

导 言

自上世纪末以来，国外宗教学界普遍认为，对于古代宗教之理解，仪式比多变的神话更具重要性和启发性。晚近以来，对仪式的研究则已突破了纯粹宗教学意义上的探索，而将其置于整个社会结构、文化传统这样的大背景中加以考察，使仪式研究进入了一个更为广阔的研究空间。

从宗教学的角度看，每一种宗教都包含着两个组成部分：一是人们如何思考那未知者，这是教理教义所要说明的问题；二是人们如何与那未知者发生关系(崇拜、感知、沟通、结合)，这便是仪式所涉及的领域。宗教仪式是信仰的行为方式，对于大多数的信徒来说，所谓的宗教生活在很大程度上就是仪式生活。

然而，从广义上来说，我们则将所有由传统习俗发展而来、被人们所普遍接受并按某种既定程序所进行的活动与行为都称为仪式。作为一种特定的文化现象，仪式既是现实产生的模式，也是产生现实的模式，它不仅外在地体现了一定的社会秩序与社会关系，而且也集中表征了一定时代人们的意识观念、思想情感等等。因此，我们所谓的仪式研究便是在历史与文化领域中的研究，与纯粹宗教学意义上的仪式研究相比较，这种研究更注重将仪式放在某个特定的历史时段中，与整个社会生活和文化传统结合起来考察。这对于我们全面认识一个文明的内涵及其整体面貌来说是十分有益的，而且这种方法也有助于克服专题研究中孤立地考虑问题、只见树木不见森林的倾向。

对于仪式的综合研究，西方起步于 19 世纪晚期，发展至今，各

种理论、学说层出不穷^①，其中有代表性的主要有以下几种：

以爱德华·泰勒(Edward Taylor, 1832 - 1917)和詹姆士·弗雷泽(James Frazer, 1854 - 1941)为代表的早期人类学家在描述众多仪式场面(包括古代和现代)的基础上,通过比较分析来阐明那些看似荒谬、野蛮的仪式的含义与目的,并认识到仪式中的动、植物及无生命的物体都是有着某种特定的象征性意义的,他们由此开创了一种对仪式的象征性研究方法。然而,他们在对仪式的社会作用加以说明的同时,主要还是着重于从心理分析的角度来研究宗教的起源与发展,并坚持观念先于行为的思想,认为原始时代人们的一切崇拜活动都发生于万物有灵的观念之中。威尔海姆·施密特(Wilhelm Schmidt, 1868 - 1954)、罗伯特·马雷特(Robert Marett, 1866 - 1943)等作为早期的批评者,他们认为是在有了各种各样的崇拜活动之后才逐渐产生出一系列比较明确的神灵观念的。

在社会学家的仪式研究中,一般都强调仪式是一种由社会集团所共同举行的活动,它对集团发生作用并通过集团持续下去,因此具有明显的社会性。埃米尔·杜尔凯姆(Emile Durkheim, 1858 - 1917, 旧译涂尔干)首开这种研究方式之先河。他认定仪式是一种手段,社会集团可凭借这一手段来表达和加强集团的情感与团结,

^①有关这些理论的介绍,可参阅:[英]约翰·麦奎利:《二十世纪宗教思想》,高师宇、何光沪译,上海人民出版社,1989年;[英]埃里克·J·夏普:《比较宗教学史》,吕大吉、何光沪、徐大建译,上海人民出版社,1988年;[英]布林·莫利斯:《宗教人类学》,周国黎译,今日中国出版社,1992年;[美]罗伯特·F·墨菲:《文化与社会人类学引论》,王卓君、吕迺基译,商务印书馆,1994年;[英]罗伯特·赖柯克、肯尼恩·汤普森编:《宗教与意识形态》,龚方震、陈雄庭等译,四川人民出版社,1992年;[日]陵部恒雄编:《文化人类学十五种理论》,中国社科院日本研究所社会文化室译,国际文化出版公司,1988年;史宗主编:《20世纪西方宗教人类学文选》,金泽、宋立道、徐大建等译,上海三联书店,1995年;吕大吉:《西方宗教学说史》,中国社会科学出版社,1994年;庄锡昌、孙志民编著:《文化人类学的理论构架》,浙江人民出版社,1988年;车文博主编:《弗洛伊德主义论译》,吉林教育出版社,1992年。

从而使其成员达到一种情感上的一致性。布罗尼斯拉夫 - 马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski, 1884 - 1942)和拉德克利夫 - 布朗(A. R. Radcliffe-Brown, 1881 - 1955) 都继承了杜尔凯姆对仪式的功能主义解释方式。只是马林诺夫斯基对仪式功能作用的解释侧重于个人, 他认为, 仪式具有减轻人内心恐惧与焦虑的功能, 并使人产生一种目的感和一种平和幸福的情感。不过, 在强调仪式对个人体验方面的重要性时, 他也承认公共仪式具有一种进一步确立群体联合的社会作用。拉德克利夫 - 布朗则更注重仪式的社会功能, 认为仪式对社会结构的构筑有着不可缺少的作用。他提出“仪式价值”(ritual value) 的命题, 认为社会可借助仪式以确立某些基本的社会价值观, 而大多数仪式的价值也正是社会的共同价值。

心理学家对仪式的研究, 其重点不是建立在对现象的解释上, 而是放在对参与者的情感分析上。这方面影响较大的当数西格蒙特·弗洛伊德(Sigmund Freud, 1866 - 1939)和卡尔·古斯塔夫·荣格(Carl Gustav Jung, 1875 - 1961) 。弗洛伊德的精神分析理论的核心是潜意识和“里比多”(libido, 即性欲)这两个概念。他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内, 认为原始民族对于乱伦、禁忌、万物有灵、图腾崇拜的信仰与仪式, 在本质上与精神病相似, 都是人潜意识的冲动, 是一种强迫性的行为。显然, 弗洛伊德的这一理论并不具有人类学上的充分根据, 且带有很大的想象与猜测的成分在内。但这种心理分析的方法却是可取之处的。荣格则在批判继承弗洛伊德理论的基础上发展并完善了精神分析法。他摒弃了弗洛伊德的泛性论, 而将“里比多”解释成为一种普遍的生命力, 并将性作用本身解释成象征性的, 认为“性”只是具有激发情感的作用。他还提出“集体潜意识”(collective unconsciousness) 的概念作为对弗洛伊德理论的创造性发展, 认为神话、仪式等都是集体潜意识的表现形式, 通过对它们的

分析可以找到其原初的意义及本质。

在本世纪上半叶所有对仪式进行研究的学者中，我们不能不特别提及法国人类学家范·根纳普(Arnold van Gennep)。他于1909年出版了《过渡仪式》(*The Rites of Passage*)一书，首次对那些因地点、状态、年龄、社会地位等情况发生变化而实施的仪式进行系统分析，并将之统称为“过渡仪式”。在书中他主要以生命转折点(如出生、成年、结婚、死亡等)上所举行的仪式为例指出所有的仪式都包含着一种转变，并且它们之间还存在着一种惊人的相似性。一切过渡仪式按照仪式时间上前后相继的不同时刻可划分为三个阶段：分离(意味着个人或团体离开了原来的状态与地位)、边缘或称过渡(意味着个人或团体处于向新的状态与地位转变的过程中)、聚合(意味着仪式主体即个人或团体通过仪式的举行再次处于稳定的状态与地位之中)。除此之外，他还指出其他的仪式，如历法仪式、入会仪式、献祭仪式等也都属于过渡仪式^①。范·根纳普对仪式过程所作的这种动态分析及其对各种过渡仪式共有的基本模式的归纳受到了学术界的普遍重视，并对后来的许多仪式研究者产生过重大的影响。《过渡仪式》一书自出版以来已被译成多国文字，数次再版重印，成了仪式研究中的经典著作。

近二、三十年来，早期的宗教进化起源探究以及不讨论宗教起源的功能主义分析在仪式研究中逐渐失势，单从社会学或单从心理学的角度来说明仪式的方法也不再流行。学者们正日益意识到需要一种更为广泛的研究视角及更加多元的分析手段，于是包含了各式各样探究的文化象征分析进入了仪式研究的领域。首先值得一提的是法国人类学家、“结构主义之父”克劳德·莱维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss, 1908-)，他在对神话与仪式的研究中摒弃

^① 参见[法]范·根纳普：《过渡仪式》，莫尼卡·B·韦泽登和戈布利拉·L·卡菲英译，芝加哥，1960年。

了对功能的探究，而转向结构方面，指出神话和仪式是我们体察人类文化深层结构的重要途径^①。关于当代结构主义对文化象征的探讨，埃德蒙·利奇(Edmund Leach, 1910 - 1989)的《文化与交往》一书中有一个概括性的说明。作为一个深受结构主义倾向影响的人类学家，利奇重视从结构论的角度来研究象征的意义，他认为仪式便是关于社会秩序的一种象征形式，仪式使得社会结构更趋明朗化，更易于为人们所接受。与其同时期的另一位人类学家维克多·特纳(Victor Turner, 1920 - 1983)则代表着象征分析的另一种倾向，他把象征作为动员人们行动起来的一种原动力，认为仪式象征具有“凝聚”的性质。通过对以治疗仪式为中心的仪式研究，特纳指出，仪式是一种调整手段，社会内部的冲突与变化可通过定期的仪式得以遏制，从而恢复群体的平衡与稳定^②。此外，当代从事仪式研究的著名学者尚有玛丽·道格拉斯(Mary Douglas, 1921 -)，她基本上将仪式看作是社会秩序的一种象征性复制^③。克利福德·格尔茨(Clifford Geertz, 1926 -)将宗教视作一种文化体系，而仪式则通过象征的作用将生活的世界与想象的世界融合在一起^④。美国当代学者汤姆·F·德莱尔教授(Tom F. Driver)的《仪式的魅力》(*The Magic of Ritual. Our need for liberating rites that transform our lives and our communities*, 1991)一书则代表了仪式研究中较先锋的观点，特别是在强调仪式的社会功能、文化功能以及作为人类存在的普遍表征这些方面。他指出，仪式并非是人类社会中一种偶然或临时

① 莱·维·斯特劳斯在这方面的重要论著有《神话的结构研究》(1963年)、《图腾崇拜》(1963年)、《神话学:禁忌风俗的起源》(1969年)、《结构人类学》(1976年)等。

② 特纳的主要著作有《仪式过程》(1969年)、《象征的研究》(1975年)、《象征之桥》(1976年)等。

③ 玛丽·道格拉斯的主要著作有《纯净与危险》(1966年)、《自然的象征》(1970年)、《内含的意义》(1975年)等。

④ 格尔茨的主要著作有《宗教——一种文化体系》、《仪式与社会变革》(1957年)、《文化的解释》(1973年)等。

的现象，它存在于一切时代的所有社会之中，失去仪式的状态不仅是痛苦可怜的，而且也是危险的，因此，人类对仪式的渴望是一种深层的需要^①。

通过对仪式研究中几种主要理论的简单回顾，我们发现这样一个现象，即那些提出仪式研究理论的学者既有人类学家、社会学家还有心理学家，他们的研究对象既有古代民族，也有一些现在仍可直接观察到的未开化民族。从基本上讲，他们的仪式研究仍是一个个具体而实证的题目，但其意义却远远超出了问题的本身。总的说来，仪式作为文化的一种象征承载物，诸如生命观、死亡观、伦理观、禁忌观、时空观等观念都会汇集于其中，而揭示这种种观念便是揭示某一时代里某种文化、某个社会的价值体系。这正如当代比利时宗教学家杜普瑞（Louis Dimension）所说的，“仪式行径的目的并非重复它所象征的日常行动，而是将它置于更高的视域，以便赋予意义”^②。具体地说，仪式研究的意义大致上有以下几个方面：

首先，从方法论的角度而言，仪式研究为文化研究提供了一个新的切入点。20世纪是西方各种新兴学科蓬勃发展的世纪，传统的人文科学发生了从研究方法到研究对象、领域、视角等方面的转变。可以说，西方学者越来越重视的是人的研究，是对人的主观世界的研究。作为中国的人文工作者，我们在关注着这一国际学术新动向的同时，更应将由此而引发的一些相关思考融入具体的研究之中。因此，我们在对仪式进行一般意义上的历史研究及现状研究之外，还应广泛地参考借鉴人类学、宗教学、社会学、心理学等相关学科的理论与方法，将具体的现象置于不同的理论视角之下

^①参见【美】汤姆·F·德莱尔：《仪式的魅力：转变我们生活及社会的仪式释放的需要》，纽约，1991年。

^②【比利时】杜普瑞：《人的宗教向度》，傅佩荣译，幼狮文化事业公司（台北），1986年，第163页。

进行观察与分析，从而努力揭示出其中应有的意义。当然，这并不意味着要将它们奉为经典，生搬硬套，其中许多过于繁琐的论证及微妙的分歧完全可以“悬置”起来。也只有这样，我们才能走出传统学科那种内容狭隘与方法陈旧的老套路，从而形成一种新的思路。此外，在对仪式事例进行个案分析的同时，我们应重视从总体出发，将对仪式的考察置于特定的历史背景之中，与其社会生活的方方面面联系起来，从而为考察当时的文明形态提供一个新颖而不至于偏颇的独特视角。事实上，各类专题研究都只有从总体出发才能更好地把握和全面地认识各自的研究对象。

其次，仪式研究进一步拓展了文化研究的广度。近几十年来，国内学术界在西方各种流派的影响下，研究的范围不断扩大，各类成果纷纷涌现。然而，对于仪式的研究却长期以来一直十分薄弱。从整体上来说，目前还主要停留在对佛、道教等宗教的教内仪式研究及对一些少数民族仪式资料的搜集与整理阶段，仪式研究的深度开展尚属起步^①。至于对古代希腊仪式的系统研究，则更是几乎无人涉足。法国著名汉学家施舟人教授将仪式视作文化的真正纪念碑^②，这种提法虽有夸大仪式功能之嫌，但却在一定程度上揭示了仪式研究对于文化解释的重要性。事实上，当我们将仪式放在文化/社会网络中去看时，可以发现，仪式往往决定了一种文化中的生活节奏(如各种节日庆典)，决定了人们的生命秩序(生老病死均有仪式表征)，决定了集体内部的交往秩序(如商务的、婚姻的及各种阶层、年龄群、身份角色等等)，决定了国家的政治秩序(如

^① 1997年10月贵州人民出版社出版的张建廷先生《冲傩还愿》一书或许可以说是国内第一本当代意义上的仪式研究著作。作者在依据大量有关贵州傩仪的调查报告的同时，运用了多种现代仪式研究理论，指出了仪式的最主要文化功能是象征性地实现人的神圣生活，从而实现人的精神状态的根本转变。

^② 转引自卿希泰主编《中国道教》，第三卷，知识出版社，第174页。

就职仪式等各种政治性仪式，以及国家间的战争与和平的节奏与秩序)。当然，人群中的伦理关系(君臣、父子、长幼、男女等)亦需要用仪式予以定位，而人们的日常劳作与生活更是常常由仪式来予以安排和表征的。综合观之，我们把仪式看作生活各领域的中间环节、社会秩序的象征性符号及各种文化现象的联络点，仪式在社会生活中的功能就是使生活各方面得以合法地、秩序化地展开。因此，通过对某个特定时段、某个社会中的仪式的考察，可以使我们在传统学科视角之外去观察当时人们的生活形态及某些形而上的观念，从而达到进一步的理解。

再次，仪式研究可以加强文化研究的深度。我们认为，所谓的文化描述，就是既要描述一种文化现象的形式、结构及其运动，又要努力揭示出其中的意义，即文化精神。而仪式作为社会生活中一种最可观察到又最具生动性的行为，同时也是诸多文化观念的象征承载体。因此，对仪式的研究既可满足第一个层次上的需要，而且可以引导我们步入文化研究的更深一个层次。特别是在古代社会中，如果说宗教是为那些共享的价值和目标提供一种非理性解释的主要手段的话，那么仪式则可通过周而复始的举行来维持一种共同的情感，进一步巩固那些共同的价值和目标，并以此促进社会的稳定。可以认为，所有的公共仪式都具有将个人带入一种与他人有意义的关系内，即使人们进入一种集体的情感之中，从而显示出社会之一致性的功能。当然，这种功能是潜在的，而非显现的^①。也正因为这种功能的潜在性，与社会实存的秩序相比较，仪式所提供的秩序更具有一种理想化的特征，而又无法完全的现实化。但仪式中所表现出的和谐的秩序景象，以及对于混乱的排斥，

^① 墨菲说：“功能是指一种习俗的社会效用，一种除社会科学家外任何人都不会去深思熟虑的东西，对绝大多数人而言是陌生的。这些‘潜在的功能’揭示了深藏的事项。”见罗伯特·P·墨菲：《文化与社会人类学引论》，第 56 页。

在心理上有助于人们情感的稳定，同时在一定程度上有效地满足了社会整合的需求^①。可以说，仪式为现实的社会秩序提供了一个可供效仿的理想模式。进一步而言，作为一种“文化表演”（cultural performances），仪式“所唤起的一方面是范围颇广的情绪与动机，另一方面是形而上方面的观念。它们构成了一个民族的精神意识（spiritual consciousness）”^②。这种“民族的精神意识”作为一种集体潜意识蕴含于社会的所有公共仪式之中。而所谓集体潜意识实际上就是有史以来沉淀于人类心灵底层普遍且共同的人类诸般本能及经验的遗存（包括生物遗存与文化遗存）。通常那些深藏于一个团体、一个民族乃至一个文明圈底层的集体潜意识都是超时代存在的。它们虽然不能被直接感知并描述出来，但却内在影响着人们的思维模式与行为规范，对文明的进程产生着重大的作用。仪式作为承载集体潜意识的一种重要形式，通过对仪式的分析，便能进入历史的深处，揭示出某些属于文明内核的东西来。

具体到对古代希腊仪式的研究，与仪式研究总的趋势相一致，国外对于古代社会中仪式的关注也是始于 19 世纪后半期，法国历史学家菲斯泰尔·德·古朗士（Fustel de Coulanges, 1830 – 1889）应该说是第一个真正意识到仪式在古代社会之重要性的学者。他在其经典研究《古代城市》（*The Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome, 1877*）一书中阐明了宗教信仰与仪式是如何深层次地渗透进古代希腊罗马社会的家庭特征、亲属关系、公民集团、政治权威及婚姻、财产、道德、法律等方面，指

^①所谓的社会整合，通常是指一种文化变为整体的或完全的一和过程。当一个群体（或社会）拥有一种高于个人目的的共同目的和一套共同遵循的价值观念时，便能达到一种社会安定、和谐及内部一致的状态。

^②克利夫德·格尔茨：《作为文化系统的宗教》，载《20 世纪西方宗教人类学文选》，第 186 页。

出仪式的举行对于古希腊罗马人而言是一种不可忽略的重要活动，并能对社会产生极大的影响。本世纪初，英国剑桥女学者简·埃伦·哈里森(Jane Ellen Harrison, 1850 - 1928)在《希腊宗教研究引论》(Prolegomena to the Study of Greek Religion, 1903)一书中指出，在她之前，学术界对希腊宗教的考察多只注意到神话的内容，而忽略了仪式^①。哈里森认为，要真正理解希腊宗教，首要的一步就是应仔细考察希腊人的仪式活动，因为仪式更持久、更明确，至少它与神话有着同等重要的意义。她在书中运用了大量的古代文献及图片资料等，首次描述了希腊宗教仪式的一些细节，包括从远古时期的祭仪到奥尔菲斯秘仪。从而，她在西方古典史学界开创了希腊仪式研究之先河。

但是，由于国内对这一领域的关注极少，使我们无法全面了解国外近几十年来全面的研究状况及进展。在我们所能查找到的有限的著述中，绝大多数希腊学学者只是在他们的研究中附带地、零散地提到某些仪式，而并未对其进行专门论述^②。即使是对于穆

①除了本书之外，哈里森论述希腊宗教的著作还有：《古代希腊的宗教》(The Religion of Ancient Greece)《希腊艺术、律法导读》(Introductory Studies in Greek Art, Themis)、《古代的艺术与仪式》(Ancient Art and Ritual)等。

②例如[英]E·多德斯(E. R. Dodds):《希腊人与非理性》(The Greeks and the Irrational),加利福尼亚,1951年;《古代的进步观念》(The Ancient Concept of Progress),牛津,1988年;[英]H·帕克(H. W. Parke):《希腊神谕》(Greek Oracles),伦敦,1967年;《德尔斐神谕》(Delphic Oracles),牛津;[美]W·勒西(W. K. Lacey):《古典时期的希腊家庭》(The Family in Classical Greece),纽约,1968年;[法]·韦尔南(Jean Pierre Vernant):《希腊人的神话与思想》(Myth and Thought among the Greeks),伦敦,1983年;[英]布拉克·泰勒和弗里达·S·布朗(Wm. Blake Tyrell & Frieda S. Brown):《雅典的神话与制度》(Athenian Myths and Institutions),牛津,1991年;[美]米彻尔·加加林(Michael Gagarin):《早期希腊律法》(Early Greek Law),加利福尼亚,1991年;K·阿德西(K. Adcock):《古风时期的伯罗奔尼撒政治》(Politics of the Archaic Peloponnese),阿市伯里出版公司,1986年;[美]道格拉斯·M·麦克多韦尔(Douglas M. MacDowell):《古典时期的雅典律法》(The Law in Classical Athens),纽约,1978年;[英]G·迪金森(G. Lowes Dickinson):《希腊人的生活观》(The Greek View of Life),剑桥;等等。

雷、尼尔森、伯克特^①、布雷默等一些著名的希腊学学者来说,他们对仪式的功能、作用及其意义的认识,也只是局限于宗教行为这样的表层含义之上,既没有深入下去也没有扩展开来^②。我们所能见到的唯一一本关于希腊仪式研究的专著是美国威斯康新大学埃里加·西蒙教授(Erika Simon)的《阿提卡的节日》(*Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, 1983),该书依据大量考古资料及瓶画、浮雕等介绍了与希腊八位主要神祇相关的节日庆典以及其中的仪式场面。然而,西蒙教授所作的工作只是到此为止,而没有对这些仪式作进一步的理论分析。由是而观,似乎那些历史学家对仪式的考察几乎完全局限于本专业的思维模式及研究方法之中,难以将历史研究与那些在其他学科中已相对较为成熟、完整的理论和方法结合起来。至少到目前为止,我们尚未见到此类研究成果。

面对这样的研究状况,我们的工作无疑是十分艰巨而又富有挑战性的。在缺乏国内外学者相关论著参考的情况下,我们本着以原始资料为主要依据的原则——在对古代史的研究中,中外学人都是一样地要求拥有第一手资料——借鉴各种研究理论,在对希腊仪式的发展演变进行历时性考察的同时,结合当时社会生活

^①伯克特曾著有两部有关希腊仪式的著作:《关于古希腊祭仪与神话的人类学》(*The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*),伯克莱,1982年;《古代秘仪》(*Ancient Mystery Cults*),剑桥,1987年。

^②例如[英]吉伯特·穆雷:《希腊宗教的五个阶段》(Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*),牛津,1925年;[英]马丁·尼尔森:《希腊宗教史》(Martin P. Nilsson, *A History of Greek Religion*),牛津,1952年;《希腊民间宗教》(*Greek Folk Religion*),费城,1972年;[英]W·古特利:《希腊人和他们的神》(W.K.C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*),伦敦,1954年;《希腊人的宗教和神话》(*The Religion and Mythology of the Greeks*),剑桥,1961年;[德]瓦尔特·伯克特:《古风与古典时期的希腊宗教》(Walter Burkert, *Greek Religion. Archaic and Classical*)约翰·拉凡英译,牛津,1985年;[英]罗伯特·帕克:《雅典宗教史》(Robert Parker, *Athenian Religion: A History*),牛津,1996年;[英]简·布雷默:《希腊宗教》(Jan N. Bremner, *Greek Religion*),牛津,1994年。

的其他方面，对仪式的结构、功能及其意义加以共时性的探究，力图多层次地展开对希腊社会的现象系统与价值系统的分析。这样，我们的工作就不仅仅是对仪式的简单复原，而是把其置入整个历史与文化的背景之下，通过对仪式的分析与考察，从中揭示出蕴含在仪式背后应有的文化意义，从而对更好地理解与阐释古希腊人的“生活世界”有所裨益。

仪式研究无疑应是文化研究中的一个重要课题，其意义是多方面的，而本书所做的工作只是力图为国内这方面的研究起一个抛砖引玉的作用。限于笔者学术素养与功力的不足，文中自然存在诸多欠缺甚至差错，敬请各位学界前辈及同仁不吝指正。

第一章 前城邦时代的信仰、仪式 及其要素的遗存

自 18 世纪启蒙运动兴起以来，科学主义和理性精神逐渐控制了整个学术界。在古典学的研究中，冷静的史学家们对那些广为流传的古典神话的历史真实性多持怀疑、批判的态度，将神话中的一切都归为传说，不作信史对待，乃至“史前”(Prehistory)这一名词沿用至今。

然而，从 19 世纪 20 年代起，海因利克·谢里曼(Heinrich Schliemann, 1822 - 1890)、阿瑟·伊文思(Arthur Evans, 1851 - 1941)等人先后在爱琴海地区进行考古发掘^①，使神话传说中的希腊远古文明——克里特、迈锡尼文明得见天日^②。而线形文字 B 的译读成功^③，更进一步证明古代希腊文明的起源比人们原先所假设

^①自上个世纪以来，古代史研究中的考古热潮，确实为我们重新认识人类远古的历史带来了革命性的意义。但是同时应该指出的是，考古发现并不能告诉我们一切，尤其是有关人们精神发展方面的东西。毕竟，我们不能仅仅依靠遗址、坟墓等来理解古人，这是在一个科学主义流行的时代里我们特别需要引起警惕的一种趋向。

^②英国古典学者玛丽·比尔德和约翰·汉德森(Mary Beard & John Henderson)指出，“从某种意义上来说，重新发现希腊就是重新发现作为一个整体的西方文化的起源。”(玛丽·比尔德和约翰·汉德森：《古典学》，童乐山译，辽宁教育出版社、牛津大学出版社，1998 年，第 11 页。)

^③线形文字 B(Linear B)是入主克里特的迈锡尼人在线形文字 A 的基础上创制的，1952 年，被英国语言学家 M·文特里斯(M. Ventris)与 J·柴德威尔(J. Chadwick)释读成功。线形文字 B 被证明是用音节标写的希腊语，这也进一步证明了迈锡尼人与后世希腊人在语言及种族上的连续性。线形文字 B 的破译被视为本世纪最伟大的语言学成就，也是希腊考古学的顶峰，它为了解迈锡尼文明提供了第一手文献材料。

的要早得多，而且要丰富复杂得多。这使得我们从格罗特、摩尔根等人那里所了解到的希腊史有了进一步修正的必要性^①。

考古发掘再现了克里特、迈锡尼时期辉煌的青铜文明^②，并证实了当时的希腊已进入了早期国家的阶段，其王权统治的形式与古代巴比伦、埃及的统治形式相似（但与古代中国的君主制形式相异）。我们从克索诺斯王宫遗址、迈锡尼的竖井墓、圆顶墓以及泥板文书的记载中可以看到，当时的国王、贵族们为自己建造大型宫殿及陵墓，占有大片土地，拥有数量不等的奴隶，他们生前享尽荣华，死后还有数不清的金、银等器皿陪葬。这些考古发掘与神话中所描述的克里特的强大及迈锡尼的富有大致吻合。

克里特、迈锡尼文明在公元前 12 世纪前后告终，随后是长达三四百年的“黑暗时代”。到了公元前 9—8 世纪，希腊世界兴起了一系列的城邦小邦，自此建立的城邦制度与克里特、迈锡尼时期的王宫政治迥然相异。由于本文的主题是考察仪式在城邦公共生活中的作用和意义，故将城邦建立之前的克里特、迈锡尼文明时期以及黑暗时代统称为“前城邦时代”。而对前城邦时代信仰及仪式的考察，则是为我们进一步的研究提供其历史的渊源所在。

^①英国著名希腊史家乔治·格罗特(George Grote, 1794—1871) 在他的巨著《希腊史》(共十二卷)中，将神话与历史严格地区分开来，并以第一次有记载的公元前 776 年所举行的奥林匹克运动会作为希腊真正历史的开端。但他也并未完全否认神话在反映史前希腊社会生活方面的价值，而将格罗特观点加以发挥的是美国史家路易斯·亨利·摩尔根(Lewis H. Morgan 1818—1881)，在他颇具影响的《古代社会》一书中，摩尔根为了证明西方的自由民主精神是古已有之的，从而断言，“原始的希腊政治基本上是民主政治，它的基础是建立在氏族、胞族、部落这些自治团体上的，并且是建立在自由、平等、博爱的原则上的。”(摩尔根：《古代社会》上册，杨东莼译，商务印书馆，1977 年，第 247 页。)

^②基于资料所限，对于青铜器时代基克拉迪群岛(Cycladic Islands)地区的基克拉迪文明在此略去不论。

一、神灵与信仰

对于远古人类而言，神灵的信仰及崇拜在他们的生活中始终占有极其重要的位置。意大利学者维柯（Giambattista Vico, 1668 - 1744）将人类的觉醒、民族的诞生归因于神的观念的出现^①，这是印欧民族中“无神即无人类”这一传统观念的体现。事实上，在人类历史的童蒙时期，由于对自身及周围世界的无知，一切最早的思想都是借助于对神灵的信仰及崇拜才得以表达的。所以，“他们想象到使他们感觉到和对之惊奇的那些事物的原因都在天神^②，而与之相伴随的崇拜仪式则是为了求取诸神的庇佑和惠助。

在克里特岛的考古活动中^③，人们从出土的陶俑（见图一）浮雕、印章及指环上一再发现女性的形象，伊文思认为这是一位母亲女神^④。如在克诺索斯王宫圣殿里发现的两尊蛇女神小彩釉像，她们已完全拟人化。其中一尊双手执蛇，帽子上有一只小母狮（见图二）。另有一尊属米诺斯晚期 I 的镶金牙雕的女神像，双蛇盘身绕臂，两只蛇头分别扼于女神的双手中。此外，还发现有钟形蛇女神泥像等。对蛇女神的崇拜还为迈锡尼文明所继承，在迈锡尼城

^①参见[意]维柯：《新科学》915-916，朱光潜译，商务印书馆，1989年，第489-490页。《新科学》（*Scienza Nuova*），1725年第一版标题为《关于各民族的本性的一门新科学的原则，凭这些原则见出部落自然法的另一体系的原则》，1730年第二版、1744年第三版易名为《维柯的关于各民族的共同性的新科学的一些原则》。历经岁月的考验，该书已成为研究早期人类思想及精神发展的经典著作。

^②维柯：《新科学》375，第182页。

^③英国考古学家 A. 伊文思将 1900-1932 年间数十年里考古发掘留下的大量图画、照片、考古记录、年度报告等汇编成四卷本的《克诺索斯的米诺斯王宫》（*The Palace of Minos at Knossos*），共 3000 多页，3400 多幅插图（多数是彩色的），于 1921-1935 年陆续出版，这是一部严谨的学术巨著，极具参考价值。

^④伊文思说：“这个宗教（克里特宗教）大体上是一个一神教，其中最高的神是一位女神。”转引自[英]汤因比：《历史研究》，曹未风等译，上海人民出版社，1987年，第31页。

堡的室内祭所中曾出土大量身上盘蛇的女神偶像。由于在远古文化中，蛇崇拜和地母神崇拜与生殖力崇拜密切相关，因此，我们认为，克里特、迈锡尼人^①崇拜的是以地母神为主的女性神祇，这是一种生殖力崇拜信仰。

从出土的泥板中也发现了一些不知名的“女神”，她们均被尊称为“波提尼娅”(potnia, 也有人将其译为“女郎”)。只有当她们担任某一项具体职务时，才被冠以一个特定的称号，以示区别。如派罗斯出土的泥板中提到“女马神”(potinijaiqeja, Mistress of the Horse) 迈锡尼的“谷物女神”(sitopotinija, Grain Mistress)等。而在记载有关献祭活动的泥板中，出现的祭司一词也多为阴性名词^②。这表明女神在希腊远古信仰中所占的重要地位。而此时的男神则处于较次要的地位。从出土的印章、指环上的图案来看，与女神同时出现的男神身材相对矮小，居于从属地位，估计可能是女神的伴侣或侍者。

神的造型还常伴以动物，以显示其神性。除蛇、狮以外，鸟也是神性的象征，出土的此类造型不胜枚举。神像伴以动物，是古代希腊宗教的特征之一，并一直延续到古典时代。这也成为我们辨

^① 克里特人是由当地居民与从小亚细亚及叙利亚来的民族融合而成的非希腊语人，其极盛期在公元前 1700 年前后。公元前 1600 年、1500 年、1400 年，克里特主要地区三次被毁，原因至今不详。其后城市虽经重建，但规模大不如前，克里特文明从此进入衰落期。迈锡尼文明是由属印欧语系的阿该亚人 (Achaean, 即希腊人的祖先) 创立的，他们大约在公元前 2000 年左右从欧洲南下进入希腊半岛中部、南部，与当地的皮拉斯基人 (Pelasgiotis) 融合，形成伊奥尼亚人、埃奥利亚人和阿哥利亚人。阿该亚人在公元前 15 世纪进入克里特岛，从此迈锡尼文明取代了克里特文明的中心位置。

克里特人与迈锡尼人是两支不同的民族，其文化相异是显然的。但要根据已知的材料来严格区分克里特宗教与迈锡尼宗教仍是一件极为困难的事，且从已掌握的考古发掘及泥板文书中，我们可以看出迈锡尼宗教受到克里特宗教的影响是很大的，在希腊本土的工官和民间，克里特女神仍受到广泛的崇拜即是一例。

^② 瓦尔特·伯克特:《古风与古典时期的希腊宗教》(Walter Burkert, *Greek Religion: Archaic and Classical*), 第 43-44 页。

认城邦时代诸神远古来源的证据之一。如智慧女神雅典娜（同时也是女战神）在古典时代的造型常以蛇或猫头鹰为伴，尼尔森便将她与克里特的蛇女神相联系^①。而泥板上的神名中也确有一位“雅典娜女神”（*Lady of Athena*），她是迈锡尼王宫里的守护女神，这显然是雅典娜的前身^②。

出土的泥板中还有一系列的神名与希腊城邦宗教的神祇名称相吻合，除以上提及的雅典娜之外，还有宙斯、赫拉、波塞冬、阿瑞斯、阿耳忒弥斯及狄奥尼索斯等^③。这表明了古代希腊宗教的历史承接性。

克里特人还敬奉一些半人半兽的神怪。在出土的一些印章、绘画中，有上身是牛、腰以下呈人形的，也有羊头人身、长翅膀穿短裤的，最常见的是集马、驴、狮子一身的怪物，他们直立行走，背上披着鳄鱼式的鳞，在祭祀活动中扮演着神的仆役或祭礼执事的角色。这些神怪，可能是祭司披着兽皮装扮而成的，也有可能是品位较低的兽精山怪，他们的地位介于神兽之间。但是有两点是可以肯定的：神怪形象的出现既烘托出祭仪场面的神圣超凡气氛，也表现出远古爱琴海地区宗教信仰中，超自然、超现实性的一面。

综上所述，希腊地区，远古时代人们崇拜的神灵是多种多样的，远古希腊的宗教是多神教，但已出现了单一主神教的痕迹^④。即对地母神的崇拜，这从发掘出土的造型艺术、绘画及泥板上的女

① 马丁·尼尔森：《希腊宗教史》（*Martin Nilsson, A History of Greek Religion*），第 13 页。

② 马丁·尼尔森：《希腊宗教史》，第 26-27 页。

③ 马丁·尼尔森：《迈锡尼的希腊文本阐释》（*The Interpretation of Mycenaean Greek Texts*），牛津，1963 年，第 254 页，转引自《牛津古代世界史》（*The Oxford History of the Classical World*）第二章瓦尔特·伯克特《希腊宗教》，牛津，1982 年，第 258 页。

④ 有学者认为，汤因比《历史研究》中译本上册 31 页中将“*henotheism*”译为“一神教”不妥，而应译为“单一主神教”，以别于“*monolatry*”。我们同意这一看法。参见王晓朝：《希腊宗教概论》，上海人民出版社，1997 年，第 24 页。

神形象中可以得到证明。估计当时的一些地区是以女性为主的社会结构^①。对生殖力、生命力的崇拜，对远古的人类来说是最自然、最神圣的。而地母神正代表了植物的丰歉、动物及人类的增殖以及生命的轮回这种神秘的力量。到了希腊城邦时代，母神偶像崇拜尽管消失了，但古老的生殖力崇拜依然存在，它体现在对农神德墨忒尔及酒神狄奥尼索斯的崇拜之中。从该时段人们所信仰的繁杂的神谱中，我们还能依稀辨认出希腊城邦时代的神祇形象。虽不完全相同（如神祇排列的次序不同）^②，但至少证明了希腊城邦时代的宗教信仰并非是从突现的，而是有其远古渊源。此外，还有两点值得引起我们注意的，首先是那些出现在神祇左右或祭祀场所的动物形象（如公牛、山羊、鸽子等），这不仅向我们显示了它们是神灵的宠爱之物、是神灵显现的象征，而且显示了这一时期宗教信仰中图腾崇拜的痕迹。这种痕迹还保留在希腊城邦时代奥林匹斯诸神的别名及其标志中。如宙斯总是以雄鹰或鸽子来显示他的意旨，给人们以预兆；赫拉的别名则是“牛眼的”，等等。而公牛和山羊的角（特别是公牛角）从远古时代到城邦古典时期一直是祭仪中的神圣物品，被人们视为神性的象征。其次是在远古希腊宗教，特别是克里特宗教中所带有明显的东方色彩。这一点正越来越多地引起古典学者们的关注，也许如辛克利尔·胡德（Sinclair Hood）所说的：“克里特诸女神是早期近东一带广为崇拜的生殖女神的变异形式。”^③

①我们认为，人类社会一定是从母系（母权）社会过渡到父系（父权）社会，而有关婚姻制度从杂婚、对偶婚过渡到一夫一妻制等一系列的观念，在漫长而又复杂的人类历史中并不具有普遍性和必然性，然而，我们也不排除某些地区的民族确实经历了这种过程的可能性。

② 在派罗期出土的泥板中，宙斯的名字就排在波塞冬的后面，且没有自己单独的祭所。参见瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第 44 页。

③ [英] 辛克利尔·胡德：《米诺斯人》（Sinclair Hood, *The Minoans*），第 131 页。

二、祭祀场所

祭祀场所是人们祭拜神灵、展开其信仰活动的最集中的场所。一般说来，从古至今，人们所举行祭拜的场所大多是从自然场地发展到人造祭所，从在室外举行祭礼发展到室内或根据不同的需要在室内外都可举行祭礼，远古希腊的人们也不例外。从迄今为止的考古发掘来看，山河、峰顶、树下、墓前、祠庙等地方都留下了他们崇拜神灵的痕迹。

1. 洞穴祭所

洞穴祭祀是克里特宗教的一个显著特点。据考古学家确认，克里特岛上石灰石的群山中，至少有十五处山洞曾被用作祭祀的场所^①。洞内遗存的物品主要是祭神的供品，包括泥陶的器皿、武器、动物及人像等。著名的洞穴祭祀遗址有斯克提诺洞（Skotino）、维尔诺菲图洞（Vernopheto）、卡马瑞斯洞（Kamares）、亚卡罗克荷里洞（Arkalochoiri）、普西克诺洞（Psychro）等。《奥德赛》中提到的阿姆尼萨斯（离克诺索斯不远）的埃雷杜亚山山洞（Eileithyia）也被考古发掘所证实^②。

1900年5月，英国考古学家霍加斯（D. G. Hogarth）找到了神话传说中每八年米诺斯王与其父宙斯会面的普西克诺洞（Psychro），洞中发现的大量器物，分属不同的历史时期。除了属克里特文明时期的物品以外，还有迈锡尼式样的青铜刀，小型双面斧、指环、手镯等等，甚至还发现了一些属古典时期的陶器残片。可见，以洞穴作为祭祀场所的习俗从远古经“黑暗时代”一直延续到希腊古典时

^① 马丁·尼尔森：《米诺斯 - 迈锡尼宗教及其在希腊宗教中的遗存》（*The Minoan - Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*），转引自瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第24页。

^② 马丁·尼尔森：《米诺斯 - 迈锡尼宗教及其在希腊宗教中的遗存》转引自瓦尔特·伯克特：《宗教》，第25页。

期^①。

我们认为，在洞穴里举行祭拜活动这一宗教习俗之所以能够延续如此长久的时间，且经“黑暗时代”而仍未被人们所遗忘，这其中神话传说及荷马史诗起了很大的作用。那些口耳相承、代代流传的神话传说描述了远古的祭祀场面，这些传说给诗人以激情，再经诗人之口流传了下来。于是在史诗中，“荷马告诉我们，每隔八年，米诺斯去那里与他的奥林匹斯的父亲谈话，受他的启示为城邦立法。”^②而在希腊城邦时代，荷马史诗家喻户晓，几乎是妇孺皆知，人们受史诗的激励，不断地重返那些神奇的洞穴举行祭拜神灵的活动，也就是顺理成章的事了^③。

2. 山顶祭所

在远古希腊，与洞穴祭所一样颇具特色的是以山顶作为祭祀的场所，现经考古确认的山顶祭所有二十余处^④。在这些秃兀的山顶之上，草木不生，祭礼选在这里举行，仿佛是祭拜一位天气神，但至今尚无更多的考古或文字的材料以资佐证。从克诺索斯出土的一枚陶土印章上镌刻着一位女神，手持权杖（或长矛）站在峰顶，身旁有两只狮子，身后是一座庙宇式建筑，她的右侧站着一位身材

^①根据考古发掘，在迈锡尼时代，希腊本土的洞穴祭所较为罕见。不过，仍然有少数洞穴祭所，如阿提卡的潘神洞。参见瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第 26 页。

^②柏拉图：《法律篇》(Plato, *Laws*)，第 624 段。

^③为什么在希腊地区（尤其是在克里特岛上）远古时代人们会以洞穴为祭所？历来的学者对此有多种解释。一般认为，那些洞穴是人类最早的栖身之所，后来变为埋葬死者的场所，最后才成为神的居所或祭拜神灵的地方；然而也有学者根据那些洞穴的阴冷、潮湿断定其根本不适合人类居住，且由于远离定居点，也不方便作墓地。凡此种种要弄清楚尚待时日。

^④ [英]A·伊文思：《米诺斯 I 期王宫》(A. Evans, *The Palace of Minos I*) 伦敦，1921 年，第 153-159 页，转引自瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第 26 页。

相对矮小的男子，正面对着她^①。但这位山顶女神究竟何方神灵，我们却不得而知。从一个属于米诺斯晚期 IA 的赖腾瓶上^②，考古学家们发现了一幅表现山顶祭所景象的浅浮雕，上面雕刻着祭坛、圣树，两只山羊在岩石中跳跃，还有四个估计为神祇的形象（见图三）。

山顶祭所上未发现双面斧、刀剑等金属物品，而是以大量用来还愿的陶土动物（特别是牛、羊）塑像为其特色。从堆积在山顶附近岩石缝中的余烬里发现许多动物骨骼残骸和泥塑碎片，表明有大量动物被宰杀并实行燔祭。估计在山顶上举行的祭拜活动是一种篝火祭神仪式。

在希腊本土迈锡尼地区，山顶祭所极为罕见，只是新近在伊庇达乌鲁斯（Epidaurus）发现了一处山顶祭所^③。

3. 圣树祭所

圣树祭所的遗址早已荡然无存，无迹可考了。这主要是由于，那些作为圣树的橄榄树、无花果树以及棕榈树大都不是生长在高山之上，不会因人迹罕至而得以保留。也不是根植于市镇或宫庭之内，能得到人们的精心保护，使得后世有迹可循。这些高大的圣树多是长在旷野之中，它们在经过一次次的土地翻耕、世事的变迁、年代的久远后，终于消失了踪迹。

但从出土的文物中，我们发现一些描绘人们在大树下举行祭拜活动的画面。从这些可视的资料中，我们看见，圣树大都被围于墙内，以示其神圣，标志着圣域的建立。祭拜的人们在树下舞蹈，树前设有祭坛和奠酒的器皿，具有宗教象征意义的双面斧也在画

^① A·伊文思：《米诺斯 II 期王宫》（A. Evans, *The Palace of Minos II*），伦敦，第 806 页，转引自瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第 27-28 页。

^② 赖腾瓶（Rhyton），古希腊的一种角状饮器，其尖端有孔，底部呈如女或动物头状，多用于祭祀场合。

^③ 瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第 26 页。

中出现了。如在克诺索斯出土的一幅微型壁画上，绘有一大群人在一簇树丛旁，树丛前是一群高举手臂正在狂舞的妇女^①。从史迹反映，圣树崇拜也流行于迈锡尼时期，甚至在希腊城邦时代仍不乏此类崇拜形式。据此画面，我们认为，人们起初崇拜的也许是大树本身，树就是神灵。橄榄树、无花果树作为重要的经济类树木，人们在树下祭拜，以期催发大树的生命力，祈求橄榄和无花果的丰收，这是符合原始思维的行为。随着神的拟人化观念的发展，神与树分离，树便成为神显灵的场所，人们逐渐在大树下添置祭坛、供桌，修建庙宇等建筑，以祭拜植物神，感谢神恩，并祈求来年的丰收。

4. 坟墓祭所

坟墓祭所主要源于对祖先崇拜的需要。在希腊世界，对祖先的祭祀自古有之，而王公贵族高大坚固的陵墓为后世的考察提供了许多的方便。如在克诺索斯附近基萨德（Gypsades）发掘出的“神庙陵墓”（Temple Tomb）向我们展示了米诺斯贵族葬礼的盛大与奢华，以及克里特文明黄金时代的丧葬习俗和祭拜场面。

而在希腊本土，迈锡尼王公贵族的陵墓则更具特色。迈锡尼的王公墓葬，初为竖井墓（又称竖坑墓，见图四），即每座墓都是一个长方形的坑，大小深度各异，深度从 3 英尺到 15 英尺、长度从 9 英尺到 20 英尺不等。墓内发现有大量金、银、青铜、陶器及珍宝首饰陪葬。约在公元前 1500 年至 1300 年，迈锡尼地区出现了巨大的圆顶墓（也称蜂房墓，见图五），“阿特柔斯宝库”（Treasury of Atreus）就是其中最大的一座，仅是墓门上的门梁就重达 120 吨，宽 16 英尺，厚 3 英尺多。多数圆顶墓虽在古代就已被抢劫一空，但从其建筑的规模可断定为国王的坟墓，而从墓坑顶上所发现的厚

^① A·伊文思：《米诺斯 III 期王宫》（A. Evans, *The Palace of Minos III*），第 66 - 68 页，转引自瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第 28 页。

厚的灰烬及动物骨骼可推断出当时献祭活动的盛大。陵墓旁边附属的建筑、祭坛、祭祀物品的发现则表明在埋葬死者后，陵墓区遂成为迈锡尼王公贵族哀悼死者，祭拜祖先的祭祀场所。

5. 室内祭所

室内祭神活动是在宫廷或家宅内的小庙中举行的。室内祭所是克里特宗教的另一特色。室内祭所设在宫殿或庭宅内，是整座建筑的有机组成部分。在民间，简单的室内祭所只是一间小庙，陈设简陋，如古尔吉亚(Gournia)的单间小庙^①。克里特时期宫殿内大多都建有室内祭所，如马利亚宫殿(Mallia)、菲斯多斯宫殿(Phaistos)、艾伊特里亚得宫殿(Ayia Triada)等。但保存得最完好的是克诺索斯王宫中的“双面斧神殿”(The Shrine of the Double Axes)，神殿墙上的壁画描绘了人们举行祭拜活动的场面，屋檐上绘有牛角形饰物，横梁上悬挂着三把巨大的双面斧，殿内还设有祭坛及赖腾瓶等祭祀物品。神殿的地下室里竖着一些圆形石柱，柱上刻有双面斧的图形，石柱旁的石槽可能是用来接牺牲鲜血的，这大概是用以宰杀牺牲的房间。此外，王宫内还有存放蛇女神塑像的中央王宫神殿(The Central Palace Sanctuary)、鸽女神神殿(The Shrine of the Dove Goddess)以及存放圣物的储藏室、堆积供品的仓库等等，它们均位于王宫的两侧。很显然，这些都是出于宗教目的而建的。

至于远古希腊是否有独立的自成一体的神庙建筑，以前学术界的看法一直是否定的，认为当时既没有以后希腊城邦时代那种样式的神庙，甚至也没有一种大型的专门用于祭拜活动典型的或复合型的建筑物。

然而，近二、三十年来的考古发掘，使这一看法有了根本的改变。1979年在阿卡奈(Archanes)发掘出一座公元前1700年的神圣

^① 马·J·尼尔森：《米诺斯 - 迈锡尼宗教及其在希腊宗教中的遗存》，第80-82页，转引自瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第29页。

建筑，其中有人祭的痕迹，该宗教建筑被认为是一座三重结构的神庙^①。而在开奥斯岛上(Keos，属基克拉迪群岛)的艾伊利尼(Ayia Irini)发现的一座神庙，长宽分别为 23 米与 6 米，该神庙始建于公元前 1500 年，遭地震毁坏后于公元前 1200 年重建。它虽立于居民区内，但却是独立的。可以肯定，在这里举行的祭拜活动持续了千年之久^②，直至希腊城邦时代，这成为克里特宗教延续至希腊城邦时期的有力证据之一。

在希腊本土迄今发掘出的独立神庙均属迈锡尼晚期建筑，如在竖井墓区(The Shaft Grave Circle)东南、卫城围墙之内有一个祭拜中心，它由数间厅堂及附属房间组成。其中发现有供桌、祭坛(包括马蹄形祭坛及圆形祭坛等)祭祀物品及动物遗骸，还有大量高约 60 厘米的男女彩俑及盘蛇泥俑。这间泥俑室紧挨着壁画室，壁画室中的圆柱上所描绘的神祇性质至今无法判断。但可肯定的是，这里的祭拜活动始于公元前 1300 年，公元前 1200 年后被废弃^③。

三、祭仪符号与献祭仪式

1. 祭仪符号

在对希腊远古宗教遗迹进行考察时，考古学家发现除了真实的实物外，在各处的壁画、雕像、印章、陶器以及指环上频频出现公牛角及双面斧的图案或符号，它们是希腊远古宗教中具有重要标志性意义的象征物。

远古时代，人们以狩猎和饲养牛羊为主要食物来源，牛羊与他们的日常生活密切相关，牛更是尤为珍贵。在塞浦路斯(Cyprus)

① [美] Y·萨克勒拉克斯和 E·萨波那：《国家地理》(Y. Sakellarakis & E. Sapouna, *Nation Geographic*)，第 159 期，1981 年，第 205 - 222 页。

② 瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第 31 页。

③ 瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第 33 页。

出土的一只公元前 13 世纪迈锡尼风格的彩色赖腾瓶上描绘着猎人追逐牛羊的场面（见图六）。而在对一个新石器遗址——撒特尔·胡乌克镇（Satal Huyuk）的发掘中，考古学家发现在神龛前摆着一排排真正的野牛羊的角，这可能是一种游牧或狩猎生活的象征，它象征性地复原了动物的宰杀。在塞浦路斯圣殿（公元前 3000 年代末）的正面竖着二根塔形圆柱，柱顶雕着公牛的头颅，这种柱子也曾发现于撒特尔·胡乌克镇^①，而当时柱顶上端放的是真正的公牛头颅，并非雕刻的替代品。在希腊大陆瓦普赫洛发现的两只金杯（Vapheio Cups）上有诱捕野牛的生动浮雕。一只杯面上刻着一个青年正将一头公牛赶向一张张开的大网。另一只金杯浮雕上，公牛已被罩在网里，但它拼命地挣扎，将一个猎人摔下背去，另一个猎人死命抓住牛角，试图将野牛拖入陷阱。在克里特，标准形式的牛角符号出现于王宫时代之初（米诺斯中期 II），这时的牛角符号趋于格式化，也十分精巧，真正的实物形象几乎被遗忘了。牛角符号作为一种装饰物成对地出现于圣殿及祭坛之上，如双面斧神殿长凳上的一对牛角。当然，牛角符号也有单独出现的，如在克诺索斯王宫南入口处就竖着一个高达两米多的牛角模型。此外，在派罗斯（Pylos），格拉（Gla）等王宫中也发现有牛角符号^②。在迈锡尼圆顶墓区 A 的四号墓穴里发现有两支黄金制成的公牛角^③。

而双面斧作为公牛献祭仪式中的一件重要器具，在希腊远古宗教场景中出现的频率也是极高的。它们最早被发现于洞穴祭所中，随后出现在艾伊·特里亚得宫（Ayia Triada）的石棺上，或悬挂在双面斧神殿的横梁之上，及刻于迈锡尼出土的金指环上，最多的还是被发现在各类印章及瓶画中。

^① 瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第 37 页。

^② A·伊文思：《米诺斯 II 期王宫》，第 159 页，转引自瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第 38 页。

^③ 柯特勒尔：《爱琴文明探源》，第 70 页。

这种双面斧出现之初，肯定是有其实际用途的，它不仅用于祭祀，也是一种实际的生产工具。双面斧最早出现于公元前 4000 年上美索不达米亚的阿巴齐亚（Arpachiyah）地区，是石制的，公元前 3000 年，在埃拉姆（Elam）、苏美尔（Sumer）和特洛伊（Troy）也发现有这种双面斧。克里特地区，双面斧的出现大约是在米诺斯早期（或许更早）：“双面斧出现在克里特许多描绘崇拜仪式的壁画上，由参加神圣行列的姑娘们拿着，在克诺索斯神堂的柱子上和陶器上布满了这种神圣双面斧的标记……”^①。双面斧的符号还频频出现于克里特铭文中，学者们普遍认为，铭文所记内容与神庙及祭祀活动有关^②。此时，大多数双面斧已脱离其实际的用途，而纯粹成为一种还愿的献祭物或仪式的象征。在迈锡尼，谢里曼在竖井 4 号墓穴中发现两个用很薄的金片制成的牛头，其两角之间有一柄双面斧^③。总之，从发掘出土的实物看，其制作材料多为金、银、铅及青铜，它们不是太大，就是太小，不是极薄，就是极富装饰性，已不是日常生活中的劳动工具，也不是献祭时的杀牲器兵，而是已演变成具有宗教象征意义的模型了^④。

总而言之，公牛角和双面斧都是从原先真正的实物演化成为一种象征性的符号，从而成为区分远古希腊世俗生活与宗教生活的重要标志。牛角代表了祭献给神灵的珍贵牺牲——公牛，而双面斧则象征着宰杀牺牲的权力——即献祭的权力。它们一同出现

①[苏]兹拉特科夫卡雅：《欧洲文化的起源》，陈筠、沈澂译，三联书店，1984 年，第 110 页。

②参见[捷]赫罗兹尼：《西亚细亚、印度和克里特上古史》，谢德风、孙秉莹译，三联书店，1958 年，第 268—287 页。

③柯特勒尔：《爱琴文明探源》，第 71 页。

④在除克里特以外的其他古代文明地区也曾发现有双面斧，如在尼罗河三角洲的西北部（此地离克里特很近）出土的下埃及历史发端时期人们祭拜神灵时所用的器物当中就有双面斧；在小亚细亚，被发掘出的双面斧多握于一位男性神祇的手中，而他则被认为是一位掌握雷电的天气神。

在祭祀场所，标示出希腊远古宗教中最重要的活动——献祭。

2. 献祭仪式

献祭仪式是一种十分重要的崇拜活动，它几乎在所有的古代宗教中都能找到。对于希腊远古居民的献祭仪式，在出土的壁画、浮雕、瓶画及印章中多有表现。

首先，我们看到的是祭仪中最具动感的队列行进和舞蹈场面。这是人物绘画中表现得最多的两个主题。在克诺索斯王宫走廊的壁画有表现队列行进的画面。游行者身着盛装，手持各种祭祀的物品，如牲畜、水果或粮食等。祭司则手握（或高举着）圣物，如牛角、双面斧或圣水瓶等，队伍中并有手持乐器者相伴^①。希腊本土的壁画中也有类似的题材。如底比斯（Thebes）的壁画中妇女们身穿华丽服饰，手持各种圣物、供品鱼贯而行的场面等等。这类壁画表明，队列行进的是当时祭仪中的一项重要内容，每逢祭拜时刻，祭司便率众人手捧各类祭祀物品向圣域——祭礼场所庄严行进。

舞蹈的图案多数发现于各种印章之上，舞蹈者多数为女性，也有男子舞蹈者。在伊索帕塔（Isopata）墓地出土的一枚金指环上有四个舞蹈中的女子，那似乎是一个迎神或送神的场面。同时还出土了许多呈舞姿的陶俑。《伊利亚特》中曾提及古希腊著名建筑师代达洛斯（Daedalus）为米诺斯王修建跳舞场一事^②。抱有宗教目的的舞蹈作为人们抒发情感的一种方式，它始终是祭仪中的重要组成部分，特别是在远古时代，人们借助于此来表示他们感知、触摸及接近神圣，或渴望感知、触摸与接近神圣，以此来达到通神或使神灵显现的目的。

而祭献的供品从日常物品到金属制品都有，如水瓶、酒罐、油

^① A·伊文思：《米诺斯 II 期王宫》，第 719 - 725 页，转引自瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第 34 页。

^② 荷马：《伊利亚特》Ⅷ，589 - 606，罗念生、王焕生译，人民文学出版社，1994 年，第 499 页。

罐、手镯、耳环、武器等等；可食用的祭品通常是谷物、面粉、油、酒、鲜果及蜂蜜等；牺牲类的则大多是牛、羊。祭品作为一种象征物，也可用泥塑制品来替代，于是就有了许多泥人、泥动物和泥容器等。人神之间的关系就是靠这种持续不断贡献祭品的方式来维系的。

各种样式的祭坛则是祭祀场所——神圣领域的重要标志。从小巧简单的到厚重而精心修饰的，从泥塑、木头的到石制的，从矩形、方形到圆形等等，有各式各样的出土实物及绘画中所表现的祭坛形象。发掘出土的祭坛上多覆盖着一层厚厚的灰烬，表明曾经无数次用于焚烧各种祭品及牺牲等。

在祭坛上及祭祀场所中所发现的灰烬层和动物骨骸碎片是杀牲献祭的明显痕迹，在许多考古发掘的印章上，都有表现祭献牛、羊的场景（见图七）^①。公牛、山羊、马、猪、鸽子等都可作为牺牲，在祭祀场所宰杀，献给神灵——这是希腊远古出土文物的画面及实物中经常表现的主题。克诺斯王宫中有专门用于宰杀牺牲的房间及相应物品，石制的祭坛，嵌在基座上的双面斧及灌礼时所用的排水沟，还有公牛的头骨等等。一个典型的献祭场面见于从克里特的艾伊·特里亚得出土的一幅石棺壁画上（见图八）^②，年代约为公元前 1400 年。这可能是在圣树庙前举行的一场祭祀：一颗大树的前面设有祭坛，树旁的石屋（可能是神庙）顶上饰有公牛角状的东西；祭坛上是一头刚被宰杀的公牛，血从喉管中注入一个容器内；两只山羊正蜷缩在祭坛下待戮；一个乐师吹笛伴奏，女祭司抚坛致祭。画面上还有奠酒瓶及装满水果的篮子，以表示还有其他

^① 图片来源：埃里加·西蒙：《阿提卡的节日：一项考古学评论》（Erika Simon, *Festivals of Attica: An Archaeological Commentary*），第 10 页。

^② 图片来源：马丁·尼尔森：《米诺斯—迈锡尼宗教及其在希腊宗教中的遗存》，第 80—82 页，转引自：《古典时期的希腊家庭》（W. K. Lacey, *The Family in Classical Greece*），第 35 页。

的祭品。透过这一画面，我们发现，希腊城邦时代重要祭祀仪式程序基本上继承了希腊远古祭拜活动中的主要环节：队列行进，吹笛伴奏，祭品陈设，杀牲献祭。从中可以看出希腊地区祭祀活动的承继性。

除了动物献祭外，还发现有人祭的现象。1979年，英国考古学家在克诺索斯出土的两具儿童（一个八岁，一个十一岁）骨骼上发现有明显的刀痕^①，他们显然不是因疾病或其他灾害导致死亡的，很可能是人祭中的牺牲品，而这恰与祭献儿童给米诺斯牛的神话相吻合^②。泥偶人像的发现，也可视作人祭的遗存痕迹，直至城邦时代，希腊人仍未完全废止人祭的习俗。

四、“黑暗时代”的信仰断层与承接

1. 解读“黑暗时代”

大约在公元前1200年，迈锡尼文明突然被毁，并终告结束。在希腊本土出现了一些新的民族^③，由于他们没有文字，又缺乏艺术、手工艺方面的技能，未能给后世留下他们文明的实物材料。故在历史上，公元前1200年至公元前800年这段时间被称为“黑暗时代”。但是否由此断言，希腊世界在这一时期内文明倒退到更为

^① 参阅[英]P·瓦伦：《克诺索斯王宫：1978-1980年地层学博物馆发掘》第一部份（P. M. Warren, *Knossos: Stratigraphical Museum Excavations, 1978-1980, Part I*），载于《1980-1981年考古报告》（*Archaeological Reports for 1980-1981*），第27期，第91页。

^② 据希腊神话传说，米诺斯牛（Minotaur）为米诺斯王的妻子帕西淮（Pasiphae）与波塞冬的一头神牛所生，是一个牛头人身的怪物。它被饲养在克里特的迷宫里，每年（另说每三年）要吃掉从雅典进贡来的七对童男童女，后来被忒修斯杀死。有关米诺斯牛以及忒修斯与米诺斯牛搏斗的故事，在许多艺术品中都有所反映。

^③ 传统认为迈锡尼文明是受到另一支从欧洲大陆南下的希腊人——多利亚人的冲击，缺乏文字的多利亚人却拥有铁制的武器，他们烧毁了迈锡尼的宫殿，攻陷了一些城堡，摧毁了繁荣一时的迈锡尼文明。但近年来，越来越多的西方学者认为这一种解释缺乏充足的证据。因此，这些新产生的民族究竟是武装入侵还是和平进入，抑或是从原先的民族中分化出来，这一问题尚待进一步的探索。

原始的程度了呢？未必确然。我们以为：首先，希腊城邦时代的灿烂文明并非无根之树、无源之水，突然而至，它必然经过一段蕴萌期。而对专制统治的迈锡尼文明的毁灭，是出现一个更为自由、更为文明的希腊所必需的先导。其次，在这漫长四百年中，虽没有文字及绘画的材料留下，也未发现富有装饰、设计精巧的陶器及金属制品。这段时间对今天的史学研究者来说也许是“黑暗”的。但对当时的人们来说未必如此。可以相信，文明仍能以其他方式延续并发展下去。再次，即使是在这一片“黑暗”之中，仍有伟大的荷马（Homer）为我们投射了一线光亮，为我们提供了“黑暗时代”中希腊人的许多风俗习惯、政治制度以及思想观念的丰富资料。

但要将《伊利亚特》和《奥德赛》这两部庞大的史诗作为历史素材加以使用，我们不可避免地遇到两个棘手的问题。第一个问题是，史诗所描述的内容具有多大的真实性？第二个问题则是，若史诗反映的是历史，那又该是希腊社会发展中的哪一个阶段？对于史诗的时段问题，我们应该如何作出判断？

首先，我们认为，史诗是保持社会、文化连贯性的一种重要方式。特别是在古代，人们在所生产的文化产品较少的情况下，史诗的作用则更大。史诗之中往往蕴含着一个民族的精神、思想、观念、习俗等，它不是一种现代意义上的文学创作，而是一种历史的创作活动。在古代，史诗的创作不是为了满足一种审美的需要，也非单纯的文学作品，而是基于先民们对宇宙和人生的体验与考察。因此，它既有对世界、人类诞生的解释，又有对人类早期文化的描绘，同时还包括对生产劳动、战争迁徙等等的追忆。史诗中的神“话”、神“事”在我们今天看来可能是不真实的，然而对于古人而言，神作为一种不证自明的真实存在，是理解一切事物的基础和根据。这种“真实”是一种神话的真实，是建立在先民们所能理解并接受的逻辑范畴之内的。而这种“真实”的史诗对于当时听者的深刻影响，又必定反映在他们自己的历史行为之中，由此，史诗便成

为了保持社会 - 文化连贯性的重要工具。正如美国宗教学家邓尼丝·卡莫迪(D.L.Carmody)所说的,“神话以讲故事的方式来解释所发生的事。因此,‘历史’开始于人们讲述诸如他们如何来到这个世界以及他们又是什么东西这些故事的倾向中”^①。

先民们以神话的方式历史地思维着。这种思维方式被维柯概括为“诗性智慧”(sapienza poetica)。这种智慧将环境以隐喻、象征的方式反映出来,再用“诗的词句”来表达,这就是人类最早的神话,即史诗。“在世界的童年时期,人们按照本性就是些崇高的诗人”^②,拥有“诗性智慧”。“最初的诗人们都凭自然本性才成为诗人,而不是凭技艺”^③。据此,维柯宣称他发现了真正的荷马。他认为,荷马并不是古代希腊的某一个人,而是古代希腊民间神话传说吟诵者的总代表,是原始诗人的典型,他的两部史诗正是“诗性智慧”的结晶,是希腊最早历史的记录。希腊的许多城邦之所以都在争夺“荷马故乡”这一荣誉^④,并不只是由于荷马是一个著名的游吟诗人,而是因为“荷马是流传到现在的整个异教世界的最早的历史家”^⑤;“他”是希腊文化的创始人。

维柯同时认为,“神话故事的精华在于诗性人物的性格,产生这种诗性人物的性格的需要在于当时人按其本性还不能把事物的具体形状和属性从事物本身抽象出来。因此诗性人物性格必然是按当时全民族的思维方式创造出来的,……神话故事都有一种永恒特征,就是经常要放大个别具体事物的印象。……除非在想象

① [美]D.L.卡莫迪:《妇女与世界宗教》,徐钧尧、宋立道译,四川人民出版社,1995年,第16页。

② 维柯:《新科学》187,第115页。

③ 维柯:《新科学》214,第121页。

④ 古代希腊至少有七座城市争说是荷马的故乡,如伊俄尼亚(Ionia)、埃俄得斯(Aeolis)、基俄斯(Chios)、斯泰丁纳(Stazna)、雅典(Athens)、阿尔戈斯(Argos)等。

⑤ 维柯:《新科学》903,第478页。维柯将所有的非犹太民族称为异教民族,非基督教世界称为异教世界。

中把个别具体事物加以放大，就无法表达人类心智的神圣本性”^①。可见，与所有处于人类童年时代的古代民族一样，希腊人由于其想象力旺盛而推理能力薄弱，富于形象思维而贫于理性思维，他们往往只会凭借个别具体人物来表现共性。因此，“希腊人把英雄所有的一切勇敢属性以及这些属性所产生的一切情感和习俗……都归结到阿基琉斯一人身上。……希腊人也把来自英雄智慧的一切情感和习俗……都归结到俄里赛斯（即奥德修斯）一人身上。”^② 荷马正是根据这种思维特点创造出各种“诗性人物”（即英雄）的性格的。也正是从这种诗性的虚构和扩张中，维柯发现了神话故事中所蕴含的“历史的真实性”。这种所谓历史的真实并不是指叙述与真实发生的事实完全相符合^③，史诗的历史真实性更主要的是表现在根据当时全民族的思维方式去创造英雄们的诗性性格和生活环境，以此再现其民族精神和民族习俗。

除了维柯的理论观点认为荷马史诗的真实性以外^④，从民俗学、人类学、地理学以及考古学等角度，同样也可以看出荷马史诗的写实主义风格。

两部史诗中提及的许多地方，不仅局限于希腊大陆，还有很多爱琴海中的岛屿、海峡、港口以及小亚细亚地区等。从荷马对这些地方的描述中，可以看出他地理知识的渊博，诸如对特洛伊平原的

① 维柯：《新科学》816，第 454 - 455 页。

② 维柯：《新科学》809，第 452 页。

③ 伏尔泰曾经给历史下过一个经典的定义：“历史是关于已被认定为真实的事实的叙述，正与寓言相反，寓言是关于被认定为虚构或虚构的事实的叙述。”维柯却恰是从神话传说“可信的不可能”中去肯定其历史意义的，由此建立了他自己的历史起源说，即认为一切民族的历史都起源于神话传说，最早的历史都是用诗的体裁表达的。我们认为，维柯的这种历史起源说有助于古史研究者们重视并神游于古人的精神世界，而不至于把今人的思想认识强加于古人。

④ 在中国史的研究领域里，朱木源先生所著《“〈诗〉亡然后〈春秋〉作”论》一文为我们提供了一个运用维柯理论的范例。参见《史学理论研究》1992年第 2 - 3 期。

描写，几乎可以使我们身临其境了。而尽管荷马在史诗中（特别是在《奥德赛》中）描述了许多不可思议的超自然的东西，但在另一方面，他对于日常生活、妇女的家务劳动、航海、战争等等都有十分详细的描述，对住宅（从王宫到牧人、猎人的茅舍）、服饰、庄稼、珍宝及艺术品等也予以了细致而逼真的描写。在《伊利亚特》中，诗人用了 126 行的诗句来描绘阿基琉斯的盾牌^①，上面刻有大地、天空、海洋、太阳、月亮、星辰以及两座人间的城市。此外，还有肥沃宽广的耕地、藤叶茂盛的葡萄园、肥壮的牛羊、辽阔的大牧场等等。在《奥德赛》中，诗人则详细地描写了奥德赛打制婚床的全过程^②。凡此种种，若没有实际的生活经验，全凭想象是很难刻划得如此逼真传神的。

自从上个世纪 70 年代以来，荷马的这些逼真细致的描写在考古学家的铁锹下不断地得到了证实。如史诗中对那种 8 字形的大盾牌的描写^③，曾使好几代的学者为之迷惑不解。因为在古风、古典时期，甚至在荷马所处的时代（公元前 9 - 8 世纪）也未曾发现过类似这种大而笨重的皮制盾牌（古典型的盾牌是小而圆的）。然而从施里曼的发掘中，我们终于看到了在镶嵌着黄金的匕首刀片上，猎狮人拿着的正是形同 8 字遮护全身的盾牌。在一枚金质印章上有一幅描绘战斗场面的图案，“那第三个战士像在逃跑，身子的其余部分被一个样式奇特的大盾牌遮挡着，一个人如果笔直站着，这盾牌可以从头到脚把全身遮挡起来”^④。

以上，我们从理论及考古发掘中证明了史诗虽然不是句句真

①参见荷马：《伊利亚特》XIII, 483 - 617，第 494 - 500 页。

②参见荷马：《奥德赛》XIII, 189 - 204，王焕生译，人民文学出版社，1997 年，第 482 页。

③《伊利亚特》中在多处对这种奇特的大盾牌的描写，如“青铜和七层皮革做成的盾牌，像一个堡垒一样”，又如“他（赫克托尔）走着时，那面有着凸饰物盾牌的黑色皮革边缘上上下下轻轻地拍打着，有时是打在足踝上，有时是打在颈背上。”

④转引自柯特勒尔：《爱琴文明探源》，第 255 页

实，但却在很大程度上反映了古代希腊人的传统、观念及社会习俗，史诗对社会生活各方面的细节性描写也多来源于现实生活。

那么，史诗所反映的究竟是古代希腊那一个历史阶段的社会风貌呢？对于这一问题，国内外学者们至今仍无定论^①。笔者则认为，荷马史诗作为希腊民族在远古时代所创作的一部文化作品，经口耳相传，代代相承，不断地加工润色，至今已无法准确地判断其产生及反映的确切时代了。事实上，也没有这种必要性。因为史诗作为保持社会—文化连贯性的重要工具，不可能只是某一个特定时期的专门描述，而是诸多历史事物综合的叙述。如迈锡尼时代的传统、观念、习俗，诗人生活时期的社会状况等等^②。而那些看似想象、虚构的部分则是诗人运用其特有的“诗性智慧”，按照当时人们所能理解并接受的方式来表达某种特有的观念。

基于以上的论述，荷马史诗遂成为我们考察古代希腊从远古时代经所谓“黑暗时代”至城邦时代，其信仰承接的重要依据。

2.“黑暗时代”的宗教概况

从神灵和信仰的方面看，荷马史诗中有许多迈锡尼时代的神祇名称，这些神祇经荷马的吟诵，基本上形成了一个较完整的奥林匹斯神系，即早在古希腊时期就普遍流传着“荷马创造诸神”的说法。而史诗的广泛传播更大大促成了奥林匹斯宗教成为泛希腊性的宗教。但这种新的宗教体系与长期以来民间流行的地方性神祇崇拜还存在着不同程度的脱节之处。这一问题在赫西俄德

^①芬尼（M. I. Finley）认为，荷马笔下的世界是处于公元前 10—9 世纪《奥德修斯的世界》*The World of Odysseus*（伦敦，1977 年）；罗斯（P. W. Rose）则认定史诗反映的是公元前 8 世纪的生活《〈奥德赛〉中的阶级矛盾》*Class Ambivalence in the Odyssey*，载于《历史》*Historia*，1975 年，第 24 期；国内有学者则相信，史诗反映了公元前 9 至 8 世纪的社会生活。参见黄洋：《古代希腊土地制度研究》，复旦大学出版社，1996 年，第 22—23 页。

^②持相似观点的国外学者有著名的英国剑桥大学希腊考古学家斯诺格拉斯（A. M. Snodgrass），他写有《一个真实的荷马社会？》（*An Historical Homeric Society?*）一文，载于《希腊研究杂志》（*Journal of Hellenic Studies*），1994 年，第 114—125 页。

(Hesiod) 的《神谱》(*Theogonia*) 中则得到了基本解决^①, 他既将奥林匹斯诸神体系化, 又使他们同早已存在的宗教观念联系起来。到了希腊城邦时代, 对奥林匹斯诸神的崇拜, 已成为了占统治地位的信仰。

在当时人们的生活中, 这些神祇并不遥远、陌生、怪异——并非如大多数古代东方宗教中的神那样, 也非只使人惊惧而不给人以安全感。从荷马的时代起, 奥林匹斯诸神就与希腊人的生活时刻相连、息息相关。他们不是住在遥不可及的天空或其他星球上, 而是住在奥林匹斯 (*Olympus*) 山——一座位于希腊北部海拔约一万英尺的山峰。奥林匹斯诸神甚至有与人一样的肉体与属性, 有同人一样的弱点与喜好, 唯一不同的是, 神更加高大俊美, 而且长生不死。可见, 从荷马时代开始, 希腊人宗教观念中的人神同形同性的思想已经奠定了。此时的宙斯虽然被当作众神之父, 但他的权威却经常受到波塞冬、赫拉及雅典娜等其他神祇的威胁或蔑视。他的谕旨也不能每次都得到百分之百的执行, 如波塞冬就多次以其愤怒威胁宙斯, 最后双方达成妥协; 赫拉与雅典娜也屡屡对宙斯的指示阳奉阴违, 暗中帮助她们所喜欢的阿该亚人^②, 等等。直到城邦时代, 宙斯的地位虽得到进一步的巩固, 更具有权威性, 但他始终未能在神界取得绝对至高无上的统治地位。

克里特人崇拜的女蛇神也被发现于公元前 8 世纪的艺术作品

^① 《神谱》中所包含的关于宇宙起源、演化的过程是理解希腊宗教思想不可缺少的背景知识。《神谱》, *Theogonia*, 希腊语的意思是“神的族系”。它描绘了宇宙中最早出现卡俄斯(混沌), 然后是“胸脯宽广的该亚(地)、塔耳塔洛斯(地狱)和厄洛斯(爱情), 该亚生乌刺诺斯(天)和蓬托斯(海), 卡俄斯生倪克斯(黑夜)和厄瑞波斯(黑暗), 黑夜与黑暗结合生下埃忒耳(光明)和赫墨拉(白昼), 地母该亚与其子乌拉诺斯结合, 生出了老一世的神祇——十二个泰坦巨神。这些男女巨神彼此结合, 又生出了赫利欧(日)、塞勒斯(月)、阿斯特赖俄斯(星辰)、厄俄斯(黎明)等许多神祇。乌拉诺斯之子克洛诺斯与泰坦女神瑞亚结合, 生出了以万神之父宙斯为首的奥林匹斯诸神。

^② 参见荷马:《伊利亚特》XI、IV、XX。

中，但估计其至尊的地位已经丧失。而其他的远古神祇则逐渐被人们所遗忘，或是在移民的浪潮中与外来部族的神灵相结合，仍然在一些地方受到人们的崇拜。

“黑暗时代”的希腊人对于冥界的观念则相对较模糊。冥王哈得斯(Hades)虽为地下死亡世界的统治者，但人们对他似乎并无巨大的恐惧与痛恨，他也从干涉人间之事或其他的神灵。他所执管的地下冥国既非天堂，也非地狱，人们不会因生前行善而得到奖赏，也不会因死前作恶而受到惩罚。史诗中偶然提及的极乐世界（英雄赫拉克勒斯死后就住在那里）只有少数人能去到那里，但并没有多少令人羡慕之处。人们唯一重视的是对死者的埋葬，并为其举行合乎习俗的葬礼。荷马在《伊利亚特》中就用了整整一卷的篇幅（第二十三卷）来叙述帕特罗克诺斯的葬礼，可见其对葬礼的重视程度。至于人死后是否有灵魂，从史诗中无法得到明显的证明。从《奥德赛》中看，当奥德修斯前往冥界询问其前程命运时，所见死者都如梦幻、阴影一般飘浮不定，只有在喝了牲血之后才能认识生者^①。总之，古代希腊宗教中重今生、轻来世的特征在史诗中就已清晰可见了。

从祭祀的场所来看，远古时期的许多祭所仍在继续使用。伊达山、安姆尼索斯等地的洞穴祭所在“黑暗时代”仍被用于祭祀活动，甚至规模更大，考古发掘出的大量还愿物品、祭祀器物及焚烧动物后留下的厚厚灰烬是最好的说明。而为自己所崇拜、喜欢的神灵修建圣所，在神庙前举行祭祀活动的传统经“黑暗时代”保留到城邦时代。荷马史诗中的英雄们多次在祈求神灵护佑时许诺将为某位神灵建庙立寺；当谈及某人是虔诚敬神的时候，也会提及他曾为某位神灵建过什么圣所^②。在墓前举行献祭仪式的习俗也未经“黑

^① 参见荷马：《奥德赛》IV, 206-222, 第 225-226 页。

^② 参见荷马：《伊利亚特》、《奥德赛》。

暗时代”而被人所遗忘,诸如《伊利亚特》中阿该亚人为英雄帕特罗克诺斯 (Patroklos) 举行隆重的葬礼和献祭仪式,阿基琉斯 (Achilleus) 在新垒的墓前主持哀悼宴会,宰杀牛、羊、猪等动物,让牲畜的血注入地下,随后再举行葬礼竞技比赛,分送各种贵重物品等等^①。

可以想见在“黑暗时代”,原先的居民与后来的移民在相互的冲突与融合中,或是在原有祭所供奉原有神灵,或是在原有祭所供奉外来神灵,或是抛弃了原有祭所另建新的祭所。但希腊人在山洞、峰顶、树下、墓前、祠庙附近祭拜神灵、举行献祭仪式的习俗并未改变。同时,也许是受游牧民族居无定所、随处游走的影响,“黑暗时代”的希腊人根据自己的需要,还随时在河海之滨、航行途中、山麓峰顶、路边宅旁以及居室之中举行祭祀活动,向神灵诉说心中的愿望,请求神助,并作出下次将奉献更为丰厚的祭品的许诺,这种随时随地祭拜神灵的例子在荷马史诗中不胜枚举。这是由游牧民族的生活与生产方式决定的,游牧人对土地的依赖性不强,他们熟悉的是每日与之相伴的原野、江河、大海、天空与太阳。进入农耕地区以后,虽然逐渐定居下来,但在很长的一个时期里,他们依然固守着古老的习俗,以自己熟悉的朴素简单的方式去祭拜神灵。

从祭祀时所使用的神圣物品来看,在公元前 1200 - 800 年,希腊远古时代的偶像消失了,祭祀时所使用的祭祀物品也大量减少。这就对克里特、迈锡尼文明时代及之后的古风、古典时代,以至于对该时期的文明解释研究带来了困难。但缺乏祭祀实物并不意味着祭祀活动的中断,且具有宗教象征意义的牛角符号依旧十分显著地出现于“黑暗时代”的许多祭祀场所之中,这显然是受克里特宗教影响的结果。

至于献祭仪式,我们没有直接可资参考的壁画、瓶画以及浮雕

^①参见荷马:《伊利亚特》I,第 585 - 620 页。

等出土文物资料，所幸荷马史诗为我们提供了这方面的内容。如在围攻特洛伊的第九年时，阿伽门农(Agamemnon)由于劫掠了阿波罗的祭司克律塞斯(Chruses)的女儿而遭致神的报复，希腊联军伤亡惨重，为平息神怒，阿伽门农在送归祭司之女的同时，传令全军洁身祭神，在海边“向阿波罗敬献隆重的百牲大祭”^①。当希腊人送还祭司之女时，人们“很快为天神把神圣的百牲祭品绕着那整齐美观的祭坛摆成一圈，然后举行净手礼抓一把粗磨的大麦粉。克律塞斯举手为他们大声祈祷……他们祈祷完毕，撒上了粗磨的大麦粉，先把牺牲的头往后扳，割断喉咙，剥去牺牲的皮，把牺牲的大腿砍下来，用双层网油覆盖，在上面放上生肉。老祭司在柴薪上焚烧祭品，奠下晶莹的酒液，年轻人拿着五股叉围着他。他们在大腿烧化，品尝了内脏以后，再把其余的肉切成小块叉起来，细心烧烤，把肉全部从叉上取下来。他们做完全事，备好肉食，就吃起来，……年轻人将调缸盛满酒，他们先用杯子举行奠酒仪式，再把酒分给众人。阿开奥斯人的儿子们整天唱着悦耳的颂歌，赞美远射的神，祈求他平息忿怒，天神听见歌声和祈祷声，心里很喜悦”^②。再如在皮洛斯(Pulos)，人们用纯黑色的公牛奠祭海神波塞冬，“献祭的人们分成九队，每队五百人，各队前摆着九条牛作为奉献的祭品，人们刚尝过腑脏，把牛腿焚献神明”^③。等等诸如此类描写祭祀场景及程序的诗句在两部史诗中俯首可拾，举不胜举。由此可以设想，祭祀活动、献祭仪式在“黑暗时代”古代希腊人的生活中仍占有十分重要的位置。而且，从史诗中的描写来看，“黑暗时代”献祭仪式的主要程序大体如下：祭祀前的净手、净身过程，装饰牺牲、祭品(以公牛为至尊)，抛洒大麦与醇酒，焚烧牺牲的腿件以及最后

① 参见荷马：《伊利亚特》I, 313-317, 第14页。

② 参见荷马：《伊利亚特》I, 446-474, 第20-21页。

③ 荷马：《奥德赛》III, 5-9, 第38页。

众人的分食宴会等等。这一切都和克里特、迈锡尼时代以及古风、古典时代的献祭仪式基本吻合，从中我们可以看出其历史的继承与连接性。

不过，我们从史诗中也发现了些许相异之处。如当奥德修斯及其伙伴飘游在茫茫大海上时，他们曾用树叶代替大麦、并以水代替酒祭献神灵^①，这是因为船上已无大麦及醇酒可用的缘故。可见，在“黑暗时代”，由于人们生活的不稳定性，当人们出门在外、缺乏充分准备时，为应急所需，也可使用某些替代之物，只要虔诚就行。此外，还有一点应引起我们的注意，即荷马描述了奥德修斯的牧猪奴举行祭神仪式的场面：“他首先从白牙猪头顶扯下一绺鬃毛，扔进灶台的火焰，向所有的神明祈求，祝愿智慧的奥德修斯终得返回家园……”^②。奴隶也有权举行祭神的仪式，这在城邦时代是绝对不可能的，因为祭神的权力与公民权相连，而奴隶仅仅被视为会说话的工具，可被主人随意买卖、转让，毫无人身自由可言，根本就不可能有祭祀神灵这样的“作为人的权利”的存在。由此可以推测，在“黑暗时代”，主仆在祭祀权力上并无多大的差别，祭神的权力也并非为公民所独有。但由于从史诗中，我们只发现了一个这样的事例，具体到当时人们对此的观念是如何的，却是不得而知了。

总之，希腊远古宗教与城邦时代宗教的联系是明显的，然而两者间的差异也是存在的。远古宗教与城邦宗教之间绝非一种简单的前后继承关系，其中经历了一条漫长曲折、时断时续、且多头并进的演变轨迹，最终汇集成了具有多种文化特色的并为大多数城邦所信奉的奥林匹斯神系。

^① 荷马：《奥德赛》Ⅲ，356-365，第 261-262 页。

^② 荷马：《奥德赛》Ⅳ，420-446，第 300-301 页。

第二章 城邦时代的到来与 正统仪式的确立

从公元前 8 世纪开始,希腊世界逐渐走出“黑暗时代”,从希腊本土到爱琴海诸岛屿、从小亚细亚到黑海沿岸纷纷涌现出许多自治自给的蕞尔小邦。自此,古代希腊进入了城邦时代。一般说来,公元前 8-6 世纪,是城邦兴起直至最终确立的时期,史称古风时期;公元前 5-4 世纪是城邦兴旺发达的时期,史称古典时期。

城邦制度的确立,固然是古代希腊历史演变的结果,也是希腊古典文明得以展开并有别于其他古代诸文明的关键所在。在本文中,城邦则是仪式得以演出的“场所”与“空间”。

本章将讨论与仪式相关的几组概念,以此为仪式研究的全而展开作铺垫。

一、公共空间的建立与公民共同体意识的形成

法国著名学者让-皮埃尔·韦尔南(Jean-Pierre Vernant)指出:“城邦在公元前八至七世纪的出现本身,就标志着一个开端,一个真正的创举;它使社会生活和人际关系呈现出新的形态,后来的希腊人将充分体会到这种形态的独特性”^①。的确如此,通观古代希腊史,城邦的建立及其特征正是希腊古典文明得以兴盛、又终

^① [法] 让-皮埃尔·韦尔南:《希腊思想的起源》,秦海鹰译,三联书店,1996年,第 37 页。

至衰落的根源所在。不过，在对希腊城邦产生原因的探讨中，中外学者莫衷一是，意见纷呈^①。由于这不是本书论题的重点，我们且留待其他学者讨论。然而，“城邦”在精神要素上的含义以及城邦的主体——公民团体的形成，却与我们的讨论密切相关。

1. 城邦的根本要素

“城邦”(πόλις)一词就其字面意义来说，原先指的是“堡垒或卫城”，与“乡郊”(δημος)相对。堡垒周围的市区称之为“阿斯托”(ἀστυ)。后世人们把卫城、市区、乡郊统称为一个“波里”(πόλις)^②。但我们对兴起于古风时代、繁盛于古典时代的希腊城邦，却不能只从字面上去理解。如果说只有堡垒即可称之为城邦的话，那么迈锡尼时代的王国亦可称为城邦了。然而事实并非如此，城邦也决非仅仅指卫城、市区及乡郊结合成的一块地区而已。

亚里士多德告诉我们：“‘波里’（城邦）这一名称是具有多种命意的。”^③在这“多种命意”之中，从古典作家到现代学者（尤其是后者）注意的是城邦的政治、经济与军事等方面的功能，而忽略了（至少是轻视了）“城邦”内在所蕴含着的“精神要素”，即在古代希腊，“城邦”是公民共

①有关希腊城邦产生原因的讨论甚多，角度各异，我们认为有几种观点是值得注意的：1. 马克思、恩格斯在摩尔根研究成果的基础上，指出希腊城邦与一切国家一样是在私有制出现、阶级对立之中产生的（见恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，载《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1994年，第97—117页。）；2. 汤因比将希腊城邦的出现，归因于海外殖民，以为跨海迁移是形成殖民城邦新的政治形态的原因（见汤因比：《历史研究》，第128—132页。）；3. 顾准则有所保留地同意了汤因比的意见，认为希腊殖民城邦的政体虽由于跨海迁移打破了血缘纽带，而不能不以契约为基础，但这却是一个从王政向直接民主缓慢演变的过程（见《顾准文集》，贵州人民出版社，1995年，第101—126页。）；4. 有青年学者指出：“到海外殖民的希腊人，只是一方面没有王权的重压，另一方面也因逃避了多利安人而自由，因而他们得以更自由地‘模仿’原地的模式——这是萦绕希腊人心头的真正‘理念’，建立起城邦。”（见洪涛：《逻各斯与空间——古代希腊政治哲学研究》，上海人民出版社，1998年，第79—112页。）

② 亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，商务印书馆，1995年，第110页，注释（1）。

③ 亚里士多德：《政治学》1276a24，第117页。

同生活得以展开的“场所”或“空间”^①。所谓的“共同生活”，法国学者韦尔南认为，是指“社会生活中最重要的活动都被赋予了完全的公开性”。这也就是说，“只有当一个公共领域出现时，城邦才能存在。这里的公共领域是两个意义上的，他们既相异又相关：一是指涉及共同利益的、与私人事务相对的部门，二是指在公众面前进行的、与秘教仪式相对的公开活动。这种公开化的要求使全部行为、程序和知识逐渐回到社会集团的手中，置于全体人的日光之下，……这种民主化和公开化的双重运动在思想方面产生了决定性的影响。……而希腊文化正是在这样一个过程中形成的。”^②

韦尔南将“公共领域”的出现视为希腊城邦的本质要素，这确实是颇有见地的一个看法。“城”和“地”都不能作为城邦的本质要素，只有“公共领域”才能真正称得上是城邦所依托的“空间”与“理念”。这向我们揭示了古代希腊城邦与近代意义上的国家明显的不同之处。近代国家是民族国家或领土国家，而在古代希腊世界中，所有的人虽然都是泛意上的希腊人，然而，一个城邦的公民一旦被俘或迁居他邦，便失去了公民的资格而沦为奴隶或侨民，而公民权在古代希腊则被视为人之为人的标志。这表明，一旦一个城邦的公民丧失了其公民权，即使他是希腊人，也失去了其作为一个真正意义上的人的资格。

在近代的领土国家中，民众不得受制于集军、政、法、财权于一身的君王及其统治集团，统治阶级为了争夺领土、财富和权力，不断驱使人民进行侵略、扩张的战争。而在希腊的城邦中，并不存在着一个强大的君王，以农为主的城邦公民，其基本生计亦不受市场交易的影响^③。城邦之间虽有为争夺土地而发生的冲突，但至

① 新近有学者论及于此，见洪涛《诸各斯与空间》。

② 韦尔南：《希腊思想的起源》，第 38—39 页。

③ 我们同意“希腊文明仍是以农业为其主要社会与经济基础的古代文明”这一观点。详细论述可参考黄洋：《古代希腊土地制度研究》。

少在公元前 5 世纪以前，城邦间冲突的规模并不大，通常都不致于发展到有关城邦生死存亡的地步。同时，各城邦也不以领土辽阔、人口众多为其炫耀的资本。相反，为了保证充分的自治自给，希腊的城邦只能是一些人口有限、统辖范围不大的小型城邦。

在这些小邦之中，城邦的目的是为其公民提供“优良的生活而存在”的^①。那么，什么是“优良的生活”得以实现的保证呢？

亚里士多德说：“城邦不仅是许多人的数量的组合；……城邦不同于军事联盟；……城邦也不同于民族(部落)。”^②他还进一步指出，“一个城邦不只是在同一地区的居留团体，也不只是便利交换并防止互相损害的群众经济和军事团体。这些确实是城邦所以存在的必要条件；然而所有这些条件还不足以构成一个城邦。城邦是若干生活良好的家庭或部族为了追求自足而且至善的生活，才行结合而构成的。”^③从亚里士多德的论述中，我们可以明白，城邦的政治、经济、军事功能以及不同类型的人们所组成的集体、一定的领土范围等等，都是构成城邦的必要条件，然而所有这些还不能形成一个真正意义上的城邦。那么，究竟是什么赋予了城邦存在的最终合法性及其神圣性呢？又是什么为公民的“优良的生活”提供保障的呢？我们认为，在古代希腊，这是宗教的理念、是神的允诺使之然。而这些又是通过各种在公共空间里举行的崇拜活动得以具体表达的。

我们知道，“城”(即后来的卫城)并非是一个人们的居住之所，而是神庙、祭坛、公众聚会的场所。古朗士(Coulanges)说：“最初的城并不是人的居所，而是诸神的居所。……城是团体的中心，但人

① 亚里士多德：《政治学》1280a31，第 137 页。

② 亚里士多德：《政治学》1261a23-29，第 45 页。

③ 亚里士多德：《政治学》1281a30-34，第 140 页。

们并不居住在内”^①。这个并非居住之所的“城”之所以能将人民召集于此，是因为这里有圣火、祭坛与神庙。希腊人往往在城邦中心地区或地势较高处设立神庙与祭坛^②。对于一个新邦而言，建立神庙是其首务；而一个城邦的灭亡，也以其神庙被毁为标志。特别是坛火(ἑστία)，它由专人照管，日夜燃烧，永不熄灭，成为城邦生命的象征。若某人因故遭逐，不得不离开本邦而舍其坛火，则被视为是极大的惩罚，仅次于死刑。若在创建殖民城邦时，人们必带上母邦的坛火及精通建城仪式的人。阿里斯托芬曾为我们描述了这样一个城邦建立的过程：人们在城邦中央设立祭坛，祭司点燃坛火，人们唱起赞美神灵的歌曲，占卜者说着关于城邦未来的预言^③。

城邦存在的合法性及其神圣性就从这些在神庙前围绕祭坛与坛火所举行的公共活动中确立起来。所有的公共活动都是从某种对神表示敬意及虔诚的仪式中得以展开的：没有一次公共活动不是在神的“关注”下举行的^④。

在雅典，当公民们为商讨某项城邦要事而举行大会之前，多由祭司（或某位拥有宗教职权的官员）以水洒成圆圈，将所有的参与者围在其中，以表示净化、圣洁之意，然后在向诸神祈祷之后，再行开会^⑤。演说台亦被视为神圣之处，演说者登台时要头戴花冠，以

① 菲斯泰尔·德·古朗士：《古代城市：对希腊罗马宗教、律法及其制度的研究》(Numa Denis Fustel de Coulanges, *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome.*)，第 218 页。

② 亚里士多德认为，修建神庙的地方“要处于众目可以远瞻的位置，让遐迩的人们仰望其庄严而崇敬这一美德所由寄托的圣地。这样的地区自然要在全城的高坡，据有俯瞰四方的形胜”。见《政治学》1331a27-31，第 379 页。

③ 转引自菲斯泰尔·德·古朗士：《古代城市：对希腊罗马宗教、律法及其制度的研究》，第 131 页。

④ 菲斯泰尔·德·古朗士《古代城市：对希腊罗马宗教、律法及其制度的研究》，第 155 页。

⑤ 参见阿里斯托芬：《阿卡奈人》(Aristophanes, *Acharnais*)，第 44 段。

示其言论权利为神所保障，并在演说前先作祷告^①；雅典的几位执政官在就职前都要在广场上宙斯的神坛（The altar of Zeus Agoraios）前宣誓，保证“他们将公正地和依法地从政”^②；而所有的司法审判都是在祭坛旁举行的，并必先行祭祀之仪^③；至于抽签、投石以选举官员或放逐某人，都有仪式性的规定^④；城邦对官员的选择，也以虔诚、敬神为首要标准，如阿里斯提得斯（Aristides，雅典政治家，提洛同盟的创始人）、尼基亚斯（Nicias，雅典军人、政治家）等人都以敬神而闻名^⑤。

每逢战事，不论是出征时、胜利后，抑或是每次具体的战役前都要举行仪式，祭祀神灵，因为神的赞许乃是胜利的保证。

在日常生活中，每个希腊人的一生也被一系列仪式活动所贯穿，如新生儿在出生第十日，将为其在家中坛火前举行出生礼；雅典青年长至十八岁时，则要在雅典娜（城邦的守护神）神庙的祭坛前奉献牺牲，举行庄严的成年仪式并宣誓。在结婚、死亡等生命转折点上，也都需要举行相应的仪式。而希腊众多的节日庆典、体育竞技和戏剧表演等也都源自于宗教仪式，并保留了大量的仪式活动及程序。在这些活动中，由仪式所带来的共同的敬畏和共同的希望，通过人们共同的关注，将团体中的不同个人紧密地联系在一起，从而形成一种社会伦理控制的巨大力量。

由此可见，从某种意义上说，城邦首先是一个宗教活动的场

① 参见阿里斯托芬：《地母节妇女》381，载《阿里斯托芬喜剧两种》，罗念生译，湖南人民出版社，1981年，第101页。

② 参见亚里士多德：《雅典政制》V[1]，LV5，口知、力野译，三联书店，1957年，第9、59页。

③ 参见阿里斯托芬：《马蜂》860-867，载《阿里斯托芬喜剧两种》，第38页。

④ 参见菲斯泰尔·德·古朗士：《古代城市：对希腊罗马宗教、律法及其制度的研究》，第155-156页。

⑤ 参见普鲁塔克：《阿里斯提德传》、《尼基亚斯传》，载《希腊罗马名人传》（上），陆永庭等译，商务印书馆，1996年，第311-343、537-576页。

所。它为公民以敬神的名义所举行的各种仪式提供了一个充分展开的空间。这一空间“不是在无限的物理空间中的一个片断，而是一个规定，一个论说，是人之为人之理所渗透的‘居所’……是唯一的，在城邦之外无所谓空间。”^① 这种充满神性的仪式空间的充分展开正是使公民获得“优良的生活”的最大保障。因此，“为诸神执役的执事”——祭祀，不仅是城邦赖以存在的诸条件之一，而且，“就其品德而言，应放在第一位”^②。罗马史家李维(Livy)在谈及罗马城时，曾说：“在这个城市中，无处不为宗教所浸透，无处不为神力所占据，诸神栖居于城中。”^③ 这句话同样适用于希腊诸城邦。总之，“城邦的整个生活，渗透着神性，希腊人是与神生活在一起的。我们只有理解‘神’的因素在希腊人生活中的作用，才可理解希腊人的城邦。”^④

2. 公民团体的形成

以上，我们讨论了城邦在精神要素上的意义及其为实现这一意义所举行的各种仪式的普遍性和重要性。接下来，我们看一看那些有权参与城邦各种公共活动的公民是一个怎样的集体。

简而言之，公民(πολίτης)就是“人”，也只有“人”才是公民。而在古代希腊，“公民”这一概念是不包括侨民与奴隶的，亚里士多德认为甚至老年人和儿童也不是完全意义上的公民^⑤。严格意义上的公民是指那些祖籍本邦、有权参与城邦的司法、议政及祭神仪式

①洪涛：《逻各斯与空间》，第 18 页。

② 亚里士多德：《政治学》1328b12-13，第 365 页。

③转引自菲斯泰尔·德·古朗士：《古代城市：对希腊罗马宗教、律法及其制度的研究》，第 133 页。

④洪涛：《逻各斯与空间》，第 107 页。

⑤ 亚里士多德说：“未及登籍年龄的儿童和已过免役年龄的老人，作为一个公民，可说是不够充分资格的，以偏称名义把老少当作公民固然未尝不可，但他们总不是全称的公民，或者说儿童是未长成的公民，或者说老人是超龄的公民，随便怎么说都无关重要，总须给他们加一些保留字样”。见《政治学》1275a11-20，第 111 页。

等活动的成年男女（希腊各邦在不同时期对公民权的具体规定也有所不同，有允许在本邦居住多年、或有一技之长、或父亲为本邦公民母亲为侨民者成为公民。但雅典仍规定，外侨入籍公民者，不得任执政和祭司之职^①。在希腊文中，“成为公民”（μῆξιτιθεῖν καὶ πολιτῆσαι）的意思即是共同祭祀^②。所以，对公民祭神权利的剥夺，就是对其政治权利的剥夺，也就是对其公民权的剥夺。可见，公民是这样一个特定的共同体，他们具有对共同的神祇、祭仪的信奉以及对司法、政务的共同参予。

孤立的个人是不存在的，一个人必定属于一个公民团体。这种强烈的公民共同体意识的形成，正是源于人们对某个或某几个神祇的共同信仰。在这个意义上说，公民共同体就不是一个只是由物质利益结合而成的团体，而是一个由共同信仰者所组成的团体^③。这个共同体也即是一个公民社会，在古代希腊，城邦与社会又是一体的，并没有出现近代以来国家与社会在理论上与实际中的分离现象。因此，在亚里士多德的理论中，城邦就等于公民社会^④。个人与团体的不可分割，就是公民与城邦的不可分割。所以，那些离开城邦的人，非神即兽^⑤。因为自足的神灵无需依赖于城邦；兽（在亚里士多德的话语中也包括野蛮人及奴隶）之为“兽”，

^① 参见亚里士多德：《政治学》，第 110 页，注释(2)。

^② 菲斯泰尔·德·古朗士：《古代城市：对希腊罗马宗教、律法及其制度的研究》，第 186 页。

^③ 在希腊世界中，有几个城邦均尊同一神祇为城邦守护神（如雅典娜）的情况，但这并不意味着他们就能组成同一个城邦，当然，这也不意味着他们所崇拜的神祇是不一样的。事实上，诸神都是相同的诸神，所不同的只是各个城邦所强调的神性的不同方面，以及该神与城邦发生联系的方式与故事各不相同，而对于一些奥林匹斯主神，则在一些泛希腊的庆典上加以崇拜。

^④ 参见亚里士多德：《政治学》卷二、三，1260b23 - 1288b5。

^⑤ 亚里士多德说：“凡隔离而自外于城邦的人，（或是为世俗所鄙弃而无法获得人类社会组合的便利或因为高傲自满而鄙弃世俗的组合的人——他如果不是一只野兽，那就是一位神祇。”见《政治学》1253a26 - 29，第 9 页。

就在于他们虽拥有生存的物质手段和条件，却缺乏以“善德”为目的的生存目标，得不到神的庇佑，因而无法成为本质意义上的“人”。而无城邦，也正是他们“非人”的结果。因此，“人是城邦的动物”^①，这一概念正是亚里士多德对人（公民）之本质的限定，而非对人的生存环境的一般性描述。这表明，人的本质必然是在城邦中实现的。

亚里士多德进一步指出：“作为团体中的一员，公民之于城邦恰恰好象水手之于船舶，——各司其事的全船水手实际上齐心协力于一个共同的目的，即航行的安全。与此相似，公民们的职司虽然各有分别，而保证社会整体的安全恰好是大家一致的目的。”^②因此，在希腊城邦中，选举出来的官员与普通公民实际上并无不同。作为组成城邦的公民，他们都是沐浴神恩者，他们共同参政、议政，共同祭祀神祇，轮流管理城邦，人人都是有权者，“从某种意义上讲都是同类人。这种相同性是统一的基础。……后来又以更抽象的方式被定义为‘平等人’，”^③可见，他们不存在着近代极权国家中官吏与平民的区别——即有权与无权的区别。

为了保证船舶（城邦）的安全和有序，水手（即公民）的数量还必须是有限的^④。对古代希腊城邦限制公民数量的作法，现代的学者多从经济学的角度加以解说，他们认为主要是由于城邦的土地有限，不足以养活更多的人口，因而也就决定了对城邦公民数目的限定。然而，我们却进一步发现，城邦之所以土地有限，又要求

①中译本将此句译为“人是政治的动物”，而根据希腊文原文（ὁ ἀνθρώπος φύσει πολιτικὸν ζῷον），应译“人是城邦的动物”为宜，见《政治学》1253a4，第7页。

②亚里士多德：《政治学》1276b24-29，第120页。

③韦尔南：《希腊思想的起源》，第47页。

④柏拉图与亚里士多德在论述理想城邦的规模时，都认为公民的数量应该是有限而恒定的。柏拉图将一个城邦所应拥有公民的数目定在5040人（柏拉图：《法律篇》Plato Laws，第737段）；亚里士多德则认为公民数目关系到城邦之美（参见亚里士多德：《政治学》1326a33-1326b26，第352-356页）。

自治自给。是为了最大程度地保证公民能获得一种优良的生活。固然这从经济方面的考虑，但同时更有另外的一层深意：若土地被无限分割，公民则不能够养家糊口；若土地过大，公民又必将忙于耕种及管理，他们就没有充分闲暇的时间来投身于公共活动。而公民人数过多，则会使城邦一些全民性的重要的祭祀神祇的仪式、节庆、赛会、表演等无法进行。

通过以上的讨论，我们可以看出，城邦并非只是一个地域性的概念，公民也不是在一个地域范围内所有人的简单集合。只有当一个公共领域形成时，城邦——在希腊人的心目中——才成为一个理想的空问，成为人之为人的家园。因此，公民与城邦是融为一体的。离开了城邦，也就是失去了生活的支点。公民团体就是由共同信仰者所组成的团体。而神的允诺、仪式的举行则为城邦的存在提供了合法性及神圣性的依据。

“城邦”“公共领域”“公民”“公民团体”等概念的形成及其在实际中的运用，标志着希腊城邦时代的到来。这些概念并不见于我国的古代社会，也不见于那些早于或与古代希腊同时期的其他东方国家，它们只为希腊古典文明所特有。这是希腊古典文明各个方面得以展开的根据所在，也是我们理解希腊精神的根本出发点。

二、神圣空间的设定

以上，我们在考察希腊的城邦以及公民团体时指出，公民们为其共同崇拜的神祇所举行的仪式赋予了城邦存在以合法性及神圣性，并为“优良生活”的获致提供了神佑的保证。但仪式的展开还需要一个特定的空间，于是，圣地便充当了神圣空间这样的角色。

1. 神圣的象征

所谓圣地(The Sanctuary)，在古希腊人的概念里，就是一块与

不圣洁物相隔绝、专门划分出来供奉给神或英雄的土地^①。作为举行重要祭仪的地方，圣地必是那些有着独特风貌、并曾显露神迹的地方。^② 例如，在德尔斐(Delphi)的阿波罗圣地有一道岩石裂缝，从中不时腾起阵阵神秘的瘴气，德尔斐的女巫正是在吸入这种气体后开始传达神谕的；厄琉西斯(Eleusis)圣地中心有一块硕大无朋的巨石。这些地理特征，在古代希腊人的眼里，是神圣力量显示自身的特殊标志。这种地方还与某个神话传说相联系，并早在远古时期就已成为人们朝圣和祭祀的中心。克里特岛上的宙斯圣地，就因传说宙斯诞生于伊达山洞之中而闻名，并吸引了众多的信徒，他们不畏道路艰辛来此举行祭拜仪式。尽管经过了时代的变迁，岁月的侵蚀，天灾人祸的毁损，人们神祇观念的变化，希腊人并没有轻易放弃这些地方。因为圣地的神圣性并非仅仅来自它的自然地理特征。人们在此举行各种仪式活动，是因为某种神圣的或超自然的力量曾在此曾示过自己，从而使此地也具有了神力。^③ 因此，作为神圣的空间，这些大大小小的圣地一直起着宗教活动中心的作用。

圣地的设定表明在希腊人的头脑中已有了“神圣”与“世俗”的区别。因此，在圣地中，某些世俗的行为会被视为亵渎神明而遭禁止，如规定圣地不能被死亡、出生或者性行为所玷污。

神圣之地必有其神圣的象征。除了奇特的自然风貌以外，许多圣地还被石块砌成的围墙，以示与凡俗之地相隔离，或是以刻有

^① *τέμενος* 一词在荷马史诗中，主要是指王公贵族的领地。古风时代后期起用以专门表示诸神的领地。参见黄洋：《古代希腊土地制度研究》，第 19 页。

^② 柏拉图说：某些地方，由于怪风、炎热、水或物产特点，对它的居民有奇怪的影响。这些因素不仅影响他们身体的善与恶，也对他们的灵魂产生同样的影响。这些地方胜于别处恰恰在于那里存在着神迹，神灵们有他们自己确定的地方，那些地方的奇异特点对他们是适宜的。柏拉图：《法律篇》，第 750 段。

^③ 参见 [美]斯特伦：《人与神——宗教生活的理解》，金泽、何其敏译，上海人民出版社，1991 年，第 90-91 页。

铭文的界石标出界线。

某一类树木更是被作为圣地的特殊标志，荷马曾在史诗中多处提到各种圣树。这些圣地中的圣树并不因其有美化环境的作用著称，也不因那被色诺芬所提及的实用价值才被人们所重视^①，而是作为圣地标志的圣树还象征着世代的延续。城邦时代，圣树对于城邦来说仍然十分重要，最神奇的要数雅典娜神庙前的橄榄树了。据传说，橄榄树是雅典娜女神在确立其为雅典城邦守护神的地位时种下的。在希波战争中被波斯人连同神殿一同烧毁，“但是在它被烧掉的第二天，当着奉国王之命奉献牺牲的雅典人到神殿去的时候，他们看到从残留的树干上长出来了大约有一佩厄斯长的嫩枝”^②。此时，橄榄树不仅是作为雅典卫城——这一神圣空间的标志，在雅典人的眼里，它的重新发芽更成为城邦不灭的象征。

此外，由于在圣地举行的各种重要仪式都有对仪式参与者及奉献给神灵的牺牲进行净化（也即圣化）的要求。所以，许多圣地都拥用自己专门的水井、山泉、溪流等纯净的水源。因此，洁净的水源也成为圣地的重要标志之一。

祭坛（*altar*）作为圣地上最基本而又必不可少的建筑，其重要性则远胜于界石、树木和山泉。祭坛通常由砖、石砌成，周围雕有涡旋状的纹路，在其上面铺有两块金属板，这便是祭火燃烧之处。一些大型的祭坛旁还修有供祭司登踏的台阶。一般在圣地入口处都有一条通道直通到祭坛前。^③

祭坛一般都是在举行第一次献祭仪式时建立起来的，这一行

^① 色诺芬说，“在圣区之内有草地和青山，适于养猪、羊、畜、马。连带人前来参加节日活动的牲畜也可以饱餐一通。紧围着庙宇的是人造林、生产各种应季的水果”。参见《长征记》，崔金茂译，商务印书馆，1985年，第121-122页。

^② 希罗多德：《历史》Ⅷ55，王以铸译，商务印书馆，1959年，第580页。

^③ 瓦尔特·伯克特《古风与古典时期的希腊宗教》，第87页。

为在神话传说中它是由某一个英雄，或者某一个远古时代的国王来完成的。祭坛一经建立，便被确定下来，任何改变都被视为可能给圣地带来某种影响。而在城邦中，没有什么比祭坛更为神圣之物了。在举行献祭仪式时，人们环祭坛而立，祭司则将肢解后奉献给神的牺牲放在祭坛上烧烤，并洒上葡萄酒，以使火焰腾起，将所献之物直送天宇。坛火由专人照看，昼夜燃烧，永不熄灭。到海外殖民、创立新邦的人也必须携带山母邦祭坛上采来的火种。祭坛的建立、坛火的点燃，就成为一个新的城邦创立的标志，祭坛、坛火等也成了城邦象征性中心。

2. 神庙文化

作为神人交往的神圣空间，许多圣地都是按照古代传统确定下来的，不能轻易变动。它们在建立之初，均为天然场所。如我们在上一章中所提及的洞穴祭所、山顶祭所、大树祭所等等。而且，几乎所有的祭祀都是在露天举行的（克里特岛上的宫廷祭祀除外）。到了公元前 8 世纪左右，随着城邦时代的到来，人们开始在圣地建造神庙（temple）。不过这并不意味着对神的崇拜仪式从此就在室内举行了，大多数的祭祀活动仍是围绕建于神庙前广场上的祭坛进行的。因为古代希腊人认为神庙是神圣不容褻渎之地，凡人的足迹不可轻易踏入。故神庙并不是举行集体崇拜的地方，而只是神的居所，是安放神像的地方。

为什么古代希腊的神庙会大量出现于公元前 8 世纪？有学者认为，神庙作为城邦公共事业中的一项，是一个国家真正产生的重要标志^①。事实上确实如此。在城邦时代，神被视作城邦和最高庇护者，神的居所——神庙也就不仅仅是一种宗教建筑，而且也是

^① J·考得斯特林：《希腊神庙：为什么以及在哪里？》（J. N. Coldstream, *Greek temples: why and where?*），载于[英]J·穆尔和 P·伊斯特林主编：《希腊宗教与社会》（J. Muir & P. Easterling, *Greek Religion and Society*），剑桥，1985年，第 68 页。

城邦的标志，是国家意识的体现。神庙越多越豪华，则表明国家愈强盛愈蒙神宠，也就愈能增强公民的爱国心和自豪感。因此，神庙建设就成为城邦全体公民共同关心的事业。神庙在早期城邦的形成和领土的划分上也确实起到了关键性的作用。那时神庙大都处于城邦的边界上，在这些地方定期举行的崇拜活动有两个目的：一是对神庙附近的地区提出领土要求，以神的名义接收土地；二是将更多的土地划为已有，至少是保持以城市为中心的城邦^①。神庙的出现是城邦形成过程中的一个必要部分。

城邦形成后，由于对城邦守护神的崇拜，希腊人逐渐将神庙移至城邦的中心或最高处。除了一些古老的圣地外，许多城邦还在市政广场（*agora*）上建起了神庙。希腊神庙建设发展较快，公元前 7 世纪大约有三十九座，到公元前 6 世纪已有八十八座，以雅典为例，神庙的建设有两个主要的时期：第一个高潮兴起于庇西特拉图当政时期^②。亚里士多德认为，僭主装饰与改善城市是为了将自己打扮成城邦公共利益的监护人，而不像一个专制的主宰。他装出认真服侍诸神的样子，以表明他是一个敬神灵蒙神恩的人。人们感到他是得到诸神保佑的，也就不会反对他了^③。应该说庇西特拉图是一个懂得如何争取民心的统治者，而取得政权以后，他也确有感谢神恩之意，并以此扩大雅典在希腊世界中的影响。

第二个高潮在希波战争（公元前 492 - 公元前 449 年）后，雅典民主政治的最盛期。希腊在战争中的胜利被视为是诸神保佑的结果。然而，萨拉米斯（*Salamis*）海战期间，波斯人曾洗劫雅典城，诸

① 德·波黎格纳克：《早期国家与英雄崇拜》（*De Polignac, Early States and Hero Cults*），载于《希腊研究杂志》（*Journal of Hellenic Studies*），1988 年，第 180 页。

② 有关这一时期雅典神庙建设的具体情况可参见：罗伯特·帕克：《雅典宗教史》（*Robert Parker, Athenian Religion: A History*），第 66 - 71 页。

③ 亚里士多德：《政治学》1315a37 - 42，第 298 页。

神的庙宇多毁于战火。因此，在雅典重建家园、修复神庙的工作便成了当务之急。而且，雅典在希波战争中起了主要的作用，战后跃居爱琴海霸主，提洛同盟的金库于公元前 454 年迁至雅典，各邦的捐款实际上已变成向雅典缴纳的贡金。这样，大兴土木也就有了充足的财力作为后盾。此时，民主政体已在雅典国内巩固起来，民众感谢神恩，宗教热情高涨。于是，伯里克利（Pericles）便招集了一批杰出的建筑师、艺术家，开始重建卫城的宏伟工程。“雅典的神庙是这个国家复兴的最亲切的象征，在这些神庙的重建工作中，伯里克利的雅典比 1918 年以后的法国表现出卓越得多的生命力。当法国人动手重建那座被破坏了的兰斯大教堂外部的时候，他们是怀着虔诚的心情把每一尊碎像、每一方断石都照原样恢复起来的。可是当雅典人看见他们的众神大庙全被大火焚毁的时候，他们却撇开这一处，而在另一处新址建筑了帕特嫩神庙”^①。

伯里克利去世后，神庙建设仍在进行，即使在伯罗奔尼撒战争期间也未中断。公元前 427 年竣工的胜利女神庙就是为了激励斗志，祈求胜利而建的。厄瑞克透斯神庙（Erechtheon）自公元前 421 年开始营建，到公元前 405 年战争结果前夕才告竣工。卫城作为雅典城邦宗教活动的中心，每逢节庆，公民们便列队上山，从事祭神庆祝活动。而卫城的神庙建设既体现了完美的古典艺术，又显示了雅典公民的国家意识。

由于神庙是公民集会的场所，许多重大决策都是在祭坛与神像前作出的，神庙实际上成了城邦公共权力崇拜的象征。在战争中毁掉一座城市并不意味着一个城邦的灭亡。只有当神庙，特别是城邦守护神的神庙被夷为平地时，城邦的公民才会真正有亡国的切肤之痛。而希腊移民在踏上一块新的土地时，所做的第一件事就是为他们所崇拜的神灵建造庙宇，建立祭坛，然后才着手修建

^①汤因比：《历史研究》，第 137 页。

住宅、安排生活、组织政府。在希罗多德、修昔底德及阿里安等人的著述中，对这种情形的描写曾多次出现过。

城邦时代，希腊世界中最著名的神庙主要有：公元前 6 世纪，以弗所(Ephesus)的第一个阿耳忒弥斯神庙(Temple of Artemis)和萨摩斯(Samos)的第三个赫拉神庙(Temple of Hera)；公元前 5 世纪，雅典的帕特嫩神庙(Temple of Parthenon)和奥林匹斯的宙斯神庙(Temple of Zeus)；公元前 4 世纪，德尔斐的阿波罗神庙(Temple of Apollo)等等。这些神庙不仅体现了希腊建筑的最高成就，而且，它们与圣地的其他建筑及自然环境相互呼应，和谐一致，更显示出圣地的庄严美丽。最具特色的是德尔斐的阿波罗神庙，它因循地势修建了曲折的通道，沿途布满了许多小型的建筑物，组成一幅幅富有变化又构图完整的画面。整个神庙则显得敞亮、明快、富有节奏感，与周围的自然风物融成了一个和谐的整体。神庙外的柱廊建筑消除了封闭的墙而所造成的沉闷之感，这使得它与大自然相互渗透，既严谨地体现了一丝不苟的理性精神，又追求一种和谐之美。

与神庙建设几乎同步发展的是希腊的神像雕塑。希腊人自己认为最早的神祇崇拜是没有偶像的^①。事实上，在克里特、迈锡尼时期，对宙斯、波塞冬等神的崇拜确实是不设神像的，考古学已为我们证实了这一点。

然而，随着神人同形同性的观念逐渐被人们所接受后，为神雕像的可能性也就具备了。而当对奥林匹斯主神的祭祀成为各城邦的主要祭祀活动之后，它们便纷纷拥有了自己独立的神庙，这也就为神像的安置提供了场所。不过，公元前 7 世纪中叶之前的雕像都比较小，且多为木制。到了公元前 650 年前后才开始出现与人

^①斯特拉博：《地理志》(Strabo, *Geography*)，第十六章，第 760 段，H·詹尼斯英译，载于《罗伊布古典丛书》(The Loeb Classical Library)，1974 年。

等高或超高的大型雕像和浮雕^①，这意味着真正的希腊雕刻时代的到来。

古代希腊人在雕刻方面，先是模仿，经过一两百年的自我探索之后，逐渐地形成了希腊雕刻中所独有的那种庄严沉静、优雅健美的风格，即所谓的“高贵的单纯，静穆的伟大”。这用于表现希腊诸神虽与凡人同形同性，却比凡人更加高大俊美、长生不死的特性真是再适当不过的了^②。到了公元前 5 世纪，希腊人的神像雕刻达到了顶峰，出现了一批极品。如帕特嫩神庙中的处女雅典娜神像、奥林匹斯的宙斯神像、克里多斯的阿佛罗蒂忒等等。

因为希腊人的各种重要活动，从政治活动、司法判决、战争媾和到节日庆典、竞技比赛、戏剧表演等活动大都是在神像前举行的。神像的大量出现，便使之成为了希腊城邦时代诸多公共活动的历史见证。

圣地上的圣物、祭坛、神庙、神像等共同支撑起了一个神圣的空间，成为公民仪式活动的场所。希腊神庙建筑作为一种集体情感的表达场所，在这一神圣空间里所举行的公共祭祀活动中，任何人的任何渎神行为，均被视为是对城邦的不忠诚。因为这是可能触发神灵给城邦带来灾祸的。因此，是严格禁止的。若万一有所冒犯，必举行涤罪仪式，奉献牺牲，以乞求神灵的原谅和宽恕。犯有渎神罪的人被视为不洁者，将被剥夺其公民权，并逐出圣地。而对其他城邦圣地的尊重，也成为希腊世界中一条公认的律法。因为神是同样的神，而圣地是与神或无限力量相联结的地点，从而具

^①希腊人用于神像雕刻的材料主要是石头、青铜、陶土、黄金和象牙等。在这大量的雕刻作品中，时至今日，木制作品因希腊的气候湿润已腐朽，黄金与象牙制品则因价值贵重遭窃而荡然无存，青铜的作品则多遭熔铸的厄运，如今仅有石制雕像得以幸存。见[英]吉塞拉·毕克特：《希腊艺术手册》，李本正、范景中译，中国美术学院出版社，1992年，第4-5页。

^② 韦尔南说，这些“立在神庙里用来表现神的大型祭祀雕像，在城邦的注视下成为一种景观，一种‘关于神的教育’”。见《希腊思想的起源》，第42页。

有神圣的品性。这种“神圣的品性”是普遍而永存的。若人们不想冒犯诸神，就该对任何圣地都保持尊重。

为此，神圣空间的设定使得希腊宗教能以一种神圣秩序来确保城邦的社会秩序。

三、正统仪式的确立

在希腊城邦中，公共领域的出现、公民团体的形成、神圣空间的设定，为一切公共祭祀活动的展开提供了现实的舞台。然而，要使这种公共仪式活动成为一种正统仪式，还需要一种公众所认可的信仰作为其观念的基础，以及官方所采取的某种措施作为其实际的保障。

1. 奥林匹斯主神

希腊人的宗教是典型的多神教，“泛神”的世界观，使希腊人感到神性存在于宇宙之中，并充满宇宙。每一座山、第一条河，都有一个神在主宰；每个季节、每项与人们日常生活有关的事都有一个神在保佑着。这些多神教的信仰者们并不是在诸神中择其一而敬之，而是对所有的神都给予崇拜和信仰。若是忽视了其中任何一位，就意味着对当时人们某种经验的否定。因此，在希腊，地域性崇拜与泛希腊崇拜是并行不悖且彼此融合的。不过，不可否认的是，从荷马时代开始，随着希腊世界政治、经济、文化的发展变化，统一的希腊民族的观念开始形成。与此同步，希腊各地的远古宗教成分渐渐融合，发展为新的宗教形式。居住在奥林匹斯山上的诸神逐渐成为人们崇拜的主要对象（在此过程中，荷马功不可没）。特别是到了城邦时代，祭祀奥林匹斯诸神的仪式多山城邦主办、或由地区组织。由此，这些仪式就具有了官方正统仪式的身份，而奥林匹斯宗教也就成为了希腊世界的正统宗教。

在希腊人的心目中，奥林匹斯诸神实际上就是一个居住在奥林匹斯山上的“神圣家族”。众神之王宙斯（*Zeus*）和天后赫拉

(Hera)充当父母的角色,海神波塞冬(Poseidon)和谷物女神德墨忒尔(Demeter)是他们的弟妹,太阳神阿波罗(Apollo)与工匠神赫淮斯托斯(Hephaestus)是他们的儿子,智慧女神雅典娜(Athena)和狩猎女神阿耳忒弥斯(Artemis)则是他们的女儿。此外,还有战神阿瑞斯(Ares)、信使赫尔墨斯(Hermes)、爱神阿佛罗蒂忒(Aphrodite)和酒神狄奥尼索斯(Dionysus)。他们虽然都不是宙斯的直系亲属,而且在阿佛罗蒂忒和狄奥尼索斯身上更带有十分明显的东方色彩。然而,他们还是被接纳进了奥林匹斯神系——这个神的大家族。除了上述的 12 位主要神祇之外,还有许多其他神灵,有的上生上长,有的来自外域,有古老的神祇,也有新生的神灵。实际上,希腊宗教对于外来神灵的开放性从来就没有中断过,这也正是多神教的一个显著特征。

在希腊的万神殿中,奥林匹斯十二位主神不仅是人们信仰、崇拜的主要对象,他们所象征的正义、光明、智慧、勇敢、美丽等品格也正是希腊人的社会理想、人生追求的反映。且这也就是贯穿整个希腊城邦时代,并为后人所极力赞美、推崇的所谓“希腊精神”。

西方学者认为,“十二位神”的提法最早见于小亚细亚的爱奥尼亚地区(Ionia)^①,后为希腊人所接受,用于称呼在他们生活中最重要的十二位神祇^②。在希腊典籍中多处提到希腊人祭祀“十二位神”。(οἱ δώδεκα θεοί or simply οἱ δώδεκα)希罗多德说:“当雅典人

① 参见 W·古特利:《希腊人和他们的神》(W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*),第 110-112 页;瓦尔特·伯克特《古风与古典时期的希腊宗教》,第 125 页。

② 在许多民族中(特别是在古代)“三”“七”“九”“十二”这些数字很多时候并不代表确切的数目,而是约指“大”或“多”。维柯指出:“在最初的亚述人、迦勒底人、腓尼基人和埃及人之中,神的数目也是十二个。”*因为数字体系由于极端抽象是各民族最后才掌握到的,……也就是这个缘故,最初的各民族都用‘十二’来代表一个很大的数字”(见《新科学》317、642,第 148-149,358-359 页)。在希腊人对十二位主神这个总的称呼中,具体的神灵在不同的时期有所变化,如酒神狄奥尼索斯就是取代灶神赫斯提亚(Hestia)的位置,成为十二位主神之一的。

正在向十二位神奉献牺牲的时候，普拉铁阿人来请求他们的庇护并且坐到祭坛的下面，这样就获得了雅典人的保护。”^① 修昔底德提到：“在雅典每年一任的执政官中，有僭主希比亚的儿子，……在他作执政官的那年中，他贡献了市场上十二神的祭坛和彼提昂的阿波罗祭坛。”^② 喜剧诗人阿里斯托芬在《骑士》中提到在希腊人的誓言中有“以十二神的名义起誓”（*By the Twelve!*）这种方式开头的习惯；著名的诗人品达（*Pindar*）在《奥林匹斯颂歌》中说：“在奥林匹斯有十二位神的祭坛，由六个祭坛组成，每一座祭坛奉献给一对神祇”^③。柏拉图也在《法律篇》中提出，应将一年中每个月的名称与十二位神的名字和连，以便更好地祭祀神灵^④。

限于篇幅，我们不可能将这十二位主神的来龙去脉逐一详述^⑤，但相信凡读过希腊神话的人，都不会忘记这十二位神祇鲜明的个性及其特征：威力无穷的宙斯是正义和法律的象征，赫拉保护合法的婚姻，波塞冬是航海人安全的保证，德墨忒尔赋予农作物以生命，阿波罗给世间带来光明和音乐，雅典娜教会人们智慧并给予他们保护，阿耳忒弥斯是弱小动物的保护者，阿瑞斯永远涌动着一股好战的激情，阿佛罗蒂忒则在人神之中催生着爱之情欲，赫耳墨斯是捷足的信使，狄奥尼索斯在醉意中寻求一种自由和释放。

诸神身上所体现出来的这些品格以及他们各自所拥有的特长，正是希腊人所向往和追求的。因为，对于古代希腊人来说，纯

① 希罗多德《历史》VII109，第 447 页。

② 修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，谢德风译，商务印书馆，1960 年，第 462 页。

③ 转引自 W·古特利：《希腊人和他们的神》（*W. K. C. Guthrie, The Greeks and Their Gods*），第 110 页。

④ 柏拉图：《法律篇》，第 828 段。

⑤ 参见 W·古特利：《希腊人和他们的神》（*W. K. C. Guthrie, The Greeks and Their Gods*），第 27 - 112 页；瓦尔特·伯克特《古风与古典时期的希腊宗教》，第 125 - 169 页；赫西俄德：《神谱》，张竹明、蒋平译，商务印书馆 1994 年；斯威布：《希腊的神话和传说》，楚图南译，人民文学出版社，1978 年。

粹的思想和精神是难以用语言来描述的。所以，他们创造出一个神的大家庭，将人们渴望的各种品德以及能力加诸于神，并赋予神以人形、人性，使他们能够通过具体的形象及活动为人们所感知、领会。于是，立于神庙之中、市政广场之上的神像便成为“一种关于神的教育”。那些关于神与神、神与人的神话故事就成为了解神的教材，而崇拜神灵的仪式活动则是人们靠近神的境界、感知神的存在、获得神的旨意的一种手段和方法。

希腊人是先将他们的梦想和希望寄托于神，然后又通过神话传说和崇拜活动去寻求神，从而找回那些梦想与希望。因此，希腊人的神灵观念正是希腊民族的精神与理想的体现。从这个意义上看，对当时整个希腊民族的精神世界而言，宗教比那产生于并主要局限于知识阶层的哲学更为深入人心，同时也具有更为重大的影响。

2. 城邦的守护神

对于古人来说，与神灵建立起某种联系，并由此向神灵乞求最大限度的帮助，是一件十分必须且重要的事情。因为“在古代人看来，神圣者是确实真实的东西。它是生命力与秩序的基础。……神圣者是一切人类活动的背景并具有极其深刻蕴意”^①。

在古代希腊，由于城邦利益与公民个人利益不可分割，公民团体以城邦的名义与某位神灵建立起一种特别亲密的关系就成为希腊各邦的头等大事。于是，一些神灵便被赋予了这个或那个城邦的“守护神”(protecting deity)的角色^②。

^① D·L·卡莫迪：《妇女与世界宗教》，第 13—14 页。

^② 古希腊人对城邦守护神的信仰究竟起于何时？是否与城邦同时出现？其产生的过程是怎样的？被尊为守护神的神祇是如何发挥其作用，履行其职责的？对于这些问题，我们不能找到十分详细可靠的资料来加以说明。然而“城邦守护神”这一观念在古希腊人心口中的熟悉程度，就如同“龙”的观念在中国人心口中的熟悉程度一样，都是长期文化传承的结果，但又同样难以对其历史发展的线索作出清晰的叙述。

城邦守护神在希腊人心目中的地位极高。每个城邦都在中心地区或最高的地方修建神庙祭祀其守护神灵，这种崇拜带有官方祭祀的性质。事实上，对城邦守护神的信仰，在希腊城邦的产生、发展及繁荣的整个过程中一直起着一种积极的精神纽带之作用。由于古代人们的社会理想与今人不同，驱使他们为之努力、为之奋斗的主要是血缘因素和宗教精神，对他们而言，宗教情感与爱国热情常常是难以区分的。在古希腊，几乎每个公民都将个人的志向与城邦的命运紧密地联系在一起，把报效城邦当作是最大的荣幸。每个希腊人远行归来，都要向城邦致敬，这并非一种诗意的表达，也不仅仅因为重新看到熟悉的故乡而感到高兴。在他们的心目中，神灵与城邦是一体的，由此，城邦也就变得神圣了^①。

在希腊，充当城邦守护神的神祇基本上均出自奥林匹斯神系，其中尤以雅典娜、阿波罗、宙斯、赫拉、波塞冬等几位大神为首选。以雅典娜为例，她不仅是一位能给予向她呼求帮助的人惠及庇佑的神祇，更是以雅典城邦守护神的身份而倍受人们尊敬。由于她与雅典城邦的联系十分紧密^②，以至她时常以“统治雅典的雅典娜”（‘Ἀθήνη’ Ἀθηνῶν μεθεούσα, *Athena who rules over Athens*）这样的形象出现^③。作为雅典的守护神，据神话传说，她是在与海神波塞冬的斗争中通过亲手植下一株能为雅典带来和平、幸福与财富的橄

^①在残存的米南德喜剧片断中有这样的诗句：“你好，我亲爱的土地，多年之后重见，我要拥抱你。当我望见我的家乡的时候，一切地方我都不看重，只看重这地方，因为在我看来哺育我的地方是神圣的。”参见《古希腊抒情诗选》，水建馥译，人民文学出版社，1998年，第257页。

^②雅典娜的名字与雅典城的名字词根相同，但究竟是城市以女神的名字来命名，还是女神以城市来命名，这是古往今来人们一直争论不休的问题之一，至今尚无定论。

^③J·戴维森：《宗教与国家》（*J. K. Davies, Religion and States*）载于《剑桥古代史》（*The Cambridge Ancient History*），剑桥，1982年第二版，第377页。

榄树而最终获得这一头衔的^①。她还在审判阿伽门农之子俄瑞斯忒斯(Orestes)的案件中投了关键的一票^②,并由此为开端,以雅典城市创建者的身份首次为雅典立法^③。自此,雅典娜在雅典人的心目中获得了至尊的地位,人们在卫城的高地上为她修建神庙,每逢泛雅典娜节,公民们便列队上山,举行盛大的祭祀仪式,为其奉献丰盛的祭品。在希波战争中,雅典娜神殿旁的橄榄树毁而复生的传说成为雅典娜对雅典的保护依然存在的标志,是城邦得以继续存在的象征。战后,雅典的胜利更足被视为诸神特别是雅典娜保佑的结果。这使得人们的爱国热情与宗教激情交织在一起,他们怀着虔诚的心情在卫城上重新为雅典娜修建了宏伟富丽的帕特媵神庙(始建于公元前447年,完成于公元前438年),以感谢神恩。雅典人每年还要举行纪念雅典娜女神的雅典统一节(Synoikia),费用由城邦承担,此节庆由忒修斯时代开始,至修昔底德时一直盛行不衰^④。

由于雅典娜在希腊世界中受到普遍的崇拜,因而以她为城邦守护神的不只是雅典一邦,一些雅典的邻邦也以其为守护神。此外,在希波战争爆发前,雅典娜所种下的橄榄树就被希腊人认为是具有

①传说波塞冬曾与雅典娜争夺雅典,波塞冬牵出一匹战马,雅典娜则拿出一枝象征和平的橄榄枝,雅典人选择了橄榄枝,并奉雅典娜为守护神。希罗多德对此亦有记载,“神殿里有橄榄枝和一池海水,依照雅典人的传说,它们是波塞冬和雅典娜在争夺土地时放置在那里作证的”见《历史》Ⅷ55,第580页。

②据传说,希腊人的统帅阿伽门农在特洛伊十年征战,凯旋归来之日,被其妻克吕泰涅斯特拉(Clytaemnestra)和其情人埃癸斯托斯(Aegisthus)所谋杀,其子俄瑞斯忒斯为父报仇,杀死了母亲和奸夫。为此,他受到了古老的复仇女神厄里倪厄斯(Eumenides)的追赶,后为雅典娜所救,并宣告其无罪。

③斯威布:《希腊的神话和传说》,第626页。这一神话传说是否暗示了对守护神的崇拜实际上早于城邦的建立,或城邦守护神只是某一地区守护神或某一城市守护神在城邦时代的延续?对于这样的一种可能性,我们目前缺乏进一步实证的材料。

④修昔底德说:“直到今天,雅典人为了纪念雅典娜女神而由公帑项下开支,以举行雅典统一节,这是以提秀斯(忒修斯)开始的”见《伯罗奔尼撒战争史》,第118页;普鲁塔克:《忒修斯传》124,载《希腊罗马名人传》(上),第25页。

十分神奇的力量,它可使贫瘠的土地生长出谷物、果实。因此,就有一些城邦来雅典求取圣树,雕成神像^①,进而尊雅典娜为守护神。

在奥林匹斯神系中,雅典娜并非唯一获得“城邦守护神”这一殊荣的神祇,如前面提及的,宙斯、赫拉、波塞冬等奥林匹斯主神也分别被不同的城邦尊为守护神。虽然,希腊各邦以不同的神祇为其守护神,但这并不妨碍希腊人在崇拜自己城邦守护神的同时祭祀其他的神灵(包括其他城邦的守护神)。希腊人的这种开放的神灵观念,是由其多神教的特点所决定的。

3. 正统仪式

现在,我们可以说,在希腊城邦时代,所谓的正统仪式,就是由城邦主办、认可,或者由地区组织的公共祭祀活动。这些仪式在人们观念中的正统性是随着奥林匹斯主神地位的确立以及城邦守护神信仰的形成而产生的。此外,这种正统性还具体表现为以下的三个方面:

首先,城邦正统仪式一般由国家官员主持,神庙的祭司参与其中。以雅典为例,古典时代,专门负责公共祭祀活动的官员主要有三类:

第一类,最高宗教长官巴赛勒斯(*βασιλεύς*)。他原是远古时代的王,兼领祭祀和军政。城邦制度建立以后,王权衰落,但仍保留巴赛勒斯为某些祭礼的主祭^②。在雅典,巴赛勒斯作为执政官团中负责处理宗教事务的王者执政官(*the King - Archon*),仅次于首席执政官(*the Archon Eponymous*)。其职责主要是主持重大的国家宗教庆典,如狄奥尼索斯酒神节等,以及一切有火炬接力竞走比赛的庆节和祭祖典礼^③。

① 希罗多德:《历史》Ⅷ2,第380-381页。

② 参见亚里士多德:《政治学》1285b10-15,第160-161页。

③ 亚里士多德:《雅典政制》LVII2-3,第61页。

第二类,负责祭祀的官员有“赎罪监”和“常年祭司”。他们都是由雅典公民大会抽签产生的。“民众会又以抽签选举十个祭祀官员,称为赎罪监,他们奉献神谕所规定的祭祀,与占卜者一起,在需要征兆时,等待着征兆出现。公民大会另选十人,谓之常年祭司,他们进行某些祭祀活动,并管理所有的四周年节^①,唯泛雅典娜节除外”^②。

第三类,负责阐释宗教仪礼习俗的官员称“阐释者”(ἐξήγηται;)他们不是祭司,并不服务于某一具体的神灵,而是对人们如何正确地履行某种宗教仪式给予权威性的指点。由于希腊宗教仪式庞杂,一个人从生到死,都需要履行某些仪式,因而经常需要向阐释者们求教。同时他们也接受国家有关宗教事务的法律咨询,世俗法庭对宗教案件量刑时也常向他们请教。

除了专职的宗教官员外,参与仪式主持的就是各神庙的祭司(ιερείς),他们各自专门何奉某一位神祇,负责各自神庙的具体仪式。在古代希腊,祭司也是国家公职人员,并没有形成一个独立的、垄断宗教人权的祭司集团。只要是公民,均可通过选举充当祭司,或由某些家族世袭担任。

其次,城邦正统仪式所需要的一切费用均由国家财政承担。同时,祭神的器皿、奉献给神灵的各种物品、金钱也被视为国家财产。伯罗奔尼撒战争前夕,伯里克利在谈到雅典的资金来源时说:“赛会游行与竞技时所用的祭神器皿均可征用。而‘别的神庙中所储存的金钱,于必要时也可以取来用,到了极窘迫的时候,就是雅典娜女神像身上的黄金片也可以利用,这个女神像上,……有纯金四十塔连特,那都是可以取下来的’”^③。同时,他也许诺,若真的迫

^①四周年节,即每四年或六年举行的一次祭神大典。

^②亚里士多德:《雅典政制》,第 5 页。

^③修昔底德:《伯罗奔尼撒战争史》,第 115 页。

不得已动用了此项黄金，事后会以同量或加倍的黄金偿还女神^①。

再次，为了使公民在公共的宗教活动中的行为有所依循，希腊各邦纷纷制定宗教律法，称为“圣法”(the Sacred Law)。这些法规既是宗教活动中的祭礼规范，又是人们在公共活动中的行为准则。它们被视为神灵所创，或来自神启。实际上，宗教礼法最初来自祖先的传统，这种未正式以文字形式出现的法称为未成文法。如雅典，早在梭伦立法时，就有民法与圣法之分，并分别刻石示众。但这只涉及一般的宗教律法，一些具体的宗教规范仍然是未成文的习惯法，其解释权掌握在阐释者或世袭垄断某一崇拜仪式的家族中。一般认为，在公共场合下违犯宗教律法的行为，严重的会给城邦全体公民带来灾祸，所以，人们对此极为重视。当事者必须受到相应的惩罚，方能平息神怒，安抚民心。对触犯法规且供认不讳者，即使被赦免，在雅典，根据“伊索提米德斯法令”(Isotimides Decree)，他也不准再进入任何圣地，不准参与任何正统仪式，因为他是不洁者。而不洁是一种亵渎神的行为，是可能触动神怒，引发灾祸的根源。

除了由城邦主办或由城邦认可的公共祭祀活动可称为正统仪式外，那些由地区组织、在各个泛希腊的崇拜中心所举行的祭祀活动，也是正统仪式的重要组成部分。几个主要的泛希腊中心是德尔斐(Delphi)、奥林匹斯(Olympus)、厄琉西斯(Eleusis)等。这些地方在政治四分五裂的古代希腊成为各邦共同尊敬的中心，其仪式的正统性为整个希腊世界所共同认可。在这些泛希腊中心举行宗教庆典及相应的赛会时，即使是那些处于交战状态的希腊各邦，也会将冲突置于一旁，暂时休战，赶去参加神圣的宗教仪式和各种比赛。各城邦规定：阻止别人参加庆典者，剥夺其祭神的权力。由此

^①修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第 116 页。

伊索格拉底(Isokrates)说：“我们的泛希腊集会的创办者应当受到称赞，因为他们给我们传下这样一种习俗，使我们停战议和，化除现有的仇恨，聚集在同一个地方；使我们在共同祈祷、共同献祭的时候，想起彼此间的血族关系，感到在未来的时间里，我们会更加亲善。”^①

这些泛希腊的正统仪式体现了希腊民族的统一性。希罗多德的一段记载十分恰当地说明了这一点。在公元前 480—479 年间，正当希波战争的关键时刻，谣传雅典准备背弃希腊同盟，与波斯人单独媾和。斯巴达人闻说后，急派使团前往雅典，试图劝他们不要这样做。雅典人告诉斯巴达使者说，“甚至如果我们愿意这样做的时候，那也有许许多多有力的理由使我们不能这样做。首先和最主要的，是我们诸神的神像和神殿被烧掉和摧毁，因此我们必须尽力为他们复仇，哪里还能够和干出这样的一些勾当的人们缔结协定；其次是，全体希腊人在血缘和语言方面是有亲属关系的，我们的诸神的神殿和奉献牺牲的仪式是共通的，而我们的生活习惯也是相同的”。^② 显而易见，在希腊人看来，他们作为一个统一的民族的标志除了血缘和语言之外，紧接着就是祭祀仪式。也就是说，一种共同的宗教信仰及崇拜方式将希腊人与其他民族从根本上区分开来。这种统一性是在小邦林立、政体各异的希腊世界所特有的，而这两种类型的正统仪式正好体现了希腊宗教、乃至希腊文化中多样性之统一的特点。通过这两种正统仪式，希腊人一方面在自己的城邦中祭祀城邦守护神以增强自身的凝聚力。同时，又借助那些泛希腊的神祇以及为他们所举行的庆典活动将希腊各邦联结在一起。正是这种共同的信仰与共同的仪式，使得希腊人将“爱

^①伊索格拉底：《泛希腊集会辞》，载《希腊罗马散文选》，罗念生译，湖南人民出版社，1985年，第54页。

^②希罗多德：《历史》，卷144，第620—621页。

国主义”与“世界主义”的情感在心中融合起来,从而达到一种内心的和谐,这也是希腊人中庸思想产生的基础之一。

第三章 仪式与城邦社会（上）

在古代希腊,这个处处皆充满神性的世界里,任何人都想亲近神灵,祈神眷顾,都不是通过诵读教义、刻意苦修,而是通过对崇拜神灵的祭祀活动的具体参与和观看来达到的。正如一位学者指出:“希腊的虔诚,希腊的宗教,……都体现在仪式、节日、竞技、神谕和祭祀活动中。总之,它是关于神祇活动的具体实例,而不是抽象的信条。”^①于是,崇拜神灵的仪式活动就成为人们实实在在的日常工作。一个家庭就是一个最小的祭祀单位,每个城邦都有由城邦出面组织或认可的官方祭祀。而当希腊人作为一个民族出现时,他们就在泛希腊的节庆上祭祀同样的神灵。实际上,“每一个正式的社会集团同时也就是一个宗教的集团”^②。

一、仪式与节日庆典

古代希腊人为了表示对神的崇拜和尊敬,产生了许许多多的宗教节日庆典^③。古典时期,全希腊的宗教节日多得惊人,据统计,已知的就已超过三百个,分布在希腊全境 250 个地方,分别祭祀 400 个以上的神祇。例如,雅典一年有一百四十四四个宗教节日,

^① [英]M·芬尼主编:《希腊的遗产:一个新评价》(M.I. Finly, *The Legacy of Greece. A New Appraisal*),牛津,1981年,第4页。

^② 《牛津古代世界史》第二章,瓦尔特·伯克特《希腊宗教》(II, *Greek Religion*),第265页。

^③ 由于现存的资料大部分都是有关雅典城邦的,对其他几百个希腊城邦的节日庆典,我们知之甚少。就此而言,我们对古代希腊人节日庆典的了解仍是不完整的。

雅典人每年至少有一百二十天花在这些名目繁多的宗教节日上^①。如果按照柏拉图的理想设计，国家通过立法确定的节日数目应为三百六十五个，即“每天都有一个节日，以便至少每天都有一个行政长官代表城邦公民向某个神或半神献祭”^②。可见，希腊人并不是通过声明“相信神祇”这样的誓言，而是通过某些崇拜神灵的具体仪式来确立其宗教的。因此，举行祭神的仪式就成为赢得诸神宠幸所必须先决条件。在节日庆典中，这一点也不例外。事实上，作为集中体现希腊人虔诚敬神的重要场合——节日庆典就是由一连串崇拜神祇的仪式化活动所组成的。

在众多的节日庆典中，都有大规模的公众游行队伍、隆重的献祭仪式、精采纷呈的诗歌音乐及舞蹈场面和大型公宴等。这些节日在希腊各地及不同时期因祭祀不同的神祇而繁简不等，细节上也有所差异，但其基本结构却是大体相同的。然而，其中的游行队伍、舞蹈场面、祈祷献祭以及大型公宴等不仅是节日庆典所必备的程序，也几乎为所有的公共祭神仪式所共有，而且还与远古时代的祭仪程序有着许多承接与共通之处。而仪式的社会控制功能就是在不断重复这些几乎是固定不变的程序中得以实现的。

1. 游行队伍与舞蹈场面

盛大的游行队伍(*procession*)以及载歌载舞的场面是节日庆典中必不可少的，这也是希腊壁画、浮雕及瓶画中表现得最多的主题之一。

不过，在此之前的洁身、修饰也是不可忽略的。因为，对于古代希腊人而言，祭献神祇是一项神圣的活动，故在仪式开始前，都必须要有个净化(*purification*)的过程：所有参祭者均需沐浴更

^① 参见保罗·卡特勒译：《希腊的宗教节日》(Paul Cartledge, *The Greek Religious Festival*)，载于 J·穆尔和 P·伊斯特林主编：《希腊宗教与社会》(J. Muir & P. Easterling, *Greek Religion and Society*)，第 98-127 页。

^② 柏拉图：《法律篇》第 828 段。

衣、头戴花环、身着盛装，以示与日常生活的相区别。若需献祭动物牺牲，参祭的牲畜也应该是洁净的，而且还需对其加以某种程序的修饰，通常是以缎带缠绕，并将其特角上色镀金等。仪式前的这些准备活动以及其中种种的细微之处，亦处在仪式的要求之中，因而也可以称之为一种仪式性的活动。任何未经净化过程而举行的仪式都被视作“无效”的，甚至是有害的。而且，不洁像一种物质的东西一样，可引起传染，同时，由此亦可用另外的物质，如水、酒、牺牲之血将其清除。这样才可以保持圣域的洁净，维护仪式的神圣，同时这也是将本团体的人与外来者相区分的重要标志。

而对于一些严重的亵渎神行为，一般的净化是不够的，要举行专门的涤罪仪式，以消除罪孽，求得神灵的原谅与宽恕。这时的涤罪就不再是崇拜活动之前的准备工作，而是希腊宗教中很重要的一种仪式。在以后的章节中，我们将专门对之予以讨论。

如果说，仪式前对参予者及所献祭之牺牲所作的种种清洗、修饰等准备工作，作为一种仪式性的活动，已为我们渐渐拉开了节日庆典的序幕，那么，游行队伍所勾勒出的仪式空间则把公共地域与神圣秩序连在了一起。游行的队伍多由祭司或城邦官员带领，队列中有专门的持圣火者、持圣树枝者、持香炉者、持水瓶者等，多由纯洁美丽的少女担任。对于被选中者而言，这是一种荣誉。所以，拒绝一个少女担任这种职务，会被视作是对她家族的莫大侮辱^①。在一些庆典上，如泛雅典娜节的游行队伍中，还有类似于今天的仪仗队，由刚刚取得公民权的青年男子组成，他们携剑带盾，全副武装，或步行或骑马，威武庄严地缓缓而行。而大队的人们则携带着各种祭祀的用品尾随其后。若需奉献牺牲时，游行队伍还得将所献的牺牲一直护送至祭坛前。

与队伍相伴随的还有乐师。在宗教活动中，音乐时常并不只

^①参见修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第 463 页。

是作为伴奏、起到烘托气氛的作用,实际上,音乐本身也成为某种神奇的宗教力量,并对人们产生作用。与音乐密不可分的则是舞蹈。在希腊,没有一次节日庆典是没有舞蹈的^①。舞蹈者是本城邦或本团体的代表,一般有少女舞蹈团、男孩舞蹈团、妇女舞蹈团、战士舞蹈团等。在一些圣地,还有专门与之相配的舞蹈,如在得洛斯(Delos),有克勒拉舞(Crane Dance),等等。在希腊神话及艺术作品中,我们还时常看到对阿波罗、阿耳忒弥斯、狄奥尼索斯等神祇以及与他们相伴的精灵、仙女们加入舞蹈者中的描写。

显然,祭神活动中的舞蹈并非是出于审美的需要,也不是一种随意的娱乐方式,而是人们抒发其宗教情怀的形象表达。舞蹈者或是为了表示对神灵的敬意,或是在某种精神力量的支配下起舞,这时他的个人身份已不复存在,而只是作为人们渴望愉神、通神或使神灵显现的一种中介物。美国宗教史家斯特伦(F. J. Streng)指出:“在舞蹈仪式中,不仅舞蹈者发生了转变,而且作为观众的人由于被此种舞蹈所吸引,也加入到这种转变的行列之中。”^②

2. 祈祷与献祭

希腊人无论是在公共的节日庆典还是专门的祭神仪式中都须祈祷和献祭,这是两道最为基本、也是最为重要的程序,两者相互伴随,密不可分,可以说,几乎不存在无祈祷的献祭或无献祭的祈祷。

祈祷(εὐχῆ)是人们与某种超越于自身的神秘力量交往时,恳求能从那种力量处得到帮助的一种虔诚的语言表达方式。简言之,就是用言语道出自己的心愿,祈求神灵赐福于己,降祸于敌。

一般说来,希腊人的祈祷分为三个部分:首先是呼唤神灵。在

^① 参见 L·劳拉:《古代希腊的舞蹈》(L. B. Lawler, *The Dance in Ancient Greece*), 1964 年。

^② F. J. 斯特伦:《人与神——宗教生活的理解》,第 244 页。

多神的希腊,人们认为,举行崇拜活动时,若有某个神被忽视或遗忘了,就会招致他的报复,从希腊神话中我们看到了许多这样的例子。因此,无论在任何仪式中,希腊人都要向所有的神明献祭。祈祷时也是一样,他们通常是“向诸神祈祷”(θεοῖς εὐχεσθαι, δαίμονας ἱεῖσθαι, pray to the gods)。但在祭祀城邦守护神或为某件特定的事情时,则需向某个具体的、专门管理那方面事务的神祇祈祷。如雅典人向他们的城邦守护神雅典娜祈祷,诗人向司文艺的阿波罗和缪斯女神祈祷,猎人向女猎神阿耳忒弥斯祈祷,农夫向农神德墨忒尔祈祷,等等。这时,正确地称呼神的名字就是十分重要的,由此,才能引起神灵的注意,给予祈祷者庇护。不然的话,轻则祈祷无效,重则可能还会招致灾祸。因此,必须根据祈祷的目的,直接呼唤有关的神灵。其次是陈述理由。呼唤神灵之后,祈祷者便开始向神灵诉说自己平素是如何虔诚敬神,曾向神灵奉献过多少祭品、牺牲,建造了什么神庙,等等,以此作为进一步祈求神恩的根据和理由。祈祷的最后一个部分是发誓许愿。在诉说了种种愿望、恳求之后,祈祷者要庄严宣誓,并许诺以后将奉献更好的祭品、牺牲和神像,修建更为宏伟的神庙等以答谢神恩。而希腊人对自己许下的诺言一般也都遵行不违。

希腊人祈祷多取站立的姿势,跪拜的极少。若是向以宙斯为首居住在奥林匹斯山上的诸神发出吁求,祈祷者就将双臂高高举起,抬头仰望天空,仿佛注目于神的居所;若是向居住在海中的神灵祈求,则将双臂伸向大海;如向冥府神祇祷告,就俯身趋向大地;也可面向神像祷告。总之,没有什么固定不变的姿势,不像古代东方信徒在神前的那种惶恐,只求表现出对神的尊敬即可。

在城邦的公共祭祀活动中,都是由主持仪式的城邦官员或祭司代替所有的参加者高声地宣说他们的愿望,祈求神灵的保佑。这种在公祭时大声致祈祷词的方式充分地体现了圣域是一个向城邦全体公民开放的、非个人化的空间,这也正是正统仪式的特点之

在希腊人的祈祷中，经常有这样的语句：“如果我将公牛和山羊的脂肪焚烧以祭神灵，也请你们答应我的请求”，“雅典娜啊，泰勒斯诺斯(Telesionos) 在卫城供奉你的偶像，你可以在那里得到献祭，那么也就请你保佑他的生命和财产”，“雅典娜，莫拉德诺斯(Menandros) 献上祭品借以表示敬意，为回报这种敬意，宙斯的女儿，保佑他吧”^①。诸如此类，明确提到神与人之间的相互利益与责任的祈祷词，时常使后人误以为古希腊人信神并非是出自内心的热爱，而是有其功利的目的，他们与诸神是一种讨价还价式的交易关系。我们不否认希腊人的宗教目标是实际的、希求此岸幸福的。但是，对于古代希腊人而言，与神建立一种礼尚往来的关系并非纯粹是为了收买诸神，它的精神实质在于“使崇拜者感到 he 可以和神建立起盟约的、持续性的、双方面的关系”^②。由此，诸神便处于一种易于理解、能被接受的背景之中，而非高高在上，距人千里。

还需提及的是，在祭祀中，每当高潮来临时，希腊人总是高声呼喊或是发出某种尖叫声。这些词语的本初含义早已在历史的流变中湮灭不见了，或者是由于其隐秘的含义无人传承而不为后人所知。但人们仍保留了这种习俗，并确信这些词语带有某种神秘的功效，通过高声呼喊能得到某种特殊的体验。

祈祷过后，紧接着便是献祭。对希腊人而言，祭神的物品，最朴素的可以是素酒一杯，一般多供献果品、谷物、油脂、雕像和陶器等，最隆重的则是供献牺牲。牺牲中最高贵的是公牛，尤其是野公牛，最普通的是绵羊，其次是山羊和猪，最为廉价的是小猪。以家禽作为牺牲品也是常见的。

献祭的程序在希腊各地及不同时期繁简不等，但其基本的结

① 《牛津古代世界史》第二章，瓦尔特·伯克特《希腊宗教》，第 264 页。

② 《牛津古代世界史》第二章，瓦尔特·伯克特《希腊宗教》，第 265 页。

构却是清晰且同一的^①：当祭祀人群到达圣地时，人们用祭祀的篮子和水罐把祭祀地点所献之牺牲及献祭者圈围在一起，所有的参加者环祭坛而立，以示与不洁的东西相隔离。这种隔离表明圣域的建立。于是在这样的背景下进行的崇拜活动便成为在神圣空间里所举行的一场圣事，紧接下来的是将水依次浇洒在每个参祭者的手上，若要奉献牺牲，也需以水喷洒其头颅。这种反复净化圣化的行为，是献祭仪式中极为重要的一环，其中包含着某种机制的转换，也表明了在与神人的交往中，人们为寻求仪式效用的动力和来源所作的努力^②。若有动物献祭，在正式的宰杀前，先由祭司割下牺牲前额的一撮毛发，投入坛火^③。牺牲被宰杀后，心、肝等内脏会首先被放在祭坛上烧烤，在圈子最里面一层的参祭者得以立即品尝那些内脏，这是一种义务，同时也是特权的象征。其余不可食用的部分则献祭给神，牺牲的尾巴、膀胱及所有的腿骨被用脂肪包裹起来放在祭坛上焚烧，祭司将葡萄酒洒在上面，酒精使得火焰腾空而起，将所献祭之物直送天宇。

一旦内脏被分食完毕，实质性的欢宴便开始了。通常规定，所有的肉都必须当场吃掉，在圣地不能留下任何剩余物，也不能将之带走。这表明，作为牺牲的动物，经过一番仪式化的献祭，在山神享用后，遂转化为一种神圣之物，而具有了神的性质。人们通过将其食用，使得人与这神圣之物发生接触与联系，从而实现了神与

^①关于古希腊献祭仪式的程序可参见：荷马：《伊利亚特》和《奥德赛》；瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第 55 - 58 页；简·哈里森：《古代希腊的宗教》（Jane Ellen Harrison, *The Religion of Ancient Greece*）；约翰·古尔德：《对希腊宗教之理解》（John Gould *On making sense of Greek Religion*），保罗·卡特勒译：《希腊的宗教节日》，载于 J·穆尔和 P·伊斯特林主编：《希腊宗教与社会》，第 11 - 33, 98 - 103 页。

^② 参见[法]莱维-斯特劳斯：《结构人类学》第三部分《巫术与宗教》，谢维扬、俞宜孟译，上海译文出版社，1995 年。

^③以毛发祭献的习俗，在荷马史诗中已有记载，如《伊利亚特》XII 45，《奥德赛》IV 422 - 423。

人，神与物，人与人，人与物的种种结合。这种仪式化的结合突破了日常生活的现实，而使人置身于一个更为广阔的以信仰为背景的现实之中，于是，实存的世界与想象的世界通过仪式中的一系列象征性的活动而融合起来，变成了一个世界^①。这种与神圣者的合一和沟通，正是人类摆脱混乱、挫折、匮乏必经的方式之一，献祭仪式则使参予者象征性地实践了这样的方式。通过献祭，尘世之人获得了神灵的允诺，达到了与神沟通的目的^②。至此，整个献祭仪式便在人们分享美味中结束了。这种与神共享祭品的聚餐会，表达了人们希图与“他者”(others)——那不可知的神圣相结合的内在渴望。正如罗伯逊·史密斯所指出的：“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。”^③因此，许多学者认为，祭祀的核心实质上就是一种共享或共融(communion)的活动^④。

此外，每逢最重要、最庄严的庆典，如泛雅典娜节，希腊人还要举行百牛大祭(Hecatomb)^⑤。在一些重大的历史关头，甚至屡次举行人祭，特别是童祭。公元前480年，泰米托克利斯在萨拉米斯战役开始时，亲手扼杀了三个波斯贵族少年，祭献给诸神。不过，总的说来，以人充当牺牲的作法随着献祭仪式的日益象征化，逐渐为动物牺牲或象征物所取代。这种转变，如卡西尔(E. Cassirer)所说的，当宗教注意力不再专限于祭品内容，而着重于献祭形式时，祭

①参见[美]克利福德·格尔兹：《文化的解释》，纳日碧力戈、郭于华、李彬、罗红光、田青等译，上海人民出版社，1999年，第129页。

② [德]恩斯特·卡西尔：《神话思维》，黄龙保、周振选译，中国社会科学出版社，1992年，第246页。

③转引自布林·莫里斯：《宗教人类学》，第292页。

④参见杜普瑞：《人的宗教向度》，第181-182页。

⑤即一次用一百头毛色纯一的公牛作为牺牲的祭祀。

祀活动就开始获得了一种新的意义^①。这其实也就更加凸现了仪式所包含的内涵与意义。

3. 泛雅典娜节

泛雅典娜节 (Panathenaia) 可以说是雅典人最重要的一个节日, 它是为纪念城邦守护神雅典娜的诞生而举行的^②, 这也是一个庆祝新年及丰收的节日。雅典新年的第一个月是和卡通巴翁月 (Hekatombaion, 相当于公历 7 月), 泛雅典娜节是在该月的第二十八日正式举行。不过, 辞旧迎新的准备活动早在两个月前便已开始, 这是由一连串的仪式活动所组成的。先是两个沐浴节, 即克林特里亚节 (Kallynteria) 和帕林特里亚节 (Plynteria), 主要是清洗并重新装饰雅典娜的神像、祭坛及神庙。接下来的是一个称之为斯奇拉 (Skira) 的妇女节和一年中的宰牛节。进入新年后更是节日不断, 有祭祀阿波罗的节日 (Hekatombai 月的名称即是由此而来) 庆祝传说中忒修斯回到雅典的日子、称之为克罗尼亚 (Kronia) 的奴隶节日^③ 以及雅典统一节 (Synorkia)。在这一系列的节日中都有许多仪式化的规定^④

最后, 人们终于迎来了全体雅典人的节日——泛雅典娜节^⑤

^①古代希腊人平口里是很少有肉食的, 只有在节日庆典中才有这种机会。就此而言, 对于普通民众来说, 这种节庆中的大型公宴不能不算作是一种享受。参见马丁·尼尔森:《希腊民间宗教》,第 23 页。

^②西蒙认为泛雅典娜节是为纪念雅典娜的诞辰而举行的, 见西蒙:《阿提卡的节日:一项考古学评论》(Erika Simon, *Festivals of Attica: An Archaeological Commentary*), 第 55 页; 而伯克特则认为它是为了纪念雅典城的诞生, 见《古风与古典时期的希腊宗教》, 第 232 页。我们倾向于前一种观点。

^③在这一天, 正常的社会秩序被打破, 平日里的主仆地位被颠倒, 奴隶们可以尽情享乐、嬉闹。

^④参见瓦尔特·帕克特:《古风与古典时期的希腊宗教》,第 228-232 页。

^⑤有关泛雅典娜节的主要程序可参阅: 罗伯特·帕克:《雅典宗教史》,第 89-92 页; E·西蒙:《阿提卡的节日:一项考古学评论》,第 55-72 页; 瓦尔特·伯克特:《古风与古典时期的希腊宗教》,第 228-233 页; 等等。

这一天，当太阳升起时，人们首先举行圣火传递仪式，在爱神伊洛斯(Eros)的祭坛上点燃火把^①，途经市政广场，将新的火种送到卫城中雅典娜的祭坛上。节日中的队列游行，其场面之盛大壮观，为希腊世界之首。雅典人几乎是倾城而出，前往得皮龙城门口(Dipylon Gate)欢迎从圣地厄琉西斯接回的雅典娜神像，再将其送往卫城上女神的神庙，并为其披上几个月前雅典妇女为她缝制的崭新衣袍。随后举行隆重的祭祀活动，上百头的牛、羊被宰杀，作为牺牲祭献给雅典娜。大祭完毕，人们便开始分享祭祀后剩下来的牛、羊肉，忘情于节日的欢乐气氛之中。此外，泛雅典娜节上还有各种各样的体育竞技比赛^②。(见图九、十)

从公元前 556 年开始，泛雅典娜节被分为大小两个节日，小泛雅典娜节(the Lesser Panathenaia)每年都举行。大泛雅典娜节(the Great Panathenaia)则是每四年举行一次。到公元前 5 世纪，几乎阿提卡地区的所有城邦都派代表前往参加。其间有赛马、竞技、音乐、诗歌比赛及浩浩荡荡的游行队伍、隆重的百牛大祭、热闹的大型公宴，其规模较小泛雅典娜节而言更为盛大，并逐渐成为了一个泛希腊的节日。不过，两个节日的主要程序及目的则是相同的。

通观泛雅典娜节的全貌，在整个过程中，男女老少，无论是平民百姓还是城邦官员，都有他们适当的位置和各白的任务，甚至作为牺牲的牛羊仿佛也是井然有序似的。这一点在游行队伍中表现得尤为明显，而帕特嫩神庙的浮雕则永久并较为完整地后世保留了这一壮观的场面(见图十一、十二、十三)从浮雕中，我们可以看到手捧水瓶、树枝的童男童女，骑马持枪的年轻战士，神情庄

^① 参见普鲁塔克：《梭伦传》1，载《希腊罗马名人传》(上)，第 167 页。

^② 大量的考古发掘物使后世对该节日有较充分的了解，而颁给节日中体育竞技优胜者的奖杯，便是其中之一。这种双耳尖底瓶有一套标准的容量、形状和装饰花纹，正面总是绘有城邦守护神雅典娜的形象或庆典的场面，反面则描绘运动竞技的情景，甚至标明比赛的项目，如男子赛跑等。

重而年龄较长的城邦官员,一路演奏的乐师,携带各种祭品的普通公民,还有随着队伍行进的牛羊,等等。生命秩序、社会秩序就在这些仪式化的行为中得以建立起来并反复重演,宗教信仰与城邦生活就是如此圆满地相互渗透在一起。正如布雷默(Bremner)所说:“队伍行进是对现有秩序的一种强调。”^①而在随后的大型公宴上,全体参加者不分贫富,都能与神同乐,享受神的祭品。这时,人们可以暂时忘掉贫富门第的差别,在与神的交往过程中,产生了一种强烈的团体认同感与凝聚力。

在希腊,还有与泛雅典娜节类似的公共节日都被称之为“城邦节庆”,但这并不意味着这是一种世俗的、非宗教的庆典。节日庆典实际上是一种集体的崇拜活动。因为城邦所有的节日都植根于对诸神或英雄的崇拜之中,都与宗教仪式相伴随。即使最世俗的节日,在古希腊也从未丧失其宗教性,它们都是在某个神圣空间里展开的,奉献给某位神祇的活动。这些节日,无论是在古代希腊人观念中,还是在我们看来,它们都是希腊人虔诚敬神的表现。特别是在以神力来解释一切的古希腊,人们认为节日庆典既是感谢神恩、求神赐福的最佳方式,也被视为是神赋予凡人的慰藉。故柏拉图说:“诸神怜悯人类生而受苦,遂指定神圣的节日,使人借此摆脱辛苦得以休息。神又让众缪斯及其领袖阿波罗和狄奥尼索斯,与我们分享节日的欢乐。感谢神灵,在节日庆典中我们获得了新生。”^②于是,世俗生活虽然可能是充满痛苦与艰辛的,然而人们却可以通过神圣的行为与崇拜的仪式实现根本的转变,使生活充满神赐的欢乐。

当然,我们也不能因强调其宗教性而忽略了这些节日庆典的市政功能。事实上,城邦通过举办节日庆典,促进了公民间的团

① 简·布雷默:《希腊宗教》,(Jan N. Bremner, *Greek Religion*)第40页。

② 柏拉图:《法律篇》,第653页。

结，加强了城邦的整体凝聚性。特别在雅典，节日数目多、规模大、场面热烈隆重在全希腊都是首屈一指的。于是，对雅典人来说，他们便成为全希腊最幸运、最文明、最敬神、也是最蒙神宠的人。他们为此感到自豪和优越，心中洋溢着爱国的情，他们觉得个人与城邦在整体利益上密不可分，油然而生一种对城邦的依附感，从而激发了他们随时准备为城邦而战斗的决心与勇气。这是节日所能激发的效果之一，也恰是雅典民主政治所需要的民众情绪。可见，在古代希腊，无论是政治、经济、司法、军事，还是宗教、艺术，都不是一个可与其他方面明确区分开来的领域，它们并不具有完全的独立性，而是相互渗透、浑然一体、不可分割的。因此，对它的研究必须将每一部分放在整个社会结构与文化传统的大背景中加以考察。

二、仪式与战争

《左传》里说：“国之大事，在祀与戎。”^① 这说不仅适用于中国古代，对古希腊也是同样适用的。作为古代国家中的两件大事，战争与祭仪关系密切。在希腊，每逢战事人们必举行相关仪式，求取神谕，占卜献祭，以获得神祇的应允与保佑，因为神的赞许是取得战争胜利的保障。通观战争中的各种仪式，求取神谕、占卜、献祭以及国葬仪式是其中十分关键且能对战争产生重大影响的几种仪式类型。

在此，我们主要以希波战争与伯罗奔尼撒战争中的仪式为例，探讨仪式对于城邦军事活动的影响及控制作用，并通过观察战争中仪式的普遍性，进一步考察仪式在希腊生活中的渗透性以及从中所反映出的某些观念上的东西。

1. 求取神谕

^① 《左传》成公十一年。

所谓“神谕”(oracle)就是指神祇对人们所提问题而给出的回答。对于虔诚敬神的希腊人而言,弄清楚神的意愿是做事的前提。而他们寻求神灵指引的最直接、最可靠的方法就是去神谕所求取神谕。在古代希腊世界,最古老的神谕所是在多多纳,而德尔斐的阿波罗神谕则是最具有权威性的^①,希腊人事无巨细都要去祈求他的谕言^②。城邦在遇到重大的政治或军事问题时更是少不了神谕的指点。

战前求取神谕并遵旨而行是希腊人的普遍作法。据希罗多德记载:当雅典人遭受邻近的埃吉纳人(Aeginan)的攻击时,准备立即回击,但从德尔斐求回的神谕告诫他们不要轻举妄动,需等三十年后才能报复,否则他们即使战胜了,也将遭受巨大的损失^③;在萨拉米斯海战前,雅典人派遣使节两次前往德尔斐求取神谕,终于得到了“以难攻不落的木墙”来保卫城邦的谕言,泰米托克利斯据此建议雅典人建立一支强大的舰队,从海上击败波斯人^④;在温泉关(Thermopylae)战役前,斯巴达人获得的神谕是“或者是拉凯戴孟被异邦人所摧毁,或者是他们的国王死掉”^⑤,为了斯巴达的生存与光荣,国王李奥尼达(Leonidas)在与波斯人力量对比严重悬殊的情况下,毅然遵从神谕,与三百斯巴达将士战死在温泉关隘口。而在伯罗奔尼撒战争前夕,据修昔底德记载:“斯巴达人虽然已经议

^①除了希腊的中心地区以外,西西里、南意大利及北非的希腊人也到德尔斐求取神谕。它的影响甚至远及希腊世界之外,据希罗多德记载,吕底亚国王克洛伊索斯(Croesus)就曾多次派遣使节到德尔斐祈求神谕,并献祭了大量的祭品。见希罗多德:《历史》I46-51,90,第21-24、46-47页。

^②希腊人无论公事、私事都要祈求阿波罗的谕言,他们的问题从是否应该结婚?出海航行是否有利?播种是否会有收获?到殖民地的方向及战争与媾和等等。参见普鲁塔克《伦理学》(Plutarch, *Moralia*),第386段。

^③ 参见希罗多德:《历史》V98,第383-384页。

^④ 参见希罗多德:《历史》VI140-144,第518-521页。

^⑤ 希罗多德:《历史》VII220,第552-553页。

决雅典人的侵略破坏了休战和议，但是他们还派人到德尔斐去问神，他们是不是可以作战。^① 诸如此类的例子举不胜举。可见，战前求取神谕，是希腊人为他们的行为寻求依据及意义的一种方式，使得无论是抵抗外辱，还是进攻他国都能成为一种师出有名的正当行为。

“求取神谕”作为一种仪式，其程序是这样的：凡到德尔斐祈求神谕者，必先预付一笔钱款，献祭一头山羊；在阿波罗神庙外的大祭坛上举行完献祭仪式后，祈求者须再次付钱，方可进入神庙；在神庙里还需举行一次献祭，然后才可从德尔斐的女祭司皮提亚（Pythia）处听取神谕。这种战前求取神谕的方式，表明在战争尚未正式爆发之前，与战争相关的仪式便已经开始了。

求取神谕作为一种象征性的行为，具有其自身的功能。由于“神谕”即“神意”，因此，求取神谕便是一种虔诚、敬神的表示，对神谕的服从遂也成为一种仪式化的规定。而对神谕的遵守与否以及由此带来的结果，便如仪式程序一般被视为是既定的、已安排好的。于是，萨拉米斯海战的胜利关键就在于雅典人悟到了神谕中“木墙”的含义是指木制战船，从而才可能组织起一支强大的舰队，在海上击败波斯人；温泉关一战，国王李奥尼达战死沙场则是对神谕中以己之牺牲换取城邦之生存所作出的选择。而对那些不遵神谕行事的人，在希腊人看来是不符合常规且十分愚蠢的，其后果必将是自取灭亡。如斯巴达王诸多里欧司（Doricus）在攻打叙巴里斯（Sybaris）时战死，就“因为他是做了有悖于神谕指示的事情才遭到灭身之祸的。原来，如果他只做他原来预定要他做的事情，而不做任何本分之外的事情，那末他就会攻克并据有埃律克斯地区，而他和他的军队也就不会死掉了”。^② 然而，神谕又往往是一些含义模

^① 修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第 81 页。

^② 希罗多德：《历史》V 45，第 363 页。

糊、晦涩难解的六步格诗名，因此，正确地理解便成了一个关键的问题。但由于求谕的人的认知有限，难免会发生错误理解“神意”的时候，这时便会招致灾难性的后果。如斯巴达人出征阿卜迪亚地区惨遭失败^①，吕底亚国王进军波斯反使自己的王国被波斯大帝居鲁士所灭^②，这些都是由于误解“神意”的结果，而不能归罪于神灵。希腊人对于神谕的这种态度，表明了古代人们对于仪式的一种复杂心态，他们一方面试图通过“求取神谕”这一仪式代的行为去努力感知神灵，为自己的行为寻找依据；另一方面又对自己是否真正理解了仪式中神意的真实含义执狐疑而无奈的态度。

2. 占卜

如果说求取神谕是一种直接询问神意的方式，那么占卜（*divination*）则是感知神意的间接途径。同所有古代民族一样，古代希腊人也将各种天象、梦幻、鸟儿飞行的姿态、牺牲的内脏乃至生活琐事均视为显示神意的征兆，占卜师、预言家们从中卜知未来的吉凶祸福。

希罗多德在《历史》中记载了不少希腊人在战前占卜，然后据之以行动的事例。最让人印象深刻的莫过于斯巴达人在普拉塔伊河（*Plataeae*）战役之初，由于占卜不利，故在波斯人已经逼近、雨点般的箭矢使斯巴达人伤亡惨重的情况下，仍然按兵不动，直至吉兆显现，才向波斯人发起进攻的事例^③。普鲁塔克在述及这同一事件时，不由地赞叹道：“他们的处境确实可怕，但士卒的耐性却是令人惊异的，对向他们进攻的敌人不回击，只是等待着神和将军认为最适当的时刻，在岗位上忍受伤亡。”^④这一事例表明，在虔诚的希腊人心目中，只有当行为得到神的许可和赞赏时，才是可为的。

① 参见希罗多德：《历史》166，第31-32页。

② 参见希罗多德：《历史》153-91，第24-48页。

③ 参见希罗多德：《历史》IX 61-62，第651页。

④ 普鲁塔克：《阿里斯提德传》17，载《希腊罗马名人传》（上），第331页。

否则，即使是付出重大的代价乃至牺牲生命，也不可妄动。若违背神意而行，必招致神的愤怒和报复。公元前 415 年，雅典远征西西里之前，各种神兆一再显示反对出征，忠告雅典人“保持和平”^①。然而，处于民情亢奋中的雅典人不理会这些征兆，执意出兵，结果西西里远征几乎以全军覆没的结果而告终。

在古典作家对这类事例不厌其烦的描绘中，我们看到的是希腊民族的思维及行为方式。而占卜在战争中的频繁使用，具体地反映了神灵观念充斥人们头脑的时代，在决定人们命运的重要时刻，为了给胜利多增添一点胜券，替失败寻找一点除己之外的理由，希腊人试图通过“占卜”——这种仪式化手段来洞晓神意，达到预先控制事态发展的目的。因为处于人类童蒙期的古希腊人还不能抽象地感知神意，他们必须借助某种具体的形式，而仪式则成为沟通神人的最好方式。占卜作为一种能在较短时间内窥测神意的仪式，其事必在战争中得以普遍使用。

当然，占卜这种仪式的社会控制功能所能发挥作用的程度是有限的。这从占卜的主持者占卜师、预言家与城邦统治者之间的关系中可得到最好的证明。作为神意的解释者，预言家能接触将军、政治家，并参予讨论他们的计划，但预言家没有实际的权力。预言家的预言总是对的，因为神的意志和智慧高于人类——这个命题带有一种悲剧性的潜在的正确性——因为预言家能洞悉神意，却无法坚持并实施自己的观点，最后的决定权是由城邦的统治者作出的。

3. 献祭

献祭作为一种主要的仪式形态，它与战争的联系也是十分紧密的。希腊人在战争期间的献祭大都安排在战前及胜利后。

举行战前献祭的主要目的是使人的意愿为神所察知，以求得

^①普鲁塔克：《厄基亚斯传》13，载《希腊罗马名人传》（上），第 556 页。

神的容纳和保佑。在斯巴达，每逢战事，便由一位国王按照惯例主持战前的献祭仪式，当他将一只母山羊作为祭品奉献给神祇后，“就传令所有的战士戴上花冠，又下令吹笛手吹起赞颂卡斯托尔的曲调；然后，国王亲自领唱起进军的凯歌。于是，他们行进着，步点叩着长笛的节奏，战斗的行列严严整整，战士的心灵里没有丝毫恐慌。……相反，他们倒是怀着一种充满希望和勇气的目的，深深相信上界神灵是同他们站在一起的”^①。而在马拉松战役前，当献祭完毕，牺牲所呈现的征兆是有利的时候，“雅典人立刻行动起来，飞也似的向波斯人攻去”^②。

在一些危急关头，希腊人甚至举行人祭，以激励斗志、振奋士气，为那关键性的胜利多增添一份精神力量的保障。公元前 480 年，雅典主帅泰米托克利斯在萨拉米斯海战开始时，在他的主帅舰旁亲手扼死三个波斯贵族少年，祭献给诸神，这就是一个十分典型的例子。普鲁塔克为后世再次描述了这次献祭的过程并有所评论，他写道：“当占卜人欧弗兰提德斯见到他们的一瞬间，由奉献的俘虏身上射出了一团火焰，右边的打了一个喷嚏，带来吉兆。占卜人握住了地米斯托克利（即泰米托克利斯）的手，并吩咐他将这几个青年人献祭。于是占卜人念着祷文将他们几个全体献给肉食的酒神狄奥尼索斯。照这个术士的说法，希腊人将得到拯救性的胜利。地米斯托克利吃了一惊，感到占卜人的话可怕而令人震动。可是处于严重斗争情况中的群众往往不理智，不是靠理智的措施去寻找安全。他们同声向神明乞求保佑，照占卜人的命令，把战俘拉到祭坛上迫施了祭礼。”^③

战后的献祭仪式多是在胜利后，为感谢神恩而举行的。最能

①普鲁塔克：《吕库古传》22，载《希腊罗马名人传》（上）第 114 页。

②希罗多德：《历史》Ⅷ112，第 449 页。

③普鲁塔克：《地米斯托克利传》13，载《希腊罗马名人传》（上），第 250 页。

体现希腊人的宗教热情、感恩心态的要数希波战争后的各种献祭活动了。打败波斯人之后,他们首先将许多战利品送往德尔斐,以全体希腊人的名义献给阿波罗神。然后,再将虏获财宝中的一部分奉献给奥林匹斯诸神,比如,他们用这笔财富塑造了一个十佩尺斯高的青铜宙斯像,一个七佩尺高的波塞冬青铜像,等等^①。在各城邦所分得的财富中,也有相当部分被取出来祭献给本城邦的守护神及某些奥林匹斯主神,他们都被认为在希波战争中曾给予希腊人以神助。最虔诚的要数雅典人了。他们将战争的胜利视为诸神保佑的结果,然而,战争期间,波斯人曾洗劫雅典城,诸神的庙宇大部分毁于战火。战后,雅典人在重建家园的同时,并没有忘记神灵,他们将大量的战利品及金钱奉献给诸神,重新在卫城上修建神庙,祭献神灵,以致卫城上的神庙建筑成为希腊古典建筑及雕塑艺术的完美体现。

从仪式的功能这个角度来看,战前献祭是人们用以预先缓解战争所可能带来的焦虑、恐惧心情的一种仪式化手段。在祭献神灵的过程中,个人的不安与忧虑转化为集体的豪情壮志与必胜的信心,战前献祭遂起到了一种激励斗志、振奋士气的作用。因为神祇作为一种高于人的神圣存在,他们对于胜利的保证是超越一切物质力量的。而战后对诸神的献祭则是一种感恩性质的仪式,因为胜利的取得无疑是神灵保佑的结果,同时也表明了胜利者是见蒙神宠、得神护佑的幸运者,是神最钟爱的人。这种仪式化的表达生动、形象,使参予者顿生自豪与优越感,观望者则生敬畏与羡慕之情。

此外,由于献祭所需费用均由城邦财政支付,故仪式的举行,规模的大小都会对国家的财政收支产生影响,也成为城邦实力的

^①参见希罗多德:《历史》Ⅳ121-122,Ⅴ81,第609、659页;普鲁塔克:《阿里斯提德传》120,载《希腊罗马名人传》(上)第335页。

体现。而那些祭献给神祇的财物仍属国家公有，在城邦急需时可随时征用。因此，仪式除了自身的功能外，还会对城邦的政治、经济、军事及国民心态等产生不同程度的影响。

4. 国葬仪式

战争的爆发必然带来物资的损失与人员的伤亡。每次战役之后，为阵亡将士所举行的葬礼便成为战争期间的一种重要仪式。

由于古代希腊人将埋葬死者看成一件神圣的事情，对死者的埋葬是其亲属乃至城邦的重要职责。对那些在战争中为城邦而死的战士们都要举行隆重的国葬礼，此属城邦正统仪式之列。

古希腊著名史家修昔底德为我们描述了伯罗奔尼撒战争中的一次国葬典礼的过程。公元前 431 年冬季，雅典人依照他们每年的习俗，对于那些首先在战争中阵亡的人，给予公葬^①。公葬的仪式是这样举行的：在葬礼的前两天，死者的遗骨运来了，安置在一个事先建筑好了的幕篷中，人们可以拿各种他们自己所愿意的祭品向他们自己的死者致祭。于是举行丧葬游行，用四轮车子载着柏木棺材。每个部落有一个棺材，同一部落成员的遗骨都放在一个棺材里。在游行时，他们还抬着一个装饰好了的空柩架一起走：这是为那些战争中失踪而尸体没有找着的人设的。凡愿意的，不论是公民或外国人，都可以参加游行，和死者有关系的妇女在坟墓前致哀。遗骨埋在公葬地，这是郊外风景最美的地区。雅典人总是把阵亡将士埋葬在这里的。唯一的例外是在马拉松阵亡的人，因为他们的功勋是十分突出的，他们就埋葬在阵亡的地方。

“当遗骨埋葬了之后，雅典城市选择一个他们认为最有智慧和最享盛名的人发表演说，以歌颂死者；演说之后，大家就散了。这就是这种葬礼的程序。在整个战争中，雅典人在埋葬阵亡将士的

^①雅典的公葬地称 Kerameikas。

时候,总是遵照这个古老的习俗。”^①

一向以作风严谨、文字简练著称的史家在此却不惜笔墨为我们详尽而完整地记录下整个国葬典礼的过程,可见,为阵亡战士举行公葬是城邦社会生活中的一件重大事情。统治者也大都将国葬典礼视作一次进行爱国主义教育、再次激发国民斗志的极好机会。在这种隆重、庄严的国葬仪式上,人们情绪激动,满怀对亲人的缅怀、对敌人的仇视。这时,只需稍加引导,群众的悲愤之情便会化作保家卫国的激情。伯里克利在这次国葬礼上的演说正是起到了这样的一种效果^②。

希腊人对葬礼的极端重视还成为影响战争的一个重要因素。公元前 425 年,雅典人打败了科林斯人,然而在清扫战场时却遗忘了两具战士的遗体,一经发现,为了运回这两具尸体,雅典统帅尼基亚斯则放弃了实际取得的胜利。因为“根据惯例或不成文法,通过休战获准运走阵亡者的一方,被认为是放弃了一切声称胜利的权利,……虽然如此,尼基亚斯宁愿放弃胜利带来的荣誉与声望,也不愿意让他的两名战士暴尸疆场。”^③为此,尼基亚斯被认为是虔诚的和敬神的,受到了人们的尊敬,即使他兵败投降后,仍得到人们的同情与谅解^④。相反,在公元前 406 年的阿尔吉纽斯西海战中,雅典人取得了对斯巴达海军决定性的胜利,由于没有打捞因战舰失事而被风浪吞没的水手尸体,十名有功的雅典将领处以死刑^⑤。

①修昔底德:《伯罗奔尼撒战争史》,第 127-128 页。

② 参见修昔底德:《伯罗奔尼撒战争史》,第 128-137 页。

③普鲁塔克:《尼基亚斯传》16,载《希腊罗马名人传》(上)第 545 页。

④对于尼基亚斯之死,修昔底德评价说:“在所有的希腊人中间,他是最不应该遭到这么悲惨的结局的,因为他是终身致力于道德的研究和实践的”。见《伯罗奔尼撒战争史》,第 563 页。

⑤ 虽然有十人被判刑,但由于一人不在场,一人已死,另有两人逃亡,实际被处决的只有六人。

从以上史例，可以看出古代希腊人将埋葬死者视作神圣的职责，是虔诚敬神的表现，是遵守祖训的象征。战争期间，对这种仪式的合理疏导和利用有助于鼓舞士气、增强军队乃至整个城邦的凝聚力。然而，若僵死地固守这一古老的习俗则可能贻误战机，损兵折将。从中我们可以看出仪式控制功能的两面性。

以上我们所讨论的求取神谕、占卜、献祭以及国葬礼等仪式并非什么专门的战争仪式，希腊人在其他时刻也举行这些仪式。事实上，在古代希腊，极少有仅仅适用于一种场合的仪式。各种仪式根据需要，在不同的时刻、不同的场合，或组合在一起，或单独举行，仪式的功能与作用是在与之相结合的不同事项中得以具体发挥的。

我们之所以将以上仪式与战争结合起来加以分析，一来是因为它们是希腊人在战争中所举行的几种主要仪式，几乎与战争相始终；二来是因为它们确能对战争产生某种程度上的影响，我们试图通过分析这些仪式与战争的互动、互适关系，从一个侧面来考察仪式的社会控制功能所能发挥作用的大小。

作为一种战前仪式，求取神谕是希腊人为自己的行为寻求意义和依据的方式。神谕的内容以及人们对它的理解不仅在一定的程度上影响战争的爆发与否，以及何时爆发，而且还影响到人们对胜利抱有多大的信心，以及当时人们对战争的评价。占卜与求取神谕不同，它不是为了获得关于未来的预言，只是为了决定当下的取舍。占卜作为一种用以发现事物间隐秘的“互渗”联系的手段^①。在战争中，当军队的统帅面临抉择而又没有把握时，为了避免由于个人性的选择可能给全军带来的危害，于是企图通过神灵所显示的某些迹象来洞获天机，发现各种事物间的联系，以此为己方多增添一丝胜利的把握。因此，卜象的吉凶在很大程度上会影

^①参见【法】列维·布留尔：《原始思维》，商务印书馆，1981年，第62—98页。

响到军队的士气，以及统帅决定进退攻守时的决心。而献祭，若在战前，多与占卜联系在一起。希腊人试图通过奉献祭品、牺牲来讨好神灵，使其成为己方的支持者和保护者。神祇满意与否可以从牺牲内脏所显示的迹象中知晓。同时，战前献祭还可起到战前总动员的作用，以示共同杀敌的决心和勇气。战后献祭，大都是由胜利一方所举行的，一方面感谢神恩，另一方面，也为今后的胜利获取神灵继续的保佑。而为阵亡将士所举行的国葬仪式，则是人们疏导其悲悼之情，重新振奋士气的一种方式。这时，仪式的对象虽不是神祇，但仪式却是遵守神灵的规定而举行。

可见，这些与战争相关的仪式，虽不能说是最后决定战争的因素，但无疑也是一个十分重要的参照系数。特别是在战争爆发与否还处于两可状态时，仪式的结果对决策者而言便具有重大的影响了。战争中的仪式则起着重新集结力量、稳定军心的作用。战后的仪式是对战争的总结，也是恢复和平秩序的一种过渡性手段。总之，仪式对战争——这种能给社会秩序带来混乱和失衡的行为具有一定的制约和控制功能。而神灵信仰是希腊人举行这些仪式的根据和基石，也是战争中人们赖以支撑的精神力量。事实上，对于神灵的信仰和崇拜是古代希腊一切仪式存在的理由，哪怕是那些貌似最世俗的仪式，也内涵着某种神圣的依据。

三、仪式与社会经济活动

社会经济活动是每一个文明发展的物质基础，它与文明的其他方面保持着这样或那样的紧密联系。在古代希腊社会经济生活中于此方面有两个重要领域，即农业生产和航海活动与仪式的关系。

1. 仪式与农业生产

仪式与农业生产的联系，首先是从节日庆典中体现出来的。而节日庆典的安排与历法的设置有着千丝万缕的关系。如同希腊

人在政治上多元，信仰上多神一样，希腊世界也从未有过统一的历法，各城邦各地区在历法上都各行其是。但不同中的相同点是，每个城邦的历法都是在太阴历的基础上创立的，并以神或节庆的名字来命名每个月份。从表面上看，这种历法不是为适应农时而设置的，农业生产中的播种、收获等^①，都没有从历法中得到明确的体现，不像中国农历中的二十四节气那样令人一目了然。然而，历法作为安排日常生活、社会活动及生产劳动的一种重要方式，其中必然包含着人们在生产安排方面的考虑，特别是对于农业这种与季节变化密切相关的生产活动更须考虑在内。事实上，希腊历法仍然是建立在农业生产的基础之上的，可以说是一种农业历法宗教化，其具体表现为，农业生产始终与历法中各种祭祀神灵的节庆与仪式相伴随。

现在，让我们把这些节庆与农业生产的时间安排结合起来考察。在正式讨论之前，需要说明的是，祭祀农神德墨忒尔和酒神狄奥尼索斯的节庆与农业生产的关系最为密切，但这些庆典往往包含着许多秘仪的成分在内，我们将在最后一章中专门予以讨论。在此，我们仅涉及与农业生产相关的内容。

对德墨忒尔的崇拜遍及全希腊，节庆甚多^②，其中最古老、最具普遍性的是塞斯谟福利节（*Thesmophoria*）。这是在深秋播种大麦时举行的，参加者都是妇女，这大概与妇女在远古时代是农业生产的主要劳动力，并被视为生殖力的象征有关^③。在三天的节日期间，妇女们以献祭、禁食、舞蹈等方式祭祀德墨忒尔。节日的第

① 希腊地区的农时安排是秋播冬长、春收夏藏。

② 在希腊，为德墨忒尔所举行的庆典主要有：塞斯谟福利节（*the Thesmophoria*）、斯特尼亚节（*the Steria*）、斯基拉节（*the Skira*）、大秘仪节（*the Great Mysteries*）、哈洛业节（*the Haloa*），等等。参见埃里加·西蒙：《阿提卡的节日：一项考古学评论》第 17-37 页。

③ 持类似观点的学者主要有：埃里加·西蒙、简·哈旦森、马丁·尼尔森、E·多德斯（E. R. Dodds）等人。

一天(*anodos*)，她们从地穴中取出事先投入而今已腐烂的猪肉与谷种混合搅拌，以之献祭女神。这种将乳猪投入地穴，然后以其腐肉混合谷种献神的做法明显地具有仪式化地增强土地肥力、祈求丰收的性质在其中，是农耕时代人们对生殖力崇拜的一种反映。节日第二天(*nesteia*)的禁食是为了纪念德墨忒尔因女儿被冥王哈得斯掳往地府悲伤至极、无心司职，致使大地一片荒芜这一事件而举行的，象征性地表达了冬季肃杀的景象。节日第三天被称为 *Kalligencia*，有平安生育的意思(*beautiful offspring, fair born*)，是为了庆祝德墨忒尔把女儿从地府迎接回来，大地也重新春暖花开，一片生机。

为祭祀阿波罗而举行的萨格利节(*Thargelia*)则是大麦收割季节里的一个收获节^①，它以一种称为“法尔玛柯斯”(Pharmakos)的涤罪仪式作为节日的开始^②。“法尔玛柯斯”的意思是“邪灵附体的人”，人们通过对他的鞭打和驱逐，来驱疫避邪、消灾灭祸。在今人看来，这种涤罪仪式与庆祝丰收毫不相关。然而古希腊人却相信这种仪式既能消灾避邪，那么也就能起到保护收成、避免饥荒的作用^③。在萨格利节的第二天，则要举行新谷献祭仪式(*First fruits of Ritual*)，人们将第一批收割的大麦煮熟后祭献给阿波罗，以示对神的敬意，并祈求神灵保佑来年的丰收。

祭祀酒神狄奥尼索斯的一系列节庆大都与葡萄的种植、收获及葡萄酒的酿制和启封有关。如安塞斯特利节(*Anthesteria*)是庆祝春天到来的节日。在持续三天的节日中，主要活动是向狄奥尼索斯祭酒。由于雅典人有秋天酿酒春天品饮的习俗，因此，这个节

① E·西蒙：《阿提卡的节日：一项考古学评论》，第 76—79 页。

② 古代希腊人时常在谷物成熟时举行某种涤罪仪式，为的是保护即将收获的谷物免受邪恶的影响。参见马丁·尼尔森：《希腊的民间宗教》，第 27 页。

③ 尼尔森认为法尔玛柯斯是一种古老的农耕仪式，传入城镇后，逐渐被人们扩展开来用以驱逐各种各样的邪恶。参见马丁·尼尔森：《希腊的民间宗教》，第 24—40 页。

日实际上就是以酒祭神并品尝新酒的节日，人们希望以此方式来获得葡萄的再次丰收。这个节日也包含着净化心灵的作用^①，希腊人觉得，在冬日里沉淀下来的种种污秽及罪恶，若不加以清除，将会影响来年的收成。

除了我们所提到的这三个节日以外，在希腊各地，一年中还有许多节庆与农作物的播种、收割以及生长过程相联系，特别是在收获的季节。亚里士多德说：“祭祀和庆典往往在谷物收成之后举行，实际上是个丰收节。而且，只有在这个季节里，群众才有最多的闲暇。”^② 这切实地说明了希腊的节庆与农业生产的内在关系。实际上，希腊历法虽然并未明文规定农业生产与节庆的联系，但为那些担负着农业职能的神灵所举行的各种祭仪却将这些节日与农业生产具体地联系在了一起。

除了这些节庆中的仪式与一些重大的农业生产活动有联系外，还有一些仪式与具体的农事活动有关。由于风调雨顺是农业生产得以顺利进行的基本保障，于是乞求风调雨顺的仪式便在农业生产中极为常见。因为众神之王宙斯也即是雷雨之神，在对他的祭祀中便带有乞风招雨的性质在内。如当阿卡狄亚（Arcadia）遭遇一场严重旱灾时，宙斯的祭司便前往哈格挪（Hagne）圣泉献祭，他让牺牲的血流入圣泉之中，然后祈祷，同时将一根橡树枝浸入水中，圣泉里立刻升起一片水雾，旋即带来一场人们期待的大雨。开奥斯（Keos）的宙斯崇拜在仲夏之时举行，据说是为了呼唤凉爽的北风。而在美敦尼（Methone），当受到飓风的袭击时，人们便举行一个特定的仪式：派两个人绕着葡萄园朝着相反的方向奔跑，每人

^① 参见 E·多德斯：《古代的进步观念》（E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*），第 147 页；埃里加·西蒙：《阿提卡的节日：一项考古学评论》，第 76 - 79 页；瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第 237 - 241 页。

^② 亚里士多德：《尼各马可伦理学》1160a. 25 - 27，苗力田译，中国社会科学出版社，1990年，第 177 页。

手中各拿半只献祭用的公鸡，以期用这种方法来消除对葡萄生长危害极大的飓风^①。

通过上述考察，我们发现，在古代希腊，某些与农业生产相关的仪式，如增强土地肥力的仪式，呼风唤雨的仪式等，都带有明显的巫术的痕迹。这是一种普遍的现象，几乎在所有的农耕文化中都可以找到类似的例子。英国著名的人类学家弗雷泽为我们描述了世界各地不同民族为农业生产举行的仪式，其中不少用巫术手段催发土地肥力，增强植物的生长，或是为预防与消除灾难，而最终目的都是为获取农业的丰收^②。在希腊，这种带有巫术性质的仪式多出现于与农业生产相关的仪式^③中，其他时候则较为少见。

2. 仪式与航海

希腊半岛全境多山，群山将它分割成了许多相对独立的小块地区，这使得其内部联系极为不便。但半岛海岸线曲折，良港不少。爱琴海内岛屿众多，相距不远。这种内部封闭而外部开放的地理环境，为航海提供了天然的便利条件。当时希腊人的海上活动除了纯粹的商业贸易之外，无论是移民、战争还是海盗的掠夺，也都带有某种经济的目的。然而，由于古代技术的不发达，尽管拥有种种天然的便利条件，海上航行对于人们而言依然是一件充满危险和困难的事。船毁人灭的海难所带来的人员伤亡是仅次于战争的另一巨大损失。

由于海上遭遇危险的突发性与不可预测性，使人们更加依赖

^① 以上三例均引自瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第 266 页。

^② 参见[英]詹·乔·弗雷泽《金枝》412-447，徐译新、汪培基、张泽石译，中国民间艺术出版社，1987 年，第 598-645 页。

^③ 在希腊各地，凡与农业生产相关的仪式中，我们都可发现同样的巫术观念。尼尔森在其研究中，曾用了大量的篇幅来说明这一问题。参见马丁·尼尔森：《希腊宗教史》，第 91-99 页，《希腊的民间宗教》，第 49-64 页。

于神灵的保佑，从而将人、船、货物的安全系之于神赐的恩泽之上。因此，希腊人一直保持着出海前举行祭神仪式的传统^①。在没有向神灵献祭并举行适当的仪式之前是不会起航的，这已成为希腊航海人的惯例。而一些很虔诚的商人还在他们的船上设置祭坛，以便能在航行中随时向神灵祈祷、奠酒。正是由于海上航行所潜伏的巨大危险性，使得人们在面对自然神力时敬畏之心并存，因此有学者认为，希腊人在举行与航海有关的仪式时多较为迷信，易于相信某种巫术力量的保护^②。但我们认为，希腊人在面对这种强大的自然力时，其敬畏之情甚于单纯的恐惧之心，他们在仪式中的行为也多是祈祷、献祭等温和的方式去安抚讨好神灵，而不是企图用强迫、压制的方法去控制神力，因此不带有巫术的性质^③。据修昔底德记载，公元前 415 年，在雅典舰队远征西西里之前，“当船员已经配备好了，一切他们想带着航行的都上了船的时候，鼓声命令全体肃静，于是他们举行习惯上航行前的祈祷，不是一只船一只船地分别进行的，而是全体一致依照传令官的号令进行的，全军把酒倾入碗中，军官们和士兵们都从金银酒杯中倾酒奠祭。岸上的群众、公民们和其他向远征军祝福的人，都联合起来祈祷。当凯歌唱完了，奠祭完毕的时候，他们开始航行”^④。从史家的描述中，我们看到航行前的仪式内容与希腊的大多数仪式大体无二，并没有

①许多希腊传说故事中都有这方面的描述，参见斯威布：《希腊的神话和传说》，第 78、314、589、591、725 页等。

②参见瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第 266 页。

③弗雷泽认为：巫术与宗教的区别在于，“它对待神灵的方式实际上是和它对待无生物完全一样，也就是说，是强迫或压制这些神灵，而不是像宗教那样去取悦或讨好它们”（见《金枝》51，第 79 页）。赫来先生将弗雷泽所说的“努力通过祈祷、献祭等温和谄媚手段以求哄诱安抚顽固暴躁、变幻莫测的神灵”为其主导的宗教信仰—行为形态，总结为“祭祀文化”。他指出：“巫现文化发展为祭祀文化既是宗教学上的进化表现，也是理性化的表现，祭祀文化不再诉诸巫术力量，而更多通过献祭和祈祷”。见《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，三联书店，1996 年，第 11、98 页。

④修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第 446—447 页。

任何阴森诡秘之处。

在希腊人的想象中，作为海神的波塞冬，时常手执三叉戟，驾着金鬃铜蹄马拉的战车在海上巡视，他能呼风唤雨，劈石驱山，使大地震撼。对于这样一位威力无边的神祇^①，人们必须尽力安抚、讨好于他。渔民们总是将首次捕捞到的金枪鱼献给波塞冬^②，并在每一次安全归航后举行祭祀他的仪式^③。为波塞冬修建的神庙多吃立于海岬或海角之上，最著名者要数索尼昂角（Cape Sunium）上的波塞冬神庙了，所有进出雅典的船只都必须经过这个海角，人们总忘不了对着神庙遥祭、祈祷。而位于伊斯特摩斯（Isthmus）的波塞冬圣地则成为一个泛希腊的中心，著名的地峡运动会（Isthmian Games）便是为了祭祀波塞冬而举行的。

此外，希腊人还崇拜狄俄斯库里（Dioscuri），将这一对孪生兄弟（希腊人将卡斯托耳 Castor 和波卢克斯 Polydeuces 合称为狄俄斯库里）视作航海人的保护神和救助者。在萨摩色雷斯（Samothrace）有专门供奉他们的神庙，其中陈列着大量的祭品以及人们还愿的物品^④，可见当时其信众之多，仪式规模之大。

可以说，海上生存的艰难是导致人们举行仪式的主要原因。面对船毁人灭的威胁，人们企图寻找一种更加快捷、更加直接的预防途径，于是，仪式便产生了。这正是古代希腊人为缓解生活压力，减轻内心恐惧所采取的一种行为。在古代社会，面对生活中的种种缺憾、困乏与损伤，在不能得到圆满有效解决的时候，人们便只能希求一种仪式性的解脱。我们认为，这是古代仪式活动甚于今日的最主要的原因之一。

①对于波塞冬威力的生动描写，最早可见于荷马的两部史诗之中，《伊利亚特》Ⅱ，17-31，《奥德赛》V 282-381。

② 瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第 137 页。

③ W·古特利：《希腊人和他们的神》，第 95 页。

④ 瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第 267 页。

总之，在生产力低下，对天气缺乏预测及控制的古代，希腊的这些仪式能对作物的丰歉、航海的顺利与否作出合乎神性的解释，对人们由此而产生的喜、怒、忧、惧等情绪进行某种程度的合理疏导，从而使正常的社会秩序得以持续下去。

四、仪式与家庭生活

每个人从出生、成年到死亡，一生必然经过一些重要的过渡时刻，这时个人与其所属团体之间的关系及地位会发生多种变化。这些变化是个人发展所必然要经历的。从古至今，几乎所有的民族都会在这些时刻举行某种相关的仪式，来赋予生命各阶段以特别的意义，从而使人在每一个新阶段获得家庭、社会要求予他的新身份、新地位，并区别出生命不同阶段的特征与性质^①。杜普瑞说：“仪式将存在之重要时刻化为戏剧，并藉此为整体生命带来结构。某些事件被标举出来，成为符号，以便将存在安排为一个可理解的与有秩序的综合体。”^② 这些具有标志性的时刻是诞生、成年、结婚和死亡等等。

本节将主要通过通过对希腊人出生礼、婚礼、葬礼等生命仪式的描

^①在人生的转折点上为身份的变换而举行仪式是普遍性的，在许多跨文化的事例中，举行这种生命过渡仪式不仅是家庭生活也是社会生活中的重要事项。白范·根纳普首次对这种过渡仪式进行系统分析以来，许多学者也纷纷展开了这方面的研究，特纳在范·根纳普理论的基础上，着重描述了当人处于过渡时期的生命状态，认为这时仪式的举行具有确立人自身存在价值的意义。（参见维克托·W·特纳：《模棱两可：过关礼仪的阈限时期》，载《20世纪西方宗教人类学文选》，第512-530页。）本尼迪克特则进一步指出，一种文化的价值取向主要是以人们对待生死、青春期以及婚姻的方式中表现出来的，这些方式与政治、经济、社会交往等其他领域中的规则习俗一起演化成风俗礼仪，从而结合成一个部落或部族的文化模式。（参见露丝·本尼迪克特：《文化模式》第一章，王灼等译，三联书店，1988年。）而陈来先生也认为，在研究中国古代社会时，“由对待生死婚丧成年的方式来体现出一个文化的文化模式，是有代表性的”（陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，第259页。）

^② 杜普瑞：《人的宗教向度》，第168页。

述，看古代希腊人的家庭观以及在生活观念、生命观念的确立中仪式的引导作用。

1. 家庭的中心——炉灶

在古希腊文中“家庭”(ἐπίστον)的意思是“靠近炉灶者”^①，炉灶(hearth)保持炉火的日夜燃烧是每一个家长的神圣职责，而炉火的熄灭就表明一个家庭的灭绝。炉火在希腊人的家庭中之所以会如此重要，因为炉灶不仅是稳定的家居生活的象征，为日常起居所必需，而且每逢家庭的重要时刻，希腊人总是在家长的带领下合家聚集在炉火旁举行某种献祭仪式，家庭因炉灶而团结在一起。作为家庭祭祀的中心，炉火也就成了家庭生活的真正中心。

炉火是神圣的，它是家庭的保护者，是家神的化身^②。每次祭祀，经过烧烤，它将人们的祭品直送天宇。火成为沟通神人的中介，甚至它本身也就是神。在希腊人的家庭中有专门祭祀炉火的仪式：人们首先以木块祭献给炉火，使其熊熊燃烧，以喻火神的身体得到了滋养；然后将葡萄酒、橄榄油、动物脂肪和熏香等洒在火上，使神(火)在吞食了这些祭品后，“容光焕发地”在祭祀者面前升腾起来(火焰腾起)这时人们便呼唤神灵，并在火前祈祷，表达谢意，诉说愿望^③。如阿尔刻提斯(Alcestis)在自愿代替丈夫去死之前^④，在家中的炉火前祈祷：“噢，神啊，这个家庭的女主人，这是我最后一次跪倒在你的面前，向你祈祷，因为我即将步入死亡者的行

① 菲斯泰尔·德·古郎士：《古代城市：对希腊罗马宗教、律法及其制度的研究》，第34页。

② 在古代希腊，被每个家庭奉为家神的神祇是各不相同的。

③ 菲斯泰尔·德·古郎士：《古代城市：对希腊罗马宗教、律法及其制度的研究》，第19页。

④ 在希腊神话传说中，阿尔刻提斯是以钟情而著称的。当她的丈夫弗赖国国王阿德墨托斯(Admetos)死期将至时，阿波罗请求命运女神准许可由别人替死，于是她自愿代替丈夫去死，使其得以活命。后赫拉克勒斯又将她从死神处救回。欧里庇得斯据此写作了《阿尔刻提斯》一剧。

列。恳求你看护我那将失去母亲的孩子们。替我儿子找到一个温柔的妻子，为我女儿找到一个高贵的丈夫。让他们在幸福中享受漫长的人生，而不要象我一样地早亡。”^① 据此，我们或许有理山推测，灶神赫提斯(Hestia)就是炉火的人格化表现。

除了专门的祭祀之外，平日里，希腊人每次出门前都要在炉灶前祈祷一下，以求出行平安；返家时，他在见到妻儿以前，必先到炉火前呼唤神祇，感谢神恩。如阿伽门农十年远征归来时，在向城市的众神致敬后，急切地宣称：“此刻我要进屋，我的有炉火的厅堂。我先向众神致敬，是他们把我送出去，又把我带回家来”^②。此外，每日进餐前，也需向炉火献祭。

作为家庭祭祀的中心，炉火必须保持纯洁。一切可能引起污染的行为，如性交、生育、死亡等，都要远离炉灶。而作为家庭生活的中心，炉火旁又是合家聚集的场所，一切与家庭内务有关的重要事情都必须在炉灶前举行的仪式中得以确认。如孩子出生后，必须在炉火前举行出生礼才被确认为家庭中的新成员；被收养者也需经类似的仪式，才能得到承认，进入新的家庭；女子出嫁时，须在父家、夫家的炉灶前经郑重的仪式，以示从此脱离父家转而侍奉夫家的炉火；炉火还是祖先崇拜的标志，不熄的炉火象征着已故去的祖先仍无时无刻不在保佑着生者。

由于希腊人的家庭是父权制家庭，作为家长的父亲当然就是家庭圣火的继承者，家内一切重要仪式的主持者。他代表家人向炉火献祭、祈祷，求它降福于家庭，父亲就好像一家人的祭司一样。这样，炉火无形中代表了一种秩序，一种古代希腊家庭内部所特有的秩序，它使每个家庭都成为了一个最基本的祭祀单位。家庭成

^① 欧里庇得斯：《阿尔刻提斯》(Euripides)(Alceste)，第 162 - 168 段。

^② [古希腊]埃斯库罗斯：《阿伽门农》851 - 853，载埃斯库罗斯《悲剧二种》，罗念生译，人民文学出版社，1979年，第 76 页。

员的资格及关系并非单纯由出生或血缘来决定，而是以参加共同的家内祭祀和隶属于家长权威之下为条件的。凡脱离家内祭祀者，也就意味着他已脱离了家庭。

以下我们将通过对出生礼、结婚礼、丧葬礼这三种希腊家庭中最重要仪式的具体描述^①，仪式化地勾勒出希腊人大致的家庭生活线索。

2. 出生仪式

在希腊，每当有新生儿降世，人们便在门上挂出相应的物品以示其男女^②。要是生男，就将一个橄榄枝编成的花环挂在门上，表示其尊贵与高贵；如果是个女孩，就把一撮羊毛钉在门上，以象征她的毕生大部分时间里将要从事的家庭纺织^③。婴儿出生的第五天或第七天，无论男女，父亲都将为其在家中的炉灶前举行一个称之为“安菲特罗米亚”的仪式（*amphidromia*）。在这一天，孩子由保姆或家中其他女眷抱着绕炉灶行走几圈，以此将新生儿介绍给家神及家中各成员，这时父亲便以家长的身份正式宣布他接收抚养这个孩子的责任^④。如果说降生人世使孩子与这个家庭发生了实际的联系，那么，父亲的宣布则使孩子与这个家庭有了宗教与道德上的联系。后者更为重要，因为若非举行该仪式，婴儿便有被抛弃的可能。在古希腊，弃婴并非是一种罕见的现象。对未举行确认仪式而被抛弃的婴孩，家庭是不承担任何责任的。而经此仪式过

^①成年礼是生命仪式中的重要一环，但是在古代希腊，男子的成年礼多是在城邦守护神的神庙前集体举行的，而非在家中举行的，相比之下，与家庭的关系较小，故我们不将其列入家庭生活的论题之下。而有关希腊女子的成年礼，则资料不详。

^② 在我国的传统中，生男生女的说法及标志也是不同的，生男孩称“弄璋之喜”，生女孩则说“弄瓦之喜”。

^③[美] 顾素尔：《家族制度史》，黄石译，上海文艺出版社，1989年影印本，第132页。

^④顾素尔：《家族制度史》，第132页；柏拉图：《泰阿泰德》160E，严群译，商务印书馆，1963年，第50页。

后,婴儿被正式接纳入家庭,法律便禁止遗弃。

如果生下的是一个男孩,在他降生的第十天还要举行一个更加隆重的仪式以示庆祝。这天,全家集合在炉灶前,还请来了证人,由父亲向家神献祭,并向已故去的祖先禀告:由于这个男孩的降生,家族的命脉将得以延续,对祖先的祭祀将不会断绝。献祭之后,便为孩子命名。然后,宴请亲朋好友,仪式便在喜庆的气氛中结束了^①。

有学者认为,希腊的出生仪式中包含着两重目的:一是净化新生儿,使他(或她)从其母妊娠期的污染中解放出来^②;二是将新生儿引入家内祭祀之中。从这一时刻起,他(或她)便被这个家庭所承认和接纳,从此,他(或她)就拥有了这个家庭的宗教,能够参加或主持家中的所有仪式,有资格在炉火前祈祷,并崇拜其祖先^③。

对于没有男性继承人的家庭,为了使对其祖先的祭祀不致断绝,需收养一个儿子。收养仪式与男孩出生后十天所举行的仪式十分相似。新来者被领到家中的炉灶前,由养父将其介绍给家神,举行祭祀、祈祷后,他便为新家所接纳,成为了其中的一员。经此仪式,被收养者就与原来的家庭完全脱离了关系,不再能参加生父家内的祭祀,也无权再祭拜自己的祖先。他对自己所出生的家庭来说完全成了陌生人,再也不能回去。如果他不幸早亡,生父也不能为他举行葬礼。总之,一切血缘的联系就从此断裂了。而新的家内祭祀的方式则将他与新的家庭联系在了一起,他从此成为了新家庭中的合法继承人,拥有他们的家庭宗教,祭祀他们的祖先。

^①参见阿里斯托芬:《鸟》(Aristophanes, *Birds*),第 922 段。

^②古时候的人们(包括现代的原始民族)一般都将月经期与妊娠期的妇女视为不洁与危险的。分娩后,母亲和婴儿必须经过某种仪式化的洗涤,驱除不洁后,方可重返家庭和社会。

^③非斯泰尔·德·古郎上:《古代城市:对希腊罗马宗教、律法及其制度的研究》,第 45 页。

可见，“收养的目的不是为了满足某种感情或获得精神安慰，而是为了留下一个合适的一家之长，以保持这个家庭的合法存在，从而使家庭的宗教仪式也得以延缓”^①。因此，这种收养仪式的功能及意义就在于“构造了过渡，为该人进到新的地位提供了标志物，并且把接近他的人都召集在一个聚会中，给新人和全体参与者带来心理的加固。”^②

从希腊人围绕出生、收养所举行的一系列仪式中我们可以看出，他们试图通过仪式为新生命或新来者取得某种身份，获得某种地位，使其成为家庭中的合法一员，以确保家内祭祀及祖先崇拜的延续。

3. 结婚仪式

《礼记》：“昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也。”^③ 古希腊人与古代中国人一样极其重视婚礼，都将其视为一种神圣的典礼。由两性的结合，就可以延续宗族、维持祖先祭祀。独身的人不仅被视为不幸，而且他们还犯了忤逆家神的罪，因此，在古代希腊社会，独身是不能为家庭和社会所容忍的。据普鲁塔克记载，斯巴达的立法者吕库古(Lycugus)“给执意不婚的单身汉加上了一种公开的耻辱，不许他们观看青年男女的竞技活动。冬天，地方官吏命令他们只穿着内衣内裤，绕着市场列队而行，边走边唱着指定的一首关于他们单身汉的歌曲，收尾的叠句是说他们因为不服从命令，受到了公正的处罚等等”^④。

与出生仪式一样，希腊人婚姻的缔结也是由一系列仪式来

① [英]基托：《希腊人》，徐卫翔、黄锡译，上海人民出版社，1998年，第289页。

② 罗伯特·F·墨菲：《文化与社会人类学引论》，第229页。

③ 《礼记·昏义第四十四》：“昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也。……男女有别，而后天妇有义，天妇有义而后父子有亲，父子有亲而后君臣有正。故曰，昏礼者，礼之本也”。这里我们也可以看出婚礼在中国古代社会人生仪式中的重要地位。

④ 普鲁塔克：《吕库古传》15，载《希腊罗马名人传》(上)，第104页。

完成的。首先是订婚礼（*ἐγγύη, betrothal*）由双方父母或监护人主持，有证人参加，当事人则不必出席，他们被假定是同意的。举行订婚礼，主要是为了协商女子嫁妆的数目，以防日后反悔，并为离婚时的财产分割作出规定^①。这是一种买卖的婚约，由于尚未正式完婚，不涉及家内祭祀，故无需举行宗教仪式，只需履行相关的法律手续即可。

在正式的婚礼举行前，按照习俗，青年男女要到神庙去献祭，特别是对那将成为新娘的女子而言，这道程序更是必不可少的。她们通常是将自己儿时的玩物及一束头发奉献给童贞的女神阿耳忒弥斯，以象征少女时代的结束。同所有的民族一样，希腊人的婚礼也是要择吉而行的^②。人们通常认为月圆之日是吉日，婚礼就大都在那时举行。婚礼当日，天一亮，新郎新娘都要亲自到圣泉提水或由家人汲水回来给他们洗浴。然后新郎头戴花冠，身着礼服，前往新娘家迎娶。

正式的婚礼则由三部分组成^③。

首先是在新娘父母家的炉灶前举行一个仪式（*ἐγγύσις*），新娘的父亲在家人的前面向家神及主管婚姻的女神赫拉献祭。对用于献祭的牺牲，人们总是小心地除去它身上的瑕疵，以免日后有任何的痛苦侵入这对新婚夫妇的生活里。祭礼之后，父亲依照惯例庄严地宣布将女儿交给她的丈夫。这一宣示对于希腊人的婚姻来说是十分重要的，它表示从此以后该女子便脱离了父亲的支配和原来的祖先崇拜，转而进入夫家的祭祀之中，再也不能靠近父家的炉

① W·勒西：《古典时期的希腊家庭》（W. K. Lacey, *The Family in Classical Greece*），第 105 页。

② 据亚里士多德记载，希腊人多以冬季为婚嫁的好时机，但未说明原因。参见《政治学》1335b37-38，第 398 页。

③ 参见荷马：《伊利亚特》XVII, 491-496，第 495 页；希罗多德：《历史》VI 126-130，第 455-457 页；顾素尔：《家族制度史》，第 110-112 页；菲斯泰尔·德·古朗士：《古代城市：对希腊罗马宗教、律法及其制度的研究》，第 36-3 页。

火。

其次是婚礼游行(πομπή)。新娘身着白色礼服,头戴花环,由众人簇拥着,在新郎的牵引下,款款而行(见图十四),或是坐在车里(见图十五),随行的人们举着火炬,一路吹吹打打、载歌载舞地向新郎的家进发。在夫家的大门前,新娘面带羞怯之色不敢跨入,新郎以强力将其拖入。这一行为可简单地视作远古抢亲习俗的遗留。然而,也有学者认为它象征性地表示新娘在踏入夫家之前,是没有权利擅自进入夫家的厅堂——供奉家神及炉火的地方的,故而需要由新郎以强力将其介绍进来^①。

进门后就举行最后的一项仪式(τέλος)。新娘被领近炉灶前,介绍给家神,并以净水洒在她身上,新娘则把手靠近炉火,口诵祷词,祈求得到新家的炉火、家神及祖先的庇佑。最后,新郎新娘合吃一个饼子或面包,表示他们互相的结合。自此,新娘便加入到夫家的家庭祭祀中来了。

通观婚礼的全过程,它对女子的一生具有根本转变的意义。婚姻使女子完全脱离了原先的家庭和家庭祭祀的方式。进入夫家,她仍然要侍奉家神、炉火,祭拜祖先,但已不再是她自己祖先和家神,而是新家的了。可见,在希腊人的家庭中,女子是没有属于她自己的宗教和祭祀方式的,她甚至没有始终如一的祖先可供她侍奉一辈子的。婚礼对于女子而言仿佛是再一次出生,在经过那一系列的仪式之后,她便进入了一个新家,从属于新的父权(夫权)支配之下,有了新的家神、祖先以及新的家内祭祀方式。婚礼对于男子的意义,则在于仪式化地将他与一个女子结合在一起。这种结合并非仅仅是出于性欲或激情的结合,而是由共同的信仰与祭祀方式带来的结合,它使男子能够生育合法的子女以继承宗族的

^① 菲斯泰尔-德-古朗士:《古代城市:对希腊罗马宗教、律法及其制度的研究》,第37页;顾素尔:《家族制度史》,第112页。

血脉和祭祀的传统^①。总之，婚礼在很大程度上对于男女双方而言，就是一种将他们结合在一起共享同一祭火的神圣仪式，并使生儿育女、传宗接代成为在家神及祖先庇佑下的合法行为^②。

4. 丧葬仪式

美国人类学家罗伯特·F·墨菲指出：“死亡的降临普遍成为仪式的主题，没有哪一个人类社会把尸体当作腐烂的细胞团——其实正是如此——简简单单地弃之了事。”^③事实上确实如此。特别是在古代，丧葬仪式作为家庭、宗族、国家等团体藉以确认传统和延续世系的手段，其地位较现代更为重要。

我们在前文“仪式与战争”中已经提及希腊人对埋葬死者的重视，这在现存的各类古典文献中均有所反映^④。（见图十六）从荷马的两部史诗到希罗多德、修昔底德的史学著作，直至三人悲剧诗人的剧作以及普鲁塔克的名人传记，在他们对希腊人丧葬仪式的大量描述中，希腊人仿佛是害怕不得安葬甚于害怕死亡本身。明白了这一点，我们就不会奇怪，为什么雅典人在胜利后还要处死有功将领的作法了。希腊式的安葬并非简单的入土为安，而是要按照习俗举行适当的仪式才算正式地安葬，死者才得到安慰。否则，死者会不断地骚扰生者，直到他被妥善地安葬为止。如帕特罗克

^①在这个意义上，我们才可能理解梭伦当政时，曾有一条法律“规定非婚生子完全没有赡养父亲的必要。因为一个人既不要婚姻的庄严仪式，他去找女人就显然不是为了生孩子，而是为了寻欢作乐”。参见普鲁塔克：《梭伦传》22，载《希腊罗马名人传》（上），第191页。

^②在希腊，只有斯巴达人的婚礼例外，他们并不在家中的炉火前举行任何宗教仪式，而是依然保持了古老的抢亲习俗。且如果女子不怀孕，男方可以不承认这桩婚事。这种习俗可能与斯巴达人尚武、务实的性情有关。参见普鲁塔克：《吕库古传》15，载《希腊罗马名人传》（上），第104-105页。

^③罗伯特·F·墨菲：《文化与社会人类学引论》，第233页。

^④希腊瓶画中也多有对丧葬仪式的描写。如一支公元前8世纪后期的阿提卡骨灰罈把手处的饰带上就描绘着死者躺在棺架上，哀悼者围在四周，罈子中部绘有战车与武士组成的送葬队伍。

洛斯死后在阿基琉斯的梦中出现，责怪他没有将自己及时安葬：“阿基琉斯啊，你睡着了，把我忘记；现在我死了，我活着时你对我不是这样。快把我埋葬，好让我跨进哈得斯的门槛！那里的亡魂、幽灵把我远远地赶开，怎么也不让我过河加入他们的行列，使我就这样在哈得斯的宽阔大门外游荡，我求你把这只手伸给我，因为你们一把我焚化，我便不可能从哈得斯回返。”^①而忒拜的公主安提戈涅（Antigone）为了让战死沙场的兄长得以安息，替他举行了象征性的葬礼：将干沙撒在尸体上，为兄长哀哭、祈祷，并行奠酒礼。虽然她这样并未真正地掩埋其兄，但在希腊人看来，这就是“举行了应有的仪式”^②。

在家庭中，对死者的埋葬是其亲属的神圣职责和不可推卸的义务。从古典文献中，我们可以看出，希腊人丧葬仪式的基本程序自荷马时代到古典时期一直延续下来，没有多大改变，即清洗尸体，涂油包裹，停尸举哀，然后火焚或土埋^③。这其中必伴有亲朋好友的恸哭、送葬人群的行进、主祭人的祈祷奠酒、奉献祭品牺牲，最后是葬礼宴会。

在仪式的整个过程中，每一个环节都是不可忽视的。对死者的清洗、涂油、包裹，是一种仪式化的洗涤，以达到净化的目的。家人的悲痛有一套仪式化的行为来表达：死者的亲属绞拔出自己的头发、撕破衣裳、痛哭流涕，翻滚在脏杂的污秽里、发出悲戚的长号、呼唤着死者的名字——这一切悲伤的表示不仅能使失去亲人的痛苦得以宣泄、减轻，而且被认为是生者对死者的一种义务，是必需的^④。

① 荷马：《伊利亚特》XII, 70-77, 第 587-588 页。

② 索福克勒斯：《安提戈涅》245-246, 载索福克勒斯《悲剧二种》，罗念生译，人民文学出版社，1979年，第 14 页。

③ 希腊远古时期实行的是土葬；到了荷马时代，火葬成为了主要的方式；城邦时代，火葬与土葬则并行不悖，都可执行，一般视具体情况而定。

④ 参见荷马：《伊利亚特》XII, 405-414, 第 580 页；欧里庇得斯：《阿尔刻提斯》，载《古希腊悲剧经典》下，第 345 页。

一般尸体停放三日后出殡，一些富有的显贵多雇用马车装载棺木。在送葬的队伍中，通常是男人走在棺木的前面，妇女跟在棺木的后面。每个家庭都有自己专门的墓地。葬礼的主持人由死者最亲近的人担任（如子祭父等），他负责向死者献祭，祈祷并行奠酒礼。如果是火葬，还需由他从灰烬中将亲人的遗骨捡拾起来，放在骨灰瓮里。祭献品主要有两大类：一是生活用品，对男人多祭献武器、刀剑和男人用的饰品；对于女人则多祭献珠宝、衣服和纺织用品。也有床、椅、陶罐、水瓶等等，这些物品有些是真实的，有些则是泥土捏制的代用品。另一类就是食品和动物牺牲。在祭献死者时，人们总是小心地在坟墓旁将牛奶、葡萄酒以及动物的鲜血注入地下，以供死者享用。一些富贵人家的坟墓前还竖有长方形的墓碑，上面刻有纪念性的诗句或浮雕（无图十七）^①。葬礼之后的宴会不是在墓地，而是在死者的家中举行的。在下葬十二天后，死者的亲属邀请亲朋好友聚在一起，追忆死者生前的种种业绩，借此寄托缅怀之情。席散，哀悼期也就宣告结束了。在这之后，对死者的哀悼便并入该城邦的“死者之日”中，每逢这一天，每户人家都会到自家的墓地去为死者清扫整修坟墓，致祭祈祷，祝愿死者平安，并保佑生者幸福。

希腊人之所以为死者举行如此繁杂而又隆重的丧葬仪式，是与他们的亡灵观念有关的。在希腊人的观念中，人死亡以后，其灵魂犹如“影子”“梦幻”一般^②，虽无法接近，但仍渴望能得到生者的抚慰与献祭。若能得到适宜的丧葬仪式，则是死者最大的满足与安慰，可保证其死后的生活快乐、平安。反之，拒绝埋葬无疑就

^①希腊墓碑上的内容（无论是诗句或浮雕），多表现了人们对尘世的留恋。罗丹感叹道：“请看这块墓石，上面没有什么东西能令人想到死亡。已故的女子尚在人世，好像还和人们一起生活；她不过显得柔弱一些，好像支持不住，只好坐着。……她身边的男子，用温暖亲切的目光望着她。”见《罗丹艺术论》，第 105 页。

^② 参见荷马：《奥德赛》XI, 207 - 222, 第 225 - 226 页。

是对死者最大的惩罚，剥夺了他最后的希望，使他成为孤魂野鬼，永坠痛苦之深渊，不得超脱，其状凄惨无比。这时，它们就会变成一种黑暗凶恶的力量，前来危害生者的平安与家庭的兴旺。因此，举行隆重体面的葬礼和丰厚的祭祀就是为了抚慰死者的亡灵，不至于引起它们的愤怒而招来大祸。可见，丧葬仪式的主要功能便是“把对死者的恐惧、对变化不定的生命状况的忧虑、对由于相信死者的灵魂具有力量和复仇心而导致的苦恼以及在死别之际人们所怀有的情感尽可能地缓和下来”^①。

此外，希腊人还总是设定，亡灵会出现在丧葬仪式的现场，领受祭品，痛饮牺牲鲜血^②，如同神灵出现在祭仪之中，接受献祭一样。当然，亡灵还不是冥神，祭拜亡灵也还不是祭拜神灵。虽然，有些英雄死后会被人们敬为神祇，但家族中的亡灵祭拜更主要的则是通过祭礼使家族的传统在生者与死者之间连贯起来，使家庭的宗教、祭祀不至于断绝，使已立嗣子的地位得以确认，也有“悼念者聚集一起重建彼此间的社会关系，将死者置于‘已死的’社会地位上，重申生活现在继续下去的主题”^③这样的结构性作用。总之，与希腊人的其他生命仪式一样，丧葬仪式也具有强烈的群体性，家庭的需要远胜过个人的情感表露。

综合本节所讨论的仪式，可以说，炉灶与家内祭祀是维系希腊家庭的真正力量之所在。人们围绕在家中的炉火边祭祀家神、祖先，举行各种有关家政的重要仪式，以此互相结合在一起，使家庭成为一个单一的团体。这种家庭观，使希腊人觉得属于一个家庭，

^① [日]池田大作[英]B·威尔逊：《社会与宗教》，梁鸿飞、王健译，四川人民出版社，1996年，第5页。

^②在中国古代，祭祀祖先时，其亡灵并非象征性地存在，而是由子孙中的某人担任祖先的替身，即所谓的“尸”，以便具体地参与到祭祀之中，参见《仪礼·士虞礼》、《仪礼·特牲馈食礼》、《诗经·小雅》等先秦典籍。

^③ 罗伯特·F·墨菲：《文化与社会人类学引论》，第233页。

就有了一种归属感,就能够得到家神、祖先的保护。结婚、生子、死亡这些生命的重大转折点是影响家庭稳定的关键时刻,而家庭作为城邦的一个基本单元,家庭的稳定与否又直接关系到整个社会的安定。为了克服这些变化所带来的焦虑、不安、恐慌、大喜、大悲等种种不知所措的情绪,顺利平安地渡过这些时刻,举行仪式便成为解决问题的最佳方式。因为仪式的结构也就是一种情绪的结构,当人们在仪式中解决了自己的不安和问题之后,现实生活中的问题与不安也就随之得到了缓解,这正是功能派人类学家所指出的仪式的主要功能之所在,即减轻压力,解除人们的焦虑,并起到巩固团体信仰和行为的作用。

通观希腊人的生命仪式,无论哪一种都是由全体家庭成员共同参加的,其重要性也是对于整个家庭而言的。一个男孩的出生,保证了家庭祭祀、祖先崇拜的继续。当他在炉火前被介绍给家神和祖宗时,他就在家中获得了一种身份和地位。婚姻也就是为了延续宗嗣,将过去的祖先与未来的子孙,经由当世的男女结合,而得以永远延续。当新娘在父家及夫家分别经历了分离与整合的仪式之后,仿佛经历了再生,如一个新人般进入一个新的家庭,并为他们所接纳与承认,而不再是一个外人。一个为家神和祖先所认可的婚姻是生育合法后代的必要前提。死亡则是祖先与生者之间的过渡,丧葬仪式使死者的亡灵得以依凭,并经由那一系列的仪式,使死者步入了以往祖先的行列并庇佑了孙们福泽不断。

可见,仪式的举行在调整与巩固生命秩序的方面^①,不仅具有为阶段性的生命定位的作用,而且还表明了一种文化对于自身生

^①张健建先生认为,“所谓生命秩序,是要为生命的种种状态、种种阶段作某种合理的安排,赋予某种意义,从而使生命个体,尤其是人,能充分体验自身生命的完满。建立生命秩序,在根本上即是建立人自身的存在秩序。……如果生命秩序发生了混乱,则就是人的存在感受的混乱,无意义的生活感受便得以产生”(张健建:《冲撞还愿》,贵州人民出版社,1997年,第219-220页。)

命秩序的认同与肯定。正如杜普瑞所指出的，这些过渡仪式“也许最清楚地显示了一切仪式的宗教意义：藉由转化而建立实在界”。^① 总之，通过仪式性的定向，希腊人将种种与生命状态相关的情形一一加以分类，给予解释，并分别赋予它们某种意义，从而在深层意识中将人的生命安顿下来，使生命秩序得以保持常态。

^①杜普瑞：《人的宗教向度》，第 171 页。

第四章 仪式与城邦社会（下）

在上面一章的讨论中，我们看到，信仰对于希腊人来说并不是空洞的、纯思想的，而是有形的、具体的、重形式的，从严格意义上来说希腊宗教是追求此岸幸福的。神就在人的身边，只是比人更强大、更完美，他们既存在于现实生活之中，又高出于现实的生活。实际上，神的存在就是人的生存状态的一种更高实现而已。希腊人通过对神的崇拜和交往，试图超越自身的有限性和缺憾性，从而体验到一种充分感性化的神性生活。在这个超越的过程中，仪式活动被当作了世俗世界与神圣世界之间的桥梁，是表达他们的信仰并将其与具体活动相联接的最佳方式。在仪式中，人与神、现实与理想水乳交融地联系在一起。

本章将在同一主题下继续考察仪式与城邦社会的关系，以及希腊人是如何通过仪式来表达一些形而上的观念的。

一、作为仪式的体育竞技与戏剧表演

众所周知，现代奥林匹克运动会源于古希腊的奥林匹克赛会，而现代的西方戏剧则发端于狄奥尼索斯酒神节上的戏剧表演。但是，在古代希腊，无论是戏剧表演还是体育竞技，都不是一个独立的艺术门类或现代意义上的体育运动，而是宗教活动中的一个部分，可将其视为一种仪式化的行为^①。

^①与戏剧表演、体育竞技相类似的还有诗歌比赛。由于与仪式相联系，希腊诗歌具有一种公众的、社会的特点，诗歌主要是在崇拜活动中用于朗诵与歌唱，而不是个人阅读。朗读荷马史诗时常被作为城邦节庆中的正式节目，人们总是希望能邀请到最好的歌者到他们的城邦去。因此，“这种公共的宗教仪式的诗歌表达的是公共的情感和力量而不是个人的感情”[波]沃拉德斯拉维·塔塔科维兹：《古代美学》，杨力、张纺壮、龚见明、高潮译，中国社会科学出版社，1990年，第32页。

1. 体育竞技

由于希腊人信仰神人同形同性论，故希腊的神都尚未脱离形体，而只是拥有比人更优美、更完善的形体；诸神也不比凡人更高尚、更有德行，而只是比人更有力量、且长生不死。可见，希腊诸神远非某种抽象的精神，也不具有纯粹的神性。然而，正是这些感性的特点构成了希腊诸神的魅力和可亲近性，使他们为希腊人所爱慕、所向往。于是，在形体上为了最大限度地接近神，希腊人以一种极大的热情投入体育锻炼之中，成为世界上最早对体育表现出热爱的民族。他们在祭祀神祇的活动中举行体育比赛，比赛则是裸体进行的。在希腊人眼中，再没有什么比健美的身体更趋近于神并讨神的喜爱了。房龙（Von Loon）说：“希腊人是最早懂得欣赏人体美的人。”^①这种对体育的热爱及对人体的欣赏并不等同于现代意义上的“审美”，而是出于某种对于神的渴望。雅斯贝斯（Karl Jaspers）认为：“在那些时代里，体育运动可以说是非凡的人对其神的来源的一种间接分享，而在今天已不再有这种观念。”^②这种“对神的来源的间接分享”，才是希腊体育运动的真正理念所在。因此在古代希腊，作为“非人”的奴隶，由于其本质上是无法与神接近的，自然也就没有资格参加体育运动。梭伦立法时，就曾明文规定，“不许奴隶作体育锻炼”^③。可见，在希腊人心目中，能否参加体育锻炼也是人之为人的重要标准之一。

根据现有的资料来看，葬礼运动会是最早的体育赛会，希腊人在为死者（特别是当死者是位英雄时）举行完葬礼后，便开始赛跑、摔跤、掷铁饼、拳击、马拉战车比赛等各种体育运动，并授予优胜者丰厚的奖品。荷马在《伊利亚特》中用长达 635 行的诗句为我们详

① [美]房龙：《人类的艺术》，衣成信译，中国文联出版公司，1989年，第102页。

② [德]卡尔·雅斯贝斯：《时代的精神状况》，王德峰译，上海译文出版社，1997年，第60页。

③ 普鲁塔克：《梭伦传》1-2，载《希腊罗马名人传》（上），第166页。

细描述了在帕特罗克洛斯葬礼运动会上的盛况，读起来让人有身临其境之感^①。进入城邦时代后，一些定期的运动赛会逐渐取代了非定期的葬礼运动会。始于公元前 776 年的奥林匹克运动会 (Olympic Games) 是有文字记载的最早的定期运动会^②。据说是由英雄赫拉克勒斯 (Heracles) 为祭祀宙斯而创办的，每四年举行一次。举办的地点奥林匹亚 (Olympia) 位于伯罗奔尼撒半岛的西北部，远离几大主要城市，因而不可能发展成政治权力的中心。但它却是全希腊最重要的宙斯崇拜中心，也是最为盛大的体育运动会举办的地方。奥林匹克运动会吸引了希腊世界最优秀的运动员们前往参加，包括从遥远的岛屿与殖民地赶来的运动员。为了保证奥运会的顺利进行，希腊人甚至签下—个神圣和约：奥运会期间，即使是正处于交战状态的各邦也应暂时休战，遵守停战期限的规定以确保所有的参与者安全地往返于奥林匹亚及其城邦之间；凡阻止他人参加庆典者，剥夺其祭神的权力。

希腊世界著名的四大运动会都是为了祭祀某位神灵而举办的。除了奥林匹克运动会以外，还有创于公元前 582 年的庇底亚运动会 (Pythian Games)，也是四年一次，它是献给阿波罗神的。而地峡运动会 (Isthmian Games) 和尼米亚运动会 (Nemean Games) 则分别创始于公元前 581 年和公元前 573 年，均为两年一届，是为祭祀波塞冬和宙斯而举办的。每个赛会还都与某一个泛希腊的神祇崇拜中心联系在一起，因此它们的影响遍及全希腊。赛会的第一天多举行庄严的祭神仪式，第二天才开始竞赛活动。运动会上的许多竞技项目最初也只是祭神活动中的一种仪式，如火炬赛跑原先是传递圣火的一种仪式^③，以后希腊人将它保留下来作为一个体

①荷马：《伊利亚特》XIII, 262-897, 第 595-620 页。

② 这一年也成为希腊纪年的开始。

③ 参见普鲁塔克：《梭伦传》1.4, 载《希腊罗马名人传》(上), 第 167 页；柏拉图：《费多篇》(Plato, *Phaedrus*)，第 231e 段。

育项目，在一些祭神的场合里举行，其目的仍然是为了“求神的嘉惠”^①。实际上，从泛意上讲所有的竞技都是为了争取神的宠爱而进行的活动。诗人品达说：“神明都喜爱竞技。”^②因此，敬神最好的方式之一就是请他们观看体育竞技。

从人们对优胜者的态度中，我们还可以进一步感受到希腊人心目中体育竞技的神圣性和崇高感。如果说，荷马时代的体育竞技还能给优胜者立时带来丰厚的奖品和益处的话，那么，城邦时代的体育运动给优胜者带来更多的则是荣誉和自豪。因为各项比赛冠军获得的奖品都是象征性的，多是由橄榄树枝等枝条编成的冠冕^③。我们在前面章节中提到，在古代希腊，一些树木被视作圣地的标志，是神圣的象征，而能获得圣树枝条编织而成的桂冠，是得到神喜爱的体现。获此荣誉者，在其城邦中将受到英雄凯旋式的欢迎，成为诗人赞美、吟唱的对象，还会被塑像纪念并陈列在城邦的中心广场之上。希腊独立雕像的两大题材，一是诸神，另一类就是运动员。正是由于希腊人对于神圣的感觉是建立在不朽的美丽和不衰的强壮基础之上，完美的肉体被视作神明的特性，因此才会给那些比例匀称、身手矫捷、结实健美的运动员以如此崇高的荣誉。

于是为了接近神，体育锻炼也就成了公民生活中的一个重要部分。希腊的每个城邦都有练身场（gymnasium）、体育场（stadium）和摔跤场（palestra）等运动场所^④。许多人历年累月地勤修苦练，仿佛培养完美的身体是人生的主要目标，夺取体育赛会的冠军是

① 希罗多德：《历史》VI 105，第 446 页。

② 转引自「法」丹纳：《艺术哲学》，傅雷译，人民文学出版社，1963年，第 328 页。

③ 奥运会冠军的奖品就是橄榄枝编成的冠冕，庇底亚运动会冠军头戴桂树枝编成桂冠，地峡运动的奖品是松树枝编织而成的冠冕，尼米亚运动会冠军则有野生芹科植物编成的花冠。

④ 包塞尼柯斯认为练身场是希腊城镇的标志之一。据说雅典最早的练身场建于公元前 700 年，在梭伦当政时有三个大规模的体育场，此外还有许多小型的体育场馆。见丹纳：《艺术哲学》，第 313 页。

至高的荣誉。透过这此现象，我们看到的却是希腊人崇拜神祇的一种特殊方式。在他们的心目中，体育锻炼、比赛夺冠并非是一种游戏，也不是为了创造纪录，而是一件庄严神圣的事情，是一种为了接近神并成为神所喜爱的人而从事的仪式化活动。法国著名艺术史家丹纳(Taine)说：“群众和艺术家，除了对于受过锻炼的肉体的完美，感觉特别深刻之外，还有一种特殊的宗教情绪，一种现在已经泯灭无存的世界观，一种设想，尊敬、崇拜自然力与神力的特殊方式。”^①的确，只有明白了古代希腊人对于神祇的这种独特的情绪与感受方式，才能理解我们将体育竞技视为一种仪式化活动的理由所在。

2 戏剧表演

希腊的戏剧更是直接来源于宗教祭仪，其演出的过程中亦有不少仪式化的规定及仪式化的行为。

希腊戏剧^②，尤其是希腊悲剧，是古希腊人留给后世的主要精神遗产之一，自亚里士多德的《诗学》始，西方学者对希腊戏剧的研究著作可谓汗牛充栋，举不胜举。历代的思想大师对于希腊戏剧也是情有独钟，从柏拉图、亚里士多德到黑格尔、尼采、马克思、弗洛伊德等人，他们从哲学、美学、心理学等方方面面深入地研究了希腊的悲剧，为我们留下了许多精彩的论述。但他们却唯独忽略了祭仪的范畴。在此，我们想做一些拾遗补缺的工作，以期为希腊戏剧的研究提供一个新的视角。

希腊戏剧起源于酒神祭仪中的歌舞，对酒神狄奥尼索斯的崇拜源于色雷斯，“一切记载都表明他进入希腊是比较晚的，大约在公元前500年，而且希腊人是在经过激烈的反对后才接受了对他

^①丹纳：《艺术哲学》，第320页。

^②所谓“希腊戏剧”，实际上就是指雅典的戏剧，因为其他的希腊城邦都没有产生或留下什么杰出的戏剧作品。

的崇拜”^①。据说雅典是在得到了德尔斐神谕的指示后接受酒神祭仪为城邦认可的正统仪式的^②。酒神崇拜是一种以男性生殖器崇拜为主要内容、祈求丰产的祭典。参加者多为妇女,她们头戴面具,手举阳物模型,载歌载舞,如痴如狂,甚至作出一些逾越常规的淫荡动作。然而在面具的保护下,她们沉醉在面具所代表的角色中而不感羞耻。这时,面具便不再是舞蹈中的一种道具,而是一种“神物”。它使戴面具者相信他就是面具所代表的那个角色,而不再是他自己,同时也使观看者这样认为。这便是戏剧的雏形。可以说,酒神祭仪之所以对希腊戏剧的产生有如此重要的影响,面具起了不可估量的作用。因为它解决了一个“角色矛盾”的问题。有学者指出:“祭祀仪式对戏剧的起源所提供的最重要的东西并不是构成戏剧形式上的东西……而是它教给创造‘角色’,一个和自己不同的人,并进入到角色的内心世界中去,用角色的言词代替自己的言词,用角色的行动代替自己的行动,而这一些都是在祭祀仪式中所要解决的心理要素。”^③

希腊戏剧在酒神祭仪中产生后,仍具有仪式的意义。因为演戏是祭神的一个重要项目,看戏则是接受关于神的教育的一个重要方式。同时,在那些仪式化的戏剧表演中,有关社会生活中的种种伦理关系、道德要求被一一展开、定义,人们则通过亲自的参与与观看,在自觉或不自觉中复制并确认了那些基本的社会关系及人们所公认的价值观念。如虔诚敬神、遵守祖训、勇敢进取、节制适度等等。由于戏剧表演更具世俗性,娱人的功能包含在仪式的结构之中,因此能够很好地起到寓教于乐的作用,比起单纯的说教更具效力。而“教育的一般目的,就是在于促进每个人个别性的发

① (英)凯瑟琳·勒维:《古希腊喜剧艺术》,傅正明译,北京大学出版社,1988年,第11页。

② 参见凯瑟琳·勒维:《古希腊喜剧艺术》,第13-14页。

③ 朱狄:《原始文化研究》,三联书店,1988年,第517页。

展，同时使这个别性跟所属的社会群体相融洽，而引致该社会组织的统一”^①。在古希腊，戏剧表演恰好能致此目的。

雅典每年有三个戏剧节：勒奈亚节（the Lenaia）、城市酒神节（the City Dionysia，或称大酒神节 the Great Dionysia）和乡村酒神节（the Rural Dionysia）。这些戏剧节与希腊的其他节日一样，是为了祭祀神灵而举行的。因此，游行和献祭仍是戏剧节的重要程序，戏剧表演只是其中的一个部分。然而，即使是戏剧表演也有许多仪式及仪式化的规定相伴随。如在大酒神节的前两天必举行一个仪式，由剧作者宣布其参演的剧目；戏剧上演前，再由城邦执政官主持举行一系列仪式，然后才正式开演；剧场被视为酒神的圣地，进入剧场也就是进入了圣地，因此杀人流血的场面不得在场上当众表演，以免玷污圣地，故多由报信人或预言家转述。“悲剧”（tragoidia）一词在希腊文中原意为“山羊之歌”，而山羊既是祭祀酒神的牺牲，也是酒神的象征。酒神祭仪中反映出的死亡—复活的主题^②是一切古老的宗教崇拜的主题（事实上，反映生命的存在与延续，这也是一切文明最本质与最核心的东西），这一主题从悲剧主人公身上所体现出来的就是承担牺牲的勇气和决心（如普罗米修斯、俄狄浦斯、安提戈涅等），其表现就是受难受苦。可见，从酒神祭仪演化而来的悲剧，与宗教祭仪之间有着必然而又深刻的联系。“喜剧”（komoidia）一词在希腊文中的意思为“狂欢歌舞剧”，是从酒神崇拜的狂欢仪式中演化而来的。上演的剧目本身虽不是宗教仪式，^③但其根本意图与仪式一样，在于用祭祀和娱乐来博

① 赫尔伯特·里德：《教育思想的艺术》（Herbert Read, *Education Thought Art*），1943年，第8页。转引自朱立民、颜文叔主编：《西洋文学导读》（上），远流图书公司（台湾），1993年，第148页。

② 酒神颂（Dithyramb）的意思是“经过两重门”，指酒神的两次诞生。

③ 事实上喜剧中有许多描写仪式举行的场面，这些描写是后世研究仪式的重要资料之一。

取神灵的欢心。

如今，戏剧早已成为一门纯粹的观赏艺术，与仪式没有了直接的联系。然而，作为文化研究，我们不应忘记宗教祭仪对戏剧所产生的作用和影响^①。

二、涤罪仪式：仪式具体事例的文化分析

从某种程度上说，对于“罪”的不同认识，在各种文明中是最能体现出民族特性的。在此，我们将通过对涤罪仪式的描述和分析，来展示古希腊人的所谓“罪”的观念。

1. 仪式事例考察

涤罪仪式 (Purification of Ritual) 是希腊仪式中很重要的一类。因为在古希腊人的心目中，疾病、死亡、凶杀、瘟疫等会使社会出现混乱状态的行为都被理解为一种污染、一种不洁，它使人与神分离，这不仅给当事者带来难以逃脱的灾难，而且可能会触发神怒给当事者的后代以及所在的团体、地方带来祸害。因此，为了“把人重新整合到圣界领域中”^②，必须举行涤罪仪式对某种污染或不洁加以清除、净化，以求得神灵的谅解和宽恕，恢复与神祇的关系，并在其帮助下消灾驱疫，重整秩序与规范，从而对已被打破的社会秩序重新加以调整与巩固。

从词源学的角度考察，涤罪的观念是源于日常生活中的清洗工作。在古希腊文中，涤罪(καθαίρω)的原意是清洗、扫除(to make pure or clean)。由于希腊人把疾病、死亡、凶杀、瘟疫所带来的污染视作一种物质的东西，是可以引起传染的，同时也就可以用水洗、

^① 仪式与戏剧的关系，是一个十分值得探讨的问题。美国分析哲学家简·布洛克 (Gene Blocker) 就曾以非洲戏剧为例来分析戏剧中的仪式化行为以及仪式对戏剧的影响和作用。参见布洛克：《原始艺术哲学》，沈波、张安平译，上海人民出版社，1991年，第194-208页。

^② 杜普瑞：《人的宗教向度》，第186页。

烟熏、火烧这样的物质手段将其清除。这时，涤罪不仅仅是一种除垢纳新的清洗工作，却有了净化消罪的含义在内了。于是，便也不能再轻率地对待而需举行庄严的涤罪仪式来加以处理。涤罪仪式中除了主要使用水、火以外，对某些严重的污染，如凶杀，就可能用血来洗涤了。因为“黄埃一旦染了血腥，天理便要求以流血来偿命。死者高声呼吁复仇怨灵，前人血债遗给后人报应，冤冤相报，代代相承”^①。当然，在仪式中多是以牲血来代替的，这就使涤罪常与献祭结合在一起。在盛行以牙还牙，以血还血的古代社会里，这种仪式化的涤罪可起到偿还和赎罪的作用，有利于重建秩序，恢复社会安定。因此可以说，“涤罪仪式是在法律程序尚不完备的情况下，及时维持宗教及社会规范与价值的一种重要手段。”^②

在希腊，涤罪仪式的普遍，使我们能从古典作家、诗人的著作中找到许多例证。传说中，伊阿宋(Jason)与美狄亚(Medea)在盗得金羊毛并杀死美狄亚的兄弟阿普叙托斯(Absyrtus)、逃离科尔喀斯之后，来到了女巫喀尔刻(Circe)居住的海岛上，请求女巫为他们举行涤罪仪式。于是“她宰杀了一只乳猪，并向宙斯祈祷请允许为他们净罪。她吩咐她的仆人水中神女们收集屋子里面所有的赎罪的用具。她自己则在火炉上焚烧圣饼，不断地祈求复仇女神息怒，并请神祇赦免那些手上有着谋杀的血污的人”^③。在埃斯库罗斯的《奥瑞斯提亚》三部曲中，阿伽门农之子奥瑞斯提斯在杀母复仇后，来到阿波罗的神殿，“献上一头猪祭奠，排除了血痕的污染”^④。对于杀父娶母而给城邦带来了灾难的俄狄浦斯王，神谕的指示是要么放逐，要么以血还血将其处死，这样才能消除罪孽、拯救城

①埃斯库罗斯：《奥瑞斯提亚》三部曲之二《奠酒人》400-404，灵珠译，上海译文出版社，1983年，第152页。

②简·布雷斯：《希腊宗教》，第5-6页。

③斯威布：《希腊的神话和传说》(上)，第117页。

④埃斯库罗斯：《奥瑞斯提亚》三部曲之三《神灵》288-289，第202页。

邦^①。结果是俄狄浦斯刺瞎双眼，自我流放^②。

涤罪仪式不仅适用于个人，也适用于家族、团体乃至整个城邦、整个地区。亚里士多德和普鲁塔克都记载，雅典人在遭受基隆叛乱以及随后发生的渎神事件后，预言家宣布说，根据神兆看来，有渎神和污秽的事需要赎解。于是，他们从克里特岛请来了著名祭司厄辟迈尼得斯(Epimenides)为城市净秽。“他以种种赎罪和涤罪的仪节以及神圣建筑的奠基，使雅典城变为圣洁，使它遵守正义，比较容易地趋于一致。”^③修昔底德也为我们描述了雅典人在提洛岛上所举行的一次涤罪仪式，他们将“过去所有在提洛岛上死亡者的坟墓一律发掘出来，宣布以后在提洛岛上不得再有出生和死亡之事；凡是那将死亡或生产的人都运往累尼亚岛去”^④。

从以上事例中可见，希腊人在遇到重大污染如凶杀时，多采取献祭和驱逐的方式来消灾赎罪。献祭是为了以血还血，用血来涤荡罪恶。驱逐，不管是实际的放逐，还是仪式化的驱逐，都是一种“送瘟神”的表示。在遭逢大规模的瘟疫或灾难时，希腊人甚至用真人来充当替罪羊的角色，然后用今天看来十分残忍的方法将其“送走”——或用石头砸死，或推下悬崖摔死，或者用火烧死。在处死替罪羊之前，通常还要用绵枣、野生无花果的枝条抽打他。这种抽打的目的并不是为了增加受难者的痛苦，而是因为古希腊人认为某种植物具有抵抗邪气的魔力。因此，在涤罪仪式中抽打某人，也就是为了驱除邪气。

①索福克勒斯：《俄狄浦斯王》100-102，载《悲剧两种》，第69-70页。

②索福克勒斯：《俄狄浦斯王》1223-1530，载《悲剧两种》，第104-112页。

③普鲁塔克：《梭伦传》3-5，载《希腊罗马名人传》（上）第177-178页；据亚里士多德记载：“根据弥隆的（起诉，阿尔克迈喻尼代家族由一批陪审官来审讯），他们皆由贵族中选拔而来，并隆重宣誓就任。渎神罪被判成立，罪人本身的尸体由他们的坟墓中被抛出，他们的家族被判永远驱逐出境。不久，克里特的厄辟迈尼得斯来为城市净秽”见《雅典政制》J1，第4页。

④修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第252页。

希腊的许多城邦，通常都会以公费养着一些自愿充当替罪羊的人，他们多出自穷苦阶层。每当遇到瘟疫流行时，就从他们之中选出一人，让他穿上圣衣，用圣枝装饰起来，领着他走遍全城，同时高声祷告让人们的全部灾害都落在他一人头上。然后把他扔出城外，或在城墙外由人们用石头把他砸死。雅典人也经常用公费豢养一批被认为是堕落无用的人，当城市遭到瘟疫、旱灾或饥荒这一类的灾难时，就把这些人当替罪羊来献祭^①。色雷斯的阿卜德拉城则每年都要大规模地清城一次，并为这个目的而专门选出一个市民来作替罪羊，代替所有其他人作出生命的奉献。弗雷泽在《金枝》中根据古代作家的记载，例举了古希腊许多这种以人作替罪羊的涤罪仪式^②。在解释这种仪式的意义时，他说在这种涤罪仪式中被处死的人，其身份都是“公众的替罪羊”，希腊人认为他们的死能“把全民的罪过、灾难和忧愁随身带走”^③。希腊人这种群众性的驱邪仪式，其目的是为了把一直搅扰整个城邦的邪恶、灾难全部消除。处死那个充当替罪羊的人就是希望他能将一切的罪孽、瘟疫和痛苦都带走，因此，替罪者就只是被视作人们送瘟神的一种工具或中介物而已。

对于自然死亡、非流行性疾病等传染面不广的污染，希腊人则采用较温和的涤罪仪式加以清除。阿里斯托芬在其剧作中曾提到雅典人为患疯病的人沐浴、举行祓除礼，希望以此能治好他

^① 公元前 430 年雅典发生严重瘟疫。起初，人们也曾向神祈祷，询问神谕，举行涤罪仪式等等，然而瘟疫仍肆虐不止。人们完全会为病痛所压倒，便不再求神占卜了。（见修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第 137 页。）这表明涤罪仪式所能发挥的作用是有限的。同时，我们更可从中看出，伯罗奔尼撒战争以及战争期间所发生的这场瘟疫，不仅给雅典带来政治、经济和军事上的重创，而且对人们的信仰也是一次严重的冲击，雅典人对公众性的正统仪式开始产生怀疑与疏离情绪，而逐渐转向了以个人得救为目的的各种神秘仪式。

^② 詹·乔·弗雷泽：《金枝》1578-582，第 823-828 页。

^③ 詹·乔·弗雷泽：《金枝》582，第 828 页。

的病^①。希腊名医希波克拉底（Hippocrates）也认为治疗精神病人主要是祭司而非医生的职责^②。在开奥斯的尤利斯（Iulis），人们在为死者举哀后，必须行涤罪礼——以水从头顶浇下；房屋也需要清扫，先洒上海水和泥土，然后将其扫除；最后再到炉火旁向神献祭^③。

涤罪仪式还适用于清洗神像与圣域。在希腊各地，洗浴神像是一个古老而又普遍的习俗，这种仪式甚至还演变成为节日。在雅典，就有两个专门的洗浴节，帕林特里亚节（the Plynteria）和阿佛洛狄西亚节（the Aphrodisia），它们分别是献给两位女神雅典娜和阿佛洛蒂忒的。每逢帕林特里亚节，雅典的妇女便将城邦守护神雅典娜的神像抬到海中去清洗，以驱除神像上沾染的邪气。这一天被认为是凶日，任何重大的事情都不会在这一天开始^④。而在雅典卫城西南坡的阿佛洛蒂忒圣地，人们则用鸽子血来净化圣域，并将橄榄油涂抹在祭坛上，再把神像送去洗浴^⑤。

总之，希腊人就是这样试图用种种涤罪仪式以达到除邪驱病、清毒灭瘟之目的。

2. 仪式的结构与功能

我们已经看到，这些涤罪仪式再不是崇拜活动前的准备工作，也不是其他仪式中的净化过程，而是一种独立完整的仪式类型了，它具备自己特有的结构与功能。

① 阿斯里托芬：《马蜂》34-38，“他（非罗克勒斯）的儿子因为他有疯病，心里很发愁，他起初好言好语劝他不要披上斗篷，不要出门，可是劝不动他。他然后给他沐浴，举行被除礼”。见《阿里斯托芬喜剧二种》，第11页。

② 希波克拉底：《希波克拉底和赫拉克利特残篇》（Hippocrates, Hippocrates and the Fragments of Heraclitus），第1卷，第42段，W·詹尼斯英译：《罗伊布古典丛书》（W. H. S. Jones, The Loeb Classical Library），第1卷，第42段。

③ 瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第79页。

④ 埃里加·西蒙：《阿提卡节日：一项考古学评论》，第46-48页。

⑤ 埃里加·西蒙：《阿提卡节日：一项考古学评论》，第48-49页。

希腊人的涤罪仪式，无论是为凶杀、瘟疫这样的严重污染所举行的大规模的涤罪，还是日常生活中消灾除病的小规模涤罪，其中都少不了一个最重要的结构：象征性驱逐。从实际的放逐、各种形式的处死、水洗火烧的消除到仪式中所用的咒语、祷词乃至具体的操作方式，都带有撵除驱赶的含义。涤罪仪式中的这种驱逐行为，其最终目的是对疾病、灾祸产生的原因作出某种解释，并以仪式化的手段加以驱除，使人心得以平复和安定，从而对整个社会的秩序起到一种恢复与重新建立的作用。可见，仪式化的涤罪并非只是一个单一的物质化过程，其结构中还包含着一个深层次的精神转化过程。

在众多的涤罪仪式中，公众性的涤罪仪式占有相当大的比重。在这种仪式中，参加涤罪逐邪的人员是群体性的，其基本上是以家族为单位，整个城邦的公民都是仪式的参与者，并由祭司或城邦官员负责组织和指挥。特别是要处死某人以作替罪羊的仪式，则一定是公众性的。这种公众性的涤罪明显地具有“文化禁忌”的功能，因为仪式所表达的是一个城邦乃至整个希腊民族共同一致的禁忌观念、价值观念、伦理观念、社会情感及时空观念等等，它们更多地反映出社会与传统习俗对人的约束，而不只是祭仪所需要的洁净的外在形式。可见，仪式外在作用的发挥正是来自于其内在的观念构造，这种观念构造又通过仪式的反复举行在仪式参与者的意识中不断加强巩固，成为一种自律性的集体潜意识。结果，这些观念甚至比最严格的成文法更带有强制性，因为它们已经被内化了。著名神学家保罗·蒂利希(Paul Tillich)曾指出：“外在的强制，对于一个伦理体系的形成来说，是不充分的。它必须被内化，只有内化了的伦理体系才是稳妥可靠的。”^① 涤罪仪式对希腊社会伦

^① [美] 保罗·蒂利希：《文化神学》，陈新权、王平译，工人出版社，1988年，第179页。

理秩序的调整与巩固正是这样一种内化的过程。

涤罪仪式的盛行以及它对希腊社会所具有的重大调整作用向我们展示了希腊人的“罪”观念。然而这并非是基督教教义中的“罪”，也不是现代意义上的“罪”。对于希腊人而言，他们并没有关于“原罪”的认识；在以未成文的习惯法作为人们主要行为规范的古代，他们也不具有强烈而完备的现代法制意识。因此，希腊人心目中所谓的“罪”，勿宁说是一种“污染”(defilement)^①。而污染之所以会成为一种“罪”，是因为污染会导致亵渎神、会带来灾难，且这种引发神怒所产生的灾难不仅殃及当事者本人，还会发生传染及遗传现象，由此祸及后代，并影响整个群体和地区的安宁，唯有通过涤罪仪式才可以将其清除。正如多德斯(Dodds)所指出的：对污染的普遍恐惧导致了对涤罪仪式的普遍渴望^②。

那么，纯洁与污染、神圣与亵渎神的标准是什么呢？实际上，希腊人在这方面并没有什么严格、明确的定义，只是一套人们心目中约定俗成的传统规范而已。一般说来，凡是肮脏的、污损的，无论是物质意义上的还是精神观念中的，都被视作亵渎神和不洁。而神圣与纯洁则不仅需要心灵内在的纯净和虔诚，也需要外在形式上的清洁。对希腊人来说，这两个方面都是很重要的。因为仪式外在的形式能使人们对受污染的恐慌得到有形的疏导，使心中对纯净的要求变为可见的现实，从而使涤罪仪式能够顺利发挥它解决冲突、恢复社会平衡与稳定的功能。而内心的虔诚作为信仰的表现，是涤罪仪式得以盛行的社会心理基础。随着希腊社会

^①道格拉斯指出：“污染从来就不是一个孤立的事件。只有在一种系统的秩序观念下，才会有所谓污染。……因为污染的观念之所以有意义，只蕴于一种方式之中，这就是只有当它与人们的整个思想结构密切相联时，才有意义。也就是要通过其隔离污染的仪式从关系上把握其要旨、范围、界限，以及内在的特征。”见道格拉斯：《〈利未记〉的憎恨》，载《20世纪西方宗教人类学文选》，第322页。

^② E·多德斯：《希腊人和非理性》(E. R. Dodds, *The Greeks and Irrational*)，第35页。

及其宗教的发展，人们特别是知识阶层人士对涤罪仪式中精神层面的要求也越来越高了。如柏拉图认为：“好人向诸神献祭，通过祈祷、奉献等方式与神交流，这是一切事务中最高贵最美好的，也最有助于获取一种非常适宜的幸福生活。但对恶人而言，则是相反，因为恶人的灵魂是不洁的，而神是纯洁的。无论是一个好人或是神都不能从一个被污染的人那里不恰当地接受礼物。为此，不虔诚的人向神献祭只是在浪费他们的时间，而若是虔诚的人献祭，那么诸神是很乐意接受的。”^① 这就是说仪式的成功与否取决于献祭者的纯洁程度。当然，这种对人的纯洁性的高度要求主要还是局限在知识阶层内部，以及在城邦时代后期兴盛起来的秘仪之中。对于大多数希腊人来说，生活中的各种污染无处不在，涤罪在所难免。而仪式化的涤罪则是消除恐惧、焦虑心情，恢复社会稳定的一种看得见的有效手段（当然是在仪式所能发挥作用的有限范围之内），特别是在凡事都信奉神力的古代，仪式所具有的转变力量更大。

总之，从涤罪仪式中体现出来的希腊人的“罪”观念并不是一个抽象的范畴，也不是一种律法性的规定，而是在个人生活以及社会生活中所遭遇的一种具体的污染。人们对罪，也即污染的规避并非因为它是一种伦理道德上的恶，而是出于一种自我保护的心态，唯恐受到什么邪恶的影响，或是受到某种晦昧之气的沾染。举行涤罪仪式就是为了有效而适如其分地消除由于某种污染所带来的混乱和无序，从而恢复平衡与安定。因此，这种仪式的社会意义就涵藏在“象征性驱逐”这一结构之中。无论是对污秽之物彻底清洗，还是转嫁灾祸，宰杀牺牲或替罪者，这种驱逐行为都使人们有一种如释重负的解脱感。于是人心得到了安宁，生活得以继续。

^①柏拉图：《法律篇》，第 716—717 段。

三、仪式中的时间与空间

在展开具体的讨论之前，有两点需要作出说明：一、在古代人们的头脑中，时间与空间不只是两个纯然客观的物理范畴，同时也是某种价值范畴，这一点对希腊人来说也不例外。二、我们在此并非是对希腊人思想中时空观的纯理论分析^①，而是通过观察仪式的安排、举行及人们在仪式中的行为等等来探讨希腊人对于时间与空间的态度。

1. 仪式中的时间图式

历法是人们安排日常生活、社会活动、生产劳动的一种重要方式，从历法的制定及其依据中最能体现人们的时间观念。而在上一章中，我们已经说明希腊人的节日庆典就是由一连串崇拜神祇的仪式化活动所组成的。在此，我们将讨论历法与节庆的关系，以期从中透视古代希腊仪式所表征出的时间图式。

在古代，人们并不把时间看作一种从过去到未来的无休止的延续，“相反，他们把时间体验为某种不继续的东西某种不断逆转的重复，或两极之间摆动的序列”^②。而相同的节日庆典年复一年的回归更认可并强化了这种时间观念。在古代希腊，长期以来人们一直将周而复始的时间与神圣的仪式相联系，他们的历法就是从那些定期举行的仪式化活动中发展出来的。虽然希腊从未有过统一的历法，但有一点却是相同的，即每个城邦都是在太阴历的基础上以神的名字或宗教庆典的节日名来命名每个月份的，历法的次序与节庆的顺序基本一致。

^①有关这一方面的研究可参见 G·E·R·劳埃德：《希腊思想中的时间观》，载（法）路易·加迪等著：《文化与时间》，郑乐平、胡建平译，浙江人民出版社，1988年，第143—194页。

^② 埃德蒙·R·利奇：《关于时间的象征》，载《20世纪西方宗教人类学文选》，第490页。

现在，先让我们来浏览一遍几种保留至今的希腊历法^①：

ATHENS 雅典	DELOS 提洛	RHODES 罗德岛	DELPHI 德尔斐
* Hekatombaion 和卡通巴翁月	Hekatombaion 和卡通巴翁月	Panamos 巴拿冒哦斯月	* Apellaios 阿佩拉哦斯月
Metageitnion 美他盖特乌翁月	Metageitnion 美他盖特乌翁月	Kameikos 卡尔内哦斯月	Boukatios 鲍卡替哦斯月
Boedromion 鲍厄特龙庙翁月	Bouphontion 勃风乌翁月	Dalios 大了哦斯月	Boathoos 鲍阿吐哦斯月
Pyanopsion 朴安诺批司翁月	Apatourion 阿拍透里翁月	* Thesmophorios 替斯冒福里哦斯月	Hetairos 黑赖哦斯月
Maimakterion 迈马克特里翁月	Aresion 阿勃西翁月	Smynthios 司明林哦斯月	Daidophorios 达斗福里哦斯月
Poseideon 波赛地翁月	Poseideon 波赛地翁月	Diosthyos 德奥斯塔哦斯月	Poitropios 朴易特洛批哦斯月
Gamelion 盖没玉翁月	* Lenasion 勒奈亚翁月	Theudaios 屠达西哦斯月	Amalios 阿马利哦斯月
Antheistion 安替斯铁里翁月	Hieros 希厄路苏月	Pedageitnyos 佩达盖特乌哦斯月	Byaios 布西哦斯月
Elaphebolion 爱拉弗波里翁月	Galaxion 嘎拉克西翁月	Badromios 巴特洛庙哦斯月	Theoxenios 眺克森乌哦斯月
Mounychion 谋尼克翁月	Artemision 阿耳忒弥斯翁月	Artamitios 阿耳忒弥替哦斯月	Endysperitropios 俞地司迫特洛比哦斯月
Thargelion 他格只翁月	Thargelion 他格玉翁月	Agrianios 阿格良乌哦斯月	Herakleios 赫拉克利哦斯月
Skirophorion 司克洛福里翁月	Panamos 巴内冒斯月	Hyakinthios 希阿克奈哦斯月	Ilaios 伊赖哦斯月

* 表示一年中的第一个月。

由于雅典有两套历法，一套是由官方制定的市政历法（Civil Calendar），一套是按节日划分的宗教历法（Religious Calendar），我们在此讨论的是后一种历法。两种历法的差别在于：市政历法将一

^① 汤姆逊：《古代哲学家》，何子渊译，三联书店，1963年，第118页。

年分为 10 个月,每月有 34 或 35 天,每三年有一个闰月。宗教历法则将一年分成 12 个月,每个月有 29 或 30 天。节日宗教历法在整个阿提卡地区通用,我们就再以它为例看其中主要节日的设置^①:

月 份	节 日
Hekatombation 和卡通巴翁月	Kronia 克诺尼亚节
	Panathenaia 泛雅典娜节
Metageitnion 美他盖特乌翁月	Metageitnia 美特格特翁节
Boedromion 鲍厄特龙庙翁月	Eleusinia 厄琉西斯节
Pyanopsion 朴安诺批司翁月	Thesmophoria 塞斯莫胡利节
	Pyanepsia 朴安诺批斯节
	Oschophoria 奥斯康胡利节
	Deuskolion 幼年宙斯节
Maimakterion 迈玛基翁月	Halos 哈洛亚节
Poseideon 波赛地翁月	Gamelia 基姆里节
Camelion 盖没里翁月	Anthesteria 安塞斯特利节
Anthesterion 安塞斯特利月	Diasia 狄亚斯节
	Dionysia 狄奥利索斯节
Elaphebolion 爱波波翁月	Munychia 莫尼克节
Mounychion 谋尼克翁月	Brauronia 伯劳洛尼节
	Thargelia 萨格利节
Thargelion 他格里翁月	Kallynteria 克里特利节
	Plynteria 普林特利节
	Skiraphoria 斯基洛胡利节
Skiraphorion 斯基洛翁月	Bouphonia 卜福尼节

相比之下,我们对其他城邦的历法与节日的了解就不如对雅典这样的详细。但可以肯定的一点是,希腊其他地区的历法与阿

^① 简·哈里森:《希腊宗教导论》,第 29-31 页。

提卡地区的历法一样是以神名或节日名来命名的^①。而且，每个城邦都在每年的第一个月里祭祀他们主要的神祇。

从这种历法中所体现出来的时间图式看，希腊历法的设置，其主要作用是为了规定城邦公共祭祀活动的大致时间和内容。有学者将这种为调节宗教活动并使其获得秩序的历法称之为“仪式历法”^②。这种历法通过一系列的公共祭神仪式强调的是社会生活的节律，这样的时间流动是人为规定的，它被那些循环反复的仪式化活动标志出来。这时仪式功能的发挥就是通过一组而非单个仪式所表现出来的。正如利奇（E. R. Leach）指出：“我们若要理解节庆是如何巧妙地安排时间的，就必须把节庆系统看成一个整体，而不是单个的节日。”^③因为这些节庆是有规律、可预期的行为，每个节日都代表了日常生活中一个暂时的顿歇或转折，它使人们从一个世俗的存在层次进入了一个神圣的存在层次，然后再返回日常生活中。这样，这些周而复始的节庆就将季节的循环纳入了一种神圣的周期之中，因此，墨菲说：“时节礼仪通过密切地接近神圣性力量，为时间和大众提供了周期性神圣化的机会”^④。

在这样的图式中，时间与人们的价值观念、社会认同等等是紧密联系在一起。任何对历法的破坏也就是对仪式程序的破坏，任何对仪式程序的破坏都会带来灾难性的结果，它会使仪式失去神性和效力，还可能惹怒神灵，降下灾祸，而这些都是希腊人所恐惧并极力避免的。因此，对仪式的任何改变都是漫长而又艰难的，

① 参见埃里加·西蒙：《阿提卡的节日：一项考古学评论》，第4-6页；简·哈里森：《希腊宗教导论》（*Prolegomena to the Study of Greek Religion*），第29-31页；瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第266页。

② 参见[英]M·提泰：《人的科学》，转引自叶舒宪：《中国神话哲学》，中国社会科学出版社，1992年，第167页。

③ 埃德蒙·R·利奇：《关于时间的象征》，载《20世纪西方宗教人类学文选》，第501页。

④ 罗伯特·F·墨菲：《文化与社会人类学引论》，第234页。

对于历法也是如此。“尽管公元前五世纪后期，雅典的天文学家默冬已计算出在十九年一轮的循环周期中所需添加的闰月数，然而，十分明显，这种知识在当时对于年历的编制几乎没有产生什么影响，……合理化的历法体系基本上仍限于天文学家的本身。”^① 总之，古代希腊仪式中的时间并不仅仅是一种自然现象，它也是体现当时人们的价值观念、社会秩序的一个方面。在此意义上，我们便能理解为什么希腊人会把欧诺弥亚(Eunomia, 意为良好秩序)、狄刻(Dike, 意为正义)、伊瑞涅(Irene, 意为和平)三女神合称为时序女神了。

2. 仪式中的空间图式

仪式空间，它既是一个实在的物理空间，同时也是一个存在于人们头脑中的观念空间，只有这两者的有机结合才能赋予仪式空间以完整的意义。

希腊的仪式空间是由圣地、游行队伍、舞蹈者、主祭者的祈祷、献祭活动等所组成的。在前面章节里，我们曾对这些要素都做过详细的分析，现在让我们再回顾一下它们的主要特征，并探讨其中蕴含着的空间结构上的意义。

圣地作为祭仪举行的场所，它是仪式物理空间的主体构件，也是观念空间的支撑性大背景。在希腊前城邦时代，人们以天地、山林为祭所，将公牛角、双面斧作为圣域的重要标志；随着城邦时代的到来，祭坛、神像、神庙则成为圣域的主要象征物。作为圣事举行的场所，我们发现，无论是天然祭所还是人造祭所，都是在现实的物理空间与虚构的观念空间这两个领域内建立起来的。在现实的空间领域里，山洞、峰顶、树下、墓地以及神庙前的广场等等成为仪式举行的真实空间。而在这些空间里的各种圣物，无论是作为圣域标志的巨石、大树，还是公牛角、双面斧或祭坛，它们虽然是实际的存在，但同时也代表着人们头脑中的一些神圣概念。它们的

^① G·E·R·劳埃德：《希腊思想中的时间观》，载《文化与时间》，第 151 - 152 页。

作用是圣化仪式空间，使得圣地与普通的地方相区别。由于这些圣物所形成的空间虽然有其物质的形式，却又不能与现实的空间完全等同，而带有许多观念上的成分，因此将之称为观念空间。在这个空间里，不是单凭实物而是凭借实物所象征的含义来界定其性质的。它虽然是虚构的，却使仪式的参与者直接从物质的空间进入了神圣的领域，并与世俗领域相隔离。

而仪式中参与者的各种活动作为仪式空间的重要成分，同样具有物理空间与观念空间的两层含义。一方面，人们在仪式中的一切活动都是在现实空间里的一种可视的实际活动，而且作为仪式空间里的特定活动，它们也是界定神圣空间与世俗空间的标尺；另一方面，人们在仪式中的行为方式，又形成了这个空间里的内在模式，并揭示出某些构成仪式空间的行为意义。因此，对仪式行为的分析，应该是既具体又抽象的。从具体的角度看，游行队伍的行进、舞蹈的场面、祭坛前的祈祷、献祭、大型的公宴等都具有勾画出具体的仪式空间的作用。同时，在很大的程度上，这些实际的行为在发挥作用时又带有人们所虚构与想象的成分在内。然而在仪式中，由于这些行为的不断重复，反复强化，其虚构性也就具有了现实的意义。于是，游行队伍所勾勒出的仪式空间就将公共地域与神圣秩序连在了一起。仪式之始，人们用祭祀的篮子和水瓶等物把祭祀地点、所献之牺牲、祭品以及所有的仪式参与者包围在一起，形成一个圈子，这也就是圣化仪式空间的一种行为，以示与不洁之物或外来物相隔离；舞蹈者的面具和动作以及乐师的演奏成为愉神、通神或使神显现的一种中介物；而人们在祈祷献祭时，总是假定神的在场，这种神人共处的空间概念使得仪式的有效性得以保证；最后的公宴则是仪式空间关闭前的信号。

通观希腊的仪式空间，它虽然是由实在的场所、实际的行为所组成，但却有着很多虚构与想象的成分，包含着重要的观念在其中。这种物理空间与观念空间的结合，使仪式的空间意义变得饱

满生动起来，不再仅仅是一些日常之用的场所、空洞无物的地方。实存的物理空间是我们理解仪式空间作为意义空间之基础，而观念空间则是构成仪式空间意义的重要因素。“当仪式经过其中的行为、动作的整合之后，那些与仪式相关联的神话内容、生活内容、生存观念乃至欲望意识等等，皆被组织进了仪式的空间结构之中，从而也产生了这个空间的意义结构。”^①

希腊仪式空间最重要的意义则在于它是一个典型的共享者的空间。人们因共同的神灵信仰、祭祀习俗而共处于一个仪式空间之中。这种共享者的空间同时具有开放性和封闭性的特点，开放是对本团体的全体成员而言的，封闭则是相对于外来者所说的。于是，当家庭因炉火——祭火而聚拢时，家庭仪式的空间是向全体家庭成员开放的。出生、收养、结婚等过渡仪式的意义对新来者而言就在于加入另一家神所拥有的空间，如果相应的仪式没有举行，则表明该空间对新来者的拒绝。同样的，在城邦正统仪式所敞开的空间里，参予者几乎是城邦的全体公民，一切非公民的外来者、侨民、奴隶及犯有渎神罪的不洁者全被排斥在仪式的空间之外。在城邦节庆中，仪式空间的开放性是对所有参予者公民权的再次肯定。在那些公众性的涤罪仪式中，其空间图式则十分明确地表示，是将某些污邪之物及不洁之人从原来的空间里驱逐出去，送去他方，从而恢复原有空间的洁净。而在那些泛希腊的体育赛会、祭神大典中所表现出来的仪式空间的充分开放性，则是希腊人对他们作为一个统一民族的认同标志。

从希腊仪式的空间图式中，我们发现，希腊人的空间观念绝非是中立客观的，而与仪式中的时间观念一样是和人们的价值判断、团体认同等紧密联系在一起。这些观念作为一种深层的文化无意识，恰是仪式研究所要揭示的对象。

^①张建建：《冲撞还愿》，第 158 页。

第五章 城邦时代后期秘仪的兴盛

公元前 431-404 年的伯罗奔尼撒战争对于雅典来说是一场重大的灾难。战后，雅典的民主制被暂时推翻，海上优势丧失殆尽，商业崩溃，严重的瘟疫使得人口损失近半。最糟糕的是由于军事的失利而导致的道德堕落、宗教危机以及社会的动荡不安。据修昔底德记载：“因为这个灾祸有这样压倒的力量，以致人们不知道下一次会发生什么事，所以对宗教上或法律上的每条规则都毫不关心。……由于瘟疫的原故，雅典开始有了空前违法乱纪的情况。……对神的畏惧和人为的法律都没有拘束的力量了。”^① 对于整个希腊世界而言，这场战争也是一次严重打击。战后，各邦并没有由此得到和平，而是被吞没在山不断变动的联盟以及小规模长期战争所造成的一片混乱之中。“这场毁灭性战争的结果，使整个世界陷入民穷财尽的困境，而存在的问题一个也没得到解决。”^②

在这样的社会状况之下，古典时代后期，希腊各城邦的官方宗教、正统仪式渐渐失去了往昔对人们的全权控制。与此同时，民间的秘教、秘仪则呈现出兴盛的势头。在这样的背景之下，本章将探讨城邦时代后期仪式与城邦社会的关系，并进而考察其对于西方后世宗教思想、文化的影响。

^①修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第 141 页。

^② [美]斯塔夫里阿诺斯：《全球通史——1500 年以前的世界》，吴象婴、梁亦民译，上海社会科学院出版社，1988 年，第 210 页。

一、秘仪的发展与兴盛

1. 秘仪的远古来源

在此之前的讨论中，我们所涉及的仪式大多是在城邦的关注下举行的公共仪式，但这并不表示希腊城邦时代的所有仪式都是公开的或具有官方性质的正统仪式。实际上，整个城邦时代，在希腊各地都有一些神秘仪式存在，只是这些仪式在任何时候都没有出现在公开的视野中，并在绝大部分时间里保持着边缘角色的地位。

秘仪(Μυστήριον)作为具有公开性的城邦正统仪式的对立面，其词根(μύειν,意为“紧闭双唇”)中就含有缄口不言,保守秘密的意思^①。这种神秘仪式的细节以及其中所蕴含的秘密也只有正式参与仪式的人才知晓,对外人则是绝对保密的。古典作家中虽有人提及,但对秘仪的具体内容都没有详细讲述。如希罗多德曾说：“关于这些事情，我是知道它们的全部内容的，故而本来可以讲得更确切些，但是我不准备谈了。关于希腊人称之为铁司莫波里亚(Thesmophoria)的戴美特尔(Demeter)的秘仪,除去允许我讲的部分之外,我也不准备谈了。”^②希罗多德还在其著作的第二卷、第四卷中多次提到与秘仪相关的一些事情,但对仪式的具体程序及细节均避而不谈^③。而悲剧之父埃斯库罗斯据说因在一些剧本中泄露了秘仪的秘密曾被起诉,他以并不知其为机密为由,才被判无

^①罗马时代,亚历山大的克莱门还提到希腊人中有关秘仪源起的三种传说:一、秘仪源于某种狂欢的活动,其根据是在同源上秘仪一词与堕落(μυσοειν)一词相近;二、秘仪是为了纪念一位叫米乌斯的阿提卡人(Mysis of Attica);三、秘仪是对某个狩猎故事的再现与表演,其理由是秘仪与“狩猎故事”两个词拼法是一样的。显然,这些传说不过是随意的猜测而已。见(古罗马)克莱门:《劝勉希腊人》,王来法译,汉语基督教文化研究所(香港),1995年,第28-29页。

^②希罗多德《历史》II 171,第186页。

^③详见希罗多德《历史》II 81,123,IV 78-80,VI 65,第144,165,295-297,584页。

罪^①。直至罗马统治希腊以后，由于秘仪盛行对基督教的传播形成了威胁，于是一些早期的基督教神父抱着批判的态度描写了秘仪举行时的种种情形，他们的批判态度激烈、措词尖锐，但他们对秘仪的内容及细节的描述却为后世保存了有关秘仪的史料，其中影响较大的有亚历山大的克莱门（Clement of Alexandria），他的著作《劝勉希腊人》在很大程度上为我们揭开了秘仪的神秘面纱^②。

纵观宗教发展史，与古希腊秘仪相似的神秘仪式在世界各地的原始或未开化民族中都能找到，但像希腊秘仪那样发展到很高水平、拥有众多各阶层教徒、延续时间久远并影响甚大的例子并不多见。这当中应有其历史的原因及其发展过程。

关于秘仪的起源，古代作家多认为是从埃及传入的。希罗多德说：“我不能同意，认为希腊的狄奥尼索斯祭和埃及同样的祭典之间十分近似，这只是一种偶合。”^③他在《历史》中就多处提及希腊秘仪源自埃及^④。克莱门也提到一种传统的说法，认为厄琉西斯秘仪是由梅拉普斯（Melampus）从埃及引入希腊的^⑤。但现代大多数学者则认为希腊秘仪是源起于当地一种古老的、以祈求丰产为目的的自然崇拜之中^⑥。

① 参见[英]汤姆逊：《把秘仪的思想运用于戏剧》，载《古希腊悲剧经典》下，第528页。

② 克莱门（约150-220年）是早期著名的基督教神父及哲学家。早年深受希腊哲学及神秘宗教的影响和熏陶，被当时人们称为是“一个博学多才的学者，尤其在希腊思想的学问上做得比任何人都优秀”（St. Cyril of Alexandria）。据说他对秘仪十分熟悉，并有可能得到过其中某些仪式的真传，其著作《劝勉希腊人》中有大量秘仪的描写。

③ 希罗多德：《历史》II 49，第133页。

④ 参见希罗多德：《历史》II 48-50，II 81，II 171，第132-133、144、186页。

⑤ 克莱门说：“还有人说，是阿密翁（Amythaon）的儿子梅拉普斯 Melampus 把德墨忒尔的庆典，也就是赞美诗里所唱的有关她的悲哀故事从埃及引进了希腊。”见《劝勉希腊人》，第29页。

⑥ 简·哈里森、W·古利特、埃里加·西蒙、G·布特沃斯，等等。

我们以为，由于为确保土地肥沃、祈求丰收的自然崇拜在世界各民族中具有很大的普遍性，因此拥有同一目的的仪式相类似便是十分自然的事情。而埃及与希腊地区自远古时代即已开始的交往使得两个民族间的相互借鉴、学习成为可能，从而两地秘仪拥有一些相似之处也是不可避免的。但是不可否认，希腊秘仪带有自身明显的特征及其有别于他者的发展历程。

一般说来，秘仪总是与死而复生的观念密切关联，这一主题在远古时代的绘画中多有暗示。如克诺索斯出土的一枚青铜印章上描绘了一女神立于圣树前，神情悲哀，她身后似有存放亡者骨骼的罐子，一个小侍女正爬上墙头拽下圣树的枝条。西方学者通常将这一画面解释为女神正哀悼其亡夫并寻找具有魔力的圣枝来使其复活^①。类似的绘画场景还有所发现，但是这样的解释是否正确还有待于进一步的考证。

然而，在克里特地区确有不少以死而复生为主题的祭典节日，这很可能是源生于远古时代。据希腊宗教史家尼尔森的考察，克里特岛上与米诺斯王的女儿阿里雅德涅 (Ariadne) 有关的节日有两个，一个是庆祝她与酒神狄奥尼索斯圣婚的欢乐节日，另一个则是悲悼阿里雅德涅之死的节日。尼尔森进一步认为，这是一个节日的两个部分。岛上有关阿里雅德涅之死的神话很多，而她与酒神结合后成为一个死而复生的女植物神，与她相关的节日与仪式即是对植物神死亡的悼念和复活后的狂欢^②，这代表了植物的一枯一荣。在这种节日中，人们根据神话的描写，仪式化地复原并感受神受难、死亡与复活的过程，其中蕴含了一种“结合—沟通”的观念，以及一种试图用牺牲的鲜血来保障植物生命力延续的努力。这种仪式可看作是希腊城邦时代神秘仪式的远古来

① 马丁·尼尔森《米诺斯—迈锡尼宗教》，第 20 页。

② 马丁·尼尔森《米诺斯—迈锡尼宗教》，第 25—27 页。

源^①。

2. 秘仪中的德墨忒尔与狄奥尼索斯

进入城邦时代以后，秘仪并未从希腊世界消失。不过，在城邦的发展时期（即古风时期），由于公民共同体意识的强大，正统仪式地位的稳固，加之希腊人传统观念中对死后生命的不重视，因此，秘仪只是限于一些小社团或妇女之中，影响甚微。古典时代，由于传统血缘纽带的进一步松懈、个人主义思潮的增涨，人们对个人得救方式的进一步探索等等，这一系列的变化为秘仪的兴盛提供了条件。特别是在伯罗奔尼撒战争之后，随着城邦理想的破灭，正统观念不断受到冲击，一些以生殖力崇拜、植物丰产、与神灵交、灵魂不朽、死而复生等思想为支撑的神秘仪式遍及全希腊，信徒人数不断增加，其中厄琉西斯秘仪（**Eleusinian Mysteries**）的影响最大。

厄琉西斯秘仪所尊奉的主要神祇是农神德墨忒尔及其女儿珀耳塞福涅（**Persephone**，也被称为科端 **Kore**）。最早将这对母女与秘仪相联系的作品是《德墨忒尔赞歌》^②。《赞歌》中说，当年轻美貌的珀耳塞福涅在青葱的草地上采集鲜花时，大地突然裂开，冥王哈得斯跳出来用金车将她劫走，强娶为后。（见图十八、十九）为此，德墨忒尔悲痛万分，她离开众神，身穿黑衣，到处找寻女儿的下落，并发誓，除非将女儿还她，否则她将不再回奥林匹斯山，并且也不再让谷物发芽生长。众神之王宙斯唯恐人类会饿死，而诸神也因此再得不到人们供奉的丰美祭品，遂命哈得斯放回珀耳塞福涅。但由于珀耳塞福涅在返回阳间之前，吃了一个冥府的苹果（另说是石榴），因此她每年且有三分之二的时间可在阳间与母亲团聚，不

^① 牛津比较宗教学教授杰弗里·帕林德尔认为，希腊秘仪“感情上它是前希腊时代的地母崇拜的残余。”参见[英]杰弗里·帕林德尔：《世界宗教中的神秘主义》，舒晓炜、徐钧尧译，今日中国出版社，1992年，第7页。

^② 估计这是记载厄琉西斯秘仪的最古老的文献，通常被称为荷马式的《德墨忒尔赞歌》（*Homeric Hymn to Demeter*）。作者不详，史家们认为其成书于公元前7世纪。

过仍有三分之一时间必须在阴间度过。于是，每当女儿回到阳光下与母亲欢聚时，大地便春暖花开，生机勃勃；在珀耳塞福涅返回冥界时，母亲德墨忒尔的伤心又使得大地草木零落，呈现一片衰败的境地。据《赞歌》称，当德墨忒尔四处寻找女儿时，曾来到阿提卡境内的厄琉西斯，受到厄琉西斯王刻琉斯（*Celeus*）的款待，她因此将麦种赠给刻琉斯之子特里普托勒摩斯（*Triptolemus*），并授其耕种之法，让他教人民稼穡。德墨忒尔还向厄琉西斯人显露了她的圣礼和神秘的仪式^①。诗人在《赞歌》里说，能见到这些事的凡人是有福的，而那些在世时未能参与这种仪式的人，死后将不会得到快乐^②。

这首《德墨忒尔赞歌》清楚地告诉了我们，早期厄琉西斯秘仪主要关注的是两大主题，一是植物的生长，二是死后的幸福。这两大主题不只是适合于早期的厄琉西斯秘仪，它们也是贯穿整个希腊秘仪始终的主旨，于秘仪的不同发展阶段都有所体现。

大约在公元前 6 世纪，另一位神祇进入了厄琉西斯秘仪之中，他就是酒神狄奥尼索斯。但在厄琉西斯秘仪中，他叫雅库斯（*Iacchus*，又译作伊阿科斯^③），是德墨忒尔或珀耳塞福涅之子。对他的崇拜，与死而复活、灵魂不灭等观念密切相联。关于雅库斯是如何被引进的，我们所知甚少。但是，他的进入显然与公元前 6 世纪的希腊社会状况有关。“那时候，不仅新的观念正在萌发，而且

^①伊索格拉底说：“当德墨忒尔在她的女儿被抢走以后，四处飘流，来到我们的土地上的时候，她被我们的祖先对她献出的只能对教徒讲述而不能告诉外人的殷勤接待所感而大发慈悲，给了他们这两件最大的礼物——使我们不至于再像野兽那样生活的麦种和使教徒们对生命尽头和无限永恒怀抱更美好的希望的教仪；……这教仪直到如今还是年年演习”。见伊索格拉底：《泛希腊会辞》，载《希腊罗马散文选》，第 50 页。

^②参见费雷泽：《金枝》1393-395，第 572-573 页；赫西俄德在《神谱》中也谈及哈得斯劫走珀耳塞福涅的故事，“宙斯也和丰产的德墨忒尔同床共枕，生下白臂女神珀耳塞福涅；哈得斯把她从其母身旁带走”。见《神谱》913-914，第 52 页。

^③罗马的酒神叫巴库斯（*Bacchus*），即是雅库斯的音译。

新的需要也正在产生：希腊要求一个能适应人们心灵需要的宗教，以便满足人们心灵的渴望。显然，荷马的著作不能担负这一使命，德尔斐神谕冷漠的说教也不能满足这个需求。……于是，希腊出现了一个新的神。”^① 这个所谓的“新神”就是狄奥尼索斯。说他“新”，并不意味着他是一个新近产生的神祇。早在第一章中我们就已提到了狄奥尼索斯的远古来源，在线形文字 B 中发现他的名字就是一个极好的证明。但是，荷马在其史诗中并没有提到他，与那些高贵而又高傲的奥林匹斯诸神相比，狄奥尼索斯仿佛是一个“局外神”，“是一位没有进入天庭的地上神”^②。他与代表希腊正统主流思想的阿波罗精神恰成鲜明对比。如果说阿波罗象征着公正、和谐、适度与节制的话，狄奥尼索斯则是狂欢滥饮、迷乱忘我、激情四溢的化身^③。然而，支撑这种放纵、狂野行为的却是一种追求死而复生、灵魂不灭的精神理念。在对狄奥尼索斯的崇拜活动中，无论是由城邦主办的酒神庆典，还是民间的神秘仪式，这一精神理念始终蕴含其中。

总的说来，在希腊思想和实践活动的主流中，缺乏一种对死后生命的关注以及灵魂不灭的意识。希腊人追求的是现实的、此岸的幸福，这一点在希腊文明处于发展与上升阶段表现得尤其明显。然而在人的本性中对神秘事物的好奇、对生命不朽的渴望从未泯灭过，只是显现的强弱程度不同罢了。公元前 6 世纪，随着希腊社会的变革，科学观念、理性精神、个人主义的出现，人的这种本性也从沉睡中苏醒过来，并与它所能找到的最接近的形式——秘仪

① [美]伊迪丝·汉密尔顿：《希腊方式——通向西方文明的源流》，徐齐平译，浙江人民出版社，1988年，第254页。

② 伊迪丝·汉密尔顿：《希腊方式——通向西方文明的源流》，第254页。

③ 德国哲学家尼采在《悲剧的诞生》一书中对这两种精神特质作了精彩而又略为夸张的论述，参见《悲剧的诞生——尼采美学文选》，周国平译，三联书店，1986年，第1-108页。

——自然地结合在了一起。

如同德墨忒尔崇拜一样，酒神崇拜也是以神话传说为支撑的。所不同的是有关狄奥尼索斯身世与事迹的传说更为复杂多样。在此，我们选择的是一种广为流传、普遍为人们所接受的传说。种种传说皆称狄奥尼索斯为宙斯的儿子，实际上，狄奥尼索斯(Διόνυσος)一词的前一部分 Διός 就是宙斯的名字，后一部分 υἱός 则是“儿子”之意。因此，Διόνυσος 的含义就是“宙斯之子”。但是他的母亲是谁却众说纷纭，较普遍的说法是大地女神塞墨勒(Semele)。她因为要求宙斯以真面目示她，而被雷电击死。宙斯将她腹中六个月的胎儿缝进自己的大腿。在宙斯的大腿里长成以后，狄奥尼索斯又第二次诞生了。他在出生后即被送往倪萨山，山神女在山洞中抚养长大。狄奥尼索斯在正式成为酒神被人们崇拜以前曾经历了种种磨难。当他还是孩子时，曾被叛逆的泰坦诸神(Titan)砍成碎块，肉体被吞噬，仅剩心脏未被吃掉(也有传说称仅剩下的是生殖器)，因而得以复活。当狄奥尼索斯成年以后，由于赫拉对其母的嫉妒转变为对他的忌恨，遂将他变成了疯子，并迫使他四处漫游。他在疯狂中杀了许多人，一路之上也创造了许多奇迹。如从地下引出葡萄酒泉、牛奶泉、蜂蜜泉等，更主要的是他教会了人们种植葡萄并用葡萄酿酒。在他的漫游途中，与他相伴随的有精灵西勒诺斯(Silenus)^①和一群羊人(Satyrs)^②及狂女(Maenades)^③。在返回希腊之前，狄奥尼索斯曾到过叙利亚、埃及、印度等地，在弗里吉亚，地母瑞亚(Rhea)为他施了涤罪礼，并引导

①西勒诺斯是赫耳墨斯或潘的儿子，狄奥尼索斯的抚养者、伙伴及老师。他身材粗壮短小，秃顶扁鼻，长着一对马耳，还有尾巴。据说他喜好音乐，并能预知未来。

②羊人是希腊神话中较低级的森林诸神，他们是狄奥尼索斯的随从，是一种长着山羊的角、腿和尾巴的半人半山羊的怪物。据说他们性好欢娱、耽于淫色，时常嬉戏舞蹈。

③狂女是酒神的女祭司，她们通常身披兽皮，长发散乱，手执鲜花或火炬，在酒神节上狂歌乱舞。

他接受了她的秘仪。此后,他经色雷斯进入希腊,由于人们不知道狄奥尼索斯是神,因而一路阻击、迫害他及其随从。当人们认识到他的神性后,才逐渐改变态度,开始崇拜他。在此,我们可将神话传说中对狄奥尼索斯的各地漫游、受尽磨难并最终在希腊世界建立起对他的祭仪的描写,看作是酒神崇拜在希腊传播过程的一种反映。

狄奥尼索斯进入厄琉西斯秘仪,与德墨忒尔一样受到崇拜。两位神祇,一位是农神,一位是酒神,他们都是地上的神,人类赖以生存的面包与酒都来自他们,因而人们自然地将他们两位联结在了一起。作为植物神,在对他们的崇拜中,原初之动机都是来自对植物丰产的祈求。在仪式中,神的痛苦、受难乃至死亡、复活等故事都是作为圣剧来演出的,人们相信在仪式中重现神的经历与体验神的遭遇,可使得他们与神相沟通并结合在一起,从而窥知植物生长的秘密,明瞭生命的意义,产生对灵魂不朽的追求。

3. 奥尔菲斯教与古典时代后期的秘仪

古典后期,希腊逐步走向衰落,城邦统一的公共生活开始瓦解,城邦理想破灭,公民共同体意识淡化,主要由城邦主办或认可的正统仪式已不能满足人们精神上的追求。而秘仪则由于对其参加者没有身份的限制(外侨、奴隶均可参加),再加之它对死后幸福的承诺,致使参加者日众。而在秘仪越来越受到人们关注的同时,其自身也处在一个发展变化的过程之中。在这一时期,奥尔菲斯及其教义对秘仪的发展有着重大的影响。

关于奥尔菲斯(Orpheus)的生平、活动及其思想,在当时既有古典史家哲人的记载,也存在大量的神话传说,以致真伪莫辨。然而,无论历史上是否确有其人,或者仅是个神话传说中的人物,有一点却是肯定的,即他对希腊乃至西方后世宗教思想的影响是不容忽视的。

相传，奥尔菲斯是色雷斯王俄阿格洛斯(Oeagres)和缪斯女神之一的卡利俄珀(Calliope)之子^①，大约生活于公元前7~6世纪，他能琴善歌，据说其歌声能使猛兽驯服、顽石移步。他曾随伊阿宋远征觅取金羊毛，一路之上他以奇异的音乐战胜了不少困难，给了同伴极大的帮助。他还下到冥界，以琴声打动冥王，使其同意他将死去的妻子带回阳间^②。在许多古典文学作品及绘画艺术中都时常提及他音乐方面的天赋。但奥尔菲斯之出名的主要原因却并非在于此，而是由于他关于死后报应、灵魂不朽等教义给晚期希腊宗教思想乃至基督教思想所带来的重大影响^③。

奥尔菲斯教(Orphism)从公元前7世纪开始发展，先是传遍了整个阿提卡地区，随后向全希腊传播。奥尔菲斯教的思想与希腊

^①卡利俄珀是希腊神话中专司文艺的缪斯女神之一，位列第九。其名的原意为“声音悦耳的”，因此，卡利俄珀最早可能是歌神，古典时期被希腊人认为是主管史诗之神，她的表征是铁笔和书板。

^②传说中，随阿耳戈英雄远航结束后，奥尔菲斯返回故里色雷斯，娶欧律狄刻(Eurydice)为妻，他深爱其妻，妻子却不幸被毒蛇咬伤致死。为使其妻子还阳，他下到冥界，用美妙的乐声使冥河的梢公卡隆(Charon)为其摆渡，驯服了守卫冥界大门的恶犬三个头的刻尔柏罗斯(Cerberus)，并使冥王深为感动，同意他带回妻子，但规定他在走出冥界前不能回头，也不能与其妻交谈。然而奥尔菲斯思妻心切，忍不住回头一歪，结果永远失去了其心爱的妻子(另有传说，他终将妻子带回了人世)。

^③奥尔菲斯教及其教义对希腊哲人也产生过深刻的影响，其中影响最深的有毕达哥拉斯(Pythagoras)、赫拉克利特(Heraclitus)和恩培多克勒(Empedocles)。在《历史》中，希罗多德多次提到毕达哥拉斯与埃及以及奥尔菲斯教派的关系(见《历史》II 37、II 81、II 123)。第欧根尼·拉尔修(Diogenes Laertius)也这样记载说：“他进过埃及神庙，学习了关于神的秘密教规”(见《著名哲学家生平 Live of Eminent Philosophers) V, 8.3)。克莱门认为赫拉克利特的思想曾受到奥尔菲斯教的影响，他说：“奥尔菲斯写道：‘水死产生灵魂……，从水生土，从土又生水；从水中生灵魂，一直到整个以太’。赫拉克利特是从这些诗句来编写他的话的”(克莱门(Clement)《亚历山大的克莱门》(Clement of Alexandria) V, 6, XVIII)。恩培多克勒曾专门写有《净化篇》(Καθάρσις, purification)，“净化”是奥尔菲斯教中的主旨，《净化篇》中的主要思想，显然来自奥尔菲斯教和毕达哥拉斯学派。参见汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚主编：《希腊哲学史》第一卷，人民出版社，1988年，第857-867页。

正统的奥林匹斯宗教有着许多根本的不同之处，它的主要教义除了死后报应、灵魂不朽的观念外，还相信人身上有两种属性——高尚的神性和卑劣的魔性，而人生的主要目的就是要清除那些粗鄙可耻的魔性，为来世作准备。该教认为，灵魂在人死后将根据其生前的善恶向高级或低级的生物转生，需转生多次方能得到解脱。在动物身上有可能保存着受过考验的人的灵魂，因此，奥尔菲斯教规定教徒不得杀生，不许吃肉，但仪式时例外。此外，该教派还有一套与新的宗教信仰相联系的罪观念（这并非希腊传统中的“污染”，而与后来基督教的“罪”观念有着许多相似之处。）和涤罪制度^①。后来产生的一些思潮，诸如毕达哥拉斯学派、柏拉图主义、斯多噶学派和新柏拉图主义，甚至是基督教思想，在许多方面都曾受其深刻的影响。有关奥尔菲斯教教义的详细记载至今已无典籍可考，但一些古典作家都曾在自己的作品中摘录或转述过它的某些残篇诗句。柏拉图在其著作中就曾多次提及奥尔菲斯及其思想^②，亚里士多德虽不相信有奥尔菲斯其人，但却承认该教的影响，并也在其著作中数次谈及奥尔菲斯教有关宇宙生成与灵魂学说的诗篇^③。由于这并非本书关注的重点，故略而不录。

与本书主题相关的是奥尔菲斯对希腊已有秘仪的改造。他将更多的精神因素注入其中，并循之以章程与规则，使希腊秘仪进入了一个更高的发展阶段。

^①与传统思想如此背离的教义要在希腊传播开来，必须经过一场艰苦的斗争。我们从有关奥尔菲斯之死的传说中可窥其一斑。较流行的传说有两种：一、奥尔菲斯因拒绝参加崇拜狄奥尼索斯的狂乱仪式而被疯狂的酒神女信徒们杀死，并撕成了碎片；二、因为奥尔菲斯所建立的秘仪与教义泄露了天机，因而被宙斯用雷电雷死。

^② 参见柏拉图：《理想国》364E，《会饮篇》218B，《克拉底鲁篇》（*Cratylus*）400C、408B，《法律篇》829，等等。

^③参见亚里士多德：《论灵魂》410b，《形而上学》983b27 - 30、1071b27、1091b5 - 8，《论动物的生殖》734a19 - 20，等等。

奥尔菲斯教的秘仪仍以狄奥尼索斯为崇拜对象，但他们所崇拜的不是作为酒神的狄奥尼索斯，而是作为秘仪之神（the Mystery-God）的狄奥尼索斯，他在奥尔菲斯教的秘仪中被称之为狄奥尼索斯·扎哥琉斯。有关他的传说与酒神传说有所不同，他起初是宙斯与珀耳塞福涅所生，当时叫扎哥琉斯（Zagreus，或译扎格柔斯），作为宙斯所指定的众神中最后的一位王^①，而遭到古老的泰坦巨神的嫉妒。当扎哥琉斯还是一个小孩时，一天，叛逆的泰坦诸神前来谋杀他，他努力地幻化其形以躲避他们的攻击，他不时变作宙斯、克诺索斯，又变为蛇、马、狮子、公牛等，但终于还是难逃魔掌，被泰坦诸神剁成碎块吞食了。正好路过此地的雅典娜奋力将孩子的心脏夺下，交给宙斯，宙斯将此心吞下，当他与塞墨勒交合时，这颗心又转到塞墨勒的体内，从而使扎哥琉斯得以再生，这就是狄奥尼索斯^②。泰坦诸神则被宙斯以雷电烧成了灰烬，而人类则是在这些灰烬中诞生的。因此，作为泰坦的后裔，人身上既有泰坦罪恶的魔性又有狄奥尼索斯高尚的神性。这便是奥尔菲斯教的“原罪说”——人生而有罪，但人又可以通过“净化”的涤罪仪式去除泰坦的肉体之罪恶使灵魂的神性得以解放而获救。而那些生前未参加这种涤罪仪式的人死后将永坠苦难的深渊，不得超脱。自此，“一种罪恶和良心的概念——肉体是恶和灵魂是圣的二元论进入了希

^① 古典作家中曾有多人提及宙斯将王位传给狄奥尼索斯的故事：“值得注意的是依纳斯和弗米克斯都记载过这种传说故事，都说到狄俄尼索斯在幼年时曾一度继承过他父亲宙斯的王位。普罗克勒也这样说过：“狄俄尼索斯是宙斯指定的众神中最后一位王，他父亲把他放在王位上，把王权杖节交给他掌握，使他成为众神之王”。见《金枝》388-389，第563-564页。

^② 该神话与埃及的俄西里斯（Osiris）神话在结构上有着惊人的相似之处。传说他是埃及的王，后被其兄弟所杀，尸体被切成碎块抛入尼罗河中。他的妻子、埃及的丰产女神伊西斯（Isis）哀痛欲绝，她将尸体重新收集在一起，在创世之神拉的帮助下，使俄西里斯死而复活，并成了冥界之王。关于这两位神，不仅其神话结构类似，而且崇拜他们的仪式结构与功能也十分相像。因此，自希罗多德开始，就有许多学者认为秘仪之神就是埃及的俄西里斯。

腊人的思想。”^①

从这一则神话中，可以看出这位秘仪之神——狄奥尼索斯·扎哥琉斯与奥林匹斯诸神是多么的不同。首先，秘仪之神并不是不死的，他是在死后又再生的，而所有的奥林匹斯诸神虽也有可能受伤并感觉疼痛，但却是永远不会死亡的。其次，由于希腊思想中神人同形同性论的传统，奥林匹斯诸神从根本上说都是属于“这个世界的神”。而秘仪之神所关心的更主要的是死后的幸福与得救，他可以说是属于“另一个世界的神”。最后，秘仪之神与奥林匹斯诸神性质上的不同，则必然导致了对他们崇拜方式的不同。在秘仪中，崇拜者可通过某些特殊的仪式化行为与神结合在一起，从而变得不朽。比如在秘密的圣餐礼中，仪式的参加者们撕吃象征狄奥尼索斯的生牛肉，以纪念他的被戮和被吃，并以此再度吸收神的本质。然而在此之前，希腊人虽未匍伏在奥林匹斯诸神的脚下，却也从未设想过能与宙斯、雅典娜或阿波罗合而为一。秘仪之神扎哥琉斯则给予了他的信徒以实现这种结合的可能性^②。

“对神秘主义思想说来，其基本核心就在于结合”^③。纵观古希腊秘仪，无论是早期的德墨忒尔秘仪、狄奥尼索斯秘仪，或是后期的奥尔菲斯秘仪以及其他的神秘仪式都不仅仅只是为了农作物的丰产这一个目的，其中还蕴含着与神结合沟通的意图——通过分食神的身体、与神交合、再次诞生、净化涤罪等等象征性的仪式行为来完成。所不同的是，早期秘仪中带有许多巫术的、非理性的成分，狂野淫乱的色彩也很重，而奥尔菲斯教的秘仪则剔除了原先那种粗鄙的原始特征，加强了涤罪仪式，使得整个崇拜活动更加增添了神秘的性质，并以对未来生命的关注为秘仪输入了更为深刻

^① [美]威尔·杜兰：《世界文明史》之五《希腊的兴起》，幼狮翻译中心编译，幼狮文化事业公司（台北），1978年，第273页。

^② 参见简·哈里森：《古代希腊宗教》，伦敦，1905年，第55-57页。

^③ 杰·弗里·帕林德尔：《世界宗教中的神秘主义》，第13页。

的思想内容，这也就吸引了更多的人加入秘仪。希腊化时代，秘仪的举行已十分普遍，到了公元 2 世纪末的罗马统治时期，秘仪则进入了其鼎盛时期。总之，狄奥尼索斯·扎哥琉斯，这位秘仪之神对希腊秘仪的改造，一方面使秘仪变得丰富充实起来；另一方面，奥尔菲斯教的学说也因秘仪的举行而得以保存并流传后世^①

二、厄琉西斯大秘仪^②

厄琉西斯位于阿提卡西部的托利亚平原上，考古学家们曾在厄琉西斯圣地发现一处存在于迈锡尼时期的神殿废墟^③。据此可以推断，该圣地在前城邦时代就已被用于某种祭祀崇拜活动了。从荷马式的《德墨忒尔赞歌》中我们也可闻及其远古的气息。到了古典时期，在厄琉西斯所举行的大秘仪（**the Great Mysteries**）与泛雅典娜节和大酒神节（即城市狄奥尼索斯节）一起成为雅典人的三大节日庆典。公元前 4 世纪后期，它还吸引了许多来自其他城邦的参与者，成为除奥林匹克赛会以外希腊世界最著名的节庆。这种盛况一直持续到罗马统治时期，可见其影响之大^④。由于厄琉西斯大秘仪在希腊世界的广泛声誉以及延绵几个世纪的持续影响，因此它被视为古代希腊神秘仪式这种崇拜活动的典型

① 罗素说：“毕达哥拉斯就是奥尔弗斯教的第一个改革者，正如奥尼弗斯是巴库斯教的一个改革者一样。奥尔弗斯的成分从毕达哥拉斯进入到柏拉图的哲学里面来，又从柏拉图进入了后来大部分多少带有宗教性的哲学里面来”。（英）罗素：《西方哲学史》，何兆武、李约瑟译，商务印书馆，1963 年，第 43 页。

② 厄琉西斯秘仪之所以被称之为“大秘仪”，是因为每年 2 月，在雅典附近阿哥拉（**Agia**）的伊利苏斯（**Lissus**）都要举行一次叫做“小秘仪”（**the Lesser Mysteries**）的祭典。这次祭典被视作厄琉西斯秘仪的准备。参见布特沃斯：《关于希腊神秘仪式的附录》，载克莱门：《劝勉希腊人》，第 223 - 224 页；埃里加·西蒙《阿提卡的节日：一项考古学评论》，第 26 页；等等。

③ 埃里加·西蒙：《阿提卡的节日：一项考古学评论》，第 46 页；马丁·尼尔森：《希腊民间宗教》，第 46 页。

④ 埃里加·西蒙：《阿提卡的节日：一项考古学评论》，第 24 页。

代表^①。

古代作家们曾多次提及厄琉西斯秘仪，虽不十分详细，但也为我们提供了一些线索，罗马统治时期的一些基督教神父们则进一步揭示了其中的某些具体内容。根据已有的资料来看，大秘仪是以德墨忒尔和女儿珀耳塞福涅离合悲欢的故事为主题展开的。据有关资料反映^②，秘仪的大致过程如下：

厄琉西斯大秘仪于每年鲍厄特龙庙翁月（Boedromion，相当于公历的 9 月份）的第三个星期举行，从该月的十三日开始，到二十四日结束，持续十余天。虽然是否参加秘仪纯粹是个人的选择，不过在古典时期大多数雅典人都是参与的。在大秘仪正式开始前的十三、十四日，雅典的青年便列队沿“圣道”（the Sacred Way，长达三十公里）向厄琉西斯进发，从那里取回“圣物”（τὰ ἁγία，the Holy Things）。这些圣物被放在加盖的盒子里，秘不示人。盒子中究竟放有何物一直是个谜。克莱门曾猜测厄琉西斯秘仪中神秘盒内的物品，它们可能是石榴、无花果树枝、茴香草、常春藤叶、圆饼、罌粟以及一些象征女人隐蔽部位的物品，如牛角、梳子等^③。福卡特（P. Foucart）则认为最重要的圣物是一尊古老的德墨忒尔木制雕像^④。到达雅典后，圣物被放置在卫城脚下的厄琉西斯神庙内（the Eleusinion）。

当月十五日，正是月圆之时，大秘仪正式开始，这一天被称为

①古典时代，厄琉西斯大秘仪之所以占有如此重要的地位，学者们认为这是与厄琉西斯和雅典的密切联系分不开的。但在解释秘仪源起的古老文献《德墨忒尔赞歌》中，诗人却对雅典及雅典人只字未提。估计这首赞歌完成于较古老的时期，那时厄琉西斯还是一个独立的地方，与雅典的联系并不十分密切。雅典人是在以后的几个世纪中才成为厄琉西斯大秘仪的主要参与者的。参见弗雷泽《金枝》393，第 571 页。

②参见布特沃斯：《关于希腊神秘仪式的附录》，载克莱门：《劝勉希腊人》，第 223 - 225 页；埃里加·西蒙：《阿提卡的节日：一项考古学评论》，第 26 - 35 页；瓦尔特·伯克特：《古风与古典时期的希腊宗教》，第 285 - 289 页；简·哈耶森：《希腊宗教导论》，第 150 - 155 页；马丁·尼尔森：《希腊民间宗教》，第 49 - 64 页；等等。

③克莱门：《劝勉希腊人》，第 35 - 36 页。

④克莱门：《劝勉希腊人》附篇三，注释 11，第 224 页。

“*agyimnos*”(意为“聚集之日”, *gathering*)。凡申请参加秘仪的人(*the mystai-to-be*)都被召集在一起,按惯例,杀人犯及“野蛮人”不得加入。然后,由一些秘仪的传授者(*Mystagogues*,也称之为介绍人或带路人)向新来者介绍仪式中的一些具体的做法及口号^①,并对圣物及秘仪中表演的戏剧所代表的含义加以说明,此外还会宣布一些有关的戒律和规定。当然,参与者对这一切都应该严格保密。

次日,举行秘仪前的涤罪礼。人们喊着“到海里去,入会的人们”(*ἄλαθε μύσται*),纷纷跳进法勒卢姆(*Phaleron*)海湾里去洗浴净体。然后再行献祭礼,通常是奉献一头乳猪^②。

接下来的两口(十七、十八口),人们则呆在家中,行斋戒礼。

大秘仪的头四天就是这样在雅典度过的。由雅典最高的三位长官之一的王者执政官(巴塞勒斯)和他的四名助手监督仪式的举行。这四名助手中两个来自公民团体,另外两名则来自雅典两个古老的祭司家族,欧谟尔庇德家族(*the Eumolpidae*)和克里克斯家族(*the Kerykes*),前者为秘仪提供仪式的主持者——祭司长,后者则担任持火炬之职。关于他们的形象,我们可以从瓶画中得知一二,如克里克斯家族的持火炬者总是身着一种专门用于祭祀场合、被称之为 *ependytes* 的长袍,脚蹬色雷斯高统靴,手持一至二只火炬(见图二十)这两种职位是由这两个家族世袭担任,而不外传。由此,他们既保守着秘仪的秘密,又努力保留着这些仪式的原汁原味。

十九日,举行返回厄琉西斯的朝圣大游行^③。队伍从清晨出

^①据克莱门说,厄琉西斯秘仪中的口号是这样的:“我斋戒,我痛饮,我从盒子里取,做完自己的任务,我就把手伸进篮子,又从篮子伸进盒子”。见《劝勉希腊人》,第35页。

^②布特沃斯:《关于希腊神秘仪式的附录》附篇三,载克莱门:《劝勉希腊人》,第224页。

^③考古发现,在公元前二世纪的一具石棺上,有一幅罗马时期的巴库斯祭游行的场面,上面绘有“半蹄的森林之神、半人半马怪物,酒神的狂热女崇拜者在肆情狂舞,年迈的长醉不醒的西勒诺斯骑在一头象背上”。戴维·利明、埃德温·贝尔德:《神话学》,第20页,图39。

发，傍晚到达。人们除了携带着从厄琉西斯迎回的圣物外，还抬着一尊雅库斯的雕像走在队伍的前列^①。一路之上，人们头戴花冠，打着火把，唱着赞美雅库斯的颂歌向圣地进发^②。

二十至二十四日，主要是表演有关女神的传说故事和展示圣物，并为新来者举行入会仪式（Initiation，见图二十一），这四天的活动是大秘仪的核心部分。布特沃斯（G. W. Butterworth）为我们列举了其中大致内容，尽管他也不能肯定各项活动举行的先后次序：

1. 向德墨忒尔和科瑞的庄严祭献。

2. 表演规定的礼仪动作并喊口号。礼仪动作中包括喝杂和酒，这种杂和酒与德墨忒尔在寻找科瑞的漫游途中所喝的杂和酒是差不多的。

3. 表现死后灵魂经过阴曹地府到达福地过程的步行。在充满了恐怖景象的黑暗中漫游很长时间之后，参加入会仪式的人突然被引进了明亮的灯光中^③。

^①在厄琉西斯大秘仪中，狄奥尼索斯的名字极少被提及，他是以雅库斯——女神（德墨忒尔或珀耳塞福涅）之子的名义出现的。有学者认为，因为大秘仪表现的是德墨忒尔母女大悲大喜的离合故事，狄奥尼索斯作为一个迷狂而富有激情的神祇正适合表达这种情绪，人们在他的感染之下，便能达到与女神同欢乐同悲伤的境界。因此，雅库斯（即狄奥尼索斯）才会出现于秘仪之中，并成为秘仪的参予者与两位女神之间的中介。见埃里加·西蒙：《阿提卡的节日：一项考古学评述》，第 33 页。尼尔森认为这恰好说明了，狄奥尼索斯进入厄琉西斯秘仪的时间较晚。见马丁·尼尔森：《希腊民间宗教》，第 47-48 页。

^② 阿里斯托芬：《蛙》（Frogs），第 324 廿段。

^③ 古典作家中曾有人描述了这种入会仪式。普鲁塔克说道：“一个人死亡的时候，他就好象参加了神秘的埃勒夫西斯教的入教仪式。我们生活的整个过程宛如一个旅程，路途艰辛，全程紧闭，没有一个出口。当我们和生命告别，恐怖、畏惧与惊讶一齐涌现。然后，出现一道亮光，迎接你，纯净的草地接待你，伴随着歌曲、舞蹈和神圣的鬼灵”。阿里斯托芬在《蛙》一剧中写道：“然后，你觉得耳边吹起一阵音乐气流，眼前出现一道亮光，无比美丽——象这个样子——一片爱树神树桃金娘树丛，一排兴高采列的男子和女人——入了道门的信徒。”（转引自伊迪丝·汉密尔顿：《希腊方式——通向西方文明的源流》，第 256 页。）

4. 由祭司长展示 τα ιερα, 也就是圣物。祭司长的名称 (ὁ ἱεραὸς φαίεω) 就是从这一职责中衍生而来的。

5. 有关科瑞遭强暴, 德墨忒尔悲伤漫游和科瑞被找到的戏剧表演。

6. 展示一个谷穗, 这是德墨忒尔的象征。

7. 表演宙斯与德墨忒尔的婚姻, 并宣布德墨忒尔生下了一个儿子布里墨斯 (以母亲的名字布里墨命名)。

8. 神秘仪式的参加者发出有魔力的喊叫, 如 ὕε, καέ (下雨! 怀孕!), 还有一个内容为把两个罐子里的水倒在地上的仪式, 这显然是一种古代的丰产魔法。

“也许还要到埃留西斯周围德墨忒尔漫游过程中到过的各个地方去朝圣”^①。

秘仪举行的地方是一个一次可容纳数千人的大厅 (τελεστήριον), 由许多高大的圆柱支撑着^②, 四周有护墙围绕以防止闲杂人等偷看。这里是秘仪的中心, 外人是严禁入内的, 违者处死。和其他秘仪一样, 厄琉西斯人秘仪的参加者也被分为两个等级: 首次参加秘仪的人 (mystai) 以及至少已参加过两次以上的人——即监誓人 (ἐποπτής)。每个新加入者都必须在他的介绍人的带领下才能进入秘仪大厅, 但他们却看不见那些监誓人可以看见的某些东西, 实际上, 监誓人在仪式的某些阶段还必须把自己遮蔽起来, 不让他人看见^③。古希腊文“监誓人”(ἐποπτής)一词源于 ἐποπτεῖν, 就是“观看”的意思, 这表明只有他们“才有资格在秘仪堂观看

① 布特沃斯:《关于希腊神秘仪式的附录》,载克莱门:《劝勉希腊人》附篇三,第 225-226 页。

② 参见布特沃斯:《关于希腊神秘仪式的附录》,载克莱门:《劝勉希腊人》附篇三,第 225 页;瓦尔特·伯克特:《古风与古典时期的希腊宗教》,第 287-288 页。

③ 瓦尔特·伯克特:《古风与古典时期的希腊宗教》,第 287 页。

秘仪，也才有资格为新要求入教者主持秘仪”^①。

厄琉西斯大秘仪就这样年复一年地举行着，直至希腊化时代乃至罗马统治时期仍享有很高的声誉，许多古典作家都曾提及秘仪给参与者所带来的启发和益处。如公元前 480 年，波斯军队入侵希腊大陆后，厄琉西斯大秘仪被迫中止。然而，一个名叫迪凯欧斯(Dicacus)的雅典人却看见秘仪在空中奇迹般地自行演示起来。希罗多德记载了这一故事，并将此作为希腊必胜的一个吉兆^②。普鲁塔克曾说：“根据巴克斯神秘教理所应允的郑重可靠的诺言，我们坚持相信一条不容置疑的真理，我们的灵魂决不会堕落，它是永生的……让我们以实际行动回答它的要求。外表上把我们的生活安排得有条不紊，在内心，一切都应该更加纯洁、明智，抗腐蚀，反堕落。”西塞罗也认为：“世界上没有任何东西比埃勒夫西斯仪式更神秘了……，它不仅教导我们如何欢乐地生活，而且告诉我们如何怀着美好的希望对待死亡。”^③也许正是基于这种希望来世得到幸福的思想，秘仪才在世事艰难动荡之际吸引了大量的信徒，而得以特别的发展。

三、秘仪与公共祭仪之区别

古典时期，除厄琉西斯大秘仪之外，希腊各地还有许多神秘仪式，比较著名的有在弗里吉亚、萨莫色雷斯以及美塞尼亚等地举行

① 汤姆逊：《把秘仪的思想运用于戏剧》，载《古希腊悲剧经典》下，第 559 页。

② 希罗多德写道：“他看到从埃列乌西斯(即厄琉西斯)起了一阵仿佛是三万左右的人所踏起的烟尘。……他们忽然听到一声叫喊，这声叫喊在他听起来好象是雅科秘仪的赞歌。……于是迪凯欧斯说‘……毫无疑问，国王的大军将会遭到某种大灾难的。阿提卡地方既然已经没有人居住，那事情便非常明显，我们听到的声音是从天上来的，是从埃列乌西斯那里发出来帮助雅典人和他们的同盟者的’。”见《历史》V III 65，第 584—585 页。

③ 以上两段话均转引自伊迪丝·汉密尔顿：《希腊方式——通向西方文明的源流》，第 256 页。

的秘仪^①至于它们崇拜的对象，除了德墨忒尔、狄奥尼索斯以外，还有阿佛罗蒂忒、瑞亚等其他神祇。从这些被尊奉的神祇名称来看，秘仪与公开的公共仪式并无二致，然而，由于这些仪式中的某些神秘内容及特殊规定，便使它们与公共性质的祭仪区分开来。由此，同一个神祇在不同的场合，人们崇拜的方式，乃至有关他的神话传说及其属性都会有所不同。因为古人还没有学会像现代人这样缜密地思考，力求赋予每件事物以确切的含义以及相对稳定的性质。他们常常满足于单纯地遵守祖先流传下来的习俗和传说，而不去深究那些彼此并无关联、甚至相互矛盾的细节。因此，对待同样的一个神，人们既可在公开的城邦节庆中崇拜他，也可由某一部分人在某种神秘仪式中祭祀他。

然而，作为同一种类型的崇拜方式，毫无疑问，所有的秘仪都有很多的相同之处。归纳起来，主要有这么几点：1.秘仪基本上都是在夜间举行的，参予者手持火把，一路狂歌乱舞地向秘仪地点进发。2.虽然参予者大多数是妇女，但秘仪原则上是向所有信仰它的人们开放的，无论男女，也不管是否拥有公民权。不过，仍然有部分秘仪是仅限于妇女的，如塞斯谟福利节。3.秘仪的主持者既不是城邦官员，也不是由选举产生的，而是由某一个古老的贵族家族世袭担任的。4.几乎所有的秘仪都以涤罪仪式为先导，随着秘仪的发展，涤罪仪式中对精神品质的纯洁要求越来越高。5.入会仪式是秘仪中最神秘的部分，只有正式参予者才知晓其中的内容，而且在仪式举行之前，他们必须发誓严守秘密，否则将受到重罚。6.秘仪中都有向神献祭，并向圣徒展示圣物的程序。7.秘仪的最后部分通常是表演神的苦难、死亡和复活的故事。8.按照对秘仪的了解程度，将参予者划分为若干等级(通常是两个等级)，只有最

^①在特沃斯：《关于希腊神秘仪式的附录》，载克莱门：《劝勉希腊人》附篇三，第224页。

高等级的人才能看到秘仪举行的全过程。9. 秘仪向人们保证死亡并不可怕，并作出超度永生的许诺。当然，除了以上的这些共同点之外，每个秘仪都还有自己所特别关注的某些内容。

从这些特点中，我们又可以看出秘仪与公共祭仪的主要区别：

首先，秘仪是向所有的人开放的，随着外邦人以及奴隶的加入，仪式参加者的成分变得复杂多样，而不再是先前的简单一致。由于参予者的范围不只局限于公民团体之中，是否拥有公民权就不再是能否参加祭仪的必须条件，这是城邦走向衰落时公民共同体意识淡化在仪式中的反映。秘仪的主持者不再是由城邦所委派或公民所推选，而是由某个家族世袭继承，或由某个有专门技能特殊天赋的祭司终身任职，这使得秘仪不再处于城邦的保护与控制之下，同时城邦也就不再是神人交往的必然中介了。秘仪的参予者由此形成了一个以追求奥义为宗旨的、有着自身等级划分的、封闭性的独立组织，他们的活动只限于纯粹的宗教范围之内，只给人们带来精神上的变化，基本上不会造成什么大的政治影响。秘仪所带来的这种人与城邦脱离的现象，表明了古典式城邦理想的破灭，城邦不再是人赖以生存的唯一理想空间，人可以放弃城邦。就此而言，它为西方后世政教分离在某种意义提供了理论和实践上的原型。

其次，秘仪严格的保密原则以及多在夜间举行的特点为其蒙上了一层神秘的面纱，使得秘仪空间与城邦公共空间相隔绝，这成为秘仪与公共祭仪相区别的最明显之外在标志。实际上，这其中还蕴含着另外一层深意，秘仪的秘密性表明了它所关注的世界是另一个与日常生活无关的世界，秘仪举行的目的就是要揭示某些不可见的东西，就是要让人窥见那个隐藏在诸般表象之后的神秘而又神圣的世界，从而洞悉生命的真义、死亡的奥秘。然而，这一切都需经过个人的努力才能获得，不再是依赖于任何世俗的出身、

地位或是社会团体的力量。这是一种个人得救的方式，它克服了公共祭仪中那种随大流的趋向。正如韦尔南所指出的：“秘教与官方祭祀的公开性形成对照，具有了特殊的宗教意义：它确立了一种个人得救的宗教，其目的是不依赖社会秩序而改造个人，使个人获得新生，脱离普通人的身份，进入另一层面的生活。”^①

再次，秘仪与公共祭仪追求的目标不同。在公开的城邦祭祀活动中，人们希求的是此岸的幸福、现世的回报。秘仪则强调的是死后的生活，它向所有希望得到秘典传授的人许诺幸福的永生，并通过周密的安排、神话的表演，使参予者仿佛身临其境般地领略生命、死亡、再生的全过程。这给了信徒一种神人沟通的方式，使他们在与神的融合、认同中，体验到自身的神圣性和不朽性，从而坚定了灵魂不灭的信念。尼采指出：“因为只有酒神秘仪中，在酒神状态的心理中，希腊人本能的根本事实——他们的‘生命意志’——才获得了表达。希腊人用这种秘仪担保什么？永恒的生命，生命的永恒回归；被允诺和贡献在过去之中的未来；超越于死亡和变化之上的胜利的生命之肯定。”^②正是秘仪对死后的关注以及灵魂不灭思想的重视，它对于基督教产生了深远的影响。罗素指出：“在古代的希腊，也有许多东西，我们可以感觉到就是我们所理解的宗教。那不是和奥林匹克诸神联系在一起的，而是与狄奥尼索斯或者说巴库斯相联系的，……由于对他的崇拜便产生了一种深刻的神秘主义，它大大地影响了许多哲学家，甚至对于基督教神学的形成也起过一部分作用。”^③在基督教发展的早期，一些神父确实是使用了某些秘仪的词汇和思想来传播基督教，如圣保罗就采用了 *τέλειος*（完全的人）和 *μυστήριον*（奥义）等秘仪中的词汇来

① 韦尔南：《希腊思想的起源》，第 45 页。

② [德]尼采：《偶像的黄昏》，钱国平译，湖南人民出版社，1987 年，第 124 页。

③ 罗素：《西方哲学史》，第 37 页。

阐述基督教的教义^①。克莱门则在对秘仪作了尖锐的批评之后，又使用了秘仪的术语来描绘基督教的整个救赎计划^②。“其他神学家也曾谈到圣礼是秘迹（*mysteria*），洗礼是秘事（*mystikon*），而圣餐奥秘的司仪神父是‘引入神秘者’（*mystagogues*）。”^③凡此等等，即使是到了秘仪晚期，对于秘仪的反对者而言，它仍有一定的利用价值。

最后，由于秘仪与公共祭仪的祭祀原则不同而带来了各自对待仪式的态度和方式的不同。秘仪强调的是涤罪的重要性，尤其是精神品质方面的纯洁（主要是在奥尔菲斯教教义进入秘仪之后），而不再只是把涤罪作为仪式前对身体（参加者和牺牲）场所（圣地和神庙）及其物品（祭品和圣器）的一种洁净圣化手段。对神的献祭是基于心灵深处的敬畏之情，而不是为了从神灵那里讨回立时可见的好处，也不是在与神作交易。这使神从外在的祭坛上回到了人心。入会仪式则成为信徒在来世获得永远幸福的保障，柏拉图在《费多篇》中说：“那些为我们制定秘仪的人比喻说，不参加入会仪式、没有被启发的人在来世只能躺在泥污中，而行过涤罪礼并受到启发的人却能与神住在一起。”^④而观看圣物、演示神的故事就是对死亡与再生的一种亲身感受，据说，“在看到这些展示后在极度的喜悦之下，他们感觉已与神结合，神与灵魂已合而为一；他们的心不但超脱了本性的迷惘而上升，同时了解到被神吸收与神合一的平安”^⑤。由此，增加了参予者的感性认识和切身体验，使秘仪不再只是与神同乐的节庆，而是对神迹的一种“分有”与

① 参见《圣经·哥林多前书》（*Holy Bible, I Corinthians*），第 2 章 6-7 节，第 15 章 51 节。

② 参见克莱门：《劝勉希腊人》，第十二章，第 159-164 页。

③ 杰·弗里·帕林德尔：《世界宗教中的神秘主义》，第 8 页。

④ 柏拉图：《费多篇》，第 69 段。

⑤ 威尔·杜兰：《世界文明史》之五《希腊的兴起》，第 270 页。

“亲证”。

总之,秘仪与公共祭仪有着许多根本的不同之处,它产生于远古时代的丰产仪式之中,以植物的复苏预示人的再生、灵魂的不灭。在城邦的兴盛时期,希腊人的爱国热情与集体主义精神高涨,城邦公开的正统仪式正好能恰如其分地表达他们的这种情绪,故秘仪只能存在于一个狭小而边缘的位置上。然而,到了城邦时代后期,随着各种社会矛盾的不断涌现,人们对社会怀着强烈的不满与失望,传统的伦理道德、神圣观念越来越淡薄,城邦的正统仪式遂逐渐蜕化为一种空洞的形式,而不再是公共生活的内在动力。正是在这样一个混乱动荡的多事之秋,秘仪却得到了空前的发展,它给一部分希腊人提供了精神上的慰藉,并为后世的高级宗教——基督教提供了某些借鉴。如秘仪中有关地狱与天堂、肉体与灵魂的信仰以及对圣子的被戮和再生的表演、在圣餐式中食圣体、饮圣血等仪式化行为都直接或间接地影响了基督教。因此,可以说,“无论从理论还是实践上,基督教都与古代的神秘教有继承关系。像神秘教一样,它提供了比国家仪式更具个人感情性质的宗教,而它使用的术语则与埃律希斯(即厄琉西斯)和别处的神秘教相联系”^①。不过,古代希腊的秘仪作为一种寻求个人纯洁与解脱的神秘仪式,它产生于民间,流传于民间,虽不受城邦的控制,却也始终未能成为城邦的官方祭祀方式。

^① 杰弗里·帕林德尔:《世界宗教中的神秘主义》,第 8 页。

结 语

对于古代希腊仪式的讨论，我们在这里可以告一个段落了。

需要指出的是，作为今天的希腊研究者，我们当然不可能再返回古人生活的真实空间里去亲自观察体会他们的仪式，因此，试图完全复原古代希腊仪式是不可能的，事实上也没有这个必要性，那只会导致一种纯粹就仪式而仪式的刻板研究，并不具有太大的意义。我们应该做的是，首先借助于古代文献、考古发掘以及绘画、雕塑等资料的帮助，大致勾勒出希腊仪式发展之轮廓，然后将这种对仪式的考察置于特定的历史背景之中，与其社会生活的方方面面联系起来，以使更加深刻地领会与理解古代希腊人的生活世界，从而为考察古代希腊文明提供一个新的视角。

我们认为，如果没有结合整体与历史去把握古希腊，纯粹的仪式分析是不足以解释古代希腊的社会与文化的。弄清一种文化现象的历史线索固然十分重要，然而更重要的是应进一步分析其在当时文明中的地位及作用。因此，在对希腊仪式的发展作一种历时性考察的同时，我们更注意将历史叙述（仪式的历时性发展线索）与主题叙述（仪式的共时性社会功能）相结合，把仪式历史类型的源流演变放到主题叙述之中，以此来展示仪式的变迁与社会—文化演进之间的种种关系，并重点分析了城邦时代正统仪式对社会生活各个方面所起的作用与影响。然后，通过对秘仪源起及其在城邦时代后期兴盛之原因的探讨来结束对于古代希腊仪式的最后描述。

总的说来，由于仪式是一种重复进行的活动，其自身必然带有

相当大的稳定性，这也就决定了希腊仪式的主要程序与要素能经历“黑暗时代”，从远古传承下来，直至城邦时代。即使一些原先仪式中的特定含义随着时间的推移而变得模糊不清了，但仪式化的行为却仍然保留了下来。而揭示这些仪式化行为的原初含义正是仪式研究中所要做的工作。特别是对文字资料缺乏的古代社会而言，研究这种具有相对稳定性与滞后性的仪式更具意义。因为仪式中包含了丰富的关于过去时代的社会生活、思想意识等方面的诸多信息。从仪式着手，破译这些信息，可有助于我们更好地把握那个时代的大众心态与文化精神。然而，仪式作为一种社会行为，随着时代的变迁，它必然会因人们思想观念的不同、崇拜神灵重点的不同及仪式参与者的不同而有所变化^①。从漫长的远古时代经过长达四个多世纪的城邦时代，到希腊化时期，希腊仪式的基本走向是从私密化到官方化、公开化，然后再度趋于私密化这样一个过程。可以说，这种稳定性与变易性的特征贯穿于希腊仪式的始终。

对于前城邦时代（即远古时代），我们粗略地将其分为克里特—迈锡尼时期与“黑暗时代”两个阶段。从严格意义上说，克里特文明与迈锡尼文明分属两种文明形态，希腊古典文明对于克里特文明并无直接的承接关系。然而，不容忽视的是，作为希腊古典文明源头的迈锡尼文明在神灵信仰、祭祀仪式等方面却与克里特文明有着许多相近之处，可以看出它们之间的相互影响以及前者对于后者在某些方面的继承与学习。因此，在本书“仪式与文化研究”的主题之下，我们将两者放在一起论述。由于这一时期的文字资料相对缺乏，我们的研究主要依据的是考古发掘出的实物图片及绘画资料。通过对这些考古资料的分析，我们考察了克里特—迈锡尼人的神圣观念和仪式行为，认为希腊人在神灵信仰、仪式程

^①在中国文化中，亦有三代不同礼之说，或说“礼，时为大”（《礼记·礼器》），即认为礼仪应随时代的发展变化而变化。

序及祭祀场所等方面与远古时代有着密切的联系，这主要是由于社会习俗自身所具有的保守性和延续性所决定的。然而，与城邦时代占统治地位的仪式相比较，两者间一个最大的差别在于：城邦时代正统仪式的仪式空间与公共空间是联系在一起的，而克里特—迈锡尼时期的祭祀中心是与公共领域相分离的，仪式的举行主要局限于王公贵族阶层或某种民间团体及各个家庭之中，缺乏一种公众性。

“黑暗时代”则是完成仪式从私密化到官方化、公开化的一个重要的过渡阶段。由于文字消失，实物的缺乏，为我们了解这一时期的文明发展状况带来了一定的难度。然而“黑暗时代”并非一片黑暗。两部荷马史诗作为希腊民族口耳相传的伟大“诗史”，为我们提供了有关当时的风俗礼制、信仰观念、行为方式等方面的丰富资料。加上近几十年来的考古发掘对史诗中某些描述的有力支持，更使我们将《伊利亚特》和《奥德赛》视作保持古老信仰习俗的主要载体，也是撩开“黑暗时代”面纱的重要工具。从史诗和考古发掘中，我们可以看出，“黑暗时代”是一个新旧文化成分以及外来文化与本土文化成分相互冲突、融汇并重新组合的新文化蕴育期。就信仰与仪式方面而言，虽与克里特、迈锡尼时期有所差别，也与城邦时代不尽相同，但基本上保持着一种前后承接的趋势。值得注意的是，这时希腊人的神灵体系已呈现出一种开放的、宽容的姿态，神人同形同性的观念也逐渐为人们所接受，这奠定了城邦时代希腊人多神崇拜却不相互排挤、多种仪式并举却不彼此取代的基础，并且为仪式空间的公开化提供了充分的前提条件。

城邦时代包括古风和古典两个时期，这是希腊古典文明从建立、兴盛而后衰落的时代，也是希腊仪式得以充分全面发展的时期。在城邦的上升时期，希腊仪式的一个最大特色是摆脱了王权的束缚，又走出了民间自发组织的狭小圈子，进入了城邦的公共领域，成为公民生活中的一个重要组成部分。这种现象的出现是与

希腊世界中城邦制度的普遍建立及其特征分不开的。在城邦体制之下，随着城邦公共领域的出现、公民团体的形成、神圣空间的设定，以及奥林匹斯诸神正统地位的确立，城邦也加强了对仪式的管理与控制，使之成为体现希腊城邦公民社会一体化特征的一个重要方面，参加城邦正统仪式不仅是公民的社会义务，也是其身份的标志。被拒绝参与仪式，也就意味着被排斥于一切城邦公共活动之外，从而沦为一个无神、无城邦的人。这样的人在希腊人看来便是处于一种非神即兽的“非人”状态。事实上，作为一种集体行为，仪式不仅在实行仪式者的心中产生直接的效应，而且还间接地影响到了社会的结构。仪式作为使社会生活各个方面得以合法性、程序化展开的中间环节，它起到了组织社会生活，进行公众教育，调整与维持既定社会关系以及进一步确定社会群体联合的作用，因此也就更加肯定与加强了现存社会的合理性。同时，仪式也是人们诸多感情的规范化表现形式，社会可以用仪式来重新规范和重新理顺人们的情感。人们在参与仪式活动的过程中，仪式能发生一种教化个人情操的作用，而个人情操的保持，则是社会秩序赖以维持的基础。

然而，到了城邦时代的末期，随着城邦制度的衰落，所谓的正统仪式虽仍在举行，但其势已衰，人们的热情以及信奉程度也已大不如昔。与此同时，那些源于远古时代，而在城邦时代的绝大部分时间里处于边缘地位的神秘仪式则兴盛了起来，并吸引了大量的信众。这种仪式与城邦及社会的脱离，意味着对公共领域的一种反叛。当仪式的举行不再是一种公共事务，而纯粹只是参与者个人的事务时，它所追求的也就不再是一种集体的利益，而是个人的得救与灵魂的不灭。这种仪式类型及其性质的再度私密化，是一种根本性的变化，它是城邦理想破灭在仪式领域中的体现，人们已不再将城邦视为人唯一的理想居所。从这一变化中，我们也可以看到古代宗教向高级宗教的过渡，以及西方政教分离之传统的端倪。

通过本书的考察，我们可以看出仪式在古代希腊社会中所发挥出的巨大社会功能。然而，从仪式学本身而言，在其他的文化形态中，仪式是否也能起到一种类似的作用与功能？在考察了古代希腊社会中的仪式之后，我们希望能与其他文明形态中的仪式作一番简明的比较，从而以东西方的角度为本书所议主题的意义和价值作一次再检讨。而中国先秦时期的礼仪对于我们的研究来说无疑是一个很好的参照系。从希腊文明作为西方文明的源头而先秦文明作为华夏文明的源头来说，对这两种文明形态中的仪式观所作的比较研究，其意义就不仅限于仪式学本身了。从仪式这一切入口，我们希望山之看到中西方文化中某些内在的异同，从而对当前中西方文化的交流与融合有所裨益。当然，文化比较研究又是一项具有相当难度的工作，而笔者对于中国这一历史时期尚无十分深入细致的研究，我们这里所做的，只是提出一些简单的看法，以此引起比较文化学者的关注并促进其进一步的深入研究。

华夏文明与西方文明之异质性为世人所有目共睹，中国文化基本上走的是一条与西方文化迥然不同的发展进路。然而，当文明处于早期的发展阶段时，中国古代社会中的仪式与古代希腊社会的仪式在基本特征与作用功能方面却存在着许多异曲同工之妙。

与古代希腊一样，先秦时期的中国社会是一个高度仪式化的社会，“经礼三百，曲礼三千”^①，代表了中国古代社会中大大小小的各种礼仪。《礼记·王制》中总结了传统社会中的“六礼”，即“冠、昏、丧、祭、乡饮酒、相见”^② 社会生活中的六种基本仪式。而《周

① 《礼记·礼器第十》。

② 《礼记·王制第五》：“六礼：冠、昏、丧、祭、乡、相见”。又《礼记·礼运》说“夫礼必本于天，殽于地，死于鬼神，达於丧、祭、射、御、冠、昏、朝、聘”。有学者认为，“御”当为“乡”字之误，“朝聘”之功能则与“相见礼”相当（见陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，第 248 页。）《礼记·昏义第四十四》则说：“夫礼始於冠，本於昏，重於丧祭，尊於朝聘，始於射乡，此礼之大体也...”

礼》之中则有“五礼”之说，即“吉、凶、宾、军、嘉”五种仪式类型^①。基本上说，“五礼”说是以国家为主体而言，而“六礼”说则是言礼之在民者^②。不论是“五礼”说还是“六礼”说，其基本作用就像希腊的仪式一样，是通过一种仪式化的行为以调整现实的社会关系^③。可以说：“周代的‘礼乐文化’的特色不在于周代是否有政治、职官、土地、经济等制度，而在于周代是以礼仪即一套象征意义的行为及程序结构来规范、调整个人与他人、宗族、群体的关系，并由此使得交往关系‘文’化，和社会生活的高度仪式化”^④。在儒家经典“三礼”之中，对仪式的类型、对象、参予者、祭祀程序等都作了详细的规定，从中可以看出仪式所被赋予的巨大社会功能。与此相应，无论是在古代希腊社会还是在古代中国社会，参加仪式都是一种基本的社会义务，两者对神灵的崇拜都是群体性的，希腊是以城邦为主体，以神庙、祭坛为中心，在中国则是以不同层次的“社”为中心；祖先崇拜是家族性的，两者分别以炉火和宗祠为中心；亡灵崇拜是对家中或国中的鬼魂的祭祀，以家和邦的边界为中心。所有这些仪式所强调的都是为集体提供保护或促进其繁荣，群体性远超过个人情感的表露^⑤。这正如杜普瑞所说的，“仪式的结构活动总是为了群体，而绝不会为了隔离的个人……人们在参与同样的结构活动时，觉察自己基本上属于一个团体”^⑥。从仪式的重

① 参阅《周礼·春官宗伯第三》。

② 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，第 248 页。

③ 我们需要指出的是，在中国古代社会，“礼”是一个比希腊仪式要广泛得多的概念，一方面，“礼”是对各种仪式的规定，但在更广泛的意义上也可以认为，“礼”是一个无所不包的文化体系。尽管最初礼表现为一种事神的仪式行为，但周公“制礼作乐”的礼却显然超出了宗教的范围，更多指的是制度与文化的建构。（可进一步参见陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，第 224-22 页）

④ 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，第 248 页。

⑤ 许倬云先生指出：“周人的生命仪礼中，不论是哪一种，事实上都由族群成员共同参加，其重要性也是群体性的。”见许倬云：《西周史》，三联书店，1994 年，第 285 页。

⑥ 杜普瑞：《人的宗教向度》，第 169 页。

要环节献祭而言，古代中国与希腊也极为相似，无论是其过程还是相应的功能都几乎是一致的：首先都是仪式性地屠杀，将牺牲献给神祇，以求得神的酬报；其次是分食祭品，或者是以各种方式将之“消灭”——或沉于水，或埋于土，或以火焚烧等，这要根据所祭献的不同神祇而定。这是一种消除祭品的不可逆活动，“目的在于在另一平面上引起同样不可逆的活动（神宥的允诺）”^①。此外，古代中国似乎与希腊一样不存在一个独立的垄断祭祀的权力集团。虽然《周礼》中列举了一些分管不同祭仪的祭司名称，如大宗伯^②，但在现实社会中，尤其是在周以后，仪式的主持人多是由家长、族长、诸侯甚至帝王亲自担任的。同时民间也有巫师之类的存在，不过他们的职能极有限，无法涉及国家政事。还有一点需引起我们注意的是，古代中国和希腊仪式中，都不存在着“异端”之说。在多神崇拜的希腊，人们对名目繁多的大小神祇乃至死后的英雄都各有一套祭仪，而古代中国人则可以同时祭祀天地、鬼神、山川、湖泊等，各种神灵可以并行不悖。

然而，两者之间最重要也是最引人注目的相似点则在于，两种文明形态中的仪式都是以“此岸性”的目的为根本目的^③，举行仪式的目的大体上是为了调整人间的秩序，促进社会的和谐，祈求一种现世的幸福与安宁。因此，它们都相对缺乏以“彼岸性”为目的的神学理论，这一点也充分地体现了两种文明仪式的世俗性。但是，在希腊城邦时代后期，正统仪式失去了对人们的全权控制，秘仪兴盛起来，当仪式渐渐转向以祈求个人解脱和来世幸福为特色

① [法]列维·斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，商务印书馆，1987年，第257页。

② 《周礼·春官宗伯第三》：“大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地示之礼，以佐王建保邦国。”

③从严格意义上说，在古人的世界里，是没有我们这里所说的“此岸性”与“彼岸性”的对立，这只是我们为了讨论的方便，姑且借用了后世高级宗教中的这种说法。

时，其世俗性的功能便逐渐隐而不彰了。而基督教在西方世界的胜利，最终使得西方文化中的仪式观念走上了与希腊完全相反的道路，“彼岸性”的追求取代了世俗的目的。同时，独立而等级森严的教阶制度取代了单个人的、无组织的祭司，教会在许多历史时期都对政局的变化产生了重大的影响。而对于“异端”的迫害，则几乎成为整个中世纪的主旋律。时至今日，西方教会在牢牢控制着一整套“圣礼”的基础上，对那些“异端仪式”及“异端学说”的态度也再没有恢复到古希腊人所怀有的那种宽容的态度。与之相反，在中国，尽管经历了多次的改朝换代，但以世俗性为特色的“礼乐文化”依然居于文化的主流地位，无论是诸如祭祀天地等官方大典还是如祖先祭祀、人生礼仪等民间的仪式行为都始终传承不息。无论是御用的巫师还是民间的神汉，他们依然处于一种无组织的状态之中，要么依附于皇权贵族，要么漫游于乡间，举行仪式的权力始终掌握在世俗阶层的手中。而对所谓“异端”的讨伐从来也不是一场社会性的运动，仅是一些权力争斗的副产品或民间的个别行为。因此，不能不引起我们思考的是，何以中西方文化在源头上有如此的相似之处而随后又演变出如此巨大的分歧？对于比较文化学而言，这是一个相当有趣的问题。

以上只是通过对古代希腊仪式与中国古代礼仪的粗浅比较而作的一些简单的思考，所得出的结论或有偏颇之处，但诚如英国年轻的汉学家罗伯特·L·查尔德(Robert L. Chard)先生于1997年8月在长春召开的中国第2届世界古代史国际学术研讨会上所说的，一些最初的比较仍然是有用的，这可促使我们去尝试一些新方法、新途径，并由此看一看这种直接比较能否为治中西方古典文明的学者提供一些独特的见解^①。我们期待着更多有志于此的中外学人。

^① 参见罗伯特·L·查尔德：《中西古代宗教之比较》(Robert L. Chard, *Ancient Religion in China and the West Compared*)，第2页。

主要参考文献

一、古典著作

1. Aeschylus, *Aeschylus* . V. 2, translated by Smith, H. W. . *The Loeb Classical Library* . Reprinted, 1973.
2. Aristophanes, *Aristophanes* , V. 3, translated by Rogers, B. B. , *The Loeb Classical Library* . Reprinted, 1982.
3. Clement, *Clement of Alexandria* . translated by Butterworth, G. W. . *The Loeb classical Library* , Reprinted, 1979.
4. Euripides, *Euripides* . V. 4, translated by Way, A. S. . *The Loeb Classical Library* . Reprinted, 1978.
5. Hippocrates, *Hippocrates and the Fragments of Hecataeus* V. 4, translated by Jones, W. H. S. . *The Loeb Classical Library* . Reprinted, 1972.
6. Laertius, Diogenes, *Lives of Eminent Philosophers* . William Heinemann, London.
7. Pindar, *Pindar* translated by Sandys, J. E. . *The Loeb Classical Library* , Reprinted, 1946.
8. Plato, *The Dialogues of Plato & The Seventh Letter* . translated by Jowett, Benjamin & Harward, J. , Encyclopaedia, Inc. . 1952.
9. Strabo, *Geography* V. 8, translated by Jones. H. L. *The Loeb Classical Library* . 1974
10. 荷马:《伊利亚特》,罗念生、王焕生译,人民文学出版社,1994

年。

11. 荷马:《奥德赛》,王焕生译,人民文学出版社,1997年。
12. 柏拉图:《游叙弗伦·苏格拉底的中辩·克力同》,严群译,商务印书馆,1983年。
13. 柏拉图:《苏格拉底的最后日子》,余灵灵、罗林平译,上海三联书店,1988年。
14. 柏拉图:《文艺对话录》,朱光潜译,人民文学出版社,1963年。
15. 柏拉图:《政治家》,黄克剑译,北京广播学院出版社,1994年。
16. 柏拉图:《泰阿泰德·智术之师》,严群译,商务印书馆,1963年。
17. 柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆,1986年。
18. 柏拉图:《赖锡斯·拉哈斯·费雷波斯》,严群译,商务印书馆,1993年。
19. 亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆,1965年。
20. 亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,商务印书馆,1959年。
21. 亚里士多德:《雅典政制》,日知、力野译,三联书店,1957年。
22. 亚里士多德:《诗学》,罗念生译,人民文学出版社,1962年。
23. 亚里士多德:《亚里士多德全集》,第一、三、七、八、九、十卷,苗力田主编,中国人民大学出版社。
24. 色诺芬:《回忆苏格拉底》,吴永泉译,商务印书馆,1984年。
25. 色诺芬:《长征记》,崔金戎译,商务印书馆,1985年。
26. 阿里安:《亚历山大远征记》,商务印书馆,1979年。
27. 普鲁塔克:《希腊罗马名人传》(上册),黄宏煦主编,陆永庭、吴彭鹏译,商务印书馆,1990年。
28. 希罗多德:《历史》,王以铸译,商务印书馆,1959年。
29. 修昔底德:《伯罗奔尼撒战争史》,谢德风译,商务印书馆,1978年。
30. 埃斯库罗斯:《奥瑞斯提亚》三部曲,灵珠译,上海译文出版社,1983年。

31. 埃斯库罗斯:《悲剧两种》,罗念生译,人民文学出版社,1961年。
32. 索福克勒斯:《悲剧两种》,罗念生译,人民文学出版社,1961年。
33. 阿里斯托芬:《阿里斯托芬喜剧两种》,罗念生译,湖南人民出版社,1981年。
34. 阿里斯托芬、海罗达思、谛阿克列多思:《财神·希腊拟曲》,周作人译,中国对外翻译出版公司1999年。
35. 赫西俄德:《工作与时日·神谱》,张竹明、蒋平译,商务印书馆,1991年。
36. 克莱门:《劝勉希腊人》,王米法译,汉语基督教文化研究所(香港)1995年。
37. 《希腊罗马散文选》,罗念生译,湖南人民出版社,1985年。
38. 《古希腊抒情诗选》,水建馥译,人民文学出版社,1998年。
39. 《古希腊悲剧经典》(上、下),罗念生译,作家出版社,1998年。
40. 陈村富、庞学铨、王晓朝等编:《古希腊名著精要》,浙江人民出版社,1989年。
41. 高亨:《诗经今注》,上海古籍出版社,1980年。
42. 杜预:《春秋左传集解》,上海人民出版社,1977年。
43. 林尹:《周礼今注今译》,书目文献出版社,1985年。
44. 孙希旦:《礼记集解》,中华书局,1989年。
45. 王聘珍:《大戴礼记解诂》,中华书局,1983年。
46. 司马迁:《史记》,中华书局,1959年。
47. 班固:《汉书》,中华书局,1962年。

二、国外有关著述

1. Adkins, Arthur W. H. & White, Peter ed., *The Greek Polis* London, 1986.
2. Adshead, K., *Politics of the Archaic Peloponnese*. Avebury Publishing Company, 1986.

3. Born, A. R. . *The Lyric Age of Greece* . London, 1960.
4. Bremmer, Jan N. . *Greek Religion* . Oxford, 1994.
5. Burkert, Walter, *Greek Religion* . *Archaic and Classical* translated by Raffan, John, Oxford, 1985.
6. Castleden, Rodney, *Minoans. Life in Bronze Age Crete* Routledge . 1993.
7. Chadwick, J. . *The Mycenaean World*, Oxford, 1980.
8. Chang, K. C. . *Art, Myth, and Ritual. The Path to Political Authority in Ancient China*, Harvard, 1983.
9. Cook, R. M. . *Greek Painted Pottery*, London, 1960.
10. Coulanges, Numa Denis Fustel de, *The Ancient City* . *A Study on The Religion. Laws and Institutions of Greece and Rome*, London, 1956.
11. Crawford, Michael ed. . *Sources for Ancient History* . Oxford, 1983.
12. Desborough, *The Greek Dark Ages* . London, 1972.
13. Dickinson, G. Lowes, *The Greek View of Life* . Cambridge.
14. Dodds, E. R. , *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, 1988.
15. Dodds, E. R. , *The Greeks and the Irrational*, California, 1951.
16. Driver, Tom F. , *The Magic of Ritual* . *Our need for liberating rites that transform our lives and our communities*, New York, 1991.
17. Gagarin, Michael, *Early Greek Law* . California, 1986.
18. Gennep, Arnold van, *The Rites of Passage* . translated by Vizedom, Monika B. & Caffee, Gabrielle L. . Chicago, 1960.
19. Grint, Michael ed. . *Greece and Rome. The Birth of Western Civilization*. London, 1986.
20. Guthrie, W. K. C. , *The Greeks and Their Gods*, London, 1954.
21. Guthrie, W. K. C. . *The Religion and Mythology of the Greeks* . Cambridge, 1961.
22. Harrison, Jane Ellen, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*.

- Cambridge . 1922, 3rd edition.
23. Harrison, Jane Ellen, *The Religion of Ancient Greece* . London, 1905.
 24. Honigsmann, John J. . *The World of Man* , New York, 1959.
 25. Kagan, Donald, Ozment, Steven & Turner, Frank M. ed. . *The Western Heritage* . V. A, New York. 1991.
 26. Lacey, W. K. , *The Family in Classical Greece* . New York . 1968.
 27. Leveque, Pierre, *The Birth of Greece* , New York, 1994.
 28. MacDowell, Douglas M. . *The Law in Classical Athens* New York, 1978.
 29. Muir, J. & Easterling, P. ed. . *Greek Religion and Society* , Cambridge 1985.
 30. Murray, G. A. . *Five States of Greek Religion* , Oxford, 1925.
 31. Murry, Oswyn & Price, Simon ed. . *The Greek City. From Homer to Alexander* . Oxford, 1990.
 32. Nilsson, Martin P. . *A History of Greek Religion* . Oxford, 1952.
 33. Nilsson, Martin P. . *Greek Folk Religion* , Philadelphia, 1972.
 34. Parke, H. W. . *Greek Oracles* . London, 1967.
 35. Parke, H. W. . *Delphic Oracles* , Oxford.
 36. Parker, Robert, *Athenian Religion. A History* , Oxford, 1996.
 37. Penner, Hans H. . "Myth and Ritual; A Wasteland or a Forest of Symbols?" . *History & Theory* . 1969, vol. 8.
 38. Polignac, De, "Early States and Hero Cults" . *Journal of Hellenic Studies* (1988), p180.
 39. Rhodes, P. J. eds. . *The Greek City States. A Source Book* . Beckenham, 1986.
 40. Roberts, Keith A. . *Religion in Sociological Perspective* . Chicago, 1984.
 41. Simon, Erika, *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*

- Wisconsin, 1983.
42. Snodgrass A. M., "A Historical Homeric Society?" . *Journal of Hellenic Studies* 1994. p114 - 125.
43. Sparkes, Brian A. . *Greek Pottery : An Introduction* . Manchester, 1991.
44. Starr, C. G. . *Individual and Community* . Oxford, 1986.
45. Stewart, Elbert W. . *Sociology. The Human Science*, New York, 1981.
46. Strauss, Barry S. . *Athens after the Peloponnesian War* . London, 1986.
47. Thomson, George, *The Prehistoric Aegean* . 1954, 2nd edition.
48. Tyrrell, Wm. Blake & Brown, Frieda S. . *Athenian Myths and Institutions* . Oxford, 1991.
49. Vernant, Jean Pierre, *Myth and Thought among the Greeks* . London, 1983.
50. Vogt, Joseph, *Ancient Slavery and the Ideal of Man* . translated by Wiedemann, T. . Basil Blackwell, 1974.
51. Williams, Thom Rhys, *Cultural Anthropology*, New Jersey, 1990.
52. *Archaeological Reports For 1955 - 90*, No. 1 - 36, Published by The Council of The Society for The Promotion of Hellenic Studies & The Managing Committee of The British School of Archaeology at Athens.
53. *The Cambridge Ancient History* . 1982.
54. *The Oxford History of the Classical World* . 1982.
55. [英]斯威布:《希腊的神话和传说》,楚图南译,人民文学出版社,1978年。
56. [美]伊迪丝·汉密尔顿:《希腊方式——通向西方文明的源流》,徐齐平译,浙江人民出版社,1988年。
57. [法]让-皮埃尔·韦尔南:《希腊思想的起源》,秦海鹰译,三联书店,1996年。
58. [英]凯瑟琳·勒维:《古希腊喜剧艺术》,傅正明译,北京大学出

- 版社,1988年。
- 59.[英]吉塞拉·里克特:《希腊艺术手册》,李本正、范景中译,中国美术学院出版社,1989年。
- 60.[意]弗拉维奥·孔蒂:《希腊艺术鉴赏》,陈卫平译,北京大学出版社,1988年。
- 61.[美]大都会博物馆编:《美术全集·希腊和罗马》,台湾麦克股份有限公司,1991年。
- 62.[英]列昂纳德·柯特勒尔:《爱琴文明探源》,卢剑波译,四川人民出版社,1985年。
- 63.[英]A·安德鲁斯:《希腊僭主》,钟嵩译,商务印书馆,1997年。
- 64.[德]E·勒策尔:《古希腊哲学史纲》,翁绍军译,山东人民出版社,1992年。
- 65.[法]罗斑:《希腊思想和科学精神的起源》,陈修斋译,商务印书馆,1965年。
- 66.[苏]B·C·塞尔格叶夫:《古希腊史》,缪灵珠译,高等教育出版社,1955年。
- 67.[英]A·E·泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,谢随知译,山东人民出版社,1991年。
- 68.[德]尼采:《希腊悲剧时代的哲学》,周国平译,商务印书馆,1994年。
- 69.[德]尼采:《悲剧的诞生——尼采美学文选》,周国平译,三联书店,1986年。
- 70.[德]尼采:《偶像的黄昏》,周国平译,湖南人民出版社,1987年。
- 71.[德]尼采:《哲学与真理——尼采1872-1876年笔记选》,田立年译,上海社会科学院出版社,1993年。
- 72.[捷]赫罗兹尼:《西亚细亚、印度和克里特上古史》,谢德风、孙秉莹译,三联书店,1958年。
- 73.[德]马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版

- 社, 1994年。
- 74.[意]维柯:《新科学》,朱光潜译,商务印书馆,1989年。
- 75.[英]阿诺德·汤因比:《历史研究》,曹未风等译,上海人民出版社,1987年。
- 76.[英]阿诺德·汤因比:《人类与大地母亲》,徐波、徐钧尧、龚晓庄等译,上海人民出版社,1992年。
- 77.[德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,三联书店,1956年。
- 78.[美]摩尔根:《古代社会》,杨东莼译,商务印书馆,1977年。
- 79.[美]斯塔夫里阿诺斯:《全球通史——1500年以前的世界》,吴象婴、梁赤民译,上海社会科学院出版社,1988年。
- 80.[苏]兹拉特科夫斯卡雅:《欧洲文化的起源》,陈筠、沈激译,三联书店,1984年。
- 81.[美]顾素尔:《家族制度史》,黄石译,上海文艺出版社,1989年影印本。
- 82.[英]约翰·麦奎利:《二十世纪宗教思想》,高师宁、何光沪译,上海人民出版社,1989年。
- 83.[英]埃里克·J·夏普:《比较宗教学史》,吕大吉、何光沪、徐大建译,上海人民出版社,1988年。
- 84.[美]F·J·斯特伦:《人与神——宗教生活的理解》,金泽、何其敏译,上海人民出版社,1991年。
- 85.[美]戴维·利明、埃德温·贝尔德:《神话学》,李培荣、何其敏、金泽译,上海人民出版社,1990年。
- 86.[英]布林·莫利斯:《宗教人类学》,周国黎译,今日中国出版社,1992年。
- 87.[美]保罗·蒂利希《文化神学》,陈新权、王平译,工人出版社,1988年。
- 88.[英]罗伯特·鲍柯克、肯尼恩·汤普森编:《宗教与意识形态》,龚方震、陈耀庭等译,四川人民出版社,1992年。

89. [美]罗纳德·L·约翰斯通:《社会中的宗教》,尹今黎、张蕾译,四川人民出版社,1991年。
90. [澳]加里·特朗普:《宗教起源探索》,孙善玲、代强译,四川人民出版社,1995年。
91. [美]威廉·J·古德:《原始宗教》,张永钊等编译,河南人民出版社,1990年。
92. [美]雷蒙德·范·奥弗编:《太阳之歌:世界各地创世神话》,毛天祐译,中国人民大学出版社,1989年。
93. [德]恩斯特·卡西尔:《人论》,甘阳译,上海译文出版社,1985年。
94. [德]恩斯特·卡西尔:《神话思维》,黄龙保、周振选译,中国社会科学出版社,1992年。
95. [英]詹·乔·弗雷泽:《金枝》,徐译新、江培基、张泽石译,中国民间文艺出版社,1987年。
96. [英]马林诺夫斯基:《文化论》,费孝通等译,中国民间文艺出版社,1987年。
97. [美]露丝·本尼迪克特:《文化模式》,王炜等译,三联书店,1988年。
98. [美]罗伯特·F·墨菲:《文化与社会人类学引论》,王卓君、吕迺基译,商务印书馆,1994年。
99. [法]莱维-斯特劳斯:《结构人类学》,谢维扬、俞宣孟译,上海译文出版社,1995年。
100. [法]列维-斯特劳斯:《野性的思维》,李幼蒸译,商务印书馆,1987年。
101. [法]列维·布留尔:《原始思维》,丁由译,商务印书馆,1981年。
102. [日]绫部恒雄编:《文化人类学十五种理论》,中国社科院日本研究所社会文化室译,国际文化出版公司,1988年。
103. [法]路易·加迪等著:《文化与时间》,郑乐平、胡建平译,浙江

- 人民出版社, 1988 年。
104. [美]拉尔夫·林顿:《文化树》,何道宽译,重庆出版社,1989 年。
 105. [美]L·A·怀特:《文化的科学》,沈原、黄克克、黄玲伊译,山东人民出版社,1988 年。
 106. [英]杰弗里·巴勒克拉夫:《当代史学主要趋势》,杨豫译,上海译文出版社,1987 年。
 107. [法]保罗·利科:《法国史学对史学理论的贡献》,王建华译,上海社会科学院出版社,1992 年。
 108. [法]马克·布洛赫:《历史学家的技艺》,张和声、程郁译,上海社会科学院出版社,1992 年。
 109. [法]丹纳:《艺术哲学》,傅雷译,人民文学出版社,1963 年。
 110. [法]罗丹:《罗丹艺术论》,葛赛尔记,沈琪译,人民美术出版社,1978 年。
 111. [德]莱辛:《拉奥孔》,朱光潜译,人民文学出版社,1979 年。
 112. [德]黑格尔:《美学》,朱光潜译,商务印书馆,1979 年。
 113. [美]房龙:《人类的艺术》,衣成信译,中国文联出版公司 1989 年。
 114. [美]简·布洛克:《原始艺术哲学》,沈波、张安平译,上海人民出版社,1991 年。
 115. [美]苏珊·朗格:《情感与形式》,刘大基、傅志强、周发祥译,中国社会科学出版社,1986 年。
 116. [波]沃拉德斯拉维·塔塔科维兹:《古代美学》,杨力、耿幼壮、龚见明、高潮译,中国社会科学出版社,1990 年。
 117. [美]N·沃尔斯托夫:《艺术与宗教》,沈建平等译,工人出版社,1988 年。
 118. [瑞士]卡尔·荣格等著:《人类及其象征》,张举文、荣文库译,辽宁教育出版社,1984 年。
 119. [美]L·弗雷 - 罗恩:《从弗洛伊德到荣格——无意识心理学比

- 较研究》，中国国际广播出版社，1989年。
120. [英] 罗素：《西方哲学史》，何兆武、李约瑟译，商务印书馆，1963年。
121. [德] 马克斯·韦伯：《经济·社会·宗教——马克斯·韦伯文选》，郑乐平编译，上海社会科学院出版社，1997年。
122. [德] 卡尔·雅斯贝斯：《时代的精神状况》，王德峰译，上海译文出版社，1997年。
123. [英] 威廉·博伊德、埃德蒙·金：《西方教育史》，任宝祥等译，人民教育出版社，1986年。
124. 汤姆逊：《古代哲学家》，何了恒译，三联书店，1963年。
125. 陈洪文、水建馥主编：《古代三大悲剧家研究》，中国社会科学出版社，1986年。
126. 史宗主编：《20世纪西方宗教人类学文选》，金泽、宋立道、徐人建等译，上海三联书店，1995年。
127. 刘小枫主编：《20世纪西方宗教哲学文选》，杨德友、董友等译，上海三联书店，1991年。
128. 上海社会科学院宗教研究所编：《宗教研究译文集》，1986年。
129. [英] 基托：《希腊人》，徐卫翔、黄韬译，上海人民出版社，1998年。
130. [日] 池田大作 [英] B·威尔逊：《社会与宗教》，梁鸿飞、王健译，四川人民出版社，1996年。
131. [英] 杰弗里·帕林德尔：《世界宗教中的神秘主义》，舒晓炜、徐钧尧译，今日中国出版社，1992年。
132. [美] D·L·卡莫迪：《妇女与世界宗教》，徐钧尧、宋立道译，四川人民出版社，1995年。
133. [美] 克利福德·格尔兹：《文化的解释》，纳日碧力戈、郭于华、李彬、罗红光、田青等译，上海人民出版社，1999年。
134. [英] 玛丽·比尔德、约翰·汉德森：《古典学》，董乐山译，辽宁教

育出版社、牛津大学出版社,1998年。

135.[比利时]杜普瑞:《人的宗教向度》,傅佩荣译,幼狮文化事业公司(台北),1986年。

136.[美]威尔·杜兰特:《世界文明史》⑤⑥⑦《希腊的兴起》、《希腊的黄金时代》、《希腊的衰落》,幼狮翻译中心编译,幼狮文化事业公司(台北),1978年。

三、国内学者论著

1.陈康:《论希腊哲学》,商务印书馆,1990年。

2.江子嵩、范明生、陈村富、姚介厚主编:《希腊哲学史》第1卷,人民出版社,1988年。

3.罗念生:《论古希腊戏剧》,中国戏剧出版社1985年。

4.叶秀山:《前苏格拉底哲学研究》,三联书店1985年。

5.叶秀山:《苏格拉底及其哲学思想》,人民出版社,1986年。

6.顾准:《顾准文集》,贵州人民出版社,1995年。

7.黄洋:《古代希腊土地制度研究》,复旦大学出版社1995年。

8.洪涛:《逻各斯与空间——古代希腊政治哲学研究》,上海人民出版社,1998年。

9.包利民:《生命与逻各斯——希腊伦理思想史论》,东方出版社,1996年。

10.朱龙华:《希腊艺术》,上海人民美术出版社,1962年。

11.李天祐:《古代希腊史》,兰州大学出版社,1991年。

12.吕大吉:《西方宗教学说史》,中国社会科学出版社,1994年。

13.罗竹风主编:《人·社会·宗教》,上海社会科学院出版社,1995年。

14.庄锡吕、孙志民编著:《文化人类学的理论构架》,浙江人民出版社,1988年。

15.张广智、张广勇:《史学,文化中的文化》,浙江人民出版社,1990

- 年。
16. 张广智、张广勇:《现代西方史学》,复旦大学出版社,1996年。
 17. 许倬云:《西周史》(增订本),三联书店,1994年。
 18. 王治心:《中国宗教思想史大纲》,东方出版社,1996年。
 19. 杨向奎:《宗周社会与礼乐文明》(修订本),人民出版社,1997年。
 20. 陈来:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,三联书店,1996年。
 21. 王铭铭:《社会人类学与中国研究》,三联书店,1997年。
 22. 张健建:《冲傺还愿》,贵州人民出版社,1997年。
 23. 叶舒宪:《中国神话哲学》,中国社会科学出版社,1992年。
 24. 朱狄:《原始文化研究》,三联书店,1988年。
 25. 谢选骏:《神话与民族精神》,山东文艺出版社,1986年。
 26. 赵林:《神旨的感召——西方文化的传统与演进》,武汉大学出版社,1993年。
 27. 车文博主编:《弗洛伊德主义论评》,吉林教育出版社1992年。
 28. 翁绍军:《神性与人性——上帝观的早期演进》,上海人民出版社,1999年。
 29. 《世界遗迹大观·爱琴海与希腊的文明》,华图出版有限公司(台湾)1987年。
 30. 吕新雨:《神话·悲剧·〈诗学〉——对古希腊诗学传统的重新认识》,复旦大学出版社1995年。
 31. 郝际陶:《古代希腊研究》,东北师范大学出版社,1994年。
 32. 王晓朝:《希腊宗教概论》,上海人民出版社,1997年。
 33. 张广智主编:《世界文化史》(古代卷),浙江人民出版社,1999年。

后 记

这本小书是在我博士论文的基础上稍作加工而成的。所谓“加工”，实际上只是对某些细节作了一点技术性的修改，使之读起来显得更为流畅一些，而整体的结构与内容都未作大的改动。

在书中，我们并没有将论述的主题定为“古代希腊宗教仪式研究”。主要是因为古代希腊人对于神的信仰和崇拜与现在的“宗教”含义并不完全吻合。他们没有严格、系统的教义，没有《圣经》似的神圣典籍，没有专门的教会组织，他们甚至没有一个独立的祭司集团，神人同形同性论更使人得以最大限度地与神亲近、沟通，甚至能达到某种程度的结合。在这样的观念中，神并不是一种先验的存在，却是弥漫于整个宇宙间仿佛触手可及的一种力量，人类的全部生活都被笼罩在神的观照及控制之下。人们的神圣生活与世俗生活是交织在一起的，并没有截然分割开来。宗教也就没有成为一个可明确区分开来的领域，当时甚至连这一概念都没有产生。在古希腊文中，只有“神”和“神话”，而没有“宗教”这个词。然而，对神的信仰与崇拜渗透于希腊社会生活的方方面面，它既是人们行动的依据和动机，也是行动的目的。无论是城邦生活还是个人生活中的主要活动都从那些以神的名义所举行的种种仪式中获得了神圣的尊严，从而不致陷于混乱和反常的贪婪之中。

仪式在社会生活中所能发挥的作用正是来自于仪式本身所具有的神圣性。这种神圣性不仅仅是在仪式的空间及时间内具有效力，同时也为日常生活中的行为提供根据及证明。若没有这一点，就不可能有仪式所能发挥的一切功能。就此而言，仪式又是为世俗世界提供意义的工具。没有仪式的神圣性，也就没有仪式意义

的产生。在以神力来解释一切的古代理，仪式这种“神圣性”当然是由于“神的允诺”而产生的。然而，在现代社会里，许多仪式中的“神性”早已不复存在，但这并不意味着仪式的“神圣性”的消失，更不意味着社会不再需要仪式作为一种符号以表达当今社会 / 文化中的“意义”。因为，“人类生活是一种社会生活，因而必然是一种伦理生活，任何社会若要保持某种稳定和连续，都必须有一些最起码的社会行为要求。不过人类与蜜蜂和蚂蚁不同，人类的生物遗传本能不会自动维护这类社会行为要求。因此，必须要有一些公认的行为标准。而这些价值若赋予神圣的权威，并在礼仪中不断用象征表示出来，以触动人的心智，那它们就更富于强制性。”^① 可以认为，在现代的仪式中，其神圣性主要来自对国家、民族、政党等实体的感情以及诸如忠诚、勇敢等观念。比如，在各国的升旗仪式中，仪式的神圣性就源之于人们的爱国热情与民族情感。此外，在我们的日常生活中，诸如毕业典礼、结婚典礼、就职仪式等各种各样的仪式已成为一种司空见惯的社会习俗。仪式举行的这种普遍性有力地说明了它适合于人类某些直接的、可能也是无法回避的需要。

总之，对于国内学术界而言，仪式研究作为一门新兴的综合性学问，必将成为文化研究中的一个重要课题。从这个意义上说，本书只是对这一领域的初涉。

大凡一件工作的完成，都不仅仅是一个人的功劳，而是得益于众人的携助。如果没有许许多多老师、朋友及亲人的支持与帮助，本书的完成是不可想象的。

为此，我首先应该感谢复旦大学。在复旦求学的三年是我学术生涯中一个十分重要的时期，复旦浓厚而又自由的学术氛围、老师们生动而富于睿智的授课方式以及同学间热烈且不时迸发出思想火花的交谈，这一切都给了我很大的影响，确实使我受益匪浅。

^① 克莱德·克拉克洪：《20世纪西方宗教人类学文选·序言》，载史宗主编：《20世纪西方宗教人类学文选》，第1页。

特别是我的导师张广智先生，以其细腻如微的学风、宽广深邃的学术视野给我留下了深刻的印象。在毕业论文的写作过程中，张先生始终关注着我的工作并给予了切实的指导，他以学者的敏锐与耐心，使我一次又一次地走出了写作过程中的一些思维死角。在复旦期间，庄锡吕先生以其长者的宽厚一直关心着我的学习与生活，在十分繁忙的教学与行政工作之余，先生审阅了我的论文并提出了一些良有益的建议。黄洋博士通读了我的论文初稿，并以其一贯求实严谨的学风提出了许多细致而具体的意见。假如这本尚不成熟的小书还有些许价值的话，大半应当归于这些为学术献身的老师们。我谨在此向他们表示由衷的感谢。

本书能够出版面世，还要感谢两位素昧平生的学界前辈：上海社科院前任老院长张仲礼先生与陕西师大历史系的朱本源先生。张先生是我论文答辩委员会的主席，他不仅在答辩会上对我的研究提出了十分中肯而富有见地的意见，而且张先生还破格推荐我申请哈佛—燕京学社的奖学金，以完成的论文中虽已提出但远未成形的有关中希仪式文化比较的课题。在经哈佛—燕京学社学术委员会的审查及面试后，我已接到邀请函，将于今年 8 月赴美国哈佛大学作为期一年的访问学者。朱本源先生至今与我尚未谋面，但有幸由于一个小小的机缘，使我们结下了两年多的文字之缘。年近八旬的朱先生仔细地审阅了我的论文，并以其前辈学人的博学、严谨及深厚的学术功力，给本书提出了许多极有价值的修改意见。每每捧读先生厚厚的来信，无不使我心中感慨良多。两位老先生博古通今、中西融通的学养使我深感自己学力浅薄，资质愚钝，恐难担重任，而他们的殷殷期望、谆谆教诲，又鞭策着我不断勉思健行，努力精进。

在我漫长的求学生涯中，曾得益于许多人的教诲与帮助，如贵州省文联的张建建先生，在我论文的酝酿与构思阶段，以其敏锐而活跃的思维及勇于探索的精神，给了我极大的启发与鼓励。还有我读硕士期间的导师王兴运先生、胡长林、喻小航老师以及我读本科时的肖玉淑等老师，他们都是我学生时代的授业恩师，没有他们

为我打下的学术基础，我是不可能走到今天的。我也忘不了那些曾与我一起学习、生活过的学友们，正是与他们经常的讨论与切磋，不断地激发着我思考与探索。

此外，我要深深感谢我的家人。是父母和兄长给了我生命与爱，是丈夫给了我爱与生命。我幼年丧父，但无论从人格还是性情上，父亲都是影响我一生的人，他是我整个青少年时代的偶像，也几乎成为我心目中中国知识分子了忧国忧民、刚直不阿而又刻苦努力、不求闻达的代表。母亲则在没有影响自己教学及科研的同时，又以许多人无法想象的韧性与勇气将我们兄妹三人抚养成人，我时常情不自禁地感叹于母亲的坚强。而我的两位兄长自幼年时便一直是我的保护人，特别是我大哥，父亲去世后，他长兄当父，为家庭作出了很大牺牲，给了我许多无言而实际的帮助，使我能安心读书。如今，我与母亲和兄长远隔千里，不能时常见面，但我仍能深深地感受到他们对我不求回报、始终如一的关爱。我论文的写作几乎是与我的婚姻生活同步的，在那大半年竭尽心力的艰苦思索与写作的过程中，若没有丈夫的体贴与支持，论文的完成也是难以想象的。两年的共同生活，他使我明白了婚姻并不只是两个人在一个屋檐下同锅吃饭，而意味着对生命真正的分享，更意味着心灵间的相互呵护。

本书得到黄逸峰出版基金的资助和上海社科院出版社的支持，在此一并予以诚挚的感谢。

最后，我想以古罗马哲人马可·奥勒留的一段话来结束我的叙述，“我为我有好的祖辈、好的父母、好的姐妹、好的教师、好的同伴、好的亲朋和几乎好的一切而感谢神明”。

一九九八年六月十日于心远斋



二 双手托
起的女神
(第170)
引自A.中
文增:《苏
美尔人的
宗教崇拜
台》。



一 手臂上举的女神(第16页)。引自
P.M.范莱斯特:“1960-1963年库拉
省考古”,《1966-1969年考古学报
告》,第16期。

三 新铸像上的山岗遗址(第21
页)。引自[英]A.米高:“1963-
1964年考古学”,《1963-1964
年考古报告》,第10期。



五 近塔
尼德克早
(第22页)
引自柯特
勒尔:《苏
美尔文明
史》,第
100页。

四 近塔尼德克早(第22页。引自柯特勒尔:《苏
美尔文明史》,第100页。)





十一 十二 十三 古希腊瓶画上的游行场景（第77页，引自埃里迪·古基：《阿多尼斯的节日》—《考古与历史》，第18、19页版。）



十四 十五 婚礼游行（第100页，引自W.勒西：《古希腊时期的希腊艺术》第119页；亨德里·马克考特：《希腊艺术于历史》，第197页。）



八 希腊诗人品达羊、羊的彩瓶瓶(第25页,引自[美]J.H. 斯特“泰浦德斯考古”,《1955-1956年考古报告》,第12页)

十 特狄祭的牛、羊(第24页,引自[美]里·西森《阿提卡的节日:一项考古评论》,第70页)



八 牧羊场面(第24页,引自[日]·尼尔森“米达斯·达姆尼尔教及其在荷马宗教中的意义”,《古希腊时期的希腊艺术》)

九 雅典女神(纽约博物馆典藏第三卷)(第27页,引自《古希腊艺术史》,美国艺术史协会,纽约,1990年版,第28页)



十 雅典女神(纽约博物馆典藏第三卷)(第27页,引自《古希腊艺术史》,美国艺术史协会,纽约,1990年版,第28页)



十七 希腊 (第100页, 引自《罗马艺术史》, 第105页)



十八 塞浦路斯 (第100页, 引自古本特·毕克斯, 《罗马艺术史》, 第157页)



十八 一方, 哈得斯劫走珀耳塞福涅 (第100页, 引自高·布鲁歇, 《希腊宗教》)

二十 巴拿比密游行队伍 (第146页, 引自戴维·卡威特, 《希腊艺术史》, 卷15)



二十一 秘仪的入会仪式 (第146页, 引自马丁·瓦尔森, 《希腊民间宗教》, 卷15)



序

朱本源

吴晓群女士的博士学位论文《古代希腊仪式文化研究》即将出版，吴女士慷慨以其原稿相示并嘱我为序。拜读后，不仅享到先读为快之乐，并且受益匪浅。为了不负她的雅嘱，只好勉为其难地写下一点读书心得，以就正于大方之家。

我国学术界对古代希腊文明的研究，大致从上一世纪末由史学大师梁启超、王国维开其端。后起的专家们对希腊的哲学、造形艺术、悲剧，特别在解放后不少的人对希腊的奴隶制“社会经济形态”，都作过了大量的精深研究，并且在某些方面（如陈康先生在希腊哲学、罗念生先生在希腊戏剧等等）达到了高度的学术水平。但是，近百年来，我国很少有人系统地研究希腊宗教；至于对古代希腊的仪式作专门研究的学者，更是“绝无仅有”了。有之，自晓群女士开始，她为我国希腊学的研究领域填补了一大空白。对她这种“筚路蓝缕，以启山林”的创业精神，我们充满了由衷的欣慰与赞赏之情。

在古代希腊宗教仪式的研究方面，在我国尚无前贤之作可以取法的情况下，吴女士只好“礼失而求诸野”：向西方学习了。西方学术界以其历史和文化形态的关系，加以拥有许多第一手的希腊史料，所以自文艺复兴以来成为古典文明研究的渊蔽。因此，她在其著作的《导言》中，纵观了西方一百多年来的人类学发展的趋向，介绍了二十多位人类学家及社会学家有关仪式方面的研究硕果，

从人类学之父英国的泰勒开始，直到今天美国最著名的文化人类学家格尔茨。如所周知，现代西方的人类学试图开辟一条科学的、非神学的研究宗教的道路：其要旨在于对宗教生活作出社会的和文化的解释。例如吴女士所介绍的莱维·斯特劳斯就把自己的“结构的人类学”说成是“社会的和文化的人类学”；再如格尔茨把他自己的人类学称为“解释的人类学”(interpretive anthropology)，而解释的重点就是“文化的解释”(interpretation of cultures)。吴女士为了科学地研究古代希腊的宗教仪式，首先对西方人类学家和其他人文科学家所提出的宗教研究的理论和方法，作了博览而精深的考察，从而建立自己的仪式学的原理原则。这原理原则见之于她在《导言》中所揭橥的研究纲领。她在《导言》中提出这个纲领时，开宗明义地写道：“自上世纪末以来，国外宗教学界普遍认为，对于古代宗教之理解，仪式比多变的神话更具重要性与启发性。晚近以来，对仪式的研究则已突破了纯粹宗教学意义上的探索，而将其置于整个社会结构、文化传统这样的大背景中加以考察，使仪式研究进入一个更为广阔的研究空间。”于是，她作出了自己的研究取向，她说：“我们认为，如果没有结合整体与历史去把握古希腊，纯粹的仪式分析是不足以解释古代希腊的社会与文化的。”所以她在方法上是：“借助于古代文献、考古发掘以及绘画、雕塑资料的帮助，大致勾勒出希腊仪式发展之轮廓”，即“对希腊仪式的发展演变进行历时性的(diachronic)考察”，同时，“结合当时社会生活的其他方面，对仪式的结构、功能及其意义加以共时性的(synchronic)探究”。这样，“我们的工作并不仅仅是对仪式的简单复原，而是把它置入整个历史与文化的背景之下，通过对它的分析与考察，从中揭示出蕴含在仪式背后应有的文化意义，从而希望对更好地理解与阐释古希腊人的‘生活世界’有所裨益”。这可以视为她的仪式学的“发凡”。

我在读完了吴女士这本专著以后，掩卷冥思，感到最引人入胜的地方是她还要用她的仪式学的理论和方法去研究中国古代的仪

式文化——“仪式”在我国古代文献中叫做“礼”或“礼仪”。她在这本书的卷末，用大笔勾勒出她的中国古代礼仪文化的略图。我在欣赏之余，决定再写一点我的读后感。我打算从上引的她的研究纲领的理论根据谈起，这个理论根据就是她所说的“国外宗教学界普遍认为，对于宗教之理解，仪式比多变的神话更具重要性和启发性”。她在这里所说的“古代宗教”，如我所理解，乃以古代希腊城邦的正统宗教为典型。这个古代宗教是一种不发达的、接近原始社会宗教类型的宗教。据我的粗浅的知识，首先提出这种原理的学者，可能是法国当代的社会学大师杜尔凯姆。他根据对澳洲的图腾崇拜这一最原始的宗教形式的研究，得出了如下的论断：宗教的主要成分不是对超自然的“神”的信仰或教义的部分，而是集体举行的仪式中所表现出来的宗教活动。这使我联想到德国当代的社会学大师、宗教社会学的缔造者马克斯·韦伯(Max Weber)的有关而又不同的论述。韦伯研究了七、八个发达的宗教，即他所谓的世界性宗教(如佛教、基督教、伊斯兰教等等)后，得出了如下的论断：在世界性的宗教中虽然也有宗教仪式的成分，但是随着社会集体因素的不断减弱与个人因素的日益加强，与献祭、占卜等宗教仪式的成分相比，教理和神学的成分以及道德成分则日益增长。这样一来，在不同的社会条件下，在不同的宗教生活形式中，有的仍以宗教仪式在宗教中占优势，有的以严格的禁欲主义活动占优势，有的以直觉的神秘主义占优势，有的以坦性的教义占优势，等等。

唯其如此，所以吴女士特别指出古代希腊宗教的原始性，虽然古典时代的希腊文明在古代世界上是名列前茅和彪炳史册的。吴女士说：“他们(古代希腊人)没有严格、系统的教义，没有《圣经》似的神圣典籍，没有专门的教会组织，他们甚至没有一个独立的祭司集团，神人同形同性论更使人得以最大限度地与神亲近、沟通，甚至能达到某种程度的结合。”如果我们以某些发达的、世界性的宗教来比较，就可看到古代希腊的宗教思想中完全没有“彼岸世界”

(the Other World)和“绝对他在”(absolute the Other)式的天神之类的观念。如吴女士所说,在古代希腊的信仰中“人类的全部生活都被笼罩在神的观照及控制下,人们的神圣生活与世俗生活是交织在一起的”。作为城邦全体公民的最大的宗教仪式的“游行队伍所勾勒出的仪式空间,则把公共地域与神圣秩序连在一起”。古代希腊宗教既具有这种特殊性,是否意味着吴女士根据希腊宗教所概括出的仪式学不能运用于古代世界上其他宗教的研究呢?在科学方法论上,最忌“据孤证以求通”。其实不然,在世界历史上,原始宗教在许多文明古国中都留下了或多或少的遗迹。最显著的例子是:中国古代社会的宗教信仰在很多方面类似于古代希腊城邦时代的信仰;例如,缺乏神学教义而重视仪式;没有“彼岸世界”的幻想而只追求尘世生活的幸福(如《洪范》中所谓的“五福:一曰寿,二曰富,三曰康宁,四曰攸好德,五曰考终命。”)。也许,三代时期的中国与城邦时期的希腊,正是由于宗教的不发达,合理化的中国古代文明与希腊古典文明成为古代世界史上的两个文明的最高峰。这样说来,吴女士的仪式学完全可以在一定范围内应用来研究中国古代的礼仪文化。她说:“通过本书的考察,我们可以看出仪式在古代希腊社会中所发挥出的巨大社会功能。然而,从仪式学本身而言,在其他的文化形态中,仪式是否也能起到一种类似的作用与功能?”如上所述,既然中国古代的宗教信仰与希腊古代的宗教信仰大致相同,所以吴女士的回答是肯定的,她说:“中国先秦时期的礼仪对于我们的研究来说无疑是一个很好的参照系……当文明处于早期的发展阶段时,中国古代社会中的仪式比古代希腊社会的仪式在基本特征与作用方面却有许多异曲同工之妙。”所以,她在著作的结尾大胆地勾勒出她的中国古代礼仪文化研究的轮廓,我由衷地希望她能继续研究下去。这样一来,她的研究工作不仅填补了我国的希腊学研究领域的一大空白,而且更有意义的是,为我国先秦礼仪的研究另辟蹊径。三代的礼乐文化是源远流长的中

华文化的源头，而礼在三代不仅是和日常生活规范，并且是国家制度，如东周时一位学者给礼下的定义是：“礼，经国家、定社稷、序民人、利后嗣者也。”《左传·隐十一年》怎样重新对先秦的礼仪作出人类学的和社会学的解释，是今天中国学者的一个重大的课题。我国古代学术界关于“礼学”的研究自汉代郑康成的《三礼》注疏至清末王念孙的《周礼正义》，已经取得了许多成果。但是，我国清末的启蒙运动大师梁启超以西方现代的学术研究为参照，对传统的礼学研究发生了怀疑，他说：“礼学的价值到底怎么样呢？几千年很琐碎、很繁重的名物（宫室、衣服、饮食之类），制度（井田、封建、学校、军制、赋役之类），礼节（冠、昏、丧、祭之类）劳精敝神去研究它，实在太不值了。”他提出了新的研究方向，即不把礼学当做经学，而当做史学。这样一来，就可把三礼本文及各种有关文献作为第一手资料，作出中国法制史、风俗史或其社会文化史的开创性研究，而取得“学问价值”。梁启超并没有提出研究先秦文化史的理论和方法。梁氏以后的中国当代学者几乎也没有人以礼学研究成为名家的。吴女士以其综合西方一百多年来的人类学和其他社会科学的理论和方法而建立的自己的仪式学原理原则（例如她所说的“仪式既是现实产生的模式，也是产生现实的模式”，这个原理或者如格尔茨那样，把一切仪式作为符号，而“符号既是现实的模式又是为了现实的模式——Symbols are both “models of ” and “models for” reality）。为根据，以其对古代希腊仪式文化研究的成果为参照系，重新研究三代的礼乐文化，则其成就必将不仅与我国传统礼学的研究方向大异其趣，而且一定会取得梁启超所企望的“学问价值”。我们拭目以待。

本来，一般的学术研究都是这样进行的。先有所取法而后有所变易，即先循前人研究之迹，而后走出自己的道路以成一家之言。我国梁代的历史学家萧子显说得好：“不有新变，何能代雄。”谨以此两句赠与晓群女士。

古典文化与现代意义

——《古代希腊仪式文化研究》序二

张广智

在古代世界文苑中,特具成就的是中国古典文化、印度古典文化和西方古典文化(亦即希腊罗马文化),他们各显异彩,光耀千秋,遗泽后世。当人类步入现代世界,面对喧嚣的都市文明与五光十色的现代文化时,璀璨与迷茫相伴,豪情与失落同伍,于是在“等待戈多”之际,人们蓦然回首,却在古典文化中寻求到了消弥迷茫、融解失落的情愫,寻求到了一种也许可以支撑现在并进而创造未来的古典之美,这是颇具悖论色彩的。

我这里主要说的是古代希腊文化,它是西方古典文化的摇篮,宏富的现代西方文化源头之所在。

在古代世界的三大古典文化中,古希腊文化确有其独特的成就,古希腊人的天才创造常为后人所欲羨、所称道,以至于不少学者常常把“世界第一”的桂冠奉献给它。最近在书市中,见到一本在当今我国读书界很流行的书:《希腊人》,打开一看,开篇即有这样的一段文字印入眼帘:

在世界的某一部分,经过数百年的教化,而拥有高度发达的文明,在那里逐渐出现了一个民族,人口不太多,不算很强大,也未经良好地组织,但他们却对人类生活之目的产生了一种全新的看法,第一次揭示了人类心灵的

目的与意义的何在。^①

在这里，这个“民族”当然指的是希腊人。倘这位现代英国人基托所言不谬的话，那么遥远的古希腊人“第一次揭示了人类心灵的目的与意义的何在”，不正是现代人所苦苦等待的“戈多”吗？

在我国，对古希腊文明遗产的引入、对古希腊文化的研究，一直是受到了学界的格外关注，不是早有“言必称希腊”之说吗？且不说由印度而来的希腊式犍陀罗艺术早已在汉代对我国绘画和雕刻所产生的深远影响，也不说欧几里德的名著《几何原本》、文学名著《伊索寓言》、哲学名著《名理探》等在明清之际的翻译出版后所激起的巨大回应。仅以我国新时期域外史学的引进而言，希腊古典史学原著全面译介，就极大地引发了我国学者对西方古典史学乃至整个西方史学研究的热潮。

近几年来，我所在的复旦大学历史系世界史专业的博士研究生们，也掀起了一股小小的“希腊热”。他们纷纷把目光投向古希腊，学习古希腊语竟成了学子们的一种追求，一种为解读古希腊文明而必备的阶梯。从他们所做的博士论文来看，有讨论古希腊城邦起源的，有解析雅典城邦经济特征的，有释论古希腊妇女地位的，有研究古希腊史学范型的，吴晓群的《古代希腊仪式文化研究》正是其中的一篇。总之，举凡古希腊的政治制度、经济结构和思想文化等各个侧面都逃脱不了他们关注的视域，如果这些选题全部出版，简直可以组成一个很有系列的“希腊史研究丛书”。

古希腊文明何以会有如此强烈的吸引力，古希腊文化何以会历久不衰而突现无穷的魅力呢？这真是一个令后世学者们世代求索与不断研讨的“斯芬克斯之谜”。

世界文明的发展史告诉我们，古希腊文明是一个“后来居上

^①基托：《希腊人》，上海人民出版社 1998 年版，第 1 页。

者”。不是吗？当希腊世界尚处于棒莽之中，古代东方一些地区就早已建立起丰饶的农业文明社会了。然而，古希腊文明起步虽晚，却“后来居上”，从公元前 8 世纪“荷马时代”的终结，开始跨入文明时代的门槛，历二、三百年之久，至公元前 5 世纪前后盛极一时，在经济、政治、文化等诸多方面已处于当时世界的领先地位，超过了比它早二、三千年进入奴隶制社会的一些东方文明古国。以希腊国土之贫瘠，疆域之狭小，竟在如此短的时间内“腾飞”，创造出令人震惊的历史业绩与文化遗产，这不啻是一个“奇迹”，一个被学者们称之为学术论题的“希腊的奇迹”。

对于“希腊奇迹”的剖析，容当另作申论^①。我们这里还是要回到吴晓群的博士论文中来，并由此衍发出古典文化的现代意义。

仪式是一种文化现象，仪式文化的研究不仅是宗教学的课题，也是文化史研究与历史学研究的题中之义。历史学家注重对某一民族仪式文化的研究，是要从中窥探出人类文明的发展轨迹，寻求人类文明发展的方向与未来趋势，因为在我们看来，仪式的奠立及其变迁，总是伴随着时代的演进，折射出社会的转型，从而映照出经济与政治的特征，更不用说，它展现的是文化的流程。通过对古希腊仪式文化的探幽索微，从中揭示出隐含在仪式背后的应有的文化意义，从而有助于我们更好地理解古希腊人所生活的世界，以进一步透视古希腊文明。吴晓群的这篇博士论文，正是通过这样一个独特的视角，爬梳材料，细作考辨，悉心分析，为人们破译“希腊的奇迹”找到了一个新的关注点，也为寻求古典文化的现代意义找到了一个新的切入点。

寻求古典文化的现代价值，这当然是一个庞大的工程，而在这一工程开始前，像吴晓群博士所做的对古希腊仪式文化一类的研

^①笔者曾撰文《论“希腊的奇迹”：一项历史学的分析》探讨过这个问题，载《江海学刊》1990年第2期。

究性工作，始终是不可或缺的，因为那是一种奠基性的工作，舍此就谈不上对古典文化的现代阐释，更遑论从科学意义上对它进行筛选与取舍了。

我们需要让传统向现代转化，让古典文化向现代楔入。文明的古典阶段与现代阶段，具有历时性的承前启后的关系，但从文化形态来说，它们又不止是一种时序的上下衔接，还是共时性的并存，古典之美与现代之美互补，似不可随加轩轾。但令人瞩目的是，现代社会在迅猛发展的同时，并不专注人类心灵的重建，于是在现代化进程中的人们容易产生那种难以安身立命、无所依傍的“疏离”与“飘荡”感，借用社会学家勃格的用语，亦即产生一种“飘荡的心灵”(homeless mind)。每每在这样的时候，人类总是沉醉或倾向于古典的。回想一下希腊国家剧院二十年前首次来华演出古希腊经典悲剧作品时，所散发的那种震撼力，不仅是强烈的视觉冲击，而且是更强烈的思想振动，摄人心魄，长久地留存在人们的记忆中。

记得美学家宗白华说过，雅典卫城的帕德嫩神庙，无不显示出“和谐、匀称、整齐、凝重、静穆”的“古典之美”，远眺雅典圣殿，“真如一曲凝住了的音乐”^①。古希腊人对这种“古典之美”的追求，不只在艺术领域，而且扩展到文化、社会与政治生活等各个领域，具有很广泛的含义。这也许可以使现代人“飘荡的心灵”不再飘荡，并促使他们从人类历史长河的下游上溯，去探寻人类文明发展的源头，进而领悟自身的渊源，以便更坚实地迈向未来。

对于我们来说，消失了的时代的社会结构（如古希腊的城邦社会）已经没有什么实际意义了，但它在文化中所包含的民主性与科学性的精华，一如上文所说的希腊古典文化中所蕴含的“古典之美”，仍然有一种无法替代的价值。马克思在释论希腊神话和史诗

^①宗白华：《美学散步》，上海人民出版社 1981 年版，第 104 页。

何以“仍然能够给我们以艺术享受，而且就某个方面说还是一种规范和高不可及的范本”时，作过这样一个生动的比喻：“一个成人不能再变成儿童，否则就变得稚气了。但是，儿童的天真不使他感到愉快吗？他自己不该努力在一个更高的阶梯上把自己的真实再现出来吗？为什么历史上的人类童年时代，在它发展得最完美的地方，不该作为永不复返的阶段而显示出永久的魅力呢？”^① 马克思的这段话是在谈论古希腊艺术与现代社会的关系时讲的，其论对于我们进一步理解古典文化的现代意义，颇具启迪意义。

其实，古希腊文化的永久魅力何止是神话和史诗，随着希腊古典文化的原创精神一再被弘扬与重建，它的现代价值也就一次又一次地被追寻与创造（近代西方的文艺复兴可称为典范）。在这过程中人们莫不感受到古老的希腊文明与希腊文化所蕴含的那种令后世称羨的“永久的魅力”。

古希腊离我们很远，但又很近，说它“很远”，因为它在时空上与我们有一种悠远的间隔；说它很近，因为它很美，因为它的文化遗产具有“永久的魅力”。在那里，雅典的情，斯巴达的力，绝少病态，健康活泼而又完美和谐，而这是可以超越时空的，具有恒久的意义。

吴晓群是我指导的首批博士研究生之一，在复旦大学历史系攻读博士学位的三年，她给我的最深印象是读书用功。凭着用功，她以优异的成绩完成了她的学业；凭着用功，她以这篇出色的博士论文，得到了以张仲礼先生为主席的答辩委员会全体成员的一致好评。近闻她的这篇博士学位论文即将出版，兹就文稿之旨趣，略陈管见一二为序。

1999年7月于复旦大学

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1972年版，第114页。