促成了把这些宗教信仰体系与犹太教和基督教进行比较研究的需要。在思想界,指责信仰其他宗教者是魔鬼信徒的说法开始被认为是不恰当的、歪曲的。可以推测,中国的儒士可能不知道基督,但不知怎的,就在毫无圣经指引的情况下,他们创造出了一种高度文明、彬彬有礼和讲究道德的文化,创造出一个假如耶稣及其门徒看到就不得不钦佩赞美的社会。此外,就在基督教与其他宗教不断接触的这一时期,那个被认为由耶稣引导的基督教社会自身却陷入了血腥与暴力的混乱中。在德国由教会僧侣马丁·路德领导,瑞士和法国则由律师约翰·加尔文领导,北欧的新教改革运动向教会的权力发起了挑战,拒绝他们对圣经真理的解释。在探险者远行的时候,他们的家乡时常因迫害和战争而火光冲天。地方社会由于在神学理论上的激烈争论而分崩离析,先是在天主教和新教之间,后来则是在欧洲出现的数以百计的宗教团体之间争论不休。在连续不断的引起16、17世纪社会剧烈动荡的教会冲突和政治混乱中,无怪乎各派有思想的基督徒们对是否仅仅只有他们才真正掌握了上帝的终极真理,变得越来越不是确信无疑了。在某些国家地区之间甚至持续了一百多年致命的、迫害性的宗教战争,这使人们相信有关宗教的真理不可能在这样的教派中被发现,他们都是以同一个上帝的名义来折磨和处死他们的反对者。当然,有些人说,宗教的真理一定是隐藏在教派纷争的背后,在火刑柱和拉肢刑架的痛苦折磨之外。难道他们不能找到一种新的宗教形式,一种对其目标和意图的新认识吗?⁴

启蒙运动和自然宗教

正是针对先前那个时代的血腥背景而提出了这一重大问题,18世纪启蒙时代的某些思想家试图以建立一种全人类共享的唯一、根本的全新的宗教观念来回答。在这个后来被称作“自然神论家”的圈子中,有些是当时最为知名的人物:哲学家如英国的约翰·托兰(John Toland)、马修·廷德尔(Matthew Tindal)和大卫·休谟(David Hume);政治家如美洲殖民地的托马斯·杰弗逊(Thomas Jefferson)和本·富兰克林(Ben Franklin);评论家如法国的丹尼斯·狄德罗(Denis Diderot)和伟大的伏尔泰(Voltaire),还有德国的戏剧家哥特赫尔德·莱辛(Gotthold Lessing)。几乎所有这个群体中的人都以这种或那种形式来宣扬人类共有的纯朴的“自然宗教”的观点。这主要包括,相信有造物主上帝,他创造了世界,然后让世界根据自然法则运转;他还给予了指导人类行为的道德准则;另外,还有上帝对来世的许诺,只要人们能够行善避恶。对自然神论家而言,这简朴的信条就是人类最初的信仰——所有种族共同的哲学,远远早于在后来的世纪中同迷信的神迹、愚蠢的圣事及与追逐权力的牧师一起登场的教会。人类最美好的愿望就是尽力恢复这最初的信仰,全世界的人——基督徒、犹太人、穆斯林、印度人、中国人以及所有其他的人都依赖这种信仰,如同兄弟一般和平安宁地生活在他们唯一的造物主上帝之下。

除了在宣扬宽容方面起到了值得称赞的作用外,这个由自

然神论家提出的人类最初的自然宗教的观念也开启了一扇大门,使人们得以用新的方式来解释那些以许多冲突和混乱的形式呈现在传教士、神学家、探险家以及其他的人面前的各种宗教。无论基督教各个教派的信仰多么不同,无论美洲印第安人的宗教仪式、中国人的祭祖礼仪或是印度圣人的教诲是什么,所有这些最终都能溯源到最早的人类所信仰的自然宗教,然后往前追溯,可以看到这种宗教逐渐被改变,演变为种种现代宗教及其变态,在很大程度上这是术士、教会、主教和神学家们的腐败影响的结果。

当自然神论者被问到自然宗教自身的由来时,他们自己中间的答案也各不相同。有些人认为它来自对理性的运用,而理性就是将人类从动物王国中分离出来的天性;另一些则归因于人类在野蛮状态时的畏惧与无知。但在最基本的信念上则完全一致,他们坚持宗教不能以牧师或神学家们所宣扬的方式来解释,因为在后者眼中,宗教只是上帝直接给予某个教会即那些牧师或神学家们自己的教会的一套真理,同时他们还冷酷地否定了这套真理也给予所有其他人的可能性。对自然神论家而言,宗教必须在没有超自然启示的情况下得到解释。宗教应该像其他任何人类活动的领域一样对理论开放,这种理论将能解释它为什么存在,它的目的是什么以及它是怎样形成的。⁵

现代理论

马克斯·缪勒以及同他类似的人部分程度上继承了自然神

论的观点,在 19 世纪中后期,他们向维多利亚时代的听众发表演讲时就表现了这一点。首先,他们相信不仅可能解释宗教的某些方面,而且能够解释宗教的全部;其次,他们深信通过调查主要是历史调查就能做到这一点。依靠持续勤奋的调查,他们就能及早回溯到远古,发现人类最早的宗教观念和实践,这一点完成以后,很自然的下一步就是一直往前追溯宗教的发展,直至今天。缪勒及其助手们不仅相信他们能做这项工作,而且相信在他们那个时代,这项工作可以做得比自然神论家所能想象到的更好,这主要因为在考古学、历史学、语言学、神话学及新创立的人种学、人类学等领域中,当时的研究都取得了重大进展。⁶ 缪勒自己就热衷于研习神话学,并且他本人是欧洲比较语言学或者说语言研究领域中最重要的人物之一。他已编辑出版的印度吠陀本集被认为是人类最古老的宗教文献。考古学家们在 19 世纪初已做出了有关人类文明早期阶段的重大新发现;历史学家们已经开创出研究古代文献的新批判方法;民俗学的学生们在收集欧洲农民的风俗习惯及其流传的神话故事的资料;第一批人类学家已开始起草报告,内容来源于一些人对显然是生存在现代世界里的原始群体的观察。此外,当时也有了相当成功的自然科学的研究模式可以借鉴。于是不再像许多自然神论家那样只是猜测宗教的起源和发展,研究者可以选取世界宗教中的某个宗教为样本,系统地收集其仪式、信仰或风俗的资料,以便提出某种普遍原理——如当时人们所说的科学的“发展规律”,来解释这些现象是如何产生以及其目的所在。

到 19 世纪中叶的几十年,学者们觉得以目前掌握的方法和

材料就可以抛弃那些有关宗教开端和形式的毫无事实根据的见解,相反,系统的起源理论则可以声称具有了科学的权威。不只在缪勒的演讲中,在那时其他的著述中,我们也能注意到一种对当时正在进行的研究所持的乐观、充满活力与自信的态度。这些作者的目的是不是只提供另一种猜测或另一套推测,而是形成有充分依据的理论。就像自然科学的学者一样,他们会从充分的事实基础着手,归纳出可以被认真地检验、修改和完善的结论。显然,这种科学方法还有更进一步的优势,就是它能在完全不受个人宗教信仰影响的基础上得到运用。缪勒是一个非常虔诚几至感情用事的基督徒,他认为自己信仰的真理不必畏惧科学,事实上,如果这些真理被置于其他宗教的背景中来解释,它将会更加闪闪发光。但正如我们将会看到的,情况恰恰相反,与缪勒同时期也是他的批评者的泰勒就持相反的观点。泰勒认为他的科学调查支持了他个人不可知论的宗教怀疑主义立场。但两人都相信,在一个由客观事实构成的共同基础上能够得出一种宗教的理论,而这些事实在任何情况下都必须能够为理论提供证据上的支持,并给其真理性以最后的检验。他们两人也都相信他们所发现的理论本质上具有全面、普遍的意义。他们对自己的科学和自己所掌握的事实是如此的自信,以至他们在声称要对整个宗教现象提出解释时——不是这种仪式或那种信仰,也不是某地某时的宗教,而是世界范围内宗教的起源、发展和变异的全过程——竟然不感到有一点儿困惑!在声明这雄心壮志时,他们倒是把问题摆了出来,本书中提到的我们这个世纪的那些最著名的理论家后来将不得回来回答这些问题。⁷

当我们从现在回过头来看当年这种想为所有宗教构建一种理论的愿望时,不禁对他们天真得过于自信深感惊讶。今天有思想的观察者们要谨慎得多。那些已经完成的令人印象深刻的著作通常只是解释某个宗教的某种信仰,或者把某个宗教中的某个特征——一种特有的风俗或仪式——与另一宗教中类似的东西作比较。然而,企望有一天能发现某种可以解释所有的或者大部分宗教行为的宏大模式或普遍原理的愿望并未被轻易放弃。在我们将要看到的以下几章内容中,一些20世纪的重要理论家出于可以理解的原因也曾被这完全相同的理想所激励。物理学家还没放弃爱因斯坦的“统一场”论,即使他们发现这个理论的证实要比他们中任何人所能想象到的还要困难得多。同样,尽管有许多困难,宗教学家们仍然受到要创立普遍理论的科学思想的鼓舞,这种理论被指望能够将许多不同现象纳入一个一致性的、有普遍解释意义的模式。此外,解释不需要正确才有价值。宗教和其他研究领域一样,一个启迪性和原创性的理论即使失败了,也能激发新的研究或重构问题以带来更有成果的新认识。因此,即使本书中提到的理论家们所说的大部分东西将被发现是错误的,但他们仍然值得我们花时间去关注,因为他们的思想和阐述时常超出了宗教这一领域,渗透以至影响到我们的文学、哲学、历史学、政治、艺术、心理学等,事实上几乎触及了现代思想的每一个领域。

在这种思想发展的脉络中,有一种现象是相当有趣的:在当初那些创见和最初倡言者那里隐藏很深的思想和观点现在已经被看成是常识的组成部分了。有多少曾随意地把宗教称作迷信

的中世纪的“神灵信仰”的人,会意识到他们实际上是在重复泰勒在其百年前的旧著《原始文化》中所阐述的著名的万物有灵论?今天有谁还会叫得出作者的名字或他那曾广受称赞的著作的书名?在那些主张科学取代宗教的人中,有谁能回想起世纪之交詹姆士·弗雷泽的声名?当年,这可是其代表作《金枝》中所讨论的中心问题。又有多少对宗教怀有好奇心的一般读者会知道米尔恰·伊利亚德(Mircea Eliade)的名字以及他引起争议的理论?即便在最近40年中他对美国的宗教研究显然有着广泛的影响。又有多少人意识到人类学家埃文斯—普里查德(E. E. Evans-Pritchard)的著作在最近有关认知主义和相对主义的哲学探讨中所扮演的角色?当然,那些与我们这个时代伟大的激进思想家相关的观点,特别是马克思和弗洛伊德,人们对他们的了解就好得多,但也常常是不清楚、支离破碎或者被歪曲的。结果,大量关于这些理论的争论,都是在没有对他们著作中的假设、证据和逻辑清楚精确把握的前提下进行的。本书的探讨能起到的作用就是帮助对这些主题相对陌生的读者避免再犯类似的错误。

9

七种理论

本书下面的章节将要考察七种理论,这是自从以科学的方法研究宗教的思想引起19世纪严肃学者的关注以来,提出的种种宗教理论中较为重要的部分。在涉及每种理论时,都从介绍该理论的代表人物的生活和背景开始,然后讨论在一些主要著

作中体现出来的理论核心要点,最后在与其他理论作比较的过程中指出它的特点,并列出具批评者提出的主要反对意见。

选择的原则

本书从许多符合其要求的理论中选出了七种,它们都不仅对宗教而且对我们这个世纪的整个知识文化有着决定性的影响。每种理论的代表人分别是:(1)E. B. 泰勒和詹姆士·弗雷泽,(2)西格蒙德·弗洛伊德,(3)埃米尔·涂尔干,(4)卡尔·马克思,(5)米尔恰·伊利亚德,(6)E. E. 埃文斯—普里查德,(7)克利福德·格尔兹。博学的读者立刻会注意到一些极受尊崇的人物——比如著名的德国社会学家马克斯·韦伯,瑞士心理学家荣格(Carl Jung),甚至缪勒本人——并未被选人其中。很难有充分的理由证明这种巨大的遗漏是正确的,的确,另一个作者很可能会做出不同的选择。但这种选择确实有其理由。虽然缪勒在倡导宗教科学的思想方面很重要,但他之所以未能入选,是因为他自己发现宗教起源于自然崇拜的理论,在他那个时代已大部分被人所否定了,在此后也影响有限。当然,这种解释不适合用在马克斯·韦伯的身上,作为思想家,他与出现在本书中的任何一位相比都同样深刻和重要。但这里涉及本书的另一个原则,即本书不为专家而写,所以它致力于用可能被称为最“单纯”或者说最不复杂的形式来展现经典理论本身。而韦伯的独创性与重要性恰恰要通过相反的方式才能体现——他具有非同一般的分析复杂事物的能力,以及把一些不同的视角结合

起来以达到富有意义的解释结构的技巧。因此,想想他的著作,比较好的做法还是把对他的研究留给另一项计划或者待以时日。比较起来,涂尔干之所以会出现在本书中,是因为与韦伯相比,他专心一意的社会学理论使他的方法以不容混淆的、清楚的提纲挈领的方式展示了出来。第六章简要提到的具有影响力的法国哲学家列维-布留尔(Lucien Levy-Bruhl),也是一个被认为值得选入此书的理论家。但他又是一个复杂的人物,他的观点前后有着重要的改变。而且由于他提出的主要问题埃文斯-普里查德也考虑到了,并且普里查德的优势还在于把自己的观点建立在对部落群体开展实际的田野调查基础上,因此,从我们的目的出发,后者是两者中一个更好的选择。对荣格的取舍也在一定程度上类似。众所周知,荣格以一种精巧的、富有同情的平和的方法对待宗教,并且把宗教资料广泛地用于他的心理学研究中,但正因为此,他提出的关于宗教的心理学功能解释的例子,比我们在弗洛伊德那里看到的要稍欠严密和一致性。而且,虽然他在这一领域影响很大,但并不太广泛。于是在这里,弗洛伊德又成了较好的选择。总之,清晰在选择中先于复杂,被选出来的理论都呈现了它们那个类型中最鲜明的形象。

术语的定义

在开始前,我们要先对“宗教”和“理论”这两个词做一些解释,因为它们在下文的讨论中是最为基本的概念。大多数人,即使是初次接触这个主题,也会对宗教是什么有一些概念。他们

可能会想到信仰上帝、超自然神或者来世。他们或者也可能提到世界上重要的宗教之一，比如印度教、基督教、佛教或伊斯兰教。他们可能对理论是什么也有一般的概念。经常在涉及科学的背景下听到这个词，他们认为理论就是提供解释——一种试图“说明”不是一见就明白的事物的努力，通常就是对“为什么”这种问题提供答案。我们中的多数人都会欣然承认自己不懂相对论，但我们又确实知道这种理论多少是以一种此前无人想到的方式来解释物质与能量之间的联系的。倘若只是浅尝辄止，我们没必要超出上面这种日常的说法。无论这些日常认识有什么局限，对诸如“宗教”和“理论”这些词语的一般性理解是阅读本书所必需的——这不仅在开始，也是我们在继续阅读的过程中的指路标。同时，我们也应该注意到，只要这些理论家以自己的方式认真探讨问题，他们中几乎没有人愿意停留在直观的常识水平上。比如，有些理论家发现宗教就是“信仰上帝或诸神”实在是一个过于明确、过于“神学化”的定义，以至于它不适合用于许多情况：如佛教徒，他们并不信神；也不适合于一些团体，如犹太教徒认为他们的信仰主要是指一些行动，而不是思想。为了适用于这些显然属于宗教领域的情况，一个理论家可能会遵循涂尔干和伊里亚德所选择的方法，他们更喜欢用类似于“神圣”这样的概念来定义宗教的实质。因此，他们认为当人们从整体上考虑世界范围内宗教的历史和情形而不只是某时、某地或某种类型的宗教传统时，用这个抽象词语就更为合适。另外，一些学者也极其喜欢实质性的定义，这种定义与常识性的方法相当类似。他们按照宗教信仰信奉并且认为很重要的内容或

思想来定义宗教。另外一些理论家则认为这种方法限制太多，转而提出一种更加功能性的定义。他们把宗教的内容和思想搁在一边，而仅仅按其如何在人类生活中运作来定义。他们想知道宗教究竟在心理层次上对个人或者在社会层次上对群体产生了什么影响。他们较少关注人们的信仰和实践的实质，倾向于把宗教描述为给群体提供支持或给个人带来慰藉或福祉的东西，而不管这种宗教的具体内容如何。在我们往下读时，记住这一点是明智的：定义宗教常常是跟如何解释宗教密切相连的，理解定义远比理解我们一看就会相信的常识要困难得多。

“理论”这个词也是如此。初看上去，“解释”宗教的想法不难理解。但同样，越是深入实际的解释工作，就会显得越复杂。举两个简单的例子也许就足以说明问题。第一，一个试图通过揭示“起源”来解释宗教的理论家，“起源”一词可能意味着下列几个问题中的任何一点：它的史前起源——在历史的拂晓阶段，最初的人类怎样获得宗教；宗教的心理或社会起源——无论在历史的什么阶段，宗教是如何在回应某个团体或个人需要的过程中产生的；宗教在思想上的起源——某些被察知的有关世界的真理在某时或一直引导某些人相信某些宗教主张；或是宗教的历史起源——在某个已知的时间和地点，在自然世界某种特定的情境下，某个预言者的个性或一系列特殊事件创造了宗教并赋予它鲜明的特征和形式。在叙述和评价理论时，知道理论家提出的是宗教的哪种起源是很重要的，同样重要的是知道一种起源可能与另一种起源之间的联系。

第二点对复杂性的解说已经隐含在上文中了。宗教理论和

宗教定义一样,可能既是功能的,又是实质性的。那些倡导实质方法的理论家倾向于按那些动员、感动和激励人们的主张从思想上解释宗教。他们强调人类有意识的意图、情感和力量。他们认为人是宗教性的,因为宗教的某些思想震撼了他们,使他们认为这是真实的、有价值的;因此人们会觉得这些理念应该在他们的生活过程中得到遵循。强调人类思维和情感作用的理论家,他们的方法有时被称为“阐释的”而不是“解释的”。他们主张宗教为人们所采用;它们与对人类自身“有意义”的事物相关;因而,相应的,把人的意图考虑进去的“阐释”是对宗教现象最好的解释。阐释型理论家拒绝“解释”,因为解释只关注事而不关注人。在他们看来,解释是不合适的,因为解释只研究不受人的情感影响的过程而不是人的有意义的意图。相比之下,功能派理论家表达了强烈的异议。他们认为虽然解释的确对探讨事情有用——比如,针对物质对象和自然过程——但它们在理解人的方面也同样有用。功能派理论家力求发现在有宗教信仰的人们有意识的思想背后更深层、更隐藏的东西。他们坚决主张潜在的社会结构或被忽视的心理苦恼构成了宗教行为的真正根源。无论是来自个人、社会团体甚或是生物方面的,这些强迫性力量——并非是宗教信徒自己想象出来的掌控他们行动的思想——才是我们无论在何处见到的宗教的真正成因。我们应该在随后的讨论中能分辨出解释者和阐释者之间的差别。⁸ 不过,此时应该提醒读者的是,宗教理论与宗教定义一样,表面上的简单常常掩盖了实际的复杂性。

在接下来的几章中,值得我们仔细关注的不仅是那些理论

家的定义和解释,还有在不同情况下不同定义与解释之间的关系。照着这个方法,每个理论家在试图理解宗教时,他是如何以及为什么从显而易见的现象转向未被注意的东西、从表面深入到实质就会变得清楚起来。读者还应该明白这一点:这些理论按年代和观念被置于一定的顺序中,这是旨在展现一种模式。在叙述了弗雷泽和泰勒经典的认知主义后,接着我们梳理从弗洛伊德、涂尔干到马克思的心理学、社会和经济的功能主义解释方法。然后,我们转向伊利亚德,他对解释方法的极端形式(常被称为化约论)持反对意见,最后以距今较近的埃文斯—普里查德和格尔兹的理论结束讨论,这两位都可被为视为致力于解决阐释与解释的对立。最后的结论部分则作了简略的比较。

-
- 1 F. Max Muller, *Lectures on the Science of Religion* (New York: Charles Scribner and Company, 1872), p. 11; 还以 *Introduction to the Science of Religion* 的书名出版过。有关缪勒有趣的生平,参阅 Nirad Chaudhuri, *Scholar Extraordinary: The Life of Professor the Rt. Hon. Friedrich Max Muller* (London: Chatto & Windus, 1974)。
 - 2 有关这些触及宗教现代理论的古代理论家,参阅 Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1975), pp. 1—7。
 - 3 Sharpe, *Comparative Religion*, pp. 7—13。
 - 4 有关欧洲宗教战争与人们告别神学论断而以比较的方式解释宗教的努力之间的关系,参阅 J. Samuel Preus, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud* (New Haven, CT: Yale University Press, 1987), pp. 3—20。
 - 5 有关启蒙时代早期的自然神论和晚期的怀疑主义,参阅雪堡(Cherbury)的赫尔伯特(Herbert)和普鲁伊斯(Preus)的大卫·休谟(David Hume)的讨论,见 *Explaining*

Religion, pp. 23—39, 84—103.

- 6 有关人类学在维多利亚时代的兴起,参阅 Richard M. Dorson, *The British Folklorists: A History* (Chicago: University of Chicago Press, 1968); Paul Bohannan, *Social Anthropology* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1969), pp. 311—315; J. W. Burrow, *Evolution and Society* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1970); 和 George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology* (New York: The Free Press, 1987) 等著述。
- 7 有关在人类学和其他研究的辅助下,这些试图发展宗教理论的早期尝试,参阅 Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1987), pp. 91—105.
- 8 对这种区别的最重要,最有争议的分析见于 Robert A. Segal 的两本犀利的论文集中: *Religion and the Social Sciences: Essays on the Confrontation* (Atlanta: Scholars Press, 1989); 和 *Explaining and Interpreting Religion: Essays on the Issue* (New York: Peter Lang Publishing, 1992).
- 14

进一步阅读书目

Chaudhuri, Nirad C. *Scholar Extraordinary: The Life of Professor the Rt. Hon. Friedrich Max Müller*. London: Chatto & Windus, 1974. 一本对理论家马克斯·缪勒的生活和某些思想的详细研究著作。

Eliade, Mircea. Editor in Chief. *The Macmillan Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987. 目前最有用、最全面的英文宗教参考书。

Evans-Pritchard, E. E. *Theories of Primitive Religion*. Oxford, England: Clarendon Press, 1965. 一本对某些经典的宗教解释理论简短、深入的分析著作。

Harrison, Peter. *"Religion" and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1990. 一本有见识的历史研究著作,它揭示了启蒙时代的英国思想家和观念如何推动了宗教的科学研究的兴起。

Masuzawa, Tomoko. *In Search of Dreamtime: The Quest for the Origin of Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1993. 一本具有独创性的晦涩著作,它考察了早期进化论的理论家对宗教历史起源的兴趣背后的预设。

Morris, Brian. *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1987. 一本对 19、20 世纪关于宗教的科学理论进行了全面考察的著作。

Preus, J. Samuel. *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*. New Haven: Yale University Press, 1987. 最近一本很受当代理论家称赞的著作,它考察了最近三个世纪大部分宗教思想的历史。

Segal, Robert A. *Religion and the Social Sciences: Essays on the Confrontation*. Brown Studies in Religion, no. 8. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1989. 一些善于分析的年轻理论家很有见地的论文集,他们看到了那些从个人角度对宗教持同情态度的理论家和社会科学的批判解释之间不可回避的矛盾。

Sharp, Eric J. *Comparative Religion: A History*. New York: Charles Scribner's Sons, 1975. 一本关于宗教理论和理论家的涵盖广泛的概述著作。它不仅是该领域的一本导论性著作,而且对本领域的主要人物的生活和思想进行了简单的说明。

香港中文大学崇基学院 宗教与中国社会研究中心

出版刊物

一、“宗教与中国社会”研究专书

二、“宗教与中国社会”研究丛书

1. 黎志添主编:《道教与民间宗教研究论集》
2. 赖品超、李景雄主编:《儒耶对话新里程——第四届儒耶对话国际会议论文集》
3. 吴梓明主编:《廿一世纪的宗教展望》
4. 芮陶庵著,卢龙光主编、叶树慧译:《渴慕更深》
5. 吴梓明主编:《宗教社会角色重探》
6. 赖品超主编:《基督宗教及儒家对谈生命与伦理》
7. 谭伟伦、李刚主编:《宗教、社会与区域文化:华南与西南研究》
8. 吴梓明、吴小新主编:《基督教与中国社会文化:第一届国际年青学者研讨会论文集》
9. 陶飞亚、梁元生主编:《东亚基督教再诠释》

三、专文报告系列

1. 陈特著:《宗教、上帝与人性》
2. 曹本冶著:《道教仪式音乐的组成因素》
3. 欧大年、赖品超合著,杨国强译:《中国宗教·基督教·拯救:中国宗教学家与基督教神学家的对话》

4. 吴梓明著:《五十年来崇基学院的基督教教育》
5. 傅飞岚著,李凌翰译述:《道教视野中的社会史:杜光庭(850—933)论晚唐和五代社会》
6. 刘家峰著:《乡村牧区:1930年代中国基督教会乡建理念的追寻》
7. 张振涛著:《冀中后土崇拜与音乐祭献》
8. Graeme Lang, Selina Chan Ching and Lars Ragvald, *The Return of the Refugee God: Wong Tai Sin in China*(《难民神祇回归:道教黄大仙在中国》)
9. Jean Paul Wiest, *Ma Xingbo: Pioneer of Educational Reform in China*(《马相伯:中国教育改革的先驱》)
10. 李天纲著:《关于儒家的宗教性:从“中国礼仪之争”两个文本看儒耶对话的可能性》
11. Nicolas Standaert, *Methodology in View of Contact Between Cultures: The China Case in the 17th Century*
12. 范丽珠著:《当代中国人宗教信仰的变迁——深圳特区研究报告》
13. 温伟耀著:《“无限智心”是“谷鲁(Grue)”? ——基督宗教对牟宗三“道德论证”的判教》
14. Gianni Criveller, *The Parable of Inculturation of the Gospel in China: A Catholic Viewpoint*
15. 何建明著:《以当代台湾为例看近代中国佛教与基督宗教的对话——现代禅与中华信义神学院的对话初探》
16. 杨剑龙著:《基督教文化与中国现代知识分子——对“五四”时期一个角度的回溯与思考》
17. 林宏星著:《从横渠、明道到阳明:儒家生态伦理的一个侧面》

四、“宗教社会学”译丛

1. [美]彼得·伯格等编,李骏康译:《世界的非世俗化:复兴的宗教及全球政治》
2. [美]罗德尼·斯塔克著,黄剑波、高民贵译:《基督教的兴起:一个社会学家对历史的再思》
3. [美]包尔丹著,陶飞亚、刘义、钮圣妮译:《宗教的七种理论》

五、“宗教与中国社会研究中心”通讯

管理委员会成员

主 席: 梁元生教授(香港中文大学历史系)

主 任: 吴梓明教授(香港中文大学文化及宗教研究系)

副主任: 卢龙光教授(崇基学院神学院)

赖品超教授(香港中文大学文化及宗教研究系)

秘 书: 伍渭文博士(崇基学院校牧室)

成 员: 张德胜教授(香港中文大学社会学系)

邓仕樑教授(香港中文大学中国语言及文学系)

郭少棠教授(香港中文大学历史系)

陈志明教授(香港中文大学人类学系)

曹本冶教授(香港中文大学音乐系)

郑汉文教授(香港中文大学教育行政与政策学系)

陈天祥教授(香港中文大学心理系)

李金汉教授(香港中文大学市场学系)

刘忠明教授(香港中文大学管理学系)

联络方法

地址：香港沙田香港中文大学崇基学院
宗教与中国社会研究中心

电话：(852)2609 - 6498

传真：(852)2603 - 6210

网址：www.cuhk.edu.hk/ccc/csrcs/

电邮：csrcs@cuhk.edu.hk

目 录

丛书序	吴梓明
前言	1
导言	1
第一章 万物有灵论与巫术:泰勒和弗雷泽	1
第二章 宗教与人格:西格蒙德·弗洛伊德	56
第三章 神圣的社会:埃米尔·涂尔干	106
第四章 宗教即异化:卡尔·马克思	157
第五章 神圣的实在:米尔恰·伊利亚德	206
第六章 社会的“心灵建构”:埃文斯—普里查德	268
第七章 作为文化体系的宗教:克利福德·格尔兹	321
第八章 结论	375
索引	400
译后记	433

第一章 万物有灵论与巫术： 泰勒和弗雷泽

“统治世界的力量，究竟是有意识的和具有人格的，还是无意识的、不具人格的？宗教，作为一种对超人力量的邀宠，所认定的是两个答案中的前者。……它基本上是同巫术以及科学相对立的。巫术和科学都当然地认为，自然的进程不取决于个别人物的激情或任性，而是取决于机械运行着的不变的法则。”

詹姆斯·弗雷泽：《金枝》¹

我们的论述不是从一位而是两位理论家开始，他们的著述内容相关，观点又极其相似。一位是爱德华·伯内特·泰勒（Edward Burnett Tylor）（1832—1917），一位自学成才的英国人，他从未进过大学，但通过自己的游历和独立钻研，提出了万物有灵论，在他看来，这个理论抓住了宗教起源的关键。另一位是詹姆斯·乔治·弗雷泽（James George Frazer）（1854—1941），一个害羞的、有学者风度的苏格兰人，与泰勒不同，他几乎毕生都在

剑桥大学一间排满书的公寓套房里面度过。弗雷泽经常与有时所谓的宗教的“巫术”理论联系在一起,而不是泰勒的万物有灵论,但事实上他是泰勒的一个追随者,他乐意承袭他的导师的主要观点和方法,同时加上了他自己的某些新特点。正如在我们的论述中将会看到的那样,这两种理论是如此的密切相关,我们可以更适当地将他们看作是同一普遍观点的不同版本——一个早期和晚期的形式。泰勒或许是更具原创性的思想家,弗雷泽则享有较大的声誉和影响。

泰勒

16 泰勒最初的兴趣并不是宗教,而是人类文化或社会组织的研究。实际上,一些人认为他是现在流行于英国和北美的文化或社会人类学的鼻祖。² 他于 1832 年出生在一个富有的贵格会教徒家庭,他们在伦敦拥有一座铜厂。³ 贵格会起初是一个极端的、近乎狂热的英国新教团体,他们穿着朴素而过时的衣服,依靠一种个人的“精神灵光”的激励。然而,到 19 世纪,大多数人已抛弃了他们奇异的穿着,赢得了社会的尊重,并完全转向自由的,甚至是非宗教的观点。这种观念明显地体现在泰勒的著作中,它们自始至终都呈现出一种对所有传统的基督教信仰和仪式的强烈反感,尤其是罗马天主教。⁴

由于泰勒的双亲在其年轻时就过世了,所以他开始准备帮助经营家庭经济,结果发现自己的健康水平每况愈下,表现出日趋严重的结核病症状。有人建议他到气候比较温暖的地方去生

活一段时间,于是他决定到美洲中部去旅行,1855年他离家出行,时年仅23岁。这次经历在泰勒一生中具有决定性的意义,因为它点燃了他研究陌生文化的浓厚兴趣。旅行期间,他对所见到的风俗和信仰做了详细的记录,一返回英格兰,他就在一本名为《古代和现代的墨西哥和墨西哥人》(*Anahuac: Or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*)(1861)的著作中发表了其工作成果。⁵在旅行中,泰勒还遇见了一位贵格会教徒同伴,考古学家亨利·克里斯蒂(Henry Christy),后者激起了他对史前研究的同样热情。虽然泰勒没有再次出行,但他开始研究所有生活在“原始”状态中的人的风俗和信仰,无论它们是来自史前时代(在考古发现所能提供的内容范围内)还是当今的部落社会。不久以后,他出版了第二本书,《人类早期史和文明发展的研究》(*Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*)(1865)。⁶六年后,经过对这些课题的大量工作,他出版了一部两卷本的研究巨著《原始文化》(*Primitive Culture*)(1871),这成了他个人生涯的代表作,也是人类文化研究的一块里程碑。这一重要著作不仅吸引了广大的普通读者,而且迷倒了许多出色的年轻人,他们将成为泰勒的狂热追随者。通过他们进一步的卓越工作,对民俗的系统研究以及新发展起来的人类学学科在19世纪晚期取得了很大的进展。⁷尽管它并不是此类中的唯一著作,但对所有那些为所谓的“泰勒先生的科学”所激动的人来说,《原始文化》实际上成了一本圣书。

泰勒仍旧继续工作,并于1884年被牛津大学聘为在人类学这个新领域中的第一位高级讲师。后来他又成为在该学科中的

17 第一位教授,享有长期的职位,直到“一战”爆发。即便如此,他后来的著作也没有一本可以与《原始文化》的重要性相比。⁸ 既然这一深具影响力的著作以明确的形式展现了泰勒的万物有灵论,那么它自然就是我们考察泰勒观点的中心。

《原始文化》

背景

泰勒的重要性最好从当时的历史和宗教背景中来评定。《原始文化》出版于维多利亚时代的英国,当时,有思想的宗教信徒正在努力应付一系列对他们信仰的严峻挑战。从那个世纪的早期开始,许多哲学家、历史学家和地质学领域里的博物学家们发现他们被引向这样一种观念,即自然界和人类社会都有着长期的进化过程。在有些人看来,地球和人类生命的开始看来远比神学家从《圣经》的《创世纪》中所读来的仅仅 6000 年的时间要长得多。年轻的泰勒相当熟悉这些思想,并且强烈倾向于用类似的方式去思考。⁹ 1859 年,查尔斯·达尔文(Charles Darwin)出版了他著名的《物种起源》(*Origin of Species*)一书,这可能是整个 19 世纪在科学或任何其他领域中最重要的一本著作。他所提出的通过自然选择而进化的理论,由于与《圣经》的内容有着明显的抵触,却又具有不可抗拒的说服力,从而给许多人以深刻的印象。接着,1871 年,他又出版了《人类的起源》(*The Descent of Man*),由于其惊人的人种动物起源论,同样影响深远。《物种起源》出版后,关于“进化”的争论几乎挂在每个人的嘴边,进化的观念更加强烈地扣住了泰勒的思想。而且,正当这

些争论升温时，其他的思想家对基督教信仰中一些最基本的因素提出了进一步的诘难，包括《圣经》的历史精确性、神迹的真实性以及耶稣基督的神性。因此，当《原始文化》挟着其关于包括基督教在内的所有宗教信仰体系的起源的新理论问世时，它似乎依然给早已不安的人们带来了另一重怀疑的震颤。

泰勒还利用了研究的新趋向。他最早强调“人种志”和“人种学”。这是他和他的同伴们给一种特殊的新研究的命名：即对一个独立的社会、文化或种群（来自希腊语 *ethnos*，一个“种族”或“民族”）的所有组成部分的描述（*ethnography*：来自希腊语 *grapho*，“写”）和科学分析（*ethnology*：来自希腊语 *logo*，“研究”）。他们还使用了“人类学”这个术语，即对人类（来自希腊语 *anthropos*，“人类”）的科学研究。另外，作为一个不信教的人，泰勒拒绝诉诸教会或圣经的神圣权威来解决任何问题。 18

在泰勒所处的时代之前以及其生活的很长时间内，持传统观念的人们坚持认为，至少基督宗教的起源必须被理解为某种具有神秘性的事物，主要因为它本身是由上帝在圣经中启示的，并在教会传统中得到确认。与这种正统的观点相反，较具自由主义倾向的基督教学者则追求一种对事物更加自然的理解，但仍在某种程度上相当支持传统的宗教信仰。马克斯·缪勒，即我们在一开始谈到的那位讨人喜欢且具有说服力的德国人，是其中的带头人。¹⁰

缪勒同泰勒一样认为对超自然的诉求应该从他们的思想中消除，但对泰勒的人种学研究的意义则深表怀疑。缪勒感到，宗教、神话以及文化的其他方面的关键都在语言中。他和其他比

较语言学(现在语言学的前身)的学生已揭示出,印度和欧洲大部分地区的语言形态都属于一个语群,源于一个称为雅利安人的单一的古老民族。¹¹通过比较这些语言中词汇的类似点,他们试图表明,所有这些“印欧语系”的雅利安人思维模式大致相同,而且,当这一庞大的人群对奇怪、强烈的自然现象做出反应时,宗教就产生了。在诸如日出、日落之类令人敬畏的自然过程中,这些远古的雅利安人经历了一种模糊的“对无限的直觉”,即对位于世界背后的一个独一无二的神的感觉。不幸的是,当他们在祈祷和诗歌中表达这种感觉时,他们的语言背叛了他们。他们把事物人格化了。比如,希腊人属于雅利安语族;对他们而言,“阿波罗”(“Apollo”)这个单词曾经只表示“太阳”的意思,而“达佛涅”(“Daphne”)则表示“黎明”。过了一定时期,这些简单的原始含义开始被遗忘;同时,因为这些词语是带有阳性或阴性的名词,又因为它们与表示活动的动词一起使用,这些自然事物的名称逐渐开始表达人格化的存在。正如缪勒在他自己的一个巧妙的双关语中所言,“nomina”(拉丁语,“名称”)变成了“numina”(拉丁语,“神”)。人们不再想每天太阳上升时黎明的逐渐消失,而是开始讲述想象出来的女神达佛涅死在阿波罗神怀抱里的故事。通过这一缪勒所谓的“语言弊病”的奇怪程序,用来描绘自然和暗示它背后的无限力量的词语,变成了关于许多不同神的无聊故事,夹杂着他们的不端行为和通常荒谬可笑的不幸遭遇。人们不是通过一种对无限的启示性的美妙直觉来建构一种纯粹的自然宗教,而是迷失于荒谬的神话故事。

泰勒几乎没有受过语言学的训练,他认为缪勒的一些看法

是合理的，甚至把它们吸收到他自己的观点中。但他强烈反对缪勒把一种理论几乎完全建立在语言习惯和词语派生的基础上。一个人需要远比对类似日出这样的事件的词语误解更多的东西，方可以解释隐藏在宗教——或就此事来说，是神话故事——下面的复杂的信仰和仪式体系的起源。¹²因此，《原始文化》的一个目的就是展现泰勒明显不同的方法。他感到，即便不通晓语言，研究一个既定文化的所有组成部分——探究语言描述的实际行为、习惯、观念和风俗——远比仅仅以某些词语的类推和渊源为基础所做的牵强附会的猜测要好得多。人种学明显优于词源学。

目的和假定

就在这一背景——进化论与圣经不一致，人种学反对语言学——中，泰勒推出了他的著作，他以一种相当自负的形式宣告，这是追求一种新的“文化科学”的尝试。他声称，这样一种研究的恰当主题不只是语言，而是参与到通常所谓的人类文明塑造中的所有要素的整个体系。人种学假定，任何有组织的社会或文化都必须被看成一个整体——一个由知识和信仰、艺术和道德、工具和技术、语言、法律、风俗、传说、神话及其他因素组成的复杂系统，它们都将自己融入一个单一的整体中。人种学进一步要求，这些复杂的系统必须加以科学的研究。它试图找出人类文化的模式或规律，并希望它们同“支配波动”以及“动植物生长的规律”一样确定。¹³同化学家或生物学家一样，人种学家收集事实，对它们进行分类和比较，并找出解释所发现事物的根本原则。而且，泰勒确信，如果这一工作得以恰当地进行，

如果人类历史的整个过程都被置于考察的范围内,文化的两大规律就会清楚地呈现出来:(1)人类内部的精神统一或一致性原则;(2)沿着时间顺序的思想进化或发展模式。

20 关于人类的精神统一性,泰勒断言,在整个世界,人们在同时空范围中所做的许多事或者所说的话之间有着相当明确的相似性。尽管这些相似处有些可能是来自“传播”——一个民族设法把它好的思想传授给另一个民族——然而更常见的情况是,不同的民族完全独立地发现相同的思想,创造出同样的风俗。换句话说,相似处不是偶然的;它们展示了人类精神的基本一致性。当时的“种族主义者”认为,固定不变的差异在人类内部划分出不同的群,与此不同,泰勒和他的同伴坚持认为,整个人类在本质上是同一的,尤其是在他们基本的思想能力方面。¹⁴如果我们在不同的文化中发现十分相似的事物,它们可以被假定为一个单一、普遍的理性观点的产物。关于逻辑——即遵循某种形式的、必然的推理程序的能力——每个时代和地方的人都是一样的。¹⁵正如一位评论者所言,对泰勒来说,“整个世界是一个单一的国家”。¹⁶但如果这是事实(在此第二条原则发挥着它的作用),那么无论何时发生变化,它们也不能充作不同种类的证据,而只是程度上的不同,或发展水平上的差异。如果两个社会被发现是不同的,那是因为它们在文化发展的水平上一个高级的,另一个是低级的。泰勒认为,这些发展级别的证据随处可见。由于在所有文化中每一代都是从上一代承袭而来,他相信,他能在人类历史中找到一个社会和思想发展的长期模式,从狩猎和采集食物的原始野蛮人,经过建立在种植基础上的古

代世界和中世纪的文明，然后上升到贸易、科学和工业的现代时期。历史上，每一代人都是站在前一代人的肩膀上前进，并在前一代人停止的地方开始。总之，泰勒坚信文明的历程讲述了“人类进化”的故事。

“遗留”说

有了这一前提，泰勒继而开始讲述其证据。他认为，不注意有些文化中那些看来一点儿也不发展的事物，我们就无法谈论进步。如果一位伦敦医生主张为某种病动手术，而一个乡村医生则建议放血，那么我们就很难说所有英国现代医学都是进步的。我们还必须解释后退的事物。泰勒决定这样做，并提出了他颇具争议的“遗留说”。¹⁷他指出，在任何一种文化中，不是所有的文化因素和事物都以同等的速度演进。一些适于某一既定时期的习俗在进步发生很长时间后仍旧继续存在。其中包括奇怪的娱乐活动、古怪的风俗、民间传说、民间医术，以及涉及到几乎每一个可以想象到的人类活动领域的各种迷信。例如，没有一个切实的现代猎手会仍旧使用弓箭来狩猎，但射箭术却依然与我们同在；作为一项运动或爱好，射箭术从过去一个以采集为生活中心任务的年代“遗留”了下来。再者，对各地的人来说，没什么比打完喷嚏后作祈祷更普遍的了，尽管它看来只是一件小事。然而，这曾经是一项庄严的行为，与此相联系的是这样一种看法，即在那一刻一个神灵或恶魔从身体中出来了。现在祈祷作为一种没有意义的习惯遗留了下来，而它的原始含义却早已被忘掉了。¹⁸在许多国家，人们奇怪地认为，一个人从不应该试图去救一个溺水的人。尽管从现在的观念来看这一劝告似乎

21

是残酷和自私的,但在早期文化中它却是完全合理的,因为各地普遍认为,如果河或海几乎俘获了的物品被夺去了,它就会报复那个营救的人!¹⁹泰勒发现,人类历史的记录中充满了诸如此类的迷信,这精确地表明了一个事实:尽管社会进化的趋势是切实的,它的潮流是强劲的,然而一股文化“遗留”却始终紧随着它而漂流。

泰勒说,如果进化的原则说明了为什么遗留者存活了下来,那么与其伴随的一致性原则则使我们得以理解和解释它们。既然——不论什么种族、语言或民族——所有的人都以同样的方式思考,那么我们就总能进入其他文化的人的思想,即便他们的知识水平可能与我们十分不同。现代的原始人同古代的人一样,懂得比我们少,也不能充分检验他们的观点,但泰勒确信他们也是以与我们相同的心理机制来思考。因此,尽管存在着巨大的差异,精神的一致性还是把人类给统一了起来。

人类文化的各个方面

泰勒认为,只要我们花时间仔细观察,基本的理性思维和社会进化之间的联系在文化的所有方面都清晰可见。他将原始人中普遍使用巫术的情况作为一个最好的例证。巫术建立在观念联想的基础上,它是一种“基于人类基本思维”的倾向。²⁰如果人们在想象中能以某种方式将一种观念与另一种观念联系起来,那么他们的逻辑就会促使他们认为,同样的联系也存在于现实中。原始人相信,即便相距很远,他们也可以通过对手指甲、一缕头发、一块布料或其他任何与人相关的事物来伤害或治愈他人。或者他们认为一种象征性的模仿也顶用。一些部落民众猜

想，人体内的黄疸病可以用金戒指治愈，因为某些疾病使皮肤发黄，而金子也是这种颜色。还有一些从事原始农业的人则因残酷折磨人祭而闻名，因为他们相信，他们痛苦的泪水会给田地带来雨水。对我们而言，这样的行为似乎是愚蠢的或残酷的，然而在笃信巫术的人看来，它们却是影响世界的理性努力。

泰勒发现，同样的思维模式存在于人类的两项最基本最重要的成就中：语言的发明和数学的发现。在每一种情况中，过程开始都非常简单，模仿自然界声音的单个词汇，或是建立在手指和脚趾基础上的计数系统。然后，经过若干世纪，这些概念慢慢累积，形成相当复杂的语言和数字体系，现在我们甚至在童年时期就能掌握它们，并且非常自如地运用于日常事务中。泰勒解释说，在漫长的历史过程中，这一进程需要无数次的试验并经过许多的错误，然而，经过这些后整个的发展脉络却清晰可见。即便神话这一似乎是非理性观念和通常荒诞无稽的故事的储藏室，实际上也为一个类似的理性思维模式所支配。与其他事物一样，神话也起源于一种自然倾向，“把每一种思想都用一种具体的形式来表现，而且无论是由远古的还是现代的原始人所创造，它们都遵循有序演进的规律”。²¹神话起源于观念的逻辑联系，通过类推和比较，他们说明了自然界和生活中的各种现象。比如，萨摩亚人(Samoans)设想大蕉和香蕉之间的古老战争，以解释现在为什么获胜者挺拔而立，而失败者则低下他们的头。同样的道理，神话可能将想象中合适的事情与传说或历史中的人物联系起来，这可能是一种语言游戏的逻辑结果，或者它试图通过故事来讲述一个道德教训。在有些情况中——在此泰勒采

用了缪勒的观点——神话产生于有性别的语言的影响,以及在人类活动和自然进程之间进行类比的天然趋向。²²如果暴风雨的噪声听起来像一个发怒的人在咆哮,而降雨则使人想到痛苦的泪水,那么很容易看出,在神话中,自然界的强大力量是怎样习惯性地将它们自己纳入故事中的,它们的活动被弄得就像动物或人的一样。于是,地震在斯堪的纳维亚人看来是他们的洛基(Loki)神在地下颤动,在希腊人是普罗米修斯的挣扎,在加勒比人则是地母(Mother Earth)在起舞。²³虽然掺和了部分的想象,这些拟人化无疑恰好是理性思维的运用;它们应该是对所发生的事情的真实解释。当原始人赋予太阳、月亮或星星以生命时,他们的确认为这些事物具有人的特征。

宗教的起源

泰勒对神话的评论很重要,因为在他看来它们表明了寻找宗教的起源时也必须遵循的考察路径。当然,他认识到,要解释某物,先要清楚它是什么,因此首先必须给宗教一个定义。而且,他还认识到,我们不能随意地根据自然冲动将宗教简单地描述为对上帝的信仰,尽管这是大多数基督教的读者可能想做的。这个方法会把人类的一大部分排除在外——他们显然是宗教信徒,但与基督教和犹太教徒相比,他们信仰更多的或其他的神。因此,作为一个较合适的起点,他提出了自己对宗教的最小定义:宗教是“对超自然存在的信仰”。²⁴另外,追随泰勒的人也采用这一术语,它具有简洁、直接以及范围适当的优点。尽管我们可以找到其他类似的地方,但是泰勒发现,所有宗教,无论大小,古代的还是现代的,一个共同的特点即对超自然事物的信仰,它

们会思考、行动,而且感觉就像人一样。宗教的本质,同神话一样,似乎是万物有灵论(来自拉丁语 *anima*,意指灵魂)——对位于所有事物背后有生命力的人格化力量的信仰。万物有灵论更多的是一种非常古老的思想形式,它存在于整个人类历史的进程中。因此泰勒表明,如果我们真的希望解释宗教,首先必须回答的问题即:起先人类如何以及为什么开始相信这些超自然的事物确实存在?

陈述这一问题很简单,回答它却是另一回事。虔诚的人们可能想说,他们相信一个超自然的存在,比如上帝,因为这一存在确实曾以超自然的方式通过圣经、古兰经或其他圣典讲话给他们听。然而,泰勒同缪勒一样认为,诉诸神圣的启示是难以接受的。这样的陈述作为个人忏悔可能是令人满意的,但它们不是科学。泰勒坚持认为,关于一个人或整个人类如何开始信仰超自然的存在,任何解释都只能诉诸自然的理由,只能诉诸科学家或历史学家在解释任意一种事物时所用的思考方式,无论它是非宗教的还是宗教的。他说,我们必须假定,早期人类获得他们最初的宗教观念,与他们从事生活中的其他方面用的是同样的思维机制。如同我们一样,他们毫无疑问在观察着运行的世界,然后试图去解释它。

那么,这些原始人做了什么观察呢?他们又选择了怎样的解释?在这一点上,泰勒向后回溯,直到史前时代,去重构早期人类的思想:

24

显然,处在较低文化阶段上的能独立思考的人,尤其关

心两类生物学的问题。他们力求了解,第一,是什么构成生和死的肉体之间的差别,是什么引起清醒、梦、失神、疾病和死亡?第二,出现在梦幻中的人的形象究竟是怎么回事?看到这两类现象,古代的蒙昧人—哲学家大概首先就自己做出了显而易见的推论,每个人都有生命,也有幽灵。显然,两者同身体有密切联系:生命给予它以感觉、思想和活动的的能力,而幽灵则构成了它的形象,或者第二个“我”。由此看来,两者跟肉体都是可以离开的……蒙昧人—哲学家也不难迈出第二步。我们从文明人消灭这种观念都极端困难的事实上看出了这一点。问题只不过在于把生命和幽灵结合起来……结果就出现了大家都知的概念,这种概念可能被称为幽灵之魂,精灵之魂。²⁵

换言之,从他们与死亡和梦境的生动相遇中,早期人类首先推断出有关他们自己生命的一种简单理论:每个人由一个灵魂或精神本原而得生。他们认为这一灵魂是“不可捉摸的虚幻的人的影像,按其本质来说虚无得像蒸汽、薄雾或阴影;它是那种赋予个体以生气的生命和思想之源”。²⁶从这一前提出发,接着他们像我们一样通过类比和延伸来进行推理。如果一个灵魂的观念解释了人的运动、行为和变化,为什么它不可以更广泛地用来解释自然界的其余部分呢?为什么植物和树木、河流、风和动物,甚至恒星和行星不可以也由灵魂来推动呢?而且,既然灵魂与它赋予生命的事物是分开的,为什么在可见的自然景象背后不可以有甚至不必与物质事物相联系的存在——为什么灵魂不可

以是纯粹而单一的呢？如果人体内有灵魂，难道实际上不会有像恶魔或天使之类强有力的存在？它们与正常的物质事物没有必然的联系，尽管只要愿意，它们肯定能够进入并“拥有”它们。最后也是最重要的，难道不会有某些至上的神灵，我们称为神的存在？

泰勒说，通过这自然的、近乎天真的推理链条，早期人类形成了他们最初的宗教信仰。和他们的神话一样，他们的宗教教义起源于一种解释自然界实际是如何运行的思维努力。从这一观点来看，一切似乎都很清晰：因为灵魂给个人以生命，所以神灵给世界以生命。

泰勒进一步论述说，从它能够轻易解释的早期信仰和习俗的复杂多样性而言，万物有灵论对原始人的意义是显而易见的。关于死后生活的教义提供了一个例证。在东方文化中普遍存在对轮回转世的信仰，而在西方世界的宗教中，比如基督教和伊斯兰教，则有灵魂复活和不朽的教义。所有这些都可以按照万物有灵论的方法理解为延伸灵魂的生命以超越死亡时间的方式。与肉体相分离，灵魂有它自己的来世和命运。万物有灵论还解释了为什么神圣的事物和饰品——被称为“物神”的东西——对原始人很重要。这些人并不像偏执的基督教传教士习惯上描绘的那样是“物神崇拜者”。他们并不崇拜枝条和石头，他们崇拜它们之中的“灵魂”，这一灵魂——并非完全不像基督教徒自己的神——给树枝的木质或石头的实质以它的生命和力量。明白了万物有灵论的本质，我们也可以搞清部落医术。当一个人因发烧而无法控制地颤抖时，他知道不是他自己使他这样做，他

认为他是被体内的恶魔所“操纵”。为了痊愈,他需要的不是一副药,而是一条咒语。恶魔必须被赶出他的身体。

在整个《原始文化》第二卷的大部分内容中,泰勒举出了详细的例证,只为表明万物有灵论在人类文明的最初几个世纪中影响是多么的深远。他将它描述为一个涵盖广泛的体系,人类设想出来的第一种“关于人和自然的一般哲学”。²⁷而且,一旦为一个部落、氏族或文化所吸收,它将扩展到日常生活的每一个方面。如果有人问为什么几乎在所有文化中神都具有人的特性,答案就在于它们都是模仿人类灵魂的神灵。²⁸如果我们想知道为什么在原始葬礼上有祭品奉献给死者,以及为什么葬礼特别是伟大而强有力的人的葬礼有时甚至有人祭,那么万物有灵论就会给出答案。祭品是为死后灵魂在新的安息地提供补给;祭奉给国王或王子以仆人的灵魂,是为了在死后的王国里服侍他们,就如他们活着的时候一样。²⁹为什么美洲的印第安人会与动物交谈,就像他们彼此之间交谈一样?因为同他们自己一样,动物也是灵魂的主人。为什么水流、树长?因为自然的神灵栖居在它们身上。³⁰为什么巫医斋戒或使用药物?为了自己能够“与灵魂交流……他要从它们那里得到他的技术指引”。³¹

26 在这一系统、有序的形式中,泰勒用了上百个实例,继而深入到原始生活、思想和习俗的整个范围。在每一个问题上,他都表明了万物有灵论是如何解释那些思想和行为的,否则我们只会将它们视作非理性的难以理解的愚蠢举动。

宗教思想的发展

泰勒进一步解释道,一旦这些灵魂的观念攫住了原始人的

心灵,它们就不会只保留一种固定的形式。同历史中的任何其他事物一样,万物有灵论也遵循着一种发展和演化的模式。起先,人们认为单个的灵魂是渺小而具体的,将其与他们碰巧见到的每一棵树、一条河流或一种动物联系起来。到后来,它们的神力开始变大。在部落民众的脑海中,一棵树的灵魂力量逐渐增大,变成了森林或一般的树的灵魂。一定时期后,人们认为这一灵魂也越来越远离它所控制的实体;它获得了它自己的身份与个性。在此时期,当人们膜拜一个森林女神时,他们知道林地是她的家,但他们也明白,只要她想,她也可以离开这个家。比如,在最远古的希腊人心中,波赛冬起先只是“神圣的海”的灵魂,后来他有了三叉戟、胡须和独特的个性,因此,到诗人荷马的时代,他已成为一个强有力的人格神,当宙斯召集众神开会时,他能够离开大海迅速地行至奥林匹斯山。

有趣的是,泰勒解释这一对神话中人格神的信仰的后来演变时,与马克斯·缪勒很相近,尽管他否认这是产生于某种不恰当的“语病”。根据万物有灵论的观点,我们在希腊人中所见到的更为复杂的多神信仰属于文明进步时代而不是文明衰退时代的产物。在古希腊,大约从荷马时代开始,一个新的文明时期——泰勒称之为“野蛮”时期——取代了早先的“蒙昧”时期。在蒙昧时期,人们狩猎、采集,居住在简陋的村落中,从未超出他们对灵魂原始而浅陋的观念。随着野蛮时期的来临,我们发现了农业、城市以及文学艺术——由巴比伦人、希腊罗马人、阿兹特克人、印度人以及中国人所创建的伟大文明的所有主要因素。在这些“较高级”的文明中,有劳动分工和权力的复杂结构,它

们的宗教也表现出同样的特征。我们发现,当地的树神和河神处于同一等级,在它们之上有更高级的风神、雨神和太阳神。如果太阳神决定将其赖以生存的河流烤干,或是雨神决定将其变为滔滔洪水,那么当地的河神对此毫无办法。正如一个国王和贵族委员会统治着他们的臣民,于是太阳(或天)作为国王,大地作为王后,统治了自然界,风、雨和季节则作为他们的代理或顾问。

27 如此复杂的多神崇拜体系在野蛮时期是相当典型的。然而,一旦它们的组织发展到这样一种程度,即一个神,一个最高的存在,站到了神圣领域的至高点,它们就到了它们最高级的形式。而且,大多数文明都通过不同的方式逐渐发展到万物有灵论的这一最后、最高级的阶段——对一个至上神的信仰。³²不必说,犹太教和基督教是这一最后阶段的两个主要代表。它们形成了这一始于若干世纪前的发展进程的逻辑顶点,在那黑暗的史前迷雾中,泰勒所谓的最早的“蒙昧人—哲学家”得出,他周围的一切必须由类似他自己灵魂的东西赋以生命。

万物有灵论的衰退与思想的发展

泰勒宣称,从某种意义上说,万物有灵论的叙述是令人振奋的。可以认为,宗教是逐步演化而来的,从最初对树木和岩石灵魂的原始信仰到后来体现在今日的犹太教和基督教中的一神和伦理的高级阶段。高级的文明似乎与“高级的宗教”相联系。但这并不是事实的全部。以纯科学的眼光对万物有灵论及其历史加以清晰的审视,实际上表明了一种不太乐观的结果。泰勒说,我们发现的任何进步都受到了严重的限制,而且理由很简

单。无论在历史上它的延伸有多广大，吸引力有多宽泛，我们都不能忘掉万物有灵论说到底是一种巨大的错误。任何一位在思考的现代研究者都知道，世界并不是由不可见的神灵给以生命的。任何一位现代地质学家都能告诉我们，岩石里面并没有神灵。任何一位植物学家都会解释说，植物并不是因它们茎中某种神灵的刺激而生长的。科学已表明，真实的太阳和大海与阿波罗和波赛冬的冒险活动没有任何关系，植物的生长是因为它们须根里的化学反应，而风和水只是由铁一般的因果律控制的强大分子流的名称。

泰勒承认，当时万物有灵论对事物的解释是完全合理的，但如今科学提供的更好方法向我们表明，早期人类的推理中也一直存在着不合理的因素。尽管他们能够理性地思考，但我们必须记住原始人仅仅如孩子一般地理性思考。泰勒提醒他的读者：

蒙昧人的物理和精神知识都是极端幼稚的；缺乏规律使他们的想法粗劣，行动无效……传统权威在每一步上强加给他们……大多他们认为真实的事物，必须被看作是错误的。³³

28

由此可以说，鉴于这一推理过程曾经引导人们自然地转向万物有灵论的体系，那么在现代，科学的时代，同样的推理过程现在应该引导人们脱离它。当今思想的进步必须由一种反向的运动来衡量——万物有灵论从它曾被认为能够解释的整个生活领域

中退出。泰勒推断说,逐渐地但并不是绝对地,野蛮和原始的人们的谬误必然在科学真理席卷之前撤退。在自然界的一个又一个领域中,万物有灵论的灵魂和神灵必将让位于现代科学客观的原因和结果。在现代时期,宗教的发展,与它的亲密伙伴巫术和神话一样,“已被科学遏止了,在重量和长度、比率和标本的重压下,它陷入了停顿呆滞的状态,甚至几乎是已经灭亡了”。³⁴现在,我们切实理解世界的程度,即我们能使自己从万物有灵论强大却错误的影响中脱离出来的程度。它的一些伦理原则可能仍有保留价值,但它的神却必将死去和消亡。

于是,泰勒的理论最终提供了一幅宗教及其演变的混合图像。他论述说,作为早期人类理解世界的一种努力,作为对世界的神秘现象和无常事件的反应,万物有灵论的宗教呈现出一种与科学的自然相似性。³⁵二者都为人类对认识的探求所激励——了解事物如何运作的深切希望。但他坚持认为,宗教比科学要早、原始和不成熟。在他看来,对神圣存在的信仰代表了人类理性进化的一个自然阶段,但不是最后阶段,而且它肯定不再是对世界最合理的反应,因为我们已经看到了经验科学的程序和方法。同其他人们不愿抛弃的古怪风俗和迷信一样,宗教现在是一种“遗留”。因此,人种学,“革新者的科学”,具有双重任务,它不仅要指出进步的道路,而且还要担负起清除仍旧存在的万物有灵论的遗留这一“更艰巨的任务”。³⁶宗教注定要消失,对于那些不明智地坚持依恋宗教安慰的人,它只能延缓思想的进步。在最后的分析中,泰勒说,万物有灵论的观念适于人类的童年,而不是它的成年期。而我们已经进入成年,所以必须抛弃

幼稚的东西。

在这一章的结尾，我们将会分析和评论这一理论，并对由它推论出来的宗教的未来加以评判。然而，在此之前，我们必须看看年轻学者詹姆斯·弗雷泽是如何吸收和进一步发展这些观念的，他可能是泰勒最著名、最具影响力的追随者。

29

弗雷泽

在其生涯的早期，当他还是剑桥大学一名颇有前途的古典文学的年轻学生时，弗雷泽已经成为了泰勒思想和方法的一名“皈依者”。从此以后，他开始集中精力于人类学的研究，而且在以后的漫长人生中，他提出了自己对万物有灵论的进一步阐释。弗雷泽众多著述中的代表作是《金枝》(1890—1915)，一项对原始习俗和信仰的里程碑式的研究。在接下来的章节中我们将会看到，这一重要的著作对此后所有关于宗教的思想产生了一种持久的影响。还不止此，在20世纪初年，它几乎在现代思想的每一个领域中都留下了深刻的印象，从人类学到历史学，再到文学、哲学、社会学，甚至自然科学。³⁷

同泰勒一样，弗雷泽来自一个新教家庭，但不是自由、富裕的贵格会教徒。³⁸他于1854年元旦出生在苏格兰的格拉斯哥，由严厉、虔诚并隶属于苏格兰长老会的父母抚养长大。他父亲每天在家庭祈祷中朗读《圣经》的习惯使他沉浸在其中的神话故事里，并长久地受其美妙的想象以及庄严语言的韵律影响。当然，《圣经》中的真理——以及他父母苏格兰加尔文主义的神

学——则完全是另一回事。弗雷泽对这二者都加以抵触。早年他持无神论或至少是不可知论的立场,不仅是对基督教教义,而且对任何其他宗教体系的教义都是如此。对他而言,宗教始终是一种兴趣,而非一种信条。在其早年的学校教育中,他更愿意让自己沉浸在古希腊、罗马文明的非基督教世界中。他集中精力学习古典语言,在高中以及格拉斯哥大学赢得了多项拉丁语和希腊语的奖金,并在后来获得了剑桥三一学院的奖学金。最终,他成了三一学院的一名研究员,在那里他娶了一位颇为关切人的妻子,他们一直没有孩子,在以后的岁月里过着一名英国大学教师清静而幽僻的生活。如果有人适合“象牙塔”学者的称号,那么他就是詹姆斯·弗雷泽。

在剑桥,弗雷泽继续他最初的兴趣,即古典文学。他以哲学家柏拉图为写作题材,并开始翻译公元2世纪的古希腊旅行家保撒尼阿斯(Pausanias)的著作,还汇编了大量的希腊传说、民间故事和流行风俗。这些在弗雷泽后来的原始宗教研究中证明是非常有用的。

大约就在他刚准备着手保撒尼阿斯的工作时,两次意外的遭遇改变了弗雷泽的思想方向——以及他的事业。在一次徒步旅行中,一位朋友给了他一本《原始文化》。当开始阅读时,他立即为泰勒对万物有灵论及其对原始人思想的重要性的阐述所吸引。然而,更重要的是,弗雷泽发现他的眼睛突然看到了人类学研究以及运用比较方法的可能性。³⁹第二次遭遇不是一本书,而是一个人。1883年,即他遇到泰勒著作的那年,他也遇见了罗伯特逊·史密斯(William Robertson Smith)(1846—1894),—

名才华横溢而又颇具争议的苏格兰《圣经》学者，他很快成为了弗雷泽的导师以及非常亲密的朋友。⁴⁰从知识上讲，史密斯是一个完全性情相投的人。同弗雷泽一样，他也为人类学的方法所吸引，通过对现代部落社会习俗的研究来阐明一个古代的课题，具体讲就是《圣经》中所讲的古以色列人的故事。超越他的时代，史密斯实际上旅行到阿拉伯半岛去观察沙漠社会的习俗，并将其运用于他的研究中。特别是，他感到这些部落民众对“图腾”的使用是极其重要的。使用图腾是一种习俗，它与划分为不同氏族或血缘群体的部落习俗相联系。这些氏族每一个通常都把自身与一种特定的动物（有时或是一种植物）联系起来，视其为自己的图腾，然后将它当作一种圣物来崇拜。图腾制度还与族外婚相联系，即只与“其他”氏族的人结婚的习俗。在一个大部落中，假如一个男子属于以熊为图腾的小氏族，那么他就被迫只能与另一个氏族（比如说，鹰或鹿的）的女子成婚，而不能是出自他自己的图腾族的。而且，由于图腾是神圣的，所以氏族成员不允许宰杀或吃掉他们选定的动物，除了（史密斯假设如此，尽管没有任何证据）在某些特殊的场合，那时这种规则将被有意地打破，可能是为了某种仪式性的图腾动物献祭。在其最重要的著作《闪米特人的宗教》（*The Religion of the Semites*）（1890）一书中，他运用自己在阿拉伯半岛的考察以及泰勒进化中的“遗留”概念证明，古希伯来人的习俗，尤其是他们的献祭，异常精确地与这种部落的图腾崇拜相适合。

至于弗雷泽，他既为史密斯观点的独创性又为他性格中对几乎每一学术谈话的知识兴趣所激动。当时史密斯正在编辑

31 《大不列颠百科全书》，作为回报，他明智地运用自己的新职位来鼓励他的朋友。他要弗雷泽为其撰写关于“图腾”和“禁忌”的文章。弗雷泽接受了这一请求，但坚持要史密斯给他以帮助。不久以后，弗雷泽为准备这些文章所做的工作就使他永久地转向了人类学的观点——也为他后来的大部分研究奠定了基础。没多久，这两人就开始共同进行对原始习俗和信仰的研究，彼此借鉴，互相帮助。

《金枝》

当开始转向人类学时，弗雷泽并没有放弃他的古典研究。他的目标仍是阅读希腊、罗马人的著作，但同时关注人类学，寻找在古典作家优雅的诗歌、戏剧和哲学著作之前的一个更古老、更原始的世界的踪迹。深受泰勒遗留说的影响，他感到，一旦人们注意到仍旧存留在它们之中的更早的原始观念和习俗，古典文明就能得以更清晰地认识。他相信，古典学和人类学，发展成熟的与尚未开化的之间的一种结合，将会对古代世界的理解产生实质性的革命前景。正是这一观点引导他进行那项集中研究计划，其结果就是《金枝》。这一屡经扩充的著作占据了弗雷泽大部分的成年时光，同时也成了他对宗教起源和本质的权威性论述。到最后成书为止，《金枝》有3个版本和12厚卷，花费了弗雷泽长达25年的研究时间。最早是以两卷本的形式于1890年出版。三卷本的第二版出版于1900年。然后，新的分册定期地添加，直到1915年最终全部完成。到此时，开始的一本书已变成了一部百科全书。对我们而言幸运的是，1922年弗雷泽将

《金枝》缩减为一本很厚的单本著作，在接下来的讨论中，我们就使用这一有益的简缩本。⁴¹

《金枝》开始就像一部很好的神秘剧。它给出了一个谜，一些启发性的线索，以及对早被遗忘的情景和事件的生动描述。弗雷泽解释说，沿着亚壁古道（Appian Way），即从罗马通往意大利中部农村的古道，有一个名叫阿里科亚（Aricia）的小镇；在它附近，内米（Nemi）湖畔的一片小树林中，竖立着罗马人膜拜狄安娜（Diana）女神的神庙遗址，即狩猎以及繁殖和生育之神。在帝国的鼎盛时期，这个湖边神殿及其林地，既是乡间胜地，也是一个朝圣的场所。罗马的公民常到此地游历，尤其是在仲夏，来庆祝那一年一度的圣火节。从整个景象来看，这显然是一个宁静、文明、可爱的地方。然而，湖畔的树林还有一个秘密。罗马诗人提到了另一个神威尔比厄斯（Virbius），他也在此庙中受祭。有时他被等同于希腊的年轻英雄希波吕托斯（Hippolytus），根据其他神话的说法，他被一个神因怒而杀，却为狄安娜所救而得生，然后她决定将他藏在她的神庙中。威尔比厄斯表现为一个非常神秘的形象，实际上人们认为他就住在树林里，还说他同时是一个祭司和国王。他的职责是坚定不移地看护狄安娜的神庙以及长在林中的一棵圣树——一棵有着独特的黄树枝或者说“金枝”的橡树。这个人拥有森林之王的称号，内米湖的“森林之王”。尽管明显是一个人，但这个王也被认为是一个神，他很快成为了狄安娜女神的圣侣，以及他所守护的那棵神圣橡树的生命之灵。

32

现在看来，这个森林之王似乎很奇怪，然而他获得其地位的

方式更奇怪。他是通过谋杀的方式而得来的。传说中,这个祭司兼国王的人杀死了他的前任,从而接管了这片森林,而且,只要他仍旧警觉和强壮,他还要维持自己的权力,时刻保护自己的生命,以防备那些可能想夺取他的位置并攫取他的权力的未来之王。为了维护他的生命和统治,王必须经常在神庙的树林中巡行,手中提着剑,以防任何可能的攻击者来袭。假如他的防卫失败或是力量变弱,入侵者就会随时闯入,与王决斗至死,并折断金枝,然后金枝就会使胜利者成为狄安娜女神的情人以及林地的祭司统治者。然而,对胜利者而言,他也要经受同样的自身防护的疲劳之苦——需要无休无止地守卫橡树,在森林中搜寻任何陌生人的威胁,他可能会袭人,准备将其杀死,并急切地使自己成为下一任森林之王。

有这样的开场情景,并伴随着神秘与潜在的危险,好奇的读者会禁不住跟随弗雷泽进入他的长篇叙述。然而,描绘整个情节并不是因为弗雷泽希望讲述一个非同寻常的故事。他的目的更多的是想通过给我们展示一个鲜明的对比来为他的研究设置背景——它揭示了在我们喜欢称为文明的文化表层下面人类更早、更残忍的状态的轮廓。弗雷泽追问,怎么会有一个像内米的树林、神庙和土地这样美丽的地方,因它的和平与治愈重生而为朝拜者如此喜爱,但它却也沉浸在原始的残酷遗产中?怎么一个给以宗教安慰的地方会成为例行谋杀的场所?这是一个我们会非常想看到它解开的谜。然而,弗雷泽告诉我们说,在寻求答案的过程中,如果我们只固守于从古希腊、罗马文明时代得到的

33 证据,那我们将一无所获。参观过狄安娜神庙的有教养的罗马

人的娱乐活动,对于解释森林之王难以捉摸的、预示性的身份不能给以任何线索。要解释这样的形象,我们必须把目光移向其他地方——进入遥远的史前时期,在狄安娜神庙建成若干世纪之前,罗马人的野蛮祖先们就巡行在同样的林中和岸边。如果在这些更早的人类中我们能找到一种延续到罗马时代的模糊信仰或习俗,如果我们能找到一种泰勒所谓的“遗留”,那我们很可能有办法确定森林之王的身份并解开他的致命之谜。然而,这样做需要大量的搜集和比较,因为史前人类没有留给我们任何文献。弗雷泽说,我们唯一可做的就是广泛深入到我们所知道的大多原始人的民间故事、传说和习俗中去,看它们中间是否有与罗马传说相符合的旧模式或传统。只要我们能够深入到位于其背后的原始观念体系,那么森林之王及其谋杀的难解之谜可能就会解开。⁴²然而,正如弗雷泽所解释的那样,这一任务并不简单,因为一旦我们仔细观察,就会发现原始思维(在此他有些偏离泰勒的观点)实际上并不是由一种而是两种完全不同的观念体系所支配:一是巫术,另一是宗教。理解这两者以及它们之间的关系是得以进入原始思想的关键。

巫术与宗教

前面曾提到,巫术与宗教是《金枝》的核心主题,因此,尽管弗雷泽最后又返回到了森林之王的谜,但它却已退到了幕后。实际上,“对巫术与宗教的研究”(A Study in Magic and Religion)是该书第二版的副题。弗雷泽说,为了体会这两种因素对原始人的极端重要性,我们必须注意早期人类生活的一个基本事实,无论他们是生活在狄安娜的林地或是地球上的任何其他地方,

都集中于生存斗争。狩猎者需要动物供其捕杀,种植者则需要阳光和适当的雨水给他们的作物。一旦自然环境不能满足这些需求,有思想的原始人就会竭尽所能地去认识和改造世界。这些努力的最初形式就是巫术。弗雷泽给它的全称是“交感巫术”,因为原始思想假定,自然界通过交感或感化来运作。与泰勒的用词很相似,弗雷泽解释说,“蒙昧人”(与泰勒一样,他倾向于用这个词来表示史前人类)总是认为,如果两样东西能以某种方式在精神上相联系——在心灵中出现“交感”——那么它们在外部世界也必定有物质实体上的联系。精神联系反映出物质实体的联系。然而,超越于泰勒的是,与他的导师相比,弗雷泽在巫术中发现了某种更系统,甚至是更“科学”的东西。他指出,由交感巫师造成的主要联系基本有两大类:模仿的,根据相似律与事物发生关系的巫术;接触的,根据接触律发生关系的接触巫术。其中一种情况,我们可以说是“相似的影响相似的”,另一种情况则是“部分影响部分”。⁴³当俄国农民在干早期将水灌进一个筛子时,他们想象由于过滤后的落水看起来像雷雨,因此这种洒水仪式实际上将会迫使雨水从天而降。当一个伏都教(Voodoo)的巫师把一根针插入一个带有他的敌人的指甲和头发的木偶的心脏时,他想象仅仅通过接触——通过触染传递——就能将他的受害者置于死地。

弗雷泽解释说,这一巫术思维的证据可以在世界各地的原始生活中找到数不尽的实例,同时他自己也提供了大量的例子。如商人们所报道的,喀多语(Pawnee)的印第安人将献祭处女的血涂在他们的田间农具上,如此做是因为他们坚信,仅仅通过接

触,它赋予生命的力就会传递给他们的玉米种子。当旱灾袭卷印度的某些村落时,人们给一个男孩只披上树叶,称其为雨王,然后每户人家都会向他洒水,全都相信这种仪式会带来雨水,使绿色植物再度生长。南美的印第安人在月食时把点燃的枝条埋在地下,这样做是因为他们相信它的光变黑会将地上所有的火都熄灭,除非至少有些火被隐藏而不受它的影响。在所有这些以及他所列举的许多其他实例中,他都表明了各地的原始人是怎样假定自然界是依靠模仿和接触律来运作的。而且,他们认为这些规律是持续的、普遍的、不可违背的——如同任何现代科学的因果律一样坚实和确定。在印度,当婆罗门祭司向太阳作他的早祷时,他坚信没有他的仪式太阳就不会升起。在古埃及也是如此,象征太阳的法老会每日庄严地绕神庙走一圈,以确保真正的太阳也会完成它每日的行程。因此,巫术建立在这样的假定之上,即一旦完成了一种恰当的仪式或行动,它的自然结果必会如预期的那样发生。而且,对这些仪式的自信表明,对于原始人来说它们成为一种“科学”。它们给自然界以确定性,并给它的运作过程予以控制。

弗雷泽还超越了泰勒,后者倾向于将神秘法术看作是它自身的回报,而他则强调掌握神秘法术的人所获得的社会力量。35 弗雷泽观察到,在原始文化中某人声称拥有神秘法术——无论是称为一名巫师、巫医或女巫——几乎总是拥有相当的声望和权力,这不是偶然的。实际上,巫师通常都会上升至王的地位,因为他最懂得如何控制自然界,为部落的利益或是它的敌人的灾祸。⁴⁴来自世界各地的证据都支持这一结论,在部落民众中,

最普遍的事莫过于一个巫师同时也是村落的首领或王。

弗雷泽说,巫术赋予原始社会中人们的权力不应使我们蒙蔽于这一事实,即它同时也面临一个非常根本的问题。它可能看上去像科学,但却是一种伪科学。原始人可能会受骗,但现代人却不会。正如现在每一个动脑筋的人都明确知道的,模仿律和接触律并不能适用于真实的世界。巫术不能起作用,因为原始巫师所有厉害的神秘法术只不过是一种错误。事实上,现实世界并不依照他错误地施用于它的交感和相似模式而运作。因此,随着时间的流逝,原始社会中更具批判性和思想性的人得出了合理的结论,即巫术从根本上说是一派胡言。巫师可以竭力为失效而辩解甚或自担责任,但事实却雄辩地证明,错误的是整个体系,而不是人。在弗雷泽看来,对这一错误的普遍认同是人类思想史上的一个重大进步,因为随着巫术的衰退,宗教开始接替了它的位置。

宗教遵循一条与巫术完全不同的路线。在此我们可以回顾一下,泰勒在把宗教定义为对神圣存在的信仰后,即发现宗教与巫术大致相似,二者都建立在不加批判的观念联系之上。弗雷泽完全赞同泰勒对宗教的定义,但他对其所表现出来的与巫术的区别而不是相似处更感兴趣。对他而言,宗教有趣的地方恰恰在于它对巫术规律的否定。取代巫术的接触律和模仿律,宗教信徒声称,位于自然界背后的真实力量根本不是规律:他们是人——我们称为神的超自然存在。相应地,当宗教信徒真想控制或改变自然的进程时,通常他们不使用巫术咒语,而是向他们心爱的神或女神祷告和祈求。就像同另一个人打交道一样,他

们祈求恩惠、寻求帮助、要求复仇，同时立誓表示爱、忠诚或服从。这些事情十分重要，因为最终是神的人格在控制自然，他们的愤怒会引起一场暴风雨，他们的恩惠则会拯救一个生命，他们态度的即刻转变会平息狂怒的大海。在弗雷泽看来，只要有对这些超自然存在的信仰，只要人们通过祈祷或仪式来努力获取他们的帮助，人类的思想就已走出了巫术的领域而进入了宗教王国。 36

另外，尽管起先看上去可能不是这样，但这一向宗教的转变应被看作是进步的一个标志。宗教实际上超越了巫术，标志着人类的一次思想进步。为什么呢？理由很简单，在描述我们实际经历的世界时，宗教的解释表明优于巫术。我们必须明白，巫术坚持非人格的、持续的、普遍的规律，如果严格遵循了求雨的仪式，雨就必定会确实来到。模仿和接触律不允许有例外。然而，宗教却截然不同。首先，它从不宣称有铁一般的解释规律。相反，它承认世界操纵在神的手里，他们根据他们而不是我们的喜好来控制自然力。而且，神有许多，有着不同的个性以及经常相互冲撞的目的和安排。我们膜拜神，我们向他们祈祷和祭奉，以期带来雨水，赐予我们子嗣，或是治愈疾病，但我们却不能强迫他们做这些事。宗教不给以保证。然而如弗雷泽所认为的，这种不确定性就其自身来说仍是值得称赞的。大多自然进程，无论大小，经常落于我们的控制之外，这不是事实吗？祈祷有时会应有时却不会，祈求恩惠，某天得到恩赐，改天却被拒绝——将所有事物都置于超越于我们自身的伟大而强有力的存在的控制之下，这一世界观与我们实际感到的存在状况不是很相近吗？

难道它不确实比巫术更适于我们实际经历的充满惊喜和意外灾难的生活吗？同神一样，世界有时给予我们所想要的——有时却不会。⁴⁵

巫术，宗教和王的神性

弗雷泽继续说，随着宗教的来临，社会中也出现了一些相关的变化。渐渐地，传统的巫师兼国王让位于新的祭司兼国王，他的权力植根于新的宗教思维方式——具体而言，即他与神沟通的能力，或是通常他自身拥有一种神性。神王适于宗教时代，一如巫师兼国王之适于巫术时代，尽管我们不应认为这两个时代之间的转变是突然的或急剧的。⁴⁶ 弗雷泽提醒我们说，文化的演进很慢，而且时常是不平衡的。甚至当他们正逐渐把对自然进程的控制从巫术原则转向人格神的手中时，原始人仍经常将两个体系混合起来。尽管他们可能已经开始信神，但他们仍旧为巫术保留了一个位置。事实上，他们经常将巫术运用到神身上，可以说是试图迫使神采取符合人们的希望和祈祷的行为。⁴⁷ 实际上，弗雷泽发现，宗教与巫术的混合在世界各地的众多文明中是如此频繁，以致在他所提供的难以数计的证据中，他甚至很少试图将二者区分开来。

巫术与宗教混合的例子在弗雷泽一些很重要的论述中起了一个关键作用。仪式的滥用即是一例。他说，原始人相信，如果性交能够繁殖生命，那么根据模仿律，在神殿里的仪式性交媾实际上会迫使神圣的天父和地母去做同样的事。这样，就会有雨水，作物就会继续生长。⁴⁸ 王也被以类似的眼光来看待。当许多部落群体以宗教形式将他们的王看作一个神时，他们认为，他的

权力及其与部落的关系是巫术性的。作为神，王被视作世界的中心。他的只言片语变成了法则。由他身上向四处发射一种能量，因此，他的任一举动或是其存在状态的任一变化都会影响自然秩序的整体平衡及部落的整体生活。同时，应当注意，这种神圣的力本质上更多是巫术性的，而不是人格性的——事实上是完全巫术性的，甚至王本人也要屈从于它。弗雷泽注意到，一些非洲人是如何地不允许他们的王离开他的房间，因为他身体的任何移动都会影响到天气。在古冰岛，王被禁止日出时在某一座城，星期三在另一座城，或是在某些星期一航行——所有这些都是畏惧在特定的时间和地点王的魔力的影响。王带有的巫术性职责也解释了王为什么总是被禁忌所环绕——神圣的戒律以护卫神灵的生命。在有些情况下，王会被禁止接触某些人或物，因为他的力可能会对它们有影响；在另一些情形中，人们必须避开王，理由正好相反——因为他们可能会对王的力造成不良影响。甚至到近世，日本的皇帝，即神圣的天皇依旧充满魔力，他的双脚不允许接触地面。⁴⁹

弗雷泽注意到，更普遍的想法是，原始人坚信，因为王是神，所以必须采取措施保护他的神力，一旦他表现出疾病、受伤或衰老的迹象，就要把他的神力转移给一个新的人。对于维多利亚时代《金枝》的读者而言，没有什么比下列事实更令人惊奇的 38 了：在一些部落文明中，当王衰老或生病时，他们就必须在仪式中受死，这样他们的神灵就能完整地传输给一个新的头领。⁵⁰ 几乎同样令人惊愕的是，在原始人看来，这样的处决并不是不道德的残忍行为，而是巫术所必需的神圣行为。而且，即使仪式形式

发生改变,这仍旧是事实。既然许多的王不乐于被处死,因此一个奴隶、俘虏、动物、偶像,甚至是他儿子,经常被拿来作王的替代品。实际上,弗雷泽在某种程度上表明,犹太教的普林节(Purim)以及基督教在逾越节(Passover)纪念耶稣受难都可以归于这些王的替代。弗雷泽指出,有趣的是,二者都包含有一种“假扮”的王来献祭,都表现出类似的目的——通过巫术转移来保护神圣生命的力。⁵¹

植物神

对弗雷泽来说,在所有巫术和宗教交汇的地方,没有什么比广泛存在于世界各地的对植物和农业的盛大的季节性膜拜更普遍的了。对诸如奥西利思(Osiris)、塔慕次(Tammuz)、阿提斯(Attis)、阿多尼斯(Adonis)等植物神的膜拜,不仅在古埃及、希腊和罗马文明中很普遍,而且几乎在所有人类开始从事农业的地方都是如此。这些农业膜拜渗透在性以及生死轮回的象征中。古塞浦路斯提供了一个典型的例子。在那里,阿多尼斯总是经常与阿芙洛狄忒(Aphrodite)/阿斯塔特(Astarte)结成对,后者的仪式包括滥交以及一种异乎寻常的性规则,即要求所有处女在结婚前与一个完全不相识的男人在神庙中睡觉。⁵² 弗雷泽说,尽管这看上去似乎很离奇,然而促成这一仪式的不是淫乱,而是模仿巫术的神圣规则。这种仪式的目的在于强迫神也去交媾,从而使整个自然得以重生。

死亡和重生的仪式也是为了类似的目的。在对阿提斯的膜拜中,描述神流血死亡的神话每年必须重演,因为这可以保证作物在收割时节死去;然后每年春季神又在仪式中重生,从而作物

也得以再次复苏和生长。如弗雷泽所解释的,这些宗教中的崇拜者“认为通过进行一定的巫术仪式可以帮助生命本原的神反对死亡本原的斗争。他们想象可以补充神的衰退的力量,甚至使他死而复生”。⁵³当仪式进行时,人们期望整个自然都从生命和生长的返回中受益。在埃及的传统中,奥西利思是谷物的人格化象征;有关他死后被砍乱的躯体四散到土地中的故事给种植过程以神奇的对应物,死的种子被播种到田地中,后来得以重生并长成植物。对几乎所有参与到这些宗教膜拜中的人来说,一些等同于某个神的动物的献祭,比如狄奥尼索斯的公牛,是一种促使神,最终使作物在它们的自然循环中向前进的巫术方式。同样地,野蛮人将王视作神而献祭,这可怕的仪式与阿提斯和奥西利思的神话十分相似,在此模仿巫术因接触巫术而增强。同神话中一样,仪式也是如此:祭品的躯体将被撕碎或焚烧,而血肉或骨头和灰却被播撒到田地中,以释放它们的魔力来肥沃土地。⁵⁴

39

在其研究的附卷中,弗雷泽还提出了其他适于巫术—宗教思维模式的原始习俗,尤其是那些与图腾和替罪羊相关的。我们知道,罗伯特逊·史密斯最先唤起弗雷泽对原始图腾习俗的关注,就在准备《金枝》第二版时,这种习俗成了开创性的新研究的关注焦点。两位在澳大利亚土著部落中工作的田野调查者,鲍尔德温·斯宾塞(Baldwin Spencer)和吉兰(F. J. Gillen),有了非同寻常的发现,在某些特殊的场合,神圣的图腾动物确实被它的氏族杀死和吃掉——如罗伯特逊·史密斯早先猜测的那样!⁵⁵土著居民称这一食图腾的仪式为因提丘玛(intichiuma)

40 仪式。弗雷泽说,从中我们可能看到宗教献祭仪式和将死之神观念的最早形态。通过杀死图腾,原始人防止了他们的动物神的力量衰退;通过吃它,他们将它的神圣能量注入了自己体内。⁵⁶一个类似的模式出现在部落的“替罪羊”习俗中。⁵⁷任何熟悉圣经的人都知道希伯来人是怎样使用替罪羊的,他们每年都会选择一个动物,并在一个庄严的仪式中把它驱逐出部落,任其游荡,直至死亡。根据巫术的法则,这种仪式的原因在于,相信通过将罪孽和疾病附在诸如树枝和树叶的物体上,并将其置于就要离开的动物背上,那么罪孽和疾病就会被实际地带离群体。在图腾习俗和处决王的情况中,仪式的潜在目的很明显:既然这个动物代表神,那么它的放逐就是杀死部落神的另一种方式。

树神、篝火节与巴尔德尔(Balder)的神话

在阐明巫术—宗教观念在植物神崇拜中所起的作用时,弗雷泽的大部分证据都来自古地中海世界。但他相信,这些观念和习俗同样存在于欧洲国家中。为证实这一观点,他在很大程度上借助于一个德国的民俗学学生威廉·曼哈德特(Wilhelm Mannherdt)(1831—1880)的著作,后者搜集了欧洲农民的传统习俗、传说和神话,编成了几部重要的书。⁵⁸在其中,弗雷泽特别注意了不列颠诸岛上的凯尔特人和斯堪的纳维亚的北欧日尔曼人所遵从的某些传统习俗。在北欧,对树神的膜拜很流行,或许因为它的高大,橡树尤被视为是神圣的。在古凯尔特人中,也有同盛大的五朔节一样隆重的篝火节,它在每年的春秋季节举行,要求把人像扔进熊熊的圣火中。⁵⁹在北欧的传统中,也有关于巴尔德尔的悲剧性神话,年轻英俊的神被一支用槲寄生所做的箭射

杀,那是整个自然界唯一能伤害他的东西。⁶⁰一如奥西利思在埃及,北欧的神话把巴尔德尔的死描述成一场巨大的悲剧,在葬礼上,当巴尔德尔的尸体在他自己的船上被海边的一场大火所焚烧时,众神都深深地哀痛。

通常说来,这些北部的传说和故事为巫术与宗教的密切联系提供了进一步的证据。但对弗雷泽来说,它们还有第二个目的:最终它们开始将《金枝》的长篇叙述带向尾声。他声称,有了手头的这些故事,开启其叙述的谜终于可以解开了,尽管在此通向解决的途径并不简单。它有一系列太过复杂的比较和联系,很难详细追溯,因此我们只能满足于一个短小扼要的概括。

弗雷泽解释说,如果我们仔细看北欧的神话和仪式,那么很清楚,狄安娜树林里的王威尔比厄斯,以及同样可能曾是真人的挪威神巴尔德尔,他们都是伟大的树神,神圣橡树灵魂的人格化身。这并不令人惊奇,因为在原始人中一个事物的精神或灵魂总是能够存在于外在的形式中。⁶¹树的灵魂不必待在它的树干里,它也能存在于树身之外的人体中。反过来,像巴尔德尔和威尔比厄斯这样的神灵也能够游离出他们的人体;当他们如此做的时候,他们就像树的灵魂一样完全自然地寄居在常青的槲寄生中,即便在最冷的冬季它仍旧长在橡树的枝干上。弗雷泽说,在这一可以说明问题的线索中,我们终于有了一个对据说长在 41
内米树上的金枝的解释;它只不过是槲寄生一个诗化的名称,一旦从树上折下,它就会变成显明的金黄色。而且,我们在北欧神话中所见的巴尔德尔被箭射杀的事与罗马神话中的内容极为相似,即金枝被攻击者折断,在激战的当口可能掷向森林之王(就

像巴尔德尔的箭)。因此,这两个故事似乎在描述同类的行为:对神的袭击,神的灵魂(以槲寄生的形态)被夺取,并转而攻击他的躯体,将他致死。而神被杀从巫术意义上讲就是为从他身上拿走他的神力。

如果这些相似处是切实的,那么在此人类学就可以做最后的联系了。在弗雷泽看来,很明显,巴尔德尔和威尔比厄斯的神话必定都起源于真实的事件:史前时期对部落王的谋杀,以转移他由早期的巫术和宗教法则所操纵的神力。位于巴尔德尔和内米湖畔的森林之王的死亡形象背后的,只不过是久远以前真正的人间之王因献祭而被杀的事。罗马人在狄安娜神庙中尽情享受的仲夏篝火节只不过进一步证实了这种联系。这些仪式与见于斯堪的那维亚的仲夏篝火节有明显的相似性,这不是偶然的。二者之中有着共同的事实,恰在每年的同一时间举行篝火仪式——焚烧的可能就是死去的神圣橡树的木料。另外,尤其在北欧的仪式中,还有那些关于火中祭品的稀奇古怪的暗示:巴尔德尔身体的仪式性焚烧以及那些被扔进爱尔兰五朔节大火中的人像。这些暗示告诉我们,尽管这些仪式表面上看来是无辜的,然而它们也是历史的存留物,使人想起把活人视作将死之神的可怕的献祭。弗雷泽明确表示,在人类共同生活的最初世纪中,有无数次这样的情景,类似这样的火被庄严地点燃以迎接那些不幸的王的躯体(或是他们不幸的替代者),他们是巴尔德尔和威尔比厄斯的先行者——他们必须被杀死,这样自然的力量才不会变弱,而是被更新。

从这所有的一切中弗雷泽得出,很明显,早期人类生活在对

他们而言完全合理的观念体系中，但距离我们自己的却极其遥远。在狄安娜神庙的仪式和罗马关于森林之王的传说背后，隐藏着以人作祭品的残酷经历，对一个被视为神的活人的仪式性谋杀。⁶² 尽管这样的行为在我们看来是野蛮的，但在了解他们的那个时代却是合理的，因为自然法则看来需要的就是这一主要的献祭。杀死一个人比使所有人都遭受死亡的危险要好。在原始人心中，不是革命，而是宗教和理性的声音首先发出呼喊：“先王驾崩，新王万岁！”⁶³

42

结论

完书后，弗雷泽加以回顾，他将自己的书描述为一次“发现之旅”，顺着时间向上回溯去探索史前人类的思想。⁶⁴ 当然它是一次漫长的航行！虽然他很少离开自己的书房，但他的研究——至少在思想上——已把他带到几乎人类所知道的每一个地方、时期和文化中。没有一个尚未被发现的人类角落能够逃出他的全球性论述范围。他似乎是从每个人、每个地方收集信息，而且总是十分幸运地适时适地去这样做。在大英帝国最后的黄金十年中，他在剑桥写作，他打定主意收集来自传教士、士兵、商人、外交官、旅行者、学者和探险家的经历，他们提供了各自在世界上每一处偏僻荒远的地方所观察到的内容。通过他们的信件、记录及对弗雷泽自己的调查表的回复，这些资料——有些是可靠的，有些则不太可靠——给了他可能需要的所有内容，实际上，甚至比他可能想要的还多。⁶⁵

有这一庞大的信息储备供他使用，这使弗雷泽对自己理论的科学价值以及他对宗教起源的论述充满了信心。在他看来，

如泰勒早先指出的那样,对神的膜拜源于早期人类解释世界的企图,他为人类控制自然的欲望所推动——避其害,就其利。巫术是此类尝试中最早的,结果它失败了。在其衰退的过程中,对神的信仰开始上升,并与巫术混合在一起,而且经过许多世纪它越来越适宜自己的位置。宗教把希望寄托在祷告和祈求中。但最终,它也被发现是不够格的,它关于神的断言与巫术的法则一样并不真实。弗雷泽说,相应地,一如巫术时代为宗教时代所替代,同样现在对一神或多神信仰的时代也必定会屈从于接下来的第三个人类思想的时代——科学时代,现在它已降临到我们中间。同巫术一样,宗教必须被归到泰勒所谓的遗留类。尽管它仍滞留在后进人群的生活中,然而作为一种思想化石,它的时代已经过去了。在它的位置上已有了科学,现今十分富有生命力的一种思想方式,它提供给人们关于世界合理并且忠于事实的知识。犹如一种新的、更好的巫术,科学放弃了对超自然存在的信仰,再次试图诉诸普遍的、非人格的规则来解释世界。然而在当今时代,这些规则不再是模仿和接触的神秘交感,而是切实的物理因果律。随着宗教的衰退,科学无可避免地确立了它的地位,因为它是当今的合理观点,而且它知道自然的真正规律。在弗雷泽看来,它是没有错误的巫术。⁶⁶

分析

如果我们概括性地回顾泰勒和弗雷泽的理论,几大关键主题就会清楚地显现出来:

1. 科学和人类学

就他们的方法而言，泰勒和弗雷泽都认为他们自己是科学的宗教理论家。从一开始他们就认定，凡是诉诸神秘经历或是某种超自然启示的宗教解释都必须被清除出去。他们不同意，例如：一种理论声称古希伯莱人遵守十诫是因为他们确实受到上帝的启示。只有自然的解释，信徒和非信徒都能接受的理论，才值得认真地考虑。因此，科学的研究要求广泛地收集事实，然后进行比较和分类，只有这样，一个人才能形成一种可以解释所有事例的普遍理论。二者都认为，通过他们的新科学民族学和人类学，他们能够做到最好，他们从世界各文化体中收集事例，而且看起来完全合乎构建一种普遍的宗教理论的目的。⁶⁷因此，不必惊奇，《原始文化》和《金枝》都是大部头的著作，书中充满了事例、实例、类似和变化，所有都是为了支持他们理论中主要的一般性概括。

2. 进化和起源

泰勒和弗雷泽解释宗教，都是主要就它的史前起源，它在远古时代的开始以及之后的诸多世纪中向现代形态的逐渐演化。他们认为，解释宗教的途径在于找出它是怎样开始的，观察它最早、最简单的形态，然后关注它从开始到现在的演变。而且他们确信，一般地说，这一起源是某种我们确实能够找到的东西，尽管它不在任何单一的事件中。⁶⁸他们认为，宗教产生于所有史前人类面对的一系列情况，尽管他们对此做出回应的方式是错误的，然而在他们既定的知识范围内这却是他们的思维所能达到的最好结果。而且，宗教产生于久远以前，它的地位以及它的真

44

实性和实效性都在漫长的演进过程中发生了重大的变化。通过他们各自的辛勤研究,泰勒和弗雷泽认定,人类通过建立更文明的社会,更多了解他们知识的范围和局限,逐渐采取更体面、更智慧、更富同情心的方式来彼此相待,慢慢地提高了他们自己。可以确信,宗教——当它促使人类的思维脱离巫术时,它是进步的代表——仅仅一度在这伟大的进化过程中起了自己的作用。随着科学的到来,它的任务已经完成。

3. 认知主义与个体论

当今的理论家经常将泰勒和弗雷泽视为宗教的“认知主义”解释的倡导者。⁶⁹这样讲,他们的意思是说,这两人都是首先将宗教看作一种信仰问题,人类用来解释他们的所见世界的观念问题。宗教不是被首先视为与群体需要、结构或活动相关。相反,它被认为是起源于泰勒所谓的个体的“蒙昧人—哲学家”的思想,他是史前时代孤独的思考者,试图解开生命之谜,然后将其关注和思想传递给其他的人。只有当一种个人认可的观念逐渐为其他人所认同后,宗教才变为公共的或社会的。相应地,宗教团体也总是首先被视为碰巧具有共同信仰的个体的集合。

批评

泰勒和弗雷泽的重大影响主要在维多利亚时代的最后十年,他们在人类学领域赢得了众多的追随者,在此领域之外则甚至有更多的追求者——其中,有人将他们两人的观点巧妙地运用于文学、艺术、历史、哲学,甚至流行的观点中。在当时阅读他

们著作的人看来,这两位天才性的作者似乎能给人们想解释的每一个宗教或社会问题以全新的看法。即便如此,仍有一些人,如马科斯·缪勒,对人们实际能跟人类学的方法和认知主义的原则走多远持有严重的怀疑。随着时间的推移,不仅怀疑者的地位上升了,而且他们批判的严厉性也增加了。具讽刺意味的是,最严厉的质疑恰恰围绕着我们上面谈到的认知主义体系中的关键因素。它们包括:

1. 人类学的方法

尽管泰勒和弗雷泽是运用人类学材料的先驱者,然而他们处理这项工作的方法却没有经受住时间的考验。尤其是专职的人类学家对这些维多利亚时代的人类学家的方法相当不满,即他们将身处不同时代和地方的不同人群可能相似的习俗排放到一起,却没有详细考虑他们原来的社会背景。⁷⁰比如,这种方法使弗雷泽将凯尔特人的篝火节与斯堪的纳维亚人的联系起来,然后因为他的论述需要,就方便地假定仅仅见于前者的仪式(把人像扔进火里)也必然在某种程度上出现在后者中。而且他还一直忽略了这一事实,即凯尔特人的篝火节只在春、秋两季举行,而北欧的篝火节却在仲夏,狄安娜的节日也是。经过仔细考察这些松弛的联系后,我们不禁会问,除了双方都有火这一唯一的巧合外,到底是什么促使弗雷泽把这些节日联系起来。类似的曲解在《金枝》的论述中到处可见,而《原始文化》中则稍少一些。

2. 进化论

泰勒和弗雷泽经常随意处理证据的方法,联系上被他们视

为其思想的绝对核心因素的思想进化论,导致了更多的问题。一旦发现一个一神论宗教的实例,泰勒就假定它反映了一个多神论之后的思想阶段。然而他提出的证据又常常不能表明这样的序列,因为它大多本质上是“无时间性”的。要断定对一个高高在上的神的信仰是产生于人类历史的早期还是晚期的几个世纪,或是它们之间的某个阶段,经常是不可能的。再比如,当弗雷泽只不过发现一个巫术仪式的报告时,他就很自然地假定这些植根于宗教时代之前的一个历史时期。然而,他如何知道这一点的呢?事例通常不会告诉他。正如我们所看到的,大多数情况下,他的例子表明巫术与宗教并存,好像它们是产生于巫术与宗教参半的漫长而单一的历史阶段中。不必惊奇,当时的其他学者,最著名的批评家如安德鲁·兰(Andrew Lang)和威廉·施密特(Wilhelm Schmidt),指出这一令人不快的事实,即一神教这一据称“高级”的宗教形态在狩猎和采集的低级文化体中反而比在后来的种植和饲养家畜的高级群体中更普遍,泰勒和弗雷泽发现很难回答。⁷¹

3. 个体与社会

最后,一如我们在紧接下来的章节中会看到的,人们对泰勒和弗雷泽赞同的认知主义一个体论产生了强烈的怀疑。宗教行为只产生于或主要产生于思想动力,即孤独的思考者寻求对伟大生命中的谜和神秘现象做出解释,确实是这样的吗?宗教的社会和仪式因素仅仅是次要的——总是依赖于可能更基本的思想因素,这是真实的情况吗?而且,如果宗教起源于远远超出历史记录的年代和人群中,必须通过传说和社会习俗来创造性地

重建,那么我们怎能证实这些推测呢?其中包含有如此多的猜测,似乎既不能证实,也不能反证。正是这一问题促使我们后面要谈到的理论家埃文斯—普里查德说,泰勒和弗雷泽的这种解释大多就是“如此的故事化”——对可能会发生的事情极富想象力的重构,除此别无其他。⁷²

尽管所有这一切都成立,但毫无疑问,历史地讲,泰勒和弗雷泽的认知主义是极其重要的。在接下去的章节中我们将看到,他们的著作在许多方面都已成为他们同时代以及我们时代的大多数理论家的起点。他们关于万物有灵论和巫术的理论已逐渐代表了一种理论态度,对立的思想家可以自由地反驳、赞同或是修正它,却从不能忽视它。

1 简缩版, p. 51; 参阅以下第 40 条注释。译文采自[英]詹·弗雷泽:《金枝精要——巫术与宗教之研究》,刘魁立编,上海:上海文艺出版社,2001年,第43—44页。——译者。

2 Paul Bohannan, *Social Anthropology* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1969), pp. 311—315, 比如,认为泰勒是极其重要的学者,他的著作在此领域中具有永久的价值。但也有不太乐观的意见,参阅 Mary Douglas, *Purity and Danger* (Harmondsworth, England: Penguin Books, [1966] 1970), p. 24.

3 有关泰勒的唯一一本未删节的传记是 R. R. Marett, *Tylor* (London: Chapman and Hall, 1936). Robert Ranulf Marett 是泰勒的弟子之一,他以自身的实力成为一名重要的宗教理论家。为了恭贺泰勒 75 岁寿诞,Andrew Lang 写过一篇关于泰勒生平和工作的小评论文章。他认为自己更多的是作为泰勒的同事,与其具有同等地位的人,而非其追随者;参阅“Edward Burnett Tylor,” in *Anthropological Essays*

- Presented to Edward Burnett Tylor* (Oxford: Clarendon Press, 1907), pp. 1—15. 还可以参阅 Eric Sharpe 在 *The Macmillan Encyclopedia of Religion* 中编的条目“Tylor, E. B.”.
- 4 J. W. Burrow, *Evolution and Society* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1970), pp. 234—235; 作为一个尤其生动的例子, 参阅 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 2 vols., 4th ed., rev. (London: John Murray, [1871]1903), 2:450.
 - 5 London: Longman, Green, Longman, and Roberts.
 - 6 Third ed., rev., New York: Henry Holt & Company, n. d.
 - 7 关于泰勒的同事、弟子以及他在民俗学研究中的影响, 参阅 Richard M. Dorson, *The British Folklorists: A History* (Chicago: University of Chicago Press, 1968); 要具体了解泰勒的工作, 参阅 pp. 167—197。要了解他对人类学的贡献, 参阅 Paul Bohannan, *Social Anthropology* (New York: Holt Rinehart & Winston, 1969), pp. 311—315.
 - 8 他的《人类学》(1881), 虽是本小册子, 却广为读者阅读, 同时, 他也积极参与了民俗学和人类学研究领域中兴起的激烈讨论, 一直持续到 1917 年他去世。对泰勒终生具有宽泛兴趣的评价, 参阅 Marett, Tylor, pp. 120—214.
 - 9 有关早期的进化论观点对泰勒思想的影响, 参阅 George W. Stocking, Jr., *Victorian Anthropology*, pp. 46—109, 还有 Robert A. Segal, “Victorian Anthropology,” *Journal of the American Academy of Religion* 58, no. 3 (Fall 1990): 469—477.
 - 10 有关缪勒和他的理论, 参阅 Nirad C. Chaudhuri, *Scholar Extraordinary: The Life of Professor the Rt. Hon. Friedrich Max Muller* (London: Chatto & Windus, 1974); Johannes Voigt, *Max Muller: The Man and His Ideals* (Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1967); G. W. Trompf, *Friedrich Max Muller As a Theorist of Comparative Religion* (Bombay: Shakuntala Publishing House, 1978); 还有 Ronald Neufeldt, *F. Max Muller and the Rg - Veda: A Study of its Role in His Work and Thought* (Calcutta: Minerva Associates, 1980).
 - 11 从 19 世纪 50 年代至 19 世纪末的 40 多年间, 缪勒逐步形成、发展他的观点。在

他最重要著作中,一篇深具影响力的论文是“比较神话学”,in the *Oxford Magazine* (1856), *Lectures on the Origin and Growth of Religion: As Illustrated by the Religions of India* (1878), 还有 *Gifford Lectures, published as Natural Religion* (1881). 泰勒接下来在 Gifford 的一系列讲座,分别命名为 *Physical Religion* (1890), *Anthropological Religion* (1892) 和 *Theosophy* 或者称为 *Psychological Religion* (1890), 其中,他更详细地阐释了自然宗教的普遍主题——神灵、德行和不朽的事物,这些内容在他早期的两部著作中也罗列过。他在 19 世纪末出版的文章则回应或提供了书中成型的普遍主题的变化形式。

- 12 有关泰勒和缪勒的差异,参阅拙作“Max Muller, E. B. Tylor, and the ‘Intellectualist’ Origins of the Science of Religion,” *International Journal of Comparative Religion*, 1, no. 2 (June 1995): 69—83.
- 13 E. B. Tylor, *Primitive Culture*, 1:2。译文参[英]泰勒:《原始文化》,连树声译,上海:上海文艺出版社,1992年,第2页。——译者
- 14 有关维多利亚时代带有种族偏见的人类学,参阅 Segal, “Victorian Anthropology,” p. 472.
- 15 有关泰勒的种族具有“精神一体性”的学说,参阅 J. Samuel Preus, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud* (New Haven, CT: Yale University Press, 1987), p. 138; and Burrow, *Evolution and Society*, p. 248.
- 16 Stocking, *Victorian Anthropology*, p. 162.
- 17 有关“遗留”的普遍学说,参阅 Margaret T. Hogden, *The Doctrine of Survivals: A Chapter in the History of Scientific Method in the Study of Man* (London: Allenson, 1936)。关于泰勒对“遗留”这一概念的使用以及他的用法倾向于终止讨论这样的遗留在包容它的现实社会中是否还继续起作用的讨论的问题,参阅 Bronislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture* (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 1944), p. 31. Burrow, *Evolution and Society*, p. 240, 其中也有相似的观点,他指出,泰勒留下来的尚未解答的关键问题是“为什么这些遗留幸存了下来”。
- 18 Tylor, *Primitive Culture*, 1:97—102.

- 19 *Primitive Culture*, 1:108-111.
- 20 *Primitive Culture*, 1:115-116; 关于意念的联系问题, 参阅 Burrow, *Evolution and Society*, pp. 248-251。译文参[英]泰勒:《原始文化》, 第121页。——译者
- 21 *Primitive Culture*, 1:408。译文参[英]泰勒:《原始文化》, 第395页。——译者
- 22 虽然这儿泰勒的观点在其他方面与缪勒的有相当接近, 甚至交叉的地方, 但他们关于神话和宗教的观念显然是不同的, 缪勒视神话为一种“语言的疾病”, 与宗教有截然不同的特点; 而泰勒认为这两者都起源于对世界发生的事情以及在世界中的经历的“理性”思考; 参阅“Max Muller, E. B. Tylor, and the ‘Intellectualist’ Origins,” pp. 69-83.
- 23 *Primitive Culture*, 1:327.
- 24 *Primitive Culture*, 1:424.
- 25 *Primitive Culture*, 1:429。译文采自[英]泰勒:《原始文化》, 第416页。——译者
- 26 *Primitive Culture*, 1:429。译文采自[英]泰勒:《原始文化》, 第416页。——译者。
- 27 *Primitive Culture*, 2: 356.
- 28 *Primitive Culture*, 2:247.
- 29 *Primitive Culture*, 1:459-466.
- 30 *Primitive Culture*, 2:209.
- 31 *Primitive Culture*, 1:414.
- 32 *Primitive Culture*, 2:335-336.
- 33 E. B. Tylor, “The Religion of Savages,” *Fortnightly Review* 6 (August 15, 1866): 86.
- 34 *Primitive Culture*, 1:317。译文采自[英]泰勒:《原始文化》, 第317页。——译者
- 35 此处最适合提及当代的非洲人类学家 Robin Horton 的重要著作。他的方法强调原始宗教思维和现代科学理论之间近乎平行的地位。这种方法常被称为“新泰勒主义方法”, 尽管他摆脱了泰勒的误区, 即把宗教思维视作过时的遗留物。作为一个从事田野调查的人类学家和一个深具原创性的宗教理论家, Horton 在其三十年的职业生涯中完成的最主要的论文都收集在 *Patterns of Thought in Africa*

- and the West: Essays on Magic, Religion, and Science* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1993).
- 36 关于这个由泰勒指派给民族学的“艰巨任务”,参阅 Stocking, *Victorian Anthropology*, p. 194.
- 37 关于泰勒对历史研究的影响以及他在人类学发展过程中的作用,参阅 Eric Sharpe, *Comparative Religion: A History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1975), pp. 87—96; Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1987), pp. 103—106; 和 Robert Ackerman, *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists* (New York: Garland Publishing, Inc., 1991). 有关他的著作与哲学、科学,尤其是认识论中的各种问题的关系,参阅 Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Frazer's Golden Bough*, ed. Rush Rhees, tr. A. C. Miles, (Nottinghamshire, England: Brynmill, 1979). 两部最重要的研究弗雷泽对 20 世纪文学的巨大影响的著作是 John B. Vickery, *The Literary Impact of The Golden Bough* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973) 和 the collection of essays in Robert Fraser, ed., *Sir James Frazer and the Literary Imagination: Essays in Affinity and Influence* (New York: St. Martin's Press, 1990). Stanley Edgar Hyman 对《金枝》的一项有趣的研究是该书更多的是以一部文学作品的形式存在,而非科学著作,参阅其 *The Tangled Bank: Darwin, Marx, Frazer & Freud as Imaginative Writers* (New York: Atheneum, 1974), pp. 233—291.
- 38 最近有一部极好的弗雷泽传记,是由 Robert Ackerman 所写作的 *J. G. Frazer: His Life and Work* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1987); 此外,参见 *The Macmillan Encyclopedia of Religion* 中的条目“Frazer, James, G”.
- 39 Robert Fraser, *The Making of the Golden Bough: The Origins and Growth of an Argument* (New York: St. Martin's Press, 1990), p. 14. 这项研究特别有助于发现《金枝》原初思想的来源,这种思想的影响力和它的概要内容,以及《金枝》再版时,对原初思想的修改和发挥。
- 40 有关弗雷泽与 Robertson Smith 的相遇,以及后者对前者的影响,参阅 Ackerman,

J. G. Frazer, pp. 53—69 和 Robert Alun Jones, “Robertson Smith and James Frazer on Religion: Two Traditions in British Social Anthropology,” in George W. Stocking, Jr., ed., *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology, History of Anthropology*, vol. 2 (Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1984), pp. 31—58.

41 James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* 缩减版(以下引作《金枝》)(New York: The Macmillan Company, 1924)。需要指出的是,弗雷泽在多年的著述过程中,对《金枝》中提到的许多重要问题都改变过看法。神话显然是一个特别麻烦的主题,图腾制度也是如此。对于后者,弗雷泽在不同的理论之间摇摆不定,而且他的理论必须要适应源源不断地来自于民族学研究的新信息。有关《金枝》三个版本之间的差异,参阅 Ackerman, *J. G. Frazer*, pp. 95—100, 164—179, 236—257, 和 Fraser, *The Making of the Golden Bough*, pp. 117—155; 156—202.

50

42 Frazer, *Golden Bough*, pp. 2—3.

43 弗雷泽也把模拟巫术称为“homeopathic”。有关巫术的形式,参阅 *Golden Bough*, pp. 11—48.

44 Frazer, *Golden Bough*, pp. 83—91.

45 *Golden Bough*, p. 58; 关于这种通过宗教产生的“进步”,参阅 Jones, “Robertson Smith and James Frazer on Religion,” in Stocking, ed., *Functionalism Historicized*, p. 39, 其中,这种进步被描述成人类思维中“谦卑意识的出现”。

46 Frazer, *Golden Bough*, pp. 83—109.

47 Frazer, *Golden Bough*, p. 324.

48 一个例子,参阅 *Golden Bough*, p. 135.

49 *Golden Bough*, p. 168.

50 *Golden Bough*, pp. 264—283.

51 主要在《金枝》第二版中成形这个观点,参阅 Ackerman, *J. G. Frazer*, pp. 167—169.

52 *Golden Bough*, pp. 329—335.

- 53 *Golden Bough*, p. 324. 译文采自[英]詹·弗雷泽:《金枝精要——巫术与宗教之研究》,第291—292页。——译者
- 54 *Golden Bough*, p. 379.
- 55 有关 Spencer 和 Gillen 的作品,参阅本书第三章述及的涂尔干的研究内容。
- 56 *Golden Bough*, p. 494.
- 57 *Golden Bough*, pp. 562—587.
- 58 这些作品是 *Die Korndamonen*(1868); *Der Barunkultus der Germanen*(1875); 和 *Antike Wald-und Feldkulte*(1875—1877). 有关 Mannhardt 对英国人类学以及弗雷泽的著作的影响,参阅 Sharpe, *Comparative Religion: A History*, pp. 50—51.
- 59 *Golden Bough*, pp. 617—622.
- 60 *Golden Bough*, pp. 607—609.
- 61 *Golden Bough*, p. 667.
- 62 对宗教中的人祭现象的近期分析,参阅 Rene Girard, *Violence and the Sacred*, tr. Patrick Gregory (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977) 和 *The Scapegoat*, tr. Yvonne Freccero (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986).
- 63 *Golden Bough*, p. 714. 译文采自[英]詹·弗雷泽:《金枝精要——巫术与宗教之研究》,第631页。——译者
- 64 *Golden Bough*, p. 714.
- 65 有关弗雷泽的研究方法的例子,参阅 Fraser, *The Making of the Golden Bough*, pp. 75—85 及全文。有关弗雷泽的“调查表研究”以及对他更多地依赖其他学者的著作而非调查表的批判,参阅 Edmund Leach 的两篇文章“Golden Bough or Gilded Twig,” *Daedalus* 90 (1961): 371—399, 尤其是 p. 384, n. 4, 和“On the ‘Founding Fathers’: Frazer and Malinowski,” *Encounter* 25 (1965): 24—36. 对弗雷泽研究方法的其他深层批判,参阅 Matthew Hodgart, “In the Shade of the Golden Bough,” *Twentieth Century* 1579 (1955): 111—119 和 Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory* (New York: Crowell, 1968), pp. 204—205, 562.
- 66 *Golden Bough*, pp. 712.
- 67 无论好坏,泰勒和弗雷泽对人类学的观念和方法的形成是有贡献的,参阅 Robert

- Lowie, *The History of Ethnological Theory* (New York: Rinehart & Company, 1937), pp. 68—85, 101—104; 还有 Harris, *Rise of Anthropological Theory*, pp. 148—166, 204—205.
- 68 有关宗教起源的学术研究, 参阅 Tomoko Masuzawa 的近期研究成果: *In Search of Dreamtime: The Quest for the Origin of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).
- 69 有关泰勒和弗雷泽的认知主义, 参阅拙作“Max Muller, E. B. Tylor, and the ‘Intellectualist’ Origins,” pp. 69—83; 对近期试图重述泰勒地位的努力的评价, 参阅 Gillian Ross, “Neo-Tylorism: A Reassessment,” *Man*, n. s. 6, no. 1 (March 1971): 105—116.
- 70 这些批评来自于现代人类学的众多领域, 它们是解释为什么弗雷泽的观点尤其近乎被普遍弃置的主要原因。人们更尊重泰勒。对泰勒作品的评价以及对“遗留”学说的批判, 参阅 Burrow, *Evolution and Society*, pp. 244—245。对弗雷泽尤其说服力的批判, 参阅上述第 65 条注释中提到的 Edmund Leach 的两篇文章。
- 71 关于 lang 和 Schmidt 的重要作品, 参阅 Sharpe, *Comparative Religion*, pp. 58—65, 182—184.
- 72 Evans - Pritchard, *Theories of Primitive Religion* (Oxford, England: Clarendon Press, 1965), p. 25.

进一步阅读书目

Ackerman, Robert. *J. G. Frazer: His Life and Work*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1987. 弗雷泽专门的思想传记。

Burrow, J. W. *Evolution and Society*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1970. 对泰勒以及其他维多利亚时代的早期人类学家的详细研究, 他们认为社会和宗教都有一个

进化的模式。

Dorson, Richard M. *The British Folklorists: A History*. Chicago: University of Chicago Press, 1968. 仍旧是研究博学的业余学者的最佳著作,他们为泰勒和弗雷泽的研究提供了前提背景,帮助奠定了现代科学的人类学的基础。

Fraser, Robert. *The Making of the Golden Bough: The Origins and Growth of an Argument*. New York: St. Martin's Press, 1990. 出版于《金枝》1890年第1版的百年纪念日,该书研究了它的思想和影响,以及其在漫长的修正过程中所发生的变化。

Fraser, Robert, ed. *Sir James Frazer and the Literary Imagination: Essays in Affinity and Influence*. New York: St. Martin's Press, 1990. 同样出版于《金枝》百年纪念日的一本论文集,它 52 分析了弗雷泽对文学以及其他知识生活领域的广泛影响。

Frazer, James George. *Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*. 3 vols. London: The Macmillan Company, 1918.

Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. 3rd edition. 12 vols. London: The Macmillan Company, 1911—1915.

Frazer, James George. *Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*. 4 vols. London: The Macmillan Company, 1910.

Horton, Robin. *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion, and Science*. Cambridge, England:

Cambridge University Press, 1993. 当代最著名的新泰勒主义理论家的一本很有启发性的论文集。

Hyman, Stanely Edgar. *The Tangled Bank: Darwin, Marx, Frazer & Freud as Imaginative Writers*. New York: Athenaeum, 1974. 一本很有趣的书,它将《金枝》当作是文学而不是科学著作。

Lang, Andrew. "Edward Burnett Tylor." In *Anthropological Essays Presented to Edward Burnett Tylor*, edited by Andrew Lang. Oxford, England: Clarendon Press, 1907, pp. 1—15. 泰勒同时代的一个天才学者对泰勒生活和工作的评价,他也写了大量有关宗教解释的论著。

Leach, Edmund. "Golden Bough or Gilded Twig." *Daedalus* 90 (1961): 371—399. 当时一位重要的英国人类学家对弗雷泽的尖锐批评。

Marett, R. R. *Tylor*. London: Chapman and Hall, 1936. 尽管现在已过时,却是泰勒现有的唯一传记。马雷特是泰勒的一个追随者,他本人也是一位重要的宗教理论家。

Stocking, George W., Jr. *Victorian Anthropology*. New York: Free Press, 1987. 对身处 19 世纪的社会和思想背景中的早期英国人类学家的一项深入而详细的研究。

Tylor, E. B. *Anahuac: Or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*. London: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1861.

Tylor, E. B. *Anthropology: An Introduction to the Study of*

Man and Civilization. New York: D. Appleton and Company, [1881] 1898.

Tylor, E. B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. 4th ed., rev. 2 vols. London: John Murray, [1871] 1903.

Tylor, E. B. *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*. 3rd ed., rev. New York: Henry Holt & Company, [1865] n. d.

Vickery, John B. *The Literary Impact of The Golden Bough*. Princeton: Princeton University Press, 1973. 有关弗雷泽的著作对20世纪早期几位最著名的学者极其广泛而深入的影响的研究,其中包括艾略特(T. S. Eliot)和乔伊斯(James Joyce)。

53

第二章 宗教与人格： 西格蒙德·弗洛伊德

“宗教就是人类普遍的强迫性神经症。”

弗洛伊德：《一个幻觉的未来》¹

在近世,几乎没有任何思想家能够比来自维也纳的奥地利心理学家西格蒙德·弗洛伊德(Sigmund Freud)(1856—1939)引起更激烈的争论,在本世纪交替之际,他对人格令人惊叹的新观点,不仅震撼了医学界,而且震撼了整个社会。直到如今,一听到弗洛伊德的名字,几乎每个人都会立刻把他与两件事情联系起来:心理治疗与性。就此而论,这一印象并不是不确切的,但也仅仅就此而言。弗洛伊德是一个极不寻常的人,他有着无休止的好奇心、远大的抱负以及相当广泛的知识兴趣。其最初的职业是医学,尤其是大脑研究。然而,他在这一专业研究上越深入,就开出了越来越多不同的新领域。他的神经症研究很快便扩展到对精神病以及其他精神障碍的更普遍的兴趣。而且,不久以后,他即提出了颇具争议的新人格理论。由此出发,他勇

往直前,搜寻出几乎人类生活每一个方面的心理特性,这既包括一些看来不太重要的东西,比如梦、玩笑以及个人怪僻,还包括支配个人关系和决定社会习俗的深厚的复杂感情。不管在哪里,他似乎都能使自己的思想得到新的应用。它们阐明了家庭和社会生活本质的问题;给神话、传说、历史的解释提供了线索;给戏剧、文学和艺术以新的诠释。对弗洛伊德和他的追随者来说,他有时似乎找到了解释的金钥匙。心理分析打开了人的思想和行为的最深层动机之门,从个人人格的压抑到推动和形成文明的巨大力量。这不但可以揭开病态个体的最小秘密,同时也对人类历史的伟大事业提出了新的看法,其中包括社会、伦理、哲学,尤其是宗教。 54

背景:弗洛伊德的生活与工作

弗洛伊德于1856年出生于中欧的摩洛哥维亚(Moravia),当时这里属于扩张的奥匈帝国的范围。² 他的家庭是犹太人,他的父亲,一个单身商人,在决定再婚前已有两个成年儿子。弗洛伊德是他父亲年轻的再婚妻子所生的第一个孩子,因此他成长于一个复杂的大家庭中。他的童年伙伴是他自己的侄子和一个侄女,一个叫波琳(Pauline)的女孩儿,他喜欢作弄她,却又为她所吸引。后来当弗洛伊德回忆他的童年时光时,他发现这一经历即是情感矛盾的表现,一种情感分裂状态,这是其著作中的一个关键主题,尤其在他谈论宗教的时候。他认为,人经常为矛盾的情感所支配,把爱和恨都指向同一个目标或人。

当弗洛伊德还是一个孩子时,他就随全家迁到了帝国的首都维也纳。作为一个犹太人,他发现自己很难对这一天主教占主导地位的城市产生任何真正的好感,然而,他们全家却在那里过得很舒服。实际上,几乎终其一生,他都呆在那里,抚养自己的儿女直到他们长大成人,只是在他去世的前一年,由于纳粹的人侵才被迫流浪到英国。弗洛伊德的父母注重他们的犹太人身份,奉行逾越节,并给他们的孩子某些犹太教会的教导,但在其他方面,他们却不大在乎宗教上的事。他们不遵守犹太教的禁食戒律,相反却过基督教的节日,比如圣诞节。

在高中,弗洛伊德是一名优秀的学生,他学了希腊语、拉丁语和希伯来语的课程,并取得了全班最好的成绩。除了他的母语德语外,他的法语和英语也很熟练,而且他还自学了西班牙语和意大利语。1873年,他17岁,成为了维也纳大学(University of Vienna)的一名医科学生,在那里他开始解剖学和生理学的研究。1881年,医学博士毕业后,他开始在维也纳综合医院(Vienna General Hospital)工作,继续他的大脑研究。几年后,他与玛撒·伯奈斯(Martha Bernays)结婚,在他们漫长的婚后生活中,后者成为了一名家庭主妇、六个孩子的母亲以及弗洛伊德的伴侣。³

55 在早年的医学工作中,弗洛伊德遇到了约瑟夫·布罗伊尔(Josef Breuer),并很快与其结成好友,后者对精神病已有详细的病例研究。另外,1885年,他到巴黎跟法国著名的医生让-马丁·夏尔科(Jean-Martin Charcot)一起研究神经错乱。此次访问成为了一个转折点,因为它激起了弗洛伊德对人的思想进

行心理学研究的恒久兴趣，而不是对大脑的纯生理学研究。巴黎之行后，弗洛伊德返回维也纳，继续他的精神病研究，并出版了他的第一本著作《歇斯底里研究》（*Studies on Hysteria*）（1895），这是他与好友布罗伊尔合著的。对此后弗洛伊德的工作重要的是，两位作者在这一著作中分析了压抑的过程，在其中病人似乎强迫自己忘掉生活中的痛苦经历。弗洛伊德还声称，通过催眠或仅仅通过引导他们谈论疾病就可以成功地治疗神经症——即这些病人的不合理行为。特别是一位被他称为安娜·O（Anna O.）的女病人，他声称，通过谈话找到导致其病症的原因后，成功地治愈了她的歇斯底里。⁴ 这一谈话法的应用是关键的一步。弗洛伊德将从中发展出一套诊断——和治疗——人的心理的方法，并将其作为他全部工作的中心。他决定称之为“精神分析学”。

如弗洛伊德所想象的，精神分析的临床工作主要是听病人谈话，在定期的预约中鼓励他们随意地谈论想起的任何事情，而不管是如何想起的，也不必讲究任何逻辑顺序或叙述思路。病人仅仅通过思想和记忆的“自由联想”来讲述。对许多人（在弗洛伊德的时代以及我们的时代）来说，这似乎无异于浪费一个优秀医生的时间。但弗洛伊德却不这样认为，在精神分析谈话中，他发现了一条通往病人心理最隐蔽部分的意想不到的途径。而且，他开始分析自己，把在梦中出现的事物专门记录下来，并要求他的病人也去做同样的事情。弗洛伊德用这种方式与他的病人进行了整整五年的实践与研究，他倾听、阅读、思考，然后得出结论，并将其收录到一本名为《梦的解析》（*The Interpretation*

of Dreams) (1900) 的著作中。这一出版于新世纪之初的划时代的著作,掀起了现代思想界中伟大的“弗洛伊德革命”(“Freudian revolution”)。另外,该书第一次阐述了弗洛伊德的著名概念“潜意识”(“the unconscious”)——后面我们将给其以更详细的说明。

56 尽管遭到了医学界权威人士的严厉批评,弗洛伊德的著作还是吸引了小范围感兴趣的追随者。1902年,他将最初的同事和追随者组织起来,成立了一个专门的机构——维也纳心理学会(Vienna Psychological Society)。在这个圈子中,或者与它的成员有联系的,除了弗洛伊德外,还有几位著名人物:奥托·兰克(Otto Rank)、卡尔·亚伯拉罕(Karl Abraham)、阿尔弗雷德·阿德勒(Alfred Adler)、荣格(Carl Jung)、欧内斯特·琼斯(Ernest Jones)以及其他。他们还创办了几份杂志。精神分析学发现自己逐渐由一种方法以及一些创造性的思想转变成一块具有开拓性的新的学术研究领域。⁵

与此同时,身经“一战”的磨难,弗洛伊德开始逐步推进精神分析理论的新发展。在新世纪初极富成效的几年中,他设法开拓精神分析理论更广阔的含义,出版了像《日常生活的精神病理学》(*The Psychopathology of Everyday Life*) (1901) 和《性学三论》(*Three Essays on the Theory of Sexuality*) (1905) 这样的著作。在战前的十年中,他在杂志上发表了一些论文,其中一篇是关于宗教和神经症的,其他几篇则是有关原始宗教的。⁶ 后面的这些成果即形成了《图腾与禁忌》(*Totem and Taboo*) (1913) 一书。在接下来的几年中,战争在欧洲疯狂地进行,弗洛伊德继续

写作有关潜意识、人的本能和压抑的文章，同时还完成了他的《精神分析引论》(*Introductory Lectures on Psychoanalysis*) (1916—1917)一书。重返和平后，他继续努力以保持影响，并写成了新的著作，其中包括《超越快乐原则》(*Beyond the Pleasure Principle*) (1920)、《自我与本我》(*The Ego and the Id*) (1923)以及《歌曲分析的问题》(*The Question of Lay Analysis*) (1926)。弗洛伊德一直积极推动精神分析研究的领域，他继续探望病人、与他圈子内的朋友通信、组织学术会议，并资助两份发表该领域论著的学术杂志。

在他生命的最后二十年，弗洛伊德在其更专业的精神分析研究之外，写了几本有关社会、科学与宗教这些一般话题的有争议的著作。其中包括《一个幻觉的未来》(*The Future of an Illusion*) (1927)和《摩西与一神教》(*Moses and Monotheism*) (1938)，这两本书与先前的《图腾与禁忌》一起表明了他主要的宗教观点。随后我们将谈论它们。

弗洛伊德的理论：精神分析与潜意识

从弗洛伊德自己的起点——他在《梦的解析》(1900)中的发现——开始，是理解他的最好方式。⁷ 在这一重要的著作中，他一开始就发觉，人的梦总是引起人们的好奇心，并广泛地体现在神话、文学、传说和巫术中。正如我们所知道的，泰勒认为，是梦的经历引导原始人相信灵魂。弗洛伊德接受了这些看法，但显然他有更多的东西要讲。他声称，梦比单纯的好奇心甚或比

57 引导我们遐想的灵魂理论要有意义得多。而且,梦表明,除了日常生活中表面显示出来的以外,人的精神活动还有如此更多的内容。弗洛伊德告诉我们说,每个人至少会抓住一些日常的、有意识的思想;当我们与朋友谈话、写帐单、玩游戏或读书时,我们不仅在用我们的大脑思考,而且我们知道我们在做什么。而且,我们都知道,在我们意识的表层下面还存在着其他的思想和观念,它们似乎最好被称为“前意识”(“pre-conscious”)。尽管在当下我们并没有意识到这些记忆、思想或想法,然而,一旦需要,我们很容易就会回想起来——比如父母的年龄,昨天的晚宴吃了什么,或者周末计划到哪里去。尽管在特定的时候我们并没有意识到此类事物,但必要时大脑轻而易举就能将它们重现出来。然而,弗洛伊德声称,在梦的经历中我们碰到了某种完全不同于意识也不同于前意识层面的精神活动的事物。我们接触到了另一个层面,一个不同的精神领域,它深藏、隐晦,巨大而又有着非同寻常的力量。这即是潜意识的领域。就像冰的下层一样,自我意识这一深藏的部分,尽管不为人所知,却极其重要。首先,它是我们最基本的物质欲望——我们的食欲和性欲——的根源。其次,这些欲望联系在一起,即会形成一个非同寻常的思想、印象和情感的组合,涉及到一个人曾经历过、曾做过或曾希望做的每一件事,从生命的开始一直到最近的一分钟。如果要对其做一个描述,我们可以将这一潜意识领域称为精神的神秘地窖,楼上生活所必须的地下仓库,下面塞满了一堆半成形的欲望,混杂着过去经历的形象、印象和记忆痕迹。在外面,有意识的思想感觉不到它们,但它们确实存在,并对我们所有的思想

和行为加以强烈的间接影响。

当然,当弗洛伊德首次提出这一想法时,他认识到自己关于潜意识的观念并不是全新的。他指出,早在他之前,伟大的诗人和哲学家们就已经注意到这一存在,但他们的作品是直观的,而不是科学的。尽管他们感知到深藏于自我意识中的某种神秘事物,并感觉到它的力量,但他们无法解释这一事物为什么会存在,以及它将如何运作。他认为,精神分析学则完全不同,它拥有一套理性的方法,可以找出这一隐蔽领域的内容,并解释它们的意图所在。弗洛伊德说,例如基本的生物本能被发现存在于这一领域,因为它们不能存在于任何其他地方;它们本质上是无意识的。⁸另一方面,形象和情感从上层有意识的思想沉降到这里。实际上,它们可被认为是以两种方式进入潜意识领域的。58 它们或是作为过去经历的一种模糊印象悄悄地坠入,或可以说,是因为非常具体的、不寻常的原因而被迫降到这里。在第二种情况中,它们之所以进入隐蔽区域,则是因为首先在有意识的思想与行为层面上发生了一系列复杂的事情。弗洛伊德认为,它们是被压抑强迫到那里的,这是他与布罗伊尔在同忧虑病人的集中谈话中所努力确认的明显过程。⁹这些病人大都拥有一个共同的特征。早期生活中的一些事情或事件产生了如此大的情感反应,以至于不能被公开表达出来,从而被压抑,或被推入潜意识中,超出心理的视域。弗洛伊德说,表面上被压抑的事情似乎被忘掉了,但实际上它并未消失,而是以潜意识的形式存留在大脑中,只能通过一些十分令人费解的方式使自身再现出来。被压抑的思想和感情以一些理性的人所不采取的方式将它们自

身释放出来：没头没脑的活动、无缘由的恐惧、非理性的迷恋、个人强迫性习惯以及其他奇怪的行为，即弗洛伊德所谓的“神经症”行为。他认为，这些神经症患者不能通过医药来治疗，但精神分析学却可以帮助他们。他发现，一位有经验的理疗者可以把压抑的思想引入意识，使所有的神经症情感得到合理的释放，并通过这一过程把这种行为拉到意识的层面上来，从而使其得到控制。

在最初形成压抑和潜意识这些关键概念时，弗洛伊德在很大程度上依靠他早期与神经症病人的接触，他们中的一些人患有严重的精神错乱。然而，他从每个人都会经历的梦中找到的证据告诉他，人的所有活动——正常的与不正常的——都可以表明受潜意识的强烈影响。¹⁰梦表明，在某种程度上每个人都患有神经症。弗洛伊德决定把梦称为“愿望满足”。这是由以下事实造成的精神状态，我们感到某种强有力的欲望——比如迫切需要一个性伙伴——它们根源于身体的需求。¹¹当然，这些欲望没有时间感，它们要求立刻得到满足。尽管我们可能希望一感到就满足它们，但正常生活的现实却经常使其成为不可能。在醒着的大部分时间里，它们受有意识思想的控制，必须被压抑——被迫坠入潜意识中。然而，这些欲望和情感的力量仍旧如此强大，一旦我们睡着，我们的意识减弱，它们就开始以梦的形式“遗漏”出来——正如精神病人的压抑以奇怪的神经症行为遗漏出来一样。对精神分析学家来说，释梦与听神经症病人谈话达到了类似的目的，它们都提供了进入潜意识的隐秘角落的途径。¹²

这还不算结束。弗洛伊德逐渐认识到，甚至我们在醒着的

时候做的许多事也受潜意识的神秘力量的支配。在另外的著作,如《日常生活的精神病理学》(1901)和《智慧及其与潜意识的关系》(*Wit and Its Relation to the Unconscious*)(1925)中,他试图表明,一些经常发生的事,如玩笑、失语(著名的“弗洛伊德的失语”)、心不在焉、丧失记忆、胡写乱画,甚至身体颤抖和手势,都根源于潜意识。范围继续扩大,他指出了在伟大的艺术家、戏剧家和作家的作品中潜意识的力量。根据精神分析学的观点,达·芬奇、米开朗琪罗、陀思妥也夫斯基、索夫克勒斯以及莎士比亚的作品都可以被看作是由来自潜意识的力量所造成的。¹³

因此,在弗洛伊德看来,见于神话和传说中的类似故事以及文学、艺术和宗教中不断再现的主题,与梦中主题和形象的一再重现很相似,这不是偶然的。所有这一切都证明了潜意识神秘、隐藏的力量。

人格冲突

在其著作中,弗洛伊德把如此多的不同事物都归于潜意识,以至有人可能怀疑他的观点是否被推向了一个不平衡的极端。然而,他却不这样认为。根据他的观点,潜意识是思想的核心,因为它是人的物质部分与精神部分之间的重要媒介。毕竟,人类没有纯粹的精神。人格必须依赖于一个物质的身体,后者为某些基本的生物本能或欲望所驱使。饥饿是一种本能,性欲同样如此,这些物质的欲望维持着自我与种系——个人与族群的生存。它们都按“快乐原则”行事。我们有某种需要,如果得到

满足,我们即感到快乐。这是我们作为物质存在的一个本质因素,我们寻求快乐,拒绝任何不能给予快乐的事物。

就这些物质欲望本身来说,它们是简单的事物。它们代表着寻求快乐的本能。然而,由于这些欲望属于不同的种类,一旦它们互相之间或是与组成外部世界的固定环境相碰撞,它们就会面临冲突,矛盾和紧张由此产生。比如,我在饥饿时看到了一只苹果,如果我吃掉它,就满足了快乐原则。但如果另一个同样饥饿的人正拿着这只苹果,那么我将面临冲突。现实情况迫使我压抑自己的欲望。由于存在着太大的完全丧失苹果的危险,我不得不遗憾地同意与他分享。面对现实或其他欲望的要求,我们不能逃避这样一个事实,即在某些场合下一些欲望必须被压抑。而这样的压抑就促成了潜意识。

长期以来,弗洛伊德努力确定什么是人最基本的欲望并分析它们是如何运作的。起先,他认为只有“自我本能”,以饥饿和表示性欲的里比多(libido,拉丁语,“肉欲”)为代表。后来,他认为二者都是他所谓的厄洛斯(eros,希腊语,“爱”)本能的表现形式,并提出另一种对立的本能侵犯。再后来,在保留侵犯概念的前提下,他将厄洛斯确定为维持生命的本能,萨纳托斯(thanatos,希腊语,“死”)则是死亡的本能。¹⁴

不管称为什么,本能最基本的实质即冲突的概念,发生在本能之间以及本能与外部世界之间的矛盾。在自我中心存在着不可避免的冲突,这一观念促使弗洛伊德提出了或许是他最为著名的观点——即将人格分为自我(ego,拉丁语,“我”)、超我(superego,拉丁语,“我之上”)和本我(id,拉丁语,“它”)三个部

分。¹⁵在这一结构中，本我被看作是三者之中最初的，也是最基本的因素。它深深扎根于早期人类进化的动物阶段，还没有感觉和意识到自身；在此，原始的、物质的身体本能表现为一种精神形式的欲望——吃、杀或性交。在另一个极端，可以说是人格的顶点，则是超我。它代表从一出生即由外部世界强加给人格的影响的集合。它们代表社会的要求和期待，先是由家庭制定，然后是部落、城市或国家。最后，位于社会期待和身体本能之间，我们找到了人格的第三种因素——自我，或“现实原则”。自我最好被称为人的“选择中心”。它的艰巨任务是维持内部的持续平衡。一方面，它必须满足本我的欲望，另一方面，一旦这些欲望与物质世界的严峻现实或是由超我强加的社会限制发生冲突（就像着了火一样），它又必须压抑或否定它们。¹⁶

如一些人已经注意到的，这一思想与希腊哲学家柏拉图的看法有着有趣的相似性，后者把自我比作是试图控制理性与激情之马的驾驭者。弗洛伊德也认为，人格表现为一幅持续地努力平衡强大的冲突力量的情景。有物质的欲望，又有固定不变的外部世界，还有社会要求的压力，从而也就有了沉重地落到自我身上的艰巨任务，它必须找到一种安顿和平衡冲突各方的方式。弗洛伊德写道：“自我的活动在于同时满足本我、超我和现实的要求——也就是说，在于能够相互协调它们的要求。”¹⁷

幼儿期的性征与俄底浦斯情结

弗洛伊德的人格冲突模式最引人注目的应用，体现在他关

于幼儿期的性征与俄底浦斯情结的理论中。如许多人都知道的,弗洛伊德的理论特别注重幼儿时期,尤其是生命之初的几年——从出生到六岁之间。如果他仅仅声称,这是他所谓的超我的重要形成时期——即父母把现实、家庭和社会的规则植入幼儿脑中的时期——那么他会使许多人都感到高兴,而不会惹恼任何人。那只不过是常识的确定。然而,他实际上提出了一种令人震惊的理论,许多人认为它不但是错误的,而且是有悖常理的。他大胆地认为,幼儿早期与成年期一样,受本我性欲的强烈影响。在《性学三论》(1905)中,他论述说,从出生开始,幼儿的大多数行为就为物质的性欲所支配。最初的十八个月是口欲期,性快乐来自喂奶时吮吸母亲的乳头;从那时起到三岁是肛门期,性快乐来自对排泄的控制;从三岁起,生殖器确立了其重要性。这一性器期(来自希腊语 *phallos*,“生殖器”)阶段包括手淫和性幻想,直到六岁时进入一个无性的潜伏期。这一阶段一直持续到十四五岁时完全的成人性能力的形成。

在这一发展过程中,早期的性阶段并没有完全消失,相反,它们为新的阶段所覆盖。相应地,一些反常的行为最好被理解为固着,即不能成功地过渡到下一成长阶段;其他的例子则可以被称为回归,也就是说退回到了较前的阶段。例如,一个纠缠于整理生活琐事的人可被看作是对肛门期的固着,在此阶段行为过度地偏向于控制,这甚至有可能回归到幼儿时的口欲期。当
62 弗洛伊德转向宗教时,这一关于个人成长的观点被证明是特别重要的,因为他的一个主要关注点即确定宗教信仰在正常的情感发展过程中所处的位置。它是属于人格发展的成年期,还是

一个更早的阶段呢？许多问题都明显依赖于这一问题的解决。而且，在谈论人类文明史时，弗洛伊德特别喜欢运用个人成长的类比，就好像在谈论一个个体一样。这一类比在弗洛伊德的时代享有广泛的认同，一个例子即当时德国的生物学主义哲学家恩斯特·海克尔(Ernst Haeckel)的著名格言：“个体发生重演了系统发育。”(个体的发展重现了种系的进化过程。)当然，海克尔认为个体是群体的镜子，而弗洛伊德则认为反映是另一方向的。然而，特别值得注意的是，对任何接受弗洛伊德模式的人来说，如果宗教被认为是属于人类的幼儿期，他们会倾向于采取一种宗教观点，但如果宗教被看作是成年期或成熟文明的一个标志，则将完全是另一种观点。

可能，没有任何人希望被告知，幼儿期的性征——及其与宗教的关系——最明显地体现在弗洛伊德所谓的俄底浦斯情结中。这一广为人知的名词来自古希腊伟大的戏剧家索夫克勒斯所写的著名悲剧(弗洛伊德还在中学时就翻译了它)。它讲述了高贵、善良的俄底浦斯王的故事，他注定要完全无意识地杀死他父亲，然后娶自己的母亲为妻。弗洛伊德告诉我们说，幼儿在性器期(在3—6岁间)体会到有欲望替代他们父母中的其中一方，从而成为另一方的情人。男孩发现生殖器带给他的快乐，从而想取代他父亲成为母亲的性伴侣，并在某种程度上“憎恨”作为其竞争对手的父亲。发现这些感情后，母亲借助父亲的恐吓阻止儿子触摸他的性器官，甚至有被阉割的威胁。反过来，儿子真的被吓住了，由于发现女孩没有阴茎，便猜测同样的事也会发生在他的身上，从而体验到一种阉割情结——“童年生活的最

大创伤”。¹⁸于是,儿子发现,他必须屈服于他父亲,放弃占有他母亲的欲望,反而从性幻想中寻求满足。然而,他仍然没能完全放弃对他母亲的欲望,也没有终结与他父亲的妒忌性竞争。小女孩也体验到类似的情感,只不过方式不同。她们妒羨男性的阴茎,幻想她们也拥有同样的器官,起先她们试图与母亲进行类似的交媾,只是到后来才接受了她们的女性角色,承认了她们父亲的正当权威。

甚至在当代的性革命以后,弗洛伊德关于俄底浦斯情结的
63 论述,在许多人看来仍可以说是一种震撼。他们不可想象,纯真的童年会笼罩在如此强烈的欲望和如此阴暗的情感中。但弗洛伊德却证明它是事实。而且,他甚至指出,俄底浦斯情结是“童年期的中心经验,幼时的最大问题和长大后不适的主要源泉”。¹⁹实际上,恋母情结的冲突不仅是一个个体的问题,而且是一个社会的问题。如果这一强烈的乱伦欲望得以实现,它将对家庭组织造成极大的破坏,而家庭对幼儿的生活是十分关键的。换句话说,如果这一乱伦欲望得到实现,它最终对个人和社会都是毁灭性的,正如在戏剧中它注定对俄底浦斯王造成的后果一样。因此,早在生命之初,幼儿就已展开了性欲与家庭需求之间的斗争。所有的人从一开始便发现,除非他们能够找到一个平衡,除非他们能够控制他们冲突的欲望,否则就不会有家庭,也不会有社会,从而也就没有了自我的安全体系。我们的一些欲望必须受到控制,因为不受控制,我们就不会拥有文明,而没有文明,我们也就不能生存。

后期发展与著作

在其思想成熟的年代，弗洛伊德发展并改进了他的理论，他总是为他的核心概念寻求新的领域和更广泛的应用：潜意识、俄底浦斯情结、神经症以及人格的三分结构。在《超越快乐原则》(1920)一书中，他修改了早期关于本能的想法，那时他集中于性和自我保护——创造和维持生命的两种欲望——另外添加了一种不同的但却同样重要的本能与其对立。这一“死亡本能”（萨纳托斯）是反向的欲望，试图让世界回到原初的状态，回到根本没有任何生命的时期。他感到，这一概念是唯一能够解释许多诸如受虐狂和施虐狂之类行为的，在其中人们逃避快乐，实际上是在寻求痛苦。在《群体心理与自我分析》(*Group Psychology and the Analysis of the Ego*) (1921)中，他拓展了里比多或性欲的含义，使它包含更广泛的感情关系，比如见于家庭中的感情。然后，他将其用于解释像教会这样的组织如何依赖于对一个领袖人物的忠诚，例如在基督教中，对基督这个人以及其他信徒的忠诚给这一庞大的、互不相同的群体一种团结感。

“一战”爆发后，弗洛伊德开始详细思考死亡、人的弱点、文明的局限等问题。在两次世界大战间的艰苦岁月里，他仍积极献身于精神分析学，并对科学的进步抱以很大的信心。然而同时，一种普遍的忧郁感，对人类困境的悲观主义情绪开始升起。这一态度尤见于《文明及其缺憾》(*Civilization and Its Discontents*) (1930)中，他分析了我们本能的个人欲望，特别是人的侵

犯力量与社会的强烈限制之间不愉快的冲突,如果人类想生存,就必须将后者加诸他们身上。

弗洛伊德与宗教

精神分析学的基本观念一旦形成,弗洛伊德即发现宗教是一项极有意义的研究课题。²⁰当然,在童年时,他对犹太教的教义已有了基本的了解。尽管他们家在很大程度上是不信教的,但他对希伯来圣经的故事和文字却很熟悉。²¹而且,他也掌握了关于基督教的必要的知识,这部分归因于他在坚持天主教信仰的维也纳的实际生活,部分则来自他对西方历史和文学的广泛阅读。而宗教观念、表象和比拟则主要来自他的一些早期病人的神经症表述。然而,就个人立场而言,他对宗教信仰却是完全否定的。最了解他的传记作家直言不讳地告诉我们说,“他自始至终都是一个天生的无神论者”。²²弗洛伊德认为没有理由信仰上帝,因此觉得宗教生活的仪式没有什么价值或意义。

考虑到这一背景,就毫不奇怪,弗洛伊德的宗教理论,跟泰勒和弗雷泽一样,与宗教徒的看法正好相反。在大多数情况下,宗教信徒认为,他们确实信仰宗教,因为上帝通过圣经给他们以启示,因为一个神灵打动了他们的心,或是因为他们的教会或者教堂讲述的是真理。与此相反,弗洛伊德完全确信,宗教观念不是来自一个上帝或其他的神,因为神根本就不存在;这样的信仰也不是出于那种通常引向真理的对世界的理性思考。同泰勒和弗雷泽一样,弗洛伊德肯定地说,宗教信仰是错误的,它们是迷

信。同时,他认为这是很有趣的迷信,它们引起了关于人的本质的重要问题:如果宗教信仰是明显错误的,为什么有那么多人如此虔诚地坚持这些信仰呢?如果宗教是不合理的,人们是如何开始信仰的呢?为什么他们坚持这些信仰呢?泰勒对这些问题几乎没有任何兴趣,而弗雷泽尽管对巫术的吸引力稍做了一些思考,但也基本上忽视了它们。然而,弗洛伊德却认真考虑它们——通过理性的思考。他宣称在精神分析学中找到了问题的答案。

65

在弗洛伊德的一篇早期论文《强迫性行为与宗教仪式》(“Obsessive Actions and Religious Practices”)(1907)中,我们可以初步了解到他的理论思路。他在该文中指出,宗教信徒的活动和他的神经症病人的行为有着密切的相似性。例如,二者都特别强调以一种特定的仪式形式行事,而且他们要尽善尽美地遵循仪式的规则,否则就会有一种犯罪感。在两种情况中,仪式都与本能的压抑相联系:神经症通常起因于性压抑;而宗教则要求压抑自私心,控制自我本能。因此,正如性压抑导致了个人的强迫性神经症,为人类所广泛信仰的宗教似乎是“普遍的强迫性神经症”。²³这一对照表明了弗洛伊德几乎所有关于宗教的论述的一个根本主题。在他看来,宗教行为总是与精神病很相似;相应地,适于解释宗教的概念也大都是由精神分析学所形成的。

弗洛伊德关于宗教的三本著作都以不同的方式采取了这一基本观点。而且,恰好三本著作也都比较简短,因此,我们与其只选择一本,不如对每一本都加以分析,同时注意贯串其中的精

神分析学的解释模式。

《图腾与禁忌》

《图腾与禁忌》被弗洛伊德认为是他最好的著作之一。它给原始人的生活以心理学的解释。它采用了精神分析的概念，但同当时的其他著作一样，也受进化论思想的影响——不仅是达尔文的生物进化理论，而且还有思想和社会进化的普遍观念。在该书中，弗洛伊德接受了同时代的观点，即不仅仅我们的物质身体是进化的产物；他也同意泰勒和弗雷泽的共同看法，认为我们精神上也是进化而来的。他发觉，我们的社会机构同我们的物种一样，经历了一个不稳定的但仍旧向前的进化过程。因此，他认为，正如我们从成人幼儿时的早期人格中找到了他们人格的线索，我们在过去文明的特征中也可以找到现存文明本质的重要线索。并且，这一过去不仅指像希腊人与罗马人一样文明的祖先，而且——由于达尔文已经表明了这一联系——甚至包括史前时期的文化与人，那些由动物祖先直接演化而来的人类共同体。

有了这些前提，弗洛伊德接下来转向两种使现代人感到特别惊奇的原始人的习俗——动物“图腾”的使用和“禁忌”习惯。如我们已注意到的，泰勒、弗雷泽以及其他人类学家都为这些习俗所吸引。²⁴在第一种情况中，一个部落或氏族选择一个具体的动物（或植物）与其自身联系起来，并将之作为圣物或“图腾”。在第二种情况中，如果部落宣布某人或某物“不准接触”或被禁止，那么它就被称为“禁忌”。根据最古老的也是最有力的著名

禁忌,大多数原始群体似乎严厉禁止两类事情。首先,不可乱伦;必须实行“异族”婚媾,即在直系亲属或氏族之外婚配。在原始人中,几乎一直都存在弗洛伊德所说的“乱伦恐惧”。其次,不准杀死或吃掉图腾动物,除了在某些特殊的仪典场合,这一规则被仪式性地打破外,吃“图腾”也是“禁忌”。第三——在此弗洛伊德超越了其他的思想家——在公众不同意的情况下制定禁忌是没有意义的,除非在某一时期人们确实需要它们。很明显,这些是人们总想触犯的罪过。然而,如果真是这样,为什么要把它们定为首要的罪责呢?为什么要制定这些实际上每个人都不愿遵守的令人痛苦的规则呢?

现在,我们碰到了在泰勒和弗雷泽这样的思想家的著作中所没有出现过的具体问题。根据他们的认知主义观点,人的宗教行为是一种有意识的努力;它代表了一种试图用理性解释世界的尝试,但它也同时表明了合理推理的失败。宗教信徒努力理性地思考,但却没有成功,他们的“禁忌”与图腾崇拜仪式不能实现他们所希望的。这样,就留下了问题:如果信仰图腾与禁忌是一种错误,为什么会有人继续坚持呢?弗洛伊德在潜意识中找到了答案。他声称,神经症病人的经验表明,无论是有障碍的还是正常人的性格,同样都受情感矛盾的强烈影响——强有力的对立欲望的冲突。他们想做某些事情,但同时又不能。例如,当他们的一个亲人,他们的父亲或母亲死去的时候,强迫性神经症患者会感到极端的悲痛。然而,通过对潜意识的考察,我们经常发现,不是爱而是罪和恨实际导致了他们的感情。弗洛伊德说,我们发现,神经症病人潜意识里希望他们的父母死去,

然而——一旦死亡发生——又会为曾有如此邪恶的想法而充满
67 负疚感。为了对付这种压力,神经症病人甚至会把某些消极的特征投射到死者身上,从而使希望其死去的想法看起来似乎是正当的。现在,已有足够的证据表明,原始部落的人也具有这一特点,他们将死去的祖先想象为令人憎恨的恶魔或“邪恶的神灵”。在使用巫术时,他们也设想世界只是他们自己的延伸。通过想象打雷的声音并模仿它,他们认为真的能够带来雨水。

与原始文化的任何其他事物相比,图腾与禁忌仪式呈现给我们一副尤为显著的心理矛盾的景象——它开启了早期人类的情感力量之窗。弗洛伊德说,如果达尔文关于我们从猿转化而来的观点确实是正确的,我们就应想到,早期人类像他们的动物祖先一样生活在“原始群”中——由一位强有力的男性统治的妇女和孩子的大家庭。在这些群体中,应该有忠诚、爱和安全;但对年轻的男性来说,则也存在某些其他的事物——失意与嫉妒。尽管他们敬畏他们的父亲,但在性方面他们也渴求女人,而所有的女人都是父亲的妻子。徘徊于群体的安全需求和他们压抑的性欲之间,他们最终被逼向了一次关乎命运的行动。事情发生了可怕的转折,无疑这在不同的原始群中发生过很多次,儿子们联合起来杀死了他们的父亲,吃了他的肉(因为他们都是食人生番),甚至进而占有了他的妻子。起先,这一原始群中的谋杀带来了欢悦和自由感,但悲痛随即而至。儿子们充满了负疚与悔恨。他们特别想找回为他们所杀死的父亲,便从图腾动物中找到了一个“父亲的替代”和象征;他们约定膜拜它,并在它面前宣誓保证最古老的禁忌:“汝不可杀图腾。”一定时期后,

这一规则扩展到了整个氏族，变成了反对所有杀戮的普遍要求。于是，“汝不可杀人”无疑成为了人类的第一条道德规则。

同样强烈的悔恨之情很快导致了第二种禁忌——禁止乱伦。儿子们后悔他们的行为，并立即认识到占有父亲的妻子只会在他们中间造成新的冲突，从而达成了第二条戒律：“汝不可占有父亲的妻子。”为了一起生活，儿子们不得不同意每一位新妻子都必须来自“氏族之外”。弗洛伊德认为，这些兄弟们的史前协议可能即虚构的“社会契约”背后的真实情况，哲学家们常视其为人类社会的基础。

第一种禁忌的情况要比第二种复杂得多，为解释它弗洛伊德引用了威廉·罗伯特逊·史密斯的成果，后者同样影响了弗雷泽，并最早提出了原始“图腾献祭”的概念。²⁵ 尽管图腾的生命通常是神圣的，然而来自澳大利亚的新近研究表明，在某些神圣的场合这一模式被颠倒过来了。那时图腾动物被杀死，并被全体成员在一个仪式性的盛宴中吃掉。弗洛伊德说，从精神分析学的角度来看，这同样是极其重要的。只有在充满情感的仪式中，图腾献祭才起作用，在其中这一群体重演了对第一父亲的原始谋杀，死后他成为了氏族的神。在仪式中，儿子们公开重申他们对他的爱——完全无意识地——也释放了由于目前忍受的性压抑而导致的恨。 68

于是图腾献祭表明，对父亲的原始谋杀——恰好在人类童年所犯的罪——只不过是人类强有力的双重情感在过去的展示，这发生在每个男子的幼儿期，形成了俄底浦斯情结。兄弟们谋杀他们的父亲实质上即俄底浦斯所犯的罪，它在索夫克勒斯

写他的戏剧上千年前就已经上演了！出于想占有他们父亲的妻子的嫉妒性欲望——对他们自己母亲的欲望——最早的儿子们犯下了谋杀罪，并由此导致了一种悔与爱的重大仪式。这些特殊的事情给人类留下了一笔根深蒂固的情感矛盾的遗产。在意识活动的层面上，部落成员把图腾献祭中的动物等同于他们死去的父亲，并投射给他以神圣的地位；他们宣称他们都是他的儿子，他们吃图腾的肉，并压抑自己的性欲，以示他们对他的膜拜。然而，在更深的潜意识层面上，他们表现了完全相反的情感，因为仪式本质上再现了他们原始的反叛性谋杀与食人生番的事情，从而释放了因一直存在的对恋母欲望的否定而导致的失意与憎恨。

而且，从这一角度看，像基督教的圣餐礼这样的现代圣事就显出了它的真正特征。同古老的图腾仪式一样，它再现并试图撤销人类的原罪。²⁶在圣餐礼中，上帝的儿子基督（象征长子，原始反叛的领袖）的肉和血被吃掉，以纪念他被钉死在十字架上，作为对因原始反叛所犯的“原罪”的惩罚而受死。基督代表他的兄弟们赎了他们在史前时期的罪。然而，赎罪也是重演。因为根据基督教神学，圣父和圣子是一体的，圣子受死的圣礼同时也象征着圣父被杀的圣礼。因此，圣餐礼不仅反映了爱，还暗中反映了恋母情结的恨。

当然，弗洛伊德认识到，在早期食人生番的图腾仪式与基督教的圣餐礼之间有着一个漫长的演进过程。他认为，一定时期后，图腾动物沦落为一种纯粹的献祭礼物。它的位置被其他事物所取代，先是半人半动物的神，然后是多神教中的诸神，最后

则是基督教的上帝。但这些都是琐碎的细节。同弗雷泽一样，弗洛伊德主要关注的是当今的宗教与原始的神秘仪式之间的明显关系，但现在他是从情感而不是理性的角度来讲的。他认为，如果我们想找到宗教的根源，我们只需看这些残忍的事情和深刻的心理矛盾就可以了。信仰产生于俄底浦斯情结，产生于强有力的矛盾情感中；它们导致人类最初的重大罪孽，然后将被杀死的父亲转变成一个神，并许诺以性压抑作为侍奉他的方式。用弗洛伊德自己的话说：“图腾宗教发端于那种基于孝心的罪恶感，旨在减轻这种感觉并通过对父亲的迟发性服从，令其息怒。后来所有的宗教大概也都致力于这一问题的解决。”²⁷

因此，对弗洛伊德来说，史前原始群的谋杀是人类社会生活史中具有重大意义的事件。在它产生的强烈情感中，我们找到了宗教的根源。在乱伦禁忌——事后达成的保护氏族的协议中——我们可以看到道德和社会契约的根源。这样，图腾与禁忌一起共同形成了后来所有被称为文明的事物的基础。

《一个幻觉的未来》

《图腾与禁忌》除受到弗洛伊德精神分析学的同仁们的称赞外——大概每个人都对其感到愤怒。基督教批评家认为该书特别具有侮辱性。就弗洛伊德本人来说，他对这些问题大都漠然无视，并转向其他的兴趣。直到十四年后，他才在《一个幻觉的未来》(1927)中重返宗教这一主题，他决定将其作为他早期研究的一个延续。他在该书中指出，《图腾与禁忌》追溯至史前时期，《一个幻觉的未来》则思考当前的宗教，并预测将来。它

不是关注隐藏在史前时期的事情,而是任一时空中宗教的“明确动机”。另外,第二本书更多的不是集中于仪式,而是思想和信仰——尤其是对上帝的信仰。

70 在《一个幻觉的未来》中,弗洛伊德以几乎人人皆知的一些事实为开端。人类生活起源或产生于对我们未必友好的自然界。尽管自然孕育了我们的种系,但它也不断地威胁要毁灭我们,不论是用肉食动物、灾难、疾病,还是物质的匮乏。因此,为了寻求保护,我们从一开始就加入了氏族和群体,从而创造了我们所谓的文明。通过它,我们获得了安全,但也付出了代价。正如在《图腾与禁忌》中所讲述的事情告诉我们的,只有我们的个人欲望屈从于社会的规则与要求,社会才能存在。我们不可以仅仅因为生气就杀人,拿不属于我们的东西,或随意地满足性欲。我们必须压抑自己的本能,并以我们有希望找到的其他满足来补偿(尽管从来不足够)自己,比如,艺术和休闲的快乐,或家庭、集体和国家的关系。然而,即使有这些牺牲和慰藉,文明依然不能完全保护我们。面对疾病与死亡,我们最终是完全无能为力的。在自然和文明的斗争中,自然的衰亡法则总是赢得最后的胜利。

接下来,弗洛伊德发现,没有一个人能坦然接受这一令人不快的事实,它违背所有我们最珍惜的事物。我们宁愿重温我们童年时的光辉日子。那时,总有一位父亲安慰我们,帮助我们抵御风雨之险和黑暗的恐惧。那时,总有一个强有力的声音说,最终一切都会好的。其实,作为成人我们都仍旧渴望那童年时的安全感,尽管我们实际上不能再拥有它。这是否可能呢? 弗洛

伊德说,宗教的声音使我们觉得我们真的可以。与童年时的模式相同,宗教信仰在外部世界中投射了一个上帝,通过他的力量驱除自然的恐惧,给我们以面临死亡时的安慰,并为我们忍受文明强加给我们的道德束缚而给我们以回报。宗教信仰声称:“有一个乐善好施的上帝在注视着我们每个人的行动……不会使我们遭受痛苦,成为过分强大而又冷酷无情的自然力量的玩物。”²⁸在这样的信仰看来,甚至死亡也失去了痛苦,因为我们确信有一天我们不朽的灵魂会脱离我们的肉体,而与上帝同在。因此,我们相信,我们否定我们的欲望,不只是帮助社会,我们是在遵循一个公正、仁义的上帝的永恒法则。

弗洛伊德说,对这样的信仰最恰当的表述词语即幻觉。他用这一词语表示某种十分具体的事物。在他看来,幻觉是一种信仰,它的主要特征在于我们特别希望它是事实。我相信我天生伟大即是一个实例。也许有一天它会变为事实,但这并不是我相信它的原因。我相信它,是因为我特别希望它是事实。幻觉与幻想不同,幻想是某种我可能也希望它是事实的事物,但其他人都知道它不是,而且可能永远都不是。假使我声称,有一天我会长到八英尺高(因为我现在已完全定型,我肯定达不到),那么我可能正在坚持一个幻想。更精确地说,弗洛伊德认为,在此他不是说相信上帝是父亲就是一种幻想;实际上他认为不是那样:“评价这些宗教教义的真实价值不在本研究的范围之内。就其心理实质来说,我们把宗教教义作为幻觉来对待,这就足够了。”²⁹

因此,宗教教义不是上帝揭示的真理,也不是基于科学证明

的事实逻辑结论。相反,作为观念,它们的主要特征在于,我们特别希望它们是事实。它们是“人类最古老、最强烈和最迫切的愿望的满足,其威力的奥秘就存在于这些愿望的力量之中”。³⁰

在此我们应当注意,尽管这一“幻觉”与“幻想”的区分对一些人可能是有帮助的,但对弗洛伊德自己却几乎没有什么作用。根据他的观点,我们用哪一个术语几乎没有什么差别,因为即使不能绝对证明如此,宗教信仰最终也是幻觉;它们是我们没有理由相信的宗教教义,因为它们通不过科学方法的检验,而科学方法是我们拥有的唯一可以确切地告诉我们什么是真什么是假的方式。宗教信徒的习惯是只凭借个人感情和直觉,但这些却以经常出错而闻名。因此,我们不应该相信宗教,即使它的教义被证明曾给过去的人以某些帮助。弗洛伊德承认,宗教信仰有时可能会给文明的成长以某些小的帮助。确实,早先的图腾通过它在谴责谋杀和乱伦中的作用做出了贡献,后来的宗教则视它们为要受地狱之罚的侵犯行为,以消除这些以及类似的罪责。然而,现在文明已经成熟、确立,我们不应把当今的社会建立在迷信与压抑的基础上,正如我们不应强迫成年男女遵循给小孩子制定的行为规则。

宗教教义应该用同一种眼光来看待——它是适合人类童年的信仰和规则。在人类历史的早期,“愚昧无知、知识贫乏和文化落后的时代”,³¹宗教是不可避免的,正如个体在他们的童年时期所经过的神经症时期一样。然而,如果不能克服早期生活的创伤和压抑,神经症持续到成年阶段,那么根据精神分析学,

人格就会处于错乱状态。文明的成长也是如此。宗教持续到人类历史的当前时代，只能是一种病态的标记，抛弃它是健康的第一标志。用弗洛伊德自己的话说：

72

宗教就是人类普遍的强迫性神经症，和儿童的强迫性神经症一样，它也产生于俄底浦斯情结，产生于和父亲的关系。如果这种观点是正确的话，那就可以设想，随着成长过程的不可避免，脱离宗教也一定会发生的，而且我们发现自己正处在这个发展阶段的过程中。³²

弗洛伊德重复泰勒的观点说，最好把“宗教教义看作是神经症的残余，现在我们可以论证，这个时代可能已经到来，正如在一个分析治疗中所发生的那样，用智力的理性操作来取代压抑的效果”。³³简言之，当人类进入成年期后，就必须抛弃宗教，代之以适合成熟期的思想形式。弗洛伊德坚称，成熟的人应由理性和科学来引导他们的生活，而不是迷信和信仰。

《一个幻觉的未来》的一个有趣的特点，在于它的对话体形式。弗洛伊德一改昔日的论述方式，转而为答复一位假想的站在宗教立场上的批评家的诘难。这位批评家主张，认为宗教仅仅产生于我们的感情需要是错误的，宗教应被看作是以传统为基础的，而且——可能最重要的是——如果作为道德基础的宗教被抛弃，社会将会陷入暴力与混乱。当然，这些批评都是设计好来加强弗洛伊德的论证的，在每一例中他都给予精巧的、有说服力的回答。在其中的一次诘难中，弗洛伊德被问及，为什么他

似乎已改变了自《图腾与禁忌》以来的主题。那本书也是关于宗教起源的,但它的主题是图腾崇拜与父子关系,这一本则主要谈人类的无助。现在理论已经改变了吗?弗洛伊德对这一问题的回答如果不是十分令人信服,那也是有意义的。他解释说,《图腾与禁忌》仅仅考察了宗教活动的一个因素,不过它是深深隐藏的,即人们对统治原始群的父亲又爱又惧的双重感情。他说,目前的这本书则考察宗教“隐藏较浅的另一部分”——成年人体会到,当面对自然的毁灭性威力时,他们总是像小孩子一样脆弱,需要一位慈爱的父亲来保护他们。弗洛伊德没有说明一个令人不解的事实,即在第一本书中出现的上帝,人们对他怀有非常复杂的感情,而在第二本书中,他则是只给人以爱的上帝——也只被回报以爱。而且,不管动机如何,结果在弗洛伊德眼里总是一样的。人们在祈祷中所呼唤的上帝不是一个现实的存在,他是一个形象,一种从自身投射到外部、投射到神圣世界的幻觉,它出自克服我们的负疚或减轻我们的恐惧的需求。

《摩西与一神教》

弗洛伊德对宗教的兴趣并没有随着《一个幻觉的未来》而结束,尽管它可能是其思想最重要的表述。在其生命的最后几年,他与最终夺去其生命的癌症作斗争,同时由于纳粹占领奥地利而被逐出维也纳。他重返这一主题以进行最后一次努力——这次他研究的是他自己的信仰传统犹太教。在1934—1938年间所写的一系列论文中,他把自己的注意力集中于摩西这个人物,考察他在犹太人的生活 and 思想中的奠基人地位。这些论文

后来被汇集到一本书中，并在他去世的那年以《摩西与一神教》的书名出版。³⁴

与《图腾与禁忌》一样，在这一极不寻常的著作中，弗洛伊德对宗教历史上的某些事情提出了一系列令人震惊的新观点——尤其是犹太教的历史——并试图表明引自精神分析学的概念和比拟如何能够有助于对它们的解释。他说，我们从《圣经》中知道，摩西是伟大的希伯来先知，他通过自己的领导激励以色列人，给他们颁布上帝的法律，从而决定了他们的生活。这或许是足够真实的，但弗洛伊德问，我们怎么知道摩西确实是一位希伯来人呢？对原文的仔细阅读使我们有理由相信，他实际上是一位埃及王子，激进的法老埃赫纳吞的一位统治者与追随者，这位法老试图更换古埃及的众神，代之以对一个神而且是唯一的神的绝对信仰——太阳神阿吞。³⁵ 与其他的膜拜不同，对阿吞的崇拜不需要偶像和迷信仪式；它强调一个纯精神的爱与善之神，而且它也被视为永恒的道德法律的强力守护者。埃赫纳吞死后，他的新宗教在埃及归于失败，但并不是完全失败。其中一位坚持信仰的即这个摩西，他收留希伯来奴隶作为自己的民众，以新的信仰把他们联合起来，并以极大的勇气带领他们脱离囚虏。起先，那些追随摩西的人在他的带领下逐渐兴旺起来。然而后来，由于他们在沙漠中所遭受的灾难，摩西的选民背叛了他的领导，抛弃了他的神，并将他杀死。他的一神教被对一位粗暴的火山神耶和華的新膜拜所取代，即以色列人在争夺应许之地的血战中所膜拜的神。后来在写圣经的时候，犹太人的经师把摩西的名字也附会到第二种信仰的创立者身上，然而，这一巧

74 妙的手法并不能掩盖新宗教与原本的摩西的一神教之间的差异,他们是他们最初的、真正的精神领袖。新的信仰以仪式、迷信和动物血祭取代了旧信仰的纯精神和道德,我们在伟大的希伯来王时期的以色列人中发现了这些东西。弗洛伊德说,尽管它似乎是一种堕落,但新的宗教却几乎完全摒除了旧的信仰,只留下一点儿对原来的摩西和他的信仰的模糊记忆。³⁶

然而,故事并没有到此结束。这一群体生活了几个世纪以后,以完全不可能的方式,以色列人发现他们自己面对着伟大的一神教先知,后者肩负着恢复和振兴旧信仰的使命。这些先知——阿摩斯、以赛亚以及其他——谴责献祭宗教;要求膜拜原来摩西所宣称的唯一、普遍的上帝,要求重新服从他严格的道德法律。他们的命令于是标志着一个决定性的转折,这不仅影响了犹太人的历史,而且影响了整个世界。正是由于这一复兴的犹太一神教的基础,基督教后来才会兴起并成为一种世界性宗教。从希伯来先知时起,对摩西令人敬畏的、正义的上帝的膜拜就在犹太教和基督教中占据了不可动摇的中心地位。

毫无疑问,如弗洛伊德所看到的,这一对希伯来历史十分不同寻常的再现依靠大胆的联想和公开的历史猜测,会令历史学家和圣经学者都感到很麻烦。在圣经中很难找出任何明确的证据说摩西是埃及人,他被杀死,有两个人被赋予他的名字,或是早期的希伯来人曾拥有两种不同的宗教。然而,对弗洛伊德来说,所有这些几乎不值一提。在他看来,更有趣的是那个神秘的过程,在几个世纪间,一个真正的一神教以某种方式诞生,明显地消失,然后又恢复。他问道,原来的摩西的信仰实际上已从他

的臣民的生活中消失，而几个世纪以后它又戏剧性地复活，并赢回了所有犹太人的心灵和思想，这怎么可能呢？面对这样的问题，神学家可能会感到手足无措，但精神分析学一定不会。弗洛伊德要我们再次假定，在一个人一生的心理发展过程与比犹太人这样的群体长得多的历史之间有一种相似性。³⁷ 他重述他的观点，宗教最好沿着一种神经症的思路来想象。有那些前提在，他继续其别出心裁的论述。

精神分析理论已经明确表明，个人神经症的病例都遵循一个类似的模式。它们通常开始于幼儿早期的一件创伤性的、令人不安的事情，它一度被推出记忆。接下来是一个没有任何迹象的“潜伏期”，一切似乎都是正常的。然后，到后来的某一阶段——通常是在青春期的开始或成年早期——作为神经症标记的不正常行为突然出现。我们发现有一个“压抑的恢复”。如果这些阶段确实是明确的，弗洛伊德建议我们可以将它们与见于犹太教历史的阶段做一对照。他补充说，当我们这样做的时候，让我们同时回想他早期著作中的论点，情感矛盾、部落谋杀以及宗教作为对一个父亲形象的孩子般的向往，它们不是几乎完全吻合吗？一神教的启示证明了犹太人对一位神圣父亲天生的本性向往。摩西强有力的人格，唤起了原始群中第一父亲的威严形象，人们甚至可能已把摩西与他的上帝等同起来。他在沙漠背叛中的死不只是一个历史事件；它可以被看作是对伟大父亲的原始谋杀的重演。它对犹太人来说是一件创伤性的事情，正如原始谋杀对于史前人类群体中的儿子和兄弟们的那样。相应地，谋杀一旦发生，在集体压抑中的群体就试图减轻它的罪

75

恶感,竭力抹去对摩西的整个记忆——包括一神教与谋杀——从他们的生活中,从而使第二个摩西粗陋的耶和华宗教取代了它的位置。对于真正的摩西宗教来说,这是它的潜伏期,一个漫长的时期,它被湮没并几乎从希伯来人的共同记忆中消失。但神经症的规则依然很清楚:凡被压抑的都必须恢复。经过几个世纪的潜伏后,创立者纯粹的、古老的信条在先知们的神谕中以强有力的方式恢复。因此,纯粹的一神教,信奉造物主和上帝的宗教,重新成为所有犹太人的信仰,直到今天,他们仍按那些条件合理地宣称他们作为上帝的选民的荣耀。

弗洛伊德补充说,重要的是,如果我们从精神分析学的角度来阅读历史,甚至基督教作为犹太教的后继者的地位也变得更加明确。从《图腾与禁忌》中的论述看很清楚,原始群的反叛导致了两方面的感情后果:爱与惧。犹太教反映了把上帝理想化的要求,将他变为一个仁爱的神,并平息由他的被杀而导致的内疚。基督教感到了同样的爱与罪的混合情感,不过以宣称赎罪的要求作答。如犹太人的主要思想家拉比保罗所说,基督教神学不是集中于圣父上帝,而是圣子基督和他的死——换句话说,是以长子的身份出现的上帝,他走向自己的死亡,以赎取原初的儿子们在史前期的原始群中所犯的原罪。

76 弗洛伊德在他的主张中从不谦虚,在此他给犹太教与基督教都予以精神分析学的解释,几乎没有任何神学家或历史学家敢于接受这样的看法。依据他早期著作中大胆的类比原则,他论述说,这些宗教的吸引力——以及所有宗教的——不在于它们的教义关于一个神或一个救世主的真理,它们对奇迹或选民

的声称,或是它们对来生的希望。这些教义是空洞的,因为它们超出了任何证明的可能性。然而,精神分析学的概念却完全不同。它们以如此有趣的方式表明,宗教的力量在它们的教义之外,位于它们所包涵的强烈的心理需求以及其所表现的潜意识情感中。

分析

1. 心理与宗教

在评论 20 世纪的时候,英国伟大的诗人奥登(W. H. Auden)曾经说过,“现在我们都是弗洛伊德主义者”。这一评论称赞了弗洛伊德的理论在我们时代的所有思想领域中所造成的巨大影响。宗教领域也不例外。弗洛伊德对人格内部隐藏的力所做的分析,不仅迫使那些与宗教理论相关的人,而且使几乎每个与宗教活动有关系的人——神学家、神职人员、辅导人员和教师——都把目光指向公认的教义表层下面,寻找人格中深藏的、未被注意到的因素,它们决定了人类的宗教信仰,反过来又为宗教信仰所支配。有趣的是,尽管弗洛伊德本人对宗教行为持绝对否定的态度,然而精神分析学的其他领袖人物——甚至当代心理学的所有流派——都希望将其见解运用到他们更具同情心的观点中。其中,这一传统中最著名的人物可能即瑞士心理学家荣格(1875—1961),他是弗洛伊德早期同事中最重要的人物之一。³⁸对荣格来说,宗教动用了大量为人类集体拥有的形象和观念,并通过神话、传说、哲学和文学将其体现出来。同这些活

动一样,宗教动用这一“集体无意识”资源,不是作为一种神经症的形式,而是真正的、深藏的人性的健康表现。其他如当代的自我心理学家与客观关系的理论家都遵循了一条类似的路径,形成了整个一个宗教与心理研究的领域,产生了一批丰富的关于理论和治疗的文献。无论分析者是采取弗洛伊德对宗教的厌恶态度,还是荣格的赞同态度,对这一论述来说似乎都无关紧要;这两种观点都对当代的宗教解释做出了重大贡献。

2. 弗洛伊德对宗教的解释

弗洛伊德宗教理论的重要性与他的写作背景密切相关。实际上,他的观点遵循了19世纪早期德国哲学家路德维希·费尔巴哈(Ludwig Feuerbach)所阐述的思想路线,后者因一本名为《基督教的本质》(*The Essence of Christianity*)(1841)的书而闻名于其时代。在这一颇具争议的著作中,他声称,宗教只是一种心理工具,通过它我们把自己的希望、道德和理想粘附在一个想象的被称为“上帝”的超自然存在身上,并在此过程中贬低了我们自己。在本书中,我们会再次谈到费尔巴哈,因为他的著作对卡尔·马克思产生了强烈的影响,他完全可以被称为第一位给宗教以纯粹的“投射主义”解释的近代思想家。也就是说,他解释宗教,不是表明信仰者认为他们思想中什么是真理或理性,而是造成宗教信仰的心理机制是什么,不管它们是对是错,理性的还是非理性的。尽管盛名一时,费尔巴哈却不能继续吸引他的追随者,他的理论也从人们的视野中逐渐消失。我们将看到,卡尔·马克思进一步发挥了他的理论,但他也几乎在其时代被忽视了。然而,到弗洛伊德的时代,这一功能投射主义理论的时机

再次成熟了。这很大程度上是由于泰勒和弗雷泽的成果。在上一章中我们看到,这两位思想家都认为,宗教基本上是某种“认知”的事物,它是一个思想体系,曾经为人们所虔诚信仰,但现在却被看作是错误的、荒谬的。然而,假设所有这一切都是如此,我们仍必须设法解释,贯串整个历史直到科学的今天,人类怎么以及为什么如此坚信这一迷信和错误的超级集合呢?如果它是如此的荒谬,为什么人们坚持信仰宗教呢?在一些人看来,这正是弗洛伊德有能力设法解决的难题,他很熟悉这些英国人类学家的成果。根据他的观点,如果我们想知道,为什么尽管宗教已被科学或更好的哲学所否定,但它还继续存在,我们只求助于精神分析学,它很清楚地告诉我们,宗教吸引力真正的、最终的根源不是理性的思想,而是潜意识。宗教产生于源自幼年早期的情感和冲突,它们深深地隐藏在人格理性、正常的表层下面。它最好被看作是一种强迫性神经症。相应地,我们不能再认为,信徒会因为宗教已被证明是不合理的就放弃他们的信仰,就像一个神经症患者会因为有人指出他的手已经很干净了就停止持续不断地洗手一样。我们在事物的表面所看到的正常原因不是行为的真正原因。

78

弗洛伊德确实已准备尽可能地推动这一对宗教的功能解释。他不只是认为,除了其他的功能以外,宗教似乎还具有某些心理功能。他主张,宗教仅仅是对深藏的情感冲突和弱点的反应;他坚持认为,这些实际上是它真正的、根本的原因,因此一旦精神分析学科学地解决了这些问题,我们就可以期望宗教幻觉从人类的活动领域中很自然地消失。³⁹这样,弗洛伊德就提供给

我们一种分析策略的一个特别鲜明的例子，它在 20 世纪产生了巨大的影响——当今的理论家将这种方法称为功能主义的化约论。弗洛伊德声称，不仅要解释从根本上掩盖了宗教的实际事实的东西，而且要通过解释消除它。根据他的观点，宗教整个地可被“化约”为心理疾病的一种副产品，一个思想和信仰的集合，一旦其表层被刺开，它们就会被证明只是由潜意识造成的幻觉的希望实现而已。

在此我们需要补充说明的是，弗洛伊德的判断并不总是前后一贯的，在一些地方，他似乎并不像在其他地方那样如此特别地坚持这一心理化约论。⁴⁰但大体上，他提供给我们一种特别明确、直白的化约论，它强烈主张，宗教就其本身来说从来不是一种实在，它只是一种表象，某种其他事物的一个表现。它不是人的行为与思想的一个真正动因，因为它的基本特征总是被动的；它的本质是反映其他的实在事物——更有力、更基本的——并潜存于它之下。尽管弗洛伊德是坦率而有影响力的，但他决不是唯一奉行这一特别激进的化约论的人。在随后的章节中我们将会看到，同样的方法明显地体现在其他两位理论家的著作中，他们的宗教观点对 20 世纪的思想界有着极大的重要性。我们在弗洛伊德同时代的法国人埃米尔·涂尔干的社会学以及卡尔·马克思的经济唯物主义中都可以看到它的形式。

批评

对弗洛伊德的任何评价，不仅需要评论他的宗教理论，而且

需要评论支撑它的精神分析学更大的体系。在此，我们仅仅提出一些与前者有关的问题，然后着重对后者的特点进行认真的讨论。

79

1. 一神教与非一神教的问题

要注意的第一个问题是，弗洛伊德的理论与其说是关于宗教的一般理论，不如说是关于犹太—基督教，至少是一神教的特殊理论。在我们已经分析过的他的三本著作中，俄底浦斯情结以及需要一个父亲形象的观念对这一论述是如此的关键，但很难看出这些论述怎样可以运用于对任何非一神教的宗教形式的解释。尽管他在一些地方提到承认多神、提倡母亲神或是信仰非人格的神圣力量的宗教，但它们几乎完全超出了弗洛伊德的思考范围。由于弗洛伊德没有考虑到这些宗教，所以我们不能确定如果他试着去解释它们的话会怎样。然而，即使我们试着替他扩充其理论以涵盖它们，也很难看出这如何可行。他的理论大部分似乎是专为解释承认一个而且只承认一个全能的上帝的宗教而设的，其他的宗教则不适合。

2. 类比与历史的问题

即使我们可以找到解决一神教问题的方法，弗洛伊德的理论仍存在其他的问题。最明显的即他用类比推理的麻烦问题。例如，我们在《图腾与禁忌》和《摩西与一神教》中已经看到，这两本书的论述都在个人的心理成长与一个庞大的社会群体的历史发展之间展开了广泛的比较。一个发生在一个个体生活的几年或几十年间，另一个则发生在一个完整的集体甚至文明长达数世纪的历史进程中。既然如此，我们有什么理由可以合乎逻

辑地假定,在这两种非常不同的事物之间有着任何真正的相似性或明确的联系呢?从幼年期开始,一个神经症患者完全可能经历了早期创伤、自卫、潜伏期、神经症发作以及压抑的恢复几个阶段。然而,除了纯粹的巧合与弗洛伊德的巧妙设计外,我们有什么理由认为,像犹太人的整个历史这样的事物会遵从一种体现于一个有障碍的人格中的发展模式呢?

再次,根据什么逻辑我们可以像弗洛伊德在《图腾与禁忌》中那样得出,基督教的圣餐礼从某种角度讲产生于对一次俄底浦斯谋杀深藏的共同记忆呢?它早在数千年前发生在早先像动物一样的原始群中。或许我们可以理解,一个早期创伤会伴随一个人度过他或她的余生。然而,一次古老的谋杀怎么会被整个人类所“记忆”呢?当然,弗洛伊德感到有这样的集体记忆,但这主要是因为他信奉由法国科学家拉马克提出的进化论,这种理论认为,一个人生活中的一次经历可以生理地为其后代所继承。不幸的是,在达尔文之后的几十年间,这种进化理论遭到了严重的挑战,那些人认为有更好的理由断定,自然选择是进化过程的关键。令人困惑的是,弗洛伊德经常宣称他笃信科学,但他对宗教的分析却严重依赖于一种为他同时代的其他重要科学家以充分的理由所否定的进化论。

在此还有一点需要注意。即使我们接受弗洛伊德的类比推理中所有关于个人的论述,但在它们的文明方面还存在着非常重大的历史问题。几乎从他们首次看到《摩西与一神教》起,学者们就发现,几乎没有任何圣经或者考古上的证据支持弗洛伊德对犹太人的早期历史极富想象力的重构。即使有,人类学家

更加怀疑弗洛伊德对原始群和谋杀原始父亲的猜测。事实很清楚,这些事情大都在史前历史的迷雾中完全遗失了,重构它们需要大量纯粹的猜想。这不是不确定的问题,好像是一部分证据支持弗洛伊德而其他的则不,它实际上是一个不可知与不可行的问题。对这样的问题,通常我们几乎没有任何证据可以支持像弗洛伊德所提出的这样的理论。

3. 循环论的问题

正如我们在弗洛伊德关于宗教的第一篇论文以及《一个幻觉的未来》论述的核心中所看到的,他认为宗教与神经症非常相似。正如神经症病人相信并做不合理的事情,宗教信徒也是如此。精神分析学所发现的强迫性神经症主要体现在个人身上。见于宗教中的强迫性神经症则影响所有文明,它是普遍的。然而,这里我们不得不再次置疑弗洛伊德对类比方法奇怪的运用,因为背景在解释行为时是十分关键的。甚至一些对弗洛伊德比较友好的批评家也已指出,一个尼姑好几个小时专心地拨动念珠与一个神经症患者好几个小时数其衬衫上的扣子是具有同样形式的行为,但只有一个人精神上有毛病。对尼姑来说,祈祷是正常的,而不是神经症。弗洛伊德之所以情愿找出这种行为的潜意识动机,只是因为他从一开始就已假定祈祷是不正常的行为。当然,要这样做,他必须首先声称,这种行为不是出于理性的动机,而是位于潜意识中的非理性的动机——这正是他所试图证明的。简言之,弗洛伊德的一些论述虽然披着科学论证的外衣,却明显是循环论的。

81

而且,投射概念本身就容易受到某种置疑。人们仅仅把自

己头脑中的事物投射到外部世界中,几乎不能证明他们是基于神经症的愿望实现。严格地说,科学与数学的标记属于我们投射到世界中的数字和概念系统,这不是出于神经症,而仅仅是因为它们帮助我们更好地描述和理解它。显然,这些我们自身的“投射”每天被成功地运用于实际生活中,这表明它们实际上能够反映我们所经历的世界的某些特征。如果这对于数学和自然科学的概念来说是事实,那么至少在原则上,我们没有理由不承认,某些宗教投射也可能是真实的,它们可能不是出于神经症,而是对我们所感知的真实世界合理而恰当的理解。

4. 作为科学的精神分析学

在必须结束这篇简短的评论时,我们最后来讨论作为一种科学的精神分析学本身这一棘手的问题。弗洛伊德受过自然科学的训练,他以对大脑的生理学研究开始其职业生涯。当转向精神分析学时,从一开始他就以绝对的语气强调,它的方法是科学的。精神分析学建立在对病人的深入会诊、小心的假设与验证、对一般原理的探求以及在学术杂志上的批评交流的基础上。在《一个幻觉的未来》中,弗洛伊德自豪地将像精神分析学一样的科学缓慢而稳定的发展与宗教倒退的教条主义相比较。当然,现在精神分析学之所以得到广泛的认可,主要基于人们普遍认为精神分析学是关于心理的科学。

然而,正是这一公认的观点,在最近几十年遭到了激烈的、科学的抨击。尤其是在最近二十年中,许多方面的批评已经使精神分析学的整个体系——从弗洛伊德开始——面临一个严厉、彻底的重新估价。他们普遍的看法是不友好的,这可以归结

为两句话：无论弗洛伊德有什么才能，他都不是一位科学家；无论精神分析学声称什么，它都不是一门科学。对这一学科最严厉的抨击来自美国的科学哲学家阿道夫·格兰鲍姆（Adolf Grünbaum），他认为精神分析学家常常假定他们希望在诊疗病人中证明的事物，他们收集证据的方法在科学上是不可靠的，而且甚至提出可用的证据时，它们并不支持弗洛伊德通常从其中得出的精美结论。格兰鲍姆并没有说这一领域在原则上是不科学的，但他表明，要证明其说法，还必须建立真正科学的方法。⁴¹其他人也从不同的角度参与到这些批评中，他们注意到形成这一科学核心的原理——弗洛伊德的人格和神经症理论——由含糊的比较和令人误解的推论构成，它们大都既不能被证明为对，也不能被证明为错，再者则只是因为甚至没有可以证明它们的科学方法。⁴²还有一些人则已把严厉的批评目光指向弗洛伊德本人，结果发现他完全不同于他的追随者向世人所描述的，是一名开创性的科学家，维多利亚时代的压抑世界的真理代言人。他们指出，尽管弗洛伊德的想象力与说服力确实十分令人钦佩，但他也是一个自身利益的精明推销商，他可以歪曲事实，忽视合理的批评，甚至滥用人员，只要这些行为有利于其计划的目的。⁴³

根据这些批评，我们不得不说，精神分析学的科学前景并不十分看好。弗洛伊德的宗教理论也不可能有较好的前途——除非（这总是可能的）它采取了新的模式并建立在比较可靠的基础之上。同时应该充分注意的是，精神分析学只是现代心理学的一部分。很明显，精神分析研究作为一个整体在解释宗教的

理论和方法方面将继续发挥重要的作用。

- 1 *The Future of an Illusion*, 见 *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey with Anna Freud (London: Hogarth Press, 1961), 21: 43. 译文采自[奥]弗洛伊德:《一个幻觉的未来》,杨韶刚译,北京:华夏出版社,1999年,第116页。——译者
- 2 弗洛伊德较早的经典传记,是由他最早的追随者之一,英国的 Ernest Jones 所著的 *The Life and Work of Sigmund Freud*, 3 vols. (New York: Basic Books, 1953—1957)。新近的一本权威传记,是 Peter Gay 的 *Freud: A Life for our Times* (New York: W. W. Norton, 1988)。另外,还有大量简短的专题传记,其中包括 Paul Roazen 的重要著作 *Freud and His Followers* (New York: Alfred A. Knopf, 1975) 以及 Phillip Rieff 广受称誉的思想传记 *Freud: The Mind of the Moralist*, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979)。
- 3 弗洛伊德在他们的求爱期写给玛撒·贝奈斯的信,生动地描绘了他年轻时的性格与态度。见 *The Letters of Sigmund Freud, 1873—1939*, ed. Ernst Freud (London: Hogarth Press, 1970)。
- 83 4 关于这些以及其他早期病例,已有大量详实的研究,它们对弗洛伊德的主要概念以及他的整个研究计划的形成都至关重要。比如, Muriel Gardner 所编的 *The Wolf-Man* (New York: Basic Books, 1971), 其中包括病人的回忆,弗洛伊德自己的病例史,以及附加的评论; Patrick Mathony 的 *Freud and the Rat-Man* (New Haven, CT: Yale University Press, 1971); 更具争议性的是, Jeffrey Moussaieff Masson 的 *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1984), 它批判性地分析了弗洛伊德对他的一个早期病人埃玛·埃克斯坦(Emma Eckstein)的处理,早在 1890 年代他就开始了对他的分析。
- 5 关于这些早期发展,见 Vincent Brome, *Freud and His Early Circle* (New York: Wil-

- liam Morrow & Company, Inc., 1968); Linda Donn, *Freud and Jung: Years of Friendship, Years of Loss* (New York: Charles Scribner's Sons, 1988); 以及 Phillis Grosskurth, *The Secret Ring: Freud's Inner Circle and the Politics of Psychoanalysis* (Reading, MA: Addison-Wesley Pub. Co., 1991).
- 6 “Obsessive Actions and Religious Practices,” in *Standard Edition*, 9: 116—127.
- 7 这本书主要基于自我分析,尤其是对弗洛伊德自己梦的经验解释。见 Gerald Levin, *Sigmund Freud* (Boston: Twayne Publishers, 1975), p. 28.
- 8 见 Alasdair C. MacIntyre, *The Unconscious: A Conceptual Analysis* (London: Routledge & Kegan Paul, 1958), p. 33; 对弗洛伊德的这一概念完整而详实的分析与评价, 尤见 pp. 29—38。
- 9 关于弗洛伊德的压抑概念,已有很多著述。对这一概念以及它在弗洛伊德思想中的地位简短而又恰当的分析,见 Rieff, *Freud: The Mind of the Moralist*, pp. 37—44, 314—320; 当今,对弗洛伊德以及更近的精神分析理论中的这一概念的分析, 见 W. D. Hart, “Models of Repression,” in *Philosophical Essays on Freud*, ed. Richard Wollheim and James Hopkins (New York: Cambridge University Press, 1982), pp. 180—202.
- 10 这一证明尤其来自弗洛伊德自己的梦;见上书, n. 7。
- 11 尽管弗洛伊德确认了除性欲之外的其他本能,比如饥饿,并认为它们可能同性欲一样,甚至比性欲更基本,但似乎很明显,在阐述他的压抑和潜意识概念以及解析梦时,性欲的压抑最为突出——这可能预示了他后来所阐发的俄底浦斯命题。见 MacIntyre, *The Unconscious*, p. 29。然而,必须注意,在他的后期著作,比如《文明及其不满》中,他给侵犯的本能以较多的关注,甚至认为它至少与性欲相当。
- 12 对潜意识概念较近的重新评价,见 Patricia Herzog, *Conscious and Unconscious: Freud's Dynamic Distinction Reconsidered* (Madison, CT: International Universities Press, 1991)。
- 13 弗洛伊德的著作《利奥纳多·达·芬奇和他的童年记忆》(*Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood*) (1910) 以及他的论文《米开朗琪罗的摩西》(“The Moses of Michelangelo”) (1914) 和《陀思妥也夫斯基和弑亲罪》(“Dostoyevsky and

Parricide”)(1928)仍旧令艺术和文学史家着迷。他热爱文学,尤其是英国小说,见 Levin, Freud, p. 32。

14 弗洛伊德在这些问题上的思想演进,可参见他大约写于1910年至1920年代早期的文章,以及诸如《超越快乐原则》(1920)和《自我与本我》(1923)之类的著作。

84 15 在1923年出版的《自我与本我》中,弗洛伊德首次提出这一模式。

16 最近,对自我与本我概念的哲学思考,见 Brian O'Shaughnessy, “The Id and the Thinking Process,” 以及 Richard Wollheim, “The Bodily Ego,” in Wollheim, *Philosophical Essays*, pp. 106—123, 124—138。

17 见 Freud, *An Outline of Psychoanalysis*, in *Standard Edition*, 23: 146. 译文采自车文博主编:《弗洛伊德文集》,第三卷,长春:长春出版社,1998年,第655页。——译者

18 Freud, *An Outline of Psychoanalysis*, in *Standard Edition*, 23: 190. 译文采自《弗洛伊德文集》,第688页。——译者

19 Freud, *An Outline of Psychoanalysis*, in *Standard Edition*, 23: 191. 译文采自《弗洛伊德文集》,第689页。——译者

20 关于弗洛伊德的犹太教背景以及他的宗教观,有大量具有启发性的著作,见 Howard Littleton Philp, *Freud and Religious Belief* (New York: Pitman, 1956); G. Zillboorg, *Freud and Religion: A Restatement of an Old Controversy* (Westminster, MD: Newman Press, 1958); Earl A. Grollman, *Judaism in Sigmund Freud's World* (New York: Appleton-Century, 1965); Hans Küng, *Freud and the Problem of God* (New Haven, CT: Yale University Press, 1979); Edwin R. Wallace IV, “Freud and Religion,” in Werner Muensterberger et al., *The Psychoanalytic Study of Society*, vol. 10 (Hillsdale, NJ: The Analytic Press, 1984), pp. 113—161; 以及 Peter Gay, *A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis* (New Haven, CT: Yale University Press, 1987)。最近,Wallace 和 Gay 还提供了真实的传记。

21 David Bakan, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition* (Princeton, NJ: D. Van Nostrand Company, Inc., 1958), 他坦言,精神分析的兴起,因于弗洛伊德十

分熟悉犹太教的神秘主义。然而,这是一个极端的看法,它暗示了弗洛伊德受惠于犹太教的部分比其他人所认为的要多。

- 22 Jones, *Life and Work of Freud*, 3: 351.
- 23 Freud, "Obsessive Actions and Religious Practices" (1907), in *Standard Edition*, 9: 126; 位于该章之首的这一著名短语重现于《一个幻觉的未来》中。
- 24 见第一章, pp. 21—22, 25—26, 31—32, 38, 40(英文版页码)。弗雷泽对图腾的研究,产生了一部有代表性的综合著作, *Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*, 4 vols. (London: Macmillan and Co., 1910).
- 25 *Totem and Taboo*, in *Standard Edition*, 13: 132—142.
- 26 *Totem and Taboo*, in *Standard Edition*, 13: 153—155.
- 27 *Totem and Taboo*, in *Standard Edition*, 13: 145. 译文采自《弗洛伊德文集》,第五卷,第136页。——译者
- 28 Freud, *The Future of an Illusion*, in *Standard Edition*, 21: 19. 译文采自[奥]弗洛伊德:《一个幻觉的未来》,第91—92页。——译者
- 29 *The Future of an Illusion*, in *Standard Edition*, 21: 33. 译文采自[奥]弗洛伊德:《一个幻觉的未来》,第106页。——译者
- 30 *The Future of an Illusion*, in *Standard Edition*, 21: 30. 译文采自[奥]弗洛伊德:《一个幻觉的未来》,第103页。——译者
- 31 *The Future of an Illusion*, in *Standard Edition*, 21: 43. 译文采自[奥]弗洛伊德:《一个幻觉的未来》,第116页。——译者
- 32 *The Future of an Illusion*, in *Standard Edition*, 21: 43. 译文采自[奥]弗洛伊德:《一个幻觉的未来》,第116页。——译者
- 33 *The Future of an Illusion*, in *Standard Edition*, 21: 44. 译文采自[奥]弗洛伊德:《一个幻觉的未来》,第118页。——译者
- 34 In *Standard Edition*, 23: 3—137.
- 35 Freud, *Moses and Monotheism*, in *Standard Edition*, 23: 20—30.
- 36 Freud, *Moses and Monotheism*, in *Standard Edition*, 23: 49—50.

- 37 Freud, *Moses and Monotheism*, in *Standard Edition*, 23: 72—80.
- 38 关于这两人之间的友谊与冲突,见 Linda Donn, *Freud and Jung: Years of Friendship, Years of Loss* (New York: Charles Scribner's Sons, 1988).
- 85
- 39 比如, in *The Future of an Illusion*, in *Standard Edition*, 21: 44.
- 40 见 Wallace, "Freud and Religion," pp. 113—114, 138—148.
- 41 见他的重要著作 *The Foundations of Psychoanalysis* (Berkeley, CA: University of California Press, 1984) 以及他后期的著作 *A Study in the Philosophy of Psychoanalysis* (Madison, CT: International Universities Press, 1933).
- 42 尤见 Malcolm Macmillan, *Freud Evaluated: The Completed Arc* (New York: North Holland, 1991). 对弗洛伊德思想的较早考察中,与新近的批判有相同倾向者,见 Roazen, *Freud and His Followers*.
- 43 关于弗洛伊德的文学天赋,尤其体现于说明性的文章中,见 Patrick J. Mahony, *Freud as a Writer* (New Haven, CT: Yale University Press, 1987). Frank Sulloway 的 *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend* (New York: Basic Books, 1979) 以特殊的方式给弗洛伊德以科学的批评与称赞;这同样见于 Masson, *The Assault upon Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*; Frederick C. Crews, *Skeptical Engagements* (New York: Oxford University Press, 1986); Paul Roazen, *Encountering Freud: The Politics and Histories of Psychoanalysis* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1990); 以及 John Kerr, *A Most Dangerous Method: The Story of Jung, Freud, and Sabina Spielrein* (New York: Alfred A. Knopf, 1993). 对这些批评以及由此引起的激烈争论的简要概括,见 Paul Robinson, *Freud and His Critics* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993), 以及 Frederick C. Crews, "The Unknown Freud", *New York Review of Books* 40, no. 19 (November 18, 1993): 55—66。

进一步阅读书目

Crews, Frederick C. "The Unknown Freud." *New York*

Review of Books 40. no. 19 (November 18, 1993): 55—66. 一位前弗洛伊德主义者的置疑,自此以后,他严厉批判精神分析、它的历史以及它的方法。

Freud, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. James Strachey 和 Anna Freud 编译。London: Hogarth Press, 1953. 弗洛伊德作品集(英文版)的权威版本。经过多次重版和重印,有单行本发行。

Gay, Peter. *Freud: A Life for Our Times*. New York: W. W. Norton, 1988. 由一位出色的思想史家新近所写的最真实、最权威的传记。

Gay, Peter. *A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press, 1987. 对弗洛伊德的宗教观简洁而富有洞察力的评价。

Grünbaum, Adolf. *The Foundations of Psychoanalysis*. Berkeley: University of California Press, 1984.

Grünbaum, Adolf. *Validation in the Clinical Theory of Psychoanalysis: A Study in the Philosophy of Psychoanalysis*. Madison, Connecticut: International Universities Press, 1993. 一位哲学家的两本引人入胜的重要著作,他是当今精神分析学科学性的首要批评家。 86

Herzog, Patricia. *Conscious and Unconscious: Freud's Dynamic Distinction Reconsidered*. Madison, Connecticut: International Universities Press, 1991. 新近对弗洛伊德思想的核心概念的非正式考察。

Jones, Ernest. *The Life and Work of Sigmund Freud*. 3 vols. New York: Basic Books, 1953—1957. 直到最近,它仍是弗洛伊德的权威传记,由一位英国学者所著,他是弗洛伊德最早的同事和追随者之一。

Kerr, John. *A Most Dangerous Method: The Story of Jung, Freud, and Sabina Spielrein*. New York: Alfred A. Knopf, 1993. 对弗洛伊德、荣格以及一位早期同事的某些目的和行为提出了道德和科学的置疑。

Küng, Hans. *Freud and the Problem of God*. New Haven: Yale University Press, 1979. 当今一位优秀的天主教神学家对弗洛伊德的神学思想所做的细致分析。

MacIntyre, Alasdair C. *The Unconscious: A Conceptual Analysis*. London: Routledge & Kegan Paul, 1958. 现在看来,有些过时,但仍具价值,对产生精神分析的概念进行了简洁而有启发性的研究。它由英国一位颇具影响的分析哲学家所著。

Masson, Jeffrey Moussaieff. *The Assault upon Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1984. 对弗洛伊德的方法颇具争议性的分析,它试图表明,弗洛伊德在精神分析中如何错误地处理他的早期病人。

Neu, Jerome, ed. *The Cambridge Companion to Freud*. New York: Cambridge University Press, 1991. 许多学者对弗洛伊德的生活和思想有意义的描述。

Rieff, Philip. *Freud: The Mind of the Moralist*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1979. 一本广受欢迎和称誉的著

作,基于其生活和文化背景对弗洛伊德的思想所做的研究。

Roazen, Paul. *Encountering Freud: The Politics and Histories of Psychoanalysis*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 1990. 研究了围绕弗洛伊德和他的新研究领域的目的的争论。

Roazen, Paul. *Freud and His Followers*. New York: Alfred A. Knopf, 1975. 对“最早的弗洛伊德主义者”以及他们的思想代表所做的有意义的研究。

Robinson, Paul. *Freud and His Critics*. Berkeley: University of California Press, 1993. 概括和评价了当今围绕弗洛伊德和精神分析学的有效性的激烈争论。

Sulloway, Frank. *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend*. New York: Basic Books, 1979. 一项综合研究,自此书始,该学者逐渐加强了对弗洛伊德的科学的批判。 87

第三章 神圣的社会：埃米尔·涂尔干

“社会的概念正是宗教的灵魂。”

涂尔干：《宗教生活的基本形式》¹

正当弗洛伊德在维也纳提出他具有争议性的理论时，一位同样具有独创性的法国思想家埃米尔·涂尔干（Émile Durkheim），开始致力于与前者一样具有革命性的宗教理论，尽管其路子很不相同。如果说弗洛伊德是人们与现代心理学联系起来的第一个人，那么涂尔干——尽管较少为人所知——也应是提起社会学时最先进入脑海的名字之一。涂尔干坚持在理解人的思想和行为时社会——社会结构、社会关系与社会机构——的极度重要性。其特殊性在于，他决心从社会的维度分析人类生活的几乎每一项主要事业——我们的法律与道德、劳动与娱乐、家庭与个人、科学、艺术，尤其是宗教。他声称，如果没有一个社会产生并塑造它们，这些事物没有一个能够存在。

当然，乍看上去，一位宣扬这种社会主题的思想家似乎几乎没有什么开创性。在当今的思想氛围中，几乎没有任何一种

讨论的发生不在一定程度上涉及到“社会环境”。几乎没有任何一天会没有一些关于“社会腐败”、“社会管理”、“社会改革”和“社会背景”的评论。然而，在不到一个世纪之前，这样的言论却几乎如同它在今日的普遍一样稀少。“社会”作为一个词语大都与上流阶层的礼仪与有钱人的宴会联系在一起。思想的主流体系是极其个人化的，倾向于认为任何社会机构——从单个的家庭到一个村庄、一个教会，甚或整个国家——只不过是共同的地域和共同的利益而碰巧被带到一起的个人的集合。涂尔干的看法却截然不同。他走得如此之远，以至于认为，社会事实比个体事实更基本——从恰当的立场而言，它们同物质实体一样真实，如果社会对个体的强烈影响被忽略或是重视不够，个体往往会被曲解。毕竟，人从来就不仅仅只是个体；他们总是属于——父母或亲戚、一个城镇或一座城市、一个种族、一个政党、一种伦理传统，或是某种其他的群体。根据涂尔干的看法，认为只诉诸生物本能、个人心理或单独的自身利益就能真正理解一个人是愚蠢的。我们必须把个体放到社会中并通过社会来理解他们，而且我们必须用社会的概念来解释社会。

88

与这一社会的前提相一致，涂尔干同弗洛伊德一样坚决主张，他的这一主题确实需要一种新的科学学科来研究它。他决定把这一领域称为“社会学”，尽管他并不是第一个使用这一词语的人，他自己也不是很喜欢它。仅仅提出，社会学应是关于社会的科学。在很大程度上，正是由于涂尔干的大力提倡与指导性影响，社会学才在现代生活中拥有如此突出的地位，无论是就

政府、经济、教育而论，还是任何其他的公共论坛，从大学讲坛到电视谈话节目，我们都求助于它。今日，我们对世界出于本能的社会观点，即是表明涂尔干的思想革命是如何极其成功的一个标志。²

实际上，涂尔干呈现给我们两点与弗洛伊德相似的地方。³ 不仅两个人都感到有必要开创专门的研究领域——一个是心理学，另一个是社会学——而且他们都发现他们的新观点将他们不可避免地引向了宗教行为与信仰这一非常古老的问题。同弗洛伊德一样，涂尔干也被迫去追问：宗教是什么？为什么它在人类事务中如此的重要和关键？它对个人与社会做了什么？正如我们所看到的，弗洛伊德认为，不说明宗教的吸引力，他就不能解释个人的人格。涂尔干明确地感到，社会同样如此。在试图从其所有隐藏的、强有力的方面去理解“社会”时，他发现自己持续不断地被拖向“宗教”。对涂尔干来说，宗教与社会是不可分离的，而且——互相之间——实际上是不可或缺的。

生活与成就

涂尔干于 1858 年出生在法国东北部斯特拉斯堡 (Strasbourg) 附近的埃皮纳尔 (Epinal) 镇。⁴ 他的父亲是一个拉比，而且童年时他还受一位属于罗马天主教徒的学校老师的强烈影响。这些影响可能在某些方面推动了他对宗教活动的一般兴趣，但并没有使他本人成为一名信徒。到青年时，他已经成为了一名公开的不可知论者。

在高中,涂尔干是一名优秀的学生,在21岁时(在先前两次失败的努力后),他被要求严格的巴黎高等师范学校(*École Normale Supérieure*)录取,这是法国最好的学术中心之一,在那里他学习历史与哲学。他在那里的经历并不完全愉快,部分是因为他不喜欢那种指定好学习课程的僵化形式。然而,他当时的反应既不是退缩,也不是抱怨,由此可以一窥他的禀性。他极其重视社会秩序和社会结构,不会仅仅因为自己不习惯它的规定而离弃一个机构。在完成他的课程以及所有高师学生必备的两篇专题论文后,他开始在巴黎附近的中学教书。他还花了一年的时间跟著名的心理学家威廉·冯特(*Wilhelm Wundt*)学习德语。1887年,他与路易斯·德雷福斯(*Louise Dreyfus*)结婚,这个女人将自己的一生都献给了他的事业以及他们的两个孩子。同年,他成为波尔多大学(*the University of Bordeaux*)的一名教授,那里为他的社会学研究专门新设了一个社会科学和教育的教授职位。⁵

在此后的十五年间,涂尔干在波尔多工作,努力探索他的社会学研究,并阐发了自己的观点。他的第一本主要著作是《社会分工论》(*The Division of Labour*),出版于1893年。接着,是1895年的《社会学方法的规则》(*The Rules of Sociological Method*),这本理论著作激起了大量的争论。他还出版了一项重要的研究《自杀论》(*Suicide*)(1897),他同时代的其他人一般都视自杀完全是一种个人的绝望行为,该书则追寻在此背后的公共的和社会的因素。大约与此同时,他同其他学者创办了《社会学年鉴》(*L'Année sociologique*),这本新的学术杂志发表文章并

从社会学的视角对其他著作进行评论。这本杂志驰名于法国以及全世界,它同涂尔干自己的著作一样推动了社会学学科。另外一些有才干的学者被吸引来为其撰稿,并逐渐使涂尔干的思想演变为一种明确的“思想流派”。毫不奇怪,基于这些令人钦佩的成就(也有政府的一些政治策略的作用),涂尔干被委任为巴黎大学(the University of Paris)的一名教授。44岁时,他可以为了获得了法国学术界的最高成就而自豪。

90 在巴黎,涂尔干经历了多年的辉煌以及后来的不幸。还在波尔多时,他的兴趣就已开始强烈地转向对宗教在社会生活中的地位的探索,但调动后,新的工作和任务使他的这一研究进展缓了下来。然而,他坚持自己的计划,并于十年后出版了他最著名也是最重要的著作《宗教生活的基本形式》(*The Elementary Forms of the Religious Life*)(1912)。涂尔干作为宗教理论家的极端重要性,以及他对其他思想家的巨大影响,大都基于这一大作,在本章中我们将对其进行详细的分析。然而,正如出版日期所显示的,《宗教生活的基本形式》出版仅仅两年后,欧洲即遭到“一战”的袭击。最严重的大灾难降临到法国与比利时,大规模的战争在那里爆发,这不能不给涂尔干的个人生活留下深刻的印记,正如它对许多其他人生活的影响一样。尽管他认为学者应避免对时事的评论以维护科学的客观性,然而在“一战”中他开了个例外,为法国反对德国的原因极力辩护。然后,在1916年初,他得知,自己唯一的儿子安德里(André),一位很有前途的年轻学者,死于塞尔维亚的一次战役中。悲痛撕碎了他的心,涂尔干虽坚持研究与写作,却又在几个月后遭受了致命疾

病的一击。一年后，即 1917 年，涂尔干去世，年仅 59 岁。

思想及影响

涂尔干对社会的极大关注并不是他自己的某种突发奇想。尽管他可能是第一个指明的人，但在他之前一连串法国思想家都曾表现出类似的兴趣，他的观点可被看作是他们思想的一个发展。⁶ 他的两篇专题论文之一即是以 18 世纪的法国哲学家孟德斯鸠（Baron de Montesquieu）为题材，后者详细考察和分析了欧洲的文化与政治机构。孟德斯鸠的著作表明，社会结构可以用科学的批判方式进行研究。涂尔干还阅读了 19 世纪早期的社会主义思想家圣西门（Comte de Saint-Simon）的著作，后者认为所有的私人财产都应交托给政府。而且，涂尔干甚至更受 19 世纪早期法国最著名的思想家奥古斯特·孔德（August Comte）（1798—1857）的影响，后者有点儿像泰勒和弗雷泽，提出了一个文明演进的宏大模式。在这一模式中，人类的早期思想先是受神学然后是哲学家的抽象观念的影响，最后则为当今“实证的”或科学的思想时代所超越，只对可观察事实进行的细致研究将开启所有知识的大门。在当今的这一科学时代，一种新的“人的宗教”取代了过去不可信的宗教和哲学。从孔德那里，涂尔干学会了重视人对社会关系的需求，笃信对社会现象的科学分析，尽管他自己只是以一种含糊、笼统的方式支持进化论的社会进步观念。

除了这些早期人物，我们千万不可忘掉涂尔干年轻时法国

最具声望的两位学者：伟大的《圣经》批评家恩斯特·勒南（Ernest Renan），他对古犹太教和早期基督教有着强烈的社会关注；以及一位极具天赋的一流历史学家，也是涂尔干自己在巴黎高师特别钦佩的大学老师之一，菲斯泰尔·德·库朗热（Numa Denys Fustel de Coulanges），他的有影响的著作《古代城市》（*The Ancient City*）（1864）是研究古代世界社会生活的经典之作。在这一富有魅力的著作中，库朗热向他的读者们呈现了他对希腊罗马城邦详尽的社会分析，它表明不仅日常生活是如何地受深加保护的传统的支配，植根于传统的道德价值中，而且这些传统与价值是多么深刻地浸透着古代多神教的信仰。

自然，涂尔干自己观点的形成建立在这些思想家观点的基础之上。⁷ 但近代法国的生活环境同样也起了一定的作用。大多数人都应知道，到19世纪后期，法国以及欧洲经历了两次伟大的革命：一是经济的，即工业革命；另一是政治的，即法国大革命及其余波。根据涂尔干的判断，这两次重大变动的联合影响永久地改变了西方文明的生活模式。长期以来，欧洲的稳定依赖于它的农业、界限分明的社会阶层、拥有财产的贵族与君主、农村和市镇密切的社会联系，以及基督教会高高在上的真理、传统和结构。在这两次革命后，西方文明的这些固定成份发现它们自己受到了前所未有的冲击，并以前所未有的形式趋向同一。围绕这些成份并就在它们中间，一种全新的文明开始兴起，人口流向工厂和城市，财富从贵族地主转向有进取心的商人，权力从传统的特权阶层转向激进的运动或民众运动，宗教到处面临争议、漠视或公开的怀疑。具体说来，涂尔干尤其关注以下四种趋

向或模式:

1. 替代欧洲传统的依靠家庭、社会和宗教信仰的关系维系在一起的社会组织系统,一种新的“契约性”的规则正在兴起,其中个人事务以及与金钱相关的利益似乎占据了主导地位。 92

2. 在道德与行为领域,以前为教会所推崇的神圣价值现在遭到了新的理想的挑战,它强调理性高于宗教信仰,对今生快乐的追求超过对来世天国的任何希望(或对地狱的恐惧)。

3. 在政治领域,位于社会底层的民众与高层强有力的中央政府的出现改变了社会控制的本质。人们发觉他们正在摆脱他们传统的道德教师——家庭、村庄和教会——而被迫去政党、群众运动与政府那里寻求指导。

4. 在个人事务方面,这一从传统结构中释放出来的新的个人自由带来了众多的机遇以及巨大的风险。随之而来的是赚取更多财富和实现自我的机会,同时也面临着寂寞与个人孤独的严重威胁。

社会学与“社会”

审视这些重大的变革,涂尔干感到只有一种方法去处理它们——科学的。只有一个完全科学的社会学才能帮助人们理解他们所生活的整个世界的变动。相应的,他为自己的学术研究制定了两条固定的基本原则:(1)社会的本质,尤其是在今天,是进行系统研究最合适、最有前途的主题;(2)所有这些“社会事实”都应尽可能用纯客观的科学方法来研究。

社会的本质

93 在涂尔干的第一本主要著作《社会分工论》(*The Division of Labor*)中,他表明,一个人如果忽视了这些原则的第一条是多么地容易犯错。他解释说,社会生活塑造了人类文化最基本的特征,但这并不是以前的思想家倾向于看待它的方式。如果他们考虑到它,也只是作为一种事后想法。当他们分析过去时,他们提出了一些思想,如著名的“社会契约论”,认为社会开始于两个个体达成的第一次合作协议。其中一个说:“如果你那样做,我将这样做。”另一个同意了,因此社会就产生了。涂尔干说,这样的故事运用了有趣的想象,但实际的人类历史却从来不是这样。即使在史前时期,个人也总是首先诞生于群体——家庭、氏族、部落、部落联盟——并成长于其中。他们的语言、习惯、信仰和情绪反应——甚至他们关于他们个人本身的概念——总是来自一个从他们一出世就开始影响他们的社会体系。比如,古代的契约总是必须进行神圣的宗教宣誓,这表明这样的协议不仅仅是订约双方方便的需要,而且要由诸神执行,因为整个集体与其结果都有利益关系。私有财产的观念也是如此。它同样被看作是独立发展而来的。传统的看法认为,个人拥有一件物品或一块土地的权利观念的兴起,是因为这些事物可被看作是个人本身的延伸。但是再一次,涂尔干声明历史事实并非如此。最初的财产如所预料不是个人的,而是公共的,这起源于早期的人们认为神圣的土地不是属于牧师或任何其他的个人,而是整个氏族。这些公共财物提供了最早的财产与所有权观念。只是出于事物为全体拥有或占有的公共权利观念——专供整个氏族

所有的事物——文化才演化出某些事物可以为一个人或一部分人单独拥有的观念。

因此，社会团结始终是重要的。出于基本的群体感，已经产生了道德义务和个人财产所有权这样的基本生活结构。前面已说过，涂尔干发觉，古代社会与现代社会的主要区别跟它们试图获得团结的方式有关。例如，对法规的研究表明，早期社会倾向于依赖“机械团结”。良好的行为是通过惩罚（通常是严厉的）违反群体道德规则的人而实现的。这是外在的强迫。相反，在更现代的时期，一种“有机团结”的不同模式往往会取代它。由于有了社会分工，不同的人可以做不同的事情，道德义务感以另一种方式形成。它不是出于惩罚的威胁，而是每个人对他人劳动的需求。这里，强迫必须变为内在的。任何一个人所做的坏事一定被认为有害于他所依赖的其他人。古代社会还有着广泛的强有力的“集体意识”，在几乎所有人的行为对错问题上都有着一致的意见。相反，现代社会却以道德个人主义著称，它们仍需要—一个基础，一个共同的道德基础，但是由于它们考虑到更多的个人差异与个人自由，因此它们的集体意识的范围较小。它被限定到一小部分要求与义务，而不是很多。

94

这最后的事实尤为重要，因为涂尔干坚信，道德即个人对他人以及所有人对群体规范的义务，与宗教密不可分。而且，我们很快就会看到，宗教和道德都与社会结构密不可分。没有社会背景，二者之中的任何一个都不会存在，而且当前者发生变化时，它们也必须跟着变动。正如尤其是在西方文明中已经发生的那样，社会抛弃了它在较早时期的集体意识，并且通过社会分

工代之以现在那样的道德个人主义体系,我们毫不奇怪地发现,宗教与道德已经恰好随同社会秩序的其余部分发生了变化。⁸

对社会的科学研究

涂尔干的第二条研究原则阐发于其《社会学方法的规则》(*The Rules of Sociological Method*) (1895)一书中,他在该书中解释为什么社会学必须被当作是一门客观的、独立的科学来研究。⁹ 在法国,许多人都知道孟德斯鸠、亚历克西·托克维尔(Alexis de Tocqueville)以及奥古斯特·孔德对社会的深刻分析,这些是传统的历史研究中令人钦佩的、有洞见的描述。然而,涂尔干坚持主张,他的社会“科学”却完全是另一回事。思考问题的人自然感到奇怪:这是怎么样的另一回事呢?怎么会有一种关于像社会秩序这样的抽象事物的科学,我们不能像化学家或植物学家观察可见的实际的自然物质那样切实地看到或触摸到?涂尔干的回答是用类似泰勒及其他英国人类学家谈到“文化”时的方式来思考社会,但接下来要更进一步。他坚持认为,社会事实是与石头和海贝一样实在的事物,它们与物质实体一样本质上是实在的。一个社会不仅仅是某个人脑中一晃而过的思想,它是事实积累的实体——包括语言、法律、风俗、思想、传统、价值、技术与产品——它们都互相联系,并以完全“外在”于个人精神的方式而存在。在我们个人出世以前,它们已存在于世界中;从我们一诞生,它们就强加到我们身上;在我们童年时,它们塑造我们;成年时,它们激励并引导我们;在我们死后,它们仍旧存在。自不待言,如果真有如此实在的、独立的社会事实围绕着我们,那么就应该有一门独立的科学学科来研究它们。我们

无法想象,仅仅通过物理学和化学我们就能解释一个有生命的有机体;我们还需要生物学。同样,我们不能只凭借生物学、心理学甚或经济学就可以解释社会。社会需要社会学,其他的学科是不够的。

对涂尔干来说,这一点儿也不意味着社会学研究的方法会迥然不同于其他科学。任何科学,无论自然的还是社会的,其关键在于,搜集证据,比较、分类,并最终形成一般的原则或“法则”,它们的有效性可以在某种程度上得到证明。关于这一点,社会学不仅做其他科学所做的,而且在某些方面甚至希望做得更好。例如,涂尔干小心地将他自己与泰勒、弗雷泽以及其他维多利亚时代的英国人类学家所采用的著名的比较方法区别开来。我们已经看到,在他们寻求宏大模式时,他们如何地更喜欢做环球旅行,随意地拣选风俗或观念,并将它们置于一个一般的类,比如“模仿巫术”,而很少或根本不注意背景。如此武断地从世界千差万别的地方与时代收集事实,形成了像《金枝》这样有影响的大作,但在涂尔干看来,这不是科学。所有的事物都以表面的相似性为依据,而几乎不看其实质。社会学要严谨得多。它明白,只有对两种社会进行了非常详细的考察,认为可以归于一个共同的类后,才可以进行比较,制定出一般的原则。

尽管我们不能在此详细地追述涂尔干对社会学方法的说明,但至少我们可以简短地摘取一些他在宗教研究中所使用的范畴。在其他的事物方面,他认为,对于任何社会,我们可以判定什么是正常行为,以及相应地什么是病态行为或不正常行为。¹⁰当然,这不是一个绝对价值的问题,在任意时空中什么是

善或恶的问题。正常行为总是取决于一个群体的内部,而不是它的外部。例如,自杀对一些社会比如日本是“正常”的,对其他社会则不是。一夫多妻制对原始社会来说是正常的,对现代社会则不是。我们必须总是从社会的内部来判断正常行为。另外,对涂尔干来说,无论正常与否,社会功能的范畴在解释行为时都是极其重要的。而且,它必须与原因的概念区分开来。一个旧城区宗教复兴的原因可能是一位地下布道者迷人的说教,然而复兴的社会功能则可能是某种参与其中的人所完全没有注意到的事物。¹¹从社会学家的观点来看,布道者的成功不能归于他使多少罪人转意归主,而是某种跪在那里祈祷的人所完全没有注意到的东西:整个过程已经使一个特别贫穷、孤独甚至绝望的地区恢复了一种集体感,一种共同的身份与目的感。

这些范畴的一个恰当的实例可在涂尔干的著名研究成果《自杀论》(*Suicide*)(1895)中看到,它稍后于《社会学方法的规则》而出版。通过调查并仔细比较欧洲主要国家的自杀率,他发觉新教国家的比率最高,天主教国家最低,混合信徒的国家居中。¹²根据这些比率,可能得出,一种特定类型的自杀,涂尔干称之为“利己型的”,和天主教国家相比,对新教国家来说是正常的——也就是说典型的。他说,我们不能直接根据不同的宗教信仰体系来解释这一情况,因为两个群体都认为自杀是不合理的。然而,从社会学的角度来看,却有着明显的、有趣的区别。新教社会给个人以较大的思想与生活自由,在其中,人在上帝面前“代表他们自己”。相反,天主教徒则属于一个整合力较强的社会群体,神父在上帝与信徒之间起着中介作用,教区内部联系

紧密。因此,看来似乎是,一个社会的自杀率与它的社会整合程度有着密切的负相关关系。社会联系越紧密,自杀率就越低。另外,原因与功能之间的区别也是有重大关系的。个人自杀的具体原因各不相同,然而功能上,利己型自杀一般可被看作是社会联系与限制放松的自然结果。一个类似的模式似乎可用于另一种类型的自杀——涂尔干称之为“失范型的”(“anomic”,来自希腊语 *anomia*,“失范”),表示一种混乱与迷茫的感受——它大多发生在巨大的经济与社会不稳定时期。于是,对于训练有素的社会学家来说,自杀现象以非常不同于进入普通观察者眼中的角度呈现出来。

政治、教育和道德

涂尔干发现,他的社会学观点以特殊的视角洞察到政治体系、教育、道德,尤其是宗教的本质。在政治哲学领域,他做了关于社会主义与共产主义的演讲,将它们说成是对现代生活的不稳定的反应,但否定了它们的阶级斗争思想以及一个强有力的政府的理论。¹³ 在其他演讲,尤其是《职业伦理与公民道德》(*Professional Ethics and Civic Morals*)(他死后才出版)中,他认识到政府必须拥有特定的广泛的权力,这甚至对个人生活来说也是有利的。同时,他强调他所谓的“次级”中间组织也是重要的,比如当地的兄弟会和职业协会,它们有助于保护个人的权利与幸福,以防政府的权力过大。政府的一项主要职责是提升道德价值,这即是为什么它在社会的教育体系中也必须起核心作

97

用的原因。在其他著作,一部两卷本的法国教育史中,涂尔干经常谈到这一主题。¹⁴如他所说,学校的目的不只是给予某些专门技术的技能训练,而且要灌输自我约束和社会福利的价值观,并将它们凌驾于自私的个人利益之上。这样的道德价值教导不只是一种奢侈或一种选择;它对任何社会的健康协调运转都至关重要。这些观点已对现代法国的教育理论产生了相当的影响,至少它们应对那扭曲的监控负部分责任,在任何一天身处巴黎的教育部长都精确地知道全法国的学生正在读他们教科书的哪一页。在这一背景下,我们毫不惊奇地发现,除了对政治与教育的处理以外,涂尔干同样把对道德理论与法律传统的分析作为他研究的一个主要部分。¹⁵

正如我们已看到的,在涂尔干看来,不在某一点上诉诸宗教问题,道德问题就不可能解决。在其生涯早期,他已通过一些随笔、论文以及对他人著作的评论间接地谈到这一点。然而,他将宗教完整、精确的论述留给了他最后的也是最重要的著作《宗教生活的基本形式》。经过十多年的研究与思考,它于1912年出版。由于它体现了涂尔干宗教理论的核心,因此我们必须在此较详细地分析其内容。

《宗教生活的基本形式》

关于这一开创性的长篇大作,需要注意的两个最重要的方面可能即其题目与开篇方式。《宗教生活的基本形式》(*The Elementary Forms*)(1912)想寻找特定的基础——如核物理学家所

谓的“基本因素”——宗教的全部特征都出自它们。它的开篇方式一个核物理学家可能也会完全赞成——明显地抛开思考这一主题通常的习惯方式。我们可以回想，泰勒和弗雷泽，还有弗洛伊德，基本都同意通常的看法，即认为宗教是对超自然存在的信仰，比如一个上帝或众神。涂尔干却不同。从一开始，他就声称，原始人一般其实并不像生在发达文化中的宗教信徒那样思考两个不同的世界，一个是超自然的，另一个是自然的。现代人深受科学假定和自然法则的影响，原始人却没有。他们认为所有的事情——神秘的和普通的——从根本上说是同一类。另外，神的概念本身是一个问题，因为并不是所有的宗教信徒都相信神圣的存在，即使他们相信超自然的。例如，某些佛教徒即否认有神，而另外一些人则按习俗奉行一些与神灵或神无关的仪式。于是，对涂尔干来说，很明显这一主题需要新的定义，清除旧的看法则是必要的第一步。然而，接下来怎么做呢？

98

随后，涂尔干注意到，看来似乎是宗教信仰与仪式的真正特征的事物不是超自然的因素，而是神圣事物的概念，它实际上是完全不同的。无论在哪里，宗教信徒总是把他们世界中的事物分为两个独立的领域，但并不是自然的与超自然的，毋宁说，它们是神圣事物与凡俗事物的领域。神圣事物总被分离出来看作是高级的、强有力的、禁止日常接触并值得高度尊敬的；凡俗事物则相反，它们属于日常生活中普通的、不重要的、实际的例行事务。与宗教有莫大关系的是这两种事物中的第一种。用涂尔干自己的话说，“宗教是一种与既与众不同又不可冒犯的神圣事物有关的信仰与仪式所组成的统一体系”。¹⁶ 接下来，如果我

们问这些神圣事物的目的何在,答案在涂尔干概念的第二部分,这些仪式“将所有信奉它们的人结合在一个被称之为‘教会’的共同体内”。¹⁷这里的关键词是“共同体”与“教会”。神圣事物总是与大的事务相关:整个群体的利益与幸福,而不是一个人或一小部分人的。相反,凡俗事物则是小事情:它们反映了每个人的日常事务——直系家庭与个人生活的较小的私人活动与事情。

涂尔干提醒我们不要错误地认为神圣与凡俗的区分是道德的——神圣事物是善,凡俗事物是恶,尽管很容易这样去做。分界线实际上划定在神圣事物与凡俗事物的区别中间。神圣事物既可以是善也可以是恶,惟独不可以是凡俗的;同样,凡俗事物既可以是善也可以是恶,惟独不可以是神圣的。神圣事物的出现主要与凡是可能涉及共同体的事务相关,凡俗事物则当然更多的是私人与个人事务。

99 强调神圣事物是公共的事务,导致了涂尔干和他的前辈们的另一点不同,这主要集中在巫术这一难题上。我们知道,根据弗雷泽的观点,巫术与宗教出自同源,它们试图以不同的方式做同样的事情。它们都试图解释世界的运作方式,从而使其能为人类的利益所支配。人类首先遵循巫术的规则,当它们失灵后便求助于宗教这一更高级的思维形式。涂尔干也不同意这一点。对他来说,巫术失灵后,宗教并不会取代它,因为二者所关注的不是同一类事物。巫术只是一种个人的事情,它与神圣事物及其所关注的事情几乎没有或根本没有任何联系。像医生一样,巫师治愈我的病或对你的敌人施加咒语,但这纯粹是一个个

人的问题。我甚至可能不知道我的巫师也正在帮助你，因为我们每个人到他那里是为了满足互不相关的基本上是个人的需求。然而，对于重要得多的宗教事务，这里的任何一点都不符合。每当群体的事务在思想中居先，宗教信仰和仪式就发挥作用；神圣事物是影响整个群体需求的焦点。相应地，巫术与宗教可以很好地同时并存，一个是个人事务的领域，另一个是社会事务的领域。正如涂尔干所指出的，一个巫师拥有顾客，却没有组织。“不存在巫术教会”。¹⁸

这两点不一致——关于宗教的定义和巫术的本质——引向了涂尔干与其他思想家的第三点也是最重要的争执。根据他的看法，他们都误解了宗教真正需要解释的地方。

以往的观点：自然崇拜与万物有灵论

涂尔干声称，仔细看看当今的主要理论，即可发现一个普遍的共同主题：它们都认为宗教仅仅是人类的一种自然本能；假定所有文化中的人都曾设计出他们的信仰体系，作为对他们所生活的世界很合理的反应。这些理论中最著名的是马克斯·缪勒的自然崇拜论，我们在导言中已谈到他，以及泰勒的泛灵论。¹⁹ 缪勒主张，人们试图去描述自然界的重大物质与事件——像太阳、天空与风暴，从而开始了对众神的信仰。我们已知道，泰勒认为，对众神的信仰出自灵魂的观念。²⁰ 现在涂尔干发现，在形成这些观点时这两位思想家都过于夸张。他们假定人类社会经历了一个漫长的进化过程，然后试图顺着时间向前追溯去想象

100 早期人类可能会有的思想和感情。然而,这实际上是一种不可能的事情。如果我们真想科学地分析宗教,那么我们就不能依靠对人类在历史之初是如何思想的猜测。相反,我们必须尽力去寻找宗教所根据的“持久原因”,那些无论何时何地都推动人们的宗教信仰与行为的因素。代替对遥远过去的大胆猜想,涂尔干建议我们首先看一个实际的宗教例子。对于这一目的,有什么方法比寻找我们所知道的最简单的社会并相信实际观察到它的人更好的呢?与现存的最简单的社会体系相联系的宗教完全可被看作是“我们所能知道的最基本的宗教”。²¹如果我们能够解释这一宗教,我们就可以开始解释所有的宗教。我们将会掌握宗教的“基本形式”。

澳大利亚的部落宗教:图腾制度

涂尔干进一步确信,就根据这一想法——找寻一个真正原始的文化的标本——最近的研究提供了重大的进展。我们已经知道,就在世纪之交的前后几年,弗雷泽对鲍尔德温·斯宾塞(Baldwin Spencer)和吉兰(F. J. Gillen)的工作成果是多么地感兴趣,这两位田野人类学家曾得以仔细观察偏远的澳大利亚内陆的某些原始土著部落。他们的成果——再加上德国的田野工作者卡尔·冯·斯特莱罗(Carl von Strehlow)以及其他做了类似观察的人——提供了一个对这些极端原始群体的社会生活的详细描述。²²而且值得注意的是,它还表明这些人的宗教正是图腾制度,我们已知道,这也就是那令罗伯特逊·史密斯、弗雷泽、

弗洛伊德以及其他早期的人类学探索者所着迷的事物。

涂尔干同其他人一样被这一对澳大利亚的新研究所吸引,但他也确信,这些早期理论家没有一个人抓住了它的完全重要性。没有一个人真正体会到图腾制度对原始文化来说实际上是多么的重要。例如,所有的人都看到,部落的民众将他们自己分为不同的氏族,每一氏族都与一个单独的图腾动物、植物或其他事物相联系。而且所有人都注意到,不管图腾本身是熊还是乌鸦,袋鼠还是茶树,都被拥有它的氏族看作是神圣的。但是没有一个人发现真正重要的东西:图腾制度是如何深刻地表明神圣事物与凡俗事物的概念的。

涂尔干发现,在这些原始社会中,不是图腾的动物是凡俗的,通常可以被氏族杀死吃掉;图腾动物却不能。因为它是神圣的,绝对禁止氏族的杀戮——除了在某些特别的场合,作为专门设定的仪式的一部分,它被仪式性地杀死吃掉。另外,氏族本身也被看作是神圣的,因为它被认为和它的图腾是同一的。而且可能最重要的,图腾动物的象征或标志物总是极其重要的;它不仅是神圣的,而且是一个神圣事物的典范,完美的标本。当氏族聚集起来举行它的仪式时,由岩石或木头雕刻而成的图腾的象征物总是占据中心位置。图腾是极其神圣的,并将它的神圣性传递给其周围的一切。

而且,图腾信仰对这些简单社会的生活来说是很关键的,任何重要的事情最终都由它们来决定。我们几乎找不出任何比人的思想与经验范畴更基本的了;在这些土著中,它们都是由图腾制度来规定的。例如,图腾的概念支配着他们对自然最基本的

感知,因此不仅人,而且整个世界的自然物都以图腾氏族或称为胞族的氏族群为基础进行了分类。譬如,一个部落把太阳放到白凤头鸚鵡的氏族中,而月亮和星星则被分到黑的那边。²³另外,自然物还被置于一个权力等级中,这只能按原始人首先在家庭和氏族结构中所体验到的权力等级来划分。于是,图腾与氏族的概念试图进入部落生活的每一个重要方面。甚至还有个人图腾的例子——氏族成员可以选它们作为一种个人朋友——以及性图腾,它们根据性别来划分人。无疑,这二者都起源于更基本、更一般的氏族图腾,并对它们的核心作用予以进一步的证明。

在试图解释图腾制度时,早期理论家都采用了他们自己完全可以预料到的方法。正如我们所想到的那样,泰勒认为习俗起源于万物有灵论;另外一些人则认为它起源于自然崇拜;还有一些人,如弗雷泽,声称它是巫术,或者可能与宗教和巫术都根本没有任何关系。对涂尔干来说,所有这些理论的错误不难看出,每一个都试图将图腾制度归于某种其他可能更早、更重要的事物。但这是一个关键性的错误。试图找到一种比图腾制度更古老的宗教形式是完全不可能的,原因很简单,因为根本就没有。图腾制度出现在最简单的社会中,它本身就是最简单、最基本、最原始的宗教形式;所有其他的形式只能产生于它。图腾制度不是一种产品,不是从某种更基本的宗教形式中演变而来的;它本身就是所有其他种类的宗教膜拜——不论是对灵魂、神、动物、植物,还是星星——最终产生的根源。

确实,乍看起来,图腾制度似乎只是另一种平常的宗教形

式,仅仅是一种动物或植物膜拜。但涂尔干坚持主张,如果我们仔细分析,它就会变为某种相当不同的东西。图腾制度的信徒实际上并不膜拜乌鸦、狐狸或白凤头鹦鹉,而是膜拜“一种匿名的非人格的力,它见诸于所有 these 事物,而又不与其中任何一个相混同。谁也不能完全拥有它,但又都可以分享它”。如果我们想,当然我们可以笼统地称之为图腾膜拜中的一个“神”,但“它是非人格的神,没有名字或历史,普遍存在于这个世界之上,散布在数不胜数的事物之中”。²⁴涂尔干宁愿我们更确切地称之为“图腾本原”,它位于所有氏族信仰与仪式的核心。在图腾背后,有一种拥有巨大权力的非人格的物质与道德的力影响着氏族的生活。人们敬仰它,感到有一种道德义务去遵循它的仪式,而且通过它,感到互相之间以一种深厚的持久的忠诚紧密地团结在一起。

在此我们可以看出,为什么涂尔干认为,把宗教定义为对神或超自然存在的信仰至少在一开始就令人误解。根据他的看法,在我们曾经开始信仰神以前,总是有这最先的、更基本的事物,感到有一种隐藏的、非人格的强大的力——图腾本原——它是氏族膜拜最初的核心。而且重要的是,我们找到的这一图腾本原的证据决不限于澳大利亚。涂尔干声称,它以不同的名字同样存在于其他的部落社会中。在美拉尼西亚人中,有类似的概念曼纳(*mana*);在美国的许多印第安部落中,我们发现这一本原被称为瓦坎(*wakan*)、玛尼托(*manitou*)、奥伦达(*orenda*)之类的名称,它们同样都体现了一种无所不在的非人格的力的概念,一种支配性的力,它是氏族或部落崇拜的真正核心。²⁵于是

接下来,如果我们要解释宗教,就必须超越对人们通常膜拜灵魂或神的表面信仰的解释,我们需要解释这更基本的事实。我们必须说明这一对“图腾本原”的膜拜究竟是什么。

社会与图腾

初看起来,图腾是一种象征。但它是什么的象征呢?现在
103 我们可以看出,一个答案即图腾本原,氏族膜拜的隐藏的力。同时——涂尔干在此做了一个重要的转折——图腾也是氏族具体可见的形象。它是氏族的旗帜、标记或标识,是象征中的氏族本身,就像人们说秃鹰标志、“星条光荣”或“山姆大叔”是美国可见的象征一样。但是,如果图腾“同时兼为神与社会的符号,莫非是因为神与社会只不过是一回事”?“因此,氏族的神、图腾本原,只能是氏族本身而不能是别的东西。是氏族被人格化了,并被以图腾动植物的可见形式表现在人们的想象中”。²⁶简而言之,图腾同时是神和氏族的象征,因为神和氏族实际上是同一事物!简单地说,对一个神或众神的膜拜即原始人对氏族膜拜的表现与强化。

当然,在他们的膜拜仪式中,这经常是公共的,这些原始氏族的成员确实认为他们是在膜拜某种神、某种动物或植物,它“超越于”这个世界,并能够控制雨水或使他们兴旺。然而,实际发生的却是另一回事,这最好从社会功能来理解。²⁷社会需要个体的信奉。涂尔干发现,社会“只有在个体意识中并通过个体意识才能存在”,这即是为什么图腾本原必须不知怎么总是

“与我们融会贯通，在我们内部组织其自身”²⁸的原因。而且，我们可以确切地知道它什么时候发生以及如何发生。它发生在那些令人敬畏的仪式性场合，整个群体都集合起来参加氏族或部落的全体仪式。在这些重大而难忘的仪式中，膜拜者确认了他们对氏族的信奉。在他们极度兴奋的时候，在歌唱与舞蹈的无节制的情感疯狂中，个体尽力使自己迷失于大众的庞大组织中；他们使自己个人的——即世俗的——自我融于氏族伟大、唯一的自我中。在这令人激动的集会中，个体所获得的情感以及他们所从事的活动是他们单靠自己所从来不能实现的。他们遗弃了他们自己最特别的东西，将他们的个性愉快地融入到氏族共同的唯一的自我中。在这样的仪式中，他们抛弃了日常的、平凡的、个人的事物；相反，他们转入了伟大、公共的领域。他们进入了神圣事物的神圣领域。

涂尔干生动地描述了从这种群体仪式的兴奋中“流溢”出来的情感。这是仪式性的时刻，充满了激情、活力、兴奋、自我奉献以及完全的安全感。“宗教的观念似乎正是诞生于这种欢腾的社会环境，诞生于这种欢腾本身”。²⁹在这样的时刻，世俗事物被遗弃，只剩下神圣事物存在。

104

图腾制度的含义

涂尔干一旦表明他的主要思想——图腾膜拜只是对社会本身的膜拜，他感到澳大利亚的社会与宗教难题中的其他部分便都迎刃而解了。例如，图腾记号的作用现在似乎清楚了。它是

用木头或岩石雕刻而成的具体的物体,传递给每个人这样一个事实,即要求所有人忠诚的氏族不只是某种想象中的东西,而是把自己强加到每个人的生活与思想中的一件真实的事物。图腾记号还表达了这样的思想:社会跟它自身一样,是某种固定的永恒的东西;在宗教仪典的欢腾结束很长时间后,它依旧是激情的一个焦点。如果我们问,为什么动物和植物竟会是最普遍的图腾,这也是清楚的。氏族并不希望它的记号是某种遥远、模糊的东西,它需要一种具体、实在的身边事物,某种与他们的日常经验紧密相连的事物。如果我们问,这样的原始社会是如何形成他们的思想体系,它们对世界进行划分和归类的方式,这同样也很明白。³⁰图腾制度的目标是察觉到事物互相之间的关系,把氏族中的每个人与另外的人、作为整体的氏族和自然界以及自然界的不同部分互相连在一起的复杂的关系网络。实际上,这种把所有事物联系起来的动力是如此强大,它使原始的图腾制度,尽管很简单,却为后来文明中发展出来的语言、逻辑和科学的复杂关系体系奠定了基础。

适当地理解,图腾本原也可以为宗教的所有其他部分做出解释。对灵魂的信仰即是一个例子。图腾制度显示了这种信仰是怎样发展而来的。灵魂的观念实际上只是移植到每个个体身上的图腾本原。既然氏族的存在只是由于个体在他们的头脑中意识到它,那么,对它的成员来说,图腾本原以某种方式把自己扩散到每个人的身上只不过是一件很自然的事情。由于它将自己分散到整个氏族中,所以每个个体碰巧拥有的部分就变成了他或她的个人灵魂;它是“内心里的氏族”。³¹

涂尔干补充说,当我们思考灵魂与肉体的关系这一古老的宗教(和哲学)问题时,灵魂的“社会”观念很有启发性。如果灵魂实际上是氏族在自身内部的理想化和移植,那么在這一范围内,它的职责即代表个体社会的需求和愿望。灵魂是自我的意识,是内心里的氏族的声音,告知每个人他或她对群体的个体义务。另一方面,肉体自然坚持它自己自私的欲望,这可能且经常与社会生活的要求与限制发生激烈的冲突。于是,不必惊奇,宗教总是对肉体的欲望表示怀疑。它们满足个体,是世俗的;宗教则宣称社会的需求,因此是神圣的。 105

灵魂不朽的观念也是图腾制度自然发展的一个结果。对信仰图腾的人来说,说灵魂是不朽的只不过是用另一种方式表明,个体死亡后,氏族仍旧存在。祖先的灵魂是现在的氏族过去的部分。有趣的是,这些灵魂经常以某种方式将它们自己与活着的氏族成员联系在一起,给每个人一种双重灵魂:“一个在我们内部,或者毋宁说就是我们本身;另一个(以祖先灵魂的形式)则在我们之上,其职责就是控制和帮助前者”履行它对氏族的义务。³²一定时期后,这些监护灵魂的权力和影响都开始增大。它们变得更加重要,影响范围更大,而且它们获得了“一个较高级别的神圣特性”。总之,正如灵魂以及灵魂不朽的观念逐渐产生于对图腾本原的膜拜,一段时期后,多神崇拜接着从祖先灵魂不朽中产生出来。

随着多神从原始的图腾制度中产生,涂尔干最终进入了宗教领域,人们对它更多的是传统的理解。他承认,甚至在澳大利亚,氏族宗教也已发展到了多神阶段,它们大都不是与氏族的小

型仪式,而是与重大的部落成年礼相联系,它使青年男女成为成人社会的完全成员。实际上,理解这些较大的神的最好方式是将它们看作是扩大了部落联盟的象征。对于出现在澳大利亚的原始宗教中的其他明显特征来说同样如此:对一个君临一切的高高在上的神的信仰。现代学者为在早期人类中发现这样一种信仰很是着迷,它与犹太教和基督教对一个世界的造物主和道德统治者的信仰有着惊人的相似性。但是,涂尔干认为,在澳大利亚,这样一个神的概念只不过是解释部落多神信仰的同一思想的自然延伸。随着信仰一个特定宗教的部落之间联系的增强以及思想的交流,他们开始假定,他们拥有一个特别重要的共同祖先。那个祖先即高高在上的神。他的地位是最高的,但他的形成同所有其他的神一样——原始的图腾本原的进一步延伸。无论我们观察哪一层次,多神信仰的产生过程已给我们留下了它运作的清晰轨迹。神产生于图腾本原,它一步一步地通过氏族,先是形成灵魂,然后是作为氏族灵魂的祖先,最终成为超越它们的更高的以及最高的神。³³

图腾制度与仪式

《宗教生活的基本形式》的最后一部分,从信仰的问题转向处理澳大利亚宗教的另一方面:它的仪式活动。在此,我们必须注意涂尔干早期的看法:宗教感情与情绪最早不是产生于私人场合,而是氏族的重大群体仪式中。由此可以推出,见于图腾制度中的信仰并不是它最重要的特性,而是仪式。根据涂尔

干的观点，“膜拜”（源于拉丁文 *cultus*，“膜拜”）形成于在某些规定场合举行的情感群体仪典，它是氏族集体生活的核心。³⁴ 不管它们什么时候发生以及如何进行，这些膜拜中的崇拜活动都是氏族成员历来从事的最重要的事情。它们是神圣的；其他所有的都是凡俗的。它们的目的是总是提高氏族意识，使人们感到自己是氏族的一部分，并且使它在每个方面都与凡俗事物分离开来。

在图腾仪式中，膜拜分为两大主要形式：消极的与积极的。同时还有第三种类型，称为“禳解”的（来自拉丁文 *piaculum*，“赎罪”），它与前两者一样起着自己的作用。消极膜拜仪式的一项主要职责，即维持神圣事物总是与凡俗事物完全分开。³⁵ 它们主要由一些禁忌或塔布组成。地点禁忌保护某些神圣的地方，通常是岩石或洞穴。它们是普遍存在于后来的宗教中的信仰的来源，一座庙宇或教堂建在神圣的土地上，或是围绕着一块神圣的地方。神圣事物与凡俗事物在时间上也必须避免发生碰撞。因此，消极膜拜将某些神圣的日子划出来定为神圣的节日；在这些日子中，最普遍的一条禁忌是禁止任何来自凡俗生活的日常活动。正常的工作和娱乐都受到禁止，只允许休息或神圣的活动，正如像犹太教和基督教这样更高级的宗教在安息日或礼拜日的要求一样。如果这样的规定通常看起来显得麻烦与不便，那么没有人会感到惊奇，因为这是他们认为应该做的。它们的作用在于加强每个人为了集体的利益而否定自我，甚至忍受痛苦的要求。涂尔干接着说，实际上，这即是为什么几乎所有的宗教吹捧某些人的确切原因——他们通常被称为“苦行

者”——总是进行极端的自我否定。这些人总是受到高度的敬重。他们过度地苦行与自我束缚,拒绝享受性、美食和其他的乐趣,从而成为每个人的典范。在较低的程度,他们是为了氏族的利益要求每个人做到的榜样。³⁶没有自我牺牲,氏族就不能繁荣,也不能存活。

107 因此,神圣事物通常是禁止接触的,消极膜拜的作用就在于保持如此。然而,在适当的时间与场所,氏族进入神圣事物的领域,涂尔干所说的属于积极膜拜的仪式就提供给人们以如此行为的途径。澳大利亚人的核心仪式是因提丘玛(intichiuma),我们可能记得,罗伯特逊·史密斯、弗雷泽和弗洛伊德发现这一仪典和基督教的圣餐礼极其相似。在每个雨季的一开始,氏族的男人们就着手一系列的仪典,以促进他们图腾的成长。他们先是对某些神圣石头的仪式;接下来是一段时期的宗教狂欢;然后,在一个庄严的仪式中,图腾生物自身被逮住杀死,并在一次神圣的盛宴中被吃掉。涂尔干问道,为什么这样做呢?正如罗伯特逊确切看到的那样,这是在后来的诸多宗教中占据了相当重要的地位的献祭仪式的最早形式。在膜拜图腾时,每个人都公开赞美它的存在,宣称他或她将效忠于它;作为回报,通过吃掉图腾,每个人获得了神圣的力的一部分以及灵魂中的神圣生命的更新。涂尔干巧妙地将其描述为一个神圣的交换。在因提丘玛仪式中,膜拜者将灵魂交给了他们的神,而神又将其返还给他们。

表面上,毋庸置疑,澳大利亚的因提丘玛仪典是一种严格的宗教仪式——氏族成员和他们的神之间的一种相互作用。然

而，实际上，位于表象下面的只不过是氏族生命的社会更新。在神学的表层下面是社会学的根基。涂尔干如此解释说：

如果说神圣本原不过是变了形的、人格化的社会而已，那么我们就应该能用有关世俗的、社会的术语来诠释膜拜。事实上，不管是社会生活还是仪式，都经历了一种循环。一方面，个体从社会那里获得了其本身的精华，这给了他与众不同的特性和相对于其他存在的特殊地位，给了他知识文化和道德文化……然而，另一方面，社会也只有在个体之中并通过个体才能存在和生存。倘若个体心灵和信仰中的社会的观念消逝殆尽的话，群体的传统和宏图就不会被个体感受到，不会为个体所分享，社会也就寿终正寝了。我们曾用于神性的说法同样也可以用于社会：只有在人类意识中，社会才能是真实的，才能找到自己的容身之地，而这个地方恰恰是我们可以给它的。现在，我们已经知道了没有崇拜者就没有神，没有神就没有人类存在的真实原因，这就是：对社会而言，神仅仅是它的符号表达，而没有个体就没有社会，一如没有社会也就没有个体。³⁷

在这一重要的段落中，正如在《宗教生活的基本形式》的其他任何部分一样，我们可以清楚地看出位于涂尔干理论核心的主题。宗教信仰和仪式体现在对社会事实的象征表现的最后分析 108 中。³⁸图腾膜拜实际上是忠于氏族的一种表现。吃图腾实际上是对群体的确认与加强，是用一种象征的方式向每个成员表明，

氏族总是比组成它的个体本身更重要。

图腾仪式推动我们去用类似图腾观念解释宗教信仰的方式来解释宗教仪式。社会的概念再次成为了关键。宗教仪式的功能比信仰更重要,它为个体提供了更新他们对氏族的忠诚的场合,在最庄严的仪式中提醒个体,他们依赖于氏族,正如氏族依赖于他们一样。宗教节日与节庆的存在,将社会放回到人们思想的首要地位,同时把自我中心的个人事务放到它们所属的次要位置上。

除了因提丘玛仪典,积极膜拜还包括其他的仪式。比如,被弗雷泽划为一种巫术的模仿仪式。在某些氏族的仪式中,人们模仿他们的图腾鸟的叫声,认为这会使它们繁殖与兴旺。在其他的例子中,有涂尔干所谓的“表现”仪式,或纪念仪式,一个氏族成员仅仅向一群听众讲述一位伟大祖先的传奇故事,表面上只是给以娱乐和教导。但即便如此,根本的动机仍是社会的。毕竟,讲述一位祖先的故事是将这个群体过去的成员和现在活着的成员联系在一起的一种方式。人们之所以开始相信某些仪式可以使图腾神奇般地繁殖,正是因为那些仪典总是显示出将氏族成员联系在一起的力,是仪式的社会的力导致了它们同样拥有物质的力的观念。

禳解仪式

除了积极膜拜和消极膜拜,最后还有某些重要的仪式,涂尔干称之为禳解的。³⁹这些是氏族的赎罪和哀悼仪式,总是发生在

死亡或其他悲惨的事情后。泰勒认为，原始人举行这样的仪式，是为了与死者的灵魂和解，后者对自己生命的结束感到愤怒。然而再一次，涂尔干给其以一个社会的原因。在许多文化中，葬礼上的哀悼者大声痛哭并绝望地捶打自己，这些行为并不是自发的感情爆发。它们是非常礼节性的姿态，是习俗对所有氏族成员的要求，甚至那些几乎不认识死者的人也必须这样。为什么呢？因为当某个人死去后，这不仅仅是直系亲属的损失，整个氏族失去了一个成员，它的力量的一部分。在这样的时刻，它需要通过膜拜来重组、复兴和重新确认自身。在最早的时期，举行这些仪式——送葬、痛哭和捶胸——甚至并不指向任何灵魂或神。对这些超自然存在的信仰实际上产生于后来，仅仅作为仪式的一个结果，它只不过给人们一个较好的精神形象作为他们行为的焦点。起初，并没有神来操纵一个仪式，只有仪式存在，后来它自己创造出了神。 109

最终，禳解仪式显示了神圣事物的双重力量，它既可以是黑暗的、邪恶的，也可以是光明的、神圣的。正如积极膜拜是对充满欢乐与自信活力的氏族的赞美，禳解仪式则将它带到比较黑暗的阶段——在这里，痛苦、灾难、恐惧或不稳定随时随地都可能降临到一个群体的身上。在此，最近的历史就可以给涂尔干的观点提供一个例证。1963年11月，当约翰·肯尼迪总统遇刺身亡时，几乎没有任何美国人会忘记，那穿越首都街道的优雅肃穆的送葬队伍以及随后在阿灵顿公墓举行的令人心碎的葬礼对全体国民的巨大情感影响。对那些在各个城镇或州看电视的人来说，整个国家似乎都变成了一个统一的悲伤家庭。涂尔干

的禳解概念很好地解释了为什么会是这样。无论什么社会情感,宗教仪式都会始终如一地反映并加强它。

结论

涂尔干声称,如果他的分析是正确的,那么我们可以从澳大利亚的原始人那里获悉大量的东西。从他们的部落和氏族图腾制度中,我们可以清楚地看到宗教生活所有真正“基本的形式”:神圣事物与凡俗事物的区分;灵魂和精灵的观念;神秘的存在和较大的神的出现;一个仪式的总汇集,包括禁忌(塔布)、庆典、模仿、纪念和哀悼。有了这些手头的建筑材料,就可以建构起一种理论,它可以穿越历史和文化的界限,被用来解释我们在任何地方能够找到的任一种类的宗教行为。涂尔干的理论主张,无论我们到哪里寻找宗教的决定性原因——所有宗教——

110 那些原因最终总是社会的。尽管在世界的几大主要宗教中寻找比较困难,但它们明显存在于这些复杂的传统中,一如它们在最简单的图腾制度中。无论东方还是西方,古代还是现代,信仰和仪式总是体现了一个社会的需求——始终要求所有的成员首先考虑群体,意识到它的重要性,感受它的力量,并为了它永恒的健康而牺牲个人的快乐。相应地,宗教的作用不在于对“外部世界”的肯定,不在于教给人们所谓的创造世界、一个神的存在以及死后生活的真理。所有这些人曾经认为合乎信仰的主题已经不得不屈从于科学,一种更合理的思想体系,实际上宗教促进了它的产生。宗教的真正目的不是理念的,而是社会的。它

是社会情感的载体,提供象征和仪式,从而使人们得以表现将他们和他们的群体联系在一起的深厚感情。就它的这一功能而言,宗教或它的某种替代品,将会始终和我们在一起。因为这样它就处在了自己真正的主要位置上,维持和保护“社会的灵魂”。

分析

在追述涂尔干的宗教理论时,我们自然不得不跳过某些细节,但其理论的大体框架现在则应该比较清楚了。几乎从一开始,《宗教生活的基本形式》就引起了轰动,尤其在法国,涂尔干的赞同者和追随者都已计划从社会学的角度来看待宗教。而且,甚至在法国之外,涂尔干的开创性也得到了广泛的认可。在英国,人类学研究深受他的影响,美国则出现了社会心理学的新领域,一些著名的代表人物,如米德(G. H. Mead)和库利(C. H. Cooley),在他们的研究项目中采用了他的观点。⁴⁰涂尔干的深刻影响同样见于主要的宗教研究中,比如劳埃德·瓦奈(W. Lloyd Warner)的《上帝之家》(*The Family of God*) (1959)考察了美国社会中基督教象征的力量,还有当代社会学家罗伯特·贝拉(Robert Bellah)对美国和日本的社会与宗教所作的分析。显然,在那些社会科学工作者中,涂尔干的思想仍在继续赢得新的赞赏者,开辟新的研究“战线”。

为什么会有所有这些认同呢?这一问题的答案部分在于,涂尔干跟弗洛伊德一样,是一位涉猎十分广泛的思想家。他在

社会学中找到了一种理解人类行为几乎每个方面的新方式——
111 不仅是宗教,而且还包括科学、哲学、历史、伦理、教育、政治以及心理。另外,宗教尤其受到关注,他的分析开启了通向多种新的理解和应用的路径。其中,至少有四点在此值得注意。

1. 社会与宗教

通过这一论述我们已经看到,涂尔干思想的核心在于,他主张“宗教明显是社会性的”。⁴¹他认为,尽管作为个体我们每个人在自己的生活中做出各种选择,但我们是在一个社会结构内进行选择的,从我们的出生之日起它就是“特定”的。“我们所说的语言不是我们创造的;我们所用的工具不是我们发明的;我们所行使的权利不是我们确立的;知识的宝藏代代相传,也不是哪一代人独自聚敛的”。⁴²在所有的文化中,宗教是社会财富中最宝贵的部分。从幼年开始,它就给社会以指导每个成员生活的观念、仪式和情感。在当前的情况下,关于对宗教的“社会影响”以及社会的宗教影响的论述都像常识一样普遍;每个人都用这样的方式讲话。但是要看出这一观点的独创性,我们只需提醒自己,在涂尔干半个世纪以前的泰勒是如何解释宗教的。当他谈到原始宗教时,他仅仅讲述一个“蒙昧人—哲学家”如何思考他完全独立地通向灵魂和神的观念的途径。弗洛伊德也是如此。尽管他看到了家庭和社会的重要性,但他的焦点也主要是在个体的心理上。然而,涂尔干的观点却全然不同。他不是那时代第一个也不是唯一一个看到人类生活中“社会”的力量 的思想家,然而在理解它的根本重要性以及将其推向研究的前沿方面,他却是独一无二的。

2. 科学的方法

涂尔干以科学而感到特别自豪。同早期的理论家一样,他喜欢收集资料、比较、归类,然后得出解释的一般原则或规律。在有限的程度上,他也赞同社会的进化。他假定,人类社会是从简单向复杂发展的。而且,他承认最好的起点是简单文化——所谓的原始人类。当然,他不喜欢某种人类发展进程的宏大体系的概念。大部分情况下,他是针对孔德的哲学来否定这种观点的。同样,他也反对弗雷泽的说法,后者认为人类稳步地通过巫术、宗教和科学的时代向前演进。他反对英国的人类学家,认为我们千万不能用比较的方法从世界各地随意挑拣一些习俗和信仰,然后不顾其背景而将它们纳入预先确定的历史进步体系中。那是不会奏效的。他说,我们必须——在此《宗教生活的基本形式》是一个典范——集中于一个单独的社会,仔细考察它,专注于其细节。只有经过这一细致的工作后,理论家才可以与其他社会进行非常有限的比较,而且即便如此,也只有“同一类型”的社会才可以。⁴³他坚称,真正的科学,慢慢开始于——一些经过详细考察的样品,而不是许多仓卒收集起来的资料。 112

在“一战”后的年代里,尤其是在英国和美国,涂尔干方法上的这一重要观点在人类学领域备受关注。在英国,主要是社会理论家拉德克利夫—布朗(A. R. Radcliffe-Brown)和田野人类学家马凌诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)的提倡,后者写了关于南太平洋上原始文化的宗教及其他特征的著作。⁴⁴在比较前深入调查一个而且只调查一个社会,现在这一原则在社会科学中得到了广泛的赞同。这似乎永远地终结了泰勒、弗雷泽以

及他们古老的维多利亚时代的人类学同伴们的追求目标。

3. 仪式与信仰

在关于宗教仪式和信仰的关系问题上,涂尔干也与泰勒和弗雷泽的方法相区别。他们的“认知主义”观点认为,关于世界的信仰和观念是宗教生活的基本因素。宗教仪式——它的习俗和仪式——则被看作是次要的;它们服从并依赖于信仰。根据这一观点,如已表明的那样,原始人用奴仆给他们的国王陪葬的仪式起源于先验的信仰,国王死后他的灵魂需要奴仆灵魂的服侍。信仰在逻辑上先于仪式;可以说,观念产生了仪式。⁴⁵根据涂尔干的思想,则正好提出相反的观点。在他看来,宗教仪式占优先地位;它们总是基本的,实际上是它们创造了与其相伴的信仰。他说,如果宗教有什么“永恒”的东西,即一个社会总是需要仪式——更新与献身的仪典活动。它们提醒人们,群体总是比它的任何单个成员都更重要。相反,信仰却不是如此恒常的。宗教仪式的社会功能总是持久不变的,而宗教信仰的思想内容却总是变化无常的。信仰是宗教“不确定的一面”。它们可能有助于把基督教与犹太教和印度教区分开来,但实际上它们所宣称的特殊思想却几乎没有什么作用。从一种宗教到另一种宗教,甚至从同一宗教的一个时代到另一个时代,宗教思想总是在变,但是对仪典的需求却始终保持不变。它们是社会团结的真正资源,是粘合每个社会的真正纽带。它们揭示了宗教的真正含义。

4. 功能解释

关于仪式的问题把我们带到了涂尔干理论的核心:对宗教

的功能解释。同弗洛伊德一样，涂尔干认为，他自己不仅是提出了一种不同的理论，而且是一种与他以前的那些理论根本不同的东西。在解释宗教时，他认为自己能够深入到事物的表象下面。泰勒和弗雷泽试图按宗教的表面形象来解释它，他们或多或少是从表层价值来看待宗教信徒的信仰，然后追问那些信仰如何解释他们的生活与行为。根据这种认知主义的观点，观念和信仰——涂尔干所谓的宗教不确定的一面——是解释其他文化的关键。我们知道，对于泰勒的追随者来说，一旦那个印第安人的求雨者相信模仿打雷可以带来雷雨，从而使他们的土地得到灌溉，一种原始仪式就会起作用。模仿巫术的原则对我们来说可能是荒谬的，但对他来说却不是；这就解释了为什么他如此奇怪行事的原因。然而，同弗洛伊德一样，涂尔干想问另一个问题：如果我们承认这些信仰是荒谬的，那么为什么人们相信它们呢？尽管这种观念是愚蠢的迷信，然而它们却不轻易消亡。它们为什么能够存活呢？

对于涂尔干来说，这个谜的答案只在一个地方能找到：不是信仰的内容，不是它们关于神和世界的看法，而是在它们的功能——对依靠它们生活的那些人造成了怎样的社会影响。宗教的真正本质不是见于它的表层，而是里面。⁴⁶正如澳大利亚的图腾制度所清楚显示的那样，宗教的主要价值在于仪式，它通过它们来激励和更新个人对群体的忠诚。然后，几乎是作为一种事后想法，这些仪式引起了对某种以祖先灵魂和神的观念为形式的象征的需求。而且，如果一个社会的存在与繁荣确实需要宗教，那么从来没有任何一个社会可以既没有宗教也没有某种填

补其位置的类似事物。因此,尽管宗教观念在一些人看来是错误的、荒谬的,宗教行为依旧可以在它所帮忙维持的社会中很好地存在。宗教观念可以被置疑,但宗教仪式或某种与它们十分类似的事物,却必须坚持到底。没有仪式,社会就不能存在,因而,宗教也就不能存在。

批评

不必说,涂尔干激进的社会观念给了我们一种富有独特性和吸引力的宗教理论。同泰勒的万物有灵论不同,它主张,宗教行为的根基比理解世界如何运作的纯理念需求要深刻得多。而且与弗洛伊德的人格理论不同,它在其整个广阔领域内都强调社会结构在人们区分神圣事物和凡俗事物时的决定性作用。然而,尽管在这些方面它是令人信服的,但在其他方面,涂尔干过于社会学的理论也显示出某些明显的缺陷。《宗教生活的基本形式》的早期评论者很快就注意到了其中的一些问题,更近的评论家则毫不犹豫地加强了批评。这些批评倾向于围绕三个主要问题:涂尔干关于宗教本质的假定,他的澳大利亚证据,以及他的“化约论”结论。在此,我们对它们一一进行分析。

1. 假定

对于涂尔干来说,如同对于我们其他的思想家一样,很大程度上是基于希腊思想家阿基米德所说的 *pou sto*,即在论述开始时的“起点”。根据这一背景,我们来分析《宗教生活的基本形式》对宗教定义的论述。我们得知,宗教根源于所有社会对神

圣事物与凡俗事物所做的基本区分。宗教仪式主要关注前者，即神圣事物，它与凡俗事物相区别。而且，神圣事物总是与氏族的重大社会事务联系在一起，而凡俗事物则是私人事务的领域。这一根本概念是涂尔干给人以深刻印象的整个理论的基础。然而，如果我们非常仔细地分析它，这一定义在该理论中的重要位置就会导致某些问题。如果在论述的一开始，涂尔干就把神圣事物想象为社会事物，这不是很容易——确切些说是太容易——就得出宗教只不过是社会需求的表现的结论了吗？探索似乎正好开始于涂尔干想要结束的地方。他说，神圣事物是社会事物，宗教事物是神圣事物，因此宗教事物是社会事物。⁴⁷当然，涂尔干不是唯一一个趋向某种推理循环的思想家，在弗洛伊德那里我们已看到某些相同的地方，其他人所给出的定义也都极易迎合他们所希望论证的理论。然而，涂尔干的分析起点十分接近于它应该结束的地方，这是一个逻辑上十分令人担心的问题。

115

联想涂尔干自己对其他定义相当草率的否定，这一问题甚至变得更糟。比如，他告诉我们，我们不可以把宗教定义为对超自然领域的信仰，因为世界上明显笃信宗教的原始人没有这样的概念。对他们来说，所有的事物都一样，没有从自然世界中分离出来的超自然世界，只有从凡俗事物和个人事物中分离出来的神圣事物和社会事物。然而，与涂尔干同时以及其后的更多学者却坚持认为——有证据支持——恰好不是这样。原始人可能没有我们确切的超自然的观念，但他们拥有与我们今天的观念特别相似的神秘或超凡事物的观念。同时有趣的是，他们中

的许多人并不在所有情况下尽力区分神圣事物与凡俗事物,尤其是以涂尔干认为他们所必须的绝对方式。⁴⁸如果关于超自然与神圣事物的问题是较小的问题,那么诸如此类倾向于支持更传统的宗教定义而反对涂尔干的概念的有影响的意见可能会被化解。不幸的是,它们不是。涂尔干定义的选择对他的整个解释策略来说特别关键。它不是位于理论的边缘上,可以做些调整而没有什么影响。它明显地处在前沿与核心。

2. 证据

涂尔干认为,他的研究与已往的理论家相比一个显著的优点在于,他决定只考察一种文化,即澳大利亚的土著社会,然后在这一背景中来解释宗教。他依靠斯宾塞和吉兰广受称誉的人种志报告以及其他一线观察者的成果,并将其理论直接建立在他们所提供的证据基础之上。这样一种方法的科学价值是清楚的、毋庸置疑的——但其潜在的缺陷也是如此。我们是否有理由怀疑这些报告的价值,或是涂尔干对它们的解释? 他的理论与这一澳大利亚的证据联系如此紧密,还会剩下什么呢? 重要的是,最早评论《宗教生活的基本形式》的几位批评家以极具说服力的方式表明了这一点。其中,一位名叫加斯頓·理查德(Gaston Richard)的社会学家先前曾与涂尔干一块儿工作过,在仔细考查了澳大利亚的报告后,他指出,在很多地方这一证据可以用来证明与涂尔干得出的完全相反的结论。理查德还声称,更有说服力的是,涂尔干理论的大部分在他看澳大利亚的报告前就已经形成了。⁴⁹现在,其他的一些批评家甚至怀疑澳大利亚的报告本身是否完全精确。⁵⁰在这一问题上,可能最苛刻的话语

来自阿诺德·吉内普(Arnold van Gennep),一位荷兰著名的非洲人类学家。《宗教生活的基本形式》出版后不久,他在一篇言辞激烈的评论中写道,“十年后,他对澳大利亚材料的整个分析将被完全否定”。接着他补充说,它建立在“我所见到的最糟糕的一堆人种志材料”的基础之上。⁵¹这些话已证明几乎成为了预言。现在,许多的证据,以及涂尔干理论中对图腾制度的大部分解释,已开始在相当广泛的程度上遭到了否定。⁵²

3. 化约论

正如心理功能主义是弗洛伊德理论的基础,同样社会功能主义是涂尔干解释理论的关键。当然,在某种意义上说,这样一种理论的价值似乎是毋庸置疑的。其实有谁能怀疑,在事物的表层下面,宗教信仰和仪式经常实现信徒自己可能完全没有觉察到的社会目的呢?有谁会否认,一次安魂弥撒表面上看是祈求上帝拯救死者的灵魂脱离地狱,但在表层的掩盖下却也是一种强有力的群体团结和更新的仪式呢?诸如此类对宗教的社会功能解释看来是如此的合理与恰当,没有任何人再可能对它们产生置疑。

然而,即使所有人一般都承认,宗教和社会在功能上是相关的,甚至是密不可分的,我们仍然必须追问这一关系实际上是如何进行的。在谈论这一问题时,涂尔干几乎总是说,社会决定宗教,宗教为社会所决定。社会支配宗教,宗教反映社会。在他所谈到的每一个澳大利亚例子中,涂尔干坚持认为,社会强有力地决定着宗教信仰和仪式,而宗教信仰却似乎从来都不能决定社会。他在每一个例子中提醒我们,社会结构始终是事实,而宗教

则只是一种表象。看来,至少可以追问为什么必须是这样。认为宗教除了其他的要求和目的外还具有社会的功能是一回事,而认为宗教只具有社会的功能则完全是另一回事。正如我们在弗洛伊德那里所看到的,“化约论”是描述这一极其激进的功能主义解释的理论术语。弗洛伊德“仅仅”把宗教解释为一种表面现象,由潜在的心理创伤所造成的一种神经症症状。涂尔干的分析也类似,他认为宗教只是表层的泡沫——他自己的话实际上是“气泡”——由内在的社会事实释放出来的。当然,他与
117 弗洛伊德不同,因为他比较不愿意从这一角度对宗教做出否定的判断。弗洛伊德把宗教看成是一种病态的标记,一种心理失常的症状。涂尔干却不这样肯定。他认为,尽管它的信仰可能是错误的,但对某些社会来说它可能仍是社会健康的标志。

尽管有这点不同,同弗洛伊德的一样,涂尔干的理论也是一种激进的化约论功能主义,他的目标是把宗教“化约”为某种与其表面上看来不同的事物。虽然多年来功能主义的解释已经证明了它们自身的优点,然而功能主义的这种化约论则是一个不同的问题——它在当今的理论家中造成了严重的分裂。一些人赞同这样的方法,认为在化约论中找到了一种强有力的科学方法的典范。⁵³其他人则认为它们是片面的、根本错误的。⁵⁴根据这一背景,不必惊奇,大部分现行的宗教信徒都认为,弗洛伊德和涂尔干的化约论观点一般是不能接受的。从宗教信仰的角度来看,这些方法虽然可能洞察到信仰的一些方面,但却完全误解了宗教本质上的所有内容。然而,尽管如此,弗洛伊德和涂尔干的观点在宗教信徒的耳朵里可能还不比早在它们之前所陈述的那

些理论更为激进,它们体现于所有化约论观点中最激进的理论之一:即德国社会主义哲学家卡尔·马克思的理论。他对宗教无情的、激进的解释是我们接下来所要讨论的。

- 1 Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, tr. Joseph Ward Swain (New York: The Macmillan Company, 1915), P. 419. 译文采自[法]埃米尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,上海:上海人民出版社,1999年,第552页。——译者
- 2 当然,涂尔干不是唯一对现代思想中的“社会学革命”做出贡献的人。关于涂尔干的影响,见 Albert Salomon, “Some Aspects of the Legacy of Durkheim,” in Kurth H. Wolff, ed., *Essays on Sociology and Philosophy: Durkheim, et al. with Appraisals of His Life and Thought* (New York: Harper Torchbooks, [1960] 1964), pp. 247—266; 同样可见该书, Roscoe C. Hinkle Jr., “Durkheim in American Sociology,” pp. 267—295.
- 3 关于弗洛伊德和涂尔干之间的相似性,见 Stjepan G. Mestrovic, *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology* (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1988), pp. 99—102.
- 4 涂尔干新近的权威传记是, Steven Lukes, *Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study* (New York: Harper & Row, 1972)。简短有益的介绍有, Anthony Giddens, *Emile Durkheim* (New York: Viking Press, 1978); Kenneth Thompson, *Emile Durkheim* (London: Tavistock Publications, Ltd., 1982); and Robert Alun Jones, *Emile Durkheim* (Beverly Hills, CA: Sage Publications, 1986)。对涂尔干思想尤为恰当的说明,见 Dominick LaCapra, *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1971), 以及 Robert Nisbet, *The Sociology of Emile Durkheim* (New York: Oxford University Press, 1974)。一项精彩而深入的研究,见 W. S. F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion: Themes*

- and Theories* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984).
- 5 关于涂尔干生活时期法国的文化和思想背景,见 Henri Peyre 迷人的短文,“Durkheim: The Man, His Time, and His Intellectual Background,” in Wolff, ed., *Emile Durkheim*, pp. 3—31; 同样可见 Robert N. Bellah, “Introduction,” in Bellah, ed., *Emile Durkheim: Morality and Society: Selected Writings* (Chicago: University of Chicago Press, 1973), pp. ix-lv.
 - 6 关于涂尔干对他所处的法国的社会学传统的评价,见他的“Sociology in France in the Nineteenth Century,” tr. by Mark Traugott, in Bellah, ed., *Emile Durkheim: Morality and Society*, pp. 3—22.
 - 7 关于这些思想家对涂尔干思想形成的重要作用,见 Nisbet, *Sociology of Durkheim*, pp. 24—30.
 - 8 对涂尔干在这一早期重要著作中所阐发的理论令人受益的分析,见 Giddens, *Durkheim*, pp. 26—38; Lukes, *Durkheim*, pp. 137—178; Nisbet, *Sociology of Durkheim*, pp. 73—104; 以及 Robert K. Merton, “Durkheim’s Division of Labor in Society,” in Robert A. Nisbet, *Emile Durkheim: With Selected Essays* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1965), pp. 105—112.
 - 9 对《社会学方法的规则》的深入研究,对它的论点、起源和影响的分析,见 Mike Gane, *On Durkheim’s Rules of Sociological Method* (London: Routledge, 1988).
 - 10 关于这一区别,见 Gane, *Durkheim’s Rules*, pp. 15—17.
 - 11 对涂尔干的因果观仍旧有用的分析,见 Charles Elmer Gehlke, *Emile Durkheim’s Contribution to Sociological Theory* (New York: AMS Press, [1915]1968), pp. 58—92. 尽管在此处涂尔干用了“功能”这一术语,他的社会学是否是现代社会学流派意义上的“功能主义”,则仍是一个复杂的问题。认为涂尔干的分析确实是功能主义,见 Harry Alpert, “Durkheim’s Functional Theory of Ritual,” in Nisbet, *Emile Durkheim: With Selected Essays*, pp. 137—141; 对涂尔干在哪些意义上是或不是功能主义者的分析,见 Albert Pierce, “Durkheim and Functionalism,” in Wolff, ed., *Essays on Sociology and Philosophy*, pp. 154—169.
 - 12 对涂尔干的自杀理论的分析,见 Lukes, *Emile Durkheim*, pp. 191—225; La Ca-

- pra*, *Emile Durkheim*, pp. 144—186; 以及 Hanan C. Selvin, "Durkheim's Suicide: Further Thoughts on a Methodological Classic," in Nisbet, *Emile Durkheim: With Selected Essays*, pp. 113—136.
- 13 关于涂尔干的政治理论,见 Steve Fenton, *Durkheim and Modern Sociology* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1984), pp. 81—115; Giddens, *Emile Durkheim*, pp. 128—155.
- 14 直到 1938 年,它才得以完整地出版;见 Lukes, *Emile Durkheim*, pp. 379—391. 119
- 15 见 Ernest Wallwork, *Durkheim: Morality and Milieu* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972); Nisbet, *Sociology of Durkheim*, pp. 187—208; Robert Reiner, "Crime, Law and Deviance: The Durkheim Legacy," in Fenton, *Durkheim and Modern Sociology*, pp. 175—201; 以及 Morris Ginsberg, "Durkheim's Ethical Theory," in Nisbet, *Emile Durkheim: With Selected Essays*, pp. 142—152.
- 16 Durkheim, *Elementary Forms*, p. 47. 关于这一区别的重要性,见 Nisbet, *Sociology of Durkheim*, pp. 172—176. 译文采自[法]埃米尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,第 54 页。——译者
- 17 Durkheim, *Elementary Forms*, p. 47. 译文采自[法]埃米尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,第 54 页。——译者
- 18 Durkheim, *Elementary Forms*, p. 44. 涂尔干并没有处理这一巫术观中似乎存在的问题;实际上,弗雷泽和泰勒的论述中,经常有公共的而不是个体的特征。通常,巫术仪式不只是为了治愈个人的病或驱除一个恶魔,它还保护整个群体免受伤害,或确保他们的土地和谷物以好的天气。译文采自[法]埃米尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,第 51 页。——译者
- 19 Durkheim, *Elementary Forms*, pp. 71—86.
- 20 Durkheim, *Elementary Forms*, pp. 48—70.
- 21 Durkheim, *Elementary Forms*, p. 168. 译文采自[法]埃米尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,第 226 页。——译者
- 22 尽管涂尔干主要关注斯宾塞和吉兰的著作,但他同样信任其他不太出名的几个人物的类似成果。见 *Elementary Forms*, pp. 88—93, and 91, n. 1. 关于他曾受

惠于英国和美国的“人类学派”，见 Lukes, *Emile Durkheim*, pp. 450—453.

23 这一论述，见 *Elementary Forms*, pp. 144—148.

24 Durkheim, *Elementary Forms*, p. 188. 译文采自[法]埃米尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，第 253 页。——译者

25 关于图腾制度，见 LaCapra, *Emile Durkheim*, pp. 78—80.

26 Durkheim, *Elementary Forms*, p. 206；关于神圣事物、氏族、图腾和图腾象征之间的关键联系，见 Giddens, *Emile Durkheim*, p. 94. 译文采自[法]埃米尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，第 276 页。——译者

27 见 Alpert, “Durkheim’s Functional Theory of Ritual,” in Nisbet, *Emile Durkheim: With Selected Essays*, pp. 137—141.

28 Durkheim, *Elementary Forms*, p. 209. 译文采自[法]埃米尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，第 280 页。——译者

29 Durkheim, *Elementary Forms*, pp. 218—219. 译文采自[法]埃米尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，第 289 页。——译者

30 关于这一点，见 Nisbet, *Emile Durkheim: With Selected Essays*, pp. 78—80.

31 Durkheim, *Elementary Forms*, p. 249.

32 Durkheim, *Elementary Forms*, pp. 280—281. 译文采自[法]埃米尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，第 368 页。——译者

33 Kenneth Thompson, *Emile Durkheim*, pp. 138—139, 指出，新近 Guy Swanson 颇具争议的著作 *The Birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1960) 试图通过统计分析不同类型社会之间的相关性以及对一个高高在上的神的信仰来发展涂尔干的这一主题。对 Swanson 的详细分析，见 Ian Hamnett, “Durkheim and the Study of Religion,” in Fenton, *Durkheim and Modern Sociology*, pp. 208—211。

34 关于膜拜和仪式对涂尔干理论的重要性，见 Nisbet, *Sociology of Durkheim*, pp. 176—184。

35 Durkheim, *Elementary Forms*, pp. 299—309.

120 36 Durkheim, *Elementary Forms*, pp. 309—314.

- 37 Durkheim, *Elementary Forms*, pp. 347. 译文采自[法]埃米尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,第455页。——译者
- 38 关于社会在宗教形成中的“促成”作用,见 Lukes, *Emile Durkheim*, pp. 462—477, 以及 Hamnett, “Durkheim and the Study of Religion,” in Fenton, *Durkheim and Modern Sociology*, pp. 207—208。
- 39 涂尔干对他使用这一术语的解释,见 *Elementary Forms*, p. 389。
- 40 关于涂尔干在美国的影响,见 Roscoe C. Hinkle, “Durkheim in American Sociology,” in Wolff, ed., *Essays on Sociology & Philosophy*, pp. 267—295; 同样可见 Nisbet, *Sociology of Durkheim*, pp. 55—61, 110—113, 210—211。
- 41 Durkheim, *Elementary Forms*, p. 10. 译文采自[法]埃米尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,第11页。——译者
- 42 Durkheim, *Elementary Forms*, p. 212. 译文采自[法]埃米尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,第282页。——译者
- 43 Durkheim, *Elementary Forms*, p. 92; 关于这点,尤见 Nisbet 的评论, *The Sociology of Emile Durkheim*, pp. 69—72。
- 44 关于这些后来的人类学理论家,见 Eric Sharpe, *Comparative Religion: A History* (New York: Charles Scriber's Sons, 1975), pp. 175—176, 188。
- 45 关于弗雷泽的认知主义以及在英国紧随其后反其道而行之的“仪式学派”,见 Robert Ackerman, *The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists* (New York: Garland Publishing, 1991)。
- 46 关于涂尔干的著作在因果、诠释和功能层面上解释的详细论述,可见 Lukes, *Emile Durkheim*, pp. 462—477。
- 47 见 Thompson, *Emile Durkheim*, p. 136。
- 48 E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, p. 65.
- 49 “Dogmatic Atheism in the Sociology of Religion,” in W. S. F. Pickering, ed., *Durkheim on Religion*, tr. by Jacqueline Redding (London: Routledge & Kegan Paul, 1975), pp. 228—276; 首次发表于 *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* (1923)。

- 50 W. E. H. Stanner, "Reflections on Durkheim and aboriginal Religion," in Pickering, ed., *Durkheim on Religion*, pp. 277—303.
- 51 Arnold van Gennep, review of *The Elementary Forms of the Religious Life*, in Pickering, ed., *Durkheim on Religion*, pp. 205—208; 首次发表于 *Mercure de France* (1913)。
- 52 尤见 Stanner, "Reflections on Durkheim and aboriginal Religion," 以及 A. A. Goldenweiser, review of *The Elementary Forms of the Religious Life*, both in Pickering, ed., *Durkheim on Religion*, pp. 277—303, 209—227. Goldenweiser 的论文首次刊发于 *American Anthropologist* (1915)。
- 53 比如, 可见 Donald Wirbe 的著作, 尤其是 "The Failure of Nerve in the Academic Study of Religion," *Studies in Religion* 13 (1984): 401—422; 同样可见 Robert Segal 的下列著作: "In Defense of Reductionism," *Journal of the American Academy of Religion* 51 (March 1983): 97—124; *Religion and the Social Sciences: Essays on the Confrontation* (Atlanta: Scholars Press, 1989); 以及 *Explaining and Interpreting Religion: Essays on the Issue, Toronto Studies in Religion* (New York: Peter Lang, 1992)。
- 54 Daniel L. Pals, "Is Religion a Sui Generis Phenomenon?" *Journal of the American Academy of Religion* 55, 2(1987): 260—282.

121

进一步阅读书目

Bellath, Robert N., ed. *Emile Durkheim: Morality and Society: Selected Writings*, Chicago: University of Chicago Press, 1973. 对涂尔干比较重要的著作的选择性介绍, 由一位美国顶尖的宗教社会学家编辑说明。

Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Joseph Ward Swain 译。New York: The Macmillan Company,

[1912] 1915.

Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*. G. Simpson 译。Glencoe Ill. : The Free Press, [1893]1964.

Durkheim, Emile. *The Rules of Sociological Method*. S. A. Solovay 和 J. H. Mueller 译。Chicago: University of Chicago Press, [1895]1938.

Durkheim, Emile. *Suicide: A Study in Sociology*. J. A. Spaulding 和 G. Simpson 译。London: Routledge & Kegan Paul, [1897]1951.

Fenton, Steve, ed. *Durkheim and Modern Sociology*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1984. 公认的权威文章,他们评价了涂尔干在当代社会学研究发展中的地位 and 影响。

Giddens, Anthony. *Emile Durkheim*. New York: Viking Press, 1978. 当今一位重要的社会学理论家所做的简洁而深入的研究。

Jones, Robert Alun. *Emile Durkheim*. Beverly Hills, Calif. : Sage Publications, 1986. 一位熟悉罗伯特逊·史密斯、弗雷泽以及其他早期宗教理论家的学者所做的简短而富有启发性的研究。

LaCapra, Dominick. *Emile Durkheim: Sociologist and Philosopher*. Ithaca, N. Y. : Cornell University Press, 1972. 对涂尔干整个思想的实质性分析。

Lukes, Steven. *Emile Durkheim, His Life and Work: A Histor-*

ical and Critical Study. New York: Harper & Row, 1972. 新近对涂尔干的生活与思想的权威性考察。

Mestrovic, Stjepan G. *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology*. Totowa, N. J.: Rowman & Littlefield, 1988. 评价了涂尔干在开辟现代社会学研究方面的作用。

Nisbet, Robert. *The Sociology of Emile Durkheim*. New York: Oxford University Press, 1974. 长于分析涂尔干思想的历史背景以及在涂尔干之前并对其思想产生影响的(尤其是法国的)思想家。

Pickering, W. S. F., ed. *Durkheim on Religion*. Jacqueline Redding 译。London: Routledge & Kegan Paul, 1975. 选辑了涂尔干有关宗教的著作以及其他学者的评论,包括对《宗教生活的基本形式》最早的一些评价。

Pickering, W. S. F. *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*. London: Routledge & Kegan Paul, 1984. 对涂尔干宗教观的一项精彩深入的研究。

Wolff, Kurt H., ed. *Essays on Sociology and Philosophy: Durkheim, et al., with Appraisals of His Life and Thought*. New York: Harper Torchbooks, [1960]1964. 许多学者对涂尔干思想的起源、特点和影响的启发性研究。

第四章 宗教即异化：卡尔·马克思

“马克思发现了……一个简单事实：人类首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等。”

弗里德里希·恩格斯：《在马克思墓前的讲话》¹

按照严格的时间顺序，我们在本章中所要讨论的思想家应该出现在本书的一开始，而不是这里。卡尔·马克思(Karl Marx)(1818—1883)是德国社会哲学家，后来被称为共产主义运动的精神导师。马克思度过了其人生的一大半时，本书中的其他人物才开始写作。泰勒在1871年出版《原始文化》时，马克思的主要著作早已完成了，而弗雷泽的《金枝》则到马克思去世十二年后才问世。再一个二十年后，弗洛伊德与涂尔干才阐发了他们的主要思想。然而，在这里而不是在更早的章节谈论马克思却比较合理。因为尽管他写作于19世纪中期，然而在当时，除了他自己的一小部分激进伙伴的关注以及当局的怀疑外，他的思想几乎没有引起什么注意。只是到了晚年，他的大型经济学批判研究第一卷《资本论》²出版以后，主流思想界才开始

124 密切关注他。从那以后,众所周知,他的影响开始急剧上升。在俄国,他赢得了1917年革命的主要领导人弗拉基米尔·列宁的信仰,这次革命摧毁了一个帝国,震撼了整个世界。此后,在20世纪40年代,同样的震撼爆发于中国,另一位马克思主义者毛泽东领导贫苦农民组成的军队取得了一场同样震惊世界的胜利。类似的革命还在世界其他较小的地方展开,欧美的知识分子发现他们要被迫思考马克思提出的爆炸性的无所不包的社会理论。一些人对他很着迷,另一些人则对其持完全否定的态度。在当今,甚至在共产主义体系已经开始衰退后,人们至少还会认同这一点:马克思所生活的世纪可以忽视他,我们的这个世纪则不能。³

关于马克思,有两个问题从一开始必须注意。首先,作为共产主义的缔造者,他提供给我们的不只是一种宗教理论,而是一个像宗教一样完整的思想体系。尽管有人认为,弗洛伊德的精神分析学同样如此,然而,马克思主义在全世界的影响要大得多。在本世纪,马克思主义曾一度以这样那样的形式成为世界上许多国家的统治哲学,尽管由于共产主义在欧洲与苏联的剧变,这种情形只在远离欧洲的少数几个地区保持如此。对于一些共产主义者,马克思的著作就像《圣经》对于最忠实最虔诚的基督徒一样神圣。共产主义提出了一整套有官方解释的系统学说。实际上,共产主义不只是提供了一种广泛的政治、社会和宗教理论,而且还包括一整套激动人心的人生观——关于人在自然世界中的地位的哲学观,对过去历史的解释以及对未来社会的预言。⁴

其次，马克思的哲学影响深远。他关于传统宗教的“理论”只是其思想体系的一小部分，而且也不是其中心所在。就此而言，他与弗洛伊德、涂尔干以及本书中其他的思想家大不相同。很快我们就会看到，马克思的观点明确、直言不讳，它们同样对当今世界产生了极大的影响，尤其是在那些被称为共产主义社会的国家里。然而，非常重要的一点是，在马克思卷帙浩繁的著作中，并没有一本是专门、系统地论述宗教的。尽管他经常在许多关于其他问题的著作、书信与文章中谈到它，但几乎总是以间接的方式在某处提出对宗教的总体看法，在另一处则谈论教会、圣事和教士，又会在别处谈一下这种信仰或那种宗教行为。因此，这一章要求我们采取与其他各章略有不同的方式。与讨论泰勒与涂尔干等人时我们只着重讨论一本书中的观点不同，我们必须重新整合马克思关于宗教的观点，这主要根据马克思在早期的哲学与社会著作中对宗教发表的极其明确的论述，以及他在后期的政治学与经济学著作中偶尔对宗教所做的评论。⁵除了这一点例外，我们仍保持本书原来的形式。我们先看马克思的生活与知识背景，接下来是其整个思想体系，然后再谈论他的宗教观点。此后，余下的篇幅将被用于分析和评论。

125

背景：马克思的生活、活动与著作

卡尔·马克思生于1818年5月5日，他是海因里希·马克思(Heinrich Marx)家八个孩子中的第二个，他的父亲是一个犹太律师，生活在小而美丽的莱茵兰的特利尔市。⁶此时，德国还

不是一个统一的国家,特利尔处于普鲁士的统治之下。后者是德意志诸邦中最强大的,主要由几个基督教贵族家族统治。马克思的祖父辈在犹太教的两个派别中都当过拉比,然而由于普鲁士的反犹法律,在马克思出生前不久,他父亲至少在名义上已经改信基督教。与他父亲的软弱性格不同,马克思天资聪明,而且很倔强、直率,极具独立性。他很少表露自己的感情。尽管马克思在高中时成绩并不优秀,但他找到了一个非正式的导师冯·威斯特华伦男爵(Baron von Westphalen),后者是一个富有素养的普鲁士政府官员,也是马克思家的朋友,他激起了马克思早年对文学经典的兴趣。后来,马克思与男爵的女儿燕妮(Jenny)结婚,她给他生了六个孩子。⁷

马克思在波恩大学学了一年的哲学与法律,在那里他曾酗酒打架。以身体健康状况不佳为由,他得以逃避兵役。直到转到柏林大学以后,他才变为一个切实认真的学生,很快适应了那里蓬勃发展的文化生活。大学是一个大城市的文化中心,它本身也成为学者、政府官员和严肃的知识分子的聚集地,其中包括一些思想激进的人。当时,一位顶尖哲学家黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich von Hegel)(1770—1831)的思想在柏林及德意志大部分其他大学中都占支配地位。黑格尔的思想体系对理解马克思极其重要,但这却不容易简单说清楚。我们将在后面的篇幅中重述这一问题。在此我们可以说,简而言之,黑格尔是一位唯心主义者,一位解决了物质与精神的关系这一古老的哲学问题的思想家,他认为精神性事物如思想或概念是世界的基础,而物质的东西则是次要的,它们是起决定作用的普遍精神或绝对

观念的物质表现。在德国,任何希望得到关注的思想家都必须以某种方式对这一唯心主义体系做出反应。马克思也是如此,他加入了一个被称为青年黑格尔派的思想者的圈子,他们不仅是其导师的追随者,而且也是他的批判者。⁸同时,作为黑格尔主义的左派,他们声称,黑格尔把物质与精神的问题看作基本问题是正确的,但他的结论却正好与事实相反。物质是基本的,而精神——对思想家来说特别重要的概念与思想王国——本质上只是物质世界的反映,就像红色对于苹果一样。马克思竭力赞同这一观点。1841年,他完成了自己的博士论文——意味深长的是,他探讨的正是古希腊的两位“唯物主义”哲学家德谟克利特与伊壁鸠鲁。

世界的真正基础存在于物质力量而不是精神观念中,这一原则成了马克思此后所有思想的哲学基点。尤其是它决定了马克思思想发展中的两大中心主题:(1)马克思坚信经济状况决定人类的行为;(2)人类历史是阶级斗争的历史,在每个社会中,拥有财产的富人与必须工作才能生存的穷人之间存在着永久的冲突。

马克思曾希望做一名大学教授,但是他与青年黑格尔派的联系以及他日益激进的思想使这一希望成为了泡影。因此,他转向新闻业,先是给德国一家政治报刊撰稿,后来则去了巴黎,在那里他阅读了法国社会与经济思想家的著作,并开始深入阐述自己的思想。实际上,这一早期经历是其思想生涯的一个关键时期。在1843—1850这七年间,马克思先是住在巴黎,后来到了布鲁塞尔,并曾短期返回德国,他写了大量他最重要的政治

与哲学论文。其中包括《论犹太人的问题》(*On the Jewish Question*) (1843)、《〈黑格尔法哲学批判〉导言》(*Toward the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction*) (1843)、《经济学哲学手稿》(*Economic and Philosophic Manuscripts*) (1844)、《神圣家族,或对批判所做的批判》(*The Holy Family: Or a Critique of all Critiques*)等。⁹通过这些著作,他形成了关于人的本质与命运的唯物主义观点的基本架构。在这些文章中,他也形成了自己关于历史与社会、经济学与政治学以及法律、道德、哲学与宗教的主要思想。谈到他所采用的基本观点,我们可以从他主编的一份报纸的报头座右铭中看出一点线索:“要对现存的一切进行无情的批判。”¹⁰

127 尽管这一时期的著作对马克思此后的生活具有决定性的意义,但这并非他单独完成的。正是在这一时期,他遇到了一个德国工厂主的儿子弗里德利希·恩格斯(Friedrich Engels),并开始了他们一生的友谊。恩格斯在英国考察了工人们令人沮丧的生活,并独立形成了与马克思十分相似的唯物主义经济与社会观点。1845年,马克思与恩格斯走上了他们近乎完美的合作之路,这在知识分子之间是极其罕见的。¹¹他们思想相近,但天赋不同。马克思的原创性比较强,他是一个哲学家与预言家,其思想晦涩而艰深。恩格斯则是一个解释者与宣传家,他经常以清晰、直接而具有说服力的方式来表达自己的思想。多年中,他们一起参观工厂,共同分享研究成果,互相批评对方的观点,为了共同的目的而写作,一起为新成立的政党提供帮助和建议。1848年,他们共同起草了著名的《共产党宣言》(*Communist*

Manifesto)。¹²因此,正如我们所知道的,并不是马克思一个人而是马克思与恩格斯共同创造了马克思主义。他们一起宣扬唯物主义、阶级斗争、共产主义与革命的理论,这是他们之中的任何一个所不能单独、有效地完成的。

尽管普通人对他们所知甚少,然而马克思与恩格斯的“革命”理论对当权者来说却已不是秘密。1848年,当革命开始席卷整个欧洲时,马克思立即受到了怀疑。他被迫离开巴黎到布鲁塞尔,不久他即被捕并被驱逐出比利时。当他返回德国参加那里刚刚爆发的革命时,他再次被捕,但却幸运地在法庭上否定了所有的指控。1849年,他离开欧洲大陆去了伦敦。在那里,他选择了自己后半生的生活方式——流放但决不后退。尽管贫困不堪,他们全家也经常处于饥饿的边缘,但他仍然继续自己的政治学与经济学研究。在大英博物馆的阅览室里,他经常坐在一张自己特别喜欢的桌子旁,现在那里有一块牌子标明他的位置,他在那里写了许多著作,其中有两本是关于法国革命中的政治,两本以上是关于政治经济学的,其他几本则是有关经济史和经济理论的著作。¹³当然,《资本论》(*Capital*)(1867)是他最重要的研究成果。在该书中,马克思收集了大量的实际数据,对它们进行社会分析,并以自己敏锐的洞察力深入到政治和社会结构中去——所有这一切都是为了用经济活动的事实来证明自己的唯物史观,并指明通往革命的共产主义未来之路。

在此期间,马克思对他所谓正在进行的阶级斗争——工人反对资本家的斗争——尽量保持积极态度。他给法国与德国的社会主义政党提供建议和帮助。他是国际工人联盟(简称“国

128 际”)的领导人,它的目的在于代表工人阶级的共同利益,而不是他们各自的国家。同时,他继续写作。《资本论》只是他关于这一主题的三卷著作中的第一部分。他继续其他两部分的写作,这只有未完成的手稿,它们是他想在“经济学”这一大标题下进行的伟大计划的一部分。他的工作习惯很奇怪。有时他整日地喝酒或睡觉,有时则夜以继日地疯狂工作,全然不顾满屋子孩子的吵闹声。幸运的是,他拥有几乎无穷的精力,只要愿意,他随时都可以用钢铁般的精神纪律支配它。只是在其生命的最后十年,由于疾病的困扰,他的精力逐步下降。一笔及时的遗产以及恩格斯的一些经济援助至少已使他们家摆脱了贫困。那时,尽管他继续读书并与朋友们保持通信,然而他的主要著作却已被置诸身后。他的妻子燕妮于1881年去世,两年后他也随她而去。有恩格斯守在他的墓前,他被埋葬于伦敦——他最后十年生活、研究与工作的地方——当时几乎没有什么哀悼仪式,也不为世人注意。

马克思主义:经济学与阶级斗争理论

很少有思想家像马克思与恩格斯用在《共产党宣言》中那样坦率或者令人不安的语言来表明自己思想的主要观点:

至今一切社会的历史都是阶级斗争的历史。

自由民和奴隶、贵族和平民、领主和农奴、行会师傅和帮工,一句话,压迫者和被压迫者,始终处于相互对立的地位

位,进行不断的、有时隐蔽有时公开的斗争,而每一次的结局都是整个社会受到革命改造或者斗争的各阶级同归于尽。¹⁴

这段发人深省的话所表达的思想是清楚无疑的。如果我们想理解人类及其历史究竟是怎么一回事,我们就必须搞清楚什么是最基本的东西。它应该是这样的:从在地球上出现之时起,人类的行动不是受伟大思想的支配,而是由最基本的物质关怀即维持生存的最基本的需求所决定的。在唯物史观看来这是最基本的事实。每个人都需要吃饭、穿衣和住房。一旦这些需求得到满足,又会出现其他欲望,比如性欲。生育造成了家庭与社会,而它们又引起了其他的物质欲望和需求。这些欲望只有通过马克思所说的生产方式的发展才能实现。¹⁵生活必需品甚至必须通过某种方式被生产出来——狩猎、采集、捕鱼、种植或其他方式。而且,由于不同的人从事劳动的方式不同,他们中迟早会出现社会分工;不同的人做不同的事。马克思称以这种方式进行分工的人们之间的关系为“生产关系”。我可能是个造船的,你可能是织渔网的。在最初的、最简单的社会形态(即马克思所说的原始共产主义社会)中,船与渔网由村社中的每一个人所共同拥有,在这种村社中,只要需要,每个人都可以分享所有的东西。¹⁶

129

在马克思看来,这种原始共产主义部落在某种意义上可以说是人类最自然的组织形式。它使得人们把有意义的劳动和愉快的休闲有机地结合在一起,从而可以享受到生活的丰富多彩。

他们属于群体,但也知道自己的个人价值。然而,关乎命运的转折出现了:私有财产的观念一旦产生,它就对所谓的古典文明的历史阶段产生了最明显的影响。在这里,马克思解释道,生产关系发生了巨大变化。造船工声称,船是他的私人财产;织渔网的同样如此认为。只有在交换他们的劳动产品时,他们才发生关系——即出售他们的劳动产品。不久以后,一些人由于才能,作奸犯科或是好运气,获得了更多更好的私有财产,而其他一些人却实际上一无所有。另外,由于生产方式从狩猎和采集转化为种植庄稼,那些碰巧拥有财产的人就处于一个极其有利的位置。他们不仅拥有产品,而且掌握了重要的生产资料——种植谷物的土地。由于一些人没有土地,土地拥有者就变成了主人;而其他人则成为其依附者、帮工,甚至奴隶。作为早期文明的两大标志的私有财产和农业生产共同促成了全人类的大劫难:由财产与权力造成的阶级分化以及由此开始的持久的社会冲突。¹⁷在此后的中世纪,这种生产方式基本保持不变。农业生产与阶级斗争的结构也仍旧如此。只是封建主与农奴分别取代了古代的奴隶主与奴隶。甚至在工匠中,师傅与学徒也继承了古罗马的贵族与平民之间的传统冲突。

随着社会发展到近代,古老的阶级冲突仍旧存在,不过它变得更加激烈、更加鲜明。近代资本主义产生了新的生产方式:贸易与制造业,随之也导致了生产关系的深刻变化。工厂主与工人仍旧存在,然而他们之间的斗争却变得剧烈得多。通过大规模的商业与追逐利润的活动,资本主义为一些人——即马克思所说的“资产阶级”或“中产阶级”(马克思的这一术语指我们今

天所说的富有的中产阶级上层、企业主和公司经理)——创造了大量的财富。与此同时,工人——即马克思所说的“无产阶级”——却几乎一无所有;每天他们必须出卖自己宝贵的劳动力给企业主-经理,以换取仅能维持基本生活的工资。由于资本主义的工业化,这一情况变得更糟。工厂的出现使得工人每天在机器旁长时间精疲力竭地工作,他们生产了大量的产品,创造了巨额利润,当然只是给工厂主的。工业资本主义的扩张,使得阶级斗争达到高潮,进入了最后的、不顾死活的阶段——无产阶级的苦难是如此深重,工人发现只有革命才是他们唯一的希望。他们掀起了激烈的斗争,企图用暴力推翻压迫他们的整个社会与经济秩序。在这种情况下,暴力是在预期之中的,因为富人从来不会放弃他们的财产,除非其被暴力所剥夺。实际上,对抗是不可避免的,它为深刻的历史力量所驱使,没有哪个群体、国家或阶级能够抗拒。¹⁸

在这样的世界中,很明显,共产主义担负着双重使命。一方面是教育,它必须使那些不了解自身处境的人认清现实;另一方面则是行动,它号召世界各地的无产阶级联合起来准备革命。就像古希伯莱的先知一样,共产党用不容置疑的口吻谴责政府与统治阶级。它促使工人组织起来,顺应历史的潮流,推波助澜,一直向前,直到推翻资本主义的大厦,摧毁其结构与基础。只有到那时,只有在摧毁性的革命风暴之后,人类社会才能恢复秩序,真正自由、和平的天堂般的时代才会降临人间。为了达到这个完美的目标,首先必须要有一个过渡阶段,即马克思所谓的“无产阶级专政”的预备时期。原来无权的穷人真正掌握了政

权,他们的统治将逐渐过渡到下一个也是人类历史的最后阶段,那时真正的人类和谐最终实现,阶级和私有财产将不复存在。¹⁹

唯物主义、异化与历史辩证法

131 在概括自己的宏大体系时,马克思认为,并不是他本人提出了社会阶级乃至社会斗争的概念;但是,他确信,是他发现了社会阶级分化与特定经济发展阶段之间的关系,而且相信是他独自认识到,未来这一斗争将如何导致革命以及阶级的彻底消亡。然而,如果这是事实,那么他是从哪里得到这些思想的呢?他又是如何形成其独特观点的呢?他认为人类历史将进入美好的未来,但这必须在经历一系列的冲突之后,这种冲突是以一次又一次更痛苦、更激烈的斗争为标志的。

要回答这一问题,我们必须回顾马克思早年在柏林的生活以及黑格尔对他的影响。我们知道在黑格尔的唯心主义中,物质是第二性的。他谈到终极实在时指的是“绝对精神”或“绝对理念”,即教徒的上帝。在他的体系中,这种“绝对”的东西就是力求更好地意识到自己的存在。为此,它把自己流溢为物质的形式和事件,就像建筑师让美丽的建筑体现自己的思想一样。然而,由于实际的东西从来不能完整地体现其思想(每个不满自己建筑物的建筑师都知道如此),物质形式总是不完善的,或用黑格尔的话说,是精神的“异化”。尽管努力争取,然而物质的实体却从来不能达到绝对精神的高度。因此,每当物质世界产生某一事物(黑格尔称其为“正题”),精神必然创造出一个与

其对立的事物(“反题”),后者的职责在于努力纠正前者。它们之间的紧张通过第三者(“合题”)来解决,它把前两者综合起来,又成为下一轮对立与解决的新命题。这里,我们可以想象到,建筑师的每一件新作品就是对从前作品的一种改进,他通常总是把以前两种尝试中的最佳因素综合起来以实现这一目的。对黑格尔来说,世界上所发生的一切都是这一伟大转变过程的表现形式,他称这一过程是自然与历史中精神的“辩证”——“互相让步”——的过程。在此过程中,绝对理念把自己异化为一种不完善的物质形式,然后用另一种形式与其相对应,最后把这两者结合起来并超越它们的又是另一种形式。另外,黑格尔想到的这种转变并不是小范围的转变,而是宏大的社会类型的转变。在他的体系中,整个一种文化,比如希腊古典文明或文艺复兴时期的欧洲文明,可以被看成是绝对精神的一种伟大而惟一的表现——也就是一个命题;一段时间后,它必然会引起一种与其相对立的文化作为其相反的命题;最后,二者综合成第三种更丰富、更高级的文明形式,即“合题”。因此,整个世界在一个伟大而多变的运动过程中,在一个微妙地把自然、历史和精神融为一个巨大统一体的过程中展现了自己。

前面我们已经提到,马克思拒绝了黑格尔的唯心主义。然而,他并没有拒绝异化的概念以及历史在一系列冲突的过程中向前发展的思想。²⁰相反,他把这二者融入了自己的唯物主义体系,并将它们作为人类历史的核心概念。他认为,历史就是一个冲突的大舞台,黑格尔把“异化”作为历史的中心是正确的;然而,黑格尔的错误之处在于,他没有认识到,异化与历史进程

是如何深深扎根于基本的物质生活实在,而不是基于观念。当黑格尔谈到异化时,就像神学家谈论造物主上帝一样,他想到的主要是物质世界从来未能实现其精神本源,即绝对观念或绝对思想的完美性。马克思反驳说,实际上事实正好相反。正是具体的实际的劳动者创造了自身的异化,然而他们恰恰把这种异化归因于其他事物——包括观念领域,而这种观念正是属于他们自己的东西。这才是真实的异化以及人类不幸的真正根源。在宗教中,人们常给上帝以荣耀和崇拜,实际上这些都属于人类自己。在哲学中,黑格尔则把人类用汗水和辛劳应得的所有赞美都给予了他所谓的绝对精神。甚至在政治学中,他也犯了类似的错误:他把国家——现代民族国家——看作是绝对精神在近代的一种伟大表现形式,由此他很自然地得出了保守的结论,即人们必须放弃他们的个人利益和欲望去屈从于国王和一些统治精英。但是,为什么人们首先选择把所有荣誉给了上帝然后又把全部权力交给国王呢?这并不是因为确有一个上帝或者有些人该被称为王族,而是因为人类思维中有一些根本错误,最重要的,是因为在生活中我们经受了自我异化,这是一种与人类应有的天性相背离的深刻的内在分裂意识。²¹

马克思继续说,如果要真正理解异化,我们就必须注意日常劳动的经济现实对每个活着的人是多么的重要。与自然界相比,劳动是人类的自由活动,人类用劳动创造并维持他们的社会生活。它理应丰富多彩、有创造性并给人以满足感,是整个人性的体现。然而不幸的是,事实并非如此。实际上,部分由于私有财产的邪恶观念,劳动成为了一种与我们相分离的东西,一种对

我们自身来说异己的东西。正如我们谈到的造船工和织渔网者,一旦我认为我的劳动产品是一种身外之物,是一种并非为了集体利益的个人精神的自然体现,异化就开始了。从那时起,我与我的劳动产品相分离,它成了一种我可以卖、别人可以买的东西。我与我自己也相分离,我织渔网与其说是为了体现我的独特才能,不如说是制造一种商品,我可以用它去交换或买其他的商品。而且,织渔网者也进一步与马克思所说的人类的“种群生活”相分离,我只是生产一种产品,我的工作没有任何展现人性的内容。当然,最后我与其他的个体也分离开来,因为我的个性,即我作为人最本质的东西,与你的不再感触,我们只是互相交换自己制造的产品。²²在这多重的分离形式中,我们发现了人类真正的不幸。只有以某种方式克服了这种状况,人类的真正幸福才能够最终恢复。

133

劳动剥削:资本主义与剩余价值

要对这种有害的异化对症下药,首先必须找出产生它的原因。很清楚,不管异化本身危害有多大,近代工业资本主义的出现无疑使这一情况变得更加恶化了。马克思在《资本论》中用了很多篇幅致力于解释这一切。尽管任何简短的概括都不足以恰如其分地说明这一巨著,然而,至少我们可以看一下马克思在该书中所说的劳动与价值的理论。马克思解释说,我们所制造的或想买的某一种东西的价值是由生产它所耗费的劳动量所决定的。如果生产一双鞋需要一天的时间,而制造一个精确的时

钟却需要二十天,那么钟表的价值或生产钟表花去的时间就相当于鞋子的二十倍。制鞋工人如果想要一个时钟,则必须生产至少二十双鞋子才能买到或换取一个。这个例子相当真切地表明了过去的经济活动实际上是如何进行的——价值与价值之间的等价交换。

马克思继续说,不幸的是,资本主义与财产所有权所关注的一切是利润,而不是等价交换;它们进行投资和贸易是为了得到更多一些,而不是相等。如果我们要问“这些利润从哪里来的”,那么答案只有一个:在资本主义制度下,正是赋予时钟和鞋子以价值的东西——即它们所承载的劳动量——被低估了。关于这一严肃的事实,几乎随处都可以找到大量的证据。工人必须至少给商品足够的价值,以换取维持家庭生活的工资,近代机器使他们只需花一天中的部分时间就能做到这一点。然而,他们实际上整天都在工作,甚至比一整天都多(按马克思在伦敦了解到的情况)。²³而且,他们全家每天都在机器旁工作十至十二个小时,或者更长的时间,但他们依然极其贫困。这究竟是怎么回事呢?马克思宣称,这些工人每天都在为资本主义的工厂主创造大量的剩余价值。²⁴经过很短一段时间的工作挣够工资后,工人们继续创造的价值即剩余价值,所有这些都

134 直接被工厂主拿走并卖去换来利润。换句话说,剩余价值是从工人每天创造的大得多的总价值中减去他们的工资(他们用来支付衣食住的费用)后剩下的部分。因此,在马克思看来,在欧洲任何一个农场或工厂里,土地或者工厂的所有者,每天都在剥夺成百上千的工人所创造的剩余价值,将其作为自己的利润,用以修建养

有仆人、狐狸和猎犬的乡村庄园。与此同时,他们的工人却拥挤在市中心狭小而肮脏的公寓中,与烦恼、疾病和时时的饥饿为伴。

马克思说,遗憾的是,这一不公平的情况并不只是个人贪婪的问题。即使工厂主不喜欢狐狸和猎犬,他的双手也会在资本主义市场残酷竞争的迫使下行事。为使他的工厂存活下去,他必须把它生产的大部分剩余价值投资到新的更大的工厂中去,从而剥削更多的工人,这样其他的工厂主才不致以低价销售对其造成损失。既然必须保持低成本以利于竞争,因此每一个资本家都尽量用更好更大的机器,尽力把所有资源都集中到一个较大、较好的工厂——形成托拉斯或垄断——从而以更低的价格进行生产与销售。这些行为对工人的影响不难发现。在残酷的市场竞争中,随着地位的下降,他们的处境变得更加悲惨。随着人口的增长以及工厂生产效率的提高,工人们发现他们成了多余的人;始终存在的大量失业无产阶级的“贮备”提醒着那些有工作的人,他们随时可能被更廉价的劳动力所取代。

更糟糕的是,甚至工人过剩也不是最严重的问题。资本主义残酷的竞争规则以及从工人身上得到更多产品的欲望,最终导致了一种新的奇怪的困境——“资本生产过剩”。工人与机器所生产的产品超出了实际能卖掉的数量。面对这一不幸的情况,工厂主别无选择,只好反过来削减生产,从而导致周期性的以解雇、商业衰退以及严重失业为特征的经济危机。在这种萧条过后,经济开始复苏,但这不过是重新开始了增长与衰退的恶性循环。毫不奇怪,长时间后,这一令人麻木的恶性循环最终会

把无产阶级推向绝望。在此,马克思详细描述了这种情况:

135

在资本主义体系内部……一切发展生产的手段都变为统治和剥削生产者的手段,都使生产者畸形发展,成为局部的人,或者机器的附属品,使生产的科技力量与生产者相对立;这些手段把具有吸引力的劳动变成了强制劳动,使劳动条件越来越不正常,使工人在劳动过程中屈服于卑鄙可恶的无限专制,把工人的全部生活时间变成劳动时间,并且把工人的妻子儿女都抛到资本主义的扎格纳特车轮下。²⁵

正是以这种方式,经济生活的过分行为与厄运成为社会冲突的根源,并最终导致了资本主义的自我毁灭。马克思说,在这极度的屈辱与经济困境中,无产阶级发现他们“失去的只是锁链”。出于对现实的愤怒,以及历史赋予他们的全部力量,工人最终被驱使着制定计划、组织起来,最后采取行动反对整个资本主义体系。一旦时机成熟,他们就会起来反抗。那时,清算资本主义世界的伟大时刻便最终到来了。

经济基础与上层建筑

对马克思来说,历史的中心事件是阶级斗争,即一种由来自社会底层的经济生活的严酷现实所制约的冲突。在一个财产私有的世界里,一些人,通常是富人拥有生产手段,而其他一些人,多数是穷人则没有。但即便如此,经济也不意味着社会存在的

全部内容。形成我们社会生活另外一些方面的那些活动又是如何的呢?政治与法律是怎样的呢?道德、艺术、文学以及其他精神活动是怎样的呢?宗教又如何呢?所有这些在马克思的体系中处于什么位置呢?

对于这每一个问题,马克思都有很多话要讲,他的起点就是把所有这一切加以区分,即他所谓的社会的“基础”及其“上层建筑”。²⁶他认为,通贯整个历史,经济实在构成了社会生活的基础,劳动分工、阶级斗争以及人类的异化都是在这个基础上产生的。相反,那些其他的活动领域,我们在生活中常见的事物,则属于上层建筑。它们不仅从这个经济基础上产生,并在很大程度上是由它来决定的。阶级斗争深藏的力量和激情造就了它们。与我们的文明生活相联系的制度与文化——家庭、政府、艺术、大部分的哲学、伦理与宗教——都必须被看作上层建筑,它们的主要作用在于限制或有助于一种源自有权者和无权者斗争的深层和极度的焦虑,使其得到有控制的释放。

以政府为例,国家的作用是不难理解的。马克思说,国家在

任何时候都是代表统治阶级,即占支配地位的团体的愿望的。在一个以私有财产原则为基础的资本主义社会里,国家因此制定了严格的法律反对偷盗,在此情况下,一个饥饿孩子的母亲会因为从一个工厂主那里偷取一片面包而被监禁,即使这个工厂主有富得足以养活整个村庄的食物。政府出资建立并维持着一支警察部队以确保法律的实施;窃贼必须被逮捕并被带去审判。同时,它建立司法制度以维护法律;被告必须被审讯,并因触犯法律而被判刑。对于任何像资本主义秩序那样由极少数的压迫

者和数量如此之多的被压迫者组成的社会来说,法律的瓦解和破坏对其是一种经常性的威胁。因此,一个强有力的政府的存在是绝对必要的,它将强制执行法律,粉碎任何偏离法律行为的威胁。

政府依靠武力实现控制,而在文化上层建筑中的其他当权者则依靠说服来达到同样的目的。在过去的任何一个时期,道德领袖们——神学家、哲学家与道德教师们——都曾帮助控制穷人,只不过他们是通过向穷人布道,告诉他们什么是对什么是错而已。他们所提倡的特定的美德自然取决于他们所生活的社会类型,因为“统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想”。²⁷在中世纪,农业是主要的生产方式,所有的土地都属于教会的主教和封建主,他们用宣誓效忠于他们的封臣和农奴组成的军队来保护自己的财产。那么,当我们知道那个时代的道德准则是强调对教会的忠诚及对封建主的服从,讲究个人荣誉和效忠的武士精神,难道我们还会为此而惊讶吗?在近代工业社会中,资本家需要大量的流动工人,这些人除了直系亲属外几乎没有任何其他社会联系,也不要求社会权利或地位。那么,知道现代社会的道德口号是个人自由与社会平等,难道我们还会为此震惊吗?近代的哲学家与神学家之所以提倡这些新的道德价值,是因为它们服务于新的经济。像他们中世纪的同行一样,他们声称他们宣传的道德是永恒的真理,属于恒久不变的自然规律,然而实际上,它们是由所处的特定时期与地区的经济现实所决定的。创造性的艺术也没有什么真正的不同。尽管作家和艺术家都讲个人主义和原创性,他们的成功却受制于他们所处

时代公认的思想。因此,即便看上去他们是在抗议,但实际上是无意地默认了由压迫者所控制的社会。²⁸

至于这些观点的历史证据,马克思经常转向近代欧洲发生不久的革命:17世纪的英国内战以及法国大革命,尤其是后者,马克思整个一生都在研究它,写了至少三本著作来讨论。²⁹表面上看,这些重大冲突似乎只是纯粹的政治与宗教问题,然而深藏于表面之下的事实却大不相同。马克思说,在17世纪的英国,是资本主义导致了伦敦商人与中产阶级绅士去挑战国王的政治权威,后者的权力是以传统的土地所有制为基础的。正是资本主义促使正在上升的中产阶级接受一种新的宗教形式——新教,它对他们的贸易、投资与个人企业更为有利。而且,我们可以说,是资本主义促使像伦勃朗和弗朗斯·哈尔斯这样的艺术家去为荷兰乡镇上的居民以及他们全家画肖像,而不是我们在中世纪教堂的镶嵌画和湿壁画中所看到的圣徒和国王的画像。在1789年的法国,正是处于上升地位的由职业人士和官员构成的中产阶级(城市资产阶级)策划推翻国王,并领导了以人权的名义攻击教会的斗争。一旦动乱平息,经济利益又占了上风,同一个中产阶级又联合起来压制贫苦大众的革命热情。在每一个例子中,我们都可以看出,政治与宗教上层建筑实际上是由经济基础与阶级斗争的动力所决定的。

对所有构成上层建筑的精神活动,马克思有一个专门的术语:艺术家、政治家与神学家的努力都属于“意识形态”。³⁰这些人创造出思想体系以及富有创意的艺术作品,在他们看来这似乎是由对真理的渴望和对美的热爱而激起的。然而,这些成果

实际上只是阶级利益的体现,它们反映了一种证明现存事物合理性的潜在的社会需求,得益于不公正秩序的人自然想阐明为什么造成这种不公正的社会环境应该保持不变。思想家总是统治者的仆人。

宗教批判

对意识形态与上层建筑的论述终于把我们带到了宗教领域,在这里马克思基本观点的出现不会再令人惊奇。实际上,几乎没有任何问题他只做简短的或生硬的论述。他说,宗教是一种纯粹的幻觉。更糟的是,它是一种最能导致有害后果的幻觉。它是一种极端的意识形态,一种极端的信仰体系,它的主要目的只是为压迫者所喜欢的社会提供理由或借口。实际上,宗教完全由经济决定,根据它们自身的是非曲直来看任何教义或信条是没有意义的。确实,不同的宗教拥有不同的教义,但宗教总是意识形态的,它在不同社会里的不同形式最终基本上取决于一件事情:由具体时期与地方的物质力量所决定的社会生活的形式。马克思声称,对一神或多神的信仰是阶级斗争的一个不幸的副产品,它们不仅应该被抛弃,而且应该被轻蔑地抛弃。实际上,在本书中,没有一个思想家——甚至包括弗洛伊德——以像马克思这样挖苦轻蔑的口吻谈论宗教。

无疑,马克思态度中这种根深蒂固的敌意,其原因不仅仅是认识上的分歧。马克思最初对宗教的激烈否定始于他的青年时期。早年,他就以绝对的口吻明确地表明自己是一个无神论者。

至于这一立场的原因是社会的、知识的、纯粹个人的，或是这几种原因的结合，就很难搞清楚了。他很可能憎恨他父亲仅仅为保住其律师职位而改信基督教的软弱，而且他肯定不喜欢普鲁士政府反犹太人的激进的基督教伦理观。然而，他彻底拒绝信仰的原因要比对基督教的否定深刻得多。在其博士论文的前言中，马克思把古希腊英雄普罗米修斯的话作为自己的座右铭——“我恨所有的神”，并加上了自己的理由——因为它们“不承认人的自我意识就是最高的神性”。³¹

当然，对宗教的简单否定是一回事，从认识上全面揭穿宗教的荒谬则是另一回事。直到19世纪40年代，马克思才开始对宗教进行分析解释——他称之为“批判”。前面我们已经提到，这正是他思想发展的关键时期，此时他阅读了与柏林的青年黑格尔派关系密切的路德维希·费尔巴哈的重要著作。³²同其他人一样，起先费尔巴哈是黑格尔的追随者，然而后来他却反其道而行之，成为了唯心主义的严厉批判者。1841年，他因在《基督教的本质》一书中攻击正统宗教而引起了一场轰动。当人们对这本书的激烈争论仍在进行时，他又以另两本书震惊了德国的舆论界。它们对几乎同样神圣的黑格尔体系发起了类似的攻击。³³可以预料，费尔巴哈立即成为德国大学中更激进的学生们狂热崇拜的英雄。

尽管费尔巴哈是用那个时代晦涩的哲学语言来写作的，讲述什么“意识”与“异化”，但他的基本观点却不难理解。他说，黑格尔与基督教神学犯了同样的错误。他们都谈论某种异己的存在——上帝或绝对精神，但实际上他们只是在谈论人类本身

139 而不是其他。基督教神学家注意到我们最欣赏的所有个人品质,像善良、美丽、诚实、智能、慈爱、坚定、坚强的性格等等,然后将它们从拥有它们的人类身上剥离开来并投射到天上,就这样它们受到了崇拜——以一种与我们相分离的形式,在一个被称作上帝的超自然存在的名义之下。黑格尔同样如此。他注意到像自由、理性与善良这样的抽象观念,并感到必须通过把它们说成是绝对观念或终极精神的切实体现来把它们客观化,而这种精神就像是一个位于现实世界背后的不可见的操纵者一样在活动。然而,这同样是错误的。像“理性”与“自由”这样的概念只是描绘了人类自己自然生活的特征。基督教神学和黑格尔哲学都犯了“异化”我们意识的错误。他们把本属于人的东西,错误地归于被称为绝对精神或上帝的异己的存在。

在阅读费尔巴哈的这些论述时,马克思发觉自己完全被他说服了。实际上,它们只是详细地表述了马克思已经开始接受的观点。他称赞费尔巴哈是“黑格尔旧哲学的真正征服者”,“他的著作是继黑格尔……之后包含着真正理论革命的惟一著作”。³⁴马克思自己的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》写于费尔巴哈的著作出版一年后,他几乎照搬了费尔巴哈的文字:“一个人,如果想在天国的幻想的现实性中寻找一种超人的存在物,而他找到的却是自己本身。”他接着补充说:“反宗教批判的根据就是:人创造了宗教,而不是宗教创造了人。”³⁵

尽管费尔巴哈的论述很有说服力,马克思还是发现有两处地方可以表述得更好。首先,如果我们问为什么人类拒绝把自己的成就归功于自己,为什么他们坚称自己是卑微的罪人,相反

却把所有的赞美和荣誉都给了上帝，费尔巴哈对这一点只是泛泛而谈，没有给出任何实质性的答案。他似乎想说，实际上人本来就是这样的；异化是人的天性——不满意自己，却喜欢上帝。然而，马克思却不这样认为。他坚持认为，异化问题有一个真正的答案，只要我们从唯物主义和经济的角度看问题，答案立刻就会出现在我们眼前。

马克思说，我们必须注意宗教与社会经济活动之间惊人的相似性。它们都以异化为特征。宗教把人的品质——道德观念——与人的自然生活相剥离，并把它们给予了一个我们称作上帝的想象中的异己的存在。资本主义经济则剥夺了我们人类天性中的另一种表现——我们的生产劳动——非自然地把它转变成为一种客观物体，就是一种可以被买卖并为他人所拥有的东西。在第一种情况中，我们把自己的一部分——我们的道德和自我价值感——给了一个完全想象中的存在。在另一种情况中，我们则心甘情愿地把我们的劳动换为工资，用它去买其他用钱可以买到的东西。宗教剥夺了我们人的优秀品质并把它们送给了上帝，资本主义经济则剥夺了我们的劳动，我们真正的自我表现，并把它只作为一种商品送到那些能买得起它的人——富人手里。这一不幸的结合不是偶然的。请记住，宗教是社会上层建筑的一部分。经济现实是它的基础。实际上，宗教中的异化只是我们更基本的并始终是经济的不幸的体现。因此，宗教中显现出来的异化应该被看作是一种反映，是真正的、根本的人的异化的一种镜像，这种异化是经济的、物质的，而不是精神的。

当然，按这种说法，就很容易理解为什么宗教对许多人具有

如此强有力的、持久的吸引力。它比社会上层建筑中的其他任何形式都更能反映被异化的、不幸的人的感情需求。下面就是马克思表达这种思想的那些名句,在马克思所有著作中这属于那些最受人憎恨和钦佩的论断之一,至于或爱或恨则要看读者是什么人了。

宗教里的苦难既是现实苦难的表现,又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的感情,正像它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。

废除作为人民幻想的幸福的宗教,也就是要求实现人民的现实的幸福。要求抛弃关于自己处境的幻想,也就是要求抛弃那需要幻想的处境。³⁶

我们不清楚马克思对当时鸦片的作用有多少了解,但是他一定知道它是一种有致幻作用的麻醉品,尽管它制造的是幻觉,但它可以消解痛苦。而且,对他来说,这正是宗教在穷人生活中所起的作用。通过幻想一个没有痛苦、没有压迫的超自然世界,它消解了人们在现实世界中所受的残酷的剥削之痛。穷人没有首饰吗?没关系,天国的大门里堆满了珍珠。被压迫者没有钱吗?天国的街道上铺满了黄金。穷人羡慕富人吗?他们可以阅读耶稣关于穷人拉撒路(Lazarus)的故事,死后他到了父亲亚伯拉罕那里,而平时轻视他的富人则在死后径直走向了地狱。像传统的黑人圣歌“飞翔而去”所宣称的那样,有一天飞回天国与上帝

同在，去享受另一个世界的生活，这就足以使在这个世界里所受的苦难得到慰藉。

根据马克思的观点，正是这种脱离现实——跃入想象中的世界，使宗教成为一种邪恶的慰藉人心的勾当。归根到底，如果既没有上帝也没有超自然世界的话，信仰宗教就与迷恋毒品比如鸦片一样，没有什么区别。这是一种纯粹的避世主义。更糟糕的是，对于现实中反对剥削的斗争，它同样具有根本的破坏性。如果穷人完全满足于对来生的幻想，他们还会投入多少精力去改变他们的处境呢？如果对天国的渴求，使他们除了在超越尘世的仪式中发出“反抗的叹息”以外再没有任何改变生活的愿望，他们又如何去组织、计划并发动反抗呢？宗教使他们的目光向上朝着上帝，而他们真正应该做的是目光向下关注自己现实物质处境的不公正。

141

马克思发现的这种联系，正是他对费尔巴哈理论的又一处发展。费尔巴哈的主要问题在于，就像大多数思想家一样，他更喜欢把自己仅仅限制在精神领域，他是一个对人类状况的消极评论者，尽管他非常准确地观察到人类被异化从而转向了宗教。但是，仅仅观察到是不够的。费尔巴哈和其他的思想家都必须明白，分析宗教问题的目的不只是为了产生一个新的讨论话题，而是在于找到一个能解决问题的积极方案。与当时（我们现在也是）如此之多思想家的纯理论关怀相反，强调行动是马克思的共产主义方案中的一个关键。正如他在《关于费尔巴哈的提纲》的最后所指出的那样：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”³⁷

因此,逃避现实是宗教给予被压迫者最重要的东西。但对于那些不受压迫的人,那些幸运地掌握了生产方式的人,宗教则给予他们要好得多的东西。宗教提供意识形态,这些观念系统可以被用来提醒穷人确信所有的社会安排都应维持不变。上帝希望拥有财产的富人和劳动的穷人都留在他们的位置上,这正是他们的归属。在历史上,宗教曾为社会现状,为我们所看到的生活,提供神圣的辩护。马克思说:

基督教的社会原则曾为古代奴隶制进行过辩护,也曾把中世纪的农奴制吹得天花乱坠,必要的时候,虽然装出几分怜悯的表情,也还可以为无产阶级遭受压迫进行辩解。

基督教的社会原则宣扬阶级(统治阶级和被统治阶级)存在的必要性,它们对被压迫阶级只有一个虔诚的愿望,希望他们能得到统治阶级的恩典。……

基督教的社会原则认为压迫者对被压迫者的各种卑鄙龌龊的行为,不是对生就的罪恶和其他罪恶的惩罚,就是无限英明的上帝对人们赎罪的考验。

基督教的社会原则颂扬怯懦、自卑、自甘屈辱、顺从驯服。……³⁸

这些严厉的论述清楚地表明,马克思对宗教的论断没有半点儿含糊。在他看来,对上帝与某些天国拯救的信仰不仅是一种幻觉,而且是一种麻痹人、束缚人的幻觉。它使工人麻木,把激发工人们反抗的愤怒和不满丢入幻想。对天国的渴望使他们

满足于此生。同时，宗教也具有束缚性，它通过一个信仰系统来宣扬压迫，它宣称贫困和灾难是生活的现实，普通人只能接受和拥护它。

这里必须注意，尽管马克思对这些问题做了如此强有力的独创性的论断，然而，正如在论述资本主义这样庞大的经济体系和基督教这样的宗教时所发生的那样，马克思主义在这里同样发生了一些变化。例如恩格斯以及后来的马克思主义历史学家卡尔·考茨基(Karl Kautsky)在他的《基督教的基础》(*Foundations of Christianity*)(1908)一书中所持的看法，两者都注意到，从某些方面看，基督教在古代世界的兴起反映了无产阶级革命者对罗马有特权的压迫者的抗议。在20世纪的最近几十年，拉丁美洲的神学家们运用马克思主义的范畴和分析方法，发动了一场强有力的抗议经济不平等的“解放神学”运动。

在马克思主义就这么逐渐形成时，它在形式上更加类似于宗教，当然马克思本人不可能料到这一点。他可能会疑问为什么每个人都尽力追求得救，因为他的最终结论是轻蔑的、鄙视的。然而，重要的是，尽管马克思很愤怒，但他并不试图把宗教当作共产主义的公然大敌，相反，宗教信徒却经常这样对待共产主义。因为在马克思看来，尽管宗教恶迹斑斑，但并不是症结所在。尽管它肯定是帮助压迫者，然而没有必要对其发动一场歇斯底里的十字军东征，因为它没有那么重要。它只是疾病的症状，而不是疾病本身。它属于社会的上层建筑，而不是基础。基础才是反对压迫的真正战场。马克思用他经典性的颠倒句来描述这一困境：“要求抛弃关于自己处境的幻想，也就是要求抛弃

那需要幻想的处境。”³⁹

143 马克思对这一点有充分的信心：对这些处境的斗争迟早将会取得胜利。那时，宗教就像政府和压迫性的上层建筑中的其他事物一样，将会自动“消亡”。

分析

马克思对宗教的解释在我们所生活的世纪产生了极大的影响，这部分是因为它不只是一种遥不可及的学术理论。它与直到最近仍为当今世界几乎三分之一的地区所拥护的政治哲学密切相关，这不仅包括像前苏联与中国大陆这样的大国，而且包括其他较小的国家。对于出生在这些文化环境中的无数人来说，马克思主义以及它对宗教无情的批判是他们所了解的唯一的生活哲学。这部分是因为政治上的成功，当然马克思主义对近代的知识界产生了同样大的影响。在 20 世纪的大部分时间里，马克思主义的思想家与理论家几乎在除自然科学以外的任一近代领域都起了领导性作用。四十年前，许多严肃的知识分子确信共产主义顺应了历史发展不可逆转的潮流。对他们来说，最终的胜利是确定的。然而，在令人震惊的最近十年，世界共产主义运动几乎遭到了全面失败。⁴⁰ 共产主义的“意识形态”，包括它的宗教观点，在当今几乎遭到了普遍的怀疑。当然，这一切对马克思本人并没有产生我们所猜想的那样大的影响，因为根据他的历史辩证法，现在资本主义的胜利仍可以被看作是其在更远的时候伟大的无产阶级革命中崩溃的前奏。

在崇拜与否定这两个极端中,很难实现对马克思及其宗教观点的客观评价。⁴¹可能最好的办法,至少在一开始,是把赞扬与批评的问题放到一边,只对其尽力加以描述。这样看来,马克思的理论至少有两点不同于他人的地方值得注意:(1)他的功能解释方法,这最终导致了他有自己独特形式的化约论;(2)他强调宗教和经济之间的密切联系。

1. 功能解释与化约论

尽管马克思的写作早于弗洛伊德与涂尔干半个世纪之多,但他解释宗教的一般方法在形式上却与我们在后两者那里已看到的功能解释很相似。他所关注的不是宗教信仰的内容,不是关注人们对上帝、天国、圣经、其他圣书或神圣存在的认识哪些是正确的,而是这些信仰在社会斗争中的作用。他同意泰勒与弗雷泽的观点,主要的宗教信仰都是荒谬的迷信。然而,他也同意弗洛伊德和涂尔干的说法,我们仍需解释为什么人们信仰它们。与后两者一样,他认为,只有当我们发现其功能,只有当我们发现信仰对人们产生了怎样的社会、心理或者二者兼备的影响时,我们才找到了理解宗教的关键。马克思强调社会,在这一方面他与涂尔干而不是弗洛伊德更接近,我们知道弗洛伊德主要强调个人而不是群体。他认为,个人心理极度焦虑的需求是产生信仰的主要原因。即便如此,马克思与弗洛伊德的看法也并非截然不同,因为弗洛伊德的理论同样具有社会特征,他认为个人心理状态受家庭与社会的影响而形成。

同时,在问题的另一方面,马克思与弗洛伊德比较接近,而离涂尔干较远一些。因为涂尔干认为,宗教实际上只是对社会

的崇拜,很难想象人的社会生活可以没有某些宗教仪式或类似的替代品。相反,马克思与弗洛伊德却认为没有这回事。他们都认为,宗教表现了一种对个人安全的虚妄的需求,而且他们都完全乐观地预料,一旦发现并消除产生这些幻觉的原因,宗教就会消亡。弗洛伊德认为,没有了这些信仰的神经质幻觉,人们会过得更好,但他似乎意识到许多人还会坚守他们的信仰。马克思走得更远。他认为,只有消除了这些信仰,即只有用革命消除了产生宗教的剥削与灾难,人们才能生活得更好。

通过这一比较我们可以看出,马克思的解释不仅是功能主义的,而且是激进的化约论。他的整个思想趋向是把宗教描述为位于其背后的更真实、更本质的事物的一种结果、表现或症状。尽管有时他也认为宗教观念具有一定的独立性,但他主要强调的却是问题的另一面。他的方法与弗洛伊德和涂尔干很相似,对宗教信仰与仪式来说,他总在寻找这些表象背后隐藏的原因,而这种原因则是存在于别的事物之中的。对弗洛伊德来说,这种事物指的是神经症的心理需求;对涂尔干来说,它是社会;而马克思则认为,它是这两者背后的实在——阶级斗争与异化的物质实在。既然是这些内容形成了位于这些信仰幻觉背后的事实,那么只有把宗教化约为造就了它的经济生活的力量,我们才能最好地解释宗教。

145

2. 经济与宗教

不管我们如何看待马克思的化约论,有一个问题却是无可争议的。他对经济实在的强调使得我们必须考虑宗教与经济和社会现实之间的密切联系,否则就不可能理解宗教。在他死后

的那个世纪,马克思的追随者已使我们深入地洞察到物质生活和精神生活领域之间的关系。他们对经济要求、社会经济与宗教信仰之间的关系有了一个全新的认识,尤其是在重大的历史事件中,譬如新教改革、英国内战、法国大革命以及其他时期与地方类似的社会变革。另外,他们开辟了对宗教与近代帝国主义、殖民主义、奴隶制等之间关系的争议性的研究。⁴²在这一方面,不管马克思主义的政权发生了什么变化,只要理论家探索宗教在经济、社会与政治事件中的作用,马克思的唯物主义经济观无疑就会存在下去,并继续产生成果。

批评

马克思的经济化约论在考察宗教与社会生活之间的联系方面提供了丰富的见解。然而,见解并不意味着说服。就马克思所提供的宗教理论而言,它具有多大的说服力呢?在此,这是一个很大的问题,因为马克思对宗教的论断几乎不可能同他思想的其他部分分开。在某种程度上,我们在谈论弗洛伊德时也会看到同样的情况,他对宗教的结论严重依赖于其心理学理论。同样,如果不对马克思的经济、政治与社会理论加以分析,就很难评价他的宗教理论。因此,接下来我们首先对马克思关于宗教作用的论述做些批判性的评论,然后再转向他更普遍地为人们所接受的哲学观。

1. 基督教与宗教

如果我们集中讨论上面所介绍的宗教理论,马克思主义理

论中有两个方面的问题需要专门注意。首先,马克思提供的不是普遍意义上的宗教理论,而是对基督教以及强调信仰上帝与死后生活的类似信仰的分析。这可能部分归因于黑格尔的影响,他认为基督教是宗教的最高形式,而他对基督教的论述必然适应于所有“较低级”的宗教。费尔巴哈接受了这一观点,而我们已看到,马克思紧随着费尔巴哈的分析。然而,更重要的是,马克思的思想主要关注的不是世界文明,而是西欧的文化与经济,那里是基督教当然的故乡。

当马克思认为宗教像鸦片一样使穷人逃避经济苦难与压迫时,他主要是指基督教。当然,我们可以想象马克思主义对其他宗教的类似解释,比如印度教关于再生的教义,它也给人们提供了一种更美好的来世生活的希望,或者某些佛教徒的信仰,它对于现实世界与生活的苦难强调空即是乐的态度。⁴³然而,马克思的论点却不能很好地解释某些原始部落宗教,它们几乎没有关于死后生活的教义,还有古希腊罗马的宗教,它们关于死后生活的希望与马克思的观点正好相反:给伟大的强有力的人物以不朽,而普通的人则只如影子一般存在。而且,根据马克思的观点,只有当人类社会产生劳动分工与私有财产后,造成宗教的异化现象才出现。这似乎可以表明,在这些事物产生以前,人类历史上曾有一段时期人们不需要宗教,因而在实际上也是没有宗教的。可能在遥远的史前时期这是事实,然而没有任何历史的证据可以证明这样的观点。同样,在现代的原始部落中也找不到任何证据,这些部落的生活形式与马克思所说的原始共产主义特别相近,而生活在原始共产主义下的人应该没有宗教,或者

至少比其他人具有较少的宗教倾向。

2. 宗教、化约与上层建筑

在马克思看来,无论是基督教还是其他宗教都属于意识形态。像政府、艺术、道德话语以及其他精神成果一样,宗教属于社会的上层建筑,而且从根本上说,它由经济基础所决定。因此,经济生活中的变化必然导致宗教中相应的变化。这一问题在于,马克思用了极其令人困惑的方式来阐述其思想。他认为,自己的研究本质上是严格的科学,然而当他把宗教化约为经济与阶级斗争时,他采用了如此宽泛、多变的术语,以至于他的理论很难用任何系统的科学方法加以证明。例如,我们可以同意马克思的观点,中世纪末期资本主义的兴起导致了从天主教向基督新教的转变。但是,更具体、更小规模的转变又如何呢?宗教上层建筑是否也同它们一起发生了转变呢?当我们在中世纪早期某些地方发现资本主义迹象时,为什么社会上层建筑中并没有一种新教的发展来反映这一转变呢?在资本主义兴起后,为什么一些拥有新兴资产阶级经济体系的城市与国家并没有明显地改信新教呢?在整个中世纪后期与近代前期,意大利的一些城市国家进入了资本主义,但它们并没有放弃天主教信仰。为什么呢?而且,即使在新教兴起的国家里,我们可以确定是经济导致了宗教信仰的改变吗?是否有可能是由新的宗教导致了经济的改变呢?在马克思去世二十年后,德国著名的社会理论家马克斯·韦伯就这一点进行了饶人兴味的论述。他声称,是新教伦理创造了资本主义精神而不是相反。⁴⁴ 韦伯的观点实际上是把宗教当作基础而把经济当作上层建筑,当然这同样

147

也遭到了后来学者的置疑。然而,这至少表明几乎没有任何历史联系是像马克思所认为的那样清晰确定。而且,在宗教领域以外,还有无数的例子表明,艺术、文学、道德以及政治与法律观念在一些重要方面改变和决定了经济的发展,而不是像马克思所说的那样。实际上,认为在复杂的文明内部关系中经济因素总是原因,而其他的则只是结果,这一公式明显地过于简单化了。社会中的宗教是错综复杂的因果网络中的一部分,其中各种因素以复杂的方式相互作用。像马克思那样,认为经济总是这些关系中的动因,而意识形态则只是它的表现,这即使在马克思所熟悉的西方文明中也不易符合文化或经济发展的实际情况,更不用说可能发生在其他社会中的不同发展道路了。

3. 马克思主义的政治理论:一个矛盾

一种理论的说服力就在于其前提。既然马克思主义把宗教化约为经济,因此要谈论宗教,我们至少必须简单地分析一下作为其基础的经济和社会的一般理论。确切地说,这不是一个简单的任务。无论在共产主义还是非共产主义的国家中,都要用几乎整个图书馆来容纳所有关于马克思以及对马克思主义的解释与评论的不可胜数的不同著作。然而,我们至少可以指出两个主要困难,它们明显与宗教有关,似乎也是马克思主义的本质与结构的一部分。这不只是其政敌的攻击,而是一种显而易见的先天缺陷,坦率地说,马克思主义者自己也会认识到克服它们的必要性。

148

第一个基本上是一个社会政治问题。要弄清它,我们必须明白,马克思认为他的体系不只是一种理论,而且是实际行动的

方案。工人阶级，即无产阶级是革命的伟大动力；作为一个社会群体，他们被普遍的苦难逼向了绝望，终有一日他们会起来摧毁资本主义。它的领袖，不管是共产党员、自称的革命强人还是选举出来的代表，都体现了全体“人民”的一致利益。他们——也只有他们，为革命呐喊和行动。而且，由于只能有这样一个人民的“集体意志”，因此对它的目的不容有任何异议。尽管是选举产生的，但只能有一个政党。尽管艺术家、科学家和知识分子可以从事他们的工作，但对他们来说却没有任何“个人自由”之类的东西，因为这些工作的唯一目的是服务于无产阶级的意志。尽管有家庭存在，但父母必须认识到他们的孩子最终属于国家。当然，宗教不能被容忍，因为它削弱了革命的力量；而且，它要求只应属于革命的终极忠诚。

如果这是对马克思的社会革命计划的一个准确的描绘，那么就很难想象它如何能最终实现马克思所设想的完全没有阶级的和谐社会。马克思似乎假定，在任何重要的社会问题上，所有工人只有一种观点——这种立场完全取决于由压迫阶级给他们造成的悲惨处境。然而，为什么必然会是这样的呢？“一战”爆发后，一些共产主义运动的领袖期望卷入战争的欧洲各国无产阶级将会拒绝在敌国的土地上与他们的工人兄弟作战。然而，这种情况显然没有发生：法国、德国和英国的工人发现，他们的语言、民族和文化联系要比理论上超越国界的阶级忠诚强有力得多。

其次，更危险的是，马克思主义的理论似乎假定，一些较小的团体——由选举或其他方式产生的精英——在实际上将以工

人阶级的名义做出重大决定,然而在这种社会里,显然没有任何机构有权检查或质疑他们的决定。如果我以共产党领袖的身份说:“你必须去死,因为革命事业需要。”对于这一问题没有任何人——艺术家、神学家、反对派的政治家或普通的公民——真正拥有一种得到保护的权利来问我:“你凭什么代表革命事业发言呢?”既然我认为自己代表党,那么这只能说明一个问题,质问我的人就意味着他或她是革命的敌人。我必须对这种挑战性的置疑做出反应,不是以回答或争论说服的方式,而是以武力。这种难以置信的情况所造成的结果曾出现在几乎所有现代社会主义国家中,它是一个可怕的转折点——转向政党或独裁者的绝对统治以及对基本人权的任意践踏。但为什么不能呢?马克思本人从来不为人权所吸引,因为正如他在论述法国大革命时所指出的那样,它们只是资产阶级的价值观,是资产阶级强加给所有人的观念,而他们正是近代西方各国的掌权者。在不同时期,由不同的统治者进行教导,但总是由政治权力和财富的“力量”决定着道德“权利”。然而,具有讽刺意味的是,这一毫无保留的激进的道德权利观却相对地给工人造成了严重的后果,而他们的利益本来正是马克思心之所系的。因为它对于那些以革命的名义获取权力并声称代表革命发言的人没有任何独立的道德限制,这就使得普通大众像以前一样被置于无情的境遇之中,尽管是在新的革命旗帜和他们(未来)幸福的名义之下。所有这些至少是令人困扰的。在马克思主义的社会理论的核心似乎有一个矛盾,一些批评家极有洞见地将其描述为“极权民主”的问题。⁴⁵

4. 马克思主义的经济理论:一个矛盾

马克思花了其后半生的时间,在多卷本的《资本论》以及其他一些著作中讨论了经济学。他认为这是一项极其重要的工作,这为他的阶级斗争以及剥削的观点在经济实践和理论上提供了坚实的基础。在《资本论》中,我们已看到,他认为人的劳动创造了产品中唯一的真正价值,当资本家只付给工人仅够维持生活的工资而把产品中工人创造的剩余价值“盗走”时,剥削即产生了。对于马克思主义的理论家,这一分析从根本上说是正确的。然而,其他人却不这样认为。

就在马克思去世十年多后,奥地利的经济学家尤根·伯姆—巴韦克(Eugen Böhm-Bawerk)在《资本论》中发现了他所谓的在剩余价值理论和我们所看到的资本主义生活的实际事实之间的“大悖论”。⁴⁶简单地说,他如此论述道:马克思坚持劳动价值理论,认为只有工人(机器从来没有)创造了进入产品中的价值。如果这是事实,那么劳动密集型的企业将总是比其他企业创造出更多的价值(即更多的利润)。它们给工厂主提供了更多的剩余价值以供他们窃取。然而,资本主义的实际情况却表明,不管什么类型的企业,它们的投资回报率,即它们的利润几乎都是一样的。无论它们是用少量的工人操纵大量的机器还是相反,这影响并不大,边际利润率基本保持不变。⁴⁷在《资本论》第一卷的末尾,马克思自己也认识到了这个问题,并计划在以后解决它。然而,不良的健康使他不能全身心地思考这一问题,尽管他做了自己所能做的,而且在后几卷中他实际上已改变了产品价值完全由进入产品的劳动量所决定的观点。尽管如此,正

如伯姆—巴韦克所指出的那样,劳动价值理论对马克思更深入的相关的剩余价值理论十分关键;如果一个被放弃,另一个将不能存在。而剩余价值理论则是马克思关于剥削的主要理论的支点。没有它,他对资本主义基本的道德批判似乎就会化为乌有。相应地,所有其他理论也会遭到灾难性的后果。因此,总的说来,如果马克思的价值理论必须被抛弃(而它似乎确实必须被抛弃),那么我们很难想象马克思主义经济理论的整个庞大体系还能剩下什么。剥削理论、阶级斗争理论、经济基础与上层建筑的理论,当然还有宗教是极端的令人悲伤的异化症状的理论,所有这些几乎都不可能再存在或应用。如果伯姆—巴韦克是正确的,那么他所发现的大悖论几乎不能被当作一个部分问题来解决。相反,他的批判暗示了一种多米诺骨牌效应,一旦支撑它们的牌桌被无意摇动后,就会一张接一张地迅速倒下来。后来的马克思主义者努力反驳这种批判,或者是修正马克思的理论,但并没能取得重大的成功。

这些经济理论的细节显然已经远离了宗教,我们将在这里结束对马克思的讨论。然而,根据唯物主义的观点,我们声称所看到的任何两个领域之间的距离都只是表象而不是现实。实际上,马克思是肯定它们之间的联系。他自信地宣称,理解宗教的钥匙存在于经济中。他沿着一条对他来说清晰而直接的思路:从宗教信仰通过异化与剥削到阶级斗争,再由此到作为邪恶根源的私有财产以及剩余价值的窃取。如果说,这种解释思路与涂尔干和弗洛伊德的理论显示了同样的转向与曲折,这一点也不会使我们感到惊奇。同后二者一样,马克思遵循的是化约

论的思路,尽管其最终结论不同——是阶级斗争与经济异化而不是社会需求或个人神经症心理。这三种激进的化约论,有时以个别的形式,有时被放到一起,对近代思想产生了巨大的影响。⁴⁸它们对宗教解释者的影响在20世纪六、七十年代达到了顶峰,而且直到今天无疑仍未消除。然而,正如我们在下一章将要看到的,尽管他们仍有很多的话要说,但却不再拥有最终或唯一的发言权。

-
- 1 Friedrich Engels, "Speech at the Graveside of Karl Marx," in *Karl Marx and Frederick Engels: Selected Works*, Marx-Engels-Lenin Institute 编译, 2 vols. (Moscow 1951), 2: 153. 译文采自《马克思恩格斯选集》,第二卷,北京:人民出版社,1995年,第776页。——译者
 - 2 马克思的主要经济理论著作《资本论》于1867年出版,是计划由汉堡的一名德国印刷商出版的三卷著作的第一卷。在第一卷出版前,第三卷的大部分和第二卷的许多内容都已写好。1867年后,马克思继续修订自己著作的这些部分,但最终没有完成。他去世后,他的盟友恩格斯将它们出版。《资本论》是一项更大的综合性经济研究的一部分。关于这一点,见 David McLellan, *The Thought of Karl Marx: An Introduction* (New York: Harper Torchbooks, 1971), pp. 84—85.
 - 3 从马克思去世一世纪后的长时段视角对马克思主义的评价,见 Betty Matthews, ed., *Marx: A Hundred Years On* (London: Lawrence & Wishart, 1983); 对他的体系的历时性批判,见 Paul Thomas, "Critical Reception: Marx Then and Now," Terrell Carver, ed., *The Cambridge Companion to Marx* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1991), pp. 23—54.
 - 4 关于马克思主义的宗教观,新近的大部分著作中见 Alistair Kee, *Marx and the Failure of Liberation Theology* (London: SCM Press, 1990), pp. 88—127.

- 5 早年的大部分关于哲学和社会的重要著作,举出了马克思主义体系的前提和主要观点,见 Karl Marx, *The Early Texts*, David McLellan, ed. (Oxford, England: Oxford University Press, 1971).
- 6 当然,有大量马克思的传记著作。最近几十年中,英文著作中最权威的是, David McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought* (New York: Harper & Row, Publishers, 1973)。早期的一本经典的思想传记在当时欧洲的背景中分析了马克思思想的发展,见 Isaiah Berlin, *Karl Marx* (New York: Time Inc., [1939] 1963)。鉴于只希望作一个简短的分析,McLellan 还提供了一项较短的研究,*Karl Marx*, Modern Masters Series (Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books, 1976)。
- 7 马克思和女管家海伦·德穆思(Helen Demuth)生了第七个孩子。关于其家庭关系的问题,见 McLellan, *Life and Thought*, p. 466。
- 8 关于这一圈子,见 McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx* (London: Macmillan & Co., 1969)。
- 9 尽管《经济学哲学手稿》写于 1840 年代,但直到马克思去世很久以后,它才于 1932 年得以出版;直到 1959 年,才有翻译的英文本。见 McLellan, *Early Texts*, p. 82。
- 10 Karl Marx, *A Correspondence of 1843*, in McLellan, *Early Texts*, p. 82。译文采自《马克思恩格斯全集》,第一卷,北京:人民出版社,1958 年,第 416 页。——译者
- 11 关于恩格斯的思想小传以及他与马克思之间关系的评价,见 David McLellan, *Friedrich Engels* (New York: Viking Press, 1977)。关于恩格斯和马克思之间性格和特征的区别,许多作者已有说明。比较有分量的著作中,虽已过时但仍旧寻求对马克思主义的哲学评价的,见 Gordon Leff, *The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism* (London: Merlin Press, 1961)。在 27 页以及书中的其他地方,利夫(Leff)批评恩格斯以值得疑问的方式拓展了马克思的思想。
- 12 Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, in *Selected Works*, 2 vols. (Moscow: Foreign Languages Publishing House [1935] 1955)。
- 13 这些研究成果即,《法国的阶级斗争》(1850);《路易·波拿巴的雾月十八日》(1852);《政治经济学批判大纲》(1857—1858),作为马克思的经济研究的导

论,以其简写的德文题目 *Grundrisse* 而闻名;《通向政治经济学的批判》(1859);《剩余价值理论》(1862—1863);《工资、价格和利润》(1865);《简单生产的结果》(1865);以及三卷本的《资本论》。

- 14 Marx and Engels, *The Communist Manifesto*, in *Selected Works*, 1: 34. 译文采自《马克思恩格斯选集》,第一卷,北京:人民出版社,1995年,第272页。——译者
- 15 关于马克思主义理论的核心概念,如“生产方式”和“生产关系”,一本特别有用的著作即, Terrell Carver, *A Marx Dictionary* (Totowa, NJ: Barnes & Noble Books, 1987).
- 16 关于马克思的生产方式和社会阶段理论,见 Friedrich Engels, ed., *Capital*, 3 vols. (New York: International Publishers, 1967) 1: 76—79. 对这些观点的简要概括,见 Julius Smulkstys, *Karl Marx* (New York: Twayne Publishers, Inc., 1974), pp. 37—40.
- 17 关于马克思的“阶级”和阶级斗争概念,见 Carver, *Marx Dictionary*, pp. 57—64. McLellan, *The Thought of Marx*, p. 151 指出,尽管这一概念是马克思整个体系的核心,但他从未对其做过系统的分析。当然,他知道阶级的概念不是一个新名词,法国思想家圣·西门已对其加以广泛的应用,1840年代马克思读了他以及其他法国社会主义思想家的著作。
- 18 关于这一资本主义和共产主义、资产阶级和无产阶级斗争的最后阶段,《共产党宣言》对其做了全面的概述, in Marx and Engels, *Selected Works*, 1: 44, 以及其他一些地方。通观马克思的著作,他在很多地方都谈到了它。
- 19 关于马克思和恩格斯对这一最后的无阶级社会的乌托邦描述,没有私有财产和劳动分工,我们只需注意《德意志意识形态》中的著名片段, 2nd ed. (Moscow: Progress Publishers, [1845—1846] 1968), p. 44, 在那里他们写道:“在共产主义社会……我可以今天干一种活儿,明天则干另一种活儿,早晨去打猎,下午去钓鱼,晚上去放牧牛群,晚饭后作些评论,我只有一个大脑,而不必成为猎人、渔夫、牧人,或评论家。”
- 20 一些马克思的诠释者,尤其是 McLellan, *Karl Marx* (1976), p. xi, 认为尽管马克思可能吸取了黑格尔关于历史通过斗争而前进的思想,但他并没有接受黑格尔

- 关于正题、反题和合题的精彩绝妙的辩证法。
- 21 在《经济学哲学手稿》中,马克思对异化的概念做了最完整的论述,in T. B. Bottomore, ed., *Karl Marx: Early Writings* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1964), pp. 120—134.
- 22 Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, in Bottomore, ed., *Karl Marx: Early Writings*, p. 129.
- 23 马克思对欧洲大陆和英国工人的实际状况做过一些调查,但在这一问题上,他大大受惠于恩格斯,后者详细了解了英国的大城市(如曼彻斯特)工人的悲惨处境,1845年出版的《英国工人阶级的状况》一书生动精确地描绘了他们的悲惨境遇。关于这一点,见 McLellan, *Engels*, pp. 40—41.
- 24 关于马克思著名的“剩余价值”理论以及伴随的“劳动价值”理论,经济学家以及后来的马克思主义思想家已有大量论述。对这些术语以及它们的含义精确的解释,见 Carver, *Marx Dictionary*, under “labour,” pp. 93—101, and “value,” pp. 135—145. 新近对马克思的经济概念更复杂更精确的分析,见 N. Scott Arnold, *Marx's Radical Critique of Society: A Reconstruction and Critical Evaluation* (New York: Oxford University Press, 1990).
- 25 Marx, *Capital*, 1: 645. 译文采自《资本论》,北京:中国社会科学出版社,1983年。——译者
- 26 关于这些术语,见 Carver, *Marx Dictionary*, under “base and superstructure,” pp. 43—45.
- 27 Marx and Engels, *The German Ideology*, Parts 1 and 3, ed. R. Pascal (New York: International Publishers, 1947), p. 39. 译文采自《马克思恩格斯选集》,第一卷,北京:人民出版社,1995年,第98页。——译者
- 28 关于马克思对创造性艺术和文学的观点,见 Smulkstys, *Karl Marx*, 尤其是第五章,“Art and Literature in Marx's Philosophy,” 以及第六章“The Literary Critic.”
- 29 《法国的阶级斗争》(1850);《路易·波拿巴的雾月十八日》(1852);《法兰西内战》(1871)。
- 30 关于这些术语的含义,再见 Carver, *Marx Dictionary*, under “ideology,” pp. 89—92.

- 31 Karl Marx, "Doctoral Dissertation," in McLellan, *Early Texts*, p. 13; 同样可见 McLellan 在《卡尔·马克思》(1973)中的评论, p. 37. 译文采自郑天星编:《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》,北京:华文出版社,1991年,第4—5页。——译者
- 32 对这两位思想家宗教思想关系的精彩研究,见 Van A. Harvey, "Ludwig Feuerbach and Karl Marx," in *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, ed. Ninian Smart, 3 vols. (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1985), 1: 291—328.
- 33 这些即,《关于哲学改造的基本论纲》和《未来哲学的原则》,两者都出版于1843年。
- 34 Karl Marx, "Preface," *Economic and Philosophical Manuscripts*, in Bottomore, ed., *Early Writings*, p. 64. 译文分别采自《1844年经济学哲学手稿》,北京:人民出版社,2000年,第96页、4页。——译者
- 35 Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right Introduction," in *Karl Marx and Friedrich Engels on Religion*, Reinhold Niebuhr 导读 (New York: Schocken Books, 1964), p. 41. 译文采自郑天星编:《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》,第46页。——译者
- 36 Marx, "Critique of Hegel's Philosophy of Rights," in Niebuhr, *Marx and Engels on Religion*, p. 42. 译文采自郑天星编:《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》,第47页。引文在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中。——译者
- 37 Karl Marx, "Theses on Feuerbach," in Niebuhr, *Marx and Engels on Religion*, p. 72. 译文采自郑天星编:《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》,第157页。——译者
- 38 Karl Marx, "The Communism of the Paper Rheinischer Beobachter," in Niebuhr, *Marx and Engels on Religion*, pp. 83—84. 译文采自郑天星编:《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》,第174页。——译者
- 39 Marx, "Critique of Hegel's Philosophy of Rights," in Niebuhr, *Marx and Engels on Religion*, p. 42. 译文采自郑天星编:《马克思恩格斯论无神论宗教和教会》,第47

页。引文在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中。——译者

- 40 新近关于这一主题的大量著作中,见 Zbigniew Brzezinski, *The Grand Failure: The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century* (New York: Charles Scribner's Sons, 1989), 它是最早的著作之一。
- 41 新近,对马克思的宗教观最全面的阐述,并附以深刻的分析,见 Alistair Kee, *Marx and the Failure of Liberation Theology* (London: SCM Press, 1990), 尤其是第1—5章;超越马克思本人,而对更宽泛的马克思主义批判性的研究,见 Delos B. McKown, *The Classical Marxist Critiques of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975)。
- 42 列宁即是其中之一,认为帝国主义和殖民主义是资本主义的最后阶段,是资本家不断地寻求新市场、出售商品和寻找新的廉价劳动力资源的结果。
- 43 在担任《纽约每日论坛》的通讯员时,马克思曾在几篇文章中简短地谈到这一问题,见 Trevor Ling, *Karl Marx and Religion in Europe and India* (New York: Harper & Row, 1980), pp. 68—80。
- 44 Marx Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Talcott Parsons 译 (New York: Free Press, [1904—1905] 1930)。
- 45 关于这一点,见 R. N. Carew Hunt, *The Theory and Practice of Communism: An Introduction* (Harmondsworth, Middlesex, England: Pelican Books, [1950] 1963)。对这一问题的一项影响深远的研究,不只是法国大革命,还包括西方其他激进的革命运动,见 J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (Boston: Beacon Press, 1952)。同样的观点,用于俄国以及20世纪中期的其他社会主义革命,见 Ivor Bulmer-Thomas, *The Socialist Tragedy* (London: Latimer House, 1949)。
- 46 Eugen Bohm-Bawerk, “Unresolved Contradiction in the Marxian Economic System” [1986], in *Shorter Classics of Eugen Bohm-Bawerk*, Alice Macdonald 译 (South Holland, IL: Libertarian Press, 1962)。同样可见 Bohm-Bawerk, *Karl Marx and the Close of His System*, Paul M. Sweezy 编 (London: Merlin Press, [1896] 1974)。
- 47 对勃赫姆—巴韦克的批判简要的概述,见 Arnold, *Marx's Radical Critique*, pp. 63—88。

48 见 J. Samuel Preus 受到高度称赞的著作, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud* (New Haven, CT: Yale University Press, 1987), 该书认为,迄今为止,最可信、最科学、最自然的宗教观,是涂尔干和弗洛伊德理论的综合。

进一步阅读书目

Arnold, N. Scott, *Marx's Radical Critique of Society: A Reconstruction and Critical Evaluation*. New York: Oxford University Press, 1990. 对马克思的经济概念和理论综合、深入、详细的现代分析。

Berlin, Isaiah. *Karl Marx*. New York: Time Inc., [1939] 1963. 一本经典的思想传记,它在欧洲思想传统的背景中分析了马克思的思想发展。

Bohm-Bawerk, Eugen. *Karl Marx and the Close of His System*. Paul M. Sweezy ed. London, England: Merlin Press, [1896] 1974. 最重要的马克思主义经济批评家的分析。

Brzezinski, Zbigniew. *The Grand Failure: The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century*. New York: Charles Scribner's Sons, 1989. 对共产主义的衰落最早的评论之一,作者是美国前总统基米·卡特的国家安全顾问。

Carver, Terrell, ed. *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1991. 有关马克思、他的政治理论、科学观、经济分析以及其他主题的历时性评价的文章。

Carver, Terrell. *A Marx Dictionary*. Totowa, New Jersey:

Barnes & Noble Books, 1987. 一本有用的参考书,尤其是对于马克思思想的关键概念。

Gottlieb, Roger S. *Marxism, 1844—1990: Origins, Betrayal, Rebirth*. London: Routledge, Chapman, & Hall; Inc., 1992. 苏联解体后,以同情的观点复兴马克思主义的一次尝试。

Kee, Alstair. *Marx and the Failure of Liberation Theology*. London: SCM Press, 1990. 新近对马克思主义以及大部分拉丁美洲神学广泛的批判,后者试图把马克思主义和基督教信仰结合起来。

Leff, Gordon. *The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism*. London: Merlin Press, 1961. 有点儿过时,但仍旧寻求对马克思主义意识形态的哲学分析和批判。

Marx, Karl, and Friedrich Engels. *Karl Marx and Friedrich Engels on Religion*. Introduced by Reinhold Niebuhr. New York: Schocken Books, 1964.

McKown, Delos B. *The Classical Marxist Critiques of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975. 对20世纪早期的主要马克思主义思想家不同的宗教批判有益的比较研究。

McLellan, David. *Friedrich Engels*. New York: Viking Press, 1977. 马克思的伙伴和朋友的传记,同时关注他们之间的关系、
156 他们的相似和不同之处。

McLellan, David. *Karl Marx*. Modern Masters Series. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books, 1976. 对马克

思的生涯、争论和思想简短的传记性叙述。

McLellan, David. *Karl Marx: His Life and Thought*. New York: Harper & Row, 1973. 新近马克思的权威英文传记。

McLellan, David. *Marxism and Religion*. New York: Harper & Row, 1987. 有关这一主题的最好的英文著作之一,它的分析超出了马克思和他早期的追随者,一直到现在的马克思主义思想家和流派。

McLellan, David. *The Thought of Karl Marx: A Introduction*. New York: Harper Torchbooks, 1971. 同一作者所做,研究的重点集中于马克思的概念、方法和理论。

Plamenatz, John. *Karl Marx's Philosophy of Man*. Oxford, England: Clarendon Press, 1975. 对马克思思想的核心概念和论述深刻、细致、精深的研究。

Talmon, J. L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. Boston: Beacon Press, 1952. 对法国大革命中及其后的极权主义革命模式的重要研究。

第五章 神圣的实在：米尔恰·伊利亚德

“我的责任就是展现古代壮丽的生存方式，它有时天真纯朴，有时又是可怕和悲惨的。”

伊利亚德：《日记》Ⅲ：1970—1978¹

如果我们把弗洛伊德、涂尔干和马克思的学说结合起来看，那么有一点十分清楚，他们各自都形成了对宗教完全功能性的观点。根据他们的看法，说明为什么印度人和穆斯林相信他们各自的信仰为真是不够的；我们必须竭力去展现在超越认知的层面上这些信仰是如何运作或发挥功能，以满足其他需要或其他条件的。而且，这三位理论家都相信，这种功能主义的方法能使他们得出化约论的结论。他们中的任何一位都不乐意比较谦逊地承认自己的理论只解释了宗教的一部分，而其他的理论可能很好地解释了宗教的其他部分。他们各自都坚持认为自己找到了基础的、根本性的东西，因此，真的不需要其他的理论。这三位都觉得自己不仅能够解释宗教，而且能通过解释消除宗教——也就是说，把宗教化约为不同于它表现出来的东西。

虽然这些化约论者的理论在我们这个时代影响深远,但它们当然不能涵盖我们这个主题的全部内容。这些理论从一开始就有批判者,而且在最近的几十年里,批评的数量似乎在稳步上升。在反对化约论的声浪中,很可能没有人比米尔恰·伊利亚德更直言不讳的了。他是涉及多种文化的学者,出生在罗马尼亚,用几种欧洲语言交流和写作,阅读了许多其他语言的著作,并在美国完成了自己的事业。伊利亚德是一个知识广博又极具天赋的小说作家,毕生都致力于宗教的比较研究,在他把这种研究和自己在欧洲的实践结合起来的过程中,他更喜欢把这个研究领域称为“宗教史”。² 年轻时,伊利亚德在印度做过一段时间的研究,然后在罗马尼亚的家里和欧洲其他地方继续深入。他曾一度在法国担任一个大学教职。20世纪50年代,他迁入美国,在那里,作为芝加哥大学的教授,他成为了推动美国各大学开展宗教研究的关键性人物。伊利亚德从一开始就形成了直接反对化约论的观点,在他看来,这些理论严重误解了宗教在人类生活中的地位。他提倡用人文主义的方法取而代之,并且,在他整个漫长的学者生涯中,伊利亚德始终坚持的论点是,宗教必须总是“根据其自身的属性”来解释。³ 因此,他的理论值得我们重视,这不只在于它本身的优点,还在于它对所有化约论者提出了勇敢的挑战。

158

背景

1907年3月9日,伊利亚德(Mircea Eliade)出生于布加勒

斯特(罗马尼亚首都),他的父亲是罗马尼亚军队的一名军官。孩提时,他喜欢安静的地方、科学、小说,还有写作。他的自传中记载了18岁时与朋友一起庆祝他的第100篇文章发表的情景!⁴他很年轻时就已受雇于报社为其撰写特别报道、评论专栏和书评。在伊利亚德的回忆录中,还记述了一件自幼年起就令他难以忘怀的突发事件。那天,他刚走进家里的一间空房间,就被眼前的景象惊呆了,透过绿色窗帘的阳光使整个房间闪耀着远离尘世般的鲜绿金黄的光芒。这景象让伊利亚德感到炫目和着迷,觉得自己好像被带入了一个完全不同于现实世界的超然空间。后来,与他在叙述宗教体验时所用的词语一样,他把对此事的回忆描述为一种深刻的“怀恋”——渴望一个超越世俗的完美空间。⁵超世俗的理想是贯穿在伊利亚德的教育中的主题。在布加勒斯特大学和意大利,他研究了意大利文艺复兴时期神秘主义的柏拉图思想家。在研究过程中,他发现了印度人的思维,这种思维强调与世界背后的至上神形成精神上的融合。不久,他就启程前往印度,与著名的哲人兼学者达斯古普塔(Surendranath Dasgupta)一起从事研究工作。1928年底到达印度后,伊利亚德加入了加尔各答大学,并在达斯古普塔的家里和他一起工作。与此同时,他与导师的女儿相恋,但这场恋爱有点缺乏精神层面的交流。随后,伊利亚德就和导师不愉快地分开了,转而到喜马拉雅山脉和一位古鲁一起练习瑜伽。

后来回首往事,伊利亚德说这段在印度的经历对他的一生具有决定性的影响。特别是,他说自己发现了三件事情:第一, 159 他所谓的“神圣”的经验可以改变生活;第二,符号是任何真正

意义上的精神生活的关键所在；第三，或许是最重要的一点，在印度的乡村可以发现很多东西，民间宗教在那里有广泛而深刻的遗留痕迹，这种民间宗教是深入感受精神生活的形式，而这种精神生活在人们记忆范围之外的时间里已经存在了。朴实的农民在一些不可思议的农业现象中看到神圣和永恒的事物，他们认为世界是“生命、死亡和重生的永久性循环（轮回）”。而且，这种伊利亚德所谓的“古代宗教”，似乎是世界上大多数地方的人们共有的生活观念。我们可以发现，这种古代宗教从印度的村庄延伸到他罗马尼亚的家乡，从欧洲和斯堪的纳维亚延伸到东亚、美洲以及其他一些地方，在那里，古代人根据祖先代代相传的经验耕作土地。在印度，伊利亚德写道，他首次发现了“宇宙的宗教感”。⁶

1931年，在离乡三年后，伊利亚德又回到罗马尼亚去服兵役。在军队里，他继续写作。1933年，年仅26岁的他就因出版获奖小说《孟加拉之夜》（*Maitreyi*，用英文讲即 *Bengal Night*）而闻名全国，这本小说的原始素材就是他和达斯古普塔的女儿相恋的经历。⁷这十年间，他生活的其他方面也发生了许多事情。他的博士论文《瑜伽：印度神秘主义的起源论文集》（*Yoga: An Essay on the Origins of Indian Mystical Theology*）（1936）在法国出版，这是他关于这一主题的第一部作品。获得博士学位后，伊利亚德开始以知名哲学家奈伊·尤内斯库（Nae Ionesco）助手的身份执教于布加勒斯特大学，奈伊还是罗马尼亚民族主义组织米迦勒军团（*Legion of the Archangel Michael*）的领袖人物。这个团体中倾向暴力和恐怖主义的一翼名为铁军（*Iron Guard*），团体中

的一些成员觉得他们在罗马尼亚扮演的角色与纳粹党在德国的角色相类似,他们也对希特勒表现出一些同情。伊利亚德在这个圈子里也有其他的朋友,尽管他自己似乎还是更喜欢知识生活,编辑杂志,写作并组织讨论当前文学、哲学及艺术领域中的问题和活动。至于其他活动,他总是三缄其口,说自己基本上是一个不问政治的人。⁸

二战期间,伊利亚德受任于罗马尼亚政府,在葡萄牙的里斯本从事外交工作。战争结束后,他决定不回罗马尼亚而在巴黎居住,并获得了在法国高等研究院(Ecole des Hautes Etudes)任教的机会。在那里,伊利亚德完成了两部重要的研究著作,并朝着他后来大部分的研究和思考方向发展。《宗教比较的样式》(*Patterns in Comparative Religion*)(1949)考察了符号在宗教中的作用,《永恒回归的神话》(*The Myth of the Eternal Return*)(1949)则考察了历史和神圣时刻的观念,以及古代宗教和现代思维之间的差异。这两本著作都在法国出版。当伊利亚德的研究有所进展时,他又从荣格(Carl Jung)那里汲取了进一步的灵感。后者是瑞士著名的心理学家,弗洛伊德的前任助手。1950年,他们在瑞典的阿斯科纳(Ascona)一个欧洲知识分子的定期集会上相遇,即著名的爱诺斯(Eranos)会议。自此,直到1960年荣格去世,伊利亚德都定期拜访他,他发现后者不仅支持他对古代宗教的看法,而且他本人就是印证这些看法的活生生的例子。关于他们之间的讨论,伊利亚德写道:“我感到自己是在倾听一位中国圣贤或是一位东欧的农民讲话,虽然仍旧扎根于大地母亲,却又同时接近于天堂。”⁹

伊利亚德学者生涯的最后一次重要转变发生在 20 世纪 50 年代。他在芝加哥大学作了演讲后，就接受了该校神学院的教授职位。1962 年，他成为该校“有杰出贡献的教授”之一。¹⁰ 之后的岁月，伊利亚德都待在芝加哥，教授的工作使他能够成为整整一代有天赋的年轻学者的良师益友，很正常的，这些年轻人时而也会反对他的观点，但他的榜样仍然鼓舞着他们。伊利亚德引用一个很简单的数据统计值来衡量自己的影响。他到芝加哥的时候，整个美国只有三位研究宗教史的重要教授，二十年后增加到了 30 位，而其中半数都是他的学生。¹¹ 伊利亚德在这一始自印度终于芝加哥的生活中，看到了许多对立事物的交汇：东方和西方，传统和现代，神秘主义和理性，沉思与批判。¹² 退休后，他继续研究和写作，直到 1986 年 4 月 22 日因中风而去世。

伊利亚德的起点：两个原则

在具体考察伊利亚德的理论前，我们首先应该注意它赖以建立的基础。尤其是作为其理论的原则或者说基石的两个观点，它们是所有其他内容的前提。第一点已经提到过，就是他对化约论所持的坚定立场。伊利亚德始终坚持宗教的独立性或者说“自主性”，在他看来，宗教不能被仅仅解释成其他存在物的副产品。他坚持认为：

“宗教现象”唯一可被认识的方式就是从其本身的角度来理解，也就是说，把它当作宗教性的事物来研究。竭力

通过生理学、心理学、社会学、经济学、语言学、艺术学或任何其他的研究方式来理解宗教的本质都是错误的,因为这样触及不到宗教中一个独特的、不可化约的要素——它的神圣性。¹³

161 用自然科学的语言,我们会说宗教不能被看作是一种“因变量”,即在实验或测验中总是发生变化的事物。无论怎样,宗教必须被视作前后连贯的或者独立的变量;生活的其他方面——社会、心理和经济,都必须依靠它而获得理解。作为人类行为的一个组成部分,宗教发挥的作用是原因而非结果。

第二个原则是应用在方法论上的。如果宗教实际上是独立的,不能纯粹通过心理学或社会学的方式来解释,那我们应该怎样解释它呢?伊利亚德的回答是,必须把两种分开的视角结合起来。因为学习宗教的学生大部分是研究宗教的过去,他们的研究对象从某种程度上说只是历史。因此,他们和其他的历史学家一样,收集、整理事实材料,做出推论,评估这些论断,并竭力找出其原因或结果。在这方面,他们遵循的原则当然是宗教的历史性。但宗教研究不能只侧重于它的历史。只有当我们运用了伊利亚德所谓的“现象学”(来自希腊词汇 *phenomenon*, 意谓“一种表现”)的研究方法时,我们才能理解宗教。“现象学”就是对事物呈现在我们面前的形态或表象做出比较研究。任何科学都部分地是现象学。我们知道光谱中的红色,因为它与蓝色或紫色的表象不同。同样,我们了解某种宗教形式——一种信仰或仪式——的方法之一,也是通过把它和其他的宗教形式

做比较。因此，伊利亚德尤其赞同哲学家歌德关于语言的著名论断，“只知其一者一无所知”，我们知道，马克斯·缪勒在他的宗教研究中已经引用过这句话。的确，没有比较就不会有真正的科学。¹⁴

历史学家确实对各种比较有所怀疑，尤其当他们习惯了寻找相似之处时。学者充满怀疑的头脑常常倾向于认为没有两件事物会完全一样；每时每刻都会不同于下一时刻和地点。伊利亚德不同意这种观点，他认为宗教现象的某些普遍形式和一般模式可以从它们原先存在的时间和地方抽离出来，与其他的形式和模式加以比较。伊利亚德会说，时间、地点可能会不同，但观念常常是相同的。数学家欧几里德是古希腊人，是他那个时代的杰出人物，但我们仍然可以学习他的几何学，好像他就在昨天教过我们一样。人的存在或许是有限的，但他得出的定理却是不受时间限制的。宗教观念也是如此。比如对宙斯的崇拜，从某种程度上说只与历史上的一个时空段相联系，它是属于古希腊宗教的一种信仰和实践。但如果我们注意到，在古希腊关于神的传说中，宙斯住在奥林匹斯山上，有一个妻子，并拥有胜过其他神的力量，那我们就不难发现他身上存在某些“天神”的典型特征，就像“天神”在许多不同的时间和地方所表现出来的那样。宙斯可能只属于希腊人，但天神这种现象却不是。因为诸如此类的神出现在许多文化中，所以我们就可以通过考察这些神的模式——通过观察他们与另一个神有什么共同点和差别而了解许多内容。 162

掌握了上述两个原则，现在我们可以转入伊利亚德理论的主

要组成部分了,但它们分布在他的许多著作中,所以就像介绍马克思和弗洛伊德的理论观点时一样,我们需要借助于他的多部著作。伊利亚德在他所有的著述中都趋于探究相同的主要观点和模式,但与弗雷泽和涂尔干不同,他未曾在任何一部著作中提供过关于其理论单独的总括性介绍。而且,作为一个小说家,他似乎常常更喜欢小说家的写作方式,甚至在撰写学术著作时也一样,他用长篇、迂回的评论来代替精确的论述。因而,处理伊利亚德理论的最好方法就是抓住一些关键的主题,并在对其解释最充分的著作中来考察它。我们会按顺序依次探讨下列几点:

1. 伊利亚德的宗教观念。这在《神圣与世俗》(1957)一书中有最清楚的概括。它或许是为一般读者而写的对其理论最恰当、简练的介绍。

2. 伊利亚德对象征体系和神话的理解。这个主题在《宗教比较的样式》(1949)中得以最好的论述。该书完成后,伊利亚德开始写他后来的大多数作品。

3. 伊利亚德对古代和现代文化看待时间和历史的方式所做的解释。《永恒回归的神话》(1949)对这些主题做了详细的探讨。它也许是伊利亚德所有著述中最具独创性和挑战性的一本。

伊利亚德的宗教观念:神圣与世俗

《神圣与世俗》(*The Sacred and the Profane*)(1957)是一部简短的介绍性著作,阐明在试图理解宗教时我们迈出的第一步

可能是最重要的。伊利亚德解释说,历史学家必须跨出现代文明,进入“古代人”的世界,毕竟现代文明解释的只是曾经生存过的所有人类中近期的、很小的一部分。古代人是指那些生存于史前时代和如今生活在部落群体和乡野民间的人,在这些地方,到自然世界去工作——狩猎、捕鱼和耕作,是每天的例行事务。我们在各地都发现这些人的生活基于两个明显不同的层面:神圣的和世俗的。世俗是由日常的事务构成的领域——由普通的、任意的、基本上不重要的事务构成的领域;神圣的领域则恰恰相反,它是超自然的领域,由非凡的、值得纪念的重要事务构成。世俗领域是逐渐消散易碎的,还充满着虚幻的东西;神圣的领域则是永恒的,充满了实体和实在。世俗领域是人类事务进行的场所,易变而又时常显得混乱;神圣领域则是井然有序、尽善尽美的空间,它是祖先、英雄和神明的居所。无论我们在何处观察这些古代民族,宗教都起源于这一最基本的神圣与世俗的分离。¹⁵

记性好的读者看到这些话的第一反应,可能即觉得自己是否产生了一种记忆错觉。因为在这里,伊利亚德似乎是在重复涂尔干有关世俗和神圣的论断。但这并不足为奇。伊利亚德是在法国的学术传统中接受教育的,而主要因为涂尔干的影响,所以在法国,定义宗教的这种方式也开始被广泛接受了。但经过更深入的考察后,就会发现其实这两者并不相同。我们在前面看到,当涂尔干提到神圣和世俗时,他总是讲社会以及它的需求。在他看来,神圣事物是社会的——对氏族至关重要的事情,世俗事物则正好相反——是只关乎个人的事情。在涂尔干看

来,神圣的符号或仪式好像显露出超自然性,但所有这些只是事物的表面现象。使用符号的意图只是通过把氏族作为图腾神的象征而使人们意识到自己的社会责任。相比而言,当伊利亚德提到神圣时,他所想的显然不是这种对氏族的崇拜。根据他的观点,与宗教相关的事物是与超自然的、单纯而纯真的事物相连的;宗教的核心是它自身以及其内部的神圣性,并非仅仅是作为一种描述社会的方式而具有的神圣性。虽然伊利亚德使用了涂尔干的术语,也同意涂尔干所谓的“神圣”不只涵盖了个体神明的内容,但他对宗教的看法却更加接近于泰勒和弗雷泽的观点,他们都首先认为宗教是对一个由超自然存在所组成的领域的信仰。¹⁶

除却涂尔干,伊利亚德要我们想到引导他的另一位学者,即德国神学家和宗教历史学家鲁道夫·奥托(Rudolf Otto)。1916年,奥托出版了他关于宗教的名著《神圣的意念》(*The Idea of the Holy*)(德语为 *Das Heilige*),在此书中,他也使用了“神圣”的概念,但并非是应用到社会或社会需求上的神圣。¹⁷相反,他描述了一种独特而富有感染力的个人经验。他写道,在生活中的某一时刻,大多数人会不期而然地与一些非凡的、势不可挡的东西相遇。他们觉得被一种“完全不同于”他们自身的实体俘获了——神秘的、使人敬畏的、强有力的美好东西。这就是对“神圣”的一次体验,与神圣事物的相遇。奥托用拉丁文称这种体验为 *the mysterium which is both tremendum et fascinans*,即一种令人惊恐同时又令人着迷的神秘事物。他对这种体验的另一种称呼是“对神既敬畏又向往的感情交织”(来自拉丁语 *numen*,

意谓“神灵”或“神圣存在”)。奥托说,当人们有了这样的体验,他们就总觉得自己不算什么,就像《圣经》上说的,只是“尘埃和灰烬”,但神圣的事物看上去却恰恰相反,它们是不可抗拒的伟大存在,是实在、崇高、真切的存在。奥托相信在对神的情感中,那种导致敬畏产生的感觉是独特而不可征服的。它和任何其他与美好或可怕事物的相遇都不相同,虽然这两者之间可能会有模糊的相似。所有被我们称作宗教的东西,它的情感核心就在这与众不同的、令人激动的体验中。

注意到伊利亚德有关神圣的概念与奥托之间的相似性很重要。伊利亚德说,在与神圣事物相遇时,人们感到与某种本质上完全不同的东西相接触;感觉碰到了一种完全不同于他们了解的所有事物的实体,一种有着惊人的力量、非常奇怪并有着无可比拟的真实性和持久性的实在。

那是因为,正像前现代社会(*premodern societies*)中的人一样,对于早期人类而言,神圣就是力量,而且归根到底,神圣就是现实。这种神圣被赋予现实的存在之中。神圣的力量意味着现实,同时也意味着不朽,意味着灵验。……这样我们就很容易理解,宗教徒在内心中对生存、对参与存在和被赋予力量的殷切渴望。¹⁸

有犹太—基督教或伊斯兰教背景的读者会很自然地设想伊利亚德在这里谈的是个体的上帝,但他对神圣的看法远不止此。神圣意味着众多神明、祖先或不朽之物的领域,或是如一些印度教

徒所谓的“婆罗门”的领域,超越所有个体的至上神。无论神圣被构想成怎样,宗教的作用就是促使人们与神圣相遇,引领他们“跃出自己的世俗空间或历史处境,使他们处于一个本质上不同的空间,一个完全不同的世界,它是超越的、神圣的”。¹⁹而且,有神圣感并非是偶然的事,它不只发生在某些人身上或发生在某些时代。在现代西方文明的世俗领域中,人们通过令人惊奇的潜意识方式或是梦、怀旧以及想象的作品来表现这种感觉。然而,无论怎样伪装、抑制或遮掩,对神圣事物的直觉始终是人类思维和活动的一个永久特征。每个人都有这样的直觉。只要你留意,它随处可见。

伊利亚德继续谈道,在古代人中,这种关于神圣的观念并不仅仅是普遍的,而且还被视作是对他们的生存至关重要的东西,几乎决定了他们生活的每个方面。甚至当他们想到一些最基本的事情,比如每天的时间或者他们居住的地方时,古代人也会想到神圣的事物。当古希腊人思考他们的日常生活时,很自然地就会联想到太阳神阿波罗的神话,他每天驾着太阳马车穿过天际。当古希腊人在黎明起身时,他们认为阳光就会和他们在一起,因为太阳神给他的马套上了挽具;当阿波罗在天际旅行时,他们就工作,并从阿波罗那里得知有多少阳光已经传播出去,有多少还保留着;当阿波罗的行程结束时,他给马卸驾,而他们也休息,以便为下一个黎明到来时恢复体力。这样的神话故事在我们眼里只是有趣而已,但对古代人而言却意味着比有趣多得多的东西。这些神话故事为它们提供了思考的参照标准,他们尊崇的价值体系以及行动时决定遵照的典范——伊利亚德有

时称之为“原始模型”。这些神圣的模式制约着古代人的各种活动，从重大的仪式性事件到普通的甚至是琐碎的小事。在一些古代文明中，有类似于阿波罗神这样的神话，于是人们用的每辆马车都必须以太阳神驾驭的马车为模型而建造。而在其他的古代文明中，人们也应用相似的规则。比如，生活在斯堪的纳维亚的古代人不能随意地制造每天捕鱼和运输所用的船，他们必须遵循一种神圣的模型，也就是那种在葬礼上用于放置死者的船。²⁰这样的规则之所以会存在，是因为原始恪守的规诫，即神的方式是最好的，神圣的模式展现了生活应该是怎样的。

在《神圣与世俗》一书中，伊利亚德利用了取自众多文明中的大量例证，以揭示古代人是怎样认真地对待遵循神确立的模式这件事。神圣的权威掌控着一切。比如，当原始氏族建立村落时，他们不会只选择便于建造的地方。他们认为，村落必须建在一个曾有“显圣物”（hierophany，来自于希腊语 hieros 和 phainen，意谓“神圣的迹象”）的地方。一旦确定这个特殊的地方确曾有神圣事物踏足过，或是神明或祖先来过，原始氏族的成员就会举行仪式为这个地方祈神赐福，从而把它建成一个“宇宙”（在希腊语中，a cosmos：“place of order”）的中心。然后，围绕这个中心，村落得以建成，并展现了它具有一个明显的神圣秩序的结构；它是一个神圣的体系。因为这个建成的村落是由通过仪式产生的中心点向外延伸的，所以它显然与周围的沙漠、森林或旷野的杂乱无章相分离。根据神所赐予的蓝本建成的村落不是混乱无序的，而是一个井然有序的地方；在充满危险和混乱的世界里，它是一个安全有序的地方。

在许多文化中,这个神圣的中心常由杆、柱或其他垂直的物体来标识,它们插入地下,直指天空,联接起宇宙的三大领域:天、地以及地下世界。这个中心点还可能由一棵树甚或一座山来标识,就是因为这个点不仅被视作村落的中心,而且也被视作是世界的轴心(*axis mundi*,拉丁语:“中轴”和“世界”);所以整个世界就是围绕这根轴、这根中心柱来运转的。如果我们记得《圣经》中的故事,关于雅各的天梯的传说显然符合这一模式。《圣经》中的人类祖先雅各,由于旅途劳累,就在户外安放一块石头当枕头睡下了。夜里,他就梦到一架梯子从他睡的地方一直延伸到天堂,而天使就顺着梯子上上下下。醒来后,雅各感到害怕,因为他在这个地方遭遇了神圣的事物。“这是多么令人敬畏的地方啊!”雅各说,“这只能是上帝之城,天堂之门!”²¹重要的是,他随后把晚上当枕头睡的石头垂直放置,让它由枕头变成了柱子,这样它就会映现天使的梯子。在雅各看来,这个特殊的地方就是世界的中轴,是可以找到联结天地的神圣之柱的地方,是联结分开的神圣世界与世俗世界的圣洁之地。

伊利亚德说,在中世纪的基督教和早期伊斯兰教中,在古巴比伦和现在的爪哇岛,在美洲西北部的印第安部落和印度吠陀时代的村落中——几乎在我们想看到的每个地方——我们都能发现这一不断重现的模式。生命指引自身围绕一个神圣的中心,一个笔直的“升天象征”,将天与地、神圣与世俗联结了起来。在这样的神圣之柱的周围,或者在圣山的山顶,常建有大型的寺庙。而且以这些神圣中轴为基点,周围的世界还被分成不同的部分,通常按照指南针上的四个方向划分。就像宇宙自身

也是从一个中心扩散至四个地平线，所以，在巴厘和亚洲的部分地区，村落必须建在十字路口，这样它们就能反映世界的四个主要组成部分。在一些部落中，位于村落中心用于礼仪场合的房屋常由四根柱子撑着，代表四个主要方向，而房子的屋顶就象征天穹，屋子中心的开放式方形区域允许祈祷者站立，好像在笔直的神圣之柱旁直接面对神一样。²²

在所有这些模型和仪式中，当然它们在不同的文化中有细小的差别，但神的模式或者说神的典范在其中所起的作用完全显而易见。伊利亚德解释说，古代的村落、庙宇甚或房屋都必须是一个小宇宙，也就是对整个世界的一种真实映像，就像这个世界最初由神圣的造物主创造出来的样子一样。在建造这些地方时，建筑过程与建筑结构同样重要。事物必须不仅是对神圣的反映，而且它们必须以神圣的方式出现。而这也是因为人类的建筑和活动必须勾画出神创世界的过程。因此，古代人非常重视“宇宙起源”的神话——世界最初是怎样产生的神话故事，是通过神的控制产生的，还是通过神克服混乱和击败某个妖魔的某场战争而产生的。167
无论何时，新事物的诞生——一座新庙宇建成，一个孩子出生或者生命新阶段的开始——这个过程一定是创造过程的重现，是再次展现神创世界时的所作所为和进行的斗争。伊利亚德提供了来自古印度的一个模仿神的生动例子：在建造房屋前，一个星相学家向砖瓦匠确切地指出必须把第一块石头放在哪里：“这个地方被相信是在支撑世界的蛇身之上。泥瓦匠师父削尖一根树干并把它插入地下……以便固定住蛇头。”房屋的奠基石就放在那里，这个点现在已被视作世界的

确切中心。刺蛇头的举动相当神圣,因为它重现了圣书中所记载的因陀罗(Indra)和苏摩(Soma)神的工作。他们是最先与蛇作斗的,后者“象征着混沌,象征着无序,象征着无可名状”。通过毁灭蛇,他们就在一度只有无形混沌的空间里创造了一个有序的世界。²³所以,当人们建造房屋时,他们的工作必须确切地映现出神在创造世界时所做的工作。伊利亚德在其他地方也举过类似的例子。比如,在许多神话中,龙代替了蛇在印度神话中的角色;它是巨大的海怪,水界混乱的象征,它从黑暗的海底深处升起,必须要有一个英雄或神先把它征服,然后有序的自然世界和人类文明才能产生。

根据伊利亚德的观点,这种为模仿神而付出的热切努力只是古代人所拥有的甚至更加深切的渴望中的一部分。他们希望的不仅是映现神圣的领域,而且还要以某种方式实际进入到这个领域,生活在神中间。对这个问题的充分探讨必须推到我们讨论《永恒回归的神话》这本著作时,但现在我们可以简单地提一下伊利亚德的评述,他说,在人类历史上,所有的古代人都有一种“堕落”感,一种巨大的悲剧性的失落感。但伊利亚德这样说并不仅仅指人类堕落至犯下原罪,就像《圣经》中亚当和夏娃的故事一样,他们因违背了上帝的命令而受罚。古代人是在一种深刻的分离感中理解堕落。他们觉得从人类意识到自己在世界中所处位置的最初时刻起,他们就受困于一种缺失感,一种距离他们应该在又确实想在的地方的遥不可及的感觉,而那个地方就是神圣的领域。用伊利亚德的话说,古代人最独特的态度就是一种深刻的“对天堂的怀恋”,渴望被带到神的身旁,回到

超自然的领域。

古代宗教：象征和神话

感受或寻找神圣领域是一回事，发现和描述它又完全是另一回事。虽然古代民族和其他任何民族一样，试图表达他们的渴望和信仰，但神圣事物完全不同于世俗事物的本质，似乎使这一事情变得不可能。一个人要怎样叙述那些“完全不同于”任何在正常经验范围内的事物？伊利亚德解释说，答案存在于间接的表达：在象征符号和神话里找到神圣事物的表达方式。

我们知道，象征的基础是相似或类比的原理。某些东西的质地、形状及特性和另一些东西的相似程度令我们震惊。在宗教体验的范围内，有些东西看上去与神圣事物相似或者暗示了神圣事物的存在；它们提供了通往超自然领域的线索。神话也是象征性的，但是以一种稍微复杂一点的方式表达出来；神话是以叙述形式存在的象征符号。一个神话不只是一个形象或记号；它是由一连串的形象构成的故事。它讲述神的故事，讲述祖先或英雄以及他们的超自然世界的故事。这看上去很清楚。但这样间接的叙述到底告诉我们关于神圣事物的什么东西呢？它是某种实在的东西，但是是怎样的一种实体呢？其实质和特征又是什么呢？这些当然是伊利亚德花了大半生的时间在他的象征主义和神话研究中竭力回答的问题。根据提到过的计划，我们只能考察这些研究著作中最重要的一本，即《宗教比较的样式》，这本书最早于1949年出版，当时伊利亚德正在法国工作。²⁴

《宗教比较的样式》是大范围地解释和探究宗教象征的著作。该书考察了象征思维的本质,揭示了象征符号的实质及其运作机制,尤其是古代民族为什么要使用它们。此外,这本书通过大量的实例,还揭示了各种象征和神话体系是怎样趋于遵循世界范围内的某些持续、重复的模式。伊利亚德坚持认为,无论我们选择哪个地方或进入哪段历史,某些共有的象征符号、神话和仪式都会持续反复地出现。

伊利亚德说,如果我们现在希望了解象征符号的运作机制,首先就要注意任何事物都可能成为一种象征。构成普通生活的大多数事物都是世俗的,它们只是自己本身,别无其他。但在某些适当的时刻,任何世俗的东西都能被改变成超过自身的东西——它们标识或显示的内容不是世俗的,而是神圣的。²⁵一件工具、一只动物、一条河、一把烈火、一颗星星或宝石、一个洞穴、一朵盛放的花或一个人——任何事物都能变成神圣的象征符号,只要人们如此去察觉或判定。而且,一旦人们这样去认识事物,那么所有的象征性事物都有了双重性:虽然从某种程度上说它们仍然是通常的自身,但它们也成了非自身的新东西。比如,在穆斯林的天房克尔白中,人们敬奉一块神圣的黑石。虽然从某种角度看,这个东西迄今也只是一块石头,尽管没有一个穆罕默德的忠实追随者会这样认为。从它成为神圣事物的那一刻起——也就是当穆斯林将其视为被神圣事物接触过的东西时,这个世俗的东西就被改变了;它不再仅仅是一块石头,而成了一个圣物,我们可以说它是内部包裹着神圣事物的非凡载体。伊利亚德把这种超自然意义注入到自然物体的过程称作“神圣事

物的辩证法”。虽然一块圣石是具体的，有形状限制的，甚至还可能从一个地方移到另一个地方，但它可以——通过它的另一个本质，它的坚实——传递神圣事物的特征给信仰者，而神圣事物就是石头自身各种限制的对立面；它能使人想到一个坚定不移和超越变化的神，全能的、无限的、绝对的世界造物主。当然以一般的逻辑，这样一种对立事物的结合会因为其不合理性而让我们吃惊。如果世俗事物确实与神圣事物对立，那它怎么能变成恰恰是与自身相反的东西呢？自然的東西又怎样变成超自然的東西呢？伊利亚德说，世俗事物能变成神圣的，因为在这样的事情里人类的理性不再起作用。²⁶ 象征和神话诉诸于想象，而矛盾冲突的想法常使其变得活跃。这些想象抓住了整个人、情感、意愿甚至是人格中潜意识的内容。而就像各种碰撞的冲动会在人的人格中联结起来，就像各种不合逻辑的事会发生在梦境和幻想中一样，因此，像神圣和世俗这样对立的東西也确实在宗教体验中交汇了。在来自直觉的突然发现中，宗教想象把普通和世俗的事物看成了另外的、超越它们自身的東西，把世俗的转变成了神圣的。这样，自然的也就变成了超自然的。

有趣的是，伊利亚德和马克斯·缪勒一样，发现象征和神话素材的主要提供者是自然世界。古代人认为，物质世界完全是一个存储预期中会出现的形象、线索、符号和相似情况的仓库。我们在现实世界中看到的一切都是神最初创造出来的宏大体系的一部分，其中的每一处都等待着神圣之光的照射。而自然世界在它所有的美好与残忍，在它的复杂、神秘和变化中，持续敞开信息的渠道，去揭示超自然的不同——伊利亚德称这是“神

圣事物的样式”。顺便提及,就是这点使传统文化有了那么多想象出来的形象和符号,它们的世界美妙生动,因为它们有民间故事和神话传说,有创世的记述、洪水的故事以及关于英雄、怪物和神的史诗般的传说。当象征符号被集中起来变成叙述的形式时,所有这些象征符号的集合从广义上说就能与神话相连了。它们是神圣事物的传说,是使神生活的超自然世界更加贴近人类生活的自然世界的故事。

当然,多少世纪以来,人类已经创作了无数的新神话、新象征符号以及二者的变体。没有一个学者可能发现这全部的东西,而且也没必要这样做。伊利亚德认为,从主要的象征样式和体系中就能了解到很多信息,这正是他挑选出来加以详细研究的东西。所以,关注其中的一些内容是有价值的。

天的象征:天神及其他神

构成古代文化最普遍的要素之一就是对天神的信仰,高高在上的广阔天空暗示了这些神的个性特点。天传达着一种超越的感觉,一种远远高于我们的广度,它是无限的、至上的、永恒的——充满了权威和实在。与此相应,天神通常也就被想象成这个样子。比如毛利人的伊荷(Iho)神,他是“高高在上的”;非洲约鲁巴(Yoruba)部落的奥洛隆(olorun)神,他是“天的主宰”;古代伊朗的善之神(Ahura Mazda),他是世界上一切规则的制定者和道德秩序的执行者。²⁷ 因为天很高,所以实际上,这些神几乎都被刻画成高高在上的、冷漠的,他们离得太远,以至无法关

心渺小的人类。澳大利亚的神话讲述了天神撤回的故事，而在其他的原始群体中也一样，天神看上去那么遥不可及，所以必须有其他的宗教观念取而代之。²⁸通常这些新的观念就是雨神和风神，因为他们专司某职，所以更具体和人格化，也更直接地介入人们的生活。古代印度的楼陀罗（Rudra）神就是一个例子。他精力旺盛，生性暴躁，生活汹涌澎湃，对古印度村民而言，楼陀罗神带来了雨水，也是性能力的源泉。他以及其他类似于他的神都有女伴或行过神圣的婚礼；人们为这些神举行铺张奢侈的仪式，时常包括血腥的献祭和痴醉的狂欢。这些神的形象是强有力的，影响极其广泛。实际上，伊利亚德说：“这一由雨神、公牛和女神所组成的结构是将欧洲所有史前宗教统一起来的因素之一。”²⁹这些话使我们想起了弗雷泽。

不难猜测，为什么从天神到暴风雨神的转变可能发生。伊利亚德解释说，对雨神、丰产神的诉求与所有古代文明中一件最重要的事情紧密相关——即农业的出现。耕地、播种和收割——所有这些带来了一种新的生活方式，随之而来的是对新的宗教观念和不同种类的象征符号的需求。在农业文明中，伟大的“丰产者”、暴风雨和性爱之神，与遥远的天神相比，以更强有力的方式和更生动的形象传达着神圣性。³⁰ 171

“子嗣”神也出现在农业时代，比如希腊的狄奥尼索斯（Dionysos）和埃及的俄赛里斯（Osiris）。和暴风雨神一样，他们也精力充沛，但两者的表现方式不太一样。子嗣神充当的角色就是要遭受痛苦和面临死亡。在古代地中海世界广为流行的所谓神秘宗教就专门以这些神为中心，他们名义上是植物神，但更

突出地表现为深具感染力的拯救之神。尤其在這些神身上，伊利亞德認識到宗教象征的一個重要的心理方面。這些神不僅告訴我們關於世界和神聖事物的內容，而且還揭示出“人類存在的結構和宇宙結構之間的連續性”。³¹ 他們的神話不只反映了生死循環的本質，還再現了每個人在生命中都會經歷的巨大掙扎：出生、生命和死亡的过程以及對重生或救贖的渴望。伊利亞德說，沒有哪種象征符號可以像拯救之神那樣，竭力使神的生命與人類如此貼近，他們“甚至分擔了人類的苦難，死亡後又重生來救贖人類”。就是因為這些神具有明顯的“人性”，所以他們在宗教史上扮演了相當重要的角色。³²

太陽和月亮

一些早期的理論家（尤其是馬克斯·繆勒）認為，太陽崇拜是所有神話的核心內容，而伊利亞德指出，太陽崇拜事實上很罕見。與時常變化的月亮相關的神話和象征符號才更加突出和普遍。³³ 月亮當然是按周期變化的，它由缺變盈，一段時間內又完全看不見。月相還與其他事件相關，比如海潮的漲落和雨水的來去，通過這些，月相又關係到植物的生長以及土地的豐產。因為月亮總是周而復始地變化，所以它提供了無休止重生的原型。伊利亞德說，月亮的主题是“通過一系列對立面的交替變化實現的一種節奏，是在一系列對立形態中的‘轉變’。這種轉變必定帶有戲劇性”。³⁴

月亮的象征體系也有着驚人的擴展能力，它堅持擴散新的

联系。除了与水和植物相连外，它还常常与死亡相联系，这是生命的最后阶段；与蛇相联系，因为蛇通过蜕皮而获得新生；与女人相联系，因为她们通过孕育生养而使生命更新的能力来自于与月相变化相似的月经周期。事实上，“认为月亮是节律的标准，是活力、生命和重生的源泉，人们的这些直觉已经在宇宙的多个层面之间编织出一种联系网，通过它，在绝大多数不同类型的现象之间产生了平行、类似和结合的情况”。³⁵ 由于月亮—雨水—丰产—女人—蛇—死亡—周期性的重生这个长链的存在，人们可以在链上的任意一点触及月亮的联系网。比如，一个简单的祈雨仪式或戴在手腕上的蛇形饰物就能使这空间关联的整个体系运转，而所有这些联系都建立在对立事物的交替和交集的基本主题上。

同“子嗣”神一样，月亮也有宇宙和人格两个层面。一方面，它被珍藏“在其所揭示的神圣事物的特性中，即聚集在其内部的力，它所展现的永不枯竭的生命与实在”。³⁶ 另一方面，它从心理上告诉我们人类境遇的双重本质：我们植根于世俗王国，这是充满阴影和死亡的地方，但我们又渴望着神圣，那是充满真实和永生事物的领域。古时候，当面临疾病和死亡时，人们就希望自己的生命可以更新和不朽，而“从月亮周期性更新的事实中，古代人确认了自己的希望”。³⁷ 月亮在一定程度上显示了二重性：亮和暗，盈和缺，旧和新，出生和死亡，男性和女性。然而通过它的交替和改变，月亮又暗示着对所有二重性的克服，这在许多神圣事物的象征体系中也是一个关键的主题。伊利亚德在这里提到了雌雄同体的神话，其中提到，最初的人类与神很相近，

他们既非男性也非女性,而是双性的结合体。³⁸而且,这个故事只是有关重新统一的所有神话故事中的一个。这些故事是整个人类社会所共有的,它们表达着强烈的希望,希望所有对立的终结和分割的融合,回归到原初神圣的一体。³⁹

水和石头

除了有像天空和月亮这样巨大的象征符号外,古代人的世界里还有许多较小的符号和形象,它们常常与更具支配力的东西相联系。比如水,在神将他们安排进一个世界前,它们到处都表现出事物无形或不定形的本质。水是重生过程的起点。世界和人自身都无法重生,直到先投入深水中,回到混乱、无序的境地,然后以全新的生命浮出水面。⁴⁰在仪式的最初以及在大多数的净化仪式中,水都是清洗和擦净一切的中介,它把我们带回到不成形的、原始的“白板”中,新的开始就在那里孕育。

相比之下,石头的象征体系使人联想到的内容正好相反。与水不同,石头的本质是坚实不变的。在古代人看来,“岩石表现了……一种超越人性中不稳定因素的东西,一种绝对的存在。它的坚毅、稳固、庞大……同时表明了一种使人着迷又令人恐惧,深具吸引力又使人感到威慑的事物的存在”。⁴¹如果我们把这些词语转换为拉丁语 *fascinans* 和 *tremendum*, 我们就会发现这实际上是奥托对神圣事物的形容。一块普通的石头不太会引起我们的注意,而一块圣石却使人感到敬畏和恐惧。

其他象征：土地和丰产；植物和农业

在农业产生之前和之后，关于生命、生长和丰产的象征体系在古代民族的宗教中起了巨大的作用。在众多的象征模式中，伊利亚德详细思考了这类象征，我们可以关注一下。

土地很早以前的形象就是神圣的母亲，一切有生命的事物的源泉。天父和地母的神圣婚姻可以在许多神话体系中找到，从南太平洋地区到非洲、地中海地区和美洲。天空降雨使土地肥沃，然后土地产出谷物和青草。⁴²随着农业的出现以及人类更深地介入作物和谷物的耕植过程，早期把土地当作母亲的象征常常就被伟大女神的象征覆盖掉了——又是一个精力更充沛、更富于情感的神，和前文提到的“子嗣”神一样，她个人不寄居在农作物中，超越了农作物的命运，她活在自己的生命周期里，经历出生、婚配、生殖和死亡。⁴³

但比地母或女神的象征更普遍的是树的象征体系。圣树存在于“每种宗教的历史中，存在于世界各地普遍的传统中，存在于古代的形而上学和神秘主义中，更不用说存在于象征手法和流行艺术中了”。⁴⁴有一些圣树，像挪威神话中的乾坤树(Yggdrasil)，是双重含义的结合体，一是作为世界中轴的象征，第二个主题就是作为生命的神圣源泉。作为也有生命的巨大垂直物，这些圣树“在自身无休止的更新中展现了整个世界的生命力”。另外，因为树能存活很长时间，所以人们认为它的生命力是永不枯竭的，于是这些树成为了人们渴望不朽的焦点所在。⁴⁵我们应 174

该记得,弗雷泽发现,在北欧,作为生命源泉的灵魂与槲寄生和树崇拜有着相当密切的联系。而在许多有关生命之树的古老神话里,我们读到一个英雄的故事,他必须通过一次考验,一如亚当和夏娃在伊甸园里面临上帝的考验但却最终吃了善恶树上的禁果的故事。而那个英雄通过击败恶龙或抵挡住诱惑而赢得了不朽。圣树告诉我们,所有生命的源泉是神圣的事物,它是真实的存在,而且它赐予那些通过考验的人以不朽。

伊利亚德提醒我们,要领会有关植物的神话,就必须回想古代人类是怎样生活在不断的恐惧中,他们害怕自然界的力量在某一时刻会变弱甚至开始耗尽。⁴⁶古代人认为,所有的事物——无论植物、动物或人类——都通过“同一生命实体的封闭循环”来获得能量,生命实体从一个等级,或者说一类生命体传递到另一个等级或另一类生命体中。⁴⁷种植的时候,在收割时节死去的谷物会将生命力寄予到下一年长出的作物中。收割的时候,谷物变成面粉,然后被烘烤成面包,这样,它们就把生命力传输到人体内,因为人进餐时会吃面包。这个紧密的联系揭示了为什么在许多传说里一个被杀害的人变成树或者一棵植物后,会直接从被杀死的神或英雄的血泊中生长起来。⁴⁸当生命力离开一个生物体后,它必须转移到另一个生物体中;而当这种力快耗尽的时候,它必须被重新充入能量;因为总有潮起和潮落,衰败和更新。在古代人看来,“现实不仅仅是无限类似的,而且是有机的、循环的”。⁴⁹神圣的事物不仅像石头那样坚韧,还充满着生命力,就像一棵植物一样。它是一种不断更新事物的力量,不只体现在物质方面,如食物更新机体,还体现在精神方面。植物象征

所传达出的有关人类个体的信息就是人类实现永生的可能；因为植物死后又能重生，所以男人或女人可能有朝一日从死亡中得到救赎，然后重生以至不朽。⁵⁰由此，伊利亚德提到，我们还能看到与神圣事物取得联系的仪式活动是相当重要的。创始、净化和赎罪的仪式就是通过一系列的示意动作和程序来再现所有新生过程的伟大源头——创世本身，世界从混乱中脱离出来，通过神的强大指令或者是神与混乱势力的激烈斗争而形成。

象征符号的结构和特点

在叙述了丰产和植物象征后，伊利亚德接下来转而叙述空间和时间的象征体系。空间的象征我们在上文已经提过，时间的象征我们不久会谈到。所以我们在这里可以先跳过这些转而考察其他的内容。虽然，在《宗教比较的样式》中，大多数讨论的内容是来自世界各地的个别的象征和神话，但伊利亚德仍然花时间思考了所有象征思维具有的两个概括性的特点：一是大多数象征和神话的结构或系统特征；另一个则是象征符号的等级问题——在价值层面上，把一些象征符号置于另一些之上。 175

伊利亚德解释说，在他所有的论述中，象征和神话很少孤立地存在。它们的本质特点就是它们常常从属于一个更大的象征体系；它们和其他的形象或神话“相联系”，从而形成一种模式。因此，古代民族的思维领域里充满了各种联系、联结和重复的情况，它们能不断把神圣感延伸出去，可能的话，几乎延伸到生活的每个层面——从最盛大的事件和仪式到最简单的日常事务。

举两个例子,或许有助于展现这一过程。神圣事物最初出现的时候——最初的显圣物——一个宗教徒发现,比如说,唯一真神在太阳中显现,就像埃及的法老埃赫纳吞发现的一样。(我们可能会想起,弗洛伊德认为埃赫纳吞是激起犹太人崇奉一神的宗教天才。)不久,圆形的太阳盘成为了神的象征。它被刻进墙里,当作饰物佩戴,还出现在宫廷仪式的旗帜上。这些举动自然增加了能让人们想到太阳的场合,除了埃赫纳吞初次与神圣事物相遇的地方和场合,这些举动还使许多其他的地方、人和事件变得“神圣化”。⁵¹ 经过一段时间以后,仍有更多的联系可能产生。太阳被人格化,有关它的故事和冒险经历也在神话中出现。埃赫纳吞或者他的后继者也许会声称,因为太阳“击败”了黑夜,所以它是战神;或者他们在每天清晨的日出里看到了个人重生和不朽的预兆。因为太阳的温暖,所以它能和每年春季植物的再生紧密地联系起来;它还能和植物相联,比如太阳花,和物质相联,比如黄金,这些东西拥有和太阳类似的形状或颜色。有一个这样的新关联,神圣事物就抓住了生活的一个新方面。⁵²

关于象征和神话的结构特点,还有另一个生动的例子,就是上文提到的有关月亮的整套神话和象征。从月相变化这个中心出发,这个象征体系不断地扩展它的联系网,从而将神圣感传递到许多其他的生活方面:水和雨,丰产和女人,蛇和人的重生,甚至是贝壳、螺旋型物体和闪电的霹雳。用形式逻辑的规则来思考,人们不会迫使自己把月相变化和螺旋型的贝壳联系在一起,然而,通过直觉和想象,就出现了使这种联系产生的清楚的“象征符号的逻辑”。一些象征符号总是自然地导致其他的象征符

号和神话的产生,这种方式就像是创造一个系统,一个世界,而这个世界是一个完整的、互相关联的体系,而并非一堆杂乱无章的东西。 176

除了注意到象征和神话的结构特点,伊利亚德提及的第二个普遍问题是象征和神话的比较问题。一些象征符号的地位是否可能优于另一些?我们可以用一个价值尺度来划分神话的等级吗?如果可以,我们又会采用什么标准?在《宗教比较的样式》中,伊利亚德没有像人们想象的那样直接提出这些问题,但很显然,他实际上确实认为一些象征符号和神话要优于另一些。⁵³他运用的主要标准似乎是这些象征符号和神话的规模或大小。象征符号越“大”,它就越完整、越普遍,同时也更好地传递了神圣事物的真实本质。在此举一个具体的例子可能会有所帮助。如果住在原始村落里的人在村落附近的一棵树上遇到超自然的东西,那这棵树可以被称作显圣物,它彰显了神圣事物的存在。但如果村落里的长老议事会终于有一天重新考虑了这个象征体系,并认为那棵圣树实际就是宇宙之树,世界的中心,那么这棵树也是显圣物,但成了更高级别的显圣物。这棵圣树更好地表现了神圣事物,因为它比原先认定的圣树涉及面更广,规模更大。然后,通过长老们的决议,最初在这棵树上看到的神圣事物被“重新估价”(伊利亚德喜欢这样说),它成了一个远比其本来的形象更使人动容的神圣事物的形象。围绕世界之树的新象征体系超越了围绕简单的村落显圣物的旧象征。

显圣物的另一种类型是神显(来自希腊语 *theos*,“神”):一个神的出现。神显可能发生在像一块石头那样简单的东西上。

同时,伊利亚德利用他自己的罗马尼亚东正教的传统,指出基督徒发现了上帝化身成了拿撒勒的男子耶稣。这种在人身上的神显要优于在石头中的神显,但这并非像教会一度宣称的,是因为基督教是真实的而其他宗教都是虚幻的,而是因为一个拥有智力和情感的人从本质上说就比一个动物或一块石头的存在更丰富、更充实。因此,作为一种象征,基督的形象,一个人神,他抓住了神圣事物更多的完美和真实。而且,基督徒普遍认同上帝的化身,他们认为,从不曾有,也不会有最终的或世界范围内的神显。基督相对于其他的神显而言,就像巨大的宇宙之树相对于村落中的圣树一样——前者比后者更宽泛、更宏大,因此也就是更高级的神的形象。作为全能造物主上帝的人类形象,耶稣基督与其他的神相比,比如希腊神潘(Pan),他更好、更充分地传达着神圣事物,而潘只是牧人和森林之神。

177 这些有关象征符号的替代和“重新估价”的概念在伊利亚德的理论中起了重要的作用。这些概念表明,伊利亚德的兴趣不仅仅是考察宗教长期不变的形式,而且还要考察宗教的历史变化。伊利亚德认为,古往今来所有的人都在不断地以最初的方式重申对神圣事物的看法,设计新的神话,发现新的象征并将这些象征和神话再组织安排成更广泛或不同以往的体系。因此,研究宗教“历史”这项任务的第一步就是发现象征、神话、仪式和它们形成的体系,然后在人类过去的历史中考察这些内容,从一个时代到另一个时代,或者从一个地方到另一个地方它们怎样被改变和变换的。完成了这些工作以后,就要用到更多的现象学方面的知识,这同样很重要。历史学家试图对照和比较

这些象征和神话，以判定它们作为神圣事物的载体所具有的不同等级或不同类型的重要性。伊利亚德还观察到，在不同的时代和地域，象征、神话和仪式是怎样不断地趋于改变。在整个历史过程中，人类持续不断地创造、修改、抛弃，然后再创造出象征、神话和仪式。如果伊利亚德是一个进化论者，我们会听到他说所有这些变化都是进步，每个新的神话或象征都比前面的更进步、更好。但这并不是他真正的看法。他认为，包含在象征和神话里的自然逻辑总是促使它们变得更具普遍意义，摆脱某一时间和空间的特殊性，更接近于一个普遍的模式，就像一个地方性的女神有了越来越多的典型的丰产女神的特征一样。但在人类经历的实际情况下，象征也会衰败和退化。历史上出现的情况是，当文化的发展与神圣事物的逻辑背道而驰时——比如，一种文化丧失或破坏了伟大的创世神话，或者用涵盖面较小的象征符号取代了涵盖面较大的象征符号，如暴风雨神代替了较早时期权威的天神。当这样的情况发生时，人们可能发现神圣事物的某些新方面，但其他一些方面则丢失了。然后，当一种文化中的天神正逐渐被其他神所取代时，在别处的另一种文化中的天神形象却又可能重现。⁵⁴象征和神话发展的自然趋势是在新的联系中形成，扩展它们的重要性，但在不同的时代和地方也会有所变化，而这些变化“只是由于不同的群体在创造神话时的差异，或只是出于历史的偶然”。⁵⁵

所以，在漫长的岁月里，古代民族和其他的民族在选择神圣的象征符号和神话时充分运用了某种自由驰骋的想象力。伊利亚德提到，似乎很少有哪个自然物未曾在神话中成为象征符号

或神话形象。然而,就所有这些创造活动而言,其中的宗教想象从不曾是完全随意或混乱无序的。《宗教比较的样式》的要旨就在于揭示这一点:尽管存在时空和文化的差异,但古代民族明显是始终如一地回归到相同种类的象征符号,在他们的神话中回归到相同的主题,以及在神话和象征符号中又回归到相同的使事物普遍化的逻辑。我们越深入地考察宗教的具体历史情况,就会越清楚地看到宗教不断往复、不断扩展的模式。

历史与神圣时间

从所有上述内容来看,我们应该清楚,对调查研究神圣事物象征体系的学者而言,人类的历史记录具有关键性的重要意义。这些历史记录向我们展示了不同的人怎样通过不同的事物来辨识神圣,比如,在中国,通过一座圣山来辨识,或者在印度,通过像恒河那样的圣河来辨识。但古代信教者自己觉得他们在历史中的境况又是另一回事。对他们而言,平凡世俗生活中的事情,每天重复的劳作和生存挣扎,是他们极度渴望逃脱的东西。他们情愿跳出历史,置身于有神圣事物的完美领域。伊利亚德对这种渴望的称呼术语就是我们在前文提到过的“对天堂的怀恋”。这个概念是他理论的核心。虽然他在很多地方提到过这个概念,但在我们用作导引的三本著作中的第三本中,他对这个概念做出了最好的解释。这本著作就是1949年与《宗教比较的样式》一起首次出版的《永恒回归的神话:或宇宙和历史》一书。

伊利亚德认为这本书是他最重要的著作之一,甚至连他的

批判者也倾向于这样认为。⁵⁶在这本书中，伊利亚德提出了一个重要的理论：在所有古代民族的想法中占据主导地位的那个主题，就是抛弃历史的冲动——所有的历史——以及回归到世界刚刚出现时超越时间的起点。伊利亚德说，这种想回到原初的渴望在所有古代人的灵魂里是最深的企盼，最持久、最发自内心的伤痛。古代的仪式和神话的恒久主题就是希望“生活在一个像刚从造物主手中诞生出来的世界上：崭新、纯净和强壮”。⁵⁷正如我们早先提到的，这就是为什么创世神话在如此众多的古代群体中都起着核心作用的原因。这也解释了为什么那么多的宗教仪式都和创世活动有关。到目前为止，我们涉及仪式的内容不太多，但伊利亚德确实发现仪式很重要，尤其是和关于创世的记述相关。通常，这些仪式包括重演神在世界诞生时所做的事。每个新年节日，每个有关重生或重新统一的神话，每个关于创世的仪式，都是对起点的回归，是再一次更新世界的机会。在古代的新年节日中，当一只替罪羊被赶出去，当人们为驱除群体中存在的恶魔、疾病和罪过而举行涤罪礼的时候，这不只是一个年年相传的仪式，它“同时也代表着对过去的一年和过去的时间的抛弃”。这个仪式试图“重现——哪怕只是片刻地——神话和原始的时间，‘纯净’的时间，创世的‘那一刻’时间”。⁵⁸在印度，179 加冕典礼遵循世界刚诞生时设定的模式。⁵⁹献祭时也一样，其中“隐含着对世俗时间、持续和‘历史’的抛弃”。⁶⁰

伊利亚德认为，注意到促使这些回归神话产生的动机很重要。他说，古代民族和其他所有民族一样，不仅深受苦难和死亡之谜的影响，而且也为担心活得毫无目的或毫无意义而倍感困

扰。他们渴望有意义、永恒、美好和完美，还渴望远离痛苦。生活中较小的恼怒和不便不算什么，谁都能忍受。但想到人类整个的经历可能只是一次毫无意义的活动，一幕以死亡告终的空洞景象——那是任何一个古代人都无法忍受的前景。伊利亚德称这种感觉为“对历史的恐惧”（“历史的恐怖”），它解释了为什么人们被神话强烈地吸引，尤其是那些永恒回归的神话。因为日常生活是微不足道的，也因为在历史中永远找不到真实的意义，所以古代民族选择立足于历史之外。面对生活的单调乏味，例行工作的无聊和每天的恼怒，古代人试图用一种反抗性的否定来克服这一切；借助象征和神话，他们回到了世界最初完美的状态，回到了生命从最初开始的那一刻，充满了前景与希望。“通过给时间设定循环的方向，古代人消除了时间的不可逆性。每一刻，一切都再次从它的起点开始”。⁶¹

这种“对历史的恐惧”不仅古代民族感受到了，古代世界的伟大文明也感觉到了，在这些文明古国里，循环的时间观念处于支配地位。比如，在印度，最古老的教义中说，人类注定没有希望地生活在一个世界里，这个世界要经过衰败和堕落的巨大循环直到它最终被摧毁，然后再被重建。对这种深度悲观的看法的反应，最终形成了经典的东方式的永恒回归——重生和轮回转世的教义。我们发现这些教义主要体现在著名的印度奥义书，还有佛陀乔答摩和耆那教的创始人摩诃吠罗（Mahavira）的教义中。看着人类绝望地受制于这些无穷无尽的自然循环，这些智者坚持认为，可以找到一条完全在精神上超脱于历史的琐碎和恐怖的道路。⁶²他们宣称，灵魂或真实的自我，可以从肉体

中释放自身，肉体是灵魂与历史的主要联系，而释放的过程要通过在一系列长期的重生过程中持久地挣扎，直到最终实现精神上的完全超脱。所有这些智者用不同的方式提供意义，但他们都借助于解脱的教义，也就是灵魂最终从自然和历史中释放出来。在其他地方，回归的教义表现出其他的形式。在某些希腊人和古代波斯伟大的先知琐罗亚斯德的追随者中，对回归的渴望表现为相信人类的历史只由一个单独的循环构成，它远离了永恒，而且终将在某天结束于一场大火或一些其他的大灾难。⁶³ 180

在这样的终极背景下，琐罗亚斯德的追随者们经过最终的审判和天堂的恩赐找到了自身的解放，而所有坚定地信仰伟大的美德和光明之神阿胡拉·玛兹达（Ahura-Mazda）的信徒都会得到最终的审判和天堂的恩赐。于是，这些宗教的模式显得十分清晰。虽然伟大的地中海文明和近东文明在文化层次上远远高于古代民族，但它们与印度文明和东南亚文明一样，面临着相同的历史难题，并且竭尽全力地筹划超脱历史的道路。

对古代宗教的反叛：犹太教和基督教

几乎在所有古代的和开化的文明中，历史带来的难题都是核心问题，而在有关永恒回归的一些神话中可以找到解决的方法，也就是超脱历史。伊利亚德说，这种模式相当普遍，除了一个地方——在古代巴勒斯坦的希伯来人中——那里有不同于这种模式的东西。就在古代的以色列，首次在世界范围内出现了一种新的宗教。虽然犹太教不完全反对神话中的回归初始的思

想,但它宣称神圣事物除了可以在历史之外找到,也可以在历史之中找到。有了这个观点,古代宗教的整体状况体现了重大意义的改变。在犹太教和后来从犹太教中产生的基督教中,毫无意义的自然循环的观念被推到了背景的位置上,而人类事件移到了中心前台,在这里这些事件是顺着充满意义的有关神圣事物的故事——历史而展开的,而这个神圣事物就是以色列的神,他参与到以色列的事件中。犹太教提出一系列有意义的神圣的历史事件来取代无止尽的、无意义的世界循环。这个惊人的革新主要由以色列的伟大先知完成,即阿摩司、以赛亚、耶利米及其他一些先知。当灾难降临到他们的人民身上时,这些先知不把困难说成是应该逃脱的苦痛,而是应该忍受的惩罚;因为这些困难出自上帝之手。伊利亚德说,在先知的预言和话语中,他们确认了如下的观念:

历史事件有其自身的价值,只要它们由上帝的意志所决定。这个犹太人的上帝不再只是一个东方的神,原始状态的创造者,而是一个不断介入历史并通过各种事件(包括侵略、围困、战争等)展现其意志的人。于是,历史事实变成了关乎上帝的人类“处境”,获得了从前没有任何事物能赋予它们的宗教价值。⁶⁴

181

一个人与历史上的这个有人性的神相遇是全新的事情,这从著名的关于人类祖先亚伯拉罕的圣经故事里也能看出来,他预备弑子以作为对上帝的奉献。伊利亚德说,如果犹太教是古

代宗教,那这种可怕的行为会是人祭的例子,通过杀死初生的生命来更新神体内的神圣力量。然而,在犹太教中,这件事却有完全不同的意义。亚伯拉罕的献祭在历史上是个人与神的一次交易,神只是要求他献出儿子以显示他的忠诚。这个神不需要献祭来更新他的神力(事实上,他也的确赦免了亚伯拉罕的儿子以撒),但如果他要求,他确实需要他的子民有足够的发自内心的忠诚来进行这最终的献祭。⁶⁵ 基督教继承了同样的观念。构成耶稣生与死的一个个连续的事件形成了独一无二的历史性时刻,只出现过一次的决定性时刻,它是基督徒与他们的上帝之间存在宽恕与信任关系的基础。在纪念耶稣诞生、被钉十字架和复活的时候,基督徒并不举行季节性的重生仪式,也不寻求对世界初始的永恒回归。他们记住具体的决定性的历史事件,而且要对它怀有同样独一无二的绝对信念。

当然,这个新的历史性宗教并没有立刻赢得胜利,更为久远的古代宗教的观念深深地植根于人们的心中。就犹太文明而言,这方面的证据是在古代的以色列地区,类似于崇拜巴尔(Baal)神这样的丰产宗教对普通人有着巨大的吸引力。在基督教文化中,古代季节性的重生仪式也延续了下来,并混合了更纯粹的历史因素。而且,犹太教和基督教经常受到救世主活动的影响。这些满怀激情的宗教团体,期待上帝的再次垂爱,期待世界末日的灾祸和完美世界的来临,它们再次表现出古代思维的印记;他们忍受历史,只是因为他们相信“终有一天,历史会停止”。⁶⁶ 结果,犹太—基督传统的两面性在某些巨大的张力和妥协中展现了出来。它们在历史之内和之外都找到了神圣事物。

对所有宗教的反叛：现代的历史决定论

在伊利亚德看来，犹太—基督教转变成历史性的宗教是相当重大的事件。它标志着传统的观念开始发生变化，对永恒回归的神话的第一次反叛。然而，这次变革不是世界上唯一重大的宗教转变。与这次变革同等重要甚或超过其重要性的第二次变革，最近已在西方文明的中心发生，特别是现代欧洲和美洲。伊利亚德解释说，在过去的几个世纪里，我们又一次在人类的历史上看见了崭新的东西：人们广泛地接受否认所有神圣事物的存在和价值的哲学。这些观点的鼓吹者宣称，人们想在哪儿寻找神圣事物并没有什么差别，无论在历史内还是历史外寻找都一样，理由很简单，就是人类不需要神圣事物。他们说，事实就是没有神，没有“神圣的原型”可以向我们展示该怎样生活或者为什么最终目的而活着。⁶⁷现在，我们必须在完全没有神圣事物的情况下生活。

我们可以暂且把这种现代的、完全非神圣化的世界观好坏与否的问题搁置一边。伊利亚德首先关心的是揭示这种观点的来源。有趣的是，他认为就是引发第一次变革产生——犹太基督历史性宗教的出现——的观念转变同样引发了第二次变革。初看上去这个观点令人迷惑不解，但在伊利亚德看来，前后之间的联系很清楚。焦点就集中在那一刻，我们把一切都置于由古代宗教和永恒回归的神话所构成的原初背景中。伊利亚德告诉我们，必须记住，对最早的古代民族而言，自然界具有中枢性的

重要意义。它可以随时与神圣事物一起活跃起来。象征系统为其蒙上了超自然的色彩，传说和神话则在暴风雨的背后颂扬神的力量。神圣事物的线索和暗示可以在一棵树、一块石头或一只鸟的飞翔轨迹中找到。自然是神的外衣，但在犹太教和基督教中并非如此。以色列的先知和《新约》的作者把自然界推到了背景的位置上，而将历史拉到了台前。季节、暴风雨和树木被“剥去了神圣的外衣”，因为以色列人和基督徒信仰的上帝主要在重大的人类事件的迂回曲折中显示他的存在——在希伯莱人逃离埃及的过程中，在耶利哥战役中，或者在耶稣基督的出生、死亡和复活中。在这种新的观念里，自然界仍然发挥着一定的作用，但只扮演支持的角色。以色列的先知仍然将分开红海的巨风视作神圣事物的信号，但——根据他们的历史性观点——对它的解读却十分不同。在他们看来，这阵风揭示了神的存在，但不是因为它本身是神奇的自然事件——古代人会这样认为——而是因为它服务于神的意图。神要从敌人的手中解救出他的子民。

伊利亚德认为，宗教体验的这个转变很重要，这不仅是从转变的本身来讲，还因为随之出现的重大后果。因为自然宗教向历史宗教的这个最初转变是逐渐的，几乎察觉不到的，在为目前这个时代更进一步的转变奠定基础，而这个转变就是从比较新的历史宗教转变到抛弃所有宗教的历史和哲学的哲学。经过数个世纪，尤其在西方文明里，人们把神从自然界剔除出去，这使整个社会得以采取一种在现代以前只有极少数孤立的个人认真考虑过的思维方式。这种方式是世俗性的：从人类的

思维和行动中剔除所有与神圣事物相关的内容。伊利亚德解释说,隐藏在抛弃宗教背后的逻辑很简单。世俗的思考者可做如下的争辩:如果像犹太教和基督教这样的圣经宗教大大改变了世界的宗教意识,那么,假如我们希望再发生一次改变就不能准许吗?如果先知认为他们有权利把神圣事物从自然界带出去,并只在历史中发现神圣事物,那为什么我们不能仿效其例把神圣事物从自然界和与其相似的历史中完全剔除出去呢?简而言之,为什么我们不能把神圣事物从人类事务中彻底清除掉呢?实质上,这种推理在几乎所有世俗的非宗教的哲学中都起了作用,而这些哲学在过去的三个世纪中以其强烈的感染力向世界袭来。我们可以称这些哲学是犹太教与基督教不想要的孩子。

伊利亚德把这些世俗的信条描述成“历史决定论”的形式,一种只承认普通的世俗的事物,却完全否认与超自然和神圣事物有任何联系的思维。历史决定论者坚持认为,如果我们想寻求意义,想了解生命中更大的目的,那么用古代的方式——通过永恒的回归来逃脱历史,显然不能发现答案。但用犹太—基督教的方式——通过宣称在历史中存在某种伟大的计划或神的意图,我们也找不到答案。答案只能在我们自己身上找到。

这种历史决定论的思维可以在任何的现代体系或现代思想家身上找到,其中有些人我们已经在前面的章节里谈到了。伊利亚德提到了德国哲学家黑格尔的发展论、卡尔·马克思的共产主义以及20世纪法西斯主义和存在主义的观点。现代资本主义也可以包括在内。所有这些体系共有的基本信念就是,如

果人类想在他们的生活中寻求意义和重要性，他们必须完全依靠自身的力量去实现——在世俗历史的领域中，没有来自神圣领域的帮助。当然，实现的方式可以不同。法西斯主义者和马克思主义者相信，即使没有神或神圣的事物，历史仍然“在向某个方向发展”。历史会终止于一个民族或种族的胜利，或者终止于无产者的成功。存在主义者倾向于认为，历史作为一个整体没有核心目的，它“不向任何方向发展”，所以，只有个人的生活和决定才是要紧的。资本主义企业家可能持类似的观点，他们只在金钱和其他物质商品中寻求生活的目的。对这些人而言，只有个人的自由或成就才是重要的，而且他们甚至能争辩说自己的境况比古代民族好，古代民族没有自由，因为他们必须一直遵循由神提供的方式来生活。 184

在当今世界，这些非宗教性的哲学极具吸引力，它们的信徒不只在西方，还遍布全球。然而，伊利亚德对所有这些哲学有严肃的质疑。他问道：这些哲学是不是真的比古代宗教或犹太—基督教的信仰提供了更大程度的意义？必须服从领袖每条指令的现代法西斯主义者是否真的比在家中举行重生仪式的古代妇女更自由？完全与政党的事业系在一起的生命是否真的比原始部落里的人或中世纪的基督徒的生命更有意义？如果一支残忍的军队向大街挺进，存在主义哲学家推崇的个体自由可能在顷刻间被摧毁，而古代的村民庆祝季节性的丰产节期，借此希望每年春季作物会重新生长；就此而言，存在主义哲学家真的比古代的村民更满足、更充实吗？⁶⁸

古代宗教的回归

尽管对这些现代哲学心存疑虑,伊利亚德并没有继续讨论它们。他只是对这些现代哲学是否真的能满足人类的心理需要表示怀疑。而且,他竭力通过比照揭示出古代思维是怎样以潜在的方式坚持延续到现在的。比如,他提到像艾略特(T. S. Eliot)和乔伊斯(James Joyce)那样的创作型艺术家在自己的作品里展示出的对永恒回归的神话形式的明显喜爱。⁶⁹体育赛事,我们这个时代的盛大公开活动,也显示出与古代的相似性;这种场面激发起激烈的情感,只集中在“全力以赴”的比赛时间,和原始仪式里的神圣时刻十分相像。戏剧、电视和电影在全然不同于普通时日的被压缩的“神圣”时间片段中上演着生活的情景。⁷⁰大众文化里的形象和故事与古代神话类似,一般的人会以创造出来的角色原型为模式去生活:“政治或军事英雄,不幸的情人;或者是愤世嫉俗的人,虚无主义者,忧郁的诗人。”这些以及其他的形象为我们充当了类似神话中的英雄和神在古代人生活中的角色。⁷¹即使是现代的阅读习惯也可被视作是对古代人的记忆和背诵的口传习俗的替代,它反映出创造一段“逃避时间”⁷² 185 的古代欲望,从日常生活的压力中解脱出来。

最后,远远撇开古代思维乔装的现代版本,伊利亚德观察到,即使是古代思维最初的形式,即对天堂的眷顾,也从未完全消失过。我们已经知道,基督教的使命是只在历史中寻找神圣的事物。然而,在罗马尼亚及其他欧洲中部的农民基督徒中,我

们可以发现一个明显的融合体，在其中，古代的思维习惯几乎扫清了教会教义中的历史残余。在这个“宇宙基督教”中，人们接受拿撒勒城的耶稣是一个历史人物的事实，然而，一旦把这个事实融入农民心中的基督形象，它几乎就从人们的观念中消失了。基督在当地农民的心里被视作自然的伟大主宰、永恒的神，在神圣的民间传说里，他继续探望他在人间的子民，就像其他古代文化的神话中高高在上的神所做的那样。重要的是，这个基督徒群体的礼拜和仪式并非倾向于纪念历史意义上的耶稣，而是纪念永恒的基督，他更新自然界的力量，使人类回归到历史之初。对这种基督教的信徒来说，这种古代信仰所提供的深刻意义是源于犹太教的历史观念所不能提供的。⁷³

值得一提的是，在《永恒回归的神话》一书中，伊利亚德用来得出结论的这个宇宙基督教和他年轻时在印度村落里首次发现的极具感染力的农民宗教有着明显的相似之处。他总是小心地不表现出任何公开的赞同，但看上去很明显，他最后还是对这种有序的乡村宗教，对古代的思维框架能够提供的满足感，怀有最强烈的认同。

分析

米尔恰·伊利亚德所采用的调查研究方法与我们已经探讨过的化约论的策略有着很大的不同，这种方法使他得出与化约论者的观点明显对立的宗教理论。在构成这种理论的主要因素中，至少有三点尤为引人注目。

1. 对化约论的批判

伊利亚德从一开始就对化约论的方法表达了强烈的异议，这种方法在伊利亚德的时代已很受欢迎，而且至今仍具有吸引力。同弗洛伊德、涂尔干和马克思相反，伊利亚德强调宗教思想和行为的独立性。他同意心理、社会、经济和其他一些因素对宗教有其各自的影响，但他不认为它们的影响是决定性的，甚或是支配性的。他坚持认为，只有竭力从信仰者的立场来了解宗教，我们才能理解它。就像我们只能通过罗马人的价值观去理解罗马法，或者我们必须以埃及人的眼光去审视埃及的建筑，而我们看待宗教行为、宗教理念和宗教制度，也必须根据激发它们产生的宗教视角和神圣观点去理解。尤其就古代民族而言，很明显不是世俗生活——社会、经济或其他的东西——支配神圣事物；而是神圣事物掌控、塑造着世俗生活的各个方面。

2. 全球范围内的比较研究法

伊利亚德理论的另一个主要特征就是它广博而富于雄心的构想。伊利亚德当然不是唯一一位竭力从各种不同的源头、地方和时代收集信息的理论家，但在这方面，他确实比大多数的理论家显得更劲头十足。他相当严谨地担负起优秀的历史学家和现象学家的双重任务，力求真正全面地去理解宗教的各种形式。他的分析背后所涉及的调查研究范围很广。我们在本书中集中讨论的三本著作只代表其成果的一部分，他的成果不仅包括关于印度瑜伽的一些著述，还有对澳大利亚的宗教、欧洲的民间风俗传统以及亚洲的萨满教僧或者说先知—神秘主义者的研究。他另外的著作则集中在炼金术、重生仪式和巫术；梦境、神话和

神秘学；艺术理论中的象征主义；研究宗教的各种方法以及其他许多相关的主题上。即便退休后，他仍继续写作完整的《宗教思想史》，直到去世时基本完成。这种宽泛的全球视野为伊利亚德赢得了许多赞赏者，特别是他在美国的一些学生。另一方面，持怀疑态度的批判者则怀疑问题是否在于他的视野过于开阔，因此他的研究可能流于表面。在那些鲜有赞赏的人中，有些人认为其方法是“弗雷泽式”的，又退回到了《金枝》所表现出来的令人怀疑的目的和研究方法。⁷⁴

3. 当代哲学的介入

最后，我们在伊利亚德评述他所谓的现代“历史决定论”的哲学时了解到，他并未将自己看作是一个超然的学者，唯独关心那些远古人类所具有的令人费解的风俗习惯。虽然学术成就、古文献和古代的思想观念占据了他的专业生涯，但他认为自己是一个与其时代的思想和文化密切相关的人，作为理论家，他吸收利用自己掌握的有关古代的知识来提出现今社会所面临的重大哲学问题。比如，他十分坦诚地指出，现代的学者和知识分子大大低估了古代思维的心理优势，这种思维在很大程度上支撑着人类在文明发展历程中的活动。同样的，当有些人很赞赏伊利亚德“哲学的”一面时，另一些人却认为这破坏了伊利亚德可能对科学的客观性所做的任何陈述。毫无疑问，在这点上我们还有更多的话可说，但这个问题一出现，就已经把我们推向了本章最后的内容，从伊利亚德的理论本身转到他的批评者对其理论的主要不满。

批评

伊利亚德的宗教理论有赢得巨大赞赏的部分,也有引起极大争议的部分。考虑到他反对化约论方法的坚决立场以及其广泛的研究兴趣,这丝毫不令人惊奇。从我们刚刚结束的讨论来看,伊利亚德显然不惧怕处理重大问题,或参与时下颇具争议的热门问题的讨论,尽管这两者从一开始就会令其他学者抱有非常怀疑的态度。在伊利亚德的反对者对他的指责中,区分次要的不满和严肃的批判是很有帮助的。对伊利亚德的研究提出的某些质疑是微不足道的,甚至是错误的。比如,有些人指出,在伊利亚德的著述中缺乏来自中国宗教和伊斯兰教的证据,尽管他宣称自己是“全球性”的比较研究者。也有人指出,在他的论著中找不到与其观点相抵触的例子;他没有很仔细地评价研究中所用的文献和学者们的观点;他还把现代的观点运用到古代人身上。⁷⁵还有人认为,他的观点退回到了维多利亚时代的社会进化论,他使用的方法大半是靠直觉和推测,而非科学。⁷⁶对此,我们首先应该注意,这些批评中的某些内容可以用在几乎任何与伊利亚德同样宽泛的理论上,而另一些则能部分地得到回应甚至修正。比如,伊利亚德没能详细地述及伊斯兰教或中国的宗教,这并非是很严重的疏忽,除非来自这两个宗教传统的重要证据可以反驳伊利亚德从其它证据中得出的关于某一重要方面的概括性结论。毕竟,没有一个追求全面考察的人可能了解所有可以得到的证据。同样,说伊利亚德似乎是旧式的进化论思

想家也是完全错误的。他意识到历史中存在变化的事实，但变化决不等同于进化论意义上不可逆反的进步。

但除了这些观点，有关伊利亚德的研究方法，在其他一些更重要的方面仍能提出质疑。我们必须具体地提到关于神学、历史学和概念精确性或清晰性问题的保留意见。 188

1. 神学

一些观察者认为，伊利亚德的关键问题出在宗教方面。他们说，某些宗教和哲学的事先假设隐藏在他的理论中，这削弱了其理论的客观性，因此他的理论不可能是科学的。最近几年，一些公开的批判声称，伊利亚德确实是一个伪装起来的基督教神学家——甚或是教会的神学家。他信仰上帝并以赞同的方式描述所有的宗教，这样他就能揭示出基督教是它们中间最真实、最好的形式。⁷⁷正如人们会猜测的那样，这样的指责结果成了颇有争议的问题，不幸的是，伊利亚德自己的陈述又无益于澄清它。虽然他出版过一本日记和一部长篇自传，也在一本内容广泛的谈话录里谈论过自己的生涯，但他总是回避个人的宗教信仰问题。而且，即使他承认了自己的研究背后有基督教的动力，我们也不能仅仅因为这个原因就怀疑他的论据和分析，就像我们早先不能仅仅因为是反宗教的决定性动力激发了马克思和弗洛伊德得出他们的理论，就不接受他们的理论一样。其实必须提出来的问题是，这样事先就有的信仰介入到理论中，是否真的会使所有不接受这些信仰的人都对这种理论持否定态度。一旦我们这样提出问题，或许最好的回答是：虽然伊利亚德个人的宗教情感可能真的影响了他的科学研究，但他的批判者中至今没人能

证实这个观点,并取得普遍的认同。有趣的是,在迄今为止最客观、最审慎地论述这个问题的观察者中,有人认为伊利亚德的理论确实部分地建立在被他称作“标准的”宗教观点之上,但这种观点更接近于像印度教那样的反历史的东方宗教而非基督教。⁷⁸另一些人则认为伊利亚德个人所信仰的,事实上是他极为赞赏的古代民族的宇宙宗教,而且就因为这个原因,当他对非古代的历史观点和非宗教的现代观点的价值提出质疑时,他不能公平地评判它们。

2. 历史的方法

另一类批评家则认为问题不在神学方面,而是历史的方面。189 我们之前提到过,伊利亚德觉得自己成功地把现象学和历史学的方法运用到了宗教研究中。他声称,不仅要解释宗教永恒的象征形式,而且还要解释这些形式是怎样随着每个新的历史环境改变的。但在历史方面对其理论提出批判的学者却并不那么肯定。他们常常很有说服力地指出,事实上伊利亚德看重的似乎只是各种永恒的形式;这些形式各自的历史环境,每个都带有细小而重要的变化,比如大树、月相周期或者永恒的回归,但这些内容在他的解释中似乎都是无足轻重的。在架构普遍理论的过程中,伊利亚德收集远古时代的例子,把它们从各自存在的环境中提取出来,寻找它们表面的相似之处,然后在此基础上得出结论说,它们构成了一个重要的样式。无论他是转向几千年前吠陀时代的印度,中世纪欧洲的农民,还是生活在现代的原始人,他在所有的宗教里都找到了同样基本的思维类型。看上去他在每个地方都发现了相同类型的象征符号和神话形式,所有

这些都表达着同样的核心观念：神圣事物的实在性、对神圣原型的依赖、逃离历史以及象征回归的符号体系。很容易从这个论据得出的结论是：伊利亚德的整个研究过程容易遭到的批判就是半个多世纪前最早对弗雷泽提出的批判。很可能任何一个试图寻找真正普遍的宗教理论的人都必须遵循这类方法中的某一种，但这不一定意味着伊利亚德的方法就是好的。和弗雷泽的情况一样，每当一位谨慎的人类学家或历史学家深入地研究某个社会，并说明这个社会里的一个象征符号或神话不符合伊利亚德总括性的样式时，他的理论基础就会出现另一个裂口。一个或一些裂口不会削弱理论的结构，但不断的削弱所造成的影响可能是严重的。

3. 概念的混淆

除了上面两个问题，最后还有关于某些关键概念的问题，这些概念看上去如果不是被混淆了，那至少在伊利亚德的论述中多少显得不精确和不集中。麻烦的是，就在那些我们希望他能够表达清楚的地方，他的论述却可能是模糊的、难以捉摸的，这让人很失望。于是我们要寻找造成理解困难的内容，而不是表达鲜明、清晰的内容。在象征体系的问题上，只举一例，也就是文化人类学家利奇(Edmund Leach)指出的一个重要的混淆之处。伊利亚德告诉我们，神话常常展现出神圣与世俗之间的分离，然后引入把这两者联系起来的第三样东西：一条船，一座桥或一把梯子，一根杆子或一棵“大树”。伊利亚德解释说，重要的不是象征符号的内容而是它们的结构，结构是它们在神圣和世俗之间建立的联系。联系物是否是船而不是桥并不真正要

紧,因为重要的是象征符号的形式或者说架构——象征符号之间的关系——而非象征符号本身的实际特点。同时,伊利亚德在另一些情况下又同样强调,我们必须认为,某些起联系作用的象征符号,比如作为世界中轴的大树,在等级上要高于另一些象征符号。但可以肯定的是,终究只有确实地涉及到象征符号的内容,这一说法才成立。因此,我们就有了疑惑。利奇会问,是否可能从一开始伊利亚德就已决定——或许出于他个人的宗教原因——某些他个人认为更可取的象征符号一定要通过分析显示出它们优于另一些象征符号?是否可能象征符号的内容毕竟要比拘泥于形式的联系更重要?无论利奇的质疑是否正确,有关象征符号以及它们的准确意义的问题在伊利亚德的理论中非常重要,因而不能表述得这样含糊不清。

从某种程度上说,甚至对神圣事物本身的概念也体现出类似的问题。无论何时我们试图说出神圣事物对古代民族而言是什么,这都是极其困难的。伊利亚德说,一个难以企及的核心形象可以象征神圣事物,一个容易达到的核心形象也可以象征神圣事物。⁷⁹他说,石头代表了神圣事物,因为它们是强大的、坚固的、不变的;然而有月相变化——出生、死亡和重现的月相循环——的月亮也代表了神圣事物,因为“真实不仅仅是无限类似的,而且是有机的、循环的”。⁸⁰我们在其他地方又了解到“所有的神都趋向于变成其信仰者的全部”。⁸¹换句话说,伊利亚德所构想的神圣事物的内容或特征似乎常常有较大的变化。如果是这样,如果神圣事物的概念一定要是无定形的、易变的才能起作用,那么这种概念到底会有多大的用处?如果到最后,神圣事

物的概念除了包括它与世俗相对立的事实外，已几乎没有十分确定的内容，那么对一个建立在此概念上的理论而言，这个概念又有多少指导意义？

尽管有上述这些问题，但伊利亚德作为他那个时代敢于反对功能主义化约论的多种形式，并坚持宗教行为具有独立性的少数几位思想家中的其中之一，仍理所当然地值得赞赏和钦佩。我们称赞伊利亚德，还因为他至少在尝试一种方法，就是收集几乎世界上每种宗教的信息，并试图在一个单一的综合体系中解释所有的事实证据。当然，他是已经成功地完成，还是曾经可能成功地完成这个雄心勃勃的“研究计划”，那是另一回事。有趣的是，在那些认为伊利亚德没有取得成功的人当中，有一些人有时提出，一种更有前景的方法，即抛弃伊利亚德对一个“全球性”理论的渴望并再次完全集中到调查研究的目的上。他们声称，不寻找普遍的范式而是反其道而行之，同样能了解到很多东西，而这种相反的做法就是以—一个地区或一个民族的宗教为研究中心，悉心地深入探究这种宗教的详细情况。我们会在接下来的章节中看到，这就是英国著名的人类学家埃文斯—普里查德所采用的方法。

191

1 Mircea Eliade, *Journal III*: 1970—1978, tr. Teresa Lavender Fagan (Chicago: University of Chicago Press, 1989), p. 179.

2 这个提法相当于“Religionsgeschichtliche Schule”的含义，一批在19、20世纪交替之际从事宗教比较研究的杰出的德国学者使用了这个术语。

- 3 有关伊利亚德对化约论的反对,参阅 Carl Olson, *The Theology and Philosophy of Eliade: A Search for the Centre* (New York: St. Martin's Press, 1992), p. 32; 书中还对伊利亚德的生平和职业作了系统扼要的叙述,笔者借鉴了其中部分的梗概内容。
- 4 *Autobiography: Volume 1, 1907—1937, Journey East, Journey West*, tr. Mac Linscott Ricketts (San Francisco: Harper & Row, 1981), p. 94。除了 Eliade 自己的自传和期刊,对其生平的叙述还包括 Ioan Culianu, *Mircea Eliade* (Assisi, Italy: Cittadella Editrice, 1977) 和 Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History: Cassirer, Eliade, Levi-Strauss and Malinowski* (Iowa City, IA: University of Iowa Press, 1987), pp. 70—128。对伊利亚德早年生涯的集中叙述,参阅 Mac Linscott Ricketts, *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907—1945*, 2 vols. (New York: Columbia University Press, 1988)。
- 5 Micea Eliade, *Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude-Henri Roquet* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp. 6—8。
- 6 Eliade, *Ordeal*, pp. 54—56。
- 7 伊利亚德死后,芝加哥大学出版社发行了小说《孟加拉之夜》的英译本以及伊利亚德的印度情人叙述他们两人恋爱过程的英译作品,这是《孟加拉之夜》的故事原型。参阅 Maitreyi Devi, *It Does Not Die* (Chicago: University of Chicago Press, 1993) 和 Micea Eliade, *Bengal Night* (Chicago: University of Chicago Press, 1993)。我要向 Dougals Allen 教授表示感谢,他对上述事件提供了有资料依据的评论,同时告诉我 Devi 的叙述作品早在 1976 年就有英译本了。
- 8 这里必须提到,伊利亚德的一些批评者认为他在政治方面的表现比其愿意承认的要积极,他对铁军这个组织的涉足也是如此。他显然是炽烈的罗马尼亚民族主义者,这无可争议,但他对铁军抱有多大程度的同情以及他对罗马尼亚法西斯主义的参与程度,仍是目前极富争议的问题。要进一步了解这场争议,参阅 Ivan Strenski, *Four Theories of Myth*, pp. 70—103; Adriana Berger, "Fascism and Religion in Romania," *Annals of Scholarship* 6, no. 4 (1989): 455—465; 和 "Micea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States," in Nancy Har-

rowitz, ed., *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes* (Philadelphia: Temple University Press, 1994), pp. 51—74; 还有 Russell T. McCutcheon, “The Myth of the Apolitical Scholar: The Life and Works of Mircea Eliade,” *Queen’s Quarterly* 100, no. 3 (Fall 1993): 642—663. 我要感谢 Douglas Allen 教授让我注意到了 Berger 和 McCutcheon 的文章。

9 Eliade, *Ordeal*, pp. 162—163. 不幸的是,对研究伊利亚德著作的学生而言,他的作品与荣格的联系也是一大困惑,而这主要是因为一个巧合。在荣格的理论中,“古代类型”的概念相当突出,而伊利亚德在他的一些著作中也用了这个术语,因此人们很容易设想,伊利亚德不仅从荣格那里借用了这个术语,也借用了荣格赋予它的含义。但实际上并非如此,伊利亚德和荣格虽然都用了“古代类型”这个术语,但各自表达的意思有所不同。关于这点,参阅 *Ordeal*, p. 164, 还有 *The Myth of the Eternal Return: Or, Cosmos and History* (New York: Harper Torchbooks [1949], 1959), pp. xiv-xv 英译本的序言。

10 Olson, *Theology and Philosophy of Eliade*, p. 6.

11 Eliade, *Ordeal*, p. 105.

12 Eliade, *Ordeal*, p. 98.

13 *Patterns in Comparative Religion*, tr. Rosemary Sheed (New York: Meridian Books [1949], 1963), p. xiii.

14 对伊利亚德诠释方法的重要研究包括 Robert Luyster, “The Study of Myth: Two Approaches,” *The Journal of Bible and Religion* 34 (1966): 235—243; David Rasmussen, “Mircea Eliade: Structural Hermeneutics and Philosophy,” *Philosophy Today* 12 (1968): 138—146; Mac Linscott Ricketts, “In Defense of Eliade,” *Journal of Religion* 53 (1973): 13—34; 和 Guilford Dudley III, *Religion on Trial: Mircea Eliade and His Critics* (Philadelphia: Temple University Press, 1977). 对与伊利亚德的研究方法相关的问题做出最彻底和最全面研究的英语著作是 Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade’s Phenomenology of Religion and New Directions* (The Hague, Netherlands: Mouton Publishers, 1978).

- 15 伊利亚德认为这个特点为古人所用,对他的这一观点做出很好介绍的是 *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* 的开首两章内容, tr. Willard R. Trask (New York: Harcourt, Brace & World [1956 French], 1957), pp. 8—113.
- 16 关于伊利亚德和涂尔干在使用“神圣”和“世俗”这两个概念时的差别,参阅 Olson, *Theology and Philosophy of Eliade*, p. 31.
- 17 Tr. J. W. Harvey (London 1923); 参阅 Eliade, *Sacred and Profane*, pp. 8—10.
- 18 Eliade, *Sacred and Profane*, pp. 12—13. 译文采自[罗马尼亚]米尔恰·伊利亚德:《神圣与世俗·序言》,王建光译,北京:华夏出版社,2002年,第4页。——译者
- 19 Mircea Eliade, *Autobiography, Volume II: 1937—1960: Exile's Odyssey*, tr. Mac Linscott Ricketts (Chicago: University of Chicago Press, 1988), pp. 188—189.
- 20 Eliade, *Patterns*, p. 148 and n. 1.
- 21 Genesis 28: 17.
- 22 Eliade, *Sacred and Profane*, pp. 20—65.
- 23 Eliade, *Sacred and Profane*, pp. 55—56. 译文采自[罗马尼亚]米尔恰·伊利亚德:《神圣与世俗》,第24页。——译者
- 193 24 我们在本书中限于篇幅而无法提及的伊利亚德的一些更为知名的分析象征主义的著作有 *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, tr. Philip Mairet (New York: Sheed and Ward, [1952 French] 1969); *Myths, Dreams, and Mysteries*, tr. Philip Mairet (New York: Harper Colophon Books, [1957 French] 1975); *The Two and the One*, tr. J. M. Cohen (Chicago: University of Chicago Press, [1962 French] 1965). 对象征主义的探讨还见于伊利亚德的长篇著作 *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, tr. Willard R. Trask (New York: Bollingen Foundation, [1951 French] 1974).
- 25 Eliade, *Patterns*, p. 11.
- 26 伊利亚德在《宗教比较的样式》一书中指出这点的次数不如在其他后来的著作中指出的多,尤其要参阅 *Images and Symbols*, pp. 12—21. 有趣的是,这本著作和其他那些明确述及象征主义以及论述低于或超越理性推断的个性尺度的著作都

是在伊利亚德与荣格开始交流后写作完成的,荣格很可能促使伊利亚德往这个方向深入研究下去。

27 Eliade, *Patterns*, pp. 40, 47, 73.

28 Eliade, *Patterns*, pp. 54, 56.

29 Eliade, *Patterns*, p. 91.

30 Eliade, *Patterns*, p. 96.

31 Mircea Eliade, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism," in *The History of Religions: Essays in Methodology*, Mircea Eliade and Joseph Kitagawa, eds. (Chicago: University of Chicago Press, 1959), p. 103。Douglas Allen 在其未出版的名为"Symbolism and Myth"的手稿中也提到了这点。

32 Eliade, *Patterns*, pp. 98—99.

33 Eliade, *Patterns*, p. 124.

34 Eliade, *Patterns*, p. 183.

35 Eliade, *Patterns*, p. 170.

36 Eliade, *Patterns*, p. 158.

37 Eliade, *Patterns*, p. 158.

38 这是伊利亚德较为重要的一篇论文中的一个主要观点,该文名为"Mephistopheles and the Androgyne, or the Mystery of the Whole," in *The Two and the One*, pp. 78—124.

39 伊利亚德在罗马尼亚完成的一部早期作品就是围绕这一完整主题的,此书尚未英译,名为 *Mitul Reintegrării* (*The Myth of Reintegration*) (Bucharest, 1942)。有关这一主题对伊利亚德理论的重要性,参阅 Allen, *Structure and Creativity*, pp. 190—200, 231—246.

40 Eliade, *Patterns*, pp. 188—189.

41 Eliade, *Patterns*, p. 216.

42 Eliade, *Patterns*, p. 241.

43 Eliade, *Patterns*, p. 261.

44 Eliade, *Patterns*, p. 265.

- 45 Eliade, *Patterns*, p. 267.
- 46 Eliade, *Patterns*, p. 346.
- 47 Eliade, *Patterns*, p. 315.
- 48 Eliade, *Patterns*, pp. 302—303.
- 49 Eliade, *Patterns*, pp. 314—315.
- 50 Eliade, *Patterns*, p. 361.
- 194 51 有关伊利亚德认为象征总是趋于形成体系的观点,参阅 Rasmussen, “Mircea Eliade: Structural Hermeneutics,” pp. 138—146, 特别是 pp. 141—142.
- 52 非常感谢 Douglas Allen 教授提供给我他尚未出版的关于伊利亚德的研究成果中的两章内容,即“宗教和神话”以及“象征和神话”,它们在我探讨伊利亚德的研究方法时,引导我朝神圣的象征这个方向发展。此外,Allen 教授对伊利亚德理论中的神话、象征和其他关键组成要素的深入探讨也为我提供了同样有益的帮助,这些内容见于其 *Structure and Creativity*, 特别是 pp. 144—169。也参阅上述第 31 条注释。
- 53 关于这点,参阅 Stephen J. Reno, “Eliade’s Progressional View of Hierophanies,” *Religious Studies* 8 (1972): 153—160.
- 54 伊利亚德认为这发生在希伯莱一神教的情况下。希伯莱先知对邻国的丰产神宣称天神耶和华的优越性,他已经赐予希伯莱人他的真理。
- 55 Eliade, *Patterns*, p. 322.
- 56 写于 1959 年的这本书的英语版序言中,伊利亚德评述道,“我仍然认为这本书是我所有著作中最重要的一部”。参阅 *The Myth of The Eternal Return*, p. xv。Edmund Leach 在他的一部深具批判性的评论伊利亚德作品的著作中提到 *The Myth of the Eternal Return* “似乎仍然是一部最有价值的作品”,见于其 “Sermons by a Man on a Ladder,” in *The New York Review*, October 20, 1966, p. 31.
- 57 Eliade, *Sacred and Profane*, p. 92. 译文采自[罗马尼亚]米尔恰·伊利亚德:《神圣与世俗》,第 47 页。——译者
- 58 Eliade, *Eternal Return*, p. 52.
- 59 Eliade, *Eternal Return*, p. 29.

- 60 Eliade, *Eternal Return*, p. 35.
- 61 Eliade, *Eternal Return*, p. 89.
- 62 Eliade, *Eternal Return*, p. 118.
- 63 Eliade, *Eternal Return*, pp. 124—127.
- 64 Eliade, *Eternal Return*, p. 104.
- 65 Eliade, *Eternal Return*, p. 108.
- 66 Eliade, *Eternal Return*, p. 111.
- 67 Eliade, *Eternal Return*, pp. 154—156.
- 68 Eliade, *Eternal Return*, pp. 155—159.
- 69 Eliade, *Eternal Return*, p. 153.
- 70 Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, pp. 34—35.
- 71 Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, p. 33.
- 72 Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, p. 36.
- 73 关于这点,参阅 Mircea Eliade, *Myth and Reality* (New York: Harper & Row, 1963), pp. 170—174. 我想感谢 Douglas Allen 教授为我提供这篇文章,并纠正了人们早期对此问题的误解。
- 74 William A. Lessa, review of *The Sacred and the Profane*, in *American Anthropologist* 61 (1959): 1147.
- 75 对这些批评和它们的价值做出充分论述的,参阅 Jone A. Saliba, “Home Religiosity” in *Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation* (Leiden: E. J. Brill, 1978); 在这部分内容的写作过程中,我有些地方得益于 Olson 的著作, *Theology and Philosophy of Eliade*, pp. 9—13, 它是近期完整汇编对伊利亚德理论提出主要批判性言论的著作。
- 76 有关他是个进化论者的说法,参阅 Dorothy Libby, review of *Rites and Symbols of Initiation*, in *American Anthropologist* 61 (1959): 689. 有关其他的批判,参阅 Anthony F. C. Wallace, *Religion: An Anthropological View* (New York: Random House, 1966), p. 252 和 Waal Malefijt, *Religion and Culture: An Introduction to Anthropology of Religion* (New York: Macmillan, 1968), p. 193.

77 加拿大学者 Donald Wiebe 是这些批判者中最畅言无忌的,他在一些文章和书中,重复声称伊利亚德对化约论的反对不是出于一个科学原则,而是出于一种宗教偏见,参阅他提出这个观点的一些著述,比如 *Religion and Truth* (The Hague, Netherlands: Mouton Publishers, 1981); “Theory in the Study of Religion,” *Religion* 13 (1983): 283—309; “The Failure of Nerve in the Academic Study of Religion,” *Studies in Religion* 13 (1983): 401—422 和比较近期的 “Postulations for Safeguarding Preconceptions: The Case of the Scientific Religionist,” *Religion* 18: 1 (1988): 11—19. 在美国,Robert Segal 扮演着和 Wiebe 一样的角色,参阅他的 “In Defense of Reductionism,” *Journal of the American Academy of Religion* 51, 1 (March 1983): 97—124; 在一些论文中也有相似的观点,不如 *Religion and the Social Sciences: Essays on the Confrontation* (Atlanta: Scholars Press, 1989) 和 *Explaining and Interpreting Religion: Essays on the Issue* (New York: Peter Lang Publishing, 1992). 英国著名的人类学家 Leach 曾间接提到,在他看来,伊利亚德的著作中有看似宗教信仰事项的内容,参阅 “Sermons by a Man on a Ladder”, pp. 28—31,但他没有发挥这个观点,也可参阅上述第 56 条注释。

78 Allen, *Structure and Creativity*, pp. 221—245, especially pp. 221—222.

79 Eliade, *Patterns*, p. 382.

80 Eliade, *Patterns*, pp. 314—315.

81 Eliade, *Patterns*, p. 262.

进一步阅读书目

Allen, Douglas. *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology of Religion and New Directions*. The Hague: Mouton Publishers, 1978. 一本实质性分析著作,尽管在某些地方比较难懂,但却由一位对伊利亚德的生活和作品有着相当广泛、深入的了解的学者所写。

Cave, David. *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. New York: Oxford University Press, 1993. 一本关于人文主义观点同情而非批判性的论述著作,在作者看来,人文主义观点指导着伊利亚德所有关于宗教的思想。

Duley, Guiford, III. *Religion on Trial: Mircea Eliade and His Critics*. Philadelphia: Temple University Press, 1977. 一本关于伊利亚德著作中的假定和主要主题的有启发性的讨论和批判著作。

Eliade, Mircea. *Autobiography: Volume 1, 1907—1937: Journey East, Journey West*. Translated by Mac Linscott Ricketts. San Francisco: Harper & Row, 1981. *Autobiography: Volume 2, 1937—1960: Exile's Odyssey*. Translated by Maclinscott Ricketts. Chicago: University of Chicago Press, 1988. 在这些著作中,伊利亚德自述了他早年在芝加哥大学的生活和思想。 196

Eliade, Mircea. *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*. Translated by Philip Mairet. New York: Sheed and Ward, [1952 French] 1969.

Eliade, Mircea. *The Myth of the Eternal Return: Or, Cosmos and History*. Translated by Willard R. Trask. New York: Harper Torchbooks [1949 French], 1959.

Eliade, Mircea. *Myths, Dreams, and Mysteries*. Translated by Philip Mairet. New York: Harper Colophon Books [1957 French], 1975.

Eliade, Mircea. *Ordeal by Labyrinth: Conversations with*

Claude-Henri Roquet. Chicago: University of Chicago Press, 1978. 一部发人深省的谈话录,伊利亚德在其中讨论了自己对其生活和工作的认识。

Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. Translated by Rosemary Sheed. New York: Meridian Books [1949 French], 1963.

Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Translated by Willard R. Rask. New York: Harcourt, Brace & World, 1957.

Leach, Edmund. "Sermons by a Man on a Ladder." *The New York Review*, October 20, 1966. 一份从专业人类学的角度对伊利亚德的著作所作的严厉的批判性评论。

Olson, Carl. *The Theology and Philosophy of Eliade: A Search for the Centre*. New York: St. Martin's Press, 1992. 最近一本很好的关于伊利亚德著作的主要命题的介绍性著作。

Ricketts, Mac Linscott. *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907—1945*. 2 vols. New York: Columbia University Press, 1988. 对伊利亚德早年在罗马尼亚、意大利、印度以及其他地方的经历最全面的说明。

Saliba, John A. "*Homo Religiosus*" in *Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation*. Leiden: E. J. Brill, 1978. 一本兼具称赞和批判的现代人类学评论著作。

Strenski, Ivan. *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*. Iowa City:

University of Iowa Press, 1987, pp. 70—128. 对伊利亚德同罗马尼亚文化及其在两次世界大战间的民族主义运动之间的关系所进行的深刻的、发人深思的研究。

197

第六章 社会的“心灵建构”： 埃文斯—普里查德

“如果他能改变他那一代人的空间范畴，而将原始人列入完全有理性的人类的层次，那么这个改变就会导致其他的变化，其中包括宗教知识地位的提升。”

玛丽·道格拉斯：《爱德华·埃文斯—普里查德》¹

埃文斯—普里查德(E. E. Evans-Pritchard)是现代人类学的代表人物之一，他在这个领域中工作了将近五十年之久，从20世纪20年代一直到1973年他去世为止。如果他看到自己的名字和本书中提到的其他理论家的名字并列在一起，这个谦逊的英国人一定会有些惊讶，并坚持如果宗教理论是本书探讨的主题，那他从未涉及过这方面的内容。实际上，一些观察者可能更倾向于把埃文斯—普里查德描述成宗教研究领域中的“反理论者”，因为在他受到广泛关注的著作之一《原始宗教理论》(*Theories of Primitive Religion*)(1965)中，他就把自己的任务定位在解构宏大的解释理论上，而提出这些理论的正是人类学和

宗教研究领域中的先驱人物,包括我们已经探讨过的几个理论家。在前几章里,我们偶尔提到过他对这些理论家观点的一些敏锐批判。但是,埃文斯—普里查德对宗教解释这个领域的影响要远远超过那些把主要兴趣放在寻找他人著作中有何瑕疵的批判家。埃文斯—普里查德作为一个训练有素的专业观察者,展开了对实际的部落民族的研究,而他的巨大声望正是基于他在“田野中”——人类学家喜欢这样说,能够完成这样杰出的工作。

本书中已经提到过的理论家,几乎都急切地表达了对原始或部落宗教性质的看法,然而只有一个人例外——在印度做过研究的伊利亚德,他的记录就像与某些人的匆匆交往,这些生活的环境与真正的原始文化极度相似。要强调的是埃文斯—普里查德的情况不是这样,他所做的远不只是同一些“土著”人会面或交谈。他是一位宗教理论家,曾确实地深入到两个原始群体中,学习他们的语言,根据他们的风俗习惯生活了一段时间,而且还仔细地研究过他们的实际行为。因此,我们不能低估他所做工作的重要性。他的研究方法不同于早期“书斋式”理论家的方法,就像经验科学不同于单纯的思辨。而且,当埃文斯—普里查德对他所接触到的大多数理论持批判态度时,他决不是在理论上反对他们。他觉得人类学家实际对人类学研究投入的努力是不够的,而他自己在非洲部落中进行的研究工作,如果不算是在架构一个属于他自己的完整的理论,那至少也是朝着正确的方向踏出的必要的一步。

生平经历

埃文斯—普里查德出生于 1902 年，是英格兰教会牧师约翰·埃文斯—普里查德和多罗西亚(Dorothea)的次子。² 他父亲服务的教区在克若波(Crowborough)，位于英格兰东南部的苏塞克斯郡(Sussex)。他在英格兰一所优秀的公立学校温切斯特学院接受了中等教育，然后进入牛津大学的埃克赛特学院，四年后取得了近代史的硕士学位。这时，他的兴趣已开始转向人类学，因此，1923 年他在伦敦经济学院开始了研究生的学习。我们之前提到过，英国的人类学已经从早期由缪勒、泰勒和弗雷泽的学院式研究发展成一门新的学科，它要求至少用一年的时间去专心研究一个不同于现代欧美社会的群体——通常指原始的群体。³ 这确实就是埃文斯—普里查德决心要做的工作。在伦敦，他能与塞利格曼(C. G. Seligman)一起搞研究，后者是第一位在非洲进行实地田野工作的专业人类学家。与此同时，马凌诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)也来到了伦敦，成为埃文斯—普里查德的第二任导师。马凌诺夫斯基相当出名，他曾经用了四年的时间研究特罗布里昂(Trobriand)岛上的居民，他是那里第一个用当地语言进行调查的人类学家，并完全融入了这个原始群体的日常生活中。马凌诺夫斯基强烈地鼓励埃文斯—普里查德像他那样深入研究一个群体的文化，而塞利格曼则鼓励他选择一个非洲的文化群体作为研究对象。

苏丹地区,那里是尼罗河和刚果河共同的发源地。由于当时埃及和英国联合统治这个地方,所以它的名称是英—埃苏丹。1926年到1931年间,埃文斯—普里查德接触了一些部落群体,在此期间,他对苏丹南部的阿赞德部落进行过数次拜访。他总共用了近两年的时间和他们在一起,彻底学会了他们的语言,同时还完成了他的博士论文和其他一些关于这个部落社会生活的文章。1930年到1936年,他在苏丹的努尔部落中做进一步的田野调查工作。1935年,他成为牛津大学非洲社会学的研究讲师,并于四年后和南非姑娘尤玛·尼古拉斯(Ioma Nicholls)结婚,婚后育有三子两女。1937年,他出版了自己的第一本主要著作《阿赞德人的巫术》(*Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*)。尽管这部书起初没有产生多大影响,但在“二战”后却赢得了十分重要的地位,有一个权威机构称此书是“本世纪人类学出版物中的杰出作品”。⁴ 接下来是1940年出版的《努尔人——对尼罗河畔一个人群的生活方式和政治制度的描述》(*The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*),这本书是他将要出版的一部关于他深入研究过的努尔部落的三卷本著作的第一本。

“二战”期间,埃文斯—普里查德在英国军队中服役,他曾率领一队阿赞德(Zande是单数形式;Azande是复数形式)勇士攻打意大利军队在东非的防御工事。⁵ 后来,当他转到利比亚的昔兰尼加服役时,他的进一步调查导致了对苏非派穆斯林的沙努西(Sanusi)宗教制度的研究。就在这时,1944年,他转而对罗马天主教进行研究。战争结束后,他回到英国,先在剑桥大学安

顿下来,然后成为牛津大学社会人类学的教授,并在提倡功能主义理论的著名学者拉德克利夫—布朗(A. R. Radcliffe-Brown)退休后接任了他的位置。

在牛津大学,埃文斯—普里查德的地位甚至更加突出,他或许已成为了英国社会人类学的领军人物。这些年里,除了撰写许多关于人类学主题的论文外,他还出版了在利比亚的研究成果:《昔兰尼加的沙努西》(*The Sanusi of Cyrenaica*) (1949);对努尔部落的第二、三部研究成果:《努尔人的亲属关系及婚姻》(*Kinship and Marriage among the Nuer*) (1951)和《努尔人的宗教》(*Nuer Religion*) (1956);关于人类学研究的方法和历史的主要著作,包括《社会人类学》(*Social Anthropology*) (1951),《社会人类学论文集》(*Essays in Social Anthropology*) (1962)和《人类学思想的历史》(*A History of Anthropological Thought*) (1981)。其中最后一本在他去世多年以后才出版。在大学里,埃文斯—普里查德是最令人愉悦的古怪人物之一,他在牛津的这种名声几乎和他在人类学领域的全球知名度不相上下。虽然他谦逊、害羞,穿着也常让人误以为他是个工人,但和他关系亲近的同事都对他尖刻的说话方式以及“喝酒时令人敬畏的凯尔特人的威力”感到惊讶不已。⁶1970年,埃文斯—普里查德退休,次年被授予爵位,但这并非其所愿。两年后,即1973年,他离开人世。

知识背景

埃文斯—普里查德关于人类学——最终是宗教——的理论

是在三个早期的传统背景下形成的。第一个可被称作维多利亚女王时代较早的人类学传统，第二个是法国社会学的传统，第三个是较新的以田野调查为基础的英国人类学派的传统。我们已经接触过这三个传统中的最后一个，至少在提到埃文斯—普里查德的老师塞利格曼和马凌诺夫斯基时已简要地接触到了它，他们都强调要近距离地深入研究一种异族文化；但是，只有介绍了另外两个传统以及埃文斯—普里查德在开始工作时对这两个传统的看法，我们才能理解这类研究的重要性。

早期人类学

之前，我们在泰勒、弗雷泽及其同行的事例中提到，维多利亚女王时代的人类学奠基者们受到了人类事务具有科学性这个观点的激励。他们觉得可以用科学的方法来研究诸如宗教和人类文明的起源这类问题，通过系统地收集各种现象，对它们进行比较、分类。而且，他们认为这种科学导致进化的结论。通过调查，他们会提出“发展的规律”，根据这个规律，人类由原始发端，不断进步，直到取得现代这样的成就。尽管比起其他原理，他们对此关注较少，但他们还是更喜欢在自己的研究领域采用一种认知主义和个体主义的思考方法。我们在泰勒的例子中提到，当这些早期的学者试图理解原始人或有宗教信仰的人时，他们总是想象出一个“蒙昧人—哲学家”——一个独自站在自己所居住的洞穴前面的原始人，对周遭的事物感到迷惑不解，并设想如何去解释它们，就像一个现代科学家一样。

201 回顾这种解释方式,埃文斯—普里查德和其他 20 世纪早期的人一样,给出了一个十分复杂的评价。⁷ 他发现,主要使用维多利亚时代的研究方法,即收集更多的事实,不断完善研究这些事实的方法,是最容易接受甚至提高的科学理想。但得出的进化结论却是另一回事。他认同历史上某些技术进步是显而易见的:更好的犁、更快的织布机、更结实的轮子。可是,文明的演进,从整体上看,是一个更加庞杂、更加难以表述的问题。尽管对泰勒和弗雷泽来说可能是不言而喻的,但埃文斯—普里查德坚持认为这样一种试图建立在科学原则上的理论与真正的科学原则是矛盾的。毕竟,达尔文已经提出证据证明物种的自然进化,而不幸的是,早期的人类学家却恰恰没有掌握证据来支持他们宽泛的文明演进理论,包括他们对宗教的起源和发展的观点。大多数关于早期人类的理论——他们的婚俗传统是怎么样的,宗教是怎样的,等等——主要是由猜测构成的,对一个没有历史记录,也不可能有相关历史记录的时代的猜测。这些想法很有趣,但却无法证实,甚至也无法否定。因此,在埃文斯—普里查德看来,任何一种社会进化的理论从一开始就是失败的。

就早期人类学的另一个特点,即个体主义的认知论而言,埃文斯—普里查德有更加分裂的看法。就泰勒和弗雷泽将原始信仰解释为古代孤立的思考者的想法而言,他们显然没有考虑到人总是生活在社会中,它从根本上决定着人类思想的条件和色调。而就他们解释宗教的认知主义角度而言,尽管他们强调的只是问题的一个方面,但有部分内容是正确的。所有人,即使是没有受过教育的人,都一定程度地过着理性的生活;他们建构观

念,将其与其他的概念联系起来,并最终将它们都与日常生活的活动和仪式联系起来。⁸

法国社会学

埃文斯—普里查德强烈地感到近期已经在法国发展起来的社会学可以适度地纠正泰勒和弗雷泽的个体主义思考方式。在探讨涂尔干的那一章中,我们了解到,从社会的角度来解释人类事物的法国学术传统可以追溯到大革命之前,并见于孟德斯鸠的作品,尤其是其《论法的精神》一书。19世纪早期,像圣西门和奥古斯都·孔德这样的人继续发展了这个传统,并最终在涂尔干和他的弟子那里得到进一步的改进。埃文斯—普里查德非常钦佩涂尔干,称他是社会人类学发展史上的“关键人物”,这不只因为他个人的研究,还因为他形成了一个由富于才干的同行和学生所组成的圈子同他一起开展研究。⁹他是法国学派的领袖,该学派明确指出,人类的社会生活,包括宗教,不能被单纯理解成个人的想法和行为,即使把这些个人的情况联系加起来也不行;因为社会团体不仅仅是个人想法和情感的集合。涂尔干的弟子展示出,社会甚至在每个人出生前就已经为他们建好了生活的框架,并固定地在一代代人中传承。因此,在他们看来,是社会塑造了个人的大部分。出生在法国的孩子将会说法语,并不得不服从法国的法律和风俗习惯。观念也是一样,法国孩子将以法国人的观念去理解这个世界。¹⁰每个人都知道这些事,但直到涂尔干出

现之前,并非每个人都能意识到其重要性。

作为涂尔干的同事,有时又是他的批判者,列维—布留尔曾致力于解释上述这些社会因素对人类思维方式的影响,包括人们用宗教和其他的方式来思考的时候;他本人是一位哲学家,十分注意社会的原因,对原始人的思维有着特殊的兴趣。20世纪20年代,他的两本著作《土著如何思维》(*How Natives Think*) (1926)和《原始思维》(*Primitive Mentality*) (1923)被译成英语,并在英国引起了极大的关注。¹¹埃文斯—普里查德认为这些著述和涂尔干的作品一样,对人类学极其重要。泰勒和弗雷泽认为早期的人类有理性,但同时又是无知、迷信和幼稚的;列维—布留尔的观点和他们不同,他竭力表明原始人的思维和我们相比并不差,或者说并不那么幼稚,而只是不同于我们的思维。这种思维是对一个完全不同的社会体系的反映,它所重视的思维类型最好被看作是“前逻辑的”。原始人生活在一个有“神秘渗透”的社会,它们不遵循我们的逻辑关联法则或矛盾律。原始人因为遵从这些不同的思维规则,所以会真的认为自己在同一时刻既是此物也是他物。在一位欧洲探险者的报告中记载,当一个南美洲的土人宣称“我是一只红鸚鵡”时,这句话丝毫没有夸张的表达,然而土人在此展现的不是他推理能力的混乱或贫乏,而是一种不同的思维,一种对我们而言是非理性的思维,因为它认为一个事物中还有另一个事物存在的“神秘渗透”是符合常规的。¹²

即使在原始人的“前逻辑”思维这个关键论点上还需要修正,埃文斯—普里查德仍然认为列维—布留尔的工作是杰出的。

他的研究不仅揭示了对未开化民族的想法和态度的理解必须置于整个世界的背景中——原始人生活在其中,包括价值观念、风俗习惯和思维假设的完整的世界,还标志着现代思想家对原始人所持态度的一次最重要的改变。在列维—布留尔的视角中,早期人类并非是智力低下、比正常人低等或幼稚的群体,而是和我们同等成熟、具有同等智力水平的不同的人类群体。埃文斯—普里查德认为,这是每个人类学家进入田野时应该具备的视角。¹³

203

英国的经验主义人类学

埃文斯—普里查德并非是当时英国唯一重视法国社会学的人。拉德克利夫—布朗早已认识到这一学派的重要性,他的观点在当时的人类学研讨中占有主导地位。拉德克利夫—布朗借鉴了涂尔干及其同事的研究成果,然后进一步发展了社会功能理论,使其成为一个完整的、互相联系的、有效的理论机体。这个理论的任何一部分都不可能在脱离其整体的情况下进行解释。在不提原始人的阶级分层或经济需求的情况下去解释原始宗教,就像不提血液或肺的情况而去解释人类的肝脏一样。如果需要的话,正是这种新的观点对旧的维多利亚时代的人类学研究方法做出了最终的裁判。从功能的观点出发,最不合适的做法是把从不同文化体中抽离出来的习俗和信仰硬联系在一起,就像弗雷泽所做的那样,然后再以此得出一些有关“原始思维”的普遍、概括的论述。埃文斯—普里查德和当时几乎每一

个年轻而有抱负的人类学家都衷心赞同这个观点,还有随之而生的重要的实践理论,即为了展开研究,人类学家不能再局限于图书馆里的书籍或传教士撰写的关于陌生观念或古怪习俗的报告。他必须深入实地去全面研究一个文化体。不只是考察它的宗教、法律、经济、阶层结构或血缘关系,还要把所有这些作为构成一个有机整体的部分去考察。这个论断得到了埃文斯—普里查德所有最重要的良师益友的赞同和躬身实践,也正因为这个论断,埃文斯—普里查德于1926年深入到苏丹内部——进行他第一次主要的人类学研究。

《阿赞德人的巫术》

204 这章的内容安排和其他章节一样,我们接下来会关注埃文斯—普里查德的两本著作,他在其中形成了自己关于宗教的主要观点:主要是《努尔人的宗教》(1956)以及稍显次要的批判性作品《原始宗教理论》(1965)。但在此之前,我们必须提及他早期关于阿赞德人的极其重要的著述,部分是因为这部著作对整个人类学研究的巨大重要性,同时它也为我们刚刚提到的最初假设和埃文斯—普里查德后来形成的宗教观点提供了关键性的联结点。

如书名所示,《阿赞德人的巫术》(1937)所涉及的是自泰勒和弗雷泽以来的人类学家认为与宗教最紧密相关的主题:即巫术思维。在埃文斯—普里查德看来,巫术就是相信生活的某些方面可以受控于神秘力量或超自然力量。既然大多数西方社会

里受过教育的人,包括埃文斯—普里查德自己,认为对这些力量的信仰是完全错误的,那问题自然就出现了:为什么阿赞德人相信这些力量?我们之前提到,埃文斯—普里查德发现,和泰勒以及弗雷泽一样认为原始人在一定程度上是非理性的和幼稚的观点是不能接受的。巫术领域之外的大量证据都支持他的这个看法。他写道,阿赞德人本身是非常富于逻辑性、好奇心和求知欲的。在处理社会的和实际操作的事务时,他们表现得聪明而有洞察力。他们拥有娴熟的技艺和诗意的幻想,在应对生存和日常生活的问题时又相当随机应变。总体而言,“他们具有非同寻常的智慧、经验和进取心”。¹⁴同时,令人惊讶的是,阿赞德人生活中的一个重要部分也被神谕、巫术和其他仪式占据着。他们每天都会提到神秘的想法和仪式的实践;他们毫不畏惧地自由谈论这些内容,尽管对实际事务的常识性探讨仍然是他们交谈和努力的主要内容。

阿赞德巫术的确切本质在西方人看来似乎很离奇,但叙述起来并不难。“魔法”一词事实上是指一些人体内的一种有形物质,但他们自己却毫无所知。这种物质被继承,而在人死后的尸体中可以发现它。埃文斯—普里查德本人认为,这种物质,即阿赞德人在小肠中找到的小黑团,不过是未消化的食物。¹⁵但阿赞德人相信,当这种物质看上去是自然的、确实存在的,它便会以一种神秘的方式运作,给别人带来不幸,尤其是疾病。埃文斯—普里查德提醒人们不要错误地设想阿赞德人被巫术搅得心神不宁,于是把大部分的时间都用于指控他们体内有“巫术”以及对这种指控的回应。他们并非这样。但

“巫术”确实涉及到阿赞德人生活的各个方面,尤其是与几乎每件事情的不幸转变有关系,而这些不幸不能直接用一般的错误或判断失误来解释。

205 埃文斯—普里查德观察到,如果一种作物枯萎了,如果狩猎时找不到动物,如果夫妻发生争执,如果一个平民被他的王子所驱逐,人们总会暗地里嘀咕是巫术的影响,尽管人们很少对这种巫术采取什么行动。¹⁶然而,当真正严重的不幸出现时——比如一种肆虐的疾病眼看要夺走一个人的生命——那么毫无疑问,阿赞德人会认为这一定是由巫术引起的,而他们必须在事态无法挽回前,找到并勇敢地面对那个体内有巫术从而导致不幸出现的人。

在这样的情形中,阿赞德人照例会征询他们所谓的毒药神谕。这个征询过程在我们看来也很离奇,一个男人强行将毒药灌入鸡的喉咙,并在同一时刻提出一个可用是或非回答的问题,而鸡的生死就决定了答案。比如,有关一个病人的提问是:“如果他因某某人而生病,请毒药神谕杀死这只鸡。”¹⁷如果这只鸡中毒而死,那个体内有巫术而导致疾病产生的人就被发现了。接下来就会有一个指控罪名的过程,一个“喷水”的仪式,其间被指控有罪的人同意“冷却”他的巫术,正是这种巫术在吞噬着病人的灵魂,“冷却”完成后,阿赞德人认为一切就会告终——当然,除非巫术的受害者在所有这些过程进行后还是死了。那样的话,复仇将在所难免。埃文斯—普里查德指出,在阿赞德人的历史中,这种复仇行为可能包括杀死被指控有罪的巫术携带者。但现在,通常就是对死者的家庭做出一些补偿,或者更好的

情况是再次通过神谕,发现群体中的另一个人是真正带有巫术的人,而他现在死了,因此也已经得到了对他使用巫术的恰当惩罚。另外,要公开声称复仇,就要等到当地的王子通过秘密的毒药神谕确认私人神谕得出的判断是正确的,因为阿赞德社会是一个贵族政体,只有统治阶级才能作最终的裁决。埃文斯—普里查德提到,如果公开地分析这些神谕、死亡和复仇行为之间的逻辑,它自身将还原成一个谬论,因为每一次新的死亡将不得不归因于另一次巫术行为,形成无休止的循环。¹⁸但重要的是,阿赞德人选择了不以任何抽象或理论的方式提出这个问题。

除了巫术和毒药神谕,埃文斯—普里查德还全面收集了相关的魔法实践活动。有一些次要的神谕,具有和毒药神谕一样的功能,但它们不如后者准确,而且要在重要的事件中得到确认才有效。¹⁹巫医可以使用各种药物作为抵挡巫术影响的好魔法。而秘密进行的妖术,如被发现则会被视作犯罪。另外,埃文斯—普里查德提到,贵族阶级基本上不涉入任何巫术事件。平民不会指控统治阶级,相反,王子的毒药神谕却对平民所有重要的巫术指控有最终的裁决权,它是社会整个法律体系的支柱。它兼有宪法和最高法院的功能。²⁰

埃文斯—普里查德在描述这些巫术实践时,辅以大量苦心收集的细节,这也是这部著作得到人类学领域里的专家们高度称赞的原因之一。它是人类学家所谓的科学民族志的经典作品。²¹这些细节具有极大的理论重要性,因为埃文斯—普里查德通过它们能揭示出,从阿赞德人的视角出发,这些看似荒诞的巫术、魔法是怎样构成一个完全贯通而有理性的体系,并且还在社

会生活中起着核心作用的。这个体系为所有个人的不幸事件提供了看似有理的解释。同时,它也与我们所谓的自然因解释共同发挥着作用,因为阿赞德人也相信这些自然因,还常常求助于它们来解决问题。在某些情况下,巫术有助于解释为什么自然因会如此发挥作用,比如它不解释火为何燃烧,但它的确解释了在这次特殊的不幸事件中,以前从未侵扰过我的火为何现在烧着了我的手。²²因此,阿赞德人看不到科学体系和他们由魔法、神谕和宗教构成的体系之间存在任何竞争。重要的是,这两种知识结构互相冲突的观念在阿赞德人的经验中似乎是完全陌生的,而在泰勒、弗雷泽、弗洛伊德、列维—布留尔以及其他许多研究原始思维的理论家的观点中却处于核心地位。巫术和宗教没有被科学所替代,而是和科学并行,一起发挥着作用。

除了解释不幸,巫术和魔法还一起服务于其他有益的社会意图。它不只是法律事务的基础,同时还掌控着阿赞德人的道德品行,并缓和社会生活边缘的小冲突。比如,暴力事件出现的几率降低了,因为有例行的程序来确定那些被认为引起不幸的人的身分,同时,阿赞德人也预期他们会得到适当的惩罚。而且,既然人们认为体内有巫术的人的本性是难于相处的、执拗的、不快乐的,那他们就会强烈迫使自己不表现得这样,唯恐其他人怀疑自己是有巫术的人,以致在下次不幸事件发生后把自己的名字放在神谕前。²³埃文斯—普里查德简单地概括说:“巫术的观念为阿赞德人提供了一种自然哲学,使他们藉以解释人类与不幸事件之间的关系,并拥有了一套应对不幸事件的既定方法。巫术信仰还包括了一个规范人们行为的价值体系。”²⁴

埃文斯—普里查德得出的所有结论也促使他要清晰地说明,与现代科学文明中的思维相比,阿赞德人是如何推理的,在此最好充分引用埃文斯—普里查德的原文。虽然阿赞德人明显 207 没有觉察到存在于其巫术信仰体系中的理论弱点:

但他们的盲目并不源自愚昧,因为他们在解释失败和毒药神谕的不平等性时展现出了巨大的独创性智慧,同时也有检验神谕的实验性渴望。他们的盲目应归因于由仪式行为和神秘信仰构成的模式对他们的智力原创性和实验性渴望的限制。在这些模式设置的有限范围内,他们显示出极大的智慧,但智慧的运用不能逾越这些界限。或者,换句话说,阿赞德人在由他们的信仰衍生出的语言范围内能很好地推理,但超出或背离了这个范围他们就无法推理了,因为他们没有其他可以表达其想法的术语。²⁵

说完这些,埃文斯—普里查德转换了论点。他说,如果我们以阿赞德巫术发挥作用的社会为背景来深入考察这种巫术,我们会发现它是一种与我们自己的非巫术体系有着惊人相似性的观念体系。某些信仰是最基本的、无可争议的,比如认为有巫术这样的东西存在。一旦人们接受这些信仰,其他的推论、联系和观念都会按照逻辑随之产生,并保持一致。另外,这些最基本的观念如果确实与事实相抵触,那么人们会通过它们进行某些调节和维护来确认它们。

在书的结尾,埃文斯—普里查德罗列了一长串阿赞德人在

思考时会顾虑的事情以及当他们需要“维护体系”时会欣然采取的防卫方法。如果一种毒药或巫术失效了,他们宣称可能是这些巫术未被恰当地使用,或者运用这些巫术时与神秘力量相抵触,而这些力量的作用范围超出了自然领域,因此自然领域中发生的事件不能冲撞、违背它们。如果一种药物失灵了,阿赞德人会用这种药在他人身上明显生效的实例来反驳这次失败。他们也会声称巫术很少靠自身的力量产生结果,它只有与其他行为相结合才能发挥作用。而且,他们的药物从未经过切实的试验,但其中的一些却被经常使用,因此,他们无法说明如果不用会发生什么。上述只是一些事例,揭示出当事实可能对阿赞德人的世界观中的基本假设提出挑战时,他们是怎样成功地维护这些基本假设的;事实上,这些设想已构成了不可动摇的信仰体系。从我们的角度看,阿赞德人或许错了,但从他们的角度看,很显然,他们是在自己的文化认可的范围内相当理性地思考。他们的小信仰都合乎逻辑地以某些大信仰为基础,而这些重要的基本原则又受到极好地维护。与主要信仰相联的附属观念对阿赞德人的生活而言是最基本的东西,因此他们无法设想这些观念是错误的。没有这些观念,他们的整个社会秩序将陷于难以想象的境地,没有人能承受这样的情况。

208

哲学家、人类学家、科学家和神学家已逐步认识到,由埃文斯—普里查德揭示出的阿赞德社会的真实情况对我们评价自己的社会中存在的信仰和怀疑所具有的举足轻重的意义。阿赞德的例子告诉我们,在任何文明中,某些基本的信仰必须受到不遗余力的保护。它们实在太宝贵了,所以不容丢失。

《努尔人的宗教》

1930年,埃文斯—普里查德开始对努尔人的居住地进行一系列的探访,他们就居住在阿赞德人住地的北面,但两者在个性特征、文化和传统上截然不同。埃文斯—普里查德随即开始了艰难的工作,他学习努尔人的语言,向当地人提问,然而在努尔人中进行这项工作比在阿赞德人那里困难得多,因为阿赞德人都是主动提供各种信息。过了大约六年时间,到1936年,埃文斯—普里查德把将近一年在努尔人的帐篷里进行的提问、考察和记述的内容汇集起来。这次研究的最终成果是三部令人钦佩的著作和大量的论文,这些著作和论文在1940年至1956年间出版。第一部著作是《努尔人》,聚焦于努尔人的经济和政治生活。它和研究阿赞德人的著作一样,现已成为人类学的经典著作。²⁶这本书的显著特征就是仔细考察了牛在经济生活中的核心地位,强调了它在个人情感体验中所起的作用,同时对努尔人如何架构与他们的生活方式相关的时空观念也做出了引人入胜的探讨。1951年,继《努尔人》一书出版之后,一部从社会的角度出发更细致地研究该部族的亲属和婚姻模式的著作也问世了。关于努尔部族的三部研究著作到1956年《努尔人的宗教》出版后全部完成。我们在本章的讨论中要关注的就是这最后一本著作。

“克沃斯”(“Kwoth”)的概念

埃文斯—普里查德从最核心的内容开始谈论努尔人的宗教。他提到,初看上去,人们几乎会认为努尔人是一个没有宗教的部族。努尔人几乎没有正规的教义,没有成型的礼拜或圣礼,缺乏有组织的崇拜,甚至没有一个神话体系。但是这些现象都带有误导性。从某种意义上说,努尔人确实具备了上述所有的内容,尽管这些内容在他们的文化形态中是以一种非正式的、几乎潜藏的方式存在,以至于不留心的观察者很容易就错过了这些内容。

209 努尔人宗教的核心几乎完全集中在克沃斯或者说是神灵的观念(kwoth 的复数形式是 kuth,相当于 spirits)上。神在努尔人的思维中是至高无上的,他们称他克沃斯尼亚尔(*Kwoth nhial*),意谓天神或天空中的神。他是万物的缔造者,无处可见却又无处不在,维持又掠夺生命,他是库恩(cuong)的维护者,或者说他保卫道德上的正直、善良和忠诚。克沃斯尼亚尔具有人的个性品质,同时也是一个无私地爱着他所创造出来的人的无比杰出的神。²⁷努尔人热切地关注神对他们生活的掌控,经常默祷以期“神的显现”。尽管努尔人对他人表现得很有尊严,但在克沃斯面前,他们把自己看得微不足道。在克沃斯的眼里,他们就如鼠蚁一般人微言轻。²⁸

努尔人坚定地相信克沃斯完全控制着世界上发生的一切重大自然事件。洪水、风暴、干旱和饥荒——所有这些都在于其掌握

之中,如果这些灾害来临,人们必须接受。经常发生的情况是,如果有人 在暴风雨中被闪电劈死,努尔人不会悲伤,或是为他举行一个常规的葬礼。他们认为神已经取回本属于他的东西。同时,那些发生在日常社会生活中的比较小的灾祸虽然是另一回事,但仍然很重要。阿赞德人认为这些小灾祸是由巫术引起的,必须通过神谕发现巫术,从而可以指认出带有巫术的人。努尔人与他们不同,努尔人坚信这些事都是他们自己的过失,是他们自己的错误行为导致的恶果。而且,努尔人相信,直到错误在神的面前得到了纠正——错误的污秽被清除以后,生命才能继续,部族才能兴盛。我们很快会回溯这个观念。

上界之神

除了克沃斯,即天神外,努尔人的世界里也包括其他一些次要的神。他们分为两个主要的群体:“上界之神”,指那些基本生活在天上的神灵,以及“下界之神”,那些与土地紧密相连的神灵。

上界神包括:邓(deng),天的儿子;玛尼(mani),战争之神;韦尤(wiu),掌管部落联合的神;还有布克(buk),一位女神,被称为邓的母亲,她与江河溪流尤为相关。虽然这些神灵主要居住在天上,但他们也能抓住并进入人的身体。当他们短暂地进入人体时,被控制的人就会出现生病的迹象。但那些被确认为先知的人会体验到另一种更长久的控制。这些人实际被描述为长久掌控一个神灵或拥有一个神灵的人。在历史上,这些人的

210 主要角色就是充当战争中受神灵启示的首领,特别是为争夺牛而突袭邻近的丁卡(Dinka)部落时。但进入现代,埃文斯—普里查德提到,这样的任务很少被执行了。天神克沃斯尼亚尔决不会再屈尊进入人体了,他已远远超越于任何诸如此类的事情。

如果我们问到这些次级的库斯(kuth)或者说次级的神灵与克沃斯之间是什么关系,我们就会触及到整个努尔人神学体系中最复杂最敏感的要害之一。埃文斯—普里查德采用了他典型的研究方法,即通过对努尔人的说话方式进行深入的比较分析,来确定努尔人使用克沃斯尼亚尔(上帝)和库斯这两个词的确切背景和方式。这些使用方式表明,在某些背景下,努尔人清楚地认为那些上界之神有各自的身份,互相分离,互相区别。他们介于神人之间也很清楚;他们是次级的神灵,努尔人对他们的态度是厌烦多于敬畏。同时,作为库斯,努尔人认为他们在其他方面又是与至上神克沃斯尼亚尔不可分割的。换句话说,

他们是许多,但也是唯一。至上神显现在他们之中,而且从某种意义上说,就是他们本身。我的印象是,当努尔人对一个天神献祭或吟唱圣歌的时候,他们认为自己不是在与天神,也不是在与至上神交流。如果我的理解没错的话,他们是在以一种特殊的精神形象或表现向至上神倾诉……在这里他们看不到矛盾,而且也没有理由要看到矛盾。至上神并非是一个具体的天神,但天神却是他的一个形象……努尔人毫无困难或犹豫地从一种对至上神或天神更普遍、更综合的构想方式过渡到一种特殊而有限的方

式……然后再返回来。²⁹

埃文斯—普里查德运用分析法的这个小例子和其他内容相比,显示了为什么他的工作会受到诸多钦佩。作为一个人类学家,他工作非常严谨,讲究精确性,并富于判断力。在努尔人的研究和在其他地方一样,埃文斯—普里查德并不满足于找到努尔人思考的一般方式,而是竭力抓住每一个关联,解开所有的疑惑,并揭示出差异,强调其背后隐藏的真实意义。当然,在此过程中,埃文斯—普里查德也成功地赢得了西方学者对努尔人思维的尊重,这在过去是几乎没有的。埃文斯—普里查德笔下的这个部族不是一个以未开化和迷信为标志的文化体,它可能过着极为简陋的物质生活,但却拥有着抽象和复杂的神学,在某些方面,它们与犹太人的一神教和基督教的神秘主义十分相似。³⁰

在上界神里,那些被称作卡鲁克(colwic)的神灵是一个特殊的阶层;人类被雷击死后,他们的灵魂就直接成了卡鲁克神灵。当闪电击中一间小屋并劈死其中的居住者时,努尔人认为这可怕的事件是神直接所为,他决定收回这些灵魂供自己使用。我们提到过,这些死者的尸体不会按常规被埋葬,因为他们随后已经转化成神灵。但他们会以上界神的身分常常与他们原来的家庭保持联系,充当他们的庇护人和保护者。 211

下界神

作为家庭的守护者,神灵卡鲁克为努尔人在一类神灵与他

们的社会结构的一部分之间提供了一种关联,这部分结构即家庭或家族。而当我们转而探讨神灵中的另一个主要层级时,我们会立刻发现此类关联有更深入的表现,这个层级就是“下界神”,他们与大地而非天空有着天然紧密的关系。努尔人对下界神的重视程度远比那些天神低得多。事实上,他们几乎不具备克沃斯的资格,尽管人们也称呼它们为克沃斯。有趣的是,当人们将所有的注意力都耗费在由早期宗教理论家提出的研究主题上之后,图腾制度中最有争议的现象最终出现在努尔人的宗教中——其重要性远远超过弗雷泽、涂尔干或弗洛伊德曾经设想的程度。努尔人的确认识到图腾神灵的存在,并把他们和各种动物联系起来,比如鳄鱼、狮子、蜥蜴、蛇、白鹭,甚至还有植物、葫芦和溪流。努尔人图腾崇拜的风俗和其他地方一样,一个具体的部落或氏族中的成员会对他们的图腾动物表示“尊敬”。他们不吃图腾动物,看见它时会给它食物以示答谢,如果偶然发现它死在野外,他们会把它安葬好。但是,图腾动物并不等同于图腾神灵。努尔人清楚地区分开这两者,尽管他们之间当然有密切的联系。他们把图腾动物看作图腾神灵的一个物质象征体,而图腾神灵是克沃斯的一种表现形式。图腾神灵总是比图腾动物重要得多。但上界神的地位总是依次比图腾神灵重要得多,因为图腾神灵不同于上界神,必须维持与它们的物质象征体即图腾动物的联系。

努尔人的神学最终认为存在着比上界神还要低等得多的神秘物体、人以及力——事实上,由于它们的地位太低,因此处于部落生活的边缘。这其中有占卜者,还有一类治病者。这些人

关心比较轻微的疾病和焦虑，一如我们的社会中占卜命运的人。在这一层级中还有那些控制物神和自然界鬼怪的人，单独的个人控制着这些充满神秘力量的物体或自然现象。例如，控制物神的人可能会运用物神的神秘力量对伤害他的东西施以报复，或者为了让他感到自身的重要而使用物神的力量。但一般而言，努尔人对这些东西有厌恶感，或至少对它们有正常的轻微恐惧。虽然努尔人称呼它们为“神灵”，但他们认为这是名不副实的。而且，努尔人普遍怀疑他们的种性；感觉（可能是正确的）这些事物是外来的，从他们不喜欢的其他部落，尤其是丁卡部落，进入到他们的文化中。 212

宗教及其在社会秩序中的折射

图腾神灵和卡鲁克神灵都展现出埃文斯—普里查德所谓的宗教的“社会折射”，像白色光线透过棱镜被分解成不同的颜色一样。努尔人似乎也认为，神灵或者神在上述这些情况下“折射”成了有神力的不同团体或阶层，各自适应不同的氏族或社会团体的需要。在这些情况下，虽然努尔人觉得他们仍然在崇拜神，但他们是在崇拜与某个特定的家族、氏族或社会团体相联的神的形象或他的象征体。上界神有时也承担这样的角色，当他们掌控先知，而后者成为一个氏族的公开代言者，或者某个家族以特殊的方式祈求他们保佑的时候。物神和自然界的鬼怪也一样，他们确实经常为家族所拥有和继承。有趣的是，埃文斯—普里查德提到，我们越注意下层的努尔神，就越接近那种复杂而

且仪式化的祭礼,它们通常都和西方的宗教相联系。努尔人通过简单的祷告和献祭,就表达了对神即天神的崇拜,而降至上界神和下界神的崇拜时,他们通常就吟唱圣歌、奉献财物以及进行占卜。

这种神灵的等级制度也倾向于在其他方面有所表现。在政治层面上,至上神是统治者,上界神是统治阶级;在他们之下是图腾神灵,即我们所谓的中间阶层,他们本质上是神灵,但主要以动植物的形式展现;最后一级是物神,尽管他们拥有神秘的力量,但仍处于被排斥的地位,或基本上被视作外来体。类似地,努尔人看出光明与黑暗之间持续的对比,而光明总是属于上界神,黑暗就常常与下界神相联了。年龄甚至也出现在对比中。至上神是最年长的神灵,上界神是他的孩子,图腾神都是他女儿们的孩子,等等。

当我们关注这些神的阶层和社会阶层之间的联系时,我们会很自然地想到涂尔干。在某些方面,努尔人的神灵显然是社会团体和社会附属物的反射面。但在埃文斯—普里查德看来,这还不是完整的画面。他写道:“从社会结构的角度做出的诠释,只揭示出神灵的观念是怎样以各种表现形式对应于社会生活的各个领域的,但这种诠释不能使我们更好地理解观念本身的内在实质。”在伊利亚德强烈反对化约论的话语中,他告诉我们,一个社会学模型的价值是“有限的,因为它不能帮助我们更好地理解具体的宗教现象”。³¹埃文斯—普里查德又补充说:

如果我在写关于努尔人社会结构的文章,那么宗教反

映社会结构的这个特征最有必要得到强调。但在宗教研究中,如果我们希望抓住研究对象的本质,就必须也竭力从内部去审视这个事物,以努尔人看待宗教的方式去看待它。³²

象征主义

讨论完神灵的多种形式后,埃文斯—普里查德转入一个重要的——现在相当著名的——关于努尔人的象征主义的探讨。他指出,人们通常在这个主题上误解了原始思维。埃文斯—普里查德从对语言的细致分析入手,特别当努尔人说一样东西“是”另一样东西时,他们要表达什么意思。例如,一只鸟栖息在小屋的屋顶上,努尔人会说,“它是克沃斯”,或神灵。或者他们可能会说一条鳄鱼是神灵,这意味着对某些努尔人而言,鳄鱼具有神灵的重要性,而这些人把鳄鱼作为他们的图腾,并对鳄鱼代表的图腾神灵心怀尊敬。再者,努尔人有时会说公牛是黄瓜,但只有在必须以公牛做祭品,却又找不到公牛或者公牛不够用的情况下,他们才习惯上考虑用黄瓜来代替——也就是说,用黄瓜来代替公牛的角色。黄瓜怎么看都仍然是水果,也没有人会假装否认这一点。但从概念上说,黄瓜在这种场合下被赋予了新的角色,也就是祭礼中公牛的角色(祭礼中的一个替代品)。

还有,像“我是一只红色的长尾鸚鵡”这样的话,引起了列维—布留尔极大的兴趣,而努尔人还会类似地说,“这对孪生子是一只鸟”。列维—布留尔认为,这样前后矛盾的话展现出前逻

辑的原始思维在运转。但是否确实如此呢？埃文斯—普里查德在自己一本薄薄的解释性名作中说明了这些话在努尔文化中的真正含义。努尔人认为，鸟作为在天空中飞翔的唯一生物，和神灵尤为接近，而我们已经知道，上界神和至上神“天神”也和天空相关联。另一方面，因为孪生子的诞生是极不寻常的事情，所以它本身也成了神灵以一种特殊的方式显现的征兆。在努尔文化中，孪生子会受到特殊的待遇，人们觉得在某些场合下，他们是一个人，即使他们是两个分开的独立个体。努尔人不会像安葬普通人那样为孪生子举行葬礼，因为他们说孪生子是“天上的人”，不像其他人是“下界的人”。³³换句话说，孪生子和鸟都是嘎特克沃斯(gaat Kwoth)，即“神之子”不同寻常的表现形式，正是在这方面，鸟和孪生子是相同的。

在努尔神学的完整背景下，说孪生子是鸟显然是正确的，至少不是前后矛盾的。但如果是这样，也就没有必要像列维—布留尔那样声称，和努尔人一样的古人有着前逻辑的思维；他们的想法，用他们的话和用我们的话来表达都十分合乎逻辑。

埃文斯—普里查德更进一步地告诉我们，列维—布留尔并不是唯一一个犯这种错误的人。像缪勒和泰勒这样更早期的调查研究者，当他们声称原始人相信太阳或月亮是神的时候，也趋于犯同样的错误。在更大的背景下，原始人或古代人可能会这样陈述，但由于缺乏对这种背景的足够了解，这些早期的研究者就不能充分地考虑到隐喻的表达，话语中的具体形象以及言语的多重含义。当一些原始人把太阳命名为一个神或神灵时，他们可能要表达的，只是对他们而言，这样一个东西暗示或象征着

神,或者只是这个东西分享了神的某种品质——神的伟大、光明或美丽。在埃文斯—普里查德看来,大多数的人类学作者唯独对原始人采用的富于诗韵的说话习惯缺乏欣赏。当古人用富于想象力的方式来描述世界时,类比、修辞、象征和隐喻都是语言的规则,而不是例外。

鬼魂和灵魂

努尔人相信人由三个部分组成:肉体、生命(或称为呼吸)和灵魂(或称为智慧)。死亡时,第一部分入土腐化;第二部分回到了给人以生命的神那里;第三部分则在生的王国附近逗留一段时间,直至最终消失。努尔人并不喜欢灵魂长久的滞留。他们对死亡有着切实的恐惧,部分是因为他们全部的注意力都集中在今生,希望在今生获得极大的快乐。埃文斯—普里查德说:“我认为,对于他们死后发生的事,努尔人既不假装知道,也不关心。他们几乎完全缺乏在西方宗教中归于末世学的内容。”³⁴努尔人甚至不愿去谈论死亡。在葬礼上,他们主要关心的是确认死者的灵魂已完全成为鬼魂,这样它们就可以与在世人的生活完全分开。鬼魂能侵扰活人的唯一途径就是通过此英(cien)或者报复,如果一个人生前被冤枉,而死前又没有和解此事,那么此英就可能发生。一旦这种情况发生,就必须向神献祭,并给鬼魂以补偿的礼物。既然只有生前的冤枉会导致此英,活着的人至少能安心地确认,只有最近死去的人才可能打扰他们。于是死者和他们的鬼魂在努尔人的生活中很快被遗忘。

215

对努尔人来说，“灵魂”只为人所有，而埃文斯—普里查德提到，这一事实直指泰勒著名的万物有灵论的宗教观。³⁵我们在前面已经知道，泰勒认为早期的人类从人的灵魂的观念中发展出神灵与恶魔的观念，而人的灵魂的观念来自梦境和幻觉，这种对灵魂的原始观念自然导致了神灵的观念，然后是神的观念的产生。但如果我们深入观察，努尔人的情况却不是这样，他们认为灵魂和神灵是截然不同甚至相对立的两种东西。灵魂是每个人的一部分，是被创造出来的；而神灵存在于人的生命之外，当它进入人体，总像外界对人体的一种侵入。甚至卡鲁克神，那些被闪电夺走生命的人，努尔人也会谨慎地说，这些人的灵魂一定是在他们的生命被带走的那一刻由神灵代替了。灵魂和神灵是这样的互不相同，因而任何有关它们之间存在衍生关系的看法似乎都是不能成立的。而埃文斯—普里查德从中找到了教训。他提醒我们应该注意，当泰勒的理论把神话和民间传说中的零碎片断拼凑在一起时，它看上去是完全合理、自然的；但是把这种理论和取自确切的原始宗教思维体系的具体证据做比照时，它看上去就与事实相去甚远了。

罪孽和献祭

罪孽的观念，包括与它相联的遭受折磨的过程是理解努尔宗教中人性一面的关键。努尔人认为过错表现为两种基本形式，它们都是根据塞克（*thek*）或者说“尊重”的观念来确定的。在努尔族和在其他部族里一样，各种被禁止的事都是出于对别

人的尊重。比如,一个男人不该被妻子家的其他女性看到其赤身裸体,一个新娘要回避丈夫的双亲,订婚或新婚夫妇应从未相互当面吃过东西,等等。当这些规则被打破,即使是无意的(大多数时候都是无意的),努尔人也会觉得这些行为是错误的,犯错的人则会因此而蒙羞。但另一些情况属于更严重地违反塞克,这些行为可能涉及通奸或乱伦,它们被称作纽尔(nueer),相当于“死亡”的行为。这些通常都是蓄意的行为,它们不止可耻,而且有罪。这些行为的后果就是招致疾病,努尔人认为这种疾病会导致死亡,除非有合适的祭品献给护卫整个道德秩序的神。

尽管罪孽对人有影响,但所有的罪最终都是反对神的,由罪导致的主要后果是使神通过他的惩罚介入到群体事务中。这将是十分危险的情况,因为努尔人的想法是神在一个安全的距离之外掌管一切,欣然看护着他的世界和他的创造物,而不需要带着惩罚进入这个世界。献祭是唯一可以免除这种神圣介入的危险的方式。而献祭仪式几乎是努尔宗教中唯一可能等同于完整的宗教圣事的组成部分,即使在献祭的过程中,最重要的场合大部分是个人的诉求——一个或一些人与神的交涉。

努尔人的献祭形式有两种:个人的和集体的。第二种形式,即集体献祭,似乎宗教性不太明确,可能也不太重要。这种献祭一般和过渡性仪式一起进行,特别是婚礼和葬礼,目的是使原本世俗的事情变得神圣。“献祭使社会事件以及由其引起的新的关系神圣化。它使地位或关系的变化庄严化,给它们以宗教的合法性。在这样的场合,它通常具有明显的喜庆和神圣的特

点”。³⁶在这些场合,对献祭的关注程度以及在献祭时表现出来的情感状态完全因人而异;一些人显得漠不关心,几近厌烦,另一些人则很严肃,还有一些人可能是欢快愉悦的。³⁷埃文斯—普里查德观察到,努尔人在献祭中的各种态度不太支持一些理论家的观点,他们认为宗教的本质在于一些独特的情感,比如敬畏、入迷或恐惧。而这里,各种情感状态看上去都能接受。

与集体献祭不同,个人献祭是比较严肃的宗教场合。当一切都准备妥当,一头公牛要被杀死作为祭品,公牛是任何努尔人能拥有的最珍贵的财产。这个献祭的仪式几乎可以在任何地方进行,通常由年长的男性主持,最好是一家之主,整个仪式分四个阶段进行。先陈述奉献给神的指定的祭品;然后是圣化的过程,期间会在动物的背部擦上灰;接着是祈祷,主持仪式的长者会“叙述献祭的目的及与献祭相关的事情”;最后就是宰杀祭品,通常是用一把锋利的长矛从身体的一侧直刺入公牛的心脏,将其杀死。³⁸

公牛和长矛在这个仪式中的角色是十分重要的,因为努尔人把自身和这两者紧密联系起来。对努尔族的男子而言,他右手握着的长矛传达着力量、活力、权利和善良。它是“自身的投影,同时也代表自身”。以此类推,长矛还能代表一个部族或血缘团体,事实上,这些团体的名称就是用长矛的名称命名的。³⁹长矛代表了团结和充满力量的氏族——处于备战状态的氏族。另一方面,公牛代表了更严格意义上的个人附属物。从出生的那一刻开始,每个努尔族的男孩都会得到一头他自己的公牛,这头公牛就此成为他极其亲密的伙伴,男孩也把公牛几乎等同于

第二个自己。当男孩长大成人,需要个人献祭的情况出现时,这种等同就尤为重要了,因为献祭时,公牛可能不得不被杀死。在献祭仪式中,往公牛的背上擦灰似乎就是把人的身份固定在动物身上。擦灰通常都用右手,也就是拿长矛的手,象征着整个自己,于是在公牛被杀前的最后一刻,整个自己就和这头动物联在一起了。在向神献祭的过程中,努尔人会说,一个男人在通过祭品展现他个人的死亡。

在埃文斯—普里查德看来,只对他的读者描述一下努尔人献祭的过程是不够的。他再度转入对语言的深入分析,直至发现献祭的真正意义。埃文斯—普里查德提到,在这方面,人类学对于原始献祭一般持两种主要观点:礼物理论和共享理论。共享理论和图腾制度都是由罗伯特逊·史密斯提出的,我们在讨论中已经熟悉这个名词了。史密斯认为,通过杀死图腾动物并分食它,人们完成了一种群体共享或团结的行为——一种群体的成员之间、成员与神之间对食物和友谊的神圣共享。其中不涉及“交易”或买卖。另一方面,礼物理论则设想是一种交换或者交易,神在交换中得到一些祭品,然后他赐予恩惠作为回报。埃文斯—普里查德告诉我们,努尔人的献祭仪式显然属于某种“礼物”的范畴。努尔人的中心意图是把非常珍贵的东西献给神,尽管神得到的当然是他已经有的东西。但重要的是对于一个做错事并要负责的人来说,他遭到了损失和对自我的否决,而这深深牵动了个人对犯错的负罪感,也表达了想清除、抵偿、净化和驱逐罪恶的愿望。这种情形不是神发怒而需要人们去安抚他。这是需要把人自身所犯的罪恶转移到作为人的代表的公牛

218 身上，“这样，在公牛的死亡过程中，自身的罪恶可能被清除并随着血液流走”。⁴⁰ 不管仪式会多么引人入胜，但关键不是仪式而是举行仪式的内在意图。在这严肃而必需的事务中，献祭的人——以及与他有关的团体——逃脱了神灵介入人类事务的危险。随着赎罪过程的完成，神最终会“离开”，并与整件事情断绝联系。家庭、氏族或部落会再次感到脱离了危险。

埃文斯—普里查德在即将结束讨论时，对先知和神父做了简短的论述，这些人在努尔宗教中不处于核心地位，不像他们在类似于犹太教和基督教这样的宗教中的位置。豹皮神父最重要，他主要与谋杀或其他一些命案打交道。他的任务是为杀人者提供庇护所，与被害者的家庭进行交涉，寻求和解，并安排对错误行为做出补偿；以此来防止任何这样的可怕事件辗转变成毁灭性的血腥世仇。因此，他的存在是有价值的，但这种评价更多是出于社会的而不是宗教的理由。其他还包括养牛者，或者说是养牛的牧师和先知。过去，这些声称掌控了某些上界神（或被上界神所掌控）的人在努尔的氏族中具有政治重要性，因此他们受到殖民当局的压制。他们不是神父的对手，但由于他们中的一些人对物质的东西极其热衷，大多数人的行为又不同寻常，所以整个努尔族怀着复杂的感情来看待这些人。

就像在阅读《阿赞德人的巫术》和其他有关努尔部族的书时一样，读者在阅读《努尔人的宗教》时也会禁不住对作者细致而彻底的工作深表钦佩。只有在实地进行过最耐心的调查研究，才能在书中对原始的信仰和仪式做出精确的、引人共鸣的有体系的论述。从作品的叙述中，我们可以看清两点：（1）这本书

对几乎每一位从未接触过真正的原始宗教,却对“原始宗教”形成了个人想法的理论家给予了充分的纠正;(2)这本书刻画出一个复杂有序的宗教体系,一个令人惊讶的、看上去几乎具备了西方甚至是“现代”特征的宗教体系。⁴¹

《原始宗教理论》

20世纪60年代早期,埃文斯—普里查德应邀到威尔士大学学院做一次简短的系列演讲。他以此事为契机重新回顾了一些最早在《努尔人的宗教》的结论部分提出来的问题,并把这些问题的扩展成一种对原始宗教理论的一般性演讲讨论。1965年,这些演讲被汇编成《原始宗教理论》一书出版,这是埃文斯—普里查德最简短却最受欢迎的著述之一。这本书不仅因清晰的分析和尖锐的批判而熠熠生辉,同时也因埃文斯—普里查德适时展现的智慧锋芒而倍受青睐。并且,通过对他人观点的批判,书中的分析也间接地表达了许多埃文斯—普里查德本人对宗教解释的完全成熟的观点。虽然我们在这里只能简要地介绍一下这部著作,但至少可以看出全书论点的大致轮廓。

219

在《原始宗教理论》的一开始,埃文斯—普里查德谨慎地提到了早期研究原始宗教的理论,并对它们进行了公正的评论。他认为,大多数对原始宗教的解释都形成于人们对原始宗教的确切现象知之甚少并对它们充满误解的时期。在研究原始宗教的人当中,很少有亲眼见过原始文化的,更不用说去接触已经被研究过的原始文化了。但这一缺陷一点儿都没有阻止他们继续

写作关于原始宗教的内容,这样的写作带有我们预料到的所有的困惑和曲解。埃文斯—普里查德进一步观察到,几乎所有这些思想家都从一个前提开始,即大多数宗教和巫术一样,对以科学方式思考的现代人而言是奇特的东西,但在原始人看来是相当正常的事物,因为原始人容易接受荒诞和难以置信的想法。这些思想家把原始人看作“相当不理性的”人,“他们生活在怀疑与恐惧的神秘世界里,生活在对超自然者的恐惧之中,永无止境地忙于应付恐惧”。⁴²因此,这些思想家发现自己面临的挑战是提出一个合理的、可能的解释,解答为什么早期人类会坚持这些信仰,以及为什么在科学进步的前提下还有那么多其他的人坚守信仰。他们提出的解释,包括我们在前几章里提到或思考过的,可以分成两种主要的类型:心理学的和社会学的。沿着心理学解释路径的学者包括缪勒、泰勒、弗雷泽、弗洛伊德和其他一些人。列入社会学理论家的,有马克思和涂尔干,自然还有他们的弟子,列维—布留尔以及其他的一些人。

埃文斯—普里查德提到,在架构他们对宗教的心理学解释时,这些理论家几乎无一例外地主要诉诸于巧妙的猜测。每个人都简单地问自己,一个受过教育的西方人,如果沿着某个原始人的足迹,某天用手支着下巴思考周围的世界,怎么会产生宗教或巫术的信仰呢? 缪勒,一个敏感而浪漫的绅士,说他会因为自然所呈现的超凡力量而眩惑和好奇;因此,他发现宗教起源于自然崇拜。泰勒,一个强硬的理性主义者,认为他会梦中见到的人形感到困惑不解;因此,他提出了万物有灵论。弗雷泽,一位
220 理性主义兼进化论者,认为他会以巫术为起点,进而转向宗教,

最终采用科学。作为思想家，他们都提出了可被我们称作认知主义的心理学解释。他们认为原始人和他们自己一样，想去解释万物，因而选定宗教信仰来说明世界是如何运转的。

另一些心理学的解释者，注意到并非所有的人都是思想家，但所有的人都有感情，于是他们提出了一类最好被称作唯情论的解释。例如，弗洛伊德就想象早期人类被焦虑和恐惧所抓住，唯一可以安抚这些情绪的方式就是得出在他们之上存在着—位神圣的天父的结论。英国学者马雷特(Marett)和人类学家罗维以及马凌诺夫斯基设想原始人感受到某种对生命的敬畏和困惑，并将其看作是某种创造生命的令人敬畏的存在或力量所显示的迹象。但是，无论具体细节如何，这些理论有一个明显的共同特征：它们是纯粹的猜测。埃文斯—普里查德称这些理论是“如果我是一匹马”这类错误的示例。因为这些解释者并不真正了解一个原始人是如何思考的，他们想象这个原始人和他们一样思考。一些人甚至让情况变得更糟，他们认为自己不只可以确实地重构生活在现代的原始人的想法，就连几千万年前最早创造了宗教的原始人的想法也可以重构，即使这些古代的宗教信仰者没有给我们留下关于他们生活中的事物的只字片语，更不用说他们对神的想法了！毫无疑问，埃文斯—普里查德对这些心理学的理论给予了严厉批判，认为它们基本上毫无价值。

埃文斯—普里查德继续说道，社会学的理论家所做的研究多少好一些，但并非多数人都是如此。沿着社会学路径架构起来的最重要的理论出自罗伯特逊·史密斯、法国学者菲斯泰尔·德·库朗热，当然还有埃米尔·涂尔干之手。这些学者十

分正确地注意到了无论原始人怎样思考,他们都不是完全靠自己的力量去思考的,其独立程度不会比现代人大。他们属于一种文化、一个社会,这两者塑造了他们的语言、价值观和观念。然而,即使这些社会学的理论家有了这种可为其所用的深刻洞见,他们的猜测倾向也不比他们的心理学对手少。因为他们当中没有人确切地了解一个真实的原始社会,每个人只是在想象中创造一个社会,而这些想象出自他们碰巧从澳大利亚或地球上其他偏远的角落随意收集到的一些关于图腾制度、献祭或其他风俗习惯的零星碎片。结果,即使是最杰出的社会学家涂尔干所构建的引人入胜的理论,也在新的证据出现的那一刻开始崩塌,这些证据表明图腾制度是一种十分不同于涂尔干所设想的、在种类上也更为丰富的东西。因此,就社会学理论的前景而言,它们最终只是比心理学的理论稍好一些罢了,但它们仍然朝着以“如果我是一匹马”为起点的谬误前进。

和上面这些努力相对照,埃文斯—普里查德发现,列维—布留尔的成果让人耳目一新,尽管是有限的。列维—布留尔几乎也没有离开过舒适的书房,并错误地认为原始人的思维是前逻辑的,现代人则不然。但他是一位敏锐的思想家,几乎完全独立于现代的理论家,他认识到的至关重要的原则是我们无法理解原始人的文化或宗教,直到我们承认他们的整个生存空间可能与我们截然不同,而要恰当地解释这个生存空间,只有通过长年艰辛的工作,从其内部来理解它是怎样运转的。⁴³

有这么多失败的解释,而只有列维—布留尔获得赞赏,人们在这儿会问,是否不再有必要去尝试对宗教做出解释。有趣的

是,尽管以前的理论让人有点沮丧,但埃文斯—普里查德十分肯定这种努力的价值。事实上,他认为理论家应该提出更多的解释,而不是更少,当然,只要他们乐于从前辈的错误中吸取教训。毕竟,在这些早期的理论中至少存在着一点或更多的真理。毫无疑问,宗教关系到思维水平,涉及到情感,并与社会组织之间有着密切的关系。但是,单独用这些因素中的任何一个都不能解释宗教。必须根据宗教和一个既定社会中的其他所有因素以及活动之间的联系来全面综合地理解它。另外,尽管过去研究中的猜测已迫使现代的人类学家转向对像阿赞德和努尔这样具体的文化体细致、专门的研究,但解释者确实需要超越专门的研究。在有些方面,理论家需要“考虑所有的宗教,而不只是原始宗教”。⁴⁴就这方面而言,埃文斯—普里查德提到,意大利的社会理论家维尔弗雷多·帕雷托、法国哲学家帕格森以及德国的社会学家马克斯·韦伯早已绘制出一条充满希望的普适性研究之路,他们所有的著述似乎都汇集到一个共同的主题上。他们不再把宗教和巫术视作原始的思维形态,把科学看作是现代的思维形态,而是提出这两种思维形态可能最好被视作互补的结构——两种显然不同的理解形式,但在所有的人类文化体中,原始的和现代的一样,这两种思维形态都是同样必需的。没有一个社会能够在没有类似于科学和宗教的东西存在的情况下维持下去,所有的文化体将始终需要科学的思维结构和宗教的“心灵建构”。⁴⁵

埃文斯—普里查德自己并未完全确认这最后的观点,但他确实建议应以此为前提继续研究下去,并且应该在进一步的宗

教比较研究中证实或推翻这种看法,可悲的是,这种研究直到现在还是很缺乏。此外,这样的研究不应该集中于记述精英和领袖人物的思想的神学著述,而应该以普通人为中心,以宗教信仰确切的存在方式和实践活动为中心。在《原始宗教理论》的结论部分,埃文斯—普里查德提到,这是一项相当困难的事业,而且没有任何宗教信仰的学者似乎不可能在此取得成功。因为宗教研究与其他学科研究并不完全相同。一个抵制所有宗教的学者不可避免地会寻找某种化约论的解释,某种——生物学、社会学或心理学的理论——它们能通过解释消除它。而另一方面,宗教信徒则更可能从内部来看待宗教——包括其他人的宗教,并试图从宗教本身的角度去解释它。

分析

要评价作为宗教理论家的埃文斯—普里查德,一个方法是把他的研究放在伊利亚德之后来看,他们俩几乎是同时代的。他们都在两次世界大战间的几十年中开始他们的研究,当时,功能主义的解释占主导地位,而且在整个欧洲,人们认为化约论的弗洛伊德主义者和马克思的追随者是那个时代最有影响力的思想家。但伊利亚德和埃文斯—普里查德都反对这个占主导地位的解釋角度,他们用更具同情心的方法去研究原始(伊利亚德称为“古代”)人的宗教。两人还坚持不应再陷入进化论的思维模式中,认为这种理论对研究人类的文化活动毫无帮助;非但如此,进化论从来都是将原始人置于历史发展的底层和起点,而将

西方文化置于历史发展的终点和最高点。最后提到的相关事实是,这两个人都从个人的经历或信仰中萌发出对宗教的自然同情:伊利亚德倾向于罗马尼亚的“宇宙”基督教,埃文斯—普里查德则在1944年皈依了天主教。⁴⁶

虽然伊利亚德和埃文斯—普里查德一致反对那个时代的某些态度,但他们却选择了截然不同的方式来表现各自与其时代的对立。伊利亚德从坚决反对一切化约论开始,致力于描摹出一个全球性的“宗教思维”,这种思维在所有或至少在大多数时空范围内都存在。他也常在图书馆里阅读,认为宗教仍然可以通过有记载的历史和神话得到最充分的理解。埃文斯—普里查德的研究途径显然和伊利亚德不同。他也反对功能主义,至少反对功能主义更极端的化约论形式,而他所做的研究,其整体方向就是要揭示化约论确实没有存在的必要。毕竟,如果从它们的角度看,原始的巫术和宗教体系和我们的一样理性,那我们当然就不需要化约论来解释为什么人们会相信非理性的东西。同时,埃文斯—普里查德不像伊利亚德那样强调要反对所有的化约论,特别是涉及到根据社会功能主义来研究宗教时,这种方法在他的学术训练和早期研究工作中起了重要的作用。埃文斯—普里查德反对任何社会学的决定论,这点是肯定的,但我们已经知道,他最为重视法国学派的优点——涂尔干,特别是列维—布留尔的理论。⁴⁷另外,他也不希望声称有某种世界范围的囊括一切的“古代思维”。在他看来,那种理论只不过再次示范了“如果我是一匹马”的猜测。并不是要构建一个包括所有宗教在内的宽泛的普适性理论的理想一定有什么错。埃文斯—普里查德

在《努尔人的宗教》的结尾处,把自己的工作描述为在“建立非洲哲学体系分类”的过程中迈进的一步,这个分类将融入更宽泛的比较研究中,而构建一个关于宗教整体的理论就需要这样的研究。⁴⁸但要恰当地完成这些事情,需要时间、耐心和更多的调查。完成这些事情所要付出的努力比伊利亚德这样的理论家和19世纪的那些理论家所设想的要多得多。而且也不能采取他们的方式去做这些事情。埃文斯—普里查德坚持认为,无论研究世界宗教或原始崇拜,未来切实的工作必须跳出图书馆和神学的文本。一个有效的理论将必须解释普通人所经历和体验的宗教,而不是牧师或神学家所教授的宗教。这是理论解释的真正源泉所在,而我们最终会找到能很好地恢复这种理论源动力的途径。

如果与经济学作一个比较,我们会看到埃文斯—普里查德的巨大成就在于微观而不是宏观的宗教理论层面。他在详细论述努尔人的信仰和实践的过程中,能够说明宗教怎样对一个处在具体的时间和部落群体中的具体个人产生意义,一如他在论述阿赞德巫术时所做的那样。他揭示了这种宗教怎样形成思想上的连贯以及其内部的“调适整合”。他还揭示出这种宗教与文化背景的联系;它通过回应个人和社会的需求融入到努尔人的生活方式中。当我们比较埃文斯—普里查德在《努尔人的宗教》中取得的坚实的、小范围的成就和他在写作时对过去的宏大理论体系的逐一批判时,我们不难发现,在他眼中哪种工作更有意义。怎样最好地构建起反映真正的宗教“科学”的理论,在这个问题上,埃文斯—普里查德的研究展现了一个正确的转折

点。没有任何一个后来的解释者可以忽略他的成就。

224

批评

一如弗洛伊德的宗教理论部分是建立在其心理学研究的坚实基础上,埃文斯—普里查德的理论的价值也部分建立在他的人类学研究的本质和品性上。我们之前提到过,埃文斯—普里查德的田野工作和他对文化体的解释赢得了大多数人类学家的高度评价。有些人类学家认为,埃文斯—普里查德是所有从事过田野工作的人种学家中最伟大的一个。尽管有一些对他的批评,但最重要的似乎不是针对他的宗教研究。⁴⁹因此,我们或许能略过这些批评,然后按照我们的目的来谈论下面这些观点,它们更具体地指向埃文斯—普里查德的宗教理论。

1. 对其他理论的评价

在有些地方,埃文斯—普里查德对其同行的理论所表现出的耐心远远比不上他对阿赞德人和努尔人思想的考察。比如在讨论努尔人的献祭活动时,他批评有些理论家是“不称职的”——如鲁道夫·奥托——他们认为宗教起源于某种独特的敬畏之情或肃穆的惊叹。但参加集体仪式的努尔人却表现出各种情感:注意、冷漠、庄严、娱乐,或者其他。⁵⁰然而,说过这些之后,埃文斯—普里查德又在完全相同的背景下指出,这些集体献祭发生的场合,几乎根本不具宗教性;它们基本上属于社会事务,这期间,人们会表现出各种情感状态,当然也至少包括一些严肃的时刻。⁵¹另一方面,当埃文斯—普里查德在讨论个人献祭

时,用他自己的话说,这是更纯粹的宗教场合,参与者的情感状态似乎与参加集体献祭时差别很大。他们在个人献祭时要表现出真诚和肃穆的情态,而这似乎和奥托所谓的宗教性情感相差无几。努尔人在此显示出一种庄严和敬畏的情态,几乎可以说是一种神圣的感觉。这并不是说努尔宗教证实了和奥托类似的理论;而只是暗示了埃文斯—普里查德在处理其他理论家的成果时,偶尔会做出冲动的判断。当他用自己最喜欢的攻击方式驳斥其他理论都陷入了“如果我是一匹马”的谬误时,同样的冲动倾向确实存在。从某种意义上说,“如果我是什么,我会怎样”的思考方式是我们希望去理解他人的动机和行为时所采用的唯一方法,就像侦探会竭力去复原罪犯的行为一样。埃文斯—普里查德没有尽力去发现这种争论背后的真正问题,这个问题不在于人们用了这种思考方式(我们确实没有其他的思考方式),而在于我们是怎样使用这种思考方式的,特别是当人们只去猜测原始人是怎样思考的,而不是在一个由证据组成的坚实基础上去细致地重构原始人的想法时。

2. “原始”思维

埃文斯—普里查德的巨大成就在于,让宗教理论家和人类社会的理论家更加重视我们所谓的原始思维的“正常性”。根据埃文斯—普里查德的研究,可以说那个非西方的部落的思维领域是合情合理的;在我们看来这个领域不再是荒诞或幼稚的,就像泰勒、弗雷泽和其他一些理论家曾一度认为的那样。但即便如此,我们也可以合理地追问:埃文斯—普里查德是否解决了 he 可能想到的大多数关于原始思维的问题?有趣的是,例如在

阿赞德人的个案研究中，埃文斯—普里查德先分析了巫术中一项特殊的内容，然后他会写下类似下面的话：“阿赞德人很少有关于神谕的理论，同时也觉得不需要有这样的理论。”⁵²而在另一个情景下，他会观察到，用确切的经验来检验普遍的信仰，这个观念对阿赞德人来说是完全陌生的。看到这里，读者心里自然会冒出这样的问题：为什么不去检验？为什么阿赞德人无法检验他们的信仰？埃文斯—普里查德对这类问题的回答众所周知。他说巫术在阿赞德人的生活中太基本也太重要了，以至于它从未被质疑过——就像在我们的文化中大多数普通人也持有一些前后矛盾、似乎不合逻辑的观念一样。简而言之，他们和我们一样，我们都不可能生存在完全理性或者全然非理性的境地中。但在这里可以提出进一步的问题。我们和他们似乎并不确切相同，因为我们的文化是明显分化的，其中一些人——科学家、哲学家、数学家，甚至哲学神学家——确实强调从理论的层面来解释世界，但其他的人却不会这样。令人好奇的是，阿赞德的文化正好相反，它似乎没有分化。在其中，我们似乎找不到想维护理论知识和理论检验的人，也没有人相信批判的、有逻辑的经验性思维。从这种意义上说，这个社会相当不同于我们的社会，而我们会非常想了解其原因所在。但埃文斯—普里查德并未真正追索这个问题，即使这对维护他的观点显然很重要，他认为我们的文化和他们的建立在同等理性的基础之上。⁵³

3. 对理论的需求

我们所提出的对埃文斯—普里查德的最后一种批评，从某些方面来看是最明显、最重要的——但却不是他乐于承认的。

226 他并不真正拥有关于宗教甚或是原始宗教的完整理论,他只是建立了关于一种宗教的理论——即关于努尔人的——同时提出一些建议,指出有创见的学者可以怎样展开研究,以至某天确实能够得出一些更普遍的结论。他告诉我们从小范围的基础调查研究入手,到将来得出一个有坚实基础的普遍性理论,要比再一次冲动地陷入毫无事实基础的推测好得多,后者正是过去那些理论最明显的标志。这个观点无可反驳。但即便它是正确的,埃文斯—普里查德自己也意识到这不是让事态发展下去的完全令人满意的方法。在《原始宗教理论》的结论部分,他做了一个揭示性的评论:

在上个世纪,人们试图以进化论、心理学和社会学的形式获得这样的一般性论述。但是,由于这些对一般的系统性阐述的尝试已经被人类学家所抛弃,我们的课题已经遭受了丧失共同目标与方法的损失。⁵⁴

就上述评论而言,我们几乎可以怀疑埃文斯—普里查德的弱点是否恰恰就是他前辈弱点的对立面。如果有人能在证据的掌握方面和埃文斯—普里查德一样扎实,而且可能更愿意进行概括性的论述——即使只属于建议和假设之类,那么,宗教研究是否会有更大的贡献呢?他(但并非亲自)是否可能对这种非常需要的“共同目标和方法”有所贡献呢?至少出自埃文斯—普里查德之手的一本名为《关于构建宗教普遍理论的说明》(“Notes Toward the Construction of a General Theory of Religion”)的小册

子肯定不会被读者错过。

但即使没有做过这样的努力,埃文斯—普里查德还是极大地影响了人们对宗教的看法,特别在 20 世纪下半叶的人类学界,其影响是相当巨大的。在下一位也是我们要提到的最后一位理论家那里,我们会看到和埃文斯—普里查德的成就一样有意义的成果,他就是当代美国阐释人类学的倡导者克利福德·格尔兹。

1 *Edward Evan Evans-Pritchard* (1980), p. 93; 参阅下述第 2 条注释。

2 没有关于埃文斯—普里查德完整的传记。T. O. Beidelman, *A Bibliography of the Writings of E. E. Evans-Pritchard* (London: Tavistock Publications, 1974), pp. 1—4, 提供了一个简要的传记式的注释,而且在“Sir Edward Evans-Pritchard, 1902—1973: An Appreciation,” *Anthropos* 69 (1974): 553—567 中,他还做了内容较为充实的叙述。在深受埃文斯—普里查德影响的人类学家 Mary Douglas 的批判研究中,也有对传记提供的信息的评价,参阅她的 *Edward Evans-Pritchard, Modern Masters Series* (New York: Viking Press, 1980), pp. 1—22 et passim.

3 埃文斯—普里查德自己在 1950 年为 BBC 准备的一系列介绍人类学的演讲中,陈述了这个重要的进步。这些讲座的内容后来以《社会人类学》之名出版,参阅他的 *Social Anthropology and Other Essays* (Glencoe, IL: The Free Press, [1951] 1962), pp. 43—85.

4 John Middleton, “E. E. Evans-Pritchard,” *The Macmillan Encyclopedia of Religion*, 8: 198.

5 他在“Operations on the Akobo and Gila Rives, 1940—1941,” *The Army Quarterly* 103, no. 4 (July 1973): 1—10 中引人入胜地叙述了这场运动。格尔兹在其著作中,以此叙述为基础,十分诙谐地称赞了埃文斯—普里查德的个性和工

宗教的七种理论

- 作,参阅其 *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988), pp. 49—72.
- 6 Beidelman, "Appreciation," p. 556.
- 7 关于他对这个陈旧的进化论传统的批判,参阅 *Social Anthropology and Other Essays*, 特别是 pp. 21—42.
- 8 有关埃文斯—普里查德对泰勒和弗雷泽的评价,参阅 *Social Anthropology and Other Essays*, pp. 31—33 和 *Theories of Primitive Religion* (Oxford, England: Clarendon Press, 1965), pp. 24—30; 以及 *A History of Anthropological Thought*, ed. Andre Singer (New York: Basic Books, 1981) 中的一部分内容。要了解他对弗雷泽巫术理论的具体论述,参阅 "The Intellectualist (English) Interpretation of Magic," *Bulletin of the Faculty of Arts* (Egyptian University, Cairo) 1 (1933): 282—311.
- 9 参阅他在 *Social Anthropology and Other Essays*, pp. 51—53 中的评论,还有在 *Theories of Primitive Religion*, pp. 53—69 中的论述,同样深具严肃的批判眼光。
- 10 埃文斯—普里查德觉得这个社会学研究的前提得到了像意大利的 Eugenio Riccagnano (1870—1930) 那样的哲学家的支持,也为感知心理学界近期的研究所确认。而最知名的,是剑桥的经验论心理学家 Frederick Bartlett 所揭示的内容,即人们是怎样映现进入其感观的东西,然后根据更为重要的社会条件作用,做出接受或排斥这种印象的选择。关于这个问题,参阅 Douglas, E. E. Evans-Pritchard, pp. 6—24.
- 11 *How Natives Think* 最先于 1910 年以法语版本出版;但一直没有译本,直到 *The Primitive Mentality* 的出版获得成功以后,前者才有了译本,后者先于 1922 年以法语版问世,次年就有了英译本。
- 12 对这个实例的简要讨论在后来关于认识论的哲学探讨中变得相当著名,参阅 Douglas, E. E. Evans-Pritchard, pp. 8—12。对此问题更有趣的探讨,见于 Jonathan Z. Smith, "I Am a Parrot (Red)," *History of Religions* 2 (1972): 391—413 和 Clifford Geertz, "Religion as Cultural System," in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. Michael Banton (London: Tavistock Publications, 1966), pp. 37—38.

- 13 Robert Segal 教授对我的帮助是提醒我注意埃文斯—普里查德在 1934 年 11 月收到的来自列维—布留尔的长信,信中有很多想法;而且还提过给我 1952 年出版的此信的翻译版的复本:L. Levy-Bruhl, "A Letter to E. E. Evans-Pritchard," *British Journal of Sociology* 3 (June 1952): 117—123。使我受益良多的还有 Segal 在讨论埃文斯—普里查德的 *History of Anthropological Thought in Annals of Scholarship* 2 (Winter 1981): 119—128 时做出的敏锐评论。在那封信中列维—布留尔回应了埃文斯—普里查德已经出版的一篇文章,内容是探讨他 1934 年前提出的理论,参阅 "Levy-Bruhl's Theories of Primitive Mentality," *Bulletin of the Faculty of Arts (Egyptian University)* 2 (1934): 1—36。
- 14 E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford, England: Clarendon Press, 1937), p. 13.
- 15 Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, p. 63.
- 16 Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, p. 63.
- 17 Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, pp. 299—312.
- 18 Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, pp. 28—29.
- 19 Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, p. 378.
- 20 Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, p. 343.
- 21 Beidelman 在 "Evans-Pritchard: An Appreciation," p. 560 中写道:"关于阿赞德部族的这本书无疑是过去所有关于非洲人的单一专题著作中最重要的一部,它也确实是人类学领域中最重要著作之一。"
- 22 Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, p. 69.
- 23 Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, p. 117.
- 24 Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, p. 63.
- 25 Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, p. 338.
- 26 关于此书对当代人类学的重要意义以及它展现出来的诠释和评估的小型“运作程序”,参阅 Ivan Karp and Kent Maynard, "Reading The Nuer," *Current Anthropology* 24, no. 4 (August-October 1983): 481—492; 对此文的评论以及来自作者的回应,见于 pp. 492—503。

- 27 Douglas 在 *Evans-Pritchard*, pp. 91—113 中指出,埃文斯—普里查德通过广泛地阅读从父亲的牧师研究中找到的西方神学的文学作品来为写作努尔人的情况做准备。她补充道,埃文斯—普里查德将克沃斯尼亚尔描述成一个具有无私的爱的神,似乎是吸收借鉴了 *Agape and Eros* (1936) 中的内容,此书是由路德派神学家 Anders Nygren 撰写的,对西方宗教思想中爱的观念的经典研究著作。埃文斯—普里查德认可书中的内容,也承认了它对他其他作品的影响。
- 28 E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (Oxford, England: Clarendon Press, 1956), p. 12.
- 29 Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, pp. 51—52.
- 30 对那些熟悉古代和中世纪东方教会的神秘神学的人而言,努尔人的神灵等级制反映出有上帝的存在,但这个神并不完全等同于基督宗教中的上帝,这种等级类似于神学家 Sabellius 在解释三位一体时使用的模态语言。努尔人对克沃斯尼亚尔的信仰也类似于天堂里天使有等级制的神秘教义,这在中世纪早期广为阅读的伪狄奥尼修斯契约(Pseudo-Dionysius the Areopagite)中显露无疑。
- 31 Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, p. 121.
- 32 Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, pp. 121—122.
- 33 Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, p. 131.
- 34 Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, p. 154.
- 229 35 Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, p. 158.
- 36 Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, p. 199.
- 37 Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, pp. 207—208.
- 38 Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, p. 208.
- 39 Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, p. 239.
- 40 Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, p. 281。有关罪孽和赎罪的这种讨论,值得一提的是 Meyer Fortes 的经典研究著作:*Oedipus and Job in West African Religion* (Cambridge, England: Cambridge University Press, [1959] 1983)。Fortes 是另一个从事田野调查的非洲人类学家,他的著作常与埃文斯—普里查德的作品相提并论,参阅 Jack Goody, "Introduction," *Oedipus and Job*, p. vii.

- 41 在 *Nuer Religion*, p. vii 的序言中,埃文斯—普里查德提到并赞同 Ray Huffman 小姐的评论,她是美国长老会的传教士,在多年宣教于努尔部族后,她说,“教会觉得这个部族好像生活在旧约时代”。在 Douglas 撰写的 *Evans-Pritchard*, p. 105 中提到努尔宗教和现代最为独特的基督新教形式十分相似,因其强调天空神是道德体系的维持者,强调内心的服罪胜过各种仪式。
- 42 Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, p. 10. 译文采自[英]埃文斯—普里查德:《原始宗教理论》,孙尚扬译,北京:商务印书馆,2001年,第12页。——译者
- 43 Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, pp. 78—99.
- 44 Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, p. 113. 译文采自[英]埃文斯—普里查德:《原始宗教理论》,第135页。——译者
- 45 Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, p. 115. 译文采自[英]埃文斯—普里查德:《原始宗教理论》,第137页。——译者
- 46 不应主观认定埃文斯—普里查德在皈依宗教前尤其不信宗教,对他而言,皈依宗教并非惊人的转变或离奇的事件。Douglas, *Evans-Pritchard*, p. 43 提到埃文斯—普里查德认为皈依宗教“并非是与其过去突然决裂的改变,而是一个内心深处早已是天主教徒的人在稳步前行的过程中跨出的最后一步”。参阅他的“Fragment of an Autobiography,” *New Blackfriars*, January 1973, pp. 35—37.
- 47 Douglas, *Evans-Pritchard*, p. 44,在这点上,Douglas 提到了埃文斯—普里查德的一部著作:*The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford, England: Clarendon Press, 1949), 我们在这里无法述及这本著作了。她认为,这本书“优于埃文斯—普里查德其他任何的著作,它解释了为什么埃文斯—普里查德会反复尖锐地批评化约主义者建立的理论和社会学的决定论”。
- 48 Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, p. 314.
- 49 对这些批判中有些内容的讨论,参阅 Adam Kuper, *Anthropologists and Anthropology: The British School 1922—1972* (New York: Pica Press, 1973), pp. 111—119, et passim,也可以参阅更为集中的修订版 *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School* (London: Routledge & Kegan Paul, 1983), pp. 88—98;对

埃文斯—普里查德有关努尔部族著作的彻底分析,参阅 Karp 和 Maynard 的“Reading the Nuer,” pp. 481—492,还有接下去的讨论,参阅 pp. 492—503.

50 Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, p. 207.

51 Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, p. 199.

52 Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic*, p. 314.

230

53 但必须提到在一篇著名的文章里,即“Understanding a Primitive Society,”(最先于1964年发表在 *American Philosophical Quarterly* 上),英国哲学家 Peter Winch 的论点却恰恰相反,而且具有说服力。他说,埃文斯—普里查德觉得有理由肯定阿赞德人虽然在相信巫术这点上是错的,但他们仍然是有理性的;但埃文斯—普里查德对阿赞德人的同情心其实还不够深入彻底。埃文斯—普里查德不仅应该认为阿赞德人是理性的,而且,他,作为一个英国人,研究的起点是阿赞德人不能接受的一整套关于世界运作的假设,因此,就连他说阿赞德人在相信巫术方面是错的也有失公正。Winch 这篇颇具争议的文章成为敏锐探讨人类理性本质的一个组成部分,这场讨论的参与者是英国分析哲学领域中最前沿的一些人。要了解这场持续至今的讨论,参阅 the collection of essays in Bryan R. Wilson, ed., *Rationality* (Oxford, England: Basil Blackwell, [1970] 1984), 包括 pp. 78—111,其中,Winch 的文章还被重印。

54 Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, p. 114. 译文采自[英]埃文斯—普里查德:《原始宗教理论》,第135—136页。——译者

进一步阅读书目

Beidelman, T. O. *A Bibliography of the Writings of E. E. Evans-Pritchard*. pp. 1—4. London: Tavistock Publications, 1974. 关于埃文斯—普里查德的一本简短传记。目前没有全面的传记著作。

Beidelman, T. O. “Sir Edward Evans-Pritchard, 1902—

1973: An Appreciation.” *Anthropos* 69 (1974): 553—567. 对埃文斯—普里查德的成就以及他在其所选择的人类学领域中的重要性的说明。

Douglas, Mary. *Edward Evans-Pritchard*. Modern Masters Series. New York: Viking Press, 1980. 一位深受埃文斯—普里查德的研究影响的著名人类学家所作的简短而富有启发性的分析,并将传记资料同批判性的评论相结合。

Evans-Pritchard, E. E. “Fragment of an Autobiography.” *New Blackfriars*, January 1973, pp. 35—37. 作者对自己生活的简述,集中说明了他中年改信天主教的问题。

Evans-Pritchard, E. E. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford, England: Clarendon Press, 1940.

Evans-Pritchard, E. E. *Nuer Religion*. Oxford, England: Clarendon Press, 1956.

Evans-Pritchard, E. E. *Theories of Primitive Religion*. Oxford, England: Clarendon Press, 1965.

Evans-Pritchard, E. E. *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford, England: Clarendon Press, 1937.

Geertz, Clifford. *Works and Lives: The Anthropologists as Author*. Stanford, California: Stanford University Press, 1988. 对埃文斯—普里查德的著作和个人风格的考察,以及关于其他伟大的人类学家的论文集。

Karp, Ivan, and Kent Maynard. “Reading The Nuer.” *Cur-*

rent Anthropology 24, no. 4 (August-October 1983): 481—503.

对埃文斯—普里查德关于非洲的努尔人的研究的广泛讨论;以及
231 及其他人类学家对该文以及埃文斯—普里查德本人的评论。

Kuper, Adam. *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983. 它考察了埃文斯—普里查德在英国田野人类学中的重要地位。

Lienhardt, Geoffrey. “Evans-Pritchard: A Personal View.” *Man*, n. s. 9, no. 2 (June 1974): 299—304. 同时代一位著名的人类学家对埃文斯—普里查德的生涯所作的评论,他曾在非洲另一个部落进行类似的田野调查。

Wilson, Bryan R., ed. *Rationality*. Oxford, England: Basil Blackwell, [1970] 1984. 一些著名的哲学家探讨理性思想和行为问题的论文集,埃文斯—普里查德关于阿赞德人的研究引起了同样的问题。

Winch, Peter. “Understanding a Primitive Society.” In *Rationality*, edited by Bryan R. Wilson, pp. 78—111. Oxford, England: Basil Blackwell, [1970] 1984. 一篇著名的颇具争议的论文,它从埃文斯—普里查德关于巫术的研究开始,并置疑他没有
232 给阿赞德人的思想和习俗给以足够的同情。

第七章 作为文化体系的宗教： 克利福德·格尔兹

文化的分析不是“一种探索规律的实验科学，而是一种探索意义的阐释性科学”。

——克利福德·格尔兹：《文化的解释》¹

本书最后涉及的理论家是至今仍在写作的美国文化人类学家克利福德·格尔兹(Clifford Geertz)。如果埃文斯-普里查德在他过世前一直是英国人类学界的领袖人物，那么会有很多人说格尔兹在时下的美国学术界占据着类似的地位，不仅在人类学领域，而且是在所有的社会科学领域。²和埃文斯-普里查德一样，格尔兹对宗教也有浓厚的兴趣，即使这只是他密切关注的诸多文化分析问题中的一个。过去30年，格尔兹在出版的众多论文和著作中提到的主题遍及了人类社会生活的各个方面：从农业、经济、生态到亲属模式，社会历史和发展中民族的政治问题；从艺术、美学和文学理论到哲学、科学和技术，当然还有宗教。在现今知识专门化的世界中，人们很少用“博学的人”来描

述别人,但这个短语却能相当准确地描述格尔兹尤为广泛的兴趣和调查研究。他主要关心的是迫切需要对人类学和其他社会科学的实践基础做出反思,这种反思直接影响到人们如何理解宗教。借助于深入的观察和巨大的说服力,格尔兹提出人类的文化行为是十分不寻常和独特的东西,因此,如果我们试图用科学家解释自然界各种事物的方式来“解释”文化行为,那将会一无所获。无论我们喜欢与否,人类不同于原子和昆虫。他们生活在复杂的意义体系中,人类学家称之为“文化”。所以,如果我们希望理解这些文化行为,宗教当然是其中最重要的行为之一,我们只有找到适合它们的研究方法。这种方法就是“阐释”。就人类而论,如果我们放弃自然科学家会用于解释一群蜜蜂或一种鱼类的“行为解释法”,转而进入对“文化的阐释”,那我们的境况会好得多。³“文化的阐释”自然成了格尔兹最著名的论著的标题。

虽然格尔兹将这种新的方法推介至人类学和社会科学的所有领域,但是他自己首先将这种方法具体运用于宗教研究,并在此过程中推动了宗教研究的复兴。事实上,在揭示高质量的宗教研究对理解人类生活和思想的其他方面会多有价值这点上,可能除了米尔恰·伊利亚德是唯一的例外,没有哪位美国学者比格尔兹做得更多。也许不用多此一举地提到,这种试图通过宗教实践者的角度和观念来审视所有宗教的“阐释”的立场,是在伊利亚德和埃文斯—普里查德早已涉足的道路上继续迈进的一步。这条道路背离功能主义和化约论,重视宗教独特的人性层面:激励宗教持续下来的人类的观念、态度和意图。

生平经历

1926年，克利福德·格尔兹出生于加利福尼亚的旧金山。⁴高中毕业后，他进入俄亥俄州的安提阿大学学习，并于1950年获得了哲学学士学位。之后，他进入哈佛大学开始学习人类学。当然，田野调查到这时已成为了英美人类学训练的基石，于是，格尔兹还在研究生期间就决定投身于田野工作。他在哈佛的第二年，就和妻子希德里德(Hildred)一起去了印度尼西亚的爪哇岛，在那里的两年，他们研究了一个小镇上多人种、多宗教的复杂社会。回到哈佛后，格尔兹于1956年取得了社会关系学系人类学专业的博士学位。然后，他和妻子到东南亚，着手进行第二次田野调查，这次是在巴厘岛。和爪哇一样，巴厘也是晚到20世纪40年代末新成立的印度尼西亚共和国的一部分，印度尼西亚在“二战”后不久才告别荷兰的殖民统治。但是，和伊斯兰信仰占主导地位的爪哇不同，巴厘人有自己的宗教，这种宗教由大部分源于印度教的信仰和仪式生动地交织而成。在巴厘和爪哇，格尔兹作为人类学家的第一项任务就是进行民族史的研究——对这些非西方的社会做详细而系统的描述，尤其注意生活的各个不同方面是怎样融入到一个文化整体中去的。埃文斯—普里查德在努尔和詹德部落中的调查工作为他的理论著述打好了基础，同样的，格尔兹在爪哇和巴厘的研究也为其日后的著述和理论分析奠定了基础。尤其在宗教方面，格尔兹和这些印度尼西亚群体的深入接触促使他形成许多最具原创性的观

234

点。通过这些接触,也让格尔兹很早就有了这样的看法:如果像功能主义者声称的,宗教总是被它所在的那个社会塑造,那么,另一个事实是社会也被它的宗教塑造着。

1958年,完成了在巴厘的田野调查后,格尔兹短暂地执教于加州大学伯克利分校,然后转到了芝加哥大学,从1960年到1970年他都待在那里。1960年,他出版了《爪哇的宗教》(*The Religion of Java*)一书,全面生动地叙述了爪哇小镇的信仰、象征、仪式和风俗,那里是他进行第一项田野调查的地方。⁵ 格尔兹在此次研究中表现出对细节的关注,这点与埃文斯-普里查德不相上下,但格尔兹也试图——并且也需要进行更大范围的调查,因为他选择的研究对象是揉和着文化冲突的社会,其复杂程度远远超过詹德和努尔部落,它们是在苏丹内部基本与外界隔离的非洲群体。在爪哇的文化中,伊斯兰教、印度教和当地的泛灵论传统都在社会体系中占有一席之地。除了关于爪哇宗教的著作外,格尔兹还继续调查研究,出版了其他几部著作。《农业的退化》(*Agricultural Involution*)(1963)考察了印度尼西亚的生态环境和经济情况,评估了它在殖民时代面临的困境和发展的前景。同年出版的《商贩和王子》(*Peddlers and Princes*),比较了爪哇和巴厘的两个小镇的经济生活。《一个印度尼西亚小镇的社会历史》(*The Social History of an Indonesian Town*)(1965)讲述的是爪哇岛上的摩丢库特(Modjokuto)小镇的发展历程,格尔兹大多数的田野调查都在这个群体中完成,他记录了这个小镇从殖民统治转入独立的过程中经济、政治和社会生活之间的紧密联系。

我们可能记得埃文斯—普里查德在非洲部落外的一段调查经历,那时,他在利比亚,研究了遵守沙努西(Sanusi)制度的穆斯林团体。有趣的是,格尔兹结束了他在印度尼西亚的调查工作之后,也有一段类似的经历,他到了北非的摩洛哥,对当地的伊斯兰文化做了进一步的调查研究,以扩大自己的田野调查的基础。从20世纪60年代开始,格尔兹先后五次到摩洛哥,这使他能够观察到在完全不同于东南亚的地方存在的第二个穆斯林宗教群体。因此,在《观察中的伊斯兰教》(*Islam Observed*) (1968)一书中,他能够比较研究在两个完全不同的文化环境中成形的伊斯兰教。在本章中,我们会更深入地介绍这本书的内容。后来,这次在北非的调查又导致更进一步的研究,促使格尔兹和其他作者共同完成了《摩洛哥社会中的意义和秩序》(*Meaning and Order in Moroccan Society*) (1980)一书。 235

1970年,格尔兹成为唯一一个在新泽西的普林斯顿高级研究所中被授予教授职衔的人类学家,他至今仍在该机构中继续他的研究工作。这个独一无二的荣誉,让格尔兹进入了爱因斯坦曾经工作过的地方,但他之所以赢得这个荣誉,主要不是因为他的民族学研究;许多这个领域的其他专业人员也能完成这种研究——尽管完成得不像他那么好。格尔兹获得这个荣誉的真正原因是,他在60年代进行民族学研究时,写了一系列引人注目的批判性文章,提出了一些在现代人类学中最重要的问题,许多领域里长于思考的人都注意到了这些批判性的文章。就是在这些尖锐入理的探讨中,格尔兹第一次表达了对大多数早期社会科学的保留意见,他声称这些社会科学设定的多数目标和使

用的多数方法都已严重地误入歧途。同时,他也能有力地论证自己提出的较新的“阐释”人类学模式。尤其在美国,格尔兹的理论著述赢得了众多对此饶有兴趣的读者,不仅有其他的人类学家,还有各个学术领域的学者和许多善于思考的一般读者。虽然有些批判性文章本身就引人注目,但大多数此类文章还是以合集的形式引起了最大的关注,它们主要收录在广受好评的论文集《文化的解释》(*The Interpretation of Cultures*)(1973)和最近一部获得同样赞誉的论文集《地方性知识》(*Local Knowledge*)(1983)中。要恰当地评价格尔兹研究宗教的方法,我们就要注意他工作的两个方面:民族学研究和理论研究。

背景: 美国人类学和社会理论

要了解格尔兹在宗教理论家中的地位,我们必须首先注意他研究人类学的背景,其中,最重要的事实可能是他接受教育的地方既不在深受涂尔干影响的巴黎大学,也不在推崇埃文斯-普里查德的牛津大学,而是在美国的哈佛大学。因此,他关于文化和宗教的观点是在两种主要的影响下形成的:强劲、独立的美国人类学传统和他在哈佛师从著名的理论家塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons)时接触到的社会科学的视角。

236 自从进入20世纪,在德籍移民学者博厄斯(Franz Boas)和比他年轻的同时代学者克罗伯(Alfred Louis Kroeber)(1876—1960)以及罗维(Robert Lowie)(1883—1957)的带领下,人类学领域真正的专业研究模式已经在美国建立起来。当英国的泰勒

和弗雷泽仍在比较研究的基础上提升他们的宏大理论时,这些先锋式的人物早已看到了这种研究的错误,并抛弃了这种研究方法。⁶ 他们和埃文斯—普里查德一样,领先于他们的时代,赞成马凌诺夫斯基的观点,后者是开创田野调查的伟大的人类学家之一。这些先锋学者坚持认为任何普遍性的理论都必须植根于严谨、“特殊”的民族学研究,这种研究围绕一个群体展开,可能需要数年或数十年才能完成。在美国,这些学者自然可以进入许多美洲本土的部落群体,他们以此为很好的优势,学习部落语言,展开对自己所在的那个群体的田野调查。博厄斯毕生都在研究加拿大太平洋沿岸的民族,克罗伯和罗维则研究美洲平原地带的部落。

除了田野调查,博厄斯、克罗伯和罗维还强调“文化”是人类学研究中的关键内容。他们坚持认为,在自己的田野研究中,考察的并不只是一个社会——一些英国学者喜欢这样认为——还是一个包括了思想、习俗、态度、象征和制度的更为广泛的体系,社会只是其中的一部分。美国人往往认为“社会”这个词太注重人类群体的纯物质和结构性的组成部分,而他们要表达的是一个更综合的概念,寻找隐藏在社会秩序中,或社会秩序背后的人们的态度和情感,因此更合适的词语是“文化”。但事实上,至少一些差别只表现在字面上。欧洲人透过“社会”和“社会人类学”所要表达的内容基本上和美国人类学家说“文化”和“文化人类学”时所表达的内容相当接近。

露丝·本尼迪克特(Ruth Benedict)是克罗伯和博厄斯相当出色的学生,她很有天赋,在拥有众多读者的《文化模式》(Pat-

terns of Culture) (1930) 一书中,她解释文化甚至是理解个体性格的关键。⁷ 在田野调查中,当她注意到普韦布洛(Pueblo)的印第安人温和、内敛,而像皮马(Pima)和科纳库特(Knakiutl)这样的部落比较好斗时,她把这种性情上的差异归结为普韦布洛文化强调和谐的基本特征,而后者没有这样的文化特征。这样的观点与涂尔干学派的理论家的看法有重大分歧,后者对个体的心理因素很少有兴趣,因为这些因素不是具体、客观的,像家庭和氏族这样的社会现象。本尼迪克特发现个体心理的重要性,因为它表明文化是一种模式,一种“群体心理”,文化中的每个成员都有这种性格。

还在学生期间,格尔兹似乎就吸收了博厄斯、克罗伯和本尼迪克特的大多数主要思想,并把它们自然地融入到他自己的人类学观点中。虽然他选择了在印度尼西亚而非美国本土的群体作为调查对象,但我们知道,他立刻就投入了两次扎实的田野调查工作。而且,他完全赞同美国学术界承担起具体的研究,以期大大地胜过在证据贫乏的基础上得出普遍性理论的错误科学。格尔兹衷心认同人类学研究的第一步必须是民族学研究。这种研究的焦点必须落在具体的地方和民族上,这样,在任何情况下,只能从这些对个案的深入研究中得出普遍的结论。而且,格尔兹最终认可美国人的观点,即人类学家的研究对象是“文化”而不是“社会”。他认识到,要理解其他民族的生活就不能只考察像家庭、亲属关系、氏族结构或法律体系这样的社会内容,必须越出这一范围,去寻找我们所谓的“文化”,由观念、动机和行为构成的互相联系的整个模式。

关于这最后一点,我们应该注意,格尔兹确实对新近强调文化的现象有一些保留意见,而对法国学派的社会学方法表现出比别人更多的同情。因为,如果像本尼迪克特所说的,文化只是一种群体的态度,一种在个人心理中传承的共有的“个性”,那么,对社会科学家而言,的确没有什么非常客观的内容可以研究。根据美国学者的观点,会认为个体行为是对文化的一种表达,而文化就被简单地定义为个人学习。⁸ 这样循环的叙述也许是正确的,但并不十分具有启迪作用。如果文化的概念要有益地指导科学研究,那么法国学者完全有理由说,文化必须提到一些客观的东西,而不只是像普韦洛布人的“和谐感”或某个部落的好斗态度这样难以捉摸的心理状态。在解决这个困难时,格尔兹得益于塔尔科特·帕森斯的著作,他是格尔兹在哈佛大学的导师,也是当时领导潮流的美国社会学家之一。

美国的社会理论：帕森斯和韦伯

很难说帕森斯对格尔兹的影响有多直接,但他似乎在两个方面影响了格尔兹。⁹ 首先,帕森斯本人受伟大的德国社会学家马克斯·韦伯的影响,韦伯在20世纪初出版了一些有关宗教和社会关系的富有原创性的杰出著作。当在很少有美国人知道韦伯是谁时,帕森斯已经翻译了韦伯的一些作品,并解释了他的重要观点。韦伯是一个知识极其渊博的学者,可以写完德国的路德教徒,就写中国的儒士。而且,他十分善于把具体的事实联系起来,从而得出引人注目的抽象概念和理论。许多人知道韦伯

在他著名的《新教伦理和资本主义精神》(1904—1905)一书中,首先把新教和资本主义经济联系在一起,但这只是他在社会学和比较宗教学领域中提出的众多启发性观点中的一个。此外,他也致力于推广颇有争议的 *Verstehen* (德语中的“理解”)的方法,这种方法强调人的观念和态度在任何对社会体系的阐释中所起的作用。与此相应的观点是文化是人类“行动”(德文称 *Handeln*)的产物,因为人们做事要与某些理想、态度和价值观取得一致,所以文化产生了。因此,只有当我们理解了一种行动对行动实施者的意义(译作德文 *Sinn*),我们才能真正地把握住并且阐释清到底发生了什么。

韦伯这些主要的概念在格尔兹的文化阐释理论中,以翻译过来的、最新的形式体现出来,这似乎并不偶然,因为帕森斯已经把韦伯的主要概念传递到美国。在格尔兹所有的理论著述甚至是一些人种志中,马克斯·韦伯可能是他提到次数最多的社会理论家,或者是他提到的与自己最志趣相投的社会理论家。

除了让格尔兹了解韦伯的观点外,帕森斯还提供给他其他的东西:用什么方法解决像本尼迪克特这样的人类学家留下来的文化问题。帕森斯在自己最重要的著作《社会行动的结构》(1934)一书中,以韦伯的观点为基础,进一步提出,所有的人类群体都建基于三个等级或三种层次的结构上:(1)个体的个性,由(2)社会系统塑造和掌握,而社会系统,又被(3)一个独立的“文化系统”塑造和控制着。“文化体系”是价值观、符号和信仰的复杂交织体,与个体和社会存在相互作用,但出于分析的需要,它可以与个体和社会分离开来。在许多人看来,这个理论是

一种突破。如果本尼迪克特认为文化是群体性格的观点过于模糊和主观以至不能很好地用于科学研究,那么帕森斯的概念正好相反。“文化系统”是客观的东西,是符号的集合体——包括物体、手势、话语、事件,都有它们附着的意义,这个系统存在于个人的心理之外,但又作用于内在,塑造个体的态度,引导个体的行为。简而言之,如果韦伯揭示出怎样去理解文化,那么帕森斯就揭示出哪里可以找到文化。在帕森斯看来,文化不只是个体心理一系列难以捉摸的情感或易变的感想,它是实实在在的、239长久固定的事物——客观的事物,影响私人的情感又始终保持与之分开的状态。一个社会中所有的人都认识到这个具体的象征系统,因此,置身其外的人类学家和其他人也能认识这个系统。我们在下文会看到,格尔兹显然赞同这个观点,认为文化是由符号构成的客观系统,因此一些观察评论者更倾向于把他的研究方法称为“符号”人类学而不是阐释人类学。¹⁰

阐释性的社会科学: 原则和规律

韦伯、帕森斯和美国人类学的传统都为格尔兹形成他自己的观点提供了组成因素。要了解格尔兹是怎样把这些观点联合成完整的阐释人类学的,我们现在就可以转入他自己的著述,尤其是理论性的文章和其他主要在60、70年代出版的作品,那是他生涯中最关键的20年。因为我们显然不能在讨论中涉及这么多著述,而且这些著述有些是理论性的,有些是人种学方面的,所以最好的方法就是循序渐进地展开讨论。首先,我们会关

注格尔兹最著名的两篇理论文章：第一篇概括性地叙述了他的阐释人类学，第二篇则论述怎样把这种方法运用到宗教研究中。了解了这两篇文章的观点，我们接下去会转向一些实例，从中看出格尔兹用怎样的方法把他的观点应用到实际的宗教中。

文化与阐释：“深描”的方法

1973年，格尔兹出版了他的获奖论文集《文化的解释》。其中大部分的文章最早出现在60年代的各种学术期刊上。但作为介绍，格尔兹发表了一篇新的文章，并由此成为介绍其观点的经典作品。格尔兹给它定名为《深描：迈向文化的阐释理论》。其中他初次提出虽然“文化”这个词在许多以前的人类学家看来意味着很多不同的事物，但这个词的关键特征是“意义”或“重要性”。格尔兹引用韦伯的话说，人是“悬挂在由他们自己编织的意义之网上的动物”。¹¹因此，如果我们希望去做人类学家努力要做的事，也就是阐释其他人类的文化，那我们只能使用

240 被英国哲学家赖尔(Gilbert Ryle)称为“深描”的方法。我们必须叙述的不只是确实发生的事实，还有事实背后人们的意图。赖尔举了两个男孩的例子，其中一个男孩的眼睛无意中紧张地一抽，而另一个对朋友眨眼示意了一下。如果完全用生理性的，或者说“浅描”的方法，那这两个举动能被叙述成相同的。但我们一把意义这个因素考虑进去，即物质运动的意义，那没有两个动作会比这两个差别更大。眼睛无意地抽动不具有任何意义，而眨眼示意却意味着很多。“深描”包括对动作意义的描述，所

以展现出眨眼示意与眼睛无意抽动的明显不同。格尔兹说,我们必须清楚地理解,人种学总是诉诸于深描法的学科,所有的人类学也是如此。这种描述要达到的目标从来就不只是叙述部落或氏族的简单结构,仪式的细微组成部分,或者,像穆斯林在莱麦丹月(Ramadan)白天禁食这样简单的事实。这种描述的任务是区分不同的意义,发现隐藏在行为背后的意图,发现所有生命存在的意义以及人们对仪式、结构和信仰的想法。

当我们提到“意义”,更重要的是注意到,大多数人认为意义是极其隐私的东西——一个体头脑中的想法。但只要我们多想一下,就会清楚根本没有本质上绝对私人的意义。我不能私意地向你眨眼,除非我们共享一些公共的内容——由意义构成的背景,这样,你从我的眨眼中接受到示意才能和我通过眨眼要传达给你的意思一样。所以,我们应该理解任何群体的文化就是这种共享的意义背景。或者,用格尔兹自己的话来说:“文化是由人们用来进行诸如传递密谋信息并把它们联系起来,或感知侮辱并予以回应之类活动的社会公认的意义结构构成的。”¹²文化不是物质的东西,但它就在那儿——客观地在那儿。而且它就是人类学家在研究任何不同的群体或民族时都必须竭力重建的一种体系,它的重要性胜过任何其他的体系。

但同样的,注意到文化不只是关于意义的体系,好像数学那样,完全是由符号组成的独立的系统,这点也很重要。行为,或者说举动,也必须被观察,“因为文化形态正是在行为之流——或更确切地说是社会行动——中得到表达的”。¹³这可能意味着在有些情况下,一个人类学家对一种文化的描述不会总是完全

连贯一致的。人们有时候的行为方式似乎与他们自己的文化所限定的意义体系相抵触；或者，可能更精确地说，文化体系有时会呈现出多元和冲撞的模式，人们置身其中可以选择不同的行为方式。文化形式通过社会行为才能表达出来，这还意味着人类学家最好就是通过记录下人们对自己的想法和行为的解释来重构他们真实的思想 and 行为体系。文化分析对阐释人类学家而言，就像对其他所有严肃的理论家一样，总是一个“意义推测，对这个推测进行评估，从较好的推测引出解释性的结论”的过程。¹⁴

现在，如此困难的工作很难做好，除非，容我打个譬喻，进行微观操作。阐释人类学专注于“民族学的微小模型”，即小范围的研究对象，比如氏族、部落或村落；它们的文化体系可以在所有细小的带有自身特性的细节和与其他文化体系的巨大差异中被勾画出来。在格尔兹看来，这也意味着对所有人类作宽泛、普遍论述的任何尝试都是最值得怀疑的。他提到，过去人类学家会说“我已经研究过，中部城镇就是微型的美利坚”。对这种说法的回应是：有些方面可能如此，而另一些方面很可能不是这样的。所以，这样普遍性的陈述误导人们的可能性和提供信息的可能性一样大。有时，某个群体又会被说成是“试验性个案”，通过它，可以证实其他所有群体的一些情况。（即使格尔兹没有提到涂尔干，但我们可能记得，涂尔干认为澳大利亚的图腾制度就是证实他的宗教理论的“关键性试验”。）但在此又要问：当我们几乎不能控制试验的任何重要条件时，我们可以真正地去进行哪种实验室里的个案试验？比较两种人类文化，永远不能

像操纵两个实验室里的文化,把它们放在同样的试碟里,然后给这个碟里加一些化学物质,那一个什么也不加。格尔兹说,源于任何一个这样的文化试验个案的发现,“和其他阐释或误释一样,是以相同的方式表达同样具有内在不确定性的阐释或误释”。¹⁵

鉴于所有这些,任何对解释人类行为有兴趣的人都必须明白,学者把“建构文化阐释的普遍理论”定为目标的时代已经过去了——而且很可能一去不复返了,因为不可回避的事实是,文化分析不是“一种探索规律的实验科学,而是一种探索意义的阐释性科学”。¹⁶这是否意味着对文化的阐释完全不可能给予我们具有普遍价值的智慧?格尔兹告诉我们,并非完全如此;但我们从阐释中学到的东西可能更像医生的诊断,从病人的某些症状中确定他得的是哪类疾病。人类学从来不是完全带有预言性的学科,不可能提供可以运用在像物理学或化学这样的领域中的必然规律,因为物理学或化学研究只围绕着遵循运动定律或分子反应规则的物质运动。人类学家不能确信地说在一种文化中将会发生什么,就像一个医生不能确切地预测一个孩子会患麻疹。但和医生的诊断一样,一种理论可以并且应该竭力地预期会发生什么。在阐释一种文化时,一种理论以某种方式应该 242
可以接受另一种文化的“检验”,然后这种理论或者被人们更多地使用,或者被抛弃。在这方面,人类学家确实在处理许多普遍的概念——“结构”、“身分”、“仪式”、“变革”、“世界的观点”、“整体”等类似的词语所表达的抽象概念。有了这些概念,理论家就可以从一个单独的例子引发出一种观点,这种观点可以应

用在一些或许多实例中。这些概念看上去没什么用,事实上很有价值,在任何情况下,它们都能构成一个好的理论家曾想建构的独一无二的普遍性结论。富于雄心的东西可能很有趣,但也可能见证旧错误的再犯:伪装成人类学的错误科学。

文化阐释和宗教

如果阐释人类学是为了寻求人们生活中的意义和价值体系,那么在任何文化中,宗教当然值得人类学家去认真地关注。格尔兹对这一点的坚信在他第一本出自田野调查的研究著作中显露无疑,这本书同时也是他职业生涯中的第一部著作——《爪哇的宗教》。这本民族学的著作很好地体现了美国人类学的传统,它对一个具体的民族进行了详尽的研究,通过学习他们的语言,深入接触他们的文化,格尔兹对这个民族有了深刻的了解。这本著作还详细地考察了爪哇岛上由穆斯林宗教、印度教和本土传统的泛灵宗教(爪哇人称为 *abangan*) 构成的复杂交织体。在书里,宗教被视作独立的文化现象,并非仅仅表达了社会需求或经济紧张(尽管书里肯定提到了社会需求和经济形势)。通过爪哇人生活中的象征、观念、仪式和风俗习惯,格尔兹发现宗教的影响体现在爪哇人生活的各个细小方面。他的研究微观详细,紧密地与爪哇文化的细节相联,又审慎地避免做普遍性的论述,因此他很可能会用这本书作为他所推崇的“深描”人类学的范例。但就因此,这本书没有竭力告诉我们很多关于用阐释的方法来研究宗教的理论层面的原因。而格尔兹的典型做法就

是写另一篇文章来完成这件事,“作为文化体系的宗教”,最早发表于1966年,后来收录进论文集《文化的解释》。虽然这篇文章和《深描:迈向文化的阐释理论》一样知名,一样广受关注和好评,但它不是最容易理解或概括的文章。可由于这篇文章的重要性,我们必须至少提一下它的主要观点。

在文章的开始,格尔兹就告诉我们,正如文章题目所揭示的,他很有兴趣考虑宗教的“文化特性”。在此,他也提供了自己243
对文化的一个相当清晰和完整的观点来帮助我们理解。他把文化描述为“由各种意义构成的一种模式”,或者说由观念构成的模式,而这些意义或观念由符号传递,通过这种模式,人们传承着对生命的了解和态度。¹⁷因为在一种文化中,有许多不同的态度和知识形式在传承,所以也有不同的“文化系统”来承载不同的态度和知识形式。艺术可以是一个文化系统,同样的,“常识”、政治思想和其他有类似性质的东西都可以是文化系统。¹⁸

那么何谓“宗教是一种文化系统”?格尔兹用一个复杂的句子来回答这个问题。他说宗教是:

(1) 一个象征的体系;(2) 其目的是确立人类强有力的、普遍的、恒久的情绪与动机(moods and motivation);(3) 其建立方式是系统阐述关于一般存在秩序的观念;(4) 给这些观念披上实在性的外衣;(5) 使得这些情绪和动机仿佛具有独特的真实性。¹⁹

当然,人类学家的表述不一定非要简洁、清晰和朴实。然

而,第一眼看到上面的表述让人觉得难以理解,但它其实并不像初看时那么晦涩难懂。在这篇文章余下的内容里,格尔兹详细地解释了表述中的每个组成要素,从而分解了他的这个表述(这个表述既是定义又是理论)。我们从第一点开始。格尔兹所谓的“符号体系”,就是承载观念,并向人传达观念的任何事物:像佛教法轮那样的东西,像耶稣被钉十字架那样的事件,像犹太权杖那样的仪式,或者像表示同情或谦卑那样的无言举动。比如,《律法书》向犹太人传达了上帝启示的观念。病房里悬挂的圣像可能传达了神对病人的眷顾。我们之前已经知道,这些观念和符号的重要性在于它们不完全是私人性质的。它们是公共的——存在于我们自身之外的,就像电脑程序可以存在于电脑之外也可以在其内。因为电脑程序可以与任何安装了它们的物质机器分开,被客观地检测和理解,所以,宗教符号虽然进入了个人的心理,但也能与思考它们的个人心理分开而被理解。

244 第二点,当提到这些符号“建立有力的、具渗透性和长期存在的心态和动力”时,我们可以简略概括为宗教使人感受事物,也使人想去做些什么。动力的产生是有目标的,而目标是由一套持久的价值观念引导的——对人而言什么是重要的,人们认为什么是好的、正确的。用美国中西部丰盛的牛排餐来款待佛教僧侣,他们会感到强烈的负面动力,一种厌恶。对他们而言,吃肉和吃这么多都是错误的,因为喜好食物会让人在追求更好的新生及最终逃脱尘世生命的挣扎中变得沉重而被压垮。在此,僧侣的动力就是道德训诫,就是为自己选择克服恶的善行。希望见到耶路撒冷的犹太人和希望到麦加朝圣的穆斯林也会组

织安排好各种事务以达到他们的目标，来到在他们的传统中被视为神圣的地方，获取道德上的美好体验。另一方面，心态就很少被界定，也不太有明确的指向。当印度的香客到达贝拿勒斯，或者基督徒到达伯利恒，他（她）很可能会体验到，甚至是不期然地体验到愉悦或内在平和的感觉，这些感觉在一段时间里占据他（她）的心灵，然后他（她）离开这个地方，后来就很自然地进入另一种不同的心态。

这些心态之所以有力量是因为它们并非由琐碎或次要的事情引起。这些心态的产生是因为宗教内部充溢着重要的东西，它建构起“一切存在都有普遍秩序的观念”。格尔兹此处的意思就是宗教试图对世界做出最终的阐释。宗教主要关心的不是告诉我们股票和债券信息，运动和比赛情况，或者服饰和娱乐的流行资讯；宗教意在提供世界的终极意义，一个宏大有序的目的。当世界陷入混乱、无序，每个人都会知道那是什么感觉。当人们面对用理智无法理解的事物，面临情感上难以忍受的痛苦，或者在道德上遭遇到接受不了的邪恶时，就会有这种感觉。在这些时刻，人们看到的和实际应该的情况相冲突。

一方面，立足于有关世界的概念，另一方面，把握住由道德理想引导的一套心态和动力，两者结合就构成了宗教的核心。格尔兹将这两个要素简略概括成“世界观”和“精神特质”——概念化的观念和行为的趋向。然后，进一步地补充说明宗教还“(4)用一种真实感来围裹这些概念，(5)而这种真实感就是心态和动力看上去独具现实意义”。简单地说，这意味着宗教标识出一个有特殊地位的生活领域。宗教区别于其他文化系统的

地方就是它的种种符号可以让我们与“确实实在”的东西相联系——对人类而言最重要的东西。而最重要的是,人们在宗教仪式中被这种非信不可的实在感抓住了。在宗教仪式中,宗教信仰者的“心态和动力”与他们的世界观以一种互相强调的方式取得一致。我的世界观告诉我必须这样去感受,而我的感受反过来也告诉我,我的世界观一定是对的;这其中不会有错。在仪式中,发生了“精神特质和世界观的象征性融合”,人们想做的和觉得自己应该做的——他们的精神特质——与他们对世界实际是怎样的了解结合了起来。

245 格尔兹说,印度尼西亚最著名的仪式之一就生动地表现了这种精神特质和世界观的融合。²⁰在某些场合,巴厘人会上演一出别开生面的战争剧,交战的双方来源于他们的神话:令人恐惧的女巫兰达(Rangda)和滑稽的怪物巴隆(Barong)。当他们争斗的时候,观众也渐渐加入到这个盛大的演出中,一些人会充当支持者,另一些人则心醉神迷至恍惚的状态。当表演不断继续时,对巴厘人而言,有一点变得很清楚,这场战争剧“不仅仅是可观看的场面,而且是可操作的仪式”。²¹进入高潮时,盛大的戏剧表演、强烈的情感及人群的参予使整个场面几近混乱。争斗的结果常没有明显的胜负,但这基本上也没关系。重要的是这种戏剧性的表演以怎样的方式唤起巴厘人的态度和情感——愉悦、表现欲及恐惧感的交织——这些是巴厘文化的特点。当巴厘人心潮汹涌、倾情投入地观看和加入这个仪式时,他们借此感受到自身的世界观得到深刻地确认,即世界总是善恶之间难以预料的争斗。而且,这些与世界观相适应的宗教心态和动力从

仪式中继续下来，渗透进巴厘社会的其他方面，使所有巴厘人的生活具有区别于其他文化中群体生活的特征。²²

通过上述所有内容，我们应该能再次理解，在宗教和在其他任何的文化领域中一样，迅速地得出普遍的结论是多么不明智。巴厘人的宗教如此独特，别具一格，其中几乎没有什么可以转变成对所有宗教都适用的普遍规则——除了所有的传统宗教都会像巴厘宗教那样，以某种方式把世界观和精神特质结合起来。²³因此，格尔兹在做结论时解释，任何有用的宗教研究总要有两个层面的操作。第一个层面就是必须先分析宗教符号本身所蕴含的意义——这项任务本质上很困难。然后是更加困难但同等重要的第二层面的操作：既然这些符号与社会结构和个体心理紧密相连，那就必须顺着连续不断地给出信号、接收信号和反馈信号的循环过程来考察这些联系。²⁴如果我们设想有一根金属线束在由三极构成的三角形物体上，一极代表符号，一极代表社会，还有一极代表个体心理，那就可以恰当地设想在任何宗教体系中，这三极之间互相影响互相产生效果的稳定流程。

246

阐释宗教：巴厘人的例子

如果上面提到的是格尔兹宗教研究法的理论层面，那么将这种方法实际地应用到个案研究中又会是什么样子呢？虽然格尔兹关于巴厘、爪哇和摩洛哥的著述为我们提供了绰绰有余的实例选择余地，但在此我们只考虑两个例子：一个是关于现代巴厘宗教的，格尔兹就此写成了一篇短小的论文；另一个是前文提

到的,格尔兹对印度尼西亚和摩洛哥的穆斯林文化所做的比较研究,成果是1968年出版的《观察中的伊斯兰教》一书。

1964年发表的《当代巴厘岛的“内部转换”》一文以马克斯·韦伯的一个观点作为论述起点(这并不令人吃惊)。韦伯在一次有趣的比较研究中,区分了存在于世界历史中的两类宗教:“传统的”以及“合乎理性的”。传统的宗教,也被韦伯称为“巫术”的,它更多的是原始民族的特征,原始人的生活浸润着多神教。他们在每一棵树或每一块岩石中看到一个新的神,几乎每一次生活发生转变都要举行一个新的仪式。他们如此沉浸于应对这个神或那个恶魔的过程以至于几乎意识不到自己“有”宗教;因为这些只是他们经常做的事。与神的相遇渗透进原始社会的各个方面。而合乎理性的宗教则不同。这些是所谓伟大的世界宗教,比如犹太教、儒教和印度哲学家信仰的印度教。这些宗教不再信仰许多神,相反往往倾向于信仰一两个神或者就信仰一些神圣的戒律:以色列人唯一的上帝、中国的道或者说自然的道、印度的婆罗门或者说至上神。合乎理性的宗教普遍都是抽象的、有逻辑性的;这些宗教的神或道德戒律远离或高于生命中的琐碎小事,而巫术性宗教中的神灵则常常介入这些小事。这些合乎理性的宗教把神从人们周围的事物中清除,使人们的日常生活不再执迷于——不再有——介入琐碎事物的神灵,因此为了将人们拉回到与神圣事物有所接触的状态,这些合乎理性的宗教必须常常推介与神接近的新方法。它们不再像巫术性宗教那样,每天举行不计其数的仪式,而是设想通过神秘的体验与神相遇,就像印度的圣者所推崇的,或者通过像犹太教

的十诫那样的道德准则与神相遇。与传统宗教的信奉者不同，这些宗教的信徒强烈地意识到他们在做什么，他们很清楚自己已经选择了一种体系严谨的信仰。²⁵

合乎理性的宗教和传统的宗教在另一个重要的方面也有所不同：处理生活中重大问题的方式。埃文斯—普里查德在解释阿赞德巫术时，涉及到了传统宗教采用的方式，这种宗教用十分特定、具体的方式来提出这些重大问题——生命的意义是什么，247为什么会有痛苦和罪恶。它们不会问：为什么人要受苦？而会问：为什么我的父亲病了？而他们寻求的回答也很具体：“父亲生病是因为他的敌人使用了巫术。”但合乎理性的宗教会从宇宙的高度来提出这样的问题，这些宗教包含了整个世界。它们不会指出是单个巫师的行为造成了苦难，而是会说将原罪带进世界的撒旦才是苦难的根源，或者是“道”的阴暗面造成了苦难。简而言之，这些理性化的宗教在处理生活重大问题时，是诉诸于影响到每个人的重大事实。

指出这些差异以后，韦伯继续提到，大多数合乎理性的世界宗教似乎都出现在社会大动荡时期，出现在村落乡间的传统宗教不再能满足人们需要的时候。比如，基督教产生的时代，就是希腊—罗马文明的兴起和传播导致古代地中海世界出现社会大混乱的时候；儒教的出现是在中国古代进行毁灭性内部战争的混乱时期。

格尔兹说，承认了这种宽泛的概念框架有价值之后，现在让我们运用这个框架来研究现代巴厘。任何知道韦伯对上述两种宗教的比较的人接近巴厘文化时，都会立刻发现一些有趣的事

情。虽然巴厘宗教名义上是印度教,但它并非印度智者的神秘主义宗教,而是反映在日常生活中的村民的多神信仰和他们相信的神话;也就是说,巴厘宗教符合韦伯所说的传统一类的宗教。在这种宗教里,几乎没有理性化的神学,反而到处可见各种仪式和对周围各种神灵的信仰。在巴厘有成千上万的寺庙,一个人可以同时是其中几十个寺庙的成员。巴厘人常常不知道这些寺庙里供奉的是哪些神,但他们坚持认为对每个神,都应该确切地按照规定的程式举行合适的崇拜仪式。而且,这些仪式也牢固地融入到了巴厘的社会结构中。属于婆罗门种姓的当地祭司发现他们特殊的精神地位强化了自己的高层社会等级,他们每个人都“拥有”一群“较低种姓”的追随者,这些人把他与神联系在一起,而他称这些人是他的“受庇护者”。另外,岛上众多的王公贵族和地主的一个主要活动就是举行大规模的宗教庆典,这些盛大的庆典需要耗费长时间的劳力,有时需要成千上万的农民和其他臣民提供这些劳力。这些仪式象征性地提醒所有人自己在社会等级中的合适位置:出生高贵的人举办庆典,出生低微的人提供劳力。最后,在真正的巫术性宗教中,对死亡和巫师的崇拜也几乎深入到巴厘人生活的各个方面,这种崇拜在上述兰达和巴隆的盛大斗争场面中表现出来。而且,在很长的时间里,虽然巴厘人接触到基督教和伊斯兰教,但他们从未认真地考虑过要向这两种外界宗教中的一种转化。所以,他们的传统宗教能维持数个世纪而基本不受任何合乎理性的世界宗教的影响。²⁶

然而,1964年,当格尔兹将眼光投注于巴厘岛时,它正面临着急剧的社会变动,而大多数的变动是由于1949年印度尼西亚

的全面独立引起的,现代教育、政治意识和不断完善的通信、交通体系开辟了巴厘与外部世界取得联系的渠道,城市和人口数量的上升又加重了社会压力。因此,当社会混乱使世界走出对神灵的执迷,使巫术性宗教走到尽头时,在古代社会发生的一切和现代巴厘正在发生的一切似乎十分相似。事实上,如果再深入观察,现代巴厘人似乎就在这社会变动的时代卷入了韦伯所说的“内部转换”的过程,他们改变了传统的信仰方式,渐渐地开始呈现出世界性合乎理性的宗教的特征。格尔兹提到,他在巴厘岛进行田野调查时,有天晚上发生的事让他印象尤为深刻,那天晚上,在一个葬礼上,他听到镇上的一些年轻人对宗教的意义和目的进行了激烈的哲学讨论。

这样的讨论几乎不可能出现在传统的文化中,而是理性化宗教的特征;然而,如此充满活力的改变就发生在巴厘的街道上。经文、教义、宗教文学和祭司组织都发展起来了,这在传统宗教的境地中几乎是闻所未闻的。然而,还是有迹象表明,所有这些事物正在进入巴厘人的文化中。有趣的是,岛上的贵族王公,或许看到自己往日的特权正日益受到自治政府的威胁,所以他们实际上也紧跟着这种转变,希望在新的、更明确、更有自我意识的巴厘宗教中占据最前沿的位置,以此来维持自己的地位。格尔兹说,巴厘的革新运动也只是最近才开始具有任何理性化宗教最显著的标志:一个组织机构。为了反对印度尼西亚政府中由穆斯林主导的宗教部,巴厘人最近决定建立自己的、地方支持的并完全由巴厘人管理的宗教部门,它承担的任务是确认婆罗门祭司的身分并建构起由专业神职人员组成的权力阶层。

格尔兹解释说,从本质上总体而言,韦伯发现的存在于世界上伟大的理性化宗教成长背后的所有发展过程 and 变化都能在“二战”后的巴厘岛找到验证。1964年的巴厘所处的境地,和基督教时代的罗马及儒教时代的中国一样。如果是这样,很自然会想到的问题是:从巴厘宗教的转变经验中还能得出更普遍的结论吗?有没有一种理论可以将古罗马,也许还有其他地方的情况与现代巴厘的情况联系起来?格尔兹没有提出这样的理论。他承认没人能预言未来会发生什么。然而,如果没有理论,那么很明显,通过运用与韦伯提出的普遍概念相类似的概念,我们会得到许多真知灼见,同时,对巴厘个案的研究也很可能会有助于我们进一步使用和完善韦伯的概念。在结论部分,格尔兹说:“通过仔细观察这个独特小岛今后几十年将要发生的事情,我们或许能借助过去的历史从不能提供给我们的独特性和直观性来洞察宗教变革的动力。”²⁷

249

观察中的伊斯兰教

格尔兹应用阐释法的第二个例子涉及一个较大的主题,对两种伊斯兰教的比较。在《观察中的伊斯兰教》(1968)这本书的一开始,格尔兹就雄心勃勃地陈述了他的目标:设计出“对宗教进行比较分析的一般框架”,把这个框架运用到对一种宗教的研究中,也就是存在于印度尼西亚和摩洛哥的伊斯兰教。这是两个截然不同的国家,而他通过田野调查已对它们非常熟悉。²⁸ 格尔兹提到,除了同为穆斯林,这两个国家在现代都经历

了巨大的社会变动。过去，这两个传统社会，一个以农耕为主，另一个以狩猎为生，后来都成为西方列强的殖民地（荷兰和法国），直到最近，它们才赢得独立（印度尼西亚在 1949 年，摩洛哥在 1956 年）。不用说，宗教常常处在这两个国家历经的社会变革的中心位置。

伊斯兰教的传统模式

在公元 1050 年到 1450 年这四个重要的世纪中，摩洛哥成为了一个穆斯林国家，来自沙漠的好斗的游牧族人和镇上意志坚定的商人控制了当时的社会。这个文化中的两个主要形象就是勇士或者说强有力的人，以及神秘主义者，也就是穆斯林圣者，有时这两者会合成理想中的勇士—圣者的形象。公元 9 世纪，建造菲斯（Fez）城的依德里斯（Idris）二世是摩洛哥第一任国王，他拒绝承认这样的形象。他是一个狂热的斗士和改革者，自称是先知穆罕默德的直系后裔。后来，虔诚的穆斯林圣者成为伊斯兰教的隐士（marabouts）——源于阿拉伯语 *murabit*，意谓受上帝驱使或控制的人，他们吸引了众多的追随者，这些追随者将摩洛哥分割成许多军事派别的领地，每派都对他们神圣的领袖极度忠诚。相比之下，在印度尼西亚，伊斯兰教出现得比较 250 晚，而且表现出相当不同的形式。长久以来，印度尼西亚都属于繁荣的农业文明，大量的粮田毫无差别地供给着农民、王公和商人的生活所需。因此，对印度尼西亚人而言，大胆和勇敢的品质少有用武之地，但要在摩洛哥幸存下来，有没有这两种品质就是

关键了。²⁹在田野里劳作,最值得称道的美德就是默默地辛勤付出,多少世纪以来,印度教—佛教强调的默念、精神性和自我克制的典范一直支持着这种个性特征。直到公元14世纪,伊斯兰教才开始涉足印度尼西亚群岛,然后借助商业往来和采取一种宽容的、先于当地已经存在的印度教、佛教和农民的泛灵信仰融合的印度文化的方式来平静地进入印度尼西亚。因此,印度尼西亚的伊斯兰教形成了灵活、变通的特点,它是“适应性的、吸收性的、重实效和渐进主义的”——十分不同于摩洛哥伊斯兰教“不容妥协的严格主义”和“好斗的基要主义”。³⁰当印度尼西亚的伊斯兰教朝着渐进主义、自由主义和具有融通性的方向发展时,摩洛哥的伊斯兰教则表现出追求十全十美、极端拘谨和不容妥协的样子。

这两种各具特色的宗教态度,一方严苛,另一方随和,格尔兹称它们是这两个国家伊斯兰教的“传统模式”。这两种模式都是“神秘的”,因为它们都通过直接与神接触来发现宗教真理,但两者之间又有着重大的差异,格尔兹通过两个传说中的宗教领袖的故事来阐释这种差异。在印度尼西亚神圣的传说中,苏南·卡里达迦嘎(Sunan Kalidjage)是把伊斯兰教带入爪哇岛的英雄。在伟大的印度教—佛教的“剧场国家”时代,他天生就是统治家族的宫廷官员——也就是说,当时的统治阶级,作为最高种姓的成员,被视作这个国家的宗教掌权者。在王室和王公的庭院里会举行精心准备的宗教仪式,借此展示王者的政治权力和宗教权威。但卡里达迦嘎年轻时很少在意宗教,直到某天他遇到了一位穆斯林神秘主义者,当时他正试图偷取后者珍贵

的手杖和宝石。这个圣者只是嘲笑他对物质的愚蠢渴望,而且忽然使近处的一棵榕树变成了一棵挂满宝石的金树。眼前的奇迹以及圣者对财富的漠视让卡里达迦嘎感到万分震惊,于是他请求也成为—个穆斯林,然后他就呆在一个地方,进入一种顺从默想的状态,以此提高自己信奉伊斯兰教的自律性,这段时间达数十年之久!卡里达迦嘎因此成为—个从未看过《古兰经》或参观过清真寺的穆斯林。但重要的是,卡里达迦嘎皈依了伊斯兰教以后,没有放弃他儿时接触的剧场国家文化。相反,他在玛特兰(Mataran)帮助建成了一座新的王城,在那里,他运用自己崇高的地位和—在国王的庭院里举行的仪式来进一步传播伊斯兰教,这些方式、手段也曾—度服务于旧的印度教—佛教的目的。

当然,卡里达迦嘎的传说并不只是关于—个人的故事。它是整个伊斯兰教进入印度尼西亚,与当地的旧宗教结合,并改变自身以适应剧场国家文化的历程。这种不同的宗教信仰之间的调和或者说融合,在印度尼西亚很典型,但没有持续下去。这种融合在近代被打破,因为伊斯兰教逐渐成为商人的主导信仰,而他们的权力日渐强大。同时,荷兰人的到来,使印度尼西亚群岛成为他们的殖民地,岛上统治阶级的权力被剥夺了。迫于欧洲征服者的压力,早期形成的脆弱的混合型宗教分裂成三种独立的宗教传统——印度教—佛教、穆斯林宗教和本土的泛灵信仰——在今天的爪哇岛上我们还能发现这三种宗教传统。 251

与爪哇岛上卡里达迦嘎的传说表明了印度尼西亚的伊斯兰教的特点—样,摩洛哥伊斯兰教的特点也在穆斯林圣者琉斯(Sidi Lahsen Lyusi)的生平中得到了最好的体现,他生活在 17

世纪,是伊斯兰教最后的隐士之一。和其他伊斯兰教的隐士一样,琉斯也认为自己“与上帝紧密相联”。他是一个周游四方的先知、学者和朝圣者,拥有强烈的道德观和渊博的知识,而且在摩洛哥的故事里,琉斯是被尊为圣者的强有力的人物,他战胜了苏丹王。故事是这样发生的,琉斯应邀成为苏丹王伊斯迈尔(Mulay Ismail)的客人,这位王建立了伟大的阿拉维王朝,但琉斯的地位一点不比他低。一天,琉斯打破了苏丹王宫里所有的碟子,以此来指责款待他的苏丹王。琉斯接受了款待,却做出这样看似不领情的事,但这种行为背后确实有着高尚的目的:反对苏丹强加于奴隶的艰苦繁重的体力劳动。因此,苏丹把琉斯驱逐出皇宫,后来还亲自动手要杀死琉斯。但是,当他冲向琉斯的帐篷时,他的马却不可思议地开始往地下沉。苏丹立刻承认了他的错误并同意了琉斯的要求,即确认他是一位圣者,是穆罕默德的女儿法蒂玛的后代,或者说是穆罕默德的后裔,并允许他走自己的路。

琉斯在这次对抗中以胜利者的姿态展现出来的超凡品质就是巴拉卡(baraka),一种宗教上神授的能力。它具有阻止苏丹的马向前冲的超自然力量,这确实表明他拥有神的护佑。但在伊斯兰教中,常常还有第二种方式去证实某人的神权——就是被认可为法蒂玛的后代,先知的后裔。即使琉斯奇迹般地控制住了苏丹的马,但他仍然要求苏丹确认他是法蒂玛的后代,这是证实他圣者身份的第二种证据。因此,围绕着这个圣者,我们发现了所有摩洛哥的伊斯兰教徒面临的重大问题:人们怎样知道谁就是神的代言者?巴拉卡是否就简单地出自一个圣者个人的

神授能力和神奇的力量？或者，他必须是法蒂玛的后代，先知穆罕默德的后裔，才能拥有巴拉卡？又或者，他必须两者兼备？格尔兹告诉我们，在这两条确认某人是否拥有巴拉卡的原则构成的张力中，我们可以看到在整个摩洛哥伊斯兰教文化的发展史中推动它前进的关键问题之一。长期以来，摩洛哥的统治家族以穆罕默德的后裔这一条为主导原则，但巴拉卡的观念——在圣者的神授能力、强烈的道德感和创造奇迹的力量中表达出来的东西——从未消失。这种观念一直很生动地反映在对圣者的各种崇拜以及摩洛哥人的普遍观点中——这一点在后来的历史中更为重要。人们往往坚持认为苏丹应该具有两种特质：个人在宗教上的神授能力和穆罕默德后裔的身份。因此，如果苏丹打算真正地统治摩洛哥，那么在他身上，先知后裔的身份和宗教上的能力都必须显而易见。³¹ 252

在印度尼西亚和摩洛哥，伊斯兰教的传统模式都是“神秘主义的”，竭力使人们直接面对神。但穆斯林圣者的故事也说明，甚至是神秘主义的伊斯兰教也可能表现出十分不同的形式。卡里达迦嘎身上体现的被动的“精神启发式”神秘主义与琉斯作为积极主动的“伊斯兰教隐士”的虔诚形成鲜明的对比。借用格尔兹自己的定义来说，印度尼西亚和摩洛哥的宗教虽然都是伊斯兰教，但在“心态和动力”方面明显表现出不同。在印度尼西亚一方，有“精神性、沉着、忍耐、镇静、明智、唯美主义、杰出人物统治论和几乎过分的自我谦卑的特点……而摩洛哥一方则有积极、热烈、急躁、勇敢、坚韧、说教、平民主义和过分自信专断的特点”。³²

原教旨主义的反动

尽管存在上述这些差异,信奉伊斯兰教的印度尼西亚和摩洛哥在近代都不得不应对两个共同的主要问题:殖民统治和现代化的挑战。格尔兹说,在这两个国家里,殖民统治问题最突出的时间大致就在 1820 年到 1920 年这一百年中。殖民的经历使两国人民更强烈地意识到他们是穆斯林,而他们的基督教统治者不是。伊斯兰教和人们的反抗、民族主义以及对独立的渴望联系起来,但在此过程中,它本身也开始发生改变。伊斯兰教的传统模式——印度尼西亚的精神启发式和摩洛哥的隐士式——都受到了来自一场强有力的新兴运动的挑战,这场运动声称发现了十分古老的东西。这就是“原教旨主义”的伊斯兰教。

在印度尼西亚,这场原教旨主义的反动出现于 19 世纪,正当荷兰殖民统治时期,而当时反殖民的民族情绪变得尤为激烈。到麦加朝圣的新契机促使印度尼西亚人在阿拉伯开始发现一种不同于本国的更严格、更具战斗性的伊斯兰教,不久,在新成立的教派中就开始讲授这种伊斯兰教。在这些撒特里(santri,爪哇语,意谓“宗教学生”)机构中,过去更具灵活变通性的启发式伊斯兰教被搁置一边,它让位给了“更纯粹”的原始伊斯兰教传统,这种传统以第一任哈里发先知穆罕默德的事迹为中心,并且最重要的是《古兰经》里的每个字都不折不扣的是真理。另外,清真寺和商业集市总是自然地联合在一起,

因此,在整个印度尼西亚,随着贸易中心的数量不断增多,这种新式的、以《古兰经》为基础的伊斯兰教迅速地传播开来,一直给不断高涨的民族主义和反殖民运动提供源动力。格尔兹说,有趣的是,几乎就在同时,原教旨主义也出现在摩洛哥。像阿尔—法斯(Allal Al-Fassi)这样极端狂热的民族主义者领导了撒拉非(Salafi)运动,或者称为“正义祖先”运动,到1900年,这场新的运动与隐士主义——或者说“圣者”——的旧式伊斯兰教陷入公开的冲突。和印度尼西亚的情况一样,这些摩洛哥的原教旨主义者也反对法国的殖民统治和本国以往传统的伊斯兰教模式。

原教旨主义的伊斯兰教为印度尼西亚和摩洛哥在20世纪中叶争取民族独立的斗争提供了背景。在当时两国民族领袖的经历中——在摩洛哥是苏丹穆罕默德五世,在印度尼西亚是苏加诺总理,我们可以了解这种独立运动的情况。苏丹穆罕默德五世凭借着由国内的原教旨主义革命激起的民族主义势力掌握了政权。虽然他个人很虔诚,但是原教旨主义者的基要主义仍令他不安。穆罕默德五世更喜欢本国较为古老的隐士式伊斯兰教,这种模式的伊斯兰教确认苏丹是国家主要的圣者。20世纪50年代,当法国人推行一些不受欢迎的措施时,穆罕默德五世拒绝成为他们的傀儡,并进行抵抗。于是,他被免职和流放,但两年后他设法归来,成为新的独立的摩洛哥的领袖。在穆斯林看来,穆罕默德五世对法国殖民当局的违抗和对独立运动的贡献都是神意恩赐的明证;在他身上表现出和琉斯一样的巴拉卡,而且他完全符合摩洛哥人看重的武士—圣者这种伊斯兰隐士的

理想形象。³³然而,格尔兹说,我们很难看到穆罕默德五世成功地使旧的宗教理想与新的后殖民时代的结合超过单纯的统治行为。

印度尼西亚总理苏加诺的经历有一点悲哀,因为军队最终在1965年推翻了他的领导。然而,从20世纪20年代到1949年赢得独立,苏加诺领导了印度尼西亚漫长的独立运动,然后又担任独立后的新国家的领袖,在此过程中,我们可以看到宗教关怀与政治关怀的类似揉和。苏加诺敏锐地感受到他的人民在宗教信仰方面的变化,同时又拒受左派共产主义和右派穆斯林原教旨主义的影响,所以他竭力通过自己提出的著名的五点纲领来联合所有的派别,即民族主义、人道主义、民主、社会正义和一神教。但纲领的推行最终失败,苏加诺为统一各派做出的最后努力似乎是想让时光倒转至英雄卡里达迦嘎的时代。他力图以
254 现代的形式复兴古代的“剧场国家”,建造世界上最大的清真寺,一个庞大的体育场和一座民族纪念碑。他还开创了许多盛大的国家仪式。

总之,苏加诺和穆罕默德五世都深知宗教在他们各自社会中的力量,也都试图建设性地利用宗教来完成民族的事业。重要的是,两人都认定,是本国传统的伊斯兰教为民族事业的成功提供了最大的希望,而不是原教旨主义的伊斯兰教。但同样重要的是,他们都没有完全取得成功。虽然穆罕默德五世完成的事情比苏加诺要多,但格尔兹认为,这两人都没能让本国传统的伊斯兰教在现代环境中以原样幸存下来。

结论: 世界观与精神特质

在印度尼西亚和摩洛哥可以看到类似的伊斯兰教发展史,这其中的意义何在呢?要回答这个问题就要回到格尔兹的核心观点“作为文化体系的宗教”:宗教由互相结合、互相强调的世界观和精神特质组成。人们对什么是真实的,存在什么样的神等问题有一套自己的信仰(也就是他们的世界观),这些信仰支持着他们的一套道德价值观和情感体系(也就是他们的精神特质),而这些东西又在人们的生活中引导他们,从而确认他们的信仰。在印度尼西亚和摩洛哥,至少到公元1800年,人们的世界观和精神特质都还以上述很自然的方式互相支持,并满足人们的宗教需要。在摩洛哥,伊斯兰教的信仰支持隐士主义的精神特质,这种精神特质“反映出一种颂扬道德情感的生活方式”,还反过来强化了穆斯林教义。³⁴在印度尼西亚,同样的平衡似乎也持续着;融合了伊斯兰教和印度教的世界观,支持着像卡里达迦嘎这样的人物体现出温和的、冥想的神秘主义,而卡里达迦嘎提供的行为和情感的理想模式又支持着这种世界观。然而,进入19世纪,这两个国家中民族主义的到来和原教旨主义的反动使两国传统的伊斯兰教面临严峻的挑战。对世界观的怀疑和精神特质的改变已经出现,人们不再确信这两者,而且隐约注意到它们常常是不一致的。

有关世界观的根本问题是思想观念的冲突。在这两个国家里,随着科学在工业、大学和职业课程中的传播,世俗的态度开

始萌生。而在相反的另一极端,原教旨主义者掌握的伊斯兰教却是人们绝对“要信奉的特定的思想体系”,这也同样令人不安,这些人或者把《古兰经》和其他所有的知识隔离开来,或者
255 宣称所有的知识都以某种方式在《古兰经》中出现过了。在上述两个看似不相容的观点之间形成的冲突助长了人们对自己信仰的深刻怀疑,那是他们曾一度默默确信的。

在这两个国家里,各方面的现代发展对伊斯兰教精神特质的影响也同样很重要。为了防止误解,格尔兹提到,必须首先区别宗教可能具有的“力量”和它在任何文化中影响的“范围”。摩洛哥的穆斯林把与上帝的相遇视作一次极度认真的、可以不惜一切去争取的经历,但对他们而言,大部分的日常生活比如购物、娱乐或谈论政治,看上去肯定是非宗教性的。相反,在印度尼西亚,很少有像摩洛哥穆斯林珍视的那种认真、充满力量的宗教经历,但人们笃信宗教的范围却更宽泛。几乎是人们生活的所有方面都以某种方式带上了超自然的气息。³⁵ 尽管有上述这些不同,但仍很明显的是,在这两个国家里,精神特质方面的严重受蚀已经开始。宗教心态和动力对这两个国家的影响正以细微隐蔽的方式开始变弱。人们可能仍然“相信宗教”,希望维持他们神圣的符号,但他们不太会马上将许多事诉诸宗教。更容易打动他们的是他们想他们的神会出现的间接感受,而不是直接面对他们的神。我们几乎可以说,他们的宗教正越来越演变成一种曾一度从他们崇拜的“实在”中被剔除出来的宗教。

《观察中的伊斯兰教》很好地展示了格尔兹研究宗教的方法,而这恰恰是因为这本书里没有出现的内容,即脆弱的逻辑论

证,用以维护关于伊斯兰教或其他宗教的确切理论。这本书的写作代替了对各种文化系统做浮光掠影般考察的方法,而使用这种方法的学者就像一个过分喜好描述和比较不同风景的向导,因而没注意到他选择的这条道路是否能到达终点。当格尔兹研究宗教时,我们注意到三点。首先,他对自己阐释的每个文化体的个性特征都抱有热切的兴趣。当摩洛哥和印度尼西亚同为伊斯兰国家时,格尔兹探讨的中心论题就是这两个国家的两种伊斯兰教形式所表现出来的明显不同的风格、特征以及结构。

第二,格尔兹特别强调意义,也就是对宗教信仰的实践者而言,宗教有什么重要意义,他从这个角度来“深描”宗教。摩洛哥和印度尼西亚的伊斯兰教都遵从同样正规的神学体系,但就在这共同的体系中,各自强调的观念和看重的态度与情感却相去甚远。在摩洛哥,对圣者、道德情感和严肃体验的强调造就了明显不同于印度尼西亚的更加被动、宽容和到处弥漫着超自然感的意义和价值模式。因此,虽然这两个国家都属于穆斯林世界,而且都面临相同的民族主义和原教旨主义的挑战,但双方都以各自的方式做出了回应,最终的成败也不尽相同。摩洛哥的穆罕默德五世成功地在民族主义高涨的新时代里保持了传统伊斯兰教的一种形式,但印度尼西亚的苏加诺却失败了。 256

最后一点,尽管格尔兹充分注意到了这两个国家的具体情况 and 存在的差异,但他确实冒险地暗示,至少存在得出更加普遍的结论的可能性。比如,他注意到无论摩洛哥和印度尼西亚的情况有多大的差异,它们看上去都不能长期地扭转由世俗主义和原教旨主义的抬头造成的怀疑之势。对格尔兹而言,这种相

似性就像马克斯·韦伯对宗教的分类,它至少能作为理论的开始,而这理论可以在别处得到“验证”,同时也希望这理论能更广泛地应用于其他宗教。

分析

确切地衡量格尔兹作为一个宗教阐释者的成就要注意两件事情:(1)他在本书所提到的宗教理论家中所处的位置;(2)作为阐释人类学最杰出的代表,他的立场是什么。

1. 格尔兹和其他的理论家

从本书的前后顺序来看,格尔兹显然在埃文斯—普里查德和伊利亚德共有的思维模式中占有一席之地。他是功能主义化约论最近、最广受赞誉的反对者——不仅否决这种理论对宗教的解释,也否决它们对任何人类文化体系所做的叙述。与马克思、涂尔干和弗洛伊德相反,格尔兹坚持认为把所有的宗教普遍化约为潜在的神经症、社会需求或经济冲突的产物,并不比其他任何宏大的理论更可信——也就是说,可信度很小。解释宗教,却不竭力抓住宗教传递的意义体系,就像不讲程序而试图解释电脑,或者不管字词而试图解释一本书一样。这是不可能做到的。

格尔兹在有关化约论的关键问题上与伊利亚德和埃文斯—普里查德所持的立场很接近。然而对其他问题,他有完全独立的看法。比如,我们注意到,埃文斯—普里查德所强调的想法是总有一天会产生关于宗教的普遍科学,而这种科学的理

论可以建立在细微、具体的民族学研究的基础上，这种研究从现在直至将来仍需民族学家不断地充实完善。格尔兹认为不 257
断追求这样的梦想是在浪费时间，因为这样的梦想根本不可能实现。伊利亚德的研究方式当然和埃文斯-普里查德很不一样，但激励他的也是寻找某种普遍性事物的希望：所有时代，所有地方的宗教信徒共享某些持久的形象和符号，这表达了人类对神圣事物的回应。格尔兹与这两位形成鲜明的对比，他是一个公开、热切的单一主义者；对他而言，有关宗教“普遍形式”的理论和任何所谓研究宗教的“普遍科学”一样虚幻、不真实。虽然格尔兹在反对化约论的阵营中，但他完全是一位有自身独立特点的理论家。

2. 阐释人类学家

在评价作为人类学家的格尔兹时，我们必须首先再度回顾他杰出生涯中的两个方面。他从一开始就既是一个民族学家，又是一个理论家：一方面，他细致地研究了印度尼西亚和摩洛哥十分具体的文化；另一方面，他又是一个极具天赋的理论思考者，迷上了如何理解和阐释人类行为这样宽泛的问题。他的民族学研究虽然不是我们在这里首先感兴趣的，但它们受到了来自各方的赞誉和钦佩。一般读者和大多数的专业学者在阅读格尔兹关于巴厘宗教的论文、他的田野研究著作《爪哇的宗教》以及其他著作时，都对他的敏感性、洞察力、分析技巧和复杂精细的文风感到惊讶。在这些著作的几乎任何一页中，我们都可以关注用词的微妙转换，引人入胜的观察，或是对一个隐藏在看似琐碎的细节中的重要观念的揭示。

如此高质量的民族学研究就其本身而言就很有趣,但在格尔兹的研究中,它们也以一种间接的方式支持了其阐释理论的核心观点。任何领域的大多数学者——不仅仅是宗教理论家、人类学家和社会科学家——都竭力地深入了解一件或一些事情,从而以此为基础,他们也能熟悉地谈论更宽泛的主题。弗洛伊德的精神分析法就是从单个的病例开始,然后最终得出关于所有人的人格理论。涂尔干从澳大利亚土著的图腾制度这一具体个案出发,论述了所有社会中存在的宗教现象。然而,特殊和一般之间的这种关系在格尔兹的研究中显然是不同的。除了在某些十分有限的情况下,他不会像弗洛伊德或涂尔干那样,从对巴厘或摩洛哥宗教的具体情况的研究转向对所有地区或者其他大部分地区的宗教发表普遍性的论述。他几乎是确切地反其道而行之。他等于在说,他的民族学研究——其他人的也一样——不能也不应该发展成普遍性的理论。格尔兹用这种方法就是为了宣告普遍的对立面:特殊性。在阐释的方法中,没有任何两个族类创造的意义体系能符合一个铁定的规则。我们几乎可以说,民族学的研究做得越好,它变成科学的机会就越低,至少从科学这个词的传统意义上我们可以这么说。格尔兹在精细地描述巴厘人的仪式和爪哇人的盛宴时,就像一位伟大的画家在描绘一幅肖像一样——为了向我们展现出这位公爵夫人或那位女王的特征和气质完全是个人独有的,不会有另一个和她一样的人。因此,读过了《爪哇的宗教》或《观察中的伊斯兰教》,我们发现自己现在了解了许多有关印度尼西亚和摩洛哥宗教的情况。但如果我们想在格尔兹的这些著述中进一步找到某种将

事物联系在一起的观点或论点，就会发现这有多困难，因为格尔兹至多给出谨慎的意见，即这儿可能存在联系或者那儿可能形成对比的一些暗示。我们无法行至比这更远的地方。因为事实就是，格尔兹认为，不同文化的独特表达形式完全不能被联结在一起，至少不能用经验科学家的方式，他们将细胞分裂或行星运动这样的现象安置在一个统一的规则下。格尔兹在自己第二本论文集的题目中揭示出，在人类事务中，所有的知识都是“地方性的知识”。这个短语选择得很好，它既可以作为整个阐释人类学方法的座右铭，又是格尔兹对这个领域所做的独特贡献的标志。

批评

要对格尔兹在宗教或其他任何方面的研究做出批评，似乎首先就是要承认这并非易事。格尔兹在美国社会科学界，甚至在远远超出这个领域的其他领域中的地位，可能无法完全超越批判，但无可否认足以令人叹服。批判他的人很少，赞赏他的却为数众多。只是格尔兹在著述中使用了大量的词汇，还采用了有隐喻、类比、引语等诸多修饰成份的书面体形式，以至有时使本来清晰确切的内容变得晦涩模糊了，人们对这一点略有微词。但这些看来都不是严重的批评，它们更可能出于一种专业上的羡慕，实际上是一种赞美。³⁶

但是，至少能提出另两个根本性的问题：一个是关于格尔兹视人类学为“科学”的相当令人困惑的观点；另一个是在阐

释宗教时,格尔兹所持的原理和他实际做出的阐释之间的冲突。

1. 作为科学的人类学

259 格尔兹在宣传阐释人类学的操作方法时,坚持说他不想放弃的信念即他所持的原则是科学的。³⁷然而,一些人类学的批判者已经注意到,事实上,格尔兹只是好像在那样做。比如,在《深描:迈向文化的阐释理论》一文中,格尔兹同样陈述了自己对科学的信奉,他在文中直截了当地声称自己的文化分析法“不是一种探索规律的实验科学,而是一种探索意义的阐释性科学”。³⁸可以理解,一些人类学的批判者就格尔兹对这样一个基本的问题做出如此前后矛盾的陈述感到困惑不解。作为格尔兹最严厉的专业批判者之一,沙克曼(Paul Shankman)认为,格尔兹的一些陈述反而使陈述本身降低了层次,仅仅成了言语上的小花招。³⁹沙克曼和其他批判者提出,如果阐释人类学只是在寻找“意义”,而不竭力发展科学的理论以解释它所发现的东西,那么无论这些意义是什么,得出的结论只能是,格尔兹的观点可能很有趣,但它们当然不是科学的产物。⁴⁰毕竟,理论法则是科学的全部内容。所以,作为意义的阐释者,格尔兹可能并非在推广科学;他是在建议科学的终结,至少在人类学领域里是这样。

从我们已经了解到的格尔兹的立场和观点来看,我们应当清楚,这些批判中的部分内容是正确的。格尔兹是在人类学领域里宣告了科学的终结,如果我们认为“科学”的含义就是得出一些有关人类行为的铁定的预言性法则,如同物理学家谈论重

力法则,生物学家描述细胞分裂的规律一样。但毫无疑问,格尔兹会继续进一步说明,这不是科学所能表现的唯一形式。因为“科学”这个词来源于拉丁语 *scientia*,可以只表示一种系统建构的知识体,我们可以考虑一下像历史学这样与人类学类似的研究领域。历史学家从某种程度上说也是科学家。在鉴定一份文献时,他们十分理智地工作以确定这份文件的写作不可能在某个具体的时间之前或之后。在构建一场战争或一届议会的历史情况时,历史学家展开批判性的工作,衡量不同的事件和决定各自具有的重要性。在解释民族的兴起或王权的衰落时,他们总是提出各种理论,用事实证据检验它们,然后根据具体情况放弃或修改它们。所有这些过程就是我们称之为科学的东西;它们是理性的、批判性的、实证的。而就人类学而言,这些工作恰恰就是优秀的人种学家在每天的田野调查中要做的事情。在这方面,人种学家完全像科学家那样工作,即使他们常常声明自己得出的结论有应用于人类事务的可能性,而并非物质自然界的必然性法则。

理解了可以有两种不同形式的科学存在,就能澄清一些混淆不清的东西了。但即便如此,喜欢以自然科学的方法作为他们研究典范的人类学家仍然有他们的担忧。这些学者提到,有关阐释法的一个更深层的问题在于,它削弱了我们解释问题的动力。另一位阐释理论的批判者弗兰克(Richard Franke)注意到,格尔兹在他的一篇文章中提到,1965年苏加诺总理的统治被推翻以后,好几万巴厘农民被屠杀。在试图对这种暴行做出阐释时,格尔兹把它归因于巴厘人的情感中存在的一种深刻的

矛盾,这种情感融合了对高雅艺术的热爱和对极端残暴的隐晦偏好。但弗兰克说,格尔兹在阐释的过程中,从未真正试图去发现是

谁杀了谁,谁从屠杀中获利……格尔兹不去追问国外的商业组织、美国的中央情报局、富裕的印度尼西亚军官以及他们的商业伙伴……(和其他一些人)在其中可能扮演的角色。相反,他提供的“目标是去理解每个人是如何实现想象中的政治活动的”。⁴¹

其他的学者已经说明,事实上根本不是巴厘人独特的情感导致了这场屠杀。杀戮起因于共产主义者和军队之间的权力争夺——令人沮丧的是,这场争斗在亚洲其他地方已经发生过的类似争斗中相当典型。有时,格尔兹看来注意到了这种过度阐释的倾向。⁴²但在格尔兹的批判者看来,他思维中更强烈的倾向是悄然地忘掉他自己在较好的研究状态下曾有的谨慎。⁴³

2. 阐释宗教

涉及到更具体的宗教研究,我们一定要记住格尔兹的核心观点:宗教总是一种世界观和一种精神特质。宗教由关于世界的观念、信仰以及根据这些观念去感觉和行动的倾向组成。宗教独有的不可思议的作用就来自于它这两个组成部分之间的相互支持。虽然格尔兹在他所有的论述中常常提醒我们注意这个观点,但至少从表面上看,为什么这样的观点应被视为特别新颖

的、富于原创性的、具有重要性或启发意义的，这一点并不十分清楚。这个观点似乎不仅是正确的，而且几乎是明显得过于正确。这个观点是一种自明之理。人们会问，宗教除了是一套互相关联的信念和行为，还能是什么。我们真的能想象有一种宗教对它的信仰者宣称，“上帝存在”是其世界观的一部分，但随后又建议这些信徒过一种好像没有上帝存在的生活，或者对他们的生活方式不提任何建议？我们真的能想象中国古代的一位圣贤，可能说过“道乃众妙之门”，但又建议人们去过一种好似没有“道”这种东西存在的生活吗？⁴⁴

同样，我们会感到有趣的是，当格尔兹实际阐释宗教行为时，他认为宗教的两个构成要素中只有一个占据核心地位，而他 261 只对那个要素做了详细、彻底的仔细研究。他倾向于大量地谈论精神特质——关于行为、价值、态度、审美、气质和情感，实际上却很少谈到世界观。近期的一位批判者小亨利·摩逊（Henry Munson, Jr.）非常敏锐地注意到，当格尔兹讨论巴厘人形象地表演女巫兰达和怪物巴隆争斗的场面时，他详细而生动地描写了巴厘人的精神特质，他们演出的时候展现出一种恐惧和狂欢交织融合的情感，在整个演出过程中，他们隐藏的恐惧心态与嬉戏的喜剧心态交相起伏。⁴⁵但格尔兹几乎完全忽略了女巫兰达和怪物巴隆的故事是在当地神话的基础上产生的。比如，他说参加仪式的巴厘人畏惧女巫兰达，那他们确切地怕什么？她的丑陋？她出了名的吃小孩儿的威胁？她象征死亡本身？或者象征死后发生的一些令人颤栗的事？巴厘人可能只害怕其中的一件事或者一些事情？又或者他们全都害怕？从格尔兹的叙述

中,我们无法得知答案。在格尔兹的阐释理论中,作为宗教构成要素之一的“世界观”和另一构成要素“精神特质”同等重要,但在实际阐释宗教时,他却常常奇怪地忽略掉有关“世界观”的内容。

在《观察中的伊斯兰教》一书中,也倾向于出现同样的情况。当格尔兹十分深入地考察印度尼西亚和摩洛哥的社会背景与宗教生活之间的关系时,他详细地描述了这两个国家的宗教在精神特质方面的差别:积极专断的摩洛哥人和内向谦卑的印度尼西亚人之间形成的背道而驰的价值观、心态和气质。但在所有这些论述中,他几乎没有提到任何有关伊斯兰教世界观的内容:对真主安拉的信仰,穆斯林宗教实践中的五柱、命运、最后审判的教义等。省略了这些内容就遗留下一连串根本性的问题:不涉及世界观,我们如何得知人们的“气质”就是宗教性的?政治革命者也常常是自主专断的,而吸食毒品的人也可能是十分内向、谦卑的。我们还会想知道,不同的社会背景对宗教的精神特质有如此强烈的影响,那么它对世界观是否也有类似的影响?是否存在摩洛哥的穆斯林相信而印度尼西亚的穆斯林不相信的事物?或者,举个例子,他们双方对神和世界的基本信仰是否相同?如果实际上是相同的,那就没有重要的问题可提了吗?如果世界观与精神特质是互相反映、互相“强调”的,如果摩洛哥人的精神特质和印度尼西亚人有鲜明的差别,那双方的世界观也该有差别,可为什么实际上是相同的呢?

所有这些问题都指向格尔兹阐释理论中一个相当奇怪的特征,尤其是在他阐释宗教时。虽然格尔兹在理论中不断声称自

己这种方法的标志就是它处理“意义”的方式，就是它处理带有观念的社会符号的方式，但令人吃惊的是，他似乎常常对这些意义很没兴趣。在实际的阐释中，他看上去对行为和感情更有研究的激情——这些感情与信仰没有关系，而这些信仰似乎又是激发和塑造这些感情的基础。⁴⁶关于格尔兹对感情和精神特质的强调，特别令人不解的是——尤其当我们回顾格尔兹的美国人类学学术背景时——在某些方面，这种强调把格尔兹对文化的观点带回到了在本尼迪克特的理论中出现的主观概念，即“群体心理”——格尔兹在他的老师帕森斯的影响下，似乎本应否决本尼迪克特的理论。甚至在他颇受赞誉的人种学著述中，尽管这些著述十分注意细节，但格尔兹在搜寻伊斯兰教或巴厘宗教的各个具体信仰之间的内在关系时却似乎仍有显而易见的犹豫。在此比较格尔兹的研究和埃文斯—普里查德对努尔宗教的细致重构是有启发性的。如果我们确实希望从宗教的意义这方面来审视宗教，并且想避免像“群体心理”这样的概念造成的模糊不清，那么关注这样独特的信仰，探索他们之间的细微联系和差别似乎是人类学家的首要任务。

当然，上述这些问题不可能损害人们对格尔兹及其研究工作的众多赞誉，这些赞誉来自于格尔兹在现代人类学领域以及更宽泛的社会科学圈子里的同行，也来自于其他研究领域中的赞赏者和观察者们。格尔兹在人类学的研究中成功地确立了重大的“阐释转换”，而且也成功地向研究宗教的学生指明了这条阐释的道路，这使他的声誉牢不可破。但怀疑确实在暗示，其他未来的理论家看到了格尔兹的研究方法中存在的希望——里面

确实有希望,可能就会十分错误地认为对他的这种方法就无需再评估、修改和提高了。

1 Clifford Geertz, "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture," in Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), p. 5. 译文采自[美]克利福德·格尔兹:《文化的解释》,纳日碧力戈等译,王铭铭校,上海:上海人民出版社,1999年,第5页。——译者

2 有关格尔兹在人类学中的重要位置,尤其在美国,参阅 James L. Peacock, "The Third Stream: Weber, Parsons, Geertz," *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 7 (1981): 122。格尔兹于1970年受任进入新泽西的普林斯顿高级研究所,当时,他是唯一一位人类学家,也是进入该所的首批社会科学家中的一员,而该研究所的大多数成员是数学家和物理学家。社会科学家进入这个由杰出的理论家组成的研究所也引起过不小的争议。参阅 Landon Jones, "Bad Days on Mt. Olympus," *Atlantic*, February 1974, pp. 37—53.

263

3 格尔兹当然不是近期唯一倾向于在社会科学领域使用阐释方法的思想家。要大致了解这场较为宽泛的关于社科研究方法的变动,以及格尔兹在其中的重要地位,参阅 Paul Rabinow and William Sullivan, "The Interpretive Turn: A Second Look," in Rabinow and Sullivan, eds., *Interpretive Social Science: A Second Look* (Berkeley, CA: University of California Press, 1979), pp. 1—30; 比如,可以参阅这个集子里重印的论文。

4 就我所知,没有关于格尔兹的传记或者是完整地研究其生平和研究工作的评论性著作,但当然有许多关于其阐释人类学的短小的评论文章。要了解格尔兹生涯中的一些具体情况,参阅 Adam and Jessica Kuper, eds., *The Social Science Encyclopedia* (London: Routledge & Kegan Paul, 1985), 条目名称是"Geertz, Clifford". 包括另一些细节,同时也是沿着彻底地批判研究的路子完成的作品是: Kenneth A. Rice, *Geertz and Culture* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1980). 但此

书大多数的内容是对格尔兹作品的长篇概要以及大段的引文。

- 5 这项研究由格尔兹着手进行,它是在爪哇开展的团体研究项目的一部分,许多其他的学者(包括格尔兹的妻子希德里德)也参与了这个项目,他们各自分配到的任务是写作这个小镇生活的不同侧面。格尔兹对其宗教的研究成果就是系列出版物中的第一本。该研究项目由福德基金全力资助,由马萨诸塞科技研究所的国际研究中心调控管理。有关这项研究,参阅 Douglas Oliver, "Foreword," 和 Geertz's "Acknowledgements," in Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, IL: The Free Press, 1960), pp. vii and ix-x.
- 6 关于这个传统,参阅 Paul Bohannon and Mark Glazer, eds., *High Points in Anthropology* (New York: Alfred A. Knopf, 1973), pp. 81—142.
- 7 有关露丝·本尼迪克特,参阅 Bohannon and Glazer, *High Points in Anthropology*, pp. 174—183.
- 8 这是塔尔科特·帕森斯曾做出的批判,而格尔兹在一篇文章里以赞同的态度应用,此文是 "After the Revolution: the Fate of Nationalism in the New States," in *Interpretation*, pp. 249—250.
- 9 周密地重构帕森斯可能对格尔兹造成的影响,参阅 Peacock, "The Third Stream," pp. 122—129; 还有 Adam Kuper, *Anthropology and Anthropologists* (London: Routledge & Kegan Paul, 1983), p. 188.
- 10 比如,可参阅 Sherry Ortner, "Theory in Anthropology since the Sixties," *Comparative Studies in Society and History* 26 (January 1984): 126—166, 特别是 128—132.
- 11 Geertz, "Thick Description," p. 5. 译文采自[美]克利福德·格尔兹:《文化的解释》,第5页。——译者
- 12 Geertz, "Thick Description," p. 12. 译文采自[美]克利福德·格尔兹:《文化的解释》,第14页。——译者
- 13 Geertz, "Thick Description," p. 17. 译文采自[美]克利福德·格尔兹:《文化的解释》,第20页。——译者
- 14 Geertz, "Thick Description," p. 20. 译文采自[美]克利福德·格尔兹:《文化的解释》,第23页。——译者

- 15 Geertz, "Thick Description," p. 23. 译文采自[美]克利福德·格尔兹:《文化的解释》,第26页。——译者
- 16 Geertz, "Thick Description," p. 5. 译文采自[美]克利福德·格尔兹:《文化的解释》,第5页。——译者
- 264 17 Geertz, "Religion as a Cultural System," in *Interpretation of Cultures*, p. 89.
- 18 事实上,格尔兹写作了有关文化体系各个方面的论文,参阅 "Ideology as Cultural System," in *Interpretation of Cultures*, pp. 193—233; "Common Sense as a Cultural System" and "Art as Cultural System," in Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983), pp. 73—93 and 94—120.
- 19 "Religion as a Cultural System," p. 90. 译文采自[美]克利福德·格尔兹:《文化的解释》,第105页。——译者
- 20 "Religion as a Cultural System," pp. 114—117.
- 21 "Religion as a Cultural System," p. 116. 译文采自[美]克利福德·格尔兹:《文化的解释》,第132页。——译者
- 22 "Religion as a Cultural System," p. 119.
- 23 "Religion as a Cultural System," p. 122.
- 24 "Religion as a Cultural System," p. 125.
- 25 格尔兹对韦伯理论的概要叙述见于 " 'Internal Conversion' in Contemporary Bali," in *Interpretation of Cultures*, pp. 171—175;全文见于 pp. 170—189.
- 26 " 'Internal Conversion,' " pp. 181—182.
- 27 " 'Internal Conversion,' " p. 189. 译文采自[美]克利福德·格尔兹:《文化的解释》,第216页。——译者
- 28 Geertz, *Islam Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), p. v.
- 29 Geertz, *Islam Observed*, p. 11.
- 30 Geertz, *Islam Observed*, p. 16.
- 31 Geertz, *Islam Observed*, pp. 52—54.
- 32 Geertz, *Islam Observed*, p. 54.

- 33 Geertz, *Islam Observed*, p. 81.
- 34 Geertz, *Islam Observed*, p. 98.
- 35 Geertz, *Islam Observed*, p. 112.
- 36 体现这种不满的一个例子,参阅 Paul Shankman, "Gourmet Anthropology: The Interpretive Menu," *Reviews in Anthropology* 12 (Summer 1985): 247.
- 37 他经常重申这点,不过可以特别参阅 "Thick Description," p. 24, 其中,他写道: "就一个研究领域而言,无论多缺乏自信力(尽管我本人对此丝毫不缺乏信心),也坚持认定自身是一种科学"。
- 38 Geertz, "Thick Description," p. 5. 译文采自[美]克利福德·格尔兹:《文化的解释》,第5页。——译者
- 39 参阅 "Gourmet Anthropology," pp. 241—248, 要了解更多后续的扩展评论,参阅 "The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Perspective of Clifford Geertz," *Current Anthropology* 25 (June 1984): 261—279.
- 40 也有其他人认为格尔兹的方法重现了与科学理想不明智的分离,这些人包括 Richard Newbold Adams, "An Interpretation of Geertz," *Reviews in Anthropology* 1, no. 4 (November 1974): 582—588; William Roseberry, "Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology," *Social Research* 49 (Winter 1982): 1013—1028; Robert A. Segal, "Interpreting and Explaining Religion: Geertz and Durkheim," and "Clifford Geertz and Peter Berger on Religion: Their Differing and Changing Views," in Segal, *Explaining and Interpreting Religion: Essays on the Issue* (New York: Peter Lang, 1992), pp. 77—101, 103—122.
- 41 Richard W. Franke, "More on Geertz's Interpretive Anthropology," *Current Anthropology* 25 (1984): 692—693.
- 42 比如,参阅 "Thick Description," p. 30. 他谨慎地认为阐释人类学必须总是触及 "生活确实的表面状况,比如政治、经济、分层的真实情况……同时也要关注这些表面状况赖以存在的生物学上的和物质的必要基础"。
- 43 参阅 Paul Rabinow, "Humanism as Nihilism: The Bracketing of Truth and Seriousness in American Cultural Anthropology," in *Social Science as Moral Inquiry*, ed.

- Norma Haan et al. (New York: Columbia University Press, 1983), p. 73.
- 44 唯一与此密切相关的就是由 19 世纪末的哲学家 Hans Vahinger 提出的非同一般的“好像”哲学,他说,虽然上帝不存在,但人们必须表现得他“好像”存在。
- 45 Henry Munson, Jr., “Geertz on Religion: The Theory and the Practice,” *Religion* 16 (January 1986): 19—25. 不巧的是,在这一章节中,碍于篇幅的关系,我们不能述及由 Talal Asad 提出的另一条十分不同的批判,见于“Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz,” *Man*, n. s. 18, no. 2 (June 1983): 237—259, 他攻击格尔兹对宗教的定义以及格尔兹对宗教象征的观念。一次十分有意义的研究论文汇编,见于 *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 71 no. 1 (Spring 1988), 整个一期的内容都是不同的学者撰写的关于格尔兹以及他的研究工作,包括他对宗教所持观点的文章,这些学者是 Ralph V. Norman, William G. Doty, Bradd Shore, Robert A. Segal, Stephen Karatheodoris, Ruel W. Tyson, Jr., and Walter B. Gulick.
- 46 Munson, “Geertz on Religion,” p. 24. 此文突出揭示了这部分内容的省略在 Geertz 讨论伊斯兰的巴拉卡观念时所造成的严重问题,格尔兹将巴拉卡阐释成一种继承的现象或一种个性特质,却略去了对这个词在伊斯兰神学中是何含义的讨论。这导致了一些古怪的结果产生。在格尔兹看来作为“个性展现,个性力量或道德彰显”的巴拉卡,结果也可以是地方或物体具有的特质。

进一步阅读书目

Asad, Talal. “Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz.” *Man*, n. s. 18, no. 2 (June 1983): 237—259. 对格尔兹非同寻常的讨论,它在某些地方是模糊的,但集中批判了他关于宗教实质和宗教象征主义的假设。

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.

Geertz, Clifford. *Islam Observed*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Geertz, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.

Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1960.

“Geertz, Religion, and Cultural System.” *Special issue of Soundings: An Interdisciplinary Journal* 71, no. 1 (Spring 1988). 七位来自不同领域的作者解释格尔兹的研究、方法、理论以及他关于宗教和其他主题的观点的一组论文。

Kuper, Adam, and Jessica Kuper, eds. *The Social Science Encyclopedia*. London: Routledge and Kegan Paul, 1985. Under 266 “Geertz, Clifford.” 关于格尔兹生涯的简短说明。关于格尔兹,同埃文斯—普里查德一样,目前没有全面的传记或批判研究。

Munson, Henry, Jr. “Geertz on Religion: The Theory and the Practice.” *Religion* 16 (January 1986): 19—25. 一篇有见地的分析,并对格尔兹实际研究明显偏离其阐释学理论原则的行为进行了某些令人信服的批判。

Peacock, James L. “The Third Stream: Weber, Parsons, Geertz.” *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 7 (1981): 122—129. 追溯了格尔兹阐释人类学的思想根源,从他在哈佛的导师直到马克斯·韦伯的思想和方法。

Rabinow, Paul, and William Sullivan. *Interpretive Social Science: A Second Look*. Berkeley: University of California Press,

1979. 许多学者评论人类学运动论文集, 格尔兹是其中最著名的代表人物。

Rice, Kenneth A. *Geertz and Culture*. Ann Arbor, Michigan: University of Michigan Press, 1980. 对格尔兹及其计划所进行的首部全范围的研究, 尽管其严重依赖于格尔兹著作的摘要以及对引文的广泛使用。

Roseberry, William. "Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology." *Social Research* 49 (Winter 1982): 1013—1028. 根据“文化物质论”派不同的人类学理论背景对格尔兹所作的分析。

Segal, Robert A. "Interpreting and Explaining Religion: Geertz and Durkheim," and "Clifford Geertz and Peter Berger on Religion: Their Differing and Changing Views." In Robert A. Segal, *Explaining and Interpreting Religion: Essays on the Issue*, pp. 77—122. New York: Peter Lang, 1992. 关于格尔兹的简要的、分析性和批判性的论文集, 它们通过将其与其他著名的社会思想家的观点进行比较来阐明其理论。

Shankman, Paul. "Gourmet Anthropology: The Interpretative Menu," *Reviews in Anthropology* 12 (Summer 1985): 241—248. 该领域中的一位年轻专家对格尔兹所作的严厉批判。

Shankman, Paul. "The Thick and the Thin: On the Interpretive Theoretical Perspective of Clifford Geertz." *Current Anthropology* 25 (June 1984): 261—279. 对格尔兹阐释理论的另一篇激进的批判, 以及来自其他人类学家的回应。

第八章 结 论

有个古老的故事,讲述一所神学院里的学生所受的教育就是要抵制所有现代的观念,特别是来自德国哲学家的。他们每次年终考都包括这个问题:“你对康德的哲学有什么认识?”认可的答案是:“他的理论完全是个错误。”任何熟悉康德艰深著述的人都很明白,这个省力的回答不单确保了学生通过考试,还使他们免于辛苦的脑力劳动。就我们所知,这所神学院的学生从未对此有过抗议。

与此多少有点类似的是,当全书的论述接近尾声时,如果我们能对书中提到的各个理论家给出简单的“对”或“错”的定论,就像陪审团在法庭上对案子做出裁决一样,那可能会相当省力。我们可以接受一些理论家的观点,否决其余的,然后就此结束我们的研究。但就“解释”和“阐释”而论,事情绝非如此简单。绝对的判断显然能节省研究,但理解起来就相当费劲。考虑一下用自然科学最普通的检验法来检验书中提到的理论,那其中的大多数都是失败的,因为在自然科学中,一个反例就具有反证的作用。在我们考察的每个例子中,从弗洛伊德的心理化学约论

直到伊利亚德关于不容化约的神圣事物的理论,我们很容易就能在某个地方找到一个偏僻的证据——一种宗教信仰或宗教仪式——成为反例,并进而颠覆架构得最为精致的普遍性理论。只要提出一个反例,我们就可以不再考虑书中任何一个“完全错误”的理论家。唯一的问题是,我们也不会有机会注意到他们的研究工作中最重要的内容。正如多数领域的研究史所表明,理论的价值远远高于它本身的对错。“错误”的解释,却发现了审视主题的全新方法或开辟了一条研究的新路子,那它就好比有些“正确”的解释重要得多,后者只在重复人们已经知道的东西上前进了一点而已。另外,所有人现在都应该清楚,大多数宗教理论家掌握的内容太复杂了,以至不能武断地直接用成功或失败来判定他们提出的任何普遍性的理论。更加可能的情况是:一种理论解释的部分内容被否决,一些论点受到质疑,而其他方面则可以被接受、修改,甚至与其他观点有益地结合起来。本书中提到的理论家(可能埃文斯—普里查德和格尔兹是例外),他们的中心论题涉及的范围通常都太宽泛以至不能作为整体被接受或否决。每种研究方法都会被解析成具体的组成部分和原理,一些得到肯定,另一些则被否定。

基于上述所言,我们最好不要用一套定论来结束本书的探讨,而代之以一连串的对比,并将我们分开陈述的所有观点集合起来,以集中的方式而不是以某些放之四海皆准的普遍性原则来评价它们。在这点上,我们必须对每一种理论提出下列问题:(1)它如何界定研究对象?它始于怎样的宗教定义?(2)它是哪类理论?既然解释分不同的种类,那这个理论家提供了何种

陈述？为什么？（3）理论的范围是什么？也就是，某种理论声称解释了人类宗教行为的程度，全部或仅仅是部分？而且就那部分而言，它是否确实解释清楚了？（4）这个理论诉诸什么证据？它是深入探究一些事实、观念和风俗习惯，还是扩散开来囊括许多事实？证据的范围足以支撑理论所涉及的范围吗？（5）作者自身的宗教信仰（或不信）与其提出的理论解释之间有何关系？对这些问题的考察不仅会向我们展示出理论的交叉和分离点在哪里，而且还帮助我们解读这些理论的历史重要性，并可能形成对其未来走向的推测。

宗教的定义

人们常说宗教是如此个人化和难以捉摸的多变性事物，因此它排斥定义。宗教可能对不同的人意味着完全不同的东西。但这不是本书中的理论家的观点，虽然前面提到，这些理论家在解释宗教时，有着明显的分歧，但在试图为宗教下定义这件事上却少有异议。如果我们仔细考察——在字里行间的一两个实例中——很明显，他们都趋于认为宗教是由信仰和行为组成的，这两者又在某些方面与一个超自然的领域、一个由神或精神存在组成的领域相联系。这个观点值得详细论述。

269

泰勒和弗雷泽都选择相当直接地用超自然性的术语来定义宗教。伊利亚德也是这样定义他关于神圣的概念的，即由神、祖先和创造奇迹的英雄们组成的领域。泰勒在其广为人知的对宗教的最小定义中，可能最简洁地将宗教定义为“对超自然存在

的信仰”。¹ 另一方面,初看涂尔干对宗教的定义,似乎是完全不同的观点,因为他明确否认超自然的概念。反过来,他将宗教定义为与神圣事物相关的东西,又进一步界定神圣事物等同于社会。² 在他看来,社会同样被崇奉为神圣的。然而,他的观点与其他看法的相近程度比他自己承认的要高,因为《宗教生活的基本形式》一书的整个论点都建立在这样的前提上:在赞成此书观点的人看来,宗教通常是由与一个实在领域相联的信仰(用他的话说,是“象征”)和行为所组成的,具有现代自然概念的我们会称它是超自然的,即便信仰宗教的人本身不这样认为。当涂尔干转入对澳大利亚土著人的研究时,他不讨论他们的交易习惯或狩猎技巧,而是从有关超自然的信仰和仪式着手,那些仪式来自神的要求和祖先神灵的故事。可以确信的是,和伊利亚德那样的理论家不同,他会声称,虽然自己的理论始于这样的仪式和信仰,但却不会停留在这个层面上。他的目的是为了显示出,一旦对问题探索下去,澳大利亚人对图腾的膜拜事实上表现为他们对氏族的关心。但是要得出这样的结论,他至少要从泰勒、弗雷泽和伊利亚德的起点展开他的研究,即原始人关于超自然的一般概念。

弗洛伊德和马克思在此问题上的观点只需稍加说明,因为他们都非常赞同宗教的传统定义。他们认为宗教是对神的信仰,特别是犹太—基督传统中唯一的上帝的信仰;虽然,和涂尔干一样,他们也坚持这只是宗教的表面。隐藏在表象下面的是人性中的强迫性神经症或由经济不平等引发的痛苦,后者导致了对宗教鸦片的需要。

书中最后提到的埃文斯—普里查德和格尔兹,也遵循传统的宗教定义,尽管两人对“超自然”这个概念有着各自的不同问题。埃文斯—普里查德更倾向于用“神秘的”来解释超自然,因为他深入探究的部落群体不像现代西方文明那样,它们没有明显的“自然”世界和“超自然”世界相对立的概念。³但是,埃文斯—普里查德搞清楚了,努尔人的宗教和阿赞德人的巫术共同关心的焦点,都是为了与这个隐藏的、超越了日常生活的“神秘”领域建立一种恰当的联系。为了个人的安心或者群体的和谐,努尔人深刻地感到他们必须在神面前有一颗清澈之心,而阿赞德人则总是必定要找出引起问题的巫术之源。格尔兹的观点与此类似,“超自然”这个词并未出现在他对宗教的著名定义中,即宗教是一种文化体系的概念,他只是用了“象征体系”这个抽象的术语来表达“一个普遍存在秩序的概念”。⁴而且,他的主要兴趣在于“精神气质”,即宗教信仰徒的“心态和动机”,而不是他们畏惧或热爱的超自然存在。但是,当我们转入他在关于爪哇、巴厘和摩洛哥的民族学著述中对宗教所做的实际陈述时,很明显,他认为宗教的关键特征在于人们对他们的世界观所做的情感和社会反应:即对他们所信仰的超自然存在的反应,无论是伊斯兰教中的真主安拉和天使或是巴厘和爪哇传统崇拜中的精灵神怪。

因此,虽然我们在本书中探讨的理论家可能在诸多方面都存有分歧,但大体上他们对宗教的定义不属此列。虽然有些人表达得不如另一些人直接,但至少最初都倾向于在那些与神灵或超自然存在相关联的信仰和实践中寻找宗教的定义,即便在

涂尔干、埃文斯—普里查德和格尔兹的例子中，每个人都对宗教的定义有所保留，但差别主要还在于用词和强调的内容不同，而不是本质上的区别。因此，广义而言，唯独对宗教定义这个问题，这七个理论家可以说持有共同的立场。

理论类型

不用说，一旦从定义转向解释，这些理论家的一致性便立刻消失了，就像我们在前文中时常会提到的那样。当然有不同种类的解释是非常自然的，而这个事实本身就是引起各种理论混淆不清的源头。我们在开始探讨时提到，对同样的事实、事件或行为可能常常有多种解释方式，一些解释又很容易被误认为是其他的解释。埃文斯—普里查德在《原始宗教理论》中提到，19世纪末，当第一个为宗教科学发言的人把他们的工作表述为对“起源”的探寻时，他们就常常未能明确地把握“起源”这个词的意义。⁵ 如果我们能找到开端，那么宗教的历史起源是一方面，它的心理或社会起源又是另一个方面。从某些发生在人类文明之初的具体事件中，我们可以找到宗教的历史起源，而宗教的心理或社会起源则植根于任何时空下人类所特有的生存环境。一个是过去的事件，另一个则源自所有人类生存的永恒特征。

从最初的意思上说，尤其是马克斯·缪勒、泰勒、弗雷泽、弗洛伊德，甚至（从某种程度上说）涂尔干，一直在继续着对宗教起源的探索。他们的研究与人类社会进化论紧密相联。这些研究认为，宗教是一些年代久远的事件逐步演进的结果——比如

弗洛伊德所谓的“谋杀第一父亲”的事件。然后,宗教和文明本身一样,慢慢地经历越来越复杂的发展阶段,直到变成今天为我们所了解的信仰和实践形式。这些进化理论自然对原始人有着浓厚的兴趣,因为进化理论家认为他们展现了宗教和文明最早、最简单和最单纯的形式。用进化论者做类推时可能用得最滥的言词来说,这些原始人向我们展示出宗教赖以发展壮大的起点。而且,原始形态几乎无一例外地被视作比现代形式低级的形式。“原始”、“幼稚”、“野蛮”和“未开化”是类似泰勒和弗雷泽这样的理论家最喜欢使用的词汇。

之前我们提到过几次,这个曾一度风靡的社会进化理论及时地受到了几乎来自各方的否定。这个理论的主要问题在于,它提出的有关事物的知识是任何一个现代的研究者都不可能企盼去了解的;我们只能去猜测人类宗教和社会生活的“最初形式”——这种猜测也没有太多的技巧。⁶ 随着这种历史进化论的衰落,20 世纪的理论几乎完全转向了“起源”的另一层意义。这些理论认为,宗教最终可以被归结为我们在任一人类的生存时空范围中所发现的心理需要和社会环境。但这并非全部。在这第二种理论模式中,正如我们之前经常提到的,理论家必须进一步区分纯粹功能甚至化约论的解释与反化约论的观点,比如弗洛伊德、马克思和涂尔干同伊利亚德、埃文斯—普里查德和格尔兹(以其独特的方式)的区别。化约论观点的要旨是显而易见的。既然在现代崇尚科学的世界中,宗教不能被视为信仰的理性形式或行为的正常类型,那我们就必须诉诸于一些潜意识或非理性的东西来解释它为什么继续存在。弗洛伊德认为,理由

在于人类的强迫性神经症,马克思认为是经济不平等,涂尔干认为是“社会”以及它对个体的强制性要求。

272 化约论的反对者坚持认为,这些理论建立在严重的误解之上。伊利亚德和埃文斯—普里查德认为,从宗教自身的角度来看,根本就没有非理性或反常的东西存在,所以,试图诉诸于潜意识、社会或纯粹物质的原因来“通过解释消除它”是毫无意义的。埃文斯—普里查德揭示出,即使宗教信仰在外部世界的人看来似乎荒诞可笑,但它们却部分地构成了一套连贯有序的体系,这个体系既非野蛮的,也非粗陋的,而只是不同于支撑现代的非宗教社会的各种体系。伊利亚德还向化约论提出了进一步的挑战,他认为,存在于宗教中的古代思维模式实际上比现代世俗的态度更有意义,因此也更“符合常理”,因为它更充分地回应了人类在一个无序、充满罪恶和苦难的世界中对秩序和意义的深刻需求。格尔兹对此也无异议。从他看重每种文化独特的个性特征的阐释人类学出发,格尔兹认为宗教群体立足于一个连贯而符合常理的基础之上,同其他任何社会,包括我们的科学社会一样。

全面考虑所有的情况,这种反化约论的主张可说在20世纪已渐渐赢得强势,当然弗洛伊德和马克思的地位突然的急剧下降也起了推波助澜的作用。我们甚至可以将泰勒的认知主义的复兴归结为这一转变的进一步原因,但其声名扫地的进化论前提现在则已被剔除。我们在第一章中看到,泰勒和弗雷泽是怎样坚持认为,宗教尽管是错误的,但它确实表达了人们追求理性的努力,其主要意图即解释世界上发生的事情。近几年,“新泰

勒主义”的人类学家霍顿(Robin Horton)再次发掘了这个主题,他声称,这种认知主义就是他在研究非洲各部落的宗教体系时所发现的东西。他们的神灵向他们解释世界的方式,同科学家用原子的概念或重力规则对生活在现代科学文明中的人们解释事物的方式是十分相似的。⁷克利福德·格尔兹偶尔也倾向于这个观点。虽然格尔兹认为宗教当然远不只是纯粹的智力活动,它还满足各种情感和社会的需要,但他注意到,印度尼西亚人求助神灵最多的,只是为了求得对一些事情的解释,否则他们就无法理解它们。⁸于是,不用说,化约论和反化约论、非认知论和认知主义之间的争辩,直到今天仍旧很激烈,其主要趋势多少是逐渐远离化约论,而趋向它的反面。

理论的范围

我们在此前所有的章节中已经注意到,本书的七种理论都有部分内容致力于解决一般性宗教的问题——把宗教作为一个整体。但他们有各自相差甚远的解决方法。泰勒和弗雷泽同他们的前辈马克斯·缪勒一样,觉得自己能解释宗教从最初出现、然后在漫长的人类纪元中不断发展的整个历史。我们对这个极度不切实际的目标倍感震惊,但就这些早期的人类学家而言,对社会进化原则的信奉却足以激励他们定下这样的目标。在泰勒看来,原始人的神灵崇拜、希腊罗马人的多神信仰以及更高级的宗教中的一神信仰都可以被解释为文明发展的梯级层次;它们标志着人类向更理性的宗教形式的迈进——而最理性的即其现

273

代形式：完全没有宗教的选择。弗雷泽的观点将巫术视为宗教的最初阶段，也遵循同样宏大的全球模式。这两者并不是孤立的。从相当不同的角度，三位主要的化约论者——弗洛伊德、涂尔干和马克思——也表现出同样的一般化雄心。当解释宗教时，他们意欲解释所有的宗教，他们把犹太—基督的一神教视为一种典范，同样见于其他众多较低级的宗教形式的最高榜样。在弗洛伊德看来，人类普遍具有的强迫性神经症中的核心观念就是犹太—基督教中的天父信仰。在马克思看来，资本主义社会中民众的麻醉剂即基督徒对天堂的希望，在那里上帝将赐福所有在现实中受苦的穷困的无辜者。涂尔干也恰好把研究的焦点集中在一种宗教上，以此作为其他所有宗教形式的范例。他选择了澳大利亚土著居民的图腾制度作为其原始模型，这是最早、最简单的宗教，它展现出所有其他宗教源自的“基本形式”。因此，在涂尔干的观念中，他的研究结论不只适用于澳大利亚的宗教，还适用于我们在任何地方可能发现的宗教。

我们已经了解到伊利亚德明确反对这些化约论者的观点，然而，他同他们一样希望找到一种可以解释我们所知道的全部宗教的方式。他否认泰勒和弗雷泽的进化论观点，但他自己进行的调查研究就是在普遍存在于所有人类社会的由象征主义和神话构成的模式中去寻找神圣事物，这种全球性的调查研究与早期人类学的方法十分相似。伊利亚德从人类文明的各个时代和地区收集他的研究证据；在寻找由象征主义和神话构成的普遍性模式的过程中，他自如地游移于印度的瑜伽、亚洲的萨满教、澳大利亚的土著居民、欧洲农民的“宇宙基督教”以及其他

众多的时空范围和人口中,无论古今东西,简单与复杂。他的目标是完全全球性的。

如果伊利亚德进行普遍性解释的雄心使他与其所反对的化约论者并列在一起,那么同时也会把他和其反化约论的同道埃文斯—普里查德和格尔兹分离开来。我们知道,埃文斯—普里查德和格尔兹对任何试图对所有宗教进行普遍性解释的理论都持严肃的怀疑态度。从他们的角度来看,伊利亚德的方法在本质上是一种倒退,退回到了早已为人类学家所抛弃的时代。他仅仅知道不可信的“弗雷泽式”的比较研究法。他们会说,伊利亚德竭力根据宗教自身的情况来解释它是对的,然而试图用他选择的方法完成这个目标是毫无希望的——通过在全世界以及整个历史进程中搜寻一种文化同其他文化在象征、神话和仪式上的表面相似性。可能确实有某些象征主题是为众多时代和地方的人所共有的——比如与月相的循环周期相联的重生象征;但如果要确切理解这些象征的特点,就必须在它们各自产生的文化背景中进行深入的探究。在他们看来,我们不能像旅行者那样,随意地穿梭于众多社会之间,只注意一种象征或神话与另一种的表面相似性。我们也不能像弗洛伊德、马克思和涂尔干那样,用一种传统来代表所有其他的传统。埃文斯—普里查德和格尔兹认为,宗教学家关注的焦点和人类学家一样,必须集中于特殊的问题,原因很简单,因为神话和象征总是潜藏在各个不同的社会和文化中的事物。

证据和理论

解释是一回事,试图证明这种解释又是另一回事。如果从处理证据的角度来审视这七种理论,我们不难发现某些处理策略上的明显差异。因为弗雷泽、泰勒和伊利亚德都认为,一个真正全球性的宗教理论要有同样全球性的证据罗列作为基础,所以他们从一开始就立下雄心要尽可能广泛地收集信息。这种方法的优势在于,它确实试图在理论和证据之间建立完全的“适应”。它假设,如果要陈述所有的宗教,那么就应该收集来自于所有宗教的证据(或者我们能收集到的要尽可能接近全部)。然而,它的劣势也是显而易见的。这样的搜集程序不得不非常依赖很难检验的第二手资料,它通常不加批判地严重依赖于他人的报告和调查。更为严重的第二个缺陷在于,这些全球性的理论照理几乎必须把事实和观念从产生它们的自然背景中抽离出来才能加以论述。如果是这样,那么就切实存在扭曲和误解事实的危险。

275 弗洛伊德和马克思相当明确地回避了处理证据中的这些困难,即使我们已经知道,他们对宗教的论述从某种意义上说和泰勒、弗雷泽以及伊利亚德的理论一样带有普遍性。他们觉得不必满世界寻找资料,因为他们找到了更好的东西——导致各地宗教产生的人类的基本机制,不管宗教在不同的文化中采取何种表现形式。我们研究新几内亚的部落宗教或欧洲的基督教,对马克思而言几乎没有什么差别。我们在不同的例子中,随处

都能发现阶级斗争具有同样的基本力量,它激发起穷人对另一个更加美好的世界的希望,同时也促使有钱人根据他们的道德准则制造出维护自己利益的神。类似地,弗洛伊德也认为,当所有仪式和信仰的源头能直接从每个人人格中所特有的恋母情结中找到线索时,就不需要搜集世界各地的事实证据。如果我们掌握了激发所有宗教产生的原则,那我们就无需担负人类学和比较宗教研究中的大量工作,只需其提供给我们有启发性的支撑理论的细节。

当然,这两个理论共同的问题在于,它们必须说明所有的宗教到底怎样起源于俄狄浦斯情结或阶级斗争,它们不能假定这个结论成立。既然不同的宗教在形式和本质上有巨大的差异,那么弗洛伊德和马克思就必须说明导致犹太—基督教的一神信仰产生的心理和社会力量是如何同样促使其他宗教产生的,比如中国的民间宗教或澳大利亚土著的图腾制度。当然,我们之前提到过,确实有这样的可能性。印度的种姓制度和轮回转世说似乎就亟需马克思主义的分析。但马克思和弗洛伊德都忙于其他问题,而无暇顾及于此。他们很乐于将自己的理论主要用来解释犹太—基督教的一神论,并将得出的定论运用于所有其他的宗教身上。但不幸的是,如此简单的理论策略不能取代真正的比较宗教学的研究。弗洛伊德和马克思对西方一神教的明显偏向不可避免地限制了他们解释的价值。普遍性的论断却基本上基于地区性的论述。证据的范围不足以支持理论的范围。

接下来的三位理论家——涂尔干、埃文斯—普里查德和格尔兹——认为理论和证据的问题只能通过一些折衷的形式来解

决。他们觉得不能接受泰勒、弗雷泽和伊利亚德的综合性方法，而马克思和弗洛伊德集中于西方的研究方法又太过狭隘。他们认为可行的方法必须在这两者之间寻找。在这方面，虽然涂尔干的解决方法不同于弗洛伊德和马克思，但多少和他们有些类似。涂尔干也认为自己已经发现了促使所有宗教产生的机制——不在个人的心理或阶级斗争，而是社会需求。他还认为，通过对充当其试验个案的那个宗教传统所做的叙述，就能展示出这种机制——用他自己的话说，这个个案是“具有普遍有效性的一次完备的试验”。⁹不过他选择的不是犹太—基督教的一神论，而是澳大利亚土著原始的图腾制度，因为它更好地展现了所有宗教的“基本形式”。但在讨论涂尔干的那一章我们提到，他的批判者迅即指出单单选择澳大利亚的图腾制度作为普遍性理论的基石，和孤立地选择其他任何宗教作为普遍性理论的基础一样，都是不恰当的。所以，虽然涂尔干确实试图用比弗洛伊德和马克思更科学的态度来开展研究，但他再次面临相同的问题。澳大利亚土著的图腾制度是相当具体的证据，不足以支持涂尔干理论中的普遍性论述。

涂尔干的例子使我们明白，为什么像埃文斯—普里查德和格尔兹这样的理论家会如此坚定地避免做出任何有关宗教实质的普遍性论述。问题出在证据上，他们认为，甚至在可以开始普遍性论述之前，就必须相当耐心地研究个案中的事实证据。在这一点上，埃文斯—普里查德倒确实表达过一份延迟到未来的希望：在现今的研究基础上成长起来的其他学者也许最终能架构起有良好事实基础支撑的普遍性解释。在《努尔人的宗教》

一书的结论部分,埃文斯—普里查德说自己在苏丹展开的细致的研究工作是在通向比较研究的道路上迈出的小小的第一步,而将来则将会把非洲的各个体系整合起来进行考察。¹⁰自此出发,他很可能会鼓励解释者们继续向包括其他各洲和其他文化的更加宽泛的理论迈进,尽管所有这一切无疑会在将来实现。比较而言,格尔兹确实更具有怀疑精神。我们已经知道,他所持的学术立场几乎将他引向了终结人类学和宗教学领域中所有普遍性理论的声明。格尔兹认为,从泰勒、弗雷泽到伊利亚德这些早期的理论家再到后来化约论者的错误,就像埃文斯—普里查德所说的,不在于他们为达到目标而采用的方式和方法,而是他们的目标本身。格尔兹的看法是,证据不支持,也许永远不会支持我们对处于人类学研究视野中的各种宗教和文化进行任何科学的概括性论述。考虑到世界各地互相分隔的社会各自所具有的深刻、鲜明的独特性,设想可以有一个普遍性的理论去解释像宗教这样带有文化界限的事物的整个想法就必然令人怀疑。因此,格尔兹说,我们不能架构一个关于宗教的普遍性理论,就如我们无法建立关于文化、体育、建筑或世界文学的普遍性理论一样。我们可以发展的,是对多元文化(复数)的阐释,这是格尔兹最重要的一本著作的题目所要表达的意思,而我们无法完成的是某种关于具体文化(单数)的一般理论。有关文化的正确说法也适用于宗教。我们能调查和解释个人的宗教崇拜、信仰,甚至是情感状态,但我们无法得出某种综合、概括的宗教理论。我们所掌握的证据的范围经常不足以支持这样一种普遍性的理论所涵盖的范围。

总起来说,与其前辈和对手们所提出的早期更具雄心的理论所组成的背景相比,埃文斯—普里查德的审慎和格尔兹对普遍性理论的完全否定无疑更令人欣慰。但他们并非孤立的。无论怎样,最近关于宗教理论的讨论恰恰加深了人们对所有普遍性理论的怀疑和忧虑。当代的理论家十分怀疑,如果“科学”一词仍旧代表由普遍性论断所构成的统一体系,那它是否还能继续同宗教研究领域联系使用。¹¹

理论和信仰

本书中提到的思想家都不应被看作是完全超然的学者,他们不会对一个自己不感兴趣或不为其时代所关注的主题进行研究;他们都是人,除了其理论外,也会有某种个人的宗教信仰。而信仰和所提出的解释之间的关系是一个相当微妙、复杂的问题,在此我们很难对其进行一种全面的考察。不过,对这一疑难问题进行一些总体的评论显然还是有意义的。

首先,我们得回顾本书中早先提到的一个观点。从一定意义上讲,我们所论及的全部理论至少对宗教信仰提出了某种可能的挑战,因为它们从一开始就清除了对宗教行为所做的超自然解释。虔诚的基督徒把他们的信仰理解为上帝的恩赐,穆斯林则通过来自安拉的直接启示来解释先知的力量。相比之下,宗教理论家只诉诸于被称为“自然原因”的东西。这种方法上的不同不一定必然造成冲突。作为一个虔诚的宗教信徒,缪勒认为自然解释和超自然解释之间毫无形成冲突的理由,在他看

来,这两者能很好地交汇在一起。¹²但泰勒和弗雷泽却不这样认为,他们确立了我们一直持续到现在的理论讨论的术语。这两位反宗教的理性主义者很乐于宣称,一旦我们承认对神灵的信仰源自人们对世界的运作方式自然却错误的理解,那么对宗教的超自然解释就会失去意义。他们会说,穆罕默德相信自己受安拉的启示是无需质疑的事实,而他确实受到启示则是任何理性的人都不能接受的事实。因此,在泰勒和弗雷泽看来,宗教这种思维模式适合于人们对自然起因相对无知的时代。现在,文明进化到一个更高级的阶段,科学的思考方式已经众所周知,因而也就不再需要对事物如此粗陋的解释了。 278

泰勒和弗雷泽在宗教比较研究中所树立的坚定的反宗教态度,为我们提到的三位著名的化约论者弗洛伊德、涂尔干和马克思甚至更激进的方式开辟了道路。他们同泰勒和弗雷泽一样,从个人角度上讲也都反对宗教,弃宗教如无知时代遗留下来的陋俗。但他们更进一步,通过追溯导致宗教产生的非理性或潜意识的致因——一个人的神经症心理、社会秩序中的经济不平等或群体利益的理想化,他们进而解释宗教是怎样幸存下来的。既然宗教不可能是一种正常或理性的事物,那么,从功能主义和化约论的角度来解释它为什么能幸存下来就是唯一可行的方法。在这点上,无神论似乎很自然地导致了化约论的出现。¹³

即便如此,所有化约论也并非完全一致。我们考察的三位化约论者之间就存在一点重要的区别。马克思和弗洛伊德认为,宗教不仅是一种谬误,而且根据他们的道德和常规标准,它还是一种罪恶。宗教是一种有功能障碍的不健康的東西,是一

种必须被竭力治愈的病症。涂尔干的看法则截然不同。虽然他同弗洛伊德或马克思一样,是忠实的无神论者,但宗教在他看来至少不是一种反常或有功能障碍的事物,因为没有它,社会就无法存在。事实上,他认为,如果有一天宗教确实消失了,那人们将不得不寻找某种其他的信仰和理念体系来取代它。因此,即便涂尔干是一个化约论者,他对宗教建设性的社会功能所持的肯定态度,也必须同弗洛伊德和马克思对宗教的痛斥分而论之。他的观点更加审慎、公正,而且在宗教的功能方面表现出和埃文斯—普里查德以及格尔兹反化约论的观点有趣而又隐晦的相似性。

伊利亚德和埃文斯—普里查德一生都同情宗教信仰,所以不难明白为什么他们对化约论持反对立场。化约论的解释,即便是涂尔干提出的不太激进的反宗教的形式,都基本上倾向于反对信仰的正常态度,因而信徒也就很难接受它们。在信徒看来,化约论似乎是一种必然会出现的、与他们的立场相异的解释形式。但如果所有的信徒都趋于反对化约论,这就意味着不仅仅是信徒反对它了,即便当代的宗教理论家有时还错误地认为事实必定如此。¹⁴

在这点上,我们所提到的最后一位理论家格尔兹,就是最有意义的实例。他说自己处于不可知论者的状态,他没有个人的宗教信仰。但在研究工作中,他和伊利亚德以及埃文斯—普里查德一样极力反对化约论的解释。他这样做显然不是因为化约论者对他个人的信仰提出了什么挑战,只是因为在他看来,化约论者对宗教这个主题的解释是不充分的。在他看来,他们诉诸

于一个具体的环境和过程来解释信仰的所有形式——无论是马克思的阶级斗争或是弗洛伊德的个人神经症——这对世界上实际存在的极其丰富的宗教形式是完全不公正的。阶级斗争的概念可用于解释某些宗教的某些方面；但它不能解释存在于所有宗教背后的东西。

从上述种种情况来看，个人信仰很明显在现代宗教理论的形成过程中至少起到了促进和推动的作用。像弗洛伊德和马克思那样的理论家，从个人对宗教的反感情绪出发来写作，激进的化约论似乎是恰当而自然的。而对伊利亚德那样为对宗教观点的同情所驱使的思想家而言，这只能是歪曲的、错误的。

理论的过去与现在

虽然个人信仰对理论的形成会有所影响，但如果就此认为我们的每一位理论家的影响只局限于那些同他具有共同信仰的人，则是错误的。作者和读者是否信教当然会影响到理论，但理论的形态和走势却是这两者中的任何一个都不能完全决定的。虽然泰勒和弗雷泽是反对基督教信仰的不可知论者，但具有各种宗教信仰的读者却都被他们依据进化论的认知主义吸引住了，因为它以令人信服的方式展现了宗教在思想史上的地位。如今，读者又出于类似的原因而关注新泰勒主义的理论。

对那几个倡导化约论的关键人物也能做出多少有些相似的评断。尽管马克思和弗洛伊德作为激进的无神论者，他们理论的影响可能仅仅在 20 世纪中期的几十年后才达到高潮，但其影

响的范围却远远超出了精神分析学、共产主义的“真正信徒”和无神论学者的狭隘圈子。原因很明显。我们在前面的讨论中提到,马克思和弗洛伊德的理论是功能主义解释中尤为激进的形式,他们确切地声称,要通过把宗教化约为阶级斗争的动力或人格的失序来解释它。无论过去、现在,很少有长于思考的观察者曾以其完全的化约论形式来引用这些观点。但他们当中的大多数人都觉得,只要把这些化约论的观点所涉及的范围从整体拉回部分,它们就是极其有用的。作为宣称对宗教做出完整解释的化约论者,弗洛伊德和马克思在很大程度上是受到质疑的。但作为比较中性的功能主义者,他们的影响却是巨大的,他们对人格的本质以及对社会斗争的动力所做出的局部、深刻的分析,让人们更清楚地了解了宗教经验中某些隐藏的部分。尽管对他们的理论所持的信心尤其在20世纪的最后几十年间已经动摇,但他们的解释不可能从人们的观念中完全消失。

对涂尔干不太激进的化约论,我们可说的就更多了。在当时,就很少有人接受他在《宗教生活的基本形式》中提出的富于想象力的观点,即所有的宗教都起源于澳大利亚土著的图腾制度,而我们这个时代就更少有人会接受这种看法了。但如果把这个问题搁到一边,他对存在于宗教和社会之间似乎不可分割的紧密联系的展示,却可能是整个20世纪所产生的最具成效的理论解释体系。当马克思和弗洛伊德一度高涨的影响力已经下滑时,涂尔干及其社会学派的影响力却仍然稳固而强烈。即使到今天,它仍在继续发展。

伊利亚德的主要功绩在于其公开地反对化约论,但他在宗

教讨论方面的影响却和涂尔干一样引人注目。他对古代思维以及神圣事物观的辨析是值得认真考虑的主题。但同涂尔干一样,伊利亚德立足于一所知名的大学,集合起一批和他具有大致相同的一般视角的年轻学者,如果不太像学派,至少也是一个人员广泛的派别,因而他在现代讨论中的影响大大提高了。此外,由于他对宗教的同情是缄默的,所以他反化约论的立场从未与其个人信仰紧密相连,否则,他的观点就会变成神学上的认同,而不是确实独立的理论立场。因此,许多学者,甚至是持不可知论态度的学者,都尤为关注伊利亚德基于纯粹的理论基础出发的反化约论态度,在他们看来,抛开个人信仰来解释宗教是更恰当的途径。

关于伊利亚德和化约论无疑还有许多内容可写。然而,与此同时,论辩双方已经发现,他们的争论正逐渐为一个超越于他们之上的更大的问题所覆盖。这个问题即,任何有关宗教的普遍性理论,不管是否化约论的,能否继续宣称它们严格的科学性。化约论争辩双方的继承者如今都必须面对的问题在于,伊利亚德及其化约论对手们所提出的如此雄心勃勃、囊括一切的解释理论的时代,是否已经最终走到了末路。无论它们先前看上去可能多么令人信服,如今,这些普遍性的理论已经招致几乎对其所有方面的激烈批判。它们被抛弃,因为它们中有些是肤浅的,有些是纯理论而缺乏实证的,还有些是含糊不清、专断或主观的。虽然这些攻击是刻薄的,甚至偶尔有失公正,但却有着实际的价值。

因此,在今日更具怀疑性的环境中,不难得出,未来并不属

于涂尔干或伊利亚德的普遍性理论,而是新的单一论方法,属于埃文斯—普里查德和格尔兹的后继者们。埃文斯—普里查德在这方面具有双重的重要性。他不仅出版了一部深刻地批判普遍性理论的著作,而且他自己所写的关于阿赞德人和努尔人的著作也成功地展现了,在深入、细致地详细研究了宗教赖以存在的整个文化背景的基础上来解释宗教,结果会是何等的深刻与丰富。同样的论述实例也见于格尔兹的研究工作中。之前我们已经知道,格尔兹对巴厘、爪哇和摩洛哥的宗教所进行的出色、详尽的民族学研究使所有的宗教理论家陷入了一个令人困惑的两难境地。当科学的第一步任务——即获取精确、具体的信息——已经做得如此透彻,以至它的第二步任务——即根据事实之间的相似性得出普遍性的结论——几乎无法完成时,会发生什么呢?理论家只有找到了超越这种两难境地的可行方法,普遍性理论的时代才不可能很快卷土重来。因此,至少就可预见的未来而言,埃文斯—普里查德和格尔兹采用的彻底、详尽同时又具有明确范围的研究,最有可能成为其他学者仿效的典范。

这种对个体研究的强调,并不意味着完全不能对宗教在人类文化中的作用进行一种较为普遍性的论述。试图在比较中建立联系,找到相似之处或提出抽象的比较规律,总是有益的。但这些东西只是可能真实的,而非必然真实的。这也暗示了一些观察者通常所想的:尽管科学的理想始终是激发宗教理论研究的部分原因,但其未来却极有可能属于人文学而不是科学。这绝对不是因为人文的研究在某些方面优于科学,只是因为人文科学目前似乎更适合于这一主题。说到底,宗教不是一种可以

通过必然性来解释的客观过程,因为客观过程受控于自然法则;宗教是一种个人的信仰和行为,人们只能对它做出可能正确的解释,因为它起因于人类能动性的复杂选择,部分是自由的,部分是有条件的。

在19世纪后期,当新兴的人类学研究最早引起维多利亚时代人们的兴趣时,伟大的法律历史学家梅特兰(F. W. Maitland)就做过一个有趣的预言。他说,人类学会在某天变成历史学,或者它将什么都不是。虽然现在距他说话的时间已过了整整一个世纪,但它们却包含着不可思议的预言性,并完全适用于宗教的科学研究。假想普遍性科学理论的时代似乎已经过去了——可能永远过去了。就它们对宗教在人类事务中的实质的误读或误解而言,现在最好将它们抛之一边。然而,既然它们存在过,我们就应该注意到它们的合理性。从过去一直到现在,它们都生动地展现了理论探索推进解释和加深理解的强大力量,尽管是以错误的方式。

1 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, 2 vols., 4th ed., rev. (London: John Murray, [1871] 1903), 1:424.

2 *The Elementary Forms of the Religious Life: A study in Religious Sociology*, tr. Joseph Ward Swain (London: George Allen & Unwin, Ltd., 1915), pp. 24—29, 47.

3 参阅 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford, England: Clarendon Press, 1937), pp. 80—83; 要了解他对“神秘观念”的定义,参阅 p. 12.

4 Geertz, “Religion as a Cultural System,” in *The Interpretation of Cultures* (New York:

Basic Books, 1973), p. 90.

5 Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, (Oxford, England: Clarendon Press, 1965), pp. 101—102.

6 Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, p. 101.

7 Horton 在许多知名的文章里概述了他的观点;参阅 “The Kalabari World View: An Outline and Interpretation,” *Africa* 32 (1962): 210—240; “Ritual Man in Africa,” *Africa* 34 (1964): 85—104; 还有 “Neo-Tylorism: Sound Sense or Sinister Prejudice?” *Man*, n. s. 3 (1968): 625—634。他最近的著作是 *Patterns of Thought in Africa and the West: Selected Theoretical Papers in Magic, Religion, and Science* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1993)。

8 参阅 “Religion as a Cultural System,” in *The Interpretation of Cultures*, p. 101, 其中他写道,“我的工作打动我的程度确实远远超过我曾预想的,从某种意义上说,我那些深具泛灵倾向的信息提供者(被访者),其行为表现就像泰勒所说的。他们似乎总是用自己的信仰来‘解释’现象:或者,更准确地说,他们使自己相信,在他们接受的事物体系中,各种现象都能被解释。”

9 Durkheim, *Elementary Forms*, p. 415.

10 E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion* (Oxford, England: Clarendon Press, 1956), p. 314.

11 对这些问题的评论,参阅 Robert Segal 的论文,见 *Explaining and Interpreting Religion: Essays on the Issue*, Toronto Studies in Religion, vol. 16 (New York: Peter Lang, 1992); Robert Segal and Donald Wiebe, “Axioms and Dogmas in the Study of Religion,” *Journal of the American Academy of Religion* 57 (Fall 1989): 591—605 以及我回应的文章 “Axioms without Dogmas: The Case for a Humanistic Account of Religion,” *Journal of the American Academy of Religion* 59, no. 4 (Winter 1991): 703—709。也可参阅拙作 “Explaining, Endorsing, and Reducing Religion: Some Clarifications,” in *Religion and Reductionism*, eds. Thomas Idinopoulos and Edward Yonan (Leiden: E. J. Brill, 1994): 183—197, 还有这期中其他的文章。

12 参阅上文,导言,pp. 7—9; 第一章,pp. 18—20.

- 13 关于这点,参阅 Robert A. Segal, "In Defense of Reductionism," *Journal of the American Academy of Religion* 51, no. 1 (March 1983): 97—124.
- 14 参阅拙作 "Reductionism and Belief," *Journal of Religion* 66, no. 1 (January 1986): 18—36.

索引*

Abraham, Karl, 卡尔·亚伯
拉罕, 57

Adler, Alfred, 阿尔弗雷德·
阿德勒, 57

Akenaten, Pharaoh, 法老埃赫
纳吞, 74

Al-Fassi, Allal, 阿拉尔·阿
尔—法斯, 254

Animism, 万物有灵论

Durkheim and, 涂尔干与~,
100—101, 102—103, 105—
106, 115

Evans - Pritchard and, 埃文斯—
普里查德与~, 220—221

among the Nuer, ~在努尔人

中, 215—216

Geertz and, 格尔兹与~

in Bali, ~在巴厘, 235, 248

in Indonesia, ~在印度尼西
亚, 252

in Java, ~在爪哇, 243

Tylor and Frazer and, 泰勒和弗
雷泽与~, 9, 16, 24—29, 31,
36—37, 47

Anthropology, 人类学, 8,
273—275. See also Geertz:
anthropology, 也见格尔兹:
人类学

Durkheim and, 涂尔干与~, 96,

* 本索引系据英文本译出, 其中页码均为英文原版页码。

- 101—103, 108—109, 111—113, 116—117
- Eliade and, 伊利亚德与~, 190—192
- Evans-Pritchard and, 埃文斯—普里查德与~, 198—204, 207, 209, 211, 215, 218, 219—223, 224—225, 227, 227n. 3
- Freud and, 弗洛伊德与~, 69—70, 78, 81
- Geertz and, 格尔兹与~, 233—243, 258—263, 273, 277—278
- Tylor and Frazer and, 泰勒和弗雷泽与~, 17—19, 30—32, 42, 44, 45—46
- Archimedes, 阿基米德, 115
- Aryans, 雅利安人, 19—20
- Association of ideas, 观念联想, 22—23, 36—37
- Auden, W. H., 奥登, 77
- Bellah, Robert, 罗伯特·贝拉, 111
- Benedict, Ruth, 露丝·本尼迪克特, 237—240, 263
- Concept of “group personality”, “群体心理”的概念, 237, 263
- influence of, ~的影响, 238
- Bergson, Henri, 亨利·柏格森, 222
- Boas, Franz, 弗朗斯·博厄斯, 236—238
- Böhm-Bawerk, Eugen, 尤根·伯姆—巴韦克, 150—151
- Breuer, Josef, 约瑟夫·布罗伊尔, 56, 59
- Buddhism, 佛教
- Geertz and, 格尔兹与~, 244, 251—252
- Marx and, 马克思与~, 147
- Charcot, Juan-Martin, 让—马丁·夏尔科, 56
- Chinese religions, 中国宗教, 188
- Christianity, 基督教
- Durkheim and, 涂尔干与~, 89—90, 92—93

- Eliade and, 伊利亚德与 ~, 167,
177, 181, 183—184, 189
cosmic, 宇宙的 ~, 186, 274
- Evans-Pritchard and, 埃文斯—
普里查德与 ~, 200, 223—224
- Frazer and, 弗雷泽与 ~, 30
- Freud and, 弗洛伊德与 ~, 55,
64—65, 70—71, 75—77, 80
Christ, 基督, 64, 69, 76
Communion sacrament, 圣餐
礼, 69—70, 80
God, the Father and the Son,
上帝, 圣父与圣子, 69—70,
73, 76
Paul, the apostle, 使徒保罗,
76
- Geertz and, 格尔兹与 ~, 245,
248—249
- Marx and, 马克思与 ~, 125,
142—143, 147
Catholicism, 天主教教义, 148
Protestant Reformation, Protes-
tantism, 新教改革, 新教教
义, 146, 148
Tylor and, 泰勒与 ~, 17
- Comte, Auguste, 奥古斯都·
孔德, 91—92, 112
- Confucianism, 儒教, 247—
249
- Cooley, C. H., 库利, 111
- Da Vinci, Leonardo, 达·芬
奇, 60
- Darwin, Charles, 达尔文,
66—68, 81, 202
Descent of Man, 《人类的起源》,
18
Origin of Species, 《物种起源》,
3, 18
- Dasgupta, Surendranath, 达斯
古普塔, 159
- Deists and Deism, 自然神论
者和自然神论, 6—7, 9
- Democritus, 德谟克利西, 127
- Diderot, Denis, 狄德罗, 6
- Dostoyevsky, Fyodor, 陀斯妥
也夫斯基, 60
- Dreams, 梦
Eliade on, 伊利亚德论 ~, 165,
167, 170, 187

- Freud on, 弗洛伊德论 ~, 54, 56—60
- Tylor on, 泰勒论 ~, 24—25
- Durkheim, Émile, 埃米尔·涂尔干, 11, 14, 16, 20, 148—201, 268
- aborigine peoples of Australia, 澳大利亚的土著部落, 101—111, 116—117, 174
- agnosticism, 不可知论, 90
- animism, assessment of, 对万物有灵论的评论, 100—101
- L'Année sociologique*, 《社会学年鉴》, 90
- ascetics, asceticism, 苦行者, 苦行主义, 107
- communism, 共产主义, 97
- conscience, collective, 集体意识, 94—95
- definition of religion. 宗教的定义, See Religion: definitions of, 见宗教: ~ 的定义
- education, theory of, 教育理论, 90, 97—98
- “effervescence” of religious sentiment, 宗教情感的欢腾, 104, 117—118
- Frazer, 弗雷泽
- assessment of, 对 ~ 的评论, 102—103
- comparison with, 与 ~ 的比较, 98—101, 108, 112—114
- Freud, comparison with, 与弗洛伊德比较, 98—99, 101, 108, 112, 114—115, 118
- Function, functionalism, 功能, 功能主义, 96—97, 114, 119n. 11, 158
- gods, 神, 106, 110
- high god, 高高在上的神, 106, 120n. 33
- influence on modern culture, ~ 对现代文化的影响, 88—89, 111—112, 156n. 48, 281
- intermediate groups, 中间组织, 98
- intichiuma*, rite of, 因提丘玛仪式, 108
- life and career, 生活与成就, 89—91
- magic, 巫术, 96, 100, 102, 109, 114, 120n. 18

- morality, instruction in, 道德指导, 97—98
- naturism, critique of, 对自然崇拜的批判, 100—101
- private property, concept of, 个人财产的概念, 94
- profane, 凡俗的, See Durkheim: sacred and profane, 见涂尔干: 神圣与凡俗
- reductionism, 化约论, 117—118, 281
- revolution, 革命
- French, 法国 ~, 92
- industrial, 工业 ~, 92
- ritual (cult), 仪式(膜拜), 100, 107—111
- and belief, ~ 与信念, 113—114
- negative, 消极 ~, 107—108
- piacular, 禳解 ~, 109—110
- positive cult, 积极膜拜, 108—109
- representative (imitative), 表现(模仿) ~, 109
- sacred and profane, distinction between, 神圣与凡俗的区别, 99—100, 104—111, 115—116
- socialism, 社会主义, 97
- society and “the social”, 社会学与社会, 88—89, 92—97, 111—112
- social contract, 社会契约, 93—94
- social behavior, 社会行为
- normal, 正常 ~, 96
- pathological, 病态 ~, 96
- sociology, science of, 社会学科学, 88—89, 91—97
- solidarity, mechanical and organic, 机械团结与有机团结, 94—95
- soul, 灵魂
- immortality of, ~ 的不朽, 106
- social idea of, ~ 的社会概念, 105—106
- state, modern, 现代国家, 92—93
- suicide, egoistic and anomic, 利己型与失范型自杀
- symbolic expression, religious belief as, 作为象征表现的宗教信仰, 108—109

- taboo, 禁忌, 107—108, 110—111
- totem, 图腾, 101—111, 242, 270, 274, 277, 281
- Tylor, comparison with, 与泰勒的比较, 96, 98—99, 102, 112—113
- Einstein, Albert, 阿尔伯特·爱因斯坦, 9, 236
- Eliade, Mircea, 米尔恰·伊利亚德, 9, 12, 14, 158—197, 272—273, 279—281
- aborigines of Australia, 澳大利亚的土著部落, 187
- “archaic religion”, 古代宗教, 160, 163—166, 175, 272—273, 281
- and history, ~ 与历史, 181—185
- return of, ~ 的回归, 181—186
- and symbolism, ~ 与象征主义, 169—179
- axis mundi*, 轴心, 167—168, 190—191
- capitalism, 资本主义, 184—185
- communism, 共产主义, 184—185
- definition of religion, 宗教的定义, See Religion: definitions of, 见宗教: ~ 的定义
- dialectic of the sacred, 神圣的辩证法, 170
- evolution, 进化, See Evolution: intellectual and social; Eliade and, 见进化: 思想与社会 ~ ; 伊利亚德与 ~
- “the fall”, sense of, “堕落”感, 168
- Fascism, 法西斯主义, 184—185
- “Frazerian” methods of research, “弗雷泽式”的研究方法, 187, 275
- gods, 神, 169—179
- of the earth, 土地 ~ , 174
- “fecundators”, 丰产者, 172
- the Great goddess, 伟大女神, 171, 174, 178
- of the moon, 月亮神, 172—173, 176—177, 190
- Pan, the Greek god, 希腊神

- 潘, 177
- of rain and storm, 风 ~ 和雨 ~, 171—172
- of the sky, 天神, 162—163, 171, 174, 178
- son gods, 子嗣神, 172, 174
- of the sun, 太阳神, 165—166, 172, 176
- hierophany, 显圣物, 166, 170, 176—177
- historicism, modern, 现代的历史决定论, 182—185
- history, the terror of, 对历史的恐惧, 180—181
- history of religions, 宗教史, 162—163, 178
- imago mundi* (replica of the world), 小宇宙(世界的复制品), 167—168
- in illo tempore* (“in that time” of beginnings), 创世时(开始的“时刻”), 179
- life and career, 生活与成就, 159—161
- Marxism, assessment of, 对马克思主义的评论, 184—185
- Messianic movements, 救世主运动, 182
- methods of research, 研究方法, 161—163, 186—187, 189—190, 174—175
- mystery religions, 神秘宗教, 172, 174
- myth and mythology, 神话与神话学, 169—179. See also Eliade: symbols, 也见伊利亚德: 象征
- of androgyny, 雌雄同体的 ~, See Eliade: symbols, 见伊利亚德: 象征
- of creation (cosmogonic), 创世(宇宙起源)的 ~, 167—168, 179—180
- of eternal return, 永恒回归的 ~, 179—186, 196
- of heroes, 英雄的 ~, 175
- of the moon, 月亮的 ~, See Eliade: gods, 见伊利亚德: 神
- ranking of, ~ 的等级, See also Eliade: symbols, 也见伊利亚德: 象征

- of rebirth, 重生的~, See also Eliade: symbols, 也见伊利亚德:象征
- of reintegration, 重新整合的~, See also Eliade: symbols, 也见伊利亚德:象征
- structure of, ~的结构, See also Eliade: symbols, 也见伊利亚德:象征
- of the sun, 太阳的~, See also Eliade: symbols, 也见伊利亚德:象征
- nostalgia for paradise, 对天堂的怀恋, 159, 168, 179, 185—186
- phenomenology of religion, 宗教现象学, 162—163, 177—178
- rain gods, 雨神, See Eliade: gods, 见伊利亚德:神
- reductionism, 化约论, 158, 161—162, 186—187, 191—192, 196n. 77, 268, 281—282
- religious commitment, 宗教信仰, 189, 279—281
- religious feeling, cosmic, 宇宙的宗教感, 159—160, 186
- ritual, 仪式, 175
- sacramental experience, 神圣的经验, 159—160, 186
- sacred and profane, distinction between, 神圣与世俗的区别, 163—168, 181—186, 191—192
- compared with Durkheim's, 与涂尔干的比较, 164
- compared with Otto's, 与奥托的比较, 164—165
- symbol and symbolism, 象征与象征主义, 159—160, 163, 169—179, 183, 190—191, 194n. 26. See also Eliade: myths and mythology, 也见伊利亚德:神话与神话学
- of androgyny, 雌雄同体的~, 173
- of ascent, 升天的~, See Eliade: axis mundi, 见伊利亚德:轴心
- black stone of the Kaaba as, 作为~的克尔拜黑石, 170
- of fertility, 丰产的~, 174
- logic of, ~的逻辑, 175—178
- nature as source of, 作为~资

- 源的自然,170—171,183
- of plants, 植物的 ~,175—176
- ranking of, ~ 的等级,177—178
- of rebirth, 重生的 ~,175,179
- of reintegration, 重新整合的 ~,173,179
- revalorization of, ~ 的重新估价,177—178,195n. 54
- of stones, 石头的 ~,173—175
- structure of, ~ 的结构,175—178
- of trees, 树的 ~ 174—175,177,190
- variety of, ~ 的多样性,169—170,178—179
- of vegetation, 蔬菜的 ~,174—175
- of water, 水的 ~,173—174
- theophany, 神显,177
- time and history, explanation of, 对时间和历史的解释,163,179—186
- Eliot, T. S., 艾略特,185
- Epicurus, 伊壁鸠鲁,127
- Eranos Conference, 爱诺斯会议,161
- Ethnography, 人种志,18,116—117
- Evans-Pritchard and, 埃文斯—普里查德与 ~,207,224,281—282
- Geertz and, 格尔兹与 ~,234—238,240—243,258—259,261—263
- of Java, 爪哇的 ~,243
- ethnographic “miniatures”, 人种志的“微观研究”,242—243,256,281—282
- Ethnology, 民族学,8,18,20,29,44
- Euhemerus, of Messina, 墨西拿的犹希迈罗斯,4
- Evans-Pritchard, Edward Evan, 爱德华·伊万·埃文斯—普里查德,10,11,14,198—232,269
- anthropology, 人类学, See Anthropology: Evans-Pritchard and, 见人类学:埃文斯—普

- 里查德与 ~
- British empirical, 英国经验主义的 ~, 204
- Victorian, 维多利亚时代的 ~, 201—202. See also Ethnography, 也见人种志
- Azande, study of, 对阿赞德人的研究, 200, 222, 282
- culture of, ~ 的文化, 204—209, 226
- “blowing water”, ritual of, “喷水”的仪式, 206
- buk* (Nuer spirit, mother of *deng*), 布克(努尔人的神, 邓的母亲), 210
- causes (forces), 原因(力量)
- mystical (supernatural), 神秘的(超自然的) ~, 205—209, 226
- natural, 自然的 ~, 207, 226
- cien* (Nuer term for “vengeance”), 此英(努尔人对“报复”的说法), 216
- colwic* (Nuer spirits of those killed by lightning), 卡鲁克(努尔人中那些被闪电杀死的
神)
- “construct of the heart”, religion as, 作为“心灵建构”的宗教, 198, 222—223
- conversion to Catholicism, 皈依天主教, 200, 230n. 43
- cuong* (Nuer term for “good” and “right”), 库恩(努尔人对“善”和“正义”的说法), 210
- death, 死, 215—216
- definition of religion, 宗教的定义, See Religion: definitions of, 见宗教: ~ 的定义
- deng* (Nuer spirit, son of God), 邓(努尔人的神, 天之子), 210
- Dinka (tribe neighboring the Nuer), 丁卡人(与努尔人相邻的部落), 213
- Durkheim, 涂尔干
- assessment of, 对 ~ 的评论, 202—204, 220—222
- comparison with, 与 ~ 的比较, 212, 214, 276—277
- Eliade, comparison with, 与伊利亚德的比较, 214, 223—224,

- 274—275, 278
- eschatology, absence of (in Nuer belief), 缺乏末世论(在努尔人的信仰中), 215—216
- fetish, 物神, 212—213
- fieldwork, 田野调查, See Anthropology: Evans-Pritchard and, 见人类学: 埃文斯—普里查德与~
- flesh, 肉, 215—216
- Frazer, 弗雷泽
- assessment of, 对~的评论, 202, 205, 207, 220—221
- comparison with, 与~的比较, 199, 201—202, 204—205, 212, 226
- Freud, 弗洛伊德
- assessment of, 对~的评论, 207, 220—221
- comparison with, 与~的比较, 212, 223—225
- functional theory of society, 社会的功能理论, 204
- Geertz, comparison with, 与格尔兹的比较, 227, 257, 263, 270, 274—275
- ghosts, 鬼魂, 215—216
- God, gods, 至上神, 神, See also Evans-Pritchard: Kwoth, 见埃文斯—普里查德: 克沃斯
- Spirit of the sky, 天神, 209—210, 213—215, 217
- “If-I-were-a-horse” mistake, “假如我是一匹马”的错误, 221—222, 224, 225—226
- intellectualism, individualist, 个体论的认知主义, 202
- Kwoth*, pl: *kuth* (Nuer terms for “spirit”, “spirits”), 克沃斯, 复数: 库斯(努尔人对“神”的说法), 209—214, See also Evans-Pritchard: buk; deng; mani; wiu, 见埃文斯—普里查德: 布克; 邓; 玛尼; 韦尤
- Kuth piny* (“spirits of the below”), 库斯匹尼(“下界神”), 212—213
- Kwoth*, *Kuth nhial* (“spirit, spirits of the above”), 克沃斯, 库斯尼亚尔(“上界神”), 209—212, 229nn. 27, 30

- spirits and social refraction, 神与社会折射, 213—214
- life, Nuer concept of, 努尔人关于生命的概念, 215—216
- life and career, 生活与成就, 199—201
- magic, 巫术, 204—209, 220—222, 224, 226
- mani (Nuer term for “spirit of war”), 玛尼(努尔人对“战神”的说法), 210
- Marx, 马克思
- assessment of, 对 ~ 的评论, 220—222
- comparison with, 与 ~ 的比较, 223
- methods of research, 研究方法, 207, 211, 222—223, 226—227
- Müller, Friedrich Max, 弗里德利希·马克斯·缪勒
- assessment of, 对 ~ 的评论, 215, 220—221
- comparison with, 与 ~ 的比较, 199, 201
- mysticism, Christian, 基督教的神秘主义, 211. See also Christianity, 也见基督教
- nature sprites, 自然鬼怪, 212—214
- nueer (Nuer term for “acts of death”), 纽尔(努尔人对“死亡行为”的说法), 217
- the Nuer, study of, 对努尔人的研究, 200, 222, 282
- religion of, ~ 的宗教, 209—219
- poison oracle, 毒药神谕, 206
- the prince's, 王子的 ~, 206—207
- possession (by spirits), 拥有(被神), 211, 213
- priests, 牧师, 219
- primitive mind, 原始思维, 204, 226, 228n. 13, 230n. 53
- reductionism, 化约论, 214, 222—224, 230n. 47
- ritual, 仪式, 202, 205—206, 208, 213
- sacrifice, 献祭, 216—219
- group, 群体 ~, 217, 225
- personal, 个人 ~, 218—219, 225

- role of the ox and spear in,
公牛和长矛在~的作用,
218
- theories of, ~的理论, 218
- sin, 罪孽, 216—219, 230n. 41
- sociology, French, 法国社会学,
202—204, 228n. 10
- sorcery, 巫术, 206
- soul, 灵魂, 215—216
- spirits, 神, See Evans-Pritchard:
Kwoth, 见埃文斯—普里查
德:克沃斯
- symbols, symbolism, 象征, 象征
主义, 214—215
- thek* (Nuer term for "respect"),
塞克(努尔人对“尊重”的说
法), 216—217
- theory and theorists of religion,
宗教理论和理论家, 198—199
- psychological, assessment of,
对心理学~的评论, 220—
221, 271—272
- sociological, assessment of, 对
社会学~的评论, 221—
222, 271—272
- twins, discussion of, 对孪生子
的讨论, 214—215
- Tylor, 泰勒
- assessment of, 对~的评论,
201—202, 207, 215—216,
220—221
- comparison with, 与~的比
较, 199, 201—203, 205, 226
- witchcraft, 巫术, 204—210
- witches, 巫师, 207
- wiu* (Nuer spirit of the clan), 韦
尤(努尔人的氏族神), 210
- Evolution, intellectual and so-
cial, 思想与社会进化
- Durkheim and, 涂尔干与~,
112—113, 272
- Eliade and, 伊利亚德与~, 178,
188, 274
- Evans-Pritchard and, 埃文斯—
普里查德与~, 201—202, 205
- Frazer and, 弗雷泽与~, 43—44
- Freud and, 弗洛伊德与~, 67—
68, 78, 272
- Tylor and, 泰勒与~, 20—21,
273—274. See also Horton,
Robin, 也见洛宾·霍顿
- Tylor and Frazer and, 泰勒和弗

- 雷泽与 ~, 44—47, 272—274, 278—279
- Explorations, Age of, 地理大发现时期, 5
- Feuerbach, Ludwig, 路德维希·费尔巴哈
- and Freud, ~ 与弗洛伊德, 78
- and Marx, ~ 与马克思, 139—140, 142
- Franke, Richard, 理查德·弗兰克, 261
- Franklin, Benjamin, 本杰明·富兰克林, 6
- Frazer, James, 詹姆士·弗雷泽, 9, 14, 16, 30—53, 96
- atheism, agnosticism, 无神论, 不可知论, 30, 145, 279—280
- Beltane ceremony, 五朔节仪典, 41—43
- classical studies, 古典文学研究, 30—32
- definition of religion, 宗教的定义, See Religion: definitions of, 见宗教: ~ 的定义
- Durkheim, comparison with, 与涂尔干的比较, 96, 112—113
- Eliade, comparison with, 与伊利亚德的比较, 275—276
- evolutionism, 进化论, See Evolution: intellectual and social, 见进化: 思想与社会 ~
- fire festivals, 篝火节, 41—43
- Freud, comparison with, 与弗洛伊德的比较, 275—276
- Geertz, comparison with, 与格尔兹的比较, 277—278
- individualist intellectualism, 个体论的认知主义, 44—47, 201—202
- influence of his work, 他著作的影响, 30—32, 45—46
- life and career, 生活与成就, 30—32
- magic, 巫术, 16, 34—44, 46—47, 205, 274
- Marx, comparison with, 与马克思的比较, 275—276
- methods of research, 研究方法, 43—46, 50n. 41, 51n. 65, 273—274

- assessed by Evans-Pritchard,
埃文斯—普里查德的评论,
220—221
- compared with those of American anthropology, 与美国人类学的比较, 37
- reductionism, 化约论, 65—66, 78—79
- sacrifice, human, 人祭, 42—43
- taboo, 禁忌, 31—32, 38
- totem, 图腾, 31—32, 40, 102
- tree spirits, 树神, 41—43
- survivals, doctrine of, 遗留说, 29, 31—32, 34, 42. See also Tylor, Edward Burnett: survivals, doctrine of, 也见爱德华·伯内特·泰勒: 遗留说
- Tylor, 泰勒
comparison with, 与 ~ 的比较, 34—36, 45—47
influence on Frazer, ~ 对弗雷泽的影响, 29—32, 43
- Freud, Sigmund, 西格蒙德·弗洛伊德, 10—11, 14, 54—87, 158, 281
- aggression, drive of, 侵犯本能, 61
- ambivalence, concept of, 情感矛盾的概念, 55, 67—69
- anal stage, 肛欲期, 62
- atheism, 无神论, 65
- definition of religion, 宗教的定义, See Religion: definitions of, 见宗教: ~ 的定义
- delusion, concept of, 幻想的概念, 71—72
- dreams, 梦, 57—60
- ego and ego instinct, concept of, 自我与自我本能的观念, 61—62
- ego psychologists, 自我心理学家, 77
- eros, concept of, 厄洛斯的观念, 61
- evolution, 进化, 66—67. See also Evolution: intellectual and social, Freud and, 也见进化: 思想与社会 ~, 弗洛伊德与 ~
- fixation, theory of, 固着理论, 62—63
- folklore, 民间传说, 54, 57, 60, 77

- Frazer, comparison with, 与弗雷泽的比较, 78—79
- free association, in psychoanalysis, 精神分析学中的自由联想, 56
- Freudian slip, 弗洛伊德失语, 60
- functionalism, 功能主义, 78—79, 158, 281. See also Reductionism: Freud and, 也见化约论: 弗洛伊德与 ~
- id, concept of, 本我的概念, 61—62
- illusion, concept of, 幻觉的概念, 71—72
- incest, 乱伦, 63—64, 67—68, 70, 72
- influence on modern culture, 对现代文化的影响, 77, 82—83, 156n. 48, 281
- Jewish family and heritage, 犹太家庭与遗产, 55, 65, 74—77, 85n. 21
- latency, phase of, 潜伏期, 62, 75—76, 80
- libido, concept of, 里比多的概念, 61, 64
- life and work, 生活与成就, 55—57
- magic, 巫术, 57, 66, 68
- murder of the primeval father, 对原始父亲的谋杀, 68—70
- myth and mythology, 神话与神话学, 54, 57, 60, 77
- neurosis and neurotic behavior, 神经症与神经症行为, 56, 59—60, 67—68, 80—81
- and religion, ~ 与宗教, 66, 72—73, 75—76, 81—82, 276, 280
- Oedipus complex, 俄底浦斯情结, 62—64, 69, 80, 276
- oral stage, 口欲期, 62
- phallic stage, 性器期, 62—63
- pleasure principle, 快乐原则, 60—61
- pre-conscious, 前意识的, 58
- projection, theory of, 投射理论, 78, 82
- psychoanalysis, 精神分析学, status as a science, 作为一门科学的地位, 82—83
- theory and practice of, ~ 的理

论和实践, 56—60, 65—66
 reality principle, 现实原则, 60—62
 reductionism, 化约论, 65—66, 78—79, 268, 280—281
 repression, concept of, 压抑的概念, 56, 59—60, 66, 84n. 11
 sexuality, infantile, 幼儿期的性征, 62—64
 social contract, idea of, 社会契约的观念, 68
 superego, concept of, 超我的概念, 61—62
 thanatos (death-instinct), 萨纳托斯(死亡本能), 61, 64
 Tylor, comparison with, 与泰勒的比较, 78—79
 unconscious, theory of the, 潜意识的理论, 56, 57—60, 67—68, 84n. 11
 Fustel de Coulanges, Numa Denys, 菲斯泰尔·德·库朗热, 92, 221
 Geertz, Clifford, 克利福德·

格尔兹, 14, 223—267, 269
 abangan (Javanese religion), 阿班干(爪哇语, 宗教), See Animism: Geertz and; in Java, 见万物有灵论: 格尔兹与 ~; ~在爪哇
 anthropology, 人类学, 223—234, 236—238, 241, 258—263. See also Ethnography: Geertz and; Science: social, Geertz and, 见人种志: 格尔兹与 ~; 科学: 格尔兹与社会 ~ American, 美国 ~, 237
 interpretive, 阐释 ~, 233—234, 239, 241—243, 258—263, 264n. 3, 265n. 42, 273, 278. See also Science: social, 也见科学: 社会 ~ scientific, 科学 ~, 259—261
 symbolic, 象征 ~, 240
 Bali, religion of, 巴厘人的宗教, 247—250
 baraka, 巴拉卡, See Geertz: Islam, 见格尔兹: 伊斯兰教
 Barong, 巴隆, 245—246, 262
 communists, 共产主义者, 261

- culture, 文化, 233, 239. See also Geertz: "meaning", 也见格尔兹: "意义"
- cultural system, 文化体系, 239—240
- religion as, 作为 ~ 的宗教, 233, 243—246
- and society, ~ 与社会, 237—238
- definition of religion, 宗教的定义, See Religion: definitions of, 见宗教: ~ 的定义
- Durkheim, comparison with, 与涂尔干的比较, 238, 242, 257—258
- Eliade, comparison with, 与伊利亚德的比较, 234, 257—258
- ethos, 精神特质, 245—246, 255—257, 261—263, 266n. 44
- Evans-Pritchard, comparison with, 与埃文斯—普里查德的比较, 234—235, 247—248, 257—258, 263
- explanation, 解释, 233—234. See also Geertz: anthropology, interpretive, 也见格尔兹: 阐释人类学
- fieldwork, 田野调查, 234
- in Bali, ~ 在巴厘, 234—235
- in Java, ~ 在爪哇, 234—235, 264n. 5
- in Morocco, ~ 在摩洛哥, 235—236
- Frazer, comparison with, 与弗雷泽的比较, 237
- Freud, comparison with, 与弗洛伊德的比较, 257—258
- functionalism, 功能主义, 235. See also Geertz: anthropology, interpretive, 也见格尔兹: 阐释人类学
- illuminationism, Indonesian, 印度尼西亚光照派的教义, 253
- interpretation, 阐释, See Geertz: anthropology, interpretive, 见格尔兹: 阐释人类学
- Islam, Muslims, 伊斯兰教, 穆斯林, 250—257, 262—263
- Baraka (spiritual charisma), 巴拉卡(精神克里斯玛), 252—254, 266n. 46
- Holy man in, ~ 中的圣者,

- 250—254, 256—257
- marabout* (Muslim mystic, holy man), 隐士(穆斯林神秘主义者, 圣者), 250—255
- Muhammad, the Prophet, 先知穆罕默德, 205, 252
- Ramadan, fasting in, 莱麦丹月禁食, 241
- Scripturalists, 原教旨主义者, 253—257
- and the “ideologization” of religion, ~与宗教的“意识形态化”, 255—256
- sherif* (descendant of the Prophet Muhammad), 穆罕默德的女儿法蒂玛的后代(穆罕默德的后裔), 252—253
- life and career, 生活与成就, 234—236, 263n. 2
- magic, 巫术, 247—249
- marabout*, 隐士, See Geertz: Islam, 见格尔兹: 伊斯兰教
- Marx, comparison with, 与马克思的比较, 257
- “meaning”, “意义”, 233, 260—261
- in culture, 文化中的 ~, 233—235, 238, 240—243
- in religion, 宗教中的 ~, 243—246, 255—257, 262—263, See also Geertz: anthropology, interpretive, 也见格尔兹: 阐释人类学
- moods, 情感, 244—245
- motivations, 动机, 244—245
- Rangda and Barong, myth of, 兰达和巴隆的神话, 245—246, 262
- reductionism, 化约论, 257
- religion, study of, 宗教研究, 233—234
- force* of, distinguished from scope of, ~的力量与其影响范围的区别
- ritual, 仪式, 245—246
- santri* (religious) schools, 撒特里(宗教)学校, 253—254
- science, 科学, See Science: natural, Geertz and; Science, social, 见科学: 格尔兹与自然 ~; 社会科学

- secularism, 世俗主义, 255—257
- sherif, 穆罕默德的女儿法蒂玛的后代, See Geertz: Islam, 见格尔兹: 伊斯兰教
- sociology, French, 法国社会学, 238
- symbols, system of, 象征体系, 244—245
- symbolic fusion of world view and ethos, 世界观和精神特质的象征性融合, 245—246
- theater states, of Indonesia, 印度尼西亚的剧场国家, 251, 254—255
- thick description, 深描, 240—243
- Tylor, comparison with, 与泰勒的比较, 237
- world view and ethos, 世界观与精神特质, 245—246, 255—257, 261—263, 266n. 44
- Gennep, Arnold van, 阿诺尔德·凡·吉内普, 117
- Gillen, F. J., 吉兰, 40, 101, 116. See also Spencer,
- Baldwin, 也见鲍尔德温·斯宾塞
- Goethe, Johann Wolfgang von, 歌德, 3, 162
- Grünbaum, Adolf, 阿道夫·格兰鲍姆, 82—83
- Haeckel, Ernst, 恩斯特·海克尔, 63
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich von, 黑格尔, 184. See also Marx: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich von, 也见马克思: 黑格尔
- Herodotus, of Halicarnassus, 哈利卡纳索斯的希罗多德, 4
- Hinduism, 印度教
- Eliade and, 伊利亚德与~, 159—160, 165, 180, 189
- Geertz and, 格尔兹与~, 235, 245, 247—248, 251—252
- Marx and, 马克思与~, 147, 276
- Müller and, 缪勒与~, 3, 8, 19

- Holy Man, 圣者, See Geertz:
Islam, 见格尔兹:伊斯兰教
- Horton, Robin, 洛宾·霍顿,
49n. 35, 273, 280
- Hume, David, 大卫·休谟,
6, 7
- Idris II, King of Morocco, 摩
洛哥国王依德里斯二世,
250
- Indians, American, 美洲的印
第安人, 237—238
- Inesco, Nae, 奈伊·尤内斯
库, 160
- Iron Guard, 铁军, 160
- Islam, Muslims, 伊斯兰教, 穆
斯林, 7, 158—165, 170,
200. See also Geertz: Is-
lam, 也见格尔兹:伊斯兰
教
- Ismail, Sultan Mulay, of Mo-
rocco, 摩洛哥的苏丹莫
来·伊斯迈尔
- Jefferson, Thomas, 托马斯·
杰斐逊, 6
- Jones, Ernest, 恩斯特·琼
斯, 57
- Joyce, James, 詹姆士·乔伊
斯, 185
- Judaism, 犹太教, 126, 139,
181—182. See also Freud:
Jewish family and heritage,
也见弗洛伊德:犹太家庭与
遗产
- Jung, Carl, 荣格, 11, 57, 77,
160—161, 193n. 9
- Kalidjaga, Sunan, 苏南·卡
里达迦嘎, 251—252, 254—
255
- Kant, Immanuel, 伊曼纽尔·
康德, 268
- Kautsky, Karl, 卡尔·考茨
基, 143
- Kennedy, John F., funeral of,
约翰·肯尼迪的葬礼, 110
- Kroeber, Alfred Louis, 阿尔

- 弗雷德·路易·克罗伯,
237—238
- Lamarck, Jean, 让·拉马克,
81
- Laws of Development, 发展规
律, 8, 20—21, 342, 343
- Legion of the Archangel Mi-
chael, 米迦勒军团, 160,
192n. 8
- Lenin, Vladimir, 弗拉德米
尔·列宁, 124
- Lessing, Gtthold, 哥特赫尔
德·莱辛, 6
- Lévy-Bruhl, Lucien, 列维—
布留尔, 11, 203—204, 207,
215, 222
- on mystical participation, primi-
tive belief in, ~ 论原始信仰
中的神秘渗透, 203
- on pre-logical thought of primi-
tives, ~ 论原始人的前逻辑
思维, 203, 215
- Liberation Theology, 解放神
学, 143
- Loki, the god, 洛基神, 23
- Lowie, Robert, 罗伯特·罗
维, 221, 236—237
- Lyusi, Sidi Lahsen, 琉斯,
252, 254
- Magic, 巫术, 7
- Durkheim and, 涂尔干与 ~, 96,
100, 102, 109, 114, 120n. 18
- Evans-Pritchard and, 埃文斯—
普里查德与 ~, 204—209,
220—222, 224, 226
- Frazer and, 弗雷泽与 ~, 16,
34—44, 46—47, 205, 274
- Freud and, 弗洛伊德与 ~, 57,
66, 68
- Geertz and, 格尔兹与 ~, 247—
249
- Tylor and, 泰勒与 ~, 16, 22—
23, 29, 35—36
- Maitland, F. W., 梅特兰,
283
- Malinowski, Bronislaw, 马凌
诺夫斯基, 113, 199, 201,

221, 237

Mao Tse Tung, 毛泽东, 124

Marett, R. R., 马雷特, 283

Marx, Karl, 卡尔·马克思,

10, 14, 118, 124—158, 281

alienation, 异化, 132—134,

139—143, 147, 151—152. See

also Marx: Feuerbach, Lud-

wig; Hegel, Georg Wilhelm

Friedrich von, 也见马克思:路

德维希·费尔巴哈;黑格尔

arts, the, 艺术, 136—138

atheism, 无神论, 139

base and superstructure, 经济基

础与上层建筑, 136—139,

143, 147—148, 151

bourgeoisie (middle class), 中产

阶级, 130—131

capitalism, 资本主义, 130—

131, 140—141, 148—149, 151

class conflict, 阶级冲突, 130—

132, 136, 139, 151—152,

153n. 17, 276, 280

communism, 共产主义, 124—

125, 131, 153n. 19

collapse of, ~的垮台, 144

tribal, 原始部落~, 130, 147

definition of religion, 宗教的定

义, See Religion: definitions

of, 见宗教: ~的定义

Durkheim, comparison with, 与

涂尔干的比较, 151—152

and Engels, Friedrich, ~与恩格

斯, 124, 127—129, 143

English civil war, 英国内战,

137—138, 146

ethics, 伦理, 137—138. See also

Marx: morals, relativity of, 也

见马克思:道德的相对性

Feuerbach, Ludwig, 路德维希·

费尔巴哈, 139—140, 142

French revolution, 法国大革命,

128, 137—138, 146

Freud, comparison with, 与弗洛

伊德的比较, 125, 146, 151—

152

Functional explanation, 功能解

释, 281. See also Reduction-

ism: Marx and, 也见化约论:

马克思与~

government, 政府, 136—138

- Greco-Roman religion, 希腊罗马宗教, 147
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich von, 黑格尔, 126—127, 132—133, 139—140
- alienation, 异化, 132—134, 146—147
- “dialectic” of history, 历史“辩证法”, 132
- thesis, antithesis, synthesis, 正题, 反题, 合题, 132, 154n. 20
- idealism (philosophical), 唯心主义(哲学上的), 126—127, 132
- ideology, 意识形态, 138—139, 144, 148
- “the International”, “国际”, 128
- labor theory of value, 劳动价值理论, 134, 150—151
- life and career, 生活与成就, 126—129, 152n. 2
- materialism, 唯物主义, 127, 129—130, 133—134, 151—152
- mode of production, 生产方式, 129—130
- morals, relativity of, 道德的相对性, 150. See also Marx: ethics, 也见马克思: 伦理
- overproduction of capital, 资本的生产过剩, 135—136, 155n. 42
- philosophy, 哲学, 137
- private property, 个人财产, 130
- proletariat, 无产阶级, 131, 136—137, 149, 154n. 23
- reductionism, 化约论, 144—145, 151—152, 158, 280—281
- relations of production, 生产关系, 130—131
- religion, 宗教, 138—143
- determined by economics, ~ 为经济所决定, 138—139, 146—148, 151—152
- as “opium of the people”, ~ 作为人民的“鸦片”, 141—142, 274
- primitive, 原始~, 147
- “reserve” of the unemployed, 失业劳动“大军”, 135
- superstructure, 上层建筑, See

- Marx: base and superstructure, 见马克思:经济基础与上层建筑
- surplus value, theory of, 剩余价值理论, 134—135, 150—152, 154n. 24
- totalitarian democracy, 极权民主, 148—150
- trade and manufacturing, 贸易与生产, 130—131
- Workingmen's International Association, 国际工人协会, 128
- Young Hegelians, 青年黑格尔派, 126—127, 139
- Mead, G. H., 米德, 111
- Michelangelo (Buonarroti), 米开朗琪罗, 60
- Montesquieu, Baron de, 孟德斯鸠, 91, 202
- Moses, 摩西, 74—77
- Muhammad V, Sultan of Morocco, 摩洛哥苏丹穆罕默德五世, 254—257
- Müller, Friedrich Max, 弗里德利希·马克斯·缪勒, 3, 7—8, 272. See also Hinduism: Müller and, 也见印度教:缪勒与~
- critique of anthropology, ~ 对人类学的批判, 45—46
- and evolutionary thought, ~ 与进化论思想, 201—202
- intellectualism and individualism, 认知主义与个体论, 202
- methods and theories, 方法与理论, 7—8, 19—20, 27, 278
- assessment of, 评论
- by Durkheim, 涂尔干的~, 100—101
- by Eliade, 伊利亚德的~, 172
- by Evans-Pritchard, 埃文斯—普里查德的~, 199, 215, 220
- by Tylor, 泰勒的~, 19—20, 23
- religious commitment, 宗教信仰, 8, 19, 220
- science of religion, 宗教科学, 3—4, 8—9, 201
- Munson, Henry, Jr., 小亨

- 利·摩逊, 262
- Myth and mythology, 神话与神话学
- Durkheim and, 涂尔干与~, 109—110
- Eliade and, 伊利亚德与~, 163, 165—179, 187, 189—191, 274
- myth of the eternal return, 永恒回归的神话, 179—186
- Evans-Pritchard and, 埃文斯—普里查德与~, 209, 216, 275
- Frazer and, 弗雷泽与~, 32—33, 39—43
- Freud and, 弗洛伊德与~, 54, 57, 60, 77
- Geertz and, 格尔兹与~, 245—246, 248, 262, 275
- Müller and, 缪勒与~, 3, 7—8, 19—20
- Tylor and, 泰勒与~, 20, 23—25, 27, 29
- Nationalism, 民族主义
- Indonesian, 印度尼西亚的~, 254—257
- Pantjasila (Five Piont) Creed, 五点纲领, 254
- Moroccan, 摩洛哥的~, 254—257
- Native Americans, 印第安人, 237—238
- Natural Religion, 自然宗教, 6—7, 20
- Neo-Tylorians, 新泰勒主义者, 283n. 8. See also Horton, Robin, 也见洛宾·霍顿
- Otto, Rudolf, 鲁道夫·奥托, 164—165, 225
- Pareto, Vilfredo, 维尔弗雷多·帕雷托, 222
- Parsons, Talcott, 塔尔科特·帕森斯, 236, 238—240, 263
- Philology, 语言学, 8, 19—20
- Plato, 柏拉图, 61
- Possession by spirit or demons, 被神或恶魔所拥有, 25—

- 26, 210, 213, 219
- Prometheus, 普罗米修斯, 23, 139
- Prophet, Prophets, 先知, 先知们, See also Geertz: Islam, 也见格尔兹: 伊斯兰教 of Israel, 以色列的 ~, 4—5, 75—76, 131, 181, 183—184 of the Nuer, 努尔人的 ~, 210—211, 213, 219
- Muhammad, ~ 穆罕默德, 170, 250, 252, 278—279
- descendants of, ~ 的后裔, 252—253
- Radcliffe-Brown, A. R., 拉德克利夫—布朗, 113, 200, 204
- Rank, Otto, 奥托·兰克, 57
- Rationality, 理性, See also Evolution: intellectual and social, 也见进化: 思想与社会 ~
- Evans-Pritchard and, 埃文斯—普里查德与 ~, 226, 230n. 53
- among the Azande, ~ 在阿赞德人中, 204—209
- in Bergson, Pareto, and Weber, ~ 在柏格森、帕雷托和韦伯中, 222
- in Lévy-Bruhl, ~ 在列维—布留尔中, 203—204, 222
- among the Nuer, ~ 在努尔人中, 214—215
- Frazer and, 弗雷泽与 ~, 36
- Tylor and, 泰勒与 ~, 22—23
- Tylor and Frazer and, 泰勒和弗雷泽与 ~, 45
- Reductionism, 化约论, 14n. 8, 121n. 53, 272—273, 275—277, 280—281
- Durkheim and, 涂尔干与 ~, 117—118, 281
- Eliade and, 伊利亚德与 ~, 158, 161—162, 186—187, 191—192, 196n. 77, 268, 281—282
- Evans-Pritchard and, 埃文斯—普里查德与 ~, 214, 222—224, 230n. 47
- Frazer and, 弗雷泽与 ~, 65—66, 78—79

- Freud and, 弗洛伊德与 ~, 65—66, 78—79, 268, 280—281
- Geertz and, 格尔兹与 ~, 257
- Marx and, 马克思与 ~, 144—145, 151—152, 158, 280—281
- Tylor and, 泰勒与 ~, 65—66, 78—79
- Religion, definitions of, 宗教的定义, 11—12, 269—271
- Durkheim, 涂尔干, 89, 98—100, 115—116, 270—271
- Eliade, 伊利亚德, 163—165, 270—271
- Evans-Pritchard, 埃文斯—普里查德, 222, 270—271
- Frazer, 弗雷泽, 36—37, 98—99, 164, 270—271
- Freud, 弗洛伊德, 270
- Geertz, 格尔兹, 244—246, 270—271
- Marx, 马克思, 270—271
- Tylor, 泰勒, 24, 36, 98—99, 164, 270—271
- Renan, Ernest, 恩斯特·里南, 92
- Richard, Gaston, 加斯顿·理查德, 116
- Ryle, Gilbert, 吉尔伯特·赖尔, 241
- Saint-Simon, Comte de, 圣西门, 91
- Salafi (righteous ancestors), 撒拉非(正义祖先), 254
- Sanusi, Order of, 沙努西制度, 200
- Science, 科学
- natural, 自然 ~, 3—4, 8, 11—12, 44, 268, 273, 278—279, 282—283
- Durkheim and, 涂尔干与 ~, 91, 93, 95—96, 101, 105, 112, 116, 118, 277
- Eliade and, 伊利亚德与 ~, 161—162, 188—189
- Evans-Pritchard and, 埃文斯—普里查德与 ~, 199, 201—202, 207, 220—221, 222, 226
- Frazer and, 弗雷泽与 ~, 30,

- 35—37, 43—44
- Freud and, 弗洛伊德与 ~ ,
55, 65, 72—73
psychoanalysis as, 作为 ~
的精神分析学, 56—58,
77, 82—83, 105
- Geertz and, 格尔兹与 ~ ,
233—234, 236, 242, 255,
259—261, 265n. 37
- Marx and, 马克思与 ~ , 144,
147, 159
- Tylor and, 泰勒与 ~ , 18, 20—
21, 24, 28—29
- of religion, 宗教 ~ , 3—4, 7—
11, 14n. 4, 224, 257—258,
277—278, 283, 284n. 11
- social, 社会 ~ , 233—234, 236,
238—240, 258—259, 263. See
also Anthropology; Durkheim:
sociology, science of, 也见人
类学; 涂尔干: 社会学科学
- Seligman, C. G. , 塞利格曼,
199, 201
- Shakespeare, William, 威
廉·莎士比亚, 60
- Shankman, Paul, 保罗·沙克
曼, 260
- Sophocles, 索夫克勒斯, 60,
63, 69
- Smith, William Robertson, 威
廉·罗伯特逊·史密斯
and Durkheim, ~ 与涂尔干,
101, 108
and Evans-Pritchard, ~ 与埃文
斯—普里查德, 218, 221
and Frazer, ~ 与弗雷泽, 31—
32, 40
and Freud, ~ 与弗洛伊德, 69
- Sociology, 社会学, See
Durkheim: sociology, sci-
ence of; Science: social, 见
涂尔干: 社会学科学; 科学:
社会 ~
- Spencer, Baldwin, 鲍尔德
温·斯宾塞, 40, 101, 116.
See also Gillen, F. J. , 也
见: 吉兰
- Stoics, 斯多葛派, 4
- Strehlow, Carl von, 卡尔·

- 冯·斯特莱罗, 101, 120n.
22
- Sukarno, President of Indonesia, 印尼总统苏加诺, 254—257, 261
- Supernatural and supernaturalism, 超自然与超自然主义
supernatural being or beings, 超自然存在, 11, 37, 78, 269
supernatural revelation, 超自然救赎, 7, 44, 72, 278—279
supernaturalism, views of, 超自然主义观点
Durkheim, 涂尔干, 98—99, 103, 110, 116, 270—271
Eliade, 伊利亚德, 163—165, 168—171, 177, 183—185, 270
Evans-Pritchard, 埃文斯—普里查德, 205, 220, 270—271
Frazer, 弗雷泽, 36—37, 43—44, 270, 278—279
Freud, 弗洛伊德, 71—72
Geertz, 格尔兹, 256, 271
Marx, 马克思, 139—142
Müller, 缪勒, 19, 24
Tylor, 泰勒, 19, 24, 36—37, 270, 278—279
- Survivals, doctrine of, 遗留说, See Tylor: survivals, doctrine of, 见泰勒: 遗留说
- Taboo, 禁忌
Drukheim on, 涂尔干论 ~, 107—108, 110—111
Evans-Pritchard on, 埃文斯—普里查德论 ~, 212
Frazer on, 弗雷泽论 ~, 31—32, 38
Freud on, 弗洛伊德论 ~, 66—70, 72—73, 76, 80—81
- Theories, defined, 定义理论, 12—14
- Theories of religion, compared with respect to, 宗教理论的相关因素
evidence adduced, 列出的证据, 275—278
range, 范围, 273—275, 282

- theorists' personal religious beliefs, 理论家的个人宗教信仰, 278—280
- type, 类型, 271—273
- Tindal, Matthew, 马修·廷德尔, 6
- Toland, John, 约翰·托兰, 6
- Totem, totemism, 图腾, 图腾制度, See also Smith, William Robertson, 也见威廉·罗伯特逊·史密斯
- Durkheim and, 涂尔干与~, 101—111, 242, 270, 274, 277, 281
- “totemic principle”, “图腾本原”, 103—104, 106
- totem symbol, 图腾象征, 103—105
- Eliade and, 伊利亚德与~, 164
- Evans-Pritchard and, 埃文斯—普里查德与~, 212—214, 218, 221—222
- Frazer and, 弗雷泽与~, 31—32, 40, 102
- Freud and, 弗洛伊德与~, 66—70, 72—73, 76, 80—81
- Tylor, Edward Burnett, 爱德华·伯内特·泰勒, 9, 14, 16—29, 44—53
- agnosticism, 不可知论, 145, 280
- animistic theory, 万物有灵论, See Animism: Tylor and Frazer and, 见万物有灵论: 泰勒和弗雷泽与~
- “barbaric” stage of culture, 文化的“野蛮”时期, 27. See also Tylor: “savage” stage, 也见泰勒: “蒙昧”时期
- definition of religion, 宗教的定义, See Religion: definitions of, 见宗教: ~ 的定义
- “diffusion”, “传播”, 21
- dreams and the idea of the soul, 梦与灵魂的观念, 25, 57—58
- Durkheim, comparison with, 与涂尔干的比较, 96, 98—99, 102, 112—113
- Eliade, comparison with, 与伊利亚德的比较, 270, 274—275, 279
- ethnology and anthropology, 民族

- 学与人类学, 17, 18—20, 44—46, See also Anthropology: Tylor and Frazer and; Ethnography, 也见人类学: 泰勒和弗雷泽与~; 人种志
- Evans-Pritchard, comparison with, 与埃文斯—普里查德的比较, 199, 201—203, 205, 226
- fetishes, 物神, 26
- Frazer, comparison with, 与弗雷泽的比较, 16, 31, 34—36, 45—47
- Freud, comparison with, 与弗洛伊德比较, 78—79, 279
- evolutionary thought, 进化论思想, See Evolution: intellectual and social, 见进化: 思想与社会~
- Geertz, comparison with, 与格尔兹的比较, 237
- individualism, 个体论, 45, 202
- influence of his work, 其著作的影响, 16—17
- language, development of, 语言的发展, 23
- life and work, 生活与成就, 16—18
- magic, 巫术, 16, 22—23, 29, 35—36
- Marx, comparison with, 与马克思的比较, 276, 279
- methods of research, 研究方法
- assessed by Durkheim, 涂尔干的评论, 96, 276—277
- assessed by Evans-Pritchard, 埃文斯—普里查德的评论, 220—221, 276—278
- assessed by Geertz, 格尔兹的评论, 237, 276—278
- compared with those of American anthropology, 与美国人类学的比较, 37
- monotheism, 一神教, 27—28
- polytheism, 多神教, 27
- psychic unity, principle of, 精神统一的原则, 20—21
- “racialists”, opposition to, 反对“种族主义者”, 21
- reductionism, 化约论, 65—66, 78—79
- rejection of religion, 对宗教的否定, 145, 278—280

- “savage” stage of culture, 文化的“蒙昧”时代, 27. See also Tylor: “barbaric” stage of culture, 也见泰勒: 文化的“野蛮”时代
- science, natural, 自然科学, 18, 20—21, 24, 28—29
- science of culture, 文化科学, 20—21
- survivals, doctrine of, 遗留说, 21—22, 29, 31—32, 34, 43—44
- Vedas, 吠陀本集, 8
- Vienna Psychological Society, 维也纳心理学会, 56—57
- Voltaire, 伏尔泰, 6
- Warner, W. Lloyd, 劳埃德·瓦奈, 111
- Wars of religion, 宗教战争, 6
- Weber, Max, 马克斯·韦伯, 11, 148, 222, 247—250, 257
- Handeln (action), 行动, 239
- influence of, ~ 的影响, 238—243
- Sinn (meaning), 意义, 239
- traditional vs. rational religion, 传统宗教 vs. 理性宗教, 247—248
- Verstehen (understanding), 理解, 239
- Wundt, Wilhelm, 威廉·冯特, 90
- Zoroaster, 琐罗亚斯德, 180—181

译 后 记

宗教的本质是什么？它究竟有什么样的社会功能？在过去很长的一段时间内，我们多是本着对“宗教鸦片论”的片面理解将宗教看作是阶级统治的工具，或是简单地将其混同为迷信，而缺乏对宗教深入的理论思考。20世纪80年代以来，宗教不仅没有因为社会现代化进程的加快而趋向消亡，反而在呈现出不平衡的发展态势。与此同时，一些学者也开始摆脱对马克思主义宗教理论教条式的理解，而是解放思想、实事求是地从哲学、历史或文学的角度展开对宗教的研究，取得了不少新的认识和成果。毫无疑问，在当今全球化的时代，宗教问题不仅是理论问题，也是一个现实问题，对宗教问题的正确认识有了更深刻的意义。而在对这一问题进行思考时，我们不能不承认，我们仅有的理论知识是不够的。因此，了解外界的思想资源，既有可能也有必要。

《宗教的七种理论》正是这样一本可供我们比较全面地了解海外宗教研究状况的著作。作者包尔丹(Daniel L. Pals)教授是美国迈阿密大学宗教研究系的主任，一直关注近代以来的宗教思想和宗教理论问题。《宗教的七种理论》是他为大学生、

研究生及对宗教感兴趣的一般读者写作的教材性质的著作。作者从19世纪以来的思想家入手,以“对宗教的科学思考”这一问题作导引,选出了七种最具代表性的理论。全书可以简单地分为三个部分:一是以泰勒和弗雷泽为代表的传统态度;二是以弗洛伊德、涂尔干和马克思为代表的化约论思想;三是伊利亚德、埃文斯—普里查德和格尔兹反化约论的理论。另外,在研究方法上,又存在着以泰勒、弗雷泽和伊利亚德为代表的追求普遍性理论的态度与以涂尔干、埃文斯—普里查德和格尔兹为代表的强调对单个文化进行具体研究的态度不同,而涂尔干与后两者的理论形态又有所差异。在选取的原则上,作者坚持两个标准:一是代表性,二是要简略。因此,一些理论家如荣格因为其领域有更具代表性的人物从而没能被选人,一些理论家如韦伯则因为思想的过于复杂而被排除在外。

在全书的构思上,作者坚持以“一般读者”为第一对象,从而力求文字上的朴实、简练。同时又保持某种理论思考的深度,从而使宗教领域的专家们也可以从本书中有所收获。此外,值得注意的是,本书中所选的理论家,除了伊利亚德外,大概都不属于专门的宗教研究学者。他们或是人类学家,或是社会学家,或是心理学家,宗教只是他们研究的其中一个方向。这既反映了19世纪以来的知识结构的特点,也反映了宗教理论本身的特殊性。因为,仅仅从宗教本身的角度来思考宗教似乎是远远不够的,宗教总是与其他领域相关,或作为一种社会现象,或作为一种文化现象而存在。因此,从与其相关的学科的角度对宗教进行理论思考,就成为了一种必然的进路,也是深化对宗教的认识所必需的。

该书自出版以来,就受到了宗教学界的关注,韩国和日本均有该书的译本。很多大学也将该书作为宗教研究方向学生的必备参考书。鉴于当前我国宗教学界在相关著作中的不足,我们感到很值得将此书介绍给国内的读者。2002年6月,陶飞亚邀请刘义和钮圣妮共同翻译此书,其中刘义主要负责第一至第四章,钮圣妮主要负责第五至七章及导论与结论,陶飞亚参与协助这两部分的工作。此书译稿于2003年送香港中文大学宗教与中国社会研究中心有关学者审阅,2004年底通过审查。2005年初,这一书稿的出版提上日程,由刘义按评审者的建议对书中的译名和术语加以统一,并由全体译者进行了全书的最后校对工作。限于译者水平,不妥之处,欢迎读者批评指正。

在本书付梓出版之际,我们特别感谢本书的作者包尔丹教授惠允我们担当此书的翻译工作。他本来计划在该书的中文本出版时再写一篇序言,然而,由于众多的原因使然,未能实现这一愿望,希望以后能在其他的地方补上。感谢牛津大学出版社的授权,感谢上海古籍出版社愿意出版此书。责任编辑秦志华先生更是为此书的出版了费了许多周折,在此谨表感谢。最后,我们要特别感谢香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心的资助,并请专家审读文稿,提出修改建议。中心主任吴梓明教授一直关心该书的出版,中心秘书梁颂茵小姐也做了多方面的联系工作,在此一并致谢。

译者

2005年2月