

丛书总序

宗教是一个动态的概念，是一种与特定的时代相联系，具有多种表现形态和丰富内涵的社会性的精神现象和文化现象。“‘同一的’宗教适应着信奉它的各民族的经济发展的阶段而本质地改变了它自己的内容。”（普列汉诺夫《论一元论历史观之发展》），迄今为止，仍是如此。即使在看似最无宗教传统的中国，它也在潜移默化地影响着人们的道德观念、价值尺度和修养水准，以至成为意识形态的某种材料。宗教不仅是信仰者和研究者的事，而且是涉及几乎所有文化界思想界的普遍性课题。了解宗教，研究宗教已成为当代人文化修养的一部分。

从这种时代的要求出发，我们编辑了这套《宗教文化丛书》。丛书总计百种，将按三大系列介绍宗教文化，其中包括专著系列（国内学者的学术专著）、译著系列（世界著名学者的名著或新作）和普及系列（由专家为非宗教专业读者撰写的融汇最新学术成果的知识读物），希望能做到有助于推动中国宗教学的学术研究和学科建设，有助于引进世界宗教学的优秀研究成果，有助于使广大读者建立起以学术思想为基础的对宗教的认识。丛书将以佛教文化、基督教文化和伊斯兰教文化为主，同时介绍儒教、道教、萨满教、神道教以及犹太教等各种宗教与文化的关系。所有编入丛书的作品，都要求有相当的学术功底，或有较高的认识价值，语言

表达力求深入浅出、雅俗共赏、融汇贯通。即使宗教研究者可资借鉴，也使对宗教感兴趣的各界学人开卷有益。由于涉猎范围广，著述品种多，出版时间紧迫，审读人手短缺，尽管参加著译的大多是宗教学的博士、硕士或教授、副教授和讲师，但挂一漏万、美中不足之处总会有的，尚祈望各方家赐教，以便在再版时校正。为了提高排版质量，本丛书基本采用激光照排，由于这在中国还是新技术，也带来一些诸如缺字、跳空的新问题。尤其要说明的是，丛书所收作品的观点不一定都与主编者一致，只要言之成理，持之有故，对中国文化建设能尽一家之责，这里便提供了一鸣之地。我们主张“文责自负”，以宽容的襟怀进行学术切磋。

作为一种复杂的社会现象和文化现象，宗教包含了人类社会得以维系的几乎全部因素。如果从哲学或神学，正统信仰或民间信仰的某一单纯角度去理解宗教或判断宗教的兴衰，都难免会作出片面的结论。只有进行全方位的考察（从政治学、经济学、哲学、神学、社会学、心理学、人类学、文学、美学、民俗学、艺术及人体科学等不同角度），立体的阐述（兼顾统治阶层信仰、知识阶层信仰和民间下层信仰的差别与联系）以及系统的论证（综合不同学科、不同发展阶段、不同信仰层次、不同文化体系、不同时代背景下的变迁与延续，分析宗教的出发点和客观社会效果），才能揭示宗教的真实面貌和实际作用，揭示宗教在人类历史上的过去、现在和未来。《宗教文化丛书》正是要在广义文化的前提下，给人们提供各种观察了解宗教的机会。

在诸多角度中，首先是宗教创立者、传播者和信仰者自身的看法，或简称为神学的角度。这是应予尊重和重视的，是从其他角度观察的对象和研究的基础。一个人尽管不必是

宗教信仰者，但生活在社会中，就不免应具备对信仰者的了解甚至理解。这样，在许多方面都可以避免伤害对方的感情，也不至于由于妄加褒贬或主观歪曲而带来无知与浅薄之名。据估计，全世界现有宗教徒超过 25 亿人，占总人口的五分之三以上。与这样多的人们交朋友，是值得认真对待的。当然，我们绝不是要求每一位作者或读者都膜拜在宗教的脚下，恰恰相反，我们希望每个人掩卷之余都有一番思索，得出一个独立思考后的判断。

其次应提到哲学的角度。哲学是对万事万物的概括与抽象，是任何一种意识形态的理念核心，宗教概莫能外。宗教的内容可以用本体论、认识论和实践论等等框架加以标定，便于人们去把握其实质。但这种把握往往要求把握者有较高的文化水准和较强的思维能力，无论是普通信仰者还是对宗教有一般兴趣的人都不一定能做到。而哲学却实在是宗教的精神支柱，只不过距离宗教登场表演的前台还很远罢了。古往今来，有多少次前台的戏已唱得起劲甚或停了下来，但这支柱却不会倒。宗教在学术上的不朽价值，较多地体现为其哲学对于人类思辨能力的深化与提高。不过，发人深省的也还有另一种现象：当哲学贫乏到讲不下去的时候，反倒要求助于宗教。二者常常交替出现，面目甚至是模糊的。

再次应提到文学的角度。文学是把宗教作为思想材料的“自由派”。在文学作品中，宗教既可以成为主导和灵魂（或潜在主题和最终信念），如《神曲》、《复活》、《金瓶梅》、《红楼梦》等等；也可以为讥讽取笑世相而借题发挥，如《西游记》、《十日谈》、《巨人传》等等。不了解宗教就不容易理解这两类文学作品；但如果想从这两类作品去了解宗教，前者多为理想化，后者多为世俗化，与神学或哲学的宗

教又都有一定距离。当然这也正是从文学角度体现宗教或对宗教题材进行再创作的特色。如果触目皆是说教而失去了有血有肉的形象，文学则是失败的；而宗教的根本目的也就随之落空。成功的宗教文学总会以一种活灵活现的甚至长存千古的形象来实现宗教理念原本想要达到的目的；这目的其实并不曾说出来，却会在相当一部分读者内心中被自然地唤醒。

当今比较具有现代色彩的一种角度，是心理学。例如，讲“天堂”，“地狱”，会被有知识的人们斥为“迷信”，“陈腐”。但如果像池田大作在《展望 21 世纪》中所说的那样：“‘地狱’就是受生命原有的魔性的冲动所支配，处于痛苦最深的状态”，“‘天’是欲望得到满足，充满欢乐的状态”，是否当代人就会接受呢？据说西方著名的历史学家和哲人汤恩比给予的高度评价是：“超过迄今西方所进行的任何心理分析。”传教者已变换为这种现代口吻，研究者将如何？对历史上的宗教现象又如何从这一角度分析？都是新课题。

还有不能忘的一点，即从政治学角度去看宗教。这一点在中国具有悠久的传统，古来即有“神道设教”的治国安邦之策。宗教之于政治也有比较明确的认识，叫做“不依国主，则法事难立”，基本能自觉地“巡民教化”。政治与宗教的协调互补，在历史上往往与社会的长治久安相联系。而宗教与政治的对立乃至冲突，则标志着动乱和不安。这种现象也很值得从广义文化的角度去重新探讨。

至于其它方面，如经济学的角度，在僧俗之间，传统的说法往往不知不觉总站在正统的立场上，维护皇权的利益，似乎此时皇权便代表全民。而实际上，宗教经济的存在——其慈善事业对于社会经济总体的调节补充作用和心理效应，

更多地表明了它之所以能存在的历史合理性。宗教文化在相当程度上与宗教经济的兴衰息息相关。

总之，从任一学科的角度都可以去研究宗教，而任一学科也仅仅揭示了宗教的一个方面。在广义文化的前提下扩大探讨宗教的视野，是一件有利于各种学科展现更全面历史的好事，也是一件有利于民族文化建设的好事。

中华民族是一个具有古老文明的民族，对宗教的探索曾显示了她非凡的理解力和天才的创造力，为人类文化贡献过无数璀璨的瑰宝。当我们整理这份遗产时，沐浴着她的智慧之光，更感到应让她为今天和明天的文化建设献出潜在的宝藏。我想，如果意识到宗教几乎是伴随着人类社会而诞生的，并且不会半途便辞别人类而去；如果意识到宗教必将适应经济发展的阶段而本质地改变自己的内容，并由此建立起一种历史的发展的观点，则将使我们对宗教的观察和了解更为客观、更为主动、更为冷静、也更为睿智。

王志远

一九八九年九月
于北京幽州书院

原编者序

在当代人类思想发展史上建立了丰功伟绩的所有伟大的思想家，如黑格尔、马克思、泰勒、斯宾塞、杜尔凯姆、韦伯及弗洛伊德等，在他们的学术生涯中都曾对宗教的性质和意义产生过兴趣，并且他们的很多重要著作，实际上都是致力于解释宗教的起源和功能的。在这部范围广泛、学术性与可读性都很强的重要教科书中，布赖恩·莫利斯（Brain Morris）把这些伟大的思想家对宗教现象的解释作了提纲挈领的介绍，并叙述了这些解释所产生的历史和文化背景及与这些思想家的渊博理论之间的关系。作者在介绍过程中还澄清了宗教研究的很多关键疑点，这些疑点一直是当代人类学家所面临的并致力探索的对象。莫利斯还令人信服地讨论了功能主义者、象征主义者、唯理智论者、解释学派、结构主义者及心理学与思想界的论点。莫利斯不但概括了学者的经典著作和观点，而且还对更多的当代学者的研究进行了有见地的讨论。这些学者包括荣格（Jung）、马林诺夫斯基（Malinowski）、拉德克利夫—布朗（Radcliffe—Brown）、伊利亚德（Eliade）、列维—斯特劳斯（Levi—Strauss）、埃文斯—普里查德（Evans—Pritchard）、道格拉斯（Douglas）、特纳（Turner）、吉尔兹（Geertz）和古德利

尔 (Godelier)。

本书用批判的态度，吸收了著名学者的观点，并避免了艰涩难懂的词汇术语，它是自埃文斯-普里查德的先驱著作《原始宗教理论》问世以来的第一部非常宝贵的宗教人类学读书指南，也就是说，人类学中所有主要人物的宗教专著都在本书中得到了介绍。因此本书对学习一般社会科学尤其是学习人类学的学生，以及对宗教起源和比较宗教学感兴趣的人来说将是必不可少的。

作者原序

柏拉图在两千多年前曾这样说过：“所有人类，不管是希腊人还是非希腊人，都相信神的存在。”大家都承认某种宗教形式是全人类所接受的。在人类生存的地球上，至今还未发现哪种社会可以将关于宗教的意识与关于精神存在的意识截然分开。宗教辩护士在为一种宗教的或有神论的世界观辩护时，很自然地趋向于强调宗教的普遍性。然而，有一点不能忘记，对宗教信仰的怀疑态度大概在所有文化中又都早有表示，另外，对世界的自然属性的认识，也经历了很长的一段历史。拉德克利夫—布朗甚至断言：“在每一种人类社会里，都必然存在不同的、或从某种意义上说是矛盾的两种对自然的认识。其一是自然主义，这种认识在技术领域无疑是无可争议的，并且在我们 20 世纪欧洲文化中，自然主义的认识，在我们的思想意识中已经明显占据了优势。另一种认识可以被称之为是神话的或宗教的，这种认识无疑是存在于神话和宗教中，当然也常见于哲学中。”玛丽·道格拉斯在《单纯与危险》一书中曾一心要把“原始世界观”描绘成基本上是宗教的和象征的，后来她对“原始虔信”这一概念提出质疑并认为可能有很多部落的文化都有非宗教倾向。她引用了巴特（Barth）对波斯百色利游牧民族的研究。百色利游牧民虽然

也属于穆斯林，但是在对待宗教的态度上，严肃得就如同伦敦市郊的绅士一样。她指出，人类学家就应该“揭示虔信的原始民族的神话”。我似乎更赞成这样的观点，即所有原始民族无一例外地受到基本上是宗教的概念范畴的影响。我们只需回顾一下希腊思想——西方思想传统的源泉，就可以看出自然、社会和世界这几个不同概念是相联共处的。

对宗教信仰和组织方面的人类学研究是本书各章节所要探讨的主题。这方面的研究由于受到学术界内形成的不必要的派别对立和专业分工的影响，现已被搞得面目全非了。社会科学的奠基人斯宾塞、杜尔凯姆，尤其是韦伯，他们都曾终生对宗教的组织 and 意识发生兴趣，可以毫不夸张地说，他们对这方面的历史知识有世界性的了解。这些学者从比较的观点出发，根据历史的变化和发展对宗教组织进行研究。因此，从他们的研究中，我们不仅可以看到关于工业资本主义产生的精辟分析和论述，而且还会发现有关原始文化的见解和看法。斯宾塞的《社会学原则》一书充实了范围广泛的各种文化资料；韦伯的《宗教社会学》用大量篇幅论述了所有主要的宗教体系；即使是马克思的研究，虽然几乎都致力于对资本主义的批判分析，但也包含了大量的与原始的和“古代”群落的社会生活有关的比较材料。

我认为，把社会学和人类学作为独立学科加以研究已产生了不幸的后果，因为这将导致人们的视野更狭隘。将这两种学科的基础教材做个粗略的调查就可以证实我的这一观点，尤其是当我们对宗教信仰和组织要进行研究时，这一弊端就更显而易见了。宗教思想在人类事务中有普遍的影响，尽管存在宗教的基础作用这一事实，可社会学教材所论述的基本上都是关于基督教和现世主义，并把宗教作为一个很边

缘的问题来处理。另一方面，人类学教科书把重点放在部落文化的宗教上，似乎过分强调了宗教的神秘色彩。在这类教材中必有一个章节是专门论述巫术与魔法的。尽管在以前的教材所忽视的领域里，社会学和人类学的学者最近一段时期曾做出了很重要的理论贡献，但在社会学与人类学对宗教的研究中，还是有大量的关于人类历史的宗教资料被忽略了。更重要的是，在部落宗教（正如人类学者所研究的）与历史宗教（正如社会学者和有关专家所分析的）之间无形中产生了一种概念性的划分，并且都有各自不同的理论论述。文字的出现和国家制度的产生对宗教体系的性质和组织有着重要的影响，这点是无人否认的，令人费解的是对宗教的认识导致了不同的理论研究。可是历史的发展就是这样。

有两点需要说明。首先，在对宗教的一般性讨论中，关于宗教的起源与功能的理论，一般都是指原始文化的宗教体系。弗洛伊德在他的《图腾与禁忌》一书中，意味深长地将精神分析的理论同部落宗教联系起来。尽管埃文斯—普里查德提出“自然教与天启教之间的划分是错误的，这种划分不但未使问题明了，而是适得其反”，然而他的重要教材的标题仍是《原始宗教理论》。并且他还认为，源出于部落文化的资料对于目的在于一般地确定宗教早期特点的比较分析来讲，是必不可少的。同样地，把“原始精神”或所谓的原始思想与科学认识进行对比和讨论，就等于不是把前一种思想模式和宗教思想一般地等同起来，而仅是和原始文化的传统思想等同起来。杜尔凯姆的关于原始的或象征的分类及对基督教概念的隐喻本质的“普遍性的”认识，都受到了极大的忽视。在民间宗教与历史宗教之间也存在着一条似乎明显的、不必要的分界线。其次，鉴于世界性的历史宗教被比较宗教

专业的学生看成是概念的主体，那么部落文化的宗教就被肢解得七零八碎而被视为残砖碎瓦。这样，大多数讲述比较宗教的课本，都有各自的章节来分别介绍伊斯兰教、佛教和犹太教，这些世界性的历史宗教被讲述成既是信仰体系又是实实在在的历史现象，而在讨论“原始”宗教时，总离不开这样一系列标题：魔力、禁忌、图腾崇拜、魔法、萨满教、神话和祭祀。当然，这些原始宗教的专用语汇所包含的思想概念决不是仅限于部落文化，他们可能是任何宗教的一个方面。令人惊奇的是，一些人类学者已经倾向于步这种研究方式后尘，因为尽管已有一些论述部落宗教的优秀论文问世，但总的趋势还是集中于这一思想体系的一个方面。例如，神灵象征、心灵着魔、神话和巫术，都常常被讲成是自成体系的信仰和活动，几乎独立于文化的其他方面，并且理论的观点也是专门对准宗教生活的一个方面。这样的研究可能是人种学的，就像埃文斯—普里查德对阿赞人（Azande）巫术的经典描述那样，或者它们可能具有一种普遍的本质，这正如列维—斯特劳斯在论图腾制度和刘易斯论心灵着魔崇拜的著作中所列举的那样。

列维—斯特劳斯说过，马克思主义的根本前提是“人们的生活方式决定了他们的思维方式”。这一论断或许是引导本书研究的线索，它被用来作为引言，指导我们阅读那些在认识 and 解释宗教现象方面做出了理论贡献的学者们的著作。为避免提出我自己的任何论题，本书对上述著作的观点选择了批判式的赞同这样一个立足点。我已经从最广泛的意义上解释了人类学和宗教。在我看来，凡是研究人类的环境或条件的学人都可以称之为是人类学者。而本书标题中的“宗教”，对我来说包括了所有被看作是有神的或有超验特征的

现象，如图腾崇拜、神话、巫术、宗教礼仪、精神信仰、神灵象征等等。在讨论每一个学者时，我首先用明白易懂的词语大概介绍一下他或她的社会理论的实质，然后接着描述并批判地研究各自的“宗教”理论。本书的编排大致是按年代顺序并尽量将学者按思想流派来分门别类的，这样可以反映出对宗教进行批判认识的各种研究。本书的前两章主要论述了德国的历史传统并研究了黑格尔、马克思、恩格斯和韦伯的著作。接下一章概括地介绍了对人类学有重要影响的学者的著作，他们是缪勒、斯宾塞、泰勒、弗雷泽、杜尔凯姆和拉德克利夫—布朗。在第四章中探讨了那些从心理学角度研究宗教的学者们的著作，其中包括马林诺夫斯基、弗洛伊德、荣格和伊里亚德。接下来的一章我研究了列维—布吕尔、埃文斯—普里查德、道格拉斯和特纳的学说，他们发展了杜尔凯姆的观点。最后一章介绍了列维—斯特劳斯、吉尔兹和古德利尔的近斯著作。

最后需要说明的是关于我对本书主题的研究。数年前，阿拉斯戴·麦克因泰（Alasdair Macintyre）曾提出过这样的问题：对宗教的理解与对宗教的信仰是否必须是兼容的。他得出结论认为，一个宗教怀疑论者为了要否定宗教，他就得解释宗教的含义，不仅如此，因为实现理解宗教要依赖于信仰宗教的境界，他还要排除社会的影响，这在自然主义解释已广为传播的现代社会里是很难做到的。我把这样的哲学问题撇在一边，作为一名无神论者，我只能申明已尽力在研究中遵循伯特兰·罗素（Bertrand Russell）在哲学上的辩解态度，即正确的态度应该是一种不卑不亢、抱有批判式的赞同态度。在我自己对待宗教的态度上，在对待本书很多学者的观点上，在评论他们的著作时，我试图表达的就是这样

一种批判式的赞同态度。毋庸置疑，这就导致了我提出这样的疑问：埃文斯—普里查德的宗教“只能从内心被牢牢地掌握”这一信念是否正确。

布赖恩·莫利斯

译者自序

威廉·詹姆士 (William James) 在他的《宗教体验类谈》(Varieties of Religious Experience) (1902) 一书中, 表达了他对人类各种宗教的“应用性和实践性”的侧重, 而宗教人类学在很多方面正是继承并发展了詹姆士对宗教研究的这种侧重。人类学的传统, 注重对无文字记载的原始社会的研究, 因而宗教人类学的重点, 也就放在了对原始社会的传统宗教活动和信仰的概括性研究上。这类研究往往是围绕宗教的现实活动展开, 比如拜神灵或祭祖仪式等。

当代宗教人类学的方法论, 是建立在当代许多社会科学学说基础之上的, 诸如: 杜尔凯姆的宗教“社会事实”的论点; 麦克斯·韦伯的左右宇宙进程的理想型; 以及马克思主义和弗洛伊德学说对意识和意识行为的研究等。宗教人类学始终致力于对宗教差异性的认识, 其研究方法不断多样化。现代的宗教人类学, 已不企望将任何一种文化信仰限定在一种研究模式中进行探讨。人类学的实地考察的结果, 要与对宗教活动的各种学科的研究成果相结合, 诸如现象学的、存在主义的、释经学的、实用主义的、结构主义的或政治性的等。宗教人类学的研究方法的手段是多方面的, 比如: 宗教人类学对宗教起源的探讨, 就囊括了宗教心理学、宗教社会

学、象征论与结构主义等很多社会科学学科的理论观点。正如威廉·詹姆士在他的《宗教体验类谈》一书的跋中所预言的：一种建立在多神论基础上的探讨宗教的时代，事实上已经展现在人类面前。

宗教人类学的主要任务之一，是对宗教起源的认识。宗教人类学的优势在于注重回顾，其侧重点放在原始宗教上。译者认为，对宗教起源的认识，与对宗教本质的探讨，实质上是相互关联但又有明确区分的两种认识范畴。只有首先正确地认识宗教的本质，才能对宗教进行科学的分类。没有对宗教本质的正确认识，也就无法提供宗教分类的理论基础，自然，对宗教起源的进一步探讨，也就无从谈起。事实上，目前的宗教学在宗教分类上仍未获得共识，宗教的分类依然是众说纷纭，莫衷一是。比如，我们中国所流行的，是将宗教划分为三大类，一类属世界宗教，一类属民族宗教，还有一类划分为原始宗教。这种宗教分类的方法，并非基于对宗教本质的认识，而主要是按宗教分布的范围来划分的，这种分类方法注重宗教外在形式的区别而缺少对宗教内在本质的认识。西方宗教学界，有的将宗教划分为历史宗教与传统宗教两大类：将基督教、伊斯兰教、佛教等划属历史宗教，它们随历史的发展而演变，具有明显的历史演变的特征；而将部落原始宗教萨满教等划分为传统宗教，因为它们缺少历史演变的特征，历经数千年却依然如故，传统性是这类宗教的主要特征。还有，像著名精神分析学家弗罗姆，将宗教划分为权威主义宗教与人本主义宗教两大类，他将基督教、伊斯兰教等划分为权威主义宗教，而将佛教等视为人本主义宗教。当然，他认为这种划分并非绝对，基督教、伊斯兰教等也有人本主义的成分。同样，佛教等也有权威主义的表现。

但这些宗教的本质，仍然具有实质上的即权威主义与人本主义这样的区分的。

因此译者认为，只有在对宗教本质正确认识的理论基础上，才能对伴随人类历史发展而衍生出的各类宗教予以科学的分类，并且只有在对宗教科学分类的基础上，才能对宗教的起源予以正本清源的认识，避免那种众说纷纭、莫衷一是的状况。译者曾有志于这方面的探讨，因此看到布赖恩·莫里斯博士的这部《宗教人类学》（该书是作者积十多年专业教学研究之经验与知识，为英国剑桥大学编写的一部宗教人类学教材）后，便想将此书翻译过来。适逢王志远同志主编“宗教文化丛书”，对宗教学的基础学科建设十分重视，其中也预想到要引进宗教人类学方面的学术成果作为借鉴，正好为我提供了用武之地，以后便全力以赴。在长达半年多的翻译工作中（大部分是利用业余时间，经常挑灯夜战至半夜三更仍未辍笔歇息），译者亦曾形成了某些对宗教本质与起源的不甚成熟的认识，这些认识的提高与成熟，还有待于目前和以后的进一步努力研究。此书的翻译，是译者有志于这方面探讨的初步准备，翻译此书的初衷，是帮助有兴趣的读者，了解宗教人类学的内容、主旨及其理论研究的方法，同时也希望有助于对宗教本质与起源的探讨，进而科学地认识宗教，推动和促进与之相关的理论研究与实践工作。

1989 年秋

丛书总序

原编者序

作者原序

译者自序

一 宗教意识形态论

- (一) 黑格尔的绝对精神理论 (1)
- (二) 黑格尔的宗教哲学 (12)
- (三) 宗教的本质 (20)
- (四) 马克思: 生平及早期著作 (28)
- (五) 历史唯物主义 (43)
- (六) 宗教与阶级结构 (56)

二 宗教神义论

- (一) 韦伯的社会学 (66)
- (二) 新教伦理与资本主义精神 (81)
- (三) 韦伯的宗教社会学 (89)
- (四) 比较研究 (104)
- (五) 韦伯与马克思 (116)

三 人类学传统

- (一) 学者: 缪勒、斯宾塞、泰勒、弗雷泽 (120)
- (二) 杜尔凯姆的社会学 (141)
- (三) 宗教生活的基本形式 (149)

(四) 宗教与社会	(165)
(五) 宇宙论与社会结构	(178)

四 宗教与心理学

(一) 宗教与感情	(191)
(二) 弗洛伊德的生物意欲论	(207)
(三) 图腾与禁忌	(213)
(四) 荣格：生平及学术梗概	(225)
(五) 宗教与集体潜意识	(230)
(六) 宗教原型论	(240)

五 宗教：含义与功能

(一) 列维—布吕尔	(251)
(二) 人类学与历史学	(257)
(三) 动物、畸形物和令人生厌物	(281)
(四) 对象征的解释	(303)
(五) 仪式象征论与社会结构	(328)
(六) 仪式过程	(344)

六 宗教思想：结构与释义学

(一) 列维—斯特劳斯与图腾崇拜	(370)
(二) 原始思维	(389)
(三) 思维模式	(406)
(四) 宗教文化论	(432)
(五) 结构派马克思主义	(441)

宗教意识形态论

黑格尔的绝对精神理论

“19世纪所有伟大的哲学思想——马克思和尼采的哲学、现象学、德国存在主义和精神分析——都可以从黑格尔那里找到它们的源头。是黑格尔首先产生了要对非理性进行探索的念头，并试图将非理性融合进一种更广义的理性中去。他的这一意图至今仍有待于我们去付诸实施。”这一段引语是莫留—朋梯（Merleau-Ponty）20多年前对黑格尔所作的一番评价。时隔仅仅20几年后的今天，正如戴斯克姆斯所评论的，在法国哲学家中观点似乎已有了变化，富科就曾特别提到“不知是通过逻辑学还是认识论，也搞不清起引导作用的是马克思还是尼采，反正我们的整个时代都在挣脱黑格尔的影响。”事实上，这些评论不仅反映了法国思想潮流的变化，而且也显示了黑格尔对现代思想的对立影响。一方面，黑格尔宣布他要超过启蒙运动中机械论的模式，他清楚地表明了一种思想模式，并用它来取代他曾继承并发展的二元论，同时仍保留对他的传统思想体系的信赖，尤其是康德所强调的人类主观的基本自由。这样，黑格尔把世界设想成

一种如同生物体进化过程，他还试图把实证论科学的各种二重性统一起来，如精神和自然、自由和必然、主观和客观。在这方面他的影响一直是很重要的，可以说是意义深远的。卡普拉（Capra）提出的一个模式——一个“现实的神圣概念”——所表达的就是黑格尔一百多年前所争论过的思想。另一方面，西方科学传统已大大发展了与黑格尔的超验观点相对应甚至相反的哲学，这样也就是继承并发展了启蒙运动思想和纲领。正如查尔斯·泰勒指出的那样，这种哲学的特点是“它的伦理观是功利主义的，它的社会哲学是唯核武器论，它的人类科学是分析至上，还有……这种哲学是指望用一个科学社会工程来重建人类和社会，并通过完善的相互调整给人们带来幸福”。这种实证论的观点，连同它的机械论和二元论的世界观，实际上还仍然占上风。正如卡普拉所认为的，这种哲学已渗入人文科学，尤其是经济学和心理学。富科指出，当代思想在努力从黑格尔哲学中挣脱出来，他的这一提法是不恰当的；社会科学从黑格尔哲学产生起，就一直避免受黑格尔思想的影响，这就正如马库斯在研究公认的社会学创始人奥古斯特·孔德的理论时所认为的那样。人类学和社会学基本上遵循的是启蒙运动的实证论传统，黑格尔的影响主要因为是通过德国思想界的传统而不是通过马克思传播，结果是江河日下，日薄西山。吉列恩·罗丝（Gillian Rose）最近甚至认为，韦伯和杜尔凯姆都是以新康德主义为样板。她提出，就连那些对经验社会学摆出批判架式的马克思主义理论家，如卢卡斯（Lukacs）、阿多尔诺（Adorno）、哈伯墨斯（Habermas）和阿尔蒂塞（Althusser），也都倾向于效仿实证论传统。同样地，博托莫（Bottomore）和尼斯比特（Nisbet）在全面发展列维——

斯特劳斯的思想中，也强调了新康德主义。如下文所述，马克思和恩格斯对黑格尔思想的主要内容做了基本修正，然而，唯一能直率地承认黑格尔哲学传统重要性的，还正是马克思主义。黑格尔的著作对当代世界一直是有着重大影响的，然而几乎所有人都认为他的著作是晦涩难懂的。黑克托尔·霍顿（Hector Hawton）承认，他发现黑格尔的著作“几乎是完全不可理解的”，并且他还提出，黑格尔是位“用有限的语言，竭尽全力想表达他的思想”，并为此做出了不屈不挠努力的学者。黑格尔基本上可以说是位思想家。他是个浪漫派，受歌德和席勒著作的强烈影响，不过他不会放弃理性，也决不向中世纪顶礼膜拜。他幻想有个全宇宙的和谐，像亚里士多德一样，他完全相信宇宙的运动是趋向于完美，不同的是，他是想要通过对宇宙运动进程的理性理解来实现这种和谐统一。他厌烦神秘的直观认识并意识到这种和谐只有通过人类的创造活动才会实现。因为他的著作是深奥难懂的，所以人们对黑格尔容易产生误解，我也不能自称对他难以捉摸的思想已完全理解了。不过，在本书中我的目的仅仅是概括某些黑格尔基本的理论观点和他对宗教文化的解释。我可以从他的《关于历史哲学的演讲》一书中引用若干语句，这本书概括地论述了他的某些基本思想，有这样一部指南，我想我是能胜任这一工作的。

黑格尔于1770年生于斯图加特的一个公务员家庭，毕生大部分都从事于私人家庭和大学的教师工作。正如科普尔斯顿所评价的那样，黑格尔虽然“才华横溢”并富幻想，但他仍不失是位“极其诚实的资产阶级的大学教授”。他出生的时代是重要的，因为这意味着黑格尔是在一段关键时期长大成熟的——18世纪末期正是社会和思想处于骚动时期。1781

年，伊曼纽尔·康德出版了他的代表作《纯粹理性批判》；1789年，法国革命爆发；在德国，谢林、歌德和席勒的著作开创了想象的时代，这一时代所时兴的是浪漫主义运动。理性的时代快要结束了，很多启蒙运动的基本理论观点，甚至理性本身都日益受到挑战。也是在这段时期，于17世纪一直遭埋没的理性学者斯宾诺莎的哲学，重新受到了人们的关注。黑格尔学说的基石就是吸收并尽力将这些有争议的流派调合起来。正如格雷（Gray）所写的：

黑格尔的最大愿望——也可以说是一种激情——就是实现由启蒙运动和浪漫主义运动在他的那个时代调动起来的论战各方的调合一致。简言之，他是要将理性与现实、真实与幻想或精神与自然统一起来。他渴望实现这一统一的激情能得以满足的唯一出路，就是建立一个能融合各种争论和派别的广泛体系。在这个体系里，争论各方的各自基本理论都被看作是这个整体的一个有机组成部分。他终生反对的就是异化，是黑格尔首先向社会推出这一语汇并介绍了它的心理学和哲学的根源。

所有的二重性现象，既包括机械论科学和康德哲学所提出的又包括黑格尔认为是人类思想发展所必不可少的东西，诸如精神与自然、知识与感情、理性与道德、自由与必然、理想与现实、人类主观与社会。黑格尔的奋斗目标就是将所有这些二重性现象统一起来。这样，他就着手将如下思想融合到一个广泛的体系里，诸如康德的批判哲学和他对自由和人类主观的重视，启蒙运动所注重的实验知识和理性，浪漫派所表达的观点，即自然是一个有机整体，斯宾诺莎的一元论哲学，和希腊哲学家的宇宙观，黑格尔对这些哲学家一直是持赞赏态度的（尤其是对赫拉克利特和亚里士多德）。好

一个空想！同时也是一个多么艰巨的任务呀！

关于黑格尔，所应提到的第一点就是他基本上可以说是一个历史思想家。他的所有基本概念——绝对精神、理性、自由——如果离开了一个历史的过程，更确切地说是一个宇宙的进程，那就没有任何含义和意义了。黑格尔写到，如果我们通观一下世界史，我们“看到了一幅交替变化的巨画；画上的民族、国家、个人千姿百态，变化连续不断……将这一思想概括起来，就是普遍‘变化’这个范畴，这个范畴首次亮相就是在这种民族与个人无休止地变化之中，它存在了没多久时间然后就销声匿迹了”。黑格尔欣赏东方的宇宙观（印度教的羯磨概念），它承认变化的无穷循环。然而，像柏拉图和赫拉克利特一样，黑格尔认为这样的教义提出的是一个有限的观点，在区分现象世界的变化性与绝对精神的无穷性或佛教的“永恒的静”之间的区别过程中，他的这种认识就更充实了。黑格尔认为，所有的现实——精神和自然——都是在不断变化。“单纯变化的抽象概念让位于绝对精神思想”。他写道：“绝对精神思想在它前进的总方向上都显示、发展和完善了它的力量。”但是，认识绝对精神的本质只能从它的产物和形式——人类文化——而不是从神秘的感悟中获取。然而，绝对精神所完成的使命或目的都是与本质有“关联的”。这样，黑格尔总的来说是把历史看作一种进程，看作是绝对精神的发展。这种进程是理性的、必然的和辩证的。他是这样表述的：

世界历史的发展一直是一种理性的进程，这仅仅是从世界史得出的一个推论。这里所论及的历史，构成了绝对精神的必然性和理性的原因——绝对精神的本质总是同一个的，它是在世界存在的现象中展示了这个本

质。如前所述，这必须把绝对精神看成是历史的终极结果。我们只好取后者，即把绝对精神是历史的终极结果作为对历史的解释。我们必须用历史的眼光或者说是按经验传统来继续作出这样的解释。

黑格尔认为真理是通过历史的进程来揭示它自身的。如前所述，黑格尔把世界看作一种宇宙进程，一个人要想获取关于这种世界的知识，他既不能以格言式的真理为开端，也不能假定曾一度有过受神所启示的原始人，“他们被授予真知灼见，掌握了关于所有自然规律和绝对精神真理的全面知识。”更确切地说，黑格尔提出一个人要想理解绝对精神的本质，必须用历史经验的眼光来研究文化，至少他必须以理解历史经验知识为开端。因为绝对精神的本质是在不断变化的历史现象中表露它自身的。

黑格尔在他的《历史哲学演讲》一书中，试图表明绝对精神有各种“发展等级”，他把构成不同文化基础的原则看成是“一个绝对精神的发展阶梯。绝对精神就是通过这些原则或者说是沿着这些阶梯提高，并完善它自身，使之达到一种自我理解的统一境界”。黑格尔从世界史的角度，勾划出四个主要的文化时代：东方的（埃及与亚洲文明）、希腊的、罗马的和德国的（包括主要的西欧文化）。很清楚，黑格尔是受了苏格兰启蒙运动思想家，尤其是亚当·弗格森（Adam Ferguson）的著作的影响。像他的同代人一样，黑格尔有一定程度的欧洲中心论的偏见。这样，部落的和非洲的文化就被排除在历史之外，被当作是“非历史的、落后的精神”，这一观点仍是某些历史学家共有的。说到非洲民族，黑格尔之所以轻视和有偏见，那是因为他受了传教士报告的影响。从曾去过非洲的传教士的报告中，人们了解到非

洲人生活在“一种完全未开化、粗野的状况中”，他们没有任何关于神、法律或主观的概念。他还相信，某些关键的历史人物——他把他们描绘成“世界历史人物”——无意识地体现了绝对精神。有趣的是，他们都是军事领袖：亚历山大、凯撒、拿破仑。

所以，黑格尔把编年史的工作和历史哲学的研究区别开来。编年史可以是描述性的，也可以是就事论事。而从事历史哲学研究的人所关心的，是通过对历史经验的资料研究，整理出一部有普遍意义的历史——也就是如前所述的进程。绝对精神就是凭借这一进程获取了对它自身的知识。和亚里士多德一样，黑格尔也有他心目中的绝对精神，而且它“竟然能自我发展到它的潜在水平”，正如一个生物体的成长，“发展的原则也包含了生命存在潜能——一种竭力要认识它自身的能力或潜力”。不过，黑格尔提出，自然生物体的发展是直线的、未受阻碍的，而绝对精神的发展却受人类意识与意志的调解。这就意味着自然生长这方面是“平静的”，而绝对精神的发展这方面却是辩证的，并含有一个“强大的自我斗争”。一些重要的观点就是从自我一分为二的“精神”这一概念引申出来的。

首先一点，黑格尔将自然进程和文化进程区分开来。他认为自然所展示的只不过是一种“不断重复自身的循环”，而精神（文化）的王国却有一个“完全不同的命运”，它创造性地引起各种新事物的诞生。精神有“一种促使变化和改善的真实的能力——一种可臻完善的动力”。但是这种命运是一个萌芽，是一个有所指的、注定要成为现实的理念。所以说，黑格尔将物质与精神、存在自身与存在体现区别开来。他所提出这一著名区分，后来在萨特的著作《存在与虚无》

中得到了发挥。所以，很难认为黑格尔是位进化论思想家。不过，认识到下面这一点也是重要的，即因为“精神是对一个客观真实世界的意识”，所以它（像人类文化一样）要努力实现存在自身与存在体现之间的整合，实现自由与必然或精神与自然之间的统一。黑格尔与宗教神秘主义者如桑卡拉（Sankara）不同，他把这种统一看作是与自然有关，而不是看成存在的某种超验王国。

第二点，黑格尔把世界历史看作就是“自由意识的发展”，他这样概括了这种发展：“东方国家仅仅知道一个人是自由的（君权政治的统治者）；希腊和罗马人只知道一些人是自由的（贵族）；而我们知道所有人……都是自由的。”黑格尔认识到，世界的命运不仅是意识到在绝对精神方面它自己的自由（属于抽象的），而且也意识到在人类世界中它自己的自由（作为一个具体的现实）。但是，黑格尔特别意识到，世界的历史从来就不是一个“快乐的戏院”，实际上他的意思是说世界历史一直是个“屠宰场”，在这上面，个人的智慧和集体的才智无休止地被扼杀了。然而，像佛陀一样，黑格尔申明“悲观的情绪”是无济于事的，他强调在历史中还有一个能揭示自身的“理性”。

第三点，也是有重要意义的一点，黑格尔把绝对精神的理念或命运，想象成是一种抽象的潜能：它是一个隐蔽的、未开发的本质。为了对它能有所认识，黑格尔认为还需要有个因素，这个因素从最广义讲就是最广泛的人类活动。其“动力”就是人类的需要、本能、爱好和激情，它使精神和理性具有现实性，使它们投入运转，赋予它们明确的存在。黑格尔把人类活动（一种理性和感情的融合）看作是“处于中间位置”或“媒介”，而理念或有普遍意义的本质（绝对精神

或自由) 却被解释成是客观的领域(自然或必然)。理解黑格尔的这一观点多少是有些困难的。但是, 这是被看作一种历史进程, 在这种进程中“一般意义的世界”通过精神(以文化的形式) 逐渐意识到自身, 认识到并使它在自然界中的自身自由具体化。

最后一点, 也是很著名的, 黑格尔开始提出现代国家是使自由能得以实现的条件。如他所说的“因为国家存在于地球上, 所以它是神授的理念”。为此, 黑格尔由于为国家歌功颂德成了一名普鲁士专制主义的辩护士而一直遭受严厉的批判。波珀(Popper) 甚至断言, 黑格尔是极权主义思想的创始人。波珀写道, 促使法西斯酝酿形成的理论基础是“黑格尔加上 19 世纪唯物主义的混合”。伯特兰·罗素(Bertrand Russell) 同样对黑格尔毫不留情, 罗素认为他的哲学意味着公民的存在仅仅是由于国家的恩典。虽然黑格尔明显地美化了国家, 有时他写的东西似乎用的是为战争辩护的语言, 但是他的理性国家的思想还是包含着个人自由和主观的概念的。正如很多评论者所指出的, 对黑格尔来说, 如果国家不把作为一个有机整体的国家的概念和个人的自由原则统一起来, 那么这个国家就不会是理性的。在黑格尔的理论体系中, 正如马库斯强调的那样, 理性和自由互为先决条件。这样他的哲学很难被用来为一个极权主义国家辩护。此外, 注意到这一点是很重要的, 即对黑格尔来说, 人类自由如果要成为具体的和名副其实的, 那它就必须体现在自然界和一个团体中。黑格尔认为康德的主观自由是抽象空洞的。

当代哲学家常常强调康德要在哲学领域发动一次哥白尼式革命的主张。康德的主张就是要把笛卡尔与莱布尼兹的理性主义和洛克与休谟的经验主义结合起来。事实上, 在解决

这一任务中康德所做出的成绩是微乎其微的，这不仅是因为经验现实成了一种不可知的“事物自身”，而且，如前所述，他的批判哲学也是矛盾百出的。康德的哲学从未超过启蒙运动的二元论思想。黑格尔所感兴趣的是，他不仅试图要提出超过二元论和机械论的概念范畴，而且也要描述出一种基本上不同于启蒙运动思想家的思想方式。他想要建立一种既是理性主义的又是经验主义的哲学人类学。他把这称之为客观的理性主义。几乎我所认识的每一个人都把黑格尔的理论看成是纯粹的、不折不扣的理性主义。而我的观点认为他的理性主义是与众不同的。因为黑格尔所主张的那种分析，总是以经验性的资料为开端，他极力推崇经验论者。他写道“所有真实的东西，它必须存在于实在的世界里并体现在感觉中”。不过，来源于感觉效果的这种知识——黑格尔在《精神现象学》一书中称之为“感觉必然”——是一种有限的认识形式，并且根本也不配授予意识这一词。黑格尔论证了那种称感觉必然是知识基础的主张是天真幼稚的。这一早期研究可以说是对经验主义的最早和最重要的批判之一。正如马库斯所说“对黑格尔来讲，事实本身是没有权威的”。于是，需要产生一个更高层的知识或思想形式，黑格尔称之为认识，他好像认为，认识代表了利用有关的自然规律对现象做出解释的普通机械论科学。但是，认识的本质是静态的和二元论的。黑格尔提出，认识建立起了一系列不必要的对立现象：思想与生活、理性与现实、精神与自然。所以，为了能获得对他的观点有一个更完美的认识，黑格尔绞尽脑汁，找到了一个新的认识方式。科普尔斯顿这样写道：“为了完成这一任务，黑格尔所需要的是——一种新逻辑形式，它能领会生命的运动，不会把相反的概念推到誓不两立的对立面。”黑格尔把这

种思想形式描述为理性或辩证法。这种思想一直有各种描述：有所熟悉的三合一变化——命题、反命题，综合；有“对立统一”这种方式；或有“矛盾”这一概念。辩证法思想的概念长期以来不是被庸俗化就是被解释成某种神秘的逻辑形式，这种逻辑形式由于否认一致和非矛盾原则的正确性，所以它多少总和常识与形式逻辑相矛盾。不过，正如辛格（Singer）所认为的那样，辩证法并不存在深奥和神秘，它仅是一种把思维主体和自然世界进程的统一作为出发点的思想形式。黑格尔这样说过：“这个辩证法不是一种从外部应用到事物上的主观思想活动，确切地说，而是事物的能有机地生长出它的枝干和果实的那个内核……能理性地思考一件事，这意味着不是把理性从外部压在客体上，结果导致对客体的歪曲，而是要从客体的内部原因来探索客体是理性的。”

黑格尔在《现象学》一书中，既没有为“单纯形式主义”辩护，在这种形式主义中，主观认识总是围绕着把形式应用到它所要认识的对象，也没有为纯粹理性申辩，因为“理性从不是静态的”。相反，他提出“真理是统一体”，辩证法理性认为精神是内在的并孕育于自然界之中。正如韦斯（Weiss）简明表达的那样，“自然是从它自身当中产生精神，我们对自然的认识就是自然本身的自我了解。”和斯宾诺莎一样，很难判断黑格尔是唯心主义者还是唯物主义者，是有神论者还是无神论者。当辛格提出，黑格尔认为终极实在是“绝对精神”，或当哈里斯（Harris）指出，黑格尔“相信事物都是理念的表现形式”时，他们都是严重曲解了黑格尔哲学，即使黑格尔承认过他的主要兴趣是在绝对精神上而不是在自然界，同时他也承认他的整个表达方式是神学的。正如基督教哲学家科普尔斯顿所强调的（科普尔斯顿不大可能错

判或否认精神因素)，对黑格尔来说，绝对精神既不是一个独立于自然而出现的超然存在，自然也不是像本体论所说的那样是源于精神。科普尔斯顿写道：

绝对精神是整体，是整个宇宙……这样整体就是一种目的论的过程。但是理念或精神不会作为一种现实实体而存在，这种理念或精神逻辑上是先于自然的并是自然的有效起因。理念反映了过程的目的或结果而不是位于开端的现实实体……自然是认识现实整个进程目的的必然的先决条件，绝对精神对自身的认识是通过人类精神获得的。

那么，在很大意义上说，黑格尔的观点是对生活的肯定，在《现象学》一书中，他对斯多葛（Stoic）的神秘主义作了批判，他把神秘主义称之为“悲惨的意识”。在追求摆脱物质世界和维护自我意识自由的过程中，斯多葛派坚定地“从存在的喧闹中解脱出来。他们寻求与神的汇合，追求永恒与纯粹的精神境界，这样就可以摆脱经验世界和有限的自我而存在”。黑格尔认为这种意识是分裂的、异化的，因而也是“悲惨的”。像亚里士多德一样，黑格尔把精神和自然看作是共存的，但他并不是把前者解释成某种超然的状态或存在，而是把它看作是孕育于自然的绝对精神或理性。所以，黑格尔认为，把人类本质和精神或某种超然王国如历史宗教和笛卡尔哲学相等同起来，这就会使人产生误解。换句话说，人类活动（它既是实践的又是理性的）是种媒介或代理，绝对精神就是凭此而逐渐了解和认识它自身，即绝对精神是宇宙有机体。用这种方法，前面提到的各种矛盾就会迎刃而解了。

黑格尔的宗教哲学

和斯宾诺莎一样，黑格尔也理所当然地被描写成为一个“陶醉于神”的哲学家。他的所有著作都有一个明显的宗教倾向，因为他主要是致力于对精神的研究。然而，虽然他是个路德宗基督徒，但他的上帝概念却是非正统的。因为黑格尔把神想象成为一个整体，它在思想中（逻辑）、在历史中（精神、主观）和在自然中（必然、客观）表现其自身。但是，对黑格尔来说，终极实在是不具二重性的，也不是精神（文化）或自然的，而是两者的统一，即宇宙进程本身。这一观点既不是唯心的，也不是唯物的，而被恰如其分地描述为或者是客观唯心主义或者是辩证唯物主义。用神学的分类方法也很难为黑格尔定性，因为他既不是一个有神论者，也不是一个泛神论者或无神论者。从一定意义上说，他是三者兼而有之。正如科切夫和科普尔斯顿所坚决认为的那样，用哲学的话说，黑格尔发展了他的学说，超过了唯心——唯物的两分法，没有给本体论比自然和精神更优先的位置。正如后来的存在主义者和现象学家所认识到的那样，黑格尔的基本点是放在主观与客观世界相互作用上，就像海德格尔后来描述人类的存在形式是“在世界之中的存在”。存在主义者是把主要重心放在个人主观上，相比之下，黑格尔的观点和他所常常强调的却是整个宇宙的逻辑。

由于黑格尔的思想基础就是对人类理性的信仰，所以他逐渐把自己的那种哲学，归结为是一种比宗教形式更高层次

的意识形态，这当然是不足为怪的。他也就理所当然地把艺术和宗教都看成是理解绝对精神的有效方式，他也确实就把它们看作仅仅是宇宙意识的表达方式。黑格尔还认为宗教的思想形式是象征性的，是借喻人的形象构成的，因而也是有限的和不充足的。在他的整个一生中，他出版的论述宗教的书屈指可数，尽管如此，正如我已指出的那样，他的整个哲学可以被看作是宗教的或神学的。他论述宗教的主要著作明显地分为两类：他在 25 岁~29 岁（即 1795~1799 年）期间，以私人教师为职业时所写的早期神学论文；和在他死后，1831 年由他的学生收集出版的三卷本《宗教哲学演讲》。

1907 年首次出版的神学论文，论述了黑格尔对基督教和犹太教的观点。这些论文的主题都是反基督教或至少是反基督教会的。在他的论文《耶稣生平》中，黑格尔对基督教创始人的解释，用科普尔斯顿的话说，是“彻底人类化了”。这些论文没有提到奇迹，基督一生的超自然因素也被贬低了。科普尔斯顿提出，黑格尔是把耶稣描写成唯一的一位道德导师，几乎可以称得上是康德的道德哲学的解说员。在 1835 年，黑格尔的学生戴维·斯特劳斯（David Strauss）出版了黑格尔的《耶稣生平》，这部作品曾轰动一时，并形成一個流派，从而促进了这方面的研究。

黑格尔于 1795 年写了篇题为《基督教的宗教绝对性》的论文，正如理查德·克罗纳（Richard Kroner）在《早期神学著作》的引言中指出的那样，是充满了对基督教机构的敌意。黑格尔不适宜地将基督教和希腊宗教与康德的道德原则做了比较。黑格尔认为，希腊的民族宗教是他们社会的组成部分，这种宗教是用一种自然的方式反映了他们组织的一

致和均衡。对希腊人来说，精神是生活现实的一部分，因为非基督教徒（指希腊民族宗教信徒——译者注）的宇宙论观点认为，神“只是和自然打交道”，同时和人类的感情和需要也有密切联系。黑格尔甚至指出，人类与“支配自然王国的”神之间的关系是相互的，在这种关系中也不存在什么神的命令或缺少个人这部分的自由。由于基督教对希腊民族宗教的排挤，一切都发生了变化，一个人类的力量和意志所不可及的超然的上帝出现了。只有以彻底顺从的态度，用祈祷的方式，通过圣礼和祈求才能接近它。黑格尔写道：“罗马皇帝的专制，把人类精神从地球上驱赶走并使众生陷入苦难，这迫使人们去寻找并祈望天国的幸福。他们的自由、他们的精神和他们的永恒与绝对的因素都被强夺走了，结果就被迫逃往上帝那里。”上帝的客观性成为与人类的腐败和奴役相对应的现象，这样一个超然的、来世的概念所反映的仅仅是那个时代的精神而已。黑格尔据此认为，对基督教的改革从根本上讲是不会有什好结果的：被剥夺的思想自由和理性让位给了信仰和启示；道德被所强加的上帝旨意所替代，这样，人类就变得与他们真正的自身和神相离异。虽然黑格尔看来是在把一个机构与耶稣的道德说教区分开来进而对基督教进行评价，但我们也可以看出，黑格尔论述基督教是用极力否定的措词的。

在《基督教精神与它的命运》一文中，黑格尔对基督教显得要比对犹太教更有同情心，用科普尔斯顿的话说，由于犹太教的超然上帝和墨守成规的道德规范，犹太教就“成了首恶”。黑格尔写道，亚伯拉罕的上帝是完全与人类世界隔离的：

自然界中没有一样东西应该与上帝有任何瓜葛牵

连；所有东西都是处于上帝的控制之下，仅此而已。亚伯拉罕位于整个人类世界的对立面，本应该具有和对立面中其他宗教偶像同样的地位，这样他同样会受到上帝的赞助。然而，亚伯拉罕单独通过上帝获得了和人类世界的一种中介关系，这也是亚伯拉罕和人类世界所可能有的唯一一种关系。他的思想使世界屈服于他，使得他可以向世界索要他所需要的。

亚伯拉罕的上帝暗示了一种与自然世界相对立和受控制的关系。黑格尔认为，上帝的神性是“植根于他对整个人类世界的蔑视”，亚伯拉罕仍是上帝的“唯一宠儿”，正如在机械论和康德的哲学中，精神与自然相互异化的，上帝与人类和上帝与自然之间的关系是一种对立和控制关系。黑格尔预见到了后期生态哲学家的著作，对固守犹太——基督教传统的培根道德体系进行了批判，并为“爱的泛神论”辩护，因为它将康德哲学中明确表达的道德自由与主观和希腊泛神论统一起来。就是在这部早期论文里，正如科普尔斯顿和马斯特森（Masterson）所回忆的，黑格尔主要关心的是异化问题和重新发现丢失的统一。在他的《宗教哲学演讲》一书中，黑格尔假定了基督教本身实现了这种无限精神与有限世界的统一。

宗教意识与世界历史不同。黑格尔把世界历史看作是经过几个阶段的发展，而宗教意识，他认为由三种基本形态组成，形成了一个三合一运动。第一种宗教形态，黑格尔称之为自然宗教。在这种宗教里，精神被看作与自然无明显的区别。黑格尔提出，巫术是这种宗教形态的最“贴切的”形式。中国的宗教，印度教和佛教被看作是这一形态的高度发展形式，它们都被表述成是具有真义的宗教。黑格尔相信宗教具

有真义就意味着这些宗教有泛神论和宇宙论的特点。一般来说，黑格尔对这些宗教的神秘倾向持冷淡和批判的态度。黑格尔认为，叙利亚人、波斯人（琐罗亚斯德教）和埃及人的宗教体系以零散方式表明了独立于自然而发展起来的精神概念。黑格尔把它们划分为自然宗教的最后阶段，他写道，“产生于自然的主观精神因素的出现，开始似乎仅仅是一种双边冲突，在那个冲突中，双边还在互相纠缠在一起”，这是在早期波斯宗教的二元论中反映出的一种对立。

第二种形态的宗教是具有精神个体性的宗教。在这类宗教里，精神被想象成为一个主观、一个独立于自然世界的人格化的神，这反映了神的概念按历史的进程发展到了第二阶段。因为黑格尔的整个哲学都是用三合一的类型形式描述的，所以这第二种宗教形态，不可避免又是一个三合一，即由犹太人、希腊人和罗马人的宗教所组成，这三种宗教分别被描绘成是庄严的、美丽的和实用的，也就是说犹太人宗教是庄严的，希腊人宗教是美丽的，而罗马人宗教是实用的。黑格尔提出，在这些宗教里，上帝被升高到居于有限的人类和自然世界之上，成为一个超然存在。上帝是绝对的实在，而有限的世界却不再受重视了。

在最后的一种宗教形态里，上帝与世界的这种分离既有废除的，也有保留的，用黑格尔的名言就是扬弃。在黑格尔的辩证法里，所有的真理都是以一种更高的综合，既被否定又被保留而存在。按照宗教意识的发展，这种更高的综合就是绝对的宗教，即基督教。因为基督教受过上帝的启示，所以在这种宗教里，神被想象成既是超然的，又是活灵活现的。黑格尔把基督教看作是神的概念发展的最后阶段，这阶段的人类精神开始意识到了它自身。但是，更重要的是，黑

格尔认为基督教把绝对真理表达成一种能激发人感受的、形象化的思想形式。用概念化的思想形式来表达这同一真理的任务留给了哲学家。对黑格尔来说，绝对知识或完美是绝对精神的概念；绝对精神是宇宙有机体，它通过人类意识逐渐认识了自身。黑格尔的哲学是否可以被描述成“深奥的基督教”，这还是有争议的，但称他的哲学是一种神学却是无可争议的。正如莫顿·怀特（Morton White）写的，黑格尔认为宇宙是“精神的，它有方向，一旦我们明白了像人类活动、历史变化、普通事实和机构组织这些东西是如何被安排在这个宇宙有机体中时，我们也就理解了对这些东西的解释”。基督教被认为是一种有理性的知识形式，基督教把有神论和机械论科学相调合一致，单就有神论而言，它是“在无实在意义的基础上把精神架空到绝对的位置”，说到机械论科学，它虽然了解有限和“事物的多种联系”，但它还是怀疑整体。基督教是否起到了这样一种调合作用仍是有争议的，并且那种认为黑格尔把基督教评价为是“完美的、纯粹的宗教”的说法也是一个极大的误解，是种族优越论的观点。

黑格尔的宗教哲学做了一个大胆尝试，以便概括出自然和一个宇宙有机体在它自身发展中的逻辑。这样一个玄虚的概念和努力，对我们理解特殊的宗教体系帮助不大。用黑格尔的话说，因为这些只不过是宗教或精神总的发展中的“要素”而已。然而，黑格尔在他的论宗教的著作中，却提出了一些重要论点。

首先，黑格尔认为，我们决不能借口它们是“迷信、错误和欺骗”，或“把它们评价为仅仅代表某种宗教感情”，而轻率地排斥任何宗教信仰和习俗。相反地，我们必须逐渐地

了解宗教的意义或真理，“逐渐地认识宗教的理性部分”。其次，这种真理从历史上说被看成是宇宙进程的组成部分。这意味着黑格尔把宗教看成是显出一种进化型的一个一般现象。黑格尔的进化论是受当代知识的影响，虽然他对宗教的进化论解释是站不住脚的，但他对各种世界宗教所进行的讨论却是有实质性而且是深刻的，尤其是考虑到他当时所能得到的关于东方宗教的资料是很缺乏的。黑格尔对个别宗教的理解有社会学和历史学的特点，甚至他的出发点，即概括性的进化论指导思想，要比斯宾塞和弗雷泽的进化论思想更富有启发性和可靠性。确实如我在前面所提到过的，黑格尔的哲学预见了那种通盘的哲学和生态学的观点，这些在19世纪末期出现的观点。要比机械论的看法更胜一筹。

最后，虽然黑格尔的思想是用绝对精神的语言来表达的，在他的辩证法理论中，他赋予人类主观意识和人类活动以中心的地位，但黑格尔还是开创了对文化与宗教的自然主义解释。正如马斯特森指出的那样：“当代无神论的各种形式，诸如马克思主义、实证论和存在主义，它们不仅是针对黑格尔的绝对精神哲学而产生的思想反应，而且是极大地发展和完善了在黑格尔哲学中已被奠基的一种无神论，只是这点未得到坦率承认而已。”

宗教的本质

正如艾赛亚·贝林（Isaiah Berlin）指出的那样，有很多学者虽然他们本身不是思想体系的创始人，但对思想的发展也会产生重大的影响。他们为天才的思想家提供了“引燃长期堆积起的燃料”的思想火花。路德维希·费尔巴哈就是这样一位学者，因为他和黑格尔一起，为马克思和恩格斯提供了很多富有活力的思想。

费尔巴哈是位巴伐利亚哲学家，他是作为一名新教神学的学生来开始他的学术生涯的。但是，当他进入柏林大学后，变成了黑格尔的一名积极的追随者，他经常听黑格尔的演讲。不过到了后来，他渐渐抛弃了基督教和黑格尔哲学，明确地为无神论的唯物主义辩护。在黑格尔死后，他的信徒分裂为两派，费尔巴哈常常被称作是一名左派，或“青年”黑格尔派。一方面，黑格尔右派是以卡尔·戈赛尔（Karl Goshel）为代表，或者从一定程度上说，是以黑格尔传记的作者卡尔·罗森克兰茨（Karl Rosen Kranz）为代表，他以有神论的态度解释黑格尔哲学。这样，黑格尔主义就可以和基督教和谐共处了。他们还修改黑格尔名言“凡是存在的都是合理的”，使之意味着现存的社会秩序是公正的和合理的。他们对普鲁士国家持肯定的立场，所以他们的观点是保守的。

另一方面，有一些带有激进倾向的学者，他们对黑格尔

哲学作了更多的泛神论的解释。他们注意到黑格尔对法国革命毋庸置疑的肯定态度和热情，并强调了辩证法哲学所提出的观点，即所有的文化现象基本上都是短暂的。黑格尔名言中的存在的是不能与事实上的相等同，而是在形成过程中的一种理性运动。所以青年黑格尔派把黑格尔哲学看作本质上是革命的和批判的，是要求获得一个更美好的世界，在这种世界里的人类自由会是实在的和真正的，个人与国家间的对立将会得到克服。正如马库斯指出的，黑格尔学说的基本理论认为，人类根据理性思考，认为凡是好的、正确的和真实的东西，必须在他们的社会集体和个人生活的实际组织中得到确认。“只有经过理性加工形成的存在，才是真正的存在。”这一思想是青年黑格尔派的指导思想。但是他们对现存秩序的批判，正如恩格斯所说的，仅属于间接的政治。他们是在一种神学的幌子下来表达他们的主要批判思想，因而其主要目标指向了基督教。当他们的批判思想发展了，他们也就更倾向于自然主义的观点，发展到了超过泛神论而转向无神论。

戴维·斯特劳斯的《耶稣生平》一书为青年黑格尔运动提供了可以说是第一动力。斯特劳斯试图根据黑格尔哲学来解释基督教，在这样做的过程中，他逐渐抛弃了任何具有圣经传统的神学观点。福音书故事被当作神话，他用自然主义语言来解释这些故事。斯特劳斯的书被当局视为是激进的和有破坏性的。即使这样，他的书还受到另一位“青年黑格尔”即布鲁诺·鲍威尔的批判，他开始表达一种极端的“纯粹批判哲学”。鲍威尔是位柏林大学的神学讲师，他是一个自称“自由精神”的一个组织的领导成员。年轻的卡尔·马克思也属于这个组织。在鲍威尔的各种著作里，他否定了耶稣的历

史存在，并开始既不是按照黑格尔的哲学，也不是根据斯特劳斯的公社神话来解释基督教的福音书，而是把这些福音书故事看作是人类意识的自由的和诗意化的表达形式。

但是，代表着与黑格尔的现象学有最根本区别的是费尔巴哈的研究《基督教的本质》一书，除了马克思自己的早期著作，这部书可以说是那个时期最有影响的文献了。正如佩特森（Paterson）指出的那样，如果说19世纪40年代的早期对黑格尔哲学的研究还是处于探索阶段，那么费尔巴哈的这部著作就是对早期唯物主义的一个决定性冲击。从恩格斯论述费尔巴哈的文章中，我们就可以判断出费尔巴哈的这部研究不仅影响了广大读者，而且对那个时期的激进分子也有—种重要的“解放作用”。马克思满怀热情欢迎这部书的出版，因为它“又一次把唯物主义放在至高无上的地位”。

费尔巴哈是从黑格尔那里获得鼓舞和启示的，但从他的早期研究《对黑格尔哲学的批判》，我们就可以清楚地看出他在很早阶段就与黑格尔的现象学观点背道而驰了，因为在他的这部早期研究著作里，他提出黑格尔的哲学仅仅是伪装的神学。费尔巴哈接受了理想主义者的标签，但是对他来说，这意味着只是对历史未来的一种信仰，意味着他承认人的局限性，所以不想去认识过去和现在的历史。不过，用哲学的语言来讲，他认为他的研究基本上是实践的和唯物主义的，与黑格尔的哲学“针锋相对”。象更早时期的霍布斯（Hobbes）和狄德罗（Diderot）—样，他把人类的主观看成是一个自然存在并为现实的经验主义研究辩护。正如费尔巴哈在为他的研究论著写的序言中所清楚表达的那样，他的哲学原则既不是斯宾诺莎的物质，也不是康德和菲希特（Fichte）的自我，也不是谢林的绝对，当然也不是黑格尔

的那一套、一句话、不是抽象的、概念的存在，而是一个真正的存在——人。所以，费尔巴哈的哲学原则是位于最高层次的实在和真实。他的哲学是从思想的对立面，从物质，从存在，从感觉产生他的思想的。

费尔巴哈写道：“我讨厌理性主义，它把人从自然中分离出去。”他又接着写道：“在这一点上，我号召感觉自身来为我的思想的真理作证。”所以，费尔巴哈的哲学是以一句简单的话开头的：“我是一个真实的，一个有感觉的，一个物质的存在。是的，身体的整体就是我的自我，我的自我存在。”费尔巴哈把他的哲学看成是一个“新的”研究。这反映了德国的哲学被谢林和黑格尔的理性主义观点统治已达到了什么程度。费尔巴哈之所以视他的哲学是“新的”，其理由正像帕斯莫尔（Passmore）所说的，因为唯物主义几乎是像哲学一样陈旧。

费尔巴哈的研究《基督教的本质》一书分为两部分：前一部分以积极的态度论述了宗教的本质；后一部分表明他对基督教的作用持否定态度，并对基督教神学作了批判。

在他的这部书的导言一节，费尔巴哈概括了他所认为的是人类“本性”的东西。他强调自我意识是人类与其他动物重要区别之一，同时这也意味着个人认识到了他或她的天然局限性。不过，黑格尔认为，一个人之所以“可以变得意识到他的局限，意识到他的有限，就是因为他领悟到了完美即人类的无限，这种完美可能是通过感觉领悟到的，也可能是通过良心，还有可能是通过思想意识”。所以说，意识到无限就是意识到人类自己的无限性和人类的完美。他写道，人类生存在地球上，要思考、要爱、要实现意愿——这个人类共有的，可以说是神赋的三合一居于单个的个人之上。但是

他接着又写道：“理性、意志、爱却不属于人类共有，但是没有它们，人类就不成其为人类。人类之所以是人类就因为它们的存在；它们是人类本质的组成要素。”

作为单个的人，每个人都认识到他或她的局限性及对自然世界的依赖性，但是也存在对人类的无限的认识。人过着一种“双重生活”，他或她不仅仅是单个的人，而且也是人类的一员。人同时也是“我和你”，那么他们的“本质”就是最真实的存在。黑格尔的绝对精神已被人类的“本质”取代了。

人类本性的这一概念与费尔巴哈对宗教的解释有直接的关联。我认为表达他的理论的最好方法，就是从他的研究中选择一些引语，其中很多引语给人的印象都是极其深刻的。费尔巴哈写道：

宗教是人类自我认识的最早的也是间接的形式。因此，所有的宗教都先于哲学产生……人类在认识到他的内在本质之前，首先是认识到了他的外在表现。人类自身的本质首先被人类思考成是另一种存在的本质。宗教好象是人性的幼儿状态。这个幼儿所认识的只是人类的外部人性……神赋的存在不是别的，就是人类，或者更确切地说，就是得到了净化，摆脱了单个人的局限性，变得客观了的人类本质，即经过成熟的思考并受到崇敬的另一个独特的存在。

所以，与有限相区别的“无限精神”就是摆脱了个人和肉体局限的理性——因为个人和肉体是不可分离的——理性却自行其是。

上帝是人类摆脱所有不和因素的自我意识。人类在

他的宗教里感到了自由、幸福、愉快……神赋的存在是人类的纯粹主观，它摆脱了其他所有一切，摆脱客观的所有一切，它只和自身发生关系，自我享乐，自我尊重——这就是人类的最主观、最深刻的自我。

从费尔巴哈的研究中，我们可以得出很多有意思的观点。首先，他把神与人之间的对偶存在看作是“完全幻想的”。因为宗教本身仅仅是人类理想的一种虚幻的表达，这种理想就是人类通过爱情、自由和理性而实现人类存在的幻想。这实际上所反映的仅是总的人类本质与人类个人之间的对偶存在。在费尔巴哈的辩证理论中，这种对偶存在出现的对立、裂痕是永远不能弥合的。

第二点，既然宗教要按照它的心理发生，从人类本质自身来获得理解，照费尔巴哈的探索，这意味着在与神一致的属性和与人及有限世界相一致的属性之间是一种颠倒的关系。他提出，人把他们自身所缺少的东西都归属了神，“生活越空虚，上帝就越充实，越具体。现实世界在贫穷潦倒，上帝的天国就富裕美满。只有穷苦的人类才有一个富足的神。上帝是出自于一种需要的感情而产生的；人类需要的那就是上帝”。强调神的仁慈德性，那就意味着世界和人类本质基本上是腐败的、堕落的，同样相悖的是，“寂寞忧愁的感情”需要一个博爱的上帝。

第三点，在把宗教看作是人类本性的一个“被设计出的偶像”这种认识中，费尔巴哈对宗教和神学的虚幻、谬误和矛盾进行了批判。宗教使个人与他们真正的自身，与他们的人类存在产生异化。他认为，有必要认识宗教的真正本质，有必要让人类学降服神学。但是，这并不意味着宗教是纯粹虚幻或一种荒谬。他写道：“宗教是人类心中的梦幻。但是，

即使在梦幻中，我们也发现不到在空幻或在天国中的我们自身，所发现的还是地球上的、现实世界中的自身。”他提出，他批判宗教的目的就是要把想象的东西转变成现实的东西。所谓的现实，对费尔巴哈来说就是像理想化本质的那种“人类存在”。

最后，虽然费尔巴哈解释基督教信仰和组织活动所用的是唯物主义的朴素语言——例如，浸礼和圣餐的礼仪被看作是赞美水、面包和酒的自然性质——，但是，从严格的意义上讲，他的哲学决不是经验主义的。确实，虽然马斯特森强调过费尔巴哈赞成一种“现世的”自然主义的人本主义，但早期的学者如施蒂纳（Stirner）和恩格斯还是特别批判了费尔巴哈著作中的理想主义倾向。马克斯·施蒂纳是个人无政府主义者，他也是一名青年黑格尔派成员，并且在存在主义思潮的发展中，他还是位被埋没的、重要的先驱，他曾严厉批判过费尔巴哈和布鲁诺·鲍威尔他们所主张的那种人本主义。施蒂纳断言：“人类有的现实不会超过黑格尔的绝对精神和社会——这些东西只不过是幻影，是教条主义的抽象。”他写道：“你不只是个人，除了肉体的你，还存在一种思想。那么，你想象过你在什么时候会成为这样一个人吗？”施蒂纳对“人本主义的自由主义”的很多批判理论被卡尔·马克思所继承发展，后来马克思又严厉批判了施蒂纳自己的坚定的个人主义。施蒂纳对费尔巴哈的主要批判，是费尔巴哈强调爱和人道仅仅是基督教利他主义的一种世俗化。恩格斯对费尔巴哈的人本主义作了同样尖锐的批判。恩格斯提出，费尔巴哈在《基督教本质》一书的每一页上都宣扬感觉体会，专注于具体和现实。结果，每当他谈到“人类”和人的关系时，就总会变成抽象的和理想主义的。费尔巴哈的“人类”是一个抽

象、一个道德概念，这个概念是从一神论宗教的神那里得来的。关于费尔巴哈的道德理论，恩格斯写到：

是被设计用来适应所有时期、所有民族和所有环境，所以它就永远并且到处都不适用……他死抱着自然与人类不放；可自然与人类留给他的仅仅是词语。他无法告诉我们任何明确的关于真实自然和真实人们的东西……对抽象人类的崇拜构成了费尔巴哈的新宗教的核心。这种崇拜以后不得不让位于关于真实人们的及其历史发展的科学研究。

和孔德一样，费尔巴哈也希望用一种基于爱、智慧和正义的“有人性的宗教”来取代他所认为的虚幻的宗教。他希望按照一种“社会的，历史上曾经历过的个人意义上的狭隘人类和人类整体的绝对完美的调合”，来使有限与无限变得和谐一致。这样，费尔巴哈批判了所谓的黑格尔把人类从自然中“拆”出来的观点，然而他自己的“调合”的完成却是丝毫不顾及人类历史和自然界。相比之下，黑格尔赋予文化以精神上的意义使之成为绝对精神，但他仍把人类活动自身看作是调合无限和理性与客观世界的媒介。恩格斯认为费尔巴哈的哲学与黑格尔哲学相比稍有逊色，这也就不足为怪了。

尽管费尔巴哈的哲学有它的局限性，但他的哲学在以下两个方面的影响仍是重大的。其一是他的哲学对马克思有直接影响。其二是他的哲学对很多接受存在主义传统的哲学家产生了一种间接的影响。他们试图去除犹太——基督教的宗教信仰而保留犹太——基督教传统的精华，去除他们的一神论而保留他们的人本主义。像埃里奇·弗罗姆和马丁·布伯（Martin Buber）这样的社会人本主义者的著作，很明显就属于费尔巴哈的传统。

马克思：生平及早期著作

在所有青年黑格尔派中，卡尔·马克思是最著名的。他是一位学者，同时也是一名革命家，对他几乎不需做什么介绍。他的历史地位确实是很重要的。因为数以亿计人的生活一直深深地受马克思理论学说及其思想的影响。卡利尼克斯(Callincos)认为，马克思是为数不多的、基本上改变了我们认识世界的方式的思想家之一。他是与亚里士多德、哥白尼、牛顿、达尔文、弗洛伊德和爱因斯坦齐名的伟大人物。正因为如此，马克思是位很难用一种公正态度来研究的人物，因为他和韦伯及杜尔凯姆一样，一直是大量的评论和批判研究的中心人物。事实上，当代社会学家是把这三位学者看作社会学的创始人的，尽管直到20世纪50年代中期，正如约瑟·劳伯拉(Jòsep Llobera)所指出的那样，马克思才逐渐被社会学界所承认，又像很多人所指出的那样，他的幽灵很长时间以来一直与社会学周旋。吉登斯(Giddens)相当出色地表达了社会理论的三头创造这一概念。不过，就像氏族部落一样，社会学也是在不断重写它的历史，等到了“结构性的健忘”阶段，在早期年代被承认的学者诸如孔德、斯宾塞、勒普莱(Le Play)、西梅尔(Simmel)和帕雷托(Pareto)，他们的理论影响现在多已被遗忘或被忽视。

在对杜尔凯姆、马克思和韦伯的讨论中，有两种解释得到了应用。虽然它们看起来是矛盾的，但我认为这两种解释

都有一定的合理性。其中之一是强调了这三位学者在观点上的一致，他们都是想要超过 19 世纪早期思想所固有的二元论。从一定意义上说，他们试图克服实证论和理想主义之间的对立，来建立一种既是科学的、又是人道的社会理论，也就是说，这种理论是释义性与释意性并举。正如布朗（R.H.Brown）指出的那样：“当代社会学的这三位创始人同时跨着两匹马，而每一匹马都在沿着各自的方向疾驰。马克思、韦伯和杜尔凯姆为控制坐骑所做的各种努力，在今天对我们来说仍是很有启发教益的……卡尔·马克思著作的一个主要目的，就是要在浪漫的主观主义与冷静的实证论之间制造出一个兼容的中间地带。”

但是，与其他学者不同，布朗认为马克思事实上从未建立过一种把他的革命实践的理论和他的结构起因的社会学统一起来的综合理论。布朗写道，在马克思著作中，人本主义和决定论这些方面的解决设想到现在仍是未完成的规划。我认为这一结论还是有问题的，但重要的是，在马克思、韦伯和杜尔凯姆之间有一个共同的基础，即主要起源于黑格尔的科学的入本主义模式。

另一种解释强调了实证论的或“资产阶级的”社会思想（孔德、韦伯、杜尔凯姆）和马克思主义之间的对比，认为他们有基本的区别，并把那些学术界的社会学家与新康德派联系起来。我认为这种区别和对比是有些实质性内容的，因为马克思很明显是站在黑格尔传统这一边。但是，正如汤姆·博托莫（Tom Bottomore）已指出过的，马克思与学院派社会学之间的关系是复杂的，他们的传统没有哪一个是一样的。不管怎么说，杜尔凯姆和韦伯都不是实证论者，社会学的发展一直是多种多样的。然而，马克思主义本身，正如

我们下面要探讨的那样，一直是分为两个明显不同的趋向，“科学的”马克思主义总是有一个强烈的实证论倾向。

卡尔·马克思于1818年出生于德国莱茵河畔的特里尔市。这一地区在拿破仑发动的战争时期曾被法国吞并，所以启蒙运动和法国乌托邦社会主义者的思想在这里传播过。马克思出生于犹太人的家庭，他是在一个舒适的、相当富裕的中产阶级家庭的环境中长大的。在17岁时，他到波恩大学攻读法律，但不久便对哲学发生兴趣，后来于1836年到柏林。在这里他受到黑格尔著作的影响，他似乎接受了黑格尔哲学，这真好像是一个宗教皈依过程。在完成了他的博士论文《论德谟克利特和伊壁鸠鲁的唯物主义哲学》之后，他无法实现要在大学找一个教师工作这样的愿望，后来他便成了一名记者。在1843年年底，他搬到了巴黎，和他一起搬到巴黎的还有与他刚刚完婚的妻子——他的童年好友燕妮·冯·威斯特华伦。她的父亲是当地的一位贵族，是燕妮的父亲给年轻的马克思介绍了启蒙运动的进步思想。在巴黎期间，马克思开始和住在这个城市的很多激进主义者和社会主义者建立联系，并且和几个青年黑格尔派如费尔巴哈、布鲁诺·鲍威尔和施蒂纳建立了友谊。他还和蒲鲁东、巴枯宁建立了学术上的交往，他是在后来才严厉地批判了他们俩人。在1844年8月，他遇见了弗利德里希·恩格斯。恩格斯是位德国工业家的儿子，从此，恩格斯就成了马克思的终生朋友和合作者。在巴黎居住期间，马克思写了一篇批判黑格尔政治哲学的文章，开始了对亚当·史密斯和大卫·李嘉图及其他政治经济学家的严肃研究。这些研究，连同马克思对黑格尔和共产主义的最初想法，构成了后来被称之为《经济学与哲学手稿》一书。正如麦克莱伦（McClellan）所说，这份

手稿是一部论述资本主义制度的大部头巨著的第一份提纲。这部巨著《资本论》经修改和增补，于1867年终于面世。1845年2月，马克思搬到布鲁塞尔，在那里他住了三年，这期间他与恩格斯不断通信并相互拜访。他们一起写了一篇批判黑格尔左派的长篇文章《德意志意识形态》，但他们无法找到一家出版商肯将此文出版发行。后来马克思自己写了另一篇攻击法国无政府主义者蒲鲁东的作品。马克思和恩格斯也开始卷入政治活动，组织了共产主义者同盟，马克思任主席。共产主义者同盟是一个公开的革命组织，它的前身是正义者同盟，这是一个秘密的地下组织，同社会主义者魏特林（Weitling）和布朗基（Blanguie）有联系，这个组织在法国已遭取缔。马克思和恩格斯应要求起草了共产主义者同盟的纲领，这就是著名的《共产党宣言》。宣言于1848年出版，它对马克思的理论作了简明、经典的概括。由于欧洲到处发生了革命运动和斗争，作为一份激进报纸的一名编辑，马克思继续他的政治活动。但最后还是反动势力得势，马克思被比利时和德国政府驱逐出境。1849年8月，他去了伦敦，他在那里曾期望这次驱逐只是暂时的，但在伦敦却度过了他的全部余生。他的生活来源靠的是他给报纸投稿得的稿酬和他的朋友恩格斯的资助。

马克思的晚年生活一直受开支拮据和个人的不幸所困扰。在1864年，以马克思为首在伦敦创建了国际工人联合会，但在伦敦的这段期间，他基本上不怎么参加政治活动。他的绝大多数时间和精力都用于撰写他的巨著《资本论》和搜集材料。《资本论》的第一卷于1867年出版。在1857~1858年间，他写了关于《资本论》研究的最初提纲，题目是《政治经济学批判》，提纲的大部分内容在他生前都未曾

发表过。

著名的《政治经济学序言》是1859年出版的，这份序言对马克思的唯物史观作了简短而有说服力的表述。《资本论》的英译本于1887年首次出版，原版是德文版。在马克思在世的最后几年里，他常常是病魔缠身，1883年当他去世的时候，境况很悲惨，他的妻子和他的女儿燕妮都先他去世了。描述马克思的社会政治理论，即使是简短的，也超出了本书研究的范围。我将转而集中探讨马克思论宗教的理论学说——虽然他写的专门论述宗教主题的著述不多——和他对认识社会生活的一般研究。

长期以来人们都认为马克思的主要贡献就是他批判并综合了欧洲的三个思潮。正如列宁所写的：“马克思是个天才，他继承并完善了19世纪三个主要思潮，它们分别由世界当时三个最发达国家为代表，即德国古典哲学、英国古典政治经济学和法国社会主义。”马克思对这三个思潮的主要代表人物——黑格尔、李嘉图、蒲鲁东——进行了有力的批判，与其他某些马克思主义者不同的是，他同样注意到他们的可取之处，注意到他们对自己思想的影响。最近曾举行过一个关于法国社会主义——形成马克思主义“三个起源”的思潮之一——的讨论会，在会上霍布斯鲍姆（Hobsbawm）得出结论认为：法国社会主义者（圣西门、傅立叶、蒲鲁东）中谁也没有对马克思主义的形成施加过任何有意义的影响。而马克思和恩格斯却不这样认为，他们吸收了法国社会主义者对资本主义和私有财产批判的某些合理部分。

正如麦克莱伦指出的那样，马克思1844年的《经济学与哲学手稿》不仅是阐明《资本论》的第一份提纲，而且也首次不明确地综合了马克思主义的“三个来源”。手稿的注释

本身集中在一些关键的概念上——资本、劳动力、共产主义和异化——并反映了黑格尔、费尔巴哈和亚当·史密斯对马克思的共同影响。马克思的很多论点都是出自于这部手稿的这些注释，当然还出自于同一时期马克思的其他著作。这些论点后来或者被发展充实，或者构成了他的更成熟著作的基本观点。

首先，年轻的马克思接受了黑格尔哲学的基本理论。他写道：

黑格尔的现象学及其最后成果——也就是作为推动原则和创造原则的辩证法——的伟大之处首先在于，黑格尔把人的自我产生看作是一个过程，把客观化看作是目的的丧失，是异化和这种异化的超然存在。因此可以说他抓住了劳动的本质，把客观化的人——现实的因而是真正的人——理解为人类自身的劳动结果。

很多年以前，恩格斯强调了他和马克思都接受的这一个辩证观点的重要性。恩格斯写道，黑格尔哲学的伟大功绩，就是“由世界的自然的、历史的和精神的各方面构成的整体，第一次被思考，被阐述成一种不断变化和发展的进程”。卡利尼克斯（Callinicos）还特别提出，马克思继承了黑格尔辩证法的特殊结构。

值得强调的是，马克思一直想成为一名辩证思想家，他也一直赞颂黑格尔具有思想家的辩证思维的天才。那种认为黑格尔是盘绕在马克思脖子上的一只“猴子”的看法和认为马克思在抛弃了黑格尔辩证法后产生了一次从空想到科学的认识论上的飞跃的观点，都是对黑格尔与马克思之间关系的误解和歪曲。马克思写道，黑格尔辩证法的合理结构使我们认识到，所有历史形式都是暂时的，辩证法具有特别的、批判

的和革命的本质。但是马克思认为黑格尔的哲学也是片面的和有局限性，是一种“玄妙的批判”，因而他的哲学也是神秘的。他在《资本论》第二版序言中写道：

辩证法在黑格尔手中神秘化了，但是，全面地有意识地叙述辩证法一般运动形式的，仍然不妨算他是最早的一个人。在他手上，辩证法是倒立着的。必须把它颠倒过来，以便在神秘的外壳中发现合理的内核。

从唯心主义和唯物主义由来已久的对立这方面来阐述这些话和黑格尔的整个哲学，那肯定是会令人失望的，也会使人产生误解，因为黑格尔也曾试图要超越这一对立。当卡利尼克斯把黑格尔的自然观写成“精神的自我分离”时，当辛格说黑格尔认为在本体论意义上精神是第一性的而自然只是第二性的并认为“历史的目的和目标是把精神从所有的虚幻和桎梏中解放出来”时，卡利尼克斯和辛格的这些说法都是对黑格尔观点的极大误解。他们认为黑格尔的终极精神（或绝对精神）是某种在有神论意义上的一般精神（或文化）的创造者，而对黑格尔来说，一般精神（文化）是人类的内在意识。黑格尔的上帝的“原始统一”这一概念引起了这样一种解释——这种解释起源于恩格斯——它是站不住脚的。使马克思感到棘手的是，黑格尔的概念使得终极精神而不是人类成了历史的主体，文化在一定意义上是表现形式。所以，黑格尔全力注重意识，忽视了或者说至少是贬低了人类对自然界的主动关系。这样，马克思认为，对黑格尔来说，精神（文化）与自然间的对立是处于思想本身之内的，并且“自然环境中的人类”这样一来似乎就是一种抽象的精神产物。马克思向这种哲学提出挑战是由于它的神秘性，继费尔巴哈的唯物主义研究之后，马克思和费尔巴哈都提出：人类是历史的

主体，并把人类定义为一种类存在。事实上，马克思把费尔巴哈看作是唯 一 一个对黑格尔的辩证法持严肃批判态度的哲学家。这样，马克思就再也不会被认为仅仅是“颠倒了黑格尔的哲学”（后者被认为是纯粹的唯心主义），因为这会把一种朴素的唯物主义归属于马克思。正如马库斯和勒菲弗尔（Lefebvre）所指出的那样，从黑格尔到马克思的转变可以说是一个朝向真理的不同层次的运动。黑格尔的社会和经济范畴都是带有宗教色彩的哲学概念，而马克思主义理论的所有哲学概念都是社会和经济的范畴。

第二个论题，也是出自于这一论题，是马克思在《经济学与哲学手稿》中提到了人的种类的定义。在提出这样一个定义的过程中，马克思保留了费尔巴哈的类存在的概念，但马克思赋予了这一概念全新的内容。费尔巴哈关于人的概念基本上指的是人与世界的关系是被动的，他对“人”下的定义是伦理方面的定义。相比之下，马克思对人类下的定义，既不是按照他们的自身意识也不是根据人类的被动性或伦理属性，而是根据他们与自然界基本的主动的关系。他把这一概念看作是自然主义和人本主义的，并把它与唯心主义和唯物主义截然区别开来，他还提出，他的研究建立了“两者合二而一的统一真理”。他写道：

人直接地是自然存在物。人作为自然存在物，而且作为有生命的自然存在物，一方面具有自然力、生命力，是能动的自然存在物，这些力量作为天赋和才能，作为欲望存在于人身上；另一方面，人作为自然的、肉体的、感性的、对象性的存在物，和动植物一样，是受动的、受制约的和受限制的存在物……因为他感到自己是受动的，所以是一个有激情的存在物。但是，人不仅

仅是自然存在物，而且是人的自然存在物，也就是说，是自为地存在着的存在物，因而是类存在物。他必须既在自己的存在中也在自己的知识中确证并表现自身。因此，正像人的对象不是直接呈现出来的自然对象一样，直接地客观地存在着的人的感觉，也不是人的感性、人的对象性。自然界，无论是客观的还是主观的，都不是直接地同人的存在物相适应的。

马克思比文化人类学早近一个世纪就提出了这样的观点，即文化不能被看作是自然的和天赋的东西，自然界本身也不是直接就能被人的感觉所理解接受的。马克思和黑格尔都认为，人类作为一个历史存在物和自然界的相互依赖才是关键所在。这样，马克思就把启蒙运动思想家与费尔巴哈的唯物论的主要观点和黑格尔的唯心论精神（文化）要素结合起来。人类实质上既是自然的又是社会的存在，但是马克思更强调相互作用方面。这样，他所说的世界历史就“不全是别的，只能是人类的造物，是通过人的劳动和由于人类的作用而产生的自然界的发展得以实现的”。正如卡利尼科斯写的那样：“这个人类自然的概念，反映出通过劳动过程，人类与自然界产生一种能主动改变方向和变化的关系，人类自然的概念是马克思思想的基础。”难怪当这部手稿在出版的时候（1932年），它就对存在主义者和社会主义的人本主义者如埃里奇·弗罗姆（Erich Fromm）产生了重要的影响。

在突出生产关系时，会使人产生这样的看法，即马克思是在提出一种普罗米修斯伦理，也就是说，人类是在同自然的对立中，通过对自然的控制和统治来创造人类自身。这样，这种理论就意味着表现了人本主义的“自高自大”和培根的“人类对抗自然”的观点。有一位学者甚至认为马克思从未

使自己脱离过辩证法和启蒙运动的道德哲学。从一定意义上讲，事实的确如此，但是这种看法往往会使人完全忽视这样一个事实，即马克思继黑格尔之后，也试图要把他的理论和浪漫派如席勒和歌德所表现出的感受和价值观念结合起来。马克思笔下的人类活动的模式，其艺术感染力就如同经济的艺术感染力，他论述的人类与自然的关系，其美的享受就如同仪器给人的美的享受一样。卡利尼克斯再一次恰当地表述了马克思的方向，他提出，马克思“在以劳动进程为开端的历史唯物主义理论范围内，重新确定了这一人本主义的、美学的传统（即欧洲浪漫派文学传统）”。在强调需要克服精神（人类文化）与自然之间的异化现象过程中，我认为马克思和黑格尔都预见到了一个世纪后才出现的生态学运动的基本原理。在马克思的后期著作里，“类存在”这一概念销声匿迹了，这也是个遗留问题。我认为，这一问题的出现并不是说因为在对资本的分析过程中，又发现了更成熟的科学证据，从而他放弃了年轻时期的类似“类存在”这样的人本主义观点。相反地，马克思为消除黑格尔辩证法中的精神影响，他必须要把人类主体构想成为一个主动的、生产性的存在，这种存在，是通过他或她与自然的相互作用，随历史的发展而形成的。但是，他并没有用这来作为一个解释概念——因此马克思决不能被当成是个方法论个人主义者——不过，这个概念仍是马克思全部著作的一个基本原理。马克思认为，历史不是一个“没有主体的进程”。然而，他也没有杜撰出一个超越历史的主体。社会生活是一种人类生产性的创造，它基本上是历史的产物。

第三，《经济学与哲学手稿》概括了马克思批判经验主义的最初思想。经验主义的理论起源于洛克和培根。这一理

论认为知识是以观察经验作为基础的，还认为科学理论也是靠归纳推理才得以建立起来的。马克思用社会科学向这种理论的可靠性进行挑战。有意思的是，虽然马克思利用费尔巴哈来批判黑格尔的唯心主义，但他也利用黑格尔来批判费尔巴哈和英国政治经济学家的经验主义。卡利尼克斯提出，是马克思首先提出一种思想，继后，尼采和弗洛伊德又推波助澜，发展了它，这一思潮已严重削弱了理性概念的基础。所谓的理性就是对一个客观现实的无偏见的冷静思考。但是，实际上是黑格尔在他对经验主义的批判中首创了这个思潮，马克思接过黑格尔的思想火炬，对这个思潮的进一步发展做出了贡献。这样，马克思在他的论文“异化劳动”中，对政治经济学家做出的分析提出疑问。他写道：“政治经济学是从私有财产这一事实着手它的研究，但它并没有对此事实做出解释，政治经济学表达了总的、抽象的准则和物质的进程，实际上私有财产就通过了这一进程，然后政治经济学又认为这些准则是规律。政治经济学没有理解这些规律。”

在《资本论》这部著作中，他发展了在构成资本主义生产方式的内部结构和其表面现象之间的这种对比，他又一次遵循了黑格尔的思路。并且他还批判了政治经济学家的理论，这些经济学家把资产阶级的生产关系看成是“不受时代影响的自然规律”。

马克思同样批判了费尔巴哈的唯物主义。在他的著名文章《论费尔巴哈》中，他批判费尔巴哈的自然主义是固定不变的、非历史发展的。马克思认为，自然世界是不会仅凭用感官体验就可以轻而易举把握的。用马克思观点来说：

从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺陷是：对事物、现实、感性，只是从客体

的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解。所以，结果竟是这样，和唯物主义相反，唯心主义却发展了能动的方面，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动本身的。

马克思的研究抛弃了经验主义的这一主要缺陷，因此，马克思的研究也就不仅超越了唯心主义和唯物主义的对立，而且还超越了经验主义和理性主义的对立。这一次又是遵循了黑格尔的思路，马克思既不是为纯粹经验的描述辩护（或说是在这些描述基础上的归纳概括，就如同在晃动的地基上建一栋房子一样），也不是为把既定概念的强加于人辩解。正如当代某些马克思主义者那样，读《资本论》是为了找到一些普遍性理论原则，这是一种学究式的、脱离历史的做法，同时也是与马克思的思想主旨背道而驰的。马克思总是从经验性资料入手，不管这些资料是其他学者的著作还是既定的社会现实，正如莫里斯·布洛克指出的那样，马克思从未对经验性知识表示过丝毫的轻视。这样，在《资本论》中，马克思探索社会的方式就是从解释性的理解入手。不过，正如卡利尼克斯写的那样，马克思“拒绝按事物的表面价值来采取有目的的行动。这一方面是因为，马克思认为获取对必然性的解释的途径，是要透过事物的表面现象认识其内部实质……另一方面是因为马克思相信，在个人理解资本主义生产方式的手段与这种生产方式的实际作用之间，会有一些系列的差异”。卡利尼克斯引用了马克思的名言：“如果事物的表面现象和其内部实质是相符一致的，那么所有科学都变成是多余的了”。

这样，马克思就有了一个辩证的和现实主义的关于科学

的概念，虽然他明确相信各种科学有方法学上的一致性，但是他反对这样一种思想，即社会生活可以按照自然或机械的规律来获得解释，正像社会达尔文主义者倾向于认为的那样。

第四点，这部手稿的主要论题是异化概念，这个概念也是马克思从黑格尔那里得到的，只是马克思赋予了它历史的实质。费尔巴哈曾利用过这个概念去批判宗教，而马克思用它来论述一定的社会条件——资本主义生产方式的条件。他用否定的词语论述了资本家和工人之间的对抗斗争，他提出，工厂的制度不仅对工人的健康和幸福有害，而且还把他或她降低到商品的地位。劳动的过程不但应该包括供人类享受的财富的创造和生产，还应包含人的潜能的发展。但资本主义的劳动过程只能导致工人的低落。这一过程使个人失去人性，使人与他或她的真正的类存在发生了异化。工人不再掌管他们自己的命运，甚至他们的劳动产品也在生产的时候异化了。手稿文章的主要内容是对资本主义提出道德上的控诉，但是对资本主义的基本的经济范畴，如资本、劳动、工资、货币也做了一个初步的分析。马克思后来在他的更成熟的著述中，把这些基本范畴都加以发挥和发展了。手稿还描述了另一种社会，在这种社会里，私有财产被废除了，人类主体战胜了自我异化。马克思把这样一种状况称作共产主义，他还列举了法国社会主义者如普鲁东和圣西门。共产主义是“解决人类与自然和人与人之间的冲突的真正途径——也是解决存在与本质之间、客观事实与主观意识之间、自由与必然之间、个人与种类之间的冲突的名符其实的途径。共产主义还是有待解答的历史之谜，共产主义知道它自身就是这个解答”。

虽然手稿中的论文给无产阶级下了定义，但无产阶级还不能被看作是社会改革的全权代表，马克思在他的后期研究中把这一思想加以发展，形成了马克思的政治基础。长期以来一直认为马克思抛弃了黑格尔的神学的历史概念。这样，马克思把历史看作是一个公开的进程，把矛盾看作是社会现实不可缺少的组成部分。所以，值得引用马克思在他的关于共产主义注释中所作的结论，他写道：“共产主义是不久将来的必然形式和动力源泉，但是共产主义不是作为人类发展的这样的目标，它是人类社会的某种形式。”

马克思在这部手稿中对宗教论述的不多，因为他明显地认识到，费尔巴哈的批判在理论上已充分涉及到了宗教。无神论站在否定上帝的立场，所要求的是人类的存在，但是“真正的生活”，真正的人性，只能通过“否定之否定”即通过废除私有财产才能实现。因此，马克思相信，仅仅提出对宗教的批判，不再是一种可取的和靠得住的主张。因为宗教在一定意义上讲是一种次要现象并依赖于社会经济环境，所以，只有当产生宗教的环境自身被改造了，宗教才能逐渐被消灭。

1844年，马克思还发表一篇《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的文章。这篇导言的第一段最详细地概括了马克思论宗教的观点，所以它们值得全部引用：

就德国来说，对宗教的批判实际上已经结束；而对宗教的批判是其他一切批判的前提……反宗教的批判的根据就是：人创造了宗教，而不是宗教创造了人。就是说，宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。但人并不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是人的世界，就是国家、社会。国

家、社会产生了宗教，即颠倒了的世界观，因为它们本身就是颠倒了的世界。宗教是这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领，它的通俗逻辑，它的唯灵论的荣誉问题，它的热情，它的道德上的支持，它的庄严补充，它借以安慰和辩护的普遍根据。宗教把人的本质变成了幻想性的现实性，因为人的本质没有真实的现实性。因此，反宗教的斗争间接地也就是反对以宗教为精神慰藉的那个世界的斗争。

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

废除作为人民幻想的幸福的宗教，也就是要求实现人民的现实的幸福。要求抛弃关于自己处境的幻想，也就是要求抛弃那需要幻想的处境。因此，对宗教的批判就是对苦难世界——宗教是它的灵光圈——的批判的胚胎……于是对天国的批判就变成对尘世的批判。

虽然一直有几种提法想说明马克思基本上属于一个宗教思想家，认为他具有一种先知的自信，认为马克思主义是一种类似于犹太——基督教传统，即救世的传统用品一样的信仰，但是，上面刚刚引用的这些段落和马克思的其他著作，强有力地确认了马克思基本上是个无神论者。虽然他对德国神秘主义者雅各布·贝姆表示过积极的态度，但他对宗教总的态度是抱敌意的，尤其是对于宗教与政治压迫的结盟。对马克思来说，无神论是与以人为本主义不可分割的。

但在这些段落里所表达的关键思想是：宗教是能给人们一种虚幻的幸福感和慰藉的一种鸦片；但是要想废除宗教，

像费尔巴哈认为的那样，单单对宗教进行批判还不够，只有通过改变社会经济的秩序，改变这个无情的、不人道的世界才行，因为就是这个世界使得这种幸福的虚幻成为是必要的。正如沃斯利指明的那样，问题的关键是，为了要消灭宗教，人必须要消灭一个不合理、不公正的社会——就是马克思常常提起的当代资本主义制度。

马克思随后的研究和著作大部分是致力于对资本主义制度的详细分析，不过，在进行这一研究的同时，他还从事了与此有关的另外两个问题的研究。一个是对资本主义制度的起源和对资本主义社会之前按历史发展出现的各种社会形态的历史研究，这是马克思（也是恩格斯）所要解决的一个重要问题。马克思对人类学的兴趣既是政治的也是学术的，而且也是伴随终身的。另一个问题是要描绘出一个能认识和解释社会生活的方式——建立一门既是唯物主义的又能反映历史发展的学科——社会学。在建立这门学科的过程中，马克思发展了一些关键的概念。关于对文化艺术作品的理解，最重要的就是“意识形态”这个概念。下面我们必须转过来解决这后一个问题。

历史唯物主义

在马克思的政治小册子《路易·波拿巴的雾月十八日》的开头几段（在这部小册子里，马克思分析了1848年革命后法国的政治反应），马克思写道：“人们创造自己的历史，

但是他们并不随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。一切已死的先辈们的传统，像梦魇一样纠缠着人的头脑。”

马克思继续说到，19世纪的革命没能依靠“过去的诗歌”而只寄希望于未来。在阐述对那个时期的阶级分析过程中，马克思提出，未来寄希望于无产阶级而不是农民。但是就眼下的讨论而言，这个段落的关键所在，是马克思认为在一定意义上说，社会是比个人重要的。他还认为，人类活动在一个特定历史时期所能实现的结果主要依赖于占主导地位的物质和社会条件。是马克思首先把个人看作基本上属于一个社会存在，并且也是他最先把思维和存在作为一个基本的统一体来考虑的。所以，如果马克思与恩格斯合作写出一部几乎长达400页的《德意志意识形态》来批判马克斯·施蒂纳，纵然有些过份，但那也是不足为怪的，因为施蒂纳在他的研究《自我与他自己的》中，强烈地表达了他的无政府——存在主义的观点。马克思批判他的研究的主要根据是，施蒂纳的“唯一的自我”的概念是脱离历史的，是马克思所曾指责过的概念即一个“幽灵”。施蒂纳丝毫不了解“真正的、世俗的历史”，并且他对“神”、“真理”和“人类”这样的“怪物”所抱的敌意，使得他对这些现实性概念产生了天真可笑的误解。马克思认为，施蒂纳基本上是个唯心主义者，他“牢牢地粘附于纯粹思想的世界里”。但马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》这部研究更有价值的部分，是关于对费尔巴哈的宗教理论的再一次批判，和他首次提出的历史唯物主义的概念。下面我将对此进行讨论。

除了对费尔巴哈的朴素的经验主义表示了反对看法，马

克思对费尔巴哈的主要批判就是认为：虽然费尔巴哈确实指出了宗教是现世的一种幻想，但他还是遗留了一个重要问题没有回答，即人们是如何把这些幻想灌输“进他们的头脑中”。马克思写到，尽管费尔巴哈的观点是唯物论的，但他未能研究人类存在的实际条件，在“人类”这个抽象概念处停滞不前了。马克思一针见血地指出了费尔巴哈的研究缺陷：“说费尔巴哈是唯物论者，可他不和历史打交道，等他考虑历史的时候，他又不是个唯物论者了。”马克思认为，只有既从历史的发展，又从自然环境的变化来认识，才能真正对人类生活获得理解。

然而，马克思和恩格斯开创他们的历史唯物论的思想研究，恰恰就是在批判费尔巴哈的过程中形成的。引用一些简短的摘录就可以清楚地表达他们的这一思想研究。他们写道：

我们开始要讲的基本原理并不是随意杜撰出的，它们不是教条，而是通过想象得以形成概念的唯一的有现实意义的基本原理。他们就是实在的个人，他们的活动及他们的生活的物质条件，这些物质条件既包括现有的条件，又包括经他们的活动后产生的物质条件。因此，这些基本原理可以用纯粹经验的方法来确定……

因此，实际情况便是，以一定的方式进行生产活动的一定的个人，产生了一定的社会关系和政治关系。经验性的观点必须是具体地从经验的角度而不是带有任何神秘和思辨色彩，来揭示社会结构和政治结构与生产的联系……

我们是从事实活动的人为出发点，而且从他们的现实生活过程中，我们还可以揭示这种生活过程在意

意识形态上的反射与回声的发展……因此，道德、宗教、形而上学和其它意识形态，以及与它们相适应的意识形态便不再具有任何独立性了。它们没有历史，没有发展；那些发展着自己的物质生产和物质交换的人们，在改变自己的这个现实的同时，也改变着自己的思维和思维的产物。不是意识决定生活，而是生活决定意识。

在这同一研究里，他们概括出一个发展纲要，表明了生产（财产、劳动分工）发展的各个阶段包括原始的、古代的（希腊和罗马城市国家）、封建的和资本主义的“时期”。马克思和恩格斯还将社会生活（生产力、资本和社会交换形式的总和）的“真正基础”与意识形态或思想体系的上层建筑（政治、法律、宗教）区别开来，他们所划分的这一区别没有历史的作用。重要的是，他们把共产主义描绘成是“一场真正的运动，它消灭了目前由这样的经济基础和上层建筑构成的国家，这个运动的发展状况取决于现存的基本理论学说”。

差不多又过了十年，马克思出版了他的著名的《政治经济学批判》一书，很有必要再一次从这部著作的有创见的和引人瞩目的序言中摘录片段。马克思指出，他的这部研究的线索可以简单地归纳如下：

人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。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。

生产力和生产关系之间的矛盾引起了社会改革。马克思

继续写道：

在考察这些变化时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精神性指明的变革；一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式……这个意识必须从物质生活的矛盾中去解释。

正像麦克莱兰（McClellan）和其他人所指出的那样，1844年马克思的《经济学与哲学手稿》和他的后期著作，其思想和风格实质上是连续的。因为在《政治经济学批判》一书中，像异化、客观体现、个人与自然的辩证关系、他或她的一般的或社会的本质这样的概念又重复出现了。在《资本论》里，马克思主要还是应用了他在早期对资本主义制度的研究中所总结出的带有指导性的分析方式，论证了资本主义的经济学的范畴只不过是意识形态的产物，是用来掩盖其真正的基础，即构成资本主义结构的基础。《资本论》被一些马克思主义者看作是典型的科学研究。在这部集中了马克思成熟思想的著作里，他又一次轻描淡写地论及了宗教，因为他把“市场体系”本身基本上就看作是一个宗教体系。马克思只是在《资本论》的其中一个部分，即题为“商品的拜物教性质及其秘密”中提到了基督教，由于基督教是“抽象的人类崇拜”，所以马克思认为基督教是最适合作为一种商品生产体系的一种宗教形式。对这一讨论，他总结如下：

现实世界的宗教反映，一般说来，只有到实际日常生活的关系已经在人面前表现为他们相互之间以及他们和自然之间的明白合理的关系的时候，才有可能消灭。社会生活过程即物质生产过程的形式，只有到它当作自

由结合的人的产物，放在他们的自觉的计划的统制下的时候，方才会揭去它的神秘的幕。

从这些摘录所说明的历史唯物主义的纲要中，可以了解马克思的两个有意思的分析方式。第一，马克思的社会学分析方式很明显包括了一个“双论”，即两种解释方式：这和莫利斯·布洛克提到的两个不同作用有关，布洛克写到，

第一个作用是聚集在一个社会里并从事生产的人们的相互作用的组成部分。这个作用导致了概念、思想、价值观念和机构的产生，它们是把生产作为一种社会任务来完成的间接产品。第二个作用是某种事实的一个方面，这种事实指的是，历史也包含着剥削发展。这也导致了思想、概念、价值观念和机构的形成，不过它们与第一种作用的产品不同，它们要符合剥削的要求和利益，它们给剥削披上了合法的外衣，把剥削的真正本质掩藏起来，不让被剥削者认清其实质。马克思和恩格斯称第二种作用为“意识形态”。

关于第一种作用，马克思主张这样来理解，即它是历史的产物。在《政治经济学批判》一书中，马克思概括了财产关系发展中的几种演变模式。但是，他概括出的几种生产方式很明显并不被认为是历史的必然结果。马克思并不是一位固执己见的学者，按照经验论的知识，他随时乐意修正他的社会历史的理论。既然马克思把历史看作是一个辩证的过程，那么像“矛盾”和“阶级”这样的概念在他的理论中就处于中心地位。但是我认为，把马克思看成或者是历史循环论者或者是步马基亚韦利（Machiavelli）和霍布斯后尘的冲突理论家或者是社会达尔文论者都是十分错误的。在《资本论》中，这种分析方式是预料之中的。马克思论述资本主义的起

源和发展的理论，在其它地方还得到了阐述或被提出讨论，如在“原始积累”一节中，马克思把原始积累看作是资本主义的历史基础。正如施密特指出的，在很多当代的赞成一种“抽象的社会学”的马克思主义者当中，目前存在着一种令人痛心的“丧失历史意识”的现象，这导致了对这种分析方式的否定和贬低。但是，正如施密特所写的，在《资本论》中，马克思“使用了一种既是结构分析的，同时也是历史形式的方法”。当然，这也说明了虽然马克思很明显是把宗教看作一种变化的现象，但与黑格尔不同，马克思把宗教就是看作为一种精神现象，这样它也就有了一种独立的演变。

第二种分析方式是结构的、批判的和唯物论的，这种分析方式在理解唯物论方面起着特殊的作用。正如曼德尔（Mandel）和其他人所强调的那样，这样一种分析是以经验性资料为开端的，因为这样的资料是直接存在的而不是用一种不可捉摸的理解去寻找意义。马克思和黑格尔都想超脱这种理解。马克思确实属于里克尔（Ricoeur）所称的“怀疑派”的创始人（这一派的其他学者包括尼采和弗洛伊德），因为马克思千方百计要揭穿表面现象的神秘。就是在这一任务中，概念化的二重性，现象与本质、上层建筑与基础都得到了运用。从一定意义上说，马克思提供了一种现象学的分析，只不过是现象的“本质”是与一种经济基础有关，更确切地说，与生产关系有关。政治、法律和宗教在马克思看来基本上都是附带现象，是掩盖剥削结构的意识形态的产物。《资本论》的关键意义，正如前面所指出的，就是马克思把关于资本主义的经济学概念，如价值、劳动、资产看作基本上是宗教概念。正如布洛克指出的：“像劳动这类的概念在生活中的作用，就如同上帝的概念在中世纪时代的社会作用一

样，劳动的概念没有多少物质的参考意义。”现在，尽管马克思讲过“物质生活的生产”“制约”或“决定”社会生活的其它方面，但是，正像很多马克思主义批评家所解释的那样，把马克思的这句话解释成意味着在基础与上层建筑之间存在一种简单的因果关系，这是明显的误解。这样做的结果就导致了一种与马克思的思想主旨背道而驰的机械模式。正如莫林·波蒂（Merlean-Porty）所认为的，经济基础不是一个“原因”而是法律、宗教或其它文化现象的“载体”或“历史的寄托”。此外，要把马克思划分的意识形态与生活的物质条件之间的区别和精神与物质之间谁是第一性的旧有的争论相类比，这也会使人产生很大误解。正如科尔（Cole）很久以前在他对《资本论》介绍中提到的，对马克思来说，“思想”和“精神”是马克思所想象的“物质”的一个组成部分。马克思认为，经济基础就是人们在他们的物质生活的生产中，在他们中间必须要建立起来的那些社会关系。所以，人类实践的概念统一了两种“论述”或方法。正如很多学者所曾指出的，从根本意义上讲，马克思是位关注“理解人类的条件”的社会学家，而不像黑格尔要认识宇宙的本质。不仅如此，他也致力于通过革命实践，把他的活动建立在对现状的理论认识上，进而将世界改变得更美好。正如拉腊因（Larrain）指出的那样，马克思把未来看作是那些在现存社会秩序中已初露端倪的、“内在的”进步因素的“发展结果”。

布洛克指出，马克思的主张总是表现出在唯心主义与“庸俗的”唯物主义之间的一种“平衡作用”。但事实上，马克思的见解绝不属于这种多余的理论。马克思的研究既是历史的又是结构的，并包含一种唯物主义的辩证形式，这种辩证形式很容易地把意识与自然、精神与物质这些旧的对立解释

清楚。马克思早已从“好心的老黑格尔”那里接受了教训，学会了辩证的、历史的和唯物的分析方法。

如果不是有意歪曲，马克思不会被指责为是个经济决定论者，那么这就会意味着他的结构方法是一种功能主义。在这种意义上，马克思的意识形态理论就会使人联想是功能主义的。霍布斯鲍姆（Hobsbawm）在关于马克思对编年史所作贡献的讨论会上，确实提出过马克思主义是最先创立的结构功能论的社会理论。但是他的理论与以杜尔凯姆为代表的社会学家和人类学家所赞成的理论，在两个重要问题上是有基本分歧的。首先，马克思的理论坚持把社会现象划分为等级并强调经济基础是居于首要地位的。当然，这并不是说任何分析工作必须以世俗生活为起点来开始，很明显，也并不意味着像布洛克认为的，在开始分析时可以忽视人们的信仰和思想。恰恰相反，正如我曾指出过的，马克思总是以经济性资料为起点来开始他的分析工作，通过分析来揭示构成基础的“现实”。马克思认为，真理总是产生于理论研究的末端，而不是在开端。一个特定历史时期的“物质生活条件”并不是已知的，必须通过经济性的研究和分析，才能揭示这些物质生活条件。但是马克思认为，生产的社会作用有理论上的优先地位。正如布洛克指出的，马克思主张的分析方式是一种与众不同的方式。另外，马克思主义坚持认为，存在是指在任何有一个有内部矛盾的社会内的存在，这个矛盾有抵制制度要维持自身平衡的倾向。社会生活，用马克思的观点来说，正像绝对精神在黑格尔理论中的作用一样，是一个有原动力的，不断变化的进程。这样，正如霍布斯鲍姆写的：“马克思的主要力量一直是放在他所坚持认为的社会结构的存在和它的历史真实性上，换句话说，放在它的变化的内在动力

上。”

另外一个有意思的论点是与马克思的意识形态概念有关，这个概念是马克思主要的和最有独创性的概念之一。最近几年已有大量文献论述了这个概念。对马克思使用这个概念的解释是各种各样的，并且还提出了几种可供选择的定义和理论。豪尔赫·拉腊因批判地论述过了马克思主义传统的很多发展，既然这些论述已被拉腊因出色地总结过了，所以这里就不必再多说了，这里只介绍三个基本点。

(1) 虽然马克思谈到意识形态时用的语言是“虚幻”、“神秘”或“颠倒现象”，但这至少并不意味着象“神”或“劳动”这样的概念不是影响人类行为的社会现实。劳动这个概念是一个“抽象”，是当代资本主义的产物，在一定意义上讲它是虚幻的。不过，它也有一定的客观性，它使得那些掩盖资本主义关系基本上是社会关系的本质即剥削，更具体化了。

(2) 对马克思来说，意识形态是个批判性的概念，很清楚，是不能把它和文化或意识等同起来的。当里库尔(Ricouer)说马克思的这种“意识的整体”是一种不真实的意识时，他是极大地误解了马克思的意图。正如布洛克在他的评论中提到过的，马克思认为意识形态是上层建筑的组成部分，马克思认识到有些意识形式并不是意识形态。同样地，仅仅用象征的实践活动、或文化思想或集体的表示来定义意识形态，那只会导致抵销这个概念的批判性含义。

(3) 意识形态与科学之间的区别，是不能等同于谬误和真理之间的区别的。就像克拉克斯基(Kolakowski)说的，通过它们的社会作用而不是它们的真实性，就可以辨别这两种区别。马克思是个辩证思想家，这样一种对立是抽象的和纯理论的。在真理与虚假、知识与错觉之间是没有截然

区别的，因为“突发性真理往往是和错觉与错误相混和在一起的”。在真理和一个特定的社会阶级之间也不存在一种简单的和直接的关系。当马克思提出“统治阶级的思想就是各个时期的统治思想”时，这并不就等于说这种统治思想就是意识形态或全部思想。尽管政治经济学家的理论包含着因错觉而产生的概念，但他们的理论也有他们的真理，这也正是马克思努力要吸取的部分。科学本身可以有意识形态功能。事实上，马克思从未讲到过“假意识”，假意识是恩格斯的表述用语。

很明显，对马克思来说，宗教是最基本的异化形式，从历史上说，也是意识形态的第一种形式。宗教所实现的作用被认为基本上就是一般的意识形态所实现的作用，也就是说宗教被当作一种道德约束力、一种幻想、一种对不公正条件的安慰，和一种为不平等的辩护，宗教使“真实的”现实笼罩了迷雾。正如兹维·罗森所指出的，在马克思形成这种理论过程中，他曾受布鲁诺·鲍威尔著作的巨大影响。只是鲍威尔和费尔巴哈一样，他所特别关注的仅是宗教的异化，并表达了一种主观的看法，而马克思却把意识形态的这种概念置下一种社会历史环境的条件中，这样就大大地扩大了它的范围。这样，按照马克思的观点，宗教仅仅是意识形态的一种形式，他甚至把这种批判的概念应用到了鲍威尔自己的著作上。当然，这就意味着要想解释宗教，那就要采取一种与在解释意识形态的其它形式中所采取的理论方法相类似的理论方法。这就是说要探索宗教与马克思称之为的物质生活条件之间的相互关系。在《资本论》中，在讨论技术是人类对付自然的手段时，马克思写道：

如果不考虑这个物质基础，那么即使是宗教的历史

也是没什么可批判的。当然，通过对宗教的扑朔迷离的结构进行分析来揭示宗教结构的核心，要比通过对在任何一个特定时代的物质条件的研究来推演出宗教结构所呈现的超脱世俗的宗教形式要容易得多。但是后者是唯一的唯物主义的方法，当然也是唯一的科学方法。那种排除历史作用的、自然科学的抽象的唯物主义是有缺陷的。

所以马克思否认宗教是能用它自身的语言来理解的一种独立的文化现象。马克思也没有提出有关宗教的一般理论。只有通过研究特定历史环境中的作为意识形态的一种形式的宗教和社会经济生活之间的联系，才能认识宗教。这种联系是复杂的，很明显，在马克思统称之为的“基础”和“上层建筑”之间也不存在简单的和机械的关系。

在马克思主义的传统内，一直存在着一个不断的争论；在两种截然不同的对马克思的解释之间，有时还发生尖锐的争论冲突。一方面，存在着通常所说的“批判性的”或黑格尔派马克思主义者。他们强调马克思与黑格尔的连续性并把马克思主义看作是一种批判术而不是一种科学。这样，他们对马克思的著作采取的是一种更人本主义的和历史循环论的看法，使他们自身处于欧洲文化的更富文学和哲学的传统中。马克思主义的这种“批判的”倾向的主要代表学者是，卢卡奇（Lukacs）、葛兰西（Gramsci）、萨特、马库斯、弗罗姆和戈德曼（Goldmann），他们常常批判当代的科学与技术。但是，在他们的各种观点中，很明显还存在很大的差异，比如像卢卡奇这样的一类学者，受狄尔泰（Dilthey）和韦伯的释经学更多的影响，因而他们就更缺少“黑格尔的”影响。

另一方面，还有“科学的”马克思主义者，他们强调马克

思主义是一种历史科学并提出马克思与黑格尔哲学已一刀两断。在早斯的学者当中，恩格斯、考茨基和普列汉诺夫是属于这个传统，他们对马克思的著作提出一种更加实证主义的和决定论的解释。这一类学者比马克思更主张机械论，他们总是受社会达尔文主义的有力影响。还有一些当代学者如戈德利耶（Godelier）、普兰扎斯（Poulantzas）和阿尔蒂塞（Althusser），他们避开“批判的理论”，强调一种“结构的”马克思主义，他们不主张对马克思主义作人本主义的解释。这种倾向是适应了当代技术和科学并承认科学和技术的重大意义。阿尔蒂塞断言，在年轻的马克思和成熟的马克思之间有一个根本的分界线，年轻的马克思据说还是被黑格尔的思想体系所吸引，而成熟的马克思的巨著《资本论》却被看作是真正科学的范本。

当发展到极端的时候，第一种倾向就会退化成天真的浪漫主义和释经学派，而第二种倾向会滑入实证主义和机械唯物论。正如赖特·米尔斯（Wright Mills）指出的，在马克思的著作中——和在历史本身中毫不怀疑还存在一个“未解决的矛盾”，即人本主义的人类自由与决定论的历史必然之间的矛盾。正如前面从《资本论》引用的段落所指出的那样，很明显，马克思表达了一种对科学的自相矛盾的态度，因为他一直要试图超过启蒙运动遗留下来的、同时也是政治经济学家所采用的机械论模式，为达此目的他所依赖的是理性和经济论的科学方法。但是，正如乔治·诺瓦克所认为的，马克思对哲学的根本贡献就是他自始至终是想要把上面提到的这两种倾向统一起来，他主张一种既是唯物论的又是辩证法的研究。说到底，马克思是一位科学的人本主义者。

宗教与阶级结构

赖特·米尔斯认为，如果不了解马克思的思想，那么也就不可能认识 19 世纪以来的社会思想史。然而，社会学和人类学传统却倾向于避开历史唯物主义，这就使得人愈加感到惊奇了。马克思是按时代的更迭来思考历史的，他是位批判的思想家，他强调所有概念和范畴的历史特征。他认为，从人类天生遗传的或生物的整体来解释人类社会和历史，其效果只能是微乎其微的。并且，虽然马克思强调物质存在条件的第一性，但很明显，他看不出在生产关系和宗教或其它意识形态的形式之间有着机械的或直接的因果关系。

但是，意识形态和物质基础之间的结构关系，正如我从《资本论》所引用的那个段落表明的那样，是能够用两种方法来解释的。布赖恩·特纳最近对这两种方法进行了探讨。一方面，可以把宗教作为意识形态的一种形式进行分析，进而努力发现宗教的“人的核心”。这样一种分析是属于哲学人类学，它建立在没有时间性的概念上——具体化、客观化、异化——这基本上包含了要从事发现“人类本质”的研究。这样，宗教就被看作是一种手段，统治阶级靠的就是它，在封建社会下迷惑和控制农民，在资本主义制度下迷惑和控制工人。这种分析倾向于认为在生产关系和意识形态的形式之间不存在可以形成制度的调解。对这种分析的研究在《德意志意识形态》中已得到阐述，在《资本论》的“商品拜物教”的讨论中也论述过。作为一种分析方式，它多少有点笼统和抽

象。

马克思提出的另一种分析是真正唯物论的和科学的，即通过对一个特定时期的阶级分析，来描述由物质条件产生的意识形态的形式。这种分析的重点不是放在一个物质特定时期的占统治地位的意识形态或世界观上，而是放在阶级划分和阶级斗争上。（马克思提出他的有意思的看法：在古希腊和罗马，占统治地位的意识形态是政治，在中世纪时期是宗教——天主教会，只有在资本主义社会，物质利益本身才在人们的思想意识中占据了首要地位。）但是，这种分析认为——在《政治经济学批判》的著名序言中也有这样的看法——每一个阶级都有各自独特的意识形态，这种意识形态直接反映了这种阶级的利益。特纳总结出两种对宗教意识形态的研究：“第一种研究理论认为，宗教是作为社会的凝固剂或麻醉剂而构成了社会结合的基础，第二种理论指出宗教是造成阶级团结一致的主要根源，尤其在封建社会里更为突出。”

虽然这两种理论表面看起来是不相容的（一种是社会的结合，另一种是阶级的一致），但正如特纳指出的，马克思和恩格斯对这两种结构性研究都表示赞同，他们认为：

宗教有双重作用，一方面是用精神财富的许诺来补偿穷人的苦难，同时另一方面却宣布统治阶级的财富是合法的。通过宣布财富的合法和对穷人的补偿来作为一个解决阶级的一致与社会的结合这一对明显矛盾的办法，这样就表明了宗教使社会统一起来，同时也反映出了各个阶级的利益。

正如拉腊因所指出的，尽管恩格斯总是肯定意识形态概念的批判意义，但是对宗教作出早期的、有创见性的、唯物论的解释的，还是恩格斯而不是马克思。近些年来，报纸與

论对恩格斯的评论有些不对头。一直有人想要确立这样的看法，即恩格斯的思想基本上是不同于马克思的辩证唯物论的，他的思想所反映的是对社会生活更机械的、更实证论的和科学的解释。恩格斯一直被描述成是一个机械的唯物论者，并被强加上背离理论原则的帽子。我认为这是对恩格斯的极不公正的评价。对恩格斯的批判往往披上了自诩为科学理性的批判外衣。尽管恩格斯常常表示出了一种比马克思更甚的决定论的态度（这大部分要归因于他与唯心论学者之间的相互争论）但在这两个人之间却一直存在着一种密切的思想交流。正如诺瓦克所写的，“历史很少见到关系这样密切、融洽和持久不衰的思想上和政治上的伙伴关系”。在这种伙伴关系里，恩格斯谦虚地称自己起着辅助伙伴的作用，但是毋庸置疑，恩格斯是凭着自己的真才实学成为一名有独创精神的、名副其实的思想家。

恩格斯的《英国工人阶级状况》一书是他年仅 25 岁时出版的。这部书是历史社会学的经典著作。像马克思一样，恩格斯也想描绘出一种唯物论，它既不是机械论的，也不是在唯心论与唯物论之间起着一种不可知论的“平衡作用”的。这后一种起平衡作用的理论不承认自然界本身是先于人类历史而独立存在的。与黑格尔和马克思不同，恩格斯完全认为存在着一个自然辩证法，但是我认为造成他们之间这种对照的主要原因，大概正是由于黑格尔和马克思都对自然科学没有更多的兴趣。实际上，在马克思和恩格斯之间似乎存在着某种分工，马克思把他的精力和注意力集中在对资本主义的分析和政治经济学方面的著作上，而恩格斯由于他的新闻工作方面的才能，发挥了把最终成为马克思主义传统的观点和思想普及化的作用。恩格斯的《自然辩证法》这部论文集是

在他死后 30 年才出版面世的，从他的这部研究中，我们可以清楚地得知，恩格斯不仅否定了用机械论的方式来理解社会生活的观点，而且他还认为，当代物理学、化学和生物学的发展已完全使启蒙运动的机械论哲学无立足之地了。他意识到，一个“关于自然的新见解”正处在发展过程中。诺瓦克曾这样正确地强调过，尽管恩格斯（像马克思一样）曾使用过诸如“运动规律”这样的语言，但他也可以很容易地摆脱那些用机械论模式来观察社会的许多平庸见解，因为他根本没有自然进程方面的机械论概念。关于现实的社会原因和自然进程这两部分，他自始至终采取的是辩证的研究方式。恩格斯特别批判了黑格尔没有给与自然“任何及时的发展”。恩格斯指出，当代科学的发展已经产生了由牛顿和林尼厄斯提出的“永恒的”自然的观念。

所以，毫无保留地认为恩格斯有一种实证论的科学概念，这多少是有些误解的。从他的著作的整体来看，不难发现，那些认为是技术决定论的提法，或者是认为自然和社会进程都服从于自然规律的说法，甚至提出人类历史仅仅是自然史的扩展和延伸的说法，都与恩格斯的观点有着本质区别。恩格斯与马克思和黑格尔一样，他是一个辩证思想家，尽管他强调各种科学的统一，但他决不是将它们等同起来。例如，他在著作中谈到达尔文和他的进化论时，表现的是一种赞许的但与这一理论又有一定距离的态度，他批判了那种把阶级斗争解释成仅仅是“生存斗争”的一种形式的看法。但是，由于时代的局限，恩格斯的观点中有些是朴素经验论的，其中之一就是他在《路德维希·费尔巴哈》论文中的一种提法，即灵魂和灵魂永存的思想是出自于试图理解梦幻和死亡，及最初的神是以自然力的拟人化身产生的。恩格斯的

《反杜林论》一书就是吸收了朴素经验论者缪勒、泰勒和费尔巴哈的思想，用同样的经验论的态度写成的。他提出，

所有宗教都只是那些控制人们日常生活的外部力量在人们头脑中的虚幻反映……在历史的初期，宗教就是自然力在人们头脑中的这种最初反映，随着进一步的进化发展，在各个民族中间产生了各种各样的化身。但是没过多久，社会力量也开始和自然力肩并肩地一起发生了作用——人类面临的这些力量都是外来的并且最初也都是人们无法理解的……经过更进一步的进化，各种神的所有自然的和社会的特征都集中到了一个全能的神身上，这个神只不过是抽象的人类的一种反映。这就是一神论的起源。

对宗教的这种分析是纯理论的，并且基本上是与历史无关的，与恩格斯对具体的宗教所进行的那种研究分析是大相径庭的。在他的论述个别宗教的各种论文中，恩格斯主要关注两个论题：基督教的起源和德国 16 世纪农民起义的实质。

和黑格尔一样，恩格斯看来也认为宗教的最早期形式有一种自然的和自发的性质，并且提出伴随着国家与教士的出现，“欺骗和弄虚作假”也就应运而生。在部落社会里，宗教与社会的和政治的环境条件结合起来。恩格斯写到，由于罗马对部落的统治，这些部落的民族独立不仅被破坏，而且他们的宗教制度也被摧毁。这样，在罗马帝国的世界范围内，一种阶级结构随之诞生了，帝国下属的各种团体都要献贡金子和提供奴隶。恩格斯认为基督教也就是这时兴起的。基督教最初是被压迫人民的一个运动；基督教最初出现是作为奴隶和被解放的奴隶的宗教，它也是被剥夺所有权力的穷人和

被罗马征服或击溃的各民族的宗教。恩格斯赞赏布鲁诺·鲍威尔的著作，这是因为鲍威尔把基督教的起源与那个时代的社会条件联系起来。恩格斯还写到：“孤立的小部落和城市对大罗马帝国权力的任何反抗都是徒劳的。受压迫的、被奴役的和贫穷的人们的救世出路在何方？”

恩格斯指出，基督教所提出的救世出路不是在“现世”。相反，基督教是使人们在一个“来世的生活”中，在一种“精神的拯救中”摆脱奴役和痛苦。基督教是被用来作为在被压迫人们意识中的一种安慰，使人们免于极度绝望。恩格斯提到：“在那个时代的成千上万的先知中，只有基督教的创始人获得了成功”。他还指出：“在早期基督徒的信仰和后来建立起来的基督教会所宣扬的信仰之间存在着明显的区别，早期基督教徒期待的是基督马上再现。”他还提出，在早期基督教、在中世纪后期的农民起义、在苏丹的马赫迪（Mahdi）起义（恩格斯认为所有这些社会运动都有它们的经济上的起因）和在社会主义运动之间存在着显著的共同点。然而他同时指出，社会主义运动通过对社会进行改革来实现它所宣扬的救世，使人类免受现世的奴役和苦难，而不是寄希望于未来。

卡尔·考茨基在他的《基督教基础》这部经典研究中，发展了恩格斯关于基督教起源的思想。虽然考茨基也是按照阶级结构对基督教起源做出了同样的解释，认为基督教在初期很明显是贫穷阶级的一种社会运动，但他还强调，基督教主要是一种都市现象，他和恩格斯一样都相信拯救人类不能寄希望于天国和来世，而只能是一种现世的拯救。他还指出，最初的神是被用来解释其因果联系还没被搞清楚的自然过程。他同时强调，早期基督教有共产主义的因素，而后期

的基督教会却发展成一种国家宗教，成为为统治阶层和剥削阶级服务的一种组织。考茨基借鉴了费尔巴哈的观点，提出了一个很有意思的论题：“一个人感觉自己越是软弱无能，他就越不好意思寻求一种与普通人差距很大的某种个性上的坚定支持。与普通状况有差距的这种状况变得越是严重，他就越需要一个奇迹来拯救他——他也将更有可能相信有那么一个人是作为救世主来拯救他，他将自身依附于这个救世主，指望着奇迹获得实现。”这个论题后来经埃里奇·弗罗姆在他的对法西斯主义心理学的研究中得到了进一步的发挥。

恩格斯研究的第一个论题是关于德国的农民战争。关于这个论题，他提出了可以作为典范的对宗教的阶级分析。这部著作以1848年革命斗争为背景，于1850年的夏、秋两季用一系列论文形式写成，它是一部经典的历史著作。恩格斯在这部书中借鉴了齐默尔曼（Zimmerman）的著作，试图解释16世纪早期德国农民起义的起源，并论证了这段时期的所谓的宗教战争实际上包含着阶级的物质利益。他写道：“虽然这段时期的战争披上了一层宗教的外衣，并且即使各个阶级的利益、需要和要求都被这宗教帷幕所掩盖，但这还是枉费心机。这场所谓的宗教战争的阶级实质，通过那个时代的社会条件是可以很容易做出解释的。”

恩格斯提出，这段历史时期的天主教会是占统治地位的意识形态，呈现了一种包罗万象的综合，并提出它是“现存封建统治的最有一般性的法令”。这样，任何对封建制度和政治秩序的反对，同样就被解释成是神学的异端邪说。虽然这段时期的阶级结构是复杂的，存在着各种阶层——公侯、贵族、高级僧侣、达官显贵、自由民、平民和农民——之间的严重的利益冲突。但恩格斯认为，在这一时期的斗争中还

是形成了三个“阵营”。首先，有保守的天主教成分的这个阵营是想维持现存的封建社会状况，它包括了贵族、高级僧侣和都市中有钱的达官显贵们。第二个是路德改革派阵营，包括新兴的资产阶级（自由民），下层贵族和某些希望把教会财产充公以便假公济私的公侯。马丁·路德是这一阵营的公认代表，尽管他最初曾猛烈抨击教会和封建统治集团，但他最终还是转过身来反对农民并成为新兴资产阶级（自由民）的代言人。第三个阵营是由农民和都市平民支持的革命派别所组成的，他们的要求通过“至福千年的”基督教而得到清楚的表达。托马斯·闵采尔（Thomas Munzer）集中代表了这一阵营的希望、要求和原则。恩格斯特别提到这位在22岁就成为一名福音派传道士的闵采尔，他在整个德国农村传道并获很大成功。他宣告要加紧对至福千年和末日审判的研究，一旦上帝的王国在地球上建成，那将举行对堕落的教会和腐败的世界的最后审判。正如在早期的至福千年的派别中，如沃尔登斯派（Waldenses）和阿尔比真斯派（Albigenses）及汉斯·伯海姆（Hans Boheim）领导的1476年的农民起义中，闵采尔都曾清楚表明了农民的要求和意志。他宣讲一种乌托邦的共产主义，在1525年农民提出的要求中，就包括了要求有权选举牧师，废除向教会交纳的农产品什一税和农奴制，恢复对公有土地的所有权及消灭独裁审判。恩格斯描述了由闵采尔领导的农民起义的命运和它的最后失败。恩格斯的主要结论认为，闵采尔是一个阶级的代表，只是它——无产阶级还未完全成长起来。恩格斯还认为闵采尔所代表的“那个时代的思想还未成熟”。在对德国农民起义和1848~1849年革命进行比较后，恩格斯预见到当代革命运动的成功未来，因为到了革命后期，德国革命已

发展成一个欧洲的革命运动。

恩格斯的研究清楚地表明，宗教不是一种单一的现象，而是在特定的历史条件下，不同的阶层可以对其作出各种解释和强调不尽相同的具有重要性的历史现象。他的研究还提出，宗教可以作为一种意识形态来为统治阶级的利益服务，但其他各阶级的利益也可以间接地通过宗教得到表达。宗教运动时有发生，这些运动有政治上的重要意义，可能被用来加强目的在于破坏社会政治秩序的那些势力。当代马克思主义对至福千年宗派的研究支持了恩格斯的总的看法。恩格斯在论述基督教起源和农民起义这篇论文中提出的这种解释，很清楚是属于唯物论的解释，因为这种解释认为宗教现象和一种阶级结构有关——也就是和社会经济关系有关。恩格斯的分析与布赖恩·特纳对宗教的唯物论的分析有很大的不同，虽然特纳声称是忠于恩格斯的，但他把宗教信仰和活动与身体的“物质性”联系起来，与人类的“企业”和“人口”联系起来。恩格斯的分析与马文·哈里斯（Marvin Harris）的“文化唯物论”观点区别更大，因为哈里斯假定了一种文化构建与环境或生物因素有直接的因果关系。

正如我们已指出过的，马克思和恩格斯的宗教理论表明，要向宗教发动进攻而不攻击宗教所赖以发展的社会制度，那就如同和假想对手进行一场意识形态的拳击练习。这就是他们俩对施蒂纳和费尔巴哈进行批判的实质。但是这种宗教观点的结论之一所表明的是，只有当宗教赖以发展的社会条件不再存在了——这就是说当共产主义已经实现的时候，宗教才会消失。这一问题由于这样一个事实而变为复杂了，即当恩格斯在写到关于资本主义之前或至少是封建社会之前的宗教时，他解释宗教不是根据社会结构或“经济基

础”，而是认为宗教是对恐惧的一种反应，或是说是由于忽视了生活中的很多苦难有其自然方面的原因。列宁在他的各种论述宗教的著作中也是这样认为的。正如我已特别指出的，这种解释是属于心理学的，也是与历史无关的，它给宗教一种存在功能。应用马克思主义的宗教理论，不管宗教是根据阶级分析来研究，还是把它作为掩盖剥削结构的一种意识形态的形式来探讨，假如马克思在《资本论》中所表达的一个“生产者的自由组合”与自然协调一致的社会理想得以实现的话，各种关系就不再被神秘所覆盖，宗教也将不复存在了。马克思主义的分析本身，自然也会成为多余的了。

宗教神义论

一、韦伯的社会学

到了19世纪末，黑格尔哲学除了有限的一部分得到学术界保留，其余大部分都已声誉扫地了。黑格尔的影响，除了在马克思主义的传统范围内还有一定地位，在其他学术领域却是江河日下，他的著作也不再时髦了。取而代之的是三种思潮，因为这三种思潮对麦克斯·韦伯的社会学都有重要影响，所以我们对它们首先进行讨论。

第一种思潮是实证主义。实证主义这一名词起源于奥古斯特·孔德（Auguste comte）的著作。孔德在19世纪初曾就社会学这门新的学科作了首次纲领性的陈述。他把这门学科看作是他的“实证论”哲学的顶峰。孔德把科学知识看作是有等级的，他把科学的发展看作是构成了历史的和逻辑的顺序，而社会学就位于这顺序和等级的顶点。从广义来说，实证主义是一种社会思潮，它采用了以下大部分或所有的基本原理。

(1) 实证主义对玄学思维基本上表达了一种反感的态度。玄学思维由于它是诡辩术或虚幻而被实证主义否定。由

于有了逻辑的实证主义，所以只有逻辑的和科学的主张（即那些容易由经验证实的主张）才被认为是正确的。这种逻辑实证主义也是一种思潮，曾被 A·J·艾尔（Ayer）清楚地表达过；所有其他的认识形式，诸如艺术与宗教，都被认为是毫无意义的。

（2）科学被认为是涉及那些独立于人类主观的经验性事实，科学知识被认为是基于感官经验，经过分析和归纳进而概括形成的。所以科学从事的就是黑格尔在他的“现象学”中批判的经验主义的研究。

（3）实证主义由此而强调在事实与价值判断之间有根本的区别。价值判断或道德观念没有经验性的这类内容，而这类内容有助于其正确与否的检验。随之可得出这样一个结论，科学认识，其中当然包括社会学，不仅被看作是非价值观念的活动，而且实证主义还否定了研究者的任何明显的社会政治上的信奉。这样一来，马克思主义就被认为是有了规范的社会学概念。另一方面，“实证论”社会学像自然科学一样，在价值观念上它被认为是中立的。这样，科学知识就开始有了一种能发挥作用的观念。

（4）实证主义提出，自然科学和社会科学都有一个实质上的统一性，并且都有一个共同的逻辑和方法学的基础。所以，自然科学的程序对文化生活的各方面也都是适用的。实证主义还认为科学是知识的真正形式。所以，社会学的分析也被用来产生有因果关系的或规律性的概括，所应用的方法可以和自然科学的方法相比美。虽然有一种提法，即认为在实证主义里采纳了一种机械论模式，但孔德自己的理论还是实实在在的并且是有机的（孔德的世界观，正如很多人已经指出的那样，基本上是保守的）。这样一种实证主义的研究

究，倾向于一种行为主义者的观点并且在分析中拒绝考虑意义和人类主观性。

到了19世纪末，实证论研究已在人类学和社会学中占据了统治地位。考茨基和普列汉诺夫的著作甚至表明，在19世纪末20世纪初，实证论在马克思主义本身也占据着优势。在实证论的基本观点中，社会学被认为是“关于社会的自然科学”，并被有保留地认为是唯物论的和机械论的。正如斯图尔特·休斯（Stuart Hughes）在他对欧洲社会思想的高度概括中所表明的那样，这种实证论研究在安格鲁、法国传统中基本上是占据优势的。正如他所认为的，在英国和法国的功利主义和实证主义中，民主和自然科学成了天然伴侣。在英国，赫伯特·斯宾塞这位有实证主义观点的高级僧侣，把实证主义和社会达尔文主义融合一体。斯宾塞是自由资本主义的坚强卫士和辩护士，他在人类学和社会学领域中都有重要影响。在下一章中我将讨论他和埃米尔·杜尔凯姆的宗教理论。杜尔凯姆被公认为是孔德的真正继承人。吉登斯（Giddens）认为他在传播“实证主义社会学”方面所做的贡献是其他社会科学家所不能比拟的。20世纪初的所有重要社会学家——杜尔凯姆、帕雷托（Pareto）和我们将要讨论的韦伯都认为他们的学说是向历史唯物主义的直接挑战，他们的主要依据就是认为历史唯物主义从经验论上讲是站不住脚的。因而也就产生了我已谈过的社会学与马克思主义间的对立。

相比之下，实证主义在德国从来没有牢靠地控制过思想界，正如休斯所写的，德国的主要哲学传统是唯心主义。从一个很重要的意义上说，这个传统是有历史根源的并深深地受浪漫主义运动的影响。人类学研究在德国主要是追随人类

地理学派，虽然拉策尔（Ratzel）对弗朗茨·博斯（Franz Boas）产生过重要影响，但这一学派的理论对人类学的发展所产生的影响却是微乎其微的。

休斯把第二种思潮称作是“对潜意识的发现”。这里指的是一些学者的著作——其中重要的学者是尼采、贝里松（Bergson）和弗洛伊德。他们都强调潜意识动力在人类行为中的主要作用。对潜意识的发现不仅仅是浪漫主义对理性和科学所作出的一部分反应，因为尼采和弗洛伊德都是批判思想家，他们和马克思一样，都不愿意全盘否定启蒙运动的思想认识。虽然贝里松和弗洛伊德都表达了一种人本主义的和心理学的观点，但贝里松自己的哲学却是与众不同的，他比弗洛伊德和尼采更神秘，更有宗教倾向。不过，要是认为19世纪末叶是发现非理性的时代，那就有些误解了，其理由有两点：第一，正如唐纳德·麦克雷（Donald Mac Rae）所指出的，潜意识动力问题是由来已久的，它是早期文学家和哲学家所关注的中心问题；第二，强调潜意识的重要性或像贝里松那样偏重直观认识，这在19世纪末叶只是一种思潮，况且并不占据主导地位。第二种思潮中的一个关键人物就是弗里德里希·尼采。

尼采是个古怪的、似是而非的人物，他精通文学，是一个用格言来表达思想的哲学家。他的思想富于想象并有预见性，同时往往也是逆反的。伯特兰·罗素（Bertrand Russell）把他描写成一个“贵族式的无政府主义者”，或许这是对他矛盾个性的最好描述了。很多学者把他和马克思与弗洛伊德并列起来作为三个影响了20世纪思想的主要思想家。所有这三个人都是讲德语的人并且都对古希腊思想抱有好感。他们都是激情洋溢的思想家，都切身感受到有必要进

行根本性的变革，他们用各种方式深刻批判了他们自己所处时代的社会倾向和文化。所有这三个人对道德说教和日常的思想意识深表怀疑，他们不约而同地声称他们是“怀疑学派”，里克尔（Ricoeur）就是这样称呼他们的。但就本书内容而言，重要的是这三位学者“对宗教现象学的一致对立”，这种一致对立同时也是把他们联在一起的纽带，因为所有这三个学者都公开声称是无神论者，都把对上帝的信仰看作是人类软弱和顺从的一种由历史决定的症状。

尽管尼采作为一个批判思想家其地位是重要的，尽管他的论述西方文化的弊病和没落的著作是重要的和尖锐的，然而他对精神复兴的提法却是平庸和反动的。我觉得奇怪的是，像富科（Foucault）这样的当代激进分子，竟然把尼采视为是从黑格尔的（马克思主义的）辩证法解放出来的伟大先驱而向他表示敬意。尼采是个备受折磨的人，他的大部分生涯都是在病患中渡过的，最后于1889年精神彻底崩溃了，当时他年仅45岁。正如拉夫林（Lavvin）所描述的，尼采一生寻求哲学真理，从某种程度上讲，就如同是一个长期被病魔缠身、性情孤僻的人寻求身体和精神的康复。罗素也曾指出过，尼采逐渐信奉的权力哲学，其产生的原因主要是这样一个弱病者试图在妄想中获得解脱，是他的惧怕和痛苦的结果。尼采对生活的赞美和对叔本华的逃避现实与自我克制的东方伦理的批判是值得赞许的，但是他在他的经典研究《查拉图斯特拉如是说》所表达的厌女症和他的超人学说却是很难值得仿效的。正如拉夫林所认为的，尼采的“权力意志”理论似乎是作为贵族统治者和法典制定者的哲学家的概念与达尔文的“适者生存”的原则相结合的产物，“适者生存”的原则是尼采社会学的基石。尼采是个充满激情的个人

主义者，他对待普通人只有蔑视，他与黑格尔和马克思都不同，除了他那种尚武的、贵族式的道德外，他对未来不抱幻想。然而他作为一个批判思想家却是和他们接近的，他努力使理性传统保留真实。正如沃尔特·考夫曼（Walter Kaufmann）指出的那样：“他努力用一种对非理性更深刻的认识来加强启蒙运动的传统——这种尝试黑格尔早在75年前就曾搞过，只不过搞得玄奥了。尼采决意要以经验论为依据，用心理学来研究他的主观意识——认识其本来面目。”所以，尼采的思想与精神分析理论的主要原则十分类似，这也是很自然的。

然而就本书的研究而论，之所以特别提到尼采就是因为他有一种极敏锐的历史感（和黑格尔一样，他更欣赏赫拉克利特），他写的一些文章，可属于迄今为止对宗教抨击得最为猛烈的文章之列。令人捉摸不透的是，一方面尼采是出身于世代都是路德宗牧师的家族，另一方面他生性温文尔雅，被认为是一种宗教的潜在创立人。然而，尼采在他的各种著作中，尤其是在他的后期研究之一《反基督》一书中，发展到对基督教进行猛烈抨击和敌对的地步。事实上他也是个激进的反基督教活动者，他认为基督教宣扬的是一种“奴隶道德”，它通过灌输服从上帝意志的思想，其结果既贬低了人类的现世生活，又限制了人的自由。他同样批判了基督教会的教义和伪善。下面一段简短引语将说明他对抗基督教思想的实质，很明显在这段引语里，他所看到的只有懦弱、虚假和伪善。

在基督教里，被压服和受压迫的人们的本能要求占有突出的地位；这里是最下层阶级寻求拯救的地方……对自己和对他人有某种残酷意识的，是基督徒；憎恶意

愿、厌恶骄傲、勇气、自由和精神上解放的，也是基督徒；对感悟、各种快乐和快感抱有敌意的，还是基督教徒。

正如施特恩（Stern）所说，从尼采的著作里，在这种咒骂与不协调的字里行间，可以找寻到一些意义深远的见解，只是尼采提供的不是理论上的对宗教的认识。和施蒂纳一样，他是固执己见的和消极的，并对宗教信仰的一切均予否定。尼采也不愿使自己对宗教的内容和实质发生兴趣，正如罗素指出的：“尼采对基督教或任何其他宗教的形而上学真理都不感兴趣；他确信没有一种宗教是真实的，他完全是通过宗教的社会作用来评价所有宗教的。”

——而他断言宗教的作用完全都是副作用。

当你考虑到了在这种对基督教的批判和尼采自己的宗教背景之间的对比时，知当你道了他敏锐地意识到在自己生活和其所处时代中的道德危机时，你也就不会对这种鲜明对照感到惊奇了。这一点在大家常引用的《查拉图斯特拉如是说》一书的序言里被表达得淋漓尽致：

查拉图斯特拉独自下了山……但是当他进入森林时，一位曾从家庭出走而到森林寻根的老圣人突然站在他面前……

查拉图斯特拉问：“你在森林里做什么呢？”

圣者回答：“我作曲填词并歌唱，当我把歌曲谱写出来时，我笑、我哭并喃喃低语；这样我就向上帝作出允诺……但你给我们带来什么礼物呢？”……

当查拉图斯特拉听到这些话，他吻了这位圣人并说，“我该给你的是：就是让我快点走吧，这样我就不会从你这儿带走任何东西。”他们就这样分手了……

但当查拉图斯特拉独自一人时，他对他的心灵这样说：“这难道会是可能的！这个老圣人在这片森林中还没听到上帝完了呢。”

“上帝完了”这一说法在尼采的著作中曾重复出现，它表达了尼采对文化危机的感悟。对进化论理论家和实证论思想家所信奉的进化理论的批判，连同对社会主义和民族主义的批判，现在再加上抛弃宗教信仰，他的英雄个人主义使他处下一种“无法忍受的孤独”中。“上帝完了”似乎对他来说，他本人和欧洲文化都失去了目的和意义。他有一种感觉，即一旦宗教失去它的存在的合理性，那么精神和道德的空虚便开始占据世界。他认为当代世界最有意义的事情，就是认识到这个世界是不干净的、无意义的但是觉醒的。这样看来，尼采能成为存在主义的创始人之一，并且他能把狄奥尼斯（Dionysian）的虚无主义与一种贵族武士的伦理结合起来，也是理所当然的了。

第三种思潮是德国唯心主义传统，主要包括康德的二元论形而上学的回潮。黑格尔就曾试图超越这种哲学。康德曾提出“科学的”理性和“实践的”理性之间的根本区别就在于：“科学的”理性是通过认识（空间、时间、因果关系）这样的范畴来了解自然现象，而“实践的”理性则通过直觉来认识道德现实。到了19世纪末，一些学者像大家所熟知的海德堡（Heidelberg）或新康德派，都试图发展康德在建立文化科学中的见解。这一派比较重要的学者是哲学家温德尔班德（Windelband）、里克特（Rickert）、狄尔泰（Dilthey）和社会学家乔治·西梅尔（Georg Simmel）。他们都对孔德发展的实证论社会学持批判态度。这种唯心主义的社会思想，尤其是狄尔泰的社会思想的基本原则，就是要提出自然科学

与文化科学之间的根本区别。这一区别由唐·马丁代尔 (Don Martindale) 清楚地概括如下：

自然科学涉及的是事实；文化科学论及的是意图。在自然科学里，思想采取的是解释的形式；在文化科学里它采取的是理解的形式。解释建立了因果规律并从外部或外面来研究它的对象；理解把意图与意图联系起来，根据直觉很快理解它的对象……自然科学中的解释方法是试验；文化科学中的理解方式，是用思想类型或意图体现作为手段来进行阐明的。

正如休斯所指出的，贝里松的求助于直觉功能的方式在德国唯心主义学派中是很普遍的。正如科林伍德 (Collingwood) 把狄尔泰描写成“孤独的和被埋没的天才”那样，狄尔泰在试图使人类科学像自然科学一样精确、一样经验性的努力中，接受了实证论的某些原理。里克曼 (Rickman) 甚至提出，狄尔泰是一个对黑格尔玄学持批判态度的经验主义者。在发展对文化的释经学研究中，狄尔泰基本上承认机械论模式是适于解释自然现象的。但是对于社会文化现象，他却赞成一种生活哲学，这种生活哲学强调以往生活经历的重要性和强调对个别文化和世界观的直觉理解的必要性。他强调这种理解不能光通过内省获得，而只有对历史进行详细研究才能实现。例如，在对哲学世界观的讨论中，狄尔泰描述了三个基本种类：霍布斯和戴莫克里特斯 (Democritus) 的唯物论理论中所反映的自然主义；以柏拉图、康德、席勒和威廉·詹姆斯 (William James) 的二元论哲学的先验唯心主义；以及客观唯心主义。狄尔泰认为赫拉克利特、斯宾诺莎、布鲁诺和黑格尔的思辨哲学所表现的就是这第三种，即客观唯心主义。狄尔泰的研究所表明的显

然就是要强调不同种类的文化和世界观的历史特征。他的研究尽管突出了它们的特殊的价值体系或绝对精神，但还是没有对这种价值观念作出解释。狄尔泰的研究还是没有找出“生活多样化”的原因，正如约翰·刘易斯（John Lewis）所认为的，他的研究所表明的是—种“完全的相对论”。

狄尔泰对当代社会思想的影响是很重要的。自然科学与文化科学之间的区分对法兰克福派的批判理论仍是很重要的，存在主义的和现象学派的学者——胡塞尔（Husserl）、海德格尔（Heidegger）和亚斯贝斯（Jaspers）都承认曾得益于他。鲁斯·本尼迪克特（Ruth Benedict）对人类学的经典介绍《文化类型》，就是从德国唯心主义传统的观点出发写成的，还有汉斯·加达默尔的《真理与方法》也是这种释经学的一个更新近的发挥。

麦克斯·韦伯的社会学的重要性就在于他努力要把这三种思潮的要素结合起来。一方面，他批判了孔德—类的实证主义者，他们想把社会科学和自然科学等同起来。韦伯与狄尔泰—样，都强调主观意图的重要性，并否定了不需要价值观念方面的解释就可以充分理解人类文化的说法。他还坚持认为，正确的概括可以来自历史的研究。另一方面，他又批判了像狄尔泰—样的那些人，他们提出了自然科学与文化科学之间的根本区别。正像塔尔科特·帕森斯和其他人所指出的那样，韦伯试图要填充由实证论所主张的对文化的两种研究与对文化科学的研究之间的空白。丹尼斯·朗曾指出：“韦伯一直在努力填充两种极端观点之间的空白，它们代表了两种相互竞争的知识传统：自然科学的实证论和德国唯心主义与历史循环论。”美国的社会学家如帕森斯等总是强调韦伯著作的实证论方面，正如朗指出的，他们忽视了韦伯的历史循

环论和他对意图体现的重视。

麦克斯·韦伯于1864年出生于图林加(Thuringia)的一个路德宗的家庭里。他的父亲出身于一个很成功的商人家庭，后来成了一名训练有素的律师并成为雷斯代格的一名成员。韦伯的父亲独断专行并很保守，是一名坚定的民族主义者。另一方面，韦伯的母亲是位虔诚的宗教徒，热心于社会福利工作。正如麦克雷(MacRae)描述的那样，他们的婚姻是“一个没有幸福，徒有其表的不和谐的姻联”。韦伯的妻子玛丽安娜(Marianne)也是出身于一个显赫的工业家的家庭。这样，韦伯的一生生活都过得相当舒适，他有充足的条件去旅行、消遣、享受和从事研究。他的妻子曾写过一部重要的关于韦伯的传记。在海德堡大学学完法律后，他又完成了一篇关于中世纪贸易企业的博士论文，韦伯于1895年在弗赖堡成了一名经济学教授。但是由于他与他父亲发生了一连串的争吵，他的学术事业由于一场“精神崩溃”而于1898年中断。整个争吵就是围绕一种恋母情结的家庭环境而展开的。过了不久他的父亲便去世了，父亲的死使得韦伯以后的神情极度沮丧，精神受到很大创伤。大约经过了四年的这种困扰生活，他终于发现了他的知识才能，1903年他与维尔纳·松巴特(Werner Sombart)合作主编了一份社会科学杂志，他任副主编。就是在这份杂志——《社会学与社会政策文献》上韦伯连载了他的著名的题为《新教伦理与资本主义精神》的论文。在以后的十年里，他作为一名非在职学者，从事于认真的、范围广泛的科学研究。在那段时间里，他发表了一系列关于政治经济学、宗教社会学和法律制度的研究著作，其学术水平在这些领域中堪称上乘。韦伯称得上是个大学问家，他的博学是十分出众的和令人敬畏的。

麦克雷把他称作是“魔术师”。韦伯于1920年6月去世，年仅56岁，其大部分著作都是他死后才出版的。在他一生中的最后两年间，韦伯已成了维也纳和慕尼黑的社会学教授，并一直在致力于完成一部巨著《经济与社会》，这部书也是他死后才出版的。

虽然由于健康原因使他几乎不能处理学术事业上的各项具体工作，但在韦伯的一生中，他却很渴望能积极参加政治活动。他迷恋权力，是个有献身精神的德国民族主义者。刘易斯把韦伯的信念描写成是“旗帜鲜明地宣传社会达尔文主义的一种政治哲学”。事实上，韦伯和尼采有很多共同之处，两个人都是“有天才的精神病患者”，都着魔般地追求权力，想跻身于活跃的政治生活领域，但又由于精神上的缺陷而无能为力。当然，如果两人相识的话，尼采对韦伯的尚武的民族主义和清教徒式的个人生活一定会是很反感的。

莱因哈德·本迪克斯（Reinhard Bendix）简练地描述了韦伯的政治立场，他说韦伯是“出身于19世纪末德国的一个自由的、中产阶级家庭的一位孤陋寡闻的人，他看到了一个新兴权力国家中的自由主义在衰败和现代社会的官僚统治机构中存在的对个人的威胁”。

韦伯把社会主义和这种逐渐发展的官僚主义倾向联系起来，这样，他政治上的事业和所从事的脑力工作，就一直都被看作是一个对抗马克思主义的“壮举”。我将在本章的最后一节专门论述马克思与韦伯的关系，但在这里值得强调的是，韦伯自己好不容易才承认了，他的研究反映了德国资产阶级的价值观念和追求。

在他的《经济与社会》一书中，有一段对韦伯的社会学概念描写得最为透彻。他写道：

社会学是一门科学，它试图提出对社会行动的阐明性的认识，以便得到关于社会行动的原因及作用这种因果关系方面的解释。考虑到行动的个人把主观意图施加在行动上，所以在“行动”这一概念里包括了所有的人类行为……至于为什么说行动是社会的，那是因为主观意图被行动的个人施加在行动上，所以行动过程中要考虑其他人的行为，因而行动在它的过程中就要被调整以适应其他人的行为。

不言而喻，这里有几个关于韦伯的社会科学和方法学概念的要点。首先，韦伯的重点是放在社会行动上，而不是放在社会结构上，对韦伯来说，分析的基本单位总是个人，至少在他的纲领性陈述中是这样认为的。不过，在他对宗教的社会学分析中，他却倾向于注重利益集团。科恩（Cohen）把韦伯的社会学称作是对社会现实的一种“原子弹式的”研究，韦伯从事的这一研究是机械论的而不是功能性的。韦伯接着介绍了几个集合体——国家、组织、协会、公司，他把这些集合体看作是“各个人的特殊行动”，看起来他是要避开功能性的分析。这种研究常被称为是“方法学的个人主义”。韦伯认为把集合体具体化成生物体或文化整体是不合理的。所以他的研究与杜尔凯姆对社会现实的“神圣的”研究是大不相同的。帕森斯和麦克雷都认为韦伯否决了功能主义以及它的社会结构、社会功能和制度的概念，结果就限制了他的社会学理论的发展。另一方面，虽然韦伯强调因果关系会给人一种机械论模式的印象，但韦伯与杜尔凯姆不同，韦伯基本上是个历史思想家。正如休斯认为的，虽然韦伯从未正规研究或教过历史，“但他的整个学术生涯都充满了历史思维，并且他的那种社会学也紧紧地被历史框架所笼罩”。在这方

面，韦伯更接近黑格尔和马克思而不是帕雷托和杜尔凯姆，即使是帕森斯总是把韦伯与帕雷托和杜尔凯姆归结为同类的理论家。当朗（Wrong）把韦伯的学术发展说成是靠着一种“巨大的历史意识”而形成的并且把他和这样一些 19 世纪思想家如黑格尔、孔德、马克思和斯宾塞联系起来的时候，这些思想家关心的是对人类历史有普遍意义的解释，关心的是对必然产生的资本主义制度的认识，那么我认为朗和本质上的韦伯是更加心心相印了。韦伯是个历史社会学家，而不是一个系统分析学家。

第二个要点是，在强调意图过程中，韦伯提出了一种特殊的探究方法，也就是说理解社会行动要先通过对其他人的价值观念和文化的一种移情理解。但是，对主观意图和动机的理解并不仅仅意味着弄清一个特定人的（他或她）自己的行为或信仰的原因；更确切地说，韦伯把这种探究方法看作是“可以被应用于〔甚至〕当见不到一个历史事件的见证人的时候，也能对历史事件进行理解的一种方法”。韦伯清楚地认识到，这种需要阐明性的理解不是轻而易举能做到的。他提出，对某些神秘国家或对原始状态下的民族的感情和思想的理解能力就可能要受到限制。在他的论述方法学的著作中，韦伯似乎还避免了任何“客观意义”的概念，这样，他看起来就没有意识到在主观意图与一种“客观”社会现实之间有任何脱离。不过，正如哥特（Gerth）和米尔斯（Mills）指出的那样，韦伯在实际分析问题时的方法与他自己提出的那种移情理解方法并不总是一致的。恰恰相反，他却采取一种更接近马克思的意识形态理论的观点。

然而，应特别指出的是，韦伯主要的还是关注对社会事实的解释；社会生活不仅必须从主观上被理解而且也必须从

客观上被认识。这样，阐明性的理解就得要因果关系的分析来补充。正如韦伯指出的，“对意图充分的”阐述必须要补充上一种对“因果关系齐备”的考虑。对韦伯来说，这个问题主要是从历史角度而不是从机械论角度来考虑，并且它还具有决定构成一种特定的社会现象或事件的各种前提因素的作用。他认为这样一个因果关系的分析只能是有前提的，包含了一种想象上的尝试，这种尝试就是要确定会对事件的一定结果有决定性影响的特别因素。所以韦伯的分析方式不是与功能有关，而是与意图和原因有关，正如J·刘易斯指出的，如果说韦伯强调的是个人的主观动机的话，那他就决不会陷入机械唯物论。

为了用一种有意图的方式来构成他的分析，韦伯创造了“理想型”这个概念。这仅仅是一个分析的思维产物，它使得社会科学家和历史学家长期以来在使用像资本主义、封建主义和经济人这样的术语所从事的研究更精细。对韦伯来说，这个概念意味着不存在价值判断和伦理标准；它仅仅指的是把社会现实的某些因素组造成一个符合逻辑的简明概念。这样，它就是一个“片面”的抽象，被用来当作理解和分析的一个工具。

第三个要点，在他的题为《社会科学的客观性》的论文中，韦伯不仅提出了经验性知识和价值判断之间的区别，而且提出科学永远也不可能“提供有约束力的准则和思想原则。所谓的有约束力的准则和原则指的是，它们又可以派生出指导直接实践活动的各项指令”。从诸如此类的这些主张中，我们可以推断出韦伯赞成的是——一种“无价值观念的”社会学，一种在伦理上和政治上中立的社会科学。还有一点我们可以清楚地看出，正如朗和其他人已指出过的，韦伯所反对

的就是他的学术界的某些同仁用一种党八股方式向一群“随大流的听众”进行说教的活动。他既不认为价值判断应该被排除在科学讨论之外，也不相信价值判断实际上会是作为最终分析，他认为所有的科学分析都依赖于某些主观思想。他写道：“一种道德上的中立态度与‘科学的客观性’是没有联系的。”

新教伦理与资本主义精神

韦伯的关于“新教伦理”和它与资本主义的关系的论文是众所周知的，并且一直是各种批判研究的主题。我并不想在这里对这部详尽的论著作出评论，只是想总结一下韦伯的基本论点。韦伯的《新教伦理与资本主义精神》和这部书的基本主题分为三部分。第一部分确定了资本主义精神的含义；第二部分总结了新教伦理和各苦行派的显著特点；最后一部分探索了宗教伦理和资本主义之间的关系。

对韦伯来说，资本主义实质上是整个历史中发现的一种普遍现象，至少从城市国家的兴起时是这样。从企业或企业家的角度来看，资本主义利用资本（金钱，或具有金钱价值的货品）去赚取利润，购买生产手段并出售产品，资本主义和贸易活动一样，是历史悠久的并且遍布全世界。韦伯承认有几种类型的资本主义：掠夺型资本主义，通过掠夺和投机冒险来获取财富；由中间机构诸如放高利贷的社会集团所从事的贷款活动；传统的资本主义，这种资本主义具有早期企

业的特点，由于其精神气质的原因，这类早期企业目标有限，并不是专门要赚取利润；还有最后一种，韦伯称之为是合理型资本主义，显然韦伯把这类资本主义看作是一种当代的现象。正如他在《经济与社会组织的理论》一书中写的：“合理型资本主义企业只产生于当代西方世界，这类企业有固定资本、自由劳动力、合理的专业化分工和协作、在资本主义企业基础上的生产功能的安排及休戚与共的市场经济。这种差别〔在合理型资本主义与早期形式之间的〕要求作出一种解释，而这一解释光靠经济依据是得不到的。”

所以，对韦伯来说，这最后一种资本主义是一种当代现象。它是作为这样一种经济制度，即资本所有者为了唯一的金钱利润的目的，把合法的、自由的挣工资的劳动者合理地组织起来。而且，自从这种制度被认为是影响了各方面生活以后，韦伯就不仅把当代资本主义看作是一种经济制度，而且还把它看作是一种文化或世界观。他也意识到这一事实，即资本主义的兴起与当代国家日益增长的力量有着内在的联系。韦伯认为当代资本主义的明显特征，与其说是自由劳动的合理组织和劳动（或土地）转变成了商品，还不如说是它的“气质”或“精神”。资本主义精神不是作为一种经济制度的资本主义的实质，而是一种精神状态，是使当代资本主义成为可能的心理动机，就是“那种合理地和有组织地追逐利润的态度”才使得劳动得以完成，“好像这种态度就是劳动自身的绝对目的”。这种态度是一种“社会伦理”，它致力于“一方面越来越多地赚钱，一方面又要严格节制所有本能的生活享受”。这种态度决不是只限于资本家。由于当代资本主义的作用，韦伯认为工人本身也必须采取这种态度。他讨论了他称之为的“传统主义”，工人们就是靠它而少干活多拿钱。韦

伯特别注意到没有一个人会“天生”希望赚越来越多的钱。必要的“工作道德”得激发出来。在韦伯的著作中，他认为本杰明·富兰克林是构成资本主义精神的所有“美德”的集中体现者：诚实，严守时间，勤奋，节俭和节制。他把富兰克林描写成一个“无倾向的自然神论者”，显然是第一个天真无邪的男子。韦伯还提出这样的观点，即在这种“精神状态”和资本主义企业之间不存在一对一的关系。他认为后者可能是按纯粹的老框框来管理，而富兰克林虽然充满资本主义精神，可他却生活在18世纪宾西法尼亚的落后的边远地区，在那里资本主义鲜为人知。韦伯还强调，追求利润和获取物品的欲望冲动与资本主义精神是格格不入的。

接着韦伯在他的第二篇论文中继续探讨了新教伦理，因为他的主要目的就是要考察“某些宗教思想对一种经济精神或说是对一种经济制度的精神气质的发展的影响”——当然指的是在当代资本主义这种情况下。弗朗克·帕金（Frank Parkin）提出，在韦伯的研究里，关于这种关系有一种弱论点，还有一种强论点。弱论点是说，在新教伦理和资本主义精神之间仅仅存在着一定程度的一致性；而强论点指出，在新教伦理与资本主义精神之间有一种直接的因果联系。这篇论文的题目——《全世界的苦行主义的宗教基础》和韦伯思想的总的倾向表明，后面的强论点是更有基础性的。

韦伯提出了一个或许是新教组织独有的概念。这个概念并未为古代人或天主教信徒所知，它就是“天职”概念，它指的是由神为个人安排的一种任务或职业。韦伯认为路德之所以不能和资本主义精神联系起来，是因为他自己的天职概念是“传统型的”，他鼓吹“服从权威并接受既成事实”。所以韦伯认为，关键的概念是宿命论的概念，他的分析的出发点不

是路德而是加尔文的著作，以及加尔文派和其他清教徒宗派的著作。韦伯把加尔文派看作是在宗教发展的伟大历史过程中的逻辑顶点，即从世界上消灭了巫术。他提出，这一过程是以希伯来先知为开端，加尔文派教徒结合了希腊科学思想，否定了所有的用来救世的巫术手段。这样一种教义暗示了神是绝对超验的，个人的内心是孤独的。对加尔文派教徒来说，只有神是自由的，神的不可理解的天命已经决定了每一个人的命运。只有几个人被选作接受永恒的恩典。韦伯提出，这种教义的后果就是给单个的个人一种内心极端孤独的感觉。

当然，宿命论的教义导致了一种宿命论的态度，一种完全顺从自己的现状、顺从这种命运的安排。然而，韦伯认为实际情况并不是这样，相反地，这种教义产生了一种“宗教焦虑”感。为了抵消这种感觉并激发一种自信感，热情的世俗活动得到了提倡。韦伯写到，实际上“这意味着上帝帮助了那些自我帮助的人。这样，正如有时被表述的那样，加尔文派教徒自己创造了他自己的拯救，或更确切地说，对这种拯救确信不疑了”。

这种拯救方式不是神秘的或感情用事的，因为这种信仰者是神的一个“工具”而不是一个“容器”。韦伯还提出，清教徒派别为笛卡尔的理性主义提供了一种伦理上的解释，这使得苦行主义倾向于产生一种独一无二的信仰。这样，韦伯得出结论，加尔文派给苦行观念增添了积极的东西，即“有必要为教徒提供他在世俗活动中的信仰这一思想……由于在宿命论教义中建立了加尔文派的这种伦理，加尔文派就用与世界息息相关的由上帝注定的圣徒这种精神贵族，来取代与世隔绝的和超俗的僧侣这样的精神贵族”。这些圣徒把圣事贬

低为一种拯救手段，他们节制世俗的享乐并且强调要通过每天的日常生活来寻找拯救。据此，韦伯认为卫理公会、虔信派和各种浸礼会宗派在不同程度上也都赞成一种“世俗的苦行主义”。正如他指出的，基督教苦行主义把教堂寺院摈弃在而后“大步跨入生活的市场”。

在最后一篇论文里，韦伯研究了清教徒牧师理查德·巴克斯特的著作，并特别提到了巴克斯特所反对的不是财富或财产本身，他反对的是会造成无所事事和被情欲所诱惑的那种对财富的挥霍。尤其重要的是他在工作伦理上的宣道。韦伯注意到，在巴克斯特的著作中，“要努力尽职”是一个重复出现的话题。很明显，这意思就是说不赞成尽情的生活享乐和占有财产。韦伯提出，这种一方面限制消费，另一方面又提倡渴望能获得拯救的活动如尽力工作，就必然要造成资本的积累。财富消费上的节制使得资本转为生产投资成为可能。所以清教徒对合理的资本主义经济生活的发展是持赞成态度的。作为一种“心理上的赞许”，它对维持剥削工人无产者是同样重要的，它包括了一种“要工作的特殊意愿”。韦伯这样写道：“正如对商人的获得物大家都有了一致的态度一样，把劳动看作是一种天职也成了当代工人的一个特点。”

韦伯总结了他的研究，提出资本主义精神是“诞生”于基督教的苦行主义的精神。但是，一旦资本主义精神建成了，当代资本主义就不再需要宗教的支持了。现在它已成为和机器生产条件紧密联系的一种经济制度，并深深地影响着当代生活的各个方面。物质的东西已变成影响“人们生活的一个无情力量”，并且这种制度也已变成一个“铁笼”。韦伯忧虑地考虑着未来，如果资本主义制度和它的发展，由于新预示的运动的兴起或燃料资源的枯竭而还未结束的话，那么未来

肯定是暗淡的，是“机械僵化的”。

在这些论文里，韦伯一直没有提供一种对资本主义起源的经济体制上的解释，或没有提出资本主义精神是从宗教这唯一来源衍生出来的。认识到这一点是很重要的，正如他坦率表述的：

我们丝毫不想坚持这样一个愚蠢的和教条主义的论点，即资本主义精神好像只能是由于宗教改革的作用才产生的，或更有甚者，作为一种经济体系的资本主义是宗教改革的产物。实质上，资本主义商业组织的某些形式在宗教改革之前已存在很长一段历史了，这一众所周知的事实就足以驳倒上面这样的论点。

在他的《普通经济史》一书中，韦伯较详细地讨论了当代资本主义的起源。在必要的先决条件中，他列举了提供劳动力和商品的自由市场、合理的资本核算、可依赖的法律、正式的自由劳动力和一种合理的技术。相比之下，在作为一种经济制度的资本主义的起源中，宗教的作用看起来被认为是最小的了。很清楚，韦伯认为某些新教派别的世俗的苦行主义对资本主义精神的发展曾有过重要影响。并且他把资本主义精神所包括的心理控制——对人类活动的守纪律和忠于职守的态度看作是当代资本主义运转的一个重要的先决条件。但是，这决不是说新教伦理是资本主义的“原因”。然而，正如穆尔（Moore）所说的，韦伯认为新教之所以重要，不仅是由于它在个人动机方面的重要性，而且还因为它构成了“与传统文化的彻底决裂”。在后面讨论韦伯的宗教社会学时，我还要转过来探讨这一问题。

在社会科学传统内，或许还找不到哪一部著作能像韦伯的这部论新教伦理的书那样，引起了这么多的讨论和争议。

尽管我不能在这里评论这部著作，但对这部著作提出一些主要的批判还是可以的。

直接对准韦伯这一论题的最常见的批判，就是在经验论基础上否认新教和资本主义之间存在任何关联或密切关系。这种批判的观点认为，像在意大利、法国、西班牙和葡萄牙这样的国家中，资本主义就是先于并独立于新教伦理而出现的。相反，在像瑞士和苏格兰这样的苦行新教盛行的国家中，却没有发展起资本主义。塞缪尔森（Samuelson）总结了他的著名批判，他提出“不管我们是从清教徒的教义和资本主义出发，或从宗教与经济活动之间相关联的实际概念开始，我们都找不到任何支持韦伯理论的根据。几乎所有的证据都和他的理论相矛盾”。同样地，H·M·罗伯逊（Roberson）认为在16世纪和17世纪的荷兰和英国，资本主义的发展并不是由于新教的精神，而是归因于更广泛的经济因素，尤其是商业贸易。更新近的意见是特雷弗—罗珀和路赛（Luethy）提出的，他们都强调，在宗教改革时期，当代世界的所有基础——高技术的发展、资本、世界贸易和全球力量几乎全部出现在那些过去就是并且当时仍是天主教的国家里（意大利、西班牙）。

问题在于，历史学家们对韦伯的这一论题所作的各种批判，在一定意义上说是对这一论题产生了误解，正如托尼（Tawney）在很久以前指出的，在韦伯的新教伦理的早期论文中，韦伯从未想要提出一种内容广泛的关于资本主义的起源和发展的理论。正如我在前面已经提到过的，他的目的是很有限的。此外，韦伯的因果关系的概念也是复杂的和多元的，并且他特别否认想要提出那种“愚蠢的和教条主义的论点”，即资本主义精神——撇开了资本主义本身——是起源

于宗教。在这些论文中，韦伯最初所关注的只是当代资本主义精神的起源。在近期一个重要的关于这些问题的讨论会上，戈登·马歇尔（Gordon Marshall）得出如下结论：

正如韦伯所充分意识到的，当代经济制度的真实本质是由大量的、多方面的因素所决定的，它不可能完全就是起源于苦行的新教。换句话说，如前所述的新教教会和宗派所提出的世界观只能对经济发展和变化的方向有影响。韦伯主张，促使产生这种变化的各种其他的先决条件也要予以考虑。“资本主义精神”将和当代的、合理的、资本主义的企业形式联系在一起，只有这样，促进这种企业发展的客观可能性才存在。

这样，苏格兰的加尔文派与资本主义经济的显著发展之间看不出有因果联系这一事实，也就谈不上是对韦伯论点的反驳了，因为韦伯从未声称新教伦理是资本主义起源中构成因果关系的因素。

另一类批判集中在韦伯对新教伦理的描述上。很多学者提出，韦伯并没有准确描述过加尔文独创的教义，加尔文和巴克斯特都不曾宣讲过一种“对任何人都开放的资本主义”。他们还提出，天主教与加尔文派这两种神学在对财富的谴责和强调渴望有条不紊的工作这些方面，是没有什么明显的区别的。然而，正如马歇尔在捍卫韦伯的学说、反驳这些批判时指出的那样，这些批判在一定意义上讲是不恰当的。韦伯并没有提过加尔文派的牧师有意识地拥护过资本主义，而只是认为加尔文派牧师强调“天职”和清教徒的道德（还包括一种世俗的苦行主义），所有这些产生了意想不到的结果，即资本积累。至于罗伯逊的观点，即认为天主教与加尔文派这两种教派的教义在强调通过节俭、工作和天职来培养一种资

本主义精神这种倾向上是相似的，塔尔科特·帕森（Talcott Parson）和马歇尔都对此指出，罗伯逊不是严肃地投身于对韦伯的讨论，尤其是关于对加尔文派的宿命论教义所必不可少的“心理上的赞同”的讨论。最后一类批判是由戈登·马歇尔在最近提出来的。虽然马歇尔充分承认韦伯论点的特殊性质，并且认为很多对韦伯论点的批判都是“不对头的”，但是马歇尔还是提出，韦伯的论点不能被经验性证据所充分证实，他还认为韦伯在给清教教义和资本主义精神下定义时，有时几乎是互为借用，这样就使得他的论点有些重复了。

韦伯的宗教社会学

韦伯社会学的一致主题，就是把生活逐渐地理性化这一思想看作是西方社会主要的发展趋势。像马克思、斯宾塞和杜尔凯姆一样，韦伯基本上可以说是一个进化论思想家，他一心所想的是“传统的”欧洲文化和社会在消失，当代科学与工业资本主义在兴起，增长的官僚主义化和政治的高度集中。韦伯的“理性化”这一概念指的是一种进程，有了这一进程，清楚的、理论上可靠的统治和程序就可以系统化和专业化，并逐渐取代了感情和传统。它还指的是一种规范的统治形式，一种韦伯称之为“法定的——理性的权力”这样一种合法的权力。韦伯把后面这种有合法性的模式定义为：“基于一种信仰，即相信规范的统治类型的‘合法性’，和相信在这种

统治下那些被授权的人所发出的命令是正确无误的。”韦伯将这种合法的权力与传统的全能领袖型的权力做了对比。总而言之，重要的是他把这样的统治形式看作是社会发展的一种渐进过程的结果。正如本迪克斯（Bendix）和其他人所指出的，就韦伯对历史抱有目的论的概念而言，他是追随了黑格尔。和黑格尔一样，韦伯坚持认为自然是由循环的和重复的事件构成的，而历史是由非重复的活动组成的。尽管韦伯的整个事业和著述都是关注于西方文化的理性发展，他甚至把理性化看作是一个主要的历史趋势，然而他还是完全预感到了这个概念的最终结果。理性化从根本上说是使生活摆脱了神秘色彩，并含有一种与自然界和与人的纯粹利用的关系。正如本迪克斯所说，韦伯因此认为理性和自由在当代世界中都是处在危险之中，当代官僚制集中体现了这种功能的理性。所以，韦伯像弗洛伊德一样令人不可思议，竟是一个悲观的理性主义者。赫伯特·马库斯的《情爱与文明》一书的前言可以很恰当地应用到韦伯社会学上。马库斯写道：“弗洛伊德理论中出现的关于人类的概念，是对西方文明的最有力的控诉——并且同时也是对这一文明最坚定的捍卫。”韦伯是资产阶级价值观念和利益的一位得力的代言人，然而，他同时也是对工业资本主义批判的主要代表。正如约翰·刘易斯所写的，社会上的自满和乐观都未能使韦伯头脑发昏。对此，韦伯曾引用了席勒的一段话，再好不过地表达了他的这一特征。韦伯说过：“我们时代的命运是以理性化与知识化为特征的，简言之，是以世界的‘觉醒’为特征的。那种终极的和最极端的价值观念已从公共生活中退却。”休斯令人信服地表达了他对韦伯的看法，他认为韦伯与尼采和弗洛伊德一样（但与杜尔凯姆不同），是一个“踌躇的、自我对立的和极端

自寻烦恼的”人。韦伯写道：“在我们面前展现的不是夏日的鲜花，而是冰硬漆黑的极地之夜。”毫不奇怪，休斯得出结论认为，尽管韦伯的政治是有潜在危险的，然而，作为一名为当代社会诊病的医生，韦伯是“无以伦比的”。

所以，韦伯的宗教社会学的基本核心就是理性化这一概念：一方面宗教的思想和概念日益系统化，道德理性不断增长；另一方面，宗教中仪式的和“巫术”的因素逐渐消弱。

韦伯的论宗教社会学的著作，除了论新教伦理的那部分论文外，基本上可以分为两类。一类就是《宗教社会学论文选集》，这部选集除了一篇题为《世界宗教的社会心理》的导论外，还编选了韦伯的重要的对中国的（儒教和道教）、印度的（印度教和佛教）还有古巴勒斯坦的宗教的讨论。另一类主要是在他去世后才出版的《经济与社会》这部系统巨著和作为其中一部分以专题论文形式出现的《宗教社会学》。这两篇研究基本上论述了同样的问题。考虑到韦伯的研究不但具有渊博的历史学识，而且范围广泛，所以我在这里只能概述其中某些更重要的论题。

与杜尔凯姆不同，韦伯不愿给宗教下定义。韦伯认为，给像宗教这样一种复杂现象下定义也只能在研究的结束时可以试一试。他只是含蓄地指出，对一种超自然物的信仰是世界性的并出现在所有的早期社会里。部落宗教虽然“相对来说有些理性”，但韦伯认为它基本上还是巫术性和仪式性的，是面对现世的。他提出，宗教的“最初”形式都注重世间的、世俗的切身事情：健康、造雨、兴旺繁荣。因此，他写道：“宗教或巫术的行为和思维绝不能与日常的有目的的这方面行为分开，其原因就是由于宗教和巫术的活动目的基本上都是经济上的。”所以，巫术与自然的因果关系之间的区别是

一个现代概念，是不适合应用到原始思想上的，这味意味着一种不同种类的区别，也就是说到了一定的程度，客观事物和人都被赋予了超凡的力。韦伯用“非凡的力”这样的词语来指这种力。这样，韦伯提出，原始时期的思想基本上是自然主义的或先万物有灵论的。所以韦伯认为，所有“职业”中最古老的就是占卜者这个行业了，巫师或萨满终生都被赋予了“非凡的力”，他们通过经受各种神迷痴往状态或步骤来取得非凡力的资格，这样就可以进入通神状态。韦伯认为，灵魂这个概念决不是普遍的，它甚至被像佛教这种救世宗教所否认。更确切地说，像灵魂这种思想概念和像神和精灵这样的宗教概念是作为一种过程的组成部分而发展起来的，凭借这种过程，“巫术就从一种对力的直接控制转变成一种象征活动”。所以韦伯把一种“先万物有灵论的自然主义”看作被转变成“神话思维”，这是一种思想方式，也是“象征概念充分循环发展的基础”。类推的重要性在这种文化的实质性演变中受到了重视，这意味着一种倾向于形式主义的趋势，和倾向于作为一种不可动摇的宇宙顺序的神的概念的趋势。“类推思维起源于被推理成是象征活动的巫术的范围，这一见解是完全基于类推法的。”

这说明了由于文化的发展，每一种宗教有了一种特殊的功能，正像古罗马宗教中所看到的那样，尽管韦伯并没有看出在宗教概念与社会类型之间的任何简单的关系。他提出，不能认为大地之母这一女神的演变就是简单地反映了一种母系氏族组织的演变。不过，他特别提出，那种认为陆地上的神都低于天上人格化的神的看法往往是封建主义发展的产物。韦伯还提出，在祖先崇拜的对象与经济的一长制结构之间存在着一种密切的关系。和杜尔凯姆一样，韦伯也把宗

教活动看作是使家庭、氏族或部落联盟成员联合起来的一种凝聚力。在部落社会中，家庭或家族的主要结合力“就是与历代祖先的关系”。像希腊的城邦（城市国家），还有像中国和埃及的诸侯国和早期的神权制国家，基本上都是宗教的或祭礼式的联盟。比如在中国，皇帝也是主持乞求上天神灵保佑的祭礼仪式的祭司。

由于宗教的发展，地方神的首要地位，甚至一种简单的超验的神的首要地位都变得具体化了，但这决不是意味着巫术的概念随即消失了。相反，在人与超验范围之间却产生了一种双重关系。在萨满—巫师与祭司之间，及巫术与宗教都产生了这种双重关系。韦伯写道，以巫士为主导的世界的这种原始的统一形象，由于宗教的发展，现在开始分裂成“一方面是理性认识和对自然的控制，另一方面是神秘的体验”。巫术的仪式基本上有一种由人摆布的或强迫性的特点，而宗教的发展却意味着非巫术的动机在逐渐占优势。韦伯使用巫术与宗教这样的词作为理想型，就特别表明了实际上各地的宗教都含有很多巫术的成分。韦伯认为祭司与巫士不同，祭司是有专门知识和职业素质的宗教活动负责人。虽然韦伯承认一个巫士也有可能是一个有组织的行会的一名成员，但祭司与一种特殊的仪式或社团有着内在的联系。与祭司成对照的是，巫士是自我服务的并通过个人的神功（非凡的力）来产生作用。但重要的是，韦伯对祭司作用的认识是把宗教教义的发展和一种有特色的宗教伦理的系统化联系起来认识的，这里的宗教教义对韦伯来说就是宗教概念的一种理性体系。没有不为仪式服务的祭司，也不存在没有形而上学的教义和宗教伦理的仪式。关于宗教仪式的这种系统化的形成，韦伯特别提到了在印度、埃及、中国和巴比伦的宗教

制度中所显示的情况:

理性化过程有利于世界性的神起主导作用。一个世界性的神，它的每一个连续的具体化过程，在某种程度上说，都是伴随系统的理性的原则而发生的，因为这种具体化发展总是受职业祭司的理性原则的影响，或者是受世俗个人这方面的对秩序的合理奋斗的影响。总而言之，就是前面提到的，由神的秩序所安排的，各星宿在天上位置的合理的规则性，与在人间事物中神圣的宗教社会秩序的关系，使得世界性的神成了这两种现象的可靠卫士。

这样，韦伯把理性的宇宙秩序看作是与官僚国家和它们的社会秩序的稳定性有内在的联系。大的帝国的发展和对社会秩序方面的立法的需求的发展，都被看作是与“对一个无限的、永恒的和有秩序的宇宙理性理解的增长幅度”平行的。禁忌也被看作是使宗教受宗教外的目的——经济上和社会上的利益——约束的最早和最一般的例子。这里值得特别提出的是，韦伯否认了图腾制的普遍性，他认为所有组织和所有宗教都来源于图腾制的说法是言过其实了。

韦伯把执行职责的祭司看作是宗教文化尤其是宗教伦理理性化和系统化的“承担者”。这样的承担者是处在一种发展过程的本质之中。先知也被看作是这种过程中的一个重要参与者，但是这种理性化过程是通过一种向更高、更完整的文化秩序“突破”才得以实现的。对韦伯来说，先知是典型的有非凡力的领袖。非凡力这一概念在韦伯的社会学中是一个基本的概念。他写道，这一概念“被应用在一个独特人的一定的特性上，凭借这种特性，他被从普通人群中挑选出来并被看作是有超自然、超人类或至少是有极特殊的力或特性

的”。韦伯例举很多不同类型来帮助理解非凡力这一概念——他例举的有跳大神的、萨满、仙人术士、某些以神的名义舞文弄墨者，还有先知或救星。他把非凡功力看作是一种特殊的控制理性的形式，特别提到这种非凡的力是超脱于日常生活领域和世俗范围之外的，并且“与理性的、尤其是官僚的权威和传统的势力都是针锋相对的，不管这些权威或势力是家族元老派的，还是祖传世袭的，也不管是其它的任何形式”。

所以，先知“纯粹是属于个人的非凡力的承担者，他凭借他的天职宣称一种宗教教义或神的圣训”。这种人可能是一种新的宗教的改革者或创立者。由于先知的宣称是基于个人的启示，所以韦伯认为，他或她的职责与一个祭司的职责是完全不同的，祭司是依靠宗教组织来实施救助并且是全体救助组织的一名成员。和萨满与巫士一样，先知也有非凡的功力。但先知与萨满又有不同之处，先知宣称一种明确的启示并且是无偿的。但是，一个巫士与一个先知的区别，韦伯却认为并不是一成不变的，因为先知也经常搞占卜，也从事像巫士一样的治病和为人出谋划策之类的活动。韦伯提出，很可能所有形式的预言最初的产生都是与亚洲各世界帝国的成长有关，所以预言都不具有早期部落社会的特点。他也提到，先知是很少从祭司阶层中产生的，并且不是所有的神降仪式都是先知的活动。他把那些不是先知的宗教改革者如商羯罗（Sankara）、罗摩奴（Ramanuja）、路德、卫斯理与真正的先知区别开来，因为前者并没有提出一种实质上是新的启示。韦伯还提出后面的这种真正的先知是分为两类的：第一类先知的典型代表是老子和佛陀，在这一类里，救世是先知本人提出的一种“道”。韦伯的意思是说，这种预言

是和那种在中国和印度创立的泛神论的、宇宙的宗教体系相联系的。第二类是伦理型的预言，其代表是琐罗亚斯德（Zoroaster）、摩西（Moses）和穆罕默德的预言，在这一类里，先知被理解成是一种人格化的、超验的和伦理的神的一个使者或工具。韦伯把这种预言看作是一种近东的现象。他接着又提出，一种超验的宗教创造者的概念本可以产生于近东的环境条件中。美索不达米亚和埃及君主的绝对权力，再加上水利条件得天独厚，“农业丰收可谓是垂手可得”，这些条件本可以产生一种“独往独来的、超验的和人格化的神”的概念。不过，重要的是韦伯提出了，最早期的预言主要是由国家体制对邻近弱小民族施加压力所决定的——不言而喻，明显的例子就是夹在美索不达米亚和埃及这两个神权统治强国之间的巴勒斯坦的希伯来民族。但是，关于先知，韦伯认为最关键的意义是，先知们为他们的信徒提供了一个“世界是一个和谐……一个‘富有意义的’既定的整体的概念”。所以韦伯提出，哲学发源于这些先知和祭司提出的宇宙论的纲要。韦伯甚至暗示，在人类宗教这方面，有一种“要把世界理解成一个富有意义的宇宙这样的内心强制”或形而上学的需要。不过，韦伯不像有些当代的人类学者，他意识到这些关于世界的既定概念与我们“在这以经验为基础的世界中生活”的经历之间的区别，并且他承认作为这种区别的产物就是动乱和斗争。

韦伯写道，每一种预言都以各自的本质来降低祭司活动中巫术成分的价值，他特别提到佛陀对神灵崇拜的蔑视和以色列先知对巫士与占卜者的态度。他也提到了各地的祭司与先知之间存在的紧张关系，尽管这种关系的本质不是一成不变的。韦伯将这两类人员进行了对照，表达如下：

先知是以简化人与世界的关系为目的，利用一种终极的和一体化的价值判断态度，来使宗教系统化。另一方面，祭司通过给他们提供一种诡辩的、理性的分析结构，通过让他们适应生活习惯而接受的他们自己阶级的和他们控制的世俗社会的思想，来使预言的内容或宗教传统的内容系统化。

这样，韦伯就把对一个先知的这种个人的追随，不管这种崇拜将来是否还会存在，认为不可避免地要发展成一种宗教的“社团”或集合体。正如他所说：“由于习惯化的作用，一个宗教社团的产生是与一个先知的活动有关的……先知本人或其信徒就靠着这样一个过程来维持他的布道活动永存。”所以韦伯认识到，不仅在祭司与先知活动之间而且在祭司与俗人之间存在着一种复杂的相互关系，他认为他们的需要和志向已影响了所有世界宗教的内容。

在韦伯的论述宗教的著作中，韦伯主要关心的是确定那些不仅在西欧，而且在印度、中国及近东引起了特殊的“经济伦理”的历史先决条件。因为他并不是把一种经济伦理看作仅仅是经济组织的一种作用，在他的论文《新教伦理》中，正如我们所看到的那样，他探讨了苦行的新教思想与资本主义精神的关系。不过，韦伯认为资本主义是一种独特的现象，所以他很重视研究儒教、印度教、佛教、伊斯兰教的价値体系所包含的经济伦理，以便弄清楚它们的宗教伦理是否和在什么程度上有助于资本主义的发展。这样，在他的比较宗教研究中，韦伯所想要表明的是这些宗教的影响，东方各宗教的信仰体系就是以这种影响来发挥他们作为一种“理性的”经济观发展的障碍的这种作用的。正如朗所指出的，韦伯确信，基督教自身包含着希伯来人的先知传统的潜在动

力，这正是中国和印度的宗教中所缺少的一种动力。所以，韦伯在他的宗教社会学中，主要关心的是要表明世界宗教的社会心理，表明它们的经济伦理，还要探讨宗教文化与具体的社会团体的经济利益之间的相互关系。韦伯用这种方式来把宗教信仰与阶级或与信徒的地位联系起来，事实上，这种方式已导致了某些学者把韦伯描写成一个朴素的唯物论者。

正如我们已经看到过的那样，韦伯认为部落群体的宗教基本上是与实际问题有关的，基本上是巫术的和现世的。他提出，原始人的“神圣的价值观念”就是“这个世界上的实实在在的东西”：健康、长命和财富。他认为农民的民间宗教也有一个同样的倾向。韦伯写道，多数农民与自然休戚相关的，强烈地依赖于有机物的成长和自然活动，以至于他们总是“对巫术顶礼膜拜”。“他们一直不适应于宗教上的理性的系统化发展过程。”只有生活方向上的巨大改革才能把他们与这种世界性的原始的宗教形式强行分开。韦伯把奴役与贫困和“打破”这种传统秩序的先知活动联系起来，他提出，文化的类型越是农民化的，农民群众就越有可能追随一种“传统”的类型，也就越有可能缺少“伦理的理性”；他们还是要信仰万物有灵论和参加仪式的巫术活动。韦伯对“农民的虔信”这个流行的概念提出怀疑，认为这一看法是起源于一种都市知识界中的不切实际的牧师的思想。

另一方面，韦伯提出封建贵族，那些有领地的军人贵族对伦理的和有感情成分的宗教普遍都抱有反感。他写道：“象原罪、救世和宗教谦卑这样的概念不仅对所有高贵的政治阶层显得过于遥远，尤其对骑士贵族来说是格格不入的，而且从荣誉感来讲，这样的概念看起来也确实应受严责的。”虽然先知宗教与一个骑士贵族阶层不是不能共存的，但是从整

体来说，他们“对救世和集合体的宗教都倾向于表示一种彻底的否定态度”。这样，地主和农民在安定的条件下都不会对救世寄予希望，并且在这类人当中也很难有要发展一种系统的神义论的倾向。一个官僚阶层对待宗教的明显态度也表明了缺少对救世的感情或缺少任何超常的对伦理的寄托。儒教这种中国知识阶层的宗教就是这种态度的一个重要例子。它表达了对所有形式的神迷的或重感情的宗教的一种敌意，这种重感情的宗教“超出了传统的对神灵的信仰，超出了对祖传礼仪和孝顺虔诚的维护尊崇，而这些都被儒教看作是社会顺从的普遍基础”。中世纪时期的商人贵族在他们的宗教中也表达了缺少任何向往先知或伦理宗教的一种现世倾向。与这些社会阶层形成鲜明对照，在整个历史中的手工业阶层，韦伯认为是显示了各种类型的宗教影响。其中包括古代城市 and 印度中的宣誓仪式型和狂欢型的宗教；中国的万物有灵论和道教巫术；伊斯兰教中的狂欢托钵僧式的和沉思静祷的苏菲派；还有早期基督教的热情的集会式宗教。和考茨基一样，韦伯也认为古代基督教基本上是一种都市手工业者的宗教，它的救世主耶稣是个半农业半手工业者，并且这种宗教的最早期社团都是集中在都市环境中的。由此韦伯提出，在手工业者中间，不存在由经济因素所制约的绝对的宗教决定论。不过他还提出，下中层阶级确实有一种向往理性的、伦理的会众型宗教的倾向。

韦伯提出，虽然当代无产阶级对宗教冷漠甚至排斥，但是这一被剥夺权力的阶级确实需要得到拯救，因而它是无产阶级所关注的主要内容。先知的非凡功力并不限于任何特殊阶级的成员，不过，先知的教义基本上是来自被压迫阶级的知识阶层。韦伯写道：“一般说来……，被压迫者，或至少那

些为穷困所扰的人都需要一个救世主和先知；那些有福气的人，有产阶级和统治阶层的人却不存在这种需要。所以，在绝大多数情况下，一种由先知所宣告的救世宗教，总是在下层和那些不得志的社会阶层中找到它的共鸣。”

在彼得·沃斯利（Peter Worsley）的对美拉尼西亚（西南太平洋群岛）的船货崇拜的著名研究中，曾对韦伯的非凡力概念提出了一些重要的批判，指出它是一个资料而不是一个解释性的概念。但沃斯利的主要论题，即至福千年思想被最恰当地理解成是对剥夺和压迫的一种社会反映，却大部分是与韦伯自己的理论相一致的。正如韦伯说的，“既然每一种对拯救的需要都是某种贫困的一定表示，那么社会和经济的压迫就是救世信仰的一种有效来源”。按照典型的韦伯的方式，还要再加上限定部分即“这尽管决不是全部的来源”。重要的是，韦伯接着写道：“由于压迫者与被压迫阶级的其他方面都是差不多的，所以充分享有社会和经济特权的阶级将很难倾向于发展救世的思想。相反地，他们却把使他们在世界上的自己的生活方式和状况得以正统化确定为宗教的主要作用。”韦伯得出结论认为，特权阶级对宗教所要求的，如果还有那么一点点的话，那就是从心理上对他们的合法化给予支持。因为韦伯总想把社会生活的复杂性包揽无遗，所以他没有贸然指出宗教与经济利益之间的任何直接的和简单的关系。帕森斯在介绍韦伯著作时曾提出，韦伯主要是想表明先知活动并不就是非特权阶级经济主张的活动。帕森斯的这一提法对韦伯的思想多少是一个误解。韦伯所要讨论的主旨，并不是帕森斯提出的那样。韦伯写道，社会阶级越低下，由于需要一个救世主而所采取的各种形式就越激进。

在韦伯对先知活动和祭司们从事神学活动发展的讨论

中，韦伯特别提出两个重要现象。一个是“妇女对所有宗教的预言，除了那种专门是军事和政治倾向的之外，都极善于接受”。韦伯特别提出，在被剥夺特权的阶级对非凡先知的崇拜中，妇女的要求就是一致平等的地位和成为这种崇拜的中坚。另一个重要现象就是，由于世界性宗教的正统教义包括了这样的神学概念，如“一个无个人感情色彩的和伦理的宇宙秩序”或“一个绝对超验的神”，结果就发展了一种“大众宗教”。这样，与官僚和知识界的儒家的阶级道德一起，道教的巫术和万物有灵论也得以幸存；与佛教的寺院和尚们救世伦理一起，世俗民众的巫术和神灵崇拜也继续发挥作用；最后，“伊斯兰教和天主教被迫接受了当地的、起作用的和专职的神并奉为圣徒，对他们的崇拜构成了日常生活中的大众宗教”。

韦伯的著作充满了一种强烈的心理倾向。他讲到了统治阶级要把他们的权力和经济地位合法化的心理“需要”，他也假定了一种意图倾向。但是韦伯提出，一个富有意图的世界秩序的任何概念必须考虑到世界的不足之处。韦伯的意思是说，对那些在世界上显而易见的苦难和不公正现象的某种解释是需要的，尤其是因为存在着逐渐增长的理性化，对意图的解释就变得更成问题了。韦伯称之为的神义论问题，已被世界宗教用三种不同方式解决了，他指出这其中不包括与先知活动有联系的救世主的末世说。

第一种解决方式就是宿命论概念，或说天命。韦伯认为这一概念在约伯记故事中发挥得很有代表性，他还认为这一概念是占卜巫术不断理性化的产物。这样一个神义论是与一个神的超验概念相联系的，这个神对他的创造物有无限的权力，神的主旨和动机原则上是人所无法理解的，正如我们已

经看到的那样，加尔文教和一定程度的伊斯兰教，都代表了这种解决意图问题的方式。

第二种解决是善恶二元论。这种神义论把神的善与纯正和它的对立面黑暗与魔鬼的邪恶作了对照。琐罗亚斯德教、摩尼教和灵知教就表现了这种神义论。

最后一种也是对神义论问题最完整的解决形式，韦伯认为这就是在印度的羯磨教义中所表达的。这个概念是把世界作为一个独立的宇宙，在这个宇宙里，人类灵魂的命运依赖于一种伦理上的功过体系。韦伯写道，它是一种“上天报应机械论”，它取代了自然界的因果关系。对灵魂轮回的信仰也体现了万物有灵论的信仰，并且代表了一种对苦难神义论的“合理的”解决方式。羯磨的教义对印度教和佛教来说都是主要的并与一种非二元论的、内在的神的概念联系起来。

韦伯意识到通向拯救的道路是多种多样的——通过礼仪、虔敬和神往，并且他还注意到并不是所有的宗教都关心拯救（例如部落崇拜仪式和儒教）。然而韦伯主要关心的是要强调拯救的两种主要形式之间的区别，他称作是“内向的苦行主义”和“沉思静祷的神秘主义”。这种区别与他较早时期提出的伦理先知与典型先知间的对照有着密切关系。韦伯认为世间的苦行主义者是一个“理性主义者”，他们对世人所采取的态度是“排斥”而不是“逃避”。感官体验和世间财富上的享受，在苦行主义者看来是可悲的，但这并不意味着苦行主义是与世隔绝、不食人间烟火的。相反，它却意味着对世界的“斗争”和“控制”，苦行主义是神实现其意愿的“工具”。韦伯认为，这种拯救方式的例子如所料想的那样，都可以在《新教伦理》一书中所讨论的各种苦行的新教教派中找到。另一方面，韦伯认为神秘主义者，还是以老子和佛陀为典型

代表，是从事一种好沉思的“逃避”现实的活动，强调了少动静心和一种与神的“神秘联合”或一种非附属的心理状态。神秘主义者想成为神的一个“容器”而不是一件“工具”，并且想要把他或她在世间的活动缩减到最小的量。韦伯在下面段落里对比了这两种类型的拯救，尽管他又一次强调，苦行主义与神秘主义之间的区别“不是一成不变的”：

苦行主义与宗教默祷都确认世界并不是这样的。苦行主义者不承认世界的经验性生物特征，也不接受道德上的各种诱惑，象肉欲上的放纵、吃喝上的心满意足和对自然乐趣与恩赐的依赖。但苦行主义者同时又承认人世间既定机构组织内的理性活动……另一方面，在世间生活的好沉思默祷的神秘主义者，却把活动，尤其是人世间既定机构组织内所从事的活动，看作实质上是对他必须要保持的清高状态的一种诱惑。

这样，典型的神秘主义者就不属于那种积极投入人世间各种理性改革的人，正如韦伯强调的那样，如果世界不再从事那种为一般人所必须的，神秘主义者称之为是不道德的和与神或与解脱疏远的劳作，那么不论是什么样的神秘主义者也不能继续生活下去，尽管如此，神秘主义者还是保持他的沉思静祷状态。韦伯强调，超验的神这一概念，在瓦解神秘主义者的拯救形式和使神秘主义与神的结合成为不被允许的或有可能是渎神的这一过程中起着重要作用。韦伯相信超验的神这一概念是起源于小亚细亚，后来影响到了欧洲和其他地方。毫不奇怪，天主教会和正统伊斯兰教（和中国的儒教），还有希伯来人的先知们都一致谴责神迷痴往的宗教形式。另一方面，韦伯对好沉思的神秘主义与亚洲宗教之间的联系进行了评论，他强调了劳作的重要性并把它看作是基督

教寺院生活的明显标记。这样，内向的苦行主义只有在欧洲这样的环境里才得以发展。他认为这种宗教要求的不是要过独身生活而是要避免性欲快感；不是贫穷而是消灭所有无聊的金钱享乐；不是与尘世隔绝的生活而是一种有节制的生活类型。只有在苦行主义的宗教派别中，这种宗教伦理才得以繁荣发展，韦伯认为这一发展的产物在资本主义精神的发展中是起关键作用的。

比较研究

麦克雷认为韦伯的《宗教社会学》这部书是一本“非常枯燥的课本”。然而，我认为这部书广泛涉猎了宗教社会学这一论题，是部概括性的、充满精华思想的著述。塔尔科特·帕森（Talcott Parsons）在为这部著作写的导言中提出，这部著作是“韦伯著作中最重要的精华部分”。这一提法并不是夸张，因为韦伯在他的早期的比较研究中曾提出过的论题和问题，都在这部著作中得到了具体的表述。正如本迪克斯和其他人已指出过的，韦伯在他的比较研究中主要关心的是这样几个目的：要表述经济伦理和世界主要宗教信仰的世俗含义；要确定适合认识西方工业资本主义显著特点的因素；要探讨宗教思想与个别的利益集团或阶级之间的关系。关于后面这一目的，正如我们已经提到过的，韦伯研究了一种特殊的生活方式在确定与它相关联的宗教类型中的含义。所以，与杜尔凯姆不同，韦伯把社会不是想象成一个生物的

整体，而是一个不同利益集团或阶层争斗的竞技场。但是韦伯与马克思和恩格斯又不同，他强调的不是经济阶级本身而是集团阶层。对韦伯来说，集团阶层与阶级相矛盾，他把集团阶层定义为是由一群有共同文化或“生活方式”的单个个人组成的，他们都有—种职业或谋生手段，都有一个很高的特殊声望。在他的宗教比较研究中，对韦伯来说具有特殊重要性的这些集团阶层就是他所描述的世界宗教的传播者或“主要传递者”。在儒教中，它是“将世人组织起来的官僚；在印度教中是安顿世人的巫士；在佛教中是到处化缘的托钵僧；在伊斯兰教中是企图统治世人的武士；在犹太教中是周游四方的商人；还有在基督教中是巡回工匠”。韦伯并不认为这些各式各样集团的影响是单一的，他特别提到，统治阶层可能会通过历史的进程来改变这些集团的影响，然而，就是这些特殊的集团，他们作为“思想体系的传播者”，最强烈地影响了他们各自宗教的实际道德伦理。

在韦伯的《中国宗教》这一研究中，对中国的士大夫阶层予以特别的重视，因为就是这些行政管理官员组成了一个官僚阶层。这些官员是受过教育并经科举考试选拔上来的，精通仕宦礼仪但决不像祭司干的那一套，这些士大夫就是儒教的传播者。他们自身并不从事经济活动，他们极其强调子女孝顺长辈、礼节、读书和—种特有的理性形式即试图“通过人类行为的一种德性来维护苍天旨意，保持社会秩序安定和人类内心的和谐”。韦伯强调指出，儒教的宗教伦理基本上是现世的、理性的，本质上是和平主义的和缺少任何拯救教义的。虽然有—个专为国家皇帝举办的宗教仪式，在仪式中皇帝既作为—个政治统治者又高居祭司之上，但韦伯还是强调指出，在这个国家里既不存在—个有权势的祭司层也不

存在任何程度的地方政治上的自治。地方上所重视的是祭祖仪式，流行的宗教主要是道教神秘主义和各种形式的巫术仪式及信仰。道教是一种传统的异教。韦伯认为道教要比儒教更有传统性，是由于道教的非文化和非理性特点。韦伯通过儒教思想与清教主义之间的对比，总结了中国的宗教研究，提出前者赞成适应人世并强调家族关系和孝顺，所以它是一个阻碍理性资本主义精神发展的因素。这样，正如本迪科斯曾清楚表达过的，韦伯便指出了这样一种事与愿违的现象：儒教强调物质幸福，但由于它的宗教伦理，所以它并没有产生一种与赞成资本主义发展相应的经济伦理；而清教主义，虽然它反对把对财富的追求当作一个目的，却无意地帮助产生了资本主义精神，并因此危害了真正的宗教，这正如卫斯理指出的那样。

相比之下，韦伯的《印度宗教》一书的重点是放在一种不同的知识分子身上，即婆罗门祭司。婆罗门在很多方面与中国封建王朝的官员相似。两者都要谋求高位，都强调古典文化的重要性，尤其是那些与宗教仪式和宗教经典有关的部分。两者都是知识分子官员和土地所有者，他们紧紧依附于国家权力中心。正如韦伯指出的那样，他们都“反对所有类型的放荡不羁”，比如那些与下层阶级相联系的神迷痴往仪式中所表达的类型。但是韦伯强调，婆罗门是一种世袭的种姓，他们垄断了祭司的作用——没有一个印度国王或统治者曾履行过一个祭司的职责——这样，在印度的环境中出现了一个权力分支。婆罗门作为家庭祭司来为国王和政治统治者服务，他们主持公共献祭活动，所以婆罗门被认为要比世俗当权者有更高的社会地位。韦伯据此认为，在整个印度历史中，长期以来一直存在着祭司种姓与世俗统治者之间的斗

争，世俗统治者大部分都是来自刹帝利种姓（印度封建种姓制度的第二种姓）。韦伯提出，著名史诗《薄伽梵歌》基本上是叙述刹帝利种姓的思想和追求及与他们种姓作用有关的职责观念的。

在一部详细的对印度文化的历史研究中，韦伯把对婆罗门的仪式研究放在印度种姓制度和印度教的更为广泛的环境中来考察。他概括了印度的社会结构，提出种姓的社会和文化界线主要是以巫术信仰为基础，印度教的传播不仅是通过征服，把部落氏族都合并到种姓制度而得以实现，而且还包括了与印度教教化过程也有关系的级别地位上的变化。印度教教化过程这一论题后来经斯里尼瓦斯（Srinivas）用他的梵语化概念解说而得以发展。韦伯还探讨了在阻碍世界性伦理体系的发展中的和在维护那些由社会结构内在决定的社会不平等现象中的羯磨神义论的含义。继这部研究之后他又研究了耆那教教徒秩序与佛教的含义，他指出这两种宗教都出现于一个都市发展的时代，他们都有一个寺院宗教形式的发展过程，而这种寺院形式意味着一种对政治不闻不问和与日常生活相脱离的倾向。佛教经阿育王的倡导（公元前三世纪），经最初一段时期的发展，在印度已成为占统治地位的宗教。婆罗门种姓终于再次宣称它作为祭司的统治地位。韦伯指出，这不可避免地意味着是向俗人的宗教利益妥协。韦伯根据更广泛的社会文化的变化，讨论了这种“调解过程”和婆罗门正统地位的恢复。在这种调解和恢复过程中，各种宗教形式在印度得到了发展，有毗湿奴派（Shaivism 印度教一宗派）和湿婆教，有坦陀派（Tantric 印度教一宗派）巫术和各种中世纪期间发展起来的虔诚派。韦伯还探讨了印度教中神迷痴往的重要性和一种人格化神的思想（虔信崇拜仪

式所表达的)与一种非人格化神(婆罗门)的概念之间的二重性。这种二重性论题是由南印度婆罗门哲学家桑卡拉(Sankara)的著作所提出来的。在这部著作的结尾一节,韦伯提出,印度宗教和制度的发展阻碍了一种理性的经济伦理的任何可能的发展。与其他亚洲宗教——儒教和佛教一样,一种理性的、有实践意义的伦理道德并没有出现在印度教中。韦伯认为,印度教作为具有生物性宗教教义的一种封闭形式,基本上是属于传统类型的宗教。种姓制度与羯磨教义意味着对世界持一种淡漠态度,和一种“对神秘的、永恒的灵魂拯救的探寻”。这样的拯救具有的是一成不变的典型。在亚洲环境中没有出现内心世界的神迷痴往,也没有出现会改变社会制度的救世主预言。韦伯认为后者只出现在近东,这种预言的出现产生了意义深远的影响。

韦伯的研究《古代犹太教》,是致力于探讨“极其特殊”的、产生了“苦行行动主义”的历史条件。苦行行动主义是西方宗教的独有现象,正如我们所看到过的,韦伯把它视为在资本主义精神发展中的决定性因素。西方宗教倾向中的基本特征——人世间的苦行主义,韦伯认为最初起源于古代犹太人的预言。尽管韦伯提出过“周游四方的商人”是犹太教的“思想传播者”,但韦伯在这部书中研究的主要兴趣是希伯来先知和他们的救世观点。

古代犹太教起源于叙利亚和巴勒斯坦的平原和山谷中,他们的民族,古以色列人的部落,组成了一个松散的政治同盟。古以色列人的部落轮流受毗邻的神权政治国家埃及和巴比伦的政治压迫和统治,直到公元前970年左右,才在大卫和所罗门领导下统一起来建立了一个集中国家,从这以后古以色列人才开始有了持久的政治机构。在这之后不久,他们

自己的神权政治国家，据说是按埃及模式建成的，主要是由于北方部落的起义而崩溃了。虽然先知摩西最初在部落联盟时期曾把古代犹太民族与上帝结合起来，但主要的预言传统还是在君主政体分裂成以色列王国和犹太王国后的四百年左右时间内建立起来的。在这段时期，这些部落民族经历了一系列政治和军事的动乱，最后以成为巴比伦的阶下囚而告终，随之而来的便是以色列人被遣散世界各地。就是在这段时期，先知以利亚、阿摩司书、以赛亚和耶利米先后出现并通过他们的预言一致表达了一种基本上是新的人类与上帝的关系的概念。

一个超验的、全能的上帝凭空创造了这个世界，他是改变民族命运的超越世俗的统治者。韦伯认为这样一个上帝的思想基本上是与众不同的：它用一个内在的上帝这种概念把古代犹太教与早期东方宗教区别开来。正像他写的，这个世界被犹太人先知想象成“既不是永恒的也不是一成不变的，而是被创造的”。世界现在的结构是人类活动的产物，首先是犹太人的活动和上帝对犹太人反应的产物。因此，这个世界被设计成又一次向真正上帝注定的秩序屈服的一个历史产物。正如本迪克斯写的，在这概念里，人类被看作仅仅是上帝手中的一个工具，人类活动被看作是手段，上帝凭借这种手段来完成他的设计。我们可以在这里辨认出这概念和黑格尔哲学中的概念的相似之处，黑格尔的概念也是把人类看作是媒介或工具，凭借这种工具，绝对精神逐渐实现了它自己的本质。但是，上帝通过先知摩西和犹太人制定的盟约这个概念，对预言传统来说是内在的。韦伯提出，这个关于上帝的概念在艰难困苦期间是占主导地位的，但是在其他时期，以色列人的部落却都参加了对巴力和对邻近氏族所信仰的神

灵的崇拜活动。先知的观点表达了早期部落联盟的价值观念，不过，他们也反对一个乌托邦的未来观，他们想象着以色列人得到拯救并重新回到他们的家园。韦伯强调，虽然先知们都是孤独的人，他们的神往体验往往尾随变态反常，但是他们的先知神往却有一个明显特征。在他们的神往体验中，不用酒也不用禁食或入神活动。先知并不从事任何仪式活动，也不存在任何上帝的所有物概念。上帝的超验本质阻碍了任何神秘主义与宗教联合的思想，所以先知们看待他们自身仅仅是上帝的工具或使者。然而，他们是作为使者从事服务的，他们的预言基本上是伦理的和政治的。韦伯认为，他们的观点对犹太人所面临的各种灾难和不幸，给出了道德上的含义和宗教上的意义。对这样的先知来说，空幻的体验并没有被看作是他们自身中有意义的体验，而被看作是上帝的力量的标志和一种与他的人民交流的形式。所以，在希伯来的背景环境中，神往采取三种形式：和神权政治的统治者联合的形式（大卫）；和神往仪式联合的形式，这种联合遭祭司反对；还有和先知联合的形式。韦伯认为这神往的第三种形式在历史上是起了重要作用的，因为它奠定了内向的苦行主义的基础，这是努力要改变和控制这个世界的一种宗教态度。正如本迪克斯指出的那样，“先知们尽力小心地去做上帝认为是正确的事，他们希望将来更美好，他们建立了一种宗教信仰，这种信仰使人类日常生活服从于一种上帝注定的道德法则”。古代犹太教就用这种方式帮助创立了西方文明的道德理性。

但是，韦伯强调犹太教缺少内向的苦行主义明显标志，即一种从个人需要拯救的观点出发，实现一种与世界结合的关系，这一关系也包含了要控制世界的需要。关于伊斯兰教

这一近东神论的后期产物，韦伯提出伊斯兰教以一种独特方式使自身“适应”了这个世界，成为了一个武士阶级的宗教。在古代的和正统的伊斯兰教中，不存在那种个人对拯救的要求，也不存在个人的对任何神秘主义的要求。后来发展起来的具有放荡不羁和神秘因素的宗教托钵僧类型，仅仅是用来加强传统主义者的伦理，并且与在清教徒中发现的“对生活有条理的节制”是截然不同的。

韦伯得出结论认为，与苦行主义的新教形成对比，对亚洲的主要宗教来说：

世界还是一个迷人的大花园，在这个大花园里，要确立自己的人生道路，要寻求在这个世界上的安定生活及其它，能行得通的方式就是要敬畏神灵或强制性地服从于神灵，就是要通过仪式的、盲目崇拜的或圣事程序来获得拯救。亚洲非知识阶层的巫术宗教是无法产生对生活理性的和有条理的控制，儒教的中庸之道，佛教的与世隔绝，伊斯兰教的征服世界或犹太教的救世期望都无法产生有条理的节制。

韦伯的比较研究资料详实并富有启发性见解。他为我们提供了很多各具特色的对宗教认识的研究，在他的著作全集里，你可以找到释经学的、唯物主义的、功能论的和心理学的等诸方面的解释和阐述。虽然他利用理想型作出的分析，正如帕森指出的，给人的印象是有些“类型学的僵硬”和“有点原子论的模式”，但是，韦伯的历史变化意识和他的观点即社会信仰通过对大量的与因果联系有关的因素的思考就可以获得理解，却防止了他的著作陷入过分的机械论和僵化。帕森自己的功能主义类型甚至是更僵化和静态的，正如我已提到过的，他试图把韦伯捧为结构功能主义的创始

人，他的这一努力也只有在不置韦伯的历史变化意识于不顾的情况下才得以实现的。事实上，韦伯首先是个历史社会学家。此外，韦伯常常倾向于限定他所假定的两个相联系的事物，他认为相联系的两个事物之间的差异是“可变化的”或者说不是绝对的。和马克思一样，韦伯对社会现象的独到分析也是比他的纲领性陈述的含义要复杂得多，也更令人难以捉摸。帕森的另一个对韦伯的批判，即韦伯对“先知的突发性预言”的强调往往会使他可能忽视更渐进的和有顺序性的变化过程，这或许是恰当的，不过，应特别着重指出的是，社会生活的日益理性化进程被韦伯看作是占主导地位的世界历史的发展趋势。帕森和索罗金（Sorokin）提出，韦伯的《宗教社会学》一书代表了本世纪已面世的、在对宗教的认识上最有价值的著作之一。我认为他们两人的这一提法毫无疑问是正确的。从这本书涉及的范围和渊博的学识来讲，它很难再被别的著作超过了。

但是，对韦伯著作的赞誉往往很容易掩盖他的整个理论的不牢靠的基础，这种基础是建立在三个理想型描述概念上，而这三个概念又是模糊的和不确定的。甚至可以说韦伯的整个社会学大部分是以这三个概念为核心而构成的：传统、非凡的力和理性。所有韦伯方法学的概念都是直接或间接与这个三段式概念性纲领有关——他的三种合法的统治类型，他的三种类型的宗教专家（巫士、先知、祭司），他的三种基本类型的社会行为。很明显他们都是与泰勒和马林诺夫斯基（Malinowski）的三种思想方式相近似：巫术、宗教和科学。

在韦伯对宗教演变的讨论中，传统是韦伯确认的一种基本的或主要的范畴，它属于一种巫术的和万物有灵论之前的

阶段。根本就没有任何证据表明这样一种阶段曾经存在过，正如韦伯自己承认过的，所有人类的部落或氏族都产生了关于神灵或神的概念。并且所有的宗教，正如韦伯再一次承认的，都曾把“巫术的”因素结合进他们的仪式、圣事、神话和教义中。要想把传统与“习俗的神圣”联系起来也是徒劳的，事实上，所有的人类文化都沿循这种“传统的”活动。美国参议院和纽约股票交易所的活动就像巫术仪式一样，也完全是传统性的。凭借宇宙论的指导思想，韦伯还倾向于把文化的系统化看作是表明增长的理性化，但是，人种论的证据再一次表明，复杂的宇宙论观点在很多原始部族中都得到了发现。显然，所有这些将表明，韦伯著作的一个很大局限就是他对人类学研究的有限的认识。

韦伯似乎认为传统是非理性的，不过这和他的提法又相抵触，其提法认为，巫术“相对来说”是理性的，日常的思维本身也是有目的的。韦伯看起来是在说，所有梦幻的体验或神迷痴往状态都是内在的理性，在一定意义上他们给社会体验赋与了含义。但是非凡力这个概念有些模糊，并且正如沃斯利所认为的那样，这个概念是没有什么解释性意义的。它是一个描述性概念并被韦伯用来概括各种不同的含义。它主要指的是那种客观事物和人的“超凡的力量”，但是一个巫士也有非凡力，这样，这个词终于成为与“魔力”相同的概念。有些人提出，韦伯的非凡力的概念与杜尔凯姆的神的概念相似，但是，认识到韦伯的概念有一个动力方面，这是很重要的。非凡力表明了与既定秩序是毫不相干的（也就是说，与传统的和一种理性的、官僚的秩序毫不相干），非凡力也是处于一种短暂的或不稳定的转换阶段。韦伯写道：“非凡力的结局就是降低永久性制度结构的发展。”所以非凡力是个很不

容易掌握的概念，然而不管它的含义是什么——超凡的力，神迷痴往、预言——它还是需要得到解释的。甚至如果有人要沿着韦伯的思路继续探讨下去，那么可以说巫术（被当作与日常生活对立）就是非凡力。所以，神往与预言、巫术与宗教之间的区别主要就是建立在韦伯的含蓄的假设上，这种假设指的是，复杂的社会要比部落公社更具有内在的理性。

最后，正如很多人指出过的，韦伯的理性概念也是复杂的。它的含义是多方面的。韦伯他自己提出了两个有区别的含义。一方面，他是从有目的的或手段——目的的理性这个角度采用这个概念的。这也就是说，要实现理性，就要具备目的的明确定义和经过精确计算的最有效的手段。这种依赖手段的理性具有官僚管理的特点。另一方面，他用这个理性化概念，是想把对理性的运用看作是“系统论思想家对世界形象的思维研究这种理性化过程”。在这一节前面所评论过的韦伯对宗教信仰的讨论中，所指的就是这第二种含义。

但是，在他提出的社会生活的逐渐增长的理性中，他的含义指的又是什么呢？很明显，他指的是多方面的，其中一些我已论述过。不过，关于宗教的演变，韦伯的著作似乎提出了一种趋向于结构上逐步分化的历史发展，在这样一种发展过程里，经济的利益和思想代替了宗教，这样也就意味着一种仪式和巫术方面的衰退。但是，这样一种观点导致韦伯做出了会使人误解的、犹太—基督教传统（被认为是有助于伦理理性发展的）和其他世界宗教之间的比较。中世纪修道院的生活组织在韦伯看来是内在理性的，而儒教和伊斯兰教的传统主义却被认为是根深蒂固的。关于前者，皮季里姆·索罗金（Pitirim Sorokin）写道：“儒教对超自然主义和神秘主义很明显是藐视的，对超自然物的存在是持公开的不可知

论的态度，儒教具有极其显著的实践特点，最后，儒教还有关于人类教育的系统和理性的理论，我不明白为什么这样的儒教竟被宣称在对待巫术的态度上，它要比基督教或犹太教更迷信和更谄媚。”索罗金特别提出，日本人民中多数人所信奉的是“传统主义的和巫术的”宗教，丝毫没有阻碍日本现代资本主义极其成功的发展。同样地，马克西姆·罗丹松也对韦伯关于伊斯兰教的解释提出了疑问，他认为《古兰经》的思想体系决不是传统主义的。他写道，没有任何证据表明穆斯林宗教阻碍穆斯林世界沿着通向现代资本主义的道路发展，也没有任何证据表明是基督教引导西欧国家走上了现代资本主义的发展道路。他还提出，理性主义者的伦理是一种“相关联的”发展，是伴随着资本主义制度演变起来的，它不是一个先驱者。

主要的异议就在于，在韦伯的理论中，他把16~17世纪的苦行主义的新教宗派置于一个中心地位，设想这些苦行宗派为资本主义的伦理——对本性的理性节制和对利润的追求——奠定了思想意识和心理上的基础。这样，他往往要突出与世间苦行主义发展相一致的犹太—基督教传统的那些方面，同时要贬低这种传统的、神秘的、仪式的和巫术的因素，相反地，他总是要忽略非西方宗教的理性和伦理倾向。

然而，重要的是，在他对世界宗教的独特分析中，像传统、非凡力和理性这样的概念并没有独特的地位。相反，正如我们所看到的，韦伯更注重从历史因果关系的角度来描述宗教信仰和社会经济因素之间的关系。结果，这就使我们觉得韦伯是属于历史唯物主义的。韦伯与历史唯物主义的关系到问题已引起了大量的讨论。

韦伯与马克思

据说，韦伯是在两个巨人——尼采和马克思的社会观点占统治地位的学术环境中著书立说的。尼采对他的影响是潜移默化的和深入的，但多少总是有限的。约翰·刘易斯提出，韦伯的杰出人物统治论就是从尼采那里发展出来的，然而即便如此，正如已经说过的，尼采也决不会赞同韦伯的民族主义。此外，虽然他们两人都有社会达尔文主义的倾向，尽管韦伯自己还有“方法论的个人主义”和心理学家的倾向，但总的来说韦伯是一个社会学的思想家。尼采曾对宗教提出过一些最出色的批判，但他不像马克思和韦伯，尼采从未认真地想要把宗教理解成一种社会现象。我认为，对韦伯来说，尼采的重要性有两个方面：首先，在很多方面他俩的关系就如同费尔巴哈和马克思的关系，尼采从宗教的真理价值过剩这一个侧面，对宗教进行了实质性的批判，到了19世纪末，宗教，尤其是基督教已失去了它能对世界做出中肯的阐明性解释的资格，再加上尼采的犀利的和格言式的著作，宗教的这一缺陷就更加暴露无遗了。所以，重要的是要把宗教本身理解成一种社会历史现象。虽然韦伯的兴趣要比杜尔凯姆的更专更细，然而韦伯主要关心的还是这个问题；其次，韦伯受到尼采的特别是怨恨的思想情绪的影响，这种怨恨的思想情绪指的是，犹太—基督教传统所表达出的对怜悯、兄弟友爱和道德的强调，实质上是“受压迫者”站在被压迫人民一边想要报复的一个产物。韦伯写到，在无特权的人

的这种神义论中，“道德要求是用来当作一个手段以便补偿一种有意识或无意识要报复的愿望”。韦伯怀疑这样一个对宗教伦理问题的“简单解决”，不管它的心理意义如何，是否是一般化的和有帮助的。但是，值得着重提出的是，它导致了韦伯给予神义论和伦理“理性化”的不同形式与特殊的关注，各种宗教就是靠着“理性化”，来解释受苦受难的问题。

韦伯与马克思的关系是个更复杂的问题，并且它一直是很多阐述性研究的主题。一些研究把马克思与韦伯之间的关系看作基本上是对抗性的，并且提出，韦伯的新教伦理的论点是用来作为对马克思主义的经验性反驳而提出来的。阿尔伯特·萨洛蒙（Albert Salomon）甚至提出，韦伯是在“和马克思的幽灵进行一场漫长而认真的对话”。这样，韦伯的社会学就被看作是用一种强调多方面原因的历史分析的方式来反对马克思的经济决定论理论。另外一些研究却强调了这两个学者之间在他们的社会理论和他们对资本主义的分析中的共同之处。两个人都被认为是在试图应用一种分析方法，它一方面避免了简单论经验主义的极端，另一方面又避免了主观唯心主义。卡尔·勒维特（Karl Lowith）在他的著名论文中提出，马克思与韦伯都是哲学社会学家，他们主要关心的是人类存在的问题，他们都对当代资本主义提出了批判性的分析。他认为，事实上他们的社会学研究“表达了从黑格尔的客观精神哲学向对人类社会的分析的一种转变”。勒维特提出，他们之间的主要区别在于，马克思提出了一个疗法而韦伯仅仅作出了一个诊断。这一区别主要反映在他们对资本主义的阐述中，韦伯认为市场经济和它的附属机构是理性的具体体现，而对马克思来说，资本主义基本上是剥削的。在探讨这两个学者之间的共同点和区别中，勒维特提

出，韦伯总是倾向于把马克思主义看作是一种教条理论，并倾向于把“历史唯物主义的概念”解释成是一种庸俗的、经济论的、单一原因的分析形式。一些学者强烈反对这种对马克思主义的指责，他们否认历史唯物主义是一种对历史的经济上的解释，因而，韦伯的社会学和马克思主义被看作基本上是互为补充的。正如利希泰姆（Lichtheim）指出的，“韦伯的整个宗教社会学可以毫无困难地适合于马克思的纲要”。在诺曼·勃思鲍姆（Norman Birnbaum）的富有启发性的论文中，他比较了马克思与韦伯对资本主义起源的截然不同的解释，他认为韦伯之所以关心宗教意识对社会发展的影响，可能来源于他与马克思主义的争论不休的冲突，尽管如此，韦伯还是要依赖于马克思的著作。韦伯避开了那种假设，即在经济地位与思想意识中的价值观念之间存在着一种简单的和机械的关系，他使得马克思曾含蓄地表述过的问题——信仰体系的心理作用变得清晰明了了。

尽管冈瑟·罗斯（Guenther Roth）提出了疑问，马克思与韦伯之间的分析上的共同点是否像这种解释所认为的那样如此接近，并且罗斯还含蓄地指出：马克思对韦伯的影响被大大地过分强调了。然而，绝大多数评论家都强调，韦伯著书立说所处的学术环境，是以马克思主义理论占主导地位的。正像刘易斯提出的，在19世纪末，德国学者向马克思主义提出了严肃的挑战，韦伯的朋友和同事维尔那·松巴特（Werner Sombart）针对马克思论资本的观点，曾写了《当代资本主义》，以此从学术上来阐明马克思的观点。所以，韦伯的著作表明了对马克思的著作有一种批判的意识，他也常常打破常规来赞誉马克思的学术贡献。韦伯把《共产党宣言》称作是一个“最杰出的科学成就”。尽管很多人都提到过

这两个学者之间的极其相似之处，也提到过韦伯对历史唯物主义理论的态度，但是他们两人之间还是存在哲学和政治上的基本区别。这些区别基本上是韦伯和马克思各自采取的康德和黑格尔观点的一种反映，正如刘易斯和马歇尔提出的，他们各自的观点最终还是不可调合的。马克思的进化论观点和他把历史看作是一个创造过程的概念，他对人类实践的重视和他拒绝把事实和价值像黑格尔一样看作是不可调合的对立面，还有，他宣称社会生活最终是以物质条件为基础的——所有这些观点，很明显都遭到了韦伯的辩驳。这样，正如马歇尔写的：“在他们各自经验主义的和历史的分析中，不论可以确认出什么样的实实在在的共点，在马克思主义和韦伯的理论结构之间还是有一个不可逾越的认识论的鸿沟。”

人类学传统

学者：缪勒、斯宾塞、泰勒、弗雷泽

大约一百年以前，学者们一心想的是与宗教起源有关的问题。他们饶有兴趣地讨论诸如人们如何逐渐信仰上了神和是否还存在着没有宗教的原始部落这类问题。著名的研究者塞缪尔·贝克在1866年当他在人类文化学协会演说时甚至提出，尼罗河流域各民族（关于这些民族，埃文斯—普里查德后来曾发表了他的经典论文）并没有任何种类的宗教信仰。他写道：“毫无例外，他们都不信上帝，他们也没有任何崇拜形式或偶像崇拜；他们精神上的黑暗甚至不需一线迷信来照亮。”维多利亚时代的人类学者，就是在反驳这类误解过程中，对社会思想的发展起了这样一种进步作用。

这些维多利亚学者提出的关于宗教起源的高水平问题，和包揽他们的学术问题的进化论理论结构，长期以来窒息了人类学学者的研究兴趣和指导方向。然而，他们对宗教所采取的自然主义的和批判的态度却不断地结出果实。重要的是提出这些问题的那些人——尤其是泰勒、斯宾塞和杜尔凯姆——他们不仅具有最高水平的学术能力，而且对西方文化尤

其是社会科学都有一个持久的影响。埃文斯—普里查德在对这些早期人类学者的著作所作的一篇评论中，用几乎是蔑视的口气指出，其著作在论述比较宗教方面一直是最有影响的那些人，除个别一两个例外，他们或者是不可知论者，或者是无神论者。这些学者受了18世纪理性主义的影响，把“原始”宗教——即一种幻想看作是比其他宗教更合理的一种宗教。他还写道，这些早期学者“在原始宗教中搜寻并找到了一种武器，他们认为这种武器可以被用来极有效地对付基督教。如果原始宗教是出于感情上的压力或由它的社会作用而激发起的一种知识的反常、一种幻想，如果这样的解释是行得通的话，那么也就是说用同样的解释方式，更高形式的宗教就会是更不可信的和更有可能被消灭掉的”。他又接着写道：“对这些人类学者来说，宗教信仰是荒谬的，结果，以往和现在的大多数人类学者还是这样认为。但是对这些荒谬现象作出某种解释看来还是需要的，这样就提出了心理学和社会学方面对宗教的解释。”

由于埃文斯—普里查德既是个信仰天主教的信徒又是个人类学者，所以这样的问题便使他处于一种很尴尬的窘境。认为泰勒、杜尔凯姆和弗雷泽的研究纯粹是由于要拆基督教的台这种否定意图而激发起来的这种提法，尽管可能是不公平的，然而埃文斯—普里查德确是敏锐地意识到，自然主义的解释只能被用来说明有神论信仰是靠不住的。因此也就有了他对人类学的矛盾心理和他的坚决主张：即宗教是属于人文主义的，它不是科学的学科。他还提出了方法论——现象学的一种——对信仰和仪式诸如神、圣事和献祭的比较研究，就是为了要确定它们的含义和社会意义。并且他在自己的论述纽厄人（Nuer）和阿赞人（Azande）的重要论文

中，成功地沿用了这种方法论，结果产生了他曾警觉地考虑过的即“能对宗教解释得通”的效果，不过不是那种“知识的反常”或“荒谬”的解释效果，而是从社会含义和作用这个角度做出解释的效果。彼得·沃斯利正确地指出了并称赞了埃文斯—普里查德自己的理论见解中基本科学的大方向。一些神学家很乐意将有神论的与科学的解释结合起来；埃文斯—普里查德是能从事这种结合的再合适不过的人类学家了。但是他对这些早期学者的动机的否定评价，却导致了对他们在社会思想上的贡献所进行的过度批判的评价。

当宗教有神论观点盛行的时候，对异己信仰的解释也可以用神学的语言来表达。例如圣·奥古斯丁就能解释这样的信仰，他断言其他文化的神和精灵都是魔鬼或恶魔、神仙，而不是真正的神。直到现代，很多传教士也象圣·奥古斯丁那样解释其他的文化信仰。非基督教信仰的这种现实被接受了，但它是否定的语言来解释的。这种神学的解释构成了弗利德里希·麦克斯·缪勒（1823~1900）（Friedrich Max Muller）理论中的主要组成部分，他一直被认为是能荣获“比较宗教学之父”头衔的最看好的竞争者。

麦克斯·缪勒出生于德国，受德国浪漫主义传统主要是席勒和歌德的影响极大，他一生的大部分岁月都是在牛津作一名教授。他是一位杰出的语言学者和一名重要的梵文学者，他是以其翻译的吠陀经典和由他编辑的 50 卷的无价巨著《东方圣典》而出名的。乔治·伍德科克（George Woodcock）在他写的甘地传记中提出，英国给印度的最珍贵的礼物，就是在古梵文文学的翻译中所反映的印度的历史，而这一荣誉大部分要归于象缪勒这样的学者。除了这些翻译外，缪勒还写了一些著作，对宗教和神话进行了一般性

的研究。1873年出版了他的《宗教科学导论》，这部书最近（1978年）又重新发行，是部很有影响的文献。缪勒承认，一种对神的信仰是在人类当中的普遍现象，它和语言一道构成了伦理本身的基础。与圣·奥古斯丁不同，他认为“非基督教”宗教不是魔鬼的产物而是不成熟的神的观念。缪勒赞成对宗教的比较研究，即使他自己的重点是放在雅利安人和闪米特人的“种族”上（正象他提的），缪勒还是认为，“所有宗教，即使是最低等的，都存在真理”，只不过是完善而已。他写道：“一种宗教可能是处在幼儿时期，它总是以神的出现来取代人的灵魂，只不过神的概念可能是不完善的和不成熟的，然而它总是要代表人类灵魂可能会触及和获取的完美思想的最高形式。”自然宗教，对所有人类来说是共同的，并构成了所有宗教的基础，宗教被定义为“无限的感觉”。

安德鲁·朗（Andrew Lang）曾对这个概念提出疑问，因为“无限”这个概念完全不是很抽象的，而且这个概念也不很象大多数人所信奉的神的概念。然而，缪勒却把他自己的抽象的神的概念当作是所有宗教的基础，并提出反对德·布劳斯（De Brosses）的理论，德·布劳斯曾认为拜物教是最早的宗教形式。

缪勒认为，这种对残剩垃圾崇拜的信仰形式是腐朽的，它降低了一种更高等和更抽象的具有人的特点的宗教形式的意义。实际上，缪勒的观点被后来的天主教的文化派人类学者用一种经过修正的形式而继承下来，他们逐渐认为宗教的最早期形式是一神论。

缪勒把吠陀经典看作是最早的和理想的宗教形式。他对宗教的起源进行了探讨，其论点可以从下面这篇引文中总结出来，引文取自他的论吠檀多哲学的演讲稿。他写道：

我们在吠陀圣歌中看到了神的第一次启示和第一次对惊奇与怀疑的表达，并且这部圣歌是第一次发现了在这个可见的和有一定生存年代的世界背后，必定有某种不可见的、永久的或神圣的什么东西。凡是读过里格—吠陀（Rig-Veda）圣歌的人，都不会对最早期的雅利安人的宗教和神话的起源是什么这样的问题再有什么疑问了……正是诸神的那些名字使我们知道了，它们最初都是各种自然现象的名字，是火、水、雨、风暴、太阳、月亮、天空、陆地的名字。

这是缪勒宗教心理学理论的核心。宗教的思想——无限——就是来自感官的体验。这样，我们就不必在启示中或在某些宗教本能或官能中寻找它的起源。最初的宗教概念是来自人格化的自然现象。

由于安德鲁·朗和其他人的压倒性批判，缪勒的理论变成了甚至与他自己所处的时代都格格不入了，他的影响从未达到象他的同代人斯宾塞和泰勒后来所产生的影响。

赫伯特·斯宾塞以他所处的时代而论，可谓是个知识巨人，甚至达尔文都认为他在学术上是略高一筹。他要比其他任何学者更能代表维多利亚时代。哲学家亨利·艾特肯（Henry Aitken）恰当地把他描写成“进化论的热情倡导者”。当然，进化论的概念并不是达尔文的首创，尽管是达尔文首先为生物进化论理论奠定了科学的基础，而且也是他的《物种起源》一书最终为进化论赢得了胜利。这一理论的主要思想长期以来一直是与之相关的文化的源泉。不过，认为人类学是“达尔文之子”或以为斯宾塞是把达尔文主义应用到社会生活，这都是极大的误解。事实上，斯宾塞的某些重要思想在达尔文的经典著作出版之前，就提前好几年发表

了。

斯宾塞的社会学仅仅是他的“综合哲学”的一部分，他的“综合哲学”是想把所有已产生的科学知识组织起来，以便在一个唯物论的基础上，提出一个对整个世界——无机物、有机物和社会的描述性的认识。他的整个哲学是基于这样一个基本原理而创立起来的，即进化论的变化包括了一方面是分化的发展过程，另一方面是结合的发展过程。正如斯宾塞在他的著名论文《进程：它的规律与原因》中对这一过程所论述的那样（他的这篇文章要比达尔文的著作早两年就得到了发表）：

有机物发展进程的规律是所有进程的规律。不管是在地球的发展之中，还是在社会的发展之中，政府的、工厂的、商业的、语言的、文学的、科学的、艺术的，经过连续的分化演变，从简单物转变成复杂物的这种同样的进化是无所不在并持之永恒的。从最早的可追溯的宇宙变化，直到最近期的文明成果，我们将会发现，由同类物向异类物的转变是进程的基本转变。

所以，根据斯宾塞的观点，进化论的理论对所考虑的不不管是地球的形成、物种的演变或人类文化的发展都是适用的。事实上，他的理论影响的范围是很惊人的，可是他的思想被别人吸收却得不到承认，斯宾塞这方面遭受的冷遇要甚于其他绝大多数学者。罗纳德·弗莱彻曾举了这样一个例子，泰亚尔德·夏尔丹（Teilhard de Chardin）直接了当地盗用了斯宾塞所有主要的见解，用神秘的外衣把它们装饰起来，然后提出来作为他首创的思想。更糟的是，由于过分强调当代社会学的基石主要是帕雷托（Pareto）、杜尔凯姆和韦伯的著作，这在19世纪九十年代早已成定论，结果斯宾

塞对社会科学的贡献几乎被埋没了。

斯宾塞于 1820 年出生于英国德比的一个不信奉国教的 家庭。作为一个传统制度的局外人，他摒弃全部授予他的众 多的荣誉与头衔。他从未进过大学，可以说是自学成材的。 他的兴趣不广泛，主要集中在自然与社会科学上，对历史、 文学和古典著作却无暇顾及。斯宾塞被称作是“有天才的教 条主义者”，他有一个“自成体系的本能”，这导致他成为一 个孤陋寡闻的人。他用毕生的大部分时间从事创作其“综合 哲学”，也就是他的宏伟的宇宙进化理论。在对斯宾塞的重 要研究中，J·D·Y·皮尔（Peel）提出，斯宾塞从事研究 工作就象一个做杂物的人，一个“致力于宏伟工程的文化上 的能工巧匠”。据称斯宾塞曾告诉过比阿特丽斯·韦布，说 他从未有过爱情的生活经历，对他来说，生活的唯一概念就 是致力于创造他的思想。他在生物学、心理学、社会学、伦 理学和教育学领域中研究出的成果是很突出的，以至于哈 里·巴恩斯（Harry Barnes）给予他极高的评价：“他的体系 表明了他是自亚里士多德以来，单凭个人思想创造出最惊人 成果的伟人之一。他的社会学和他的‘超生物’理论是牢固地 建立在其进化论基础之上的，正如很多人已指出过的，其进 化论不是倾向于达尔文而是拉马克。”皮尔总结了斯宾塞与达 尔文理论之间的区别，提出当达尔文的理论在用自然选择的 机械论来归结每一物种的转化原因时，斯宾塞的理论却在试 图解释自然的整个构造——物质的、生物的和社会的还有它 的必然进程。这样，皮尔对马文·哈里斯（Marvin Harris）的提法即斯宾塞“把历史生物化了”予以反驳，皮尔 认为斯宾塞也把“生物学历史化了”。斯宾塞的进化论理论调 和了拉马克与达尔文的基于生存斗争的生物进化论。众所周

知，是斯宾塞创造了这一名言“适者生存”。不过，与达尔文的用法不同，对斯宾塞来说，适者是指那些适应协调一致的社会生活的人。不过这样一来，斯宾塞的著作，正如很多人断言过的，是充满了自相矛盾的。斯宾塞基本上是个科学的理性主义者，尽管他很赞成自由放任的个人主义，但他却表态反对军国主义和反对帝国主义。

雷蒙德·威廉斯（Raymond Williams）在他的《文化与社会》一书中提出：“关于 19 世纪英国社会思想最重要的事实之一，就是与一个自由放任的社会相反，社会的生物概念在英国成长起来，这种概念强调相互关系和相互依赖。”在引用这段话时，皮尔对我们应如何对待斯宾塞这一问题提出疑问，因为斯宾塞既是一个极端放任的自由主义者，又是生物类比法的最有意识的拥护者。斯宾塞要比其他任何学者更旗帜鲜明地和系统地赞成把社会看作是一个生物体的思想。正如威尔特希尔指出的，类比法“贯穿了斯宾塞的所有著作”——从 1850 年的第一部一直到他的最后一部《社会学原理》。在发展社会与一个生物体之间的类比法时，斯宾塞清楚地意识到它的局限和差别。然而，和他的前辈亚里士多德和孔德一样，斯宾塞是严肃认真地对待类比法，他的把社会看作一个生物体的概念，连同进化论一起是其社会学的基本宗旨。虽然在孔德与斯宾塞之间有明显的共同点，他们对秩序与进程都有相似的认识，但这绝不能说斯宾塞就是一个实证论者。显然，斯宾塞认为自然科学和社会科学都有一个共同的逻辑上的和方法学上的基础，因此他赞成一种“自然的社会科学”，但是作为一个典型的个人主义者，他尖锐攻击了边沁的功利主义理论并提出一种科学的道德就是一种自然主义的伦理理论的主张，从而击溃了事实与价值二重性的说

法。斯宾塞可能曾试图把实证论和生物体论融合在一起，但正如马丁代尔（Martindale）很早以前就提出过的，在这两者之间存在着一种内在的对抗。然而，在斯宾塞社会学中最严重的缺陷就是他的功能主义，这种功能主义虽然是与理想主义和鼓吹自由意志的政治结合在一起，但往往它起的连带作用不仅仅是保守的和固定不变的，更严重的是把资本主义的生产关系是力量关系这一事实变得模糊不清了：就象追随斯宾塞思想的无政府资本主义者如海克（Hayek）和罗特巴德（Rothbard）一样，斯宾塞未能看出在国家与资本之间的内在联系。

赫伯特·斯宾塞是否是 19 世纪最伟大的社会学家，正如麦克雷指出的，可能还是有争议的。但是，没有什么人会否认他的基本思想和概念逐渐渗透到后来的人类学和社会学及现代化理论家的著作中。那么，斯宾塞难得在很多重要的社会科学史著作中得到应有的重视，这就越发令人不思其解了。斯宾塞确实被忽略了！

斯宾塞的《社会学原理》一书的大部分都是论述宗教的，尤其是原始社会时期的人的宗教信仰，这部书正如亚伯拉罕描述的，是“渊博的学识和烦人的题外话的杰作”。这一讨论多少被斯宾塞认为原始社会时期的人的文化和知识是低下的这一看法给搞糟了。因为他的基本论点是“原始”人是理性的，如果说他们的文化中科学知识是欠发达的，得出这样的推理才是恰如其分的。他意识到超自然与自然之间的区别要依赖于有条理的因果关系这一思想，因此，这种区别就不可能真正地反映原始社会时期的人的思想。然而，他想要解释的是超自然信仰的起源。经过对自然现象的观察，尤其是那些有关死和梦的经历，原始时期的人把二元性的观念，身

体与灵魂或精神之间的区别逐渐概念化。这种二元性的思想被其他经历强化了：暂时的知觉丧失，神迷痴往状态，水中倒影等等。这样，斯宾塞终于认识到，对鬼怪的信仰构成了最早期超自然思想观念的基础。他写道：“第一个可追溯到的超自然物的概念，就是鬼的概念。”虽然这个概念在狩猎—采集者的群落中可能是模糊的和不一的。这个概念是在对活动和现象进行推理的基础上所做出的一个推理性的解释，否则的话，活动和现象都将会是令人费解的，而自然性的解释这一概念只是在更复杂的社会中才发展起来的。鬼怪的概念转变成了神的概念，古老的和重要的祖先所崇拜的鬼怪变成了神，放在他们的祠堂上的祭品变成了仪式劝慰的基础。所以斯宾塞得出结论，认为“祖先崇拜是各种宗教的根”，并在参考了大量人种学资料之后，论证了对死人的灵魂的信仰是普遍性的，这与拜物教不同。此外，他认为图腾崇拜是祖先崇拜的一种非正常形式。不仅如此，斯宾塞还讨论了巫术与宗教之间的区别，讨论了由于知识的增长开始产生了从多神论向一神论的发展趋势，讨论了最早期的统治者被看作是神的化身这一事实，尤其是讨论了“教士僧侣统治”的出现和本质，及他们所起的各种社会作用。这种宗教理论是心理学的和进化论的。由于这一原因——尽管斯宾塞为宗教社会学提供了一个实质性的大纲——斯宾塞的论宗教的著作，总的来说还是没有被学习比较宗教学的学生所重视。然而，正如埃文斯—普里查德和拉德克利夫—布朗所承认的，正是斯宾塞建立了人类学理论的某些更重要的概念。

缪勒和斯宾塞都是埃文斯—普里查德称之为的“安乐椅上的学者”。缪勒从未去过印度，斯宾塞终生绝大多数时间都是作为一个独立学者生活的，以至于在学术研究中他几乎

没有什么亲密的朋友。与此形成鲜明对比，爱德华·泰勒一直被称为社会人类学之父。他在 24 岁时曾去墨西哥旅行，这次旅行激发他首次进行人类学研究。他去墨西哥开始是由于健康原因，在去墨西哥的路上，他在哈瓦那的一辆公共汽车上碰到了一位热心的考古学者，名字叫亨利·克里斯蒂，他邀请泰勒加入他去墨西哥的探险。这次旅行激励了泰勒对史前史的梦想和兴趣，他的旅途见闻录描写了这次旅行，见闻录的题目是《爱诺霍特》，副标题是《墨西哥与墨西哥人：古代与当代》，这部见闻录尽管有浪漫色彩，但反映了他第一次对人类文化比较研究所作的尝试。随后，他的重要研究成果《原始文化》一书使泰勒一举成为第一流的人类学家，这部书的主要内容是致力于对宗教的研究。泰勒是名贵格教教徒，与天主教誓不两立，他在 1884 年终于获得在讲英语的国家中第一个被承认的人类学方面的大学职务，在牛津大学担任了人类学高级讲师。保罗·博安南（Paul Bohannan）在他的人类学指导教材中明确认为，泰勒是位有创新精神的重要学者，他并且提出，泰勒的研究是他那段时间能经受住时间考验的唯一研究成果。玛丽·道格拉斯（Mary Douglas）比较谨慎些，认为泰勒主要是个民俗学者，所感兴趣的仅是“古怪的遗址可以告诉我们有关过去的东西”。她的看法是可理解的，但把泰勒的兴趣说成仅限于民俗学却是说不过去的。

泰勒的著作《原始文化》是 19 世纪的一部代表作品，他指出此书的目的就是讨论“文化的发展”，和斯宾塞的著作一样，泰勒这部书的倾向既是进化论的又是唯理智论的。这部书内容丰富，其中不乏思想精华而且多具有永久价值。很明显，此书的很多人种学资料被认为也是不充分的。

下面逐条将泰勒的某些主要思想作一简短的介绍。

首先，泰勒把人类学定义为“文化的科学”。他写道：“文化或者文明是一个复杂的整体，它包括了知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗和其他人类作为社会的一员所获得的能力和习惯。”他认为人类文化是可以在普遍性原则的基础上进行调查的，并且可以被认为是经过一般性阶段发展起来的。这是一个很重要的出发点，因为这样就有可能谈及有些民族的文化或文明，这些民族通常被认为是既无文化又无文明的。

其次，泰勒概括出三个主要文化演变阶段：原始未开化或狩猎采集者阶段；野蛮的、以动植物驯化为特征的阶段；和文明开化的，以书写艺术为开端的阶段。他认为识字文化使得历史和知识可以记录下来以造福于后代，“这样就把过去和未来用知识和道德发展的一根完整的链条连接起来”。

泰勒的人类文化演变的纲要决不是象斯宾塞的那样系统，也不能被认为是一种必然的或不间断的进程，而应看作是一种发展类型。这在他的研究中已有证据而不是靠想象来表明。虽然泰勒从世界各地搜集来的资料都缺少背景来源，并且他是按照一个预想的计划把资料安排在一个有顺序的纲要中，但他的研究看起来确实还是弄明白了杂乱无章的人种学资料。当然在这一过程中，他参考了由旅行者和传教士所记载的其他文化知识。

虽然进化论理论遭到后来的人类学者的大量批判，尤其是建立在特殊习俗演变基础上的那些理论如宗教，不过经象斯宾塞和泰勒这样的文化进化论者的努力，进化论又取得了理论上的发展。有一段时间，很多学者开始要根据天生的条件，以“种族主义的”分界线为准绳（甚至按照不同的亚种）

来划分人类。正如波科克（Pocock）指出的，进化论的理论又一次建立了人类的基本一致性，因为泰勒的基本原理之一就是“人类的精神一致性”的原则，也就是人类本性基本上是一致的思想。正如林哈德所说的，在《原始文化》一书中泰勒从未陷入对“原始人”的屈尊俯就和言过其实的态度，而达尔文和弗雷泽对“原始人”却陷入这种态度，结果损害了他们的研究。

第三点，泰勒进化论的一个重要方面就是“生存物”的概念。这个概念正如他指出的，是“进程、习俗、观点等等。这些‘生存物’被习惯的力量继续推进，进入一种与他们的起源地不同的新的社会形态，这样，这些‘生存物’就保留了旧的文化条件的证据和实例，力量就是出自于这种文化条件并使其发展”。这样，现存的存在物——宗教中的教义和仪式这些因素——就可以使我们认清过去的历史。由此道格拉斯断言，泰勒基本上是个民俗学者而不是一个人类学者。

第四点，也就是泰勒的进化论者的态度。泰勒一心想提出一种关于宗教起源的理论，就象他的维多利亚时代的同路人一样，他也试图在人类体验的范围内来寻找一个答案。这样，他清楚地把宗教的教义和活动看作是自然现象，是人类理性而不是超自然介入的结果。他从宗教定义下手来开始他对宗教起源的探索。他提出作为一个最低限度的定义，宗教的概念应是“对精神存在物的信仰”。这种信仰被他称作泛神论，他把这种信仰看作是构成所有宗教体系的基础，并且他把这种信仰和世俗的唯物论作了对照。他本来会用“唯灵论”这个概念，但这个词已有了特殊的含义，它已被用到当代一个教派上，所以泰勒只好再造另一个新词。很多研究比较宗教的学者，在提出宗教源头存在于泛神论或在把史前人的宗

教描述成泛神论时，似乎是误解了泰勒的基本原理。泛神论是所有宗教的基础，泰勒提出泛神论有两个方面：一是对灵魂的信仰，一是对精神的信仰。那么一种独立于物质而存在的灵魂或精神是如何产生的呢？泰勒作出了如下回答：

这就如同那些处于低等文化水平的好思考的人对两组生物问题深有感触一样。对第一组问题他们感触的是，是什么东西在活着的人体与死的尸体之间产生了区别？什么东西引起了工作、睡眠、神情恍惚、疾病、死亡？在第二组问题里，他们想弄明白，出现在梦幻中的这些人的形状是什么样的？面对这样两种现象，古代原始的哲学家大概采取的第一步就是得出这一明显推论，即每一个人都有两个东西是属于他自己的，一个是生命，一个是灵魂。

接着，泰勒继续论证了一个人的灵魂或精神的概念，在人类文化中实质上是普遍的。他还提出，在某种思想——例如灵魂、生命、风、呼吸——和灵魂与精神这种宗教概念之间往往存在一种语言上的联系，泰勒认为在史前史文化中，动物、植物和无生物常常都有“灵魂”。他把这看作是最初“灵魂”概念的一个发展。随后这种信仰发展成了精神存在物的思想，这种精神存在物据信可以解释自然事件和现象。这样多神论终于转变成了一神论，在这一转变期间，众多神的力量现在被归于一个单独的神——“文明人类的泛神论”。

这样，泰勒的理论设想了原始人是一个理性主义者和一个科学哲学家——因为精神的概念不会是非理性思想的产物；原始社会时期的宗教信仰和活动不是“荒谬的”或一种“蠢行傻语的垃圾堆”；它们基本上是连续的和有逻辑的，是建立在思维与经验性知识基础之上的。虽然他象斯宾塞一

样，把“泛神论”思想和我们中很多人在儿童时代经历过的感受联系起来〔也就是那种弗洛伊德和皮盖特（Piaget）在后面要探讨的内容〕，但泰勒从不认为宗教仅仅是一种幻想，这正如埃文斯—普里查德指出的那样。泰勒将“精神”或“灵魂”的概念区分出来：他提出，他们是泛神论的“两个伟大教义”。埃文斯—普里查德试图把这一区分看作是希伯来思想的基础，虽然这一区分决不是普遍性的，因为个人的灵魂被很多文化的神秘主义者认为仅仅是神或世界精神的一个方面。

埃文斯—普里查德对泰勒宗教理论的主要批判是恰当的，但是，既然是作为一种学术上的解释，它要讲究“实事求是”。正如埃文斯—普里查德说的：“灵魂与精神的思想本应按泰勒提出的方式产生，但是没有证据证明它们的产生。”然而，正如罗伯特·洛伊（Robert Lowie）指出的，一直未有任何与之相匹敌的理论超过它，这也就是为什么当代学习宗教专业的学生不再从事对宗教“起源”的学术探索的原因之一。

泰勒著作的最后一个重要方面是他的有关巫术概念的理论。象他的很多同代人一样，泰勒认为有三种基本的看待世界的方式：科学的方式、巫术的方式和宗教的方式。泰勒提出，巫师用类比来划分事物，这种分类要通过思想的联系——来自于休谟的一种经验主义理论。休谟曾提出过，神与思想（感觉）的联结有三种方式：通过相似，通过时间与空间上的接近，通过原因和结果。所以巫术的程序，是很理性和科学的，但是巫师犯了一个科学家所不会犯的错误：他（或她）假设了也是通过相似、接近和在被分类事物之间的一种因果关系的。泰勒引用的一个很得意的例子，它就是希腊的

信仰，即一枚金戒指会治好黄疸。这样，对泰勒来说，巫术是一种类似科学的活动：它是以真正的观察为基础；它包含一种对非个人力的信仰（而宗教是对“人格化的”精神存在物的一种信仰）；并且巫术是建立在分类知识的基础之上，这些都是人类思想的最初进程阶段。巫术是这样一个“有害的幻觉”——科学是不会起这样作用的。巫术与科学之间的区别，也就是一种现象的联系与另一种现象的联系之间的区别，在前一种现象中，联系是主观的和抽象的，而在后一种现象中，联系是客观的并从实验上证明是有因果关系的。但重要的是，泰勒认识到巫术信仰有一个基本的逻辑，正如波罗斯（Burrows）提出的，泰勒第一个从巫术信仰中提取出不可思议的成分，使得这些信仰成为可理解的。相信这样的信仰的人们的精神进程基本上与我们的相同。

此外，在对拜物教的讨论中，泰勒明白了著名赞美歌“万物是光明和美丽的”所表达的情感——

茫然无知的异教徒

对林木与石头顶礼膜拜

是荒谬可笑的——因为没有人会仅仅因为是物质东西而就对物质东西崇拜；他还认识到，动物、植物和无生物都仅仅是象征。这样泰勒开创了一种象征性研究，也是对巫术——宗教现象的学术研究。象征性研究可以追溯到斯宾诺莎，他是一位伟大的理性主义哲学家，也是一个自由思想家，在很多方面他还是一个彻底的泛神论者和神秘主义者。他曾轻率提出，《圣经》中除了仅仅是比喻的部分之外，其他部分是不应用文字含义来解释的。这导致他的著作被天主教会定为禁书，斯宾诺莎本人大半生也因此遭迫害。

泰勒也面对这样的问题，对于史前史文化的人，当从科

学的观察者角度来看待时，他们对巫术的信仰是明显谬误的，但为什么他们还继续信仰巫术呢？泰勒指出了几点理由：首先，巫术似乎在实际生活中起作用，比如对雨的崇拜仪式往往会带来雨水，即使雨水不是马上降临；其次，失败可能归于习惯，仪式或符咒中的错误，也可能归于准备不充分或未完全遵守禁忌。仪式经常重复以确保他们的活力不会受到削弱；第三点，巫术仪式可能受到敌对力量的抵制，尤其是其他巫师的阴谋诡计；最后一点，所接受的证据是各种各样的，因此对成功或失败的判断是有伸缩性的。正如博安南指出的：“对科学来说，六分之一的成功率是不够的，但对巫术来说，这样的成功率却可以充分证明一种巫术观点。”泰勒的很多基本“事实”后来都受到了质疑，洛伊（Lowie）的《原始宗教》一书提供了对这些批判的简明概述。安德鲁·朗，一位天才的民俗学者和作家，他提出宗教的“起源”问题是一种“不可思议的神秘”。与他的大多数同代人不一样，安德鲁·朗决不迷恋于进化论理论，他强调“高高的上帝”的概念在很多部落公社中是明显的。这样就产生了“原始一神论”的提法，这一概念后来由天主教人类学家威廉·施密特神父（Father Wilhelm Schmidt）在他的《宗教起源与发展》一书中得到发挥，他提出，一神论在绝大多数“古代”民族（塔斯马尼亚人和安达曼人）中间是明显的，他还提出，这种信仰后来就覆盖上了泛神论的观念。这完全是把斯宾塞的理论颠倒过来，在斯宾塞的进化论纲要中，泛神论是产生于一神论之前的。

泰勒的另一个追随者，罗伯特·马雷特认为，如果不考虑宗教的起源应被发现在一种非人格化的超自然力的思想中的话，那么，泛神论的概念就不是最基本的宗教概念。马雷

特还提出，在很多文化中，关于神的力量的一种巫术和宗教的概念——易洛魁人和马来西亚人对崇拜偶像的明确态度——是明显的，他认为这是比宗教泛神论之前阶段还早的历史时期的典型宗教现象。杜尔凯姆的“图腾原则”的概念也有类似这样的一种理论。

安德鲁·朗和马雷特的人类学兴趣是受益于对古典著作的研究才发展起来的。詹姆士·弗雷泽（James Frazer）也是一样，他曾在格拉斯哥大学获得多次希腊文和拉丁文奖并写过论柏拉图理想主义的一篇早期论文。他之所以后来对人类学发生兴趣，是因为他读了泰勒的《原始文化》一书。

评价弗雷泽的人类学著作是比较困难的。伊万·路易斯（Ioan Lewis）说，他的《金枝》一书被认为是一部“无益的巨著”。玛丽·道格拉斯尖锐地批判了他的著作，批判了据说在他的著作中表达的对“原始”民族的“赤裸裸的蔑视”。曾几何时，对弗雷泽的看法又有了转变。早在几十年之前，人类学家又赞美了弗雷泽，与之一起的还有斯宾塞和泰勒，弗雷泽被誉为是社会人类学奠基人之一。尤其是马林诺夫斯基把《金枝》说成是人类学的“最伟大成就”，并称赞它的风格和影响。他评论弗雷泽对待原始人的思想和行为基本上是人道主义的，并极富同情心和洞察力。

显然，责备或热情地赞誉都无助于我们对弗雷泽著作的理解，要批判他的理论和态度也是徒劳之举，因为后来的学者们都发现批判的论据是不充足的。詹姆士·弗雷泽爵士是一位第一流的学者，他勤奋、聪慧并极其博学，他每天要花12个小时以上，六十多年如一日地从事学术研究。他从未休息过一天，就是在去度假的时候，他还随身携带着他的书和笔记本。他有一个藏书量达3万卷册的私人图书馆，他撰

写了好几部百科全书式的论巫术和宗教的著作：《旧约中的民间传说》（三卷）；《图腾制与异族通婚》（四卷）；长达12卷的经典著作《金枝》。不过，虽然他在这些领域有广博的知识，但他的传记作者，R·安格斯·唐尼（R Angus Downie）却提醒大家注意弗雷泽在世俗问题上极端单纯幼稚。

弗雷泽赖以成名的巨著《金枝》是部对巫术与宗教的百科式研究，范围广泛但内容提纲挈领。虽然它充满了从各种来源获取的人种学资料，包括古代和现代的，但弗雷泽用文学方式写，所以可读性也很强。本书的明确目的就是要解释古代一种奇怪的习俗，即在罗马附近的乃米（Nemi）举行的谋杀达那（Diana）祭司的仪式。在乃米的一片圣林中，就象传说里讲的有一个金色的树枝，祭司们向可以折断这个金色的树枝并杀死在职祭司的那个人走去。弗雷泽用推理方式，通过比较分析来阐明这种奇怪的、对他来说也是野蛮的习俗的含意和目的。这部书真可以说是一连串的知识小路和曲径，弗雷泽沿着这些小路和曲径漫步，这表明了正如他表达的那样，到处都出现不同文化中相同的宗教信仰和制度。他似乎从不回答他向自己提出的问题，但这部书还是充满了有益的学识，它对学习比较宗教专业的学生已产生了巨大影响。只是它的理论价值是有限的，因为它缺少创见，它的绝大多数论点仅仅是把泰勒理论通俗化或是锦上添花。弗雷泽继泰勒之后，也认识到在巫术、科学与宗教之间有一个清楚的、概念上的区别。他写道，巫术思想“假定了在自然界中事物接棒发展，而没有任何精神的和人的作用介入。这样，巫术的基本概念就与当代科学的概念相同；构成整个体系基础的是一种信仰，这在秩序中，在自然一致性中体现的较含

蓄但却是真实的和确凿的”。

另一方面，他把宗教定义为据信超越人类的神的一种劝解和抚慰，这样他便把宗教看作基本上是与巫术和科学相对立的。在巫术对世界的看法和科学对世界的认识之间，将两者划分开来并不难；巫术只不过是错误地应用了思想的联想；“所有的巫术都是虚假的和贫乏的；一旦它成为真实的或富有成果时，它就不再是巫术而成为科学了”。

这样，巫术就被表述成是“科学的私生姐妹”，尽管弗雷泽也承认联想的逻辑是人类知识的一个必不可少的方面。事实上，他是把泰勒对巫术的讨论系统化了，他是根据两个“规律”来表述构成巫术基础的基本原则的。一方面有建立在相同性规律基础上的类似的或模仿的巫术；另一方面，是基于交往或传染规律的感染巫术。他对这两种巫术都作了很多生动的说明。他提到了古代的信仰，即一个石鹬的凝视会治愈黄疸病，这种鸟的效力据认为是自然地把黄疸吸出来的。这就是一个模仿巫术的例子。弗雷泽对巫术思想的逻辑本质含蓄地予以承认（在这一点上他追随了泰勒），这是他留给后代人类学者的一份重要遗产，纵然这份遗产由于一种对它有点否定的态度而受到损坏。

弗雷泽和泰勒一样，都吸收了进化论理论，但弗雷泽所吸收的理论观点与泰勒的思想却大相径庭。泰勒虽然划分了巫术、科学和宗教之间的区别并认为在当代欧洲文化中，科学逐渐成为占统治地位的思想方式，然而他也并未排除这样的看法，即所有这三种现象在所有人类文化中都还并存。而弗雷泽却把巫术、宗教和科学按进化论顺序排列，并且正如博安南指出的，弗雷泽是用一种能给人以启示的方式来这样排列的。弗雷泽认为，从逻辑上讲巫术要比宗教更原始。他

写道：“很明显，人的动因的概念要比一种简单的对类似物的认识和思想的类比更复杂得多。”他认为这一指导思想由这样一种事实所证实，即澳大利亚上著部落比如那些狩猎—采集的土著人，他们被认为是“最不开化的原始人”，他们就没有宗教而只有巫术。不用说，根本就没有证据来支持弗雷泽的理论；事实上，正如很多人类学者从那时以来所论证的，澳大利亚部落上著社团有复杂的宗教体系。此外，弗雷泽相信，在他自己所处的时代，宗教正在被科学所逐渐取代，斯宾塞也同样赞同这一观点。这一思想更具有实质性，但却很难能够得到证实——这就等于是让玄秘中的情趣再现。

埃文斯—普里查德和其他人曾指出过，弗雷泽可能是继承了孔德的进化论指导思想，因为他们的理论表面上很相似。孔德提出，人类思想经过三个发展阶段，即神学阶段、形而上学阶段和实证论阶段。在第一发展阶段即神学阶段期间，所采取的解释形式是关于神灵和超自然物的神话形式。孔德将这个阶段分三层来讨论：拜物教、泛神论和一神论。孔德把第二种阶段或过渡阶段称为是形而上学的。在这一阶段，人类是从“本质”或“思想”这些方面来寻找一种对世界的解释，所用的方式是希腊唯心主义哲学家的方式。还有最后实证论这一阶段，这时候人类摒弃了从“神”和“本质”这些角度所作的解释，开创了通过观察和实验来寻求对世界的认识。这样，在孔德与弗雷泽的进化论指导思想之间就存在着实质的不同。埃文斯—普里查德提出，弗雷泽仅仅是试图把泰勒的思想系统化。埃文斯—普里查德这一提法大概是正确的。正如博安南所说的，这个理论是“自有记载以来最干净利落的诡辩法之一”。尽管弗雷泽一直受到尖锐的批判，但是正如埃文斯—普里查德所说的，不是他的所有著作都是谷

壳，有一些则是谷子，他的巫术象征论和关于神的支配的见解就可以说是其精华部分。

对这四位主要理论家，我已做了简要评论。缪勒、斯宾塞、泰勒和弗雷泽四个人都提出具有某种基本原理的不同的宗教起源说。他们都是从进化论角度来认识人类文化和带有一种心理学的或经验主义的倾向来研究宗教的。他们的理论一致认为，宗教思想是在自己个人的或世界人类的经验基础上经过理性推论而产生的。在以后的几十年里，这一理论研究在人类学传统内部受到强烈挑战，与这一理论对抗最强烈的就是法国社会学家杜尔凯姆。

杜尔凯姆的社会学

在本世纪初期，在部分社会科学家当中明显存在对进化论理论的不同反应。美国的博斯（Boas）和洛伊，英国的马林诺夫斯基和拉德克利夫—布朗，虽然他们决不是全盘否认文化进化论，但他们都对早期的人类学理论进行了批判，尤其是那些打算概括象宗教这样的特殊社会产物的演变的理论。比如，拉德克利夫—布朗部分地接受了斯宾塞的进化论但摒弃了斯宾塞进化论中所谓的“假历史的思考”。

到了20世纪30年代，社会科学中的进化论思想有了一个全面的退缩，但是，正如罗伯特·贝拉（Robert Bellah）指出的，这种退缩不那么急剧，而且在社会科学中的对立的紧张程度也并不比在宗教领域中的更严重。近期对进化论理

论的兴趣又有了复苏，这在朱利安·斯图尔德（Julian Steward）的著作中表现得尤为突出。贝拉在一篇文章中试图系统阐述一种更复杂的宗教进化的理论，这一理论还是坚定地坚持泰勒和斯宾塞的传统。但是，抛弃进化论观点，可以说也就是对赞成一种生物功能主义的历史分析本身的否定。然而这后一种社会学的分析方式与杜尔凯姆密切相关。肯尼思·汤普森曾指出过，把杜尔凯姆看作是一种与历史无关的、保守的社会理论的创立者，是对杜尔凯姆理论的误解。

在所有曾提出过对宗教的社会学解释的学者当中，最著名的要属埃米尔·杜尔凯姆。埃文斯—普里查德甚至认为，他是“当代社会学历史中最伟大的人物，也是对人类学思想最有影响的人物”。道格拉斯、特奈、利奇（Leach）和列维—斯特劳斯的著作只有在适合杜尔凯姆创立的人类学传统时，才会是明白易懂的。很明显他对社会科学有深远的影响，他与马克思和弗洛伊德齐名，对 20 世纪思想产生了开创性的影响。杜尔凯姆生于 1858 年，他父亲是位犹太人法学博士。在上学时，在一位天主教老师的影响下，他曾经受过一次短暂的对神秘主义的危机感，但他毕生绝大多数时间都是一个坚定的无神论者。埃文斯—普里查德认为，有必要强调杜尔凯姆不仅仅是不信宗教，而且他还是个无神论斗士和宣传家，他想要逐渐削弱宗教，所以其“社会学的形而上学”应该从这一角度来认识。杜尔凯姆通常被看作是孔德的实证论的继承人，但杜尔凯姆总是把自己说成是个理性主义者，并对孔德的教条的实证主义和对与他同代人哲学家亨利·伯格森（Henri Bergson）有关的神秘主义都持敌对态度。从根本上说，杜尔凯姆试图用毕生精力把社会学建成一

门基于经验方法的独立的科学学科。因此，他远不如马克思、韦伯或斯宾塞那样常常卷入他那个时代的政治事件中去，这样，他的著作与这些人相比，在形式上就更缺少鼓动性和论战特点。他是个严肃的、有献身精神的和固执己见的搞学问的人。正如休斯（Hughes）所指出的，用他个人的话说，杜尔凯姆“给人的印象，不是那种特别受困扰的一个人”。杜尔凯姆大半生都是一名教育学和社会科学教授。

在这里概述杜尔凯姆的社会学理论，或他的认识论的基础，不是我的主要目的。关于这样的问题有很多重要的研究和评论。不过可以对他的社会学做一梗概性的评论。

首先，杜尔凯姆对社会生活所做的是一种进化论研究，不过它的表达方式却是高度抽象的，包括一种理想型的二分法，即在他称之为的“机械的”和“生物的”社会结合形式之间的二分法。这是斯宾塞理论观点的变种，只是变得苍白无力了，太缺少历史因素的影响，一味强调社会内聚力的本质问题。杜尔凯姆探求的问题和他在《社会劳动分工》中所讨论的是“是什么结合物把人们互相联结起来的？”

在劳动分工还处于低水平的传统社会里，杜尔凯姆认为其社会结构是由一个“同类部分的体制”构成的，一种共同的价值体系，集体道德心使得社会的结合得以实现，在这种社会里，个人显示的是一致的信仰和感情。在这种社会里，集体的准则之所以能得到维护，是由于有压制性法令。在劳动分工程度高的社会里，社会团体和机构是异类的，社会的联结不是共同的信仰的产物，而是相互依赖的需要。在这种情况下，人们感到法律上的法令不再是压制性的而是理所当然的。

至于说到他的宗教社会学，这方面的详细阐述形成了象

征论的基础，这种象征论以传统对抗时尚，被很多当代社会学者和经济学者所接受。关于这方面的阐述，有两点值得提及：第一点是，集体的表现代表了机械的结合——那就是原始公社的信仰体制——杜尔凯姆认为这基本上是属于宗教的。下面这段引文简明表达了杜尔凯姆关于这一问题的思想：

如果存在一个历史教给我们的真理，毫无疑问，那就是宗教在社会生活领域中的地位倾向于每况愈下。最初宗教是无所不在；社会的一切都是与宗教有关的；社会与宗教这两个世界是同义的。后来，政治经济的、科学的作用一点一点地使它们自身摆脱了宗教自成体系，具有了一种被越来越多的人所承认的现世的特点。上帝最初出现在所有人类关系中，随着进程的发展也从这些关系中逐渐隐退了；他把这个世界丢弃给了人们，同时也就引起了人们的争端。

格卢克曼（Gluckman）和其他人讨论认为，小规模社会中的社会关系的多样性，就是对这种关系的充分描述。杜尔凯姆的唯心主义倾向在这段引文中表露无遗，因为我们同样也可以这样认为，“最初的”一切都是与经济有关的。第二点是他断言，社会是建立在机械的结合这种基础上的，这种断言是以强制性法令为特征的。杜尔凯姆因这一提法而遭猛烈批判，因为从一般情况来讲，原始公社的法律体系目的在于恢复社会的关系而不是从事压制性的审判。然而，有意义的是，杜尔凯姆对这些问题的讨论不是集中于部落社团而是把注意力放在早期神权政治的国家上。他所写的关于“强制性立法的巨大发展”是文字文明的产物，这表现在《圣经》中，在《摩奴法典》中，和在其他僧侣的著作中。

杜尔凯姆社会学的第二个重要方面是他对那些试图参考个人或心理因素来解释社会事实的所有理论的反感，以及由此而产生了他对斯宾塞的“方法学上的个人主义”的敌对看法。斯宾塞的这一理论认为，通过对人类个人的决定、行动、态度等等的了解，所有的社会现象按说总是可以被认识的。杜尔凯姆对这一理论的反驳，导致他强调，社会事实是外在的，是牵制个人的：“我们讲的语言并不是我们创造的；我们使用的工具不是我们发明的；我们行使的权力不是我们创立的；大量的知识被一代一代传下去，而每一代人所接受的知识并不是这一代人所收集的。”

这样，杜尔凯姆就把个人和社会之间的关系看作是一个僵硬的分叉，并且主张社会事实只能根据其他的社会事实被了解。在试图建立“自成体系的社会学”时，正如史蒂文·卢克什（Steven Lukes）在他对杜尔凯姆值得赞誉的研究中所说的，杜尔凯姆把他对个人和社会关系的看法作为一个原则，他这是过分夸大了他讲的情况，这实际上就等于把社会生活与它的自然和经济依托断然分开了。正如卢克什指出的那样，个人与社会之间的分叉是“杜尔凯姆整个思想体系的要旨”。此外，杜尔凯姆与社会行为主义者和当代结构派马克思主义者一样，把个人概念化成一种生物体。杜尔凯姆对人类主观的本质所下的著名定义是这样的：“人是一个三分体， he 可以分为二个部分：一个是个人部分，它具有生物体的基础……还有一个是社会部分，它代表了通过观察我们所能了解的知识 and 道德秩序的最高现实——我指的是社会。”和孔德一样，杜尔凯姆也没有发挥心理科学的作用。从很重要的一个意义上讲，杜尔凯姆停留在一种“新康德主义的模式”上。

第三，杜尔凯姆把社会事实看作是一种独特的现象，虽然他把主要注意力集中在社会事实上，并且和韦伯一样，对朴素经济决定论持反对态度，但杜尔凯姆的分析方式基本上是唯物主义的。约瑟·劳伯拉（Josep Llobera）通过强调马克思的某些追随者对马克思所作的庸俗解释，来使大家注意杜尔凯姆在否认马克思主义科学主张这一过程中所应用的方式。然而，杜尔凯姆自己的分析方式说到底是一种社会—结构主义的方式，这种方式是因果论的、唯物论的，同时也是功能论的。对杜尔凯姆来说，社会现实是由几个结构层次组成的。在对安东尼奥·拉布廖拉的《论唯物主义历史概念》的评论中，杜尔凯姆写道：

社会生活绝不能用进入生活的那些人的生活概念来解释，而应用脱离意识的深刻原因进行解释，我们认为这一思想是富有意义的。并且我们还认为，寻找这些原因主要采用的就是这种方式，其中附属的个人都是有组织的……集体的代表应该是有头脑的，他们必须是有来历的，既然他们不能形成一个自我封闭的团伙，那么这些集体代表的来源就必须在他们的外部寻找到。集体道德心或者在空间飘荡，或者通过它所依赖的作为基础的中介，来与世界的其余部分取得联系。

然而，重要的是，对杜尔凯姆来说，这种基础并不是由生产关系构成的，而是由“人们在地球上的分工”方式构成的。这种基础所具有的是人口统计的而不是经济的内涵。社会现实的“多层”模式，按杜尔凯姆的意思指的是——基础、机构和集体代表。与此有关的，是杜尔凯姆将已经被“具体化的”集体代表与在狂热运动中表现的“社会潮流”区别开来，这点也是很重要的。

第四点，在反对功利主义的和放任的自由主义者的辩论中，针对他们提出的一种方法学上的个人主义，同时也针对保守的和唯心主义的哲学传统，杜尔凯姆提出一个基本的方法学上的理论研究的出发点，即我们应该“把社会事实看作是事物”。他赞成一种既是经验性的又是可比较的科学研究。《社会学的方法准则》实际上相当一部宣言，提出两种基本的解释方式：因果关系的分析和功能主义的阐述。杜尔凯姆写道，当要对一种社会现象进行解释时，“我们必须分开来一方面寻找产生这一社会现象的有效原因，另一方面探求这一现象所起的作用”。休斯（Hughes）强调了杜尔凯姆思想的“非历史特点”和它的实证主义的指导思想，这正如前面那段引文所表明的那样。而汤普森却指出，杜尔凯姆和他的同道总是把这种分析置于一个历史比较的结构中，此外，有必要着重指出杜尔凯姆不是一位好沉思的唯物主义者或一位经验主义者，这正如引文中所指出的那样，他提出从事研究首先要超越人们思想意识中的、就象在他们的集体表现中所反映的那些预想观念。但是，杜尔凯姆所讨论的首先是赞成有必要从事经验性研究：“社会现实决不会被那种拒绝投身于对社会生活作详细的经验性调查的人所理解。”杜尔凯姆的《自杀》一书的目的是要论证他的方法。值得注意的是，这本书直到1951年才用英文出版。

最后，值得注意的是杜尔凯姆与社会主义的关系。杜尔凯姆的社会学长期以来一直被认为是关于秩序和稳定性并且基本上被认为是保守的，是对法国大革命的意义和影响持反对态度的。埃米尔·伯努瓦—斯穆莱（Emile Benoit-Smullyan）曾说过，那是一种“具有一种固定不变的和一元的类型的无法对社会变化做出充分解释的社会学”。

杜尔凯姆著作的总的主旨似乎证明了这样一种评价是有根据的，不过，还应指出的是他的“变态”概念有批判的一面，它意味着当代资本主义在一定意义上是变态的。杜尔凯姆把资本主义变态的原因归于严密组织的和无意义的工作、阶级斗争和一种不受控制的市场经济。杜尔凯姆对这一问题所提出的解决办法似乎是主张国家对经济实行控制并呼吁公正，即使他提出过这样的解决社会的办法，他也决不是资本主义的一个辩护士。在 19 世纪末，当反动势力极力主张复辟天主教、保皇主义和传统主义的时候，杜尔凯姆则站在进步力量一边，来为科学、现世主义和民主辩护。正如休斯指出的那样，他是一个“启蒙运动的真正产儿”。但他不是信仰马克思主义的社会主义者，他也不信仰革命。事实上，他把“社会主义”看作是一种社会运动，是一种病态社会的症状而不是疗法。杜尔凯姆基本上是一个信仰进化论的、有改革倾向的自由主义者或行会社会主义者。他认为一个为民的国家应为了人民的利益而实行对经济的控制，按照中世纪行会来加强职业协作，这样的国家才是民主和法国大革命思想——平等、自由、博爱的最好卫士。这与斯宾塞拥护的一种国家控制降到最低限度的自由市场经济正好完全对立。在注意到他的政治观点与英国社会主义者 R·H·托尼的观点不谋而合时，卢克什认为，杜尔凯姆“在很多方面表现是一个道德保守主义者和一个激进的社会改革者，他勉强也称得上是个社会主义者”。

宗教生活的基本形式

为了认识杜尔凯姆的宗教理论，可能最好的途径就是首先认识如下两位学者，因为杜尔凯姆的很多基本思想都是取自于这两位学者：菲斯泰尔·德库朗热（Fustel de Coulanges）和 W·罗伯逊—史密斯（W·Robertson-Smith）。对宗教的社会解释有了一个很长的历史。亚里士多德说过“人们按照他们自己的形象创造了神”，一位古代中国哲学家提出过“通过献祭人民的团结加强了”。同样的，古代中国礼书（大约公元前3世纪）有这样的句子：“仪式是把群众会聚在一起的粘结剂，如果这种粘结剂不存在了，那么那些群众便会陷入混乱。”这表明了中国的士大夫阶级意识到了仪式起的是一种社会作用。一个更近期的例子，或许是第一个真正全面地对宗教的社会学作了描述的，就是菲斯泰尔·德库朗热1864年出版的《古城》。

菲斯泰尔·德库朗热（1830—1889）是一个法国历史学家，他主张历史是一个“社会事实的科学”。他的经典研究《古城》是关于古代的宗教与社会生活的关系的。他写道：“希腊和罗马的历史，就是存在于人们的思想和他们的社会状况之间的密切关系的一个证据和一个例子。研究一下古代人的建制而不考虑他们的宗教观念，那么你就会发现它们是费解的……莫名其妙的。”

他提出，早期的古代社会是围绕着氏族或父系制组织起

来的，使这一群落结合起来进行合作的是对祖先的崇拜仪式，在仪式过程中，氏族的首脑就起祭司的作用。接着，他论证了这些宗教思想决定了古代家庭的特点、婚姻的法律、亲属关系的形式、财产关系和所有古代社会的基本特征。然后，在较后的一段历史时期，古代的宗教变化了，另一种信仰形式，也就是建立在把自然神化的基础上的信仰出现了。当宗教发展时，古代社会的社会和政治结构也变化了，古代的城市而不是家庭，成了最主要的社会建制。奇怪的是，埃文斯—普里查德在概括菲斯泰尔·德库朗热的理论时，既无评论又无批判。当然，这一理论完全是一种唯心主义的解释，因为菲斯泰尔·德库朗热坚决主张，思想尤其是宗教思想是社会变化的原因，也是社会现象中的主要因素。把他的这一主张颠倒过来才是正确的。尽管杜尔凯姆是菲斯泰尔·德库朗热的一个学生，并受了这位历史学家极大的影响，然而他还是正确地判断了菲斯泰尔是错误地把原因当成了结果。在一定意义上说，杜尔凯姆对宗教的经典研究，是颠倒了菲斯泰尔·德库朗热的阐述形式而保留了他论宗教的绝大多数重要的思想。在1869年，一位叫约翰·麦克伦南的苏格兰律师，在一份杂志《半月评论》中把内部通婚和外部通婚的概念引进到了人类学中，他发表了一篇论文题目是《对动植物的崇拜》。在这篇文章中，他提出了这样的观点，即图腾——对动植物的崇拜——是最早的宗教形式，并且还提出，这样一种宗教是与一种外部通婚氏族结构密切关联的。这样的思想形成了W·罗伯逊—史密斯（1846—1904）在其研究《闪米特人的宗教》中所提出的基本原理。这部著作是在麦克伦南的论文发表20年后出版的。

罗伯逊—史密斯也是个苏格兰人，他是麦克伦南和弗雷

洋的密友。正由于他与麦克伦南的这种朋友关系才促使了罗伯逊—史密斯对亲属关系和图腾制发生了兴趣。罗伯逊—史密斯是一个认真的、正统的苏格兰自由教会的成员，也是一位著名的闪米特研究学者。1879年他曾到北非旅游过，在西奈贝都因阿拉伯人中间保持的习俗给他留下了深刻的印象，在他看来这是图腾崇拜的明显实例。在他的经典著作中，罗伯逊—史密斯提出，古代阿拉伯人的闪米特社会是由众多母系氏族构成的，其中每一种氏族都和一种动物物种即她们的图腾形象有一种特殊的关系。在某种氏族和她们的图腾崇拜偶像即动物之间存在着一种亲属关系的粘接剂。

史密斯认为，这样的氏族崇拜是最早的宗教形式，这种崇拜包含有这样的思想，即图腾崇拜的动物使得氏族理想化和神化并且实质上代表了氏族。他还提出，献祭活动是仪式的关键内容，它意味着试图要和神建立交流。他写道：“献祭的基本思想不是向神灵敬献供品，而是用一个神圣的牺牲者的血和肉，通过共享来实现神与它的崇拜者之间的交流。”献祭被认为是一种圣餐，用这种方式氏族定期地表达它的联合和团结，使它的成员互相之间和它的成员与神之间联结在一起。用埃文斯—普里查德的话说，史密斯的这一思想使得杜尔凯姆和弗洛伊德都误入了歧途。

虽然罗伯逊—史密斯的研究是学术性的，但他的论点是否有人种学证据来证实，这还是有疑问的。当然，他的理论属于进化论理论，在他的这一理论中，他应用了泰勒提出的“生存”原理来论述最初的图腾阶段。正如埃文斯—普里查德所写的：“我们都可以从整体上谈及这一理论……也就是说，吃图腾动物这一过程可能曾是最早的献祭形式和宗教的起源，只是没有证据证明这一点。”此外，虽然罗伯逊—史密斯

认为他的理论对原始民族一般来讲是真实的，但是很多原始部落的人，尤其是狩猎—采集人的部落就没有任何献祭仪式，其他部族虽有献祭但却不是共享圣餐意义上的仪式。甚至更令人怀疑的是，圣餐这一思想是否是希伯来献祭的早期形式的一个特征。罗伯逊—史密斯理论的一个重要方面就是他的这一概念，即在原始宗教中，仪式的重要性要高于信仰。从一开始他就写道“仪式和实践习俗是古代宗教的总和。”所以他是从社会群体这方面来强调宗教，而不是象泰勒那样把宗教极力说成是一种纯理论思想形式。并且他对这样的仪式所作的解释，主要是关于这些仪式在部落公社内把人们结合在一起的过程中所发挥的社会作用。正如他简明指出的：“宗教的存在并不是为了灵魂的拯救而是为了社会的维持和福利。”菲斯泰尔·德库朗热和罗伯逊—史密斯的经典研究为杜尔凯姆建立他的宗教理论提供了主要的基础。

杜尔凯姆的经典研究《宗教生活的基本形式》（1915年）已引起如此之多的解释和批判性评论，并对后来学习比较宗教学的学生产生了如此重要的影响，以至于很难用一种比如说是公正的态度来研究他的这部著作。这部书一直写到他的生命结束。勿庸置言，这是他的最伟大的研究成果，虽然书中的很多论点不是首创并且书中的主要观点也是大有争议的，但它仍不愧为是有头等重要性的学术研究成果。

杜尔凯姆在《宗教生活的基本形式》一书中向自己提出的问题是，要分辨出“人们一直在思考的、宗教思想和活动的最基本形式所赖以形成的原因”。为此，他认为有必要研究宗教的“最原始的和简单的形式”，通过研究它的起源来努力认清宗教的本质。这样，他象泰勒和弗雷泽一样，采取一种进化论的观点，专心于搞清楚宗教的起源。同样他追随麦

克伦南和罗伯逊—史密斯，也相信图腾是宗教的最早形式。杜尔凯姆对宗教在认识论中的地位，对宗教信仰是真实的还是虚伪的这一类问题都不感兴趣，不过有一点是明确的，即他自己作为一个不信教的人，并不想为宗教解释作任何辩护。他只是不愿意相信宗教——一种分布如此之广的人类社会现象竟然是建立在纯粹幻想的基础上。和威廉·詹姆士一样，他也认为即使是最野蛮的和最奇异的宗教仪式和神话，也一定是建立在人类需要的基础上，是基于某方面的生活，或者是个人方面的或者是社会方面的。正如他的常被引用的一段文章中指出的那样：

在现实中所存在的宗教没有是虚假的。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，来对所有宗教作出回答。所以当我们着手认识原始宗教时，并没有掺杂要全面贬低这种宗教的思想，因为这些原始宗教并不比其他时期的宗教更下贱。这些原始宗教对同样的需要作出回答，它们起着同样的作用。它们依赖于同样的原因；它们同样能有助于显示宗教生活的本质。

由此，他决定把分析的重点放在澳大利亚土著居民的宗教上。这样，鲍德温·斯宾塞和 F·J·吉林的重要研究为他提供了详细而充足的人种学资料。

杜尔凯姆是以亚里士多德所称之为“认识的范畴”，即那些形成所有思想基础的基本概念——空间、时间、阶级和因果关系的思想，来开始他的讲座的。杜尔凯姆和马塞尔·毛斯（Marcel Mauss）在早些时候曾写过一篇关于“原始分类”的短文论及过这一论题，尽管他着重提及了基本范畴是社会因素的产物，但这一论题在整个研究中只占有次要地

位。值得指出的是，有两个主要的学说涉及了他所讨论的知识问题。他在对这些问题的批判中，阐明了自己对社会学和对宗教的理论观点。

杜尔凯姆提出，关于知识的问题有两个基本的学说。一方面是康德这样的一类学者，他们认为思想的范畴是先于经验的；这些范畴在人类精神自身中是属于内在的，并且是人类的组成部分。他称这一研究是先验论的。另一方面是象洛克一类学者，他们把范畴看作是从经验中引申出来的，是由“零碎东西”连同“这个结构的施工工匠”即个人所组成的。杜尔凯姆对这两种研究都不满意。他认为第一种研究根本就没有给出任何解释，而第二种研究他认为基本上是个人的和主观主义的，带有一种要跌入反理性主义的倾向。他认为自己的理论结合了这两种概念；它是一种理性的形式，是在传统的经验主义和先验论之间的一条中庸之道。还有关于认识的范畴，他指出它们既不是内在的，也不是从个人经历中引申出来的，而是从社会中引申出来的，是人类群体的产物，是好几个世纪以来所积累起来的知识资本。

要想认识杜尔凯姆，那就要搞明白他把同样的推理方式应用到对宗教现象的研究这一工作上。他进行这一工作首先面临的是对宗教下定义这个任务。他尤其不愿意从超自然和玄虚这样的角度来给宗教下定义，他也不满意泰勒提出的宗教是“信仰精神的存在物”这种狭义定义。他认为佛教是一种宗教，但佛教缺少神或神灵的思想，或至少可以说神或神灵所起的作用是次要的，并且，有很多仪式和仪式习俗并不直接含有“神灵”。

这样，杜尔凯姆受到指引，开始去寻找一个更广义的定义。他写道：“宗教不只是神和神灵的思想，所以不能专门定

义为只与神和神灵有关。”所以他决定根据神圣这一意义来确定宗教定义：

所有已知的宗教信仰，不论是简单的还是复杂的，都有一个共同的特点：人们预想了一种对所有事物，不论是现实的还是幻想的都适用的分类法，人们认为所有的事物可分为两类……这两类一般地由两个区别明显的词语来表达，它们被恰当地表达成世俗和神圣。

这样，杜尔凯姆就可以给宗教下个经典性的定义了，即宗教是：

一整套与神圣的事物有关的信仰和活动，也就是说，神圣事物是与世俗事物有别的并且是禁忌的——这样的信仰和活动把一个遵守单一伦理的社团统一起来——这一社团的所有成员都坚持并参与这样的信仰和活动。

杜尔凯姆认为，宗教基本上是一种集体的事情，他甚至认为宗教与巫术的区别就在于巫术主要是一种个人的事，而宗教与崇拜思想或道德一致是不可分割的。关于杜尔凯姆的“对二元论的爱好”，史蒂文·卢克什也曾提到了，社会——个人、神圣——世俗这两个主要的两分论现象相互间是如何同态同形的。

给宗教下了定义后，接下来杜尔凯姆对两种主要的宗教理论开始进行批判——即斯宾塞和泰勒的泛神论与缪勒和德国民族心理学派的自然现象论。杜尔凯姆认为这两种理论都是试图通过物理的或生物的自然现象，从我们自身的感觉中引申出关于神的思想，他认为这两种理论在这一点上基本是一致的。缪勒透彻地表达了经验主义的立场，他说：“如果宗教要想在我们的意识中占据一合法席位，它必须象所有其他

知识一样，要以感官体验为开端。”

泛神论者认为宗教的起源是来自梦的体验，而对自然现象论者来说，则是起源于某种宇宙现象。杜尔凯姆强烈批判了这样的经验主义观点。对他来说宗教是产生于虚无。这样，杜尔凯姆的宗教根源说就使得宗教有了一种虚幻的性质。不过他也提出了基本上是属于经验主义的观点，即在部落文化的宗教体系中，起重要作用的既不是对祖先的崇拜仪式，也不是把自然现象神化。在这一点上，他与麦克伦南和罗伯逊—史密斯的观点一致，认为图腾崇拜才是所有宗教最基本和最原始的。他提出，对死人的崇拜只有在更先进的社会如中国的、埃及的社会和在希腊和拉丁人的城市中才有一种发达的形式，而在原始文化中把自然现象神化并不是集中在宇宙的各种力上，而是集中在“低等的植物和动物上：兔子、蜥蜴、大袋鼠和蛴螬”。他认为这些动植物的客观特征确实不会是宗教感情的起源。

他还提出更深刻更有意义的见解。杜尔凯姆把缪勒和斯宾塞的观点理解成有这样的含义，即对原始文化来说，宗教有一种解释的功能，还有这样的含义，即宗教是一种思想方式，它可以指导人们与直观感受到的外界之间的关系。有了这样的理解，杜尔凯姆就要问，宗教可能提供什么样的实际的帮助呢？用工具主义的话来说，所有宗教都是功能性的。杜尔凯姆写道：“斯宾塞和缪勒在关于事物的真正本质上很明显是错误的；科学已经证实了事物的真正本质。”此外，如果提供这样的实际帮助的思想是宗教的基础的话，那么为什么科学的概念——基因和原子——还没有被看成是有神性的呢？这样，杜尔凯姆提出，我们必须从其他方面来寻找将会阐明宗教的“实在”。

杜尔凯姆提出首先要把现存的各种理论批驳倒，这样就为剩下的侯选者即他自己的理论占据权威地位而铺平了道路。杜尔凯姆因这一提法而一直遭受很多学者的批判。不过，平心而论杜尔凯姆在《宗教生活的基本形式》中并没有考虑要提出一种更有权威性的理论；他只是认为现存的各种理论所提出的神学概念是站不住脚的和不科学的。

正如塔尔科特·帕森斯（Talcott Parsons）指出的，杜尔凯姆在反驳经验主义的宗教理论中，开创了一个全新的思路，他认为从经验主义这一高度来寻找宗教的起源是水中捞月。在事物的特性中，不存在能说明态度或关系的内在东西。正如塔尔科特·帕森斯所说的：“在某些社会，从崇高的一直到荒谬的几乎所有事物都被看成是神的。”实际上这句话也是重复杜尔凯姆的观点。由此看来神的起源就不是内在的。问题是有一个不同的顺序，杜尔凯姆提出：“神的目的和象征都是符号。”这样一来，问题就变成了要确认这样的符号所指的东西是什么。

为了解决这一问题，杜尔凯姆因前面所提到的理由，继续对澳大利亚土著人的宗教做了一个详细的分析。他把土著人的宗教制度确认是一种图腾崇拜的形式并且也是宗教生活的一种“基本形式”。土著人的宗教制度事实上是相当复杂的。土著人宗教的复杂性决不意味它停留在他们的石器时代生存方式的简单阶段上（正如我们所看到的那样）。杜尔凯姆确实领悟到了这一点，他提出“图腾”是一种“比它最初显示的那样更复杂得多的宗教”。他在与弗雷泽辩论中，提出既然它提供了一个“普遍的概念”，那它就是可和其他种类进行比较的一种宗教。在这一背景中值得指出的是，整个19世纪的传教士和旅游者一直都在报告说，土著人根本就没有

宗教，甚至鲍德温·斯宾塞也不愿意用宗教这个词。但是杜尔凯姆坚定地断言，图腾崇拜不是对动植物崇拜的一种形式，正如麦克伦南在撰写古代宗教中所理解的那样。杜尔凯姆坚持认为，用这种方式来认识宗教，那是完全误解了它的真正本质。澳大利亚部落宗教虽然在整个澳洲大陆上不尽相同，但却有某些构成基础的一致性。

首先，有特殊的崇拜集团，尤其是与那些崇拜仪式发起人有关的集团，这些发起人是负责主持在被认为是神圣的图腾崇拜地举行的仪式。这些地点是与某些祖先的神灵或幻想物有关，这些神灵或幻想物被想象成是在人类初期的幻想时代，通常称为“梦幻时代”，从这些神圣地点诞生的。对土著人宗教的全面认识，需要有一个对梦幻时代的这种思想精细的研究，因为这种梦幻思想用神秘的形式为他们的整个生活概念奠定了基础。世界的设计，正如假定的那样是固定不变的，那么通过历史的仪式习俗来保留并复兴这种设计，那就是人的任务了。

第二，每一个图腾崇拜的原始部族都有一些仪式供品，这些供品据信具有超自然力。它们都是由卵状木头或光滑石头制成的。它们象征着重要的英雄人物或图腾崇拜的祖先，通常都雕刻上代表部落氏族的图腾的一种图案。这种带有雕刻图案的椭圆形木头或石头通常被称作“绰灵格”（Chruinga），一些雄壮怒吼类型的绰灵格在一端有个洞眼并绕着一根绳子旋转而发出一种嗡嗡的噪声。这些在入式仪式（即为初次加入仪式的人举行的仪式——译者注）中起重要作用的圣物是不允许妇女和未参加过入式仪式的男子看或摸的。

第三，每一个图腾崇拜的原始部族都有特殊的图腾，它

们通常是自然物种但也有可能是自然现象。吃这样的物种往往有禁忌规定并常举行专门仪式以促使这样的物种增长。杜尔凯姆对阿龙塔人（澳洲中部土著人——译者注）中的这些仪式进行了描述。因为仪式包括了吃图腾物种——蛭螬或大袋鼠的活动，杜尔凯姆和罗伯逊—史密斯一样，就都认为吃图腾物种的仪式是一种献祭形式，一种部落氏族的圣餐，在这一仪式中，氏族的成员通过图腾物种的肉而实现精神的重生。

对杜尔凯姆来说，图腾崇拜是信仰和仪式的完整复合，它包含了通过仪式表现出的对自然的态度，还包含一种宇宙论，表达了人类和自然组成了一个精神整体的思想。

杜尔凯姆接受了这样的描述即图腾物种和它的象征，甚至还有一定范围内的优秀成员都被澳大利亚土著人看作是神圣的。但他还面临这样的问题：象灵魂、再生和祖先的神灵这样的宗教概念又如何适合这样描述呢？作为对这个问题的回答，他提出构成图腾崇拜基础的是一种非人形象的力或力量的概念——图腾的原则——它在人和自然现象中变成有形体。它是世界中内在的“半神性的原则”。他确定这一概念所用的是非人形象的神并且用了几位人种学者在别处所描述的几个概念：在苏人和奥马哈人中间的“伟大神灵”，和美拉尼西亚人中的超自然力，是他引证的主要例子。杜尔凯姆把灵魂和神灵存在的思想（这二者他都认为是普遍的）仅仅看作是个人的神的表面现象或图腾崇拜的原则。他写道：“灵魂不是别的，就是体现在个人当中的图腾崇拜的原则……图腾原则的个人化。”根据杜尔凯姆的观点，神灵、文化英雄人物和神都是以灵魂思想为基础的概念，而灵魂思想又以图腾崇拜的原则为先决条件。“部落的神只是一个最终赢得杰

出地位的祖先的神灵，祖先神灵只是用个人灵魂的形象臆想出的统一体。”这样，对杜尔凯姆来说，灵魂、祖先、高大的神——他发现所有这些都明显就是澳大利亚宗教复合统一体的一部分——都只是图腾崇拜原则的不同方面。所以，对宗教的解释就是对这种半神性原则的一种解释。从杜尔凯姆著作中摘录出的一些引语会简明地概括出他的理论的实质。

在这些形象（图腾）后面……有一个具体的和活生生的现实。这样，宗教就获得了一种意义和合情合理的地位……宗教的主要目的不是给人们物质世界的一种描述……宗教是一种思想体系，一些人物用它来向人们阐述他们也是其成员的社会。

图腾首先是个象征，是某种东西的一种物质表示。但是，是什么东西的表示呢？从分析中可以看出……它表达和象征了两个不同种类的东西。首先，这个东西是我们已称作神的图腾原则的外表的和可见的形式。不过，它也是一个既定社会或氏族的象征。它是图腾的旗帜……所以，如果它是神的象征同时又是社会的象征，那么这并不是因为神和社会只是一体的……所以图腾原则可能就是氏族本身，它被体现和象征成根据用来当作图腾的动物或植物的可见的形式所想象出的东西。

或者，正如他更简明描述的，“上帝只是社会的一个象征表示”。

很少有什么人的理论受到了象杜尔凯姆的理论遇到的范围如此广泛的批判，甚至可以说是嘲笑；即使是象戈登威泽（Goldenweiser）和埃文斯—普里查德他们的更客观的批判，尽管认为杜尔凯姆的论点是出色的和有想象力的，但还是把他的理论说成是又一个“故事而已”。还有很多人指责杜

尔凯姆把宗教贬低到一种附带现象的地位。不过，很少有人能象杜尔凯姆的著作那样对以后的专业学习和研究产生了如此深远的影响。杜尔凯姆的基本论点已渗入学术思想领域。现在，谁还会对杜尔凯姆关于“宗教很明显是社会的产物”和神的概念有一个社会的起源的论点，再吹毛求疵呢？

在以上这些段落里，我已基本上尤其是从神的思想的来源和意义这一方面论述了杜尔凯姆的宗教理论。杜尔凯姆的主要观点是用象征语言来表达的，也就是说，当把宗教作为是“隐喻的和象征的”，才是对宗教最透彻的认识。并且宗教所表达的具体和活生生的现实，那都是社会组织方面。但是杜尔凯姆的论点既是一种心理上的又是一种功能方面的，这样的论点在他对仪式的讨论中变得明显突出了。杜尔凯姆很想搞明白，关于神的概念——也就是被他看作是社会现实的象征表示，是如何开始有了一种超验的或强制性的属性，特别是因为原始社会并不是那种靠它们惊人力量制服一个人的“巨大的海中怪兽”；就是说，国家的建制在这样的社会里是缺少的。他也特别强调，社会和宗教思想只是存在于个人的意识中，并且由于社会生活在发展，这种思想还需要再确定。所以他把宗教仪式看成是社会集团的统治得到维护的绝好机会。他写道：“社会压力是用精神的方式表现出来的。”在宗教仪式上，当有一大群人聚集在一起，产生一种高度兴奋状态，杜尔凯姆称作“发狂”或“集体的兴高采烈”时；社会压力也能表现出来。此外，仪式的作用不仅加强了信徒与神之间的关系，而且也加强了个人与自己也是其中一成员的社会组织之间的关系；通过仪式，集团组织便意识到自身的存在。杜尔凯姆首先认定了：“仪式是一种手段，社会集团凭借

这一手段来定期地重新肯定自身，认为自己是被一个有一致利益和传统的团体所联合一起的人们，会聚在一起并转而意识到他们在道德上的一致性。”杜尔凯姆还认定，宗教仪式在本质上被看作是用来表达和加强集团的感情和团结的一种主要的途径。

尽管杜尔凯姆的功能主义很快得到了认可——它是一种旧的思想，很少有人会提出异议，但是象埃文斯—普里查德和列维—斯特劳斯这样的学者还是提出，杜尔凯姆的论点与他自己的社会学方法规则是相抵触的，因为他的论点基本上提供的是对社会事实的心理解释。正如埃文斯—普里查德所写的：“再多的象发狂和兴高采烈这样的文字游戏也不能掩盖这一事实，即杜尔凯姆从聚集在一起的一小群个人的感情兴奋中，从一种被称为是群体歇斯底里中，引申出了图腾宗教。”埃文斯—普里查德甚至认定，杜尔凯姆的理论是对宗教的一种生物意义上的解释，杜尔凯姆要是知道对他的理论有这样的评价一定会震惊得目瞪口呆。毫不怀疑，杜尔凯姆是间接受到了群体心理学研究如古斯塔夫·勒邦（Gustave Le Bon）的研究的影响的，结果他就断言，集体的聚会产生了“某种极度兴奋状态”并且他甚至认为宗教似乎就是“在这发狂的社会环境当中和出自于这样的环境本身产生出来的”。不过，要是把杜尔凯姆的整个理论都看成是心理学的一种简化形式，我认为这似乎是极大的歪曲。很清楚，杜尔凯姆把仪式活动不是看成产生了关于神的思想，而是看成手段，凭借这样的手段，社会事实——主要是氏族的先前存在的思想和伴随的象征——在个人的人类意识中得到了再肯定和授予了统治地位。集体的代表因为他们都是集体的和通过象征而被神化的，因而也就成为是不可改变的。

杜尔凯姆试图沿着唯心主义和简化论的经验主义之间的道路前进，并认为在社会学中他已发现了一条道路。他提出，早期学者面对着一个双重选择：或者是通过把人类的人员组成和社会性与“低等的存在形式”联系起来，来解释人类的人员组成的社会性——精神联系物质，理性联系感官——这就等于否定了它们的独特性；或者是另外的把它们与某种超自然存在联系起来，使得它们从科学的角度来看是站不住脚的。这样，曾把杜尔凯姆称作是一位蹩脚的经验主义者——生物的简化论者的埃文斯—普里查德这次也会很自然的该责骂他是个唯心主义者了。或许在《宗教生活的基本形式》一书中，杜尔凯姆努力要表现出他所常说的，他要成为一个科学的理性主义者。

到现在这一阶段，简要地研究一些针对杜尔凯姆的理论所提出的批判可能会是很有益处的。首先，杜尔凯姆和弗雷泽与泰勒一样，尽管由于各自极不相同的原因，他坚定不移地把巫术与宗教分离，并把后者只与仪式活动联系起来。但是，正如罗伯特·洛伊指出的，这一区分在社会学上由于诸种原因也是站不住脚的，尤其是因为这种区分看来是否认了宗教可能是一种主观现象。正如戈登威泽所说的：“圣徒的生活是反驳杜尔凯姆理论的一个有力的例证。”

其次，杜尔凯姆在神圣与世俗之间提出了一个强硬的分界线，并把他的宗教定义建立在这种截然对立上。这种两分论观点由于过分僵硬和从经验论上也很难能予以证实而受到了批判。例如，埃文斯—普里查德就曾指出，在很多社会里，疾病被认为是因某些道德违背而引起的，所以，身体的症状、患者的道德状况和精神干扰组成了一种一元的体验。世俗与神圣这两方面是不易区分开的。他还谈到了阿赞

(Azande) 祖先的神圣场所被用于世俗的目的。尽管这类批判都有根有据，但杜尔凯姆的两分论看来也是有分析的价值并被象米尔恰·伊利亚德 (Mircea Eliade) 这样的学者所广泛应用。

第三，杜尔凯姆把他的重点放在对氏族体系的分析上，并把这种有亲缘关系的群体看作是原始部族中的基本群体。不过，意味深长的是，在澳大利亚部落群体中，村落群体和氏族体系之间的区分是很明显的。前者一直是从事于经济活动的群体而后者主要是在图腾崇拜地点上的仪式会合。埃文斯-普里查德问道，那些不是共同的并且除了仪式外又没有任何联合行动的社会群体，要想通过仪式来保持他们的团结的关键是什么呢？

第四，有一个关键曾被戈登威泽所强调过，他曾问及，对非图腾崇拜的民族来说，他们的宗教起源于何方呢？因为很多狩猎—采集的土著人，象安达曼人 (Andamanese) 就缺少共同的有亲缘关系的群体和图腾。困难在于杜尔凯姆没有提出一个关于“图腾崇拜”的解释，因为这一概念被戈登威泽理解成（还因为它后来由拉德克利夫—布朗给出了定义）不是图腾原则的或神的概念。事实上，杜尔凯姆利用一种“神圣”与一种抽象的神的概念之间的平衡关系，已基本归纳出宗教的定义，它被认为是普遍的和有象征性的。从这种意义上说，图腾崇拜是所有宗教的一个方面，也是在这种意义上泰勒使用了泛神论这个词。泰勒是从神的体现这方面来认识神，而杜尔凯姆却把神看作是非人格化的，是最初的超自然力。虽然这两个学者都对宗教采取了一种进化论的观点，但他们认识宗教的基本“形式”却是以所有宗教体系的基础为出发点。

最后，杜尔凯姆似乎只是从在建立和重申群体团结的作用方面来认识宗教，并认为宗教对一个“群体”或社会是有象征意义的。这一观点引起了几个问题。一个是他的主要概念“社会”是成问题的。他把“社会”看作是一个同质的统一体，但事实上却从未给出它的定义。一个社会，是一个少数民族群落还是一个国家，还是在性别、阶级、地位、或民族区域的基础上可能被分成的各类社会集团，这一概念看来从未被杜尔凯姆考虑过。

韦伯、马克思和恩格斯都注重在社会集团当中的宗教表现的变化，他们看起来更接近社会的现实。同样有意义的，正如吉登斯指出的那样，是这样一个事实，即杜尔凯姆根本就看不到宗教信仰会有一种使一个集团或阶级对另外的集团或阶级统治合法化的意识形态上的作用。冲突，不管是宗教的还是其他方面的，被杜尔凯姆描述成只是社会发展中的过渡现象。至福千年运动和神迷痴往的崇拜仪式看来与杜尔凯姆理论的指导思想是沾不上边了。

宗教与社会

杜尔凯姆在学术社会学和英国人类学的发展史上有极大的影响，在二次大战后的几十年中，学术社会学和英国人类学也有同样的结构—功能主义的观点。我认为，杜尔凯姆的社会学成为一种占指导地位的学术潮流，这主要应归功于拉德克利夫—布朗的有影响力的著作，他和马林诺夫斯基都被

认为是英国人类学的创立者。

A·R·拉德克利夫—布朗（1881—1955）受斯宾塞的影响，在提倡一种“关于社会的自然科学”理论中，从杜尔凯姆那里获取了他的主要理论成果，而他自己的观点很多却是带有经验主义色彩的。他所注重的研究内容也是限制在一个比较小的范围内，其中他把“社会结构”的概念，看作是他的主要概念，这种“社会结构”对拉德克利夫—布朗来说，就是一种社会关系网。除了对安达曼岛居民作过一次人种学研究之外，他很少发表过有实质性的研究，他也不是一位有创见的思想家，不过他是一位出色的教师；发表了很多演讲和文章，其中有些比较重要的都已出版。拉德克利夫—布朗的影响主要是作为一个理论家的影响，因为尽管他是从事专业研究的第一流的学者，但他的人种学研究缺少象博斯（Boas）或马林诺夫斯基的研究中的活力和创造性，甚至他的安达曼人教课书主要也都是关于对安达曼岛居民的宗教信仰和仪式的一种理论的分析。

安达曼岛的居民是属于狩猎—采集群体，他们之中一些人还继续在岛上生活，他们几乎是40~50人为一群体固定在一个地方生活，只是在3~5月干旱季节期间他们才过游牧生活，这段时间他们采集蜂蜜。与其他的亚洲狩猎—采集土著人相比，他们很明显有一个丰富的神话学和宇宙学体系。他们有复杂的葬礼和入式仪式，其中包括复杂的饮食规定和在身上涂画。他们信仰的主要超自然物是死人的灵魂，还有天空、森林和海洋（据信就是它们引起了灾祸），还有各种自然神灵。后者基本上是自然现象的化身，月亮、太阳、彩虹、雷和闪电全都是神。特别重要的是与季风有联系的神的体现：比利库（Biliku，一种神的体现——译者注）

与在凉爽季节盛行的东北季风有联系，而达来（Tarai）与东南季风有关联（六月至九月，这段时间也是主要的雨季，动物活跃，狩猎追捕随之盛行起来）。这里的宗教有明显的萨满教性质。奥古—珠玛（Okó-juma）（梦幻者）具有在梦中或通过着魔状态与神灵交往的力，遗憾的是拉德克利夫—布朗的人种学缺少这方面的细节。通过与神灵的交往，奥古—珠玛能够治愈疾病并防止恶劣天气。这些都与比利库或达来或海洋神灵有着特殊的关系。简单说来，这些就是安达曼岛居民的宗教观念。

拉德克利夫—布朗在《安达曼岛居民》一书中提出，有可能在三种类型的社会活动之间做出区分：技巧、道德习惯或人际行为的准则，还有他称之为是“仪式习俗”的一种残留下来的非实利行动。他对后者寄予极大关注。在研究的最后部分，他找到了一种对这些仪式和他们的神话的解释。埃德蒙·利奇指出，这一部分总被认为是英国社会人类学基础教材的一部分。拉德克利夫—布朗对试图弄清习俗的历史根源不感兴趣，相反他提出，阐述是由两种类型的解释组成的，或者是根据“意义”或者是按照“功能”。关于第一种解释方法，他认为，姿势、仪式活动、禁令、象征物和神话都是富有意义的表现，并且他们的意义也就在于他们各自的表现。这可以通过它们在思想和感情体系内的联想来确定。正如他所写的：“安达曼人的习俗和神话，表面上看起来是好笑的和怪诞的，但却是安达曼人表达他们的生活和自然的基本概念并使之系统化的手段。”

另一方面，功能的概念是建立在一种文化和一种适应手段的观念上的，人类凭借这种文化和手段就可以过一种象一个秩序井然的部族那样的社会生活。这种解释方法是以一种

明显的生物类比为基础的，因为拉德克利夫—布朗写道：“一个原始社会每一种信仰和习俗在部族的社会生活中都起着某种明确的作用，正如一个活着的人体的每一种器官在生物体的整个生活中都起着某种作用一样。”利奇（Leach）将这两种解释方法分别称为结构的和功能的。

安达曼人宇宙论的三合一纲要

	海洋/水	森林/陆地	天空/树木
神灵代表	海洋神灵	丛林神灵	天空神灵
入式仪式期间的食物规定	海龟	猪肉	
	儒艮（海生哺乳动物）	薯蓣类植物（山药、甘薯）	
	鱼	水果	
	飞狐		
	巨蜥		
主要的仪式	吃海龟仪式	吃猪仪式	吃蜂蜜仪式
仪式上的植物	木槿属植物	四花药属植物	良姜属植物
活动	抛掷	射箭	焚烧
神话动物	巨蜥	啄木鸟	野鸽
	对虾	翠鸟	鹰

拉德克利夫—布朗的表述主要都用在后面这种解释形式的论证上，他还重复了杜尔凯姆对仪式的功能主义的解释。例如，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评论：“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，而且还因为他是被强迫哭的。”不过安达曼人是在很多场合都哭；在调解仪式上哭，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成是有一种特殊的功能的：它用来表明，“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，并且这类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。

通常认为拉德克利夫—布朗是对图腾和其他的象征形式有这样一种功能主义的研究的。列维—斯特劳斯指出，一些年后，拉德克利夫—布朗的思维朝着结构主义的立场有了更重大发展。正如利奇所认为的，一个对安达曼研究的更周密的探讨，揭示了拉德克利夫—布朗对安达曼人的研究有一种尽管不系统然而却是含蓄的对安达曼仪式和神话的结构主义的分析。

拉德克利夫—布朗写道，“安达曼人的传说意在描述世界的秩序是如何产生的”，而不是认识自然事实的那些人的直接了当的企图。他所描述的构成基础的秩序，可以作为他对安达曼人的思想方式缺少洞察力的辩解理由。他的关于秩序的这种观点是一种三合一的结构，反映了“一个三维世界，象海洋这类的水连同它们的栖居物如鱼、海龟和其它水产物在底下，坚硬的陆地和森林顶部的上层，那里鲜花盛开……还有鸟儿过着它们的生活”。

埃蒙德·利奇在一篇重要的和有意思的论文中，想要发展这些还不成熟的思想 and 拉德克利夫的结构主义的见解。结果是很多安达曼人的思想，包括在神话中所阐述的，在仪式中所表现出的，和在很多习俗中通过联想逻辑所表达的，按照这个三合一纲要就都变得可理解的了。这个三合一纲要可以概括成如前所附的“安达曼人宇宙论三合一纲要”图表。一些简短的说明将足以解释结构类型。在入式仪式中，入式者

要经受缓慢的一系列仪式，这一时期可能要持续数年之多。这段时期基本上有三个阶段，其间有适当的饮食限制，最高潮是在仪式上吃食物，这种食物很典型地代表了三种生态分类中的每一种。戒期是以海龟、儒艮和其它的海产物为开端，这些海产物入式者是严禁吃的。这段时期是以吃海龟仪式为结束。要组织一支捉海龟的队伍，从捉到的海龟中选出最好的供食用。杀海龟的方法常常是把它翻过身来，使其头对着大海。入式者坐在木槿属植物的树叶上，也是面对着大海，他被给予一种木槿属植物的木头做的一个叉状树枝，因为他不能用手指摸海龟的肉。木槿属植物的树叶有抵挡海神的能力。这个年轻人现在被要求戒吃猪肉和一些蔬菜、水果及其它动物食品。这段时期是以吃猪仪式为结束。在这个仪式中，四花药属植物的树叶代替了木槿属植物的树叶，但仪式方式照旧。这个年轻人必须用四花药属植物木杈来吃猪肉，并且必须坐在这种树的树叶上，这种树叶可以避开丛林神灵。值得指出的是，木槿属植物是沿海岸生长的树，它的纤维被用来编织捉海龟和捕鱼用的网，而四花药属植物是一种小树，它的木头被用来制作射猪的箭。第三个重要的仪式是吃蜂蜜，在这之前要有一段时期戒食蜂蜜。在这个仪式期间，年轻的入式者用良姜属植物的树叶把自己装扮起来，这种树的汁液很苦，在采集蜂蜜时，这种苦的汁液被用来防止蜜蜂靠近采蜜的人。

在安达曼人的神话中，也有同样地反映了这些生态学分支的顺序。除了这种三合一的象征，利奇指出，还有季节类型的一种系统化。在雨季行将结束时会有一种暴雨季节，相当于仪式中的边际状态。正如利奇所指出，在对拉德克利夫—布朗论安达曼人的著作进行研究过程中，你会发现他是有

意识地遵循杜尔凯姆的功能主义的传统，这在安达曼人思想的结构上，有一种含蓄的甚至是非系统的重要性。拉德克利夫—布朗的更一般性的论述宗教的著作，是这种早期理论的一个发展，并集中体现在两个主要论题上，这两个论题都是人类学的主要内容——图腾与禁忌问题。

拉德克利夫—布朗对宗教的一般性研究，在他的《宗教与社会》讲演中得到表述。他与杜尔凯姆在这一研究上的观点很接近，在这篇演讲中，他也赞成杜尔凯姆的这种观点，即只考虑宗教在认识论中的地位，并声称宗教是谬误和虚幻的信仰都是无济于事的。使我们自己只关心宗教的起源也不会是富有成效的，相反，我们应该把宗教信仰和仪式看作是一个复杂制度的一部分，人类就是依靠这一制度，用一种有条理的方式生活在一起的。他接着提出，我们应该考虑宗教的社会功能，也就是说，宗教对一种社会秩序的形成和存在、发展所做的贡献。他象罗伯逊—史密斯一样也提出：我们应该把注意力集中在对仪式而不是对信仰的研究上，要把仪式作为主要的研究对象，因为这二者都是不可分割的整体的一部分。他承认这一理论并不是新的；在早期的中国哲学家如孔子和荀子的著作中，就已经含蓄地表达了这一理论。在下面这段引文中，他表达了他的这一基本理论：

人类当中的一种有秩序的社会生活，是依赖于一种社会成员们精神中的某种感情，这种感情控制了人们相互之间的行为。所以仪式就显示出了具有一种特殊的社会作用。仪式可以调整、维持并一代又一代地遗传这种感情，社会的章法就是依赖于这种感情。

这一理论导致他提出，宗教的变化必须与建立社会的方式相一致。所以，宗教机构既象征了，同时通过仪式又帮助

了维护一种既定的社会关系的制度。他这里的“感情”所指的主要是社会态度。

为了说明他的理论，拉德克利夫—布朗对祖先崇拜仪式和图腾作了一些探讨，他提出，在这两种现象中，我们可以发现在宗教形式与社会结构形式之间有一种密切的一致性。他指出，祖先崇拜仪式往往与世袭结构有关联，献祭仪式是用来再一次肯定和加强那些社会团结所依赖的感情。另一方面，澳大利亚的图腾宗教是一种宇宙论的体系，在这种体系中，自然的种类被合并进亲缘体系中。拉德克利夫—布朗就是用这样的概念，在菲斯泰尔·德库朗热（Fustel de Coulanges）、罗伯逊—史密斯和杜尔凯姆的观点的基础上，透彻明了地建立了他的理论学说。

就是我已经概括过的《宗教与社会》这篇演讲，招致了埃文斯—普里查德的某种敌对的反应，他指出，拉德克利夫—布朗对他自己的理论可能与事实不符这一明显要害，一直没有作出解释。例如，埃文斯—普里查德引证了这样一个事实，即祖先崇拜仪式在缺少一种世袭制的部落氏族中往往是明显的，而世袭制的最好例子是阿拉伯贝都因人，他们都是穆斯林信徒。当然，拉德克利夫—布朗也仅仅是提出，对宗教的最透彻的理解不是通过用抽象的概念思索宗教，也不是寻根溯源，而是要解释清楚宗教是如何与一个特定团体的社会生活发生关系的。他也承认，在某些社会里，在宗教与一定的社会结构之间有着一种直接的关系，而在另外一些社会里，这种关系却是间接的并且也并不总是能轻易描述清楚的。不用说，埃文斯—普里查德对纽厄（Nuer）宗教的研究，主要就是关于解释社会结构对纽厄宗教思想的“效应”。当时这部研究就是想要对此做出阐述，可以肯定地说，对这

部研究的某些观点，拉德克利夫—布朗也会完全赞同的。

拉德克利夫—布朗对图腾崇拜的讨论，正如埃文斯—普里查德指出的，虽然谈不上是对杜尔凯姆的理论乱说一通，但很明显是转移了分析的重点。列维—斯特劳斯对此讲得很漂亮，他指出拉德克利夫—布朗是把杜尔凯姆的思想颠倒过来，“使他的思想自然化，摆脱习俗和神秘性”。拉德克利夫—布朗对图腾下的定义有点儿狭窄，指的是这样的任何一种情况，在这种情况下，“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，物体通常是自然的动物和植物的物种，不过有时也可能是人工制的物体或一种动物的部分躯体”。

接着他继续概括了几种图腾的形式，确定出几种可能与图腾现象有关的群体：性别种类、部落分支、地区部族、氏族。他的重点是放在对澳大利亚情况的研究上，他提出，在那里发现的图腾形式是由一个四方面的联合组成的：（1）父系地区群体；（2）一定数目的物体，植物体和动物体；（3）某些神圣的图腾崇拜地点；（4）某些神话物，它们被想象是在开天辟地的神话时期产生的。他指出还存在个人崇拜的图腾，并且他还指出澳大利亚的巫医常常是从与一种特殊动物物体的联系中获取进行仪式的能力。不过，拉德克利夫—布朗和杜尔凯姆一样，倾向于把图腾崇拜仅仅看作是一种复杂宗教的或象征体系的一个方面。他写道：对原始人来说，“作为一个统一体的人类世界，是一种道德的和社会的秩序，这种秩序不仅受我们称之为的自然规律所控制，而且也受我们必须称作的道德和仪式的法则所制约”。他还继续写道：“作为一种道德秩序的人类世界的概念并不只限于原始社会民族，而是每一种宗教体系的基本组成部分。”在以上所说的这

种范围内，自然现象被合并进社会秩序中（或宇宙论体系）。他写道，代表自然现象的物体或存在物成了自然现象的化身，在图腾崇拜仪式上又添加了仪式崇拜价值。拉德克利夫—布朗的仪式崇拜价值这一概念，看起来就相当于杜尔凯姆使用神这一术语一样，都表明了一种对某种选定物体的敬重态度。

然而，在这一点上拉德克利夫—布朗在实质上却是偏离了杜尔凯姆的分析。他指出，有很多民族如爱斯基摩人和安达曼岛居民，他们对特殊的动物和植物有一种仪式态度，但他们没有图腾制（按照他自己的图腾定义）。图腾是在一定的动物和某一个社会群体之间存在的一种特殊的联合。这样，图腾崇拜就被看成是仪式专门化的结果，也就是说，是社会分化成部分群体如氏族的一种必然结果。这样一来，对拉德克利夫—布朗来说，问题也随之产生了，人们为什么要对动物或其他自然物种采取一种仪式崇拜的态度呢？这个问题的答案在下面的“规律”中表达出来：“对一种社会的幸福（物质的和精神的）有重要影响的任何物体或活动，或者是表示或代表这类物体或活动的任何事物，都可以成为这种仪式崇拜的对象。”杜尔凯姆的理论比较具体，在他的理论中，具有仪式崇拜价值的物体是从与图腾崇拜原则的结合中获取它的力量的，反过来这也就象征或代表了一定的社会群体。这样，他主要的就不是关心为什么要选择特殊的自然物种这样的问题了。而另一方面，拉德克利夫—布朗却提出了后面这样一个问题并提供了一个答案——有社会价值的物体或象征着某种对部落团体有社会价值的物体——不过这个回答是太模糊了，以至于从实质上说根本就没有回答。但是，对这一问题表述得比较清楚的学者象埃文斯—普里查德和列维—

斯特劳斯，他们认为：对拉德克利夫—布朗来说，自然现象有仪式崇拜的价值是因为它们是有用处的或“适合于食用”，他们的这种看法是对拉德克利夫—布朗意图的极大歪曲。这在他对安达曼人的仪式中蝉的作用的讨论中，是再明显不过的了。他写道：“在安达曼〔群岛〕中，蝉具有仪式崇拜的价值，不是因为蝉本身有什么社会的重要性而是因为它象征性地代表了一年的季节，这就有重要性。”这发展了杜尔凯姆对自然界的象征主义的研究，如果不和人种学的资料紧密联系起来，那拉德克利夫—布朗的这一研究也会成为极端武断的。

在后来的 一篇专门阐述社会人类学中的比较方法的论文中，拉德克利夫—布朗提出了一些对图腾崇拜问题的更深入的理论见解。在这篇论文中，他提出存在两个问题：首先，为什么自然物种具有仪式崇拜的价值，他暗示了对这一问题的回答，他在前面的研究中已探讨过了。这还得探讨仪式方式的起源，前面那段引文就是根据社会价值而给出了对这一问题的回答。第二个问题是，“社会群体开始是如何被与某种符号、象征或有象征性意义的物体之间的连接关系所确定”。换句话说，个别的鸟或动物为什么被选择作为图腾崇拜的物种呢？为了回答这一问题，拉德克利夫—布朗专门研究了在澳大利亚土著人中发现的一种有异族结婚部落分支的图腾制。他研究了一个神话，这个神话主要内容是关于乌鸦和鹰——隼（它们在一个例子中是特殊的图腾崇拜物），他提出，这个神话与其它很多神话一样，都有一个单一的主题，也就是说，动物物种的类似点与不同之处被转化成这样的词语，如友谊与争斗，团结与对立。换句话说，动物生活的世界是按照与人类社会关系类似的社会关系进行描述的。

通过类比，鹰——隼与乌鸦之间的关系表示了一种结构关系——对立面的统一。他认为这种关系在人类社会中是重要的。他认为，开玩笑的关系与古代中国的阴阳哲学都是这一原则的相类似的表现形式。

这样，图腾崇拜从它的一个方面，象征性地表达了一种社会—结构的关系，这种关系在人类社会中是普遍的。这为拉德克利夫—布朗提供了用作说明的材料，他用来证明社会人类学是一种一般化科学，与历史分析大相径庭。

在他的论禁忌的论文中，拉德克利夫—布朗还是沿循了与他在对图腾崇拜的社会学讨论中的同样步骤。他开始先给这个概念下了定义。英语中的“禁忌”这一词（taboo）是由波里尼西亚语 tapu 派生出来的，在波里尼西亚语中，这个词的意思是“禁止”、“被禁止的”，它可以应用到各种类型的禁止。不过，从另一种意义上讲，它与神圣这个词又类似，都意味着与神有一种联系，或者表明了与世俗事物的分离。崇拜的偶像、寺庙、首领和一些食物都被说成是禁忌。不过，这个词也可以用在尸体上，这个尸体是严禁触摸的，这暗示了在禁止中有一种传染性因素。这样，最初的“禁忌”（tapu）这个词就是一个高度抽象的概念，它把几个区别明显的概念结合起来，禁止、神圣、不洁净、传染。它的复合含义导致了象罗伯逊—史密斯和弗雷泽这样的人类学者推论出，原始宗教的标志之一就是神圣仪式与仪式不洁概念之间没有什么区别。正如拉德克利夫—布朗指出的那样，原始宗教的这一标志在最初的“禁忌”这一概念中已被明确表示了，因为波里尼西亚人并不认为寺庙是神圣的和尸体是不洁净的，它们都是被禁止的。值得指出的是，杜尔凯姆把“神圣”这个词是作为一个专用词来使用的，它包括了神

圣和不洁净两种含意。

拉德克利夫—布朗希望或许可以避免术语问题，他就使用“仪式避免”这一词来指任何“与一种信仰有关联的行为准则，这种信仰规定对准则的违背将会导致犯禁的这个人仪式上的地位发生令人不快的变化”。这样一个变化通常包括某种灾祸降临的可能性。他列举了在来维梯克斯人（Leviticus）的圣经中反对摸某种动物，来作为禁止的一个例子。在这样做的过程中，人变得不洁净了，为了恢复他的仪式地位，他得做出奉献——山羊或鸽子。祭司以此搞一次献祭来作为一种赎罪。这种习俗在整个世界是很普遍的，“禁忌”这个词最终包括了这样的几个仪式禁止。拉德克利夫—布朗面临着把这几个禁止分开的问题，这几个禁止都有一个宗教本质——把这几个禁止分开是对神或神灵的冒犯——如果这样做，灾祸好象会由于隐蔽的原因的变化过程而降临，这也就是所说的“消极的巫术”。在讨论了由杜尔凯姆、弗雷泽和马林诺夫斯基提出的宗教与巫术的这个两分论后，拉德克利夫—布朗得出了这样的结论：这个简单的两分论是没有什么帮助的，对仪式的含义和功能需要有一个系统的阐明。

这一讨论导致了拉德克利夫—布朗提出了“仪式崇拜价值”的概念，这一概念或者可能是象在仪式回避中的那种否定性的表达，或者是通过献祭而使之神圣化那样的肯定性表示。仪式崇拜价值是包括了禁忌概念的一个高度抽象的概念，我们的注意力要集中在阐明现象这个问题上。拉德克利夫—布朗并不完全相信民间流行的对仪式的解释，虽然这样的解释为人类学研究提供了重要资料，但是“要是以为它们是对这一习俗的合情合理的解释，那就是大错特错了”。他还怀疑是否这种民间的解释在试图揣摩原始人的推理过程中

会有什么价值，要知道对推理过程的了解将会有助于对宗教和巫术信仰的认识。他认为有两种选择：或者是按照它的象征含义来研究仪式，就象在宇宙论体系中所表明的那样；或者是根据仪式的社会作用来研究它。关于对宗教和巫术的心理解释，他明白无疑地表达了他的怀疑态度，因为这种解释认为，仪式是用来为个人加强信心的一种形式，帮助这个个人对付人们无法凭借技术手段控制的情况。他写道：“当一种人类学理论提出巫术和宗教给人们以信心、舒适和安全感的时候，那完全可以认为巫术和宗教同时也给了人们恐惧和焦虑，否则的话，人们就会摆脱恐惧和焦虑……摆脱对……巫术或对神的恐惧。”

不过，当他用象征语言提出对诸如“食物禁忌”的解释时，他又没有对一个特殊部族的“思想结构”进行讨论（这是其方法学提出的一种研究方法），只是把这样的禁忌与社会价值概念联系起来。这样他就表明了，“与被用来当作食物的某些动物和植物有关的安达曼人的禁忌，是附加了一种明确的食物社会价值的手段”。这是老生常谈，并且由于它的含糊不清，可以说它也是一种相当愚蠢的解释。

宇宙论与社会结构

杜尔凯姆的《宗教生活的基本形式》（1915年）所涉及的不仅仅是提出一种对宗教的解释，而且还论及知识社会学以及思想的基本范畴（空间、等级、时间和因果关系）的来

源。正如我们已经指出过的，杜尔凯姆对直接针对这一问题的两种主要理论提出了批判，即知识是从普遍原则或思想结构中引申出来的这种理性主义的理论，以及个人从经验推导出范畴这样的经验主义的学说。他反驳了这两种分别属于唯心主义的和经验主义的观点，并且提出了一种知识的理论，他所考虑的是要“把这两种互不相让的理论的相对的优点结合起来”，即：思想的范畴有一个社会的起源，它们都起源于文化。这样，杜尔凯姆就和很多社会科学家一样——与马克思和博厄斯不同——采取了一种介于唯物主义和唯心主义之间的哲学立场，避免了或者是思想来源于物质（并否认人类的创造的和推理的才能）。或者是以某些超验的现实为出发点（这会是超越科学的）的这样的双重选择。实现摆脱这一困境的方法，就是要承认我们所经历的超现实不是物质世界而是社会本身。在对这一问题的讨论中，奈（Nye）和阿什沃思（Ashworth）提出，杜尔凯姆完全没有解决综合这两种对立观点的问题，他很清楚他只是在“文体漂亮”这方面取得成功。他们写道：“其他哲学家都避免了这一问题，所用的方法就是摧毁二元论的平衡以便使其中一元比另一元更真实，甚至让另一元成为一种虚构。”杜尔凯姆的理论不允许他褒扬一元而使另一元贬低，他被迫要提出一种他不可能实现的辩证综合。事实正与他的愿望相反，他为我们提供的是用巫术性的词‘社会’来表达的一种非综合。

列维—斯特劳斯和其他的学者，提出了杜尔凯姆实际上确实也提出一种贬低，就宗教而言，他把宗教最终贬低到其基础是好交际的人类本能和捉摸不定的感情。但是，杜尔凯姆一直在对至今仍未解决的概念性问题努力进行探讨，因为不论是唯心主义还是朴素的经验主义都未能对探索思想范畴

的起源和对社会事实的研究提供可行的可供选择的办法。

值得在这里指出的是，后来的维特根施泰因（Wittgenstein）的学说——正如盖尔纳称作的一种“蓝鸟”哲学——和杜尔凯姆的理论极其相似，只不过维特根施泰因写得更明白、更贴切，并且他也未曾设想过，用任何一种“社会的”方式来解决探索范畴起源问题。于是结束这场讨论。

在接受了社会是基本的现实和思想范畴是来源于社会这些观点后，杜尔凯姆就试图要论证这些范畴都依赖于“建立和组织”一种社会团体所应用的方式。正如他指出的那样：“这个方式就是以时间范畴作为基础的社会生活的节奏；以空间范畴充实的社会所占据的范围。”他对等级概念的起源进行了更深入的探讨，他和马塞尔·毛斯（Marcel Mauss）编辑了一篇简短但很有影响的文章，题目是《原始分类》。在下面摘自《宗教生活的基本形式》的引文中，包含了他的基本论点。他在这篇文章中写道：“历史上最早的系统分类是以社会组织为模式的，更确切地说……系统分类是用社会形式来作为它们的结构。部落下属的各种分支群体就作为等级，而氏族被看作是种类。经过等级分类的部落之所以能安排事情，那是因为人们被组织起来了。”杜尔凯姆和毛斯提出假设，即在人类初期，人类思想是处于一种微弱状态，“可以说是完全不具备明确的概念”，他们把这个假设用来作为他们的基本前提，开始调查他们所思虑的“人类的最初的分类”。

为阐明问题起见，让我们先研究一下他们所描述的一个部落群体：新墨西哥州的朱尼（Zuni）印地安人，关于这个群体的“原始的”这方面他们是怎样描述的，或者是对这个群体的象征的或神话学上的分类被描述的最好的都是哪些内

容。

构成朱尼分类体系的基本原则是把空间划分成 7 个部位：北方、南方、西方、东方、天底、天顶和中心。宇宙中的几乎所有事物甚至道德品质都可以归属到这 7 个部位中的某一个部位中。早期人种学者弗兰克·库欣（Frank Cushing）写道，“太阳、月亮和星球，天空、陆地和海洋，及所有它们的现象和成分，还有所有的无生命物及植物、动物和人”都被划分和结合进这个 7 部位纲要中。这种划分法也反映在氏族的分类中，在氏族内部，印地安人的村庄也是按照人们自身的判断被分划成 7 个部分，相当于……对这个世界再次细微的划分。朱尼人的 19 个母系氏族就是按照这一纲要组织起来的。这样，这个宇宙论的纲要就把印地安人文化的各个方面结合起来，正如库欣所写的：“凭借这种对世界的安排……不仅是人们的仪式生活，而且还有所有他们的管理组织，都完全被系统化了。”这种象征性的分类，正如各种朱尼神话所表明的那样，在下面的附表中得到了概括。在杜尔凯姆和毛斯的文章中，他们还描述了苏印地安人、澳大利亚部落和中国人的象征分类：

朱尼象征分类

	北方	西方	南方	东方	上方	下方	天底
神话中的 猎人神	山狮	熊 小狼	獾	狼	鹰	鼯鼠	
与部位有 关的色彩	黄色	蓝色	红色	白色	各种颜色	黑色	高峰之巅
神话中的山 或石壁画							
被捕食 的动物	水牛 麋	山羊	羚羊	患白化病 的羚羊		老鼠 白尾棕色兔	
图腾氏族	鹤	熊	烟草	鹿	太阳	蟾蜍	被认为是 整个部落 的母系氏 族
	松鸡	小狼	玉米	羚羊	天空	水	
	黄林	春草	獾	火鸡	鹰	响尾蛇	
	常青栎树						
相关联 的要素	风	水	火	上			
	空气	春天	夏天	年底			
	冬天						
与神秘的药 有关的活动	战争	狩猎	耕作	巫术			
	破坏	治愈	药	宗教			

杜尔凯姆和毛斯承认，等级思想是一种思想工具、一个模式，等级思想的建成是必要的，他们同时也否认了这样的范畴是给了我们一个有普遍意义的指导思想。他们认为，象朱尼象征分类这种最初的逻辑体系发展了原始部落群体的联合和结构。他们指出，部落分支体系大概就是最初的和最基本的社会组织。他们还指出最早期的分类体系是二元论的。总之，事物最初的等级类别都是以群体结构为模式的。不

过，杜尔凯姆和毛斯却提出了在“原始的”（象征的）对一种宗教本质的分类——这也是关于本质的最初哲学——和他们所称之为的“技术的分类”之间有一个重要的区分。他们写道：“人类总是要或多或少清楚地把他们赖以生存的东西分门别类，他们所依据的方式也就是他们往往获取这些东西时所应用的方式。”这一假设很可能是真实的。比如生活在水中的或在空中的或在地上的动物，若把这种水中动物划分为一组，空中为一组，地上为一组，这样在最初的组与组之间并没有联系也没有被系统化。经这样分类的各个组只是各个部分，只是各种思想的区别，而不是系统的分类。此外，这些区别很明显是与实际所关切的事物密切相联的。尽管杜尔凯姆和毛斯从未探讨过这两种分类方式之间的关系，但是他们所提出的这一区别却是很有意义的。

罗德尼·尼达姆（Rodney Needham）对他们的这篇文章做过出色的介绍，他令人信服地概括了在他们的原始分类理论中的一些方法学上的缺陷。下面简短指出其中的一些缺陷。

首先，他们所假设的是需要经随后的分析所证明的东西，即社会的事物是第一性的假设。正象充满他的个人见解的著作《结构与感情》所表明的，尼达姆对在社会科学中的以原因为出发点的解释持反感态度。按照他的观点：“所能允许我们说的是，我们可以把前面提到的社会思想予以划分（例如“社会的秩序”和“象征的秩序”），它们显示了秩序的共同原则，不过，这里没有兴趣的位置，因为它会导致产生以原因为出发点的解释，这里也不存在其他的组织的模式。”这样，对尼达姆来说，对一种结构性秩序的论证也就是对人类学者提出的全部要求，那么也就不必再探索更深入的解释

了。列维—斯特劳斯采取了一种和杜尔凯姆相同的方法，只是他把过程颠倒了一下，他认为“种类”的概念为人类群体和关系的概念化提供了模式。或许他们俩都不会把这两种秩序之间的关系看作是以原因为先决条件的，确切地说，它是类比的，是一个“模式”。其次，在杜尔凯姆和毛斯描述的很多情况中，在社会形式与分类体系之间看不出有任何直接的一致性。例如，阿伦塔（Arunta）有一个八阶段婚姻制，但“没有完整的分类，没有综合的体系”。此外，杜尔凯姆和毛斯不仅没能把他们的理论适应于伴随的变化，而且他们还总是对那些与他们的理论相矛盾的情况做牵强附会的解释。尼达姆指出，虽然在他们对中国的象征研究的描述中，必须承认他们都意识到了，社会是由“大量的交错一起的分类”组成的，但是他们还是假设一个社会只使用一种分类方式。

第三，杜尔凯姆和毛斯在他们的结论中提出，原始人把事物想象成不仅是知识的对象，而且还带有一定的感情色彩。这种感情的作用就被认为“在分类中有着主导的性能”。这多少会使人想起韦伯的关于社会生活是在逐渐理性化的论点，因此杜尔凯姆和毛斯又提出，科学的概念和分类已显示出逐步在削弱感情因素的作用。既然杜尔凯姆的最初的前提认为，社会生活在某些方面是建立在原始人在仪式中所表达的感情基础上的，那么很自然宇宙论的分类也应该被认为是充满了感情的特性。列维—斯特劳斯认为感情作用和缺少区别是一种早期原始人的现象。这样，就把杜尔凯姆的论点向前推进到史前史阶段，而杜尔凯姆认为感情作用和“缺少明确的概念”都是演变得最慢的民族的特点。这两种思想的指导方向都是错误的。列维—斯特劳斯在接受了一种原始的不定型的人性这种卢梭式的概念后，正如希亚特（Hiatt）所

说的，他忽视了脊椎动物的群居生活中内部明确的区分（关于性、等级、势力范围、乱伦）。看来列维—斯特劳斯没有实质性的理由需要求助于这种“与所有其他生物相关的一种原始一致性的哲学”，也就是他所假设的，种类的区别为社会的区分提供了“概念上的支持”。列维—斯特劳斯把文化与知识等同起来，并对从感情角度做出的解释表示了他的反感，这样，他在某种意义上断言杜尔凯姆和毛斯着重提出的“原始分类”是以思辨的科学知识为基础的。这在对杜尔凯姆的后期研究中，成了他的主要论点。

尼达姆所提出的最后一个也是最重要的批判，就是杜尔凯姆和毛斯把集体的表现与人类精神的才能混淆起来。这样，如果后者被看作是一种认识才能的体系，那么认为范畴是来源于社会群体的形态结构就是明显荒谬的了，因为社会群体的结构在它可能被应用到对事物的分类之前，它本身还需要有待于理解。既然不同的文化对空间有不同的想象，那么比较研究也就不可能表明才能或分类本身的概念是如何起源的了。正如尼达姆指出的，杜尔凯姆和毛斯都承认，人们总是要把他们赖以生存的事物进行分类，即使这种基本的区分表明了有一些难以对付的概念：空间、时间的量及等级。

但是，在杜尔凯姆的著作中，存在着一个明显的，难以理解的怪现象，也就是说，尽管存在这样的事实，即感情似乎对杜尔凯姆的很多前提和概念起到了支持的作用——而这些也正是列维—斯特劳斯所强调的——然而他也正确评价了宗教思想的逻辑的与知识的本质和宗教的与科学的分类之间的基本连续性。下面这几段从《宗教生活的基本形式》摘录的引文表明了，道格拉斯和列维—斯特劳斯他们的很多主要思想都是从杜尔凯姆的经典研究中获取的。

如果有一种在现在看来是绝对明确的真理的话，那就是存在物……例如矿物、植物、动物和人是不能被看作等同的，它们之间也不能相互转换。科学文化已深深地我们的头脑中扎下了根，科学文化的长期应用也已教会了我们在动植物界、矿物界及人之间建立区别的屏障……但是这些在我们看来是很自然的区分却决不是原始的。在人类的初期，所有各界都是相互混淆的。这种混乱状况可见于所有神话的主要内容……

在经历中还没有一件东西能够指出这些联系和混乱。就感官的观察而言，每一件事物都是不同的也是不相联的……

头等重要的是，不要让精神受可见的表面现象所制约，而是要教会精神去控制表面的现象并把感官所区分的东西联系起来；从人们知道了在事物之间存在着内在的联系这时候起，科学与哲学也就开始产生了。宗教为它们开辟了道路。

这样，对杜尔凯姆来说，图腾崇拜和原始宗教的分类在人类的进化过程中是具有头等重要性的，因为在把体验的全然不同的各方面联系起来的过程中，对世界的最初解释也就成为可能的了。他写到，在宗教思想的逻辑与科学思想的逻辑之间没有不可逾越的鸿沟：“我们的逻辑就是来自于这种逻辑。”此外，宗教神学所思索的现实问题与后来被当作自然主义哲学家思考主题的现实问题是相同的，他们的现实问题都是：自然、人类和社会。宗教与科学一样，是用来“建立事物之间的相互联系，在它们之间建立内在的关系，把它们分门别类并使它们系统化……科学逻辑的基本思想是有宗教的根源的。”科学所做的事情就是把一种批判的精神引进宗教的

各项活动中。

我曾认为适当引用杜尔凯姆的原文是有用处的，因为考虑到杜尔凯姆和毛斯在他们对象征分类的讨论中，提供了一条理解列维—斯特劳斯的精华著作《原始精神》的基本线索。事实上，这部著作重复了杜尔凯姆论知识的社会学的很多观点，尤其是关于宗教象征的逻辑和科学的本质这方面的思想。

杜尔凯姆的社会学遗产，往往被认为是通过两种背离的潮流而遗交给了后来的人类学者。一方面有以拉德克利夫—布朗为代表的经验主义传统，这一传统强调社会结构的概念，被认为是一种社会关系体系。这一传统受斯宾塞的社会学和马林诺夫斯基的实用主义的影响，有一种明确的功能主义和象征主义的倾向。功能和含义是关键的概念。这一传统由于有了特别是塔尔科特·帕森斯著作的影响，而成为社会学的主流。道格拉斯、利奇和特奈的著作都属于这一传统，当然这并不排除他们也受其他学术派别的影响，这方面的影响我们也将会论述。

另一方面的传统与马塞尔·毛斯有关，这一传统产生于毛斯与杜尔凯姆合写的关于象征分类的经典论文，这篇论文前面我们已经研究过。就英国的人类学者而论，他们在这篇论文发表 50 年之后才认识到它的真正价值而开始予以高度的重视。这一传统注重宇宙论思想，注重“集体表现”的总体，并且这种传统有一种理性主义的和结构主义的倾向。这一传统是以列维—斯特劳斯的著作作为代表。我将简短讨论马塞尔·毛斯的著作，以此作为这一节的结论。杜尔凯姆称毛斯为“我的自我的变种，”他大概是杜尔凯姆最杰出的学生了。

毛斯主要以他的关于仪式交流的论文而著称，这里的仪式交流也被译成“天赋的才能”。毛斯是位重要的梵文学者，他终生都对比较宗教有极大的兴趣。他对宗教的研究主要沿循了杜尔凯姆的研究方向，不过他的分析却有明显的经验主义倾向，并且他似乎是有意识地避免对他的叔叔（埃文斯—普里查德）作任何批判。他与亨利·休伯特（Henri Hubert）合作写了一篇论述献祭和巫术的重要论文，他还与亨利·伯蔡合作写了一篇关于爱斯基摩人宇宙论的文章。这篇文章试图论证，爱斯基摩人的宗教是一个社会集中的产物，并且他们的社会生活方式是被反映在他们的宇宙论思想中，同时他们的社会生活方式在他们的宇宙论思想中也有具体的体现。

正如在 19 世纪末所描述的那样，爱斯基摩人的生活方式有一种二元论的活动方式。在夏季的几个月中，他们居住在冻原带上的帐篷里，猎取驯鹿和钓鱼，这段时期他们是以小型的家庭组织方式生活的。在结冰时期，他们再也不能猎取驯鹿这样的动物了，他们就聚集在沿岸地区内的大帐篷中，在那里捕捉海豹。在这些群体中，若干个家庭组织共同生活在一起，每年都有一定的时间举行宗教仪式活动。爱斯基摩人相信，他们所猎取的动物都有灵魂，并且在当它们被杀害的时候，它们的灵魂需要得到抚慰，否则的话，它们会引起灾难。他们相信，引起这样的灾难的原因就是触犯了某些道德禁忌，或某些罪过，其中包括纵欲或伊恩·路易斯（Ioan Lewis）称之为的“神秘的娱乐法则”，因为爱斯基摩人有一种复杂的宇宙论，在这种宇宙论中他们试图要控制和建造他们的环境。就像安达曼岛居民中流行的按季节的两分论一样，爱斯基摩人的复杂的禁忌体系也包含了这样的原则，即与冬季有关的动物和活动，必须与夏季有关的动物和

活动严格地区别开来。这样，冬季的海产品特别是海豹油，就绝对不允许与夏季的产品如驯鹿皮等接触。如果违犯了这些规定或禁忌，都被认为是罪过，并被认为要导致疾病和灾祸。他们的禁忌是用来支持一种与人类和自然界之间的关系有关的宇宙论思想的结构，这种宇宙论与他们的社会生活密切相关。正如拉德克利夫—布朗也一定会指出的，在他们的宗教思想与社会结构之间存在着一种一致性。埃文斯—普里查德认为毛斯的理论缺少标新立异的怀疑论观点，所以把他的理论评价为“精巧的”，仅此而已。

我认为有一定理由可以这样说，人类学对宗教的论述主要是沿循了泰勒、斯宾塞和杜尔凯姆的观点，因为杜尔凯姆的观点是由人类学家拉德克利夫—布朗阐明的。甚至关于巫术的理性和关于对传统思想的解释这些方面的很多争论（这些争论我将在后面予以评论），在对宗教的“学术的”解释（贾维和霍尔腾所采纳的）与基本上是来源于对杜尔凯姆思想的解释的“象征含义的”研究之间，形成了一种对照和对抗。这样，由马克思、恩格斯和韦伯提出的对宗教的社会学解释，在相当长的一段时期内几乎被大多数的人类学者所忽视。虽然埃文斯—普里查德认为，杜尔凯姆的宗教理论与马克思的宗教理论有着密切联系，他们的理论都认为宗教是社会关系的一种“反映”，但是在埃文斯—普里查德的很多传记文章中，关于马克思、恩格斯和韦伯这几位学者的讨论却是极少见的，并且在卡迪纳（Kardiner）和普雷布尔（Preble）对人类学“创始人”的概述中，很明显也被排除了。

对宗教的各种人类学研究在很重要的意义上都集中在对杜尔凯姆的著作的研究上。这样，这些人类学研究把杜尔凯

姆分析中的两个主要缺陷都在它们的著作中表现出来。其中之一是杜尔凯姆对“社会”的强调，它被概念化成是连结社会关系的一种整体。这种意义上的社会就被看成是“充满道德舆论的社会关系的一种结构”，而不是一系列经济的、政治的和意识形态的关系的联系，也就是说，这样的一系列关系不仅是把其它关系联系起来（而不是连结），而且还与社会现实的不同层次有关。甚至在向部落群体征集粮秣中，社会组织的几个层次都是明显的。像来勒人（Lele）那样的社会从他们的社会历史背景中抽象出来并不是简简单单的，不过部落群体本身总被认为是稳定的和类似的，并且他们所谓的“社会”也是与物质基础相脱离的。正如埃里奇·沃尔夫（Eric Wolf）所指出的，对功能主义的人类学者来说，本来是一种方法学上的探究方法，结果被转变成一种理论上的思维产物。而且，在对杜尔凯姆的功能主义的解释中，分析的方式如果不是在本质上那也是在一般趋势上都转变成了文化理论观念。另一个缺陷是把宗教看作仅仅是一种社会类型的反映，这样就忽视了宗教的意识形态作用。甘德·弗朗克（Gunder Frank）在一篇对人类学的批判中指出，意识形态的概念在人类学者当中几乎是忌讳的并且很少在人类学的语言中提及。和杜尔凯姆一样，很多人类学者都未能认识到宗教信仰一直在用任何一种可能的方式来支持部分人的或阶级的利益，或者说宗教可能是一种离间形式。人类学者对宗教的态度所以一般来讲一直是中立的和辩护的。

宗教与心理学

宗教与感情

本尼迪克特·斯宾诺莎写道：“如果人们能够通过成套的规则控制他们的全部生活环境的话，或者如果他们总是很走运的话，那么人们就决不会是迷信的了；但事实上他们却常常被逼迫到规则也无济于事的困境中，他们也一直在希望与恐惧之间可怜地不由自主地摇摆……他们绝大多数都很容易上当受骗……那么，迷信就是由于恐惧才得以产生、延续和发展的。”一百年之后，大卫·休谟也表示了同样的观点。他写道：“最初的宗教思想不是产生于对自然作用的沉思，而是产生于他们对生活事务的一种关切，产生于连续不断地左右他们精神的希望和恐惧。”

这基本上得出了一种自然主义的对宗教的解释，它与我们在前面的几个章节中所研究过的那些理论很不相同。这一理论的方向是心理方面的，但它的重点不是放在对现象的理性解释上，而是放在感情状态上。这个理论是从功能上论述的——但不是关于社会群体的功能，而是关于个人的。这种理论关于宗教的解释也是有一段长期历史的。欧里庇德斯

(Euripides) 在他所写的下面这句引语中运用神学的语言表达了这种理论：“诸神把全部生活都搅乱了套，把每一件事物都搞颠倒了；我们大家由于我们的愚昧无知和易变无常，都会对诸神表示深深的崇拜和敬畏。”事实上，斯宾诺莎和休谟继承了一个由来已久的传统。休谟在他的名著《宗教自然史》中对这种传统也作了探讨。

休谟是用一种进化论的观点来认识宗教，并认为宗教的最早期形式是泛神论或偶像崇拜的形式，一神论是后来的一种发展，正如盖尔纳（Gellner）指出的，休谟也曾提出过一种钟摆式理论，也就是说在泛神论与一神论之间的一种周期摇摆的理论。然而这是一种极端讲究心理作用的理论。休谟认为，宗教思想不是产生于理性而是源于自然的生活的不确定性和出自于对未来的恐惧；宗教所产生的作用就是在他（或她）的“对幸福迫切关心”方面能给予个人以信心和希望。它是克服人类生活“被搅乱了的方面”的一种手段。

尽管杜尔凯姆对宗教的比较研究做出了独一无二的贡献，但本世纪最初的几十年还是以大量重要的，其基本方向是象休谟那样的心理方面的宗教研究为特征的。

神学家鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）在杜尔凯姆发表了他的《宗教生活的基本形式》的第二年，出版了研究专著《神圣思想》（1917年），这部研究著作获得了一种与它的主旨完全不相称的通俗性的社会效果，这部书至今还在印刷出版。奥托的基本观点认为，宗教只有通过神圣概念才能获得理解，它也是一种超前范畴，一种非理性感觉或超自然直觉。它是一种具有敬畏和神秘性的感觉，一种“全部是其他的”某种东西的体验。这种思想是通过各种宗教信徒和神秘主义者的体验的方式来表现其自身的。奥托就是收集象路德

这样的名人学者的某些有趣的体验的，路德曾是他的博士论文的主题。正如夏普（Sharpe）指出的，这部书似乎为个人主义和直接的宗教体验提供了一种用来反抗信条、教义和教会机构的一种防卫。事实上，奥托的研究几乎是一种关于宗教本能的理论。象这样的一种理论著作能为人类学者提供的可取之处可以说是微乎其微的，并且如果这部书要不是因为这样一个事实的话，即它后来对两位美国学者无疑产生了影响，他们俩人都写了论述原始宗教的教科书，那么它就会遭到普遍的冷落而只有神学家对它感兴趣了。

这两位美国学者分别是保罗·雷丁（Paul Radin）和罗伯特·路易（Robert Lowie）。雷丁提出假设，认为在文明的黎明时期，人们生活在这种惧怕和经济上不安全的状况中，他还假定了超自然思想的产生是由于人们试图要对付变化无常的外部世界。宗教是维护生活价值——成功、幸福和长寿愿望的一种手段。“全部其他的”感觉就是来自于孤弱无援感，它具体表现为一种对超自然的信仰。鲁道夫·奥托把神力用神学的语言构想成是一种天生的才能，然而很明显它并不是一种普遍的才能。因为在《神圣思想》这部书中，他向他的读者提问，是否他们经历了这种超自然感觉；如果他们没有经历过这种超自然感觉，他认为他们不必费劲去读这本书。尽管雷丁列举了奥托著作中的例子，但在实质上他的宗教理论是归于以休谟为代表的传统的。

罗伯特·路易是位第一流的人种学者，和雷丁一样，他也是很明确地从心理学角度来研究宗教。他把宗教定义为是对变态现象的一种反应，一种具有惊奇和敬畏的感觉，这种感觉“有它的超自然的、非凡的、不可思议的、神圣的、圣洁的、神性的来源”。宗教是与“现实中的能引起敬畏的、非

凡的表现形式”相等同的。杜尔凯姆已排除了宗教可以按照非凡属性下定义这一概念，认为宗教机构是集合体，主要关心的不是非凡的现象，而是关于普通的、经常性的生活活动。很明显，路易的提法表明了不存在宗教的机构和行为，只有宗教的感情。埃文斯—普里查德满有理由地提出，对路易来说，克拉（Crow）印地安人信仰幽灵的存在并不是一种宗教信仰，因为这个幽灵对他们来说没有感情上的意义。值得指出的是，尽管路易对“恐惧产生了神”的论点持怀疑态度，但他以他自己在克拉印地安人当中的生活经历为基础，对宗教进行了这种完全是以个人为中心的和感情上的研究，他可能对这种研究极为欣赏。克拉人的宗教是以追寻幻想作基础的，所以它完全是以个人为中心的。路易把克拉人的宗教描写成是“被提高到最高权力地位上的主观主义”。

另一位学者是威廉·詹姆士（William James），他的著作也是逐渐地对后期的人类学者产生了一种潜移默化的影响，他的研究《诸种宗教体验》于1902年出版，现在已成了一部经典著作。詹姆士是位奇怪的两种不同思想兼而有之的人。在他的著作中，他把两种离异的思潮结合起来，一种是经验主义的激进形式，也就是所说的实用主义，它起源于休谟；一种是超验哲学的形式，它是继承了埃墨森的传统。

实用主义一直被恰当地描写成是美国的民族哲学，它坚持一种知识的“可用的”理论，即一种思想的真理性的真理性就在于这种知识的实用性。理论思想仅仅是假设，是工具；通过实验，如果它们被发现从实际意义上衡量是起作用的，那它们就是正确的。詹姆士对实用主义有他自己的看法，他的看法是基于这样的概念，即“体验”有存在上的首要重要性，这样就避开了关于存在的物质的和“精神的”方面之间的基本区

别。正如乔治·诺瓦克（George Novack）指出的：“通过使自然依赖于体验，而不是让体验依赖于自然，詹姆士把现实世界独立的客观存在融进了人类的主观反应中。”

詹姆士还回避了自从产生了思辨思维以来就使思想家困惑的，比如象神或物质谁是第一性的问题。詹姆士认为上帝仅仅是一个假设的思想，不过既然它为人类的一般利益发挥过作用，那么他认为上帝就是真实的。由此看来他摒弃了唯物主义，必须指出的是，他自己的关于神的概念就象超验主义的概念一样，是一种模糊的关于神性的概念。他在《诸种宗教体验》一书的跋中清楚地表达了自己对宗教的看法，他写道，如果我们把所有的思想家划分成自然主义者和超验主义者两类，“那我会毫不犹豫地得加入超验主义者一类”。所以，詹姆士会很自然的用主观的和心理方面的语言来给宗教下定义，这样的语言包括那些“以个人为中心的人们在他们孤寂状态中的感情、行为和体验，至于他们对自身的理解，始终与他们对神的认识有关”，对神性所下的定义，其含义更广泛，包括了佛教和埃墨森的泛神论，它们都被看成是“一个主要的现实”。

詹姆士的宗教概念是一种主观的体验并且是一种“庄严的、严肃的和微妙的态度”，与在各种文化中的很多宗教仪式所常表现的感情很不相称。这样的定义甚至使无神论者的主观感情也可以被描写成是宗教的，正如我在前面提到的，埃文斯—普里查德对路易的定义也提出了这样一点看法。

虽然詹姆士对基督教的启示和神秘主义及对宗教心理学都提出了一些有趣的看法，但他的著作却由于缺少比较研究方面的内容而大为逊色；事实上，他的这部经典著作根本没有提到美洲印地安人的文化。詹姆士基本上是个新英格兰

人，他把他的心理学理论的知识和分析方法都用来捍卫一种神学的观点。

布罗尼斯瓦夫·马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski）（1884—1942）在马来西亚的托布良（Trobriand）岛居民中所进行的出色实地考察，为英国的社会人类学奠定了真正的基础。马林诺夫斯基在他的对宗教和巫术的研究著作中，把休谟的功能主义和威廉·詹姆士的心理—功利主义的理论结合起来。这样看来，他在学术上是个坚定的经验主义者，而在气质性格上却象休谟和詹姆士。我认为埃德蒙·利奇很精彩地概括了马林诺夫斯基，他说过马林诺夫斯基是一个“独一无二的自相矛盾的现象——一个狂热的理论上的经验论者。”

马林诺夫斯基是一个波兰逃亡者，他在托布良群岛生活了一年多的时间，他的各种关于托布良岛居民社会生活的人种学的研究报告，已经成为人种学的经典著作。其中第一部报告，题目是《西部太平洋的淘金者》（1922年），是最著名的。作为一名人类学者，马林诺夫斯基当然要把他自己看成是先知之类的人，看成是一种新的理论研究的创始人，这种新的理论研究就是后来众所周知的功能主义。尽管马林诺夫斯基批判了传播论和进化论的早期理论——他也不可能被责怪成是个反历史演变的人，他赞成一种阶段性的研究，提出一个社会应被定义成一个整体并且要努力弄清楚社会的机构是如何相互发生关系的。但是他的功能主义与拉德克利夫—布朗的结构功能主义有根本性质的不同，因为马林诺夫斯基的这本书有明确的心理学的倾向。正如他所写的，“任何文化的理论都要以人类的生理器官的需要为开端”。这样，马林诺夫斯基与拉德克利夫—布朗不同，他对人类文化的比较

研究兴趣不大，正如纳都（Nadel）所论证的，他从两个截然不同的高度开始他的研究。首先是从一种特殊社会的高度，也就是关于托布良群岛的社会，他所关心的细节不仅是人种学的事实，而且还包括托布良人的机构的“结构性的轮廓”和“他们结合的方式”。值得指出的是，虽然马林诺夫斯基的每一篇论文都是集中于一种特殊的机构或活动，并且他从未发表过关于托布良文化的简单的和有连贯性的见解，但是他却例外地认识到了在人们说他们要做什么与他们实际上所做的之间存在着相互背离的现象。

马林诺夫斯基的第二个研究起点，正如纳都论述的，是一般的人类文化的高度，并且他的“判断是从托布良岛的居民直接跳到了人类”。也就是在这个更具有理论性的高度，马林诺夫斯基利用他对托布良人的人种学研究作为说明材料，明确地把社会机构与人类的生物需要联系起来。所以，他的关于文化的一般理论虽然很难会引起争议——很少有人会否认人类的各种机构并不是适合于支持人类需要的——然而这一理论是一种简化形式，而这却是令大多数社会科学家讨厌的。毫不奇怪，虽然埃文斯—普里查德颂扬了马林诺夫斯基作为一名人种学家所做的先驱努力，但是他认为马林诺夫斯基的理论著作缺少创造性和思想的特性。利奇更直率地指出了马林诺夫斯基的特点，他认为马林诺夫斯基作为一个人种学家，是一个天才；可是当他作为一个理论家的时候，却是个一味重复陈词滥调令人厌倦的人。

埃文斯—普里查德和利奇都强调，由于受了威廉·詹姆斯的影响，马林诺夫斯基很自然要把原始部族群体的个人概括成基本上是实践的和讲究现实的。所以马林诺夫斯基特别怀疑泰勒和斯宾塞对理性的重视，他们认为部落群体中的人

都是“推理的”哲学家，马林诺夫斯基认为这只不过是一个神话，他还怀疑列维-布吕尔对非理性的强调。他承认并强调托布良岛的居民象任何一个欧洲人一样是有理性的，并具有大量的关于他们所生活的世界的经验性知识，不过，说一个人是有理性的也只是在一种特殊背景下而言的。这样，马林诺夫斯基在论托布良人种学的基础上，明确地提出了巫术、科学和宗教。在这方面他追随泰勒与弗雷泽，他甚至承认，是弗雷泽的著作《金枝》激起他从事人类学研究。

在本世纪的早期，托布良岛居民是生活在小村落群体中的一种母系民族，每一个村落是由一群按母系关系结合起来的男人、他们的妻子和孩子组成的。各个村落通过婚姻关系联系起来，整个岛的居民是通过一种相互交换礼物的复杂结构来实现联合的。园艺和在环礁湖中钓鱼是他们主要的谋生手段。

托布良人的思想概念是以对巫术和魔法的信仰为主。巫婆是以动物腐肉为生的妇女，她们知道如何隐身。她们以脱离肉体的形式到处飞翔并且与海洋有交往，尤其是她们易于引起男人们划的独木舟发生事故。托布良人生活的所有主要方面都与他们的巫术仪式分不开，古拉（Kula）和花园巫术是他们最经常参加的和最重要的仪式活动。绝大多数的死亡被相信是巫术的作用结果，虽然托布良人承认，疾病可能是归因于自然的原因，但他们也相信，导致死亡的最终因素往往还是归因于巫术。

一个人死后还可以以两种方式中的一种存在。这个人可能成为一个鬼魂，一个有短暂生命的幽灵，它在死者生前常去的地方附近悬空盘绕一段时间，还变着法儿地捉弄活着的人。更重要的一种存在形式是作为一个灵魂而存在，它把死

尸留下，然后去吐马岛（Tuma），这个岛与托布良群岛相隔10英里远。在吐马岛这个阴间世界里，灵魂的生活方式和在地球上的非常相似，只不过比世俗生活更富乐趣也更满足。当这个灵魂在这个精神世界里变老时，它的皮肤就变得松弛和发皱。最后它就象蛇皮一样蜕掉，这时候的灵魂就成为一个胚胎，被一个巫婆放到篮子里又带回到了托布良群岛，最后这个胚胎进入一个妇女的阴道，这个妇女也就受孕了。托布良人的信仰就是这样的。这种信仰除了包括灵魂被赋与肉体使之再生的概念外，在这里它还表明了托布良岛居民忽略了妇女受孕过程中的父亲这方面的生理作用。既然很多澳大利亚的上著部落群体具有同样的信仰，那么人类学者就要对包括“圣灵感孕”这样的问题进行讨论。不过，从马林诺夫斯基的讨论中，可以明显看出，托布良岛居民对概念的本质有截然相反的观点，并且他们充分意识到这样的事实，即一个从来没有参与性交活动的妇女是决不可能生育孩子的。这种否认父亲在生育中的实际作用的荒诞说法其实反映了母系关系的社会类型。

灵魂与活人之间的关系可以分为若干层次。巫术仪式中的各种表白，尤其是与独木舟的建造和薯蓣属植物的生产有关的，都包含了向灵魂召唤乞求的意象。灵魂还在梦中和幻觉中与活人发生交往。最后，在丰收的季节，当薯蓣属植物都收集完了的时候，所有的灵魂据信又都从吐马岛返回到他们自己的母系亲属和村落中间。村落为这些灵魂建造了很多平台，仪式上摆设的贵重珍宝也拿出来展示，为回来的灵魂准备好了礼物。丰收节的庆祝要持续几个星期，其间有很多礼物进行相互交换，设宴吃喝，跳舞纵情和性交纵欲。在仪式结束时，灵魂又返回它们的精神世界。

虽然我们可以认识到，死人的灵魂对托布良岛居民来说是重要的，但这个社会并没有一种发达的祖先崇拜仪式，这些灵魂通常也不是作为灾星而受乞灵。此外，虽然某些神秘物和自然神灵也是重要的，但它们和托布良人的巫术信仰相比，往往也只是具有次要的意义。按照马林诺夫斯基的观点，在托布良岛居民的部落生活中，起决定性作用的就是巫术。

由于受了威廉·詹姆士和弗雷泽的重要影响，并且由于托布良人的巫术——宗教的信仰本质所决定，所以很自然就可以联想到马林诺夫斯基应该会坚持在巫术、科学与宗教之间存在一种区别，并且他还会用心理方面的功利主义的语言来提出各种理论上的解释。这样，在他的重要论文《巫术、科学与宗教》中，他就是以这样的话作为开场白的：“无论如何也不存在没有宗教和巫术的民族。跟着还必须补充的是，也决不存在缺乏科学态度或科学的原始种族。”

正如我已经讲过的，马林诺夫斯基虽然对泰勒的宗教理论持怀疑态度，因为他的理论往往把“早期的人类”讲得太好沉思和太理性化了，但是马林诺夫斯基同样也是注重强调“原始人”有他们的科学和大量的传统知识，这使得原始人对自然世界可以有一种实用的理解。马林诺夫斯基提出，只要稍微思索就可以认识到，在任何一种社会里，如果不对自然进程有仔细的观察并坚信自然世界的规律性，如果没有认真的推理手段——也就是没有科学的原理，那么任何一项生产活动也不可能得以从事或发展下去。正如纳都所说的，马林诺夫斯基由于受他的实用主义的影响，他把科学与技术几乎等同起来，这是科学这一词的相当大胆的用法。但是马林诺夫斯基对列维—布吕尔的理论同样表示了批判的和反感的态

度，按照马林诺夫斯基的说法，列维—布吕尔的理论认为原始人是“毫无希望地并且是完全地陷入神秘的精神结构中”。马林诺夫斯基不相信原始社会的人的“迷信程度到了病人膏肓的地步”，或说他们是处于一种非逻辑的精神发展阶段中。他强调，这样的理论可能使我们感到我们是文明化的和优越的，但是这样的理论却是与事实完全相矛盾的。他写道，你必须抛弃“原始社会的人是一个孩子或一个傻瓜，是一个神秘的人或一个无用之徒”这样的概念。原始社会的人有大量用于实践目的的理性的科学知识。这样，按照马林诺夫斯基的观点，宗教和科学自从人类社会的初期就已经存在了；它们只是在人类的事物中有一个不同的位置。他写道：“各自都有它自己的任务和相关领域。”

尽管马林诺夫斯基承认宗教是一个包括部落团体的“部落的事物”，而不是个人的事，但是他还是批判了杜尔凯姆的宗教理论，其理由如下所述：首先一点并且也是在这一点上，他重复了詹姆士的观点，提出宗教含义最深的时刻也正是当人们处于孤独和进入与世隔绝的状态中的时期，“宗教在很大程度上是起源于纯粹个人的原因”。其次，他指出，在部落群体中举行的很多特别“兴高采烈的”聚会，并不是象杜尔凯姆认为的那样，必然要产生宗教的感情，这些聚会往往具有一种世俗的特点——例如，为了贸易目的而举行的一次部落聚会。第三，他特别批判了“群体精神”的概念，他认为这个概念是以杜尔凯姆的理论作为基础的，是一个很形而上学的概念。他写道，社会是神的作用的结果这个思想，使人们想起多少带有黑格尔的绝对“思维本身”的含义。

马林诺夫斯基认为，宗教有它的在个人体验方面的根源。不过，他也承认公共仪式有一种社会作用，因为这些仪

式“正好是社会组织的结合剂”；宗教“对于维护道德是必不可少的”，特别是葬礼仪式，它用来进一步确立群体的联合。宗教仪式与巫术仪式不同，巫术仪式的基本思想和目标总是明确的，而宗教仪式除了仪式本身外，没有进一步的目标或目的。这些仪式获得它们的含义只是根据神话或传统。马林诺夫斯基讨论了几个方面的宗教现象。他认为献祭是礼物奉献的一种形式，是一次与神灵或神共享食物的聚餐会，他认为献祭这种仪式有“礼物心理学”的根源。他认为图腾崇拜既是一种群体组织的方式，又是宗教信仰和活动的—种制度，对于拉德克利夫—布朗所使用的仪式方式这个概念，马林诺夫斯基认为它主要起源于仪式的功用。这可以说是最典型的实用主义。他写道：“作为一个规定，被当作主要食物的各种动物或植物的物种，或者只要是可食的或可用的物品……都被尊奉为图腾崇拜的一种特殊形式，并且对与这些物种有关的氏族成员来说都是被视为禁忌的。”就是这句话导致了列维—斯特劳斯在讨论和批判功能主义的解释中，提出了图腾崇拜的物种之所以被视为是神圣的，那是因为它们都很好吃。马林诺夫斯基更直率地表达了自己的研究和态度，他写道：“从荒野到原始人的肚子，随后又到了他的头脑，这之间的路程是非常短的。”

马林诺夫斯基基本上只把宗教与生命循环的仪式联系起来，尤其是那些与死亡有关的仪式。他甚至把死亡的存在条件看作是与宗教的出现密切相关的。他认为人类可能是由于根深蒂固的本能，都极其害怕死亡。他们不能正视完全停止的思想，也无法忍受化为乌有的结果。也就是在这一阶段，宗教插进来提供了心理的保护。他提出，安葬仪式就是典型的宗教行动；也就是在这一阶段“由于出现了单个人的—

种对死亡的个人危机感，宗教便乘虚而入”。他接着又写到，根据绝大多数宗教理论，如果不是全部的话，那也是大量的，宗教启示都是来自于“生命的最后危机”。

结果，关于灵魂的思想和对永生的渴望和信仰便构成了宗教的基础，并且这种思想和信仰都有一个心理的根源。他写道，“宗教拯救了人类，使他们免于屈从于死亡和灾难”，并且在最后的分析中，他提出宗教是出自于我们的本能。“相信死后灵魂继续存在的这种拯救方式已经被包含在个人的精神之中；它并不是由社会创造产生的。人的全部天生倾向，也就是我们通常所说的自我保护的本能，就是这种信仰的根基。”马林诺夫斯基虽然是个不可知论者，但他却认为宗教有一个明确的心理作用并且表明了宗教是普遍的和必要的。宗教的启示有两个来源：渴望永生和热望与神进行感情交流。宗教就是以这“双需要”作为基础的，并使人们有了一种目的感和一种和平与幸福的感觉。宗教使得人类“掌握了他的命运”，而科学只是单纯涉及到对自然界的控制。很多人，尤其是当前的神学家都是从这样的方面来给宗教定义。社会学家米尔顿·英格就是这样一个例子，他把宗教定义成为一种“信仰和活动的体系，一个群体的人们就是借助于这种体系来和人类生活的终极问题做斗争。宗教不肯向死亡低头，在面对挫折时也从心恢意懒”。用心理的和感情的语言对宗教进行解释并使宗教有一种净化作用，这是一种为宗教辩护和保护宗教的形式。所以，马林诺夫斯基可以无拘束地论说，宗教即使是在它的最坏时期，也从来不是完全无用的或邪恶的。

马林诺夫斯基用同样的语言来解释巫术，他强调巫术既有心理的又有社会的作用。他极力主张巫术的信仰不能与原

始科学等同起来，也不能与“神”的抽象概念如超自然力等同起来；他认为后者属于朴素的形而上学的概念。巫术只是信仰和活动的一种体系，它基本上是源于受挫折情境下的感情上的反应。巫术仪式和巫术咒语是感情体验的结果，也是在实际的社会生活中对那些“绝境”的自然反应的结果，这时候的技术知识或控制能力都是不够的，这样的巫术仪式和符咒经过标准化处理，并且与一种精心编制的图腾禁忌体系和神话有关系。当他的知识无法解释他所遇到的现象，或当他在实际活动中遇到坎坷时，这个个人的“神经系统和他的整个机体就要逼迫他去寻找某种替代的活动”。这样，巫术可以用来“帮助人们摆脱在各种重要活动中或关键时刻出现的困境”；巫术使得个人能有一种自信和泰然自若之感。正如马林诺夫斯基所写的：“在人类无法用科学手段控制危险的地方，巫术就会繁荣起来。巫术在狩猎和钓鱼活动中繁荣起来，在战争的时代和在恋爱的季节，在对风、雨、太阳的控制过程中，在管理和控制各种危险的事业活动中，当然首先应是在患病过程中和受到死亡的威胁时候，巫术就会乘虚而入，繁荣发展起来。”他列举了这样的事实，托布良人在环礁湖处钓鱼就可以依赖他的钓鱼知识和技巧，此处的活动不需要任何巫术，而在深海和远海处钓鱼，风云莫测，充满了危险，此处就产生了广泛的和众多的巫术仪式以确保安全和钓到更多的鱼。所以当人们的目标凭借普通手段就可以实现时，巫术就没有用武之地了。“原始人决不会借助巫术来挖上……或乞求符咒以助他划独木舟”。所以马林诺夫斯基认识到了在科学与巫术之间存在着一种错综复杂的和互为补充的关系，这种关系在所有人类生活群体中都是明显的，不过在关于托布良人的人种学研究中，这种关系就更加显而易见。

了，这两种活动并存一起，只是每一种都有不同的功能作用。这种关系在下面的关于托布良人园艺活动和与它相关的巫术的这段简明论述中得到了清楚的表达，这个论题在马林诺夫斯基的著作《珊瑚花园与巫术》（1935年）中也有详细的探讨，他写道：

一般来说，土壤首先要有肥力；然后通过完美合理的和实用的步骤把土地分割成很多块。跟着的是巫术仪式，它采用的是烟熏的方法，把分割后的土地熏过以防止病虫害。然后就开始种植，这就需要技巧、实践经验和科学知识。不过当植物长起来的时候，除了能有一个好的运气外，再也没有其他什么更合适的事可做的了，巫术的仪式一次又一次地跟着举行，其目的和意图就是盼望能有一个好收成。所以，在整个这一系列活动中，仪式与这些活动交替进行，每一个方面，包括理性的和巫术的方面，都绝对保持与另一方面明显区别的特性。

一方面技艺有一种实际的作用，而另一方面巫术有一种心理的作用，使得个人有了信心和希望，并且正如马林诺夫斯基所表达的，他（或她）的乐观情绪在仪式过程具体表现出来。马林诺夫斯基还强调，巫术在秩序和节奏的产生过程中，在对纯粹技艺活动如园艺或用于远海航行的独木舟的建造过程中，还有一种更深一层的作用。这样，马林诺夫斯基和泰勒与弗雷泽一样，都把巫术与科学看作是有明显区别的活动。象拉德克利夫—布朗这样的早期学者，认为巫术仪式和信仰含有他们自己的象征逻辑并且也有用他们自己的语言表达的含义，而马林诺夫斯基把巫术看作基本上是一种感情上的反应，他和逻辑实证主义者一样，把巫术看作实质上是没有什么含义的。如果说巫术具有价值和含义，那也只是从

巫术的心理作用这方面来讲，也是在这一方面，宗教可以说是与巫术相类似：“宗教和巫术都是在感情突出的情境中产生和起作用的”。同样地，马林诺夫斯基与杜尔凯姆又不同，马林诺夫斯基并没有探索巫术——宗教现象与科学之间的连续性关系，因为他的注重感情的研究否认巫术和宗教有一个知识的内容。马林诺夫斯基对心理学的注重导致了他把宗教和巫术几乎看成是人类状态的一部分，他写道，理性主义都必须承认，宗教信仰是“必不可少的讲实用的虚构物，没有它们文明就不能存在”。

很多人对拉德克利夫—布朗和马林诺夫斯基提出的关于仪式的截然不同的理论作出了评论。乔治·C·霍曼（George C·Homans）或许算是最清楚地表达了他们两人的互相对立的理论，他写道，“马林诺夫斯基一直在注视着个人；而拉德克利夫—布朗却在瞄准社会。马林诺夫斯基一直在说，个人往往在某些场合感到焦虑；而拉德克利夫—布朗在说，是社会使得个人在某些场合感到焦虑。不过，有充分的理由可以相信，这两种说法都是真实的。它们相互间并不是排他的。”

与威廉·詹姆士一样，马林诺夫斯基是一位宗教辩护士，他的心理学研究与休谟的研究有很近似的密切关系，但与西格蒙德·弗洛伊德的研究却不同。弗洛伊德的宗教理论似乎在刚列举的霍曼的引语中反映出来。

弗洛伊德的生物意欲论

特别有讽刺意味的是，两位伟大的人物——马克思和弗洛伊德——他们的思想对 20 世纪的思想和社会制度都产生了无法估量的巨大影响，可是在相当长的一段历史时期内，他们的思想理论竟一直受到学术界的极大的忽视和冷遇。学术界的社会学和人类学在很大程度上是独立于马克思的思想或者是在与马克思的思想暗中对立的过程中而发展起来的，还有，一个人不必去看弗洛伊德的著作，仍可以获得心理学的一个学位，这可能看起来也是奇怪的。一些精神分析的主要论点，反映了在人类状态中占有主要地位的心理学的课题——焦虑、压抑、性欲、性虐待狂——这些论点在很多心理学的文献中几乎看不到应有的描述。发生这一现象的原因在我看来是不言而喻的。虽然弗洛伊德和马克思的思想都已渗透到社会环境中，但是如果对这两位学者的著作予以严肃思考的话，就会发现他们的书有令人惊恐和使人感到动乱的后果，因为他们俩都对西方文明提出了激进的批判。

西格蒙德·弗洛伊德（1856-1939）站在社会理论发展的分界线上。他 17 岁入维也纳大学——他打算大半生都要住在维也纳。弗洛伊德最初专攻生物学，后来进行了一些神经病学的研究，最后在 1881 年成为一名医生。弗洛伊德专门从事对精神错乱的治疗，他把德国科学家赫尔姆霍茨（Helmholtz）当作他的科学偶像。赫尔姆霍茨的“医药学

派”是建立在实验方法的基础之上的。这个学派对在生物学范围内的任何形式的生机论都持反对态度。

有了这样一个背景，对于弗洛伊德继承了实证论的科学概念也就不会感到惊奇了。正如里克罗夫特（Rycroft）指出的那样，弗洛伊德的目的是要应用与当时在自然科学中流行的同样的因果关系的原理，来建立一种科学的心理学（精神分析学说是关于潜意识精神作用的科学）。他从他的早期训练中吸取了一种对自然规律的信仰，并接受了一种心理决定论的理论，正如休斯提出的，甚至在他的一生最后阶段，还倾向于使用从 19 世纪物理学所吸收的一套机械论词汇。不过，弗洛伊德的指导思想基本上是生物论的而不是机械论的，最近一位传记作家正确地指出，弗洛伊德的“基本概念是依赖于灵感和含蓄表达的生物学上的概念”。洛马斯（Lomas）含蓄地指出：“弗洛伊德是无法使自己从物质的关系结构中分离出来的。”但是我认为，关于弗洛伊德，重要的是他转变了他的理论观点，避免了任何一种简单的生物学上的简化论，没有忽略人类是一个心理生物学的统一体，也没有抛弃因果分析。正如恩格斯在把马克思与达尔文作比较时，把马克思看成是历史科学的创始人，所以弗洛伊德的传记作者欧内斯特·琼斯（Ernest Jones）理所当然地把“精神的达尔文”这个头衔授予弗洛伊德，因为马克思和弗洛伊德都把人类种类看成是社会和文化的根基。只有弗洛伊德作出的理论转变才是重要的。

由于这一转变，精神分析，正如它所发展的那样，并没有固守在机械论的结构中。开始时，弗洛伊德对精神病进行研究，这一研究理论的目的在于要解释精神病的起源和发展，这样，精神分析思想就把它的重点从生物体和一般认为

精神病的起源是物质性的那种 19 世纪的概念转移开。在 1900 年前后，弗洛伊德在他的研究中提出了一种完全新的解释原则，这种原则与当时那个时代流行的思想主旨是背道而驰的。简单说来，弗洛伊德的理论就是，精神病的症状有一个意欲，正如霍姆所写的，这一理论开辟一种认识官能性疾病的新方式：“在发现了症状具有意欲并且把他的治疗方法建立在这种假设上，弗洛伊德把对精神病的精神分析研究从自然科学的领域转换到人文科学的领域，因为精神病症状所包括的意欲不是原因的产物而是一个主观的创造。”霍姆承认在人文科学与科学学科之间，在逻辑和方法上存在着根本不同。这样，霍姆认为弗洛伊德提出了一种与过去对精神病的解释大相径庭的理论。他摒弃了早期在生物简化论方面所做出的研究成果，因为他认为一种“心理的”认识方式是建立在对意欲的解释上的。我的看法认为这种分离是不正确的，弗洛伊德在这一点上和马克思一样，他试图去做的基本上是要创造出一种人文科学。在这样做的过程中，正如很多人已指出过的，他应用了两种方法学的研究方式。为了要理解人类生活，弗洛伊德为此采取了一种自然——科学并举的立场，利用其因果分析方法和一种更机械论的能量流方式，及一种以意欲为基础的阐述性描述。实质上他并没有把这两种研究混淆起来，相反的他是将它们融合一起。正如里克尔（Ricoeur）指出的，弗洛伊德的理论反映了一种“融合的论述”。

不过，弗洛伊德所主张的阐明式的认识方式与起源于德国唯心主义的那种释经学方式是完全不同的，认识到这一点是很重要的。“弗洛伊德的心理学的属于那种试图理解人类行为的，而不是在科学的基础上对行为进行解释的一种理论；

这就是说他的理论是属于理解心理学”。这样的说法实际上是接受了弗洛伊德（还有马克思和韦伯）以往一直试图要超越的那种两分论观点。在对精神病（或文化）的认识过程中，弗洛伊德并没有简单地提出一种意欲的理论，而是把对精神病的认识与一个生物体的现实联系起来。用里克尔的话说，他的目的并不是要“恢复文化的意欲”，也不是要把这样的意欲与一种“神圣的”现实结合起来（如同现象学的分析那样），相反的，弗洛伊德是属于那种主张一种“关于意欲的科学”的“怀疑学派”。这后一种研究把阐明看作是一种“揭示神秘伪装的过程”。正如里克罗夫特正确表明的那样，承认精神分析仅仅是一种意欲的理论那是不全面的和歪曲的，是没有认识到精神分析还是一种“生物意欲的理论”。

在试图把科学学科与人文学科之间的鸿沟联结起来的过程中，或者换句话说，在试图超越实证论的关于科学的概念过程中——也就是要扩大科学这个概念的范围——弗洛伊德从未丧失他对科学的世界观的信奉。虽然在他的个人生活中，在他四周围聚的都是对他毕恭毕敬的门生，他们在一起就象是一种宗派组织，但弗洛伊德的著作却表现了一种谦虚和对科学的一种忠诚信奉的态度，弗洛伊德把这种建立在经验知识基础上的对科学的态度看作是对人类生活的根本探索。他写道，他的目的并不在于“使别人深信不疑——我的目的是要激发探索并消除偏见”。但他不可避免地还是受到了来自学术界的两个派别的批判。属于实证论传统的那些人是以物质科学为模式，来狭隘地阐述所有科学——也就是说，象包括因果理论和实验方法这样的模式——这一派学者很自然要把精神分析看作是非科学的和“精神论的”。另一方面，象萨特这样的存在主义的心理学者，声称弗洛伊德的理

论是决定论的，是提出了一种使人类个性非人性化的学说。有一些人甚至把弗洛伊德的理论描写成是一种“无用的哲学”，这种哲学把解脱看成是一种幻想，这一观点不仅完全误解了弗洛伊德的理论目的，而且回避了弗洛伊德试图理解和尽力解决的象精神病这样的文化问题。

弗洛伊德的精神分析理论强调了两个相关的概念——潜意识和里比多（性欲）。人类学家威廉·文特（Wilhelm Wundt）也曾从事于要把心理学建成一个独立的学科，但弗洛伊德与他不同，弗洛伊德对心理上的功能象感觉、记忆或认识特别感兴趣。他认为这些都是与个人适应现实有关的自我功能。对弗洛伊德来说，更重要的是在梦境、幻想和精神病中表现出来的潜意识的精神作用。他认为精神不可能是和意识等同的。此外，弗洛伊德认为潜意识不是一个描述性的概念，而是一个与人的动力有关的概念，是由那些冲动和本能的争夺组成，它们为心理体验提供了原动力。在他的早期著作中，他提出人类是由两个主要动力所推动的：一种自我保护的“本能”和对外界的适应力（现实原则），还有里比多或叫性欲，它被看作是一种精神上的性欲活力（快乐原则），他写道，“不论在狭义上还是在广义上都只能被描述成是性欲的各种冲动，在精神和精神错乱的起因中是起着一种特别巨大的作用……不仅如此……这些性欲冲动对人类精神的最高层次的文化的、艺术的和社会的成就，做出了无法估量的贡献。”

弗洛伊德的里比多理论的主要观点，就是他的关于幼儿性的概念和见解，即一个四岁左右的小孩，经历了恋母情结的阶段。这个概念来自于奥狄浦斯的希腊传说，他莫名其妙地杀害了他的父亲并娶了他的母亲，结果把灾难带给了底比

斯。解答恋母情结被认为在精神分析对精神病的解释中具有很大的重要性。如果弗洛伊德的精神分析理论可以被归纳成单独一句话的话，那么他的一句原话就概括了这一理论，精神病“是在本能要求与对立的法定要求之间的一种斗争的结果”。所以，他的研究是生物社会的，尽管很多人把他的某些概念，象伊的、自我和超我看成主要是有一种隐喻的意义。伊的，或者说是人性的本能方面，正如我已说过的，基本上是用性的语言概括的，里比多是一种生命活力。但是弗洛伊德的性欲概念是更广义的，它并不主要指生殖器（因此有了幼儿性的概念），性欲力的作用是为了快乐的目的，而不是为了生育。弗洛伊德把这种性欲力看作基本上是无结构的，它和我们的争强好胜的本能一起都被看成是我们的生物的组成部分，在意识中总是千方百计要摆脱束缚或自我表现。由于有了这些潜意识动力，自我把忠诚和欲求分开来，一方面要体验“本能”的满足，另一方面试图使自己适应外界的要求和压力。此外，弗洛伊德认为没有被释放的性欲力结果被转化成焦虑。这样看来，精神病和抑郁基本上都是一种性欲压抑的结果。

很清楚，在弗洛伊德的基本原理中存在着一个困境。尽管他明确具有霍布斯的关于人类本性的观点，但他不能简单地就被认为是个反动的思想家。这个困境是这样的：一方面，性本能的压抑被认为是必要的，在《文明与它的不满》一书中，弗洛伊德甚至认为人类文明本身主要是建立在对本能满足的抑制上。但在另一方面，他把里比多的挫折看作是精神病中的一个关键因素；所以，只有以牺牲人类幸福为代价才能实现精神高尚化。毫不奇怪，弗洛伊德把人类状态看成基本上悲惨的。弗洛伊德的主要门生象马库斯

(Marcuse) 和利奇的重要贡献就在于他们努力维护了弗洛伊德著作中的主要观点，正如马库斯所指出的，弗洛伊德的基本理论含有一种“是对西方文明的最强有力的控诉”。他们认为压抑在人类条件中并不是内在的，正如弗洛伊德指出的，是既定历史环境的特点（特别是西方工业资本主义）。

图腾与禁忌

弗洛伊德于 1913 年出版了一部充满思辨的名著《图腾与禁忌》，休斯称这部书是一部“人类学的幻想”。据我所知，凡是看过此书的人，都认为它给人留下了深刻的印象，克罗伯 (Kroeber) 曾说过，“任何一个人类文化学者如果忽视了这部著作，那么他的损失是无法承受的”。然而也有一部分人，或者对此书持不予考虑的态度，或者是视而不见，还有的人就象克罗伯那样研究了可以支持此书观点的人种学的证据并据此“把这部书批判得体无完肤”。埃文斯—普里查德概括了这部书的论点，然后他就把此书贬低成只是“一个故事而已”。对于埃文斯—普里查德来说，任何声称要解释宗教的理论都是不可信的，而弗洛伊德的研究就提出，宗教是一种幻想。《图腾与禁忌》就是这样一部不容易进行研究的书，它是一种直观的研究并有一种“薄纱一样结构”，正如克罗伯很有趣地形容的那样，它就象是一只蝴蝶。

对很多人类学者来说，这本书的扉页就是给予宗教这个体系迎头一击，因为此书的副标题是“原始人的精神生活与

精神病患者之间的共同之处”。这部书给人的印象就是，弗洛伊德（和精神分析学者普遍地）认为原始社会的人和精神病患者在思维和行为上都是类似的。伊万·路易斯对另一位精神分析的人类学者韦斯顿·拉巴尔（Weston La Barre）的著作也清楚地表示了这样的见解。关于原始人的这种观点，并不是弗洛伊德论点的全部含义。弗洛伊德认为，在单个的和孤僻类型的精神病患者与象禁忌、泛神论和图腾信仰这样的“文化产物”之间存在着相同性，他认为精神分析的理论提供了一种认识后者的方法。它们都起源于“幻想的世界”，来源于“矛盾心理的感情”或冲动，简言之，来自于潜意识的主要过程。弗洛伊德不断告诫我们不要把它们之间的类似看得过于认真从而忽视了精神病患者的精神表达与原始人的精神表达之间的明显不同，他强调有文字文明的文化（宗教和艺术）可以有同种类的解释。相当有趣的是，弗洛伊德自己的主张，即精神病患者的症状是主观现象而巫术信仰是社会的“产物”，却被埃文斯—普里查德用来作为证据进而反对弗洛伊德的理论。正如弗洛伊德指出的，重要的是要认识到，如果我们“到了这些结构（包括迷信的结构）的背后……，我们就会认识到精神的生活和原始人的文化状况迄今一直未得到充分的了解”。正如罗海姆（Roheim）所认为的，最主要的过程（反映在神经分裂症的想入非非的怪念头中，反映在梦幻、神话、禁忌和所有文化的宗教概念中）是有普遍性的。但是这并不意味着神话思想就是我们最早的祖先（和原始社会的人）用以思维的唯一方式，“如果真是这样的话，那么人类在最初产生的同时也就灭绝了。我们知道，绝大多数的原始人在他们自己范围内的一举一动都是有理性的，甚至比我们的所做所为还更有理性”。

弗洛伊德提出的另外一个重要观点是，象宗教这样的一种复杂的社会现象只需通过种种研究就可以得到充分的解释。弗洛伊德认为，他所概括出的精神分析解释仅仅是这些研究中的一种，并且还不能声称是首屈一指的。

《图腾与禁忌》的导言部分论述了乱伦禁律和相关的回避习惯。弗洛伊德着重指出，这些禁律和习惯在很多原始部族中都特别予以强调。在后面的研究部分中，他对为解释乱伦禁忌而提出来的各种理论表示了他的不满。韦斯特马克（Westermarck）曾提出原始人对和生活在一起的近亲发生性关系有天生的反感。弗洛伊德发现他的这种提法是不充分的，弗洛伊德引用了弗雷泽的精彩批判：“为什么人类的根深蒂固的本能竟然还需要用法律来强化，这简直是令人不可思议的。从来没有听说过有什么法律来指挥人们去吃和去喝……法律只是用来禁止人们去做他们的本能老想让他们去做的事情。”弗洛伊德同样也不愿接受那种认为乱伦禁忌的产生是为了阻止近亲生育的有害后果的解释，他提出，只有当人类开始饲养家畜时，他们才对近亲生育的有害后果认识得更清楚。弗洛伊德也无法接受弗雷泽的结论，即“乱伦惧怕”的起源是个悬而未决的神秘问题。所以乱伦禁律是他着手要解释的第一个现象。

在《禁忌与感情的矛盾心理》这篇文章中，弗洛伊德总结了各种禁忌之间的共同之处——尤其是那些与冲突，与统治者的神性，与死亡有关的限制——和他在精神病患者中间所观察到的各种惧怕和不能自拔的心态。由于弗洛伊德注意到了禁忌本身就是个反映矛盾心理的词，它常与那些受到禁止的和干干净净的及神圣的东西联系在一起，所以弗洛伊德提出，一个禁忌就是一个“被禁止的活动，而在潜意识中恰恰

存在着一种对这项活动的强烈欲望”。他接着又提出，禁忌和惧怕都是来源于矛盾心理的冲动和倾向；它们都是一种“感情上的矛盾心理的结果”，这种矛盾心理和良心一样，都有其潜意识的根源。然后弗洛伊德转向讨论泛神论和巫术信仰，并且在这篇文章中，他毫无批判地接受了弗雷泽提出的进化论的观点。这意味着是接受了仍有很大争议的“重演理论”，这一理论被当时的学者广为接受。它主要来源于欧内斯特·海克尔（Ernest Haeckel）的很有影响的著作，这一理论提出，个体发育是以个人为中心的生物学的发展，而重演的种系发育，却是物种的演变，或更具体地说，是人类的文化演变。这个理论不仅是弗雷泽所信奉的，而且还得到很有影响的心理学家 G·斯坦利·霍尔（G·Stanley Hall）的承认，他在把弗洛伊德的著作介绍给美国人的过程中起了很大作用，并且他的书《青春期》对促进儿童发展的研究有一种决定性的影响。

这样，弗洛伊德便提出，文化的演变或“人类的关于宇宙的概念”连续经过了三个进化阶段——泛神论、宗教和科学——他并且提出，这几个阶段与人的成长过程所经历的主要时期是一致的，如寻物阶段（以对父母的依赖为主要特征）和成年时期，这一时期的人已放弃了快乐原则而“使自己要适应现实”。泛神论的或神话的阶段也是“三大世界体系”中的第一个阶段，弗洛伊德对这个阶段的理论概括并不是按照泰勒的定义，而主要是根据弗雷泽的观点。只有自然哲学才能使得一种主要以有感染力和类似手法的巫术为基础的思想体系，有可能被用来理解世界的整体。不过，弗洛伊德认为，构成这种体系的基础前提并不是对世界的一种理性解释，他认为泛神论并不是象泰勒和弗雷泽表明的那样，是

起源于一种“对知识的纯理论的渴望”，而是象某种精神病患者一样是起源于感情冲动。弗洛伊德认为泛神论表明了“对精神作用的过高估价”。用弗洛伊德的一个精神病患者的话来说，弗洛伊德把泛神论称为是“思想的主宰”。精神生活硬要充当物质现实的角色，这种思维在恐惧、幻想、梦和宗教中，还有在泛神论思想中都是很明显的。

接着弗洛伊德把他的注意力转向了图腾，他还是主要依赖于弗雷泽的著作，从弗雷泽的不朽著作《图腾崇拜与异族通婚》获取资料。象文特和罗伯逊—史密斯这样的学者也曾试图表明最早期的文化形式都是图腾崇拜的形式。这表明了——并且关于澳大利亚部落的人类文化学的材料据认为也说明了这一点——早期的人类社会被划分成很多可以与异族通婚的氏族。每一个氏族都有一种图腾，也就是都有一种动物或植物受到特殊的敬畏。各氏族都制定了关于杀或吃图腾的各种禁律，这个受敬畏的动物被认为是神圣的或被认为体现了精神实体。常常有一些特殊的仪式，就象阿伦塔(Arunta)民族的仪式那样，这些仪式是安排用来增加图腾动物的数量。罗伯逊—史密斯认为这样的仪式是献祭的起源，氏族在吃被献祭的动物过程中，也就体现了精神同时也表达了氏族群体的团结。有图腾崇拜的氏族常被认为就是图腾动物遗传的后代。

弗洛伊德对现存的关于图腾崇拜起源的理论表示了他的不满。他对唯名论的和理性的理论都提出了批判，还批判了杜尔凯姆用社会学的解释所提出的观点，杜尔凯姆认为，图腾是氏族团体的一种象征表现。那么，我们如何来解释图腾崇拜和异族通婚呢？献祭的含义又是什么呢？为了回答这些问题，弗洛伊德又一次对恋母情结进行了研究并提出了他认

为既是历史的又是心理学的一种理论。它也是由这位科学家所提出来的最令人惊异的、撩人心弦的和最富思辨性的理论之一。弗洛伊德自己把这个理论描写成是“奇异的”。弗洛伊德从达尔文的论“原始部落”的著作和如下思想获得暗示，即达尔文认为，人们“最初是生活在很小的团体中，每一个人（人）都有单独一个妻子，如果某个人他强有力，占有了几个妻子，那么他就要小心防备所有其他的男人……，比较年轻的男性就被赶出这个团体”。由此弗洛伊德提出，人类最初就是生活在这种父系家庭中。“这样的一位凶暴的、充满嫉妒心的父亲将所有的女性据为己有，并把成年的儿子赶走”；然后“有一天被赶走的兄弟们联合起来，杀害并吃掉了这个父亲，这样就结束了父系的部落”。

但是，这些儿子们对这种“大逆不道的杀父罪行”又深感内疚和悔恨，因为他们也爱戴和钦佩他们的父亲，所以他们就想办法要缓解他们强烈的内疚感。他们通过举行各种仪式和建立道德法令来实现这种内疚感的缓解。为了能和平地生活在一起，他们制定了乱伦禁律，所有的人都同等地放弃他们所想要占有的女人。他们一次又一次地举行仪式，使他们不要忘记他们的罪过：图腾动物就是被杀害的父亲的替身。动物献祭活动和基督教的圣餐仪式都是圣事活动，就是用来表明罪过必须要有补偿，也就是要赎罪。上帝、图腾崇拜的神，“在本质上就是一个崇高的父亲”。缪勒曾指出过，弗洛伊德的理论只不过是一种对古代原罪教义的当代看法。事实上，弗洛伊德认为这种原始的罪过就“是”原罪。对弗洛伊德来说，原罪并不是偷食禁果，因为这样的话，就把夏娃看成是罪人，偷食了禁果便导致她不再是天真无邪的了，相反的，原罪应是谋杀罪和随之而产生的内疚。他写道：“在基

基督教的神话中，人类的原罪无容置疑就是对上帝的一种冒犯，如果基督是通过牺牲他自己的生命把人类从原罪的重压下救赎出来，那么他就是迫使我们得出结论，这种罪就是谋杀罪。”

接着，在这种关于原始部落由于一次“令人费解的子杀父的悲剧”而导致解体的独特理论中，弗洛伊德提出了一种对禁忌、献祭、图腾崇拜、异族通婚和对乱伦禁律、宗教及对社会生活初期的解释。在结束他的这一研究时，他对此做了简明表述，指出了“宗教、伦理、社会和艺术都可以在恋母情结中找到它们的根源”。这句话描述了一个关于起源的神话，它不仅探索了人类的起源——即由自然向文化的突破——而且提出了母系制的起源。

赫斯特（Hirst）和伍利（Wooley）认为弗洛伊德的理论只不过是一种对乱伦禁忌起源的解释，而“不是对社会的解释”。我认为他们的看法是对弗洛伊德理论的曲解。尽管弗洛伊德要提出“父系制”是后来恢复起来的、取代了最初的母系制的“兄弟氏族”，但弗洛伊德明确表述过，人类的社会组织是以罪过为开端的。此外，赫斯特和伍利提出，弗洛伊德的图腾契约是早期社会契约理论的再现，他们的这个提法也没有什么可惊奇的，因为弗洛伊德正是这样描述图腾契约的。弗罗姆早就指出过弗洛伊德和古典经济学家之间的相似之处及这样的事实即弗洛伊德的图腾理论是建立在一种想象的“契约”之上的。

弗洛伊德意识到，社会的这种“原始状态”已经没有任何地方可以见到了，并且提出，人类文化学的证据表明了绝大多数的原始部族群体都不是建立在父系家庭基础上的，而是建立在男人们的“兄弟般的联合”即一种母系氏族的民主体制

基础上的。然而，尽管把弗洛伊德的理论描写成是一种比喻，但弗洛伊德看来还是坚持认为“原始的罪”是一个历史事件。不过这是一种在每一代的家庭范围内重现的事件，因为弗洛伊德认识到恋母情结是人类精神和心理活动范围内的一种精神现实或精神作用。“内疚感”就具有代代相传的精神上的连续性。（很多学者认为荣格的集体潜意识的概念就是这种关于集体精神思想的一个发展）。

弗洛伊德的这些基本假设一直是有争议的，很多年以来受到了各种批判。正如弗里曼（Freeman）指出的，达尔文的关于一种原始部落的理论现在必须被划分为是一种形象化了的幻想，因为没有证据表明达尔文的这种原始部落是人类的或高等灵长目（包括人、猿）的一种早期的社会组织形式。种系发育的假设——内疚是通过遗传而保留下来的——也是靠不住的，因为这种假设是依赖于关于后天特征遗传的拉马克生物进化论的概念。所以弗里曼重新评价了《图腾与禁忌》，尽管他承认这本书包含了很多出色的见解，但他的评价从整体上看与克罗伯的一样，都是否定的，尽管弗里曼在实质上赞同这部书的基础论点，即原始人的神话和仪式是“产生于造成恋母情境的冲动和幻想”。这意味着，恋母情结在人类社会是普遍的并且对理解文化现象具有解释性的意义。

在弗洛伊德后来的岁月里，他对《图腾与禁忌》一书中表达出的精华思想又做了进一步的研究，把分析扩展到对文化和宗教的批判。弗洛伊德主要关心的是提高人类的幸福和健康水平，这种指导思想贯穿他的所有著作中。弗洛伊德认为，道德和科学对人类来说不是互不相关的或各自独立的，但不能否认，他也试图要坚持一种互不相关的看法。他设想

在人类的条件中反映了“两种伟大的力”，人类的公社制的生活是建立在一种双重基础之上的：“爱的力”和“工作的压力”。这样，弗洛伊德就与马克思和恩格斯一样，也是从唯物主义的前提出发，并且他也表明了父系制是人类生活的中心。

但是弗洛伊德与马克思和恩格斯的主要不同之处在于，弗洛伊德贬低了人类劳动的意义，和很多保守的思想家一样，他把工作看成是一种痛苦的需要，好像劳动与快乐和创造性无关。另一方面，弗洛伊德与恩格斯又不同，他并不把性看作是与生育相联系的。确切地说，弗洛伊德把性爱看作是一种性欲力，正如我们已经看到过的那样，这种性欲力与快乐有内在的联系，不过它可以通过升华被引导到文化的发展上去。更简单地说，马克思认为人类文化是劳动的产物，是在一定的社会背景范围内，人类主观与自然之间的创造性的相互关系。人类从本能上讲是社会的，劳动既是人类物种的本质表现，又是对人类物种本质的认识——或者是潜在的认识。对弗洛伊德来说，文化不是人类实践的产物，而是摆脱里比多的产物，是压制性欲力和使性欲力升华的产物。所以，在文明与性欲之间有一个基本的对立。

弗洛伊德在他的重要的和有趣的论文《文明与它的不满》中对这种对立进行了探讨。他提出，生活就如我们所看到的那样，充满了痛苦、苦难和失望，当今的社会条件已不再有单纯的爱和自然的爱这样两种人类属性的存在余地了。他探讨了能帮助我们对付苦难的很多人类社会发展的产物，并得出结论认为：属于我们本能的各種力，在艺术和宗教这样的活动中被改头换面了，艺术和宗教就象精神病患者一样，都是通过幻想来得到满足的。弗洛伊德对艺术持肯定态

度，他把艺术和科学看作是人类的两种最高成就。弗洛伊德认为它们都表示了对宗教的对立态度，从知识角度上讲，宗教是站不住脚的，并且宗教也不是一种令人满意的对付生活苦难的方式。宗教限制了选择和变化，并且是一种群众性的幻想，这样，对信徒来说，宗教也是不可认识的。“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个人性的精神病。然而，仅此而已。”

对宗教的这种批判与弗洛伊德在《一种幻想的未来》一书中提出的对宗教的否定评价是一致的。他在此书中写到，宗教是“人类普遍的着魔性的精神病；就象儿童的着魔性精神病一样，宗教也是产生于恋母情结，产生于与父亲的关系之中。”

弗洛伊德提出，宗教态度——甚至连宇宙“一致”的神秘感——基本上是来源于婴幼儿的孤弱感。不过他又一次告诫我们，这仅仅是一种类比，以便有助于我们对一种社会现象的理解，而决不是对宗教基本性质的详尽论述。

弗洛伊德认为苦难的根源有“三种”：自然、我们自身和社会生活不健全。不过，他和叔本华一样，也是认为我们的绝大多数的苦难和不幸——战争、社会集团间的冲突、精神病——并不是来源于自然，而是来源于社会关系。他写道，我们所说的文明，“主要都是用作对付我们的苦难的”。对于文化，正如在西欧的那种情况，他认为普遍存在着不满意和反感。但是他与他的门生赖克（Reich）和马库斯（Marcuse）又不同，弗洛伊德虽然对文明提出了一种基本的批判，但他并没有找出摆脱这种困境的道路。

弗洛伊德提出，人类的本能决定了要通过性爱来寻找快感，这是幸福的基础，但是文化要压抑这样的天生的感受，结果使得个人受挫，精神病就是这种受挫折的结果。弗洛伊德甚至提出这样的疑问，各种文化甚至整个人类是否可能也都变成“神经质的了”。这样，一个更进一步的问题就有可能被提出，还是弗洛伊德自己把这个问题提出来了，即“通过解除对本能的强制和压抑”是否有可能“重建一种人类关系”，这样将会消除一直存在的不满。但是弗洛伊德认为重建这样一种公共生活是不可能的，他同时也提出了一些关于社会理论的主要见解。消灭私有财产和经济上的不平等（弗洛伊德对这样的不平等是极力反对的）并不是行之有效的办法。他认为私有财产是造成争强好胜的一种手段，而不是它的起因。他认为，每一种文明“必须建立在对本能的强压和自我克制的基础之上”，之所以这样做主要是考虑到人类的天性。在这一点上，他采取了一种完全是霍布斯观点，他提出，人类从本质上讲并不是“想要得到爱抚的温柔的生物体”，相反的，却是破坏性的、进攻性的、反社会的和反文化的。与其他资产阶级思想家一样，弗洛伊德也把个人看作是与文化对立的一个孤独的、自我满足的实体。弗洛伊德认为人类的这种进攻本性的证据，在历史所记载的种族灭绝的屠杀活动和战争所犯下的暴行和恐怖中，都是显而易见的。弗洛伊德后来修改了他的本能理论，并把争强好胜或进攻性看作是人类一种天生的、自我生存的本能气质。这种进攻性本能，也可以说是“一个人对所有人抱有的敌意和所有人对一个人的敌视”，这是与霍布斯的名言相一致的。这种本能使得“文明”必然是强制性的，并要求对本能要自我克制——这样就使个人的幸福受到伤害，由此也就产生了不满。因

此，弗洛伊德提出，人类的历史变成了一种发生在爱神与死神之间，在生活本能和破坏本能之间的斗争。正如弗洛伊德指出的，由于有了人类能毫不困难地消灭“除自己以外的所有人”的可能性，所以人类的未来也只能是不确定的。这是一种极悲观的看法。马库斯曾描述过弗洛伊德的社会理论的核心，他写道：“弗洛伊德理论中的关于人类的概念，是对西方文明的最强有力的控诉——并且同时也是最坚定地捍卫了这种文明。”

弗洛伊德通过强调潜意识动机的重要性，破除了对意识或理性思想的盲目信赖。结果，一些学者就认为弗洛伊德是个反理性主义者。尽管弗洛伊德对现状和前途悲观，尽管他强调潜意识的作用，然而弗洛伊德从未丧失他对理性思想的信赖。我想从他的著作中摘录出一段引文来作为这部分的结论是再好不过的了。他写道：

我们可能总爱认为，人类的理智与人类生命力的本能相比是软弱无力的，在这一点上我们可能是正确的。然而，这种软弱也有它的奇异功能。理智的声音是柔和的，直到它得到了表达的机会，它才会静止下来，否则它是决不罢休的。最后，经受了数不清的、一连串的挫折，它终于成功了。这只是关于理智奇异功能的其中一点，有了这一点，我们对人类的未来就可能是乐观的了。

但是，正如弗罗姆指出的，特别应注意到弗洛伊德对宗教的控诉要胜过试图证明宗教是一种幻想的努力。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。弗洛伊德还认为，人类的幸福、自由和真理都受到宗教的威胁。弗洛伊德显然认为自己是属于启蒙传统的思想家，他作为一名人文科学家提出要消除陈旧的迷信并使人类的“天真自爱”无地自容。

荣格：生平及学术梗概

弗洛伊德对宗教的态度基本上是否定的、敌对的和批判的。尽管在精神分析运动的历史中，在荣格的学术生涯中，弗洛伊德的自身生活与荣格的自身生活曾是密切相联的，但这两位学者对宗教的观点却是截然对立，他们俩的这种矛盾关系，在学术界真可说得上是凤毛麟角。对荣格来说，宗教是某种肯定的和有益的现象，是一种历史的和精神的必然产物。弗洛伊德像马克思和杜尔凯姆一样，是一位理性主义者；而荣格却是一位有强烈经验主义研究倾向的神学家。荣格认为上帝和宗教信仰是不能予以解释的——它们是既定的精神现实并且实质上就等同于潜意识。

卡尔·古斯塔夫·荣格（1875年--1961年）是一位“有崇高气质的学者”，近些年来，他已成为一位传奇式人物了。这是有点儿不可思议，因为他在心理学界的影响一直是有限的和默默无闻的，即使他的很多概念——“情结”、“外倾型”、“内倾型”、“自我实现”已属常用词汇，也并没有改变他在学术界的地位。有些人认为荣格对宗教和他自己的梦幻经

历有浓厚的兴趣，而这种现象在他的著作中是很少提及的。令人费解的是，人们却一直没完没了地指责他的这种神秘主义。马库斯认为，荣格的心理学是蒙昧主义的和反动的，是一种伪神话，它砍掉了弗洛伊德精神分析理论的本能根源和社会基础。出乎意料的是，荣格对很多激进的学者如刘易斯·芒福德（Lewis Mumford）、赫伯特·里德（Herbert Read）及对人类学家如雷丁（Radin）都产生了重要的影响。也就在最近一段时期，荣格关于精神本质的深邃洞察已被女权运动的作家们广泛用来批判父权制的文化。

荣格出生在瑞士康斯坦斯湖畔的克什维尔的乡村里，他是瑞士改革教会一位牧师的儿子。在巴塞尔大学获得了医学学位后，成为苏黎士的布勒霍尔兹利精神病医院的助理医师，当时他是 25 岁。他在那里工作了大约 9 年的时间，在此期间他在著名的精神病医生布洛伊勒（Bleuler）和让内（Janet）的指导下学习。所以，荣格与弗洛伊德不同，荣格有和精神病患者在一起的第一手的工作经历。在 1909 年他放弃了在布勒霍尔兹利医院的职务，开始把他的余生都献给了他的私人诊所的工作，同时也献身于旅行、研究和著书立说。据说他过的是一种外表平淡无奇的生活，对政治不感兴趣。他一生的绝大多数时间都住在苏黎士附近。尽管有旅行的经历，可他还是像弗雷泽一样，可谓是生活在 20 世纪的一位维多利亚式的学者，他观察部落民族的文化，就好像他们都仅仅是“古代人类”的一种反映。他生动地记述了他的非洲之行，也描述了在他与非洲文化接触时必然要出现的“精神危险”。荣格就像他的种族主义的和殖民主义的在非洲的同代人一样，表明了对“去土著人那里”的心理惧怕，这可以解释成是“潜意识精神”对他的欧洲意识的一场“猛攻”。尤其

是欧洲人与非洲人的性交往，在荣格看来是破坏了欧洲人在非洲的霸权。

早在他当精神病医生的时候，荣格就看过弗洛伊德的著名研究《梦的解析》（1900年）。在第二次阅读时，这本书对荣格的思想产生了一个重要的影响，因为这本书不仅表明了通过对梦的含义的解析，梦可以得到理解，而且还表明了受压抑的心理成分在梦中也起着作用。这进一步证实了荣格在词语联想中自己做的实验，在1906年荣格把他的一篇文章《词语联想研究》送给了弗洛伊德。第二年他们俩人在维也纳相会。显然，他们相互间是极为赞赏的，这头一次见面据说就连续谈话长达13小时。但是他们的友谊不仅仅是学术上的，客观上荣格和弗洛伊德在心理学研究上需要互为补充，可以说他们的友谊具备了相当于一种父子关系的所有条件。荣格后来成为第一届国际精神分析联合会的主席，在这之后的几年中，他们两人之间日益增长的个人和学术上的争执公开化了，最后导致了1913年年底他们之间关系的决裂。以后弗洛伊德和荣格相互就再也没有见过面了。正如弗罗姆所说，“他们两人后来都声称受到对方的恶意伤害”，不过，由于他们两人之间的理论观点大相径庭，所以很明显，决裂是不可避免的。

他们的争论主要集中在两个问题上：一个问题是关于弗洛伊德把性的因素用于对精神病和梦的解释中。荣格认为弗洛伊德过分强调了性的作用；他认为性在大多数精神病例中仅仅起到一种次要的作用。尽管荣格认为弗洛伊德是位极有头脑的和特别机敏的学者，可是他也认识到弗洛伊德对性作用如此强调是不可取的，并把这归因于弗洛伊德自身的、受到压抑的性的病态结果。他写道，事实是很清楚的，“在弗洛

伊德的性理论中，感情的影响已到了无以复加的程度了”。他们争论的另一个问题是涉及到弗洛伊德对宗教和神秘现象的态度。荣格写道，弗洛伊德的这种态度“从根本上伤害了我们的友谊……‘神秘主义’对弗洛伊德来说其含义似乎就是哲学和宗教对精神的全部认识”。正如我们已提到过的那样，弗洛伊德对神秘现象的态度一直是否定的和批判的。安东尼·施托尔（Anthony Storr）用以下这种方式总结了这两个人在基本价值观念上的主要区别：

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。由此，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解释成是起源于性，或都是性的替代形式；而荣格却往往把性作用本身都解释成是象征性的，性作用具有“激发感情的”意义，在这方面，性象征了对立面的一种非理性的联合，这样，也就可以说是一种整体的象征。

这两个人的观点就是这样建立在截然对立与互不相容的唯物主义的和唯心主义的理论基础上的。

通常都认为荣格是新弗洛伊德派学者，他摒弃了弗洛伊德的泛性论，提出了他自己的精神分析理论和他自己的精神疗法，综合起来也就成为众所周知的荣格的分析心理学。这样，荣格就被认为是“早期分裂者”之一，是精神分析学派的一名标新立异的成员。不过，这种看法多少是有些误解，因为在他和弗洛伊德第一次相会之前，荣格已具有六年的医治精神病的经历了，并且他也早已出版了一部研究神经分裂症的重要著作《早发性痴呆心理学》，在1906年，荣格把这部书送给了弗洛伊德，结果就促成了两人在维也纳的第一次聚

会。荣格是一位卓有创见的思想家，而不是一个弗洛伊德学派的叛徒。

不论是在他的个人生活方面，还是从他的基本学术前提的角度上讲，荣格都是一位个人中心论者，并且他的整个思想类型是心理学的。荣格总是表示，外部事件相对之下对他来说并不是重要的，并且大家都注意到了在他的传记《记忆·梦·反思》中缺少关于他的个人亲属关系的详细描述。他的妻子和终生合作者埃玛（Emma）也很少被提及。荣格是一位喜欢个人单独从事研究的思想家。不仅如此，他的心理学科学的概念也是非常狭义的。施特尔对此表达的很透彻：“荣格总愿意自己干，这要归因于他的心理学主要并不是涉及人际关系，而是关于个人的成长与发展过程，这种过程被认为是发生在个人精神的受迷惑的范围内。所以荣格的理论观点，基本上是与历史和与社会无关的，并且与弗洛伊德的观点形成鲜明对比。对弗洛伊德来说，成熟或正常状态是与美满的个人亲属关系有内在联系的。而荣格认为，个人就是唯一的现实。”

在荣格的心理学中，精神在实质上被看作为一个封闭的体系，精神的能量是来自身体的新陈代谢过程。这种生命力或里比多被认为是非性欲的。精神本身被荣格描述成有三个层次：自我或有意识的精神；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；及集体潜意识。关于一种超越个人的潜意识概念，在弗洛伊德的著作中也曾被预想到，然而就是这个概念成了荣格个性理论的最有独创性的同时也是最有争议的部分。这确实是个关键的概念，荣格的整个理论和哲学就是以它为核心而发展起来的。

荣格把精神看作是一种自我调节的结构，在这种结构

中，有意识的与潜意识的两部分相互影响。他还把整个的个性看作是由不同的态度（外倾型和内倾型）和不同的心理功能（感情、思维、感觉和直觉）组成的，这样也就产生了不同的个性类型。关于这个主题，他写了一部厚厚的而且是重要的著作《心理类型》。这本书所依据的资料来自各个方面，既有哲学方面的，又有比较学方面的。尽管荣格强调在精神内部的对立和所应用的补偿手段，但他也假定了一种超验功能，并断定努力结合的愿望和他心目中的自我在生命的后期是会实现的。荣格认为，这种结合和平衡只有通过宗教才能实现。荣格在很大程度上把他的心理学不仅看作是弗洛伊德和阿德勒他们俩人截然对立的理论的一个综合，而且也是宗教与科学的一种和解。

在 20 世纪 20 年代期间，他去新墨西哥州的印地安人的村庄旅行，还到北非和东非旅行，在这以后，他开始对比较宗教、神话和像炼丹术这样的现象及坛场象征越来越感兴趣。关于这些论题他写了一些重要的研究著作，这些著作显示了他的广博知识和深厚的学问。他是按照他的集体潜意识概念来论述并试图阐明这些现象的。

宗教与集体潜意识

在他的《心理学与宗教》（1938 年）这部书中，荣格提出，宗教不仅是一种社会的或历史的现象，而且还具有一种深刻的心理学的意义。他提宗教定义为是一种抓住并控制人

的主观的精神体验。像奥托（Otto）这样的神学家的宗教定义也是和荣格的一样，都认为宗教体验是顺从一种外来的和高于人的主观的力或原因。荣格写道，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。

荣格提出，我们是从现象学的观点来研究这一论题的。他认为这是一种科学的方法并且他将从一种“纯粹经验论的观点”来论述宗教。他主张要论及事实而不要提及判断，他并且提出，像圣灵感孕这样的宗教信仰“从心理角度上讲是真实的”，因为这种思想在某些人的头脑中就存在。他还提出，“某些思想几乎是时时处处都存在，它们完全抛开外来的和传统的影响，甚至可以自发地创造出他们自身……它们不是个人创造出来的”。

这种阐述存在着一些突出的问题。其中之一是，按照体验和感情来给宗教下定义这样会引起很多问题，并且其定义也是模糊不清的。这正像埃文斯-普里查德在对洛伊（Lowie）和雷丁的著作讨论时所提出的那样。总之，那种表明由一种外来的精神力量引起体验的宗教感情，看来是很难与在佛教著作中所表明的超然入神的感情，或与神合一的感觉，或与宗教神秘主义所描述的宇宙体系相一致的。甚至有些研究神秘主义的学者是从“合一状态”的方面而不是从力量和控制的角度来描述这种现象的。

其次，要表明宗教信仰是不包括判断的“事实”，和仅仅因为有人信奉这样的宗教信仰，结果就得出结论，认为宗教

信仰“从心理方面讲是真实的”，这都属于一种文化相对论，而文化相对论又是根本不能予以证实的。一种思想的存在并不能说明这种思想就是真实的，正如弗罗姆指出的那样，就是谈到“错觉”或“幻想”也表明了是一种判断，精神病医生就是依据这一判断来考虑什么是客观真实的。看来荣格是要表明，主观与客观之间的区别是依赖于是否具备一种信仰或是思想。弗罗姆对此又写道：“难道我们还没有认识到，那些受非理性感情支配而误入歧途的千千万万的人们，他们所信仰的思想其谬误和非理性程度并不亚于一个单个人的思想？”

最后一个问题是，虽然荣格把他的研究说成是经验主义的和现象学的，但他的著作实际要超出了这样的范围，譬如他提出，只有把宗教与一种“潜意识”，也就是全人类共有的一种精神现实联系起来，才能对宗教有最透彻的了解。为了要理解这个重要概念的含义，最好的办法就是从荣格的著作中摘录一些相关的段落：

集体潜意识包含人类进化的整个精神传统，这种传统或遗传在每个人的大脑结构中又获得再现。每个人的意识是一种一时的现象，它完成了所有应急的调整和定向。而另一方面，潜意识是精神的本能力量的来源，同时也是控制这些本能力量的方式和种类，也就是原型的来源。历史中所有最强有力的思想都可以追溯到它们的原型。宗教思想尤其是这样，科学、哲学和伦理学的主要概念也都适合这一规则。意识的功能不仅是要通过理性知识认识和吸收外部世界，而且还要把我们内心的世界转化成可见的现实。甚至梦在很大程度上也是集体材料组成的，正像在不同民族中的神话和民间传说中，某些主旨几乎用一致的形式重复自身。我把这样的

主旨称为原型。利用这样的原型，我理解了一种集体本性的形式或形象，这种集体本性作为神话的要素同时也是潜意识起源的当地的和个人的产物，实际上出现在全世界……更复杂的原型形象如果没有任何可能的直接传统，也可以自然地产生出来。

关于一种普遍存在的集体潜意识这个概念，有几个要点可以归纳如下。

(1) 荣格强烈反对把精神和意识等同起来的思想，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。荣格写道，这个集体潜意识不是“一种废弃的垃圾堆”而是一个活生生的反应体系，是类似精神的生物本能。

(2) 他特别提到，“原始思想”这个概念并不是他首先提出的，阿道夫·巴斯蒂安（Adolf Bastian）和尼采在早些时候就已应用过这个概念。他还把他的思想与列维-布吕尔的著作联系起来，列维-布吕尔早就提出过原始人的文化已具有初步的逻辑。列维-布吕尔暗示了原始人的思想包含了影响事件和思想的“神秘组成部分”，这是一种宇宙论的思想模式，它把理性思维看起来要分离的实体联系起来。虽然荣格很少参与对其他学者的著作进行讨论，但是很明显，他受到尼采、列维-布吕尔、柏格森（Bergson）和威廉·詹姆士——所有心理学理论家的强烈影响。

(3) 荣格提出，集体潜意识代表了一种生物基础。因此原始形象就可以自发地和按它们自己的“自由意志”，在意识和梦中表达出来。从某种意义上说，原始形象是“自然的象征”。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。所以，象征的含义就不可能

是直接了当的了。既然象征指的是“未知的含义”，那么这种含义就只有通过对个人的人格背景和对比较神话的研究才能够搞清楚。

(4) 荣格认为用原型方式表达出来的潜意识精神在以下这样的现象中都是明显的，这样的现象包括：梦、神话、幻觉、宗教象征、文化信仰和原始人的仪式（荣格把这些现象基本上看作是古代文化的早期遗物）。同时他也认为潜意识精神在以下这几种病理状态中也是显而易见的，如歇斯底里、强迫心理症、恐惧症和神经分裂症（他把这些病态看作是“植根于”集体潜意识，或看作是集体潜意识的“入侵”）。最后他还认为潜意识在“主动想象”中也是明显的。对弗洛伊德来说，这样的现象都是属于同类的，并且它们所表现出的是一种与理性意识的方式不同的思想方式。一方面弗洛伊德认为幻想、象征、梦和精神病都有一个婴幼儿期的、表示愿望的和一种基本上是与性有关的根源，而另一方面荣格却认为它们都起源于一种中立的潜意识。这样，对弗洛伊德来说，精神病和幻觉（还有宗教）都是一种有限的和不充足的适应现实的方式，它们只是在紧张或危机时刻才起作用。在这一点上荣格的观点和弗洛伊德的相同，但荣格认为潜意识动机一点也不比理性的和意识的思想动机次要。正如斯托尔所写的：“荣格……把神话和原型的内部世界与外部世界都置于同一基础之上。荣格把自我想象成是空悬在内部与外部之间、主观与客观之间，他认为自我对内部与外部、主观与客观都有同等的需要。那种认为内部世界完全是婴幼儿期的或病态的思想，看来与他是格格不入的。”

正如荣格自己指出的那样：“我认为所有的宗教都有肯定的价值。在宗教的象征体系中，我找到了那些在我的病人的

梦幻中遇见的形象。在宗教的道德教义中，我也看到了与我的病人所做出的功德一样的或类似的功德……看来宗教和我的病人都在试图寻找一条对付内在生命力的正确途径。”

(5) 荣格论述潜意识的多数著作都是致力于探讨各种原型的本质。他认为原型的表现就是各种象征或神话主题。其中比较重要的原型是：智叟原型；大地母亲原型；阿尼玛原型（anima）和阿尼姆斯原型（animus）（男人和女人的“女性”和“男性”特征）；上帝原型；坛场原型；四分之一原型；英雄原型；神童原型；自我原型；十字原型；人格面具原型（persona）。荣格不仅倾向于把这样的原型人格化，而且还认为它们具有“它们自身首创精神和它们自己的能量”。

(6) 荣格认为“集体潜意识”（还有神话和宗教）对人格的形成都有重要的作用，也就是说不仅赋予已知的存在以含义，而且还具有一种治疗作用。荣格问道，为什么我们竟会信仰宗教这样的幻想和像神一样的“不可知的”思想？对此，就像威廉·詹姆士那样，荣格回答道：“从经验上讲，回答为什么我们会产生思想这一问题的缘由是永远无法得到证实的；知道思想是有用处的这就足够了。人类显然是需要那些将会给他们的生活赋予一种意义并使他们在宇宙中找到自己位置的一般思想和信念。”关于宗教的治疗价值，他写道：“我们把个人的情结看成是意识片面的或错误的态度的补偿；同样地，宗教性质的神话也炕般思想和信念。”关于宗教的治疗价值，他写道：“我们把个人的情结看成是意识片面的或错误的态度的补偿；同样地，宗教性质的神话也可以被解释成是对人类一般的痛苦和焦虑——饥饿、战争、疾病、老年、死亡——的一种精神疗法。”

所以，在荣格应用的疗法中，他特别注重对梦的解析和

对比较神话的理解，并且也很注重帮助病人找到会赋予他（或她）生活意义的一种宗教的观点。对荣格来说，通过把人格的不同方面与这种集体的和超验的潜意识王国结合起来，就可以实现精神健康。

(7) 荣格不仅谈到了集体潜意识，而且在他的著作中还常常提到一种种族的或民族的潜意识。他大量谈到关于“东方精神”、“当代人类”、“亚利安人的潜意识”和其它这样的概括。在20世纪30年代期间，荣格成了很多与他提出的反犹太人感情和因他对法西斯主义的支持有关的这种争论的中心人物，而他和他的追随者也总是极力否定这样的指责。荣格是否一直在从一种意识角度来写与文化有关的东西，还是在写关于“集体潜意识”，这往往也是搞不清楚的。

(8) 最后，值得提出的是，荣格和韦伯一样，他也认为“当代文明的影响”已导致了精神价值观念上的一种衰退。他还提出，人类对自然世界也早已不再困惑不解了。我们已剥掉了所有事物的神秘和超验的外衣，他写道：“没有一事物仍是神圣的了。”因为科学的理性增长了，所以世界就变得缺少人性的了，并且个人“在宇宙中也变得孤独了”。人类失去了与自然界的“潜意识的一致性”，结果也就不再有象征意义了。既然与自然的这种密切联系由于工业化的结果而被割断，那么与集体潜意识的联系也自然中止了。这种“世界的非精神化过程”是以希腊哲学家为开端的，荣格不无遗憾地把这种过程看作是，“那个对人类有帮助的守护神”，已从森林、河流和山区消失了。荣格提出，当代社会中的理性统治的思想是“我们最大的也是最悲剧性的幻想”。

概括地说，以上这些要点，就是与荣格的集体潜意识的概念有关的基本原则。通过这些原则，我们可以清楚地看

出，荣格不仅把宗教降低为一种心理现象，而且正如弗罗姆指出的那样，他还把潜意识提高到一种宗教的现象。尽管弗洛伊德和他的门生如马库斯，决不是想否定美学、幻想和艺术的重要性，但是，正如前面已讲到过的，弗洛伊德倾向于既不贬低理性，也不把这种适应方式提高到现实原则的程度。而且弗洛伊德坚持在艺术与宗教之间存在着明显区别，他认为虽然艺术和宗教都是起源于潜意识动机，但它们却有完全不同的社会含义。另一方面，荣格把宗教看成是一种象自然界一样真实的精神“现实”。人的主观不得不顺从于外部世界和潜意识的“内部世界”，这基本上是用宗教的语言来描述的并被说成是有属于它自己的“生命”的。对荣格来说，宗教和神话都是如同自然世界一样真实和深刻的一种“客观现实”的表现。荣格拒绝从自然主义角度来解释宗教与神话，他只是从功能主义和心理学方面，并且始终在这一范围内对宗教进行阐述，就如同早期的学者都已做过的那样。这样，宗教就是能赋予生活以意义的一种神义论；它使人类有能力面对生活的危机关头：死亡、疾病和灾难。所以，荣格是把唯理智论者的和像斯宾诺莎与休谟这样的学者的观点结合起来。那种认为没有宗教也可以实现一种有意义的存在的观点；那种认为宗教本身可能要对战争和对人的精神非人性化负责并与此有牵联的看法；那种认为宗教可能具有对社会和对个人都有副作用的见解，所有这些观点和见解看来都与荣格是格格不入的。他看起来只是按照宗教的肯定属性来认识宗教。他写道：“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。”

有点令人奇怪但又很重要的一点是，荣格把法西斯主义的起源解释成是古代宗教形式的一种复活，但是他完全没能认识到这样解释的社会含义，结果也就形成了他的基本假设，即人们疯狂崇拜的偶像是一种精神现象。不用说，他完全回避了弗洛伊德对宗教的批判和弗洛伊德的观点即宗教是用来美化丑恶的社会制度并阻碍批判的理性。荣格派的治疗步骤表明了也有一种同样的忽略；正如克弗（Kovel）指出的，对赞成宗教的大量现实生活抱完全视而不见的态度，这对研究感情问题来说是一个大忌。幻想与幻觉——正如施托尔指出的，是常与社会孤独分不开的——它们很难被相信是健康的或与精神健康等同起来，尽管它们可能被认为是具有象征含义的和可能有一种创造性作用的，以便使得个人能对付紧张的情况。

荣格的哲学一直被批判是神秘主义的和反动的，这是可以理解的，因为在他的哲学中，荣格是用超验的解释取代了现实的和唯物主义的解释。事实上，把宗教或精神病仅仅解释成是潜意识的“入侵”就等于什么也没解释。正如 J·A·C·布朗（Brown）指出的，这只不过是根据完全的未知来描述部分的未知。荣格总是捍卫自己以免受神秘主义这种指责，指出他不可能被认为对这样的事实还负有责任，即“人类在时时处处自发地产生宗教的表达形式，还有，人类精神自远古以来就一直贯穿宗教感情和思想”。这些事实都是真实的。荣格只是向前迈出关键性的一步，他提出，这样的现象构成了一种精神的现实。他指出，他之所以这样做的依据，就是在孩子们和精神病患者们的梦幻中及在世界各地人们的神话和宗教信仰中存在着某些主题的普遍性。荣格认为，集体潜意识和他的像原型这样的表现形式，就是和自然

世界的现实类似的一种“现实”。并且因为宗教与这种潜意识的精神现实有着内在的联系，所以集体潜意识也具有某些无法解释的内容。荣格甚至从一种文学的角度把神话说成是“上帝的话”，还说神主要是通过梦和幻觉来讲话。还有，正如罗海姆（Roheim）和其他学者认为的那样，具有各种文化的人类都有某些共同的体验：所有的人都有双亲，都出生、生活和死在一个人间的地区，在这样的地区里，太阳、地球、自我和母亲都是存在的现实，所以，很自然地他们的梦和神话中，他们表达了共同的普遍的主题。从这种观点来看，集体潜意识的假设就相当于一种不必要的详尽阐述，被用来“解释”本可以用另一种方式更容易解释的某种现象，况且潜意识是否具有解释的意义，这还是成问题的。人类文化中的历史变化和变异，在荣格的心理学理论范围内，显然是无法解释的。此外，荣格的原型象征事实上是否有普遍性还存在着疑问。一个从事神话学研究的学生明确回答道，它们并不是带有普遍性的。

荣格往往把意识思想看成是理性的和直线的（一种令人怀疑的假设），并且表明，梦和神话的“逻辑”基本上是“类似的”。他在一部有趣的研究中，假定了一种他称之为同步性的无原因的原则，他把这个同步性定义为是“一种节奏一致意义上的巧合”，这样就摆脱了时间、空间和原因的限制。他把这种原则看成是与原型、直觉、巫术思想、占卜和星占术、中国的道的概念、中世纪的思想方式、完整主义的思想 and 超感官知觉有密切联系的。这样，通过一种他自己假设出的类似推理，荣格就把完全不同的现象等同起来。荣格的理论不能帮助我们理解这些现象，只是把这些现象置于一种仅在意识模式范围内有意义的指导之下进行了分类。结果，宗

教的概念失去了它们的历史特征。

不管荣格如何不断地争辩他是一位经验主义者，他是应用一种科学的方法来研究宗教和神话，他终归还是属于反理性的思想家。这样，我们只能得出结论，认为他是一个“神秘信条传播者”。我认为休斯对荣格的严格评价是接近客观的：“为了要深入弗洛伊德的学说，他恰恰采用了与弗洛伊德对立的立场。他放弃了精神分析理论标榜的全部的立场。他摒弃了或者说是完全清算了这样的概念——潜意识、婴儿期性作用、抑制、冲突和移情，而这些概念是弗洛伊德精神分析理论的最起码的原则。从他对弗氏理论的批判，就可以毫无顾忌地把他称为是一个‘反动派’。”

在和弗洛伊德的“着魔于身体”相抗衡，荣格变得越来越迷恋于宗教和神秘性，同时也越来越坚持他的观点，即科学决不能取代宗教并且某种宗教对人类的精神健康来说还是必要的。荣格的这种观点与很多派别的理性主义者——马克思、杜尔凯姆、弗雷泽和弗洛伊德——在这一问题上的观点形成了鲜明的对照。

宗教原型论

当米尔恰·伊利亚德（Mircea Eliade）指出，在19世纪期间，唯物主义者和实证主义者对社会现实的解释正风靡一时（以孔德和斯宾塞的著作作为代表），对比较宗教的兴趣也略见端倪，这多少有点让人感到奇怪。这种兴趣多数都集

中在人类学的传统中。这时产生了一种与泰勒和杜尔凯姆的理性主义的和社会学方式完全不同的认识宗教的思维方式。这种方式可以置于德国唯心主义传统内，它被最恰当地描写成是释经学的和现象学的，因为这种方法与哲学现象学之间存在一种微妙的关系，虽说这种关系不是实质性的，但也够得上是密切的。缪勒、奥托和一定意义上的荣格，都可以归属于这种传统。

对宗教的这种研究方式，在1799年出版的弗里德里希·谢勒麦策（Friedrich Schleiermacher）的著作《论宗教》一书中得到了它的最早期和最清楚的表达。谢勒麦策是一位新教传道人和神学家，他对启蒙运动的社会和学术含义深感忧虑，因为启蒙运动不仅怀疑和贬低宗教思想，而且还威胁要使宗教成为多余的。所以谢勒麦策的研究就是一种在意识方面的尝试，正如奥托在一篇介绍这部研究的文章中写的：“谢勒麦策试图要恢复宗教在学术界已丧失的位置。在学术界中，宗教现在正受到灭顶之灾的威胁。”这部研究基本是属于浪漫传统，倾向于幻觉和神秘性，其研究方向是属于反理性的。科普尔斯顿（Copleston）把谢勒麦策描写成是个“浪漫化的斯宾诺莎”，因为谢勒麦策把神的一种半神秘的意识，看作是精神和自然世界基础性的和一致的统一体。对谢勒麦策来说，宗教是与自然界等同的一种存在现实，为了要认识宗教，就不能把精神归纳到自然界的领域。所以，只有通过“直觉”而不是通过沉思或概念化的思想，才能获得对宗教“本质”的认识。他甚至提出，宗教是建立在依赖于无限的直接的和直觉的感情基础之上的。谢勒麦策写道，宗教的真正本质“是上帝的直接意识，这时候发现他在我们和在世界中间”。这样看来，谢勒麦策是属于一个有宗教基本倾向的

思想家。宗教只有用它自己的语言才能得到理解，它的本质也只有通过直觉才能得到认识。正如我们所看到的那样，鲁道夫·奥托和荣格就接近于这种思想传统。然而，以大量重要的比较研究来表现具有说服力的现象学研究方式的当代学者是米恰尔·伊利亚德。在本章的最后这一节，该轮到对他的著作进行讨论了。

伊利亚德在1907年出生于罗马尼亚，尽管他到处旅行——他曾在印度从事研究多年——然而他一生的主要经历还是搞宗教研究，他一直是好几个大学神学系的宗教史教授。他写了很多论述比较宗教学的著作，就像他的前辈弗雷泽一样，显示了他的渊博学识。他的著作一直是来自释经学传统内的很多批判性评价的主题。我认为保罗·里克尔（Paul Ricoeur）对这个传统的描述是最恰当的，他自己的研究著作《邪恶的象征》就是这种传统的典型代表。里克尔把两种阐述性认识方式区分开来，可他忽视了以杜尔凯姆为代表的既是简化的又是非批判的这种重要传统。他称其中一种认识方式为“怀疑学派”，这一派以马克思、尼采和弗洛伊德为代表。尽管弗洛伊德和马克思都没有把意识的“全部”看成是幻想的或“虚假的”，然而，正如里克尔似乎是要指出的，这并不影响这一派的阐述方式仍是批判的和归纳的，并认为认识应是非神秘化的这一结论。另一种阐述方式就是释经学本身，它包括了里克尔称之为“含义再现”的内容。这种方式与“怀疑派”相反，它是建立在“信仰”的基础之上的。对这种认识方式，他写道：

现象学是这种方式倾听、冥想和含义再现的工具。
“要想认识就要信仰，认识的目的是为了要信仰”——这就是这种方式的箴言；这种方式的箴言就是信仰和认识

的“释经学式的自身循环”……这种信仰的第一个特征……在对客体留意或关心的情况下将会见到的，这是所有现象学分析的一个特点。正如我们所知道的，这种关心把它自身描述成是要进行表述而不是进行归纳的一种“中立的”愿望。利用解释进行归纳有各种途径：通过原因（心理学的、社会的等等），通过起源（个人的，历史的等等），通过功能（感情上的，意识形态方面的等等）。这样……其任务就是要认识有意义的东西，要认识上帝属性的含义是什么。

这种对宗教的认识方式，与到现在为止我们在这本书中讨论过的所有方式都大不相同。里克尔认为从斯宾塞和马克思到韦伯和弗洛伊德，所有他们的方式都是“归纳的”。它是一种与德国唯心主义传统（狄尔泰 Dilthey）一致的方式，也是与像埃德蒙·胡塞尔（Edmund Husserl）这样的现象论者的方式相吻合。和狄尔泰一样，胡塞尔也把自然科学与社会科学的方法区分开来。他提出现象学的认识并不限于感觉意识。事实上，他认为以判断为基础的经验知识都是有限的。相反地，在开始对具体的体验进行认识时，外部世界首先要用括号“括起来”或搁置起来，然后要费一番功夫来描述意识的结构，以便发现现象的基本“实质”。胡塞尔把这些“在头脑中有逼真印象的”结构看作不是通过体验，而是通过顿悟被直觉到的。以意识为重点的认识方法是一种“基本的理性主义”的形式。胡塞尔对传统的形而上学和经验主义的心理学都持批判态度。米恰尔·伊利亚德的认识方式就是类似于胡塞尔的方式；伊利亚德的这种认识方式在他的论方法的论文中概括得很清楚。

与荣格一样，伊利亚德坚持认为，现象学对宗教的研究

是沿循了一种经验主义的方法。它表明的是对宗教的一种描述性的和有同感的认识：宗教就是宗教。这样，它就预先设想了一种普遍的宗教体验，并断定宗教必须在“它自己的参考系中”得到理解，而这种参考系也是一种宗教现象。伊利亚德提出，我们必须考虑到宗教体验的基本特点是无法归纳的，他还写道：“用生理学、心理学、社会学、经济学、语言学、艺术或其它任何研究作为手段，试图要理解这样一种〔宗教的〕现象的实质是不可能的；这是没有考虑到宗教中的一个独特的和不可归纳的因素——神的因素。”在对宗教体验的不可归纳的特点进行强调的过程中，伊利亚德也是在有意识地沿循荣格、奥托、纽阿希姆·瓦赫（Joachim Wach），还有赫拉德斯·范德莱乌（Gerardus Van Der Leeuw）的观点。赫拉德斯·范德莱乌的著作《宗教的实质与现象》是一部描述宗教现象学的经典研究，这种现象学可以描述宗教的“内部结构”或“实质”。这样，在伊利亚德看来，宗教就是一种独特的现象，它只有用它自己的语言才能得到理解。伊利亚德的立场就是否认宗教可以从其他观点得到理解，虽然这样一个立场可能表明了他对这个论题的一种同情态度，但毕竟他提出的是一个非常狭窄而有限的观点。用伊利亚德的话来说，所有要理解宗教的努力，无一例外地在某种意义上都是“归纳性的”，他自己的研究也不例外。“通过显示宗教是一种潜意识的投影现象或是因社会的、经济的、政治的以及其它的原因而显现出的一幕电影，这样来依靠某种归纳法的原则，使宗教的行为和意识形态非神秘化，这样做是没有用处的，其原因就是这样做是无效的，不起作用的”，这样的看法是忽视了在前面的篇幅中已评论过的唯物主义学者对社会的认识所做的贡献。虽然他们可能没有尊

崇释经学，但马克思、韦伯、杜尔凯姆和弗洛伊德的观点也很难被当作是无用的谬误而摒弃掉。承认宗教只有在它自己的范畴内才能理解就等于是否认了宗教有任何意识形态的作用。

有了这种现象学的把外部世界搁置一边的首要前提，这样伊利亚德就提出，一个宗教历史学家的任务，就像他的自我描述那样，就是要“解释宗教现象的深刻含义”。他试图从宗教的含义和宗教的历史这两个方面来认识宗教，“对体验这个注定了的主题，他全心倾注于从现实和历史的角度的详细的解释，他认为体验是产生于一种不可抗拒的、要超越时代和历史的人类愿望。所有真正的宗教体验都表明了要奋力揭示事物的基础、要展示终极的现实。不过，这种宗教体验的所有表达形式或概念性的阐述都是离不开历史背景的”。

这表明了伊利亚德和荣格一样，都把宗教看成是与人类要理解宇宙的含义和意义的一种潜意识追求有联系的。为了要理解“宗教现象的实质和结构”，伊利亚德提出，比较研究是很有必要的。他不赞成那种把自身限制在对一种特殊宗教或文化的描述性理解的现象学，他同样也反对对宗教资料的简单类型学的解释。我们对一种宗教现象的所有历史的表现都要进行研究，以便发现这样一种现象“要说的”是什么。对伊利亚德来说，“结构”和“含义”是关键的概念，他把自己看作既是一位历史学家又是一位宗教现象论者。有了这样的研究方式，伊利亚德很必然就认为所有的宗教现象都有一个象征的特点，他甚至像卡西雷尔（Cassirer）和其他学者一样，也把人类定义为类象征。

在伊利亚德对宗教下的定义中，他继承并将奥托和杜尔凯姆的观点结合起来。他和奥托一样，也把宗教看作是一种

基本上是精神的“他人”的体验，他还采用了杜尔凯姆的术语和把宗教与神性联系起来的研究方式，这样形成的方式正与世俗生活相对立。他把神性与世俗说成是“世界中的两种存在方式”，并说一个“深渊”把这两种体验方式截然分开。所以，从定义上讲，每一个宗教行动和各种崇拜物都是与这种超验现实、这种神性有关。伊利亚德还写道，“当一棵树成为一种崇拜物时，它就不再是一棵受崇拜的树了，而是一个圣物，是神性的一种体现”。每一种宗教行动，简单说来都是宗教的，归根结蒂都有一个“象征的”含义，因为这种行动指的都是超验的价值观念和存在物。

所以，用这种观点对宗教进行的各种研究都少不了一种对宗教象征论的探讨。要认识神话、萨满教、或入式仪式，那就要“想办法解释”出它们所体现的“具有含义的象征论”，或能解释清楚通过分析辨明出的基本的“象征结构”。伊利亚德认为，对这种结构的探讨不是一种归纳性的工作，而是一种综合性的通过比较分析进行的工作。对伊利亚德来说，释经学对含义的探讨既包括了现象学的把判断搁置起来的方法，又有通过比较对“特定时期的结构”进行的描述，这种描述不考虑历史的影响。

伊利亚德用下面的词语和概念，描述了宗教象征论的一般特点。伊利亚德把象征符号定义为，其作用是“暗示了超过自身的含义”，从而揭示了一种更基本和更有意义的现实，这就等于说宗教象征论的基本性质就是它的多义性；一个象征符号可能同时表达几种含义。象征符号基本上揭示的是一种宇宙结构的构成，所以在直接体验这个层次上来认识这种结构，显然是不可能的。象征符号“所揭示的世界是一个活的整体，在这种揭示过程中，象征符号也在不断充实自

己，使之更具活力。伊利亚德指出，这不是一个关于用知识思索的问题，而是一个“直接知觉”的问题，因为象征符号的“逻辑”表明了它自己的“自成体系的认识方式”。与这有关的是这样一个概念，即象征符号有一种统一的功能：通过宗教象征论，一种“把杂七杂八的现实世界统而合一论”就被套进一种体系之中并有了一种宇宙论的意义。甚至“各种怪现象”和“现实的各种矛盾方面”都在这个“宇宙统一体”或“整体”之中得到表达和综合。伊利亚德提出，经过用宇宙论的语言来表达人类状况和存在活动，人类的存在就有了含义。当人类被放置在这样一种宇宙的系统中，他就不会有一种“孤独”的感觉。伊利亚德提出，原始人“就是生活在一种神圣化的宇宙之中”，并且他们对世界有一种基本上是宗教的态度。他甚至指出，在宗教的体验中，“宇宙整体也可能成为一种圣物”。

这可能是适应于神秘状态，但是要把这样一个概念应用到对原始文化的解释上，那还是远远不够的。正如马林诺夫斯基和其他人曾指出过的那样，人类生活还有他的实用的和物质的一个方面，“神性”永远也不会是全部。对比之下，当代人类文化在伊利亚德看来却表明了一种对世界的完全世俗的态度，“这是人类精神史中的一个近期发现”。当代欧洲人就是生活在一种“逐步世俗化的宇宙中”。正如韦伯所说的，机械论科学的兴起就表明了世界是在开始清醒了；他们所具有的观点都是可理解的。在这方面，韦伯和伊利亚德的基本前提都还是接近德国唯心主义，不过韦伯却是极力认为他超过了德国唯心主义。很多学者提出，这对伊利亚德来说是有神学的含义，他把这种世俗化过程看成是某种事物的一种“衰落”。这样，他就坚持认为现实是处于衰落前的状态。荣

格在这一问题上的看法与伊利亚德的很类似。

在伊利亚德的“比较现象学”中，据说在他的释经学的解释与历史的认识之间存在着一种内在的对立，其中他的释经学解释是与宇宙的、永久性的内在结构有关。正如道格拉斯·艾伦（Douglas Allen）所写的：“要确定所有的宗教现象都是历史的，这就等于是承认所有的宗教现象都是受制约的。”至于说到其他的结构主义者，他们从不会遇到这种进退两难的处境，更不用说解决这样的困境了，因为他们的不变结构是什么也不能解释的。不过伊利亚德意识到，很多种象征符号都有特色，就是因为它们都具有特殊的社会历史条件。例如，直到农业产生以后，农业活动才被看作与性行为是属于同类的。

伊利亚德的基本论点是：宗教思想和原始文化都是以一种作为基础的结构性的纲要为其特征，这种纲要通过象征论把存在的各个方面都结合进一个宇宙论的整体之中。他写道：“我们可以称之为象征的思想，使得人类可以从现实的一个层次自由地移向另一个层次……象征符号把各种层次等同起来、一致起来和统一起来。”在这个过程中，资本主义文化产生之前的人们——他把他们描述成“古代人”感受到是一个活的宇宙的一部分，并且他们的存在不是分裂的、分化的或变异的。正像我们将要看到的，列维-斯特劳斯和道格拉斯都是用同样的方式来描述原始文化的。这决不是一个新的概念，因为弗朗茨·博斯（Franz Boas）同样曾把“原始思想”描述成是由象征联想联系起来的。但是，把这种象征论与原始人的“思想”等同起来，这多少会使人产生误解，同样地忽视了科学、技术和经济在当代资本主义中所具有的关于认识和象征方面的指导作用，那也是狭隘的。

伊利亚德提出的不仅仅是这样一个事实，即宗教体验是通过象征论来构成的。和荣格一样，他也认为象征论是以特殊的原型为基本方式来体现自身的。为了把他的原型概念与荣格的区别开来，伊利亚德把自己的概念定义为是“典型模式”或“范例”的同义语。他的这一定义的含义也许用他自己的话能得到最清楚的表达：

因为仪式就在于不断地重复由祖先或神所曾完成过的一种原型行动，所以人类实际上就是在试图利用圣物来赋予人类的甚至是最普遍和最无意义的行动以“生命”。通过不断地重复，这个行动就与原型一致起来，同时这个行动也就成为是永存的了。

神话可以用来当作仪式的模式。仪式实质上是定期重现在人类初期曾发生过的重大事件。神话为人们所从事的所有重要行为，保留和遗传了范例和典型模式。利用这些神话时代的范例模式对人们的启示，社会和原始人所想象的宇宙也就不断地获得新生和发展。

每一种结构和组合都具有像范例模式这样的宇宙起源。这种具有各种创造性人类表现的原型，不管对世界的形成有多大程度的参考价值，但它终究是世界形成的原型。

在一系列有趣的比较研究中，伊利亚德试图要论证的是：所有的仪式和象征符号是怎样与关于宇宙起源的神话发生关系的，这种宇宙起源的神话所描述的都是与从一种原始现实或无秩序状态到当代世界的形成和构成有关的。这种构成在人类的最初阶段是通过超自然力实现的。这样，澳大利亚部落群体的秘密入式仪式就被解释成是他们的宇宙起源论的一次再展现；月亮的象征论就与宇宙和生命自身的再生有了联系，并与两极化和复活思想的再现有关；宇宙树的象征

说法也是与宇宙的定期再生有关，与植物的典型形象有关并且与天地之间的象征性联系也有关；水的象征（浸礼、洪水）作用是与原始时期的混沌和各种融化形式有联系的；关于鸡蛋的宇宙起源和具有神性的阴阳合体（大地母亲）的概念则被认为是宇宙生殖力的象征。

概括起来，伊利亚德把神话解释成具有单一的功能，即从原始的混乱状态建立起一个有神性的宇宙世界，并且他把所有的宗教仪式和象征都看成是关于宇宙起源的神话所提出的典型事件和模式的一种重复和体现。这样的一种解释大大超过了在假定原型象征结构中的描述性分析的那种解释。在伊利亚德的这种阐述中，很清楚是有些真理的，因为他基本上描写的都是普通的——但决不是普遍的——在世界各地的各种宗教中发现的类型。由于伊利亚德赋予这些类型以一个本体论的特殊地位并否认宗教可以根据社会和心理的因素得到充分的认识，这样也就暴露了他的唯心主义思想。学术界对神迷痴往的仪式、巫术和入式仪式的描述（例如关于它们的社会政治作用），要超过伊利亚德的现象学分析方式所能表达的。

宗教：含义与功能

列维—布吕尔

在第三章所概括的人类学传统内，我特别提到了四种区别明显的对宗教现象的研究方式：以泰勒和弗雷泽为代表的学术研究方式，这种方式往往把巫术和宗教看成基本上是解释性的和理论的。此外，还有功能主义的、象征主义的和结构主义的研究方式。在后三种研究方式中，有两种方式在杜尔凯姆和拉德克利夫—布朗的著作中是显然易见的，而结构主义的方式在他们的著作中却是隐蔽的。最近对杜尔凯姆著作中固有的结构主义的讨论，已经倾向于把形成鲜明对照的功能的和象征的对宗教现象的研究合并起来。在这里我还是把它们区别开来。在这一章里，我将研究象征主义的研究方式，这种方式在道格拉斯和特奈的著作中有典型的表现，还要扼要地讨论象征主义的研究方式与伊万·刘易斯（Ivan Lewis）所阐述的功能主义的关系。在下一章中，我将讨论它与学术传统的关系。

然而，我们首先必须要考虑两位学者——列维—布吕尔和埃文斯—普里查德的著作，他们两人对人类学研究都有巨

大的影响。虽然他们属于不同的年代，但他们就像毛斯和拉德克利夫—布朗那样，为建立在杜尔凯姆与后代学者之间概念上的联系做出了贡献。同样重要的是，尽管依诺·罗西（Ino Rossi）在他近期的结构主义研究中并没有讨论这两个学者，但他们还是有可能被认为是象征主义和结构主义研究方式的先驱。

列维—布吕尔是杜尔凯姆的同代人，他是位训练有素的哲学家，但是到了他的后期阶段，他受到社会学家杜尔凯姆的影响，开始把注意力转向人类学文献和社会学知识。他的第一部论述这方面主题的著作是1910年出版的，当时他53岁，这部书于1926年被译成英语，题目是《土著人的思维方式》，其他的几本书随后也陆续出版，这些书发展并丰富了他的关于“原始精神”本质的基本思想。在他的著作中，有一本的标题就是《原始精神》。这些著作引起了人类学家的很多批判，列维—布吕尔变成了并且现在仍是一个有争议的人物，正如埃文斯—普里查德指出的，当代学者中很少有不对他猛烈攻击的”。但他还是个重要人物，像尼达姆（Needham）和埃文斯—普里查德就尽力捍卫他的学术上的完整，这里应该指出的是，捍卫列维—布吕尔学术上的完整并不就等于是捍卫他的理论。博安南（Bohannan）的教材赋予列维—布吕尔与泰勒、弗雷泽和杜尔凯姆平等的地位。现在，首先还是让我们概括他的基本理论，尼达姆和霍顿（Horton）可以作为我们的向导。

列维—布吕尔一直深受杜尔凯姆著作的影响，他把杜尔凯姆的“集体表现”作为他的主题——也就是说，“集体表现”就是“强加”在个人身上的那种社会文化的秩序，并且这种秩序是先于群体成员就产生了，而且一直长期存在，它不会随

成员的死亡而消失。因此，他对泰勒和弗雷泽的理论提出一个批判，他们俩是想要根据个人心理学来解释宗教。这一点很重要，因为当列维—布吕尔讲到“原始精神”时，他并不是指个人的精神能力而是指文化的思想内容。个人的精神状态来源于他（或她）的社会的集体表现，这是有强制性的。虽然埃文斯—普里查德提出，这样的表现是社会习俗的作用，道格拉斯正确地指出，列维—布吕尔并不是特别对形成对照的社会结构感兴趣，而只是对比较思想方式感兴趣。

在研究原始人的思想方式过程中，列维—布吕尔发现，原始人的思想方式与欧洲人的思想是大相径庭的，和弗雷泽一样，列维—布吕尔也认为，把我们自己的科学逻辑的原则应用到原始人的思想方式上，那只能导致“幼稚的”和错误的结果。列维—布吕尔意识到这是没有办法的，所以他最后提出假设，即原始社会人们的“思想”与当代工业社会的思想基本上是不同的。他把这样做的理由归因于各种感情的需要和归因于这样一个事实，即小规模社会中的集体表现允许小范围的个人推理。所以，理性不是理解这类信仰的关键。正如埃文斯—普里查德指出的那样，这导致他注重在原始文化和当代文化之间的悬殊差别，而不是它们之间的共同性。它们在一定程度上被假定成两种形成对照的思想类型。

列维—布吕尔认为，原始思想基本上是神秘的。原始人的世界并不是用一种自然的意识构想成的，而是感情色彩很浓厚，这种原始思想不仅带有感情，而且还带有关于超自然整体的概念。他承认，像我们一样，一个文盲构想出了在像鸟和石头这类现象与树木之间的一般差异，并且还有一种关于世界的并具有实践价值的“准确知识”。他说，原始社会的人从不会“像我们可能想象的那样愚昧无知”。他强调，石头

和树从来没有只被想象成是自然物，因为它们可能是神力的贮藏器或具有神的特点。他从人种学的资料引证了很多原始人表达出的对这种态度和对生活与动植物结合一致的这种感情的各种说明。列维—布吕尔认为，从一位研究非洲宗教的评论家那里引用的概念，即“人格化的宇宙”和只是作为隐喻存在我们当中的一种对事物实际上的密切关系的神秘意识的概念，是典型代表了原始人的精神状态。他写道：“原始人所生活的现实本身就是神秘的。原始社会在我们看来不是一个存在物，不是一个物体，也不是原始人集体表现中的一种自然现象。”

然而重要的是，他强调提出，这样的表现既控制了人类的感觉，又与它融合一起，这表明原始人对世界的看法是不同的。既然原始人的观念充满了神秘思想，那么他们对感觉体验就一定有一个低的估计。像梦幻这种在欧洲思想中被认为是主观的现象，在原始人看来也具有像普通的、日常的感觉一样的基础。这导致列维—布吕尔提出，既然假设在一个感觉对象和它的神秘方面之间（就像图腾崇拜的对象——动物），以及在具有同样神秘内涵的两个感觉对象之间（尼厄认为，在原始人的献祭仪式中，黄瓜和牛都属于同类，他的这个看法就是个著名的例子），总是存在着一种一致性，那么原始思想的一个重要特征就是他称之为的“同质”或“神秘属性”。列维—布吕尔认为，在精神实质之中的一种集体信仰，不管是以神和神灵的形式，还是以一种非人格化的形式，都表明了原始思想包含一种神秘的现实和“属性”。反过来，这又导致他提出，既然这种神秘思想包含“矛盾”，那么原始思想对这种所要考虑的事采取的就是漠视态度并且基本上是“准逻辑的”。这表明他又一次意识到，原始人是能够记

住矛盾并对矛盾持回避态度。他强调，原始人对神秘思想要比对这样的矛盾概念更注重。

由于有了这样的主要思想，列维—布吕尔最后提出，由于原始人的知觉带有感情色彩，并且他们的思想也是用一种神秘的和个人的语言习惯完成的，所以，他们可以被更准确地描写成是与自然界谈心而不是对自然界的理解。实际上，列维—布吕尔论述原始思想的论点的主旨，在约翰·V·泰勒所著的《原始梦幻》这部影响广泛的书中得到了再现。在他的这部致力于探讨非洲宗教的本质和引证人类学研究的著作中，泰勒谈到了一个“原始观点”，这种观点包括一种“宇宙整体意识”，并且在这种意识中，一个人对世界的态度，“不是开发利用它，而是停留在个人与世界的关系上”。泰勒和列维—布吕尔一样，把非洲宗教和非洲思想等同起来并认为后者基本上是神秘的。泰勒写道，在原始宗教中，“自我被认为是溢出感性身体的范围而流入世界”。他还写道，人类和自然界被认为是不可分割地被包容在一个“整体”中。泰勒的这些看法就是在重复列维—布吕尔的观点。泰勒所做出的非洲与欧洲思想之间的那种对比正是沿循列维—布吕尔的基本指导思想，正如霍顿指出的，只不过列维—布吕尔并没有清楚地给他所想象的“当代”思想下一个定义。霍顿指出，列维—布吕尔的著作表明了欧洲思想具有以下特点：

——它是自然主义的，并且在这种意义上，知觉主要是受视觉和触觉器官所控制，所以欧洲思想倾向于客观。

——感情往往被轻视，这样，便产生了与自然变化有关的归纳性概括。这样，科学和常识体验几乎是等同的了。

——欧洲思想既然缺少一种神秘倾向，那么它就不会约束我们对矛盾的自然感受并让我们把世界理解成是有区别的

和非整体的——世界是应被征服和受控制的而不是仅仅与它产生关系。

这样看来，对列维—布吕尔来说，原始思想基本上是神秘的，而当代思想主要是实证主义的。这是一个吸引人的然而却是欠充分的概括。

从一开始，列维—布吕尔的观点就吸引了很多人的兴趣和注意，当然也免不了成为众矢之的。马林诺夫斯基强调指出了托布良土著人社会生活实践的和“科学的”方面，而埃文斯—普里查德对阿赞人的研究主要是致力于探索他称之为的“仪式的”和“经验的”行为之间的复杂关系。这可以说是对列维—布吕尔的一种不指名的批判。这样，在人类学者当中就存在一种普遍的看法，即认为列维—布吕尔在主要强调原始人宗教概念的过程中，使得原始人的精神世界显得要比实际情况更神秘。正如霍顿所写的：“他把原始人描写成一直生活在神秘阶段，而事实上他们很多时间都是处于一种常识阶段，对这一点西方人种学者可以毫不费力地予以证实。”

同样地，正如埃文斯—普里查德所强调的，列维—布吕尔是把“文明的”思想与科学逻辑等同起来并忽视了欧洲文化中所出现的思想的多样性。埃文斯—普里查德继续对社会学家维尔弗雷多·帕雷托（Vilfredo Pareto）进行了讨论。帕雷托是位极端的实证论者，他认为几乎所有的宗教、艺术和道德基本上都是非逻辑的并把理性思想描写成是科学所主张的逻辑—实验上的方法。这样，帕雷托在一定意义上扩展了列维—布吕尔的与所有人类文化有关的思想，在他的论文《精神与社会》中，他试图要解释“非逻辑行动”的个人作用和社会作用。列维—布吕尔的完整学术和他的学识是一致公认的，尼达姆似乎认为，当代人类学者的批判只是有意要贬

低列维—布吕尔或是对他的理论思想提出歪曲。尼达姆和道格拉斯一样，他认为列维—布吕尔的重要性就在于他提出的学术问题的价值而不是他所给出的个别回答，因为尼达姆并不想捍卫列维—布吕尔的“原始精神”的理论。事实上，在列维—布吕尔的晚年时期，考虑到所提出的批判，他最后逐渐放弃了他的理论中的大多数主要的指导思想。在他去逝后出版的笔记中，他承认原始人在神秘影响的环境中生活的时间只占全部时间的一部分，并且还承认“准逻辑”这个词是个会引起误解的词。埃文斯—普里查德提出，在列维—布吕尔的晚年时期，他可能已经完全改变了他对原始思想的本质的态度。但是，正如霍顿所认为的，尽管列维—布吕尔最终还是承认了，在原始文化中发现了和神秘主义在一起的还有大量的日常生活的现实主义，并且在欧洲文化中，这种现实主义也考虑到神秘思想的存在，“他对神秘主义特点的描述还是保持原样……我们仍旧发现常识与科学混为一谈，并且这二者与神秘主义从根本上讲形成了鲜明对照”。正如霍顿所强调的，列维—布吕尔的研究这样就和后来的“象征主义的”人类学者及弗洛伊德他们的研究基本上相同了。

人类学与历史学

和帕雷托与马林诺夫斯基一样，列维—布吕尔也提出了“经验主义的”和“神秘主义的”两者之间存在着鲜明的对比，这种观点由埃文斯—普里查德继承下来，并在他对阿赞人的

研究中得到充分发挥。但是埃文斯—普里查德对“神秘主义的”领域（宗教、巫术、魔法）所做的解释与功能主义的和象征主义的人类学者所做的解释完全不同，这些人（道格拉斯、特纳、刘易斯）的著作我们将在这一节中进行研究。准确地说出埃文斯—普里查德对宗教现象的理论研究到底有什么成果，这确实是不容易的事，因为在他的全部著作范围内，他和韦伯一样，也提出了几种对比性研究。从很多方面来讲，他是一个韦伯式的社会学者，因为他的理论形成的方式是把阐明性的认识与社会学的分析结合起来。有趣的是，在他对人类学思想所做的重要的全面评述中，他就概括出了两个理论传统，一个是由孟德斯鸠创立的法国人类学传统，包括像达伦伯特（D'Alembert）、圣西门、孔德、杜尔凯姆和列维—布吕尔，另一个是由亚当·史密斯、弗格森（Ferguson）和休谟所首创的英国传统。这种带有经验主义倾向的传统的杰出代表是赫伯特·斯宾塞。那么，对埃文斯—普里查德来说，人类学就是一个“启蒙运动之子”，并且他认为这两个传统在它们的社会科学的概念里基本上都是相同的。他写道，他们坚持认为，“对社会的研究必须是经验主义的，他们把各种社会都看作是自然体系或生物有机体，他们还认为，凭借归纳法的使用，将有可能以像物理学家解释现象所应用的同样方式，按照一般的原则或规律来解释这样的自然体系或生物有机体”。这样，埃文斯—普里查德在他的著作中就完全没有探讨最接近于他自己的人类学类型的传统，即德国历史传统。这一疏忽非同小可，黑格尔、马克思、狄尔泰和韦伯因在他的著作里没得到探讨而引人注目。然而从本质上看，埃文斯—普里查德还是一位历史社会学家，他和韦伯一样，努力要超出他所继承的实证论传统。正

如欧内斯特·盖尔纳（Ernest Gellner）在他对埃文斯—普里查德的《人类学思想史》一书所作的具有独特见解的介绍中提出的那样，埃文斯—普里查德著作中出现的人物“并不是一个先知的形象，而是一个在学术上不断进取、持怀疑态度的哈姆雷特，……他惊异、困惑、古怪，看破红尘，有时候容易发火，但首要的还是忧虑。”

正如我们已经看到过的那样，这些词语正是休斯形容韦伯所用的那些词语——学术上的忧虑。而这方面的形容用语在玛丽·道格拉斯最近所写的关于埃文斯—普里查德的传记中却不是明显突出的，这部传记往往会使人产生误解，认为他只不过是一个当代学术各种流派的前驱。这样，道格拉斯提出，在埃文斯—普里查德的分析中，他预见到了控制论的功能主义；预见到了注重于说明和意识的现象学的和主观主义的分析；还有强调“日常知识”的人种科学方法论及维特根施泰因所主张的那种实证论哲学。在我看来，这样的阐述反映了道格拉斯自己当前的兴趣而不是构成埃文斯—普里查德著作基础的理论前提。正如盖尔纳（Gellner）指出的，这样一种阐述性解释对埃文斯—普里查德来说很不公正，因为他有“非常多的政治上的和外部现实的观念意识要引进你用你的概念所想象出的理想世界中。”正如我们将要特别指出的，埃文斯—普里查德的著作中还有它的一个唯物主义的、历史的及一个结构主义的方面，而这方面在道格拉斯的研究中却被完全忽视了。

埃文斯—普里查德生于1902年，他在伦敦经济学院师从G·G·塞利格曼（Seligman）学习人类学。最初他受塞利格曼之托在苏丹从事人种学调查，在这之后，他从1926年至二次大战爆发，到肯尼亚和苏丹作了一系列的人类学考

察。他在阿赞人中间（1926~1930年）和在纽厄人中间（1930~1936年）进行了重要的专业研究，后面的这项研究代表了安格鲁—埃及苏丹政府。这项研究的政治背景是值得—提的，因为埃文斯—普里查德虽然只是简短地描述了这个背景并提到了他在纽厄人中间从事研究所遇到的困难，但是他表明了他无意探察纽厄人对殖民侵略的反应如何。正当埃文斯—普里查德从事他的研究的时候，发生了大规模的针对纽厄人的军事行动，包括轰炸和破坏财产。道格拉斯解释道，殖民政府迫切要求埃文斯—普里查德报告关于“不易制服的尼罗河流域部落，如果没有人能解释他们的意图，那么他们的反抗用武力镇压也是无济于事的”，她的这种解释往往掩盖了这一政府曾使用机枪逼使纽厄人屈服的事实。

第二次世界大战期间，埃文斯—普里查德曾在克兰尼当了两年的政治官员。在1944年，他成了一名天主教徒。从1946年起一直到1970年退休，他一直是牛津大学的人类学教授。埃文斯—普里查德的声誉是牢固建立在他的人种学研究基础之上的，尤其是对阿赞人和纽厄人的研究。这些研究材料殷实丰富，表达得清晰明了，可谓人类学的经典著作。但是在我们考虑这些研究之前，有必要谈一谈埃文斯—普里查德对人类学的一般性研究。

在一段常被引用的文字里，大卫·波科克（David Pocock）将拉德克利夫—布朗和埃文斯—普里查德作了比较，然后他提出，是埃文斯—普里查德发起了从“功能到含义”的运动。波科克的这个提法在某种程度来说是符合实际情况的，但是却忽略了“含义”是拉德克利夫—布朗对宗教认识的一个重要方面这一事实，并且这种提法还掩盖了埃文斯—普里查德著作的多样性和复杂性。有趣的是，埃文斯—普

里查德并不赞成对人类学采取一种释经学的或象征主义的研究方式，他对他的先师拉德克利夫—布朗就这种研究方式进行了重要的批判，他强调有必要在人类学与历史认识之间建立一种对话。这一批判意义深远，因为在批判功能论的人类学的同时，埃文斯—普里查德虽然不是具体地但却是清楚地表达了他自己的人类学概念。

虽然埃文斯—普里查德对杜尔凯姆的宗教理论曾提出过某种批判，他把这种宗教理论描写成是“一种缺少说服力的社会学家的形而上学”，但他对“哲学的理性主义”的一般态度却没有任何敌意。他甚至把杜尔凯姆对英国人类学的影响描写成既是深远的又是有益的。埃文斯—普里查德并不是对功能主义的分析本身特别反感，他承认这种分析具有启发性的价值。他只是以极其怀疑的态度看待这种起源于19世纪早期保守思想家的并经斯宾塞和杜尔凯姆透彻阐述过的功能主义的或生物体的理论。他认为，虽然他们的把社会看成是自然体系的概念和对“社会规律”的探索至少可以说是属于一种进化论结构范围之内的，然而这还有可能是抽象的和有问题的。不过，由于有了像拉德克利夫—布朗所主张的那种当代功能主义，结果这种随历史变化的观点也就被抛弃了，同时那种认为一个社会不用考虑它的过去便可以被充分认识的观点也就应运而生。埃文斯—普里查德写道，连同抽象思辨的历史的洗澡水一道“功能主义把有实在根据的历史的婴儿也倒掉了”。埃文斯—普里查德认为那种一个人不用考虑过去便最终会认识社会机构的功能作用的观点是一种“谬论”，并且还提出，这种走向极端的分析只会导致抽象的相对主义。

这样，埃文斯—普里查德最终提出了一种同时是释经学

的、结构主义的、比较的和历史的研究方法。他写道，人类学分析是由三个基本阶段或抽象的层次组成的。就像一个历史学家一样，人类学者首先也是试图要认识一种文化的各个重要方面，并且用他自己的语言把这些方面表达出来。所以，第一个阶段就是一种阐明性的认识，只是埃文斯—普里查德对仅仅靠某种移情就能实现这种认识表示有些怀疑。第二个阶段，人类学者试图通过分析进一步揭示一种社会或文化的主要形式或结构。他认为出色的历史学家也会这样做。他写道：“这种结构是无法看见的。它是一整套抽象的概念，每一个概念虽然都源出于对所观察到的行为进行的分析，但它确实又基本上是人类学者自己的一个想象的产物。”通过在这些概念相互之间建立起的逻辑关系，他们提出一种方式，埃文斯—普里查德可以认识社会的实质并把社会看成是一个单独整体。最后一个阶段，人类学者研究了不同社会的社会结构之后所进行的这方面的比较，有的很明确，有的就含糊不清。这样，埃文斯—普里查德得出结论认为，人类学与历史学之间的区别是技术、侧重点和观点问题而不是方法和目的问题。他指出，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，追本溯源。所以，对埃文斯—普里查德来说，历史和社会人类学都是社会科学的分支，我们把他所主张的这种研究方式称作历史社会学。他认为以下这几位学者是赞成这种历史社会学的典型代表：维诺格来德夫（Vinogradoff）、皮雷纳（Pirenne）、布洛克（Bloch）、马克思和韦伯。他把他自己的著作《塞利奈以加的赛努西人》就列为是从历史学的角度写出的一个人类学研究的突出例子。沃斯利（Worsley）就很欣赏埃文斯—普里查德要把人类学定义为是一种比较的和与历史有关的科学这

一努力，尽管他也曾强调过人类学与人文学科之间的联系。很明显，埃文斯—普里查德就像他的前辈马克思、韦伯和弗洛伊德一样，也一直在努力想要建立一种既是人文学的又符合科学的目的和方法的研究方式。在这里我并不想详细讨论埃文斯—普里查德的著作，而只是简短概括他对宗教意识形态的三项研究中的一些比较有意思的方面。

埃文斯—普里查德对阿赞人的研究，是最早如实报导一种非欧民族中的与巫术和魔法有关的信仰和仪式的尝试之一。他的研究方法在这本书的导言中得到了清楚的叙述：这部书要显示的是神秘信仰和仪式如何形成了一种“想象体系”，以及这种体系是如何用社会活动来表达的。他认为没有必要描述阿赞人其他方面的社会生活，所以本书的全部重点都是以思维想象为主，主要集中在巫术作为一种古老的解释方式是如何与灾难发生关系的。他为什么要把重点放在巫术和魔法上呢？他只是希望强调一种原始民族文化的神秘和非理性方面吗？对这种问题需要从两个方面来回答。

首先，埃文斯—普里查德在全书中表明了阿赞人的基本思想和行动都是以健全的经验知识作基础的。他所称之为“经验的”思想和“神秘的”思想之间的区别，甚至是贯穿他的研究的一个重要论题。并且他还表明了阿赞人中的这两种思想类型是互为依存的。他写道，阿赞人与我们不同，他们没有“自然种类”的概念，然而他们却领悟到以下两种作用之间的区别：一方面是自然的作用，另一方面是巫术、鬼和魔法的作用。这实际上是对列维—布吕尔所认为的，即原始人的思想基本上是非逻辑的和神秘的观点的一种含蓄的批判。值得指出的是，在这种背景中，埃文斯—普里查德通过“过着我的主人的那种生活”来尽力使他自己适应阿赞人的文

化。他后来还常常用巫术术语来对付灾难。他写道：“要防止这种生活体验不致转变成愚蠢的行动，这往往不是轻而易举的。”这样，虽然这部书的主题是关于巫术和妖术的，但他并没有把阿赞人想象成或者是神秘主义影响根深蒂固或者是缺少经验方面的知识。

其次，阿赞人的宗教或超自然的信仰，与他们的邻邦纽厄人和丁卡人的信仰不同。在阿赞人的信仰中充满了有关女巫和巫术的概念。塞利格曼（Seligman）曾在他的序言中提到这一点，他称在丁卡人和什卢卡人中，巫术的作用是“弱小的”。埃文斯—普里查德强调，巫术在阿赞人的社会生活中是普遍存在的，也是一个正常的因素，人们把巫术作为一个日常生活的话题来谈论。因此，他的这部书所反映的看来是阿赞人宗教信仰的一个主要方面。

阿赞人是苏丹的一个民族，他们在殖民时代以前组织成了很多独立的王国，各自都由一名贵族民族的成员来统治。对阿赞人来说，信仰至高无上的精神创造者莫保利（Mbori）和信仰祖先幽灵，都是重要的，但是在阿赞人的文化里，占统治地位的还是对医术（巫术）和魔法的信仰，尤其是魔法，在社会生活的各种活动中都发挥着它的作用：

如果花生地蔓延了枯萎病，那就是魔法在起作用；如果在丛林中穷追半天猎物而一无所获，那也是魔法在作怪；如果一位妻子对她丈夫生气和不理睬，那还是魔法在作祟；如果一位王子对他的臣民冷淡和疏远，那也是魔法的影响；如果一次巫术仪式未能实现它的目的，那又是魔法搞的鬼……实际上，不管什么时候，凡是降落在任何一个人身上的灾难和失败，以及与他生活中的任何一项活动有关的失败和不幸，都可以归咎于魔法。

阿赞人几乎把所有的不幸（包括死亡）都归咎于魔法，要不就归咎于妖术或明显地归咎于无能或归咎于违犯了一种道德规定。埃文斯—普里查德指出，对阿赞人来说，魔法是一种司空见惯的事物，它是人们每天必提及的话题。但是，阿赞人也认识到很多不幸的原因，例如，违犯乱伦禁忌据说会引起麻风病，还有婴儿死亡归因于某些失调，或那些被认为是不治之症的疾病（例如天花和昏睡病）都被归咎于至高无上的神莫保利。此外，某些社会局面也需要对灾难的常识性解释而不是神秘的解释。这样，如果你撒了一个谎或通奸或盗窃，借口中了魔而想蒙混过关那是办不到的。

对阿赞人来说，会施魔法的巫师能把灾难降落在别人身上甚至将他们杀害。巫师不搞仪式，也不念念有词，也没有医术。魔法活动是“精神感应的”，巫师具有这方面的能力是因为魔法被看作是一种身体遗传现象。阿赞人认为，巫师就是这样一个人，他（或她）的身体含有魔法物质，或经预言者或一名占卜者宣布含有魔法物质。这种物质是一种物质实体，一种在肝脏附近发现的黑色肿胀的卵形体。它由父母遗传给孩子，女人的卵形体是从她的母亲那里遗传得来的，男人是从他的父亲那里遗传得到的，经过尸体解剖，就可以发现这种卵形体。巫师还可以凭借他（或她）们的红眼睛辨认夜间出来活动的鸟类和动物，与魔法活动有关，甚至它们都被看作是巫师的仆人。巫师还被认为和大家一起赴宴吃喝并一起施实他们的阴谋诡计，巫师还有一种特殊的油膏，这种油膏擦在皮肤上就可以使他们在夜间冒险活动中成为隐身人。男人和女人都可以成为巫师，只不过女人通常是由女性成员施魔力使其中魔。不论个人的感情如何，贵族民族的成

员都不能因魔法而受指责。一般只有当一个人的行为是出于憎恨、嫉妒或贪婪时，巫师才会对他施加魔法。人与人之间的相互指责是属于社会平等的现象。

这样，阿赞人和托布良岛居民与非洲人部族一样，把魔法与巫术明显区分开来，巫术不仅包括巫术技巧而且还包括草药和其他医术。魔法主要是由精神力量组成，并且灾难的产生可能是无意的，而巫术包括了仪式、符咒以及有意识使用通常是植物物质的药物。从一定意义上说，巫术是一种反对魔法的手段。使用药物有的是为了达到好的目的，有的是为了实现不道德的目的。通常“好的”巫术是有道德的，因为它被用来对付不了解的人——例如，当一个人不了解是谁犯了罪的时候。如果当一个人知道了是谁偷了他的长矛或杀死了他的亲属时，他通常把这个问题提交到首领的法庭。另一方面，“坏的”巫术是用来对付令人怀疑的个别人的，还因为巫士没有合法身份，所以从定义上讲就是不道德的。在阿赞人当中，药物（也指的是“植物”）都是个人所有，并且仪式也是以个人方式进行的。据说巫术的功效就在于药物和仪式，并且它们的功力与鬼神没有联系。每一个阿赞人都有一种关于药物方面的知识，巫士通常是老年的或中年的男子，他们在阿赞人的社会中没有很高的声望。但是他们的药物（医术）知识可能是广泛的，并且每一种疾病或不适都有它相应的药物。

当阿赞人认为是中了邪的时候，他们就去找巫医看病，这种巫医既是一个占卜者又是一名巫士。作为一个占卜者，他（女人虽然可以成为采药者，但却很少可以当巫医）可以揭示魔法；作为一名巫士，他可以凭借药物的应用，来战胜魔法。巫医是一种职业组织的一名成员，他是被介绍进这种

组织的，这样，在药物与仪式知识方面，他就有一种既得利益，因而在以个人为单位的巫医当中，就常常存在着激烈的竞争。一名巫医往往有一名贵族成员的庇护。阿赞人对巫医的动机和准确性表示过某些怀疑，埃文斯—普里查德专门写了一个章节来讨论阿赞人对这些仪式专家的信仰程度。尽管巫医的活动只限于与人们对巫术的信仰有关的各方面，但巫医在阿赞人的文化中还是起着一种很重要作用的。阿赞人所应用的占卜形式主要有四种：擦板占卜、白蚁占卜、降神会占卜和毒药占卜。只有毒药占卜才在法庭断案时使用，因为它被认为是最可靠的。一只小鸡被灌进一剂从有毒的葡萄植物提取的红粉（一种土的宁），然后观察它的举动。从这个小鸡对毒药的反应——死或者复原——阿赞人对占卜前提出的问题于是就有了答案。在非洲的很多地方，那些不受信任的巫士他们自己就要经受这种毒药的考验。

通过巫医的巧妙发问和这些占卜的应用，巫士的身份也就被揭示。埃文斯—普里查德对此表达得很透彻，他写道：“一个巫医能成功地占卜，是因为他所说的东西正是他的听众们希望他说的东西，还因为他使用了手腕。”

这样，病人或他的一个亲戚就会找到这个受怀疑的巫士并请他（或她）帮助病人祛邪。在过去，不受信任的巫士通常要被杀死，况且那时巫士的准确身份还无法得到确认，而现在通常是采取用巫术来对付这种负有责任的巫士。一般来说，巫士总是坚持认为他们的意图是无邪的，他们并没有意识到他们所做的是在加害于别人。巫士可能要搞个吹水仪式，表达他（或她）的善意欲望，并且把他（或她）的魔法说成是不会起作用的。

埃文斯—普里查德对阿赞魔法的详细描述在这里得到了

概括介绍，经过这种详细描述后，他对这些信仰提出了一种阐述性解释，认为阿赞人提出了作为自然因果理论补充的一种因果理论，他列举了一个例子，这个例子是说一个旧粮仓经白蚁蚕食后倒塌，压伤了在下面坐着的很多人。这个粮仓的倒塌可能让阿赞人用经验方面的知识解释成：粮仓的支撑物都被白蚁吃掉了。对我们来说，粮仓的倒塌和很多人正在粮仓下坐着这一事实，完全是在时间或空间上的一种巧合，是毫不相干的两件独立事实。我们没有理论根据来把这两个事件联系起来。埃文斯—普里查德指出，阿赞人的哲学却提供了一个“失去的联系”，因为魔法理论提出了一种解释，即解释了为什么这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。这样，阿赞人对魔法的信仰就与原因和效果方面的经验知识毫不矛盾了。阿赞人说，“死总是有原因的，没有一个人会是无缘无故死的”。正如格卢克曼（Gluckman）所讲的，魔法提供了与灾难的“特殊性”有关的原因。

正如埃文斯—普里查德所承认的那样，常识（经验的）与神秘思想之间的复杂关系是这部书几乎每一页所面临的一个问题。因此，很自然他应该从学术角度来对巫术与魔法进行研究，并且提出疑问，为什么阿赞人没有领悟到“他们的巫术是无效的”。他提出了很多可能的原因：首先，魔法与巫术构成了一种思维想象的内在体系。巫术的主要目的是为了对抗其他的神秘力量，而不是为了改变客观世界；既然它的活动是超验的，那么它也就不可能很容易地与经验发生矛盾。其次，阿赞人常常注意到药物是不见效的，所以怀疑也就油然而生并且是司空见惯的了。但是这种怀疑只限于对某些药物和某些巫士，相比之下，巫术体系是被确认的。第

三，一个仪式的失败要归因于在仪式之前出现的各种神秘因素：魔法、反巫术或违犯禁忌。第四，巫术只是用来产生那些在任何情况下都可能发生的事情，它很少被要求产生只靠巫术自身的力量产生的结果。巫术总是伴随着一个经验性的活动。一个人用传统的方法制造啤酒，他还使用药物（巫术），其目的只是要加快这种酿造。他从不会想到单凭用“药物”试图酿造出啤酒。

这种讨论沿循了爱德华·泰勒的讨论，并且表明了关于阿赞人魔法的这种经典文献的“知识分子”的倾向。但是，在这部文献中，埃文斯—普里查德的论点的主要发展就是一种基础知识的发展，正如他自己清楚表达的，就是要通过显示这些信仰如何形成了一种可理解的思想体系和这种思想体系是如何与社会活动、社会结构和个人的生活发生关系，来试图把很多对欧洲人来说异国情调的和奇怪的信仰变成是明白易懂的。那种认为埃文斯—普里查德所从事的只不过是把魔法解释成一种“可说明的体系”或者是把阿赞人的概念做了一次“翻译”工作的看法，都是严重错估了和小看了他的意图和他的成就。

埃文斯—普里查德对塞利奈以加（北非—古地区）的赛努西人（Sanusi of Cyrenaica）的描述是与对阿赞人的研究完全不同的一种研究。这是应用历史社会学的类型所进行的一项杰出研究。道格拉斯认为这是一个“唯意志论者”的分析的一个例子，是对归纳论者的理论概括和社会学的决定论的一种反击。他的这种看法是对埃文斯—普里查德的严重曲解。埃文斯—普里查德与马克思和韦伯一样，都反对归纳论的分析，但同样也像他的前辈一样，他也反对那种把思想与它们的社会和物质基础割裂开的现象学的推理。对埃文斯—

普里查德来说，宗教概念是系缚于——牢牢地系缚于社会和物质的一种现实。如果对受压迫者的同情和对人类作用的一种强调造成了一种“唯意志论”的分析，那么恩格斯对德国农民战争的研究就是这样一种研究方式的很好例子。

赛努西的组织是一种军事化的和严厉的苏菲派教团，这种教团到了 19 世纪末在北非的广大地区，主要集中在塞利奈以加，已具有一种占主导的影响。它是一个极其正统的伊斯兰兄弟会，与其他的苏菲教团不同，它是非神迷痴往的，它的成员强烈反对据有财产、鞭打、神迷痴往状态和音乐。它是由一名叫赛努西的阿尔及利亚学者创立的，赛努西广游四方，他于 1837 年在麦加附近首创这个教团。由于法国的入侵，他无法返回他的家园，这样他在塞利奈以加定居了很多年。在 1856 年，当他年近 70 岁的时候，他把他的教团的活动中心移到了雅布泊（Jaghbub），那里是浩瀚沙漠的一片绿洲，三年后他就在那里去逝。在他的长子赛义德·麦哈迪（Sayyid al-Mahdi）的治理下，这个教团迅速壮大，到了 19 世纪末，几乎所有的塞利奈以加及附近地区的贝都因人成了这个教团的信徒，这个教团已建立一个控制广大地区的贸易和行政管理的神权统治的帝国。埃文斯—普里查德认为，虽然赛努西教团最初是作为在塞利奈以加的贝都因阿拉伯人当中发起的一种改革运动，但它后来之所以发展成一个神权统治的国家，主要是迫于外来政治的压力。以部落而不是以城镇为基础建立起来的这个教团——因为这个教团的各个分支都是以部落机构形式创立起来的——给了贝都因人一个国家的象征，并且迄今还一直是一种不完整的政治结构。此外，这个教团的严格的和正统的性质把各种游牧民的生活方式很好地协调起来。这个教团还通过当地的上土耳其官

员与奥斯曼帝国建立了一种稳定的睦邻关系，因为这些官员允许赛努西这个教团行使属于内务的很多政府职能——那些与教育、司法、治安甚至还有一定程度的与税收有关的机构职能。埃文斯—普里查德对 19 世纪末的这种状况作了总结，他提出“赛努西这个教团利用上耳其人来支持它在处理部落事务中的地位，同时他又把部落联合起来对抗土耳其政府对它的特权的任何侵犯”。

由于奥斯曼帝国的衰落，还由于 1911 年意大利对这个国家的人侵，这种状况发生了急剧变化。除了第一次世界大战未有一段和平时期外，贝都因部落在赛努西教团的领导下，进行了长达 20 多年的反抗意大利侵略的斗争。对这次游击战争埃文斯—普里查德曾予与详细描述。在这次战争期间，赛努西教团交出了领导权，在漫长而严酷的战斗中，它只是作为一个普通的象征。为此，赛努西这个教团名称就不再有宗教的内容并且逐渐变成一个纯粹政治的象征了，而这个教团本身也成了一个民族的和宗教的运动。埃文斯—普里查德和贝都因人一样，也是从贝都因人有依靠自己的法律在自己的国土上的生存权力这一角度，来看待意大利的人侵问题，但是他特别提出，“贝都因人在为保卫他们的国土和牧群的战斗中，由于认识到了是为了他们自己的信仰而战，因此他们变得更有战斗力，变得更强大了。我认为，如果对抵抗运动中起着重要作用的宗教感情不给予适当的评价，那么也就不可能会理解这场力量对比悬殊的反侵略战争会坚持如此长久”。这样，埃文斯—普里查德用唯物主义观点解释了这场战争，他指出，只有把宗教方面的作用也考虑进去，那么对这场战争才能有充分的认识。

到了 1932 年，贝都因人的牧群遭到滥杀，他们的国土

荒芜，人员伤亡惨重，贝都因人最后终于战败了，赛努西教团也被摧垮。抵抗运动最后以奥马尔·穆赫塔尔（Umar al-Mukhtar）被捕并被处以绞刑而告终。埃文斯—普里查德指出，这位在加入战斗行列时已年过花甲的老人是个大无畏的英雄，他是抵抗运动的“灵魂”。正如道格拉斯所指出的那样，这部书充分肯定了在历史事件中“个人干预的力量”，但是穆赫塔尔的作用与道格拉斯在她的著作中所描写的那种资产阶级的“个人”是毫无共同之处的。

现在让我们来讨论埃文斯—普里查德的另一部经典研究《纽厄宗教》。这一次我们是转向了一个完全不同的理论领域，但这部书却同样是发人深省的和有创见力的。

纽厄人是生活在苏丹南部的沼泽和高原地区的半游牧牧民，他们以放牧牛为生。埃文斯—普里查德出版了三卷本一套的丛书论述纽厄人。《纽厄人》这部书，正如它的小标题指出的那样，是对这些游牧民的“生活方式和政治机构的描述”。它理所当然地是人类学的一部经典，并且一直被看作是一部功能主义的研究。但是，正如迪蒙（Dumont）和其他人指出的，这部书关于“社会结合”的内容论述极少，并且这部研究存在着一种强烈的唯物主义和结构主义的倾向。迪蒙谈到了在这部书中固有的“无法避免的模棱两可”。埃文斯—普里查德用下面的这些话概括了他的意图：

我试图要表明的是，只有把他们的生活环境考虑进去，我们才能认识他们的生活方式的某些特征；并且只有考虑到了他们的生活方式，我们也才能认识他们的政治结构的一些特点。但是，我并不是要把他们的生活方式解释成是他们的环境的一种作用，或把他们的政治结构解释成是他们的经济的一种功能。

这样，埃文斯—普里查德认识到了，社会生活是牢牢地系缚于物质世界的，他和马克思与韦伯一样，并不把政治（或宗教）看作是独立王国，他也没有提出一种归纳性的分析或看法，即认为社会现实的不同层次仅仅是物质世界的反映。所以有必要强调指出，虽然《纽厄宗教》这部书重点论述了纽厄人的宗教信仰和活动，但是它的基本倾向还是与以前的研究倾向相似，也就是说既不是唯心主义的也不是现象学的。

我认为有必要指出，《纽厄宗教》这部书虽然是一部研究典范，它收集了丰富的人种学详细材料，但是埃文斯—普里查德的专业研究仍是受时代和条件的限制的。他承认在他停留纽厄人地区期间，他只碰到了一位先知并且他只参加了一次着魔仪式，这样的经历使得他的描述更加非同寻常了。

这部书的第一部分专门分析了纽厄人的神灵概念和它的各种表现。神灵概念还有一个复数形式，它主要由两个范畴组成，在上神灵（与天空、河流或闪电有关）和在下神灵。后者主要指的是图腾神灵，与巨蜥、狮子、鳄鱼、大蟒及各种植物有关。埃文斯—普里查德特别指出，这些图腾神灵都是低等的超自然物，并且把它们挑选出来作为图腾神灵是因为它们都没有什么突出的利用价值。纽厄人在日常生活中最常利用的动物、植物和人工制造物都没有被选入图腾神灵的行列中。因而他提出，关于纽厄人图腾的资料无法支持马林诺夫斯基的观点，即认为图腾崇拜是一种“把日常经验性的利益仪式化”。图腾崇拜的物种也不必一定是那些在他们的民间传说中所熟知的动植物物种。所以埃文斯—普里查德指出，对图腾关系的解释决不能在图腾本身的性质中去寻找，而是在“能促使思维想象的一种联想中去寻找……神灵是通

过它们作为象征的特点而不是通过它们的内在本质来向人类的认识能力体现它自身的”。所以，纽厄人敬重这些生物并不是生物本身的原因而是因为它们象征物。但是天空神灵与图腾神灵却是与社会结构密切相关的。他写道：

我们发现图腾神灵中的受社会秩序影响的同样的神的映象，这些神灵都是具有一种更内在的和更物质化形式的神……每一种图腾神灵都是具有与一个世袭血统有一种特殊关系的神，通过向作为映象的一种物质象征的生物表示敬意，来表达一个特殊的社会群体与图腾映象中的上帝之间的关系。社会制度在神概念上映象出的特征在图腾信仰和纽厄人的仪式中是非常明显的。

埃文斯—普里查德接着指出，在所有社会中，宗教思想都具有社会制度的特征。拿纽厄人来说，这种特征在社会现实的各个阶层都是明显的。神作为造物主时，他是所有民族的庇护神；当他体现为天空神灵时，他就是世袭和家族的保护人；当他化身为自然神灵和物神时，他就是个别人的恩主。埃文斯—普里查德认为，这种“结构形状”通过社会学的分析就可以看得很明显，但他又告诫说：“一种结构性的阐述只能解释映象的某些特征而不能解释神的自身思想。”然而，因为神的唯一体现形式就是它与自然、文化和历史经历之间的关系，所以神是从来也不能“通过它自身”得到认识的。这种情况就如同康德的本体，“自在之物”——只能体验而无法认识。

书中有一节很有趣，题为“象征问题”。在这一节中，埃文斯—普里查德试图要解释出纽厄人的某些象征提法，即“双胞胎是鸟”，还有在献祭仪式中，一根黄瓜就是一头牛。他不同意列维—布吕尔的看法，列维—布吕尔认为这是“神

秘作用”的证据，并且他还认为纽厄人是把一种理想关系错当成一种真实的关系了。埃文斯—普里查德认为纽厄人的这些象征提法并不是恒等式的陈述，而是含有一种“象征性的联系”，并且含蓄表达了在思想的一个想象层次上的体验，精神在这一层次上采取的活动方式是符号、象征、类比和诗歌比喻。这样，埃文斯—普里查德根据象征联想解释了这些关于纽厄人有结构的宇宙论的信仰。

埃文斯—普里查德强调指出，纽厄人的宗教基本上是一种现世宗教，“一种具有丰富生活和充实时间的宗教”，他还指出，纽厄人既不装作知道也不关心他们死后会是怎样。这似乎肯定了韦伯关于部落宗教性质的看法。他还提出，纽厄人对鬼或幽灵根本不感兴趣，恰与阿赞人形成鲜明对比，纽厄人对药物的应用也不重视。按照埃文斯—普里查德的看法，虽然纽厄人也搞占卜和草药采集活动，但对纽厄人来说这些活动似乎也是可有可无的。他认为纽厄人把药物看作是外来的和奇怪的东西。纽厄人的思想倾向“总是朝向神”。埃文斯—普里查德写道：“罪恶和它所引起的苦难，是研究纽厄人宗教的关键问题。”这样，道格拉斯认为有必要指出，埃文斯—普里查德的基本“方法”包含了通过制度形式对“可说明性”概念进行描述，还有他的分析也是以道德主题为开端的。然而，这种评论只不过表达了一种不言而喻的常识，因为所有的宗教，正如韦伯在很早以前就指出过的，都内在地与道德和人类苦难联系在一起，因而宗教也就表明了是一种伦理和神义论的体系。因此，所有对宗教的描述性研究都注重“可说明性”。埃文斯—普里查德的研究正是这一类研究的杰作之一。

在纽厄人当中出现的所有不幸或重大疾病都一成不变地

归因于违犯了一种道德禁律。通奸、乱伦，尤其是杀人，都被看作是严重过失，这表明这些行为并不比违犯一种社会规定如违犯一种禁忌和一种精神守则更严重。这样，一个人或者是一个群体在仪式上被败坏了声誉，那么也只有仪式活动才能再一次为他或群体恢复名誉。像这样的违反被认为是对神的冒犯，纽厄人认为是神在惩罚他们。纽厄人实际上把疾病与犯罪等同起来，所以在他们的语言中，乱伦和梅毒是同一个词。埃文斯—普里查德用下述文字总结了这方面的描述：

既然疾病是神的作用结果，那么治疗活动也是属于圣事。疾病只不过是那个人精神状态的一个症状，这种症状是导致危机的基本原因。治愈疾病的唯一办法就是通过赎罪——也就是献祭，即由于那种引起疾病的罪过而作出的献祭。这样一来，罪过的特性就有了更进一步的含义。它引起了身体方面的不幸，通常是疾病，这被认为是罪过的作用，所以，对疾病的治疗被认为也是消除罪过。

埃文斯—普里查德强调指出，纽厄人对罪过从道德上讲并不感到愤慨，因为罪过只是对一种道德禁制的违反，这基本上与人民的道德无关。这类禁制都有一种精神的而不是道德的意义，并且与习俗或习惯上的违犯完全不同，与未能履行社会责任也是大不一样的。所以，纯粹按照“游戏理论”或根据小店主的“簿记帐”，正如道格拉斯似乎做的那样，来解释纽厄人的宗教，无疑会导致某种程度的曲解。像“簿记”这样的隐喻用的都不恰当。更确切地说，宗教活动似乎是与他们的宇宙论思想和与他们的象征范畴的解体和重新定义有密切的联系。埃文斯—普里查德自己认为，这些仪式禁制只有

从纽厄人社会生活的整个背景来认识才会有意义。

埃文斯—普里查德把纽厄人的宇宙论描写成基本是二元论的。他们把神与大地简单区别开来，这种区分还是属于人类范围。这种两分法把两种重要仪式联系起来：一种是着魔仪式（当神降临大地并进入人体时），另一种是献祭仪式，献祭仪式主要包括的是灵魂（生命）与大地的象征性分离，由于神对人世的干预就是降临疾病和灾难，所以举行献祭仪式是有必要的。反过来，后者也是一种由于人类忽视了某些仪式职责的结果。

纽厄人在很多场合都要搞献祭活动，不过它们大致可以分为两类。有些献祭仪式主要是在不幸的时刻——患病、不育或重病垂危——为个人而举行的。因而这些仪式基本上都是痛苦的，并且举行这些活动的目的是为了讨好神。其他的献祭活动是为一个集体而举办的，主要是作为一种入式仪式的组成部分，例如入式、成婚和去逝。献祭主要涉及的是道德和精神危机而不是自然事件，当然有些自然事件妨碍了人类的健康和幸福，属于这种范围的自然事件除外。献祭仪式主要安排在雨天举行，其仪式主要由四项活动组成：向神展示动物，最理想的是一头牛；向神敬献这个动物；由祭司主持乞灵仪式，他手握长矛，口中念念有词，陈述着献祭的意图和与此有关的事情；最后，把作为献祭品的动物宰杀。埃文斯—普里查德写道，纽厄人认为献祭物的生命和血液是属于神的，而这个动物的肉却归属于仪式参与者。过后在一个公社宴会上大家就把肉分吃掉，这种吃喝并没有圣餐仪式的意义。据此，埃文斯—普里查德就罗伯逊—史密斯的献祭圣餐理论提出疑问，他提出，纽厄人的仪式主要涉及的是与神的分离，而不是与神的密切结合。这种令人费解的，“导致神

与人类分离的活动，也正是促使他们结合的那一种活动”。在对一种可选择的理论即泰勒和斯宾塞认为献祭是一种礼物交换的思想的讨论中，埃文斯—普里查德提出的基本观点诸如像赎罪、供奉祭品、偿还和补偿及斋戒都是纽厄人献祭概念的主要内容。他指出，作为献祭品的动物从根本上说是一个人的替代物，它起着—个替罪羊的作用。纽厄人只是出于献祭目的或在急需的时刻才把牛杀死。献祭通常由—名同族的男性亲属或—名大地祭司来主持。祭司常被称作“豹皮首领”，在纽厄人当中他们起不到政治上的或管理上的直接作用，但是在解决争端中，他们却有—种重要的调解作用。埃文斯—普里查德写道，祭司与大地的神秘关系是“符合于人类与大地相统一和神与天空相—致的思想。祭司基本上就是在下代表人类，在上代表神，主持献祭的这样—个人”。着魔仪式在纽厄人当中也是重要的，和祭司—样，先知也是调解神与大地（人类）两者之间在观念上的对立。着魔体验—般来说就是患有—种严重急病，它被诊断为是由于—种特殊的神作祟。着魔发作可能是暂时的，也可能是永久的，正如在前面所描述过的神迷痴往的仪式那样，着魔的这个人—在疾病的恢复过程中，可能与神建立了—种特殊的关系。当着魔是永久的时—候，那么这个人也就被公认为—位先知了。纽厄人把这种有神授功力的人称为是神的所有者或占有者。这使得他（或她）有了治病、占卜和预见的功力。埃文斯—普里查德指出，在过去，重要先知的主要作用是指导反抗丁克人对牛群的袭击和反抗外来入侵者的战斗。但是他又提出，对先知的这种认识也是—个新的发展，这种新发展可以解释成是对殖民统治的—个反应或—个产物。不过他又进一步讲到，这也是纽厄人的传统宗教的—个潜在发展，结果也就有

了一种宗教的形式。很多妇女也都成为次要的先知，但只有男人才能主持献祭或“在战争中有一种指导作用”。英国殖民统治当局曾粗暴地对待纽厄人的这种先知运动。埃文斯—普里查德强调了祭司与先知之间的对比，祭司是一个传统的官员，他的作用是在他执行公务时才得以发挥，而且他不存在崇拜的特征，而先知是通过神授功力的启示和灵感获得了属于个人的功力，他有某些崇拜的特征。贝德曼 (Beidelmam) 怀疑，祭司与先知之间的界线是否可以这样简单地来划分，他指出，前者常常要试图通过神授功力来加强他们的力量和政治应变能力，而先知在为建立一种更稳固的统治权过程中，也尽力把他们的神授功力常规化。贝德曼特别指出，埃文斯—普里查德根本没有提到韦伯关于祭司和先知的经典研究《古代犹太教》，这部著作我在前面已经讨论过，作者当然是用韦伯概念来论述祭司和先知之间的区别的。

在他对“长矛象征”的讨论中，埃文斯—普里查德指出，长矛总是被握在右手，他还指出纽厄年轻人甚至到了要把左手弄残的地步，其手法和他们常常把他们最喜爱的奶牛的左角弄残的方法一样，迫使牛的角朝下生长。这种看法导致埃文斯—普里查德提出，在纽厄人的社会生活中，存在着一种基本的结构类型——一种“更深刻的象征”。这种两分法的分类可以表达如下：

天空	大地
在上	在下
明亮	黑暗
神	人类
右	左

强大	弱小
善良	邪恶
东方	西方
先知	祭司
男性	女性

（我们将在下一节中详细研究这种两分法分类，但只是作为纽厄人的宗教分类的一个“补充观点”。）

《纽厄宗教》的最后一节主要写的是他对这一研究的看法。他强调指出，纽厄人的宗教是一种很复杂的历史现象，并且提出疑问，用心理学或精神分析学的观点是否能认识纽厄人的宗教。埃文斯—普里查德指出，这些理论的大多数（也就是泰勒、斯宾塞、马林诺夫斯基和弗洛伊德的理论）“在很早以前就被怀疑为是天真的、反省式的推测”。也就是说，他认为宗教只能通过社会学的分析，通过把宗教现象与社会结构联系起来，才能得到理解。这种观点同样适用于对纽厄人宗教的认识，他写道：“我并不认为……不具备对社会结构的一种知识，就能充分认识神，认识被看作是罪过的过失、以及能认识在献祭中仪式主持人、祭司和先知的作用。”在这之前他还强调过，人类的思想和表达方式不可避免地是来源于人们对人类世界的体验，这表明了一种基本上是唯物主义的观点。然而，经过用整部书的篇幅对纽厄人的宗教进行了一次堪称为典范的社会学分析后（在必要的地方，利用对特殊宗教因素的释经学的、背景的、结构的和象征的解释，来扩大这种分析），在这部书的最后几页，埃文斯—普里查德却提出，宗教最终是一种“内心状态”。“神”的内在自身是一种“神秘”和“直觉领悟”，一种“精神体验”。作为宗教的一个定义，这是不够的，而且丝毫也不能给人以启示。作

为对宗教的一种阐述或解释，它可以说是还没有入门。埃文斯—普里查德写道，当纽厄人宗教的纯粹社会的和文化的方面被概括之后，在我们面前剩下的只是一种人类与神即“就在人类社会外边存在的某种不明物”之间的关系。具有这种“体验”的纽厄人所能告诉他的是，神就像风或空气。那么，埃文斯—普里查德把三百多页的篇幅用于社会学的分析而只有一页用于这种体验状态，看来也是不足为怪的了。在这一点上，他把对体验的分析交给了神学家。

在最后一节他讲到了有必要对非洲哲学进行一次比较研究，他提出，“占主导地位的主旨”在不同的非洲文化中——根据它们是把灾难归因于祖先崇拜，或者归因于魔法，或像纽厄人那样归因于神——而有所不同。玛丽·道格拉斯在她的《自然象征》一书中，就是接过了埃文斯—普里查德的这个提法而予以发挥的。现在轮到我对她的著作进行讨论了。

动物，畸形物和令人生厌物

十多年前曾出版了两部人类学的重要著作。如果认为这两部书创造出了一种全新的看待事物的方法，那就错了，因为这两部书都属于杜尔凯姆的社会科学，只不过这两部书以它们各自的方式引起了某种轰动。我得承认，当我作为一个见习人类学者最初读这两本书时，我发现这两部书实际上很难懂。这两部书的内容范围广泛并且用的是比较研究方式，充满了隐喻的暗示和烦琐的变换，它们和我那时迫切想要欣

赏的其他著作不同，似乎属于一种不同的学术类型。尽管我在理解书中的观点时屡次遇到困难，并且对书中的辩论、晦涩难解处以及伪装的常识感到气恼，但我最终还是发现这两部书都是有极大吸引力的。其中的一部是列维—斯特劳斯的《原始精神》，这部书已列入经典著作，在下一节对这部书要进行较详细的讨论。另一部书就是玛丽·道格拉斯的《纯净与危险》。尽管这部书激起了大量的、对像动物与身体象征这样的论题进行了研究，然而道格拉斯却还一直是个默默无闻的人物，也不像列维—斯特劳斯那样，她一直没有成为争论和解释的中心人物。

然而，在这两个学者对宗教象征论的结构性的研究中，他们两人之间的明显相似之处对读过这两部书的所有人来说都是显而易见的。因为这两部书的主要论题都是这一观点，即“原始的”各种文化是在概念的基础上统一起来的。道格拉斯讲到了一种“无差别的”世界观，她提出，我们现代人在象征活动的很多专业领域中工作，而对“原始的”文化来说，“象征活动的领域就是一个”。正像我们将要看到的，列维—斯特劳斯也强调了同样的思想，他指出，很多原始文化在他们的各个层次的“分类”之间并没有明显的分工——这也是他们处理生物世界和社会世界的方法。此外，这两个学者都不像弗雷泽那样关心所谓的原始思想与科学的区分，他们提出，对很多原始人来说，他们的仪式和象征产生了一个有象征含义的和一致的宇宙。这两个学者的总的观点确实是明显地相似。

然而，列维—斯特劳斯主要关心的是使图腾崇拜的概念非神圣化，而道格拉斯在《纯净与危险》一书中所注重的是通过参考一个社会的整个思想结构，来解释褻渎规定和食物

禁忌现象，这样，她基本上是没有背离杜尔凯姆的观点。对列维·斯特劳斯来说，谁也不能对诸如现实的哪一个“层次”，或对作为象征体系基础的体验，或对除了一种形式结构的归纳外，是否所有的归纳都是可能的或可行的等等做出非常肯定的解答。然而，在道格拉斯看来，启示是显而易见的（即使在个别文化中是含蓄的），因为她和杜尔凯姆一样，都把社会规则的结构看作是象征的和宗教的现象的根本基础。由此还导致了另一个主要的区别。道格拉斯关心的是含义—语义学，而列维·斯特劳斯关心的是文化—符号学的“语法”。前者的含义—语义学有些实质内容，而后者却没有，这导致了很多人包括道格拉斯她自己，都对列维·斯特劳斯研究的干瘪的形式主义进行了批判。这也就是为什么人们总是把列维·斯特劳斯的结构主义与精神分析的性欲丧失观点相提并论的原因，同样也是为什么《纯净与危险》的主要议题——体验、性和道德，在列维·斯特劳斯的著作中唯独寻觅不到的原因。

玛丽·道格拉斯是在一所天主教修道院接受的教育，在牛津大学获得了政治经济学学位后，她曾在殖民部工作过一段时间。由于她对人类学产生了兴趣，她又回到牛津大学继续学习，然后到了扎伊尔在来勒人当中从事实地研究。《纯净与危险》一书出版于1966年，主要介绍了对褻渎和禁忌概念的一种分析。虽然这部书涉及面很广，依据的材料取自于好几篇人种学的文章，但是她的分析却主要集中在对两种民族的文化讨论上，即早期的希伯来人和来勒人，当然，她还广泛吸收了她的前辈埃文斯—普里查德的研究成果。

道格拉斯对早期人类学者尤其是罗伯逊—史密斯、弗雷泽和杜尔凯姆的某些著作进行了一次概括性研究，并以此作

为她的讨论的开端。她迫切要反驳这样的概念，即认为存在着一个宽阔的鸿沟，它把我们自己的文化与原始人的文化断然分离。她特别反对这种理论，即“原始”人把神圣与亵渎这两个概念混为一谈。她指出，我们对宗教和巫术的研究，不应该仅仅限于“精神的”本质方面，也不能简单地区分宗教与巫术的界线，而是应该尽力比较人们对人类命运的看法和人类在自然界中的位置。因此，我们的研究应该是社会学的。

所以，为了要理解亵渎概念和禁忌，她提出先研究我们自己的有关脏的概念是很有必要的，也是很有用处的。虽然对我们来说，防止脏的玷污与其说是个宗教问题，倒不如说是个卫生和美学方面的问题。然而在我们的文化中，它却起了类似于原始文化中的仪式禁忌作用的一种作用，因为脏是“一种系统的安排和事物分类的副产品”。这样，她提出禁忌——“关于区分、净化、划分和对违者惩罚的思想”——就必须把制度强加在一种内在的不干净的体验上，以此作为禁忌的主要功能。她特别提到了萨特在他的著作《存在与虚无》中对粘性物的讨论，和费斯廷格（Festinger）关于认识的不和谐的研究。她还对各种应变方法进行了讨论，用这样的方法，各种文化就可以应付模棱两可的现象和异常的事件，例如，双胞胎或畸形婴儿在刚一出世时常常就被弄死。

关于食物禁忌，下面的引文（涉及来勒人）清楚地表达了她的一般思想：

某些动物……适合于男人吃，另外一些适合于女人吃，还有一些是适合于小孩吃；适合于孕妇吃的动物也另有规定。剩下的动物则被认为是完全不可食用的。按照他们的分类体系，那些被他们排除在外的，不适合男人或女人食用的动物，结果证明都是无法按类明确归档

的动物。他们的动物分类法把黑天活动的动物与白天活动的区别开来；把地上活动的动物（鸟、松鼠和猴子）和地下的区分开来；水中的和陆地的也有区别。按如上分类法不能明确归档的那些动物都被认为是种种畸形的动物，并且都被认为是不可食用的。

据此，她提出了一种非常类似于利奇的理论。为了说明她的论点，她重新研究了《圣经》学问中的“古老难题”，即在《圣经》的前面几个章节中提出的饮食规定。在创世纪的创世过程中，一个由三方面地上领域组成的粗略草图被概括出来，即（1）被上帝称作大地的“干地”，（2）创世主把汇集在一起的水称作是“海洋”，还有（3）“在大地之上的一片开阔天空”后来被称为天空。这样的一个草图很容易使人联想到安达曼岛居民的宇宙论体系。在这种体系中，宇宙也是由三方面即天空、陆地和海洋构成的。有意思的是，这三方面领域都各自与一种特殊的“活动生物”联系起来，这种生物是创世主按年代顺序创造出来的。陆地上生活的生物又被细分成“兽”和“爬行类”。

在莱维蒂人的和多特罗诺米人的饮食限制（不干净的动物）表中，也有与这种分类草图相一致的内容，这些限制大致分成四类。在每一种类中，干净的和脏的动物都有规定。这在下面这段文字中有清楚的规定：“这是对兽的规定，也是对禽的规定，还是对水中活动的每一种生物的规定，并且也是对地上爬行的所有生物的规定，制定这些规定就是为了区分干净的动物和脏的动物。”我们可以依次讨论这四个种类。

（1）“在水中的所有生物”。在这一种类中，对禁食鱼类的确定是很简单的。希伯来人认为只有典型种类鱼才可食用。正如莱维蒂人所写的，“水中的生物，只要是有鳍和鳞的

都可以食用……而所有那些没有鳍和鳞的生物，在你看来也一定是令人生厌的”。

(2)“禽类”。在《纯净与危险》这部书中，道格拉斯忽视了这一种类，因为她提出，它们只是被命名了而没有被描述，并且它们的名称也是大可怀疑的。这当然是符合实际情况的，因为在钦定本的《圣经》中所给出的名称与修订本的名称大相径庭。《圣经》的译者肯定不会是禽学家。不过，从下面列举的禽类中，我们可以对摩西经文中所禁止的种类有个大概的估计。它们包括如下禽类：

- \ 有颌毛的秃鹭
- \ 埃及秃鹭
- \ 鸢
- \ 通常所说的“鹞”，不过更像一个猫头鹰
- \ 海鸟和海鸥
- \ 古埃及人的灵鸟
- \ 苍鹭
- \ 鹳
- \ 巨鹰
- \ 戴胜科鸟
- \ 渡鸦

从中我们将看到，所有这些禽鸟或者是食肉鸟或者可能是食腐鸟，其中有两种——灵鸟和戴胜科鸟被埃及人认为是神圣的。这些禽鸟还可能被认为有食腐习惯。实际上，戴胜科鸟的巢是血腥味十足的。

这里值得指出的是，有些鸟，尤其是斑鸠和小鸽子被用作仪式上献祭的动物，特别是在赎罪仪式上，或在麻风病患者的净化仪式上，或在为正行经妇女办的仪式上。

(3)“兽类”。《圣经》上说：“这些是陆地上所有兽类中你们可以吃的兽类：所有有蹄的兽类，有的是分趾蹄的，有的是反刍的。”《圣经》还规定骆驼、蹄兔、野兔和猪都是不干净的，并且也都是禁食的，因为它们不符合这个分类图示。

多特罗诺米人把可食用的种类列表如下，并且附带修订本的对应译名：

钦定版	修定版
牛	牛
羊	羊
山羊	山羊
公鹿	鹿类
獐	羚羊
麋鹿	大羚羊
野山羊	努比亚大角羊
野牛	羚羊
小羚羊	山羊

值得指出的是，表中列举的很多种类，现在都成了稀有的沙漠动物，并且受到了保护。尽管道格拉斯提出，希伯来人就像放牧者一样，可能还不曾品尝过野味的美味，然而在《圣经》中所记载的与道格拉斯的这一提法并不相符，因为书中有很多地方都提到设陷阱捕捉野味。

莱维蒂人还提到了在兽类当中“凡是靠爪行走的种类”也属于禁食之列，只不过书中有关段落并没有更细的描述。

(4)“爬行类”。相关的段落指出：“在地上爬行的那些爬行类当中，以下这些种类的动物对你来说都是不干净的：黄鼠狼、老鼠、龟类；雪貂和变色龙，还有蜥蜴，还有蛇和鼯鼠。在所有的爬行动物中，这些种类对你来说是不干净的。”

这里所列举的很明显都是指的大多数蜥蜴族和小的啮齿动物。道格拉斯提出，这一类动物是由那些“有手而不是有前脚的生物组成，它们与正常动物不同，是靠它们的手来行走”，然而这些动物还被看作是“爬行类”，它们被单独列举，与道格拉斯所指的另一类动物（在《圣经》中未特别指出的动物）区分开来。很少有人会认为蜥蜴长有爪子，还有鼯鼠，道格拉斯认为它的前脚“长得怪模怪样的，就像手一样”，这很明显是个误译，因为在巴勒斯坦就没发现过这种动物。显然，这一段落正如很多《圣经》评注者所推测的那样，所指的只不过是典型的哺乳动物。

现在转回来再看道格拉斯的分析：首先值得指出的是，她既不满足于对莱维蒂人的禁食规定的零碎解释——试图用很多因素来解释规定限制，并且对她称之为的“医学唯物主义”，即把宗教和象征论归纳为是卫生方面的和物质利益的问题也不满意。关于“医学唯物主义”有一个例子，是马文·哈里斯（Marvin Harris）就在印度发生的吃圣牛这一现象而对禁忌作出的阐述。在他对“猪之谜”的讨论中，哈里斯旗帜鲜明地捍卫了摩西·迈蒙尼兹（Moses Maimonides）的唯物主义理论。道格拉斯认为他的理论是典型的医学唯物主义的研究。此外，道格拉斯也不愿意步罗伯逊—史密斯和很多《圣经》学者的后尘，她不愿意和他们一样也认为禁食是非理性的。在《纯净与危险》一书中提出并在以后的论文中进一步发展的她的阐述，被包括在下文中。她提出：

希伯来人有一种非常简单的分类。这种分类以行为活动为基础，把有生命的动物分别归属于三大类中的一类，并且选择了某种形态学的标准，也就是把生活在每一类中的动物的形态上最常见的共性作为标准。这个分

类排斥了那些属于不正常的动物，不论是那些介乎于两类之间的动物，或具有另一类成员的明确特征的动物，或缺少本类明确特征的动物。任何一种被这个分类排斥在外的有生命物都是不能摸也不能吃的。

两条腿的禽类用翅膀在天空飞翔。有鳞的鱼类用鳍在水中遨游。在地上，四条腿的动物蹦跳、跳跃或行走。任何一种生物，如果它不具备它自己那一类的共同的活动方式，那它就是背离神圣的。

不过，从对她的理论所进行的批判性研究中，我们不难看出，事实上按照她所概括出的分类法，没有几种哺乳类或鸟类是不正常的。莱维蒂人所列举的绝大多数鸟类都符合所要求的形态学标准。这样的话，再用其它种类动物的标准来衡量，那它们一定都是不正常的了。它们大部分是食腐鸟或食肉鸟这一事实，可以被解释成它们是不正常的，但这种解释并不是从生态学领域而是从它们侵犯了人类范围这一角度作出的。它们违反了自然——文化这个二分法。“兽类”同样也很难符合她的生态学纲要。按照道格拉斯的观点，任何靠四肢运行而不是爬行的动物都符合地上生活型；这种动物具有适应环境的“专门的推进方式”。在所有的他们都知道的四足动物中，既然只有 10 种被多特罗诺米列举出，并且被希伯来人认为是可食用的，那么道格拉斯或者必须承认那些为数众多的被摩西禁律归属为是“令人生厌的种类”并不是非正常的——这样一来她的论点还是没有得到证实——或者它们都是非正常的。在这种情况下她还必须准确地告诉我们是用什么方式把狼、豺、猪、野兔子、蹄兔、獾等等都划分成是令人生厌的种类。因为它们不“反刍并且长有分趾蹄”，就把它们说成是不正常的，这种提法显然也是无济于事的。这

样，把可食的这一类（有 10 种）划归为大地的组成部分，其他的每种兽类都是不正常的。关于猪，事实上她确实提到了它，她指出，“猪被看作是不干净的唯一理由就是它未能进入羚羊这一类”。假定说，如果豺有分趾蹄并且反刍，那么它也会被认为是可食用的。附表概括了与“大地”领域有关的动物：

大地领域的陆上动物

圣经中专门列出可作为食用的	兽类		爬行类	
	令人生厌的 (暗指的)	令人生厌的 (专门指出的)	令人生厌的 (专门指出的)	令人生厌的 (暗指的)
牛	狗	猪	黄鼠狼	蛇
羊	狮子	野兔	老鼠	蝎子等等
山羊	豺	蹄兔	蜥蜴	
鹿	狼	骆驼	壁虎	
瞪羚	狐		巨蜥	
大羚羊	獾		臭鼬	
曲角羚羊	豪猪			
野山羊				
直角大羚羊				

因此，我们必须得出结论：为了支持她的论点即归属为不正常类别的动物是被禁忌的种类，道格拉斯对莱维蒂人的令人生厌物进行了分析，然而这种分析所提供的证据却是软弱无力的。对她的研究《纯净与危险》所提出的批判指出，她忽视了希伯来人的社会活动。在反驳这种批判中，道格拉斯讲到，这样的批判是对这部书的整个精神提出异议。确实

是这样的，因为道格拉斯紧紧追随杜尔凯姆，他们把社会的建制看作是在解释宇宙论信仰中具有头等的重要性，尽管她对莱维蒂人的禁忌的分析纯粹都集中于希伯来人的思想体系。在以后的论述希伯来人的文章中，她曾试图纠正这些缺点，并且就像利奇和坦比亚（Tambiah）一样，对关于在动物种类与圣经中明显的社会关系之间的类比，她提出了一些很有意思的思想。

在她的“译解膳食”一文中，道格拉斯提出希伯来人大致把动物分成三类：一类被认为是可食用的并且适合放在祭坛上（作为祭品）；另一类在世俗领域内被认为是可食用的；第三类就是被认为不干净的也是不能食用的。这种分类通过所附图示可以得到更清楚的解释。

希伯来人的动物分类

	鸟类	兽类	爬行类	水族类
可食用，适合放在祭坛上的	鸢	牛		
	鸽子	羊		
		山羊		
适合于饭桌上的	麻雀	鹿	蚱蜢	
	鹌鹑	直角大羚羊		
	蝉			典型鱼类
不干净的不可食用		瞪羚		
	猫头鹰	骆驼	蛇	虾
	鹰	蹄兔		
		黄鼠狼	儒艮	
	秃鹫	猪	蜥蜴	

正如一位评注家指出的那样，在早期希伯来宗教中，献祭所起的重要作用是不能被夸大的，因为它组成了仪式的主

要部分。如我们已经看到过的，罗伯逊—史密斯认为，在这种献祭背后的主要思想，并不是简单地向神奉献一份礼物，而是一种神和人的相互交往活动。在这种活动中，神和他的崇拜者通过一起分享神圣祭品的血和肉实现了结合。还需要特别指出的是，在献祭中所用的一句最有特点的话就是“要求赎回”——也就是像过去那样，又恢复了乞灵人可以自由接近耶和华的能力。动物在这样的仪式中起到了一种关键作用，以下这些方面都是重要的：

(1) 为献祭所提供的动物必须是“无斑点的”（因为整个这个动物在祭坛上要经过烧烤后被大家吃掉），并且还要是雄性的。这样，有伤的和得病的动物就都不适合作为献祭品。

(2) “头生的”动物总被用来作为神圣的祭品，耶和华说：“人类和兽，他们都是我的造物。”

(3) 用作献祭的动物应该只能是家畜，或者有可能是一只斑鸠。罗伯逊—史密斯指出：“鹿、瞪羚和其他种类的野味，对希伯来人来说只能食用而不能当作祭品。”

(4) 献祭仪式上用的动物的脂肪和血被认为是属于耶和华的。一个重要段落这样写道：“这个动物的生命就在于血液；我在祭坛上把血液赐给你们就是为了赎回你们的灵魂……所以我对以色列的孩子们说，你们的灵魂是不会吃血的。”而且，所猎取的任何干净的动物或鸟也一定会把它的血液都流淌到地上并且用上掩盖起来。

(5) 可以相信，作为祭品的动物的肉被认为是神圣的或圣洁的，并且只能供仪式上的干净的人食用。

(6) 所有家畜都要按献祭程序来屠杀，并带到“犹太人聚会的圣堂”，把被屠杀的动物作为一个祭品奉献给耶和

华。在献祭过程中，祭司“把血洒在祭坛上”，这种地方都被认为是神圣和圣洁的。

在这个范围的对立面上，从仪式价值的角度来看——道格拉斯使用的是“神圣等级”——都是不干净的动物。谁要是接触了这样的动物，则在整个白天都被认为是不干净的。不干净的动物有传染疾病的特性是由这样的事实证实的，即死在木船上、皮子上或衣服被褥上的动物，把这些东西都弄脏了。不洁净的概念与希伯来人社会生活的其他方面有关。一个妇女在生下小孩后的一个星期内都被认为是不干净的，不让接触任何“圣物”也不让进圣堂。这样的看法和限制基本上也同样适用于月经和麻风这样的情况。

古代以色列人认为他们自己是亚伯拉罕的后代并且与耶和华有一个契约，正如考夫曼（Y. Kaufman）所说的，古代以色列人的民间宗教区分出了两个王国，耶和华的国度（圣地）和不干净的外邦。阿摩司书（Amos）曾对阿马吉亚（Amaziah）发出警告，说他可能死在一个“污浊不净的国家里”。这不仅反映了古代以色列人对异族通婚的严厉规定，而且也说明了他们的普遍看法，即其他文化的国家都是不干净的。

此外，还有各种与祭司和圣堂有关的规定。首先，莱维蒂人被当作是代表了以色列“头生的”一批人，并在献祭中为耶和华服务；祭司只限于从阿龙（Aaron）的儿子们当中挑选，从这个莱维蒂人的部落里被确定下来。只有那些没有“任何斑点”或身体上没有任何残疾的莱维蒂人才能成为祭司，并且他们还必须遵守严格的规定，比如必须娶处女为妻，不能接触死尸等等，其目的是为了 avoid 亵渎他们的作用。

其次，献祭的地点被认为是神圣的，正如道格拉斯所写的，任何不干净的人或道德上有罪的人都不能进入这个圣堂。

《圣经》中的这种资料，被用来作为说明道格拉斯所曾令人信服地描述过的各种类比的背景材料。动物与社会种类之间的对比当然是明白易懂的。动物中只有家畜才被归入受契约的支配，并且只有那些“没有斑点的”动物才适合于当作祭品；此外，要成为神圣的祭品还必须是“头生的”。同样地，只有身体上没有斑点的莱维蒂人才能成为祭司，他们还被认为代表了以色列的头生的一批人。这种关系可以表达如下：

	逐 渐 纯 净 →	
	受契约支配	没有斑点或头生的
人 类	古代以色列人	莱维蒂人（祭司）
动 物	家 畜	作为祭品的动物

在下面的这个表里更进一步表达了类比，不过，要想得到对各种在圣经中出现的类比能有一个同样清晰的概括，我们最好还是引用道格拉斯的话：

我们对圣堂与身体之间的宗教含义是糊里糊涂的，对这种宗教含义的社会意义也是一无所知。这就需要重新提到我以前（在《纯净与危险》一书中）对禁食的肉类所做的分析，这将有助于我们对圣堂与身体之间的密切关系及其社会意义的评价……在对关于纯净的价值和对不洁净的排斥这方面的立场上，它们每时每刻都是协调一致的。就对全部生物的一般分类来说，纯净本身指的是种类的纯粹……而就单个生物来说，不洁净指的是有缺陷的、破碎的和流血的生物。通过对体形完整健全

的评价，我们就可以了解到认识上的界线的神圣性。健全的身体类型是与完美的、与世俗领地泾渭分明的圣堂、祭坛和圣所相一致。就其社会意义来讲，这种泾渭分明的分界线意味着希望之乡（上帝赐给亚伯拉罕的地方——迦南）的来之不易的和奋力保卫的疆界线。

道格拉斯否认了这是把饮食规定归纳成政治事物的一种归纳性分析；然而她常常把社会关系看作是象征体系的主要基础，特别是在她的两部主要著作《纯净与危险》和《自然象征》中表现的尤为突出。她分析的这些相应现象在附表中得到了表达。

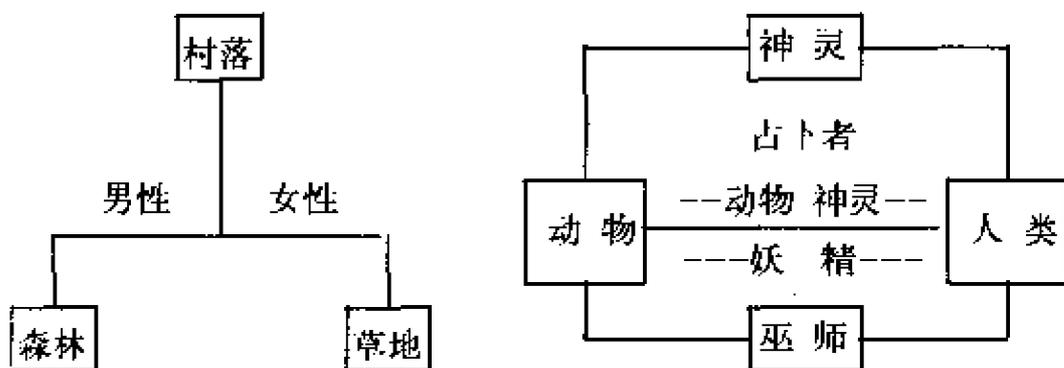
动物、人类和生态学各种类之间的相应关系

	不干净的	世俗的	神圣的
动物种类	令人讨厌的动物	可食用的种类	作为祭品的动物
人的种类	外邦人	古代以色列人	莱维蒂人（祭司）
生态学种类	其他文化的国家	古代以色列人的国家	圣堂

我刚略述过的象征解释的形式，转移了讨论的中心，使它不再侧重于饮食禁忌；然而这却是《纯净与危险》一书中所包含的一个思想发展，这表明道格拉斯试图要显示出关于身体的思想是有象征含义的一面。她写道，不干净的动物被用做类比是为了表达对社会秩序的一种普遍看法，因为“活着的生物体的结构要比门柱和过梁能更好地反映复杂的社会形式”。在反对布鲁诺·贝特尔海姆（Bruno Bettelheim）和诺曼·布朗（Norman Brown）的精神分析的理论过程中，她研究了犹太人的关于不干净物的思想，并提出了对身体界线的关注，“表达了对团体界线的威胁”。同样地在对种姓制度的讨论中，她认为种姓制度也是一种“象征体系，它是对身体的想象作基础，它主要关心的是一种社会种姓的

安排顺序”。她提出，如果我们把身体作为社会的一个象征来认识它，那么我们就可以理解关于不干净物的规定了。在《纯净与危险》的最后一章中，她甚至断言：“身体……为所有的象征论提供了一个基本的纲要。可以说，几乎所有的不干净物都有某种主要的生理学的来源。”

在把关于不干净物的规定和饮食限制与人们在概念上和象征意义上构建他们的环境所应用的方法联系起来的过程中，道格拉斯发现了一片丰富的理论矿脉并提出了她的见解，她的这些见解在很多方面都先于列维—斯特劳斯的观点。显然，她的分析也超越了弗思（Firth）的观点，使我们大开眼界。弗思认为，禁忌是与那些对社会秩序有意义的物体和活动有关的，并且“属于社会管理的一般体系”。所以，我将简短概括道格拉斯对来勒人的主要的象征种类和他们的“调解”概念所做的分析，以此来作为这一讨论的结论。这些主要的种类通过以下的图表来表明。



在这两个图解中所描绘的主要对比如下所述：人类—动物，男性—女性，森林—村庄。但是，具有意义的是那些从一定意义上说是在形成对比的领域之间起调解作用的领域和种类的存在。

神灵在人类与动物世界之间调解，其结果使得仪式能按正确方式进行，人们的关系变得和睦，并且男人在狩猎中可以猎取更多野味，女人们可以象动物一样多生育。同样地，草地、花园在村庄与森林之间形成了一片中间地区，而占卜者却可以调解人类与神的领域之间的关系。除此之外，道格拉斯还提出，在人类与动物之间有两种“起调解作用的桥梁”，一种是为了邪恶目的，另一种是为了善良目的。关于前者，她写道：“危险的桥梁是由那些开始是巫士，后来不再忠诚而变为邪恶的人架设起来的。他们背叛了他们自己的种类而跑到了猎物一边，和狩猎者周旋，与占卜者作对以实现死而不是治愈的目的。他们跨越到动物的领域同时又使得某些动物能从动物种类转进人类的领域。”

当然，更有意义的是，那些转入人类领域成为妖精的动物往往是食肉动物，它们窜入村庄领域以寻找家畜。值得指出的是，在传统的关于巫术的文学里，巫士常常用模棱两可的语言，或者用象征着相反的道德规范的语言来描绘。道格拉斯继续指出，巫士、孪生一对的占卜者（一种特殊崇拜的成员）和穿山甲都是人类与荒野（森林）之间的调解者，因为他们相对于人类和森林领域来说都是不正常的。但是这些种类似乎有可能成为这两个领域之间的能起调解作用的因素，因为他们已经跨立于这两个领域之间。正如道格拉斯指出的，双胞胎“破坏了正常的规范”并且是“不正常的”，因为“孪生”这一现象对来勒人来说基本上是一种动物特征——多产，这样，孪生一对就能在神灵与人类世界（作为一对占卜者）之间进行调解。

所以，正如道格拉斯强调的那样，在来勒人的象征论中，在三种主要的种类——动物、人类和神灵之间存在着——

种微妙的相互作用。按照仪式要求挑选，根据各种禁忌规定，再考虑到起调解作用的因素，这样就产生了占卜者和有神性的动物。在这种象征“体系”中，被认为能起主要作用的动物当然是穿山甲，它有充分理由并且是当之无愧地在他们的象征论中占据一个关键位置。一方面，它是一个有神性的动物，由于它的鱼状鳞片 and 打洞的习惯及相关的特点，它作为一种仪式上用的动物，有一群主要的崇拜者。另一方面，来勒人很难把它们分门别类，他们认为穿山甲生育后代的方式几乎和人类的方式一样，并且它们也不怕人类。这样，穿山甲的仪式意义对我来说似乎是与它在来勒人的象征分类的体系中所占据的位置是一致的，而不是与它的像一个“多鳞的鱼状怪物”这样的畸形样子相符。

尽管她对宗教象征论的解释方式，表明了一种强调结构类型的倾向，然而道格拉斯也意识到了，每一种社会都是建立在矛盾上的，并且所有的社会种类和界线由于选择（改革）、由于违约（因此有了社会的约束）或由于必然性而变得不再泾渭分明了。但是鉴于她受杜尔凯姆学说的影响，她很难会把宗教象征论解释成唯心主义的象征论，并且在她的最新发表的论文中（与《纯净与危险》形成对照），象征论的“含蓄的”含义并不是直接与政治力量或与社会管理体制相一致。

《纯净与危险》一书还表达了杜尔凯姆关于对象征论的解释这方面的两种思想倾向：（1）结构主义的倾向，这种倾向的典型范例就是道格拉斯试图参考一种“分类体系”来认识饮食禁忌；（2）社会结构的倾向，这种倾向假定了“社会”是用仪式象征论表达的统一体，并且仪式种类与社会秩序之间的关系仅仅是隐喻的。对后面的这种研究倾向，道格拉斯在

她的研究《自然象征》一书中又予以发展了。对这部书我将在下一部分讨论。为了对这部分做出结论，让我们简略地研究一下《纯净与危险》一书中所表达的带有普遍性论点的某些界线。

在她对“原始世界”的讨论中，玛丽·道格拉斯提出，我们必须面对这样的问题，像为什么某些原始文化“对不洁物很在意”，而我们自己的文化相比之下对不干净物的意识却很淡薄。她写道，必须做出某种努力以便能有效地区别出“原始文化与当代文化”之间的差异。正如我将要在后面探讨的，这种两分法的分类是不大对头的。道格拉斯也注意到了使原始人似乎要比他们的实际情况更神秘和使“文明思想比它的本来面目更有理性”的危险性。在这一点上，她重复了埃文斯—普里查德对列维—布吕尔的批判。她甚至把埃文斯—普里查德对阿赞人的研究，评论为是把集体表现与社会建制联系起来的首次尝试，或者说是一种分析方式，埃文斯—普里查德对拉德克利夫—布朗提出指责所使用的就是这种分析方式。道格拉斯认为，为了要认识原始文化，我们必须遵循杜尔凯姆的分析方法，并且要认识到，正因为一直存在着社会建制的演变——机械的和有机的整体——所以“在思想的王国里也一直存在一种相应的运动”。所以，西方文化与原始文化之间的区别并不是我们有更多的科学技术或缺少象征主义，而是我们的概念思想没有用一种包罗万象的宇宙论统一起来。她写道：“我们的体验是零散的，我们现代人是在象征活动的很多不同的专业领域从事活动。”相比之下，原始人的文化思想却是统一的，“所有他们的体验的来源和背景都是相互重叠和互相渗透的，几乎他们的所有体验都是宗教的。”他们的仪式“产生了一个单一的、象征性一致的宇宙”。

或者，正如她在她的论不干净物的文章中清楚表达的那样，“原始世界观中的不同因素是密切结合为一体的；社会结构的各个种类用一种单一的、象征性的统一体把宇宙包揽无遗”。她把这描述成是一种“无法区分”的世界观。这导致她提出，基督教就像其它世界性宗教一样，也不能被列为是“原始的”，因为它随着社会日益复杂化而具有了一种更“特殊化的”作用。

这种阐述与贝拉（Bellah）和列维—斯特劳斯的著作有共同之处，和早期的学者如博斯（Boas）和劳拉·汤普森（Laura Thompson）的研究也有类似的地方。因为贝拉是根据一种从紧密的向有区分的象征体系演变的理论来论及宗教进化的，还有列维—斯特劳斯也提出，原始人对分类的各个层次之间的明显区别，并没有任何概念。尽管他们的这种阐述为研究提供了重要指导线索，但它并不是没有问题，之所以这样说其理由如下。

首先，这种阐述认为，只有原始人的宗教体系才有一种统一的或宇宙论的意义，而这是站不住脚的。虽然拉德克利夫—布朗早就提出过，所有的宗教都有一个把宇宙作为一种道德秩序的概念，并且白尔杰（Berger）甚至把宗教定义为是一项人类的事业，一个神圣的宇宙就是靠它才得以建立，然而真理大概就存在于这两个极端之间。在某些文化中，宗教确实是试图要把整个宇宙想象成是充满人类意义的，这样也就建立了一种“包罗万象的神圣秩序”的概念。但在其它文化中，宗教思想很明显却有一种更有限的范围。在宗教分类方面可能存在着明显不足。宗教象征论的“范围”，用克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）的话说，可能是更狭窄。从这种意义上说，佛教与多贡人的宗教是相似的，而某些部落

文化，正如我特别讨论过的南印度的情况，却没有复杂的宗教象征主义。格尔茨实际上在这一方面把摩洛哥与印度尼西亚的这两种宗教体系做了一个很有意思的对比——这两个体系均属于伊斯兰教。他指出，在印度尼西亚，几乎所有事物都“带有玄学含义，整个日常生活都有这方面的一种微弱的超验属性”，而在摩洛哥，正如在西方文化中一样，宗教只是在“一些行为界线很分明的范围”才是起有效作用的。

在后来的一篇文章里，她探究了原始人普遍都有一种宗教倾向这个现象——“虔诚敬神的原始人”的神话——道格拉斯认为，可能有程度上的区别，到了一定程度，象征体系就会形成并具有统一的内容。她写道，问题在于“是否部落社会依赖于创造出有含义的包罗万象的宇宙来支撑他们的社会现实，或是否并不存在那些“与不完全的解释体系和睦相处的”部落社会。这篇文章是对《纯净与危险》一书的指导思想的重要修正。

其次，正如道格拉斯指出的，在社会建制的划分与一种统一的象征体系的组成部分之间并没有明显的相互关系。确实，具有高度劳动分工的一种社会（有机统一体）——印度社会——为道格拉斯提供的就是她对褻渎行为的某些最好的说明。正如我在前面提到过的那样，象征分类实现它们最华丽和最复杂的阐述，并不是在部落文化的社会中完成的，而是在早期神权统治的社会中诞生的。在原始社会形成的象征主义，由于早期农业文明时期文字和国家建制的出现而达到了它的鼎盛时代。

从一定程度上说，在部落氏族群体中，提供“象征产物的主要来源”是亲属关系体系而不是宗教；而在神权统治的国家中，象征主义主要是由宗教提供的。此外，正如萨林斯

(Sahlins) 指出过的那样，我们决不能忽视这样一个事实，即在西方社会中，经济在很大一个程度上像一种意识形态体系一样，具有象征的和文化的意义。通过市场途径而实现了同文化的结合。这样，概括说来，宗教和分类的象征主义是在神权统治的国家里而不是在部落群体中得到了最充分的发展并被当成意识形态的体系而得到利用。

第三点，道格拉斯认为，在原始群体中“几乎他们所有的体验都是宗教的”。她的这一提法是值得怀疑的，正如格尔兹和莫里斯·布洛克（Maurice Bloch）所曾指出过的，在这方面，宗教的态度只是零散地为人们所接受，因为在绝大多数情况下，人们都是生活在一种具有“注重实际的”现实主义的认识世界中。这就正如格尔兹所写的，“宗教象征的实际应用……是发生在特殊的背景中和在特别的仪式下”。要把宇宙论的思想体系与意识或与原始思想等同起来的想法，一般说来是不对头的。布洛克甚至提出了，有两种文化的方面，有两种交往的形式，一种是关于实践活动的并且是建立在普遍的时间和认识的概念基础上的，另一种是关于认识的仪式形式，从文化上说这种仪式形式是特殊的现象，并且这种形式还假设了一种“无时间性”的静止的秩序。

对象征的解释

在近几十年的时间里，已经有了大量的关于象征论的研究，既有人种学的又有理论方面的。荣格和伊利亚德的著作已被重新发行，一些重要的人类学著作也已出版。在这一部分，我将简略概括一些为解释象征主义而提出的研究。不过，我首先必须要把象征这一概念的含义确定下来。这不是轻而易举的，因为正像埃德蒙·利奇所说，关于象征问题的专业文献简直是太多了并且有的已有几百年的历史了。或许我们可以以恩斯特·卡西雷尔（Ernst Cassirer）和其有意思的研究《论人类》为开端。

和列维—斯特劳斯一样，卡西雷尔也把语言和象征论看作是文化的基本特征，由此受到推动，进而把人类这一类种定义为是有动物象征含义的。卡西雷尔指出，由于有了象征交流的形式，人类的整个生活就发生了根本性的改变；与其它的动物相比较，人类现在不仅是生活在一个更广阔的现实里，而且还“生活在一个现实的新的方面中”。所以卡西雷尔认为，象征表示是人类意识的主要功能，是我们认识全部人类生活：语言、历史、科学、艺术、神话和宗教的基础。他说，象征主义由于它具有普遍性，所以它是一种理解人类文化的“秘诀”。有意思的是，虽然他和列维—斯特劳斯一样，都强调原始人的思想并没有把生活划分成不同的方面和领域，然而，对卡西雷尔来说，这种一致性是综合的并且

是一种感念，而不是分析的 and 认识的。他认为神话思想是象征的并且基本上是非理论的。

在这部研究中，卡西雷尔对人类文化的各个方面——语言、艺术、历史、宗教和科学提出了他的看法。所有这些都被认为是“一种象征世界”的各个方面，并且所有的方面都以他提出的符号与象征之间的区分为转移，而符号和象征又被看作是属于两种不同的论述领域。符号是属于存在的物质世界，它是一个“执行者”，在符号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”，是一个“发指令者”，并且是属于人类的含义世界。这样，人类知识说到底象征性的。对卡西雷尔来说，宗教与科学之间的差别就是：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”。

最近有两篇关于象征论的研究文章，对这种由早期学者提出的基本的区分提出了更精细的论述，只是所用的术语有时前后不一致并且常常混淆。雷蒙德·弗思（Raymond Firth）主要继承了皮尔斯（Pierce）的理论，他把四种不同的符号做了区别。一个标记是一个符号，事实上它与它所表示的事物有直接的关系——从部分可以了解整体，从特殊可以通晓一般。比如一头狮子的脚印或一堆大火的浓烟（意即从脚印可得知是狮子或从浓烟可得知是大火——译者注）。一个信号被认为是一个标记的能动的方面。一个雕像是一个符号，当一种感官——雕像之间的关系需要指明或要求做出解释时，这种符号才被使用：例如，一只狮子的雕像是类似偶像的。最后，一个象征也是一种符号，它有一系列复杂的相关物，但是在符号与客观的被表示物之间不存在直接的关

系或相似处。这种关系是建立在习俗基础上的并且看起来可能是武断的。例如，狮子是勇敢的象征。

埃德蒙·利奇提出了一系列相类似的区分，并且把象征与符号看作是标记的子集。然而，利奇是用符号这个术语来指“象征物”的，其中，符号与它所表达的事物之间的关系是接近的（从部分到整体）并且主要是转喻的，而不仅仅是以隐喻为基础的一种武断联想。对利奇来说，可以举皇冠作为符号的一个例子，皇冠代表了君权。利奇提出这些分析性的区分，就是为了要提供概念性工具，其最终目的是为了对象征体系进行结构分析，象征体系包括神话、巫术和宗教。利奇与弗思不同，他把两种类型的象征论作了区别。一个符号表达了一种内在的关系，在一定意义上说，符号与被象征化的事物都属于同样的文化背景，这种关系是转喻的。他特别提到，自然的标记遗留了同样种类的关系。另一方面，一个象征代表了属于一种不同文化背景的一个整体，并且这种关系是隐喻的。利奇提出，旋律与和声、转喻与隐喻都表达了同样的对比。利奇是位很有意思的学者，之所以以他为起点来开始概述各种对象征论的研究，不仅是因为他的折衷主义导致产生了很多关于这一主题的精彩篇章，而且他在著作中联结了或者至少说是强调了杜尔凯姆传统的两个主要潮流，即社会结构的研究方式和结构主义的研究态度。很难说这两种研究方式是在多大程度上符合对杜尔凯姆的经验主义的（拉德克利夫—布朗）和理性主义的（列维—斯特劳斯）解释，但利奇把自己看作是将这两种研究方式结合在一起的红娘却是肯定无疑的。然而，利奇往往认为产生理性主义与经验主义之间的区别的基础，并不是认识论而是要研究的社会生活方面。据说理性主义者是研究思想和“思维”体系，而经

验主义者却注重“客观事实”——经济和社会活动。以此为标准，马克思就是一个经验论者。利奇的研究《文化与传播》是一部介绍“结构主义的”研究方式的著作，更重要的内容体现在它的副标题上“联结象征的逻辑”。

尽管他批判了杜尔凯姆社会学的“一体化”倾向，然而，利奇对高原国家——缅甸——的政治制度的早期研究，却是用一种更严格的杜尔凯姆式的方法解释了象征主义。他还批判了杜尔凯姆的宗教与世俗之间的二分法，即仪式专门指的是那些发生在宗教范围内的社会活动。相反地，他认为社会活动落在了一个连续统一体上。这个统一体的一头是那些完全世俗的、完全功能性的、纯技术的活动；另一头是那些宗教的和技术上非功能性的活动。利奇提出，这样看来，技术与仪式，世俗与宗教并没有表明是社会活动的类型而是几乎任何种类的行为的各个方面。在这种意义上说，仪式就是一种象征说法，“说”的是关于个人或事件之类的事情；这样，以仪式为标题，利奇把握手看作是简单的交往行为——例如握手——与巫术——宗教行为联结起来。仪式是象征活动，神话只不过是它在思想王国中的伙伴。他写道：“神话与仪式基本上是一体的并且是一样的”。但是仪式活动象征着什么呢？关于这个问题，利奇是很清楚的；仪式“表示”了社会结构。他写道：“我认为，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”。他还写道：“仪式使得社会结构更明朗……这种用仪式形式象征的结构，就是那种社会都接受的，个人与群众之间‘恰当的’关系体制”。

但更重要的是，虽然利奇提出，在具体情况下，社会结构“是由关于个人与群体之间的力量分布的一套思想组成”，但他还是意识到社会结构是一种思想模式，并且在他的论述

卡金人的著作中，描述了两种结构类型之间的摆动，其中一种类型是建立在封建等级基础上的，另一种是建立在零散部落体制基础上的。然而，被认为是有弹性的和变化着的“真正的”卡金人的社会，从来没有在理论上得到认识，并且社会结构的变化也被利奇看作是“抽象的”个人积极追求他们自己的利益的结果。

这种对象征论的研究方式假定了在仪式象征主义与社会结构之间存在着一种一致性。在利奇的经典篇章“魔发”一文中就列举了关于象征论这种研究方式的一个例子。这篇文章主要是针对一位精神分析学者的提法而写的，这种提法认为，剪发是阉割的一种象征形式，在这种形式里，一般地讲生殖器是与头发无意识地被联想在一起。尽管利奇承认，头发仪式与性行为常被联想在一起，那是不同文化相互接触的结果，然而他还是强调这样的概念是与“理想社会种类”有关的典型的社会反映。他特别提到了下面的典型，这种类型在人种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

利奇所要显示的是，这种类型是与社会状况有关的。例如，在很多缅甸山区部落中，未婚姑娘留的都是短发，而已婚的妇女却是长发披肩。他还提到，头发仪式在成长仪式中也起到重要作用，它反映了这个人在通过这个社会制度所规定的各个阶段的过程中取得了进步。继利奇的“魔发”一文之后，C·R·哈尔派克（Hallpike）发表了另一篇同样论题

的文章，他的文章发展了利奇的这些思想，并且提出头发仪式不能归纳为是性行为象征的说法。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位于“外部社会”联想在一起，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，哈尔派克写道：“剪发就等于社会管制的手段”。利奇自己也曾注意到南亚的两位宗教专家萨尼亚森（Sannyasin）和布拉明（Brahmin）的形成鲜明对照的发式论。

这种对象征主义的社会—结构的研究方式是把象征与社会种类联系起来，显然，它在利奇的文章《动物种类与言语弊病》一文中也会反映出来。在这篇文章中，他试图要揭示在动物与社会种类之间用隐喻所表达的基本的一致性。现在我必须开始探讨利奇所应用的另外一种解释方式，即结构主义的分析方式。这种方式也被结合进这篇文章中，利奇的主要论点是：禁忌是种类划分之间的一种模棱两可的表达——尤其是成对的划分。利奇的研究引论《文化与传播》一书是这些思想的一种发展，并且这部书还清楚地显示出了列维—斯特劳斯对本书的结构主义倾向的影响。“思想的结构”（仪式）与“社会的结构”（社会结构）之间的明确区分不再存在了，因为这两个层次现在都被看成是一个“单一的相互作用的整体”的各方面。现在的重点是放在“连接象征的逻辑上”而不是放在象征论的基础上。然而，甚至在他的较早期的研究中，这两种研究方式也不是轻易能区分开的：尽管利奇把仪式象征主义看作是社会结构的一种反映或隐喻，然而社会结构本身还是被表达成是秩序的一种“思想”，是一种意识形态体系的一个方面。这是一个重要的见解，它把概念性思想和仪式行为描写成多少有些是独立于经济现实的；或者用利

奇的话说，文化的“交往的”和“实用的”两方面之间的关系还从未被解释过。

所以，利奇和列维—斯特劳斯一样，也把文化（或者至少是那些基本上是象征性的文化方面）描写成是交往的一种体系，他还提出，人类学家的任务就是要“解释蕴藏在象征主义中的启示”，要研究“文化形式的语义学”。他提出，因为象征用结合的形式转达含义。据此，利奇批判了弗思对象征主义的研究方式。弗思的方式是要讨论特别是关于经验的种类——头发、食物、送礼这样的种类的象征。弗思的方式还想要表明，象征的含义是与不同文化相互接触有关联的。利奇坚决主张，这样的“密码”潜在地成了具有其他种类密码的任何假定文化中的一种“转化”——也就是说，它们表明了同样的启示。利奇主张用两种基本的分析手段来解释文化的形式，“来决定符号或象征‘意味’的是哪种习俗”。

第一种分析方法是产生于利奇提出的符号与象征之间的区别。这种分析方法就是联想，也就是说，象征之间的关系或是内在的和重要的，因而也就是换喻的，或“就是”有关的，所以也就是隐喻的。这种区别是弗雷泽提出的顺势疗法巫术与治疗传染病巫术之间的区别的一种更精细的发展。利奇的这种区别提出了在体验的不同层次（密码或分类）之间存在着相符一致的关系。它还提出，如前所述可能存在一种不同密码之间的“启示”的转换（翻译）。

第二种分析方法强调了成双成对的密码，也强调了一个介乎于对立密码之间的第三种类。冯吉奈（Van Gennep）的三分法是作为一种转变仪式的普遍形式提出来的，他的三分法和利奇自己对禁忌的讨论都代表了这种分析方式。

把这两种分析方法结合在一起，也就形成了一种“逻辑”，

也就是构成了神话、巫术和象征主义基本结构的结构原则。既然社会种类被认为在象征体系中具有像其它密码或分类的同样状况，那么这种分析的问题就是，“含义”看起来纯粹是形式的，因为“启示”没有实体。例如，利奇提到了在一个有与异族通婚的父亲后代群体的社会中，每一个已婚妇女的地位都是模棱两可的。一方面，对于当地的血统群体来说，她是外邦人；她是个“外来货，所以本质上就是邪恶的，她是个发泄性欲的对象，因而是脏的”。但另一方面，后代群体的延续又依赖于她，因此，她从内在上说又是好的，可以说是成双成对的性生活的不可缺少的一方。利奇特别提到了这些对立面的和谐一致：

妻子	:	母亲
纵欲的	:	无性欲的
脏的	:	干净的
有罪的	:	无罪的

他说到，这使人想起在基督教神话中的圣母玛丽亚和爱娃之间的对比。但是，这样的神话只是在具体的、现实的关系这样的条件下才有含义。问题就在于，在这样的社会中妇女具有模棱两可的状况，而神话和对不干净物的观念仅仅是表达、或者是试图在思想上要解决真正的矛盾。

此外，这种类型的分析也有它的局限性，那就是它对成双的对立面的强调，把以下这样一个事实弄得模糊不清了，这一事实就是，很多象征不仅反映了一种复杂的等级制度，而且常常表达了最终的联合——正如在多贡人的象征论和阴—阳划分中所表达的那样。

同样令人不满意的是利奇对宗教这个概念的处理。一方面，这个概念是与所有社会关系的象征方面等同的；另一方面，它又被看作是在成对的分类中是一种起中介作用的种类。

利奇提出的这种分析方式的重要性就在于它的思想，即：象征不可能在孤立的条件下得到理解，并且即使存在着某些共同的象征主题，但并不存在普遍的象征主义。象征总是潜在地具有多种解释，并且只有当象征作为一整套的组成部分与其它象征对比时，它们才产生了含义。这样，要理解象征主义那就要详细探讨一种特殊的人种学的背景——利奇自己就对早期希伯来文化作出了一些有意思的分析。

在讨论利奇著作的过程中，我尽力描述两种对比的研究象征主义的研究方式，这两种方式都产生于杜尔凯姆思想的“象征论的”方面。首先是结构主义的研究方式，这种方式试图要描述的，是在一个既定象征体系中的基本形式结构或类型。这样的一种分析可能会像在贝都曼 (Beidelman) 的研究中那样有一种经验主义的倾向，或者他们的重点正如利奇和列维—斯特劳斯一样是更理性的和有条理的。

第二种是社会—结构的研究方式，这种方式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。此外，这种方式可能有一种经验主义者的倾向，正如在道格拉斯的著作中反映的那样（我在本章的后部分还要对此讨论），或者这种方式由于意识到了社会结构本身具有一种理想的秩序，因而它可能是更理性的。或者，正如列维—斯特劳斯的名言所表达的那样，“社会结构对经验的现实是无能为力的，社会结构只能对付按照结构建立起来的类型”。利奇对卡金人的研究正是这种研究方

式的典型。这两种方式在近期的对象征主义的研究中都得到了说明。结构主义的研究方式的一个例子，是罗伊·威利斯（Roy Willis）对动物象征论的研究《人类与兽类》。威利斯是个自我标榜的结构主义者，在他的这部研究中，他对三个非洲部族，即纽厄人、来勒人和菲芭人作了一种比较分析。他的基本出发点是，由于人类有了一种生物学传统知识，这样动物就几乎是普遍地都有了一种对人类文化来说是巨大的象征意义。正如他所表达的，“动物似乎特别适合于扮演这种终极象征的角色，因为……它们正适合于人类思想的两极分化式的、转喻的和隐喻的表达”。这就是说，作为表达人类生活的某些方面——存在的和规范的——和作为表达他称之为的终极价值，“生活含义”的象征，动物是再合适不过的了。尽管威利斯使用了结构主义的术语，但他的这种分析看起来与列维—斯特劳斯和利奇的规范的分析差别还是很大。威利斯有一种隐喻的而不是结构的对象征主义的研究方式，而且，他认为象征的“含义”是与贝都曼所提出的“善辩的原则”——“生活的含义”有关。毫不奇怪，在威利斯对三种文化中的每一种象征主义的分析中，他把他的讨论重心完全放在了一个单独的受崇拜的兽形神的论题上：纽厄人和他们的牛；来勒人和穿山甲；菲芭人和圣蟒。正如贝都曼在他对这部书的批判评论中所说的，这样一种研究方式是极其狭隘的，并且也是把三种文化中的每一种所显示的丰富的和复杂的象征主义过分简单化了。威利斯的研究方式与结构主义的方式大相径庭，他的研究如果可以称之为是结构主义的话，那也只是在一定意义上，即它的研究试图是在仪式体系这种参照系范围内来认识象征主义的。

威利斯编辑了一部专题论文集，题目是《对象征论的解

释》，其中有几篇文章提供了更令人称许的关于结构主义研究方式的例子，尽管它们都倾向于把象征论看作是一种含义的体系并且把分析固定在社会结构上。有两个例子值得简略介绍。谢里·B·奥托恩（Sherry B Ortner）的文章《上帝之身体，上帝之食物：对谢尔帕仪式的象征分析》一文，提出了一种结构主义的观点，在这篇文章中，她明确地否认了任何形式的归纳法在对象征主义的分析中是有用的。她写道：“如果我们充分认识了仪式，那么我们就不会抱有关于含义的社会方面是第一位的或在文化方面或心理方面是第一位的这样的明确主张了。因为她把宗教定义成是与制度相关的，这样，通过为一种理论上的终极现实（通过象征所表达的）提供“社会秩序”这样的基础，从而解决了“含义的问题”，所以说她的分析只能说是重复了宗教象征论的体系。这样一种分析是很有意思的，并且它对谢尔帕仪式的描述性认识显然也是很有必要的——不过它并不是一种解释。虽然都把她与克利福德·格尔茨的著作联系起来，但她所做的正是格尔茨所抛弃的，也就是说，她把文化描述成“纯粹是一种象征体系”。

第二篇文章也是选自同一论集，虽然还是用结构主义的观点对二元论的体系提出了一种分析，但这篇文章却表明了象征主义还有一种社会—结构的基础。它就是罗萨多（Rosaldo）和阿特金森（Atkinson）合写的文章《人类，猎人与妇女》，它探讨了吕宋岛北部的伊龙格人中的与性别有关联的象征主义。在对与狩猎和种植这两种主要的经济活动有关的巫术符咒的分析中，他们指出，有一种与性别有关的象征对立，这种对立表达了不对称性可又互补性的特点。这种“象征对应”可以被大致概括如下：

森林	花园
男人	女人
野味	水稻
战争	母性
狩猎	种植
以获取为生	以给予为生

这种二元论与在众多其他的部落文化中发现的二元论在很多方面都是相似的。这方面的例子将在下一章中讨论。罗萨多与阿特金森特别提到了这种二元论在东南亚很多民族中都存在。但是他们与很多对象征性的二元论提出分析的学者不同（对这些学者来说，成双的对立就是结构），罗萨多与阿特金森表明，“性别象征论很可能是发现抽象的和普遍的象征主题的基础”。威利斯把这解释成是表明了性别的象征论，它为宇宙论体系的详尽阐述提供了一种隐喻的基础。这正与福克斯（Fox）的提法背道而驰。也是在同一部论文集中，福克斯在他的一篇文章《论成对种类与原始象征》中，解释了尼达姆（Needham）的论断，即只是某些社会——那些具有传统婚配联姻的社会才突出表现了一种普遍的协调对立的一致性。这并不是我对尼达姆的看法，他甚至还要讨论对立的对抗性。正如古迪所说的，根据成对成双这样的思维方式来对概念性体系进行的很多分析，都是与缺少传统体系的非洲部族群体有关联。但重要的是，罗萨多和阿特金森的观点及福克斯的提法表明了一种对象征主义的社会—结构的研究方式。尽管前两个学者指出，在性别、生产和象征论之间的关系决不是显而易见的，然而它们却暗示出，象征论

可以被理解成是关于男女之间关系的象征说法。所以，他们的讨论主要是用一种社会—结构研究方式的语言表达的。

我们可以更详细地研究后者的研究方式，这就需要我们再次对玛丽·道格拉斯的著作进行探讨，因为她的研究《自然象征》是对用社会—结构的方式研究象征主义的一种清楚的和明确的表述。利奇和道格拉斯在他们的早期著作中都把社会—结构的方式与结构主义的方式结合起来，但是利奇是受了列维—斯特劳斯的影响而更接近结构主义，而道格拉斯却与列维—斯特劳斯分道扬镳而保持了与杜尔凯姆的象征主义论述一致的连续性。道格拉斯对列维—斯特劳斯的批判主要是，虽然他为对象征论的分析提供了一种使用价值极高的技巧，但是他的分析形式只是表明了基本的、普遍的结构而关于文化的多样性却不甚了了。对道格拉斯来说，重要的是要表明“构成象征行为的各种结构”。正如她所写的，“对象征的结构分析多少要与一种关于角色结构的假设有关联”。

《自然象征》一书对道格拉斯的早期研究既是一个批判又是一个发展。《纯净与危险》一书是关于用一种思想结构来解释不干净物的观念，而在《自然象征》一书中，这种结构主义的分析方式被遗弃了，她的主要重心是放在对结构的相互关系上或放在象征类型与社会体验之间的一种一致性上。她写道：“我们必须寻找出象征体系的特点与社会制度的特点之间的趋势和相互关系”。这样的一种研究方式为我们提供了几点重要提示。

首先，既然社会生活是丰富多彩的，那么也就不可能存在有普遍意义的象征类型。所以她写道，对“自然象征”的探求如果不是荒谬的话，那只能是徒劳的。其次，《纯净与危险》的主题，即原始部族群体的象征密码是一致性的，由于

从经验论上讲它被认为是站不住脚的，所以在《自然象征》一书中就被抛弃了。道格拉斯试图用宇宙论思想来解释多样性。

第三，道格拉斯提出假设，在所有的人类文化中，存在着“一种要实现各层次体验中的和谐一致的动力”，她还提出身体象征论和宇宙论还有社会结构之间的关系是清楚的而且也是“反映性的”。

第四点，在讨论象征论的基础中，道格拉斯把可能具有一种“理想的”秩序和一部分“模式”或象征体系的社会结构与力量关系等同起来。所以她对社会结构采取了一种成问题的经验主义者的观点。

道格拉斯是由于考虑到很多基督教的普遍反仪式倾向才开始她的研究的，这种倾向是通过各种方式表达出来的：对外来仪式形式的蔑视；通过基督教的宗教体验的内在化；还有通过向着“世俗化的”方向迈进。她指出，这样一种个人中心论的和非仪式的宗教态度，决不能被认为就是比其他的宗教形式高人一等，而应看作是一种特殊类型的社会结构的一种表达。相反地，原始人的宗教是巫术的和充满禁忌的这种思想和认为人类历史只是揭示了巫术不断衰落的发展趋势这种观点都是不对头的。有很多原始部落群体像穆迪人，他们就没有讲究的仪式或宇宙论的种类划分，还有其他的部落像百色力游牧民族，你可以把他们描述成是世俗的和非宗教的。她指出，仪式的讲究程度和宇宙论的类型，是一种特殊形式的社会体验的产物，它们与都市生活和当代科学毫不相干。

社会学家巴兹尔·伯恩斯坦（Basil Bernstein）曾提出过在语言密码与家庭权威类型之间的一种联想，道格拉斯发展了伯恩斯坦的这种理论，他提出了个人所承受的不同程度

的社会压力，并且把“一种完全是个人的，不是由复杂的原
则构成的关系形式”与一种相当于有结构的“地位上的”家庭
这样的社会管理制度相对比。和伯恩斯坦一样，道格拉斯使
用个人的这个词来描述一种突出的社会状况，因为一个人是
一个“具有感情和抽象原则的一种制度的囚犯”，用道格拉斯
的话说，一个人所承受的社会压力并不比他受职责的约束更
轻松。道格拉斯接着又提出了两种不同规模的渐近的社会控
制形式，即两种不同的社会方面，她称为是“格子”与“团
体”。

格子指的是“安排顺序、分类、象征体系”，并且它反映
了安排和整理的某种程度，一种文化的象征体系就是按顺序
安排和整理到这种程度，以便构成一种首尾一致的世界观。

另一方面，团体指的是一定程度，个人被社会关系就约
束到这种程度：一个紧密编织的团体会构成一个强有力的团
体。

道格拉斯最初并没有把这些可变化的概念联系起来，她
是想按照一种扇形图解来绘制出一种特殊的文化。在她的不
同版本的研究著作中，这些扇形的方向都不尽相同，格子这
个概念的含义也是如此，然而道格拉斯的基本目的还是要把
特殊的宇宙论思想与不断变化的各种类型的社会压力联系起
来。这种基本类型和相互关系如下所述：

(1) 可以有这样的人类生存的场合，在这种场合中缺少
公共的分类并且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，这里也会产
生一种温和的和非仪式的宇宙论。穆迪人的社会就是这种类
型的典型，因为他们的宗教是一种具有内在感情而不是只有
外在符号的宗教。

(2) 在与第一种相反的场所中，存在着“高度分类”并附加对个人强有力的社会控制，这种场合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。

(3) 在那种“团体是强大的但格子是弱小的”场合中，也就是那些有小范围的群体但统治权威却是邪恶的社会，这样的社会还普遍缺少有条理的分类，按照道格拉斯的观点，你可以发现在这样的社会中，有“以巫术为主导的”宇宙论。在这里的信仰体系是二元论的，并且在内部和外部，善与恶之间有着一种明显的区分。塞瓦人和瑶人就是这种类型的典型。道格拉斯的文章中有一章节“邪恶问题”就曾详细地讨论了这个类型，并且她还提到像排外兄弟会这样的宗派在他们的信仰和精神气质中是如何表达出一种类似的类型的。有一种强劲的团体一致性的意识——在团体范围内的、由神联合起来的所有的人都是圣徒——只是内部结构欠缺，还有一种相当于二元论的宇宙论。正如她所写的，“关于上帝和魔鬼的宇宙论含义；内部与外部；金玉其中，败絮其外；这些思想是与那些具有清楚标志的成员和不明确的内部分工的小团体有关联的，麻雀虽小，五脏俱全，这也正说明了小团体思想的复杂性”。

(4) 还有最后一种，道格拉斯描写成是“强劲格子”的社会场合，它是以新几内亚的“大人物”场合和一种竞争的社会精神气质为主要特征的。这里的宇宙论基本上是世俗的和实用的。

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”。她写道，物质的身体是社会的一个缩影。这样就有了“两个体”，所以，不可能——在这一点上道格拉斯似乎是追随了毛斯的观点——存在像自然行为这样的事物，因为“社会的整体限制了物质的身体被认识的方式。身体的物质体验总是受众所周知的社会范畴的修改，所以身体的物质体验就留有一种特殊的社会观”。她继续写道——这句话包含了她的论题的关键要点——“高度结构化的因素越少，随意性的价值也就越高，不顾理性而导致恐慌和疯狂的倾向也就越盛，并且在身体的无所顾及的表达这方面所允许的范围也越来越扩大”。这导致她对以前讨论过的社会可变物有了更深刻和更精细的认识，致使她提出了一种单一规模的渐进的社会控制形式，并伴有与之相适应的象征主义。

这样一种纲要导致道格拉斯提出了两种宗教形式，一种是控制型，另一种是神迷痴往型。这种纲要还使她提出，后一种类型的宗教——在各种着魔崇拜中有典型的代表，像圣灵降临派和至福千年运动——是社会状况的一种反映，这样的社会状况在一定意义上说是反常的或非结构化的。这两种宗教形式的特点显示在下面的附表中。洛娜·马歇尔（Lorna Marshall）论述昆人的著作和卡利（Calley）论述西印度的圣灵降临派的研究，都为道格拉斯提供了一些说明性的资料，她用来提出这样的观点，即“社会的结构作用越弱，神迷痴往这种形式就越受推崇和欢迎……那是由于缺少强有力的社会结合和由于对团体和格子放任自流，才导致了人们要在对身体的控制放任自流（指神迷痴往状态——译者注）这种状态中，试图找出合适的表达形式的”。

这导致她对那些试图用剥削和压迫来理解这样的现象的所有着魔理论或至福千年主义提出了反对观点。例如，她把

传统的那瓦荷文化的“极端的仪式主义”描写成是他们的紧密编织成的团体生活的一种作用，并且她断言，帕越托人崇拜仪式的产生，并不全是他们没有充分参与市场经济和他们的贫穷的生活——她认为——这是所出现的团体的崩溃和个人生活的“原子主义”的一种反映。她写道，这里反映的是一种迷人的小规模的新教改革的模式。为了支持这种论点，她探讨了居住在伦敦的从爱尔兰来的移民工人——鲍哥爱尔兰人——的宗教，她提出，尽管他们都知道是不安全的，然而他们还是坚持天主教的一种仪式主义的形式。我将在对着魔崇拜的讨论中再次讨论这个问题。

道格拉斯提出的两种宗教形式

	兴奋的条件 (神迷痴往)	仪式主义的条件 (控制)
社会方面	团体和格子的控制不强 自我和社会没有区别	强有力的控制和严格的分类： 自我和社会有区别，社会居于 自我之上
象征状况	扩散的象征；对巫术或 仪式的区别不感兴趣； 不加强对意识的控制	压缩的象征体系；巫术的 功效归因于象征活动； 象征表达了对意识的控制 的高度价值

道格拉斯研究的其余部分是对她的如下论点的一个发展，即：身体的象征论和宇宙论类型是社会结构的一种反映。特别有意思的是她所做的在两种狩猎—采集部落群体之间的对比，这两种群体分别称作穆迪和哈扎。穆迪人没有关于脏物的概念，而哈扎男人害怕碰到月经血。道格拉斯指

出，这种对照反映在两种文化的社会组织中。穆迪人不论是从社会范畴来讲还是从团体组织来讲，都有一种很不固定的社会生活；而哈扎人却有一种很明显的性别的划分。道格拉斯还强调了在被表达成脏物观念的象征论与社会结构之间的一致性。

虽然道格拉斯总的论点是提出在社会结构与象征主义之间存在的一致性，但是她对至福千年运动的讨论却暗示了这些运动是作为对结构的一种反动而出现的，因为她表明了“就是社会格子这种结构预先就使人们倾向于至福千年的运动”，换句话说，“任何一种范畴的毁灭就是一种象征活动，这种象征活动重复了由格子所过分结构化的社会生活，这种象征活动也可以说是体验，它总督促人们去重视非结构化的个人体验，并且总是督促人们把他们的信仰置于天灾人祸中（例如在地震或大难临头时，人们总要求助于神的保佑——译者注），这将把现存的结构形式一扫而光”。这样一种解释看起来与她的总的假设是背道而驰的。

道格拉斯对着魔崇拜的象征主义的研究不可避免地要引起很多争论，特别是与伊万·刘易斯极力主张的功能主义研究成对照时争论更甚。在这里我们可以简略研究一下这种争论。

伊万·刘易斯的重要研究《神迷痴往的宗教》是功能主义传统的一次不懈尝试，其目的是要提出一种社会学的对萨满教和对着魔的解释。正如他所表达的，他的目的就是要离析出“那些激发以神迷痴往为主的宗教发展的条件，特别是社会的和其他方面的条件”。这导致了刘易斯对那些在宗教研究上提出了可供选择的研究方式的理论家进行某种批判，对他们有时还发表不屑一顾的评论。像在下一章中将要讨论

的诸如是否宗教与科学类似这样的争论，被刘易斯认为是表明了当前的社会学“缺少”首创精神，并且列维-斯特劳斯的结构主义和认识人类学也由于忽视了社会背景的影响而受到批判。刘易斯认为，这样的分析在把宗教描写成“具有它自己的一种生活”的一个自在之物的过程中，就与一种神学的观点和当代对秘术的兴趣一致起来。刘易斯极力赞成一种杜尔凯姆式的研究方式，这种方式保留并开拓了在宗教文化与其赖以存在的“社会环境”之间的联系。

在他的比较研究中，刘易斯提出，着魔崇拜可以分为两大类，当然它们之间的区别并不是绝对的，从历史上看，一种类型可以发展成另一种类型。

一方面，存在着刘易斯称之为的“表面的”着魔崇拜。这样的崇拜是与一种更注重道德的宗教如基督教、伊斯兰教或佛教共存一起的。另一方面，“本质上的”着魔崇拜出现在宗教表达上的主要形式集中在着魔仪式的场合。这样的崇拜，正如在唐古斯人当中流行的那样，一直是专指萨满教而言的，萨满教在部落群体中是广为流传的。

正如我们已经指出过的，玛丽·道格拉斯把仪式基本上看作是社会秩序的一种象征的复制。这样，用她的话来说，神迷痴往状态和着魔都被认为是表达了一种社会结构，在这种结构中，关系的结构是松散的并且也是易变的。昆人和西印度的圣灵降临派都被列为是她的论点的例证。这导致她对那些试图根据剥削的观点来解释着魔和类似的崇拜的理论，其中包括刘易斯的理论，提出了有力的批驳。另一方面，在表达一种作为参考的着魔理论中，刘易斯对“社会的反常状态”这种杂物箱式的理论概念表示了不满。在一篇新近发表的文章中，他对道格拉斯的理论提出了尖锐的批判，认为

“宗教的神迷痴往类型并不是缺少结构化因素的典型结果，而是对它过量压制的反映”。在刘易斯对道格拉斯理论的批判中，有一些中肯和有说服力的批评，尤其是对她的在宗教体验和社会结构之间的一种直接巧合的假设。但是事实告诉我们，在所有文化中，在体验的不同层次之间（正如刘易斯承认的那样）存在着某种一致性，所以把道格拉斯的假设归结为是过分简单化而不予考虑，这样做是无益的。把她的研究方式与伊利亚德的方式等同起来也是不对头的，伊利亚德的理论方向，包括对原型形式的描述，是与杜尔凯姆的符号的研究方式完全不一样的。

刘易斯自己的研究方式基本上是把萨满教和着魔崇拜看作是“受压迫人的宗教”。在他看来，这种表面性的着魔崇拜是“反抗崇拜”，也就是说这样的崇拜使得那些不具备政治影响的个人——尤其是妇女——能“提出她们自己的利益要求，尽管这只是暂时的，但也还是大大改善了她们注定了要备受束缚的社会状况”。在他对本质上的着魔仪式的讨论中，刘易斯应用了一种同样的解释，他把神迷痴往的倾向与外部压力联系起来。道格拉斯指出，说明为什么像阿奎奥印地安人或西伯利亚的通古斯人具有着魔崇拜的因素，包括“占压倒优势的物质和社会压力的存在，在这样的社会里，社会群体是小规模的并且是不稳定的，普遍的不稳定性是这种社会的主要现象”。这样，本质上的和表面性的神迷痴往“都是表明巨大压力的存在的宗教表达形式。在表面性的崇拜仪式中，这些压力是产生于群体下层成员常遭受的压迫……在本质上的神迷痴往宗教中，压制总的说来是来自社会外部。”正如刘易斯写的，这样，神迷痴往从本质上揭示了，“人类是他自己命运的主人”。

刘易斯暗示了压力与不稳定性之间的一种密切关系，并指出，“社会的稳定性似乎偏重仪式而不是偏重神迷痴往的表达”，所以在道格拉斯的理论与刘易斯自己的功能主义的研究之间或许并不存在一条宽阔的鸿沟。但是作为一个一般性理论，刘易斯对“剥夺、受挫、不满”的着重阐述，却使我们无所适从。道格拉斯的提法，即可能存在受剥夺的社会群体，他们的宗教表达方式是仪式的而不是神迷痴往的，道格拉斯的这一提法无疑应予以探讨而不应受到忽略。并且刘易斯所提出的见解，即在对本质上的着魔崇拜的解释中，环境的压力是主要的因素也必须应予考察。索马里人的环境条件就属于刘易斯描述的很突出的那种环境，然而索马里人竟没有本质上的萨满教的崇拜，这又如何解释呢？假如昆人、穆迪人和安达曼岛的居民是生活在一种更温和适宜的条件下，可以轻易获得他们的基本生活用品和食物，正如人种学对这些群体的描述所暗示的那样，那么他们的宗教类型难道就不再是非神迷痴往的了吗？昆人虽然并不搞神灵着魔，但他们所从事的阴魂附体活动却明显是属于萨满教类型的。这样的狩猎—采集群体又在哪些方面符合刘易斯的分析呢？本质上的着魔崇拜——萨满教——看起来是产生在多种环境条件下，并不是所有的环境条件都具备“巨大压力”的存在，像爱斯基摩人和西伯利亚的牧民所经历的环境条件就属于这种。在更新近发表的文章中，道格拉斯发展了在《自然象征》中所表达的一般思想，虽然她的基本立足点还是放在社会体验（从格子与团体方面来看）与宇宙论的关系上，并且她认为这种关系是具有一致性的关系，但是她还是更强调一种人种学方法论的研究方式。她指出，有必要在这种分析中考虑人类主观的作用，但是用资产阶级的话来说，个人似乎被认为

基本上是——有竞争性的、有选择的、自主的、有控制处理和解决问题能力的所有人——处于一种低格子的社会环境中(个人主义)。正如迪蒙(Dumont)表达的那样,她坐在她自己文化的“形尔上学的沙发椅中”。我必须承认,对道格拉斯提出的类型学研究多少是出自于某种同情,因为她提出的这种分析和她所陈述的人种学说对我来说似乎是更成问题的。她是按照与早期社会契约论者所表达的类似的方式,来解释个人与社会之间的关系;她提出的概括是如此笼统以致于可以说是毫无帮助的,况且还是根本站不住脚的(穆迪人对自然界可能会有一种温和的态度,而资本主义的企业家和尖端领域的个人奋斗者却截然相反);她错把自由市场资本主义的意识形态当成它的现实;并常常把经分析确定的一种社会背景(按照格子与团体的分析)与特殊的社会形式合并起来。尽管其他的学者都已接受了她的关于格子—团体分析的提法,然而她所承认的“自然象征”的“印象主义的”本质在她后来的文章中同样是明显的。

对象征主义的社会—结构的研究方式的最后一例,是最近由巴里·施瓦茨(Barry Schwartz)提出来的,他在对“垂直分类”的一种分析中提出,垂直分类是建立在父母—孩子关系基础之上的;她写道,这样的两分法(高对低)是植根“于爱与养育、权力与角斗的相互关系中”,它同时也表明了它们几乎是有机地产生出来的。

尽管特纳的著作(在下一部分我将对此进行讨论)用一种经验主义者的或欲望的倾向补充了这种“象征主义的”观点,但我还是相当详细地讨论了对象征主义的社会—结构的研究方式,因为这种方式在我看来似乎是在人类学领域中占主导倾向的。

对象征主义的第三种也是重要的一种研究方式，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。（因为这两种研究方式在第四章中已充分讨论过，所以这里就没有必要再重复了。）

对象征主义的第四种研究方式，是由唐·斯佩伯最近提出来的，他指出，认识象征主义的最佳方法并不是用符号学的语言，而是把象征主义看作一种认识途径，“它与知觉的和概念的途径一道，共同参与了知识的构成”。这样，他对象征主义借助于基本的常识才能被认识的观点提出了异议，也就是说他怀疑是否通过把象征与一种不言而喻的含意联系起来就可以确定一个恰当的解释，正如在日常语言中的声音与含意之间的关系这种例子所表明的那样。他指出，要对神话和象征从含意上提出一种解释，那么这种解释势必要考虑到体验的世界——社会的或自然的世界——或者要联系到思想的范畴。他对这两种模式的象征的解释都提出了批判。

斯佩伯在标题为“神秘的含意”那一章中讨论了第一种再体验。他对特纳和弗洛伊德的研究方式都提出了批判。特纳是隐语研究方式的一个代表，而弗洛伊德则是精神分析的一个代表。斯佩伯的论点是，如果一个人是从它的整体来研究一个象征，而不是分离出到处发现的特殊方面，那么很清楚，象征联想是多方面的，并且这样的联想可能是明确的也可能是含蓄的，可能是意识的或者可能是潜意识的。这样，体验的某一因素或方面就是象征的含意这种说法并不是一种解释，而只是表明了象征体系的另一个方面。这种情况也就等于问含意是意识的还是潜意识的。正如斯佩伯表达的那样，“像潜意识的描述那样的解释并不能构成对象征的阐述性

解释，而只不过是象征的一种延续，并且潜意识描述这样的解释本身就必须通过象征才能得到解释”。所以，社会结构就不能作为象征论的基础，因为正如列维—斯特劳斯表明的那样，社会结构本身也是象征体系中的组成部分。这导致斯佩伯断言，解决象征的全部关键就在于象征论本身的组成部分。

斯佩伯把对象征主义的第二种符号学研究方式，即借助于“思想的种类”来解释象征含义的方式与列维—斯特劳斯联系起来，他在标题为“缺乏的含意”一章中研究了列维—斯特劳斯的结构主义研究方式。斯佩伯认为，作为一种方法，结构主义的分析要比一种可行的理论更有启发性，在这种启发性的方法中，结构主义的分析似乎是组织象征的资料而不是解释或阐述象征主义。这样他就得出结论认为，列维—斯特劳斯终于表明了与他不断确认的观点即象征论和神话构成了一种语言相对立的结论。斯佩伯认为，西方文化让含意的概念搞乱了，符号学是我们基本的思想意识的一个组成部分。为此他赞赏列维—斯特劳斯，虽然列维—斯特劳斯是用符号学的语言——“揭示启示”——来表达他自己，然而正是他首先提出了一种对象征论的分析，这种分析并不涉及“象征意味的那种荒谬思想”。

斯佩伯摒弃了对象征论的符号学的研究方式——寻找含意，又对把结构主义的分析作为解释方式是否有充分依据提出怀疑，结果他提出，只有把象征主义看作一种知识的形式，象征论才能得到更清楚的认识。他把知识区分成语义的（分析的）和百科式的（综合的）知识，并且他还指出，象征的知识基本上就属于后一类知识。然而，对象征知识的构成进行简明的描述却并没有得到清楚的详细说明，正如莫利

斯·布洛克 (Maurice Bloch) 曾指出过的，斯佩伯给我们留下的是“关于我们并不十分清楚的东西的心理学起源的没有实在内容的陈述”。

不过，有意思的是，在对马林诺夫斯基的功能主义的神话理论的讨论中，斯佩伯问道，如果神话只是属于符号学的，那么为什么还需要搞一个“长篇累牍的、复杂的和晦涩难懂的论述呢？”斯佩伯本人在提出象征主义是一种认识途径过程中，也从未花时间和精力来回答这一问题。这一问题按照他自己的理论，即象征主义是一种知识形式，是否能得出回答，这还是令人怀疑的。然而这样一个问题却引导出我们所讨论的对象征主义的最后一种研究方式，也就是试图根据象征与政治结构的关系来解释象征的方式。

我在别处曾提出了论述这一问题的某些思想观点，指出在为数不多的明确承认了在象征主义与权力之间存在着密切关系的学者当中，有一个人 (科思) 常常强调权力斗争和注重个别群体对象征的操纵，而不是偏重于象征的思想意义。

仪式象征论与社会结构

近 20 多年来，已出版了一系列关于赞比亚恩丹布人的人种学研究和论文，它们都是由维克多·特纳 (Victor Turner) 撰写的。特纳在 50 年代早期曾在恩丹布人当中生活了大约两年半的时间，他的这些研究和论文对人类学知识所做出的贡献是开创性的和不可磨灭的。

特纳对恩丹布人的第一部研究《一个非洲社会的分裂和连续》，是研究恩丹布人的村落生活在一个没有“强大的权力中心的”社会中，其政治的稳定性是如何维持的。一个大约30~40人的恩丹布人的村落，是以男性的母系亲属为核心建立起来的；在他们当中，老一辈的最年长的男性成员通常就是首领。然而婚姻是以夫家为中心的，一个妇女要到丈夫的村落中去生活。这样在统治村落结构的原则——母系的后代——与以夫家为中心的婚姻制度之间就存在着一种“矛盾”，这一矛盾由于以下事实而变得更突出了；即雄心勃勃的男子首领试图要建立起他们的群体，要把他们自己的孩子和他们姐妹的孩子都留在村落里。完全可以理解，他们的村落地址是常常变更的，村落的组织也是不稳定的，离婚率和居住迁移率都是很高的，在这样一种状况下，唯一的稳定因素就是由一个母亲和她的孩子组成的母性中心的家庭。

恩丹布人的村落经济是以轮作种植为基础，大宗的农作物是木薯，小米也是很重要的，可以用来酿造啤酒。只有男子专门从事狩猎，狩猎活动极其重要。特纳指出，恩丹布人的社会制度几乎都依赖于狩猎活动。狩猎活动也像来勒人那样成为仪式化的了，并且与男性的强健有力、男性气质及父子的结合联系起来，这样就与在村落范围内母系的各种作用如对财产、地位和居住的控制权相悖。这种对立与两性之间的一种结构性对立相对应；虽然狩猎与木薯种植都是互为补充的活动，然而它们却都被恩丹布人看成是对立的和互为竞争的。虽然农业在村落经济中占据着首要地位，但它还是被低估了而且并不像狩猎活动那样被仪式化。特纳谈到性别分类是恩丹布人社会中的基本对立，这种对立用恩丹布人的话说就是“男人从事狩猎，女人负责生育”。

据此，特纳提出，恩丹布人的社会，尤其是在村落结构方面存在着“固有的不稳定性”，并且“由于内在的对立而长期处于解体过程”，同时，“在它的社会组织的统治原则之间存在着很少的和谐一致，相反却充满了对立冲突，而且在世俗生活方面，恩丹布人相互之间的结合力并不比几个人在惯常的组合中表现的结合力强”。

因此，特纳把他的这部著作看作是对社会冲突的研究，同时“也是关于如何减少、排除或解决这种冲突的各种社会手段的一种研究”。不用说，特纳的分析是受了马克斯·格卢克曼（Max Gluckman）的关于仪式研究的影响，只是特纳的研究更精细，并且他还引进了能阐明各种手段、途径的“社会戏剧”的概念，通过这些手段和途径，村落群体范围内的冲突才得以解决。

在这部研究中，特纳对一个有悠久历史的恩丹布人村落的五种连续的“社会戏剧”作了详尽的研究，并得出结论，尽管存在着这样或那样的冲突和分裂，但是构成恩丹布人社会组织基础的结构类型还是完整无缺的。这样，特纳开始把仪式看作是具有一种政治上的结合作用。他的这种分析重复了格卢克曼的观点，格卢克曼认为，仪式“不仅将内聚力和社会的价值观念、社会感情灌输给人们，就像杜尔凯姆和拉德克利夫—布朗的理论中论述的那样，而且仪式还夸大了社会统治的实际冲突并且确信尽管存在着这些冲突但还是有联合一致性”。结果，这导致特纳在他的论述恩丹布人村落生活的论文中提出，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。尽管局部的群体具有内在的不稳定性，然而这样的仪式所起的作用是通过独立于氏族亲属联系所进行的崇拜联合，来建立在不同的村落群体间的联

系。正如他所写的，“恩丹布人把维护最大范围的社会的联合一致的作用主要都转移到了仪式体制上”。这样，恩丹布人的联合就是一种道德的而不是政治的联合。特纳写道：“社会结构中的冲突是地方性的，而各种解决冲突的手段便由此应运而生，冲突本身被暂用来确立群体的联合一致”。按照特纳的观点，恩丹布人的仪式类型是实现这种团结的首要手段。

在我们更详细地研究仪式与社会结构间的关系之前，可以先对恩丹布人宗教生活的主要方面作一简略的概述。关于恩丹布人，有一件事必须现在就要交代清楚：仪式在他们的社会生活中起着重要作用。特纳特别提到仪式中不断敲击的鼓点是如何迫使人们对仪式发生兴趣的。他还说，他的一个最大的为难之处就是在举行仪式的那一天应该参加哪一种仪式活动。

谈到他们的信仰，恩丹布人的宗教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。尽管这个神与天气和生殖力有着含糊不清的联系，但在仪式和祈祷者中他从未受过崇拜。

其次，他们都相信祖先神灵，相信死去的亲属的神灵。特纳用“幽灵”这一词来描述这些超自然物。幽灵可以给予活着的亲属上等的生活用品，也可以不给他们这些东西。那么为什么这些神灵又把灾难降临给活着的人呢，其原因有两点。其一是由于在村落的圣祠神龛上没有摆设啤酒和食品作为供品，祖先神灵对这种怠慢生气发怒了。另一个原因是亲属群体争吵不休或他们的行为方式违背了神灵的教诲。重要的是，女人的不育症包括月经紊乱及习惯性流产，和男人在

狩猎活动中屡屡受挫，都总被认为是祖先神灵在作祟。

第三点，恩丹布人相信某些动植物品种具有内在的功能，假如它们由一名称职的仪式执行者培植并应用，那么它们就可能发挥或者有益的功效或者有害的作用。

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。巫婆和术士具有共同点，她（他）们采取替身杂技演员的形式，双脚朝后或装成豺、猫头鹰或老鼠的样子。巫婆通常是年纪大的老太婆，她们没有男性亲属，并且被认为是从去逝的女亲属那里继承了巫婆与术士所具有的共同点。而术士都是男的。他们的共同点并不是通过遗传得到的，而是产生于不吉祥的符咒。重要的是，男性是与控制和自治相联系，而女性则与必需相关联。

与恩丹布人的各种仪式活动相比，这些宗教信仰显得有些简单，他们的仪式活动是极其复杂的。特纳使用仪式这个词指的是“所规定的服务于各种场合的规范行为，而不是一味纠缠于技术常规，指的是对神秘（或非经验的）物或魔力的信仰”。恩丹布人的仪式分为两种主要类型。第一种是专门与死亡和青春期有关的生命困扰仪式。有二种重要的入式仪式，分别是男孩子的包皮环割术仪式和女孩子的青春期仪式。

特纳所指的另一类型仪式是困扰仪式，这些仪式与各种不幸和灾难有关，它们基本上都被当作是祖先神灵作祟所致。有三种主要的困扰并且它们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。一个死去的猎手的神灵可能会使一名男亲属击不中他的目标或把猎物从一个特别地区赶走。对恩丹布人来说，狩猎活动是男人专门从事的活动并且是高度仪式化

的。组织这样的狩猎活动仪式的仪式专家往往都不是固定村落的首领，相反，他们都是那种愿意流动居住的单个个人，这样他们可以代表较之当地村落群体更大范围的利益。由于他们与当地村落的关系不明确，所以这些人常被称作是“飞鼠”，这方面的材料正支持了道格拉斯的理论。

特纳把第二种困扰类型的仪式描写成是生殖力崇拜。流产的妇女，或月经流血过多，或不育的妇女，都被认为是触犯了祖先神灵，祖先神灵从坟墓中爬出来“缠住了”这样的女人。被触怒了的神灵通常是一个母系的亲属，是这种女人的姥姥，但也可能是她的母亲或姐姐。“忘记了”祖先神灵总是导致不幸的原因。很明显，由于存在以夫家为中心的居住原则，一个妇女实际上很可能都忘记了她的去逝了的女性亲属，她们的灵魂被期待返回她们的母系村落。正如特纳指出的，被母系神灵“缠住”，似乎起的就是一种警钟的作用，它提醒一个女人的首要忠心就是对她自己的母系村落的忠诚不渝。

有三种主要的仪式与生殖困扰有关。与月经紊乱有关的仪式可能算是最重要的。这种仪式与其他崇拜所涉及的一样，既表达了困扰又代表了崇拜群体。事实上，仪式上患月经紊乱的病人同时也是一名即将步入崇拜行列的候选人；医生或仪式专家对患者的治疗就相当于入式仪式。这样看来，那些从事或主持仪式活动的妇女，她们自己肯定一度都曾是患者，一般来说她们只有被认为是曾经受过治疗并被治愈的人，才能成为行医的医生。男人们如果在仪式上起的作用是帮助一个患者，那么他们也可以成为崇拜成员。正如在狩猎仪式中，妇女参与这种类型的仪式越积极并且她学到的医学知识和仪式技巧越多，她在仪式上的地位也就越高。

虽然这三种崇拜所涉及的都是围绕着妇女的生殖问题，但在每次仪式上的主要医生还是男人。他通常是经受仪式治疗的女患者的一名关系密切的亲属，并且他往往擅长一种特殊的仪式。通常他还有一名主要的女医生来作他的助手，很多妇女在步入崇拜行列之际都要参加这样的崇拜活动。

第三类也是最后一类困扰仪式是治疗仪式。各种类型的崇拜都是与这类仪式有关。特纳描述了其中两种主要类型：第一种类型与很多种不幸有关，谷物欠收、狩猎受挫和各种疾病，还有生殖方面的各种异常表现；第二类型则是帮助病人使他们能恢复健康，并且它还与占卜有关。

特纳的人类学是坚定地站在由拉德克利夫—布朗继承和发展的杜尔凯姆的传统一边。甚至可以说特纳对宗教的研究是重复了拉德克利夫—布朗的研究体系，因为特纳写到，考虑社会活动必须是既要看到这种活动对执行者的意义，又要根据这种活动对某种社会制度所产生的影响。

特纳是按照对冲突解决的一种分析来解释仪式的社会作用的，仪式是一种调整手段。在早期著作中，他强调指出，关于崇拜所涉及的最重要的是，仪式成员的仪式活动是独立于亲属和当地关系的。他们参加外村落的仪式聚会，这样他们就能表达恩丹布人的社会价值观念。这样一来，一般常发生的一种现象，是单个个人的不幸往往会使人际之间的或群体间的关系中的某种特殊的冲突显露出来。这样，仪式在给患者治病的借口下才得以举行，而它实际起的作用却是解决冲突。特纳写到，“每一种困扰都不是孤立的”。他分析了由一名患麻风病的妇女所参与的第一种与不幸有关仪式的社会作用。占卜曾指出，她被一个祖先神灵——一个去世的母系亲属所“纠缠住”。来自大约 20 个村落的 70 多人参加了仪

式，这些人在第一种与不幸有关的类型的仪式中或者是作为仪式专家或者是崇拜成员的候选者。在一次晚间舞会上，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丹布人的社会价值观念。

换句话说，特纳开始认识到仪式具有一种政治的结合作用，并且他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。他写道：“一种仪式的后果的典型发展，就是从公开表达一种要治愈病人的愿望和通过暴露隐蔽的敌意而弥补社会结构的裂痕，一直到在一种仪式的全部象征主义的延续过程中重新实现社会的结合。

但是，正如他在《困扰的敲击》一书中强调的那样，在杜尔凯姆的意识中，仪式并没有表达出以上所列出的那四种社会作用；相反，恩丹布人社会结构的特殊规范在他们的矛盾中却产生了个人之间的冲突和纠纷。此外，特纳还强调指出，在恩丹布人的社会中，还缺少全体人员的组合或结构上的结合。这导致他提出，恩丹布人有一种“重复的”社会制度，社会内部的冲突和变化就是通过定期的仪式才得以受到

遏制。冲突并没有产生结构上的变化。在这方面，他的分析类似于米德尔顿（Middleton）对鲁格巴拉人的研究。

特纳补充了对仪式的这种功能性研究后，他还从含义方面探讨了恩丹布人的仪式体系，并对他们的仪式象征主义进行了几项详细的分析。特纳沿循了象征的一般定义，普遍接受的定义认为象征是自然地代表具有类似性质的或在思想上、在实际上有关联的某种事物。他另外还把象征定义为是一种“储存单位”，是仪式行为的基本单位或“分子”，或正如他表达的那样，“象征是恩丹布人仪式的特殊结构的最小单位”。

“象征”这个词在恩丹布人的语言中意思是“刻路标指路”。这样，这个词的含义用当地话来讲就是在树皮上刻的一种指路痕迹或路标。在试图理解仪式象征含义的过程中，特纳特别提出，象征的这种含义是有它的问题的。像纳德尔（Nadel）和威尔逊（Wilson）这样一些人类学者主张，人类学者不应超越人种学的资料，并且把“含义”赋予那些不是明显的或人们自己也未表达清楚的仪式象征。特纳认为，这样的定义就更有限，他赞同荣格关于符号与象征之间区别的观点，符号是一种已知实体的类似代表，象征相对来说是一种对未知事物的表达。人类学者的任务就是揭示这些隐蔽的含义。作为一种解释的辅助，特纳提出了一些有趣的分析上的区别。

首先，仪式象征具有“凝聚”性质。特纳在讨论了爱德华·萨皮尔（Edward Sapir）的关于象征主义的文章后，他提出了自己对两类象征所做的划分。第一类是参考象征，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，就相当于荣格的符号定义。第二类是凝聚象征，萨皮尔把这一类象征定义为是“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”。萨皮尔强调了这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一起的作用。特纳发现了这种启发和认识仪式象征含义的线索。这样看来，象征都是具有多种含义的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，每一种象征都具有含义上的两极分化。其一极，簇集了一类具有一种自然和生理特点的象征代表物，它们都是与一般的属于感情种类的人类体验有关。这样，它们就产生了愿望或感情。其另一极，聚集了一类与社会组织的原则、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。特纳把这些代表物称作是感觉的或欲望的，及思想的或规范的。

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（他称这一层次是注释含义）；

(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”。

特纳对象征主义的研究是建立在社会学的整体之上的，

因为他认为，恩丹布人的象征主要指的是社会存在的基本需要（狩猎，种植，生殖）和公共生活所依赖的大家共同具有的价值观念。人类学的研究不可避免地要强调象征的思想一极。正如我已提到过的，他对那些墨守人种学资料的和那些把当地人的象征含义看作是唯一恰当的社会学的解释的这样的人类学研究提出了批判。他认为，人类学的这种研究过于狭隘，特别是因为很多的仪式象征论都没有表面的含义。他同样批判了精神分析对仪式的研究，这种研究把原始宗教习俗看作基本上是与精神病的症状相一致的，并且认为当地人的解释仅仅是文饰。特纳认定后一种解释是不中肯的，他写道，精神分析学家“也自惭这样的研究是天真的和片面的。因为那些对主要象征的解释，所显示的是象征如何表达社会和道德秩序的重要组成，这样的解释是决不能与对内在精神冲突的东西的‘文饰’和‘次要的详尽阐述’相提并论的”。他强调指出，这都是社会事实并且必须要这样论述。仪式象征主义的这种“社会方面”，作为我们对象征主义认识的因素，其重要性是与生物物理动力不相上下的。但是他并不否认象征的欲望属性；相反，他还强调了它的重要性，因为由一种象征与人类生理上的联系——例如与血或奶——而产生的感情，是用来给社会秩序“提供能量”的，这样也就形成了杜尔凯姆的“必备的”合乎需要的东西。特纳甚至与弗洛伊德和杜尔凯姆一样——附带说一句，他们都提出了很多关于人类条件的基础理论方面的假设——认识到了社会与个人之间，社会控制的需要与某种天生的和普遍的人类欲望之间的一种根本冲突，比如说全部满足了人类欲望将会导致社会控制的崩溃。特纳写道：“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”。弗洛伊德和杜尔凯姆对这种观点也一定会有同感的。

特纳对恩丹布人的仪式提出了很多详细和有意思的分析，他把上面刚描述过的分析结构作为指导方针。我们可以取他对女孩子的青春期仪式的语义分析作为一个例子。

在年轻的女孩子的乳房开始隆起的时候而不是在初次月经之后，就要举行这种仪式，在仪式其间，这样的女孩子用一条毯子给裹起来并被放在一棵穆迪（Mudyi）树下。这种树的显著特点就是它可以渗出白色的乳汁。在恩丹布人的仪式语言中，女孩子的青春期仪式被看作是“白色的”仪式，因为恩丹布妇女把这种树描写成仪式的“成年”之树，或是主要象征。妇女们说，这种树代表了人类的奶汁和母亲与孩子之间的社会联系。通过与一位仪式专家的讨论使特纳确信，这种树还是母系亲属的一种象征，也是恩丹布社会的统一和连续的一种象征。正如一位恩丹布人所表达的那样，“这种树是所有母亲的住所；它是男人和女人的女祖先。它是我们的祖先栖身之处，女孩子的青春期仪式在这里举行，意味着在仪式中她会变得纯净和洁白”。

特纳对这种树在成为仪式的社会动力的过程中所采用的方式进行了研究。他提出，这样一种从背景上所做的分析，揭示了象征具有其他的价值和含义。例如，在为女孩子举行的青春期仪式中，妇女们簇集成一群围绕着这种“奶汁树”跳舞，他们组成旋转的一个圆圈，让刚进入青春期的女孩子位于圆圈的中心，以此来表示这个女孩子从此开始步入成年人的行列。这棵树就是这一群妇女的象征，男人是女人的对立面，他们被排除在这种仪式之外。在仪式期间，妇女们成群结队围着村落转，不停地嘲笑和辱骂男人，尤其是村落的长

者。但是从另一方面来说，这种奶汁树又代表了刚步入成年人行列的那个女孩自身，并象征她的新的社会存在。这种树的地点据说是行将去逝的人或患病受难者的地方。再从另一个角度来看，这棵树还代表了这个女孩子自己的母系，甚至代表了她自己的生命及对生命的认识。所以，这种树作为一个象征，特纳认为是有多种含义的，并有一种两极对立的比较，以此共同表达了社会的和生物的现象。

所有恩丹布人的仪式都是围绕着某些主要象征而组织起来的。恩丹布人把这些主要象征称作是“头等的药物”或“更主要的”象征。特纳把它们称作是仪式的主要象征。这些象征都是某些种类的树，每一种树都与一种特殊的颜色有联系。按照恩丹布人的分类原则，穆迪树是一种白色的象征。与月经紊乱有关的奴库拉仪式的主要象征就是穆库拉树，这种树渗出的汁液是红色的，其他的仪式也有特殊种类的树来作为主要象征并且都体现了一种复杂的色彩象征论。特纳甚至写道：“位于恩丹布人的整个象征体系顶点的是色彩的三合一，即白—红—黑”，特纳为此还专门写了一篇论恩丹布人的色彩分类的文章。

在为恩丹布人的年轻人举行的行将步入成年人行列的仪式中，他（她）们被传授了“三条河流的秘密”，据说这三条河都源于高地之神。这三条河流中，一条河水是红色的，一条是白色的，还有一条是黑色的。所以，恩丹布人把这三种“原”色想象成是具有渗透在现实中的、永恒的魔力性质。因此，对恩丹布人来说，颜色具有“魔力”和一种神秘的属性。一位恩丹布人曾告诉过特纳，主要的河流是“白色的河流”，“红色的河流”次之，黑色的河流位于第三位。所以，由此可以看出恩丹布人的象征主义表达了一种等级观念，并且主要

是围绕着以颜色为基础的一种三合一的结构，这与安达曼岛的居民和朱尼人的象征主义不同，他们的象征论是以空间位置的划分为基础的。不过，正如在这些文化中所显示的那样，象征结构都是通过神话而建立起来的。

红、白、黑三色是促使恩丹布人产生原始语言的仅有颜色。其他颜色或者是派生的——比如灰色——或者是由一种派生的或隐喻的语言组成的。这样，我们从语言学上将原色与其他颜色所做出的这种区分，正与恩丹布人在他们的颜色象征论中的区分一致。例如，蓝色就被描绘成黑色，黄色和桔红色混合一起就是红色。这种颜色象征论的某些方面值得在这里特别指出。

首先，虽然二元论的模式划分在恩丹布人的仪式中是屡见不鲜的，但是在恩丹布人当中并不存在颜色与性别之间的固定的相互关系。尽管红色和白色在某种条件下可以特定表示性别的对立，但这并不等于说颜色象征论就与性固定地联系在一起。在恩丹布人当中，不存在像我们在很多其他非洲文化中所发现的有基础意义的象征二元论；在恩丹布人的文化中，二元论明显的方面都被归属于和包含在三合一的指导思想范围内。

其次，在这三种颜色当中，白色似乎是主要的和一元的；红色是复杂的，因为它既是生殖力旺盛的象征，又代表了“危险”；特纳指出，黑色是一个幽静的成员，是“幽暗的第三者”，在一定意义上是与红色和白色都对立的颜色。

第三，这三种原色中的每一种都有某些基本的含义。白色有很多含义，包括健康、生命、繁荣、纯洁和权威，由于白色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。红色有多种含义并且与权力、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。

恩丹布人的很多仪式和巫术（值得指出的是，特纳往往避免使用巫术这一词），及他们的草药和治疗过程都可以根据这种象征论得到认识。例如，一个患不育症的男子就是服用一种由穆克基植物制成的药物，这种被称作是穆克基的植物据信可以使患者的精液变白。这种植物的根集中体现了最纯的白色。对患乳汁分泌方面疾病的妇女的治疗也是使用同样的方式，病妇的“红色”乳液经服这种药物就会变“白”。

在对色彩分类所做的一种交叉文化的分析中，特纳指出，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。特纳最后从《奥义书》和其他印度教经典中引用了能说明问题的段落以表明一种三色合一的指导思想，各个颜色都被看作是神，并且每一种颜色都与存在的特殊方面有关。例如，在桑迦人的救世指导思想中就假定了有三个存在的组成部分：一个是美德或纯洁；另一个是与情欲有关的活动中的原则；还有一个就是阴郁。在什么程度上这种分类与在印度教中很明显的其他的象征分类相符合，特纳对这一点并没有研究，然而有意思的是，他指出《吠陀经》

的四色或印度社会的四个组成部分，都与一种颜色和身体的器官有关。

婆罗门（僧侣）	白色	头部
刹帝利（武士或贵族）	红色	手臂
吠舍（平民）	黄色	肚子
首陀罗（奴隶）	黑色	脚

这使得特纳提出，三原色指导思想的基础是建立在心理生物学的体验之上——人体的排出物即奶汁、血液和排泄物（粪、尿和汗）——这种指导思想代表了“一种对现实的原始分类”，它为其他种类的分类奠定了基础。他写道：“产生于这些结构的人类所应用的其他形式的社会分类，仅仅是继这种原始分类之后的抽象物”。

这样，特纳就把杜尔凯姆和毛斯的系统阐述完全颠倒过来，他们俩人在宗教分类中，逻辑上首先考虑的是社会的种类。特纳的理论与列维—斯特劳斯的理论也不同，列维—斯特劳斯在他的论述图腾崇拜的著作中提出，自然的物种为象征分类提供了模式。对特纳来说，这种分类的根源是人类生物体和它的主要体验。人们可能会提出疑问，与颜色象征有关的各种语义学上的论点是否具有特纳所暗示的那种普遍性，因为在很多文化中，白色是与哀痛相联系，而黑色可以有吉利的含义。特纳强调了颜色象征论的三原色本质，此外，他还使得等级制度和象征主义的意识形态本质更让人难于理解。然而他对象征主义的含义的讨论却反映了他的思想的二元论，因为特纳把恩丹布人的象征主义与社会结构和人类生物体——规范的和欲望的两极都联系起来。在他的《仪式过程》一书中，他更加详细地研究了个人与社会这种人类条件的两个方面之间的关系。在研究中，他并不注重把宗教

与社会结合一起的联系，实际上他是抛弃了他的杜尔凯姆式的研究方法。

仪式过程

范热纳（Van Gennep）写道：“在任何社会中，一个人的生命总有从一个年龄到另一个年龄的一系列的阶段过渡”。在多数人类群体中，主要的转变或一直被称作是人生转折点——出生、青春期、婚姻和死亡都是各种精心安排的仪式的主题。在原始部落群体中，这样的仪式构成了文化生活的重要方面。很多早期的学者（例如弗雷泽）都曾经指出了不同的人生转折点的仪式之间的共同之处——例如青春期仪式与葬礼之间——但是率先提出各种转折仪式共有的基本模式的学者，还是非阿诺德·范热纳莫属，就是在他的经典著作《阶段过渡的仪式》中首次提出这种模式的。

范热纳是杜尔凯姆的同代人，他认为宇宙自身是受一种对人类生命有影响的周期现象所控制。他写道：“人类的生命类似于自然，不论是个人还是社会都不能独立于自然”。这种假设使他提出，所有的仪式都包含一种转变并都可构成一种特殊类别的仪式，它们存在着一种惊人的相似性。范热纳与杜尔凯姆不同，他并没有把宗教和巫术想象成是独立的不相关联的种类，而是把宗教看作是巫术——宗教的理论方面，把巫术看作是它的实践方面。一边他称为是表明了一种关于神的非人格的、一元的概念的力本论，另一边表明的是

二元论和一种关于神或神灵的人格化的、精神的概念的泛灵论。特纳认为，作为一种已形成为概念体系的宗教，在这两种论说之间已发生方向性的转变。不过，范热纳的导论一章和他对各种仪式所做的分类只具有次要的意义；重要的是他所领悟的、在所有转变仪式中都是显而易见的“基础分类”。虽然范热纳的讨论主要集中于人生转折点仪式，但是他也指出了其他的仪式如多产和历法仪式；与地方迁移和入式有关的仪式；献祭仪式；初入仪式、崇拜行列或升入高位这些仪式也都是转折仪式的例子。他甚至指出，当对仪式的认识采取极端的态度时，那么可以说转折仪式，正如在佛教或永生轮回的理论中那样，具有一种周而复始的或宇宙的无所不在的形式。

范热纳指出，所有这些转折仪式都是一种由三个基本的仪式阶段构成的典型形式的例子。首先，有分隔的各种仪式，这是由净化仪式、削发和献祭这样的仪式所表达的一个转折点的前期阶段。然后是转折点时期，也就是转折仪式，在这个仪式中，从事仪式的人象征性地被置于“社会之外”并且往往要服从某些禁忌或限制。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。最后是转折点后期阶段，这一阶段都是结合仪式，这些仪式完成了转折而达到一种新的状况。禁制的解除、新徽章的佩戴和圣餐的分享都表明了仪式进程的这个第三阶段。范热纳在一篇不长的论文中所表达出的对仪式过程的这种认识，对社会人类学者曾产生过重大影响。我们曾讨论过利奇的著作，他主张对象征主义采取结构主义的研究方式，他的这种主张就是吸取了范热纳的指导思想——当然不是全盘照搬。

首先，范热纳把杜尔凯姆所提出的宗教与世俗之间的区别，连同性分类都看成是所有人类社会的一个基础性分类。他认为转折仪式在这两种领域之间的发展和转换过程中是必不可少的。转折点阶段本身并不被认为是特别神圣的。尽管利奇避免了把宗教——世俗的分类——当作一个“学究的幻想”，然而他在论时间的象征描述的论文中，却完全采取了范热纳的指导思想并且把仪式的转折点阶段或交界阶段与宗教等同起来。

其次，在发展一种结构主义的方法中，利奇不仅把这种指导思想应用到对仪式进程的研究上，而且还应用到所有的二元分类的研究上，并且他再一次把宗教与模棱两可的社会现象等同起来，就像他的禁忌理论所描述的那样。

道格拉斯也一直受范热纳研究的影响。但是最有意思地发展了范热纳理论的学者还是维克多·特纳，他在论述仪式进程的著作中试图建立一种以范热纳的观点为基础的关于社会和历史的真正概括性的理论。不过，对特纳更有直接影响的还是麦克斯·格鲁克曼（Max Gluckman）的著作。格鲁克曼在他的整个漫长事业中，一贯主张对文化采取功能主义的研究方式。

格鲁克曼生于南非的一个俄罗斯—犹太人的家庭，20世纪30年代后期他在纳塔尔的祖鲁人当中从事他的重要的实地考察研究工作，后来在巴罗兹兰又进行过人种学的研究。尽管格鲁克曼是站在杜尔凯姆的社会学传统立场上，然而他还是把社会的平衡看作是成问题的，并且认为在原始社会中，并不存在社会规范与价值观念的完满结合。往往存在的是相互冲突的价值观念和原则及对立冲突的利益集团。这样，按照杜尔凯姆的观点，仪式并不被认为是表达了群体的

团结一致，而被看成往往是夸大了“实际的冲突”，结果便断定“除冲突外还存在着联合”。格鲁克曼说，他是从贝特森（Bateson）和福尔特的论仪式的研究著作中获取这些观点的。

格鲁克曼对仪式研究的基本内容都包含在他的经典文章《东南非洲的造反仪式》中。这篇文章的开头部分引用了弗雷泽的《金枝》一书中描述纳米祭司仪式的有名段落，这位祭司仅仅是通过“谋杀”从而获得了对祭坛圣殿的掌管。格鲁克曼特别提到，弗雷泽在他的这部著作中从头至尾都描述了同样的“造反仪式”，格鲁克曼还指出，在很多社会中“冒牌的国王”被推举出来，只是后来又被流放或杀害。他还特别提到弗雷泽对这些祭司——国王——和很多农业仪式之间的关系的兴趣，这样的农业仪式在全世界都普遍存在，在仪式中，人们把“谷物的灵魂”保藏在最后一束谷物中，或保藏在动物、人或雕像中。尽管格鲁克曼称颂了弗雷泽的学识并且肯定了他的“学术上的”阐述的重要性，但格鲁克曼还是认为对这样的仪式进行更深入的社会学的分析是很必要的。东南非洲的班图人中的很多仪式典礼都类似于弗雷泽所描述的那些仪式，班图人的仪式对格鲁克曼的研究有启发的方面，就是那些往往表达出了社会矛盾的仪式的公开目的。例如，在某些仪式中，妇女坚持要支配男人，或者王子对国王有所表示，好像他们都觊觎皇权，或者一个国家的臣民公开表示他们对统治权威的不满。格鲁克曼称这些现象是“造反仪式”并讨论了两个例子。

第一个例子是农业仪式，这些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。格鲁克曼认为，她

是像古代世界的谷物女神一类的女神。这样的农业仪式分片由妇女主持进行，仪式包括唱歌和庆祝活动，这些仪式与由国王主持的每年进行一次的全国性的丰产仪式形成对比。祖鲁人当中的这种农业仪式的意义就在于，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，把牛赶拢再挤牛奶，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。”

格鲁克曼指出，女人的这种公开建立起来的暂时占主导的作用，与这些家族制民族的规范形成鲜明对照。这种以占主导作用和淫荡为特征的女人们的仪式活动，与她们平时的端庄和顺从截然不同。格鲁克曼强调指出，女人在法律上总是处于次要的地位，在社会上通常被认为是低男人一等，因为她们总是从她们的亲属圈子中嫁出，这样，一般来说她们就不可能在政治上是强有力的。在仪式上，她们的作用却是很令人费解的，她们一般来说都被认为是邪恶的，然而她们又能通过占卜来获得仪式上的地位，因为绝大多数占卜者都是女人。

祖鲁人认为，女人占其主导作用的这些变态和易装辟行及对通常约束的解除，是有益于社会幸福的。尽管格鲁克曼认识到了这样的仪式所包括的心理的和社会的结构是复杂的，但他还是认为这些仪式基本上包含了一种反抗行为。

既然与祖鲁人的帝王有关的全民族性的仪式，在1879年祖鲁人被英国人打败后就变得不再有用，那么格鲁克曼就挑选了斯威士人的因克瓦拉仪式来作为他的第二个例子。

这种仪式在希尔达·屈珀（Hilda Kuper）对斯威士人的研究《一个非洲的贵族统治》一书中已得到非常详细的描述。因克瓦拉是一种复杂的帝王的仪式，整个仪式持续很多天，每年逢水果成熟时节举行。只有当仪式举行了，人们才可以触摸某种谷物，并且在王室成员中，只有国王才能举办这种仪式。格鲁克曼对这样的仪式感兴趣的地方，就是在仪式期间演唱的很多圣曲表达和体现了国王受他的臣民所憎恨和反对的这种思想。在仪式期间，国王也是赤身裸体在人们面前走来走去，而妇女们则流泪哭泣。因此，格鲁克曼指出，这种仪式并不只是简单维护民族团结，而是“对冲突进行了强调，也就是说仪式是造国王的反并与之对抗的一种表示，这样也就产生了定期对团结的肯定。”结果，政治的结构通过国王这个人变得有宗教色彩了。格鲁克曼写道，斯威士人的矛盾心理相信，社会关系的这种象征表现的是团结和繁荣：“冲突的这种作用结果是实现了一件幸事——社会的团结”。这导致格鲁克曼提出，斯威士人的国家是一个具有“重复的”社会体制变化的一个例子，在这样的国家里，其历史发展只产生过不断重复的造反而没有出现过革命。政治冲突包括对王位怀有企图的对立的竞争，这样一来，任何造反实质上所起的作用就是支持王位而不是导致革命的变化。在这种情况下，造反仪式所起的作用就是作为达到社会团结的一种方式。格鲁克曼甚至指出，这样的仪式大概是结合松散的国家制度的一种相关物，或者这样的仪式可能就限于矛盾激化的社会，这样的矛盾是由不同结构的原则之中的冲突所引起的，这些原则在不同的世俗机构中都是不受控制的。

格鲁克曼提出，这两个造反仪式的例子，可能有一种导泻的意义，但是从整体上来看，他避免了心理学上的解释，

他强调自己的兴趣和能力的社会学方面。

格鲁克曼的观点受到很多学者的批判。爱德华·努贝克(Edward Norbeck)在他的批判文章《非洲的冲突仪式》中,把格鲁克曼的观点解释成是:仪式上的关于利益方面的冲突的表现,具有一种导泻的作用,并且消除了分裂的威胁。在祖鲁人的农业仪式中,女人们的所作所为与她们的平时行为形成鲜明对照——行为淫荡,衣着男装并行使各种其他的男性特权,以此渲泻平日受男人摆布的怨气,其结果便缓解了男人和女人间的对立情绪。但是努贝克指出,格鲁克曼并没有提及那些以男性为主要角色的造反仪式。他例举了一些例子,以此表明易装癖、性行为放纵及猥亵行为是很多类型的仪式的特点,尤其是在男孩子的包皮环割术的仪式中更是司空见惯。他问道:“如果说一定社会中的女性方面的易装癖,淫荡及猥亵是属于造反表现,那么男性方面的同样行为又作如何解释呢?”他还就是否祖鲁妇女对她们作为女人的地位表示不满提出疑问;至少人种学的材料并没有表明这是符合实际情况的看法。尽管如此,努贝克还是承认,在祖鲁人当中可能存在男性与女性的对立。

关于斯威士人的因克瓦拉仪式,努贝克认为,没有足够的资料能支持格鲁克曼认为仪式包含了臣民对国王的反抗这种观点。相反,他写道:“冲突的表达似乎采取了一种仪式戏剧的形式,它描述了国王在行使职责中所要面临的很多危险,尤其是皇族中他的对手的敌意和仇恨”。因克瓦拉人的歌曲所表达的就是国王的对手对他的仇恨而不是唱歌的臣民对国王的仇恨。努贝克强调指出,重要的是,尽管在诸如此类的这些仪式中,对立和敌意可能都被强调,但它们也不能说是造反仪式。

这导致努贝克得出结论认为，虽然格鲁克曼因提出仪式化的冲突可能有一种肯定作用的价值而受到称誉，但仪式表达的并不是造反。相反，它们应被看作是一个更大种类仪式活动的组成部分，这样的仪式活动为人们提供了在社会准则方面的有节制的和定期的放松机会。制度化的放纵与淫荡、角色的倒置、性欲的表达及其他社会的反常现象（这可能包括了在某些社会场合中对人的嘲弄讥笑甚至人身攻击），在努贝克看来是起着一种共同的作用，来“增强那些应受到人们关注的社会场合的重要性并能引起人们对此注意”，当然仪式还可能有其他的作用。

对格鲁克曼的观点表示有疑虑的学者还有 T·O·贝都曼，他在对斯威士人的仪式所做的一次重新分析《斯威士人的王位仪式》一书中提出，格鲁克曼通过把他的注意力限制在仪式的潜在作用方面，从而提出了一种对仪式的并不充分的解释。贝都曼提出了以下一些看法：

(1) 因克瓦拉人的仪式主题并不是表达冲突或造反，而是表明了国王与国家的其他有组织的团体的隔阂，有了这种隔阂，他就可以自在地施展那些与王权有关的神功魔法。

(2) 为了要认识这种仪式，贝都曼指出，能够描述出斯威士人的宇宙论观点是很重要的。他还强调象征的意义是依赖于一种特定文化所赋予这些象征的含义和价值。他认为格鲁克曼的分析由于忽略了斯威士人的宇宙观，因而就过分强调了冲突的一面，而这一面显然并不是斯威士人的复杂仪式的主要方面。

(3) 最后，贝都曼指出，格鲁克曼对导泻概念的依赖表明了一种“人性的流体模式”，他还提出，对仪式象征的功效的认识必然要包括心理变化的方面。针对努贝克的批判，格

鲁克曼讲道，他的观点一直受到了误解，他的观点被假定成是一种心理上的分析。格鲁克曼指出，这恰恰是他并不想产生的效果。他写道：“我并不是坚持认为祖鲁妇女穿着男装并且行为放荡就意味着她们是反抗自身命运的造反者。我甚至清楚地表白了与此相反的看法：为了部落公社的利益，她们所从事的是规定的、社会认可的活动。仪式上表达出的冲突是社会原则方面的冲突”。单就妇女的感情和愿望来说，不管是有意的是还是无意的，格鲁克曼认为它们都不是社会原则方面的，因为它们可能是多变的。只有心理上的研究才能表明她们的感情。正如贝都曼指出的，问题的症结就在于格鲁克曼使用导泻一词就表明了他的分析具有心理方面的色彩。伊万·刘易斯曾指出过，主张对社会的和心理的变化硬性分类，那就会产生问题。

我曾指出过格鲁克曼对维克多·特纳的理论研究的重要影响。把经过推广的事例研究的材料作人种学解释的一种模式及仪式是突出结构冲突并由此肯定群体团结的一种途径的这种分析，都是特纳接受了格鲁克曼的影响而产生的理论基础。但是特纳在他的后期论述宗教的著作中，已试图超越结构—功能主义的研究方式。特纳认为这样的方式已成为一种桎梏和偶像，而格鲁克曼终生都是一位坚定的功能主义者。这导致特纳提出了一种与他的早期著作的观点多少有些分歧的关于仪式的理论。在他的研究中，特纳看出了在仪式象征主义与社会结构之间存在着一种功能上的关系，这一看法是他用详细的事例研究的材料证实过的，这种通过仪式表演来认识社会的，特纳称之为是社会戏剧的概念具有一种重要的理论作用。与这些详尽的人种学研究形成对照，特纳的后期著作偏重于比较研究，这也就使他开创了一种关于仪式的非

单一性的理论。

特纳把范热纳的著作作为他的出发点——正如特纳所称，他是“形式作用分析之父”——并且他还接受了范热纳对调和仪式的三方面的分析，据此特纳研讨了阈限阶段，即“结构交界的状况”的本质。一篇题为《两可之间》的文章就专门讨论了仪式中的这种有限阶段的本质。特纳认为这种过渡仪式包括一种在两个稳定“状态”之间的转换，他把状态定义为是一种“相对固定不变的和稳定的状况”。正如我们将要看到的，这样的认识具有重要的结果，因为这导致他把社会结构想象为是静态的和固定不变的，还使他把仪式想象成是一种流体的可激发人想象力的进程。关于阈限阶段的象征主义，他提出了一些有意思的看法：

(1) 阈限阶段被认为是一种模棱两可的状况，关于这一点，特纳的观点与利奇和道格拉斯的理论是一致的。这样，新近加入仪式行列的年轻人在未参加仪式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) 我们发现，所有的种类和分类在仪式中都不复存在了，即将步入仪式行列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，即新近加入仪式行列的年轻人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：各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，在这段时期新加入仪式行列的年轻人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。

(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”。

特纳的研究《仪式进程》发展了这些思想并试图探讨仪式的阈限阶段的社会性质而不是象征特征。这部书的第一部分主要是对恩丹布人的两种仪式作了一种语义上的分析，这种分析形式我们已经讨论过。然而这部书的其余部分却发展了特纳论阈限阶段的观点并概括出一种理论上的模式，这种模式不仅构成了一种对宗教的富有启发性的研究方式，而且还形成了一种真正的社会理论。

概括一下他的早期讨论，我们可以发现在他的讨论中，他断言“阈限阶段往往与死亡，与母腹中的胎儿，与看不见摸不着的东西，与黑暗，与不男不女，与荒野和一种遮掩有关”。他还坚持认为，新近加入仪式行列的年轻人是处于阈限阶段的人，他们没有地位，没有特性或者他们也没有能表明他们的地位和角色的世俗的衣着，特纳认为这些人是被动的并且是顺从于权威的，他们往往在他们自身当中来发展同伴友谊和平等关系。特纳认为，这种阈限状态表达出了他所称之为的具体的、历史的、有特性的个人之间的一种关系，他将这种关系称为是人的特殊关系。这样，他描述了由社会结构和这种人的特殊关系这两方面组成的社会生活的一种二

元论的模式。在讨论人的这种特殊关系的各种模式之前，先给这两个关键的概念各自下个定义，看来是很重要的。

特纳把社会结构这个概念定义为是社会关系和社会地位的一种体制，“一种位置的安排……它包括了各组织和各种关系的制度化发展和持久存在的性质”。这样，他就有了一种功能主义的和经验主义的关于社会结构的观念。正如他所承认的，这个概念与列维-斯特劳斯的观念完全不同。他指出，这是一个供人类学者使用的有限的概念，因为它排除了通常对艺术和人文学方面的学者来说是有意义的社会生活的各个方面。这样，对特纳来说，社会结构是关于社会的观念，是关于在结构上的位置的一种有差别的体制，它意味着等级制度和层层盘剥。结构基本上被想象成是一种封闭的和静态的体制，“它植根于过去并伸枝展叶于未来”，它是可认识的，可分类的，是实用的和起帮助作用的，但对个人来说，它却是一个“枯燥和呆板的”世界。

相反，建立人的这种特殊关系却被定义为“具体的、历史的、有特性的个人之间的一种关系”，不过特纳承认，这个概念不好下定义。他写道，它是“难于理解的也是很难驾驭的”，所以他认为，这不可避免地要求助于隐喻和类推。这样，他的论点便被取材于各方面的比喻所装饰：人的这种特殊关系出现于社会结构是空白的地方，就如同一个轮子的车条间的空隙，“一种时间上的内外间隙”，或用布莱克(Blake)的话说，“是轮子飞转起来的转瞬间”。这样，社会结构的观念被严密地和明确地定义下来，而人的这种特殊关系却是一个隐喻的概念，它被认为是一种关系的模式，是一个群体组织，或一种信仰或思想体系，它还被认为是自然而然形成的各种经历和体验。我想，摘录特纳的一段原文就会

清楚地概括他一直在努力探讨并坚持的社会两分法：

所有的人类社会，如果不是清楚地那么也会是含蓄地被归属于两种形成对比的社会类型。一种类型的社会是具有法律的、政治的和经济的地位、职务、级别和角色的这样一种结构。在这种结构中，对人的个性只能透过人的社会角色获得模棱两可的、不明确的认识。在另一种类型的社会上，具体的、有特性的人的这种特殊关系，在这样的关系中个人虽然在身体条件和智力素质上不尽相同，然而在人所共有的人性方面，却被视为是平等一致的。

特纳情不自禁地提出了一系列两元对立的这种区别，这里我们可以列出其中某些两元对立。

结构	人的这种特殊关系
状况	转换
异质	同质
不平等	平等
有产	无产
世俗	宗教
高傲	谦卑
复杂	简单
等级分明	一视同仁

特纳把社会生活的这种人的特殊关系看作是用各种各样社会经历和体验来表现的，对此我们可以分别来讨论。首先，正如我在对特纳的理论观点的起源的讨论中指出的那样，他是把人的这种特殊关系与转换仪式的阈限阶段联系起

来。在《仪式进程》这部书中，他概括地描述了恩丹布人的首领的就职仪式，他描写了这位首领如何只在腰间系块破碎的腰布并受到头人们的训斥和粗暴对待，他们要这位新任职的首领去做各种下贱的事情。他提出了与阈限阶段有关的各种论题——性欲节制、谦恭与默默无闻及甘当无名鼠辈——他还指出了这些仪式间的密切关系和其他转换仪式的特点。他写道，关于这种阈限阶段，其令人感兴趣之处就在于它促成了“卑贱与神圣、同质与同伴关系”融为一体。

尽管特纳明确承认，各种仪式都把新手贬为白板一块，在这种空白的石板上可以记下这个部落群体的知识和智慧，然而实际上，他却通过强调据说在这样的仪式中显而易见的人性的“基本的和一般的结合”，从而避免了那种重申痛苦的羞辱和年轻新手对权威百般依顺的寒酸窘态的理论解释。按照特纳提出的结构观点来看，阈限阶段则被看成是表明了跻身于“社会结构的间隙”之间的个人的原则。

其次，人的这种特殊关系与介乎于两者间的状态和外来人的概念有关，其中包括“萨满、占卜者、神秘主义者、巫师、祭司、那些在寺院隐居者、嬉皮士和吉卜赛人。这样一些种类的人被认为是不属于社会结构的组成部分，看来这多少是有些问题的，然而就是这样的介乎于两者之间的种类却被看作是体现了人的这种特殊关系的各种属性，并且这些种类还与人的这种特殊关系的第三种特征有关，即“结构上的下等”这一特征。

特纳对各种制度、运动、个人和那些据说是表达了人的这种特殊关系和阈限状态的社会种类，进行了富有启发的和很有意思的探讨。他指出，阈限状态这个概念变得脱离了转换仪式而被用到甚至是像朝圣这样的现象上去了。特纳甚至

提出，阈限状况不仅产生了宗教和神秘主义，而且还产生了哲学和纯科学。

让我们用概括的方式，来讨论人的这种特殊关系的表现形式中的两种——嬉皮士和神秘主义。

嬉皮士。按照特纳的观点，人的这种特殊关系的价值观念，常被指摘为是反主流文化的嬉皮士运动旗帜鲜明地表达出来。特纳写道，在我们的社会中，都市化的嬉皮士普及了阈限和外来条件并使之扎根下来，因为他们强调的是个人的关系而不是社会义务，并且通过用他们的服饰和生活方式来向社会表明他们放弃对社会—结构的秩序的选择。他特别提到了嬉皮士对禅宗和部落崇拜仪式的兴趣。特纳写道：“嬉皮士注重自发性、直接性和‘存在’，这使得人的这种特殊关系与社会结构形成的一种对比更加显而易见了。

神秘主义者。特纳还认为，很多神秘主义者和宗教团体的创始人都是人的这种特殊关系的典型代表。意大利阿西西的圣·弗朗西斯和其他中世纪的宗教托钵僧提倡贫穷，放弃世俗财产，他们被视为典范。弗朗西斯这一宗派按照它的最初宗旨，就属于一种“永久的阈限状态”。与此有关的是印度的各种虔诚的宗教运动，特纳对南印度和孟加拉的两个宗教运动进行了讨论。这两个运动都强调要献身于一种救世而不是严格遵守种姓制度的责任和仪式。圣·弗朗西斯“结构上的”地位很高；除他之外，特纳还讨论了其他的宗教领袖，他们都主张谦卑和人的这种特殊关系，如佛陀、甘地和托尔斯泰。他指出，事实上，把自己弄得显然是要比最下贱的叫化子的样子还要贫穷的圣人，实际上圣人也确实在这样做，都是出身于富贾和贵族家庭。这样，所有主要的宗教的神秘主义者和圣徒，都是“仪式的阈限状态”的典型代表，在这种

状态中，他们置身于结构的体制之外并且对表达了他们的介乎于两者之间的地位或结构上的下等地位的各种象征持提倡态度。

特纳对他的人的这种特殊关系这个概念的第三个方面是这样解释的，即尽管这种人的特殊关系可以表达成一种自发的或与自为的“现象”——他往往以此和非凡的力或一种神秘体验等同起来——然而这种人的特殊关系还是常常会成为一种规范的或意识形态的结构或制度。对此，他可以例举各种宗教派别组织或乌托邦社会。

第四点，朝圣被认为是典型代表了这种人的特殊关系的社会习俗。正如特纳明确指出的那样，它们是“阈限现象”。朝圣是所有主要的传统宗教的一个重要方面，在一篇富有启发的论述朝圣的文章中，特纳提出了说明阈限属性的一些特征：

(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。为此，特纳饶有兴趣地讨论了墨西哥的朝拜圣地的性质和意义。特纳认为，朝觐就相当于部落文化中为年轻人举行的人式仪式，他写道，朝觐就是“世袭封建制度的约定俗成的反结构现象。”

第五点，特纳认为，人的这种特殊关系的更显著的表现之一是至福千年运动。他指出，至福千年运动的很多属性是与阈限阶段的属性相类似的。他提到了财产匮乏，所有人的地位一律平等，穿戴同样的服装，性区别缩小到最低程度，废除等级，与世俗属性对立的宗教属性扩大发展到最大限度以及彻头彻尾地服从于先知或所崇拜的领袖。

最后一点——也是很重要的一点，因为这一点使人的这种特殊关系具有一个基本上是肯定的特点——特纳把人的这种特殊关系与马丁·布伯（Martin Buber）对我—你关系与团体的讨论联系起来。这样，人的这种特殊关系最后被定义为是一种平等主义的、关于人的存在的关系。正如特纳所写的，“人的这种特殊关系是自发的、直接的、具体的——它不受规范的制约，它也未形成制度……它是休谟谈到的那种‘人类感情’，代表了追求总体的愿望，人的这种特殊关系却无法调解人与人之间的相互关系。”这样，人的这种特殊关系的概念就包含了“一系列不协调的社会现象”，并且这种概念被认为与地方自治主义、某些社会运动和社会类型及相互人际关系是有一致联系的。

特纳关于人的这种特殊关系这一概念的富有启发的讨论，使我想起了一位在反主流文化的拥护者中有广泛号召力的当代神秘主义者迈耶·巴巴（Meyer Baba）。对这位圣人来说，一个人与世界的关系只存在两种可能的方式。或者是他（她）主张“分离独立”，结果他（她）与其他人的关系就变成了对立的和出于私利的一种利用关系；或者是通过爱，各个人在一种不存在分离意识的精神觉悟中变得团结一致。这样一种关系是规范的、呆板的并且是不令人满意的，另一种关系包含了一种神秘的联合，人们要在这样的两种关系之间作出选择。似乎是不存在其他的选择了。这样一种不考虑互惠互助思想的观点，妨碍了我们对建立一种真正的人类社会的可能性的探讨。特纳提出了在结构与人的这种特殊关系之间的一种刻板的两分法理论，他的这一理论不仅被用来为宗教辩护，而且在我看来它还意味着是认识宗教发展的一条途径。

那么，让我们研究一下特纳理论的某些局限性。显然，凡是标榜“社会”的都是属于定义问题，然而在实际上，没有几个当代人类学者会把“社会”与社会结构等同起来——也就是说，社会结构在构成社会生活的定义中，只包括了制度化的角色或法律关系。近几十年来，学者们都意识到了，社会活动完全可以被看成是一个连续统一体，它从高度正式化的规范的活动连续到那些自发的、暂时出现的和特性突出的行为。正式与非正式团体之间的区别，正式组织的外部 and 内部体制之间及亲属关系的法律和道德方面之间的区别，和弗思的社会结构与社会组织之间的区别，都与我上面指出的有关。此外，那些使用了实例——研究材料或网络或处理分析的研究，也反映了一种认定社会生活要比“社会结构”更丰富

的研究方法。而且，特纳把这样的结构关系描述成是完全实用主义的，是缺少考虑象征论的作用，而互惠和相互合作的类型，及不包括等级制度的社会关系却都完全未予以描述。那些属于日常生活一部分的非正式的、平等主义的和人与人之间的各种关系——它们还包括团体的概念——都被特纳选定是不予理会的内容。所有的结构化的关系都被特纳认定是不平等的，即使这些关系在构成关键的生产活动方面是基础性的，然而在特纳看来它们都是非人格化的并且是使人异化的。特纳似乎认为，在仪式范围之外不存在“人的”人格化的关系，只有乌托邦派别是例外。这导致特纳向马克思和刘易斯·摩根这样的学者的理论假设提出异议，他们认为以亲缘关系为基础的社会基本上是平等的。这还使特纳提出这样的看法，即结构（不平等）和人的这种特殊关系（宗教与博爱等同）是所有社会共有的方面。社会结构之间的某些主要区别由此也就不复存在了，部落社会的亲缘关系类型也就像结构一样名符其实地与最坏的专制主义可以相提并论了。

同样有问题的和使人产生误解的是特纳提出的人的这种特殊关系这一概念。特纳的观点基本上认为是认为，宗教和仪式是人类文化中具有解放意义的方面，是与平等和博爱、创造性及人类幸福有关系的。这样，从不平等、层层盘剥和正式世俗角色这几个方面给结构下了定义之后，特纳从概念上就把这种生产的关系与宗教和象征主义（人的这种特殊关系）区别开来。但是，正因为他忽视了世俗社会生活的非正式的和地方性的方面，所以他既未重视对宗教与政权之间密切关系的解释，又忽略了对宗教机构自身在思想和结构上的森严等级制度的本质的分析。总而言之，特纳没有认识到宗教象征主义的思想实质。不过，在讨论这一问题之前，让我先描

述一下我自己对阈限状态的某些体会，因为这可能会使人的这种特殊关系这一概念的神秘特点有所减弱，并且还可能对特纳似乎认为的如下观点提出怀疑，即这种相互关系的形式（正像在为年轻人举行的加入仪式行列的仪式所表现的那样）是否完全就是自发的、出于存在的“人类感情”的。大约10年前，我被迫离开我素常的住处，与我所熟悉的生活圈子断绝了来往，我的头发被剪掉，我穿上了象征不出任何个人身份的一套制服，我的名字被一个号码所取代并且和我的新来的同伴们住在几乎是斯巴达式的简陋房子中，遭受着某些身体和精神上的折磨。不用说，我面临着很多人身凌辱并且是名誉扫地。当然，如果在回顾以往的过程中我可以这样描述的话，那么在我自己遭受的折磨与很多年轻人在为他们举行的步入仪式行列中的体验之间，显然是存在很多共同点的。寺院的各级僧侣和苦行僧的自我磨难或修炼，显然也大致属于这同一种类。正如特纳指出的，在恩丹布人的包皮环割术仪式中接受手术的年轻人与圣·伯尼迪克的僧侣们之间，是存在着惊人的相似之处。

然而，讲完了以上这些内容，我们的分析又要转向哪里呢？特纳认为，分析的方向要转向人格论哲学家马丁·布伯和他的诸如一种“自发的、直接的和具体体验的”的关于人的共同性的概念。布伯和神秘的存在主义者布尔佳耶夫（Berdyayev）一样，都把当代工业资本主义看作是对个人的存在的威胁，所以布伯对个人的各种关系的重要性予以极大的重视。和其他社会无政府者一样，布伯把国家机构与公众生活区别开来，并且他认为前者基本上是使人奴化的机构。然而，与仪式过程中年轻人所表达出的“同志般的友谊”不同，布伯的关于人的共同性概念与这种仪式之间的联系却是

很脆弱的。关于特纳的描述，令人难以理解的是他提到了欧文·戈夫曼（Erving Goffman）的著作《收容所》，并且他似乎认为戈夫曼的观点是支持了他的论点。戈夫曼曾写过关于全部机构的“透视的”和“还原的”过程，特纳认为这也就相当于阈限体验。事实上，如果特纳是沿循了戈夫曼的观点的话，那么戈夫曼的重要理论说明导致的是一种完全不同的观点。实际上戈夫曼认为，全部机构的新手都要经受他所谓的“苦行”，也就是说要经历一种过程，在这种过程中，他们的个人存在的组成内容——而不是具体的身份特征——被剔除得一干二净。这样，这种过程基本上就是消除个人存在的一种过程，因为全部的机构，正如很多教育家所指出的那样，都是试图使人更加社会化的机构而不是关于发展个人存在的力量。这使人联想到某种与特纳的观点完全不同的认识，并且还有一点应该指出的是，在特纳的著作中，他完全忽视了戈夫曼所提到的这些机构——收容所、军事机构和监狱。在这些机构中，阈限状态显然是显而易见的，正如阈限状态在集中营里昭然若揭一样。特纳似乎忽略了这样一个事实，即为年轻人举行的行将步入仪式行列的这种仪式的象征主义所表达的恰恰是这种苦行；恩丹布人的包皮环割术仪式所隐喻的是“要命的处境”。仪式中接受手术的年轻人其地位和身份特征不仅被剥夺得一干二净，而且他们的关于个人存在的属性也被剔除得所剩无几。而且，观察一下这样的仪式，我也看不出在某些折磨修炼中能表现其自身的“人类感情”，并且也无法认识到这些仪式的“自发的、直接的和关于个人存在的本质”。特纳的论点，即人的这种特殊关系既不是规范的又不是制度化的，似乎同样会令人产生误解的，这一概念甚至可以说是很不准确的。仪式行为是高度结构性的，它包括

了权威的类型和具体的角色安排。仪式上所表达出的关系并不是“人与人之间的无法调解的关系”。人们也可以谈及很多诸如此类关于宗教神秘主义者的内容，他们据说也是人的这种特殊关系的典型，他们可以说是置身于社会的规范结构之外的。对这样的神秘主义者来说，救世并不是关于个人存在论的哲学家的一个任务，而是对关于个人存在自身的一种否定。当伊斯兰神秘主义者曼苏尔（Mansur）大声呼喊，“我是上帝”时，他惊呼出的却是一条重要的真理。

特纳的研究《仪式进程》所引人注目的是，它似乎是与他的早期著作的一般指导思想相矛盾的。在他的早期研究中，特纳曾一度认为在仪式期间，社会的种类尤其是性别分类在仪式期间受到强调，这样恩丹布人社会的整体联合才会得以保持。这纯粹属于格鲁克曼的观点，并且这些研究表明了仪式象征主义与社会政治之间的密切和复杂的关系。这两个方面——文化结构和社会关系——很明显是不相联的并且被认为是社会生活的两个形成对照的方面。仪式被认为是削弱了角色结构，并且事实上，它就是反结构的。然而，特纳论述关于人的这种特殊关系的著作却不承认仪式具有一种意识形态上的作用。例如，他写道“分类是无所不在无时不在的，文化的主要分类的种类是产生于神话、象征和仪式的怀抱之中”。他还指出，经历了转换仪式的个人可能认识到了社会结构。事实上，他认为“一个社会认识到它自身”只发生在个别的场合。这表明了仪式中通常所反映出来的并不仅仅是法律关系，也不仅仅是反结构的、平等主义的“人类感情”，而是一种更广泛的价值体系，正像特纳自己所表达的，是“关于人类在宇宙中的位置的世界观”。

特纳认为，人的这种特殊关系这一概念的突出特点就是

平等主义的能体现个人存在的人际关系，它或者表现在宗教运动中，或者体现在乌托邦的思想意识中。他还认为，关系的这种惯例化表示了一种背离，也就是降低到结构的范围了。除了一些乌托邦的概念假定了一种有层次的秩序这一事实外，把宗教与人的这种特殊关系这个概念等同起来确实是站不住脚的。宗教机构往往是高度官僚化的并且有仪式角色的等级制度，可以说宗教机构在很多社会里都是具有根本重要性的社会事实。而这些在哪些方面又符合特纳的分析呢？值得指出的是，甘地的贱民对正统的婆罗门来说都是不可接触者。印度的种姓等级制度、南非的黑人教会和乌绍纳的神灵宗派全都是很难符合结构——人的这种特殊关系模式的现象。特纳也未能强调他的人的这种特殊关系这一概念包括了权威和等级制度的概念，因为“绝对服从”这种规范被列入到这个概念的一个属性。所以人的这种特殊关系这一概念实质上并不等于布伯的共同性概念，而是等同于韦伯的仪式概念或神授功力的权威。这样，当特纳指出两种社会形式（结构和人的这种特殊关系）对人类的连续来说都是必不可少的时候，我们所面临的选择就是在世俗权力（它的最极端形式就是专制政权或庞大复杂的官僚机器）与道德一致性之间，在这种道德一致性中，关于个人存在的完整性就被纳入仪式长者或先知的权威之下，或者个人的这种完整性在一种神秘的联合中丧失殆尽。这使我想起那个手持标语的日本农民，标语上写道：“哪条道路是正确的，是孔子的道路？还是佛陀、基督或成吉思汗和希特勒的道路？”是人的这种特殊关系还是结构？实际上是根本无法选择的。当然，特纳提出假设：这些个人所代表的东西构成了社会生活。这并不意味着他就是主张我们要做出选择。他主张的是，我们要在人的这种特殊

关系与结构之间保持一种符合于一定历史条件的平衡。人类的等级制度（特纳把它与结构等同起来）和宗教神秘主义者（他们是人的这种特殊关系的典型）似乎把人类世界在这两种形式之间划分开来。特纳不论是从他的理论概念上还是在他的政治信念方面，都没有为世俗的相互帮助和互惠交往的类型留出一点儿余地。

然而他对人的这种特殊关系这一概念的讨论，也有富于启发性的精华部分，这就是他在宗教权力的多样化类型中做出的区分。他提到两种区分类型。

第一种是政治权力与仪式权力之间的区别。他列举了苏丹的斯鲁克人的仪式地址制度，这种制度在举行各种全民族性的仪式中如国王的加冕仪式，都是很重要的。这样的地址与政治中心和政治部门是有很明显区别的，并且这样的仪式权力与政治权力也是呈“两极分化状态的”。在一篇论述托玛斯·贝克（Thomas Becket）的很有意思的文章中，集中讨论了他所谓的“子孙们苦修磨炼的范例”。特纳指出，在（12世纪）那段时期，很多冲突的对立面都是从这两种呈两极分化状态的理论中吸取文化上的支持。第一种理论认为，罗马天主教庭应该指导基督教世界的所有精神的和世俗的事务活动。另一种理论主张，社会应该按二元论规则被组织成教会与国家这样分离的两部分——也就是以这种讨论为指导的两分法的组织办法。

既然部落文化中的政治权力总是仪式化的，也就是说常常体现在仪式过程中，那么政治权力与仪式权力之间的区别就是与特纳所探讨的第二种区分有着密切的联系。这第二种区别最初是出现于迈耶·福尔特斯对加纳北部的泰伦斯人的描述中。泰伦斯人的亲属体系包含了一种父系血统（这一血

统是与财产、政治传统和法律上的权力、仪式上的特权及责任有联系的)与福尔特斯称之为的“潜在”世系(即以母亲为主线的同母异父的这种联系)之间的一种对立。一个人与他(或她)的母亲的亲属之间的联系,主要是精神上的联系并包含有相互关心和照顾。特纳认为,这种区分是典型代表了他的结构——人的这种特殊关系模式。但是泰伦斯人还表达了一种有更深入含意的两分法,因为泰伦斯人和其他非洲部落社会一样都有两种类型的崇拜活动,一种是集中在位于村落外的,在大地圣堂上举行的崇拜活动,另一种崇拜活动主要是在祖宗祠堂中进行,这样的祠堂都建在村落之中。前一种崇拜活动是与本部落的最早定居者有联系并且是受本地区土生土长的祭司的控制,而外来的征服者即那穆斯林都被列为是首领并且是与祖宗崇拜活动相一致。特纳指出,这种仪式的两极分化现象在其他的非洲部落社会如乌绍纳人当中,都是很普遍的。他还指出,我们主要有的基本上都是祖先和政治的崇拜活动,这些活动代表了主要的权力分配和地区的利益。还有大地和丰产崇拜活动,这些活动体现了仪式的联合并且这些崇拜活动都具有更广泛社会的价值观念,而且它们基本上都是包罗广泛,都是“普遍的”。特纳含蓄地指出,后一种崇拜活动与无国家的社会有关,并且他把这些崇拜活动看作是在政治上集中的和农业发达的文化社会的朝圣中心的“对应现象”。显然,两种崇拜活动都是人的这种特殊关系的例子。但是,正如我已经指出过的,政治崇拜活动和类似阿兹台克人的围绕着中心的象征主义组织起来的崇拜活动,似乎是很难符合人的这种特殊关系的模式的。

特纳的事业,正如他所描述的,是从对仪式的传统的人类学研究(这方面的研究我在书的开头部分已做过评论)到

对现代戏剧产生兴趣这样一种个人的发现过程。可以说这个过程是“压抑的反复”，因为他就出身于一个戏剧家的家庭。所以，特纳的著作很自然地反映了一种强烈的人文主义观点，尤其是在他的后期著作，明显反映出了狄尔泰的影响。尽管他的把仪式看作是“社会戏剧”的思想，导致了他全力注重含义、社会活动和进程的分析，然而他的这一思想不可避免地要表明，他把仪式活动之外的社会生活看作基本上是静止的和无人性的。对特纳来说，人性似乎只在仪式中和通过宗教与艺术才得以繁荣发展。通过对他自己所处时代的经济和政治结构的概括，他提出了一个简单明了的看法。他责怪结构主义者是根据僵硬的和现世的认知结构来解释宗教象征主义，然而他自己的关于社会结构的观念也同样是现世的和缺少变化的。

宗教思想：结构与释义学

列维—斯特劳斯与图腾崇拜

克劳德·列维—斯特劳斯现在已被人们描述为是一个“一成不变的人”，一个用弗洛伊德的“性欲丧失的说法”装饰起来的“当代赫拉克利特”（Heraclitus），他还被形容为是“一座灯塔”，它的光芒引导我们避开象征着经验主义的布满岩石的海岸——这里的经验主义指的是马林诺夫斯基和拉德克利夫—布朗的观点。显然，列维—斯特劳斯是一个难以捉摸的学者，他对人类学的“结构主义的”研究早在 10 多年前就被许多人类学家以几乎是虔诚的热情予以接受了。他的研究模式对精神分析、马克思主义文学研究以及人类学都产生了深远的影响，并且有效地将存在主义从法国知识界中驱逐出去。结构主义与列维—斯特劳斯不可分割地联系在一起。事实上，列维—斯特劳斯的影响是如此广泛，以致被称为是“结构主义之父”，当今的年代也被称为“结构主义时代”。列维—斯特劳斯于 1908 年生于比利时，曾在巴黎大学攻读法律和哲学，但由于不满纯粹的学术研究，他接受了在圣保罗大学教授社会学的职务。这使得他有去巴西内地作短期

旅行。

这次旅行不仅使他收集了大量关于美洲印地安人部落的经验资料——尽管列维—斯特劳斯的实地考察经历总是受到其它人类学家的不公正的贬低——这最终促使他写成了那本迷人的值得纪念的旅行见闻录《热带闲愁》。在叙述这些早期旅行的过程中，这本书表达了一种视觉探索的感受，一种对于未开化的“原始人”的传奇式探究。正如格尔兹（Geertz）所说的那样，这部书确实是由始以来经一位人类学家所撰写的最佳著作之一。不用说，列维—斯特劳斯所发现的决不是原始状态，而是“被扔到人类脸上的我们自己的污物”。这一经历似乎对列维—斯特劳斯有两个重要影响：第一，使他感到在人类社会的不同经验背后存在着一种基本的一致性，并且人类的思维在各个方面基本上是相同的。第二，可以说是对“失望的浪漫主义”的反应，他开始采用一种公正的科学的態度来研究社会生活。戴蒙德甚至以一种颇带敌意的批判眼光，认为列维—斯特劳斯迷信科学的认识方式，但是对我来说，列维—斯特劳斯的整个思想倾向是隐喻的、具体的——几乎是富有诗意的，而不是抽象的。正如他所指出的那样，列维—斯特劳斯有“一种颇为过时的学识”。

列维—斯特劳斯于1939年回到巴黎，但由于战争局势的出人意料的变化，他不久又去了纽约，在社会研究新学院任教，在那里度过了战争年代。由于他与罗曼·雅各布森的接触，他对结构语言学产生了兴趣并开始钻研美洲人类学文学，尤其是博厄斯的著作，后者对列维—斯特劳斯的影响往往被许多评论家所忽视。

正如贝德考克（Badcock）指出的那样，列维—斯特劳斯的理论研究涉及了社会学理论的一些重要问题，即由杜尔

凯姆遗留下来的悬而未决的问题：个人与社会的关系以及社会现象的起源。列维—斯特劳斯把自己称为是“杜尔凯姆的一个不坚定的信徒”，而且像他的同胞一样，是一个哲学上的理性主义者，但他在最后的研究中，在描述精神归纳的一种形式时则完全背离了杜尔凯姆的社会学——或者更确切地说，他是一个使用文化现象探索基本“思维结构”的心理学家。他写道：“人种学首先是心理学。”但是，集体表现与“潜意识结构”之间的关系，不论从何种简单的意义上说都不会是简化论的，可以说，思维结构在文化资料中——也可以说在神话和符号体系中——是“内在的”。至于潜意识结构如何“产生”经验资料，这依然是一个疑问。

列维—斯特劳斯的充满学术韵味的写作风格也许阻碍了人们对他的理解。虽然他的研究展露了卓越的才华（没有几个人类学家有如此丰富的人种学和哲学方面的知识）和观念的焕然一新，但它们实质上是模糊的和深奥的，正如梅贝瑞·路易斯所说的，“它们充满了变换、谬误、隐喻及毫无说服力的结论”。他的关于图腾分类的著作尤其是如此。埃德蒙·利奇以他惯有的坦率承认，他曾三次读过《原始人的思维》，每一次都得到截然不同的印象，而且他发现最后一章简直难以理解。

正如利奇所暗示的那样，列维—斯特劳斯的研究著作，就像一颗三角星一样，以他的自传体旅行见闻录《热带闲愁》为中心幅射其光芒，因而他的著作也可大致分成三个主要的理论：亲属理论、神话逻辑和图腾分类的理论。在这里，我主要关心的是最后一种理论，特别是他的《原始人的思维》一书，列维—斯特劳斯认为这部书是其理论发展过程中的“一个停顿”。他曾写道：“在两种努力的迸发之间，我感

到需要休息一下。”列维—斯特劳斯把他写这本著作看作是他对“亲属关系的基本结构”的研究与他的关于神话学的最新研究之间的一种暂时消遣，这无疑体现了他卓越的才智和充沛的精力。

在考察列维—斯特劳斯关于图腾崇拜的研究之前，对他的理论研究给予一些综合评论看来是合适的。一般认为现代人类学和社会学在两个互为竞争的思维模式之间大都呈对抗状态。第一个思维模式代表德国唯心主义和法国人类学传统，这种模式一般尊崇学术或文化并遵循结构主义的指导思想研究社会现象。这种研究方式大都是理性主义的，对社会持一种“集体的”或“整体的”研究态度。第二个思维模式主要代表英美人类学传统，认为行为或社会活动是第一性的，并且采取一种分解的和经验主义的研究方式。这种研究方式的追随者倾向于对社会现象持一种个人主义的态度。杜尔凯姆和毛斯代表第一种思维模式，马林诺夫斯基则属于第二种思维模式。正如我所指出的那样，列维—斯特劳斯采纳了杜尔凯姆的理性主义的研究方式。这一点在作为他的研究基础的两个基本原理中体现得十分明显。

第一个原理是，社会现象如被看作是交往方式，那社会现象就可以被理解。事实上，他把人类学解释成是一门将“含义”的概念作为其指导原则的符号学科学。因此，在他对亲属关系结构的研究中，特别是在对传统的婚姻制的研究中，他根据交换理论来看待这些制度并且主张在这些制度的下面存在着相互关系的概念。这也是一种他从毛斯那里得到的概念。他写道，这些交换的价值，“不仅仅是所交换的货物。交换本身有一种社会价值。它提供了把人们结合在一起的纽带”。这里有一种实用主义解释的附加含义，但正如埃

克（Ekeh）所指出的，列维—斯特劳斯本着一种非功利主义者的态度，因为对交换来说，重要的不是所交换物品的固有价值，而是它们的象征价值。像毛斯一样，列维—斯特劳斯把赠送礼物视作象征行为，而且和弗洛伊德一样（尽管出于截然不同的原因），列维—斯特劳斯把乱伦禁忌和异族通婚制看作是人类社会初期的重要因素。他意识到在把文化习惯作为交往方式研究的过程中存在着问题。正如他所说的：“社会人类学在承认其事物的象征性质的同时，不会因此使自己脱离实际事物。”但这恰恰是他的纲领性著作所需要的，因为正如伊万·刘易斯所指出的那样，他的研究完全脱离了社会。刘易斯说道，列维—斯特劳斯通过否认社会现象可从功能的或历史的角度加以理解，这样他就“切断了宗教与其社会基础的联系，从而给由杜尔凯姆——你还可以加上马克思和韦伯——所倡导的宗教研究领域的社会学传统以猛烈的一击”。

列维—斯特劳斯从很狭隘的意义上把人类学定义为是对“集体表现”的研究——即关于神话和宗教状况的“思维”，认识到这一点因此也就成为是重要的了。借助于其他的经验性科学，“实际的状况”或“实在的”地位这样的马克思主义理论的经济基础，都完全留给了历史。这样看来，列维—斯特劳斯并不是怀疑社会基础的第一性，而是同卡第纳一样，他把潜意识思维的作用当作在惯例（基本的制度）与文化信仰和活动（卡第纳的主要体系）之间的一个调解者。然而，卡第纳的基本个性结构在文化上是具体的，而列维—斯特劳斯的“思维”却是全人类的。因此，对列维—斯特劳斯来说，人类学从根本上来讲就是对“思维”的研究。

所以，从某种重要的意义上说，列维—斯特劳斯并没有

把结构语言学的理论模式应用于全部文化中，而只是应用于构成意识形态诸如神话、宗教、图腾崇拜以及他所暗示的现代政治思想的社会生活的那些方面。正如他清楚表示的，他把《原始人的思维》研究看成是对马克思主义“上层建筑理论”的贡献。特别应该指出的是，马克思把资本主义的经济范畴看作是构成一种宗教体制的基础，这种宗教体制既能被阐明，又可以被解释。当然，他这样做并不是参照那种不变的思维结构，这样的结构实质上是无法认识经验性科学的，而是借助于阐明生产关系的本质。

列维—斯特劳斯理论研究的第二个基本原理，是文化因素在意识范围体现人类思维固有的基本结构。他写道：

如果潜意识的思维活动就在于把形式施加于内容之上并且如果这些形式对所有思维——古代的和现代的，原始的和文明的——来说基本上都是相同的，则有必要并且也有能力来认识构成各种制度和习惯的基础的潜意识结构，以便获得适用于其它制度的解释原则。

这导致列维—斯特劳斯以一种完全不同于博厄斯和拉德克利夫—布朗的方法来解释社会结构。对于这些学者来说，社会结构大体上是一个专供可观察到的关系和相互作用所使用的的一个描述性的概念，而对于列维—斯特劳斯来说，社会结构“与经验现实毫无关系但却与以它为样板所构成的模式有关联”。遗憾的是，正如许多学者所指出的，列维—斯特劳斯对“潜意识结构”在认识论中的地位是丝毫也不清楚的。它们是否在文化上是具体的？是否正如他在对朱尼人的象征论的探讨中所暗示的？这些“结构”是否指的就是在社会范围内强调并统一了其他的更为“经验性的”文化方面的各种仪式分类？这种对“结构”的分析与主要追随埃文斯—普里查德的

牛津传统现象学的学者们的研究同出一辙。或者，结构是否涉及那些正如他的一些神话研究所暗示，被神话的论述所“掩盖”或隐瞒的社会经济学关系（以及生态学）？正如奥热（Auge）所描述的，列维—斯特劳斯在这方面已接近马克思的观点。列维—斯特劳斯在他的关于社会结构的早期论文中认为，人类学家的根本问题是要确定社会表达其等级和等级划分的方式与“实际状况”之间的关系——即“思维”（关于宗教和神话）与“实在”地位之间的关系。然而，他从未探究这一理论的来龙去脉，尽管他经常提到马克思。

此外，潜意识结构是否对各种各样的经验资料仅仅提供含义或“状况”的全人类的真实模式或范畴，如同“相互关系原则”被用来解释盘根错节的亲属体系？最后，结构是否完全抽象且缺乏从普通角度上讲的“含义”？

有趣的是，哈里斯和詹金斯两人都正确地指出，潜意识思维或结构的概念是模糊的，并且根据科学的观点来评价也是没有效用的。一方面哈里斯责备列维—斯特劳斯的人文主义的倾向和他对经验合法化的蔑视；而另一方面詹金斯却又指责列维—斯特劳斯步经验主义的认识论的后尘。许多学者都不赞同詹金斯的看法，事实上，他们赞扬列维—斯特劳斯的反经验主义的立场。里克尔（Ricoeur）在一篇著名的评论中甚至说道，列维—斯特劳斯的结构主义是“不含先验论的主观意识的康德主义”。我认为这是误解，对列维—斯特劳斯理论的更为准确的描述应是他自己所标榜的“先验论的唯物主义”。詹金斯关于经验主义的定义是那样的广义，以致于他把列维—斯特劳斯也称为一个经验主义者（以及实在论者）。詹金斯像其他结构马克思主义者一样，在针对那种把“事实”看作是特定的和非此即彼的朴素的理论形式（即

反映在行为主义、实证论社会学以及诸如拉德克利夫—布朗之类学者的著作中的古典经验主义的观点) 所作出的反应中, 似乎是提供了一种康德主义的认识论, 即认为“原始资料”(不管是物质的还是文化形式的客观现实) 一旦脱离了概念就根本不存在。

这种由于概念的结构“只有一种理论的存在”而否认它们与经验现实——“真实客观”——的任何联系的认识论, 对我来说不仅是准马克思主义的, 而且是准黑格尔的, 这种认识论重复了康德主义的论点。这是唯心主义的一种形式——冒充马克思主义——认为世界、文化或经验事实等等本质上是不可知的, 它也从未被“概念”或思维所“理解”。按照这种认识论, 不仅列维—斯特劳斯可被称为经验主义者, 而且马克思和黑格尔也可被称为经验主义者。难道黑格尔自己没有说过, 凡是真实的事实一定存在于现实世界并且出现在感觉中并且所有研究都从“具体事物”开始的吗? 列维—斯特劳斯既没有蔑视经验资料, 也没有从理论上优先考虑它们, 更没有把它们看作是特定的, 因为他的基本观点是要否认“经验和现实之间的”任何简单的“连续性”。由此也就产生了他对现象学家的批驳。他也没有从理论论述中删去人类的主观意识或人类的“本质”——事实是完全与此相反。他仅提出了对“主观主义”的批评和对脱离自然及社会的先验论的主观意识的批判。但是, 与马克思又不同, 他以思维的方式——人类的思维——而不是按照人类的实践来使人类的“主观意识”概念化, 由此所产生的理论就不仅是先验论的而且也是与历史无关的。此外, 通过把他的方法论应用到全部文化中, 它们暗示所有社会生活都可归纳为思维或语言。

在探讨列维—斯特劳斯的具有独到见解的著作《原始人

的思维》之前，让我扼要介绍一下他的关于图腾崇拜的短文，因为它被看作不仅是他关于图腾分类的更广泛的研究的入门，而且是对早期研究的一种批判。

图腾 (Totem) 一词来自奥杰华人 (Ojibwa)，这是加拿大的一个古老民族。“Ototeman”一词的大概意思是，“他是我的一个亲属”，并且它还表达了异族通婚制的群体的成员关系。因为奥杰华人的氏族是以动物的种类命名的，所以人们可以说“我的氏族是只熊”。后来的研究者把“图腾崇拜”这一词语任意应用于其它类似的现象。以后它又被当作一个普通概念，意指在一个社会群体与一个或几个有形物的种类特别是动物和植物之间被认为存在着一种特殊关系的情况。这种关系常常是一种仪式关系，动物被看作是神圣的，存在着一种与之相关的特定禁忌，群体的成员甚至可以认为他们自己是图腾种类的后裔。正如弗雷泽所指出的：“图腾崇拜既是一种宗教体系，又是一种社会体系。就其宗教方面而言，它形成了个人与其图腾之间相互尊重的关系；就其社会方面而言，它形成了氏族成员的相互关系以及这个氏族的成员与另外一个氏族的成员之间的相互关系。”

因此，图腾崇拜被看作是一个单一的现象，一种原始的宗教，正如我们在前面看到的，人们一直试图去解释它。麦克伦南在他的题名为《对动植物的崇拜》一书中首先提出了有关图腾崇拜的问题。罗伯特森—史密斯、杜尔凯姆和拉德克利夫—布朗都把图腾崇拜看作是人类与某些自然物种之间的一种仪式关系，并且由此也把它看作是宗教的一种形式。

列维—斯特劳斯给自己制定的首要任务是不仅要探讨图腾崇拜这一概念的单一性质——因而他把它称为一种“幻觉”——而且要分清仪式和现象的社会方面。他以赞同的态度引

用美国人类学家亚历山大·戈尔登威瑟的观点，认为他的关于图腾崇拜的短文较之弗雷泽的长达两千多页的不朽著作《图腾崇拜与异族通婚制》更具有理论价值。按照三种不同的社会现象的结合形式——社会分成氏族组织、氏族的名称或标志是取自自然物种、氏族与某些动物种类之间的信仰仪式的关系——来给图腾崇拜下定义，戈尔登威瑟对此则怀疑是否明智之举，因为它们似乎完全互不相关。此外，列维—斯特劳斯强调人类与动物和植物之间的关系具有各种各样的形式。一个群体可能崇拜某一个动物，也许是神圣的鳄鱼，或者可能与一类自然物种有着一种特殊关系。该群体也许是一个社会、一个亲属群体、一个仪式群体或一个性别种类。同样，个人也可能与某一种类或一个具体的动物或植物有着一种包括守护神的特殊的仪式联系。

因而在谈到图腾崇拜时，列维—斯特劳斯认为一直存在着混淆两个毫不相连的问题的倾向。一方面是经常出现的人类与动物和植物的一致性问题。这是涉及人类与自然之间的关系的，并包括艺术、巫术及宗教的一个一般问题的组成部分。另一方面是用动物和植物的名称来命名，以亲属为基本的群体问题。“图腾崇拜”一词包罗了这两个问题。而列维—斯特劳斯的目的是要把它们区分开来，并且主张最好把图腾崇拜看作不仅是宗教的一种原始开始，而且是某种思维模式的一个具体实例。他认为，图腾崇拜之所以被纳入“宗教”的范畴，就是因为这符合了弗雷泽之类的维多利亚学者将他们自己的信念与原始人的信念加以分离和区分的目的。

在关于“图腾幻觉”的章节中，列维—斯特劳斯探讨了两个人种史的事例，即奥杰布华人的事例和迪克比亚人的事例。在这两个事例中，他认为社会的宗教观念和他们的图腾

分类形成了单独的体系。

奥杰布华印地安人组成了父系氏族，其中五个享有特殊声望。根据他们的一个神话，这些印地安人早先有五个氏族——鲑鱼、鹤、潜鸟、熊和燕子——但列维—斯特劳斯表明有许多图腾种类，并且是动物的。他暗示我们可以把图腾的种类划分为三类，即水中的（鲑、鲑鱼、狗鱼）、天空中的（鹰、潜鸟和鹤）和陆地上的（驯鹿、麋、燕子）种类，但怀疑奥杰布华人是否相信氏族成员是由图腾动物延传而来。此外，一个氏族与一个动物存在着的不是单纯的联系，而是两个种类之间的一种关系，一种人类的分类和自然物种的分类。这种关系是类似的和隐喻的。

在探讨他们的宗教观念时，列维—斯特劳斯强调不可将这种集体命名体系误作奥杰布华人的守护神灵的概念，即个人与一个特定动物产生一种特殊关系的概念。这种神灵由个人单独的冒险精神所获得并且作为一个超自然的保护者。事实上，奥杰布华人有重要的神灵——伟大神灵、太阳和月亮、雷神、东西南北四个基本方位神，也有次要的神灵，它们既仁慈又恶毒。所有食物禁忌都源于这一宗教体系并且与个人的经历有关，特定的禁忌大都在梦中由某一神灵传达给个人。

因此，列维—斯特劳斯认为图腾体系和宗教体系毫不相联，并且只有少数自然物种彼此相同。

同样，对于迪克比亚人——作为雷蒙德·弗思的一系列重要专著的主题的波利尼西亚部落群体——列维—斯特劳斯根据对人种史资料的研究，迫不及待地表明不可将他们的宗教观念和他们的群体象征论等同地看作一个单一体系。

对奥杰布华人和迪克比亚人的资料的重新研究，促使列

列维—斯特劳斯提出，图腾崇拜没有构成一种特殊现象，它不是一种制度而是思维的分类模式的一个方面。这导致他以批评的眼光去研究埃尔金关于澳大利亚的图腾崇拜的著作。

尽管列维—斯特劳斯称赞埃尔金是一个当之无愧的人种史学者，但是他指出，埃尔金在他的关于图腾崇拜的论文中把图腾崇拜分解为不能再简化的各种形式：个人、性别、仪式、部落分支、地区、氏族甚至梦的图腾崇拜。埃尔金以强烈反对传统的混合形式开始，以强调其多样性结束。列维—斯特劳斯在维护其真实性的同时还指出：“埃尔金支解了图腾崇拜这一概念，并把其残肢断片奉为金科玉律。然而，正是图腾崇拜的思想而不是它的一致性，才是虚幻的”。列维—斯特劳斯承认，埃尔金在他的文章的结论中，从颇为广义的角度把图腾崇拜定义为一种对自然的仪式态度，图腾崇拜不仅是一种对自然进行分类的方法，“而且是那种人类与自然形成一个整体的观念的表达方式”。但是，列维—斯特劳斯写道，这种准则总而言之是太模糊太笼统，并且，无疑也是所有宗教体系的一个特征。

在前面的章节中提出了图腾的现象如被当作一种制度或宗教的一种形式就不能予以充分理解的观点以后，列维—斯特劳斯继续探讨各种实用主义的解释。从某种意义上说，杜尔凯姆的象征研究被忽视了，因为杜尔凯姆感兴趣的是图腾种类与一个特定群体之间的关系，或正如列维—斯特劳斯所说的，是表明两个系列的关系。而且，正如我所暗示的，杜尔凯姆把图腾种类看作是一种象征，是社会群体的神化。而列维—斯特劳斯把图腾制度基本上看作是一种准则，这种准则表明了两个文化领域——社会范畴的体系与自然的分类——之间的一种相应关系，这种关系则表达了对生物种类的经

验的非连续性的认识。因此，列维—斯特劳斯通常避免论述“宗教”范畴，并且他与杜尔凯姆不同，他没有试图去解释宗教现象。相反，他区别了两种思维模式，即科学的思维和他称之为“原始的”思维，图腾分类则是后一种模式的特定形式或范例。他不赞同杜尔凯姆的论点，那是因为杜尔凯姆过分注重了信仰与象征之间的关系并且忽视了社会与自然之间的关系。列维—斯特劳斯主要关心的正是后者，但他所表明的人类对自然世界的兴趣——尽管被认为是原始科学的——是隐喻的和象征的而不是实用主义的或功利主义的。

他写道：“正是对宗教事务的沉湎使图腾制被置于宗教的位置。”然而对于后一种范畴，他拒绝把它看作是一种可予以科学研究的自主程序。他认为，要想对宗教进行客观研究，采用心理学（或生物学）和社会学的方法是我们唯一可行的途径，而这些方法“不再是围绕着现象打转”。

列维—斯特劳斯反对杜尔凯姆对图腾制的解释，但也同样遣责以自然主义的观点解释图腾制。正如我们在第四章中所看到的，马林诺夫斯基（Malinowski）认为巫术和宗教具有导泄作用。他的解释基本上是唯情论者的解释。塔尔考特·帕森斯（Talcott Parsons）持同样的看法但扩大了这一观点，使巫术和宗教与含意的问题联系起来，他写道：“与对诸如死亡经历进行情感调节的功能需要相关的是理解的认识需要。”马林诺夫斯基关于图腾制的特定解释实质上是自然主义的、功利主义的和注重情感的——而列维—斯特劳斯则反对这三个观点。

对于根据情感所作的解释，他写道：“由于情感是人类最隐匿的一面，所以一直吸引着人们去求助于它，因而忽略了难于解释的东西不适宜在解释中使用的这一常理。”他用这样

的论点批判了弗洛伊德和马林诺夫斯基以及杜尔凯姆，他写道：“人们并不是作为那种以个人为中心的群体的成员而行动的；大家都把自己的行动看作是得到认可的或是属于义务的这种习惯的作用，在人们产生内在的感情与情绪之前，习惯作为外在的准则早已是约定俗成了……习惯是结果而不是原因。”

列维—斯特劳斯紧紧追随杜尔凯姆，在对社会现象的解释中，他们都反对强调个人的作用。然而，令人费解的是，列维—斯特劳斯认为社会现象的起因只能在“限于生物学范围内的生物有机体内，或在只能适用于心理学和人类学的唯一方式即理解中才能得到发现”，实质上，他是在提出一种属于心理学的解释方式。在他的所有著作中，他假定理解社会现象的关键在于人类思维的集体属性。但一般来说，他对情感的反对导致他忽视了生物心理学的因素，正如马文·哈里斯（Marvin Harris）所写的，列维—斯特劳斯认为饥饿、性欲、恐惧及爱情表面上是重要的，人类学家对它们没有什么兴趣。而且，象一些行为心理学家一样，他认为没有任何东西介于文化与人类生物体或更确切地说人类的理解之间。

然而人们可以看到，列维—斯特劳斯试图在杜尔凯姆的象征主义及社会学的观点与马林诺夫斯基的自然主义之间要有所发展，他提出，把人类思维当作两个系列即自然和文化之间的一种媒介。利奇确实是这样解释他的论点的，他认为列维—斯特劳斯像弗洛伊德一样有三种概念的组合：“自然、文化及主要是人类认识的结构方面的一种媒介。”但列维—斯特劳斯的有关这一问题的著作是难于理解的。例如他写道：“人类和自然的关系，与对社会群体的描述这两者之间的联

系，在博厄斯看来是偶然的和任意的，之所以如此那是因为这种描述与关系之间的真实联系不是直接的，这种真实的联系在人们的思维中只是一掠而过。”

这里所说的思维的媒介位置（不管怎样概念化）并不是在自然与文化之间，而是介乎于那些表明对自然界采取一种经验主义的研究方式（自然分类）的文化方面，与那些跟社会组织的类型有关的方面之间的。因此，马林诺夫斯基把图腾的观念简化成基本的人类需求——简化成我们对世界的实用方面的关心——而杜尔凯姆把图腾的概念归纳为社会关系并且不考虑自然。列维—斯特劳斯则试图在马林诺夫斯基的实用主义与杜尔凯姆的社会学的理性主义之间有所发展。这就是他把自己称为“先验论的唯物主义者”的原因。

我们还是回到他关于图腾崇拜的论文上来。像杜尔凯姆和博厄斯一样，拉德克利夫—布朗主要根据人类与自然物种之间的关系来考虑图腾制，因为这些表示了仪式方面。他认为任何对社会的物质生活或精神生活施加重要影响的事物总是成为仪式的对象。因此，如果自然物种被用来象征社会群体，这是因为这些物种在图腾制以前就已是仪式的对象了。正如列维—斯特劳斯所认为的，拉德克利夫—布朗因此改变了杜尔凯姆的解释，而根据这种解释，图腾被认为是神圣的，因为它们是集体的象征。列维—斯特劳斯在忽视拉德克利夫—布朗的象征主义研究的同时，暗示拉德克利夫—布朗像马林诺夫斯基一样认为一个动物“由于它首先是可吃的，所以它才能成为‘图腾’”。

总结迄今为止的论述，可以看到，列维—斯特劳斯在几方面背离了早期研究。首先，正如福泰斯（Fortes）和利奇两人认为的，列维—斯特劳斯的图腾制度不属于仪式信仰的

范围而是介于自然分类和社会分类之间的思维模式的一个方面。

其次，列维—斯特劳斯提出了两种系列的社会关系和自然物种之间的区别，认为它们是互相排斥的并且认为“其状况”之间的关系是相似的和隐喻的。他就是根据这些关系解释图腾崇拜的。

列维—斯特劳斯研究的一个重要方面是他强调了不能孤立地理解图腾的要点。例如，在论述弗思和福泰斯著作时他写道，社会群体在采用一种动物或一种植物作为命名的过程中，没有“含蓄地认定”在象征与群体之间有着一种“物质的密切关系”，这就如同神话常给人启发的那样，图腾也不仅仅是一种用于区分的符号即群体的标志。他认为群体与象征之间的联系不是任意的；这种关系也不是建立在相似观念基础上的。他在讲述这些观点的过程中重述了亨利·伯格森（Henri Bergson）几年前所论述的内容。因为伯格森不赞成列维—布吕尔的准逻辑思维的概念，他在他的论述中写道：“如果原始人不是把自己与他的图腾一致起来，那他仅仅是把它当作一种标志吗？这未免走入了另一个极端……真理一定在这两个极端之间。”尽管这两位学者对图腾崇拜有不同的解释，但列维—斯特劳斯还是采纳了介乎于他们两者之间的观点。这两个假设其中一个“神秘加入”（列维—布吕尔），另一个是把图腾归纳成仅仅是群体标志的作用。列维—斯特劳斯又一次选择了中庸之道。

福泰斯在论述泰兰斯人的象征主义时认为，动物种类被看作是祖先精神的特别恰当的象征，因为它们象征了“他们祖先的充沛的争强好胜精神，而这种精神又集中代表了泰兰斯人的文化价值观念”。因此他坚决主张，人们与动物的常

识经验领域内的关系，提供了“人们与他们的祖先在神秘的起因这方面的”关系的象征体系。弗思也被认为是具有一种类似的关于泰克派人的图腾崇拜的理论。尽管列维—斯特劳斯认为这些解释较之早期学者关于图腾崇拜的解释更令人满意，但仍认为他们的解释过于狭窄，因为他们注重的是两种系列之间的相似之处，而且他们的“结论”的应用也是有限的。他问道，对其它图腾该如何解释呢？在泰兰斯人当中，人们将如何按照这样的步骤来解释蚱蜢、啮齿动物、松鼠、斑鸠以及很多其它动物种类的象征意义呢？正如他明白指出的，福泰斯和弗思两人在从注重主观实用的（马林诺夫斯基的）观点发展到客观类推的观点的过程中迈出了巨大的一步。不过，这方面观点的发展应归功于前人，“这种发展一直在影响从外在的类推到内在的同源的发展变化”。列维—斯特劳斯认为，是埃文斯—普里查德，尤其是拉德克利夫—布朗的关于人类学的比较方法的论文率先取得这方面观点的发展。

苏丹的纽厄人是根据自然物种与他们自己的社会组成尤其是世系的相似性来谈论自然物种的，因此，就像科学分类学家（他们也是根据社会范畴来杜撰他们的词汇）根据社会组织考虑动物一样，例如，食肉动物把猫鼬作为它们的一个世系，而猫鼬反过来又被分成好几个世系。列维—斯特劳斯认为这种理论的分类是图腾观念的基础，他还引用了埃文斯—普里查德的论述，后者写道：“所以也就不应在图腾本身的性质中寻找对图腾关系的解释，而应在它引起思维产生的联系中寻找。”

埃文斯—普里查德在指出纽厄人所选择的图腾没有明显的实用利益时，特别针对马林诺夫斯基强调指出，图腾崇拜

不能被解释成“经验利益的仪式化”。尽管列维—斯特劳斯对埃文斯—普里查德关于纽厄人的图腾崇拜所提出的背景方面的或隐喻的解释抱有同感，但他还是对这样的解释保留某些看法，即这样的解释掺进了神学的成分，因而也就使它成为一种“特定文化的”解释，这样就又一次限制了它的范围。列维—斯特劳斯在寻找一种更全面的研究方法。

在前一章中，我略述了拉德克利夫—布朗关于图腾崇拜的解释，尤其是他的关于这个主题的第二篇论文，其中他提出的一种结构原理即“对立物的统一”阐明了与两分法相联系的图腾分类。例如，蝙蝠与旋木雀毫不相同但两者都栖居于树穴之中并且根据相似性来表达社会关系。这是普通存在的象征性的二元论的一个实例，而且根据列维—斯特劳斯的观点，它还体现了以自然界的经验性观察为基础的思辨思维所表达的概念和关系。这是联想逻辑的一个实例，这种逻辑是极其浅显易懂的，因为它表达了各种思维的一个共同的标准和思维结构的一种直接的表达方式。

列维—斯特劳斯承认拉德克利夫—布朗的这些观点是一种突破，并且是一把打开图腾崇拜大门的钥匙。他认为这是一种伯格森 20 多年以来一直盼望的理论，尽管伯格森厌恶唯理智论的解释。正如伯格森所写的：“我们会反复不断地谈论它；人类必须具备生存能力才能有条件从事哲理思维；原始的信念和倾向一定是由于仪式的需要才应运而生。把宗教与一种思想体系，与一种逻辑或准逻辑联系起来的这种思维活动过程，使得我们的远古祖先变成有知识的人。”

当然，伯格森不能接受泰勒和马瑞特（Maret）的理论。伯格森提出宗教的产生是由于人类把“意图”归因于“事物和事件”。伯格森在区别动物仪式崇拜和“奇怪物的”图腾

崇拜中，试图避开我已提到的那两个极端去解释图腾崇拜。他写道：“为了表示两个氏族形成两个不同的种类这一事实，就把一个动物的名称给其中一个氏族，把另一个动物的名称给另外一个氏族。这两个名称如果各自分开，那它们只不过是一种氏族标志，如果合在一起它们就相当于一种氏族种类确认的手段，它们表明两个氏族具有不同的血统。”

把图腾崇拜与异族通婚制联系起来后，伯格森指出，这一制度阻止了近亲群体间的通婚现象，这样也就反映出了这种制度具有一种促使部落分化成氏族的本能。但正如列维—斯特劳斯所指出的，如果存在着这种本能，那么对制度的求助就是多余的了。此外，由于动物都是同系结合的，自然物种因此也就根本不能作为社会组织的楷模。列维—斯特劳斯尽管提出了这些批评，他还是认为伯格森像拉德克利夫—布朗一样提供了一些关于对图腾制解释的创新观点。

罗杰·普勒（Roger poole）在他为列维—斯特劳斯的《图腾崇拜》的一个版本所写的序言中声称，它是“引导旅行者走向制高点，在那个制高点上我们可以俯视象征体系的整个领域”。事实上，列维—斯特劳斯的目的是要表明图腾崇拜既不是一种习俗，也不是一种宗教，而是思维的一种模式——介于社会范畴、关系和我们的关于自然世界的概念之间的“一种分类方法”。

原始思维

我先前曾提到杜尔凯姆的宗教经典研究中的显而易见的自相矛盾，因为那部著作本是致力于强调宗教的象征和实用方面，但杜尔凯姆却关心起宗教思维的逻辑和学术性质。我在第三章中题名为“宇宙论与社会结构”的一节内引用了一段主要论述，它表明列维—斯特劳斯的结构主义的观点继续发展了杜尔凯姆的“神秘观点”。

杜尔凯姆像许多他同时代的学者一样提出了一种两分法理论。一方面，我们有等同于宗教、神话以及“部分当代文学”的“原始思维”，但不像列维—布吕尔、杜尔凯姆认为这一模式是原始科学的并且基本上是符合逻辑的。另一方面，我们有与西方思想及有与很容易引起误解的暗示相联系的科学。列维—斯特劳斯实质上关心的是这一问题，关心的是理解所谓原始思维的性质。

列维—斯特劳斯的“原始思维”的概念是不可捉摸的，与其说它是一种科学的概念，不如说它是一种隐喻。因此，要理解列维—斯特劳斯论文的基本宗旨并不是件易事。贝德考克（Badcock）承认第一次阅读《原始人的思维》时它简直难以理解。但如果我们通过杜尔凯姆去研究它，它的基本观点对我来说就容易理解了。

尽管列维—斯特劳斯迫不及待地区别宗教和分类象征主义并且把后者置于自然分类而不是社会范畴中，但他在对比

“原始”思维和科学思维方面仍追随杜尔凯姆而不是列维—布吕尔。他曾经认为，“没有比人类学建立两种范畴即所谓原始民族和我们自己更危险的了”。因此他表明，我们在对比原始文化和我们自己的文化时所发现的实质上是科学思维的两种形式，并且，原始人中间存在的“原始思维”决不是低劣的、有缺陷的，更谈不上是原始逻辑的。他像杜尔凯姆一样强调原始部落的宗教象征主义是“居先的”或是最初的而不是原始粗糙的。但列维—斯特劳斯认为这一象征主义的焦点是自然世界或外部现实。因此正如我所暗示的，他忽视了集中在神灵作用上的那些因素和信仰。列维—斯特劳斯也忽视了道德观念。

他的“原始思维”的概念似乎包含了神话与巫术以及图腾崇拜与象征分类，尽管他没有探究这一思维模式在西方文化中明显到何种程度。但正如萨哈林斯（Sahlins）认为的，西方文化中的许多象征主义尤其是衣着都具有图腾的性质。杜尔凯姆和拉德克利夫—布朗则更直接了当，两者都认为西方宗教属于原始人神话概念的同范畴。

然而最重要的是，列维—斯特劳斯在形成他的神话思维的概念的过程中避免了列维—布吕尔和恩斯特·卡斯瑞尔（Ernst Cassirer）提倡的两分法，尽管列维—斯特劳斯和卡斯瑞尔两人对象征思维的评价有许多相似之处。

列维—斯特劳斯出于以下这几个原因，才试图在科学和原始思维之间避免刻板的二分法。第一，他认为有必要强调原始人在他们的一般思维中既不愚昧也不幼稚更不缺乏逻辑。《原始人的思维》的最初几章主要致力于表明，他们的思维并不是由生物或经济的需要专门支配的。

第二，他在追随杜尔凯姆的同时指出，宗教思维像科学

一样主要与学术理解有关。正如杜尔凯姆和毛斯（Mauss）在关于象征分类的著作中所写道的：“它们的目的是不是要推进行动而是要促进理解，是要使事件之间存在的关系可被理解。因此，这些分类首先被用来联系概念，统一认识，如此，它们可被严格地说成是科学的，是形成了最初的自然哲学。”《原始人的思维》发展并且完善了这些观点。

马林诺夫斯基一类的早期人类学家认为，原始人只关心基本的需求——繁殖和食物，但在反对他们的这种实用立场时，要表明分类纲要只是作为学术事业，作为由于状况的需要而设计出来的，那将是错误的。列维—斯特劳斯无疑是正确的，他认为对环境的系统了解“不能只涉及实际效果”，然而象征主义经常起到一种意识形态的作用，自然分类学则像科学一样有一种实用价值。这就是为什么分类学往往是围绕着更基本的实用内容如猎获的动物和人工种植的谷物而变得更复杂和系统化的原因。

第三，列维—斯特劳斯再一次步杜尔凯姆后尘，想表明科学与巫术宗教思想之间存在着基本的相似之处。一方面，杜尔凯姆把科学看作是取代了“原始分类”（他指出后者在“今天只是作为一个遗物而存在”），科学是它的后裔；而另一方面列维—斯特劳斯则提出科学思维的两种模式并且写道：“这些肯定不是人类思维发展的不同阶段的一种作用，而是两种战略高度上的一种作用，在这样的战略高度上，科学有能力对自然进行探索，其中一个高度基本上是适应感性认识和想象的思维模式；另一个高度与这一个高度有一段距离。”

这一观点与另一个“唯理智论”的理论家罗宾·霍顿的观点截然不同。霍顿认为，传统的非洲宗教假定了理论及解释

的结构（神、神灵和女巫），从而使事件进入一个比常识所提供的更为宽广的因果范围。另一方面，列维—斯特劳关于科学的观点忽视了因果关系，他认为巫术宗教思维集中于“具体”范围并且通过作为一种理解模式涉及自然世界而与规范结构没有联系。相反，对于霍顿来说，巫术和宗教是把灾难与社会道德联系起来解释的方法。

通过假定获得科学知识的“两种相同的模式”，列维—斯特劳认为他解决了一个矛盾，即新石器时代的变革与过去几百年中科学的兴起之间的分歧。鉴于现代科学是在近代产生的，列维—斯特劳对新石器时代的冶金术的发明、编织和动物及植物的驯化产生了疑问。这些后来的技术是建立在几世纪的积极和系统的观察基础上的，而这正是由“原始思维”提供的。但列维—斯特劳在假定科学思维的两种模式时，没有提供一个充足的答案去解释为什么在新石器时代的变革与科学变革之间曾有过一段“停滞”时期。前者对我来说是建立在方法和实验的基础上的，这些方法和实验类似于实用科学的方法和实验而不是类似于代表原始分类的相似思维——原始思维。

埃德蒙·利奇（Edmund Leach）令人信服地总结了传统科学和“具体科学”之间的区别，他写道，这种区别是：

介乎于一种根据对具体事物的表面特征所观察到的对比而形成的逻辑，这种逻辑中的关于物体的给人感官印象的表面特征的对比可以包括生食与熟食、湿物与干物、男性与女性之间的区别——与另一种建立在完全抽象事物的形式对比基础上的逻辑之间的……后面这种逻辑即使在我们自己的社会中，也只是由高度专业化的专业人员所应用，这种逻辑也是对同一事物的一种不同的

论述方式。

列维—斯特劳斯无疑暗示了这种区别，因为他写道：“科学和巫术都需要相同的思维过程，与其说它们的种类不同，不如说它们的各种现象不同。”

尽管这一区别也许是正确的，但“原始思维”这一思想还是产生了一些概念性的问题。第一，列维—斯特劳斯主要根据神话和巫术宗教与自然环境的连接来看待它们的现象。因此他不仅低估了原始人文化中的泛神论信仰的重要性，而且还忽视了宗教与象征主义之间的关系及忽视了被看作是道德秩序的社会结构。

他的关于宗教是“自然拟人说”的解释就体现了这一片面的观点。

第二，列维—斯特劳斯为了巩固其原始思维的观点，把他的讨论集中在对科学和巫术宗教现象都很普通的两个因素即分类和它们与自然的连接上。但是，正像巫术、神话和宗教只根据它们与自然世界的关系不能被充分理解一样，科学也不仅仅是分类。甚至杜尔凯姆也把因果关系看作是科学知识的基本范例。

第三，到什么样的程度巫术和神话才能赋予我们普通经验常识以外的关于外部现实的正确知识，这依然是一个疑问。列维—斯特劳斯给原始思维以科学的地位，理由是：

(a) 它连接了自然世界，尽管它是在“感觉与概念之间半途”的感性位置上，甚至尽管民俗分类学的要点属于概念的范围。只有象征主义适合万花筒的形象。

(b) 它是符合逻辑的。鉴于科学和逻辑通常被认为是思维的不同方面——一种是综合的，另一种是分析的——要表明神话和巫术是符合逻辑的并不意味着它们是符合科学规

律的。

第四，怎样去看待这种逻辑？帕格特（Piaget）认为它可能是一种准逻辑，在“具体行动”的范围内起作用，而沃斯利（Worsley）则引用梵高特斯基（Vygotsky）的观点，暗示图腾分类是建立在使用聚集和合成而不是抽象概念的一种认识基础上的。或许这三位学者的看法都是一致的，但值得注意的是，列维—斯特劳斯对科学的地位提出了类似于在占卜和巫术中所表示的具体见解。

最后，列维—斯特劳斯似乎把连接经验的各个方面并且具有基本宗教作用的象征分类与形成特定领域并且符合杜尔凯姆和毛斯称之为“技术分类”的民俗分类等同起来。正如沃斯利提出的，它们最好被称为“原始科学的分类学”。此外，列维—斯特劳斯在“原始思维”的标题下纳入了巫术和占卜并且把图腾崇拜看作是这一系统活动的一个方面。

例如，他在论述纳瓦霍人的分类体系时指出，他们把动物分成各种各样的普通种类；后来他又指出，这些都是根据精心积累的理论知识以便这些分类可与生物分类相比较。接着，他提到纳瓦霍人的神话和仪式中所体现的“联系体系”，这一体系把特定种类与自然环境——鹤与天空，玉米甲虫与大地——联系起来，之后他又继续论述霍比人的象征分类，这些象征分类跟朱尼人的那些一样具有“巨大的联系系统”。他认为许多原始文化确实具有一种连接各种各样的分类的“概念计划”或总体规划。他写道：“我们称之为原始的社会对分类的各种形式之间的明显区别没有任何概念……普通动物和植物的分类没有形成单独的领域而是形成了分类学的组成部分。”

显然，把民俗分类等同于象征分类是要引起误解的，至

于是否所有原始文化都具有一种“联系”的复杂体系，这是一个悬而未决的问题。此外，与早期理论有关的中国人的分类方法和一些占星术的方法根本不能被认为是原始的。沃斯在论述格鲁特·埃兰德（Groote Eylandt）的图腾论中认为，应该把图腾的分类或他所称为的“概要”与科学的分类以及象征程序加以分开。

列维—斯特劳斯在博厄斯的鼓励下试图回答这一问题，即为什么动物和植物经常被原始人用在神话传说和图腾体系中：

如果动物和植物的种类较之其它种类更经常并且更容易被使用的话，这只能是因为它们的中间地位在逻辑上与分类的最终形式是等距离的，还因为它们的地位是绝对的和独一无二的……物种概念的重要性应由其假定的客观性予以解释；物种的多样性为人类提供了最直观的印象供他使用并且形成了最直接的表达形式以使他理解关于现实的终极的非连续性。

因此，“特殊的”地位不仅作为一种被用来“创造新的分类学”的客观模式——列维—斯特劳斯这样就完全改变了杜尔凯姆的论点——而且还作为一个中间分类者，一个逻辑上的调节者，一方面处于具体物与个人之间，另一方面处于抽象物与种类体系之间。他写道：“动植物物种，地位都可以向上即朝着成分、种类及数量的方向扩大它的网，也可以向下即朝着专用名称的方面缩小它的网。”

在一次引人入胜的讨论中，列维—斯特劳斯继续描述了“特殊的”地位是如何连接其它的分类纲要；物种的种类是如何被用来组织领地的划分和使疾病的概念有条理；以及身体的各部分和专用名称的体系如何才能作为分类的术语。

列维—斯特劳斯在《原始人的思维》中论述图腾崇拜时，迫切要把图腾崇拜与关于禁忌及献祭的概念区别开来。正如利奇认为的，列维—斯特劳斯“贬低了作为文化体现的饮食习惯的重要性”，并且似乎把食物禁忌看作是“与图腾分类无关的文化概念”。它们是图腾以外的东西；禁止食用图腾动物只不过是一个饮食禁忌的具体实例。他认为献祭在分类系统中“具有一种表示意义”。另一方面，他认为献祭制度的基本概念与图腾制的基本概念完全相反。因此献祭的动物可被替换——黄瓜代替公牛。他认为杜尔凯姆所论述的因特垂玛人的仪式决不是一种献祭形式而是普遍的增殖仪式，它们在社会中的各种形式变化也与图腾制无关。

在论述双重群体的过程中，列维—斯特劳斯针对为什么会形成部落分支的这一问题列举了各种历史解释——例如毗邻群体由于各种原因（经济、人口、礼仪）的融合，或用来确保群体内婚姻交换形成制度的规则形式的具体体现——并且十分清楚地表明了他对这些历史解释的不满。因此，尽管他并不怀疑那些关于一些文化成分被用于神话和象征分类的历史解释的有效性，但他看起来确实是降低了这类解释的地位。正如某个学者认为的，对于列维—斯特劳斯来说，历史只不过是一种“附属科学”，一种资料来源。列维—斯特劳斯的主要目的是要提供一种结构解释，尽管这一研究只作为上层建筑的一种理论似乎是能应用的。

此外，由于他的著作注重了象征体系并且他使用了一种语言模式，许多经验主义的人类学家都枉费心机地试图以正统的杜尔凯姆式的方式去解释他的著作。因此，梅伯瑞—路易斯（Maybary—Lewis）在结束了对他的神话研究的考察时写道：“尽管列维—斯特劳斯运用了他的辩证才能，但我们仍

不知道应由谁，用什么语言，对谁，说什么。”

但是，由于列维—斯特劳斯关心的是理解一种文化的“语法”，因此从某种意义上说他的这种理解是无所指的。他的“含义”是句法的而不是语义的，这就是为什么他很少使用象征或象征主义术语的原因。正如斯帕伯（Sperber）尖锐指出的，对于列维—斯特劳斯来说“所有的事物都有含义而无含意”。（即事物都有各自具体的名称及属性这样的含义但无象征的含意——译者注）

《原始人的思维》的最后一章对大多数人类学家来说几乎并不重要，因为它主要是针对法国知识分子的并且包含了对萨特（Sartre）的《辩证理性批判》的驳斥。这一章涉及争论特权地位，列维—斯特劳斯认为萨特对此已给予了社会科学的历史解释。萨特完全区别了分析思维——它描述了一种试图解释预想变化的意识模式——和辩证思维，并且暗示原始人没有辩证思维的能力，因为他们不具备历史概念。虽然列维—斯特劳斯对关于这两种思维模式的区别没有异议，但他认为它们不是绝对对立的，他认为辩证思维是作为补充的并且是“分析思维的附加物”。他在这两点上批评了萨特：萨特自己的研究是萨特所贬低的分析思维的结果；他持有种族中心主义的观点。但是，列维—斯特劳斯的表明其基本相对论的主要批评是：萨特根据历史范围和地位分别把这两种意识模式划为高等和低等。正如我们所看到的，列维—斯特劳斯假定了逻辑的两种形式，一种涉及了传统科学和现代并且“非常抽象”，另一种涉及了神话—宗教思想并且由于是“相似的”则“非常具体”。但是，“通俗化的思想”的“历史知识”作为它的一面，而原始思想的特征是“无时代性”的。他并不认为前一种思维模式是高等的。正如他所写的：“有时

代特征的方面似乎受到某种特殊的青睐，好像历时分析（即能反映历史时代特征的分析——译者注）会建立一种理解手段，它不仅要胜过共时分析（即无时代性的分析）的理解手段，而且重要的是更具有人情味。”

因此，与博厄斯和拉德克利夫—布朗一样，列维—斯特劳区别了历史研究和比较研究，后面的研究方式是人类学的和结构主义的。这一区别指导他描述了一种他所谓的“冷”社会与“热”社会之间的对比，这里的“冷”社会指的是根据神话或分类纲要来压缩历史，而“热社会”是承认变化的概念是它们自身形象的一部分，因此它们是用历史来解释自身的。因此，列维—斯特劳写道，在“结构”与“事件”之间和分类系统与历史之间存在着基本的区别，这就是在现代工业社会中“没有图腾”的原因。

虽然他指责萨特的种族中心主义观点，但他承认“内在性”即从一个特定的社会历史的立场上观察世界是不可避免的。他写道：“我并不认为人类能够并且应该脱离这种内在性。这不是人类力所能及的事，而且知识就存在于认识到人类经历了这种内在性，人类同时还认识到他如此全面和强烈地经受的正是一种神话。”玛丽·沃诺克（Mary Wornock）曾指出法国人易于相信只有一种知识的说法：“笛卡尔肯定是这样认为的。萨特认为只有历史知识。而列维—斯特劳也许认为只有人类学。”

但是正是人类学把社会看作是一种文化体系，因为列维—斯特劳把卡西勒尔（Cassirer）所描述的人类的根本人性看作是动物象征体系。列维—斯特劳解释道：“人类被称为是制造者即工具的制造者，而且这一特征被当作文化的基本标志。我反对这样，我的基本目的是一直是要在文化和自然

之间划出界线，不是在工具制作方面而是在语言方面。跃进正是随着语言而出现的。”

列维—斯特劳斯的整个研究是一种试图反对萨哈林斯(Sahlins)称之为“实用思维”的研究。从某种意义上说，他通过用杜尔凯姆式的社会学反对马克思主义理论的实用主义，同时用马克思作为一种手段在自然范围内重新安置杜尔凯姆的“社会”，以此试图将马克思和杜尔凯姆结合起来。像埃文斯—普里查德一样，他几乎从未提到韦伯。

除了两篇关于萨满教的创新论文以外，列维—斯特劳斯对特定的宗教论题写得很少，他晚年主要致力于撰写他的重要研究著作《神话学》。在这些研究中，列维—斯特劳斯采用类似于《原始人的思维》和他关于神话结构研究的早期论文所概述的理论。因此，他仿效由瑞士语言学家费迪南德·索绪尔(Ferdinand Saussure)所创立的那种结构研究。索绪尔认识到，语言学如要真正成为科学就必须采用一种“共时”研究并且把语言看作是一种与人类主观和与人类的生存环境——自然界无关的体系。它必须把语言看作是存在于一个特定时刻上的结构关系网从而可以中止历史解释。索绪尔把符号解释为声音形象和概念之间的任意关系，他因此改变了侧重点而离开语义学。正如罗斯(Rossi)所指出的，索绪尔式的观点产生了从传统社会学研究到符号学研究的转变，按照传统社会学研究，一个符号的意义是根据文化内容或它所表达的主观意义决定的，而按照符号学研究，一个符号的意义(更确切地说是价值)是根据它在关系中的地位决定的。

列维—斯特劳斯在他的神话研究中采用了索绪尔的观点，这一研究包含了对神话范围内的“不变结构”或成分的探

索。这些结构在经验层次上并不是明显的。列维—斯特劳斯在他的关于图腾制的著作中，提倡对神话思维进行一种既不把它看作是仅由生活必需品决定的，也不把它看作是神话诗性思维的研究。因此，一方面，列维—斯特劳斯反对那种假定在经济基础与文化制度及信仰之间存在着直接关系的功利实用主义，另一方面，他反对列维—布吕尔和卡西勒尔一类学者提出的这种观点即原始思维是由情感和神秘表现所决定的。他写道：“我试图强调的，原始人的思维在一方面是无偏见的——这是与马林诺夫斯基有争论的一点——在另一方面是学术的——与布吕尔有争论之处。”因此他的基本前提是：神话思维暗示了无偏见的看法和原始人想理解他们周围世界的需要或愿望。他认为人类思维在任何地方都是完全一样的，尽管不同的文化环境可产生不同的智能。他同样认为——并且试图在他的神话研究中表明——虽然神话故事也许是任意的、荒唐的、无意义的及虚构的，但某些主题在全世界重又出现的这一事实表明，在貌似杂乱的背后有着一种秩序或逻辑——具体逻辑。他又写道：“如果这代表了对人类思维中的秩序的一种基本需要，并且由于人类思维毕竟是宇宙的最优秀的部分，这种需要就可能是存在的，因为宇宙中存在着某种秩序而且宇宙并不处于混沌状态。”

在一系列致力于探究美洲印第安神话的详尽的和学术性的研究中，列维—斯特劳斯提供了以这些前提为基础的结构研究。他认为神话的成分像语言的成分一样，神话如果是孤立地被人研究，那将更是无意义的，他因此批评荣格(Jung)的原型论观点。对于列维—斯特劳斯来说，神话的成分只有在涉及其它成分时才能变得有意义。列维—斯特劳斯运用这一语言类推法，在各种神话的研究中表明了结构是如何出现

在不同层次上，尽管他未必发现各种规则或秩序——生态学的、经济学的、社会学的、宇宙学的——之间的一种必然的和谐或一致；事实上，他强调了它们之间存在着的那种不同的转换。像马克思一样，列维—斯特劳斯认为社会现实是由多种层次构成的，他虽然不怀疑基础结构的首要性，但他从逻辑角度上认为它们之间的关系是复杂的、易变的甚至是对立的。列维—斯特劳斯把重点放在二元对立上并且似乎认为神话的基本作用是调和或消除自然和文化世界中存在的结构对立以及调和神话知识与经验知识之间的矛盾。这导致列维—斯特劳斯贬低记叙的意义并且不时暗示神话具有一种掩盖内部矛盾的意识形态的作用。当然，列维—斯特劳斯认为神话的“意义”在总体上是由结构表示的。柯克（Kirk）和其他学者怀疑列维—斯特劳斯用的结构语言学的模式，他们认为，语言的作用是表示内容而不是表示它自己的结构（它的语法和句法规则），因此列维—斯特劳斯的关于神话的“意义”是由它自己的结构来表示的观点是容易引起误解的。

十分清楚，列维—斯特劳斯不仅认为其神话结构研究与弗洛伊德和马克思的研究是相似的——认为它跟地质学一起曾对他的研究产生了一种造型影响——而且认为结构主义构成了科学的研究方法。因此，结构主义并不是新颖的，只是对物理学家和生物学家自文艺复兴时期起就一直从事的研究的一种“软弱无力的模仿”。因此他热忱地接受其重点放在“体系”上的控制论实用主义，也是不足为怪的。W·G·鲁西门（Runciman）在早期对结构主义的考察中就已强调，列维—斯特劳斯的结构方法是以这种方式即它决不是不同于一般科学解释来表示的。问题是列维—斯特劳斯假定的“不变结构”的地位和解释意义。他的方式是否适用于文化表现

者如图腾崇拜、亲属关系及神话，并且它是否暗示了对社会现象的基本历史性质的否认？

列维—斯特劳斯的结构主义理论引起了连篇累牍的批评研究及评论。这一理论建立并且肯定了他作为当今时代最富创新才能的社会思想家之一的声望。然而，尽管他对亲属关系、神话、社会结构及民俗分类有过重要贡献，但许多学者都感到他的整个理论研究限制甚至白费了我们对社会生活的理解。有三点尤为突出：

第一，列维—斯特劳斯明显地是一个唯物主义者和现实主义者，因为他认为思维的“结构”可以撇开人类学家而存在于自然和思维中，但这些结构模式正如派哥特（Piaget）和其他学者所指出的，即不是实用的，也不是历史的，也不是遗传的。列维—斯特劳斯的结构主义实质上是共时的、与历史无关的。尽管列维—斯特劳斯经常被同弗洛伊德作比较，被称为是集体梦幻的精神分析学家，但他的整个思想过程不是辩证的。当哈里斯（Harris）把列维—斯特劳斯称之为一个通过黑格尔的辩证法来探索“含义”的唯心主义者时，他其实是严重歪曲了列维—斯特劳斯的立场。但列维·斯特劳斯指出理论即结构主义是一种“静止的辩证法”却无疑表明了这一理论的局限性。正如戴蒙德指出的，由于列维—斯特劳斯的理论，“人类活动的意义便不再存在了”。

列维—斯特劳斯的支持者，例如艾诺·罗斯（Ino Rossi）把这种“静止的结构主义”看作是现象学（主观主义）和行为主义（客观主义）这两种经验主义形式的唯一代表，这种倾向未必太狭隘了。此外，罗斯把人文主义的、历史的及批判的思想家（罗素、维科及马克思）和后来的研究等同起来，这十分容易引起误解。

第二，正如戴蒙德认为的，列维—斯特劳斯所强调的并且看作是人类思维特征的“非辩证的矛盾”——特别是自然与文化之间的对立——也许包含了西方二元论的概念对原始人思维所施加的影响。不仅“自然”和“文化”范畴像普遍范畴一样是成问题的，而且部落和“古代”社会的思维也是有机的和综合的而不是机械的或二元的。李（Lee）和沃尔夫（Whorf）的著作暗示了非二元论的观点在许多古代社会中是存在的。

最后，列维—斯特劳斯的许多脱离社会和政治问题的著作在文体和内容上都是迂腐的。它们不仅倾向于用一种激进的方式扼杀历史和人类实践的所有兴趣，而且他的结构主义“避而不谈社会过程诸如剥削、异化、劳动的高度分工、现代战争以及国家的特征。他的最终愿望回避了我们的现实”。然而，当列维—斯特劳斯撰写政治和经济问题时，他的著作就带有批评和激进的倾向，他的关于文化非连续性的论文暗示了经济发展与第三世界社会的经济落后之间的一种内在的关系，这篇论文与冈德·富兰克（Gunder Frank）的那篇是相似的。

列维—斯特劳斯在《神话学科学导论》的最后一卷中，对关于他的研究的各种批评进行了反驳，我就以概述他的这些论点来结束这一节。首先，他否认其研究方式是形式主义的。当然，列维—斯特劳斯强调神话的“真相”不在任何特定内容中，相反，它是由没有内容的逻辑关系组成的。这引起里库尔（Ricoeur）一类的学者指责列维—斯特劳斯发现的是“没有告诉我们任何东西的一种枯燥无味的论述组合”——看过他的神话研究的人是很难能得出这一评价的，因为列维—斯特劳斯的神话研究包含大量的经验性细节。对于列维

—斯特劳斯来说，不存在形成神话基础的特殊秩序或规则，但这并不暗示他的研究没有意义。相反，他强调他的研究“充满了意义”，并且告诫我们去顺从这一事实，即神话没有告诉我们任何关于世界秩序、现实本质或人类起源及命运的有益的东西。那种认为神话可以反映世界现实的论点实际上是一种变相的神秘主义。他反对那种认为形式可以和内容对立、具体可以和抽象对立或理智可以和感觉对立的观点，并且认为结构“本身就是内容，是根据被认为是现实本质的逻辑组织方式予以理解的”。确实，列维—斯特劳斯的著作活跃着黑格尔主义，这导致他写下了象“我的研究从我这里获得我不知道的思想”之类的言论。

第二，列维—斯特劳斯的反人本主义的立场受到了批评，而且他被指责“摧毁人性”。正如他与萨特的争论所暗示的，他确实是一个现象学和人本主义的批评家。然而，他自己的批评矛头并不是指向人类本身而是指向那种认为人类意识在文化认识方面具有优先的笛卡儿哲学观点。像黑格尔、弗洛伊德和马克思一样，他是反经验主义者而不是反人本主义者。因此他对这种批评的回答是：“社会科学在仿效自然科学的同时必须明白这一事实，即它们所研究的客观现实并不完全局限在对现实的主观认识的范围内”。但是，认识到“意识并不是全部”也没有理由就把意识抛弃掉，同样，也没有理由认为弗洛伊德和马克思是把理性抛弃掉。列维—斯特劳斯、弗洛伊德和马克思三人都是理性主义者。

第三，列维—斯特劳斯本着对意识的这种态度，对批评他低估甚至忽视了情感的重要性和个人主观的实践经历的指责提出辩驳。他并不承认他为自己进行了辩护，只是重申了最初表现在他的关于图腾崇拜的论文中的立场，即情感是次

于理智的并且没有解释的优先地位。在对特纳的关于恩丹布人的仪式象征主义的著作所进行的一些重要批评中，列维—斯特劳斯表明，“仪式不是对生活的反应；它是对来自于生活的思想意识的反应。它不是对世界的直接反应，甚至也不是对世界的经验感受的反应；它是对人类思考世界的方式的反应”。

最后，正像列维—斯特劳斯未能给主观意义研究以优先地位的做法并不意味着他是反人本主义的一样，他把结构研究优先于历史解释的倾向也并不表明他是“反历史的”。无疑他像博厄斯一样区别了人类学和历史，而且正如他与萨特的争论所表明的，他反对优先考虑历史知识。但是，列维—斯特劳斯把历时分析看作是结构研究的附属物（后者使用一种“转换”而不是“变化”的方法），并且称赞埃文斯—普里查德的著作，认为它们表明了历史和结构的相互影响。社会生活的一些发展需要历时分析，即使共时分析也需要求助历史。他写道，通过显示变革过程中的制度，历史就可以独自使得结构类型的概括得以实现。列维—斯特劳斯认为，他的研究是试图重新把人类学的知识与马克思主义传统统一起来。他断言它们具有一种决定论和唯实论的推动力。然而它们的主要重点从未在人类实践上而一直在对神话与文化观念的关系的思考上。对于列维—斯特劳斯来说，人类思维似乎介于这些关系与经济基础即“内在”关系之间。黑格尔、马克思、韦伯、弗洛伊德以及埃文斯—普里查德在社会思想的人本主义方面与科学方面之间显得无所适从，而列维—斯特劳斯在追随杜尔凯姆的同时则根据自然科学的指导和方法来确定自己的方向。因此在一个重要意义上说，列维—斯特劳斯依然忠实于启蒙运动的传统。

思维模式

在《原始人的思维》于1966年出版以后的10年中，在埃文斯—普里查德和列维—斯特劳斯两人的共同影响下，人类学中重又掀起了一股对宗教思维的兴趣。它具有两种形式，一种是对象征分类的兴趣，另一种是关于宗教思维的性质的争论。从某种意义上说，它们代表了埃文斯—普里查德研究的释义学和比较学这两个方面。两种兴趣反映在两种主要的专题研究中。

罗德尼·尼达姆（Rodney Needham）编纂的关于二元象征分类的论文集主要与结构主义有关，尽管每篇论文都着重于一个特定的人种学的范围。在这里举两个实例。第一个是由杜尔凯姆的一个学生名叫罗伯特·赫兹（Robert Hertz）所写的一篇有创见的论文。这篇题名为《右手的先天优势：宗教对立的研究》的论文最初发表于1909年，是论文集当中的第一篇。

赫兹认为，每个社会的统治集团都声称他们是建立在事物本质的基础上的，并且都认为自己是不朽的。因此，那些受到女权活动攻击的人们宣称妇女生来就是低等的。右手则是所有贵族的象征和模型。赫兹问道，它的卓越是否是以生物因素为根据？他认为不是。两只手彼此是那样相象，然而几乎普遍地被赋予了不同的意义。赫兹认为这些观点产生于宗教信仰和情感，因此只要对社会制度进行比较研究就能理

解它们。

赫兹写道，主宰原始社会精神世界的基本对立是神圣与世俗的对立。这种二元论如此主宰着他们的社会组织以致于组成一个部落的两个基本分支彼此对立，即成为神圣的和世俗的两部分，人的自身这部分则被认为是神圣的。随着社会制度的演变，这种可逆的二元论被由阶级和种性构成的等级结构所取代，那些高级的等级被认为是神圣的和高人一等的。但是原则依然相同——“社会对立仍旧是宗教对立的反映和结果”。

在这里，杜尔凯姆的影响是明显的，尽管赫兹似乎强调的是宗教范畴。赫兹指出这种二元论还反映在其它象征对立中：亮和黑、天和地、高和低，并且他还指出，性别分类常常被推广到宇宙中的所有生物，甚至被赋予无生物。他提到了毛利人和他们在“男方”与“女方”之间的区别，“男方”表明各种各样的东西——男子气概、父系血统、创造力、进攻魅力，“女方”则包括与这些对立的所有东西。他认为这些区别依赖于一种表明原始人的“整个思维”的原始宗教对立。人类只是一个缩影，是主宰任何事物的这一对立规律的一种反映。因此，与左右手有关的不同的象征意义——它们在许多社会中是共同的并且被表现在大部分印欧语系的语言中（右手表示力量、敏捷、正直、道德以及好运的概念，左手表示与这些对立的大多数概念）——就被认为是以神圣与世俗之间的基本对立为根据的。对于主宰宗教生活并且被“强加到男孩身上”的这种对立的意义和来源，赫兹没有作任何探究。但他重述了那些形成杜尔凯姆的社会学基础的基本观点，即象征二元论同社会思维的结构联系在一起而不是天生的或来源于个人经历。

第二个实例是罗德尼·尼达姆所写的论文。受埃文斯—普里查德的影响，他的研究主要涉及了形成社会准则和概念的基本思维原理。因此他的结构主义较之列维—斯特劳斯的更为经验化也更注重社会学，有趣的是，在他的《象征分类》这部著作的序言中他丝毫没有提及这位重要学者。

尼达姆的一篇早期论文是关于人种学的一个难题，即穆古维（肯尼亚墨鲁人中的宗教领袖）的左手为什么被认为具有主持仪式权力。在研究这位预言家的过程中，B·伯纳德（B·Bernard）写道，他那一直遮住的左手被看作是神圣的，是一种神力的来源。这些观点与赫兹的关于右手的先天优势的观点恰恰相反。尼达姆在研究墨鲁人的人种学记录时发现了一种二元分类的象征论。例如，各种亚族被分成与南北有关的两个部分，以年龄为序的体系也被看作是一种两分法式的结构。事实上，墨鲁人的大量社会生活和思维与一种象征分类是一致的，在这种象征分类中，以二元为一对，各个对由互补二元论的原则以此类推联系起来。

墨鲁人的分类体系可被概述如下：

右	左
东	西
北	南
白种氏族	黑种氏族
昼	夜
高级	低级
亮	黑
政治权力	仪式权力
耕种	采蜜
男人	女人

尼达姆强调，这种经验的系统排列是以相似类推为根据的；像阴阳分类这样的关系也是互补的；他还强调，范围是重要的：

例如，作为仪式专家的穆古维在仪式范围内是高于长者的，但在世俗范围内他却不是那样。因此尼达姆认为，穆古维的左手之所以被看作是神圣的是因为这符合了象征排列并且与成对的具体关系之间的整个关系体系是一致的。

尼达姆在结束他的论文时，强调了这种结构研究的有效性和实用性，并且认为这种二元象征论的近乎普遍的现象也许表明了“思维的自然倾向”。然而他意识到象征分类并不处处都是二元型；更为复杂的象征分类也许存在于其它社会中，而且象征结构的“范围”也许是可变的。他还表明，我们在墨鲁人中间得到了一个有趣的二元统治的范例，长者与穆古维之间的区别反映了一种互为补充的分工，这种区别在许多东方国家都有，还有世俗权力与宗教权力之间的国王职能与教士职能之间的区别。

尼达姆关于象征主义的论文重复了他对先知穆古维所使用的研究方式。因为他提出了关于尼罗人的占卜者为什么在扔贝壳占卜中用他的左手的问题（一般认为右手有先天的优势，并且左撇子一般来说在尼罗人当中也是不受“欢迎的”），并且通过概括尼罗人的二元分类体系来回答这一问题。尼罗人的二元论分类体系与墨鲁人的是相似的。

右	左
男人	女人
天	地
白	黑
纯洁	不洁

规则	不规则
生命	死亡
硬	软

他还提到了世俗—神秘这种两头政治或互补统治，这种政治现象在尼罗人的政治体制中是明显的，同时他还提到仪式逆反现象的重要性。

尼达姆所提出的那种研究受到了许多学者的批评。他为论文集《右与左》撰写的序言主要是致力于反击约翰·毕梯（John Beattie）对他的关于尼罗人的研究的批评。这位人种学家怀疑是否“所有被列入栏中的以‘右’一词打头的词语都被尼罗人认为是好的、吉利的、受尊敬的”。对于毕梯来说，尼罗人象征二元论没有形成一个总体或概念的系统主体，而只是涉及尼罗人的集体观念的相当狭窄的范围。尼达姆的回答是：他所勾划的两栏图表只是一种记忆或启发的手段，而且并不是因为它是以相似性为根据而暗示任何一栏中的所有词语都有必然联系。此外，尼达姆强调在确定对比标准的结构位置的过程中，范围具有压倒一切的重要性。

问题是这种象征主义在结构对立和类推联系中必须具备何种程度的连贯性才被称为分类呢？尼达姆在他的关于墨鲁人和尼罗人的研究中指出，在二元图表中存在着一种连贯性，因而它形成了一种象征关系。贝德尔曼（Beidelman）也认为象征主义形成了一个“连贯的整体”，更有甚者，有的学者甚至提出“分类体系图表中的二分体粘合为一整套”，因而形成了一个象征“统一体”，它结合了文化经验的所有方面而成为一个“有意义的整体”。

杰克·古德（Jack Goody）对尼达姆的研究提出了进一步的并且是令人信服的批判，他认为

(1) 一种严格讲究类推对比的研究（尼达姆主张的）把象征图表描述成一个过分简单粗糙的整体，并且使许多象征的对立统一性难于理解。

(2) 这种研究没有提供一种用于理解原始文化的“线索”，相反，它混淆了民俗范畴和西方范畴。

(3) 分类并不代表一种基本的文化准则，因为图表的制定或者是出自于仪式专家之手或者是只明显存在于仪式范围内。

(4) 这些图表所举例说明的那种二元观点与其说是原始社会的特征，倒不如说是文化社会特别是文化早期阶段中的社会的特征。因此古德认为二元象征主义也许是“我们图表”的产物，而不是他们思维的产物。

这一最后批评也许是有争论的，但古德认为在分类象征主义的形成与文化的到来之间存在着一种密切的关系。鉴于后者是与理论的兴起相联系的，这种象征主义——专业知识界的产物——无疑具有意识形态的作用。然而，古德指出了朱尼人和多贡人的分类象征主义与卡尔佩伯（Cuilpeper）的《草药书》中所表明的分类象征主义之间的相似性——这是列维—斯特劳斯所提出的一种观点。但是，列维—斯特劳斯特别强调，虽然我们乐意认为自然哲学是来源于搞占星术的草药医生，但我们不愿确认原始文化就含有这些理论知识。道格拉斯、列维—斯特劳斯以及赫兹——都是杜尔凯姆式的社会学家——在暗示所有原始社会都有“统一”经验的复杂的象征分类时，皆采取了一种极端观点。古德的著作似乎提出了相反的极端观点并且似乎否认了原始社会具有完整的象征体系——或更确切地说否认了所记载的分类象征主义是一种文学作品，即人种史学者探索秩序的一个成果。真理可能在

这两个极端之间。

当然，复杂的分类象征主义存在于许多部落社会中。在前几章中，我已论述了恩丹布人的三合一象征主义和朱尼人的仪式分类系统。尼达姆论文中所考察的许多文化与其说具有二元形式不如说具有复杂的象征主义。例如，坦桑尼亚的戈古人和智利的麦普德印第安人有一种以六个方向为基础的象征分类形式，这种象征分类与朱尼人的那种至少在结构上是相同的。正如道格拉斯指出的，不同的文化在产生一种象征规则的过程中会使用不同的经验方面。

当然，人们可以提到最著名的象征分类——浸透所有早期文化文明历史的占星学。事实上，“黄道带”一词源于古希腊语，意思是“和动物有关”，它暗示了图腾的由来。希腊巫术也是以一种围绕四种体液和四种季节所组成的象征分类系统为根据的。对于这两个事实，尼达姆一概不提，他认为人类学的任务主要是描述固有的准则，事物就是根据这些固有的准则在一个特定社会中得到解释和分类的。

现在让我们来讨论所谓的原始（即宗教）思维的性质。

豪顿（Horton）和费纳格（Finnegan）在重要的专题论文集《思维的模式》的序言中认为，在埃文斯—普里查德的关于阿赞人的经典论文中，列维—布吕尔的早期研究受到了检验，尽管在论文中他没有被提到。事实上，埃文斯—普里查德表明了他将避开涉及仪式的社会学解释和神秘概念的理论问题并且将使他的解释作为论述的一部分。然而，正如豪顿和费纳格所指出的，他的论文的许多方面体现了列维—斯特劳斯的 research 的影响。此外，埃文斯—普里查德认为，人们的信仰是由他们所属的文化决定的，不同文化的人们思考问题时像我们一样具有理性，只是他们根据不同的理论前提

生活着。最后，埃文斯—普里查德接受了列维—布吕尔在经验信仰（他在这方面像杜尔凯姆一样把常识和科学混为一谈）和宗教信仰之间所作的对比。然而，与列维—布吕尔不同，他认为阿赞人把他们的大部分时间都用在了常识方面，只是在危机或灾难情况下才采取一种宗教的立场。

许多学者近来就科学与宗教思维之间的关系著书立论，他们试图驱除列维—布吕尔的影响，虽然他们的研究截然不同，但他们都经常把埃文斯—普里查德作为衡量标准。撇开列维—布吕尔自己的“原始思维”的理论和这一类理论不谈，这类理论一直认为宗教思维（特别是原始人的宗教思维）对欧洲人来说来说是难于理解的。我认为，人们可以描述出三种关于宗教思维的合理性问题的研究方式。它们是背景的、象征主义的和唯理智论的研究方式。

背景的研究方式一直被许多学者所提倡，并且从某种意义上说是来源于埃文斯—普里查德关于阿赞人和纽厄人的资料论述。这种研究认为，我们应该对不同的信仰采取一种同情和宽容的态度，不管它们显得多么古怪多么不合理。埃文斯—普里查德在区别经验行为和仪式行为时认为，仪式行为“并不包含行为与意欲产生的事件之间的客观关系”。因此，只有通过了解与之有关的宗教概念并且通过探索信仰的结构和背景才能理解这种行为。马丁·霍利斯（Martin Hollis）撰写的题为《理性与仪式》的论文是这种研究态度的典范，因为霍利斯认为，仪式是可知的和可被理解的，但不是通过寻找经验性的实际条件也不是通过求助隐喻而只是通过求助“我们自己的理性标准”。像埃文斯—普里查德一样，他认为虽然宗教信仰从经验上说是站不住脚的，但它们是合理的或至少能被理解并且能被赋予意义，只要它们被假定是如此。

然而他反对彼得·温奇（Peter Winch）的观点，后者在他的著名论文《一门社会科学的概念》中采取一种极端相对论的立场，认为现实和理性的概念与一个特定社会的概念系统是相对的。对于霍利斯来说，温奇的理论立场就像美国语言学家沃尔夫（Whorf）的一样是完全站不住脚的，因为他认为并不存在“桥头堡”——经验概念和经验真理的共同假定——即使解释也是不可能的。霍利斯提倡的研究态度是“阐明性的体贴”，尽管他意识到有陷入相对论的危险。

哲学家路德维格·维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）对一些经验主义的人类学家特别是尼达姆产生了巨大影响，而且正是维特根斯坦的一句格言——“我的语言范围就是我的世界范围”——形成了温奇的研究的关键。温奇在以后的—篇论文中甚至批评埃文斯—普里查德没有足够认真地对待他的前提即“原始人使用的概念，只有弄清他们生活方式的背景才能予以理解”。温奇假定宗教信仰是阿赞人的全部社会生活的主要基础，同时表明，埃文斯—普里查德对现实的科学概念的假定是正确的而对阿赞人的宗教信仰的假定是错误的。当然，埃文斯—普里查德把科学和常识联系起来——“科学产生于常识”——但没有假定阿赞人缺乏经验信仰，因此，温奇在埃文斯—普里查德自己的现实概念与阿赞人的现实概念之间所作的区别并不比如他暗示的那样严格。然而，温奇把背景的研究方式引向了极端，他认为原始人的理性概念只有在他们自己的范围内才能被理解。在此过程中他暗示不存在普遍或脱离背景的真理的标准和正确标准；因此不能作出有关这些信仰的认识地位的任何判断。

这一相对论的形式遭到了无数批评。例如，路克斯（Lukes）强调了普遍“现实”的存在是理解另一文化甚至掌

握另一语言的必需的先决条件。他并且固执地认为存在着真理和逻辑的普遍标准。他认为，危险在于混淆了这些基本标准和欧洲人的信仰的普遍意义以及把后者用作划分其它信仰的标准。路克斯认为，一个人类学家因此应该在不接受认识相对论的任何形式的情况下对他或她自己的信仰表示不满。他写道，由于使用了认识的相对论，人们未能发现社会意识或意识形态与社会现实之间的分离因而无法提出“关于信仰体系阻止或促进社会变革的方式的问题”。

另一个社会学家欧内斯特·吉尔纳（Ernest Gellner）也提出了相同的批评，他在一系列观点犀利的论文中始终反对温奇所信奉的那种认识相对论。吉尔纳作为一个哲学家在牛津开始了他的学术生涯，因为《思维》杂志拒绝评论他的著作，他便发表了猛烈批评维特根斯坦哲学的论文《词与物》，结果被体面地开除出那个学术团体，他因此开始从事社会人类学研究并且在摩洛哥的柏柏尔人中间进行了一些重要的调查。此后，他撰写了一系列关于当代学术思潮特别是关于利奇和尼达姆的唯心主义观点的评论文章。本文所感兴趣的是：吉尔纳对相对论和“信仰自由法”的抵制以及对这一理论所暗示的背景的研究的抵制。吉尔纳指出，大多数人认为是一个问题——即真理在比利牛斯山脉的另一侧是不同的——相对论者则看作是一种结论。对于相对论者来说，真理就是当地人所信仰的东西，并且这只有通过考察一种特定语言或文化所表现的“生活方式”才能予以确定。温奇不承认任何普遍的独立的真理标准。正如吉尔纳强调的，问题是存在着许多各种各样的重迭的生活方式，它们中的许多是独立的或正经历着变化。哪一种应被接受呢？温奇认为它们都可被接受并且暗示巫术和科学一样有效。撇开吉尔纳所提到的这

一重要问题即温奇没有给我们任何理由去把他的相对论应用到他自己的论证中去，吉尔纳的主要批评是，相对论作为一种学术方法是既空洞又无用的。它像一块被拆下铰链的路标，没有人会靠它引路。但值得注意的是，这一原理导致了过高评价文化的信仰自由和背景的解释，而对于它们吉尔纳提出了有力的批评。

首先，吉尔纳认为相对论所主张的“信仰自由法”是可疑的。他写道，真正的信仰自由并不是假定任何事物都是正确的，它只是表明只有争论而不是势力或压力可被用于信仰中。它区别了社会的信仰自由和逻辑的信仰自由，因为后者（相对论）意味着要抛弃争论。如果任何事物都不是正确的，你将蔑视谁，是地方习俗还是当局？

其次，背景的解释本身的概念还有其它的疑点，这是它的支持者始料未及的。吉尔纳指出，背景的数量和种类以及背景本身被确定的方式取决于一种关于人们希望得到的那种解释的先前假定。对于假定所有信仰都是合理的和逻辑的，并且因此那些从它们的社会背景或从它们的概念体系内的地位的角度来看似乎是与常识相对立的信仰也都是合理的和逻辑的，吉尔纳认为这种假定是太不可置信了。他表明，这种接受所有信仰的逻辑准则会导致我们认为不存在具有荒谬或不合理信仰的社会，但所采用的这种研究又确保这种逻辑准则不可能是其它形式的。他探讨了埃文斯—普里查德关于阿赞人和纽厄人的资料的研究，并且表明了埃文斯—普里查德是“如何利用纽厄人的那些从表面上是违背常识的论点和其它违背二元神学的论点……还有，他是如何通过认为这些论点是隐喻的和省略的去使它们与常识及一门公认的神学相符合”的。

吉尔纳认为，“过分沉湎于背景解释”不仅使我们回避了涉及社会变革和涉及相对的教条与范例之间的矛盾的理论问题，而且还使我们不可能把荒谬或不合理信仰的社会作用当成一种社会控制的形式即意识形态来进行研究，吉尔纳最后认为，背景解释是有用的但同时易于遭受诋毁。

这一关于原始人宗教信仰的合理性的背景研究经常和称之为仪式的“唯理智论”研究联系在一起，后者来源于泰勒（Tylor）和弗雷泽（Frazer）。斯科拉普斯基（Skornpski）分四个步骤概述了这种研究。第一是这样一个问题即为什么传统文化中的人们从事巫术和宗教活动？泰勒和弗雷泽认为，他们从事这些活动是因为他们相信它们是达到他们寻求的某些目的的手段。根据这些信仰，那些活动是合理的。第二，为什么人们会接受这些信仰？根据斯科拉夫普斯基所说，唯理智论认为因为信仰者是在宗教和巫术信仰是普遍合理的理论假定的文化环境中生长的。第三个问题是：根据人类学家的观点它们是站不住脚的，那么为什么人们还继续相信这些信仰？泰勒的回答是：因为存在着作为“制止不正确行为”诸如错误地举行仪式、反对巫术等等的结构性的和态度上的原则。至此，埃文斯—普里查德的研究和泰勒的研究是一致的，但唯理智论者又提出了一个问题，即信仰原先是怎样产生的？回答是：它们的产生是由于一种理解和控制自然环境的需要。因此，原始宗教应被看作是合理的并且是一门原始的自然哲学——即使现在看来是错误的。正如弗雷泽指出的：“它们的错误不是存心放肆也不是胡言乱语，而只是假定……一种更为丰富的经历证明是不适当的假定。”

I·G·贾维（I·G·Jarvie）是一个一贯追随弗雷泽并且把唯理智论研究和一种提供环境的（背景的）逻辑的研究

结合起来的学者。在一篇关于拜物教的早期论文中，贾维认为宗教信仰基本上是合理的，因为它们对世界中的事件提供了理论解释。正如贾维所承认的，这一观点包含在“弗雷泽的传统中”。但贾维同样认为（主要是反对露西·梅尔〔Lucy Mair〕的论点即拜物教是非理性的），商品崇拜的成员在他们有目的的仪式中也表现得井井有条。他在与哲学家约瑟夫·阿格斯（Joseph Agassi）合写的一篇关于巫术理性的论文中发展了这些观点。这篇论文是特别针对毕梯提倡的仪式象征主义研究并且是以理性的两种形式——被认为是有目的的理性行为和根据理性信仰的理性——之间的区别为根据的。

贾维和阿格斯在认为理性信仰和科学是相等的与假定巫术像科学一样也是理性的之间显得犹豫不决。他们指责毕梯眼界狭小，因为他假定科学是理性的标志，并且指责他没有能承认错误信仰也有可能被建在理性思维的基础上。在抵制弗雷泽的仪式活动是不正确的观点（因为这意味着贬低了原始社会的人）和强调所有文化都具有技术知识的过程中，贾维和阿格斯认为毕梯的观点是种族中心主义的而且他对科学抱有一种幼稚的经验论的看法。由于受到了这些论战的污染，他们的论文缺乏一种清澈之感，然而他们充分阐明了宗教唯理智论的研究。宗教象征主义的研究在前几章中已得到论述，因为它是由这些学者诸如利奇、特纳和道格拉斯所代表的并且体现了杜尔凯姆著作的一种特定解释。这一研究趋于避开任何关于巫术和宗教信仰的非理性的论述，因为它主张这些信仰应被看作是象征的。道格拉斯认为弗雷泽对仪式功效的兴趣是一条学术的“死胡同”，因为它只能得出这样的结论，即原始人被认为是幼稚的和非理性的。她认为弗雷泽

正是那样看待他们的。利奇则把所有关于宗教信仰的内容和理性的理论论述看作是“故弄玄虚的一派胡言”。对于他来说，“仪式活动和信仰同样认为是关于社会秩序的象征论述的形式”。但正如斯可拉普斯基指出的，认为宗教信仰是非理性的不是泰勒和弗雷泽而是利奇他自己。道格拉斯在批评弗雷泽时也一样认为：对于弗雷泽来说，巫术信仰是理性的，缺点不是在推理中而是在前提中，它导致了不正确的结论。虽然弗雷泽和列维—布吕尔两人可能都表明了对原始人的贬低态度，但值得强调的是他们有着截然不同的理论倾向。弗雷泽暗示了科学的学术方法与巫术之间的相似性，而列维—布吕尔假定了它们之间的学术鸿沟，因为科学是理性的和逻辑的，巫术宗教信仰则是神秘的和非逻辑的。塔尔考特·帕森斯简洁地表达了这一观点，他说：“仪式活动并不是单纯非理性的，也不是以准科学的不正确的知识为基础的伪理性的，而是性质全然不同的，根本不能用内在的理性的标准来予以衡量的。”弗思也认为宗教信仰和艺术属于“同一种具有创造想象的现实的种类，它们都具有同种类的非经验性的假定”。

虽然象征主义的解释方式是一种长期存在的宗教研究，但它逐渐与约翰·毕梯紧密联系在一起，后者关于仪式和社会变革的论文阐述了这种理论所表明的论点。这篇论文也是对社会人类学中的他认为是“支持弗雷泽”的运动的反应。毕梯把三位学者作为实例来说明后者。

第一位是杰克·古德，他把仪式解释成行为，他认为在行为中“手段与目的之间的关系不是固有的即不是理性的”。尽管毕梯没有直接驳斥这一观点，但他认为根据晦涩难懂的事物来解释仪式只能使我们感到茫然。第二位是罗宾·霍

顿，他在—篇早期论文中认为，卡拉巴利人的宗教概念暗示了“对解释的—种强烈兴趣”，而且和科学理论不相上下。最后—位是I·G·贾维，他对美拉尼西亚人的拜物教的研究暗示了仪式对社会变革的反应是—种“纯学术的愿望”的结果。

毕梯认为这三种观点都是容易引起误解的，他认为仪式如被看作是基本的富有意味的行为，那它就能被有效地理解。他指出，科学程序—方面与实践程序另—方面与仪式程序存在着—种“重要区别”，后者和艺术或戏剧极为相象，是—种语言。因此，拜物教仪式不是解释性的或学术性的，而是“在艰难困苦之时对仪式和戏剧的慰藉作用的求助，从—个非常基本的意义上说，是对伪装的慰藉作用的求助”。毕梯引用杜尔凯姆的结论即巫术是—种“严肃的、乏味的甚至呆板的艺术，是由于纯实践理由而演出的”，并且为杜尔凯姆的神圣—世俗两分法辩护。

毕梯在以后的—篇论文中发展了这些观点并且论述了象征主义的研究，同时指出了他的观点和弗思及利奇的观点的相似性。他—次提到在“实践程序”与仪式行为之间存在着区别。对于前者，也认为是建立在经验基础上的程序，“当所寻求的目的和演员所使用的技巧被掌握时它们就能被理解”，对于后者，他认为只有通过理解它们作为象征叙述的意义它们才能被理解。他在追随利奇的同时认为，这—区别通常涉及的是社会活动方面而不是具体行为，但他坚持认为—这区别是重要的。

毕梯在下面的这段摘引自他的早期论文的文字中就是这样认为的：

那些学习神话、巫术和宗教专业的聪明学生们认识

到如下这一点将是明智的，即认识到他们的信条并不是以经验和以对相信自然的一致性为基础的科学主张，并且这样的信条也不可能得到充分的理解，好像它们就是伪科学的。另一方面，正如象征陈述一样，通过对信徒的信仰的多种和多层次的含义的缜密调查，通过比较的和历史背景的研究而引出联系的原则，这些信仰就是按照这样的原则连接起来的，以及通过调查它们所表明的象征分类的种类，如此这般他们的信仰则将会得到理解。

毕梯承认在通过仪式寻求具体目标的过程中，人们的表现是理性的，他认为贾维和阿格斯对这点强调令人费解。他写道：“没有一个当代的社会人类学家否认这一自明之理。”他认为如把这点作为一种解释来予以强调，这样并不能促进我们对巫术行为的理解。他们对科学思维的批评使他更加困惑，他坚持认为巫术信仰是非理性的，同时把理性的概念留给了科学程序：系统地提出假设（不论抽象和复杂到什么程度）以及它们受经验的检验。毕梯认为，这种在科学和茅屋的搭建中显而易见的知识程序跟象征主义在本质上是不同的，不管是在巫术方面、宗教方面，还是在艺术方面。而且正是因为这种思维模式必须按不同的方式予以理解，所以区别它们就显得十分重要。

关于巫术—宗教信仰的理性问题，毕梯认为这样的信仰是非理性的，因为它们和科学的或常识的以经验为基础且可检验的假设不是同一种类，但它们又决不是非理性的，因为它们没有紧凑的体系或基本原理。于是就有了两个种类的“真理”，实际经验的真理种类和宗教、神话以及诗意（象征主义）的真理种类。毕梯因此认为，如果“巫术”和“准逻辑”

这两个词语被看作是用来象征程序，那么“象征主义”的研究就是由列维—布吕尔的著作所预示的。值得注意的是，二分法不应被认为是区别不同形式的文化而是区别所有社会的方面。

罗宾·霍顿的重要著作正是针对这种研究的。他在一系列论文中坚持提倡对宗教进行一种唯理智论的研究。他的经典论文《非洲的传统思维与西方科学》概述了他的基本观点。

霍顿的基本观点是，非洲的传统思维如被看作是一种与科学有自然联系的理论活动就能被充分理解。他列举了那些他认为是基本相似的事例。

第一，他认为对理论解释的质疑实质上是对其表面多样的基础的统一性的探索，是对世界的其表面复杂和紊乱的基础的有条理的规律性的探索。他采取一种不是特定经验论的而是一种承认常识事物和理论原则都是实际存在的研究方法，同时他认为，非洲人的宗教宇宙论形成了一种根据有限的实物来解释不同的日常经验的根本纲要。他指出，在克拉巴利人中间有三种神灵——祖先、英雄和水神都被看作是涉及克拉巴利人生活的许多方面的能引起某种结果的力量。他认为这些神灵相当于原子和分子一类的科学实物并且采用概念的程序。这样认为的话，列维—布吕尔提出的问题诸如人们如何能确实看到石头中的神灵就变得有意义了。

第二，这是重要的一点，理论把事物置于比常识所提供的更为宽广的因果范围内。霍顿指出，全非洲的一个普遍概念是，痛苦是由神灵的作用产生的并且占卜总是包含对世界中的一些可见和有形事件的参考。因此，在动乱的社会关系和疾病或灾难之间被假定了一种因果联系。霍顿认为这种联

系与具有同样连接现象的世界中的事物的科学理论有着密切的关系。于是可以看到，霍顿把宗教和科学联系在一起并且认为它们两者都是理论活动且与常识不同。虽然他接受这种观点即传统宗教所假定的社会动乱与个人痛苦之间的联系被表达在个人语言中，但他认为，把它称之为“非经验的”是要引起误解的。他认为一些联系确实可由医学科学来证实并且暗示了精神分析理论与西非灵魂理论之间的一些相似之处。

第三，霍顿认为常识和理论在日常生活中具有互补作用。因为他认为，各种文化的人大多数时间是“生活”在常识的日常世界中，只是在某些情况下才需要从常识“跳到”理论（巫术）。例如，在克拉巴利人中间，用草药医治疾病是在一种常识气氛中进行的，只有当病人对治疗没有反应时才求助作为解释的神灵的作用。

霍顿还提出其它一些关于理论的性质的论点：理论的层次随范围不同而不同，以及理论经常使用从常见的现象和经验中获得的相似事例。

在把传统的非洲宗教体系看作是科学的理论方式的过程中，霍顿试图强调宗教与科学之间的连续，并且试图怀疑一些常见的两分法的实用性——例如，合理的对荒诞的，经验的对非经验的。但他并不打算暗示传统思维是一种科学，事实上，他试图描述两种思维模式之间的一些重要区别。它们取决于两个问题：

，霍顿认为传统文化不同于科学，它们对于公认的理论原则的其它形式没有成熟的认识。这些原则在某种意义上被认为是神圣的并且在某种意义上组成了思维的“封闭”系统。他引用埃文斯—普里查德的关于阿赞人的论文来说明传统文化缺乏可供选择的其它形式。

二，霍顿认为任何对于传统宗教的公认信仰的怀疑被看作是一种“混乱的凶兆，宇宙深渊的凶兆，因而激起了强烈的不安”。他认为存在着保护主要理论假定的“辅助性的阐述”，还有与公然蔑视公认的分类方式的事件有关的“禁忌违抗”。此外，通过更新仪式和通过象征分类，时间的推移趋于被压缩在概念的系统内，在这方面，霍顿重复了埃列德（Aliade）和列维—斯特劳斯著作的观点。霍顿在引用库恩（Kuhn）的重要论文时还认识到，科学家们常常以他们对公认范例的态度防卫自己，但正如他写道的：“科学家不断准备废弃或贬低公认理论的这一形象包含了一种危险的夸张以及一条重要真理。”

总结：因此霍顿认为，非洲的传统思维作为一种具有解释作用的理论活动与科学是相似的。它跟科学不同，那是因为它理论概念是被表达在个人语言（神灵、巫术）中并且它是思维的一种封闭系统。然而，他承认科学方法是确定正确的因果联系的最有效的方法。

许多学者对这一论点提出了有力的批评，这些批评引起了关于思维模式的有趣的探讨。首先，正如毕梯和道格拉斯两人认为的，科学主要是以机械论的宇宙的概念为基础的，这意味着始终存在着一种对宗教解释的重要的道德成分。

其次，神灵的作用显然不是一组解释的概念，因为它们被得到恩宠并且被认为具有意志。此外，某些巫术信仰对于有关人来说具有不含理论调解的经验知识——例如，乱伦引起麻风病的组厄人的信条。

再者，正如毕梯在一篇重要的论文中强调的，霍顿把非洲传统思维与科学等同起来。毕梯问道为什么是非洲的而不是西方的宗教应与科学相比，并且写道：“如果宗教信仰应与

‘科学的’信仰相比，那么在同一文化背景内比较它们可能被认为是更为有益。”

最后，虽然特姆比亚（Tambiah）和巴尼斯（Barnes）一类的学者像霍顿一样强调相似性在巫术和科学中起着重要作用，但许多学者对霍顿关于科学的“开放”所作的区别表示怀疑。例如，巴尼斯在引用库恩的观点时问道，是否那么多的解释重担都能加到某单个科学家的开放上而这个科学家也许始终依附于公认的范例。这暗示了普兰易（Polanyi）的早期著作的观点，普兰易认为，科学思维不仅在它的逻辑结构方面而且在它的辅助阐述方面以及在它对反常现象或与一种特定科学理论相违背的经验的处理方面可与阿赞人的思维相比。另一方面，吉尔纳认为，霍顿对埃文斯—普里查德关于阿赞人的著作的引用是有选择的，而且在那本著作中有许多段落表明了阿赞人对他们自己的信仰所持的一种怀疑和开放的态度。

霍顿在以后的一篇论文中对列维—布吕尔和杜尔凯姆进行了比较。他认为这两位学者在论述个人思维是社会决定的以及原始思维基本上是宗教的方面实质是一致的，但他们在论述科学与宗教之间关系的方面却是有分歧的。对于列维—布吕尔来说，区别是一种对比区别，一种就知识运动而言的历史变革——“重大的转变”，一种转换形式——科学取代宗教。而对于杜尔凯姆来说，这两种思维模式之间存在着一种基本的连续性：科学产生于宗教思维，因为它们都被看作是知识。随着一种思维模式在另一种思维模式面前的消失，人类的知识历史成为发展和日益专业化的知识历史而不是转换的知识历史。霍顿继续论述那些甚至极力批评列维—布吕尔的学者例如马林诺夫斯基和列维—斯特劳斯是如何归入对比

—转换派的。虽然列维—斯特劳斯看上去是从杜尔凯姆而不是从列维—布吕尔那里获得灵感的，但他认为存在着两种不能比较的思维模式：原始思维试图通过象征和隐喻了解世界，它基本上是不实际的；通俗思维（科学）试图达到实际目的，它的发展是由在达到这些目的过程中的成功和失败所控制的。霍顿认为，列维—斯特劳斯回避宗教的论述，把它看作是混乱和情感的范围。因此，列维—斯特劳斯与利奇和毕梯一类的盎格鲁撒克逊传统的象征主义者在论述科学和宗教方面是一致的，因为他们对杜尔凯姆著作都使用一种特定解释，这种解释忽视他的主要论点即宗教是科学的一种知识前兆。霍顿坚持认为，这一状况的产生是由于他们注重了杜尔凯姆的神圣—世俗两分法而不是他的科学与宗教之间的关系的论述。这些论述正是霍顿广泛引用的。霍顿还坚持认为，杜尔凯姆关于宗教的主要观点是唯理智论者的立场而不是象征主义者的立场，并且认为，许多当代人类学家忽视了《宗教生活的基本形式》的主题。

霍顿在评价关于非洲宗教的人种史专题文章时认为，这些文章给人这种印象，即只有当传统宗教概念不是作为文学交流的象征代用品，也不是作为情感的表达，更不是作为人类与自然之间的一些神秘交流的表现，而只是作为表达在一种略为生疏的语言中的欲望概念时才能被充分理解。这重复了他的早期的论文的主张。此外，他认为历史和科学哲学为他和杜尔凯姆的论点提供了证据。因为关于科学的最新著作强调指出了培根的观点，即科学只不过是常识的扩充和系统化，存在着不足并且指出了科学与传统宗教思维之间的连续性和相似性。霍顿认为，普兰易和波柏（Popper）以及其它科学哲学家的著作作为杜尔凯姆的主要论点提供了证

据。

那么，为什么当代人类学家和社会学家尽管承认杜尔凯姆的学术地位，但漠视他的观点和理论呢？霍顿认为这是由两种有影响的思潮造成的。

第一种是他称之为自由浪漫主义的思潮。西方知识分子在反对由于工业技术而产生的西方文化的主要趋向——社会生活由于效率的缘故失去个性，感情生活中痛苦和不安日益增加，对于一种非个性理论语言使用的助长——的过程中，从一个极端走到了另一个极端。由于西方知识分子成为不再是赞美进步和科学的侵略性的帝国主义的代言人，他们如今充满了悲观情绪和对自身的怀疑。19世纪中出现的对非西方民族的蔑视也消失在将这些民族的文化理想化的过程中，这些理想化的过程是体现在诸如超现实主义的社会运动中的。因此，当代思潮是“浪漫的”并且认为原始文化代表了一种“失去的传统”。它们代表了一个有机社会的形象，在这个社会中个人与团体重新结合，而且这个社会存在着“与自然的交流”。理性和科学是可疑的，因此感情和象征主义被优先作为理解世界的方法。总之，霍顿写道：“对于‘失去的世界’的浪漫寻找产生了一种传统文化，这种传统文化作为对紧张的现代西方生活的一种反应是完全可以被理解的。”因此，象征主义的人类学家具有一种浪漫倾向，这种倾向引导他去否认宗教有理论的和知识的方面。

霍顿把第二种曾对人类学产生微弱影响的学术思潮看作是“实证论”思潮。他指出杜尔凯姆经常被称为是一个实证论者，但他认为《宗教生活的基本形成》实质上是反实证论的。就实证论而言，霍顿其实指的是一种哲学观点，这种观点吹捧科学提供了获得世界知识的唯一有效方法，而且它具

有科学方法的具体概念即理论知识是建立在对可见有形的世界的归纳概括的基础上的。霍顿认为，人类学家由于接受这种不充分的科学观点而被引入了歧途，因为它怂恿埃文斯—普里查德、利奇及毕梯一类的学者去把科学看作是常识的扩大，看作是只涉及现象是“如何”表现的问题。

因此，霍顿认为当代人类学家受到了两种虽然有害但很重要的学术思潮的影响：自由浪漫主义和实证主义。第一种是以科学的幻想破灭为根据的，第二种是以对科学的过分热情为根据的——霍顿认为这种貌似自相矛盾的现象显然不是庐山真面目。那么对于霍顿来说，正确的研究方法是：充分理解科学以使人们能够发现科学与巫术宗教思维之间的连续性和相似性，而不致于陷入指责科学和理性的窘境。此外，正如霍顿和贾维强调的，一种不正确的解释无法证明提出它的人的学术能力。在这方面，阿赞人的巫术概念和一些著名科学家的剩余理论有许多共同之处。

所有这些论述都无疑区别了两种思维模式。一方面，存在着体现在神话仪式和象征分类中的“巫术”或神话思维——一种只与原始社会联系在一起的并且被错误地称为“原始”的思维模式。这是一种需要解释的思维模式。另一方面，存在着科学思维，一种通常被假定与西方文化联系在一起的机械论的范例。拉德克利夫—布朗简洁地论述了这一区别，他认为：

在每一种人类社会中，不可避免地存在两种不同的和在某种意义上讲是对抗的关于自然的观念。其中一种即自然主义的概念在工业技术中是暗示的，但在我们20世纪欧洲文化中，这一概念在我们的观念中却是明确的和占优势的。另一种即可被称为神话或宗教的概念

在神话和宗教中是含蓄的，而在哲学中通常是明确的。

因此，争论不是集中在这种区别的存在上而是集中在宗教思维的性质上。对于霍顿来说，宗教意识是抽象的、理论的，它提供了对现象的解释因而与科学是相似的。对于弗洛伊德、列维—布吕尔以及象征主义者来说，它代表了情感、潜意识或社会文化程序，并且正如弗洛伊德认为的，从某种意义上说，它与科学十分相似。我认为这两种观点中存在着真理。

“思维模式”这一问题一直吸引着人类学家。哈尔皮克（Hallpike）根据帕格特（Piaget）的认识论的理论试图指出，存在着思维系统的发展和从背景的、具体的、情感的及种族中心主义的思维（泛神论）到抽象的、专门的、非情感的及客观的思维（科学）的现实表现。正如哈尔皮克所承认的，这重复了列维—布吕尔的观点，但哈尔皮克与霍顿在按照认识论看待原始思维的方面是一致的。为了总结出本节的结论，让我们来简单地考察一下哈尔皮克的观点，并从对帕格特的立场的概述开始。

尽管帕格特在一篇早期论文中暗示了这种可能，即许多文化中的成人思考“不会超出具体活动的范围”，并且指出了希腊科学与幼儿泛神论之间的“相似之处”，然而他却没有冒冒失失地提出那些无根据的主张。但显然帕格特提出的具体的思维和形式活动的思维之间的区别使人想起了一些学者在试图理解人类思维的过程中所作的各种相同的区别：弗洛伊德对“主要过程”（幻想、梦、精神病症状）及它们在宗教、神话象征思维中的文化表现和“次要过程”（意识、逻辑思维、科学）的区别；由于有了恩斯特·卡斯瑞尔，我们才有了科学和神话—诗的复合思维的区别；和列维—斯特劳斯—

样，卡斯瑞尔认为原始人的思维没有把生活分成各种范围，对于他来说，这一整体是综合的感知的而不是分解的认识。最后是列维—布吕尔对科学和原始逻辑的区别。这三位学者都与“象征的”人类学家和博厄斯一样，认为“象征”思维是非理性的并且是与情感相联系的。因此对于这三位学者来说，“象征思维”是非因果的和非理论的。弗洛伊德、斯宾诺莎和马林诺夫斯基认为这种思维具有对付压抑、不安及恐惧的适应作用。

列维—斯特劳斯的著作摆脱并且背离了这种解释。“相似”或原始的思维和“具体的科学”都被认为是“通过理解而不是情感”进行的，它们是逻辑的而不是非逻辑的或原始逻辑的。

帕格特指出了他自己的“具体”活动概念与列维—布吕尔的“原始逻辑的思维”及列维—斯特劳斯的“原始思维”之间的相似之处，但帕格特还是忠实于他自己的发展理论，他坚持认为这种思维是原始逻辑的并且是明确的或科学的逻辑的准备。

因此，正如弗洛伊德、列维—布吕尔和凡高斯基（Vygotsky）表明的，不可避免地产生了这样一个问题，即原始人是否主要根据具体逻辑进行思考。帕格特对这一问题的回答是模糊的，但是他强调了两点：第一，他断言，原始人的亲属关系制度暗示了一种超出具体活动逻辑的高级逻辑。第二，他认为必须根本区别文化观念和个人在社会中的“思考”。

正如史威德（Shweder）指出的，哈尔皮克不顾这些告诫和连帕格特自己都迟疑不敢把幼儿思维和原始人思维相提并论的事实，冲进了“甚至帕格特都不敢行走的地方”。因为

哈尔皮克像列维—布吕尔一样认为原始人的思维是准逻辑的并且它们不能发挥起作用的思考。

理查德·史威德在一篇关于哈尔皮克的研究的评论文章中概述了一些重要批评，其中的一种批评在日前研究范围内值得一提。哈尔皮克在瓦解集体观念与个人认识之间的区别的过程中，使用前者的资料来猜测或推断出原始人缺乏能起效用的思维，然后他以循环方式把这些观念看作是“体现”或“反映”了他们的认识过程。但当哈尔皮克在他的论述中探究他们的集体观念的性质——时间、空间及分类的性质时，他把注意力完全集中在他们的宗教宇宙论上和他们的仪式分类上，虽然他在理论上避开了在科学与原始思维之间进行对比的这一念头，但事实上他恰恰是这样做的。例如他关于分类的论述就说明了这一点。哈尔皮克认为，民俗分类具有一种实用倾向，它们是原型的，不能被概念化而成为逻辑等级。但有趣的是，他的整个研究主要关心的是象征分类，而且他忽视了使人种科学家感兴趣的经验分类的性质。

然而，他把这些仪式分类不是与欧洲的图腾概念及民俗分类比较而是与科学分类及逻辑等级的非常抽象的概念比较。因此，像列维—布吕尔一样，他认为原始思维实质上是象征的，欧洲思想是抽象的和逻辑的。当然，哈尔皮克承认欧洲人从事多种层次的思维，但他暗示创造力和想象力包含了某种“倒退”即退到一种更基本的或更初级的思维层次，并且欧洲的宗教概念——如果是由神学家而不是农民思考的话——也不可能达到起效用的预先的层次。哈尔皮克忽视了原始人的实际的和具体的起效用的逻辑及欧洲的集体观念固有的象征主义的方面，他犯了与列维—布吕尔同样的错误，博厄斯和拉丁（Radin）很久以前对法国哲学家所进行的批评

这一次又对准了哈尔皮克。

宗教文化论

我在前几章中论述宗教人类学的过程中，曾提到马克思和韦伯的影响被削弱或忽略了。莱塞（Lessa）和沃格特（Voget）的关于比较宗教的重要读本没有提及这两位学者，它主要注重的是部落文化。然而，在过去的 10 年中，人类学家和社会学家在试图超越结构—功能主义模式的过程中，愈来愈经常地使用韦伯和马克思的著作。这些“新倾向”并不是新的而是利用 19 世纪末形成的观点。因此，对于功能主义的评论趋于两种形成对比的趋向，一种是利用狄尔塞（Dilthey）和韦伯的著作并且提倡现象学和释义学的研究，另一种是利用马克思的著作。有意思的是，列维—斯特劳斯的影响意味着后一种趋向，强调了马克思主义的实证主义和结构主义的方面，同时却忽视了人本主义和历史的方面，而根据第一种趋向，韦伯被认为是一个善于阐述的社会学家而不是一个历史社会学的提倡者。因此在这两种趋向中，源于黑格尔和德国唯心主义的辩证法及历史的重要性不是被忽视了就是被贬低了。但同样重要的是，杜尔凯姆式的社会学对这两种思潮仍然是重要的。

克利福德·吉尔兹（Clifford Geertz）代表了第一种趋向，像伯杰（Bergen）一样，他始终认为宗教应根据解释社会学的观点予以研究。韦伯的影响在吉尔兹的爪哇宗教的具

体研究中和他的关于宗教的理论论述中是显而易见的。鉴于吉尔兹提倡一种受到许多当代学者青睐的标榜为“语义人类学”的研究方法，我们可以首先考察他的一般理论。然而开始时，有一点值得提出，即在强调把宗教看作是意义的所在地这方面，吉尔兹的人类学与荣格和伊里亚德所提出的那种研究是十分相似的。

在他的经典论文《宗教——一种文化体系》中，吉尔兹感叹到，宗教人类学研究并没有取得具有重要意义的新的理论进展，这一领域中的学者也基本上依赖于由杜尔凯姆、韦伯、弗洛伊德以及马林诺夫斯基所创立的概念王国。这无疑是事实，然而，生物学家尽管也是依赖于达尔文和门德尔的理论学说，但他们对此并未无所适从，他们在理论上的发展和“经验上的丰富提高”被认为是实实在在的。吉尔兹的意思并不是说要抛弃这四位学者的重要观点，而是暗示要扩大视野并且需要承认宗教实质上是一种给人类生活带来意义的文化体系。他根据这些观点来解释宗教，同时表明宗教具有提供这种意义的万能作用。

他写道：

宗教是一种象征体系，它的作用是在人们心中产生有力的、具有渗透性的及持久的心态和动力，这一过程是通过形成关于生活的一般关系的概念，并且通过给这些概念笼罩上一种真实气味，以致这样的心态和动力看上去是极其真实的。

因此他认为，宗教象征在一种具体的生活方式与一种特殊的玄学之间形成了“基本的一致”，因而综合成一种民族的精神气质——他们的审美方式、风气和精神品质——以及他们的世界观，即涉及具体生活方式与特殊玄学之间关系的最

为全面的思想。他认为这些象征结构具有固有的两面性，即具有“现实性”的模式和用于“现实”的模式，或正如他生动地描述的，“它们两者表达了世界的趋向并且共同形成了这一趋势”。吉尔兹因此认为，在提出对异常事件和经历的解释过程中（泰勒），和在提供了对人类痛苦的理解和感情支持过程中（韦伯和马林诺夫斯基），以及提供了一套切实可行的道德标准以解释事物的现状与事物的本来面貌之间的非连续现象过程中，宗教信仰实质上是起到了提供意义的作用。他因此认为宗教象征主义与他称之为的“意义的问题”联系起来。下面的引文就能简明表达他的论点的核心：

至少存在着三方面的混乱在威胁困扰着人类。所谓的混乱指的是那些未解释清的而且也是无法解释清楚的各种生活经历；还有人类分析能力的局限，人类承受力的限度及人类道德觉悟的局限……困扰、痛苦和道德矛盾——这些关于意义的问题的存在——驱使人们去信仰神、鬼怪和精灵，或崇拜图腾或迷信吃人肉的神功奇效……宗教概念的传播超出了它们的特殊的玄学范围进而提供了一般概念的基础结构，根据这一结构，广泛的生活经历——知识的、情感的、道德的——都能获得富有意义的形式。

吉尔兹认识到这些象征结构的综合和体系是可变的，他并且区别了宗教观点和人们用来解释他们世界的其它观点——常识的、科学的、美学的观点的不同。常识是一种朴素现实主义的形式；科学是一种以单调的观察和乏味的概念为基础的理解方式；美学观点终止了朴素的现实主义和赞成思考的实践兴趣；而宗教观点则“超越日常生活的现实”去纠正并且完善它们。“它的口号是信奉而不是分离，是交融而不是离

析”。吉尔兹认为，通过仪式，生活的世界和想象的世界由于象征的作用被融合在一起。他在一篇早期论文中同样认为，各种宗教的基本性质是要阐明一个民族所持的标准与它所处的生活方式之间的一种有意义的关系。

因此，吉尔兹断言宗教人类学研究的是两个阶段的活动：第一，关于宗教象征主义所包含的意义的研究，第二，关于这些意义与社会结构及心理过程的联系。他认为第一阶段的活动被人类学家忽略了，但他告诫他并不是提倡一种“空洞的神秘教义”。尽管吉尔兹认为他是在提出一种“全新的宗教研究”，但是他提出要对文化现象作出阐述性的认识的要求却无疑是由狄尔泰和韦伯在很早以前就提出了的。此外，这一研究对人类学家来说并不完全陌生。

除这种研究所暗示的文化相对主义以外，吉尔兹对于宗教的解释受到了许多批评，特拉德·阿萨德 (Talad Asad) 在一篇评论文章中考察了这些批评。第一，吉尔兹在认为宗教象征产生某些心理怀疑——一种与拉德克利夫·布朗的情绪理论相同的观点——的过程中，不仅假定了信仰与特定情绪之间的一比一关系而且忽视了“社会和经济的整个制度”，个人的生活经历都是在这种制度中度过的。

第二，阿萨德认为，吉尔兹在把宗教和科学、常识以及美学分开过程中，赋予宗教以一种特殊的观点和一种特殊的作用：产生意义。因此，关于宗教是否是真的，是否是不合逻辑的，是否是一种幻觉或虚假意识的问题就被回避了。有趣的是，吉尔兹在他关于意识形态的论文中不但没有把宗教看作是意识形态的一种形式，而且还认为存在一种根本无需评价的意识形态的概念。这一立场同他的观点有些抵触，这种观点是关于科学对意识形态的社会作用，即理解意识形

态——它们是什么，它们怎样起作用，是什么产生了它们——并且批评它们。显然，这并不是他的宗教研究。

第四，吉尔兹在论文中没有暗示宗教曾受到常识世界中的经历的影响，因为他总是从一种宗教文化的概念开始的——一种象征结构——它是特殊的并且脱离了社会经济的过程及影响。阿萨德认为，吉尔兹的论文在文化体系与社会现实之间产生了“裂缝”并且未能探究宗教活动生存所必需的历史条件。

我认为，对吉尔兹的宗教解释的评价具有一些实质性的东西，但它是一种狭窄的批评，因为阿萨德没有考虑到吉尔兹的更为实质的研究。人们想知道阿萨德对第一章中所引用的马克思的著名的宗教解释会提出什么样的批评。在 20 世纪 50 年代期间，吉尔兹像他的许多同时代的学者一样——例如格鲁奇曼 (Gluchman)、利奇和费尔斯——对功能主义理论的静止的和非历史的含蓄论点不管是社会逻辑的 (拉德克利夫—布朗) 还是社会心理的 (马林诺夫斯基) 都极为不满。吉尔兹由于意识到文化形式与社会组织之间的关系既不是“派生物”也不是一种“镜像”，他因此在他的论文《仪式和社会变革》中探索了一种更有力的功能主义理论。他认为文化与社会制度的区别以及意义与作用的差别暗示了两种结合。他认为，“文化包含了逻辑—意义的结合”按照生物相似性，“因果—作用的结合”则代表了社会制度的特征。塔尔考特·帕森斯的影响在这一论述中显而易见并且暗示了韦伯式的和杜尔凯姆式的研究方式的结合。在考察仪式成为政治辩论和宗教抚慰的中心的爪哇人的仪式过程中，吉尔兹认为这是由于意义的文化结构与社会相互作用的形式之间存在着“不一致”。即使如此，从他的分析也可以清楚地看出，在文

化方面或社会方面还是没有结合。但吉尔兹试图在一个特定的社会政治范围内理解宗教，在理解过程中，他无疑提出了一种比那些未受韦伯式的社会学影响的人类学家例如道格拉斯和特纳所显示的研究更有力的宗教研究。事实上，他关于爪哇和巴厘的宗教制度的研究表明了韦伯的影响，虽然吉尔兹接受这种观点即他自己的研究是文化释义学的一种，但这些研究超过了那些只是解释宗教象征主义的研究。像杜尔凯姆和韦伯一样，吉尔兹在他的理论意图与他的实质研究之间是不一致的。

吉尔兹在《爪哇宗教》中不仅概述了一种简单的宗教制度而且概述了三种特殊的传统。这篇论文是根据在爪哇中东部的一个小镇中所进行的两年研究而写成的。他写道，这是一个荒落的小地方，“土地匮乏，工作难找，政治动荡，健康不良，物价上涨，生活无望而且存在一种令人不安的停滞”。然而就是在这种停滞中存在着惊人的知识活力，农民和其他人不断从事哲理辩论和宗教活动。吉尔兹在《爪哇宗教》中详尽论述了他们的信仰和习俗，并且认为这些信仰和习俗分成三种特殊的“文化类型”，这三种“文化类型”又与爪哇的三种主要社会组织即村民、商人和政治官僚联系在一起。

第一种是阿班且的宗教传统，它注重的是一个被称之为斯莱米坦的宗教节日并且包含了复杂的信仰，这些信仰是关于神灵和涉及治病、巫术及魔法的一整套理论和习俗。这种存在于农民和城市穷人中间的传统包含了泛神论、印度教及伊斯兰教的结合，一种爪哇人的不同信仰的结合，它是爪哇真正的民间传统，是爪哇文明的基础。

第二种是吉尔兹称之为桑特利的次要传统，它与商人阶

层联系在一起，并且更加体现了爪哇人共有的伊斯兰教的泛神论说法。这种传统除包含伊斯兰教的基本教义——祈祷、禁食和麦加朝圣，还包含了所有复杂的社会和政治的伊斯兰教组织。这种传统主要与爪哇商人联系在一起，但它也被富裕农民所采用。

最后一种是波里扎基传统。这一词语原来是指曾经是爪哇的统治者但由于荷兰殖民统治而变成拿薪水的文职人员的世袭统治贵族。这种贵族的宗教传统既不强调泛神论也不强调伊斯兰教而是强调印度教，由于它的古典艺术形式和它的直觉神秘主义，它产生了一种“远东诺斯替教”（尊重某种直觉的初期基督教派之一，含有东方哲学思想，曾被视为邪教——译者注）。这种宗教传统于是与官僚统治者联系在一起。

吉尔兹把这三种传统的研究置于爪哇的历史和社会政治的范围内，因而他的研究使人想起了韦伯的关于印度和中国的研究，尽管他缺乏韦伯的对伦理理性主义和经济因素的关心。吉尔兹的主要结论是：尽管宗教可以确实表达普通的价值观念并且具有综合作用，但它也是政治冲突和争论赖以发生和进行的工具。他写道，当代印度尼西亚中的热烈的政治辩论趋于“集中在表面的宗教问题上”。因此，像韦伯一样，吉尔兹把有特点的宗教传统与一些社会阶层联系在一起，尽管他没有详尽地论述这一“联系”的性质而只是表明“商人和富裕农民被认为是……多少有些‘自然的’桑特利由，文职人员被认为是‘普通的’波里扎基，贫穷农民和城镇无产者被认为是‘典型的’阿班旦”。吉尔兹在他关于巴厘宗教的论文中，特别注意韦伯的宗教合理化概念，即所谓的世界性宗教的宗教界知识分子提出的系统化受到了特殊的和激进的社会

变化的冲击。这实质上意味着世界的“觉醒”，意味着宗教象征的更大规模的形成和结合变成了“泡影”，还意味着世界已不再沉湎于一种更明确的伦理教条的观念。尽管从广义上说，巴厘人是印度教徒，但吉尔兹认为他们的宗教体制却看不出有什么合理化之处。这种体系是“具体的、以活动为中心的、完全与日常生活的琐碎事件混杂在一起”，并且没有显示出哲学上的成熟。吉尔兹认为，尽管巴厘人的传统精英们在面临着人民党的意识形态和面临着他们的地位受到印度尼西亚共和国的经济和政治改革的削弱，但他们还是通过鼓励宗教文化的普及工作和强化宗教机构，来继续坚持他们的仪式、信仰和印度—巴厘宗教的教义的合理化进程。吉尔兹写道，公元前5世纪之后发生在希腊和中国的历史过程，似乎又发生在20世纪中叶的巴厘。而且有意思的是，他认为统治贵族方面的合理化主要是一种维持他们政治统治的途径。至少吉尔兹在他的经验论的分析中并没有认为宗教完全脱离了政治。

吉尔兹在他的出色的比较学和历史学的研究《信奉伊斯兰教》中探讨了印度尼西亚和摩洛哥两国的宗教发展。他明确承认这部研究运用了宏观社会学的观点，是以韦伯的历史学和比较学的研究方式写成的，因而他认为它避免了文化相对主义的“无生气的愚钝”（他早期提倡的那种阐释性的认识方式）和历史决定论的“不公平专制”。他在书中的开头提出，对宗教的系统性研究的目的不只是为了描述思想观念和习俗，而是要确定它们如何支持或阻碍宗教信仰，并且在确定“当信仰的载体即社会变化时，信仰会发生什么改变”。因此，他的注意力是集中在宗教信仰和习俗上，而不是集中于宗教与社会生活之间的关系上。

吉尔兹首先论述了这两个国家的历史和文化以及它们的宗教表现的“古典形式”——摩洛哥的伊斯兰教隐士论形式，它强调圣徒和苏非派的神秘主义；印度尼西亚的阐释论，这种形式具有统治者象征的“戏院荣耀”的概念和波里扎基的古典艺术传统。然后他又试图论述并解释上一个世纪中发生的宗教改革。他对关于社会变革的四种主要理论——索引的、类型的、世界性文化移入的及进化的这四种理论——表示不满，并且认为必须把注意力放在社会变革的过程和作用上，而不是放在索引、阶段、系列延伸和趋势上。因此，为了理解为什么这两个国家的古典宗教形式会受到其它思潮尤其是现世主义和伊斯兰教原教旨主义的围困，吉尔兹提出，三个有关的发展需要予以考虑。第一是西方统治的建立，随着银行、道路、铁路及飞机经济的建立，殖民主义统治产生了经济影响。第二是一个完整的活跃的单一民族国家的形成，它产生了一个分支社会。最后，作为对西方入侵的反应，产生了伊斯兰教的原教旨主义，它是烦琐的刻板的并且重新强调古兰经和赴麦加朝圣的重要性。吉尔兹写道，这种原教旨主义不仅是针对殖民统治而且针对宗教的“古典”形式，在印度尼西亚，这些“古典”形式并不全是伊斯兰教。值得注意的是，这种伊斯兰教的原教旨主义不仅是一种不同的宗教的意识形态和反叛的政治信念而且包含了“坚定的现代主义”。正如吉尔兹写道的：“后退以便跳得更好是文化变革中的一种公认原则；我们自己的变革正是那样进行的。”然而，在这两个国家独立后，古典传统还是得到了恢复和重新肯定，尽管原教旨主义依然是一股强大的势力。吉尔兹探讨了这两个国家中的两个重要的政治人物并且断言：“由于苏加诺重新掌权，印度尼西亚恢复了戏院荣耀；由于有了穆罕默德五世，摩洛

哥又恢复了伊斯兰教的君主统治。”

吉尔兹在他的最后一章中提倡两种不同的宗教研究。一种是语义或释义学的研究，它认为宗教与意义有关，其作用在于统一经验并且克服常识概念中“被认为的不足之处”。他写道，不管伊斯兰教对那些信奉它的人还产生了些什么，“它无疑使生活变得不太荒谬而趋于合理、不太意外而成为常识”。这是表达在他的文章中的观点。然而，他指出印度尼西亚和摩洛哥两国中普遍存在着怀疑论并且论述了这两个国家中的宗教与现代科学之间的关系。吉尔兹提倡的另一种研究是比较学的和“科学的”研究，它包含了宗教表现的各种各样形式的描述，包含产生这些形式的力量的发现以及包含它们对人们日常生活中的行为的影响的评价。

由于吉尔兹强调宗教是一种象征体系并且认为它是一种内心状态——一种“信仰”——所以他从未充分探究产生宗教信仰和习俗的社会力量。吉尔兹的整个观点依然是德国唯心主义的。

结构派马克思主义

1971年我作为一个人类学的见习生，我的导师曾要我写一篇关于功能主义的其它形式的论文。其结果是一篇题为《结构—功能主义的十四种其它形式》的论文问世。这篇论文除论述了结构主义和结构马克思主义之外还概述了当时被提出的许多理论形式：利弊得失分析论和生成模式；“象

征”和释义理解的各种形式；文化生态学；文化唯物主义；以及“新的”人种史（人种学和认识人类学）。我之所以在这里提起这些，是因为在过去的 10 年中存在这种趋向，即将理论论述归纳为三种范例——功能主义、结构主义和结构马克思主义，如果研究具有社会学倾向，则再加上另一种古典范例——阐释性社会学（释义学、现象学和人种方法学）。尽管这些范例都有各自的合理性和用处，但它们不必要地注重了各种研究之间的对比，因而掩盖了社会思维的连续，而且它们不但忽视了独特理论形式的复杂性，还忽视了单个学者们自己的复杂性。正如我们所看到的，把马克思理解为一个经济决定论者，把韦伯理解为一个阐释论社会学家，把杜尔凯姆理解为一个经典式的功能主义者和实证主义者以及把埃文斯—普里查德理解为只是释义学的一个学生，实际上就是严重低估他们著作的复杂性和价值。于是，如果认为近来的人类学研究是包含了一种以列维—斯特劳斯为媒介，从功能主义到结构派马克思主义的辩证进程，那就要引起一些误解。结构派马克思主义只是人类学传统范围内的一种趋向，而且是近来的一种趋向，正如我在第一章中表明的，它只代表马克思著作的一种特定解释。

结构马克思主义与路易·阿尔图塞（Louis Althusser）的著作不容置疑地联系在一起。阿尔图塞是法国马克思主义哲学家，早在 60 年代初，他就写了许多评论文章，提倡对马克思进行结构主义的解释。阿尔图塞所关心的事物主要是认识论的，即根据对马克思的著作《资本论》的解释提出历史的和社会学的一种科学理论。阿尔图塞认为，1845~1846 年期间，马克思的著作中出现了一种“认识的”中断，他并且认为这包含了一种新的历史概念，这种概念不是以“人类本

质”为根据而是以历史是客观的过程的概念为根据的。阿尔图塞指出，马克思在《资本论》中创立了一种新颖的科学的的历史研究，这与他的早期著作中所包含的意识形态的和黑格尔的理论形成了对照。这一新的理论包含了“结构性的因果关系”的思想并且利用了诸如生产方式、生产关系、社会结构及意识形态的概念。阿尔图塞的观点引起了激烈的评论和争论，但他的研究只是一种被认为是结构主义的思潮的一部分。因为在批评经验主义和批驳萨特的马克思主义的以人本主义、主观主义和历史论为中心的观点中，阿尔图塞的思想体系与列维—斯特劳斯的思想体系是十分相似的。到了 60 年代末，这两位学者的共同影响导致了对马克思主义与人类学的关系的重新探讨，许多法国马克思主义者——特雷 (Terray)、雷 (Ray)、古德利尔 (Godelier) 以及梅拉森克斯 (Meillassonx) ——开始按照结构派马克思主义的范例，探索解释原始社会的可能性。鉴于只有古德利尔一人致力于宗教意识形态的问题，我认为我们可以把焦点集中在他的著作上。

尽管古德利尔很明显是受了阿尔图塞著作的影响——因为古德利尔是作为一个哲学家开始他的“生疏旅游”并且也是个初出茅庐的学者（他生于 1934 年）——但其早期论文表明，古德利尔的研究有他自己的独创性并且阿尔图塞只是预示了他的观点。有趣的是尽管他们之间的理论十分相似，然而古德利尔在他自己的研究中却很少引用阿尔图塞的观点。古德利尔指出，他是在 1958 年开始研究他所认为的最主要的两个问题，即“在经济体系中是否存在着一种在历史进程中时隐时现的隐蔽的逻辑？”以及“对这些体系的理性理解的认识论条件是什么？”为了回答这一问题，他从哲学转向了经

济学，并且在1965年发表了一篇论经济人类学的论文，得出了否定性的结论，即“没有纯粹的经济理性”。他在这篇论文中批评了经济人类学的“形式主义”和“本质主义”的研究，同时认为，“理性”的概念最终只是迫使我们研究社会生活结构的基础。因此，他在列维—斯特劳斯的指导下致力于人类学并且通过在新几内亚的巴拉亚人中间进行实地考察，开始了他的作为人类学家的实习生的生活。自那以后，古德利尔在一系列重要的有创见的论文中，概述了他自认为的最适于社会科学研究范例的性质和范围。这实质上形成了马克思主义的结构派的解释。让我来简单地论述他所提出的社会理论的一些主要特征。

作为一个基本的理论前提，古德利尔追随列维—斯特劳斯，坚决提倡一种非经验主义的观点。他在一篇著名的论文中指出，马克思和列维—斯特劳斯共同使用了一种认识论，他写道：“对于这两位学者来说，结构并不是一目了然的现实，也不是直观的，结构是一种无法看到的存在，它存在于人类与构成这种体系的基础逻辑的功能的关系之间。”

他认为，科学不能把个人和他（或她）的关于世界和别的民族的“直接的”经验看作是它的出发点。他甚至暗示科学思维和马克思不但没有把“现象”——社会的集体表现——看作是“出发点”而且“必须不理睬它们”。这完全是不正确的。你能想象出任何一个“不理睬”世界的科学家曾发明关于世界的任何东西的事例吗？科学始终是以经验现实为开端的；科学完全没有把经验性的现实看作是“假定的”。这种观点没有什么新颖或惊人之处，它是所有科学的观点，并且它是由黑格尔在19世纪初就提出的。但它在人类学的理论范围内却是重要的，因为拉德克利夫—布朗的功能主义——列维—斯

特劳斯所批评的——把社会关系看作是只能通过归纳概括方法才能予以理解的既定现实。古德利尔认为这是功能主义理论的根本缺陷，因为在把结构和明显的社会关系结合起来的过程中，它阻碍了对这种现象的充分解释。但他强调，马克思和列维—斯特劳斯两人都采纳了唯物主义的观点，他们认为“结构”是现实的一部分，它们是不依赖人类思维而存在的。古德利尔认为：利奇谓结构是一种思想关系，即思维影响现实变化的关系，这种观点是唯心主义的。古德利尔引用列维—斯特劳斯对梅白瑞—路易斯的反批评来强调列维—斯特劳斯实质上是一个现实主义者：“电子显微镜证实了分子结构的存在，它使我们看到了实际的分子……不要期望结构研究会改变对具体的社会关系的感性理解。它只会更好地解释它们。”

因此古德利尔认为，马克思和列维—斯特劳斯共同肯定了科学必须是唯物主义的和决定论的，他们还断定，科学理解是由发现了隐藏在社会制度的明显作用背后的内部结构组成的。古德利尔认为，马克思对资本主义的研究实质上按照了一种结构主义的方法或非经验主义的方法。但他也间接提到了这两位学者之间的关键区别，他写道：“马克思思想的主要创举，是马克思主义提出了这种提供社会作用和它们的历史作用的基础逻辑的内在关系，是根据它们的物质基础的生产和再生产或它们的生产方式，而在最后的分析中才被确定的。”

当然，重要的是，对于马克思来说，“内部结构并不是某种不变结构”而是“生活的物质条件”并且它们并不是“最后”被研究的而是“首先”被确定的，因为马克思假定了这些条件是社会生活的基础并且先于人类意识。此外，这种“现实”是

一种不断变化进程，致使像结构和逻辑这样的概念往往是晦涩难懂的。正如我在第一章指出的，把马克思的研究置于因果—机械结构中的趋向是很容易引起误解的，并且会产生关于基础在一定程度上是决定性因素的棘手问题。

这里有几点值得注意。第一，古德利尔在把“生产方式”看作是“社会制度的基础逻辑”的同时，一向反对那种试图根据技术或生物适应性来解释文化生活的“归纳论的”唯物主义的各种形式。例如，马文·哈里斯的新功能主义试图根据动物的实用性来解释有关动物的食用禁忌的文化意义。古德利尔批判了这种“庸俗”唯物主义，因为它把所有的社会关系都归纳为与经济关系相联系的附带现象的地位，而这种经济关系本身又被归纳为是生物适应性的结果。

第二，虽然古德利尔提倡一种目的在于将结构及它们的起源或演变解释清楚的科学，并且认为应该拯救这种科学使它不仅脱离功能论的经验主义，而且“摆脱在历史面前显得无能为力的结构主义”，但他的整个研究与阿尔图塞和列维—斯特劳斯的一样，低估了历史解释在文化理解中的作用。古德利尔在他的论述中主张对文化进行一种结构主义的解释，但不是马克思、韦伯及埃文斯—普里查德或沃尔夫、伍斯利及沃勒斯坦一类的当代马克思主义者所提出的历史社会学的那种。他的这一要求，即把历史和人类学（和经济学及政治学）结合起来以创立一种真正神圣的社会科学是值得称赞的，但这是以忽视历史认识为代价的。他像阿尔图塞一样把作为研究对象的历史和作为认识方式的历史结合起来。因此他写道，对于一个马克思主义者来说，“历史”不是一个解释范畴；它是一个必须被解释的范畴，他继续写道：

历史唯物主义不是历史的另一种“模式”。它主要是

一种社会理论，一种关于其内部层次的连接以及关于这些层次各自的特定等级的因果关系的假定。一旦它能够发现这一因果关系和连接的类型及结构，马克思主义就会证明它作为历史科学的真正的工具的能力。

但是，马克思关心资本主义的结构和作用，同样也关心它的起源和发展，那种表明他“优先考虑结构”或暗示“对结构的内部作用”的研究一定先于对它的起源和发展的研究都是容易引起误解的。在《资本论》中，人类学和历史被结合起来。那种认为所有社会都在历史和变革中的说法是一种陈词滥调，根本不能作为忽视这一事实的理由，因为社会研究是与理解结构的变化及制度的作用联系在一起的。马克思是否具有社会发展的直线概念，这一点是可以讨论的，但认为他是一个不仅关心社会制度的作用而且关心对社会变革的认识的思想家，这一结论却是无可争议的。正如 E·P·汤普森（E·P·Thompson）在批评阿尔图塞的结构马克思主义时认为的，马克思不仅关心过程而且关心结构并且反复证实了历史研究的客观性。对于古德利尔也可以提出相同的批评，因为他的研究方式是功能的、机械的，而不是历史的、本质的，尽管在他的经验主义论文中结构派马克思主义的词汇大都被置于后面。正如凯恩（Kahn）和劳伯拉（Llobera）认为的，古德利尔不是注重共时结构马克思主义研究，就是使用传统的宏观的进化论方法：“真实的具体的历史始终没有得到重视。”

第三，古德利尔认为，古典功能主义的研究方式的局限就在于它否认结构中或结构之间存在着矛盾，为了使他自己避开这种研究方式，因而他就不得不超越社会制度去寻找变革的原因。然而他认为，“对立统一”规律具有两种形式，一

种是科学的（马克思和古德利尔），另一种是不科学的及唯心主义的（黑格尔）。我认为他的这一观点是错误地解释了黑格尔与马克思之间的关系。

古德利尔的社会理论是以“层次”之间的“结构”关系的概念为根据的。他写道，这些所谓的层次——他似乎指的是功能主义人类学家所承认的制度性的各种关系（诸如经济、政治、亲属关系、宗教）——表明了：

一些层次连接了完全相同的社会过程的方面，并且与某种逻辑即组成整个社会的社会结构中的这种连接或结构或关系的独特的和复杂的逻辑有关系……因此我们说，“构成原因”的关系指的是结构连接的一种作用大小（或重要性）的关系而不是年代顺序关系，或者说是关于社会作用方面的一种等级制度的关系，所有的作用对一种社会的存在都同样是必要的，但是在这种社会的再生产过程中，各种作用却具有不同的重要性。

这段引文除了告诉人们古德利尔论及了结构矛盾和效仿马克思也赋予生产方式以构成原因的重要性这一事实，还使人联想起帕森派的功能主义。但古德利尔强调了结构与作用之间不存在一种简单的关系。因此他在一些论述中认为，结构可以是多功能的以便宗教可以在生产组织中起作用；亲属关系可以在基础结构和意识形态中起作用。古德利尔根据马克思的这一观点即不同的社会中有着不同的文化制度——部落社会中的亲属关系，古希腊城邦中的政治，中世纪欧洲中的宗教——提出，这些结构之所以占有优势不仅是因为它们是综合的多功能的而且是因为它们具有生产关系的作用。我认为这些抽象的观点是问题丛生的；宗教或经济或亲属关系可以起到组织生产的作用这一事实并没有改变它作为意识形

态的身分。古德利尔研究的另一局限是他不仅把这些结构层次看作是普遍范畴——他因而受到种族中心主义的攻击——而且他主要追随传统的杜尔凯姆式的研究，即那种把社会或社会制度的概念看作是其研究的基本单位。

考虑到这是一种结构派马克思主义的研究，那么对于他仿效马克思也把宗教看作是一种“意识形态”也就不足为怪了。他的两种论述——一种是概括性的，另一种是经验性的——都值得在这里予以概述。

古德利尔曾表明过，“商品拜物教”的概念几乎可以说是马克思思想的一个构成原因的副产品，然而，他还是简明论述了马克思关于意识形态的理论，同时指出了社会关系和经济范畴具有一种“虚幻的”特征，它掩盖了起基础作用的生产关系。“商品”的形式掩盖了剩余价值的真正来源。古德利尔正确指出，对于马克思来说，原始社会中的宗教起着一种相似的作用，他并且引用恩格斯的论述：“各种宗教只不过是支配人们日常生活的那些外部力量在他们头脑中的虚幻的反应。”这促使古德利尔提出了与早期维多利亚人类学家所提出的类似的一个极其普遍的问题，即神话—宗教思维的本质是什么？他认为马克思和恩格斯对这一问题提供的解答与现代人类学家所提供的是相似的，古德利尔自己似乎也按照这一思路。他建立了下述论点：

(1)“原始的”或者说是神话—宗教的思想，基本上是类推的思想，是一种以隐喻和转喻表达的逻辑。因此，人们把自然界描述成是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。

(2) 这些对世界的“虚幻的”描述被看作是客观的及独立的存在。

(3) 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。宗教思维的动力是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）。

(4) 宗教在原始社会中是一种占主导地位的意识形态。哲学思维是公元前 6 世纪出现在爱奥尼亚的思辨思维的一种新形式，它像宗教思维和科学一样符合同样的人类需要：解释世界以及发现关于现象的原因和联系。

(5) 神话中想象的亲属关系的重要性不是起源于思维的“纯原理”，也不是来源于自然中的“模式”，而是来源于社会关系和这一事实即亲属关系在原始社会中是统治一切的。

(6) 因此，古德利尔在总结中认为，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。

尽管古德利尔在我已概述过的论文中是利用了马克思、恩格斯以及列维—斯特劳斯著作的观点，但正如我们所看到的，这些观点也反映在许多早期学者的著作中，这些学者包括费尔巴哈、泰勒、弗雷泽以及范·吉纳普。它们实质上代表了一种对宗教的唯理智论解释，这种解释很久以前就遭到杜尔凯姆和弗洛伊德的反对。这似乎有点奇怪，一个马克思主义者竟一心要解释“宗教”的起源；但又不足为怪，因为他提出的论点只是重复了后期维多利亚人类学家的观点。

古德利尔关于穆迪人的宗教的论述更具有实质性。穆迪人的宗教活动采取森林崇拜的形式，因为森林被看作是一个生物，一个神，他保护他们并且为他们提供所有的生活必需

品。穆迪人“使森林拟人化”了，正如科林·特布尔（Colin Turnbull）记载的：“经济富足，生活稳定，一切都使穆迪人深信，被认为是生命之源的森林……是仁慈的”。两个主要的仪式是少女青春期仪式和受尊敬的成人的葬礼仪式，有时对打猎中或疾病中死去的人举行次要葬礼仪式。死亡与森林的“沉睡”联系起来，因此穆迪人感到需要“唤醒”森林。穆迪人的节日可以持续一个月，那该是载歌载舞的绝对欢乐的时刻，人们聚在一起整天打猎。拒绝打猎或欢乐被认为是破坏穆迪人的极其重要的合作。古德利尔指出，对于穆迪人来说，森林代表了一种“意识形态的实例”，在这一实例中他们的生产方式和他们的社会的条件以一种颠倒的神秘的方式被表现出来。“并不是猎人捕获动物，而是森林提供了动物”，森林代表了穆迪人的社会再生产的全部物质和社会条件。这里有杜尔凯姆的功能主义的共鸣，但古德利尔接着又指出，在葬礼仪式过程中有着“一个生产过程的强化”。因此它是一种同时加强并且提高群体合作的劳动形式。因此他断言，宗教仪式并不是像一些唯心主义者认为的那样和文化完全无关，它不仅具有物质作用而且具有政治作用。穆迪人处于一个平等社会，但古德利尔认为，在劳动的强化中我们可以理解为什么一些人或群体在允许的情况下逐渐把常见物本身比拟作人或最终可以单独接近被认为是支配世界的超自然的神。那种起初不带暴力的统治能发展成为意识形态压迫和经济剥削。

古德利尔主要关心的是要提出一种关于宗教的新马克思主义理论。他的主要观点是：人们应该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。但由于这种关系被认为是意识形态的，它是否像古德利尔暗示的那样，相

信宗教具有一种普遍的政治作用？或如果象征体系被具体地看作是用来使群体利益合法的“统治工具”，那么这一研究方式是否被有效地应用于那些以阶级斗争和国家机器为特征的社会？古德利尔的回答看起来否定的。

总而言之，与吉尔兹、特纳和道格拉斯相比，古德利尔在宗教人类学方面提出的见解可以说是微乎其微的。然而，在把马克思的唯物主义用来作为社会科学中的批评研究的认识水准方面，古德利尔的著作是重要的并且是有益的。他提供了一条向前的道路，而释义学和象征人类学只是走入了有趣的死胡同。令人遗憾的是，他的研究未能包含马克思思想的辩证的、历史的和人本主义的方面——这些方面都来源于黑格尔，我们也正是以这几方面作为本书研究开端的。

