引　言

人们常说像蜜蜂、大象、狒狒、蚂蚁等动物可能具有初级形态的“社会”组织，但却只有人类才有宗教。宗教创造了一个超越自然的物理世界和生理世界相异化的彼岸，宗教使人的行为，特别是群体的行为，超越了生物界共有的为了获得食物与生殖的生理需要，而有了“文化”的意义。卡西尔(Ernst Cassirer,1874－1945)在《人论》(1944)中指出，所有的生命体都有一套感受器系统和一套效应器系统，“没有这两套系统的互相协作和平衡，生命体就不可能生存。靠着感受器系统，生物体接受外部刺激；靠着效应器系统，它对这些刺激作出反应。这两套系统在任何

情况下都是紧密交织、互不可分的”。[1]但是人除了这两套系统之外，还有第三套系统，这就是包括象征在内的符号系统。这个系统位于感受器系统和效应器系统之间，由于有了这个系统，人对外部刺激的反应，不再是直接的或本能的反应，而是间接的（经过思想的）、文化的反应。随着社会文化的发展，人越来越具有一种创造符号、使用符号、运用符号把握世界、运用符号相互交流的能力。

> 人不再生活在一个单纯的物理宇宙之中，而是生活在一个符号宇宙之中。语言、神话、艺术和宗教则是这个符号宇宙的各部分，它们是织成符号之网的不同丝线，是人类经验的交织之网。人类在思想和经验之中取得的一切进步都使这符号之网更为精巧和牢固。人不再直接地面对实在，他不可能仿佛是面对面地直观实在了。人的符号活动能力进展多少，物理实在似乎也在相应在退却多少。在某种意义上说，人是在不断地与自身打交道而不是在应付事物本身。他是如此地使自己被包围在语言的形式、艺术的想象、神话的符号以及宗教的仪式之中，以致除非凭借这些人为媒介物的中介，他就不能看见和认识任何东西。[2]

当代文化人类学家格尔茨（Clifford Geertz，1926—）在论述“宗教是一种文化系统”时也指出，文化是一种通过符号在历史上代代相传的意义模式，它将传承的观念表现于象征形式之中。通过文化的符号体系，人与人得以相互沟通、绵延传续，并发展出对人生的知识及对生命的态度。[3]人类通过运用符号给他周围的一切都打上了自己的印记，人不仅创造了物质文化，而且还创造了日益丰厚的精神文化。[4]这使人不仅超越了其他生物，而且有可能不断地超越自己。

超越自己，既是一种需求，也是一种能力，还是个从自发到自觉的过程。人类在原始宗教中就已经开始运用符号（象征），但那

时还不是自觉。如果将原始宗教所代表的原始文化与 20 世纪的文化相比较，人们会发现，人类创造和运用的符号世界的复杂程度和丰富程度，已有天壤之别。就宗教本身来说，人类由自发地形成宗教到自觉地创立宗教，也表明人类驾驭符号世界的能力在拾级而上。不论对一个社会、一个群体还是一个人，不论是宗教还是哲学和艺术，无论是自发的还是自觉的，都蕴含着人期求超越对自己的追求；而在此过程中的不断创新，也就是不断地再超越。

宗教是一种有思想又有实践的意识形态。人们在宗教信仰与宗教仪式中建构起世界创生（包括人的起源）与延续的图景，确立人与超越人的存在或力量的关系，塑造人的道德规范与行为准则，建树社会群体的生活模式。为的是什么呢？人类在宗教活动中通过自己对神灵的信仰和崇拜，明确了个人在宇宙和人生中的位置，并由此形成个人（或群体）存在的意义与价值，并按照这个价值的或意义的体系改造自己并改造世界。

蒂利希（Paul Tillich，1886 – 1965）说宗教体现了人的终极关怀，人只有通过深层的“意义”才能实现自我存在的真实性。

唐君毅（1909 – 1978）说宗教生活的核心就是要“寻找安身立命之所”，借助人心的修养以便使自己成为“真正的”人。

日本学者西谷启治则认为，人们一旦认识到自我的“空”，就能达到“真如”的境界。

殊途同归，他们都没有停留在现象界，而是在宗教表象的背后寻找人生的真谛。

斯特伦（Frederick J. Streng，1933 – 1995）在理解宗教生活的进程中认识到，宗教是人的动态的转变过程，这个过程的一端是人类境遇中的问题，另一端则是所谓的终极实体（或为神圣存在，或为宇宙法则），将此两端联结起来的是（解决问题的）手段或途径。而整个过程的意旨就在于人们由此获得超越此时此境的“根本转变”：

> 宗教是实现根本转变的一种手段……所谓根本转变，是指人们从深陷于一般存在的困扰(罪过、无知等)中，彻底地转变为能够在最深刻的层次上，妥善地处理这些困扰的生活境界。这种驾驭生活的能力使人们体验到一种最可信的和最深刻的终极实体。尽管这个终极实体在各个宗教传统中都极难定义，但是这些宗教传统的信奉者和追随者们，全都根据这一终极的背景来限定、或约束自己的生活，并努力地按照这种方式生活，以此扬长避短，不断完善自己。[5]

宗教是实现“根本转变”的手段之一，但它是借助于一个神灵的世界，借助于一套与之相关的信仰以及相关的仪式等等，推动人们实现“根本转变”的。

宗教人类学是将一直存在于人类历史中的宗教作为一种客观事实加以研究和探讨。宗教人类学深入到历史的长河中努力发掘各种“新”出现的宗教事物并加以比较和解释，它不是研究神的旨意，而是研究宗教信仰与仪式是如何产生的，人在宗教生活中对世界、对自身（包括个人和群体）是如何理解的，如何付诸个人行为，又如何在理解和行动中形成了社会运动，以及如何实现个人和群体的“根本转变”。

1.宗教人类学的形成与发展

迄今的考古研究，发现在旧石器时代晚期的人类群体生活遗存中逐渐出现了宗教迹象。人类学研究则表明在其他物种中虽也存在着相近于人类的家庭结构和类似于语言的传达信息系统，但却只有人类才有宗教。惟有人类具有宗教这个事实，既增加了探

索宗教起源的难度，同时也像磁石一样吸引着古往今来的人们去揭开她的面纱。

1.1 前宗教人类学

人们在生活中总能发现热衷于拓疆探险的和“扎根”过日子的两种人，他们对人类文明的发展都有贡献。前者使人类不断面临新的生活天地，后者则使业已取得的文化成就更加纯熟。而人类早期的文化，就在扎根者和拓疆者的奋斗中形成一个一个的点。有学者曾指出早期人类的活动范围每一代人可以向外推延 30 公里。按此推算，人类文化的“点”不断形成“面”，代代的积累又形成不同的“线”，不同地区“点”和“面”的不同组合再加上世代的累积，又形成不同的文化丛林（之所以这样说，主要是想表示文化体内部所具有的生态结构）。大致可以这样说，在人类文明崛起的一些重要地区，特别是在中国，在旧石器时代晚期到新石器时代中期的万千年中，不仅逐渐形成了以某个氏族为核心的较大的部落集团，而且不同的部落集团也在相互交流和碰撞中形成新的组合，孕育形成了某些地域性的文化丛林或说文化圈。大量的历史研究证实确实如此。[6]

到了新石器时代中期以后，人们或主动或被动地接触异域文化的机会日趋增多且频率加快，文明的火花逐渐由星光闪烁变为燎原之火，在雅斯贝尔斯（Karl Jaspers，1883－1969）称之为“轴心时代”[7]的岁月里，随着各大文化文明区域内部及相互间政治、经济和文化的激烈碰撞与交流，城邦和邦国向帝国的过渡潮起潮落。在此过程中，无论一个社会群体势强势弱，一种文化是否发达，文明的接触与交流或迟或早总会引发人们思想上的某种变革。其结果之一便是在世界各大文明中心陆续出现了一批尝试放弃因袭传统，改用怀疑的眼光看待世界的先知先觉者。而当人们真的按照

古希腊特尔菲神庙“认识人自身”的神谕去反思人类社会和文化本身时，审视的目光也不可避免地指向宗教本身。

人们一旦不再受神圣光圈的禁锢，那些原以为神圣不可侵犯的事物，在人们的心中会一落千丈。这自然会使虔信者很不高兴。然而古往今来，人们对待特定信仰的态度总是有虔诚的，也有怀疑的。人的五个手指不一般高是天生的，可是人们是否承认五个手指天生就不一样高，是不是千方百计把它们弄成一般高，却不是天生的。同样，一个社会的观念本来就是多元的，对特定观念的执着程度也是有区别的，但是一个社会能够容纳、还是不能容纳不同的观念和情感，特别是怀疑或批判的精神，也不是天生的民族特性，它体现了一个社会或一个时代的活力和胸怀。当古希腊哲学家克塞诺芬尼(Xenophanes)说“假如牛(马)和狮子有手，并且能够像人一样用手作画和塑像的话，它们就会各自照着自己的模样，马画出和塑出马形的神像；狮子画出和塑出狮形的神像了”[8]的时候，肯定有许多人把他恨得要死，但肯定也有不少人赞赏这位哲学家的睿智和幽默。当然，没有古希腊那种宽容的文化氛围，就不可能有克塞诺芬尼的“放肆”；但是若没有克塞诺芬尼那种言必极致的刺激，也就不会振聋发聩，开启后人对宗教的深刻反思。当然，正如许多学者曾经多次指出的，古希腊的自由民主和社会环境的宽松都是有限度的，后来被人们推崇备至的苏格拉底，活着的时候却为其同胞所不容，饮鸩而死。

虽然在古代社会里，对宗教的评说在西方[9]和东方都有星光闪烁，而且在文艺复兴之后，西方哲学家和思想家颇多论述，但既没有独立的和系统的专著，也没有形成专致于此项研究的学者群体。因此如果将宗教人类学的产生与发展划分几个阶段的话，从公元前6世纪到公元19世纪中叶的近2500年的这一时期，可以称之为前宗教人类学阶段。

1.2 早期宗教人类学

19 世纪中叶西方社会崛起的三大思潮，使人们对社会的或文化的事物有了新见解。达尔文（Charles Robert Darwin，1809－1882）的进化论和斯宾塞（Herbert Spencer，1820－1903）的社会进化思想，使人们认识到世上的万事万物，包括社会文化事物都不是孤立的，而是相互结成一个由低向高的发展链条；马克思（Karl Marx，1818－1883）的唯物史观使人们看到以往归之于神的意志的复杂的社会表象背后的真正操纵者；而人们在弗洛伊德（Sigmund Freud，1856－1939）对于病态乃至怪异的人类行为的心理分析中，感到有必要重新认识个体行为和群体行为的缘起。

在人类登上月球反观我们生活于斯的这个蓝色星体之前，所谓的宏观，充其量不过是“会当凌绝顶，一览众山小”，人类还不能把自己看作宇宙公民而提出“地球村”的概念。然而在 19 世纪，西方持续了 300 多年的殖民扩张逐渐使“世界领土瓜分完毕”，印刷术和书写的普及，使移居他乡的传教士、旅行者、商人和殖民者虽然不能像古代的希罗多德（Herodotos，约前 484－425）和中世纪的马可·波罗（Marco Polo，1254－1324）那样闻名遐迩，但却可以将自己的所见所闻与世人分享。大量的、各种各样的报告和笔记纷纷问世，使西方人得知世界上除了已知的几大宗教之外，还有千百种宗教信仰和仪式，而它们的历史或许要比基督教还要早几千年。这种有关异域文化，尤其是别样宗教的“信息爆炸”，强劲地冲击着人们执著的传统观念。

人们知道外面的世界很精彩，固然可以满足人们的好奇心。可是人们在了解外面的世界后能不能理解别样的世界，能不能反思或怀疑自己的世界就是另一回事了，这意味着要改变自己的信念、并由此改变自己的生活。信仰有一种很奇怪的力量，中世纪的

西方人为了信仰，可以把几十万的“女巫”烧死；不同的社会群体会因为信仰分歧而刀枪相见，据说发生圣巴托罗缪惨案的那个可怕之夜就有 2000 多人被杀害，此后两天中又有数万人命归黄泉。

好在西方人在经历了马丁·路德（Martin Luther，1483－1564）以后大大小小的宗派斗争后，逐渐认识到即便是自己奉若神圣的基督教也可以有不同的信仰方式。要想别人尊重自己，首先要尊重别人；要想自己的信仰权利得到保障，首先要承认和维护别人的信仰。这个看似再简单不过的道理，人类却是在你死我活地拼搏了若干世纪之后才逐渐变成社会共识的。然而也有人说，这实际上是在力量对比上谁也不能“吃掉”对方时的无奈妥协。无论怎样，尽管至今世界上还有宗教冲突发生并酿成惨案，但在 19 世纪下半叶，西方世界对有关宗教的不同信仰或不同见解，乃至尖锐的批评，总的来说已进入某种兼容并蓄的状态，所以当马克思说“宗教是人民的鸦片”和尼采（Friedrich Nietzsche，1844－1900）说“上帝死了”时，既没有被送上绞刑架，也没有被人追杀。[10]

在这种大背景下，开始有一些研究民族文化、社会制度、语言文字的学者，在基督教的一统天下中潜心研究世界上的其他宗教，或者在扩展自己的专业研究中涉足宗教的起源，或者将自己业已取得成果的研究方法运用于宗教形态的研究，逐渐形成了一批侧重于宗教人类学研究的学者并酿造出若干专门研究宗教现象的人类学专著。

实际上，早在 1501 年，德国人洪特（M. Hundlt）就曾将其所著的研究人体解剖和生理的书取名为《人类学》，这是最早使用“人类学”这一学术概念。此后 300 余年间，一般研究者把人类学当作研究人类自然历史的学问。最先把文化引入人类学研究的是德国人类学家巴斯蒂安和拉策尔。1860 年巴斯蒂安（P. W. Adolf Bastian，1826－1905）在其所著的《历史上的人类》中提出了“基本观念”的理论，他认为任何种族或民族都有共同的心理，它是人类一

切文化创造的根源:每个民族有自己的"文化模式"或"文化特征";每个民族文化又有一个分布的地理区域,并受地理环境的影响。巴斯蒂安还认为抽象的"原始概念"在特殊的地理环境和具体的历史条件下,在和其他部落及其他区域的文化接触的影响下,形成为各个具体的"民族观念"。拉策尔(Friedrich Ratzel, 1844 – 1904)等人援引巴斯蒂安的"地理区域"概念,"用地理学知识研究文化因子的区域分布,强调自然环境在文化发展中的重要性及文化传播及移民在产生文化相似性方面的作用"。这是学术界第一次对文化传播现象的系统阐述。

尽管前人所做的一切都功不可没,但量变到质变还是有一个客观存在的标识点。人们通常将文化人类学以及宗教人类学的诞生定位于 1870 年代,并将英国学者泰勒(Edward Burnett Tylor, 1832 – 1917)尊为"人类学之父"(并尊为宗教人类学之父)。之所以如此,在于泰勒所做的一系列开创性的学术建树: 1871 年他出版了《原始文化——关于神话、哲学、宗教、艺术和风俗的发展的研究》;10 年之后他又出版了《人类学——人和文明研究导论》;他亲自参与了牛津大学民族学博物馆的建立并任第一任馆长(1880);他在牛津大学开设了世界上第一个人类学讲座(1884);并且是牛津大学人类学系的第一任教授(1896)。

在《原始文化》一书中,泰勒对世界各民族历史上的灵魂观念的产生和发展为一神教的演变轨迹,广征博引,进行跨文化的比较研究。泰勒认为,一切宗教,无论是哪个民族的还是处于何种发展阶段的,归根结底都是对某种"灵魂"或"精灵"的信仰,因而宗教的起源,说到底是要探究灵魂观念的起源。泰勒认为灵魂观念产生于梦境和死亡这两种现象,人们首先是信仰有可同肉体分离的灵魂,而后发展为万物有灵论,不同的精灵信仰在进一步发展中出现等级化,强有力的精灵上升为神灵,既有自然的也有社会的,而万神殿的进一步发展就是惟一神的出现。除了宗教起源论之外,泰

勒还将文化看作社会成员所获得的习惯，提出了文化“遗存说”，认为随着社会的发展，整个社会制度的改变，有些旧有文化仍被保留下来，人类学家的任务就是研究文化“遗存”。在文化人类学中，泰勒还最先使用了统计法，使这门学科不仅仅是描述性的，而且有可能在量化分析中得出科学的结论，他在研究方法上的大胆尝试，[11]为后人开拓了创新的广阔天地。

当然，泰勒并不是孤军奋战。宗教人类学的问世是一代学者共同努力的结果。缪勒（Friedrich Max Muller，1823－1900）的《宗教的起源与发展》（1878）和《人类的宗教》（1882），就运用大量的比较语言学方法和知识，对宗教的起源和发展脉络做了独到的阐述。弗雷泽（James George Frazer，1854－1941）的《金枝》（1890），则运用跨民族的大量民俗事象阐述了巫术、宗教与科学的承继关系。史密斯（William Robertson Smith，1846－1894）的《闪米特人的宗教》、他对祭祀仪式和《圣经》的独到见解，在当时对基督教会形成了一定程度的冲击。

19世纪的最后30年间，泰勒等人所做的工作是奠基性的，从根本上说是将过去所有的零散研究转变为一种专业：宗教人类学不再是其他领域的学者出于好奇偶尔摘来的一朵野花，而是精心培育的有自己的名称和明确归属的学科；它不再是旅行者笔记或随笔的累积，而是有自己的方法（如进化的和比较的）和一以贯之的观点（如万物有灵论或巫术先行论）；尽管区域研究和微观研究在此之前和在此之后都没有间断过，但在此之上有了一种统摄的、放眼于全人类的宏观研究；伴随文化人类学的酝酿和诞生，一系列相关学术团体[12]和刊物[13]相继诞生；[14]此外，虽然还有大量的学者从其他领域“转移”到宗教人类学，但人类学界自己所培养的学生逐渐成为理论研究和田野调查的主力军。最后这一点非常重要，任何学科若没有自己的专业队伍都不可能形成气候，对于宗教人类学来说，倘若在大学中没有设立人类学系或开设人类学专业

课培养门生，很难想象20世纪上半叶的人类学和宗教人类学研究会有那样的繁荣局面。

1.3 二十世纪上半叶的宗教人类学

20世纪上半叶人类经历了二次世界大战，大量的人力、物力和财力耗散于战前的紧张、战争中血与火的拼杀、战后的医治创伤和百业兴举之中，人们能够真正安下心来研究学问的时间屈指可数。战争对人们命运的捉弄比和平时期更富有戏剧化，所以生活于中国春秋战国时代的老子才能说出“福兮祸所倚，祸兮福所伏”的至理名言。然而老子的话又不幸言中了处于二次世界大战时期的某些人类学家：因为不是英国人而困于海岛数年的马林诺夫斯基(Bronislaw K. Malinowski, 1884 – 1942)，回到英国后成了一代名师；而第二次世界大战中美军在世界各地建立军事基地而随之产生的文化上的麻烦，则使本尼迪克特（Roth Benedict, 1887 – 1948）等人类学家成了学术界的知名人物。

当然这50年间并不是天天在打仗，也不是处处在打仗，特别是身处欧洲战场之外的美国，经济实力的增长为学术研究的突飞猛进提供了坚实的基础。从整个时代和全球范围来看，宗教人类学不仅没有中断，而且较之19世纪可以说是进入了空前的繁荣期。在20世纪上半叶，由于战争和移民热潮的刺激，文化人类学家的研究范围已经从无文字的社会扩展到有文字的传统社会，但研究的焦点依旧集中于两个基本的领域：一个是涉及到人类社会最基本的组织形式——婚姻和家庭的起源与发展；另一个则涉及到人的心灵世界——宗教信仰以及相关仪式的起源与发展。不同的学者虽然在相似的研究领域中并面对基本相同的研究对象，但由于运用不同的研究方法，立足于不同的视角，因而做出不同的解释和结论，这就形成了不同的流派和方法。这些方法和流派对宗

教人类学的影响，大多贯穿于整个 20 世纪。

(1) 进化论和退化论

进化论的思路基本上是将事物的起源，回溯到历史上的某一点（如灵魂观念），然后用一根链条将历史上出现过的各种宗教事象（如灵魂崇拜、祖先崇拜、图腾崇拜等）像串项链似的按着一定的顺序（在不同的学者那里有不同的顺序）连接起来，并对一环一环之间的派生关系做出解释。这就形成一种线性的思维逻辑。进化论者都认为人类文化有一个由低向高的发展序列，宗教也不例外，但涉及到这个发展序列的起点是什么，则有不同的看法。泰勒认为宗教起源于万物有灵论，缪勒认为宗教起源于对“无限”的感悟和事物的人格化（“语言的疾病”），弗雷泽提出了“巫术—宗教—科学”的三段论。进入 20 世纪后，牛津大学的马雷特（Robert Ranulph Marett, 1866 – 1943）在泰勒的万物有灵论的基础上，提出了前万物有灵论，他认为原始人类对一种无个性的超自然力量的信仰是宗教的起源；由于这种信仰形成了最早的舞蹈性祭祀，尔后演变出其他的宗教形态。哈登（Alfred Cort Haddon, 1855 – 1940）特别重视物质文化和生产技术的研究并组织了几次有计划的集体调查，为英国民族学（特别是系谱学）的发展做出了重要的贡献。二次世界大战后，又形成了“新进化论”，怀特（Lestlie A. White, 1900 – 1975）提出了“普遍进化论”，以能量的和技术的因素标志文化的发展阶段；斯图尔德（Julian H. Steward, 1902 – 1972）提出了“多线进化论”，比较注重环境和生态的因素对文化形态的影响。[15]

退化论与进化论南辕北辙，但实际上，思路是一样的，只不过将宗教的演变说成是由高向低的“退化”过程。这方面的代表人物是英国人类学家和民俗学家兰格（Andrew Lang, 1844 – 1912）和奥地利学者施密特神父（Wilhelm Schmidt, 1868 – 1954）。兰格非常重视原始宗教中的“高位神”观念，他指出在大量的原始部落中可以发现，有一种道德的、父亲般的、全知全能的造物主观念，他认为上

帝观念不可能从鬼魂观念发展而来，上帝观念先于万物有灵论，但被后来的泛灵论所败坏而退化，离开了最初的中心地位。施密特在此基础上提出的"原始一神教"理论，他的基本逻辑是，在一个文化综合体中，最年轻的因素总是显得最强大的因素，而越古老的因素则越显得虚弱。因此，在现存的史前社会中，最显著的因素（如"马纳"、图腾、巫术）只能是原始宗教的原生变体。施密特认为对于惟一神灵的信仰是远古时代作为神的启示结果而产生的，他在许多原始部落的信仰中寻找这方面的证据，并出版了多卷本的《上帝概念的起源》（1912）。

意大利宗教史学家贝塔佐尼（Raffele Pettazzoni，1883－1959）在《全知的上帝》（1955）中也讨论了原始一神教问题，他对史前社会是否存在一神教的问题持否定态度。在他看来，一神教是个历史范畴，它的意义很明确，即否定其他一切神，并以多神教为前提条件。然而，说原始宗教中不可能存在一神教，并不意味着原始宗教中没有"至上存在"的信仰，不过，贝塔佐尼认为至上存在的信仰要有一定的哲学思维的基础，因而是比较晚近的现象。对于某些学者在原始神话中寻找至上存在的做法，他认为"宗教的神话根本不是令人愉悦之冥想或逻辑的产物，而是人们借以实现自我认同的理智的与精神的取向。比如创世的神话，从根本上说它不是人类对根本原因的思考，而是借助象征的意义确保人类与世界的存在"。[16]

(2 传播学派

进化论与退化论以及各自内部的分歧，焦点在时间轴上的谁先谁后，但在空间上却暗含着一种默认，即宗教的发展有可能是按照相同的逻辑在世界上的不同地区进行的。与此形成鲜明对照的是传播论，它的核心是坚持文化（包括宗教）事物的产生在空间上具有一元性，是从一个中心（产生地）涟漪般地向周围扩展。这一学派认为采借多于发明，传播是文化发展的主要因素，不同的文化

之所以有诸多相同点，乃是许多文化圈相交的结果，因此不同文化间的相同点越多，说明它们发生过历史关联的机会也就越多。英国传播学派倡导“泛埃及主义”，他们认为人类最初的所有文化都来自埃及，其代表人物有埃里奥特·史密斯（G. Elliot – Smith, 1871 – 1937）和佩里（W. J. Perry, 1868 – 1949）。史密斯认为文明不是逐渐发展的，而是灵机一动创造出来的，但并非每个民族都具有创造文明的内在冲动。佩里在其最著名的著作《太阳之子》中，将埃及比作太阳，认为世界其他的古代文明全是由埃及传播而来的。德国传播学派则用文化丛的移动序列来说明各地文化的发展。格雷布奈尔（F. Graebner, 1877 – 1934）在拉策尔提出的“形的标准”说（即有着共同外形的物质文化来自同源）和弗罗贝纽斯（Leo – Frobenius, 1873 – 1938）提出的“数量的标准”说的基础上，进一步提出了“文化圈”和“文化层”的概念。此派学者认为，一定数量物质文化和精神文化的因素，是以程度不等的聚结形式在地球上传播开来的，因而提出了“原始文化圈”“古代文化圈”“近代文化圈”等时间表。而“圈”的重叠便成为“文化层”。[17]

(3 功能学派

然而人们逐渐认识到，试图将世界历史上出现过的宗教现象各得其所地摆在宗教生长树上，以形成一个生成与派生的谱系，是个吃力不讨好的工作，因为总有漏网之鱼。纯粹的圆只存在于理念之中。学者之间虽然展开了画圆圈的比赛，谁都觉得自己画得最圆，但真正动起手来，谁也画不圆。即使最终比出了相对最“圆”的一个圆圈，客观历史进程中是否真的存在有这个圆又成了问题。于是有学者另辟蹊径，从满足人类需要的角度出发，提出了令人耳目一新的功能理论，其主要代表人物是马林诺夫斯基和拉德克利夫·布朗（Alfred Reginald Radcliffe – Brown, 1881 – 1955）。马林诺夫斯基将文化视为一个有机的整体，他创立的“功能分析法”强调通过对某个文化元素的功能的研究分析，论证这种文化元素与其他

文化元素的互相关系，论证它们之间的完整性。在马林诺夫斯基看来，现存特定地域的包括宗教在内的人类文化，都不能简单地归结为某种历史的“遗迹”，而是有活生生的“需要”和“功能”。拉德克利夫·布朗用社会学方法研究文化的“功能”，提出空间与时间相贯通的观念，并倡导共时性研究和历时性研究两种方法。在拉德克利夫·布朗看来，像家族制度等构成社会联系个人的网络属于“社会组织”，而维持社会组织延续的文化制度、观念、价值和仪式等属于“社会形式”，社会的组织结构不同，社会的形式也就不同。

后来，贝特森（Gregory Bateson，1904－1980）针对功能理论忽视个人和偶然性的倾向，提出了人类学家在研究人类文化时，要注意到某些个人在某些时候表现出的荒唐心态和行为，以及并非人类的所有行为（如某些仪式）都和人的基本需要有关。而以从“功能到含义”为宗旨的埃文斯·普里查德（E. E. Evans－Pritchard，1902－1973），则将功能主义又推进一步。埃文斯·普里查德的论述带有较强的思辨性，他认为历史学家写历史，正如历史的发展那样是朝前写，而人类学家往往是朝后写历史，即追本溯源。在他看来，社会人类学家的研究依其所达到的抽象层次而有三个阶段。第一阶段为描述，并包含着从一种文化来解释另一种文化。第二阶段的任务运用结构的或关系的方法。在此阶段中，人类学家尝试“去发现社会的结构秩序，将那些一旦建立起来的模式视为一整体，一套相互关系的抽象观念”。体系里的各元素是彼此互相制约的，运用结构的探究方法的目的在于追溯它们之间的关系。在第三阶段，研究者从比较入手阐述结构形态的“基本形态”以及“其变异的缘由”。在宗教人类学研究方面，埃文斯·普里查德在调查和研究南苏丹的二本专著《阿赞德人的巫术》（1937）和《努埃尔人》（1940）中力图说服人们，未开化部落的人们的思想和行动，都是以健全的经验知识作为基础的。阿赞德人说“死总是有原因的，没有一个人会是无缘无故的”。他们把自然的作用与巫术、鬼和魔法的作用区

别开来，而且用后者来解释某些特殊的事件，如为什么某些特定的人在粮仓倒塌的特定时间正坐在这个特定的粮仓下。

(4)法国社会学派和结构主义

法国学者在研究宗教现象时，与英国学者不大一样，他们不像英国人那样出于经验主义的传统而把实地调查推崇到了几乎“神化”的地步，相反，他们的理性主义传统使他们更注重理论方面的研究，[18]其代表人物是杜尔凯姆（Emile Durkheim, 1858 – 1917），他认为民族学仅是一种叙述的科学，应该用综合性的理论科学——社会学来统摄民族学。吉登斯（Anthony Giddens, 1938 – ）认为，杜尔凯姆是从以下四个原则出发来解释社会事实的：①在解释社会现象时，必须分别寻找造成这些社会现象的原因及这种现象所执行的功能；②社会事实的决定因素必须从先于这些社会事实而存在的社会事实中去寻找，而不能从个人的意识形态中去寻找；③应该在社会事实与某些社会结构的关系中去寻找其功能；④具有任何重要性的所有社会过程，其第一起源应在社会群体的内部结构中去寻求。[19]当杜尔凯姆用这种眼光看待宗教现象和宗教起源问题时，他提出最原始的宗教就是氏族宗教，而这种宗教的主要形式就是图腾主义的信仰。宗教观念产生的真正的和惟一的根源，是社会和社会环境。他还创造了“集体观念”的概念，来解释同一社会的成员平均所共有的信仰和感觉的总和，认为它构成具有自己本身的生活的一定体系。

在杜尔凯姆和列维·斯特劳斯之间，需要特别提及的是杜尔凯姆的学术继承人，也是他的外甥毛斯（Marcel Mauss, 1872 – 1950），他的理论贡献是关于祭祀、巫术和赠礼的研究，虽然人们很难将他称为宗教人类学的大师与杜尔凯姆和列维也纳·斯特劳斯并列，不过，他将杜尔凯姆的著作整理出版，负责编辑《社会学年刊》，参与了巴黎大学民族学学院的创建工作，主讲人类学课程达 13 年之久，在教学中强调实地调查的作用，这些具体的工作，对法国人类

学的发展深有影响。

有人把列维·斯特劳斯(C. Levi – Strauss,1908 – ?)列为法国社会学派的第三代传人，但是他将结构语言学的基本理论引入人类学，试图制定一套公式来说明各种社会现象和文化现象的联系、结构与功能，从而创立了结构人类学。列维·斯特劳斯将重点放在神话研究中象征的分类和理论分析上，他认为“人之所以成为人”的关键因素是“文化”。他试图在人的精神中找出普遍性的东西，认为神话并非毫无意义的信口胡诌，而是包含有某种启迪意义，但由于神话仅由有限的素材构成，它并不直接表现出启迪的意义。他用结构论来解释神话传说，制定了一套相互对立的概念。在对阿斯第瓦尔故事的分析中，列维·斯特劳斯分析出六个层次：①地理方面情节；②宇宙论之情节；③综合情节；④社会学情节；⑤技术——经济情节；⑥最终例题。在他看来，人类思维中有着共通的东西，因此，神话的结构分析，第一步就是“分离和比较神话所借以发展的不同层次”，因为在地理的、经济的、社会的和宇宙论的这些不同层次，虽然每一层次都以其特有的神灵的传统性象征来表示，但实际上，都“是一种共同的潜在逻辑结构的转化”。神话研究的第二步，就是“比较这一神话的不同版本，寻找这些版本之间，或其中某些版本之间差异的意义”，因为这些版本都来自同一民族的人们(尽管在不同地区的记录)，对这些差异的解释，就会涉及到不同的语言、信仰和制度等等方面。[20]

从研究的思路来看，从杜尔凯姆到列维·斯特劳斯，法国社会学派都注重探讨社会表象背后的意义，但是在杜尔凯姆那里，揭示的是图腾现象所蕴含的社会本质，而在列维·斯特劳斯这里，探索的却是神话或亲属表象所蕴含的无意识结构。然而，离开了社会历史进程的无意识结构，尽管让人在纷杂的现象材料中条分缕析，但却给人难以操作和验证的神秘感。

(5) 历史批判学派

对于欧洲的学派分野，美国的人类学有点儿“旁观者清”的味道。以美国博厄兹（Franz Boas, 1858 – 1942）为首的美国的文化人类学，强调对具体事实的描述和纪录，并坚决反对摩尔根所作的理论归纳，用“历史的方法”替代“思辨的方法”。此派的特点是以文化独立论（文化的形成取决于生物的、地理的、历史的和经济的等等因素，但每一种因素都不是惟一的决定因素）和文化相对论（各民族文化的价值是平等的，不可以高低等级来划分）为基础进行文化区域的分析。不做大规模的理论性综合，只做长期的、深入的、小范围的野外考察。其主要学说有博厄兹提出的“文化区”学说，克鲁伯（Alfred L. Kroeber, 1876 – 1960）的“文化全貌”说和戈登威塞（Alexander Goldenweiser, 1880 – 1940）的“文化中心”说等。王铭铭在《想象的异邦》中，将这几位人类学家的主旨归纳为五点：①集中探讨有限的地理、历史领域，研究其历史过程的深度及地理分布的广度；②运用客观方法尤其是统计方法，探讨文化特质和文化丛的传布，并用心理学方法研究文化特质的联系、互渗及同化；③运用“类型”的概念来描述区域文化；④分解文化丛的历史及心理成份；⑤避免古典进化论和传播论的错误等。[21]

在博厄兹之后，美国人类学界在学派的发展方向上出现了社会人类学与文化人类学的综合，人类学同社会科学、历史学形成新的关系，在美国“历史批判学派”中分化出民族心理学派、[22]文化相对论学派[23]和新进化论学派。[24]与此同时，西方文化人类学的研究中心也从欧洲转移到了美国。美国文化人类学之所以能后来者居上，关键在于实力和不断地创新。就学者们的研究领域而言，由于文化分布的研究已达到顶峰，博厄兹的学生们开始另辟蹊径，并寻求有所创新：本尼迪克特从分析的方法转入对文化整体作心理学的特征记述；米德（M. Mead, 1901 – 1978）研究个人的发展与文化的发展；拉丁（Paul Radin, 1883 – 1959）出版了温内巴戈印第安人传记；罗维（R.H. Lowie, 1883 – 1957）研究社会组织；赫斯科维

茨(M. J. Herskovits, 1895 – 1963) 考察文化的变迁；威斯勒(C. Wissler, 1870 – 1947)发展了文化区域理论。

第二次世界大战结束后，人类社会逐渐进入了全球和平发展时期，由于没有大规模的国际冲突，各国逐渐把精力从冷战转移到建设和社会改良之中，政治对话、宗教对话无论在国与国，还是在国内不同派别之间，逐步成为加强相互理解与合作的重要手段。这就为宗教人类学的进一步发展提供了新的机遇和舞台。

1.4 二十世纪下半叶宗教人类学的新发展

随着计算机技术的发展，全球信息化和网络化的进程使人际交往变得越来越方便快捷。人们越来越重视各种社会关系和各种社会问题中所具有的文化属性，越来越认识到在推动社会进步的过程中必须解决更深层次的文化问题。这些因素都使文化人类学(包括宗教人类学)越来越成为人们关注的对象。[25]

在现代化的浪潮冲击下，原来作为文化“残存”的未开化地区正在急剧地改变面貌，现代化的交通工具和科研手段也使田野调查很难爆冷门或一鸣惊人。这虽然使人类学家感到困惑，但也推动某些人类学家静下心来研究一些理论问题，除了将原有的学派继续推进(如列维—斯特劳斯)之外，还孕育出一些新的学派：象征人类学吸收结构功能主义的“社会”理念，并将其改造为社会解释体系；结构马克思主义和实践论则致力于将决定论和马林诺夫斯基的文化、功能、象征三元关系论结合起来，强调人在社会生活和实践中的同一性。另一方面，宗教人类学在传统的研究领域基础上，开始拓展到传统社会与当代社会之中。

(1) 西方马克思主义

从20世纪五六十年代开始，西方出现了一股研究马克思主义的热潮，其中与宗教人类学的发展关系较大的是弗思(Sir Raymond

Firth, 1901 – ？）创立的经济人类学和古德利尔（Maurice Godelier, 1934 – ）创立的结构派马克思主义。[26]

弗思深受马克思主义的影响，他在讨论人与自然的关系时，从四个方面阐述了环境对人类文化的决定作用：①环境显然给予人类生活一种极大的限制，人虽然可以在极恶劣的环境下生存，但却难以形成文化；②任何一种环境在一定程度上总要迫使生活在其中的人们接受一种物质生活方式，如爱斯基摩人一定要穿衣服，住房屋，以抵御风雪严寒，并且无法发展农业；③环境虽然一方面广泛地限制人们的成就，另一方面人们却可以就地取材发展出独特的文化，由于波利尼西亚人生活的岛上没有大野兽，人们就因地制宜，用植物来做衣服；④环境对人们的文化生活起着微妙的作用，无论是农耕还是游牧，只要是干旱地区，求雨仪式就在人们的宗教生活中占有重要的位置[27]。弗思在解释巫术和咒语时十分强调它们的社会作用和心理作用，表明他基本上还是沿着功能学派的思路发展。

古德利尔把探讨宗教与一个特定社会和它的生产方式的象征体系之间的关系看得至关重要。宗教虽然可以起到组织生产的作用，但这并不能改变它的意识形态性质。在原始社会中，宗教是一种占主导地位的意识形态。“原始的”或说神话—宗教的思想，基本上是类推的思想，属于以隐喻和转喻表达的逻辑。在这种思维框架中，人们把自然界描述成与人类世界类似的并且把无形力量和自然的现实描述成是“主体”——即被赋予意识的存在物。而这些对世界的“虚幻的”描述又被看作是客观的及独立的存在。宗教以一种理论形式（描述——对世界的解释）和一种实践形式（巫术和仪式对现实的影响）自然地存在着。宗教思维的动力来源于一种认识现实的愿望（尽管以一种虚幻的方法），巫术则是改变世界的方式（以一种想象的方法）。古德利尔认为，宗教、哲学和科学都是出于同样的人类需要：解释世界以及发现关于现象的原因和联

系。宗教的起源可以追溯到两种结果：对人类相互间和人类与自然之间的一种特殊类型的历史关系的意识的结果，还有以表现为内容的类比思维自身的结果。[28]

西方马克思主义思潮在一段时间内比较活跃，也很有影响，但涉及人类学领域的人不多，涉及宗教领域的人就更少。投身于西方马克思主义思潮的人，来自不同的专业，站在不同的立场，深入研究者有之，批评否定者有之，标新立异者亦有之，鱼龙混杂，始终没有形成一个统一的学派。

(2 象征人类学

1957年，古德纳夫(W. H. Goodenough, 1919 –)提出社会文化是包括了一个人为了以社会其他成员能够接受的方式来活动而必须知道或相信的一切，它是人们心目中具有的用以互相认识、建立联系以及解释它们的各种各样的模式。[29]文化是围绕着某种宇宙论而形成的制约一个社会的观念模式。这种界定，既是对长期以来关于文化的研究的一个总结，同时也拉开了新一轮文化研究的序幕。虽然人们对象征的研究可以上溯到杜尔凯姆对集体表象的研究和弗洛伊德对梦的解析，乃至更为古远，但一般将20世纪五六十年代相交之际作为象征人类学[30]的出生年代，因为在这前后，列维·斯特劳斯、利奇(Edmund R. Leach, 1910 – 1989)、特纳(Victor Turner, 1920 – 1983)、道格拉斯(Mary Douglas, 1921 –)、格尔茨等人，纷纷在自己的研究中将象征作为一个重要的课题。象征人类学的出现，表明宗教人类学由材料收集、材料分类整理，并在此基础上提出宗教发生、发展理论的阶段，经过深入到社会层面的功能或结构的分析，进而转入文化意义的探索阶段。象征人类学的出发点是将人类看作“为自身编织的意义之网束缚的动物”，而“所谓文化，就是这样的网络”，认为只有将“意义——象征”作为人类的特征来研究，才有真正的重要意义。象征人类学把文化看作象征系统，并认为这个象征系统提供了建构和重构实体的基础。

日本学者绫部恒雄曾将象征人类学的特点归纳为六点：①将文化看成是通过象征形式表现的意义的模式，人们将它一代一代地继承下去，解读文化事象所传达的信息是人类学的工作。②对象征的关注，使过去认为是不合理或不足取的文化事象如礼仪、神话、戏剧、会面行为、诙谐和俏皮话等语言表现，现在都作为文化而变为重要的研究对象。提高了解读否定性、例外、遗迹的重要性。③对象征和意义的重视超过了对民族志的记述和对田野工作的研讨，由此引发对以往方法论的反省和批判，在调查者和被调查者介入具体的象征的过程中，提高了对主观理解之重要性的认识。④对象征意义的追求，促进了对多义性和现实的多维性的理解，正像暗示和间接性措辞所表示的那样，人的表现行为绝不是一义性的，而是双义的或多义性的。⑤象征人类学有两种研究倾向，一种是由列维一斯特劳斯所代表的，以结构人类学、结构语言学、认知人类学为中心的“抽象的系统学派”，重点放在神话研究中象征的分类和理论方面；另一种以特纳为代表，是由微观社会学、社会语言学、民俗学、文艺批评等领域所共同具有的“象征和社会的动力学派”，重视庆典和祭仪及其具体过程。⑥象征人类学具有很强的包容性，它是不过多地强调它与其他学派的差异，而是求同存异，因而“它具有为承认人类表现行为之重要性的共同观点打基础的总结性意义”。[31]

(3) 研究领域的拓展

进入 21 世纪的文化人类学，已大大地不同于一个世纪前的文化人类学。就涉及的社会形态来看，它不仅包括“原始”、“野蛮”社会文化的研究，包括传统社会文化的研究，而且包括英美本土社会文化的研究。[32] 而在应用领域方面，它至少包括地域社会（农村与都市）、政治制度、经济领域、教育、人口问题、生态环境、宗教、医学、国际交往与合作中的文化因素等方面。[33] 黄育馥将当代国际文化人类学的发展变化概括为以下几点：

①文化人类学研究功能的转变——文化批判。即逐步将研究的对象转向资本主义社会具体的社会问题，主张文化人类学不应只限于对异国习俗风情的漫不经心的收集，而应将丰富多彩的文化用于反省自我和发展自我。一些西方人类学家提出，今天的人类学理论建设应做到，“能对文化人类学家自己所在的社会提出有价值的批判，能启发人们认识到世界上还存在着其他人类文化，认识到自己所拥有的文化不过是世界上存在的多种文化中的一种，使人们通过文化人类学获得恰当的思想和观点，以指导自身的行动并面对其他文化的成员”。

②文化人类学研究地域的转移——回归故里。在60年代以后，西方人类学者把注意力更多地集中到他们本国的社会。“他们不再那样热衷于为着收集知识而收集知识，而更关心将知识用于解决现实的社会问题”。

③文化人类学家成份的改变——打破西方人的垄断。第三世界人类学家的崛起，不仅打破了西方人对这一领域的长期垄断，而且他们通过自己的研究，更多了解本国的国情和民众的需要，掌握了大量社会相互作用中人的方面的情况，为解决各自社会中的许多实际问题做出了不同程度的贡献。

④文化人类学研究宗旨的变化——注重应用。近半个世纪以来，文化人类学与其他学科相互交融，彼此渗透，形成了政治人类学、经济人类学、城市人类学、发展人类学、文化生态学、医学人类学等新的分支学科。无论原有的还是新兴的学科，都不再满足于在“安乐椅”或“象牙塔”中从事研究，而是向着“社会建筑师”和“社会工程师”的方向发展。

⑤文化人类学研究手段的更新——新技术的利用。计算机的发明和普及使人类社会进入了数字化时代，文化人类学在数据处理、资料管理、书写、符号计算和知识表示等方面，由于运用新手段而变得更加贴近现代生活，文化人类学家甚至可以利用计算机模

拟模型去模拟一些过于复杂、用普通的分析模型根本无法模拟的系统。[34]

在文化人类学发展变化的大背景下，宗教人类学的视野也有所拓展，学者们在论述祖先崇拜时不仅会涉及印第安部落、非洲社会，而且还会涉及中国传统社会中的祖先崇拜；在探讨萨满教时，也不再局限于北方少数民族，而且将东南（包括台湾）地区的“乩童”也包括在内。[35]对宗教的社会控制功能的研究，不仅包括无文字社会的宗教，而且包括古代印度、古希腊的宗教，甚至包括中国传统社会中的民间信仰（如对行业神的信仰和崇拜）；对宗教运动的研究，既包括非洲刚果的“救世主”运动、美洲印第安的佩约特掌崇拜运动，也包括摩门教运动、着那教运动，甚至包括日本的奥姆真理教在内。[36]

(4) 西方宗教人类学的三个阶段

宗教人类学诞生在 19 世纪 70 年代的西方。在进化论、马克思主义和弗洛伊德的精神分析学说的强烈冲击下，无论个人的思想还是社会意识，都逐步开放。“性”这个人们只做不说的事情经弗洛伊德的分析，“捅破”了“窗户纸”；人从伊甸园走出来的说法经过达尔文的论证，成了讲给小孩子听的“神话”；而资本的秘密和人类社会发展的动力，经过马克思的分析和批判，已经由“批判的武器”变成“武器的批判”。在这样的社会氛围中，还有什么不能成为科学研究的对象？还有什么不能纳入社会科学和人文学科的研究范围？这一系列的思想解放运动，为人们客观地、科学地或人本主义地研究宗教，扫清了外围的障碍。

早期宗教人类学的研究重点，自然地聚焦于宗教的“起源”，因为那时人们（特别是学术界）普遍认为，如果能找到某种事物的起源，一是能够将其还原于自然（而不是神创），二是能够由此确定它的本质，三是通过起点和现状的比较可以找出它的发展规律。这是当时的科学思路，宗教亦当如此研究：如果人们找到了宗教产生

的源泉，不论是在观念中、心理中，还是在社会中，只要是在此岸，它就不是属神的，而是属人的；人们就可以找出它的本质并通过历史的追溯找出其演变的轨迹。因此，在宗教人类学的第一个阶段，各家各派着力梳理浩如烟海且盘根错节的现象材料，纷纷提出自己的宗教起源说。

这些宗教起源说的共同点是将宗教的起源从神的方面还原到人的方面、社会的方面，为此收集和整理了大量的事实依据。然而不是没有问题：一是历史的不可逆转和考古证据的短缺使各家宗教起源说难以验证；二是线性的进化模式难以“收编”复杂的宗教现象，“黑天鹅”的出现令那些全称肯定判断捉襟见肘；三是不同的宗教起源说形成一种“内卷”，圈外人莫衷一是的感觉降低了这种探讨的可信度和“美誉度”，打来打去的笔墨官司也让圈内的学者们感到厌倦，新一代的学者不想再钻牛角尖了。

于是宗教人类学开始调整研究的重点和方向。许多人类学家走出书斋，到边远的“原始的”部落进行实地调查，力求掌握第一手的资料，以了解“原始宗教”为什么能够存在和怎样存在，由于这些调查者受过专业训练，因而他们调查的材料既有上一代学者未曾接触过的细节，也有宗教作为社会文化的系统性，同时也纠正了某些以讹传讹的东西。一些学者从满足“需要”的角度探讨宗教存在、延续和发展的合理性，从而孕育了功能主义。但在这表象的下面，是宗教人类学已经从“起源”的探讨转入“根源”的探索。“根源”的探讨不是追究宗教是怎么来的或由哪里来的，而是将宗教作为既有事实，询问宗教为什么存在和怎样存在。这种探讨的思路不仅使宗教人类学进入第二阶段，而且暗含着扩大其研究范围的契机：既然宗教在不同的社会、不同的文化中满足不同的“需要”，那么以“比较”起家的宗教人类学，就不能只限于无文字的“原始”社会，还要研究传统社会乃至现代社会。

这种不断扩展的视野自然使宗教人类学获益匪浅。如果说第

一阶段的宗教人类学多多少少带有哲学式的现象梳理，是一种“宏阔”的理论把握；那么第二阶段属于实证的个案研究，是一种“深化”的问题探讨。这种“深化”无疑丰富了人们对宗教的认识和理解，然而科学的发展离不开“问题”和解决问题。当宗教人类学在第二阶段中经过一定时期的发展，特别是随着现代化的进程，“原始的”部落已经越来越少，人们能够“发现”的“原始”部落，几乎都已纳入学术的视野，调查者已经开始深入到传统社会和民间群体中，甚至在西方本土寻找个案。人们开始思索：一方面，随着文明的发展，许多世俗的文化形态也具有满足人们“需要”的功能，并且不断向其他领域开拓和延伸。满足精神或价值等方面的“需要”的功能，显然已经不是宗教的专利，以此作为宗教存在和延续的依据显然难以立足。面对这种趋势，特别是宗教的功能与其他文化形态的功能日益交叉的走向，宗教到底有没有明确与其他文化形态相区别的专属于自己的最根本的功能？如果有，那又是什么？另一方面，田野调查的个案研究的目的是什么？如果是为了个案而个案研究，那又有什么意义？难道宗教人类学只是为了“猎奇”吗？

第二次世界大战后，原属于殖民地半殖民地的民族解放运动和西方国家内的民主运动风起云涌，西方学者对西方文化的反思和批判，不仅影响了人类学，也影响了宗教人类学。人们开始警惕学术研究中带有的殖民主义和“西方中心论”的意味，也开始觉察到“原始的”这个术语本身对西方人盲目自大的助长和对非西方文化的贬低与伤害。当人们不再以高低论宗教，不再以先进与落后评论不同的文化形态，不再把“原始的”看作“另类”时，不仅能够理解其存在的合理性，而且开始以一种平等心、一种平常心来看待不同的宗教。人们总是说眼睛是心灵的窗户，当人们以这种心态看世界时，世界在人的眼中变了样，具有了不同的意义：人们认识“他者”不是为了在“他者”的身上寻找自己的过去，也不是在“他者”的身上映照出自己的优越，而是把“他者”看作和自己一样的人；人们

意识到不是“他者”需要自己，而是自己需要“他者”，因为只有将“他者”和自己放在一起，并成为自己不可分割的组成部分时，才能找到包括自己在内的“人类”所共有的和根本的东西。

当人们以这种态度看待不同的宗教时，宗教人类学的研究就进入了第三阶段，不同的学者通过研究不同的宗教象征的意义，从不同的角度和层面揭示人类社会和人性中共有的东西。这是一种从自发到自觉的转变，因为按本意来说，人类学就是研究“人类”的学问，文化(社会)人类学是研究人类文化(或社会)的学问，是将宗教作为人类的一种文化系统来研究的学问。宗教人类学通过“正、反、合”的嬗变，在更高的层面上着眼于人类整体，从用好奇的目光搜寻异样的 tribe 或 group，到用反思的眼光理解同质的 human。由此反观宗教的演变历程，第一站究竟是祖先崇拜还是图腾崇拜，变得不是那么重要；是一神的还是多神的、甚至有没有神也不是那么重要了；重要的是不同社会形态的人都在各自的文化中建树起一个超越现实的“参照系”，人的宗教生活就是在和超越的参照系的互动中使自己发生变化：由一个“自然的”人变成了一个“文化的”人，由此一个人(或一个群体)在这个世界上的短暂时光，就不再只是个吃吃喝喝、生儿育女的生物历程，无论外在的春夏秋冬、衣食住行，还是内在的一想一念，都充满了“意义”或价值。

1.5 中国宗教人类学的基本状况

中国学术界在本世纪初已开始涉足宗教人类学。但在那时，主要精力放在了译著方面，如宫廷璋将泰勒的《人类学》编译成《人类与文化进步史》(商务印书馆，1926)出版，吕叔湘翻译了马雷特的《人类学》(商务印书馆，1931)，李安宅翻译了弗雷泽的《交感巫术的心理学》(商务印书馆，1931)，吴景崧翻译了威斯勒的《现代人类学》(大东书局，1932)，吕叔湘翻译了罗维的《初民社会》(商务印

书馆，1935）和《文明与野蛮》（生活书局，1935），李安宅将马林诺夫斯基的《巫术科学与宗教》和《原始人心理与神话》译成中文后合为一册，冠以《巫术科学宗教与神话》出版（1936）。费孝通翻译了马林诺夫斯基的《文化论》（1944）与弗思的《人文类型》（1944）。

新的思想观念的引入，必然刺激中国学者在自己的著述方面有所突破，1926 年蔡元培发表《说民族学》一文，1927 年北京大学开设了人类学讲座。20 世纪 20 年代末和 30 年代初，颜复礼、商承祖、杨成志、林惠祥、凌纯声等一批青年学者分赴少数民族地区调查，并写出一批较有影响的调查报告。同时，综合性的理论著作也有所建树，如林惠祥的《世界人种志》（1932）、《文化人类学》（商务印书馆，1934）、《中国民族史》（1936），岑家梧的《史前艺术史》（1937）和《图腾艺术史》（长沙商务印书馆，1937）等。应该说，20 世纪上半叶的中国学术界，文化人类学相对说来发展较快，成就亦很卓著。然而，可能是由于中国传统文化中宗教始终居于王权和礼乐文化之下的缘故，当时的学者们大都将宗教作为文化人类学的一个部分加以论述和研究，未能形成专门的宗教人类学研究，更没有自觉地从事宗教人类学的理论建设。

从 20 世纪 50 年代到 70 年代这段时间，多有宗教批判而少有实质性的宗教研究。进入 70 年代末期，改革开放的旗帜高扬，人们的观念，社会的风气，都为之巨变。人们重新思考宗教在人类历史进程中的作用，重新在现实社会生活中为宗教定位，在社会的主流意识中，逐渐形成新（也是原来已经确认的）的共识：在中国，宗教具有长期性、国际性、复杂性、群众性和民族性。在此基础上，宗教的学术研究全面展开，不仅有关各教历史的学术著作相继问世，而且还在理论层面上出现了通论性的宗教学。[37]

大凡一个民族处于开放奋进的时代，不仅会迸发出激昂的文化创造力，同时也会表现出雄浑的文化吸纳力。中国自 20 世纪 80 年代始，在文化上和精神上急需充实和创新的饥渴感和迫切感，推

动大量学术著作的问世和大量翻译著作的出版。其中涉及到宗教人类学的国外名著有泰勒的《原始文化》(连树声译,谢继胜、尹虎斌、姜德顺校,上海文艺出版社,1992)与《人类学》(连树声译,上海文艺出版社,1993),弗雷泽的《金枝》(徐育新、汪培基、张泽石译,汪培基校,中国民间文艺出版社,1987),缪勒的《宗教的起源与发展》(金泽译,陈观胜校,上海人民出版社,1989)和《宗教学导论》(陈观胜、李培茱译,上海人民出版社,1989),施密特的《原始宗教与神话》(萧师毅等译,上海文艺出版社,1987)古朗的《史前宗教》(俞灏敏译,上海文艺出版社,1990),莫利斯的《宗教人类学》(周国黎译,姜建国校,今日中国出版社,1992),拉德克利夫·布朗的《社会人类学方法》(夏建中译,山东人民出版社,1988),马雷特的《心理学与民俗学》(张颖凡、汪宁红译,黄杉校,山东人民出版社,1988),怀特的《文化的科学》(黄克克、黄玲伊译,黄世权校,山东人民出版社,1988),霍贝尔的《原始人的法》(严存生等译,贵州人民出版社,1992),吉山祯昭的《宗教人类学》(王子今,周苏平译,陕西人民教育出版社,1991),特朗普的《宗教起源探索》(孙善玲、代强译,四川人民出版社,1995),结集宗教人类学论著精要的《20世纪西方宗教人类学文选》(金泽、宋立道、徐大建等译,上海三联书店,1995),以及墨菲的《文化与社会人类学引论》(王卓君、吕迺基译,商务印书馆,1991)和列维·斯特劳斯的《结构人类学》(陆晓禾、黄锡光等译,文化艺术出版社,1989)等等。这中间自然有宗教人类学方面的译著和论著,然而出版者将它们列入不同的丛书,其译著者亦分属于不同的领域。

中国学者在这一阶段对宗教人类学领域的涉足,基本上立足于不同的学科,但相对集中于民族学、社会学、民俗学和宗教学。如卓新平的《宗教起源纵横谈》(湖南人民出版社,1988),蔡家祺的《论原始宗教》(云南民族出版社,1988),宋兆麟的《巫与巫术》(四川民族出版社,1989),梁钊韬的《中国古代巫术》(中山大学出版

社，1989），朱狄的《原始文化研究》（三联书店，1988），赵国华的《生殖崇拜文化论》（中国社会科学出版社，1990），何星亮的《中国图腾文化》（中国社会科学出版社，1992）和《中国自然神与自然崇拜》（上海三联书店，1992），张紫晨的《中国巫术》（上海三联书店，1990），任骋的《中国民间禁忌》（作家出版社，1990），傅道彬的《中国生殖崇拜文化论》（湖北人民出版社，1990），夏之乾的《神判》（上海三联书店，1990），由吕大吉、何耀华为总主编的《中国各民族原始宗教资料集成》（中国社会科学出版社，1996－2000）等。此外，台湾学者在这方面的研究绵延不断且成就卓著。[38]这些论著的着眼点大多聚焦于宗教人类学体系中的某些具体课题，虽还未有较系统的、概论性的、具有中国特色的宗教人类学问世，但中国的宗教人类学已经形成了坚实的基础，而且出现了形成独立学科的走势。

2. 宗教人类学的基本框架

宗教人类学是一门边缘学科，和其他边缘学科一样，宗教人类学也是交叉性的，它是宗教学的一个组成部分。但它又和人类学特别是文化（社会）人类学关系密切。在人类学所包含的体质人类学和文化人类学[39]这二大分支中，宗教人类学属于后一个分支，有些学者把它看作文化人类学的一个子目。

2.1 宗教人类学的基本定位

作为边缘学科，宗教人类学的定位，不能用自身说明自身，而是要参照与之相关的其他学科，在相互关联与区别中确定它的边

界和内涵。

(1) 宗教人类学与文化人类学

按照恩伯夫妇(Carol R. Ember & Melvin Ember)的说法,推断哪种宗教更为优越不是人类学所关心的问题。人类学家感兴趣的是,为什么所有的社会都存在着宗教,宗教在不同的社会里有什么变异,为什么会有这些变异。[40]宗教人类学和文化人类学所包括或涉及的考古学、民族志、民俗学、社会人类学、语言人类学、心理人类学、经济人类学、政治人类学、地理人类学、人口人类学、行为人类学等有着共同的关注点,这就是从发生学的角度研究整个人类文化的起源、成长、变迁和进化的过程,比较各部族、各民族、各国家、各地区、各社区的文化异同,借以发现和归纳人类文化事象的起源、结构和功能。所不同的在于它聚焦于宗教这种特殊的社会实体和文化形态。

(2 宗教人类学与宗教史学

宗教人类学着眼于宗教起源和发展的脉络,即宗教的纵向方面,但是它不同于宗教史。它不是将主要精力放在通史、断代史、国别史、教派史的具体历史事件或历史人物的考据和梳理方面,而是着重于宗教事象的发生或起源,探讨的是宗教事象所具有的文化意义。宗教人类学所涉及的范围,不局限于某个国家或某个时代,它既研究非制度化的宗教,也研究制度化的宗教,不仅研究宗教的神话和教义,而且研究宗教的仪式和象征等。但是宗教人类学的研究主旨,它的理论框架,更接近于宗教学,即以一些基本的范畴为主干,对宗教这种历史悠久、特殊而又复杂的社会文化现象的起源与功能,展开全面的探索与分析。

(3 宗教人类学与宗教学

宗教人类学接近宗教学又不同于宗教学,这种区别主要表现在理论层次的不同。宗教学立足于哲学的高度对整个宗教领域做

出总结和概括：对内，它研究的重点是宗教的本质、基本构成及其发展规律，研究宗教基本要素之间的逻辑关系和相互作用；对外，研究宗教作为社会历史中的意识形态之一，与其他意识形态的相互关系和互动。宗教人类学、宗教社会学和宗教心理学等学科本身也都属于理论研究，但与宗教学相比较，在某种意义上说是具体和抽象的关系。宗教人类学是在宗教学的原理统摄下，从发生学的角度探讨具体的宗教基本事象（范畴）的起源，特点及其发展脉络。

宗教人类学并非像人们想的那样沉醉于田野调查，着迷于现象材料的收集和整理。实际上，在人类学界（甚至包括非人类学界在内），从事田野调查的人很多，有些人对某一社会群体的了解既深且细、超过了其他任何人。然而像泰勒、弗雷泽、马林诺夫斯基、拉德克利夫·布朗、埃文斯·普里查德、伊利亚德、利奇、特纳、格尔茨等人，之所以成为著名的宗教人类学家，并不在于他们掌握了多少第一手或第二手的现象材料，而在于他们都对人类宗教文化的新“解释”，在于都有理论上的创新。宗教人类学在根本上是一种理论探讨，它运用各种实际调查和理论分析的方法，比较和解释不同文化群体中宗教事象的相似性和相异性，从而使人们能够更清晰地认识、理解和把握人类文化以及宗教文化，调整个人和社会群体的精神生活，推动当代社会发展进程中的宗教问题的化解。

2.2 宗教人类学的基本范畴

宗教人类学是个处于不断发展中的学科。从事宗教人类学研究的学者侧重于不同的专业领域，他们在自己的专著中所涉及的范畴自然也有所不同。随着时代的变迁，宗教人类学的关注焦点也会在自己的领域中有所“漂移”。从我国已经出版的有关宗教人类学著述来看，泰勒的《原始文化》和弗雷泽的《金枝》等专题研究，

就有着不同的主题;而冠之以“宗教人类学”的译著和专著,其所涉及的主要范畴和基本结构,也相距较远:日本吉田祯吾的《宗教人类学》[41]主要探讨了致幻植物(毒蘑菇)治疗仪礼、象征的世界和神秘性的构造。布林·莫利斯的《宗教人类学》[42]重点探讨了黑格尔、马克思、韦伯、缪勒、斯宾塞、泰勒、弗雷泽、杜尔凯姆、弗洛伊德、荣格、列维·布留尔、特纳、利奇、列维·斯特劳斯等人的学术思想。上海三联书店出版的《20世纪西方宗教人类学文选》所选的文章虽较有代表性,在结构上也体现了编者的思路,[43]但却是一部结集的原著选读。国内学者张桥贵与陈麟书合著的《宗教人类学》[44]可以说是国内近20年来第一部冠以“宗教人类学”的专著,但其副标题“云南少数民族原始宗教考察研究”,则反映了该书的专题研究性质。

作为宗教人类学的导论或总体性的论述,应比较全面地反映出这门学科的基本知识点:即整体面貌、理论建树和发展脉络。一门学科的基本范畴以及这些范畴之间的相互关联,体现了这门学科的内在结构和逻辑。就宗教人类学而言,其体系应当包括二个层面,第一个层面是个案层面的调查研究,它涉及对一个社会群体的宗教生活的系统梳理(如马林诺夫斯基对特罗布里恩岛宗教生活的研究或格尔茨对巴厘岛宗教生活的研究)。第二个层次是理论层面的比较研究,它涉及宗教人类学的基本范畴(如特纳对仪式的比较研究或列维·斯特劳斯对神话的比较研究)。由于学者们站在不同的立场或运用不同的方法,因而形成从不同维度的研究:第一个维度是宗教的纵向坐标,即宗教和宗教事象的产生与演化;第二个维度是横剖面,即宗教事象的结构关联;第三个维度可以说是个斜线轴,即宗教事象在不同历史时期的功能。当然,在这三个轴线之内,又包含若干个二级或三级范畴。

(1)阐述宗教事象的产生与演化,必然涉及宗教的逻辑起点和历史起点,还要涉及宗教的演变轨迹。按类型划分,宗教可以分为

原生性宗教和创生性宗教，也可以划分为原始宗教、国家宗教和世界宗教。原生性宗教虽然在大多数情况下被人们直接理解为原始宗教，但严格说来，这一范畴不仅包括氏族宗教，而且还包括此类宗教在文明时代的国家化或在民间的延续演化。创生性宗教的历史虽然不长，但其复杂程度则远远超过了原生性宗教，这中间不仅有佛教、基督教、伊斯兰教，而且有后来出现的摩门教、巴哈伊教等各种新兴宗教。

(2) 在宗教事象的结构关联里，至少有信仰（涉及神灵及神话、神圣与世俗；天堂与地狱；天罚；轮回等）情感（涉及畏惧、归属感、价值、各种各样的"转变"以及对此岸的超越等）仪式、象征等不同的子范畴。而在宗教仪式的范畴里，不仅有巫魔、皈依、修行、巫术和禁忌等行为或行为规范，而且还有自然崇拜与祖先崇拜、通过仪式、强化仪式、年节仪式、治疗仪式与反治疗仪式等。

(3) 宗教的功能肯定是存在的，而且从古至今一直在起作用。但究竟从哪个方面来分析，既取决于研究者对宗教的根本看法，也取决于研究者所处的地位及其所要阐述的问题。按照宗教的组成要素说，可以说宗教有思想的或信仰的功能，情感的或心理的功能，行为的或仪式的功能，组织的或制度化的功能。从社会学的角度看，宗教既有社会化与内在化的作用；也有正规的（通过领袖、教义、传教士的）功能和非正规的（符号互动、奖励与惩罚、同契等）作用渠道；还有从价值判断人手所展示的正功能（积极的）与负功能（消极的乃至反社会的）。

这三个维度既可以放在一起论述，也可以分而论之。宗教人类学的研究有相当的难度。需要一定的理论准备和田野调查，涉及的领域也较广泛、学科内部还没有形成一个得到公认的构架。本书重点探讨的只是宗教人类学的几个方面，充其量只能看作一种导论。

2.3 现实的世界是个万花筒

宗教人类学的研究对象是宗教。宗教和社会中的其他事物或历史上其他的文化现象，不是平面地简单区分一下谁多谁少，就把相互的关系厘清了。宗教是个立体的社会文化事物，涉及面非常广泛，“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”，执着不同立场和方法的研究者“仁者见仁，智者见智”，各自从一个侧面或几个侧面揭示了宗教的缘起或意义，但没有一种方法能够包打天下。宗教人类学在其发展过程中，不断地从其他人文学科和社会科学中汲取营养。百多年来潮起潮落，社会科学和人文学科中的任何一种独创性的理论学说，几乎都可以转化为一种研究方法，历史唯物主义、功能主义、结构主义、进化论、传播论的研究方法，心理学、社会学、现象学和解释学的研究方法等，在宗教人类学的发展过程中都曾孕育出丰硕的成果。尽管这些方法都有其坚定不移的拥护者，也都有这样那样的反对者和批评。

有人说莫衷一是才造就了丰富多彩。实际上多元不仅仅是多彩，而且充满了发展的机会和空间。越是到现代，人们越是以一种宽容的态度对待不同的学说和方法，以一种孜孜不倦的精神追求这种境界。就某一宗教人类学家或宗教人类学论著而言，往往在独树一帜的同时“六经注我”，即使像列维·斯特劳斯那样“纯粹的”结构主义者和创立解释人类学的格尔茨，也都深受马克思主义关于社会存在决定社会意识等学说的影响，注意揭示观念与文化同社会生活基础的内在关联。其实这也不足为奇，尽管后来者总是以批判前人为自己开道，但前人在研究过程中所发现的真理，早已化作推助后人起跑的踏板。

宗教人类学领域中研究方法的多元格局，使人们有更广阔的视野和更多样的角度观察与思考宗教。研究者有根据自己的学术

志趣选择甚至创立研究方法的权利，但在近几十年来人类学家在探讨方法论时所意识到的某些问题，使人们越来越认识到，在研究宗教人类学的过程中，应当坚持一些重要的基本观点。

(1)将社会存在作为意识形态的根基

宗教是一种信仰，也是一种生活方式，还是一种社会力量。我们不能只用观念来说明观念，也不能只用信仰来说明信仰者的行为和宗教运动。宗教的花朵盛开在天国，但它的藤蔓却扎根于尘世。“我思故我在”虽具有唤醒理性的意义，但实际上，人们常常是“我在故我思”的。要揭示宗教观念产生和演化的根源，揭示宗教文化的结构与功能，不结合社会历史的大背景，不结合不同时代民众生存的状况，不结合社会的体制结构与综合实力，不考虑社会群体所面临的生态环境，不涉及群体内人心向背的变化和群体间的族际或国际关系等，是无法说清楚的。

(2) 社会进步的观点

由于对殖民霸权（包括政治的、经济的和文化的）的厌恶和对西方中心论的反省，人们越来越慎用文明与野蛮、先进与落后这样的字样描述不同的文化形态。毫无疑问，居高临下地对一个民族（或部落）的文化评头品足，越俎代庖地强迫某一社会群体放弃或接受某种文化形态，确实会给当事人造成极大的心理伤害；但也不能用“凡是存在的都是合理的”来论证现存的一切皆不可动摇。应当承认，人类历史还是一个由低向高的发展进程，毕竟绝大多数的人类群体已经自愿地放弃了刀耕火种，奴隶时代虽然可以建造令后人叹为观止的金字塔，但那时人们的生活质量肯定与航天时代的人无法相比。

(3 实事求是的观点

原始人也罢，传统社会的人也罢，他们都是人，即使其宗教再发达，人们还是要吃饭穿衣，离不开最基本的生产和生活活动。除

了宗教生活之外，他们也有着虽然质朴但却强烈的爱美之心，也有他们的“专业”技术。至今当我们看到以往各个时期的精美绘画和手工艺品时，仍能强烈地感到其中所蕴含的生命搏动。尽管世界各个民族在历史上的某个时期都曾沉浸在原始宗教的崇拜活动中，或程度不同地保留其原始遗风，但研究者应当实事求是，绝不能望文生义，一见到动物形象，不论其数量和品种，就说那是图腾崇拜；一见到柱形物，就说那是生殖崇拜的遗风或变形。[45]这不仅失去了科学研究所应有的求真精神，而且也失去了研究者所应有的社会责任心。

(4) 辩证统一的观点

科学研究就是要探寻自然与人类的奥秘，揭示其发生和发展的规律，阐述其运动和作用的特点。但现代哲学和文化相对主义使人们警惕全称肯定（或否定）判断，在人类学领域更是如此。文身和人体彩绘都是将人体象征化，人们将“自然身体”经过“艺术加工”，以视觉象征来表达自己，并认同于某种价值观或某一群人。这种“再造自己形象”传达了一定的文化意义，这是毫无疑问的。但是彩绘是可以除去的暂时性标识，而文身则是一种永久性的记号，它们具有不同的象征意义。[46]“多”和“一”不是平面的关系，我们不能用“多”否定“一”，而在“多”中求“一”的同时也千万不要忘记真实的世界是个万花筒。

注释

〔1〕卡西尔《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1985 年，第 32 页。

〔2〕卡西尔《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1985 年，第 33 页。

〔3〕原文出自格尔茨的《文化的解释》，现国内已有二个译本，韩莉译，译林出版社，1999 年；纳日碧力戈等译，王铭铭校，上海人民出版社，1999 年。这里采用的是王铭铭的译文，参见《想象的异邦》，上海人民出版社，1998 年，

第250页。

〔4〕当代科学哲学家和社会哲学家波普尔（Karl Raimund Popper, 1902－　）曾提出“三个世界”的学说，他把宇宙现象分为三个世界，其中世界1是物理世界，包括物理对象和状态；世界2是精神世界，包括心理素质、意识形态、主观经验等；世界3是客观知识世界，包括一切见诸于客观物质的知识产品，如语言、神学、文学艺术、科学以及技术装备等。在这三个世界中，世界2可以分别与世界1和世界3相互作用，但世界1和世界3只有借助世界2才能间接作用。波普尔的学说给人以深刻启发，但是世界2的中介作用、三个世界的打通，以及客观知识的积累，恰恰是因为人具有的这种创造和运用符号的文化能力。

〔5〕斯特伦《人与神——宗教生活的理解》，金泽、何其敏译，上海人民出版社，1991年，第2－3页。

〔6〕在中国，有学者提出在新石器时代中华大地逐渐形成6个具有代表性的文化发达区：黄河中游地区；黄河下游地区；黄河上游地区；长江中游地区；长江下游地区；秦长城以北地区。参见费孝通等《中华民族多元一体格局》，中央民族学院出版社，1989年。在国外，前有格雷布奈尔的文化圈理论，后有汤因比将人类文明划分为21个形态。

〔7〕陈来在《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》（三联书店，1996）中对轴心时代做了如下概述：在公元前500年左右的时期内，和公元前800－200年的精神过程中，在世界范围内集中出现了一些最不平常的历史事件。这就是，“在中国，孔子和老子非常活跃，中国所有的哲学流派，包括墨子、庄子、列子和诸子百家出现了。和中国一样，印度出现了《奥义书》和佛陀，探究了从怀疑主义、唯物主义到诡辩派、虚无主义的全部范围的哲学可能性。伊朗的琐罗亚斯德传授一种挑战性的观点，认为人世生活就是一场善与恶的斗争。在巴勒斯坦，从以利亚经由以赛亚和耶利米到以赛亚第二，先知们纷纷涌现。希腊贤哲如云，其中有荷马、哲学家巴门尼德、赫拉克利特和柏拉图、许多悲剧作者，以及修昔底德和阿基米德。在这数世纪内，这些名字所包含的一切，几乎同时在中国，印度和西方这三个互不知晓的地区发展起来”（雅斯贝斯《历史的起源与目标》，华夏出版社，1989，第8页）。从而，使得这一时期成了世界历史的“轴心”，从它以后，人类有了进行历史自我理解的普遍框架。直至近代，“人类一直靠轴心时代所产生的思考和创造的一切而生存，每

一次新的飞跃都回顾这一时期，并被它重燃火焰，自那以后，情况就是这样，轴心期潜力的苏醒和对轴心期潜力的回归，或者说复兴，总是提供了精神的动力"(同上，第 14 页)。从这个无可辩驳的历史现象来看，中国、印度、西方不是同一序列的不同发展阶段，而是"同时代的、产无联系地并列存在的一个整体"(同上，第 18 页)，它们共同构成了人类历史上的奇迹"轴心时代"的灿烂图景。

〔8〕北京大学哲学系外国哲学史教研室编译《古希腊罗马哲学》，商务印书馆，1961 年，第 46 页。

〔9〕早在公元前 5 世纪，希腊历史学家希罗多德(Herodotus，前 484? — 425?)就从家乡外出旅行，并对他所经过的大约 50 个社会的宗教进行过介绍和比较。对西方宗教学说的系统评介，参见吕大吉《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社，1994 年。

〔10〕在完成书稿之后，有幸见到 Coral Gables SEVEN THEORIES OF RELIGION (1996)一书，作者在"导论"中的一段话与我们这里所说的结论相似，味道却是别样——我们是旁观者，他们却是在对自己的文化反思中体悟出来的，现草译如下与大家分享：

在 1500 年前后，由于世界探险的新纪元和开始新教改革的作用，一个完全不同的景观的征兆开始慢慢地出现。到达新世界和东方的航海探险家、商人、传教士和冒险家们，使基督徒睁开眼睛看到了那些建造宏伟文明的人，这些文明在《圣经》所载的或由耶稣基督所传达的上帝启示中，都不曾提及过。接触到诸如印度教、儒教等宗教中的较高道德原则，以及在某些美洲印第安部落中发现的类似于至上存在的信仰。在犹太教和基督教中都在呼唤对这些信仰系统进行比较研究。逐渐在思想圈里，将这些民族视为魔王弟子的非难开始变得不合时宜或被看作误导。中国的儒家，他们不知道基督，甚至没有一本圣经来指导他们，但他们已经创造了一个非常文明的文化，循规蹈矩，道德翩翩。几乎与这种接触同时，那个假定耶稣创立的基督教社会本身，也陷入了血腥的和暴力的骚动之中。由修道士马丁·路德在德国领导的和律师约翰·加尔文在瑞士和法国领导的欧洲北部的新教运动，向教会的权力挑战并拒绝它对圣经的真理的解释。在探险家周游世界时，他们的家乡正在燃烧着迫害之火和战争之火。社会由于神学的激烈争吵而陷于分裂，最初是在天主教徒和新教徒之间，尔后又在欧洲开始出现的数十个乃至几百个不同的宗

教群体间分裂。在这教会冲突和政治混乱的眩晕中，使 16 和 17 世纪的社会震荡不休，毫不为奇的是，在各方面成长起来的有思想的基督徒，越来越少地肯定只有他们把握上帝的终极真理。致命的、毁灭性的宗教战争，在某些国土上超过了百年之久，这使人们相信宗教的真理不可能由那些准备折磨和处死其对手的教派，以共同的上帝之名发现。确如某些人所说，宗教的真理存在于教会的争吵背后，超越于炮烙刑和拷问台的折磨之外。

〔11〕参见 E. B. Tylor, On a Method of Investigating the Development of Institution; Applied to Laws of Marriage and Descent. Readings in Crass Cultural Methodology, edited by F. W. Moore, HRAF Press, New Haven, 1970

〔12〕1839 年，法国成立了巴黎民族学学会，1859 年成立法国人类学学会及其下属的民族学学会。俄国于 1845 年在原有的地理学会内成立了民族学分会。1863 年英国成立了伦敦人类学学会，1871 年成立了大不列颠和爱尔兰皇家人类学研究所。德国人类学、民族学和史前史学会出现于 1869 年，自同年起开始发行刊物《民族学杂志》。在意大利，1871 年于佛罗伦萨建立了意大利人类学和民族学学会，同时在罗马也建立了一个学会。在美国，1842 年纽约成立了民族学学会，第一个从事考古学和文化人类学研究的皮博迪博物馆成立于 1866 年。1879 年美国创立了华盛顿人类学会，把文化纳入人类学研究的范畴。他们开始对美洲印第安人进行大量调查和实地考察，积累了丰富的文化人类学研究的第一手资料（代表人物有摩尔根等）。这些团体和杂志的出现，无疑为推动和普及人类学的研究起了很大的作用。

〔13〕比较有代表性的是：英国的《民俗学》（1809）、《人类》（1901），德国的《汉堡民族学博物馆杂志》（1896），《民族学》（1909），奥匈帝国的《人类》（1906），美国的《美国人类学家》（1899）。

〔14〕参见夏普《比较宗教史》，吕大吉、何光沪、徐大建译，上海人民出版社，1988 年。

〔15〕参见杨群《民族学概论》，上海社会科学院出版社，1998 年，下编，第 5 章。

〔16〕参见斯特伦《人与神——宗教生活的理解》，金泽、何其敏译，上海人民出版社，1991 年，第 297 页。

〔17〕参见杨群《民族学概论》，上海社会科学院出版社，1998 年，下编，第 4 章。

〔18〕在英国的新一代学者中，也有想突破传统的，如埃文斯—普里查德就发起了从功能到意义的运动。

〔19〕Anthony Giddens, Capitalism and Modern SocialTheory. Cambrige: Cambrige University Press, 1971.

〔20〕参见邓迪斯主编《西方神话学论文选》，朝戈金、尹伊、金泽、蒙梓译，上海文艺出版社，1994年，382－402页。王铭铭在《想象的异邦》中说："列维·斯特劳斯的结构人类学的真正含义是，人类丰富的社会—文化现象、人类的所有行为，都可以从隐藏在行为背后的层次去寻找根源。这个所要寻找的层次，就是结构。它是一种基本的关系，反映的是文化意识形态在内涵上的对立统一，是一种既互相冲突又同时并存的关联。例如，阴和阳、生与熟、内与外等的对立统一。"（第 51－52 页）。

〔21〕王铭铭《想象的异邦》，上海人民出版社，1998 年，第 32 页。

〔22〕1934年，本尼迪克特发表《文化模式》一书，提出了心理决定文化，人们的社会状况、民族的先进和落后的观点。此派在美国称为民族心理学派。他们以弗洛伊德的精神分析为基础，用性本能和社会道德之间的冲突，用人们的心理特征来解释文化现象、文化差异和社会现象。此派主要思想有本尼迪克特的"文化模式"、克拉柯亨的"文化决定论"、米德的"民族性格"、卡迪纳和林顿的"基本人格"以及其他人提出的"心理侧面"、"心理类型"、"心理趋向"等。他们都企图说明，"只有心理素质优越的民族才能创造出高级文化，而心理素质不完善的民族只能创造低级文化。"此派从 1952 年以后声誉很快下降，现在只有小规模的活动，仅以研究"文化与人格"为内容。

〔23〕文化相对论学派形成于 40 年代末，以赫斯科维茨 1949 年发表的《人类及其前途》一书为标志。他吸取了博厄兹的文化相对主义思想，承认每个民族的文化都有独创性和充分的价值，反对文化有先进和落后之分，认为文化的价值是相对的，对各自的人民所起的作用都是相等的。但是，此派否认人类发展有着共同的规律，而把文化说成是一种独立存在，不可认识的神秘的东西。

〔24〕新进化论学派以怀特和斯图尔德为代表。怀特著有《文化走化》（1959），斯图尔德写有《文化变迁论：多线进化方法论》，试图复兴摩尔根的进化理论，重新肯定摩尔根的贡献。他们重新整理出版了摩尔根的《古代社会》并附有一篇长序。最后，在美国人类学界还出现了社会生物学派。

〔25〕1978 年 12 月在印度德里举行的第十届国际人类学和民族学大会，参加大会的有来自世界上 70 多个国家的 2000 多位专家学者，大会组织的专题性会议就有 90 多个。

〔26〕黄淑娉、龚佩华在《文化人类学理论方法研究》中，列举了三位西方"马克思主义"人类学的代表人物"他们都接受马克思主义的一些理论，但也反对马克思主义的一些基本原理"。他们是法国的古德利尔，代表作是《马克思主义人类学展望》(1973)，特雷(Emmanuel Terray，1939－)代表作是《马克思主义与"原始"社会》(1972)，以及英国的布洛克(Maurice Bloch)，代表作是《马克思主义与人类学》(1983)。

〔27〕参见弗思《人文类型》第 2 章，费孝通译，商务印书馆，1991 年。

〔28〕参见布林·莫利斯《宗教人类学》，周国黎译，姜建国校，今日中国出版社，1992 年，第 451 页前后。

〔29〕W. C. Strutevant, Studies in Ethnoscience. In Theory in Anthropology, edited by R. A. Manners and D. Klan, p475 Aldine Publishing Company, New York, 1968.

〔30〕象征人类学作为一个新兴的学派，在不同的学者那里有不同的称谓，皮科克和休内达称之为"象征人类学"(symbolic anthropology)，特纳和道格拉斯称之为"比较象征学"(comparative symbology)，辛格称之为"符号人类学"(semiotic anthropology)，格尔茨则称之为"解释人类学"(interpretive anthropology)或"文化解释学"(cultural hermeneutice)。

〔31〕参见庄锡昌、孙志民编著《文化人类学的理论构架》，浙江人民出版社，1988 年，第 189－191 页。綾部恒雄《文化人类学的十五种理论》，周星等译，贵州人民出版社，1988 年，第 165－166 页。

〔32〕参见纳日碧力戈等著《人类学理论的新格局》，社会科学文献出版社，2001 年，第 56－84 页。

〔33〕参见纳日碧力戈等著《人类学理论的新格局》，社会科学文献出版社，2001 年，第 91－119 页。

〔34〕参见《国外文化人类学新论——碰撞与交流》，社会科学文献出版社，1996 年，导论。

〔35〕参见王铭铭《想象的异邦》，上海人民出版社，1998 年，第 146－153 页。

〔36〕参见纳日碧力戈等著《人类学理论的新格局》，社会科学文献出版社，2001 年，第 109－111 页。

〔37〕其中几大古的《宗教学通论》最有代表性，这个课题 1982 年列为全国社会科学重点科研项目，1985 年完成初稿，1986 年定稿，1989 年由中国社会科学出版社出版。

〔38〕参见纳日碧力戈等著《人类学理论的新格局》，社会科学文献出版社，2001 年，第 202－283 页。

〔39〕文化人类学这个学名产生于 1901 年。美国人类学家把专门研究人类文化的部分冠以“人类文化学”之名，不久，英国的牛津大学和伦敦大学也先后采用文化人类学名称。由于历史的原因，文化人类学在各国中的称谓有所不同，在欧洲一些国家（如法国和德国）中称为民族学，在英国则称为社会人类学。然而其研究内容大致相同。

〔40〕C．恩伯和 M．恩伯《文化的变异》，杜杉杉译，刘钦审校，辽宁人民出版社，1988 年，第 469 页。

〔41〕吉田祯吾《宗教人类学》，王子今、周苏平译，陕西人民教育出版社，1991 年。

〔42〕布林·莫利斯《宗教人类学》，周国黎译，姜建国校，今日中国出版社，1992 年。

〔43〕全书分为九章：①宗教的起源与发展；②宗教在社会生活中的作用；③象征的解释；④神话的分析；⑤对仪式的象征意义的分析；⑥萨满教的目的；⑦巫术、巫术和占卜的解析；⑧鬼神和祖先崇拜的意义；⑨宗教动力论。

〔44〕张桥贵、陈麟书《宗教人类学》，四川大学出版社，1993 年。

〔45〕即使是出土了完全是生殖器形状的物品，也不能冒然论断那就是生殖崇拜。因为作为崇拜对象，一般在造型上夸张的，超越现实的。如果生殖器的形状基本与实物相似，应考虑它在现实中另有实际用途。在有些原始民族和传统社会中，人们对与处女性交怀有某种畏惧（与对流血的畏惧有关），因此要通过某种仪式以某种器物或某个有神威的人物破坏处女膜。尽管在此类仪式中所用器物与宗教信仰有关，但将此类器物说成就是生殖崇拜的对象或许难以成立。弗洛伊德曾在《对处女的禁忌》一文中引介了许多相关材料。参见弗洛伊德《论创造力与无意识》，孙恺祥译，罗达仁校，中国展望出版社，1987 年。

[46]在努班人(Nubans)及哈根人(Hageners)中,男性都盛行可随时变换花样的彩绘身体,在他们的社会结构里,亦无天生世袭的酋长或固定的政治地位,每个男人都各凭本事"从无中来,又回到无中去",但这二个民族中的女人则有固定的角色(母亲与妻子的明确工作),这种定型的身份反映在身体艺术上,努班族妇女用的是"瘢痕艺术";而哈根族妇女采用的则是"文身艺术",这两者都是终生难以改变的烙印。参见王溢嘉编《文化与心灵》,台北野鹅出版社,1987 年,第 170 页。

二

宗教的起源

宗教人类学自产生之日起，就在探讨宗教如何从无到有。对于已经迈入 21 世纪的人们来说，宗教到底来自何方依然很重要。但重提这个话题时应当首先注意的问题，在于人们应当怎样看待宗教的起源。[1]长期以来，人们一直执着某种一元论的（而且是直线性的）发展观，比如弗雷泽就曾提出巫术、宗教、科学三阶段的思路，似乎人类文化的发展就是先有巫术，再有宗教，最后才有科学，主张科学是文明的最高级形式，仍导人们以科学取代巫术。这种直线性的发展观说明了宗教是一个有生有灭的过程，在当时有着巨大的思想解放作用。但这种学说也容

易使人们产生两种误解，一是以为原始人生活在迷信的井底和愚昧的深渊之中；二是以为科学信息可以在人脑这个“磁盘”中“覆盖”旧的属于巫术的信息。然而人们又在心底嘀咕：如果原始人只有巫术而没有丝毫的科学，那么科学的萌芽从何而来？如果科学能够取代巫术，许多科学家信仰宗教又如何解释？

从起点来看，我们能否把原始人的思维笼而统之地归结为巫术的？至少有三方面的事实说明原始人的生活并不是那么回事。其一，在原始人围着篝火，唱着庄严的圣歌、诵咏着“法力无边”的咒语、踏着整齐划一的步点、由巫师带领群体向神灵祈祷和献祭时，既有巫术的因素，也有宗教的因素（如果非要把巫术与宗教区别开来的话），还有知识技能的传授和培训的因素。其二，在漫长的史前社会，我们的祖先在狩猎中驯化了家畜（最新的消息说早在10万年前人类就已经驯养了狗），在采集中发明了农耕和捕鱼。尽管我们今天有彩电看，有汽车坐，生活的品质已非祖辈可想象，可是我们又新驯养了什么动物？又将多少人类从未吃过的植物纳入食谱？发现了哪些新的天然药物？这样说，并不是说社会没有进步，也不是说社会生活没有文野之分，而是说原始人并不是整天没事干，仅以玄想为天职（果真如此，那么一个群体很快就会灭绝），他们在有信仰、有仪式的同时，还在进行繁重的社会生产劳作，生儿育女，也有知识的世代累积（或许今天看来那是极其缓慢的），也有发明创造的艰辛和喜悦（尽管在今天的人们看来那只能算是“小儿科”）。应当说，后者不仅构成了原始人日常生活的主要内容，而且耗费了他们大部分的时间和精力。

原始人的生活是多元素、多轨迹的，条件限制我们只能看到原始人生活的一个方面是一回事，但绝不能就此以为原始人的生活是单向度的。试想几千年后人们研究20世纪70年代中国人的生活，他们在图书馆中找到今天的报纸和各种文献，在博物馆中找到某些遗存的器物和照片，我们可以想象他们由此做出的判断会是

多么的单薄。很多活生生的东西不要说他们不知道，就是我们这些亲身经历当今年代的人也未必对这个时代的一切都了如指掌。我们对原始人生活的把握和理解也大致如此。实际上，社会生活具有多重性和复杂性并不是当代人的专利，生活在原始社会和古代社会的人也是如此。在哥白尼（Nicolaus Copernicus，1473－1543）伽利略（Galileo Galilei，1564－1624）和牛顿（Isaac Newton，1642－1727）提出他们的宇宙论之后的1779年，伦敦书商辛迪加出版的《世界通史》里依然说我们生活的这个世界是公元前4004年秋分那天创造的。这项创造工程的顶点是在幼发拉底河畔巴士拉以上刚好二天路程的伊甸园里创造了人。[2]某些人可以据此推断说那个时候的人如何如何愚昧，但其他人却可以举出狄德罗（Denis Diderot，1713－1784）和卢梭（Jean Jacques Rousseau，1712－1778）等人为例说那时正是欧洲启蒙运动的高潮。我们既不能因为有些科学家提出尖端的理论并有顶级的发明就说那个时代人们都理性化了，也不能因为有人笃信宗教就以为那里的老百姓懵懵懂懂，毫无科学和技术可言。

1．宗教起源的历史发现

迄今的考古研究表明，在旧石器时代中期以前的人类进化的数以百万年计的漫长岁月里，没有发现任何宗教活动的遗迹。只是到旧石器中晚期以后，才逐渐出现了宗教活动的迹象。大约在10万年前，最后一次冰河时代开始，生态环境的急剧变化加速了人类的进化过程。虽然仅靠考古发现来描述原始宗教产生的具体过程十分困难，但是若将史前时代的宗教遗迹与近现代社会依然保留的“原始宗教”相比较，人们还是能够把握文明时代以前的宗

教活动的大致轮廓。根据已有的文献，特别是《新中国的考古发现和研究》，《中国各民族原始宗教资料集成·考古卷》，伊利亚德(Mircea Eliade,1907－1986)的《宗教观念史》等，我们可以归纳出在旧石器时代晚期（即距今 4－1 万年左右）业已“要素化”的一些宗教现象。

1.1 旧石器时代

人类从何时起具有了宗教意识？学者们总爱给事物的起源找一个原发点，比如伊利亚德认为人类意识的起点在于人类形成了以自我为中心的把握世界的基本模式。人的直立行走，使人生活于其中的空间以前人类所不可能拥有的结构组织起来，即以“上—下”为中心轴，沿着水平方向向外辐射出四个方向。换句话说，人类以自己的身体为基点，形成前后、左右、上下的方位。从这种最初的和原发的经验中，人类既感到自己“被抛入”显然是无限的、未知的、令人畏惧的广延之中，同时也由此发展出越来越复杂的把握方位的方法。后来人们区分不同的范型，划分不同的地域，建构复杂的居所和城市，以及玄秘的宇宙象征等等“千里之行”，都始于以一个“中心”来把握空间结构这个非常重要的出发点。

在伊利亚德之前，法国社会学家杜尔凯姆和他的外甥毛斯在论及原始人的分类时，就已经认识到这种以人为中心来把握世界的思维方式：“最初的逻辑范畴是社会范畴，最初的阶级是人的阶级，其中所有事物被结合起来，初民们组成了族群，并且也以族群的形式来构想自身，所以在他们的观念中，其他事物也同样被构想为族群。太初之时，两种族群式样被融为一体，难分彼此。部落是第一种属，氏族是第一物类。世界万物被认为是人类社会不可分割的组成部分，各种事物在社会中的地位决定了它们在自然中的地位。”[3]当代美国学者约翰·奥尼尔(John O'Neill)则充分肯定了

这种以人为中心建构世界的思维方式的重要性："从前，人们通常是以自己身体来构想宇宙以及以宇宙来反观其身体——宇宙和人类身体之间存在着一种和谐性和整体性……如果太初之时我们的祖先不将他们周围的大千世界拟人化并驯良化，他们可能早已死于对世界的恐惧。"[4]

这些说法显得很深奥，也显得有点"虚"，因为我们不清楚从以人为中心到建立复杂的世界观和宇宙创生论之间，经历了哪些具体的环节。但"人是万物的尺度"（古希腊智者普罗泰戈拉语）至少在价值判断这一点上，为人们提供了一个思考问题的出发点。现在我们只能知道人类直立行走的大致年代，而且在人的直立行走和出现最初的宗教迹象，中间相距的时间要以百万年来计。原始人的思想观念不是通过他们怎样"想"而是通过他们怎样"做"（行为）才留下遗迹的。那么真正实实在在、又和宗教沾边的文化迹象是什么呢？一般来说，宗教学界认为最早的宗教迹象是墓葬及有关的仪式。虽然考古发现的人类颅骨与下颌骨化石具有几十万年甚至上百万年的历史，但是只有人类出于某种目的保存尸骨或将尸骨进行特殊的处理，才称得上具有文化的和宗教的意义。在这里，"出于某种目的"是定性的关键，因为人们这样做基本上是出于宗教的情怀。有学者指出，人类的墓葬活动可以推至距今 6 万年前，考古工作者曾在伊拉克东北部沙尼达林附近的一个山洞里发现一具人类遗骨，这个人在儿童时期就丧失了右臂，但"却由族人照顾了差不多 40 年"。当他死后，"族人不仅安葬了他，而且让他长眠在采摘回来的花卉中"。这些花的品种已由科学家鉴别出来，共计 8 种，花开的季节是 6 月。[5] 这虽然有可能把宗教的起源向前推进，但由于是个孤证，还需要进一步研究。

在宗教人类学中，公认的最早的宗教行为，是人们在尸体上撒赭石粉。"从最早的时代起，人们就用红赭石作为血液的仪式代替物，并以此象征生命。"在尸体上撒赭石粉，这种仪式曾是遍布世界

各地的习俗，它究竟是文化传播的结果还是在各文化圈内独立产生的，虽无定论，但可以肯定的是在时间上和空间上都具有相当的普遍性。生活在距今 1.8 万年前的我国北方的山顶洞人，就已经有了在尸骨周围撒赤矿粉的习俗。在旧石器时代晚期，丧葬活动已变得相当普遍。人们在埋葬尸体时撒红赭石粉，并在墓穴中陪葬一定数量的用于个人装饰的物体(贝壳、耳环、项圈等)。"[6]墓葬往往朝向东方，伊利亚德认为"这表明人们将自己的命运与太阳的行程联系在一起，希望人像太阳那样获得再生，即在另一个世界里继续生存"。在墓穴附近发现的动物颅骨或骨骼，即使不是献祭的遗存，也很可能是仪式节宴的遗迹。"这些物体的出现，不仅意味着有一种深信个人在来世继续生存的信仰，而且意味着人们相信死者在另一个世界里还继续从事他的特殊活动。"[7]

除了墓葬之外，人类创作的具有神圣意义的岩画、雕刻、绘画的卵石、骨雕或石雕的小雕像等，也承载了重要的宗教观念的信息。那些深藏于山洞中的绘画，像尼亚乌克斯和特罗伊斯-弗里雷斯等山洞，[8]要走进 100 多米才能看到岩画；卡巴雷兹山洞要在里面行走几个小时。这些山洞并不适于人类居住，而且在山洞深处也没有天然的光线。自从 1879 年首次发现旧石器时代绘画以来，已经证实的旧石器时代晚期绘画大约有 1～1.5 万件。虽然人们还没有足够的证据和手段还原当时的情景，但这些绘画具有特殊的和神秘的意义则是显而易见的。除了绘画之外还有雕像。最早的人物雕像是女性雕像，这些雕像体量都不大，一般为 5～25 厘米，大都由石、骨和象牙雕刻而成。在加加利诺和梅泽出土的女性雕像见之于居住遗址靠近墙壁的不同层面，这不仅"似乎和家庭宗教有关"，而且出土于同一地点的不同层面表明这种宗教崇拜具有某种连续性。在西伯利亚玛尔塔发掘的一个"村庄"里，矩形的房屋分成二个部分，右半边属于男子(只发现男性所用的物品)，左半边属于女性。意味深长的是这里不仅已经有了我们十分熟悉的

左女右的观念，而且在女性的领域里有女性雕像，而在男性的天地里则只发现鸟的雕像。

这说明在人类群体中已经逐渐形成初步的符号象征系统。马沙克(Alexander Marshak)在《文明的脚步》[9]中指出，在旧石器时代晚期，人们已在观察月相的基础上，形成一个时间观念的象征体系。月亮在古代神话中不仅具有特别显著的作用，而且有关月亮的象征形成一个包括女人、水、植物、蛇、生殖力、死亡以及“再生”在内的单独系统。伊利亚德进一步指出：

> 旧石器时代的符号与形象具有“仪式的功能”。由此，明确可信的是这些形象与象征同某种“故事”有关，它们所涉及的事件同季节、狩猎习俗、性、死亡、某种超自然存在或某些人物(专职于“神圣事务”)的神秘力量密切相关。我们可以将旧石器时代的艺术作品看作一种“代码”，它们不仅体现了形象的“象征价值”(因而是巫术—宗教的)，同时也展示了它们在仪式中的“功能”(与各种“故事”密切相关)。不同的象征所构成的“系统”使我们至少能够推测它们在旧石器时代巫术—宗教活动中的重要性。如果我们再参考狩猎社会所具有的诸多此类“系统”，就能更有把握地做到这一点。[10]

旧石器时代宗教迹象的第三个方面表明成年礼的早期形态已经萌生。伊利亚德认为留在某些山洞中的“回圈舞”足迹，乃是最早的男性成年礼遗迹。比如在法国南部的图克多杜贝特洞穴遗迹的最幽深处的地面上，人们发现有 50 个带鞋后跟的脚印。有人从脚印的大小推测这是一群 13 – 15 岁的少年举行成年礼的遗迹。类似这种舞蹈延续很久，生活在近现代的世界各地的狩猎者依然跳这种舞，或者是以此来抚慰被杀害动物的灵魂，或者是以此保证猎物繁殖增多。无论哪一种情况，这种观念都是从萌生于旧石器时代的那些宗教观念延续下来的。这种仪式的缘起，至少有二方

面的因素，一是狩猎者群体相信他们与猎物之间有一种“休戚与共”的神秘联系，二是各种狩猎的职业秘密保守在成年男子之中。男性青少年要想获得这些业已神圣化的知识和技巧，必须通过这种仪式转换其身份。

由此有些学者推断说，人类在旧石器时代“已熟知某些神话”，尤其是关于宇宙起源的神话和事物起源的神话（人的起源、猎物的起源、死亡的起源等）。盖尔特（W. Gaerte）在 1914 年将他收集到的大量的史前符号与图形做了分类整理，认为其中有些为宇宙的山，有些是大地的“肚脐”，有些是将“世界划分为四个方向之‘范例’的河流”。[11]伊利亚德也认为关于动物起源的神话，关于猎人、猎物“野兽之主”之间关系的神话，往往见之于旧石器时代的隐语（密码）符号或图形形象中。除了狩猎生活对神话的直接促进外，还有三点因素也对神话的发展起了刺激作用：一是人们对天空、天体、气象之神圣性的原始体验，这类体验虽然不多，“却能自发地产生超越感与崇高感”；二是萨满的“出神”和“飞升”，以及想象自己失去重量在高空飞行的体验，会“促使人们将天体作为至上的源泉和超人存在——神、精灵、文化英雄的居住之所”；三是夜晚与黑暗，家庭成员的死亡，宇宙的大灾难，部落成员的狂热、发疯、以及杀人的暴行等，也会给人以深刻的“启示”。

1.2 新石器时代

冰河时代在 1.7 万年前达到顶点后开始迅速消退。“现代人类的崛起，正好是在这段漫长的地质和气候大变动时期，而这个时期的最大特征，就是严寒的天气和四处泛滥的洪水。冰原持续扩展的几千年间，我们的祖先固然饱受惊吓，但冰川消溶的那 7000 年，尤其是积雪迅速地、全面地溶化的那些日子，情况想必更可怕”。[12]这种四处汪洋的状况，很容易让人们不由自主地联想起那

些存在于世界各地的大洪水神话，以及大洪水之后人类再生的故事。总之，严峻的挑战再次成为人类进化的机遇——在应对大自然的挑战中，人类社会进入了新石器时代。气候的变化使旧石器时代的狩猎加采集的生活模式在大部分地区难以维持。有些人跟随猎物向北方迁移，继续以狩猎为生，而另外许多人则在湖滨、大河流域或沿海地区定居下来，他们在以捕鱼为生的同时，开始驯化动物和植物，由此开创了农业。尽管我们因主题所限不能详尽地描述农业文明产生的各个细节，但对这种新的定居生活方式以及那时所达到的生产力水平和人口规模等因素，都应有足够的重视，[13]因为此后某些新的宗教因素之所以能够发展起来，氏族和氏族宗教日益固化和复杂化，都与这场划时代的“革命”有着不可分割的联系。

(1 新石器时代人类对动物和人的头颅进行特殊的埋葬或处理，表明灵魂信仰的进一步发展。

灵魂在今世的居所就是大脑，亦即头颅。在施泰尔摩尔湖的新石器时代地层中，人们发现一个松木桩，其顶端有一只驯鹿的颅骨。而在奥大内特和霍伦斯坦山洞、纳图菲文化等遗存中，人们还发现了被单独埋葬的人的颅骨。伊利亚德认为在这些具有巫术-宗教意义的行为中，头颅(即大脑)都被看作“灵魂”的居所，并认为这种信仰导致了两种宗教行为：一是相信通过食其大脑，吸收牺牲者的精神能量；二是大脑（头颅）作为这种能量的源泉成为人们崇拜的对象。这种迹象说明灵魂不朽的观念似乎已经确立，但是灵魂观念的发展不是单线的，灵魂不仅居住在人和动物的头颅中，在某些人类群体中，人们还为人死后的灵魂找到了一种象征性的居所。人们对在西班牙——地中海一带发现的岩画和彩绘卵石做出了各种解释，伊利亚德认为它们的意义可能和澳大利亚的“珠伽”相似。“珠灵伽”是仪式中所用的器物，绝大多数以石制成并绘有各种几何符号，据说是代表祖先的神秘躯体。这些“珠灵伽”被

隐藏在山洞里或被埋葬在特定的神秘之所，只有在成年礼即将结束的场合才能告知青年人。在阿兰达人中，父亲会对儿子说："这就是祖先，你自己的前世。后来你来到这里。以后你还要回到神圣的山洞里去休息。"[14]这种解释较有道理，因为人们在比斯尔塞克山洞发现了 133 个彩绘卵石，但其中绝大部分已被人为打破。这不仅证明这些彩绘卵石是有意义的，而且它们之所以被打破（可能是出于敌人之手），意义也在于毁灭存在这些物体之中的精神力量。

(2)随着农业的产生和发展，与农业生产相关的复活观念、农作物起源的神话以及对生殖力的崇拜逐渐产生并且越来越多。

在农业生产劳动中，将种子埋入地下使之再生长这一基本的过程，滋生了死而复活的观念。新石器时代与农作物种植相关联的一个分布很广的神话主题，是将一位半神的人物杀死后并将其被肢解的尸体埋入土壤后，才长出了农作物。这种起源神话虽然可以解释薯类等根块作物的起源，但对于谷物等其他作物就显然不合适。德国民族学家詹森（A. E. Jensen）认为在肢解神圣尸体的神话主题之外，还有另外一个重要的主题，这就是一位文化英雄升入天空并想方设法"偷盗"了原由诸神守卫的神圣谷种。与农业相关而发达起来的另一个重要的宗教观念，是把妇女的生殖力与大地的生殖力联系起来。人们相信妇女同丰收与否密切相关，因为她们知晓生育的"秘密"。这种秘密是一种神圣的（宗教的）秘密，它决定了生命、食物与死亡的起源。虽然在旧石器时代人们已经认识到女性和母亲的神圣性，但农业的出现大大增强了这种观念，生育总是能够使原有的人口数量和粮食数量得到增殖。

所有这些随农业产生而产生的宗教价值，都会在历史的进程中渐渐地明确表现出来。在此我们将它们看作细石器时代与新石器时代所创造的独有特征。我们将不断看到与植物生命之"秘密"密切相关的宗教观念，神话与仪式。宗教的动

因，不在于农业的经验现象，而是出于等同于植物节律的生、死、再生之“神秘”。人们为了理解、认识和把握威胁收获的危机（洪水、干旱等），将其转化为神话的戏剧情节。由此产生的神话与仪式，在近东地区盛行了千年之久。而神灵死而复生的神话则构成其最为重要的主题。[15]

（3）人们对月相的观察以及由此形成的“历法”（时间系统）早在旧石器时代就已萌芽，但农业的发展要求更准确地确定农时（这是一种对未来时间的准确把握）。

在满足这种解决生存大计的劳作和积累知识的过程中，不仅产生了像中国这种结合月亮与太阳运行规律的农历，产生了“年”的概念，产生了“气”和“阴阳”的学说，而且由此又滋生出特别重要的宗教观念及相关仪式。这就是伊利亚德所说的由农业文化发展出来的“宇宙宗教”，这种宗教以“世界的周期性更新的神秘”为中心。宇宙的节律如同人的生存，也可以植物的节律来表现（这种世界观使我们不由联想到中国古代的“天人合一”观念，以“气”的升降和阴阳来解释和把握自然的节律等等[16]）。与此相关的是“世界树”这种象征逐渐浮现出来：世界像树木一样有其生命的周期，它在周而复始的生死循环中返老还童，获得不朽。这种“世界树”构成世界的中心，它将宇宙的三重（天、地、人及生物界）世界连为一体。

（4）当人们把本氏族或本部落的文化英雄看作半神的人物，把谷物看作天赐的礼物，把自然的节律看作神圣的法则，把自己的灵魂归源于神圣的祖先世界的时候，人的生活自然应当按照神圣的规则来塑造，人的生活空间也应按照神圣的模式来建构。

新石器时代农业文明带来的定居生活，不仅孕育了村庄，而且最终导致城市的出现。村庄——城市的形成对人类来说意义十分重大，英文的 civilization（文明）一词来自拉丁语 civis（意为“城市居住者”），村庄——城市居住意味着人类放弃逐水草游牧的生活，定

居于永久性或半永久性的房屋之中，组成部落集团并最终建立起城市。早期村庄——城市的具体孕生过程现在还难以详细描述，[17]但是有些重要的文化因子逐渐出现了：首先是人们的居住地和墓地在空间上明确分开来（生界与死界）；其次是在人们的居所内部以火塘为中心分成男女二个活动区，这种男女“界线”在墓葬中也有所反映（如我国的裴李岗文化遗址）；第三是为了防止居住地遭到野兽和其他部落的侵袭，一部分善于狩猎或骁勇善战者组成了类似军队的组织（其头领日后发展为军事贵族）；第四是二元对立(冬／夏、昼／夜、明／暗、生／死)的观念逐渐萌生并构成宗教仪式的重要组成元素（在中亚的古代宗教中尤其突出）；第五是不仅伴随宗教观念的演进出现了一些新的仪式，而且随着人类社会结构的复杂化，仪式所用的祭坛也开始层化。这些祭坛有的建于村庄或城市之内的公共场所，有的建于小家庭的住所之内，有的则建在特定的神圣之地。[18]

(5)定居生活使人类群体的规模变得越来越大，社会生活的结构也在社会发展中变得越来越复杂，加之生活环境对社会文化的影响，人们所执有的宗教观念也变得日益复杂，其结果之一是直接受宗教观念支配的墓葬也显现出多样化的走向。

在这方面，中国考古发现提供的资料特别丰富：就墓的外观来说，有地面封土、封石和不封之分；地面封土、封石又有大小之分和样式之分。就墓的结构来说，有土坑墓、土洞墓、岩洞墓、石圹墓、石室墓、积石墓、大石墓、贝壳墓、石棚墓、瓮棺墓、悬棺墓、船棺墓等。就尸体的保护工具而论，有使用葬具和无任何葬具之分；使用葬具者则形式多样，如木棺、瓮棺、瓦棺、石棺、桦树皮、蒌蒿草葬等。尸体的处理方式有土葬、火葬、水葬、天葬等。尸骨的放置方式有仰身直肢、仰身屈肢、俯身、屈身蹲坐、身首分离、全身肢解、折头、头骨砸碎、缺肢、缺齿、缺指等。尸体的数量，除单人葬外，还有二人葬、三人葬、多人合葬；多人合葬又有从葬、排葬之分。尸骨入

葬的时序，有一次葬、二次葬之分，二次葬又可分为集体二次葬和单独迁葬。在合葬者的年龄、性别方面，有男女老幼合葬、同性合葬、异性合葬；异性合葬又分为母子合葬、成年男女合葬等形式。墓葬的地点有氏族公共墓地，也有在居址之内埋葬的（多为儿童瓮棺），有在公共墓地附近的，还有独居公共墓地之外的某个山头的。在尸体埋葬的头向方面，不同墓地的头向常各有不同，但早期公共墓地的头向一般有一定的秩序（但亦有个别例外者）；还有成年男女一律背向者。就随葬物来说，早晚期有明显差异，同期的不同墓地亦有不同。同期同一墓地中的随葬物有大致平均的，亦有多少不等的，还有特别丰厚和特别菲薄的。随葬物的品种，除各种实用的生产工具、生活用品外，还有大量的非实用物，如玉块、玉珠、石珠、贝、兽牙、兽爪、卜骨、卜甲、红色颜料、染红色砾石、人造蝶形器、各种人、兽、鸟、鱼和人兽合一的塑像和图像、明器、礼器（玉璧、玉琮之类）等。[19]

人类从发明文字至今才有几千年的时光，这段时间和人类历经几百万年的进化历程相比，大约只有千分之一。由于种种原因，考古发现的原始宗教的遗迹只能使今天的人们管窥豹斑，或许还达不到真实存在物的万分之一，并需借助民族学的研究才能解读。但仅这万分之一的观察，已使人们看到宗教观念和仪式是一层一层地浮现出来的，这些因素或许因地而异（如不同的葬式），或许因时而变迁（如从狩猎到农耕），但说到底，人们还是可以在诸多的宗教现象当中看到一条贯穿其中的主线，这就是它们都是出于宗教的观念和情感。著名的历史学家韦尔斯（H. G. Wells, 1866 – 1946）虽然不是专门研究宗教史的，但他在概述人类史前宗教发展的基本脉络时，也注意到我们在此描述的多元因素：

> 从所有这些因素，从长老的传统，从男子对妇道、妇女对男性所萦绕的情绪，从避疫和避秽的愿望，从通过巫术取得权力和成功的欲望，从播种期的献祭传统，以及从许许多多类似

的信仰、心理试验和误解，在人们生活中长成了一套复杂的东西，开始把他们在思想上和感情上结合在共同生活和行动中。这种东西我们可以称作宗教（拉丁词 religare，捆绑在一起）。它并不是一种简单的或合乎逻辑的东西，它是盘根错节的一丛关于具有统率力的事物和精神，关于神灵，关于所有各种“必须”和“切勿”的观念。[20]

韦尔斯认为宗教不是人类天生就有的，只有在人的头脑和理解力慢慢地变得能做出这种概括性的概念时才能有宗教观念。“宗教是随同和通过人类集体生活而发展起来的。上帝曾经是，现在还是，人所发现的”。韦尔斯在总结人类精神生活的形成过程时所说的这些话，虽然在有些人看来已是老生常谈，但人们并不能总是牢记历史学家的忠告。

2. 宗教的逻辑起点

尽管“信仰与观念是无法变成化石的”，但人们还是想通过物化的东西并参照某些民族所执着的传统信仰和仪式，探究支配原始人做这种事或那种事的信仰和观念。从宗教人类学诞生之日起，围绕宗教起源的探索形成了不同的方法和理论，其代表人物的思想和观点对后人的宗教观产生不同的影响。在《比较宗教史》[21]中，施密特重点评述了自然神话论、实物崇拜论、鬼魂崇拜论、万物有灵论、图腾崇拜论和法术论等 8 个学派；而在《宗教起源纵横谈》[22]中，卓新平吸收大量的新资料，将有关宗教起源的理论分为宗教起源心理说和宗教起源社会说二大类，前者包括缪勒的自然神话学派、泰勒的万物有灵论、弗雷泽的法术论、奥托的神圣说、冯特的民族心理说、施密特的原始一神论和弗洛伊德的精神分

析；后者则包括马克思主义、法国社会学派、杜尔凯姆和列维。布留尔的学说。二者共计 11 个学派。在斯特伦《人与神——宗教生活的理解》中，他将缪勒、泰勒、科德林顿、马雷特、杜尔凯姆、列维·布留尔、弗雷泽、马林诺夫斯基、施密特、贝塔佐尼和伊利亚德这 11 位学者分属于神名、对梦的早期认识、畏惧感、图腾崇拜、前逻辑的社会心理、巫术、至上存在、象征的模式与结构共 7 个主题。[23]在我们看来，尽管学派纷杂，但实际上都可以归结为从思维、情感和社会的角度探究宗教的逻辑起点，各家都借助民族学的资料来论证和验证自己的学说，以期达到逻辑的和历史的统一。

2.1 归因于人的思维方式不完善

将宗教起源归因于原始人思维的不完善，这在风靡进化论的 19 世纪下半叶，是一种合乎人类文化由低级向高级发展的逻辑结论。这种大趋势，一度成为学术界（包括宗教学、文化人类学和宗教人类学）的主流思潮。

(1)缪勒

缪勒(Friedrich Max Muller, 1823 – 1900）是公认的宗教学创始人，也是“自然神话学派中最老而又享年最高的代表之一，同时他也是这派中功劳最大，并使这派学说大众化的学者”。[24]缪勒在研究梵文和印度文献方面卓有成就，他从语言学研究转入神话学研究是在 1850 年代。他在《比较神话学》(1856)中，从研究比较语言学出发，提出一切神话皆起源于太阳神话，而太阳神话的焦点则集中于太阳的出没与作用。[25]在此基础上，缪勒又从比较神话的研究转入比较宗教的研究，先后发表了《宗教学导论》(1873)和《宗教的起源与发展》(1878)，不仅提出了宗教学的概念和研究方法，而且还提出了比较系统的宗教起源说。在他生命的最后 10 年，他在《自然宗教》(1890)、《物质宗教》(1892)和《人类宗教》(1894)等著

作中，进一步阐述了他的宗教学说。

缪勒曾在他的早期著作《比较神话学》(1856)中，认为自然的物体或事件(闪电、龙卷风、太阳、山岭等)激发了人们恐惧、惊奇、信赖和安全的情感。如人们在度过漫漫黑夜之后总是对黎明的到来和太阳的升起感到欢欣鼓舞，在“黎明到来了”和“太阳升起来了”的欢呼中，从语言上说是将自然现象人格化了。在缪勒看来，这种语言上的人格化过程，不断地将人们所敬畏的对象变成一种有人格的生物，从而将神话和宗教的产生归结于“不健全的语言”。但在后来的研究中，缪勒系统地提出了自己的宗教观。他认为宗教产生于人所固有的一种对“无限”追求中，这是一种心理能力。他在《宗教学导论》中说：

> 我们所谓的（宗教）并不是基督教的宗教或犹太人的宗教，而是指一种心理能力或倾向，它与感觉和理性无关，但它使人感到有“无限者”(the infinite)的存在，于是神有了各种不同的名称，各种不同的形象。没有这种信仰的能力，就不可能有宗教，连最低级的偶像崇拜或物神崇拜也不可能有。只要我们耐心倾听，在任何宗教中都能听到灵魂的呻吟，也就是认识那不可能认识的，力图说出那说不出的，那是一种对无限者的渴望，对上帝的爱。[26]

在缪勒看来，尽管这种“无限者”是模糊不定的、不可见的、超感觉的、超自然的、绝对的或神圣的，但是原始人又是在具体的自然物象中把握到“无限者”的存在。人对自然物象的把握可按程度区分三类：一是人类完全能够把握的物体，如石头、果壳、头骨之类；二是半触知的对象，如树木、山岭、河流、大海、大地等；三是不可触知的对象，如苍天、众星、太阳、黎明、月亮等。缪勒认为神和半神的观念产生于人对第二类和第三类自然物象的把握之中。他以古代印度宗教为例，分析了古代雅利安人如何在面对树木、山

岭、河流、黎明、太阳、火、狂风暴雨和惊雷中的过程中，感受到它们之中或它们背后存在着某种看不见、触不到的、超越有限的“无限”。由这个逻辑起点出发，缪勒认为当人们体验到无限时，就会给这种体验的对象命名，进而又从无限者的人格化发展为对无限者的崇拜，这就孕育成最早的宗教形态。[27]他提出人类在物质自然中体认无限而形成了“物质宗教”，在人类社会关系中体认无限而形成了“人类宗教”，从人自身中体认无限而形成“心理宗教”。宗教在此基础上又经历了由单一神教到多神教，再到一神教的演进过程。

尽管缪勒的分析和推理给后人许多启发，但他所提出的原始人对“无限者”的体认，却难以找到实在的物证，他运用印度文献所做的论证，因为文字出现的历史较晚而其所代表的文化水准又较高，并不能说明那些论据是最原始的。相形之下，万物有灵论因为能够找到大量的民族学证据而被更多的人所接受。

(2) 泰勒

说到万物有灵论，人们自然想起泰勒（Edward Burnett Tylor，1832－1917）所做的著名研究和《原始文化》这本书。作为一位理性主义者，泰勒系统地阐述了保留在历史文献中的和近代社会依然存在的未开化人的灵魂观念，他认为宗教的最起码的定义是“对精神存在的信仰”。在他看来，人们对精神存在的信仰来自灵魂观念，灵魂观念是最原始的宗教世界观的认识论起点。

灵魂观念的产生是个漫长的历史过程。在人类思维的初始阶段，人的思维几乎完全是被动的与本能的。待到人类思维发展到能够主动思考一些问题时，就开始探索天、地、人各方面的奥秘。这中间有二组生理的与心理的现象特别引起原始人关注：一方面是古人注意到活人与死人的区别(有无呼吸、感觉等)，另一方面是人在睡梦中或在幻觉中会见到自己或他人的形象。面对这二组现象，原始人逐渐意识到在每个人身上都有两种东西，一个是“生

命”，另一个是“幽灵”。生命可以使人有感觉，有思想，有行动，它一旦离开人体，人就会死去。幽灵则是人的影像，它可以在远离人体的地方向人们显现（如在梦幻中）。由此再进一步，原始人把生命观念与灵魂观念结合为一体，就形成了灵魂观念。这种灵魂或精灵是独立的和有人格的，它是一种虚无飘渺的人像，就其本性而言是一种蒸汽、一种烟雾或一种影子；它赋予个人以生命和思维；它独立地控制着过去或现在的肉身的人格意识和意识活动；它能够远离躯体，飞驰于各地；在大多数情况下它是看不见摸不着的，但却能显示有形的力量，尤其能作为一个与人体相分离的鬼魂被清醒的或昏睡的人看见。它在身体死后能继续存在并可为人所见；它还能进入其他人、动物、乃至事物的躯体之中，控制该躯体并驾驭其行为。在泰勒看来，灵魂观念的产生和发展，为原始人提供了解释身体与精神相互作用的依据。人的一切行为及其结果都被归因于灵魂。例如澳大利亚南部的土著用 wilyamarraba 一词表示那些既无感觉亦无意识的东西，这个词的字意是“没有灵魂”；北美阿尔衮琴印第安人认为，人之所以生病，乃是因为病人的灵魂没有在他身体里找到合适的位置，或是灵魂与身体相分离的结果；在斐济人中，人们认为用招魂的方法可以使昏迷的人或死亡的人苏醒过来。

原始人在形成相对独立的灵魂观念之后又进一步提升，一是将业已形成的灵魂，精灵或神灵的观念人格化，并将他们的居所由人体拓展开去，水里的鱼龙虾鳖，陆地上的花草树木，走兽飞鸟，山山水水，乃至天上的星云日月，全都有神有灵——泰勒用“万物有灵观”来概括这种世界观。于是乎，各个部落的万神殿相继问世。二是人们生活的世界，也逐渐非常明确地分为天上、地下、人间三个层次，进而又赋予各个层次不同的价值，如有了天国地狱之分。三是时间不再仅仅是生存的这段人所能感觉到的时间，而且还有了前世和来世，也就是人们常说的灵魂不灭。后来的宗教系统无

论发展的多么复杂和精致，都是从最原始的万物有灵论发展演变而成的。

泰勒的宗教起源说建立在大量的民族学资料基础上，一经问世，“立即在学术界赢得巨大的声誉和权威，产生了深远的影响。他关于宗教的起源和发展的学说，至今在宗教学者中仍被视为权威”。[28]但是泰勒对崇拜行为或仪式的产生过程，论证的远不如灵魂观念那样充分，而宗教之所以为宗教而不是哲学，就在于它是个立体多元的社会事物。宗教不仅仅是思想，而且是行动，是一种投入激情的行动。

(3)斯宾塞

人们常说思维有一种“场”，不同的人会在不同的地方思考同一个问题，甚至提出极为相似的理论。不仅达尔文和华莱士在进化论的创立上有过这种巧遇，如果我们看一下时间表，也会发现宗教学和人类学（这二个学科都研究宗教的起源）的创立几乎是同时的，而在缪勒提出体认无限说和泰勒提出万物有灵论的同时，还有一位研究社会演进史多年的学者也提出了自己的宗教起源论。他就是斯宾塞。

早在 1854 年，斯宾塞(Herbert Spencer, 1820 – 1903) 就开始研究宗教的起源，他认为所谓神灵乃是部落中死去的首领，首领在世之际虽还不是神，但他一身二任（从政治法律说他是首领，从礼俗说他主持仪式），使他具有极高的社会威望，倍受人们的尊敬，当他死后，人们就把他尊为神明。斯宾塞认为在一切民族、社会、国家中，几乎都有一种以死后另一个“我”或灵魂能复活的信仰，这种信仰或是暧昧而动摇，或是固定而清晰。在某些民族中，人们确信死后复活的“我”还能生存的很久。而在另一些民族中，人们不但在埋葬的时候，而且在葬后的时期中，还向灵魂求宽赦。还有一些过着比较安定而进步的生活的民族，他们除了深信有一位永远存在的神以外，还具有一种十分发达的祖先崇拜。此外还有一些为数

不少的民族，他们特别崇拜著名的祖先，开始把不著名的祖先置于次要的地位。而当祖先只是征服民族的领袖时，这种把不著名的祖先放在次要地位的趋势愈强，亦愈显明。[29]下面这段话集中地概括了斯宾塞的宗教起源论：

> 凡是超越普通的一切，野蛮人就认之为超自然的，或神的，超群的著名人物也是如此。这著名人物也许是创立部族的远祖；也许是一位勇敢有力而成名的领袖；也许是一名很有名的巫医；也许是某些新东西的发明者；也许是一位带来了超越的艺术与知识的异乡人；也许是优越的胜利民族中一分子。无论他是上述的哪一种人物，如果他们生前为人所敬畏，死后所受到的敬畏便愈增加；对于这位鬼魂的求赦礼，渐渐地比对于那些不为人敬畏的鬼魂来得要大，结果便形成一种固定的宗教式的崇拜。
>
> 例外是找不到的。按照祖先崇拜的最广大的意义来说（意即对于所有死者而不管他们是否属于同一血统的崇拜），我们可以得到一个结论：祖先崇拜就是一切宗教的起源。[30]

理论不说到极致的份上，就难以振聋发聩；但这样做的结果，又会使自己陷入绝对化的泥潭。斯宾塞说宗教起源于祖先崇拜是有道理的，但是说"例外是找不到的"就犯了学术大忌，也不合乎实际。斯宾塞的理论看起来与泰勒的理论极为相似，泰勒说宗教起源于灵魂观念及对精灵的信仰，斯宾塞说宗教起源于对祖先灵魂的崇拜，但斯宾塞十分敏锐地指出了人们对杰出人物的崇敬感和敬畏感在宗教产生中的发酵作用，他对"崇拜"的强调更应引起人们的注意。

(4)弗雷泽与约翰·金

弗雷泽(James George Frazer, 1854－1941) 在使之闻名遐迩的《金枝》中明确提出宗教起源于巫术和由巫术到宗教，再到科学的

三阶段发展模式：

> 人类较高级的思想运动，就我们所能见到的而言，大体上是由巫术的发展到宗教的，更进而到科学的这几个阶段。在巫术的思想阶段，人们依靠自己本身的力量应付重要艰难险阻，他相信自然界一定的既定秩序，觉得自肯定可以信赖它、运用它，为自己的目的服务。当他发觉自己想错了，伤心地认识到他所以为的自然秩序和自信能够驾驭它的能力，纯粹都是幻想的，他就不再依靠自己的才智和独自无援的努力，而谦卑地委身于自然幕后某一伟大而不可见的神的怜悯之中，并把以往狂妄地自以为具有的广大能力都归诸于神。于是，在思想比较敏锐的人们心目中，巫术思想逐渐为宗教思想所替代，后者把自然现象的更迭解释为本质像人，而能力无限超过人的神的意志、神的感情和愿望所规定的。随着时间的推移，这样的解释又令人不能满意，因为它假定自然界的活动，其演变更迭，不是取决于永恒不变的客观规律，而是在一定程度上变易无常的。这是未经缜密考察的臆说。……思想敏锐的人们继续探索宇宙奥秘以求得更深一层的解答，他们提出：……如果周密观察就能有把握地预见其进程，并据以决定自己应采取的行动。总之，作为解释自然现象的宗教，已经被科学取代了。[31]

实际上在弗雷泽之前，已有另一位学者提出了巫术先行论，他就是美国人约翰（John H. King）。约翰·金于 1892 年出版了二卷本的《超自然，其起源，性质及演进》，并在书中明确提出巫术是宗教的起源。约翰·金认为世界上有两种“力”，一种是有魂魄的力，这种力存在于人和动物之中，另一种则是物理的或化学的“力”，即无魂魄的力。约翰·金认为原始人最初的推理能力很低，也没有理性化的构成能力，而是处于“直接的感官知觉只能在心中

引起粗糙的联想”的状态。人们最初的直接感觉是对第二种力的感受,即“对于幸运与恶运的普遍的感觉”,而当人们发现了自己所以发生这些幸运与不幸的“原因”时,便尝试运用这些“原因”以期获得幸运或避免不幸,并对自己认为其中蕴含神秘之力的物体进行祝颂和崇拜,这便是最早的巫术。金氏还指出,在最早的时代,每个人都是自己的巫师,到了第二个时期,有特殊心灵的人发展出更大的巫术力量(魔力),于是出现专职的巫师即萨满(这种论断使我们想起了中国历史上的“绝地天通”)。在巫术形成之后,原始人才通过对梦幻的错误推断而产生有关死者灵魂的观念,并经过其后的一些环节而最终推出有关神灵与诸神的思想。

但是当时的学术中心在欧洲,基本上是英国学者把持“话语权”,虽然是缪勒创立了比较宗教学,但他在英国却只能做比较语言学的教授,约翰·金和弗雷泽的理论虽然不相上下,但后者的名气却令前者望尘莫及。德国学者施密特很为这位故意被冷落的美国人打抱不平:“最初没有人注意他的著作,或许是因为那时万物有灵论的势力还非常稳固,因金氏的先觉已超过他的时代太远的缘故。但 8 年以后,即是 20 世纪之初,当其他的作家也开始谈到这种假说时,虽然他们还不及金氏的彻底,材料也不及金氏的丰富,而金氏的书还是完全无人知道。甚至到了作者在维也纳人类学会的图书馆中发现了这本书,而且在拙作《神的观念的起源》第一版中对该书特别注意后(1912 年,金之书问世后第 20 年)而这种不为人注意的情形,仍未改变。此书内容关于法术论的文献很多,然而我不记得是否有人直接引用过金氏书中的话”。[32]

(5)列维·布留尔

列维·布留尔(Lucien Levy – Bruhl, 1857 – 1939)认为宗教起源于“原始思维”。他所说的原始思维不是个人思维,原始宗教的起源也不是个人思维的产物。“原始思维是一种社会的预习的学习

的模式，人们的志趣与经验都处于社会象征与适宜行为的制约之中”。[33]在列维·布留尔的学说中，一个十分重要的概念是“集体表象”，他认为原始人没有现代人所具有的个人意识，而只有社会化了的意识，即一个社会群体中的全体成员都有着共同的观念，个体的感知也就是社会的群体感知。这种集体表象因袭相传，不仅支配着个人的思想方式，而且塑造了每个人的思维模式。原始思维的最大特点或说其本质的特征是“互渗律”。所谓“互渗律”，是指世间一切事物皆有一种神秘的互渗（participation）。在原始思维的集体表象中，客体，存在物，现象等，都能够以我们不可思议的方式同时是它们自身，又是其他什么东西。它们也以差不多同样不可思议的方式发出和接受那些在它们之外被感觉的，继续留在它们里面的神秘的力量，能力，性质，作用。巴西的波波罗人自夸是红金钢鹦鹉，这并不是说他们死了以后会变成红金钢鹦鹉，也不是说红金钢鹦鹉会变成波波罗人，而是说波波罗人与红金钢鹦鹉是同一的认同关系。这种互渗的形式是多种多样的，如接触，转移，感应，远距离作用等等。列维·布留尔大量引述民族学的例证，说明原始人在“互渗律”的作用下，将一切死亡和疾病都说成是魔鬼或精灵通过神秘的“互渗”造成的。比如在澳大利亚中部土著那里，任何种类的疾病，从最轻的到最重的病，无一例外地被认为是由具有人的模样儿或者神灵的模样儿的敌人的恶毒影响造成的。居住在智利和阿根廷一带的阿劳卡诺人也认为，一切死亡事件，除了战斗或格斗之外，都被认为是超自然的原因或巫术的结果。假如有谁横死，当地人都说这是 huecuvus(恶灵)造成的，它们恐吓马从而把骑者摔下来，它们使石头活动，让它掉下去砸倒不小心的过路人，它们使人一时瞎了眼，好让他掉进深渊里，或者它们采取其他什么致命的方法。列维·布留尔阐述的“互渗律”只是一种思维的规律，或说思想的逻辑，其潜台词意味着客观世界并没有其对应的实在的关联，万事万物的“互渗”纯粹是人的幻想，是人硬加给世界

的。

无论个人意识还是社会意识，都可以纳入世界观的范畴。但人对世界的认识不是镜式的反射，而是有所取舍，甚至有所变形，因而不同的观念使人在认识世界时戴上了不同的有色眼镜。宗教的产生肯定与人的世界观和思维方式有关，而且人从没有神灵观念到有神灵观念，进而又有了十分复杂的神灵观念，也的确是一种了不起的进步。然而观念和思维只是宗教产生的因素之一而不是全部，同样是那种生活状态并执着那种思维方式的人，不仅营造了宗教的氛围，还积累了大量的技能和知识。也就是说，仅有观念或思维，或仅有经验与因果推理，是不可能产生宗教的。

2.2 归因于人的情感和心理活动

早在比较宗教学诞生之前，德国的神学家施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher, 1768 – 1834) 就将依赖感作为宗教的本质。人们说施莱尔马赫是现代基督教新教神学缔造者，他认为宗教是关于绝对依赖绝对的世界根基的感情；宗教是“对宇宙的感受和直感”，是“有限者对于无限者的感受”。在施莱尔马赫看来，一切有限的东西都是无限的，因无限而存在；所以，一切暂时的东西都包含有永恒的东西，而且以永恒的东西为归依。就人而言，一个人越能够类似宇宙，他越能充分地与别人相通，一切人的统一会因此更加完善，而这个人本身也因此而走上通往真正不朽和永恒的道路。

费尔巴哈 (Ludwig Andreas Feuerbach, 1804 – 1872) 也是德国人，这位哲学家和人道主义神学家也把依赖感作为宗教的本质，但他将罩在依赖感上面的神秘面纱一把扯去。首先，他指出“人的依赖感是宗教的基础”；其次，他指出这种依赖感的对象就是自然，而不是施莱尔马赫所说的“神”；第三，他认为这种依赖感的演变是一个

由蒙昧到自觉的发展过程。费尔巴哈还引用大量材料说明原始人总是把“自然界的那些足以引起畏怖和恐惧的现象或作用当作自己宗教的对象”；原始人对于自然的依赖性特别大，一方面处处有求于自然，另一方面又感到自己的无力，由此形成一种对自然的敬畏心理，把它当作一种超自然的力量来崇拜。同时他还指出，当人们从这种自然物或自然力方面得到一定的满足时，又会产生爱的情感，或说欢乐感、感恩感。这两种东西结合在宗教对象之中，成为人们生命的源泉。

施莱尔马赫和费尔巴哈的学说在第一代宗教学学者中，似乎只在缪勒（他也是德国人）身上有些回响。但是到了 1890 年代，在泰勒那一代学者的光环笼罩英国近 20 年之后，人们逐渐由近乎崇拜的推崇转向冷静的分析。新的一代学者在继承师学的基础上，开始分兵几路，对于宗教情感和宗教心理活动的探讨也开始活跃起来。

(1) 马雷特

将宗教的起源归因于对某种神秘之力的崇拜，这是极富启发性的想法，就在约翰·金提出巫术先行论的前一年，英国传教士、人类学家科德林顿（Robert Henry Codrington, 1830 – 1922）在《美拉尼西亚人》（1891）一书中介绍了美拉尼西亚[34]盛行的一种根深蒂固的信仰，即笃信处处皆有一种超自然力“玛纳”（mana）存在于冥冥之中：“人们深信确有这样一种力，它不同于人之体力，可通过种种途径左右人们的吉凶祸福；如予统摄和制驭，则威力无穷。这便是所谓的玛纳”。而“美拉尼西亚宗教，其实质无非是在于获取这种玛纳，或据为己有，或用以利己”。科德林顿认为作为神秘之力的“玛纳”有四个最基本的特征，其一在于它是一种超自然的力量；其次，“玛纳”可以为人，神灵或无生命的物体所拥有。比如将“法石”埋入田中后喜获丰收，则认为这块“法石”具有“玛纳”；第三，“玛纳”既可以是好的，有益的，也可以是坏的，有害的；第四，“玛纳”可

以通过接触而获得。如用另一块石头接触上述被认作具有“玛纳”之力的“法石”而使后者获得“玛纳”。在不同的民族中，人们用不同的名称指谓这种显然是非人的，非道德性的，以非凡的现象和能力显示其自身的超自然力。据说，任何一种不同寻常的东西（如一块形状特别的石头）之所以如此，都是由于它拥有“玛纳”。除了美拉尼西亚人和波利尼西亚人所说“玛纳”（mana），还有美洲印第安人所说“奥伦达”（orenda）、“瓦康”（wakan）或“马尼图”（manitou）。只不过“玛纳”一词更为人所知，它成了神秘的超自然力量的代名词。

科德林顿的学说被泰勒的学生马雷特（Robert Ranulph Marett，1866－1945）大加发挥，他认为宗教的起源与“玛纳”这种神秘的力量有关，他特别强调这是一种神秘的“力”而不是什么“灵”，并由此提出在原始人形成万物有灵论之前，有一个“前万物有灵论”的阶段。在此阶段中人们虽然还不知道灵魂为何物，但却感知到世界上有一种普遍存在的神秘之力，美拉尼西亚人和波利尼西亚人称之为 mana，美洲印第安人称之为 orenda、wakan 或 manitou。马雷特认为原始人对这种神秘的“玛纳”十分敬畏，而令人敬畏的体验又会产生强烈的情绪反应和行为规则（即禁忌），并自发地表之于外，形成舞蹈，进而形成仪式等宗教行为。这就是宗教的起源。他说原始宗教更多的不是哲学沉思的结果，而是宗教情感和宗教行为的产物，“原始宗教更多是用舞蹈来表示，而不是用思想”。[35]马雷特十分强调宗教情感和宗教行为在宗教产生过程中的作用，认为原始人想要实现自己在生活或劳作中尚未达到的目的，如狩猎、战争、情爱等，总要想别的替代方法来实现，这就形成巫术、舞蹈等象征性的行为。尽管此类象征性的行为并不能实际地实现人们想要达到的目的，但它们有净化内心和刺激情感的功能，能够给人以勇气、希望和力量，从而使人得到某种满足和宣泄，减轻精神压力。

马雷特提出的前万物有灵论，很快得到英国学者哈特雷特

(E. Sidney Hartland,1848 – 1927)的支持和发挥。他提出原始人想讨好或控制那些非人类的、超自然的神秘力量，用的方法就是人与周围人打交道的语言和行为，假如他用恐惧和尊敬的态度与神秘力量打交道，就形成了后来的宗教，而若用控制和操作的态度与神秘力量打交道，就形成所谓的巫术。不过，在哈特雷特看来，巫术与宗教并无本质的区别，它们是“一块牌子的二面”。

(2) 塞德布洛姆与奥托

对于宗教情感在宗教起源中的作用，还是德语国家的人研究的较为深入，他们总是把敬畏感作为宗教情感中不可缺少的必要因素。这方面的开创人物虽然前有施莱尔马赫，后有冯特，[36]但在宗教学说史上，塞德布洛姆与奥托的影响似乎更大一些。

为什么说敬畏感与宗教信仰的关系最为密切？在现实生活中，人们虽然非常尊敬某些人物，但并不怕他；或者人们虽然非常畏惧某些人物，却从心底对之毫无敬意。只有宗教崇拜对象，令人自觉或不自觉地产生敬畏感；只有尊敬而无畏惧，人们不会害怕受到惩罚；若只有畏惧而无尊敬，人们则逃之夭夭、毫无亲和力。能够产生这种宗教情感的具体对象不胜枚举，但是它们有一个共同的属性，即宗教学家所概括的“神圣”。活跃于 20 世纪初叶的瑞典宗教学家塞德布洛姆(Nathan Soderblom,1866 – 1931)，十分重视“神圣”并将其置于宗教体系中的核心地位上：“神圣是宗教中的重要术语，它甚至是比上帝概念更为基本的东西。现实的宗教可以没有一个明确的上帝概念而存在，但没有神圣和世俗的区别，就没有任何现实的宗教。”[37]塞德布洛姆把宗教情感看作一种独特的经验。他说最原始的神圣观念产生于原始人对某些令人望而生畏和惊奇的事物的反应，这种反应最初是本能的和自发的，如呐喊或震撼，尔后以言语的形式将这些事物称为“伟大的”“危险的”“神圣的”等等。这种体验以神圣为中心，其突出的特征在于“神圣”具有“玛纳”之力，它是危险的，令人畏惧的，因而产生了许多禁忌，亦即

将它们与其他事物区别开来。然而“神圣”不仅是可怕的，它还是人们赖以生存的。因而在人们与“神圣”打交道的过程中形成两种仪式，一类是积极的仪式，它以获得和有效地利用神圣力量为目的，如增产仪式等；另一类则是消极的或禁止的仪式，此即所谓的禁忌。赛德布罗姆的这种解释十分接近于弗雷泽的观点，但是要比弗雷泽更为深刻。

在宗教学说史上，真正系统地和专门地从情感方面研究“神圣”的第一人是德国神学家、哲学家和宗教史学家奥托（Rudolf Otto，1869－1937）。奥托于 1917 年出版了《神圣的观念》一书，他把“神圣”观念作为宗教的本质和宗教情感的真谛。奥托认为“神圣”是宗教特有的一个范畴，它的意思不是至善，也不是某一崇拜对象，而是崇拜对象与信徒在相互作用的过程中形成的一种“完全特殊的不可归纳为任何其他东西的心理状态”。他称这种心理状态为 numinous（对神既敬畏又向往的感情交织）。这个词来源于拉丁文 numen，意为超自然的实体。奥托认为宗教信仰者是通过体验到矛盾的 numinous 情感而体验到 numen 的存在，感受到自己的渺小和软弱，感受到自己是一种被创造物。由此人们感受到崇拜对象的超越性，它的威严和力量，感受到崇拜对象乃是一种“可怕的神秘的东西”。

古往今来，神秘的东西总是对人具有双重的魅力：既令人敬畏恐惧，又令人神魂颠倒，心向往之。在奥托看来，宗教情感的神秘性只是一种形式，numinous，即“对神既敬畏又向往的情感交织”才是其真正的内容。这种“情感交织”是二元的，一方面，“神圣”具有威严的力量，它能够使人感到畏惧。人在它面前会不由自主地感到震颤或颤抖，这种畏惧相似于日常生活中的畏惧，但又不同于世俗的担心或害怕。奥托说，恰恰是这种产生于原始社会的特殊情感，构成了历史上整个宗教发展的起点。构成威严的另一因素是“压倒一切的”感受。人们感到自己是“神圣”的创造物，这种被创

造的体验使人感到自己渺小(同时感到"神圣"的伟大),感到谦卑(同时感到"神圣"的无限权能),并产生一种感恩的愿望。第三种因素是所谓的"能力"或"强求",这是来自"神圣"的驱使的或催促的,不能不服从的力量,它催促人们去行动,在遇到困难时奋力拼搏,并使人们充满力量(活力)。但是"神圣"在人心中引发的那种恐怖的、令人畏惧的情感并没有将信徒吓跑,令人敬而远之,甚至置之不理。这是因为它还具有一种潜在的魅力。人们被它吓倒、退缩,在它面前自己的一切言行都要有所禁忌,却又总是不由自主地趋向它。这种魅力像磁力一样地吸引着宗教信徒借助于各种仪式与"神圣"接近,期求与之合一。纵观世界各民族历史上的宗教,神秘主义的精髓之一,就是强调"神圣"的这种魅力,强调与神合

从具体方法上说,寻求合一大致都遵循二条途径。一是借助仪式、巫术、禁忌、苦修、服药等外力,如念一句"阿弥陀佛"即往西方净土;二是在内心寻找善根,如"佛性"。正因为"神圣"具有如此魅力,才能够使人在趋近它的过程中感到喜悦、欢乐,既可以使人激动万分,又可以令人达到无比宁静的境界。奥托认为,人类创造了许多希求与"神圣"相合的形式,如许诺上帝王国即将来临的末世学,许诺人们进入美好的"天堂"等,无论它们是现世的,还是未来的,"它们全都以奇妙的和强大的推力,使人们走向那美好的目的。这个目的是宗教所特有的,本质上是非理性的。人们在渴望与预感中认识到,在那模糊的和不适宜的象征背后,才是它的真谛。这种东西高于或超越我们的理性,却又隐含于我们本性的最根本与最高等级的部分里面。我们的感官、心理和智力都无法穷尽它,彻底地表达它。而它的这个秘密却又构成了灵魂的基础"。[38]作为神学家的奥托认为 numinous 是一种宗教特有的心理状态,而引发这种心理状态的动因乃是一个"完全的他者"或"超自然的实体"。与此相应,奥托在方法论上不是历史的而是现象学

的，他认为宗教的本质在于对神的一种直接的，几乎是直觉的领悟，即那种“对神既敬畏又向往的感情交织”，并将它理解为一种类似于康德所说的先天的认识范畴（结构）的东西，是一种独立的直觉。这无疑是将宗教体验神秘化了。在探讨“神圣”这种宗教情感的作用机制时，他将塞德布罗姆的研究向前推进了一步，可是在揭示宗教情感的社会根源方面，他却远不及塞德布罗姆，甚至还有所倒退。

(3) 詹姆士

德语国家的学者们在经历了黑格尔理性主义的顶峰之后，转而关注非理性主义研究。然而在大洋彼岸，美国的宗教研究逐渐崛起，一些心理学家虽然也有宗教的背景，但他们追求的目标却是尽力客观地理解宗教情感。比如詹姆士（William James, 1842 – 1910）就反对把宗教感情看作独立的东西，他认为人们对于宗教情感有各种不同的看法，如有人认为它与依赖的感情相连，有人认为它由恐怖而生，有人把它与性生活连起来；又有些人以为它是对无限的感受等，说明宗教情感绝不是单一的特殊过程。事实上，宗教感情是一个多因素的集合体，既有宗教的恐怖，宗教的敬畏，也有宗教之爱，宗教的喜乐。然而无论怎样，宗教情感绝不是无源之水，实际上，它们只是人的一般情感或说特殊情感投射到特殊对象上的产物：

> 宗教的爱情只是人的自然爱情对宗教对象而发罢了；宗教的恐怖只是普通“交际”的恐怖，人心在神明报应的观念可以激动这个范围内的普通感荡罢了；宗教的严畏就是与我们黄昏在森林中、或是在山峡中的身体震激一样的情绪，不过由于想到我们对于超自然的关系而起罢了。一切在宗教徒的生活中起作用的各种情操，都有同样的情形。宗教情绪是具体的心理状态，由一个感情加上一个特殊对象而成，所以它当然

是与其他具体的情绪不同的心理作用。可是我们并没有理由假定,有个单纯的抽象的"宗教情绪",并且它是一个与众不同的,并为每个宗教经验都含有而无例外的单纯心理作用。[39]

生长在瑞士,后移居美国的心理学家柳巴(James H. Leuba, 1868 – 1946)则更进一步,他根本否认超自然物的存在。在他看来,宗教情感也是一种自然现象,所有的宗教意识本质上与人的一般意识相同,完全可以借助自然科学的途径加以解释,而不必故弄玄虚地求助于任何"超经验的"或"超自然的"东西。他在《对宗教的心理学研究》(1919)中写道:"人类同某些超人力量建立联系,这个普通的事实,除了用对生命的追求来解释以外,不需要任何别的解释。"柳巴认为,对神灵的信仰来源于二个方面,一是对于因果关系的解释,二是在人生困境中期求得到帮助的愿望。这是一种心理投射的过程,在本质上只能解释为心理失常(这一点与弗洛伊德有共识)。然而在此过程中,本质上属于异化的、失常的东西却非常奇妙地产生一种升华的效果:"本来是由于努力要解释那些印象特别深刻的体验,而在神明身上将自己的理想客观化,并且又同这些神明建立了相互交往的关系,这样一来,人实际上就完成了依靠自己的力量提高自己这样一个奇迹。"[40]

(4 弗洛伊德和荣格

精神分析大师弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856 – 1939)和其他德语国家的学者一样,关心宗教的心理根源,但他又不同于其他学者,因为他对宗教没有好感。在他看来,宗教以及宗教经验,说到底是一种"幻觉"。宗教的基本经验来自人类或个体的幼年经历。当人面对内在的或外在的危险的、不可控制的和不可理解的力量时,人们便像小孩子依赖父亲那样地依赖神灵——从他那里得到保护,把他看作一个极有智慧和力量,只要自己服从他的命令,就能赢得他的爱与保护。因此在宗教中,人们是以一种与儿童相似

的方式对待威胁自己的力量。弗洛伊德认为宗教的起源与人类最初形成乱伦禁忌的过程密切相关。他说在远古的某一个时期里，部落首领占有了部落中的所有妇女，而把逐渐长大的儿子们统统逐出其部落范围，后来他的儿子们联合起来杀死父亲。这一事件产生了二个重要的结果：一是儿子们杀死父亲的负罪感，产生了图腾崇拜的仪式，二是为避免悲剧重演形成了乱伦禁忌。[41]这些禁忌和仪式一代一代地留传下来，久而久之，它们很可能被"组织化"而成为一种积淀的心理素质。弗洛伊德指出宗教具有 ambivalence（矛盾情感）的心理特征。英语 ambivalence 一词指人们对某一事物、某一人物、或某一行为执著一种既爱又恨的矛盾情感，简称为"矛盾情感"。[42]弗洛伊德认为，宗教是幼稚的，是一种"集体的神经病"。它的产生条件与产生心理强迫症的条件相同。他说宗教是一种危害，宗教的糟糕之处在于它往往将坏的人类制度神圣化，并在《文明及其不满》中指出："宗教的手段就在于贬低生活的价值并用一种迷惑人的方式来歪曲现实世界的现状——因此宗教就预想出了一个唬人的神，以此为代价……宗教使很多人避免患有一种个人性的精神病。然而，仅此而已。"[43]弗洛伊德认为宗教是一个孕育危险的温床，宗教倾向于给罪恶的社会制度披上神圣的外衣；宗教严禁批判的思想，结果导致知识的贫乏；并且在把道德规范与宗教教义联系起来的过程中，宗教实质上是把道德建立在摇摇欲坠的基础之上。在整个历史中，宗教总是与那些不好的人类制度相结合。

另一著名的精神分析学家荣格（Carl Gustav Jung, 1875 – 1961）是一位有强烈经验主义倾向的神学家，他认为上帝和宗教信仰是不能予以解释的，因为它们是既定的精神现实而且属于潜意识。荣格与弗洛伊德在宗教起源问题上的分歧是比较明显的：弗洛伊德明确地把最高价值赋予了性欲高潮的实现，而荣格却在宗教的一致体验中找到了最高价值。弗洛伊德倾向于把能打动感情的和

具有感情意义的所有体验都归源于性，或都是性的替代形式；而荣格却往往把性功能本身都解释成是象征性的，具有“激发感情的”意义。荣格将人的精神划分为三个层次：(1)自我或有意识的精神；(2）个人潜意识，它是由已被遗忘或受抑制而不能进入意识的那些体验所组成的；(3)集体潜意识。他把宗教定义为是一种抓住并控制人的主观的精神体验。宗教体验是顺从一种外来的和高于人的主观的力或原因。人是这种体验的“受害者”而不是“创造者”。宗教仪式和教义被认为只不过是一种最初的宗教体验的经过编纂的形式。在荣格的宗教观中，集体潜意识是一个重要的概念，他提出“由传统遗传下来的”超个人的潜意识，“不仅仅是个储藏库”，而且它还有一种动力作用。从某种意义上说，原始形象是“自然象征”，但是这样的象征与符号相反，它们有一种感情的意义并表达了精神的“潜意识”方面。荣格认为用原型方式表达出来的潜意识精神在梦、神话、幻觉、宗教象征、信仰和原始人的仪式等现象中特别明显。他认为“集体潜意识”对人格的形成有重要的作用，不仅赋予已知的存在以含义，而且还具有一种治疗作用。荣格身体力行，注重运用疗法帮助病人找到一种能够赋予他（或她）生活意义的宗教观点。“不管这个世界对宗教体验的看法如何，有宗教体验的人就是具有了一种伟大的财富，这种财富为他提供了一种生活、意义和美的资源，并赋予这个世界和人类以一种新的光彩”。[44]我们能够理解这种成就感和自豪感，同时，我们也由此理解弗洛伊德与荣格为什么分道扬镳了。

(5 人文主义

当代宗教心理学，虽然不是把宗教的起源作为自己研究的重点，但对宗教的心理动力的研究，对于人们认识宗教起源和宗教发展的心理因素有所益助。某些心理学家认为，宗教的价值在于它能够使处于危难之中的人们得到某种支持。当代人类学家克拉克洪（Clyde Kluckhohn ）和历史学家詹姆斯（Edwin O. James ）认为，人

类的生活环境充满了危难和机遇，人们常常不知所措，宗教有助于人们在面临生理威胁、物理威胁、社会威胁和心理威胁时（这些威胁中最意味深长的是死亡）保持人格的完整。虽然弗洛伊德早就说过："诸神……一定要使人与残酷的命运和解，特别是体现在死亡之中的命运。"但到 20 世纪 70 年代，人们开始将死亡作为宗教产生的"问题"：

> 所有的被造物中，只有人类才意识到自己的死亡，因而当人类面临上死亡的危险时，要求得到某种保证，就是很自然的反应了。[45]
>
> 个体死亡这个存在上的问题，以及由于个体的不复存在的威胁所引起的焦虑，是与宗教的终极关怀密切相关的。[46]
>
> 每种宗教系统都是在对付死亡的问题，都要在有人死亡时举行仪式，并且对死亡的意义做出许多假说和推断。[47]
>
> 没有什么现实问题比起死亡的问题更靠近宗教的核心。甚至有些人认为死亡的存在创造了宗教信仰。伯格森提出"宗教是当人类面对死亡的必然性时所产生的一种自然的保护措施"。蒂里希严厉地谴责那些以宗教之名，鼓吹死后生命仍然继续的人。他认为这种流行的死亡以并不是基督教的死亡观。[48]

美国社会学家英格（J. Milton Yinger，1916－）认为，死亡是宗教试图解决的最困难和最重要的问题。然而不能把它与那些令人精神紧张的削弱社会秩序和威胁人们团结的危难分离开来。人们承受着永恒不变的尘世间的挫折、失败和文化制度所规定的负罪的重担。宗教是为了减轻人们的紧张心理、减轻恐惧和对人生给出一个统一的意义所做出的一种努力。宗教是用来填补人所能做到的和人的想象力告诉他所必须做到的二者之间的空白的，它是人的愿望和信念在人的感官所准许的范围以外的延伸，它是人认

为要想生活得满意，甚至要想生活得安全所必须接受的概念。[49]

在当代人文主义者眼中，宗教的崇拜仪式具有一种社会的力量，它能够使个人或群体在大难临头之际树立起坚强的决心。信仰和仪式所造就的“团契”，能够使处在生离死别关头所产生的巨大恐惧和悲痛之中的人们，产生视死如归的勇气。这种组织化的宗教仪式可以缓解人的内心压力，将行动的价值指向归属于超越尘世的领域，从而使人们达到某种“无我”或“忘我”的境界。这一点，无论在原始部落间的战争中，在中世纪的“十字军东征”中，还是在穆斯林的“圣战”中，都有相似之处。

然而在奥尔波特（Gordon Allport, 1897 – 1967）等心理学家看来，宗教不仅表达了人类最完美的意识，同时也是人们自我完善的手段。通常人们注重宗教情感在崇拜仪式中所产生的强烈共鸣，奥尔波特强调这种外在的东西如何内在化，又如何整合为统一的人格，并对人的一生产生巨大的影响。他在《个人及其宗教》(1950)中指出，个人的宗教发展，会受到身体需要、理智、情趣、好奇心，以及文化象征等多种因素的影响。这些因素的组合，构成个人的宗教情感。这种情感的特点在于它直接指向某种可以与之认同的价值目标(或对象)，并将这种认同所产生的行为，作为自己义不容辞的责任和生命的真谛。由此看来，宗教就变成有益于精神健康的东西。[50]

宗教的心理因素(包括潜意识)，特别是宗教情感，在宗教的产生过程中无疑是一种不可缺少的酵母。然而仅用依赖感、敬畏感或心理积淀是否足以解释宗教的起源？宗教除了观念和情感之外，还是一种组织化的社会事物，这种组织化不仅将所有的宗教信徒凝聚为一体，而且将宗教观念组织化为教义和信仰体系，将情感以及由情感表之于外的行为组织化为仪式。而这种组织化机制是一种至关重要的社会机制，仅仅在宗教观念内部和宗教情感内部是无法找到其源泉的。

2.3 归因于人类社会生活

早在泰勒的“万物有灵论”问世之前，哲学家们就以他们特有的超前性探讨了宗教、以及宗教神圣性的本质，并且得出了宗教及其发展变化的根据在于人类社会之中的结论。在这个方面有二位人物是不能不提的：一个是我们前面提到的费尔巴哈，另一个是马克思(Karl Marx,1818－1883)。费尔巴哈用哲学的语言解答了神圣的权威性的来源问题，他说宗教的本质就是人的本质，宗教的力量就是人的力量，宗教的权威性以及禁忌的权威就是人的权威性。只不过这种权威性在宗教中被异化了，从而成为外在于人、支配人、统治人的对象和力量。马克思进一步把宗教的本质归因于人所组成的社会。他依据“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程，不是人们的意识决定人们的存在,相反,是人们的社会存在决定人们的意识”这一基本原理,指出宗教的本质蕴含于宗教的各个发展阶段的物质世界和现实的社会关系之中。这种新的世界观和方法论不仅作用于社会政治思想和经济学界，而且也影响到宗教学家，他们开始用一种新的眼光分析宗教，其中某些人十分看重图腾崇拜在宗教起源中的作用。

(1) 图腾崇拜与社会制度

法国考古学家雷纳克（Salomon Reinach,1858－1932）在《图腾崇拜的规则》(1900)中归纳了图腾崇拜的 12 个基本特征:某些动物禁止被杀被吃；有些个别动物则小心加以饲养；被视为图腾的动物在遇到意外死亡时，将被作为氏族的一员哀悼和埋葬，并享有与氏族成员同等的待遇；在某些情况下，禁止食用的仅仅是图腾动物身上的某些特殊的部位；在通常情况下禁止伤害的动物在必要时却又不得不伤害时，人们通常要请求它的宽恕，并设法以某些手段去缓解杀死图腾动物而破坏禁忌所带来的严重后果；当某一动物

被当作祭祀礼仪的牺牲时，它将受到隆重的哀悼；在某些仪式中，特别是在隆重的仪式中，参与者要披戴图腾动物的皮毛。在这种情况下，图腾动物多为强有力的，并受到特别的敬重；氏族及其个别成员都必须采用图腾动物作自己的名字，凡用动物的名称来称呼人的名字的动物就是图腾动物；许多氏族在他们的旗帜上和武器上用图腾动物的形象作标志。有些人则把图腾动物的图形描绘（包括文身）在自己的身上；如果图腾动物是庞大的或危险的动物，那么以之命名的氏族成员被认为可以免受其害；图腾动物能够保护并警告属于它的氏族成员；图腾动物能对忠实它的氏族成员预言未来，并充当他们的指导者；图腾氏族的成员坚信他与图腾动物之间的关系受到他们共同祖先的束缚。

德国心理学家冯特（Wilhelm Wundt，1832－1920）在其《民族心理学》（10卷，1900－1920）一书中论述了图腾崇拜。冯特注意到图腾崇拜具有一定的普遍性，在古代和现代的一些部族中都存在着图腾制的遗迹。他指出了图腾崇拜的历史地位，“在历史的某一时期中，图腾文化在许多地方都为文明的进化开辟了道路。它标志着原始人的时代过渡为半人半神的英雄时代和神的时代”。冯特认为图腾崇拜起源于灵魂观念，他说最早的图腾动物都是些灵魂动物（鸟类、蛇、蜥蜴和鼠类），由于它们行动灵巧、或能够飞翔、或能够对人示警，因而被认为是容纳亡者灵魂的地方，也就是说，图腾崇拜与灵魂观念密切相关。冯特还指出了图腾所具有的二重性，从“名”的角度说，图腾构成氏族的命名，对于区别各个氏族及其组织有至关重要的作用，从“实”的角度说，图腾动物常常被认作宗族的祖先，同源同宗的信仰强化了氏族成员的认同感。图腾崇拜的功能有二个方面，一是产生了一系列的禁规和仪式，二是产生了外婚制的社会结构，其所通行的原则固化了氏族成员的信仰与情感。

在雷纳克与冯特归纳的图腾崇拜诸特征中，涉及到图腾动物

与氏族成员的神秘交感，涉及到氏族成员对图腾精灵的信仰与崇拜，涉及到氏族成员禁食图腾动物的规则，涉及到氏族成员对图腾动物既崇敬又畏惧的复杂情感，以及图腾崇拜作为一种社会组织结构的基本功能。在我们看来，图腾崇拜作为一种宗教和社会制度，至少是四个子系统的总和。首先，图腾崇拜是一个信仰系统。人们深信在某一社会群体(氏族)或个人与某一特殊物种(如牛、袋鼠等)之间，有一种神秘的"同质"关系或"交感"联系。二者之间休戚与共，一损俱损，一荣俱荣。人们借助一定的仪式(丰产仪式、巫术等)与一定的禁忌（如禁猎或禁食等），促使这一物种繁荣昌盛，并由此带来氏族或部落的兴旺发达。其次，图腾崇拜是一种象征系统。这种象征系统具有多方面的功能。它的神话传说不仅解释了图腾动物的起源（论证了它的神圣性），而且也解释了人的起源（如图腾动物与人结合而有某某氏族或民族）。与此同时，图腾的符号作用一方面将动物界区分为图腾动物与非图腾动物，另一方面在人类内部也划分出自我、性伙伴、亲戚、朋友、敌人等不同的人际关系圈。其结果，许多隐含在社会生活中的结构观念变得具体化了，成为人们直观的可以直接把握的东西。第三，图腾崇拜是一个禁忌系统。图腾禁忌划分了或说代表着许多文化的界限，而其功能就在于保护这些文化的界限不受侵犯，从而保护了与这些文化界限密切相关的人或物。禁忌能够保护氏族以及氏族成员与图腾祖先的神秘联系免遭破坏；禁忌能够保证图腾动物（植物）与氏族共同繁荣；禁忌能够强化旨在维系氏族生存（主要在食物与婚姻这二个方面）的社会秩序。第四，图腾崇拜还是一个社会结构系统。它在性关系上实行外婚制，信奉同一图腾的氏族成员禁忌有任何性关系。由于在饮食结构上实行禁食某些动物或植物，使不同的氏族相互间在饮食范围上划定了各自独享的领域（A禁食者为B之食物，B禁食者为C之食物，C禁食者为A之食物），从而在有限的生存环境中有效地维护了各个氏族的生存基础。不同的氏

族按照动物或植物支系组成程度不同、利益不等的社会网络，并组成氏族、胞族、部落之金字塔结构的复杂社会。

（2）崇拜仪式与氏族认同

在宗教学说史中，最先探讨社会形态与宗教的相互关系的，是与泰勒同时代的史密斯（William Robertson Smith, 1846－1894），他不是以观念的来源作为自己的研究中心，因为在他看来，原始宗教中占首要地位的不是信仰和神话，而是仪式、制度和惯例。宗教是社会性的，是集体所不可缺少的获得和维护社会生活价值的一种方法。史密特发现在闪米特社会中，部落的认同相当于宗教的认同。每一个小部落都有其自己的神灵，人们把他们看作实质意义上的“创造者”或父亲，从而神灵与人乃同一血脉。神灵原本是图腾，并由某种动物所代表。这种神与人的关联不时地由人们在神圣仪式中分享图腾加以强化和象征。人们在这样做的时候，认为已将神圣的品质吸收到自身当中，这不仅加强了人与神的密切关系，而且使所有的仪式参加者心心相印。人们在宗教的仪式中，巩固和加强了他们自己的共同生活以及相互合作的纽带。所以，宗教仪式的本质不是精神的而是社会的，它的十分重要的社会功能就是增强社会群体的整合。

史密斯以图腾崇拜为例，揭示了神圣的内涵。在他看来，图腾崇拜在现象上是人对神圣动物的崇拜，但实际上却体现了一种社会模式。他特别关注献祭的仪式，认为在祭祀中，人与动物不仅有一种血缘关系，而且通过这一神圣的动物，建立起人与神的联系：“在整个闪米特世界，关于献祭的基本观念，并非神圣的纳贡的观念，而是通过共同分享神圣祭物的血肉而在神与其崇拜者之间进行交流的观念”。[51]用于宗教目的（建立人与神的交流）的祭祀仪式，原来包含着极深刻的社会内涵。在原始社会，人与人只有一种关系是绝对不可分离的，这就是血族关系。“血族是指一群生死与共的人们的集合体，他们被视为一个共同生命体中的组成部分”。

血族同伴的流血意味着自己在流血，血族同伴的胜利也就是自己的胜利。所以伤害一个人意味着伤害整个群体，会引发全族的复仇行动。血族成员共进食物，这不仅是物质匮乏条件下的"共产主义",而且具有分享的力量,即共有的食物进入每个成员的躯体,从而使每个人具有了相同的品质。人类不是先有宗教的"圣餐"尔后有血族共进食物的"制度",相反,"圣餐"是氏族制度的反映和投射。当然，这种"圣餐"一旦形成，又反过来强化了氏族成员的联系。换句话说,"圣餐"的仪式,把氏族的血缘纽带神圣化了。

史密斯把宗教与图腾崇拜联系起来，并认识到图腾崇拜仪式乃是将氏族的血缘关系神圣化，这无疑使人们感到二者之间似有更深刻的关联。但遗憾的是，史密斯就此踏步不前了。就史密斯而言，既给后人留下了遗憾，也给后人留下了未开垦的处女地。杜尔凯姆顺着图腾崇拜与神圣的联系继续向前走，提出"神圣"即社会的学说。

(3 神圣对象就是社会本身

随着人们越来越具体地研究特定的宗教形态与特定的社会组织形式（特别是图腾崇拜）之间的对应关系，随着跨文化的比较宗教学的发展，人们越来越下功夫研究"神圣"的社会本质。代表这一走向的领袖人物是法国社会学派的杜尔凯姆（Emile Durkheim, 1858－1917），他告诉人们说，宗教中被奉为神圣不可侵犯的对象不是别的，就是人类社会本身，这是一切宗教现象的真谛，其他各种观念或祭祀都是派生之物。那些乍看起来是神秘莫测的宗教现象实际上同一切自然现象和社会现象一样，是有规律可循的，都可以用科学的方法来解释。

杜尔凯姆认为，在现实中所存在的宗教没有是虚假的，也就是说，以其各自的方式而存在的所有宗教都是真实的。要根据人类存在的特定条件，通过不同的方式，来对所有宗教做出解释。杜尔凯姆研究宗教的重点不是其本质而是功能，他认为同一事物在不

同的社会结构中会有不同的功能。原始时代的社会经济专业化程度很低，个人之间还没有分化，那时的社会结合方式非常基本而又单纯，其特点是其组成的单位相当一致，社会结合的基本原则是“同类相聚”。在这种社会中，有着统一的信仰、感情与价值观念，社会群体有着强烈的认同感，同时也具有强大的压力迫使人们遵守共同的行为准则。这种强大的压力来自集体表象，所谓集体表象是指“一般社会成员共同的信仰与情感的总和”，这个“总和”像现代系统论所说的“系统”一样，是一个有别于个体因素的“具有自己生命的特定体系”。集体表象的功能与社会结构的关系极为密切，社会结构越简单，集体表象越单一，其约束力就越大。在杜尔凯姆看来，宗教基本上是一种集体的事情，他说宗教与巫术的重要区别就在于巫术主要是一种个人的事务，而宗教则与崇拜活动以及一致的道德密不可分。基于这样的认识，他反对仅仅从心理学的或认识论的角度来认识宗教，他说“宗教不只是神和神灵的观念，所以不能专门定义为只与神和神灵有关”。在 1912 年问世的《宗教生活的基本形式》一书中，杜尔凯姆比较集中地探讨了宗教，特别是原始宗教，并提出了他自己的宗教定义：

> 一种统一的信仰和行为体系，这些信仰和行为与神圣的事物(即被划分出来归入禁忌的东西)有关，这些信仰和行为把所有信奉者团结到一个称为教会的同一的道德性团体之中。[52]

杜尔凯姆认为在研究宗教时，关键在于抓住神圣与世俗这一对范畴，特别是“神圣”这个范畴，神灵、天堂地狱、巫术等等都是派生之物。在他看来，所谓“神圣”只是一种表象，社会才是其真谛。从表面上看，人们顶礼膜拜的是神灵，但实际上，人类崇拜的却是自己的社会。作为社会学家，杜尔凯姆对人的社会性特别关注，他的基本思想是，要理解人类把自身联合起来的形式，就必须对社会

群体本身进行周密的研究。社会群体是由个人组成的，但社会不等于简单的个人相加的总和。社会对个人行驶着强制性的力量，它们出自集体的意识。以这种观点去看宗教，宗教就成为一种集体意识的产物，它的功能在于将群体的意志，价值观和约束力强加给个人。宗教的每一个基本因素，诸如禁忌、崇拜、礼仪、象征，都在群体内部发挥着这种统一的作用。

在杜尔凯姆看来，宗教仪式具有维护社会集团统治的重要功能。他说宗教仪式把一大群人聚集在一起，会产生一种高度兴奋的状态，这不仅可以加强信徒与神灵的关系，而且也加强了个人与社会组织、个人与个人之间的关系。仪式是诸多行为的方式，它们把集体的心凝聚在一起，其功能就是创造、保持、再创造群体中的某些精神状态。由此看来，仪式就成为一种手段，社会集团凭借这一手段来定期地重新肯定自身，从而使社会群体在利益上、传统上、行动上达到新的统一。这个问题的确不可忽视，它使我们想到：宗教的生命力不在于它的神圣启示，而在于它体现了社会的核心价值。此外，宗教绝不仅仅是一种外力的强迫，它还在潜移默化中，在世代相传中，通过观念（信仰）和行为（仪式），将这些价值内在化，将它们由外在的、社会化的和强制性的要求，变成人们发自内心的自觉追求。宗教之客观的与历史的使命之一（并非其表面的或自称的那样）就在于向其成员反复灌输社会维系所必需的某些思想感情与价值。借助宗教的这种价值的内在化过程，社会强迫其成员必须去做的事情，转变为人们自觉自愿去做的事情。杜尔凯姆不仅提出一些新的观点，而且代表着一种方法论的转变。这种转变至关重要，因为如此一来，宗教就不单纯只是个人的与心理的现象，而是群体的和社会的文化现象，变成了可以理解的现实事物，“而如果宗教发源于个人，它就仍然是一个神秘的东西”。

杜尔凯姆不仅详细阐明了神圣与世俗的区别，而且把图腾崇拜作为宗教的起点。他以澳大利亚的图腾崇拜为例，并将图腾崇

拜的各种表现归纳为三个方面：一是认作神圣的图腾的形象或描绘；二是与氏族图腾名称相关的动物或植物；三是氏族的成员。这三者各不相同，但却以相同的方式成为神圣的，这说明它们的神圣性不是来自他(它)们自身，而是来自某种更深刻的东西，他(它)们只是与其相关而变得神圣。图腾崇拜之所以为宗教，不在于这种动物、那种形象、或某某人，而在一种无名的、非人格的力量，它见之于上述三个方面，但又不能和它们相混淆。它们之中无一完完全全地具有它，但全都渗透着它。它体现于具体的物体之中，但是完全独立的，因而它不仅优于它们，而且比它们要持久。因此，图腾只是一种象征，它是一种东西的特殊表现。这种东西是什么呢？杜尔凯姆认为它就是人类社会本身。图腾是氏族的一面旗帜，每个氏族借此标志相互区别开来，它是氏族社会的人格化表现。在杜尔凯姆的心目中，只有从这个角度去观察图腾崇拜，那些神灵的威严，那些图腾的原则，才能得到合理的解释。图腾是群体内聚与认同的象征，它体现了个人从属于群体及个人对集体的忠诚，它体现了社会成员间休戚与共的情感，它体现了社会群体凌驾于个人之上的权威性。所以图腾不足别的，恰恰是把社会神圣化的象征。

一般说来，一个社会仅仅由于自身那种凌驾于人们之上的权能，使会在人们的脑海里留下神圣的强烈感觉。对于社会成员而言，社会就是人们所崇拜的神。而且事实上，神灵首先就是人们认为优于自己的东西，认为自己必须赖以生存的东西。它或者已经有意识地人格化了，如宙斯、耶和华，或者只是一种抽象的力量，诸如图腾崇拜的情形。就崇拜者来说，无论他处于何种情形之中，他都确信自己所掌握的那种特定的行为方式，既是神圣的，又是极其有效的。在仪式的交流中他不仅感受到那个神圣原则的本质，而且还受到它的作用与影响。无论原始社会的人还是现代社会的人，都会感受到社会所具有的这种超越于个人之上的权威性，都会体验到那种既依赖又畏惧的情感。社会具有一种独特的、不同于

个人本质的本质，它所追求的目的、它的某些作用和功能也成了它所特有的。然而社会是由个人组成的，其目的只有通过人的行动才能付诸实现。所以社会“就帝王般地命令我们这样那样去做。它完全忽视我们自己的兴趣，而要人们做它的侍从”。这个过程也就是社会逐渐与其成员（个人）相异化的过程。

杜尔凯姆认为社会所具有的这一切必然在人们的心中唤起神圣感，社会成员赋予神的那些可信仰的东西，实际上就是社会本身。这似乎是人类社会的一种异化本能，时至今日，社会依然不停地制造神圣之物。而且社会把自己立为神或神圣的这种机制在革命的初始阶段最为明显。杜尔凯姆说：“在特定的时期，在普遍的激情作用下，那些本质上为世俗的事物，如祖国、自由、理性等，有可能被公众视为神圣之物。”社会的这种超越性，人们对社会的依赖性，使人们不可避免地对社会抱有一种敬畏的情感。与此相应，社会的象征（如图腾）也具有某种超越性，人们对之怀有依恋之心和敬畏之情。简言之，宗教禁忌的权威性虽然冠以各种令人倾倒的神圣光环（如神灵崇拜、神秘交感等），但是归根结底来源于社会的权威性。

(4 宗教具有满足人类需要的社会功能

一旦将宗教与社会生活紧密地联系起来，宗教在社会生活中的作用或说“功能”就成为人们关注的焦点。以马林诺夫斯基(Bronislaw K. Malinowski, 1884 – 1942)为代表的功能学派，着眼于分析宗教如何满足人们的生活需要及其如何增进文化认同。在马林诺夫斯基看来，工具、习惯和思想等，皆因其对人类以某种方式直接或间接地有用才得以存留和传播，也就是说，它们能够满足一些生物的、社会的或整体的需要。历史有如筛子（或者说是一种扬弃的过程），只有那些重要的和有功能的，即那些能够满足需要的才能保存在人类的记忆里、传说里、传统价值里和神话里。“总之，要想对于巫术现象，人类迷信和半迷信的举动加以正确的解释，必

须先明了它们的功能。我们已经发现了：在个人方面，巫术可以增加自信，发展道德习惯，并且使人对于难题积极应付的乐观信心与态度，于是即处危难关头，亦能保持或重作个性及人格的调整。在社会方面，客观存在是一种组织的力量，供给着自然的领袖，把社会生活引入规律与秩序，它可以发展先知先觉的能力，并且，因为它常和权势相连在一起，便成为任何社区中（特别是初民社区）的一大保守的要素。所以，由发展社会风俗，巩固社区和文化的组织，而使变革与暴动不易发生，和使各种活动更有效率的进行，巫术就尽了一种重要的文化功能。[53]

尽管马林诺夫斯基与弗雷泽一样将巫术与宗教严格区分开来，认为巫术常常成为威胁他人、反对异己、特别是统治者满足私欲的工具，而宗教的根基则在于人们对永生的渴望。死亡不仅是对个人肉体的毁灭，而且危及群体的“统协”。“可是群体的统协，又是极其要紧的；必须有了这个，然后才有社会组织，才有传统，而且说到末了，才有整个的文化”。宗教“使因生的欲求而来的积极冲动得到圣化的作用，变得有条有理，于是人心乃得安慰，乃得精神上的完整”。宗教不仅仅能够保持个人精神的完整，而且“也使整个社会得到完整”。宗教的信仰、宗教的道德约束、宗教的各种圣礼，“将人们集合起来，不仅为着举行个人的仪式，并且是为着促进彼此的利益和保证彼此的责任，而唤起公共行动”。马林诺夫斯基十分强调宗教对一个群体所形成的认同感和凝聚作用：

> 宗教的需要，是出于人类文化的绵续，而这种文化绵续的涵义是：人类努力及人类关系必须打破鬼门关而继续存在。在它的伦理方面，宗教使人类的生活和行为神圣化，于是变为最强有力的一种社会控制。在它的信条方面，宗教予人以强大的团结力，使人能支配命运，并克服人生的苦恼。……文化对于宗教的需求虽然是衍生的和间接的，但宗教最后却是深深的生根于人类的基本需要，以及这些需要在文化中得到满

足的方法之上。[54]

由此种立场来看宗教，人们信仰的是什么，崇拜的是什么，似乎都变得不那么重要了，而与此相关的宗教信仰及信仰对象的真实性问题，也就退居于次要的地位。对此，拉德克利夫·布朗(Alfred Reginald Radcliffe－Brown，1881－1955)说的更为直截了当，他说宗教的社会功能并不取决于宗教的真实性或虚假性，人们认为是错误的、甚至是荒谬的宗教，实际上却是社会结构的组成部分。他甚至说如果没有所谓"虚假的"宗教，社会就不可能进步，现代文明就不可能得到发展。[55]拉德克利夫·布朗指出，人类的有秩序的社会生活，依赖于社会成员精神中的某种控制其相互行为的感情，宗教仪式培育和维护了这种感情，而这种感情则能够强化社会规范。比如在祖先崇拜中，人们可以发现在宗教形式与社会结构形式之间存在着密切的一致性：祖先崇拜仪式与世袭制结构有一致的关联，献祭仪式则能够反复地强化那些为维护社会的一致所必需的感情。在《安达曼岛居民》(1922)一书中，拉德克利夫·布朗指出，在安达曼岛居民中，哭泣不是一种感情的自然流露，而是根据习俗规定的一种仪式上的需要(它使人们想起杜尔凯姆的观点：哀痛不是个人感情的自然流露，它是一个由群体强加的职责。一个人哭，不仅仅是因为他被告之要这样做，而且还因为他是被迫哭的)。安达曼人在很多场合都哭：在调解仪式上、在朋友聚会上、在婚礼上、在一段时期的哀悼结束时都哭。拉德克利夫·布朗把这种仪式解释为有其特殊的功能，"在这些场合中，一度曾被中断的社会关系马上就要重新恢复，并且这为仪式也是用来作为一种聚会的仪式。"哭泣被肯定为是一种社会团结的粘接剂。[56]

功能学派对宗教的分析，使人们看到那些稀奇古怪的生活习惯与宗教礼仪式，原来都是为了满足某种个人的或社会的需要。这使人们不禁想起黑格尔的名言："凡是存在的就是合理的。"功能学派在揭示宗教习俗与宗教仪式的存在的合理性时，固然将它们

与社会生活紧密地联系在一起，同时也拓宽了人们的胸怀和视野，但这种分析已经远离了有关宗教起源的探讨。

(5) 宗教作为世界观参与了人的社会化过程

当代德国宗教社会学家卢克曼（Thomas Luckmann，1927－　）在其《无形的宗教》（1967）中论述了宗教的人类学条件和宗教的社会形式，他将宗教的产生和存在，与人类的世界观和社会化过程联系起来。他认为人的行动总是有目的的和有计划的，他必须对自己的当下经验做出解释，以便在多种可能性中做出选择。人的经验虽然是个体的和片断的，但人却可以借助人类已有的思维成果（一代一代积聚的抽象概念或范式）将零碎的经验加以分类整理并连缀起来，成为一个连续的整体，成为有"意义"的东西。人凭借这种"意义"不仅理解和把握了外部环境，同时也理解和把握了自己。卢克曼把人的这种创造和利用解释架构的活动称为人创造意义的活动，并将这个"意义"体系称作"世界观"。世界观是人认识和实践活动中，借助概念和范式建立起来的，但对个人来说，它是既有的和不断丰富着的。"解释图式来自过去体验的积淀。体验、它的意义与解释图式三者之间的关系是互惠的与动态的。体验的意义是从当下过程与解释图式的关系中寻出的。反过来，当下的体验又修正着解释图式。连续不断的体验非常有可能被沉淀在一个不同于任何实际体验的图式之中，这种可能有赖于某种程度的超脱(detachment)"。[57]但是这种超脱不是单独一个人类有机体自身能够达到的。对个体自身体验之流的超脱来自对同伴体验的参与。"在所共享的体验的同步流动之中，这些解释又反过来显示自己，从而可以为同伴所获得。由此，一种独立的、准客观地看待他自己的视野也可以为他所获得"。[58]

卢克曼认为世界观对于个人而言，是一种"客观"的意义体系并具有一定的"超越性"和道德性，陈维刚将卢克曼对此的大段论述概括为三点：一是世界观作为一代又一代建造的解释范式系统

的活动的结果，比较个人从零开始发展起来的解释范畴，是无可比拟的丰富和多样，个人从作为历史客观实在的世界观中获得了意义。二是世界观对每个人都具有超越性，“世界观作为意义的历史发源地，跨越了个人的生活和世代的生活”，世界观的这种“历史居先性”，为人类有机体超越生物本性提供了经验基础，“并使人类有机体超越于直接的生活脉络，而将他们作为人整合进一个意义传统脉络之中”。三是世界观的普遍范畴系统对个人行为具有强制性和规范性，“它决定了个人在世界中的取向，并对他的行为施加影响”，而且“这一影响是如此深刻，以至于个人将其视作理所当然”。世界观的这种规范作用，构成了社会控制和社会秩序的资源。[59]

在卢克曼看来，世界观作为一个“客观的”与历史的社会实在，“执行着本质上是宗教的功能”，他不仅把世界观“定义为宗教的基本社会形式”，而且认为这一形式在人类社会中是普遍的。之所以说世界观执行了宗教的功能，在于世界观的意义体系具有“等级结构”，由此产生的两种“实在”将人所生活的世界二重化：一层世界观内在的“意义等级秩序”所指向的“理想实在”，另一层是这种意义秩序的客观化所产生的现实实在或社会结构，卢克曼把前者称为“神圣实在”或“神圣世界”，把后者称为“世俗世界”或“日常世界”。

> 意义的等级结构代表着作为整体的世界观的特征，是世界观的宗教功能的基础，意义的等级结构在世界观内的一个独特的高级意义层面上得到清楚表述。这一层面通过象征性表象明确指涉一个与日常生活世界相分离的实在领域。这一领域可以恰当地称作神圣世界。代表神圣世界之实在的象征可以称之为宗教表象，因为这些象征以一种具体而集中的方式执行着世界观整体的广泛宗教功能。……作为世界观的一部分，神圣世界处于与社会结构整体的关系之中。神圣世界

渗透了形形色色的、多少明确分化的制度领域，诸如血亲关系，劳动分工与权力实施的规范。神圣世界直接决定着个人的全部社会化，并且与整个个人经历相关。换言之，宗教表象在社会情景的整个范围内使行为合法化。[60]

由于世界观在意义结构上分为神圣世界和社会日常生活世界二个层面，决定了宗教表象具有二方面的功能，一方面它能够表明，“在什么意义上现存的社会秩序是合理的、正当的”；另一方面，“宗教又是我们赖以评价和批评现存秩序的依据”。对个人而言，社会化的过程也使个体自我形成一种多重结构，当个人通过参与客观和道德的社会实在过程而做出行为时，他不可避免地同时要内化“客观的”意义体系或世界观。正是在这一过程中，个人意识与良心得以形成。陈维纲将这一点概括为：

> 个人在内化客观的意义体系或世界观的同时，也内化了指涉神圣世界的宗教表象。他把这称之为个人的主观“终极”意义系统或个人宗教性，实际上，个人的主观“终极”意义系统的建立，或者说，个人的主观价值优先系统的建立，乃是内在客观的意义体系或世界观的前提，正如意义等级秩序结构是客观化的世界观的前提。这可以解释历史上的宗教何以对人格形成并进而对社会秩序的形成具有如此至关紧要的作用。[61]

2.4 探索宗教起源的意义

当代中国宗教学者吕大吉认为，宗教学发展初期形成的各种宗教起源论，不仅在理论上各执一词，而且在经验事实上也往往互相冲突。这种情况的继续，使使不少宗教学者产生了对研究原始宗教的怀疑。由于文明民族的原始时代已成为遥远的过去，当代

尚存的原始部落情况又非常复杂，任何学者都不可能穷尽所有民族原始宗教信仰的情况，了解和掌握全部有关资料，因此，当时的宗教学者们在建构其人类宗教的起源和发展理论体系时，难免就会以偏概全，用半哲学性的思辨去填补历史事实上的缺环。[62]埃文斯·普里查德曾在《原始宗教诸论》（1965）中认为，早期宗教人类学关于宗教起源的探讨，其理论建构中的因果解释与现代的总体科学思维有些格格不入：

> 人们清醒地认识到，在许多原始宗教中，人的思维是在不同层次上，不同背景中，以不同的方式发挥其功能的。所以，一个人可以为特定目的祈求于某个神物，也可以在其他境遇里向上帝呼救。宗教可能既是多神教的，又是一神教的，这取决于神灵被看作单一的还是诸多的。[63]

自功能学派以来，西方学者已不再像早期宗教学者们那样花大气力研究宗教的起源，但有些成果不能忽视：一是在研究著作方面，虽然描述性的和功能分析的较多，但像伊利亚德的《宗教观念史》（3卷本，1976—1983）、詹姆斯（E. O. James）的《史前宗教》（1957）、以及卢克曼的《无形宗教》（1967）等，在人们思考宗教起源问题时，都会给人有益的启示。二是在观念的转变方面，越来越多的人认识到最早的宗教经验很可能是多种多样的，各种各样的宗教表现形态不可能从单一的源泉派生而来。

这使我们不由想起宗教学的开创者缪勒关于宗教起源多元论的观点，从1870年缪勒做“宗教学导论”的讲演，到1892年吉福德讲演结束，短短的20年间，各种宗教起源论有如雨后春笋。缪勒在其晚年曾经指出，拜物教的起源论、祖先崇拜起源论、万物有灵论起源论、图腾崇拜起源论等不同的学说，对各自关心的宗教现象做了深入细致的材料收集和理论论证，为宗教学的进一步发展做出了贡献。但是它们都有一个共同的致命缺陷，这就是没有看到

或不愿承认，宗教起源在形态上来自很多方面，因而使各种宗教起源论在整体上归于失败。它们或许可以自圆其说，但总有某些宗教现象与之格格不入，而同样的崇拜现象，由于各家学说相互排斥而有不同的地位。缪勒认为，问题的症结在于人们把宗教的发展看成单线条的，结果必然是削足适履，漏洞百出。“从一个源泉导出宗教，如同从一条河流导出海洋”。

从现在掌握的考古发现和理论分析看，宗教的起源很可能是多元的和多样的。前辈学者在探讨宗教起源时提出的各种假说，虽然有些相互冲突并让人感到无所适从，但是在我们认识到前人的失误在于强行将复杂的宗教现象塞入一个推测性的理论框架时，我们也不应再要求自己在宗教起源上一定要得出按大小个排列的直线发展序列来。然而，在“有所不为”的同时，我们应当看到宗教起源的探索绝不是“徒劳的”：迄今的考古发现证明了宗教确实有一个从无到有，从简单到复杂的发展过程；各家宗教起源说虽各有缺陷，但都通过自己的材料归纳和理论分析，揭示了宗教是人创造的，在认识、心理和社会的不同层面上都能找到它的产生依据。“各种宗教起源论和宗教发展观都有一定的事实根据，从不同方面加深了我们的认识。我们不是因此而离开真理，而是更接近真理。学术上的争论只是告诉我们，应当在更广大的范围内加强对世界各民族原始宗教的调查研究，收集更多、更全面的事实，为进行新的理论综合打下更坚实的资料基础。”[64]

注释

[1]即使我们证实了南美高原上的巨型图案、埃及金字塔等等确实出自外星人之手，也真的发现无论是原始社会还是现代社会的宗教创立，都是对某种超人类生命的崇拜和追循，人们还是想知道人类为什么要这样做。二次大战期间，美国飞机曾降落在……

〔2〕参见韦尔斯《世界史纲》，吴文藻、谢冰心、费孝通、邝平章、李文谨、陈观胜、李培茱、徐先伟译，人民出版社，1982年，第 17 页。

〔3〕Emile Durkheim and Marcel Mauss, Primitive Classification, tr. And ed. with an introduction by Rodney Needham (London: Cohen & West. 1963), p.82 – 83.

〔4〕约翰·奥尼尔《身体形态》，张旭春译，春风文艺出版社，1999 年，第 15 – 16 页。

〔5〕杰西·苏珊娜《众神之年》，郭力宜编译，陕西师范大学出版社，1999 年，第 10 – 11 页。

〔6〕哈森在《史前宗教》一书中说，在旧石器时代晚期，死者的尸体经常埋葬于墓穴中。墓穴中撒有赭石粉，陪葬有丰富的贝壳，以及用骨骼、象牙制作的装饰品。有时还有二次葬。即等骨肉分离后重新安葬，并将骨骼染成红色。他认为这种广泛多见的将尸体涂以赭石粉的习俗，明显地具有仪式的意义。红色是生命健康的颜色。如果死者重新以自己身体复活，就要给骨骼涂上生命的颜色。此外，他还认为，从太古以来，血液就是一种生命的媒介。而某些贝壳（如海贝）在形状上酷似每个人来到人间所经过的大门。这似乎与已经出现了的女性原则密切相关，也可能是一种广泛运用的生殖力护身符。所以很有可能，在旧石器晚期墓葬中出现的这一特征，本质上是种获得生命的仪式。这种仪式见于后来的女性雕像，以及与死者崇拜密切相关的“大母神”的某些方面和象征。在有的墓地中，贝壳成对地排放在人体两侧（头，肩，大腿，膝，脚）。这只能是出于赋予死者以生命的目的，而非装饰。特意修造的墓穴，装饰品，以及尸体的保护，二次葬，陪葬一些器具，似乎表明人们对死者不仅仅是畏惧，而且充满了尊敬和怀念。

〔7〕Mircea Eliade, A History of Relious Ideas, vol.I charpter 1 The University of Chicago Press, Chicago, 1978.

〔8〕在特罗伊斯—弗里雷斯等山洞里，有一个场面经常为人们所提及，这就是一个舞蹈者化装成一个北美野牛，手中挥舞一只长笛。伊利亚德说在旧石器时代的绘画中，大约有 55 个人物身着兽皮，而且大都呈现为舞蹈的姿势，并且指出这也是当代狩猎民族仪式行为的典型特征。

〔9〕Alexander Marshak, The Roots of Civilization, p.81ff

〔10〕Mircea Eliade, A History of Relious Ideas, vol.I charpter 1 The University of Chicago Press, Chicago, 1978.

〔11〕W. Gaerte, Kosmische Vorstellungen im Bilde prahistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltstrome.

〔12〕葛瑞姆·汉卡克《上帝的指纹》，李永平、汪仲译，民族出版社，1999年，第288页。

〔13〕在100万年前，全球的人口总共只有12.5万人，但在旧石器时代晚期增长为532万人，百万年间增长了40多倍。进入新石器时代到公元前后，全球人口猛增为1.33亿人，8千年间增长了25倍。这无疑和生产力的增长密切相关，据有关学者估计，在旧石器时代，即使最肥沃的土地，每平方英里最多也只能维持一个食物采集者的生活，那时的人类群体最多也就15－20人。到了新石器时代，人类群体的规模迅速扩大，这说明在人所能及的一定活动范围内，能够获取更多的资源和物产。这时从事狩猎—采集的群体的世界平均规模是50－100人，而农业群体是100－150人，最多可达到350－400人（参见L. S. 斯塔佛里阿诺斯《农业的起源与传播》，弗·卡博《食物生产经济的起源》，载于《农业考古》1988年第1期）。在距今8千年左右，在中国的中原地区（磁山遗址和裴李岗遗址）北方地区（内蒙东部的兴隆洼遗址）和南方地区（浙江余姚河姆渡遗址）都出现了年产5－10万公斤粮食、人口300－400）人的村落（参见王震中《中国文明起源的比较研究》，陕西人民出版社，1994年，第1－2章）。

〔14〕Mircea Eliade, A History of Relious Ideas, vol.1 charpter 2, The University of Chicago Press, Chicago, 1978.

〔15〕Mircea Eliade, A History of Relious Ideas, vol.1 charpter 1. The University of Chicago Press, Chicago, 1978

〔16〕中国的春节为农历新年，它不同于古代两河流域文明和古代巴勒斯坦文明以太阳运行周期来确定新年的历法。后者的新年日期是固定的，这就是在冬至以后太阳开始明显地在回归点上向回移动之际。用宗教的象征来表示，那是密特拉和耶稣的生日。与此相对照，中国的农历新年是个不固定的日期，它肯定在冬至之后，这和世界上的其他民族是一致的，但却参照“气”的运行。如果埋在地下的竹筒中的羽毛降至筒底，说明“阳气”已衰，如果羽毛浮上来，说明“阳气”上升，大地回春，新的生命周期开始了。所以严格说来，中国的农历不仅参照日月的运行，而且还参照了“气”的运行，是个很复杂的系统。

〔17〕根据现有资料可以肯定的是，在新石器时代，人类已经从洞穴中走出来在平原或坡地定居，人们因地制宜，有巢居（以树干为支柱），有干栏式建筑（如河姆渡遗址），也有半穴居（如半坡遗址）。

〔18〕公共性祭坛的兴建不同于住所内的神圣之所，比如长久以来，人们都将火塘视为神圣之所，不仅有许多献祭之举，还有许多禁忌。但是人们可以说先有解决生存需要的火塘，尔后才有人们将火塘神圣化的行动。但是公共性祭坛的兴建则是人们出于宗教目的的行动。尽管只有极少数祭坛能在历史的沧海桑田中变成遗迹保留下来，但任何祭坛在其兴建之初，都是人们怀着极虔敬的心情，用自己认为最上等的材料，按照最完美的形式建造的。这种祭坛或圣殿往往成为显示那个时代文化成就的尺度之一。关于中国新石器时代的祭祀场所，可参见卜工《磁山祭祀遗址及相关问题》，《文物》1987年11期。甘肃省文物工作队《甘肃秦安大地湾901号房址发掘简报》，《文物》1986年2期。中国社会科学院考古研究所《宝鸡北首岭》，文物出版社，1983年。西安半坡博物馆《西安半坡》，文物出版社，1982年。郭大顺、张克举《辽宁省喀械县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报》，《文物》1984年11期。辽宁省文物考古研究所《辽宁省牛河梁红山文化“女神庙”与积石冢群发掘简报》，《文物》1986年8期。

〔19〕《中国各民族原始宗教资料集成·考古卷》，于锦绣、杨淑荣所写的《前言》，第39－40页。

〔20〕参见韦尔斯《世界史纲》，吴文藻、谢冰心、费孝通、邝平章、李文谨、陈观胜、李培茱、徐先伟译，第134页，人民出版社，1982年。

〔21〕施密特《比较宗教史》，辅仁书局，1948年。

〔22〕卓新平《宗教起源纵横谈》，湖南人民出版社，1988年。

〔23〕参见斯特伦《人与神——宗教生活的理解》，金泽、何其敏译，上海人民出版社，1991年，第284－300页。

〔24〕施密特《比较宗教史》，辅仁书局，1948年，第50页。

〔25〕当时有一批学者关注于神话的起源，如普罗阿认为神话的主题是天空的各种形式，阿达尔柏·昆认为神话的主题是暴风雨和雷电等，雷诺德和雷内尔主张神话的主题是火，而福赫哈麦则认为是水。人们将这些学者统称为自然神话学派，其基本主张是认为各种古代神话和宗教中的神，其实都是自然物的人格化，尤其是较大的星辰的人格化，但也有气象（如狂风暴雨）的人

格化。

〔26〕麦克思·缪勒《宗教学导论》，陈观胜、李培茱译，上海人民出版社，1989年，第 11－12 页。

〔27〕斯特伦把一过程概括为：（1）希腊人观察到太阳与黎明接踵而至；（2）把太阳与黎明人格化，称之为阿波罗与奥罗拉；（3）讲述阿波罗追求奥罗拉的故事；（4）阿波罗被公认为神，具有完美的人形，并具有自己的神谕所和崇拜者；（5）阿波罗变成表达某种模糊的（或说不清的）力量的名称，并失去其与太阳的独特关联。参见《人与神——宗教生活的理解》，金泽、何其敏译，上海人民出版社，1991年，第 288 页。

〔28〕吕大吉《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社，1994 年，第 672－673 页。

〔29〕参见施密特《比较宗教史》，辅仁书局，1948 年，第 81 页。吕大吉《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社，1994 年，第 678 页。

〔30〕H. Spencer, Principles of Sociology, Vol. II, London, 1882, pp. 440.

〔31〕弗雷泽《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，汪培基校，大众文艺出版社，1998 年，第 1005－1006 页。

〔32〕施密特《比较宗教史》，辅仁书局，1948 年，第 153－154 页。

〔33〕斯特伦《人与神——宗教生活的理解》，金泽、何其敏译，上海人民出版社，1991 年，第 202 页。

〔34〕美拉尼西亚是太平洋上的一个群岛，19 世纪初尚处于"刀耕火种"的社会发展阶段，且无文字。当西方殖民者来到这里时，氏族制度正在解体，某些地区已出现阶级分化。

〔35〕马雷特《宗教的开端》，1914 年，英文版，第 31 页。

〔36〕冯特（Wilhelm Wundt，1832－1920），他曾在 10 本的巨著《民族心理学》中，以三卷的篇幅探讨神话与宗教的心理基础，他将自己所开创的实验心理学对个体心理的研究成果，运用到社会心理的领域。冯特认为宗教和神话起源于原始人的"恐惧感"和"敬畏感"，这种情感向外投射的作用使原始人有了顶礼膜拜的外在对象，由此产生了巫术和对精灵的信仰与崇敬。冯特将宗教的产生与发展描述为一个进化的阶梯，其第一步是以灵魂观念为基础的图腾—祖先崇拜，第二步是英雄崇拜，第三步是多神崇拜，第四步是人道宗教。参见卓新平《宗教起源纵横谈》，湖南人民出版社，1988 年，第 149－156 页。

〔37〕塞德布洛姆《神圣》,载于《宗教与伦理百科全书》,第 6 卷

〔38〕奥托《神圣的观念》,英译本,第 35－36 页

〔39〕詹姆士《宗教经验之种种》,上卷,第 27 页。

〔40〕柳巴《转变中的宗教》,第 187 页。关于柳巴的观点,还可参见夏普《比较宗教学史》,上海人民出版社,1988 年。

〔41〕参见弗洛伊德《图腾与禁忌》,中国民间出版社,1986 年。

〔42〕这个术语和奥托所说的 numinous 既有相似之处,也有不同的地方。相同之处在于二者都是自相矛盾的情感不可分离地结合在一起,充满了张力;不同的地方在于 ambivalence 是爱与恨的情感交织,numinous 则是敬畏与向往的情感交织。

〔43〕参见弗洛伊德《文明及其不满》,傅雅芳等译,国际文化出版公司,2000 年。

〔44〕参见布林·莫利斯《宗教人类学》,今日中国出版社,1992 年,第 207－239 页。

〔45〕De Young, Robert N. Religious variables and attitudes. Paper presented for The Scientific Study of Religion, Chicago, October, 977, p.1.

〔46〕Kahoe, Richard D. & Dunn, Rebecca F. The fear of death and religious attitudes and behavior. Journal for the Scientific Study of Relion, 1975, 14, p.379.

〔47〕Cerny, Leonard J. II & Carter, John Death perspectives and religious orientation as a function of Christian faith. Paper presented for The Scientific Study of Religion, Chicago, October, 1977, p.1.

〔48〕Bernard Spilka, L. Stout, Babrbara Minton, & Douglas Sizemore, Death and personal faith: A psychometric investigation. Journal for the Scientific Study of Relion, 1977, 16, p.169.

〔49〕J. Milton Yinger The Scientific Study of Religion, Chapter7, New York, 1970.

〔50〕还有一些心理学家从基督教科学派确实减轻了许多教徒的疾病与痛苦,萨满教能预防精神病,某些神秘主义修炼确有治疗效果等事实出发,论证宗教对身心和协调作用。

〔51〕史密斯《闪米特人的宗教》,第 345 页。

〔52〕杜尔凯姆《宗教生活的基本形式》,英译本,第 47 页。

〔53〕马林诺夫斯基《文化论》，费孝通等译，中国民间文艺出版社，1987年，第 73 页。

〔54〕马林诺夫斯基《文化论》，费孝通等译，中国民间文艺出版社，1987年，第 78－79 页。

〔55〕参见拉德克利夫—布朗《原始社会的结构与功能》，伦敦，1959 年，第 104 页。

〔56〕参见布林·莫利斯《宗教人类学》，今日中国出版社，1992 年，第 167－169 页。

〔57〕卢克曼《无形的宗教——现代社会中的宗教问题》，覃方明译，香港卓越书楼，1995 年，第 47 页。

〔58〕卢克曼《无形的宗教——现代社会中的宗教问题》，覃方明译，香港卓越书楼，1995 年，第 49 页。

〔59〕陈维纲《无形的宗教·中译本序言》（卢克曼著），香港卓越书楼，1995年。

〔60〕陈维纲《无形的宗教·中译本序言》（卢克曼著），香港卓越书楼，1995年，第 66－67 页。

〔61〕陈维纲《无形的宗教·中译本序言》（卢克曼著），香港卓越书楼，1995年。

〔62〕参见吕大吉《中国各民族原始宗教资料集成·总序》，中国社会科学出版社，1996 年。

〔63〕E. E. Evans－Pritchard, Theoies of Primitive Religion. London: Oxford University Press, 1965, pp. 105.

〔64〕吕大吉《中国各民族原始宗教资料集成·总序》，中国社会科学出版社，1996 年。

三

原生性宗教

人类所创造的文明社会一经产生，就像呱呱坠地的新生儿一样，有了自己的呼吸、新陈代谢等生命活动。著名历史学家汤因比曾将人类的文明史划分为 21 个文明形态，[1]并认为每个文明形态都像生命体一样有其成长和衰败的周期。宗教这种社会文化现象，虽然至今还看不到它告别人类的迹象，但具体的宗教形态却像具体的文明形态一样，有其成长、衰败和嬗变的周期。[2]这个周期会因不同的宗教及其生存的不同环境而或长或短，彼此相差甚远，但生而不变的宗教古今中外还没有见到过。

人们常说宗教是一种社会历史现象，其中的含

义除了说宗教是从无到有的之外，还意味着宗教的变迁与社会的变迁之间具有某种互动的关联。在氏族——部落社会里，氏族的血缘一体性、社会一体性和文化一体性决定了氏族——部落宗教的一体性。而当人类社会进入文明时代，即出现以国家为标志的复杂的社会结构之后，原始的那种概莫能外的一体性不复存在了，宗教的一体性亦随之不存，其形态也必然地随之改变，并且随着社会的发展而日益复杂化。

人类文明时代的到来，是以文字、城市和国家的出现为标志的，[3]它和原始时代相比，绝不仅仅是社会组织和人口规模的简单扩大，也就是说，绝不仅仅是一种量的变化，而是一种质的飞跃。按照现代政治人类学的研究，人类的社会制度形态虽然和人类的宗教制度和亲属制度有着密切的关联，但还是有着不同的侧重点。大致说来，人类社会可以权力集中与否划分二个大的阶段，前一个阶段是非集权政治制度，它包括群队（bands）、氏族（clan）和部落（tribe）；后一个阶段为集权政治制度，即有了专门的政府和相关的国家机器，它包括酋邦（chiefdoms）和国家（the state）。[4]为了叙述方便，我们将前者称为前文明时代，后者称为文明时代。

前文明时代虽没有政府但却是个社会，有首领，有巫师，有生产能力和作战能力，也有简单的社会分工；但是没有阶级，没有一批巫师或祭司构成的宗教职业者阶层，没有专职的军队和司法机构，更没有为了统治和管理社会而高高在上的国王（或皇帝）以及从上到下的一整套官僚体系。然而这一切，在文明时代都逐渐改变了。当然，这是一个漫长的转变过程，并非蓦然回首，一切都在瞬间斗转星移。

1. 原生性宗教的基本形态

我们之所以提出“原生性宗教”的概念而不用一般人所说的“原始宗教”概念，主要的原因在于原生性宗教这一概念更为准确：首先，原生性宗教不是创生的，而是自发产生。其历史中或许有非常著名的大巫师，但却没有明确的创教人。其次，人们通常所理解的原始宗教往往认为它们在时间上属于史前时代，而我们所说的原生性传统宗教却是从史前时代延续到近现代。第三，原生性宗教不仅仅是表现于文献、考古发现的“化石”，还是一种在社会生活各方面发挥作用的活态宗教。第四，一般所说的原始宗教大都存在于无文字社会，而原生性宗教不仅从史前社会延续到文明时代，而且许多民族的原生性宗教还具有成文的经典。

原生性宗教与创生性宗教的显著区别之一，在于它的混一性。文明时代的创生性宗教，已经不可能将科学、艺术、哲学、历史、伦理、文学、教育等等文化形态全部囊括于自身之中（尽管有可能包含了这些因素），而且即使在盛行“国教”的中世纪，也不可能囊括一个社会群体的百分之百的成员。但是原生性宗教作为某一氏族——部落（乃至后来的民族）长期信仰的惟一宗教形态，尽管它发育得不如创生性宗教那样丰满和完备，但却是“全民”（在人数上相对较少）信仰的宗教，而且是将该社会群体的科学知识、艺术、哲学、历史、伦理、文学和教育等全部囊括于自身之中。它既是孕育这些文化形式的温床，又是传承它们的载体。

氏族——部落宗教是原生性宗教的重要组成部分，也是它的基本形态。尽管人类的起源点究竟是一还是多，到现在还处于争论之中并有待于更多的实证，但文明起源的多元论已基本上为大

多数人所接受。纵观百多年来宗教研究的成果，大凡将宗教的起源和早期宗教与人类的社会生活紧密相联的，一般都将最早的宗教形态与氏族——部落社会的出现紧密相联。在西方，这方面的代表人物有杜尔凯姆，在中国则可以当代学者吕大吉为代表。

我们不想在缺乏考古证据的情况下，仅凭理论推演断定先有宗教或是先有氏族——部落，这就像争论先有鸡还是先有蛋一样意义不大。如果人们谈论的不仅仅是一种个人的宗教体验，而是一种社会化的，即有观念、有仪式、有组织、有禁忌等行为规范的宗教，那么最早的宗教形态，就和氏族——部落这个人类最早的社会形态有着不可分割的联系。

> 宗教是一种社会意识，而不是个人意识；宗教崇拜活动是一种集体性的社会现象，而不是个人自发进行的，它的产生必有其社会基础。只有找到了人类最早的宗教观念和宗教崇拜活动赖以产生的社会基础，才能说明宗教之所以出现于世的客观根据，也才能进一步发现宗教的本质及其发展的动因。……宗教发端于原始时代的氏族制社会，是随着氏族制的形成而产生的；人类最早的宗教是原始氏族的作生物，是作为氏族制的上层建筑而出现的。[5]

在旧石器时代晚期，逐渐形成的定居生活和外婚制，[6]孕育了有着共同血缘关系的人类群体：氏族——部落。那时的社会生产力十分低下，氏族——部落成员必须共同劳动才能维系集体的和个人的生存，而氏族——部落的后代也必须共同抚养才能保持群体的延续。不论是与天奋斗还是与人争斗，残酷的生存斗争把氏族——部落成员的命运紧紧地联系在一起。在那些用生命和鲜血换来的战斗经验和狩猎经验中，有二点最为重要，一是维护氏族——部落人口的繁衍以保持一定的数量，这是最基本的生产力和战斗力；二是维护氏族——部落成员的团结，这是维护集体生存所

必需的，为了确保旺盛的生产力和战斗力，凡是有利于氏族——部落成员团结的行为规范都得到反复的强调和强化。

1.1 氏族宗教的基本特征

根据考古发现和人类学的田野调查与研究，人们可以认定与氏族——部落相伴而生的氏族——部落宗教，是宗教起源的基本形态。氏族——部落的社会存在决定了氏族——部落宗教的根本目的，这就是最大限度地满足人们的生存需要和群体延续的需要。氏族——部落宗教的功利性比较强，祈求丰产的仪式占有突出的地位(包括生殖崇拜、对动物神的崇拜和对谷神的崇拜，对日神、山神与水神的崇拜等)。氏族——部落宗教延续的时间也比较长，超出了石器时代，直到 20 世纪上半叶，世界上还有许多地区依然保留着氏族——部落宗教的遗迹。旧石器时代和新石器时代业已形成的那些宗教要素在氏族——部落宗教中有不同程度的表现。概括地说，氏族——部落宗教的基本特征有以下几个方面：

(1) 氏族——部落宗教是自发的和朴素的

氏族——部落宗教是在氏族全体成员间自然形成的，并不是某个个人或某个集团为了某种目的而有计划地创造的，在共同斗争中形成的宗教信仰是集体思维的产物。“自发的宗教，如黑人对偶像的膜拜或雅利安人共有的原始宗教，在它产生的时候，并没有欺骗的成分。至于人为的宗教，虽然充满着虔诚的狂热，但在其创立的时候便少不了欺骗和伪造历史。”

(2)氏族——部落宗教具有整体性和排他性

氏族——部落以血缘为纽带是一个整体。这种整体性表现在强调内部的认同和本氏族与其他氏族的区别，这是维系群体生存和延续这个根本大事的二个方面。氏族——部落的凝聚力和排他

性是通过一系列的宗教象征来实现的。在氏族——部落宗教中没有整体与个体之分，只有二个世界之分，即神圣世界（特别是祖先）和氏族——部落（俗界）。个人是从祖先那里来的，死后亦回到祖先那里去。氏族——部落整体作用于神圣界，神圣界亦作用于整个氏族——部落。所以个人得罪了神灵，招致的不是对个人的惩罚，而是神圣世界降灾于整个氏族——部落。

(3)氏族—— 部落宗教具有一定的约束力并且体制化

氏族——部落宗教之所以是宗教而不仅仅是某些散见的宗教要素，在于它不是随意的，它已经(或正在)形成一系列的“制度”，具有日益强化的强制性和约束力。现在能够比较确定的宗教的体制化事物，有禁忌(图腾禁忌、内婚禁忌、神圣场所禁忌、首领或巫师禁忌等)，仪式(成年礼、年节仪式、禳灾仪式等)和神话(涉及到宇宙起源、人的起源、猎物和农作物的起源)。说这些事物是体制化的，实际上意味着它们对氏族——部落成员（无论是对个人还是对某一代人）具有这样或那样的权威性。禁忌必须遵守，仪式必须按传统循规蹈矩地举行，某些神话的“秘密”必须保守。如果谁冒犯了这些神圣的秩序，氏族——部落成员不等神灵发怒就已先“替天行道”，对冒犯者加以严惩。通过所有这些社会的制度，将一代一代新人社会化，并通过周期性的反复使外在的规范变成每个成员内在的自觉。

(4) 氏族—— 部落宗教与生态环境

在史前氏族—— 部落社会，生态环境对原始宗教的结构影响很大。首先，河海渔业氏族——部落以龙神海神为主要崇拜对象，山林狩猎氏族——部落以山神、兽神为主要崇拜对象，而草原游牧氏族——部落则以天神、畜神为主要崇拜对象，平原农业氏族——部落以土地神、谷神为主要崇拜对象。不同生态环境又是形成氏族——部落宗教中心形式的重要因素之一。其次，在自然条件特

别险恶艰苦的环境，自然崇拜往往居于中心地位，形成自然崇拜类型的氏族-— 部落宗教（独龙族的传统宗教就十分崇拜自然神灵而不指望祖灵保佑）。第二，神圣的方位与生态环境密切相关，中国西高东低的地理条件，决定了神灵世界大都位于西方，而东高西低的环境，决定了墨西哥的查穆拉人视东方为神圣。最后，生态环境还影响宗教仪式活动方式、法器制作、祭品种类、场地选择等，使不同地区的宗教具有明显的地域色彩。[8]

1.2 氏族——部落宗教的基本构成

同其他宗教一样，人们对神灵的信仰构成了氏族——部落宗教的核心。我们在“宗教起源的历史发现”中所介绍的那些旧石器时代晚期和新石器时代出现的宗教要素，也都程度不同地包含氏族——部落宗教当中。但是，氏族——部落宗教是一种原生性的宗教，缺乏文明时代宗教所具有的人为整合，而是随着不同的时代和不同的生存环境有所损益，这就造成了具体的氏族——部落宗教在崇拜形式和内容上会有很大的差异。

因此，人们在认识氏族——部落宗教的过程中形成了二个出发点：一个是理论的层面，氏族—— 部落宗教作为一个整体，一种宗教的历史形态，其崇拜形式主要是图腾崇拜、祖先崇拜、精灵崇拜、魔力崇拜。这些崇拜不是凭空产生的，它们和氏族的生存环境、氏族的社会发展水平，有着内在的联系。另一个是现象的或历史的层面，就某个地区或某个民族的传统宗教发展来看，其原始的氏族—— 部落宗教的各种崇拜之间，或许可以按时间顺序排列出一个演进的序列。但是从全球的角度来看，却很难把某种崇拜摆在第一，某种崇拜摆在第二，比如人们普遍认为图腾崇拜是最原始的，然而没有证据表明在原始时代的各个氏族—— 部落中毫无例外；也很难十分有把握地说这些崇拜之间一定有着“一生二，二生

三”的因果关系(如生殖崇拜和星辰崇拜)。事实上,氏族——部落宗教的崇拜形式不仅在时间上是非连续的,在空间上的分布也是不平衡。在某些地区中,某种崇拜尤为发达(如澳大利亚地区的图腾崇拜,中亚地区的星辰崇拜),而在另一些地区中,则是许多崇拜混杂在一起。实际上,在宗教观念的作用下,氏族——部落宗教的各种崇拜很有可能是出于人们的不同需要同时产生或萌芽的,就像人们想抒发情感,既可以唱歌,也可以跳舞,还可以又唱又跳一样。当人们说唐诗、宋词、元曲,那是指不同时代的不同时尚而已,并不能由此推论这就是诗、词、曲的产生年代。

(1) 图腾崇拜

图腾崇拜是随氏族——部落的形成而产生的宗教形式。图腾(Totem)一词源自美洲印地安人鄂吉布瓦人的方言,意为“他的亲族”。图腾崇拜的特征,涉及到图腾动物与氏族——部落成员的神秘交感,涉及到氏族——部落成员对图腾精灵的信仰与崇拜,涉及到氏族——部落成员禁食图腾动物的规则,涉及到氏族——部落成员对图腾动物既崇敬又畏惧的复杂情感,以及图腾崇拜作为一种社会组织结构的基本功能。在我们看来,图腾崇拜作为一种宗教和社会制度,至少是四个子系统的总和。

首先,图腾崇拜是一个信仰系统。人们深信在某一社会群体(氏族——部落)或个人与某一特殊物种(如牛、袋鼠等)之间,有一种神秘的“同质”关系或“交感”联系。二者之间休戚与共,一损俱损,一荣俱荣。史密斯认为在图腾崇拜中,图腾或神与其崇拜者息息相关:他们具有同样的血肉。仪式的目的就是要保持那种激励他们的共同生活以及将他们紧密团结起来的那种联系。“歃血结盟”与“共同进餐”乃是获得这种结果的最简单的手段。祭祀与这类活动难以区分开来。通过分享图腾物,人们变得相互一致或与图腾一致。人们借助一定的仪式(丰产仪式、巫术等)与一定的禁忌(如禁猎或禁食等),促使这一物种繁荣昌盛,并由此带来氏族

——部落的兴旺发达。

其次，图腾崇拜是一种象征系统。这种象征系统具有多方面的功能。它的神话传说不仅解释了图腾动物的起源（论证了它的神圣性），而且也解释了人的起源（如图腾动物与人结合而有某某氏族——部落）。与此同时，图腾的符号作用一方面将动物界区分为图腾动物与非图腾动物，另一方面在人类内部也划分出自我、性伙伴、亲戚、朋友、敌人等不同的人际关系圈。其结果，许多隐含在社会生活中的结构观念变得具体化了，成为人们直观的可以直接把握的东西。

第三，图腾崇拜是一个禁忌系统。氏族在图腾崇拜中形成一种道德的和社会的秩序，图腾禁忌划分了或说代表着许多文化的界限，而其功能就在于保护这些文化的界限不受侵犯，从而保护了与这些文化界限密切相关的人或物。禁忌能够保护氏族以及氏族成员与图腾祖先的神秘联系免遭破坏；禁忌能够保证图腾动物（植物）与氏族共同繁荣；禁忌能够强化旨在维系氏族生存（主要在食物与婚姻这二个方面）的社会秩序。

第四，图腾崇拜还是一个社会结构系统。一个社会被划分成很多群体，在每一种群体与一种或更多种物体之间有着一种特殊的关系。图腾是在一定的动物（或植物）和某一个社会群体之间存在的一种特殊的联合。氏族实行外婚制，信奉同一图腾的氏族成员禁忌有任何性关系。某些氏族——部落在饮食结构上还禁食图腾动物或植物，[9] 使不同的氏族——部落相互间在饮食范围上划定了各自独享的领域（A禁食者为B之食物，B禁食者为C之食物，C禁食者为A之食物），从而在有限的生存环境中有效地维护了各个氏族——部落的生存基础。不同的氏族按照动物或植物支系组成程度不同、利益不等的社会网络，并组成氏族、胞族、部落等类似金字塔结构的复杂社会。

(2)祖先崇拜

祖先崇拜的基础是相信人死之后灵魂不灭，并相信死者的灵魂继续与活在世上的人有这样或那样的联系。祖先崇拜的对象多为氏族——部落、家族的前辈亲属。人们对亲属的亡灵既尊敬又畏惧，既祈望祖先神灵能帮助活着的亲属，又害怕他们得不到抚慰而加害于后人。因此人们定期的或不定期的举行祭祀仪式。祖先崇拜产生于氏族——部落社会，进入文明时代后，在各传统文化中存留长久。祖先崇拜在文明时代继续存留的根据，在于血缘关系的社会作用。血缘关系在社会结构中的地位和作用越重要，祖先崇拜越发达；相反，在核心家庭为主、成年人之间的经济支援和情感调节不是主要地依靠亲属的社会环境里，祖先崇拜能否存在就成了问题。无论原始社会还是阶级社会，祖先崇拜都与社会结构密切相关，并由于血缘关系的社会作用不同而有许多业型。

祖先崇拜的规模或范围与群体的规模或社会地位有关。一般说来，社会群体的规模较大（如部落联盟或民族），人们崇拜的祖先往往是远祖；而社会群体的规模较小（如家庭），人们崇拜的祖先往往是近祖。不同群体的社会地位不同，不同群体的祖先的“政治”地位也不相同。如在同一宗族中，全宗族的远祖和族长的近祖会受到全宗族的祭祀，而其他家庭的祖先就没有同样等级的“福份”。

在氏族——部落分化为家庭或联合为部落联盟之前，氏族——部落是一个整体。那时人们生活在一起，共同劳作，共同哺养后代，有着共同的祖先。但即使在这样的社会里，不同的氏族——部落也会由于社会结构不同而有不同的祖先崇拜。至少由于男女分工不同，而有女祖先崇拜和男祖先崇拜的区别。

一般说来，祖先崇拜具有鲜明的血缘性。但有时被崇拜的祖先与崇拜者之间只有广义的血缘关系，当社会群体的规模不仅超出了氏族——部落，而且超出了由氏族——部落组成的部落联盟时，尽管这一群体的甲成员和乙成员之间已经没有直接的血缘关系，但人们依然可能将某一支脉（往往起主导作用或居于统治地

位）的祖先作为共同的祖先来崇拜。有时某一群体是由不同部落融合而成的一个更大的部落集团，其成员之间甚至没有血缘关系，而只有地域的、政治的、经济的、文化的和传统的关联，这时被奉为祖先受到崇拜的人物或是历史上的一代英主（如黄帝），或是传说中的文化英雄（女娲与伏羲）。而这时受崇拜的祖先已经程度不同地演化成一种象征而不再是一位神灵。

(3 精灵崇拜

精灵崇拜是在万物有灵论信仰的基础上形成的，但是人们虽然相信万物有灵，却只崇拜那些自己认为在生活中和世界构成中至关重要的神灵。按其崇拜对象可划分为三大类。

第一大类是自然精灵。人们习惯上还是将自然物象区分为四种类型。①日、月、风、雨、雷、电等；②山、树林（或森林）、河、湖、海等；③天和大地；[10] ④星辰。

第二大类是动植物精灵。由于人们的生活方式不同，崇拜的动植物精灵会有所不同。狩猎群体多崇拜动物神灵，如熊、虎、狼、鹰等；农耕群体多崇拜谷神。

第三大类是未能列入祖先行列的死者灵魂。他们生前或是献祭的牺牲，或是凶死战死者，或是鳏寡者，或是瘟疫的受害者，或是触犯禁律者，总之是些不幸的或有罪的灵魂。人们往往以为它们会给活着的人们带来麻烦，因而基本上是敬而远之。

第四大类是善于恶作剧的精灵。它们会使有情人难成眷属，会使人们劳而无获，有时会让训练有素的权威人士当众出丑，有时则会让人们功败垂成。

在后来的发展中，人类某些群体开始将精灵区分为具有善恶属性的神灵和魔怪二大类。这既是生产力发展，人们对自然界和社会生活的控制力增强的表现，也是社会道德推及自然界的结果。

(4)魔力崇拜

一般所谓的魔力就是神秘的超自然力，是各种超自然体皆有的超人力量，但作为一种崇拜对象的“魔力”则主要指那些无具体形象或固定附体的，无独立人格或专门名称的各种超自然力。这种“魔力”是巫术仪式所要控制、利用、驱使的主要对象，也可称为“巫力”。

西方民族学家早期常以美拉尼西亚人的“玛纳”（Mana）作“魔力”的代表。在那里人们认为“玛纳”是一种可为人带来成功和幸福，也可使人遭受损害和毁灭的超自然力量。这种力量是无形的，可寓于无生物和生物如石头、蛇等物体内，可附在活人身上以及死人灵魂和精灵上。人们可以获得它，控制和驾驭它，为自己的利益服务。当人们把魔力信仰和具体事物相结合时，逐渐形成“神物”和“神偶”崇拜。

在魔力信仰的氛围中，一个人如果在某方面比周围人优越，就认为此人具有特殊的魔力，在比较发达的社会，魔力更常和首领或巫师（萨满）相联系，并伴有一系列的禁忌。巫师多半是氏族——部落中经验丰富、心灵手巧或精神病态的人，人们认为他们能和神界打交道，能向祖灵祈福，能消灾避祸，是具有“超自然力”的“灵人”，日益成为氏族的保护者，成为被信赖和敬畏的神秘人物。

生殖本是一种自然过程或说自然的能力，但并非人人都能生育，也不是凡播下种子的就都有收获。生殖崇拜就是通过特定的仪式或唤醒或增强这种原本自然、但又似乎十分神秘的力。生殖崇拜的外在形式虽然将性器官或性行为作为崇拜的对象，但受崇拜的是性器官或性行为所代表的创造力或生殖力。生殖崇拜在后来的发展中形成几种最重要的形式：有些仪式被认为能增进繁殖，聚焦于性的能力；有些仪式被认为能够使修行者获得前所未有的欢乐，或进入某种极乐的境界，其聚焦点在于性的技巧；有些仪式通过打破种种界限以及使文化回到原始的混沌状态，在释放出大量的被压抑的能量的同时又建立起社会的秩序（如狂欢）；在某些

仪式中，性交已具有象征或思辨的性质，即象征对立物的统一。

魔力崇拜的分布比较广泛而且内容庞杂，如北美印地安人相信有医疗的力量、爱情的力量、免于响尾蛇毒害的力量等等。有些群体对咒语和形体语言（如手印）的魔力特别崇拜。总之在魔力崇拜基础上形成了各种各样的巫术。[11]魔力虽然是无形的，但却可以通过有形的仪式或仪式行为获得某种支配或控制，还可以通过特定的仪式在不同的人或物之间转让和继承。它的肯定形式见之于巫术，它的否定形式，则是名目繁多的禁忌。

1.3 氏族——部落宗教的历史地位

氏族——部落宗教在宗教发展史上具有重要的历史地位。氏族——部落宗教是人类历史上第一个具有宗教观念、宗教信仰、宗教行为和宗教组织的，包括个人却又超越于个人之上的，社会化的、可延续的和形态完整的宗教。

当近代旅行家、殖民者和学者们对现存于世界上的“原始”宗教进行调查和描述时，虽然有些地区的社会结构基本上还是氏族——部落的，但大多都是业已固化、甚至已经渗透了其他文明影响的宗教了。氏族——部落宗教究竟是如何从萌芽状态一步一步地固化成比较发达的氏族——部落宗教，现代人或许永远无法还原了。但从浩如烟海的各种人类学资料所记载的、被泰勒称作“遗存”的现象中，依据我们已知的社会发展的逻辑，还是能够把握其总的脉络和进程的。[12]

氏族——部落宗教是氏族——部落生活的产物，它的产生是一个自发的和渐进的过程。氏族宗教由萌芽到相对固化，中间不知道经历了多少代人的摸索和努力。人们趋利避害的本能，总是把社会制度中最有效的因素吸收到宗教生活中来，反过来，宗教也总是将社会制度中那些行之有效的东西消化吸收为自己的一部

分。因而生氏族——部落时代，氏族——部落宗教与氏族——部落制度，几乎是二位一体的。

氏族——部落宗教在其强化过程中促进了氏族——部落制度的形成和巩固。虽然各个氏族——部落都有图腾崇拜和祖先崇拜，但不同的图腾和不同的祖先成为内外有别的重要象征。图腾崇拜和祖先崇拜强化了同一氏族——部落的血缘观念，而食物禁忌、内婚禁忌、首领禁忌、行为禁忌等都在宗教观念上和行为中对年轻一代起着重要的社会化作用，就像人们在使用一张新的空磁盘前先要将其"格式化"，从而使之适用于特定的系统一样，青年人也在氏族宗教的氛围中被"塑造"成氏族的合格成员。氏族——部落生活是连续的过程，氏族——部落宗教也在周期性的重复仪式中不断将氏族——部落成员"再格式化"，维系氏族——部落生活所必需的那些观念和准则都在这种反复的社会化过程中得到强化，与此同时，氏族——部落的凝聚力得以增强，氏族——部落的制度得以巩固。

在原始时代，人类群体的生存能力还是相当软弱的。人们仰赖大自然的养育，可又不知道什么时候这个深不可测的自然之母又会大发雷霆，使自己遭受灭顶之灾。此外，随着地球上总人口的增长，特定群体祖祖辈辈独享的水草肥美之地，逐步成为不同群体争夺的对象。在残酷的、你死我活的生存斗争中，无论成功的还是失败的都会总结经验教训。那些战斗力较强的氏族——部落，一定在生理上强壮勇武、心智上聪明坚强、组织上整齐划一、技术上训练有素，即使他们一开始时并未达到这种状态，自然历史过程也会优胜劣汰，使胜利者和征服者具备这些素质。氏族——部落宗教作为氏族——部落的意识形态和文化载体，人们自然会在这种大浪淘沙的过程中，自觉或不自觉地将那些有利于氏族——部落生存和发展的宗教因素不断强化。

氏族——部落宗教是人类历史上迄今存在时间最为长久的

种宗教，它在数千年甚至上万年的延续中，去粗取精，积少成多，将一些宗教象征积淀为代代相传的心理原型。成为后来文明时代各种宗教得以产生的基础，并为后来的宗教家创造新宗教提供了丰富的资源。

2. 原生性宗教的历史演变

原生性宗教的历史演变有二重含义：首先，氏族——部落宗教在前文明时代向文明时代过渡阶段的历史演变，这种演变的结果是氏族——部落宗教变成国家宗教，个别的成为民族宗教。其次，氏族——部落宗教虽然延续到文明时代甚至一直延续到现当代，但却有所变化和有所弱化，而且大多成为民间信仰或传统信仰，处于与其他宗教共生的状态之中。

2.1 原生性宗教在部落联盟阶段的演变

人们常说在文明的东方破晓之际，人类经历了一个称为“部落联盟”的过渡阶段。原始社会的生产力是低下的，社会发展也比较缓慢。但是无论如何，生产力总是社会中最具革命性的和最具推动力的因素，而且它总是随着时间的前进而不断走向新的高度。从历史过程来看，经济生活构成了社会生活各个方面存在和发展的基础，生产力的发展最终带来生产关系和其他社会关系的演变。

在前文明时代，生产力的科技含量很低。人要吃饭，也要养育后代，因而在不断地消耗资源；但人能够劳动，能狩猎打仗，还能开拓和利用更多的资源。人口的规模和结构一直是制约资源配置和经济增长的重要因素。无论是氏族——部落间的生存斗争导致了

氏族——部落间的征服与兼并，还是通过联姻化干戈为玉帛，总之，人类群体的生存规模呈不断扩大的趋势。然而更为重要的，是在氏族——部落社会发展到一定阶段，出现了驱动氏族——部落社会（前文明时代）向国家社会（文明时代）转变的两种关键的因素：

一方面，生产力的发展导致"财产"的占有和累积，而财产的家庭私有和对之增值的追求，使氏族——部落由一个浑然不分的整体裂解为诸多个体家庭，从此经济利益和社会利益的承受者就由原来的氏族——部落整体，分解为社会的和家庭的（或个人的）二个层次。在氏族——部落社会的解体过程中，生产力的发展至关重要，因为只有生产力达到能够生产出相对"剩余"食物的水平时，蓄养奴隶才有意义，征服者或强胜者才有可能不杀俘虏和妇孺而使之成为奴隶，奴隶的劳动可以生产出更多的"剩余"以养活更多的奴隶，最终使主人可以不再劳作，社会分工也由于这种"剩余"最终得以职业化。然而从此，土地、人口、财富和权力，就成为个人和社会群体（包括宗教团体）追求和争夺的重要资源。

另一方面，持续不断的联姻和征服使位居主导地位或统治地位的氏族——部落越来越强，也更具有联姻的吸引力和对外的征服力，这就使不同的氏族——部落形成一种新的关系并形成新的社会共同体。"外来人口"的融入在原有的共同体中形成阶级的同时，也打破了氏族——部落原有的血缘同一性。原来的氏族——部落成员离开世世代代生活的地域到征服地做主人，或被征服者带到异地去做奴隶。血缘和土地的固有联系被斩断了，社会群体的性质也改变了，生活在特定区域内的人们不再像原来那样属于同一血缘。血缘关系虽然还存在，但已降低到家族或家庭的层次。原属于不同群体的人们在新的条件下，长期在同一地域共同生活，不论是内部的磨合（包括生活习俗的、语言的、信仰的等等方面），还是抵御外敌入侵或外出征战，都会促成休戚与共的利害关系。

地域观念慢慢地浮到社会意识的表层，亦成为社会群体的外在标志。过去是分属于不同氏族——部落的居住地，现在变成了不同氏族——部落混居的村庄或城镇，而不同的居民点又共属于一个更大的共同体。此类新的社会共同体继续膨胀，相互联合或吞并，无数的弱小氏族——部落融入这越滚越大的雪球之中。与此同时，在这种新的社会共同体内部，出现了日趋复杂的社会关系，并形成协调社会关系、维护社会秩序的组织机构。

氏族——部落宗教在不断地与原有的社会生活结构的“磨合”中，通过持续的强化作用已经具有了很强的稳定性，一般的社会变化和自然环境的变化，它都能“以不变应万变”；但是当社会环境发生重大改变的时候，它就面临着要么调整自己要么灭亡的选择。自然，我们今天能够看到的原生性宗教都是经过不断嬗变而生存下来的。尽管宗教发展有其自身的演变规律（如新宗教的产生尽管与它距离最近的宗教分庭抗礼，但却总是到最远的源头去寻找根据等），但宗教发展的趋势（为什么这样变而不那样变）和宗教演变的时机（为什么此前此后没有变而恰恰在此时发生转变），若离开了社会变迁的大背景，就变得不可思议。在氏族——部落社会向国家社会转变的过程中，部落联盟社会只是一个过渡环节（在不同的文化圈里时间长短不一）。在这个过渡时期，原有的氏族——部落社会逐步解体，权力逐渐集中，雏形的政府日趋成熟，国家社会的基本要素相继出现，国家各种制度的胚胎逐渐孕育。这些变化都直接或间接地影响了宗教发展的走向。通过参照考古发现和民族学的调查资料，比较氏族——部落宗教与国家宗教，可以说在这个过渡时期，最重要的宗教变化集中在二个方面：一是神灵世界由分散的多神信仰向结构化（金字塔式）的方向演进，在地方性神灵日益突显的同时，原来的某些自然神灵的社会属性增强；二是主持宗教的活动成为某些人的特权：

(1)随着地缘村社和部落的建立，过去作为自然神的“山神”或

“土地神”,现在变为村社及部落地域的保护神——“社神”。[13]随着这种转变，社神不仅由以自然属性为主变为以社会属性为主，而且在某些地方变得由英雄祖先来充当了。[14]从整体上看，宗教开始以自然崇拜和生殖崇拜为主，转变为关注权能（帝王、英雄等）、关注社会秩序和道德、关注个人命运等。

(2）社会成员的等级分化，使他们的祖先神也相应地而被划分为高低不同的等级。居于统治地位的部落首领的祖先神也就成了全部落的主要崇拜对象。[15]随之而来的是自然神灵也出现了高低主次之分，魔怪也有了大小之别。在某些地区，在神灵等级分化的过程中，还出现了神性高大、神权显赫的天神崇拜。这种天神，多是统治集团的祖先神与自然神的结合。

(3）当天神观念出现并成为一种高位神之后，部落首领开始把自己的祖先和天神联系起来，把祭天和祭祖结合起来，从而使他们自己具有了神圣的血统和权威，具有了支配自然和社会的两种超自然力。此时也就出现了最早的神权政治。部落首领通过把祭天的大权掌握在自己手里，不仅能够提高自身的社会威信，而且巩固和垄断了自己的特权地位。[16]

(4)出现世袭的“神圣”家族。氏族的长老和部落联盟的酋长，原来是氏族成员和部落成员优胜劣汰竞争出来的。随着私有制和阶级的出现，作为统治者的氏族集团逐渐变为掌握权力的世袭利益集团，形成部落中的贵族。他们当中也有分工，有些家族是武士，有些家族是祭司。但都被赋予某种神圣性，这种神圣性是其世袭权力在宗教观念上的反映。古代印度的婆罗门和刹帝利，就属于世袭的“神圣”家族,中国古代的史、卜、祝等,凉山彝族中的吉克家族也是世代为祭司的。[17]

(5)与此相应的是主持宗教活动成为某些人或某个阶层的特权。托卡列夫在《世界各民族历史上的宗教》中提出氏族萨满教分为三个阶段,最早期的形态是“全民”萨满术(伊捷尔缅人),其后是

“类型”萨满术，每个氏族“无不各有本族之萨满”，再后是“专业”萨满术，此时萨满已成为专职。[18]这个过程或许是自然的，或许是强制性的。这种强制性的力量不是缘自宗教而是缘于政权力量，即借助政治手段来解决宗教和宗教信仰问题。像中国历史上的“绝地天通”事件，[19]就是统治集团运用政权的力量改变了“家为巫史”、“民神杂糅”的自发状态。

2.2 文明时代的原生性宗教

部落联盟只是一个过渡阶段，当文明的曙光划破东方地平线的时候，人类突然发现生活于斯的地球上多了一个魔方似的大舞台。这就是不同于部落联盟的国家。

在距今四五千年前，在中国的黄河——长江流域，印度的印度河——恒河流域，西亚的两河流域，北非的尼罗河流域，诞生了人类最早的文明，也出现了最早的奴隶制国家。人类由原始时代进入文明时代是一个极为重要的转折点。文字的出现和使用构成了文明时代宗教发展的一个重要动因。[20]文字的出现不仅使生活在今天的人们能够较详细地了解那个时期人们的精神面貌和宗教的情况，而且文字出现本身就能够使宗教信仰形成跨地域的“标准”，并因此能够在前所未有的空间范围内传播，超越人的生死影响而在不同的代际之间一脉相承。文明时代的宗教与原始的氏族——部落宗教有了很多方面的不同。这些变化，既有外在的、属于宗教的生存环境的因素，也有内在的、属于宗教自身的演变。

(1) 国家政权的出现对社会生活与精神生活的影响

首先是社会生活方面。在前文明时代，氏族——部落有酋长但没有国家，也没有专业的军队，更没有国家“财政”。酋长可以在战时率领本氏族的全体成员与敌人拼死搏斗，然而氏族——部落成员不能杀自己的兄弟，战士和氏族——部落成员是合一的。而

在文明时代，尽管有时国王会动员全体男性子民拿起武器保卫国家，但一般说来战士和百姓是二部分，军队是受控于国家的一把双刃剑，既可以抵御外敌，也可以镇压国内的民众起义。另一方面，酋长的财富虽然总是要多于普通的氏族——部落成员，可是酋长无法与国王（以及他所领导的政府）相比，这不仅仅是个量的问题。国王的财富除了保证个人和家族的享受之外，还要养活一支常备军，养活帮国王进行分级管理的行政官僚，因此国家建立一套严格的税赋制度及负责实施的税收人员。由于军队和行政系统都依赖国家财政而存在和延续，也就都从各自的角度来强化这个制度。在文明时代，除了个人或家庭的私有财产之外，以国王为代表的政府垄断了社会财富的主要资源（国王还可以凭借手中掌握的政权力量随时剥夺社会成员的个人财产）。

其次是精神生活方面。人类的信仰体系从来都是多元的，但在前文明时代，信仰资源的多元性是外在的，甲氏族——部落的信仰体系可能与乙氏族——部落的信仰体系相差甚远，可是在一个社会群体（氏族——部落）内，人们的信仰体系是一致的，即一个社会群体只有一种宗教。然而在文明时代，信仰资源的多元性既是外在的，也是内在的。一个社会要面对多种宗教，甲地的文化和乙地的文化可能会在信仰上具有很多差异；但在社会内部，统治者（特别是外来的）和被统治者之间，不同的阶层之间，在信仰上的差异往往比地域文化造成的差异还要大。无论这种差异是多是少，是大是小，统治阶级总是选择有利于自身存在和发展的信仰体系，形成“顺之者昌，逆之者亡”的社会导向。统治阶级凭借政治权力，在控制了社会资源的占有权和分配权的同时也控制了精神资源。在前文明时代，可以说宗教垄断了社会的精神资源。那时神圣与世俗的区别，主要地表现为日常生活与宗教生活的区别，表现为精神生活与日常劳作的区别，上层建筑的东西几乎都属于神圣的范畴。但生产力的发展和私有制的出现促使人类社会摆脱了简单再

生产的原始状态，文化以前所未有的速度积累和演进，迎来了文明的滥觞。科学、哲学、伦理学、艺术、文学、史学、教育等等，全都在文明时代有了世俗的形态。从此神圣与世俗的区别，不仅是纵向的，而且也是横向的，上层建筑及意识形态都裂解为神圣和世俗二个部分。任何宗教都不仅有了竞争者而且还很多，其中既有宗教的，也有世俗的。

(2) 宗教有了政治属性

氏族——部落的生活也有经济生活和文化生活之分，氏族成员也有首领和普通成员之别，但氏族——部落生活是一种血缘的、整体性的和一元化的。氏族——部落一旦瓦解或灭亡，氏族——部落宗教亦随之灭亡。但在文明时代就不一样了，同一地域的不同群体不是消灭对方的关系，而是甲活也让乙活，但甲之所以让乙活不是为了乙而是为了甲自己，那是一种占有和奴役的关系。然而只要人不死，被征服者的信仰就不一定丧失。保存下来的信仰或者因为统治者的压制而成为秘密宗教，或者因为统治者垄断了某种信仰而成为民间信仰。由此宗教有了阶级和阶层之分，有了朝野之分，也就由此有了社会地位。任何一个阶级和阶层，都有一个如何对待不同宗教信仰的关系问题；任何一种宗教也有一个如何对待不同阶级和阶层的问题。宗教的这种自觉或不自觉的“定位”，使之在形成主流(或正统)或非主流(或正统)的分化过程中，不论是“出世”的还是“入世”的，都会社会地(客观的)具有某种政治属性，而任何宗教也都会通过自己的努力（主观的）争取或保持自己的社会地位。在文明时代，统治阶级及其掌握的国家机器，通过控制社会的物质资源和精神资源而成为社会的全方位的主宰。

自从有了阶级，社会上下就不再同质，人们生活在同一蓝天下，却有着不同的命运、不同的观念和不同的利益。这就使文明时代的政治首领，无论如何伟大，也不能让全社会的人像氏族——部落的成员一样，有着相同的理念和意志。氏族的地域有限，酋长的

权威可以辐射到氏族——部落的每一个角落，但国王却不能像酋长那么幸运，国王所代表的最高权力中心和王国的边陲可能相距千里，多级行政中心在起到代理作用的同时，也形成了“中央”和“地方”的复杂关系。总之，国王无法把自己的权威等值地辐射到王国的每一个角落。社会控制的强度随空间的距离而变化，越是处于社会控制的中心地带，社会控制的强度就越大。但社会控制总有缝隙，总有不同利益集团相互抵消的薄弱点。与此相应，无论正统(或主导)宗教怎样以政治权力为依托，即使是“惟一”的国教，也难以阳光普照。在社会的最底层，或在政治权力的边缘地带，也就是人们常说的鞭长莫及的地方，其他宗教不仅能够找到自己的生存空间，有时还能够由此壮大，甚至能够时来运转，在历史舞台上大显风采。

(3) 个人境遇或说个人命运的问题日益凸显

从某种角度来看，前文明时代在某种意义上可以说只有集体没有个人，大家同生共死。到了王国时代，个体家庭、阶级、行业分工都已经成熟，社会结构已经变得相当复杂。同是一个阶级的人，并不同生共死，每个人都有自己的利益，尽管许多人都想好好活着，而且活得很认真、很努力，但却活得很不一样。为什么在战场上飞矛没有击中甲但却击中他身边的乙？为什么甲乙做同样的生意，一个获利另一个却血本无归？更使人们困扰不堪的是：为什么好人不得好报？坏人和恶霸横行于世却得不到惩罚？氏族——部落的禁忌是谁也不能违犯的，违犯者必受惩罚。文明时代有法律但也有特权，并不是每个犯罪的人都能绳之以法，但也不是每个人都可以为所欲为；上至高官下至平民，一个犯了罪的人究竟被绳之以法还是逍遥法外，似乎不是取决于法律是否严密，而在于他到底是个幸运儿还是个倒霉蛋。在社会运行和社会控制中，总有一些永远不见天日的“黑箱”，人们看得清结果，却不知道其中究竟是怎样操作的。凡是活着的人都想有更美好的未来，但这并不是自己

努力就能实现的。什么人？什么时候？什么地方？能够达到什么状态？又怎样做才能实现目的？难道其中真有一只看不见的手在操纵着子吗？这构成了文明以来个人信仰的一个重要情结，也是文明以来任何宗教都必须解答的社会问题、必须回应的神学挑战和必须满足的心理需要。

(4)原生性宗教在形态上的分化

原生性的氏族——部落宗教虽然延续到文明时代，但为了适应有了很大改变的生存环境，它在形态上和功能上必然有所改变。文明时代与原生性宗教密切相关的三种宗教形态是国家宗教、民族宗教和民间信仰。

随着原有的氏族——部落上升为国家的统治阶级，原有的氏族——部落宗教有可能上升为国家宗教。国家宗教是在一个国家中得到政府的支持、具有意识形态的功能并在社会价值取向等方面起主导作用的宗教。一般在一定时期中，一个国家只有一种宗教能够获得国家宗教的地位，有些国家宗教具有排他性，有些则具有程度不一的兼容性。文明早期的国家宗教，如古埃及宗教、古巴比伦宗教、古代婆罗门教、中国的宗法性传统宗教、马雅文明和阿兹特克文明中的国家宗教等，[21]大多是从前文明时代的原生性宗教演变而来的。

文明时代的原生性宗教与国家宗教既有联系亦有区别，其重要的区别在于国家宗教与国家政权紧密联系在一起，强大的政治基础使之具有某种强制性；而原生性宗教往往是一个社会群体的传统宗教，它没有国家政权的支持依然可以存在，它的约束性主要地不是政治方面，而是表现在传统和习俗方面，具有浓厚的心理基础。由氏族——部落宗教演变为国家宗教的路线，可以称之为"向上的"演变；与此相对照的是"向下的"演变，即原有的氏族——部落宗教演变为民间信仰。演变为国家宗教的原生性宗教只是少数，大多数都演变为民间信仰。无论是演变为国家宗教，还是演变

为民间信仰，它们还是属于原生性宗教的范畴，但各自的“社会方面”，即所处的社会地位、经济实力以及组织系统形成的社会资源和影响力是很不一样的；同时，由于所担当的功能有所分化，虽然在信仰和仪式的基本构成要素方面变化不大，但所强化的重点、以及祭祀的权利等方面是不一样的。

民间信仰不是民族宗教。由原生性的氏族——部落宗教演变而来的民间信仰，无论是在世界上的许多民族中，还是在中华各民族中都有所保留，有些甚至延续到现当代。有时候人们常常将这种宗教现象和所谓的“民族宗教”混淆不分。实际上，在宗教学的比较研究中，真正的民族宗教是很少见的。民族宗教，简言之，即一个民族全民信仰的宗教。民族宗教的特点，一是它多由原生性的氏族——部落宗教发展而来，二是以人口繁衍为承继脉络、多不向外族传教，三是具有惟一性或说排他性。多民族共同信仰的宗教虽有可能是其中某一民族全民信仰的，但却不是民族宗教。很多民族中虽然有代代相传的由原生性宗教演化而来的民间信仰，但却是兼容性的，不具有排他性，也不能称作民族宗教。而且“民族”是个特定的历史范畴，在时间上属于近代社会发展进程中形成的人类群体。由此来看，在我们所知的活态宗教中，似乎只有犹太教可以称得上民族宗教。

按照一般的说法，在文明的早期，世界上还无所谓民族。虽然当一个氏族—— 部落或部落联盟组成一个独立的国家时，其原生性宗教往往随之演变为国家宗教（如大卫王和所罗门时期的犹太教）；但这种同步状态似乎不是文明以来的主流。很多国家都是在征服其他氏族—— 部落或部落联盟的过程中形成或成长的，多氏族—— 部落或部落联盟共同组成一个国家的现象比较多见。在世界历史上，各民族的原生性宗教与国家宗教和民间信仰形成十分复杂的相互组合或分离的格局。某些部落集团率先进入了国家形态，其传统宗教在后来的发展中既是民族的也是国家的。更多的

部落集团是生活在多元集团的复杂背景中，其中某些部落集团虽然最终形成了民族，但在多民族的国家中，其传统信仰可能只是作为一种民间的信仰保留下来，人们在认同主流文化的同时还可能皈依了其他的传统宗教。

2.3 中国原生性宗教的演变特点

早在新石器时代，中华大地的各大区域都已经逐步形成了比较成熟的、既有特色亦有共性的物质文化和精神文化（特别是宗教文化），并形成 6 个具有代表性的文化发达区：①黄河中游地区的新石器文化；②黄河下游地区的新石器文化；③黄河上游地区的新石器文化；④长江中游的新石器文化；⑤长江下游的新石器文化；⑥在秦长城以北地区，则有西至今新疆、东至辽河平原的红山文化等。[22]这种多元的格局不同于两河流域的古代文明，那里的城市文明虽然出现很早，但是单一的灌溉农业一旦失去灌溉条件，必然会迅速而全面地陷入崩溃，使文明的发展进程断裂。而中国史前文化的多元结构却具有此伏彼起的优势，即使某一区域的文明因自然地理条件或社会因素而衰落，其他地区的文明不仅依然存在，使中华文明保持其整体的连续性，而且就特定地区来说，也能够从其他地区借来“火种”，使本地区的文明再度崛起。

在相邻的二个或多个文化之间，由于具有不同性质的文化因素在此交错或碰撞，容易形成发展水平相对较高的文化中心，特别是在今西安—— 洛阳—— 开封地区，并以此为中心形成了辐射面较广、渗透性很强、延续时间久远的宗法性传统宗教。这种较高水平的文化中心具有不同文化的交错性和过渡性，因而具有较强的文化吸引力和融和力，这就使华人祖先很早就创造出来的这种多元结构的文明形态，具有其独特的发展轨迹。这种多元结构具有互补性和连续性的优势，“使文化生态更宜连续发展，并使区域特

征由差异大向差异小的方向转化”[23]。

尽管进入文明时代以后，原已存在万千年的原生性宗教，并没有随着文字、城市和国家的出现而瓦解，反而在某些方面得到强化，形成“宗法性传统宗教”并且一直延续到近现代。另一方面，在中原地区的民间信仰和边陲地带的民族——部落或部落集团（到近现代发展为民族并被统称为“少数民族”）的传统信仰中，原生性宗教虽有所演变但却生生不息。与此同时，无论中国本土的创生性宗教还是外来的创生性宗教，虽然各有独自的发展轨迹，但除了近代的“中国礼仪之争”外，大都很少与原生性宗教及其衍生物发生直接的对立和排斥。原生性宗教或者提供滋生的土壤（如道教），或者形成共生的关系（如佛教和伊斯兰教），或者与之合流（如与祆教和摩尼教的某些信仰共同注入明清之际的民间宗教）。上述这些方面，构成中国原生性宗教在文明时代的演变特点。

(1) 敬天法祖的价值取向

当代学者牟钟鉴最先提出了“宗法性传统宗教”这一概念，并对之有一明确的界说：“中国宗法性传统宗教以天神崇拜为核心，以社稷、日月、山川等自然崇拜为羽翼，以其他多种鬼神崇拜为补充，形成相对稳固的郊社制度、宗庙制度以及其他祭祀制度，成为维系社会秩序和家族体系的精神力量，成为慰藉中国人的心灵的精神源泉。这种宗教在中国人心目中占有崇高的地位，它不仅在实际生活中为官方所尊奉，为民众所信仰，而且为学者和史家所关注。”[24]

中国的宗法性传统宗教植根于前文明时代的原生性宗教。古代中国在进入文明时代时，不是以彻底瓦解旧的氏族——部落制度（像古希腊、古罗马那样）为前提，相反，文明时代的一些重要因素，如私有制、国家、阶级与专业化分工带来的社会分层等，不是超越于氏族——部落的血缘关系之上，而是借助于氏族——部落的血缘关系这个网络，将其尽可能地放大，从而将整个部落联盟乃至

整个国家，全都纳入一个错综复杂的血缘关系之网。经过升华和扬弃，文明时代的政治、经济、文化等方面的等级制度与氏族一家族的血缘关系融为一体，形成所谓的宗法制度。

中国古代社会氏族——部落制度的许多方面在文明时代不仅没有破坏，反而得到了强化。氏族——部落宗教中的某些重要形态，如天神崇拜、祖先崇拜、自然崇拜和社稷崇拜等，都由宗法性传统宗教承续下来，并随着社会制度的变迁而加以调整，逐渐整合并系统化。[25]在此过程中形成了由祭天、祭祖，到祭社稷山川的由高到低的宗教祭祀制度。[26]但是由于政治特权的干预，“敬天法祖”的精神虽然依旧，但在操作环节上却有了制度性的变化。自“绝地天通”[27]的宗教改革之后，敬天虽然是华夏民众的普遍信仰，天神崇拜亦构成王权的精神支柱（帝王称为天子），但祭天的仪式活动却为统治阶层及其代表帝王所垄断。[28]相比之下，祭祖却是社会各阶层共有的权利。

中国人常说的“祖宗”一词既包含始祖（一般为部族创始人）又包含近祖（一般为祖父）。无论远祖崇拜还是近祖崇拜，要义皆在于“慎终追远”。所谓慎终，就是隆重地为父辈或祖辈办理丧事；追远就是举行祭祀活动，追念有功有德的先祖。中国传统社会上上下下之所以盛行祖先崇拜，除了情感的因素和对鬼灵的敬畏之外（这方面和氏族——部落宗教相同），还有其重要的社会功能，这就是明确和巩固父系的血统，保证宗族、家族和家庭在社会地位、物质财富和政治权力等方面的正常继承和分配（这方面与氏族——部落宗教相异）。围绕敬祖、祭祖和治丧所形成的一整套宗法道德观念和祭祀制度，以及以孝为本的伦理和宗庙、丧葬之制，就不仅仅是宗教观念和宗教制度，它既是整个宇宙秩序（包含着社会秩序）的重要组成部分，又是这个秩序赖以建立和延续的基础：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼

义有所指”。[29]

《国语·楚语》中的一段话集中阐述了宗法制度通过祭祖加强亲族内部的团结，扩展各家族间的联合，化解矛盾和强化社会等级秩序等方面的价值：

> 国于是乎蒸尝，家于是乎尝祀，百姓夫妇择其令辰，奉其牺牲，敬其粢盛，洁其粪除，慎其采服，禋其酒醴，帅其子姓，从其时享，度其宗祝，道其顺辞，以昭祀其先祖，肃肃济济，或如临之。于是乎合其州乡朋友婚姻，比尔兄弟亲戚。于是乎弭其百昔，殄其谗慝，合其嘉好，结其亲昵，亿其上下，以申固其姓，上所以教民虔也，下所以昭事上也。

中国传统社会以宗族为基本单位，社会上下普遍关注宗亲血缘关系，这种社会结构使宗法性传统宗教渗透到社会的各个层面。牟钟鉴将其称为泛世性，认为这构成了宗教性传统宗教的一大特点：“既无另设宗教组织的必要，也就没有入教的手续及教徒非教徒之分，宗法等级组织属下的成员都是传统宗教的信徒，除非他明确信仰了别的宗教。所以传统宗教是接近于全民性的宗教。传统宗教的泛世性导致如下后果：公开背弃敬天法祖信条者固然罕有，虔诚而狂热的信徒也在少数。总之，与宗法等级制和宗法伦理的紧密结合，是传统宗教的最大特点，也是把它称之为宗法性传统宗教的主要根据”。[30]

(2)注重教化的社会功能

中国的宗法性传统宗教之所以绵延不绝，除了有其存在的社会基础（宗法制度）外，还在于它不仅吸引了历代知识精英中的许多人为之进行理论论证，而且还将这些知识精英中的代表人物演变为崇拜对象，纳入宗法性传统宗教的系统。中国远古就有崇拜英雄祖先的传统，人们将那些对部族发展、对人类文化做出重大贡献、或者在人格上表现出特殊魅力的人物神化，使之成为半人半神

的人物，凡有大功者，死皆祀之。宗法性传统宗教将这一因素发扬光大，《祭法》曾列举了四种需要祭祀的人物："以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之"。这种圣贤崇拜的主要内容是对文化英雄的崇拜，它构成中国宗法性传统宗教的一个重要内容，[31]其中影响最大的是崇拜孔子。

孔子（前 551—479）是先秦时期的大思想家和教育家，他的学生虽将他视为高不可及的圣人，但直到儒学成为正宗经学之后才被神化，历代皇帝赐予各种封号，孔子的地位日愈高升，至元代孔子的封号已增至七字（"大成至圣文宣王"），至明代，享配祭祀的不仅有孔子，还有四配（颜回、曾子、子思、孟子），还有左丘明、董仲舒、韩愈、欧阳修和朱熹等 91 人。总起来说，孔子的地位与儒学的影响成正比，越到后来形象越崇高，封号越尊贵，祭孔的规格也越隆重，礼乐仪注拟于君王，孔子的弟子、父祖辈及历代群儒也被其泽而进入孔庙，得受香火。[32]在中国传统社会，孔子地位的提高在于儒家学说和宗法制度以及宗法性传统宗教的密切关联，在于统治阶级维护和强化这种制度和宗教的需要。在此过程中儒家学说逐步体系化和宗教化，成为宗法社会的精神支柱。[33]这种宗教化过程的核心，是将社会生活中的君臣、父子、夫妇、男女、上下、兄弟等差别及其相互关系，看作"天"的神圣意志所决定的，社会生活的法则与自然法则同构化，全都是"天"所赋予的神圣的宇宙法则，由此形成道德、自然、社会三位一体。作为一个人，无论他是政治家、学者、商人、还是一个军人，其义不容辞的责任就是要遵循这些法则，履行职责，形成适度的人际关系，并通过自己的言行维护和推进宇宙的和谐状态。唐君毅说："孔子学说的精髓在于：如何远离恶，如何像父亲般的仁慈好施，如何兄友弟悌，总之，学会在人际关系的各个方面贯彻道德的原则。由此原则出发，人们会了解到应如何使政治更完善，应如何造就和平以及与世界的和谐，为远近各地的人民确立起皆可行之的政治、经济、社会和法律的体系。"[34]

尽管中国社会从来也没有真正实现这种境界，但这种宗教化的学说既是在为现实的社会秩序做出神圣不可侵犯的论证，同时也为社会进步和人格完善勾画了一幅理想的蓝图：在社会方面，要在政治、经济、文化各个方面贯之以“德政”，确保社会与生态的和谐，政府要由德才兼备的人来领导，知识分子要经世致用，并适时地对古老的文化传统做出智慧的解释，而社会的法律规范则要以培养人们既有修养又有责任心为基础；在个人方面，要具备仁、义、礼、智、信、勇、诚、中庸等多种品德，要具备妥善处理人际关系的技巧，加强个人的修养从而使社会的责任感内在化为一种自觉。宗法性传统宗教，就是推动和实现这一整套价值取向的一种手段。

> 儒教往往被称为“礼教”。有时人们直接把“礼”说成宗教，以此表明它在实践方面与终极方面的品性。“礼”这个字含有两个要素，“乚”原为“豊”，意为献祭的碗或钵，而“礻”原为“示”，意为显示。它们合起来意为某种献祭所表达的预示。所以，适宜的社会行为，不仅仅是社会的习惯，而且还是深藏于一切之中的生活法则的社会表现。在儒家看来，诸如公共性的崇拜活动，丧葬仪式，农业方面的节日，全都为宇宙法则提供了某种外在的象征。这些象征有助于人们在各个层次上指导社会，从而使人们按照自然的法则生活。[35]

人们在祭祖以及祭祖师（行业神或文化英雄）的过程中，非常实际地感受到自己的血缘等级，直接地感受到自己在宗法社会中的地位、自己的权利和义务、自己与他人的相互关系等。所以从教化的角度来看，祭祖仪式、丧葬仪式、自然崇拜仪式、乃至仪式中所穿戴的服饰、所演奏的音乐等等，全都具有社会化的功能，这就是《周易》所说的“神道设教”，即通过崇建神道来设立教化，宗教祭祀被当作基本的教育手段，要求人们祭祀神灵时要敬肃诚挚，如同见到听到感到神灵就在眼前。在秦汉之际问世的《礼记》对此已经形

成比较清醒的认识:“故(礼)……以入朝廷则贵贱有位,以处室家则父子亲,兄弟和,以处乡里则长幼有序……故朝觐之礼,所以明君臣之义也。聘问之礼,所以使诸侯相尊敬也。丧祭之礼,所以明臣子之恩也。乡饮酒之礼,所以明长幼之序也。婚姻之礼,所以明男女之别也。夫礼,禁乱之所由生,犹堤止水之所自来也”[36]。

宗法性传统宗教“敬天法祖”的价值取向,包含着注重现实人生、注重人伦道德的人文主义精神。虽然宗法性传统宗教一直受到历代统治集团和基层家族(宗族)组织的维系和强化,但是它不像基督教和伊斯兰教那样,特别追究和看重天国的真实价值和个人灵魂的解脱,而把重心放在宗教的社会功能方面,特别看重宗教在维护现世社会秩序、理顺人际关系(政治的和伦理的)的教化作用。宗法性传统宗教通过其观念和仪式,将文化的价值取向灌输到每一代人的心田之中,在使一代一代新人社会化的同时,使这些价值取向内在化,从而使民族精神生生不息。[37]

(3)兼容共生的多元格局

宗法性传统宗教是通过敬天法祖来实现它的教化功能的,它将神权与君权结合在一起,而且直接受君权的支配并构成君权的组成部分,君主所主持的宗法性宗教的重大祭祀仪式,不仅构成君权神授的重要象征,而且成为重大的国事活动。这种教统与政统的共生共存的二位一体性质,使之成为虽然没有独立教团,也没有从上到下的专业祭司集团(像古埃及或古印度那样),但却凌驾于其他宗教之上的“国家宗教”。然而中国的这种“国家宗教”又不像其他古代文明的国家宗教那样,具有强烈的打击异端的欲望,其他的宗教,只要不在宗法观念及其行为规范方面与宗法性传统宗教相冲突,都可以在信仰上和仪规上保持其特色。

宗法性传统宗教构成了中国传统社会的上层建筑和意识形态的组成部分。但是它只是原生性宗教在文明时代演变发展的一种形态,除此之外还有另外一个层面,这就是在社会下层(民间)和周

边地带少数民族中代代相传的原生性宗教。在漫长的历史过程中，原生性宗教已经发生了很多的变化，它们不再像氏族——部落宗教那样具有宗教、政治、军事、经济、文化一体化的结构，也不像文明时代的创生性宗教那样具有统一的跨地域（甚至世界性）组织、专业化的神学院、理论化的信仰体系和制度化的神阶体系，但也没有像宗法性传统宗教那样和国家政权密切结合。一方面，原生性宗教具有多神信仰的特点，其信仰者无论是个体还是群体，都有可能在保持其原有信仰的同时，接受其他宗教信仰的影响甚或皈依之；另一方面，信仰原生性宗教的群体经历了诸多社会形态的演变，特别是在现代化的进程中，许多传统的信仰与仪式已经民俗化，因而我们将保存在民间和各少数民族中的这种原生性宗教，归入民间信仰的范畴，并以此与宗法性传统宗教区别开来。

无论是中国北方诸民族，还是南方诸民族，各自传承的民间信仰，在许多方面，都与中央政权维护和强化的宗法性传统宗教有相似之处，主要表现为它们均以原生性宗教为基础，都属于多神信仰的体系，都有与农牧生活密切相关的以大地崇拜为中心的自然崇拜，都将祖先崇拜作为宗教祭仪的核心内容。这有助于增进不同群体间的文化交流和民族间的和谐关系，也使之能够与其他宗教形成一种兼容并存的多元化格局：

阿昌族	★○◇●	傈僳族	★□△
白族	★○◎●□△▲	珞巴族	★
保安族	★▲	满族	★○◎●▲
布朗族	★◇△	毛南族	★○●▲
布依族	★○◎●□	门巴族	★◆
朝鲜族	★○◎●□△☆[38]	蒙古族	★○◎●◆△▲
达斡尔族	★○◆	苗族	★○□△
傣族	★◇△	仫佬族	★○◎●
德昂族	★◇	纳西族	★[39]◆

东乡族	★▲	怒族	★◆□△
侗族	★○◎●□△	普米族	★[40]●◆
独龙族	★△	羌族	★○●◆△
俄罗斯族	★■△□	撒拉族	▲
鄂伦春族	★	畲族	★◎
鄂温克族	★◆■	水族	★○□
高山族	★○□△⊙	塔吉克族	★◎▲
仡佬族	★○◎●□	塔塔尔族	★▲
哈尼族	★○◎△	土族	★◆●
哈萨克族	★▲☆[41]	土家族	★○◎●□△
汉族	★○◎●□△⊙	佤族	★◇△
赫哲族	★◎	维吾尔族	★▲☆[42]
回族	▲	乌孜别克族	★▲☆[43]
基诺族	★	锡伯族	★○◎⊙
京族	★○◎●□⊙	瑶族	★●◎
景颇族	★△□	彝族	★○◎●□△
柯尔克孜族	★◆▲	裕固族	★◎◆☆[44]
拉祜族	★○◎□△	藏族	★◆
黎族	★●△	壮族	★○◎●□

注：★＝原生性宗教；○＝宗法性传统宗教；●＝道教；◎＝佛教（汉地佛教）；◇＝佛教（南传佛教）；◆＝佛教（藏传佛教）；□＝天主教；■＝东正教；△＝新教；▲＝伊斯兰教；⊙＝汉地民间信仰；☆＝其他宗教。

尽管这个表统计的很不完全，但这有限的统计足以表明，原生性宗教在中华各民族的宗教信仰中都有程度不同的保存，即使在如今信仰伊斯兰教和藏传佛教的民族中，宗教信仰的因素也不是绝对惟一的（既有传统的原生性宗教因素，一种宗教内也有不同的派别）。

中国历史上的原生性宗教源远流长，对中华各民族传统文化

的影响十分深厚，既表现于对民族自身的发展，亦表现在民族与民族的关系方面。宗教是一种特殊的文化系统，它借助神圣的象征整合了一个民族的精神：人们的生活情调、特征和品质；人们的伦理和审美方式；人们的行为方式和规范；人们的世界观和思维方式等。宗教虽具有非理性的、神秘主义的性质，但作为一种文化系统，宗教将人们生活于其中的整个世界秩序化：哪些是神圣的和不可触犯的，哪些是世俗的和依据常识可以解决的，哪些是神秘莫测并对人类生活造成伤害的；与此同时，宗教还以其特有的创世神话、人类起源神话、民族起源神话和英雄神话等，解释和论证了既定生活方式、既定生活秩序和既定生活准则的合理性与神圣性。从原始社会到近现代社会以前的漫长历史中，原生性宗教一直是中国诸多民族的传统宗教。在相当长的历史阶段内，原生性宗教一直是许多民族主导的意识形态，渗透到精神文化、制度文化和民族整合等各个方面，对整个社会群体的发展演变产生了深远的影响。[45]

注释

〔1〕这 21 个文明形态是：西方文明，二个东正教文明（在俄罗斯和近东），伊朗文明，阿拉伯文明，印度文明，二个远东文明，希腊文明，叙利亚文明，古代印度文明，古代中国文明，米诺斯文明，苏美尔文明，赫梯文明，巴比伦文明，安第斯文明，墨西哥文明，二加丹文明，马雅文明，埃及文明。此外还有 5 个"停滞了发展的文明"：波利尼西亚文明，爱斯基摩文明，游牧文明，鄂图曼文明，斯巴达文明。

〔2〕有些宗教似乎生存的时间特别长久，但若仔细观察，此类宗教在其发展过程中必有一些大的变动，这种变动在某种意义上可以说是一种新生。

〔3〕参见《社会学辞典》（山东人民出版社），《中国大百科全书·社会学卷》，《中国大百科全书·哲学卷》关于"文明"和"文明时代"的解释。

〔4〕参见黄德辉《政治人类学》，厦门大学出版社，1999 年，第 30－70 页。

〔5〕吕大吉《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社，1998 年，第 469 页。

〔6〕与人类形成外婚制的过程伴随的是“双氏族社会”的形成，尔后又逐渐形成“多氏族社会”。这种社会形成后，不仅仅具有相互提供性伴侣的功能，而且还具有经济的、军事的、文化的功能等。有学者说，没有外婚制就无所谓氏族，而有了氏族也就有了某种意义上的部落，我们在此将氏族与部落联结在一起，也是出于这种考虑。参见谢苗诺夫《婚姻与家庭的起源》（中国社会科学出版社，1983 年）。

〔7〕《马克思恩格斯全集》，第 19 卷，第 333，327－328 页。

〔8〕随着人们对生态和环保的重视，宗教，特别是原始宗教与生态的关系问题，引起了学者们的关注。对于加拿大印第安部落的哇斯哇尼比克利人来说，狩猎能否丰硕，要看他们是否对提供给他们营养的动物负责。他们常说如果一个狩猎者不履行某些道德职责，动物就不会献身给他。这些职责包括：不滥杀，不用尽猎取来的动物，遵循某些公认的狩猎、屠宰、享用动物的程序，表示尊重动物的肉体和灵魂。否则就会触怒动物，给狩猎者带来厄运。还有一些研究者在原始宗教的诸多仪式中发现了一种“福利制度”：许多宗教仪式是在晚冬和早春时节举行的，这时正是青黄不接之际，通过仪式中的欢宴或分享食物，使部分食物短缺者度过难关。参见普洛格与贝茨《文化演进与人类行为》，辽宁人民出版社1988 年，第 575－579 页。

〔9〕图腾的物种大多为动物，但也有以植物为图腾的。过去人们曾经以为凡是图腾物种，都在禁食和禁止食用之列，实际上却是部分氏族或部分时期内如此。在某些情况里，氏族还要举行特定的仪式食用图腾物种，以此将图腾物种所具有的“神性”引入氏族成员的体内。

〔10〕大神与地神（又称祇）相比要抽象一些。地神在演变中一路向着司生产的方向发展，形成与女性生殖相联的大母神崇拜，另一路向着司保护神的方向发展，形成地域保护神（如社神、村寨神）。

〔11〕参见本书第 256－265 页。

〔12〕吕大吉先生在《宗教学通论新编》中，对氏族宗教的演化进程，有一段详细的阐述。参见该书第二编第二章。

〔13〕“社神”即土地神，但是这个“土地”不是与“天”相对应的“地”，而是指特定群体所辖的土地，这是社会共同体生存的基地，所以受到特别的崇拜。“社”的雏形或是图腾圣地（“图腾中心”）后来在山区主要表现为“山神”，在平

原主要表现为“土地神”。社神本是自然神，人们崇拜的是它养育人们的自然属性，后来它和谷神结合一起成为“社稷”之神，逐渐变成掌管人畜兴旺、五谷丰登、住区安全的“多管神”了。参见吕大吉《宗教学通论》，1989年，第377页。

〔14〕如《礼记·祭法》说：“共工氏之伯九州也，其子曰‘后土’，能平九州，故祖以为社（神）。”我国西双版纳傣族的村寨神“丢拉曼”和部落神“丢拉勐”，云南路南彝族的“密支”神，也是社神祖先化的生动例子。另外晚期云南哀牢山等地区的地方“土主”神，则是部落贵族祖先（细奴逻及其后代）本村寨氏族、家族祖先、山神（或土地神）三位一体的“社神”。

〔15〕在山东大汶口墓地已发掘的123座墓中，有四分之一的随葬品集中在五座大墓内，说明这些大墓都是氏族贵族的祖先。祖先崇拜已打上阶级烙印，开始具有维护贵族特权的作用。在我国景颇族的传统社会中，“山官”是村社部落世袭贵族，他们的祖先列入专门祭祀天、地、太阳、山林和水等自然神灵的原始庙宇“能当”的神座内，成为全部落共同祭祀的对象。村社的其他家族、家庭祖先的地位显然低于贵族祖先亡灵，只能在家中供奉，不能享受村社的共同祭祀。

〔16〕参见吕大吉《宗教学通论》，中国社会科学出版社，1989年，第375－378页。

〔17〕参见古克·尔达·则火《我在神鬼之间》，云南人民出版社，1990年。

〔18〕托卡列夫《世界各民族历史上的宗教》，魏庆征译，中国社会科学出版社，1985年，第182页。

〔19〕《国语·楚语下》：及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物，夫人作享，家为巫史，民匮于祀，而不知其福，烝享无度，民神同位，民渎齐盟，无有威严，神狎民则，不蠲其为，嘉生不降，无物以享，祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。

〔20〕后来每个识字的信徒都能读到用母语写就的《圣经》，也是马丁·路德的宗教改革以及新教成功的原因之一。

〔21〕参见黄心川主编《世界十大宗教》，东方出版社，1988年。瓦伦特《阿兹特克文明》，朱伦、徐世澄译，孙家堃校，商务印书馆，1999年。

〔22〕具体的发展过程大致是：①黄河中游地区的新石器文化序列为磁山

→裴李岗文化(前 6400－前 5400)→仰韶文化(前 5000－前 3000)→河南龙山文化(前 2900－前 2000)。继此之后黄河中游地区的主导文化为夏文化。②黄河下游地区的新石器文化序列为青莲岗文化(前 5400－前 4000)→大汶口文化(前 4300－前 2500)→山东龙山文化(前 2500－前 2000)→岳石文化(前 1900－前 1500)。继此之后黄河下游的主导文化为商文化。③黄河上游地区的新石器文化序列为庙底沟文化(前 4000)→石岭下文化(前 3800)→马家窑文化(前 3100－前 2700)→半山文化(前 2600－前 2300)→马厂文化(前 2200－前 2000)。在公元前 2000 年前后，黄河上游地区还有另一种独具特色的文化水平较高的齐家文化。④长江中游的新石器文化以江汉平原为中心，其文化序列大体为大溪文化(前 4400－前 3300)－屈家岭文化(前 3000－前 2000)－青龙泉文化(亦称湖北龙山文化，前 2400)。⑤长江下游的新石器文化以太湖平原为中心，其文化序列大体为河姆渡文化(前 5000－前 4400)→马家浜—崧泽文化(前 4300－前 3300)→良渚文化(前 3300－前 2200)。⑥在秦长城以北地区，则有西至今新疆、东至辽河平原的红山文化(前 4000－前 3000)，与此同时的还有新乐下层文化、新开流文化和小珠山遗存等。

〔23〕《中华文明史》第 1 卷，第 14 页，河北教育出版社，1989 年。

〔24〕周燮藩、牟钟鉴等著《中国宗教纵览》，第 2 页，江苏文艺出版社，1992 年。

〔25〕关于宗法性传统宗教的性质、内容、社会作用，宗法性能传统宗教与中国传统文化的关系，宗法性传统宗教与中国少数民族传统信仰和传统文化的关系，可参见周燮藩、牟钟鉴等《中国宗教纵览》，江苏文艺出版社，1992 年；牟钟鉴、张践《中国宗教通史》，社会科学文献出版社，2000 年；张声作主编《宗教与民族》，中国社会科学出版社，1997 年。

〔26〕明代嘉靖皇帝"天地至尊，次则宗庙，次则社稷"的说法，大致反映了宗法性宗教的祭祀序列，明代以圜丘、方泽、宗庙、社稷为大祀，以先农、日月星辰、风雨雷电、岳镇海渎、山川为中祀，以其他诸神为小祀。

〔27〕《吕刑》："乃命重黎，绝地天通，罔有降格"。《传》："重即羲，黎即和。尧命羲和世掌天地四时之官，使人神不扰，各得其序，是谓绝地天通"。王夫之《读通鉴论·平帝》："古之圣人，绝地天通以立经世之大法，而后儒称天称鬼以疑天下，……人气迷于恍惚有无之中以自乱"。

〔28〕见于史载的祭天活动主要有四种：郊祭、封禅、告祭、明堂祭等。参

见周燮藩、牟钟鉴等著《中国宗教纵览》，江苏文艺出版社，1992 年。

〔29〕《周易·序卦》。

〔30〕参见周燮藩、牟钟鉴等著《中国宗教纵览》，江苏文艺出版社，1992 年，第 7 页。无论在历史上，还是在现实生活中，许多中国人尽管信仰了其他宗教，依然持有祖先崇拜的观念并本行志孝之道。

〔31〕历史上的黄帝、炎帝、尧、舜、禹、汤、周文武及周公等都被列为半人半神的圣贤，加以隆重的祭祀。后来还有姜太公崇拜、伍子胥崇拜、武侯崇拜和关公崇拜等。

〔32〕历代祭孔可以视为儒学宗教化的一种倾向，但在多数中国人心目中，孔子始终未能成为教主或尊神，基本上保持着大德先师的形象，祭孔中的纪念意义要大于宗教意义，但孔子又是人间楷模，完美无缺，神圣不可超越，所以祭孔可以视为一种准宗教现象。参见周燮藩、牟钟鉴等著《中国宗教纵览》，江苏文艺出版社，1992 年。

〔33〕乔基姆说儒教对中国社会与中华文化的影响之所以非常重要，原因之一在于儒教徒是"伟大的传统主义者"，他们是文化传统（包括典籍）的保护者和宣传者；原因之二在于儒教与政府采取合作和参与的态度，特别是要献身于有"德"的君主；原因之三在于儒教重点放在"礼"即人际关系准则方面；原因之四在于儒教坚持的"天命"理论论证了皇帝拥有"道德和宗教的权力"的合法性；原因之五在于儒教运用阴阳五行学说和天命理论将自然与人事联系起来，编织了一个无所不包的体系。参见乔基姆《中国的宗教精神》，王平等译，中国华侨出版公司，1991 年，第 88－89 页。

〔34〕唐君毅《宗教信念和现代中国文化》，1973 年，第 52 页。

〔35〕斯特论《人与神——宗教生活的理解》，金泽、何其敏译，上海人民出版社，1991 年，第 114 页。

〔36〕《礼记·经解》。

〔37〕关于中国文化的基本精神，中外学者论述很多，如张岱年将其概括为刚健有为、和与中、崇德利用、天人协调四个方面（《论中国文化的基本精神》，载于《中国文化研究集刊》第 1 辑，第 49 页，复旦大学出版社，1984 年）；许思园将中国文化的优异之处概括为反求诸己之人生智慧、民为邦本之政治传统、空灵淡雅之艺术境界三个方面（《论中国文化二题》，同上，第 108 页）；李明华将中国传统价值观中的积极因素概括为自强不息的进取精神、凛然大

义的气节情操、民贵君轻的民本意识、求是务实的现实态度、趋善慎独的思想境界、谦和礼让的道德风貌六个方面（《时代演进与价值选择》，第 177－193 页，陕西人民出版社，1992 年）；王桐龄在其《中国史》（1926 年）中提出国民性的六个特征：尊天命、敬祖宗、重财利、重文轻武、重仪式娴辞令、自尊与自屈；吴主惠则将中国人的民族个性概括为血缘主义和文化主义（《汉民族的个性》，载于《港台及海外学者论中国文化》，第 546－551 页，上海人民出版社，1988 年），并从八个方面表现出来，即

家族的表现——伦理主义宗教的表现——现世主义

经济的表现——实利主义社会的表现——保守主义

国家的表现——宿命主义政治的表现——自治主义

思想的表现——合理主义文化的表现——传统主义。

当然，从不同的角度来看中华民族的基本精神，自然会得出不同的结论或不同的方面；另一方面，塑造和重塑民族精神的文化因子也绝非只有宗法性传统宗教。但不容否认的是，宗法性传统宗教对于整个民族精神（民族性格或说民族的价值取向）的形成和发展，起了十分重要的作用。

〔38〕朝鲜族还信仰其特有的民族宗教：东学教系统的天道教、侍天教、济愚教、青林教；檀君教系统的大宗教、元宗教。

〔39〕称为东巴教，在纳西族摩梭人支系中，称为打巴教。

〔40〕称为韩归教。

〔41〕中世纪，佛教和景教对哈萨克族产生过相当的影响。

〔42〕维吾尔族历史上还曾受过祆教、道教、摩尼教、景教、佛教的影响。

〔43〕乌孜别克族在历史上还曾受过祆教、摩尼教、教的影响。

〔44〕裕固族历史上还曾信仰过摩尼教。

〔45〕参见张声作主编《宗教与民族》，中国社会科学出版社1997 年，第 96－105 页。

四

创生性宗教

在文明时代，人的延续并不能保证宗教的延续。宗教的生存需要讲究“事在人为”的艺术和谋略。任何宗教，主动也罢，被动也罢，都要面对前文明时代所不曾面对的三个重要问题：一是与国家政权和政治的关系，二是自身的供养，三是与世俗文化的关系。

1. 文明时代早期的宗教变化

从流传下来的史诗和传奇来看，在公元前的二

三千年间，各大文明区域都有大卫[1]式的勇武之士或黄帝、大禹式的文化英雄，那时似乎谁的力量大谁就可以称霸一方，强大的征服弱小的、野蛮的劫掠富庶的记载或传说，不绝于史，结果是存在千年以上而没有灭亡的王国屈指可数，存在千年以上而没有中断的文化系统也因之寥寥无几，延续千年以上的宗教系统自然而然也就成了凤毛麟角。

宗教人类学不是宗教史学因而不是着力研究具体宗教的演变脉络，而是通过考古发现和文献研究，通过对不同时代不同系统的宗教加以比较，从而发现在什么时代、在什么样的社会结构中，宗教会发生哪些新变化、出现哪些新因素（有些是已有萌芽得到长足的发展而凸显出来），并从某种角度或某个层面解释这些变化和发展。文明时代的到来是社会结构变化的结果，而新的社会环境为新的宗教因素提供了促使其生长的土壤。

(1) 宗教传播

在文明时代的早期，文字、城市和国家的出现、跨血缘的文化整合以及日益频繁的征服与反征服，使文化传播的速率和效能较之原始时代都增加了。文化传播是一种文化从一个群体到另一个群体的散布过程。原始社会的氏族——部落也有迁徙，但甲氏族的文化是随着甲氏族在空间上移动，并没有从甲氏族移入乙氏族。到了部落联盟阶段这种状况开始改变，而在文明时代早期，文化传播已经成为社会变迁和社会整合的重要组成部分。在战争状态中，一个氏族——部落对另一个或另一些氏族——部落的征服逐步变成一个阶级对另一个或另一些阶级的压迫，变成一个王国对另一个王国的征服。而在和平环境中，地区与地区之间，国家与国家之间，也有着越来越频繁的商贸往来和男婚女嫁。无论是和平的还是战争的，都使不同地区或不同的群体之间形成政治的、经济的和文化的互动。在这种过程中，宗教不再具有氏族——部落宗教的血缘一体性，而是有了一双无形的脚，可以从甲地传到乙地，

也可以从 A群体移入 B群体。

从前文明时代进入文明时代，宗教不仅有了传播，而且有了不同的形态。像人们熟知的古希腊的狄俄尼索斯崇拜，并非希腊的土特产，而是从小亚细亚西部的甲底亚传入的。这类传播属于因素性的，它与传入地原有宗教的关系也不是覆盖式的，而是与之共存形成互补。在这种传播中，原属于甲地的某种宗教观念或某种宗教仪式（而不是全部）从甲地传播到乙地，或丰富或改变了乙地的宗教。时至近代，宗教传播依然是有局部性的（或传入局部地区，或成为传入地宗教信仰的组成部分）；也有取而代之的覆盖。其中的原因比较复杂，不可一概而论，但殖民化程度是个不可忽视的因素。即使在近代，这一因素依然起作用，天主教和基督教之所以能够在某些地区取代了原住居民的传统信仰，就是借助了殖民主义扩张的势力。[2]

宗教传播与引入地的宗教是否发达并无必然的联系，而是与引入地人们的精神需要（这种需要是不断变化的和日益丰富的）是否得到充分的满足有较多的关联。古埃及的本土宗教十分发达，但埃及宗教所崇拜的神灵多是动物形象，随着埃及对外交往的扩大，西亚的人格神观念逐渐注入埃及宗教之中。[3]当古埃及（新王国时期）的势力范围扩展到了西亚的幼发拉底河上游时，叙利亚的阿斯塔特神(Astarte)和巴尔神(Baal)传入了埃及，受到一部分人的信仰。宗教传播只是文化传播的一部分，而文化传播从来都不是单向的，特别是采取和平方式的文化传播更是如此。宗教传播的这种双向性在古埃及时已表现得相当明显。正如托卡列夫所说，“外籍神纳入埃及之时，埃及神之崇拜亦传至异域；腓尼基、叙利亚，乃至希腊，崇拜阿蒙、奥西利斯、伊西斯等神之风均有传布”。[4]

当一个王国对另一个王国进行征服、一个阶级对另一个或另一些阶级进行压迫和统治的时候，不仅仅是政治的和经济的，而且是文化的和精神的。这种文化的征服和精神的统治往往以武力为

后盾，但其目的是要被征服者和被压迫者在思想上和心理上接受统治者的意识形态。在古代社会，首当其冲的自然是要改变被征服者或被统治者的信仰。大多数征服者往往是每征服一地，便摧毁当地的神庙。公元前 6 世纪古巴比伦占领耶路撒冷时，不仅焚毁了犹太人心中最崇高的圣殿，而且将大部分居民掳往巴比伦（史称“巴比伦之囚”）。当古代雅利安人进入印度次大陆之后，随着对土著居民的征服，原来曾经繁荣一时的哈拉帕文化也随之被摧毁，取而代之的是婆罗门教。但也有些征服者不这样做，而是像罗马那样每征服一地，就把被征服者原来崇拜的神灵纳入罗马的万神殿中，通过异国神灵对罗马神灵的臣服来强化异国百姓对罗马的臣服。

(2)“化身”观念

宗教从其产生的那一时刻起，就成为人类精神的向导，或是惟一的，或是诸多向导之一。作为精神的向导，它本身就是一种权威。作为精神的向导，它必然要与社会的权威，特别是政治权威（统治者或统治集团）形成特定的关系，或者它本身就既是精神向导又是社会权威，或者它从属于社会权威，或者它站在与社会权威对立或游离的立场上。

在古代世界，处于主导地位的国家宗教，一般来说，就像埃及宗教一样，神化法老（国王）的统治在宗教崇拜中占有中心的地位。法老被认为是霍鲁斯（太阳神 Ra 的儿子）的化身。这种“化身”理论，在埃及宗教转变为国家宗教的过程中，起到了非常重要的作用。在国家的形成和统一过程中，各地原有的部落神灵在神性上与统治者的神灵（太阳神）合一，而在形式上保留了原来的部落神形象（很多是动物形象），其逻辑关系在于它们都是太阳神的“化身”。这既不伤害各地民众的宗教情感和习俗，也在精神上实现了对太阳神及其儿子（国王）的归属和崇拜。在古埃及王国，强大的

国家政权与强大的祭司阶层相结合，法老集王权和祭祀权为一身，[5]既是一国之君，又是祭司之长，国家的首领也是主持宗教祭仪的最高祭司，是神权与君权的统一。[6]这似乎是早期王国的普遍特征。不仅国王或法老的王权来自于神，而且他们本人生前就被认为是神，各神庙都设有敬拜法老的圣所，还有敬拜法老的宗教仪式。也就是说，他们在宗教观念上和宗教仪式上都被神化了。

“化身”观念的基础在于灵魂不死的信仰。泰勒认为转世和轮回的观念在原始社会就已经形成了。[7]但是相信灵魂不死（继续在阴间生活）是一回事（为此才有繁杂的丧葬仪式和陪葬品，才有定期或不定期的对亡灵的祭祀），相信人死后会复活（为此将死者特制成木乃伊）是一回事，相信有一种神灵（或神圣存在）在人间以一种肉身的方式不断延续的却是另一种观念。尽管人们不知道这种“化身”说是哪位宗教家的发明，但通过这种神学建构，神学的理论构架至少在那个时代和社会现实协调起来（至上神和地方神灵的这种协调，与国王与地方行政长官的隶属关系，有着内在的结构一致性）。而且这也不是孤立的现象，在古代印度、古代中国及其他许多地方，“化身”说都盛行长久。

然而深究起来，“化身”之说似乎还可以再细分几种变体。在中国，自古以来，皇帝被神化为“天子”。在一个王朝之内，一代一代的皇帝虽都是“天子”，但同时又都是李家血脉或赵家血脉。这种化身说既强调神性也强调血缘的延续性，有时候，强调血缘的确定性远胜于强调其神性的确定性。这种既重血缘又重神性的化身说不仅表现在皇族，有时也表现在某些巫师世家。这种神化王权或某种神圣特权的化身说，明显地和政治的或社会的需要密切相关。

与此相对照，另一种“化身”说不是注重血缘上的确定性而是强调神性上的确定性，最典型的是藏传佛教中的“活佛”转世。在任何宗教中，神性都是永恒的，超越时间和空间的，化身的肉体总

是个“俗物”，总是要灭亡的。但是超越的神性或神灵总是要通过具象的人物和事件来展示它的意志和力量。佛教虽常说佛性不能说（因为任何具象的语言都会限制了神性的无限性），但佛教同任何宗教一样，又总是通过具象的东西来展示佛的无限（敦煌的石窟艺术以及佛本生故事，都是这种具象化的产物）。藏传佛教中的大小“活佛”，实际上是大大小小的宗教领袖。“活佛”不论大小，都具有“朱古”（意为“化身”）的属性。“朱古”指原已成佛或菩萨，为调化众生发愿受生之色身，汉语称为“活佛”。某一个地方或某一寺院的活佛去世后，他或她（女活佛）会在另一个肉体中“转世”为一代新的“活佛”。这位新“活佛”与逝世的“活佛”的关系不是血缘的，而是神性的，“化身”中的那个神圣的本体或说神性是延续不断的，只不过经过一段时间就要（也许这个比方并不恰当）换一套衣服重新出场。在这种有限物的化陈旧为新奇的过程中，神圣的本体或神性获得了真正的无限。“转世”的观念不仅见之于藏传佛教，在某些民族的萨满教中，萨满的承继“资格”也和这种“转世”（或神灵附体）相关。考虑到藏传佛教地区原来信奉的本教与萨满教属于同一类型，或许可以说这些地区的“转世”信仰更为源远流长，[8]在这些地区，像荷马（Homer，古希腊传唱诗人）一样的民间歌唱诗人，也往往具有某种神灵附体的传说。[9]

“化身”或是神子、天子，或是直接的“道成肉身”。在后来的发展中，“化身”的信仰还和社会运动，特别是与那些救世思想密切相关的宗教运动相结合，形成一种特殊的宗教现象。这种化身说的重点不在于当权者或宗教领袖的神圣性，而是侧重于神之化身的救世作用。它的作用面往往是社会下层，并在条件成熟时形成造反的或反抗的社会运动。

犹太教中的“弥赛亚”意指上帝所派遣者，将在预定的时间受神的差遣，拯救长期陷于苦难的犹太民族。越是民族苦难深重的时候，传说救主出世的日子就越是临近。在公元1世纪前后，犹太

人中的弥赛亚观念逐渐形成了三种重要的意念：弥赛亚是一位从天而降的超自然的人物；是一位君王；是一位特殊的受难的领袖，他死后会复活。[10]在此基础上犹太教中形成了诸多教派，其中一脉就是把耶稣称为基督(在希腊语中救世主称为"基督")并逐步发展成世界宗教的基督教。在基督升天以后的日子里，把自己称为基督复临，或被他人称作基督复临而成为新兴宗教或新兴教派教主的，从中世纪到当代世界，不胜枚举。基督教把上帝称作圣父、耶稣称作圣子的学说，到了太平天国的洪秀全那里，与中国传统的化身说做了一个有趣的结合，他自封为天子，上帝成了"天父"，耶稣则成了"天兄"。

在诞生并兴盛于东方的佛教中，弥勒本是一位从佛受记（预言）将继承释迦佛位为未来佛的菩萨，中国五代时的契此和尚传说是弥勒的化身而被后人造像供奉，但弥勒下生救世的信仰传入中国后，更多地为下层民众所接受。以弥勒转世为旗帜的社会运动，从魏晋到明清层出不穷。[11]在勃发于中亚的伊斯兰教的什叶派中，也有一种对救世主"马赫迪"的信仰。传说穆罕默德曾预言世界末日前，他的家族中将有一位与他同名的人降临，治理人世。什叶派接受此说并发展了阿布杜拉·本·赛伯伊神化阿里的学说，认为在阿里后裔中将有"马赫迪"转世，即人们期待的已"隐遁"的伊玛目将在世界末日前重返人世，为世人伸张正义，铲除暴虐，恢复真正的伊斯兰教，治理"太平盛世"。无论在什叶派中还是在逊尼派中，都时常出现自封的"马赫迪"，其中较著名的是 1881 年苏丹爆发的马赫迪运动。

(3) 来世报应与禁欲主义

虽然神灵的"化身"具有程度不等的神圣性和权能，一个人能否成为这种"化身"的可能性在不同的信仰里也有不同的说法，但真正能够成自称为神灵"化身"并为众多信徒认可的，在任何时代和国度都是少数人。对于大多数人来说，他们可能追随"化身"人

物或听从他们的宗教指引，却不会整天琢磨自己是何方神圣的“转世”或“化身”。

宗教信仰的基础或说前提是相信灵魂不死，那么自然而然地人们要问：我从哪里来？我又会到哪里去？我将来会怎么样？特别是好人过不上好生活，恶人得不到惩罚的问题，困扰着普通民众，也困扰着宗教家。今天人们常说是挑战也是机遇，对古人亦如此。宗教家在向信徒们解答这些问题的过程中把道德问题糅进了神学，零碎的信仰和解释也在此过程中日益变得逻辑化和理性化，从而走上体系化的道路。作为这种神学系统化的产物，一是出现了文字化的经典，二是出现了独立的或说职业的神学家（他们与传统的祭司有了“专业”的分工）。在此过程中，对前世、今世和来世的区分与联系，将对善行的报赏和对恶行的惩罚由今生今世延伸到了来世。与此相关的宗教仪式，有些是新出现的，有些则由过去不显著而变得日趋凸显（过去的丧葬仪式只是把亡灵送至阴间或祖灵处，后来则有了具有赎罪功能的“超度”仪式，甚至还有了赎罪券），这些仪式反过来又使来世和报应的观念在人们的心田里扎根更深。

精神气质在民族的特征中占有相当的分量，有些民族是过分现实的，而有些民族则善于冥想。民族的气质不同，在宗教发展上的作为也会有所不同。杜兰说：“巴比伦人，似未建立灵魂不朽之说。他们的宗教，是极端现实的。巴比伦人也祈祷，但是他们所求的是现世福祉而非永生。神在他们看来并不比坟墓可靠，因此死后，最大的幸福，就是修建一座很好的坟墓。”[12]与此相对照，古埃及人为建筑来世倾注了大量的心血。他们在相信灵魂不死的信仰基础上，发展出一套关于“来世”特别是“复活”的宗教观念与仪式。传说俄西利斯曾被其邪恶的兄弟塞特杀死，其妻伊西斯将他被肢解的尸体修复并使之复活，升为阴府之王。人们为死者举行模拟俄西利斯死而复活的仪式，从而发展出精心保存尸体的技术和与

此相关的宗教仪式，也就是人们常说的“木乃伊”。可是由于制作过程和费用不是一般人所能承受的，[13]因而对中下层民众来说，似乎是可望而不可及的事。与此同时，人们相信人死后灵魂要受到俄西利斯的审判，[14]据说在刚间，每个死者的心都会放在一个天平上衡量，具有狮身、马身和鳄鱼头的阿美麦特时刻准备吞吃不合格的心。因而人们常在死者墓中放一本《死者之书》，以备受审时为自己表白。但是这种表白和辩解，似乎暗含着可以和神灵讨价还价或在神灵那里为自己隐瞒什么的味道，这也意味着神灵并非无所不知和铁面无私的。

这种将来世和道德审判联系起来的趋势在古代印度的婆罗门教中较为深入。婆罗门教在相信灵魂不死的基础上发展出一种“业报轮回”的观念，认为人死之后其灵魂不死，可以在另一个躯壳里复活，即“再生”。人处于生、死、再生的无限循环中，形成一种轮回。一个人的灵魂再生的自然形态，取决于他生前的行为“业”，善行得善报，恶行得恶报，这就是“业报”。后来佛教进一步发展了“业报轮回”说，将“业”（人的行为）分为身、口、意三种，错综复杂，形成无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死的“十二因缘”，而人的再生则有地狱、饿鬼、畜生、人、天这五种趋向（“五道轮回”），另有一说加上阿修罗而称为“六道轮回”。虽然在氏族——部落社会里，宗教就与道德缠绕在一起，特别是宗教禁忌含有强烈的道德意味，但从文明时代以来，宗教把道德的审判从现世现时延伸了，形成过去、现在和未来三个时段的连续过程。这不仅仅是对现实苦难和挫折遭遇的一种安慰，也不仅仅是对社会不公正的一种解释，而且是对人们现实行为的一种约束，而人的良心与正义感也在这种约束中得到滋养和培育。[15]

与此同时，禁欲主义应运而生。禁欲主义是一种有着强烈克己色彩的宗教修行，有一套严格的自我约束的、甚至是自我否定的宗教观念及其相关的宗教实践，有时还结成了独立存在的教团。

人们经常说的禁欲主义往往把一般的禁欲行为都包括其中，这是一种宽泛的理解。一般的禁欲行为虽然和禁欲主义者的行为有许多相近之处，但作为行为动力的指导思想和价值追求并不一定相同。氏族——部落宗教中有禁欲却尚未形成禁欲主义。在氏族——部落宗教的成年礼仪式中，一般都要让处于青春期的青年男女连续数日地远离氏族的集体生活，孤身一人或几人生在一个特意建造的居所之内，只有极少的供给，有些氏族——部落的青少年还要在成年礼中经受极其痛苦的考验。[16]在氏族——部落宗教的其他仪式中，氏族——部落成员在举行仪式前，有时也要提前几日开始斋戒、净身和禁止同房。这种禁欲的仪式行为在文明时代的各大宗教中都有保留。[17]

但是严格说来的禁欲主义，不是一种短暂的或临时性的（即使是周期性的）禁欲行为，而是自愿选择的把禁欲当作宗教实践的重要方面和信徒生活价值的根本取向。禁欲成为一种宗教的“主义”或说一类宗派，是在文明时代形成的。文明时代的社会分化以及由此造成的各种社会不公正和丑恶现象（其中最重要的是宗教家和思想家们常说的道德“堕落”），构成了禁欲主义的社会基础。前文明时代的宗教，其关注点一是自然力，二是生殖力。这与原始人的生产力低下和死亡率高有着密切的关系。维系个人的生命和维系氏族——部落的延续，乃是氏族——部落活动的主要内容。农耕和家畜蓄养使人类解决了吃饭问题，在一定程度上使人类从自然的制约中解脱出来。

虽然不能说“衣食足”后人们必定“知荣辱”，但“衣食足”以及由此带来的社会分化和腐败，却会像人们遭遇重大挫折和苦难一样，促使人们思索荣辱，也就是思考人生的价值或说意义。禁欲主义的出现就是这种思考的产物。不论人们对禁欲主义持赞赏还是排斥的态度，从人类文明发展的进程来看，禁欲主义和报应观念等一样，标志着人类在宗教的关注点上开始向道德、社会正义与人生

价值等社会问题转变。有些学者之所以把前文明时代的原生性宗教称为“自然宗教”,把文明时代的创生性宗教称为“道德宗教”,可能正是着眼于这种变化。

禁欲主义和一般禁欲行为的区别在于,禁欲主义有它自己的理论基础,这个基础就是身心二元论。氏族——部落宗教中的禁欲行为是其宗教仪式的组成部分,那是一种进入神圣之地、进入神圣之时,或进入某种神圣状态的仪式性“准备”,起到从非神圣态进入神圣态的转化作用。但在禁欲主义中,身体和灵魂被区别开来,身体被看作肮脏的、不洁的、会腐朽的,与此相对的是不朽的和纯洁的灵魂。古希腊的俄尔甫斯教派和毕达哥拉斯教派,印度的耆那教和早期佛教,都奉行禁欲主义,其目的是为了让不朽的灵魂纯化并脱离那被视为枷锁或累赘的肉身。为了达到这一目的,就要履行一系列严格规定的身体的和精神的限制,其中最重要的是苦行(各种各样的自我折磨)和独身。像古代基督教中的西门·斯提来特(Simeon Stylites,约 390 – 459)在过了 9 年独居于隐修窟的生活后,又在 30 岁时创立了一种奇特的苦修方式,他在特拉尼撒筑一高柱,居住在柱顶上思念上帝,历时约 30 年。[18]这种贬低生理需要、以压抑生理需要而求得灵魂净化的价值追求和行为方式,在诸多宗教中均有奉行者。

禁欲主义与禁欲有区别亦有联系。换个角度看,禁欲主义又是原始禁欲行为的一种延伸。在氏族——部落宗教中,神圣与世俗的区别是时间性的(特定的或周期的)、空间性的和集体性的。即使对参与成年礼的青少年来说,虽然是少数人处于隔离状态,但却是整个氏族参与的集体仪式的组成环节。在禁欲主义中,这种神圣与世俗的区别延伸到个人,延伸到把人自身分成神圣与世俗二个部分。这自然是以氏族——部落分解后个人能够独立和个人自我意识独立化为基础的。禁欲主义始终是社会中一小部分人奉行的,它是一种极致的表现。在氏族——部落宗教中,人们何时、

何地与怎样禁欲，对个人而言都是既定的，无法选择的。但文明时代的禁欲主义教团往往是由志愿者组成的，是一种个人的选择；人们不仅可以选择是否奉行禁欲主义，甚至还可以独出心裁，创造出新的禁欲的行为模式。

禁欲主义的出现丰富了宗教生活的样式。在氏族——部落宗教和国家宗教中，宗教的活动中心往往构成了氏族——部落或国家的中心，氏族——部落的巫师（或萨满）和国家的祭司都居住在中心地带，无论宗教还是宗教界人物都是“入世”的。禁欲主义本身是否定世俗生活的，由禁欲主义者组成的教团往往是“出世”的，他们开创了一种被称为“隐居”的生活方式，或深藏于崇山峻岭之中，或蛰居于激流险川之旁。有些人虽不隐居，但也把自己的生存需要降低到最低限度（如粗茶淡饭、素食、定期斋戒、甚或以乞讨为生）。

(4)神秘主义

原生性的氏族——部落宗教是一元化的宗教，而文明时代的宗教是多元化的宗教。国家宗教虽有强大的政权为依靠，但却无法像氏族——部落宗教那样具有概莫能外的全民性。在位居统治地位的宗教之外，还有异族、异域奉行的宗教，即使在同族同地域的情况下，也有神秘主义的潜流。通常的解释把神秘主义[19]看作一种通过神秘体验或非理性神秘直觉，从而使某人与“神圣”（神圣者或神圣体）结合或合一的学说与实践。这种解释认为人在这种与神圣合一的体验中，个人抛弃了个体的感官知觉而进入了某种无法言喻的超时空经验。超时空的体验可以分为外向型与内向型两种，外向型体验到人与自然的合一，而内向型则是指脱离自然的纯内在或精神性的体验。然而在历史上和在实际生活中，“神秘主义”是一个词义很复杂的术语，具有广泛的含义。人们在提到神秘主义时，至少会涉及四种不同的角度。

首先人们会想到哲学的神秘主义。最典型的可追溯到古罗马

帝国时期的“流溢”说。那时有位犹太哲学家名叫斐洛（Philo Judaeus，约公元前 30 – 公元 45），他将犹太神学和柏拉图哲学、斯多阿学派的哲学糅合在一起，提出神是超出世界之上的，神对世界的作用须通过中介，这个中介就是“逻各斯”（亦即柏拉图的理念或犹太教的天使）。神对逻各斯和逻各斯对世界的关系是一种递减的关系，如同火光从火堆中放射时越来越暗一样。人的灵魂是由上帝流溢的，因此它必定与上帝相象。斐洛的这种思想使人的灵魂与神灵（上帝）之间有了一种本质的关联，但却是一种单向的“流溢”。后来的古罗马哲学家普罗提诺（Plotinos，约 204 – 270）在神与灵魂之间建立起双向的运动，他将世界的本原归属于“太一”即神，太一创造万物的过程表现为“流溢”，首先流溢出的是“奴斯”，即纯粹的理智、精神或思想，然后从“奴斯”流出灵魂，最后从灵魂流出物质世界。这是三个阶段也是三个等级，灵魂只有通过清除一切欲望才能从肉体中超脱，经过“净化”进入“出神”和“忘我”的状态，从而达到与“太一”融合、与神合为一体。

其次，人们会想到仪式的神秘主义。比如古希腊罗马时代的狄俄尼索斯崇拜，就经常被人们当作仪式的神秘主义说来说去。狄俄尼索斯是希腊宗教中司酒、水果和葡萄之神，他在神性上有些像埃及的俄西利斯具有死而复生的意义，在祭祀他的崇拜仪式中以男性生殖器为崇拜对象，参加者多为女性，仪式中伴有纵欲行为和狂热舞蹈，跳至极度兴奋时活活撕碎儿童或小动物吞吃，以为这是与狄俄尼索斯共进圣餐。在这种仪式的狂热氛围中人们会获得与神合一的感觉：

> 人们为狄俄尼索斯的死亡而哀悼和为他的复活而庆祝，……每逢春季，葡萄花开的时候，希腊的妇女便到山上去迎接这位再生的神。她们毫无节制地接连纵饮两天，……她们由忠于狄俄尼索斯的狂热妇女领导，排成狂野的行列前进；她们对狄俄尼索斯的受苦、死亡和复活的故事虽然知之甚稔，但仍

倾心静听；她们在纵酒和狂舞中陷入狂乱，在这种狂乱中再无任何约束。这个仪式的高潮和中心是捕获一头山羊，或一头公牛，有时是一个男人（认为他们是神的化身），然后把这个被捕获的牺牲者裂为碎片，用以纪念狄俄尼索斯的被肢解，接着就像食用圣餐一般地饮这个牺牲者的血，并食其肉，认为如此神就可进入她们的身体，并占有她们的灵魂。[20]

人们还会想到的是巫术的神秘主义。这种神秘主义虽然早在前文明时代就早已存在，那时的宗教群体规模比较小，具有很强的同质性，而文明时代的宗教群体和宗教信仰都多元化了，巫术与“理性的”宗教事象形成反差的或对照的关系，因而它成了“神秘的”。所以在很长的一段时期内，许多人都以为宗教和巫术不是一回事，似乎宗教是理性的信仰，而巫术则是“神秘主义”的。的确，在执著巫术者的心目中，世间万物存在一种人们虽然看不见、摸不着、但却坚信其存在的神秘“交感”并由此形成图腾崇拜、自然崇拜和治病巫术等诸多仪式。在巫术活动中，其核心人物巫师（在有些民族中称为“萨满”）往往被信众认为具有神秘的力量或能够控制宇宙间的神秘力量。这种神秘的力量表现在巫师可以上天入地，直接进入神鬼世界。“在神和精灵的帮助下，据说这个萨满就获得特殊的能力：他感到他的头部到处都长有眼睛，可以看到神和精灵隐遁之地。能够找出人们生病的原因（通常认为是失去灵魂和恶精灵作祟），找到那些迷路或被窃去的灵魂，祛除引起疾病的邪魔”。[21]

除了这三种神秘主义之外，还有一种可称之为纯粹的神秘主义。这种神秘主义的关键在于它不是像巫术那样把通神或说与神相通作为手段以达到治病驱邪的目的，也不是像神秘的崇拜仪式那样造成狂乱的行为喧宾夺主，纯粹的神秘主义是把与神合一当作目的本身，当作宗教之真谛和生命之所在。人们在这种纯粹的神秘主义获得与神合一的体验，有的是与神直接相遇，创立摩门教

的约瑟·斯密(Joseph Smith,1805－1844)说他曾在 1820 年春天的一个早晨见到了圣父和圣子,"我看见一个光柱,正在我的头顶上,比太阳光还要光辉,徐徐下降直落到我身上。光一显现,我就发觉我已从捆住我的敌人中被救出。当光停留在我身上时,我看见二位人物,站在我上面的空中,其光辉和荣耀难以形容。其中一位对我讲话……"[122]

然而更多的体验不是这种与神灵直接相遇的神迹,而是进入与神合一的精神状态以及寻找这种合一的过程。印度教吠檀多派主张的"梵我同一"说,提出作为宇宙本质的"梵"与作为人的本质的"我"在本性上是同一不二的,二者的关系如同火与火花。火花虽不同于火,却来源于火,是火的一部分,寓于人体内的"我"也来源于"梵",是"梵"的一部分。宗教修行的过程,就是要认识到"梵"与"我"的同一性,通过抑制感官追求和放弃世俗生活,达到真正的解脱。波斯神秘主义诗人鲁米(Ibn al－Rumi,1207－1273)提出人的最高境界是与主完全融为一体,他创立了一种以音乐舞蹈为主的宗教仪式,并写了大量的诗歌。其中许多诗歌是用爱的形象表达了对安拉的虔诚是一种不可战胜的感情:"住在寺里的爱者有如飞蛾,被爱者的面庞有如燃烧的火炬。人靠话语和具体的事物能住多久?只有燃烧的心才是安拉所要求的。与燃烧的火结为一体吧,在心中点燃爱的火焰。"

神秘主义的核心在于个人在心灵上与神灵结合,这种对神灵的信仰虽然早在氏族——部落时代就已奠定了基础(如某些氏族的成年礼中有仪式地"出神"而获得个人守护神灵的做法),但只有在氏族——部落解体、个人从中分离出来以后,个人心灵与神灵结合才具备了一种追求的理想和生存状态的社会之"主义"的意义。神秘主义坚持个人能够认识神并与之合一,有些人借助于神迹,多数人要借助于修行(借助于仪式行为乃至药物);神秘主义坚持神性或神灵存在于万事万物中(包括存在于每个人的心中),至少个

人的灵魂具备了部分的神性，而人的使命就是借助各种手段把这种潜在的神性唤醒；神秘主义既是一种信仰，也是一种神学流派，还是一类宗教组织，它虽然在各大宗教中始终是一股支流，但它坚持个人与神灵直接交往的可能性与合法性，确实瓦解着祭司集团的神权垄断，并构成了文明时代以来宗教生存与发展的内在张力。人们在中国的禅宗和德国马丁·路德的宗教改革中，都可以看到神秘主义对“正统”宗教、神秘主义者对正统宗教家的冲击作用。

(5)怀疑论、无神论和一神论

人类进入文明时代，伴随着诸多宗教的生生死死：吸纳、剿灭、改造、融汇、重构。建构秩序的需要促使人们按照社会力量新的对比组合给不同的神灵排座次、论长幼，形成等级有序的万神殿；或者干脆像犹太人那样快刀斩乱麻，走上一神论的道路。然而人类除了建构秩序的需要外，还受到探索“究竟”的驱动。这种探索的结果或许会令人狂喜（阿基米德悟出浮体定律时裸身狂跑就是这种喜悦的外化），但其过程却令人疲惫和烦恼，有时还有诸多危险，所以坚持探索的人不多，敢于并坚持探索神灵本质和宗教真谛的就更不多。然而依然有探索者不绝于史，探索的结果也大不相同：有更坚信宗教者，有持怀疑态度的人，也有否定一切神灵者（即无神论者）。

文明时代早期的大多数人都属于被征服者或被统治者，当人们在突破氏族——部落的藩篱时也失去了氏族——部落的保护，当人们身不由己地落入文化熔炉时，不仅看到自己原来信奉的神灵不仅没有保护它的信徒，而且是自身难保。神灵之间你死我活的争斗，触动着人们的心灵。在古希腊，“城邦的失败加速正统宗教的衰微；城市的诸神业已证明无法保卫城市，因此也就失去了人民的信仰”。[23]在这种氛围里，怀疑论、理性主义和无神论孕育出世了。

最初的怀疑论观点，是直接从社会矛盾的现实出发对神灵信

仰提出质疑的。古希腊戏剧家欧里庇德斯（Euripides，公元前480－406）在《厄勒克特拉》中，借英雄之口谴责了天上的神与地上的暴君："据说天上没有神，没有！没有！只要人们稍有一些智慧，就不会相信古老的传说，假如你不信我的话，我就让事实对你言说：人间暴君不计其数，他们把善良剥夺；背誓者把整座城市化为废墟，作恶多端，却照样过着幸福的生活，他们心安理得地享福作乐，从不担心一生怎样度过。可敬神者却多么懦弱，他们胆战心惊，神情沮丧，实在难过！"[24] 而柏拉图学园派的卡尔尼阿德（Carneades，公元前213－129）也曾犀利地指出了神灵信仰的自相矛盾："那些积极肯定神存在的人，就不能避免陷于一种不虔敬。因为如果他们说神统御着万物，那么他们就把他当成罪恶事物的创作者了；另一方面，如果他们说神仅统御着某些事物或不统御任何事物，那么他们就不得不把神弄成是心胸狭隘的或者是软弱无能的了，而这样做便显然是一种十足的不虔敬"。[25]

与此同时，理性主义也发端于古希腊，在泰利士提出水是万物的始基之后，

> 产生了各种形式的唯物主义哲学，它们实质上都具有反传统宗教神话世界观的宗教启蒙意义。……对于世界万物的始基或本原，阿那克西曼德认为"无限者"；阿拉克西美尼认为是"水"；赫拉克利特认为是"火"；克塞诺芬尼认为是"土"；阿拉克萨戈拉认为是"种子"；恩培多克勒认为是"四元素"（火、水、土、气）；留基波、德谟克里特和伊壁鸠鲁认为是"原子和虚空"。……这样一来，就把世界和自然的一切"秘密"还原为自然的物理过程。神灵的作用在自然界中被排除，看不见了；神灵的存在也就变成了可有可无的问题了。[26]

这种理性主义的光芒也照射在宗教身上，一些思想家纷纷就宗教和神灵的起源与本质等问题提出了种种学说。如克塞诺芬尼

的“神灵拟人说”、德谟克利特的“法律创神说”和“恐惧造神说”、普罗底库斯的“感恩说”、克里底亚的“神道设教说”和亚里士多德的“天象惊奇说”等。[27]特别是犹希麦如（Euhemerus，公元前 340－260）提出了“人死封神说”，他在《圣典》中提出“神是自然力量的人格化，或史常见的，是由大众的想象或感谢其对人类的好处而奉为神明的英雄人物；神话是寓言，而宗教典礼原是悼念死者的仪式”。[28]这种把诸神还原为古代的帝王征服者和英雄人物的学说，“在后来被许多宗教学者认为是对宗教起源问题的一种合理的说明”。[29]古希腊理性主义发展到伊壁鸠鲁（Epicurus，公元前 341－270）距离无神论只有一步之遥了。他“认为宗教靠无知而兴盛，又转而助长无知，而且以天上的间谍、无情的愤怒，永无止境的惩罚等恐怖使人生变得黑暗。伊壁鸠鲁说，诸神住在星辰之间遥远的太空里，……世界并非由他们所设计，亦非由他们所指导”[30]

文明时代对宗教的怀疑和对世界本原的理性主义探索，不仅仅局限于古希腊地区。在古印度，以阿耆多·翅舍钦婆罗为代表的顺世论，主张惟有地、水、火、风四种元素（“四大”）才是世界统一的物质基础，“他们反对婆罗门教的三大纲领，说吠陀的作者是小丑、无赖，是妖魔的言论；讥笑祭祀行为，说如果苏摩祭中的杀牲都能上天堂，那祭祀者为什么不杀死自己父亲呢？反对婆罗门至上，认为所有的人血管流出的血都是红的，人生来平等，没有高低贵贱之分。他们否认有来世，否认有业报轮回、天堂地狱”。[31]被耆那教称为“怀疑论”的散惹夷·毗罗梨子，对“有无它世”、“有无化生之情”、“有无善恶业之熟果”、“如来死后存在不存在”等当时争论中的重大问题，持一种存疑的、不置可否的态度。在古代中国，春秋战国时代逐渐出现了用“天道”这个范畴来表示对自然现象本身运动发展规律的理解的一种理性主义潮流，前有范蠡（生活在春秋时代）的“天道皇皇，日月以为常。明者以为法，微者则是行。阳至而阴，阴至而阳。日困而还，月盈而压”（《国语·越语下》）为代表；后

有荀子(约前 313－238)的"天行有常,不为尧存,不为桀亡;应之以治则吉,应之以乱则凶。强本而节用,则天不能贫;养备而动时,则天不能病;脩(循)道而不贰,则天不能祸"(《天论》)为集大成。[32]

文字的出现和使用孕育了宗教圣典,也促进了神学体系的系统化和神学研究的发展。在古埃及,最早的经文是刻在墓壁上的金字塔文,后来写在纸草卷上,如《死者书》等。活跃于印度半岛的婆罗门教,在公元前 1500 年左右出现了《梨俱吠陀》,在公元前 1000 年至前 600 年间又出现了阐述祭祀礼仪的《耶柔吠陀》和《娑摩吠陀》,汇集大量巫术和咒语的《阿闼婆吠陀》,说明祭祀起源、目的和方法的《梵书》,论述世界本质、人与世界的关系以及人生命运的《奥义书》等。在犹太教中则有著名的《旧约圣经》。美洲的阿兹特克宗教和玛雅宗教都有经书流传,其中玛雅宗教手抄书卷有千卷之多,但多被入侵的殖民主义者中的天主教传教士当作"异教邪书"而销毁,现仅有 3 卷残存。文明时代祭司阶层的形成和巩固,使社会中有一部分人专职从事神学和宗教哲学的研究与思想观念的记载和整理。而神圣经典的问世,又反过来推动宗教的教义、教理和体制走上"标准化"的道路,这既有利于宗教的传播和扩散,也使宗教的社会影响得以延续和持久。

在国家形成的过程中,不少城邦和国家陆续出现了各自的守护神,最后有了国家祭祀的主要神灵。这些神灵一般都与在部落联盟、城邦或国家的政权争夺中的胜利者有密切的关系,有些是由统治者的祖先神发展而来的。随着国家的官僚体制逐渐建立和完善,神灵的天阶体系亦开始形成,分掌不同职司的大小神灵,都在一位主神之下形成品级等次。各国王族所信奉的宗教一般都成为国家宗教,其所祭祀的万神殿虽然像文武百官一样有层次之分,但并不是无所不包的,如果说国家宗教是个大殿的话,那么在它周围还有许多"小庙"里面供奉着一些不被统治集团承认(但也不一定禁止)的民间信仰的神灵。当然,国家宗教并非必然地是统治集团

所有的宗教，有时候，游牧部族在征服农业或城市文明之后，反而尊崇原来的国家宗教。

在万神殿日益丰满、怀疑论和理性主义产生的同时，一神教也从无到有且日臻成熟。尽管一神教在后来的发展中遍布世界，但从宗教演变的总过程来看，一神教的形成还属于特殊情况。就像后来的资本主义虽然在各地区开花结果，但最初却是在欧洲边缘的一个岛国上发展起来的一样，一神教也不是在一个泱泱大国中发展起来的，而是在一个饱经磨难的民族——犹太人中发展起来的。犹太人原本以游牧为生，像其他游牧民族一样，他们也是见什么都下拜，拜天、拜地、拜石头、拜山、拜洞、拜牛、拜羊。犹太人对蛇的崇拜犹为突出，直到公元前 8 世纪，人们还在圣殿拜蛇。尽管摩西铸有黄铜蛇杖，但是当摩西率领犹太人走出埃及时，他曾反复告诫犹太人不要再崇拜“金牛”了。《出埃及记》第 32 章记载，摩西看见犹太人裸体在金牛前舞拜，大为震怒，下令利未的子孙（即祭司）杀了 3000 人，以作为对崇拜邪神的惩罚。摩西曾宣布上帝授予的“十诫”，强化排他性的崇拜，统一内部的伦理规范，规定献祭制度和宗教礼仪，设立世袭的专职祭司，奠定了民族宗教的基础。但是按照威尔·杜兰的描述，犹太人信雅赫维为惟一真神的观念，不是在摩西那一代人就形成了，而是几经反复。犹太人的宗教和美索不达米亚其他民族一样，最初也是多神教。雅赫维原为迦南土著民族所信神道之一，似乎是一位雷神，他系住在山上。[33]犹太人曾经崇拜过家神和偶像（《旧约》称之为“提拉菲姆”），在沦为“巴比伦之囚”以前，犹太人崇拜地方神和城邑神的行为在《旧约》中多有记载。有学者据《旧约》统计，在列王统治时期的巴勒斯坦有 98 个圣所，在犹太南部还有 10 个圣所。圣所之主男女兼而有之，有的还是成双结对的夫妻。[34]经过扫罗、大卫和所罗门三代君王的统治和对外征战，犹太人建立的以色列强大起来，“与外族日益频繁的交流导致了各民族的融合。随着外国公主的到来，外国的宗

教也传入了这个王国。当时整个以色列盛行信仰巴力神，到处为巴力神和其他腓尼基神修建庙宇和祭坛”。[35]只是在沦亡巴比伦以后，犹太教才最终走上一神教的道路。

犹太人的民族整合过程是在一系列外界压力和外部事件的影响下发生的，长期被奴役、受歧视、遭迫害、被迫流亡异国他乡的境遇，强化了这个民族的精神凝聚力，其信仰逐渐具有了内聚和排外的性质：①信仰一神。②犹太民族是与神立约的选民。③神的旨意体现在它所启示的律法中，遵行神的旨意就要遵行犹太教的律法。④指望救世主拯救犹太民族和全人类。古代犹太教中一些不适应新的生存状态的东西消失了，某些与民族传统信仰抵触较大的派别分离出去，而那些既保留犹太教基本制度、又能适应新的社会格局、且富有生命力的部分积淀下来。[36]而犹太教的一神信仰，则影响了后来的基督教和伊斯兰教。

(6 独立教团

进入文明时代，宗教组织也不再像氏族——部落宗教那样单纯，而是至少分化成三种不同的形态。它们既有历时性的发展关系，在某些地区也是共时性的现存实体。

一种是氏族——部落宗教，它的组织制度与氏族——部落的血缘组织和社会制度相重合。在后来的发展中，有些氏族——部落宗教在文明社会里继续保存下来或者随着部落集团演变成民族而变成民族宗教，无论哪种样式，都继续保留了全民信仰的特性。但是与氏族——部落宗教不同的是，当民族的人口发展到一定规模时，民族宗教内部可能会形成不同的教派。

另一种是国家宗教，其宗教组织与制度和国家的政治制度密切结合，国王既是行政首脑，又是宗教领袖。国家宗教的一般情况是祭司集团支持和维护国王的统治，在精神上引导国民服从现行的社会秩序。祭司权掌握在以国王为代表的国家手中，祭司像政府官员一样从国家那里支取俸禄，寺庙往往从国家或说从政府那

里得到大量的资助和各种优惠待遇。但是这样一来，通过历代帝王和信徒的馈赠，祭司集团累积起来的财产（土地、金钱、奴隶和农奴等）有时会富可敌国。寺院经济的出现和发展使祭司集团在国家经济生活、政治生活和精神生活中都举足轻重。因而国家宗教在为整个统治集团服务并构成国家机器组成部分的同时，也会出现祭司集团和以国王为代表的执政集团之间的斗争和冲突。古埃及的祭司集团就很有权势，有时候法老甚至成了祭司集团手中的玩偶。但也不是所有的国家宗教中的祭司集团都那么有实力。在古代中国，祭司集团尽管也有种种优待，但始终没有形成与王权抗衡的力量。而在古希腊，祭司"纯属荣誉职位，并无任何实权"，某些寺庙的祭司一律由儿童充任，一俟成年，则悉数还俗。[37]

然而在文明时代，还出现了第三类宗教组织，这就是独立的宗教团体。独立教团的地位和历史作用，随着时间的推移，越到近现代社会越发重要，它为政教分离提供了一种不可缺少的条件或说可行性。当代社会学家卢克曼在其《无形的宗教》（1967）一书中探讨了宗教与社会结构的关系问题，他说：

> 一个社会越"复杂"，它就越可能发展出独特的制度，以支持神圣世界的客观性和社会有效性。然而，神圣世界的制度基础的完全专门化，预设了历史上独特的情景的同时出现。在相对"单纯"的社会中，人们会发现直接与神圣世界相关的社会角色的早期分化。在所谓的较高文明中，神圣世界通常有赖于至少部分地从血亲制度中分化出来的制度，有赖于规范着权力运作、规范着商品和服务的生产和分配的制度。因此，东方、欧洲和南北美洲的古典文明都以某种形式的祭司制度为特征。然而，宗教的完全制度专门化与"自治"，以及所有结构伴生物，只在西方历史犹太教——基督教传统中出现。[38]

哈佛大学比较宗教系的陈维刚将卢克曼的话阐述的较为直白，他说在前现代社会中，宗教与社会结构的关系大致存在着两种情况。一种情况是宗教表象与社会政治结构融为一体，换句话说，社会的经济政治组织同时也是宗教组织。早期社会可提供不少这种宗教类型。另一种情况是社会中发展出专门的宗教制度和共同体，形成宗教组织相对于世俗组织的“自治”。但是陈维刚不是像卢克曼那样把古代的宗教“自治”限定在犹太教——基督教传统里，而是说这个传统只是“自治”的“一例”。[39]

实际上，早在犹太人经历“巴比伦之囚”和耶稣创立基督教之前的公元前 15 世纪，密特拉教（Mithraism）就在古波斯兴起。这个教团究竟是某位宗教家创立的，还是原生性宗教转变为民间宗教，目前还难以断定，只知道它是个只准男性参加的宗教团体，而且入教的门坎还相当的高。这种“门坎”不是指出身门第或像古代印度的种姓，而是指加入密特拉教的男子必须接受“极严酷的入教仪式的考验”，即包括火、水、饿、冷、鞭笞、放血、烙印在内的 12 种残酷的考验，整个过程历时 2－7 个星期，受试合格者必须发誓永不泄露入教仪式的秘密，然后才能受洗入教。在密特拉教中，每一批新入教的人都是一个“小组”的“兄弟”，由组内称“教父”的人领导。“热心虔诚的‘兄弟’刻苦研究密特拉教义和其他学问，可以逐级上升至最威严等级，按级上升象征灵魂逐渐升天，死后灵魂会进天堂”。正式的密特拉教徒从下至上分为 7 个等级，分别是渡鸦、新娘、士兵、狮子、波斯人、太阳使者和教父。当教徒们聚在洞穴内举行秘密祭拜仪式时，不同级别的教徒要穿戴不同的面罩和衣服。据说能够通过和入教仪式的人都像现代的突击队员一样，战斗力特别强，而入教条件的苛刻也使之具有一种特殊的魅力。随着波斯帝国的扩张和文化的交流，密特拉教从中亚传播到欧洲。到公元 2 世纪前后，

这种信仰传遍罗马帝国各地，尤其对某些社会阶层和某

些人具有一种特别的吸引力。士兵、船员、商人以及奴隶，所有背井离乡，举目无亲的人都觉得信奉了力量之神的密特拉，即时时刻刻有神灵庇佑，出入平安。供奉密特拉神的神坛通常设于山洞里，象征密特拉神和土地的亲密关系，而神秘的祭拜仪式又使这个神与火、水结为一体。高卢和不列颠地方崇拜太阳的塞尔特人，因为教义相通，即刻也信奉这种新太阳神教。好勇斗狠的蛮族以及骄傲自大的罗马人，同样一窝蜂似地崇拜这个宣称保证信徒战无不胜的神。于是，罗马帝国防守边疆的城镇据点到处都有供奉密特拉神的洞穴神坛和庙宇。公元二世纪末期，更有好几位皇帝积极鼓吹人民崇拜密特拉。这几位皇帝这么做，并非单纯为宣扬宗教信仰，而是因为他们迅即发现这种宗教对他们有利，密特拉教宣扬纪律，忠心，勇敢和自我牺牲精神，使罗马军队在这么长时期内维持这么强大、屡战屡胜的正是这些品质。[40]

这段较长的引文已经从介绍密特拉教的组织系统延伸到罗马帝王对密特拉教的态度，不过从这些似乎多余的话中，我们可以感受到密特拉教信徒所具有的独特品质和这个宗教在下层民众中的魅力。类似的独立教团在王国时代与日俱增，它的出现使宗教的发展有了更多的机遇，耶稣创立的基督教，就是在犹太教中业已分化出的许多教派（比如人们在讲述早期基督教时常提起的撒都该派、法利赛派、艾赛尼派和奋锐党）中脱颖而出的。诸如此类的独立宗教团体，不再具有氏族——部落宗教组织的血缘性（却是非血缘的"兄弟"），也不是像国家宗教那样和政权结合且祭司集团构成了统治阶级的组成部分。

最初的独立教团只是个别的现象，[41]但在后来的社会发展中，逐渐成为宗教存在的主要形态。独立教团不同于全民信仰的宗教（有别于民族宗教），在既定的社会群体中，不论独立教团在总人口中所占的比例有多大，它都只是其中的一部分。独立教团是

文明社会价值观和社会结构多元化的结果，也是其动因。它在价值观念、行为方式以及利益取向等方面，都有自己的独特之处，并以此和其他的宗教或教派、世俗的社会组织区别开来；有些独立教团在后来的发展中也逐渐组织机构制度化、甚至科层化，但它始终不能像政权组织那样凌驾于整个社会之上，它总是与政治制度或多或少地保持某种距离（如果完全合一了，它就成了一种“国家宗教”）。

宗教生活影响信徒的行为，也就会产生社会的和经济的效益，但这却是间接的，人们从寺庙和教堂中做了祈祷或其他仪式后，精神上的“食粮”充满了，兜里的钱袋并没有马上鼓起来（相反，可能出于宗教义务或行善还会减少）。宗教生活给信徒的直接回报是精神上的和心理上的。维持宗教职业者的生活、建筑和维护宗教活动场所、举行宗教仪式，从来都是花钱的事。独立教团如果没有经济的依托，就难以生存和发展。独立教团需要自养的，它不能像国家宗教那样获得国家的财政资助，也不是全民信仰的氏族——部落宗教，社会成员没有义务在经济上供养特定的教团。独立教团必须建立自己的经济来源，募捐也罢，经营也罢，依附也罢，它必须获得某个阶级、某个阶层、或某一类人群的支持和资助，其中最主要的是信徒的定期或不定期的奉献（如什一税），也由此在不同的社会里形成了具有不同规模和不同运作方式的寺院经济。

不同的独立教团生存于不同的社会环境中，社会、民族和国家都成了它赖以生存的“环境”，它和这个环境也许是同构的，但它不是同体的，始终保持某种“独立”性。它的这种“独立性”，尽管有方面的不同和程度的差异，但都会使之与掌握国家政权的统治集团和主导的意识形态形成了复杂和微妙的关系。独立教团在精神上对信徒的引导，在组织上所形成的某种社会控制，在经济上所占有的社会财富和资源，都使之成为不可忽视的社会力量。至于这种社会力量在社会生活和社会运行中究竟起到稳定的作用还是反叛

的作用，革命的作用还是稳定的作用，既取决于教团自身，也取决于社会结构，取决于统治集团的作为。当然，一个社会所达到的管理自身的艺术水平，也是不可忽视的因素。

氏族——部落宗教、国家宗教和独立教团，作为宗教学的范畴在理论上是分立的。但在宗教史上，具体到一种宗教到底属于哪个范畴，要看其实际情况。特别是那些历史悠久的宗教，它们在不同的发展阶段、在不同的国家和社会，可能分属于不同的范畴，不能一而论之。最早的犹太教是氏族——部落宗教，到了摩西时代发展为部落联盟宗教，至公元前 1 千年前后大卫王统帅犹太各部落并以耶路撒冷为统治中心建立了犹太人国家以后，犹太教成为国家宗教。随着以色列的解体和犹太人离开故土，犹太教成为不同国度的犹太人共同信奉的民族宗教。另一方面，对于犹太人侨居的社会而言，犹太教又是有别于该国家（或该地区）主导宗教的独立教团。散居在世界各地的犹太人在各自的居住地建造了“会堂”。大大小小的会堂成为犹太人聚居区的宗教活动中心，人们在会堂中诵读圣经，宣讲经文，进行祈祷。会堂由几位“长老”管理，拥有自己的金库、财产和收入（部分来自社团成员的捐助），并从事慈善事业。

2. 创生性宗教

当人们看到“创生性宗教”这四个字的时候，首先跃入脑海的就是佛教、基督教和伊斯兰教。有人说“五百年必有王者兴”这句中国的圣言，特别印证了三大宗教的创始者。公元前 6 世纪，释迦牟尼（Sakyamuni，前 565－485）在印度半岛创立了佛教；公元前后，耶稣（Jesus，前 6－29?）在小亚细亚创立了基督教；公元 6 世纪，穆

罕默德(Muhammad,约 570 – 632)又在阿拉伯半岛创立了伊斯兰教。的确,这是世界上现存的三个最大的创生性宗教。然而无论在历史上还是在现实的生活中,创生性宗教都不仅仅这三个,只能说它们是“最大的”,但不能把这三种宗教理解为惟有的。在宗教学中,宗教类型的区分不是按一个宗教囊括的人口多少和覆盖的地域大小为标准的,而是依据宗教自身的属性以及它所赖以生存的社会结构。

2.1 创生性宗教的基本性质

创生性宗教,顾名思义,它不是自发的,而由特定的人在特定的历史条件下所创建的。有学者说原生性宗教是“自发的”,创生性宗教属于“人为的”;还有的把前者称为“祖传宗教”,后者称为“创建宗教”。术语虽然不同,但意旨都是为了说明创生性宗教是另一种类型的宗教,何其敏在其宗教学讲座中将创生性宗教的基本特点概括如下:

①创生性宗教是指那些由某一(或某些)特殊的个人按照自己的宗教信念主动创建的、有确定的创教时间和较为完备的组织形式、根植于既有的宗教传统却又对之加以改革与创新的新宗教。创生性宗教在其开始阶段,是通过创建人的传教活动来争取人们的信仰,最初的信徒自觉地接受这种宗教,基本上是出于个人的选择。

②创生性宗教大都在较宽广的视界下,特别强调人们普遍关心的某些问题,诸如人世苦难的根由与解决办法,善与恶的来源、性质和结果,以及现世与彼岸世界的关系等。这不仅使之在社会变动与文化重组的氛围中更加贴近民众,而且超越了国家与民族的界限,不仅为人们提供可供选择的新的生活方式,而且更为关心个人和社会发展的未来。在这方面,创生性宗教大致有两种取向:

乐观主义的说过去是好的，将来也是好的，有千禧年、西方净土等；悲观主义的则讲遥远的过去是最美好的，但越来越坏，人类经过和将要经历的金、银、铜、铁的历史阶段是每况愈下，世界末日已经为期不远了。

③创生性宗教信仰的神灵具有超世界、超民族的属性。虽然这些宗教大都根源于某一特定民族及其国家的古代宗教，但基于社会关系、社会生活以及人的意识活动日趋复杂化，这些宗教一般都主张所有的入教者都不是手足却胜似手足，不论是妇女还是男子，富人还是穷人，奴隶还是自由人，大家都一样，在神的面前是平等的(当然，在阶级社会中"平等"永远是相对的和有限的)。

④创生性宗教产生于文明时代，具有较高的神学理论素质，有较为完备的神学体系和礼仪规戒，有宗教职业者队伍，教阶制度一般都繁复严密。宗教领袖的思想由他们的弟子结集成书，如佛经、《圣经》、《古兰经》等，宗教观念和信仰从一开始就具有明确的理论色彩，而且很快就有了系统化的体系。创生性宗教不仅因经典能够跨地域、跨年代地传播和承继，而且又因对经典的不同理解，以及后来的宗教领袖的不同阐述而有很大的分歧，形成不同的教派或部派。

其实，"原生性宗教"和"创生性宗教"都是人类社会历史的产物，氏族——部落宗教虽然是自发产生的，但正如马大古所说，它虽然完全是自发的，却必然发自于人，不过这个"人"，绝不是某个有名有姓的个人，而是整个氏族——部落社会全体。推而广之，可以说是整个原始人类。它的开端也不可能有个确定的年代，而是原始社会漫长的历史发展的产物："在某个氏族部落与民族国家中，任何人从其出生之日起，即面对祖先传承下来的传统信仰和既有的宗教体制。他们接受这种宗教信仰，不是发自个人的信念和独立的选择，而是既有的传统以及传统本身的强制力。任何人都得接受这种传统信仰，没有任何例外。"[42]

2.2 创生性宗教的创教者

人类社会进入文明时代是一种社会转型，这自然会引发社会关系、政治活动、生活方式以及谋生方式的剧烈震荡和深刻变化，使社会各阶层无不处在重新定位的奋争之中。人们连篇累牍地指责各种各样的丑恶的社会表象，总之是“礼崩乐坏”“动荡不安和道德混乱(时下称之为“失范”)。但是这种指责却反映了一个潜在社会需要：原来似乎已经解决的终极性问题又提了出来，社会的多元价值选择和冲突导致人们重新考虑理想社会的道德基础和社会秩序的作用：在充满争斗的国与国之间、阶级与阶级之间、利益集团与利益集团之间、个人与个人之间，要遵循哪几条最基本的“游戏规则”才不至于毁灭包括统治阶级在内的整个社会？社会急剧变化带来的衣食来源和心理承受等问题都需要解决和指导，宇宙和生命的起源与人生的真谛也再次成为人们关注的焦点：在一个“车辙挤、人肩摩”，拥挤不堪的社会里，失之交臂的尴尬，生离死别的苦痛，“梦里寻她千百度，蓦然回首，那人却在灯火阑珊处”的无奈，人在“哀吾生之须臾，羡长江之无穷”的感叹中究竟能不能把握自己的命运？又应当追求什么？氏族——部落宗教和国家宗教已经不能适应社会的新变化，其自身的衰亡也使之没有力量解答问题和说服信众，因为无数原来自诩为神圣的不得了和法力无边的宗教传统，不仅不能保佑屡战屡败、最终沦为奴隶的信徒，甚至连自身也在征服者的铁骑下土崩瓦解了。

但是人就是这样奇怪，他的生活需要坐标的指引，他不仅在此坐标中要给自己一个明确的“定位”，而且还要由此形成生命的“意义”。惟此，人的心里才感到踏实并具有生活下去的力量。当社会安定时，人们往往会觉得秩序和规范有如绳索，令人感到束缚；而当社会陷入失序和失范时，人们又感到彷徨和恐惧，重新定位的需

求也会空前高涨。思想家和宗教家中的杰出者，往往有着天才的敏感，能够嗅到时代的气息，纷纷勾画并站出来张贴自己设计的“坐标图”，发布自己的“人生指南”。于是就有春秋之际的诸子百家，就有古希腊的苏格拉底、柏拉图和亚里士多德，就有释迦牟尼、琐罗亚斯德（Zoroaster，约前 628－551）、耶稣和穆罕默德。精神上饥渴的人们成了“文化市场”上的“买家”，不合乎社会现状、故弄玄虚或无法操作的理念和观点自然被淘汰出局，那些令人信服而又有着特殊魅力的人物逐渐成为人们追随的对象。大浪淘沙，水到渠成，于是孕育出新的教团和学派。社会的剧烈变化使那些一直存在的问题以超出往日的强度一下子凸显出来，对于生活在任何文明区域的宗教家和哲学家来说，这无疑都是一种强劲的刺激，既是挑战，也是机遇。

(1) 创教者的个人素质

尽管人们总是说不要以成败论英雄，但历史的淘汰特别无情，那些没有成气候的思想者和宗教家，在其生活的时代不是一点点作为也没有的，但是没有成气候。即使后来成了气候的“英雄”，其未发达之际的历史也往往支离破碎，以致后来者为其树碑立传时煞费功夫。但就在这连缀的片断中，人们依然能够感受到创教者的与众不同。

创生性宗教是在传统宗教的土壤里生长出来的，它和传统宗教（如原生性宗教）的区别不在于有神无神，也不在于一神还是多神，而在于创教者提出了一套具有鲜明个性的价值理念。这种价值理念在其产生的当时当地一定有着振聋发聩的震撼力，否则不会有那么多人舍家弃业，甚至冒着杀头的危险追随其后。人们在谈到耶稣时总是说他具有博爱和宽容的精神，他那爱敌人、在别人打自己右脸时再把左脸送过去的精神似乎很忍让，很宽容，但是人们若想真的追随他，却不那么容易，因为耶稣曾向那些想追随他的人提出了放弃人情世故的苛刻要求：“那爱父母胜过爱我的，不配

跟从我；那爱子女胜过爱我的，不配跟从我；那不肯背起自己的十字架跟着我脚步走的，也不配跟从我”。即使人们决心把最大的爱心都奉献给他，甚至不惜丢掉自己的性命，也不一定能像耶稣那样彻底地与世俗决裂，“不要以为我是带和平到世上来的，我并没有带来和平，而是带来刀剑。我来是要使儿子反对他的父亲，女儿反对她的母亲，媳妇反对她的婆婆”（《新约·马太福音》10:34－38）。这的确是惊世骇俗的价值挑战，若没有一点为了信仰而六亲不认的勇气，还就真的跨不进那道门坎。

创生性宗教，是人为的而不是像氏族——部落宗教那样自发形成。那么，由谁创造？他为什么能够创教？千百万人为什么会追随他（如耶稣）而不是别的宗教家（如给耶稣施洗的约翰）？这就涉及到创教者的学说和他的个人特质。有些研究者认为，许多宗教创始人都有超凡的个人魅力，也就是德国社会学家韦伯（Max Weber，1864－1920）称之为“卡里斯马”（Charisma）的东西。韦伯在《经济与社会》中使用了这个概念[43]意指一种特殊的魅力或超人的天赋之类的特殊品质。韦伯认为具有这种品质和力量的人高踞于一般人之上而成为领导，他们能够感召他人或激发他人的忠诚。但是伯恩斯（James MacGregor Burns）觉得自韦伯之后，“卡里斯马”这个本来就有点模糊的词已有用烂之嫌：

> “超凡魅力”……这个词的模糊含义使不同学科的学者都抓住它不放，并把它应用于不同的情况和条件。这个词的本意是具有天赋的超人美德，但是韦伯没有说清楚这种天赋的美德是领导人不依赖于社会而享有的品质，抑或是这种品质有赖于他的追随者的承认。这个词有许多不同的却又彼此重合的含义，如：领导人神奇的性质；领导者和被领导者之间感人的关系；群众对一个父亲般的人物的依赖；人们认为领导人是强有力的、万能的和品德高尚的；把巨大的超自然的力量加在领导人身上（或把现世的力量，或这两种力量都加在他身

上）；或仅仅是民众对领导人的支持，这种支持非常接近于爱戴。这个词的含义如此之多，以致经不起仔细的推敲。这个词也变得廉价了。[44]

伯恩斯认为，仅仅用超凡魅力（“卡里斯马”）来解释宗教领袖的魅力是不够的，他不仅仅是一个偶像型的领袖，[45]而且日趋重要地在于他是一个意识形态的领袖。谁也不能否认宗教创始人自有其与众不同之处，但是，如果人们只沉迷于宗教创始人的个人魅力的探讨，有时候就会不自觉地强调他的超人禀赋，他的特异功能，他所行的“神迹”……为避免这种结局，也为更合乎历史，就应当把宗教创始人的个人禀赋视作他成功的一个条件，他的思想，他的价值取向，他所体现的时代精神，可能是构成其社会影响力的最重要的因素。在这方面，伯恩斯所说的意识形态领袖所具备的某些特点，有助于人们更全面地理解宗教创始人。

在伯恩斯看来，意识形态型的领袖们献身于要求进行重大社会变革的明确目标，并且组织和领导群众运动来实现这些目标。他也可能希望得到尊重和实现自我的个人需要，这些需要也可能同偶像化的领袖一样迫切，但是，他更强烈地反映和代表着各种集体的目标，以至于其他人类的欲求、需要和愿望（包括领导人和被领导人的）都可能被运动的宗旨所淹没。至少，他要做到“把自己投入到”一项最高的事业和追求之中。他同追随者的关系是心理上、政治上和组织上的紧密联系。这种意识形态上的联系在宗教创始人和广大信徒之间形成一条无形的纽带。宗教家用带有个人特色的宗教语言告诉信徒们应当坚信什么，怎样做才能获得这种信仰，并怎样通过具体的行动实现这种信仰。伯恩斯说，“意识形态的主要特点，是它把人们信仰什么和人们怎样得到某种信仰结合起来。前者包括人们的信仰体系、价值结构和世界观；后者指人们通过什么样的透镜去看世界，以及人们是基于什么样的思想、经

验和动机来选择和评价他们所看到的一系列现象”。[46]

正是既强调价值又注重实践的意识形态的作用，使具有“卡里斯马”品质的人物成为一代领袖。具体说来，①他具有特别的超越于一般人的特殊资质，有时候这个领袖就被看成是神；②能掌握特别的知识或启示；③能引导他们的追随者走上新的革命道路；④能同他的追随者建立特殊的关系，“召唤”他们达到一种他们从来不知道的信任、爱和服从的境地。从这种视角去认识像释迦牟尼这样的宗教创始人以及他所提出的“五蕴”、“十二因缘”、“八正道”、“涅槃”和“四谛”等最基本的教理，或从同样的角度去理解耶稣和穆罕默德，人们可以感受到与此前或同时代其他宗教领袖不一样的意义(价值取向)和力量。

(2)信众的英雄崇拜情结

宗教创始人的个人天赋使他有一种个人魅力，他在意识形态方面的领袖作用，使他的个人观点为何与群众心心相印，并由此转变为社会的力量。但是宗教创始人不同于哲学家，哲学家虽然也能担当意识形态的领袖，可是人们十分敬重苏格拉底却不会将他请上神龛并对其焚香礼拜。宗教创始人也不同于一般的祭司或宗教职业者，祭司可以主持仪式并率领信众共同崇拜神灵，但信徒不会崇拜某一位祭司、法师或牧师。真正能够直接感受到宗教创始人的个人魅力的人始终是少数。但宗教创始人在活着的时候受到崇拜，在离世之后被神化，似乎除了宗教创始人的个人因素和意识形态的社会因素之外，还有一种在群众心中所有的东西在起作用。也就是说，宗教创始人和他的信众之间有一种情感上的契合，用心理学的话来说，信众心中的英雄崇拜情结被特定的宗教创始人唤醒了。

人类崇拜英雄的历史已经非常久远了，当人类走入文明社会，甚至走入现代社会后，原始的生活状况虽然改变了，但几十万年甚至上百万年一代代的积淀在人类心中固化成的英雄崇拜原型，却

依然埋藏在人的心中。一旦条件成熟，它就会在沉睡中醒来，使人以空前的热情和忘我的执著，投入英雄崇拜之中。从各大世界宗教的信徒对创教者的崇拜实际来看，人们尽管将他们神化但却不是直接把他们等同于神，他们是半人半神式的人物。他们或是通过神秘离奇的出生（耶稣为处女所生，释迦牟尼是从他母亲肋下所生）表明他们不同于俗人的纯洁与半人半神的特性；或通过一个以旷野隐修为代表的“成年礼”（穆罕默德曾在一个山洞里获得安拉的启示，耶稣在荒野中度过了 40 天，释迦牟尼在菩提树下冥想了几个星期）而成为神界的正式代言人。[47]这些宗教创始人的经历传说使他们的一只脚踏在神界，另一只脚踏在俗界，这就使他们成为神与人的中介。他们的神圣性使他们不同于凡人，他们来自“彼岸”，可以传达来自神圣领域的话语；而他们的“肉身”亦即他们的人性，又使他们有血有肉且有情有义，他们的人生道路和价值追求成为人们实实在在的楷模，人们仰慕他们的慈容，聆听他们的教诲，顶礼膜拜并亦步亦趋。

人们心甘情愿地沉浸在这一过程中。在有些人看来这只是一种“自我陶醉”，甚至是一种“自我欺骗”，因为英雄的神话和神迹伟业都只是一些传说。但是人们宁愿相信而不去深究其真伪，他们要在这种“自我陶醉”中找到自我，追寻自我的升华，获得自我实现。信众的这种崇拜更多地不是考虑崇拜对象的真实性是否充足，而是或隐或显地聚焦于自我满足与否、充实与否。在许多情况下，绝大多数信众并没有意识到自己有什么英雄崇拜的情结，它是一种潜意识，是一种集体无意识。可是若没有这种集体无意识，群众就不会围聚在创教者身边，也不会以他为中心形成独立教团，更不会形成宗教运动。

总而言之，宗教创始人不仅具备了被称作“卡里斯马”的超凡魅力，而且借助意识形态的作用机制使个人的思想和价值取向为广大信众所接受。除此之外，他还必须在有生之年就获得信众的

崇拜，没有信众的这种心理“呼应”，英雄就只能是希腊传说中的赫拉克勒斯那样死后得到人们的敬仰和传颂。尽管人们大都不相信五百年必有王者兴或天公抖擞降人才的说法，但上述诸因素能够在同一时间在同一个人身上聚合，的确不是随随便便到处可见的。释迦牟尼、耶稣、穆罕默德能成为一代教主，需要天时、地利、人和，而这些因缘际遇，则已在古今中外的各种史学著述和传记文学中讲述了许多许多。

2.3 创生性宗教与世界宗教

实际上，独立教团的孕育和发展已经为创生性宗教演变为世界宗教奠定了组织基础。创生性宗教不再受氏族——部落宗教的血缘纽带的束缚，也不再是像国家宗教那样构成国家的上层建筑，这种性质决定了宗教可以跨越氏族——部落的界限、民族的界限和国家的界限，甚至可以跨越社会内部的阶级界限。在文明时代，各大文明区域都先后滋生了许多具有世界宗教性质的创生性宗教。吕大吉在《宗教学通论新编》中概括了世界宗教的三大特点：“世界性宗教的出现是世界宗教史上的一种新的形态，具有不同于传统的氏族——部落宗教形态和国家——民族宗教形态的一些特点。概括言之，主要有三点：①神性和信众的普世性；②产生的创建性；③组织的独立性”。[48] 世界宗教的神性和信众具有普世性，是指宗教信仰的神灵（如佛、上帝、安拉等）摆脱了种族的和地域的狭隘性，具有了超国家和超民族的神性和形象。当上帝不是白种人，真主也不只是阿拉伯人，被神化了的佛陀也被认为志在“普度众生”时，这些神灵也就不再像氏族神或民族神那样归属于特定的群体。不是白种人也可以信仰上帝，不是阿拉伯人也可以信仰真主，不是婆罗门或刹帝利也可以追随佛陀而得到解脱。这一点非常重要。但是反过来说，只有在一个处于多阶级、多种族或多民

族、不同文化群密切接触的社会结构中，神灵和信众的普世性才有意义，上帝在犹太教中也是世界的惟一主宰，但其信众共属于一个民族的特性，决定了犹太人即使遍布世界，犹太教也还是民族宗教而不属于世界宗教。

(1)创生性宗教与古代帝国

自文明以来许许多多的宗教家创造了无数的新宗教，但历史的事实是：在古代世界，真正发展成世界宗教的创生性宗教确实不多。那么为什么有些宗教能够跨越各种障碍发展成世界宗教，有些就夭折了呢？从某种意义上说，轴心时代以来问世的许多创生性宗教都具备了成为世界宗教的种子，但是它们能不能长成世界宗教的大树，要看它们生长的环境，要看它们自己的努力，还要看机遇。在创生性宗教发展为世界宗教的过程中，有二个方面的因素较为重要：一是看各种创生性宗教自身的素质，二是看具体的创生性宗教与古代帝国处于怎样的关系之中。

人们常用“鱼儿离不开水”来形容鱼儿和水的依存关联，但是不能因此而反过来说，凡有水处必有鱼。世界上有许多事情往往不能三言两语就能说清楚有 ABC就一定有甲乙丙出现，但人们却可以用排除法很快说出在 XYZ中绝不会有甲乙丙。照此思路，人们也可以在充分肯定并非所有的古代帝国都会滋生世界宗教的同时，先看看什么样的古代帝国不可能产生世界宗教。显然，忙于征战和劫掠的帝国难以产生世界宗教。作为“帝国”鼻祖的亚述并没有产生世界宗教。亚述一直处于对外扩张之中，国家集中全部的人力、财力和物力进行连年不断的对外征服。当然，亚述的帝王们也搞了一些大型的建筑，即在各地修建了祭祀亚述神的神庙。但对于真正构成国家强盛的物质生产，似乎没有引起足够的重视。相反，从历史家的叙述中，人们看到征服的结果不是被征服地的臣服而是毁灭，有一块碑文这样记载了亚述巴尼拔（Ashurbanipal，前668－627 在位）的“功绩”：

以一个月零二十五天的行军，我到达了伊拉蒙。（为达成毁坏其农作物的目的）我在其田地里撒盐及撒播荆棘的种子，所有伊拉蒙人，无论男女老幼，从皇子皇孙，高官显吏，白士兵工匠，所有伊拉蒙牲畜，无论马、驴、骡、牛、羊，我一概都掳来了。除人畜外，我更带走了 Susa、Madakutu、Haltemash 、以及其他城市的钱财。仅一个月功夫，我令伊拉蒙完全变成了废墟。我相信，那儿现在已无欢笑、无人声、无牛羊！[49]

不知道花那么大的气力，死伤那么多人，耗费那么多钱财，拓展这种毫无生气的疆土究竟有什么用。严格说来，这只能看作劫掠而谈不上征服。没有再生产，靠自己的牺牲和对方的毁灭劫掠来的东西再多也会坐吃山空。然后再去以自己的牺牲和对方的毁灭进行下一轮劫掠只是一种恶性循环，青壮年不是从事生产而是死于战场，用不了几个回合就会国力空虚，民不聊生。而且随着原属于本民族的众多青年相继战死沙场，俘虏来的奴隶在人口中的比例会逐渐变化，甚至成为人口中的多数。在这种情况下，偌大的帝国会变得脆弱不堪，往往在顷刻之间坍塌。曾经不可一世的亚述巴尼拔死后，亚述迅速崩溃，公元前 612 年（亚述巴尼拔死后 15 年），波斯帝国取而代之，成为中亚地区的霸主。

过于短命的帝国也难以产生世界宗教。“秦王扫六合，虎视何雄哉”。秦始皇是中国历史上第一个统一大帝国的开国皇帝，在他在位期间，中国成就了不少属于物质建设、制度建设和文化建设的事情，普及郡县制、统一度量衡、车同轨、书同文、修驰道、筑长城、掘灵渠……然而秦王朝毕竟太短暂了，加上秦二世的 3 年，整个秦帝国（前 221 – 206）才维系了 15 年！汉帝国初行黄老、无为而治，经过汉武帝的文治武功与两汉之交的剧烈震荡，道教才逐渐浮出水面。在西方，马其顿王国在腓力二世（Pholop II of Macedonia，前 382 – 336）时开始对外扩张，在其子亚历山大时（Alexander III the Great，前 356 – 323）达到鼎盛，亚历山大大帝一死，这个包括埃及在

内的从巴尔干半岛到印度河的大帝国顷刻瓦解。基督教没有在这个迅速崛起又转瞬崩溃的帝国中降生，而是在一个持续时间较长的罗马帝国中找到了生存的空间。[50]

忙于征战和寿命太短的古代帝国难以孕育世界宗教，这是不是一种规律，需要进一步研究。但这种现象不是偶然的，它引导人们思考一些更深层的东西。人们在谈论世界宗教的产生时，总是论及文化交流、特别是不同信仰之碰撞，对世界宗教产生的影响。丹纳（H. E. Dana）在谈到基督教产生的历史背景时说："那时的世界，政治是罗马的，文化是希腊的，社会是异教的，宗教是希腊化东方的"。[51]曾以《耶稣传》名扬天下的施特劳斯（David Friedrich Strauss，1808－1874）这样概括了基督教的产生环境："毫无疑问，基督教是在犹太教的土壤里成长起来的，但这乃是在这块土壤已经被外来成分所渗透和饱和之后。我们不妨这样说，如果不是在基督教的起源和最初形成期中，不是已经有西方和东方，有希腊罗马精神和犹太精神共同参与其中，它就决不会成为西方和东方的共同宗教，特别是后来成了西方特有的宗教"。[52]这种认识似乎也适用于其他创生性宗教的产生，希提（Philip K. Hitti，1886－?）在论述穆罕默德创立伊斯兰教的希贾兹地区（包括塔伊夫、麦加和麦地那）的文化背景时也指出："在穆罕默德的使命之前一百年的期间，希贾兹在文化上、宗教上、物质上曾受过许多影响，那些影响，是从拜占廷、叙利亚（阿拉马）、波斯、阿比西尼亚等国，通过加萨尼、莱赫米、也门三个途径而传入的。"[53]

思想家和历史家们在思考世界宗教的根源时，大都把多元文化的影响和融汇作为一个重要的因素。如果我们把这一点和忙于征战与寿命太短的帝国难以孕育世界宗教的现象综合起来考虑，可以看到这样一个进程：世界宗教的产生离不开不同源流的思想融汇，古代帝国的出现以一种强力为这种文化交流搭建了一个空前的大舞台，但是这种融汇必须像煲饭煲粥一样有一个使各种不

同的成份由生到熟、并且“烂”成糜状的过程，这就需要一定的时日。

(2) 创生性宗教与统治集团

另一方面，多元文化的融汇虽然作为一个大的过程是历史实存的，但是作为实实在在的把握，却是由一个个具体的思想家、哲学家、宗教家、文学家等体现的。每个人的境遇不同、资质不同，决定了他们根据自己的价值取向进行不同“比例”的融汇并加进不同水平的创新，这就使他们的融汇具有鲜明的个性。个性自然造成彼此的差异，而差异则造成丰富多彩。这也就是为什么共同生活在多元文化的融汇中的春秋战国时代，不同的思想家形成了百家争鸣。“百家争鸣”是一种状态，也是一种格局，它有数量(百)，有独创性(各成一家)，有相互的竞争(争)，还有更重要的言论自由(鸣)。争鸣的百家在某种意义上就形成了一种文化的或思想的“市场”，社会各阶层(包括统治阶层)和社会中的各种群体都可以在此按照自己的喜好有所选择。然而有选择也就意味着有扬弃，有扬弃就会激发原有的或后起的思想家进行新的创新。社会各界也就有了更多的选择机会，这种良性的互动状态是很难得的，因此也就成为人们津津乐道的“机遇”。

除了社会民众对新宗教信仰的选择之外，还要看统治阶级对特定的宗教持何种态度。只在民众中获得少量皈依者的创生性宗教，坚持下去最多也只是个独立教团；没有广大民众的皈依，不可能形成大气候。但是仅有下层民众的信仰是不够的，还必须获得统治者的支持，至少是有一部分社会上层人士的支持和皈依。这不仅因为在古代社会，文化知识，特别是理论知识，是掌握在社会上层手中的；更重要的在于，社会上层掌握着国家政权和国家机器。觉悟到这一点的人，往往能使自己的教团捷足先登，魏晋时期的中国僧人道安(312－385)就已经悟出不依国主则佛法难立的原则，中国佛教以此为纲，的确收到了事半功倍的发展成效。

宗教团体之间的竞争本来是在信仰的平台上展开的，可是宗教之间的竞争却往往加上政治的砝码。这不仅使得竞争变得无公平可言，而且往往因为有了国家的撑腰，宗教间的我高你低往往会变成充满了血腥气的迫害。在耶稣创立基督教的时候，密特拉教在罗马帝国较有势力。“公元 2 世纪末期，更有好几位罗马皇帝积极鼓吹人民崇拜密特拉”。当时的“基督教拒绝尊奉罗马皇帝为神，而密特拉教信徒在这一方面惟命是从，所以基督徒在罗马帝国被视为二等公民，仇视基督教的皇帝以至暴民，只要喜欢随时可以迫害基督徒”。然而到了 4 世纪初，在君士坦丁大帝（Constantine the Great，？ －337）信奉了基督教、特别是基督教成了国教之后，基督徒由受迫害者变成了扫除“异教”的主力军，各种“异教”神殿在基督徒的斧头下纷纷像倒屋塌。[54] 在中亚地区，公元前 6 世纪由琐罗亚斯德创建的琐罗亚斯德教（在中国史称“祆教”），最初在其家乡传教，“信者寥寥”，后来借助邻国国王维斯塔斯的皈依和支持，才在东伊朗地区发展起来。[55] 摩尼教也是一种诞生于中亚地区的创生性宗教，它的创始人摩尼（Mani，216 －277）曾得到萨珊王朝沙普尔一世（Shapur I，241 －272 在位）将近 30 年的支持，沙普尔一世不仅自己改信了摩尼教，而且在 243 年的登基盛典上授命摩尼对臣民布道。一时间摩尼出入宫禁、参议军政，并利用国王的支持迅速将摩尼教传遍波斯全境。但是风水轮流转，沙普尔一世一死，新国王转而支持传统的琐罗亚斯德教（成为延续数百年的国教），摩尼遇害，他的尸体被悬挂在城门上，广大信徒则逃亡于世界各地。

古代帝国的政治力量，既可以把宗教打翻在地，也能够使宗教插上翅膀。佛教若没有孔雀王朝阿育王（Asoka，？ －前 232）的支持也成不了国教，若没有贵霜帝国，特别是迦腻色迦王（Kaniska，约 78 －120）和大唐帝国的弘扬，佛教也难以走出印度半岛，传布东亚；然而，创建时间和地点皆与佛教相近的耆那教，[56] 由于没有获

得较大（如帝国）的和较长期的政治支持，其传播范围和影响在很长的时间内没有走出南亚次大陆[57]伊斯兰教若没有帝国的威势，究竟何时能在阿拉伯半岛之外的亚洲和非洲的广大地区传播开来，也是难以想象。宗教有如一只帆船，庞大帝国的政治支持就是吹动船行的风，没有风，再好的船也只能靠桨慢慢行走，难以周游四海。当然，如果没有船，或乘船的人不想闯荡天下去传教（如中国的道教），那么风再大也是枉然。

除非不求闻达、自生自灭，任何宗教团体，即使是“无为”的和“出世”的宗教，也都希望有众多的信徒。即使它不想卷入政治，政治也不会对它不闻不问。对文明时代的任何一个宗教来说，它不可能“不食人间烟火”。但是人们在历史上，却又屡屡看到宗教团体主动介入政治斗争，甚至借助政治力量来解决宗教争端的事例。前文明时代的氏族——部落宗教与世俗权力也是紧密结合的，但却是荣损相伴、休戚与共。那时没有不同的宗教团体，也没有相互间争夺“香火”的厮拼。文明时代不同的宗教团体间借助国家机器来达到剪除异己的目的，从最终的结果来看，既培养了信众的宗教狂热和狭隘，同时也把自己在信众心目中原来那种神圣的“超凡脱俗”的光圈自行打碎了；教会上层因“沾染”了“俗气”甚至“血腥气”而变得腐败，不同宗教团体的上层变得像政界那样有交易也有阴谋；当一个宗教团体把另一个宗教团体交给统治者宰割时，实际上也就把自己的生死命运交给了统治者；不要说还有其他的私利，即使是出于自保，宗教团体也不能让政治风向变得对自己不利，为此就要操纵政治，结果那些曾经利用宗教为自己撑腰的统治者往往落个养虎为患或尾大不掉的下场，或是贻害自身，或是殃及儿孙。这个过程的最终结果是宗教界、政界都吃尽了苦果（最倒霉的当然还是百姓），因追求利益最大化而结合的亦因追求利益最大化而分离（这一点见之于中世纪欧洲基督教和世俗王权的结合与争斗的全过程），随着近代民主国家的建立和民主制度的健全，许多国家

都实现了政教分离。

(3近现代社会的创生性宗教

历史上的许多宗教都曾红火过，然而大浪淘沙，至今仍生机勃勃且有一定影响力的所剩无几。如今生活在现代大都市中的人们在闲暇之际可以乘飞机或海轮到埃及和美洲旅游，面对那历经千年风雨的雄伟的金字塔和热带雨林中的宗教遗迹，依然会感到一种莫名的震撼，会聆听到某种无言的诉说；如果人们多少知道一些有关它们的神秘传说，还会在惊愕之余平添几分对深奥玄秘的敬畏。然而“昔人已乘黄鹤去，此地空余黄鹤楼”，无论人们怎样感叹，怎样发思古之悠情，毕竟是此一时彼一时也，古时的人们信仰的是古时的宗教，今天的人们信仰的当然是今天的宗教（尽管有些宗教是从远古走来的）。

近现代诞生的许多创生性宗教都迅速发展成为世界性的宗教：

日本的天理教于 1878 年成立第一个讲社——“真明社”，至 1928 年教会总数达到 1.4 万个，几乎覆盖了全日本的都道府县，20 世纪 60 年代以后，天理教成立了 217 个海外大教会，分布在欧、亚、非、南北美洲的主要国家和地区。

1830 年诞生于美国的摩门教，经过百年的磨难，1947 年信徒突破百万大关，1986 年增至 600 万人，1992 年达到 840 万人，其中半数以上的信徒居住在美国本土以外。摩门教的传道部共有 295 个，遍布在世界 146 个国家和地区。

1884 年由拉塞尔创立的耶和华见证会，在 20 世纪 70 年代迅猛发展，至 1982 年，美国的信徒达到近 60 万人。到 1993 年，在美国的信徒达到近 90 万人，“王国会堂”约 9500 座，全世界的信徒超过 400 万，“王国会堂”有 6 万 6 千余座。

1963 年，时值巴哈欧拉宣布其教义的百周年纪念，巴哈伊教在伦敦举行了第一届巴哈伊教世界大会，代表来自 56 个国家和地

区，教徒约 40万人，1992 年纽约第二届大会，代表来自 170 个国家和地区。如今全世界的巴哈伊信徒已达 500 多万人，分布在 232 个国家和地区，其教徒分布之广仅次于基督教。

日本创价学会的问世较晚近（1930 年），1954 年时会员只有 16.4万户，但在 1957 年时已猛增为 76 万余户，到 1970 年则达到了 750 万户。至 90年代初，创价学会的国际会员也达到了 126 万人，分布在 115 个国家，并在 75 个国家中设立组织机构。

当今世界上，迅速走向世界的创生性宗教可以说是不胜枚举。这些新兴宗教虽然在信徒数量和社会影响力上，与传统的三大世界宗教不在同一个层面上。但是同古代世界相比，它们的发展速度异常迅猛。近现代全球化进程带来的几次大的移民潮，近现代社会文化多元化的演变，都为新兴的创生性宗教走向世界提供了延枝展蔓的土壤，这似乎与佛教、基督教、伊斯兰教成为世界宗教的环境有几分相似。但是它们与古代世界宗教的成长历程有一个最大的不同，这就是它们不是借助于政教合一的力量，而是得益于近代社会政教分离带来的宽松氛围，特别是宗教信仰自由这一现代民主政治的基本原则。

注释

〔1〕相传为古希伯来统一王国第二任国王的大卫，幼年时曾徒手和狮子、熊搏斗，少年时又杀死敌方勇士歌利亚。

〔2〕太平洋上的岛国汤加，是在 1850 年以后，才成为几乎是全民信仰基督教的。而在非洲大陆，天主教和基督教于 19 世纪中叶在加蓬生根开花，经过 150 多年的发展，天主教和基督教在现有的 130 多万人口中占居 95%，而信仰原始宗教的人已不足 3%，并且还在逐年减少。

〔3〕威尔·杜兰《世界文明史——东方的遗产》，第 238－239 页，东方出版社，1999 年。

〔4〕托卡列夫《世界各民族历史上的宗教》，魏庆征译，中国社会科学出版社，1985年，第346－347页。

〔5〕据记载，古埃及法老有着雄厚的经济实力，农民将收获物的1/4交给法老，使法老能够维持庞大的国家机器，并有财力兴建令人叹为观止的金字塔。而与王权紧密结合的祭司阶层，一方面享有免税的优惠，另一方面拥有强大的资产。据记载，在拉美西斯末年，埃及寺庙拥有耕地30万公顷（占全国耕地的1/7），拥有奴隶10万人，牲畜近50万头。

〔6〕从总的过程来看，王权与祭司阶层结合的相当巩固。但有时也有矛盾冲突。公元前14世纪在位的阿肯那顿曾进行宗教改革，使原来的祭司集团利益受损，因而他们在暗中反对。在阿肯那顿死后，宗教改革的成果大都流失。

〔7〕参见泰勒《原始文化》，连树声译，谢继胜、尹虎斌、姜德顺校，上海文艺出版社，1992年，第485－495页。

〔8〕其实在原始氏族分享图腾、有的氏族新首领在即位仪式中要将刚刚死去的老首领的心脏生吞下去、以表明自己的"神统"等行为中，都有一些"化身"或"转世"的意思。但是王国时代这种"化身"说似乎大多用于权威人物（政治人物和宗教人物）身上，民间只有在解释遗传相似性时才会"透露"出这种信仰的影响，一般不会刻意追问某个人是某某的化身。

〔9〕被称为"东方荷马"的藏族民间传唱诗人扎巴·阿旺嘉措，据说是在9岁时经过一次神奇的历险之后，无师自通地开始吟唱《格萨尔》。参见《中国西藏》，1996年，第5期。

〔10〕参见唐逸主编《基督教史》，中国社会科学出版社，1993年，第1章。

〔11〕参见马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》，上海人民出版社，1992年。这本书是了解弥勒信仰与中国社会运动关系的重要著作。

〔12〕威尔·杜兰《世界文明史——东方的遗产》，第288页，东方出版社，1999年。

〔13〕关于木乃伊的做法，希罗多德有过极细致的描写："首先，以铁钩自鼻腔钩出脑髓。脑髓除尽，却以药料注入其中。其次，为用石刀把尸体剖开。剖开之处，为尸体侧面。再其次，为取出内脏。内脏取出后，腹腔经以棕酒冲洗，撒以香料，填以没药、肉桂等物，然后加以缝合。以上手续完成，即将尸体置于天然碳酸钠溶液中。以天然碳酸钠溶液浸泡，依法不得超过70天。70

天后，取出尸体，冲洗干净，然后以涂有胶质之麻布细细包裹。包裹完毕，置于人形木匣，置于坟中时，系使之直立依壁站着。由以上程序观察，制作一具木乃伊，需要不少花费”。引自威尔·杜兰《世界文明史》第一卷，第二部，东方出版社，1999 年，第 179－180 页。最近有消息说埃及沙漠中发现 1 万具 2000 年前的木乃伊：薄金箔铺满每具尸体全身；石膏做成的脸罩长至胸前；部分仅用绳布包扎，部分则藏进画有人像的石棺；手握钱币以向带他们到天国的人行贿，而其中一枚还带有埃及艳后的头像。另据杰西·苏姗娜《众神之午》（陕西师范大学出版社，1999 年）说，到公元前 1 世纪时，为了满足人们的需要，木乃伊防腐师将收费和制作的标准分为上中下三等。中等的收费大约相当于 3 千美元。上等的收费要超过 1 万美元。“不管收费若干，也是大部分下层人员负担不起的，靠劳力为生的人和农民，哪里有地方就把死者埋葬在哪里”。

〔14〕一般认为，古埃及人关于死后审判和复活的观念与基督教关于末日审判的教义有着源流的关联。

〔15〕在中国古代《易经》有“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”的说法，有人说这是来世报应观念在中国古已有之的证据，但这种说法若真有“报应”的含义，那也不是来世报而是现世报。

〔16〕但是并非所有的民族成年礼中都有禁欲的因素，在美洲的某些印第安人中，通过某种迷幻物质使参加成年礼的人产生幻觉并由此找到自己的守护神灵，构成了成年礼的主要内容。

〔17〕原始禁欲的起源是个复杂的问题，吕大吉先生在其《人道与神道》一书（上海人民出版社，1991 年）中对此做了理论分析。

〔18〕杰西·苏姗娜在《众神之午》中说西门·斯提米特还算不上“之最”，据说圣阿利庇亚上“在阿得连堡（今土耳其埃迪尔内）附近的一根石柱上，站了 53 年，以致双脚功能尽失，其后 14 年不得不侧卧在石柱顶上”（陕西师范大学出版社，1999 年，第 230 页）

〔19〕王六二博士在《宗教神秘主义的性质》一文中指出：“在广义上，所谓神秘主义指的是宗教、准宗教（或伪宗教）和其他文化形式中用理智无法来理解、表述和把握的部分。在狭义上，神秘主义则是指宗教经验中最核心、最隐秘的一种经验，即与神相遇或合一的体验以及与之相关的理论学说。”见《世界宗教研究》，1996 年第 1 期。

〔20〕威尔·杜兰《世界文明史》第二卷，东方出版社，1999 年，第 242 页。

除此之外，还有伊流欣努秘仪(Eleusinian Mysteries)。

〔21〕吕大吉《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社，1999 年，第 271 页。

〔22〕《无价珍珠·斯密约瑟的写作》，第 16－17 节。

〔23〕威尔·杜兰《世界文明史》第二卷，东方出版社，1999 年，第 734 页。

〔24〕转引自卢莱《古希腊社会生活史》，莫斯科，1924 年，第 217 页。

〔25〕引自罗素《西方哲学史》上卷，何兆武、李约瑟译，商务印书馆，1981 年，第 304 页。

〔26〕吕大吉《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社，1994 年，第 14－15 页。

〔27〕参见吕大吉《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社，1994 年，第 25－38 页。

〔28〕威尔·杜兰《世界文明史》第二卷，东方出版社，1999 年，第 734－735 页。

〔29〕吕大吉《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社，1994 年，第 40 页。

〔30〕威尔·杜兰《世界文明史》第二卷，东方出版社，1999 年，第 840 页。马克思与恩格斯在《德意志意识形态》(人民出版社，1961 年)中称赞伊壁鸠鲁是“古代真正激进的启蒙者”；“他公开地攻击古代的宗教。如果说罗马人有过无神论，那么这种无神论就是由伊壁鸠鲁奠定的”(第 137 页)

〔31〕杜继文主编《佛教史》，中国社会科学出版社，1991 年，第 5 页。

〔32〕参见牙含章、王友三主编《中国无神论史》，中国社会科学出版社，1991 年。

〔33〕威尔·杜兰《世界文明史》第一卷，东方出版社，1999 年，第 369－370 页。

〔34〕参见吕大吉《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社，1998 年，第 180 页。

〔35〕阿巴·埃班《犹太史》，阎瑞松译，中国社会科学出版社，1986 年，第 34 页。

〔36〕关于犹太教的历史及其演变，可参见黄心川主编《世界十大宗教》，东方出版社，1988 年。

〔37〕参见托卡列夫《世界各民族历史上的宗教》，魏庆征译，中国社会科

学出版社，1985 年，第 460－461 页。

〔38〕卢克曼《无形的宗教》，覃方明译，香港卓越书楼，1995 年，第 68 页。

〔39〕参见陈维纲《无形的宗教》（卢克曼著）中译本导言，覃方明译，香港卓越书楼，1995 年。

〔40〕杰西·苏姗娜《众神之车》，郭力宜编译，陕西师范大学出版社，1999 年，第 208 页。

〔41〕中国古代的墨家被某些人看作独立的教团，至少是在先秦诸子百家中最富有宗教气息的。在古代印度的释迦牟尼创立佛教前后，也活跃着为数不少的独立教团。另外，古希腊的毕达哥拉斯的某些门徒，也组成了纪律严明的独立教团。

〔42〕参见吕大吉《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社，1998 年，第 624－628 页。

〔43〕“卡里斯马”这个概念最初是由德国神学家、宗教社会学家特洛伊奇（E. Troeltsch，1865－1923）提出的。

〔44〕詹姆斯·麦格雷戈·伯恩斯《领袖论》，刘李胜、郑明哲、陆震纶译，刘李胜、曹宏举校，中国社会科学出版社，1996 年，第 295 页。

〔45〕伯恩斯认为，充当偶像的人一般是受强烈需要爱戴、尊敬和自我实现的欲望推动的。他们需要有一批观众，而观众也需要他们。追随者们拥拥而去看这样的英雄，簇拥着去抚摸他们的手或他们衣服的边缘。这些观众也受着他们自己的需要的推动：他们需要通过某种办法来克服他们受挫折的情绪，这办法就是把他们的恐惧、希望和争吵交付给至少能对这些问题提供象征性解决的英雄们；他们需要把自己同那些势力的、令人敬畏的人联系在一起；他们需要表演者对他们表示尊重，承认他们，奉承他们；同时他们也需要自己尊重自己。英雄们把运动变成了他们私人的东西，本人则成了某种思想的代表（詹姆斯·麦格雷戈·伯恩斯《领袖论》，刘李胜、郑明哲、陆震纶译，刘李胜、曹宏举校，中国社会科学出版社，1996 年，第 297 页）

〔46〕参见詹姆斯·麦格雷戈·伯恩斯《领袖论》，刘李胜、郑明哲、陆震纶译，刘李胜、曹宏举校，中国社会科学出版社，1996 年，第 295－305 页。

〔47〕关于英雄和英雄崇拜，可参见 L. Raglan（The Hero）（1956），利明（David Leeming）与贝尔德（Edwin Belda）合著的《神话学》（上海人民出版社，1990 年），金泽《英雄崇拜与文化形态》（香港商务印书馆，1991 年）。

〔48〕马大吉《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社，1998 年，第 624 页。

〔49〕威尔·杜兰《世界文明史》第一卷，东方出版社，1999 年，第 323 页。

〔50〕罗马共和国在统一意大利半岛之后，又通过布匿战争和马其顿战争等，逐步把疆土扩展到迦太基（北非）马其顿和希腊以及西班牙诸地区，在公元前 2 世纪时形成帝国规模，公元 1 世纪耶稣创立的基督教在 2－3 世纪才得以逐渐形成气候，虽然罗马帝国在安敦尼王朝（96－192 年）疆域最大，但直到君士坦丁大帝时（306－337 年）基督教才成为国教。

〔51〕丁纳《新约世界》中文本，香港，1980 年，第 12 页。

〔52〕施特劳斯《耶稣传》，第 1 卷，吴永泉译，商务印书馆，1981 年，第 231－232 页。

〔53〕希提《阿拉伯通史》，上册，马坚译，商务印书馆，1990 年，第 126 页。

〔54〕参见杰西·苏珊娜《众神之车》，郭力宜编译，陕西师范大学出版社，1999 年，第 207－210 页。

〔55〕参见龚方震、晏可佳《祆教史》，上海社会科学院出版社，1998 年。

〔56〕创始人为筏驮摩那（Vardhamana），耆那教徒尊称他为大雄（Mahavira），佛教称他为尼乾陀·若提子（Nigantha Natoputta），相传是公元前 6 世纪至前 5 世纪间人。生于古印度吠舍离一个王族的家庭，属刹帝利种姓。30 岁出家修行，42 岁成道，传教 30 余年。

〔57〕曾传播于印度各地，但只是在 8－12 世纪时因得到部分地区（如古吉拉特地区）统治集团的支持而有所兴盛，但随着 13 世纪伊斯兰教在印度的文学传播，13 世纪已陷入衰微状态。当代（1996）耆那教在世界各地的教徒约 350 余万人。

五

对超自然存在的信仰与祭仪

古往今来，具体的宗教生生灭灭，不断在演化。尽管古代的宗教不同于原始的宗教，现代的宗教也不同于古代的宗教，可是人们对宗教的态度，只要他坚信，就十分虔诚和执着。就沉浸于宗教氛围中的人们来说，不论人们对其信仰的神灵如何认识，也不论不同的宗教之间怎样说三道四，宗教信徒的精神活动、情感活动都是在现实世界里真实发生和延续的，而信徒的个人言行和群体行为也都是实实在在的。宗教及宗教信徒的精神活动和举止活动都是可以描述、可以比较、可以分析的。

那么，究竟宗教中的哪些东西（至少是哪些重要

的东西）拨动了信仰者的心弦呢？随着人们对宗教研究的深入和拓展，人们越来越认识到宗教是一个多面体，[1]越来越认识到宗教寺庙中的神像、器物和装饰，宗教神话中的人物和情节，宗教话语中的那些教诲和咒语，宗教仪式中的献祭和行进，就像舞台上的戏剧演出一样，“一招一式”都充满了意义。尽管人们在理论分析中可以把这些因素按照某种逻辑分割开来，形成一个一个的独立范畴，但在实际的宗教生活中，这些因素是糅合在一起对信徒以及信徒组成的宗教团体起作用的。我们在这里用“意象世界”来统称这个由各种因素构成的，涉及个人的和群体的、心理的和社会的各个方面的综合体。在这个意象世界里，直观的和表象的层面是对超自然存在的信仰和祭仪，而其内在的和深层的层面则是各种象征所承载的意义。通过这种强调，固然有助于人们将宗教信仰和宗教仪式作为一个交织在一起的整体来看待，但与此同时，还应保持另外一种警觉，这就是充分认识到这种分析往往是“静态的”（共时性的），实际宗教生活中的意象世界总是在特定历史条件中运行的，也惟有在运动中它才能够有所作为。

1. 对超自然存在的信仰和表述

宗教的精神动力和基础是信仰，即相信宇宙中有一种超自然的存在，它可能是一个空间的概念，指的是一个超自然的地带，或是人们常说的天国或地狱，或用哲学的术语称作“彼岸”；这种超自然的存在还可能是一个时间概念，用来指谓世界和人类创生前的年代或结束后的年代（即所谓“末日”或“千禧年”），或者对一个人而言的“前世”或“来世”；不过更多的，它是一种超自然的存在物：一种神圣的力量（如玛纳），一位（或多位）神或精灵，或者是由人转

变而成的鬼或祖灵。总之，超自然的存在和我们日常的人、日常生活的世界不一样。它们也许来无踪去无影，但却在冥冥中主宰着（或干涉）日常世界（所谓的俗界）和人们的生活。

1.1 神灵观念

在当代中国的宗教学研究中，吕大吉的《宗教学通论》是一部奠基性的理论著作。在他的理论构架中，宗教的观念与信仰位于宗教的核心。它构成了宗教和非宗教的分水岭。从内容上说，宗教观念阐述了特定宗教所信仰的信条和教义，在有些宗教或教派中，还“通过理论性的论证而演为教理，形成具有理智色彩的神学体系”。历史上前前后后形成了十分庞杂的宗教观念，但最基本和最重要的宗教观念大致可以归结为二个层面：一是构成宗教信仰之基础的灵魂观念，二是由此进一步形成的逐渐阶梯化的神灵观念。

(1) 灵魂观念

在宗教观念的底层或说它的历史源头，是灵魂观念。相信“灵魂”存在的人主张它是一种超自然的存在，居住在人的躯体内并主宰人的举止和生命。泰勒曾在其《原始文化》中，广征博引地论述了灵魂观念的性质和起源。灵魂观念的产生是个漫长的历史过程。在人类思维的初始阶段，人的思维几乎完全是被动的与本能的。待到人类思维发展到能够主动思考一些问题时，就开始探索天、地、人各方面的奥秘。这中间有二组生理的与心理的现象特别引起原始人关注，即一方面是古人注意到活人与死人的区别（有无呼吸，感觉等），另一方面是人在睡梦中或在幻觉中会见到自己或他人的形象。面对这二组现象，原始人逐渐意识到在每个人身上都有两种东西，一个是“生命”，另一个是“幽灵”。生命可以使人有感觉，有思想，有行动，它一旦离开人体，人就会死去。幽灵则是人

的影像，它可以在远离人体的地方向人们显现（如在梦幻中）。由此再进一步，原始人把生命观念与灵魂观念结合为一体，就形成了灵魂观念。

虽然世界上各民族用不同的语言描述了“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”，但在诸多的表述中人们还是可以把握到“灵魂”的几个非常实在的“指标”，这就是人们赋予灵魂的特点和作用：①它是赋予个体以生气的生命和思想之源；②它能独立地支配着肉体所有者过去和现在的个人意识和意志；③它能离开肉体并从一个地方迅速转移到另一个地方；④尽管在大多数情况下它是看不见摸索不着的，但它同样也显示着物质力量，尤其看起来好像醒着或睡着的人，一个离开肉体但跟肉体相似的幽灵；⑤它继续存在和生活在死后的人的肉体上；⑥它能进入另一个人的肉体中去，能够进入动物内甚至物体内，支配它们，影响它们。[2]

灵魂观念遍及世界各民族，[3]从时间上说，考古发现早在旧石器时代晚期，西方的克罗马农人（距今 3.5－1 万年）和中国的山顶洞人（最新的说法是距今 2.5 万年）的文化遗存中，就已经出现了灵魂观念所导致的诸如撒赭石粉等宗教行为。灵魂观念的产生，来自原始人对呼吸、流血、死亡和梦幻等现象的观察与思索。[4]灵魂观念形成后是沿着三个维度演变的：一是“从与形体相联系的物质性的灵魂观念逐步发展为独立于形体的非物质性的灵魂观念”，最终形成灵魂不朽的观念；二是将灵魂由人推及动物、植物、河流高山、风雨雷电等，形成“万物有灵论”；三是“从人自身的灵魂观念通过对象化，发展为超自然、超人间的神灵观念”，[5]进而又将不同的神灵的地位变得有序和阶梯化，逐渐形成神阶体系。

随着灵魂观念的产生以及灵魂逐渐具有了脱离人体而独立存在的属性，空间的划分亦随之而来：无论灵魂是寓于人的肉体中，还是寓于动物体内、植物体内，一旦它离开了它的寄居体，它也有

一个特殊的属于自己的地方。尽管由于语言的不同，这个地方在不同的民族和不同的时代有着不同的称谓，其清晰的程度也不尽相同。特别是经过民族的融合与文化的互渗，关于灵魂居住地的说法变得越来越复杂。但总的说来，脱离肉体的灵魂（以及后来演化出来的精灵和神祇）的居所，不外乎天上、地下和人世间。

泰勒在《原始文化》中将原始人群关于灵魂居住地的说法归纳为五类：

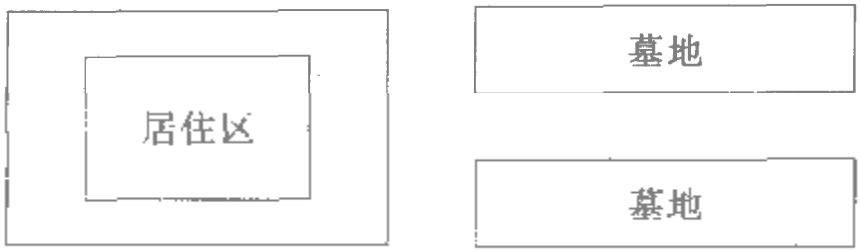
> 第一种，当灵魂之国处在地上的时候，相应的地点就选在荒远晦暗的深渊、闭塞的溪谷、辽阔的原野和岛屿之中。……第二，澳大利亚人认为死人的灵魂有时留在地上，但最后要到太阳落下的西方去，过海到灵魂之岛，那是祖先们的住所。……第三，对死人灵魂居住在冥府的信仰在原始社会中极为普遍。……第四，古代和现代，人们想起了为离去的灵魂的住所而选择太阳和月亮。……第五，恰似蒙昧人和野蛮人的世界观最低限度不否认极乐世界在地上而太阳所落往的地狱在地下那样，他们的世界观也不否定天堂的存在。[6]

在地上、地下（延伸出地狱观念）和天上（延伸出天堂观念）的每个方面，泰勒都列举了人类学的例证，使人们感到这些归纳有根有据。在泰勒看来，灵魂观念的产生和发展，为原始人提供了解释身体与精神相互作用的依据。人的一切行为及其结果都被归因于灵魂。例如澳大利亚南部的土著用 wilyamarraba 一词表示那些既无感觉亦无意识的东西，这个词的字意是“没有灵魂”；北美阿尔衮琴印第安人认为，人之所以生病，乃是因为病人的灵魂没有在他身体里找到合适的位置，或是灵魂与身体相分离的结果；在斐济人中，人们认为用招魂的方法可以使昏迷的人或死亡的人苏醒过来。

然而遗憾的是泰勒没有告诉人们，（例如）当北美的纳切斯人和阿帕拉奇人、南美的卡利瓦人和瓜依库鲁人、托克劳群岛的波利

尼西亚人，把太阳和月亮作为死者首领、巫师和英雄的亡灵住所时，普通人的亡灵魂归何处，他也没有进一步分析灵魂的居住地和人们的生产生活有什么关系。其实，由此引发，有些问题还需进一步深入研究：游牧民族和居住在大海之滨的群体之所以把荒岛或某一个地域（如荒原）作为亡灵的归所，除了与人们的自然环境有关之外，是不是还与死者的葬式（如海葬、风葬、火葬或天葬）有关？而那些相信亡灵会返回到遥远的故乡并和祖先们重新团聚的群体，这种信仰是否与群体处于不断的（或者曾经历很长时间的）迁移有关？就信仰而言，这种群体的灵魂观念是否要复杂一些（如死者的灵魂是不是只有一个）？因为我们在中国西南地区的彝族中看到这样的情况，“三官寨彝族认为人有三魂，……指路仪式表明：一魂送至阴间祖宗处，一魂送土坟，一魂招入‘灵筒’送到‘灵房’内供奉；。[7]

对于大多数实行土葬的人类群体来说，灵魂的居住地大都在墓地。如果在人们的信仰中一个个体有多个灵魂，那么至少有一个灵魂会在墓地。定居的农耕群体，从很早的时候起，就已经实行土葬，并且逐步将生者的生存空间与死者的活动空间明确地区分开来。我们从中国的考古发现中知道，至少从旧石器时代中期开始，人类就已形成某种特殊的丧葬仪式，而且人们的生活区域与死者的埋葬区域似乎也有了大致的区分。如果这一点尚有疑虑的话，那么距今 8000 年的裴李岗文化（位于今河南），则明确无误地表明当时的人们已经在自己的生活区域与死者的墓地之间划了一条界限。也就是说，生者的灵魂与死者灵魂在居住场所上有了明确的空间划分。



在西安半坡遗址中，居住地四周挖有宽、深各 5－6 米的防御性沟。临潼姜寨遗址的居住区周围也挖有两条宽深各约 2 米的护村沟，并在东部留有通路。如今我们已无法知道这些壕沟究竟是后来的“护城河”的萌芽（据考古报告说村落遗址位于临河附近），还是没有水的、旨在隔断交通的堑壕。但有几点可以确定：①壕沟宽深各有 5－6 米，具有较强的阻断能力；而壕沟的作用显然是要拒敌于“国”门之外。②壕沟之内是生活用房和公共活动场所，这里是生者的地盘。③氏族公共墓地都在村落的壕沟以外。壕沟之内除了夭折的婴幼儿葬于生活住房附近外，成年死者几乎毫无例外地葬于村落之外的公共墓地中。这意味着人们对死者的王国持有相当强烈的畏惧和戒心，虽然不能说人们对待死者如同对待敌人（这是壕沟的另一个或说最主要的功能），但在生者的世界与死者王国之间用一道壕沟划清界限，的确是意味深长的。[8]

这种将生者世界与死者王国的界限地理化或物质化的作法在传统的农耕社会里具有广泛性，而且延续到近现代。在巴厘岛，一个自然村内有许多家庭，每个家庭往往自成一个院落，基本的房间有五个（①位于院落的东北方，相当于中国历史上的祠堂，供奉神灵与祖灵；②东侧小屋，内设祭坛；③寝室；④厨房；⑤西侧小屋）。诸多家庭组成一个村落，在村落埋葬死者的墓地之间，有一道明确的村界，它将生者的世界与死者的王国截然划分开来，处理死者尸体的火葬场位于居住区和墓地之间，但在村界之外。[9]

在形成灵魂不灭观念的基础上，灵魂的存在还在时间上由“现在”向“过去”和“未来”二个方向延伸。所以在宗教人类学中，对灵

魂观念的另一点把握，就是灵魂存在的“时态”，即人们常说的“前世”、“今世”和“来世”的三世，以及由此衍生的灵魂“转世”（或托生）的观念。既然肉体只是灵魂的寄居之地，不朽的灵魂在一个肉体灭亡后可以移居另一个躯体，那么前一个躯体就是“前世”，当下的躯体属于“今世”，而下一个躯体自然就是“来世”了。灵魂进入另一个躯体的过程在圣人之列称为“转世”，在百姓叫做“托生”。有些人以为“托生”或“转世”的观念比较晚近，但远古的屈肢葬则表明这种观念也相当久远。[10]从这个角度去看灵魂所寄居的躯体，说得好是一个“化身”，说得彻底则只是个“皮囊”而已。这种化身说人们普遍感到容易接受，因为它比较实际，就个体生活来说，它解答了容貌隔代相似、或一个人酷似某个远亲等遗传学方面的困惑，就社会生活而言，它在政权上和神权上（如巫师和萨满的传承）解决了继承人的合法性问题。[11]

⑵ 神灵观念

在《宗教学通论》中，吕大吉将“神是否存在”和“神是什么”这二个问题区别开来，前者着重讨论的神的客观性问题，既涉及到逻辑的证明，也涉及到经验的证明，既涉及到神学方面，也涉及到无神论；后者讨论的则是神作为信仰和崇拜的对象所具有的属性、神灵观念的性质和基本内容。在宗教学中，通常把神说成是“人格化的超自然存在”。而所谓神的人格化，其含义不仅限于与人同形，更重要的是在思想、感情、意欲等方面具有与人相同或相似的性格。尽管有些神灵具有动物的、植物的，或天象的形象，甚至是无形无像的，但他们依然具有人的社会特征。

美国学者古德（William J. Goode，1917－ ）在其《原始宗教》（1951）中将神作为“人格化的超自然存在”的根据概括为六个方面：①神总是注意着人的行为；②总的来说，神的行为目的在于不断满足人类的要求，这种要求与社会需求联系紧密；③神渴望赢得人们的关注和尊敬，人们对神的忽视则会使之不快；④神经常惩罚

现世那些违背社会准则而行事的人；⑤神并不总是大发“慈悲”的，他们也会喜怒无常，滥施神威，从而产生破坏性作用；⑥神与人的关系以及诸神内部的相互关系都具有社会特征，这些关系包含着互相交流、承诺、暗示、认可，甚至互相威胁等情况。所以，

> 神作为超自然体，并不总是具有人的躯体的。但它的价值观念、意向、知觉、思维方式都具有人性和社会性，换言之，它具有与社会成员相同的“人格”。[12]

宗教人类学自问世以来，一直在研究神灵观念，百多年来已经积累了相当的成果。当人们力求在理论上提纲挈领地把握神灵观念时，不可忽视的至少有以下几个方面：

第一，神灵观念的起源。神灵观念虽然是在灵魂观念的基础上发展起来的，但灵魂作为信仰的对象怎样变成一位受崇拜的神灵？莱萨（William A. Lessa）在《马雷斯帕的神话》中，通过对密克罗尼西亚乌利西环岛的马雷斯帕传说的考察，不仅阐明了由灵魂到神灵的转换过程，而且说明了神灵和祖先亡灵的区别。莱萨指出，神化是将死人提高到神的行列的过程。一个凡人无论在亲族中的地位如何，死后演化为神，都有一种逻辑上的可能性。“当一个凡人的幽灵受到人们尊敬，其程度已超出其亲属群体的范围，当他已经不再是那些拥戴他的人民的祖先之一的时候，他就获得了神的属性”。与此同时，他也变成了神话创造过程的对象，神话赋予他的经历与品格完全超出了仅仅是有权力的、有地位的凡人的范围，由此他获得了神的身份。“祖先崇拜已经预先假定了他的历史真实性。同时，祖先崇拜还把某些独特的宗教活动与属性（包括崇拜与祭仪）移置到他的身上”。然而神灵崇拜与祖先崇拜有二点很重要的不同：一是人们对神灵的崇拜活动具有“大众”的性质，他不仅超出了家族的范围，而且以一种超自然的权威制裁恶人。二是神灵具有永恒的特征，而祖先崇拜则只有“短暂的命运”。[13]这

种由祖先向神灵的转变，不仅使我们想起斯宾塞的宗教起源说，丰富了我们对神灵观念起源的认识，但其普遍性究竟有多大，还需要更多的论证。

第二，神灵的不同类型。按神灵“掌管”的领域区分类型，有自然神、氏族神（祖先神）和职能神等。按神的数量划分，有多神教、二元神和惟一神。按诸神的相互关系区分，有权能较小的（一般的神灵、小精灵、小鬼[14]等）、也有权能较高的主神（其中亦分层次，最高位的是至上神），缪勒曾将主神固定的称为“单拜主神教”，不固定的则称为“轮换主神教”。[15]按人们的价值取向来看神灵鬼怪，他们就有了善恶的属性。一般来说，人们对死者的亡灵大都怀着畏惧的心态，担心他们对自己或自己的群体施加不利的影响。但是斯旺森（Guy Swanson）在对 50 个社会的跨文化研究中发现，“在继嗣群是重要决策单位的地方，人们很可能信仰积极的祖灵。尽管个体成员一个个地死亡，但继嗣群却是跨越时间而存在的，从遥远的过去直至不可预料的将来。死者和生前一样，强烈地关心着其继嗣群的兴旺、荣誉和延续”。[16]

第三，万神殿与社会结构。由相信灵魂不死到“万物有灵论”，再到信仰神灵，这个脉络经过百多年来诸多学者的阐述大致已经为人们所熟悉，作为人格化的超自然存在的神灵，组成一个万神殿也是顺理成章的事，我们已从莱萨的研究中了解到一位死者的亡灵如何超越氏族的界限而成为全社会崇拜的神灵，但是当受崇拜的神灵形成复数时，为什么会在诸神之间会逐渐形成层次，形成高低贵贱的排序？仅从神灵观念自身入手是无法解开这个谜的，因为神灵的地位总是与信仰群体的社会结构有某种关联。恩伯夫妇指出：

> 生南太平洋群岛的帕劳人中，每个氏族既有自己的祖灵，同时承认所有其他氏族也有各自的祖灵。而且把那些祖灵看做是具有潜在的危险性的。每个氏族还崇奉一位姓名和称号

以氏族称号相类似的的男神或女神。人们认为村旦最高层的氏族之所以被认为理应居于最高层，是因为这个氏族的神的地位高，而神自然要帮助自己的氏族。这样一来，领头的氏族的神也受到全村所有氏族的尊重。供奉这些神的神龛在村庄的中央，而且比其他神龛规模大，装饰也更为复杂华丽。[17]

其实这是个循环渐进的过程，随着氏族地位的提升，氏族的祖灵地位逐渐提高；氏族祖灵的地位提升，反过来又为氏族在村庄里位居高层提供了合法性。这种努力将超自然的（同时也是超人的）神灵与社会存在和社会结构联系起来的方法，应是我们认识神灵观念的性质与基本内容的基本路径。神灵具有人的品格与情感，不同的神灵像世间的人一样具有不同的秉性。人们发现，不同群体中的神灵就像民族具有“民族精神”一样，神灵也具有民族或氏族的“精神气质”。甲群体中的神灵与乙群体中的神灵在脾气秉性方面的差异，是由什么因素决定的呢？有些学者经过研究提出了这样的解释：“超自然生物的特点可能与人们培养儿童的做法有关”。斯皮罗（Melford Spiro）和德安拉德（Roy D'Anrade）提出，神人关系是父母子女关系的投影，培养儿童的做法会在人与超自然生物的交往方式中再现出来。比如一个孩子在他哭叫时或手抓脚踢时立即就会得到父母的抚爱，那么在他长大以后举行拜神仪式时，他自然也希望神对他同样关怀照顾。相反，如果其父母常常惩罚他，那么在他长大以后，如果他违背了神的旨意，就会期望神也给他惩罚。兰伯特（William Lambert）、特里安德斯（Leigh Triandis）和沃尔夫（Margery Wolf）在另一项跨文化的研究中发现，儿童培养习俗中采用伤害性和惩罚性手段的那些社会，很可能相信神也是具有侵犯性的和恶毒的；而那些培养儿童时惩罚较少的社会，则更有可能相信神是仁慈的（在有些民族中，人们把神称作父亲而把自己称为孩子）。

不仅神灵的性格气质与人们的生活方式密切相关，神灵与神

灵之间的关系结构也和社会的结构密切相关。泰勒在《原始文化》中曾指出，在分析各种各样的多神教时，我们会明显地看到人是神的典型或原型，“人类的社会和管理是神的社会及其管理所借以建立的形式。最高级的神们在下级的精灵们之间所占有的那种地位，就像长官和皇帝在人们中间所占的地位一样”。[18]斯旺森曾就社会的政治结构与一神论的关系做了调查，他在对 50 个社会的研究中发现，在 20 个具有 3 个等级或 3 个以上的主权群体（比如说，家庭、氏族和酋长领地）的社会中，17 个社会都有至高无上的神的观念。在决策群体少于 3层的 19 个社会中，只有 2个社会具有至高无上的神。这项研究表明，“信奉至高无上的神在等级政治体制或具有三层或三层以上决策群体的政治体制中出现的可能性更大”[19]。另一些人所做的研究成果与斯旺森的结论大致相同，但却补充了一条：在那些政治发展水平较高的社会以及依靠食物生产而不是依靠食物采集的社会里，一般都有至高无上的神。这种说法似乎很有道理，因为我们曾经提到，在新石器时代的曙光刚刚划破地平线的时候，早期的中国农耕群体就已经能够比从事采集的群体养活更多的人口，一个自然村的人口已达到三四百人，决策机制也势必复杂多层。随着社会生活中出现了最高的决策层，诸神当中也就有了最高的领袖。

第四，天命和神迹。正像人们相信灵魂主宰个体的生命和意志一样，在神灵信仰中，人们相信神灵主宰着宇宙的一切。这种主宰的作用不仅见之于世界和万物（包括人在内）的创造，而且神的权能亦显现于日常生活，这主要地表现为天命和神迹。吕大吉在《宗教学通论新编》中将“天命”信仰的内容概括为三点：①相信神灵经常关心并干预世界事务（包括自然进程和社会人事）。这种关心和干预，有与人为善、为人谋福者；亦有与人作对，为祸于人者。②相信神灵具有必要的智慧，懂得究竟通过什么样的一种安排，才能显示他对人的意愿。③相信神灵具有实现其安排和意图的超自

然力量和权能。[20] 神灵对日常世界的干预，既可以通过星象（包括日月）和自然现象（包括各种天灾）等无言之象显示出来，也可以通过神媒（先知、预言家、卜巫等）的言语形式昭示自己，还可以通过人生际遇和因果报应、特殊人物（圣人）、特殊地点（形成圣地）和特殊物体（诸如圣杯之类的圣物）显示自己的存在和主宰世界的力量。

无论在多神教中还是在一神教里，神灵都会通过某种“干预”表现自己的权能。在多神教的古希腊宗教里，海神波塞冬的直接干预使奥德修斯十年无法归家。而在一神教的犹太教中，耶和华的直接干预导致洪水泛滥，淹死了诺亚时代的大部分人。但并非所有宗教中的神灵（尽管他们创造了世界创生了人）都对干预俗界的俗事感兴趣，人们也不是把所有的幸福和不幸都归因于神灵。同样是面对痛苦、疾病和死亡，尼亚库萨人（Nyakusa）会责怪死人的幽灵；毛利人（Maori）会苦思冥想，思索自己究竟在什么时候什么地方违反了什么禁忌；赞德人（Zande）忙着在邻里和亲戚中寻找是谁在利用巫蛊使他生病或陷入绝境；而基督教徒则会说“这是上帝的旨意”。

第五，神灵的道德属性。对于为什么有些社会相信神的干预而有些社会却不相信这一套的问题，人们还研究的很少，相关的资料也较欠缺。但在神灵对什么样的社会里的人的行为道德感兴趣这方面，斯旺森提出了自己的见解。他认为神灵对人们的道德行为的干预和社会内部财富悬殊之间存在着一定的联系。在财富分配不平等的社会里，人们更可能相信神灵的干预，即相信神灵会制裁那些对社会运行造成威胁的行为（以及人）。“超自然力量对道德行为的支持可能在不平等社会中特别有用，因为它在政治体制维持社会秩序和减少社会动乱方面感到棘手时，能够起到一定的助力作用。”[21]

1.2 宗教神话

神话是个非常复杂的研究对象，像迷人的庐山一样，“横看成岭侧成峰”。[22]神话产生的时间跨度相当大，从远古直到当代。神话所包含的内容也相当广泛。但在不同的研究领域，神话也具有不同的地位，在文学研究中，它是一种文学样式（英语中的 Myth [神话]这个词源自希腊语 Mythos，原意只是口传的故事或传说），有些人还将它归为民间文学下的一个子目。在宗教人类学中，神话是原始人的世界观或宇宙论，它往往以信仰为依托、与仪式活动相伴随。所以我们特意将此类神话称作宗教神话，以便和作为文学的神话相区别。

(1) 宗教神话的产生

宗教神话起源于史前远古时期。它是人们基于灵魂信仰、基于万物有灵论、基于神灵观念，用语言和形象表达出人类对自己和宇宙的关系的感知与理解。[23]宗教神话以一种富于哲理的方式看待事物，起着一种对周围现实或非现实事物的解释作用。[24]当人类开始有了灵魂观念，形成一种宗教性的自我意识，有了对自己和周围世界的关系的认识之后，就开始对人是怎么来的、日夜为何交替，太阳东升西落之后又怎样回到东方、月亮为什么会有盈亏而且有一定的周期、季节为什么会有四季的变化、植物为什么会在寒冷之际枯萎而在温暖时节又生长繁茂等等问题做出自己的解释。在每一种现象之后都有一位主宰的神灵，所以才有周而复始，但这些神灵也会生气，也会发生某些“故事”，因此才会有日蚀和月蚀等怪异现象。利明(David Leeming)和贝尔德(Edwin Belda)指出：

> 原始人推想，或许能借助模仿说服这些“非人的活物”照人的旨意办事，而且为了达此目的，人们便开始举行以化妆舞

蹈为主的仪式。人们设想神秘的月亮可由女子来扮演，而太阳则由男子扮演……在冬至时节太阳的力量消失之际，人们认为必须献祭于太阳国王，以使使他重新给大地供暖。由此发展出一种向太阳神王献祭复杂的崇拜仪式。……而且在此期间，几种文化都发展出一种"允许"某种发光体代替国王完成黑夜旅行的仪式。一旦女神担当起这种替代角色，各个文明就都产生出这样一些神话传说，它们说的是有一位伟大的英雄独自承担起死亡的义务，他为了人们的利益到阴间旅行等等。[25]

在进入新石器时代以后，各种在旧石器时代孕育的宗教神话进一步成熟，特别是与农业相关的神话日益发达。宗教神话的四个方面基本形成：①创世神话，其中包括宇宙起源的神话，如太阳神话、月亮神话、星宿神话、开天辟地神话等；也包括人类起源神话，如关于人的产生、火的发明、动植物的驯化、畜牧业和农业的起源、关于各种职司、技艺及工具发明的神话等。②自然现象及其变化的神话，如昼夜交替、四季变化、岁月更迭、日月之蚀、洪水、地震、风雨雷电等神话。③神圣人物的神话，包括诸神生活的神话、祖先的神话、氏族——部落英雄的神话、巫师或萨满的神话等。④图腾神话，包括动植物起源及其习性的神话、人与动物、植物交往的神话等。

陶阳和钟秀的《中国创世神话》主要论述的是创世神话产生的脉络，但却涉及到整个神话产生的诸阶段（因为他们把宇宙起源神话、日月星辰等天象起源神话、人类起源神话、氏族和民族起源神话、文化[包括火、谷种等]起源神话等都包括在创世神话之内）。他们认为，伴随着早期人类的图腾信仰与图腾制，神话的最初形态——图腾神话产生了。由此进一步发展，"出现了最初的族源神话、日月神话，以及稍后出现的人类起源神话和某块陆地某个岛屿和湖海的来源神话等"。到了原始社会末期，关于整个宇宙的形成

神话问世了，这时的神话达到成熟的水平。

一是宇宙起源神话的出现。这时期的人类已能从整个宇宙的角度来思考问题，把“天”和“地”做为一个整体看待；二是系列创世神话（主要是长篇创世史诗）的产生。这时期人类的思维能力进一步发展，能把零散的各种物种的起源神话综合起来，并加以有序的安排，于是从天地开辟起，依次包括日月星辰的来源、人类的起源、洪水滔天、兄妹婚等大致相同的模式，组成了有系统的创世史诗或散文体创世神话。创世神话在形式上也是逐渐发展的。最初的创世神话都比较短小、简单、粗糙，有时情节连贯性差；越往后形式上就逐渐完整起来，最后形成数千行的创世史诗。[26]

在世界各民族当中，蕴含着非常丰富的神话资源，雷蒙德·范·奥弗将世界各地的主要的创世神话结集出版了《太阳之歌》一书。[27]从体例上看，他将全世界的创世神话归纳为 11 个系统：北美洲、南美洲、北欧、美索不达米亚、希腊、非洲、犹太教和基督教、埃及、印度和波斯、远东、大洋洲和南海岛民。面对如此众多的神话，宗教人类学做出了怎样的解释？或者换句话说，在宗教人类学家的眼中，神话究竟具有何等意义？

(2) 宗教神话的真谛

如今的人们已经习惯于把神话看作虚幻的东西，这是因为在许多“神话”里，构成信仰的成份已经消失了，人们已经感受不到它在特定环境下对特定人群所具有的高度真实感。那种真实感，正如阿伯曼所说的那样：“神话叙述的环境、事件和情节，至少在很大程度上是他（创造神话的人）在这些问题上思想和信念的真实表达”。[28]这就像基督教徒对上帝和天使的存在深信不疑，而在信仰其他宗教的人或无神论者看来，那只是一种虚幻的存在一样。马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中就曾写道，神话“是已经通过人

民的幻想用一种不自觉的艺术方式加工过的自然和社会形式本身”。神话的真实感有赖于宗教的氛围，一旦由信仰酿造的光环没有了，神话也就由一种信仰的对象变成一种观赏的对象（从研究的领域说，就从宗教学转移到文学），这时的神话对民众就不再具有意识形态的价值，而只是美学等方面的意义（当然学者们还把它作为研究的对象）。

系统地论述神话的各个方面，应是一部独立专著的任务。在此，我们只能扼要地提出在把握宗教神话时需要特别注意的几个方面：

第一、在宗教氛围里，神圣的话语本身具有神圣的力量，讲述、聆听和重演神话（仪式）的过程，对于参与者来说，这是在重现“原始的”神圣创造。

在宗教氛围里，重演神话讲述的创世活动，构成一种仪式，这种仪式往往在年节举行，属于“通过仪式”。达戴尔指出，原始人认为举行此类仪式必须忠实而不走样，讲述一定不能省略。只有这样，神话模式才会变成一种实际存在，才会作为一种力量存在于主持仪式的人或讲述人的身上。神话不是一般的故事，它有着示范价值，这种价值是具体而有生命力的。所以讲述神话的“话语”不同于一般的讲话或闲聊，它具有一种力量：即产生思维、行动和创造的力量。也正是在这种意义上，人们将神话看作一种意识形态。

> 当神话的时态是现在时，讲述者在叙述时让人感到故事的情节发生在眼前，把自己和听众带入事情发生的时刻，……由于原始事件一次又一次地在“现在”再现，神话因此更深地存在于现在。“原始的”主要不是指“更为早些”，而是变成了“永久的”。远古“现实”与现在“现实”紧密相关。[29]

在宗教氛围里，人们讲述神话，不是为了娱乐和消遣，而是仪式进程的组成部分。神话与仪式在大多数场合，是一个事情的两

个方面，即一个是讲述，一个是行动。加斯特认为，仪式的目的是以其规范化、戏剧化和直接时间性的方式表现某种情态。而神话，则是要把实际活动所要表达的东西讲出来。所以从根本上说，神话和仪式是互为本体的。它们不是像通常人们所认为的属于两种人为的事物，或公式化地形成相互联系，而是从两个不同的角度或通过两个不同的棱镜来观察同一事物。[30]贝塔佐尼也曾指出，之所以把神话看作真实的历史和神圣的历史，这不仅取决于它的内容，而且取决于它具体发出的神圣力量。“讲述起源的神话是在崇拜时进行的，而且讲述神话本身就是一种崇拜，专门用来详述所行崇拜之目的的。”神话对崇拜目的的效力，对于保存世界和生命的效力，存在于语言的魔力之中，存在于它们具有的感召力，“源于宗教的尤其是巫术的规则”。贝塔佐尼说，神话是部落生活的“宪章”，是世界的基础；没有了神话，部落生活和世界就不能延续下去。另一方面，神话若离开这种性质的世界，离开借助“解释”其起源、解释其原初的“存在理由”及其“来自上苍的序言”而构成的那个有组织的部落，也就丧失其立身之本。当然，离开这种条件神话依然可以存在，但这种保存的神话不再是真实的，因为它不再是活生生的了。神话不再是“真实”的故事，而变为“荒谬”的故事了。[31]

第二、在宗教氛围里，人们通过讲述创世神话（神圣创造的过程），确认了现实的生活模式，同时也确认了自己在世界中的位置。

马林诺夫斯基曾提出，神话对于宇宙和自然现象给予认可，也对世俗的和宗教的文化制度给予认可。杜尔凯姆也认为神话体现了社会共同的信仰体系，表达并支持着一些最基本的社会观念和价值观。神话形成了一个民族的道德体系，形成了民族的宇宙观，也形成了民族的历史。从表面上看，一个人的生活方式究竟是游牧的还是农耕的，取决于神话所讲述的文化英雄传授其祖先以怎样的技艺。但实际上，神话中所描述的“上天”实际上是人类社会

的影像。但是神话对于固化某种社会模式起了非常重要的作用。杭柯指出:“神话,是个关于神祇们的故事,是种宗教性的叙述,它涉及宇宙起源、创世、重大的事件,以及神祇们典型性的行为,其结果则是那些至今仍在宇宙、自然、文化及一切由此而来的东西被创造出来并被赋予了秩序。”[32]

伊利亚德特别强调创生神话的重要性,他说神话不仅构成了部落的“神圣历史”,不仅解释了它的整体真实性,并为其矛盾辩护,而且在一系列它所讲述的虚构事件中同样展示一种等级制度。神话讲述了某些事物(如世界、人类、动物乃至社会制度)是如何从无到有的,但在此之中,最重要的在于世界的创造先于其他一切的创造,宇宙创生的神话为所有的起源神话提供了模式和根据。其他动物、植物和人类的创造,都是以世界的存在为前提的。宇宙创生神话不仅可以使人们理解原始人的宗教生活,而且也能由此理解原始人的文化和社会组织。

> 在每一个至关重要的危难关头,在每一个“通过仪式”中,人类都要再次开始世界的戏剧。举行这种活动是在下列两个时刻:(1)返回原始的整体性,(2)重现宇宙的创生,亦即打破原始的统一性。举行这些仪式还要在每年的集体庆典中出现。……这些仪式明显地表明是在返归到宇宙创生之前的时代,返归到那个全部神祇都包含在水蛇和生命之树里面的时代。实际上,人们把这一时刻看得极为神圣,称之为 helat nyelő(两年相交之际)。届时,一棵生命之树的复制品被安放在村落里,所有的人借此返归到原始(宇宙创生之前的)时代;在世界不再存在之际,一切规则禁令全都暂时失效了,人们期待的是新创造的更加接近神性的公社生活,更严格精确地生活在原始的全部神性中。新旧相交的时刻尽管具有狂欢的特性,但这并没有抹杀它的神圣性。……狂欢是依据神的意旨而行的。人们之所以参加到狂欢之中,是因为这样做本身提示了

全部的神性。我们知道，在其他许多宗教中（原始的或历史的），定期的狂欢都被看作获得完美的整体性的特殊手段。无论对于达雅克人，还是对于美索不达米亚人来说，这种整体性都构成了新的创造活动赖以形成的基础。[33]

每个人的生活和群体的生活具有同样的结构（宇宙创生论的），每个人的一生也都是一种循环。这种模式也就是世界的永恒创造、毁灭和再生的模式。如果宇宙必定要像火凤凰那样定期的再创造，那也不是因为最初的创造没有成功，而是因为最初的创造只是总的创造的一个阶段。这个总的创造代表了一种美满、至福、至乐的另一种境界。这是现实世界所追求的和所模仿的，但又是现实世界所达不到的。这种价值属性可以在其他许多原始神话中见到，但是在古代近东和亚洲的原始神话中最为重要。[34]

尽管许多人已从多方面指出了神话思维作为一种“原始思维”和现代的“理性思维”有根本的区别，但是神话在原始人那里是一种世界观，原始人借此不仅把握了世界，也把握了自己。正如达戴尔所说的，原始人不像现代人这样，寻求一种与世界之间逻辑而又客观的联系，以便认识、分解和掌握它；而是相信它的神话，任凭神话引导自己，并通过神话认识自己。神话作为道德与宗教、自然与社会、美学与交换的共同源泉，它使个人与氏族联系起来，并赋予人的社会作用和他要扮演的角色。“成为甘薯也好，成为游鱼也好，人都是通过神话找到他在这个世界中的位置，找到他的本体身份。他由此对作为一份遗产而享有的生命产生很强的依赖感和责任感”。[35]

第三，神话有着深刻的心理根源，它产生于集体无意识，神话中的母题是一种心理原型，用荣格的话来说就是“神话是前意识心灵的原始启示，是对无意识心灵事件的不自觉陈述”。

除了对神话进行社会结构的分析，还有一些学者从心理学的角度对神话进行了比较和解剖。利明曾将人们研究某个特殊神话

的过程分为三个层次："在第一个层次上，他们力图辨明该神话借以其现在的形式，讲述过去某个时代所发生的事件（或许当时该部落正遭受一场严重的干旱，因此干旱的景象便弥漫于神话之中）。由此继续探索，神话学者发现社会整体的文化模式（如社会对妇女作用的观点）。最后，他发现超越特定文化的普遍原型。正如精神分析学家通过比较梦境揭示个人的内在特质一样，神话学家通过比较神话也把人类的内在特质揭示出来。"[36]对神话的心理分析是不是最深刻的和最后的，人们会有不同的看法，但是如果把这三个层次看作不同的路径，无论人们执着什么样的看法，都会赞同它们从不同的角度丰富了人们对神话的认识。

对于心理分析和神话研究中所说的"原型"，荣格曾有一段经典的论述，他说原型(Archetype）这个概念来自反复的观察。比如说，世界文学中的神话和精灵传说里就包含着某些明确的母题(motifs)，它们的表现比比皆是。我们在今天活着的人们的幻想、梦、昏迷状态和幻觉中也看到了同样的母题。这些典型的表象和联想就是"原型"的观念。这些表象越鲜明，也就越容易被更强烈的情调所感染。原型能够给人以深刻印象，影响甚至迷惑人们。这些表象有它们的原型根源，而原型在本质上是不可能表现的、无意识的、处于前存在(Pre－existent)状态中的，它们似乎是先天的心理结构中的某些部分，因而能随时随地地自发地显示自己。由于它有本能的性质，原型构成了情调化的情结的基础，并具有和这些情结同样的自主性。[37]

原型是一个存在于我们每个人身上的"心灵器官"，它和理性不是对立的关系，但也不是统摄的关系。在荣格看来，没有任何"理性"的东西能够代替原型，正像没有任何东西能代替小脑或者肾脏一样。宗教仪式在一遍又一遍地重复讲神话事件和关于神话事件的活动中，实际上起着这样的作用：把该意象以及与它有关的事件一遍又一遍地展现在意识头脑之中，从而使与原始状态

联系不致中断。但是，神话为什么在原始时代特别发达，而到了近现代社会就势弱了呢？荣格认为，原始人和文明时代人在心理上的不同，主要是意识心理在范围和强度上远不如后者发达。某些功能如思考、意愿等等，并没有相互区别开来。例如在思考时，“原始人不是有意识地思考，而是那些思想自己出现”。原始人不会宣称他能思考什么，而是“某种事物在他心中萌动”。神话不同于寓言（荣格认为后者属于无聊消遣）有着极重要的意义。它们不仅代表着，而且就是原始部落的精神生活。一个部落的神话乃是这个部落的活的宗教，这些原始部落一旦失去其神话遗产，就会像人失去灵魂一样马上解体、腐烂掉。[38]

同样的一则神话，在不同的研究者那里，会得到不同的解释。有些神话在心理学家那里被解释成原型的投射，而在对历史情有独钟的人那里，却非要揭示出神话面纱掩盖的历史真相。执着的谢里曼（Heinrich Schliemann，1822－1890）根据古希腊因美女海伦而起的特洛伊战争的神话，找到了特洛伊城的遗址。而善于发表惊世骇俗的维利考夫斯基（Immanuel Velikovsky，1895－1979），则将俄狄浦斯神话和古埃及法老阿肯纳顿的经历联系起来。[39]诸如阿特兰提斯和塔拉、忒修斯和米诺陶洛斯、亚瑟王和他的圆桌骑士等等，神话中的许多地点、人物和事件，都先后经学者研究考据找到了历史依据。这有些让人莫衷一是。其实，学者们为了深入地研究，执着一隅并由此发微见著有时是出于不得已；但其他人若也以为神话只能有某种解释，就会自讨苦吃。庐山本自在，“横看成岭侧成峰”是观赏者的视角不同造成的，如果看了这句诗的人非要说庐山是岭不是峰，或说庐山是峰不是岭，那就不是庐山不肯动，而是观者不肯移尊挪步，多换几个角度去“尽收美景”了。

2. 宗教仪式的基本要素

古往今来，研究仪式的人和著述已经很多很多，许多不同的现象都被纳入“仪式”研究的范围，还有人把仪式进一步扩大到世俗领域，认为现实生活中的毕业典礼、纪念活动、群众集会以及吃饭穿衣，都可以揭示出仪式的意义，有些定义相当宽泛，甚至已经超出了人类。比如王溢嘉在《文化与心灵》中说：

> 大体而言，它是指一组特殊而可观察到的，依一定规则来表现的“行为”。这组行为可以是一个物种（譬如孔雀）、一种文化（譬如中国文化）、一个团体（譬如基督教）所共有，也可以是一个人（譬如强迫性精神官能症患者）所独有。这组行为可能相当繁复（譬如中国传统的丧礼），但也可能相当简单（譬如见到熟人时，举一举帽子的“友好仪式”）。[40]

利奇曾将任何“文化限定的行为规范”都纳入仪式的范围，这虽然进入了人类的文化圈，但却没有区分神圣与世俗这二个不同的领域。心理分析的理论往往将所有的明显的非理性的或形式化的象征行为都认定为“仪式”，在执此观点的人看来，“仪式”常常与科学甚至和常识形成对比，甚至把宗教仪式等同于神经病患者的强迫症，并认定宗教象征来自心理情结或在遗传上与原型有关。然而我们所讨论的仪式范围是特定的：它是人类特有的；它是宗教性的。

宗教仪式是以一个信仰系统（往往以神话来表达）为基础的特定组合的充满象征的程序化和规范化的行为，其中不仅渗透着参与者对神圣（神灵等）的尊重、崇敬和畏惧等情感，而且承载着特定

的使命或实现特定的目的。宗教仪式的基本要素是宗教行为，宗教仪式是不同的宗教行为的特定组合。如果将大千世界形形色色的宗教行为加以归类，就会发现某些基本的范畴，它们构成了宗教仪式的基本要素。

2.1 宗教仪式的基本要素

当代宗教学者华莱士（Anthony F. C. Wallace, 1966）指出，“尽管任何行为都可以赋予宗教的意义，但似乎有些行为范畴，不仅普遍见之于各宗教传统，而且在传统上被归结为宗教的模式”。[41]这些范畴是：祈祷、音乐、生理体验、规劝告诫、吟诵法规、模拟、灵力（Mana）、禁忌、宴会、牺牲、集会、神灵启示、象征。恩伯夫妇在《文化的变异》中，将华莱士提出的这 13 个范畴缩减为 12 个（将灵力与禁忌合并），作为与超自然进行交际的方式。这种引用表明他们也赞同这些范畴是基础性的，为人们认识宗教行为，进而认识宗教仪式，提供了一个可资参考的基本框架。

在国际宗教人类学界，很多人认为华莱士的分类“既系统又实用”。我们所提出的范畴也参考了华莱士的理论框架，但是有所增减。我们认为不能把“灵力”视为宗教行为，原因在于它是一种信仰，这种信仰贯穿在诸多宗教行为中，如果不相信有一种超自然的神秘之力在冥冥中起作用，那么许多宗教行为就变得毫无意义。另外，“神灵启示”也不能认作宗教行为，获得启示与有所领悟，同羞耻感、负罪感、敬畏感、获救感、喜悦等，都属于宗教体验的范畴，尽管人们在获得这些体验时可能伴有外在的形体动作，但这些体验本身却是内在的心理活动。与此道理相同的还有“象征”。此外，仪式本身就是一种群体性的宗教活动，在很多情况下它就是一种“集会”，[42]而且“集会”与其他行为范畴（如宴会、祈祷中的公祷、生理体验中的集体服用致幻药物等）也有所重叠。

(1) 祈祷忏悔

简单地说，祈祷就是向超自然存在诉说。作为诉说对象的超自然存在，可以是上帝，可以是神鬼，也可以是天地；诉说的内容可以是赞美、感谢，也可以是禀告、恳求。祈祷的目的是得福免灾。在世界上的每一种文化中，几乎都有向超自然存在诉说的习惯方式。祈祷在语言上和声调上一般都与日常用语有所不同，同时身体要保持某种传统的姿势，并伴有特殊的表情。这样那样的标准化姿势表达了畏惧、爱、崇敬、震击或其他情感；讲话的目的和内容因文化不同而相异，而在一个文化之内，又因场合不同而相异。祈祷经常公开举行，在一处神圣的场所，伴有特定的设备，诸如焚香或燃烟火，以便传载信息。[43]向超自然存在诉说的内容如果不是祈求而是坦认罪错，一般称为忏悔。在世界各大宗教中，都有这样那样的专门用来忏悔的经文和仪式，在某些宗教里，还有专门的忏悔节期。

(2) 音乐歌舞

几乎所有的宗教系统，都将舞蹈、歌唱、赞颂、吟诗、奏乐，作为仪式庆典的重要组成部分。研究者认为，使用各式各样的乐器、歌曲、赞美诗和舞蹈，不仅能够起到召集精灵的作用，能够更有效地作用于人（演奏者和听众）并使之易于进入某种想往的状态（如着魔或出神），而且还能起到把人们整合起来的作用。尼达姆（Rodney Needham）曾经收集了一些涉及世界各地的报告，这些地方的宗教都使用鼓、响器、木棒、铃和锣等器具的敲击以吸引超自然存在的注意。他在经过深入研究后指出，人们普遍使用声响来标志一个人从一种状态向另一种状态的转变。美国新婚夫妇的轿车上拴着的罐头盒与中国拴在马车上的鞭炮都是从未婚阶段进入已婚阶段的标志。从没有名字到有名字、从罪孽到皈依、从生到死、从生病到病愈等等过程，通常都是由某种打击乐器的声响来表示

的。[44]斯特伦在论述“音乐成为一种祝福仪式”时，曾专门论述了歌唱所具有的宗教力量：“歌声会坚定人的信念，使歌唱者更执著自己的追求。战士们在行进中歌唱，被压迫者歌唱自己的苦难，而领唱者的歌声则会把犹太教徒聚集起来。‘缪兹因’（muezzin）用歌声召唤虔诚的穆斯林进行祈祷，当印度人在恒河中冲洗自己过去的罪孽时，圣贤则引吭高歌”。[45]

(3 生理控制

这里所说的生理控制特指通过物质的手段控制人的心理状态。在各种宗教中，都可发现人们通过朴素地和直接地操纵生理进程而使自己进入“出神”的精神状态。这种人为的控制可以分为三个方面：一是通过服用某种药物人为地操纵生理反应以使自己达到(或进入)某种心理状态，在宗教中是一种有意识的控制，但最初很可能是自发形成的。[46]虽然各地所用的致幻物质不尽相同，但在幻觉或其他出神体验中，使个人和群体感到自己被某种神圣附体，或进入了与神圣交流的状态却是共同的。二是通过痛苦、失眠和疲劳所导致的“苦行”以及停止进食进水（如斋戒[47]）产生万念皆空、精神恍惚或欣快感。苦行的方式很多，如穿毛发衬衫、戴镣铐、自我鞭挞、长时间不睡觉、刺穿肉体、砍掉指关节、跑得精疲力竭等。三是借助瑜伽之类的方法排除杂念，实现神我合一。据《瑜伽经》记载有 5 种“外修法”和 3 种“内修法”。外修主要修自身行为，如美善恶、爱憎、欲求和身体活动，如坐法、呼吸等。内修法主要修体内的精神活动，如禅思、静虑等。[48]其中有些方法属于苦行，有些则是通过形体训练和保持特定的身体状态，以进入特定的精神状态或心理状态。在某些学者的研究中，还把精神控制（有人称之为意识阻断或“洗脑”）归属于这一范畴。

(4)告诫传教

告诫或说布道是神职人员对信众的说教。充当神人之间中介

的神职人员(如巫师、祭司、教士、和尚、道士等)跟上个方面都进行联系。由于他比普通人距神更近，因此他既能从神那里接受信息，又能够把这些信息传达给普通人。他告诉人们什么是神对他的期望，什么样的行为能使神感到高兴，什么样的行为会使神不悦。犹太教中的祭司除了主持祭祀外，还有一个更重要的职责，这就是教训民众，向民众解释律法规诫等。传教与布道虽都是宣传教义教规等内容，但却有明显的区别，一是布道的对象一般为信众，而传教的对象是非信徒；二是布道的主体是神职人员。而传教的主体既可以是神职人员，也可以是普通信徒；三是如果细微体会，布道者即使不情愿或不真诚，但出于职责和义务也必须布道，而传教虽属宗教义务，但传教者往往是自愿的并充满了激情（抄送圣经或佛经也可以看作出于传教的冲动）。

(5)诵念圣典

许多宗教都有讲述神的所作所为和描述神所期望的道德行为规范的神话和经典。有些敬神的文字可能被认为是神亲自口授的，或者被看作出自特别受神恩爱的人物之手。这些神话和经典包括对万神殿的论述和对宇宙的论述；包括神灵的创世活动，尤其万物起源时代的编年史的神话；包括神与先知的道德律令。“起源的神话解答了万物如何产生的问题；同样重要的是它们还建立了一种价值的秩序，并通过论述这些价值而论证了社会重要习俗与制度的合理性。这些神话经典被信仰群体视为至上的法典，经常复述于仪式的过程之中，人们不仅一再讲述它们，而且在或多或少世俗的场合里反复讨论和研究它们”。[49]基督教中的查经班、伊斯兰教的诵念《古兰经》比赛，藏传佛教中的辩经等等，都表明研习经典是信徒的重要功课。此外，转经桶、诵神名、念“真言”，以及念咒等行为也应纳入这个范畴。

(6)作法施术

作法施术包括巫术但不等同于巫术，它的内涵应大于巫术，作法施术的宗教行为不仅见之于超度亡灵、驱鬼治病、禳除灾异、神判占卜、放蛊等，而且还应包括那些意在释放灵力（或者相反地凝聚灵力）的宗教“硬件”的建设，诸如设坛祭祀、凿窟建塔、塑像绘画、精制法器等。作法施术，实际上是人们直接与神灵打交道的一种手段，其原理实际上与我们在讨论巫术时所讲的接触律和感染律是相同的。在弗雷泽称为“模仿的巫术”中，无论其明显地意在控制超自然的存在，还是仅仅意在控制超自然的力量，经常具有相类似的程序，这就是通过作用于部分而影响整体，通过形似的动作和物体产生预期的因果连接。绘画的或雕刻的神像，见之于许多宗教，但它们既非本身为神圣，亦非神圣存在的居所；而是因为它们“相似”于神圣，人们膜拜它们就等于膜拜了神圣。

（7 持戒修行

原生性宗教中的禁忌和文明时代诸创生性宗教中的戒律，有一致处亦有相别处，但从某种意义上说，都可看作一种“修行”。为坚信某种信仰，为达某种境界，其途径之一或说最重要的途径之一就是修行。修行首先要持戒，所谓“戒”，佛教认为美恶习惯皆可称戒，《四分律》所列的“具足戒”，比丘戒有 250 条，比丘尼戒有 348 条。天主教的本笃在 6 世纪末创立了本笃会体制，虽反对过分苛刻的苦行，但规定修士要发“绝财、绝色、绝意、守恒”四愿，并参照东方修道制制定了院规 73 章。在中国简称为念、礼、斋、课、朝的“五功”是伊斯兰教信仰的“柱石”，穆斯林认为自己要在身、心、性、命、财五个方面都要“尽其礼以达乎天”，才是虔诚的修行（在此我们特指的是礼拜、天课和朝觐三个方面）。在现实的宗教生活中，修行的行为方式不胜枚举，无论是行曲膝礼、叩长头、还是行善布施、修庙刻经，都是一种身心投入的修行。需要强调的是，修行的主体包括所有信徒，并不局限在寺观、修道院或专职人员的范围内。

(8) 宴会

这是一种广义的圣餐（sacred meal），形式上比大吃大喝的俗态却有着摄入神圣（超自然）力量的信仰基础和目的。澳大利亚土著在日常生活中禁止食用其图腾动物，但是他们每年都举行一次吃图腾动物的图腾宴。这些食物虽然具有超自然的力量，但只要是按照正确的仪式程序，吃喝它们不仅是安全的，而且对于净化（神圣化）自己来说，还是必不可少的。除了正式的对餐之外，世俗的食物可以通过祝福或通过某种标准化的仪式（如饭前祷告）而赋有神圣的品德，或通过遵守某些适宜的禁忌而保持其天然的优点。

(9) 祭祀（奉献牺牲）

为了缓和神灵的愤怒或赢得神灵的喜悦，大多数宗教群体都有这样或那样的祭祀行为，即向神灵供奉“牺牲”。所有“牺牲”的特点都是把人们认为最宝贵的东西献给神灵（不是按“牺牲”本身的品质，而是取决于人们的观念，如吃素的纳亚尔人给氏族精灵奉献蔬菜），这种东西可以是食物、饮料、性、家用器物、动物和人的生命。[50]普遍存在的收获季节的献祭表明人们奉献牺牲还有感谢的因素。值得一提的是恩伯夫妇在《文化的变异》中提出的观点，同一般认为传统社会中的人祭现象属于蔑视人的价值的观点相反，他们认为在有专职于工业人员、奴隶和徭役的前工业化社会里，实行用人作为牺牲的可能性最大，原因在于这是个主要依靠人力（而不是动物和机器）的社会，“在人们想要达到某种很重要的目的时，可能会把人的生命看成是对神的最适当的奉献”。[51]

2.2 仪式的动态结构

作为一种权威，作为社会的一个基础或参照系，宗教必须保持一个稳定的态势。宗教行为亦是如此，而且人们也正在依照这种稳定性来判定它的边界（是什么或不是什么）。但是宗教行为又总

是在不断的创新之中，当一个宗教传播到另一个地域、另一个社会的时候，文化的碰撞总会激发出创新的火花。碰撞的结果既取决于双方力量的对比，亦取决于双方是否有足够的开放性。输入地的传统文化越强大，外来文化的力量越强大，碰撞出来的火花越灿烂，有时会导致冲突（甚至是血与火的冲突）。但若双方都保持开放的态度，就有可能绽放新的文明之花。一方面，作为文化输入的外来宗教为了争取当地民众皈依自己，会在一定程度上适应当地民众的需要和习惯，并把其中的某些因素吸收到自身中来；另一方面，本土宗教也会在外来文化的刺激下，在吸收对自身发展有利、或自己感兴趣的外来因素的同时加以改造，并结合自身的传统加以重新组合。这就从二个方面都有了创新的动力。当然，创新的程度因人、因时、因地而异，有入乡随俗的细节变化，也有推陈出新的根本变革，甚至由此孕育出新的教派或教团。

(1) 宗教仪式的结构层次

世界上的宗教行为虽然可以概括为 13 个或 9 组或其他数目的范畴，但是无论何时，我们都要记住“生活之树常青”这句话，宗教行为“以极其多样的形式（如有上千种舞蹈）表现在现实当中”。它们相互结合，通常以比较复杂的方式组合，并定型化为不同的承继关联。华莱士说，“这种定型化的宗教要素关联体”，就是仪式。这种论点为人们认识宗教行为与宗教仪式的关系，提供了线索。丁锦绣记述的毕节彝族的丧礼仪式历时近 3 天，前后共有 22 场，中间虽有反复和起伏，但主要由念经（包括神话内容）、为亡灵献祭、宴会、唱歌、驱鬼治病等行为要素组成；与此不同的村寨祭山神的“布收”仪式只有成年男子参加，由念经、椎牛献祭、全村会餐等行为要素所组成；而意在清扫屋内凶煞邪气的“亥突嘎”仪式，则由念经、牺牲和作法施术等行为要素组成。[52]宗教行为的不同组合、不同的组合顺序、不同的出现频率，不仅构成了不同的仪式，而且形成规模的差别。

在任何宗教中，都不是只有一种宗教仪式，不同的宗教仪式不仅会形成不同的组合，而且相同的组合也不一定具有相同的结构，各种仪式在宗教系统中所处的位置不同，所发挥的功能不同，就形成华莱士所说的不同的“崇拜制度”：

> 宗教行为的基本范畴，只能在称作“仪式”的，组织化为特定的前后关联中发现。与此相似，这些仪式本身，以及相关的信仰，乃是一种更大的复合体的组成部分。我们在最一般的意义上将这个更大的复合体称作“崇拜制度”。……一种崇拜制度可以定义为一系列的仪式，它们都具有相同的根本目的；它们全都由相似的或相关的信仰明确地理性化；它们全都受到同一个社会群体的支持。……由不同的崇拜制度“混合”为一个社会的“宗教”，它既有信仰的方面亦有仪式的方面。[53]

由此反观宗教，人们会看到一个递进的多层结构。华莱士认为由此可以把宗教划分为五个层次的结构：①超自然的前提，即对神灵的信仰；②具有普遍性的宗教行为的范畴，“人类学家，神学家和世俗人都自觉地把它们看作仪式的基本组成部分”；③行为诸范畴组成不同的承继关联，并被信仰理性化的仪式；④仪式庆典组成更复杂的统一体，崇拜制度；⑤一个社会的“宗教”。[54]我们从吕大吉、何耀华任总主编的《中国各民族原始宗教资料集成》中，不仅可以看到这方面的实证，而且层次更为丰满。比如“彝族原始宗教”是一个宗教系统，它是“中国各民族原始宗教”下属的第二层，第三层有图腾崇拜、自然崇拜、鬼魂崇拜、祖先崇拜等，第四层如在“自然崇拜”之下，包括天体崇拜、地体崇拜、社稷崇拜、山体崇拜、石水火等崇拜、风雪树等崇拜、吉罗（宝物）崇拜等，第五层以后才是具体的仪式和行为。

五层的结构已经很精致，七层或八层的结构自然更精致，但是

结构的东西不仅有理论的形而上学之气，而且总有一些静态之感。人们在以往的经验中多少知道，许多文化中都有成年礼、葬礼、年节、驱鬼祛病等宗教仪式，而且在行为组合上也大同小异，但问题在于：人们为什么会说它们是不同的宗教或不同的文化？

(2) 宗教仪式与社会结构

这个问题可以进一步分解为：哪些宗教对哪些仪式特别重视？为什么不同的宗教会形成不同的仪式侧重点？即使是同一种宗教，有的也会在不同的历史时期着重于不同的仪式？当代学者格卢克曼(Max Gluckman,1965)提出，在相对无差别的"部落社会"里，人们往往要在同一个环境中面对同一个伙伴扮演不同的角色，因此就需要区别在日常生活中容易虚化和重叠的角色，宗教仪式在此类社会里，就成为必不可少的社会设置。但在现代工业社会里，即在角色区分已经专门化的复杂社会里，人们常常在不同的地点面对不同的伙伴扮演不同的角色，因为有了不同的环境，人们就不需要设计别的什么手段来防止角色的混乱，仪式逐步归为庙寺和僧侣的祭仪，而社会的其余部分则逐渐地世俗化。[55]布洛克(Maurice Bloch,1977)从马克思主义人类学的视角提出了相反的观点，他指出一个社会越是制度化的分层结构，宗教仪式越是重复过去的事件，特别是"永恒返回"类型的仪式。究其原因，在于掌握权力者的操纵，通过仪式等手段将社会的不平等合法化了。他认为这是一种普遍的现象，在大多数的政治上有明显区别的社会里都特别突出。然而又有学者反驳说，美国社会在政治上的分层程度是很高的，但却倾向于反仪式的和少许的仪式主义；而在澳洲的原住居民中，社会分化虽不及现代社会，但却在宗教仪式中投入大量的时间去"重演祖先梦中的那些事件"。

这种争论推动学者们把研究引向深入，美国社会学家贝拉(Robert Neely Bellah,1927－)提出了一个更雄心勃勃的历史框架，他区别了不同历史阶段的宗教：在"原始的"阶段的宗教(他以澳大

利亚原始宗教为例），仪式是持续不断的重演祖先的行为，所有的事物在想像上都可以结合在一起，以致于没有外在的或自觉的视角；在“古老的”阶段（在大多数的本土文化中可以发现），宗教中的礼拜祈祷和献祭，首先表现为加宽了人性与神性之间的间距；而在“历史的”阶段里，神圣与世俗第一次分离得如此巨大，社会变得如此复杂，以致于仪式强调的是拯救世界而不是包含于其中，在此过程中形成宗教精英，他们与政治精英相区别，专注于来世的仪式并实践（或体现）宗教的理想；最后是“早期现代的”和“现代的”阶段的宗教（等同于西方文化），拯救被民主化了，仪式扩展到全部生活，最后溶解于世俗主义。

虽然贝拉的学说很有创意，但是太恢宏了，人们很难把大千世界的宗教都装到这个框架中去。因而有些学者绕开历史的综合，直接深入到宗教系统内部探寻变化的特征和机制。道格拉斯提出，宇宙论思想不仅与社会生活的类型有系统的关系，而且“在对控制的社会表达与身体表达之间是有一致性的”。她在《自然的象征》（1970）中把宇宙论和超验存在作为一对指标，把“格子”与“群体”作为另一对指标。格子（grid）指的是“安排顺序、分类、象征体系”，涉及到社会中个人之间交往的准则（包括角色、类别、范畴等），反映了制度化的程度。群体（group）指的是具有明显边界的社会群体，以人群关系为基础的社会。这二对指标构成了四种不同的群体与仪式的关联：

⑴具有坚固的“格子”观念，对个人强有力的社会控制且倾向于高度仪式化的群体，具有相当细致的仪式为宇宙论的不同准则确定界线，亦具有丰富的和密集的象征并由此确定了罪与圣礼仪式的拯救。这些宗教把物质的和精神上的世界看作混合的。这种情形中的宇宙论往往是相对的；对统治权威和它的各种象征，有一种成惯例的恭顺，还有一种信念，即灾难和不幸都正是因道德败坏而应得的惩罚。泰林希人就是这种类型的一个例子。

②群体具有非常弱的“格子”观念和虚弱的的群体认同观念，社会团体的组成也是可变动的和有伸缩性的，这样就不会有什么对个人施加的社会压力。然而另一方面，虽倾向深奥的仪式象征但真正用于仪式的却又相当少；这种群体的仪式往往趋向出神的个人陈述或审美的炫耀，伴有温和的和非仪式的宇宙论。这方面的例证可以在当代反传统文化的群体中见到。穆迪人的社会就是这种类型的典型，他们的宗教注重内在的感情而不足只有外在的符号。

③社会具有虚弱的“格子”观念但却有坚固的群体认同倾向，并且把归属于群体看作是获得了拯救；此类仪式强调“我们——他们”的两极，并且有惧怕“他们”的倾向，并把外在于任何可理解的秩序之外的人或群体都看作邪恶的。此类仪式常常用于自我净化，往往着重于出神体验的个人表述，并重演群体的形成。这是一种相信来世、具有拯救趋向的膜拜类型，如早期的基督教。在“团体是强大的但格子是弱小的”场合中，统治权威往往被说成是邪恶的社会。在这种情形中的信仰体系是二元论的，无论在内部还是外部，善与恶之间有着一种明显的区分。塞瓦人就是这种类型的典型。

④文化或个人都具有坚固的“格子”观念，但是在群体认同方面比较弱，形成的仪式往往服务于个人的目标。在许多美拉尼西亚的社会中，仪式主要地用于增加个人的能力和击败个人的敌人，并促进个人田地的增产等等。这种类型以新几内亚的“大人物”和一种竞争的社会精神气质为主要特征，其宇宙论基本上是世俗的和实用的。[56]

格卢克曼、布洛克、贝拉、道格拉斯提出的结构都不是终极真理，但是都有助于人们探索仪式结构与社会结构的关联，由此人们可能提出新的结构关联或发现新的结构特征，至少能使人们把宗教仪式的结构看作一种动态的，既受社会发展制约又随着发展而

演变。

3. 宗教仪式的基本类型

一旦讨论进入到宗教仪式的结构与社会结构关联的领域，人们的问题就自然而来：宗教仪式对社会生活与个体的人生经历有什么作用或说有哪些功能？一方面，社会生活的运转与个人的成长有不同的需求，宗教仪式满足这些需求或将其升华的过程看作就是实现其作用或功能的过程。另一方面，不同的宗教行为组合成不同的宗教仪式，不同的仪式承担的“任务”和所发挥的作用显然不同。那么问题就变得更进一步：宗教仪式有哪些类型？它们具有什么作用(或功能)?

对宗教仪式的科学研究，应当说从宗教学诞生后就开始进行了，弗雷泽对巫术仪式的研究经常为人们所称道，但是史密斯对祭祀仪式的研究却更为深入。比较全面和系统的对仪式进行类型化的研究，当以本世纪初的托伊(Crawford Howell Toy, 1836 – 1919) 为代表，在 1913 年问世的《宗教史导论》中，他认为早期仪式的主要形式有：情感的和戏剧性的；装饰的和治病的；经济的；驱邪的；青春期和成年礼；婚姻、出生、葬礼、涤罪和奉献；周期的和季节的；图腾崇拜和禁忌；巫术和占卜。托伊的这种分类既“不是毫无遗漏的”，在逻辑上也不够严谨。杜尔凯姆不是就仪式论仪式地分类，而是从“积极的 / 否定的”价值角度大刀阔斧地将所有的仪式分为二类：在献祭等积极的仪式中，神圣的王国与世俗的王国被聚合在一起，仪式参与者的日常生活被灌输以理想和规范；而禁忌之类的否定仪式，其目的在于把神圣与世俗分开，保存前者的超越性，亦维护了后者的常态。

华莱士不同意这样的分类，他说虽然人们可以将大部分的仪式纳入“通过仪式”和“强化仪式”这两个范畴，但不足全部，占卜、驱鬼治病，超度亡灵，遵守食物禁忌，这些仪式迄今尚无一准确的范畴加以概括。

> 所有的仪式都意在转变人类或自然的状态。有时目的在于最迅速和最彻底地转变到仪式行为者想往的目的状态之中；有时目的在于避免发生自己不愿意看到的转变。有时目的在于自然的某一方面；有时目的在于人。有时个人成为目的；有时群体成为目的。仪式的目的与获得转变的性质并非全都秘不可知：它们就是同样的事物同样的人，是同样适用的品质，是每时每日都涉及到的。宗教是一系列由神话型性化的仪式，它意在驱使超自然力量保证人们获得或避免人与自然的某种状态的改变。[57]

华莱士从仪式的目的和状态的转变出发，提出了 5 个类型：①技术的仪式；②治疗的与反治疗的仪式；[58] ③社会控制的仪式；④拯救的仪式；⑤复兴的仪式。尽管有些人不赞成华莱士的分类，但是对国内来说，他的分类比较有新意，对传统的仪式分类也有所突破。然而人们也会反问华莱士：难道治疗的与反治疗的仪式不也是某种“技术的仪式”吗？而所有的仪式不是都具有“社会控制”的功能吗？

在特纳对恩丹布人的宗教仪式分析中，建构了一种仪式的分类。恩丹布人的宗教信仰比较简单，[59] 但他们的仪式活动却极其复杂。恩丹布人的仪式分为两种主要类型。第一类是专门与死亡和青春期有关的生命困扰仪式。第二类是重要的成年仪式，分别是男孩子的包皮环割术仪式和女孩子的青春期仪式。除此之外，特纳又提出第三类仪式，即困扰仪式，这些仪式与各种不幸的灾难有关，而且基本上都归因于祖先神灵作祟。困扰仪式有三个亚型

并都有各自的崇拜对象：第一种是那些特别涉及到与狩猎活动有关的不幸和倒霉事情的崇拜联想。第二种是生殖力崇拜（特纳又在生殖崇拜中区分了三种主要的仪式，其中最重要的是与月经紊乱有关的仪式）。第三类是治疗仪式（特纳又将治疗仪式分为二类：一类与很多种不幸有关，谷物歉收、狩猎受挫和各种疾病，还有生殖方面的各种异常表现；另一类则是帮助病人使他们能恢复健康，并且它还与占卜有关）。[60]我们将特纳对恩丹布人仪式的分类用图表概括如下：

<table>
<tr><td colspan="3">与死亡和青春期的生命困扰仪式</td></tr>
<tr><td rowspan="2">重要的成年仪式</td><td colspan="2">男孩子的包皮环割术仪式</td></tr>
<tr><td colspan="2">女孩子的青春期仪式</td></tr>
<tr><td rowspan="4">困扰仪式</td><td colspan="2">与狩猎活动有关的不幸和倒霉事情的崇拜</td></tr>
<tr><td colspan="2">生殖力崇拜</td></tr>
<tr><td rowspan="2">治疗仪式</td><td>谷物歉收、狩猎受挫和各种疾病</td></tr>
<tr><td>恢复健康，并与占卜有关</td></tr>
</table>

然而在某种意义上，可以说所有的宗教仪式都是为某种困扰或某种焦虑而举行的，特纳所说的第一类和第二类让人感到牵强，缺乏分为二个类型的必然性。这种分类虽然有助于分析恩丹布人的宗教，但究竟有多大的广普性却令人怀疑。我们的分类思路，基本上是吸取各家学说的精华，按照宗教人类学界通行的观点，将宗教仪式分成意在保持原有状态的强化仪式与将一种状态进入另一种状态的转换仪式二大类型，每个大类下面又包含若干子目。

3.1 强化仪式

强化仪式（rites of intensification）和转换仪式（rites of transformation）在都聚焦于超越世俗社会的神圣王国所建立的秩序。与转换

仪式相比，强化仪式的指向不是促进个人和群体对变化的适应（如通过仪式），也不是帮助个人或群体转危为安、战胜某种威胁；而是保证业已存在或业已确立的秩序、价值、关联等不会在时间的流逝，或在生老病死的承继中变得衰弱，而是有所强化、能够继续保持下去，继续沿着有利于个人或群体的生存和发展的方向演进。

(1) 强化仪式的基本类别和基本环节

强化仪式这一范畴包含若干个宗教仪式的子目，这些子目可以归纳为三类：

①强化自然秩序、社会生活秩序和价值、强化群体与神圣密切联系（或促进天人合一）的图腾崇拜、祖先崇拜、氏族神（部落神）崇拜、英雄崇拜、天神崇拜、至上神崇拜以及年节祭祀仪式等。

②强化生活、生产活动（特别是农业生产）的安全性与满意度、刺激生产力的狩猎神崇拜、动物神崇拜、植物神崇拜、春祈秋报仪式、地母崇拜、保护神崇拜、对自然神灵（山、水、风、雨、雷、电等）的崇拜、生殖（生育神）崇拜、以及占卜和预言等。

③强化群体和个人信仰的祝福、祈祷和沉思，每周一次到教堂或寺庙的集体礼拜、在特定的时期举行圣餐礼，朝圣、进香、冥思（禅定）等等。[61]此外，还有禁忌和礼节（虽然它们总是作为行为要素构成宗教仪式的一部分，但是在此强调的是，它们往往构成强化仪式的组成部分）。

强化仪式的基本环节大同小异。吕大吉在《宗教学通论》中指出，作为沟通人与神的祭祀活动，基本的环节可以概括为：献牺牲、迎神享祭祀、主祭上香、三献、诵读祝祷文、赐福祚、送神。[62]在中国历史上，官宦富豪之家都有宗祠或家庙，上至王公国戚，下至官绅学士，皆有定制和祭祖的固定程序：

> 届日五鼓，主人朝服与祭，执书者盛服入庙。主人俟于东阶下，族姓俟庭东西，以昭穆世次为序。……质明，子弟之长

者盥，诣各室前，跪，一叩，兴。启室奉主，以次设于几……赞参神。主人入堂左门，诣香案前跪，执事二人，一奉香桊，一抱尊酌酒，诣主人左右跪。左进香，主人三上香，右进爵，主人酹酒于地，以爵授于案，兴。退出右门，复拜位，及族姓行一跪三叩礼。赞初献……赞读祭文……赞亚献……赞三献……赞受胙……赞望燎……视燎毕，祭者出。[63]

天主教的弥撒仪式，以不流血的方式，重复进行了耶稣在十字架上对圣父的祭献。弥撒由祈祷和领圣体二部分组成。第一部分称经言的礼仪，又称预祭，包括诵读《圣经》和讲道。第二部分为圣体圣事的礼仪，包括奉献（即奉献饼和酒）弥撒正祭部分的祈祷和领圣体圣血。天主教认为经过祝圣的饼和酒，实质上已经变成了耶稣基督的真正身体和血。在弥撒中，主礼人（神父或主教）先领“圣体”和“圣血”，然后让信徒轮流领圣体（一般圣徒不参加领圣血）。

(2)强化仪式的主要作用

华莱士认为广泛存在的强化仪式，是强制性的、非个人的，它的目的不是克服任何具体的生命危机，而是维护群体之总的价值，其途经“或是通过神话的象征的揭示，或是借助运用宗教鼓励或赞赏的价值处理日常生活中的问题”。尽管大多数仪式无疑都具有这种功能，但并非所有的仪式都能像强化仪式那样直接地起到宗教的强化作用。墨菲（Robert F. Murphy，1986）在论述年节仪式时，强调了它所具有的强化作用。他说时节性宗教礼仪就是这种无穷循环的稳定标志，因为它们可以突出冬至，如圣诞节，或可以呼唤春天大地复苏，如复活节和犹太人的逾越节。神圣期的制度为世间的季节循环引入了神圣性的周期，通过聚会增强了社会团结，欢庆生活中重要的社会、经济和政治方面的事。[64]华莱士认为，最初的社会强化仪式是以年度为周期的，后来它们与政治制度结合起

来而进步发展，在都市文明出现之后，教会的组织化受政治组织化的影响而出现了宗教专职人员操作社会强化仪式的局面。

强化仪式通过建立与自然和超自然的合作关系，放大了人类任务的成功的可能性。这是狩猎巫术、农业增产仪式，降雨仪式等等仪式的主要作用。“人们虽然知道如何杀死鹿，但却不能百发百中，诸如此类的不确定性很多，而强化仪式则是要增强这种行为的有效性”。就像华莱士所说的，这类仪式在技术上实际是毫无价值，它们并不能影响箭飞出去的方向。但是它们的积极价值在于（尤其在前文明时代）提高技术的发挥水平，可以减少猎手与农民面对不确定性时所感到的焦虑。如果人们的行为缺乏足够的信心，势必会影响他们行为的结果；反之亦然。而减少焦虑，不仅可以增强个人信心，稳定情绪，从而使之更好地发挥技术，而且能够加强团结，在集体行动中相互合作。这会极大改变人们行为的实际效果。强化仪式增强了个人在完成任务时的有效性，同时以象征的方式解决了合作关系中可能出现的冲突。所以强化仪式既作用于个人（减少焦虑、增强信心），也作用于群体（减少分歧、增强合作）。[65]

3.2 转换仪式

任何一个群体，任何一个人，都是在时间进程中生存的，新陈代谢的规律使个人在成长，使群体不断地更新。群体所构成的社会内部有分层（甚至有阶级）、有职业、有不同的角色；作为社会成员的个人，也有不同的身份。除此之外，无论是群体、个人，还是群体与个人生存其中的环境，都会遭遇危机。危机的含义是广义的，所有的不规则、错误、失衡和衰退，都可能引发危机，从内外角度来看，无论对个人还是对群体，既可能由内部的因素（如疾病）引发危机，也可能由外部的冲击（如天灾）所致。无论如何，只要有危机，

群体和个人就需要面对、需要克服、需要解决。而解决的重要手段，就是转换仪式。

(1)转换仪式的基本类别和基本环节

转换的仪式内容比较庞杂，有些仪式与强化仪式的边界不清，有两种情况比较典型：一是年节仪式，有人将其归类为转换仪式，有人归类为强化仪式，应该说都有道理，但双方的着眼点不同。将年节归属于强化仪式的人，往往强调的是年节仪式与其他与季节交替相似且伴随祭祀（有的还与祭祖等强化仪式相组合）的方面；而将年节归属于转换仪式的人，常常注重年节仪式中所包含的狂欢、混沌、新生等因素。在同样的时间里举行的宗教仪式，并不一定具有完全等同的内容和价值。我们之所以在二类仪式中都包含了年节仪式，就是充分考虑到这一点。二是在作为转换仪式的治疗仪式中，人们往往会发现在其他仪式（如狩猎仪式或出征仪式）也常常见到的占卜，但是就占卜本身来说，它是一种“术”，属于宗教行为的范畴。如果占卜和献祭、祈祷等组成一套仪式中的一个独立仪式，那它所起的作用应当说是增强整套仪式的效果，[66]所以我们在转换仪式中没有包括占卜。转换仪式大致可以分为三类：

①通过仪式又称过渡仪式。借助这种仪式（包括出生、成年礼、婚姻、丧葬等仪式），一个人从一种社会角色转变到另一种社会角色，或又多承担一种社会角色。[67]

②皈依的仪式包括忏悔、赎罪等仪式，意在引发个人的根本变化或出神、并由此皈依。

③康复的仪式包含净化、治疗、祛除等仪式。此类仪式一般地是要使生病的器官或病人恢复、或使遭受污染和危机的个人或群体恢复正常状态或进入神圣的状态。

出生礼、成年礼、婚礼等“通过仪式包括二个方面：一是阐述或提醒如何担当新角色（将要做什么）；二是引导当事人进入这个新

角色(现在就做这些事)"。[68]社会群体以通过仪式对这种新角色的承认，不仅使当事者顺利地进入自己所要担当的新角色，而且对群体而言，由于补充新成员或丧失已有成员而受到冲击的社会结构也由此重新进入稳态。在讨论禁忌时我们已经接触到通过仪式，并且了解了范根纳普提出的分离、过渡、聚合三阶段说。"分离"阶段是转折的准备，往往有净化、削发和献祭等行为；然后是"过渡"阶段，从事仪式的人们象征性地被置于"社会之外"并往往要严格地遵守某些禁忌或限制。在这一阶段，部落群体的一般规定可以被暂时搁置一边，或者可以把仪式看成是一种象征性的死亡，这样就导致了一种新生。最后是"聚合"阶段，有解除禁制、穿戴新装和分享圣餐等行为。范根纳普所提出的通过仪式及其三个环节的理论被人类学家视为经典，但在具体的行为要素方面，一般都根据调查的实际情况做细节的增减。[69]

(2 转换仪式的主要作用

仪式是行动着的宗教。"尽管信仰可以作为仪式的组成部分，但主要是用来解释和理性化仪式所焕发出的能量"。仪式的职责在于作为工具，它比信仰更为优越的地方在于它实现了宗教想要达到的目的。那么，转换仪式所要达到的目的是什么呢？

当代美国文化人类学家墨菲（Robert F. Murphy, 1924 – ）以葬礼为例，分析了通过仪式在人类生活中所起的作用：死亡的降临普遍成为仪式的主题，没有那一个人类社会把尸体当作腐烂的细胞团（其实正是如此）简简单单地弃之了事。土葬是最常见的风俗，尽管埋葬地点、尸体放的位置、尸体的装饰、准备和穿着以及入土的时间各各相异。哀悼期一般死后立即开始。犹太人死后第二天即掩埋入土，然后是一周的哀悼期。也有一些群体埋葬死者后遵奉一到两年的哀悼期，此后又掘出骨骼进行最后的葬礼，据说这样灵魂才得安息。在这延长的哀悼期内，常有某些自我克制的举动如削发和自我折磨的伤害，这为活着的人形成了一种有效的方法，

以荡涤来自对死者的矛盾心理的内疚感。葬礼是为活着的人举行的，它确实在可控制的条件下减轻了悲哀和内疚，参与者在艰难困苦和迫切需要之时相互安慰相互勉励。生命的整个历程并未在社会组织中掀起多少波澜，死亡大概要算最大的了。悼念者聚集一起重建彼此间的社会关系，将死者置于"已死的"社会地位上，重申生活现在继续下去的主题。犹太人的丧礼（shiva）基本就是大家围坐一起、说说笑笑吃点饼。爱尔兰人守灵喜欢饮酒，并且在葬礼后又聚在一起吃喝。这些行为似乎不合时宜，但分享食物和饮料本性上属于圣礼，经常喜气洋洋厮混一处是社会组织的再次结合，是再次结合的最后阶段。[70]

墨菲还反对用模仿动物或控制生育的观点解释作为通过仪式的割礼他说在成年仪式上采用考验是非常广泛的，原始人不仅通过这些考验增强勇气和刚毅，而且经常通过改变个人的身体外观而使自己从自然的生物上升为文化上的人。出生、成年、结婚生育、死亡这些本是人的自然过程的环节，在宗教仪式中具有了文化的意义——自然人变成了文化人：

> 对割礼更可信的解释是，它是人生经历的社会阶段中对人的第一次严峻考验，它将人类文化难以抹掉的印记打在产生于自然、正在啼哭、抓握和吮吸的创造物之上，这样会造就一名文化承受者和社会成员。[71]

斯特伦曾分析了新兵训练所具有的"成年礼"意义。当新兵入伍进入基础训练之际，他就开始处于"培训"或"传授"的状态中。他原来是个无知的、不起眼的、不成熟的毛头小伙子，但此时他的头发被剃光，脱掉老百姓的衣服，换上军人的制服。接着，他要进行几周的艰苦训练，与此同时，他与以前的朋友、家庭中断了直接的联系，而与新兵们共同生活在一起。在培训期结束之际，新兵获得了个人的军衔，从此他不再是个毛头小伙子，而是个成年人了。

他现在的一言一行都属于战士这个集体，而他过去承担的义务与职责从此全都变成次要的和不相干的了。[72]转换仪式在无形中造就的这种整体感，古今亦然，只不过表现的形式会因时代不同和文化差异而有所不同罢了。[73]

4. 巫术和宗教禁忌

巫术本可以归入宗教仪式的强化仪式类型中，宗教禁忌，按照我们的分析，也已列入宗教行为的范畴。我们之所以将巫术与宗教禁忌独立出来讨论，一是由于巫术和宗教禁忌是原生性宗教中的重要内容，因而也是宗教人类学中重点研究的对象；二是在探讨宗教行为的范畴、宗教仪式分类和特征时，我们着重讨论的是一些共性的和过程性的东西，比较简略。如若过多地讨论巫术和禁忌，又会喧宾夺主，所以特别提出来单独讨论。

4.1 巫术

在宗教人类学的发展史上，有许多学者曾经花很大的气力要把宗教与巫术区别开来，将巫术作为与宗教并列的另一个范畴。因而在探讨巫术时，首先要回答的一个问题就是，巫术与宗教是什么关系。

(1) 巫术与宗教

恩伯夫妇曾在《文化的变异》（1985 年，第 4 版）中写道：与超自然相互作用的方式可以根据各种不同的方法来分类。一个社会到底在多大程度上依靠乞求、请求和说服超自然物（或力量）代表其利益而行动，或者与此相反，这个社会是否相信可以通过采取某

种行动来强迫超自然存在为他们效劳，便是进行分类的一种最度标准。比如说，祈祷就是请求，而施展巫术就很可能是强迫。当人们认为其行为能够强迫超自然存在以某种特定的而且是预期的方式行动时，这种信念以及相关的行为就是巫术。[74]

这种论述有一定的代表性。实际上，恩伯夫妇这里所做的区别，都是巫术与献祭、祈祷的区别，它们都是宗教的子目。不过，在人们力图将宗教与巫术区别开来的过程中，深化了人们对巫术的认识，有价值的东西也随之积淀下来。米沙·梯蒂夫（Mischa Titiev）的观点就很有意思，他将“危机礼仪”的概念作为巫术发挥作用的基本场合。他说“岁时仪式”总是定期举行的，在时间上总是提前通知的，使参与者能够“培养一种共同的期待感”，在空间上它“总是社会性或社区性的”，这种“岁时仪式”很容易随着群体的解体或消亡而消亡。与此不同的是“危机礼仪”，它在“习惯上是为满足特定时刻的紧迫性需要英明举行的”，它“不仅可以服务于全社会或较小的社团，也可以服务于个人”，它往往不是为了公共事务，而是“仅仅是由于私有财产或个人人身出现危机而举行的”，除此之外，“危机礼仪”还可以在一个社会或群体解体之后依然保存下来。[75]这种观点及与之思路相近的观点，确实为人们认识巫术提供了一个新角度，也为人们将宗教作为总目，将巫术作为一种子目，提供了理论依据。

(2 巫术的原理

弗雷泽曾在其著名的《金枝》一书中指出巫术的基本原理有二条：一是“同类相生”或果必同因；二是“物体一经互相接触，在中断实体接触后还会继续远距离的互相作用”。前者可称之为“相似律”，后者可称之为“接触律”或“触染律”。基于相似律的巫术称作“顺势巫术”或“模拟巫术”。基于接触律或触染律的巫术为“接触巫术”。

顺势巫术的典型例证是巫医在给病人时，不必亲自在病人身

上做什么，只要患者看着“医生在他面前装做极其痛苦的样子在地上打滚，于是他就解除了所有的病痛和麻烦”（我国北方的“萨满”在给病人治病时就有类似的仪式）。法国学者列维·布留尔在谈到“互渗律”时，也曾提到印第安族的惠乔尔人“头上插鹰羽，目的不仅是打扮自己，而且这也不是主要的。他是相信他能够借助这些羽毛来使自己附上这种鸟的敏锐的视力，强健和机灵”。[76]顺势巫术的真谛在于结构上的交感。两种物体或两种行为，不论它们是不是同质的，只要在结构上类似，就具有交感的作用。比如北美的印第安人相信，假如他们在沙土上、灰土上或地上画上人的形象，或者把任何一种事物认作他的身体，然后用长矛等武器猛刺这一形象或事物，那么就会对它所代表的那个人造成同样的伤害。此类巫术一般不与当事人直接接触，只是取其结构上的相似。其逻辑是：A 与 B 在结构上相似，现对 A 实行 C，那么 B 也必然会 C。

接触巫术的根基在于部分与整体的交感，而且往往是超时空的交感。巫术的对象是当事人的一部分，头发，指甲，衣服，物品，影像，名字，乃至脚印。施此类巫术时，当事人不仅不知道，而且还不一定在附近。然而即使他远在天边，只要对他的“部分”施以巫术，预想结果就会发生在他的身上。任何人，只要他把整体的一部分置于自己的力量范围之内，在魔法的意义上，就会由此获得控制整体本身的力量。至于这个部分在整体的结构和统一中具有什么意蕴，它完成的是什么功能，相对而言并不重要。它现在是或一直是一个部分，一直与整体（不论多么偶然）联系着，仅这一点就足够了，就足以使它沾染上那个较大的同一体的全部意蕴和力量了。譬如，要控制（魔法意义上的）另一人的躯体，只需占有他剪下来的指甲或理下来的头发，占有他的唾液或他的粪便就可以了；甚至他的身影，他的投影或他的足迹也可以用来为这一目的服务。[77]我们可将接触巫术的逻辑表达式概括如下：A 是 B 的一部分，如果对 A 施以 C，那么 B 也必然 C。

在执著巫术者的心目中，世间万物存在一种人们虽然看不见、摸不着、但却坚信其存在的神秘“交感”。这种交感不是神灵信仰中的那些超自然实体发出来的，而是一种超自然的“力”（如“玛纳”）。

(3) 巫术的要素

要行巫术，必有其人。巫术的第一个要素就是实施巫术的人。有许多巫术是任何人都可以使用的（如抽签算卦），但最主要和最多见的是由专门人员来实施的巫术。所谓专业人员，就是人们常说的巫师（在有些民族和地区中称为萨满）。巫师不同于常人。台湾高山族人把人写成 ♀ 形，把鬼写成 ☿ 形，把巫字写成 ☤ 形，称之为“胡求”。[78]说明巫是介于人鬼之间，或说巫是既能通人又能通鬼神的。汉字中的“巫”字，《说文解字》认为其意为“祝”，即向神祈祷的人。所谓“女能事无形，以舞降神者也”，表明巫的特点在于能够与看不见的鬼神打交道（“事无形”），其方法是“以舞降神”。现在世界上的许多地方，还有为数不少的巫师在活动，从古至今，巫师的传承大致沿着二条途径：一种是历代相传，或父子世袭，或师徒相传；另一种是经过某一特殊事件（这一事件往往被看作“神灵附体”或“神灵召唤”的表征）突变而成的。[79]毛斯曾在《巫术概论》（1972）中说，

> 巫师的专业特征之一（不仅是神话的而且是实际的），就是能够进入着魔状态的力量，这是他们长期而精通的技巧。从个人的和社会的二个方面来看，将灵魂“送出去”或“获得”一个灵魂，乃是同一现象的二个方面。就个人来说，巫师的人格处于转变之中；就社会而言，巫师已进入精灵的世界。这两种类型的表现常常是重合的。……即使一个人没有通过他的社会地位定性为巫师，他依然可以成为巫师，因为他可能有一系列的表象说明他是个巫师。巫师是有特殊品性（特殊关联，

特殊力量的人。[80]

巫师的来源非常复杂。在社会上层中，掌握权力的特殊人物，被看作巫师。在某些社会里，祭司也被看作能够行巫术的。但在社会下层，很多处于社会边缘的人，通过当巫师，反而成了社会的核心人物。“所有的残疾人、出神者、货郎、小贩、玩杂耍的人、神经过敏者，来自社会的不同阶层。他们具有巫术的力量不是因为他们个人的特殊品性，而是社会对他们这一类人的态度所造成的结果”。这种情况也适于妇女。世界各地的人都认为妇女比男人更易于施巫术，这不是因为她们的身体特征真的有此殊能，而是因为社会对她们的特质所执的态度。老妇人是巫术的，处女乃是有价值的助手；月经之血及其他类似之物也具有某些公认的特质。“妇女的巫术属性来自她们的社会地位”。有时候，儿童也被用来操作巫术，特别是在占卜巫术中。巫术还和某些专业人员结下不解之缘，医生、理发师、铁匠、牧羊人、男演员、掘墓人等，都具有巫术的力量。

毛斯进一步指出，一个人要从俗人变成巫师，要通过启示，通过祭祀，或借助于传统。这种转变身份的仪式具有许多神话和故事，有的相当简单，有的极为复杂。在某些场合，是巫师去寻找精灵的世界并到那里旅行；而在其他一些场合里，却是精灵来挑选巫师，通过“着魔”而获得启示。巫师进入出神状态常常是自然的，他相信自己已经离开了尘世，到另一个世界去了。他的行为很象催眠的场景。这类体验深深地感染着巫师，因为他深信自己的反常状态乃是由于自己受到某种不可知力量的支配，并使他造成巫术的效果。诸如此类的神经方面的现象，构成其特有的精神才能的标志，从而使某些个人成为巫师。在这两种情形中，巫师都通过与精灵建立并保持联系而具有了特殊的才能。在老巫师传教授业时，他本人、学生、以及他的助手，都必须保持不寻常的姿态。既庄严又神秘。“它伴随着仪式和拔除，笼罩在禁忌之中。它的时间和

地点也是精心选定的。在某些场合，传授仪式还包括宇宙论的启示，师父还要讲解仪式规则与这些启示的关系”。[81]

巫师除了在产生机制上不同之外，还有在技艺和法力上的等级差别，并往往由此导致职能上的差别。据说路巴人中的“纽布”能够勾通人与鬼神，并能通过仪式控制鬼神，但是“米剂”却不具备这个本领。所以“纽布”多行祭神跳鬼之类的巫术，“米剂”多为占卜师。[82]

巫术的第三个基本要素是巫具（即法器）。据说巫具像巫师一样，具有超自然的通神能力和控制能力，巫师可以凭借巫具与鬼神打交道，预知未来，或给人治病等。巫具，尤其是较重要的巫具，如同佛教中的“衣钵”一样，是世代相承而保持其“真传”的。与此相关的，在民间还有一些巫具的神话传说，它们“解释”了这些巫具的来历和“神性”。[83] 巫具的种类很多，居住在新疆伊犁的锡伯族萨满（即巫师），其巫具主要有神帽、神衣、神裙、神鞋、铜镜、神矛和手鼓。这一套装备较有代表性，体现了中国北方巫师的基本风貌。而台湾布农人巫师，则有巫石、法茅法草、法灰（炉灰）、响具（用小棍敲打锄头）、武器（刀、枪等）、食物（盐与肉）、饰物（手镯、项链等）、动物昆虫（青蛙、蜈蚣等）。

尽管巫师与巫具都具有超自然的通神能力或捉鬼驱害的“玛纳”之力，但是人们要想让这种能力在特定的场合爆发或焕发出来，还必须遵循一定的程序。这些特定的方式方法，构成了巫术的第三个要素，即巫术之“术”。从现有的资料来看，巫术之“术”主要集中在行为方面（祭祀、降神等）、言语方面（念经、咒等）[84]和决策方面（占卜、神判等）。这些方法虽然相互有别，但在实际操作中，往往是混杂使用的。

巫术涉及到个人生活和群体活动的方方面面，如果要将巫术做一分类，首先要确定分类的尺度。从价值上看，巫术可以分为白巫术（以解救、造福为目的）和黑巫术（以施害为目的）；依据巫术施

用的方法，可以将巫术分为行为巫术、言语巫术和决策巫术；如果依据巫术的作用原理区分，则有模仿巫术和接触巫术；而若以巫术作用于生活的不同领域为着眼点，那么巫术又可以分为生产巫术、生育巫术、饮食巫术、居住巫术、出行巫术、征战巫术、以及结盟巫术或结亲巫术等。[85]

(4) 巫术的功能与社会结构

对巫术的进一步研究还应涉及到巫术的功能以及巫术与社会结构的关系。华莱士说现代学者们对巫术的功能已经有了某些基本共识："论述一个业已由文化标准化之行为的功能（如品性、习俗、复合体、模式、制度等），至少要论述这种行为在特定群体中所产生的结果，或没有这种行为的结果，或者包括这二个方面"。[86] 然而由此再向前进，学者们就分道扬镳了。某些学者认为巫术直接或间接地要满足人的生理需要，因此某些狩猎巫术的功能在于解决饥腹，虽然巫术或许只是整个狩猎过程的一部分，但却是不可缺少的一部分。另一些研究者更感兴趣于巫术的心理作用，他们赋予巫术一系列具有象征意义的信息（其模式会影响行为者的情感状态），从而缓解或强化情感上的张力。对于社会学家和社会人类学家来说，巫术的功能在于它通过反复地向人们灌输那些对于完成重大任务和承担不可推卸的重任，使之内在化价值、思想感情和态度等，从而维系了社会的生存。

就巫术而言，无论原始人还是现代人，在"决定——实施"的进程中总是有二个问题困扰着人们：一是面对无知的或神秘的无法做出决定，二是群体内部的意见分析。当人们陷于犹豫不决的实践状态时，巫术的占卜就为解决这二个问题提供了途径。并在一系列有可能的选择中做出决断。马林诺夫斯基曾认为占卜的作用（价值）极大，它使人们在经验与科学知识无能为力且有充满不确定性的领域里，树立信心并确立取向。华莱士说占卜的作用在于缩短个人不能决定的时间，以最小限度触怒群体成员的方式，较迅

速地实现群体的团结一致，并鼓励人们以充足的信心，充分发挥其技巧与能量，对于所做之事不怀焦虑、畏惧和疑惑（相信自己的行为是最好的选择）。

华莱士论述了治疗的巫术和致病的（华莱士称之为“反治疗”）巫术为何能够起作用。他指出，假如巫术可以致病，那么治疗仪式便可通过咒符等手段反作用于巫术，从而治愈该巫术所致的病症。“巫术疾病”中焦虑的起源，部分是环境的，部分是当事人的。而且主要原因在于当事人，他（病人）或施术者想扮演某种角色。与此相似，在原已成疾的事例（如不治的癌症）中，不仅可以痛苦与死亡的恐惧来解释，而且还以罪恶（有人施巫术），惩罚或着魔来解释，总之是将其归结为混乱无序。当然，精神功能陷于混乱，是长时期情感冲突的结果，但是这种混乱（紊乱）会被当时当地的环境所恶化。因此，巫师（萨满）或受害者亲属所做的努力，皈依的宣泄体验，放纵，解梦，身体按摩等，都能在不同程度上缓解病人的症状。他的结论是：能够增强或减少压力，它能够加剧或削弱情感的、生理的紊乱的症状。在某些巫术中，还运用某些实际的辅助手段，如有毒的或有帮助的药品、生理治疗、接骨、放血等。这些辅助手段的应用往往使效果比较明显。[87]

华莱士的论述使我们想起既是人类学家也是精神病学家的 E. F. 托里，他曾与非洲的一位巫医共同工作了一段时间，他的结论是巫医与精神病学家在治病时使用的是同样的机制和技术，而且都能获得同样的效果。托里把全世界所用的治疗分为 4 类：

①命名过程——如果一种疾病有个名称，如“神经衰弱”、“恐惧症”或者“祖灵附体”等都行，那么这种病就可治愈，病人意识到医生懂得他的病情。

②医生的个性——那些对病人的病感同身受，表示同情，对病人热情而又无所求，并对病人表现真正关心的医生会收到良好的医疗效果。

③病人的期望——唤起病人治好病的期望的方法之一是让他去找医生：旅途时间越长（比如说到梅约诊所、[88]门宁格诊所、[89]德尔斐、[90]或者卢尔德[91]）病就越容易治好。给人以深刻印象的环境（如医疗中心）和器械设备（如听诊器、唾椅、身着制服的医助人员、嗡牙声、口哨、鼓、假面具等）也会唤起病人的期望。治疗者的训练也很重要：……黑脚印第安人的训练期长达七年；美国精神病医生要在医学院就读四年、在医院里训练三年，还要把行医执照挂在墙上。收费高也会唤起患者的期望（派尤特人医生总是在看病前收费的；人们相信如果不这样，医生就会生病）。

④治疗技术——药物、电刺激疗法、调节技术等在世界不同地方都得到长期使用。[92]

托里从精神病学家的角度揭示了巫术治病的作用机制，这是很启迪人的。许多人类学家和社会学家更进一步，研究了为什么同样是患病，不同的社会群体会给出不同的解释，并施以不同的巫术。比如惠廷（Whiting）指出，将疾病解释为巫术之结果的趋势，往往出现在社会化焦虑的社会里，而将疾病归结于超自然存在（而非巫术）的趋势和社会化焦虑的联系较少。他和一些学者注意到，口、肛门、性、侵犯、依赖这些方面的体验，大部分焦虑由此产生。具有较高程度“口焦虑”的社会，在其社会化过程中可能会把疾病归因于破坏食物禁忌，或其他人的咒语。具有较高程度的侵犯性焦虑的社会，将疾病解释为冒犯精灵的结果。而具有较高依赖焦虑的社会，则将疾病解释为失魂或着魔。

这就涉及到巫术与社会结构的关联。在这方面，斯旺森使用统计方法发现了某些概率，他以 26 个社会为例做了调查统计（1960），发现①在没有超级纵向座标（super – ordinate）的惩罚的社会里，巫术的重要性要大一些；②在没有合法化（或非控制）的社会关系中，巫术盛行的程度也较高；③在多妻分居家庭，大家庭和核

心家庭中，指控巫术的比率相似；④而在多妻共居的家庭中，指控巫术的比率较高。他的结论是：在缺乏以世俗手段解决利害冲突和明确错误责任的场合里，神话的和仪式的因素便会起作用，各个利益群体（部分）若受到侵害或处于不利地位，往往会指责别人施用巫术。这种趋势的强度会由于冲突的增加而日益频繁并越演越烈。在原始社会没有法庭的情况下，对巫术的畏惧可以保证和维系人们在处理各种关系时（爱人、朋友、贸易、狩猎等）恪守规则。

4.2 宗教禁忌

在传统社会里，宗教禁忌既是文化模式与社会秩序的内容，又是其手段；它以强制的或潜移默化的方式，将人的观念与言行纳入历史的和社会的轨道之中。宗教禁忌是人类最原初的和最朴素的宗教行为，它是规范性的，与人类文明（特别是道德意识和法律制度）有着极其深远和广泛的联系。人类文明中的许多精品，如意志、觉悟、勇敢、毅力、忠诚、善良乃至爱情等等人类文化中具有自我约束品质的美德，都与宗教禁忌有着这样或那样的因缘关系。

(1) 宗教禁忌的基本特征

在宗教人类学中，禁忌这个范畴和“塔布”(taboo)这个词密切相关，[93]它是一个表示事物关系的概念，并构成特定文化界限之规范体系与象征体系的组成部分。禁忌具有标志的功能，它指出个人或社会所处各种关联的临界点。无论发自内心还是源于外力，禁忌都是一种行为规范，旨在约束人们的言行。人们往往把宗教行为理解为“在做什么”，如仪式或忏悔等；而禁忌强调的却是“不许做什么”，似乎不能纳入行为的领域。实际上，“不做什么”本身就是“在做什么”，我们只能说禁忌是一种十分特殊的宗教行为，而不应把它排除在外。

宗教禁忌之所以为宗教禁忌，首先在于宗教禁忌以宗教信仰

和宗教情感为基础，人们相信在自己的言行与结果之间有一种自己无法解释的神秘联系，并对之怀以敬畏之情；宗教禁忌属于宗教行为的范畴，是一种否定性的行为规范，它是人类自我约束的产物，是社会控制的有力手段之一；宗教禁忌的对象含有神秘的危险，任何违犯禁忌者，无论有意还是无意，都会受到神秘的和强制性的惩罚；违犯禁忌的言行及其后果具有传染性，解除的方法一般为具有超人能力的巫师等举行净化仪式或襖解仪式。在弗雷泽的巫术理论框架中，禁忌乃是一种消极的巫术：

> 事实上全部或绝大部分禁忌的原则似乎仅只是“交感巫术”的相似律与接触律这两大原则的特殊应用，尽管这些规则肯定并未用文字规定下来，甚至也没有被野蛮人抽象成条理但他仍然暗中相信他能相当自由地根据人类的意志去使用它们，以左右自然的进程。他以为如果他按照一定方式行动，那么，根据那些规则之一将必然得到一定的结果。而如果某种特定行为的后果对他将是不愉快的和危险的，他就自然要很小心地不要那样行动，以免承受这种后果。换言之，他不去做那类根据他对因果关系的错误理解而错误地相信会带来灾害的事情。简言之，他使自己服从于禁忌。[94]

宗教禁忌是巫术之消极的应用。积极的巫术的思路是：如果这样做就会有那样的结果；而消极的巫术或禁忌的思路却是：如果不这样做就不会有那样的结果，其表达式往往为“不许如何如何”或“禁止如何如何”。积极的巫术的目的在于获得人们希望得到的结果；禁忌的目的则在于避免出现不希望得到的结果。简言之，在某种结果与某种原因之间竖起一道屏障，从而割断事物间那种神秘的交感。

需要强调的是，宗教禁忌的约束性及其强制性的制裁，需要特定的宗教氛围，尤其需要当事人（个人乃至整个群体）坚信不疑。

所谓“信则有，诚则灵”是也。这是宗教禁忌最重要的一个基本特征，即它是以神灵信仰、神秘交感信仰、对超自然世界怀着虔诚的敬畏之情为基础、为前提的。

宗教禁忌本身有一个演变的过程，从大的方面掌握，主要是原生性宗教禁忌和创生性宗教禁忌有所不同。原生性宗教禁忌表现出如下特点：第一，前文明时代是宗教一元化的社会，任何权威都是宗教权威，宗教信仰决定了当时的一切否定性行为规则，都具有某种神秘的力量或联系作为其神圣不可违犯的根据；第二，文明时代的宗教禁忌具有全民性，无论社会组织以氏族还是以部落为单位，宗教禁忌是该社会中任何人都必须遵守的，破坏禁忌者不分年龄、性别、社会地位，都会受到一样的惩罚；第三，由于国家政权及其法律尚未出现，宗教禁忌成为前文明时代实现社会控制的主要手段；第四，前文明时代的宗教信仰、宗教组织、以及宗教禁忌，全都具有自发的性质，特别是在宗教禁忌方面，既没有思辨的论证，也没有系统化的梳理，可称为原生性宗教禁忌。古代社会乃至近现代社会中诞生的各种创生性宗教，都在自己的产生和发展过程中，形成比较系统或相当系统化的戒律体系。这些戒律有些是肯定性的，劝导信徒如何如何行善，有些则是否定性的，即禁止信徒如何如何，并规定了违犯禁忌者所应受到的各种惩罚。这些否定性的宗教戒律，也属于宗教禁忌的范畴。创生性宗教禁忌与原生性宗教禁忌相比较，除了体系化的特点之外，还有一定的思辨推理关系，因而在各戒规之间具有一定的逻辑关系，不像原生性宗教禁忌那样松散，而是在程度上和因果关系等方面，都有着严密的逻辑关联（如汉地佛教四分律规定比丘戒有 250 条，内分 8 类条文、5 等罪行、7 项罪名和 6 种果报）。[95]

⑵宗教禁忌的分类

最宏观的禁忌分类，是按照宗教形态将迄今所知世界上的各种宗教禁忌，划分为几大类。如：①各民族历史上的传统宗教的禁

忌。这些传统宗教既有未开化民族的原始宗教（如非洲的祖先崇拜），有与民族血脉息息相关的犹太教，也有尚未走出国门的印度教、道教等；②走向世界已有千年之久的世界宗教的禁忌。主要是佛教、基督教、伊斯兰教的宗教禁忌等；③新兴宗教的禁忌。这里所说的新兴宗教是广义的，在时间上不是仅仅局限于第二次世界大战以来的这 50 年间，在教派上也不是限制在基督教之内。诸如摩门教、基督教科学派、巴哈伊教等，我们都把它们看作新兴宗教；④各民族历史上的神秘主义教团或中国历史上的秘密教团的禁忌。诸如苏菲派、白莲教、八卦教等，都属于这个范畴；⑤民间信仰中的禁忌。这个领域中的禁忌极其杂多，涉及到人们的衣食住行，婚嫁生育，生老病死，以及各种名目的崇拜（如土地崇拜、灶王崇拜、五大仙崇拜等）。

按照社会形态，人们可以将宗教禁忌按照历史演变的走向划分为：①原始社会的宗教禁忌；②古代社会的宗教禁忌；③近现代社会的宗教禁忌。或者从世界民族的角度、中国民族的角度出发，将宗教禁忌横向地划分为一系列子范畴。然而这些宏观的分类方法在禁忌研究中并没有多么重要的意义，这主要是因为不同的宗教形态常有相同的禁忌。比较多见的分类方法，是从宗教禁忌的作用对象或说宗教禁忌的内容出发将它们分门别类。

从内容入手将禁忌分类的可以弗雷泽为代表，他在《金枝》一书中将禁忌区分为四大类：①禁忌的行为（禁忌同陌生人交往、饮食禁忌、禁忌露出面孔、禁忌离开王宫、吃剩食物的禁忌等）；②禁忌的人（酋长和国王的禁忌、悼亡人的禁忌、妇女月经和分娩期间的禁忌、战士的禁忌、杀人者的禁忌、猎人和渔夫的禁忌等）；③禁忌的物（铁器的禁忌、锋利兵器的禁忌、血的禁忌、头部的禁忌、头发的禁忌、理发的禁忌、对剪下的头发和指甲的禁忌、唾沫的禁忌、食物的禁忌、结与环的禁忌等）；④禁忌的词汇（个人名字的禁忌、亲戚名字的禁忌、死者名字的禁忌、国王及其他神圣人物名字的

忌、神名的禁忌等）。

宗教禁忌既包含不同的方面，也包含不同的层次，它的结构是多元因素的、多层面的和立体的。人们可以将宗教禁忌的因素、对象、作用方式、功能这样几个重要方面作为禁忌分类的第一个层次。以此原则来划分宗教禁忌的对象，我们可以把人与世间万物（不包括人）的区别作为宗教禁忌作用对象分类的又一个层次。而在世间万物这个范畴中，又可以依据禁忌作用的指向不同而将其再划分为三大类：第一类是非生命的地上事物；第二类是非生命的天上事物；第三类为有生命的事物。严格说来，第一类事物与第二类事物同第三类事物不是并列的概念，与有生命的事物并列的应当是无生命的事物。[96]

我们对具体的宗教行为范畴和具体的宗教仪式类型，基本上是点到为止。一是因为已经以中文形式出版的相关材料非常之多，[97]二是本书的任务定位于“导论”，不能让过多的引证耗散我们的注意力。我们的任务在于建构和掌握一个理论的框架，在于在纷繁的现象世界中理出比较明晰的线索。这样，人们不仅按图索骥很容易找到相关的事象，而且能够在一个经过解构的平台上认识它们和理解它们。

注释

〔1〕在国内，吕大吉首倡宗教四要素说，认为构成宗教的基本要素是宗教的观念或思想、情感或体验、行为或活动、组织和制度。其中，前二个要素属于内在的因素，后二个要素属于外在的因素。《宗教大辞典》（任继愈主编，上海辞书出版社，1998年）的编者在“绪论”中提出“宗教一般包括三个层面：一是宗教的思想观念和感情体验，是为教义；二是宗教的崇拜行为和礼仪规范，是为教仪；三是宗教的教职制度和社会组织，是为教团。”

〔2〕参见泰勒《原始文化》，连树声译，上海文艺出版社，1992年，第416

页。

〔3〕从地域上说，灵魂观念在世界各地都有踪迹。在中国传统文化中，人的“灵”有不同的称谓，活人的灵被称为灵魂，死人的灵被称为鬼；而灵魂之中又有魂魄的区别，其中魂附于人气，人死之后升化于天，魄则附于人形，人死之后入化于地；在动物或植物方面称为精灵；如果按等级分，精灵是较小的“灵”，权能较大的是神；如果按善恶区分，善良之灵为神，邪恶者为魔鬼或妖精。

我国的路巴族人相信灵魂无处不有，无处不在。在他们的信仰中神鬼尚无分化，人的灵魂以及万事万物的精灵都是平等的，统称为“乌佑”。人们崇拜和祭祀“乌佑”，一旦有人得病，人们就急忙请来巫师作法，以为只有这样，才能将被“乌佑”勾去的病人灵魂找回来。居住在我国东北的赫哲族人深信人有三个灵魂：一个叫“翰仁”，它是生命之魂，没有它人就会死去；一个叫“哈尼”，它是思想与梦境之魂，据说它在同其他灵魂打交道的过程中产生了思想，以及人在梦中的所作所为。此外，人死之后“哈尼”会变成鬼，留在世间作祟；另一个叫“法加库”，它是转生之魂，人死之后它去转世投生。在赫哲族人看来，这三种灵魂均似人形，但其分量全都轻如云雾，所以人们平时只能闻其声而不能见其形。

〔4〕在语言上，表示“灵魂”的词，也常常和表示这些生命现象的词密切相关。参见泰勒《原始文化》，连树声译，上海文艺出版社，1992年，第 11 章；吕大吉《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社，1998 年，第二编第 2 章。

〔5〕参见吕大吉《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社，1998年，第 117 页前后。

〔6〕参见泰勒《原始文化》，连树声译，上海文艺出版社，1992 年，第 531－545 页。

〔7〕马学良、于锦绣、范忠娟《彝族原始宗教调查报告》，中国社会科学出版社，1993 年，第 15 页。

〔8〕我国的半坡遗址共发现墓葬 250 座，其中成人墓 174 座，绝大多数集中发现在居住区以北的墓地里；北首岭墓地位于遗址南部，先后共发现 400 来座墓葬；姜寨遗址先后发现了 600 来座墓葬，绝大多数土坑葬都发现在居住区围沟外的东北、东南二片墓上。这些遗址中都有将儿童尸骨埋葬在居住区内的习俗，也有个别死者葬式不同且不埋葬在墓地的情况。参见吕大吉、

何耀华主编《中国各民族原始宗教资料集成·考古卷》，中国社会科学出版社，1996 年；中国社会科学院考古研究所编《新中国的考古发现和研究》，文物出版社，1984 年。

〔9〕参见 M. 霍巴特《灵魂的路程》，载于 G. B. 米尔纳主编《东南亚土著的象征》，1978 年。

〔10〕屈肢葬有三种情况。第一种情况多见于合葬墓，在男女合葬墓中，如齐家文化墓葬，墓主为男性，仰身直肢葬，而女性为侧身屈肢，表现男尊女卑的社会现实；而在主奴合葬墓中，奴隶主多为仰身直肢葬，殉奴则多为屈肢葬。第二种情况多见于屈肢葬为附属葬式的文化遗址。这种屈肢葬的目的可能在于防止死者有可能返回。在某些墓葬中，尸体是被扭曲的甚至是被捆绑的。这种葬式与禁忌密切相关。由于某些死者生前是敌人、或是氏族中违犯禁忌的人、或暴亡者，因而在他们死后，人们出于对死者灵魂的畏惧（害怕他们回来报复或继续作恶）而用这种特殊的方式埋葬他们，甚至还在上面压盖大石板。第三种情况则多见于屈肢葬为主导葬式的文化现象。伊利亚德认为它意味着一种“再生”的希望，因而在许多墓葬中尸体呈现为胎儿状。比如我国西藏地区的门巴族一般将死者捆成胎儿状，其意义据说有二个方面，一是含有怎样来到人世还怎样离世的意思，二是让死者灵魂尽快投胎转生。

〔11〕参见本书第 122 页前后。

〔12〕古德《原始宗教》，张永钊、刘诗伯、曹兵武、郦辛编译，河南人民出版社，1990 年，第 42 页。

〔13〕参见《20 世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店，1995 年，第 370－380 页。

〔14〕在许多民族中，神鬼的界线和祖先与鬼的界线是比较模糊的。一般而言，曾经为人的灵魂在人死后就被称为“鬼”；称为神灵的往往是氏族祖先或历史上的某位英雄的亡灵。在非洲的乌干达，卢格巴人将众多的无名祖先统称为祖先，而将有名有姓的同时也是去世不久的祖先称作“鬼”。

〔15〕参见吕大吉《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社，1998 年，第 151－188 页。

〔16〕C. 恩伯 & M. 恩伯《文化的变异》，杜杉杉译，刘钦市校，辽宁人民出版社，1988 年，第 476 页。

〔17〕C. 恩伯 & M. 恩伯《文化的变异》，杜杉杉译，刘钦市校，辽宁人民出

版社，1988年，第479－480页。

〔18〕泰勒《原始文化》，连树声译，谢继胜、尹虎斌、姜德顺校，上海文艺出版社，1992年，第688页。

〔19〕参见C. 恩伯 & M. 恩伯《文化的变异》，杜杉杉译，刘钦审校，辽宁人民出版社，1988年，第479页。盖伊·斯旺森（1960）在广泛调查和研究的基础上，提出了如下结论：①泛灵论与社会的生产力水平低下相关联，社会组织方式是以家庭为核心的血缘集团为单元，其中只有一个个在政治上占有重要地位的族群，以其为中心而组成小村庄或采集狩猎群体。②对祖先进圣的信仰和社会组织体系有关，这一社会组织体系以大家庭在政治上占很重要的地位。③多神教的出现与多阶级及社会分工专业化的产生有关，在社会复杂性方面，生发多神信仰体系的社会只居中等程度，并非最高。④一神教和社会结构的高度复杂性密切相关，这一社会一般具有三个或多个的重要政治团体。⑤超自然力量在道德方面形成约束力与社会的经济和复杂程度密不可分。斯旺森认为，衡量社会的复杂程度有以下几个因素：重要资源的私人占有、债务关系的盛行、粮食谷物的生产，最重要的是财富相差悬殊的各阶级的存在。他还认为，这些社会中的高贵统治者援引了至高的上帝、神的权威来维持他们的特权，控制以致预防下层阶级的叛乱（参见普洛格和贝茨《文化演进与人类行为》，辽宁人民出版社，1988年，第566页）。从社会结构的复杂性入手分析泛灵论、多神教和一神教，使神灵结构不再是无源之水，而是有了现实的基础。但是最初（而不是近现代）产生一神教的社会结构是否确实比多神教的社会结构复杂程度高，还需进一步探讨。轴心时代的几大文明中，多数是多神信仰的宗教，其社会结构的复杂程度并不比犹太文明低。我们只能说社会结构的复杂性是认识神灵结构的一个方面，而不是惟一方面，对于这个问题还需深入研究。

〔20〕参见吕大吉《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社，1998年，第208－209页。

〔21〕引自C. 恩伯 & M. 恩伯《文化的变异》，杜杉杉译，刘钦审校，辽宁人民出版社，1988年，第482页。

〔22〕劳里·杭柯在《神话界定问题》里，列举了学者们在研究神话时所涉及的可以归属为历史、心理学、社会学和结构透视的四大领域的12种方法：1."作为认识范畴来源的神话"；2."作为象征性表述形式的神话"；3."作为

潜意识的投射的神话”。4.“作为人类改编生活的整合因素（integrating factor）的神话：神话作为世界观”。5.“作为行为特许状的神话”。6.“作为社会制度的合法化证明的神话”。7.“作为契合社会的标准的神话”。8.“作为文化的镜子和社会的结构等的神话”。9.“作为历史状况的结果的神话”。10.“作为传播宗教的神话”。11.“作为宗教形式的神话”。12.“作为结构媒介的神话”。见阿兰·邓迪斯编《西方神话学论文选》，朝戈金、尹伊、金泽、蒙梓译，上海文艺出版社，1994年，第 63－65 页。

〔23〕利明·贝尔德在《神话学》（上海人民出版社，1990 年）中说：“神话的语言和形象表达了人类对自己与宇宙的关系的感知。人类神话的外在形式随着人类生活千万年来变化而变化，但它的内在结构基本上始终如一”。（第 59 页）

〔24〕艾克·霍特克莱茨《神话与宗教的分离》，载《西方神话学论文选》，朝戈金、尹伊、金泽、蒙梓译，上海文艺出版社，1994年，第 206 页。

〔25〕利明·贝尔德《神话学》，李宗荣、何其敏、金泽译，上海人民出版社，1990 年，第 60－61 页。

〔26〕陶阳、钟秀《中国创世神话》，上海人民出版社，1989 年，第 20－21 页。

〔27〕雷蒙德·范·奥弗编《太阳之歌》，毛天祜译，中国人民大学出版社，1989 年。

〔28〕参见 E·阿伯曼《神话思想与宗教思想》和 M·P·尼尔森《奉献典礼》（隆德1939）。

〔29〕埃里克·达戴尔《神话》，载《西方神话学论文选》，朝戈金、尹伊、金泽、蒙梓译，上海文艺出版社，1994 年，第 306 页。

〔30〕西奥多·加斯特《神话和故事》，载《西方神话学论文选》，朝戈金、尹伊、金泽、蒙梓译，上海文艺出版社，1994 年，第 153－154 页。

〔31〕拉斐尔·贝塔佐尼《神话的真实性》，载《西方神话学论文选》，朝戈金、尹伊、金泽、蒙梓译，上海文艺出版社，1994 年，第 138－145 页。

〔32〕莎里·杭柯《神话界定问题》，载《西方神话学论文选》，朝戈金、尹伊、金泽、蒙梓译，上海文艺出版社，1994 年，第 66 页。

〔33〕M. 伊利亚德《宇宙创生神话和神圣的历史》，载《西方神话学论文选》，朝戈金、尹伊、金泽、蒙梓译，上海文艺出版社，1994 年，第 193 页。

〔34〕参见伊利亚德《宇宙创生神话和神圣的历史》，载《西方神话学论文选》，朝戈金、尹伊、金泽、蒙梓译，上海文艺出版社，1994年，第193－200页。伊利亚德还指出，这种原始的乐园萦绕在阿兰达人的脑海里。从某种意义上说，这也解释了崇拜仪式中短暂时期的狂欢。在此期间，一切禁规都失效了，人们暂时地返回到祖先们自由和福乐的境界之中。这种人间的和原始的乐园（它既构成历史又构成基本原理）关系到阿兰达人的切身利益。正是在这个神话的时代，人类变成了今天这个样子，这不仅是因为他是当时的祖先造就和教育出来的，而且是因为他连续不断地重复祖先在“梦幻时代”所做的一切。神话揭示了这部神圣和创造的历史。不仅如此，而且通过成人仪式，每个阿兰达青年被告知了发生在“原初”时代的一切，并且最终认识到他自己已寓于其中，即他已经参加到这些光荣的事件之中。当仪式结束之际，初学者会发现，那个和他进行交流的神话英雄，恰恰就是他自己。

〔35〕埃里克·达戴尔《神话》，载《西方神话学论文选》，朝戈金、尹伊、金泽、蒙梓译，上海文艺出版社，1994年，第311页。

〔36〕利明、贝尔德《神话学》，李培茱、何其敏、金泽译，上海人民出版社，1990年，第100页。

〔37〕参见《荣格文集》，第10卷，第847页。

〔38〕参见 G·G·荣格《儿童原型心理学》，载《西方神话学论文选》，朝戈金、尹伊、金泽、蒙梓译，上海文艺出版社，1994年，322－337页。

〔39〕参见利明、贝尔德《神话学》，李培茱、何其敏、金泽译，上海人民出版社，1990年，第88－91页。

〔40〕王溢嘉编《文化与心灵》，台北野鹅出版社，1987年。

〔41〕A.F.C. Wallace, Religion: An Anthropology View, 1966, P.52.

〔42〕特纳在分析一个与患麻风病的妇女有关的仪式时指出，这个治病仪式虽然是针对个人的（占卜显示她被一个祖先神灵——一个去世的母系亲属所“纠缠住”），但却有来自大约20个村落的70多人参加了仪式，而在仪式中的一次晚间舞会上，特纳估计有大约400人到会。特纳指出，这种崇拜仪式有很多社会作用，即：(1)它使很多村民对麻风病患者产生的反感减弱，在仪式未举行之前，一些村民把麻风病患者骂为巫婆，而仪式却使她成为公开被同情的对象。(2)仪式往往使得村落内部的不同派别之间的裂痕趋于弥合，因为仪式的组织要求每种派别的主要成员之间要相互合作。(3)仪式使得主

持仪式的村落声望提高并且与毗邻村落重新建立了友好关系。(4)仪式以很鲜明的形式重申了恩并布人的社会价值观念。特纳不仅认识到仪式具有一种政治的结合作用，而且还认识到仪式是恢复群体的平衡和稳定的一种社会手段的组成部分。参见莫利斯《宗教人类学》，周国黎译，姜建国校，今日中国出版社，1992 年，第 334－335 页。

〔43〕祈祷的典型表现见之于基督教。在基督教中，祈祷的方式按是否发声分为不出声的"默祷"(或"心祷")和出声的"口祷"；按参加的人数区分，有个人单独进行的"私祷"和集体举行的"公祷"；按祷词的程式化划分，有规定的成文祷词和无成文祷词的随口祈祷。在基督教内部，天主教、东正教和新教之间，在祈祷的方式上还有一些差别，如天主教在祈祷时，除了直接向天主和基督祈祷外，还可以呼请圣母玛利亚以及其他圣徒向天主和基督代求。新教在举行出声的公祷时，有时是成文的有时是不成文的，但一般都由一位领祷人(常为牧师)主领祈祷，祷毕由全体参加者同声说"阿们"。而在天主教和东正教中，公祷一般由神父按照规定经文主领祈祷。

〔44〕泰达姆的论述使我们想到马雷特曾说过的原始宗教是"舞"出来的名言，想到中国古代的编钟、编磬，想到《诗经·大雅·灵台》"鼉鼓逢逢"之句，专门用来求雨的"雩"舞，想到《周礼·春官·大司乐》中"乃奏黄钟，歌大吕，舞《云门》，以祀天神，乃奏太簇，歌应钟，舞《咸池》，以祀地祇"的记载，中国古代礼与乐的密不可分，似乎也表明了音乐舞蹈等在宗教仪式中的重要作用。

〔45〕斯特伦《人与神——宗教生活的理解》，金泽、何其敬译，上海人民出版社，1991 年，第 246 页。

〔46〕从日本学者吉田祯吾的分析来看，人类至迟在旧石器晚期就已经接触到致幻物质。亚洲北部的毒蝇蕈可以使人进入迷幻状态，产生飞升的感觉并看到某些异象。服用这种植物成为后来的萨满进入出神状态的有意识的操作手段。这种习俗随着人口的迁移，在距今 2.5－1.2 万前的 1 万多年间，北亚的一些部族进入了美洲并最终达到美洲的最南端。所以在南北美洲的印第安人中有较发达的致幻"食谱"(包括蘑菇、仙人掌、烟草、亚黑等)和仪式，而迁移到南亚的人们，由于失去了毒蝇蕈的来源，则只剩下对"苏摩"的追忆(这种说法尚有争论)。在欧洲，女巫通过外敷颠茄、菲沃斯(莨菪/天仙子)或曼陀罗等，由皮肤吸收这些植物所含的阿托品也能够产生幻觉。参见吉田祯夫《宗教人类学》第 2 章，王子今、周苏平译，陕西人民教育出版社，1991 年，

〔47〕在原始宗教的成年礼中，普遍有停止进食进水的行为。中国古代的国家宗教亦有“齐戒以告鬼神”（《礼记·曲礼上》）。佛教在家信徒要按日期持“八斋戒”，出家比丘有每半月举行忏悔说戒的布萨仪式。基督教中有大斋节，教徒在度修期间还行大斋。在中国道教中，正一派虽然不像全真派那样始终持戒，但在特定的节期要持斋戒。伊斯兰教中除有斋月外，还有圣行斋和副功斋等。新兴的巴哈伊教规定每年 3 月 2－20 日为斋期。

〔48〕内外修行法合称“瑜伽八支行法”：修持方法：①禁制，包括五种禁戒，即不害、诚实、不盗、不淫、不贪；②劝制，指应遵守的道德准则，包括清净（对身体、食物的清净称“外净”，对内心污浊的清净称“内净”）、知足（不求份外之物）、苦行（耐饥饿、渴、寒、暑、风、立之苦，遵守斋食、巡礼、苦行等誓戒）、读诵（努力学习经典，念诵圣音“唵”）、敬神（崇信自在万事大吉，奉献一切）；③坐法，即保持身体安稳自如，轻松自然，如莲花坐、吉祥坐、杖坐等；④调息，即调整呼吸；⑤制感，即制止心和感官的一切活动；⑥执持，指心专注于一处，专注点可以是身体内的一处，如脐、鼻尖等；⑦禅定，使心持续地集中于静虑的对象；⑧三昧，指心与静虑的对象冥合为一。

〔49〕A.F.C. Wallace, Religion: An Anthropology View, 1966, P.57 页。

〔50〕王溢嘉在其编著的《文化与心灵》（台北野鹅出版社1987 年）中关于“牺牲”的阐述令人深受启发，兹摘引如下与大家分享：牺牲（sacrifice）是指人类为了向神谄媚，或请它息怒，而献上的礼物，也可以说是“神界”与“人界”间沟通的有形媒介。翻开历史，即可发现，牺牲的仪式普遍存在于人类各族中，它和宗教信仰有密不可分的关系。……血与火是牺牲仪式中重要的成分。血是生命的象征，而火的向上浮升及因燃烧而产生的飘往天空的烟，象征着与住在天上的神灵的沟通。……牺牲的仪式迭经变革，祭品也越来越多样化和“文明化”，但主要仍以“食物”为主。在古印度的经典里，有一段话说，人赖上界（神）所赐给的礼物而生存，而神明亦仰赖下界（人类）所供奉的礼物而生存。在初民的想法里，神灵虽然不死，但亦需“食人间烟火”。古代的巴比伦人就有一个故事说，因为发生大洪水、大饥荒，人间很久没有为神灵献上祭品，结果这些神灵变得极度饥饿，等到洪水过后，人类再为神灵献上祭品时，那些饥饿的神灵“像苍蝇一样”围绕着祭品散发出来的腾腾热气团团转。圣经《创世纪》里也有这样的记载：“于是诺亚为了上帝建了个祭坛……然后在祭坛上供奉烧过的祭品……当上帝闻到这怡人的香味时……”（第 104－107

页）。

〔51〕C. 恩伯和 M. 恩伯《文化的变异》，杜杉杉译，刘钦申校，辽宁人民出版社，1988 年，第 494 页。

〔52〕参见马学良、于锦绣、施惠娟《彝族原始宗教调查报告》，中国社会科学出版社，1993 年。

〔53〕A.F.C. Wallace, Religion: An Anthropology View, 1966, P.75 - 76. 华莱士指出，当代 Iroquois 人中存在的 6 种崇拜制度：① Iroquois 同盟；② Handsome Lake 宗教；③ 以年度为周期的狩猎与农业仪式庆典；④ 巫医社会；⑤ 梦的情结；⑥ 基督教。他还说在他居住的小镇，有 4 种主要的崇拜制度：即 ①各种主流派教会；②宗教一政治崇拜；③迷信；④儿童崇拜。

〔54〕A.F.C. Wallace, Religion: An Anthropology View, 1966, P. 83.

〔55〕参见《20 世纪宗教人类学文选》，上海三联书店，1995 年，第 532 页。

〔56〕参见莫利斯《宗教人类学》，周国黎译，姜建国校，今日中国出版社，1992 年，第 317 - 319 页。

〔57〕A.F.C. Wallace, Religion: An Anthropology View, 1966, P.106.

〔58〕华莱士把"治疗"与"反治疗"放在一起讨论，他所说的"反治疗"，指的就是我们在讨论巫术时曾经提到的"黑巫术"，只不过这是种致人生病的黑巫术。在宗教信仰的氛围里，生病的原因不仅仅是黑巫术，克莱门茨（Clements, 1932）曾指出有 6 种疾病说：① 自然原因；②模仿的和接触的巫术；③疾病一物体的侵入；④灵魂的迷失；⑤精灵的侵入；⑥违犯禁忌。

〔59〕具有四个主要的组成部分。首先，他们都相信存在着一个高高在上的名叫赞比的神，据说他创造了这个世界，然后就撒手不管，任其自行其是了。其次，他们都相信祖先神灵，相信死去的亲属的神灵。第三点，恩丹布人相信某些动植物品种具有内在的功能。第四点，恩丹布人都相信巫婆和术士的反社会的、毁灭性的功力。男性是与控制和自治相联系，而女性则与必需相关联。参见莫利斯《宗教人类学》，周国黎译，姜建国校，今日中国出版社，1992 年，第 331 - 332 页。

〔60〕参见莫利斯《宗教人类学》，周国黎译，姜建国校，今日中国出版社，1992 年，第 332 - 334 页。

〔61〕宗教性质的问候、祝福、祈祷的以及沉思的仪式，全都强调要在日常体验中领悟到超验的意义。犹太人有背诵祝福的传统，能够在日常生活的每

一时刻和各种场合——从早上起床到晚上睡觉，会见陌生人，朋友，聪明的人或以任何方式值得注意的人，看到或听到奇怪的事件，得到好消息或坏消息，看到一棵美丽的树或品尝新的果子，等等。正如宗教的犹太人把生活的全部看作把握上帝存在的一个机会，佛教的和尚在所有事件的内部发现了“空”，并依此来分析每个领悟，想法和事件。这种将意识实践地仪式化的作法，在神秘主义教团中特别凸显。

〔62〕参见吕大吉《宗教学通论》，中国社会科学出版社，1989 年，第 301－302 页。

〔63〕参见《通礼》、《春天通志》等。

〔64〕参见黑非《文化与社会人类学引论》，王卓君、吕通基译，商务印书馆，1991 年，第 234 页。

〔65〕A. F. C. Wallace, Religion: An Anthropology View, 1966, P. 131, PP. 174－175. 特纳在分析恩丹布人的仪式时指出仪式的作用在于调整，仪式的参与人超越了村落的界线，表达了恩丹布人对社会凝聚力的重视；仪式促使被困扰者成为社会的对象，促使各种派别的人群形成合作，从而克服村落内部不同派别的矛盾，促使主持仪式的村落提高声望，从中谋得与毗邻村落的友好关系，促使社会价值观念得以重新强化。参见卡洛洛《想象的异邦》，上海人民出版社，1998 年，第 235 页前后。

〔66〕华莱士在论述“技术性仪式的功能”时讲了一段很有意思的话。他说技术性仪式，包括占卜，狩猎与农业的增产仪式，保护仪式，意在控制自然，以便获得信息，食物和其他福利。对于大多数受过教育的人来说，技术仪式无论有无结果都是没用之物，它并非每每灵验。这些仪式虽然周期性地得到强化，但在所有的仪式中，它们是最容易被经验和科学实验所驳倒的；世俗人和一些“可尊敬的”宗教组织很可能指责它们是为“迷信”。然而，技术的仪式绵延不绝，即使在最发达的社会里，在理智、政治、宗教对之倍加鞭笞和迫害的地方，在千百年来人们屡遭失败的行为领域里，依然可以发现它的踪影。用“傻子加骗子”的理论并不能解释人类中的这一现象。事实上，技术仪式有一种功能，一种积极的、有规则的强化功能。这种功能不同于技术仪式表面上宣称的功效，而是在某些环境里，让自我欺骗或受骗的当事人，在智慧无能为力的条件下继续生存下去。参见 A. F. C. Wallace, Religion: An Anthropology View, 1966, P. 171.

[67]一个人会有多重角色，他(她)在担当新角色时，这个转变的"点"是以什么来标志的？他或她又怎样协调与周围的人形成的新的关系？这恰恰是过渡仪式所要完成的任务。一个人的一生不会只承担一种社会角色，有些角色（身份）是相互替代的，如一个人由中校提升为上校；但更多的角色是重叠的，他是男性、同时还是个亚洲人、还是个医生、是丈夫、可能还是个父亲。但只要开始承担一种新角色，一般来说（特别是在传统社会里），就往往伴随着程度不同的过渡仪式。无论是谁，都要在社会这个大舞台上占有一个位置（地位），扮演一个(或多个)角色。

从一种状态进入另一种状态的个人，需要（有时是必须）抛弃某些业已获得的东西和习惯，也需要（有时是必须）形成新的习惯。一方面，当一个人可能从甲地进入乙地时转换了身份，如成为统治者（或变为奴隶）、到异邦经商、或到外国访问等，借助仪式，可以使外来者在异己的群体中获得明确的地位。另一方面，在个人的生命圈中，从出生、进入青春期、结婚、生儿育女、直到死亡，每个关节点都是一种新的社会角色的开始。

[68] A. F. C. Wallace, Religion: An Anthropology View, 1966, P. 31

[69]在非洲的恩丹布人中，称作"姆坎达"的成年礼前后要经过 4 个月的时间。届时新成年者经过一夜的盛宴狂欢、唱歌及特许的性活动之后，再吃上母亲为他们准备的最后一顿饭（分离），然后在一群男子的带领和督促下，去一个被当地人称为"死地"的营地，过隔离群体的生活。他们在这里被净身、受磨练、听训话、上课学习成人规则(转折)。最后，他们全身涂上白土(标志他们获得了新生）返回家庭。他们的母亲在迎接他们时，先唱哀歌，但当她们发现自己的儿子平安无事时，哀歌就转成欢歌。每个新成年者沐浴更衣后要表演一种战争舞，以此标志他们都已成为男人（结合）。

[70]参见罗伯特·F. 墨菲《文化与社会人类学引论》，王卓君、吕遵基译，商务印书馆，1991 年，第 233 页。

[71]参见罗伯特·F. 墨菲《文化与社会人类学引论》，王卓君、吕遵基译，商务印书馆，1991 年，第 233 页。

[72]参见斯特伦《人与神——宗教生活的理解》，金泽、何其敏译，上海人民出版社，1991 年，第 87 页。

[73]非洲加里曼丹的马赛人，凡是参加同一成年礼的男子，成为一个不可分割的整体，这种整体性渗透到日常生活的每一个方面："凡是一同参加了

成年礼的年轻人，全都神秘地和仪式地获得了权利：他们有权介入他人生活的所有领域，因为他们实际上是一个民族、一个共同体、一个群体，乃至就是一个人。他们无所不能地互相帮助。凡是参加过同一成年礼的男子，这个人的妻子同样地也是那个人的妻子。如果这个人到那个人家里串门的话，他有权与那个人的妻子睡觉，而不管那个人是否在家。这种群体的整体性是在非常深的层次上加以维护的，正是在这个层次上，人们真正感受到没有大家就没有自己”。参见 JS 姆比提《非洲的宗教与哲学》，1970 年英文版，第 165－166 页。

〔74〕C. 恩伯 & M. 恩伯《文化的变异》，杜杉杉译，刘钦市校，辽宁人民出版社，1988 年，第 495－496 页。

〔75〕米沙·梯蒂夫（译名有改动）《研究巫术和宗教的一种新方法》，载《20 世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店，1995 年，第 724－730 页。

〔76〕列维·布留尔《原始思维》，丁由译，商务印书馆，1981 年，第 93－94 页。

〔77〕参见卡西尔《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1985 年，第 109 页。在中国民间也有许多这方面的传说，比如人们害怕造房子的工匠在柱子下或在梁上放一些毛发，因为这会给主人带来灾祸；据说用当事人的头发还可以制作使之干思力想的爱药。如果人们对此问题感兴趣，建议读一读江绍原先生的《发须爪——关于它们的风俗》（上海文艺出版社，1987 年影印本）。

〔78〕全梁《台湾史料》，上册，中国历史博物馆藏抄本。

〔79〕关于如何成为巫师的调查研究很多，可参见丘其谦《布农族郡社群的巫术》，载于台湾中央研究院民族学研究所集刊，第 26 期（1968 年）；宋恩常《拉祜族原始宗教信仰辑要》，载于《中国少数民族宗教》（初编，云南人民出版社，1985 年）；张紫晨《中国巫术》（上海三联书店，1990 年）等。

〔80〕Marcel Mauss, A General Theory of Magic, 1972, P. 39－40.

〔81〕参见 Marcel Mauss, A General Theory of Magic, 1972. 在列维·斯特劳斯的《结构人类学》中，曾引用了博厄斯在 1930 年发表的《夸库特尔人的宗教》一文中所述奎萨利德成为巫师的经历，说明巫师本人并不一定对他所说的那一套深信不疑。奎萨利德是为了揭露萨满的骗术而去拜师学艺的，尽管他本人一直保持批判的眼光，可是在他治好第一个病人后，名声鹊起，他用自己不断掌握巫术“诀窍”揭露其他的萨满的骗人伎俩，但与此同时，他的“法力”威

望却不断上升。他自己不相信而确实治好了许多病人，这其中的道理，可以参见列维·斯特劳斯的进一步分析和埃文的《"巫毒"死亡论》（《20 世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店，1995 年）。

〔82〕在景颇人的巫师当中，至少可以划分出六个不同的等级和职能："斋瓦"是大董萨，负责主持较大的祭仪；"董萨"负责日常祭祀；"努雀"长于卜卦；"强仲"主持宰牲；"迷推"相当于中原古代的"尸"，作为鬼神的替身；"西早"则专门为死者送魂。

〔83〕羌族巫师在诵经念咒时，必须要敲一个直径约三尺的羊皮鼓。据说羌族最早的巫师是在神猴的引导下取到经书的，而把经文写在了白桦皮上，在巫师取经归来时，疲倦入睡，醒来发现经书已被一只白羊吃光。从此羌人就没有文字，也没有了经书。正在这时，出现一只金钱猴，它告诉巫师，若将白羊杀死，独自将其吃下，并以皮做鼓，以后每鼓一下，就能想起经书的一句话。

〔84〕坦北亚曾探讨了言语的巫术力量，他说巫术的咒语是以比喻地运用语言为基础，人们相信言语和事物之间有一种真实的联系（同一性）。咒语通过正式的比喻实现态度的转换，而转喻则使部分影响全体。在 Trobriand 人的巫术中，这两种方法并举，但都作随仪式的行为：比喻通过替代物达到一种抽象，而转喻则以现实化的方式建立起细节。由于语言涉及到即使用行为也无法表达出来的过去和未来，所以才能唤起人们的想象和比拟。而非言语的行为之所以有其胜过言语之处，就在于它能够通过模仿和再现真实的事件或方式方法，而表达出言语难以表达的东西。参见 A. Jackson《社会人类学》，选译自《Contemporary Approaches to the Study of Religion》，第 2 卷。

〔85〕参见金泽《中国民间信仰》，浙江教育出版社，1989 年。

〔86〕A.F.C. Wallace, Religion: An Anthropology View, 1966, P.168.

〔87〕A.F.C. Wallace, Religion: An Anthropology View, 1966, P.179.

〔88〕梅约诊所（Mayo Clinic）是美国著名的外科医院，由梅约兄弟两人创建。

〔89〕门宁格诊所（Menninger Clinic）为美国著名的神经病医院，由门宁格兄弟二人所创建。

〔90〕德尔斐（Delph）为古希腊城市，因阿波罗神庙和灵验的神谕而闻名于世。

〔91〕卢尔德（Lourdes）为法国西南部一个小镇，因一少女自称在那里见到圣母玛利亚而成为宗教朝圣地。

〔92〕引自 C. 恩伯 & M. 恩伯《文化的变异》，杜杉杉译，刘钦宇校，辽宁人民出版社，1988 年，第 486～487 页。

〔93〕英语中的 taboo 一词来自波利尼西亚语的 tabu。在英语中对它的使用有名词，形容词，分词或动词。但在波利尼西亚语中却只有形容词的意义。在波利尼西亚语中，ta = 标志（to mark），bu 是表示强度的副词（= thoroughly）。塔布（tabu）一词用来指谓神圣的或禁止的事物乃是一种派生的含义，因为神圣的事物通常是以一种特殊的方式标志或显示出来的，以便使每个人都知道它们是神圣的。还有一种解释认为 tabu 是凤螺的名字 ta 与 bu，它们也意味着感动和标志，并用来作为表示因果的前缀。“在古老的秩序中，当一个首领发布某种仪式的限制时，通常要吹响他的海螺，这可称作 tabu”。

〔94〕劳雷泽《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，汪培基校，大众文艺出版社，1998 年，第 31 页。

〔95〕中国土生土长的道教也有相当完备的宗教戒律。《无上秘要》曾系统地收录了“洞真三元品诫仪”“玉清三元戒品”“洞真智慧观身大戒经品”、“升玄戒品”（升玄五戒、升玄九戒）“洞玄戒品”（洞玄十戒、洞玄十善戒、洞玄十恶戒、洞玄智慧十戒、洞玄智慧十二可从戒等）“洞神戒品”（洞神三界戒、洞神五戒、洞神八戒）“正一五戒品”等，明代《正统道藏》则集录了更多的道教戒律，说明道教在其发展进程中宗教禁忌越来越详备，其中“洞真部”收戒律经典 13 部，“洞玄部”收戒律经典 11 部，“洞神部”收戒律经典 7 部，戒条最多者达 1200 条。

道教戒律区分不同等级，如“老君 27 戒”分为上中下三个级别，上九戒为：勿费用精神；勿食含血之物，乐其美色；勿伤王气；勿贪宝货；勿忘道；勿妄动；勿枝形名道；勿杀生；勿贪功名。中九戒为：勿为耳目鼻口所误；常当谦让；举百事评心勿惚恫；勿学邪文；勿资身好衣美食；勿求名誉；勿贪高宋强求；勿轻躁；勿盈溢。下九戒为：勿与人净曲直，得失遣之；勿为诸恶；勿厌贫贱，强求富贵；勿多忌讳；勿称圣人大名；勿强梁；勿祷祀鬼神；勿自是；勿乐兵。

道教戒律不仅分上中下三品，而且不同等级各有神灵主宰，比如“洞真三元品诫仪”中“上元品诫”所列攻击善人、不忠于上、盗窃人物、杀害众生、轻慢

圣文评论经典、欺师背道等 60 条破戒之罪："白天官一宫中府十三曹、地官一宫中府十四曹、水官一宫中府十四曹风刀考官主之"。而教徒受戒，也有步骤之分，《正一法文》说"凡为道民便受护身符及三戒，进受五戒、八戒，然后受

〔96〕参见金泽《宗教禁忌》，社会科学文献出版社，1998 年，第 37－52 页。

〔97〕由吕大吉、何耀华任总主编的《中国原始宗教资料集成》就有 6 卷 788 万字，山学苑出版社出版的《中国各民族宗教与神话大词典》虽只有 1 卷亦用 300 万字的篇幅收纳了中国 56 个民族的各种宗教现象。至于具体民族、具体宗教的仪式研究和介绍，就不胜枚举了。

六

宗教的象征

宗教仪式中形体动作、场地设置、偶像法器等，都蕴含着丰富的象征意义。象征的物体或形象，作为具象的东西，通常比单纯的记忆与回忆有更大作用，它们往往被赋予力量、品德或灵力，从而使人们可以直接从它们身上获得那种来自超自然世界的渗透力量。象征多少具有它所象征之物的力量，有时象征作为力量的传达者甚至会被视为那种力量本身。在舍穆拉人中，家居陈设的布置，教堂里大至圣像的摆放、小到蜡烛的安排，集体会餐时的座次，都体现了太阳为尊、以右为尊、以上为尊、以热为尊、光明为尊、男性为尊、年长为尊的原则。[1]

1. 宗教仪式中的象征

在宗教象征的研究中，首先要明确的是象征（symbols）与标记（signs）的关联。象征（亦称符号）与标记（亦称记号或信号）都是传达信息的载体，而且都是借助感知的表达方式：标记可以是视觉的，包括字母、单词或短语，例如“禁止停车”或“禁止吸烟”等；也可以是图表式的，例如十字路口的 X 标记，毒药容器上的一个颅骨和交叉股骨的图形，数学中的“十”号等；还可能是听觉的，如救护车的笛声、军营的起床号等。与此相似，象征可以是图案的，如基督教的十字架、卫生机构的红十字（伊斯兰教国家用红新月）；也可以是描绘性的，如以法兰西美人、约翰牛、山姆大叔分别代表法、英、美；也可以是字母，如 K 表示化学元素钾；还可以是任意规定的，如 ∞ 表示无穷大等。

然而，象征与标记是有区别的，表现在于它们有不同的功能。在卡西尔看来，象征的能力是人所特有的，“我们可以说动物具有实践的想象力和智慧，而只有人才发展了一种新的形式：符号化的想象力和智慧”。由于有了象征（他称为符号）交流的形式，人类的整个生活就发生了根本性的改变。创建和运用象征是人类意识的主要功能，借此构成了人类的精神生活：语言、历史、科学、艺术、神话和宗教的基础，它是一种理解人类文化的“秘诀”，因为文化的所有方面都被认为是“象征世界”的各个方面，并且所有的方面都以标记（他称为信号）与象征之间的区分为转移。卡西尔指出，“标记”是物理的存在世界的一部分，它是一个“执行者”，标记的目的是使接受者随之行动，在标记与它所表示的事物之间存在着一种“内在的”或“自然的”联系。另一方面，“象征”是“人工的”，它是一

个“发指令者”，是人类的意义世界的一部分。所谓象征的意义，就是指当你看到一个事物时却又联想到另外一个或几个事物。它的“形”和“义”不是直接的而是间接的联系：如“太阳”喻“启蒙”，以“蛇”喻“邪恶”；但又不是随便的联想：看到红色人们也许会想到阳光，但绝不会想到嫩黄的小草。人类知识，说到底，与象征的世界密不可分。[2]

特里锡德(Jack Tresidder)指出，在我们所见所闻中，有许多非常熟悉的事物都曾有过更富有魅力的含义，远远超出了人们现在的理解。它们构成一种特殊的象征语言，世代相传，无论是艺术家还是手艺人都用它们来表现人生，传达对自然与超自然的理解。“就像记号一样，符号也是一种视觉速记法，但它却比记号更能引起人们在情感、心理和精神上的共鸣。符号象征法是对于某种物体、图表或礼仪形式的情感和精神升华，尽管这些东西本身可能非常简单”。早在文字出现之前，人们就已经用象征来就重大问题交换意见和形成共识。人们或雕刻、或彩绘、或塑像、或制成衣服和装饰，“无论以哪种形式出现，符号都有其宗教法术意义。它们或被用来驱除邪恶，或被用来乞求上天或平息天怒”。然而在文化发展中，象征并不总是宗教的，无论是宗教的还是世俗的，象征都一直作为社会控制的一种手段。借助象征，“不同的社会组织可以融合到一起，使人们忠诚、顺从，或激发人们对敌人的憎恶与进攻意识，或引起人们的爱或让人对某事物产生惧怕心理。一系列连贯的符号系统能使人们和平相处，更能与整个社会乃至宇宙和谐同步。此外，符号还能激发人们的群体意识。直到今天，人们仍会在某种具有象征意义的标志或旗帜下英勇战斗，死而无憾”。[3]

1.1 祭礼的象征意义

人们的献祭是行为，但其文化的动力是象征的和精神上的，祭

祀是在信仰的世界里运转的，在这种氛围里，人们所做的任何事情，都是对神圣和神圣生活的一种隐喻，都有着十分重要的意义。当代人类学家李亦园对“拜拜”仪式中的香火、供品牲畜、冥纸、祭祀场所做了细致的分析，指出了其中的意义差别：“点香”乃是借烟的袅袅上升来象征与天上神祇的沟通，香的多寡则表示尊敬的程度。供品畜牲有全部与部分、生与熟两对基本原则，“全”表示崇敬与隆重，祭品越“不全”，表示尊敬的程度越低；“生”表示关系的疏远，“熟”则表示关系的熟稔；拜“天公”用未经过烹煮的全猪，表示对“天公”有最高的敬意，但同时也表示人与“天公”关系的疏远。在冥纸方面，金纸是献给“天公”与神明的，银纸是献给祖先和鬼魂的。拜天公时，祭品供在正门屋外的高起处，表示天的崇高与不会出现于人间世俗的屋宇内；祀鬼亦在屋外，表示不愿将他引到屋内来；但祭祖则一定在屋内。[4]

同样的祭祀可以用于不同的宗教仪式之中，因而现象上的相似却可能在功能上南辕北辙。埃文斯·普里查德（1956）列举了同时呈现在苏丹南部努尔人（Nuer）的献祭仪式中的14种不同的观念：交流、礼物、驱邪的仪式、买卖、交换、赎金、消除、驱逐、净化、赎罪、安抚、代替、放弃、尊崇。同样是杀鸡献祭，有的是为了治病，有的是为了赎罪，有的却是为了加害于人。埃文斯·普里查德主张祭祀中的一切原本就属于超验的存在和力量，在献祭中这些东西被明确地认作归还给神圣。有些宗教现象学家进一步认为，当一个人献祭神时，他和他所生存其中的整个世界就被看作已经属于神了。这些解释说明，祭祀能够让献祭者积极地参与“重新中心化”，即让他（或他们）体验或认识到一个神圣的秩序，在此秩序中，原来那些起主导作用的物质的或知觉的欲望化解了，取而代之的，是超验的或神圣化的意义。简言之，人与神（超验存在）又重新建立起联系，人再次获得了神灵的恩宠。

在祭祀中，人和神灵的联系是通过怎样的步骤建立起来的？

一个原本生活在世俗中的凡人，借助于哪些手段使自己获得了神圣的品性？法国社会学家休伯特（Henri Hubert）和毛斯在他们合著的《祭祀的性质与功能》（1964）中，阐明了祭祀如何通过对神圣化的牺牲的处置，或借助于通常所做的象征地体现或替代群体或群体某些方面（例如让替罪的羔羊体现群体的罪或缺点，然后驱逐它），在群体和神圣力量之间建立起相互的联系。

> 献祭者是一个主体，他能够从祭祀中获得（或增进）益处，或处于祭祀所产生的作用之中。……有时候，献祭并不是直接作用于献祭者本人，而是作用于某种或多或少直接与他相关的物体。……祭祀过程的特征在于：献祭的物体成为献祭者与神圣（献祭的对象）之间的中介。因为人与神是不能直接联系的。……祭祀是一种宗教行为，它通过奉献牺牲，对奉献牺牲的人（或代表他的物体）形成一种特定的条件或状态。……在仪式之前，献祭者，祭司，地点，器具，牺牲……都是世俗的，因而必须改变他们的状态。……总之，祭司站在神圣世界与世俗世界的临界点上，他在同一时刻同一地点代表着这二个方面。在他身上，这二个世界联结起来。正是因为祭司有这种宗教的特征，所以有时候，他们无需任何特殊的准备（像献祭者）就可直接进入献祭的仪式。祭司由于自身的缘故不可能将自己完全神圣化，因为他代表着世俗人和社会的利益。……祭祀中所用的各种器具，经过仔细的净化之后摆放在祭坛上。而且它们成为祭坛的组成部分。如捆绑牺牲的桩柱，它不是普通的一截木头，而是取自有神圣性质的树木，通过涂油和祭洒，它的神圣性进一步得到强化。[5]

祭祀是由不同环节组成的一个复合体，它要在神圣世界与世俗世界之间建立一座“桥梁”，其手段之一就是牺牲。作为牺牲的人或物要在仪式过程中被毁灭（象征着神灵已经享祭）。在祭祀的

结尾，牺牲或者完全进入神圣的王国，或者返回群体为大家分享。前者由于排除了这个起调解作用的牺牲动物，即从群体中驱逐了一个多余的也许是有害的神圣力量，使群体变得非神圣化了，这就维护了神圣与世俗的界限；后者在业已转化的牺牲返回群体时，象征着群体的神圣化趋向，表明在群体和神圣之间已经（或再一次）建立了联系。贝蒂（J. H. M. Beattie, 1980）从祭祀参与者的目标或焦点入手，将所有的献祭分为 4 个基本类型：①献祭维护或获得了与精神存在的亲密联系，②献祭把献祭者和精神存在分隔开来，③献祭接近或控制了阈限的动态的客观模式，④献祭使这些力量与献祭者（或操办献祭的人）相分离。

这一切都是象征性的，即通过有形的行为和物品，人与神之间的无形关联变成了现实：埋藏在个人或群体心中的罪孽感和负疚感让替罪羊带走了，群体内的那种无形的一致性和归属感也在分享祭品的过程中，不仅从心底焕发出来，而且实实在在地感受到了。

1.2 文化时空的建构

这里所说的文化时空，主要地不是指文化的地域性和时代性，而在于它的结构和意义，在于它对人的世界观及其内在的精神结构基础的影响。有人说建筑就是用人造的围墙将空间加以分割；而人类文化则犹如一座高耸入云的大厦，用一些条条框框（观念和规范）将人类生活划分为层次不同、大小不一的区域。如物质文化、制度文化、精神文化属于不同的层次；而政治、经济、艺术、教育，则可看作不同的门类。宗教对于这个大厦的建构，特别是在人类文明的孕育过程中，起到非常重要的作用。

(1) 空间：神圣的与世俗的

在人类社会中，空间的分割从来就不是纯粹物理的，它始终具

有文化的意义：领土、疆界、城市、乡村……文化空间包括物理空间、社会空间、人文空间等，它几乎包括了人类生活的所有方面。文化空间有些可以既直接地（如可接触）又经验地加以把握，如寺庙、居民住宅、政府机关等；有些虽不能直接地却可以经验地加以把握，如艺术、教育、体育、道德、哲学等；还有一些则既不能直接地也无法经验地把握，而只能象征地加以表现，如天国（如道教的九重天）地狱（如佛教的 18 层地狱）等应属此类。

文化空间多出自人的创造。文化创造不同于文化复制或文化传播，它是人类想象力振翅高翔的产物。也就是说，它们多是世界上原本无有的东西。每一种文化范畴都是一个文化的空间。大范畴是大的空间分割，小范畴是小的空间分割；各范畴之间或属于并列的关系（像并立的高楼），或属于从属的关系（像一幢高楼中的不同单元）。各种文化范畴无论大小，本身都有界限。别看它们都是悬浮的“空中楼阁”，但却具有极其重要的社会作用和文化意义。

宗教仪规，特别是原生性宗教中那些数不清的宗教禁忌，说到底，都与这些文化空间的界限，或说这些“空中楼阁”有关。禁忌是不许人们做这个做那个的行为规范，实际上是在强化和维系各种文化范畴的界限性，禁止人们随随便便地模糊或逾越这些界限。由于文化的界限大到宇宙，小到微观世界，所以禁忌也遍布所有的文化范畴，渗透于人类生活的一切领域。可以说是“其大无外，其小无内”。

在前文明时代，宗教禁忌除了作为直接的行为规范约束人们的言行之外，还在人的思维中澄清了一些最初的和最基本的界限：①个人肉体与其灵魂的界限；②活着的人与死人（亡灵）的界限；③人与神灵的界限；④神灵与魔鬼，亦即善恶精灵的界限；⑤神灵喜恶的界限。这样说是否夸大了原始人的心智水平，把我们的想象强加于他们？不是的。我们在原始人所形成的灵魂观念中，已经看到肉体与灵魂的根本区别；在人们对待死者的畏惧情感中（尤其

是随葬制度），领悟到生者与死者截然分属于二个世界；在人们对待神圣场所的那种敬畏感中，体验到神圣与世俗最初的对立；人们禁忌自己到魔鬼经常出没的地方去，这意味着人们已经知道哪些神灵对人友善，哪些精灵邪恶凶残，有了善恶的区别；而人们之所以自觉地遵守禁忌，是因为人们相信神灵不喜欢自己做这些事情。[6]

我们常常以为原始人的心智尚处于混沌之中，分不清善恶，也分不清东南西北。其实处于这种状态的还不能称之为人。人之所以为人，有人说是因为只有人才直立行走，只有人才有双手（阿波罗尼亚的狄奥根尼，阿那克萨戈拉）；有人说是因为只有人才能哭和笑（普勒斯纳），只有人才能做出否定的陈述（汉斯·孔茨），只有人才保存过去（尼采），只有人才寄希望于未来（布贝尔），只有人知道他必定会死去，也只有人才可能自杀（罗森茨威格·埃伦贝格）；还有人说是因为只有人才能够思想，只有人才能创造了语言、工具和一般的文化。

从宗教学的观点来看，人之所以为人，是因为人以自己为中心（以神为中心那只是一种表象）把世界万物纳入一个价值的结构。而在人类最简单的禁忌和最质朴的灵魂观念中就已包含着这种极为重要的分类意义。泰勒在其《原始文化》中，虽然说得有点儿模糊、但却极为睿智地认识到灵魂转生观念所具有的理性（逻辑）意义：灵魂观念首先是人的灵魂观念，然后由类推而扩展为动物与植物的灵魂观念。有关人的转生观念也是这样，首先是人的灵魂在新的人体内复活（这可以由家族中下一代与上一代的相似性直接观察到），尔后再扩展为灵魂可以在动物形体内复活的观念。[7]

在最原始的灵魂观念中，业已具备了最起码的逻辑原则，由此不仅以人为中心将世上万物分成不同的种类，划定了条条界限，而且将事物的种类排列有序，成为一个由近及远、由低向高发展的等级序列。这是人与动物的最大不同。动物的行为出自本能，而人

的行为出自思想，出自象征。他不仅有目的地用自己的行动改造着世界，而且用自己创建的文化“格子”（如灵魂观念、禁忌规则）将世界“格式化”。

通过宗教仪规（包括宗教禁忌）所强化的神圣与世俗的区别，世界在人的心目中不再是混乱无序的，而是一个有组织的、有目的的、充满意义的世界。人生活在这样一种井然有序的世界里，不再感到迷茫彷徨，他不仅在无限的宇宙中找到了自己的位置，而且明确了自己生活的意义，从而有了强烈的安全感和稳定性。至少，人在追求神圣、摆脱尘俗的过程中，会有一种心灵得到净化的感受，能够保持一种生活有方向的感觉。这种心境无疑会减轻人们的生活压力，获得某种心理平衡。

由这个角度去看神圣与世俗，会发现其深层的意蕴正是我们所说的那种文化的空间范畴。在古罗马人那里，sacrum（“神圣”的拉丁语，现代英语为 sacred）意指属于神灵及其力量的东西。当人们运用 sacrum 这个词时，并非一定指神名，而可能是指某种崇拜仪式，举行此仪式的地点，圣殿，以及在圣殿中或圣殿周围举行的仪式等。这也就是说，“神圣”这一概念从一开始就是一个文化的空间范畴，它代表着一类事物的范围，凡是在此范围之内的事物都属于神圣。与“神圣”范畴相对应的“世俗”范畴也是一个文化的空间范畴，在古罗马人的观念里，profanum（“世俗”的拉丁语，现代英语为 profane）这个词的本意为“在圣殿区域之前”，最初这个词仅用来指地点。[8] 了解这些词汇的本意有助于加深我们对神圣与世俗的理解，在实际生活中我们也不难体验到，寺庙的周围总少不了集市等社交场所，神圣与世俗总是相伴而生，形影相随的。但是无论在宗教信徒看来，还是从宗教学的观点出发，宗教场所（教堂、庙观、清真寺等）虽然位于我们的日常生活区域内，甚至与商店或饭店为邻，但却是与众不同之地。古今中外的宗教场所一般都有围墙（回廊）或墙壁将它与周围的事物分割开来，这实际上是将空间

的连续体人为地“切断”。由此形成了两种截然不同的存在模式（世俗的与神圣的），这二者是不能混淆的。混淆它们不仅会极大地伤害宗教信徒的宗教感情，而且往往引起宗教家们在行动上做出强烈的反应。比如耶稣就曾怒斥过那些在圣殿里做生意的人，并把他们从圣殿里赶了出去。

随着宗教观念的发展，神圣与世俗这一对范畴的内涵逐渐在其物理空间的基础上扩展为较完整的文化概念。杜尔凯姆在《宗教生活的基本形式》中曾详细阐述了神圣与世俗的社会文化意义。神圣与世俗已成为适用于所有事物（真实的与理念的）的分类，借此人们可将事物分成二类或对立的二组。杜尔凯姆注意到，神圣的事物绝不能简单地理解为称作神灵的人格化存在，也不是纯粹的物理空间，

> 一块石头，一棵树，一股泉，一块卵石，一块木头，一座房子，简言之，任何事物都可以是神圣的。……神圣物体的范围是无法确定的，其内容依据不同的宗教可以无限地变化。

神圣既不能用人格化的神灵来界定，也不能用物理空间来说明，而只能从其所具有的文化意义来解释。在杜尔凯姆看来，神圣与世俗的区别实际上是一种“等级”或层次的区别，说一个事物是神圣的，意味着它在本质上优越于世俗的事物，这种优越性既见之于它的尊贵，亦见之于它的力量。但是就具体事物而言，它可能由于它在神圣的等级上低于某个事物而从属之，也可能由于它在神圣的等级上优于另一个事物而使后者显得“俗”。这也就是说，每一个等级上都有神圣之物，亦都有世俗之物，关键在于这一事物与其他事物处于怎样的关系之中。

而宗教仪规（包括宗教禁忌）在这里恰恰起到一种十分重要的界限作用，它确定了一事物在特定关联中的特定地位，即它究竟是神圣的还是世俗的，通过如何接触或禁止接触的各种规范，使人们

无可置疑地承认并维护某一事物的神圣属性，并借助这些禁忌使自己越来越接近神圣而摆脱那些使自己变得世俗的东西。[9]

（2）年节庆典：强化神圣的时间

年节庆典的宗教意义首先表现在它使时间具有两种不同的性质。伊利亚德曾经在其《神圣的与世俗的》一书中提出一个很重要的观点，他认为在宗教信仰的氛围里，时间如同空间一样，"既不是同质的也不是连续的"。在此意义上时间具有二元的性质：一方面是神圣的时间（年节等），另一方面是世俗的时间，在这种时间中的行为没有宗教的意义。世俗时间与神圣时间的最大区别在于前者是不可逆的，后者是可逆的或循环的。世俗的时间是一维的和直线的，过去的时间不再会来，一年四季虽然都是春夏秋冬，但 1999 年的春天与 2000 年的春天不在同一个时间点上（如图）。

1999　　2000

——|—+—+—+—|—+—+—+—|———>

春、夏、秋、冬、春、夏、秋、冬、……

可是神圣的时间却不是这样，它具有可逆性，即从一个原点出发，经过不同的环节又回到出发点，并由此重新开始。这种可逆性实际上是一种循环，它的时间长度可以是一周（从这次圣餐到下一次圣餐），可以是一个月（由这一次新月出现到下一次新月出现），也可以是一年（由新年开始经过春夏秋冬到又一个新年到来），还可以是更长的时间周期（如某些苗族支系每 12 年定期举行一次大型祭典"鼓社祭"）。

年节庆典的宗教意义在于它的神圣性。这种神圣性总是借助那些讲述世界创生、人类创生、本民族之起源的神话传说，讲述了具有特殊意义的"神圣"事件，从而解释了年节文化中某些仪式行为的必要性及其至关重要的意义。印度的传统新年在公历 3 月到来，俗称"霍利节"或"洒红节"（因为这一天人们互相祝贺，彼此洒红）。传说从前有位名叫赫尔那耶伽西的国王不敬天神，令全国上

下只崇拜他自己，他的儿子普拉赫拉德不同意父亲的所作所为，于是国王派人谋害普拉赫拉德，先是叫人把他从万丈悬崖上推下去，但他未被摔死，又派人用大象去踩他，也无济于事。最后国王恼羞成怒，让自己的妹妹霍利把普拉赫拉德抱在怀里并坐在火中。但结果是普拉赫拉德安然无恙，霍利却被烧死。为纪念此事，人们每年以柴草做堆象征霍利将其焚烧，以示正义战胜邪恶。然而并非所有的年节都起源于这种善与恶的斗争，比如毛南族在其特有的节日“肯节”中所祭奠的“三界公”是一位文化英雄，传说以前毛南族不知饲养和使用耕牛，刀耕火种，生活极为贫困。三界公教会人们饲养耕牛与菜牛，从此毛南人的生产与生活有了根本的改变。这种文化英雄虽然不是像上帝那样从“无”中创造了整个世界，但他们与上帝一样不是恢复某种秩序而是建立某种新秩序。

在原生性宗教中，年节庆典总是伴随着一系列的宗教仪式，它象征地强化了大自然周而复始的节律。在传统的农业社会里，“民以食为天”这句话具有更重要的份量，靠天吃饭的老百姓盼的是风调雨顺，五谷丰登。因此年节庆典的基本内容是令旧的自然周期平平安安地过去，新的自然周期顺顺当当地开始。由于人类各大文明基本上都发端于北半球，在这里，时至冬至前后，日照时间最短，气温也逐渐降到全年的最低点。用中国传统的术语来说，这是刚盛阳衰；用神话的语言来说便是春神或夏神死了。经过一段时间之后，日出点开始比较明显地向北回移，日照时间逐渐延长，气温开始回升，埋在地下竹管里的鸡毛也浮了上来（所谓“地气”上升）。人们便说春天又回来了，或说春神复活了。所以在北半球的大多数居民中，新年总是定在由冬至到春分的这段时间里，而且用总是宗教的语言和行为象征地表现辞旧迎新或再生的意义。

在古代的弗里吉亚（后来到传至罗马），每年 3 月举行庆祝阿提斯死而复活的仪式。传说阿格多斯岩石化作大母神赛比利让天神巴帕斯使自己受孕，从而生下凶暴的怪物阿格迪斯梯斯，由于他

无恶不作，酒神狄俄尼索斯设计令其自行阉割。在阿提斯的婚礼上，炉火中烧的阿格迪斯梯斯吹响了魔笛使在场的人都发了疯。于是阿提斯像阿格迪斯梯斯一样在一株松树下自行阉割，以此表明他全部献身于神族。阿提斯的血流入地下长出了紫罗兰，它象征到一定时候阿提斯就返回人间。所以在每年的 3 月下旬，弗里吉亚人要砍倒一株松树移到大母神赛比利的神殿里，这棵树被视为神圣的尸体并用紫罗兰捆扎起来，尔后把阿提斯的雕像绑在树上。在疯狂的庆祝高潮中，祭司抽打自己的身体，新教徒则自行阉割并将割掉的生殖器埋在塑像的周围。在这些可怕的事件完成之后，进行斋戒与哀悼。但当夜幕降临之际，悲痛化为欢乐；新近封闭的墓被人们打开，空空如也的墓穴展现出来——这象征着神又复活了。

原生性宗教有二个非常重要的核心，一是相信人与自然相互感应，二是把人与自然的生命力摆在十分重要的位置上。这不仅见之于年节庆典，而且在某些社会处死神王的习俗中也强烈地表现出来。在那些社会里，神王实际上是自然界与人类社会之生命力的人格化，人们在神王“自然精力衰减之前将他处死，他们就能保证世界不会因人神的衰退而衰退”。希卢克人相信王的生命或精神是与整个国家的兴旺相一致的，王如果病了或老了，牲口就要生病，停止增殖，庄稼会在田里烂掉，人会死于疾病的大流行。“所以在他们看来，消灾的惟一办法是在王还健壮的时候就将他杀死，使他从先辈继承的、还是精力充沛未被老病减弱的神灵再由他传给他的继承者。。。[10]

神圣的时间，归根结底体现的是自然秩序的神圣性。而只要有神圣，正如我们反复强调的，就必然有宗教禁忌这个卫士像影子一样不离左右。神圣的时间是时间序列中各种不同的关节点，它们虽然有不同的划分角度，如以月亮运行确定的朔、晦、望；以太阳运行确定的年、春分、夏至、秋分、冬至；还有以气候来划分的“节

气”等。但只要这些时间关节点按照其固有的顺序前后相继，就表明自然秩序的神圣性没有受到任何侵害。越是重要的时间关节点禁忌越多，其功能之一就是要强化自觉遵循神圣秩序的意识。[11]

1.3 阈限及其象征意义

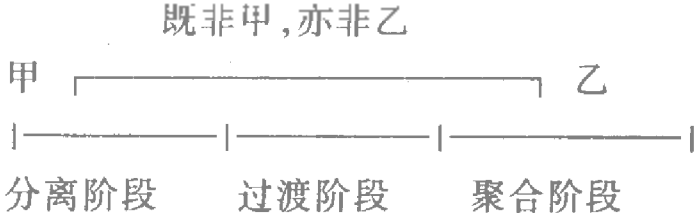
宗教仪式的象征作用不仅仅在于把无形的东西或无形的关联变得有形化，而且还有更深刻的意义。利奇在讨论关于时间的象征表示时，曾提到人们在各种通过仪式中常常可以看到专门的服饰（漂亮的礼服或笑的化妆）、专门的食物以及节制和放纵。他问道：人们为什么要这样做呢？为什么要用这样的方式界定时间呢？为什么在丧礼上戴大礼帽，而在除夕晚上和过生日时戴假鼻子，被认为是合适的呢？利奇的问题涉及到阈限及其所具有的象征意义。

(1) 阈限与角色转换

宗教仪式在观念上和行为上都充满了象征，人们执著这些象征，是因为它们具有价值和特定的社会功能。在这方面，西方学者范根纳普与特纳的研究将人们的思路向纵深拓展了一步。范根纳普(Arnold van Gennep,1873－1957)在《通过仪式》(1909)中，认为通过仪式是“伴随着地点、状态、社会地位、年龄的每一个变化而实施的礼仪”。范根纳普对宗教学所做出的贡献，首先表现在他将一切通过仪式划分为三个阶段，即分离、过渡、聚合。在最初的分离阶段中，仪式的行为总是象征着某个人或某个团体离开了他们以前在社会结构中所占据的固定位置，或离开某种文化的状态；在过渡阶段，作为仪式主体的当事人(如新成员、新郎或新娘)处于一种“模棱两可”的状态之中，既不具有原来状态的基本特征，也不具有未来状态的基本特征；在聚合阶段，转化完成了，这时的仪式主体(个人或团体)再次处于稳定的状态，并具有一些明确规定的“结构上

的”权利和义务，周围的人们也要求他或他们的行为必须合乎某些约定俗成的规范或道德标准。

通过仪式实际上是两种角色的转换，假定转换前的角色为甲，转换后的角色为乙，那么处于转换过程中的当事人（仪式主体）则既非甲亦非乙。就三阶段而言，处于分离阶段的仪式主体在仪式开始时为甲，在仪式结束时为非甲；处于聚合阶段的仪式主体在仪式开始时为非乙，在仪式结束时为乙；而在过渡阶段则典型地既非甲亦非乙：



当代西方宗教学学者特纳先生也认为处于过渡阶段的人物具有二重的性质：“新人一方面既不是活的也不是死的，而另一方面既是活的也是死的。他们的状况是含混不清、似是而非的状况，是平时习惯的大混乱”。社会角色的转变往往是通过象征的仪式行为表现出来的。在许多社会里，处于转变过程中的人物的象征表示都取自死亡、分解、代谢、妊娠、分娩等生物现象。人们用各种象征的手法把新人打扮成胎儿、新生儿或吃奶的孩子，或者把参加成年礼的初行割礼的男孩子弄得像来月经的女子。除此之外，处于转变过程中的人还可能仪式地被埋葬，被迫按照丧葬习俗躺着一动不动地装死；他还可能被涂上黑色，也可能被迫与那些主要是代表死者的戴假面具的面目可怕的人共同生活一段时间；表示“腐烂”的象征也常常用在我们所说的成年礼参加者的身上，他们被弄得很脏，意思是把他们化作泥土；最后，角色转变者以前所具有的名字停止使用，仪式结束后他们会获得新的名字或称号，而在过渡阶段，他们没有自己的名字，而只是一般地称作“新人”或“初入

者”。

这一切都表明处于通过仪式中的人们在经历一种特殊的转换作用，由未出生到出生，由小孩子变为成年人，由姑娘变成媳妇，由普通的氏族成员变为首领，由活人变成亡灵，亦即由甲转换为乙。在此过程的两端，当事人有着确定的人格与身分，但在此过程中，他既不是甲也不是乙。社会无法在既定的社会结构中确认他的地位，这时他若出现在社会中，只能引起混乱，因为人们不知道如何与之相处。

所以，从胎儿到出生后的一段时间，从参加成年礼到该仪式结束，从姑娘出嫁离开娘家到拜天地入洞房后的若干天之后，从人停止呼吸到丧葬仪式结束，或者是当事人（以及当事人的近亲，如婴儿的父母，死者的儿女等）离开社会群体，到某一神秘之地（如诞生或成年）借助某种仪式度过这段时光，或者在当事人不能离开的情况下周围的人对之举行某种仪式并保持某些宗教禁忌（如婚礼或丧礼）而使之顺利地完成这种转换。宗教的通过仪式是人类社会和文化对某些人物不可避免地处于某种模棱两可状态所做出的一种反应。理解此类仪式中的象征的关键是“阈限”。

(2) 阈限：象征的行为与意义

阈限是一个界限，是一个时段，是一种区别，也是一种离开了原有状态的状态。借助阈限，一个人或一个群体“从世俗的地位变为神圣的地位，或从神圣的地位变为世俗的地位”。利奇认为它有4个具体的步骤：

步骤 1：神圣化的礼仪或隔离的礼仪，一个从凡俗世界被转入神圣世界；他“死了”。

步骤 2：边沿状态。一个人处于一种神圣状态，即一种假死状态之中。日常的社会时间已经停止了。

步骤 3：非神圣化礼仪或聚合礼仪。一个人从神圣世界

被带回世俗世界;他“再生了”,世俗时间重新开始。

步骤 4:这是常规的世俗生活,是处于前后二个节庆的中间间隔。。[12]

实际上,利奇所说的 4 个步骤,是将范根纳普在《通过仪式》中提出的三个阶段中的“过渡阶段”细化了。我们虽然在讨论通过仪式时已经涉及到三个阶段的作用和意义,但是在此重提这一话题的目的是唤起人们关注到转换仪式中的一类特殊的宗教现象:它们为什么要在这个阶段出现?它们的出现有什么作用?范根纳普曾经强调了通过仪式的重要阶段在于中间的、阈限的或临界的过渡阶段,这个阶段外在于日常生活并更直接地面对神圣。阈限是“在其间”和“在……之间”的,它们是一些关键的时刻:畸形的和反常的事物的获胜、逆反的和极端的行为、出神、自相矛盾和反常。人们常常发现在称为“逆反的仪式”中,日常的行为完全颠倒:人可以穿上异性的衣服,[13]或有“义务”地纵情于狂欢甚或“疯狂”的行为之中:尽管日常生活可能是非常束缚的——但在地中海的某些社会有狂欢节;[14]祖鲁妇女纪念女神努库布娃娜的仪式,[15]斯威士的国王被仪式地拍打,人民在收获的节日里采取“造反”的行为;[16]在印度的霍利节,平日端庄谦卑的女人会和男人们互相泼水。阈限的作用还在人们对事物的日常知觉的变形示范出来。在某些群体中,身体的外形要加以改变,用装饰品遮盖身体,人为地制造划痕,穿着有特色的衣服,严格限定的躯体动作,去掉身体的某些部分,或在痛苦的严酷考验中将某种东西插入肉体。施于非人类的事物(动物、植物、新建的祭神用的房子,神圣的岩石等)的“手术”等。正如特纳(1969)所指出的:参与者感受到自己和那个外在于日常社会结构的实体(或神圣世界)结合在一起。许多宗教人类学的研究一直在强调,在阈限的仪式中,我们能发现重点突出而又清楚的社会的理想角色和世界的理想模式,但是这些模式和角色可能已经由于个人的交互作用、健忘、尤其是由于小规模群体

中的角色重叠而日趋混乱。

把握阈限的关键，在于认识到它不是一个“稳”态而是一个“变”态。特纳认为通过仪式实质上是在两个稳定“状态”之间进行一种转换，他把范根纳普的研究成果作为他进一步深入探讨的出发点，对于阈限阶段的象征意义，他提出了一些有益的看法：

①阈限阶段被认为是一种模棱两可的状况，新成年者在未参加成年礼之前都被看作是无男女性别的或不男不女的，还有的被认为是不干净的。

②已有的规范和分类范畴在此类仪式中不复存在，即将步入成年礼的年轻人可能象征性地被看作是一个母腹中的胎儿或一个新生儿，或被认为是“死人”。不复存在的隐喻常由这样的事实表达出来，即新成年者赤身裸体或穿着污秽，他们被认为是如同泥土一样的东西。他们不具备“在结构上能与他们的同龄人相区别的任何特征。”

③男女的角色颠倒，或通常的义务职责暂停履行：每个人的穿着和举止都与异性成员一样，首领或国王可以被辱骂或挨打，可以无所顾忌地干那些在平时被认为是不道德或下流的勾当。

④往往有一段隔离期，在这段时期新成年者要与日常生活隔离一段时间。好几种活动都象征着这段隔离期：一个人可能要忍受一段隔离期，或进入一个圣堂，或者可能要遵守某些禁忌和限制。[17]

⑤特别强调了仪式中长者的绝对权威。这种权威是道德的和仪式上的而不是世俗方面的，这种权威被认为是表达了“共同的利益”，长者反映了部落公社的公认的价值观念。这与秘密知识的重要性有关，特纳认为，就是这种秘而不宣的知识构成了“阈限阶段的关键”。[18]

转换仪式中的阈限作用和我们所说的文化空间有关，但这种“模棱两可”是无法禁止的。转换仪式采取的是承认态度，然而却

运用了转移的方法。宗教仪规（包括宗教禁忌）是尽可能地避免“模棱两可”发生，保持文化空间的清晰界限，转换仪式也是尽可能地保持文化空间的稳态，但却是将那些不稳定的同时又是无法避免的状态从日常生活中“移”出去，并在宗教仪式的过程中化解了它们。

(3)消除“模棱两可”

分析至此，人们会发现我们所提出的“文化空间”的概念和反复讨论的“阈限”，是理解宗教仪式及其象征的非常有用的范畴。一方面，宗教仪式及其行为规范（包括否定性的宗教禁忌）在这里捍卫着区分各种文化空间的界限；另一方面，宗教仪式又把各种可能会扰乱各种文化空间界限的“模棱两可”的人物、事物或状态划入“另册”。这样做至少有三方面的明显作用：

第一，借助宗教仪式和各种规范，人们明确地把神圣与世俗区别开来，既不允许世俗之物亵渎神圣，也禁止神圣随便地介入世俗的领域。世界上任何宗教中的专职宗教人员，虽然程度不同，但都必不可少地遵守某些宗教的行为规范并自此表明他们与世俗人不一样。和尚要持守五戒，天主教的神职人员独身，并不是因为这样做对其本人有什么好处，而是表明他们属于神圣的领域。

世俗人虽不出家，但人们在参加重要的宗教仪式之前，一定要举行某些斋戒的仪式，如禁食、沐浴、不接触妇女等，这实际上是将当事人“圣化”。经过圣化的仪式，当事人已不再是世俗之人，而是属于神圣的领域。如果他不履行仪式、遵循这些规范，从世俗人的自然状态直接进入神圣状态，那他就犯了亵渎神圣的大罪。无论神职人员破戒还是世俗人亵渎，根本的症结在于他们混淆了神圣与世俗的界限。

第二，人们在完成角色转换的过程中，借助宗教仪式强化了一种“复活”或“再生”的意识，强化了人们对新角色或新任务的自我意识。在成年礼中，参加者象征性地“死去”，他们离开了这个世界

而进入了另一个世界，通过一系列的仪式与宗教规范，他们又返回到这个世界。但此时的当事人已不再是过去的他，而是获得了新生命、具有新人格的他，一系列新任务等待他去完成。

这种“再生”感，不仅见之于人生礼仪，而且在年节仪式中也表现出来。在现代人的意识里，每年 12 月 31 日 24 时的那一瞬间，是新年伊始的标志。但在传统文化的氛围里，新年并不是一个点，而是一个过程。就狭义而言，这一过程从除夕傍晚开始到初一太阳升起结束；就广义而言，这个过程可以扩展为从腊月二十三到正月初五。即使将这个过程缩小到子夜时分，也依然是个过程。在这个过程的起点是旧的一年（旧的工作周期），而在其终点则是新的一年（新的工作周期）。无论这个过程是长是短，过程之中的那段时间都具有模糊的性质，即它既非甲（旧的一年）亦非乙（新的一年）。借助宗教仪式，人们强烈地意识到旧的一年已经过去，新的一年已经开始，抖擞精神投入新的生活周期。

第三，人们借助于宗教仪式，或是从根本上消除模棱两可现象的发生，或是把凡具有模棱两可性质的人物、事物和状态划入“另册”。人类文化，在某种意义上，是以人（或以人所创造的神）为中心，将人所建构的各种文化空间纳入或组合成某种秩序。为了维护这种文化秩序的权威性和延续性，人们必须确保各种文化空间的界限不受侵犯或混淆，因而必须消除任何混淆文化空间界限的可能性。[19]其结果，在“正常的”社会状态中活动的都是“正常”的人，而所谓“不正常”的人（即处于模棱两可状态中的人）则被置于“正常”的社会领域之外。“正常的”社会状态中的男男女女都是具有明确的人格与明确的社会地位的人，他们的“正常”在于他们在既定的社会秩序（乃至整个宇宙秩序）中具有明确的地位和角色分工。

2. 对宗教象征的研究和解释

宗教仪式中的象征具有重要的意义，这已经成为宗教人类学界的基本共识。但对宗教象征的意义到底是什么，宗教象征在宗教仪式中的乃至整个人类生活中的作用是什么，以及如何研究宗教的象征等问题，却有着不同的学派和不同的解说。

2.1 宗教象征的性质与功能

利奇在《文化与交流——象征的逻辑》(1976)中，对照了人类学家所采取的两种态度，即经验主义的观点和理性主义的观点。经验主义的观点是从马林诺夫斯基和弗思到拉德克利夫·布朗，福特斯(Fortes)和格卢克曼的结构—功能主义。而理性主义和结构主义的观点则以埃文斯·普里查德、列维·斯特劳斯，也包括利奇本人和道格拉斯。经验主义者认为他们的基本任务是面对面地直接观察（记录）人们在日常生活中的所作所为。而理性主义者则不大关注人们做什么而是更注重“说”什么，因此他们比较多地研究和被调查者所讲的真意。经验主义者注重的是社会的结构，理性主义者注重的是观念的结构。在宗教象征方面，经验主义者将宗教象征和宗教仪式看作手段或途径，而结构主义者则将宗教象征视为表现和交流。经验主义研究宗教象征是为了加深他们对社会问题的理解，而结构主义的任务却要将宗教象征的意义破译出来。利奇根据转喻和隐喻的不同将标记（signs)和象征(symbols)区别开来。标记是邻近的关联，象征却是相似性的断言。利奇认为这是结构分析的关键，它适于各种论题：神话、巫术、仪式、宇宙论、象征

和祭祀。不同的交流模式肯定能够相互转换，而且可以破译出相同的密码。为了破译这些信息，人们要认识到标记与象征所表达的意义，而这种意义则有赖于人们从隐喻转换成转喻（或相反）的密码。[20]

(1) 宗教象征的性质和分类

在当代人类学研究中，宗教象征已经成了不可回避的问题，特别是在研究宗教仪式时，宗教象征的性质和作用更成为人们关注的焦点。科恩（Cohen）认为象征是“物体、行为、联系或语言的构成，它模棱两可地意味着一个多元的意义复合体，它能够激发人的情感，激励人们去行动”；而标记却不像象征那样必须要激发人的情感，因而标记与象征所居的潜能层次相互有别。象征在特定民族的意识形态或世界观中聚集为一个群落。科恩进而区别了象征的形式与象征的功能。他说人们所说的文化差异，实际上只是不同的社会采取了不同的象征形式，但都是要获得同样的象征功能。弗思强调了有关表现、交流和知识的象征所具有的工具特征。他反对列维·斯特劳斯关于人类思维的根本特征在于象征的功能的观点，提出了二个重要的问题：①除了隐喻的阐述之外，象征系统是否有一个属于它自己的天地？②集体象征与个人的象征的关系性质？

利奇认为人类行动所表示的、或者像姿势、手势、服装、发型、兴趣、住所等等非语言性的传达，都有某种“意义”。利奇对象征的研究，集中探索了以语言范畴、分类、禁忌为中心的逻辑结构以及静止的宇宙观所反映的象征。在利奇看来，“仪式活动和信仰同样可以理解成是关于社会秩序的象征说法的形式”，仪式就是一种象征的说法，“说”的是关于个人或事件之类的事情；仪式是一种象征的活动，神话只不过是它在思想王国中的伙伴。仪式所“表达”的实际上是社会结构。[21]

道格拉斯（Douglas）在解释现代社会宗教仪式为何消退时，解

释了个人的内在体验。她把仪式看作一套严格的密码，它同时既是交流的手段，又是一种控制系统。特纳也将符号与象征区别开来。他说标记是单义的，象征是多义的。这些意义有赖于它们的背景关联，有着注释的，操作的和定位的意义。虽然在象征之间，有着重要性的区别，其中某些象征是关键的、主导性的。但是象征作为一个整体，乃是社会行为的"扳机"，它们具有动因的性质。斯帕伯(Sperber)指出，文化知识是一种默不做声的、模糊不明的知识。没有那种潜在的"无言"的知识，象征的明确形式是不可理解的。他不同意人们普遍将象征的明确形式与无言的内蕴，等同于语言中声音与意义的关系。他认为象征的解释不是一个破译的问题，而是要以那种无言的知识(它服从无意识的规则)为基础，进行一种"即席"的创作。特纳、弗洛伊德和列维·斯特劳斯都把象征看作一种半逻辑的幻觉，认为象征表达了一种知识，但不是人们在日常生活中对周围世界形成的那种知识，它的进程不是在人们的最意识层面中，而是以无意识的方式进行的。[22]

奥特纳(Sherry B. Ortner)对象征做了理论上的分类，她将象征分为概括性的和阐发性的二类，前者类似于格尔茨所说的"作为模式之模式"的象征，后者类似于格尔茨所说的"为思想和行动提供模式"的象征。概括性的象征属于神圣象征的范畴，"它包括所有受人敬畏的对象和引发强烈情感的刺激因素，诸如旗帜、十字架、珠林伽、叉状手杖、摩托车等"。此类象征能够把一个复杂的观念系统地加以复合或综合，用一个统一的形式将它们"高度概括"，即"以强烈情感的与相对混沌不分的方式，看作是概括了，展现了，或再现了系统所意味的东西"。与此相对照的是阐发性的象征，这种象征的作用不是整合而是区分，即它们会在互为相反的方向上起作用，从而使人们无论在感情上还是在观念上都可以避免混沌不清，借此人们不仅可以理解自己、与他人交流，还使整个社会生活变得井井有条。

奥特纳在此区分的基础上，又从阐发性的象征作用的角度着眼，将其再分为“根本的隐喻”和“关键的脚本”二个子范畴，前者为人们提供概念化的方向，后者为人们提供行为的策略。奥特纳把自己的观点归纳为：

> 象征具有两类总的类型：概括性的和阐发性的。概括性的象征主要是人口关注与文化推崇的对象，它们综合或“抽空”了复杂的经验，并使人口与作为一个整体的系统的根基联系起来。就传统的意义而言，它们包含了最为重要的神圣象征。然而阐发性的象征，其价值却在于它们有助于将经验秩序化或加以分类。在此类象征中，有些象征的根本价值在于将人们的理性经验条理化，即为人们提供文化上的“取向”；而另一些象征的根本价值则在于将人们的行为条理化，亦即为人们提供文化上的“策略”。[23]

(2) 研究宗教象征的途径

莫利斯曾在《宗教人类学》(1989)中指出，对象征的研究可以概括为 4种途径：第一种是结构主义的研究方法，“这种方法试图要描述的，是在一个既定象征体系中的基本形式结构或类型”。在这种研究方法中，学者们或者像贝都曼(Beidelman)那样持一种经验主义的研究倾向，或者像利奇和列维-斯特劳斯那样充满了理性和条理化。第二种是社会—结构的研究方法，“这种方法对象征体系的一个方面或侧面给予理论上的优先考虑，因为它把社会结构作为各种象征密码的基础”。在这种方法的应用方面，道格拉斯代表了经验主义的倾向。第三种研究方法“是根据原型的形式，也就是用荣格的潜意识本质的形式或用米尔恰-伊利亚德的泛人类的神话范例，来找出一种对象征含义的解释”。第四种研究方法是由唐-斯佩伯提出来的，他指出，认识象征的最佳方法并不用符号学的语言，而且是把象征看作一种认识途径，“它与知觉的和概念的

途径一道，共同参与了知识的构成”。在这 4 种方法中，莫利斯用相当大的篇幅评介了特纳的象征学说，他说自己这样做是出于两点理由：第一，对象征的社会—结构的研究方式，“在我看来似乎是在人类学领域中占主导倾向的”；第二，特纳用一种经验主义者的倾向补充了这种“象征主义的”观点。[24]

特纳认为有两种象征：第一类相当于荣格所说的符号，特纳称之为“参考象征”，包括日常的讲话、书写、旗子和信号标志，这一类象征的最显著特点就是它们都是可认识的，它们指的都是众所周知的事实。第二类是萨皮尔（E. Sapir, 1884 – 1939）所说的“凝聚象征”，他曾把此类象征定义为是“代替了直接表达的行为的高度凝聚的形式，这类象征考虑到了用意识的或潜意识的形式来迅速放松感情上的紧张”。这个定义的重点在于强调此类象征的感情属性和它们用一种单一的形式把很多含义凝聚在一起的作用。

在特纳看来，象征是把身体性的、道德性的、政治经济性的力量作为现实化的手段。这种象征的力量可在部族社会举行礼仪的转折状态中看到，也可以在其他社会的历史转折时期，特别是当社会遇到危机时可以更清楚地看到这种力量，它能够产生对抗外部、使社会团结一致的感觉。“社会结构中的冲突是地方性的，而各种解决冲突的手段使由此应运而生，冲突本身被暂用来确立群体的联合一致”。仪式表明了世俗手段在解决群体内部和群体之间的冲突中是无能为力的，群体内的局部所具有的不稳定性，在仪式中通过独立于氏族亲属联系而形成的崇拜联合，建立起或巩固了不同村落群体间的联系。[25]另一方面，象征随着社会的变化而改变其意义，或者随着时代的变化，人们又取出曾被遗忘的象征，但却赋予其与以前截然不同的意义。

特纳在此基础上进一步阐发了仪式象征所具有的含义和作用：宗教仪式的象征具有多种的含义并且可能代表了很多事物。特别是首要的或占中心地位的象征，这种情况就更突出，它们可能

具有“多方面的”含义或代表了“一系列”事物。其次，每一种象征都具有意义上的两极分化。一极聚集了具有一种自然和生理特点的象征代表物，它们都是与一般属于感情的人类体验有关（产生了愿望或感情）。另一极聚集了与社会组织的原则、与共同组合的种类和与社会结构固有的规范和价值观念有关的代表物。这就是说，象征一方面是自然和感官性的表现，另一方面则是社会和道德性的。象征既能以最简明的形式“浓缩”不同的意义，又能对彼此相异的观念加以“统合”，而越占核心地位的象征，就越具有多方面的含义，越统合更多的观念。因此，特纳认为象征乃是人类社会存在的基本需要（如狩猎、种植、生殖等）和人在公共生活中所依赖的共同价值观的结合，同时，象征又是人的愿望的表达，它们承载着不受社会规范约束的本能冲动、野性与情感。第三，特纳指出，在弄清一种仪式象征的含义过程中，将以下三种层次区别出来是很重要的：①当地人解释的层次，包括普通人和仪式专家的解释；②仪式象征的应用含义—象征是如何在仪式范围内被应用的；③还有它的地位含义，也就是说，把象征的含义看作是由它与其他象征“在一个整体，一个格式塔完形（Gestalt）”中的关系所决定的，“这种完形的各部分是作为一个整体的体系而获得它们的意义的”。[26]

看来，莫利斯肯睐特纳是有道理的，因为特纳的象征理论代表着一种飞跃性的“综合”。解析象征，必须找到它的社会—结构的根据，这是象征立足于人类文化的根，否则它成了无源之水；但它的含义又是“多方面的”，代表了“一系列”事物，包括“格式塔”在内，这是它令人陶醉于其中的魅力所在。

2.2 无意识的象征和有意识的象征

宗教的神话和神学是要把那“不可言说的”神圣言说出来，而宗教象征则是要把那本无具象的神圣用各种意象表现出来。萨满教的九重天、佛教和印度教中的须弥山、基督教的十字架、藏传佛教中的白度母……宗教仪式中的象征不胜枚举，与宗教相关的各种情感、各种观念和各种制度，都有意地或无意地建立在象征的氛围之中。但是象征作为一种文化现象，作为一种精神活动，总是要在人们的心理层面和精神层面上引起回应。这种回应，或说“一石击起千重浪”的作用机制是什么呢？

(1) 宗教象征与人的认知活动

伯杰(P. L. Berger)和卢克曼(T. Luckmann)在研究知识社会学的过程中，接触到这个问题。在他们看来，个人的经历有如“垂直”(纵向)的因素，象征则为之提供了“横向”的因素，使个人对世界和个人的理解主体化。其途径足以合法性“解释”制度秩序，通过描述其认识的功效而赋予其客观的意义。合法性的第一个层次是以简单的传说来肯定“如何做某事”的效验。第二个层次具有初步的理论形式，具有诸多与客观意义相关的解释构架（格言、道德谚语、智慧语）。第三个层次具有明确的理论，但却以知识的不同部分来使制度具有合法性。第四个层次就是象征的世界。伯杰和卢克曼说，象征的过程是符号化的过程，符号涉及的是现实而非日常经验。象征将制度秩序的各个组成部分整合起来，它具有一个无所不包的构架。象征的世界被看作所有具有社会客观性与主观真实性之意义的策源地。整个历史的社会和所有个人的经历，都被看作发生于这个世界之内的。

更为重要的是，个人生活的边缘状态（即不包括在社会日常经验的现实性中）也被包容在象征世界里。在这个合法性层次上，最终实现了将分离的制度进程做反思的整合。一个完整的世界得以创生。所有缺少合法性的理论，都被看作这个世界不同方面之现象的特殊观点。制度化的角色变成参与这个世界的模式，它超越同时又包容制度的秩序。象征世界的结晶化，如同知识的客观化，是个积淀与积聚的过程。也就是说，象征的世界也是具有历史性的社会产物。象征的世界将个人的经历与制度的秩序合法化。象征的世界为主观地理解个人经历提供了秩序。属于现实之不同方面的经验，通过纳入同一的、有如天穹的意义世界而得到整合。象征世界对于个人经验的功能，可以说使之“各就各位”。这二位学者还谈到，象征世界对个人经历还有一种战略性的合法化功能，这就是为死亡“定位”。象征的世界将人在世界上所见到的一切现象都纳入一个等级结构，包括为死亡定位，为历史定秩序。[27]

(2 头发的象征意义

宗教仪式中的象征，与人的认知活动和心理活动都有关联，同时又和社会的结构紧密相关。但是人们并不是时时刻刻都能意识到象征的存在和作用。恩丹布人对色彩的象征意义有一种自觉的把握，能够有条理地讲述给调查者(特纳)。在恩丹布人中，颜色不仅具有“魔力”(一种神秘的属性)，而且表达了一种等级观念。在他们的生活观念中，主要的河流是“白色的河流”，“红色的河流”次之，“黑色的河流”(位)居于第三位。在这三种颜色当中，每一种都有某些基本的含义：白色包括健康、生命、繁荣、纯洁和权威，由于白鬼的存在而使各种颜色和事物显而易见。白色的粘土和穆迪树是基本的白色象征。黑色与白色形成对照，尤其是在治疗过程中这种对照更明显，黑色与邪恶、灾难、疾病、巫婆和巫士、性欲和黑暗相联系，与白色相反，黑色与那些不明显的“被掩藏的”事物有关。炭和穆尼卡树的黑色果子是黑色的物质。红色与权力、强劲、

月经血、谋杀和狩猎有关。正如恩丹布人所说的，“红色既代表了善也意味着恶”。从身体方面看，血代表着红色并且被当作是权力的象征；白色与生命的流体、精液和奶相联系，而黑色代表的是身体的污垢和腐烂的流体。黑、红和白这三种原色往往有仪式的意义，并且他们的象征含义具有广泛的一致性。黑色与下等、邪恶、玷污、怀疑有关；红色与力量、强权和财富有关；而白色与纯洁、日光和快乐相联系。[28]

恩丹布人中的色彩象征和人们对此类象征的意义的认知是有意识的，并自觉地运用到仪式乃至日常生活中。但是有些象征却是人们“知其然而不知其所以然”的。发型是千百年来人们已经司空见惯的东西，而且与之相关的“时髦”也最多。在一般人的心目中，某人之所以某种发型为主，既是出于个人的意愿（喜好），也是不得已而为之（他可能更喜欢某种发型，但与他的脸型不相适宜或与他的气质不合拍等）。然而，选择发型这个每人都参与的行为，却有着更深刻的文化含义。它所具有的象征意义深藏于人的潜意识当中，需要（由学者们）加以分析和比较才能显露出来，而不是像恩丹布人那样家喻户晓色彩的象征含义。1951 年，精神分析学家伯格（C. Berg）博士发表了《头发之无意识的意义》，认为剪发是阉割的一种象征形式，一般地讲生殖器是与头发无意识地被联想在一起。1958 年，利奇针对他的提法发表了《巫术之发》，他虽然不同意仅仅把发型和性联系在一起，认为发型是不同文化相互接触的结果，他强调说这样的概念是与“理想社会种类”有关的典型的社会反映，但他并不否认头发象征与性行为是常被联想在一起的，而且有一些类型在人类学文献中是众所周知的：

长发 = 放纵的性生活
短发 = 有节制的性生活
刮成光头 = 禁欲

利奇所要说明的是发型与社会状况有关，他还提到与头发相关的仪式在成年礼中也起到重要的作用，认为它反映了一个人在通过某种社会制度所规定的各个阶段的过程中取得了进步。但是说发型具有象征的文化意义，绝不能理解为上述等式具有涵盖一切的普遍性。例如在很多缅甸山区的部落中，未婚姑娘留的都是短发，而已婚的妇女却是长发披肩。利奇所坚持的观点是：仪式并不反映个人在参与仪式过程中的心理状态，而是表现出“社会的结构要求人形成一种特殊的、规范的象征表述”。在分析象征时，一定要把心理分析和社会结构的分析结合起来。

> 关注个人之内在情感的心理分析家们，把所有将人体之某一部分与人体分离的举动，全都归结到一个范畴之下，亦即把它们全都视为“阉割”的象征物一类。由此心理学家们认为，这类仪式行为对个人有着情感上的作用，因为它们事实上使人们感受到“力比多”能量所受到的压抑。与此相反，社会人类学家们则关注于大众公认的社会中的个人地位，他们指出将人体某一部分切割掉的仪式行为，在各种人生通过礼仪中最为突出……社会人类学家可以把所有这类仪式全都贴上“割礼”的标签。……心理分析家的观点与杜尔凯姆的观点，表面看来是尖锐对立的，然而实际上却不是水火不相容的。我们可以同时采纳这两种观点，并将它们与第三种观点结为一体。这第三种观点是弗雷泽提出来的，在人生通过仪式中蕴含这样一种意旨，即巫术的力量典型地存在于那些可以和参与仪式的人相互分离的物体之中——诸如人的血、毛发和指甲等。[29]

继利奇之后，霍皮克（C. R. Hallpike）又发表了《社会之发》（1969），他的文章发展了利奇的这些思想，并且将发型的象征意义扩展到“性”以外的层次。他提出了与利奇相反的看法，他认为长

发常常是(或者全部或者部分地)与人们处于"外部社会"联系在一起，剪头发象征着重新进入了社会或象征着在一种严格的统治法规下生活，霍皮克写道，"剪发就等于是社会管制的手段"(这使我们想起当年满清入关时，虽没有在服饰上改变中原人，但却在发型上强制改变)。他说弗雷泽曾列举了《旧约圣经》中除犹太人之外，有 68 个社会的人们在哀痛之际实行某种形式的自我损伤，而且在绝大多数情况下，剪发的举动总是伴随着肉体上的自伤自毁。霍皮克也研究了《圣经》中有关头发的记述，提出剪发既不是象征阉割(伯格所主张的)，也不是个人由某种社会地位公开地转变为另一种社会地位之象征的分离，而是一种社会控制的象征。长发象征着置身于社会之外，而剪发则象征着人们生活在社会之特定纪律的统治之下。

(3) 宗教象征与文化模式

对宗教象征的分析，除了结合社会结构的分析之外，还要注意将具体象征的分析和特定社会群体的整体世界观结合起来。戈森(Gary H. Gossen, 1979)在论述查穆拉人宗教象征中的时空等价关系时，分析了查穆拉人的教堂内部神像的摆放位置和在节日游行中的行进路线，虽然当地人对教堂中为什么男圣徒居于左侧，女圣徒、基督之死的十字架和地狱之阴暗的油画等居于右侧，说不出个所以然来；也讲不明白为什么在节日游行中，人们抬着男圣徒像沿逆时针方向环绕教堂行进、而女圣徒像却沿着顺时针方向行进，在遇到男圣徒像后，不仅要依次向每一个男圣徒鞠躬致意，而且要改变原来的行进方向，尾随男圣徒像返回。但是当戈森把这一切放在查穆拉人的宗教世界观的整体中解剖时，其所具有的象征意义、心理根据和社会根据就显现出来了。[30]

实际上，每个宗教仪式中的象征都可以作为一个专题加以研究，像伯格、利奇和霍皮克前后 20 年对"发型"的研究，戈森对"仪式游行"的分析等，小中见大，发微出那么多的深义。莱萨(William

A. Lessa）与沃格特（Evon Z. Vogt, 1979）在他们研究的基础上，再次“高屋建瓴”，将“人类学之象征分析”概括为围绕二个核心展开探讨的历程：第一个是为什么有许多相同的象征主题（尤其是那些导源于身体和身体变化过程的主题），会反复出现在形形色色的诸多文化中，其原因不能仅仅归结为普遍的潜意识的心理进程，更重要地在于它们“来源于人类共有的共同关系和体验”。第二个涉及到公共象征与个人象征的关联，涉及到从根本上说是传达“关于世界”信息的象征与改变个人情感之象征的关系。他们提出“人类学家的任务在于阐明象征体系的结构，及其与人们的宇宙论、社会组织、价值观的联系，而不是在人们的潜意识个性结构中去寻找它的根源”。[31]这种概括，实际上将宗教象征的研究，提高到文化建构的层次上来把握。

象征人类学的后起之秀格尔茨，认为文化是象征的和有意义的，它不是单纯的心理现象，因为心理现象是个人的，主观的；也不是单纯的社会现象，因为社会现象是超个人的，客观的。每一种文化都有其独特的构造，文化分析就是厘清意义的结构，并确定该结构的社会根基和社会意义。无论什么物质、行为、事件和言语，如果能传递某种意义，就是象征。任何意义都需要通过有形的象征方能得以传递；而文化则是象征所表现的概念历史地累积而形成的系统。

在格尔茨看来，文化模式是象征的体系，宗教象征是引起或规定人的情绪倾向的符号。宗教是①一套行动的象征制度；②其行动的目的是建立人类的强有力的、普遍的、持久的情绪与动机；③其建立的方式；④给这些观念加上实在性的光彩；⑤这些情绪和动机仿佛具有独特的真实性。宗教作为一种文化的系统，至少在三个方面肯定了人们对世界的看法（世界观等）：即现实是什么？现实的意义何在？人们如何在现实中行动？宗教可以调整人的行动，使之符合人们认识到的宇宙秩序，并将人们关于宇宙秩序的表

象投射到人类的经验界中。

> 宗教一方面使我们的象征符号资源有稳定的力量，来系统阐述分析性观念，使之成为概观现实的权威观念；与此相同，它在另一方面，也使我们同样的象征符号资源具有稳定的力量，借助认为宗教主旨无处不在的类似观念，借助宗教内部的格调，来表达情感——心情、情绪、激情、感情、情感。对于那些能够接受宗教的人，只要他们能够接受它们，宗教象征符号不仅强有力地保证了他们理解世界的能力，而且，在他们理解世界的时候，也强有力地保证他们的感觉能够获得精确性，即确定他们的感情，使他们能够阴郁或快乐地、阴沉或随意地来忍受人间苦难。[32]

格尔茨指出，宗教观与常识观的差别在于，它超出日常生活的现实而进入了一个更广阔的、对前者加以修正和完善的现实之中。它的特殊关注点不在于对这些更广阔的现实施加作用，而是接纳它们、凌信它们。“宗教观与科学观的差别在于，它对日常生活现实的探究，不是出于把既定世界分解为一大堆可能性假设的制度化的怀疑主义，而是出于它所认为的更为广阔的非假设真理。它的口号是献身，而不是超脱；是交心，而不是分析。它与艺术观的差别在于，不是努力摆脱对实在性的整体质疑，不是精心营造一种表面的、幻觉的气氛，而是深化对现实的关注，并力求创造一种彻底的实在性氛围”。正是这种“千真万确”的感觉，成为宗教观的基础；宗教作为文化体系，其象征活动通过来自世俗经验的不和谐启示，致力于产生、强化和神圣化的，也正是这种感觉。另一方面，从分析的角度看，正是为某一特定符号丛，为这些符号构成的超验性，为它们推崇的生活方式，树立令人信服的权威，构成了宗教生活的本质。[33]

3. 宗教的意象世界

宗教的信仰与祭仪以及宗教的各种象征，组成一个特殊的世界。我们曾用“意象世界”来统称这个由各种因素构成的，涉及个人的和群体的、心理的和社会的各个方面的综合体。在这个意象世界里，直观的和表象的层面是对超自然存在的信仰和祭仪，而其内在的和深层的层面则是各种象征所承载的意义。

(1) 仪式与象征的“宗教性”

宗教人类学家在自己的探讨中，不断地吸取社会学家和心理学家（包括精神分析学家）的研究成果，虽然人类学家关注的焦点更多地集中于宗教仪式和宗教象征中的文化意义，特别是像格尔茨和特纳等人类学家，他们的观点非常明确，即仪式行为以打动人心的感召力，文化地赋予了重要的宇宙观和价值，从而将个体的参与者整合为一个真诚团结的共同体；但是宗教人类学不仅研究宗教仪式存在的重要的和外在的意义，而且探讨它的纯粹的认知法则和它的心理动力作用，以及它作为社会参照系的作用。

将宗教仪式和宗教象征中的宗教意义作为核心的问题加以探讨是十分重要的，因为把握了这一点，就在宗教现象和一般的文化现象之间、在宗教仪式和一般的仪式之间、在宗教象征和一般的象征之间，找到了区分径渭的分水岭。换句话说，了解了它们的宗教意义，也就把握了人们常说的“宗教性”，即人们为何将它们称为“宗教的”。奥托和伊利亚德认为，仪式出现于亦举行于人们和“超自然的”或“神圣的”相遇之际，神秘的实体总是显现为一种完全不同于日常的或“自然的”现实的秩序。执著宗教信仰的人所寻求的生活，是与这些实体持续不断的保持联系，以改变（出世也是一种

改变）日常生活中各种不合理的平庸现象，因此就要产生仪式的重复和“原型的怀旧之情”。这种意图或说这种追求，在起源上塑造了宗教的仪式和象征及其重复，在重复仪式和象征时，参与者（包括新的参与者）就能或多或少完全地重新获得对神圣的体验。依这种思路来认识宗教仪式和宗教象征，人们可以把它们理解为有意识的和自发的，多次反复的和定型的，以宇宙结构或神圣的存在为中心的身体行动（词语的表现比如圣歌、歌曲和祈祷当然包含在身体行动的范畴之中）；但是说仪式和象征是有意识的和自发的，并不意味着包括个人的习惯的或神经病患者的强迫症在内，[34]将前者与后者区分开来的分界点就在于“宗教性”，即我们反复强调的：宗教仪式和宗教象征的焦点集中于超验的实体或世界。

宗教仪式与宗教象征是人们以特定的形式与神圣进行联系的努力，在运用宗教仪式和宗教象征的过程中，不仅形成人和超验的王国相遇，而且造成人与超验的王国在社会上和文化上认同。这个本质性的特征，是探讨一切宗教仪式和宗教象征及其功能的根本出发点。通过遵照那些涉及到原初的过去并且曾经为许多人所共享的模式或规范，宗教仪式和宗教象征能使每个人超越个体的自我，并由此把许多人结合到持久的和真诚的共同体形式里面。在此过程中，宗教仪式和宗教象征也使自身融入了人类生活的每个方面。

(2 仪式与象征在宗教中的地位和作用

宗教仪式与宗教象征所具有的“宗教性”决定了它们不是“世俗的”(不同于人们脱帽致敬的见面礼)，这种“宗教性”见之于人们对神圣的信仰和对神圣宇宙模式（包括生活模式）的追随，这是宗教存在于世的灵魂。一旦失去这种信仰和追随，无论多么强大、多么悠久的宗教都会因为失去安身立命的根本而解体。既然如此，仪式与象征在宗教中是不是可有可无的？我们常常形容一个人的思想是他(她)的灵魂，没有了这个灵魂，人就变成了“行尸走肉”。

但这个灵魂必须有一个生命的载体，不仅供给它营养，而且把它的意志付诸行动。宗教信仰的载体就是由诸多的宗教行为与观念构成的仪式和象征，这是由特定人群、特定行为和特定的躯体运动方式构成的一个活生生的“生命”。哲学是专门“炮制”思想的，可以说有了“灵魂”的方面，但哲学不是宗教，因为它没有仪式和象征之类的载体，没有在周而复始的仪式中和在象征的熏陶中凝聚起来、且彼此心心相印的特定人群。

宗教仪式和宗教象征最大限度地调动了人体的直接感知能力。历史上有许多宗教的教派反对走过了头的形式主义，最典型的是中国唐宋之际崛起的禅宗，其流传下来的许多脍炙人口的公案，其主旨在于反对打坐之类的（程式化的）渐进修行。但是禅宗在打破凝执的传统仪式的同时，并非不要仪式，而是在根底上把仪式泛化了，不仅说禅本身成为直观佛性的一种形式，连日常生活的穿衣吃饭，挑水劈柴也都成了体悟佛性的途径。这样做其实更符合宗教及其仪式的本义。因为宗教的体验，实际上是人（或人群）的物理的、生理的和心理的互动过程；所以在宗教体验中身心的感受要比人们常常以为的更为重要。

宗教仪式是以身体为依托的，没有一个身体，人们仅仅靠“灵魂”根本无法认知世界。许多宗教仪式和宗教象征都能唤起最简单的和最强烈的知觉体验，比如吃、性和疼痛等。这样的体验已经被身体如此经常地和亲切地重复，它们已经变成身体意识的初始形式。在宗教仪式中，它们转变成对神的象征体验，甚至转变成宇宙戏剧的形式。宗教仪式具有定型的样式：特殊的衣服、改变说话的样子、在特殊的地点和特殊的时间举行，但最重要的是宗教仪式的重复性（由此也带来宗教象征的重复性），而且在重复保持既定的模式。这种重复对人来说是一种自然的途径，它具有灌输和令人付诸行动的能力，蕴含着强大的内在化动力，使人类社会生活中必不可少的基本规则牢牢地印刻在参与者的心中。在仪式参与者

的身体动作(姿势),唱圣歌、跳舞的过程中,原初的存在真实地再现了,时间由此得以更新,宇宙也获得再生。这就像把人变成一张软盘周期性地塞进电脑里,通过电脑的快速"格式化",软盘重新按照既定的模式划分好扇区。在格式化的过程中,有二个方面得以更新:在旧有的软盘得以更新的同时,软盘上的那些既定的(旧有的)"格式"(程序或说秩序)也得到了更新。与电脑的"格式化"略有不同的是,磁盘经过格式化后只存有"格式"而没有信息,但人在宗教仪式和宗教象征的"格式化"中,不仅有强化了的格式,而且在"扇区"里复制了群体文化的基本信息。

社会是由个人组成的,但在社会与个之间,在社会控制的需要与某种天生的和普遍的人类欲望之间存在着根本的冲突,如果社会仅以满足个人欲望行事,结果自然是社会群体的崩溃。针对这一点,特纳曾指出:"为了使一个人能服从社会的规范,对他的自然冲动必须用暴力予以遏制,这样的自然冲动必须受压制或引导使之转向。"[35]宗教仪式和宗教象征可以解决动机上的冲突,缓解畏惧、焦虑、增强信心、凝聚注意力、调动心理——生理系统投入即将付诸实现的行动。此外,仪式还有助于缓解无意识动机的冲突,缓解恶意与良心冲突所产生的"犯罪焦虑"。当人们在仪式中有节奏地相互对应地行动时,人们可以实际地认识到他们所遵守的,还明确地感受到调动与协调的功能。从而使社会群体迅速地,有力地,内部团结一致而又相协调地投入即将付诸的行动。[36]

注释

[1]参见戈森《查穆拉人宗教象征中的时空等价关系》,载《20世纪西方宗教人类学文选》,上海三联书店,1995年。

[2]参见卡西尔《人论》,甘阳译,上海译文出版社,1985年,第40－50页。需要指出的是,对卡西尔来说,宗教与科学之间的差别还可以在"象征"的层

面上加以澄清:宗教与神话是把象征与被表示的事物"结合起来",而科学(像日常的语言和常识)是把它们区分开来,并且从这种区分产生出了"关系体系"。

〔3〕参见特里锡德《象征之旅》,石毅、刘新译,中央编译出版社 2001 年,第 6 页。

〔4〕参见王溢嘉编《文化与心灵》,台北野鹅出版社,1987 年,第 74 - 75 页。

〔5〕Henri Hubert & Marcel Mauss, Sacrifice: Its Nature and Function, 1964, P. 10 - 27.

〔6〕其实,宗教就其语源而言,就是"界限"。在西方的英语世界,religion 意为我们所说的"宗教"。韦氏《英语词典》说它来源于二个拉丁语,一个是 religio,原义为"禁忌、约束";另一个是 religare,原义为"禁制、捆结实"。汉语中的"宗教"一语源于佛教,佛教以佛陀所说为"教",以佛弟子所说为"宗",宗为教的分派,合称"宗教"。然而说教与门派,说到底,也还是一种约束和界限。

〔7〕泰勒说:"动物是众所周知的人的特征的真正体现:那些被用来作为形容语的名称,例如,狮子、熊、狐狸、鸟、鹦鹉、毒蛇、蛆虫,在一个词中就集合了整个人的生活特征……动物在性格上跟那些灵魂仿佛转移到它们身上去的人的本性显然相似。因此,蒙昧人的哲学家关于灵魂迁移的假想可能作为对动物和人之间的相似点的某种解释。……关于轮回理论的最重要的一点是它接近一种深置于哲学史内部的思想,即有机体生命渐次发展的理论。从植物发展到低级动物的生命,然后经过高级动物发展到人"(《原始文化》,第 499 - 500 页)。

〔8〕与这一对范畴密切相关的词也都涉及到文化的空间,比如 profanare 的本意是将"圣殿区域前"的奉献物"拿走",而这里所说的圣殿指的是举行献祭的场所。sacer 与 profanus 也是一对概念,但它们不是一般的和抽象的,而是与具体的相当特殊的地点相联系。在特定的 sacer 中,还有一种非常特殊的神圣之地,即 sacrum,它是指既不能用墙隔开,也不可能单独划出来的一块神圣之地,它的周围之地皆属于世俗之用。

〔9〕杜尔凯姆认为当神圣以这种方式将自己与世俗划分开来时,宗教就产生了。而最原始的神圣事物的系统是图腾崇拜。但是在我们看来,即使在

原始社会中，图腾也不是惟一的神圣之物，氏族中与之同类的事物和人物也具有同样的性质。所以宗教禁忌首先是一种分类方法，一种思维模式，它把世界上的某些事物与其他事物区别开来，坚持它们是根本不同的二类事物；其次，宗教禁忌是一种制度，它不仅把神圣事物与世俗事物区分开来，而且使世界上的万事万物（无论神圣的人物或事物，还是世俗的人物或事物）形成一种具有鲜明的等级秩序的关系结构。

〔10〕参见弗雷泽《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，汪培基校，大众文艺出版社，1998年。

〔11〕在这方面，我国民间有许多"讲究"，有些讲究是正面的，比如汉族正月初五日讲究吃饺子，水族五月初五日讲究食素等；但大多数讲究是否定性的，即禁忌。与月亮运行有关的禁忌集中在朔、望、晦，其中朔为始、望为月亮正圆、晦为终，民间有晦日忌歌、朔日忌哭的禁忌。我国傣族有初一、十五不出工的禁忌；彝族则有初一、十五忌会客，忌吃荤，忌饮酒的习俗；湘西苗族禁忌朔望日挑粪；裕固族禁忌初一、十五出卖牲畜。与太阳运行有关的禁忌则集中在春分、秋分、夏至、冬至与新年，我国山东一带春分忌晒，畲族禁忌挑粪与洗晒衣服。夏至忌雷雨，《清嘉录》说夏至日"居人慎起居，禁诅咒，戒剃头，多所忌讳"。至于和"节气"有关的禁忌更是多如牛毛，比如禁忌惊蛰前打雷，禁忌清明时节不栽柳，云南忌霜降上无霜，彝族忌霜降日以牛犁日，等等。

〔12〕参见《20世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店，1995年，第500页。

〔13〕非洲加贝曼丹马赛人的少年（12－16岁），在举行成年礼以前，要在村外不带武器地独居2个月，而且只有经此准备后，才能举行庆典："在庆典前夕，男孩子们要以冷水沐浴。尔后割去包皮，所流的血用一块牛皮接好，然后浇在头上。然后少年们独居4天，随后他们穿上女人的衣裳，脸用白粉涂抹，并在头上装饰以鸵鸟毛。当几周后性器官疼愈了，男孩子要剃头。待新头发长出之后，他就变成一个战士"。参见J. S. 姆比提《非洲的宗教与哲学》，1970年英文版，第165页。

〔14〕参见帕特里奇《狂欢史》，刘心勇、杨东霞译，上海人民出版社，1992年。

〔15〕这个仪式传统上是由祖鲁妇女在种植季节开始时安排组织的。组织这些仪式是为了纪念女神努库布娃娜，她与雨水和丰产有关系。这种仪式

“要求妇女和姑娘们放荡不羁。姑娘们穿上男人的衣服，把牛赶走再挤牛奶，而这些活动平时对女孩子们来说是禁忌。她们的母亲为大草原的至高无上的女神建了一个花园，并倒啤酒以示对这位女神的尊崇。在仪式之后这个花园便被荒弃。在这个仪式的各个阶段，妇女和姑娘们都是赤身裸体并唱着淫荡歌曲。男人们和少年却躲藏起来并不得靠近仪式场地”。参见莫斯利《宗教人类学》，今日中国出版社，1992 年，第 347－348 页。

〔16〕参见莫斯利《宗教人类学》，周国黎译，姜建国校，今日中国出版社，1992 年，第 348－352 页。

〔17〕特纳认为朝圣也是一种“阈限现象”：(1)朝圣的圣堂往往位于普通居民区以外，或者位于深山石洞，或者是密林之中，总之是远离都市地区的某个地方。(2)朝圣本身往往被看作是“对世俗的一种摆脱”，是与日常生活稳定的和结构的体制相对照。(3)当人们聚在一起朝圣时，在朝圣者当中所强调的是平等和社会结合，种姓等级和地位的区别都不再像往日那样明显了。(4)朝圣虽然是经个人自愿选择的，但它往往被看成是一种宗教义务和一种宗教上的补赎。(5)一个特殊的圣堂赖以吸引朝圣者的汇集区域，代表了一种比只具有地方化的宗教会众的团体更大范围的社会。也就是说，这样的区域常常是超越政治的和民族的界线而得以扩张发展。特纳指出，由于出现了大众传播媒介，交通和通讯条件都得到了改善，朝圣在世界很多地方就逐渐变得重要起来，一些较著名的圣地吸引了成千上万的人去参观。世界各地的天主教徒每年都要参观墨西哥瓜德拉普的著名的维尔京圣堂。他认为朝觐相当于部落文化中为年轻人举行的入式仪式。参见莫斯利《宗教人类学》，今日中国出版社，1992 年，第 359－360 页。

〔17〕参见莫斯利《宗教人类学》，周国黎译，姜建国校，今日中国出版社，1992 年，第 353－354 页。

〔19〕在这个问题上，宗教禁忌起到二方面的作用。

首先，宗教禁忌能够杜绝模棱两可状态的出现，比如乱伦禁忌不仅仅是出于种族繁殖与优生的考虑，而且对亲属制度的内部等级或外婚制的联姻关系起到重要的维护作用。如果父亲与女儿乱伦，那么父亲既属于父亲这个等级又属于儿子这个等级（因为他是女儿的丈夫）；同样，女儿既属于女儿这个等级又属于母亲这个等级（因为她是父亲的妻子）。如果是兄妹乱伦，就使在最终意义上属于其他家族的女人归属于本家族，从而使之具有既属于 A 又

属于 B 的双重性质。在传统社会里，违犯乱伦禁忌者一般都受到死的惩罚。在此类禁忌和相关的惩罚异常严厉的社会里乱伦现象的确罕见。

其次，有些暂时的模棱两可的状态，如已躁动于母腹的胎儿和尚不能独立行走的新生儿，离开娘家但尚未完婚的新娘，已经不再是小孩子但又不是成年人的“新人”，已经死去但尚未入葬的亲人等，这些状态是不可避免的。对此，宗教禁忌的作用在于将它们纳入“另册”，并使之游离于正常的文化秩序之外。比如让“新人”进入密林荒野，让孕妇到所谓的“不洁”之地去分娩，将死者的停放地改造成“灵堂”等。

〔20〕A. Jackson《社会人类学》，选译自《contemporary Approaches to the Study of Religion》V2。

〔21〕参见布林·莫利斯《宗教人类学》，周国黎译，姜建国校，今日中国出版社，1992 年，第 300 页以后。

〔22〕参见布林·莫利斯《宗教人类学》，周国黎译，姜建国校，今日中国出版社，1992 年，第 300 页以后。

〔23〕奥特纳《关键的象征》，载于《20 世纪西方宗教人类学文选》，1995 年，第 213 页。

〔24〕参见莫斯利《宗教人类学》，周国黎译，姜建国校，今日中国出版社，1992 年，第 311－326 页。

〔25〕参见布林·莫利斯《宗教人类学》，周国黎译，姜建国校，今日中国出版社，1992 年，第 330 页前后。

〔26〕参见莫斯利《宗教人类学》，周国黎译，姜建国校，今日中国出版社，1992 年，第 336－337 页。参见王铭铭《想象的异邦》，上海人民出版社，1998 年，第 236 页前后。

〔27〕P.L. Berger & T. Luckmann, The Social Construction of Reality, 1966, P. 88－95.

〔28〕参见莫斯利《宗教人类学》，周国黎译，姜建国校，今日中国出版社，1992 年，第 340－342 页。

〔29〕引自《20 世纪西方宗教人类学文选》，1995 年，第 220－221 页。译文略有改动。

〔30〕参见《20 世纪西方宗教人类学文选》，1995 年，第 254－278 页。

〔31〕参见《20 世纪西方宗教人类学文选》，1995 年，第 215－216 页。

〔32〕参见格尔茨《文化的解释》，纳日碧力戈等译，王铭铭校，上海人民出版社，1999年，第 120 页。为了便于读者理解，我们将韩莉对这段话的翻译引介如下：宗教一方面将我们的符号资源的力量固定在实在的整体形式的权威性概念中，以便形成分析性的思想，同时，它另一方面也将我们的符号资源的力量固定在普遍存在的宗教要旨、内在的格调和品性的相似观念中，用来表达情感——心境、情绪、激情、感官、情感，对于那些能够接受它们的人，并且只要他们能接受它们，宗教符号就提供普遍保证，不仅是保证他们有能力理解这个世界，而且在理解时，也使他们的感受获得精确性，即确定他们的感情，使他们，或郁闷或高兴，或阴沉或自在，去忍受苦难。参见格尔茨《文化的解释》，韩莉译，译林出版社，1999年，第 128 页。

〔33〕格尔茨《文化的解释》，纳日碧力戈等译，王铭铭校，上海人民出版社，1999年，第 128－129 页。

〔34〕弗洛伊德曾指出的，神经病患者困扰于婴幼儿时的创伤，表现的是将自己和这种创伤联系起来的扭曲的努力；神经病患者强迫症的焦点是自己。

〔35〕引自莫利斯《宗教人类学》，周国黎译，姜建国校，今日中国出版社，1992年，第 338 页。

〔36〕A.F.C. Wallace, Religion: An Anthropology View, 1966, P.234－235.

七

宗教运动与社会变革

宗教本无运动，只因世间有了万象，它才有了诸相和诸相间的变动。氏族——部落宗教与氏族——部落血缘共同体紧密相连，前文明时代虽有数不清的氏族——部落，但其宗教大同小异。皮毛之间，有人为之喜：毛为皮之华，皮得毛之融融暖意；有人为之悲：皮之不存，毛将附焉？然而，自文明以来，基因突变，“羊毛”不再长在“羊皮”上。“毛”虽然依旧离不开“皮”，但一张“皮”上可能会有多种“毛”，一种“毛”也可能出现在不同的“皮”上。人类社会不再以血缘群体为基准结构社会，多元性由外在的变为内在的，社会关系也在血缘之外又生出许多关联：阶级

的、职业的……人间(社会)有了"万象"的组合,宗教也有了不同的"相"。从这一种结构到另一种结构,从这一群体到另一群体,从这一文化到另一文化,宗教有了不同的形态。不同的形态之间,不是取代的关系,而是在共时性的并存中形成了既有区别亦有嬗变的关联。如果将两种不同的宗教形态看作二个点,那么在二点之间,或者说在出发点和目标点(这个目标点有时是真实的,有时是正在实现的理想或虚拟的观念)之间,有个由此及彼的转变过程。当这个过程不是在个人的思想意识中进行,而是由一定数量的民众参与、既是有思想的又有实践的转变时,这个过程就构成了一种宗教运动。

宗教人类学和宗教社会学、宗教心理学在面对相同的宗教现象时,具有不同的关注点。宗教社会学和宗教心理学在剖析宗教现象时,重点分析的是这些现象的社会根源和心理根源,而宗教人类学重点分析的是这些宗教现象的起源。宗教人类学同宗教社会学一样关注宗教运动,虽然前文明时代和传统社会的原生性宗教在现代化的冲击下,大多处于胶着的和自然消亡的状态,但是也出现了一些伴随民族觉醒和民族解放运动兴起的宗教复兴运动。此外,近现代在城镇和乡村出现的某些新宗教运动,也成为宗教人类学关注的对象。

1. 宗教运动与社会运动

宗教人类学在研究宗教起源时,总是缺少这样或那样的环节,而研究近现代发生的宗教运动,正好能够把握宗教的起源、形成和发展的完整脉络。这是宗教人类学研究宗教运动的出发点和着眼点(也是与宗教社会学相区别之处)。当代宗教人类学家华莱士说

得好：假如我们理解了新宗教得以产生的进程，同时也就多少（十分接近）理解了人类生活的其他基本进程。千百年来，新的宗教有如无穷无尽的喷泉，形态各异，五彩缤纷，不断地融入信仰的海洋。“这海洋滋养着人类至今尚处幼稚阶段的文化，它不仅仅滋养着人类的神学信念和神圣的仪式，而且滋养着人类的价值，人类社会组织化的原则，乃至人类的技术。人类有能力创造新的宗教，这种能力在极大的程度上贯穿于个人与社会的行为之中，贯穿于这两种活动的循环升落的编年史中”。[1]

1.1 宗教运动是一种表意运动

宗教运动是一种社会运动，它不同于思想运动，其相互间的区别若以振聋发聩的启蒙运动和先攻打巴士底监狱、后将路易十六送上断头台的法国大革命相对照，则一目了然。社会运动是由广大群众或社会上某个阶级、阶层、社会集团参加的、有组织的促进或阻止社会变迁的活动。在社会生活的各个领域，政治的、经济的、文化的、以及我们所讨论的宗教等各个领域都可能发生社会运动。波普诺（David Popenoe）曾明确地将社会运动归结为“一种主要依赖于非制度化方式来产生社会变迁的集体努力”。[2]要了解宗教运动，首先要明了它属于社会运动中的哪一种？它和其他的社会运动有什么不同？这就涉及到社会运动的分类和宗教运动的定位。美国社会学家布鲁姆（Herbert Blumer）将社会运动分为三类：①一般社会运动，如劳工运动、妇女运动、和平运动等；②特殊社会运动，如反奴隶运动、养女保护运动等；③抒情及时尚运动，如宗教运动及各种行为模式的广泛流传现象。但这样的分类不如另一位美国社会学家波普诺（David Popenoe）讲的清楚到位。波普诺认为社会运动主要有四种：

①当一场社会运动不是要从根本上改变现实社会基本的经济

的或政治的格局，也不是要改变社会分层体系的实质，而是要通过改变社会结构的某些方面来改善整个社会时，一般说来就进入了改革运动的状态。波普诺以美国的残疾人权利运动为例，说明“改革运动一般集中在一个问题上，但它们所致力于的变革会产生深远的影响”。[3]

②有些社会运动要求的不是改良，而是寻求彻底的社会变革，这就是革命运动，它要“推翻现存的社会结构，并用新的制度取而代之”。一般来说，革命运动的成本要远远超过改革运动付出的代价，但是在许多情况下，革命运动却是产生于改革运动受阻或使民众(或某些集团)失望的境地。

③任何改革运动和革命运动都不可能一帆风顺，受不同的观念和利益驱使，总会有一部分人反对改革或革命，由此会形成抵抗运动。“抵抗运动就是旨在防止变革，或者是企图扭转已取得的变革。这些运动通常发生在急速的社会变革时期”。

④改革、革命和抵抗运动这三者“都希望在不同程度上改变现存的权力结构，因此它们在本质上或多或少都带有政治意味。”当社会运动的改变对象不是社会的权力结构，而是着眼于组成社会的人时，就是表意运动登上历史舞台之时。“这些表意运动试图为其成员提供某种形式的个人改造，包括使他们得到感情上的满足，塑造新的个性，或是接受不同的意识形态。”表意运动在本质上可以是宗教性的（如追随导师梅赫·巴巴），也可以是世俗性的(如开发潜能的个人发展中心）。[4]

然而在我们看来，宗教运动虽属于社会运动中的表意运动，并以改造人的精神世界为宗旨，但是在宗教运动的实际运行中，由于它使其成员“接受不同的意识形态”，因而不仅会与其他的宗教传统形成差异和矛盾，而且会最终造成社会结构的变化。基督教中天主教和东正教的分裂，新教运动与天主教的分裂，都是由最初的信仰之争，演变成基督教内部话语权的斗争，政教关系的分歧，并

最终推动西方社会的重组（若按照韦伯的说法，新教运动构成了近代资本主义产生的动力）。所以，“润物细无声”的宗教运动虽然不是急风暴雨式的革命运动，但它在传统社会里所起到的思想解放或思想“抵抗”作用，它造就“新人”和强化旧意识的作用，以及最终推动或阻止社会变革的作用，的确不可低估。

1.2 宗教运动中的群体心理

宗教运动不同于哲学家、艺术家和文学家们的圈子里涌动的某种思潮或某种流派，它是成千上万的群众激情投入的社会运动。尽管在人们的印象中，宗教运动应当是一种纯而又纯的精神领域的运动，但这只是人们的想象或说一厢情愿。只要是一种群众运动，无论它是政治运动还是宗教运动，甚至是球迷和“追星族”的运动，都会具有群众运动所具有的特征，都会自觉或不自觉地顺从群众运动的发展规律，特别是受到集体行为心理作用机制的影响。这是否能够成为没有例外的基本规律，现在还难以定论，但即使只有常见的概率，也足以使人们在考察宗教运动时，除了寻找其信仰的脉络之外，还要注意考虑到社会的和群体的心理：一方面，作为宗教运动和其他运动共属的群众运动，它的产生机制和运行机制有什么特点？另一方面，就具体的宗教运动而言，由于宗教运动最终可能引发原有宗教的演变或新宗教（新教派）的诞生，这已不同于我们在探讨宗教起源时所面临的问题（而是更为复杂），研究宗教起源涉及的是从无到有的问题，而宗教运动发生在多元宗教的世界里，这时的问题不是从无到有而是由此及彼，人们会问：原来信仰（或不信仰）某种宗教的人们受什么力量的驱使参加到一种新的宗教运动中来？这中间所蕴含的群众运动的心理动力和社会动力是什么？要把这些问题说明说透，绝非一人一日之功，在此我们尝试地做一些初步的探讨。

任何时代和任何地方都有群众，但不是每时每刻都有群众运动。人们都知道真实的火焰有三个要素构成：燃烧物质、火源和空气(具体说是氧气)，如果我们把群众看作燃烧物质，那么宗教领袖（及其所阐发的新观念）就是火源。这种宗教领袖不同于书斋里的神学家，而是像路德那样把《九十五条论纲》贴到维登堡教堂门口、在几百市民和学生面前火烧教皇敕令、指导信徒组织新教会的人，像兹温利（Ulrich Zwingli，1484－1531）那样获得教徒和工商界支持、发动取消圣像运动、没收教产开办医院和济贫院、并能率兵和天主教军队一决雌雄的人。然而宗教运动要燃成燎原烈火，除了群众和宗教领袖这二个方面之外，还必须有空气，即社会条件。群众的情绪总是由社会环境来调节的，宗教运动之所以能够兴起，在于人们对社会、对宗教的现状深怀不满。早在路德贴出《九十五条论纲》(1517)之前，科隆市民已在1513年向市政厅提出了“154项要求书”，其中就有主教和修道院长的亲属不得任市政厅官员、神职人员犯法与平民同罪恶、神职人员须按律纳税、神职人员不得借宗教活动向教徒索费等限制教会神职人员特权的要求。[5]反对教会的腐败和特权，这在当时是一种普遍存在的要求变革的情绪，这个时候如果有位领袖人物（如路德）站出来振臂高呼，就会有千百人追随其后。而若没有这种社会情绪，则有可能只有“一呼”而无“百应”。

在马丁·路德掀起宗教改革的高潮之前，天主教社会已经怨声载道，先有威克里夫(John Wicliffe，1330－1384)在英国对教会的抨击，后有胡司(Jan Hus，1371－1415)之死激起的捷克人民起义。但在德国，许多人是心有怨言却忍气吞声，然而一夜之间烈火熊熊，而且是越来越多的人投身改革运动，最后形成了震撼欧洲的德国农民战争。这是一种非常有意思的历史现象，中国古代先哲虽已悟出“水可载舟、亦可覆舟”的道理，但却没有探讨构成平静水面的那些水分子为何能在运动中释放出那么大的势能。现代社会心理

学告诉我们，个人会在群体中获得一种在个人身上找不到的力量和感觉，许多平日唯唯诺诺的人一旦组成一支群众运动的大军，就会具有排山倒海的力量。

法国社会心理学家勒庞（Gustave Le Bon，1841－1931）在总结法国大革命和拿破仑的兴衰的全过程的基础上，于1895年发表了《乌合之众》[6]（到1921年已经印到第29版，可见其反响之大）。勒庞认为，聚集成群的人，他们的感情和思想全都转到同一个方向，“他们自觉的个性消失了，形成了一种集体心理。”本来是相互不同的个人，一旦组成群体，就会获得群体所具有的一些十分明确的共有特征。在勒庞看来，这些特征中最首要的是：

> 构成这个群体的个人不管是谁，他们的生活方式、职业、性格或智力不管相同还是不同，他们变成了一个群体这个事实使使他们获得了一种集体心理，这使他们的感情、思想和行为变得与他们单独一人时的感情、思想和行为颇为不同。若不是形成了一个群体，有些闪念或感情在个人身上根本就不会产生，或不可能变成行动。心理群体是一个由异质成分组成的暂时现象，当他们结合在一起时，就像结合成一种新为存在而构成一个生命体的细胞一样，会表现出一些特点，它们与单个细胞所具有的特点大不相同。[7]

有人说这符合系统论者经常挂在嘴边的“整体不等于部分之和”原理，也有人说这是社会心理学家所说的“从众心理”。实际上，这是群众运动所具有的特殊凝聚力，与核聚变的能量释放有些相似。群众运动、特别是那些自发的群众运动会有二重性。如勒庞所看到的，群体在运动中容易冲动多变、易受暗示和轻信、在情绪上比较单纯却易于夸张，并有偏执、专制和保守的倾向。在谈到群众运动的道德境界时，勒庞指出群体虽然可以杀人放火，无恶不作，但是也能表现出极崇高的献身、牺牲和不计名利的举动，即孤

立的个人根本做不到的极崇高的行为：

> 只有集体能够表现出伟大的不计名利和献身的精神。群体为了自己只有一知半解的信仰、观念和只言片语，便英勇地面对死亡，这样的事例何止千万！不断举行示威的人群，更有可能是为了服从一道命令，而不是为了增加一点养家糊口的薪水。私人利益几乎是孤立的个人唯一的行为动机，却很少成为群体的强大动力……群体对个人的这种道德净化作用，肯定不是一种不变的常态，然而它却是一种经常可以看到的常态。[8]

仅有对社会和宗教的现状不满，还不足以诞生宗教运动。虽然说有苦难的地方就有宗教，但却不能说有苦难的地方就有新的宗教运动。有人说长期处于苦难中的人们容易陷入麻木状态，也有人说那些失意的人最容易成为造反的领袖，这两种貌似相反的说法内含着一个共同的东西：这就是是否有改变命运的希望。说苦难的煎熬使人变得麻痹，是因为他们已经陷入了绝望；说怀才不遇的人敢于冒死一搏，无非是他们还有一线希望。在宗教的氛围中，这种希望就是信仰（基督教常把信、望、爱作为真谛来强调）。在中国民间宗教运动的兴衰起伏中，如果没有“转世弥勒”对“无有差别”的社会公平的许诺，没有“真空家乡”和“无生老母”的精神归宿的感召，没有一种组织系统让人亲身感受到某种互助互爱和归属的依托，怎么会屡灭屡兴且有诸多支脉，生活在社会底层的民众甘愿交钱纳粮，甚至拼死追随。[9]

不过，贺佛尔在《群众运动》中所说的（有些方面与勒庞相似）自我否认，使我们体会到宗教情感的另一面。贺佛尔说，一种群众运动，特别是在它生气勃勃，创建伊始的阶段，并非诉之于那些既得利益者或专心致志力争上游的人，而是“切望排除私欲者”。一种群众运动之所以能吸引并掌握其追随者，并非由于它可以满足

怀有上进愿望的人，而是它能够满足自我否认的情绪。“一个人越是不能夸耀他自己的优越，便越容易夸耀他的国家、他的宗教、他的种族或他的神圣理想的优越”。当个人生活已经破坏到无可救药的地步，当个人的事情（包括生死这样的大事）已经变得无所谓时，一个人反而容易接受否认自我的观念，齐家合业地投身社会变革的运动。“他们把自私看成一种堕落、恶毒的东西；一种不洁不幸的行为。任何笼罩在自我之下的事业，在他们看来都注定要失败。任何发诸自我或引伸出来的东西，决不会善良而崇高。他们内心的热望只是要求一种新生活——一种再生——如果这一点做不到，就要求一种取得新的自尊、信任、希望等因素的机会，一种与神圣理想相一致的目标与价值的观念”。[10]

这种改变命运的“希望”，这种否定“小我”融入“大我”的追求，一旦在宗教领袖那里得到回报的许诺（无论在现世还是来世，是回报自己还是回报子孙），就会在信徒和宗教首领之间形成了一种勒庞称之为“虔信”或“崇拜”的关联。勒庞认为群体总是下意识地将某种神秘的力量等同于一时激起他们热情的政治信条或获胜的领袖（参见关于创教者的论述）。在勒庞看来，一个人如果只崇拜某个神，这还称不上虔诚的信仰，“只有当他把自己的一切思想资源、一切自愿的服从行为、发自肺腑的幻想热情”，全部奉献给一项事业或一个人，将其作为自己全部思想和行动的目标与准绳时，他就进入了虔诚信仰的状态。

不过，处在虔信状态中的人们多少会有一些独断和排他性，勒庞说“偏执与妄想是宗教感情的必然伴侣”，因为人们能在这种虔信状态中，找到或获得充实与自信等良好的自我感觉，“凡是自信掌握了现世或来世幸福秘密的人，难免都会有这样的表现。”这是运动中的群众心理方面，另一方面：

> 一切宗教或政治信条的创立者所以能够立住脚，皆因为他们成功地激起了群众想入非非的感情，他们使群众在崇拜

和服从中，找到了自己的幸福，随时准备为自己的偶像赴汤蹈火。这在任何时代概无例外。[11]

这就在群众和他们拥戴的领袖之间形成了一种呼应或说互动，勒庞将其称作“宗教形式”。这是一种崇拜和被崇拜的关系，“受到某个群体拥戴的英雄，在这个群体看来就是一个真正的神。”勒庞说拿破仑曾“当了 15 年这样的神”，不过这个“神”是比“任何神都更频繁地受到崇拜、更轻松地把人置于死地的神。”这是法国在过去百年中不曾有过的崇拜狂热，“在任何一家乡村小酒馆里，都会找到这位英雄的画像，他被赋予匡扶正义铲除邪恶的全权，成千上万的人会为他献出生命。”[12]

以上各方面，构成了宗教运动从无到有的社会心理方面的逻辑前提。在我们看来，人们可以对包括宗教运动在内的群众运动持一种客观的和冷静的分析态度，然而不能全盘否定它或执一种居高临下的鄙视态度。[13]尽管我们很难接受勒庞在论述“群体信仰所采取的宗教形式”时，对宗教信仰、宗教感情和宗教形式所下的某些判断，也不能完全赞同贺佛尔对群众运动的全部结论，但是他们那些入木三分的睿智慧语，对于人们把握群众运动所表现出的某些从众心理，理解宗教运动中的信徒和宗教领袖在心理上的呼应，确实有所益助。宗教运动中的群体心理所需研讨的问题还有很多，将来有可能出现专门的宗教运动心理学。但是对于宗教人类学来说，接触群体心理的动力学问题，主要是想为人们在思考宗教运动如何从无到有时提供更多的思维空间。

2. 宗教复兴运动

在近代资本主义扩张中，殖民地半殖民地的本土宗教面对西

方宗教的冲击，外来文化一步一步地威胁到本土文化的生存，传统社会，特别是那些未开化的原始社会，面对社会变迁和文化变迁带来的压力，人们从事有组织的努力以求复兴和保存其民族文化的某些方面，表现出本土文化要求独立、平等生存的愿望。“由于原始文化的宗教系统典型地体现了其文化的主要价值，所以这些本土运动几乎总是包含了某些典型的宗教或巫术行为作为它们的基本成分。”[14]华莱士用“复兴运动”这个概念将本土主义运动、船货崇拜、千禧年运动等统括起来。华莱士对复兴运动的理解范围要远远大于本土运动所指的民族——部落社会，而是包括传统社会、乃至现代西方社会在内的所有社会。他说复兴运动是“社会成员通过深思熟虑的、有组织有意识的努力去构建一个更为满意的文化。”因此从文化的立场出发，“复兴”是一种特殊的文化变迁现象：“卷入这个复兴运动过程中的人们必须把他们的文化或文化的某些主要方面理解为一个系统（无论这样做精致与否）；同时他们必须对这个系统感到不满；他们所必须改造的不仅仅是分立的各项，而且是一套新的文化系统，该系统确定了新的关系，有时还有新的特征。”[15]

2.1 幽灵舞与船货崇拜

墨菲曾在《文化与社会人类学引论》中，一针见血地指出，西方社会的扩展向世界最边远地区的渗透，对那些感到这是一种巨大压力的不幸的当地人来说，不啻是一种伤害和灾祸。许多民族以武装抵抗但归于失败，另一些民族则在某种渗透下被吸收到西方世界的贸易结构中，还有一些民族则土崩瓦解。实际上，被瓦解的不仅仅是社会经济结构，而且还包括文化的和价值体系的结构，作为对文化上的“入侵”或移入的回应或“抵抗”，在那些尚处在氏族——部落社会形态的土著人中，出现了各种各样的宗教复兴运动。

(1)从幽灵舞到佩约特学崇拜

19世纪中叶，南非过着游牧生活的科萨人与荷兰殖民者发生了冲突，后者依靠自己的军事技术优势屡屡获胜。这时在科萨人中出现了一种预言，宣称如果人们宰杀了他们的全部牲畜，毁掉他们储存的全部食物，第二天太阳升起时就会像血一样红，这时地里就会长出牲畜、粮食和枪，死去的先人就会回来，白人也会被赶回海洋。科萨人接受了这种预言，宰杀了他们的牲畜，毁掉了他们的食品，坐在山顶上等候那血红的黎明。结果至少2万人被饿死。

在大洋彼岸，到19世纪70年代，美洲西部的土著人大都已被征服并限制在居留地上，随着野牛群的丧失和土地全部为白人所占，他们的整个经济基础崩溃了，他们的政治体制也垮掉了，他们的宗教与新的生活方式似乎毫不相干。在屡战屡败和无所适从的状态中，内华达州尤特族的萨满杰克·伍沃卡(Jack Wovoka)的宣讲给人们燃起了希望之火，很快即横穿洛基山脉传入西部大平原。伍沃卡的宣讲启示说，如果进行某种仪式性的“幽灵舞”(Ghost Dance)，那么所有已死的印第安人都复活，部落就会不怕敌人的枪弹，野牛也会回来，白人也会消失，原有的生活方式也会得以恢复。这场幽灵舞运动先后有二次高潮，第一次是在1870年，主要扩展到北加利福尼亚一带，第二次始于1890年，主要向东蔓延到平原部落。这虽然是完全非暴力形式的宗教复兴运动，它们旨在“减轻某些地区因失败和绝望而带来的痛苦，宗教运动既解释了人们自身所处的新境况，又在精神上终止了由之产生的危险和丧失。”但是由于“白人蔑视印第安宗教，疑心任何大规模群众集会。在这种气氛下美国军队于1890年12月29日袭击了南达科他州苏人居留区的翁第德尼(Wounded Knee)举行的一次精灵舞会，屠杀了二百多名儿童、妇女和男子，在交火中甚至还打中了一些自己人。”[16]

在幽灵舞被强行扑灭之后，原来曾经热衷于幽灵舞的印第安

部落转而接受佩约特掌崇拜。佩约特掌（一种仙人掌，食用后会产生某种幻觉）崇拜原是墨西哥西部忒乔尔印第安人的一种仪式，他们每年一度长途跋涉寻获佩约特掌，在分享佩约特掌的仪式过程中，人们不仅感到自己变成了神，而且整个群体亦回到了不分男女、不分贵贱、充满活力的原始时代。这种仪式和信仰逐渐传入美国印第安人中间，到 19 世纪 90 年代以后，佩约特掌宗教“成为美国印第安人中散布最广的当代宗教”。后来它被组织为“美洲土著教会”，并采用“白人的基督教的神学、伦理学和末世学”，但有所改造，以适合于传统的印第安文化，比如分享佩约特掌的仪式行为，被理解为吸取它里面含有的上帝的力量，认为“这同白人基督徒吃圣餐面包和酒是一个道理”。但是有学者指出，如果将旨在抵抗西方文化移入的幽灵舞（虽然是非暴力的）和变成基督教中的一个印第安教派的佩约特掌崇拜相比较，“面对不断的丧失，佩约特掌崇拜明显地体现在消极的接受与服从这些方面。”[17]

(2) 船货崇拜和“大人物”情结

进入 20 世纪以后，在南太平洋的美拉尼西亚群岛发生了“船货崇拜”(cargo cult) 运动。这种运动的兴起与殖民化进程和外国军队（美国和日本）在此地建立军事基地有关。墨菲认为船货崇拜的起因是“由于美国军队所展示的众多物资使其感到震惊和敬畏，当地许多人都信奉这样的信念：如果举行某些仪式，也会变得很富足。他们首先相信商品货物会用船载来，于是修建码头，但后来的崇拜者一直在建简易机场。”[18]但这些冲动变为一种宗教运动，是由于当地居住民中的“先知在船货崇拜的发端和具体化过程中起了主要的作用”。通过梦和启示，他们确立了与超自然存在（有时是传统宗教的神，有时是基督教的神，或者是二者的结合）的联系，预言了祖先的归来和以欧美货物为形式的“船货”的到来。在期待船货的过程中，日常活动停止了，宝贵的猪被屠宰，农田和菜园任其荒芜。船货崇拜常常“宣扬一种新的道德准则，这显然是为了强

化社会全体的生活以便让神灵发现这些人值得给予船货。”

复兴运动和文化移入的程度有着密切的联系。就船货崇拜发生的地区来看，并不是“席卷”美拉尼西亚群岛的，在当地人几乎没有和欧美人接触过的圣克鲁斯或布干维也纳岛，就没有爆发船货崇拜运动；而在与欧美人经常接触的拉塞尔岛，也没有出现任何运动的迹象；只有在那些有所接触又没有新的文化整合的状态中才最有可能激发宗教的复兴运动。从时间上看，船货崇拜先后形成三次高潮：1919 年在位于巴布亚湾沿岸的南新几内亚发生了“维拉拉狂热”，行政当局的农耕试验增强了欧美人对埃莱马人生活的干预；1944 年的“行进规则”运动是由于欧美人对当地人的行政压力引发了战争；1963 年的“道力塞”习俗事实上已经没有多少船货崇拜的信仰，它起始于“丛林部落”对沿岸已经欧化了的当地居民的不满。

尽管当地人以极大的成本（就当地情况而言）期待船货的到来，然而期待并非总能实现，当船货没有出现的时候，人们就谴责扣压船货的欧洲人。这种期望和失望之间的巨大落差是造成双方陷入冲突的根源。从表象上看，是当地人获得欧美船货的期待，这些货物是他们的祖辈不曾见过和享用过的，因而可以从这些船货本身所具有的“魅力”来解释人们倾家荡产对它们的崇拜和期待，但是一旦希望落空，他们又会由崇拜变成怨恨，而且是不仅会怨恨欧美人，还可能把怨恨指向沿岸已经欧化的当地人。这实际上是价值和信仰层面上的冲突。科克伦（Glynn Cochrane）在《大人物与船货崇拜》（1970）中认为，这是当地的社会结构及其所保留的传统价值使然。在美拉尼西亚人中，有一对相关的概念，一个是“大人物”，他们的权力不是来源于某种制度化了的或继承下来的政治权威，而是来自个人的名望，或者因为他用筵席款待人们，或者在战斗中表现英勇，或者他们具有专门的祭仪知识。一位“大人物”就是他那个“团体的领袖、保护人和供给者，只要他继续充分地履行

这些职责，他就能保持其特殊的社会地位。”与“大人物”相对的是“废物”，即不拥有巫术的、仪式的、经济的或政治的力量，而又懒散和无所作为的人。科克伦认为欧美人在美拉尼西亚的出现导致了衡量地位和声望的本土固有尺度的失灵，因为美拉尼西亚人将欧美人看作“大人物”，然而被看作“大人物”的欧美人却“不把美拉尼西亚人当人看待；他们不与美拉尼西亚人分享食物，不缔结联盟，也不遵守传统的习俗。”美拉尼西亚人陷入了价值失衡，“突然间，作为美拉尼西亚人就意味着是个废物，意味着所有的成功之路（战斗、仪式知识和巫术）都被欧洲人首先剥夺了。”船货运动是对其地位丧失的本能反应，“船货是地位和权力的一个总体象征，而不是体现美拉尼西亚人对物质主义的追求；船货代表了说服欧洲人承认美拉尼西亚人关于人的地位和价值概念的一种象征手段。”[19]

无论幽灵舞，还是船货崇拜，各种离奇的宗教行为虽然令人匪夷所思，但正如罗伯逊（Ian Robertson）所说的它们实际上都是“被压迫者的宗教”。[20]在投身于这种宗教复兴运动之前，信徒们已经具有了一种不公正的或被剥夺的感觉，他们原有的规范和价值标准已经不能适应自己遇到的新困境。宗教复兴运动提供了某种补偿，而且不是那种来世“渺茫的幸福”，是就在人世间很快能够兑现的，这就使处在迷茫或绝望中的人们抓住了“救命稻草”。

2.2 千禧年运动

注重现象背后的价值观念，可以使人们找到并把握宗教运动的驱动力。在美洲印第安人出现的幽灵舞运动和在美拉尼西人中发生的船货崇拜，似乎是一种“新兴的”宗教运动，但这种“新兴”只具有相对的意义，因为在人类进入文明时代之后，每一种新宗教的诞生（包括三大世界宗教），都可以理解为“新兴的”宗教。在各种盛行于世的大小宗教中又不断地有新教派，它们在出现之际也可

以称为“新兴的”,此外,在西方历史上反复出现的千禧年运动也是这方面的一个典型。

千禧年运动的思想基础是犹太—基督教传统中的千年至福说。从中世纪开始,西方社会中不断涌现出大大小小的千禧年运动,[21]即使进入了近现代社会,有了法国大革命和俄国十月革命这样的世俗革命运动,但是以千年至福说为基础的宗教复兴运动仍然层出不穷,而且随着政教分离和社会民主化进程的加速,社会矛盾和贫富差别的加剧,新的宗教复兴运动并没有减少市场份额,各种各样的千禧年运动纷纷出现,在美国出现了基督复临派、耶和华见证会、摩门教会以及基要派等。从本质上说,近现代社会中不断出现的宗教复兴运动依然属于表意运动,虽然也具有社会革命或社会改良的意义,但却和社会革命有很大的不同。霍布斯鲍姆(Eric J. Hobsbawm 在《早期革命者》(1964)中指出,欧洲典型的千禧年运动有三个主要特征:

> 首先,深刻地和完全地否定现在这个邪恶的世界,热情地渴望另一个更美好的世界,一句话,这就是革命主义。其次是相当标准的千年至福说的“意识形态”。……在现代世俗革命兴起之前,这种类型的最重要的意识形态,也许是唯一的意识形态,就是犹太—基督教对救世主即将降临的信念。典型的千禧年运动无论怎样说都只是(或差不多只是)出现在受犹太—基督教传播影响的国家。……第三,千禧年运动对于新社会将产生的实际方法基本上是模糊的。[22]

革命运动在贯彻方式上与宗教运动“极为不同”,它借助的是明确的政治意识形态、组织机构、策略、战术和社会纲领来实现革命者对美好世界的梦想。千禧年运动的追随者不是革命的创造者。他们期望运动通过神的启示,通过来自上天的宣告,通过某种奇迹(他们期待这种奇迹会以某种形式出现)自动实现。“在变化

最终到来之前，这部分人将聚集起来，做好准备，关注着将要降临的末日迹象，听众预言这伟大日子来临的先知，也许还在这决断和变迁的关头采取某些仪式措施，或者净化自身、摆脱现存罪恶世界的渣滓，以便能怀着闪耀日的纯洁性进入世界。"[23]

尽管宗教复兴运动不同于革命运动，但在二者之间都贯穿有一种坚信一个新的更好的（虽不是最完美的）世界必然实现的信仰，以及今生今世（只要可能马上就）实现乌托邦的信念。这二者之间有一种很强的张力，坚信人类社会能够变得越来越好的信念，不仅仅是包含了进化的思想，更重要的是为人们提供了勇于社会变革的动力；但是确信乌托邦立即能够实现又使人们急于求成，在革命运动和宗教复兴运动中表现出来的许多优良品质，在制度化之后逐渐消解，又使人容易幻灭。在这种情况下，按照霍布斯鲍姆的说法，千禧年运动就会朝二个方向分化：一些信奉千禧年的人确定默默地放弃了他们的革命学说较而接受了现状。有的人甚至可能转变成改良主义者，或者，更为可能的是，他们退回到"运动"或"宗派"的某种激昂的内在生活中，除了象征性地主张千禧年期望或千禧年纲领之外，对世界的其余部分则听之任之。然而某些人并不如此。他们可能只是退回来等待下一个革命时机，他们相信这必将导致旧世界的完全毁灭和新世界的确立。"在革命的经济和社会条件特别有地域性的地区，自然最为容易如此。在安达卢西亚，那里在每隔 60－70 年就有一次为期 10 年的千禧年革命浪潮。"[24]

2.3 复兴运动的分类

除了对宗教复兴运动做经验的描述，还应进行系统的分类，并由此区分各种类型的运动产生的条件，这是认识宗教复兴运动必不可少的一环。在美国民族学学会成立 100 周年（1943）之际，林

顿(Ralph Linton,1893－1953)在他提交的论文中做了很有意义的分析,只不过他没有使用"复兴运动"这个术语,但是他将本土主义定义为"社会成员在复兴或永久保持其文化精华方面所表现出的有意识有组织的努力",因而他所做的"本土主义运动"分类,实际上也就是对复兴运动的分类。

(1)本土主义运动(复兴运动)的类型

在林顿看来,首先要区分的是"信仰复兴型本土主义",即"复兴已灭绝或至少濒临灭绝的文化成份的努力",与"永久保持型本土主义",即"寻求永久保持现有文化成份的本土主义"。这两种本土主义之间不是互相排斥的关系,前者中也有现时文化中流行的因素,只不过是从过去派生来的;后者中也有在较早阶段就已经有意识地加以复兴的因素。关键在于这两种本土主义的着重点不同,林顿说爱尔兰的信仰复兴型本土主义可以通过复兴凯尔特语运动来说明,这个运动"强调文学方面的中世纪爱尔兰传统并试图振兴濒临灭绝的民族语言";与此同时,林顿把危地马拉印第安部落发生的本土主义运动归类为永久保持型本土主义,因为那里的人们对"过去的文化仅有模糊的意识,他们并没有重振以往文化的企图;但是,他们发展了以认真自觉的方法来保存其现存文化的精华部分,同时又都反抗他们周围的异己社会的同化作用。"

在区分信仰复兴型本土主义和永久保持型本土主义的基础上,林顿又提出了"巫术本土主义"和"理性本土主义"这一对范畴。

> 巫术本土主义运动往往引人注目,并且总是给行政官员招惹麻烦……它们通常由某些个人发起,这些人充当先知的角色并为乐意相信的人所接受。他们总是强烈地依赖超自然者,往往体现了启示录的和千禧年的特征。在这些运动里,复兴文化中濒临灭绝的成分不是为了这些成份本身,也不是为了期待来自这些成分的实际利益,它们复兴的是意欲从各方

面将社会环境调节到有利于该社会的巫术程式的一部分。取自旧文化的要素选择作为巫术操作的工具是容易在其心理联想的基础上得以解释的。该社会的成员觉得，只要像其祖先那样处身行事，这些要素就能（以某种通常是不确定的方式）有助于再创其祖先生活的整体环境。[25]

林顿认为理性本土主义运动是与巫术本土主义运动完全不同的现象，这种不同不在于是否保持或复兴其文化中的精华部分，而在于它们有着不同的动机。当理性本土主义同时具有信仰复兴型本土主义的属性时，“几乎毫无例外地与失落的处境相关，并且首先就是补偿社会成员所受挫折的尝试。”人们把以往的曾经是无忧无虑的或在怀旧中被认为是幸福愉快的社会当作一种象征，这种象征的作用不是巫术的而是心理上的，即在追忆过去的过程中使社会成员在逆境中重建自尊。另一方面，当理性本土主义带有永久保持型本土主义运动的特点时，它会在维护社会稳定方面起到重要作用。在这种运动中，“要永久保存的成份成了社会作为一个单一整体而存在的象征。它们为社会成员提供了丰富的常识和经验，这些常识与经验专属于他们自己，并将他们与其他社会的成员划分开来。”[26]

然而林顿在将巫术本土主义和理性本土主义区分开来的同时，又将信仰复兴型本土主义和永久保持型本土主义与之做了交叉对比。这实际上就在二对范畴间形成了四种组合：①信仰复兴的巫术型，②信仰复兴的理性型，③永久保持的巫术型，④永久保持的理性型。林顿说这四种组合中的①②④都“相当频繁地反复出现”，而第③种形式却相当少见。这就给人们提出了问题：为什么同样是本土主义运动，有的会出现，有的不会出现？有的会在此时此地出现，有的却只能在彼时彼地出现？这就是人们常说的社会历史条件。

(2)本土主义运动(复兴运动)的形成条件

本土主义运动或说复兴运动，形成于文化交往中的特殊状态。如果一个群体的成员认为他们的文化在某些方面有优势而在另一些方面则不如别人，这种状况“尤其有利于文化交流以及这两个群体最终的同化”。文化交流如果能够正常进行，一般就不会发生本土主义运动。与此相反，如果两个群体都自认优越（如墨西哥人与印第安人），“虽然这两个从属性群体密切交往，但双方感到任何同化都势必引起威望的丧失。个人从一个社会文化连续统一体到另一个社会文化连续统一体的转变遭到双方面的共同反抗，而同化过程根本没有机会进行。”无论是有利于文化交流还是在相互排斥中共生的状态，都不大可能引发本土主义运动或复兴运动。

不同的社会条件，不仅决定了本土主义运动（复兴运动）在何时何地能否出现，而且还制约着运动发展的价值取向，即向何种类型的运动发展：

> 当两个群体处于对相互间的优势和卑贱关系共同承认，并且不涉及任何实际统治的因素之时，这样的交往很难引发巫术型本土主义运动。优劣关系不可能产生极端的压力使社会成员逃避现实。另一方面，这种交往很可能产生理性的本土主义运动，不过这些运动很少出现在交往初期。起初，优势群体往往确信自己的地位，它乐于从劣势群体的文化中借鉴适宜的成分。反之，处劣势的群体也热情地借鉴优势的群体，并盼望一旦这种文化差距消失之后就能得到完全的平等。在此期间，优势群体的贫困成员很可能通过与劣势群体的富裕成员的联姻，从而把他们的名誉转化为实惠。一时真正的同化似乎正在进行之中。通常在这种情况下，本土主义倾向首先出现在优势群体中，自然爱惜自己的声誉。开展的运动一般是永久保持的理性型的，它的目的在于维持现状。这种运动显示出越来越不愿借鉴劣势群体的文化成分，并且对劣势

群体的成员和与他们交往的那些优势群体成员表现出越来越强烈的社会歧视。

当这种本土主义运动在优势群体中顺利开展的时候，往往会有来自劣势群体的本土主义响应。一旦劣势群体的成员发现自己对平等的要求受到了挫折（这种要求或者伴有实际的同化作用或者没有），他们就会发展他们自己的本土主义运动，奉行著名的酸葡萄原则。然而，这些运动将是信仰复兴的理性运动而非永久保持的理性运动。人们倾向于从过去而非从现在来选取予以强调的文化成分，因为优势群体对现行文化的态度将会大大贬低它的价值。大致说来，象征价值偏向于附加到最初与优势群体交往时已在衰落的文化成分上去，这样就在运动中体现出一种否定态度，即拒绝承认另一个群体的文化曾经被认为是优越的。[27]

人们常常把本土主义运动理解为发生在欧美人与土著人的交往环境中，的确，人们对本土主义运动或说复兴运动的认识和研究是在这个背景下展开的。但是人们在深入研究并“放眼世界”之后，发现本土主义运动或说复兴运动的舞台超出了人们原来以为的疆界。土著人的社会是朴素的和相对简单的社会，而许多复杂的传统社会在近现代殖民者的枪炮声中沦为殖民地或半殖民地，他们面临的文化移入以及由此产生的文化冲突，要比土著人的社会更为强烈，回应也自然更为复杂。传统社会中的不同阶级和阶层对文化移入的反应是不一样的，在同样的文化移入冲击面前，却有着不同类型的本土主义运动(复兴运动)。在此类社会中，“本土主义倾向在那些占据有利地位并感到这种地位受到文化变迁之威胁的阶层和个人中最为强烈”。

对于那些曾经处于统治地位而现已风光不再的群体来说，从他们被置于从属地位的那一时刻起，“通常就会发展理性本土主义形式的运动”，这种运动可能是信仰复兴型的，也可能是永久保持

型的，“但最有可能是二者的结合”。人们将其统治地位的丧失归咎于在企社会没有坚持其独特的文化模式，认为只要该群体“坚定地固执和维护其个性”，就会重建昔日的辉煌，重新成为统治者。这种信念使之具有至少是半巫术的性质，而“得到充分发展的巫术的信仰复兴本土主义也很可能出现在这样的群体中”，他们不仅有实际的地位丧失，而且在心理上的失落感可能比一般民众更为强烈。这时，如果新的统治者多多少少承认被统治群体在文化上的某些优越性，那么这种失落感也会随之缓解。

对于原本就处于社会下层的群体而言，“在其屈从的早期阶段根本不可能产生任何种类的理性本土主义”。然而，如果人们遭到相当的歧视和虐待，就有可能产生信仰复兴的巫术型的本土主义。至于究竟要有多么深重的苦难才能产生此类运动，则因群体而异。其中起作用的不仅有压制的程度，还涉及到人们信仰何种超自然神灵的社会模式。宗教信仰氛围浓厚的社会要早于“怀疑社会”。但是如果征服带来的“苦难并不那么过分深重”，那么下层群体“对采纳统治社会的文化通常会表现出极大的渴望，并伴随着自身固有的一切事物的贬值。”这就出现了一种十分有趣也十分多见的现象：“既得利益集团和个人沉迷于理性本土主义可以是信仰复兴型也可以是永久保持型的），而那些处于不幸地位的个人和群体则热衷于同化。”惟有当下层群体的成员发现他们对统治群体文化的采纳正受到统治群体的有力反对，或者发现他们的社会地位并没有因此得以改善的时候，本土主义运动或复兴运动才有产生的趋势。在这种状况下兴起的运动，实际上总是结合了信仰复兴和永久保持因素的理性运动，“这些运动是受挫折而非苦难的反应，如果上层群体乐意同化下层群体，那么这些运动就不会出现”。[28]

林顿对本土主义运动的分类具有重要的意义。他不仅提出了两对范畴四种组合，提出了可能出现某种本土主义运动的社会历史条件，更重要的在于他的这种研究思路。人们可以不同意他的

分类，或在他的分类基础上加以改进，但他不是为分类而分类，或者说不是将现象分类作为终结点，而是深究其成为现实的特定条件。这种精神不仅体现出一位人文学者对社会的深切关怀，而且为社会提供了可以预见趋势或可以操作的“法则”。

正像有些人把经济学戏说为研究人类在经济活动中的“游戏规则”一样，宗教人类学在探索各种新的宗教元素问世的过程中，也应探讨“游戏规则”，不仅研究它们是怎么来的，有哪些类型，而且要研究它们在什么条件下会出现，什么条件下就不会出现；或者更进一步，问寻出现这种组合会是什么结果，出现那种组合又会是什么结果。尽管宗教人类学难以像经济学那样，最终将问题归结为若干个数学模型，但“学以致用”的追求还是应当坚持的，任重而道远，但只要有这份执著，就能把内心的那种人文关怀，多少落到实处。

3. 宗教运动的进程

华莱士对宗教复兴运动的诸发展阶段做了有益的探讨。他的探讨虽然定位于宗教复兴运动，但由于他涉及了宗教由无到有、由小到大、由自发状态到制度化、由充满活力到僵化衰弱、循环往复的各个环节，而且由于他所研究的群体既可以是“原始的”也可以是“文明的”，既可以指整个社会也可以指阶层、种姓、宗教群体、职业群体、文化共享的群体或其他确定的社会群体，因而对于我们认识各种宗教运动的形成和发展，具有相当的借鉴意义。华莱士认为完整的复兴过程，由五个多少有些重合的阶段组成：①稳定阶段；②个人压力增长阶段；③文化畸变阶段；④复兴阶段；⑤新的稳定阶段。[29]

3.1 稳定阶段

这是一个运动平衡时期。对绝大多数人来说，文化的认同使社会系统内的张力限制在人们能够容忍的范围内变动。文化的变化虽然出现于这一阶段，但进度相对缓慢。各利益集团的压力水平虽有变化，在组织化方面也出现某些摇摆震荡，但是非组织化和压力还是保持在大多数社会成员可容忍的限度之内。某些严重的但仍能承受的压力可能一直存在于群体之中而无大碍，偶尔有些事件对群体造成难以容忍（承受）的压力，也许会刺激这个系统做出有限的“修正”，但是某些个人生病或离异的事件（如精神病患者），在原则上可以接受为社会获得稳定而付出的代价（如设立专门的疯人院以收容各种精神病患者）。[30]在稳定阶段，只要新的手段没有和满足其他需要的手段严重冲突，放弃旧的手段并没有降低需求的满足，也没有其他的需要，逐渐改变的生活和迅速变换的满足需要的手段都能纳入既有的社会结构。

3.2 个人压力增长阶段

经过若干年的稳定阶段，随着某些减轻张力的方法开始失效，文化能够满足需要的功效也在不断地减弱。有许多因素可以影响整个文化系统的功能：气候的变化；植物群和动物群的变化；军事失败；政治上的屈从；文化移入所导致的内部文化冲突；经济贫困；流行病等等。这类情况往往是在（但不必然是在）文化移入时出现的，而文化移入的执行者也不一定是西方文化的代表。在这种环境下，大多数个人日益陷入文化系统无法满足其需要的压力之下。社会的反常状态和失望弥漫于社会，文化变得分解或崩溃，被人们看作不适宜的；犯罪、疾病、个人主义的自私与闭锁，往往是明显地

增长。但是整个形势还可以视为稳定状态中的起伏。

3.3 文化畸变阶段

在此阶段，过去人们用以满足需要的手段和价值标准基本失效，人们对变化了的行为模式的前景感到忧虑而又无可奈何，不同的人对此做出了不同的选择：僵化的人宁可忍受长期的高压而不愿对文化系统做出适应性的改变；善于通变的人则利用各种机会把小日子经营得头头是道；更为普遍的是一种可怕的社会性颓废：酗酒，极度消极和懒惰，公众事务中的贿赂，“黑市”，群体内部的暴力，性道德与亲属道德的破裂，官员的不负责任，消沉和自责状态，或许还有种种身心机能和神经的失调等。“从实际结果看，这些颓唐性行为系统中的某些部分变成了新的文化模式。”由于文化系统内部处于扭曲状态，各因素不是和谐相处而是相互矛盾和冲突。即使不考虑其他的因素，这种状态也足以使个人和群体的张力持续加大。为社会所决定的颓废行为，“将唤起更大的负罪感，并因此而增大张力水平或至少将保持高度的张力；而渐进式文化更替的一般过程又将成倍地增加相互冲突和误解的状况，这反过来又增大了张力水平。”在早先的阶段还只是一种个别人的异化行径，现在却制度化地使整个“系统”变得邪恶。各利益集团已在相互关联中失去了彼此互益的信任，纷纷恢复暴力，以使强迫其他人去做使之单方面获益的事情。这些变化对于社会的不平衡状态有增无减，它们正在进一步促进组织化的瓦解。

3.4 复兴阶段

这种颓败过程，如果不被阻止的话，将导致社会的毁灭。“死亡率的不断增加和出生率的不断下降，甚至有可能使人口减少到

灭绝的程度。”社会在颓废中变得不堪一击，有可能在战争、外敌入侵、人口流散和习俗废止的情况下遭到摧毁。面对这种可怕的结局，社会若不借助于某种复兴运动的阻止，就难恢复稳定的状态。的确，若无复兴运动，颓败的社会系统就会分解：社会分解为不同的自治群体，或被另一个更稳固的社会所吞并。复兴运动往往带有强烈的宗教色彩，它在功能上可分为几个连续发展的要素。

(1) 重建意象

无论复兴运动是宗教的还是世俗的，意象[31]的重建似乎普遍依赖于要素和子系统的重新组合。意象的重建是指一个人或由个人组成的群体，构成一种新的社会文化之组织化的乌托邦的意象。重建意象的要素和子系统已经在社会中得到广泛的传播，沉淀在民众的心底。它们“甚至可能已在使用之中，同时为将要成为先知和领袖的人所认识。”它们以构成某种内部协调结构的形式相互结合，同时它们还作为行为指南被先知所接受。这种结合与被接受的时机往往是“顿然的顿悟”，是在很短时期内对关系和机会的领悟，因而“往往是突然且富戏剧性地出现的。这些瞬间经常被称之为灵感或天启”。

按照华莱士的说法，意象重建的最初形式，通常来自单个人的思想而非直接来自群体的协商。他说宗教复兴运动最初大都由个人表达在一个或数个幻视中。某个超自然神灵显现在未来的知面前，解释他自身及他所处社会的苦恼，将其全部或部分地归结为违背某些法则的结果，同时允诺如果禁戒得以遵循、仪式得以实践的话，那么个人和社会便能获得再生。反之，他将给予人和社会施予惩罚性的灾祸。

这些梦幻表达了：①感梦者对令人满意的父亲形象的向往(包含了超自然的、守护神的内容)；②世界毁灭的幻想（包含了天启的、千禧年的内容)；③负罪感和焦虑感(道德内容)；

④渴望确定一个理想国，它具有稳定的令人满意的人神关系（包含了回复到空想或乌托邦的内容）。在某种意义上，这样一种梦幻还几乎起了葬礼仪式的作用；“死亡”的生活方式被承认死了；兴趣转向了神、共同体和新道路。一种新的迷宫之道的格式塔被提出来，而且其内容的细目也有了或多或少的革新。[32]

华莱士还指出，作为宗教复兴运动创始者的先知，往往感受到一种将其经验传播给别人的召唤，“他可能已经具备了确定的传教的或救世主的责任感”。一般说来，在经验到幻视后不久，他还会在人格方面“表现出激烈的内在变化的迹象”，如长期的慢性病消失了，生活方式更加积极且富有意义，对人际间关系更具信心了，而且放弃了嗜酒之类的根深蒂固的习惯。

（2）传播

华莱士指出，意象的创制者是怀着福音传播的和救世主的精神向周围的人传布他所得到的启示，传播的目的在于促使人们皈依。意象用作手段或途径，它在精神上解救个人，而在文化上解救社会。创始人因此而被人们尊为先知，他所宣讲的有关教义和行为的禁戒包含了两个基本主题：改宗者将得到某些超自然神的关怀和保护；改宗者及其社会将大大受益于某个确定的新文化系统的认同，并与此同时获得自尊。以价值变化的发展观来看，陈旧系统所允诺的社会利益或物质利益，经常变得毫无意义。宗教的意象经常倡导拯救，与上帝认同，被拣选的地位等；而政治的意象则倡导荣耀、名望、尊重为社会利益所做的牺牲。而拒绝接受新意象的人，则通常被定义为沉溺于现存的精神价值或物质价值中，必将落入更危险的境地。在较小的社会里，新目标很可能被整个社会所接受；而在较复杂的社会里，这种理想的信息很可能只被某些群体接受为可信的与合理的。传播可以采取多种形式（如集体训诫

或私下的个别劝导），还可以针对各种类型的听众（如社会精英或是受压迫者）。当创始人（先知）招纳门徒以后，这些人也担当起大量传播“福音”的使命。即使在组织化以后的长时期内，传播仍然是复兴运动的一项重要活动。

(3 组织化

宗教运动的创始人（先知等）感化了皈依者。皈依者的成分和动机各有不同，有的人“经历了在众人群集的情况下由暗示导致的歇斯底里的突然发作，有的经验了独自一人状况下的出神幻视，有的诚服于或多或少的理性论证，有的改宗者则出于权宜和时机的考虑。”由特殊门徒组成的小团体（通常包括几位早就有影响的人物）集合在创始人周围，萌芽期的运动组织由三个层次的人推动：创始人(先知)门徒(骨干)及信众(一般追随者)。同创始人一样，多数皈依者都经历了一种再生式的人格转变。但是作为一个群体，其行动纲领往往由某位政治领袖而非宗教领袖予以有效的实施。门徒或骨干在创始人和一般信众之间是个很重要的层面，随着信众的日益增多，这些骨干在行政方面的组织化作用也日趋重要。他们负责实施福音计划，保护创立者，与异端邪说做斗争等等。作为这一运动的行政部分，骨干们还日益由业余地从事运动转变为专业人员。在这一方面，他们得到群众在经济上的支持，这些群众虽然依旧在现存文化中扮演自己的角色，但却为此运动奉献时间(精力)和金钱。然而，在宗教复兴运动中，最重要的人物是被尊为先知的创始人。华莱士认为韦伯有关“卡里斯马型领袖”的概念（参见关于宗教创始人的讨论），充分描述了具有复兴运动组织特征的领袖和追随者的关系类型。

幻视的基本要素是幻想者进入一种与某个超自然神的非常关系之中。这是一种先知接受超自然神领导、救助和支配的关系。先知的许多追随者，尤其是他的门徒，也经历了出神

入迷的体验；但他们和所有那些没有获得过个人启示的热诚追随者还体会了一种与先知的关系：先知同追随者的关系就像神同先知的关系一样。追随者与先知的关系多半取决于将依赖愿望转移到其偶像上的作用；他被当作超自然神授权的不可思议的人物，在某个或某些范围内具有无可置疑的领导权威。……追随者尊奉具有超凡魅力的领袖，不是因为他在现存权威结构中的地位而是由于某种极度吸引人的个人“力量”，这种力量往往归于超自然之源并且因成功的行动得到证实，它类似于民族学文献中的“玛纳”或“奥伦达”。[33]

然而先知也是人。随着时间的推移，宗教运动的创始人面临着不可抗拒的大限，而复兴运动也就面临着一次严峻的考验。人们往往强调韦伯所说的领袖人物的超凡魅力，却不大在意韦伯还深刻地意识到这种超凡魅力的“常规化”在复兴运动过程中是个“生死攸关的问题”，如果这种“力量”在某种稳定的制度结构中不能分配给其他成员，这个运动本身“很可能随着作为个体的先知、国王或军阀的死亡或失败一起灭亡”。

实际上，韦伯在讨论领袖人物的超凡魅力和社会运动的关系时，虽然不是像华莱士这样关注复兴运动，但是以动态的眼光思考这个问题是一致的，他指出社会发展（也包括宗教的发展）是按顺序经历了三种“地道的”权力形式：依靠领袖人物超凡魅力形式，合理合法的权力形式和建立在传统观念上的权力形式。在基督或穆罕默德这样的宗教救世主的神奇和超凡的领导之后，紧接着的一个时期里，领袖人物的超凡魅力被常规化和官僚化了，而权力是通过合法、合理的制度和实践来行使的。经过一段时间之后，这一制度发展到一个传统主义的社会，在这一社会中，权力是靠惯例、先例和风俗习惯来取得合法性的。当这一社会变得愈加为传统观念所束缚，愈加静止停滞的时候，就为一个新的具有超凡魅力的领导者和权力的诞生播下了种子。这构成了一种循环，或说社会运动

的生命周期。华莱士提出的复兴运动的五个阶段实际上也是这样一种不断进行的循环或周期。

(4) 调适

复兴运动几乎不可避免地会遭到某些抵抗。这些抵抗在某些情况下也许是轻微的和短暂的，但在更多的情况下是坚决的和多方面的："它或者来自社会内部有权势的集团，或者来自占支配地位的外来社会的代表者。"这就逼迫运动为了生存和发展而采取各种适应性的调节策略，如教义上的修正，施展政治上和外交上的手腕，甚至直接付诸武力。这些策略与整个运动的宗旨相比较，是权宜性的，短期的，并不是贯彻始终的。在绝大多数情况下，

> 最初的教义被先知不断地修正，他通过对最初显圣所得的某些成分进行补充、强调、淡化或排除，从而对各种批评和肯定作出反应，这种再加工使得新教义更能被特殊利益集团所接受，还可能使新教义更好地"适应"群体的文化模式和人格模式，并能兼顾到整个社会环境中发生的变化。在针对运动的有组织的敌意行为有所发展的情况下，对异教徒的反敌意行为也随之明朗化，强调的重点从培养理想转移到对异教徒的战斗。[34]

包括宗教复兴运动在内的任何一种在意识形态指导下进行的社会运动，在其发起之际大都强调宽容和博爱，这不仅是一种"主义"(价值选择)，也是一种生存之道。由于弱小，还未形成实实在在的社会力量，既有的各种利益集团也没有把它作为对手来看待。当它发展到一定规模、具有一定的力量时，就会在占有社会资源的份额上与各既得利益集团发生直接的或潜在的利益冲突，就会受到反对和攻击。这时的复兴运动会表现出强烈的排外性，这一方面是敌对力量的攻击与迫害使然，另一方面也是运动的参与者作为一个群体逐渐形成一种自我意识并不断增强的结果。在某种意

义上，这相似于一个青少年进入青春期时所具有强烈的自我意识，这种自我意识的强度是他一生中的其他阶段（如儿童期和老年期）所不能比拟的（当然，这种自我意识的内涵和成熟度却不一定是一生中的最佳状态）。随着复兴运动走向胜利，越来越多的民众加入到运动中来，各种敌对力量不断失败和瓦解，或与之达成某种妥协，这就从内外两个方面促使其排外性有所减弱，这时宽容与博爱又成为主题。

（）文化改造

我们之所以将宗教视为一种意识形态，就在于它不仅是一种信仰，而且更要将理念变为现实。随着宗教复兴运动的发展，它的影响力渗透到二个层面：一是直接作用于大多数群众，二是在复杂社会中渗透到至关重要的社会控制（功能）技术机构（诸如权力，信息网络，供水系统，运输系统，军事机构等）中，这就必然带来社会文化的改造。“其标志则是个体的人格颓废迹象的减少、广泛的文化变迁以及热情地开展有组织的团体行动的纲领。”这些纲领是以信仰为基础的建立人间天国的具体方案，但在现实性和适应性方面有所不同，“有的纲领从字面上看完全是自杀性的；而有的则代表了进一步的社会、政治或经济改革的设想周到和成功的方案；有的纲领虽然失败了，但这并非因为思想和实施的缺陷，而是周围的环境使然。”[35]

复兴运动在某种程度上创造了一种新的文化。新的文化在一段时间内将各种或多或少互不相容的特性组合在一起，形成一种新的文化和社会状态。新的文化是各种因素的综合，这些因素原是独立存在的。但在新的文化中它们或多或少持久地被组合为新的结构之中，从而出现新的格局：因素虽然是旧有的，但功能却是新的。在复兴运动的进程中，原先在其社会成员看来是不和谐的文化因素，现被纳入一新的结构。这些不和谐的文化因素通常来自不同的文化源泉（至少二个），而且在一个文化内部，还有阶级、

性别、年龄、个性的差别。对于复兴运动而言，相互矛盾的信仰与习俗同时存在于一个社会之中，这是它得以产生和发展的前提条件。复兴运动不是要毁灭这些因素，而是要打破现存的结构，并将这些基本的构成要素组合成一个新的结构。复兴运动的功能在于削弱某些因素，增强某些因素，抵消促使文化解体的力量，使社会文化形成更有秩序的结构。

(6)常规化

如果这些行动纲领在世俗领域内有助于减少产生张力的环境，那么它就有可能"作为常态在各种经济、社会、政治制度和习俗中得以确立。"由于复兴运动的影响力已经遍及广大群众，甚至引导着国家机器的走向，那么复兴运动的功能，便由革新和创新转为保守和维护。如果运动原本就是政治性的，它的组织就会常规化为各种稳固的实体(行政机关、警察和军队等)，其作用在于维护和决定社会风气与秩序。如果复兴运动原本就是宗教的，它的载体就是一种膜拜教团(cult)或教会(church)，它的作用就是维系宗教意象不断发挥作用，通过仪式和神话维护那些孕育新文化的公众的历史意识和价值意识。

在宗教复兴运动的实际进程中，宗教组织化的过程并不是到了常规化阶段才出现的，而是在组织化阶段就已经有了雏形。在西方宗教社会学的研究中，一般使用三个标准对众多的宗教团体加以分类。这三个标准是：宗教团体的成员数在一个社团总人数中所占的比例；宗教团体接受或拒绝社会世俗价值观和社会结构的程度；宗教团体作为一个组织把众多的单位组成一个结构，培养专职人员，建立官僚体制的程度。不同的宗教团体被区分为国教(ecclesia)、教会(church)、宗派(denomination)、教派(sect)、膜拜教团(cult)等。在静态分析中，这些范畴构成宗教团体的不同类型，但若从动态的角度看，它们还是宗教运动的不同发展阶段，有些宗教运动走完了全过程，有些宗教运动半途而废，有些宗教运动因时代

的变迁和国情的不同，只能发展到某一阶段（如在当代社会很难再形成新的国教）。

宗教复兴运动最初的组织形态是教派和膜拜教团。教派通常是由一些拒绝现有宗教某些方面的人所组成的。新团体一般是从旧有的、已确立的宗教实体中分离出来的，并且攻击旧的实体离经叛道。其特征可以概括为以下几个方面：①对既有教会提出一定的异议或反对世俗的权威，主动从教会脱离出来而形成新教团。他们一般都强调教义的纯洁性，主张回到最初的宗教教义去，并把自己看作真正信仰的化身；②强调传统的伦理原则，特别是人与神的道德关系，大都倾向于把注意力集中在彼岸世界的问题上，相对忽视或贬低对现实的关心；③强调成员之间信仰上的平等，注重自发性，提倡成员的参与意识；④各教派大都利用平信徒作为领袖。这些领袖常常是兼职的，它们很少或几乎没有受过正规的神学训练；⑤教派都愿意保持较小的组织形式，参加者必须自愿，有些还要经过资格审查。这些组织的领袖一般都具有“卡里斯马”的因素；⑥最初的教派常常是一种成年人的团契，在发展中逐渐注意到儿童的社会化，但是主要通过人们的皈依获得新的成员；⑦教派大多是从社会较低的阶层产生出来的。[36]还有的学者根据教派与世俗社会的关联将其划分为接受型教派、激进型教派和逃避型教派三个亚型。[37]

膜拜教团与教派一样拒斥现有宗教的某些方面，但它与教派的显著不同之处在于，教派是从现在宗教实体中分离出来的，而膜拜教团是或多或少建立起一个全新的宗教，它不是要回复到某种宗教的原初的“纯洁”形态，也并不是想改革或更新现有的传统，而是根据新的启示，设计出新的神圣标志、仪式和信仰体系。膜拜教团通常特别强调个体，关注其信徒能够获得其渴望的精神体验。但是在教团生活方面，膜拜教团往往强调一些其成员应尽的义务：教团的成员必须为维持共同的生活而工作；向教团奉献个人的资

财是获得其成员资格的一项条件；教团的成员必须遵守严格的戒律；教团推崇成员内部的联系并具有强烈的排外性。膜拜教团往往是由一些“卡里斯马”领袖领导的。这些领袖在宗教组织事物中和信徒的生活中有绝对的控制权。在宗教成员们的心中，这种领袖具有这样一些品质：①他具有特别的超越于一般人的特殊资质，有时候这个领袖就被看成是神；②能掌握特别的知识或启示；③能引导他们的追随者走上新的革命道路；④能同他的追随者建立特殊的关系，“召唤”他们达到一种他们从来不知道的信任、爱和服从的境地。

教派和膜拜教团都属于宗教复兴运动初级阶段的组织形态，但是同样是对现有宗教不满的人为什么有的参与教派而有的却投身于膜拜教团？按照一种理论的说法，人们之所以被驱使去建立一个新的宗教团体，是因为他们希望以此来减轻自己的被剥夺感：

> 下列几种类型的剥夺感会促使新宗教的发展。一种可能是经济上的，那是因为人们没有足够的收入，而且获取物质产品的途径又受到限制；也有可能是社会性的，那是因为人们缺乏地位、权力和声望，而且也不具备加入某些组织或参加某些活动的能力；剥夺感还可能是心理上的，在这种情况中，即使某些人获得社会给予的一些物质回报，也会感到对社会不满或被社会所排斥。
>
> 按照这一理论，在经济剥夺感的刺激下，宗教运动会发展为教派；在心理剥夺感的激励下，社会运动则会发展为膜拜团体。[38]

由于膜拜教团依赖一个卡里斯马式的领袖，往往这个领袖一死，或者内讧，或者失去可信赖的领袖，导致这个组织破裂。但是在适当的条件下，教派和膜拜教团都会继续发展，从内因来说，能否制度化是关键的因素。随着规模的扩大和自身所做的调整，某

些教派和膜拜教团逐步演变为教会。教会是一种由宗教信徒组成的相对稳定、制度化的宗教组织，其特征表现在：①详细阐述的教义或教条（它们通常涵盖了绝大多数的人类境遇）；②详尽的仪式体系；③与世俗权威（国家或国王）相协调，支持有利于现实政治统治的文化和道德榜样；④有一个以广泛的科层制组织起来的机构，宗教指导体制的分化（例如大司教、司教、司祭、助祭等）形成类似金字塔型的内部权力机构；⑤神职人员基本上是受过正规训练和有正式授予圣职的人；⑥补充新成员的途径基本上是依赖自然繁衍和把儿童社会化。[39]

教会的规模较大且形成传统，在社会生活中举足轻重。根据它在社会生活中的地位，特别是政教关系的性质（是政教合一还是政教分离），人们又将教会区分为国教和宗派两种亚型。国教“是国家的官方宗教，在有些情况下，它对政府的政策和实施有着强大的影响力。国教成员资格的获得是非自愿性的，作为一个公民自然就成为了国教成员”。[40]宗派与国教的最大不同点是它没有这种特殊的政治地位，它与其他宗教组织处于和谐的或至少是共生的格局中。在很多情况下，它常常是指宗教组织的某种发展的形态。如果将宗派与教派相比较，它表现出如下特征：①宗派与国家的世俗权力的关系良好；②在多元宗教存在的情况下，宗派不主张独占真理，而乐于和其他自由主义的宗教团体同等相待；③宗派可以接受对教义和宗教习俗进行适当的修改，能够容忍一些神学争论；④宗派要求遵守制度化的礼仪活动；⑤宗派增加新成员主要通过自然生产；⑥宗派比较偏重于从社会的中上层阶级中吸收成员。[41]在世界日益走向多元化的时代，虽然“宗派”和“教会”这个词并无根本的区别，但人们还是更愿意使用“宗派”这个词。

宗教运动由教派发展为宗派的过程，实际上也是教派规模日益扩大、教派结构特征改变、组织机构日趋官僚化的过程。卫理公会最初是一个由穷人组成的教派，他们那种自发的毫无顾忌的仪

式曾使周围的人感到震惊甚至愤慨，但是今天，卫理公会教徒在基督教各派中却是一个最富有、最严谨也最受尊重的教会之一。同样，摩门教也曾是一个受压迫的的教派，他们被迫从美国东部各州迁居西部，最后在犹他州定居下来。随着摩门教在传统的经济和政治活动中日益成功，加上他们抛弃了以前的某些与美国法律相悖的教义（特别是废除了一夫多妻制），它不仅已经成为一个宗派，而且正在成为一个实力雄厚的世界宗教。基督复临安息日会开始时属于千禧年运动的一个教派，并曾预言某一天为世界末日，但是那一天已经到来并且已经过去了，现在这个教派正从一个教派向宗派演变，不仅信徒中的中产阶级人数增加，牧师也正在得到日益正规的培训。然而，教派变为一个宗派的结果是其原有的自发性和灵活性开始消失。而当一个教派变得越来越像一个宗派时，对其学说和教条不满的一些成员就会分离出来，建立新的教派，开始一轮新的宗教运动。

3.5 新的稳定阶段

一旦宗教复兴运动经历了文化改造和常规化，新的文化系统不仅建立起来而且运转良好，运动中形成的组织机构也已经在制度化过程中变成了一架复杂的、但却能够担负起各项功能的机器，“那么新的恒稳态就可以说确立了”。

宗教复兴运动周期性地此起彼伏，这种过程不仅使宗教推陈出新、生生不息，也在荡涤污泥浊水的过程中使社会呼吸到清新的空气。宗教复兴运动通过重建秩序和重新组合社会各因素，将社会重新组织化；或者说复兴运动通过增长其内在的组织化，将目前普遍存在的压力纳入某种系统之中。严格的仪式，净化的道德，艰苦朴素，忘我的狂热等复兴运动所具有的要素，在实现重新组织化之后迅速消失。复兴运动“不再是乌托邦而是一种意识形态，不再

是激进的而是保守的”。它的遗产（这也是功能的产物）虽然还保留其仪式的和神话的形体，但已失去了活力（及魅力）过去曾经引导年轻人和激励成年人的那种“精神”，仅成为记忆之物。然而一旦时机成熟，宗教复兴运动又会东山再起。

在当代世界，各种各样的宗教运动层出不穷。据《1990年大百科年鉴》统计，新兴宗教的信众已占世界当时总人口的 2.5% 以上。美国现在有 2000 多个新兴宗教团体，其中 600 个较为活跃。日本在第二次世界大战后新兴宗教数以千计，其中有百万信徒以上的就有 8 个。[42]研究宗教运动发生和发展的规律，对我们认识宗教的起源和产生，对我们认识宗教的来龙去脉，对我们把握宗教发展演变的规律，有着十分重要的意义。但是研究宗教运动，更重要的意义是造福于我们自己，因为这有助于我们认识和理解当代社会生活中出现的诸多新的宗教运动和宗教现象。以往的宗教人类学在这方面做得还很不够，但愿本书抛砖引玉，引起更多的关注。

注释

〔1〕A.F.C. Wallace, Religion: An Anthropology View, 1966, P.3－4.

〔2〕波普诺《社会学》，李强等译，中国人民大学出版社，1999年，第 610 页。

〔3〕美国的残疾人权利运动为 1300 万至 1400 万残疾人争取权益。这场运动是一个由小到大，规模不断壮大，它致力于执行帮助残疾人的第一个全国性法案，即《1973 年职业再培训法案》。这一法案禁止任何得到政府资助的组织在雇用中歧视残疾人。《1990 年残疾人法案》则进一步规定雇主、公共交通、远程通讯和其他公共服务的提供者具有为残疾人提供方便的法律责任。

〔4〕参见波普诺《社会学》，李强等译，中国人民大学出版社，1999年，第 611－614 页。

〔5〕参见唐逸主编《基督教史》，中国社会科学出版社，1993年；郭振铎主

编《宗教改革史纲》，河南大学出版社，1989年。

〔6〕弗洛伊德、G. W. 奥尔波特（美国社会心理学家）和 R. 墨顿（美国社会人类学家）都称赞《乌合之众——大众心理研究》一书，认为它是群体行为研究者"不可不读的文献"。

〔7〕勒庞《乌合之众——大众心理研究》，冯克利译，中央编译出版社，2000年，第 18 页。

〔8〕勒庞《乌合之众——大众心理研究》，冯克利译，中央编译出版社，2000年，第 42－43 页。勒庞在此处列举了二个事实：在 1792 年"九月惨案"中，人们把从死者身上找到的钱包和钻石都放在了会议桌上；1848 年革命期间，在占领杜伊勒利宫时"呼啸而过的群众，并没有染指那些让他们兴奋不已的物品，而其中的任何一件都意味着多日的面包。"

〔9〕参见马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》，上海人民出版社，1992 年。

〔10〕贺尔佛《群众运动》，台湾金枫出版有限公司，1987 年，第 16 页。

〔11〕勒庞《乌合之众——大众心理研究》，冯克利译，中央编译出版社，2000 年，第 56 页。

〔12〕勒庞《乌合之众——大众心理研究》，冯克利译，中央编译出版社，2000 年，第 57 页。

〔13〕尽管勒庞的《乌合之众——大众心理研究》一版再版，但是 20 世纪上半叶二次世界大战的爆发，特别是纳粹运动在德国这个号称崇尚理性的国家里兴起，使人类在痛定思痛之余，又有一些学者重新探讨群众运动中的群体心理问题和其他相关问题。贺尔佛的《群众运动》就是其中较有影响者之一。他在书中分四个方面剖析了群众运动：群众运动的号召力；群众运动的参与者；群众运动表现出的团结与自我牺牲；群众运动从开始到终结的过程。贺尔佛过于贬低群众运动的立场，也许是他出自对纳粹运动的痛恨，也许他对近现代发生的群众运动的阴暗面比较敏感，无论他出自何种刺激，坦率地说，我们都可以理解，但不能完全接受他和勒庞的观点，也不同意完全否定群众运动。

〔14〕参见《20 世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店，1995 年，第 901 页。

〔15〕华莱士《复兴运动》，载于《20 世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店，1995 年，第 915 页。

〔16〕参见墨菲《文化与社会人类学引论》，王卓君、吕迺基译，商务印书馆，1991 年，第 235 页。

〔17〕参见《20 世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店，1995 年，第 230 – 244，640 – 647 页。

〔18〕参见墨菲《文化与社会人类学引论》，王卓君、吕迺基译，商务印书馆，1991 年，第 236 页。

〔19〕参见《20 世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店，1995 年，第 939 – 951 页。

〔20〕参见罗伯逊《社会学》，黄育馥译，商务印书馆，1991 年，第 547 – 550 页。

〔21〕千年至福说（millennialism）是从基督教神学观点出发的一种历史哲学，源于《新约·启示录》第 20 章。作者叙述在异象中见到撒旦被捆绑扔到无底坑中，而基督教的殉教者复活并与基督共同掌权一千年。在这一千年中，据说人类所期望的和平与公义将要通过上帝的权柄得以实现。基督教和其他宗教都包含千年至福说的成分。20 世纪人类学家、历史学家和社会学家研究非西方文化的千年至福说的内容，发现它们与犹太教和基督教的千禧年传说有明显的相似之处。

犹太教信徒和基督教信徒在希腊—罗马文化后期写就的千年至福说的各种文献，特别是《旧约·但以理书》和《新约·启示录》，为后来的千年至福说提供了原始材料。在反复转述的过程中，千年至福说变得越来越丰富。中世纪商业日趋发达，城市也日趋繁荣，特别是在社会动荡的地区，人们惋惜朴素的田园生活逐渐消逝，对千年至福说有所向往。在 11 世纪时就有许多人聚集在白封的弥赛亚（如荷兰的坦赫尔姆）周围。在 12 世纪，孟他努派的千年至福说为约雅敬派继承并加以发展。在 15 世纪的胡斯战争中，塔波尔派一方面抨击教会中的既得利益集团，另一方面宣称基督即将复临。这种千年至福说导致的宗教复兴运动时起时伏，一直到宗教改革运动爆发。16 世纪最著名的千年至福说运动发生在今德国境内的闵斯特，当时在其他地方受迫害而逃到该地的难民控制了市政府，力图建立起理想的“新耶路撒冷”。在 17 世纪英格兰内战期间，少数坚信千年至福说的清教徒，力图建立《但以理书》所预言的“第五国”，即世上的天国。18 世纪的千年至福说运动表现为在英格兰和美国出现的主张独身的震颤派。

〔22〕参见《20 世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店，1995 年，第 954 – 955 页。

〔23〕参见《20 世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店，1995 年，第 955 – 956 页。

〔24〕参见《20 世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店，1995 年，第 955 – 959 页。

〔25〕参见《20 世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店，1995 年，第 904 页。

〔26〕参见《20 世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店，1995 年，第 905 页。

〔27〕参见《20 世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店，1995 年，第 908 – 909 页。译文略有改动。

〔28〕参见《20 世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店，1995 年，第 911 – 912 页。译文略有改动。

〔29〕本节内容重点参考了 A.F.C. Wallace, Religion: An Anthropology View (1966, P.158 – 163) 和《20 世纪西方宗教人类学文选》（上海三联书店，1995 年，第 919 – 925 页）。

〔30〕福柯曾指出："疯癫不是一种自然现象，而是一种文明产物。没有把这种现象说成疯癫并加以迫害的各种文化，就不会有疯癫的历史"。参见福柯《疯癫与文明》，刘北在、杨远婴译，三联书店，1999 年。

〔31〕华莱士提出了一个独特的概念"迷宫之道"(the mazeway)，他说社会个体成员在功能上必须对该社会及其文化，以及自身躯体及其行为规范具有某种精神表象，以便其行为方式在该系统的所有层面上都可以减少张力。事实上，人们确定拥有这样一个表象，"迷宫之道"包括对环境的（内在的与外在的，人类的与非人类的）物质对象的迷宫的认识，也包含了自我和他人为减低张力而操纵这个迷宫的方法的认识，因而它这个精神表象，构成了细胞—躯体—人格—自然—文化—社会的系统模式或者由个人经验组织起来的知识领域（参见《20 世纪宗教人类学文选》，上海三联书店，1995 年，第 917 页）

〔32〕参见《20世纪宗教人类学文选》，上海三联书店1995 年，第 922 页。

〔33〕参见《20 世纪宗教人类学文选》，上海三联书店1995 年，第 923 – 924 页。

〔34〕参见《20世纪宗教人类学文选》，上海三联书店，1995年，第924页。

〔35〕参见《20世纪宗教人类学文选》，上海三联书店，1995年，第925页。

〔36〕约翰斯通对教派提出了10个特征。参见约翰斯通《社会中的宗教》，尹今黎、张雷译，袁亚愚校，四川人民出版社，1991年，第118－119页。

〔37〕在其《宗教的科学研究》第13章（J. Milton Yinger The Scientific Study of Religion, New York, 1970.）中区分了三种不同的教派及其特点，现摘译如下：

①接受型教派。这类教派和参与取向的团体十分类似，教派的成员主要是中等阶级和处于上升地位的下层阶级。总的来说，社会对他们，以及和他们相关的人是有益的。他们认为主要的困难在于缺乏信心，自私、无知和孤立，但毕竟还不是一个邪恶的社会。因此，他们讲道，树立信念伸出友谊之手，并聚集在同类的团体之中，在这个团体内，个人的苦难与挫折可以通过对神秘的知识的共同探索来克服。虽然日本的“生长之家”自称不是宗教，而是“每一种宗教共同的真理的源泉”。但它与这一类型十分相符，基督教科学派也是如此。

②激进的教派。这些教派是权力取向的运动。威尔森提到两个在一定程度上符合这一类型的异端教派：“改宗的异端教派致力于改变人类，从而改变世界；他们的反应是自由意志的乐观主义。基督复临派预言世界将发生激烈的变化，并准备迎接这一新的天命——一种悲观主义的宿命论”。简言之，激进的异端教派就是由那些比较有机会改变他们生活命运的人们对贫困和无权的状况在宗教上的反应。在基督教中，他们用激进——合乎道德的语言来阐述耶稣的教诲：他的教诲是社会改革的纲领和允诺。对我们如此恶劣的社会是罪恶的，因此真正的宗教必须重新组织社会秩序。这样的团体会受到强烈的反对，并且在大多数情况下以失败告终。结果它可能会消失或转变成下一种类型。它一般不会向宗派的方向发展。我们可以用再洗礼派为证。

③逃避型教派。如果一个人不能接受社会，或怀有改造社会的希望，那么他就会贬低现世生活的意义，把希望寄托在超自然的世界里，同时与观点一致的同伴结成一体来解决他的问题。在“发达”社会中这是一种常见的宗派抗议运动，在这些地区激进的抗议运动的性质更倾向于世俗的而不是宗教的。它存在于那些仍然几乎没有希望改善自己命运的人们中间，这一类型与威尔森所说的内省或虔诚的教派相似，他把这种异端教派定性为依赖内在的启示和发展上帝选民的社区的宗教团体。“不从事任何福音传道的活动而对

立强烈的集团内部的道德；异端教派放弃现世，或允许它的成员只是在良心的驱使下，在社会关注的外围为了改善人类的现状在这个世界上积极从事活动”。早期的贵格派是这种类型的最好的证明。美国乡村的黑人和白人的圣灵降五旬节派团体也是这种类型的例证，只是略有不同罢了。他们逃避的反应是象征性的而不是有形的。他们追求附魂附体。幻觉和“神授的说外语的能力”……暂时逃避到他们的准则所统治的世界中去。他们用改变生活意义的方法，或者用理斯顿波普意味深长的话语来说是以“宗教地位代替社会地位的”的方法，与生活中的问题作斗争。

〔38〕波普诺《社会学》，李强等译，中国人民大学出版社，1999 年，第 463 页。在约翰斯通的《社会中的宗教》（四川人民出版社，1991 年）中，也讨论了剥夺对教派发展的影响（第 128－132 页）。

〔39〕参见约翰斯通《社会中的宗教》，尹今黎、张蕾译，袁亚愚校，四川人民出版社，1991 年，第 118－124 页。

〔40〕波普诺《社会学》，李强等译，中国人民大学出版社，1999 年，第 462 页。

〔41〕参见约翰斯通《社会中的宗教》，尹今黎、张蕾译，袁亚愚校，四川人民出版社，1991 年，第 118－124 页。

〔42〕参见戴康生主编《当代新兴宗教》，东方出版社，1999 年。

八

结　语

人类由自发地形成宗教到自觉地创立宗教，走过漫长的历程，从自觉创立宗教到今日，又经过了数千年的时间。红尘滚滚，大浪淘沙，不同的宗教或教派潮起潮落，生生灭灭。具体的宗教从产生、发展到被其他的宗教取而代之；人们由信仰这种宗教到信仰另一种宗教，由信仰宗教转变为不信仰宗教（或者相反），都可以从历史的、文化的、心理的、社会的和个人的方面寻找原因。

但是若将不同的宗教放在人类文化发展的整个历程中观察，我们会看到宗教的演变中有不变的东西：人们依旧用象征（符号）来把握世界，虽然人类已

经用电脑解开了自己的遗传密码；人们依旧希望通过崇拜超越自己的存在来改变自己和世界，虽然人类已经能够上天入海。

古往今来，人们在虔信宗教的同时又无意识地将具体的宗教当作可以更换的新衣，并义无反顾地离弃原来生死相依的神灵系统。有情有义和无情无义构成两极，形成巨大的张力，这意味着什么？显然，宗教不是目的，只是一种形式、一种手段。如果我们将宗教比喻为交通工具，那么人们自然会问：这个工具是好还是不好？是不是只有借助这个工具，人们才能到达目的地？

(1) 宗教基本功能的二重性

尽管宗教人类学是孕育功能主义的温床，但由于在大师们的独立研究和山野的个案调查这两个层次中间，缺少一个体系化的教科书的环节，所以宗教人类学对宗教基本功能的梳理，反不如宗教社会学或宗教学做得系统和地道。最近国内出版的《宗教社会学》[1]和《宗教学原理》，[2]都有专门的章节论述宗教的功能。当人们从各种角度思考宗教的基本功能时，不应忘记宗教的功能应当从两个不同的层面加以分析。宗教从来不是生活在真空中，即使藏在深山密林中的隐修教团，也在自觉或不自觉中和特定的社会、特定的文化形成互动，在这种互动中，宗教对社会的政治、经济、文化产生这样或那样的作用。这似乎可以称之为“外化”的功能圈，构成宗教功能的第一个层面。在不同的社会、不同的历史时期，宗教的功能不是等值的，这中间既有程度的差别，也有价值上的区分。美国社会学家奥戴(Thomas F. O'Dea, ? – 1974)对后者做了特别的强调：宗教的功能既有正面的价值，也有负面的效果。

第一，宗教能够借助对关于人类命运与幸福的来世的祈祷，可以发挥支撑、慰藉和调解功能，在提供感情慰藉和促成人际关系与社会生活的和谐等方面，具有正面的功能，它可以把人们的不满情绪缩小到最低限度。但它也可以是负功能的。在对那些处于社会正在或已经发生了变化的人们进行调解的时候，宗教会抑制人们

的改革精神，并充当一种阻碍社会变迁的力量。而不管这种变迁是有利于社会及其成员们的幸福的。在这种情况下，宗教就会像马克思所指出的，成为一种鸦片，阻碍着人们为建立一个更稳定、与环境更相适应的社会而对现行社会所进行的反抗。

第二，宗教以超自然、超人间的形式，解答了世界的起源、宇宙秩序、生命和人的产生、自然与社会的历史、人与世界的关系，以及人性、道德、生与死、灵与肉、今生与来世等涉及世界观和人生观的根本问题。这就是人们常说的宗教借助于某种超验的参照系发挥着牧师的功能，即通过它所提供的某种宏观的、不可验证的解释，为处于生活变化无常、历史动荡不安的人们提供安全感和终极意义的解释。但另一方面，它也会在一定程度上把一些有局限的思想和狭隘的观念神圣化，从而阻碍社会对环境的深化和人们控制自然的能力的提高。宗教的牧师功能可以具体地表现为一种僵化的、制度化和神圣化了的独裁主义；它禁止包括宗教思想在内的各种思想倾向的进一步发展。在此情况下，宗教的牧师功能只会促进某种萎缩性的社会稳定的形成，而决不会对充满活力的社会稳定的发展起促进作用。

第三，借助对社会规范和价值观念的神化，宗教使之可以维持群体目标对个人欲望和不利于群体利益的冲动的控制，由于它使社会分配格局合法化，也有助于维护社会的秩序和稳定，从而维护了既有的社会制度。但在宗教以赋予那些在特定环境中逐渐形成、并在已经变化了的条件下失去适应能力的行为规范以永恒意义的同时，也会阻碍社会在功能上更加适应于形势的变化。在许多历史关头，披着圣光日日益僵化的规范和制度，乃是众多社会冲突的原因之一。

第四，由于宗教强调神圣权威的超越性和超验性，使它可以用神圣的名义（先知）对已经制度化的规范提出批评。就宗教可以为批评和反对现行秩序提供基础和合理性依据而言，它的先知功能

在创生性宗教中是十分重要的。但是，这种功能却也同样有它的负功能后果。先知们预言性的批评可能是十分不现实的，以致把真正的反倒给掩盖住了。先知们所表现的改革要求也许是纯属乌托邦性质的，以致这些要求反倒成了采取更为切实的行动的障碍。同时，利用其超验的正义原则，先知宗教还可以建立起一些不合时宜的标准。而把自己的要求当作上帝意志的倾向中，先知宗教则又可以将一种极端主义的催化剂投入于冲突的反应堆中，从而使妥协成为不可能。

第五，宗教有重要的认同功能。个人通过接受包含在宗教观念中的价值观念和关于人类本质命运的观念，而在一些重要的方面形成了对自己的理解和认定。而且，在社会发生迅速的变迁和大规模变动的时候，宗教对于认同的促进作用会大大提高。从另一方面看，局限于对旧的认同的忠诚，就会阻碍新的认同的发展。因此，宗教在认同功能方面的负功能，就是它也会把自身变成效忠的对象，阻碍新的认同的发展。有时候，宗教上的认同成为制造社会分裂的因素。不但如此，通过将这种认同神圣化，宗教还可以恶化并在事实上加剧冲突，把拒绝与对于妥协的心理深深建构于人们的性格结构之中。[3]

宗教功能的二重性，来自它和特定的社会的互动。一方面，尽管宗教为了适应社会的发展总是在不断地调整自己，但是社会总是不以宗教的意志为转移地发生这样那样的变迁。另一方面，不同的宗教在社会结构中所处的位置不同，它们在同样的社会变迁中会做出不同的回应。这就使具体宗教的功能出现复杂的格局：宗教的功能总是相对的、可变的，在一定条件下的正功能，到另一种条件下就可能转变为负功能；同一宗教的不同功能不一定都在同一价值取向上，在这几个方面是正功能，在另外几个方面可能是负功能，此外还有强度的差别；生活在同样的时代，不同的宗教在功能取向上并不一致，甲乙宗教在这方面是正功能，丙丁宗教在这

方面却是负功能。这就要求我们在分析宗教的功能时，既要从宏观上加以整体的把握，又要具体的宗教具体分析。

就具体的宗教或教派而言，无论它发挥正面的功能还是负面的功能，都可能受到来自内部和外部的反对，特别是在它成为社会变革的阻力时，来自内外的反对都造成极大的压力，甚至引发分裂，由此形成新的宗教或教派。

(2)实现“根本转变”的不同方式

人们在放弃旧宗教或旧教派，创立或遵奉新宗教或新教派的过程中，实现了一种自觉或不自觉的转变或超越。宗教在这种超越中推陈出新，人们在这种超越中实现个人在心灵上的转变，人类的文化也在这种超越中新陈代谢。人们在宗教信仰与宗教仪式中不断地重新建构世界创生（包括人的起源）与延续的图景，反复地重申人与超越人的存在或力量的关系，屡屡重塑社会的道德规范与行为准则，一而再、再而三地建树社会群体的生活模式。为的是借助一种外在的（或说异化的）神圣力量来约束自己、引领自己，通过让超越自己的力量(或存在)赋予个人(或群体)在宇宙和人生中的位置，形成个人(或群体)生存的意义与价值，并按照这个价值的或意义的体系改造自己并改造世界。结果是出现这样那样的个人转变，又通过个人的转变带来群体或社会的转变。在宗教的“外化”的功能圈里，一种宗教或一个教派是作为一个整体与社会互动。而在宗教引发“根本转变”这个层面上，宗教主要是对其信仰者在精神上或心灵上形成塑造人、改造人的作用。这可以称为“内化”的功能圈，为宗教功能的第二个层面。

我们在引言中已经介绍了斯特伦对宗教生活的理解，他将宗教理解为个人和社会实现“根本转变”的手段和过程。无论原生性宗教还是创生性宗教，在他那里都属于人类文化中的宗教传统，其实现“根本转变”的过程有 4 种基本的模式：

第一种模式是对神圣的个人领悟。人们感到自己无力摆脱邪

恶并处于其束缚之中，感到生活中充满了混乱、放纵和价值失落，人们在对自身的病弱、挫折、邪恶的感受中，渴望从爱、安宁和善的源泉中得到解脱。借助宗教，人们找到一种超越自己和现世的神圣存在，作为终极实体的是某种人格的、令人又畏惧又敬爱的存在，如主、圣母、天父、安拉、佛陀、瓦康、彼岸等。由此引发一系列的宗教经验，人们体验到神圣存在（如上帝）的爱与权能的势不可挡，在与神圣存在的交流中感到自我完善并增强了自信心。这种经验促成一种献身于彼岸的坚定信仰。就个人的方面说，通过崇拜与信仰的生活，形成强烈的、戏剧性的、神秘的转变体验，人们体验到自己在精神上获得新生，获得了生活的信念、方向与欢乐。人们确信彼岸的力量与关照能够战胜生活中的各种困扰。有时，处于这种经验中的人们会失去自我控制，出现昏厥、颤抖、用另一种语言讲话等状况。就社会的方面说，人们通过见证、圣灵的显现或可见的形象（如神像等神圣象征）向其他人讲述自己的感受，从酗酒、赌博、吸毒等自我毁灭中转变为关心、尊重自己与他人。通过这种转变，人们由以自我为中心转变为服从神圣的意志，由感到自己软弱转变为感到自己被赋予新生的力量，由沉溺于世俗的陋习转变为博爱。

第二种模式是借助神圣的象征创造共同体。人们感到个人的和群体的生活都不是按照神圣王国复制的，也不具有永恒意义的结构和秩序，世俗的存在处于软弱、无知、不讲道德和无能为力的状态。人们将神圣王国（神圣的创世者、永恒的秩序、始祖等）作为幸福和秩序的永恒的和根本的源泉，它为世俗生活确立了各种限制，并为人们能够始终成功地生存提供了积极的力量。人们在特定的场合（圣地、教堂、庙宇、圣山、圣河、神龛等），运用神圣象征、神话（包括圣书、圣言、圣训等）崇拜仪式（公共仪式和成年礼等人生礼仪）以及特殊的人物（祭司或巫师）展示最深刻的也是最高的实体，并通过重复特别有力量的故事和仪式而重现神圣王国。在

个人方面，通过仪式和圣言等获取生活的真谛，通过遵守神圣的形式培养自己的道德心，从圣地、圣物和圣名上获得安全、欢乐和有意义等个人感受，有时还能获得实际的治疗效果。在社会方面，则是个人生活与他人生活整合为一而构成社会共同体，并按照神圣的理想和神圣的秩序过日常的生活。

第三种模式是生活在同宇宙法则的和谐之中。人们在生活中感受到的困扰是不和谐乃至混乱，在自然界看到的是灾难和病言，在社会里则充满自私自利、个人欲望的极度膨胀、仇恨、不道德、冲突和战争，总之是让人处于不合乎自然秩序的社会活动之中。针对这些问题，人们在宗教中确立的终极实体不是超自然的人格神灵，而是神圣的宇宙法则、法（Dharma）、道或自然的道德秩序。人们相信，只要按照自然的有机节律和社会关联中祖先所建树起来的传统生活，即根据道德的、自然的、社会的义务职责行动，形成适度的人际关系，就能战胜各种困扰，在宇宙法则之内表现自己的特有本质与功能（道德）。在个人方面，这意味着发扬诚挚的道德品质，有勇气、有觉悟，有妥善处理人际关系的技巧，通过培养自己的情感，使社会责任感变成一种发自内心的自发表现，从而过一种优雅的生活。在社会方面，这意味着在日常事务中贯之以道德行为，无论法律还是规范都要以教育人和启发人为基础，确保社会与生态的和谐，政府要由在道德上和智慧上都堪称楷模的人来领导，百姓要为这个强大而正义的政府工作，同时人们还要对古老的制度化的传统做出智慧的解释，使之适合当今的事态。

第四种模式是借助精神修炼获得自由。在探寻这种经过修炼而得到彻悟（智慧）的人们看来，自我欺骗和盲目追求是人类陷入困境的症结所在，人们忘记了或忽视了人本身就是终极实体。人们自以为是地执著一些有条件的规范（观念、财富、自我形象等），并徒劳无益地在变动不居的事物中寻找保障与欢乐。要想摆脱由各种错误观念带来的苦难、失望、仇恨与自我蒙蔽，就要把纯意识

之中的无条件自由作为终极的实体(称为婆罗门、道、空、超越、神性、佛性、涅槃等)。实现转变的手段主要有瑜伽、破执等，表现为借助修炼破除自我欺骗与执著，借助内省把自己从自我施加的各种限制中解脱出来，并领悟到自己本来就是终极的实体。个人方面的表现有合一、启发、自由等，关键在于把握生活中最有价值的是什么，超越过去未来和生死。在社会方面表现为任其自然的生活艺术，对于超越的追求往往使实践者结成一个教团，而且往往是在一种与世隔绝的状态里在教主指导下进行精神的修炼。[4]

除了传统宗教实现“根本转变”的这4种模式之外，斯特伦还指出了通过发现世俗生活中的“宗教意义”而引发人们实现“根本转变”的另外5种模式。

第一种模式是完善人际关系所具有的宗教意义。人们在现实生活中由于无依无靠而产生的恐惧、内心冲突以及异化的情感，导致诸多不适宜的行为:孤独、情感失衡、缺乏自我认同,则使人们长期陷于压抑和绝望的情感之中。而拯救分裂之自我的终极实体，不是超验的神圣存在，而是通过心理治疗、交心会等有支持作用的、而且是诚挚表达情感的各种交流，体验到一种充满爱心与深刻整合的自我。这实际上是把人际关系作为一种治疗的手段，其社会的表现方式，最重要的是教育、行动、自我理解和理解他人。无论是个体还是群体，都要感受其他人的个人需要与文化需要。“对个人来说，同其他人形成充分整合的和相互关心的关系，乃是自觉、创造性、自信与幸福这些情感的结果。它使分裂的自我重新变得完整”。

第二种模式是社会责任心的宗教意义。由于“人类的境遇充满了恐惧、不义、冷漠和暴虐，民众遭受那些掌握权力但却专谋私利的领袖们的控制与奴役”，所以“根治恐惧与冷漠状态的终极实体是自由的国家以及人人平等。这种境界的标志是社会的责任心与和谐,它会促使社会、政治、经济的良好发展”。通达终极实体的

手段是采取社会的、政治的、教育的行动，其总的结果是改变世界的现状，并建立一种不断改进的目标体系（模式）。其社会的表现形式包括各种确立正义、自由和普遍福利的社会制度或相关的社会改革，个人的表现形式则是像格瓦拉（Ernesto "Che" Guevara, 1928－1967）或特肋萨嬷嬷(Teresa）那样充满勇气和信心地为社会的不断改良而斗争。

第三种模式是理性的力量。人类经常陷于情感失控，概念意义混乱，丧失理解能力，以及由非理性决断和情感强迫所导致的不良行为等。专制的或狂热的权威也可能会滥用语言以使为自己谋私（形成强权等）。根治这种混乱的终极实体是理性，亦即通过分析的反思、澄清概念而达到真知。"借助精确的思维与表达，我们能够透过误用理性所产生的层层迷雾，发现真理"。要使理性思维明晰化的途径，是在精神方面和语言表述方面加以精确的逻辑训练和实践。这条实现根本转变之路的特征在于精细的分析，由此导致明确清晰的思维，并进而改善人类的境遇。在个人方面，追求理性的过程会使人充满自信和欣慰（如演算出一道难题或在攻关中取得成果等）；在社会方面，则是注重哲学、逻辑和科学的教育，理性地制定法律和政治经济政策。

第四种模式是艺术创造的力量。忙碌于日常生活的人们常常感到自己已经变成一部机器，想象力日趋枯竭、缺乏创造性。"人们已经忘却应在各种生活中寻求美"。扭转这种境遇的终极实体是创造性的美的生活，用听、看、触以及其他感觉方式揭示事物的真谛，它能抵消普遍存在的人类生活的枯燥。艺术家借助想象为观众提供了一种可见的美，同时也使观众领悟到真谛，在这种终极实体中，艺术家、艺术与观众（或听众）之间有着牢不可破的关联。人们实现转变的途径，在于把形式(绘画或其他作品)创造性与完美结合起来。艺术家运用独特的风格与媒介向观众展示的实体，使人们进入一个崭新的经验世界。"在艺术的表现形式中，对个人

而言，最高的价值在于自发性与由衷的表现。艺术家在其作品与演出中赋予人类经验以意义，并且把他们自己及其作品变成清澈的渠道，由此展示了人类对实体之最深刻的与最可能的感受。”

第五种模式是“科学技术也可成为实现根本转变的手段”。当物质实体构成宗教关注的核心时，人类境遇中的问题就表现为物质方面的苦难。这些苦难被归因于无力控制来自遗传与生物化学等方面的原因。饥荒、疾病与死亡限制了人类发展的可能性。对此，终极实体（改变“生物—物质”匮乏的条件）在于满足人类的物质需求：食物、温暖、人身安全、健康以及生殖繁衍。在这种关联里，欢乐、幸福与美的经历，要由精神的与物质的程序加以造就和控制。实现这种根本转变的手段在于科学技术。尤其是技术，它可以帮助人们克服物质的与精神的局限——遗传工程可以造就出更优良的生命物种，如小麦、鸡、牛等。这不仅可以使社会生活变得更好，而且使每个人“都可以最大限度地发挥自己的潜能，从而获得关怀、爱心、信赖和觉悟”。[5]

斯特伦的研究对当代人理解宗教的生活是相当有助益的，他所归纳的人类实现“根本转变”的基本模式，属于传统宗教的 4 种，属于非宗教传统的 5 种，这 9 种模式超越了宗教的具体形态，又贯穿于各个宗教传统的历史之中，是生活在不同社会历史环境中的人们，特别是当代人实现“根本转变”的基本途径。斯特伦关于“根本转变”的学说，具有很强的解释能力，能够把古往今来、原生性宗教的与创生性宗教的、宗教的与世俗的各种文化形式全都囊括于自己的理论体系之中。这似乎启示我们，宗教与非宗教的分水岭（是否承认超越的神圣存在）固然重要，但从终极的层面上看，二者的区别又化为乌有：宗教不是惟一能够提供“终极实体”以及引发人们实现“根本转变”的文化系统；不借助超越的神圣存在，人们也能够实现“根本转变”。由此人们可以阐发“世俗化”和“宗教性”等等问题，但是更重要的启示可能是：人类文明的发展，主要的趋势

不是宗教的因素渗透到非宗教的文化形态中，而是人类越来越现代化的精神需要促使宗教也越来越现代化，越来越由异化（神本）的方向回归（人本），促使人们从生活的各个方面提升自己的精神境界，开发自己的潜能。

(3) 宗教人类学的使命

从泰勒的《原始文化》（1871）到格尔茨的《文化的解释》(1973)，可以说贯穿着一条主线：从人本的立场和文化的角度来认识宗教和解释宗教（对于这个过程的陈述和分析，我们将在另一部书中讨论）。

宗教人类学，归根到底是一门研究人、研究人类文化的学问，它研究宗教的目的，不是为了认识神，而是为了理解人自己，理解人类的文化本身。无论是泰勒、弗雷泽的宏观比较，马林诺夫斯基、埃文斯-普里查德对部落群体的田野调查，还是当代的格尔茨对宗教的解释，虽然表面上都是寻根溯源的，实际上却是面向现实、面向未来。宗教人类学的根本目的为了促进处于不同文化背景中的人的相互尊重和理解，并由此促进人的发展。不论是信仰宗教的人还是不信仰宗教的人，不论是信仰这种宗教的人还是信仰那种宗教的人，都可以通过宗教人类学对作为人类文化系统之一的宗教有所理解：宗教的产生机制和演变轨迹；由宗教的神话、观念、仪式和象征构成的意象世界；各种宗教运动的发展脉络；宗教的正负功能和实现“根本转变”的不同途径。当人们在宗教的大千世界里巡游之后，如果领悟到各种不同的宗教乃至不同的禁忌仪规，在某种意义上，都只是特定历史和特定文化孕育的形式，都只是通达“罗马”的条条道路，都是获得人生和世界“真谛”的“法门”，如果还能由此体会相对真理与绝对真理的辩证关系，认识到坚持自己的信念和尊重别人的信念实际上是利人利己不可分割的二个方面，那真使我们这个多元的世界又增添了几分福祉。

对宗教的理解构成宗教宽容的基础，这不仅是信教者与不信

教者要相互理解，而且是信仰不同宗教者要相互理解，还包括同一宗教内部信仰不同教派者之间要相互理解，由于不理解造成的伤害和冲突不胜枚举，恩怨往复贻害无穷。信仰和组织是人类文化创造的宝贵资源，但是如果这种资源的占有和分配变成某种垄断，变成对人的发展和社会发展的一种阻碍甚至是伤害，那不仅不是在行善造福，而是在行大恶。所以当代世界，包括宗教研究领域在内，人们一方面强调宗教多元化，另一方面倡导对宗教的理解和宗教间的相互宽容。这是包括宗教人类学在内的所有的宗教研究学科、甚至包括宗教界在内的共同事业和使命。

本书作为宗教人类学的导论，力求提纲挈领、尽量全面地包括宗教人类学的基本知识点，并给读者一个系统的结构。建构这种理论体系的砖瓦大都来自国内外学界的积累，但理论构架的设计和在诸多观点中进行选择和取舍，则是自己完成的。本书所涉及的范围，不是局限于某个国家或某个时代，而是以一些基本范畴为主干，探索与分析宗教这种历史悠久、特殊而又复杂的社会文化现象的起源与功能：既研究非制度化的宗教，也研究制度化的宗教，不仅研究宗教的神灵观念和神话，而且研究宗教的仪式和象征等；探索宗教文化的起源、特点及其发展变化的规律，比较和解释不同人类群体中宗教文化的相似性和相异性，运用各种实际调查和理论分析的方法研究和解释当代社会发展进程中有关宗教的现实问题。

本书的研究课题为国家社科基金项目，在课题结项时，得到吕大吉研究员、刘魁立研究员、卓新平研究员、张海洋教授和张践教授的指教，现在的书稿程度不同地吸收了他们的意见。吕大吉研究员是我的导师，此书中不少地方引用了他的观点和论述。特此向各位致谢。我妻何其敏在中央民族大学讲授宗教学和宗教社会学已有多年，她将教学中的心得无保留地提供给我，并作为此书的第一读者提出了许多中肯的修改意见。这种支持十分珍贵，也使

本书增色不少。自然，我在学识与功力等方面的欠缺，使本书有不少论述不到位或失当之处，希请读者原谅与赐教。

注释

〔1〕该书将"宗教的社会正功能"归纳为 7 个方面：①心理调适功能；②社会整合功能；③社会控制功能；④个体社会化功能；⑤认同功能；⑥文化功能；⑦交往功能。参见戴康生、彭跃主编《宗教社会学》，社会科学文献出版社，2000 年，第 162－181 页。

〔2〕在该书中，宗教的功能是按照不同的要素分别论述的：①宗教实体意识要素具体功能（宗教意识与宗教素质／宗教意识的理性因素／宗教意识的非理性因素）；②宗教实体组织要素具体功能（宗教组织的构架功能／神职人员的支撑功能／信教群众的基础功能）；③宗教实体礼仪要素具体功能（宗教物象礼仪的具体功能／宗教示象礼仪的具体功能／宗教意象礼仪的具体功能）；④宗教实体器物要素具体功能（宗教活动凝聚功能／神性强化功能）；⑤宗教神圣性的基本功能（社会认同功能／群体整合功能／行为规范功能／心理消解功能／情操美育功能）；⑥宗教世俗性的一般功能（经济功能／政治功能／文化功能）。参见陈麟书、陈霞主编《宗教学原理（新版）》，宗教文化出版社，1999 年，第 74－149 页。

〔3〕奥戴《宗教社会学》，刘润忠等译，中国社会科学出版社，1990 年，第 26－33 页。

〔4〕参见斯特伦《人与神——宗教生活的理解》，金泽、何其敏译，上海人民出版社，1991 年，第 29－155 页。

〔5〕参见斯特伦《人与神——宗教生活的理解》，金泽、何其敏译，上海人民出版社，1991 年，第 159－278 页。

参考书目

A. Jackson《社会人类学》，In Contemporary Approaches to the Study of Religion, V2。

A.F.C. Wallace, Religion: An Anthropology View, 1966。

Anthony Giddens, Capitalism and Modern Social Theory, Cambrige: Cambrige University Press, 1971.

E. B. Tylor, On a Method of Investigating the Development of Institution; Applied to Laws of Marriage and Descent. Readings in Crass Cultural Methodology, edited by F. W. Moore, HRAF Press New Haven, 1970.

J. Milton Yinger, The Scientific Study of Religion, Chapter7 . New York 1970.

Emile Durkheim and Marcel Mauss, Primitive Classification, tr. And ed. with an introduction by Rodney Needham, London: Cohen & West, 1963.

H. Spencer, Principles of Sociology . Vol. II, London, 1882.

Henri Hubert & Marcel Mauss, Sacrifice: Its Nature and Function, 1964.

Marcel Mauss, A General Theory of Magic, 1972.

Mircea Eliade, A History of Relious Ideas, vol.1 (The University of

Chicago Press, Chicago, 1978)

P.L. Berger & T. Luckmann The Social Construction of Reality, 1966.

W. C. Strurtevant, Studies in Ethnoscience. In Theory in Anthropology edited by R. A. Manners and D. Klan, p475, Aldine Publishing Company. New York, 1968。

W. Caerte, Kosmische Vorstellungen im Bilde prahistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltstrome.

《20世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店，1995 年。

《古希腊罗马哲学》，商务印书馆，1982 年。

《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社，1990 年。

C. 恩伯 & M. 恩伯《文化的变异》，杜杉杉译，刘钦中校，辽宁人民出版社，1988 年。

J. S. 姆比提《非洲的宗教与哲学》，1970 年英文版。

L. Raglan, The Hero, 1956。

L. S. 斯塔佛里阿诺斯《农业的起源与传播》，弗·卡博《食物生产经济的起源》，载于《农业考古》1988 年第 1 期。

M. 霍巴特《灵魂的路程》，载于 G. B. 米尔纳主编《东南亚上著的象征》，1978 年。

阿巴·埃班《犹太史》，马坚译，中国社会科学出版社，1986 年。

埃里克·达戴尔《神话》，载《西方神话学论文选》上海文艺出版社，1994 年。

艾克·霍特克莱茨《神话与宗教的分离》，载《西方神话学论文选》上海文艺出版社，1994 年。

奥特纳《关锭的象征》，载于《20 世纪西方宗教人类学文选》，1995 年。

奥托《神圣的观念》，英译本。

卜工《磁山祭祀遗址及相关问题》，《文物》1987 年 11 期。

布林·莫利斯《宗教人类学》，周国黎译，姜建国校，今日中国出版社，1992 年。

陈来《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，三联书店，1996 年。

邓迪斯主编《西方神话学论文选》，朝戈金、尹伊、金泽、蒙梓译，上海文艺出版社，1994 年。

丁纳《新约世界》中文本，香港，1980 年。

杜尔凯姆《宗教生活的基本形式》，英译本。

杜继文主编《佛教史》，中国社会科学出版社，1991 年。

费孝通等《中华民族多元一体格局》，中央民族学院出版社，1989 年。

弗雷泽《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，汪培基校，大众文艺出版社，1998 年。

弗洛伊德《图腾与禁忌》，杨庸一译，中国民间出版社，1986 年。

弗思《人文类型》第 2 章，费孝通译，商务印书馆，1991 年。

甘肃省文物工作队《甘肃秦安大地湾 901 号房址发掘简报》，《文物》1986 年 2 期。

格尔茨《文化的解释》，纳日碧力戈等译，王铭铭校，上海人民出版社，1999 年。

葛瑞姆·汉卡克《上帝的指纹》，李永平、汪仲译，民族出版社，1999 年。

古德《原始宗教》，张永钊、刘诗伯、曹兵武、郦辛编译，河南人民出版社，1990 年。

郭大顺、张克举《辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报》，《文物》1984 年 11 期。

黄心川主编《世界十大宗教》，东方出版社，1988 年。

吉克·尔达·则火《我在神鬼之间》，云南人民出版社，1990 年。

江绍原《发须爪——关于它们的风俗》，上海文艺出版社，1987年影印本。

杰西·苏珊娜《众神之车》，郭力宜编译，陕西师范大学出版社，1999年。

卡西尔《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1985年。

拉德克利夫·布朗《原始社会的结构与功能》，伦敦，1959年。

雷蒙德·范·奥弗编《太阳之歌》，毛天祜译，中国人民大学出版社，1989年。

利明、贝尔德《神话学》，李培茱、何其敏、金泽译，上海人民出版社，1990年。

辽宁省文物考古研究所《辽宁省牛河梁红山文化"女神庙"与积石冢群发掘简报》，《文物》1986年8期。

列维·布留尔《原始思维》，丁由译，商务印书馆，1981年。

卢克曼《无形的宗教》，覃方明译，香港卓越书楼1995年。

卢莱《古希腊社会生活史》，莫斯科，1924年。

吕大吉、何耀华总主编《中国原始宗教资料集成》，6卷，中国社会科学出版社，1996－2000年。

吕大吉《人道与神道》，上海人民出版社1991年。

吕大吉《西方宗教学说史》，中国社会科学出版社，1994年。

吕大吉《宗教学通论》，中国社会科学出版社，1989年。

吕大吉《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社，1998年。

罗伯特·F. 墨菲《文化与社会人类学引论》，王卓君、吕遒基译，商务印书馆1991年。

罗素《西方哲学史》，何兆武、李约瑟译，商务印书馆，1981年。

马雷特《宗教的开端》，1914年，英文版。

马林诺夫斯基《文化论》，费孝通等译，中国民间文艺出版社，1987年。

马西沙二、韩秉方《中国民间宗教史》，上海人民出版社，1992

年。

马学良、于锦绣、范惠娟《彝族原始宗教调查报告》，中国社会科学出版社，1993 年。

麦克思·缪勒《宗教学导论》，陈观胜、李培茱译，上海人民出版社，1989 年。

帕特里奇《狂欢史》，刘心勇、杨东霞译，上海人民出版社，1992 年。

丘其谦《布农族郡社群的巫术》，载于台湾中央研究院民族学研究所集刊，第 26 期（1968 年）。

全梁《台湾史料》，上册，中国历史博物馆藏抄本。

施密特《比较宗教史》，辅仁书局，1948 年。

施特劳斯《耶稣传》，第 1 卷，商务印书馆，1981 年。

斯特伦《人与神——宗教生活的理解》，金泽、何其敏译，上海人民出版社，1991 年。

宋恩常《拉祜族原始宗教信仰辑要》，载于《中国少数民族宗教》初编，云南人民出版社，1985 年。

泰勒《原始文化》，连树声译，上海文艺出版社，1992 年。

唐逸主编《基督教史》，中国社会科学出版社 1993 年。

陶阳、钟秀《中国创世神话》，上海人民出版社，1989 年。

托卡列夫《世界各民族历史上的宗教》，魏庆征译，中国社会科学出版社，1985 年。

王铭铭《想象的异邦》，上海人民出版社，1998 年。

王溢嘉编《文化与心灵》，台北野鹅出版社，1987 年。

王震中《中国文明起源的比较研究》，陕西人民出版社，1994 年。

威尔·杜兰《世界文明史》，东方出版社，1999 年。

韦尔斯《世界史纲》，吴文藻、谢冰心、费孝通、邝平章、李文谋、陈观胜、李培茱、徐先伟译，人民出版社，1982 年。

西安半坡博物馆《西安半坡》,文物出版社,1982 年。

西奥多·加斯特《神话和故事》,载《西方神话学论文选》,胡戈金、尹伊、金泽、蒙梓译,上海文艺出版社,1994 年。

希提《阿拉伯史》,马坚译,商务印书馆,1990 年。

谢苗诺夫《婚姻与家庭的起源》,蔡俊生译,中国社会科学出版社,1983 年。

雅斯贝斯《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,华夏出版社,1989 年。

约翰·奥尼尔《身体形态》,张旭春译,春风文艺出版社,1999 年。

詹姆士《宗教经验之种种》,上卷,唐钺译述,上海商务印书馆,1947年。

詹姆斯·麦格雷戈·伯恩斯《领袖论》,刘李胜、郑明哲、陆震纶译,刘李胜、曹宏举校,中国社会科学出版社,1996 年。

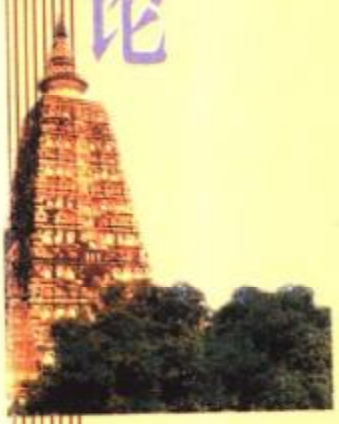
张桥贵、陈麟书《宗教人类学》,四川大学出版社,1993 年。

张紫晨《中国巫术》,上海三联书店,1990 年。

中国社会科学院考古研究所《宝鸡北首岭》,文物出版社,1983 年。

卓新平《宗教起源纵横谈》,湖南人民出版社,1988 年。

宗教人类学导论

责任编辑：霍克功
封面设计：艺 峰
司博文

宗教人类学导论