

勢不兩立抑或欲說還休？

——人類學與基督教關係史再思考¹

黃劍波

華東師範大學人類學研究所教授

胡夢茵

華東師範大學人類學研究所博士研究生

歷史上來看人類學與基督教互相之間的敵意很深，借用弗雷澤（James George Frazer）隱喻的說法就是人類學的興起或目標即在於解釋「神之被殺」。這種敵對的關係在後來廣為人知的傳教士與人類學家關於地方文化的看法與衝突上更為凸顯，以致人類學家在很長一段時間裏並不把基督教作為「文化」的合法議題來研究，而基督教（至少其中相當多的人和流派）也將這種建立在生物／社會進化論基礎上的人類學簡單化地歸結為「反神的」／「敵基督的」學科而予以整體地抵制和放棄。相應的，基督徒人類學家被視為一個不可能的情形，甚至一個笑話。基督教與人類學被視為一種非此即彼的關係，倫敦經濟學院一位人類學家拉封丹（Jean La Fontaine）就曾這樣斷言：只有當你停止宗教的思想時，你才可能開始人類學的思考（Once you stop religious thought, you start thinking anthropologically）。²

然而近十多年來的一些新進展促使雙方開始重新審視彼此

1. 本文最早源於二〇一五年四月與幾位同道的交流，得到不少中肯的批評和回應，並在二〇一五年八月的另一次交流中大致成形。

2. Sheila Hale, "Closely Observed Brains", *Harper's Bazaar and Queen*, January 1977, p. 71.

的關係，越來越多的研究注意到基督教思想傳統對於作為現代學科的人類學的深遠影響（如薩林斯[Marshall Sahlins]），同時也開始承認和梳理人類學對於基督教，當然特別是宣教學的意義。看起來，人類學與基督教的關係並不是簡單的你死我活或勢不兩立，而需要有更細緻的分析和闡明。

一、從「被殺死的上帝」說起

二〇一四年牛津大學出版社推出了惠頓大學歷史學教授拉森（Timothy Larsen）的新書《被殺死的上帝》（*The Slain God*）。³ 這個標題本身並不是一個關於「上帝死了」的再次宣告，而其實是一個頗有深意的人類學隱喻。人類學最重要的奠基人之一，弗雷澤在其最重要的作品——《金枝》（*Golden Bough, 1906-1915*）中記述了大量搜集而來的非西方社會的神話故事。⁴ 這些故事中往往存在着「弑神」的情節。換言之，拉森這本書的標題恰恰取自人類學的宗教研究中最典型的「被殺之神」的意象。同時，拉森要討論的這位「被殺之神」正是西方基督教思想中最核心的那位「上帝」（God）。從這個標題中大概就可以窺見拉森的勃勃雄心，即重新打開「人類學和基督教」這樣一個話題。在這本書中，拉森選取了五位最重要的人類學家，包括被視為人類學奠基人的泰勒（Edward Burnett Taylor）和弗雷澤、英國社會人類學史上重要的轉折人物埃文斯—普里查德（Edward Evans Pritchard）、宗教人類學中不可避開的儀式研究專家維克多·特納（Victor Turner）以及更加晚近但是非常有影響力的瑪麗·道格拉斯（Mary Douglas）。這五位人類學家的興趣點並不相同，但是都在人類學歷史上，特別是宗教人類學的研究中貢獻出重要作品和理論。在拉森的敘述之中，這五個人又因為其各自

3. Timothy Larsen, *The Slain God: Anthropologists and the Christian Faith* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

4. 弗雷澤著，徐育新、汪培基等譯，《金枝》（北京：大眾文藝出版社，1998）。

的宗教背景，特別是與基督教的聯繫，而被放置在一起進行討論。

拉森書中的五位人類學家，並非僅僅是因為信仰基督教或是不信而被聯繫起來。從泰勒到瑪麗·道格拉斯，大致上按時間先後順序排列的這五位人類學家，在對待基督教的問題上出現一種有意思的轉變：最早的泰勒和弗雷澤，雖然都誕生在基督徒的家庭中，但是他們本人都對基督教信仰持一種深深的懷疑態度。相比於泰勒，弗雷澤有一種更加強烈的反宗教傾向。在《金枝》中，弗雷澤提出了「巫術」、「宗教」、「科學」三階段論，並且通過將「巫術」與「科學」聯繫起來，與「宗教」形成某種對立，即「巫術」與「科學」都試圖以某種相似的方式理解世界，而「宗教」則走向了一個極不可靠的極端。

在拉森的書中，埃文斯－普里查德作為第三位出場的人物，本身也被拉森描述為一個「轉捩點的人物」。埃文斯－普里查德本人在四十二歲時突然歸信天主教，而其學術論述在那之後也發生了明顯的轉折。而在宗教人類學的研究進路中出現的轉折，也正是以埃文斯－普里查德為代表人物。在《原始宗教理論》（*Theories of Primitive Religion*）這本書中，埃文斯－普里查德評述了之前研究宗教的諸進路，並且以一種可以說相當刻薄的語言表達了對於先前理論的不滿。⁵在此之上，埃文斯－普里查德堅持一種現象學的研究進路，並且主張「將宗教當作宗教」（take religion as religion）來進行人類學的研究。這一方面是為了反對將宗教化約為社會生活其他方面的研究傾向，另一方面也是人類學進行宗教研究時的一個基本立場的轉變。不過，埃文斯－普里查德本人的研究依然是非常傳統的非洲部族的宗教，並沒有涉及基督教本身。而在埃文斯－普里查德之後的瑪麗·道格拉斯和維克多·特納則嘗試去處理這一問題。

瑪麗·道格拉斯嘗試在《潔淨與危險》（*Purity and Danger*）

5. 埃文斯－普里查德著，孫尚揚譯，《原始宗教理論》（北京：商務印書館，2001）。

一書中處理宗教之中的「潔淨」與「污穢」的問題，進而討論「秩序」(order)。⁶其中就直接涉及了聖經文本《利未記》(Leviticus)。在其成名作《潔淨與危險》出版三十年之後，瑪麗·道格拉斯在《作為文學的利未記》(Leviticus as Literature)一書中繼續自己基於《聖經》文本的研究，並且修正了自己早先的觀點。⁷特別是在解釋猶太人的禁忌食物時，瑪麗·道格拉斯用「分別」(set apart)的概念取代了原先「可憎之物」(abomination)的概念，進而對於原先「秩序」的問題進行了延伸。這種變化可以在其身上的天主教神學，特別是創造論的部分找到對應。而維克多·特納在關於儀式過程的研究中使用了「闕限」(communitas)這個術語。⁸雖然這些研究本身還是基於非洲人，但是就“communitas”這個詞本身而言，其在拉丁語中的「共同體」、「交融」的意味仍可以天主教徒維克多·特納對於「社群」的某種強調。

正如拉森在書中為這五位人類學家的排序所展現出的一樣，早期人類學家對基督教盡力維持一種疏離的態度，一方面他們將研究的對象放置在自身所處的基督教世界之外，另一方面也在理論上構建起與西方的基督教傳統可以相抗衡的信仰體系，即原始部族的宗教。在泰勒和弗雷澤的著作中，神靈不再是唯一的，其形象也非常多元，或者沒有清晰的位格（比如「靈」的概念），或者和世俗世界重合，甚至可以被殺死（無論是否重生）。這些形象都和基督教中的「上帝」形象形成清晰的對比與區別。而後面三位天主教徒人類學家則試圖從學理上改變這樣一種疏離的狀況，雖然並沒有直接將基督教作為研究對象，但無論是現象學的進路，還是對於基督教的人類學轉用，都與之前的兩位人類學家

6. 道格拉斯著，黃劍波、柳博賢、盧忱譯，《潔淨與危險》（北京：民族出版社，2008）。

7. Mary Douglas, *Leviticus as Literature* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

8. 特納著，黃劍波、柳博賢譯，《儀式過程——結構與反結構》（北京：中國人民大學出版社，2006）。

的志趣有相當大的區別。在拉森的書中沒有完全展現出的是這樣的轉變所處的更加宏觀的歷史背景，而不僅僅是人類學家的個人經歷或者學術理論的更替本身。

二、人類學 vs 基督教：相互關係的複雜面向

勒曼 (T. M. Lurhman) 在對拉森的書作出的評論中，最後一句話說：「人類學家理解基督教的方式的歷史很有可能就是人類學的歷史本身。」⁹拉森在書中呈現出的從拒斥到研究的轉變與人類學和基督教的關係史上的發展趨勢大致相吻合。雖然勒曼的書評最後的落腳點還是在應該如何對「信眾」(religious people) 進行研究，並非專門討論人類學應該如何研究基督教；但是在最近十年以來，人類學學術界出現了非常明顯的對於基督教研究，甚至是基督教神學的關注。《當代人類學》(*Current Anthropology*) 二〇一四年的一篇文章中，人類學家和神學家就「暴力」問題展開對話和討論。¹⁰在文章中就明確提到，人類學傳統的兩大任務中——科學性任務和工具性任務 (scientific task and instrumental task)，以宗教為出發點的學術研究一直被排斥在外，而這篇文章的目的正是展現宗教思想能夠為人類學的討論帶來的拓展和補充。《美國人類學家》(*American Anthropologist*) 也在二〇一五年刊發了一篇討論人類學與葛培理 (Billy Graham) 的文章。¹¹豪威爾 (Brian M. Howell) 在文章中就討論葛培理作為一位著名的福音派領袖是如何受到人類學的啟發，其中特別探討了惠頓學院 (Wheaton College) 人類學教授格里戈利亞 (Alexander Grigolia)

9. T. M. Lurhmann, "The Slain God: Book Review", in *Anthrocybib* (<http://www.blogs.hss.ed.ac.uk/anthrocybib/2015/09/28/the-slain-god-book-review/#more-2904>, accessed on 16 October 2015).

10. Eloise Menaces, Lindy Backues, David Bronkema, Eric Flett & Benjamin L. Hartley, "Engaging the Religiously Committed Other: Anthropologists and Theologians in Dialogue", *Current Anthropology* 55 (2014), pp. 82-104.

11. Brian M. Howell, "Anthropology and the Making of Billy Graham: Evangelicalism and Anthropology in the 20th-Century United States", *American Anthropologist* 1 (2015), pp. 59-70.

對其的影響，進而如何將人類學與自身的基督教目的協調和統籌起來。

更廣意義上的人類學對於基督教的重新關注則和「基督教人類學」(Anthropology of Christianity) 的興起有關。二〇〇六年康奈爾 (Fenella Cannell) 主編了一本書，名叫《基督教人類學》(*The Anthropology of Christianity*)。¹²二〇一四年，羅賓斯 (Joel Robbins) 在人類學頂級刊物《當代人類學》上組織了一期專刊繼續「基督教人類學」的討論。而在二〇一三年的《澳洲人類學刊》(*The Australian Journal of Anthropology*) 上甚至出現了「人類學神學」(Anthropological Theologies) 的專題。「基督教人類學」的討論相比於前文的兩篇文章，更加側重人類學自身對於「基督教能否成為合法的研究對象」的反思。也就是說，「基督教人類學」不再簡單關注於宗教，具體來說是基督教，能為人類學帶來甚麼補充，也不在於具體的人類學家同時也是基督徒的處境（正如拉森在書中關注的），而是重新審視自身與基督教長久對立的根源，並且試圖重新給出兩者之間關係的界定。

那麼人類學與基督教長久的敵對歷史緣何而起？在多篇文章中都不斷提及的人類學與基督教之間知識論上的區別究竟又是甚麼？以及被認定是「反信仰」(anti-faith) 的人類學對信仰的衝擊到底在哪裏？縱觀人類學與基督教歷史，大致可以發現三種不同的關係進路，即反基督教的人類學 (Anthropology against Christianity)，基督教的人類學 (Anthropology for Christianity) 和研究基督教的人類學 (Anthropology of Christianity)。在這三種不同的進路當中，以上的問題都會有不同的理解和回應。

所謂「反基督教的人類學」大概是人類學和基督教雙方對彼此關係的印象。這種敵對關係與人類學學科建立之初的「祛魅」

12. Fenella Cannell, *The Anthropology of Christianity* (Carolina: Duke University Press Books, 2006).

傾向有關。在社會進步主義的背景之下，早期的人類學家把非歐洲地區的材料（儘管這其中有相當部分正是傳教士們搜集的）視為對自身社會過去狀況的參照，因此都熱衷於構造「社會進化」的鏈條。在這種鏈條之中，無論是基督教還是上帝都不再具有某種超越性的地位。利奇（Edmund Leach）評論十九世紀末二十世紀初的這些「維多利亞人類學家」（Victorian Anthropologists）都是一些「不可知論的理性主義者」（agnostic rationalist）。正如弗雷澤「被殺的神」的意象所暗示的，儘管人類學家們都堅信自身所處的文化是最高級的（無論這是否因為上帝的庇佑），但是其他地區的存在毫無疑問地展示了基督教在世界上有明確的邊界。因此除了構建社會進化的鏈條，「宗教進化」的鏈條也被反復討論，最基本的出發點都是歐洲—基督教是人類眾多文明板塊中最優秀的一塊，也是鏈條的最後一環。但是很顯然不是人類文明的全部或者鏈條本身。這樣一種出發點也使得對於早期的人類學家來說，基督教與非洲原始部族的宗教可能僅僅是時間上的差異，而不是某種真偽的差異。「神也是可以殺死的」這樣一個認識很快在人類學內部成為共識，無論這是非洲神話故事中的「神」還是基督教裏的「神」。這樣一種「信條」很快被人類學家的群體確立下來，成為彼此之間共用的話語，同時也被基督教所厭棄。

儘管所謂「不信的傳統」（unbelief tradition）可能並不再被刻意提及，但是人類學討論宗教的出發點並沒有變。即使在文化相對主義取代了社會進步主義之後，人類學家依然習慣於將世界劃分成多塊，而基督教依然被視作眾多板塊中的一塊。人類學家在接觸到任何一種宗教或者信仰的時候，都被要求保持一種相當謹慎的客觀的立場，迴避幾乎一切可能引起爭議的部分。同時人類學家還時時被提醒自身所處的位置，要竭力減小自身對當地帶來的影響，也不應該過多捲入當地的事務。這一套準則被人類學

家們小心翼翼地實踐着，但是往往當地的另一群人——傳教士們選擇了和人類學家完全相反的立場。對於人類學家而言，傳教士們對地方文化的破壞是毀滅性的，粗暴而且飽含「西方中心主義」的色彩。因此，在實踐的層面，人類學家和傳教士們也處於一種矛盾無法調和的狀態。

反過來，不僅僅是人類學家對基督教心存芥蒂，基督教同樣也將人類學視為對信仰的一種威脅。瑪麗·道格拉斯從修道院去牛津大學人類學系讀書時，修道院的修女就很為她擔心，因為她即將去一個對信仰充滿威脅的敵方。一九四七年，已經是天主教徒的埃文斯-普里查德在天主教刊物《傾聽者》（*The Listener*）上發表講話，題目就是「人類學會削弱信仰嗎？」（Does Anthropology Undermine Faith?）。¹³其中他也承認「人類學總是充斥着自由思想，而且被認為不但在話語上反對信仰，更是把其當做了目標」。這樣的困境直到瑪麗·道格拉斯成為了人類學家之後依然存在，因為旁人都會說「人類學家不會是一個真誠的天主教徒」，即充滿批判、自由傾向和反思性的人類學思維是完全沒辦法與基督教的思維相洽的。

儘管人類學與基督教似乎形成了一種水火不容的架勢，但是歷史上不乏身兼傳教士與人類學家雙職的情形。但是這種相容是一種「基督教的人類學」，即人類學作為一種手段和方法被運用於宣教學的實踐。最近幾十年的新教宣教學基本受到赫爾伯特（Paul Hiebert）影響，他二〇〇七年去世以前是神學院宣教學教授。他在芝加哥的三一福音神學院（Trinity Evangelical Divinity School）開設宣教學的項目，而現在在三一福音神學院的網站上還能找到「赫爾伯特人類學中心」（Paul Hiebert Center on Anthropology），並且這個中心是宣教學中相當重要的地方。這裏

13. E. E. Evans-Pritchard, "Does Anthropology Undermine Faith?", *The Listener* XXXVII, No. 954 (8 May 1947), p. 714.

的「人類學」顯然已經不是上文在討論的作為現代學科的人類學，而是一種研究方法。無論是田野調查還是民族志寫作，都是一種輔助宣教工作的工具性。通過人類學的方法研究一個群體，目的是傳福音，在當地建立教會。從基督教的立場上來說，這種人類學的方法可能有比較好的效果。但是這種「人類學」也有顯而易見的問題，即完全被簡化為了一種手段、策略，因此很難說是「人類學」本身，也並不能對依然持有敵意的人類學界產生任何的影響或者衝擊。這種「人類學」在早期的人類學中是很常見的，事實上大量的傳教士搜集的資料本身已經可以算作民族志作品。而在中國的人類學歷史上，曾經的一所重要教會大學——華西大學，其中就有相當多的教員都是傳教士。當時他們需要接觸川西的那批羌族、藏族、彝族等等，所以這批人其實同時也是人類學家。今天在梳理中國人類學歷史時，這些華西大學的人類學傢俱有很重要的位置，雖然可能不會過多提及他們傳教士的身份，或者是他們的研究的宣教目的。

對於「基督教的人類學」來說，由於人類學本身被簡化成為一種方法和手段，其本身的理念內核完全被基督教的話語取代了，因此人類學和基督教的張力並沒有在其中體現出來。但是從中也暗示出，人類學與基督教的張力可能並不僅僅來源於多元和碎片化的世界，而是人類學本身所依賴的理論概念和話語體系與基督教的話語體系之間形成了衝突。人類學的基調從社會進步主義到文化相對主義，經過科學主義的浪潮到後現代的權力批判，話語體系的轉變恰恰帶來了人類學與基督教關係的變化。因此，人類學本身的「自由思想」或是「反身性」並非威脅信仰的根源，張力本身直接來源於大背景下世俗化理論和現代性與基督教思想體系的對抗。而人類學的「自由思想」和「反身性」恰恰帶來了人類學自身對於基督教的省察，也就是「研究基督教的人類學」的出現。

當後現代的權力批評不斷發展，人類學逐漸將矛頭對準了自身的文化根源，也就是整個西方思想脈絡。在這個脈絡之中，基督教傳統作為現代學科誕生的土壤，其印記已然滲透進知識體系的深處。人類學界也越來越意識到已有的話語體系或多或少受到了基督教傳統的形塑。因此，人類學與基督教的關係逐漸變成了欲說還休，而非之前的勢不兩立。當然人類學家在意識到這種形塑後也試圖對其進行反思和理解之。一個代表就是一九九六年薩林斯發表的《甜蜜的悲哀》（*The Sadness of Sweetness*）。¹⁴這本書從西敏司（Sidney Mintz）的《甜與權》（*Sweetness and Power*）談起，西方人類學的基督教源頭，尤其是其與基督教人論的關聯。標題中的「悲哀」就是指人試圖接近並且到達無限的神的一側，卻永遠被困於有限之中。成為永恆是無法完成的任務，因此人處於永恆的悲哀之中。而所謂「甜蜜」則是一種隱喻性的說法，既指西敏司所研究的「糖」，即在西方世界被過度使用的糖；¹⁵也是指一切可以讓生活變得可以忍受的東西。薩林斯的落腳點在於整個人類學一直以來都是以離開基督教、反對基督教為目標的，要它否認與基督教的任何關係；但人類學的核心，基本的問題關懷恰恰就是基督教的人論。另一個代表不同於薩林斯的西方立場，阿薩德（Talal Asad）對於西方宗教研究的批判則是從西方之外出發的。阿薩德的父親老阿薩德原先是歐洲的猶太人，中年改信伊斯蘭，並且成為巴基斯坦建國的重要任務。阿薩德本人一直在紐約城市大學任教，但其最著名的觀點是認為現在所有宗教的理論、宗教的觀點，甚至「宗教」概念本身，都是基督教背景下的產物。¹⁶可以說阿薩德做的知識批判的根源來自伊斯蘭，但

14. Marshall Sahlins, "The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology", *Current Anthropology* 37 (1996), pp. 395-428.

15. 西敏司著，朱健剛、王超譯，〈甜與權力——糖在近代歷史上的地位〉（北京：商務印書館，2010）。

16. Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993).

是其提出的西方社會科學的基本話語的基督教色彩這一觀點確實非常精準。康奈爾的討論某種程度上其實是延續了阿薩德這種批判的路徑。二〇〇六年他寫〈人類學的基督教〉(The Christianity of Anthropology) 這篇文章，就是在這種路徑之下討論人類學的研究本身內部的基督教成分。¹⁷他在另一篇〈儀式為何重要〉(How does Ritual Matter?) 中也重複了自己的觀點，即人類學宗教研究中，人類學家在腦海中往往預設出了以基督教為原型的「宗教」形象，包括其中的儀式、祈禱，都被放回到基督教的模型之下進行討論。¹⁸

這樣一種討論顯然使得人類學與基督教的關係再難以簡單地進行對立，但是兩者之間的張力並不會就此消失。換言之，「基督教人類學」的落腳點是基督教還是人類學仍然是懸而未決的問題。勒曼在他的《當上帝回應時》(When God Talks Back) 中開始便表示自己不是基督徒，但是也重申自己研究宗教時的態度。¹⁹同樣在上文的討論之中，基督教人類學的反思限於人類學內部，而並不和基督教本身發生任何關聯，似乎是一個封閉的自省過程。但是，讓我們回到開篇討論的拉森的書，拉森的精妙之處不僅在於展現出人類學與基督教關係變化的趨勢，而且在於將關注的焦點放置到了基督徒人類學家身上。這些基督徒人類學家恰恰就是在微妙關係中的人類學與基督教發生關係的聯接點。換句話說，這些人類學家本身的人類學理論正是其自身神學思想在人類學領域中的映射，是人類學與基督教契合點所在。而在這些人類學家身上，人類學與基督教的張力又一覽無餘，而不再是知識論層面的抽象討論。

17. Fenella Cannell, "The Christianity of Anthropology", *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (2005), pp. 335-356.

18. Rita Astuti, Jonathan Parry & Charles Stafford (eds.), *Questions of Anthropology* (Oxford & New York: Berg Publishers, 2007).

19. T. M. Luhmann, *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God* (New York: Alfred A. Knopf, 2012).

三、為甚麼是天主教？

在具體來看基督教人類學家時會發現一個有意思的現象，即這些基督教人類學家中在人類學理論史上有一席之地的，或者說其思想被主流學界廣泛認可的往往是天主教人類學家。這並不意味着新教人類學家在人數或者社會地位上都遠遜於天主教人類學家。比如普里查德（James Pritchard）就創立了英國的民族學協會，林恩哈德（Maurice Leenhardt）是莫斯（Marcel Mauss）的接班人，而愛德溫·威廉斯·史密斯（Edwin William Smith）還擔任過英國皇家人類學會的會長。但是他們都沒有在人類學的理論史上留下太多筆墨。相反，天主教的人類學家中，埃文斯-普里查德對努爾人（Nuer）的研究、維克多·特納對儀式過程的研究，以及瑪麗·道格拉斯對潔淨與秩序的研究都是人類學理論史中的重要部分。那麼這裏的問題是，如果排除個人資質等因素的影響，這樣一種區別意味着甚麼？是否意味着天主教神學相比於新教神學與人類學自身的學科關懷有更多的契合點？

這樣一種比較並不意味着某種優劣的比較。同時也必須承認，天主教神學和新教神學雖然各自宗派林立，不能簡單地一言以蔽之，但是其各自側重點確實有所區別。與人類學的理論關懷相對照而言，一些側重點可能確實連接起了基督教神學思想與人類學理論。一是對於神秘性（mystery）的強調。天主教傳統中一直保持着對於「隱秘的上帝」的關注，而非新教關注於理性生活，或者說「可知的上帝」這個方面。同時天主教中繁多的儀式恰恰又和這種神秘性相呼應。儀式恰恰是人類學宗教研究中最重要的一部分，但是儀式本身所包含的神秘體驗與神秘知識又是無法通過簡單地記述行為、詢問意義而被人類學家獲得。在新教當中儀式已經被簡化到最低，同時剔除了一切可能干擾人對神的注意力的事物。但是在幾乎其他所有的宗教體系中，複雜的儀式系統和崇拜物本身正是信仰的主要部分。天主教的關注傳統使得這個

背景的人類學家們更容易關注到這些系統內部的神秘知識和超然體驗，容許更多的探討空間。埃文斯－普里查德在對非洲努爾人的宗教研究中，他對當地人的宗教持有的態度便是，如果這些非洲的宗教體驗是真的，那麼天主教信仰的宗教體驗也是真的。雖然他一個最基本的態度是不去判斷宗教的真偽，但是這種懸置的態度本身說明了他對於神秘性事物的接受。

另一個可能的區別在於群體和個體的不同強調之上。天主教由於其完整的教會建制，而使得其中天主教徒的信仰本身帶有一種非常明顯的群體性特徵。而新教徒相對來說則更傾向於個體。事實上，新教一直被認為與現下的個體主義浪潮有莫大的關係。沒有了對於歸屬某一群體的強制性要求，個人和上帝的關係被解放並且不斷放大，這樣一種個體化的傾向是越發明顯的。而在人類學的研究領域之中，不但大多以村落或者部族的形式聚集，即使在城市本身進行的人類學研究也都是以某一群體為基礎的。人類學着眼於群體，通過個案進行研究，而對個體則缺乏關注。這並不是說新教的人類學家就無法注意到這一點，而是天主教的人類學家在理解「群體」時，有更多的思想理論背景。有時當人類學家在田野裏遭遇的「群體」與其背景中的「群體」共有某種相似性時，一些關鍵性的概念就會被借用過來。典型的例子就是維克多·特納的“*communitas*”的概念，這個概念直接來源於他自身的天主教實踐，而他的太太伊迪斯·特納（Edith Turner）在二〇一一年新出版的書題目就是 *communitas*，以延續丈夫在一九六九年的討論。²⁰

第三個區別可能就在於天主教強調「秩序」（*order*）而新教則強調「自主／自由」（*autonomy*）。關於秩序的討論主要見諸於瑪麗·道格拉斯的《潔淨與危險》，以及後續的著作。上文也

20. Edith Turner, *Communitas: The Anthropology of Collective Joy* (New York: Palgrave Macmillan, 2011).

提到，瑪麗·道格拉斯在時隔三十年後修正了自己關於「不潔」的論述，這其中一個內在的動因是其對於創造論的思考，即她需要解釋這些「可憎之物」（abomination）為甚麼會被創造出來並且繼續存在。²¹而無論是對於世界應然的「秩序」還是神學中的創造論都並不是新教關注的重點，事實上，新教的展開核心是基督論和救贖論，即誰可以得救的問題。這並不意味着天主教神學中就不強調這一點，而是相對於新教而言，天主教神學在創造論上給了較多關注，即解釋這個世界何以存在的問題。回到人類學中，特別是對於宗教的研究當中，宇宙觀（cosmology）是非常核心的部分。大量的人類學著作都在通過對當地人關於世界、時間、空間以及自身的觀念進行討論，從而得出其對於「何以為人」的結論，回應到人類學所關心的這一點上。可以說雖然天主教神學和新教神學都必然在「人論」的部分給出了完整的答案，但是對應到人類學的研究當中，天主教神學的關注點與人類學的關注點更加契合。

四、簡要的討論

更進一步的問題是，討論基督教神學與人類學理論的契合點的意義何在？一個方面當然是對人類學與基督教歷史的進一步反思，並且這次反思的立足點在於基督教內，因而與「基督教人類學」的討論形成補充。但是另一方面，也是更需要討論的是，人類學作為現代社會科學，其最終的關注點在於理解「人」的存在。這一關注點與其他社會科學都有相通之處。同時在學科話語的建設之中，在基督教的傳統之外，更加明顯的是社會科學三大奠基人以來的話語體系。因此，反思人類學與基督教的關係，某種意義上也是在與現代社會科學形成對話。不僅僅是恢復基督教作為人類學研究對象的合法性，也在於基督教和在現代社會科學

21. Douglas, *Leviticus as Literature*.

勢不兩立抑或欲說還休？

的研究中找到自己的位置。更進一步的，基督教的「人論」作為一整套「何以為人」的回應，如何能夠和社會科學關心的「人」的存在這一問題真正發生聯繫，並且提供新的可能性。

關鍵詞：人類學 基督教 信仰背景

作者電郵地址：jbhuang@soci.ecnu.edu.cn（黃劍波）

zephyra0520@163.com（胡夢茵）

中文書目

- 弗雷澤。《金枝》。徐育新、汪培基等譯。北京：大眾文藝出版社，1998。
[Frazer, James. *The Golden Bough*. Translated by XU Yuxin & WANG Peiji. Beijing: Da Zhong Wen Yi Press, 1998.]
- 西敏司。《甜與權力——糖在近代歷史上的地位》。朱健剛、王超譯。
北京：商務印書館，2010。[Mintz, Sidney. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. Translated by ZHU Jiangang & WANG Chao. Beijing: The Commercial Press, 2010.]
- 埃文斯—普理查。《原始宗教理論》。孫尚揚譯。北京：商務印書館，2001。
[Evans-Pritchard, Edward. *Theories of Primitive Religion*. Translated by SUN Shangyang. Beijing: The Commercial Press, 2001.]
- 特納。《儀式過程——結構與反結構》。黃劍波、柳博贊譯。北京：中國人民大學出版社，2006。
[Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Translated by HUANG Jianbo & LIU Boyun. Beijing: China Renmin University Press, 2006.]
- 道格拉斯。《潔淨與危險》。黃劍波、柳博贊、盧忱譯。北京：民族出版社，2008。
[Douglas, Mary. *Purity and Danger*. Translated by HUANG Jianbo, LIU Boyun & LU Zhen. Beijing: The Ethnic Publishing House, 2008.]

外文書目

- Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Astuti, Rita, Jonathan Parry & Charles Stafford, eds. *Questions of Anthropology*. Oxford/New York: Berg Publishers, 2007.
- Cannell, Fenella. "The Christianity of Anthropology". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (2005). pp. 335-356.
- _____. *The Anthropology of Christianity*. Carolina: Duke University Press Books, 2006.
- Douglas, Mary. *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

- Evans-Pritchard, E. E. "Does Anthropology Undermine Faith?". *The Listener* XXXVII, No. 954 (8 May 1947). pp. 714-715.
- Hale, Sheila. "Closely Observed Brains". *Harper's Bazaar and Queen*, January 1977. pp. 70-73, 144.
- Howell, Brian M. "Anthropology and the Making of Billy Graham: Evangelicalism and Anthropology in the 20th-Century United States". *American Anthropologist* 117 (2015). pp. 59-70.
- Larsen, Timothy. *The Slain God: Anthropologists and the Christian Faith*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Luhrmann, T. M. *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Alfred A. Knopf, 2012.
- Menaces, Eloise, Lindy Backues, David Bronkema, Eric Flett & Benjamin L. Hartley. "Engaging the Religiously Committed Other: Anthropologists and Theologians in Dialogue". *Current Anthropology* 55 (2014). pp. 82-104.
- Sahlins, Marshall. "The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology". *Current Anthropology* 37 (1996). pp. 395-428.
- Turner, Edith. *Communitas: The Anthropology of Collective Joy*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

A Reconsideration of the History of Anthropology and Christianity

HUANG Jianbo

Professor, Institute of Anthropology
East China Normal University

HU Mengyin

Ph.D. Student, Institute of Anthropology
East China Normal University

Abstract

Anthropology and Christianity seem to obtain a historical mutual hostility against each other. This hostile relationship is even more obvious in the disagreements between anthropologists and missionaries on local cultures. For quite a long period of time, Christianity has been treated as an inappropriate topic in anthropological studies. Similarly, many Christians and churches totally reject Anthropology as it is an antichrist discipline which bases on biological or social evolution theory. However, in the last decade, there has been some reconsideration on their relationship. More studies have realized that the long-lasting impact of Christian tradition in modern disciplines of social sciences. Meanwhile, Christianity, especially missiology is greatly affected by

Anthropology. It is over-simplified to define their relationship as “hostile”, and more detailed work should be done to analyze and interpret their relationship. A point worth noticing is that, compared to Protestant Anthropologists, more Catholic Anthropologists have got their reputations in the academic field. This article focus on several extraordinary anthropologists, including E. E. Evans-Pritchard, Victor Turner and Mary Douglas, and illustrates the possible connection between their anthropological studies or theories and their Catholic faith. Moreover, this article aims to reveal how these two interact with each other and how the theological background and religious practices correspond with Anthropology.

Keywords: Anthropology; Christianity; Background of Faith