

宗教人类学知识谱系的独特叙述

——评菲奥纳·鲍伊的《宗教人类学导论》

荆云波

菲奥纳·鲍伊(Fiona Bowie)的《宗教人类学导论》(中国人民大学出版社出版,金泽、何其敏译)另辟蹊径、打破常规,以一种新颖独特的方式诠释宗教人类学的理论谱系。

首先,该书并不刻意追求理论体系的系统全面,而是在对宗教人类学当中最基本、最核心的宗教研究的方法论及宗教的起源和定义等理论问题进行总体介绍和分析的基础上,有选择地侧重论述了宗教人类学中的几个关键论题:“作为象征的身体”和“保持与改变边界:宗教认同的政治”两章主要考察了宗教人类学的一个重要范畴——象征系统:象征的分类、身体的象征及其运用,以及在运用中形成并保持的认同方式及边界等问题;“性,性别与神圣”一章,考察了性与性别问题的某些方面,提出人类学研究中女性的声音与性别差异等问题;第五章“宗教,文化与环境”,通过对比小规模社会的人、西方人与自然的关系,考察了不同类型的宇宙论及其行为模式;第六章,探讨的是宗教人类学中又一个重要范畴——仪式,以女性的成年庆典为例,着重讨论了通过仪式和它的三重结构,最后还探讨了仪式中的暴力与恐惧;第七章论述了北极地区的“古典的”萨满教和当代西方的“新萨满教”,指出二者的联系、区别和它们背后各自赖以存在的社会文化差异;最后一章“妖术与邪恶

眼”,介绍了非洲的妖术,法兰西的乡村妖术,欧洲和其他地方的邪恶眼信仰,在此基础上讨论了人类的两种不同思维方式:理性的思维方式和神秘的思维方式。

其次,作者大多结合田野调查的分析研究,谈论宗教人类学当中有关重要理论及观念的起源、发展与论争,从而将读者引入一个个鲜活生动的宗教现象中,在运用人类学理论进行分析的过程中,达到对宗教人类学核心理论观点的了解与把握,避免了学术著作由于枯燥的理论而给读者带来的隔阂。该书并没有停留在对某个宗教问题的某一方面研究的静态介绍上,而是在梳理有关概念脉络的同时,介绍各种不同学术观点之间的论战,并指出这个问题的研究现状或发展趋势,不乏理论前沿的动态。如谈到象征时,以身体刻划着文化和社会标记的媒介为例,考察了身体的象征所反映出的个体心理、群体习惯、文化观念、社会规范等,身体成为理解象征、挖掘意义的理想焦点。

再者,作为对宗教人类学研究的研究,菲奥纳·鲍伊的《宗教人类学导论》的一个非常重要的贡献是它所具有的动态的、后现代的眼光。作者并不像传统的方法那样拘泥于仅仅介绍对原始宗教或遥远异邦宗教的研究,她还把关注的焦点放在那些跨地域的宗教、西方社会内部的宗教以及传统宗教在当今社会的新发

展的研究上,从中可以窥见当今全球化语境中后学研究对人类学研究的影响。以“萨满教”一章为例,作者在介绍了学界对萨满教研究的四种不同向度之后,将最具典型意义、最权威的北极地区的萨满教与流行于当今西方社会的都市的或者叫“酷儿”的新萨满教并置在一起进行介绍,让读者从对二者的比较中进行思考,从中,我们可以看到当代西方人是怎样运用“他者”的文明(宗教)来解决自身存在的精神困惑的可能性,也可以看到西方工业社会与遥远的异邦之间文化观念交流的可能性。西方的工业文明和科技理性造成了对自然的贬低和人的内在精神的忽视,某种程度上,萨满的治疗与精灵沟通的方式成为现代人寻求意义的一种借鉴,因此,“新时代宗教”的兴起并非偶然。

本书所拥有的后现代性还体现在对“绿色”生态观的推崇上。在第五章中,作者以哥伦比亚的科吉人为例,通过他们与环境的关系,对比讨论了西方人和与小规模社会的人的宇宙论,“西方的宇宙论,从其主导地位来说是破坏性的,不能持续发展的,他把生态系统看作可以无限消费的和无限开发的。往往与西方社会形成鲜明对比的,是鼓励人们进行可持续的(适应)经济的与环境的活动的宇宙论。”(第164页)接着介绍了西方社会内部那些由于自身工业化发展而造成对环境破坏的醒悟者对小规模社会的模仿,其中既有接受“盖娅假说”的绿党,也有信仰大地女神的异教。这种自然淳朴的生态观甚至还体现在北极的萨满教中,“在北方社会,生存主要地依赖于狩猎,因而萨满必须寻求动物守护精灵的帮助,以便说服猎物把自己交给狩猎者。”(第227页)这实际上是当地社会宇宙论的体现,体现了他们与自然达成的

一种协议。这些精心选择的事例处处隐含着作者思想中对当今西方文明的一种焦虑。

第四,通观全书,客观反思性也是《宗教人类学导论》的一大特色。每谈到一个宗教事项时,作者总是尽可能客观地运用人类学领域既有的理论成果、不同学派的不同看法和地方性调查资料,并旁征博引相关学科的理论,让读者尽可能详细掌握该问题的研究状况。为了保持客观,作者往往把自己的态度、观点隐藏在语言表述的背后和材料的选择取舍中,让事实材料本身说话。但同时,也适当地对这些事例材料进行冷静的分析,甚至不拒绝表明自己的观点,并进一步把问题引向深入。例如第六章,一开始就列举了对萨满教研究的不同探讨,原因在于对萨满教的认识及定义不同,作者也表明了自己的看法:“人们很少对这种‘萨满教’的广义定义究竟有多大用途提出疑问,我自己赞同那些喜欢将这个词限定在具有一定程度的文化连续性的地区的学者。”接着,她又毫不回避地客观地指出这种限定性使用“萨满教”一词的局限性:“然而,将‘萨满教’一词有所限定地用于北极地区以及亚洲和美洲的相关复合体的希望,限制了学者们的学术市场。这样一个方便的,几乎可以随心所欲地应用的词,已经在大众文学和民众的想象中获得广泛的运用。”(第224—225页)从中可见作者并没有以自己的喜好来代替客观的学术研究。在“性,性别与神圣”一章中,提出了人类学研究中对女性的考察态度问题,作者指出由于民族学家在调查中对女性的忽视以及被调查文化本身对女性的忽略,使女人和女人对世界的看法被加倍边缘化了。作者接着引用了埃文斯—普里查德(Sir Edward Evan Evans-Pritchard)和



阿德纳 (Edwin Ardener) 的有关论述, 指出女人作为一个缄默的群体在人类学研究中被忽视或声音被遮蔽的事实。之后, 她又列举了田野调查的实例来比较“田野中的男人和女人”, 然后进一步提出性别意识对于田野调查和人类学研究的影响, 进而人类学家在研究“他者”的同时, 也是在反观自身。从以上分析中, 我们可以看到, 作为一名女性, 作者在建构她的《宗教人类学导论》时, 能够自觉运用女性主义视角来反思人类学研究中的不足, 同时也触及到人类学关于田野调查和民族志文化书写立场的论争焦点问题: “缄默群体”的概念“提醒民族学家注意到社会并不是同质的。所以抽象的或一般化的描述不可避免地是有所偏向的。这并不意味着人类学家不应肩负以

材料为基础建立秩序和意义的任务, 或回避各种一般化的努力。然而他或她应当意识到自己的局限, 并认识到自己所做的乃是一种(有助益的)虚构。”(第 111 页) 这种反思立场本身也为读者提供了一种反思的路径。

鲍伊在前言中指出: “人类学不仅仅是阅读或进行田野调查, 它是看待世界的一种方式, 即能使我们欣赏它的丰富性与多样性, 也能使我们成为自身文化的一个自觉参与者。”宗教人类学的方法及其研究为我们提供了一种观察世界、研究问题的新的维度和视角, 使我们对“意义”有了新的认识。仪式是联系世俗生活与宗教的桥梁, 在仪式中, 可以获得超越的存在和力量或者达到某种感情的宣泄, 仪式是一种象征, 是一种表演, 是一种生存状态的转换。尽管仪式对现代人而言早已失去了宗教色彩, 变得极其简约抽象, 但是, 正如伊利亚德所言: “大多数无‘宗教信仰者’仍然有着宗教的行为和举止, 即使他们并没有清楚地意识到这一点。……那些已经感到并宣称自己是非宗教徒的现代人仍然保存有许许多多的经过伪装的神话和退化了的神圣仪式。”(伊利亚德《神圣与世俗》, 王建光译, 华夏出版社 2002 年版, 第 120 页。)人们世俗的日常生活背后, 潜藏着丰富的宗教内涵与意义, 宗教人类学研究让我们更清楚地看到了这一点。

本书在写作体例上也极为独特、值得称道, 用不同的字体, 分别出不同的话语方式, 将作者对宗教人类学的梳理介绍及与其相关的学科理论、知识概念、重要理论家及人类学家的简介的背景资料交叉并进, 转换醒目, 这样, 既保持了论述的相对连贯统一性, 同时又增加了它的理论厚重度和知识含量。