

人类学古典进化论者之文明镜像管窥

——以《金枝》为切入点

刘 曼

(湖南工业大学 外国语学院,湖南 株洲 412007)

[摘要]作为古典进化论学派的已近黄昏之作,《金枝》所构建的文明镜像,在基本延续了此前人类学观照传统的基础上又有所超越,其对文明进程及现状的揭示使镜中自我产生了一定程度上的自我疑虑,《金枝》因此具有的文本穿透力使其成为古典人类学的绝唱。古典人类学家关于文明差异性解释的效度虽然有限,但其寻求人类整体性文化逻辑的努力,本身就是人类学自身历史中重要的一部分,其意义应该得到重视。

[关键词]人类学;古典进化论者;进化论;文明镜像;《金枝》

[中图分类号]C912.4 **[文献标识码]**A **[文章编号]**1674-117X(2017)04-0081-08

A Glimpse on the Civilization Mirror of Classical Evolutionists of Anthropology: Taking *The Golden Bough* as a Case Survey

LIU Man

(School of Foreign Languages, Hunan University of Technology, Zhuzhou Hunan 412007, China)

Abstract: As a work of classical anthropology in its declining years, the civilization mirror which *The Golden Bough* constructs, carries forward the former contrast tradition, and meanwhile, surpasses it. Its disclosure of the process and current circumstances of civilization makes the self in the mirror begin to doubt themselves in a degree, and so endows *The Golden Bough* great influence to be a farewell masterpiece of classical anthropology. Although the validity that classical anthropology interpreted on civilization differences has its own weaknesses, its endeavor to pursue cultural logic of human unity is an important part of anthropology history itself, and its significance shouldn't be neglected.

Key words: anthropology; classical evolutionists; evolution; civilization mirror; *The Golden Bough*

以研究英美人类学历史见长的乔治·斯托金(G. W. Stocking)在其《泰勒之后》一书中,将英国人类学进入20世纪之后的20多年间称为“弗雷泽时期(Frazerian Moment)”,在他看来,尽管此时进化论人类学已陷入“混乱(Evolutionary Anthropology in Disarray)”状态,但这丝毫没有影响到弗雷泽

(James George Frazer)这位继承了泰勒衣钵的进化论者在当时人类学界的“中心”(epicenter)地位——主要是凭借其《金枝》,弗雷泽在当时人类学界的学术地位无人能企。“即使是不同意其理论的人也不得不认真对待它们;如果说他没有为人类学的研究进行安排的话,其作品也是通常被当作参照

收稿日期: 2017-06-14

基金项目: 湖南省哲学社会科学基金项目“剑桥仪式学派兴起的学术史研究”(15YBA126);湖南省教育厅重点科学研究项目“神话研究之人类学方法学术史考察(1865—1914)”(15A054);湖南省社会科学界联合会基金项目“弗雷泽在中国的接受与影响研究”(WX138)

作者简介: 刘 曼(1970-),女,陕西安康人,湖南工业大学副教授,博士,研究方向为比较文学、文学人类学。

来对待的”。^{[1]124-151}

实际上,作为一位人类学家,弗雷泽因《金枝》在公众中的“流行”与“风靡”所获得的巨大社会声誉同样令其同行望尘莫及,这一点,仅从它甚至曾是英国首相张伯伦的夫人、美国总统罗斯福的夫人时常阅读的手头枕边书^[2]即可窥见一斑。

一部古典人类学的几近黄昏之作,何以产生如此巨大的影响力?原因众说纷纭,莫衷一是,学界也有诸多讨论,或认为原因在于弗雷泽修辞的机巧,或认为由于弗雷泽令人叹服的百科全书式的材料归类整理能力,甚至有论者将弗雷泽的声誉和《金枝》的畅销归结为弗雷泽太太的襄助,^[3]等等。然而,在笔者看来,作为典型的古典人类学著作,《金枝》实际上沿袭了此前人类学的一个重要问题域——本身就具有一定启蒙传承的人类学在进化论的催生之下,所面临的首要任务便是试图通过对异域“蒙昧”他者的研究来解释文明进程的差异性,以印证当时的人类历史整体性观念,但在进化论的昭示之下,人类学家们的解释却不自觉地构建了一种映衬优越自我的文明镜像。而《金枝》所构建的镜像,基本延续了当时已经开始式微的古典人类学传统,但其对文明本质的揭示却震惊了自我,对“镜中”的自我产生了疑虑,因而获得的巨大文本穿透力使其成为古典人类学的“绝唱”。本文试图以《金枝》为切入点,将其置入人类学的传统问题域中,审视古典进化论者关于文明差异问题的解释及其效度问题,以期加深人们对《金枝》及其身后那段不应该被忽视的人类学历史的认识和理解。

一 人类学的启蒙沿革与进化论“利器”

诸多论者都注意到了弗雷泽思想和作品中流露出一种强烈的18世纪理性主义者思想色彩。也有不少论者指出,爱德华·泰勒(Edward Tylor)等人也具有一定的理性主义倾向。^{[4]178}这实际上与人类学与生俱来的启蒙传承密切相关。欧洲启蒙运动时期,在“理性”思想光芒的照耀下,思想家们基本确立了世界(包括自然世界、人类世界、人类精神世界)的可认识性信念,并展开了孜孜不倦的探索。而他们所关注和探讨的某些重要问题,如人类心灵世界、社会变迁或发展、欧洲自身与异域的差异等问题,逐渐发展为后来的人类学家们倾力研究和意欲回答的问题。这些问题在启蒙运动后期实际上已经基本得到明晰,即确立了人类心灵世界可以以“科学”方法进

行研究的信念、历史进步观、文明与“野蛮”二元对立的观念。此类问题实际上可以被看作是人类学从启蒙运动那里继承来的“遗产”。

在“理性崇拜”思想旗帜的引领和鼓舞之下,诸多启蒙思想家们通过各自的讨论和探索,不仅确立了人类精神世界具有可认识性的观念,并深信可以以认识外在自然世界的自然科学方法来认识人类自身内在的精神世界。如洛克、休谟、狄罗德、孔多塞等人,均不同程度地确信人类心灵世界的能力和进步性,并试图在人类心灵具有相似性这一前提之下,找到指导人类动机和行为具有一致性的某些存在于人类心灵世界的“普遍原则”。诸类努力仅从休谟(David Hume)《人性论》的副标题,“在道德科学中引入实验推理方法的一个尝试”,以及休谟本人被冠以“道德科学界的牛顿”这一称号中即可窥斑见豹。这种人类心灵世界可以以“科学”方法进行研究的信念和实践,为后来人类学的发展打下了特有的哲学基础和理论准备。

和对人类精神世界的探索一样,启蒙时期有关社会变迁或发展基本规律之进步观念的探讨和论述同样不计其数,几乎所有启蒙学者都相信人类社会持续进步的前景,并痴迷于对人类社会的发展进行阶段划分。如孟德斯鸠、维柯、亚当·斯密等诸多思想家,都在他们的著作中展开了各有侧重的讨论。仅以维柯的《新科学》为例,它希望发现的是作为特定人类群体或“民族”体的统一结构的文化概念。维柯以为,要正确理解人,就有必要在各个民族不同发展历史中寻找共同的成分,对人类行为本身本质提供一种普遍有效的解释,并将此作为研究和理解各民族不同行为的基础。他大体上是以“文明”与“野蛮”来区分民族类别的,并将人类社会的进程划分为“神、英雄、人”三个阶段,“从思想的永恒历史观来说,所有国家都是沿着类似的轨迹发展而来的”。^[5]维柯的“新科学”实际上就是一种“思想与进化的社会科学”。^[6]虽然众多启蒙学者以文明和野蛮这种二元对立的方式来衡量不同人种群体的社会文化状况差别,痴迷于对社会进程规律做出自己各有侧重的阶段划分,但总的来说,他们几乎都确信人类社会的发展进程基本是由野蛮向文明进步的。这种有关社会变迁发展及其规律的探讨逐渐发展为对文明与野蛮差异问题的关注。

由于相信人类社会大体上遵循由野蛮到文明的进步路线,很多启蒙时期的学者在致力于当

代社会研究的同时,也表现出了对“野蛮社会”的兴趣。如卢梭、亚当·弗格森,包括维柯和孟德斯鸠等思想家们对“野蛮社会”的制度、风俗和道德等方面内容的哲学探讨。值得特别一提的是,苏格兰的启蒙学者们,在对人类“野蛮”形态的探索意图中所体现出的“让过去服从现在”的历史自省精神,以及不同程度上都信奉并推行的“推测历史观”(conjectural history)研究方法和宗旨,来对人类的“原始”形态,即当时的“野蛮”社会进行研究。这一哲学传统对后来的人类学特别是古典人类学的影响十分深远,许多早期人类学家如普里查德(J. Pritchard)、钱伯斯(Robert Chambers)、麦克伦南(J. F. McLennan),以及后来的史密斯(William Robert Smith)、弗雷泽等都出自苏格兰,均与此传统密切相关。

尽管坚信存在研究人类心灵世界的“科学”方法,确证人类社会的历史进步性以及“野蛮”社会的浓郁兴趣,但启蒙思想家们的种种探索实际上一直未能清楚解释文明与野蛮之间的巨大差异、欧洲自身文化与其他民族群体文化的迥然差别问题。即使是到了19世纪,不同文明和文化之间何以存在巨大差异的问题,仍然困扰着欧洲人,尤其是被认为代表了当时最高文明程度的日不落帝国的臣民——英国人。更为重要的是,随着海外殖民贸易与统治的空前发展,面对纷至沓来、令人迷惑不解的异域人种志材料,人们陷入了一种困境:同为上帝之造物,不同文化文明、不同人种群体之间何以存在如此巨大的差别?文明差异成为一个亟待解释的问题。而进化论的出现,似乎突然带来了巨大转机。

尽管有斯宾塞(Herbert Spencer)社会进化学说的先期铺垫,但达尔文(Charles Darwin)《物种起源》的巨大冲击力无论怎样高估都不会过分。达尔文对物种起源及其进化过程言之凿凿的论述,不仅昭示着“人类的起源及其历史也将由此得到大量说明”,^[7]很多源于“其他领域的形而上的、道德的或仅是观念性”的问题以及“一些长期讨论的、悬而未决的”问题,“一下子统统被首次归置到了一种新的科学话语的中心”。^{[4]146-147}在一种新的语境中被讨论,一切似乎都有望“由此得到大量说明”。而我们就我们所讨论的此时已经愈来愈凸显的文明差异及其解释问题来说,达尔文的生物进化论提供了一种有效的参照:斯宾塞已经明确了文明是一种进程缓慢的社会进步,是人的能力在一定适宜环境下的发

展,达尔文的生物进化学说无疑确认并加强了这一点。人类文化的差异不再被认为是神意的安排,而是自有其规律。也就是说,文明的进程应该如同生物的衍化一样,会经历由简单到复杂、由低级到高级也就是由野蛮到文明的缓慢进化过程,进化快慢由人的潜在能力和环境条件相关。但进化过程及详情还有待具体的研究和阐述。

然而,新的问题又由此出现:达尔文解释了生物甚至包括人类的起源和进化,那么,人类文化或文明如何而来,又是如何进化的?亦即,如果说达尔文的“物种起源”解释或者清楚地昭示了“生物(人)”由何而来的问题的话,那么,“文明(人)”由何而来又成为一个新问题。一切仿佛又回到了问题的起点,然而,此时却是在一种新的语境——进化论语境之中:达尔文主义已经提供了一种可以参照和借鉴的有效模式,这种“科学”模式,即能否通过“文明起源”来理解或解释“文明(人)”的模式,或者说,至少提供了一种可能性。此时骤然出现的一批人类学作品,对人类生活诸方面内容的早期状态展开了各自的探索,如梅茵(Henry Maine)的《古代法》、麦克伦南的《原始婚姻》、泰勒的《人类早期历史探讨》和《原始文化》、摩尔根(Lewis Morgan)的《人类家庭的血亲与姻亲制度》、卢伯克(John Lubbock)的《文明的起源及人类的原始状态》等等,都可看成是早期人类学家利用进化论这一“科学利器”,来追踪人类文明起源及其进程的最初努力。

然而,古典人类学的开山鼻祖泰勒,在其《原始文化》第二版的序言中,有如下说明:虽然达尔文和斯宾塞在文明进化发展方面有巨大贡献和影响,但自己的《原始文化》和他们的著作“几乎没有丝毫的联系”,而是“有自己的脉络”。^[8]对此,不少论者不以为然:如果没有进化论为理论基础的话,《原始文化》几乎就是无本之木。但是,如果我们承认早期人类学与生俱来地就承袭了一定的启蒙传统的话,也就是说不视进化论为人类学之肇始的话,泰勒之说并非所来无由;然而,将进化论视为《原始文化》之理论根基的观点也实为真知灼见。这实际上反映了人类学与进化论纠结复杂的历史。如前文所述,至19世纪中期之时,有关人类心智、人类社会变迁和发展进步的问题已经被讨论了一两百年,对“野蛮”社会文化的研究随着人种志材料的纷至沓来而日益紧迫。人们试图对文明的差异和进程等问题进行解释,虽然没有突破性的进展,但却一

直在进行。而就泰勒本人来说,他早期的人种学兴趣和研究似乎的确和斯宾塞、达尔文没有什么关系,而是受当时探究异域“野蛮”文化的风尚影响,甚至与他所阅读的启蒙时期一些思想家的作品有关。可以说,泰勒试图探查和回答的实际上是一个由来已久的问题。也许正是在这个意义上,他才会断然否定他与斯宾塞、达尔文的影响关系。然而,不可否认的是,达尔文的巨大成功,使启蒙以来长期探讨的这些问题似乎都可以突然之间被归置到生物进化论这一看似十分有效的框架之下,并且有望得到令人信服的解释,尽管达尔文主义又带来了“文明(人)”由何而来的问题,但它似乎已经提供了一个可供参照和借鉴的解释模式。因此,对于这时的人类学家们来说,他们不仅要回答先前悬而未解的问题,而且也要回答达尔文主义出现以后带来的新问题,亦即是说,不仅要对人类文明的起源,而且亟需对文明的进程及其差异做出一种世俗性的解释。而以泰勒为代表的古典人类学家们,承担的正是这样一项历史任务,这一点,在他们各自作品的主旨中,均表露无遗。而他们的解释方式,无一例外,的确都是在达尔文的进化论提供的模式和框架之下。从这一点上来说,进化论对泰勒等人的根本性影响无论如何都是无法否认的。但当我们试图对这一段历史进行还原时,诚如我们已经论述的,古典人类学首先有着自己的历史沿革,随后不自觉地被归置到达尔文主义的框架之中,并试图以其为“利器”,来完成自己的使命——对人类文明的起源及其进程差异进行解释,或者,更准确地说,要对人类(欧洲人)如何从蒙昧的野蛮时代进步到精美的19世纪欧洲文明这一问题进行解释。

二 进化论“面具”与古典进化论者之文明镜像

一般来说,对于西方人类学特别是英国人类学在20世纪20年代期间所发生的变化,学界更多探讨的是人类学研究方法和民族志写作范式的转变,而从人类普遍文化到地方具体文化的人类学研究对象之转变,所受到的关注相对较少。也就是说,古典人类学家们试图研究的是整个人类的各个方面,寻求的是一种对人类的整体性研究和解释,而“革命”后的人类学,则更多关注的是地方具体文化甚至是其细碎事像,如《西太平洋的航海者》(实际上主要是特罗布里恩德群岛的“库拉”制度)、

《萨摩亚人的成年》等等。

人类学进化论者对人类整体性或者说普遍性的关注,一方面固然与前文所述的启蒙沿袭有关,更为重要的一方面则是,进化论特别是达尔文的生物进化理论使人们——至少是知识精英们,逐渐摆脱了“神创说”的桎梏,相信差异是由一定的自然法则造就的不可避免的“自然”结果,而不是出于神意的绝对安排,是可以解释的。历史进步观念在启蒙时期业已形成,及至19世纪6、70年代期间,社会进步论和生物进化论已经得到充分结合,造就了一种普遍人类史的观点,从而使历史发展步伐的差异研究,成为19世纪后半期人类学的核心研究课题。^[9]此时的人类学家们,竭力希望能探寻出一种普遍有效的规律,用来解释差异、印证人类历史的普遍性。而他们所持的进化论“利器”,实际上更像是一种“面具”,使他们相信自己有能力超越宗教给予认识的眼光局限,来解释人类历史普遍性与文明进程差异性之间的悖论问题。

由于在一定程度上已经开始摆脱宗教的樊篱,人类心灵具有相似性的启蒙沿革在进化论图式的参照下已经十分明确。人类学家们相信,人性及其发展基本上是同质的,而且“每一阶段都是前一阶段的产物,并对将来的历史进程起着相当大的作用”。^[8]因此,此时人类学家们主要热衷于构建当代“野蛮”社会、欧洲古典时代及其现代文明欧洲之间的普遍性关系,企图从中发现造成文明进程差异的自然法则。用华勒斯坦的话来说,此时“人类学家的首要任务是为他们从事的差异性研究提供正当理由,捍卫他者‘未能成为欧洲人’的道德合法性”。^[10]

而就文明与野蛮问题而言,在这种进化论面具的掩盖之下,无论从人类文化的历史进步还是生物(人)演化的时间序列来看,与“文明”社会相比,“原始”社会,或者说是“野蛮”社会,无疑处在进化链的早期阶段。在这种线性的、阶段性的时间观念支配下,尽管缺乏证据表明“野蛮人”的历史比他们的观察者欧洲人短,但这些当代“野蛮人”直接被假定为活化石,在他们的行为中,不仅可以说明文明人的早期形态,也可以发现进化链的联系,来解释文明的进程及其差异问题。也就是说,“野蛮人”的生活方式,正好能为欧洲文明进程的论证提供历史对照,形成一种文明“镜像”,照见其自我历史及现实。正如弗雷泽一再强调的,“文明极其复杂,而蒙

昧相对简单。所有的文明无疑由蒙昧逐渐演化而来,要彻底理解文明,首先要理解蒙昧。”^{[11]162}因此,要理解文明,必先研究“野蛮”。也就是说,他们确信,通过研究共时性的材料,可以得出历时性的结论。

斯托金对古典进化论的特征进行了综合和总结,认为它包含了以下一些互相关联的假设:社会文化现象,如同自然界的其他部分一样,被科学可发现的规则所掌控;这些规则无论在人类遥远的过去还是现在都同样起作用;现在由过去连续发展而来,不存在大的断裂或中断;这是一种由简单到复杂的渐变过程;人类心智具有同一性;社会文化发展的动力在于普遍人性和外在环境状况的相互作用之上;这种相互作用在不同环境中的累积结果体现在不同族群的文化差异之中;这种结果可以以人类对自然的控制程度为主要标准来进行衡量;社会文化现象的发展与科学上的进步相适应;在这些观念之下,人类不同群体从客观上看可以以等级来划分;因此,某些当代社会群体与人类早期的不同发展阶段大致相当;在缺乏足够历史数据证据的情况下,这些阶段可以通过对当代不同族群进行比较来重新构建;这种“比较方法”的结果可以从较高级社会群体中仍残存着的较低级阶段的“遗留”中得到证实。^{[4]170}

而就人类学的历史发展来说,19 世纪后半期的人类学之所以被后世冠以“古典进化论”学派的称号,即是以这种“社会的”或“文化的”(或者“社会文化的”)进化论观念为圭臬的。我们不难看出,古典人类学,在沿袭了启蒙时期即已开始形成的将社会文化现象甚至包括人类精神世界都看作是自然世界一部分,并且可以以自然科学方法来研究的传统,对人类社会进程及其规律的认识,异域文化研究方法和旨趣,甚至是苏格兰哲学中“推测历史观”等观念的基础上,继续了此前 19 世纪有关文明和文化本身及其差异、进程和多样性等问题的讨论,采用了当时盛行一时的实证主义的观察、实验与比较方法、历史方法,特别是比较方法,在达尔文主义的框架和模式下,试图对人类社会文化现象的发展和进程提供一种宏观系统的普遍性解释。除自启蒙以来至 19 世纪中期、以及达尔文主义提供的诸多重要概念和理论依据以外,泰勒的“人类心智同一性”“文化发展阶段论”以及“文化遗留物”等重要概念,形成了一套不乏理论依据、在当时看

来系统有效的观念和方法,不自觉地履行着自身的历史使命——通过对差异性特别是文明进程及其差异的解释来印证人类历史的普遍性和整体性。

从诸多这一时期的人类学著作如《原始婚姻》《原始文化》《古代社会》《母权制》《金枝》等来看,这些“古典进化论”学派的人类学家们的确怀有一种研究人类普遍性的抱负和野心,希望寻求出一种有关人或人类的整体性解释,然而,他们的整体性解释,主要是建立在诸多二元对立的观念基础上的,如过去与现在、简单与复杂、野蛮与文明、低级与高级等等。就其主旨而言,他们希望能够脱离神意的樊篱,追求一种普世情怀,其研究的终极目标是理解“现在”和“文明”,对象是“过去”和“野蛮”,途径则是通过现今人类仍存在的“现在的过去”和“文明时的野蛮”进行。通过这一图式,“野蛮人”被推上了历史的舞台,被镶嵌进了人类(欧洲)文明的进程之中,但在进化论框架和文明进程序列演化观念之下,他们却被一种冠冕堂皇且不易觉察的方式推向了遥远的过去。尽管有着“血脉相连”的起源同一性,但他们的文化、能力和环境劣势将他们限定在了进化链的最初一端:人类最初的起源是一样的,心智也是同一的,但当现今的文明人(主要是欧洲人)迈开了其“物尽天择”的步伐走向文明的进化进步之路时,“野蛮人”还像是贪玩和迷路的孩子,还没有找到、或者正在寻找、或者刚刚开始走上回家(趋向文明)的路途。他们的文化样态,尽管是人类学的研究焦点,但只是一种从属性的兴趣而已。研究它们不是为了它们本身,也不是为了赋予它们意义的人,而是作为一种陪衬和参照。借用斯托金的话来说,它们的研究者之所以研究它们,实际上主要是为了以此解释他们自己是如何从粗鄙顽劣的猩猩变成英国绅士的。^{[4]185}其文明镜像中,映照的主要是文雅的欧洲人的优越与自信,而其不齿的“野蛮人”形象,已属过往。这种镜像某种程度上遮蔽了古典人类学人类整体性情怀的宏大视野:其深层次的信念和诉求实际上是建立“一套普世性的元话语”,主旨在于“以共时的普世结构来表述人、揭示人、阐释人类整体性的文化逻辑”。^[12]

三 “狄安娜的明镜”:“金枝”掩映下的文明镜像

在所有那些被后世认为应该被归类为“古典进化论”学派的人类学家中,弗雷泽不是最重要的一

位,却无疑是影响广泛又颇受后人类学界争议的一位。现代著名人类学家埃蒙德·利奇,在弗雷泽去世20多年后曾专文讥讽《金枝》不过是一枝“发育不良的镀金小细芽”,但他却不得不承认《金枝》的巨大影响力,以致发出如此感慨:尽管价格不菲,已经过时,但《金枝》在当时仍是最畅销人类学书籍,“每个有教养的人都假装读过它”。^[3]利奇的质疑和攻击不免有些尖酸刻薄,但却从侧面反映了弗雷泽在西方人类学历史上的复杂地位、深远的公众影响力和《金枝》曾经的受欢迎程度。在谈到《金枝》的公众影响力时,与弗雷泽同时代的简·赫丽生讲过的一个故事颇具代表性:一位“文化程度颇高的警察”曾对她说,“过去他们说什么我都相信,可是,感谢上帝,自从读了《金枝》,我便成了一个思想自由的人。”^[13]也许正是在这个意义上,另一位弗雷泽的同代人吉尔伯特·莫瑞,批评《金枝》是一部“危险的书(a dangerous book)”,因为“弗雷泽的证据表明人类行事中几乎没有理性这回事的存在。”^[14]

从一定程度上来看,关于《金枝》的“流行”,利奇的抱怨、赫丽生的推崇、莫瑞的指责并非所来无由。作为古典人类学的几近黄昏之作,如果说泰勒等老一辈古典人类学家们所构筑的文明镜像中映衬的是文明人的自我优越的话,那么,维多利亚晚期的弗雷泽也通过《金枝》构筑了一种文明镜像,但他的镜像在让文明人照见了优越自我的同时,也不安地发现了自身与蒙昧过去无法割除的联系,开始对“镜中”自我产生了怀疑,这正是《金枝》能够风靡一时并产生了巨大影响力的秘密所在。

此处,我们不妨以“狄安娜的明镜”——《金枝》开篇就呈现出的内米湖,来比喻弗雷泽构建的文明镜像。它描写的是一副美奂绝伦的景色:“谁不知道特纳那副题为《金枝》的画呢?画中是内米林中小湖那梦幻似的景色。那个小湖古人曾称之为‘狄安娜的明镜’。画面上闪耀着画家丰富想象力的金色光辉,其中浸透了特纳非凡的心灵。那最奇妙的自然景色为之神化了。那片被包围在阿尔巴群山中的一片绿色洼地里的静静湖水,任何人只要看见过它就绝不会再忘记它。”但弗雷泽随之笔锋陡转:“在古代,这篇风景秀丽的林区却是一个反复上演过奇特悲剧的场所。”^[15]就此,弗雷泽开始了对这里传说中的祭司遗俗之蒙昧动机的历史追溯。在他看来,内米血腥的祭司继任习俗可以看作

是人类野蛮时期某些原始宗教崇拜的“遗留”,它看似荒诞不经,但却可能承载了某种崇拜习俗的历史记忆。其价值在于提供了一个可以比较的标准,通过将其与“各种不同环境中形成的具体各异总体相同的习俗”进行比较研究,“就能发现导致这种习俗产生的动机”和“说明这类崇拜的性质”,^{[15]10}用以解释人类社会行为的原始基础并推衍其演化进程。

由此,弗雷泽带领读者从内米起程,开始了一次风光迤逦(见证不同时空中奇特的人们和他们奇特古怪的习俗)、却又危险重重(弗雷泽的逻辑推理论证并非毫无瑕疵、甚至破绽百出)、然而最终得以安然返回内米(读者的困惑、震惊最终得到了有效安抚)的寻解“金枝”的探险之旅。途中,弗雷泽对不同时空文化中的巫术、禁忌、神王、植物神、神婚、杀神、替罪羊等诸多习俗进行了探索和讨论,并将与这些习俗相关的广博庞杂、包罗万象的各色材料进行汇集分类,镶嵌进了一个精心构筑的框架之中,试图对内米问题——一个源自古典历史和学术的问题,然而也可能是人类早期历史中曾经真正发生过的类似事件的“遗留物”问题,提供一种有效解释。

在这一探险旅程中,弗雷泽以其前人未曾有过的宏大比较图式,极其自信地将“野蛮人”的风俗、古希腊罗马人的生活和欧洲乡村民俗并置在一起,把不同地域时空的习俗纳入到一个体系之内,如澳洲土著定期的巫术求雨仪式与欧洲不同地区不同时节篝火节不谋而合,尽管其中可能存在差异,但可以用马来人的情况来说明……等等。弗雷泽这种不免任意的并置和比较当然具有诸多缺陷,但却凸显了他试图根据这些习俗共有的叙事结构,去了解与之相关的一切“事实”的努力,探查人类思想从早期阶段的蒙昧与荒谬,进化到成熟阶段的理性状态的过程,从而建立一种具有普遍性的人性历史的抱负。

毫无疑问,像其他古典人类学家一样,弗雷泽具有他那个时期进化论者的盲目和乐观,相信维多利亚文明代表了人类文明的最高峰。但不同的是,在对人类心智发展进程的追溯中,生活在维多利亚晚期的弗雷泽本想要见证的是人类思想进步的足迹,但他真正发现的却是文明与蒙昧、理性和非理性、现在与过去无法割舍的联系——其想要发现的和他真正发现的,形成了一种悖论。因为他发现,人类早期心智的荒谬性和蒙昧性不仅残存于“文明

人”身上,且“遗迹”根深蒂固,难以摆脱,迷信(以非理性为基础的信仰和行为)并非是人类可以轻易抛弃的谬论和蠢行。“如果我们认为人们的巫术信仰已经绝迹,那我们只是在自欺欺人,有充分的证据表明,它实际上只是在理性主义的冲击下冬眠了,随时可能重新活跃起来。”^{[11]276}他还多次将文明比喻为一座随时都可能会爆发的火,“我们像是行走在一层薄壳之上,随时都可能被潜藏在其下的休眠力量所毁灭”。^{[15]236}而人性深处潜藏着的迷信,会对文明造成威胁,“令人震惊而不可避免的事实是多数人,即使不是文明社会的绝大多数,仍生活在一种蒙昧状态中。实际上,社会平静的表面下早已是千疮百孔”“文明中残存的愚昧和无知充分证明了文明不过只是一种虚饰而已”;等等。^{[11]167,170}此类隐忧在《金枝》的整个“旅程”中一直如影随形,挥之不去。读者的猎奇和窃喜逐渐变成了对自身文明的惶惑,直至震惊不已。

然而,作为生活在维多利亚时代晚期的英国“知识贵族”,弗雷泽最后又煞费苦心地以绅士般的冷静,用一种再也安全不过的方式,成功地安抚了他焦虑的读者:他为内米问题提供了一个简单的答案:“金枝”所涉及的可怕的不可思议的一切不过是一个源于古典历史和学术的问题。这一答案虽然有效地减轻了读者的焦虑,但却机巧地掩饰了弗雷泽对文明的隐忧,乃至某种程度上的反讽。然而,这种隐忧和反讽在《金枝》中一直如影随形,以致成为了一种潜文本,使镜中的“文明人”产生了一定程度上的自我怀疑与省思。

如果我们把《金枝》置入西方人类学历史的历时性框架中来看,它的确处于古典人类学主流之后。在1890年至1922年期间,虽然英国人类学模式已经逐渐开始发生变化,但这种变化极其缓慢,几乎不易觉察,而里弗斯昙花一现般的“传播论”又未能成为主流。此间,虽有马雷特、韦斯特马克等古典人类学作品的不时出现,但占据主流地位的,的确是弗雷泽不时或扩充或精简的《金枝》的各个版本。乔治·斯托金如此定位弗雷泽:“当泰勒从人类学领域退潮之后,弗雷泽继承了他的衣钵,在进化论范式开始受到严重质疑之时,使其得以继续和维持。尽管他在一些具体问题上摇摆不定,但他还是维持了它的基本问题:比较方法、人类心智同一性、独立起源、文化发展阶段论、遗留物等等。在一个进化论已开始受到怀疑的时代,弗雷泽作为其

公开明确的维持者,在十多年间一直处于人类学相持较量的中心。”^{[1]151}

的确,从古典人类学对人类整体性情境的追求来看,泰勒及其追随者,包括弗雷泽,都试图通过进化论这一“利器”,对人类历史发展步伐的差异研究,即通过解释和理解差异性,来印证他们深信不疑的人类历史普遍性和整体性观念。就他们迫切关注的现实问题——文明与野蛮的关系而言,他们都不可抑制地为进化论所赋予的“科学”解释面具所吸引,试图对“文明如何而来”及其进程问题进行解释,但却不自觉地构建了一种文明镜像。不同的是,泰勒等人的人类学是乐观的维多利亚中期的产物,在他们构建的镜像中,照见的是人类(欧洲人)已从粗鄙蒙昧的过去进化到文明优雅时代的自信和自豪。而弗雷泽的镜像中,折射的则是维多利亚晚期人们的幡悟:原来迷信和蒙昧是人类(包括欧洲人)根本不可能完全摆脱的野蛮的过去的遗痕,“蒙昧”和“无知”根深蒂固的残存足以摧毁文明本身。因此,如果说泰勒等人是在为他们的时代而写作的人类学家的话,那么,弗雷泽既是为他的时代,更是为生活在那个时代的公众而写作的人类学家。也许正是在这个意义上,作为古典人类学几近黄昏之作的《金枝》,虽不乏缺陷,却能在一个“进化论范式已开始受到严重质疑之时”,不仅“使其得以继续和维持”,自身也产生了深远的影响力,成为古典进化论人类的绝唱。

四 结语

在谈到西方人类学20世纪20年代之前几十年间的历史时,詹姆斯·厄瑞(James Urry)承认自己对那个“我们已经失去的世界”怀有一种失落感和怀旧感。在他看来,虽然缺陷重重,但那时的人类学家特别是英国人类学家曾试图从更广泛的意义上“研究整个人类”的各个方面——文化、体质、历史和语言等等,追求一种人类整体性情怀。^[16]从历时性的角度来看,西方人类学在过去的一百多年间,的确呈现出一种逐步精细化甚或是碎片化的趋向。当我们重温古典人类学这一段历史时,失落也罢,怀旧也罢,甚至夹杂了一种莫名的悲壮之感,五味杂陈。从其整个历史语境来看,人类学最初的问题在与进化论相遇后,不仅是先前的一些问题被“达尔文化”了,而且达尔文主义又催生了与先前语境不一样的新问题,但一切似乎都可以顺理成章地

被归置到这一看似十分有效的解释话语模式之中,在这一“利器”之下被迎刃而“解”。但社会文化精神现象不可能同质于自然科学现象,人类文化形式的世俗性解释,根本不可能等同于对自然界物种(包括生物意义上的人)形式的理解。因此,当时的人类学家们实际上根本没有可以借鉴的历史和现实,尽管问题部分程度上源自于达尔文主义,但其实质却是非达尔文主义的,也不是达尔文主义这一“利器”所能够推演和解决的。充其量,它只是为他们提供了一种看似有效的解释面具。然而,他们都不可抑制地为这一“利器”和面具所吸引,企图用它来解释仅仅与它有着模糊联系的悬而未解的历史形而上问题和日益凸显的现实形而下问题,却不自觉地构建了一种并非真实可靠的文明镜像。相对于后来人类学的逐渐专业化、精细化、田野化和“科学”化而言,古典进化论者几乎完全无法也不可能提供事实或数据来对他们的问题进行证实或者证伪,所依赖的实际上只是一种来自于自身的内在论辩能力,其阐释力度可想而知。尽管如此,这些人类学家们在人类整体性和一致性的追求主旨中,所做出的差异性解释努力,应该得到后世的承认和尊重。

参考文献:

- [1] STOCKING G W. After Tylor: British Social Anthropology [M]. London: The Athlone Press, 1996.
- [2] BEARD M. Frazer, Leach, and Virgil: The Popularity and Unpopularity of the Golden Bough [J]. Comparative Studies in Society and History, 1992, 34(2): 203 - 224.

- [3] LEACH E R, WEISINGER H. Reputations [J]. Daedalus, 1961, 90(2): 371 - 399.
- [4] STOCKING G W. Victorian Anthropology [M]. New York: Free Press, 1987.
- [5] 维柯. 新科学 [M]. 朱光潜, 译. 北京: 人民文学出版社, 2008: 505.
- [6] 约瑟夫·熊彼特. 经济分析史: 第一卷 [M]. 朱泱, 译. 北京: 商务印书馆, 1991: 210.
- [7] 达尔文. 物种起源 [M]. 周建人, 译. 北京: 商务印书馆, 2009: 556.
- [8] 爱德华·泰勒. 原始文化 [M]. 连树声, 译. 南宁: 广西师范大学出版社, 2005: 57.
- [9] 王铭铭. 漂泊的洞察 [M]. 上海: 上海三联书店, 2003.
- [10] 华勒斯坦. 开放社会科学 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1997: 24.
- [11] FRAZER J G. Psyche's Task [M]. London: Macmillan and CO Limited, 1920.
- [12] 徐新建. 以开放的眼光看世界: 人类学需要的大视野 [J]. 思想战线, 2011(2): 1 - 8.
- [13] 简·艾伦·赫丽生. 古希腊宗教的社会起源 [M]. 谢世坚, 译. 广西师范大学出版社, 2004: 前言.
- [14] MURRAY G. A Dangerous Book [J]. The New Republic, 1923(28): 17 - 19.
- [15] FRAZER J G. The Golden Bough [M]. New York: The Macmillan Company, 1935.
- [16] URRY J. Before Social Anthropology: Essays on the History of British Anthropology [M]. Switzerland: Harwood Academic Publisher, 1993: 15.

责任编辑: 李珂