

浙江省社会科学规划重点课题成果
国家社会科学基金重点项目中期成果



陈荣富，1943年11月生，福建省龙岩市人。1966年毕业于北京大学哲学系，1982年毕业于复旦大学哲学系，获哲学硕士学位。曾任江西大学(今南昌大学)哲学系主任，江西省人民政府决策咨询委员会委员，浙江工商大学人文与公共管理学院院长。现任浙江工商大学教授、浙江省哲学学会副会长，硕士生导师。国内贸易部有突出贡献的专家，享受政府特殊津贴。长期从事马克思主义哲学、宗教学的的教学与研究。有个人专著《马克思的历史哲学与社会主义改革》、《社会主义人道主义新论》、《比较宗教学》、《宗教礼仪与文化》、《浙江佛教史》等十部。并在人民日报、《马克思主义研究》、《世界宗教研究》、《新华文摘》等报刊上发表论文100余篇。先后主持并完成省部级以上课题七项，现正主持一项国家社科基金重点项目。获省社科优秀成果一等奖一项、三等奖两项。

一、宗教礼仪概述 / 1

- (一) 礼仪在宗教中的地位 / 1
- (二) 宗教礼仪的产生 / 7
- (三) 宗教礼仪的功能 / 16
- (四) 研究宗教礼仪的各种学说 / 24
 - 1. 礼仪先行论 / 25
 - 2. 社会学派礼仪论 / 28
 - 3. 功能学派礼仪论 / 31
 - 4. 心理学派礼仪论 / 34
 - 5. 象征学派礼仪论 / 39
- (五) 宗教礼仪的基本形式 / 43
 - 1. 祈祷 / 44
 - 2. 献祭 / 46
 - 3. 禁忌 / 49

二、原始宗教礼仪 / 51

- (一) 原始宗教礼仪的对象:人格化的自然神 / 52
 - 1. 太阳崇拜 / 53
 - 2. 月亮和星辰崇拜 / 53
 - 3. 风雨雷电崇拜 / 54
 - 4. 土地山川湖海崇拜 / 54
 - 5. 动物崇拜 / 55
 - 6. 植物崇拜 / 58
 - 7. 图腾崇拜 / 59
- (二) 原始宗教礼仪的一般特征 / 60
 - 1. 礼仪目的的急功近利性 / 60
 - 2. 礼仪形式的公共性和部落性 / 65
 - 3. 礼仪手段的粗俗性和野蛮性 / 67

4. 礼仪职能的混融性 / 71

(三) 巫术仪式 / 73

1. 巫术与宗教 / 74

2. 巫术——实践局限性的补充与实践经验的歪曲总结 / 79

3. 模仿巫术与接触巫术 / 83

4. 接触巫术 / 88

5. 一种精神武器的战斗 / 90

(四) 丧葬仪式 / 92

1. 人类反抗死亡的伟大记录 / 93

2. 爱与恐惧的复杂心理 / 98

3. 对死者的种种埋葬方法 / 104

4. 随葬品、人殉与墓地建筑 / 108

(五) 成年礼仪式 / 113

(六) 图腾仪式 / 122

1. 图腾崇拜的产生 / 123

2. 图腾的选择与图腾崇拜的基本内容 / 131

3. 灿烂辉煌的图腾文化 / 136

4. 图腾文化的遗存 / 153

三、中国传统宗教的信仰和礼仪 / 161

(一) 战国以前中国的宗教信仰和祭祀 / 161

1. 对至上尊神的信仰和祭祀 / 161

2. 对天神地祇的信仰与祭祀 / 165

3. 祖先崇拜及祭祀 / 174

4. 走向规范化、系统化的祭祀体系 / 175

(二) 战国以后上帝信仰和祭祀的变化 / 176

1. “天”“帝”至高神地位受到挑战 / 176

2. 杂乱的多种信仰的进一步发展 / 178

3. 西汉以后对祭祀“上帝”的争议与祭典之变化 / 182

(三) 系统化、规范化的国家宗教礼仪体系 / 184

1. 对宗教仪典类别的明确规定 / 184
2. 各类祭典的时间、对象和所用祭器 / 185
3. 对各类祭典的乐、舞的规定 / 186
4. 对各种祭典程序的规定 / 187
5. 祭祀典礼中的祭品 / 191
6. 祭祀典礼中的祈祷 / 194

四、宗教礼仪的发展与文化进步 / 198

- (一) 原始宗教、民族宗教与世界宗教 / 198
- (二) 礼仪的对象: 由多神到一神 / 201
- (三) 礼仪的目的: 从急功近利到深刻而深远 / 208
- (四) 礼仪的手段: 从蒙昧而野蛮到文明 / 213
- (五) 礼仪的形式: 从粗俗、繁琐到集约化和规范化 / 216

五、佛教礼仪的源流和演变 / 221

- (一) 僧众的日常行事礼仪 / 222
- (二) 僧众的日常修行礼仪 / 232
 1. 早暮课诵和二时临斋仪 / 232
 2. 讲经的礼仪 / 235
 3. 打七 / 237
- (三) 僧众的忏法礼仪 / 238
 1. 中国忏法的源流 / 239
 2. 近世通行的几种忏法仪则 / 242
- (四) 寺院的制度礼仪 / 248
 1. 七众弟子 / 248
 2. 寺院丛林制度 / 254
 3. 寺院的法会礼仪 / 260

六、基督教礼仪概论 / 273

- (一) 基督教历史的演化与礼仪的关系 / 273
- (二) 基督教礼仪的神学本质 / 278
- (三) 礼仪的具体形式 / 284
- (四) 基督教三大派关于礼仪施行上的共同性和差别性 / 296
 - 1. 洗礼 / 296
 - 2. 圣餐 / 308
 - 3. 坚振、告解、神品、婚配和终傅 / 320

七、宗教礼仪与艺术 / 334

- (一) 史前艺术是宗教礼仪的副产品和工具 / 334
- (二) 宗教礼仪与岩画、彩陶和雕塑 / 339
 - 1. 宗教礼仪与岩画 / 339
 - 2. 原始宗教礼仪与彩陶 / 344
 - 3. 宗教礼仪与雕塑 / 348
- (三) 宗教礼仪与音乐、舞蹈 / 351
- (四) 宗教礼仪与文学 / 359
 - 1. 宗教礼仪与神话 / 359
 - 2. 宗教礼仪与诗歌、戏剧 / 361
 - 3. 宗教礼仪与故事传说 / 363

参考文献 / 365

后 记 / 370

一、宗教礼仪概述

一提起宗教，人们自然会想到各种复杂纷繁，令人眼花缭乱的宗教礼仪：低沉压抑的葬礼，庄严肃穆的弥撒仪式，宏伟壮观的圣诞游行……的确，宗教和宗教礼仪是不可分割的，宗教是对于超人间的力量即神的信仰和崇拜，而对神的信仰和祭祀都要通过礼仪来表达，宗教礼仪是宗教信仰的行为表现，宗教信仰因表现在宗教礼仪上而被具体化、外在化。没有礼仪，就不成其为宗教。所以，凡是宗教信仰，不论古今中外，皆有宗教礼仪，这是宗教的不可缺少的重要因素。恩格斯指出：“在以前的一切宗教中，仪式是一件主要的事情。”^①

对于宗教的研究，过去往往只重视宗教信仰体系和宗教史，而忽视对宗教礼仪的研究。其实，研究宗教礼仪是很重要的。无论是研究宗教的产生和发展，宗教的社会作用，宗教与艺术、风俗、道德的关系，还是研究宗教心理学、宗教现象学、宗教社会学、宗教比较学，都离不开对宗教礼仪的研究。所以，研究宗教礼仪已经引起了学术界的重视。

（一）礼仪在宗教中的地位

宗教是一种社会现象，既是一种理论体系，又是一种不可忽视的社会力量、社会团体。作为前者，它是社会意识形态之一，同任何社会形式一样，宗教这种社会意识也是社会存在的反映，所不同的是，

^① 《马克思恩格斯全集》第19卷，人民出版社1963年版，第334页。

宗教是人们意识中对于统治着他们的自然力量和社会力量的歪曲的虚幻的反映,是不能掌握自己命运的人的自我意识和自我感觉,是被压迫生灵的叹息,是无情世界的感情,是把人间力量幻想为上帝、神、精灵等超人间力量并加以信仰和崇拜。因此,宗教是一种颠倒的世界观,是信仰观念的体系,是道德和法的规范。作为后者,宗教是物质实体,是造像、“物神”、偶像、圣像等等崇拜对象的具体化和寺庙、教堂等等崇拜场所,以及一系列崇拜行为,是为之献身和苦心孤诣的善男信女,是教权主义社团以及具有宗教倾向的政党和工会——宗教学校、慈善机构等等。宗教就是对超自然力量的信仰观念体系(含教义、教规、经典、宗教心理、情感体验等)、崇拜对象、崇拜场所、宗教组织以及一系列崇拜仪式的总和。

考察成熟的人为宗教,我们可以发现它包括着六个要素:一是对超人间力量的信仰,任何宗教都把世界二重化为现实世界和神的世界,相信在现实世界以外,存在着超自然的实体(神灵)主宰着自然和人类,因而对之敬畏和崇拜;二是对神灵的一系列宗教礼仪,这是信仰观念的行为表现;三是特殊的宗教感情,这是由于相应的信仰和仪式而产生的对神灵的崇拜、信赖、祈求、敬畏等等的感情和体验;四是宗教组织和固定的神职人员,信仰宗教的人都加入一定的宗教组织,这些组织被认为是已死的和活着的信徒的总体,并有固定的神职人员负责主持各种宗教活动,他们被认为是上帝或神的代言人,是人与神之间的联系人;五是崇拜中心,各种宗教都有崇拜场所——教堂、寺院、清真寺、庙宇等等,这既是神灵的住所,也是崇拜中心;六是道德规范,各种宗教都把宗教道德规范作为神学意识的一个重要组成部分。

当我们深入剖析和归纳宗教的上述六大要素时,我们不难发现,宗教能够存在的基本的条件有三个:即神灵或神物、人以及神与人的结合。

神灵或神物是信仰的对象、崇拜的对象。恩格斯指出:“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的

反映,在这种反映中,人间力量采取了超人间的力量的形式。”^① 这就是说,任何宗教都是以对超人间力量即神灵的实在性的信仰为基础和出发点的,对神灵的信仰和观念是宗教这一社会现象的本质特征。

人是宗教信仰的主体,是宗教实践的载体,离开了人,宗教就不能存在。但教会宣扬宗教是上帝的启示,是上帝赐予人的,似乎宗教的存在不依赖于人。实际上,上帝和神都是人的本质的异化,是人的创造物。宗教信仰的客体——神灵,是宗教信仰的主体——人按照自己的形象和需要创造的,然后人又拜倒在自己的创造物之下。

人与神的结合,这是宗教关系的行为化,只有神和人这两个条件,宗教还不能成立,还必须有第三个条件,即人和神的联系。人和神的联系是通过一系列宗教礼仪来实现的。从广义上说,人对神的所有崇拜行为都可以称为宗教礼仪,宗教礼仪就是人与神的关系所引起的行为的总和。从狭义上说,宗教礼仪是被普遍化和定型化的对神的崇拜形式,是按照某种宗教的教义、教规来进行的全部宗教活动和法术活动的总汇。因此,礼仪是沟通人——神关系,即信仰的主体和客体的中介和桥梁。在宗教形成史上,只有当人——神之间通过祭祀、崇拜、祈祷、赞颂等仪典建立起联系时,宗教才真正产生,所以,宗教礼仪和宗教是同时产生的,礼仪作为宗教实践,作为宗教关系的行为化,是宗教成立的根本条件,在宗教中占有极其重要的地位。

如果撇开作为信仰主体的人(只有人类才有宗教,这是不言而喻的),那么宗教的两个最基本的方面就是宗教信仰体系和宗教礼仪体系。关于这一点,许多宗教学者都作了论述,普列汉诺夫指出:“宗教是观念、宗教情绪和宗教活动的相当严整的体系。”^② 普氏所说的“宗教观念”就是宗教信仰体系;“宗教情绪”属于意识范畴,实际上也可以归入宗教信仰体系;“宗教活动”就是宗教礼仪体系。日本学者

^① 《马克思恩格斯全集》第20卷,人民出版社1963年版,第341页。

^② 《普列汉诺夫哲学著作选集》第三卷,三联书店出版,第400页。

姊崎正治明确提出把宗教划分为“宗教信仰体系和宗教礼仪体系”的研究方法。^① 施密特(Schmidt)在《比较宗教史》一书中,认为宗教的定义有主观和客观之别,“从主观来说,宗教是人系属于一个或多个超世而具有人格之力的知或觉,根据这种知识或感觉,人与此力有一种相互的交际。从客观来说,宗教即是表现这主观宗教之一切动作的综合,如祈祷、献祭、圣事、礼仪、修行、伦理的规条等。”^② 显然,施密特所说的主观方面,就是指宗教的信念、观念体系,而客观方面就是指祈祷、献祭等等宗教礼仪体系。宗教的客观方面就是主观方面的客观化,法国著名社会学家杜尔克姆(F·DURKHEIM, 1858—1917)也把宗教明确归纳为信仰和礼仪。他说:“宗教现象非常自然地把它自身区分为两个基本范畴:即信仰和礼仪。信仰是意识和状态,并包含了许多表象,礼仪是活动的规定性形式,在这两类事实之间,区分了思想和行动。”^③ 杜尔克姆据此给宗教下了一个定义,他说:“因此,我们得出了下列的宗教定义:一个宗教是一种统一的信仰和实践体系,这些信仰和实践与神圣的事物(即被划分出来划入禁闾的东西)有关。信仰和实践统一成为一个单一的伦理社团,叫做教会。所有的人都依附于这种信仰和实践。”^④ 因此,宗教信仰体系和宗教礼仪体系构成了宗教的两个轮子。宗教产生、发展的运动轨迹是这两个轮子同时运行留下来的,两者相辅相成,缺一不可。安东尼·华莱士基本认为宗教就是“一系列由神话证明合理的,能调动超自然力量以达到或防止人害与自然状况的改变的仪式”。仪式是宗教的主要现象,即“行动中的宗教”。^⑤

我们越往前追溯宗教的发展史,礼仪在宗教中的重要地位就越明显。马林诺夫斯基在深入研究了原始人的宗教信仰后指出:“对于

① 姊崎正治:《宗教学概论》(《宗教研究译文集》)第47页。

② 施密特:《比较宗教史》中译本,辅仁书局1948年。

③ 杜尔克姆:《宗教生活的基本形式》,载上海社会科学院宗教研究所编印《宗教研究译文集》,第8页,第15-16页。

④ 同上。

⑤ A·华莱士:《宗教人类学的考察》纽约,兰登出版社1966年版,第107页。转引自A·哈维兰:《当代人类学》中译本,上海人民出版社1987年版,第503页。

野蛮人,一切都是宗教,因为野蛮人通常都是生活在神秘主义与仪式主义的世界里面”。^① 罗伯特森·史密斯(1846—1894)也指出:“……具有头等重要意义的是,要从一开始就清楚地认识到:礼仪和实际行为严格说来就是古代宗教的全部内容。在原始时代,宗教不是一套附有实际应用方法的信仰体系,而是一套固定的传统行动,第一个社会成员都把它作为理所当然的事情来遵从……社会规则的基础是先例,社会要继续生存下去,这就是先前的一套惯例应予继续遵守的充足理由。”^② 原始人的生产、生活几乎都同宗教仪式联系在一起,仪式在原始部族的生活中起着特别重大的作用。美国女人类学家露丝·本尼迪克特对美国西南部和加拿大的一些印第安人部落的宗教、民俗、礼仪作过深入考察,她指出,新墨西哥的普韦布洛人是一个生活在一连串的礼仪中的部族,他们住在简单的石屋里,每一座石屋都附带有一间隐蔽的举行礼仪的房子,他们把兴趣集中在他们那种丰富而复杂的礼仪生活。本尼迪克特写道:“他们对于那些假扮的神、对于消灾除病的法术、对于太阳、对于神圣的偶像,对于战争、对于死亡的各式各样的顶礼膜拜,都是些有定式的、确定的具体仪式,而且须有祭司的操持并遵守历法。在他们所关注的范围内,没有一个活动领域能比仪式更重要了,也许西部普韦布洛村庄里的那些成年男子,除了睡觉以外,把相当大部分时间都用在这方面了……,礼仪生活不仅占用了他们的时间,还掇住了他们的注意力。”^③ 原始部族没有系统的宗教信仰体系,一方面这种完整的系统的信仰体系未曾形成,另一方面由于没有文字,也难以形成,而只是以“传统”“习俗”的形式继承下来,信仰观念就存在于五花八门的仪式之中。无怪乎史密斯认为,礼仪和实际行为严格说来就是古代宗教的全部内容。

随着宗教的发展,逐步形成了系统的完整的宗教信仰体系,有了

^① 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,中国民间文艺出版社,1986年版,第8页。

^② 罗伯特森·史密斯:《闪米特人的宗教》第20页,转引自埃里克·J·夏普:《比较宗教学史》中译本,上海人民出版社1988年版,第104—105页。

^③ 露丝·本尼迪克特:《文化模式》中译本,三联书店1988年版,61—62页。

成文的教义和经典,但宗教礼仪体系仍然是极为重要的方面。各种民族宗教也都有其复杂的仪式,比如古代印度的婆罗门教把祭祀奉为万能,《婆罗门书》是一部祭祀的论著,^① 它的祭祀万能思想影响了印度教两千年的历史。该书认为,天神通过奉献牺牲的祭祀而获得了永生,并以祭祀的方法创造了宇宙,而且,造物主婆罗驾摩本身就是祭礼;祭礼也是人获得永生和世俗幸福的重要方法,祭祀不仅是取悦神的手段,而且是控制一切魔法和神圣学门的制度。印度教的祭祀礼仪特别复杂,一般教徒难以掌握,只有祭司才能掌握。祭祀之风不仅盛行于社会,更深入于家庭。

佛教、基督教、伊斯兰教三大世界宗教也有各自的礼仪体系,它们一方面继承了以往的宗教礼仪的思想内容和基本形式,另一方面具有了更高的文明素质,更加简便易行且规范化、简约化。这些礼仪体系同样是信仰观念的具体化和行为表现。从外表看,宗教就体现在一系列礼仪之中,离开了礼仪体系,宗教就不能成其为宗教,而和一般哲学唯心主义没有区别了。所以詹姆士认为“礼仪的历史就是宗教的历史”。^② 丹斯曼(Diesmann)也认为“宗教史可以作为祈祷的历史来记述”。^③

礼仪在宗教中所占有的这种极为重要的地位引起了近代学者的重视,埃里克·J·夏普在《比较宗教学史》一书中指出:“宗教的礼仪性的或其他的集体表达方式十分重要,这一点被近代学术界视为当然无疑,很难想象有哪一个时期这一点未曾得于完全的承认,而且毫无疑问,多年以来西方一直对‘野蛮人的仪式’十分感兴趣”。^④ 夏普还认为,“对于礼仪的首要地位,对于礼仪在原始社会内部的作用的这种关注,在人类学和比较宗教学里是比较新鲜的东西”。对礼仪的研

① 参见《世界宗教资料》1984年第2期,第56页。

② 詹姆士:《原始仪式与信仰》,第289页。

③ 丹斯曼:《福音书与原始基督教》,第955页。

④ 埃里克·J·夏普:《比较宗教学史》中译本,上海人民出版社1983年版,第93页,第105页。

究,是“通向后来的宗教社会学……社会人类学”的“一座桥梁”。^①我们还可以补充说,对礼仪的研究,同样是通向宗教心理学、宗教现象学、民俗学的桥梁,也是研究美学、文化学所必需的。

(二)宗教礼仪的产生

对宗教礼仪的研究,首先应该从发生学的角度来探寻礼仪是怎样产生的。

宗教礼仪是宗教信仰观念的行为表现,内在的宗教信仰观念由于表现在礼仪上而被外在化、客观化和具体化,所以宗教信仰观念与宗教礼仪的关系实质上就是理论与实践、思想与行动的关系,只不过这种理论和实践、思想与行动都是同关于超自然力量的实在性这一信仰相联系的。但是,如果以为宗教信仰观念同宗教礼仪的关系是这样的:即原始人首先形成和制定一套信仰观念,然后又根据这些信仰观念构筑出一套宗教仪式,那就未免想得太天真化和简单化了。事实上,人的意识和行为并非一刀两断,两者在社会发展的一切阶段上,在人们的生活中都是互相交织在一起的,在原始社会中更是如此。马克思、恩格斯指出:“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动、与人们的物质交往……交织在一起的。”^②恩斯特·卡西尔也指出,原始人的“自然观既不是纯理论的,也不是纯实践的,而是交感的(*sympathetic*)”。^③朦胧的宗教信仰观念一经出现,就立即见诸行动,而行动又促使这些信仰观念进一步发展,日渐繁复并大体定型。在宗教往后的发展中,信仰和礼仪就双管齐下,珠联璧合,相得益彰。所以,宗教信仰观念和宗教礼仪作为宗教两个并行的轮子,在宗教发展的任何阶段上,都是紧密联系,不可分割的。因此,从发生学上探寻宗教礼仪的产生,实际上就是探寻原始宗教信仰是如

^① 埃里克·小·夏普:《比较宗教学史》中译本,上海人民出版社1988年版,第93页,第105页。

^② 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第29页。

^③ 恩斯特·卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第105页。

何产生的,以及它如何表现在礼仪上。

宗教是人类特有的现象,考古学的成果、比较人种学的成果、人类学的成果以及思想起源史的研究都证明,宗教是在原始社会发展一定阶段才产生的。宗教信仰的产生,应当是一个漫长的过程,而且由于人类居住在不同的自然环境中,彼此隔绝,物质文化和精神文化发展很不平衡,宗教产生的时间也很不一样。所以,我们无法确定宗教产生的“绝对”年份,只能作近似的宏观的考察。但有一点是可以肯定的,即在人类社会发展的一个阶段上,世界上所有的民族毫无例外都产生了宗教。人类各个种族之间尽管存在着文化差异,但人类的精神发展处处显示出惊人的一致性,并且有着相似的创造文化模式的能力。

原始社会低下的物质生活条件使原始人无力同异己的自然力量作斗争,这是原始宗教产生的根本原因。原始宗教就是原始人对异己的自然力量的歪曲的虚幻的反映,就是原始人对自然界的奥秘的探寻和认识。但是,指出异己的自然力量的压迫还不能说明原始宗教为什么必然产生,因为自然异己力量从来就压迫着人,而宗教为什么不是从人类一开始存在就产生呢?人类由之起源的高等动物在自然方面较之人类更加软弱无力,为什么它们没有产生宗教呢?

显然,宗教的产生还必须有基本的生理学和心理学前提,这种前提有两个:

一是主客体的分化。宗教是一种意识形式,是人类对自身同周围环境的关系的一种反映。因此,宗教产生的最起码的前提是人的自我意识的产生,是人走出自然之网,把自身同自然界区别开来,对立起来。动物没有把自身同自然界对立起来,“动物是和它的生命活动直接同一的”,^①“动物不对什么东西发生‘关系’,而且根本没有‘关系’,对于动物说来,它对他物的关系不是作为关系存在的”。^②所以,动物也就没有对自身同周围环境的关系反映的宗教。动物在

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社1979年版,第50页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第34页。

自然力的压迫下陷入走投无路的绝境时,也会感到自身的软弱无力,但这种感觉不会导致产生宗教的观念。当人类刚刚脱离动物界时,主客体还处于未分化的直接混沌状态,《圣经》“创世纪”所描述的,人类始祖亚当、夏娃在伊甸园的时期就是人类的发展处于这个阶段的写照。黑格尔曾指出:“人类始祖亚当、夏娃在伊甸园中那样天真无邪、和谐一致的生活,是人类社会发展中最原始、最低级的自在状态,那尚未偷吃智慧果的亚当、夏娃,是主体意识尚未觉醒的人类的象征,而他们在伊甸园中过着无忧无虑的生活,则象征着人和自然浑然一体,主客体尚未分化的自在和谐状态。”^① 处于这个发展阶段上的原始人,还不可能有宗教。宗教观念只有在主客体分化的基础上才能产生。只有在这个时候,人类才会经常不断地体验到异己的自然力量的压迫,才会产生心目中悬挂着的某些目的和欲望每每无法实现的痛苦,才会造成神经上和周围环境的紧张状态,从而去思索和探寻人和周围环境的联系,产生种种非分之想,直至出现宗教幻影。

二是抽象思维要有一定程度的发展。宗教观念的基本特征是相信超自然、超现实的神灵的实在性。显然,没有一定的抽象思维的发展是不可能产生这种观念的。思想发展史的研究证明,不论在个人身上,还是在整个人种里,抽象思维都是在长期的实践中逐渐形成的,最初的原始人没有“圆”、“热”、“硬”等抽象概念,他们只能用具体事物来表达抽象的意义,比如用“像月亮”、“像太阳”、“像石头”来分别表达某物是圆的、是热的、是硬的等意思。^② 原始人类的语言多半是形象语词,即那种指明事物的词,即使许多后来发展出来的指明性质的词,其当初都是指明具体事物的,例如古伊朗语的 *Suxra* (红色的),它的词根是火、燃烧;俄语中 *Розовый* (粉红色的)来自 *Роза* (玫瑰);*фиолетовый* (紫色的)来自 *фиолет* (紫罗兰)。爱斯基摩人有十几种雪的名称,却没有“雪”这个总称。我国的甲骨文中有“犬”、“鹿”、“佳”、“牛”、“虎”等具体动物的名称,却没有“动物”这个总称。在早

① 参见黑格尔《小逻辑》,商务印书馆1980年版,第89-90页。

② 参见法拉格《思想起源论》,第60页。

期原始人的意识中,量是具体之物,是形象可感的,量与客体是不可分离地联系着的,因此他们不会在脑子里进行抽象的计算,而只能借助具体形象的物来表达一定的数量。例如爱斯基摩人是用手指和脚趾来计算的,一只手就是“5”,一个人就是“20”,五个人就是“100”;在我国喀巴族那里,最大的数字是“20”,因为人的手指和脚趾加起来只有20个;在藏族、门巴族和客巴族中间还保留有以石子、木棒计数的习俗。罗马数字还保留有这种原始计算的回忆:“I”是指一个手指头,“II”是指两个手指头,“V”是张开的一只手,“X”是两只手的组合。这些事例都说明,抽象思维并非一开始就有的,在人类的抽象思维没有一定程度的发展时,宗教观念是不可能产生的。苏联学者约·阿·克雷维列夫指出:“宗教观念的产生之所以成为可能,其基本的认识论前提,或者广而言之,其基本的心理学前提,就在于人的想象已经发展到这样的程度,以致能够脱离经验的现实,形成一般的表象乃至概念,当人的意识还只能形成单一的表象时,这种意识牢牢附着于感性上被感知的具体现实,而不能造出虚幻的结构。人的意识从感性认识发展到概念思维,这是一个质的飞跃。”^①正是这个过程,才可能使幻想脱离现实。

在人类自身的发展具备上述生理学和心理学两个前提的条件下,人类在异己的自然力量的压迫下,便产生了对自然界的依赖感、恐惧感和神秘感。这是宗教产生的重要原因。原始人拥有的只是极其低下的生产力,面对险恶的自然环境,他们几乎是赤手空拳地同大自然搏斗。自然界同原始人的关系是双重的,一方面,原始人“首先依赖于自然界”,^②他们的全部生活资料几乎都依赖于自然界的恩赐,这使原始人对自然界产生依赖感;另一方面,自然界“是作为一种完全异己的、有无限威力和不可制服的力量与人们对立的,人们同它的关系完全象动物同它的关系,人们就像牲畜一样服从它的权

① 克雷维列夫:《宗教史》中译本上册,中国社会科学出版社1984年版,第12页。
② 《马克思恩格斯全集》第27卷,人民出版社1972年版,第63页。

力。”^① 这使原始人对统治着他们的自然异己力量产生恐惧感和神秘感,这是人类在精神王国中所收获的第一批果实。

人的实质性的二律背反是,人既是被动的存在物,又是主动的存在物。作为前者,人属于自然界,是自然界的一部分,人的生活和活动受制于自然界,自然界常常使他们难以驾驭;作为后者,人有思维,会制造工具,能够发挥主观能动性,去认识世界和改造世界。当一支支原始人在世界各地的原始森林中孤军奋战时,他们需要认识、说明和解释周围世界,需要精神支柱,需要在生存斗争中寻找幸免于难的答案。但是,认识不可能超出时代的局限,恩格斯指出:“我们只能在我们时代的条件下进行认识,而且这些条件达到什么程度,我们便认识到什么程度。”^② 思想的性质,归根结底取决于人所具有的经验储备,取决于人的实践范围。原始人的实践范围极其狭隘,这决定了他们的思维能力和特征,限制了他们对于包括人自身在内的整个自然界的因果联系、本质和规律等等的认识,使其不可能不陷入迷误。他们不能解释做梦的现象,由此产生了灵魂不灭的观念,在梦里人们原地不动,却可以作长途旅行,可以同仇人格斗,可以跟相隔遥远的亲人或已死的人们见面,原始人认为这不是他们的躯体在行动,而是一种独特的寓于躯体之中的灵魂在行动。睡眠与做梦是灵魂暂时离开肉体,死亡是灵魂永远离开肉体。原始人还发现,人死亡之后躯体变僵硬,而后腐烂。这使他们确信,生命的体现不是躯体,而是另外一种来无影、去无踪、神秘莫测的东西,即灵魂。人类对自身自然的这种错误认识导致灵魂不灭意识的产生,而这种对自身自然的错误认识又影响了对外部自然的认识,导致了人格化的自然神的产生。原始人在实践中试图去认识和解释自然现象时,他们的思维特征使他们只能用最简单的类比判断,把他所遇到的一切现象同他自身的状

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1972年版,第35页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1972年版,第562页。

态进行类比,用关于自己的知识来解释自然界,这就是所谓拟人观。人本身是有意识、有意志、有灵魂的,于是他们就产生一种信念:统治着他们的自然力和自然界的一切,不论日月星辰、山川湖海、草木鸟兽都是有人格、有意志、有灵魂的。这就是泰勒所提出的“万物有灵论”。原始人认为,自然界的一切事物的灵魂不但不灭,而且还具有“万能性、永恒性、普遍性”。^① 即所谓“神圣性”,它威力无穷,能给人带来灾难与幸福,人们无法抗拒、无法逃脱,只能望而畏之,畏而仰之。因此产生了许多人格化的自然神。恩格斯指出:“在原始人看来,自然力是某种异己的神秘的超越一切的东西,在所有文明民族所经历的一定阶段上,他们用人格化的方式来同化自然力,从而创造了许多神。”^② 又说:“宗教是在最原始的时代从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的最原始的观念中产生的。”^③ 无论大自然崇拜、图腾崇拜或动物崇拜,崇拜的实际上都是人格化的自然神。所以,原始人信仰和崇拜的不是现代意义上的神,即不是以某种普遍精神为形式的神,而是自然界的自发势力乃至各种自然物。

原始宗教信仰观念一旦产生,便体现在崇拜行动上。在这里,理论和实践、信仰观念和崇拜行为是齐头并进的。某种信仰观念最初也许是模糊不清的,但它仍会使原始人据以采取某些崇拜行为,这些崇拜行为随着信仰观念的明晰而逐渐固定化,则成为仪式。人根据对于超自然实体的信仰观念来进行的宗教仪式活动,反过来又成为这些观念赖以茁发的肥土沃壤,这是一个漫长的辩证发展过程,而对于超自然实体的信仰观念的发展,则是其中的主导方面,因为归根到底,宗教仪式是以这种观念为依据的,是从这种观念中导衍出来的。考古学和民族学的资料表明,在原始社会,实践范围和生产规模愈

① 《马克思恩格斯全集》第27卷,人民出版社1972年版,第64页。
② 《马克思恩格斯全集》第20卷,人民出版社1963年版,第672页。
③ 《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1972年版,第250页。

大,原始人信仰的神灵也愈多,宗教仪式也愈繁杂。德国学者恩斯特·卡西尔认为“无论从历史上说还是从心理学上说,宗教的仪式先于教义”。^① 如果卡西尔所说的“教义”是指系统的成文教义,那么,仪式也许先于教义,如果是指发生学意义上的宗教信仰观念,那么,信仰观念和仪式是同时产生的。同社会发展往后阶段上人们的意识相比,原始人的意识跟实践的联系更为直接。原始人并不耽于抽象思维,他们不是对一切赞同或反对的理由经过深思熟虑,然后才采取行动的哲学家,他们更像思维和行动几乎同一的童孩。最早的宗教观念一经产生,便立即表现为宗教行动,“从对人类历史的考察来看,最粗野最原始的宗教是围绕着‘死亡’产生出来的种种看法,对死亡的恐惧是原始宗教最根本的不可再还原的最原始的特征,它甚至在人类刚刚踏进被称之为‘人类’的门槛之时就已经产生了。”^② 原始墓葬就是最早的宗教观念和宗教仪式。考古学发现的最早原始墓葬出现在早期智人时期,这是人类最早的、堪称精神文化的东西,它本身就是原始灵魂不死观念与原始宗教仪式的统一。在属于早期智人的化石遗址中,已发现三十多处原始墓葬。如在法国的圣沙拜尔,一个成年男性尸骨埋在一个岩龛中,旁边放着燧石和石英碎块,以及野牛和驯鹿的尸骨。在莫斯特地方的一个洞穴里,发现一具尸骨,头枕在一块燧石上,身体四周安放七十四件打制石器,左侧有一把石斧,头部和肩部还用石板保护着。在意大利蒙特·西赛奥地方一个洞里,一个尼人的头骨安放在一个被扩大的孔穴里,头的周围整齐地排列着一圈石块。在这些原始墓葬中,尸骨的安排,通常是弯着腿,蜷缩着身子,有的双手或一手屈起,手掌靠近脸部,很像睡觉的样子。许多原始墓葬里,死者都有统一的埋葬方向,死者身上和死者周围都撒有红色的赭石粉、赤铁矿粉,许多随葬物也涂上红色,据现代民族

① 恩斯特·卡西尔:《人论》中译本,上海译文出版社1985年版,第101页。

② 朱狄:《原始文化研究》,三联书店1986年版,第426-427页。

学的研究,不久以前许多部落举行各种仪式的时候,也很重视红色。这些现象说明,早期智人已经产生了灵魂不灭观念,并且形成了相应的墓葬仪式,他们相信死犹如睡眠,死后如同在梦中一样,是在另一个境界中继续生活,他们重视红色,很可能是把红色视为灵魂、生命、活力与温暖的象征。早期智人以狩猎为主,他们经常看到猎获物流尽了鲜血而死,人被野兽咬伤,也会因流血而死去。人活着,特别是强健的人,脸上身上都呈现红润的颜色,而人一死,就变成苍白了。因此,他们把灵魂、生命力同鲜血,同红色联系在一起。认为人的死亡与缺乏红色(血)有关,红色的赤铁矿意在呼唤生命。红色还可以代表火、光明和温暖,火、光明和温暖,都是生命不可缺少的东西。原始灵魂观念一经产生,原始人就用它来指导实践,创造了相应的仪式。拉法格说:“野蛮人发明了灵魂,为的是要解释梦境的现象,而发明死后住所的目的是解脱死者的灵魂。”^① 原始人认为,既然灵魂在他的住室——坟墓里继续生活着,便需要供应他们所必需的生活用品,于是便有了随葬物和产生了祭祀活动,原始人最早的祭礼就是死亡的祭祀,原始的葬礼仪式就是最早的宗教表现。英国哲学家休谟在《宗教的自然史》(Natural history of religion)中指出:人类有一种普遍的倾向就是认为所有存在物都象他们自己一样,于是他们就把自己内心意识到的亲密而又熟悉的特质转嫁到所有的对象上。这种持续不断地支配着人们的思想,并且把以同样方式呈现于他们的不可知的原因被他们理解为是同一种或同一类的东西。这段话提示了万物有灵论和宗教礼仪在心理学上的根源,原始人并不是消极地被动地接受外来信息,恰恰相反,在原始人所有的观察上,内向的观察始终支配着并补充着外向观察,我们愈是往前追溯原始思维的特质,就愈是发现这种内向观察对外向观察的巨大的支配力量。原始人无法

^① 法拉格:《思想起源论》,第136页。

解释梦的现象,而产生灵魂不死观念,当他们用这种内向观察来解释外部自然时,便产生了万物有灵论。于是,在原始人的想象中,世界充满了精灵,他们处处侵扰着人,为了协调人和各种神灵的关系,他们同样用内向观察来支配外向观察,他们根据自己的生活样式和需要来想象神灵的世界与生活样式,并且把自己的本质和心理状态附加给神灵,认为神灵有同人一样的需求和喜怒哀乐,于是规定了各种巫术仪式和许许多多对神灵崇拜的仪式,来实现人——神之间的联系,企图用祭祀、祈祷、赞颂等等仪式来取悦神灵,影响自然物的灵魂(自然神)的意志,达到控制外部自然的目的。

对于原始人的宗教仪式,我们必须从一种最宽泛的意义上去理解,因为在原始人的心目中,一切事物都是神圣的。日月星辰的运行,春夏秋冬的更替,草木的枯荣,人的生老病死,狩猎的成败,农耕的丰歉等等都不是自然过程,而是神灵控制的结果,因此,没有任何东西是与宗教无关的,原始人的几乎所有活动,无论是吃喝、耕作、狩猎、战斗,都要举行一定的仪式,这些复杂纷繁的宗教仪式都是为了一个目的:适应和控制环境,维系人类的生存和种的延续。这种仪式自然有其适当的程序,甚至连这种程序本身也被规定为神圣的。露丝·本尼迪克特指出:普韦布洛人不但十分讲究礼仪,而且要求“滴水不漏地记住大量的礼仪形式”和“程序”,他们相信这些程序是神圣的,“每一细节都有神奇的功效”,“如果程序在每个环节上都是对的,假扮神的服饰的每一细节都严守传统,长达几小时之久的禱文的每一个字母都无一错漏,祭献供品也无可挑剔,这些要是都没问题,那么,结果就会按照人的愿望出现。”^① 所以,原始人是生活在神秘主义和仪式主义的世界里,宗教就是仪式,仪式就是宗教,信仰观念体现在仪式中,仪式表现信仰观念,二者是混淆不清的。而且宗教信仰

^① 露丝·本尼迪克特:《文化模式》,三联书店,1988年版,第62-63页。

及其仪式与氏族社会生活合二而一,几乎直接等同,氏族社会生活的秩序就直接体现在一系列仪式之中。

关于原始宗教仪式的共同特征及主要仪式的剖析,我们将在下一章详细讨论,这里只是从发生学意义上对宗教礼仪的生产作了一个概述。

(三) 宗教礼仪的功能

宗教礼仪的功能也就是宗教礼仪对人类社会生活的作用,探讨这个问题必然要涉及对宗教的理解问题。马克思曾经说过,“宗教是人民的鸦片”。列宁认为“马克思的这一名言是马克思主义在宗教问题上的全部世界观的基石”。^① 马克思主义对于宗教在阶级社会的作用的这一论断是应当肯定的。但是马克思并没有因此否定宗教的其他方面,马克思对于宗教的社会作用的论述,实际上也不限于人民的鸦片这句话,他后来在《政治经济学批判》导言里,把宗教视为人们掌握世界的方式之一,同掌握世界的其他方式即理论的、艺术的和实践精神的方式并列。所谓掌握世界就是认识世界进而改造世界,所以,马克思主义以为,宗教不只是一种精神鸦片,同时是人类对世界的一种认识和把握,是不能掌握自己命运的人的自我意识和自我感觉,是一种思想体系和生活方式,因而实际上是一种广义的思想文化系统,它曾经并且还将继续对社会生活的各个领域产生深刻的影响。因此,我们必须在更广阔的文化背景上来讨论宗教礼仪的功能,因为真正把人们维系在一起的是他们的文化,即他们所共同具有的观念和准则。世界上各部落、民族对于文化的选择,就如对于语言的选择一样,人类的声带、口腔和鼻腔所能发出的语音的数量是无限的,它提供了充分的选择自由,因而世界上的语言有数千种之多。人类对文化的选择是多种多样的,形成了众多各异的文化模式。但是

^① 《列宁选集》第二卷,人民出版社1975年版,第375页。

有一点却是相同的,就像英语、法语、德语、日语、汉语都是语言一样,各种各样的文化模式其最初的观念形态都是以宗教形式表现出来的,这是各种文化模式共同的选择。在原始社会,各种观念和准则几乎全是通过宗教仪式体现出来的,这就意味着全部社会生活都被礼仪化了,仪式是一种身兼多职的混融性结构,在宗教以后的漫长发展过程中,宗教礼仪一部分演化为风俗习惯,另一部分仍然作为宗教行为而对社会生活产生广泛而深远的影响。

第一,沟通人——神的联系,巩固和强化信仰。

宗教礼仪不同于人与人、团体与团体、国家与国家交往中的礼节。宗教礼仪的特殊性质在于它是宗教意识的外在表现,是处理人——神之间的关系,具有使人同信仰对象接近甚至合二为一的作用,宗教以礼仪为中心,把信仰主体(信徒)和信仰客体(神)联系起来,如下图所示:

信仰客体(神)

启示——应答——俗化

宗教关系(礼仪)

信仰——依归——神化

信仰主体(信徒)

在上图中,信徒者抱着对神的诚服、敬畏之情通过祈祷、献祭等等礼仪为媒介接触神,神则对人作出应答,使人获得神的圣事和神语,这样就形成了人——神之间的双向交流。当信徒的灵魂虚幻地体验到神时,便会产生一种只可意会不可言状的情绪体验,这是人对于宇宙之伟大,自己之渺小的体验,是对于创造和主宰宇宙的神灵的诚服与畏怯的体验,是人的心灵怀着无限的冥想和希望,体验神或上帝的神威,把自己的心灵无限扩大,冥冥中和超越的无限实体——神相融合。这样,宗教礼仪就使有限存在(人)和超人性存在(神)联系并结合在一起,使人圣化和使神俗化,形成了人——神的双向沟通,

强化了对神的实在性的感觉,增强人的宗教情感。E·杜尔克姆指出,宗教礼仪例如涂油礼、驱邪仪式、进餐仪式等等,似乎纯粹是一些外在的机械的动作,其实,它们是宗教能量的来源。就像要给一个物体加热,给一个物体通电,就必须使它与热源、电源接触一样,为了巩固和强化信徒的宗教情感,其主要方法就是通过礼仪使他们同神接触。^①杜尔克姆还指出:“崇拜活动无论它们是什么样子,都不是没有意义的活动和没有效果的姿态,通过崇拜活动的表面功能就可以加强信仰者与他所信仰的神之间的联系,强化信仰观念。”^②

宗教礼仪的前提是信仰者相信超自然的实体(神)的实在性,相信自己是依赖于它的,宗教情感就是由于信仰者虚幻地体验到神的存在而产生的一种特殊情感和体验。尽管这种情感和体验是虚幻的,但对于信仰者来说却是真实存在的一种感情,即所谓祭神如神在,心诚即灵。这种情感体验使人严肃,使人敬畏,使人心情洋溢,进入神秘生活的境界。在这种情况下,信仰者并不认为他是在欺骗自己,相反,他相信并感到自己正与神交往,神一定会护佑他。同时,宗教礼仪通常是集体举行的,有固定的程序,伴之以动人心弦的音乐,充满激情的动作以及物质的祭品,更具感染力。我们都有这样的体会,当我们参加一个被公共的激情所鼓舞的集会时,会有自己单独活动时所没有的思想感情与行动。宗教礼仪又是定期地、有周期地重复进行,因而能巩固宗教感情。

第二,满足信徒的心理需要,使他们获得某种精神力量。

人在异己自然力量和社会力量压迫下所产生的依赖感、恐惧感、神秘感,以及对死亡的恐惧,对永生的渴望都是宗教产生和存在的根源。在强大的自然力量和社会力量压迫面前,人们感到无能为力,深感自身力量的渺小,恐惧神的惩罚,又希望获得神的帮助。因此,人对神有恐惧和希望交织着的两重心理。原始人相信,人和神是互相

^① 参见 E·杜尔克姆:《宗教生活的基本形式》,载上海社科院宗教研究所编印《宗教研究译文集》,第 33 页,第 25 页。

^② 参见 E·杜尔克姆:《宗教生活的基本形式》,载上海社科院宗教研究所编印《宗教研究译文集》,第 33 页,第 25 页。

依赖的,不仅人依赖于神,神也需要人,如果没有人对神的贡献与牺牲,神们就会死去,通过一定的礼仪,可以取悦神,同神和解,获得神的庇护,缓和严峻的自然异己力量的压迫,保证农作物的丰收、狩猎的胜利和人身的安全。原始人相信,礼仪改善了他们同神的关系,使诸神成为他们的朋友,他们的亲人,他们天然的保护者,他们由此获得信心、力量 and 安全感。朱狄在《原始文化研究》中指出:“仅仅是相信疾病是种惩罚罪孽的天祸,就足以使原始人学会祈祷了,祈祷也就是野蛮人所能学到的最早的宁静形式。对神的献祭亦复如此:去献祭时,人是自然的奴隶,献祭归来时,人是自然的主人。因为他已与自然后面的神灵达成了和解,恐惧和不安被削弱了,人以祈祷和献祭换来了心理的平衡。”^① 马林诺夫斯基也指出:“入世的礼所有的功能,是使传统神圣不可侵犯;关于食物的礼因圣餐与献祭而使人天一体,使人与产物丰饶的势力合为一体;图腾制,使人对于环境所有的唯用是视的选择趣意步调整齐,有则例可寻……使因生底欲求而来的积极冲动得到圣化的作用,就得有条有理,于是人心乃得安慰,乃得精神上的完整。……宗教便可战胜恐惧、失望、灰心等离心力,而使受到了威胁的群体生活得到最有力量的重新统协的机会,再接再厉的机会”。^② 原始人每次狩猎出发之前和狩猎过程中都要举行各种宗教仪式,例如跳舞、念咒语、斋戒等等。他们相信,只有举行这些特殊的、神秘的仪式,才能保证猎物的出现和捕获,不经过这些仪式而进行狩猎或捕鱼,那简直就是无的放矢,断无成功之望。当他们这样做了之后,他们就满怀信心和力量,狩猎和捕鱼的频繁的成功率,一次又一次加深了这种信念。如果不成功,他们则怀疑必是仪式有疏漏之处或有人施加巫术破坏,而不会怀疑仪式本身的作用。猎物被捕获之后,必须念经咒或举行一些仪式,安抚猎物,对它们表示友好。例如契格基人除了用经咒安抚被打死的野兽外,在猎人返回营

^① 朱狄:《原始文化研究》,三联书店1988年版,第788页。

^② 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,中国民间文艺出版社1986年版,第34-35页。

地时,还一路上在自己的身后点着火,以防止猎物的灵魂跟随而来伤害他们。加拿大人“在狩猎中打死熊时,猎人把长烟袋锅塞进它的嘴里,并从烟袋嘴吹气,以便让烟充满熊的嘴和喉咙,他向熊的魂灵念咒,恳求它不要因为它的身死而对他怀恨在心,并且不要妨碍他今后的每次打猎。”在努特卡桑德族的印第安人那里,“在狩猎中被打死的熊,要给它洗掉污泥和通常要粘上的血迹,接着把它抬进去,让它坐在王的对面,给它戴上镂花的首领帽子,并且给它的毛上撒些白绒毛。在它面前摆上一盘食物,周围的印第安人用口头和手势邀请它进餐”。^① 这些仪式的目的都是为了防止该猎物和那个体现着与代表着该种的一切动物的神的报复。当他们履行了这些仪式之后他们就深信,杀生之罪已赎,猎物及其所属的群体和他们已经恢复了正常关系,重归于好,再也不会报复他们了,今后可以再去打猎了。假如没有这些仪式,不通过这些仪式而摆脱精神枷锁,那么,深信万物有灵的原始人就将惧怕动物灵魂的报复而畏首畏尾,裹足不前。

原始人在进行战争之前同样要举行各种仪式,如标志出征开始的神秘仪式、舞蹈、斋戒、净身、梦欲、圆梦;加给非军人的戒律,反对敌人的咒语、符咒、护符、灵物,能使军人免受伤害的种种医方,目的在于获得魂灵亲善的祈祷等等;军事行动开始后,又有对马、武器、个人和集体的守护神的祈祷等等。如果这些仪式都进行得符合要求且很顺利,他们就会满怀必胜的信念,摩拳擦掌,跃跃欲试,更加勇猛战斗。

犹太教和基督教认为,人的生命、人的地位、人的尊严、人的祸福都源于神的恩赐。只有神能够赎人类的罪,拯救人于水火之中;只有神才能使灵魂得以安宁,只有神才能使自己洗净罪过而进入天国,获得永恒的幸福,因此,人对神惟有惧怕和崇敬。人通过各种崇拜上帝的礼仪,得到上帝的宽恕和恩典,礼仪使人获得精神力量。

许多宗教礼仪是在人生有重大意义的时刻举行的,例如出生、成

^① 列维·布留尔:《原始思维》,商务印书馆1981年版,第229页。

熟、结婚、疾病、死亡等等,这被认为是使人顺利地从一个状态过渡到另一种状态的必需的宗教措施。举行了有关的宗教礼仪,人们获得了心理上的平衡,在一定程度上减轻或避免了忧心忡忡、疑神疑鬼、担心受怕的心态。

苏联学者乌格里诺维奇指出:“信徒在做礼拜和做祷告的过程中所体验的宗教感受,就其心理学的内容和动态来说,跟审美的净化相仿佛,礼拜和祷告就其心理学职能来说,乃是人们用来排遣郁积于心的消极感受的一种方法和手段。信徒向神祈祷,希望神让他们免遭灾殃和疾病,对他们有求必应,有愿必偿,而因为他们相信神是实在的,并且是全能的,所以祈祷往往使他们心情舒畅,感到安慰。他们的消极的感受为积极的感受所排挤。如果否定或低估礼拜和祷告的心理学意义,那是不对的。只是不要忘记,信徒感到宗教给予他们精神‘安慰’,其实是掩耳盗铃,自哄而已。这种‘安慰’不过是望梅止渴,画饼充饥,因为它所凭依的是虚假的前提。”^① 其实,尽管前提是虚假的,神是不存在的,但由礼仪而产生的精神力量却是真实的,一切宗教在某种意义上说都是由精神所支配的,构成宗教的主要成份是意识的力量,宗教礼仪似乎是一种神秘活动,但正是通过这种活动,宗教感受进入人们的意识,鼓励他们、熏陶他们,使他们的生命力被抬高了,激情更高昂了,感觉变得更强烈了,这种精神感受尽管是人同虚幻的神的交往而产生的虚幻的感受,但却是一种真实存在的感受。至于这种感受以及由此产生的精神力量对人类历史发展,对人本身的发展起什么作用,则要具体分析,简单地用“消极作用”、“积极作用”、“反动作用”实在难以概括统治人类长达几万年甚至更长时间的宗教的作用。

第三,加强个人和社会的联系,维系集团的社会确证性。

人是从动物进化来的,具有动物的某些本性,若无文化的控制,人的动物本性,诸如性欲、饥饿、攻击等等就不能受到约束与羁绊,有

^① 乌格里诺维奇:《艺术与宗教》,三联书店,1987年版,第11页。

秩序的社会生活也就不可能了,而最初的文化控制主要就是宗教观念及宗教仪式的控制。美国著名人类学家罗杰·马丁·基辛(Rogek Martin Keesing)指出:“人类不但编织用以调整和规范他们社会生活的复杂风俗网络,而且还编织更大的结构来处理宇宙,支配宇宙的力量和人在宇宙中的地位等问题,宗教信仰和宗教仪式就是这些结构的基础。”^①在某种意义上我们可以认为,人类正是借助宗教观念和宗教仪式使人类社会秩序化的。原始人由于相信万物有灵,并且用各种各样的仪式来沟通人与灵的联系,使整个社会生活仪式化。这样,宗教生活就使人类的生活和行为围绕着神圣化的信仰而规范化,终于成为一种强有力的社会控制。原始宗教的最大特点是它的巨大的社会组织力量,它把个体组织在一个以图腾为标志的稳定的宗教集团中,共同为生存而斗争。原始人无论进行任何活动,几乎都要举行一定的仪式。“祭礼仪式对原始人的社会生活至关重要,从某种意义上可以说,它是把游牧或狩猎部族的非理性的野蛮生活纳入某种形式,从而使原始人的思想和行为规范化、社会化的一种最重要的手段。”“仪式的目的虽然是想控制自然,使自然秩序化,而实际上却是控制了人类自己,使自身秩序化,理性只能使人从它那里得到他们能实际加以接受的东西,而不能使人接受无法接受的东西。仪式对原始人作出的约束是最早的理性的约束,它使人开始摆脱感性的混浊状态。”^②

生活在任何一个群体中的个体,都需要一种传达手段,以便沟通信息,传达他认为重要的事情。宗教礼仪则是早期社会最伟大的一种“宗教语言”。是原始部族成员之间进行最大规模交际的手段。原始宗教仪式的重要特点之一是其公共性与部落性,各种全民参加的仪式实际上承担了现代社会各种集会的职能,它传达信息,部署任务,统一意志,传授知识,是一个多功能的结构。当社会关系发生重要的改变时,仪式通常扮演区分、强调、确定、隆重化与安抚的角色,

① R·M·基辛:《文化·社会·个人》,辽宁人民出版社1988年版,第392页。

② 朱狄:《原始文化研究》,三联书店1988年版,第694页,第497-498页。

成为缓和剂和一种潜力无穷的调整机构。艾恩·陆一士指出：“仪式的举行似乎提供了一个方便的指标，甚至是社会关系的登记。没有关系，便隐含着没有共享的仪式，相反地，愈紧密缠绕而相互连锁的关系，似乎愈可能被包裹在网状的仪式茧中。……民族学的证据显示，那些参加集体或‘共同’仪式的人，是因为他们共享某种有高度价值的利益才会在仪式中聚集在一起。因此一个仪式过程的组合，往往是一个粗略而方便的指标，从中可以看出一个社群中合作与誓约的范围。”^①原先被此怀有怨仇或恶意的人，只要参加了共同的仪式，那么，他们之间的仇恨与恶意就会因仪式共享的神秘功效而自动消失，重归于好。

宗教礼仪是社会集团感情和集团统一性的象征化，因此，定期举行仪式，能巩固和加强这种感情，强化集团的结合力。圣奥古斯丁说：“除非经由一些有形的象征或仪式使其教徒联系成某种交通团体，否则，没有一种宗教能将其徒众集在一起。”^②E·杜尔克姆指出：“真正的宗教信仰总是有一种特殊的集团性，即表示支持这种信仰，并参加作为其组成部分的礼仪，这不仅为个别成员同意，而且它为集体的一切成员所同意，并且，它们是属于集团的某种东西，并由它们带给集团以统一性。”^③宗教体验带有个体的性质，对于任何宗教礼仪，每个参加者的个人体验都不可能是完全一样的，但是，礼仪本质上具有集团性。因为任何一种宗教都有其普遍的教义，有其共同的信仰，这些信仰通过礼仪表现出来，使之普遍化、固定化，参加这些礼仪，是集体表示个人在社会作用下已经形成的共同信仰的一种手段。因此，礼仪本身对个人是对象性的东西，并且有社会的约束力，参加这些礼仪是个人成为群体一员的条件。礼仪之所以是礼仪，就在于它得到了集团的承认，集团赋予它一定的形式和权威，使它具

^① 艾恩·陆一士：《社会人类学导论》，台湾五南图书出版公司印行，中华民国74年版，第146-147页。

^② 转引自威尔杜兰：《基督教颠峰的文明》，台湾幼狮文化事业公司出版1980年版，第20页。

^③ E·杜尔克姆：《宗教生活的基本形式》，载上海社会科学院宗教研究所编印《宗教研究译文集》，第13页。

有超个人的权威和制约力。礼仪使属于个人的宗教体验变为群体成员的共同体验,产生群体化的宗教情感,加强了信仰者与他所信仰的神之间的联系,实际上同时就加强了个人与他所从属的社会之间的联系,巩固和发展了群体的共同意识,而定期举行的礼仪又能加深这种共同感情,强化集团的结合力。许多人类学家认为,共同仪式的主要功能是集体效忠这种感情的再现与再确定,人们聚集在一起做礼仪,是为了要显示与进一步加强他们认同与凝聚的意识。特别是当这种共同的宗教感情同民族感情结合在一起,使宗教感情变为民族的共同心理和传统习惯,那么这种结合起来的情感就具有巨大的内聚力。

宗教信仰的主观性极强,从纯粹意义上说,它是个别的独立的东西,不同的个体必有不同的宗教体验,也可以单独进行崇拜。另外,宗教是随着社会物质生活条件的变化而不断变化的,不同的时间和空间,人可能会有不同的信仰,为了维系社会集团的统一性和持续性,就必须首先维持宗教信仰形态的存在,必须从信仰的个体性、特殊性中抽出共同性,使之普遍化和一般化,其方法之一是颁布教义,之二是制定礼仪。由于礼仪在社会上和个人中的习惯化,因而起到了维持信仰形态的作用。

在未开化的社会中,没有文字借以表达教义,传授生产斗争知识,宗教礼仪则具有教义的作用,举行礼仪的过程,往往就是传授信仰知识和生产斗争知识的过程使之成为群体的传统而加以延续。高级宗教虽有成文的系统的教义,但礼仪仍然起着使宗教情感群体化,巩固教义和信仰形态的作用,礼仪不仅是一个把信仰观念表达于外的动作或符号体系,而且集合了各种方法,诸如雕塑、绘画、音乐、舞蹈等等,周期地创造和再创造信仰本身,从而极大地维系着群体的统一性。正因为如此,宗教礼仪在原始社会和阶级社会的功能是有区别的。

(四) 研究宗教礼仪的各种学说

同其他许多学科一样,系统地研究宗教礼仪是从近代才开始的,

它同样经历了收集材料,整理材料和系统研究几个阶段。文艺复兴以后,欧洲资本主义生产关系得到迅速发展,美洲和东印度航路的发现,冒险的远征,大规模的殖民运动,打破了各国的闭关自守状态,使交往具有了世界的性质。许多传教士、学者对澳洲、非洲土著的原始宗教、美洲印第安人的史前宗教,以及东方各国(包括埃及、巴比伦、伊朗、印度)的古代宗教进行了大量的调查,收集了丰富的资料。开始,宗教礼仪还仅仅是作为宗教信仰的个例来收集的,甚至是为了嘲弄有色人种的愚昧落后,宣扬欧洲白种人的高贵,证明基督教的合理性和其他宗教的虚伪性而搜集的。随着资料的日益丰富,许多严肃的研究者看到了,宗教不仅是“所相信的事情”或“所讲述的传说”,而且也是“所做的事情”和“信仰者的团体”。因此,仔细研究宗教礼仪就成为宗教学研究的重要方面,于是,学者们开始从宗教学角度研究宗教礼仪,当时的研究目的主要是为了获得宗教产生的线索,或者是从某种特有的礼仪探索宗教起源的意义,并以礼仪所具有的宗教功能作为说明宗教的有力线索。随着社会学、宗教史学、人类学、心理学的发展,提供了从各个方面研究宗教礼仪的方法,于是,便出现了宗教礼仪本身的系统研究,形成了礼仪先行论、社会学派礼仪论、功能学派礼仪论、心理学派礼仪论、象征学派礼仪论等等学派。这些学派的观点,互相争论、互相补充,推动着宗教礼仪研究的不断深入。

1. 礼仪先行论

礼仪学中,人们首先提出的基本理论是礼仪先行论,它是就宗教礼仪发生论的角度进行论述的。这种理论在相当程度上是受到詹姆斯·G·弗雷泽(1854—1951)的巫术先行论影响的。弗雷泽是英国最著名的人类学家,他的《金枝》(The Golden Bough)是迄今为止最有代表性的人类学著作。作为进化论的信奉者,弗雷泽在《金枝》中主要想建立关于人类智力各个发展阶段的连贯性,他认为,人类智力发展经历了三个主要阶段,即巫术→宗教→科学。在世界的每一个地方“巫术时代”都先于“宗教时代”,虽然巫术与宗教常常纠缠不清,但是可以假定“在人的历史中,巫术比宗教更为古老,这既是因为逻辑上

看来需要这个假定,又是因为,在澳大利亚土著居民中……在那些我们对之有着确切了解的最原始的野蛮人中,巫术到处普遍地实行,而作为更高力量的抚慰或调解的宗教,看来几乎是不为人所知的”。^①弗雷泽认为,巫术是人类企图对环境施以直接的控制,是一种假造的自然规律的体系,一种虚妄的行为指导,一种失效的艺术,也是一种虚伪的科学,而宗教是对于人类的力量的一种抚慰或调解,相信这些力量能指引并控制着自然和人生的进程。人类开始企图用巫术去直接控制自然力,迫使自然服从人的意志,而当原始人发现这种控制并非总是能徇其所愿时,便产生对自然的恐惧,于是便转向了宗教,企图通过祈祷和献祭求得神赐的恩惠,而只有当人类意识到崇拜神灵也无济于事时,人类才开始步入科学之门,正是在这个意义上,巫术被称为“前万物有灵论”,因为它的产生要早于泰勒提出的万物有灵论,在所有原始宗教观念中是一种原始性的观念。

礼仪先行论的首创者罗伯特森·史密斯(1846—1894)是弗雷泽的密友。礼仪先行论显然受了巫术先行论的影响。巫术是一系列专门的技巧,这种技巧也就是一系列的巫术仪式,因而,巫术先行论也就表现为仪式先行论。史密斯在《论闪米特人的宗教》的演讲中(1889年,伦敦)主要论述了闪米特族的礼仪,该书的核心论点是献祭的概念,它的基础信念是献祭行动基本上总是想要同神建立交往,因此,礼仪和各种实际行动比起,把它的含意理论化的信念更为重要。史密斯看到,在原始社会,宗教不是一套附有实际应用方法的信仰体系,而是一套固定的传统行动,即礼仪,礼仪和实际行动严格说来就是古代宗教的全部内容。当时,在宗教发生论的研究中,人们普遍着重论述的是宗教信念,史密斯不同意这种论述,并提出了研究礼仪的重要性。他认为神话学对于礼拜者没有神圣的约束力,所以并未严格地构成古代宗教的本质部分,而且在多数情况下是从礼仪中派生出神话,而不是从神话中派生出礼仪,也就是说,礼仪起着决定

^① 弗雷泽:《巫术》第一卷1936年,第233—234页。

性作用,而神话可以改变;礼仪赋有义务,而对神话的信仰可以随人所意。所以,史密斯提出礼仪先行论,与神话先行论相对。

继史密斯之后,基尼贝尔(Charles Guignelbere)著的《永生、神祇与宗教的秘密》(1926),杜夏尔丹(Edouard Dujardin)著的《基督神——关于福音传说的起源与形成》(1927)也论述了礼仪先行论,特别是杜夏尔丹吸收了印度奥义书的“礼仪是神话的创造者”这一基本思想,作出了“神诞生于礼仪之中,而在神话中使之具体形象化”的结论。直到现在,仍然有一些学者坚持礼仪先行论,例如塞缪尔·诺亚·克雷默在其编的《古代世界的神话》一书中认为,古代神话是受制于古代的礼仪和祭礼的,神话只是一种“祭礼的讲话”。当代西方美学家V·G·霍普伍德也持类似观点,他认为,“把自然进行人化最核心的实践活动是祭礼的舞蹈,而支配着这种舞蹈的不仅是诗的节奏和韵律,音乐的节拍和曲调,而且还有能把原始人的注意力浓缩在一种群体性质的幻想上的神话。”^① C·A·托卡列夫也认为,澳大利亚人的图腾神话同他们举行的仪式具有不可分割的联系,在澳大利亚人那里,神话“仿佛是对举行的仪式本身所作的解说,仪式的程序通常是由举行仪式的人们扮演各种角色,把神话中叙述的那些事件再现出来”。托卡列夫由此得出结论“仪式先于神话,神话是由仪式产生的”。^②

日本学者松村武德把礼仪先行论概括为以下几方面:(1)民众产生宗教情绪,从根本上说是因为这个世界上存在着种种神秘势能的观念及信仰;(2)礼仪就是为了把这些神秘势能用于解决民众的欲望而使用的巫术、宗教手段;(3)不过,这种神秘的势能本来是一种笼统的力量,完全是非人格的,人们只是把它作为一种作用、效力而相信它的存在,但它并没有任何形象;(4)然而,礼仪是一种实际行动,由种种感觉行为构成,所以,本来没有形象和感觉不到的神秘势能被纳入礼仪之后,行动上便被具体形象化,不久就成为具体的人格的神;

^① V·G·霍普伍德:《梦·巫术和诗》,载《美学与艺术批评》1951年12月号。

^② 参见C·A·托卡列夫:《什么是神话?》,载《宗教和无神论历史问题》第十辑,莫斯科1962年俄文版,第354页。

(5)于是,在礼仪中所发生的行动和现象就被看作是神的行动和现象,因此产生了神话。^① 礼仪先行论强调研究礼仪的重要性,这对宗教学、比较宗教学、宗教社会学、社会人类学的发展起了很大的作用,但这种理论本身是有重大缺陷的,在最早的宗教形式中,神话与礼仪确实是密切相关的,仪式常将神话故事戏剧化地表现出来,而神话相应地解释了仪式并将它们合理化,但两者很难分清孰先孰后,这个问题同鸡和蛋的关系相似。而且,并非所有的神话起源都与祭礼有关,也并非所有的仪式都有相对应的神话,神话与祭礼之间并没有一种因果联系,神话是一种语言系统,而礼仪是一种行为系统,许多神话明显表现出它们的产生与礼仪无关。

2. 社会学派礼仪论

社会学派礼仪论认为宗教礼仪并非个人而是一种社会集体精神的产物。简·埃伦·哈里森(Jane Ellen Harrison)女士一方面基本同意神话起源于祭礼仪式的观点,认为神话是一种“与祭礼活动的进行相关的陈述”。^② 另一方面她又认为礼仪是社会精神的产物。哈里森女士是1912年提出这一观点的,她认为要使神话的“德罗麦诺恩”(Dromenon)即神话的“被行为的部分”具有礼仪的意义,需要社会因子,礼仪的一个重要条件是由感受到同一情绪的很多人集体完成的,祭礼是“一种强烈的情感刺激下所做的事情,是一种集体的行为”。在祭礼的舞蹈中野蛮人感到他与群体之间得到了最充分的结合,而且也感到他作为自然界的一部分和整个自然界结合在一起,野蛮人诸如此类的“所为之事”,由集体、由社会赋予规律性,并靠这种规律性,这种集体的情绪体验而使之规范化、制度化,即形成礼仪。所以,礼仪是社会的产物。

法国著名社会学家埃米尔·杜尔克姆(1858—1917)是用社会学方法研究宗教礼仪的主要代表。杜尔克姆的主要著作有:《社会中的劳动分工》(1893年)、《社会学方法规程》(1895年)、《自杀论:一种社会学研究》(1897年)、《宗教生活的基本形式、澳大利亚的图腾体系》

^① 参见松村武德:《神话学原论》(上)第232—233页。

^② 哈里森:《忒弥斯女神,希腊宗教社会起源的研究》,伦敦,1936年版,第328页。

要内容。杜尔克姆在1907年曾回忆说:仅仅到1895年时,我对宗教在社会生活中所起的重要作用才清楚的了解,那一年,我第一次发现从社会学来研究宗教的方法。杜尔克姆认为,一切已知的宗教信仰,不管它们是简单的,还是复杂的,都有一种共同的特征,即把世界二重化为“世俗的”和“神圣的”两个领域,礼仪之所以是礼仪,其原因在于它是以神圣的领域为对象,礼仪就是人对待神圣之物应该如何行动的规则。一块石头、一棵树木、一泓泉水、一根木头、一栋房子,总之,各种各样事物都可以是神圣的,这些事物是否成为神圣之物,按照不同宗教而有无限的变化,这些圣物所具有的神圣性并非来源于事物的固有性质,而是在社会的共同努力下形成的,神圣的客体或实体只是一种符号,其神圣性是社会赋予的。例如:一泓泉水成为部落集体的生命之源,集体成员便会产生由衷的感谢之情,并害怕它干涸,这种情绪被集体感悟到后,这泓泉水就带上了神圣性,这种神圣性进而又对集团发生作用,人们便用礼仪来祈求泉水长流,礼仪又强化了这种集体情绪。所以,杜尔克姆认为,宗教是社会的,宗教所有的一切“实体”、“上帝”或“众神”,以及一切造成宗教物的“质材”,都不过是神化了的“社会”而已,人们对于神圣之物的崇敬态度,实质上与对道德权威的尊敬态度是一样的。如果神圣之物以符号表示,则以符号象征的神圣之物的基本性质即是一个可以支配道德崇拜的实体,一个为了保护他的旗帜而战死的士兵决不是为了一片布而牺牲的,而是为了社会,为了集团。正是顺着这条思路,杜尔克姆完成了一个著名的命题——社会永远是宗教崇拜的真实的客体(对象),是“社会”向信徒规定了他必须相信的教条和必须遵守的礼仪,礼仪在形成过程中和持续性方面依赖于社会因子。因此,社会学派认为礼仪归根到底具有社会的特性,是集合体或集团的自发作品,是集团情绪的产物。因而,礼仪本质上是集团性的、公共性的,是维护集团统一性所必需的,超自然的神圣领域的关系不过是活人关系的翻版。宗教礼仪是一个将从属的人类和从属的超自然之间各种不同的交易关系混在一起的范畴。活人之间的交往关系是各种“祭祀”类型的蓝本,它的范围从纳税到贿赂,从弄权到

接受特权、敬重或赎罪等等不一而足,宗教和宗教礼仪就是社会的延伸和放大。

A·R·拉德克利夫—布朗(A·R·Radcliffe - Brown)也试图通过宗教礼仪的社会作用去说明礼仪。他说:“毫无疑问,宗教的历史是历史中的错误和幻想的最大部分,在所有的时代里,人们都企图通过适当的宗教活动或通过一系列宗教仪式去获得某些特殊的利益:健康或万寿无疆,儿童能承继自己的家系,物质必需品供应充足,狩猎能成功,下雨及时,农作物生长顺利,家畜成倍增长,战争能胜利,死后灵魂能进入天堂,或者反过来,通过重新投胎,使死亡的肉体重新释放出生命力。”^① 布朗认为,社会的生活需要通过宗教来加以规范化,而各种各样的宗教礼仪就是这种规范化的具体体现。布朗在《安达岛岛民》(1923年)一书中,具体分析了安达岛举行的哭泣仪式后得出结论“岛民并不是因为悲哀而哭泣,而是按照必须哭这样一种惯例而强制进行的哭泣,这是一种责任,它的作用是从心理上解除人们的紧张,并能重新恢复集团的联系。”从这种礼仪分析研究的结果,布朗把礼仪与制度的意义归纳为五个方面:(1)社会为了它的存在,需要在其成员中有一个统治的情绪体系,以强制他们的行为与社会的要求一致;(2)能够对社会结合产生影响的社会制度和对象都成为这种情绪体系的对象;(3)这种情绪不是先天就有的,而是靠社会作用形成的;(4)社会上的礼仪习惯是对这种情绪予以集中表现的手段;(5)这种礼仪的表现方式具有能在个人中保持这种情绪和使其世代流传的功能。^②

社会学派礼仪论在理论上也有其局限性,它在强调礼仪的集体情绪体验时,忽略了礼仪的个人心理体验。礼仪的集体性、公共性、社会性并不排斥个人心理体验的差异。社会从来就不是一种能和组成它的个体分开的实体,礼仪的集体情绪体验归根到底都是个体心理体验的结果。而且,礼仪既有集体崇拜也有个人单独崇拜,虽然个人单独

^① A·R·拉德克利夫—布朗:《宗教与社会》,载《英国皇家人类学》杂志,伦敦1945年版,第LXXV卷第33页,转引自朱狄:《原始文化研究》,三联书店,1988年版,第323页。

^② 参见[日]古野清人:《宗教社会学》第267页。

崇拜只是集体力量的一种个人化形式,其力量源泉仍然是社会,但个人礼仪中,尤其是修法和修业中确有许多个人因素,社会学派礼仪论忽视了这些因素。同时,社会学派,特别是杜尔克姆不适当地夸大了宗教的作用,他认为一切人类文化都起源于宗教,宗教不仅制约着人类的精神活动,而且制约着全部人类生活,“因此可以说,几乎一切伟大的社会制度,都是从宗教产生的”。^①

3. 功能学派礼仪论

功能学派礼仪论认为礼仪是个人和集团为了维持并发展其社会生活而采取的一种生活技术,应当强调礼仪在人的现实生活中的功能和作用。

用功能主义理论来论述宗教礼仪的早期民族学者是克劳拉。以往的宗教民族学受进化论的影响,常常把宗教作为自身孤立的事物进行个别的、静态的研究。克劳拉在《神秘玫瑰——对原始婚姻和一种原始思想对婚姻影响的研究》(1902,伦敦)一书中认为,应该通过宗教的社会作用进行动态的研究。他认为出生、成熟、结婚、疾病、死亡等等是人生道路上的转折点。在这些转折点上常常会出现危机状况,宗教就是用集中于这种危机状况中的形式表现的。所谓宗教礼仪,就是对待和避免危机状况的宗教措施,这正是宗教的主要职能。具体地说,宗教采取如下形式对待危机状况:一是预见邪恶;二是把危机做为禁忌;三是洁净礼;四是赎罪。克劳拉认为危机学说的基础是建立在个人适应其环境的前提上,礼仪是在环境处于危机状况时(即个人无法适应时)所采取的一种手段。礼仪使人渡过危机,从人生的一个阶段顺利地进入另一个阶段。

杜尔克姆在提出从社会学方法研究礼仪时,已经初步建立了功能理论。他清晰地指出:当我们着眼于整个功能复杂体以了解人类的社会生活时,我们就能获得相当丰硕的成果。他认为研究宗教礼仪,也必须从它在整个社会生活中的功能和作用来研究,崇拜活动无论是什

^① 《宗教生活的基本形式》,载上海社会科学院宗教研究所编印《宗教研究译文集》,第32页。

么样子,都不是没有意义的活动和没有效果的姿态。“通过崇拜活动的表面功能就可以加强信仰者与他所信仰的神之间的联系,这个事实本身,实际上同时就加强了个人和他所从属的社会之间的联系”。^①

如果说杜尔克姆是从进化论转向功能论的转折点,那么 B·马林诺夫斯基则是功能学派礼仪论的集大成者和代表人物。马林诺夫斯基生于波兰,是伦敦大学人类学教授,主要著作有 1922 年出版的《西太平洋上的阿耳戈船英雄》(注:“阿耳戈船英雄”是希腊神话中乘阿耳戈船远航寻取金羊毛的英雄);1925 年出版的《巫术科学与宗教》;^② 1929 年出版的《野蛮人的性生活》;1935 年出版的《珊瑚岛上的果园及巫术》;1944 年出版的《科学的文化理论》等等。在这些著作中,他系统地阐述了功能论文化观,用功能论的独特眼光和方法对宗教礼仪作了研究。马林诺夫斯基承认,他的功能论文化观是在进化论照耀下,在体质人类学的方法指引下,在史前史的发现和提示下诞生的。但他认为,进化论的缺陷在于:进化论是以时间的继续,即按照时间顺序研究文化,但是这样流传下来的文化是经过某种方式选择过的文化,严格地讲是非现在性的东西。一种遗传下来的文化要素(泰勒称之为“遗存物”)例如某种宗教礼仪之所以能持久流传,是因为它已经获得了一种新的意义,具有了适应新时代需要的新的功能。因此,文化及其历史过程,应该从它的发展结果即现在状态去研究,也就是说,必须同时研究全部文化或整个文化体系,把研究重点放在了解文化的实用效果上。宗教也是人类的文化要素,因此应当从宗教在人的社会生活和精神结构中的作用和功能方面对宗教进行动态研究。马林诺夫斯基认为文化是自成一类的一种工具性的实体,是某种生物现象的派生物,是建立在生物的基本需要之上的。文化的存在就是为了满足人类的需要,而且不断创造出新的需要,所以它本质上是种动态系统。文化赋予人类以一种生理器官之外的补充和伸展,一种人类保护自身的盔甲,一种

^① 杜尔克姆:《宗教生活的基本形式》,载上海社会科学院宗教研究所编印《宗教研究译文集》,第 25 页。

^② 中译本将它与 1926 年出版的《原始心理与神话》合编,书名为《巫术科学宗教与神话》。

身体原有装备无法达到的精神力量,它是人类世代积累起来的精神成果。文化的整个进程遵循着功能的定律,所谓功能,马氏认为在人类行为最简单和最基本的方面可以被定义为通过适当的手段去满足各种生理基本需求和欲望的冲动。例如,婚姻调节了人类的性欲;经济制度供给了他的生活所需;法律与政治制度建立了一个达成社会合作与互助必须有的基础;巫术仪式是当人类技术知识不足时,寻求援助的拐杖;神话则是为既存的社会与政治活动提供合理化的解释和“宪章”;宗教仪式为人们在沮丧与绝望时给予安慰。在分析各种具体的宗教仪式时马氏也是遵循功能论原则,认为人世礼,关于食物的礼,图腾制,葬礼等等礼仪都是为了适应人的某种生活需要。不能简单地认为是原始的、不成熟的理性方法或科学知识,它们在行为系统方面存在着不同的功能。

马林诺夫斯基的功能论礼仪观虽然强调功能是一个动态体系,但他主要是分析一个特定社会系统的功能,分析特定社会系统中各种文化因素的动态关系,而对于这些因素与这一社会发展到那一社会的社会可变性的关系则几乎在他的视野之外。同时马氏的功能论过分强调了人的生物基本需要,而忽视了人既是自然存在物,更是社会存在物。

在功能学派礼仪论中,还有另一些学者认为,宗教礼仪具有生态适应效果。最有代表性的是拉帕波特(Roy·A·Rappaport)对新几内亚策姆巴马林人的宗教礼仪所作的分析。马林人当种群间发生战斗或有人生病时,便杀猪做牺牲以告祭祖灵。拉帕波特认为,这种仪式有生理适应的效果,杀猪祭告祖灵以救治伤病员,使伤病员得到大量蛋白质的补充。战争结束后,保有家园的群体要举行一种慨阔仪式,要杀很多猪,这就需要开垦很多园圃,从而促进了农业生产的发展,维持了生态系统的循环。慨阔仪式本身又是维持群体之间的秩序,依据人口关系重新分配土地和资源的仪式。拉帕波特还认为,对妇女不洁的信仰和禁忌以及相应的礼仪也有生态上适应的目的。它造成男女在婴儿断奶前避免性交,也就是两年或两年以上不性交这样一种结果,这

对一个生产力低下蛋白质匮乏的社会来说,具有节制人口的适应作用。林登鲍姆(Lindenbaum)等人也认为这是节制人口的象征方法,是“一种意识形态上的节制生育”手段。

认为宗教信仰和宗教礼仪是由生态适应所塑造修正而成的,因而具有生态适应的功能,这种看法只有部分正确性,因事实上有数以百计的礼仪并没有生态上的适应性,甚至有不良后果。例如新几内亚的福雷人,每年大约有1%的人口因患一种叫苦孺症的神经系统退化的绝症而死亡,且患者多为妇女,造成了人口日趋减少,男女比例极不平衡的人口结构。造成苦孺症蔓延的原因是一种令人厌恶的宗教仪式:福雷族的妇孺要举行仪式吃掉死去的亲人的遗体,而引起苦孺症的过癮性病毒正是通过这种恶习传染开来的。同时,许多非经验性的宗教礼仪例如对日神、月神等等的崇拜,也无法用生态适应来解释。

4. 心理学派礼仪论

宗教是人类心智活动的一个重要方面,因此对宗教礼仪的研究总是同心理学分不开的。在十九世纪末叶,心理学家们都认为他们所研究的是有理性的人类精神,即个人的非物质部分(灵魂、心智、情感、意识、超验的自我等等),个人凭着它,才能像我们所看见的这样生活着。他们相信,对于人类精神的研究者来说,宗教学是一片收获很好的园地,而宗教学家们也认为,对宗教的研究不可能不包含从心理学上去理解的努力。甚至有人认为,宗教的起源“……绝不可能从考古学上来确定,而只能借助于心理学来推测式地进行探索”。^①

英国人类学家爱德华·B·泰勒是人类进化学派的代表人物,其《原始文化》(1871年)是进化学派的代表作。该书最重要的主题是对万物有灵论的研究,这种研究可以说就是一种心理学的研究,(弗洛伊德在《图腾与禁忌》一书中就把“万物有灵论”称为“一种心理学的理论”)。泰勒认为,在最低文化水准上进行思考的原始人有两个生物学,也可以说是心理学问题缠绕着他们。第一,就是活的身体与死的身体究竟

^① 《大英百科全书》(第十一版)第23卷,第62页。

有什么区别；醒时、梦境、昏迷、疾病、死亡的原因究竟是什么？第二，出现在梦中和幻觉中的人的形象究竟是什么？原始人对这两个问题的思考必然导致灵魂不灭论。泰勒以及持进化论立场的宗教学家常常把“原始人”视为人类的童年时代，认为原始人同儿童具有同样的心理特征，即不能把人和其他动物区分开来，把有生命的事物和无生命的事物区分开来，以为世界上的一切，包括动物、植物、日月星辰、山川湖海都有灵魂，因此产生了万物有灵论。灵魂有许多存在形式，首先是人的灵魂，其次是动植物的灵魂，再就是无生命事物的灵魂。而那些独立的、脱离肉体而游荡的灵魂则是精灵，由灵魂和精灵而产生各种上升到神性系列的神灵，神灵能够影响和控制各种事件、人的现世和来世的生活。它们在与人的交往中居于主宰地位，可以根据人的行为（敬畏、虔诚与否）而决定赐福或降灾。这种信仰自然而然、不可避免地会导致敬畏和赎罪活动。这种信念在实践上的结果就是表现为各种崇拜活动。各种宗教仪式无不是企图以某种方式去控制各种神灵以及各种次要的神灵。

法国著名社会学家列维-布留尔(Levy-Brihl 1857—1937)对于原始宗教和礼仪的研究可以说是一种社会心理学的研究。列维-布留尔在这方面的著作有：《低级社会中的智力机能》(1910年)、《原始人的心灵》(1922年)、《原始人的灵魂》(1927年)。^① 布留尔认为，赫伯特·斯宾塞的心理进化论，泰勒的万物有灵论及其最大的弟子弗雷泽的巫术论有两个错误：一是研究单个的原始人的心理体验，把个体的人、个体心理学的定律作为研究的出发点；二是认为人类只有惟一的思维类型，现代人的心理与原始人的心理之间只有量的差别，没有质的差别。针对这两点，列维-布留尔指出，原始思维的主要特征是“集体表象”和“互渗律”。

所谓“集体表象”是指原始人的意识是彻头彻尾社会化了的意识，原始社会中的个性完全受集体表象的支配，“这些表象在该集体中是

^① 列维·布留尔：《原始思维》，(商务印书馆 1981年版)中译本是这三部著作的合编。

世代相传；它们在集体中的每个成员身上留下深刻的烙印，同时根据不同情况，引起该集体中每个成员对有关客体产生尊敬、恐惧、崇拜等等感情。它们的存在不取决于每个人，其所以如此，并非因为集体表象要求以某种不同于构成社会集体的各个体的集体主体为前提，而是因为它们所表现的特征不可能以研究个体本身的途径来得到理解”。^①原始人从诞生之日起，因为自己依附于、从属于某个狭小的群体而必然适应于那世代代强加给群体所有成员的感觉、信仰、风俗、礼仪。列维-布留尔的“集体表象”是从杜尔克姆的“集体精神”发展而来的，以后，卡尔·古斯塔夫·荣格又在布留尔的基础上提出了“集体无意识”。他们都是试图解决作为精神现象的原始文化的积累性质，都是指在以血缘关系为纽带的原始社会，由于个体对群体的从属和依赖，个体意识必须绝对服从集体意识，以致意识不到个体意识的存在。

列维-布留尔认为，“集体表象”是神秘的，它的特征就是：它是受“互渗律”支配的，它是一种原逻辑思维。同逻辑思维有着质的区别。原始思维不关心事物的客观特征和属性，而是关心它里面的神秘力量的作用和表现。“互渗”英译本为“Participation”，意为“共同参加”，事物或现象通过转移、接触、传染、亵渎、远距离作用以及其他方法，可以实现神秘属性的“互渗”。因此，原始人的思维没有主观和客观之分，他们可能毫不困难地把肖像等同于原型，把完全不同的事物看作同一事物，把部分等同为整体，而完全不顾逻辑及其基本定律——矛盾律的要求。集体表象从其内容来看，是神秘的；从表象的关联与纠缠的性质来看，是原逻辑的。

列维-布留尔试图用“互渗律”来反对泰勒的万物有灵论，但实际上“互渗律”的神秘性质表明，它只是从属于万物有灵论的一种形式，即是灵魂观念的一种特殊形式。

列维-布留尔在《原始思维》一书中，用了大量篇幅根据互渗律理论来分析原始宗教及其礼仪。他研究了原始猎人、渔人、武士的神秘

^① 列维·布留尔：《原始思维》，商务印书馆1981年版，第5页。

方法,著名的库瓦迭以及与妊娠和生育有关的其他风俗,对疾病及其治疗方法的观念,葬礼占卜和象征巫术、祭礼等等,他指出:“神话、葬礼仪式、土地崇拜仪式、感应巫术不象是为了合理解释的需要而产生的,它们是原始人对集体需要,对集体情感的回答,在他们那里,这些需要和情感要比上述的合理解释的需要威严得多,强大得多,深刻得多。”^① 所有的原始宗教礼仪都是受神秘的和原逻辑的思维支配的。

十九世纪末二十世纪初,宗教心理学在美国得到了较大的发展。威廉·詹姆士(1842—1910)的著作《宗教经验种种》从信教者个人的心理感受对宗教礼仪作了研究。詹姆斯·比塞特·普拉特(1875—1944)出版了《宗教信仰的心理学》(1907)、《印度及其信仰》(1915)、《宗教的意识》(1920)、《佛教的朝圣》(1928)等著作,对原始宗教、印度教、佛教、犹太教以及对祈祷、献祭等礼仪进行了广泛的探讨。詹姆士·H·柳巴(1868—1946)发表了《宗教现象的心理学研究——论皈依》(1896)、《对宗教心理学的研究》(1962)等著作,从心理学角度论述了宗教礼仪。

无论是泰勒、列维·布留尔,以及美国的上述宗教心理学家都主张宗教依赖于有意识的心灵,他们都关注于阐明宗教在个体信仰者心中所起的作用。本世纪二十年代出现的以西格蒙特·弗洛伊德为代表的“深度心理学”则认为,“意识”仅是一座精神冰山的顶峰,在有意识的心灵下面还存在着“下意识”的或“无意识”的心灵。因此他们试图用精神分析方法来解释宗教和宗教礼仪,弗洛伊德于1913年出版的《图腾与禁忌》一书就是代表作。

进化论学派在研究宗教时,常常把原始人和现代儿童之间作类比。认为原始人的行为和现代儿童的行为是相似的。在《图腾与禁忌》中,弗洛伊德在方法论上与此类似,不同的是,他是在原始人和现代精神病患者之间作类比。他认为,原始人和现代精神病患者都表现出各种形式的强迫性行为,所以这种类比是有道理的,因此,就可以完全像精神病医生考查精神病的起源那样来考察宗教和礼仪的起源。

^① 列维·布留尔:《原始思维》,商务印书馆1981年版,第17页。

弗洛伊德认为宗教起源于图腾,而图腾又产生于所谓“奥狄浦斯情结”——在男孩方面是被压抑的对于母亲的性欲,在女孩方面则是被压抑的对于父亲的性欲,以及随之而来的对于母亲或父亲的性特权的敌对和嫉妒。据说,最初的人类生活在一位“父亲”控制之下的“群落”之中,这位父亲是一个专横的统治者,他在性方面对群落中的所有女性有无限制的支配权,他不允许他的任何一个儿子接近群落中的任何女性。于是,终于有一天,愤怒的兄弟们联合起来,将父亲杀死并分而食之。凶暴的最初的父亲是每一个兄弟妒羨和害怕的原型。现在,兄弟们吞噬了父亲,从而完成了他们与父亲的同一,并且他们每人都获得了他的一部分力量(食其血肉,即意味着获得其力量)。但是,弑杀了父亲的兄弟们的心理状态是复杂的,一方面有胜利感和满足感,另一方面又有恐惧感和罪恶感。这种矛盾情感使他们把这种犯罪行为变成一种禁律,把他们已死的父亲尊为神,图腾就是父亲影像的替代物。弗洛伊德写道:“图腾宗教是来源于儿子们的罪恶感,他们为了减轻此种心理而以服从它的方式不定期请求父亲的宽恕,所有以后的宗教大概也都在致力于解决此种难题”。“图腾宗教不仅表现出儿子们的悔恨和祈求赎罪的心理,同时,它亦意味着对战胜父亲的一种纪念,对此种由战胜父亲所感到的满足,我们可以由庆典及图腾餐中明显看出,在此时,人们已不必服从禁忌而可屠杀并分食图腾,藉着此种方式,那种具有弑父色彩的屠杀图腾庆典也就被当成责任般地重复举行,而原有存在于人们心里的那些恐惧也就逐渐消失”。^① 弗洛伊德用原始人的矛盾情感来说明“禁忌”。原始氏族常见的禁忌有:(1)对敌人的禁忌;(2)对统治者的禁忌;(3)对死人的禁忌。禁忌的来源归因于附着在人或鬼身上的一种特殊的神秘力量,它们能够利用无生命的物质作媒介而加以传递。因而原始人对“禁忌”的情感是矛盾的:禁忌一方面是神圣的,另一方面又是令人畏惧的、危险的。原始人惧怕破坏禁忌所遭到的惩罚,因而企图用赎罪仪式、净身仪式来避开灾难,各种

^① 弗洛伊德:《图腾与禁忌》,中国民间文艺出版社 1986 年版,第 180 页。

宗教仪式都是这种矛盾情感的反映。弗洛伊德认为,精灵说是心理作用造成的,各种巫术仪式“本质上是一种以对待人的方式来影响灵魂的作法——使它们息怒,改善关系,和解,剥夺权力,使它们服从命令——即利用所有在活人身上证明为有效的一切手段”。^① 是企图用控制心理作用的定律来操纵真实事物,即将心里想得到而实际无法得到的事物利用心理机转来加以实现。

心理学派礼仪论忽视人类的物质生活条件,过分强调心理因素的作用,未免有失偏颇,特别是弗洛伊德把所谓“奥狄浦斯情结”视为宗教产生的根源,难以令人信服。但是,他们对宗教礼仪的心理学研究,为宗教和宗教礼仪研究的深入做出了不可磨灭的贡献。

5. 象征学派礼仪论

象征学派礼仪论认为宗教是一套象征系统,宗教礼仪是人类为了适应超自然领域的一种象征性的技术行为,它具有超越个人的重要价值。宗教礼仪是宗教意识的外在表现,是处理人与神之间的关系,具有使人同信仰对象接近或合二而一的象征作用。

所谓象征,是指用简单的形象、动作、事物表示难以表达的观念、体验、情感和情况。牛津字典认为:象征意味着象征物拥有一些不属于或可补足其本身内涵的东西,因此它可用来表示、显现或想象属于它以外的事物,而以某种适当的方式来连结。包括人在内的一切动物都有信号系统作为传达意志的方法,但是象征只有人类才具备,因为象征包含着抽象思维、联想、类比,这是动物所没有的。不言而喻,象征涉及到人的精神生活的许多方面。R·M·基辛指出:“一个文化如果将它的形态完全展现,我们就可知道它是非常精致的,是一个在许多层次上都交织着各种象征和意义的网络。”^② 例如各种颜色的象征,房屋大门的位置,服装样式,十字标志,纳粹的敬礼(Sieg Heil),共济会会员的握手,邱吉尔的“V”形手势等等。这些象征是一种符号语言,或者是信号,是一种密码,它具有知识与情绪(或情感)的效力,社会生活

^① 弗洛伊德:《图腾与禁忌》,中国民间文艺出版社1986年版,第100-101页。

^② R·M·基辛:《文化·社会·个人》,辽宁人民出版社,1988年版,第425页。

中充满着许许多多内涵丰富的而“浓缩”的象征。

象征在宗教中起着特别重要的作用。克利福德·格尔茨(Clifford Geertz)认为“一种宗教,就是一套象征系统”。具有超级大脑的人类,也会受到恐惧的逼迫,受到攻击性愤怒的激发,也会被疑问所困惑,被未知事物搞糊涂。人类一方面是实用主义者,他能选择适应的途径;另一方面人类是象征的操纵者,人类的大脑会编织出幻想和解释之网。宗教就是这种幻想和解释之网,它使社会秩序得以维持。宗教礼仪就是人类象征性地控制和适应环境的行为,芝加哥大学教授斯洛特金(J·S·Slotkin)注重从礼仪的象征意义来研究礼仪,他指出:构成礼仪的原理有两条:一是当人无法改变环境本身时;二是当人不能自动地适应环境时。在这两种情况下,人们就通过宗教礼仪象征性地适应。所以,礼仪是一种超自然的行为,是人类在采用自然的一般技术遭受挫折后采用的,礼仪是想通过象征性地使用能自然控制的领域中的技术来控制超自然的领域。例如,印第安的霍皮人举行丰收礼仪和其他礼仪常常用性象征,小黑柱是男性的象征,用芦秆做的小圈或小轮是女性的象征。在举行礼仪时,常常是男孩子拿着小黑柱,女孩子拿着小圈,然后在一系列程序之后,小黑柱和小圈结交在一起。他们认为,这样就能丰收、繁衍。

人类学家维克托·特纳(Victor Turner)对东非恩得布(Ndembu)族的礼仪作了谨慎、详细而又精巧的研究。他认为恩得布族丰富的仪式象征是一种社会的整合力量,用以补偿单一政治结构的缺乏。恩得布人用打猎时使用的一个动词来称谓“象征”,意即“做路标”。所以对他们而言,象征是“一个路标或标志,把未知与已知连结在一起的东西”。恩得布族宗教礼仪象征的关键是一套在许多仪式场合中一再出现的象征物和性质:颜色,尤其是红、白、黑三色,某些树和植物恩得布族环境中具有重要性的“东西”。例如有一种叫“慕库拉”(Mukula)的红橡胶树,由于它能分泌出红色粘稠胶液,且很快会凝结,因而其象征意义,便与母亲继嗣群、打猎、经血、野生动物的肉等等情境有关,在礼仪中一再被使用。在男青年行成年礼时,慕库拉树干被放在靠近他们行割

礼(割去阴茎头上的包皮)的地方,一旦割礼完成而仍流血时,这位青年便被放在慕库拉树干上,据说这样伤口能很快复原。在这种情境中,红色胶液也象征男子气概,意味着他将成为打猎的勇士。而成年礼的结束,则象征着这个年青人的“旧我”已经死亡,“新我”已经诞生,他离开了童年时期的世俗生活,进入了宗教生活。另有一种能分泌白色液汁的树,名叫姆狄树(Mudyi),也具有同样广泛甚或更深的象征意义,它可以是“母系世系群”、“母奶的源头”、“生命之树”、“母性的中心,祖先的根源”、“精液”、“仪式的洁净”等等的象征。因此,在女子进入青春期的礼仪中、男孩的成年礼以及其他宗教礼仪中常常被使用,恩得布族一个实际的仪式程序并不只涉及一件象征物,而往往依序涉及一系列象征物,一个仪式可能同时表示母子关系,男子与其母系世系群,以及活人对祖先的依赖等等,这些多层资助的意义将抽象的和社会性的东西与个人初始经验的感受和情绪关联起来。

维克托·特纳对恩得布族礼仪象征的考察被誉为“超越费洛伊德派和死板的社会学派的象征论派的开始”,在象征学派看来,国王的权杖既不只是单纯的男性生殖器象征,也不单是国家统一的象征,而是两者都是,它有着一种神秘的力量,这就是为什么它能产生“作用”的原因。

许多象征学派学者认为,宗教礼仪的对象(神)是一种象征,原始宗教的图腾神是部落群体的象征;各种自然神,如风神、雷神、雨神、河神、山神等等是各种异己的自然力量的象征;基督教的十字架是上帝的象征;圣餐礼用的面包和葡萄酒是基督的肉和血的象征;佛教的佛是觉行圆满、光明无量、佛法无边的象征。在一般的佛教寺庙里,佛的两旁,常有众多的菩萨侍立,这些菩萨名目繁多,并不一定真有其人,而是各种佛法的象征。例如文殊菩萨是智慧的象征,其顶结五髻,象征着大日之五智;手持剑,象征智慧之利剑;驾狮子,象征着智慧之威猛。普贤菩萨是理德之象征。各种宗教礼仪也是一种象征,台湾著名学者罗光先生指出:“宗教仪典为一种象征,象征宗教情绪的体验,在原始宗教崇拜的情绪。是对超越自然界的威力的崇拜,有畏惧,有避

祸,有求福的心情。文明民族的宗教崇拜,有图求自我发扬的心情,体验自我的不满足,追求无限的超越感。宗教仪典的牺牲、身体和手势的姿态,朗诵歌咏的经言,一切都含有象征的意义。象征所有的共同意义是神力的伟大,人对于神的归属,人和神的神妙结合。”^① 人有许多深刻的感受是无法用言语表达的,于是就用象征性的宗教仪典予以表露,在参加仪典的人心中,仪典的象征意义,可以引起象征意义的感受。

象征学派在研究礼仪时还注意到,象征是人类的特性,但在不同的文化背景中,相同的象征物,却可能具有完全不同的意义,例如,在关于颜色的象征系统中,黑色被广泛地应用于表达邪恶、恐怖、黑暗与腐败,是丧礼中最适当的颜色,这种令人沮丧的联结也许导源于黑夜与白天的变化。但是,与大多数基督教国家以黑色为丧服的颜色不同,在许多回教社会里,白色才是丧服的颜色,白色也是我国传统丧服的颜色。在有些民族里,黑色是幸运的颜色。所以,象征物本身并不具有全人类共同的象征意义,其象征意义是在具体的文化背景中形成的。象征不能单独存在,只有放在联结与对比的广大情境中才能被了解。象征意义也不是一开始就有的,例如许多落后民族喜欢佩带用猛兽的皮、爪、牙齿制作的装饰品,据说这象征着勇敢。在举行宗教礼仪时,也常常头戴有这些装饰品的面具跳舞。是什么信念使他们认为佩带用野兽的器官制作的装饰品就象征着勇敢,就会使人拥有猛兽所具的力量和灵巧呢?显然,象征本身并不是最初原因,而是结果。最初的原因是 J·G·弗雷泽在《金枝》中提到的交感巫术的信仰,起主要作用的是“感染律”。原始人认为凡接触过的东西在脱离接触后仍可继续发生相互作用,动物的器官在脱离动物身体之后,仍然可以在人身上继续发挥它原来的作用,因此,谁佩带这些东西,谁就能同动物一样有力和灵巧。正是基于这种信仰,原始人在打猎和举行狩猎礼仪时,常常佩带由动物的器官制作的“装饰品”(这些装饰品最初显然不是为了

^① 罗光:《中西宗教哲学比较研究》,台湾文物供应社,中华民国七十一年版,第 239 页。

审美的需要)。以后成为一种社会习俗凭借传统的惯性,这些习俗可以因袭数千年,以致后来它的原始意义完全被人忘却,而只知其象征意义。同样,基督教圣餐礼中的酒和面包象征基督的血和肉,信徒分食之后,即象征着分享了上帝的神力,主和我们同在,这种象征意义的来源可以追溯到原始民族的图腾信仰,在“图腾宴”中,氏族成员分食了图腾动物,则意味着占有了图腾的神力。

象征学派礼仪论把整个宗教和宗教礼仪作为人类特有的象征,纳入整个文化系统加以研究,有其独到之处,但有许多问题尚有待进一步深入探讨。

(五)宗教礼仪的基本形式

人与神灵的交往是通过一系列宗教礼仪活动来实现的,神是人的本质的异化。所谓异化,就是指人的创造物成为异己的力量反过来驾驭和统治人。人不同于动物,人能思维,能创造工具,能劳动。人的劳动是一种对象化的活动,人类在物质生产劳动中将自己的智力和体力作用于外界自然物,改变其原始的天然的形态,而对象化为劳动产品,这是人类的物质文化成果。但在宗教中,人却借助自己的思维和想象,把自己的本质对象化为神,把本来属于人的聪明、才智、创造力统统奉送给幻想出来的神,把神对象化为至高、至上、至仁、至义、无所不能、无处不在、无往不胜、创造一切的具有人格的实体。然后,人又拜倒在自己的创造物之前,依赖它、敬畏它、归依它,希望通过各种礼仪同自己信仰的神灵交往,求得神的帮助,以满足自己的需要和目的。这是人类的重要精神文化成果。美国人类文化学家 C·恩伯在《文化的变异》中指出,全世界宗教用十二种活动来同神灵交往:祈祷、音乐、生理经验、规劝告诫、吟诵法规、模拟、灵力或禁忌、宴会、牺牲、集会、神灵启示和符号象征。^① 其中,最主要的就是祈祷、献祭和禁忌。

^① 参见 C·恩伯《文化的变异》,辽宁人民出版社 1988 年版,第 489—495 页。

1. 祈祷

这是信仰者通过语言形式和身体动作来表现对神的依赖感和敬畏感。《说文》解释“祈”字：“祈，求福也，以祈斤声。”《经籍纂志》也解“祈”为“求福也”。《说文》解释“祷”为“告解求福也”。《经籍纂志》解释“祷”为“请也，祈也”、“求福也”。祷词一般都与平常用语有所不同，祈祷时有着特殊的姿势、表情或语调，有时还使用特殊的（通常是古体的）语言模式。人是一个有限的存在物，不仅生命有限，而且人的能力也有限，但人渴望永恒，渴望无所不能。因此，人的意志和能力，理想与现实，目的与结果之间总是存在对立和矛盾的，因而就会产生对神灵的祈求与祈祷，希望借助神力来实现自己的目的和愿望，这就是祈祷的心理基础。古代和现代的宗教里，可以没有献祭，但却不能没有祈祷，祈祷是人类学会的第一种宗教仪式。相信超自然力量的存在就足以使原始人学会祈祷了。费尔巴哈认为“祈祷是宗教的来源，是宗教的本质自身。——神圣的本质无非就是祝祷的本质。”^① 西方宗教学者一般都把祈祷作为宗教的核心和宗教不同于巫术的基本标志。“如果说，没有理性便没有哲学，那么，可以认为，没有祈祷便没有宗教。”^② 威廉·詹姆士称祈祷为“宗教的灵魂和本质”，认为：“祈祷是行动中的宗教，祈祷是真正的宗教。”^③ 在一般宗教中，祈祷常常是同献祭等礼仪结合进行的。

根据祈祷的目的，祷词的内容和祈祷行为的表现形式，祈祷主要有如下几种：

(1) 求福祈祷。人自觉渺小轻微，无力实现自身愿望，只好向神灵发出呼号，以求助佑。《旧约圣经》的诗篇里有许多求福求愿的祷词，我国甲骨文的占卜除询问吉凶外，也有向上天求福的，人在卜签时，常常默默祈祷上天，祈求赐佑。“卜签因此可以视为一种最古的祈祷”^④

① 《费尔巴哈哲学著作选集》下集，商务印书馆1984年版，第464页。

② 吕大吉主编《宗教学通论》，中国社会科学出版社1989年版，第290页。

③ 玛丽·乔·梅多、理查德·德·卡霍著《宗教心理学》，四川人民出版社1990年版，第165页。

④ 罗光：《中西宗教哲学比较研究》，（台湾）中央文物供应社民国七十一年版，第117页。

历代的求雨祷文均属于求福祈祷。

(2)感恩祈祷。既然求福,当然要感恩。感恩祈祷常占祈祷的重要部分,祷词一般为颂扬神灵的恩德。《旧约全书·诗篇》有许多称颂上帝耶和華恩德的诗篇,如大卫有称颂耶和華救他脱离一切仇敌的诗:“耶和華,我的力量阿,我爱你,耶和華是我的岩石,我的山寨,我的救主,我的神,我的磐石,我所投靠的,他是我的盾牌,是拯救我的角,是我的高台,我要求告当赞美的耶和華……”^① 我国历代帝王登基大典和国家大典的祷词也属此类。

(3)悔罪祈祷。人非圣贤,孰能无过。过失既犯,自觉愧疚,惟有面对神灵,承认错误,以求宽恕和赐福,故有悔罪祈祷。《旧约全书·诗篇》中有大卫诚恳悔罪切求恩宥的诗:“神阿,求你按你的慈爱怜恤我,按你丰盛的慈悲涂抹我的过犯。求你将我的罪孽洗除净尽,并清除我的罪,因为我知道,我的过犯,我的罪常在我面前……神阿,求你为我造清洁的心,使我里面重新有正直的灵。”^② 犹太教和基督教都强调忏悔的意义,认为这是个人获救的第一步。基督教的宗教仪式中有一项叫“告解”,亦叫“办神工”,据称是耶稣为赦免教徒在入教以后对上帝所犯诸罪,使他们重新获得上帝恩宠而亲自设定的。举行仪式时,由教徒把自己所犯的“罪行”向上帝告明,并表示忏悔,这样就可以得到上帝的宽恕。神父对教徒所告诸罪,予以保密,并指导教徒应如何补赎并为之赦罪。佛教同样重视悔罪的意义,按佛教教规,僧侣每月应有两次在佛陀和僧众面前公开承认自己的罪过。

(4)代祷。祈祷一般由自己进行,也可以由别人代为进行,为别人的需要而祈祷,为别人的利益代为恳求,此谓之代祷。如天主教可以向圣母玛利亚或向圣人祈祷,但圣母或圣人并非祈祷对象,而是求他们代向上帝求福求恩,这是一种求代祷的祈祷。代祷在各种宗教中普遍存在,无论那一种宗教,都有替家庭、族人、朋友代祷,祈求赐福免灾。犹太人的祖先摩西经常为犹太人祈求上帝宽恕。耶稣被钉在十

① 《旧约全书·诗篇》第十八篇。

② 《旧约全书·诗篇》第五十一篇。

字架上时还代为行刑的刽子手向上帝祈祷：“父啊，赦免他们，因为他们所作的，他们不晓得。”^①代人祈祷可以是为了别人心灵的、心理的或物质的利益，最为普遍的是为别人的健康而祈祷。

(5)赞颂祈祷。祈祷本身没有直接的目的，而只是歌功颂德，赞扬神灵崇高伟大，表示自己对神灵的敬畏和崇拜之情。例如基督教徒、伊斯兰教徒的礼拜，佛教僧尼的早晚课以及我国历代朝廷的祭天地文均属此类。

祈祷从心理学上说是信仰者与某一个(假定的)神灵交流信息，祈祷在所有的文化中都存在，尤其是在具有重大意义的人类事件中，诸如生儿育女、婚礼、葬礼等的仪式中常常规定有祈祷。强调仪典的基督教会在各个季节都要求特殊的祈祷。祈祷是很普遍的，甚至在那些不信仰宗教的人当中，在遇到挫折而无助时，仍会偶尔祈祷，宗教心理学研究发现，在遇到“异常灾祸”——诸如因死亡或离婚而失去配偶，严重伤残，或者被监禁时，心理最正常的人有半数以上，心理最不安的人有64%会祷告，^②虔诚的宗教信徒，由于相信祈祷时，神灵同他进行着神秘的交流，因而会产生一种特殊的心理效应，一种特殊的情绪体验。这种情绪体验尽管是虚幻的，但对于信仰者来说，却是真实存在的一种体验，这正是信仰的力量。

祈祷既可集体进行，也可以个人进行；祷词可以是即兴的，也可以是背熟的；可以默念也可以朗诵。各种宗教的祷词成为人类重要的精神文化成果。伊斯兰教的《古兰经》被认为是一部祈祷书；古犹太教赞颂上帝的诗篇是文雅优美的祈祷文，收集在《旧约圣经》中；圣奥古斯丁的《忏悔录》本质上是他向上帝作的长篇祈祷；印度文化的最古书籍《吠陀》以及我国的《书》、《诗》中的不少篇章都是歌颂神灵的诗歌。

2. 献祭

从字源学上来看“礼”，包含两部分：从示、从豊。“示”代表一切与

^① 《新约全书·路加福音》第二十三章第三十四节。

^② 玛丽·乔·梅多、理查德·德·卡霍著《宗教心理学》，四川人民出版社1990年版，第167页。

神祇有关之物，“豊”代表祭祀时二玉在器之形，意即把献祭品放在豆的容器里供奉给神。稍后，许慎《说文解字》有云：“礼者履也，所以事神致福也。”可见，“礼”起源于对神的献祭，目的在于从神那里获得实际的利益。“祭”字的含义，《说文》解释为“祭”，“以手持肉”；《春秋繁露》的《祭义》篇解释为“祭之为言，际也”。可见，献祭就是信仰者向神灵供奉牺牲或物品，以表示对神灵的诚心，或与神灵和解，或获恩赐的一种宗教行为。这是宗教表示人对神的敬畏和依赖的最重要和最隆重的仪式。这是人承认自己的一切都属于神，愿意将自己的一切乃至生命都奉献给神。所以，费尔巴哈认为“宗教的整个本质表现并集中在献祭之中。”^①

中国的祭祀起源很早，《后汉书·祭祀》说：“祭祀之道，自生民以来则有之矣。豺獭知祭祀，而况人乎”^② 在殷虚甲骨文中已有祀典的证据，虽多为祭祖报宗的祀典，但也足以证明殷代有祭神之典礼。用甲骨占卜时，卜之日必祭，祭是祭祖妣，以所祭之祖的生日为卜日，所用的牺牲，有牛或羊，或豕或犬。

根据《圣经》的记载，早期人类就已有祭祀活动，“挪亚为耶和华筑了一座坛，拿各类洁净的牲畜、飞鸟，献在坛上为燔祭。”^③ 圣祖亚伯拉罕就曾经用“一只三年的母牛，一只三年的母山羊，一只三年的公绵羊，一只斑鸠，一只雏鸽”作为祭品献给上帝。^④ 从《圣经》的历史可见，远古时代的祭祀活动是简朴的，合乎游牧民族或半游牧民族的简朴：建立祭坛，呼求神的名字，奉献牺牲或农产品。^⑤ 没有固定的献祭地点，就在神显现的地点祭祀，建立土制的原始祭坛，活动的帐幕。^⑥ 以后祭祀活动才向着繁复以及专门化演进。

献祭的种类很多，《圣经》一开始就作证有许多不同类型的祭礼存在，有很晚才传入埃及的全燔祭，这种祭祀为表示整个地并无可挽回

① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，商务印书馆1984年版，第462页。

② 《后汉书》第十一册，中华书局出版，第3157页。

③ 《旧约全书·创世纪》第八章第十九节。

④ 《旧约全书·创世纪》第十五章第九节。

⑤ 参见《旧约全书·创世纪》第四章第三节；第十二章第七、八节。

⑥ 参见《旧约全书·出埃及记》第二十章第二十四节；第二十三章第十五节。

地奉献,人们将牺牲(牛、羔羊、小山羊、鸟等)全部焚毁。^① 有在闪族流行的圣餐,信徒们在上主面前分食一部分祭品^② 等等。如果依据献祭目的之不同,可以分为崇拜祭、求福祭、感恩祭、悔罪祭。《旧约全书·利未记》记载的祭祀有感恩祭、还愿祭、赎罪祭等。《旧约》所记载犹太人的祭祀里,以赎罪的全燔祭最为重要。《礼记》说:“祭有祈焉,有报焉,有由辟焉。”^③ 祈为祈福祭,报为报谢即感恩祭。我国古代的祭祀按照对象不同分为祭天地、祭社稷、祭山川,祭五祀、祭祖先。主要表现为三祭,即祭天地、祭祖先、祭圣贤人物。《大清会典》按祭祀对象把祭祀分为大祀、中祀、群祀三等十八项。基督教和犹太教的祭祀对象只能是上帝耶和华,反对祭祀别的神。行祭的人奉献的礼品称为祭品,祭品可以是农产品、牧产品、手工业品等。祭祀的典礼,是将神所赐的恩物,择最初的和最优者献于神。中华民族是由游牧生活而进步至农耕生活,游牧生活所受于天赐的物是畜牲,农耕生活所受于天赐的物是百谷。因此,祭祀时所献的祭品是酒、豆黍,后来皇帝增献玉帛、牺牲等祭品。泰勒指出:“显而易见,供献神祇的祭品可以完全按照人们赠礼的方式来加以分类,人们临时遇到有事而向有求者偶尔奉送馈赠;人们为了谋求私利或维护既得利益而对倚靠者给予特别的优待;臣民定期向帝王纳贡,所有这些,在全世界的献祭制度中表现得十分清楚和明确。”^④ 人把自己最高价值的宝物——人的生命作为牺牲,献祭给神灵,这就是人祭。人祭在许多原始宗教的祭礼中曾广泛流行,高级宗教反对人祭,但人祭在语言中却留下了痕迹,今人把为某种神圣的事业献出自己宝贵的生命称之“英勇牺牲”,意谓把自己当作祭品献给了某种神圣的事业。

无论是祈祷还是献祭,其重要的要求,一是“诚”,二是“洁”。孔子说:“祭如在,祭神如神在。”^⑤ 《礼记》说:“诚信之谓尽,尽之谓敬,敬然

① 参见《旧约全书·创世纪》第八章第二十一节;《旧约全书·民数记》第六章第二十一节;第十一章第三十节;第十三章第十九节。

② 参见《旧约全书·申命记》第十二章第八节;第十四章第二十六节。

③ 《礼记·郊特篇》。

④ 泰勒:《原始文化》第490页。

⑤ 《论语·八佾》。

后可以事神明,此祭之道也。”^① 董仲舒在“诚”之外,又增加了“洁”。他说:“君子之祭也,躬亲之致,其中心之诚,尽敬洁之道,以接至尊。”^② 伊斯兰教要求礼拜者心要诚,身要净。礼拜之前要洗大净或小净。大净洗全身,小净洗手、脸、脚、摸头。在没有水的地方,把手在干净的地方拍一拍即可,称为“代净”或“土净”。基督教把虔诚视为信徒基本的美德之一,同时斥责虚假的人为的虔诚,要求祷告和祭礼者“有信心,不怀疑。”^③ 宣称“所有诚心爱我们主耶稣基督的人都蒙恩惠。”^④ 神学家们认为,人能至诚,他的精神就可以和天地鬼神相贯通,祭祀就灵验,否则,就会失灵。犹太教和基督教对洁净的要求也很严格,认为这是信徒参加神圣的礼拜活动的条件,它包括物理的清洁和伦理的清洁。物理的清洁诸如要求信徒远避一切不洁之物、疾病或腐烂之物,^⑤ 创造清洁的物质条件如礼拜前洗手,洗涤。尤其强调伦理的清静,认为倘没有内心的清洁,洗涤和祭祀都没有什么价值。上帝耶和华对子民说:你们若不“自洁”,除去“恶行”,“你们祷告,我必遮眼不看;就是你们多多的祈祷,我也不听。”^⑥ 要求信徒“洁净自己,除去身体灵魂一切的污秽。”^⑦

3. 禁忌

禁忌是宗教礼仪的一种表现形式,它是与宗教的神灵观念必然联系在一起。“一旦人们把支配自己生活的异己力量幻想地反映为超自然,超人间的神秘力量或神圣事物,在观念上有了意识,在情绪上就会有所感受,产生出对‘神圣物’的惊奇、恐惧以及尊敬、爱戴等宗教感情,宗教心理学称这种宗教感情为对神圣的‘敬畏感’。表现宗教敬畏感的行为是多种多样的,如果是在人与神的关系上表现人对自身行为作出限制和禁戒规定,这就构成宗教禁忌。”^⑧ 宗教禁忌虽然表现为人

① 《礼记·祭统》。

② 《春秋繁露·祭义》。

③ 《新约全书·马太福音》第二十一章第二十一节。

④ 《新约全书·以弗所书》第六章第二十四节。

⑤ 参见《旧约全书·申命记》第二十三章第十三节;《利未记》第十三章十四节。

⑥ 参见《旧约全书·以赛亚书》第一章第十五节。

⑦ 《新约全书·哥林多后书》第七章第一节。

⑧ 吕大吉:《概说宗教禁欲主义》,《中国社会科学》1989年第5期。

对自身行为的限制或禁戒,但其目的仍然是为了更好地和神灵交往,或者为了不触怒神灵、讨好神灵,或者为了获得神秘性的宗教体验。假如没有宗教禁忌,神圣事物就不神圣了。违反宗教禁忌,就会亵渎神灵,这是信徒不肖的最突出的标志,在《旧约全书》中,对亵渎神灵者的处罚是很重的,“那亵渎耶和華名的,必被治死,全会众总要用石头打死他。”^①

禁忌的种类很多,如果按神圣事物的种类来划分,禁忌可以分为如下五类:即对神圣实体如各种神灵、精灵、鬼灵、妖怪、灵力的禁忌;对具有超自然神力和神性的人或自然物如祭司、巫师、君主、图腾物等的禁忌;对神圣地点如图腾中心、圣殿、圣地等的禁忌;对神圣的时间如个人生命的各个转折时间,神圣人物的诞辰和忌日等的禁忌。如按禁忌规定本身的表现形式和物质手段,可以分为如下三类,一是语言禁忌,在神圣对象、神圣场所、神圣时间内不能说污秽不净、亵渎神明或不吉利的言语;二是行为禁忌或作业禁忌,从事某项生产和事务时,要在行为上严守一系列禁忌;三是饮食禁忌,这是宗教禁忌中最常见最重要的禁止。^②

宗教禁忌的文化功能与历史发展成反比,在人类社会的初期,它对人类社会从自然状态进入道德状态有重要作用和意义,随着社会的进步和文明的发展,宗教禁忌的意义就日益减少以至于成为人的本质发展的巨大精神枷锁。

① 《旧约全书·利未记》第二十四章第十六节。

② 参见吕大吉主编《宗教学通论》,中国社会科学出版社1989年版,第279—283页。

二、原始宗教礼仪

这里说的原始宗教是从宗教分类学上说的,它同自发宗教、自然宗教是同等意义的概念。原始宗教是一种直接以某种或某些自然物和自然力为崇拜对象的宗教,脱离现实世界幻想出来的神还没有出现,故又称自然宗教。马克思、恩格斯指出:“自然界起初是作为一种完全异己的,有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的,人们同它的关系完全象动物同它的关系一样,人们就像牲畜一样服从它的权力,因而,这是对自然界的一种纯粹动物式的意识(自然宗教)。”^①又说:“这种自然宗教或对自然界的特定关系,是受社会形态制约的。”^②原始宗教是自发产生的,它产生的根源仅仅是由于生产力极其低下,人类理性思维极不发达,因在与自然界的异己力量作斗争中软弱无力而产生的恐惧心理、依赖感和神秘感造成的,故又称自发宗教,用以同阶级社会的人为宗教相区别。恩格斯指出:“事情很清楚,自发的宗教,如黑人对偶像的膜拜或雅利安人共有的原始宗教,在它产生的时候,并没有欺骗的成份。但在以后的发展中,很快地免不了有僧侣的欺诈,至于人为宗教,虽然充满着虔诚的狂热,但在其创立的时候,少不了欺骗和伪造历史”。^③

所以,本章所要讨论的原始宗教礼仪包括:(一)同我们相距遥远的原始社会的宗教礼仪。资料来源是考古发现以及古代文献记载。当然,“原始”之意是极为相对的,如果考虑到地球上人类历史极其悠久,那么产生宗教信仰的时代并非最原始,距今不过十万年左右;

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第35页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第35页。

③ 《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第328页。

(二)现代原始部落的宗教礼仪,即现代甚至当代仍然停留在粗糙的石器时代的落后民族的宗教礼仪。“原始”一词原来的意思是指一个种类的事物中最早产生出来的东西(first of a kind),但在现代语言中,“原始”一词也被用来描述那些现代甚至当代都没有书写文字的部族,一般说来这些部族也被称之为“原始部族”或“原始民族”。例如,澳大利亚土著居民,太平洋菲吉群岛上的土著居民,西太平洋安达曼群岛上的土著居民以及美洲印第安人等等。当欧洲殖民主义者刚刚和这些民族接触时,他们还不知道金属,其文明相当于石器时代的社会制度,这些民族与其说是我们的同时代人,还不如说是我们的石器时代的祖先的同时代人,德国人把他们统称为“自然民族”(Naturvolker)。恩格斯曾把“落后了的蒙昧人”称之为“社会化石”,认为对现代原始部族的研究,有可能“在主要之点上”恢复史前基础^①。(三)某些原始宗教礼仪的残余。传统在思想体系的所有领域内都是一种巨大的保守力量,宗教尤其是如此。在许多民族宗教和民间信仰中,仍然存在某些原始宗教的残余。

(一)原始宗教礼仪的对象:人格化的自然神

马克思指出:“我们不是到犹太人的宗教里去寻找犹太人的秘密,而是到现实的犹太人里去寻找犹太教的秘密。”^②又说:“唯物史观是以一定历史时期的物质经济生活条件来说明一切历史事变和观念,一切政治、哲学和宗教的”。^③这就是说,宗教作为意识形态之一种,归根到底是社会物质经济生活条件的反映,人们的现实生活是怎样的,他们想象的神灵世界也就是怎样的。原始人的生活几乎完全依赖于自然界,他们的全部生活和活动是和自然界及其动物界、植物界直接联系的,所以他们所崇拜的是被人格化的自然物和自然力本

① 《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1958年版,第27页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1956年版,第446页。

③ 《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1957年版,第527页。

身,诸如日月星辰、风雨雷电、草木山川、飞禽走兽等等,也使之变成人格化的神,他们不知道和自然界分开的任何其他的神。费尔巴哈指出:“自然是宗教最后的、原始的对象,这一点是一切宗教、一切民族的历史充分证明的。”^①

1. 太阳崇拜。这是世界上许多民族都盛行的,太阳是天空中最引人注目和对人们的生活影响最大的星球,它每天从东方冉冉升起,又从西边缓缓落下,人们对它感到神秘,把它人格化,以为太阳是有意志的,这在语言中至今还保留着,比如说:“太阳出来了”,“太阳下山了”。由于太阳光芒万丈,耀眼眩目,既给人带来温暖,使万物生长,又会使土地早裂,河水断流,湖泊干涸,植物枯黄,人畜受害,对人类的生活有极大影响,因此世界各原始民族都有太阳崇拜,并有许多国家,例如日本、埃及等把日神奉为最高神。佛罗里达的古代阿巴拉支人每当太阳升起落下时,都要唱着颂歌向太阳敬礼,同时祈祷它准时回来,使他们能享受到光明。生活在我国北方的鄂伦春人,拜太阳神为“得勒钦”,每年农历正月初一都要朝它跪拜祷告,祈求赐福给他们。对于太阳的崇拜,从我国殷墟卜辞的记载和历代相沿的祭祀中也可以考见,如卜辞中有“竇日”、“出日”、“入日”一类的记事,《礼记·祭义》说:“郊之祭,大报天而主日,配以月”。《祭义》注说:“天无形体,具象著明,不过日月,故以日为百神之主,配之以月”。

2. 月亮和星辰崇拜。这也是世界各原始民族比较普遍的现象。安达曼群岛(位于印度洋)的矮小的黑人崇拜和尊敬月亮、星辰,认为太阳是月亮的妻子,而星辰则是它们众多的子女。我国鄂伦春族以狩猎为生,由于大多数野兽都有昼伏夜出的习性,所以夜晚或清晨是狩猎的最好时机。因而他们认为月亮是陪伴他们夜间打猎的神灵“别亚”,每年农历正月十五和二十五日均要向月亮叩拜,假如一连几天打不到野兽,饥饿的猎人就要在野外放一口干净的空锅,跪在锅前朝月叩拜,翌日赶忙观察,如发现锅内有什么兽毛,那就预示着将

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,三联书店 1962 年版,第 436—437 页。

会打到什么野兽。如遇月蚀,即无比恐惧,以为灾难就要降临,大家竞相敲响一切可以敲响的东西,老人不停地叩头祈祷。南美洲有些土著民族,以为使植物生长的不是太阳,而是月亮,以为是月亮的柔和光线带来凉爽和露水,具有滋润万物生长的神性,因而向它祈祷献祭。古以色列人在新月初升时,总要在山头上举行烽火来迎接它。古代埃及人为感谢月神给人类夜间以光明和计算时日的方便而崇拜月亮,后来又作为智慧和文化之神加以崇拜。文明悠久的中国、印度、希腊的古代,也都有月神崇拜。星辰的作用虽不如日月,但对于到处迁移的原始人来说,星辰可以帮助他们在夜间确定方位,其作用也不可低估。同时,广阔无垠的天宇像一个球面罩住地球,上面星罗棋布,星光灿烂,时隐时现变幻莫测,特别引人注目的是星辰排成各具特点的图象,使人想象成人、动物和器物的形状,加上流星、彗星的出现,银河的移动,陨石的坠地等等,都极易使原始人产生神秘感,产生种种的幻想而把星辰神化,举行各种礼仪加以崇拜。

3. 风雨雷电崇拜。这是原始宗教礼仪的重要内容。原始人的生活很大程度上依赖于自然,雨情如何,不论对采集经济、狩猎经济还是对农牧经济都有重大影响,原始人对雨的自然作用的依赖,就是雨神的神性和权威,各民族几乎都有求雨的宗教礼仪。原始人居住在森林、洞穴里,依赖于风力而为社会造福的事不多,相反,对于狂风引起的山呼海啸、树木房屋倒塌,庄稼荒毁却体验颇深,因而原始人多把风神视为凶神、恶神,企图通过祈祷、献祭来祈求它少降灾。对于居住在森林、旷野上的原始人来说,雷电是极可怕的,响雷之前闪电呈现种种奇异形状,响雷之时轰轰巨响滚滚而来,霹雳闪耀天际,落地时起火,人畜丧命。由于人们惧怕受其害,而崇拜它。原始人由于对风雨雷电等自然现象的依赖、恐惧而崇拜他们,是崇拜这些自然现象本身,或者所崇拜的风雨雷电诸神是独立活动的自然神,即这些自然现象的人格化,原始人常常把风雨雷电神的实体归结于某种自然物,如星、月、山或某些动物。

4. 土地山川湖海崇拜。这是所有原始民族都盛行的。原始

人对土地的崇拜,是崇拜土地的自然性质及其作用,他们把土地人格化、神化。向土地直接献祭、礼拜,把祭品(例如血浆)撒在地上或灌注于地,让地享用。《白虎通义》曰:“地载万物者,释地所以得神之由也”。《礼记郊特牲》曰:“社,所以神地之道也,地载万物,天垂象,取材于地,取法于天,是以尊天而亲地也。”丁山在《中国古代宗教与神话考》一书中认为:“实际上,宗教的演进,任何原始民族都是先亲地而后尊天”。这是有道理的,因为土地乃是人们生活所需要的生活资料的来源,人们依赖它,感谢它,但又害怕它发怒,不愿给人以腕物,所以首先“亲地”、“尊地”。原始人在播种之前和丰收之后,必须举行亲地礼仪,古代兴师动众,必定大祭后土,以求地神保佑,战胜的部族用俘虏祭地母,这是原始人普遍的宗教礼仪。到了阶级社会产生以后,原始的土地崇拜、地神祭祀发展为社祀。原始人认为山川湖海乃至奇峰异石都是有灵的,但只有人们与这些对象有某种关系时,才会去崇拜它们。古代埃及人认为,水是全部自然界的基础,因此,他们把伟大的尼罗河当作神明来崇拜。我国古代人也崇拜河神,甚至每年要把一个或若干个小孩投入河内,献祭河神,以讨好它,不兴风作浪,危害人民。原始人都惧怕江河高山中那些构成危险的地方,但是只有当他们不得不经过这些险恶之处时,才向这里的神灵献祭、祈祷、膜拜,以保佑他们平安无事。平时则敬而远之,不予理会。在古代阿拉伯人看来,特别可怕的是死寂的沙漠,因为狂暴的带沙旋风从那里吹来,凶猛的野兽在那里出没,他们因惧怕而崇拜沙漠。陨石被视为圣石,是古代人普遍崇拜的对象,例如,古希腊的奥尔霍梅努斯敬奉着一块圣石,据云是早降自天;在德尔斐,供着一块特别受人敬拜的“奥姆法”圣石,天天烧油祭祀,每逢节日,则用斑斓的兽皮覆盖着,供人膜拜。

5. 动物崇拜。这是狩猎时期原始社会意识的反映,世界上几乎所有的原始部族都有过动物崇拜。原始人曾长期主要靠猎取动物充饥求得生存。费尔巴哈指出:“动物是人所必需的东西,没有动物,人就不能生存,更不消说过人的生活了,我所必需的东西,就是我所

依赖的东西,既然一般自然界作为人类存在的基本原则而因此可以成为宗教的对象,那么作为自然界一部分的动物界当然能够而且必须成为宗教崇拜的对象。”^① 马克思指出:“人在自己的发展中得到其他实体的支持,但这些实体不是高级的实体,不是天使,而是低级的实体,是动物,因此就产生了动物崇拜。”^② 原始人的生活依赖动物,因而祈求其所依赖的动物的支持,以满足其生活上的需要,这是动物崇拜的主要原因。其次,原始人还没有把自己同动物完全区分开来,他们的意识“带有同样的动物性质,这是纯粹的畜群的意识,这里人和绵羊不同的地方只是在于:意识代替了他的本能,或者说他的本能是被意识到了的本能。”^③ 在原始人看来,动物和人没有什么区别,它和人一样有感情、有思想、有灵魂。澳大利亚许多部族认为动物从前就是人,原始人既要宰杀动物又怕动物的灵魂报复,因此需要祈求动物饶恕。第三,原始社会生产力水平低下,人们在动物面前仍然感到无能为力。恩格斯指出:“人们最初如何脱出动物界(按这个词的狭义说),人们也就如何进入历史,他们仍然是半畜半牲的、野蛮的,在自然力量面前无能为力的,对于他们自己的力量还没有意识到的。”^④ 和动物相比,人类的优越性并不是绝对的,动物中有许多高超的功能是人所望尘莫及的:鸟类能展翅高飞;猛兽力大无穷;狗嗅觉极其灵敏;鹰的眼睛十分敏锐;蛇无足无翅膀却移动迅速,且能蜕皮,避居地下,如此等等,皆人类所不能及。原始人在同动物作斗争中既感到软弱无力,极端害怕,又对他们的某些功能感到惊奇和神秘。人类需要动物充饥,需要祈求它们不伤害人,不报复人,又羡慕和崇拜其超人的能力或者在某些遭遇中期待它们保护,从而产生病态的幻想,把它们幻化为一种超自然力量,即神秘的精灵,加以崇拜,于是就出现了动物崇拜。动物崇拜的表现很多,从昆虫、鱼类到牲畜、野兽都曾经是崇拜的对象。例如,在我国,蚕早被当作神来崇拜,

① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,商务印书馆1984年版,第543页。

② 《马克思恩格斯全集》第27卷,人民出版社1972年版,第63页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第35页。

④ 《反杜林论》,人民出版社1956年版,第184页。

《周礼》载：“王后帅内外命妇享先蚕于北郊”，后来，历代皇后常常按期祭蚕神，北京北海公园至今还有蚕神殿遗址，我国古代的“蜡八之祭”就包括祭昆虫。崇拜牛是很普遍的，非洲三比西河上游的游牧部落巴托克部落，把牛奉为神，平时只利用牛乳，只在万不得已时才杀牛。古代波斯人也把直接对其生活发生重大影响的乳牛当作神崇拜，在古代埃及，最受人崇拜的是神牛阿波斯，据说这种牛有三十多种生理特点，一被发现，人们就把它饲养在特别为它建造的神殿里，以供膜拜和询凶问吉，神牛一死，全国悼丧，一直到发现新的神牛为止，神牛的尸体被涂上香料，做成木乃伊，放在大石棺里，并举行极为隆重的葬礼。1851年发现的一个神牛石棺，竟比埃及国王的石棺还要华丽。古印度经典《吠陀》，把母牛当作万物的保护神，称它们为“不可杀者”。婆罗门教摩挲法典规定，不能强迫母牛工作和干涉它的行动，谁如果杀死了一只牛，就把他绑在大象腿上，让大象慢慢把他拖死。到了近代，印度人还一年一度用彩布和鲜花把公牛打扮起来，在它面前跪拜。许多村庄还将一只公牛像活佛般供奉着，它死后要举行盛大的葬礼。古代埃及人把猫当作宝贝一般看待，家里发生火灾，不是先救火，而是先救猫，家猫“寿终正寝”，合宅老小都剃眉毛吊孝，猫的尸体被做成木乃伊，装进小铜棺里去，供奉在庙宇里，禁止伤害猫是宗教的森严戒律。据古书载，在罗马统治时代，有个罗马人在亚历山大城误杀了一只猫，全城立即群情激愤，虽然当时市民很害怕罗马人，并且国王还出面劝告，但市民们仍不顾一切，把那个罗马人处死。马的崇拜也是常见的，我国古代就有祭马的仪式，《周礼》载：“春祭马祖执驹”，以后历代都建有马神庙，许多皇帝还定期前往祭祀。各种野兽都曾是人们崇拜的对象，古代苏门答腊人对老虎怀有深深的敬意，他们宁可让它毁掉，也不愿杀害它，他们甚至不敢称老虎的本名，而称它为老祖宗或老头子。印度人对猴子也怀着深深的敬意，在班拿勒城就有专门供奉活猴的庙宇。古代埃及的许多地方，人们都崇拜狮子。我国松花江下游的赫哲族供奉“虎神”、“豹神”、“鹿神”、“野猪神”等等。我国最早的一部神话《山海经》里，共有

454种神,神的形状有鸟身龙首、龙身鸟首、龙身人面、人面牛身四足一臂、马身人面虎文鸟翼、牛状八足二首马尾、虎身九尾人面虎爪、人状豹尾、人状豹尾虎齿、羊身人面、人面兽身一足一手、人面蛇身、马身人面、彘身八足蛇尾、人身龙首等等,这些神的形象分别由龙、鸟、豕、马、蛇、羊、兽、虎、豹、牛、彘十一类动物和人混合而成,这是我国古代盛行动物崇拜的明证。

动物崇拜同其他自然崇拜一样,仍然是崇拜动物的自然属性和作用。

6. 植物崇拜。这是采集和农耕时期原始社会意识的反映。采集和农耕曾经是原始人重要的生活资料来源,因此,很自然地产生了植物崇拜。植物崇拜出现最早的是崇拜圣树,它可能在采集经济时期就已经发生,对于某些能结可食果实之树的崇拜尤其如此。当树上果实累累时,原始人欣喜若狂;当果树落叶凋零时,原始人忧心忡忡。果树时而把它的宝库打开,时而把它关闭,原始人以为这是果树对于人的用意,于是就产生了对果树的崇拜和祭祀。同时,树木有旺盛的生命力和繁殖力,人和动物一代一代死去,可是有些植物活了几百年,甚至几千年;有的树干被砍去后还会从根部长出新芽再长大;有的植物具有强大的繁殖力,这些都为原始人所羡慕和崇拜。直到现在,我国有些地方还存在对“大树公”的崇拜,不管什么树,只要树大、树龄长,当地居民就把它当作神木,不敢砍伐,还要向它烧香、献祭、下跪叩头。植物崇拜的另一种是崇拜农作物,这大概发生在原始农耕时期。所崇拜的农作物,依各地情况而定,如古代秘鲁人崇拜玉蜀黍,我国瑶族和布朗族都有对“谷神”和“谷魂”的信仰和祭祀仪式,世界上很多初期农耕社会都曾有过对“谷灵”的崇拜。植物崇拜的又一对象是被迷信为能避邪驱鬼,有巫术作用的植物,如桃、荊、棘、葶(姜)以及葱、蒜、韭、菖蒲等等。桃木有驱鬼消灾的神力,可能因桃木坚硬而有弹性,可作弓和棍棒,古人常用它作武器和工具,所以魔鬼惧怕。桃荊(荏)是用荏(葶花)作的桃木柄扫帚,后来就迷信它可以驱赶魔鬼邪气。此外,葱、蒜等植物之所以被迷信具有驱鬼去邪的

神秘作用,大都与这些植物本身的自然特性有关,例如姜、葱、蒜、韭等具有刺激人的强烈气味,棘有尖锐的针刺,菖蒲的形状似利剑。这些植物的自然特性,很容易被幻想为对魔鬼幽灵也会发生作用而被用于巫术。

7. 图腾崇拜。这是自然崇拜和祖先崇拜结合在一起的一种原始宗教,按照 E·杜尔克姆的说法,图腾在人类社会的形成方面有一种推动力量。“图腾”(totem)一词源于印第安人的阿尔昆琴部落,意思是“他的族类”,“他的亲属”或“他的族类标记”。以血缘为纽带的氏族的人们很自然地要追溯自己的来源,冥想自己的祖先。由于动物崇拜和植物崇拜在意识形态上的统治,以及互渗律、变形术观念的作用,使原始人把自己的祖先想象为某种动物或植物。认为氏族成员共同起源于某种动物或植物的观念,构成了图腾崇拜观念的核心。动物图腾崇拜的特点就是相信本氏族(血缘联合体)和动物的某一类之间存在着血缘关系;植物图腾崇拜的特点就是相信本氏族和某类植物之间存在血缘关系。被当作图腾来崇拜的动物、植物不是某个动植物的个体,而是个体所代表或象征的类,图腾神既是人(祖先),又是动物或植物,图腾的最主要的内涵仍然是求得动物息怒和取得和解,因此它崇拜的仍然是动物的自然属性。

综上所述,原始宗教礼仪的对象是自然力和自然物,是被人格化的自然神。在原始部族里,自然界始终是宗教崇拜的对象,而且不是作为隐藏在自然界背后的实体或神灵的象征或工具,不是脱离现实幻想出来的精神实体,而就是作为自然界本身。当然,这种自然界并不是以其本来面目出现的,而是原始人未开化的和无经验的理性、幻想和心理状态所想象的自然界,其中已经包含着超自然的愿望,包含着把世界二重化为世俗的和神圣的两个领域。

任何宗教都是对支配人们日常生活的异己力量的幻想反映。在原始社会,自然异己力量的压迫是原始宗教产生的主要原因,因而对自然的崇拜是原始宗教的主要内容。但是,原始人同样也受到社会力量的支配,离开了氏族集体,他们就无法生存,他们只有紧紧地团

结在一起,才能维持氏族的生存和延续,这就在图腾崇拜的基础上进一步产生了对祖先的崇拜活动,在母权制社会是半人半图腾的女始祖崇拜,女性祖先崇拜、女阴崇拜。在父权制氏族社会发展为男性祖先崇拜,“且”崇拜等。到了阶级社会,自发宗教逐渐发展为人为宗教。

(二)原始宗教礼仪的一般特征

宗教礼仪既然是宗教信仰观念的行为化,因而不同的宗教有不同的礼仪,同一宗教在不同的发展阶段上,随着教义的某些变化,礼仪也会发生相应的变化,宗教礼仪的变化可以从一个侧面反映宗教的历史发展。原始宗教的表现形式虽然五彩缤纷,丰富多彩,并经历过许多发展阶段,但它们有一个共同的特征:都是原始人在异己的自然力量的压迫下,为了解释、说明、适应自然界求得生存和发展而产生的对于自然界的崇拜,以及为维系氏族共同体而产生的对祖先的崇拜。正是这一共同特征决定原始宗教礼仪具有如下特点:

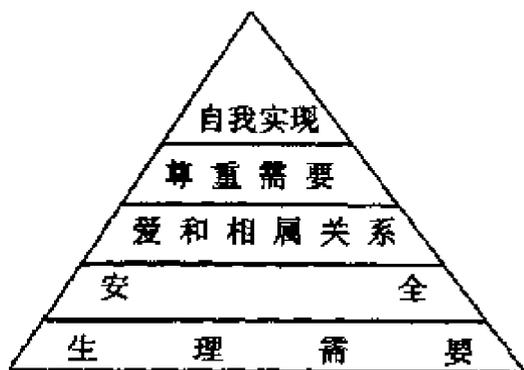
1. 礼仪目的的急功近利性

既然原始宗教主要是原始人在自然异己力量的压迫下产生的,因此其主要功能是作用于人和自然之间,解决人和自然之间的矛盾,直接为生活和生产服务的,它主要不是用于解决人与人之间的关系,更不是阶级压迫和阶级统治的精神工具。

原始宗教尚不存在天堂地狱观念和罪的观念,天堂地狱观念是伴随着阶级社会的出现而产生的。原始人相信灵魂不死,认为人的躯体死亡之后,灵魂照样生活着,原始社会没有阶级,没有剥削和压迫,人人平等。因此,人死后的灵魂也是平等的,过着活人一样的生活,并无天堂地狱之分,但原始人对看不见、摸不着,却常常存在,神秘莫测的灵魂,感到非常恐惧。他们相信灵魂喜欢报复,认为一切坏事,一切不幸事故如伤损、疾病、衰老、死亡等等都是死者的灵魂作祟,为了让死者的灵魂安息,必须划出一块地(高地或山丘)让他们居

住,供应他们生活上所必需的东西,让他们生活得很舒适。这块地被称为“乐土”,也就是以后的“天堂”,但并无地狱观念。^① 在各个不同的原始部落,“鬼灵之国”表现着各种不同的样子。有的部落以为,“鬼灵之国”是极好的花园,其中饮宴作乐,备极舒适;有些部落则相反,以为“鬼灵之国”处境悲惨,鬼魂受尽各种苦难,但或则所有的鬼魂都享乐,或则所有的鬼魂都受苦,并无差别。罪的观念也是进入阶级社会后才产生的,原始人只有违反“禁忌”而产生的恐惧,原始人违反“禁忌”而举行的“赎罪仪式”根源于害怕自然物和死者灵魂报复与惩罚的心理,目的是求得自然神的宽恕与和解,并不是为了“拯救灵魂”。正因为原始宗教尚不存在天堂地狱观念和罪的观念,因而原始宗教礼仪的目的是急功近利的,自然崇拜的主要目的是为了获得丰富的生活资料,祖先崇拜虽有怀念祖先的感情因素,但主要目的仍是为了祈求祖灵为子孙带来人间幸福。“拯救灵魂”、“来世进入天堂”这是人为崇拜,特别是世界三大宗教礼仪的主要目的。这是原始宗教和人为宗教的重大区别之一。

A·H·马斯洛曾提出关于人类动机的层次理论,如下图所示。



马斯洛认为,在上图所示的动机层级中,生理需要是人类一切需要的基础,生理需要主要是饮食男女的需要,基本的生理需要若得不到满足,那么人就会被这一需要所控制,生理上的迫切需要得到满足后,才会专心去确保自身的安全,而只有在基本的安全感得到后,和

^① 参见拉法格《思想起源论》第129页。

别人的相属关系和爱才能达到其充分的力量,对爱的需要的适度满足,追求被尊重和自尊才能充分发展,最后,在所有前四个层次的需要相继达到的条件下,自我实现的要求才能达到它的顶点。马斯洛的需要层次理论同马克思恩格斯下述论断有相似之点:“我们首先应当确定一切人类生存的第一个前提也就是一切历史的第一个前提,这个前提就是:人们为了能够‘创造历史’,必须能够生活。但是为了生活,首先就需要衣、食、住以及其他东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料,即生产物质生活本身”。^① 原始社会生产力水平低下,原始人在现实领域的基本活动,可以归结为两个方面:求食和增殖,这也就是恩格斯所说的两种生产:物质生活资料的生产和人类自身的生产。为了生存,人们求食;为了种族的延续和繁衍,人们增殖,这是最基本的永不衰竭的欲求,然而这种欲求的实现,在当时却处于自然界的“沉重压抑”和难以理解的物象变化造成的迷雾包围之中。即使在顺利的情况下也常常出现食物的缺乏,饥饿和死亡时时威胁着原始人。因此,原始宗教礼仪的全部目的,几乎都是围绕着保证生存和种的延续旋转的。狩猎巫术仪式、丰产巫术仪式都是为了实用目的,是迫于饥饿而产生出来的宗教幻想,就其本质来说,是一种“想象食物”的方式;“图腾”礼仪则把想象的食物提高到“神圣”的地位。原始人相信可以通过图腾礼仪,控制图腾,增进图腾动植物的增长,否则食物供应将迅速匮乏;“萨满”仪式也常常是在食物严重缺乏的地方盛行的。原始人崇拜日月星辰、风雨雷电、山川湖海、动植物都是服务于满足最基本的生理需要和安全需要的,都是为了整个部落氏族眼前的实际利益的,没有这些功利需要,就没有这许多崇拜仪式。印度原始部落托德族至今传诵着一首祷告词,鲜明地体现了原始宗教礼仪的急功近利性。

愿一切顺遂,
愿牛和犊子健壮,

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第31页。

愿一切顺遂，
愿没有疾病，
愿没有破坏，
愿没有毒蛇，
愿没有猛兽。
愿谁也不会绊倒，从山上滚下。
愿没有洪水，
愿没有火警，
愿风调雨顺，
愿云兴霞起，
愿芳草多汁，
愿山溪畅流。^①

这首“囊括一切”的祷告词，列举了威胁着托德山区牧民的日常生活而又为他们所无法抵御的所有灾害，归结起来无非是为了满足最根本的生理需要和安全需要，而只字未提拯救灵魂，来世进入天堂之类的“远期目标”。

求食和增殖的愿望是宗教礼仪形成的基础，是原始宗教礼仪的共同目的。即在他们无法控制自然、支配自然以满足求食和增殖的需要时，祈求神满足他们依靠自己的力量无法满足的愿望，用宗教仪式“填补自己的软弱和自己的历史局限性。”^②有一首狩猎巫术仪式的咒语说：“从天墜者，/从地出者，/从四方来者，/皆罹吾网。”这是祈求天上地下所有的飞禽走兽都被人猎获。在丧葬仪式中，这种感情和愿望表现得更明显。丧葬仪式中，虽然大量内容是抚慰死者、悼念死者，但其最终目的是为了生存。德昂族的祭词说得明白：“你们是

^① 转引自[苏]约·阿·克雷维列夫著《宗教史》上卷，中国社会科学出版社1987年版，第33页。

^② 鲁·泰纳谢《文化与宗教》，中国社会科学出版社，第4页。

你们，/我们是我们，/我们全家活在世间，/个个都过好日子。”傣族的《祭鬼词》也说得很明白：“父母的魂啊！/神圣的蛇曼蛇勐，^①/请伸出你金银的巨手，/保护你管辖的天地，/驱赶灾难的祸害，/把它们撵出山林，/把它们撵出田坝，/保全你的子孙后代，/人人健康长寿。”火可以给人带来温暖，可以把生食变成熟食，可以防止野兽的袭击，所以虚幻的火神吸引了人们期冀获得温暖、熟食、安全的愿望，甚至把绵延种族的愿望也寄托在火神身上，形成了多种多样的崇拜火神的仪式。哈萨克族崇拜火的目的是用火保护牲畜健康，所以他们转移牧场时要烧两堆篝火，让畜群从篝火间穿过。火的熄灭会带来人畜的大量死亡，所以希腊语“火的熄灭”与“氏族的灭亡”是同一个词，古希腊人每家都有一盏长明灯。蒙古族人有多种崇拜火的仪式和赞歌，有一词《赞火词》说：“那发明火的火神啊！/我们向您敬献奶油和肥肉，/我们向您敬洒醇香的奶酒，/祈求您赐与最大的福份，/让我们在幸福中永生。”在这些仪式和祭词中，除了功利需要外，没有别的目的。

原始宗教礼仪的急功近利性还表现在原始人崇拜的对象往往是他周围的自然，特别是对他们的生活有重大意义的，能给他们带来利益的自然条件。例如尼罗河在埃及人的生活中具有重大意义，所以埃及人认为尼罗河是一切生命，包括人的生命的始因，因而特别崇拜尼罗河神。古希腊人特别崇拜海洋，因为海洋同他们的生活密切相关。有些生活在海岛上的部族，不承认太阳是他们的神，因为太阳异常的热，使他们受不了，他们用不着去尊敬它，他们崇拜的神是海洋，因为海洋给他们丰饶的食物。原始人所需要的、所依赖的对象，通常也就是他们所崇拜的对象。靠捕鱼为生的部族崇拜鱼，靠狩猎为生的部族崇拜野兽。某个对象只有当他们对人有用，为人需要，适合于

①（注）蛇曼蛇勐，即寨守护神和地方守护神。

人,总之给人福利时,他们才被人当作神。希腊人嘲笑埃及人的神灵,因为埃及人的神灵不适合于希腊人的本质和需要。“养活我的东西,就是我的神”,“我吃谁的面包,就唱谁的歌”,“有奶便是娘”,这些谚语正适合于原始宗教礼仪。原始部族甚至对于自己所崇拜的神也采取功利主义和实用主义的态度,例如我国西南部有一少数民族,每当久旱不雨时,他们就抬着寨子的守护神绕着寨子游行,祈求它赐雨,并给予限期,倘若在限期内仍不降雨,他们就把守护神浸入粪坑,以示惩罚,直到降雨为止,然后把它从粪坑捞起洗净,重新供奉起来。

2. 礼仪形式的公共性和部落性

我们越是往更遥远的过去去追溯人类的历史,就愈会发现社会群体承担着所有文化结构的职责,特别是宗教礼仪的职责。马克思指出:“世界史不是过去一直存在的,作为世界史的历史是结果……出发点当然是自然规定性;主观地和客观地。部落、种族等”。^① 人类历史的起点不是孤立的个人,而是群体的社会组织,这种群体组织是“自然成长起来的”,是作为自然规律性存在的。“人的孤立化,只是历史过程的结果,最初人表现为种属群、部落群、群属动物……”。^② “我们越往前追溯历史,个人,从而也是进行生产的个人,就越表现不独立,从属于一个较大的整体。”^③ 正像单个蜜蜂离不开蜂房一样,单个人都是一定的社会共同体的附属物,他不是作为个体的人而存在,而是作为氏族的人、部落的人、家庭的人而存在的。在原始社会中,人的依赖关系主要表现为自然血缘关系,人与人是平等的,但这种平等只是表明,单个人不能离开血缘联系的脐带,个人没有自己的规定性,甚至连名字也没有,只有人种的模型、部族的模型(以图腾为标志),而没有个人的模型。原始部族的共同体是通过文化机制来控制的,这种文化控制最初就表现为原始宗教的控制。原始宗教是自发产生的、全民信仰的,部族的一切活动几乎都要举行宗

① 《马克思恩格斯全集》第46卷(上册),人民出版社1979年版,第48页。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷(上册),人民出版社1979年版,第497页,第21页。

③ 同上。

教仪式,而且是集体举行的,具有公共性。马林诺夫斯基指出,原始宗教“子女降生的礼,成童入世的礼,人死以后的丧礼、葬礼、悼伤、追慕、祭祀、以及图腾等礼,无一不是公共的、集合的;行礼的时候,常是影响了整个的部落,集中了所有的精神气力。数目众多的人聚在一起这样的公共性质,在季节的宴会上来庆祝丰收或者渔猎底顶点,是特别显著的。人在这等宴会席上可以尽情欢乐,享受丰盛的收获和渔猎所得,而且亲朋相会,以使全地方总动员,而到协和一致皆大欢喜的程度。有时在这种场合,已故的亲属也要回来参加,那就是祖灵与其他亲属底灵回来享祭、享奠,而与活人在一起执行礼仪,分享欢宴。即使死者不来的话,也有活人纪念他们;纪念他们的形式,则常是祖先崇拜。这等的会集,是时常有的,也更形成收仓的礼与其他关于生长繁庶的礼。”^① 原始宗教礼仪除了具有集体性、公共性的特点外,还有另一个特点:“那就是几乎一切宗教仪式都是部落性的。”“部落全体这个社会单位实际是与它底宗教一而二二而一的:这就是说,原始宗教是不许有旁的派别,分裂或异端的。”^② 例如,最古老的动物献祭仪式就兼具公共性和部落性,这类献祭是一种公共的全社会的仪式,它是由整个氏族或部落所参与的一种喜庆活动,是一种全社会的事件,任何祭献仪式都必然有盛大的庆典,任何有庆典的地方也必然有祭献仪式,共享祭品表示神与神的崇拜者“共餐”,“共餐”的意思也就是坐在一起共同进餐。能够在一起同所信仰的神共餐的人,就表明他们是同一个实体。因此祭献后的共餐最初属于血缘氏族或部落的庆典,只有同一血缘关系的人才能共同进餐。

按马林诺夫斯基的看法,原始宗教礼仪之所以必须是公共的部落的,还有如下几个原因:

第一,举行宗教礼仪是部落庄严神圣的事情,只有全社会共同合作,一心一意地举行典礼,才能使整个社会共同分享欢乐分担忧愁互

^① 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,中国民间文艺出版社1986年版,第37页。

^② 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,中国民间文艺出版社1986年版,第38页。

相帮助,互相合作,共渡难关。对于社会生活中的各项重大事务,例如居丧的时候,春情发动的时候,大难临头的时候、狩猎或农耕丰收的时候等等,由全社会来举行的公共的宗教礼仪可以规范正当的想法与合宜的办法,以使社会生活有秩序地进行。

第二,举行集体的公开的宗教礼仪,由群众自己来执行各种宗教信条,是原始社会维持社会道德所不可缺少的手段。原始社会宗教信仰内容与整个社会意识混为一体,礼仪活动和宗教戒律与风俗习惯、道德规范不分,每一个宗教信条和相应的礼仪规定实际上也是一种道德规范,原始社会没有作为裁判与惩罚的根据的法律,原始社会之所以能够有组织有秩序地运行,全凭道德规范,而道德规范要被普遍承认和执行,则非要通过集体的公开的宗教礼仪,使之神圣化,成为共同信守的普遍的行为标准。否则,社会结构的维持、权利义务的互惠,以及分工合作等都将成为不可能。

第三,只有公共地集体地举行宗教礼仪才能保证神圣传统的保存与递嬗,任何宗教都有一个要点,即其教义必是绝对的,不能改篡。必须使其信徒相信他所奉行的信条和礼仪是历代相传的原样,绝无亏损假冒的嫌疑。成熟的人为宗教都有经典可据,原始社会尚无文字,故原始宗教不可能有经典可据,而只能凭记忆。为要保障他们的宗教常真不变,惟一的办法就是集体地、公共地举行礼仪,使之成为群众共同的知识,成为一种传统。所以,有的部落要用公众来传诵神话,有的时候要将神圣的故事加以正式宣讲,信仰观念要用各种神圣的礼仪加以表现。目的都在于要使宗教信念与礼仪家喻户晓,人人皆知,借以保障神圣传统代代相传。

3. 礼仪手段的粗俗性和野蛮性

原始宗教礼仪最初只是基于一个最基本的认识,即神灵有同人一样的情感,需要和爱好,要获得神灵的青睐,同它达成和解和信赖,使之多赐福少降灾,主要的办法就是用各种物质的和精神的手段来笼络它、侍奉它、讨好它,这样,原始人就把自己的粗俗的生活样式和尚未完全脱离动物界所固有的野蛮性带进了宗教礼仪,使原始宗教

礼仪具有粗俗性和野蛮性的特点。

祭祀是一种极其重要的礼仪形式。高级宗教例如基督教、伊斯兰教,崇拜的上帝是脱离现实幻想出来的精神实体,是一种完全脱离了任何附着物的自为的本质,因此其祭祀仪式一般不烧香,不摆祭品,基督教圣餐用的葡萄酒和面包也只是基督的血和肉的象征。但原始宗教以及受其深刻影响的许多民族宗教、民间信仰在祭礼时,都要烧香和供奉祭品。他们自己的鼻子喜欢闻香气,便认为神也喜欢香气。斯加里格尔指出:“香气是神性的东西——古代人的宗教仪式就可以证明,他们相信空气和空间经过香烟熏过之后,神灵才能享受。”有些民族认为,神是只依靠焚烧祭品时发出的香气为生的,只拿这种香气做养料的,可见香气是神的成份。^①我国汉民族通常认为,烧香是呼唤神灵所必须的,神灵只有在闻到香气之后,才会来享受祭品,听人祈祷。人自己食不厌精,便认为神也喜欢各种美味佳肴,于是献上各种祭品,有荤有素,诸如肉类、牲血、脂油、米饭、果品、面饼等等。更加隆重的祭仪是供献牺牲,甚至举行百牲祭(例如古希腊的百牲祭,一次宰献一百头毛色纯一的牡牛)。泰勒指出:“显而易见,供献神祇的祭品可以完全按照人们赠礼的方式来加以分类。人们临时遇到有事而向有求者偶尔奉送馈赠;人们为了谋求私利或维护既得利益而对倚靠者给予特别的优待;臣民定期向帝王纳贡。所有这些,在全世界的献祭制度中表现得十分清楚和明确。”^②

原始宗教礼仪的粗俗性和野蛮性最集中的表现是人祭,特别是童祭。奉献牺牲是人对神的最优厚的馈赠。牺牲,便是献出人所贵重的宝物,但在人看来,最高价值的宝物就是生命,因此人必须拿最高的宝物——生命,作为牺牲,献祭给神灵,才能获得神灵的宽恕与恩典。所以,人祭在许多原始宗教礼仪中曾广泛流行。杀人剥皮以献媚于神灵的民族中最残忍而且牺牲人最多的是古代墨西哥人。他

① 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,商务印书馆 1984 年版,第 589 页。

② 转引自约·阿·克雷维列夫:《宗教史》上册,中国社会科学出版社 1984 年版,第 79 页。

们有时一天宰杀五千至二万人,墨西哥的阿兹特克人,每一村镇每年需献四十人以祭神,据说这可以增进部落的活力和生殖力。苏丹希努克人为了保持土地的肥沃、富饶,而杀死年迈的头人祭神。在多马德国王朝代,瑞典发生了饥荒,百姓宰了许多牛来祭神,但无济于事,后来,瑞典国王做牺牲去供祭奥丁神,将国王的血涂在神庙一切墙壁上和椅子上,以图换得丰年。以秘鲁为中心的印加宗教,把一部分年轻美貌的女子送入庙宇作为神婚供职,在发生重大事件时就把她们作为祭品或殉葬人而被勒死。腓尼基人崇拜太阳神兼火神摩洛,这个神的铜象是一头牡牛,曾经向它献过大量的人祭,每当遇到战争、瘟疫、干旱等巨大灾害时,腓尼基人总是把自己最宠爱的孩子献给摩洛神。有一次,敌军兵临城下,十分危急,于是最显赫的高门望族一下子就向摩洛神献祭了两百个贵族男孩,还有三百个成年人因自认背叛了摩洛神而获罪,主动把自己献祭给神。许多原始部落认为最好的祭品就是在战争中抓到的俘虏,他们相信人祭可以博得神的欢心,所以往往采用种种惨酷刑罚虐杀俘虏。在原始部落中,为替部落赎罪,为求作战胜利,为免山火或洪水之患,为修建房子奠基等,常常举行宗教仪式,杀活人以祭神。有些部落更是别出心裁,用树枝编成一个个巨大的容器,里面装满活人,吊起来从下面点燃,在焰火中炮之燔之。在印度,某些野蛮的麻拉特部落喂养最漂亮的童男童女,像喂养牲畜一般,以待特殊节日献祭之用,直到1791年某天早晨,人们还在一个湿婆神庙里发现一个用来献祭的人头。在古代越南河内,人们每年拿毒药杀死小孩,为的是求神降雨并赐给丰收,或者在祭典仪式上把一个小孩子劈成两半,以求神不再祸害其余的小孩。我国古代也有过人祭。

原始宗教礼仪的粗俗性、野蛮性还表现在它常常伴随着一些违反人性的、极其愚昧的内容,特别是进行骇人听闻的自我摧残、自我戕害,以表示对神灵的虔诚,这种情况在全世界都不同程度地存在着,在印度尤为突出。马克思曾指出:“宗教已使印度人成为自我折

磨的能手。”^①费尔巴哈也曾指出：“在自苦和忏悔上，在实行这种宗教锻炼的杰作上，没有一个民族能赶得上印度人。”费尔巴哈还引用了松奈拉特在他的《东印度中国游记》中关于印度忏悔者的一段记述：“他们有些人不断地拿鞭子打自己的肉体，或者拿一条铁链把自己死钉在一根树干上面直至寿终为止；另有些人则发愿终生维持一个困难的姿势，譬如紧握着拳头从不放开，指甲长了也不修剪，直至于指甲刺穿了手掌；又有些人永远双臂交叉在胸膛上或者伸直在脑壳上面，直至于双臂都残废了不能使用；还有好多人自己活埋在土里，只通过一个小洞交换空气。”甚至于“卧在大路上让破坏之神（湿婆 Siva）的大神象所坐的赛会车子碾过他们的身体。”^②在北美西部平原上，人们同样企图用自我折磨来祈求神的恩赐。在宗教仪式上，他们常常从自己的胳膊上割下一片片的皮，或砸断自己的手指，或用皮带穿进自己肩膀的肌肉里，或把自己吊在高高的木桩上，以为这样才能表示自己对神的虔诚，神灵才会有求必应。古墨西哥人不管干什么工作，都要从自己身上，特别是从舌头上取血祭神；敬仙人掌的社团在举行某些宗教礼仪时，要用仙人掌猛抽自己并互相抽打，直至皮开肉绽；敬火的社团在举行某些宗教礼仪时，要光着脚踩在火上跳舞，甚至把烧得通红的木炭放进口里。原始部落举行宗教礼仪常常结合歌唱、讽诵、舞蹈等活动，为了博得神的欢心，引起神对自己的注意，人们常常在祭坛前竞相声嘶力竭地祈祷祝愿。一片喧腾的擂鼓振金、载歌载舞、亦舞亦蹈，如痴如狂、神魂颠倒，直至筋疲力尽，头晕目眩，甚至昏死在地，有的人还在祭坛前碰得头破血流，以表虔诚。有的宗教礼仪还有表演吃死尸和性交的内容，粗俗不堪^③。

这种残酷的自我摧残，自我折磨同原始宗教礼仪的急功近利并不矛盾。自我摧残似乎是否定自己，但这种否定为的是获得神灵的恩宠，能够有求必应。人们认为，由于虔诚，便有权利要求神灵答应

① 《马克思恩格斯全集》第12卷，人民出版社1961年版，第311页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，商务印书馆1984年版，第566页。

③ 参见露丝·本尼迪克特：《文化模式》，三联书店1988年版，第82页，第91页。

他的一切愿望,甚至立即实现他的愿望。因而仍然是功利主义的,是通过否定自己来肯定自己。

4. 礼仪职能的混融性

成熟的人为宗教(特别是世界三大宗教)的礼仪,一般说来纯粹是人的宗教活动,它同社会的政治活动、物质生产、精神生产没有直接的联系。由于原始社会宗教与其他意识形态浑然一体,宗教与氏族社会合二而一,所以,原始宗教仪式就不只是一种宗教活动,而是一种多职能的混融性结构。

原始宗教礼仪首先是物质生活资料的生产活动的一个重要组成部分,原始部落在狩猎之前和之后,农耕之前和之后,都要举行庄重的宗教仪式,以预祝或庆祝丰收,这种仪式不是我们现在所理解的形式化的仪式,而是生产活动的不可分割的重要组成部分。

原始宗教礼仪是原始社会的管理活动,人类生活是一种社会生活,它必须保持一定的秩序。在阶级社会中,这种秩序主要是依赖国家机器及其法律来维持的。而在原始社会,既没有国家也没有法律,社会秩序主要靠道德和宗教仪式来维持。道德规范和宗教仪式都规定了人们的行为方式,但适用的客体不同,它们是两种不同的意识形式,然而原始社会的意识形态是混沌的,道德和宗教几乎浑然一体,道德规范也往往是超越人类自身力量的控制力。原始宗教的种种仪式本身就是行为范式,它把崇拜同一对象的人们统一在一种严整的社会秩序之中,原始部落正是通过各种宗教仪式对部落的生产和生活各个方面进行规范化的管理,例如通过成年礼,介绍和允许青年进入成年社会并赋予他成人的责任;通过狩猎和农耕仪式,组织力量,群策群力,进行狩猎和农耕;通过神意裁判,解决部落内部纠纷;通过图腾崇拜仪式,确定本氏族的同一血缘关系和辈份关系,使整个社会秩序提高到一种神圣状态。弗雷泽认为:图腾的束缚比血缘束缚和现代意义上的家庭束缚更强烈。

原始宗教礼仪还是一种求知教育活动。据人种学家考证,原始宗教仪式的组成部分,包括绘画和雕塑的形象、面具和脸谱、狩猎的

戏剧性表演。野兽行为习惯的各种特点都被描摹得惟妙惟肖,因此仪式的举行便具有认识狩猎对象的特点以及把狩猎知识传授给后代的作用。不但如此,在许多狩猎仪式中,舞蹈者不断向绘画和雕塑的野兽形象投掷长矛、标枪或射箭,这使他们打猎的本领、力量和灵敏性得到锻炼,从而成为实际准备狩猎的一种方式。苏联学者 A·И·奥克拉德尼科夫认为,旧石器时代洞穴中绘画和雕塑的野兽形象之所以留有伤痕,是因为这些形象曾被用来在仪式中训练少年使之掌握狩猎技艺。^① 在成人礼仪式中,长者们通过仪式的各种程序向青年们传授知识,H·布勒伊曾指出:“当我们参观一个洞穴,实际上就是进入了一个神圣的殿堂,那里有数千年之久都在举行一种神圣的仪式,它无疑就是当时的‘成人礼’仪式。也就是长者向初人会者介绍他们所能回忆起来的处理他们生活中所遇到的事件的最重要的教训”。^②

原始宗教礼仪还是一种艺术活动。泰勒认为,艺术起源于原始巫术。这是我们所不同意的,但是在独立的观赏艺术产生以前,艺术的种种形式,诸如歌、舞、剧、绘画、雕塑、诗歌等等,最初几乎都是作为形式或手段服务于原始宗教礼仪的。恩格斯在谈到原始宗教礼仪时说:“各部落各有其正规的节日和一定的崇拜仪式,即舞蹈和竞技,舞蹈尤其是一切宗教祭典的主要组成部分”。^③ 黑格尔也曾说过,宗教“往往利用艺术来使我们更好感到宗教的真理。”^④ 艺术的发展虽然归根到底为经济基础所决定,但这绝不是说,经济是对艺术的发展惟一起作用的因素。事实上,宗教对艺术发展的影响和作用是非常深刻和广泛的,中外艺术史在很长的历史时期内基本上是宗教艺术史,特别是原始艺术,同宗教礼仪的联系更为密切,当原始人在举行狩猎仪式,丰产仪式和图腾仪式时,他们是在抒发一种感情,这种感情虽然被宗教仪式的模式化外壳所障隔,但凝结于礼仪程序中的主

① 参见 A·И·奥克拉德尼科夫:《艺术的黎明》俄文版,第 89—90 页。

② H·布勒伊:《洞穴艺术四万年》第 23 页。

③ 《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社 1972 年版,第 88 页。

④ 黑格尔《美学》第一卷,第 130 页。

体部分仍然具有强烈的感情因素,因此仪式自身有机地包括着的造型艺术(动物的图画、雕像、面具等)和音乐,舞蹈等则是原始人对世界的审美态度的萌芽。在仪式中,原始人的处于萌芽状态的审美需要也得到了满足。

下面我们将分别就原始宗教几个主要仪式:巫术仪式、葬礼、成年礼、图腾仪式、萨满仪式、祖灵崇拜仪式展开论述。

(三) 巫术仪式

原始巫术仪式和丧葬仪式是人类最早的最普遍的宗教仪式。世界上几乎所有民族都有各种用以保证好收成、狩猎成功、风调雨顺以及避免或医治疾病的巫术仪式。巫术曾经被视为准宗教现象,实际上它和原始宗教是密切相关的。在宗教史上很难在“巫术”与“宗教”之间划一条适当的分界线,高级宗教一般都反对巫术,甚至将它视为异端加以镇压,所以在现代西方社会中,巫术信仰在宗教生活中只居于边缘的地位,但巫术观念至今仍然深深地影响着人们,“不仅有关着魔和巫术的书籍、电影受到如痴如醉的嗜读和谈论,而且,在销售量低落了40年之后,到了1967年,美国巫报的销售量又突破了200万册。30年以前,大约有100种报纸登载占星术内容。但到了1970年,1750种报纸中有1200种固定登载占星术的内容。尽管非西方民族和乡民社会很随便就赋予他们的世界以巫术的性质,这一点也是事实,但许多西方民族也是这样的”。^①这说明,巫术之存在,虽然基本上莫基于人类对世界的错误认识,但它的存在却有着深刻的根源,必须认真加以研究。泰勒在《原始文化》一书中就已经提出了“巫术”概念的重要性,他认为巫术是一种“秘传的科学”,巫术过程是基于预兆(omina)和占卜术(angury)等种种观念的结合。后来,詹姆斯·G·弗雷泽在《金枝》中对巫术作了详尽论述,此外,马林诺夫斯基的《巫术

^① 威廉·A·哈维兰:《当代人类学》,上海人民出版社,1987年版,第518页。

科学宗教与神话》，E·杜尔克姆的《宗教生活的基本形式》，弗洛伊德的《图腾与禁忌》，列维-布留尔的《原始思维》，S·雷纳克的《艺术与巫术，关于驯鹿时代绘画和雕塑的谈话》等等都对巫术信仰及其仪式作过有科学价值的分析。

1. 巫术与宗教

詹姆斯·C·弗雷泽在《金枝》一书中认为，人类智力发展经历了三个主要阶段，即巫术——宗教——科学。巫术阶段是前宗教或前万物有灵论的阶段，开始，人类企图用巫术仪式来直接控制环境，这是遍及世界各个角落的文化现象；后来一旦发现这种控制是不可能的，便转向了宗教，宗教是对高于人类的力量的一种抚慰或调解，据信这些力量指引并控制着自然和人生的进程。于是人类企图通过祈祷、献祭等手段求得神的恩赐，在宗教的祈祷仍然无济于事之后，人类才转向科学。因此弗雷泽认为，在世界上的每一个地方，“巫术时代”都先于“宗教时代”。弗洛伊德在《图腾与禁忌》一书中也认为人类智力的发展经历了三个阶段（弗氏称为“三种主要的思想体系”、“三种对自然的解释”），即“精灵说的（或神话时代）、宗教的和科学的宇宙观”。巫术和魔法是“伴随着精灵说的体系”而产生的“控制人类、野兽和物质或者他们灵魂的理论”。^① 弗洛伊德与弗雷泽的相同点是，都认为巫术在整体上先于宗教。不同点是，弗雷泽的“巫术”时代的发生早于万物有灵论，也就是说，这种巫术是没有万物有灵观念的巫术；而弗洛伊德的“巫术”是精灵说即万物有灵论的体现。在我看来，弗洛伊德的说法比较站得住脚，因为巫术是原始人企图用超自然的、臆想的、虚幻的手段（巫术仪式）来直接控制自然的，因而巫术仪式的基础在于相信各种实在的客体和行动之间存在着超自然的联系，它同万物有灵论是密不可分的。但是，既然巫术仪式同万物有灵论观念密不可分，那么，要把巫术和宗教截然分开则很难成立。巫术时代应当视为原始宗教发展的一个早期阶段，在这个阶段，对超自然

^① 弗洛伊德：《图腾与禁忌》，中国民间文艺出版社1986年版，第99页，第100页。

的信仰是以极其原始的尚未发达的形式表现出来的。埃里克·J·夏普指出：“在人类历史中绝对没有任何证据表明，巫术时代在任何地方都先于宗教时代，要在‘巫术’与‘宗教’这样两种抽象出来的东西之间划一条适当的分界线，常常太过于困难了，如果要区分两者，那么看来，它们之间的区别，不过是个个人强调之点在操纵还是尊崇更高力量之间作微妙的游移的问题罢了。在宗教史上，二者总是密切相关。”^① 马克思曾经指出：“古代各族是在幻想中、神话中经历了自己的史前时期。”^② 所谓“幻想”的形式当然包括巫术信仰，巫术信仰本质上与宗教信仰是一致的，都是恩格斯所说的，支配着原始人的外部力量在他们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间力量的形式。所以，E·杜尔克姆指出：“巫术不能生硬地与宗教区别开来，就像宗教充满了巫术一样，巫术也充满了宗教。”^③ 从一定意义上说，巫术仪式本身也就是原始人的一种祭礼形式，而祭礼仪式也往往带有巫术色彩，在许多今天的原始部族中仍然如此。

巫术作为原始宗教发展的一个早期阶段，它同宗教是既有联系，又有区别的。它们的联系或相同点表现在：

第一，它们的产生有其共同的社会根源和心理根源。

巫术和宗教产生的共同的社会根源是原始社会生产力水平低下所造成的劳动活动本身的局限性、稚弱性。而对变幻莫测、森严可怕的自然现象，原始人无法作出正确的认识，更无法采取切实可行的手段来保证自己的辛勤劳作得到预期的效果，他们的劳动活动总是无法确保他们的生活资料的再生产，自然界往往以人所不欲强加于人，因为在理智的经验中没有出路，于是原始人只好把希望寄托在超自然力量上面，这就产生了巫术和宗教。它们共同的心理根源和实质是把愿望当作现实，是对异己的自然力量的一种心理上的适应。关于这一点，我们在下面还将论及。

① 埃里克·J·夏普：《比较宗教学史》，上海人民出版社，1988年版，第121页。

② 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1972年版，第6页。

③ E·杜尔克姆：《宗教生活的基本形式》，上海社科院宗教研究所编印《宗教研究译文集》第二章。

第二,它们都由信仰和仪式构成。

和宗教一样,巫术也有它的神话和教条,也同样有它的仪式、牺牲、驱邪、祈祷、念唱与舞蹈。人们借巫师得到帮助,他使力量产生作用,不仅像人们诉诸宗教所带来的力量具有同样的性质,而且两者经常是一致的,例如,从原始社会开始,死者的灵魂本质上已经是神圣之物和宗教礼仪的对象,同时,死者的灵魂也在巫术中扮演着一定的角色。在澳大利亚、美拉尼西亚、希腊,甚至在基督教徒中,死者的灵魂、他们的骨头、他们的头发,经常被巫术用作交通神灵的媒介物。鬼神也是巫术仪式的一种共同工具,它们也是一种生灵,也为各种禁忌所包围,它们居住在另一个世界上,巫术师通过咒语和特殊的技术同他对话。所以,很难把它们同真正的诸神区别开来。R·M·基辛指出:“‘巫术’和‘宗教’之间常常很难划清界限,而且这种区别对被研究的民族来说,常常没有文化上的意义。”^①

巫术与宗教的区别表现在:

第一,巫术企图用超自然的技术去直接控制自然力,这是“硬”的一手,而宗教是企图通过祈祷和其他手段去求得神赐的恩惠,这是“软”的一手。

关于什么是巫术,众说纷纭,看法不一。一般认为,巫术是人们企图借以超自然地影响周围事物和现象的各种信仰和专门巫术活动的总和,其特点是人凌驾于自然之上,企图用臆想的、虚幻的手段即巫术仪式来直接控制自然,直接为一定的实际需要服务。例如,在原始部落中盛行的用来伤害敌人(或仇人)的一种巫术,是以简易的材料制作敌人的模像,或扎一个稻草人、或塑一个泥人、或在沙上画一个人,模像是否像他并不重要。然后口念咒语,同时对模像进行伤害。据说,对模像身体任何部位的损害都会使敌人在相同部位产生疾痛。求雨巫术仪式,主要是直接模仿雨或能生雨的乌云和雷电,例如焚烧树枝,使之烟雾腾腾等,弗洛伊德认为可以称它为“玩雨的游

^① R·M·基辛:《文化·社会·个人》,辽宁人民出版社,1988年版,第402页。

戏”。可见，“巫术是一种假造的自然规律的体系，一种不合格的行为指导，一种伪科学，一种早产的艺术”。^①“巫术纯粹是一套实用的行为，是达到某种目的所取的手段”，“巫术行为背面的意见与目的，永远都是清楚、直接的。”^②目的都是企图去直接控制自然。巫师很实际地从事日常工作，背诵咒语，表演动作，他更像一个技工而不像祭司。

宗教是对超自然力量即神灵的信仰和崇拜。宗教信仰涉及的方面多样、目的复杂，没有这样单纯的手段。宗教的价值不在行为的形式，而在它所尽的功能。它不是采用一套实用技术企图直接控制自然，而是企图通过祈祷、献祭等仪式去求得神赐的恩惠。在宗教中，倘若要伤害敌人、要复仇，那就是祈求神灵主持公正，惩恶扬善，使恶人遭到灭顶之灾，或来世人地狱。倘若要求雨，那就是供奉神灵，祈求它大慈大悲，早降喜雨。所以，R·M·基辛认为：“宗教具有祈求和神灵交流的情绪，这点和巫术形成对比”。^③当然，对超自然力量的“硬”的一手和“软”的一手常常是兼用的。

第二，支配巫术的是粗浅的信仰观念，而支配宗教的信仰是比较复杂的、精致的。

巫术是用来达到实用目的的技术，这套技术程序就是巫术仪式，它也受信仰观念的支配，也有一套原则来指使它怎样进行，以便达到什么目的，但这种信仰观念是粗浅的、朦胧的。“巫术里面的信仰，因为合乎它那明白实用的性质，是极其简单的；永远是说，人是有用某种咒语或仪式便可产生某种结果的。”^④巫力来源于咒语，咒语是巫术里面最重要的成份，是巫术的神秘部分，咒语是秘传下来的，人们普遍相信巫术远在洪荒时代便已天然存在了。只要按照流传下来的巫术仪式程序进行，就能达到一定的目的，至于为什么会有这种效

① 詹姆斯·G·弗雷泽：《金枝》简本，纽约1960年版，第15页。

② 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，中国民间文艺出版社1986年版，第75页、第21页。

③ R·M·基辛：《文化·社会·个人》，辽宁人民出版社，1988年版，第402页。

④ 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，中国民间文艺出版社1986年版，第75页。

能,人们是不去思考的。“原始巫术的施行者仅仅知道巫术的实践方面,他们决不会自己去分析自己的巫术实践所赖以存在的心理活动过程,决不会去思考包含在他的巫术活动中的抽象原则。对他来说,逻辑是暗含于其中而不明确的,他对理性亦如他对待他所要消化掉的食物一样,对其心理过程和生理过程是一无所知的,重要的仅仅是巫术的实际效果和其他方面,所以对巫术的施行者来说,仅仅存在着‘实践的巫术’。”^①

同巫术相比,宗教信仰是比较复杂的、精致的,宗教以整个的超自然界作为对象,具有一套很复杂的宇宙论信仰体系和世界观,并因此使人维持一种对于生命的态度。宗教首先是一种解释系统,它能回答关于存在的问题,诸如世界是怎样产生的,人类和自然物及自然力如何发生关系,人为什么会死,死后何往等等。宗教能够确认,因而它又是一种操作系统,宗教安置宇宙中的控制力,这些控制力,维持着一个民族的道德和社会秩序,祖先、精灵和神都能强化规章制度的遵守并为人类行为提供理由和意义。此外,宗教是一种信仰系统,它在人们发生悲剧、焦虑和危机的时候,可以慰抚人们的心灵,给予人们精神上的安慰。

第三,宗教信仰的集体性与巫术信仰的分散性。

真正的宗教信仰总是有一种共同的特殊的集体性,所有信仰者都必须支持这种信仰,参加该宗教组织并履行作为其组成部分的礼仪。在原始社会,宗教组织与氏族社会是一而二,二而一的,在宗教以后的发展中,则成立了专门的教会。

巫术的情况完全不同,信仰巫术的人很多,但这些信仰并没有把信仰它们的人们团结在一起的作用,也没有把人们统一在同一个团体中的作用。巫术和信仰巫术的人们之间的关系就像病人和医生的关系。巫师的技术(包括咒语)是师徒相传的,巫师们有时也可能组成一定的组织,其性质类似行会,它不包括巫术的信仰者,而仅仅包

^① 朱狄:《原始文化研究》,三联书店,1988年版,第35—36页。

括一些巫术师。

第四,巫术有吉有凶,而原始宗教则很少善恶的对比。

马林诺夫斯基认为,之所以会有这种不同,“这也有个原因,因为巫术是有实用性质的,所以直接以量的结果为目的;原始的宗教,虽然实质是道德的,但因为它所应付的是命运的,是间接的事故,是超自然的势力与神祇,所以没有巫术界由人力主动的解铃系铃的事,所以也更用不着像巫术界那样解铃还须系铃人的活动。”^①

2. 巫术——实践局限性的补充与实践经验的歪曲总结。

前面说过,巫术产生的社会根源应当到原始社会生产力水平低下所造成的劳动活动本身的局限性、稚弱性中,到原始人的不自由中,到原始人对统治他们的自发力量的依赖性中去寻找。

多年研究西伯利亚和远东各族人民生活的俄国人种学家施滕贝尔在《从人种学看原始宗教》一书中写道:原始猎人每天都同样专心致志地瞄准野兽,开弓射箭。可是结果却大相殊悬。今天,狡猾的野兽接二连三地迎着他的飞箭奔腾而来,从而成为他的囊中物。但有时经过几天乃至几个星期,野兽不仅一次也不走近他的陷阱,反而甚至故意跟他开玩笑似地多次从他的飞箭侧旁擦过,跑得不知去向,也不见行踪……尽管技艺一般娴熟,原始猎人向动物射箭,在一种场合,那怕天气极其恶劣,也能弓不虚发,应声而倒;在另一种场合,即使条件十分良好也会再三失误,射而不中……。总之,在为生存作斗争中,他面临着‘机缘陛下’,即我们所谓顺遂、运气之类的东西。原始人缺乏切实可行的手段来保证打猎、捕鱼以及其他劳动活动的成功,“机缘陛下”往往施展淫威,因此,人类就采用臆想的虚幻的手段,即巫术来影响自然界。巫术借助幻想来补充人的实践活动的局限性,它是用以代替影响自然界的实在手段的“银样蜡枪头”,它附着于人类生存斗争的困难之上,产生于机缘、偶然性起作用的地方。马林

^① 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,中国民间文艺出版社1986年版,第76页。

诺夫斯基在详细考察了罗布里恩群岛居民的生活后指出,他们并不是在任何情况下都举行巫术仪式,而是在机缘的偶然性起很大作用,困难和危险性大,成功的把握比较小,普通的方法难以起作用的情况下才使用巫术手段的。例如岛民每当在安全的礁湖中捕鱼时,并不举行巫术仪式。反之,每当在汪洋大海中捕鱼,特别是冒着各种危险捕捉鲨鱼时,必须首先举行巫术仪式。在农耕方面,情形也是如此,岛民没有作芋园而不用巫术的,但是在种植椰子、香蕉、檬果这类费用小,收获稳定的作物时,则不施行巫术。在营造渔民性命所系的独木舟时,由于技术上有困难,需要有组织的劳动,且独木舟行使的永远是危险的事业,因而有一套很复杂的巫术仪式,而建造房子,虽然在技术上同样困难,但没有危险,又没有偶然性,所以也无须任何巫术仪式。根据许多事实,马林诺夫斯基得出结论:“凡是有偶然性的地方,凡是希望与恐惧之间的情感作用范围很广的地方,我们就见得到巫术。凡是事业一定、可靠,而为理智的方法与技术过程所支配的地方,我们就见不到巫术。更可以说,危险性大的地方就有巫术,绝对安全没有任何征兆余地的就没有巫术。”^①

马林诺夫斯基的研究结论被英国人类学家艾恩·陆一士的研究所证实。陆一士根据浦芮洽(E·E·Evans - Pritchard)对南苏丹查德(zande)民族的巫术信仰所作的研究资料指出,查德人并不认为任何结果都是巫术造成的,而是认为所有偶然的不幸和疾病都是巫术造成的,都是巫师施行巫术造成的伤害。巫术通常用以解释为什么不幸会降临到某个特别的牺牲者身上,而那些平凡的事实何以发生,则以经验的事实来解释,例如,如果一个人步行穿过森林时,被一树木的残枝擦破了胫骨,查德人认为这不是有人施行伤害巫术造成的,而是不小心造成的。然而,假使外伤肿起来甚至于死亡,这种令人不快而且预想不到的发展,就显得有些蹊跷了,于是人们很自然地把它归罪于人施用伤害巫术。同样一个技术差的人所建造的房子倒塌了,

^① 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,中国民间文艺出版社1986年版,第122页。

所营造的独木舟沉没了,这也不能归罪于巫术,然而,当一些素获好评而且通常很成功的技术失败时,人们必然怀疑有人暗中施行巫术予以破坏。陆一士指出:“巫术是对有违常轨的事物所作的因果解释,它可以看成是提供了比日常的推理更深层的原因。”^①

一方面是在偶然性、机缘起作用和危险性大,成功率小的情况下企图用巫术手段来控制自然,另一方面是对偶然发生的、违反常轨的事件用巫师施用了伤害巫术加以解释,这两者是一致的,它说明巫术的产生都是由于原始人对影响自然力的实践需要无由满足的缘故。巫术的整个文化功能,就在于填补实践水平和认识水平低下所产生的缺憾和漏洞。

此外,巫术是原始人对实践经验的错误的歪曲的总结。

原始人在长期的狩猎生活实践中获得了这样一种经验:愈是与狩猎动物在外表上相近,例如披上兽皮、插上羽毛等等,就愈能接近它,也就能大大提高狩猎的命中率,这在原始岩画中可以明显地看到,乔治·威廉·斯托临摹的一幅非洲狩猎者伪装成鸵鸟进行狩猎活动的岩画:虽然一群真正的鸵鸟似乎对伪装成鸵鸟的狩猎者的来临有一种本能的警觉,一齐回过头来注视着这个陌生的“鸵鸟”,但狩猎者毕竟已经成功地接近了猎物,他的狩猎是可望大获全胜的。又如一幅非洲坦桑尼亚的原始岩画,非常生动地描绘了两个戴着动物面具,手持弓箭的狩猎者,接近猎物的场面。“这种披着兽皮进行伪装的狩猎活动无疑是原始人类的一大发明,这项发明虽然在现象上使人类的形象消失在自然背景之中,与猎物为伍的狩猎者是以猎物为面貌出现的,他努力使自己变成一种与猎物相似的动物,但是在本领上他的这种智力行为却使他能更远离动物,有意识的生命活动直接把人和动物的生命活动区别开来。他的伪装愈是巧妙,他的形象愈能从自然背景上突显出来,因为他是手持弓箭的狩猎者,是一切动物的主宰,他远比他的猎物强大。而且正因为他能伪装成动物,因此,

^① Coan·M·Lewis:《社会人类学导论》,台湾五南图书出版公司印行,第73页。

才强化了弓箭的力量。这是一种任何动物都不具备的智力行为。在这种情况下,成功的狩猎经验被曲解为一种超自然的力量,人自身是动物的主宰被曲解为神是动物的主宰就没有什么奇怪了。”^① 原始人披着兽皮狩猎,目的是要迷惑猎物,而当这种狩猎方式获得成效之后,连他自己也迷惑起来了,他不解其中缘由,而误以为兽皮或野兽身上的任何东西与动物的原型之间可以建立起一种交感关系,于是披上兽皮或佩带动物身上的角、牙齿、爪等等东西就不再是狩猎技术,而演化为一种狩猎巫术。兽皮和动物面具便被认为具有招引猎物的巫术力量,这种神秘的巫术力量能够把猎物招引到弓箭的有效射程之内。

原始人在狩猎过程中,在月朗星稀的夜晚,在天刚朦朦亮的清晨,或在雾气腾腾的密林中,经常会把树丛、石头、土岗误认为野兽而神经紧张起来,就像遇到真正的野兽一样投入狩猎战斗。这种情形的重复出现使原始人认为:野兽的“模像”具有野兽的原型一样的作用。动物的画像、塑像的神秘作用就如酷似动物形象的树丛、石头、土岗一样,它能把动态的事物变成静态的事物,把猎人在狩猎过程难以控制的好动的野兽变成可以控制的静止的野兽,这种控制动物的能力比所有凶猛的动物更强大,对原始人来说再没有比这种静止更强大的心灵符号了,因而动物的画像、塑像、雕像便被认作具有神奇的巫术力量而被运用于狩猎巫术仪式中。在原始岩画和雕塑中,我们每每发现身上处处是伤痕的动物形像。例如在蒙特斯庞山洞(法国)中发现了三尊残留下来的洞狮雕像,一尊狮像的颈项和胸脯满是长矛和投标投射的痕迹,另外两尊显然是经过长矛和标枪刺杀后几乎完全破碎,在同一山洞中还发现了一尊泥塑熊像,在它两只前掌之间放着一块幼熊的颅骨,显然是用来敬奉泥塑熊像的,这尊熊像也遍身是窟窿,大概是长矛或标枪戳过的痕迹。^② 在被称为“马、牛、熊三兄弟”洞穴中发现石器时代的一幅壁画,在这幅画中,马、牛、熊交叠

① 朱狄:《原始文化研究》,三联书店,1988年版,第612页。

② 参见A·П·奥克拉德尼科夫:《艺术的黎明》俄文版,第64页。

在一起,各种线条交织在一起,其中熊的形象浑身几乎被箭或长矛刺穿,血正从一个个伤口中流出来,口里也喷出鲜血。

显然,这些岩画和雕塑像是用来进行巫术仪式的。在这种巫术仪式中,舞蹈者带着动物面具,并且模仿这些动物的外貌和习惯,模仿猎人追踪野兽的各种动作,并不断向动物画像或塑像发射装有钝镞的箭,这种巫术仪式显然是以劳动、生产为其根源的,是对狩猎经验的歪曲的总结,是企图把愿望当作现实,以对狩猎过程的戏剧性表演来代替真实的狩猎过程,企图以对虚假的狩猎对象的巫术控制来直接控制真实的狩猎对象。马克思在论述拜物教时说过一句名言:“被欲望燃烧起来的幻想使拜物教徒产生了一种错觉,似乎‘没有感觉的东西’仅只为了满足拜物教徒的怪癖就可以改变自己的自然特性。”^① 巫术仪式的参加者也抱有这种幻想。他们的幻想既然“被欲望燃烧起来”,就把模仿狩猎过程变成狩猎本身,把巫术仪式中对野兽的宰杀变成保证部落食物的切实办法。如果说,最初这仅仅是巫术的胚芽,那么,由于这种巫术仪式客观上起了锻炼狩猎本领和传授狩猎知识的作用,因而在实践中往往确实提高了狩猎的成功率,但是原始人却把这种客观效果归结于巫术的效力,因而使巫术成为原始部落普遍的仪式。

3. 模仿巫术与接触巫术

世界各原始部落的巫术信仰和仪式五花八门,无奇不有,要对它们作出准确的分类并非易事。根据不同的标准,一般有如下分类:

根据巫术的社会功能的道德评价可以分为白巫术和黑巫术。这是西方人类学家的区分,前者指借助于天使之力所行使的巫术,来自法语“*magie blanche*”,白巫术通常认为是对人有利的一种活动,是以行善为目的的,是人类企图借助超自然力量直接控制自然,以便有利于人类的生存和发展的,例如为狩猎成功举行的狩猎巫术,为促使动物繁殖和作物生长举行的丰产巫术等等。黑巫术指借助于魔鬼之力

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1956年版,第113页。

所行使的巫术,来自法语“*magie noire*”,通常认为也是指由巫师所执行的魔法,是一种以害人为目的的活动,巫师借这种魔法加害他人,使人生病、伤损、狩猎失败,甚至死亡。

根据巫术的内容和功能可以分为:为了狩猎成功而举行的狩猎巫术;为了促使动物繁殖和农作物生长而举行的丰产巫术;为了使自己所爱的人也能爱自己,促成美好婚姻的恋爱巫术;为了使敌人或仇人受到伤害甚至死亡而进行的伤害巫术;为了预防或消除危险,治病或免除别人的暗算而施行的保护巫术;为了战争胜利而举行的战争巫术等等。

根据巫术仪式所依据的思想原则,可以分为模仿巫术(顺势巫术)和接触巫术(感染巫术),这是詹姆斯·G·弗雷泽在其巨著《金枝》中对巫术的分类。迄今仍然为大家所接受。弗雷泽把巫术称为交感巫术,交感巫术是建立在一种错误、想当然的联想之上的,原始人误以为人类以及自然界普遍存在两条最基本的规律,即“相似律”和“接触律”(或感染律)。这两条基本规律也就是巫术的两种最基本的形式。根据相似律施行的巫术就是模仿巫术,根据接触律施行的巫术就是接触巫术或感染巫术。如下图所示:

交感巫术	}	模仿巫术(相似律)
(交感律)		接触巫术(接触律或感染律)

相似律是说“同类相生,或结果相似于原因。”模仿巫术就是建立在相似律上,以为相似的事物可以相互等同,相似的东西对相似的东西发生作用。因此对某物的相似物施加巫术,就可以影响到某物。模仿巫术最常见的应用是通过模仿敌人的形象去达到伤害或毁灭敌人的目的。这类巫术往往称为伤害巫术或黑巫术。在原始人看来,不论是画像、雕像、塑像,以及用草扎的草人,都与被造型的个体一样是实在的。因此要伤害乃至毁灭敌人或仇人,只要用“巫术标”即用尖的骨或棍、箭头或某种动物的脊骨,向所要加害的敌人的形象猛刺,那么这个形象所代表的人一定会受到同样的伤害。例如奥杰布杰印第安人如想加害某人,就制作一个小木偶去代表某人,然后用针

去戳它的头或心脏,或用箭去射它,他们相信这种针或箭伤害木偶的效果将会在敌人身上的同样部位产生同样的创伤,假如他想置敌人于死地,那么可以将木偶焚烧或埋葬,同时念一些巫术的咒语即可如愿以偿。狄文萧地方的农民在他的烟囱上挂一颗猪心,其上刺满了荆棘,这样他的仇人的心也会同样被荆棘所刺。例如秘鲁的巫师做一个破布的偶人,仙人掌的刺掐入其中,意欲使仇人也受此伤害。^①在我国此类伤害巫术也颇为盛行,《封神演义》和早期神怪小说中有许多巫术的描写,通常是用纸剪一个或扎一个纸人象征所要伤害的敌人,然后由巫师一边念咒语,一边伤害纸人,如此就能使敌人生病或死亡。在我的家乡福建龙岩,解放前还残存着巫术,我们村子里就有几个巫婆,人们都说她们会用巫术伤害人,父母不准孩子到她们家去,我们也对她们十分害怕,远远地避开她们。我的妹妹七岁时突然死去,人们都说是巫师施用了巫术致死的,因为她死后人们发现其背上有一块紫黑色伤痕,当时的人据信是巫术伤害的。马来人如果想伤害某人,就把所欲加害的人的指甲、头发、眉毛、唾沫等等东西收集起来,当这些东西被认为足以代表某人的全身时,就把它们同蜂窝中的蜂蜡调和在一起,制成某人的形象,然后放在灯上烤七夜,一面烤,一面唱,“我要烤焦的不是蜡,而是某某人的肝、心、脾。”在烤了七夜之后再埋掉形象,那么仇人必死无疑。这是把模仿巫术与接触巫术结合在一起,因此制造敌人形象的材料包括了敌人接触过的头发、指甲等东西。^②造一个仇人的蜡像,将针刺于像上或将此像放在火上烤,那个可憎的仇人也如蜡像般融化了。这种巫术在欧洲中世纪、印度以及世界上许多地方都流行。

模仿巫术还被广泛用于求雨仪式,各种求雨的仪式主要是做些看起来像下雨或能使人联想到下雨的事情,如雷鸣、电闪、乌云翻滚等等。例如在日本的暇夷人(日本北海道、桦太等地的土人)在举行求雨巫术时将筛装上帆和桨使之像条船,其他的人则拿着小碗,然后

① 参见柯克士:《民俗学浅说》,商务印书馆,民国二十三年版,第220页。

② 参见詹姆斯·G·弗雷泽:《金枝》简本。

将筛做的船推到村庄和田野,人们用小碗舀水从筛船上沥水,直接模仿下雨。^① 在澳大利亚和新墨西哥,在举行求雨仪式时,人们在地上画一条代表虹的曲线带形,类似的“虹”也画在登场人物的身上,画在他们手里拿的盾上,盾上还装饰着用白粘土涂成的描写闪电的Z字形曲线,显然这种巫术模仿生雨的彩虹与闪电。南非土著居民在求雨仪式中,将一种有茎状植物的根研成粉末,然后把一部分粉末用水调和灌入一只羊的口中,五分钟后羊痉挛而死,其余粉末加以燃烧产生出巨大烟雾直升空中,他们相信这些烟雾能带来一天或两天的雨,毒死羊一方面显示这种植物茎的神力,另一方面也是一种祭祀。我国古代盛行燃柴求雨的方法,甲骨文有“炆、雨不雨”,“今日炆从雨”等记载,《说文》:“炆、交木然也”,《玉编》:“炆,交木燃之以燎柴天”就是用实柴燃烧以求雨。殷人谓之炆,殷以后有燎、柴、樛燎、烟祀等称谓。燃烧茎块或柴产生巨大烟雾之所以能求雨,是因为古人把烟雾视为云。求雨巫术大概是最早的人工造雨,或者体现了人类渴望人工造雨的愿望,尽管它只是一种虚假的科学,假造的自然规律,但它毕竟是人类对自然的一种认识,一种探索。

许多渔猎巫术和丰产巫术也是模仿巫术的应用,例如原始人在举行狩猎巫术时一边跳舞,一边向动物的画像、雕像、塑像射箭、投掷标枪、长矛等等,都是模仿巫术。在举行狩猎巫术时,也有由人模仿动物的,例如印第安人在狩猎之前举行的“野牛舞”,主要内容就是表演捕获和屠杀野牛的情景。跳舞者头戴从野牛头上剥下来的带角的牛头皮或画成牛头的面具,在舞蹈过程中,当一个人跳累了,他就把身子往前倾,作出要倒下去的样子,这时,另一个人就用弓向他射出一枝钝头的箭,他像野牛一样倒下,在场的人抓住他的脚后跟把他拖出圈外,同时在他身上空挥舞着刀子,用手势描绘剥野牛皮和取出内脏的动作接着就放了他,他在圈内的位置由另一个人代替。^② 在丰产巫术中,土地的增产也可戏剧性地经由人类的发生性关系来加

① 参见弗洛伊德:《图腾与禁忌》,中国民间文艺出版社1986年版,第99页。

② 参见列维-布留尔:《原始思维》,商务印书馆1987年版,第221页。

以促成,例如在爪哇的某地,当水稻即将开花时,农夫们带着妻子在夜晚到田园性交,以为借发生性关系可以引起水稻的效法而增加生产。在离新几内亚岛东部南岸不远的多布岛上,岛民不管干什么事都离不开巫术,他们也有夫妻在自己的地里性交以促成甘薯丰收的巫术,甘薯的丰收被认为是借助巫术从别人的地里弄来的。^①

此外,模仿巫术还被用于恋爱、战争等等。“执行恋爱巫术的时候,执行者要将真人或象征物来真地或假装地捉住,拍打着,抚摩着,表演出害相思病的情人‘眼里出西施’的颠三倒四的样子。”^②据说,这样就能使自己所爱的人爱上自己,如愿以偿。在西里克里托(Theo Cvitus)的牧歌里也有恋爱巫术的描写:西美莎爱上了达尔菲斯,为了使达尔菲斯爱上她,西美莎使用了巫术,她用蜡做成植枝,并向着达尔菲斯焚化了此植枝,以为就像她融化此蜡一样,达尔菲斯也会如此迅速地为自己的热烈的爱所融化。苏鲁人嘴嚼一片木头,相信这样就能软化他所爱的女人的心。阿兰达人把巫术作为通奸的正当手段,只要一个男子终夜对着象征自己所爱的人的“神牌”喃喃地倾吐某种具有巫术力量的爱情词句,他的心上人便会感到一种不可抗拒的吸引力,从他丈夫那里偷跑出来与他结合。

模仿巫术不仅可以用于私人仇恨的报复,也可施用于帮助神明来对抗魔鬼。弗雷泽举了这么一个例子:每天晚上,当太阳神披着余晖由西方返家时,它开始遭受大恶魔 Apepi 所率领的无数恶魔们的攻击。整个夜晚他们都在决战,有时候,夜魔的力量能将乌云吹送到埃及蔚蓝的天空以干扰它放射的光辉并削弱他的力量。为了帮助太阳每天无休止的争斗,于是在底比斯(Thebes,埃及古城)它的神庙里每天举行了一种仪式:大恶魔 Apepi 被用蜡塑成带有丑恶面孔的鳄鱼或者成为卷曲的毒蛇,然后用蓝墨水在上面写了恶魔的名字。另外,在用纸做成的盒子里还装了用蓝墨水绘成的 Apepi 塑像,它被装

^① 参见弗洛伊德:《图腾与禁忌》中译本,第103页;露丝·本尼迪克特:《文化模式》中译本,第142页。

^② 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,中国民间文艺出版社1986年版,第55页。

上了黑色头发,然后,用石刀加以打砍杀再丢弃在地上,随后,僧侣们以脚不断地践踏,最后将其放入某些特定的植物或青草里,加以焚烧。当 Apepi 被如此彻底地破坏后,所有跟随它的主要恶魔,包括它们的父亲、母亲和子女们也都被依样地画成塑像加以焚烧,这些仪式必须伴随着背诵某些特定的咒文,它不仅得在早晨、黄昏和夜晚举行,同时,每当雷雨交加,大雨倾盆,或有乌云横跨天空企图遮掩太阳的光芒时,它们也同样地必须举行。经由这些巫术仪式,所有黑夜里的乌云和雷雨的魔鬼都将受到伤害,至少,在一段时间内它们将逃逸,而太阳神将由于战胜而再度放出光芒。^①

4. 接触巫术

交感巫术的另一种类型是接触巫术,它依据的原则是接受律或感染律,即“凡接触过的事物在脱离接触后仍继续发生相互作用”。在原始思维看来,一个人身体的某一部分例如头发、指甲、牙齿、唾沫等等在被剪掉或离开人体之后,仍然和人体相互关联,相互影响,甚至于一个人使用过的物品,穿过的衣服,踩过的脚印,用的名字等都同这个人永远相关联。因此,只要对曾经同某人接触过的事物,包括曾经是他身体一部分的东西以及他使用过的物品等施加巫术,就会影响某人。所以,接触巫术也常常被用来伤害敌人或仇人。乔治·彼得·穆达克在所著《我们当代的原始民族》一书中谈到,“塔斯马尼亚人若要想伤害自己的仇人时,只要取得他身上几根头发,用油脂包起来在火上烤,相信仇人就会死亡。”柯克士在《民俗学浅说》一书中也谈到,“野蛮人每将他的矛刺入一个敌人的足迹里,或放些碎玻璃或毒药在其中,以为他的敌人便将因之而跛了。”“意大利的女巫在礼拜二及礼拜五从人的足印里拾起泥土,用了这个泥土,能为大害。”“缅甸的卡林人,从他所要毒伤的人的足印泥里,造成了一个泥人,这如古代德国的风俗,将所要毒伤的人所立的草地割挖了下来,挂于烟囱中,当他的足印干而皱缩了时,他便将毁灭了。”弗雷泽在所著《金枝》

^① 转引自弗洛伊德:《图腾与禁忌》,中国民间文艺出版社1986年版,第102—103页。

中也指出,对人施加巫术,不仅可以通过已经脱离他身体的头发、指甲、牙齿等,也可以通过他的脚印,这是遍及世界各地的迷信。澳洲东南部的土著居民就认为在别人的脚印上放上玻璃、尖石、骨头或木炭,便可使他成为瘸子。有一个塔通加隆人瘸得很厉害,别人问他是什原因,他说:“有人把玻璃放在我的脚底下了。”欧洲梅克伦堡地方的居民认为把钉子钉到别人的脚印中就能使他变成瘸子。南斯拉夫的少女遇到其心爱的人留下的脚印,便将这块带着脚印的泥土挖回去放在花盆,再种上一棵万年菊,以为这样就可以使她心爱的人像万年菊一样永不凋谢。所以,原始部族的人们对于自己的头发、指甲、唾沫,总之一切东西,凡是属于他自己的一部分都小心翼翼,防止被仇人所得,时至近代许多意大利人还不肯将自己的头发交到任何人手中,生怕因此被巫术所诬害。

原始人把自己的名字看成是某种具体的、实在的、神圣的东西,例如“印第安人把自己的名字不是看成简单的标签,而是看成自己这个人的单独的一部分,看成某种类似自己的眼睛或牙齿的东西,他相信,由于恶意地使用他的名字,他就一定会受苦,如同身体上的什么部分受了伤一样会受苦。这个信仰在从大西洋到太平洋之间的各种各样部族里都能见到。”在西非海岸“存在着对人与其名字之间的实在的肉体上的联系的信仰……使用人的名字,可以伤害这个人。”^①巫师只要知道了某个人的名字,便可以控制此人,加害此人。埃及有一个神话说,奥西里斯的妻子,荷拉斯(Horus)的母亲爱西丝(Isis)是“符咒或巫术的女主”、“伟大的女神”,她梦寐以求的是如何使自己成为大地的女主,她知道假如能得到“莱”(Ra)的神名,便可对他施行巫术,达到此目的。于是,爱西丝将莱的唾液和捏于泥中,制成一条蛇,将蛇放在莱的路前,把莱咬伤,莱忍受不了被蛇咬伤的痛苦,只好将他的名字告诉了爱西丝,作为爱西丝救他的代价。这个神话说明,古代埃及也存在着对名字施加的接触巫术。在欧洲中世纪,对名字

^① 列维-布留尔:《原始思维》,商务印书馆,1987年版,第42页。

的保密还广为流行,许多人在其小孩受洗礼之前是断不肯告诉别人他小孩的名字的,否则,如果让女巫知道其名,她便有可能对这小孩施用巫术而加害于他,受洗礼之后,名字方可让人知道,因为洗礼意味着获得了护符。我国神魔小说屡屡出现“呼名落马”之类的情节,也是这种巫术的表现。郑振铎先生在《释讳篇》中曾列举了大量此类资料。

接触巫术还体现在,原始部族的人们相信食用动物的血、肉、器官以及佩带动物的牙齿、皮、爪、角、羽毛等,该动物的力量和灵巧就可以传递到人身上。他们深信动物的这些器官与原来动物的身体脱离接触后仍可以在人的身上继续发挥它原来的作用。

“柯制马料”是新西兰的鸣禽中叫声最悦耳的一种鸟,为了帮助年轻的首领成为有演说才能的人,就给他吃这种鸟的肉,以便让他能获得它的特质。许多野蛮人佩带动物的爪、角、牙齿,头上插着羽毛,纹身、画身,这些东西最初并不是作为装饰,而是因为它们具有神秘的性质,并且赋有巫术的力量。例如鹰羽使插戴它的人赋有鹰的力量,敏锐的视力、智慧等等。佩带虎皮、牛皮、鹰爪、野牛角等动物器官去狩猎,一方面这些器官同动物之间会产生交感,能诱使猎物出现,另一方面佩带者会因此而变得勇敢、机智,保证狩猎的丰收。

5. 一种精神武器的战斗

马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中指出:“费尔巴哈是从宗教上的自我异化,从世界被二重化为宗教的世界和世俗的世界这一事实出发的,他致力于把宗教世界归结于它的世俗基础。但是,世俗基础使自己和自己本身分离,并在云霄中为自己建立了一个独立王国,这只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。”^① 原始宗教同样是人的本质的异化,作为原始宗教核心观念之一的巫术信仰也是早期人类自我分裂和自我矛盾的标志和产物,它是从原始人关于自己本身的自然和周围的外部自然错误的、最原始的、狭隘而愚昧的

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第7页。

观念中产生的。原始人基于万物有灵观念,认为许多自然现象和生理现象,诸如生产活动的成败以及疾病、伤损、死亡等等都是来无影、去无踪的精灵作祟作致,因而他们时时感到自己受到一种异己力量的威胁,为了生存和发展,他们运用实践的和精神的手段进行着顽强的斗争,但他们的实践手段实在是太软弱无力了,他们手中只有棍棒、弓箭、石器。于是,精神手段就作为物质实践手段局限性的补充而应运而生。人是具有自我意识的社会存在物,原始人不同于动物,“意识代替了他的本能,或者说他的本能是被意识到了的本能。”^①人既是思维的主体,又是思维的客体,他能够把自己作为自己思维的对象,自己和自己说话。他发现,在他自身中意识控制着身体,自我,就像它在人的头脑中那样有着自己的位置,思想的统治力量是种实际和现实的事实,就像自己的手足可以听凭自己的意愿去动作和行动一样。既然如此,难道自然界中的各种精灵就不可以用思想和意愿去控制吗?原始人就像儿童一样,想象可以用竹竿顶住太阳,使它不致于落下山去。他们认为,各种各样的精灵也可以用精神手段去战胜,只不过需要加上一系列的专门的技巧,这种技巧就是一系列巫术仪式,就像儿童以为不让太阳下山需要的一套技术措施,即用竹竿顶住它一样。所以巫术最重要的最基本的心理根源,就是人自己的意识控制着自己的肢体的行动这种最基本的经验。基于这种经验,原始人企图通过一系列巫术仪式与想象中的敌人的形象以及一些充满敌意的无形的精灵作斗争,这是由一种精神的武器去进行战斗,但精神武器的战斗必须把斗争的对象——无形的精灵化作有形的形象,这种战斗才是“真正的”而不是幻想地决一胜负,才更具真实感,更能使人得到精神上满足。所以人类最早制造出来的形象不是高居于他的,受他顶礼膜拜的形象,而是他所憎恶和恐惧的,因此不得不把它的外观用形象加以固定以便能够战胜它的那些精灵的形象。正是这一点,使巫术和艺术的起源结下了不解之缘。原始人想象世界充满精灵,许多自然现象和生理现象

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第35页。

都是精灵作祟所致,这是把自然人化;原始人把想象中的精灵用各种形象,诸如画像、雕像、塑像等等固定下来,这是把人自然化,把关于精灵的想象物化和客观化。对这种物化和客观化的敌人形象通过一系列精神的诡计(巫术仪式)施加影响,人们首先要树立的观念是在这个敌对精神的相似物上所产生的结果会影响到它所代表的原型事物,这就是一切巫术的最本质的部分,无论是模仿巫术或接触巫术,也无论是所谓黑巫术或白巫术,都首先是一种心理过程。它以一种虚幻的形式把人带出了感觉世界,并把人的欲望带进了一种社会化了的梦境的世界,通过超自然的途径达到人所希望的目的。巫术虽然如弗雷泽所说,是一种“错误的科学”,或如弗洛伊德所说,其核心是“思想全能”,但由于它符合原始人的心理状态,以及频繁出现的成功率使它得以成为一种传统继承下去,并成为社会控制的重要手段,具有重要的文化功能。对巫术的信仰是人的觉醒中的自我信仰的最早最鲜明的表现之一,在这里他不再感到自己是听凭自然力量或超自然力量的摆布了,他相信自己是自然场景中的一个活动者,相信人自身行为的作用。所以,马林诺夫斯基指出:“巫术就这样供给原始人一些现成的仪式行为与信仰,一件具体而实用的心里(理)工具,使人渡过一切重要业务或迫急关头所有的危险缺口,巫术使人能够进行重要的事务而有自信心,使人保持平衡的态度与精神的统一——不管是在盛怒之下,是在怨很难当,是在情迷颠倒,是在念灰思焦等等状态之下,巫术底功能在使人底乐观仪式化,提高希望胜过恐惧的信仰,巫术表现给人的更大价值,是自信力胜过犹豫的价值,有恒胜过动摇的价值,乐观胜过悲观的价值。”^①

(四) 丧葬仪式

人类学材料证明,原始的葬礼仪式是最早的宗教表现,是最早最

^① 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,中国民间文艺出版社,1986年版,第77页。

普通的原始宗教礼仪,它在全世界都特别相似。但是,它的具体细节却几乎无穷无尽,即使在同一个地区,不同的部族也有不同的变形,在同一个部族,由于死者年龄、地位、死因不同,葬礼仪式也有区别。丧葬仪式在所有仪式或风俗中是最持久、最具保守性的,但随着社会环境的改变,社会制度的变更,以及科学文化的发展,它也发生着缓慢的变化。虽然随着时间的推移,葬礼的每个细节的原始意义逐渐模糊,甚至完全丧失,但人们仍然按照传统,一代又一代继续遵守着。人们或者根据新的观念和情感来解释它们,这种解释往往和其本来意义相矛盾,所以,在大多数社会共同体中,丧葬仪式都表现出是一种不规则的层积物,其中,既有从远古传下来的与极原始的思维联系着的粗俗、野蛮的内容,又有根据新时代的观念所赋予的与原始观念相矛盾的内容。所以,我们不可能对形形色色,变化多端,无穷无尽的丧葬仪式细节进行描述,这是人种学的任务,本节只是从总体上论述丧葬礼仪的意义、原则、形式和功能。

1. 人类反抗死亡的伟大记录

卢梭莱修在《物性论》中写道:

“一定的生命的一定终点
永远在等待着每个人;
死是不能避免的,
我们必须去和它会面。”

的确,死亡是每个人都无法逃避的必然结局,人类是高居于生物进化阶段之巅的万物之灵,可是,人的万能恰恰在死亡这个不可避免的问题上一筹莫展,落入了无底的深渊。当人类还没有完全摆脱动物界时,他的意识还只是畜群一般的意识,他不可能认真地去思索生与死的问题,他对死亡的态度同动物对死亡的态度并无太大的区别。所以远古的原始人没有丧葬仪式。《周易·系辞传》说:“古之葬者厚衣以薪,葬之于野,不封不树,丧期无数……”。《孟子·滕文公上》也说:“盖上古尝有不葬其亲者,其亲死则举而委之于壑,他日过之,狐狸食之,蝇蚋姑嘬之,其颡有泚,睨而不视。”这是灵魂不死观念产生

以前,原始人处理死者的情况,人们只是把尸体抛在野地,盖上一些树枝,不积土为坟,不种树或用其他东西做标记,任野兽吞食,也没有服丧期限的规定,这同动物对待同群的尸体几乎是一样的。原始社会发展到一定阶段,产生了灵魂不灭观念和万物有灵观念,随之也就产生了有意识地安葬死者,而后形成固定的葬礼。对死者的安葬,在欧洲大约出现在旧石器的中期,到了旧石器时代晚期,世界上不少地方都出现了埋葬死者的风俗。在欧洲发现了为数不少的或围以石头、或有随葬品的墓葬,甚至有两人、三人的合葬;在我国最早的埋葬只见于旧石器时代晚期的山顶洞人。^① 在宗教发展史上,最早的礼仪是有关死亡的礼仪,世界上几乎没有一个民族不以这种或那种形式举行某种死亡的礼仪,所有后来发展起来的各种礼仪无不源于死亡礼仪(正是从这个意义上,赫伯特·斯宾塞曾提出这样的观念:祖宗崇拜应当被看成是宗教的第一源泉和开端,至少是最普遍的宗教主题之一,其实,最早关于死亡的祭礼还不是祖宗崇拜,充其量只能算是鬼魂崇拜的早期形式),它是人类反抗死亡,渴望永恒的伟大记录。

从对人类历史的考察来看,最原始的最粗野的宗教是围绕着“死亡”产生的种种看法,对死亡的恐惧和反抗是原始宗教真正的最根本的不可再还原的最原始的特征,甚至也是一切宗教赖以存在的最重要的心理根源。在所有生物中惟有人类才知道自己是一种会在时间中走向末日的生物,虽然原始人对时间的连续性和不可逆性的意识不像现代人那样清晰,但这一点是清楚的,时间是人难以控制的外部力量,随着时间的流逝,每个人都必将由儿童成长为青年、壮年,最后衰老而死亡。在经历的事实中,个体的人一代又一代死去,但原始人绝不相信死亡的真实性和个体由存在变成不存在。灵魂不灭观念和万物有灵观念使他们坚信死亡绝不是合乎规律不可抗拒的自然现象。对于原始思维来说,人尽管死了,但仍以某种方式活着,生与死是没有明确界限的。神话和原始宗教都断然否认死

^① 参见吴汝康等:《人类发展史》,科学出版社1978年版,第168—169页,第194页,第195页。

亡的真实可能性。恩斯特·卡西尔指出：“在某种意义上，整个神话可以被解释为就是对死亡现象的坚定而顽强的否定”。“原始宗教或许是我们人类文化中可以看到的的最坚定最有力的对生命的肯定。”^①相信灵魂不死，这是所有宗教赖以存在的根本观念，由灵魂不死的观念而产生的天堂地狱观念是所有人为了宗教赖以存在的基本观念之一，宗教信仰的最深刻的心理学基础就是不死的愿望，人类最早最伟大的反抗也就是反抗一去不复返的死亡，这种不死的愿望和对死亡的反抗在原始人种的丧葬仪式中得到强烈的表现。丧葬仪式所体现的对来生的肯定，因为人数众多，礼仪隆重，构想丰富，更觉真是那么回事而不仅安慰了死人，更安慰了活人。

最早的死亡祭礼仪式是原始人用赤铁矿粉染红了的石块或红色的卵石陪葬死者，或者用红色赭石涂抹死者，或者在死者周围撒放红色粉末。人们重视红色，是因为把红色视为灵魂、生命、活力与温暖的象征，认为人的死亡与缺乏红色（血）有关：用红色意在呼唤生命。

原始人认为死亡时无知无觉，恰如睡眠与晕倒时之没有感觉，从原始墓葬尸体的放置可以看出，原始人不愿承认死亡是生命的终结，而把死亡与睡眠联系在一起。例如，诺曼人死亡，坐在椅子上或船上而入葬；在拉·弗拉斯（La Ferrassie）的莫斯特期的岩棚中，发现一具男性骨骼以一种休息的自然姿态躺着；尼安特人的骷髅经常以一种睡眠的姿态被埋葬；许多实行棺葬的民族，死者或仰卧、双手自然下垂，犹如睡眠，或侧身而躺，双手合着，也像是在那里睡眠。直至如今，我们仍然不愿承认亲友之死亡是化为乌有，一去不复返，而称之为“长眠”、“安息”。

原始思维使原始人深深地相信有一种基本的不可磨灭的生命一体化沟通了多种多样形形色色的个别生命形式，他们相信灵魂不灭，相信自然是一个巨大的生命社会，人在这个社会并没有被赋予突出的地位，他在任何方面都不比其他成员更高，人与动物、动物与植

^① 恩斯特·卡西尔：《人论》，上海译文出版社 1985 年版，第 107 页。

物全部处在同一层次上,动物崇拜、图腾崇拜就充分说明这一点。人们可以相信他们的祖先曾经是某一种动物或植物,相信他们同某类动物或植物有血缘关系,相信人死后可以变成某种动物或植物继续存在。世界上许多民族都有人死后变成鸟或变成蝴蝶、鸽子、一丛花、一棵树等等的信仰。许多图腾部族成员死后,都相信其灵魂化为图腾,或与图腾生活在一起,所以图腾民族的葬礼,有的将尸体化装成图腾而后埋葬,有的用图腾实体作为殉葬。易洛魁人有以响尾蛇、鹿、熊等为图腾的,其葬礼是祈求死者灵魂变为响尾蛇、鹿、熊等;阿玛哈野牛部族人,将死者尸体用野牛皮包住,在头部绘画其图腾标志,并祷祝其灵魂返归动物的世界,死者的墓碑也往往刻有图腾形象。^①虽然人类的个体所拥有的时间是有限的,但有限的个体通过转嫁——死者的灵魂转移到动物、植物身上,就可以超越有限的时间而获得永恒。这是人类反抗死亡,变有限为无限的杰出构想。在这方面,古埃及人的想象是特别出色的,古埃及人从不把尸体当作证明已死亡的无用躯壳,他们认为只要尸体保存完好,就一直可以继续使用,只有躯壳的彻底毁灭才意味着真正的死亡。所以埃及人发明了木乃伊防腐技术和建造金字塔保存木乃伊。第一个被制成木乃伊的奥西利斯王(Osiris)是埃及九大神之一,他既是死亡之神又是死国之神,考古发掘的奥西利斯神象,其造型是在一个特制的木框中盛以沃土,以谷种播为人形。在埃及神话中,奥西利斯有各种埋葬方式和各种各样的坟墓形式。有一宗教画,画中奥西利斯的尸体上长出了许许多多的麦芽,一个仆人正在给麦芽浇水;另有一奥西利斯的坟墓,墓碑上刻着他用象形文字写成的名字,墓上已生长出植物的茎和叶;埃及人每年都要举行长达十八天的祈祝奥西利斯死而复活的盛典,其间,举行耕作播种仪式。还有一宗教画,画中奥西利斯坟墓旁边生长出一棵树,奥西利斯的灵魂化为不死鸟苍鹭栖息树上。根据埃及人的观念,人的灵魂不止一个,第一个灵魂叫“卡”(Ka),具有死者本

^① 参见岑家梧:《图腾艺术史》,学林出版社1986年版,第47页。

人的形象,它生前寓于人的躯体之中,死后继续附于尸体或雕像中,只要尸体保存完好,“卡”就永远活着。第二个灵魂叫“巴”(Ba),为“永远活着”之意,其形象就是不死鸟。

正像奥西利斯的灵魂可以转移到动物或植物身上一样,所有人的灵魂都可以由此保持永恒的延续,古埃及人以及许多原始部族对生命的不可毁灭的统一性的感情是如此强烈,如此不可动摇,以致到了否定和漠视死亡这个事实的地步。布列斯特(James Henry Breasted)在叙述最古老的金字塔经文时认为:经文从头到尾主要的和起支配作用的符号的意义就是执着地,甚至激烈地反抗死亡,“它们可以说是人类最早的最大的反抗的记录——反抗那一切都一去不复返的巨大黑暗和寂静,‘死亡’这个词在金字塔经文中从未出现过,除非是用在否定的意义上或用在一个人身上。我们一遍又一遍地听到的是这种不屈不挠的信念:死人活着。”^①

原始人不但认为死者的灵魂可以通过转嫁到动物、植物身上而获得永恒的延续,而且认为死者的灵魂可以重新投胎到本氏族而再生。任何一次出生都是某一个祖先再生,当孩子生下来时,也就是某个确定的祖先再度出现,或者更正确地说是再度赋形。许多黑人、马来人、波里尼西亚人、印第安人、爱斯基摩人、澳大利亚人都有这种信仰。因此在他们那里,死者转生和在家族或氏族中继承他的名字已经成为定规,在西北美洲各部落以及澳大利亚、非洲的许多地方,个人生下来就带着某一祖先的名字、社会职能、纹章。在氏族中,个人、名字、魂和角色的数目都是有规定的,氏族的存在永远是同一些人的死亡和再生的总和。^② 因此,葬礼同出生礼、成年礼一样,只是生命大循环中的一个环节。在时间的长河中,个体所拥有的时间是有限的,他的生命也就是他所拥有的时间,但是,通过一代又一代的再生,通过无数有限的积分而达到了无限,个体因此就获得了永恒的存在。丧葬礼仪使人类渡过了危机,一个人的死可以说是个人一生中最大

^① 转引自恩斯特·卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版,第108页。

^② 参见列维-布留尔:《原始思维》,商务印书馆1981年版,第33页。

的危机,对于整个群体,尤其是小群体来说,也是一个危机,它打乱了群体的平衡,丧葬仪式重新调整并恢复了平衡,维持了社会的内聚性并防止社会崩溃。所以马林诺夫斯基认为:“人类对于生命继续的坚定信念,乃是宗教底无上赐与之一”,“宗教解救人类,使人类不投降于死亡与毁灭”。^①

丧葬仪式的各种细节大抵都是人类对灵魂不死的信仰,对死亡的反抗以及爱和恐惧二重心理的体现。

2. 爱与恐惧的复杂心理

许多学者都认为,最原始的宗教启示是来自死亡以及对死亡的观念,原始人面对死者的情感是极端复杂甚至矛盾的,“一面是对于死者的爱;一面是对于尸体的反感,一面是对于物化了的臭皮囊所有的恐惧,这两方面似乎是合而为一,互相乘除的。”^②几乎所有的葬礼都是真诚的爱恋和某种程度的反感与恐惧的混合物。对死亡的恐惧无疑是最普遍最根深蒂固的人类本能之一,对亲朋的爱以及对永生的渴望也是人类最普遍的情感,正是这两种情感使世界各民族的葬礼表现出许多共同点,人们对尸体的第一个反应是恐惧,希望丢下它不管而尽快离开它,但这样的反应只有在极为罕见的情况下才能见到,人们很快会被相反的态度所取代,对死者的爱恋,希望能保留或恢复死者的灵魂。大量人种学材料向我们揭示了这两种冲动之间的斗争,而且通常是后一种冲动占主导地位。刚刚死去的人绝不是无足轻重的人,而是怜悯、爱恋、痛惜、恐惧、尊敬以及复杂多样的情感的对象,丧葬仪式就是这种复杂情感的反映。

(1) 招魂

人因昏厥而假死,死而复苏的事是常有的,死而复苏被认为是灵魂离而复返。因此首先要举行招魂仪式,一方面用以确定人是否真正死了,另一方面借以表达希望死者复苏的愿望。世界上许多原始

^① 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,中国民间文学出版社1985年版,第33页。

^② 马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》,中国民间文学出版社1985年版,第30页。

民族都有这种仪式,通常是通过大声喊死人的名字,恳求他不要离开爱他的人们。比如加勒比人在举行招魂时,大声哀号,号叫中夹杂着对死者的诘问:为什么他情愿离开这个可以过舒服日子的样样都有的世界?为什么他忍心丢下亲人独自而去?他们让尸体坐在四五英尺深的沟或坟里的一把小椅子上,并且在十天以内经常给他送食物去,请求他吃。最后,只有人们相信死者既不想吃东西,也不想返生后,才把死者埋葬。非洲西海岸以及世界上许多民族也是大声呼唤死者,恳求他不要离开他们。只是对聋子死亡,才不这样做,因为他们相信,聋子死了,其灵魂或鬼也是聋子,呼喊是无济于事的。中国古代也盛行招魂仪式,《礼记·曲礼下》载:“崩,曰天王崩。复,曰天子复矣。”马颖达解释说:“王者死如从天坠下,故曰崩也,“复,招魂复魄也……使人升屋北面,招呼死者之魂,令还复身中,故曰复也。……男子呼名,妇人呼字,令魂知其名字而还。”《礼记·檀弓下》解释招魂仪式的目的与愿望说:“复,尽爱之道也。有祷词之心焉,望反诸幽,求诸鬼神之道也。”在现代我国农村,对正常死亡的老人往往不举行招魂仪式,招魂仪式已经被浓缩和简化为:死者临断气时,所有亲人围在死者周围呼唤其名、其称呼,恳请他不要离他们而去,这种形式其招魂的含义已经淡化,而被视为对死者的安慰、尊重、送别的一种风俗。

(2) 举哀

也称哭丧,招魂魄不归,证明人确实已死,于是洗尸、施膏、换衣服加以装饰,有时更将死者的口与窍填满、臂与腿束起来,然后举哀,亲人在死者跟前放声大哭。哭丧本是人们因亲人死亡心感悲痛的自然表露,但在丧礼上的含义是以哭声的方式通知近邻及村内亲人,向将离去的鬼魂表示惜别。哭诉的内容是赞颂死者生前的才能、功德以及失去亲人的苦衷等等,以表示惜别和痛苦。在有些原始部族中,举哀竟到毁身擢发的地步,这类举动都是在大众面前来办,而且附带着居丧的记号,例如,在身上抹黑和抹白,将头发薙了去或者披散起来,将衣服弄得古里古怪或者撕破。当场举哀是在尸体的左右,尸体

成为人们倾注感情的中心,亲人特别要对尸体表示抚爱或诚敬,甚至将死者放在活人腿上,加以摸弄,这些动作有些是出自真实的、发自内心的情感,有些则是仪式的要求,后者显然必须克服对尸体的反感和恐惧而作为一种责任来执行。我国古代称哭丧为“卒哭”。为什么要作哭丧的方式通知近邻呢,一是因为家里死了人,死者的亲人被视为不洁,不能登门通知邻里,因此只能通过举哀来通知;二是因为在丧礼上,近邻也需要遵守许多规矩,例如“怜有丧,春不相;里有殓,不巷歌”;^①三是死亡虽是任何人惟一最专私的行为,但却是一项公共的事故、部落的事故。用举哀方式发出通知之后,左右邻里都必须主动前来相助,或前来吊丧,或帮助准备后事,或帮助前往通知远处的亲戚等等。

(3) 停尸、哭灵和奠祭

有些原始部族的丧葬仪式没有停尸这一项,人死之后就立即埋葬,甚至人还没有死就急于埋掉,例如,在阿北朋人那里,当垂死的人的呼吸哪怕停止了的一瞬间,有时是呼吸微弱到听不见,就宣布这个人死了,于是立即就把“死者”的心和舌头挖出来喂狗,他们认为这样一来害死他的人也会很快死去,接着就把这个人还是温暖的尸体穿上衣服,把他裹在兽皮里埋掉。南非的巴克温人,不幸的病人只要刚一断气,就急忙把他抬出去埋了,为了节省挖坟的时间,常常选食蚊兽的穴来埋人,因此常有假死而被埋葬的人,苏醒后回到家里,使亲属大受惊吓的事发生。^②

但是,大部分民族的古代丧礼都有停尸的阶段。停尸时间的长短,世界上各民族以及同一民族不同地区、不同阶层也有不同,例如,东苏门答腊各部族人死后,停尸在屋里一天一夜,北美普韦布洛人人死后,停尸四天。我国古代对停尸时间长短,有明确规定。《礼记·王制》说:“天子七日而殓,七月而葬。诸侯五日而殓,五月而葬。大夫、士、庶人三日而殓,三月而葬。”尸体殓而未葬谓之殓,尸体未入殓以

^① 《礼记·曲礼上》。

^② 参见列维·布留尔:《原始思维》,商务印书馆1987年版,第300—302页。

士、庶人三日而殡，三月而葬。”尸体验而未葬谓之殡，尸体未入殓以及入殓而未葬，这一段时间都是停尸阶段。《礼记·王制》的规定可能是西周至春秋战国的一般规定，以后历代各有变化。在民间，由于某种原因不宜埋葬者，甚至有殡尸一年的，一般殡在宗祠旁边专门为殡尸而建造的小屋里，这是人们通常不敢接近的地方。

何以要停尸？从丧葬迷信来说，可能有如下几方面：第一，有的民族相信人从断气到真正的死亡（即灵魂完全离开）有一个过程；第二，有的民族相信，人在死后的一段时间里，在灵魂尚未找到归宿还留在尸体旁的这个时期，还时时窥视着活人对他的态度，在这个过渡时期中，他特别容易动怒和爱报复，因而要举行各种仪式，诸如哭丧、奠祭等等，如果不举行这些仪式，他的灵魂就不能或不愿到冥间去；第三，出葬前准备棺木和鬼魂阴间生活用品需要一段时间；第四，出葬需要择吉日吉时，不能触犯禁忌。至于帝王、诸侯停尸时间何以要长一些，一方面是为他们准备阴间所用物质数量多、质量好，需要更长的时间，另一方面是要显示他们的尊贵，这是等级差别在葬礼上的反映。

停尸期间要有哭灵、供祭及其他仪式。许多学者认为，这些仪式的实质是要取悦鬼魂把死者从活人群中彻底排除出去，防止死者今后再混进活人中，并把他引到即将作为一员去参加的那个阴间世界去。死人得到应有的回报，心安理得，不再要求什么东西，并保佑着活人；活人寄托了哀思，尽了义务，再也用不着害怕死者了，在这里同样是爱与恐惧双重情感的混合。露丝·本尼迪克特记叙了北美普韦布洛人的葬礼，认为其目的是为了尽快让哀悼者从悲痛和恐惧中解放出来。“他们从死者头上剪下一绺头发，燃出烟来以使那些悲痛欲绝者清醒过来。他们用左手——与死有关——把黑玉米粉撒在路上，‘把路染黑’；也就是说，把他们自己与死者之间的通路变得漆黑一片。在爱丽塔，第四天的晚上，亲属们告别死者之前，执事的祭司在地上建起一座祭坛，那上面放着为死者做的祈祷棒、死者的弓箭、埋前整尸容用的发刷，死者的衣物，此外还有盛魔水的碗，大家凑的

一篮食盐。地上,从房门到祭坛,祭司们用谷物为死者铺上一条路,为的是让他经此路到祭坛上。他们聚在一起最后一次陪死者进餐,为他送行。一位祭司把碗中之水洒在每一个人身上,然后打开房门。主持人对死者说,让他也来吃。他们听到了外边的脚步声,听到他在门口摸索。他进来了,吃了。然后主持人为他洒了一路水,为的是让他沿此路离去。而后祭司们‘把他逐出村去’。他们带着为死者做的祈祷棒,他的衣物和个人财产,发刷和饭碗,他们把这些东西带到村外,砸碎了发刷和碗,把所有的东西都埋起来不让人们看见,然后扭头就往回跑,看也不看身后那些东西,回来后在门上用小刀刻一个十字,反拴住门,为的是不让死者再进来。这是与死者形式上的决裂。主持人告诉人们,这样他们就什么也不记得了,‘他已经死了四年了’。在礼仪上和民间传说中,他们往往把一年当作一天,把一天当作一年。时间的流逝能使他们从悲痛中解脱出来。”^① 这些精心设计出来的细节都具有象征意义,黑玉米把路染黑、祭坛、魔水、四天等于四年等等,都是为了把活人与死人隔开,把活人从悲痛和恐惧中解放出来。菲律宾群岛的伊哥洛人,在人死了的头几天里,老太婆和老头子们都要在死者面前唱几遍这样的歌:“如今你死了……我们给了你所需要的一切,我们作了葬礼的一切应有的准备,你不要回来叫走你的亲戚朋友中的任何人。”北美的土人当人死了,就把他的眼睛盖上,把他的手交叉放在胸膛,亲属们一一前来向他说话,跟他告别,哭哭啼啼的寡妇对自己的亡夫说,你既然走了,不该再回来和她在一起,不该再回来吓她和儿女们,不要回来叫走任何人,也不要干任何坏事,让大家都平安。^② 两个例子同样是爱和恐惧的双重心理的体现。在我国传统的葬礼中,从入殓以后到出葬之前,时常要哭灵,《礼记·檀弓上》说:“父母之丧,哭无时”,来吊丧的亲朋一到,家人就要带头哭灵。殡尸时要供祭,所谓“奠”即是供祭,人刚死时,首先要将死者存放食物的橱中所剩下的食物都拿出来供祭,以后则要“朝奠日

① 露丝·本尼迪克特:《文化模式》,三联书店,1988年版,第108页。

② 参见列维-布留尔:《原始思维》,商务印书馆,1987年版,第304—305页。

出,夕奠逮日”,即每天要在日出和黄昏日落前奠祭,之所以要这样,是因为我国古人和世界上许多民族一样,认为在殓尸期间死者的鬼魂还没有离开家,还在尸体旁徘徊,或常来常去。这些仪式的意义无非是要寄托亲人的哀思,表达对死者的惜别之情,并取悦鬼魂,恳求鬼魂不要侵害活人并庇祐家族。

(4)出葬

出葬是丧葬仪式中最隆重的一幕,因为它是亲人同死者最后的告别,同时要最后完成死者阴间生活的安排,要妥善处理尸体,输送阴间生活必需品,出葬仪式的主要内容包括:出葬时的告别祭典和祷告,送葬等。人们相信,死者的灵魂要经过长途跋涉,才能到达鬼魂之国,因此在举行出葬时的告别祭典即送别仪式时,一方面要摆上各种食物敬祭,让死者灵魂饱食一餐,并供死者灵魂在前往鬼魂之国的长途跋涉中食用,同时还要在死者胸前、手中或棺木中放置金、银、纸钱等,供死者在途中贿赂恶鬼之用,使他们不要拦路。另一方面要祷告,先是由家人或司祭祷告,后来由专职的僧侣、迷信职业者来祷告,内容是歌颂死者生前的功德,嘱咐死者赴冥间的路上和在冥间生活时应注意的事项,恳请把守阴间各路关卡的小鬼们放行,祝愿死者过幸福生活,并祈求他在冥冥之中保佑家人平安等等。在送葬途中,要有人不断抛纸钱,意在买通各处的土地神和阴间小鬼。在原始社会,葬礼是氏族公共的事情,常常是全氏族参加,到了阶级社会,送葬规模取决于死者的社会地位,所谓“枢车重大,天子执紼者千人,诸侯五百人,大夫三百人”就是这种等级差别的写照,普通老百姓的出葬,则只有亲属和少数亲友送葬了。世界上许多民族也都相信鬼魂在历尽艰难后才能到达鬼魂之国。古希腊人认为,在活人俗世和死者的冥土之间隔着七循冥河,深达遥五万里,中有舟柁可通,由舵手哈伦启航,在神使赫耳墨斯的接应下把新来乍到的灵魂引登彼岸,所以希腊人在安葬死者时,将铜币放在他的嘴里,意即让他过河时偿付哈伦,以为航渡之谢。斯其摩人埋葬死者时,放一只狗头在死者的坟中,意在让狗为死者的灵魂引路。欧洲人围绕着尸体已放入的棺材的四周

点燃细烛,中国人在死者的灵柩前点燃蜡烛,犹太人放一盏灯在死者的头部,还有的民族点一盏灯放在死者的身上,这些做法的原始意义大概都是为了照亮死者灵魂前进的道路。古代坦桑尼亚人埋葬或火化死者时,必须以一只大野猫或一只熊的爪同埋同焚,他们相信灵魂须过一座峻峭的山,如果没有像爪这样的登山用具便会滑跌下来,永远达不到峰巅。为了同样的目的,许多民族不剪去死者的指甲。我国也有同样的信仰,所以孝子孝孙们在亲人死后的一段时间内不能理发,据说亲人的灵魂在攀登峻峭的山峰时是抓着这些头发攀登的,理了发就有使灵魂翻越不了高山的危险。

3. 对死者的种种埋葬方法

人类反抗死亡的最大成果是相信灵魂不朽,相信死亡只是灵魂离开了躯体,但也照样在另一个世界中和活人一样生活着,由于对灵魂与肉体关系的不同解释,产生了土葬、人食葬、水葬、火葬、天葬以及二次葬等等不同的葬法,但它们都指向同一个目标:灵魂不朽。

对尸体处理有两种截然相反的观念,一种观念是认为只有尽量不损伤尸体,才能更好地保护和讨好灵魂,使灵魂不朽。埃及人发明的木乃伊和建筑巨大的金字塔藏其木乃伊乃是相信灵魂在某个时期能够回到身体而复活。我国古人虽然没有发明制造木乃伊的技术,但在埋葬上也是千方百计保护尸体不受损害,起先是裹尸,后来又发明瓮棺、木棺、石棺等容器来保护尸体。秦汉以前,为保护尸体就使用了密封的大棺,埋葬时外面还要用木椁框起来,其间以及木椁框周围还要铺上石灰,木炭等等防潮物质,即所谓“棺椁数重,积石积炭以环其外”,使尸体不至于腐烂。我国古越族为使尸体不受损害,把尸体葬在棺木中,然后把棺木放在野兽难以到达的悬崖绝壁的石洞或岩缝里,也有把棺木悬挂在悬崖绝壁上的,福建武夷山、江西龙虎山就残存着古越族的这种架槨葬的遗迹,四川也发现了这类古墓葬群。

另一种相反的观念是把尸体看成束缚灵魂自由的羁绊,认为只有肉体消灭以后灵魂才能到其应到的冥间去生活。根据这种观念,人们想方设法快一点把尸体消灭掉,由此产生了人食葬(吃掉尸体)、

火葬、水葬、天葬等葬法。吃掉尸体这种野蛮粗俗的做法曾在世界上许多民族中存在过,根据柯克士在《民俗学浅说》一书中所说,早期的不列颠人是吃人者,他们的双亲死后其尸体则被子女们分而食之。纪元前三千年生活在埃及的一个非埃及民族也是通过举行仪式,将尸体吃掉的。R·M·基辛在《文化·社会·个人》一书中说,新几内亚的福雷族(Fore)人,亲人死后,该族的妇孺要举行仪式吃掉死去亲人的遗体,南洋群岛也流行过这种风俗。我国古代也有此种葬法,《墨子·节葬》中说:“昔有越之东有赧沐之国者,其长子生则解而食之,谓之宜弟。……楚之南有啖人国者,其亲戚者,剝其肉而弃之,然后埋其骨乃成为孝子。”吃掉死者的遗体,除了相信只有消灭肉体才能使灵魂获得自由外,还有另一个原因,这就是相信吃掉死者,就能获得或占有死者的智慧和力量,或者相信吃了死者的肉就能得到死者灵魂的庇护。火葬在世界上是比较盛行的,仅次于土葬。例如澳大利亚一些部落对老人用火葬。佛教各国对和尚、佛爷也多用火葬。乔治·彼得·穆达克在《我们当代的原始民族》一书中说,萨摩亚岛上的岛民把尸体抬到墓地后要进行解剖,发现任何被认为可能致死的部分要割下来烧掉。我国自古以来也有实行火葬的,《墨子·节葬》篇说:“秦之西有仪渠之国者,其亲戚者,聚柴薪焚之,熏上,谓之登遐,然后成为孝子。”此外,在甘肃临洮县城南寺(窪)山的史前墓葬中,发现有先将尸体火化后,将骨灰盛在陶罐中埋葬的遗迹。宋史卷一百二十五载,绍兴二十七年有人上书言:“今民俗有所谓火化者,生则奉养之具唯恐不至,死则燔蒸而弃损之,何独厚於生而薄于死乎。”建议官府拨荒间之地推行土葬,禁止火葬。二十八年户部侍郎荣蕤上书反对不问个体情况和由来已久的风俗,一概反对火葬,他认为吴越一带的贫下之家“从来率以火化为便,相习成风,势难遽革”,建议“姑从其便。”从这里也可以看到火葬在我国有些地方由来已久。水葬多为居住于岛屿或沿海、沿河居民所采用,但西藏中部也有进行水葬的,西藏中部水葬的对象只是婴孩、穷人和麻疯病死者,所以这种葬法,可能含有对这些鬼魂进行隔离的意思。西藏比较普遍的传统葬法是天

葬,所谓天葬是由天葬师在天葬台将尸体割成许多小块,让鹏鸟去吃掉,吃得越快越干净越好,西藏这种葬法,在佛教传入以前的古代就存在,因为火葬只限于喇嘛,天葬是一般人传统的葬法。

与灵魂只有摆脱肉体的束缚才能获得自由的观念相联系的做法是二次葬,所谓二次葬是指尸体埋葬后,待肉体全部腐烂后,将骷髅进行再葬。郭沫若在《中国史稿》一书中认为二次葬的动机是:“血肉是属于人世间的,灵魂可以离开肉体而单独存在,并且永远不死,因此,皮肉虽已腐烂掉,而灵魂则已进入另一个世界里生活了,并且,人们还十分盼望死者的肉质尽快烂掉,以便迁移骨骸,举行正式的埋葬,使家族成员在另一世界里早日得到团聚。”这种看法也是学术界对二次葬动机的一般看法。赫芝(Herez)对婆罗洲人的二次葬进行过深入研究,初葬后,活人亲属就仪式性地从社交中退隐,待死者的肉体腐烂后,再把净化的骨头掘出来再葬,这就意味着将死者的灵魂送入了来世,守丧的人则恢复正常的社会生活。赫芝将这种对死者的处理解释成进入新世界的过渡礼仪,这样就创造了一个来世,就可能避免将死亡视为生命的终结。第二次葬礼使活人重返世俗并将死者灵魂送进了一个新的世界。^① 布拉克(Maurice Bloch)对马达加斯加岛上密瑞纳(Merina)人精致的二次葬作过生动的描写,密瑞纳人首先在临时的坟墓中埋葬死者,死者至少被埋葬在那里两年以上,在肌肉完全腐坏后,遗留的骨架被掘出来,以贵重的丝质寿衣裹起来,然后葬于家族的墓地中。这些祖先的墓地通常很精致也很值钱,经常比房子更大也更贵重,这些墓群成为密瑞纳乡野的一个最显著的特征,也是界定不同“氏族”领域的最好标志,第二次埋葬称法麻狄哈那(famadihana),意思是“让死者翻身”,灵魂升天,它包括一个残忍的仪式,在此仪式中,双系亲属群的太太们疯狂跳舞,将易碎的骨架抛向空中,同时高兴地发出可怕叫声。布拉克认为,此仪式是使死者

^① 参见 R·M·基辛:《文化·社会·个人》辽宁人民出版社,1988年版,第404页。

灵魂并入祖先行列,在家族的庙宇里接受奉祀、获得永生的重要之举。^① 二次葬在我国有些地方也颇为盛行,例如我的家乡闽西就是如此,先将死者埋在临时的墓地三年以上,待肌肉完全腐烂之后,将骨头取出装在一个陶罐里再葬。挖开临时坟墓时要撑一把雨伞,使死者见不到天空,死者的骨骼装入陶罐时应遵循一定顺序,使死者犹如坐在或站在陶罐中,陶罐顶端有一个小洞,灵魂通过此洞才能升天或再生,然后举行隆重仪式,将陶罐选择一个“风水”好的地方埋葬,通常要建造精致的坟墓。二次葬的意思也是让死者翻身,使之灵魂再生之意。这种做法直到现在仍然盛行,在同一地区也有不进行二次葬而直接造精致的坟墓的,这同样被认为是可以的。当然,在不同氏族,不同地区实行二次葬的宗教动机是很不相同的,例如半坡墓地只对极少数死者进行二次葬,显然这里的二次葬不是认为血肉妨碍家族成员灵魂团聚,如果是这样,就应当对大多数死者进行二次葬了。又如《三国志·魏志东夷列传》载:东沃沮“其葬作大木椁,长十余丈,开一头作户。新死者皆假埋之,才使覆形,皮肉尽,乃取骨置椁中,举家皆共一椁。”^② 这二次葬是为了家人灵魂团聚。而《梁书》卷五十二《顾宪之传》载:衡阳地方“土俗,山民有病,辄云先人为祸,皆开冢剖棺,水洗枯骨,名为除祟。”^③ 这是对亡人的敬畏。

希望尸体尽快腐烂这种观念使人们认为那些不腐烂的尸体是特别可怕和不吉利的。在我国以及世界上许多原始民族都保持这种信仰,人们特别害怕凶险的催命鬼,当人们为了制服这些吓人的鬼而启开他们的坟墓时,都发现好像这些尸体根本没有腐烂。在罗安哥,当人们启开坟墓,发现尸体完好无损,眼睛睁着,便赶快用火把它们烧掉。在东非,人死后的几个星期内,若其近亲,妻子、丈夫或姐妹每夜都梦见他,在惊恐中醒来,走出茅屋,四下张望,看见死鬼坐在屋门近旁,或其他人们常常看见鬼坐在村边他小时候常玩的地方,这些鬼的

① 参见爱恩·陆一士:《社会人类学导论》,台湾五南图书出版公司印行,第144—145页。

② 《三国志》卷三十,中华书局1982年版,第846页。

③ 《梁书》卷五十二,中华书局1973年版,第759页。

身材常常比死者的真身大,于是,就必须由死者的一个近亲,通常是他的兄弟之一来启开坟墓,人们总是发现尸体一点儿也没有腐烂,肉色苍白,人们便把尸体烧掉,改葬骨灰,这以后据说鬼就不见了。我国闽西一带的二次葬,当人们启开坟墓发现尸体一点也没有腐烂,甚至发现死者的肌肉还有弹性,手指甲长长了,就必须把尸体移葬他处,待若干年后尸体腐烂了再葬,能使尸体不会腐烂的地被人们称为“养尸地”,视为不祥之地,再也没有人敢将死者埋葬于此。

千方百计保持尸体完好无损与希望尸体彻底腐烂虽然是两种相反的观念和做法,但它们共同指向一个目的:灵魂不朽。它们同样是人类对死亡的反抗,反映了人类对不死的渴望。时间是个体生命的存在形式,是个体生命的限度,对个体来说,时间的无限性并不具有意义,在个体范围内生命的终止也就是时间的终止,对他来说,永恒的客观时间即使存在也没有意义,墓葬堪称是最早的文化现象,它首先就是想方设法延续个体的生存时间,变有限为无限,它用灵魂不死观念战胜了不可避免的死亡,在个体生命终结的地方开始了新的生活历程,实现了人们对永恒的渴望。

4. 随葬品、人殉与墓地建筑

世界上几乎所有不发达民族都盛行把死者生活所需要的用品同死者一起埋葬的做法。通常认为这种做法的来源可以归结为如下几个一般动机:一是相信鬼魂在冥间过着同活人一样的生活。鬼魂同活人之间仍维持着原有的社会关系,因此活人要按照原有的社会关系尽义务,满足死者各方面的要求,供给死者所需要的一切,使死者在新环境中不至成为不幸者;二是埋葬或烧毁死者生前使用的物品可以使活人避开受死亡玷污了因而不宜再用的物品;三是避免那个嫉妒地监视着活人的死者灵魂想要转回来寻找他的财产的危险。列维-布留尔认为除了这三种一般性解释外,还应当从原始思维的互渗律来解释,人使用过的物品,诸如他穿过的衣服,用过的武器、佩戴过的饰物,乃是他自身的一部分,正如他的唾液、指甲、头发、牙齿是他身体的一部分一样。根据神秘的互渗律,这些东西今后就同他分

不开了,因此不可能产生关于这些东西可以转属他人,对他人有用的观念。^① 我认为,这些动机可能都存在,但是最主要的还是第一个动机,即人们相信鬼魂在冥间过着同活人一样的生活,因而同样需要各种生活物品。人类最强烈的愿望就是想永远活着,但他却不免一死,因而这种不死的愿望就通过灵魂不死而得实现,给死者埋葬生活用品,使灵魂不死观念变得具体、实在和真实,虚幻地满足了人类最强烈的愿望。

陪葬品的品种和数量是由当时的生产力发展水平和人们对冥间生活的想象所决定的,进入阶级社会以后,则主要是由人们的阶级地位所决定的,原始社会时期,送给死者的东西很简单。山顶洞人的尸旁只放着几件石器和身上戴着的装饰品(严格地说不是装饰品,而是有巫术意义的物品),半坡村和马家窑的墓葬中,除了生产工具、装饰品外,还有几件装东西用的土器和少许粮食。考古发现证明,所有原始墓葬,陪葬的东西无非就是原始人当时的生产工具和生活用品,如弓、箭、石器、陶器等等,而没有超出个人生活必需之外的奢侈品,而且陪葬品的品种和数量是按氏族社会低下的共产主义生活模式来安排的,例如在元君庙、横陈、史家、王因等史前墓葬的一些多人合葬墓中,除石斧之类个人用具随之放置外,一墓十数人乃至数十人只随葬一套日用陶器,可以看出,这些死者生前必定共居于同一个实行原始共产制的生产单位中,死后共葬一起,并一如生前,共同使用一套生活用具,过着平均消费有限物资的艰苦生活。这种情况在少数民族中也不乏其例。宋恩常在《西双版纳哈尼族的氏族和家庭婚姻》中指出:生活在云南西南的哈尼族,建寨后的第一个死者,全家送他一个生火用的三脚架、一口锅、一个甑子,以后的死者则只由家人送一个饭碗、一张饭桌,显然,他们认为死者的灵魂是在一起生活的,他们共炉共锅做饭。^②

随着阶级的分化。随葬品在数量、质量、种类上出现了明显的差

^① 参见列维-布留尔:《原始思维》,商务印书馆,1981年版,第317—319页。

^② 见宋恩常:《云南少数民族社会调查研究》下集,第79页。

别。属于氏族社会后期的青海乐都柳湾墓地,在已发掘的五百六十四座墓葬中,随葬品在三十件以上的富墓不到五分之一,其中最多者达九十一件,仅精美的彩陶壶一类就有七十三件。大多数墓葬的随葬品只是屈指可数的残存陶器。^① 进入阶级社会以后,王公贵族们为了实现死后仍能过穷奢极欲生活的幻想,从宫室到日常生活用品,各种奢侈品,能搬的都尽可能搬到阴间去。《墨子·节葬》篇写道:“今王公大人之为葬埋……必大棺、中棺、革鞮三杂,璧玉既具,戈剑舛鼓,壶滥、文绣、素练、大鞅、衣衾万领,舆马、女乐皆具,曰必捶涂道,垆堆仿山陵。此为掇民之事,糜民之财,不可胜计也。”商代后期的妇好墓出土的文物达一千六百多件,其中玉器、石器、青铜器等等都是具有很高工艺水平的珍品,以后历代帝王陪葬品的数品都是惊人的。直到现在,我国广大农村人们有时也把死者生前喜欢的东西陪葬,但更多的是用纸冥器,即用纸糊成各种生活用品,诸如房屋、箱子、鞋子、金银锭、电冰箱、电视机等等送给死者,虽然有了一些现代意识,但其基本观念并没有超出原始人的水平。

最高的陪葬品是活人,杀殉陪葬是宗教迷信在人类历史上演出的最残酷的一幕,它同样源于灵魂不死观念。人们相信妻妾自杀或被杀陪葬,仍会在阴间作为妻妾服侍丈夫;奴隶被杀陪葬,其鬼魂仍会在阴间当主人的奴隶。人殉不同于人祭,人祭产生于原始社会,是以人作牺牲,献祭给神;人殉是指用人来殉葬,被殉葬者是作为死者的侍奉者。它产生于原始社会解体和奴隶制萌芽时期,在奴隶主眼中,奴隶和工具、器皿一样,是活的工具,因此在他们死后,就把他心爱的女奴或妻子也列入随葬品之列,于是出现了最早的人殉。在甘肃永靖秦魏家墓地的一百一十四座墓中,有十六座男女合葬墓,男性仰身直肢或侧身居右,女性侧身屈肢居左,武威皇娘娘台还有一座三人合葬墓。男性仰身直肢居中,左右各有一具向着男性侧身屈肢而葬的女性。^② 这些合葬墓的女性被认为是作为殉葬者而处理的。在

^① 见《青海乐都柳湾原始社会墓地反映出的主要问题》,《考古》,1976年第6期。

^② 见郭沫若:《对宁夏遗迹合葬墓的一点说明》,《考古》,1964年第8期。

希腊迈锡尼时代的城堡中,也发现过妇女殉葬的大墓。世界上许多地方都曾经盛行寡妇自杀殉夫的风俗。在印度,寡妇在亡夫坟上自杀的事是十分普遍的;在日本,主人死时,卖身给主人的仆人也往往切腹以殉;古代的斯堪的那维亚人、高卢人、斯拉夫人以及其他住在欧洲雅利安人种都曾经流行过在死者下葬时将他所有的妻妾都绞死的风俗。非洲的土王死的时候,他的后妃,或者至少一部分后妃要殉葬,土王刚一断气,后妃们就开始在宫中破坏家具、饰物、用具,然后自杀。在太平洋的新赫布里底群岛的雷托加所发现的墓葬,一个大约生活在公元前1200年间死去的部族酋长和四十个戴着丰富装饰品的人殉被共同葬入坟墓。

在国家形成之前,人殉还只是偶然的零星的现象,在奴隶制国家建立之后,借助国家机器强制推行,才成为比较普遍的现象,从地下发掘的大规模殉葬证明了这一点,例如古代埃及使用大批奴隶殉葬是在统一国家形成之后,在第一王朝国王阿哈(Aha)的王陵中,曾发现许多奴隶尸骨,他们显然是被杀殉葬的。美索不达米亚人殉的出现几乎与埃及同时,在乌尔城王族成员的陵墓中,殉葬者的人数少则数人,多则几十人。在我国商朝的殉葬风盛行,规模更大,《墨子·节葬》写道:“天子杀殉,众者数百,寡者数十;将军大夫杀殉,众者数十,寡者数人。”安阳侯家庄西北岗的一座商王陵墓里,中央埋着一名带狗执戈的奴隶,四隅分别埋了八名执戈奴隶和八条狗。另外,在墓道里还有近百名被杀祭的奴隶尸骨,墓东侧还有成排的殉葬坑,分别埋着人和马,由于尸骨毁坏,无法辨认人数,其中能确数者就有八十六人。解放后发掘的武官村中字形殷墓,其底部也埋着一名执戈奴隶,椁两侧有殉葬的男女奴隶四十一人,男在东侧,女在西侧,四周又排列着面向中央墓室的四十三个头颅,墓南还有四个殉葬坑,已出土的无头尸骨一百五十三具,全部数字还弄不清楚。殷以后,杀殉陪葬之风渐渐走下坡路,但在统治阶级上层,却改变不大。《墨子·节葬》所说的大概是指西周的情况。

随着奴隶制的衰落,人殉也随之衰落下去。在埃及古王朝时代,

人殉被一种名为“乌沙布塔”(意为“应答者”)的小俑所代替,美索不达米亚自城邦时代以后,人殉也成为罕见的事情。在我国春秋战国时代,人殉遭到非议,有人提出以俑陪葬,孔子曾经批评“始作俑者,其无后乎”,认为有人作俑陪葬才引起杀殉陪葬,这是倒因为果,其实恰恰相反,是先有杀殉陪葬而后人们反对人殉才提出作俑代杀殉,这是一个进步。给死人陪葬品本是人类反抗死亡,追求永生的愿望,是对人的永恒价值的尊重,但杀殉陪葬却贬低、蔑视人的价值,用否定他人来肯定自身,这是极不人道的行为。春秋战国以后,杀殉陪葬在民间日渐衰落,一般实行以俑或以纸人、草人代人殉葬,但在最高统治阶层中,仍盛行人殉,《史记·秦本纪》载:“二十年,武公卒,葬雍平阳。初以人从死,从死者六十六人。”“三十九年,缪公卒,葬雍,从死者百七十七人,秦之良臣子舆氏三人名曰奄息、仲行、虎,亦在从死之中”^①,秦始皇生前就曾经广求不死之药,死后,除了用大批陶俑、侗俑之外,也杀殉陪葬,希冀在阴间继续其穷奢极欲的帝王生活。秦始皇陵区之广,所用陪葬俑之多之大,在世界历史上都是空前绝后的。有八百个身高一米七八至一米八七,手执武器,每人配备一马的兵马俑,还有埋葬珍禽异兽的瓦棺葬十七座,跽坐俑十四座,此外,还有铜质车马俑。在外城东有十七座陪葬墓,被杀殉陪葬的可能是秦始皇的公子、公主和旧臣,陵墓西侧还有七十座殉葬墓,被杀陪葬的可能是筑陵的刑徒,陵东还有排列整齐的马厩坑九十三处,埋的全是真马。秦始皇陵陵区很大,尚未完全发掘清理完毕,单是从已经发现的这些陪葬墓的情况看,就足以说明封建统治阶级对阴间生活是多么关心。

与灵魂不灭观念和冥间生活的想象相联系的是陵墓的建筑。西安半坡村和新郑裴李岗的史前墓葬,一般都没有专门建筑墓室,用棺者也不多,都是挖一个坑将尸体和随葬品埋下就算了事,讲究一点的,就在坑的周围铺砌石头,据《墨子·节葬》所载,尧、舜、禹埋葬的时

^① 《史记》卷五,中华书局1982年版,第183页,第194页。

候,也只是用藁包殓尸体,棺木厚只有三寸,墓坑深度只要求“下毋及泉,上毋通臭”,埋葬之后不作丘垅,牛马市人照样从上面通过。史前墓葬中用于装尸体的最早的棺是瓦棺,不是用木棺,有的墓葬是用瓦石蔽四周之土,谓之“塋周”。所以,《淮南子·汜论训》描述古墓葬的简朴情况是“有虞氏用瓦棺,夏后氏塋周。”孔子也说:“古也,墓而不坟”,“吾闻之,古不修墓。”^①这是同当时低下的生产力发展水平和世间人人平等的生活状况相适应的。进入阶级社会以后,人世间的居住条件相差悬殊,贫者住茅棚、土窑,富者住宫殿。墓坟既被认为是死后居住的地方,因而统治者死后其陵墓建造日益宏大,在安阳侯家庄西北岗发现的商墓,已大大不同于简朴的原始墓葬,这个陵墓有亚字形墓室,陵墓面积达三百平方米,最深处达十二米。历代帝王常常是一上台就开始为自己建造陵墓,耗费大量人力、物力,历时十几年乃至几十年之久,临潼骊山北麓的秦始皇陵之大,是令人难以想象的,连陪葬墓在内,占地东西南北各十五里,总面积二百二十五平方里。还筑有内外城,内城方形,周长 2525 米,外城长方形,周长 6294 米。其夯土为墓的丘垅,现在尚保存着高 76 米,底 485 米×515 米的小山丘。

(五)成年礼仪式

成年礼仪又叫成丁礼、入世礼、入社礼,是原始部族普遍存在的宗教礼仪。就目前所知,世界上没有哪一个民族不曾存在过这种仪式,越是社会发展程度低的民族,成年礼仪式越是严格和隆重,可见这一宗教仪式的广泛和古远。

所谓成年礼,就是批准一个人(通常是年轻人)成为氏族以及所在公社的正式成员,使之由世俗化的世界进入神圣社会,担负起成年人应负的责任的一种宗教仪式。参加成年礼的通常是男孩,有的民

^① 参见《礼记·檀公上》。

族也包括女孩。要使儿童成为“完全的”“合格的”成年人,仅仅生理本身的成长达到青春期性成熟是不够的,身体的成熟只是一个必要条件,但不是充足条件,甚至不是一个最重要的条件,最重要的条件是参加神秘的成年礼仪式。没有行过成年礼的人,不管年龄多大,永远归入孩子之列,也即永远不是部族的正式成员。所以,在这些原始部族的观念中,人的一生是从青春期行过成年礼才开始的。没有参加成年礼以前的小孩所处的状态犹如还没有播下的种子,是一种无活动的、死的状态,但这是包含着潜在之生的死,行过成年礼后,他才完成了一个活人的过程,成为部族的一个发育完全的成员,能够执行部族的合法成员的一切职能。许多人类学家和宗教学家记述了现代原始部族举行成年礼的大量事例,并试图对它们作出合理的解释。列维-布留尔认为这些解释都是徒劳无益的,他说:“使这些仪式成为‘可以理解’的努力,往往是适得其反。假如这种努力达到了自己的目的,那就要坏事。其实,对逻辑思维来说是‘可以理解的’东西,很少有可能符合原逻辑思维的观念。”^① 他奉劝人们不要对这些仪式妄加解释,但他自己实际上用他的“集体表象”和“互渗律”对成年礼作了解释。他认为成年礼的种种仪式、细节,包括一系列长久而严酷的考验,“最重要的是在新行成年礼的人与神秘的实在之间建立互渗,这些神秘的实在就是社会集体的本质,图腾、神话祖先或人的祖先;是通过这个互渗来给新行成年礼的人以‘新的灵魂’”,“对于新行成年礼的人施行的考验,也是要在他们与其必须互渗的那些神秘存在物之间建立一种为他们所希望的与神灵合一所必需的联系。”^② 这种解释当然是有一定道理的,但“集体表象”与“互渗律”其实都是属于社会心理范畴。用社会心理来解释成年礼显然只是问题的一个方面,而且决非最重要的方面。在历史唯物主义看来,成年礼的产生及其意义归根到底应当由原始社会的物质生活资料的生产和人本身的生产来加以说明。

① 参见列维-布留尔:《原始思维》,商务印书馆,1987年版,第343页。

② 参见列维-布留尔:《原始思维》,商务印书馆,1987年版,第344页。

成年礼起源于氏族公社的初期,它起初是为了规范性关系而产生的。只有通过成年礼仪式的人才取得参加性关系交往的资格,另一方面,也就决不允许未通过成年礼仪式的人发生两性关系。这一规范的实施,实际上把两代人之间的性关系交往基本隔离开来了,这是人类自身生产和再生产的重大进步。

我们知道,在原始公社时期,每一个公社都是单独的,自我封闭的社会有机体,不仅是物质生活资料生产的社会有机体,也是人本身生产的自我封闭的单位,严禁同其他公社的男女发生性交关系,因而父女、母子、兄妹近血缘交配的频率的逐步增长造成了遗传基础的贫弱化和保守性倾向,不育和畸形儿越来越多,出生率不断下降,新生儿的质量越来越低,到了旧石器时代的晚期,人类自身种族的繁衍几乎濒临绝灭的边缘。在这种情况下爆发了不同原始公社之间的性关系接触,这一方面是迫于人本身生产的需要,另一方面是长期被压抑的性本能的驱使。这种不同原始公社之间的性关系接触开始是偶然的、短暂的、敌对性的、粗野的、疯狂的性进犯。原始公社的生产季节是实行性禁忌的,男子集团去狩猎,女子集团从事采集或农耕,严禁性交。当某原始公社的一群男子在狩猎途中遇见另一个原始公社的女子时,男子们被压抑的性本能就会爆发出来,疯狂地对女子实行性进犯,或者男子集团干脆从别的公社俘虏若干女子来满足性欲。例如在雅浦岛(密克罗尼西亚的加罗林群岛)上,持续6—8个星期的整个捕鱼季节期间,渔民们必须严格遵守性禁忌,他们不仅无权同自己的妻子及同村的妇女性交,甚至无权和她们住在一起,连看她们一眼都不行。于是,渔民们就从其他岛上俘虏若干个妇女来,同其他岛上的妇女发生性关系而不被视为违反性禁忌。^① 同样,当一群妇女正在菜园里锄草时,若有另一公社的某个男子从此经过,妇女们就会疯狂地对他实行性进犯。例如“在特罗布里恩德群岛上处处风行着这样一种制度。按照这种制度……从事集体锄草的妇女们有权进犯任

^① Ю·Н·谢苗诺夫:《婚姻和家庭的起源》,中国社会科学出版社1988年版,第154页。

何一个她们看到的男人,只要这个男人不是本村的”,“妇女们非常热衷于行使这种权利,简直是全力以赴”,“当妇女们看到一个男人之后,立即脱光衣服,赤身裸体地向他猛扑过去,随即对他施加暴力,并在他身上作些淫秽的动作,”这种制度被称为“邀撒”(Yausa)。① 在地球另一端的伊朗北部的某些部落里,“当妇女在田野里共同劳动时,任何一个外乡男子如果不交赎金的话,都不能从她们旁边通过。不交赎金,就可能遭到像特罗布里恩德的‘邀撒’那样的对待”。② 上述两个实例决不是孤立的现象,如果考虑到世界上几乎所有民族都曾经存在过甚至仍然存在着只有妇女参加的一系列节庆典礼,例如,古希腊的地母节、酒神节以及欧亚许多民族中都存在的耕村庄周围的地的庆典等等,我们就可确认,这种疯狂的妇女进犯是普遍存在过的极古老的社会现象的遗迹,因为上述节庆、典礼都不同程度地带有色情的特征:妇女们常常把衣服脱光,作猥亵的动作,跳淫秽的舞蹈,唱淫秽的歌曲,彼此开些类似性质的玩笑等等,而任何一个有意无意地碰见了这种庆典的男子,都会遭到妇女疯狂的进犯。

不同原始公社之间的性关系接触,随着时间的推移,逐渐由偶然的、短暂的、敌对的、疯狂的性进犯发展为经常的、常规的性交往,同时失去了开初那种极其粗野的疯狂的性进犯性质,这种不同公社之间的性关系交往打破了人本身生产的危机状态。人们逐渐发现:不同图腾集团男女杂交而生育的后代健壮、生命力强。于是,他们把不育、畸形儿、低能儿的现象归咎于同一图腾内部的两性关系,这正是后来图腾外婚制的起源。由于禁止同一图腾氏族内部的两性关系,便出现了两合氏族婚姻联盟,即甲氏族的全体女子是乙氏族全体男子的妻子,相应地乙氏族的全体女子即是甲氏族全体男子的妻子,这是人类最简单的婚姻形式。在这里结婚的是两个氏族,是甲氏族的全部男子同乙氏族的全部女子结婚,甲氏族的全体女子同乙氏族的

① IO·H·谢苗诺夫:《婚姻和家庭的起源》,中国社会科学出版社1988年版,第153页。

② IO·H·谢苗诺夫:《婚姻和家庭的起源》,中国社会科学出版社1988年版,第153—154页。

全部男子结婚,这是两合氏族的群婚,这种两合氏族群婚并没有辈份划分,由于甲氏族的任何男子可以同乙氏族的任何女子性交,甲氏族的任何女子可以同乙氏族的任何男子性交,因此它并没有完全避免血亲意义上的父亲与亲生女儿、姐妹与同胞兄弟的儿子(即血亲意义上的姑母与侄男)之间的性交关系,在“知其母不知其父的情况下,当事人一般也不清楚,在两合氏族婚姻的初期,由于两个氏族的遗传基因差别很大,血亲交配的不良后果还一时显现不出来,可是,若干代以后,两个氏族的遗传基因就会接近起来,整个人口素质就明显下降,而一旦遇到血亲交配,就会生产出原先只许氏族内部交配时所产生的畸形儿,这种状况必然会引起人们的重视,大量的经验事实使人们发现:与未成年的异性个体发生性交关系,所生产的孩子,身体大都不好,而且影响这些未成年男女的身心健康,正是在这个时期世界上许多民族相继形成了成年礼。规定只有通过成年礼的男女青年,才可以分别加入男女集团,才取得参加性关系交往的资格,并严禁与未行成年礼的人性交,否则将被视为大逆不道而严加惩处。

成年礼对于性关系的规范,并不等于婚姻辈份的划分,但这规范的实施,实际上防止了两代人之间的性关系。因为考古发现已经证明原始社会人的寿命很短,一般只有三十多岁,四十多岁以上已属罕见,这样就很少有父亲能等到亲生女儿通过成年礼而本人仍处在婚姻集团的情况,血亲意义上的姑母与侄男的情况也是如此,成年礼一般是隔几年一批一批进行的,这样就使年龄相近的青年们形成一个互相通婚的集团,这样做的结果,提高了新生儿的健康,增强了整个氏族的人口素质。经验事实使他们认识到了成年礼仪式的作用。但原始人既不可能懂得遗传学,原始思维也不可能把这些归结为自然原因。原始人是生活在神秘主义之中的,原始思维使原始人把氏族人口素质的提高归结于成年礼本身的神秘性质,把畸形儿、低能儿的出生归结于触犯了神灵,这就把成年礼仪式本身神圣化了,成为一种不可移易的传统、法则代代相传,正是这样的过程中,列维-布留尔所说的集体表象和互渗律才发生并起了重大作用,它是第二性的、派

生的,它本身是应当被说明和解释的。

成年礼的另一个重要作用(也是重要来源)是对青年进行培养和教育,使他们接受传统,增强知识,经受考验,承担起部落合法成员的一切责任。

原始人面对的自然环境是十分险恶的,生活条件是十分艰苦的,饥饿和死亡常常威胁着他们。为了维持氏族社会的生存和发展,除了规范性关系交往,保证人本身的生产之外,首先需要使氏族全体成员具有吃苦耐劳、坚忍不拔、勇猛刚毅、技术高超、团结战斗的品格,其次需要维系社会传统。对原始社会来说,传统对于维系社会共同体具有无上的价值,没有比社会成员遵守传统更为重要的了,原始氏族的社会组织模式、信仰和知识都是列祖列宗惨淡经营得来的经验,得之不易。作为一种不可改变的传统,它既是一种知识体系和信仰观念,也是一种道德规范,同时也是一种法律规范,必须严格遵守。这两方面的需要是成年礼仪式产生的又一个重要根源,同时也是成年礼的重要作用。青年是社会的未来,原始人就已经认识到对青年的培养和教育的重要意义,成年礼仪式的普遍性就是证明。

世界上所有民族的成年礼仪式几乎都要对参加成年礼的青年人进行种种严酷的考验和传统教育,这种考验有时简直就是真正的受刑,其手段有不让睡觉,不给东西吃、鞭笞、杖击、棍棒击头、拔光头发、敲掉牙齿、黥身、割礼、再割礼、放血、毒虫咬、烟熏、用钩子刺进身体钩着吊起来、火考验等等。例如在南非,参加成年礼的男孩子们被大人用长棍赶在一起,这些大人可以随意用这些棍子打他们。男孩子们必须从打手们排成的夹道里跑过,这时棒击雨点般地落在他们身上,过了这一关之后,接着就是长达三个月的成年礼仪式的野营生活,即使在一年中最冷的月份里他们也必须赤身裸体,头冲着火睡觉,并且不能捻死那些夜晚咬他们的小白虫,天刚破晓他们就得去水塘,全身泡在水里直到太阳升起,在三个月的野营生活中不准喝一滴水,吃的是腐变了的食物,野营生活的另一内容就是讲授难以理解的深奥的传统。在美洲印第安人的部落里,成年礼仪式所用的时间要

短一些,但观念和做法往往也是相同的。阿帕切人认为,制服一个男孩就像制服一匹小马驹,他们强迫行成年礼的男孩在冰上凿洞沐浴,嘴里含着水跑步,在让他尝试战争的晚会上百般戏弄他,谁都可以欺负他。南加里福尼亚的印第安人还把男孩丢在那种咬人的蚂蚁的穴山里。^① 澳大利亚土人举行成年礼仪式时,妇女们边哭边做表示反对的仪式。参加成年礼的男孩被带到离营地很远的地方去,年长的人又唱又跳,男孩们装着死了的样子,成年礼仪式的顶峰是一种肉体手术,如割去参加成年礼仪式的男孩阴茎的包皮(割礼),挖掉若干个牙齿或施行切痕(即用刀切开皮肤)等,被施行肉体手术的青年一律安静地忍受其痛楚,这是图腾祖先对青年是否具有成年能力的一种考验。然后他们就不再回营地而隐蔽在其他地方,不让女人看见,在这期间让参加成年礼的男孩看秘密仪式并接受更多的训导,学习部落的神话、传统和经验知识,实际上是领受“死记课程”,给他们肉体上创一处创伤,这是保证使他学会并牢记每一件事的一种教学方法,经过一个时期的“集训”之后,他们回到了营地,象征着死而复生,人们举行仪式欢迎他们,他们也就成为部落的合法正式成员享有一切义务和权力。^② 一般来说,男子担负着狩猎、作战等繁重任务,因此在大多数部落中,男孩的成年礼仪式比女孩的要隆重,但也有的部落全社会以同一方式来举行男孩、女孩的成年礼仪式,例如在不列颠哥伦比亚(加拿大西南部与美国毗邻的地区)举行这种仪式时,男孩把石头滚下山,赶着这些石头到山脚,以便能够疾行如飞;或者是投一种赌博用的小棍儿,好在赌博时总是走运。而女孩则从远处的泉中打水来;或把石子扔进自己的衣服里再让往下滚,从衣服下面掉出来,据说这样可以使她们生孩子时像石子落地那么顺当,这种仪式显然带有某种巫术色彩。

上述事例说明,世界上各个民族的成年礼仪式虽然多彩多姿、五花八门,但共同目的是要对即将进入社会的青年人进行考验,这些考

① 参见露丝·本尼迪克特:《文化模式》,三联书店,1988年版,第102页。

② 参见威廉·A·哈维兰:《当代人类学》,上海人民出版社,1987年版,第516页。

验都是他们成为氏族社会正式成员以后,在斗争中可能遇到的种种困难,并且向他们讲授图腾部族的历史神话,传授前辈在长期的实践中积累起来的知识以及传统观念、仪式、戒律等等,这些内容;在现代社会的都是通过学校教育逐渐完成的,而在原始社会却是通过戏剧性的令人印象深刻的宗教仪式迅速完成的。对世界上不同民族的成年礼作一个粗略的考查就可以发现:参加成年礼仪式的人,其年龄有一个很大的变化幅度,这说明所谓“成年”除了作为生理意义上的性成熟以外,更重要的是一个社会问题,这种授予年轻人新的地位又委以新的义务的仪式就像地位和义务本身一样各有千秋受到各自的文化的制约,作为条件而制约着成年礼仪式的,不是生理意义上的性成熟,而是成年在某种文化中的含义。例如,北美中部,成年的唯一崇高职责就是从事战争,战争中的荣誉是所有男人所追求的伟大目标,因此,北美中部授予年轻人“斗志”资格的成年礼仪式,就其年龄而言要晚一些,就其内容而言,完全围绕着祈求战争胜利进行的。在仪式上,人们并不互相折磨,而是自我摧残,他们从自己的胳膊和腿上割下一块块皮,或砍掉自己的手指,或把拖着很重的东西的针别在自己胸前或腿部的肌肉上,目的就是为了在战斗中更勇猛。而美洲西部的祖尼人是一个十分重视宗教礼仪的部族,在那里,成年人的主要特权是有资格扮演假扮神来跳舞,成为祭礼的成员,因此举行成年礼仪式的年龄比美洲中部以战争为成年人最高职责的部族要早一些,成年礼的内容是被假扮神鞭笞,意为驱妖,以阻止厄运,并学会戴上假扮神的面目鞭打别人,然后这些男孩就成了祭礼的成员,而且可以扮演这些假扮神了。^①可见,文化模式不同的社会,对于成年礼仪式的细节会有许许多多不同的选择,但其基本的目的却是大同小异的。马林诺夫斯基指出,“由此可见,人世仪式的主要作用是:表现原始社会里面传统的无上势力与价值;深深地将此等势力与价值印在每代人心目中,并且极其有效地传延部落的风俗信仰,以使传统不失,团

^① 参见露丝·本尼迪克特:《文化模式》,三联书店,1988年版,第126—28页,第71—72页。

体团结。”“宗教将生理现象变成社会过程,在体格成熟之上加入已为成人的意识,使青年尽义务、享权利、负责任,且可认识传统,乃与圣物接近。”^①

比利时社会学家阿诺德·范·杰内(Arnold Van Gennep)把出生与命名仪式,成年礼仪式、婚礼、葬礼等这类仪式称为“通过礼仪”(Rites of passage)认为这些礼仪引导个人通过他们生命中的决定性转折点,仪式的润滑油注入生命之轮,使得每个人顺利地从摇篮迈向坟墓。成年礼仪式是“通过礼仪”(或生命礼仪)的一种,它的目的是介绍年轻人进入社会,成为部族合法的成员,这是人生道路上的重大转变。这种变化不能看成单纯生理上的成长,而是一种实质性的变革,为此,必须在社会上和心理上适当地标示出这种基本的转变,因而必须在神秘主义的笼罩之下来完成仪式,必须把整个仪式神圣化。越是落后的社会,越是要依靠把传统观念和各種习俗神圣化来维系社会秩序。一般说来,世界上各民族的成年礼仪式都包括三个重要的阶段:一是隔离期,参加成年礼的年轻人首先必须在生理上与旧有的孩童地位分隔,仪式性地丢弃小孩玩的东西,然后被带到离营地很远的山洞或帐篷里,受种种严酷的考验,通过各种折磨,出现了由于疲劳、疼痛、虚弱、困苦所引起的一种类似人格和意识丧失的状态——假死,它象征着在这个时刻,这些年轻人已经被“杀死”了,那个以前的特殊的人格不再存在;二是中间期(或混沌期),举行成年礼的山洞或帐篷是圣地,是神秘能力与新生活的无尽源泉,在旧的人格死亡之后,随着传统教育的加深,勇敢和意志考验的成功,参加成年礼的年轻人同神秘的实在之间建立了互渗,这样,年轻人便逐渐形成了新的人格,新的灵魂。三是结合期(或新生期)在仪式结束时,年轻人“死而复生”了,他们以一种崭新的面貌回到营地,进入了成人社会,和他们结合在一起并享有一样的权利和义务。人们力图使儿童和妇女们相信,参加成年礼的人确实是死而复生的,死人的颜色是苍白的,因

^① 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,中国民间文艺出版社,1985年版,第23页。

此世界上许多行成年礼的人的身体也涂成白色,老人们也向参加成年礼的年轻人暗示这个信念,年轻人自己也在一定程度上相信自己是死而复生的。

原始思维何以会把参加过成年礼的年轻人视为死而复生?这种“死”而“复生”是否仅仅是一种象征意义?这里涉及原始思维对“生”和“死”的理解问题。许多人类学家和宗教学家指出,在原始人的信念中,人的整个生命过程是一种从死到生,从生到死,而后又投胎重生,再到死的“循环系统”。

1. 从死到葬礼(即从断气到安葬之间的或长或短的时间)
2. 从葬礼到哀悼(即服满)的时期
3. 死者的灵魂等待重新投胎再生的时期
4. 从出生到命名的时期
5. 从命名到举行成年礼的时期
6. 从成年礼到死亡的时期

接下去又重新开始循环,我们在论述丧葬仪式时指出:人类就是通过对生命循环系统的这种伟大的构想来反抗死亡,达到永生和不朽的。在原始思维看来,“死根本不是构成生命的活动和存在的一切形式的完全而简单的消灭,‘原始’人对于这种完全的消灭从来没有丝毫的观念。我们叫着死的那种东西,在他眼里从来不是绝对的。死人是活着,也是死的。甚至在这个第二次死以后他们还继续生存,一直等到另一次转生。”^①成年礼的考验所模仿的死,是地点的改变,是灵魂刹那间离开身体,同神秘存在物互渗,使人处于一种似梦、癫痫或神魂颠倒的状态,这种互渗一经实现,他们就成了部族的“完全的”成员,因为部族的秘密已经向他们揭露了。

(六)图腾仪式

图腾崇拜是最古老的信仰和仪式体系。根据人种学家的

^① 列维—布留尔:《原始思维》,商务印书馆,1987年版,第345页。

述,图腾崇拜是一个由神话观念,信仰和仪式组成的繁复的体系,是一种世界性的文化现象,图腾崇拜是自然崇拜和祖先崇拜结合在一起的一种原始宗教,是在动物崇拜和生殖崇拜基础上发展起来的,它几乎囊括了原始公社生活的所有方面,它不只是一种宗教信仰,同时也是一种社会结构,它在许多地方都为文明的进化开辟了道路。

图腾崇拜是自然崇拜和祖先崇拜结合在一起的一种原始宗教,它的产生标志着原始人的时代向半人半神的英雄时代和人神时代的过渡。图腾崇拜来自动物崇拜,但两者不是原始宗教截然分开的两个阶段,一个氏族可以崇拜多种动物,但作为图腾来崇拜的动物则只有一种。同样,祖先崇拜和人神崇拜也并非两回事,祖先崇拜是人神崇拜之一种,由动物崇拜转向人神崇拜,首先是转向祖先崇拜,而图腾崇拜即是这种转变的中介和桥梁,这表现为崇拜半人半兽神。图腾崇拜唤醒了人类对自身崇拜最早的最朦胧的意识,吹响了对人的崇拜的号角,它是祖先崇拜的前奏。

图腾(Totem)一词是十八世纪末叶,由约翰·朗格在《一个印第安译员兼商人的航海与旅行》一书中首先创造的,来源于印第安人的阿尔昆部族,意思是“他的族类”、“他的亲属”或“他的氏族标志”。图腾崇拜的基本特点是:认为每个氏族都起源于某一种动物、植物或其他东西,这些动植物等就是他们的图腾,也就是他们的祖先,并形成了相应的信仰和仪式体系。图腾崇拜首先在印第安人中发现,但它的典型形态却是澳大利亚土著人,并遍布世界各大洲,是人类社会生活史上最早最奇特的具有重大意义的文化现象之一。

1. 图腾崇拜的产生

关于图腾崇拜的产生问题,学者们先后提出过许许多多的理论,据苏联学者 Д·Е·哈依顿在《图腾主义》一书中所说,大约有近六十种图腾起源论。^①弗洛伊德在谈到图腾起源时,把各种不同的观点归纳为三类,即唯名论的、社会学的和心理学的。^②我国学者何星亮把数

① 参见 Дехв

② 参见弗洛伊德:《图腾与禁忌》。

十种图腾起源论归纳为有代表性的十种,即名目论、经济论、灵魂论、妊娠论、象征论、“恋母情绪”说、转嫁论、控制论、对立说和神化祖先说。^① 这些理论为研究图腾崇拜提供了丰富的材料和有重要参考价值的思想,但各有其偏颇之处。我们不想对这些理论一一评述,而是力图吸收众家之长,运用历史唯物主义的基本观点,对图腾起源作出阐述。

究竟是什么原因,使世界上相距遥远,彼此隔绝的原始民族在发展的一定阶段上,不约而同地把图腾动物或植物(最早是动物)视为自己的祖先,从而产生图腾崇拜?唯物史观认为,这只能由原始人的物质生活条件以及它所决定的原始人的思维特征来解释。

首先,图腾崇拜出现在旧石器中期,它根源于原始狩猎经济和动物崇拜。

旧石器早期的经济是采集为主,狩猎为辅,到了旧石器中期,狩猎经济得到迅速发展,反映在观念上就形成动物崇拜。所以人类最初崇拜的是兽形神。人类是大自然进化阶梯上的最高自然存在物,是亿万年生物演化炼就的万物之灵,人类是站在生物进化系统的巅峰,俯视着下面的飞禽走兽虫豸等等一层层阶梯,但是在动物崇拜中,一切都颠倒了:人类拜倒在动物面前,战战兢兢地请求它不要降下灾祸,乞求它赐福,最高贵的最尊严的人变成了最卑贱的;最勇敢的人变成了最怯懦的。这种颠倒比任何其他宗教形态都要厉害得多,彻底得多,所以,马克思把动物崇拜称作“对于人的兽性化的信仰”,是“宗教的最彻底的形态”。^②

随着生产力水平的逐渐发展,人类征服自然的能力不断增强,原先不能抵敌的野兽,现在不仅可以抵敌,而且可以战胜了。在征服自然的过程中,各个氏族群体必然会涌现一些英雄和杰出人物,他们智勇双全,为民造福。这些英雄人物自然就被推举为氏族领袖,成为人民崇拜的对象。由于当时原始人还处于动物崇拜的统治之下,因此,

^① 参见何星亮:《图腾的起源》,载《中国社会科学》,1989年,第31—36页。

^② 《马克思恩格斯论宗教》,第40页。

人们很自然地认为这些英雄人物之所以成为英雄,必与动物有某种亲缘关系,或是与某种动物交合而生的半人半兽。例如发明网的伏羲氏和教人种植、牛耕、纺织、尝百草的神农氏等等就是如此。司马贞《三皇本纪》载:伏羲氏之母华胥“履大人迹于雷泽而生包牺氏(伏羲氏)于成纪,蛇身人首”,神农氏(炎帝)之母女登“感神龙而生炎帝,人身牛首”。既然氏族或部落领袖是某种动物的后代,因而氏族起源于某种动物的思想很自然就产生了。历史哲学证明,任何一代人不仅只能在前一代人留下的既定的生产力和生产关系的“舞台”上创造新的历史,而且前一代人留下来的思想文化背景也是不可回避的前提。正是基于这种原因,在原始社会发展的一定阶段,在动物崇拜的基础上出现了具有世界意义的普遍文化现象:从崇拜兽形神(动物崇拜)过渡为崇拜半人半兽神,它反映了人在自然界中地位的提高和人对自身力量认识的提高。例如在位于法国南部的得鲁瓦·弗雷尔山旧石器时代遗址洞穴中,就发现了半人半兽形状的“兽主”像;埃及神话中的墓地之神阿纽比斯豺面人身;尼罗河神赫比是虎面人身;女神巴斯泰特是猫首人身;希腊神话中的三位复仇女神依理逆司浑身漆黑,背长比翅,头发是蛇,肢间缠蛇。《山海经》中的半人半兽神有龙身人面、人面马身、人面牛身、羊身人面、人面蛇身、人身龙首、人身羊角、人面牛身四足一臂、马身人面虎文鸟翼、虎身九尾人面虎爪、人状豹尾虎齿、人面兽身一足一手等等。“凡此种种,无不说明上述半人半兽形象均溯源于所谓神圣的动物。”^① 与崇拜半人半兽神相应,就是出现了图腾崇拜,即把某种神圣动物视为本氏族的亲属或祖先。澳洲土著居民中所盛行的图腾信仰是图腾的最典型的形式,其最早的图腾是“祖先图腾”,它们主要是神人同形的一种“马德一神”(Dema - dcities),它们同时是一些动物。这正是所有原始图腾的共同特征,即它一方面是人,另一方面又是动物,是氏族的祖先。这种与某种动物的认同作用,就是图腾信仰的一个重要标志。在印第安

^① [苏]谢·亚·托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》,中译本,中国社会科学出版社,1985年版,第626—327页。

人那里,图腾指他的亲属、种族或家庭,他们认为自己的祖先是“转化成为男人或女人的动物或无生物,他们就成为氏族的象征(图腾)。”^① 大量民族学材料也提供了充分的论据,许多近现代原始部族仍然把图腾作为本部族的血缘亲属或祖先,并用“父母”、“祖父母”或“兄弟姐妹”来称谓图腾。例如澳大利亚中部的阿兰达等部落有740个图腾,其中648个是动物,他们称图腾为父亲、哥哥,认为自己与图腾有共同的祖先。^② 中非的班布蒂人各氏族把豹、黑猩猩、蛇、猿猴、羚羊和蚂蚁等动物视为近亲,称之为“祖父”或“父亲”。^③ 靠近印度洋居住的卑乞米拉加人,相信其祖先与牛有关,故禁食牛肉,南部各族有以野猪及羊为祖先者。^④ 我国的鄂伦春人称公熊为“雅亚”(祖父),称母熊为“太贴”(祖母)。^⑤ 所有这些事实都说明,图腾崇拜的核心内涵是由崇拜氏族或部落的英雄人物而把这些英雄人物的世谱追溯到某种神圣动物,从而把某种动物尊奉为群体的亲属或祖先。图腾神是自然崇拜与祖先崇拜的结合物,正由于此,许多史前艺术形象都是基于动物崇拜或祖先崇拜的图腾形象。

把英雄人物的世谱追溯到某种神圣动物,这在阶级社会的初期还广泛存在。比如古希腊最早的奴隶主国家的国王为了把政权神圣化,几乎都同动物攀亲戚,宣称奴隶主政权是半人半兽神建立的,而自己则是他们的后代。古埃及诸神,即使是最尊贵的太阳神瑞(Re)和冥王神奥西里斯都具有动物的形象,后来才逐渐发展为半人半兽形和人形。古埃及崇拜雄狮、牡牛或鹰,因此,国王本人常常被画成一只强大有力的人头狮,或一只神圣的牡牛,或一只神圣的鹰头人。我国古代也是如此,《史记·殷本纪》载:殷的祖先契的母亲简狄吞了玄鸟卵而生契,玄鸟是燕子,大概是古代部落的图腾。《诗经·商颂·玄鸟》说:“天命玄鸟,降而生商”。因此契乃是受天命的玄鸟化生的

① 马克思:《摩尔根(古代社会)一书摘要》,人民出版社,1965年版,第144页。

② 参见林耀华主编:《原始社会史》,中华书局,1984年版,第398页。

③ 谢·亚·托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》,中译本,中国社会科学出版社1985年版,第153页。

④ 岑家梧:《图腾艺术史》,学林出版社,1986年版,第11页。

⑤ 秋浦主编:《萨满教研究》,上海人民出版社,1985年版,第28页。

半人半神。《史记·秦本纪》也说秦的祖先大业之母吞玄鸟卵而生大业。《史记·高祖本纪》说刘邦的母亲刘媪在大泽之滨遇到雷雨交加，刘邦的父亲太公看到一条蛟龙爬在刘媪身上与之交合，于是怀孕而生刘邦。这说明刘邦乃是人与神龙交合而生的半人半神。这些记载，都是原始社会对半人半兽神的崇拜以及图腾崇拜的余波。

第二，图腾信仰及崇拜产生的另一个原因是原始共产主义生活所产生的公共意志。

图腾信仰所涉及的，不仅是个人的心理过程和精神寄托，更重要的是一个部落或群体关于自身同一性，关于自身与无形的超自然世界的关系的集体性观念。人类历史的起点不是孤立的个人，而是群体的社会组织。原始社会的每个人都是一定社会共同体的附属物，离开了共同体，在当时极其低下的生产力条件下，任何孤立的个人都无法生存。以血缘为纽带的原始氏族实行共同劳动、共同消费的平等原则，这种平等原则是建立在共同劳动，共同消费的经济关系之上的，但原始人不可能有这样的认识，他们是通过把本氏族自身同一的现实对象化为这种同一性的幻想形式——图腾，然后把图腾作为一面镜子，来反观自身的同一性的，具有同一图腾的人们就意味着有共同的祖先，有共同的血缘，彼此社会地位平等，平等的根据正是具有同一个图腾，这种思维形式就是黑格尔所说的“映象”(Schein)或“反思”(Reflexion)。学术界公认，早期图腾的特点之一是信仰的主体和客体都是作为整体出现的，作为信仰主体的是某一民族群体，而不是单个人。安克尔曼指出：图腾崇拜“不存在个体主义”意识，它所反映的是“民族集体主义”观念。所以图腾的形成不是个别人孤立地进行的，也不是一群人互不相干地各自分别实现的，而是同一个生产集体的人们在互相交流思想的生产生活实践中共同完成的。同样，作为信仰的客体——图腾则是某一类动物或植物，被当作图腾来崇拜的动植物，不是某个动植物的个体，而是个体所代表或象征的类。路透舍尔德(Reuterskiold)指出：图腾崇拜显然根源于集体主义观念，而不是源于任何个人情感。因为图腾崇拜是人类群体与某一种类的动物

或植物发生联系。当原始人把自身的灵性等同于、对象化为同一个自然对象,比如图腾动物时,那么这个图腾动物身上就显现出所有这些人的现实的同一。人与自然对象的幻想的同一性,恰恰导致了同一个生产集体的人们之间的现实的同一性,当这种认识成果推行到社会行为规范方面时,就形成了同一图腾的人们有共同祖先,社会地位平等的原则。在原始人的意识中,用以理解人 and 人之间的所有现实的社会联系的惟一准则就是图腾意识。图腾本身既是崇拜的对象,又是该氏族的名称或标志,是统一意志的象征,是氏族或部落成员可以团结在它周围,凭着它可以辨认自身的象征,图腾神其实就成了氏族社会这个集团的代名词,图腾信任和崇拜仪式也就既是一种宗教信仰体系,也是一种社会结构体系。

第三,图腾崇拜产生的认识论基础是原始思维的特殊性。

原始氏族的人们为什么会将自己的祖先同某类动物、植物联系起来呢?这显然不可能从生物进化的意义上说的,原始人不可能有这种认识,其认识论基础是原始思维的特殊性。

图腾信仰的产生过程同其他认识过程一样,是由个别到一般,由一般再到个别。原始人尚不能把自身与自然界划分开来,把自身特化开来,当他们发现自身具有灵魂——精神现象时,首先就以类比的方法,用内向观察代替外向观察,发现经常同自己接触的个别自然物,例如某种动物也是有灵性的,他们同人在形体上、生理上相近似,都有鲜血,甚至也有喜怒哀乐的情感。这是把自身的灵性对象化为个别的自然现象,取得一种幻想的个别的同一。当原始人把自身的灵性对象化为所有自然物,认为所有自然物都有灵性,从而产生万物有灵论时,这是由于个别的同一发展为人和自然同一的一般形态。原始人当时以狩猎经济为主,所以动物在原始人的生活中具有特殊意义,形成了动物崇拜,又由于原始人群体所居住的活动地域不同,每一地区都有一种较有特色而又十分丰富的可食的动物或植物(主要是动物)成为该群体求生和繁衍的基本保证,这种动物被视为同本氏族特别亲善,有意奉献给人们的,因此这种动物就成为“动物的主

宰神”。人类学的研究证明,在许多原始狩猎部族中都存在一种对“动物主宰神”的信仰,这种动物也就被视为图腾,所以,这种主宰神是图腾崇拜的重要来源。由万物有灵论到确认与本氏族的生存关系最密切、并与所有灵性对象都有联系的某一类动物为图腾,是人和自然同一的一般形态发展为人和自然同一的个别形态,这种个别是包含着一般的个别。所以,图腾一旦出现,就作为一种文化渗透到社会生活各个领域,无论是狩猎还是采集,无论打死老虎还是野牛,也无论是举行成年礼仪或其他活动,都会与图腾联系起来,都会以信仰同一图腾,具有现实的同一性的前提。

图腾信仰从个别到一般,又到个别的形成过程都是在低级思想——原始思维的框架内进行的,即都是把人同动植物,特别是动物混同起来,都是马克思、恩格斯所说的“畜群意识”的表现。^①列维-布留尔称这种低级思维为“原逻辑思维”,它的基本规律是“互渗律”,它表现为原始人不能把自己和自然界区分出来,特化出来,而是把人同自然界特别是同动物混同,把人类群体同动物群体混同,这是一种模糊逻辑思维。

基于这种原始思维特征而产生的变形术观念,是图腾崇拜产生的直接认识论根源。原始人相信万物有灵,认为在看得见的事物中存在着一种看不见的超自然属性的负荷者,即灵魂。在人们的想象中,这些看不见的灵魂变幻莫测,威力无穷,可以不为高山湖海所阻挡,自去自来,毫无踪迹;也可以彼此之间发生对人说来讳莫如深的各种复杂的相互关系,甚至可以相互易位、相互转化,这就产生了变形术观念。变形术观念的产生还有其现实的根据,原始人每每发现一个毫无动静的蛋突然变为一只鸟,一个蛹突然变成一只蝴蝶,一粒硬而棕色的果核突然生出柔软的根与绿色的叶来,原始人便将这种变形观念推而广之,产生了普遍的变形术观念。这是人类对事物的相互联系,相互转化的最初认识。在原始人看来,不仅狼可以变成

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第35页。

人,人可以变成狼,而且皓月可以变成美女,狂飙可以变成美女,石头可以变成蟒蛇以及相反,这就如蛆虫与飞蝇、蝌蚪与青蛙之间的变形一样是理所当然的。这些观念在原始神话中广为流传,例如在古希腊神话中就有弥尼的女儿们变成了蝙蝠,梯楞的船夫们变成了海豚,少年希阿辛透斯变成了风信子女等,我国古代也有许多狐狸变成美女、古树、顽石、动物修炼成妖精,人变成竹子、顽石之类的神话。恩斯特·卡西尔在《人论》中论述了他对神话的看法,他认为一切使神话理智化的企图都是要彻底失败的,神话和原始宗教决不是完全无条理性的,它们并不是没有道理或没有原因的,但它们的条理性更多地依赖于情感的统一性,而不是依赖于逻辑的法则,这种情感的统一性是原始思想最强烈最深刻的推动力之一。原始人相信有一种基本的不可磨灭的生命一体化,他们的生命观是综合的,不是分析的,他们对植物、动物以及人的领域之间的界限,种、科、属之间的划分置之不顾,认为各种不同领域之间的界限并不是不可逾越的栅栏,而是流动不定的,没有什么东西具有一种限定不变的静止形态,一切事物都可以转化为一切事物,这种变形的法则就是神话的典型特点和突出的特性。^①正是这种变形术观念在认识论上为图腾崇拜提供了可能性,用血缘纽带把人们联系在一起的氏族社会以及动物崇拜观念,使这种可能性变成了现实性,前者为图腾崇拜提供了社会学环境,后者连同变形术观念为图腾崇拜提供了思想文化环境。氏族的统一反映在人们的意识中,就是本氏族成员同源的观念,既然人们崇拜的是动物,既然人们认为动物或其他东西可以变成人,因而关于某一氏族起源于某类动物或植物的想法便很自然地产生了,这种观念构成了图腾崇拜观念的核心。

列宁指出:“在人面前是自然现象之网,本能的人,即野蛮人没有把自己同自然界区分开来。自觉的人则区分开来了。”^②从“本能的人”发展为“自觉的人”是一个漫长的历史过程,图腾崇拜反映了当时

① 恩斯特·卡西尔:《人论》,上海译文出版社,1985年版,第104页。

② 列宁:《哲学笔记》,第90页。

的原始人仍然是“本能的人”，他们还没有走出自然之网，“把自己同自然界区分开来。”他们强调的是人与动物的同一，但是，应当看到，图腾意识是人类主体意识发展的重要一步。从动物崇拜发展为图腾崇拜，相应地原始人由崇拜兽形神发展为崇拜半人半兽神，它是人类自我意识觉醒的萌芽和人类对自身主体性本质追求的开端，它唤醒了对人自身崇拜最早的朦胧意识，正因为如此，图腾文化在许多地方为文明的进化开辟了道路。

2. 图腾的选择与图腾崇拜的基本内容

当我们着手考察实际存在的多种多样的图腾物时，我们发现，被原始人选择作为图腾的既有动物，也有植物，还有各种无生物和自然现象（例如风），在动物中，既有可以肉食的猛兽，也有细小，不能食用的蚂蚁等等。原始社会各氏族群体对图腾的选择决不是无缘无故的，而是与他们的具体的生活条件密切相关的，选择某一物为图腾，归根到底取决于这一事物能在多大程度上满足氏族群体的需要，主要是求生和繁衍的需要。这种求生与繁衍的需要使他们对外界事物从功利角度产生了种种感情，诸如依赖感、恐惧感和神秘感等等。对图腾的选择正是根源于他们的价值取向。

第一，某种动植物是部族的祖先或亲属，因而奉为图腾而崇拜之。

这有三种情况，一是某种动植物化身而为部族之祖先；二是某种动植物与部族有亲属关系；三是人与某种动植物交合而生其部族。

关于某种动植物变化而为部族祖先的传说，北美印第安人最多。北美印第安人的“许多氏族中和在摩基人中一样流行着一种传说，根据这种传说，他们的第一个祖先是转化成为男人和女人的动物或无生物，它们就成为氏族的象征（图腾）”。^① 例如，朱克都人的喇咕部族认为他们的祖先是喇咕的化身；易洛魁属于熊和狼部族的人都承认自身是熊和狼变化而来的后裔；臭日贝人确信其部族祖先是狗变

^① 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，人民出版社，1965年版，第114页。

化而成的；属于鹤部族的人，相传一双鹤飞到苏必利尔湖，变形为一男一女而生其族。新不列颠岛的土人关于岛人的始祖有如下传说：特·加比那内与特·加鲁维维夜间出海投网，捞得一棵黍树，拿回植于地上。长大以后，一天，裂开而产一女子。他们二人发现了她，就强与她结婚，成为岛人的始祖。新南威尔斯土人相信其祖先是野鹅孵化而生；伊利斯岛土人相信岛上最初的住民是狼猪，它的子孙变化而为人类。^① 古希腊的米尔米东族认为他们起源于蚂蚁，故以蚂蚁为图腾崇拜对象；英属哥伦比亚人认为他们的祖先是水獭，故以水獭为图腾。

二是，认为某种动植物与部族有亲属关系而奉为图腾。非洲有些部族以牛为图腾，据说部族的一个女人曾生下一个牛犊，这使他们确信牛同他们有亲缘关系。我国鄂伦春人以熊为图腾，称熊为“雅亚”或“太帖”，即祖父、祖母之意，也有称熊为大爷、大娘、老爷子、舅舅的，他们认为熊同他们有血缘关系。据说，很早以前有一个女人到深山密林采集野果，她的右手戴着漂亮的红手镯，因迷路而变成了一头熊。几年之后，她丈夫到深山打猎，打死一头熊，下刀剥皮时，猎刀怎么也插不进熊的右前肢，仔细一看，原来是自己失踪的妻子所戴的红手镯，从此，鄂伦春人认为熊是人变的。^②

三是人同动植物交合而生图腾部族。突厥族诸民族认为出没在北方草原上的狼与其祖先有血缘关系，狼因之成为图腾崇拜的对象，如高国人认为其族源是一个女子“为娘妻而产子，后遂滋繁成国。”^③ 我国云南怒江地区的傈僳族的虎氏族以虎为图腾。据虎氏族的传说：很久以前大地人烟稀少，猛虎成群，一天，有一个傈僳族女子上山打柴，遇到一只猛虎变为美男子帮她打柴，后二人结为夫妻，所生后代称为“腊扒”——虎氏族，故虎氏族认虎为图腾。^④ 这种现象世界各地均有，尤以北美，非洲为最多。德林克特人谓其族来自人与熊的

① 参风岑家梧：《图腾艺术史》，学林出版社，1986年版，第18—20页。

② 参见蔡家麒：《鄂伦春人的原始信仰和崇拜》，载《民族学报》，1982年第2期。

③ 参见《北史·高车传》。

④ 杨光民：《傈僳族原始宗教初探》，载《世界宗教研究》，1982年第4期。

交合；柏柏人称其祖先与鳄鱼结婚，而后子孙繁衍。海达人的部落起源传说：大乌鸦酋长从海滩上拾到一只海贝，与它结了婚，海贝产生一雌海贝，酋长又娶她为妻，从此产生了印第安人。阿拉斯加一带的萧克士族相信他们的祖先萧克士与雌熊结婚而生其族。^①

因某种动植物是部族的祖先或亲属，因而奉为图腾崇拜之，似乎同原始氏族求生与繁衍的需要并无关系，其实不然。原始社会生产力低下，原始人只有结成社会群体，才能共同与异己的自然力量抗争，求得生存和发展，离开了社会群体，个人就无法生存。因此，形成公共的意志是非常重要的，只有这样才能增强群体的凝聚力和战斗力。“以群的联合力量和集体行动来弥补个体自卫能力的不足。”^②而公共意志只有对象化为图腾，才能显现出氏族的人们同源的观念，图腾既是氏族公社的内聚力与共同意志的产物，也是氏族公社内聚力和共同意志的象征与精神支柱，在人类历史上到处都曾经“高高飞扬着光辉的、具有悠久历史传统的图腾旗帜。”^③

第二，某种动植物或植物有功于人，人们产生依赖感和感激之情，从而产生宗教幻想：认为这些动物或植物之所以对本氏族如此之好，必是本氏族的祖先或亲属无疑，因此将它尊奉为图腾加以崇拜，希望它永远赐福自己。

动植物对人的功绩首先表现为提供了原始氏族赖以生存的生活资料，因此狩猎时期成为图腾的主要是与原始人的经济生活密切相关的各种动物，而进入农耕阶段后，又出现了一大批狩猎经济未曾出现的新图腾物。我国云南省的傣族表现尤为突出，进入农耕时期后出现的新图腾物有莽、竹、木、麻、菌、菜皮等；属于农耕工具的有犁、船等。这种现象说明图腾崇拜根植于人对自然界的依赖感。^④

许多图腾神话资料说明，动植物的功绩还表现为曾从灾难中拯救了部族的祖先，或为部族的祖先排忧解难。非洲的芳特斯人

① 参见岑家梧：《图腾艺术史》，学林出版社，1986年版，第21—26页。

② 恩格斯：《家庭·私有制及国家的起源》，人民出版社，1972年版，第31页。

③ 李泽厚：《美的历程》，文物出版社，1981年版，第11页。

④ 参见杨光民：《傣族原始宗教初探》，载《世界宗教研究》，1982年第4期。

(Fantees)以鸚鵡为图腾,据说作为芳特斯人部族祖先的一妇人,出嫁远地,一日重归故里,路遇强人欲杀之,适时有一鸚鵡放声叫喊,强人以为救助她的人至,乃放过了她,妇人感鸚鵡救命之恩,故芳特斯人以鸚鵡为图腾。^①

非洲蒂夫人以蛇为图腾,来自一段美妙的图腾神话:很早以前,蒂夫人生活在非洲南部地区,在一次全族议事会上,一部分人提出应该同异族人自由通婚,另一部分人反对,于是双方发生了争执,导致了分裂。主张同异族自由通婚的人便开始北迁,旅途中,他们在一条蛇的指引下,成功地渡过了刚果河,在西非定居下来,他们感激蛇的功绩,便奉蛇为图腾。我国乌孙人对狼极为崇敬,据说乌孙人为邻国大月氏所灭,背井离乡,逃亡匈奴,乌孙王之子昆莫刚生下不久,被遗弃草中,狼见婴儿,以狼乳哺之成长,乌孙人极为奇异,故视狼为神圣动物而尊崇之。^②古突厥人的狼图腾神话也与此相似。^③

植物有功于人的事例也不少,例如我国云南有的地区的彝族崇拜竹子,彝文经典中称竹子为“灵竹”。其根源来自于一个古老的图腾神话:传说古代曾有一个洪水滔天的时期,当时有一家兄弟三人,在洪水未来之前,白发仙人预示要他们设法躲避,老大、老二不听仙人的指示,只有老三按仙人的指示去做。当洪水泛滥时,山崩地裂,风狂雨骤,鸟飞兽吼,老大、老二和所有其他人全被洪水淹没。老三按仙人的指示在腋下放一个鸡蛋,躲在木桶里,在洪水中漂流了二十一天,直听到腋下孵出雏鸡的叽叽叫声,才从昏迷中苏醒过来,往外一看,洪水已退却,发现自己的木桶挂在悬崖峭壁之间,于是惊慌得哭声惊动了古树上的一只老鹰,老鹰用脚爪把木桶蹬下山岩,恰好被一丛刺竹把木桶托住,因而脱险了。后来又蒙白发仙人送来一位仙女(有的彝区传说是下凡沐浴的仙女,故彝文经载称为“南浴女”)与老三结成配偶,故得以延续后代。这就是洪水浩劫及彝族的祖先读

① 岑家梧:《图腾艺术史》学林出版社,1986年版,第26页。

② 见《汉书·张骞传》。

③ 见《周书·突厥传》。

阿普的传说。所以彝族崇拜竹子,乃是因为竹子是祖公依托的“灵竹”。^① 云南楚雄牟定县的部分彝族也以竹为图腾,但图腾神话不同:据说古时发生一次大火灾,把整个世界烧得精光,唯躲在竹丛林中的一男一女安然无恙,后来他们结为夫妻,生儿育女,繁衍了人类。子孙后代感念竹丛林护佑祖先,便用茅竹制作祖灵。^② 广西那坡彝族的竹图腾神话又是另一个样:很久以前,其祖先与外族人交战,因寡不敌众,节节败退,情况十分危急,后来躲进一片金竹林中,以金竹为弩,反败为胜,凯旋而归。^③ 各个彝区的竹子图腾神话尽管稍有不同,但有一个共同点:竹子曾经拯救或帮助过彝族的祖先。^④

图腾有功于部族祖先的神话传说还有很多,如朝鲜人的大鳌鱼积而成桥的传说;^⑤ 贵州苗族的神鹰救苗人得以散布四方的传说;^⑥ 哈萨克族的白天鹅传说;^⑦ 满族的乌鸦传说;^⑧ 古代维吾尔族的狼图腾神话;^⑨ 布依族的老鸢救人神话;^⑩ 阿拉斯加的乌鸦杀鲸救人神话^⑪ 等等。

第三,对某些动植物的神奇功能感到神秘、恐惧和羡慕,因而把它们幻化为图腾加以崇拜。

人虽处于生物进化阶梯之峰巅,但动物有许多功能是人所望尘莫及的,例如,许多动物力大无穷,凶猛无比,步行如飞,蜕皮过冬,展翅飞翔,嗅觉灵敏等等,常常使原始人感到恐惧。例如,它们的神奇功能又使原始人感到神秘和羡慕,为了安全,为了获得动物的神奇功能,他们便由恐惧、羡慕而至同动物认亲。以为同某种动物结为亲属

① 马学良:《彝文经典和彝族的原始宗教》,载《世界宗教研究》第二集。

② 杨和森:《图腾层次论》,第83—84页。

③ 见《广西彝族、仡佬族、水族社会历史调查》,广西人民出版社1987年版,第73页。

④ 参见马学良:《彝文经典和彝族的原始宗教》,载《世界宗教研究》第二集;杨和森:《图腾层次论》第83—84页;《广西彝族、仡佬族、水族社会历史调查》1987年第73页。

⑤ 参见《隋书·高勾丽传》。

⑥ 参见乌居龙藏:《苗族调查报告》,商务印书馆1935年版第49页。

⑦ 参见《哈萨克族简史》,新疆人民出版社1987年版。

⑧ 参见《满族社会历史调查》,辽宁人民出版社1985年版。

⑨ 参见《从传说故事看古代维吾尔人的狼图腾崇拜》,《新疆民族文学》,1984年第3期。

⑩ 参见黄义仁:《布依族的图腾崇拜》,《贵州民族研究》,1987年第4期。

⑪ 参见官武辰夫:《阿拉斯加所见原始艺术》,第221页。

或认它为祖先,这种动物便负有血缘亲属的义务,便不会伤害自己甚至可以受到它们的保护,便可获得它们的超人本领。

以动物为亲属或祖先之所以被原始人视为合乎情理,除了上面提到的原始思维的变形术观念外,还基于原始氏族亲属制度的两个特征:第一是亲属称谓的集体性质,由人类最古老的婚姻制度而形成的亲属制度是划分为老、中、幼三等的亲属制,个体亲属称谓尚未产生。人们称呼氏族中所有年长的男子为“父亲”,称呼氏族中所有年长的女子为“母亲”。^①第二是亲属关系不受血缘关系的限制。苏联学者 C·A·托卡列夫在《宗教的原始形式及其发展》一书中指出:在澳大利亚各部落中,“任何陌生人,以及来自其他大陆的人,在经过应有的详细询问之后,也可以成为他们的‘儿子’、‘舅父’、‘父亲’等等,从而便负有亲属的所有权利和义务。”其他许多原始部族中也有类似的情况,只要双方同意,不管什么人,均可以缔结亲属关系,直到如今,结拜兄弟、认干爹、干妈、干姐的风俗仍然存在。原始人尚没有把自己同动物完全分开,他们的意识还是一种畜群的意识,因此,既然可以同其他部族的人结为亲属关系,当然也就可以同动物结为亲属关系,这在原始思维看来是理所当然的。并且同样可以按亲属称谓的集体性质称呼图腾动物的所有个体为“父亲”、“爹爹”或“舅舅”。原始人相信,同某种动物认了亲,他们和该种动物双方便负有血缘亲属所具有的权利和义务,他们不能杀害图腾动物,对图腾动物有种种禁忌,而图腾动物也不会伤害他们,甚至保护他们,把它们有特殊本领“互渗”给他们,所以原始人奉为图腾的动物不仅有凶猛的野兽,如虎、熊、狼、豹等等,还有身怀绝技的鸟类、鱼类、两栖动物、爬行动物乃至昆虫。

3. 灿烂辉煌的图腾文化

图腾崇拜是最古老的信仰和行为(仪式)的体系,就其信仰观念而言,它是人类第一个较为完整的宇宙观,是当时占统治地位的意识

^① 参见何星亮:《从哈·柯·汉亲属称谓看最古老的亲属制》,《民族研究》,1982年第5期。

形态。它按照当时人们的思维方式和知识水平,回答了诸如宇宙和人类的起源,人和自然的关系等问题,成为原始人认识自然和社会,解释人生和死亡的理论依据之一。各种图腾崇拜行为都是以图腾信仰观念为基础的,是图腾信仰观念的外在化、客观化,图腾信仰观念和图腾行为的统一,使图腾崇拜成为一种文化实践、一种生活方式和社会结构,在人类文化史上留下了灿烂辉煌的一页。法国人类学家S·雷纳克在《图腾崇拜的规则》(1900年出版)中把图腾崇拜的基本内涵归纳为十二条;詹姆斯·G·弗雷泽在《图腾与外婚制》(1910年出版于伦敦)中对图腾崇拜的内涵作过更为深刻的阐述。其他许多学者也从不同的角度论述过图腾崇拜及其仪式,概括起来有如下几种:

(1) 祖先和神灵观念及其崇拜仪式

图腾崇拜的核心观念是认图腾动物或植物为氏族祖先。或者认为氏族祖先是图腾动物或植物变化而来的;或者认为氏族祖先同图腾动物或植物交配而繁殖氏族成员。这种观念就是把人与图腾——多数为动物等同起来,并把图腾祖先神圣化加以崇拜。人和图腾的关系,除体现构成氏族社会基础的血缘关系外,尚存在一种超自然的关系,表明图腾制是一种宗教信仰,图腾是氏族的祖先,又是氏族的保护神,它威力无比,能给人带来幸福,消除灾祸,由这一信仰观念而产生许多崇拜行为。

第一,纪念图腾祖先的祭祖仪式。

其目的是讲述图腾神话,歌颂图腾祖先的功勋,祈求祖先保佑,维持氏族传统,增强氏族成员同源意识。例如,澳洲华拉孟加人的“伏龙魁”蛇节就是纪念图腾祖先的仪式。神话中的“伏龙魁”蛇巨大无比,其蛇头爬动到一百五十里外,蛇尾还在它住的洞里,其尾部竖立支撑起蛇身,蛇头可没入云霄。华拉孟加人分为幼流鲁和金基里二族,二族都相信他们为伏龙魁所生,每年举行蛇节祭祖。仪式中,人们载歌载舞,跳舞常表演大蛇的神话传说及集团共同遵守的礼节,表演者背部绘上红色线条,扮成蛇的模样,模拟大蛇的动作,盘屈地面,头部左右摇动,表演大蛇云游洞外,尾部仍藏于洞中的故事。澳

大利亚土著的“克瓦巴拉”仪式也是纪念图腾祖先的祭祖仪式,其内容主要也是表演有关图腾祖先的神话。北美印第安人有以雷鸟为图腾的,每年也都举行仪式纪念雷鸟。仪式以跳舞为主,跳舞者饰以鹰的羽毛,头戴雷鸟假面具,边跳边作雷鸟的叫声,并有人从屋顶往下淋水,使跳舞者湿透,妇女们歌唱雷鸟的神话传说,配之以舞蹈的动作,形成戏剧性的表演。

第二,对图腾物的禁忌。

人们既然把图腾动植物视为祖先或亲属,因此,图腾崇拜的最大禁忌是禁止食用或杀害作为氏族图腾的动植物,不仅自己不杀不食,如果当场目睹别人杀害,也会引起极大的悲伤。他们相信破坏禁忌可能使氏族遭受灾难或患严重的疾病。比如,以龟为图腾的萨摩亚群岛的土著居民相信,谁吃了龟肉就会生病,他们说不止一次听到因吃龟肉而生病的人的肚子里有一声音说:“他吃了我。因此我要弄死他”。所以他们宁肯忍受饥饿也不吃禁忌食物。在有的氏族,破坏禁忌的氏族成员如果当场被捉住,可能被打死。与对图腾的禁忌相联系的还有其他一些禁忌,实际上是被神圣化的一系列道德戒律,这是实现对社会文化控制的重要手段。

图腾禁忌是图腾崇拜的一种表现形式。禁忌本身是与宗教的神灵观念必然联系在一起的。“当人们把支配自己生活的异己力量幻想地反映为超自然、超人间的神秘力量或神圣事物,在观念上有了意识,在情绪上就会有所感受,产生出对‘神圣物’的惊奇、恐惧以及尊敬、爱戴等宗教感情。宗教心理学称这种宗教感情为对神圣的‘敬畏感’。表现宗教敬畏感的行为是多种多样的,如果是在人与神的关系上表现为人对自身行为作出限制和禁戒规定,这就构成宗教禁忌。”^① 所以,图腾禁忌同样是图腾崇拜行为之一种,它根源于对图腾的敬畏感。

第三,图腾祭礼。

^① 吕大吉:《概说宗教禁欲主义》,载《中国社会科学》,1989年第5期。

图腾动植物一般是禁止杀、食的,但在为促进图腾动植物繁殖的因蒂丘马仪式中,氏族的人们可以食少量的图腾动物的肉。世界上也有些民族认为,定期举行图腾祭礼,在图腾圣餐上食用图腾动物是必要之举。在雷蒙德地方发现了图腾祭礼的雕刻骨片,它是用散点透视的方法刻成的骨雕。一头巨大的野牛已被分解,周围站着七人,其中一人手执象拂尘之类的祭器,野牛身上的肉已被全部割去,只剩下头、前肢和脊椎骨。一般认为这是一幅表现图腾圣餐的场面。在拉·马德伦洞穴里也发现了表现图腾圣餐的线雕,一头野牛尚未被肢解,一群人正向它走去,走在最前面的人手中持一小旗似的东西,其他的人手中都持有矛枪之类的武器。这幅线雕所要表现的显然不是狩猎场面,而是图腾圣餐开始之前的场面。^① 我国青海大通出土的舞蹈纹彩盆也被认为是图腾祭礼的一种记录。^② 图腾祭礼的意义,一般认为有两个方面:

一是表示人和图腾神灵“共餐”。“献祭”一词后来的意义是指向神灵供奉牺牲以便与神灵和解或获得恩赐,但原先的意义只是指神与膜拜者之间的一种友谊活动。图腾圣餐表示人和图腾神灵“共餐”的亲密关系、共通关系,表明他们具有同一种血缘。因为在原始社会中只有一种关系是绝对不可分离的,这就是血缘关系。而血缘意指在一个共同实体中的共同分享,假如一个人和他信仰的神共餐,这就表示他们是一个实体,献祭后的共餐最初是血缘氏族的庆典,只有同一血缘关系的人才能共同进餐,通过这种庆典显然可以强化其团体的群体意识和凝聚力。所以,E·杜尔克姆指出,在图腾祭礼上,我们看到的是一种愉快的信任感,而不是恐惧和压抑。

二是通过图腾圣餐,可以将本氏族所源出物种的优良性能继续传承于氏族成员,使人“圣化”。恩格斯指出,人类在蒙昧时期的中级阶段“发生了食人之风,这种风气后来保持颇久,即在今日,澳大利亚

^① 参看朱狄《原始文化研究》,三联书店,1988年版,第332—333页;第533—534页。

^② 参看朱狄《原始文化研究》,三联书店,1988年版,第332—333页;第533—534页。

人和许多波利尼西亚人至今还处在蒙昧时期的这个中级阶段。”^①这种现象的发生主要是由于当时生产力低下,食物来源没有保证,但同原始宗教观念也有密切关系,原始人认为人是有灵魂的,灵魂即生命力,如果在人没有死之前将他杀死,分而食之,则可以分享其生命力,使其生命力继续留在本氏族中,因此有些原始氏族往往共同食用老人和已经衰老的首领。到了野蛮时期的中级阶段,“食人之风已在逐渐消失,仅仅当作一种宗教活动或魔法仪式(在这儿差不多是一回事)而保存着”^②。以为食用图腾动物可以分享图腾的生命力,继承图腾的优良性能,使人神圣化,完全出于同样的神秘主义思维方式。显然,这种仪式的文化功能是通过把本氏族优良品质神圣化,以达到保持和发扬这些优良品质。

第四,对图腾动物因意外事故而死亡的葬礼。

被视为图腾的动物因意外而死亡时,它将被作为氏族的成员和其他族人的死亡一样受到哀悼和埋葬。印度的许多地方崇拜牛,谁要是杀死了一头牛,就把他绑在大象腿上,让大象慢慢把他拖死。许多村庄拿一头公牛像活佛般供奉着,公牛死后要举行盛大的葬礼。这种仪式的作用是通过同图腾动物的认同进一步强化氏族成员彼此相互认同。古埃及人崇拜猫,猫“寿终正寝”后,合宅老小都剃眉毛吊孝,猫的尸体被制成木乃伊放在小棺里,供奉起来。缅甸的阿瓦人以鸚鵡为图腾,人们对鸚鵡像对自己的亲属和子女一样,一个妇女若死了一只鸚鵡,就要放声大哭道:“我的儿子死了,我的儿子死了!”把它像自己的儿子一样郑重其事埋葬起来。

第五,破坏禁忌的赎罪仪式。

在通常情况下不能加以杀害的图腾动物,在因需要(通常是食物缺乏)不得不加以杀害时,则必须举行请求宽恕的仪式,并使用各种不同的技巧和制造各种借口去减轻由于违反禁忌杀死图腾动物可能带来的严重后果。S·雷纳克认为,图腾的最主要的内涵是求得动物

① 《马克思恩格斯选集》选集,第四卷,人民出版社1972年版,第18页。

② 《马克思恩格斯选集》选集,第四卷,人民出版社1972年版,第21页。

息怒和取得和解,因此,它和巫术的内涵是有重要区别的。以熊为图腾的印第安人,当食物缺乏不得不杀熊时,不仅请求它宽恕,而且要请熊在胜利猎熊后的宴会上吃熊肉。我国东北鄂伦春人以熊为图腾,很早以前是不猎熊的,以后由于猎物减少,猎熊之风渐开,但猎熊、吃熊肉、风葬熊骨都有一套庄重的仪式。每当猎人们猎到熊以后,就地剥下熊皮,割下熊头,用野草包捆好,支在树叉上或用树枝临时搭成的架子上,老年人率领全体在场者向熊头跪下,象对待亲人一般给熊头点旱烟,向它敬献、叩头、祷告道:“爷爷(对雌熊则称奶奶),你睡着啦?不要责怪我们,不是我们有意伤害你,是误杀了你(或是外族的人杀了你),不要生我的气吧!以后多多保佑,赐福我们多打野兽吧!”然后再次磕头,点燃草包熏熊头,让熊的灵魂远去,不要跟随他们。熊肉背回来后,大家边吃边发出“嘎嘎、咕咕”的声音,意在迷惑熊的灵魂,使它以为是一群乌鸦在吃它,而不是鄂伦春人在吃它。吃剩的熊骨,集中放在柳条包裹里,由四个男人抬到附近的树林,架在树上风葬,后面一群送葬的人都佯装哭泣,在老人的率领下,向熊骨再次祈祷,整个仪式才算结束。^①以鹿为图腾的回乔尔人在猎获鹿之后要公开举行赎罪仪式,他们把鹿安放好,让它的腿朝着东方,在它面前摆上几碗食物,然后每个人依次走到鹿跟前,亲切地用右手抚摸它,从鼻子一直摸到尾,对它表示感谢、赔罪和亲热。主持人还要发表一番讲话,称呼它为“大哥”、“大姐”,讲话内容也是表示感谢、赔罪,恳请它护佑。他们相信通过这种仪式,杀食图腾动物之罪已赎,族人和图腾之间又恢复了往日的亲密关系。

(2) 生育观念及其崇拜仪式

与祖先和神灵观念密切相关的是生育观念,甚至可以说图腾信仰的祖先观念源出于其生育观念。初民之所以会把某种动物或植物视为祖先而加以崇拜,重要原因之一是源于人类对自身和动物生殖过程的无知,尤其是对男性在整个怀孕过程中的作用一无所知。詹

^① 参见蔡家麟:《鄂伦春人的原始宗教信仰和崇拜》,载《民族学报》1982年第2期。

姆斯·G·弗雷泽认为,这是图腾崇拜的最终源泉。原始人最初并不懂得“男女构精,万物化生”^①的道理。在原始人看来,任何死亡都不是“自然的”死,同样,他们认为任何人的生也不可能是“自然的”生,他们当然也观察到怀孕的某些生理条件,特别是性交的作用,但他们并不认为怀孕与性交有必然联系,甚至完全否认性交对怀孕有任何作用,而认为是某一图腾祖先的灵魂进入母体的结果。所以,皮肤深棕色的阿龙塔人的妻子即使生了一个混血儿,其父也不感到任何怀疑和惊异,而认为这仅仅是由于妻子吃了欧洲白人的面粉的缘故。^②这种无知或者是由于性交与孩子出生间隔时间很长所致;或者是由于有些妇女患有不育症,虽与男子性交并不怀孕,从而模糊了两者的必然联系;或者是根源于一种无限的追问:即假如你是你的父母性交而生的,你的父亲是你的祖父母性交而生的,如此一直往前推,那么最早的人是如何生出来的?原始人只能认为最早的人或是动物变来的,或是人兽通婚繁衍而来的,或是由于某种精灵进入体内而怀孕,并把这种怀孕理论扩大为一般性的怀孕理论。《春秋·公羊传》云:“圣人皆无父,感天而生”。所谓感天而生,实际上就是感图腾而生。此类记载在我国古代典籍中也常见,如:

伏羲氏之母华胥“履大人迹于雷泽而生包牺氏(伏羲氏)于成纪,蛇身人首”;

神农氏(炎帝)之母女登“感神龙而生炎帝,人身牛首”;

附宝见大电绕北斗而生黄帝;

女节接大星而生少昊;

庆都遇赤龙而生尧;

握登见大虹而生舜;

修己吞神珠薏苡而生大禹;^③

简狄吞玄鸟卵而生契;^④

① 《周易·系辞下》。

② 参见乔治·彼得·穆达克:《我们当代的原始民族》中译本,第19-35页。

③ 《帝王世纪》。

④ 《史记·殷本纪》。

扶都见白气贯月而生汤；

姜姬履神人之迹而生后稷；^①

女修吞玄鸟卵而生大业；^②

匈奴女与狼交媾而生单于；^③等等，民族学中此类资料也很多，不一一列举。由于这种生育观念而产生许多崇拜行为(仪式)。

第一，对图腾中心(圣地)和“珠灵卡”的崇拜。

每一个氏族都有其生存领地及其图腾中心(圣地)，这个圣地一方面是氏族领地的经济中心，在其附近往往有丰富的动植物。它是图腾信仰产生的物质基础和心理基础，另一方面是神话图腾祖先所留下的转生魂(孩子的胚胎)的栖息地，它们多为山洞、岩穴、峡谷或其他隐蔽处。原始人相信，这种转生魂是不朽而又不能被创造的精神实体。自从开天辟地以来，祖先一接触地面，它们就被散布在这里，其中还包含尚未诞生的灵魂，它将进入从旁边经过的妇女身体而出生，所以，“害怕怀孕的妇女，当她们不得不走过这些魂——尘世生活的候补者所在的地方时，都竭力尽快跑过去，并采取一切可能的预防措施来妨碍这些魂中的某一个进入自己的身体。”^④ 这个圣地同时也是“珠灵卡”的秘密收藏处，“珠灵卡”是澳洲中部土著居民中盛行的一种贮存祖先灵魂的灵牌，一般用木板或石板制成，上面绘有神秘的图案，通常用同心圆或半圆、螺旋线、平行线和点构成，这些图案具有神圣的神话意义，它象征地表示着图腾祖先和关于他们的故事的个别情节。每一个人都有一块个人的“珠灵卡”，据说，死者的特性就附在“珠灵卡”上并能传给其占有者。附于“珠灵卡”上的那部分灵魂与由于因投胎而暂时居住在人体内的灵魂完全相似；或者说是同一灵魂的两个部分，因此便成为此人的保护神。列维·布留尔指出：“每个图腾集团都有珠灵卡，以逻辑思维的观点来看，很难准确地制定这些珠灵卡是什么东西和不是什么东西，这是一些个体的体外灵

① 《商王世纪》。

② 《史记·秦本纪》。

③ 《后魏书·匈奴传》。

④ 列维·布留尔《原始思维》中译本，商务印书馆1987年版，第420页。

魂；是祖灵的媒介，也许还是这些祖先本人的身体；这是图腾本质的精华，是生命力的贮藏器——珠灵卡依次是并且同时是这一切”。^①

图腾中心是氏族的圣地，严禁一切外人和未成年人（未举行过成年礼的人）接近，违反这个禁例有被处死的危险。它是图腾集团举行仪式的地方，神圣的图腾神话也与此相联系，所以它本身就是人们崇拜的对象之一。斯宾塞和纪林曾详细描述过在圣地举行参拜珠灵卡的仪式：人们对珠灵卡怀着“深深的宗教的尊敬”，“小心翼翼”地保藏它们，“在参拜珠灵卡的整个期间”，“珠灵卡的在场显然引起了虔敬的肃穆，正好象土人们的确相信这些珠灵卡所属的死人的灵是在这里的。在迎接珠灵卡的整个时间中，除了耳语音，听不到任何一个在场的土人的任何声音”。“掌握珠灵卡，比如说蛇珠灵卡的人将要不停地用自己的手抚摩着它。他一面这样作，一面拖声延气地叙述起阿尔捷林加时代的蛇的故事，渐渐地，他感到他和这件神圣的东西之间存在着一种特别的联系，一种彼此沟通的能力”。^② 澳大利亚人相信珠灵卡的神秘力量，如果有人生病，在他的珠灵卡上刮一些粉末，用水冲服，可以治病；作战时，秘密地带珠灵卡，会给人增加勇气和力量。另一方面，珠灵卡还赋予人们支配图腾动物的权力，使图腾动物繁殖，“为了这个目的，需要在珠灵卡上擦上油脂和红赭石”。^③

第二，祈求图腾动植物繁殖的“因蒂丘马”仪式。

图腾氏族的成员深信他们与图腾动物源自相同的祖先——图腾神，既然人自身的繁殖是由于图腾神的灵魂投胎，那么图腾动物的繁殖当然也同样依赖于图腾灵魂的投胎。为了促进图腾动物大量繁殖，世界上许多原始民族都举行一定的宗教仪式，其中以澳洲土著的“因蒂丘马”仪式最为典型。下面是阿兰达部落袋鼠图腾的人们举行的“因蒂丘马”仪式：“仪式在特别神圣的地点（图腾中心——引者）举行，这个地点位于山脚下一个小水池附近，它是与袋鼠祖先的神话联

① 列维·布留尔《原始思维》中译本，第86页。

② 转引自列维·布留尔《原始思维》中译本，商务印书馆1987年版，第86—87页。

③ 参看C·A·托卡列夫和C·П·托尔斯托夫主编：《澳大利亚和大洋洲各族人民》，中译本，第277—279页。

系着的。仪式的参加者向山脚下走去,主持者把埋葬在地里的一大块砂石挖了出来,这块石头是神话中的袋鼠尾巴……看过之后,把石头埋好。回到水池边喝水。首领和一个参加者离开其余的人,爬上山坡,那里有两大块石头,被描绘为一只雄袋鼠和一只雌袋鼠。他们把这两块石头搬下来,大家给岩石着色,红色的线条表示袋鼠的红毛,白色的表示它的骨骼,然后几个青年人爬上岩石,刺破自己的静脉,让血流在圣石上面。这时,其余的人在下面念着迫使袋鼠繁殖的咒语,这是仪式的主要部分。此后,大家涂上红赭石回住宿地,青年人把猎取的袋鼠带回去交给长老们。在那里吃少许袋鼠肉——这是他们能吃袋鼠肉的唯一机会——用袋鼠油涂擦参加仪式的人们的身体,晚上则唱着歌颂祖先袋鼠的功绩的歌子”。^①

各图腾集团的“因蒂丘马”仪式都有模拟图腾的跳舞,表演动植物繁殖的拟态,如描绘图腾进出岩洞,歌颂动物产卵、植物发芽;或击碎岩石,磨擦各成员的胸部,象征图腾生命的萌芽;或将碎石散布四方,作为图腾向四方繁殖之模拟;或佯作动物的叫声,表示图腾动物的降生。北美、非洲各地的图腾集团也有类似澳洲土著的“因蒂丘马”的仪式,形式各异,内容大体一致。

从袋鼠图腾集团的“因蒂丘马”仪式的形式和内容可以看到:(1)这种仪式的主旨在于用属于袋鼠图腾的人们的血滴在岩石上面,把袋鼠的灵魂从那里驱向四面八方,以增加它们的繁殖。图腾氏族成员相信他们是图腾祖先的化身,他们的血液中有图腾祖先的灵魂,因此他们可以用自己的血来增加图腾动植物的繁殖;(2)他们在举行仪式时吃少量袋鼠肉,涂袋鼠油,意在继续保持同图腾的特殊而神圣的联系,使自己的血管里继续流着图腾动物的血,以便更好地控制图腾。图腾崇拜之高于一般动物崇拜之处,就在于在图腾崇拜中,人相信通过一定的仪式可以主宰图腾动物,反映了人的主体自我意识的觉醒;(3)“因蒂丘马”仪式中有许多巫术形式,诸如模仿图腾动物的

^① 参见 C·A·托卡列夫和 C·П·托尔斯托夫主编:《澳大利亚和大洋洲各族人民》,中译本,第 282—283 页。

活动、繁殖过程等等。巫术与图腾是有区别的,从发生的时间顺序来说,巫术先于图腾崇拜;从内容来说,巫术是企图通过一系列技巧,借助超自然直接控制自然。而图腾崇拜是一种包含神话、信仰和仪式的复杂体系,但两者都是对超自然力量的信仰,是互相融合的。宗教是所有意识形态中最保守的一种,一种宗教观念一旦产生,它就成为一种传统力量。不用说图腾崇拜包含着巫术的因素,就是世界三大宗教,也不同程度地包含有巫术的因素。

根据弗雷泽对因蒂丘马仪式的考察,图腾制使原始人的各种需要,特别是食物需要达到最自然的结合,因为主持因蒂丘马仪式促使图腾繁殖的氏族,并不食用或很少食用自己的图腾动物。因为动物是不吃同类的,他们既然同图腾动物有血缘亲属关系,所以不杀食图腾动物也是合乎情理的。他们食用的动植物,要由以其为图腾的其他氏族通过因蒂丘马仪式促其繁殖,这样就形成了因蒂丘马仪式的“巫术合作制”,禁食自己所属的图腾食物,就为其他氏族提供了有价值的物质及可资交换的产品。甲氏族保护的资源供乙氏族食用,乙氏族禁食禁杀的资源供丙氏族享用,丙氏族保护的资源供甲氏族食用,这种“巫术合作制”也是一种经济合作制,它共同维持了部落(氏族联盟)的食物供给,他们相信,如果各图腾氏族不经常举行因蒂丘马仪式以增进图腾动植物增长,整个部落的食物供应将迅速匮乏。^①

第三,祈求生殖的崇拜仪式。

氏族的人们既然认为女性始祖与某种图腾接触才能怀孕,从而生育了人类,既然认为妇女怀孕是图腾生物的灵魂进入体内所致,因此,当时一方面崇拜图腾,另一方面崇拜女始祖,亦称女神。神话中的女始祖的形象往往介于人与图腾之间,常常表现为半人半兽或亦人亦兽的状态。“女始祖虽然被认为是氏族的直接祖先,但在生育上起决定作用的还认为是图腾,是图腾祖先灵魂的转生。”^② 在法国洛

^① 参见 C·A·托卡列夫和 C·П·托尔斯托夫主编:《澳大利亚和大洋洲各族人民》第 286 页;朱狄《原始文化研究》,三联书店 1988 年版,第 83—84 页。

^② 吕大吉主编:《宗教学通论》,中国社会科学出版社 1989 年版,第 360 页。

赛尔(Laussel)地方出土的“洛赛尔维纳斯”是一件 18 英寸高的雕刻在石灰石上的浅浮雕,并曾被涂成红色,她的腹、胸、臀部特别肥大,引人注目的是她右手持牛角(或象征牛图腾),左手则按着象征怀孕的肥大腹部,“这显然是对人的神秘‘生殖力’的崇拜,或象征‘女始祖’与‘图腾动物’相配而繁衍氏族后代的意义。”^① 世界上许多地方都发现了这种肥胖女雕像,英国考古学者霍克斯(J·Hawkes)指出:“多数的维纳斯(指远古肥胖女像——引者)本质上并不是性欲的,而是表现生殖、丰收和生命延续这一基本观念的。”^②

恩格斯指出:“根据唯物主义观点,历史中的决定性因素,归根结蒂是直接生活的生产和再生产。但是,生产本身又有两种。一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必须的工具的生产;另一方面是人类自身的生产,即种的繁衍。”^③ 氏族的人们认为图腾崇拜可以同时解决这两种生产和再生产,通过因蒂丘马仪式解决食物的供应问题,通过祈求生殖的仪式可以解决人类自身的生产问题。在远古时代,氏族人口的繁衍与否是十分重要的,它是氏族或部落兴旺的标志,加之当时人们对性以及有关问题的无知,因此,盛行对于图腾和女神的崇拜。我国四川省凉山杂居着共三十万余的摩梭人、普米族和藏族人,他们共同崇拜原始女神“巴丁喇木”,“巴丁喇木”是摩梭人和普米族的复合语,意为母虎,即虎图腾。他们自古以来忌打虎,把虎崇拜为祖先。他们把自己居住的村庄称为“喇瓦”,即“群虎的村落”。对虎的崇拜和对“巴丁喇木”女神的崇拜是完全相同的,“巴丁喇木”女神是一尊天然的石像,座落在“喇孜尼可”岩穴里,人们相信“巴丁喇木”女神能帮助生殖,故前往祭礼朝拜者甚多,主要是妇女,有些不孕妇女的丈夫或“阿住”(摩梭语,意为亲密的伴侣)也一同前往。祭祀朝拜的人们,或以地缘村落为单位,或以母系家族为单位,或以家庭为单位,人人身着盛装,备饮具、食物、供果,到达“喇孜

① 吕大吉主编:《宗教学通论》,中国社会科学出版社 1989 年版,第 360 页。

② 转引自《世界宗教研究》1982 年 1 期,第 126 页。

③ 《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社 1972 年版,第 2 页。

尼可”岩穴后,女眷成群结队,每人手执一束火把,依次徐徐入洞。首先在洞内幽泉里舀一碗泉水饮,这碗泉水象征“产子露”,能治妇女不孕症和一切妇科病。饮毕,各自奉献自己的祭品,然后每人都要在其女神石像前的圆形的柱石顶上的凹孔内注油,插入灯芯,每人点一盏灯,再焚一炉香,最后长跪于石像前,闭目合掌祷告,内容依各人而异,祷告毕,陆续出洞,祭祀朝拜仪式结束。^① 满族人崇拜的女神佛尔妈妈也是图腾女神,《清会典事例》云:“又树柳枝求福之神,称为佛立佛多鄂谟锡妈妈”。满族人朝祭、夕祭祝词中都有柳枝图腾。据一则神话说,女真天母阿布卡赫赫的女阴变成柳叶落到人间,生育人类。所以佛尔妈妈是由女阴——形体为柳叶演化的女神,是人们祈求生殖的图腾神。四川盐县的“打儿窝”,四川凉山喜德县的“摸儿洞”,湖南常宁县的“求子洞”也都是人们祈求生殖的崇拜对象。湖南的一些少数民族以鱼为图腾,因为鱼腹多子,繁殖力强,且鱼的轮廓与女阴相似,故视为生殖的象征物,奉祀为图腾。侗族人普遍拜祭的始祖母,称为“萨”,与方言“鱼”的称呼同,“萨”成为人们祈求生殖的祭拜对象。青蛙之腹隆起,与孕妇相似,且蛙也有产子多,繁殖力强之特征,所以许多民族以蛙为图腾。

第四,图腾氏族葬礼。

与生育观念相联系,图腾氏族的人们认为生是图腾祖先的灵魂投胎所致,死后其灵魂转化为图腾或回到图腾祖先那儿。摩尔根指出,北美摩其村印第安人以熊鹿等为图腾,“他们都坚信灵魂轮回之说,认为自己死后就会返回原形,仍变成熊、鹿之类。”^② 北美奥马哈人的水牛氏族在其成员临死时,他的亲朋便对他说:“你就要到水牛那儿去,你将重返到祖先那里去。”澳洲的“阿兰达人相信人死以后他的灵魂回到它作为‘孩子的胚胎’的那个地点(指图腾祖先灵魂的栖息地,即图腾中心——引者),在那里待到再次投生,而又重新得到化

^① 参见杨学政:《摩梭人和普米族、藏族的女神崇拜》,载《世界宗教研究》,1982年第2期。

^② 摩尔根:《古代社会》,商务印书馆1977年,第174页。

身,由此得到永远循环的投胎。”^① 我国古代也有类似的观念,《礼记·礼运》载:“夫礼之初……及其死也,升屋而号,告曰‘皋某复’”。皋者,虎也。《孔颖达正义》:“某谓死名,令其反复。”人死而称“皋某复”,反映的正是人死后灵魂重返图腾祖先(虎)的观念。基于这种观念,图腾氏族举行葬礼时,有的将尸骸化装为图腾而后埋葬,有的用图腾实物的一部分作为殉葬。易洛魁人的响尾蛇、鹿、熊等图腾氏族举行葬礼时,祈求死者灵魂变成响尾蛇、鹿、熊等。阿玛哈野牛部族人,将死者尸骸以野牛皮包住,且于头端绘其图腾记号,而祷祝其灵魂返归动物的世界。死者的墓碑、棺木也往往雕刻有图腾形象或图腾记号。

(3) 社会观念及其崇拜仪式

图腾崇拜是氏族社会的意识形态,在氏族社会中,血缘关系是维系氏族生存发展的纽带,也是当时人们唯一意识到的一种社会联系,但是,人们是借助图腾来实现氏族的同一性的,这种思维形式就是黑格尔所说的“映象”(schein)或者“反思”(Refesxion),即某物将自身的本质(同一性)对象化到他物身上,使他物成为某物的一面镜子,借助这面镜子直观自身,实现某物的同一性。在图腾崇拜中,氏族的人们把自己的同一性对象化到图腾物身上,人和自然物(图腾)的幻想的同一性,恰恰导致了同一氏族成员现实的同一性。属于同一图腾的人们,不论年龄、性别和辈份,彼此都具有共同的祖先,共同的血缘关系,因而也具有共同的权利和义务。图腾是氏族的标志、旗帜和保护神,是氏族团结的精神支柱。实际上,印第安语中的“图腾”,就是“氏族”的同义语,所谓“图腾崇拜”,也就是“氏族崇拜”,它是人类对于高踞于个体之上的社会力量加以崇拜的一种最早的形式。因此,为了增强氏族成员的认同感、责任感,增强氏族的内聚力,就必须采用各种行为(仪式)来强化图腾意识。除了上面提到的各种图腾崇拜仪式之外,还采用种种的形式和手段来突出图腾标志。图腾标志是一种

^① C·A·托卡列夫和 C·И·托尔斯托夫主编:《澳大利亚和大洋洲各族人民》,中译本,第 277 页。

重要的图腾行为,是一种艺术、一种物质文化,主要形式有:

第一,图腾柱。

图腾柱有三种,一是寨前柱,二是家前柱,三是葬场柱。图腾柱是氏族的图腾标记。北美德林克特人的图腾柱,多竖在酋长住所的门旁,有的高达五十尺,上面雕刻有人和动物的形象,象征其部族的图腾祖先。北美海达人,每家平均至少有两根图腾柱,高达三十尺至六十尺之间,柱上雕刻的图象有两种,一是仅作图腾记号,二是记述图腾祖先的神话传说。我国有些少数民族也有图腾柱,例如广西布朗族的村寨守护神就类似图腾柱。

第二,图腾装饰。

图腾部族成员的住所、用具、舟车、武器等等,都雕刻或绘画图腾形象于其上。英属哥伦比亚一带土人,把图腾刻在屋梁上;新西兰土人门前的柱子,雕刻的全是动物图腾;太平洋诸岛土人的重要交通工具独木舟上几乎都雕刻有图腾物。我国有所谓鸱首舟,也属图腾装饰,《淮南子》云:龙舟鸱首,其注曰:鸱者,水鸟也,画其象著船首,以御水患。今民间端午节所用竞渡之龙舟,其来源恐怕也与图腾有关。“台湾高山族的派宛人,以蛇为图腾,在器物上多雕刻蛇形”。^① 龙是黄帝部落的图腾,中华民族是“龙的子孙”,有许许多多关于龙的传说。大量出土文物上都绘有龙的图案,赤峰敖汉旗兴隆洼文化出土的一件陶罐制作于七千年之前,压印有龙纹图案,图案的主题是龙。^② 翁牛特旗三星塔拉村红山文化遗址出土了一件碧玉龙,距今五千年,玉龙作半圆蜷曲式,昂首前视,躯干蜷曲,似蛇形。^③ 甘肃武山西坪出土的一件彩陶瓶上画了人面蛇身的龙纹,原发掘报告称它是“人面鲛鱼纹”。^④ 中华民族源于中华古国华(花)族。华族是中华古国的古老民族之一,以“花”(华)为族徽,活动于今渭河归汇黄河的中游地带,花多子多,子孙连绵不断,兴旺发达,艳丽的花朵又好似光

① 宋兆麟等《中国原始社会史》,文物出版社,第472页。

② 参看《内蒙古敖汉旗兴隆洼遗址发掘简报》,《考古》1985年第10期。

③ 贾洪恩《内蒙古三星塔拉村发现玉龙》,《文物》1984年第6期。

④ 《甘肃采陶》图版3,文物出版社,1979年。

华耀目的太阳,故以花为图腾。这一带发掘的新石器时代文化表明,当时人们广泛地在日常用品上绘制图腾图案。苏秉琦先生指出:“(仰韶文化)庙底沟类型的主要特征之一的花卉图案彩陶可能就是华族得名的由来”。^①

第三,图腾同体化(Assimilation of Totem)。

所谓图腾同体化是指图腾氏族的成员将自己同化于图腾,以为这样就可以使自身具有图腾的优点并受到图腾的保护。常用的方法有:(1)穿上图腾动物的皮毛或其他部分,或戴上图腾面具,使自己类似图腾;(2)切痕,即用石刀、贝壳等切开皮肤,使之敷痊后排列成一定的有规则线条,象征某种图腾;(3)黥纹,通过手术在脸上或腿、臀、胸等部位黥刺图腾纹样,涂以炭粉、树汁之类,待发炎愈合后,留下花纹。例如北美海达人常在手和双腕的背面黥刺蛙、乌鸦、熊、月亮、雷鸟、杀人鲸等等的形象;奥日贝人多黥纹于两颊或额前;易洛魁人、爱斯基摩人、南太平洋的黑利人等等都有黥纹习俗。我国古代各民族也有纹身的记载:《礼记·王制》曰:“东方曰夷,被发文身,有不火食者矣;南方曰蛮,雕题交趾,有不火食者矣。”《山海经·海内南经》有“雕题国”。郭璞注云:“点(应为黔——引者)涅其面,画体为鳞采,即鲛人也。”《墨子·公孟》:“越王勾践,剪发文身。”《史记·吴太伯世家》:“仲雍二人,乃葬荆蛮,文身断发,示不可用”。《后汉书·西夷传》:“种人皆刻画其身,象龙文,衣著尾……”。《隋书·东夷传》:“(琉球国)……妇女以墨黥手,为虫蛇之文。”(4)涂色绘画,即用各种颜色在身上绘画图腾形象;(5)结发,以象征图腾,如乌鸦图腾的成员,结一小辫,盖于头额,以象征鸟嘴;脑后留置一些头发扮为鸟尾,两耳间梳小辫,象征鸟的两翼。(6)穿鼻,如澳洲土人穿鼻,大都穿通鼻梁,插入木条或骨片,作为图腾记号。此外,还有镶唇,毁齿、染齿等等。^② 图腾同体化是通过人和图腾动物的认同来达到彼此相互认同,是通过

^① 苏秉琦:《苏秉琦考古学论文选集》,文物出版社1984年版,第188页。

^② 参见岑家梧:《图腾艺术史》,学林出版社1986年版;[苏]柯斯文:《原始文化》三联书店。

把图腾神圣化而把自身圣化并通过这种认同和圣化,维系社会的存在和发展。

(4)以图腾命名

图腾产生以前的人类群体,没有共同的标志和共同的名称,因而难以产生统一的意志。图腾产生以后,图腾便成为群体的标志和名称,这样,图腾意识成为人类最早的共同意识,图腾标志成为人类最早的社会组织标志,图腾名称成为最早的社会组织名称。

但是,人类历史的起点不是孤立的个人,而是群体的社会组织,在人类历史的初期,个体沉没在群体之中,因而只有“公名”,即氏族的名称——某种图腾,而没有“私名”——一个人的名字,随着图腾意识的发展,在图腾名称的基础上产生了个人名字。人类早期,个人的名字几乎都同图腾有关,摩尔根指出:“古老的氏族姓氏很可能取自动物或无生物。”^① 例如,在阿兰达部落,“如果通晓阿兰达人的语言的话,知道一位土著的名字似乎也就必然地知道了他或他的图腾。”^② 维克门坎族的个人名字也取自各自的图腾。例如,以澳洲肺鱼为图腾的男子的名字有:“澳洲肺鱼游于水国并看见一个人”、“澳洲肺鱼游于其卵周围时摆尾”、“澳洲肺鱼呼吸”、“澳洲肺鱼睁着眼”、“澳洲肺鱼折断一鱼叉”、“澳洲肺鱼吃鱼”等等;以蟹为图腾的女人名称有:“蟹产卵”、“潮水把蟹冲到海里”、“蟹藏在洞里并被掘出”等等;德雷斯达河部落也从氏族名称中选取个人名字,所有名字“都与图腾有关”。^③ 我国傈僳族虎氏族系谱中,许多人的名字都带有“虎”(腊)字;^④ 白族虎氏族的许多人名,也同样带有“腊”(虎)字,如“腊津”、“腊修”、“腊仁”、“腊马”等,“腊”即“虎”之意。^⑤ 据《史记·楚世家》记载,楚族以熊为图腾,从穴熊到周文王以后的楚世家的系谱表明,他们的名字都带有“熊”字,如穴熊、熊丽、熊狂、熊绎、熊艾、熊胜、熊勇

① 摩尔根:《古代社会》下册,商务印书馆 1977 年版,第 291 页。

② 频克培,引自列维-斯特劳斯著:《野蛮的思维》,商务印书馆 1987 年版,第 196—197 页。

③ 列维·斯特劳斯著:《野蛮的思维》,商务印书馆 1987 年版,第 197 页。

④ 参见《傈僳族社会历史调查》,云南人民出版社 1981 年版,第 162—163 页。

⑤ 参见张旭:《白族的原始图腾虎与鸡》,《大理文化》1979 年第 4 期。

等等。著名史学家吕振羽指出：“在中国今日的姓氏中，也保留着不少原始图腾名称的遗迹。”^① 例如动物的姓有：龙、凤、鱼、蚁、马、牛、羊、骆、鹿、熊、燕、鼃(晁)、蛇(余)、禹、虎、狼(郎)、鲍、猿(袁)、猴(侯)等等，植物的姓有：柳、李、花、桂、朱(红心木)、荆、楚、麦、乔、蒲、柏、桑、林、华、叶、葛、蒯等等，自然物的姓有：风、云、沙、石、水、江、阴、(月亮)、阳(太阳)、山、岳、金、银等等。^② 以图腾命名，一方面表明个人的社会群体归属，另一方面也有使自身受图腾保护的用意。图腾社会观念的重要一点是规定男女达到一定年龄，就举行图腾入社式(成年礼)，使之成为图腾氏族的正式成员。同一图腾氏族内的男女禁止结婚或发生性关系，实行外婚制。谢苗诺夫指出：“图腾崇拜群从生物学观点看乃是近亲繁殖的系统，与此相对应的是，群与群的成员之间性关系的结合恰恰就是种内杂交。”^③ 图腾氏族的人们认为，破坏禁止族(群)内通婚这一禁忌所带来的祸害，不仅是当事者自取祸亡，而且会祸及全族，因此，全族的人都会义愤填膺参与对乱伦者的报复。在澳洲，违背禁令与族人通奸者通常会被处死，甚至偶尔的调情也会遭到严厉的处罚。外婚制究竟如何与图腾制联系在一起，是一个尚待研究的问题。实行外婚制的根本原因，我们在“成年礼”中已作过论述，初民的血缘交配造成了遗传基础的贫弱化和保守性倾向，不育与畸形儿越来越多，使人类种的繁衍面临严重危机。随着不同氏族之间的性交往的增加，人们逐渐发现与异族通婚生育的孩子健壮，生命力强。原始人不能解释其原因，便把不育、畸形儿、低能儿的现象归结于同一图腾氏族内部的两性关系，用神秘主义来加以解释，以为族内通婚触犯了图腾神灵，因而，图腾标志也就成了寻找婚配对象，避免族内通婚的标志。弗洛伊德从精神分析来解释图腾禁忌虽有一定意义和价值，但从总体上则是难以成立的。

4. 图腾文化的遗存

① 吕振羽《史前期中国社会研究》，三联书店版，第77页。

② 参见龚维英：《原始崇拜纲要》，中国民间文艺出版社1989年版，第111页。

③ [苏]谢苗诺夫：《婚姻和家庭的起源》，中国社会科学出版社1988年版，第168页。

图腾崇拜溯源于原始社会早期,极盛于母系氏族时代,随着父系氏族社会的兴起,图腾崇拜逐渐走向没落,代之以祖先崇拜。人类社会由奴隶制而封建制而至近当代,图腾文化虽越来越稀薄,但作为一种文化传统,图腾文化一直没有销声匿迹,而以不同的形式仍然影响着人们的信仰、心理、习俗和价值观念。我们只要稍稍留心就不难发现,图腾文化的遗风一直时隐时现,百代不绝。诚如吕振羽先生所云:“人类对于原始图腾的意识,一直残留到最远的后代,还可以反映出来。”^①

图腾的核心内涵是由崇拜氏族或部落的英雄人物,而把这些英雄人物的世谱追溯到某种神圣的动物(或植物),从而把某种动物尊奉为群体的亲属或祖先。把英雄人物的世谱追溯到某种神圣动物或神圣的自然物,这在阶级社会的初期还广泛存在。例如,古希腊最早的奴隶主国家的国王,为了把政权神圣化,几乎都同动物攀亲戚,宣称奴隶主政权是半人半兽神建立的,而自己则是他们的后代。古代埃及及旧王国各部落所信的神,都是发源于图腾崇拜的祖先神,阿庇比斯的地方神阿蒙是牡羊形,孟斐斯的地方神普塔是牡牛形,黑里奥波利斯的地方神阿顿是狮子形。古埃及最尊贵的太阳神瑞(Re)和冥王神奥西里斯也具有动物形象,后来才逐渐发展为半人半兽形和人形。古埃及人有以雄狮、牡牛或鹰为图腾的,因此,国王本人常常被画成一只强大有力的人头狮,或一只神圣的牡牛,或一只神圣的鹰头人。我国古代有许多“圣人皆无父,感天而生”的记载,这些记载都是图腾感生的表现,所谓图腾感生,即相信不通过男女交媾,只要育龄妇女直接与氏族图腾相感应,就能怀孕生儿育女,这是图腾文化的重要内涵。

进入封建社会后,图腾感生的魅影仍然流连不去。汉高祖刘邦,据传也是其母刘媪与神龙交感而生:“刘媪尝息大泽之陂,梦与神通,是时雷电晦冥,太公往视,则见蛟龙于其上。已而有身,遂产高

^① 吕振羽:《史前期中国社会研究》三联书店版,第74页。

祖。”^①《诗含神雾》云：“赤龙感女媧，刘邦兴。”故《汉书》称刘邦为“赤帝子”。刘邦担任亭长押送刑徒赴骊山途中，放走刑徒，带其中壮士十余人逃亡，“夜经泽中，令一人行前。行前者还报曰：‘前有大蛇当径，愿还。’高祖醉曰：‘壮士行，何畏！’乃前，拔剑斩蛇。……后人来至蛇所，有一老嫗夜哭。人问嫗何哭，嫗曰：‘人杀吾子……吾子白帝子也，化为蛇，当道，今者赤帝子斩之，故哭。’人乃以嫗为不诚，欲苦之，嫗因忽不见。后人至……告高祖，高祖乃心独喜，自负。诸从者日益畏之。”^②为了宣扬刘姓是龙族，史书又编造了这样的谎言：“汉王(刘邦)……怜薄嫗，是日召幸之，薄嫗曰：‘昨暮夜妾梦苍龙据吾腹’。高帝曰：‘此贵征也，吾为女遂成之。’一幸生男，是为代王(汉文帝刘恒)。”^③类此者，不绝书于“正史”和“稗史”，例如：匈奴女与狼交媾而生单于，^④吴夫人孕而梦月入其怀而生孙策，梦日入其怀而生孙权^⑤等等，不胜枚举。

佛教和基督教也同样没有摆脱图腾感生的纠缠。佛教宣称，佛陀在降生到人世前生活在天国中，他的母亲摩耶夫人一天晚上忽然做了一个奇异的梦，梦中一头全身雪白的大象凌空而降，缓缓进入她的腹中。在妊娠期间，摩耶夫人通过一块透明的宝石，观察她身上的孩子，胎儿在怀胎时，是从一朵开放的莲花上汲取甘露滋养的。十个月后，摩耶夫人毫无痛苦地从右肋分娩出佛陀。《新约全书·马太福音》对耶稣的降生作了如下描述：“耶稣基督降生的事记在下面，他母亲马利亚已经许配了约瑟，还没有迎娶，马利亚就从圣灵怀了孕，他丈夫约瑟是个义人，不愿意明明的羞辱她，想要暗暗的把她休了。正思念这事的时候，有主的使者向他梦中显现说，大卫的子孙约瑟，不要怕，只管娶过你的妻子马利亚来，因她所怀的孕，是从圣灵来的，他将要生一个儿子，你要给他起名叫耶稣，因他要将自己的百姓从罪恶

① 《史记·高祖本纪》。

② 《汉书·高帝纪》。

③ 《史记·外戚世家》。

④ 《后魏书·匈奴传》。

⑤ 《三国志·吴书·妃嫔传》。

里救出来。”^① 无论是感白象灵光而生佛陀，还是感圣灵而生耶稣，都是图腾感生的回光返照。它同图腾崇拜时期，原始人相信妇女通过“珠灵卡”收藏地，祖先灵魂就会进入她的体内而怀孕，在本质上是相同的。

图腾感生在民间也有深广的影响，今人生子请贺客吃红蛋和结婚请客人吃花生、糖果，嫁女陪送红枣等习俗，实是图腾感生的遗存。“一个女子有意的或无意的食了或吞了某一种东西，而能怀孕，这是野蛮社会的普通信仰。”^② 上文提及的女修吞玄鸟卵而生大业，简狄吞玄鸟卵而生契的神话，遍载我国古籍，成为中国人的传统观念，故而生子吃红蛋与吞鸟卵生子的图腾文化是有关联的。古籍中尚有修己吞神珠而生大禹，“含始（刘媪）吞赤珠而生刘邦”，^③ 满族祖妣佛库伦三仙女野浴吞食神鹊衔来的朱果，怀孕生育了男性始祖布库里雍顺等等记载。今人结婚吃的花生、糖果、枣子同“神珠”、“赤珠”、“朱果”等等图腾传说是有渊源关系的。且“花生”乃“划生”之借音，意则生男又生女；“枣子”乃“早子”之借音，意即早生贵子；糖果又甜又粘，意即甜甜蜜蜜，永不分离。这是语言巫术和感染巫术的余波，是图腾巫术古风的残余。当然，今人已经赋予新的含义。再如民间至今流传的对于石祖、求子洞的信仰和崇拜，也是图腾感生与接触巫术的混合物，是图腾文化的现代即兴表演。

龙凤是中华民族的象征，中华民族是“东方巨龙”，不仅历代统治者自称是龙的子孙，是“真龙天子”，而今中华民族的儿女，也都骄傲地自称是“龙的子孙”、“龙的传人”。近几年来，对龙文化的研究颇为热烈，而所谓的龙文化实则中华图腾文化的简称。闻一多先生曾指出：“龙是原始夏人的图腾，凤是原始殷人的图腾……因之把龙凤当作我们民族发祥和文化肇端的象征，可以说是再恰当没有了。”^④ 龙与凤是中国古史传说中的两种神话动物，在现实生活中是没有的。

① 《新旧全书·马太福音》第一章，第十八—二十一节。

② 钱钟书：《管锥篇》第一册，中华书局版，第156页。

③ 《艺术类聚》引《诗含神雾》，这是关于刘邦诞生的另一种说法。

④ 《闻一多全集》第一册，第67页。

在中国古老的传说中,龙和凤都有超人间的神性。

太古时代,神州大地有千万个部落氏族,其中分布在东方沿海地区的东夷族团(即闻一多先生所说的殷人)崇拜太阳,以凤鸟为图腾;分布在黄土高原和北方草原地区的属于华夏族团,包括华族与夏族,崇拜月亮,以龙为图腾。自黄帝部落东迁到夏王朝的建立,华族与夏族已经经历了近千余年的融合,进入文明时代,“华夏”被作为一个共同体,载入了史册。随着远古氏族的迁移融合,东夷族团和华夏族团都归汇“华夏”,龙凤混合为华夏族的族徽,自此,华夏夷狄,错居杂处,共尊天子所居为中国,历代国王或天子都自认为是太阳或龙的化身,夏王朝开国者名禹,《说文》:“禹、虫也,从彡象形。”所谓虫,是对蛇龙之物的概称,禹是从龙物取名。周王朝称国王为“万年天子”,《说文》:“万,虫也,从彡象形。”释义与“禹”字相同,龙被认定万年之物,天子也就成了真龙天子。皇帝的袍子称“龙袍”,皇帝的床称“龙榻”,皇帝的办公桌称“龙案”,皇帝高兴了,称“龙颜大悦”。龙文化漫透到中华民族生活的各个领域,简直是无处不有。自古以来,文人墨客和民间艺人编造了数不清的关于龙凤的故事,多姿多彩,栩栩如生,至今传颂不绝,艺术家们在遍布中华大地的名山大川、楼台亭阁、寺院庙宇,乃至老百姓的住宅,制作了数不清的龙凤图案或雕塑,许多成为世界文化宝库中的珍宝;直到现在,老百姓新建的楼房仍然要雕龙绘凤;服装、家具、车舟、也常常要描绘龙的图案,民间举行的赛龙舟、舞龙灯等等活动一直为群众所喜闻乐见。贵州省雷山县某些苗族村寨“有一种祭龙仪式,每十二年举行一次,……据说这是龙要小孩,俗称讨婴崽。……上述仪式实际上是崇拜龙图腾遗风,其目的是繁衍子女,生育后代。”^① 全国以龙凤命名的地名难以胜数,诸如:九龙江、白龙江、黑龙江、龙虎山、二龙山、龙口、龙门、龙岗、龙潭、龙泉、龙岩、龙宫洞、凤阳、凤翔、凤凰山等等,以龙命名的个人名字也枚不胜举。吕振羽先生指出:“氏族的原始图腾的名称,到后来便渐次

^① 宋兆麟等:《中国原始社会史》,文物出版社,第472页。

为个人的名称或地名所代替了。”^①从中华民族渊远流长的龙文化中,我们不是可以看到远古图腾文化的印痕吗?龙凤图腾虽然是“远古的回忆”,但它经过长期的积淀和陶冶,已经成为中华民族的文化心理素质,成为一种文化背景、一种文化传统,它是不会飘然而去、无影无踪的。

当你看到飘扬在联合国总部的几百面图腾各异、色彩斑斓的国旗时,你一定会联想到原始社会末期部落征战时图腾旗帜林立的壮丽场面。这种联想并非是毫无根据的臆想。事实上,国旗正是从图腾旗帜演变而来的。原始人相信同一图腾即意味着有共同的血缘,有共同的灵魂。他们还相信,灵魂有超人的能力,能帮助本氏族、本部落作战,护佑氏族或部落。灵魂存在于血中,只要有某人的一滴血,就能召唤其灵魂。因此许多氏族都选择一神圣处,让所有氏族成员都在一块石头或树上滴上几滴血,这样,氏族的任何成员,无论活着的和已故的,也无论死在何处,在氏族被敌人追逼处于危亡之中时,凭借这块“圣石”就可以把氏族所有成员(包括已故成员)的灵魂召唤来帮助氏族作战。氏族或部落迁徙时就抬着这块“圣石”同走。后来便用涂上红色,绘有图腾标志的旗帜代替。薛曼尔在《神之由来》一书中认为,这就是国旗的来历。这个看法是中肯的,以我国而论,夏禹治水成功之后,建立了部落联盟的国家雏型。《书·益稷》云:“予欲观古人之象,日月星辰,山龙华虫,作会,宗彝;藻、火、粉、米、黼、黻、纁、纁,以五彩彰施于五色,作服。”这是一套象征王者权利的礼仪制度,联盟用“日月星辰,山龙华虫”作旗帜,大概这就是我国最早的国旗。祭祀时也画“日月星辰,山龙华虫”于彝器。疏:“华虫,雉也,”实为“以五彩彰施于五色的凤。”所以联盟旗帜上描绘的就是日月星辰和龙凤图案。现今世界上有些国家的国旗上描绘的还是图腾动物图案。旗帜是一种象征,一种标志,它象征和标志着一个群体、一个组织或一个国家,因而是神圣的。E·杜尔克姆指出:“旗帜对士

^① 吕振羽:《史前期中国社会研究》,三联书店,第78页。

兵来说,它本身只是一片布,”但是,“一个为了保护他的旗帜而战死的士兵的确并不相信他自己是为了一片布而牺牲了”,他们相信自己是为了旗帜所代表的社会群体而牺牲了,他的死是值得的。^①

当我们把注意力投向某些落后民族时,图腾文化的余存就更引人注目了。我国有些少数民族至今还保留着浓厚的图腾崇拜的残余,例如,云南碧江怒族各氏族仍多以一种动物命名,并认为作为图腾标志的动物,与本氏族有亲缘关系。茂英充是各氏族的共同祖先,他们相信,天上降下群蜂,蜂与蛇交配,生了茂英充,茂英充长大后又与虎、蜂、蛇、鹿等动物相配,产生了虎氏族、蜂氏族、蛇氏族等。瑶族的槃瓠图腾崇拜至今犹存。晚清学者苏时学、夏曾佑考证,槃瓠即盘古,“盘古”为“槃瓠”之音转,^②槃瓠是一条五色龙犬,瑶族视为祖先。关于槃瓠传说,汉代应劭《风俗通义》即有所著录(《后汉书·南蛮传》李贤注引),后来《搜神记》卷十四,瑶族《过山榜》或《评皇券牒》中均有记载,瑶族民间风俗由于这一神话的影响和图腾崇拜观念的影响,不食狗肉。衣着和饮食也与图腾崇拜有关,在衣着上,无论男女,都要在领口、袖口、裤沿和胸襟两侧绣上与图腾有关的花纹,每年除夕,尝新节祭狗,瑶族民间还有过盘王节,还盘王愿的习俗。西南的苗族、阿昌族、傈僳族、景颇族等都有尝新节喂狗的习俗,其神话传说各异,但多与五色龙犬有关。

《聊斋志异》卷十一《青蛙神》云:“江、汉之间,俗事蛙神最虔,祠中蛙不知几百千万,有大如笼者。或犯神怒,家中辄有异兆:蛙游几榻,甚或攀缘滑壁,其状不一,此家当凶。人则大恐,斩牲禳祷之,神喜则已。”此决非蒲松龄信口雌黄,乃图腾崇拜之遗存。考古发现证明,“蛙纹”(蟾蜍纹)是中国母系氏族社会文化遗存中的第二种纹样,它比鱼纹出现稍晚,分布更广泛。^③蛙图腾崇拜最先在黄河流域一带流行,后发展到江、汉一带。从考古发掘及文献记载中看到,我国最

① 上海社会科学院宗教研究所编:《宗教研究译文集》,第26—27页,1986年编印。

② 《古史辨》七(上)第160页。

③ 《生殖崇拜文化略证》,载《中国社会科学》1988年第1期。

早的蛙类图象是属于仰韶文化的姜寨遗址出土的陶器,河南陕县庙底沟、甘肃马家窑、青海柳湾皆有数量众多的蛙纹彩陶出土。我国西南壮族先民中有蛙氏族,直到现在,壮族民间还有崇拜青蛙的习俗。广西人一般称青蛙为“蚂拐”,在壮族聚居区红水河流域的东兰、巴马、凤山等县,每年农历正月初一,为“蚂拐节”。人们奉蛙为图腾,可能与生殖崇拜有关,因为蛙腹和孕妇肚形相似,蛙产子多,繁殖力极强,所以先民用蛙象征女性的生殖器,直到今天,中医界仍把女性的阴户称做“哈蟆口”、“蛙口”。^①

图腾同体化的遗风绵延至近代,直到解放前,我国高山族、傣族、基诺族、独龙族、德昂族、布朗族等民族仍保留纹身、纹面习俗,傣族纹身只限于男子,认为纹身是男子勇敢和成熟的标志,傣族女子成年时还有染齿的习俗。^② 这些都是渊源于原始部落图腾同体化和成年礼。这种“远古的记忆”在汉族也不乏其例,长江中下游和北方某些农村,为了祈求孩子茁壮成长,长命百岁,从小便在小孩后脑勺留下一撮长头发,好像乌龟尾巴,称之“乌龟梢”,北方称之“八十毛”。《礼记·礼运》:麟、凤、龟、龙、谓之四灵。远古夷、夏两大族团均有以龟为图腾的“乌龟梢”发式便是远古龟图腾崇拜在人们的心理上留下的深刻的历史印痕。^③

图腾文化的遗存还可以在社会生活的许多方面发现,诸如民间对日蚀、月蚀的迷信,对命名的迷信,例如为了使小孩有顽强的生命力而取名贱苟(狗)等等,这里不一一列举。恩格斯指出:“在一切意识形态领域内传统都是一种巨大的保守力量。”^④ 图腾文化绵延几年,至今仍旧如梦魇一般,在现代文明社会游荡的事实,证明了恩格斯的论述是多么正确。

① 参见杨堃《女娲考》,载《民间文学论坛》1986年第4期。

② 参见陶立璠《民俗学概论》,中央民族学院出版社,1987年,第212—213页。

③ 参见龚维英《原始崇拜纲要》,中国民间文艺出版社1989年,第113—116页。

④ 《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社1972年版,第253页。

三、中国传统宗教的信仰和礼仪

中华民族的宗教信仰极其复杂。在最初的历史记载中,中华民族的宗教信仰是以“天”、“帝”或“昊天上帝”为最高尊神的多神信仰。从甲骨文、金文、《书经》和《诗经》的记载中可以清楚地看到,商周时代人们以上帝和天为至上神。卜辞常向“帝”即上帝问卜,而不向别的鬼神问卜。卜辞上有“帝其降若”、“帝降不若”等言,均以帝为至上神。孔子的至上神思想在《论语》里表现得很明显,他说:“获罪于天,无所祷也”^①,“巍巍乎唯天唯大,唯尧则之。”^② 在最高尊神“天”、“帝”以下分为上下神祇,即天神地祇。到春秋战国时代,周室的权威日渐衰弱,终于被诸侯国的霸主所代替,于是人们对“天”的信仰也渐式微,出现了“礼崩乐坏”的局面。汉朝以后,尊神信仰进一步混乱,一方面因为五行学说的兴起,在宗教方面出现了对“五帝”和“六帝”的信仰;另一方面道教的兴起和佛教的传入与盛行,使中国人的信仰更趋冗杂,儒家传统宗教信仰受到冲击。但儒家毕竟是占统治地位的意识形态,因此历代王朝仍旧尊崇天帝。儒家传统的宗教信仰在民间的影响仍然很深远,各种崇拜仪式复杂纷繁。

(一) 战国以前中国的宗教信仰和祭祀

1. 对至上尊神的信仰和祭祀

战国以前以“帝”、“天”、“昊天上帝”为至高尊神,中华民族最古老的历史记载,是从殷墟出土的甲骨文,甲骨文是卜辞,问卜的对象

① 《论语·八佾》。

② 《论语·泰伯》。

是“帝”。郭沫若先生指出：卜辞屡见帝或称上帝，凡风雨祸福，年岁之丰啬，征战之成败，城邑之建筑，均为帝所主宰，足证殷人已有至上神之观念。^① 在《书经·商书》中，称呼至上神除了用“上帝”外，还用“天”称呼，如《汤誓篇》：“有夏多罪，天命殛之”，“予畏上帝，不敢不正。”《盘庚篇》：“肆上帝将复我高祖之德”，“先王有服，恪谨天命……今不承于古，罔知天之断命”。

在《诗经·商颂》中，至上神的思想也赫然纸上，称呼为：“天”或“帝”。如《列祖篇》：“自天降康，丰年穰穰”；《玄鸟篇》：“天命玄鸟，降而生商”；《长发篇》：“帝立子生商。……帝命不违，至於汤齐。”

任继愈先生指出：商代的“宗教认为宇宙间有个至高无上的神，叫做‘帝’或‘上帝’，它是宇宙间一切事物的最高主宰。”^② 罗光先生也指出：“总结商朝所有历史文献，尊神的称呼也很单纯，称‘帝’，称上帝、称天。”^③

到了周代，金文^④ 的记载也很明显地表示了对至上尊神的信仰。西周毛公鼎的铭文称尊神为“皇天”，也称“昊天”。西周宗周钟的铭文，则称尊神为“唯皇上帝”和“皇天”。

《书经·周书》中关于“天”的信仰也非常浓厚，甚至比《商书》更甚，对于尊神的称呼，以“天”为最多，也称“帝”、“上帝”、“皇天上帝”。例如《牧誓篇》：“今予发，惟恭行天之罚”；《酒诰篇》：“惟天降命肇我民惟元祀，天降威”；《召诰篇》：“呜呼！皇天上帝，改厥元子兹大国殷之命，惟王受命，无疆惟休……”。

《周颂》三十一篇，多用“皇天”或“天”称呼尊神，也用“昊天”、“上帝”等称呼，例如《维天之命篇》：“维天之命於穆不已。”《天作篇》：“天作高山，大王荒之。”《昊天篇》：“昊天有成命，二后受之。”

《诗经》中的小雅大雅，都是西周时代的诗，小雅七十篇，大雅三

① 转引自朱芳圃：《甲骨文商史篇》上卷，中华书局（台），民国二十四年版第六章。

② 任继愈主编：《中国哲学史》第一册，人民出版社，1964年版第9页。

③ 罗光：《中西宗教哲学比较研究》，（台湾）中央文物供应社发行，中华民国七十一年二月版，第二七页。

④ 金文为刻在钟鼎上的铭文。

十篇,共一百篇。其中屡屡提到至高尊神,称为“天”、“皇天”、“上帝”、“昊天上帝”。例如,《文王篇》:“上帝既命,侯于周服。侯服于周,天命靡常……”;《皇矣篇》:“皇矣上帝,临下有赫;监观四方,求民之莫……”;《下武篇》:“……於万斯年,受天之祜,受天之祜,四方来贺。於万斯年,不遐有佐”;《小明篇》:“明明上天,照临下土。……”

罗光先生指出:“自大小雅的诗篇里,可以明明看到周朝人民确信尊神,向尊神求福免灾。在战乱和天灾的时候,向天呼号。周朝人民的信仰,把天和百神及祖宗分别的很清楚。对尊神的称呼虽多:天、上天、皇天、昊天、旻天、苍天、帝、昊天上帝,等等称呼,所指的尊神,则相同,而且是唯一的尊神。”^① 朱天顺先生在《中国古代宗教初探》中指出:“帝(上帝)是在殷商时代产生的具有支配其他天上诸神的大神,在殷商以后又发展为高居于一切神灵之上,具有无限权威的最高神。”^②

因此,祭祀上帝是战国以前最隆重最重要的国家祭礼活动。《史记·封禅书》说:“自未作鄆畴也,而雍旁故有吴阳武畴,雍东有好畴,皆废无祠。或曰:‘自古以雍州积高,神明之隩,故立畴郊上帝,诸神祠皆寥云。盖黄帝时尝用享,虽晚周亦郊焉。’其语不经见,缙绅者不道。”^③ 这段话,以不十分肯定的语气说明早在黄帝时就有人立庙祭祀上帝了,这自然无从考证,但殷代的上帝祭祀,在殷代卜辞中可以清楚看到。殷人每遇需做重大的事情,一定要占卜,占卜即问卜,卜是灼龟所见的兆,通过占卜以知道上帝的旨意,顺天的旨意则吉,逆天的旨意则凶。殷人既然把上帝视为主宰一切的最高神,因此除问卜之外,还有祭礼上帝的活动。许多研究甲骨文的学者根据卜辞把殷人的占卜分类,其中第一类就是祭天活动^④。西周以后,祭祀上帝成为国家大典,周天子亲自祭礼上帝有二种形式,一是郊祭,二是封

① 罗光:《中西宗教哲学比较研究》,(台)中央文物供应社发行,民国七十一年版第36页。

② 周天顺:《中国古代宗教初探》,上海人民出版社1982年版,第253页。

③ 《史记》卷二十八《封禅书》。

④ 参见朱芳圃:《甲骨学商史编》下册第九编,商务印书馆,民国二十四年版。

禘大典。

郊祭主要是每年春冬两次的例祭。原始宗教有每年春季的播种祭和冬天的丰收祭。西周演变为孟春祈谷之祭和冬至大报天之祭。由天子亲自主祭。春祭是“立春之日，天子亲帅三公九卿诸侯大夫，以迎春之东郊”。阴历一月一日，“天子乃以元日祈谷于上帝，乃择元辰，天子亲载来……躬耕帝籍，天子三推。”^①这种祭天仪式由天子亲耕向上帝祈谷。冬祭就是《封禅书》所说的“冬日至，祀天於南郊，迎长日之至。”^②《礼记·月令》记载的是：“是月也，大饮丞，天子乃祈来年于天宗。”天子春冬两次亲祭上帝都是在都城的郊区进行的，所以称之为郊祭。“郊之祭也，迎长日之至也。……於郊，故谓之郊。”^③郊祭是很隆重的，“祭之日，王被袞以象天戴冕璪十有二旒，象天数也。乘素车，贵其质也。旃有十二旒，龙章而设日月，以象天。天垂象，圣人则之。郊，所以明天道也。”^④

封禅大典祭天，有很古的传统。《史记·封禅书》说：自古受命的帝王都要到泰山封禅，才算完成就位帝王的礼制。封禅的含义是：登“泰山上筑土为坛以祭天，报土之功，故曰封”，在“泰山下小山上除地（祭地）报地之功，故曰禅。”^⑤自有是为了表明自己是受天命以为王，同时告太平於天，报群神之功。《史记·封禅书》说：“管仲曰：‘古者封泰山禅梁父者七十二家，而夷吾所记者十有二焉。’”^⑥其所记的十二家，十家在禹以前，禹以后的两家是商汤和周成王。商周以前是否有封禅典礼，难以确认。但西周以后有封禅大典是可信的。因为春秋战国时期，有些诸侯欲去泰山封禅，曾被指责为违礼僭越行为。例如齐桓公当上霸主后，曾于葵丘会诸侯，欲登泰山封禅，被管仲劝止。陪臣季氏“旅於泰山，仲尼讥之。”^⑦旅，祭名，旅於泰山即

① 《礼记·月令》。
 ② 《史记》卷二十八《封禅书》。
 ③ 《礼记·郊特牲》。
 ④ 《礼记·郊特牲》。
 ⑤ 《史记》卷二十八《封禅书》。
 ⑥ 《史记》卷二十八《封禅书》。
 ⑦ 《史记》卷二十八《封禅书》。

祭泰山,陪君祭天,这是非礼行为,所以被孔子讥笑。这些记载说明周代确有封禅大典。

2. 对天神地祇的信仰与祭祀

除了对最高尊神“天”(或“帝”或“昊天上帝”)的信仰外,战国以前中国还存在广泛的多神信仰,主要是对天神地祇的信仰以及祖宗崇拜。

第一,天神崇拜与祭祀。

天神崇拜是从原始社会对日、月、星辰、风雨雷电的自然崇拜演化来的。

日神崇拜及祭日礼仪。

对于太阳的崇拜,从我国殷墟卜辞的记载和历代相沿的祭祀中可以考见。殷墟卜辞是直接记载日神崇拜的最早记录。卜辞中有“宾日”、“出日”、“入日”一类的记载,郭沫若先生认为这是殷人对日神朝夕迎送的礼拜仪式的记录。^①这种朝夕迎送太阳的礼仪在世界上许多民族都有,^②在我国夏朝也存在,并延续到商、周。《礼记》中有诸多关于祭日的记载,如“王宫(日坛)祭日也”^③“祭日于坛,祭月于坎,以别幽明,以制天下。祭日于东,祭月于西,以别内外,以端其位。”^④“祭日于坛”是因为古人认为天神和日神都高高在上,筑高坛祭祀,便于人和神更接近。祭法同祭祀天上其他神灵一样,用“实柴”、“燔燎”的办法,即把供奉的牺牲和祭品放在柴上烧。《周礼·春官》说:“以禋祀祀昊天上帝,以实柴祀日月星辰。”对日神每天朝夕迎送的礼拜仪式可能是比较简单的仪式。“祭日于坛”可能是比较复杂的祭典,需要牺牲和祭品。

月神崇拜、星辰崇拜及礼仪。

对于月神的崇拜,《礼记·月令》有记载:孟冬之月“天子乃祈来年于天宗。”“宗”是指日、月、星辰。天子在祭天的时候,同时祭日、月、

① 见《殷契粹编》,科学出版社1965年版,第354-355页。

② 见陈荣富《宗教文化概览》,文化艺术出版社1999年版,第47页

③ 《礼记·祭法》。

④ 《礼记·祭义》。

星辰。说明周人确实崇拜日月星辰,同时也说明日、月、星辰的地位低于“天”,而月神又低于日神。《礼记》说:“郊之祭,大报天而主日,配以月。”祭天时,日神是天帝的主角,月神只是配角。在甲骨文中,有多次关于月食的记载,但没有发现像对待日神那样朝夕迎送的礼拜或祭祀的记载,这同样表明月神在殷代的地位也不高。

对星辰的崇拜源于原始人对天体运行的神秘感。进入阶级社会后,人们把星辰的运行变化同社会现象和人的命运相联系,产生了占星术,根据星辰的变化来推断国家的盛衰兴亡和人的生死祸福。《史记·天官书》题解《索隐》说:“天文有五官,官者星官也。星座有尊卑,若人之官曹列位,故曰天官。”^①给许多星座以官阶,比如“斗魁戴匡六星曰文昌宫:一曰上将,二曰次将,三曰贵相,四曰司命,五曰司中,六曰司禄。”^②这些都是西周以后帝廷的高级文武官员,并且赋予它们掌管人间事务的神性,如司禄赏功进士,司命掌管人间赏罚和每个人的命运等等,这些信仰以后随道教的兴起和发展,又被列入道教的神灵系统。据《史记·封禅书》记载,西汉以前,在雍这个地方有一百多个神庙,其中很多供奉星神,参(星)、辰、南北斗、荧惑、太白、岁星、填星(辰星)、二十八宿等星神,都有专门祭祀的庙,可见,星辰崇拜在中国古代宗教信仰中占有一定的地位。

雨神、风神、雷电神、云神等的崇拜和祭礼。

对风、雨、雷、云诸神的崇拜源于原始宗教对风、雨、雷、云的自然崇拜,至上尊神“上帝”出现以后,它们就被赋予了更多的社会属性,成为上帝属下的小神,在这几个小神中最被重视的是雨神。

古代希腊奥林匹斯山诸神中坐第一把交椅的宙斯,被认为是司雷电霹雳,行云行雨及其他各种天象的化身,在我国殷商时代已经用人的名称来称谓雨神,以后又认为龙神是降雨和生水的神,雷神演化为雷公,是天神属下的行刑神。殷商时代雨神崇拜的主要表现是天旱时的求雨和霖雨时的求晴祭祀。在安阳发现的殷契中,有关求雨、

^① 《史记》卷二十七(天官书)。

^② 同上。

卜雨和祭祀雨神的记载颇多。殷商的求雨祀祭是天帝信仰和原始巫术信仰的混合物。一方面,殷人已有至上神信仰,认为是否降雨,不完全取决于雨神,最终决定权是上帝。甲骨文中有许多表明上帝是决定雨情最高权威的卜辞。如:

“今三月帝令多雨”(前 3,18,5)

“帝佳(唯)癸其雨。”(前 3,21,3)

“帝其令雨。帝令不雨。”(乙 1312)

“帝令多雨。帝不其令多雨。”(乙 5329)

其他还有“今日帝令雨”,“翌日帝令雨”、“某月帝令雨”、“帝令雨,足年”之类的卜辞。所以殷人认为求雨必须通过地方神、祖宗神或巫覡去请求雨神或上帝才能奏效。

另一方面,殷人的求神仪式在很大程度上是一种求雨巫术。甲骨文中有许多烧柴焚巫求雨巫术记载:

“炆,雨,不雨”(甲 637)

“今日炆,从雨”(续 4,18,1)

“炆媯雨,炆媯亡其雨”(佚 1000)

“炆媯亩,媯炆”(杂事 67)

“其媯求雨于南口”(甲 753)

陈梦家先生经过考证,认为炆,即“烧”,燃烧木材。卜辞的“炆”、“炆”,像人立于火上汗如雨状。媯、媯、媯都是女巫之名。因此,上述卜辞所载是烧柴焚巫求雨巫术^① 这个见解有诸多古代文献可以得到佐证,《说文》“炆,交木然(燃)也”,《玉编》:“炆,交木然(燃)之类以爇柴天”,古人相信烧柴烟气腾腾,类似下雨之前的乌云翻滚,这显然是一种模仿巫术。^② 《左传·僖公廿一年》:“夏大旱,公欲焚巫尪。”《庄子》:“昔宋景公时大旱,卜之必以人祠乃雨。”董仲舒《春秋繁露·求雨篇》:“春旱求雨……暴巫聚尪……秋暴巫尪至九日”,殷人之所

^① 《殷虚卜辞综述》第 602-603 页,转引自周天顺:《中国古代宗教信仰初探》,上海人民出版社 1982 年版第 38-39 页。

^② 关于什么是模仿巫术,请参见本书第二章。

以要焚巫求雨是因为巫被认为是人——神的媒介，是鬼神的使者和代言人，焚巫是为了差巫向神报信，也是向“天”施加压力，威逼其降雨，消旱祈丰。巫术往往是对神软硬兼施，企图用一套技术手段来直接控制神灵。

殷人的求雨祭礼还往往采用奏乐、唱歌、跳舞的形式，《周礼》有“若国大旱，则师巫而舞雩”^①《说文解字》：“雩，夏祭乐于赤帝以祈甘雨也”。又说：“雩舞也”，从《说文解字》的解释来看，古代祭雨神或求雨祭祀是由巫师跳羽舞，古代的巫，就是以歌舞为职业，以歌舞事神的。故古代“巫”与“舞”同音，甲骨文的“巫”字写法如“𠃉”、“金”为跳舞人形。甲骨文中“雨”字头下加“舞”字的合文，写作“𠃉”，即用舞祷雨。“卜辞”中常常可以发现以舞蹈求雨的巫术记载。如：

“丝舞，出(有)从雨”(《殷虚粹编》813)

“于翌日丙，𠃉，又(𠃉)大雨。吉，吉”(《同上》848)

进入封建社会以后，历代在祭祀类别中几乎都有“大雩”一项，“大雩乃祀天祷雨之祭，凡遇亢旱，则礼部於春末请行之。”^②其形式也是以歌舞祈雨。宋代还举行过各种求雨巫术，如咸平二年大旱，皇帝诏颁各路施行“李邕祈雨法”，即建坛取土制土龙以求雨；景德三年五月旱，又施“画龙祈雨法”；熙宁十年四月旱，又施行“晰蜴祈雨法”^③这些求雨法实际上都是模仿巫术。

第二，地神崇拜及其祭祀仪式。

原始宗教的土地崇拜是崇拜土地的自然属性及其作用，把土地人格化、神化、向土地直接献祭、礼拜，把祭品直接撒在地上或灌注于地，让土地吸收。

殷商时期开始祭祀东南西北四方的土地神。这是已经初步人神化了的土地神，它不是崇拜土地本身，而是崇拜掌握四方土地的地方神。

① 《周礼·春官》。

② 《明史》第五册卷四十八，中华书局1974年版，第1258页。

③ 详见《宋史》第八册卷一百二，中华书局1962年版，第2500—2502页。

周代的土地神又发生了变化。管理东西南北四方的土地神,变成了五位之神,并且将历史传说中的人物或历史人物封为各方土地的主管神。如东方由太皞掌管,南方由祝融掌管,中央由黄帝掌管,西方由少皞掌管,北方由颛顼掌管。^①

随着西周分封制度的建立,土地神也分了等级。开始把土地神称为社神或社主,有时把祭土地神的地方也叫做社。《说文解字》:“社,地主也。”周代的社祀已相当系统。《礼记·祭法》云:

王为群姓立社,曰大社。王自为立社,曰王社。诸侯为百姓立社,曰国社。诸侯自为立社,曰侯社。大夫以下成群立社,曰置社。

《祭法》记载的社祀分公社,私社两个系统,公社从中央到地方是大社——国社——置社。大社是整个国家的保护神;国社是诸侯一国的保护神;大夫是国君赐的采邑,又是家族的家长;成群立社为置社,这种社同时又是民间乡里组织的基本形式,有时称为里社,以后村里又设土地庙。《周礼》云二十五家为社。私社是王社、侯社,分别象征王有天下土地,诸侯有一方领土。

祭地仪式最早的记载是甲骨文:“贞祭於土,三小宰,卯一牛,沈十牛”,“贞,勿彗年於拜”。王国维在《殷虚考释》一书中认为这是殷人祭地仪式的见证。祭“地”在古代有两种:一种是天子的祭地典礼,称为北郊;另一种则是“社”祭,社祭的意义是祭土地之神,天子以全国的土地为国土,乃祭全国土地之神,称为“太社”。诸侯以封邑为土地,祭封邑土地之神。老百姓祭里社,土地庙。

山神、河神崇拜与祭礼。

山神、河神崇拜在原始宗教中,是崇拜山、河川的自然属性。山和河川为原始人提供了各种生活必需品,如动物、粮食、果品、鱼类,故原

^① 见《淮南子·时则训》。

始人对山和河川产生依赖感；山和河川变化莫测，使原始人产生恐惧感和神秘感，由此产生对山和河川的崇拜，这种崇拜在以后得到进一步发展。《礼记·祭法》说：“山林川谷丘陵、能出云，为风雨，见怪物皆曰神。”所以人们常常把山神当作求雨或止雨的对象来崇拜。同时人们还认为山，特别是名山，是百神居住的地方，是天帝居住的地方。《山海经》说：“西南四百里，曰昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪，是神也，司天之九部及帝之囿时。”^① 昆仑山是“帝之下都”，即天帝在地上的首都，由神陆吾管理。又说：“海内昆仑之虚，在西北，帝下之都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。……百神之所在。”^② 在人类刚刚进入阶级社会的时候，世界上许多国家都认为百神居住在高山，这是一个世界性的文化现象，也是宗教史发展的必然。在原始社会，人和神是杂处的、平等的。在古希腊，人们在路上遇到一个很漂亮、很英俊的人，人们就会认为：“这人肯定是神。”随着阶级的分化，人和神开始疏远，神被认为住在高山上，古希腊的奥林匹斯山就是众神居住的地方。随着地上统一君王的出现，如同君王高高在上一样，神也就到天上去了。所以殷商时代对山神的信仰是原始社会对山的自然崇拜与天帝崇拜的混合物。

对山神、河川之神的崇拜还同土地神崇拜相联系，人们把山神、河川之神看作掌管山、河川之神，故各地常有土神庙、水祠。

殷人对山神的祭祀仪式、求雨仪式一般采用燔燎祭法，使烟气上升，这种方法类似求雨的模仿巫术，祭山神一般采用将祭品埋入山岳的“瘞”法。“凡岷山之首，自女儿山至于贾超之山，凡十六山，三千五百里。其神状皆马身而龙首。其祠：毛用一雄鸡瘞，糝用稌。”“凡荆山之首……其神状皆鸟身而人面，其祠：用一雄鸡祈瘞，用一藻圭，糝用稌。骄山，冢也，其祠：用羞酒少牢祈瘞，婴毛一璧。”此外，还有将

① 《山海经·西山经》，见《山海经校注》，上海古籍出版社 1980 年版第 47 页。

② 《山海经·海内西经》见《山海经校注》上海人民出版社 1980 年版第 294 页。

祭品悬挂起来和放在山上(“投”)的祭法。用“悬”法者如:“自甘枣之山至于鼓鑿之山,凡十五山,六千六百七十里。历儿,冢也,其祠礼:毛,太牢之具;县(悬)以吉玉。其余十三山者,毛用一羊,县要用桑封,瘞而不楛(不陈列祭具)。”^① 用“投”法者如:“凡济山之首,自火军诸之山至于蔓渠之山,凡九山,一千六百七十里,其神皆人面而鸟身。祠用毛:用一吉玉,投而不楛。”^② 此外,还有用牲血涂在山神树上或山神嘴边的等等祭法。

对于河神的祭典,在殷虚卜辞中有人祭的记载:

丁巳卜,其祭于河,牢,沉嬖。(后,上 23,4)

丙子卜,宾贞,嬖珏彭河。(铁 127,2)

辛丑卜,于河妾。(后,上 6,30)

卜辞中的“河妾”可能是河神之妻。“嬖”可能指用作人祭的女奴,这种人祭法是原始社会人祭的遗风。《滑稽列传》所述邳令西门豹治河泊娶妇之说,证明殷代的确存在以人作祭品祭河神的习俗。关于祭河神的仪式,许多古籍都提及,概括起来,有祭、瘞、投、浮、沉等,其中最主要是浮、沉两种。浮是把祭品放在水上漂流,沉是把祭品沉于河底。《尔雅·释天》:“祭川曰浮沉。”《周礼·大宗伯》:“以狸沉祭山川林泽。”

河神崇拜在往后的发展中,由对河神的直接崇拜发展为对管理河流的人神的崇拜。

对农神的崇拜与祭祀。

对农神的崇拜是由原始宗教的植物崇拜演化来的,植物崇拜是对谷物植物的崇拜,其次是对有特殊性能,被认为有驱鬼避邪的植物,如桃、苇、菖蒲、大树等的崇拜。在农业牧业生产获得发展后,主

^① 《山海经·中山经》,见《山海经校注》,上海古籍出版社 1980 年版,第 160、156、121 页。

^② 《山海经·中山经》,见《山海经校注》,上海古籍出版社 1980 年版,第 124 页。

要崇拜的是植物神,尤其是谷神,因为五谷对人们的生活关系最大。在五谷中,“稷”(粟)为“五谷之长”。所以,对谷神的崇拜主要表现为对稷神的崇拜。稷神不是稷这一种植物之神,而是五谷之神的泛称。“稷者,五谷之长,五谷众多,不可遍祭,故立稷而祭之。”^① 所以,战国以前,在祭农神时往往是社神(土地神)和稷神合祭。祭典相当隆重,《诗经》有这样的描写:“琴瑟击鼓,以御(御祭)田祖,以祈甘雨,以介我稷黍,以谷我士女。”^② “田祖有神,秉畀炎光……兴云祁祁,雨我公田……。来方禋祀,以其骍黑,与其黍稷,以享以祀,以介景福。”^③ 诗中的“田祖”既是土地神又是谷物神。

由于稷是五谷之长,稷神是五谷之神的泛称,所以古代也曾将管理农业官职称为后稷,这实际上是将稷神人神化,此后,历史上许多传说中的神话人物或历史人物都被崇奉为稷神。《礼记·祭法》:“是故厉山氏有天下也,其子曰农,能殖百谷,夏之衰也,周弃继云,故祀以为稷”。《左传·昭公二十九年》:“稷田正也,有烈山氏之子曰柱,为稷,自夏以上祀之。周弃亦为稷,自商以来祀之。”这里被称为“稷”的有弃,有柱。“弃”和“柱”可能是当时的农业能手,也可能是当时管理农业的官员,都被奉为稷神而祀之。在《山海经》中,后稷是降百谷的能人,后世将他奉为农神。“有西周之国,姬姓,食谷。有人方耕,名曰叔均。帝俊生后稷,稷降以百谷,稷之弟曰台玺,生叔均,叔均是代其父及稷播北谷,始作耕。”^④

在战国时期,伴随着三皇五帝说的产生,出现了另一位农业神——神农。

农业是全部社会生活的基础,所以古代帝王十分重视对农神的

① 《风俗通义·祀典》。

② 《诗经·小雅·甫田》。

③ 《诗经·小雅·大田》。

④ 《山海经·大荒西经》,见《山海经校注》,上海古籍出版社 1980 年版第 392 - 393 页。

祭祀,在古代的宗教活动中,为农业而举行的祭祀仪式占有相当大的比重,其中最重要的是天子的亲耕大典。《国语》对亲耕大典作了详细描述:

“先时五日,警告有协风至,王即斋官,百官御事,各即其斋三日。王乃淳濯飧醴,及朝,郁人荐鬯,牺人荐醴,王裸鬯飧醴乃行,百吏庶民毕从。及籍,后稷监之,膳夫农正陈籍礼,大史赞王,王敬从之。王耕一垆,班三之,庶民终于千亩。其后稷省功,大史监之;司徒省民,太师监之;毕,宰夫陈俎,膳宰监之。膳夫赞王,王歆大牢,班尝之,庶人终食。”^①

这显然源自原始社会后期的“始耕仪式”。祭礼之前,国王及百官斋戒。以示对农神之诚。并准备好各种祭品,届时亲率百官庶民前往祭祀。国王亲自开耕,然后庶民开始春耕。这是春耕的动员会。

商周的中国人把农业生产的自然过程看作神灵控制的过程,因此在农业生产的各个环节都要举行宗教仪式,其中许多仪式有浓厚的巫术色彩。据《礼记·月令》记载,一年固定的祭礼有:

孟春之月:“是月也,天子乃以无日祈谷于上帝……”

仲春之月:“是月也,安萌芽……。择元日,命民社。”

季春之月:“天子始乘舟,荐鮓于寝朝,乃为麦祈实。”

孟夏之月:“是月也,驱兽毋害五谷。”

仲夏之月:“农乃登黍,是月也,天子乃以雒尝黍,羞以含桃,先荐寝庙”“乃命百县,雩祀百辟卿士有益于民者,以祈谷实。”

季夏之月:为农事禁忌“毋举大事以摇养气,毋发令而待以妨神农之事也,水潦盛昌,神农将持功,举大事则有天殃。”

孟秋之月:“是月也,农乃登谷,天子尝新,先荐寝庙。”

仲秋之月:“天子乃难,以达秋气。以犬尝麻,先荐寝庙。”

季秋之月:“是月也,天子乃以犬尝稻,先荐寝庙。”

孟冬之月:“是月也,大饮烝。天子乃祈来年于天宗,大割祠于公

^① 《国语·周语上》。

社及门间,腊先祖无祀,劳农以休息之。”

一年十二个月中,几乎月月都有祭祀活动,有的地方农业生产的每一个环节都要举行祭祀仪式,如砍地仪式、烧地仪式、播种仪式、除草灭虫仪式等等。

3. 祖先崇拜及祭祀

众所周知,世界上各个民族都经历过父系家长制时期,都有过祖宗崇拜。但是中国的祖宗崇拜可能是全世界最发达、最持久的。因为,中国最早的国家是在原始社会的氏族组织的基础上建立起来的,血缘关系不但没有被冲破,反而发展成一种特殊的社会组织形式,即一种带有中国特色的宗法奴隶制。正是这种以血缘为纽带的社会结构几千年不变,使中国的祖宗崇拜根深蒂固。

殷人对祖先的崇拜和祭祀,首先是拉近祖宗与上帝的关系。以祖先配上帝共享祭祀。殷人认为殷王是上帝的后裔。殷墟卜辞中有殷人死去的祖先“宾于帝”的记载。“宾于帝”就于客居在上帝那里。因此,殷人在祭祀上帝时,总是以祖先配祭。《尚书·召诰》说:“用牲于郊,牛二。”郊祭祭天时,用二牛为祭品,其中一牛献给上帝,一牛献给殷人的祖先。《诗经·小雅·思文》:“思文后稷配彼”祖先和天帝在一起,祖先可以配天帝。《诗经·小雅·文王》:“文王陟降,在帝左右”,又“文王在上於昭于天。”从殷商直至清代,朝廷祭天时都以祖先配祭。

祭祀祖先的第二种方式是建立祖庙祭祀。在殷商时期,同姓者有共同的“宗庙”;同宗者有共同的“祖庙”;同族者有共同的“弥庙”。殷商统治阶层建立的宗庙所奉供的先王的神主称为“示”,有大宗、中宗、小宗,分别供奉不同的祖先。周代统治者的祖庙与殷人差不多,也有称为“宗”和“室”的。祭祖活动相当频繁,除了特定的祭祀和临事祭祀外,还有“禘”、“尝”、“蒸”等定期祭祀。“天子,诸侯宗庙之祭,春曰禘、夏曰禘、秋曰尝、冬曰蒸。”^① 四时都要祭祀。周代还

^① 《礼记·王制》。

保持在祖庙办理大事的习惯,如爵、婚礼等都要在宗庙进行。殷周两代还有祭祀女祖先(或合祭、或分祭)的习惯,《诗经·小雅·信南山》:“为酒为礼烝畀祖妣。”依当代甲骨文学者的研究,商代对于他们的先王,先妣实行一种依次进行的周而复始的祭祀。常玉芝在所著《商代周祭制度》一书“结束语”中写道:

他们对自己的祖先按照一个既定的祭祀谱,几乎是每天必祭,每旬必祭,每年必祭。这样日复一日,月复一月,年复一年地祭祀下去……^①

建祖庙祭祀祖先的传统一直沿袭到现在,在中国漫长的封建社会,历代统治者都十分重视建太庙祭祖,中国广大平民百姓,也以自己的方式祭祀祖先。中国民间的宗教信仰可以说是以祖先崇拜为核心的多神信仰。孔子说:“生,事之以礼,死,葬之以礼,祭之以礼。”^②“对于中国民众来讲,祖先崇拜很明显来自于血缘家族制度的世俗亲情。而对祖先亡灵的崇拜,也使广大普通民众与祖先的精神之间的交往成为他们宗教意识的重要特征之一,表现为崇德报功的根本思想。慎终追远的祖先崇拜,祈求祖先庇护的现世要求。”^③朱熹在其所著《家礼》中提出要立祠堂,事奉先世祖先;置祭田,以供祭祀,一切大事小情都要告之祖先神灵。大家族往往有总祠堂,下有分祠堂。对于那些家贫无力立祠堂者,对祖先崇拜之心也未曾稍减,“士庶家无祠堂,设龛堂室中,以安木主,生辰、忌日,设供以祭;或画祖考像于轴,岁除张于堂,戚友贺岁必先展拜,谓之‘拜影’。”^④

4. 走向规范化、系统化的祭祀体系

杨英在《汉初祀畴考》一文中认为:“在中国古代,祭祀活动很早就由国家组织并进行规范,使之成为形式有序,内容完整的典礼。”^⑤的确,《礼记》的《祭法》、《祭义》、《郊特性》以及《周礼》等,无不记载着

① 常玉芝:《商代周祭制度》,中国社会科学出版社1987年版第307页。

② 《论语·为政》。

③ 侯杰、范丽珠:《中国民众宗教意识》,天津人民出版社1994年版第231页。

④ 清光绪十二年刊:《遵化通志》。

⑤ 杨英:《汉初祀畴考》,载《世界宗教研究》2003年第2期。

周代由国家规范化的祭祀典礼。

《周礼》所记之吉礼包括各种祭祀，“以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰，以槁燎祀司中，司命、风师、雨师；以血祭祭社稷、五祀、五岳，以醴沉祭山林川泽，以辜祭四方百物。”^① 这里所祀之神包括昊天上帝和天神地祇。“以实柴祀日月星辰，以槁燎祀司中，司命、风师、雨师。”指祭祀天神。“星辰”主要指岁星、荧惑、太白、辰星及镇星；司命为文昌宫星、文昌宫第四曰司命，第五曰司中，风师、雨师为风神、雨神。“以血祭祭社稷、五祀、五岳，以醴沉祭山林川泽，以辜祭四方百物”指祭祀地祇。社稷为土谷之神；五祀在《礼记·月令》中，解释为家中的门、行、户、灶、中五种神明；五岳为泰山、华山、衡山、恒山、嵩山；祭“百物”指合聚百物之神，包括动物神（马神、虎神、蚕神等等）、水神等。《礼记·大宗伯》的这段论述。不但概括了各种祭祀的种类，而且也规定了各种祭祀的不同方法。如祭昊天上帝用“禋祀”，祭日月星辰用“实柴祀”，祭司中、司命、风师、雨师用“槁燎祀”。祭社稷、五祀、五岳用“血祭”等等。

《礼记·王制》还把祭祀划分为祭天地、祭社稷、祭山川、祭五祀、祭祖先五大类，并且对祭祀的等级、权限作了规定：

天子诸侯宗庙之祭，春曰禘，夏曰禘，秋曰尝，冬曰蒸。天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀。天子祭天下名山大川，五岳视三公，四渎视诸侯。诸侯祭山川之在其地者。

五祀、五岳之所指前面已作说明，四渎指长江、黄河、淮河、齐水。周代国王已经垄断了祭天地和天下名山大川的权力。

（二）战国以后上帝信仰和祭祀的变化

1. “天”“帝”至高神地位受到挑战

战国以后，“天”“帝”的至高尊神地位受到了冲击，对上帝的信仰

^① 《周礼·大宗伯》。

发生了变化,祭祀也随之发生了变化,究其原因,主要有:

首先,周以前君王不称帝,但死了以后配天称帝。到了秦始皇,正式称自己为皇帝。《史记》载,秦始皇灭六国统一中国后,即发“制”称:

朕闻太古有号毋谥,中古有号,死而以行为谥。如此,则子议父,臣议君也,甚无谓,朕弗取焉。自今以来,除谥法,朕为始皇帝。后世以计数,二世三世至于万世,传之无穷。^①

这样,“帝”的概念开始混乱。

第二,战国时期荀子对“天”作了唯物主义的解释,认为“天”就是自然或自然界。他说:“天行有常,不为尧存,不为桀亡。”“天不为人之恶寒也,辍冬;地不为人之恶辽远也,辍广。”^②意思是说自然界是有客观规律的,是不以人的愿望和政治的好坏而转移的。自然界的起源是“天地合而万物生,阴阳接而变化起。”^③自然界的生成发展是天地阴阳变化的结果,天是不知不识的,更是没有意志的,只是遵循着一定不易的自然法则而生成消长,“天有常道矣,地有常数矣!”^④虽然荀子在《礼论》中仍然肯定“礼上事天,下事地,尊先祖而隆群师,是礼之三本也。”但他对“天”的唯物主义解释,在很大程度上动摇了“天”的至上尊神地位。

第三,战国、秦至汉初,谶纬泛滥。谶纬是巫术、方术以及各种迷信同庸俗经学的混合物。它假托神的启示,编造各种十分浅薄和荒诞的宗教预言,认为国家的治乱兴衰,帝王将相的出世,都是天命安排好了的,其兴,必有祯祥;其亡,必有妖孽。在其影响下,各种自发的民间祭祀、方术乃至巫术泛滥。春秋战国以前以“天”“上帝”为至高尊神的规范的多神祭祀系统受到严重破坏。

第四,这是最重要的一点,战国以后,“五行说”渗入上帝信仰,出现了“五帝”、“六帝”说,搞乱了对“上帝”、“昊天上帝”的信仰。“五行

① 《史记·秦始皇本纪》。
② 《荀子·天论》。
③ 《荀子·礼论》。
④ 《荀子·天论》。

说”最早是一种素朴唯物主义思想,认为水、火、木、金、土是构成世界的五种最基本的物质元素。后来“五行说”被神秘化为“五行始终”说,认为朝代的更替,是按照五行的次序,依次更替的,一个朝代,以一德而兴,五德又各有神为之王,五德各以五色为代表,以四方和中央为住所,以四季为动作,每一方有一方之王,五德和五方之主,便成为“五帝”,所以在汉高祖时就出了“五帝”之说。

殷周的天子——王,垄断了祭天的权利,周室东迁后,天子权威下降,诸侯闹独立,在宗教上也祭起自己的天来了。秦国在献公十八年(前367年)以前的四百多年间,一直在雍县祭祀黄、赤、青、白四帝,祭祀的场所叫“畴”,可能是有屋顶的殿宇。传说黄帝曾在雍县祭祀上帝,所以秦人也将雍县作为宗教中心,将祭祀四帝的四畴放在这里。汉初在秦代四畴之外又增加了一个黑帝(其实是汉高祖在天上的影子),在雍县建五帝祠。《汉书·郊祀志》载:

汉兴,高祖初起,杀大蛇,有物曰:“蛇,白帝子,而杀者赤帝子也”……二年,东击项籍而还入关,问:“故秦时上帝祠何帝也?”对曰:“四帝,有白、青、黄、赤帝之祠。”高祖曰:“吾闻天有五帝,而四,何也?”莫知其说。于是高祖曰:“吾知之矣!乃待我而具五也。”乃立黑帝祠,名曰北畴。^①

北畴的建立使五色畴最终齐备,五帝成为汉初国家祭祀中最尊之神位。^② 尽管汉武帝后来又建甘泉太一祠坛,把太一作为上帝,把五帝作为上帝的辅佐神。但当时的阴阳家认为五帝就是上帝。因此在祭祀中“五帝”实际上成为最高尊神。

2. 杂乱的多神信仰的进一步发展

汉初还将许多原先民间自发的祭祀加以吸收,由长安祠祀官统领,并且改造战国以前的社祀,建立太社,象征国家政权领有天下土地,为汉王朝的保护神。这样,汉初在政治统一的背景下建立起了成

^① 《汉书》第四册卷二十五上,中华书局1962年版第1210页。

^② “五帝”指东方苍帝,主木,名灵威仰;南方赤帝,主火,名赤熛怒;中央黄帝,主土,名含枢纽;西方白帝,主金,名曰招拒;北方黑帝,主水,名叶纪光。

体系的祭祀系统。汉武帝初年,据《汉书·地理志》提供的官方数据,全国共有神祠 683 所。其中,雍县秦时已有各种神祠百余所,到了汉代“有五時,太昊,黄帝以下祠三百三所。”^① 汉代的神祠,按祭祀对象划分,包括:

(1) 天地及天上诸神

西汉除专门祭祀天帝的中心如雍田時、云阳泰時,长安太一祠外,还有分散在其他地方的同类神祠,如潯阳五帝庙等等。

日月星辰之祠有日、月、叁、辰、南北斗、荧惑(火星)、太白(金星)、岁星(木星)、填星(土星)、辰星(水星)、二十八宿等祠。

(2) 山川之神

祭祀山川的神祠都建造于山川实体附近,故分布面最广。秦统一中国后,所立名山祠有十二所,如泰山、嵩山、华山、会稽(今绍兴南)、湖山(今岳阳君山)等祠,所立大川祠有六所:济水、淮水、河水、沔水、湫渊、江水。汉初又兴建了许多山祠和水祠,如河东郡蒲反县有尧山、首山祠;泰山郡博县有泰山庙;右扶风武功县有垂山、斜山(淮)、(褒)水祠三所;东莱郡临朐县有海水祠等等。汉武帝开西南夷地,拓地直到滇池,于是在最西南端的益州郡治滇池县置黑水祠。汉宣帝平羌地,将金城郡向西扩展至临羌县,于是在该县置昆仑山、弱水二祠。这三所神祠是西汉神祠在西方和南方的极限,神祠所到之处,意谓疆域所到之界限。

(3) 人神、厉鬼、仙人之祠

中国古代宗教的特点之一是人神不分,传说中的或现实中的英雄人物死后即成为神。秦汉对所有传说中的帝王均建有祠庙奉祀。汉武帝时仅京师地区就有黄帝祠五所。右扶风虢县有黄帝子,周文武祠。屈死之人即为厉鬼,古人害怕厉鬼作祟,故祀之以祠。周右将军杜伯为周宣王冤杀,化成厉鬼,向宣王索命。周人信其鬼而为之立祠,名为杜主祠,秦汉时杜陵一地就有四所杜主祠。

^① 《汉书》第六册,中华书局 1960 年版第 1547 页。

秦汉时期,神仙思想盛行,秦始皇汉武帝都相信神仙,一生追求生长不老药,派方士寻找海上仙山,故秦汉神祠中还有不少仙人祠。如汉初琅琊郡不其县有太一、仙人祠九所。

(4)其他神祠

例如,崇拜灵物的神祠。春秋初年,秦文公得到一块宝石,其神形似鸡,来去不定,有声有光,秦人极敬畏,在陈仓山上建陈宝祠祭祀。陈宝祠一直保持了七百多年,到西汉末年才废。神祠虽废,但宝鸡地名却保留至今。

又如崇拜奇导的自然现象,建祠祭祀之。汉代已发现石油,《地理志》载:“高奴有洧水,可燃,”但古人不理解其科学道理,以为神,以为神火,建火井祠祭之。

除了兴建上述种种神祠,祭祀天神地祇以外,在中国古代,能与郊天祀地相提并论的宗教形态是祖先崇拜。祖先崇拜在中国特别发达,统治者立有专门祭祀祖先的祖宗庙和祭祀制度,以维护宗法制度,尤以西汉为典型,设有陵县制度和郡国宗庙制。所谓陵县就是在皇帝陵墓旁边设置特别的县,专为奉祀陵园之用;所谓郡国祖宗庙制,是指不但在京师地区的皇帝陵旁建庙,而且各郡和诸侯王国也必须建祖宗庙。如刘邦父亲死后,汉高帝令各诸侯国各建一所太上皇庙,共八所太上皇庙。汉高帝死后,惠帝即位,令所属各郡各建一所高庙,共五十三所高庙。到汉元帝时,全汉已共有祖宗庙一百七十六所。对这百余所庙殿进行极其频繁的祭祀活动:“日祭於寝,月祭於庙,时祭于便殿。寝,日四上食;庙,岁二十五祠。便殿,岁四祠。又月一游衣冠。”^①

汉代的神庙一直成发展状态,据《汉书·郊祀志》载,元帝、成帝时代,国家所修建的祠庙,共有 886 所,王莽时代,达 1700 余所。

汉初建立起来的以“五帝”为最高尊神的杂乱的多神崇拜对后世影响很大。东汉以后,对秦、汉初在纬书影响下发展起来的杂乱的多

^① 《汉书·艺文志》。

神崇拜进行了一定的整顿,但多神崇拜的总体格局没有改变,而且历代又不断创造许多新的神灵(例如不断把各代帝王、圣贤人物神化为神)。由于崇拜的神灵很多,因而神祠多而杂。以明朝为例,据《明史》卷五十载,明朝除祭天祭地和祭日月星辰诸神之外,还建有各种神庙,其数大大超过汉代。

①历代帝王庙

明朝岁时祭祀的先代帝王陵庙有伏羲、神农、黄帝、少昊、颛顼、尧、舜、禹、商汤、中宗、高宗、周文王等三十六人;洪武六年建历代帝王庙于钦天山之阳,除伏羲、神农未有衣裳之制,不必加冕服外,其余帝王皆塑衮冕坐像;嘉靖十一年夏,在南京建成历代帝王庙,名景德崇圣殿;嘉靖年间建三皇庙于太医院北,名景惠殿;正德十一年建伏羲庙于秦州等等。

②圣师庙

奉伏羲氏、神农氏、轩辕氏、陶唐氏、有虞氏、夏禹王、商汤王、周文王、周武王、周公、孔子为先圣先师,祭祀于文华殿东室,后移永明殿,并多处兴建至圣先师孔子庙。

③功臣庙

明太祖于鸡笼山建功臣庙,被列功臣共二十一人,皆明朝开国有功之臣,如徐达、常遇春、李文忠、胡大海等,死者塑像,生者虚其位。

④京师九庙

京师所祭九庙有真武庙,东岳泰山庙,都城隍庙,汉寿亭侯关公庙,京都太仓神庙,司马、马祖、先牧神庙,宋文丞相祠,元世祖庙,洪恩灵济宫。

⑤南京诸神庙

初有北极真武庙等十庙,后增加功臣庙,关公庙,太仓神庙,司马、马祖、先牧神庙等。

⑥诸神祠

洪武元年命中书省下郡县,访求应祭神,名山大川、至帝明王、忠臣烈士,凡有功于国家和民众者,都建祠致祭。如鄱阳湖建忠臣祠祀

丁普朗等三十五人；南昌建忠臣祠祀赵德胜等十四人；太平建忠臣庙祀花云等人；金华建忠臣祠祀胡大海，通州祀常遇春，山海关祀徐达等等，皆众著耳目，炳然可考。其他郡县山川龙神、忠烈之士，也都立神祠祀之。^①

3. 西汉以后对祭祀“上帝”的争议与祭典之变化

汉初在秦朝“四帝”的基础上增加了黑帝，始有“五帝”之说，“五帝”再加“上帝”或“昊天上帝”乃成“六帝”。“五帝”把昊天上帝排斥在外，“六帝”把昊天上帝同其余五帝并列，这就搞乱了对“天”（或上帝或昊天上帝）的至高尊神地位的信仰，引起了后代祭祀“上帝”的争议。翻开二十四史，历代对是只祭昊天上帝还是祭五帝，是天地合祭还是分祭的争议连篇累牍。

汉成帝时，丞相匡衡、御史大夫张谭认为祭祀五帝不符合儒家经典之义，建议恢复古制，祭天於南郊，瘞地於北郊。汉成帝准其奏，于是以“五帝”为最高尊神的祭祀被清除出国家祭祀领域，丞相匡衡坐事官爵被免之后，又恢复了对五帝时的祭祀，^②但不久又按匡衡之奏行事。

唐代称昊天上帝为“天”，其余五帝称“帝”，实际上仍然以“昊天上帝”为最高尊神，《唐会典》说：

永昌元年九月，敕天无二称，帝是通名。承前诸儒，互生同异，乃以五方之帝，亦称为天，假有经传互文，终是名实未当，称号不别，尊卑相渎。自今郊祀之礼，惟昊天上帝称天，其余五帝皆称帝。^③

历代对祭天对象是“昊天上帝”，还是“五帝”；是天地合祭还是南北郊分祭的争议，明洪武元年中书省臣李善长等奉敕撰《进郊祀议》，对此记述相当详细，今抄录如下：

王者事天明，事地察，故冬至报天，夏至报地，所以顺阴阳之

① 以上参见《明史》第五册卷五十，中华书局1974年版，第1291—1311页。

② 参见《汉书》第四册，卷二十五下，中华书局1960年版，第1253—1259页。

③ 《唐会要》卷九。

义也。祭天於南郊之圜丘，祭地於北郊之方泽，所以顺阴阳之位也。《周礼·大司乐》：“冬至，礼天神；夏至，礼地祇。”礼曰：“享帝於郊，祀社於国。”又曰：“郊所以明天道，社所以明地道。”书曰：“敢昭告於皇天后土。”按古者或曰地祇，或曰后土，或曰社，皆祭地，则皆对天而言也。此三代之正祀，而释经之正说。

自秦立四时，以祀白、青、黄、赤四帝。汉高祖复增北时，兼祀黑帝。至武帝有雍五时及渭阳五帝，甘泉太乙之祠，而昊天上帝之祭则未尝举行。魏、晋以后，宗郑玄者，以为天有六名，岁凡九祭。宗王肃者，以为天体惟一，安得有六？一岁二祭，安得有九？虽因革不同，大抵多参二家之说。自汉武用祠官宽舒议，立后土祠於汾阳睢上，昆仑之祇，七月於秦折之坛祭神州之祇，析而为二。后世又因之一岁二祭。元始间，王莽奏罢甘泉泰畤，复长安南北郊。以正月上辛若了，天子亲合祀天地於南郊。由汉历唐，千余年间，皆因之合祭。其亲祀北郊者，惟魏文帝、周武帝、隋高祖、唐玄宗四帝而已。宋元年中，议罢合祭。绍圣政和间，或分或合。高宗南渡以后，惟用合祭之礼。元成宗始合祭天地五方帝，已而立南郊，专祀天。泰定中，又合祭。文宗至顺以后，惟祭昊天上帝。

今当遵古制，分祭天地於南北郊，冬至祀昊天上帝於圜丘，以大明、夜明、星辰、太岁从祀。夏至则祀皇地祇於方丘，以五岳、五镇、四海、四渎从祀。^①

西汉平帝元始五年，大司马王莽奏请平帝废除甘泉泰畤，恢复长安南北郊祭，后王莽又对祭祀进行改革，实行天地合祀於南郊。由汉历唐的一千多年中，大都采取天地合祭。只有魏文帝、周武帝、隋高祖，唐玄宗四帝亲祀北郊。宋代元丰年间，议罢合祭，绍圣政和年间或分或合。高宗南渡临安后，只用合祭之礼。元成帝始合祭天地五方帝，不久立南郊，专祀昊天上帝。泰定中，又合祭。文宗至顺年以

^① 《明史》第五册卷四十八，中华书局1974年版，第1245-1246页。

后,只祭昊天上帝。明代按李长善等的《进郊祀议》,恢复古制,分祭天地於南北郊,即冬至祀昊天上帝於圜丘,夏至祀皇地祇於方丘,清代基本上沿袭明代的礼制。

可见,尽管由于“五行始终”学说使对“天”或“昊天上帝”的信仰陷入混乱,但历代仍然把“天”视为最高尊神。祭天大典是朝廷最隆重的国家祭典。

(三) 系统化、规范化的国家宗教礼仪体系

中华民族素有宗教信仰,早在战国以前就有相当系统和规范的宗教礼仪体系。进入封建社会以后,历代都有国家制定和颁布的更加系统化、规范化的宗教礼仪体系。例如唐代有《唐会典》,明代有《大明集礼》、《大明会典》,清代有《大清会典》。说它系统化,是因为历代的祭祀均有大祀、中祀、小祀,亦有民间祭礼,种类齐全;说它规范化,是因为历代对各种祭祀仪典的时间、地点、规格、程序等等都作了严格的规定,这在世界历史上是绝无仅有的。

1. 对宗教仪典类别的明确规定

历代对国家宗教仪典的种类、级别都有明确规定,例如唐开元十年颁布的《大唐开元礼》规定:

昊天上帝、五方帝、皇地祇、神州及宗庙为大祀;社稷、日月星辰、先代帝王、岳镇海渚、帝社、先蚕、释尊为中祀;司中、司命、风伯、雨师、诸星、山林川泽之属为小祀。^①

明初《大明集礼》规定:

以圜丘、方泽、宗庙、社稷、朝日、夕月、先农为大祀;太岁、星辰、风云雷雨、岳镇、海渚、山川、历代帝王、先师、旗纛、司中、司命、司民、司禄、寿星为中祀;诸神为小祀。^②

清代形成的祭祀体系更有代表性,《大清会典·祭统》说:

① 《旧唐书》第三册卷二十一,中华书局1960年版,第819页。

② 《明史》第五册卷四十七,中华书局1960年版,第1224页。

凡祭三等：圜丘、方泽、祈谷、雩祀、太庙、社稷为大祭；日、月、前代帝王、先师孔子、先农、先蚕、天神、地祇、太岁为中祀；先医等庙、贤良、昭忠等祭为群祀。^①

一般来说，历代都根据宗教祭祀活动的重要程度把祭祀分为大祀、中祀和小祀（或群祀），所祭祀的神灵包括从殷商以来几乎所有的神灵，且历代又新造了许多新神。特别是把当代的帝王、贤良、忠臣神化。这些类别的祭祀，包括了国家的一切宗教祭典，朝廷把这些祭典视为国家大典。

2. 各类祭典的时间、对象和所用祭器

以《大明会典》为例，该典对大祀、中祀、小祀的种类，祭祀时间、地点、祭祀对象作了明确规定。大祀共十三项：正月上辛祈谷，孟夏大雩，季秋大享，冬至圜丘皆祭昊天上帝；夏至方丘祭皇地祇；春分朝日於东郊，秋分夕月於西郊，四孟季冬太庙，仲春仲秋上戊祭太社太稷。中祀二十五项：仲春仲秋上戊之明日祭帝社帝稷，仲秋祭太岁、风云雷雨、四季月将及岳镇、海渎、山川、城隍，霜降日祭旗纛於教场，仲秋祭城南旗纛庙，仲春祭先农，仲秋祭天神地祇於山川坛，仲春仲秋祭历代帝王庙，春秋仲月上丁祭先师孔子。小祀有八项：孟春祭司户，孟夏祭司灶，季夏祭中溜，孟秋祭司门，孟冬祭司井，仲春祭司马之神，清明、十月朔祭泰厉，又於每月朔望祭火雷之神。至京师十庙，南京十五庙，各以岁时遣官致祭。

上述大中小祀均为国家祭典，此外《大明会典》还规定各王国所祀，包括太庙、社稷、风云雷雨、封地内山川、城隍、旗纛、五祀、厉坛。各府州县所祀包括社稷、风云雷雨、山川、厉坛、先师庙及所在所地的帝王陵庙，各卫亦祭先师。此外，普通老百姓，则要祭里社，谷神及祖父母、父母并祀灶神。^②

对于各类祭典的祭器，明代洪武元年规定：

(1)南效：“正位，登一，簋豆各十二，簠簋各二，爵三；坛上，太尊

① 《大清会典》卷三十六《祭统》。

② 参见《明史》第五册卷四十七，中华书局1974年版，第1225—1226页。

二,著尊,牺尊,山鼎各一;坛下,太尊一,山鼎二;从祀位,登一,簠豆各十,簠簋各二,东西各设著尊二,牺尊二。北郊同。”

(2)太庙时享。“每庙登一,钶三,簠豆各十二,簠簋各二,共酒尊三、金爵八、瓷爵十六於殿东西向。”

(3)太社稷。“钶三,簠豆各十,簠簋各二,配位同。正配位皆设酒尊三於坛东。

(4)朝日、夕日。“太尊、著尊、山鼎各二,在坛上东南隅,北面。象尊、壶尊,山鼎各二,在坛下。簠豆各十,簠簋各二,登钶各二。”

(5)先农。“与社稷同,加登一,簠豆减二。”

此外,对祭神祇、历代帝王、至圣先师,旗纛、马神等等所用的祭器也一一作了。规定^①

3. 对各类祭典的乐、舞的规定

历代对于各类祭典所用的乐舞,也作了极为详尽的规定。歌舞早就被运用于原始宗教仪式中,在原始人看来歌和舞不是一种艺术,而是一种神秘力量。人通过歌、舞可以获得神赐的本质,把自己和神联系起来,达到娱神和控制神灵的目的。周代也认为歌舞可以“以致鬼神示,以和邦国,以说远人,以谐万民,以安宾客,以作动物,乃分乐而序之,以祭以享以祀。”^② 所以历代王朝在举行祭典时都十分重视音乐的作用。明太祖朱元璋“初克金陵,即立典乐官。其明年置雅乐,以供郊社之祭。”^③ 详尽规定了各种祭典所用的乐曲:

(1)南郊圜丘祭天。迎神,奏中和之曲。奠玉帛,奏肃和之曲。奉牲,奏凝和之曲。初献,奏寿和之曲,武功之舞。亚献,奏豫和之曲。终献,奏熙和之曲,俱文德之舞。彻豆,奏雍和之曲。送神,奏安和之曲。望燎,奏时和之曲。

(2)北郊方丘祭地。曲调与祭天同,曲词各异,易望燎为望瘞。

(3)太社太稷之祭。迎神奏广和之曲,省去奉牲,其余与方丘祭

^① 参见《明史》第五册卷四十七,中华书局1974年版,第1232—1235页。

^② 《周礼·春官·宗伯》。

^③ 《明史》卷六十一,中华书局1974年版,第1500页。

地同,曲词各异。

(4)祭先农。迎神、奠帛、奏永和之曲。进俎,奏雍和之曲。初献、终献,并奏寿和之曲。彻豆、送神,并奏永和之曲。望瘞,奏太和之曲。

(5)朝日。迎神,奏熙和之曲。奠玉帛,奏保和之曲。初献,奏安和之曲……。

此外,对祭夕月、太岁、风雷、岳渎、周天星辰、太庙、孔子、历代帝王等所用乐舞也一一作了规定。^①

4. 对各种祭典程序的规定

对于各类各种祭祀仪式的程序,历代也都作了明确规定。我们不可能一一介绍,只能以最隆重的南郊祭天大典为例来说明。

历代冬朔南郊祭天大典是最隆重的大典,由皇帝亲自主祭,皇帝为国家的至尊,称为“天子”,代天行道。《宋史》卷九十九记载了宋神宗祭天的全部程序,现抄录如下:

神宗元丰六年十一月二日,帝将亲郊,奉仁宗、英宗徽号册宝于太庙。是日晚,斋于大庆殿。三日,荐享于景灵宫,斋于太庙。四日,朝享七室,斋于南郊之青城。五日冬至,祀昊天上帝于圜丘,以太祖配。是日,帝服靴袍,乘辇至大次。有司请行礼。服大裘,被袞冕以出,至坛中雉门外,殿中监进大圭,帝执以入,宫架乐作,至午阶下版位,西向立,乐止。礼仪使赞曰:“有司谨具,请行事。”宫架奏景安之乐,文舞作六成,止,帝再拜,诣盥洗,宫架乐作,至洗南北向,乐止。帝搢圭,宣悦论,乐作,至坛下,乐止。升午阶,登歌乐作,至坛上,乐止。殿中监进镇圭,嘉安乐作,诣上帝神坐前,北向跪,尊镇圭於螺藉,执大圭,俯伏,兴,搢圭跪,三上香,奠玉帛,执圭,俯伏,兴,再拜。内侍举镇圭授殿中监,乐止。广安乐作,诣太祖神坐前,东向,奠圭帛如上帝仪。登歌作乐。帝降坛,乐止。宫架乐作,还位,西向立,乐止。礼尚

^① 《明史》第五册卷六十一,中华书局1962年版,第1501-1502页

书，户部尚书以下奉饌俎，宫架丰安乐作，奉奠讫，乐止。再诣盥洗，帝搯大圭，盥悦，洗爵拭爵讫，执大圭，宫架乐作，至坛下，乐止。升自午阶，登歌乐作，至坛上，乐止。登歌禧安乐作。诣上帝神座前，搯圭跪，执爵祭酒，三奠讫，执圭，俯伏，兴，乐止。太祝读册，帝再拜讫，乐作。次诣太祖神坐前，如前仪。登歌乐作。帝降自午阶，乐止。宫架乐作，还位，西向立，乐止。文舞进，武舞进，宫架正安之乐作，乐止。亚献盥悦讫，正安乐作，礼毕，乐止。终献行礼并如上仪，献毕，宫架乐作，帝升自午阶，乐止。登歌乐作，至饮福位，乐止。禧安乐作，帝再拜，搯圭跪，受爵，祭酒三，呷酒，奠爵，受俎，奠俎。受博黍豆，再受爵，饮福讫，奠爵，执圭，俯伏，兴，再拜，乐作，帝降，还位如前仪。礼部、户部尚书书彻俎豆，礼直官曰：“赐胙行事。”陪祀官再拜，宫架宴安乐作，一成止。宫架乐作，帝诣望燎位，南向立，乐止。礼直官曰：“可燎。”俟火燎半柴，礼仪使跪奏：“礼毕。”宫架乐作，帝出中堦门，殿中监受大圭，归大次，乐止，有司奏解严。^①

从所录宋神宗祭天大典的全过程，可以看到祭天大典的隆重、严肃、神圣和规范。历代的郊祭变换较多，从二十四史的记载可以看到，关于郊祭仪典的争论和修正，连篇累牍，主要集中在两个问题上，一是只祭昊天上帝还是祭五天帝。有的朝代按古制，只祭昊天上帝，有的朝代按汉初的礼制，祭五天帝或祭六帝。二是南郊北郊分祭，南郊祭天，北郊祭地，还是天地合在南郊同祭。由汉至唐，大多合祭，宋元丰年间，取消合祭，绍圣、政和年间，有合有分；宋高宗南渡后，一直合祭；元成宗开始时合祭天地五方帝，后来立南郊园丘，专祀昊天上帝，泰定年间，又合祭；元文宗至顺年以后，南郊只祭昊天上帝；明清两代恢复古制，南郊祭昊天上帝，北郊祭地。在世界历史上，宗教大典如此议论纷纷，变幻无常，大概只有中国一个国家。中国历代的“人治”传统在宗教仪典上的表现得也十分突出，皇帝更换了，朝代更

^① 《宋史》第八册，中华书局1962年版，第2442—2443页。

替了,连祭祀的对象——至高尊神也随之改变。

历代祭祀的种类很多,历代对每一种祭祀按其重要程度、规格和程序均有不同,但作为宗教祭祀仪式,它们也有共同性,这些共同性构成了祭典的基本的普遍性程序,其余典礼视其规格,可多可少,可隆重、可简单。《新唐书》说:“凡祭祀之节有六:一曰卜日,二曰斋戒,三曰陈设,四曰省牲器,五曰奠玉帛,宗庙之晨课,六曰进熟,馈鱼。”^① 总结各代之祭祀典礼,祭典的共同程序和要求如下:

(1)卜日。凡大祀、中祀没有规定日期的,其祭祀日期的选定要在太庙通过占卜确定,小祀的日期通过筮法确定。

(2)斋戒。祭前七日至一日不等,百官要斋戒。洪武二年,学士朱升等奉敕撰斋戒文曰:“戒者,禁止其外。斋者,整齐其内。沐浴更衣,出宿外舍,不饮酒,不茹荤,不问疾,不吊丧,不听乐,不理刑名,此则戒也。专一其心,严畏谨慎,苟有所思,即思所祭之神,如在其上,如在其左右,精白一诚,无须臾间,此则斋也。太祀七日,前四日戒,后三日斋。”^② 斋戒表示“洁”和“诚”,这是祭神的两个基本条件。董仲舒说:“君子之祭也,躬亲之致其中心之诚,尽敬洁之道,以接至尊。”^③

(3)陈设,包括确定和准备好祭典中的侍事之次,即事之位,门外之位,牲器之位和席神之位。

(4)省牲。准备好牺牲或祭品,主祭皇帝按祭典的规格或亲自或者遣官视察牺牲和祭品。如明洪武七年定制,“大祀,皇帝躬省牲;中祀,小祀,遣官。”^④

(5)迎神。孔子说:“祭如在,祭神如神在。”^⑤ 祭祀的时候,神要能歆享祭祀,祭祀才有作用。因此,在祭祀开始时要有迎神仪式,礼请和迎接神前来歆享。

① 《新唐书》第二册卷十一,中华书局1960年版,第310页。

② 《明史》第五册卷四十七,中华书局1974年版,第1240-1241页。

③ 《春秋繁露·祭义》。

④ 《明史》第五册卷四十七,中华书局1974年版,第1236页。

⑤ 《论语·八佾》。

如《大清会典》的南郊祭天大典,皇帝就位以后:“皇帝就拜位立,乃燔柴迎帝(昊天上帝)神,司香官各奉香盘进,司乐官赞举迎帝神乐,奏始本之章。”^①

北郊祭地大典,皇帝就位:“皇帝就拜位立,乃蹙毛血,迎神,司乐官赞举迎神乐,奏中平之章。”^②

凡响太庙,皇帝就位:“皇帝就拜位立,乃迎神,司香官各奉香盘进,司乐官赞举迎神乐,奏贻平之章。”^③

迎神仪式前要奉立神位。“凡神位、在地、祖宗曰‘神版’,余曰‘神牌’。”^④各种神位的尺寸、用料、奉供的位置均有规定。

(6)奠玉帛。迎神后,主祭上香。原始宗教及某些民族宗教在祭祀时通常都要烧香,人们自己的鼻子喜欢闻香气,便认为神也喜欢香气。斯加里格尔指出:“香气是神性的东西——古代人的宗教仪式就可以证明,他们相信空气的空间经过香烟熏过之后,神灵才能享受。”有些民族认为,神是只依靠焚烧祭品时发出的香气为生的,只拿这种香气做养料的,可见香气是神的成分。^⑤我国汉民族通常认为,烧香是呼唤神灵所必须的,神灵只有在闻到香气以后,才会来享受祭品,听人祈祷。上香之后,奠玉帛。《大清会典》的郊祭:“皇帝行三跪九拜礼,王公百官均随行礼,司玉帛官各奉筐进,奏景平之章。皇帝升坛,诣上帝位前,司玉帛官跪,进筐,皇帝跪,受筐奠玉帛,兴。”^⑥

(7)三献:初献、亚献、终献。献爵。初献奠爵於正中,亚献奠爵於左,终献奠爵於右,各朝代三献的细节有所不同,但三献是共同的。

(8)读祝文。祝文写在祝版上。初献后,司祝官至祝案前,奉祝版跪於祝案左,皇帝在读祝拜位。例如明代规定:“南北郊祝板长一尺一寸,广八寸,厚二分,用楸梓木。宗庙,长一尺二寸,广九寸,厚一分,用梓木,以楮纸冒之。群神帝王先师,俱有祝,文多不载。祝案设

① 《大清会典》卷三十七。

② 《大清会典》卷三十八。

③ 《大清会典》卷四十。

④ 《明史》第五册卷四十七,中华书局1974年版,第1231页。

⑤ 参见《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,商务印书馆1984年版,第589、575页。

⑥ 《大清会典》卷三十七。

於西。”^①

(9) 赐福胙。三献之后,紧接着就行赐福胙礼,各代赐福胙礼的细节各异,但均有赐福胙,这是共同的。宋代南郊祭天大典终献之后,“官架乐着,帝升自午阶,乐止。登歌乐作,至饮福位,乐止,禧安乐作,帝再拜,搢圭跪,受爵,祭酒三,啐酒,奠爵,受俎,奠俎,受搏黍豆,再受爵,饮福讫,奠爵,执圭,俛伏,兴,再拜,乐作,帝降。还位如前仪。”清代的赐福胙礼稍有不同:三献毕,由光禄卿两人就东案奉福胙进至上帝位前,拱举。皇帝到饮福受胙拜位,跪受福酒爵,授左面的礼官,跪受胙,授礼官。祭毕,皇帝以胙赐随祭的王公大臣。

(10) 送神、望燎。受福胙之后,送神,皇帝和随祭官员均跪,行三跪九拜礼。然后,有司奉祝、奉帛、奉饌、奉香,恭送燎,置各燎炉,皇帝出自望燎位,望燎祭典乃告完成。

5. 祭祀典礼中的祭品

在祭祀典礼中,行祭的人奉献给神灵的礼品,称为祭品。礼(禮)的含义许慎《说文解字》说:“禮,履也,所以事神致福也,从示,从豐。”^②“祭”的含义《说文解字》:“祭祀也,从示以手持肉。”^③所以祭品就是在举行宗教礼仪时为了事神求福而奉献给神的礼品,通常为肉或五谷食品等。人们认为自己所得到的一切都是上天和神灵的恩赐,所以在举行祭祀典礼时,要将神灵所赐的恩物,择最初和最好者献於天、神灵和祖宗。中华民族是由狩猎生活而进入农耕生活。因此,祭祀时献给神灵的祭品是牺牲,是酒,是五谷杂粮,后来皇帝增献玉帛。含有以天赐之物,报谢天地神灵和祖宗之意义。董仲舒说:“五谷食物之性也,天之所以为赐人也。宗庙上四时之所成,受赐而荐之宗庙,敬之性也。於祭之而宜也。宗庙之祭,物之厚无上也。……奉四时所受於天者而上之,为上祭,贵天赐且尊宗庙也。孔子受君赐,则以祭,况受天赐乎?一年之中,天赐四至,至则上之此宗庙所

① 《明史》第五册卷四十七,中华书局1974年版,第1236页。

② 许慎:《说文解字》,天津古籍出版社1991年版,第7页。

③ 同上,第8页。

以岁四祭也。……尊天敬宗庙之心也。尊天，美义也，敬宗庙，大礼也；圣人之所谨也。”^①董仲舒认为祭是报谢天之所赐，又以天之所赐献於祖宗，为尊天敬祖。天是百神之君，王者之所最尊也，因此祭天大典为最隆重的典礼。

中华民族没有形成一种有组织的、有系统教义的、独立的宗教组织。因此，宗教仪式不是像西方那样由固定的神职人员主持，而是由皇帝、官吏和家长主持。

历代对于祭祀典礼的祭品都有严格的规定。如《大明会典》载：

玉三等：上帝，苍璧；皇地祇，黄琮；太社、太稷，两圭有邸；朝日、夕月，圭璧五寸。

帛五等：曰郊制制帛。郊祀正配位用之。……曰礼神制帛，社稷以下用之。……曰奉先制帛，太庙用之，每庙二。曰展亲制帛，亲王配享用之。曰报功制帛，功臣配享用之。……

牲牢三等：曰犊，曰羊，曰豕。色尚騂，或黝。大祀，人涤九旬；中祀，三旬；小祀，一旬。……

凡籩豆之实，用十二者，籩实以形盐，蒿鱼、枣，粟、榛、菱、芡、鹿脯、白饼、黑饼、糗饼、粉糝。豆实以韭菹、醯醢、菁菹、兔醢、碑析、豚胎、鮓食、糝食。用十者……用八者……。^②

《大清会典》的《祭统》对不同等级祭祀的祭品也作了明确规定：

“凡玉六等，以苍璧祀天，英琮祭地，黄珪祭社，青珪祭稷，赤璧祀日，白璧祀月。”

“凡帛七等，郊祀制帛，以祀天地……展亲制帛，以飨宗藩报功，制帛以飨功臣。絮帛编于群祀，其色各以类从。”

“凡牲四等，天地用犊，配位同。从位、日月、用特、余均太牢。宗庙太牢，西庑小牢。社稷太牢，配位同。日月、神祇均太牢，月坛配位同。前代帝王、先师、先农、先蚕、太岁、先医之祀如之。配位少牢。群祀如之，牛色尚黝。大祀人涤九旬，中祀三旬，群祀一旬。”

① 《春秋繁露·祭义》。

② 《明史》第五册卷四十七，中华书局1974年版，第1235-1237页。

“凡乐四等……”

“凡祝版、祀天，青质朱书；祭地，黄质墨书；飨太庙、祭社稷白质墨书；朝日，赤质朱书；夕月，白质墨书；太岁以下，均白质墨书。”

“凡祭品：天、地、匏爵；筮、竹丝纯裹，髹以漆；豆、登、簠、牺、尊，皆用陶。大庙、玉爵；筮、竹丝书裹；登，用陶，饰以文采……”

“凡祭物：登、实以大羹；酬，实以和羹；簠，实以黍稷；簋，实以稻粱；筮，实以形盐；蒿鱼、枣、榛、菱、芡、鹿脯、白饼、黑饼、糗饼、粉饔、豆、实以韭菹，……”^①

“上帝，苍璧一、帛十有二、牲一、祭一、簠二、簋二、筮豆各十有二、尊一、爵三、炉一、铎六、燔牛一。列圣，均帛一、牲一、登一、簠二、簋二、筮豆各十有二、尊一、爵三、炉一、铎四……”^②

由于所祭神灵的数量和祭品数量很多以及祭祀活动的频繁，使中国历代祭祀典礼的费用极大。西汉元帝、成帝时代，祖宗以外，由国家修建的祠庙达八百余所；王莽时代，祠庙最多时有一千七百余所，祭祀所用动物种类达三千余种。汉代宗庙三年一大祭，平时每年四次大祭，叫时享，每月、每日有较小规模的祭祀。每次大祭，仅帐中一个坐垫就要用絮四百斤。仅汉高祖神位前就要堆俎数千斤，需要上百头牲畜。^③ 祭祀的费用究竟多大，从南宋绍兴四年的祭天大典可见一斑。其时，宋高宗惊魂刚定，由于没有郊祭上帝的天坛。就在杭州举行了明堂祭祀，以代替郊祭。祭祀时所设神灵，上帝和太祖、太宗之下，从祀神灵 443 位，祭器 7571 件，歌舞 14 首，祭服 63 具，玉 10 块，牛犊 4 头，猪羊各 22 头。分献官 58 位，乐舞者 287 位。这些祭品都是花钱购买的。祭祀之后，赏赐禁卫军七万余人，共 231 万缗；^④ 赏赐刘光世、韩世忠、岳飞、王夔四军十二万余人，共 28 万缗，总计 259 万缗。据估计，祭祀所用费用可能超过对军队的赏赐，两者共计不低于 500 万缗，而当时全年国家的总收入连同四川在内，只

① 《大清会典》卷三十六，《祭统》。

② 《大清会典》卷三十七，《大祀一》。

③ 参见刘昉注：《续汉书·祭祀志下》。

④ 缗：量词，用于成串的铜钱，每串（缗）一千文。

1980 万缗。^①

曾经有人批评祭祀费用过大,国家经济困难,民众贫穷,建议不搞郊祭。对此,董仲舒予以严厉反驳:

今群臣学子不探察,曰:“万民多贫,或颇饥寒,足郊乎!”是何言之误!天子父母事天,而子孙畜万民,民未遍饱,无用祭天者,是犹子孙未得食,无用食父母也。言莫逆于是,是其去礼远也。

天子号,天之子也,奈何受天子之号,而无天子之礼!天子不可不祭天也,无异人之不可以不食父。为人子而不事父者,天下莫能以为可,今为天之子而不事天,何以异事。是故天子每至岁首,必先郊祭以享天,乃敢为地,行子礼也。^②

也就是说,天子不祭天,犹如儿子不给父母饭吃,这是绝对不允许的,无论怎样贫穷,祭天等典礼不可少。

6. 祭祀典礼中的祈祷

祈祷是宗教礼仪的重要组成部分。《说文解字》:“祈,求福也”,“祷,告事求福也。”祈祷就是在宗教仪式中,通过崇拜、献祭,向神灵求福。早在甲骨文的卜辞中,就有求雨求病愈的内容,其中就包含有向上天的祈祷,祈求上天显示旨意,祈求上天赐福免灾。在《书经》和稍后的《诗经》中,载有尧、舜、禹、汤、文、武、周公的言词,这些言词中有祭神的歌词,这些歌词也就是祈祷词,请求神灵赐福赐佑。

古代正式的祈祷词是祭文。祭天、祭地、祭神,从汉以后都有祭文。

现存的汉代祭天的祭文有汉昭帝祭天地文:

皇皇上天,照临下土,平地之灵,降甘风雨。庶物群生,各得其所。靡今靡古,维予一人某,敬拜皇天之祐。

薄薄之土,承天之神,兴甘风雨,庶卉百谷,莫不茂者,既安

① 参见李申:《秦汉以降的宗教气氛》,载《世界宗教研究》2003年第1期。

② 《春秋繁露·郊祭》。

且宁。予一人某，敬拜下土之灵。^①

唐玄宗有禅地祇文：

惟开元十三年岁次乙丑，十一日辛卯，嗣天子隆基，敢昭告于皇地祇，臣嗣守鸿名，膺兹不运，率循地义，以为人极，夙夜祇若，讫未敢康。赖坤元降灵，锡之景祐。资植庶类。屢惟丰年，式展时巡，报功厚载。敬以玉帛牺斋，菜盛庶品，备兹瘞礼。式表至诚。睿宗大圣真皇帝配神作主。^②

历代文献里所存的求雨文，求晴文颇多，中国以农业立国，雨情对农业生产关系极大。久旱不雨，赤地千里，五谷不生；霖雨不停，洪涝成灾，颗粒不收。因此每遇久旱不雨或久雨不晴，常由地方官到神庙行礼，向神灵求雨或求晴。这种仪式往往是祭祀和巫术的混合，一般都有祷雨文或祷晴文。曾巩有福州鳧溪祷雨文：

……神有灵迹，国人所祇；神明显号，天子所跻。蓂能起之，槁能泽之。胡能有余，剑而不施。我用卜曰，蚤驾以驰。既告潭侧，尚能听之。攘除骄阳，腾云汙霓。播为甘液，霈洒淋漓。俾农有秋，百物相宜。……

董仲舒有《止雨祝》，求社神止雨：

诺！天生五谷以养以人，今淫雨太多，五谷不和。敬进肥牲清酒，以请社灵，幸为止雨。除民所苦，无使阴灭阳。阴灭阳，不顺于天。天之常意，在于利人。人愿止雨，敢告于社。^③

以上所说的祈祷文都是朝廷或官吏正式行祭时所用的祷词。除这种作为国家大典或官府典礼的祈祷外，中国的老百姓为了自己祛灾免祸和求福，常常进行私人祷告。私人祷告由来已久。传说周人的始祖姜源就是参加了“郊谋祈子”仪式而生子的。《史记·孔子世家》说：

① 《汉昭帝祝天帝辞》。转引自罗光：《中西宗教哲学比较研究》，（台）中央文物供应社，中华民国七十一年版，第123页。

② 《唐玄宗禅地祇文》，同上。

③ 转引自罗光：《中西宗教哲学比较研究》，（台）中央文物供应社，中华民国七十一年版，第125页。

孔子生鲁昌平乡陬邑,其先宋人也,曰孔防叔。防叔生伯夏,伯夏生叔梁纥,纥与颜氏女野合而生孔子,祷于尼丘得孔子。鲁襄公二十二年而孔子生。^①

这里说的“祷于尼丘”,显然是私人祷告。《论语》还说:

子疾病,子路请祷。子曰:有诸?子路对曰:有之。子曰:祷于上下神祇。子曰:丘祷之久矣。^②

子路请求孔子准许向上下神祇祷告,祈求病愈。孔子告诉他,自己早已祷告。这种祷告也许是心中默默祈祷神灵护佑。中国有“人穷则呼天”之说,也是一种宗教心理,这是祈祷的心理根源,人们相信天创造一切,主宰一切,所以每遇到困难,就暗暗祈求神灵相助。

中华民族自古以来就有非常庞杂的多神信仰,道教产生和佛教传入后,中国老百姓信仰的神灵更加庞杂。利玛窦这样描述他在中国的观感:“全中国各地偶像的数目蔚然之多简直无法置信。这种偶像不仅在庙里供奉,一座庙里可能就有几千尊偶像,而且几乎家家户户都有。在私人家里,按照当地的习惯,偶像被放置在一定的地方。在公共广场上,在乡村,在船上以及公共建筑的各个角落。这种到处都有的可厌恶的形象是第一件引人瞩目的东西。”^③中国民众从来都是一视同仁地对待各种神灵,相信所有神灵在他们需要时都会保佑他们。因此他们见神就磕头,逢庙便烧香,年复一年举行各种各样的祭祀活动。而几乎每次祭祀活动都包含着祈祷。中国民众对神的祭祀是现实功利主义的,他们祈求神灵佑助的几乎都是现实的问题,如保佑粮食丰收,六畜兴旺,人财两旺。某人生病了,祈求神灵保佑他早日康复;某人要出外谋生或旅行,祈求神灵保佑他平平安安;某人要参加科举考试了,祈求神灵保佑他金榜题名。这众多的神灵成为中国民众的精神寄托,成为他们祈求的对象,成为他们在困难中的希望。

① 《史记》第六册卷四十七,中华书局1959年版,第1905页。

② 《论语·述而》。

③ 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》上册,中华书局1983年版,第113页。

中国由于特殊的历史原因,没有形成像西方基督教这种具有完整的理论体系,严密的组织,占统治地位的一神论宗教。在中国几千年封建社会中占统治地位的是儒家宗法伦理,由于统治者把宗法伦理看作神圣的绝对的道德信条,为了从理论上把它神圣化、绝对化、就始终不能割断和传统宗教的联系,就必须求助于“上帝”、“天帝”,并且直接同祖宗崇拜联系在一起。历代统治者制定的系统化、规范化的宗教礼仪体系,就是为把封建宗法规范神圣化。西方基督教奉行“在上帝面前人人平等”的原则,所有人都是上帝的臣民,都有义务对上帝顶礼膜拜,同时都有得到上帝恩典的权利。而在中国从殷周以来认为天帝(或称昊天上帝)是自然界和人类社会的最高主宰,而最高统治者国王或皇帝自称是天帝在人间的代表,是接受“天命”、施行统治人民的权力的,因而人民不能也不必直接祭祀天帝,祭天只能由皇帝垄断,皇帝祭天就是为民作主,普天之下只有通过君王才能享受到昊天上帝的恩典。人们只要遵守日常人伦的道德规范和等级森严的宗法秩序就是符合天理。中国历代系统化、规范化,等级森严的宗教祭祀制度就是封建社会宗法伦理秩序的反映,这有利于巩固封建宗法伦理制度。但是,苦难的人民是需要精神支柱的,是必然要在宗教信仰中寻求精神慰藉的。因而民间的庞杂的多神信仰就以“心理补偿”的方式大量出现,泛滥成灾,无论玉皇大帝、观音菩萨、各路神仙、山神人鬼,凡是有显灵功能的神祇,都成为民间祭祀的对象、祈求的对象。一方面是历代统治者作为“国家大典”所规定的系统化规范化的祭祀系统,另一方面是老百姓随心所欲的、杂多的、粗俗的祭祀活动。这两者并存,成为中华民族宗教祭祀的特色,它对华夏民族的文化习俗,传统意识以至社会心理等方面产生了巨大影响。

四、宗教礼仪的发展与文化进步

(一)原始宗教、民族宗教与世界宗教

马克思、恩格斯曾指出。宗教和其他意识形态一样，“它们没有历史，没有发展，那些发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个观实的同时，也改变着自己的思维和思维的产物。”^① 这就是说，宗教作为一种意识形态，它没有同社会历史相脱离的独立的历史，它不能离开社会的物质基础本身的发展而孤立发展。宗教发展中的各个时期，必然同历史发展的各个时期相一致。所以马克思又指出：“所有抽掉这个物质基础的宗教史，都是非批判的……从当时的现实生活关系中引出它的天国形式……是唯一科学的唯物主义方法，因而也是唯一科学的方法。”^② 这些论断为我们对宗教进行科学的分类提供了方法论原则。既然迄今为止全部人类史分为两大时代，即阶级尚未出现的原始社会和阶级社会，那么同其他社会设施一样，宗教在其历史发展中也分为两大时期：原始社会的宗教和阶级社会的宗教。恩格斯把前者称为“自发宗教”，把后者称为“人为宗教”。

原始社会的宗教是在原始社会极其低下的生产力条件下，由于人们对异己的自然现象的依赖感、恐惧感和神秘感而自发产生的，它在产生的时候，并无欺骗的成分，是全民自发信仰的。恩格斯指出：“事情很清楚，自发的宗教，如黑人对偶像的膜拜或雅利安人共有的

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第30页。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社1972年版，第410页。

原始宗教,在它产生的时候,并没有欺骗的成分,但在以后的发展中,很快地免不了有僧侣的欺诈。”^① 自发宗教是直接以某种或某些自然物和自然力为崇拜对象的宗教,脱离现实世界幻想出来的神(精神实体)还没有出现,故又称自然宗教。马克思恩格斯指出:“自然界起初是作为一种完全异己的,有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的,人们同它的关系完全像动物同它的关系一样,人们就像牲畜一样服从它的权力,因而,这是自然界的一种纯粹动物式的意识(自然宗教)”^② 原始社会经历了漫长的缓慢的发展过程,在这个发展过程中,随着社会生产力的逐步提高和社会物质生活条件的逐步变化,原始宗教也随之经历了不同的发展阶段,要对原始宗教史进行分期,是一个很复杂的任务,宗教学界看法很不一致。一般认为,原始宗教大都经历了大自然崇拜、动物崇拜、植物崇拜、图腾崇拜、鬼魂崇拜、祖先崇拜等阶段,这些宗教形式往往是同时并存,彼此交织在一起的,其关系比较复杂,不是彼此依次更替的。但在原始社会发展的不同阶段,与社会经济状况相适应而有某一宗教形式居主要地位却是无疑的。例如动物崇拜在原始狩猎时期占主要地位,植物崇拜主要是农耕时期原始社会意识的反映,而祖先崇拜是原始氏族制度发展到父权制阶段的产物。“唯物史观是以一定历史时期的物质经济生活条件来说明一切历史事变和观念、一切政治、哲学和宗教的。”^③

阶级社会的宗教统称人为宗教,如果说自发宗教主要是原始人在异己的自然力量压迫下的产物,那么人为宗教产生的根源除了异己的自然力量的压迫外,主要是异己的社会力量的压迫。阶级社会宗教的产生和发展无疑有其深刻的客观基础,而且某些人为宗教(例如早期基督教)在形成的初期也是自发的。^④ 但总体而言,阶级社会的宗教是借助于有意识的人为力量而发展起来的。恩格斯认为,基督教和伊斯兰教之成为世界宗教,“多少是人工造成的”,“人为宗教,

① 《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第328页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第35页。

③ 《马克思恩格斯选集》第二卷,人民出版社1972年版,第537页。

④ 《马克思恩格斯全集》第21卷,人民出版社1965年版,第11页。

虽然充满着虔诚的狂热,但在其创立的时候,少不了欺骗和伪造历史。”^① 所以,人为宗教必然带上阶级的色彩,成为阶级斗争的工具,统治阶级人为地编造和利用宗教成了不可避免的现象。

人为宗教的形成和发展同样经历了漫长的历史过程,奴隶社会初期的宗教是从原始宗教到人为宗教的过渡形式。对人为宗教的分类各国学者的看法很不一致,一般倾向于把人为宗教分为民族宗教(国家宗教)和超民族宗教(世界宗教)。

恩格斯在《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》一书中叙述了从“民族宗教”发展到“世界宗教”的历史进程:“这样在每一个民族中形成的神,都是民族的神,这些神的王国不越出它们所守护的民族领域,在这个界线以外,就由别的神无可争辩地统治了。只要这些民族存在,这些神也就继续活在人们的观念中;这些民族没落了,这些神也就随着消亡。罗马世界帝国使得旧有的民族没落了……旧有的民族的神就消亡了……罗马曾企图除本地的神以外还承认和供奉一切多少受崇敬的异族的神,这种企图清楚地表现了拿一种世界宗教来充实世界帝国的需要,但是一种新的世界宗教是不能这样用皇帝的敕令创造出来的。”^② 基督教就在这种情况下适应罗马世界帝国的需要而成为世界宗教的。恩格斯在这里揭示了民族宗教发展为世界宗教的普遍规律。

民族宗教既是人为宗教的一种类型,也是人为宗教发展的第一阶段,它是自发宗教解体之后,从各民族的社会和政治条件中产生,并同它们一起生长,反映各个国家或种族共同体的共同性的宗教。崇拜的共同性,即对一般神(民族神、国家神)的敬奉,成为把人们联结为一个社会机体的关节之一。在长期的社会历史发展中,许多民族宗教已消失得无影无踪,只有凭依古代文物才为我们所知。而某些民族宗教,如日本的神道教、中国的道教、印度的印度教和波斯的拜火教、以色列以及离散的犹太人所崇拜的犹太教,则通过改造而流

① 《马克思恩格斯全集》第21卷,人民出版社1965年版,第328页。

② 《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社1972年版,第250-251页。

传至今。

世界宗教,既是人为宗教的另一种类型,又可视为人为宗教发展的第二阶段。主要指佛教、基督教和伊斯兰教。它们是在民族宗教的基础上发展起来的,是在各民族、各个国家和各地区之间的经济、政治、文化和宗教的相互交流、相互比较过程中发展起来的,是世界文化融合的产物。宗教作为一种文化系统,它的形成离不开本民族传统的思想材料、民族心理、民族感情、习俗和价值观念,也离不开对外来文化的吸收、改造和融化。例如,基督教就是“从普遍化了的东方神学,特别是犹太神话和庸俗化了的希腊哲学,特别是斯多葛哲学的混合物中悄悄地产生的”^①,是“西方观点和东方观点的调和”^②。伊斯兰教也是东西方文化融合的产物,是一种文化重构物,是在继承和改造阿拉伯社会古代宗教信仰的基础上,根据当时阿拉伯社会的需要而创立的。

宗教由自发宗教发展为民族宗教,再发展为世界宗教,其信仰观念也发生了相应的变化,因而作为信仰观念行为表现的宗教礼仪体系也发生了相应的变化,甚至可以说宗教礼仪的发展变化集中地反映了宗教由低级到高级,由粗俗到精致的发展过程,宗教礼仪的发展变化,既是社会文化进步的表现和结果,又给社会文化进步以巨大的影响。

民族宗教数量繁多,其礼仪更多地保留了原始宗教礼仪的基本特征,所以,本章主要是通过原始宗教礼仪与世界宗教礼仪如下四个方面的比较来看文化的进步,其中也涉及某些民族宗教的礼仪。

(二) 礼仪的对象:由多神到一神

宗教礼仪的对象,一般说来是由崇拜自然的庶物,到崇拜超自然万物的天神;由崇拜兽形神到崇拜半人半兽神,再到崇拜人形神;由

① 《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社1972年版,第251页。

② 《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第328页。

崇拜各部落各民族之神,到崇拜一切人类共同的来源或宇宙万物的根源之神;由崇拜力量只及一时一地的神,到崇拜力量及于一切时空的神;由崇拜具备某一特定权力、特定德性的神,到崇拜具备无限圆满的权力与德性的神。这个过程集中表现为由崇拜多神到崇拜一神。大体说来,原始宗教和民族宗教崇拜的是多神,而世界宗教崇拜的是一神。当然也有例外,比如犹太教虽是民族宗教,但它崇拜的是一神,而佛教的大乘派虽属世界宗教,但它崇拜的却是多神。

由于生产力极其低下而产生的对自然界的依赖感、恐惧感和神秘感,是原始宗教产生的主要原因。原始人“首先依赖自然界”,^①他们的全部生活几乎都依赖于自然界的恩赐,因此祈求所依赖的自然界的支持。马克思在分析动物崇拜原因时指出:“人在自己的发展中得到其他实体的支持,但这些实体不是高级的实体,不是天使,而是低级的实体,是动物,因此就产生了动物崇拜。”^②同时,自然界是作为一种完全异己的、有无限威力和不可制服的力量与原始人对立的。面对山呼海啸,天崩地裂,雷鸣电闪,月食星坠,洪水泛滥,四季运行,昼夜更替等等自然现象,原始人束手无策,迷惑不解,自然产生恐惧感和神秘感。于是,在社会生产力和人类理智所达不到的地方,人类便任凭想象力去填补理智的空白,以为统治着他们的自然力和自然界的一切,不论日月星辰、山川湖海、草木鸟兽都是同人一样有人格、有意志、有需求、有喜怒哀乐的,而且它们还具有人所没有的特性,“这就是万能性、永恒性、普遍性等等”,^③即所谓神圣性。它们威力无穷,能随心所欲给人带来幸福和灾难,于是原始人便企图用祭祀、祈祷、赞颂等崇拜仪式来讨好神灵,影响自然物(或自然力)的灵魂(自然神)的意志,乞求它们多赐福、少降灾。所以,原始宗教礼仪的对象不是现代意义上的神,即不是以某种普遍精神为形式的神,而是自然界的自发势力乃至自然物,是人格化的自然神。恩格斯指出:

① 《马克思恩格斯全集》第27卷,人民出版社1972年版,第63页。

② 《马克思恩格斯全集》第27卷,人民出版社1972年版,第63页。

③ 《马克思恩格斯全集》第27卷,人民出版社1972年版,第64页。

“在原始人看来,自然力是某种异己的神秘的超越一切的东西,在所有文明民族所经历的一定阶段上,他们用人格化的方法来同化自然力,从而创造了许多神。”^① 费尔巴哈指出“自然是宗教最后的原始的对象,这一点是一切宗教、一切民族的历史充分证明的。”^② 由于自然力和自然现象难以计数,因此原始人崇拜众多的自然神。关于原始宗教礼仪的对象,本书第二章已有详细论述,此处不再赘述。

原始宗教礼仪的对象是人格化的自然神,是异己的自然力和自然物本身,而不是脱离现实幻想出来的精神实体。当然,这种自然力和自然物不是以其本来面目出现的,而是原始人未开化的无经验的理性和心理状态所想象的自然界,其中已经包含着超自然的愿望,包含着把世界二重化为世俗的和神圣的两个领域,其文化意蕴是很丰富的。首先,原始人崇拜人格化的自然神,表明原始人尚没有把自己同自然界对立起来,尚没有走出“自然之网”,真正脱离动物界,人在自然界中的主体地位尚没有确立,它把人和自然的关系颠倒了:自然的主宰者变成了自然的奴隶和崇拜者。其次,原始人崇拜数量众多的自然神,各种自然神是一律平等的、独立的,没有等级隶属关系。神灵的多神性是由自然现象、氏族群体和事物性能的多样性所决定的。神灵一律平等,一方面反映了原始社会人们社会地位一律平等的反映,另一方面也反映了原始人对自然界各种自然现象的因果关系缺乏认识以及实践领域的狭隘性,社会经济联系的简单性。此外,自然宗教是原始人对人和自然关系的一种认识和探索,是原始人的哲学和科学,尽管它幼稚甚至荒谬,但它毕竟是人类最初的理性思维成果。

进入阶级社会后形成了众多的民族宗教或国家宗教。民族宗教或国家宗教信仰的仍然是多神(犹太教除外)。在多神信仰体系中,世界上的事物都可能被神圣化,因而神灵的数量难以胜数,一般都有数百个之多。《礼记·祭义》注所说“日为百神之主”,这里“百神”非确

① 《马克思恩格斯全集》第20卷,人民出版社1971年版,第672页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,三联书店1962年版,第436-437页。

数,而是言其多也。最典型的是印度教,它信奉的神灵竟多达三千三百万之多,且多数有名有姓。但原始宗教的多神崇拜同民族宗教或国家宗教所信奉的多神在文化意蕴上有许多不同。

首先,民族宗教或国家宗教是有至上神的多神教。从我国甲骨文、金文、《书经》和《诗经》的记载中可以清楚地看到,商周时代人们以上帝和天为至上神。卜辞常向“帝”即上帝问卜,而不向别的鬼神问卜。卜辞上有“帝其降若”、“帝降不若”等言,均以帝为至上神。孔子的至上神思想在《论语》里表现得很明显,他说:“获罪于天,无所祷也。”^①“巍巍乎唯天唯大,唯尧则之。”^② 历代祭天的典礼,也表示“天”为至上神。印度的梵天、日本的天照大神、希腊的宙斯、波斯的密特拉等等也都是至上神。至上神的出现一方面是人类专制君王的反映。恩格斯指出:“没有统一的君主决不会出现统一的神,至于神的统一性不过是东方的专制君主的反映。”^③ 另一方面表明,由于生产力的发展和经济关系的扩大,人们开始发现自然现象之间、社会现象之间以及自然现象与社会现象之间的联系,随着实践范围的扩大和对客观世界的认识与改造的深化,人们开始思索和寻找统一万物,支配世界的法则和秩序。所以,至上神成为万物和秩序的主宰,是人类认识上的深化。

其次,民族宗教或国家宗教的神灵已经不完全是自然神,其自然属性日益减少、社会属性日益增多。例如,原始宗教对日月星辰的自然属性的崇拜演化为对星神的崇拜,星神都有主宰人间和主宰赏罚的神性,或被奉为某地域的主宰神。春秋时,各国都有其分野的星神,被读书人供奉的“文昌帝君”就是文昌宫第六星——司禄,人们相信它是掌管人间进仕做官的星神。原始宗教对风雨雷电等自然神的崇拜,在上帝出现后,这些自然神都被人神化而变成上帝属下的小神。古代希腊奥林匹斯山诸神中坐第一把交椅的宙斯被认为是司雷

① 《论语·八卦》。

② 《论语·泰伯》。

③ 《马克思恩格斯选集》第三卷,人民出版社1972年版,第358页。

电霹雳,行云行雨及其他各种天象的化身。在我国,殷商时代已经用人的名称来称谓雨神,卜辞有“多媚从雨”之句,这个叫“媚”的女神可能就是雨神。西汉之后,把赤松子奉为雨神;“赤松子者,神农时雨师也。”^①以后又认为龙神是降雨和生水的神,雷神则演化为入化的男神——雷公,并给他配了妻子——闪电娘娘,认为雷神是上帝属下的行刑神。原始宗教对土地的自然属性的崇拜,也人神化为土地神。由土地崇拜发展为社神迷信,直到发展为处处建土地庙、城隍庙,对河流的直接崇拜发展为对管理河流的人神的崇拜。由崇拜自然神(常常表现为兽形神,半人半兽神)到崇拜人形神,表明随着生产力的发展,人类认识和改造自然的能力增强了,人在自然界中的地位提高了,因此人类开始由崇拜自然物到崇拜自身。尽管人形神只是人的本质的异化,但神性毕竟是人性的歪曲表现。神灵的自然属性日益减少,社会属性不断增多,表明人为宗教既是自然异己力量压迫的产物,更是社会异己力量压迫的产物。同时它又是人类对社会现象的认识。如果说自然宗教所要说明和处理的是人和自然的矛盾,那么人为宗教所要说明和处理的则主要是社会矛盾,也就是人与人之间的矛盾。各种人神之间关系的复杂化都反映着人们社会生活的扩大和进化,这是各地区、各民族的交流扩大,或各种文化相互渗透、融合,政治统一等因素,促使人们去对同一个神灵的不同迷信以及各种神灵之间的相互隶属关系进行综合的结果。

由民族宗教或国家宗教的有至上神的多神信仰进一步发展,产生了世界宗教(主要是基督教和伊斯兰教)的一神信仰。恩格斯指出,随着宗教的发展,最后把“许多神的全部自然属性和社会属性都转移到一个万能的神身上,而这个神本身又只是抽象人的反映,这样就产生了一神教。”^②至上神的至上性是以承认多神的存在及其从属性为逻辑前提的,而一神教的“一神”是绝对唯一的神,它否定其他神的存在,认为上帝(或安拉、真主)是独一无二真神。

^① 《列仙传》。

^② 《马克思恩格斯选集》第三卷,人民出版社1972年版,第355页。

基督教是一神论宗教,它是从犹太教的一神论上帝观发展而来的。以色列人开始也曾经崇拜多神,例如崇拜家神^①和偶像。^②在沦为巴比伦之囚以前,以色列人曾因崇拜地区神和城邑神而受到过先知的谴责,例如耳利米就曾愤慨地说:“犹太啊,你神的数目和城的数目相等,你……所筑烧香的坛也与耶路撒冷街道相等。”^③在沦亡巴比伦时期和以后,以色列人为加强民族团结,才把耶和华奉为唯一的神。当摩西率领以色列人走出埃及时,上帝给以色列人颁布的“十诫”第一条就是“除了我以外,你不可有别的神。”^④基督教继承和发展了犹太教的一神论上帝观,认为上帝是由圣父、圣子、圣灵组成的“三位一体”,是至高无上、全知、全能、全善、全在的独一无二的神。圣父(耶和华)是“天地的全能的创造者”;耶稣“是上帝的独生子”,也是上帝的“道”;道通过童贞女马利亚(圣母)感受圣灵(一种神秘的精灵)而受胎成为肉身,神采取人的形象,在人间传播福音,并通过伟大的自我牺牲(被钉死在十字架上)永远赎了人类的罪,拯救世人。所以,圣父、圣子、圣灵位虽有三,却是同一本位,称之“三位一体”。基督教在从犹太教脱胎出来之时,为了有利于基督教,为了宣传救世主的降临和千年王国的必然实现,曾竭力渲染救世主耶稣的降临、传道、受难、复活和升天,但遇到了一个明显的矛盾:上帝既然生出了另一上帝(独生子耶稣),这便不是一神而是多神了,于是基督教只好求助于神秘主义,杜撰出“三位一体说”以保持其一神论的上帝观。

所以,基督教所有礼仪的对象都是上帝。天主教除敬礼上帝外,还敬礼圣人,主要是圣母玛利亚。但认为敬礼圣人不是直接敬礼圣人本人,而是敬礼上帝,因为圣人能达到圣德的高峰,完全是仰赖上帝的恩赐。基督教宣称除上帝外,还有“天使”。“天使”中文有时译成“天神”,但基督教的“天使”不是神灵,也不是礼仪的对象,只是上

① 参见《旧约·创世记》第三十一章第十九节—三十五节,《旧约·撒母耳记上》第十九章第十三节—十六节。

② 参见《旧约·列王记下》第七章第九节—第十八章第四节。

③ 《旧约·耶利米书》第十一章第十三节。

④ 《旧约·出埃及记》第二十章第三节。

帝的使者。“天使”为上帝所造,是没有物质的纯粹精神体。

伊斯兰教是比基督教更彻底、更典型的一神宗教,伊斯兰教反对基督教的“三位一体说”,《古兰经》说:“他是真主,是独一无二的主;真主是万物所仰赖的;他没有生产,也没有被生产。”^①《古兰经》还多次谈到安拉(真主)“没有辅佐者”,任何一个认为他有辅佐者,甚至认为辅佐者是他生育出来的独生子的人都是异教徒,这些显然是对基督教“三位一体说”的批评。安拉是宇宙间独一无二的,无与伦比的神,它既不是三位中的一位,也不是善恶二神中的一个。伊斯兰教虽然承认存在恶神,也承认存在天使(天仙),但恶神和天使都不是人们崇拜的神灵。天使不分性别、不具肉体,不吃、不睡、不婚、来无影去无踪、变化莫测、神通广大,是一些纯粹的精神体。所以,伊斯兰教礼仪的对象就是真主安拉;伊斯兰教的礼仪“五功”之一“念功”,就是要教徒经常口诵“除安拉外别无神灵,穆罕默德是安拉的使者”。

宗教礼仪的对象由多神向一神演化,反映了人类文化的进步。第一,恩格斯指出:一神信仰“是长期的抽象过程的产物,是以前的许多部落神和民族神集中起来的精华。”^②一神教的出现,既反映了社会的发展,有助于大文化圈的形成和社会的统一,也反映了人类大脑抽象思维的提高,强调自然界和人类社会是惟一的万能之神创造并主宰的,这就曲折地反映了人类对世界内在统一的认识。世界既然是上帝创造的,而上帝又是万能的,因而上帝创造的世界当然是有规律的、统一的。第二,从宗教发展史看,从崇拜动物到崇拜现实的人(英雄人物、祖先帝王)再到崇拜抽象的人是宗教史上的进步,是人类文化演进的必然。恩格斯指出:一神教“所反映的人也不是现实的人,而同样也是许多现实的人的精华,是抽象的人。”^③神是人的本质的异化,一神教是人把自己的全部本质对象化为全知、全能、全善、全在的神,它是现实人的精华,是现实的人渴望获得高度发展的理解化

① 《古兰经》第一—二章第一节—第三节。

② 《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社1972年版,第232页。

③ 《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社1972年版,第232页。

身。这虽然是从反面来反映人类对自身全面发展的追求,但这种理想化本身必然同人的现实存在,同世俗的价值观发生矛盾。当神性被引申到人本身之后,神性便复归为人性,作为真、善、美化身的抽象的人——上帝便成为人对自身发展的追求,使现实的人产生一种不满足感,不断追求自身的完善。第三,一神论的上帝观宣扬在上帝面前人人平等的观念及其简单的神灵系统,有助于商品经济的发展。马克思指出:“在商品生产者的社会里,一般的社会生产关系是这样的:生产者把他们的产品当作商品,从而当作价值来对待,而且通过这种物的形式把他们的私人劳动当作等同的人类劳动来互相发生关系,对于这种社会来说,崇拜抽象人的基督教,特别是资产阶级发展阶段的基督教,如新教、自然神教等等,是最适当的宗教形式。”^①

宗教由原始宗教的多神教发展为一神教,其信仰观念也发生了巨大变化。由粗俗到精致,由零散到系统,由肤浅到深刻,由野蛮到文明,因此,作为信仰观念行为表规的宗教礼仪,其目的、形式、手段也都发生了深刻变化,归根到底,是其文化意蕴发生了深刻变化。

(三)礼仪的目的:从急功近利到深刻而深远

原始宗教的信仰内容是粗浅的,没有也不可能形成系统的信仰体系。原始宗教尚没有形成天堂地狱观念和“罪”的观念,因此礼仪的目的不是为了“赎罪”,“拯救灵魂”,“来世进入天堂”等远期目标。原始宗教礼仪的重要特点之一,是礼仪目的的急功近利性。本书第二章对此已作叙述。

许多民族宗教和国家宗教礼仪的目的也是急功近利的。礼仪的对象是数量众多的神灵,凡是能显灵,能给人们带来利益的神灵,人们就顶礼膜拜。各种礼仪的目的归根到底是为了求福避祸。

统治阶级对神的祈祷和祭祀,无非是为了国泰民安,政权永存。

^① 《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社1972年版,第96页。

例如,古代巴比伦尼亚的尼布甲尼撒王向太阳神祈祷说:“令我子孙众多,寿命长久,王位稳固,政权永存,常有公义和感善;在战场上保佑我的士兵,可用暗示和托梦回答我。”^① 我国汉朝汉昭帝的祭天地文说:“皇皇上天,照临下土,平地之灵,降甘风雨,庶物群生,各得其所,靡今靡古,维予一人某,敬拜皇天之佑。薄薄之土,承天之神,兴甘风雨,庶卉百谷,莫不茂者,既安且宁,予一人某,敬拜下土之灵。”^②

劳动人民对神的各种礼仪的目的同原始宗教礼仪的目的并无多大的区别,无非也是为了满足最基本的生理需要和安全需要。例如,我国民间最敬奉的神是司命和灶神。《晋书·天文志》说:“三台六星,两两而居,西近文昌二星,日上台,为司命,主寿。”司命为主生死之神,虽是山神,但与每个人的关系密切,人们盼望平安无事,盼望长寿,故特别敬崇。灶神是每一家日常生活的象征,与每家的兴旺发达密切相关,且民间相信灶神每年岁终腊月二十四日上天报告各家的善恶,有止恶扬善之功能,故民间遣奠致祭甚勤。俗话说:“无事不登三宝殿”,就是礼仪的急功近利性的生动表述。

与原始宗教和某些民族宗教不同,世界三大宗教具有较高的神学理论素质,它对于宗教的一些基本命题,如人与神,灵魂与肉体、天堂与地狱、生与死、善与恶、今世与来世等等做了系统的论述。形成了神创论、灵魂不灭论、天堂地狱论、善恶报应论等等系统化和规范化的神学观、生死观和伦理观,相应地也就形成了不同于原始宗教的礼仪观。

世界三大宗教的礼仪是建立在如下共同信仰观念上的:第一,把肉体 and 灵魂割裂和对立起来,主张灵魂不灭论。肉体被认为是消极的、暂时的东西,而灵魂是积极的、永恒的东西;第二,在今世与来世的关系上,宣称有肉体的今世生活是短暂的、虚幻的、痛苦的、不真实的、不值得留恋的。而那离开肉体的不朽的灵魂生活才是永恒的,是

^① 转引自黄心川主编:《世界十大宗教》,东方出版社1988年版,第23页。

^② 《汉昭帝祝天地辞》。

信徒应当全力追求的,今生今世的一切现实活动都是为了求得来世的幸福;第三,在天堂与地狱的关系上,宣称死后灵魂有两条出路,或者进入天堂,享受永恒的幸福;或者打入地狱,永受无尽的磨难;第四,宣扬善恶报应论,这是评判什么人的灵魂可以进入天堂,什么人的灵魂该打入地狱的标准。凡笃信神,遵守戒律,勤于礼仪,积德行善者将进入天堂;凡违背神的意志、罪孽深重者将罚入地狱。任何宗教礼仪的原则实际上都是利己的功利主义原则,人对神的各种礼仪,其根本目的是为了神赐福于人。世界三大宗教也是如此,但基于上述信仰观念,世界三大宗教礼仪的目的不是急功近利的,不是企图通过某种礼仪来获得立杆见影的现实利益(例如求神药、求子、求发财等),不是为了追求现世幸福,而是为了赎罪、为了行善,为了拯救灵魂、获得神性的完善,以期来世进入天堂,获得永恒的幸福。当然,世界三大宗教的礼仪也不可避免地要追求一些现实利益,但比较而言,追求终极目标是更为重要的。它要人们放弃一切暂时的、尘世的、肉体的愿望,使之服从于、屈服于来世天堂幸福的愿望之下。

以佛教为例,佛教认为人生的本质是痛苦的,“苦”渗入并主宰人生,毫无乐处可言。所以,人间世界就是苦海,就是秽土,应当厌弃,这是对人世所作的价值判断。“苦”的根源来自人的欲望,欲望是无明(对佛教真理的无知)的表现,又是烦恼之根源。欲望有三种:爱情欲(夫妇、人伦之欲望)、生存欲(求生命之延存的欲望)、繁荣欲(对于权力和资财的欲望)。由于这三种欲望,必然增加人的贪(婪)、瞋(仇恨和损害他人的心理)、痴(无智、愚昧)三种基本烦恼(即所谓“三毒”)。三毒不除,必然表现在行动、语言和思想活动(即所谓“身业”、“语业”、“意业”)上面,由此造下许多罪孽,使人永远处于三世因果报应和生死轮回的无尽痛苦之中。只有看破红尘,了悟人生真谛,进行精神上的自我净化和自我修行,才能终止痛苦,达到涅槃,进入常(超越时空、无生灭转变而永恒存在)、乐(断绝生死而得大自在,无痛苦充满欢乐)、我(远离我执而得不死)、净(断除一切烦恼)的涅槃境界。这才是人生的归宿和最高理想。所以,佛教的礼仪都是围绕着坚定

信仰,进行精神上的自我净化和自我修行进行的。礼仪不以追求现世利益为目的。佛教的僧尼在寺庙里,朝夕诵经,所诵经文,多为佛教经典,如般若波罗蜜多心经、金刚般若波罗蜜经、妙法莲华经、华严经、净土经、阿弥陀经等。僧尼除念经典外,还唱诵朝暮课诵。佛教僧尼早晚所诵的经文同原始宗教急功近利的祷告词不同,也同中国传统宗教祭典中为某一特定目的(如求雨)的祭文不同,它不求福免灾,而是充分表现宗教信仰,赞颂佛法,皈依佛法,求脱罪孽,转生西方极乐世界,永获光明。佛教没有正式的祭祀典礼,只有供奉和道场,供奉是对佛和菩萨表示尊敬,以坚定信仰观念。佛教道场(也称斋会、法会)有慈悲道场和水陆道场,后者是为国家祈福的典礼,很少举行;前者是为了超渡亡魂,经常举行。其办法是除向佛和菩萨供奉外,僧尼举行念经、烧香礼佛、为亡魂赎罪,使之早脱地狱之苦。佛教的主要节日有佛诞、佛成道日、佛涅槃日、盂兰盆会等,前三者分别纪念佛陀诞生、成佛、逝世,意在强化信仰观念,盂兰盆会意在救亡魂解脱诸苦。可见,佛教的各种礼仪追求的是超越现世的终极目标。至于中国老百姓向菩萨供奉祭品、烧香叩头、祈求菩萨保佑发财或生儿子,那是中国老百姓把中国传统宗教信仰和礼仪移植给佛教。

基督教同样认为人生是痛苦的,但对痛苦根源之解释与佛教不同。基督教认为人类痛苦的根源来自人的罪孽,人之罪除有个人自作的“本罪”外,主要是“原罪”。这是人类始祖亚当、夏娃违背上帝的旨意,在伊甸园偷吃了智慧果所犯下的罪。这种“原罪”不属于个体,而由亚当、夏娃遗传后代,连绵不断,使罪行具有超越性和普遍性,成为人类罪恶之根,罪性成了人的本性,人一出生就是罪人,人类世代难逃罪恶之网。所以,现实世界是罪恶的深渊,苦难的海洋。正因为人类罪孽深重,人类靠自己是无法解脱痛苦的,必须依靠神的力量才能获得救赎。惟有上帝化身为—绝对纯洁无罪的耶稣,降世人间,以自己被钉死在十字架上作为牺牲,替世人受罪,并永远赎了由亚当传下的一切人之原罪,复返上帝初创世界时之纯洁,使已全部陷落为罪人的人类,重新与上帝协调。以此体现上帝对人之爱与恩典。世人

只要信奉耶稣,归命耶稣,就能超越原罪而得救。基督教把耶稣降生,以自己之死救人类离开罪恶称为救赎,这项教义包括几方面内容:一是人类都犯了罪,应当受罚,因此现实的人生是痛苦的,这是人类罪有应得;二是基督可以替人类顶罪受罚,基督之死已经为人类赎了罪,这是一种法律上的意义。既然如此,人就获得了解放的可能性;三是要使这种获得解放的可能性变成现实性,来世进入天堂,这靠人自己去努力。基督只是用他的神力洗涤了人性的污染,给人行善而达到人生极终目标(进天堂)的能力。人人都有这个能力,但愿不愿发挥这个能力,取决于各个人自己是否虔信基督,是否按基督的要求去做。基督教同佛教不同,它否定前世,否定生死轮回,认为人只有现世与来世,死亡是现世之终结,也是来世之开端,来世是永恒的,今世是有限的,永恒的来世由有限的今世的善恶决定,“最后审判”时上帝将“照各人所行的报应他。”^① 决定各人与生俱来的“原罪”与“本罪”能否得到最后的救赎。所以,基督教礼仪的目的在于坚定信仰观念,承认人对神的归宿,赞扬神的伟大,表示对神诚心崇拜,请求赦免罪恶,拯救灵魂,以期得到最后的救赎,来世进入天国。基督教的宗教礼仪主要有七件圣事,包括洗礼、坚信礼、告解、圣体、敷终、神品、婚配。这七件圣事追求的都是上述目的。

此外,基督教影响较大的节日有纪念耶稣诞生的圣诞节,纪念耶稣“复活”的复活节,纪念耶稣“复活”后“升天”并差遣“圣灵”降临的“圣灵降临节”。这些圣事和节日,其目的无一不是急功近利的。一个虔诚的基督教徒礼仪所追求的不是财富、荣誉、长寿和健康。当然,基督教也不是完全不讲现实的物质利益,例如它也认为财富是一种好处,它能保障人宝贵的独立自主,免除向人哀求乞怜,避免做债主的奴隶。^② 财富是上帝的恩惠,上帝使义人的“产业要存到永远”,使他们“在饥荒的日子里必得饱足”。^③ 但基督教认为财富是虚幻的、

① 《新约·启示录》第二二章。

② 《旧约·箴言》第十八章第二十三节;第二十二章第七十七节。

③ 《旧约·箴言》第十八章第二十三节;第二十二章第七十七节。

危险的,应当抛弃,基督说:“你们无论什么人,若不撇下一切所有的,就不能做我的门徒。”^①

佛教和基督教礼仪追求极终目标的这种价值取向,使它可能成为剥削阶级维护阶级统治的精神工具,它给人以幻想的幸福,有利于社会的稳定。但是,如果从文化角度看,它也反映了人类对人生和社会的认识的升华,表现了人类对无限的和永恒的人生价值的追求。原始人除了自己的氏族土地以外不认识其他地方,他们的理智没有伸展到几里地以外去,因而他们的愿望和追求是狭小的,他们对社会和人生的认识是肤浅的。随着社会的进步和交往的发展,文明人的实践范围大大扩展,眼界更加开阔,理性思维更加发达。他们开始思考人从何处来,到何处去,人生为什么总是痛苦的,死后何往等等问题。他们不仅希望得到本地可以食用的动物和果实,而且希望得到遥远国上上的享乐品。他们的享乐和愿望,同原始人相比,是多到无限的。但是在现实生活中,现实和理想总是相矛盾的。

人对真、善、美的无限追求和人的有限生命存在就是矛盾的。宗教用来世天堂的幸福和灵魂的不朽解决了这个矛盾,虽然它用幻想的幸福取代了现实的幸福,用永恒的生命取代了人受时间限制的有限生命。但是,正是人类世代对无限的永恒的人生价值的追求,成为人类社会不断前进的文化机制,使一代又一代人为历史的发展做了铺垫。

(四)礼仪的手段:从蒙昧而野蛮到文明

原始人把自己尚未完全脱离动物界所固有的蒙昧而野蛮的生活方式带进了宗教礼仪,使原始宗教礼仪具有蒙昧性、野蛮性的特点。许多民族宗教礼仪受原始宗教影响甚深,也同样具有蒙昧性、野蛮性的特点。费尔巴哈指出:“粗野的人的文化就是宗教,但这个文化即

^① 《新约·路加福音》第十四章第三十三节。

宗教,还是蒙昧而野蛮的。”^①

原始宗教及某些民族宗教礼仪的粗俗性表现在:(1)祭祀时用各种形式供奉物质祭品。且越来越繁重、奢侈。(2)盛行野蛮的人祭。(3)伴随着许多违反人性的内容和骇人听闻的自我摧残。(参见本书第二章)

世界三大宗教崇拜的是完全脱离了任何附着物的自为的本质,而摒弃了其中蒙昧的、野蛮的手段,具有较高的文明素质。

基督教是从犹太教发展而来的。基督教在其发展中,逐步扬弃了旧有的供献物质祭品的祭祀。在《旧约圣经》中,先知们传达了上帝耶和华的拒贿指示:“耶和华说,你们所献的许多祭物,与我何益呢。公绵羊的燔祭和肥畜的肥油,我已经够了,公牛的血、羊羔的血、公山羊的血,我都不喜悦你们来朝见我。谁向你们讨这些,使你们践踏我的院宇。你们不要再献虚浮的供物、香品是我所憎恶的”^②……“我将你们列祖从埃及地领出来的那日,燔祭、平安祭的事,我并没有提说,也没有吩咐他们,我只吩咐他们这一件,说,你们当听从我的话,我就作你们的神……你们行我所吩咐的一切道,就可以得到福。”^③先知们认为这些旧有的物质的祭祀实际上是亵渎神圣的祭祀。基督对旧有的公认价值采取的也是这种批判态度。《约翰福音》记述基督在耶路撒冷,把在殿内买牛羊鸽子、兑换银钱的人赶出殿内,并预告在物质殿宇毁灭后将有一个完美的祭仪继承。^④

宗教表达人对神的崇敬,最主要的和最隆重的仪式是祭祀,祭祀是人对神承认自己的归属,承认自己的一切都属于神,宁愿把自己的一切都奉献给神,以示虔诚的崇拜。原始宗教盛行人祭,表示人甚至愿意把自己和自己的亲人当作祭品献给神。世界三大宗教保留了祭祀的思想内容,废除了野蛮的人祭。《旧约圣经·创世纪》记述了这样一个故事:上帝为了考验亚伯拉罕的忠诚,叫他带着他的独生爱子以

① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,商务印书馆1984年版,第716页。

② 《旧约·以赛亚书》第一章第十二—十三节。

③ 《旧约·耶利米书》第七章第二十二节—第二十三节。

④ 参见《新约·约翰福音》第二章第十三节,第二十一节。

撒到指定地点,将以撒杀死作燔祭,献给上帝。亚伯拉罕照办,当他举刀正要杀爱子时,上帝的使者阻止了他,说:“现在我知道你是敬畏神的了。”这时,亚伯拉罕就杀死在稠密的小树丛中一只公山羊,献为燔祭代替了爱子,这就是“替罪羊”典故的来历。^①《古兰经》也记述了易卜拉欣接受“启示”欲杀其子作燔祭,后以羊代替的故事。^②《旧约圣经》中还提到“把自己的儿女祭祀鬼魔;”^③并屡次提到要把头生孩子献给上帝,同时又指示可以而且必须把他赎换回来。^④废除人祭的呼声在以赛亚、耶利米、以西结等先知的言论中每每可见。《利未记》规定,凡是把儿女献给摩洛神的人都将被处死。^⑤这些一方面反映了当时人祭的遗风仍然存在;另一方面反映了基督教和伊斯兰教已经废除了人祭。基督教和伊斯兰教都认为人是上帝(或真主)创造的,因此,生命乃是神给人最大的恩赐,人不能轻易抛弃,所以,不能杀人的生命来祭神。上帝(或真主)命令亚伯拉罕和易卜拉欣杀爱子以祭神,这只是表示惟有上帝有权处理人的生命,但上帝不准杀人祭神,利用象征性的礼仪代替,表明上帝的仁慈,实际上是人类文化进步的反映。

此外,世界三大宗教礼仪还废除了残酷的自我摧残、自我戕害的苦行修习方法,并且基本上废止了巫术等低劣的宗教活动。《圣经》说:“你们中间不可有人使儿女经火,也不可有占卜的观兆的,用法术的,用迷术的,交鬼的,行巫术的,过阴的。凡行这些事的,都为耶和华所憎恶。”^⑥费尔巴哈认为这是人类理性和文化的进步,他说:“所谓真的宗教,虽然人们将一切残酷的和丑恶的事情都祛除了的宗教,其实不是别的,正是受了文明和理性的限制并照耀过的宗教。所以,信奉所谓真的宗教的人,即使在理论上和实践上,在言语上和行动上都排斥人祭,排斥迫害异端,焚烧巫土,判‘可怜的罪人’以死刑以及

① 《旧约·创世记》第二十二章第二节—第十四节。

② 《古兰经》第三章第一〇二节—第一〇六节。

③ 《旧约·诗篇》第一〇六章第三十七节。

④ 参见《旧约·出埃及记》第十三章。

⑤ 犹太教和基督教反对人祭还可参见《旧约·申命记》第十二章第三十一节,第十八章第十节;《撒母耳记上》第十五章第三十三节。

⑥ 《旧约·申命记》第十八章第十节。

诸如此类的事情,那也不是宗教的功劳,而是他们的文化,他们的理性,他们的感情和人性的功劳。”^① 宗教礼仪由粗俗野蛮到文明的发展,根源于人类社会物质文明和精神文明发展,也是人类社会物质文明和精神文明发展的表现。

(五)礼仪的形式:从粗俗、繁琐到集约化和规范化

原始宗教礼仪和世界宗教礼仪的形式经历了由粗俗、繁琐到集约化、规范化的发展过程,这是人类文化进步的表现和反映。原始宗教礼仪表达的主要是群体的意志、感情和需求,而不是个体的情感;宗教礼仪赖以维系的主要是传统的力量,而不是个体的信仰;宗教礼仪所进行的各种礼拜行为主要是机械的模仿动作,而缺乏内在的理性指导。

世界三大宗教的礼仪从本质上说同样是集团性的,但由于社会历史的发展,个人在一定程度上已经摆脱了对社会群体的依附性,获得了相对独立性。反映在宗教礼仪上,世界三大宗教的礼仪已经不具原始宗教的公共性和部落性的特点,它较为简便易行。信徒们既可以集体举行礼仪,也可以单独在不同时间、地点、条件下通过最简单的礼仪形式,如祈祷,来祈求上帝的赐福和宽恕。它们吸收同化和改造了许多民族宗教的礼仪,建立了简易的、规范化的、集约化的适用于一切民族的礼仪形式。恩格斯在论述基督教礼仪的特点和优点时指出,受原始宗教礼仪影响较大的东方宗教必须遵守十分繁琐的饮食和洁净方面的清规,属于不同宗教的人不能共同饮食,不能共同进行日常活动,几乎不能交谈,由此造成了人与人的隔绝状况,这使古代东方宗教大部分衰落了。“基督教没有造成隔绝的仪式,甚至没有古代世界的祭祀和巡礼,它这样否定一切民族宗教及其共有仪式,

^① 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷中译本,商务印书馆1984年版,第717页。

毫无差别地对待一切民族,它本身就成为了第一个可行的世界宗教。”^①例如,基督教把犹太教的人教仪式——割礼变成简便的易为各族所接受的洗礼。以色列人认为没有受过割礼是一种“羞耻”,^②对未受割礼者,以色列人常表示厌恶,^③视未受割礼者不是真正的人。所以,割礼首先是加入某一个团体的记号。同时,以色列人认为割礼也是同上帝盟约的标记,每一个以色列人出生后第八天就应当行割礼,此时流出的血称之为“盟约之血”,耶稣也受过割礼。^④但他强调“心的割礼”,认为重要的是要去掉“心的包皮”,真正爱上帝。因此行割礼与没有行割礼都没有关系。“在基督耶稣里,受割礼不受割礼,全无功效,惟独使人生发仁爱的信心,才有功效。”^⑤信德既使受割礼者成义,也使未受割礼者成义。基督耶稣使割礼同洗礼同化,用洗礼代替了繁琐的割礼。基督教还把盛行于以前各宗教的繁琐野蛮的圣餐礼变成了程式简单、象征性的圣餐礼。

佛教的礼仪可简可繁,最简单的为合掌念阿弥陀佛,对天焚香,向神灵叩首念经等;繁的可根据信仰者的财力、物力来实行;既可以出家修习,也可居家修习。伊斯兰教的礼仪比基督教和佛教要稍繁一些,各种礼仪的戒规较多,带有比较浓厚的阿拉伯民族习俗。但由于伊斯兰教许多礼仪可以单独进行,废止了古代阿拉伯宗教礼仪中许多粗俗和野蛮的成分,而使礼仪规范化,并适合阿拉伯各民族的生活习俗,因而易为阿拉伯人以及其他某些民族所接受。

总之,世界三大宗教的礼仪表达的不仅是社会共同体的感情,而且是个体的感情和需求;宗教礼仪赖以维系的不仅是传统的力量,而主要是个人的信仰;礼仪更加简便、易行,礼仪所内涵的思想内容也更加丰富和深刻。

第二,基督教、伊斯兰教和早期佛教反对崇拜偶像。

① 《马克思恩格斯全集》第19卷,人民出版社1963年版,第334页。

② 参见《旧约·约书亚记》第四章第八—九节。

③ 参见《旧约·撒母耳记上》第十七章第二十六节,第三十六节;《旧约·民数记》第十四章第三节;《旧约·历代志上》第十章第四节。

④ 参见《新约·路加福音》第一章第五十九节;第二章第二十一节。

⑤ 参见《新约·加拉太书》。

原始宗教以及民族宗教几乎都崇拜各种形式的偶像。原始宗教崇拜各种自然神,为了使抽象的神灵具体化、形象化,于是便创造了许许多多自然神的形象。民族宗教又进而创造了许许多多人形神偶像。基督教和伊斯兰教都反对偶像崇拜,早期佛教也反对造任何有形神像。以色列人最初也是崇拜偶像的,甚至在上帝颁布“十诫”,规定“不可造、拜偶像”以后,以色列人还雕刻金牛,以象征上帝的力量。^① 引起了先知们的嘲笑和上帝的愤怒。基督教认为,只有人是上帝的真正肖像,人只应当崇拜造物主,而不应当崇拜自己创造的偶像。偶像冥冥无知,它们不能预见未来,也不能救人,崇拜偶像就是崇拜各种根本不存在的邪神,就是对惟一上帝的轻视和否定。因此,为了进入天堂必须不再崇拜各种偶像。“我所亲爱的弟兄啊,你们要逃避拜偶像的事。”^② 基督教后来允许在修道教堂里设置基督、圣母和使徒雕像,因此,其反对偶像崇拜并不彻底。伊斯兰教也反对偶像崇拜,《古兰经》指出,崇拜偶像是“明显的迷误”。^③ 它同赌博、求签、饮酒一样,是“一种秽行”,是“恶魔的行为”。^④“奉牛犊(金牛犊——引者)为神灵的人们,将受他们主的谴怒,在今世必受凌辱,我这样撤酬诬蔑真主的人。”^⑤ 崇拜偶像的人,下仅今世必受凌辱,而且“他们的归宿必是火狱”。^⑥ 伊斯兰教反对偶像崇拜比基督教要彻底一些。

反对偶像崇拜是同宗教由多神崇拜发展为一神崇拜相联系的,因此,它既反映了宗教的发展,也反映了人类社会文化的进步。

第三,世界三大宗教礼仪具有较高的文化素养。

宗教礼仪总要在一定的崇拜地举行,原始宗教礼仪的崇拜中心一般在氏族领地的经济中心,它也是神话图腾祖先的转生魂的栖息地,多为山洞、岩穴、峡谷或其他隐蔽处。其他崇拜地或为山丘、土

① 参见《旧约·出埃及记》第三十二章第二一六节;《旧约·列王纪上》第十二章第二十八节。

② 《新约·哥林多前书》第十章第十四节。

③ 《古兰经》第六章第七十四节。

④ 《古兰经》第五章第九十节。

⑤ 《古兰经》第七章第一百五十二节。

⑥ 《古兰经》第三章第一百五十一节。

岗,或为一片森林、一棵古树,一块巨石,总之,任何东西和地点都有可能被原始人赋予神圣意义而成为崇拜地。例如原始人遭猛兽追赶,正在走投无路、千钧一发之际,忽遇一棵参天古树或一山洞,他们爬上树或躲进洞而死里逃生,那么这棵古树或山洞就具有了神圣意义而成为崇拜地。原始人相信万物有神,处处有神,物物有神,因而崇拜地多而杂、粗而俗。这在受原始宗教影响较深的某些少数民族宗教礼仪中可以清楚地看到。例如云南哀牢山解放前有大中小一百几十座山神庙,最大的能容纳二三十人,约一二十户就有一座小型庙,低矮狭小,不能容一人,仅供一块石头象征山神;约三四十户共祀一座中型庙,可容纳一二人进入;约五六十户或七八十户共祀一座大捌庙,可容四五人进入叩拜供献。^①直到今日,我们还常常可以在农村看到破烂不堪、低矮狭小的神庙,更有在树旁筑社供碑(小灵牌)的。在举行崇拜仪式时,摆酒摆肉、烧香烧纸,没有专门的神职人员讲道。既没有系统化理论化的神学理论,参加祭祀的人也无需知道,甚至根本就不知祭祀的是什么神,属于何教,他们有什么功能值得祭祀,而是人祭我也祭,有神必灵,见神就拜。原始宗教或民族宗教礼仪也伴之以祝祷词、音乐、舞蹈等,但其内涵的文化素养是不高的。

在这些方面,世界三大宗教礼仪的素质是以往的宗教无法比拟的。从崇拜场所来看,佛教的寺院、基督教的教堂、伊斯兰教的清真寺,通常都是雄伟壮丽、金碧辉煌、蔚为壮观的艺术珍品。其建筑的外部形式与周围环境所造成的“意境”,给人以一种庄严、肃穆、神圣的感觉。其建筑内部的空间处理造成一种强烈的宗教文化气氛,一种人与神直接亲近的感情色彩。同时,佛教的寺院和基督教的教堂里,还有千姿百态的神像雕塑,有栩栩如生、动人心魄的油画、壁画、镶嵌画、玻璃画和装饰性浮雕。伊斯兰教的清真寺里的图案、花纹艺术令人惊叹(正统伊斯兰教禁止塑神像和画神像)。这些物化形态的宗教观念、宗教情感给人以强烈的宗教感染力。礼拜时,有唱诗班伴

^① 参见《宗教论稿》,云南人民出版社1996年版,第256页。

着音乐唱圣歌,有神职人员布道和讲解经文,使教徒们置身于一个神圣的境地,仿佛已经脱离了那种习惯的生存空间,进入到一种和谐、飘逸的世界里。对许多的教徒来说,礼拜成为一种精神和文化的享受,这对教徒坚定信仰观念和宗教世界观是有重大作用的。原始宗教和某些民族宗教那种粗俗而繁琐的礼仪已被抛弃。

五、佛教礼仪的源流和演变

中国自古就有“礼仪之邦”的美称。礼仪,是中国几千年历史发展的文化沉淀,是制约中华文明走向的决定性因素之一,也是作为对外来文化接受和吸收的取舍标准之一。印度佛教传入中国时,首先遭遇到的是与中国传统礼仪的交锋与冲突,但佛教以其自身强大的灵活性,主动吸收中国固有传统文化,使其能在中国文化界中得以生存和发展,并随着中国佛教道德的儒家化(如孝道与忠君的思想等)和戒律的中国化(如清规的制定)等,逐渐形成了具有中国特色的佛教礼仪,这些都反映了佛教对于中国礼仪的核心文化的适应性。所以从中国佛教礼仪的形成来看,一方面来源于印度佛教本身的戒律仪规,保留着浓烈的古代印度社会风俗的痕迹,另一方面在传播中受中国本土传统文化和民俗的影响,体现出不同于印度的中国特色。这些中国佛教礼仪文化一经形成,又反过来推动了佛教向民间的广泛传播,并对中国社会各方面产生了移风易俗的作用。

佛教礼仪在佛教中占有重要的地位,它是佛教徒信仰生活的重要体现,也是他们表达宗教感情的重要手段之一,同时在践履佛教礼仪的过程中,通过这些事相上的感染力,使佛教徒从中得以领悟佛法的智慧,成为他们修习佛法不可或缺的重要内容之一,并陶冶、纯洁佛教徒的心灵,有助于佛教的传播和强化对于佛教的信仰。再者,佛教礼仪作为联结他们宗教感情的强有力的纽带,加深了佛教徒之间的感情和联系,有助于提高佛教的凝聚力。

佛教礼仪的内容极为丰富,因本书篇幅的关系,不能很齐全而详尽地对之进行全面考察,只是拣选其较常见和较具中国特色的礼仪进行源流、发展过程及其现状等方面进行论述。如有遗漏或不足之

处,期待方家们的指正并于以后的研究中进一步完善与改正。

(一)僧众的日常行事礼仪

佛教教义认为:众生通过身(行为)、口(言语)、意(思想)三业的日夜造作,所作的善恶诸事虽然在刹那间即灭,但所造之业必定于现世或来世招感不同的苦乐结果。为防护僧众日常生活中的身口意三业,在佛陀时代,就制定了一些日常行为和修行的规则,这些规则随着佛教在中国的传播和发展,结合中国的传统文化,构成了中国僧众日常行事中的礼仪制度。

身语意的行止的规范,表现于外,就是日常生活礼仪。僧众的日常生活礼仪又称行仪,行仪也即通常所说的威仪,就是行为的轨则或例行的礼仪式作法,要求僧众在日常的起居动作中应该合乎这些仪则,禁止放逸与懈怠,以保持严肃和庄重,令人见之而生起恭敬之心,并且作为僧众日常修行的重要内容。这些行仪涉及的范围很广,条例微细,可以说是涵盖了僧众生活中全部身口意的行为,所以有“三千威仪,八万细行”的说法。“三千威仪,八万细行”概括地说,是指有关僧众行、住、坐、卧四威仪中,所应注意的微细之行,《楞严经》卷五中提到:“三千威仪,八万微细,性业遮业,悉皆清静,身心寂灭成阿罗汉。”^①《楞严经文句》卷五对此解释道:“言三千威仪者,行住坐卧各二百五十戒,共成一千,以对三聚,即成三千。言八万微细者,以三千威仪历身口七支,共成二万一千,约贪分、嗔分、痴分、等分烦恼,以论对治,故有八万四千,今特举大数耳。”^②可见,此“三千威仪,八万细行”指的是僧众日常行住坐卧中所要遵从的细微戒行,以清静日常生活中身语意三业。如从广义来解释,大部分戒律条则都具有威仪的意思。

^① 《大正藏》卷十九,第126页下。

^② 《卮言藏经》第二十册,第609页中。

对佛教僧众来说,威仪细行是作为出家僧人最基本的要求;首先是作为能否接受为比丘的重要标准之一,《佛般泥洹经》卷下中说:“吾灭度后,其有世人,弃家去秽,欲作沙门,入比丘僧中,先试三月,知行高下,……凡诸来者,观于志趣,视于坐起,采于语言,察于踏步,知于施行,善恶所趣,求道用心,精进乐不,三月审察,志高行净,可众乃用作比丘。”^① 其义是说若有人请求出家,必须先对他进行三个月的观察和考核,除了察其出家动机外,还要仔细观察此人发之于外的言行举止,才能确定是否接受他成为比丘。这说明威仪对僧人的重要性,是关系到能否成为比丘的首要标准之一。其次是成为比丘之后,要作为一个具格的比丘,必须具足威仪,所以《佛般泥洹经》卷下接着说:“身既作比丘,当选耆旧明于法律,为之作师,授其十戒,奉戒三年,兢兢不亏,众贤咸可受,授与二百五十戒,十戒为本,二百四十戒为礼仪。”^② 也即是说,进入僧团后,首先要在三年中精进严格地守护十戒,待受持合格并得到确认后,才授予比丘具足戒二百五十戒。在具足戒的二百五十条戒律中,有十戒为根本戒,其余二百四十戒则为威仪分,可见佛陀当时制定的戒律中大部分即指威仪。再次,威仪也是僧众收摄六根的修持行为。在佛教看来,凡夫的六根(眼耳鼻舌身意等根)常向外驰放,使人迷于外在的根尘境界,不得解脱,出家僧众要解脱三界,去除烦恼,首先必须学习收摄六根,威仪就是日常行为中收摄六根的方便。如《佛说长阿含经》卷第二《游行经》中说:“云何比丘具诸威仪? 于是比丘可行知行,可止知止,左右顾视,屈伸俯仰,摄持衣钵,食饮汤药不失宜,则善设方便,除去阴盖,行住坐卧,觉寤语默,摄心不乱,是谓比丘具诸威仪。”^③ 可见,只要僧众在日常的行住坐卧,觉寤语默之中,行止规范,摄心不乱,一切动作便可不失时宜,便是去除五盖的善巧方便。同时僧众具足威仪,行止得宜,则可令见者产生欢喜、仰慕和恭敬之心,而更易于摄受和利益众

① 《大正藏》卷五,第172页中。

② 《大正藏》卷五,第172页中。

③ 《大正藏》卷一,第14页上。

生,世尊在《根本说一切有部毗奈耶卷》第十三中说:“……复观此人为受佛化?为弟子化?为神力化?为威仪化?观知乃由弟子威仪方能济度”^①世尊在这里强调了以威仪来摄受、教化、利益众生的重要性,而佛典中也记载了佛弟子中威仪第一的马胜比丘以威仪之德摄受舍利弗、目犍连、实力太子的故事。^②

印度佛教中对僧众日常行止礼仪的具体规定,散见于律部各经中,其规定详略不同,略者如僧众应遵守的十三事法中的威仪四事:第一,依法:在道场中经行时,或聚落内乞食时,要依法行走,步履徐缓。第二,依时:应当常念无常迅速,在昼夜常自警悟。第三,依处:欲求寂静无为之乐,应离热闹之所而于寂静之处禅居,思惟灭苦之本。第四,依次:在僧众中,要依戒腊次序而坐,不越坐。^③十三事法规定了行、坐、居等应具备的行止威仪。详说的如《沙弥十戒法并威仪》一卷中列举了沙弥应具的威仪,其内容涉及事师、入众、共处、饮食、礼佛、听法等时处中应遵从的言行意的种种规范,也详细规定了日常生活如起床、摄袈裟、持钵、乞食、持锡杖、持履、洗钵、扫地、洗澡、睡卧等的规则。^④《大比丘三千威仪》也很详尽地列举了比丘在日常生活中的种种细行。

当然,佛陀制定这些威仪的本怀是为了使沙门能够在日常威仪中摄心修行,解脱烦恼,而不是仅仅学习这些威仪的外在行为,获得敬仰。为此,佛陀在《大宝积经》卷一百一十二《普明菩萨会》中告诉迦叶有一种徒具形式的威仪欺诳沙门:“有一沙门具足沙门身四威仪,行立坐卧,一心安详,……不为善净,而于空法有所见得,于无得法生恐惧心,如临深想,于空论比丘生怨贼想,是名威仪欺诳沙门。”^⑤这是说有比丘只求外表形式,不乐求佛法内涵,不除烦恼怨贼,只知诈现威仪骗取别人信心,这样徒具外相的沙门是佛陀所要破

① 《大正藏》卷二十三,第694页中。

② 分别见《大正藏》卷二十三《根本说一切有部毗奈耶出家事》卷二,第1207页下-1208页上,《根本说一切有部毗奈耶》卷第十三第694页中-696页中。

③ 《大明三藏法数》卷四十四,《大藏经补编》第二十二册。

④ 《大正藏》卷二十四,第927页上-935页上。

⑤ 《大正藏》卷十一,第636页中。

斥的。

印度佛教的这些行仪传到中国后,为适应中国的习俗文化,发生了一些变化:中国佛教从东晋道安首创僧尼规范三例^①以后,即随时有在戒律之外别立禁约之举,如“支遁立众僧集仪度;慧远立法社节度;至于宣律师,立鸣钟轨度,分五众物仪,章服仪归敬仪,此并附时傍教相次而出;梁武帝造光宅寺于金陵,命法云为寺主,创立僧制,用为后范。”^②这也符合佛陀开初制定戒律威仪的方式:随事而制。中国和印度在自然环境、文化背景和习俗等方面都存在很大的差别,佛教传入中国后为适应这些变化了的环境,其随事而制也是应理之事。到了中唐时期,禅宗盛行,百丈怀海禅师痛感当时禅僧住在律寺内,虽然在另外一处设立别院,但于说法住持,都无法合于禅法,于是另外设立禅居之制,史称《百丈清规》。《百丈清规》经过后人多次补充和修改,到元顺帝元统三年(公元1335年),由朝廷敕命江西百丈山住持德辉禅师重辑定本,并由金陵大龙翔集庆寺住持大泐等对之进行校正,取名为《敕修百丈清规》,后来颁行全国,成为天下禅僧共同遵守的规约。由此中国的僧伽除了遵从佛制的仪制外,还要遵守清规的规定。下面就道宣律师所著《教诫新学比丘行护律仪》、《敕修百丈清规》等并结合印度的仪制,来看看僧人如何通过日常威仪的训练并养具僧人的资格的。

日常威仪如果按类别来分,可以概括为四大类:行、住、坐、卧四种,《菩萨善戒经》卷五有这四威仪的说法并对之作了规定:“一者行,二者住,三者坐,四者卧。菩萨若行,若坐,昼夜常调恶业之心,忍行坐苦,非时不卧,非时不住。所住内外若床,若地,若草,若叶,于是四处常念供养佛法僧宝,赞叹经法,受持禁戒,持无上法广为人说,正思惟义如法而住。”^③这里是指菩萨在行住坐卧的日常行为中,时时要

^① “一曰行香、定座、上讲经上讲之法;二曰常日六时行道、饮食、唱时法;三曰布萨、差使、悔过等法天下寺舍遂则而从之。”见《高僧传》卷第五(义解二),《大正藏》卷五十,第353页中。

^② 《大宋僧史略》卷中《道俗立制》,《大正藏》卷五十四,第241页中。

^③ 《大正藏》卷三十,第986页上

以正思维和正念来调伏恶心,摄持善念,如理如法的行止坐卧,才是菩萨具足四威仪。虽然从外相上看威仪是倾向于戒,但其中也蕴涵了定与慧。菩萨应该了知如何在佛制的律仪中,适时机动地将活生生的佛法内涵表现出来,才是持守威仪的根本,符合佛陀制戒的本怀。道宣律师所著《教诫新学比丘行护律仪》和《敕修百丈清规》在四威仪的规定上更为详细,如《敕修百丈清规》行上的规定:清晨起身时要轻轻抬身,抖擞精神并默念:“从朝寅旦直至暮,一切众生自回护,若于脚下丧身形,愿汝即今生净土。”^①在动作间仍不忘发救护众生的大愿,这体现了浓郁的大乘佛教的特色。又说:不得上下间行道,穿堂而过;不得床上行;不得赤脚着僧鞋;不得佛殿闲行等,^②这些规定主要在于维护禅堂的安宁以便利于僧人修习禅定。还有不得猖狂急走,举止要安详利落,这和修定的训练有关。《教诫新学比丘行护律仪》则规定在行走时不得垂手,不得左右顾视,行须直视看地七尺,勿令踢虫蚁,不得急行,同时不能和女子、醉酒者同行等。^③

在有关立(或住、止)威仪上,《大比丘三千威仪经》卷上列举有七处不能立的规则:“七事不应止:一者闹门间,二者屠杀处,三者祠祀处,四者桥下,五者桥头,六者四衢道,七者空闲处,此七处恶鬼所止处。”^④此七处是恶鬼常居之所,能干扰僧众修行,所以不能立。《教诫新学比丘行护律仪》在师前的立法规定:“一不得直前立,二不得直后立,三不得太近,四不得太远,五不得在高出立,六不得上风立,当须对师额角七尺许立。”^⑤以示尊师重道。《敕修百丈清规》则规定:“不得殿堂倚靠阑干”^⑥以示僧众应有的堂堂威仪。

坐的威仪通常沿用印度禅坐的跏趺坐或半跏趺坐(交叠左右两足背,置于左右股上,称为全跏坐,即结跏趺坐也。一足置于另一足上,不交叉相叠,名为半跏坐)等坐法。对于结跏趺坐的利益,在《大

① 《敕修百丈清规》卷六,《大正藏》卷四十八,第1144页中。

② 《敕修百丈清规》卷六,《大正藏》卷四十八,第1145页下。

③ 《大正藏》卷四十五,第870页上-873页下。

④ 《大正藏》卷二十四,第915上。

⑤ 《大正藏》卷四十五,第869页下。

⑥ 《敕修百丈清规》卷六,《大正藏》卷四十八,第1145页下。

《智度论》卷七中有论述：“诸坐法中，结跏趺坐，最安稳不疲极，此是坐禅人坐法，摄持手足心亦不散。又於一切四种身仪中最安稳，此是禅坐取道法坐，魔王见之其心忧怖。”^①可以说跏趺坐是摄心修禅定的最佳坐法，最为安稳不易受扰乱。如果坐久疲劳痛疼时也可放下伸展一脚，但不能舒展二脚而坐。坐时应遮住膝盖，防止入寒。原始佛教时，僧人是用坐具席地而坐。在《大比丘三千威仪》里提醒：不得与女人连席坐；若席下有钱、刀、果、瓜不应坐；在床上时，不能思念叹息世间事。^②这是为了防止坐禅时受世俗诸事的干扰。《毗尼母经》卷六则规定：“不应累髀而坐，不应累膝而坐，不应累脚而坐，不应用手左右撈摸而坐，不应动脚不住而坐，不中大瓮器上而坐，不中与比丘尼独静房内而坐，不中与女人独房内坐，不得下处坐为高坐人说法。”^③前面是为排除干扰入定的种种因素而设，最后一句为尊重佛法，尊重说法者而设。中国丛林的禅堂有其特殊之处，其坐处和卧处是相互连接的，僧人是坐在禅堂的广单上，所以《敕修百丈清规》中规定：不得床上垂脚坐，因床前一尺为三净头（一展钵、二安袈裟、三头所向）；又坐禅不得在床上抓头……等。^④

有关睡卧的威仪，在《大比丘三千威仪》中提到卧有五事：（1）当头首向佛，（2）不得卧视佛，（3）不得双伸两足，（4）不得向壁卧，亦不得伏卧，（5）不得竖两膝、叠两足。^⑤这种卧法称为“吉祥卧”。《摩诃僧祇律》卷三十五指出：“不听饿鬼卧，不听阿修罗卧，不听贪欲人卧，若仰向者阿修罗卧，覆地者饿鬼卧，左肋卧者贪欲人卧。比丘应如狮子兽王顾身卧。”^⑥此中列举了仰卧、伏卧、左侧卧等非吉祥卧的种种过患。《十诵律》卷四十五记载不得卧于灯明中，^⑦且说无病者不得白昼卧。^⑧此外，《善见律毗婆沙》卷十五说卧时，应先念佛、念法、

① 《大正藏》卷二十五，第111页中。
 ② 《大正藏》卷二十四，第915页下-916页上。
 ③ 《大正藏》卷二十四，第836页下。
 ④ 《大正藏》卷四十八，第1145页下。
 ⑤ 《大正藏》卷二十四，第915页下。
 ⑥ 《大正藏》卷二十三，第507页上。
 ⑦ 《大正藏》卷二十三，第323页下。
 ⑧ 《大正藏》卷二十三，第417页中。

念僧、念戒、念天、念无常。^① 其他诸律也说卧时当住正思惟、念六念等。《敕修百丈清规》中仍沿袭佛教的吉祥卧的传统,规定“睡须右肋,不得仰卧,仰为尸睡,覆为淫睡,多恶梦。并且要以被巾包裹袈裟安放在枕前,^② 表示僧人不离衣而宿。

除了以上行住坐卧四威仪的规定外,对于僧众日常穿衣、吃饭的行为,佛教也作了严格的规定。有关穿衣威仪,在原始佛教的佛制中,规定比丘只能穿着三衣:一是指僧伽梨,也称大衣、重衣、杂碎衣、人聚落衣、高胜衣,为行化乞食或奉召入王宫说法教化时所穿之衣,是由九至二十五条布片缝制而成,又称九条衣。僧伽梨在中国佛教中是最为庄重神圣的,尤其是将二十五条镶金的大衣,称为祖衣,只有传祖接法的人才有资格穿。二是指郁多罗僧,也译为上衣、中价衣、人众衣,为礼拜、听讲、布萨时所穿着之衣,由七条布片缝制而成,故又称七条衣。三是安陀会,译为作务衣,即内衣、中宿衣、中衣、五条衣,为做日常劳务时或就寝时所穿着。比丘尼除此三衣外,另加僧祇支及厥修罗,合称比丘尼五衣。僧祇支,即覆肩衣,译作掩腋衣、覆膊衣,为一长方形布,披着于左肩掩蔽左膊,另一端斜披以掩右腋,着于袈裟之下穿在三衣里面。厥修罗,又称俱苏罗,即下裙,用于围覆腰部之衣。对于三衣的穿着有一定的规定:如未穿僧祇支,不得着袈裟;至檀越家,不得裸胸前入门;无三法衣不得入众僧中坐;不具法衣,也不得入寺中止宿;未净手,不得着衣。^③ 三衣的颜色,以青、黄、赤、白、黑五正色及绯、红、紫、绿、碧五间色为非法色,必须将它染成酱、泥、木兰三色,才称为如法色,^④ 还有坏色衣,一般用树皮煮汁染色,或用污泥渍污,且在新衣之上用旧布加贴一块,现在一般在新衣上加贴一块别的颜色代替。在部派佛教时期,不同部派所穿的僧衣有不同的颜色,《舍利弗问经》中记载了摩诃僧祇部穿黄色衣,昙无屈多迦部穿赤衣,萨婆多部穿皂衣,迦叶维部穿木兰色衣,弥沙色部穿

① 《大正藏》卷二十四,第 779 页下。

② 《大正藏》卷四十八,第 1146 页上。

③ 《大比丘三千威仪经》卷上,《大正藏》卷二十四,第 918 页中至下。

④ 《佛制比丘六物图》,《大正藏》卷四十五,第 898 页中。

青色衣。^① 对三衣的重数也有限制,如果是新衣,则大衣二重,其他二衣为一重;如果是旧衣,则大衣四重,其他二衣为二重;若新旧两者并用,则大衣新一重、旧二重。^② 三衣的布料来源有两种:一是檀越施衣,即佛陀时代,有钱的斋主请僧供养和请僧说法后,贡献的布料。二是粪扫衣,是普通俗人的废弃之物,在《四分律》中详细列举了一些粪扫衣的来源。^③ 三衣虽是由破旧衣截缀而成,但仍须勤加守护,如着大衣时不得做搬运木石、拔草锄土或扫地等粗重作务,对衣应用意防守如护身皮。^④ 比丘穿粪扫衣的根本目的在于断除贪欲,远离对物质生活的执着。

佛教传入中国后,因汉地比印度天气寒冷,仅穿三衣是不够的,由是根据佛陀允许畜百一长物的规定,^⑤ 汉地僧人的衣服可以分为两类:一类是常服,是为了御寒,对汉地原有的服装,稍微改变其样式,并规定其颜色,成为日常穿着的僧服。另一类是法服,即前所说三衣,为法会佛事期间所用。常服和法服两种在款式和颜色上,都作了中国式的改变,如三衣在颜色上,出现赐紫、赐绯衣,绯和紫是佛教戒律中不允许的颜色,但到中国后,中国朝廷仿照世俗的管制,赐紫色或绯色的袈裟给一些有名望的高僧,以表荣誉,称为赐紫或赐绯。唐太宗时对常服的颜色在品级上也作了规定,三品以上服紫,四品五品服绯,六品七品服绿,八品服青。^⑥ 明太祖曾在洪武十四年(公元1381年)下诏规定各宗派僧人常服与法服的颜色。禅僧的常服是茶褐色,青色的缘子,玉色袈裟;讲僧的常服是玉色,绿色的缘子,浅红

① 《大正藏》卷二十四,第900页下。

② 同上,第899页上。

③ 《四分律》卷三十九载:“粪扫衣有十种:牛嚼衣、鼠啮衣、烧衣、月水衣、产妇衣、神庙中衣、若鸟衔风吹离处者冢间衣、求愿衣、受王职衣、往还衣,是谓十种粪扫衣。”见《大正藏》卷二十三,第850页上。

④ 《根本萨婆多部律摄》卷五,《大正藏》卷553页中。

⑤ 《四分律行事钞》卷一下,以“制、听”二门分别比丘的所持物,也就是以三衣六物为“制门”,百一物及诸长物为“听门”。所谓百一物,指比丘的资生衣物中,每样只可蓄存一件,超过两个以上,就是“长物”。所谓长物,就是未经“说净”,不许拥有的物品。这里“百”只是一个大略的数目,泛指比丘所有的资生必需品。《四分律含注戒本疏行宗记》卷三上记述其因由:“虽制畜三,首足犹露,力薄心羸,寒苦所逼,神情乱涉,无心存道,是以如来又量机性,放开百一,记识受持。”(见《卍续藏经》第六十二册,第717页下)。

⑥ 《释氏稽古略》,《大正藏》卷四十九,第841页上。

色的袈裟；教僧的常服是皂色，黑色的绦子，浅红色的袈裟。现代的输出家人袈裟的颜色有很多，没有宗派的差别，只是地位稍高的如方丈穿火红袈裟，其余也无地位的差别。在僧人常服的款式上，在佛教初传时，僧人的衣服式样和一般人一样，只是颜色上有区别，沙门有“缁衣”之称。周武帝时因讖语而改穿黄色，于是僧人衣服的颜色就更为多样。民国以前，出家人穿的常服有“长衫”、“二衫”、“三衫”。这些衣服的式样，是用“三宝领”和“旗袍”的腰身襟袖搭配起来制成的，纽扣在腋下的右襟边沿。长衫长及脚背，二衫长及过膝，三衫未及膝。长衫是出家人的外出衣服，二衫是平时在寺院穿着，三衫是在工作时穿用。民国时期，太虚法师设计了一种新式的长衣和短衫裤。长衣长仅及膝，领子是用两层布片复叠缝制而成，胸中间开启对襟，纽扣钉在对襟的边沿，初称为“太虚褂”，后称为“罗汉褂”，罗汉衫行动较为方便。短衫裤的样式是，上身是短的衣衫，短衫的款式和罗汉衫的上衣一样，下身是肥长的裤子，原是民间的古样式，但比之较为肥长，穿着时要把膝下的裤管纳入僧袜里，短衫裤原来是一般穿在长衫里面，但现在许多出家人都穿在外面。这种短衫裤行动极为方便。另外还有一种极具中国特色的法服，称为“海青”，这是现代出家和在家人二众礼佛时和比较正规场合穿着的衣服。它的款式腰宽袖阔，圆领方襟，所以又称为“大袍”。海青是依据隋代以后天子所穿的黄袍稍加修改而成。与汉服不同之处在于，它的衣领是用三层布片复叠缝制而成，称为“三宝领”，在衣领的前面中段，还缝有五十三行蓝色线条，称为“善财童子五十三参”，另外海青的袖口是缝合的。因此，中国汉地的僧服，一方面遵从佛教戒律的规定，保留了印度传来的僧衣的式样，另一方面为适应汉地气候条件、民族风俗以及在帝王及政府的制约下而作了中国式的改造。

《敕修百丈清规》中还规定僧人穿衣的动作威仪，如早上起床披袈裟时，要将袈裟藏在袖内，出了后门外再披，平常也要离开被位披袈裟，并且不得以口衔袈裟，不得以颌勾袈裟，折了应当问讯而去……除三衣法服外，又规定了常服的穿法：换直裰时，须将新者覆上，

抽去旧褙,不得露白,不得扇风;沐浴时,解上衣,先脱下面裙裳,再脱直褙。^①规定这些穿衣细节的原因在于,因为衣着进退是社会身份的表征,借着每天例行的穿衣行为,训练僧人不紊不乱的节度,同时表达对于法服的尊敬

吃饭是人类日常生活的惯常行为,而在佛教也要讲究威仪的。在原始佛教中,是以乞食来资养身体,乞食又分两种:“一者随得乞食。二者次第乞食。随得乞食者,谓随往还家随获随得而便受食。次第乞食者,谓人里巷巡家而乞,随得随现而便受食。”^②其行乞的目的主要是降伏僧人骄慢之心与贪着之心。且一日只进两餐,戒律中规定出家人在日出之后至中午之间,可进食一次,超过中午之时限即不得进食,此称“过午不食”。佛教传到中国后,由于社会条件和民族文化背景的不同,印度佛教实行的乞食制度在中国无法照样实施,所以在南北朝以后,随着中国寺院经济的发展,僧人们不再依靠行乞来获得食物。到唐代以后,由于禅宗农禅制度的流行,“一日不作,一日不食”成为禅门的规范,僧众都必须劳动,因体力的缘故,除少数僧人坚持过午不食外,大多数僧人则变成一日三餐。而在吃早餐和午餐时则要举行一定的仪式,称为“过堂”,又称为“二时临斋”,其仪式大致分三个程序:饭前的供佛、施食以及饭后的结斋,在吃饭仪制的整个过程中都伴有相应的偈诵、咒语、发愿、观想等。僧众进入斋堂后,展钵并默念:“如来应量器,我今得敷展,愿共一切众,等三轮体空。”然后在维那的带领下念唱“供养咒”,念唱的同时由出食者到外面出饭食给鬼神众。在用饭时要发愿:“若受食时,当愿众生,禅悦为食,法喜充满。”并要“食存五观”^③以警诫自己受食是为了维持色身,成就道业,这是心地功夫的锻炼。对吃饭外在威仪则要求:不得将口就食,取钵、放钵不得有声;若喷嚏当以衣袖掩之;不得抓头;不

① 《教修百丈清规》卷六,《大正藏》卷四十八,第1144页下。

② 《瑜伽师地论》卷二十五,《大正藏》卷三十,第422页上。

③ 《四分律删繁补阙行事钞》卷下记载:“今故约食时立观以开心道,略作五门,明了论如此分之:初计功多少量他处,二自忖己身德行,三防心离过,四正事良药,五为成业道。”见《大正藏》卷四十,第128页中。

得嚼饭嚼羹作声；不得大持食，不得张口待饭食，不得遗落饭食，不得手把散饭食，不得以手枕膝上，随量受食等等。^①最后是结斋。用斋威仪最主要的目的是去除僧人对食物的贪心，及培养对众生的感恩与悲悯，同时也照顾团体用斋威仪，在饭食间僧人仍须不忘精进用功。

(二) 僧众的日常修行礼仪

在原始佛教时期，僧众是各自进行修行的。修行的方法主要有两种：一是学习教理；二是修习禅定。学习教理是听佛说法，或互相讨论；修习禅定是进行趺坐，或者经行。到了后来寺院中有了佛像、经典以后，又有礼拜供养和读诵经典的行仪。特别是大乘佛教徒往往以读诵《普贤行愿品》和修习五悔法门（礼敬、忏悔、劝请、随喜、回向）为每日的常课。佛教传入中国以后，最初也是弟子各自随师修行，没有统一的规范。到东晋时，道安法师制定了《僧尼规范三例》，为当时天下寺舍普遍遵行。^②南齐·萧子良曾创《僧制》也成为后世之法。^③梁·光宅寺主法云创立僧制十八条。^④这些现已失传。后隋代智者大师居住浙江天台山时，规定寺内僧众修行可选择三种方式：或依堂坐禅；或别场忏悔；或知僧事。依堂之僧每日要四时坐禅，六时礼佛。^⑤其后各宗成立，都有自己行仪的详细规定，惜其具体条目因失传而现已难以考查了。近现代汉地寺院通行的日常课诵，是明末逐渐统一起来的，制作定规，就是每日的“五堂功课”，即早课、晚课、蒙山殿、早斋堂、午斋堂。

1. 早暮课诵和二时临斋仪

讽诵制度在古印度就有，那时是奉行“三启”仪制的，首先颂扬马

① 《敕修百丈清规》卷六，《大正藏》卷四十八，第1144页下-1145页中。
 ② 《高僧传》卷第五（义解二），《大正藏》卷五十，第353页中。
 ③ 《佛祖统纪》卷三十七，《大正藏》卷四十九，第348页下。
 ④ 《续高僧传》卷二十一，《大正藏》卷五，第608页上。
 ⑤ 《国清百录序》，《大正藏》卷四十六，第793页下。

鸣所集的赞佛诗文,其次正诵佛经,然后陈述回向发愿。全过程是“节段三开”,所以称为三启。结束之后,“大众皆云苏婆师多”,“或云娑婆度”^①。娑婆度就是善哉之意,婆师多译为语,意思是赞叹经文为微妙语。这种“三启”式的念诵法,成为我国汉地古今法事念诵的基本仪制,也即在举行任何一堂法事中,总是安排先赞,次文,最后回向发愿这种基本形式。只是后缀的大众同声所念的苏婆师多或娑婆度,在汉地念诵仪里较为少见。

关于中国课诵的最早记载,见于《吴书·刘繇传》所附记后汉·笮融的事迹里说:“笮融……乃大起浮图祠……重楼阁道,可容三千余人,悉课读佛经,令界内及旁郡人有好佛者听受道。”这种课读方式,是随着西域等地的佛教翻译家们传来的。在《法华经·法师品》里有:受持法师、读经法师和诵经法师就是明证。后曹魏时期陈思王诵读佛经时,配以乐音,“制转赞七声升降曲折之响”,又作《鱼山梵》六章,“纂文制音,传为后式,梵声显世始于此焉。”^② 这是中国唱诵梵呗的开始,后世课诵中始终是伴随着梵呗的。中国念诵仪制的制定始创于东晋道安法师,他制定的僧尼轨范三则为后来各种法事仪制的开端,宋明以来寺院逐渐普遍奉行的朝暮课诵,当亦导源于此。唐代百丈怀海“别立禅居”,《大宋僧史略》卷上说百丈怀海“有朝参暮请之礼,随石罽鱼为节度。”^③ 元朝廷令百丈山德辉编订《敕修百丈清规》卷八的“殿钟”中载明:“住持朝暮行香时鸣七下”。同书“磬”条下又规定:“大殿早暮住持知事行香时,大众看诵经咒时,直殿者鸣磬。”^④ 可见禅僧修行,此时即已具备朝暮课诵的雏形。但在北宋《崇宁清规》和南宋《咸淳清规》中还属阙如。可能当时已有某些寺院,甚至某些地区实行早晚课,只是还不普遍,所以直到宋末的《咸淳清规》里还没有明确的反映。明清之际,朝暮课诵渐趋定型,奉行的范围遍及各宗各派大小寺院和居家信徒,成为所有丛林必修的定课。自此,各寺

① 《南海寄归内法传》卷四,《大正藏》卷五十四,第227页上。
② 《法苑珠林》卷三十六《呗赞篇》,《大正藏》卷五十三,第576页上。
③ 《大正藏》卷五十四,第240页上至下。
④ 《大正藏》卷四十八,第1155页下~1156页上。

的日常早暮课诵逐渐统一,成为定规。

早暮课诵是全寺僧众由清晨(昼三时之初)和傍晚(昼三时之末)齐集大殿课诵,礼诵课文时要做到:身体端肃,口出清音,意随文观。二课全文,共分为三个部分:一、早课从《楞严咒》始,晚课从《弥陀经》起,各至称念佛号、三菩萨止为课诵正文。二、在三菩萨后,早晚各有回向文(意思是把所修功德回转过来,从自己转向他人、各方,从事相转向理体等,向给各个方面,类属发愿;往往又与发愿文合在一起称作回向发愿文)和三皈依为普结回向。三、每逢朔望等还有二时祝赞等为祝祷护神。分别简介如下:

早课仪式的次序如下:一、唱香赞(宝鼎赞)。二、诵持咒,包括《楞严咒》(诵此咒有降魔息灾、拔济群苦、制伏外道的作用)与《大悲咒》(能灭淫欲火除邪心)和《十小咒》(消灾净业作用)。三、念诵《心经》与祝愿文(回向偈)。四、赞佛偈、念佛号。五、诵念普贤菩萨发愿文、三皈依等等。念诵的起止都配有歌赞。

暮时课诵的仪式由下列部分组成:一、诵《佛说阿弥陀经》和念佛名,祈愿自己往生净土。二、礼诵“大忏悔文”,表达自己改悔恶业,以忏悔灭罪的愿望。三、《蒙山施食仪》,以观想、诵咒、结手印,将“净饭”、“净水”施与饿鬼。四、赞佛偈、念佛号。五、诵念净土发愿文、三皈依等等。

明清以来,早暮课诵成为寺院共同修行的必修课,仪式在总体上是一致的。但由于具体情况不同,有的寺院五堂功课不一定全部念完,而且在唱诵的腔调上也有地域的差别。

除了早暮课诵外,僧众于每日早斋和午斋时(早餐和午餐),要依“二时临斋仪”以所食供养诸佛菩萨,为施主回向;为众生发愿,然后方可进食。至于晚餐,因为佛原制定过午不得进食,现在虽因健康和习惯不得不吃,所以不须念供。“二时临斋仪”的仪式如下:大众在早午餐时集于斋堂,先念“供养咒”,称诸佛、菩萨名号,以表供养之意。之后称念:“三德六味,供佛及僧。法界有情,普同供养。若饭食时,当愿众生。禅悦为食,法喜充满。”念时,出食者到中间问讯,然后用

筷子头架成斜三角形,上放食物,双手举起。念至“供佛及僧”时到外面出食并默念“出食偈咒”(即以饭食施于诸鬼神之意)。然后大众进食。食毕,再念“结斋偈”：“所谓布施者,必获其利益。若为乐故施,后必得安乐。饭食已讫,当愿众生。所作皆办,具诸佛法”便全部结束。

2. 讲经的礼仪

佛教的修行是围绕闻、思、修来展开的,听闻佛法是修行的开始,所以佛教非常重视讲经的。讲经即公开宣讲、演说佛典的义理、内涵。按经文的十二种分类来看,释迦佛讲经的方式有:有关开讲方式,有弟子请问而说和佛陀无问自说,是问答的方式;有关内容阐述的,有以譬喻故事来辅助。阿育王时,僧人讲经法会非常流行,讲经法会盛行质询辩难,法师藉问答和辩论,引导听众进一步了解经义。这些讲经方式到中国以后,经过中国文化的浸润,在原有讲经方式的基础上,逐步形成了具有中国特色的方式,道安在所制的《僧尼轨范》三例规定了讲经的仪规:行香、定座、上讲经、上讲之法四个环节。^①行香就是礼敬三宝之意,定座是对于都讲、讲师高座之设定(见下文),上讲经与上讲方法仪制因缺文,现无法考究。随着后来的发展,逐渐形成三种主要讲经礼仪:问答、唱导和俗讲。

问答行式是佛教传统中讲经的常见的讲经方式,在魏晋南北朝时僧人讲经也采取这种方式:一人转读、赞呗,一人解说。前者称为都讲师,后者称为法师。首先由“都讲师”先发问,后由“讲师”详加回答与讲解。在讲经的法会中,为表示对法的尊重,讲师、都讲师必须安置在高座之上,为都讲所设之座叫唱经座或经座,为法师所设之座叫法座或讲座,二者统称高座,二座相对,一般情况下,讲师之座在北,都师之座在南。读师读经题,讲师讲经义。

唱导是在讲经法会时,以较为平易的方式来“宣唱法理,开导众心”。^②佛经的重颂与偈颂原来也是能歌唱的,但是译成汉文以后,

^① 《高僧传》卷五,《大正藏》卷五十,第353页中。

^② 《高僧传》卷十三,《大正藏》卷五十第417页下。

因为限于字义,便不可能歌唱了,^①所以在佛教传来不久之后,便有人创造了“梵呗”:用印度的声律制成曲调来歌唱汉文的偈颂。唱导的内容从原来讲经时讲解经论义理,变为中间夹杂宣说因缘譬喻,变得通俗易懂,使一般大众更易理解深奥的佛教教义,内容也变得更为广泛,不再限于佛经中的故事,也可以是中土相传的故事。《高僧传》卷十五《唱导篇论》中对倡导讲经方式的概括时记载道:“佛法初传,于时齐集,止宣唱佛名,依文致礼。至中宵疲极,事资启悟,乃别请宿德升座说法,或杂叙因缘,或傍引譬喻。”又说:“谈无常则令心形战慄,语地狱则使怖泪交零,征昔因则如见往业,覆当果则已示来报,谈怡乐则愔抱畅悦,叙哀感则洒泪含酸。”^②杂说因缘譬喻,使佛经义理的讲解变得更为生动,更具有感染力。唐代时,为了佛法的普及,“唱导”法会逐渐演化为“俗讲”法会。故听众不限于僧侣,亦扩及一般世俗民众。将佛经典故与故事分类编排的《经律异相》、《法苑珠林》等,以及感应传、往生传、灵验传的编纂、流布都与唱导有密切关系,由此唱导为佛教文学之基础。

俗讲的名称,始见于唐初。俗讲法会盛行于唐代、五代。所开讲之经,比较常见的,有法华、涅槃、金刚、华严、般若等大乘经典。根据近代所发现的巴黎图书馆藏 P. 3849 号敦煌卷子一卷,纸背后有二段文字,一段为《佛说诸经杂缘喻因由记》,一段为俗讲仪式,后附虔斋及讲《维摩经》仪式。其中所记载的俗讲仪式为:先打钟,大众依序进入讲堂,讲师随后入堂,然后大众合声唱佛名,又有一僧举声唱梵赞,大众唱和。其后是唱押座文,再次开经、开赞、忏悔、赞叹、解释经题、入经说缘喻、申赞叹、回向发愿。与讲经仪式无大出入,只是多出来的唱押座文的仪式,这大概是俗讲所特有的。此外参加俗讲的也有法师和都讲,法师主讲,都讲唱释经题。押座文的解释,据慧琳《一切经音义》卷二十六,押通作压,座即四座之座,大概指开讲之前用梵呗

^① 《高僧传》卷十五中说:“梵音重复,汉语单奇。若用梵音以咏汉语,则声繁而偈迫;若用汉语以咏梵文,则韵短而辞长。是故金言有译,梵响无授。”(《大正藏》卷五十第 415 页上)这是汉语不能用于咏叹的原因。

^② 《大正藏》卷五十,第 417 页下 - 418 页上。

来引摄,使听众专心一意。日本《大正藏》收有史坦因的 2240 号四种押座文,即《维摩经押座文》、《温室经讲唱押座文》、《八相押座文》、《三身押座文》,均以七言或八言的韵文为中心,是短品。这四种的末尾均有“某某某唱将来”一句,可见押座文还有隐括全经引起下文的一种作用。另外有缘起文一种,与押座文作用略同,只是比押座文篇幅更长而已,这两者应当是后世的人话、引子、楔子之类。到北宋时,由于政治的原因,与异教一齐被遭受禁止,至南宋已名存实亡。但它的影响却极其广大,宋以后的说话人(分小说、说经及说参请、讲史书、合生商谜四科)、话本、宝卷、诸宫调、弹词等,均可溯源于此。

3. 打七

打七是我国佛教的特殊修行方法,亦即在七天之内从事密集的修行,是修行者为求得在短时期内得到较好的修行成果所作的限期修行。随着修行方法的差异而有不同的名称与内涵。如:用禅宗的参禅方法打七就叫做“禅七”;用净土宗念佛法门打七叫做“佛七”;其他像专念观世音菩萨圣号的“观音七”;专持楞严咒、大悲咒的“楞严七”、“大悲七”;以专念地藏王菩萨名号的称为“地藏七”等等,都是随修行法门而命名的。其中禅七和佛七是两种重要的打七方式,各有一定的仪式与规矩。原则上,参与打七者在七天之内必须共住在寺院或为打七专设的道场内,不许离开道场去兼涉俗务。

有关集中修行的方式其实在印度早已有之,如安居的定例,所谓“安”,是指将身心收摄于静的境界;“居”指修行者应将身心安于一地。安居,就是要求僧人在一定时期内,不能离开寺院,而在寺内专心用功修道。古代印度佛教的安居只在雨季(夏季)举行,所以安居又译作“雨安居”、“夏安居”。在安居期内,任何僧尼都不得外出。汉化寺院初时也是采取一年一次安居的,但在禅宗大兴之后,寺院中不但有夏安居,而且还仿照夏安居的形式,创制出冬安居。这样,汉化寺院在夏、冬季就各有一次为期九旬的安居期。寺院的夏安居一般在农历四月十六日至七月十五日之间。夏安居也简称作“夏坐”或“坐夏”,故其开始阶段又称为“结夏”,结束则称为“安居夏”、“解夏”。

冬安居一般在十月十五日,到次年正月十五日之间。开始阶段称为“结冬”,结束则称“解冬”。中国夏季因太热,打七活动多安排在这冬安居时期。以七天为期密集修行的“打七”可能最先来自于善导在《观念阿弥陀佛相海三昧功德法门》中所说的念佛三昧行仪:“行者等从月一日至八日,或从八日至十五日,或从十五日至二十三日,或从二十三日至三十日”四时中选一起止之时,在此“七日之中皆须一食长斋,于道场中昼夜束心相续。专心念阿弥陀佛,心与声相续。……唯坐唯立,七日之间不得睡眠。”^① 这种记载在大体上和现代打七行法相当。

禅七时间为每年农历十月十五至正月十日,天气转凉时(中国多数禅寺一年只举行一、两次禅七。金山及其他模范寺院一般举行七次),一般由方丈、首座,或杰出的云水僧主持(称为主七),有两位巡视者,称为“监香”。自禅七开始(称为起七),每天规定几支香,每一支香都有以下程序:起香、止静(禅坐)、跑香、开静、回向,坐香、跑香。打七者都要专缘一念,当然,最好是在禅七期间的所有活动包括吃饭、睡觉都保持一念。在最后一支香的止静后由主七者的开示,每天还在末尾安排小参,也即是为打七者解答打坐时身心方面的疑问。禅七结束后(称为解七),主七的和尚往往会跟打七者面谈,检验他们的修行成果(成就)。

佛七举行的日期多在农历十一月十七日(即阿弥陀佛圣诞)前后。在七日的法会中,除了法会开始前夕的净坛及佛七圆满日的佛前大回向外,七日间每日大体进行相同的行事。其过程和禅七相似,只是专修内容不同。

(三)僧众的忏法礼仪

忏悔是指对自己所犯过错或罪恶进行反省并决心改正。“忏悔”

^① 《大正藏》卷四十七,第24页上至下。

是一个梵汉并举的词,“忏”为梵语音译“忏摩”的略称,“悔”为梵文之意译,四明的《金光明经文句记》卷三说:“忏悔二字,乃双举二音。梵语忏摩,华言悔过。”^① 去恶修善是佛教的重要教义,它认为众生由无量劫相继而来,经无数生的修行,修行中要消除以往无量劫中所造的罪恶,发愿今后精进修行,永不退转,以至于成佛。而修习忏法则为修行不可缺少的行仪。历来通行的忏法有两类:一类是集诸经所说,忏悔罪过的仪则;一类是依五悔法门,修习止观的行法。忏悔的仪规,一般是自身或请僧人代行,依据经典,于佛前举行忏悔仪式前,先行礼赞,礼拜诸佛菩萨,诵读经文,因而见贤思齐,忏悔往昔所造诸恶业,称为“礼忏仪”;忏悔后再行发愿回向,称为“忏愿仪”,至此即完成忏悔仪式(忏法)。

1. 中国忏法的源流

自原始佛教以来,就很重视修行者的忏悔。除随时忏悔外,另有定期举行忏悔的仪式,有每半月(十五日与廿九日或三十日)的二日定期进行布萨,集众僧说戒经,让比丘忏悔罪过,并使住于净戒中,以及在夏安居的最后一日即在农历七月十六日为自恣日,大众根据见、闻、疑三事,相互指摘发露罪过,使之忏悔修福。从大乘经去看,“念佛”(不一定念阿弥陀佛)、念咒或拜佛,都具有消除无量生死重罪的功德。中国佛教流行的种种忏法,就由此而来。随着佛教的发展与传播,忏悔的方法不断完善起来,主要有三种方法:一为作法忏,向佛前身礼拜、口称唱、意思维,三业所作,依据法度,披陈自己的过罪(或向僧众前披陈罪过),哀求忏悔。这是持戒者非常重要的忏悔方法。二为取相忏,即自认业障很重,便向佛菩萨忏悔,请求证明,或于定心中运忏悔之观想,以期感应瑞相,如见佛来摩顶,或佛菩萨现于其前,由此所造罪业得以消除。三为无生忏,也称为实相忏,要求正心端坐,观念无生的道理,了知诸法如幻如化,罪恶也是如幻如化,这样罪

^① 《大正藏》卷三十九,第112页中。

业即可忏除。^①这三者又可以以事忏和理忏来分之,事忏即是依靠有关事相来达成忏悔,身礼拜瞻敬,口称唱赞诵(如诵戒、诵经、念佛、持咒,唱赞等),意则观想圣容,前二者属于事忏。理忏则是观一切法无有自性,消灭罪福之相,以破理障,实相忏属于此类。但在中国忏法中,这两种常常结合起来,并注重由事忏进入理忏。

中国佛教中的忏法,起源于晋代,渐盛于南北朝,至隋、唐大为流行,宋代则为忏法的全盛时代。晋道安法师的僧尼规范三例中规定的布萨、差使悔过之法,使得忏法渐渐完备起来。自南朝梁代以来,依据一些大乘经典,例如《涅槃经》、《般若经》、《法华经》、《金光明经》、《圆觉经》、《药师经》、《地藏经》等,所记载的忏悔与礼赞内容而制成的忏法,以种种方式流行起来,并产生许多礼赞及忏悔仪式。例如:唐代智升撰有《集诸经礼忏仪》二卷,即为各种忏法仪式最初之综合刊本。忏悔罪过的仪则,据《高僧传·兴福篇论》中所说,最早是刘宋时代的药师行事。^②南朝时期,竟陵文宣王萧子良所作《净住子》二十卷,涉及了布萨之法的全过程。梁武帝后召集高僧大德,对《净住子》进行删编整理,改集成《慈悲道场忏法》十卷(俗称《梁皇宝忏》、《梁皇忏》)。随后,有关忏法的著作渐多,据《广弘明集》卷二十八《悔罪篇》第九的记载有:梁简文帝《涅槃忏启》、《六根忏文》、《悔高慢文》;沈约的《忏悔文》;江总文的《群臣请隋陈武帝忏文》;梁高祖的《摩诃波若忏文》;梁武帝的《金刚波若忏文》、《摩诃般若忏文》;陈宣帝的《胜天王般若忏文》;陈文帝的《妙法莲华经忏文》、《金光明忏文》、《大通方广忏文》、《虚空藏菩萨忏文》、《方等陀罗尼斋忏文》、《娑罗斋忏文》、《药师斋忏文》、《无碍会舍身忏文》等,^③从所保存下来的忏文来看,它们是相当于文疏一样的启白,祈求以诵经功德来消灭罪愆。

① 《佛说观普贤行法经》云:“若欲忏悔者,端坐念实相,众罪如霜露,慧日能消除。”(《大正藏》卷十九第393页中),此说与无生忏相同。另,有关此三种忏悔方法,在智者大师的《释禅波罗蜜次第法门》卷二、《金光明经文句》卷三、四明沙门知礼的《金光明经玄义拾遗记》卷六、湛然《维摩经略疏》卷五等皆有所述,(并比较了它们各自的特点。

② 《续高僧传》卷二十九:“药师行事,源出宋朝”,《大正藏》卷五十,第699页中。

③ 《大正藏》卷五十二,第330页中-335页上。

隋唐之际,智者大师的将天台止观和忏悔结合一起,撰写了《法华三昧忏仪》、《请观世音忏法》、《金光明忏法》、《方等三昧行法》等忏法,这些忏法既是修行的方法,同时也是忏悔的仪式,自此忏法具备了独自的形式,摆脱了以往祈愿色彩。隋唐时期也是佛教宗派兴起时期,除了天台宗以外,其他各宗也有自己的忏法,如三阶教信行撰写的《七阶佛名》(又称为《礼佛忏悔文》、《昼夜六时发愿法》)礼忏文,是将三阶教的普佛、普法的思想和忏悔结合一起。^①净土宗善导大师撰写的《转经行道愿往生净土法事赞》、《依观经等明般舟三昧行道往生赞》、《观念阿弥陀佛相海三昧功德法门》,后法照大师又撰写了《净土五会略法事仪赞》、《净土五会念佛诵经观行仪》。善导和法照将忏悔与礼拜、赞叹、念佛等结合一起,并且认为念佛就是忏悔,表现出鲜明的净土宗立场。华严宗有宗密的广本《圆觉经道场修证仪》十八卷(宋代净源将之略为一卷),此书承继道安至智顓之实修体系,书中引用智者大师的《天台小止观》之处甚多,其特色在于巧妙地将华严与禅加以结合。此外还有慧觉的《华严经海印道场忏仪》四十二卷(宋代普瑞加以补注),是现存各种礼忏中篇幅较大的一部。密宗有不空翻译的《佛说三十五佛名礼忏文》。

宋代是忏法的全盛时代,主要是当时天台宗的知礼、遵式、志磐等继承隋朝智顓的遗法,认为礼忏乃是修习止观的重要行法,因此专务忏仪修行与制作,知礼就曾修《法华忏法》、《光明忏法》、《弥陀忏法》、《请观音忏法》、《大悲忏法》等数十遍不等,并著有《金光明最胜忏仪》、《大悲忏仪》、《修忏要旨》各一卷;遵式居杭州慈云寺,亦广修忏法,称为慈云忏主,撰有《金光明忏法辅助仪》,对智顓的《金光明忏法》详加补充;志磐撰有《水陆道场仪轨》,皆盛行于世;元照撰有《兰盆献供仪》一卷,这是有关荐亡、发露忏悔的忏法。

^① 根据矢吹庆辉先生的研究,信行之所以特别提倡礼拜七阶佛,是因为:在三阶教第三阶的七法中,“一归一切佛尽,二归一切法尽,三归一切僧尽,四度一切众生尽,五断一切恶尽,六修一切善尽,七求一切善知识”,即是依于普佛、普法的思想,以普归、普愿、普礼、普忏、普度的愿行,修善悔恶。凡入塔、观像、供养、行道、礼佛等行事,悉以一切三宝为对象,普皆回向于一切众生,并且普愿“恒闻正法,福智具足,一时作佛。”(见矢吹庆辉:《三阶教之研究》,东京:岩波书店,1927年6月版,第523页。)

金代时王子成编辑《礼念弥陀道场忏法》，此忏法在所礼之佛和礼佛程序上都依据了《慈悲道场忏法》的仪规次第，同时也引用了净土宗的经论和中国祖师大德的著作，来说明净土的殊胜。此忏重刊于元代至顺三年（公元1332年），自此广行于世。

明代末年，受澄法师撰写《准提三昧行法》及《药师三昧行法》各一卷，智旭撰《占察善恶业报经行法》、《赞礼地藏菩萨忏愿仪》（即地藏忏法）各一卷，禅修撰《依楞严究竟事忏》（略称楞严忏法）二卷，如惺撰《得遇龙华修证仪》（略称龙华忏仪）四卷。

至清代，夏道人編集《准提焚修悉地忏悔玄文》（略称准提忏法）一卷，又有撰者不详的《消灾延寿药师忏法》三卷、《慈悲地藏菩萨忏法》三卷，及继僧撰《舍利忏法》，弘赞編集《供诸天科仪》，建基所辑录的《金刚经科仪宝卷》等等。

以上忏法主要是僧人自己止观修行或忏悔所用，而不是僧众借此替他人作佛事以谋求财利的手段。根据佛的教导，凡是在家信徒要修积功德为他人（生者或亡者）祈福，只有斋僧一法，汉唐以来一直遵行。僧侣自己日常修持忏法以灭罪生慧，施主供献饭食以增益福德，完全是两件不同的事。其后僧人平时不能自修，遇有信徒施舍饮食或财物时，心生惭愧，于是日修持忏法。其后逐渐演变成为施主给以财物，指定僧人修何忏法、诵何经典的习惯。于是忏法成为寺院谋利的佛事，这是舍本逐末，完全失去了忏法的本意。

2. 近世通行的几种忏法仪则

关于忏悔的仪则，《四分律行事钞资持记》中四下《释忏六聚法篇》规定行忏时，须具五缘：一、请佛菩萨为证（即奉请众圣也）；二、诵经咒（即诵经讽咒）；三、说己罪名（即说忏悔）；四、立誓言（即今发愿）；五、如教明证（即今求相简择邪正）。^①《大方广佛华严经随疏演义钞》卷四十八则规定大乘忏悔应“先严净道场，香泥涂地及室内外，作圆坛彩画，悬五色幡，烧海岸香，然灯敷高座，请二十四尊像，多亦

^① 《大正藏》卷四十，第350页中。

无妨,设肴膳尽心力。须新衣鞋履,无新洗故。出入脱着令无参杂”。^①

近世拜忏以《慈悲道场忏》、《慈悲水忏》、《大悲忏》、《药师忏》、《净土忏》、《地藏忏》等较为盛行。此外,另有《金刚忏》、《八十八佛洪名宝忏》、《千佛洪名宝忏》等,亦为一般常行的忏法。现就较为盛行的忏法略述如下:

(1)《慈悲道场忏》

梁武帝的《慈悲道场忏》(俗称《梁皇宝忏》、《梁皇忏》),后世于灭罪、消灾、济度亡灵时,常请僧人修此忏法,流传颇久。《梁皇忏》的最初形态是竟陵王萧子良所著《净住子》的《忏悔篇》,又称《六根大忏》。后梁武帝又令真观增广《六根大忏》,成为现在的十卷本。唐宋时又称为《六道慈忏》、《慈悲忏》、《梁武忏》。后来元代智松柏庭重新校订审核,增加诸佛名号及地狱的名称等,就是现在的通行本。

此忏法共有十卷,第一、二卷有六门:(1)归依三宝。说明皈依三宝的意义、原因和方法。(2)断疑。断除众生对于佛法的疑惑。(3)忏悔。因将欲发菩提心而先忏悔。(4)发菩提心。指出发菩提心的利益及方法。(5)发愿。希望成就世、出世间的功德。(6)发回向心。将所有功德回向所有众生,愿彼同获利益。第三、四、五、六卷,有四门:(1)显果报。引述《果业报应教化地狱经》、《杂藏经》中的因果报应例子说明罪业的过患。(2)出地狱。详说地狱之苦。(3)解怨释结。说明贪瞋痴等引起的恶果。(4)发愿。发起离六道苦、成就诸佛功德的希愿。第七、八、九、十卷,有五门:(1)自庆。列举十五种自庆之事;劝请供养三宝;忏主礼谢大众降临道场;总发大愿,愿六道众生成就智慧功德。(2)为六道礼佛。愿众生能够护持、礼敬三宝,为六道发愿。(3)回向。说明回向的意义及其方法。(4)发愿。意六根发具足无量法门愿。(5)嘱累。嘱咐菩萨依本愿力,不舍众生,流通此忏法。后人分自庆为三,分六道礼佛为二十三,分回向为二,总为四

^① 《大正藏》卷三十六,第374页上-374页中。

十门。礼佛一千二百七十五尊,初维卫佛等七佛,善住等十佛,出自《分别功德经》;金刚不坏等三十五佛,出自《决定毗尼经》;普光佛等五十三佛,出自《观药王药上菩萨经》;宝海等一百七十佛,出自《称扬诸佛功德经》;拘留孙佛等千佛,出自《三劫三千佛名经》。

此忏法文字幽奥,详略古今,文词恳切,且所以千余年来,流传不绝。

(2)《慈悲三昧水忏》

《慈悲三昧水忏》三卷(又称《慈悲水忏法》、《水忏法》、《慈悲道场水忏》、《三昧水忏法》等),出自唐代悟达国师以三昧水洗疮而濯除累世冤业的典故,此忏法是抄录宗密所撰的《圆觉经道场修证仪》编辑而成。卷首附有《御制水忏序》及《慈悲道场水忏序》。前者是明成祖于永乐十四年(公元1416年)所作;后者则成于宋代,作者不明。《慈悲三昧水忏》的注疏有清代西宗的《慈悲道场水忏科注》三卷和智证的《慈悲道场水忏法随闻录》三卷。

全书分上、中、下三卷,共列举了九篇忏悔文,都来源于《佛名经》,在每篇忏悔文之前,均先归命诸佛菩萨。第一忏悔文是总论,说明建立道场的意义及其功用,发心皈依忏悔。第二忏悔文的内容是以七种心为方便,忏悔烦恼障中的意惑。此七种心为:惭愧心、恐怖心、厌离心、发菩提心、怨亲平等心、念报佛恩心、观罪性空心。第三忏悔文是对身、口、意三业的忏悔。第四忏悔文,观因缘、果报、我自身、如来身,并依此观行灭一切烦恼障。第五忏悔文总说业障,且细说杀生业之忏悔。第六忏悔文叙述偷盗、淫欲、邪淫、四不善语业(即恶口、妄语、绮语、两舌),及六根所作罪障等忏悔。第七忏悔文,举出忏悔除与三宝有关的一切罪障的忏悔。第八忏悔文述八寒八热及其他地狱罪报的忏悔。第九忏悔文,忏悔畜生、饿鬼、修罗三恶道及人天余报的罪业。最后为发愿回向文,以此忏悔三障所生的功德,回向施与一切众生。

《慈悲三昧水忏》由于所需时间较短,并且对超荐亡者具有增福延寿的功用,所以是目前寺院经常礼拜的忏法之一。

(3)《大悲忏法》

全称为《千手千眼大悲心咒行法》，一卷，是根据“大悲咒”而作的一种忏法。宋知礼参照天台宗的教观行仪始集仪轨，由于观音信仰的普遍，渐渐在民间流行。清初南京宝华山见月读体律师删文重纂。这个忏法仪式简略庄严，省去原来行法的严净道场、净三业、结界、诸三宝诸天、观行等。是今日全国流行最广的一种忏法。

此忏法是以观世音菩萨为主尊，以持诵大悲咒为主要内容。其仪规次第如下：(1)修供养：三称“南无大悲观世音菩萨”，再唱“一心顶礼十方常住三宝”，顶礼一拜，再唱愿文，大众顶礼。(2)赞叹伸诚，大众跪下，唱“南无过去正法明如来，现前观世音菩萨”至“叹莫能穷，故我一心归命顶礼。”(3)作礼，大众一心顶礼本师释迦牟尼世尊、阿弥陀世尊、大悲心大陀罗尼神妙章句、观音所说诸陀罗尼、千手千眼大慈大悲观世音自在菩萨等诸佛、菩萨、诸神，此段为劝请诸佛、诸菩萨、诸神而唱。此中诸佛、菩萨、诸神名号，皆出自《大悲心陀罗尼经》。(4)发愿持咒，顶礼后，大众跪下，随引磬声念：“南无大悲观世音，愿我速知一切法”至“我若向畜生，自得大智慧。”此文出自《大正藏》卷八十五所收录的《大悲启请》。然后称念“南无观世音菩萨，南无阿弥陀佛”各十声，顶礼一拜，问讯，由主法者白文，说明诵持《大悲咒》的功德，后大众同诵《大悲咒》七遍或二十一或四十九遍或一百零八遍。(5)忏悔。诵咒毕，大众唱：“普为四恩三有法界众生，悉愿断除三障，归命忏悔。”然后念忏悔文，顶礼四拜后绕佛，念“南无十方佛、南无十方法、南无十方僧、南无本师释迦牟尼佛、南无阿弥陀佛、南无千光王静住佛、南无广大圆满无碍大悲心大陀罗尼、南无千手千眼观世音菩萨、南无大势至菩萨、南无总持王菩萨。”三遍或七遍。(6)最后唱三皈依，自此，全部结束。

大悲忏法是现代佛教寺院中经常举行的忏法，由于大悲忏法以诵《大悲咒》为中心，也可以作为佛教徒的自修法门。

此外，和观音相关的忏法还有《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼三昧仪》，简称《观音忏法》，由慈云遵式所撰，这是较为完备的有关观音

忏法的行仪。

(4)《药师忏》

《药师忏》又称《药师三昧行法》，是根据《药师如来本愿功德经》所作的忏法，凡是消灾延寿的法事，多礼拜此忏。清初仁庵义禅师自扬州斋归杭州显宁寺，经天溪大觉寺受登刊定编纂，以定名、劝修、方法、释疑四项，释此忏法，遂盛行于江南。

《药师三昧行法》总共有以下十个内容：(1)严净道场。于一闲堂，新土填地，悬挂五色幡，正中安置药师像，左安置日光菩萨像，右安置月光菩萨像，外用栏杆围绕。(2)净三业。行者沐浴斋戒后再入道场。(3)修供养。行者忆念药师佛的本愿功德，然后手执香炉唱念：“一心顶礼十方方法界常住佛，一心顶礼十方方法界常住法，一心顶礼十方方法界常住僧”，然后维那呼：“是诸众生，各各互跪，严持香花，如法供养”，然后大众同唱：“愿此香花云，遍满十方界，一一诸佛土，无量香庄严，具足菩萨道，成就如来香”。(4)请三宝诸天。即奉请释迦牟尼佛、药师佛等诸佛，药师琉璃光本愿经等法宝，日光遍照菩萨、月光遍照菩萨等诸大菩萨，十二药叉神将等天龙八部，希望三宝及护法神将能降临道场。(5)赞叹。赞叹药师佛的功德。(6)礼敬。礼敬前所列诸佛菩萨天龙八部。(7)发愿持咒。即发药师佛十二大愿，然后诵《药师灌顶真言》一百零八遍。(8)忏悔。诵忏悔文，消灭业障。(9)行道旋绕。右绕佛座，并大众同唱：“南无十方佛、南无十方方法、南无十方僧、南无本师释迦牟尼佛、南无教主药师琉璃光佛、南无药师如来本愿功德经、南无日光遍照菩萨、南无月光遍照菩萨、南无曼殊师利菩萨”三遍或七遍。(10)思维义处。即观想药师佛的身相光明，修习三昧。

因《药师三昧行法》文字说明太多，行仪也不够详细，所以后人又重新编纂《消灾延寿药师忏法》三卷，现代寺院所行药师忏多用此法。在此忏法的开头，首先是严净道场，唱：《杨枝净水赞》，念《大悲咒》若干遍，绕坛场一周，然后唱回向偈。其次是开忏头，这是清代以来各种忏法比较常见的仪式，唱《炉香赞》及各种供养偈，最后宣读文疏。

在《消灭延寿药师佛》的每一卷中,都有先礼拜三宝,接念一段忏悔文,然后念《药师灌顶真言》七遍或四十九遍,最后唱《药师赞》。

(5)《净土忏》

《净土忏》,又称《往生净土忏愿仪》一卷,宋代遵式所撰,以往生西方净土为愿,采用大本《无量寿经》及《称赞净土佛摄受经》等诸大乘经而立的一种忏法。此忏法自撰集后,还经过两次修改刊审,至宋大中祥符八年(公元1015年)才最后刊定。《往生净土忏愿仪》是根据天台法华忏法的仪规程序而成,带有很浓厚的天台宗色彩。净土信仰流行民间以后,此忏法通行很广。

《往生净土忏愿仪》总共分为十门:(1)严净道场。选一空闲静堂,新土填地,悬新宝盖,西坐东向安置阿弥陀佛像,观音侍左、势至侍右,像前陈列妙香鲜花与莲花。行者须沐浴洁身,着净衣。(2)明方便法(入道场的方便法)。(3)明正修意。说明修行的宗旨及方法等,以及以七日七夜为期。(4)烧香散花,先礼敬十方世界常住佛、法、僧,手执香炉及香花,随文观想此香花供养十方三宝。(5)礼请法。奉请释迦牟尼佛及阿弥陀佛等十方诸佛、《无量寿经》及《称赞净土佛摄受经》等十方一切尊经十二真净法宝、文殊、普贤、观音、势至等诸大菩萨及天龙等护法神众降临道场,安慰坚守,同成净行。(6)赞叹法。在佛前唱赞叹偈。(7)礼佛法。敬礼释迦牟尼佛及阿弥陀佛等十方三宝。(8)忏悔法。分为忏悔法、劝请法、随喜法、回向法、发愿法,即是实行五悔法。(9)旋绕诵经法。三称“南无佛、南无法、南无僧、南无释迦牟尼佛、南无世自在王佛、南无阿弥陀佛、南无观世音菩萨、南无大势至菩萨、南无文殊师利菩萨、南无普贤菩萨、南无清净大海众菩萨”,后诵《阿弥陀经》或《观无量寿经》一遍,然后三称如上佛号。(10)坐禅法。结跏趺坐,观想阿弥陀佛的依正庄严,或者称念阿弥陀佛名号。

此外,有关阿弥陀佛净土的忏法还有唐代善导大师所著:《转经行道愿往生净土法事赞》(简称《法事赞》)、《往生礼赞偈》;元代王子成汇编的《礼念弥陀道场忏法》十卷(简称《弥陀忏法》);清代时有人

重新编纂《净土忏法仪规》，这是现代寺院经常实行的忏法仪规。

(6)《地藏忏》

《地藏忏》，又称《慈悲地藏忏法》、《慈悲地藏菩萨忏法》、《地藏忏法》，三卷，失撰人，为较晚出的忏法。是以地藏菩萨为礼拜忏悔对象而实行的一种忏法，凡报亲恩或祈父母冥福的法事，多礼拜此忏。明代智旭法师在崇祯十年（公元1637年）撰《赞礼地藏菩萨忏愿仪》加以补充。据智旭《忏愿仪》后序说，此忏法是根据《大乘大集地藏十轮经》、《占察善恶业报经》和《地藏菩萨本愿经》而制。

《地藏忏》的仪式与《药师忏》、《净土忏》略同，但更为简略，分为四门：（1）供养。手执香花，唱供养偈。（2）奉请。即奉请佛、法、僧三宝，尤其是奉请具备各种功德的地藏菩萨。（3）忏悔发愿。忏悔无始以来所造众罪，发愿从今以后不作众罪，誓愿成就无上菩提。（4）行道绕旋。绕佛称念“南无十方佛、南无十方法、南无十方僧、南无本师释迦牟尼佛、南无地藏菩萨本愿经、南无大乘大集地藏十轮经、南无占察善恶业报经、南无地藏菩萨摩诃萨”三遍或七遍，然后归位唱三皈依。

智旭法师的《赞礼地藏菩萨忏愿仪》比较适合于个人的自修，其仪规也相对简单，所以清代有人重新撰写《慈悲地藏忏法》三卷，其仪规和《消灾延寿药师忏法》相同。

(四)寺院的制度礼仪

佛教寺院内部制度，主要有以下两部分：一是有关七众弟子的制度。佛教中，在家与出家的身份和修持生活是严格区别的，所持的戒规也有多寡与严疏。二是寺院丛林制度的建立。大家一起共修，有其共同遵守的准则。

1. 七众弟子

佛教徒有七众之分，即比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼、式叉摩那、优婆塞、优婆夷。这是根据他们所受戒律的不同而划分的，其中前四是

出家男女二众,后二在家男女二众。

比丘是受具足戒的出家男众,为梵语,其义是乞食,嘉祥《法华义疏》卷一说:“比丘者名为乞士,上从如来乞法以练神,下就俗人乞食以资身,故名乞士。世之乞人但乞衣食不乞于法,不为比丘。又虽复乞食亦异世人之乞,退无积蓄之累进有襦物之功,故自利利他异于世间乞求之人也。馀怖魔、破恶、净命。”^① 说其乞食、乞法以资养生身和法身,除此之外,还有怖魔(比丘以解脱为期,不为天魔所扰,使魔惊怖)、破恶(比丘以戒定慧三学破除贪瞋痴等烦恼),净命(比丘离四种邪命法而清净活命)等义。比丘尼是出家女众,尼是梵语中的女声。依《大爱道比丘尼经》的记载,比丘尼的出家制度始于佛陀的姨母摩诃波闍波提(大爱道)。^②

沙弥是指在佛教僧团中,初出家已受十戒,^③ 但未受具足戒,年龄在七岁以上、未满二十岁的出家男众,为梵语,全称是室罗摩拏洛迦,室罗末尼罗,意译为求寂、息慈、勤策,就是止恶行慈、觅求圆寂之义,与沙弥尼、式叉摩那合称为小三众。沙弥尼全称室罗摩拏理迦,意译为勤策女、息慈女,指初出家已受十戒(与沙弥同)而未受具足戒的女子。式叉摩那,又称式叉摩那尼,意译为学戒女、正学女、学法女。是从沙弥尼至比丘尼的二年间,令先修炼四根本、六法等行法,^④ 试其是否堪受具足戒,且验怀胎之有无。

以上是对出家人的比较正规的称呼。在世俗中还有其他的称谓,世间又称比丘为“僧人”,僧在梵语中为“僧伽”的简称,意思是“众”,凡三比丘以上和合共处(以身和同住,口和无诤,意和同悦,戒和同修,利和同均,见和同解等六和合共处)称为众(旧译作四比丘以上)。出家制度并不是佛教特有的,在印度古代,各教派都有出家的规定,其出家者统称为“沙门”(旧称“桑门”),义为止息一切恶行,印

① 《大正藏》卷三十四,第457页下。

② 《大正藏》卷二十四,第945页下-946页中。

③ 沙弥戒又称为勤策律议,有以下十条:不杀生、不盗戒、不淫戒、不妄语戒、不饮酒戒、离高广大床戒、离花鬘等戒、离歌舞等戒、离金宝物戒、离非食时戒。

④ 四根本是指:不杀、不盗、不淫、不妄语等四重戒。六法是指:不染心相独、不盗人四钱、不断畜生命、不小妄语、不非时食、不饮酒。行法即指比丘尼之戒行。

度其他教派没有传入中国,于是沙门专指出家佛教徒,意指剃除须发,止息诸恶,善调身心,期以行趣涅槃的出家修道者。世俗也称比丘为“和尚”。和尚是印度的俗语,梵文称“邬波驮那”,义为亲教师(与习俗所称师传相同)、力生(依师而生道力之谓)、近诵、依学、大众之师,指德高望重的出家人,后世沿用为弟子对师父的尊称。世俗将所有出家人称为和尚,是不大妥当的。其中比丘、沙门二词多用于文字;僧人、和尚多用于口语。至于彼此的称呼,对一般僧人则称某某师,对上层人士称某某法师,对寺院住持称某某和尚。俗称比丘尼为“尼姑”。尼是比丘尼的略称,姑是汉语中对女性的称谓。另外,还有针对僧人的学问和修行之德而表示尊敬的称呼,如法师,是指常修梵行、通晓佛法,且能引导、教化众生修行的僧人。澄观在《大方广佛华严经大疏钞》卷四十三中列举了法师应具备的十种德。^①在汉地,法师成为对出家人的通称。禅师,是指专门修习坐禅的出家人。三藏法师,又称三藏比丘、三藏圣师,对精通经、律、论三藏者的尊称。律师,又称为持律师、律者,是指专门研究、解释、读诵律的僧人,后指通达律藏的僧人而言,依《善见律毗婆沙》卷六,律师应成就三法:“一者,于本讽诵通利句,义辩习文字不忘,此是一法。第二者,于律本中坚持不杂。三者,从师次第受持不令忘失。”^②此中第一法所说之“本”为毗尼藏,意即依于律藏而讽诵通达,对句义、文字能辨习不忘。长老,又称上座、上首、首座、耆年、住位等,指年龄大、法腊高,且智德殊胜的大比丘。《阿毗达磨集异门足论》卷四记载了三种上座:生年上座(生年的尊长耆旧)、法性上座(已受具足戒的耆旧长宿)、世俗上座(指虽年仅二十或二十五,但能知法,有大财、大位、大族、大力、大眷属、大徒众,且为大众中之殊胜长者)^③,可见长老未必就是指年长者。大师,佛经中将初果以上乃至诸佛菩萨等圣人,堪为众生之师,

① “一善知法义。二能广宣说。三处众无畏。四无断辩才。五巧方便说。六法随法行。七威仪具足。八勇猛精进。九身心无倦。十成就忍力”《大正藏》卷三十五,第831页下。

② 《大正藏》卷二十四,第716页下。

③ 《大正藏》卷二十六,第380页中-380页下。

称为大师。《本事经》卷七列举了三大师：如来、无学阿罗汉、有学的圣者。^①上人，用于对智德兼备并堪为人师的高僧之敬称，《释氏要览序》中说：“内有智德，外有胜行，在人之上，名上人”^②大德，在印度是对佛菩萨或高僧的敬称，比丘中的长老，也可以称为大德。另外在于诸部律中，对现前大众中的比丘，称“大德僧”，比丘尼众则称“大姊僧”。在中国，大德一词已广泛使用，凡是对有德行的人，不论出家、在家，都以大德尊称。

在家男众称为“优婆塞”，在家女众称为“优婆夷”。优婆塞、优婆夷皆是梵语。优婆塞的意思为清信士、信士，又作近事男，亲近奉事三宝之义。优婆夷的含义为清信女或近事女。依据《修行本起经》卷下记载：佛陀在摩竭提界善胜道场贝多树下度提谓、波利二商主，受三自归及五戒，这是最初的优婆塞。^③对在家佛教徒的称呼还有居士一词，居士是梵语“迦罗越”的义译，原指多财富乐的人士，就是居积财货之士，这里转而成为亲近奉事三宝、受持五戒的居家修道之士的称呼。此外，僧人对居士的敬称为“护法”^④，指的是保护、维持佛教的意思。

佛教徒愿求出家修行要办理一定手续的，一般程序是先起善法欲，次从师剃除须发，着袈裟，受戒为法。自佛教从印度传到中国，因其时代地域不同，其出家程序也有所不同。按照佛教戒律规定，佛教信徒要求出家，符合出家条件者，^⑤可以到寺院中向一位比丘请求作为自己的“依止师”。所选依止师应具备一定资格，综合《摩诃僧只律》、《大比丘三千威仪经》、《善见律毗婆娑》等记载，至少有如下两条：一是其比丘戒腊须满足十年，二是通解二部律典。依止师要对此欲出家者经过许多质询和一年以上时间的考察之后，如同意收为弟子，要向全寺僧侣说明情由，征

① 《大正藏》卷十七，第 697 页中至下。

② 《大正藏》卷五十四，第 261 页中。

③ 《大正藏》卷三，第 472 页中。

④ 在佛教中，上自梵天帝释八部鬼神，下至人世帝王及诸檀越，皆是保护佛法之人，都是护法。

⑤ 《摩诃僧祇律》卷二十三、二十四列举了二十六种允许出家的条件，如：年龄须在七至七十岁之间、父母同意、六根齐全、无癫狂、白癞等病、不触犯国家法律、无债务、不犯五逆罪、四根本戒等，见《大正藏》卷二十二，第 417 页上 - 422 页上。

求全体意见,取得一致同意后,方可收留,并为之剃除须发,授沙弥戒。等到年满二十岁时,经过僧侣的同意,召集十位大德长老,共同为之授比丘戒(有二百五十条),此人便成为比丘。受比丘戒满五年后,方可以离开依止师,自己单独修道,游行各地,居住各寺院中。沙弥戒和比丘戒都是个别人单独受,不得集体同受。比丘戒最多许三人同时受。至于女子出家同样要先依止一位比丘尼为依止师,受沙弥尼戒。至年满十八岁时,受式叉摩那戒,成为“式叉摩那尼”。经两年后,至年满二十岁,先从比丘尼、后从比丘受比丘尼戒(有三百四十条),这叫做二部受戒,成为比丘尼。当大乘佛教在印度盛行以后,修大乘法的比丘可以根据自愿,从师受菩萨戒,但不是必须受的。

佛法刚传入中国汉地时,起初没有传戒仪式,至曹魏嘉平二年(公元250年)由中天竺三藏法师昙摩迦罗在洛阳译僧只戒,立大僧羯磨受戒。^①这是依律传戒的开始。魏正元中(公元254年-255年)安息国沙门昙帝在洛阳译出《昙无德羯磨》,才具备羯磨仪式。^②中国僧徒受具足戒,一般传说以朱士行为首,很可能就在这段时间。唐宋时代,欲出家者先要到寺院中作“行者”,作为一年以上的考察,不剃发,须服寺内各项劳役,可以从师受沙弥戒。等待政府规定度僧的日期,然后经过政府的甄别,或经过考试及格,得到许可,给与度牒^③,并指定僧籍^④隶属于某寺院,然后方取得僧人的资格,可以剃

① 《佛祖统纪》卷三十五,《大正藏》卷四十九,第332页上。

② 《高僧传》卷一《译经》上,《大正藏》卷五十,第325页上。

③ 度牒是国家对于依法得到公度为僧尼的所发给的证明文件,可能开始于唐代以前。度牒在唐代也称为祠部牒,都是绫素锦素钿轴(北宋用纸,南宋改用绢,见《宋会要辑稿》第六十七册《职官十三》),上面详载僧尼的本籍、俗名、年龄、所属寺院、师名以及官署关系者的联署。僧尼持此度牒,不但有了明确的身份,可以得到政府的保障,同时还可以免除地税徭役,保护资产,这是唐到北宋的一般现象。因此豪强兼并之家,公然冒法,买卖度牒,从中取利,甚至有伪造度牒的。在宋朝一代,度牒甚至可以作为货币来应用。明代僧尼依然给牒,明太祖洪武十四年(公元1381年),诏天下编赋役黄册规定“僧道给度牒,有田者编册如民科,无田者亦为畸零”(《明史》卷七十七《食货志》)。清世祖顺治八年(公元1651年)免纳银给牒。其后又将田赋(土地税)和丁税(人头税)归并为“地丁”一种赋税。以地归丁,不须报牒免役。但为了限制僧尼的数量,依然实行发给度牒的制度。至清乾隆三十九年(公元1774年)便废止僧道度牒,只由寺院发戒牒了。

④ 即登记僧尼名字,出家得度及所隶寺院的簿籍。北魏时代,僧籍之制已严,由朝廷设置僧正或昭玄曹统辖。隋代沿北朝旧制。唐代由尚书省之祠部与左右街僧录司管理,僧籍三年一造,一份留州县,一份送祠部。自宋以后,直到清·乾隆年间(公元1736年-1795年),僧籍概由僧录掌管。在乾隆废止度牒后,政府始不再掌理此事。

度为僧。在印度没有这些度牒、僧籍或寺籍制度的。此后再等机会前往政府许可传戒的寺院中受比丘戒,授戒师必须由政府来指定。凡是不经政府许可、未得度牒而私自剃发的僧尼,没有寺籍,名为私度,要受到一定惩罚。到了宋初,年龄必须满二十才能受比丘戒的规定松弛了,寺院中常有七八岁的人便受比丘戒。至于菩萨戒仍是随比丘的自愿,可以随时从师受,或者不受。这种程序到了元代完全废弛了。明末开始规定“三坛同受”^①的制度:出家的人先到寺院中请求一位比丘为“剃度师”,为己剃发但不受任何戒。其僧籍随剃度师的僧籍所属寺院,作为寺院的下一代。一般来说僧籍只属于子孙寺院(俗称小庙),在丛林寺院是不开僧籍的。遇到某一丛林寺院公开传戒时(小庙是不许可传戒的),就前往该寺,在若干时日中先后受沙弥戒、比丘戒、菩萨戒,同时领取政府的度牒,而僧籍却不由政府指定了。三坛传戒的律议一般按照见月读体撰《传戒正范》。其仪制为:传授沙弥戒中有挂搭(送人戒堂安单)、写启请、请引礼师(有十位引礼师)、道喜看单(大和尚、主要班首和执事到戒堂看望)、教习礼仪、通启二师(请启二阿阇黎)、请戒开导、查验衣钵、下沙弥启、夜礼通宵、传沙弥戒等仪式。具足戒中,有编鉴习仪(分坛,三人一坛、三坛一签)、启请尊证师(七位尊证师)、请戒开导、通白二师(羯磨师及教授师对沙弥们的忏悔和教诫)、教衣钵法(教授师讲解衣钵及锡杖的律制起源和正确手持的方法)、审戒忏悔(羯磨师向沙弥审问难遮的情况)、搭坛演坛、登坛传戒等仪式。至清乾隆三十九年(公元1774年)便废止僧道度牒,自此以后僧道只以各寺观所给戒牒^②为凭而无度牒了。

^① 三坛是指初坛传授沙弥戒,二坛传授比丘具足戒,三坛传授菩萨戒,按佛律必须在不同时段分别传授,但这里可以同一时期先后传授,称为三坛同受。

^② 戒牒:出家僧尼受戒后所得到的资格证明书。按照《释氏稽古略》卷三记载:“宣宗(中略)大中十年,敕法师辩章为三教首座,初令僧尼受戒给牒。”(《大正藏》卷四十九第840页上)可知给牒制在唐代已经盛行。当时僧尼出家、受戒所分别领那度牒(出家僧籍证明书)及戒牒,皆由官方颁发。且受戒时,须先呈验度牒始能受戒。至明·洪武永乐年间(公元1368年-1424年),曾三次下令僧俗受戒者抄白牒文随身携带,凡遇关津把隘之处,即验实放行。此时戒牒乃成为僧尼旅行的护照。清初废度牒,戒牒则改由传戒寺院发给。民国以后,仅存戒牒制,且由中国佛教会统一颁予,现沿袭。

出家者是独身修道的,必须清心寡欲,不是一件容易的事。因此佛教制定受比丘戒之前要有许多质问,凡是不合条件的人,是不允许受比丘戒的。至于受比丘戒以后,又厌倦出家的清苦生活,愿意还俗,却是极其容易的,只要对任何一人声明,自己愿意舍戒,便可以放弃比丘身分,改变独身的生活。如若不舍戒,不放弃比丘身分,却私自违反戒条,这叫做“破戒”,是不允许的。其他比丘可以检举,经过僧侣集会评判,要受到一定的惩罚。惟有菩萨戒是只有受戒,或者破戒,而没有舍戒之说。

欲成为正式的在家佛教信徒也要经过一定手续,其基本条件是受持三归依,“归依”一词,有归投、仰仗、依托之义。佛教的归依,即指归依佛、法、僧三宝,以自己的身心性命投靠于佛、法、僧,依佛、法、僧的教导行持及三宝的功德威力,使归依者得以脱离苦恼。因此《俱舍论》卷十四说:“归依以何为义?救济为义,由彼为依,能永解脱一切苦故。”^① 受持三归,要经过一定的仪式,即请一位法师依照《三归仪轨》为自己说明三归的意义。其仪制为:(1)请师。(2)礼佛。(3)求受归依。(4)归依师讲述三归依的意义。(5)请圣。(6)忏悔。(7)正式受归依。(8)发愿。(9)显益劝嘱。(10)回向。如是便成为优婆塞、优婆夷。与受三归同时,或若干时以后,可以进而从师受五戒,^② 其仪式也是请一位法师依照授《五戒仪轨》为己教导,其仪制依明代《传授三归五戒正范》,有以下程序:敷座请师、戒师开导、请圣、忏悔、问遮难、受三归、宣戒相、发愿、劝嘱、回向。便成为五戒优婆塞、优婆夷。随着自己修学的进步,到一定程度,可以进而从师受菩萨戒,也是要请一位法师依照授菩萨戒仪轨为己教导,便成为菩萨戒优婆塞、优婆夷。受五戒的在家居士可以根据自愿,随时对任何一人声明,放弃优婆塞、优婆夷身分。

2. 寺院丛林制度

寺院是佛寺的通称,指安置佛像、经卷,且供僧众居住,以便修

^① 《大正藏》卷二十九,第76页下。

^② 指不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。这是一切佛教戒律的基础。

行、弘法的场所。略称寺，一寺之中可以有若干院，其后建筑规模较小的寺便叫作“院”。比丘尼住的寺院多称作“庵”。

在印度，相当于“寺院”的梵语有四个：(1)毗诃罗。意译为住处、游行处、精舍、僧坊。(2)刹。因一般习惯在佛堂前立刹，故有此称。(3)僧伽蓝摩、伽蓝。意译为众园、精舍，即大众共住的园林，多为国王或大富长者所施舍，以供僧侣止住。僧伽蓝摩又可称为“贫陀婆那”，为“丛林”之意，《大智度论》卷三说：“多比丘一处和合，是名僧伽。譬如大树丛聚，是名为林。”^① (4)阿兰若、阿练若、兰若、练若，意译无净、空闲处。指村外适于清静修道之所，或独自一人，或二三人共造小房以为居住，清静修道之所。或不造房屋，只止息在大树之下，也可以叫做阿兰若处。后两种比较常用。佛陀时代的比丘除了三衣钵具之外不许有别的财产。因此僧伽蓝是从任何地方来的比丘都可居住的场所，所以称为十方僧物。比丘自建的阿兰若，假如本人远游之后，就等于弃舍了，任何比丘都可以迁入居住。

根据印度古寺院的遗迹，可知印度佛寺多在中央设方形佛殿，殿外有僧房围绕，殿内正面则安置佛龛。建材有采石、砖、木三种。形式有佛堂、僧房、塔婆(即塔)等分别。在中印度，精舍数目颇多，如王舍城有五处，舍卫城有二处，波罗奈斯城有一处，毗耶离城有二处，鸠唃弥城有一处。其中，佛在世时建于王舍城的竹林精舍，及舍卫城的祇园精舍是印度最早的寺院。又《大毗婆沙论》卷一百二十五中记载迦湿弥罗国有石崖伽蓝、战主迦伽蓝。^② 而华氏城鸡园寺、那烂陀寺、阿旃陀石窟寺院等，更是著名的佛教圣地，可惜今日完整留存者不多。

印度僧侣居住在伽蓝之中，是按照受戒先后为长幼秩序的。戒腊(僧腊或夏腊)的计算是从受戒时起到农历七月十五日为一腊，遇事集会的坐位必须按照戒腊多少排列先后，戒腊最长的称为“上座”。伽蓝中一切事务要由全体僧众集会来共同决定，凡事必须取得一致

① 《大正藏》卷二十五，第80页中。

② 《大正藏》卷二十七，第655页中。

意见,方可办理。日常事务也是由全体僧众选举“知事僧”来负责办理。这种管理僧众杂事的职务,梵名称为“羯磨陀那”,羯磨的意思是“事务”;陀那含义为“授与”,义译为“悦众”,谓知其事悦其众也。^①

中国古代官署叫做“寺”,如太常寺、鸿胪寺之类。《大宋僧史略》卷上〈创造伽蓝〉中说“寺者,释名曰寺,嗣也。治事者相嗣续于其内也,本是司名,西僧乍来,权止公司,移入别居,不忘其本,还标寺号,僧寺之名始于此也。”^② 佛教传入中国汉地,是由汉明帝派遣使臣前往西域,请来摄摩腾等到洛阳而开始的。摄摩腾初到时,被招待在鸿胪寺。因为鸿胪寺是掌握宾客朝会礼仪的。其后政府为摄摩腾创立了馆舍,也就叫做白马寺。从此遂称僧侣的居所为寺。又,“院”本是周围有垣之意,转指周垣或有回廊的建筑物,亦指宫舍。至于将佛教建筑称为“院”,则始自唐代在大慈恩寺所建的翻经院。至宋代,官立的大寺亦多称院。

中国早期佛寺建筑的布局,大致沿袭印度浮图祠的式样,后因融入固有的民族风格,呈现出新的面貌。建筑材料以木为主,多建于平地(如府城市街)或山中,与此相应,寺院布局也分为石窟寺^③和塔庙两种。塔庙是我国最早的佛寺,是由东汉末年,笮融在徐州所建的浮图祠。浮图祠的建筑形式是以高层的佛塔为中心,四周以阁道环绕。中国早期的佛寺建筑,大都以塔为寺院建筑的主体,而僧房建在四周,后来,建佛殿供奉佛像,佛殿逐渐成为寺院的主体,佛塔或建在殿后,或另建塔院。隋唐以后,印度佛教建筑逐渐被中国传统建筑形式所融化,形成中国传统院落式的佛寺建筑布局。一般寺院在南北中轴线上都建有山门、天王殿、大雄宝殿、法堂或藏经阁,东西配殿有伽蓝殿、祖师殿、观音殿等,还有僧房、厨房、库房等僧徒生活用房,周围用廊房高墙环绕。这种格局为现代佛寺建筑所沿袭。山门一般有

① 《大宋僧史略》卷中〈僧寺纲纪〉,《大正藏》卷五十四第242页中至下。

② 《大正藏》卷五十四,第236页下。

③ 中国汉传佛教石窟大约始凿于公元3世纪,盛行于5-8世纪,16世纪以后开凿的数量就较少了。现存石窟主要分布在新疆地区(古代西域)、甘肃西部(古代河西地区)、黄河流域和长江流域地区,在南方也有一些零星分布。现存的著名石窟有敦煌、云岗、龙门、麦积山石窟等。

三个门,中间一大门,两边是小门,象征“三解脱门”,所以又称三门,这三座门常盖成殿堂式,殿内塑两大金刚力士,属护法神。由山门往北,第一重殿是天王殿,殿中间供大肚弥勒菩萨(或天冠弥勒),面朝南。弥勒菩萨的背后,供韦驮菩萨(护法神),面向北。两尊菩萨背靠背,中间隔板壁。两侧设四大天王。位于天王殿以北是正殿,即大雄宝殿,是佛寺的中心建筑。供奉的主要佛像,常见的有一、三尊二种类别。所供一尊佛,一般是释迦牟尼佛像,两侧有迦叶尊者和阿难尊者。所供的三尊佛,有多种安排方式。一种是供“三身佛”:中尊为法身佛,名毗卢遮那佛;左尊为报身佛,名卢舍那佛;右尊为应身佛,即释迦牟尼佛。另一种是供“三世佛”,又分两种:一种是在三个空间世界中存在的佛,中间一尊为娑婆世界释迦牟尼佛;左尊为东方净琉璃世界的药师琉璃光佛;右尊为西方极乐世界的阿弥陀佛。三世佛之旁各有二菩萨立像或坐像;释迦牟尼佛旁为文殊菩萨、普贤菩萨;药师佛旁为日光菩萨、月光菩萨;阿弥陀佛旁为观世音菩萨、大势至菩萨。再一种是供过去、现在、未来的三尊佛。正中为现在佛释迦牟尼佛,左侧为过去佛迦叶佛,右侧为未来佛弥勒佛。殿内东西两侧,近世多塑十八罗汉像。佛坛背后常供一堂“海岛观音”,或仅供一尊观音菩萨像。东西配殿中的东配殿一般是伽蓝殿。供奉伽蓝神。西配殿一般是祖师殿,供奉禅宗初祖及其他各祖之像。大殿之后为“法堂”,亦称“讲堂”,是演说佛法、皈戒集会之处,在佛寺中是仅次于大殿的主要建筑。法堂的特点是:除一般性的安置佛像外,在堂中设法座、钟鼓。法座后挂象征释迦佛说传道的图像。法座之前置讲台,台上供小佛坐像以象征听法诸佛,下设香案。此外,有的寺院设罗汉堂,有的寺院院中或前后有佛塔,有的寺院还有地藏殿、文殊殿、普贤殿、禅堂(念佛堂)和藏经阁等等。唐时佛塔已经不位于寺院的中心,但仍是一个重要的组成部分。西安的大雁塔、香积寺塔,山东的神通寺四门塔,云南的崇圣寺千寻塔,都是唐塔的杰出代表。宋辽金三朝的佛寺建筑更加宏大精美。元代以后出现了喇嘛教建筑。喇嘛教即藏传佛教,是中国佛教的一支。喇嘛寺院的建筑大都佛殿高大,外墙

很厚,窗子很小,多依山修建,具有浓厚的西藏地方风格。明清两代开始把自然园林融合到寺院建筑中去。北京西山碧云寺,将殿堂、廊庑、宝塔、清泉、池水、山石紧密地组织在一起,构成一组生动优美的寺院建筑群。杭州灵隐寺、庐山诸寺都具有这种风格。

寺院命名方式很多,除寺号、院号外,亦附加山号,又有以年号命名寺,如北魏的景明寺、正始寺、唐的开元寺等。此外,寺院如果依照创设者来划分,可分成官寺(由官府所建)、私寺(由私人营造)。若依住寺者分,乃有僧寺、尼寺之别。若依宗派,则分为禅院、禅寺(禅宗)、教院(天台、华严诸宗)、律院(律宗)、讲寺(从事经论研究之寺院)、教寺(从事世俗教化之寺院)等。自唐中叶以后盛行的禅宗,把寺院称为丛林、禅林、禅阁等。丛林中,由传法弟子继师之位而任住持者,称为法门丛林(指自度弟子以担任住持的寺院),俗称子孙丛林;若广招天下懿德高僧为住持,而非弟子继承者,则号十方丛林、十方刹。子孙丛林和十方丛林现为佛教寺院的两大类,两类寺院住持的继承,多是师徒关系,经过传法手续而确定。十方寺院可以开堂传戒,子孙寺院则不许。凡寺院在其法派相承中有相接近的,称为“本家”。寺院中如有重大事务或争执,可以邀请本家的住持共同讨论或调解。子孙寺院经本寺子孙的同意,可以改为十方;十方寺院则不许改为子孙寺院。一般而论,寺院是不许买卖的,但是子孙寺院经双方同意,可以表面是让而实际是有代价的。宋代由于禅宗盛行,教寺多改为禅寺,且立五山十刹之制。元明二代为区别寺刹,按照禅、教、律分成禅寺、讲寺、教寺三类。

唐宋以来,创建寺院要向政府申请,得到许可才能创建。寺院的名称也由政府来颁发。唐武宗灭佛法时,并省天下佛寺四千六百,兰若四万。于是有乡村群众一同建立奉佛所,称为“佛堂”。开元十五年(公元727年)曾敕令拆除天下村坊的小佛堂,将佛像等移入近寺。^①但是当时的寺院、兰若、佛堂的制度如何,现因资料缺乏难以

^① 《佛祖统纪》卷四十,《大正藏》卷四十九,第374页上。

详考了。至唐百丈禅师创立禅宗寺院的清规,设置十务,分司各事。当时佛教各宗已先后成立,其住持者,各以其所秉承的宗派义理传授学人。到了唐末以后,由于禅宗衣法相传的习惯,于是寺院的住持有了世代的标称,如南宋初正觉为天童寺的第十六世住持。然而那时寺院的修行法则还是随着先后住持所秉承的宗派不同而时有变更的。住持所秉承的宗派与寺院的世代并不发生连带关系。到了元时分天下寺院为禅、教、律,由是各守其业,不得变易。这样法派与寺院成了固定的关系,逐渐形成明清以至近代所通行的寺院制度。

寺院的组织,在唐代是“每寺立三纲,以行业高者充。”^①所谓的三纲是指上座、寺主和都维那,三纲的人选由政府任命。到了宋代,寺主由当地州官和群众备文邀请,采人文集中常有请某某法师住持某寺的疏文。至于上座、维那等职便由寺主委任了。寺主改称为住持,是由百丈禅师创立清规时定名的,意谓安住而维持佛法。世俗又称住持为“方丈”,意谓所住的地方狭隘,只有方丈之地。王简栖《头陀寺碑》中说:“宋大明五年始立方丈茅茨”。^②从此相沿称住持为方丈。住持位居僧堂之首,故又称为堂头大和尚。子孙寺院的住持,除本人愿意让位外,一般都是终身任职。十方丛林寺院的住持,一般是六年一任,但可以连任,也有实行终身制的,退位以后称为“退居和尚”。自唐朝禅宗大兴,百丈禅师创立丛林清规以来,寺院具备了一套正式完整的丛林制度,僧职及管理制度,丛林制度日益健全,寺院执事也越来越多,按东西两序排列,大丛林的执事可多达四十八位甚至上百位。方丈以下,设有四大班首,八大执事等,协助方丈和尚料理寺内各种事物。四大班首是指导禅堂或念佛堂修行的;八大执事是专管全寺各项事务的。四大班首即首座、西堂、后堂、堂主。首座由住持聘请年高德劭的尊宿担任,为全堂修行的模范,掌禅堂中号令之权。东为主位,西为宾位,本寺住持为东主人,相当于东堂首座;其辅助住持教导修行的,侍以宾礼,称西堂首座,简称西堂。禅堂中原分

① 《旧唐书》卷四十三,《职官》二。

② 《集部·文选》五十九《碑文下》。

为前堂后堂,总负其责的称首座,或前堂首座,于是分任后堂责任的称后堂首座,或简称后堂。堂主是在首座之下负责禅堂或念佛堂中事务的。在禅堂中的座位,门东是维那之位;门西顺序为住持、首座、西堂,后堂、堂主的座位。也有在禅堂后方中间设一木龛。作“维摩龛”,专供方丈入堂坐禅时使用。八大执事是监院(库房负责人)、知客(客堂负责人)、僧值(又叫纠察)、维那(禅堂负责人)、典座(厨房、斋堂负责人)、寮元(云水堂负责人)、衣钵(方丈室负责人)、书记(掌管寺内文书往来之事)。监院总理全寺事务,掌管全寺经济。知客掌管全寺僧俗接待事宜。僧值管理僧众威仪。维那掌管宗教仪式的法则。典座管理大众饭食斋粥。寮元管理一般云游来去的僧侣。衣钵辅助住持照应庶务,调和人事。书记职掌书翰文疏。八大执事都是每年一任,由住持任命之。

子孙寺院只由本寺僧侣居住,不接待外来僧众。僧众在外云游参学时可以到十方丛林居住,叫做“挂单”或“挂搭”。“单”是指僧人的行李,挂单便是将行李安放起来,暂不他往的意思。僧人住进寺院,首先住在云水堂,言其如行云流水,过而不留。在云水堂住相当时期以后,经本人要求和住持同意,可以进禅堂或念佛堂,成为寺中的基本僧众。住云水堂可以随时他往。住禅堂或念佛堂后,如要离寺他往,只能在每年正月十五日或七月十五日提出申请告别。禅堂或念佛堂的僧众名额有一定的限额。

3. 寺院的法会礼仪

法会又称法事、佛事、法要等。佛教徒为祈福增慧的目的,进行供佛、诵经、说法、斋僧等活动的集会仪式。

印度法会非常盛行,且种类很多。《佛说长阿含经》卷十七《沙门果经》第八中说:“于恒水北岸,为大施会,施一切众”^①《维摩诘所说经》卷上《菩萨品》第四说:“我昔自于父舍设大施会,供养一切沙门、婆罗门及诸外道、贫穷下贱、孤独乞人,期满七日。”^②这里所说的大

① 《大正藏》卷一,第108页中。

② 《大正藏》卷十四,第543页下。

施会,就是无遮大会,每五年举行一次,无遮就是不分僧俗、男女、贵贱、上下,无遮平等行财法两施的法会。^①此外,《十诵律》卷五记载有般闍婆瑟会(五岁会)、沙闍婆瑟会(六岁会)、二月会、人舍会。^②其中,般闍婆瑟会即五年大会,《有部尼陀那》卷五称为五岁大会,乃为纪念佛陀五岁时剪除顶髻的集会。与上《大唐西域记》卷五〈羯若鞠闍国〉条所说五岁大会为五年一设的无遮大会不同。沙闍婆瑟会又称六年会或六岁会,即为纪念佛陀六岁时顶髻再立的集会。二月会也称顶髻会,指一般人民剪去顶髻的节会。人舍会也称盛年会,是一般人民庆祝迁入新居的集会。《摩诃僧祇律》卷二十八还列举了佛生大会、菩提大会、转法轮大会、阿难大会、罗侯罗大会等。^③佛生大会即浴佛节,为纪念佛诞的集会。菩提大会即成道会,是庆祝佛陀于菩提树下成等正觉的集会。转法轮大会即纪念佛陀成道后于鹿野苑初转法轮之会。罗侯罗大会及阿难大会,指在罗侯罗、阿难之塔所行的供养法会。据《高僧法显传》记载,在印度,从舍利弗、罗侯罗、目连、阿难、文殊、观音,乃至经律论三藏及般若波罗蜜等,均设有诸种供养法会。接着又说:“众僧受岁竟,长者居士婆罗门等,各将种种衣物沙门所须,以用布施众僧,僧受,亦自各各布施。佛泥洹已来,圣众所行,威仪法则,相承不绝。”^④布施是佛教祈福的重要法门,所以帝王、长者等在法会中进行广大供养布施。

佛教传入中国后,法会也开始在中国流行,据《历代三宝记》卷四记载,后汉灵帝曾于光和三年(公元180年)在洛阳佛塔寺斋僧,并下令悬缯、烧香、散华、燃灯。^⑤《续高僧传》卷五《法云传》记载,梁·普通六年(公元525年)法云于同泰寺自设千僧会。^⑥《洛阳伽蓝记》卷二《平等寺》载,北魏永熙二年(公元533年)二月五层塔落成,帝亲率

① 《大唐西域记》卷五〈羯若鞠闍国〉条记载:“于五印度城邑乡聚,达巷交衢,建立精庐,储饮食止医药,施诸羸贫,周给不殆。圣迹之所,并建伽蓝。五岁一设无遮大会。倾竭府库,惠施群有。”(《大正藏》卷五十一,第894页下。

② 《大正藏》卷二十三,第33页下。

③ 《大正藏》卷二十二,第454页中。

④ 《大正藏》卷五十一,第859页中至下。

⑤ 《大正藏》卷四十九,第49页中。

⑥ 《大正藏》卷五十,第464页下。

百官作万僧会。^①其他如《佛祖统纪》等所载的有：水陆会、放生会、华严会、盂兰盆会、头陀会、狮子会、龙华会等。依据《敕修百丈清规》等的记载，禅家以修祝圣会、佛降诞会、成道会、涅槃会、国忌、祈祷会（祈晴、祈雨、祈雪、道蝗、日蚀、月蚀）、楞严会、青苗会、盂兰盆会、观音菩萨生日会、达摩忌、百丈忌、开山历代祖忌、嗣法师忌等诸会为年例。

诸法会的仪式虽广略不定，但一般进行的方式为庄严道场，在佛像前备香、花、灯、乐等，并进行启白、诵发愿文、讽诵等事。如具备导师、读师、咒愿、礼师、呗师、散花、堂达等七众的法会，称为七僧法会；具备梵呗、散花、梵音、锡杖诸僧者，称四个法要。

在寺院中所举行的佛事法会中，以水陆法会最为盛大，以焰口施食最为经常，其次，斋天和放生也是常常举行的。

(1) 水陆法会

水陆法会全称是“法界圣凡水陆普度大斋胜会”，又称为“水陆会”、“水陆道场”、“悲济会”，是有关施斋食供养水陆有情，以救拔诸鬼的法会。这是中国佛教经忏法事中，规模最大的一种。“水陆”的名称，取之于宋代遵式的《施食正名》：“取诸仙致食于流水，鬼致食于净地。”^② 的说法。

水陆法会的创始，近代学者认为是唐代密宗的《冥道无遮大斋》与梁武帝的《六道慈忏》相结合的产物。但依据《佛祖统纪》卷三十三所叙源流，最初是由梁武帝梦僧启示，后又得宝志劝说，因而披阅大藏创立仪文，于天监四年（公元505年）在金山寺修建水陆法会。^③ 北周与隋代因变乱，此仪隐没不传。到了唐高宗咸亨中（公元670年—673年）西京法海寺神英禅师梦中得异人指点，醒后从大觉寺吴僧义济处得到梁武帝所撰水陆仪文，因常设此斋，使之再兴。^④ 但从水陆仪轨中的文辞看，完全依据天台的理论撰述的，且《广弘明集》中记载

① 《大正藏》卷五十一，第1008页下

② 《金园集》卷四，《卮言藏经》第101册，第236页上。

③ 《佛祖统纪》卷三十三，第321页中。

④ 《佛祖统纪》卷三十三，第21页中至下。

梁武帝于天监三年才舍道事佛,不可能在天监四年以前就已披阅经论三年之久。而其中所有的密咒是出于神龙三年(公元707年)菩提流支所译《不空羼索神变真言经》,这不仅是梁武帝所不能见,也是咸亨中神英所不能知的。现在通行的水陆法会分内坛、外坛。内坛依照仪文行事,外坛修《梁皇忏》及诵诸经。所谓梁皇亲撰仪文及神英常设此斋,可能只是指《慈悲道场忏法》而言,至于水陆仪文则是后人所增附的。

水陆仪文是宋人创撰的。宋代慈云遵式(公元964年-1032年)《金园集》中《施食正名》说道:“今吴越诸寺多置别院,有题榜水陆者(中略),有题斛食者(中略),有题冥道者。”^①提到水陆法事,并说明水陆与斛食(施食)、冥道是同一仪式的名称。这里的冥道指的是唐时密教的冥道无遮大斋,日本最澄、圆仁先后入唐求法,所携回的密部经典中有《冥道无遮斋法》一卷(最澄)和《冥道无遮斋文》一卷(圆仁),现在《阿婆传抄》中有《冥道供》,其规模与水陆仪轨大致相仿。可见水陆法会是唐时密教的冥道无遮大斋与梁武帝的六道慈忏相结合而发展起来的。目前所发现的最早的较为完整的水陆仪归是宋熙宁中(公元1068年-1077年),东川杨铎采取密教仪轨而编写成的《水陆仪》三卷(又称为杨桂官仪文),当时曾盛行于世,但已佚失。元丰七、八年间(公元1084年-1085年),佛印(了元)住金山时,有海贾到寺设水陆法会,了元亲自主持,大为壮观,遂以“金山水陆”驰名。元佑八年(公元1093年),苏轼为亡妻宋氏设水陆道场,撰《水陆法赞》十六篇,称为眉山水陆。南宋时史浩路过金山,闻水陆法会的盛况,施给四明东湖月坡山田一百亩,专供四时修建水陆的费用。史浩亲撰疏辞,作《仪文》四卷。南宋末年,志磐又续成《新仪》六卷,并制定像轴二十六轴。按地域分别,金山仪文称为“北水陆”,志磐所撰称为“南水陆”。水陆法会的盛行也是从宋代开始。水陆法会自宋代流行以后,很快地普及于全国,特别成为战争以后朝野常行的一种超度

^① 《卍续藏经》第101册,第236页上。

法会。宗曠《水陆缘起》说：“今之供一佛、斋一僧、施一贫、劝一善，尚有无限功德，何况普遍供养十方三宝、六道万灵，岂止自利一身，独超三界，亦乃恩沾九族。”^① 所以江淮两浙、川广、福建，水陆佛事，今古盛行。

元代英宗至治三年(公元 1323 年)，英宗下令在京师万安、庆寿、圣安、普庆四寺，扬子江金山寺，五台万圣佑国寺作水陆佛事七昼夜。^② 《元叟端禅师语录》所记的《朝廷金山建水陆法会普说》，指的就是这事。这次水陆佛事规模很大，有四十一位善知识和一千五百个比丘僧参加。

明洪武元年、二年(公元 1368 年和公元 1369 年)，由明太祖敕旨，相继两次在蒋山禅寺举行水陆法会，可见元明时对水陆佛事甚为重视。明株宏因感金山寺本前后错杂，不见始终头绪，当时僧亦是随意而作。而志磐水陆仪文精密简易，所以取之重加订正，编撰为《水陆修斋仪轨》六卷。现在通行的是清道光间仪润汇集株宏订正的《水陆仪轨》撰成《水陆大斋仪轨会本》六卷，为现行水陆仪本。其后咫观又依株宏的重订本详加论述，成《鸡园水陆通论》九卷(又称《法界圣凡水陆普度大斋胜会仪轨会本》)，并撰《水陆大斋法轮宝忏》十卷，皆为现行水陆所取法。

水陆法会的法事内容，按云栖株宏的《水陆仪规》的仪规次第记载：在七昼夜之间，主要为结界洒净、遣使发符、请上堂、供上堂、请下堂、供下堂、奉浴、施食、授戒、送圣等。其中，遣使发符、奉请是十分重要的，就是镶天上、空中、陆地、地狱诸圣凡发出符牒，然后奉请三宝十位圣贤。上堂请三宝十位圣贤，奉请于午前；下堂请圣凡十位神灵，召请于初夜。此仪式中的上下堂十位，即依旧制上下堂八位增订而成。其上堂十位是：十方常住一切诸佛、十方常住一切尊法、十方常住诸菩萨僧等。下堂十位是：十方法界四空四禅六欲诸天曹圣众、五岳四渎福德诸神等。此外还要召请水陆法会修建地的城隍列

① 《卮续藏经》第 101 册，第 442 页上。

② 《元史》卷二十八。

庙、寺院所属神祠、伽蓝及施主家祖宗、亡灵、六亲等。

现行水陆法会坛场的布置、念诵经典及其人数、牌轴的规定和进行的程序等,依《鸡园水陆通论》等所说,都有严格的规定。法会坛场分为内坛和外坛。法事以内坛为主,安置画像及香花供养,都力求庄严。正中悬挂毗卢遮那佛、释迦牟尼佛、阿弥陀佛三像,下置供桌,罗列香花灯烛果烛供物。其前安置长方台四只成四方形,台上分置铜盘、斗鼓、铙钹、手铃及仪轨等,为主法、正表、副表、斋主四人所用。四周以布幕围绕,将内坛分成三间。两侧分挂上堂、下堂各十位水陆画像。画像之下列插牌竿,详记每位圣凡名称。牌上皆画宝盖,下面莲花,中用黄纸;下堂则用红纸作为区别。外坛有六个坛场:大坛二十四人,专门礼拜《梁皇宝忏》。诸经坛七人,讽诵诸经。《法华》坛七人,专诵《妙法莲花经》。净土坛七人,称念阿弥陀佛名号。《华严》坛二人,静阅《大方广佛华严经》。瑜伽坛,亦称施食坛,为夜间施放焰口之用,人数由各坛临时调用。此外监坛一人,共计四十八人。内外坛法事一般为七天(内坛亦有五天的,那是从第三天起)。进行程序如下:第一天三更外坛洒净,四更内坛结界,五更遣使建幡(幡上写“修建法界圣凡水陆普度大斋胜会功德宝旛”,高悬在大雄宝殿左前方的刹竿上)。第二天四更请上堂,五更奉浴。第三天四更供上堂,五更请赦。午刻斋僧。第四天三更请下堂,四更奉浴,五更说戒。第五日四更诵《信心铭》,五更供下堂,午刻斋僧。第六天四更主法亲祝上下堂,午前放生。第七天五更普供上下堂,午刻斋僧,未时迎上下堂至外坛,申时送圣,水陆法会即告圆满。法会期间,从第一夜起,每夜于瑜伽坛各放焰口一台,至第六夜则放五方焰口,内坛水陆法师及诸坛僧众均参与法事,为水陆法会仪式的顶点,第七天送圣完毕,法会结束。

(2) 焰口

又称瑜伽焰口、放焰口,是在一些重大法会圆满之日,或为超度亡灵所举行的一种佛事。它是根据不空所译《救拔焰口饿鬼陀罗尼经》而举行的一种施食饿鬼的佛事仪式。此经最初由唐实叉难陀译

为《救面然饿鬼陀罗尼神咒经》和《甘露陀罗尼咒》一卷，“面然”即“焰口”，为一饿鬼名。经中说阿难在定中受到面然的警告而去请示佛陀，因而佛陀说此施食之法，即说诵施食经咒，解除诸饿鬼痛苦。但此经在唐末即失传。其中《救面然饿鬼陀罗尼神咒经》中所说的真言称为变食真言，《甘露陀罗尼咒》所说真言称为甘露真言。其仪制为取一掬水，诵陀罗尼十遍，散于空中，即成甘露。其后不空三藏译出《救拔焰口饿鬼陀罗尼经》，与实叉难陀所译同本。不空又译出《瑜伽集要救阿难陀罗尼焰口仪轨经》、《瑜伽集要焰口施食起教阿难陀缘由》（即前《仪轨经》前半起源分别行）、《施诸饿鬼饮食及水法》。《瑜伽集要救阿难陀罗尼仪轨经》中的行法次第是：一、破地狱真言，二、召饿鬼真言，三、召罪真言，四、拨罪真言，五、定业真言，六、忏悔真言，七、施甘露真言，八、开咽喉真言，九、七如来名，十、发菩提心真言，十一、三昧那戒真言，十二、施食真言，十三、乳海真言，十四、普供养真言，十五、奉送真言。自此以后施饿鬼食便成为修密法者每日必行的仪式。但是由于唐末五代之乱，随着密教失传而施食一法也失传了。

宋代诸师对于施食一法是不够了解的。在遵式《金园集》中有施食正名、施食法、施食文、施食观想等篇。但所说的施食法并非密教仪轨，只是取经中真言，附以台宗观想而已。施食正名中提到水陆、斛食、冥道行法，并认为它们是没有区别的。^① 斛食是指焰口施食。冥道是唐代的冥道无遮大斋，也是密教行法的一种。水陆是宋代兴起的仪式。此三者在当时被他们看着是相同而无所区分的。宗晓有《施食通览》一卷，先是记载《救面然饿鬼经》二译，其次记录《涅槃经·梵行品》佛化旷野鬼神缘，《根本毗奈耶杂事律》佛化魔子母缘及《宝云经》中比丘乞食分施鬼畜文，最后汇集诸家关于施食及水陆斋会之文。其中有仁岳《施食须知》一篇，也以为施旷野鬼神，施鬼子母救拔焰口饿鬼同是施食。《释门正统》卷四《利生篇》也同此说。但都极力

^① 《金园集》卷四，《卍续藏经》第101册，第236页上。

采用显教经中的真言加以观想,编撰施食仪,推行和恢复此法。

元代藏密传来汉地,焰口施食重依密宗经典奉行。有《瑜伽集要焰口施食仪》一卷,不明译者。经学者考定,从真言的译音所用字来看,系应为元代译经,其次第与不空译《救阿难陀罗尼焰口仪轨经》相同。内容从严饰道场,备办香花、饮食、净水、皈依上师三宝开始,到金刚萨埵百字咒止,主要是和持诵有关的供养、施食、灭罪、发菩提心、入观音定等真言佛号和结印观想。仪后还附有十类孤魂文和三皈依赞,为以后通行仪轨的基础。此后瑜伽施食之法得到复兴。

元明清三代所出施食仪轨很多,但师承不一,差别也很大。起初有僧对元代《施食仪》进行增补,形成《瑜伽焰口施食科仪》。明代天机对之删成《修习瑜伽集要施食坛仪》,世称《天机焰口》。后株宏对此又略加参订,编成《瑜伽集要施食》。清康熙三十二年(公元1693年)宝华山德基再据株宏本略加删辑,名为《瑜伽焰口施食要集》,世称“华山焰口”。此后两本通行于世。乾隆六年(公元1741年)宝华山释福聚又因德基本作《瑜伽施食仪观》。另外还有康熙十四年(公元1675年)释寂暹著《瑜伽焰口注集纂要仪轨》。清代佛寺流行的《焰口》,多为《天机》和《华山》两种。近代虽大致统一,但因南北地方的区别,音韵声调更是不同。南方以天宁寺的腔调比较出名,称为“天宁寺腔”,北方以五台山为主,称为“五台山腔”。

焰口施食法一般于戌亥二时举行,主会者须七人(至少须三人)。一位(或三位)主法,头戴毗卢帽,坐瑜伽坛中间,六位(或四位)分坐两侧,分掌木鱼、铛子、铃子、引磬、钟鼓等法器。须设三个坛,即主坛、面然大士坛、灵坛。主坛为中心坛,案上置观音像及供品。主法者前备有米及水,是施食物,通过念诵加持,成为甘露施食于鬼神。面然大士坛上供奉面然大士牌位。灵位即超荐位,主要为斋主而设,上写须超荐者之名,前供一碗饭及水。法会开始时,先唱“戒定真香”,于瑜伽坛前礼拜,后于灵坛前诵经及咒,再至面然大士坛前三称“南无清凉地菩萨摩诃萨”并诵咒,再回至瑜伽坛。主法者正式登座,戴好毗卢帽,唱开卷语、召请文、诵咒等,大众相和。主法者边唱边结

手印,并作种种观想。在法会后半场,主法者将咒语加持过的供品往场下洒,围观者争抢。

(3) 盂兰盆会

盂兰盆会是汉语系佛教地区,根据《佛说盂兰盆经》而于每年七月十五日举行的超度历代宗亲的佛教仪式。《佛说盂兰盆经》有多种译本,西晋竺法护译的(但《出三藏记集》以为失译),全文八百余字,与此经同本异译的还有东晋失译的《佛说报恩奉盆经》,又名《报象功德经》。其文字更短,约三百余字。此外《开元释教录》卷十八《疑惑再详录》中有《净土盂兰盆经》一卷五纸,此经已佚。《法苑珠林》卷六十二引用其文,称为《大盆净土经》,说十六国王闻佛说目连救母脱苦之事,各造种种宝盆以盛饮食,献佛及僧事。

对于“盂兰盆”之词有二种解释,一种解释认为:“盂兰”是梵语译音(因苦),意为倒悬,“盆”是华言,指盛食供僧的器皿,义为以此供器能救先亡的倒悬之苦。如唐慧净《盂兰盆经赞述》中说。^①明代智旭《新疏》、清代灵耀《折中疏》、元奇《略疏》都持此说。第二说认为“盂兰盆”三字都是梵语音译,意为救倒悬。唐代慧琳《一切经音义》、宋代遇荣《盂兰盆经疏孝衡钞》皆从此说。一般认为第二种解释为正确。

依据《盂兰盆经》所制的仪式,创始于梁武帝萧衍。《佛祖统纪》卷三十七记载:大同四年(公元538年)帝幸同泰寺,设盂兰盆斋。^②自此以后,成为风俗,历代帝王以及群众无不举行,以报祖德。唐代对于盂兰盆供非常重视,唐道世《法苑珠林》卷六十二《祭祠篇》说:“国家大寺,如长安西明、慈恩等寺,……每年送盆献供种种杂物及舆盆音乐人等,并有送盆官人,来者非一。”又说:“外有施主献盆献供种种杂事。”^③盂兰盆会在民间非常流行。如日本圆仁《入唐求法巡礼行记》卷四记载,长安城中诸寺七月十五日供养花腊、花瓶、假花果树

^① “盂兰是西域之语,此云倒悬,盆乃东夏之音,仍为救器。若随方俗,应曰救倒悬盆。”《大正藏》卷三十九,第506页下。

^② 《大正藏》卷四十九,第351页中。

^③ 《大正藏》卷五十三,第750页中至下。

等,倾城巡寺随喜,非常隆盛。^①不仅在家士庶竞修供养,出家僧侣也各出己财,造盆供佛及僧。如宗密《盂兰盆经疏序》:“年年僧自恣日,四事供养三尊,宗密依之崇修,已历多载。”^②

到了宋代,这种风俗延续不改。但是盂兰盆供的高丽庄严和供佛及僧的意义减少了,而代之以荐亡超度的行事。北宋时,如孟元老《东京梦华录》卷八《中元节》中说:“印卖《尊胜》、《目连经》。又以竹竿斫成三脚,高三、五尺。上织灯窝之状,谓之盂兰盆。挂搭衣服。冥钱在上,焚之。构肆乐人自过七夕,便殿目连经救母杂剧,直至十五日止,观者倍增。”陆游《老学庵笔记》卷七亦说:“七月中旬,俗以望日具素饌事先。织竹作盆盛炭,贮纸钱,承以一竹。……谓之盂兰盆。”但《事物纪原》尚无焚盆及挂冥纸之说,似乎是宋代早期风俗。自后盂兰盆会便成寺院中每年重要行事之一。

元代盂兰盆会的主要内容在于讽经施食,德辉重编《敕修百丈清规》卷七《节腊章·月分须知》中说:“七月初旬,堂司预出盂兰盆会诸寮看诵经单,预牵众财办斛食供养。十三日散楞严会。十二日解制。当晚设盂兰盆会,讽经施食。”^③这种仪式一直流行到明代。明代株宏《正讹集》中曾加以辩正:“世人以七月十五日施鬼神食为盂兰盆大斋之会,此讹也。兰盆缘起目连,谓七月十五日,众僧解夏自恣,九旬参学多得道者,此日修供,其福百倍,非施鬼神食也。施食自缘起阿难,不限七月十五。所用之器是摩竭国斛,亦非兰盆。盖一则上奉贤圣,一则下济饿鬼,恶可得混?”清代仪润曾想两全其道,在《百丈清规证义记》卷八中详载《兰盆仪轨摘要》,谓日献兰盆,恭敬三宝;夜施斛食,普渡鬼神。其中有净坛绕经、上兰盆供、众僧仪食诸仪节,又附兰盆会约二十一条。但是各寺院遵行者不多,在群众中仍多以荐亡度鬼为盂兰盆会的主要行事。

近现代以来,荐亡超度成为盂兰盆会的唯一目的。但是在寺院

① 转引圣凯法师著:《中国汉传佛教礼仪》,第35页。

② 《大正藏》卷三十九,第505页上。

③ 《大正藏》卷四十八,第1155页上。

举行的夏安居,自恣日时打斋供养的也特别多。

(4) 斋天和放生

斋天全称供佛斋天,是后起的一种仪式。根据《金光明经》卷二《四天王品》记载:诸天在金光明会上发菩提心,并且亲承如来法教,常保佑、护住持、受持、读诵、书写此经。^① 所以虽不归依诸天,但当礼敬。由此设立供佛斋天的法会,诵经礼忏,施设净食,用来供养十方三宝、护世诸天及其随从。

斋天仪规最早应该起源于隋代天台宗智者大师,他依据《金光明经》制定了《金光明忏法》。其中庄严道场是要依《金光明经》设大辩才天、大功德天和四天王座位。而忏文中依经奉请大梵尊天、帝释天、护世四王、金刚密迹、散脂大将、大辩才天、大功德天、鬼子母等十一天众。

到了宋代,有些僧人修金光明忏时,设诸天供,就随意依据经文而增加之,同时诸天座次的排列也引起争论。南宋绍兴中(公元1131年—1162年)神焕撰《诸天列传》,乾道九年(公元1173年)行霆又撰《诸天传》,所设的诸天供有十二天、十六天、二十天、二十四天、三十三天不等。宋时慈云遵式《金光明忏法补助仪》将仪式开合为十科:严治净室、清净三业、香花供养、召请持咒、赞叹述意、称名供奉、礼敬三宝、修行无悔、旋绕自归、唱诵经典。

至元代时,便由《金光明忏法》略出供天一节,作为寺院中每年岁朝佛事。元代省悟所著《律苑事规》卷十中记载在正月旦、上元节时,诸寺殿堂多修忏法,或供诸天。《续释氏稽古略》中说,元文宗时,天台宗的慧光法师于每岁元旦率众修金光忏,这便是斋天所以兴起的根源。

明末弘赞律师就简略的《金光明忏法》别撰《斋天科仪》,至今诸寺通行。近代又有人依《斋天科仪》重加修订,形成《金光明经斋天科仪》和《华山斋天科仪》,其中以后者最为隆重。

^① 《大正藏》卷十六,第340页下。

在举行斋天法会时,在坛场中应设三宝、护世诸天及其侍从两张供案,并且置上果物、菜蔬等新鲜供品等二十四盘。首先主法者洒净并三称“南无本师释迦牟尼佛”;然后依文启白,说明斋天法会的意义;礼请三宝;奉请诸天;诵咒及宣读文疏;念诵《金光明经》;发愿回向。

佛教“放生”一词出于大乘佛经,《梵网菩萨戒经》中第二十说:“若佛子以慈心故,行放生业。应作是念:一切男子是我父,一切女人是我母,我生生无不从之受生,故六道众生皆是我父母,而杀而食者,即杀我父母,亦杀我故身”又说:“故常行放生,生生受生常住之法。”^①《金光明经》卷四《流水长者子品》第十六中说:“佛往昔为流水长者子救十千鱼事。”^②《梵网戒经》是放生的理论根据,《金光明经》是开设放生池的根据,放生会即依上述经文之精神所形成的法会。其他的经典如《杂宝藏经》卷四记载:“沙弥救蚁于水灾,得长命报缘。”^③玄奘《大唐西域记》卷九也讲到雁塔的故事。^④可见佛教的放生是由戒杀而衍生的。

中国汉地放生的习惯并不始于佛教,《列子·说符篇》说:“正旦放生,示有恩也。”可见逢节日放生,古已有之。而且《说符篇》中说:“客曰:‘民知君之欲放之,竞而捕之。死者众矣,君如欲生之,不若禁民勿捕,捕而放之,恩过不相补矣。’简子曰:‘善!’”^⑤可见不仅有放生,而且有专门捕鱼鸟以供放生的。

自南朝齐、梁以来,佛教即盛行断肉之说,以素食为尚。而历代政府为了表示推行仁政,年有数日也定期禁屠;而从中央以至地方,或者为了祈雨攘灾,也都有放生禁屠之举,由此放生的风气渐行。梁武帝曾下诏禁止杀生,又废除宗庙供献牺牲之制。《金园集》卷中记载,梁代慧集游历诸州时,曾烧臂乞钱放生。汉地大规模放生始于天

① 《大正藏》卷二十四,1106页中

② 《大正藏》卷,352页中至下。

③ 《大正藏》卷四,第466页下。

④ 《释氏要览》卷一《雁塔》条中说:“西域记云:昔有比丘见群雁飞翔。戏言知时。忽有一雁投下自殒。众曰此雁垂诫。宜旌厚德。於是瘞雁建塔。”《大正藏》卷五十四,第262页下。

⑤ 《太平御览》卷二十九《时序部》十四。

台智者大师,《隋天台智者大师别传》亦载,智者大师曾于天台山设放生池,并劝临海渔夫放生,又为鱼类传授三皈依,讲《金光明经》、《法华经》等,以结法缘。^①此乃我国天台放生会之滥觞。此后即盛行不衰;陈宣帝时,国子祭酒徐孝克撰写《天台山修禅寺智顓禅师放生碑文》,这是中国有放生池及放生会记载的开始。此后由唐至宋及明,无不盛行放生。唐肃宗乾元二年(公元759年),诏天下立放生池八十一所。颜真卿撰天下放生池碑。宋真宗天禧元年(公元1016年),敕重修天下放生池。天禧三年(公元1018年)遵式奏以杭州西湖为放生池。天圣三年(公元1025年),知礼奏以南湖为放生池,于佛诞日为放生会。遵式《金园集》中有《放生慈济法门》,知礼《四明教行录》中有《放生文》,这都是放生仪轨。现在通用的《放生仪轨》也是依据《金光明经·流水长者子品》的大意编纂的。明末莲池大师云栖株宏是历代高僧之中提倡放生最积极的一位。他在《竹窗随笔》中有《如来不救杀业》、《食肉》、《斋素》等文;又在《竹窗二笔》中,写有《衣帛食肉》、《戒杀延寿》、《放生池》、《医戒杀生》、《因病食肉》等篇;在《竹窗三笔》中,也有《杀生人世大恶》、《杀生非人所为》、《人不宜食众生肉》等文,鼓励戒杀放生。除了素食的文字之外,他也写了《放生仪》及《戒杀放生文》,以备大众于放生时,对所用仪式有所依准。

举行放生仪式时须设香案,中间供奉观音菩萨像。维那举腔唱“杨枝净水”香赞,主法者拈香礼佛,其次三称“南无大悲观世音菩萨”,然后洒净念咒,并为动物开示佛法,传授三皈依,诵忏悔偈、发愿偈。最后主法者再次说法,大众唱“胎卵湿化”赞,念佛绕生灵处三周,然后回向。举行仪规完毕后,释放动物回大自然。

放生的意义在于:佛教的宗旨是慈悲,让一切众生都离苦得乐。放生,是慈悲心的具体表现,愿与一切众生分享喜庆快乐而放生,使被囚禁的生命重获自由,将被屠杀的生命脱离危险。在现代社会中,放生成为一种较为普遍的法会形式。

^① 《大正藏》卷五十,第193页中至下。

六、基督教礼仪概论

基督教的礼仪就其种类而言并不复杂。复杂的是关于礼仪的神学理解,以及由理解的差异导致的教义阐释及信仰实践的差别。与其他的基督教教义一样,礼仪的形成是一个历史的发生和发展过程。本章从基督教历史的演化与礼仪的关系、基督教礼仪的神学本质和礼仪的具体形式三个方面出发,描述了基督教礼仪的多个维度。

(一)基督教历史的演化与礼仪的关系

基督教的礼仪与基督教的宗派性特点紧密相关,不同的宗派在礼仪的举行上有着不同的侧重点,有不同的内涵和阐释。因此,要讲论基督教的礼仪,必须根据不同的宗派分别予以论述,也就是说要深入到基督宗派与礼仪的具体关系。这样,我们才能对基督教的礼仪作具体的历史的阐释。

我们今天讲的基督教,实际上是指三大派:天主教、东正教和新教。它们有基本上共同的经典《圣经》,然而它们对经典的解释却相当不同。由于礼仪是建立在经典解释的基础上的,因此不同的释经内容导致礼仪奉行上的较大差别。正如基督教一分为三一样,它在礼仪的类型、奉行的方式上也可以一分为三。总而言之,基督教礼仪的形成是与其三大派的分裂的历史过程相一致的,并随着三大宗派的发展而朝着各自的方向和形式发展。这就是说,要想说明基督教的礼仪,须先简略回顾基督教的历史。

公元1054年前,基督教还是一个不曾分裂的宗教,常被称为大主教,“大公”乃是“普世”的意思。自纪元耶稣传道开始,基督教经过

三百年的抗争,终于在与罗马帝国的角力中最终胜出。公元325年,罗马帝国的皇帝君士坦丁立基督教为国教,在整个地中海地区推行。由于当时的地中海地区在那时的基督徒看来已经是世界的主要部分了,因此基督教信仰被视为普世的信仰,是大公的宗教。这时候的基督教用英文表示尽管也是 catholic,然而它并不是通常人所误以为的今天专用于罗马天主教的 catholic 的意义。这个古代基督教所用的 catholic(大公的)源于希腊文短语 kath' holou(指全体而言),后来在拉丁文中成了 catholicus。在英文中与其意思相接近的短语是 catholic taste(广泛的兴趣),而不是指对罗马天主教的事有兴趣。旧的英文版《圣经》常指雅各与约翰写的书信为 catholic epistles(一般书信),意思是写给所有基督徒的书信,而不是如保罗那样是针对某个特别的教会的具体情况写给专门的教会的。因此,catholicus 这个词常被用为大公的,后来新教通常用“普世的”一词来取代,以区别于 catholicus 也指天主教这个词义。新约从来没有用“大公”一词指整个教会。新约用 ekklesia 指地方法教会或敬拜的团体;当然它也可以用 ekklesia 指代表某种超越地方性教会的事务,即部分中的整体的意思。这个整体就是“大公”的意思。根据现存的文献,大公这个词最早出现在安提阿的依纳爵殉道前的书信中,他曾写道“基督在那里,大公教会就在那里。”^①

然而,早期基督教虽然追求教会、信仰和教义合一,实际上始终存在着多元性的层面。公元325年之后,随着与罗马帝国角逐的胜利,基督教内部的矛盾成了主要矛盾。东西方基督教在教会的权力、教义的阐释以及仪式、节日等诸多因素上都存在巨大的差别,并最终形成教会主导权的激烈争夺。公元1054年,大公基督教终于因为无法克服自身的内部矛盾,导致了第一次分裂,是为东正教和天主教的分裂。最初的东正教主要是说希腊语的教会,包括巴勒斯坦、希腊、埃及这些东地中海地区的教会。现代世界中的东正教分布则要广泛

^① 参看麦葛福:《基督教神学手册》(刘良淑、王瑞琪译),第497页,台湾:校园书房出版社,2001年。

得多,主要在说希腊语和斯拉夫语的地方,全世界共有十五个自主东正教会和两个自治东正教会。它们包括君士坦丁堡东正教会、亚历山大里亚东正教会、安提阿东正教会、耶路撒冷东正教会、俄罗斯东正教会、塞尔维亚东正教会、罗马尼亚东正教会、保加利亚东正教会、塞浦路斯东正教会、希腊东正教会、格罗吉亚东正教会、波兰东正教会、捷克斯洛伐克东正教会、阿尔巴尼亚东正教会、美洲东正教会和芬兰自治东正教会。^①天主教则主要分布在说拉丁语的西欧,随着近代西方的往外殖民运动,天主教的影响力也随之扩展。今天,天主教在美国和拉丁美洲都有极大的影响力。

基督教的第二次分裂发生在天主教内部,这就是所谓的宗教改革运动,路德是这场改革运动的先驱。公元1517年,路德在德国东北部的威丁堡大学公布了所谓的《九十五条论纲》,随后在1520年,连续发表了三篇论文,奠定了宗教改革的基础。这场宗教改革运动相当复杂,不过大致可以分为三派。第一,是信义宗宗教改革运动。信义宗的宗教改革运动主要发生在德国境内,领袖是路德。它原本是一场学术运动,后来扩展至一场社会运动。第二,在路德之后,兴起的则是加尔文宗。加尔文的宗教改革运动主要发生在瑞士境内,他高举因信称义的大旗,将改革的重心放在教会机构、社会和伦理改革上。加尔文的宗教改革迅速超出了瑞士,扩大至整个欧洲,声势远远超过了路德宗,成为改革运动的主力军。第三,是重洗派,又被称为极端宗教改革运动。重洗派起自1520年初期,提出应把“惟靠《圣经》”的口号贯彻到底,只奉行《圣经》中明白清楚地说明的事情。它的最典型的主张是坚决反对婴儿受洗,施洗的应是成年人;凡物公用;主张反战思想和不抵抗立场等等。^②从天主教分裂出来的这个基督宗教派别被称为新教,自此有了天主教和新教之说。继十六世纪宗教改革运动之后,新教又继承分化出不同的宗派,主要有路德宗、循道宗、长老会、浸信会、圣公会和信义宗等等。

^① 乐峰:《东正教会史》第十四章,中国社会科学出版社,1999年。

^② 参看麦葛福:《基督教神学手册》,第80页。

基督教之所以发生这样的分化,除了各种社会原因和教会史的权力之争外,有很重要的神学原因。尽管它们都承认《圣经》在信徒生活中的绝对权威,然而它们对于《圣经》的解释有重要的区别,从中形成关于教义和礼仪上的重要分歧。这里,我们把三大派关于教义和礼仪的差别简单罗列如下。

先来看天主教。第一,天主教强调教会的等级分殊,主要分为教皇、红衣主教和主教。第二,天主教强调教皇的重要性,由于罗马是天主教的中枢所在,又被称为罗马天主教。第三,教会的建立有神圣实在论的基础。这是早期教会的使徒教父们安提阿的依纳爵和罗马的克莱门所确立的,他们认为教会的等级制相应于宇宙的神圣秩序,是不可动摇和改变的。第四,天主教的神职人员不允许结婚。在这一点上,它与东正教和新教差别巨大。天主教的神职人员均为男性,尽管新教最初的时候也是如此,然而在当代的发展趋势中,这一点逐渐被打破。第五,天主教极为重视礼仪。教会祈祷和敬拜的形式与信仰的内容是紧密关联在一起的,礼仪被看作是对教会信念和价值观念的公正陈明,是使徒传统得以延续的手段。天主教强调圣礼性开启,认为基督的死和复活所带来的恩典通过圣礼交流给教会,并通过教会临于教徒身上。圣餐是天主教七种圣礼中最重要,意味着基督的身体和血的临在。第六,强调修道生活,它是灵性塑造的最重要的中心途径。第七,强调十二门徒及圣母玛利亚所起的作用,把圣母无原罪怀胎看作是圣母崇敬的神学依据。^①

与天主教相同,东正教也强调基督教传统的重要性,而与新教有所不同。东正教与天主教相同之处还表现在,它也非常重视仪式在宗教敬拜中的作用,认为它所激起的敬畏之心与教义及教会有着重要的内在关联。东正教与天主教的最大分别表现在以下几个方面:第一,它只承认前七次基督教的大公会议,不承认公元787年第二次尼西亚会议之后的公会的权威性,不把各种地方性的教会会议看成

^① 参看麦格拉思:《基督教概论》(马树林、孙毅译),第413-415页,北京大学出版社,2003年。

有同样的权威性。第二,东正教反对西方天主教的权威观,它试图在教会个体成员的特殊性与教会整体生活的和谐性之间建立平衡,强调公会议之上,认为权威分散在所有信徒之中,而不是类似于天主教的教皇身上,这一点与新教有着相似之处,因为新教主张信徒皆祭司。第三,在教义上,尤其是在三位一体神学上,它强调圣灵的位格,反对西方三一论的圣灵是圣父和圣子所发出的所谓的“和子句”。^①

新教显得相对复杂些,尽管它的历史是最短的,然而它却拥有最多的宗派。宗派这个词通常用来一些特定的新教教会。在当今诸新教宗派中,有两个方面是最突出的,即福音派和灵恩运动。新教诸宗派有着许多相同点:第一,它们都反对教皇的权威,尽管许多新教徒也对教皇心存尊敬,但并不把他看作是道德或教义的代表。第二,新教在仪式上只承认两种圣礼即浸(洗)礼和圣餐。在圣餐礼中,平信徒和教牧人员之间不作区分。第三,反对天主教的某些信念和教义,例如炼狱的观念、圣徒代求的观念以及玛利亚崇敬等。在新教诸宗派之间,仪式上也有着不同的侧重面,体现出不同的特点。例如圣公会是一个十分礼仪化的教会,其最初的仪式核心集中在公祷书上,20世纪七十年代的礼仪修订则导致英国、加拿大、美国和澳大利亚的圣公会接受不同的仪式,从仪式开始最终动摇其教义和教会结构的统一性。浸信会在洗礼所适合的对象上与英国的圣公会就有所区别。浸信会是宗教改革中最激进的一派,认为洗礼应该施给信仰者,婴儿受洗则是不合理的;它还对固定化的礼仪持批评的态度,认为把信仰纯粹形式化的表白有一种不健康的倾向,是不合理的,它压制了牧师和会众的即席祷告。路德宗则与浸信会关于仪式的过分简化的看法有极大的不同。它重视礼仪,把它看成是与以往的历史保持连续性、坚持教义正统性的重要手段。改革宗则更不看重仪式,甚至圣餐都不经常举行,它所强调的是讲道。^②

^① 参看麦格拉思:《基督教概论》,第416-418页;乐峰:《东正教会史》,第49-52页。

^② 参看麦格拉思:《基督教概论》,第418-428页。

因此,导致基督教内部分化的一个很重要的原因与它们在圣礼问题上看法的差别密切相关。这说明圣礼是基督教信仰的重要方面,是基督教信仰的“实践理性”。关注基督教圣礼的差别,是我们理解基督教信仰特质的一个重要进路。

(二)基督教礼仪的神学本质

有鉴于此,我们可以认为礼仪在基督宗教信仰之中绝非可有可无之事,而是关于其基本特性的领会事关基督教不同宗派在信仰及教义上的分野。关于基督教的礼仪,不同的宗派有不同的称呼。新教通常称之为圣礼,天主教则常称为圣事。然而,不管哪一个宗派,基督教认为圣礼或圣事是耶稣基督亲自确立的,有着神圣的权威。后来,教会根据《圣经》主要是新约的教导,把它们程式化,塑造为一定的形式,以一种可见的方式赋予领受者以不可见的基督的“宠爱”和“保佑”,使一切诚心领受圣礼的基督徒,都能够从中感受到神的临在,获得福佑。因此,圣礼是基督信仰的外在记号或仪式,从狭义的意义可以理解为“内在属灵恩典的外部有形记号”,以可见的方式传达或代表了上帝对信仰者的恩典。

然而,在基督教的经典《新约》中并不曾出现“圣礼”这个术语。在《新约》中,希腊文 *mysterion*(奥秘)一词常指神的救赎。后来,在早期教会史中,基督教思想家在解释《圣经》的过程中,就把基督救赎的奥秘与洗礼和圣餐联系上了。阐释这种关系的主要是公元三、四世纪北非的基督教神学家德尔图良、迦太基的西普里安和奥古斯丁。大概由于北非的教会经常遭受罗马帝国的逼迫,因此北非的教会在面对这些困难的状态时更容易结成统一体的形式,圣礼则被视为巩固这种一体感的重要途径。^①

德尔图良对于圣礼一词的确立有着重要的贡献。他是第一个用

^① 参看麦葛福:《基督教神学手册》,第504页。

拉丁文 sacramentum(圣礼)来翻译希腊文 mysterion(奥秘)的思想家,并且他用复数的形式指这个与奥秘相关的希腊文。因此,德尔图良用 sacramentum 指两种意思:一是神救赎的奥秘;二是教会生活中与救赎相关的记号或仪式。德尔图良还把基督教的圣礼与军队的誓言相比,认为圣礼是“一种神圣的誓言”,与罗马士兵效忠并顺服国家是完全一样的,由此带出圣礼所表达的重要的神学内涵,即基督徒通过圣礼效忠并委身于教会的事奉。^①后来,奥古斯丁在多纳图派的争论中,进一步阐释了圣礼与基督教的关系。正如世界上所有的记号都指向不同的实体,例如烟是火的记号,语言是具体物质对象的记号一样,也存在着神圣的记号,将人与神联系在一起。圣礼就是这样的记号,它们使基督徒通往属灵的实体。因此,圣礼不仅是一种恩典的表述,并且是神通过作用具体的圣礼仪式与基督徒发生关系的桥梁。^②

圣礼是流传到我们手中的神圣庆祝,是我们救恩的保证,我们所做看得见的事,成就十分不同的、内在圣洁的事。

我们吃主的身体、喝主的血,这是此生才需要做的,使我们得到滋养,与基督成为一体;他藉此方法支持我们,使我们可以准备好面对永恒及不朽之事,同时受到天使恩典的滋养,使我们的灵活泼。圣灵在这些圣礼中工作,他成就这事……在洗礼的时候,我们藉着水,全部都在他里面重生;之后,我们每天藉着他的能力吃基督的身体,喝他的血。圣灵当初在童贞女的腹中,没有经过任何人类精子,便创造了耶稣基督的肉身。虽然我们无法用视觉或味觉从外在来理解这其中的奥秘,但同一位圣灵,现在每天用他无形的大能,使圣礼成圣,创造出基督的身体及血……^③

① 参看麦葛福:《基督教神学手册》,第504-505页。

② 参看麦葛福:《基督教神学手册》,第505页。

③ De Corpore et sanguine Christi, III. 1; III. 4; IV. 1; in J. P. Migne, Patrologia Latina, 120, 1275a; 1276d-1278b. 译文引自麦葛福:《基督教神学原典菁华》,第374页,台湾:校园书房,1999年。

在基督教传统中,对于礼仪有实在论和象征论两种解释。天主教和东正教极端礼仪在基督教信仰体系中的地位,可以说是与其实实在论的角度有重要的关系。所谓实在论的,就是说它们深信在圣餐中领的确实是基督的血和肉,里面有着神圣实在的降临并且贯穿于整个圣礼之中;而基督新教的一些宗派则更倾向于从象征论的角度理解礼仪的作用,把它们看成是一个符号,因此它们更加地强调《圣经》的作用,而不看重仪式中所蕴含着的信仰传统和解释。关于圣礼是从实在论理解抑或是从象征论理解,在基督教传统内部争论由来已久。在公元九世纪的时候,两派观点就已经存在并且经过了激烈的交锋。

有些信徒说,教会每天都庆祝的基督的身体及他的血(的奥秘),就其本身的图形形式或是隐藏的象征而言,没有任何改变,只不过是公开呈现一个真理。然而另外有些信徒则认为,饼及酒带有奥秘的形式,并非如其外表所显示的,而是完全不同的东西,是凭着信心才能辨别的。这两种观点大相径庭。虽然使徒在书信中吩咐信徒,应当持守相同的意见,说相同的事,不应当有分裂。然而,当他们对基督的身体及血的奥秘,持守如此截然不同的观点时,实际上已经有了分裂……藉着教士的祝谢,饼变成基督的身体,在人的视觉和味觉看来是一回事,而实际上对信徒内在的心灵却指出另外一件事。在外表看来,饼有及如前相同的形状、颜色、味道;内在而言,却十分不同,是远远更加宝贵及优越的,是属天的、神圣的,显示出基督的身体。信徒惟有凭着信心领受,并非按着肉身所能够感受、接受或吞食的。藉着教士的祝谢,酒也变成基督的血。在外表看来,不外乎是酒的本质。品尝之后,也有酒的味道;嗅其气味,是酒的芳香;看着它,是酒的颜色。没有人能够否认这些事实,因此显然饼及酒按照象征的意义而言,是基督的身体及血。经过奥秘的祝谢后,它们不再被称为饼及酒,而成为基督的身体及血。就外表形状而言,

我们无法从那饼的形状中看出其与身体相似的地方,也无法自酒的形状中看出其与血相似的地方。饼及酒没有任何的改变,如何能称之为基督的身体及血呢?就外表而言,它们看似被造的。然而,就其能力而言,它们在灵里被造,成为基督的身体及血的奥秘。^①

就天主教和东正教的主流教义来说,显然是从实在论的立场来看待圣礼的神学本质。这种实在论的立场还有着更深的神学意义,就是与教会在基督信仰中的地位紧密地结合在一起,以反映教会作为中保联结神人关系的本质。从天主教和东正教的主流立场来看,实在论的圣礼观起着联结神、教会、信徒之间的关系,是教会作为神人共契的重要体现。东正教神学家布尔加科夫在叙述圣礼在基督教中的作用时这样说,“主耶稣基督走过了从天到地,又从地到升天的道路,把地上之物和天上之物结合起来。他从天父那里赐予圣灵,圣灵住在教会中,这样实现了人加入圣三位一体的生命。住在教会中的圣灵把自己的恩赐赋予教会,每个人根据自己的需要和力量得到这些恩赐。这种在教会中的神赐生活,对每个教会成员来说,都是通过自己的特有途径进行的,是神秘无迹的。但是,主还要确立某些固定的、所有的人都可做到的领受圣灵恩赐的形式,这就是圣礼。圣礼是通过可见的象征传授某种不可见的圣恩恩赐的神秘行为。对于圣礼来说,最根本的是把可见之物和不可见之物、外在形式和内在形式结合在一起。其中反映了教会的本质,教会是可见之物和不可见之物中的可见之物。”^② 这说出了圣礼最重要的两层意义。一是在教义上,它体现圣化的作用,无论是天主教还是东正教,当然东正教尤其如此,它们都非常重视圣灵在基督徒生活中的作用。但是,由于圣灵的作用是无形的,为了确证这些无形性的作为为共同体的合参,那

^① De Corpore et sanguine Christi, 2.9 - 11, 16; in J. P. Migne, Patrologia Latina, 121. 128a; 128d - 129a. 译文引自麦葛福:《基督教神学原典菁华》,第375页。

^② 布尔加科夫:《东正教:教会学说概要》(徐凤林译),第138页,商务印书馆,2001年。

么仪式显得尤其重要。二是在教会论上。无论是东正教和天主教,这一点它们是重要的,即非常重视教会和神职人员的权威。教会类似于中转站,这个中转站不只是说教会垄断着教义解释的官方权威,而且垄断着救恩施与的权威。而救恩的这一部分与仪式的彰显有着不可分的关系,如果只是讲道,那么就只有领受,这依然非常唯心论地把心灵与基督相通放在救赎的核心;然而,如果教会藉着圣礼具有某种救赎的赐与,那么圣礼就将这种权威固定为有形的可见的安慰。

在这方面,新教显然主要采取象征论的立场,不赞同东正教和天主教对于圣礼的实在论看法。新教倾向于认为,基督徒直接从《圣经》中接受启示,教会的中保并不是绝对的,教会只是基督徒聚集的共同体结构一样,只是一种类型的组织生活形式。这样,仪式的作用就会被大大的简化,其神性的意义当然也就彰而不显了。关于这一点,我们在接下来的部分将作仔细的分辨。不过,天主教和东正教对这种圣礼观持尖锐的批评态度。布尔加科夫指出,“神通过确立圣礼而给神赐生活领域制定了制度、标准和律法,给像某些宗派(如英国战栗派教徒和俄国鞭身派教徒)那样的混乱无序的、不可遏制的宗教狂热规定了界限,给神赐生活提供了客观的神性基础,而在新教中,这种神赐生活则屈从于人的主观主义的任性。”^① 这里对新教在圣礼问题上的自由主义的、象征主义处理方式的不当提出了明确的批评,也是为了论证东正教和新教圣礼观上的实在论方式的合理性。这也论证了教会在行使圣礼中的极重要的合法性地位,因此巩固了教会在基督教中的核心原则,把基督教明确地确立为教会的基督教。“在圣礼中,圣灵之恩总是由教会所设定的方式被赐与的,虽然各人的领受有所不同。在五旬节上一次性发生于使徒身上的圣灵降临,通过使徒传承和教阶制度而在教会圣礼中不断进行。所以,圣礼的力量是同神父职位直接相关的,——哪里没有神父,哪里就没有圣礼(洗礼除外)。这不是说,没有神父的地方也没有圣灵,因为圣灵恩赐

^① 布尔加科夫:《东正教:教会学说概要》,第138页。

不仅限于圣礼方式,圣灵想吹向哪里就吹向那里。圣灵的作用甚至在教会中也不限于圣礼。但圣灵的作用绝不是任何人所能知晓的,因为谁也不知道它从哪里来向哪里去,只有在教会圣礼中才被晓谕了圣灵恩赐的特征之一。这个有效性是和圣徒传承的教阶制度的存在以及真教义的保持相联系的。因此,在圣礼中的交流和对彼此圣灵的相互承认,是教会统一的基础之一。”^①

从这个角度说,圣礼还是教会政治的一个重要原则。因为圣礼的存在,教会存在的重要性就会凸显;因为圣礼的存在,宇宙的创造过程就在教阶制度中得到重演;因为圣礼的存在,在东正教和天主教看来,在教会之外别无救赎。尽管在梵二会议之后,这种教会政治与圣礼的关系得到了某种程度的修正,然而主流的基督教神学并没有改变其传统的看法。对于天主教和东正教来说,这样一种圣礼观早在教父的时代就已经得到了确立,因而愈加证明了其合法性。例如,著名的基督教神秘主义思想家伪狄奥尼修认为,“宇宙是一系列闪光的阶层体系。它们都是为了表达和促成万物与神的接近。阶层体系中较低的部分——教阶体系——甚至把感觉性和物质性的东西都比附于神。这为圣礼制度提供了基础。他的教阶体系,就我所知,是极具拜占庭神学特色的第一个范畴,是对礼拜仪式的评论。它对仪式和象征的价值极为敏感,表现的是在神崇拜之中神人的相互渗透。”^② 这里明确地把圣礼看作是与天人之际相关的紧密形式。从这个角度来说,参与圣礼的每个基督徒都是在重演基督降临、上帝创造的过程,并经历他的死和教训,据此他们获得一种与神的神秘交融,成为神圣宇宙论的一部分。因此,基督教的圣礼是以神秘主义为基础的。它关心的是灵魂对于神的经历,确切地说,是灵魂对于神的复归,向着神的提升。就基督教来说,这种复归的关系被表达为人与神的相遇。道成肉身指明神以人的形式来寻求人的皈依,而在仪式

^① 布尔加科夫:《东正教:教会学说概要》,第138-139页。

^② 安德鲁·洛思:《神学的灵泉:基督教神秘主义传统的起源》(孙毅、游冠辉译),第236-237页,中国致公出版社,2001年。

中它表现为人对于神的寻求。这种寻求与相遇在仪式中不只表现为重新认识并经历基督的死,而是渴望与神合一的强烈冲动,体会到爱者(基督)与被爱者(基督徒)之间的一种深刻的相互寓居关系。

即使我们把基督教圣礼的意义下降到社会学层面,它对于教会来说也是有着非常重要的意义。就基督教神学来说,圣礼是奉父的名藉着基督的血有圣灵在其中感动,这就是三位一体理论与基督教会之间的关系。在三位一体理论中,有一点极为突出,即圣父、圣子和圣灵结成团契,而通过圣礼,它使得教会成为单个人的团契,即形成共同体意识。对于基督徒来说,这种共同体意识是有着救赎和盼望的,并且把这种救赎的信息传达给教会中的每一个肢体。在早期基督教形成的时候,早期教会就已经用“饼”与“分有”的关系圣礼与教会的关系表达了出来。《使徒行传》二章 44-46 节这样说,“信的人都在一处,凡物公用;并且卖了田产、家业,照各人所需用的分给各人。他们天天同心合意恒切地在殿里,且在家中擘饼,存着欢喜、诚实的心用饭,赞美神,得众民的喜爱。”早期教会的共产的共同体形式即是早期的教会形态,而这是通过分杯与擘饼的圣礼表现出来的,这意味着他们在领受基督的身体。^① 因此,最初的教会是通过结成共同体与犹太教、希腊罗马的宗教区分开来的,这也意识着圣礼有着强烈的身份意识,在基督徒看来,这种身份意识就是基督是救赎的惟一道路。

(三)礼仪的具体形式

基督教圣礼观念是经过了漫长的发展过程而逐渐形成今天这样完整的体系的。这中间又经历了一系列的裂变。在本节中,我们就基督教圣礼的发展历史作一详细的回溯。

圣礼一词是从拉丁文 *sacramentum* 演变而来的,它原指罗马军队

^① 许志伟:《基督教神学思想导论》,第 302 页,中国社会科学出版社,2001 年。

士兵入伍时的宣誓,后被基督教用来指一切奇妙与难以理解的事。在早期教会中,即在公元五世纪以前,圣礼一词的运用范围是非常广泛的,有着多种的意义,而不是今天这样一个极其专门化的术语。在早期基督徒看来,凡是具有神圣意义的任何事情都可以使用圣礼这个词。拉丁神学家德尔图良把创造者的工作、道成肉身的圣子的工作、特别是基督的死和受苦,都当作圣礼;至于十字架的记号、神职的按立、基督徒的婚礼、赶鬼和守安息日等,也都称作圣礼。圣礼这个名称主要还使用在浸礼与圣餐上。奥古斯丁、希拉流、列奥一世和格列高里一世都在上述多种含义上广泛地使用这个术语。^①就今天的神学传统来说,圣礼的定义中主要包含四项因素:^②

1.“物质”因素:如洗礼的水、圣餐的饼和酒,或抹油礼的油(抹油礼是为病情最严重的人用圣橄榄油膏抹)。

2.“相似”因素:在某方面像所代表之物,因此具代表性。如,圣餐的酒可以说与基督的“血”相似,在圣礼的情境下便可代表那血。

3.“代表权威”因素:有权代表该物。换言之,必须具有充分的理由让人相信,这个记号得到授权,能代表它所指向的属灵实体。譬如,最重要的“授权”之例,乃是经由耶稣基督亲自设立。

4.“效果”因素:指该圣礼能将它所代表之恩惠,传递给领受的人。

以上第四点尤其重要。中世纪神学详细区分“旧约的圣礼”(如割礼)和“新约的圣礼”。二者主要的差别为,旧约的圣礼只能代表属灵的实体,而新约的圣礼则能实现所代表的事。

进入中世纪之后,由于奥古斯丁及奥古斯丁主义在拉丁传统中的强大影响,西方教会都遵循奥古斯丁的圣礼观。奥古斯丁是在与多纳图派的争论中发展出圣礼神学的。这场争论的背景与公元303年罗马皇帝戴克里先对于基督徒的逼迫有关。公元303年二月份,戴克里先皇帝下令所有基督徒的书籍都要烧毁,教会都要摧毁。凡

^① 参看伯克富:《基督教教义史》(赵中辉译),第176页,宗教文化出版社,2000年。

^② 参看麦葛福:《基督教神学手册》,第506-507页。

不交出书籍的,都将被处以极刑。结果许多神职人员为免除处罚都交出《圣经》等基督教书籍,后来“那些交出来的人”就在英文中被称为叛徒。结果,在逼迫结束后,那些交出书籍的人反而被按立为主教。这引起了当地许多基督徒的愤慨,因为他们认为教会应该是纯洁的,不可以容许这种人在内。^①等到奥古斯丁在这个地方任主教时,当地已经有一群人脱离教会自立,成为当地最主要的基督教团体,这就是多纳图派的由来。

从神学上来讲,奥古斯丁指出圣礼是建立在基督的圣洁上的,而不是建立在行圣礼的人的状态和品性之中的。相反,任何基督徒都是人,都是有罪性的。教会不是圣徒的团体,而是由圣徒和罪人组成的混合体;想在今世将两者分开,时机还不成熟,也不合时宜。只有当上帝自己降临的时候,即历史的末了,才必会有区分。人不能代替上帝来审判或区分。圣礼正是如此,它是指向基督才有效,而不是出于行他的人。从这个角度来说,圣礼是与终极实在相互联系的记号。奥古斯丁深入思考了记号与所代表事物之间的关系。他认为世界含有许多记号,都指向不同的实体;例如烟是火的记号,字是所指之事的记号。不过,也有神圣的记号,跨越鸿沟,将上帝与我们联结起来,因为他们成为物质的通道或大门,通向属灵的实体。奥古斯丁用以表达圣礼的最有名的话是,圣礼是“不可见之恩典的可见形式”。然而,奥古斯丁也清楚地指出,圣礼不代表恩典,从某方面而言,它们能导出所代表的事,或使其产生作用。^②

整个中世纪神学的早期基本上都属于奥古斯丁主义的传统。中世纪的基督教思想家们秉承这个传统,都认为圣礼是一个可见的记号,是无形恩典的媒介。由于奥古斯丁的论述包含着不少的含混性,象征论派的圣礼观很容易从他的讨论中找到其思想根源。奥古斯丁认为执行圣礼有时候是依据领受者的信心而发生不同的效用,它包

^① 参看章雪富、石敏敏:《早期基督教的演变及多元传统》,第五章第1节,社科文献出版社,2003年。

^② 参看麦葛福:《基督教神学手册》,第505页。

含着这样一个基本意思,即外部的圣礼不过是神在人心中工作的印象,圣礼本身并不真的包括神的恩典,只不过是象征而已。这种观点在中世纪曾一度占有主导地位,波拿文都拉、丢兰达斯、邓·司各脱都持这样的观点。另一派则持实在论的观点,维克多和托马斯·阿奎那是其代表。他们认为神的恩典真的在有形的圣礼之中,这当然不是说恩典的永久能力存在于可见的酒、饼和水当中,而是说执行圣礼时,属灵的话语在这些外部表记上发生了属灵的效果,否则圣礼就谈不上有什么神的恩典。^①

中世纪神学家们还讨论了圣礼中的执行者和受礼者的资格问题。经院派持因功生效的看法。这一观点认为圣礼功效的关键不在于资格问题,而在于客观的执行情况。如果圣礼的执行是合乎仪式规定的,那么不管受礼者属灵情况如何、执行者资格如何,只要是本着圣礼作了准备,那就能够得到报偿。后来在特兰托公会(Council of Trent)上接受了这一神学立场并作了定规,它在基督教礼仪的规范上是有着重要的作用的。^②

特兰托公会是罗马天主教第十九次大公会议。这次会议从公元1545年持续至1563年,达18年之久。这次会议的背景是回应当时在启蒙运动中已经蓬勃兴起的新教的挑战,凡是新教质疑天主教教义及生活的都一一进行了回答。特兰托会议一共可以分为四个时期。第一个时期从时间上讲是1545至1547年。当时对于是否应该召开特兰托会议有两派意见,一是呼吁先进行天主教内部改革;另一派则认为要先澄清天主教教义。最后会议上是两个问题一起进行讨论。会议接受尼西亚-君士坦丁堡信经为天主教信仰的标准;旧约和新约是《圣经》经典,拉丁文的武加大译本是可以接受的《圣经》译本;针对新教只接受两种圣礼,特兰托公会认定罗马天主教的七样圣礼是正确的;路德的因信称义是错误的教义,因为人若不与神恩配合来行善,就不能得救。第二个时期是1551年至1552年。这个短会

① 参看伯克富:《基督教教义史》,第177页。

② 参看伯克富:《基督教教义史》,第177页。

对于天主教圣礼理论有非常重要的意义,就是为圣餐中祝谢的饼和酒下了一个定义,接受阿奎那的变质说。天特会议还对忏悔礼(告解)作了详尽的解释,制定了临终礼即膏油礼,和规定主教职权与教牧人员的纪律。当时参加特兰托会议的新教代表要求通过一项动议,就是重复议会权力高于教宗权力,然而没有获得通过。第三个时期是1562年至1563年。这次短会议的主题仍与圣礼有关,主要是关于圣餐的。一方面,特兰托公会重申基督是完全临格于祝圣后的饼和酒;另一方面又决定可以由个别教宗来决定平信徒是否可以领圣杯。此外,决议还声明圣职、婚姻、炼狱、赦罪券、封圣、图像、遗物和新教教士的道德生活及建立神学院等细则。第四个时期是1564年教宗比约四世肯定了特兰托会议的决议,出版了教义精要,严格执行教会纪律。到了十六世纪末,天主教除去了许多往日的弊病,重振了天主教在欧洲的雄风。^①

可以清楚地看到的是,特兰托公会与天主教的圣礼观的澄清有重要关系。天主教今天的圣礼观就是由特兰托公会最终形成规范的,公会上对天主教教义与圣礼的相关规定作了如下阐释:^② 第一,圣礼与救恩的关系。特兰托公会认为圣礼之于救恩是必要的,人必须接受圣礼才能得救。这是肯定了圣礼的神学基础,或者说反对了欧洲中世纪神学的唯名论基础,而维护神学上的唯实在论。特兰托公会维护阿奎那在圣餐问题上的变质说是这一神学倾向的最典型表现。第二,圣礼中包含了它所表明的恩典,藉着圣礼的执行,就可以把因功生效的恩典赐给愿意接受圣礼的人,也就是说不犯大罪或其他恶行的人就可以蒙受恩典。在这一点上,他也与新教有着清楚的对立。就新教而言,圣礼等一切仪式虽然必要,然而更多是心理学上所唤起的敬畏感以及纪念意识。然而天主教则认为圣礼包含着直接的恩典、灵性的直接浇灌和神格的直接承受。第三,执行圣礼的必须

^① 参看杨牧谷主编:《当代神学辞典》(下),“天特会议”条目第1151页,台湾:校园书房,1997年。

^② 参看伯克富:《基督教教义史》,第178页。

是有着神父职份的神职人员。若不具有神父职份的人执行圣礼,那就犯了大罪。至于神父,只要他在执行圣礼的时候以诚实的心来履行,那就能够使圣礼生效。这一条与新教虽然没有直接的对立,新教在圣礼问题上当然也是奉行牧师施洗的属意,但它并不是建立着神圣等级论的基础上的。第四,洗礼、坚振或神品在领受者的心灵方面会留下不可磨灭的印记,因此不可以重复施行。这即是所谓的一次性圣礼,是基本上为普世教会所接受的。第五,各种礼仪与教职的关系。神父是圣礼的合法执行者,主教则负责执行坚振和神品,在主教无法履行和不在的情况下,平信徒也可洗礼。

特兰托公会在圣礼问题上的重要性还表现在天主教使七种圣礼正式形成规范。在此之前,关于圣礼的种类数目多少不同,是随不同思想家的主张的不同而定。例如维克多认为圣礼有三十种之多,伦巴德则是首个提出七种圣礼的天主教思想家。伦巴德说,“圣礼与其所象征的事有相似的地方。‘因为若圣礼与其所象征的事没有相似的地方,则它不能够被称为圣礼’(奥古斯丁)……有些东西,若它是象征神的恩典、是一种无形的恩典,则它带有此形像,并且成为其成因,可以被称为是圣礼。因此,圣礼的设立,是为了使成圣,以及象征。如果只是为了象征的目的而设立的,充其量只不过是象征,并非圣礼,例如实际的献祭及遵守旧约律法的仪式,这些都无法使献祭的人得以完全、公义。”“现在让我们探讨新约中的圣礼,圣洗、坚振、圣餐(祝福的饼)、补赎(即告解)、临终膏油礼(即终傅)、授职(即神品)、婚姻。其中有些提供罪的补救并给予恩典,例如圣洗;另外有些则提供罪的补救,例如婚姻;还有些则用恩典及能力来坚固我们,例如圣餐及授职。若这些圣礼能传达分义及救恩,为何不在人堕落之后立即设立这些圣礼?我们的答复是:基督是赐恩者,他的受死及受苦使人得到他们的美德,因此在基督降世以前,没有赐下这些恩典的圣

礼。”^① 公元 1439 年,在佛罗伦萨会议上,正式采纳了伦巴德的建议,把圣礼确立为洗礼、坚振、圣体、忏悔、神品、婚配和终傅。因此,也可以这样说,随着基督教的规范化,圣礼数目递减并形成规范。^② 特兰托公会正式确认了天主教的七种圣礼:洗礼、坚振、圣体、忏悔、神品、婚配和终傅。学者们指出,特别要注意的是天主教在圣礼与成圣之间建立的关系。天主教认为圣礼中传递了一种灌入式的圣礼,它把人提升到超自然的界域,使圣礼的领受者有神的属性。这就导致了仪式在天主教中的极端重要性,耶稣基督的降临相反到成了预备性的东西,它只能够生发一种从历史的教诲中得来的信心,而要把这种信心转变成救赎的现实,却需要圣礼中的恩典的浇灌。更重要的还在于,天主教认为仪式的有形性即物质性在传递恩典上的重要意义。这些都是为后来的宗教改革家所无法接受的。^③ 特兰托会议宣称,“我们的救赎主基督宣称,在饼的外形之下,真的是他的身体被献为祭。神的教会一向如此相信,这个神圣的会议也如此印证,经过祝谢后,饼及酒有所改变,饼的本质全然变成我们主基督的身体,酒的本质全然变成他的血。诚如圣天主教会所言,这种改变可称为‘变质说’。”^④ 至于圣餐中所涉及的天主教关于变质说的具体论证,我们在后面关于圣餐的专门论述中再具体讨论。

然而,自文艺复兴及宗教改革运动以来,关于圣礼的神学基础发生了重大的变化。宗教改革者总体的做法是要把圣礼为上,圣道为末的天主教的圣礼观颠倒过来。对于他们来说,这是本末倒置的做法,尽管路德宗、加尔文宗与慈温利宗在具体关于圣礼的看法上是有所不同的,然而在这一点上他们是完全投合的。他们认为圣礼只是圣道的符号,是标记,圣礼如果失去了圣道的支持,那么圣礼本身表

① Sententiarum Libri Quatuor, IV. i. 4; ii. 1; in Sententiae in IV Libris Distinctae (Rome: Editiones Collegii s. Bonaventurae, 1981), Vol. 2, 223.9 - 20; 239.18 - 240.8. 译文引自麦葛福,《基督教神学原典菁华》,第 378 页,台湾:校园书房,1999 年。

② 参看伯克富:《基督教教义史》,第 177 页。

③ 参看伯克富:《基督教教义史》,第 178 - 179 页。

④ Council of Trent, Session XIII; in H. Denzinger (ed.), Enchiridion Symbolorum 24 - 5 edn (Barcelona: Herder, 1948.) 译文引自麦葛福,《基督教神学原典菁华》,第 397 页。

现出来的救恩也是不足为信的。而赎人之罪的也是基督的道成肉身的行为,而不是圣礼的程式。加尔文曾作过详细的论述,兹引证如下:

我们首先要考虑什么是圣礼。对我而言,圣礼似乎用简单而正确的定义来代表;圣礼是外在的记号,神使用它来向我们的良心印证他对我们的美意,为了要维持我们软弱的信心,使我们可以在神、在他的天使、在人的面前有敬虔的见证。简而言之,圣礼是向我们见证神的恩典,由一个外在的记号印证,同时见证我们对他的虔诚。不论你比较喜欢选择哪一个定义都好,这些都与奥古斯丁的定义不相伯仲,他认为“圣礼是一件圣物的可见记号”,或是“无形恩典的有形形式”;然而它能够更清楚的将那东西显示出来……

由此定义,我们知道圣礼之前一定有一个应许,圣礼如同一个附录一样与其相联,目的要对应许的本身加以印证及确定,使之对我们更加清楚,同时可以说是认可应许。神体恤我们的无知及迟钝,也体恤我们的软弱。更合适的说法,是他并不需要坚固他神圣的话语,乃是需要支持我们对她话语的信心。神的真理的本身便是坚固确实的,其本身便为最好的印证,此外没有任何其他东西可以作出更好的印证。因为我们的信心小而软弱,必须在某一个时刻都有各种不同的支持,否则便会颤抖、动摇、蹒跚,最后跌倒。因此怜悯我们的主,藉着他无限的仁慈,调整他自己来就我们,既然我们是受造物,是在地上爬行,依附在肉身之内,除非用这些世俗的元素,否则我们无法想到,甚至无法理解任何属灵的事,因此我们在他们面前放置一些物质,反映出属灵的祝福。若我们是无实体的,他会用无装饰的、无实体的东西给我们作记号。但因为我们的灵魂是被放在我们的身体里面,因此他也使用可见的东西来赐下属灵的东西。这并不是说圣礼本身拥有所赐给我们的那些恩赐,乃是神赋予圣礼有这种

意义。^①

加尔文的论述清楚地反映出新教对于圣礼神学基础的看法。圣礼只是为了以一种可见的形式来印证神圣恩典的存在,并不就是有着神的临在。因此,圣礼更多的功能是引起记忆,引起对于基督的仿效和思想,从而引发内心在信仰上的虔敬并在基督里面生活。这也就是说圣礼的本质是象征论的,并不是实在论的。天主教基本上在圣礼的观点上是持实在论的观点的,认为圣礼与圣道合一,而新教则只把圣礼中的质料性内容看作一种可见的神圣存在方式。

新教在关于圣礼的象征论理解上也并不是完全相同的,他们的阐释各有侧重点。路德是率先强调圣礼的执行与受礼者的信心的关系的,特别强调圣礼与圣道的紧密关系,圣礼是圣道的标记和印证,强调应以圣道为圣礼之本。它也区分圣礼与圣道,认为圣礼所传达的信息不是对一般教会的,而是针对个人的。因此,路德的基本主张是,圣礼只是在作为圣道的标记上可以说与圣道有着密切的关系,这样,表记与它所表示的存在之间只有一种临时的、集体的和地方上的关系。当然他也如天主教一样认为,神的能力只在可见的圣礼中传递出来,它是神恩典的工具。路德的这种仍然有着比较强的天主教色彩的圣礼论,到了慈温利这里被进一步弱化。对他来说,圣礼只是承认信仰的纪念物与标志,这就把圣礼几乎完全地看成是一种象征性的功能。加尔文宗在圣礼上所持的立场则要更加激进。加尔文认为,圣礼甚至只是一种次要的宣认行动。他并不认为圣礼中的这些有形的饼、酒中存在属灵的福气。对于他来说,神是恩典的唯一来源,圣礼只是传递恩典的工具。神只将他的恩典传给他的信徒,籍以培养并加强他们的信心,不信的人只能接受圣礼外部的表记,不能分享其属灵的真意。^②

^① Institute, IV. xiv. 1, 3; in Joannis Calvini: Opera Selecta, ed. P. Barth and W. Niesel, Vol. 5 (Munich: Kaiser Verlag, 1936), 259.1 - 261.3. 译文引自麦葛福,《基督教神学原典菁华》,第 394 - 395 页。

^② 参看伯克富,《基督教教义史》,第 179 - 180 页。

尽管新教不同宗派关于礼仪的象征性程度的理解有些分歧,他们之间最根本的共识是回到《圣经》,而不是回到天主教所强调的外在制度,例如教阶制度和圣礼仪式等等。因此,总体来讲,新教认为圣礼不是本,而是末,那么什么是“本”呢?路德的观点最有代表性,即“因信称义”。基督徒因着“信”与基督交通,而不是因着圣礼与基督联合。路德在论因信称义的时候批评了天主教在这个问题上的神学基础,指出天主教以圣礼为信的实在论,本质上是违背了《圣经》的教导。

……我们必须说明信心是如何产生的。然后我们会说明信心如何使人称义,其意义到底是怎样的。最后,我们要答复反对派的质疑。

《路加福音》末章,基督命令奉他的名悔改赦免的道。福音里讲明人在罪下,只有受永怒和死,但是因基督之故,人藉着信心领受罪的赦免和称义。悔改的道理,使人良心上担着重担;而这承受着恐惧与重担的良心,则渴望、呼喊着重担。这安慰来自相信基督的应许:因基督之故,我们才得着罪的赦免。这信心,在我们良心的挣扎中,给我们带来平安与慰藉,又给我们罪的赦免和使人复醒、称义。这信心的慰藉是新而属灵的生命。这是坦诚而明晰的。诚心的信徒能抓住他,而且有教会的见证。反对派在任何地方说出圣灵是如何赐给人的。他们幻想圣礼因功生效,却幻想圣礼因功生效,它的施与不需领受者的主观态度,好像圣灵恩赐是不值得一提的。

我们所讨论的信心……是使我们脱离死亡而进入新生命的信,且是圣灵的工作。因此,它不是带着人的罪一同存在。然而,它出现时,会带来善果……当我们的反对派谈到至爱时,竟以为人凭着善功而配得……人称义是藉着道而成就的,如圣保罗所言:“这福音本是神的大能,要救一切相信的。”他又说:“可见听道是从信道来的,听道是从基督的话来的。”因此可证明,信

称人为义。可见称义惟一途径是藉着道,道惟一藉着信心领受,信则使人为义——因信称义。^①

路德的意思很清楚,新教把圣礼始终建立在基督论的基础上。因为惟有以基督为中心,才会真正确立圣礼的正确神学基础,即赦免来自于信。天主教和其他的一些反对派则把圣礼的神学基础建立在圣灵论上,并把圣灵论与基督论分割开来,这受到路德的最坚决的批判。当然在信的问题上,肯定是有圣灵的参与,但是圣灵也是在基督里面参与到整个圣礼的行为中的。这是拉丁基督教传统最为典型的基督论至上的神学传统。

基于神学基础的改变,新教思想家重新审视圣礼的数量。他们排除了七种圣礼中的五种,认为只存在两种圣礼。“有两个记号,又称为圣礼,亦即洗礼及主餐(即圣餐)。这些圣礼十分重要,是超越的、奥秘之事的神圣记号。然而,它们并非虚空的记号,而是具有实质的记号,就洗礼而言,水是记号,其实质及属灵的事是重生、得以成为神的子民。就主餐而言,饼及酒是记号,属灵的实质是与基督的身体和血的灵交、十字架所成就的救恩、罪得赦免。记号是在物质上的领受,而无形的、属灵的实质则是凭信心领受。此外,圣礼的能力、有效性及成果都是在于这些属灵的实质。因此,我们承认这些圣礼并非仅与基督相关性的外在记号。相反的,我们相信它们是神恩典的记号,教会的传导人与神同工,目的及最终的结果都是他的应许、供应及有效性。然而,我们也承认惟有神、主自己,才有使人成圣及得救的能力。”^② 这一宣称明确表述了新教在圣礼问题上的看法:第一,只有两种圣礼即圣餐和洗礼;第二,新教虽然也相信它们是属灵的,救恩的成全,然而它们又只是记号。“记号”的意思是说,在这后面更重要的是参与这些神圣仪式的人的信心,而不是这些仪式本身

^① 马丁·路德,《协同书》(译耕译),第64-65页,译林出版社,2004年。

^② The First Helvetic Confession, article 20; in E. F. K. Muller (ed.), *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig: Bohme, 1903), 106.25-43. 译文引自麦葛福,《基督教神学原典菁华》,第393-394页。

有多大的神力,事实上认为圣礼有神力的理解是错误的。这是对天主教圣礼的神学基础的直接尖锐的批评。

以上,我们简单地回顾了基督教圣礼问题上的发展史以及它的神学基础。我们可以清楚地看到整个问题是围绕无形的神的恩典如何能够确实落实在信徒身上进行的。最初建立圣礼是为了将基督的教会的文字形式确立为物质形式,并通过物质仪式唤起基督徒内心的敬畏感。此后,圣礼越来越与教会的功能联系在一起,并且通过教会与基督信仰联系起来。因此,当耶稣的基督教成为保罗的基督教并最终成为体制性的基督教时,仪式获得了具有与基督救恩同等的意义。这一点尤其表现在天主教和东正教的圣礼观上。随着文艺复兴运动的兴起,新教认为这是以教会僭越基督信仰本身,因此重要的不是教会所拥有的仪式,而是教会建基于基督信仰之上。由此,他们强调回到圣道为本的思想,以圣礼为末;同时因为新教不同的教派背景,在基督宗教的不同宗派中它们的地位又有所差别。

但是,从另一个角度来说,无论是天主教还是批评他的新教也好,他们只不过是对于圣道与这个世界关系的神秘主义联系有不同的看法而已,归根结底地说,他们都是以一种神秘主义的态度看待圣礼与信徒生活的关系。关于神秘主义,威廉·詹姆士有非常精彩的论述。他说,“我们由平常意识进入神秘状态,好像由一个较少的到一个较多的,由一个狭小的到一个广大的,并且同时好像由一个不安的到一个安静的状态。我们觉得神秘状态是调和的、统一的状态。它激引我们的‘是’的功能,比激引我们‘不’的功能更多些。在这种状态之中,无限吞没了界限,并且和平地的把帐目结束了。它对于你们提出的认为可应用于最后真理的个个形容词(奥义书 the Upanishads 说,他、自我、阿德门只可用‘不!不!’来形容)都否认;虽然这表面上好像是‘不’的功能;但这种否认正是为一种更深的‘是’而发的否认。”^① 基督教的圣礼观也是如此。它激起信徒们对于其信仰之“所

^① 威廉·詹姆士,《宗教经验之种种——人性之研究》(唐钺译),第405页,商务印书馆,2002年。

是”的更深入的理解。从这个角度来说,圣礼使基督教成为一种实践的信仰,使信徒直接参与到团契生活中,从而直接参与到与基督的交融之中。于此神人之际,达到成圣的目标。

(四)基督教三大派关于礼仪施行上的共同性和差别性

我们在讨论了基督教礼仪的神学基础及三大派别天主教、东正教和新教在这个问题的理解上的差别后,接下来要具体描述基督教三大派关于礼仪施行上的共同性和差别性。这就是说,我们要回到基督教礼仪的实践层面。在天主教、东正教和新教中,礼仪有着不同的履行方式和种类,其中天主教和东正教比较复杂,而以新教的礼仪最为简单。天主教和东正教都坚持奉行七样圣礼,即洗礼、坚振、圣餐、告解(忏悔)、神品、婚配和终傅(膏油礼);新教则只奉行两种即洗礼和圣餐。鉴于洗礼和圣餐是基督宗教三大宗派共有的仪式,我们就先从它们开始介绍。

1. 洗礼

关于洗礼^①早在四大福音书记载耶稣传道之前就已开始。据说在耶稣时代,那时的犹太教已经发展出含有宗教意义的洗涤仪式,尤其是当时的法利赛派很重视这种仪式。犹太律法规定凡不洁净的犹太人要先洗澡,“求洁净的人当洗衣服,剃去毛发,用水洗澡,就洁净了。然后可以进营,只是要在自己的帐篷外居住七天。第七天,再把头上所有的头发与胡须、眉毛并全身的毛都剃了,又要洗衣服,用水洗净,就洁净了。”^②《利未记》整个十五章都是关于洗礼与洁净关系的诫命,我们这里仅举两例。“人若患漏症,他因这漏症就不洁净了。他患漏症,无论是下流的,是止住的,都是不洁净。他所躺的床

^① 我们这里根据许华应主编:《基督教文化》第100-104页“圣洗圣事”条目(长春出版社,1992年)提供的资料,并结合其他资料进行介绍。

^② 《利未记》十四章8-9节。

都为不洁净,所坐的物也为不洁净。凡摸那床的,必不洁净到晚上,并要洗衣服,用水洗澡。那坐患漏症人所坐之物的,必不洁净到晚上,并要洗衣服,用水洗澡。”^①“人若梦遗,他必不洁净,就要为洁净自己计算七天,也必洗衣服,用活水洗身,就洁净了。”^②亚伦和他的儿子成为祭司前,先行洁净的水洗礼仪,“摩西带了亚伦和他儿子来,用水洗了他们。”^③在赎罪日,亚伦进入至圣所以前,也要先沐浴洁净,离开的时候也要如此。“亚伦进圣所,要带一只公牛犊为赎罪祭,一只公绵羊为燔祭。要穿上细麻布圣内袍,把细麻布裤子穿在身上,腰束细麻布带子,头戴细麻布冠冕;这都是圣服。他要用手洗身,然后穿戴。”^④把用来代罪的公羊放到旷野的人,也要用水洗身,焚祭牲的人也当洗衣服和用水洗身。“那放羊归与阿撒泻勒的人,要洗衣服,用水洗身,然后进营。带入圣所赎罪。作赎罪祭的公牛和公山羊的血,既带入圣所赎罪,这牛羊就要搬到营外,将皮、肉、粪用火焚烧。焚烧的人要洗衣服,用水洗身,然后进营。”^⑤在基督教出现之前,约旦河地区已经展开一种洗礼运动,奉行这一仪式的最主要的是艾赛尼学派。他们认为圣殿敬拜已经腐败,便跑到旷野生活,每天都要有洁净的仪式。基督徒的前驱施洗约翰很可能就是据此而行的。^⑥

至于洗礼进入基督徒的视野之中,被过渡并被采纳为基督教的基本礼仪则始自施洗约翰,他在耶稣传道之先就已经开始在巴勒斯坦的地方为人施洗。他劝人们痛悔罪过,在河中给他们施洗,预备迎接救主的到来。“那时,有施洗的约翰出来,在犹太的旷野传道,说:‘你们应当悔改’。”^⑦“这约翰身穿骆驼毛的衣服,腰束皮带,吃的是蝗虫、野蜜。那时,耶路撒冷和犹太全地,并约旦河一带的地方,都出

① 《利未记》十五章 2-6 节。

② 《利未记》十五章 16 节。

③ 《利未记》八章 6 节。

④ 《利未记》十六章 3-4 节。

⑤ 《利未记》十六章 26-28 节。

⑥ 参看杨牧谷主编:《当代神学辞典》(上册),第 95 页,台湾:校园书房出版社,1997 年。

⑦ 《马太福音》三章 1 节。

去到约翰那里,承认他们的罪,在约旦河里受他的洗。”^①福音书还说耶稣自己也去领受了约翰的洗礼,“当下,耶稣从加利利来到约旦河,要受他[约翰]的洗。”^②“耶稣受了洗,随即从水里上来。天忽然为他开了,他就看见神的灵仿佛鸽子降下,落在他身上。从天上有声音说:这是我的爱子,我所喜悦的。”^③可见,洗礼不仅是基督教最原始的圣礼,而且耶稣本人都要受洗。这大概是何以洗礼被视为所有基督宗派都奉行的圣礼了。施洗约翰为耶稣施洗的故事中最重要的一点则不可忽视,那就是在耶稣受洗的时候,有圣父的声音和圣灵的降临。因此,约翰施洗只是借助一种仪式,而其本质则是圣三位一体的工作。后来耶稣自己也在讲道中这样讲,要奉三位一体的名义施洗,这成了早期基督教会确立洗礼神学的《圣经》基础。

福音书还记载,耶稣自己开始传教时,也叫门徒们施行洗礼,他对门徒说:“谁若不由水和圣灵再生,就不能进入天主的国。”福音书没有明确记载耶稣在传教伊始时,是否就已建立了洗礼圣礼。但是,耶稣曾郑重嘱咐他的门徒说:“你们要去使万民成为门徒,因父及子及圣灵之名,给他们施洗。”“你们要到全世界去,给一切人宣传福音,谁信仰而领洗,必能得救。”这些间接地证明,洗礼的圣礼是耶稣亲自建立的,并且洗礼是以二位一体的名义进行的。

洗礼的仪式通过使徒传统得到延续。使徒们都非常看重洗礼,《使徒行传》和其他典籍多次记载使徒们给人施洗的事迹。例如使徒彼得在进入凯撒利亚到哥尼流那里去的时候,讲道说应该把福音传给外邦人,“彼得还说这话的时候,圣灵降临在一切听道的人身上。那些奉割礼和彼得同来的信徒,见圣灵的恩赐也浇在外邦人身上,就都希奇,因听见他们说方言,称赞神为大。”于是彼得说,“这些人既受了圣灵,与我们一样,谁能禁止用水给他们施洗呢?就吩咐奉耶稣基督的名给他们施洗。”^④保罗明确地赋予施洗以重要的神学意义,他

① 《马太福音》三章 4-6 节。

② 《马太福音》三章 14 节。

③ 《马太福音》三章 16 节。

④ 《使徒行传》十章 44-48 节。

认为人们走入洗礼池浸入水中时,就好比耶稣死后埋葬在坟墓中,人们从圣洗池中出来,就得到了神的宠爱,更新自己的生命,就像耶稣从坟墓中复活一样。由这里可以看出,早期基督教的洗礼方式是在洗礼池里进行的,它通常引领受浸礼者全身浸入水池中片刻,因此早期基督教古老教堂的旁侧设有水池,或称浸礼池。这样的洗礼也被称为浸礼。^①

洗礼具有极重要的神学意义。在使徒的教导中,洗礼指“与基督的联合”,例如《加拉太书》三章 27 节这样说,“你们受洗归入基督的都是披戴基督了。”披戴基督是指接受了基督,在基督里面,并与他合而为一。“你们在他里面,也受了不是人手所行的割礼,乃是基督使你们脱去肉体情欲的割礼。你们既受洗与他一同埋葬,也就在此与他一同复活,都因信那叫他从死里复活的神的功用。”^②“这样,怎么说呢?我们可以仍在罪中,叫恩典显多吗?断乎不可!我们在罪上死了的人岂可仍在罪中活着呢?岂不知我们这些受洗归入基督耶稣的人,是受洗归入他的死的吗?所以我们藉着洗礼归入死,和他一同埋葬,原是叫我们一举一动有新生的样式,象基督藉着父的荣耀从死里复活一样。我们若在他死的形状上与他联合,也要在复活的形状上与他联合。因为知道我们的旧人和他同钉十字架,使罪身灭绝,叫我们不再作罪的奴仆。”^③在保罗看来,由于基督是死而复活的,因此洗礼表明与基督在救赎行动上的联合,包括与他同葬坟墓,并在复活上与他合一,因此受洗的人是第二次被创造。此外,洗礼也表明基督徒与教会的联合,因为教会是在基督之上建立起来的。^④保罗说,“就如身子是一个,却有许多肢体;而且肢体虽多,却仍是一个身子。基督也是这样。我们不拘是犹太人,是希腊人,是为奴的,是自主的,都从一位圣灵受洗,成了一个身体,饮于一位圣灵。”^⑤这里讲

① 参看卓新平主编:《基督教小辞典》,第 600 页“浸洗”条目,上海辞书出版社,2001 年。

② 《歌罗西书》二章 11-12 节。

③ 《罗马书》六章 1-6 节。

④ 参看杨牧谷主编:《当代神学辞典》(上册),第 96 页。

⑤ 《哥林多前书》十二章 12-13 节。

的是通过受洗,基督徒在基督里面联合成一个整体即教会。“所以,你们因信基督耶稣,都是神的儿子。你们受洗归入基督的,都是披戴基督了。并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的,或男或女,因为你们在基督耶稣里,都成为一了。”^①

洗礼是圣基督徒生活的起点,它使他们成为教会的正式成员。对于天主教徒来说,圣礼又是请求领受坚振、神品、婚配等圣礼的人的起始。主教或神父在确认他们领受其他圣礼前,要他们证明自己已经领洗过。因为如果没有领洗,那么领受别的圣礼,都是根本无效的。因为“我们受洗的时候,便被启发。我们被启发后,便被接纳为儿子。我们被收纳为儿子后,便成为完全。我们被塑成完全后,便成为不朽。《圣经》说:‘我曾说,你们是神;都是至高者的儿子。’”(《诗篇》八十二篇6节)这过程有许多适用的名称:恩赐、启发、完美、洗。称为洗,是因为我们由罪污之中得到洁净;称为恩赐,因为我们罪的刑罚已因蒙恩而被取消;称为启发,因为我们藉着洗礼,得以理解到拯救我们的圣光,我们受到启发,眼睛成为灵敏,得见过神;称为完全,意谓一无所缺。若有任何人已经认识神,还有什么是他缺乏的呢?称一个不完全的礼物是神的‘恩典’,显然可笑。当我们成为完全之时,我们可以保证,神将会赐下完全的恩典。”^②但是,基督教也有一条与洗礼同等重要的“额外”圣礼,即殉道。基督教自古相传,如果谁为了信仰神,信仰耶稣基督遭受逼迫致死,那么即使他没有受过洗礼,也能得救升天。

教会基于处境性的不同,对于洗礼的严谨性视情况而定。天主教据此把洗礼分为盛礼和简礼两种仪式。在两种洗礼仪式中,施行洗礼的人即付洗者有所不同,施洗的程式也有繁简之别。

我们先来看盛礼付洗。这种洗礼通常在教堂中举行。在早期教会中,奉献弥撒圣祭和履行洗礼圣礼,属于主教的职权,司铎们只是

^① 《加拉太书》三章26-28节。

^② Clement, *Paedagogus* 1.6.26, 译文据亚历山大的革利免论洗礼的结果8.2, 见于麦葛福编,《基督教神学原典菁华》,第367-368页,台湾:校园书房,1999年。

在主教不便的情况下,才可以奉主教的命令,代替主教奉献或施行。从安提阿的依纳爵开始,这种洗礼仪式中的等级制度就已经得到阐明。至于受洗的对象,由于早期教会受罗马帝国的逼迫以及犹太教的排斥,早期教会付洗的对象并不非常众多,付洗的也多半是成年人,付洗的通常日期也只是耶稣复活前夕和圣灵降临前夕。到了公元四世纪初期,由于君士坦丁大帝庇护基督教,更于公元325年前后宣布基督教为罗马帝国国教之后,基督教教会迅速扩展,人数也愈加众多,因此原先主教负责的洗礼成了一般司铎的职权。

在盛礼付洗的仪式中,进行施洗的人应该是本堂司铎;如果本堂的主教或者司铎因为别的原因而不能施洗,那么也可以在他们的许可下由其他堂区的司铎代行。我们又可以把盛礼施洗分为幼儿施洗和成人施洗两种。古代教会在给成人付洗时,常要经过长期预备,举行多次的资格考查、祈祷、驱魔等仪式,这里也反映出早期基督教的文化背景。现在的教会则一次性地完成这些仪式。付洗幼童的仪式,就显得简短得多。付洗妇女,或者付洗成人时人数众多,或者时间仓促,或者环境特殊,也可由当地主教准许使用付洗幼儿的仪式。

至于简礼付洗就相对自由多了,其施洗者的范围也放得更宽。教会为了使任何人都有领洗的可能,把简礼付洗的职权交托给任何信徒,司铎或教徒,男人或女人,甚至未进过教会的人,都可以进行简礼付洗。只要付洗者使用正当的清水(指洁净的水),诵念施洗的经文,愿意施洗者履行教会的习惯,就可以进行简礼付洗。如果简礼付洗时,有多人在场,那么有资历的有身份的人当优先承担起施洗的职责。简礼付洗在举行地点上也是相对于盛礼付洗而言的,盛礼付洗是在教堂里面举行的,是合乎一般性的状态,简礼付洗则指特殊情况的施洗。它不限于在教堂中举行,也不需要漫长的繁文缛礼,只是根据受洗人的特殊情况,用不明显杂有别的质料的水洒在人的头上,并念诵经文即可。

洗礼中,除了施洗的一方之外,还有受洗的一方。早期教会有给儿童施洗的习惯,这基于基督教尤其是天主教的原罪观。天主教认

为,理智未开的婴儿和幼童,虽然没有犯罪的客观性,然而因着人性的不完全性,已经先在地具有原罪。“‘在亚当里面世人都犯了罪’(《罗马书》五章 12 节)。留意他虽是论及女人,却使用阳性名词,因为他的重点并非性别,而是人类。显然世人在亚当里已经集体地犯了罪,名副其实。他本身受到罪的败坏,因此所有由他而出的都生在罪中。因此,所有从他而出的都是罪人,因为我们都是源自他而被造的。”^①正因为如此,儿童也必须领洗,才能赦免原罪,升入天国。但是也有基督教神学家例如德尔图良反对给儿童施洗,因为他认为小孩子没有力量履行所立的约,施洗是不恰当的。^②

在这婴儿是否应该受洗的问题上,基督教神学家是有激烈的争论的。在早期基督教的历史上,特别是从第二、三世纪开始,婴儿施洗问题已经甚为普及。最早提出这个立场的是迦太基的居普良。他宣称,婴儿施洗是根据人的原罪理论进行的。后来,奥古斯丁为此找到了神学上的理据。他在与伯拉纠主义进行争论时就提出,既然基督教信经认为“一洗,为使罪得赦免”,那么由此可见,婴儿受洗也是可以免去原罪的。然而,奥古斯丁的说法值得存疑。倘若原罪在洗礼时就免除了,那么设若这个婴儿长大后,无所不作,那他岂不依然保持着罪的样式,如罪人那样举止。这又该如何解释呢?奥古斯丁对此作了辩解,他区分了原罪的罪咎和疾病。洗礼免除了原罪的罪咎,可是没有除去其影响,只有在恩典不断作用于人的内心的情况下,才能去除它所隐在的罪咎。^③奥古斯丁关于洗礼与罪的这种看法与另一个神学问题是密切相关的:没有受洗而死去的人又当如何?显然,按照奥古斯丁的观点,这种人是不能得救的。奥古斯丁本人相信这一观念,并主张未受洗的婴儿会被永远定罪。为了使他的解释显得有人情味些,他又认为未受洗的婴儿比犯过罪的人在地狱里要

① *Commentaria in Epistolam ad Romanos v. 12 in Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 81, ed. H. J. Vogles (Vienna: Holder - Pichler - Tempsky, 1996), 165.9 - 15. 见于麦葛福编,《基督教神学原典菁华》,第 279 页。

② 参看伯克富:《基督教教义史》(赵中辉译),第 181 页。

③ 参看麦葛福:《基督教神学手册》,第 525 页,台湾:校园书房出版社,1999 年。

少受许多苦。然而毫无疑问的是,奥古斯丁的观点是非常不公平的,不仅对于非基督徒,而是对于人本身的存在来说是不公平的,因而遭到许多人的反对,尤其是新教的反对。慈温利认为奥古斯丁所谓的原始罪咎说是完全不可靠的。婴儿有什么罪咎可言呢?罪咎意味着某种程度的责任,而婴儿没有。相反,他在旧约里寻找到了婴儿洗礼的理由。在旧约里面,生在以色列境内的男婴,身上应当有为神子民之成员的记号,这就是施行割记,割礼被视为立约团体的记号。慈温利认为从婴儿洗礼理论中可以证明基督教有更大的包含性,也更温和。所谓更大的包容性,是指男婴和女婴都接受洗礼,而犹太人只为男婴受割礼;至于更温和,是因为洗礼不如割礼一样流血并遭受疼痛。^①

如果说慈温利的观点还似乎在保存婴儿洗礼的合理性的话,那么十六世纪兴起的极端宗教改革运动并在十七世纪在英国成立的浸信会则坚决拒绝婴儿洗礼。浸信会认为,当一个人显出蒙恩的记号,愿意悔改,或有信心,才能洗礼。因此,基督教洗礼的对象必然是已经有理智并且自我独立思考的少年和成人,他们在领洗时,必须出于自愿,任何成年人,包括父母、朋友或者甚至统治者都不能够强迫他们领洗。因此他们只须给他们讲明教义,劝他们请求领洗。即使他们愿意领洗,也要慎重地对待洗礼,贸然领洗对于灵性的培养是毫无益处的。在当代基督教神学家中,巴特指出了婴儿受洗是不合理的,他举出了三个原因:第一,它缺乏《圣经》的直接根据。所有指向婴儿洗礼的证据,都是在使徒时期之后,而不是在新约的时期。换言之,婴儿施洗不是直接地来自于《圣经》,而是来自于基督教基于风俗习惯解释的结果。第二,婴儿洗礼的做法导致一种破坏性的假设,以为人生下来便是基督徒。巴特主张,婴儿洗礼贬抑了神的恩典,使基督教沦为纯粹的社会现象,基督教的恩典成为廉价的恩典。第三,婴儿洗礼的做法削弱了洗礼作为基督门徒的重要关联。洗礼是要见证神

^① 参看麦葛福:《基督教神学手册》,第526页。

的恩典,作为人回应神恩典的标记。婴儿既不能有意义地作出这种回应,洗礼的神学意义便模糊不清了。^①

教会规定受洗者在施洗前好好学习要理,痛悔一切罪过。因此,施洗前,是有一段较长的时间来预备,包括给他们仪式上的指导、心灵上的安宁以及专注于信仰之上。耶路撒冷的主教区利罗曾经这样要求受洗的人要去联想洗礼的具体仪式及其神学意义。“首先,你进入洗礼的接待室,转向西方。有人告诉你要伸展双手,藉此你好象假设撒旦本身便在那里,而你弃绝了他。你应当知道,古代的历史为此提供了预表。法老王是最严厉、最残暴的暴君,他压迫自由而高贵和希伯来人。神差派摩西将他们自埃及人严苛的奴役之下解救出来。他们在门框和门楣上涂抹羔羊的血,使得灭命的得以越过所有带着这个血的记号的家庭,神迹式地使希伯来人自奴役中得释放、得自由。他们被解放之后,敌人追捕他们,见到前面有大海,仍然从后面追来,最后却被吞没在经海之中。”^②事实上,圣教会通常叫他们候洗教徒,等到预备妥当,才许他们领洗。

当候洗教徒面临死亡危险,无法学习基督教要理之时,教会则规定,须给他们讲解最基本的教义,叫他们痛悔一切罪过,并许下遵守教会的一切纪律,就可以给他们付洗。当成人或少年,已经失去知觉,那么,如果他以前曾经表示过愿意领洗,也可以给他付洗,但要在经文前加说;“倘你愿受洗。”在这样的情形中领洗的人,幸而脱离了死亡的危险,就要用心学习教义,努力做个有名有实的教徒。而施洗的人,则有重要的责任,帮助他尽好教徒之职责。

在基督教历史上,教会主要采用三种洗礼方式。第一种是浸水的方式。浸水又分成两种:一是受洗者全身浸入河中或洗礼池之中,施洗者则把受洗者的头淹在水中三次,同时念诵洗礼的经文。二是受洗者只须半身浸入水中,施洗者掬水在受洗者头上淋三次,并念诵

^① 参看麦葛福:《基督教神学手册》,第525页。

^② Cyril of Jerusalem, First Address on the Mysteries 1-3. 耶京主教区利罗论洗礼的意义8.4,见于麦葛福编:《基督教神学原典菁华》,第369页。

洗礼经文。第二种施洗的方式是注水礼。在这种仪式中,受洗者无须浸在河中或池中,只由施洗者把水注在受洗者的头上,念诵洗礼经文即可。这种洗礼方式主要适合于监狱中的囚犯和重病人。他们或者无法浸水受洗,或者不适合于浸水受洗。从13世纪开始,西方教会基本上都行注水礼;15世纪的时候,西方教会全都采用注水洗礼的形式,不再采用浸水方式。然而在新教里面,还是有许多教会采用浸水礼,并且有些是将人的头甚至全身全部浸入水中三次。第三种洗礼方式是洒水,这种方式并没有获得普遍赞成,然而仍被认为是有效的。东正教的施洗圣礼基本上则奉行的是早期教会的传统,因此从这个角度说,东正教是最坚持教会传统的。东正教认为受洗者无论是成年人还是小孩子都要浸入水中,因而是行浸礼。之所以坚持这个传统,与他们对于洗礼的教义本质的理解有关。东正教认为,人应该在生下来后不久就应该受浸礼,这样可以除去人的原罪和本罪,可得到神的恩惠,获得新生并有资格领受其他的圣礼。受洗的时候,主教、司祭或牧师通常都要这样念诵,“现在我为你施洗,以圣父的名义,阿门,以圣子的名义,阿门,以圣灵的名义,阿门,神的仆人现在被洗。”受洗之后,付洗者就走进教堂,施圣体血(圣餐)。^①

相对于新教来说,天主教的洗礼要复杂得多。神职人员不只要说,“奉圣父、圣子和圣灵的名施洗”,还要在付洗经文中,在“我洗你……”之前说出某个圣徒的名字。如果那个受洗的是男人,那么用的就是男圣徒的名字,如果受洗的是女人,那么应该说出一个女圣徒的名字,这些圣徒的名字被称为领洗圣名,圣徒本人被称做领洗者的天上主保。天主教徒们非常看重这领洗圣名,终生对自己的领洗主保心怀恭敬,祈求他帮助自己履行好教徒的职责。在西方国家,教徒们通常把领洗圣名用作他个人的通用名字,加在他的姓氏前面。

在新教,施洗之后,通常会有牧师的讲道或者受洗者的见证,也就是说洗礼仪式就此结束了。东正教则是受洗之后领圣体血。然

^① 参看乐峰:《东正教史》,第23页。

而,天主教不同,受洗之后,还有一连串复杂的仪式,尤其是盛礼付洗。在古代教会,领洗者从洗礼池中出来后,他们被披上白色长衣,这表示经过洗礼后他们的灵魂已经洁净。接着,受洗者从主教手中领受坚振礼,参与弥撒圣祭,并领受耶稣圣体,即领面包这样的圣餐。在复活周内,新领洗的教徒,要天天穿着这白色长衣,参与弥撒圣祭,直到复活后第一主日,方才脱去。在现代天主教仪式中,司铎要给领洗者擦坚振圣油于头顶,以此表示领洗者因水和圣灵得到了新生;还把一条方形白纱放在领洗者的头上,代替白色长衣,祝他终生保持灵魂清洁;又把一支点燃的蜡烛授给领洗者,祝望他遵守规诫,效法那明智的贞女,秉着烛光,等候基督的来临。完成洗礼后,司铎还要把领洗者的姓名,以及付洗者,领洗者的父母代父母,付洗的地点和日期,登记在“洗礼册”上。这类似于新生婴儿的出生登记,因此有着类似的象征意义。

总之,就基督教来说,洗礼是一个重要的记号,正如割礼之于犹太人是一个与其他民族区别开来的记号一样,它是基督徒与非基督徒的分界。“由基督受洗时所发生的每一件事可知,当我们受了洗之后,圣灵由天降下,落在我们身上,我们成为神的儿子,被父的声音所收养。”^① 新教也是基于这一点,把洗礼和圣餐看作是他们惟一愿意承认的两件圣礼,两个记号。这两个圣礼十分重要,“它们并非虚空的记号,而是具有实质的记号。就洗礼而言,水是记号,其实质及属灵的事是重生、得以成为神的子民。”^② 这就是公元四世纪的伟大的基督教神学家尼撒的格列高利所说的,洗礼与灵魂的重生的密切关系,并因着灵魂的重生彻底地改变了人存在的方式,包括身体的方式,因此,洗礼虽然是一个外在的可见的事件,却导致灵魂的洁净和转变。

众所周知,领受救赎的重生就是为了更新改变我们的本性。然

^① Hilary of Poitiers, In Matthaeum ii.5. 见于麦葛福编:《基督教神学原典菁华》,第371页。

^② The First Helvetic Confession, article 20. 见于麦葛福编:《基督教神学原典菁华》,第393页。

而,人性本身在洗礼中没有接受改变,人的理性、悟性、科学能力,以及其他独特品性都没有发生变化。事实上,如果我们本性中的这些属性有哪一个被换走了,这种变化就可能是恶化。既然从上面来的生肯定是对人的更新,而这些属性却不接受改变,那么要探究的问题就是:他身上改变的是什么,成全重生之恩典的变化是什么。显然,当那些印刻在我们本性中的恶性被抹掉了,就发生了一种向良善状态的变化。那么,如果我们在那神秘的洗礼中得了“洗濯”,如先知所说的,^①使心里变得“洁净”,灵魂“除掉了恶”,从而变成良善的人,并转变为更好的状态。但当洗礼施用于身体时,灵魂若没有洁净自己情欲的污点,受洗后的生活仍然保持与受洗前的生活一样,那么我得说——虽然这样说可能有点放肆,但我仍然要说,毫不掩饰——在这样的情形中,水只是水,圣灵的恩典根本没有显现在这样的人的洗礼重生上;也就是说,不仅畸形的忿恨,贪婪的情欲,放荡而粗俗的念头,带着傲慢、嫉妒、自夸,毁损神的形像,而且不义的所得也与他同在,他甚至还引诱妇人通奸,寻欢作乐。如果这些以及诸如此类的邪恶受洗后与受洗前一样围绕在他的生命周围,那么我看不出他在什么方面有了变化;在我看来,他与先前完全是同一个人。受到他不公正待遇的人,受到他诬告的人,被他强迫剥夺其财富的人,就这些人而言,虽然他在洗礼之水里洗濯了,但他们在他身上看不到任何变化。他们也没有从他那里听到撒该(Zacchaeus)的叫喊:“我若讹诈了谁,就还他四倍。”^②在他受洗前他们论到他所说的话,如今仍然完全适用;他们用同样的名字来称呼他,说他是贪婪的人,对别人的东西眼睛发绿的人,把自己的侈奢生活建立在他人的痛苦之上的人。这样的人,仍然停留在原先的道德水平上,却对自己喋喋不休地说着从洗礼中领受的有益的变化,请这样的人听听保罗是怎么说的:“人若无有,自己还以为有,就是自欺了。”^③你所不是的,就是你所没有

① 《以赛亚书》一章 16 节。

② 《路加福音》十九章 8 节。

③ 《加拉太书》六章 3 节。

成为的。因而那些已经得了重生的人的福音说：“凡接待他的，他就赐他们权柄，作神的儿女。”^① 我们知道，人所生的孩子与父母的本性是完全相同的。所以，如果你已经领受了神，如果你已经成了神的儿女，就当在你的品性里显示出你里面的神，在你自身中显明生你的父来。使我们认得神的那些标记，必使如此出生的子与神的关系显现出来。^②

2. 圣餐

与洗礼一样，圣餐(Communion)是基督教的主要礼仪之一。在天主教它被称为圣体圣礼，在东正教则被称为圣体血；新教称之为圣餐。Communion的原始意义乃是人类和耶稣的团结，和众教徒重新结成某种新型的共同体关系。圣餐的英文是 Communion，原指耶稣在被捕前，与十二门徒同进最后晚餐时，对饼和酒进行祝祷，分给他们领食，并称其为自己的身体和血，是为众人免罪而舍弃和流出的；且令门徒们常如此行以纪念他。“他们吃的时候，耶稣拿起饼来，祝福，就擘开递给门徒，说：‘你们拿着吃，这是我的身体’。”“又拿起杯来，祝谢了，递给他们，说：‘你们都喝这个，因为这是我立约的血，为多人流出，使罪得赦’。”^③ 基督教的三大宗派对于这一仪式的理解尽管不尽相同，但更多的是他们的共识，包括由主礼人(牧师或神父)对面饼和葡萄酒(有些宗派用葡萄汁)进行祝祷，然后分给正式信徒(至少已受洗礼，有些宗派还须受过坚振礼)领食。他所表示的意思是耶稣基督自己建立了圣餐(圣体/圣体血)圣礼，把他所临在的圣体圣血，做人们的灵魂粮食，使他们领受。保罗这样说，“我当日传给你们的，原是从主领受的，就是主耶稣被卖的那一夜，拿起饼来，祝谢了，就擘开，说：‘这是我的身体，为你们舍的。你们应当如此行，为的是纪念我’。饭后，也照样拿起杯来，说：‘这杯是用我的血所立的新

① 《约翰福音》一章 12 节。

② Gregory of Nyssa, The Great Catechism 40. see in Philip Schaff and Henry Wace(eds.), A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Vol. V, Edinburgh: T & T Clark, Reprinted 1994.

③ 《马太福音》二十六章 26-28 节。

约,你们每逢喝的时候,要如此行,为的是纪念我’。你们每逢吃这饼,喝这杯,是表明主的死,直等到他来。”^① 这些都说明早期基督徒都是非常重视圣餐的,它在圣徒的生活中具有极其重要的地位。

正因为如此,基督教神学家们从各种不同的角度关注圣餐的神学意义。它主要围绕两个问题展开:第一,圣餐的功效是什么?第二,圣餐中的饼与酒与一般的饼与酒有什么区别?耶稣在圣餐中说“这是我的身体”是什么意思?这个圣餐问题不仅本身很有意思,而且与基督教的分裂都有重要的关系。^② 我们先前在讨论圣礼的神学基础时已经涉及到这一点,这里我们专门针对圣餐问题上的神学基础作些详细的论述。

最早讨论这个问题的是耶路撒冷的主教区利罗。大约在公元350年为预备信徒的洗礼时,他提出了下面这样的看法,“‘耶稣基督’曾有一次主动在迦南把水变成酒。所以,为何我们不可以相信他能将酒变为血?……我们应该满有把握,知道自己是在分享基督的身体与宝血。因为藉着饼的样式,他的身体赐给了你们,藉着酒的样式,他的血赐给了你们。因此,藉着领受基督的身体与宝血,你们可以与他成为一体、一血。”^③ 这里提出了圣餐的功效,即藉着圣餐,与基督一体,也就是在基督里得到救赎,在基督里坚固信仰的力量。那么,为何圣餐具有这样的功效呢?这就要回答第二个问题:圣餐时所喝的和所吃的与平时的所喝和所吃到底有何不同呢?

基督教神学家们显然不满足于一般的看法,即只认为这是一个奥秘。对于他们来说,奥秘也是需要提出合理的解释。基督教神秘主义思想家大马士革的约翰最早提出了关于这个问题的看法,他认为在圣餐中有圣灵的作用,这使得饼和酒不只是原先的样式。“你们既然问,饼如何变成基督的身体,酒和水如何变成基督的血,我要告诉你们,圣灵临到它们,完成了言语和思想所无法揣摩的事。……你

① 《哥林多前书》十一章22-26节。

② 参看麦葛福:《基督教神学手册》(刘良淑、王瑞琪译),第519页。

③ 区利罗,转引自同上。

们只要明白,这是圣灵所作的,就足够了。”^①然而,这样的看法并不能让人满意,因为把奥秘之事归于圣灵,与一般人满足于这是奥秘并无多大区别。需要进一步去问的问题是,圣灵在圣餐中到底使水和酒发生了什么事?关于这一问题,基督教神学家主要有三种不同的看法。

第一种看法是所谓的变质说。这个教义是托马斯·阿奎那首先提出来的,这个教义建立在亚里士多德本体学说的基础上。亚里士多德区分了“本质”与“偶性”,认为本质是一件事物的主要本性,偶性则是其外观,例如色彩、形状、味道等等。变质说认为,在圣餐中,酒和水及饼的偶性虽然没有发生变化,然而本质却发生了变化。阿奎那对此有详细的论述,我们引用如下:

在圣餐中,在祝谢后,饼及酒的本质是否仍然保持不变?

……过去的人公认,在祝谢后,圣餐中的饼及酒的本质仍然保持不变。但是这种立场无法持守,首先,它摧毁了这个圣礼的真实性,这个圣礼要求真实的基督的身体,是在祝谢前不在那里的。一件东西若之前不在那里,之后却在那里,必须是神位置有所改变,或者是其他的东西被改变成为它,例如一个家庭中的火,若不是从别处移置来的,就是刚刚点燃的。显然在圣礼中,一开始的时候,基督的身体并未藉着挪移位置而在那里。因此,圣礼中的基督的身体必定是饼的本质转变成为他的身体,任何东西若被转移成为另外的东西,在转变之后,它不再是原本的东西……所以过去公认的立场乃是异端,应予避免。

在圣餐祝谢后,饼及酒的本质是否不再存在?

……饼及酒的本质并不存在在圣礼之中,有些人认为它们的本质不可能被转变成为基督的身体及血,因此认为藉着祝谢,饼及酒的本质或者被融入其基本的物质(亦即四元素)或是被消

^① 大马士革的约翰,转引自同上,第520页。

灭……但这是不可能的,因为我们不可能假设,在圣礼开始时基督的身体真的在其中,必须是由饼的本质转变而成。但若假设饼的本质被消灭,或是融解成为基本的物质,则上述的转变就不可能发生。

饼是否可以被改变成为基督的身体?

……这种转变并非自然的转变,而是完全超自然的,只有神的大能才能成就……所有根据自然定律发生的转变都是形式的转变……但神所造成的转变,则并非仅是形式的转变,亦即用同样主体的一个形式取代其另一个形式。神所造成的转变,是整个存有的转变,亦即由某甲的整个本质转变成某乙的整个本质。在此圣礼中,神的大能便成就此转变,饼的整个本质被转变成为基督的身体。因此这个转变可以被称为“变质说”。

在此转变之后,饼及酒的偶性是否仍然在此圣礼之中?

……按我们的感觉显而易见的是,在祝谢后,饼和酒所有的偶性都仍然是饼和酒。藉着神的眷顾、保守,有充足的理由可以支持此点。^①

阿奎那的解释中包含着下述四个要点:第一,在圣餐中,饼、酒和水的本质是有所改变的;第二,这些物质性的本质在圣餐中不再存在;第三,它们的偶性依然存在,例如味道等等;第四,这个改变不是形式上的改变,而是存有上的改变。这最后一点的结论是非常有意思的,就是说,变质说强调一点,圣餐中的物质不是被改变成另一种物质,而是转变成另一种存在。所谓另一种存在,是指圣餐的属灵意义才是圣餐主要的归属,变质说强调的也是这一点。阿奎那的这一教义得到天主教传统的确认,公元1215年的拉特兰会议(Lateran Council)明文规定把变质说当成是圣餐神学的正统解释。

然而在宗教改革运动中,变质说遭到了严重的挑战。先是路德

^① Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, IIIa, q. 75. aa. 2-5. 见于麦葛福编:《基督教神学原典菁华》,第379-380页。

提出了合质说,后是慈温得提出了记念主义说,后者甚至比前者还要激进。路德认为在圣餐中,饼和基督的身体是同时存在的,饼的本质并未改变,他们只是同时出现而已。他借用古代基督教神学家奥利金的一个比喻来说明这一点。例如将铁放在火里燃烧,它会发光,而在发光的铁中,铁与热是同时存在的。路德说,为何不用这种简单的日常生活类比来说明基督与圣餐的同在,而要用玄奥的学术性措辞将它理性化呢?基督徒所要相信的不是变质说的教义,而只是基督在圣餐中通过吃与喝与他们的同在。^①因此,他抨击变质说的荒谬。^②

若说“饼”意指饼的“形状或偶性”,“酒”意指“酒的形状或偶性”,这是荒谬、强词夺理的新说法。他们为何不指其他的事也意指其“形状或偶性”?就算所有其他的東西都可以如此用法,我们仍然没有权利如此削弱神的话语,剥夺其重要性,造成如此大的伤害。

但过去一千两百年教会都有正确的信念,在此期间,圣教父们从未提及这种“变质说”(这是一个自负的用字及概念),直到过去三年多,亚里士多德的伪哲学开始侵入教会,许多东西都被错误的定义,例如神的本质既不是被生出的,也不生出;否则灵魂便是身体实质上的形式了。诸如此类的主张是完全没有证据的,连坎布拉的枢机主教都承认此点。

他们可能辩论说,为了避免堕入偶像崇拜的危险,饼及酒不应当真的存在。这是荒谬可笑的!平信徒从未听说过他们这种本质和偶性的精细哲学,即使教导他们这些哲学,也无根据持此说法。相同的危险存在于可以看到的这些偶性,以及他们无法看见的本质。若他们不是敬拜这些偶性,而是敬拜隐藏在其中的基督,则他们为何要去敬拜他们无法看见的饼的本质呢?

基督为何不能将他的身体包含在饼的本质之内,如同包含在饼

① 参看麦葛福:《基督教神学手册》,第523页。

② Martin Luthers, *The Babylonian Captivity of the Church*; in *D. Martin Luthers werke: Kritische Ausgabe* Vol. 6 (Weimar: Böhlau, 1888), 509.22 - 512.4. 见于麦葛福编:《基督教神学原典菁华》第381 - 382页。

的偶性之内呢？例如炽热的铁有两种本质：火和铁。两种本质完全混合，以致每一部分同时是火和铁。为何不能说基督荣耀的身体可以被包含在饼的本质的每一部分中呢？……我欢喜快乐地发现，对这种圣礼的单纯信心仍然存在，至少在普通的人中间仍然存在。因为他们不明白此事件；也不会争论没有本质时，偶性是否仍然存在这个问题，他们只是用单纯的信心来相信，相信基督的身体和血真的在那里，将有关什么包含基督的身体和血这个辩论，留给那些不知如何打发他们时间的人去做……

对基督而言是真实的，对圣礼而言也同样真实。若要神性居住在人的身体中，并不需要将人性变质，将神性包含在人性的偶性中。神性及人性二者都存在，且都是完整的存在，因此我们可以说：“这个人是神，这个神是人。”虽然哲学无法掌握到这个真理，但信心却能。神的话语才是真正的权威，远比我们的智慧是否有能力掌握此真理更加重要。同理，在圣礼中，基督真实的身体及真实的血都存在，并不需要先将饼及酒转变，使基督被包含在它们的偶性中。二者都同时存在，因此主可以说：“这饼就是我的身体；这酒就是我的血。”反之亦然（因为神荣耀的话语，我暂时可以如此理解圣餐，我不会容许人类琐碎的争论来干犯神的话语，我也不会容许他们扭曲神的话语，使之与本意不同。）

路德清楚地表明他反对变质说，这就明确了新教与天主教关于圣礼之神学基础的界分。从某种程度上来说，新教要更为保守，他们拒绝运用哲学资源来解释《圣经》，而是直接回到《圣经》的表述的字面意思，也就是说新教反对文化传统中的可以借用到《圣经》解释的智性形式。但是路德的观点显然并不非常彻底，他还是认为基督的本质与饼及酒和水的本质共在，尽管他没有强调变质说，然而他强调不同本质在圣餐中进入。这仍然是包含着圣餐的实在论立场的。这种关于圣餐神学的不彻底性遭到慈温利的进一步批判。慈温利认为圣餐是“纪念基督的受苦，而不是献祭”。他坚持认为基督所说的“这是我的身体”不能照字面意思解释，藉此消除圣餐中“基督真正同在”

的观念。慈温利比喻说,就好象一个人要远行,他把戒指交给妻子,来纪念他,直到他回来,圣餐也是如此。这是基督留给教会的象征,是要让它们来纪念他,直到他在荣耀中再回来。^①这已经是非常自由主义的解释,彻底废除了实在论的基础。慈温利的论述非常详尽,我们这里只择要引用相关的内容。

有些人声称,“这是我的身体”是指饼亦即基督实际的身体,这论证有两个清楚的漏洞。首先,《圣经》没有给我们任何理由可以相信,当教皇或其他的人说:“这是我的身体”时,基督一定便是在那里。我们不能因为基督说“你们也当如此行,为的是纪念我”,因此基督的身体必定在那里。第二个漏洞是没有看到,当我们想要用神的话来证明任何事以前,必须先正确地了解神的话,例如,当基督说:“我是葡萄树”(约翰福音十五章5节)之时,我们必须首先考虑他是使用象征语。换言之,他有如一棵树一样;正如枝子从葡萄树得滋养,否则无法结果子,信徒也同样应当在他里面,否则什么都不能做。若是你反对如此解释基督所说的“我是葡萄树”,而坚持他必定是一棵真实的葡萄树,结果等于是将基督变为一棵木头。同理,当你解释“这是我的身体”时,必须首先确定他的原意是否要将他实际的肉身及血赐下。否则我们只是争论既然他如此说便是如此解释,是徒劳无益的争论。^②

[基督]留给我们(他的同道)两个仪式,亦即两件外在的事物或记号:洗礼以及感恩、纪念,显然是因为顾念我们的软弱。第一个记号就是洗礼,我们被分别出来归给神……另外一个为主餐、感恩,为了神用他的儿子救赎我们而感谢神……连教宗制

^① 参看麦葛福:《基督教神学手册》,第523页。

^② Huldrych Zwingli, *On the Lord's Supper* 796.2. 见于麦葛福编:《基督教神学原典菁华》,第389-390页。

信奉者都主张圣礼只不过是圣物的记号。洗礼是我们效忠于主耶稣基督的记号,主餐显示我们纪念基督为我们的缘故受至死。圣礼是这些圣物的记号、誓言。^①

慈温利把圣餐这些圣礼完全看作是一种唯名论的原理。在圣餐中,既没有物质本性的改变,也没有基督的临在实在。这是既否定了天主教关于圣餐的神学基础,也离开了路德的折衷主义立场,而从一个参与圣餐者的心理学的角度来看待圣餐本身。这可以说是一个非常自由主义的立场,把仪式与信仰本身分别开来,把仪式看作是信仰的可见形式。后来的新教神学基本是持慈温利的这一立场。公元1536年,瑞士神学家拟定的“第一瑞士信条论信礼的效用”主要是采用了慈温利关于圣餐和其他圣礼的看法,可以看作是新教关于圣餐和洗礼的官方看法:

有两个记号,又称为圣礼,亦即洗礼及主餐。这些圣礼十分重要,是超越的、奥秘之事的神圣记号。然而,它们并非虚空的记号,而是具有实质的记号。就洗礼而言,水是记号,其实质及属灵的事是重生、得以成为神的子民。就主餐而言,饼及酒是记号,属灵的实质是与基督的身体和血的灵交、十字架所成就的教恩、罪得赦免。记号是在物质上的领受,而无形的、属灵的实质则是凭信心领受。此外,洗礼的能力、有效性及成果都是在于这个属灵的实质。因此,我们承认这些圣礼并非仅为基督徒相交的外在记号。相反的,我们相信它们都是神恩典的记号,教会的传道人与神同工,目的及最终的结果都是他的应许、供应及有效性。然而,我们承认惟有神、主自己,才有使人成圣及得救的能

^① Huldrych Zwingli, *On Baptism*. 见于麦葛福编:《基督教神学原典菁华》,第392-393页。

力。^①

“第一瑞士信条”明显区分了记号的有效性与记号本身的物质形式的关系。圣餐这种记号的物质形式酒和饼在圣餐进行过程中是没有任何变化的,也不具有基督神性实在论的样式。圣餐的有效性在于神本身,即基督徒在领受圣餐时是否经历了神的本体和恩典,是否从这样一个仪式中与灵性本体相交,因为圣餐本身只是仪式而已,而在仪式中,通过人在心理上专注于神的本体上,可以改变人对于外在世界的经验而达到与神之本体性上的相通。这才是圣餐仪式的真正意义所在。因此,新教主张从象征的意义理解圣餐,而与天主教的实在论有着根本的区别。

若我们敬拜这圣饼,如同尊崇神一样的尊崇它,但它却不是神,那么我问你,我们与敬拜木头及石头的异教神有何相异之处?木头、石头里面没有神性,但他们却相信有,因为除非他们先相信这些石头是众神,否则不会去敬拜它们。

有些人可能会说:“我们有神的话,说:‘这是我的身体’。”这是真的,你的确有神的话。同样的,你也有神的话语可以支持罗马天主教的专制:“凡你在地上所捆绑的,在天上也要捆绑。”(马太福音十六章 19 节)但若是你谨慎研读,便会发现这节经文绝非专制的基础。因此我们当细察当前面对的问题,使我们不致成为瞎眼领路的;瞎子领瞎子,就要掉在坑里(马太福音十五章 14 节)。主禁止我们相信那些对我们说:“基督在这里”,或说“基督在那里”的人(马太福音二十四章 23 节),因此我们对那些声称基督是在饼里的人,也不应当相信他们。我不能够用被人欺骗为藉口,因为我拒绝聆听基督警告的声音。危险时刻的已经来临,他所预言的都会发生。

^① The First Helvetic Confession, article 20. 见于麦葛福编:《基督教神学原典菁华》,第 393-394 页。

使徒提及圣礼时也如此说：“他们擘饼”，称之为“饼”，并非如罗马天主教的人那样称饼为主。保罗与此也并不抵触，虽然他说：“我们所擘开的饼，并不是同领基督的身体吗？”（哥林多前书十章 16 节）但他并没有说饼是基督的身体。因此，“是”在此显然解释为“象征”……

我们在此应检视，罗马天主教的教义是建立在什么根基之上，以致他们能够建立如此独特、奇异无比的教义。《圣经》说基督成为肉身，但仅此一次，是在童贞女的腹中。这道成为肉身已经由许多的先知神谕所预言，应验在基督的生平、死亡、整个人生的生活方式中，以及在使徒的传道中得到彰显。但是所谓基督会每天在任何施行圣餐的人手中被变成饼的说法，却没有任何先知的预言，也没有使徒的传讲，他们惟一的根据，只是基督所说的：“这是我的身体……你们也当如此行，为的是记念我。”^①

因此，新教清楚地阐明了在关于圣礼等神学基础上，应该持守象征论的立场，以信心为基础。然而，正如我们前面所论述的，天主教还是坚持实在论的立场。在神学立场上，天主教与东正教关于圣餐的态度上基本接近。所不同的是，东正教认为，在领圣体血/圣餐的时候，基督自己到场了，他献出自己让大家领受。^② 关于其具体的神学内容，我们这里不再作另外的分析。我们接着要转向分析的是基督宗教的三大宗派圣餐仪式的程式。

新教的圣餐仪式比较简单，这主要也是因为它把天主教作为自己批评的对象，而在一切问题上锐意革新的结果。新教大大地简化天主教的繁缛仪式，基督徒在每次守餐时，都必须同在主的桌前，团契合一；敬守圣餐前，教徒们必须先自省祷告，认罪除罪、追求圣洁，

^① Epistola Christiana Admodum (published 1525); in Corpus Reformatorum; Huldreich Zwingli's Sämtliche Werke, Vol. 91 (Leipzig: Heinsius, 1927), 512.30 - 513.32. 见于麦葛福编：《基督教神学原典菁华》，第 388 - 389 页。

^② 参看布尔加科夫：《东正教》，第 141 - 142 页。

与人和睦；然后同吃圣饼同喝圣酒，彼此切实相爱。因此基本上就是上述的三个步骤，他们尤其强调吃和喝的同时性，以示教会的团契性质是与基督的圣餐仪式完全合一的。

东正教称圣餐为圣体血，视之为七件圣礼中最重要仪式，一切宗教生活都以它为中心。东正教规定，每周日都要举行一次圣餐仪式。每当这个时候，教堂布置得格外庄严、华丽和多彩；祭台前点燃的蜡烛闪闪发光，隆重而肃穆；主教和司祭衣着考究，只有主教和神父才能主领圣餐；唱诗班在领唱者的指挥下唱出娓娓动听的赞美诗；主礼人高声念诵相关的经文，这是圣餐中的最重要部分。主礼人念诵主设立圣餐时所说的话，同时念诵呼求圣灵降临的祝祷词；然后把象征耶稣基督的身体和血的饼和酒分给众信徒，这个时候，所有的信徒，无论是神职人员或是平信徒都是饼和酒同领，以示与基督的合一。^①与天主教不同的是，东正教使用的是发酵饼和酒，而天主教则规定只使用无酵饼，并且规定只有神职人员才能同领酒和饼，平信徒只领无酵饼。^②

下面，我们要具体地讲述天主教的领圣体仪式。^③在近代天主教教会中，领圣餐的仪式分为正常的领圣餐仪式和非正常的领圣餐仪式两种。

在正常情况下，教徒是在参加弥撒中领基督圣体，因此弥撒是领圣体的正常仪式。天主教要求在领圣体之前，要先在身体上作好预备。信徒们应该身体清洁，服装端正。男子应该头面肮脏，衣衫合礼；女子不能穿奇装异服，打扮妖冶。在古代弥撒中，先是教徒们同主祭共同悔罪求基督的赦免；然而主祭在领圣体圣血后，再给神职班和教徒施行圣体礼。进入中世纪以后，参加弥撒圣祭的教徒们往往不领圣体，所以罗马弥撒经本，在主祭领圣血之后，只写还领圣体的人，便给他们领圣体，却没有写明任何仪式。在近代弥撒圣祭中，教

① 参看乐峰：《东正教史》，第24-25页。

② 同上，第50页。

③ 我们这里的介绍根据许华应主编：《基督教文化》，第105-107页“天主教圣体圣事”、“领圣体的仪式”条目提供的资料。

徒们由辅祭代表诵念解罪经,然后给教徒们送圣体。

领圣体的非正常情形是相对于在弥撒中领圣体的正常情形而言的。它的最主要形式是由司铎给本堂的教徒送圣体,或是到病人住所送圣体。天主教对于这两种仪式都有具体的规定,它们详细记载在礼节经本中。

在弥撒外给教堂内的教徒送圣体。这种情况出现在教徒不能参加弥撒来领圣体,因而在弥撒前或弥撒后,或其他适当时间,教徒们请求领圣体。具体仪式是这样进行的。在祭台上点两支蜡烛,司铎穿短白衣,挂白领带,走上祭台,展开祭帕,开启圣体龛门,取出供爵;辅礼者诵念解罪经,司铎转身向领圣体者诵念赦罪经,再恭捧圣体,诵念“这是天主羔羊,……主,我当不起您”然后走下台,给教徒送圣体。司铎走回祭台,把供爵即酒杯放回圣体龛内,再在小杯中洗涤那拿过圣体的手指,同时诵念敬礼圣体的经文,然后转身降福在堂众人,走下祭台,退回更衣所。

给病人送圣体也属于非正常形式的奉圣体仪式。从古代以来,天主教对于患病不能进教堂参加圣祭的人,常常给他们送圣体。根据天主教的礼仪规定,由司铎恭捧圣体,从教堂出发,一些人手执点燃的蜡烛同行,领路的人,手摇小铃,报告圣体到来,一直迎到病人住所。在实际的情况里面,天主教常常无法达成这种隆重的礼仪。通常的简化了的形式是由司铎把圣体安放在特制的小盒中,身穿短白衣挂上领带,或只挂一条小领带,佩着圣盒,外面罩一件衣服,坐车、坐船,或由其他人陪同,静默步行,到达病人住所。而在病人的住所中,旁边会摆放一张小桌,上面铺着白布,安放圣像和圣水壶,点燃两支蜡烛。司铎进来后,就把圣盒安放在桌上,洒圣水,诵经祈求天主护佑室内众人,然后施行与教堂内相同的仪式。病人领圣体后,司铎洗涤手指,然后诵经祈求天主。如果没有剩下的圣体,司铎便举手降福众人,脱卸礼服。如果有剩下的圣体,司铎就恭捧圣体,降福室内众人,再列队恭迎圣体回教堂。回到了教堂,司铎走上祭台,诵念敬礼圣体的经文,恭捧圣体,降福室内众人,然后把圣体放回圣龛中。

3. 坚振、告解、神品、婚配和终傅

洗礼和圣餐是所有三大基督教宗派都奉行的礼仪,尽管在具体的理解和施行上有些差别。除新教之外,基督教的两大宗派天主教和东正教还奉行五样礼仪,即坚振、告解(忏悔)、神品、婚配和终傅。天主教和东正教在这五样礼仪的奉行上有某些差别,然而更多的是相同点。我们这里的叙述以天主教的礼仪为主,并结合东正教的某些特殊性进行论述。在论述之先,我们先不妨把两大宗派在礼仪上的不同点先提出来:

在礼仪方面,东正教教士衣着装扮上与天主教教士有所不同,东正教教士头戴圆顶帽,身穿银白色或黑色神袍,胸持圣像,手持权杖,而天主教主教则头戴桃形尖顶帽,身着特制的黄色神袍,胸挂十字架,手戴权戒;举行仪式时,东正教会除使用希腊语言外,还许可使用地方民族语言,如斯拉夫语言等,而天主教会在长时期内只使用拉丁语言,现在天主教会也可以使用地方民族语言;唱圣歌时,东正教唱诗班没有风琴伴奏;祈祷时,东正教徒用3个手指(拇指、食指、中指)在胸前自上向下、自右向左画十字,而天主教徒则是用整个手掌在胸前自上向下,自左向右画十字;洗礼时,东正教采用浸水式,而天主教采用注水式。东正教主张婴儿受洗后就有资格领圣餐,而天主教则持反对意见。东正教的坚振礼在小孩(7岁前)受洗后不久举行,而天主教的坚振礼则在小孩长至7岁至8岁时进行;举行圣餐礼时,东正教徒使用的是发酵饼和酒,而天主教则使用的是无酵饼,并规定,只有神职人员才能使用饼和酒,一般教徒只用饼;礼拜时,东正教堂里不放板凳或坐椅,参加者只能站立,而天主教堂则放有成排的长板凳,供祈祷者跪坐;告解(即忏悔)时,东正教规定,教徒在神父面前可站,也可跪,而天主教则规定,教徒只能在神父面前跪着;东正教准许除主教以外的一切神职人员结婚、离婚、再婚,在婚姻问题上比较自由、宽松,而天主教则很严格,一切神职人员不得结婚,强调独身主义和禁欲主义。^①

^① 乐峰:《东正教史》,第50页。

除上述所提到的一些细微分别之外,天主教和东正教在五样礼仪中基本上是相同的。我们先来看坚振礼。所谓坚振就是涂圣油的意思。它是西方教会所发起的圣礼,所依据的是保罗的《哥林多书》,“天主在耶稣基督中坚振了我们和你们,给我们傅了油,更给我们加上了印号,把圣灵赋给我们心中,作为担保。”后来的天主教思想家认为保罗这里指的就是坚振礼。然而,有关坚振礼在初期教会中并不流行。在公元三世纪的时候,洗礼是分为两个部分的:一是如信仰问答这样的圣礼;二是正式的水礼。到了公元五世纪,前半部分的圣礼才有一个明确的拉丁名称,叫做 *confirmatio*,意即“确定”据说它是根据使徒时代在洗礼之前的按手礼,但二者的关系并不明显。

一般而言,坚振礼是由主教施行,如果主教因为各种原因,例如疾病等不能主持这一圣礼,那么也可以经由正权主教特别恩准后由司铎施行。^① 在行坚振礼的时候,圣酒要先行祝圣,然后由司祭把这种油涂在新受洗者的额、眼、耳、鼻、胸、手和脚上。每涂一处,司祭或主教都要念一次“这是圣灵恩赐的印记”,以坚定新人教者的三位一体信仰。^② 总之,“坚振礼是给所有受洗者行按手礼,在首要教会中是给受洗的使徒授予教会职位,现在则意味着不是授予教阶职位,而是授予平信徒的神圣称号。所以它是由教会主教来举行的。它打开了通过参加全部圣礼而进入教会中的神赐生命的通道。所以从失去圣恩的教派入基督教,就需要进入坚振,这样才能被授予教会成员、平信徒的名分,只有经过坚振,才能参加以后的教会圣礼。”^③

天主教和东正教对于领受坚振礼的人的资格有一些具体的规定。第一,受过洗礼的人才可以领受坚振礼。第二,在领受坚振礼前,要先行有所预备。(1)将领坚振的人,应该先对一般的教义有所了解。(2)要了解坚振礼的意义是为了里面所蕴含的神益。(3)教徒还要学习几件简单的传教工作,以备他们为其他人传教。本堂司铎

^① 本节关于坚振圣事的介绍参看许华应主编:《基督教文化》,第105页“天主教坚振圣事仪式”。

^② 乐峰:《东正教史》,第23页。

^③ 布尔加科夫:《东正教》,第141页。

负责这些预备工作,他们组织训练班,使他们集体预备;或者让坚振代父母的人来为他们个别预备。在经过一定的训练后,本堂司铎或其他负责人员来考查他们的预备程度,在认为满意之后才会准许领受坚振。(4)教徒们在领受坚振的前几天,还要进行三、五天的特殊静修,以便他们把心专注在属灵的事务上。

天主教和东正教的坚振礼一般是在教堂内施行的,施行的最好时间是圣灵降临周内,也可以在其他时间举行。当举行坚振礼的时候,教徒们聚集在教堂中。主教进入教堂的时候,会咏唱“伏求圣神降临”圣诗。具体在坚振仪式上一般又分两为两个部分:先是主教给众人按手祈祷,然后给每个人傅擦圣油。在按手祈祷时,主教穿上礼服及袈裟,头戴高帽,手执权杖,走到祭台前,然后脱下高帽、放下权杖,转身向跪在地上的领受坚振的人按手祈祷。主教按手祈祷完毕,便坐在祭坛中。领受坚振的人上来,跪在祭坛阶沿上。坚振代父母把手放在代子女的肩上,主教把右手的拇指沾上坚振圣油,伸开其他四指:把右手按在领坚振者的头上,用拇指在他额上划一个十字圣号,说:“某某,我给你印上十字圣号,并用得救的圣油坚振你,(于是举行降福)因父及子圣灵之名。”答:“阿们。”(希望真真如此!)主教轻轻拍领坚振者的脸说:“祝您平安!”在众教徒领受了坚振礼后,主教洗涤手指,歌咏团则咏唱一节圣咏。

相比于前三种礼仪来,东正教和天主教的告解圣礼的《圣经》基础更弱。福音书中没有明确记载有关告解圣礼的内容,只是记载说耶稣劝人们痛悔罪过,以及上帝是如何寻求罪人的回转,是如何喜乐于赦免人的罪的。福音书也记载,耶稣把赦罪权交给了教会。东正教和天主教据此建立了告解礼仪。如果说在天主教和东正教中,洗礼只有一次,即所谓的“一洗”,那么告解则有再受洗的意思,“是行使‘捆绑和铲除’罪孽的权力,这个权力是基督赋予使徒及其继承者的。虽然在洗礼中人已消除了人身上原罪的权柄,但在人的自然存在中,还以罪孽习性的形式保留着原罪的力量。为了摆脱人的洗礼之后所行的罪孽,就要在神父面前忏悔,以便获得化解罪孽和神修好

的圣恩。”^①

由于告解圣礼涉及教徒的一些隐私,因此为了便利教徒的告解,天主教和东正教对此有一些具体的规定。^② 第一是告解圣礼的正常地点:教堂内的神功架。听告解的司铎坐在神功架中的座位上,穿短白衣,挂紫领带,头戴四角或三角的黑色帽。这些穿着表示他行使神审判和赦罪的权力。如果天气炎热,或由于别的原因,司铎也可只挂紫领带。司铎见教徒上来告解,就举手降福,并祈求上帝赏赐妥当告罪。教徒跪在神工架的跪位上,告明自己的罪并答应司铎询问,接受司铎所命令的补赎,然后发痛悔,同时司铎念赦罪经。司铎念完了赦罪经,教徒便退出神工架。第二,教会规定神工架必须安置在公开的处所;听告者和告罪者的中间,应该有钻着小孔的板,以便彼此能够听清楚,却不能看仔细。又规定司铎听妇女的告解,必须在神工架中。教会又许可司铎,在任何场所,听男子的告解。事实上,男教徒谒见司铎,不论在任何场所,都可乘机告解。病人也可以躺在床上告解。司铎自己患病,也可以躺在床上听告解。在紧急情形中,教徒遇到司铎,就可告解,不必下跪,不必在外表显出任何特殊的举动。妇女患病,或有别的迫不得已的情形,也可在神工架外告解,但应该遵守当地主教所规定的谨慎办法;通常,有第三者在场,可以眼见,但不能耳闻。

天主教对告解圣礼有五条具体的规则,即所谓的省察、痛悔、定改、告明、补赎。东正教则有三条规则:痛悔、告罪和补赎。所谓“省察”,是狭义上的。一般教徒,把领受告解圣礼的一切预备工作,狭义的省察,以及痛悔、定改统称为省察。早期基督教思想家依纳爵把这省察功课分为五个步骤:感谢、求恩、狭义的省察、痛悔、定改。所谓“痛悔”,是指教徒对于犯过的罪在心灵上深感痛苦和悔恨。痛悔是五条规则中最重要的。重病或在紧急死亡危险中,无法或无时省察

^① 布尔加科书,《东正教》,第141页。

^② 本书关于告解圣事的介绍参看许华应主编:《基督教文化》,第107页“天主教告解圣事”。

和告明,只须有痛悔,教会便可给罪人赦罪,罪人也便可得到罪赦。可是如果谁缺少了痛悔,即使省察告解,司铎又给他念了赦罪经,他也不能列入罪的赦免之中。第三个规则是定改。定改基于痛悔,只有真心痛悔以前的罪,才必定不愿意以后再犯。所以,天主教认为,如果谁准备以后再犯,就是对于以前的罪,没有真心痛悔。第四条规则是告明。天主教会认为领洗的教徒不幸犯了大罪,必须把所犯的大罪,按照种类一一告明;倘犯过多次,也该告明次数,或说大约多少次;倘有改变或加重罪的情形,也该告明;这样司铎才能判定应否赦免,应作什么补赎。第五条规则是补赎。当人们犯罪时,不仅得罪了天主,还损害了他人,为得到罪的赦免,就应该赔偿他人所受的损害。这赔偿他人损害的职责,听告司铎应当提醒教徒设法实践,不过,他如果拒绝实践,司铎也不得不拒绝赦罪。

天主教和东正教的婚配圣礼是指为男女双方建立夫妻关系所行的圣礼,通常称为“婚配圣礼”。^①天主教和东正教都认为,婚配圣礼的性质和其他圣礼很不相同,其他圣礼都纯属宗教事务,婚配圣礼却是世俗事务。天主教和东正教认为非教徒的婚姻常是好事,虽然不是圣礼。原来正式夫妻的非教徒,一朝领了圣洗,只要他们接受了诸如坚振和洗礼等圣礼后,就无须再领婚配圣礼。

从神学上来说,天主教和东正教之所以要建立婚配圣礼,是为了使世俗的事情上同样领会神圣的基础,这基于基督教思想家对于宇宙秩序的理解,“人要离开父母与妻子联合,二人成为一体。”^②在东正教中,婚配圣礼通常要给新郎和新娘戴冠,因此又称戴冠礼。举行婚配圣礼在天主教则是为了保证婚姻的单一性和永久性,它认为婚姻单一性是按照人类的本性,妻妾制或多妻制都是和人性格格不入的。禁止娶妾,禁止重婚。配偶中一方死去之后,双方的婚姻关系,自然取消,教会承认续娶再醮,是正当合理的,并不妨碍婚配圣礼的

^① 本节关于婚配圣事的介绍参看许华应主编:《基督教文化》,第109页“天主教婚配圣事”。

^② 《创世记》二章24节。

单一性。只是谁若丧失了配偶,种种环境并不需要他或她续娶或再龕,那么,如果清心绝欲,守齠守寡,一定是很可称赞的事情。所谓天主教徒的婚姻永久性是指按照人类的本性婚配双方都生活在现世的时候,常是正式夫妻,不得离婚,不得解除夫妻关系,因为婚约的性质是永久的。保罗这样说,“但要免淫乱的事,男子当各有自己的妻子,女子也当各有自己的丈夫。丈夫当用合宜之分待妻子,妻子待丈夫也要如此。妻子没有权柄主张自己的身子,乃在丈夫;丈夫也没有权柄主张自己的身子,乃在妻子。夫妻不可彼此亏负,除非两厢情愿,暂时分房,为要专心祷告方可。”^①“至于那已经嫁娶的,我吩咐他们,其实不是我吩咐,乃是主吩咐说:‘妻子不可离开丈夫。若是离开了,不可再嫁,或是仍同丈夫和好。丈夫也不可离弃妻子’。”^②天主教通常援引《创世记》第1章上帝创造一男一女,第二章亚当和夏娃的婚姻以及《马太福音》十九章4-6节耶稣关于婚姻的神圣起源,提倡一夫一妻,终生偕老的解释,作为这一圣礼的神学基础。《马太福音》在讲到法利赛人试探耶稣,“人无论什么时候都可以休妻吗?”时,耶稣的回答是,“那起初造人的,是造男造女,并且说:‘因此,人要离开父母,与妻子连合,二人成为一体。’这经你们没有念过吗?既然如此,夫妻不再是两个人,乃是一体的了。所以神配合的人,人不可分开。”^③因此,天主教据《圣经》的这些教导,从创造论的角度看待婚姻的神圣基础。

婚配圣礼之前,男女教徒双方要有一些预备。在双方商定准备举行结婚仪式之后,如果双方属于不同的堂区,就各自到本堂司铎处,陈述自己和对方的种种情况,请求本堂司铎察看,有没有不适合结婚的理由,他们的婚姻是否出于自主自由的意愿。接下来是婚配降福仪式。结婚的男女由两位教徒陪同,本堂司铎穿着礼服,叫他们右手牵右手,并因三位一体的名义,举手降福,向他们手上洒圣水。

① 《哥林多前书》七章2-5节。

② 《哥林多前书》七章10-11节。

③ 《马太福音》十九章4-6节。

接着,司铎祝圣“婚配戒指”,祈求天主,赏赐戴这戒指的妻子,对丈夫保持贞信,对天主服从圣意,并且配偶间互相亲爱。司铎洒圣水在戒指上,然后丈夫从司铎手中接了戒指,给妻子戴在左手第四指上。司铎又因三位一体的名义举行降福。然后司铎再诵念一些经文,祈求天主垂怜新婚夫妻,赏赐他们善尽养育子女的职务,因着天主的创造而结合,也因着天主的佑助而保全。

神品圣礼^①是指天主教和东正教以神品圣礼,直接使领受神品的人获得上帝的圣宠,间接使天主教徒和东正教徒、一般教徒获得教会神职人员的帮助,因而得救成圣的宗教礼仪。东正教又称这授圣职或授神职。

领受神品圣礼的修士们要作长期的准备。天主教和东正教规定领受神品的人必须是男子,这并非必然地有《圣经》的基础,神学家们也认为女子并非根本不能充当司祭。然而,由于耶稣自己是男子,他又选择男子做他的使徒,做他的司祭,因此教会中常常只有男子领受神品。这一规定比较大地受到女权主义的挑战。在新教中,虽然没有神品之说,然而与此相当的是牧师这个神职。新教的传统通常也认为,惟有男子可以担得起神职,因为保罗书信里明确地说,“男人是女人的头。”然而,近些年来,在一些地方例如美国和加拿大,涌现出一些女牧师。这可以说大大地突破了传统关于神品的领受人资格的看法。在东正教和天主教传统中,男子领受神品的必要条件并没有得到改变。在此基础上,东正教和天主教都认为神职人员必须是已经领受圣洗圣礼的教徒,领受神品需要出于自愿。为了保证领神品的人不是出于一时的冲动愿望,因此东正教和天主教通常都要求他们作长期的准备、审察,然后才最后作出决定。除此之外,天主教和东正教还从积极和消极的两方面规定了领受神品的种种条件。积极条件是:领神品者已经领受坚振圣礼;具有与神品相称的道德,满足合格年龄(例如天主教规定领受司祭神品的,必须二十四岁以上);具

^① 本节关于神品圣事的介绍参看许华应主编:《基督教文化》,第110页“天主教神品圣事”。

备相当的学识。消极方面的条件规定更多,例如非婚生子,身体病弱,肢体残缺,患精神病,名誉恶劣等等都属此列。此外还有诸如,品德上不合格,曾经残害自己或他人的肢体等等;有的只属于暂时性的阻碍,例如父母尚未奉教,娶有妻子,丧失自由等等。这里要注意东正教和天主教的某些不同。东正教只规定主教不可以婚配,其他的神职人员不受是否结婚的限制。

天主教把神品圣礼分为七个等级。一品司门:管理圣堂门的开关;二品司门:在圣堂中诵读圣书;三品驱魔:用圣教会的名义,驱逐魔鬼;四品辅祭:司祭奉献弥撒圣祭时,答应经文,侍候一切;五品次副祭:(一称副助祭,俗称五品副祭)在大礼弥撒中朗诵书信,并帮助六品副祭;六品副祭:(一称执事,俗称六口副祭)在大礼弥撒中唱福音经,并帮助正祭。又可施行盛礼付洗,送圣体,并举行殡葬礼。七品司祭:主持弥撒圣祭,祝耶稣圣体圣血,施行各件圣礼,(唯神品圣礼除外)又可辅佑主教管理教友;一品至四品,称为小品。神学家认为领受小品,不是圣礼,只是圣教会的一种仪式。五品至七品,称为大品。神学家认为领受大品,才是真正的神品圣礼。此外,在神品圣礼中还有一些专有名称。如司祭,也称司铎,或称神父。东正教则认为,在授圣职或神品的时候,主教或词祭要把手按于领受者头上,念一段经文,宣称担任圣职者可以“圣化”,成为“圣徒”;站在祭台上的人则喊 *axios*,意思是“可尊敬的人”,表示人们赞同教会授予他神职。^①

这里,值得一提的是,天主教和东正教在婚配圣礼和神品圣礼上的明显的父权主义倾向,近几年来正越来越多地受到女权主义者的批评。毫无疑问,由于《圣经》是在父权主义文化的背景下写成的,因此它带有某种程度的父权主义是不足为奇的。然而,《圣经》本身并不是极端地反对女性的,相反,它尽可能地兼容女性。然而,基督教神学家则在后来一千多年的历史中强化了父权主义的倾向。天主教

^① 乐峰:《东正教史》,第23页。

和东正教都强调神职人员必须是男性的做法,以及男性对于女性的优先权无不体现出这种违背《圣经》真实教诲的神学建构。女性主义者则尝试重新解释《圣经》,从中获得关于女性与圣礼的重新理解。例如女性主义释经家在解释夏娃的辩解时指出真正的第一位神职人员并不是男性,而是女性。

当蛇向女人说话时(创世记三章1-5节),他所使用的是复数的动词形式,使她成为代表这对人类夫妇的发言人,与父权制的文化完全不合。她伶俐地讨论神学,论及有关顺服的情况时,甚至比神还要强烈:“惟有园当中那棵树上的果子,神曾说:你们不可吃,也不可摸,免得你们死。”若是不摸这树,便不能吃其果子。这个女人在此筑起了“律法周围的围墙”,其后的拉比承续这个步骤,发展出一套更加完全的围墙,以保护神的律法,保证人的顺服。

第一位女人是一位神学家、伦理学家、解经学家以及拉比,她的话语清晰,带有权威。她藐视父权制的陈腔滥调,逆转了教会、会堂、学院一向所传讲的女性观。同理,“与他同在的那位”男人,却在这次的试探中显得只注重口腹之欲,而不是在道德上更为超越的人。这个故事清楚呈现出一对与传统的诠释大异其趣的夫妇。女权主义的释经家纠正女性的形像,将上帝的形像重新赋予女性。^①

女性主义从他们的释经学中找到了教阶制度中的女性的神圣地位。他们认为《圣经》中所包含的并不是今天天主教和东正教传统中一律的父权制度文化的倾向性。在《圣经》的其他文献中,女性也始终有正面的形像。例如耶稣被钉十字架时,在十字架前的多是女性,“有好些妇女在那里,远远地观看,她们是从加利利跟随耶稣来服侍

^① Phyllis Tribble, "Feminist Hermeneutics and Biblical Studies", *Christian Century*, 3-10 February 1982, pp. 1116-118. 见于麦葛福:《基督教神学原典菁华》,第104至105页。

他的。内中有抹大拉的马利亚,又有雅各和约西的母亲马利亚,并有西庇太两个儿子的母亲。”^① 在耶稣死后,守墓的也是两位妇女,“有抹大拉的马利亚和那个马利亚在那里,对着坟墓坐着。”^② “安息日将近,七日的头一日,天快亮的时候,抹大拉的马利亚和那个马利亚来看坟墓。”^③ 天使也首先把耶稣复活的消息告诉妇女,耶稣复活也向妇女们首先显现。天使对妇女说,“不要害怕!我知道你们是寻找那钉十字架的耶稣。他不在这里,照他所说的,已经复活了。你们来看安放主的地位。快去告诉他的门徒,说他从死里复活了,并且在你们以先往加利利去,在那里你们要见他。看哪,我已经告诉你们了。”^④ “妇女们就急忙离开坟墓,又害怕,又大大地欢喜,跑去要报给他的门徒。忽然,耶稣遇见她们,说:‘愿你们平安!’她们就上前抱住他的脚拜他。耶稣对她们说:‘不要害怕!你们去告诉我的弟兄,叫他们往加利利去,在那里必见我’。”^⑤ 这些都清楚地说明妇女在《圣经》中的地位,也说明她们在教会中的地位。女性主义对于基督教传统圣礼观的挑战将会逐渐显示出它的影响。

最后,我们介绍天主教终傅圣礼。^⑥ 天主教和东正教认为耶稣基督亲自建立了终傅圣礼。在古代,对于受伤或患病的人,常常给他们傅些油,为滋润他们的皮肤,减轻他们的痛苦,以求治愈他们的疾病。在旧约《圣经》中,犹太人的祭司或君王都要行膏抹礼,这样他们的身份才合法。希伯来文“弥赛亚”一词的基本意思即是受膏者的意思。因此,新约的膏油礼是属于犹太人的传统,例如他为贵宾膏油,或者为死者膏油。据福音书记载耶稣打发门徒们传教,目的也是叫他们给病人傅油治疗疾病。这在《马可福音》(六章 13 节)和《雅各书》(五章 14 节)都有记载。马可记载说,“门徒们就出去传道,叫人

① 《马太福音》二十七章 55-56 节。

② 《马太福音》二十七章 61 节。

③ 《马太福音》二十八章 1 节。

④ 《马太福音》二十八章 5-7 节。

⑤ 《马太福音》二十八章 8-10 节。

⑥ 这里的介绍参看许华应主编:《基督教文化》,第 111 页“天主教终傅圣事”条目。

悔改；又赶出许多的鬼，用油抹了许多病人，治好他们。”^① 雅各则进一步认为真正能叫人病愈的，不是膏油礼本身，而是信心的祈祷，然而，有意思的是，天主教和东正教通常认为《雅各书》是终傅圣礼的理据，“你们中间有病了的呢，他就该请教会的长老来，他们可以奉主的名用油抹他，为他祷告。出于信心的祈祷要救那病人，主必叫他起来；他若犯罪，也必蒙赦免。”^② 今天的天主教会认为如果单从这个为了治愈身体的疾病来理解，那么包括在膏油里面的圣宠就没有被赋给人们，所以不是圣礼，只能说是终傅圣礼的预象。

今天的东正教和天主教认为终傅圣礼的最终目的是本体论上的，即赦免人的罪，使人安心进入天国，见到上帝。在这一方面，天主教和东正教也有所区别。天主教的终傅仪式只是为临终告慰而设的，然而东正教则包含着自然健康和临终解脱两方面的内容，这就是布尔加科夫所说的，“终傅是祝愿人的自然身心健康的圣礼。在这个圣礼中，一方面使人摆脱个人的未经忏悔的罪孽，帮助人同普遍罪孽作斗争，另一方面医治人的肉体，使其健康恢复，两方面结合在一起。后一方面不仅表现在恢复生命健康，而且表现在赐予死的力量，因为基督教中的死是生的行动。因此，这项圣礼有两个方向：通过康复而治病；通过死亡而解脱。”^③

因此，这是东正教和天主教在终傅圣礼上分歧的主要内容。根据雅各的话的意思，他显然是说以耶稣的圣名，给病人傅油、祈祷，减轻他的病痛，使他赦罪并痊愈。因此，这件圣礼的最主要宗旨是要使病人痊愈，而不是帮助他安乐死去。故而古代基督徒称它为“神圣的傅油”，而不是说“终傅”，最末一次的傅油，即为临终时候的傅油。东正教显然是接受了这一看法，同时又把临终解脱的意义加在其上，形成了今天东正教所谓的终傅圣礼。天主教则在12世纪的时候，确定把“终”字加在这件圣礼上，称做“终傅”圣礼，这就是临终解脱的傅油

① 《马可福音》6章13节。

② 《雅各书》五章14-15节。

③ 布尔加科夫：《东正教》，142-143页。

礼。

在天主教这里,由本堂的司铎施行终傅圣礼;而在东正教那边,则由司祭来施行。在特殊情况下,如果本堂司铎不能施行,那么任何司铎都有仁爱的职责,给病重垂危的病人施行终傅。终傅圣礼只能施行给因疾病,或衰弱,而在死亡危险中的教徒。衰老的人,虽然似乎没有死亡的危险,但实际上常有猝死的可能,所以也可以领受终傅,领受终傅之后,如果拖延许多天不死,不能给他再行终傅,因为终傅圣礼的效果依旧存在。终傅之后,幸而病愈,以后又患重病,自然可以重新终傅,因为前次终傅已经发生了效果。如果病虽未痊愈,但是病势减轻,死亡危险已经过去,过了几天后,病势又转沉重,又有死亡的危险,也可请求重新终傅。

天主教的傅油礼自从宗教改革运动后,就在新教中被废除。然而到了近代,有些新教教派例如五旬宗和灵恩运动又在恢复它。因此,关于终傅礼的存废还是会有进一步的争论的。

我们已经从基督教历史的演化、基督教礼仪的神学基础以及礼仪的种类三个方面讨论了基督教礼仪的神学本质和形式。我们可以看到,基督教礼仪的形成是一个历史的争论过程,并且随着历史和文化的变化在形式和解释基础上会有进一步的变化。

我们还可以看到,基督教礼仪不只是形式性的原理。当然,它表现为形式性的原理。一定的物质形式是整个礼仪的外在构成,它的目的也是为了透过这种外在的构成形成教会的共同体,形成基督徒的共契。然而,正如它们所注重的则是基督教的内在灵性本质,即耶稣基督的教导和上帝的参与,从而达到人的圣化。因此,基督教的圣礼本质上是为了人的圣化,即落实在人观上,是与成圣理论紧密相关的。尽管不同的基督教宗派对于神与礼仪的关联形式是有争论的,然而关于礼仪的属灵理解则是它们的共识。

它们之间的最重要的区别在于对礼仪到底应该采取象征性的理解还是实在论的理解。从哲学的根源来说,早期基督教受希腊哲学

影响甚深,因此容易接受柏拉图主义和亚里士多德哲学的实在论传统。天主教继承了早期基督教的这一传统,认为这一传统根深蒂固于信仰之中,是不可改变的,因此它在圣礼上努力维护这种实在论的哲学,认为在圣餐和洗礼中物质形式确实存在着真正的变质,尽管外形没有变化。新教则在哲学上更多地承袭了中世纪的唯名论传统,强调信心在圣礼过程中的首要地位,坚持基督是在信心中降临,而不是在物质形式中降临。新教又把这一点与新约反对拘泥律法结合起来,认为天主教和东正教使信徒再次进入到了这种类似犹太人的律法传统,甚至偶像崇拜之中。因此,以因信称义为中心的新教在圣礼上必然采取更为自由主义的解释。它与天主教和东正教遵循《圣经》和基督教传统的二元性不同,强调直接回到《圣经》。

尽管有这样那样的分歧,然而正如我们在礼仪中所具体分析的,基督教的礼仪是基督教信仰的极为重要的组成部分,因为它表现基督教信仰的实践本质,表现基督教不只是一种教义形式,而是一种生活形式。从这个角度来说,关于基督教礼仪的实践甚至高于它作为教义的神学形态。

七、宗教礼仪与艺术

(一) 史前艺术是宗教礼仪的副产品和工具

面对人类远古祖先留下的大量艺术作品,诸如质朴纯真的岩画,光华灿烂的彩陶,千姿百态的饰品,我们会深深为之震撼,赞叹不已。今天的不少艺术家们仍旧把它们视为典范,甚至自愧不如。

这些史前艺术是怎样产生的呢?马克思认为艺术起源于物质生产劳动,提出了“劳动创造了美”^①的著名论断。艺术根植于原始人的社会实践即物质生产劳动,这是毫无疑问的。正是在几十万年的劳动实践中,客观世界的节奏、韵律、均衡、对称等等形式美的规律,才逐渐为人们所掌握和运用。也正是在长期的生产实践中,从再现到表现,从写实到象征,人们不自觉地培养了自身的审美形式感,创造了美的形式。但是,“劳动创造了美”这个论断只是解决了艺术的源泉和普遍规律问题,它并没有解决在原始社会这个特殊的历史阶段,艺术产生和发展的特殊规律问题。按照马斯洛的“需要层次论”,审美需要是属于最高层次的需要,即自我实现的一项内容。那么是什么动力推动原始人在物质生活条件如此艰苦,生存时时受到威胁的时代创造出人类第一批辉煌的艺术作品呢?原始人为什么在基本生理需求得不到满足的情况下竟去从事最高需要“自我实现”的艺术创造呢?这种极端矛盾的现象如何解释呢?

为了解决这个问题,西方学者提出了许多理论,首先是泰勒、S·

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第93页。

雷纳克、H·布勒伊和 L·加比唐等人提出的艺术起源于巫术论。这是至今为止解释旧石器时代艺术的最有影响的理论,认为原始艺术,包括岩画、雕塑等都源于巫术的需要。其次是弗雷泽、E·詹森、S·雷纳克等人的艺术起源于图腾论。图腾崇拜是一种世界性的文化现象,各种图腾文化的形象表现离不开艺术,艺术为图腾信仰所必需。第三是安德列斯·洛海尔的艺术起源于萨满信仰论,^①萨满信仰绝大多数产生于狩猎部族,它和动物崇拜紧密相连。捕杀动物之后举行的请求动物安息和充满赎罪心理的仪式,是一种富有人类情感的仪式,而人类情感正是艺术产生所需要的最本质的条件。此外还有艺术起源于性符号论,艺术起源于季节符号论等等,^②这些理论各有其长处,也有其片面性。但是有一点是共同的,即它们都强调了艺术的起源同原始宗教礼仪的不可分割的联系,并提供了大量生动的材料和许多有价值的理论分析。

事实上,史前艺术的起源是一个非常复杂的问题,是多种因素综合的结果,把马克思的艺术起源论和西方学者关于艺术起源于原始宗教论结合起来,可以比较科学地解开艺术起源之谜。从“源”与“流”的关系来说,艺术当然根植于原始人的社会实践即物质生产劳动。但问题的关键在于,原始社会的物质生产和精神生产是浑然一体的,生产劳动、社会生活和宗教仪式是一个混融的没有分化的结构,甚至于生产劳动离开了宗教就难以进行,这就使艺术的起源和宗教仪式结下了不解之缘。

在原始社会,宗教是全民自发信仰的。在万物有灵论的支配下,原始人认为整个世界充满了精灵,它们是世界上万事万物的主宰。“对于野蛮人,一切都是宗教,因为野蛮人恒常都是生活在神秘主义与仪式主义的世界里面。”^③在原始人的心目中,一切事物都是神圣

^① “萨满”(Shaman)一词的词源是不确定的,其含义也不甚明确,一些人类学家把某些类型的祭祀仪式的主持人称为“萨满”,其主要特征是它具有在神与人、精灵与人之间充当中介人,能通神接鬼。

^② 参见朱狄:《原始文化研究》第三章,三联书店1988年版。

^③ 马林诺夫斯基:《巫术、科学、宗教与神话》,中国民间文艺出版社1988年版,第8页。

的,人的生老病死,狩猎的成败,农耕的丰歉等等都不是自然过程,而是神灵控制的结果。因此,没有任何东西是与宗教无关的,原始人的几乎所有的活动,无论是吃、喝、耕作、狩猎、战斗,都要举行一定的仪式,原始人的生产、生活几乎都同宗教仪式联系在一起。宗教信仰及其仪式与氏族社会生活合二而一,几乎直接等同,宗教仪式和生产活动融为一体,都是一种社会的和集体的功能,而不是个人的行为。原始宗教使原始社会整个社会生活仪式化,也就使人类的生活和行为围绕着神圣化的信仰而规范化。“祭祀仪式对原始人的社会生活至关重要,从某些意义上可以说,它是把原始游牧或狩猎部族的非理性的野蛮生活纳入某种形式,从而使原始人的思想和行为规范化、社会化的一种最重要的手段。”^① 例如,生活在我国云南省景洪县的基诺族,无文字,解放前原始社会虽已解体,但仍保持氏族组织的残余和村社组织,其生产和生活充满极为隆重而又繁多的宗教仪式,整个社会的生产和生活是通过一系列宗教仪式来组织的。举凡农业生产、狩猎活动、立寨界、发生火灾、盖新房、婚丧等等活动,无一不举行宗教仪式的。^②

举行任何宗教仪式都要一定的程序、表现形式和表现工具,而艺术的各种形式,诸如歌、舞、诗、绘画、雕塑等等就是最适当的形式、手段或工具。这取决于二方面原因:“首先,要使超自然的本质成为群众膜拜的对象,就得以具体的感性映像的形式,即常常在一定的膜拜对象(物神、泥塑木雕的神像、圣像)中被客体化了的的形式,来加以想象”^③ 只有通过绘画、雕塑等艺术形式,抽象的神灵才能具体化、形象化和感性化。第二,举行宗教仪式时,只有“在特定的情感中,它才可能获得关于超自然领域的神秘,在一切宗教仪式中,对神的召唤和乞求成为最本质的方面”^④ 艺术的各种形式,尤其是歌、舞蹈等成为激发宗教情感的最好载体。因此,宗教从一开始就同艺术结下了不

① 朱狄:《原始文化研究》,三联书店,1988年版,第694页。

② 朱恩常、董绍禹:《基诺族宗教调查》,载《世界宗教研究》1982年第1期。

③ 马格里诺维奇:《艺术与宗教》,三联书店1987年版,第3页。

④ 张晓凌:《中国原始艺术精神》,重庆出版社1992年版,第58页。

解之缘。原始人想象世界充满精灵,各种自然现象和生理现象都是精灵作祟所致,这是把自然人化;原始人把想象中的精灵用各种形象,诸如画像、雕像、塑像等等固定下来,这是把人自然化,把关于精灵的想象物化和客观化。各种宗教礼仪都是企图用超自然的手段来达到人所希望的目的。艺术在原始人眼中并不是一种艺术,而是一种力量,一种与原始宗教等同起来的力量。所以,在独立的观赏艺术产生以前,上述艺术形式几乎都是作为形式、手段或工具服务于和存在于宗教仪式之中的。在原始社会,由于意识形态的诸种形式尚未分化和独立,艺术的胚胎或萌芽如同科学、哲学等等的胚胎和萌芽一样,是包含在原始宗教礼仪这个混沌未分的统一体中的。正是在这个意义上,我们甚至可以说,宗教礼仪孕育了艺术,原始艺术是宗教礼仪的副产品。

这就充分说明原始人决不是为艺术而艺术。原始人的艺术作品决不是“自我实现”意义的艺术创造,而是另有动机。这种动机就是宗教礼仪的需要,而归根到底,是为了满足原始人求食和增值的需要,即物质生活资料生产和人口再生产的需要。艺术不是原始人生活的必需品,而是原始宗教礼仪的附属品。马斯洛曾把艺术创造称之为“高峰经验”,那么“究竟是一种什么样的力量使原始人超越了动机的五个层级,在生理的需要尚未完全满足以前一下子跳跃到‘自我实现’的层级的呢?只有一种解释是可能的,那就是人类最早的艺术并不是马斯洛所指的‘自我实现’意义上的艺术,而仅仅是原始宗教的一种副产品。”^①邓福星在《艺术前的艺术》一书中也认为:“包括那些今天看来颇具审美意义的岩画和雕刻,在当时主要是为了原始先民实用的、功利的目的而产生的”^②把史前艺术说成是原始宗教礼仪的工具和副产品,同马克思“劳动创造了美”的论断并不矛盾,它是“劳动创造了美”这一普遍规律在原始社会的特殊表现形式。因为宗教仪式本身就是集生产劳动、求知、教育、抒情、娱乐于一体的活动。

① 朱狄:《原始文化研究》,三联书店,1988年版,第784页。

② 邓福星:《艺术前的艺术》,山东文艺出版社1987年版,第3页。

既是生产活动,又是宗教活动,也是艺术活动。

巫术通常被认为是一种准宗教现象,其实,它是原始宗教发展的早期阶段。杜尔克姆认为“巫术不能生硬地与宗教区别开来”。^① 巫术仪式是最早的一种宗教礼仪,一切巫术的最本质的部分,就是相信在某物的相似物上所产生的结果会影响到它所代表的原型事物。不论是画像、雕像、塑像以及用草扎的草人,都与被造型的个体一样是实在的。“特别是逼真的画像或者雕塑乃是有生命的实体的 *ate ego* (另一个我),乃是原型的灵魂之所寓,不但如此,它还是原型自身”,“肖像就是原型。”^② 所以,要对某物施行巫术,无论是伤害巫术、狩猎巫术、战争巫术或恋爱巫术,必要的前提是先制造出某物的相似物,如某物的画像、雕像、塑像等。所以,人类最早创造出来的形象不是高居于他的、受他顶礼膜拜的形象,而是他所憎恶和恐惧的,因而不得不把它的外观形象加以固定,以便施加巫术来战胜它的那些精灵形象。正由于此,巫术巨大地影响着甚至规划着史前艺术的发展方向。我们现在称之为艺术的形式,在原始社会是被当作一种巫术的工具用之于视觉或听觉的动物形象、人的形象以及自然现象的再现。要伤害某仇人,就画出某人的相(或扎一个草人,或雕一个泥人),然后朝他猛刺;祈求下雨就模拟下雨的情景,如泼水或施放浓烟;祈求打雷就击鼓。巫师有一整套巫术工具,包括假面具、化妆、经过雕刻的棍棒、符咒、响板等等,而礼仪的活动,说、唱、舞蹈等都被用来保证巫术的成功。考古发现的许多史前洞穴壁画,大多位于洞穴的暗处,而且进入洞穴暗处的过道非常艰险难行,创作这些壁画显然不是为了审美,为了供人参观,而是为了巫术目的。正如有些学者指出的:“实际上对史前岩画为什么要画在洞穴深部和难以接近的地方,至今除了巫术论之外还没有出现过更好的解释”。^③ 所以,绘画、

① 杜尔克姆:《宗教生活的基本形式》,转引自上海社科院宗教研究所编《宗教研究译文集》1986年印行,第13页。

② 列维·布留尔:《原始思维》,商务印书馆1987年版,第37页、第73页。

③ 马格里诺维奇:《艺术与宗教》,三联书店1987年版,第19页。

雕塑、舞蹈、歌曲“这些艺术种类最初是整套仪式活动的各种因素。”^①换言之,巫术活动总是内含着舞蹈、歌唱、绘画或造型艺术等活动的,这些因素是作为巫术仪式的中心因素而存在的。可见,远古时代的艺术活动和宗教活动就是这样混融地统一在原始的仪式之中的。图腾崇拜也是最古老的信仰和仪式体系,是一个由神话观念、信仰和仪式组成的复杂系统。图腾崇拜仪式既有自己特定的内容,又带有很大的巫术成分,同样需要艺术为之服务并推动着艺术的发展。首先,图腾崇拜仪式促进了神话的发展。图腾祖先祭祖仪式需要讲述图腾祖先神话,这些神话或是对以往流传下来的神话的加工改编,或者是为了适应图腾崇拜的需要重新编造的。此外,图腾崇拜也促进了歌舞、雕塑、绘画、装饰的发展。祭祖仪式需要配之以舞蹈和戏剧性的表演,以歌颂图腾祖先的功勋;祈求图腾动植物繁殖的“因蒂丘马”仪式要唱歌颂图腾的歌曲,跳模拟图腾植物繁殖的舞蹈;各图腾氏族或部族要有种种物质文化作为图腾标志:包括树图腾柱,器物图腾装饰,即在住所、用具、舟车、武器、甩装等等器皿上雕塑或绘画图腾形象,人体图腾装饰,有绘身、纹身、黥面、切痕、穿鼻、发饰、头饰、颈饰、腰饰、四肢饰等等,使自己同化于图腾。G·雷切尔·利维在《石器时代的宗教观念及它对欧洲思想的影响》一书中指出:艺术之所以为图腾信仰所必需,艺术之所以会获得监护,就因为它所创造的形象能使各自分居的个体联系在一起,为了这个原因,也就需要履行各种图腾仪式以便唤起群众中的每一个成员能分享到一种共同的情感,从而去创造一种相应的力量。总之,从图腾崇拜中,我们可以再次清楚地看到原始宗教礼仪与艺术形式的混融合一。事实上,原始宗教的任何崇拜仪式都同样离不开艺术形式作为手段为之服务。许多原始艺术在原始社会是代表着原始宗教的信仰观念而存在于宗教仪式之中的。

^① 朱狄:《原始文化研究》,三联书店 1988 年版,第 313 页。

(二) 宗教礼仪与岩画、彩陶和雕塑

1. 宗教礼仪与岩画

“岩画是第一繁荣期的史前艺术之冠”^① 是迄今发现的最早的绘画艺术。全世界都发现了岩画。

(1) 岩画和宗教礼仪的天然融合

中国岩画大约起源于二万多年前的旧石器时代,早期岩画有两个共同的基本特征:一是全部是写实的摹仿性造型,二是基本上是狩猎民族的捕获对象。岩画产生从生理机制上说,是从高等动物,例如黑猩猩所具有的涂划和涂抹新鲜颜色的兴趣发展而来的;从心理学上说是原始人在反复的狩猎过程把动物的形象内化和图式化成稳定的心理符号体系的结果,从社会学上说是通过巫术仪式借以控制精灵的需要。

绘画艺术能把动态的事物变成静态的事物,把原始人在狩猎过程中难以控制的好动的野兽变成可以控制的静止的野兽,以便对它施行巫术。对原始人来说,再没有比这种静止更强大的心灵符号。因此,绘画被视为具有神奇魔力的圣物或咒符。

绘画艺术能够把来无影去无踪,变化莫测,原始人十分恐惧的精灵变成具体的、可感的具体形象。因而便于原始人同它们战斗或膜拜,使这种战斗或膜拜更富有真实感,因此,绘画被视为沟通神的媒介和永久性标志。

正因为这样,绘画艺术从一开始就同宗教紧密相连,其最早成果就是岩画。岩画是原始人凿刻或绘制在山崖岩上或洞穴里的绘画艺术,其表现形式和风格多种多样,有刻画、有涂染、有先刻后涂、有用单线勾轮廓、有以平涂的剪影形式表现的等等。它是凝结和固定在岩石之上的历代不同族属的文化遗存。世界各地几乎都发现了岩

^① 邓福星:《艺术前的艺术》,山东艺术出版社1987年版,第53页。

画,足以证明它是人类历史上一个普遍性的文化现象。

岩画是构成原始文化的重要内容之一,它以其独特的风格反映了人类社会的童年,虽然它难免幼稚和粗糙,但却表现出一种生动的、朴素的和富于幻想的特色,具有永恒的艺术价值和艺术魅力。岩画归根到底是人类不同的社会集团及文化共同体所处的社会经济状况的反映。尽管研究者们对某一具体岩画产生的时间和内涵看法并不一致,但他们共同认为,岩画与原始宗教礼仪之间存在极其密切的关系,岩画艺术是原始宗教礼仪的产物。“越来越多的材料表明,岩画最初不是用来装饰原始民族住所的,后来也没有成为审美的画廊。崖画更多的是巫术祭祀活动的产物,而画本身也成了崇拜的对象”。^① 岩画制作的动机不是审美的需要,而是为了宗教礼仪的需要。岩画的内容反映了原始宗教的不同崇拜形式和各种仪式,还有专门描写原始礼仪的活动场所的题材。

(2) 岩画是原始人的祭祀圣地

原始人类完全生活在广阔无垠的大自然里,所以,岩画这种特殊的美术现象,与环境有不可分割的联系。对于生活在神秘主义世界里的原始人来说,对具有神力魔法作用的岩画,无论是地点还是方向的选择,都不会漫不经心,而是精心选择的。

云南沧源岩画笼罩在一片神秘的薄雾之中,狭窄的山道突遇断崖,壁立的石崖指向苍天,石崖岩画中无数小精灵式的影像似在这虚实有无间升向高空,当太阳西斜,日光直射崖壁,这些神秘的影像,逐渐模糊起来,时隐时现,显得飘渺无定。显然,这是一个包含着自然的、文化的和心理的特殊场景,是一块圣地。当地民族“平时不轻易去那儿,重阳节才去祭拜”,“直到近年,当地佤族和傣族仍对崖画进行祭供”。^②

江苏连云港将军崖岩画,刻凿在锦屏山南面人口处突出的巨石上,巨石形似穹窿,前面是一片低平的开阔地,“三组岩画间的三块巨

^① 邓启辉:《宗教美术意象》,云南人民出版社1991年版,第1页。

^② 邓启辉:《宗教美术意象》,云南人民出版社1991年版,第2页。

石上有人工敲凿的坑窝,这里显然是经过选择的举行某种宗教仪式的场所,有的专家认为,这可能是举行祭天仪式的地方”。^① 参加祭祀的人面对着崖石上所刻的神灵图和星象图,如拜倒在苍天之下。虔诚的信仰,神秘的图像,以及由此产生的种种遐想,会形成一种扑朔迷离的幻境,能唤起在场人们的强烈宗教热情。内蒙古阴山岩画一律被磨刻在迎面的岩石之上,使得朝拜者一律面向他们的祖先和太阳升起的地方顶礼膜拜。研究者认为:阴山岩画“是古人媚神的一种表现形式,这里是定期举行祭典神灵的地方,是礼鬼神敬天地活动的一部分。”^② 广西“左江岩画的各个地点就是他们信仰的神灵所在之处,也是古代骆越人进行巫术礼仪活动的场面”。^③ 新疆桑株岩画,位于桑珠河谷东岸,一块两丈来高的黑中带赤的巨石拔地而起,上刻一幅狩猎图,巨石的右侧是一片倾斜的草地,开满了淡紫色的马兰花。这显然也是举行宗教礼仪的圣地。广阔的天宇,茫茫的旷野,庄重的祭祀气氛寄托了原始人多么强烈的情感和愿望。

古代岩画遍布世界,都是为了宗教礼仪而创作的,苏联色楞格河岩画是“一种祭祀艺术,其基础是一些凝滞的宗教式图形和假约式的象征性符号。”^④ 蒙古德勒格尔—穆连和特斯河谷岩画的目的被认为是“为图借助于刻凿岩画时做巫术仪式,来保障人和家畜以及野生动物的多产”。^⑤ 对于广布于欧洲、澳大利亚、新几内亚南等地的岩画,日本美术史家木村重信、江上波夫、美国人类学家克拉克·豪厄尔等许多研究者大都猜测可能与咒术或宗教仪式有关。很显然,我们今天“看”岩画,不能离开原始社会这个特殊的“场景”——自然的、文化的和心理的场景,它是一种数千年乃至万年以前,人类童年时代的集体意识带给我们的文化震撼。

原始宗教礼仪的特点之一是其公共性与部落性。各种全民参加

① 周星:《中国古代岩画中所见的原始宗教》,载《世界宗教研究》1984年第1期。

② 盖山林:《从阴山岩画看古代游牧人社会的经济生活》。

③ 王克荣等著:《广西左江岩画》,文物出版社1988年版,第213页。

④ 奥克拉尼科夫、托波罗日科斯卡娅:《外贝加尔区岩画》第二卷,转引自内蒙古自治区文物工作队编《文物考古参考资料》第四期。

⑤ 奥克拉德尼拉夫等:《德勒格尔—穆连和特斯河岩画》。

的仪式实际上承担了现代社会的各种集会的文化职能,它通过仪式传达信息,部署任务,统一意志。这种特点决定了包括岩画艺术在内的原始艺术的创作,其艺术环境必然呈现全民性和开放性的特点,而不可能像后世艺术那样强调个性的自我表现。由于岩画和特定环境所共同构成的气氛,体现了一种大空间观念,它积淀着巨大的时空能量,既满足了先民自身在情感上和形式上的需要,也体现岩画本身的实用功能,客观上创造了浓烈的宗教气氛,使参加者的身心受到强烈的感染,加强了群体的凝聚力。一次次的礼仪活动,是集体表示个人在社会作用下已经形成的共同信仰的一种手段。

(3)岩画是原始宗教祭祀的记录

原始人生活在江湖河畔、高山峻岭之间以及原始森林里面,其生存对山、河、动物有很大的依赖性。江河、洞穴、悬崖、峡谷常被幻想为神灵居住之所在。为使神灵知道自己的祈求之情,以感动神灵,达到降恩赐福的目的,人们常常选择在临水或崖前、峡谷——幻想中神灵藏形匿影的地方——举行宗教礼仪。岩画乃是一次次巫术礼仪留下的痕迹,它把现实中举行的巫术礼仪记录下来,固定在岩壁上,作为沟通人——神的媒介和永久性的标记,使岩画化入神秘的巫术意境。左江崖画数千个人物形象,大都是“祈祷人像”的形式,人物一律作双手曲肘上举,两腿屈腰下蹲,形似蛙状的祈祷姿态,动作简单而又程序化,这种构画反复出现,甚至延绵几百公里,这显然是当时部落性盛大宗教礼仪的描写。^①四川珙县岩画也和其他地区岩画一样,“是为了祈求丰收富裕而举行的某种巫术仪式所遗留”。沧源岩画中有一幅“祈祷图”,也许是当年祭祀礼仪的描写:一个略具人形的怪异神灵,头部绕以神秘的纹饰,下方的芸芸众生在顶礼膜拜;又有两位头上插着羽毛状饰物的巫覡在手舞足蹈,这是一幅场面较大的崇拜礼仪。

(4)丰富的文化内涵

^① 参见王克荣等著:《广西左江岩画》文物出版社 1988 年版。

岩画包含着极其丰富的文化内涵。透过这多彩多姿的岩画,可以反映原始社会的经济状况、文化状况以及人的发展水平,再现先民往昔游牧、狩猎、农耕、宗教祭祀的种种场面。

首先,岩画反映了原始人繁杂的宗教祭典活动。有表现太阳崇拜的祭日图,有反映农耕部落崇拜土地的祭土地场面,有表现游牧部落动物崇拜的围猎图和祭动物图,有表现图腾崇拜的图腾祭典,有表现祖先崇拜的祭祖典礼。

其次,岩画中还有大量内容是巫术仪式的记录。岩画中描绘的巫术仪式主要有渔猎巫术、丰产巫术、驱鬼避邪巫术等等,反映了原始人企图通过精神武器的战斗,战胜精灵,控制自然的主体意识。

第三,从岩画构图和技巧的演化,可以洞见原始社会的发展以及不同地区的经济、文化状况。首先,从画面描写的对象看,早期岩画(旧石器时代晚期)画面的主体绝大多数都是描绘当时常见的动物,为驯鹿、野牛、古象、山羊、羚羊、熊等,极少描写人物,即使其中出现人,也大都是戴着假面具经过化妆的“神秘”形象,这是动物崇拜和狩猎时期的反映。后期的岩画,画面主要以人物为主,如广西左江岩画,常常有上百个乃至数千个人物,场面恢宏。广西花山岩画中有明显的英雄崇拜色彩,图上的英雄掌握着铜鼓和腰刀,身材高大,画面突出,许多人向他膜拜。云南沧源岩画“有许多形象形状怪异,不象是戴着头饰的原始部族,更象是被神化了的人,因此其主题主要与祖先崇拜有关”。^①这反映了原始宗教已经由动物崇拜进入半人半神崇拜和人神崇拜,说明了人的主体地位的提高。第二,在表现内容上,题材更加丰富,除狩猎内容外,还表现原始先民的农耕、搓绳、舞蹈……等等日常生活图景。第三,从构图技巧和风格来看,早期岩画几乎都是写实的摹仿性造型,而且凿刻稚拙,形象呆板,“运动姿态的无规则关系形成了这一时期岩画的无序结构。在那些巨大的图像系列上,并没有一个可以控制整个图形结构”。^②后期的岩画凿刻技术

^① 朱狄:《原始文化研究》,三联书店1988年版,第567—568页。

^② 张晓凌:《中国原始艺术精神》,重庆出版社1992年版,第117页。

明显提高,富有节奏感和自由流畅的动感。风格由具象向抽象发展,造型逐步程序化。在一幅相对完整的岩画上,各种表现因素的配置注意对称、均衡、带来强烈的模式化和图案色彩。

2. 原始宗教礼仪与彩陶

如果说岩画是旧石器时代艺术成就的集中表现,那么彩陶则是新石器时期艺术成就的集中体现,这是史前艺术中最精彩的一页。有材料证明制陶技术早在 1 万年以前就已经存在,但只是到新石器时期才真正繁荣起来。

“陶质是人类有史以来第一次合成的材料,以它所制作的制品比使用天然材料更易于渗人和体现人类的精神因素及人的本质,这是人类征服自然的能力发展到一个新阶段的标志”^①陶制品体现的“美”,既是对石器、骨器和乐器的“美”的继承,又是一种新型“美”的创造。陶制品的种类很多,其中最引人注目的是彩陶。

彩陶,是新石器时代最富艺术性的美术作品。它的出现,进一步奏响了人类向艺术王国迈进的序曲。彩陶的艺术性突出地表现在其质地的相对精细和丰富多彩,诡奇多变的彩绘纹饰上。彩陶虽然形式简单稚朴,却负载着沉重丰厚的文化内涵,要准确地阐释其深层的文化底蕴决非易事。

我国发现的最早彩陶是磁山文化(公元前 5405—公元前 5110)遗址中的一片红彩曲折纹彩陶。彩陶文化的代表是仰韶文化(距今五六千年前)。仰韶文化的彩陶分为半坡型和庙底沟型。此外,在较晚的马家窑、屈家岭、大汶口、辛店等文化遗址都有发现,且各具特色。

彩陶的纹饰有象形纹饰和几何纹饰,象形纹饰有鸟纹、蛙纹、人面鱼复合纹等,几何纹饰有宽带纹、平行线纹、网纹、倒三角纹、水波形纹、折线纹等等。彩陶纹饰绘制的动机和目的是什么,引起了人们的种种推测,多数研究者认为,这同原始宗教的祭祀密切相关。

^① 邓福星:《艺术前的艺术》,山东文艺出版社 1982 年版,第 17 页。

考察半坡出土的陶器,我们不难发现,少数绘有鱼纹的彩陶与日常实用的陶器形成鲜明的对照。前者均为细泥烧制,工艺精良,结构规正,特征鲜明,色彩绚丽,颇富装饰性和节律美;后者质地和外观比较粗糙,素面无纹。专家们认为,少数特制的精美彩陶既不是为适用,也不是为了审美(这并不否定其审美价值),而是为了“适应祭礼的需要”,其主要功能是“祭礼功能”,倘若不是为了祭祀,它们“就不可能产生出来”,^① 这种对原始生活来说几乎是奢侈的装饰,如果不是为了神圣的目的被创造出来,那就很难理解了。按照摩尔根的看法,“人类的发明越早越简单,越早越同人类的基本欲望直接相关”。^② 原始人之所以创造这种我们今天称之为“艺术”的彩陶,其目的只能是为了祭祀神灵以确保基本欲望的满足。

许多研究者认为“彩陶纹饰是一种图腾,其中所表现的动植物分别是氏族崇拜的图腾”。^③ 无论是鸟、太阳、星星、蛙、鱼、花朵以及这些具体动物的纹饰还是它们的变形与抽象,它们都不只是自身,而是它们所代表的图腾。

在仰韶文化遗址中出土了一批绘有太阳图案纹饰的彩陶,许多学者认为这是祭日的礼器。发祥于黄河中游的仰韶文化,很可能就是炎帝族文化。炎帝族曾以太阳作为图腾。有人认为炎帝族以火为图腾,但一切火神的崇拜都源于太阳的崇拜,火常常被作为太阳的象征。《白虎通义·五行》说:“炎帝者,太阳也。”《风俗通义·三皇》也说:“遂人以为纪,火,太阳也。”上述彩陶中的太阳图案与许多地方岩画中的太阳图几乎完全一致。当时生活在东方的东夷族以鸟为图腾,后来,炎帝族在东进时与向西发展的东夷族遭遇,发生战争,史称“蚩尤作乱”时期,战争的结果产生了两种文化的交流和融合,这种融合在仰韶文化的新阶段——庙底沟彩陶中得到了反映。庙底沟彩陶纹饰是太阳图腾与鸟图腾结合的产物。《山海经·太荒东经》:“一日方

① 朱狄:《原始文化研究》,三联书店1988年版,第527页。

② 路易斯·亨利·摩尔根:《古代社会》上册,商务印书馆1977年版,第32页。

③ 邓福星:《艺术前的艺术》,山东艺术出版社1987年版,第80页。

至，一日方出，皆载于鸟”。

《淮南子·精神篇》说：“日中有骏鸟”。高诱注：“骏犹蹲也。谓三足鸟”。庙底沟彩陶纹饰正表现了这种日载于鸟，日中有鸟、日中有三足鸟的神话。陕西华县柳杖镇泉护村仰韶文化遗址出土了一只彩陶，绘有一只鸟展翅飞翔，背上背有一个太阳，此亦是日载于鸟的描绘。

半坡彩陶纹饰主要是人面鱼纹图案和鱼形图案，鱼纹图案有单体鱼纹、双体鱼纹、三体鱼纹和四体鱼纹，都是朝着抽象化的鱼纹演变而来的，这些鱼纹彩陶既是半坡人的图腾信仰标志，也是他们举行鱼祭的礼器。从《山海经·东山经》记载的“聃用鱼”，可知中国古代有过鱼祭。^① 半坡人的鱼祭，即是半坡人崇拜鱼。这是因为一方面鱼是他们的实物的重要来源，他们画鱼，实希望用这种手段捕获更多的鱼，这带有巫术的性质。另一方面是崇拜鱼的生殖能力，半坡人将鱼视为女阴的象征，鱼腹多子，繁殖力极强。因此半坡人通过举行鱼祭，用以祈求人口繁盛，也祈求鱼本身多多繁殖。这种祭礼，同澳洲土人为促进图腾繁殖的“因蒂丘马”仪式是相似的。

临潼姜寨出土的鱼蛙纹彩陶盆，内壁绘有两对鱼和一对蛙，口沿上绘有“九”组着色的双直线。专家们认为，这个彩陶盆是姜寨先民举行“鱼蛙祭”的礼器。此外，仰韶文化遗址还出土了大量蛙纹彩陶，有象形的、写意的，也有抽象的，纹样之丰富多彩，色彩之绚丽和谐，实属世所罕见，令人叹为观止。

花卉等植物纹样是新石器时代彩陶的一大类重要纹样，是仰韶文化庙底沟型的主要纹样。在今华山附近的考古发掘中，有两处典型的庙底沟型遗址，一是华山西麓的华县，出土的彩陶有许多变体花卉图案，线条流畅，活泼清新；另一处是华山以东的河南陕县庙底沟，是仰韶文化庙底沟命名的由来，这里出土的彩陶中，除画有完整的花卉图案外，还有用花叶、花瓣组成勾连云纹，云纹中又加联线星点纹，

^① 参见《山海经校注》，上海古籍出版社1980年版，第105页。

组成有动感的星云图案。

花卉纹彩陶是农业经济植物崇拜和生殖崇拜相结合的产物。是农耕时期原始社会意识的表现,庙底沟先民既以农耕为主,故崇拜植物,特别崇拜植物的花。这同时又是生殖崇拜的表现,因为花是表示氏族兴旺,花多子多,子孙连绵不断,苏秉琦先生说:“庙底沟类型的主要特征之一的花卉图案彩陶可能就是华族得名的由来”,所以,中华古老民族之一华族是以“花”(华)为族徽的,它集崇拜火焰、太阳、光华艳丽花朵于一身,联系到庙底沟彩陶中的星云图案、火焰纹图案,我们可以得到一个结论:华、花,是象征日月星辰与火焰的光辉,也是象征华夏民族的无限的繁殖力。^①

研究者几乎一致认为,巫术和图腾崇拜对彩陶的产生和彩陶纹饰的象形纹饰起了至关重要的作用。随着彩陶的发展,彩陶纹饰逐渐由再现(模拟)到表现(抽象化),由写实到符号化。抽象化和符号化的彩陶纹饰是否仍同巫术和图腾崇拜有密切关系?学者们的看法就很不一致了。有人认为,“印纹逐渐规整化为图案化”,是由于“要求美观”和“妆饰的需要”,^②也有人认为“如果说在彩陶的发生中,巫术、图腾这一类人类精神形式和思维方式还起着促成和诱导作用,而在象形纹饰的演化中它还是一种动力因素的话,那么,它在几何纹饰的发生和演化中的作用却是及其微小的。几何纹的演变机制主要来源于审美的需要。”并且断言:“在象形纹饰蜕变为完整的几何形式时,它和巫术、图腾等意识也就几乎绝缘了。”^③上述见解似难成立,因为这是站在现代人的审美观上来看待远古的彩陶抽象纹饰。在现代人看来,这些几何纹饰的确只是一般的形式美。对原始艺术深层意义的探寻,必须以历史切入的方法进入原始文化情境,尽可能洗刷掉现代文化的熏陶而成为一个原始人,像他们一样生存,一样感觉,一样思维。这样,我们就会发现,在远古,这些由具体的图腾形象演

① 《苏秉琦考古论文选集》,文物出版社1984年版,第173页、188页。

② 《江南地区印纹陶学术讨论会纪要》,《文物》1979年第1期。

③ 张晓凌:《中国原始艺术精神》,重庆出版社,1992年版,第83页、第87页。

化而来的抽象纹饰仍然“具有严重的原始巫术礼仪的图腾含义”，“巫术礼仪的图腾形象逐渐简化和抽象化为纯形式的几何图案(符号)，它的原始图腾含义不但没有消失，并且由于几何纹饰经常比动物形象更多地布满器身，这种含义反而更加强了。”^① 抽象的几何纹饰并非只是形式美，形式中包含着更加神秘的内容，只要看看我国许多少数民族那些抽象的神秘的心灵符号，以及道教那些似乎只具形式的符号，就可以知道抽象纹饰，可以隐含着多么丰富的，不可穷尽表达的信仰观念和深层情绪，用理智、逻辑思维是无法诠释清楚的。^②

3. 宗教礼仪与雕塑

雕塑是造型艺术之一，是雕、刻、塑三种艺术创作方法的总称。在原始艺术中，雕塑尚没有成为一门独立的艺术，而同绘画和工艺美术混杂在一起。

雕塑无疑具有更多的物质性实用功能。但是雕塑同宗教祭礼的关系是十分明显的。雕塑同其他艺术一样，最初也是宗教礼仪的工具和手段。

原始雕塑艺术萌芽于旧石器时代，在我国北京猿人所使用的石器中，已有了雕刻器，它是一种垂直短刃的石片石器，可以用来雕刻骨角器。可见，当时已经有雕刻的原始创作活动。在我国已经发现的许多岩画中，尤其北方的岩画，多采取敲凿、磨刻、浅刻、浮雕等手法，它们是绘画、工艺美术和雕刻的结合。在其他许多地方也发现了动物、植物和人体陶塑、石雕、玉雕。创作这些原始雕塑作品的动机不可能是单一的，在漫长的原始社会发展史上，这种动机也不可能是不变的。但有一点却是可以肯定的，即在原始社会物质生活条件如此艰苦的条件下，人们之所以去创作被心理学家称之为“高峰经验”的艺术，其主要的最基本的动机是宗教礼仪的需要。

简·哈里森在《艺术与仪式》一文中指出，印第安人用雕有花纹的

① 李泽厚：《美学三书》，安徽文艺出版社，1999年版，第24页。

② 邓启耀在《宗教美术意象》（云南人民出版社1991年版）一书中破解了云南少数民族许多神图巫符的神秘含义。

圆盘去防止太阳造成旱灾,这个圆盘是“雕刻出来的祷告”,也就是艺术。“雕刻出来的祷告”之中的雕刻显然具有一种无可置疑的艺术创造的成份,但它却不被视为艺术品而被视为“祷告”,视为宗教礼仪的礼器。^①

最早的雕塑是原始人为了巫术仪式的需要而在洞穴中雕塑的动物雕像;为了举行祭祀仪式而在山岗、河边、湖边或海岸雕塑的土坯神像或木雕神像。

雕塑之所以成为巫术仪式的工具,是因为在原始思维中,塑像被当作赋有神圣意义的活的实体,它们是原始人与超自然力量之间的媒介。原始人相信,他们通过这些人工制品所创造的神圣形象就能与神秘力量相会合。因此,雕塑被广泛运用于伤害巫术(雕塑敌人形象),求雨巫术(制造土龙),求育巫术(雕塑生育女神、陶儿子)、驱鬼巫术(雕塑鬼或神)。正是这一点把艺术和宗教相区别。费尔巴哈指出:“艺术认识它的制造品的本来面目,认识这些正是艺术制造品而不是别的东西;宗教则不然,宗教以为它幻想的东西乃是实实在在的东西。艺术并不要求我将这幅风景画看作实在的风景,这幅肖像看作实在的人;但宗教则非要我将这幅画看作实在的东西不可。纯粹的艺术感,看见古代神像,只当看见一件艺术作品而已,但异教徒的宗教直感则把这件艺术作品,这个神像本身,看作实在的、活的实体,他们服侍它就像服侍它们所敬所爱的一个活人一般”。^② 费尔巴哈的这段精彩论述为我们正确认识原始艺术提供了方法论指导。我们说原始艺术是宗教礼仪的副产品和工具,并不是否认这些“艺术品”是劳动的产品,也不否认其审美价值。而只是因为审美不是原始人制作这些“艺术品”的目的本身。为巫术而雕塑,以及出现在陵墓的墙壁上,佛寺里面的佛像、菩萨像同纯“世俗”的、纯“艺术”的雕塑作品显然有不同的审美趣味和价值观。

^① 参见简·哈里森:《艺术与仪式》,转引自《外国现代文艺批评方法论》,1985年版,第129—139页。

^② 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,商务印书馆1984年版,第684—685页。

黑格尔认为：雕塑“以人的形象作为它的造型的基本类型”。^①最早的人物雕塑是女性裸体雕像，这些雕像被称为“史前维纳斯”。1979—1982年在辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群址的发掘中，出土了多件个体红陶女塑像的裸体部位，仅乳房就有一批，有两个孕妇裸体立像，腹部凸起，臀部肥硕，左臂弯曲，左手抚摸上腹，下身特意用三角形印纹表示女阴。另有一件红陶裸体女塑像的残部，呈现出双手交叉捧腹的模样，肚腹浑圆。^②世界上许多地区都出土了这类“史前维纳斯”，这些女性裸像的出土，曾经导致了一种流行一时的艺术起源论，即认为艺术是一种求爱活动的副产品，这些裸体雕像或塑像是旧石器时代男子对女性的爱和情欲的表现，由此出发把美与性联结在一起，认为美导源于性。研究者们普遍认为，美与性确实有联系，但创作这些“史前维纳斯”却不是为了表示性爱，而是原始社会母系氏族社会图腾崇拜和丰产巫术的遗迹。“史前维纳斯”的创作是对人的神秘的“生殖力”的崇拜，根据接触巫术信仰，“史前维纳斯”通过与“地母”的接触，而具有土地（地母）的强大的生殖力，因而她们就成为“生育神”，当求生殖的妇女再与它们接触时，据信也就可以获得生殖力，这就是生殖巫术，也就是说“史前维纳斯”是为生殖巫术而创作的。

同样，无论是欣赏和理解古希腊神话题材雕塑群，古罗马神话和传说题材雕塑群，古埃及人面狮身雕塑、古印度神话大神湿婆、飞天雕塑，中国古代帝王陵墓雕塑以及道教、佛教的雕塑，如果忽视了它们是“宗教艺术”，忽视了其为宗教目的服务的核心内容，而简单地用纯艺术的审美眼光或标准去评判，就难以把握其妙谛。

雕塑艺术的发展是从单独的雕像发展到雕像群，最后形成浮雕，并同建筑艺术乃至于手工艺术结合起来，为“点缀建筑空间”服务，^③成为教堂建筑的附设和装饰。苏珊·朗格指出：“在凿石建筑出现的

① 黑格尔《美学》第三卷上，第125页。

② 参见鄂嫩哈拉·苏昭编著：《中国北方民族美术史料》，上海人民美术出版社，1990年版，第6—8页。

③ 黑格尔：《美学》第三卷上，第186页。

同时,雕塑就被建筑所吸收。全世界各地的雕像都出现在祭坛、庙墙、柱子和扶壁上。浮雕和自由雕像受到与其结合着的建筑物的烘托,而它们自己,又经常成为建筑物的‘装饰’。”^①雕像和建筑经常相互补充,“在埃及、希腊、中世纪欧洲、中国、日本以及印度宗教繁荣时期,波利尼西亚艺术生活的鼎盛时期,都是这样的。”^②当代著名美学家沃拉德拉维·塔塔科维兹也指出:“雕塑也与祭祀相联系。它把自己限定在诸如人形山头和排档间饰等神像雕塑和庙宇装饰之中……这种雕塑与宗教的联系说明这样一种事实:早期艺术的性质比人们预想的更为复杂。艺术家所表现的不是人的世界而是神的世界。”^③雕塑的这种特性也表现在基督教和佛教之中。早期基督教和佛教避忌雕刻神像,把这视为偶像崇拜而加以反对,后来他们越来越感到,创造一个神的形象来供人膜拜,是巩固信仰,激发宗教感情的最有效手段,于是佛教和基督教转把神像雕塑用于宗教礼仪。在基督教教堂和佛教寺庙当中,表现宗教题材的雕塑几乎是必不可少的,宗教建筑的全部宗旨,就在于让人们在这个人神交感的场所接受宗教的各种感染和教化。为此,就要求在建筑形式上既要使人感到压抑,又要使人感到崇高,把肉体的卑贱同心灵的腾越统一起来,而把宗教建筑艺术、雕刻艺术和绘画艺术溶为一炉是达到这一宗旨的最好手段。装饰着神灵的神像和画像的宗教建筑或宗教建筑中的神灵雕塑和画像,共同创造着一个神圣的空间。在这里,文化范畴被最集中最经济的手段所体现,它不仅是神灵和神圣世界的象征,也是信徒膜拜和祈求、祷告神灵进行人——神交流的场所。

(三) 宗教礼仪与音乐、舞蹈

雅克·夏耶在《音乐的四万年》中说:“在音乐的起源上有三个重

① [美] 苏珊·朗格:《情感与形式》,中国社会科学出版社,1986年版,第9页。

② [美] 苏珊·朗格:《情感与形式》,中国社会科学出版社,1986年版,第120页。

③ [波] 沃拉德斯维·塔塔科维兹:《古代美学》,中国社会科学出版社,1990年版,第35—36页。

要主角可以分辨,它们是神、国王和音乐本身。”^①这一说法颇有深意,它揭示了音乐发展史的三大里程碑:最早的音乐是为神服务的,进入阶级社会后音乐是为国王服务的,最后才是音乐为自己固有的目的,为人自身服务的。

在原始文化阶段,音乐、舞蹈是二位一体的,最早的舞蹈总是和音乐伴随在一起的,舞蹈不是简单的手足动作,而是要与音乐的节奏相配合,它们是一对孪生姐妹,用我们熟悉的一句成语来形容,就是“载歌载舞”。音乐舞蹈从根本上说,起源于人类在实践中抒发感情的一种需要,是灵长目动物简单的情绪反应,如呼叫或身体动作的进化和延长。

但“音乐最早作为一种首要的巫术仪式的附属物被发明的”,是为神服务的。^②

在原始社会,音乐和舞蹈是一种祭祀形式,马克思指出:古代社会,存在“舞蹈形式的崇拜仪式”^③恩格斯也指出:原始社会“各部落各有其正规的节日和一定的崇拜形式,即舞蹈和竞技;舞蹈尤其是一切宗教祭典的主要组成部分。”^④研究古希腊美学的著名美学家沃·塔塔科维兹也指出:音乐和舞蹈“这种净化感情的艺术最初只是在一种神秘的和祭祀的仪式中表演”,“音乐是神秘宗教仪式的一部分”。^⑤在原始社会所有较重大的活动都要举行一定的宗教仪式。因此,仪式对原始部族来说是一种把部族成员集结起来进行集体行动和社交活动的重要方式。祭神的仪式除了献祭、礼拜、祈祷、占卜之外,很重要的一个内容就是歌舞。

原始宗教礼仪之所以采取歌舞形式,源于原始人对声音神力和模拟动作神力的崇拜,他们认为只要通过巫术仪式,一切表现宗教情绪意愿的声音便具有了神的性质。在原始人看来,歌和舞不是一种

① 转引自朱狄:《原始文化研究》,三联书店1988年版,第519页。

② 朱狄:《原始文化研究》,三联书店1988年版,第525页。

③ 《马克思恩格斯全集》,第45卷,人民出版社1985年版,第436页。

④ 《马克思恩格斯选集》,第四卷,人民出版社1972年版,第88页。

⑤ (波)沃拉德斯拉维·塔塔科维兹:《古代美学》,中国社会科学出版社,1990年版,第25页,第27页。

艺术,而是一种神秘力量。人通过歌、舞可以获得神赐的本质,使自己和神联系起来,并通过歌舞去控制各种神灵。所以歌舞总是以某些神灵为对象,例如在古希腊,阿波罗赞歌是对太阳神阿波罗的赞美;合唱队在春季仪式上演唱的赞美诗是对酒神狄俄尼索斯的颂歌;韵律是在行列仪式中哼唱的。人们认为歌舞可以娱神,娱神的目的,则在于谋求功利,使神降福。歌舞能表达人的感情和冲动,具有宽慰、安抚和使人满足、快乐的作用。所以,汉语“音乐”的“乐”和“快乐”的“乐”是一个字。原始人正是把这种情绪体验比附于神。认为“神们不仅需要食物,它们还喜欢歌舞。”“为了讨好某个鬼神,非洲野蛮人竭力设法使它愉快,他们用美味食品(祭祀)收买他,并且为了表示尊敬,给他跳一些他自己从中得到很大快乐的舞蹈。”^① 所以,原始人在举行巫术仪式时,相信舞蹈动作,相信各种声音,如牛角声、师刀声、锣鼓声、歌声等等,都是通神的。这在由上古初民驱除疫鬼的巫术仪式发展而来的“傩”礼中表现十分突出,巫师头戴面具,手执傩器,边歌边舞。人们认为傩坛巫师在祭祀活动中的各种声音都能召唤神灵,取悦神灵,驱赶鬼邪,呼风唤雨,消灾除疫。各种声音和动作正因为不同一般,才具有神圣的气氛和神圣的功能。苏珊·朗格认为:“舞蹈是原始生活中最为严肃的智力活动:它是人类超越自己动物性存在的那一瞬间对世界的观照……当宗教思想孕育了神化概念时,舞蹈则用符号表示了它”,人们“用舞蹈对神表示祈求,宣布誓言,发出挑战和表示和解”。^② 舞蹈之所以有神奇的功能,是因为它能创造一个具有魔力的与世俗存在区分开来的神圣的舞圈,这个舞圈以图腾、祭司、火堆、其他部落酋长的人头等为中心,在这个神秘的舞圈中,在舞蹈的沉迷中,人们被神圣化了,他们“跨过了现实世界与另一个世界的鸿沟,走向了魔鬼、精灵和上帝的世界。”^③

音乐考古迄今为止发现的最早原始乐器,是在河南舞阳贾湖新

① 普列汉诺夫:《论艺术》,三联书店,1964年版。

② 苏珊·朗格:《情感与形式》,中国社会科学出版社,1986年版,第217-218页。

③ 同上。

石器早期文化遗址出土的一批竖吹骨器,距今约八千年左右。研究者认为:从文化功能的角度看,贾湖骨笛与墓葬品中的龟甲、杈形骨器与原始宗教和巫术礼仪活动有关,“很可能是一种具礼器功能的乐器。”^①此外,甘肃玉门火烧沟新石器晚期文化遗址中留存有二十余件鱼形陶埙,形如扁平圆鱼,这些陶埙乐器是“服务于祭祀乐舞活动的具礼器性的乐器”,尤其是鱼形彩纹陶埙,与某种巫术性质的鱼崇拜观念相关。“初民们为了部族的生存与增殖而在巫术性的鱼崇拜活动中进行献祭性的乐舞活动,鱼形埙以其鱼形及网纹象征着其文化涵义,而由鱼形埙吹奏出的以四声音阶为其内部结构的乐曲,也是参与这种精神性的、具各类艺术表现形式(如吟唱、舞蹈、纹饰等)的乐舞活动的重要因素。它所吹奏出的乐曲以及吟唱的巫祝语词,表达了初民的期待、祝愿与献祭活动中热烈而专注的情绪。”^②几乎所有原始宗教的巫术礼仪都表现为歌舞形式,考古发现的旧石器时代岩画,是巫术仪式的记录,其中以歌舞为主题的不乏其例。如法国著名的“三兄弟”岩洞,拉斯科洞穴岩画中都有兽首人身的舞者形象。^③北非的费耶赞岩画,有猎人扑击猎物和舞蹈图。^④在莱斯·特洛亚·费莱尔洞穴中发现一幅著名的岩画,在一群纷乱的动物形象中,一个头戴牛头面具,手持乐弓的巫师正在演奏。在佩钦——梅尔洞穴岩画中,也有一群儿童在祭坛前跳舞的形象,据认为这是史前人在洞穴中举行成年礼仪式留下的记录。^⑤在乌兰察布岩画中,发现了女性裸体舞、孕妇舞、男女裸体恋爱舞等舞蹈岩画,这些舞蹈可能是一种促使丰收繁殖的原始宗教舞仪。^⑥广西左江岩画是骆越社会各种巫术活动的反映,而舞蹈则是这些活动的共同形式,有羽舞、铜鼓舞、假面舞、拟兽舞、太阳舞、祈年舞、祀河舞、庆功舞等。^⑦ 雅克·夏邦在《音

① 修海林:《民族社会音乐形式美及其美感特征》,《中国音乐》1990年第4期。

② 修海林:《民族社会音乐形式美及其美感特征》,《中国音乐》1990年第4期。

③ 参见乌格里诺维奇:《艺术与宗教》,三联书店1987年版,第60页。

④ 参见小林信次:《舞俑史》,日本东京逍遥书院,昭和36年版。

⑤ 参见朱狄:《原始文化研究》,三联书店1988年版,第294页。

⑥ 周屋:《中国古代岩画中所见的原始宗教》,《世界宗教研究》1984年第1期。

⑦ 见王克荣等著:《广西左江岩画》,文物出版社1988年版。

乐的四万年》一书中认为,面具、舞蹈和音乐最早都是在“神”的前提下结合在一起的。最早的音乐是“巫术音乐”。史前时代的原始人把音乐、舞蹈和狩猎巫术结合在一起,构成了当时原始人生活中一个不可缺少的部分。^①我国《尚书·尧典》中有“击石拊石,百兽率舞”的记载,也直接反映了原始歌舞与巫术的关系。文化学和考古学的研究证明,人类最初的乐器是打击敲击性质的,而且是从实用器物发展而来的。“击石拊石”是一种非常原始的器乐表现方式,而“百兽率舞”中的“百兽”,毋庸置疑,则是头戴野兽面具的巫师,所以“击石拊石,百兽率舞”显然是一种巫音巫舞。

最早的歌曲,就是原始宗教礼仪中的巫歌,由专门的歌唱人(巫师)来演唱。我国荆楚地区有一种跳丧的风俗,即一种以歌舞方式来吊祭死人的独特风俗。这种风俗来源于楚国先民祭祀图腾祖先的原始宗教活动。崇巫之风,楚地尤盛,巫在楚地有很高的地位,能歌善舞是巫的特点,以歌舞通神是巫的职责,故许慎《说文解字》中把“巫”字的小篆写作“巫”,释之为“象人两袖舞形”。所以,王国维认为,歌舞之兴始于古之巫术,古之巫,实以歌舞事神为职业。《诗经》里的《雅》、《颂》部分,保留了许多上古时代的祭祀内容。《楚辞·九歌》也是古代楚地的祭神歌曲,古代的“英雄史诗”如外国的《伊利亚特》、《奥德赛》,蒙古族的《格萨尔》等长篇巨著,也都保留了一些上古的“巫歌”的内容和表达形式。以儒家文化为中心的中国传统文化把“礼乐”相提并论,这并不是孔子的发明创造。而是氏族社会音乐与原始宗教礼仪合二而一的反映。后来,“音乐尽管扩展到了公众或私人的世俗典礼中,但仍保持着与宗教的联系”。^②人们相信音乐有一种特殊的功能,就如同巫术的咒语一样,有驱邪避祸、带来好运的作用。

如果说,在漫长的原始社会,歌舞主要是作为祭祀形式而为神服务(间接地为人的功利目的服务),那么进入阶级社会以后,歌舞则主

^① 转引自朱狄:《原始文化研究》,三联书店1988年版,第520页。

^② 【波】沃·塔塔科维兹:《古代美学》,中国社会科学出版社1990年版,第28页。

要是为国王和统治阶级服务。所以,古希腊哲学家德谟克利特认为:“音乐并不产生于需要,而是产生于正在发展的奢侈”。^①历代的宫廷歌舞就是帝王寻欢作乐的工具。但是,在人为宗教中,歌舞仍然是宗教礼仪的重要组成部分,并且推动着歌舞的发展。《周官·大宗伯》之《大司乐》章被称为《乐经》,是我国最早的音乐专著。《大司乐》所载各种歌舞,仍然主要是宗教祭祀的歌舞:“乃奏黄钟,歌大吕,舞《云门》,以祀天神;乃奏大蕤,歌应钟,舞《咸池》,以祭地祇;乃奏姑洗,歌南吕,舞《大磬》,以祀四望;乃奏蕤宾,歌函钟,舞《大夏》,以祭山川;乃奏夷则,歌小吕,舞《大濩》,以享先妣;乃奏无射,歌夹钟,舞《大武》,以享先祖”。当然,这些歌舞历代相传,其祭祀功能日益减弱,而娱乐功能日益增加。在印度也是如此,虽然世俗舞蹈有所发展,但“按照严格的印度教观点,没有祈祷的舞蹈被认为是下贱的,观看它的人将绝后,将在来世脱生为一畜牲”。^②

宗教礼仪对乐、舞的推动,还体现在对民间乐、舞的影响上,例如我国民间盛行的傩舞和丧舞就直接来源于原始宗教礼仪。傩舞是一种驱鬼或打鬼巫术性质的舞蹈,最早的傩舞,就是一种驱鬼避邪巫术。丧舞是一种以歌舞方式吊祭死人的丧葬仪式,如前所述,它也源于楚国先民的原始宗教仪式。

佛教寺院和信众在举行宗教仪式时同样使用音乐和舞蹈。佛教认为,音乐有“供养”、“颂佛”的作用。《法华经·方便品》云:“歌呗颂佛德,乃至一小音,皆已成佛道”。随着佛教传入中国,西域佛教徒唱诵佛经的仪制也被汉地的僧侣们接受。但最初汉地僧侣用来唱诵佛经的曲调是汉地的民间曲调,也许这就是最早的中国佛教音乐。后来,随着中外文化交流的进一步发展,来华西域僧侣的增多,在中国出现了第一批正规的佛教音乐,这种音乐叫做“呗赞”。“呗”原是梵语的音译,意思是歌咏佛经,“设赞于管弦”。

南北朝时,佛教获得很大发展,当时的寺院经常演奏佛教音乐,

① 转引自朱光潜:《西方美学史》上卷,人民文学出版社1981年版,第36页。

② 转引自苏珊·朗格:《情感与形式》中国社会科学出版社1986年版,第229页。

民间吟唱赞偈也颇为流行,统治阶级更是热衷于佛教。史载,南朝齐竟陵文宣王萧子良,曾召集名僧讲论佛法,创作佛教乐曲;梁武帝萧衍是虔诚的佛教信徒,也是佛教音乐家。他曾经制作十篇佛乐歌词——配佛曲演唱。另外,他开创了童声演唱佛曲的“法乐童子伎”,让“童子倚歌梵呗”;又多次举办“无遮大会”,为中国佛教音乐创作、传播,作出了很大贡献。^①

到了唐代,中国的佛教音乐系统基本形成,包括用于佛经课诵和经文宣讲的呗赞音乐,用于教义宣传和法事仪式的唱导音乐,以及用于佛教庆典和佛寺文艺活动的佛曲音乐。宋元明清的佛教音乐体系没有多大改变,主要是进行搜集、加工和整理,特别是明永乐二年(1404年)明成祖搜集唐、宋、元以来通行南北的佛教音乐曲调四百余首,编成《诸佛世尊如来菩萨尊者名称歌曲》,不但影响全国,还流传东南亚诸国。

佛教常见的主要礼仪有朝课、晚课、佛诞礼仪、忏仪、放焰口、水陆道场、戒坛仪式等,均伴有音乐。佛教音乐有声乐和器乐等多种。声乐主要有独唱,由维那担任;领唱齐唱结合,即由维那唱上句,僧众唱下句。此外,还有齐唱和轮唱。器乐主要演奏曲牌。僧尼在寺庙里,朝晚诵经,所诵经文,多为佛教经曲。唱诵经文时,所用乐器,主要是大磬、引磬、大钟、吊钟、小鼓、木鱼、档子、铃子等经书中称为法器的打击乐。在比较隆重的佛事仪式中,如放焰口和水陆道场,除使用打击乐器外,还使用管子、笛、笙、唢呐、箫、螺号、昭君等吹管乐器,也有采用丝弦乐器的,且其舞蹈也比较复杂,有较高的艺术水平。

敦煌壁画乐伎向我们展示了佛教音乐,特别是舞蹈的丰姿。主要有天宫乐伎、飞天乐伎、化生乐伎、护法神乐伎、迦陵鸟乐伎和经变画乐伎,它们都是专以乐舞供奉娱乐于诸佛菩萨的。宗白华先生在《略谈敦煌艺术的意义和价值》一文中说:“敦煌的艺术是音乐意味的,全以音乐舞蹈为基本情调”。常书鸿先生在为《敦煌的艺术宝藏》

^① 参见《隋书·音乐志》。

画册所写的序言中说：“敦煌飞天造型的成功之处，即在于气韵、形似两者兼而有之。”

基督教在举行宗教礼仪时也伴之以音乐，早期基督教教会曾沿用犹太教音乐，并揉和了希伯来音乐和希腊音乐的特点，形成了以颂调为主要形式的礼仪歌唱音乐。意大利米兰主教圣·安姆波罗斯（340—397年）引进叙利亚对答式颂调，创作了许多圣礼颂歌，确立了适应崇拜礼仪需要的圣乐体系。公元六世纪，教皇格利高利一世改进教会音乐，他花费了十多年的时间选出了许多典型的歌调，主持编订了《格利高利颂歌谱》，并订立了许多演唱规则。安姆波罗斯的圣乐体系和格利高利颂调在欧洲和小亚细亚流行达千余年，影响甚大。基督教音乐在发展中，不仅吸收了古代东方和希腊的音调以及当时的民间旋律，还利用了骑士文化和法国游吟诗人的歌谣作品，以及德国恋诗歌手的抒情诗。

基督教还有组织有系统地对音乐进行研究，极大地推动了音乐理论的进步。基督教建立了许多学习和研究音乐艺术的机构，培养宗教音乐人才。特别是符号记谱法的创立对世界音乐艺术的发展，具有非常重大意义。同时，基督教音乐在发展过程中，还不断创造出新的音乐格式，如清唱剧形式、合唱形式、管风琴弹奏形式、复调合唱形式等等。中世纪，基督教教堂音乐主要有经文歌，为单音无伴奏齐唱；弥撒曲，是包含五个乐章的大型礼仪音乐；赞美诗，为复调分节歌曲；合唱赞美诗，为四声合唱圣歌。早期基督教礼仪歌曲不用乐器伴奏，六世纪，西方教堂开始用风琴，以后发展为电风琴、电子风琴、合成风琴，用于礼拜之前的序乐、礼拜之后的殿乐、庆典音乐、婚礼音乐及安魂曲等等。基督教音乐对欧洲乃至世界音乐的发展产生了重大影响。

古代阿拉伯人也酷爱音乐和舞蹈，不仅被用于消遣，而且常常被用于宗教仪式上。人们歌咏赞美神的诗篇，用以表达内心虔诚的情态。伊斯兰教创立后，制止了多神教的音乐。伊斯兰教初期的音乐主要是在祈祷结束时唱的或在穆罕默德诞辰时唱的，用于赞颂安拉

和穆罕默德。伊斯兰阿拉伯在进入伍麦叶王朝时期,帝国首都大马士革成了音乐文化中心,创办了阿拉伯古典音乐学校,并开始翻译外国音乐理论著作。在阿巴斯王朝,伊斯兰阿拉伯音乐文化的发展达到了顶峰,涌现了一批著名的歌唱家和音乐理论家。他们的成就,对世界上许多国家的音乐产生了巨大影响。

(四)宗教礼仪与文学

艺术和文学是有区别又有联系的,我们越往前追溯历史,文学的各种形式,诸如神话、诗歌、戏剧、故事、传说等就越同歌、乐、舞等艺术形式紧密联系在一起,并且同宗教礼仪密不可分。

宗教与文学的天然联系基于两方面的原因:第一,文学是语言的艺术,因此,宗教思想必然要通过语言形式表现出来,这使宗教思想更容易渗透进文学中去。事实上,宗教和文学在思想内容上本来就是有宗教的时代同根生的两种文化。第二,宗教依靠想象力与意象构造神的世界,维系信仰体系;文学靠这些想象力与意象来创造优美的意境、生动的形象,抒发内心的情感。这种内在的和谐使宗教与文学不由自主地联姻,共同体现在宗教礼仪这一混融结构中。早在人类原始时期的低级阶段,人们在产生宗教意识、宗教情感以及关于自然崇拜,关于人格化的神灵和关于主宰神的模糊观念的同时,也就产生了原始的未被文字记载的诗歌、神话、戏剧、故事、传说等文学。所以,马克思说:“对于人类的进步贡献极大的想象力这一伟大的才能,这时已经创造出神话、故事和传说等等口头文学,已经成为人类的强大的刺激力”。^①

1. 宗教礼仪与神话

人类早期的文学多是神话传说,这几乎是地球上各个民族文学的共同特点。马克思指出:“任何神话都是用想象和借助想象以征服

^① 《马克思恩格斯全集》第45卷,人民出版社1985年版,第384页。

自然力,支配自然力,把自然力加以形象化”。^① 原始神话并不是对现实的正确反映,它包含着幻想的,把人的创造力对象化为某些超人的实体的因素,因此,很容易深化为宗教神话。高尔基指出:“我们完全可以认定:古代的‘著名的’人物乃是制造神的原料。”^② 在宗教礼仪与原始神话的关系问题上,有的学者提出了“礼仪先行论”^③ 认为宗教礼仪先于神话,神话是由宗教礼仪产生的。这种看法过于绝对化,但它的可取之处在于,强调了宗教礼仪与神话的密切关系。事实上,神话与宗教礼仪的确是密切相关的,但两者很难分清孰先孰后。

首先,神话本身就是解释系统和礼仪系统的统一。由于神话对世界的解释是想象的、虚幻的,据此对世界的改造也就是想象的、虚幻的。这种虚幻的对世界的改造就表现为巫术仪式。神话在远古先民那里不仅具有超现实理论的力量,而且也是根据这种理论而实施操作的巫术实践力量。

其二,原始宗教礼仪,往往就是神话故事的戏剧性表演,而神话往往又是对宗教礼仪的解释,并将仪式合理化,两者互相促进,相辅相成。例如,图腾祭祀仪式的重要内容就是用歌舞或戏剧形式表演有关图腾祖先的神话传说。原始宗教没有系统的成文的教义,其信仰观念就表现在许许多多的神话传说中,表现在一系列仪式中。在这里,神话和仪式是相辅相成、双向沟通的。一方面,有的仪式已有相应的神话,这种仪式往往就是神话传说的歌舞表演;另一方面,有的仪式刚刚建立起来,还没有其相应的神话或神话不系统、不完全,因而为了解释仪式,完善仪式,就必须进一步创作出新的神话。正是宗教礼仪与神话的这种相互作用,使宗教礼仪和神话同时获得发展。随着宗教信仰和礼仪的复杂化,神话也不断丰富。

宗教礼仪与神话的相互促进关系从佛教的发展中也可以看出,

① 《马克思恩格斯选集》第二卷,人民出版社1972年版,第113页。

② 转引自周扬:《马克思主义与文艺》,大众印书馆1946年版,第32页。

③ 罗伯特森·史密斯在《论闪米特人的宗教》(1889年)中,杜夏尔丹在《基督神——关于福音传说的起源与形成》(1927年)中,托卡列夫在《什么是神话》中都持“礼仪先行论”观点。

早期佛教不把释迦牟尼视为神,且反对偶像崇拜,祭祀仪式贫乏,在举行仪式时讲述抽象的教义,缺乏具体、生动、形象的神话。佛教在其传播过程中吸收和创造了许多民族的宗教神话,把它充实到宗教礼仪中去,并加强了神话创作和构筑新仪式。而为了解释新仪式的含义,又不得不去杜撰新的更为独出心裁的神话。到了大乘佛教,这种趋势得到进一步发展,佛教经典大量涌现,这些文献不仅有抽象的哲学思辨,而且有大量栩栩如生的神话故事。

2. 宗教礼仪与诗歌、戏剧

黑格尔认为,诗最广泛地表现人类的思想、事迹和命运,“包罗全部人类精神”^① 所以“诗过去是,现在仍是,人类最普遍最博大的教师”。^② 惟其如此,诗超越了民族、时代的局限,“它几乎在一切民族中和一切时代中都很繁荣”。^③ 最早的诗歌多是原始宗教礼仪的祈祷诗,也就是黑格尔所说的颂神诗,最早的诗人自然是巫师了。原始人认为诗歌具有魔术和咒语的作用,他们相信自己的语言的力量,可以控制自发的害人的自然现象。因此诗歌很早就伴着宗教礼仪的产生而出现了。它最初是作为咒语或祷词而产生的,是原始人在与自然的艰苦斗争中获得暂时的虚幻的自由与解脱的方式。这些祷词表达了人们对神灵的祈求、感恩、赞颂等感情,每篇祷词就是一首诗。^④

印度最古老的典籍首推黎俱吠陀,其所载多为雅利安民族颂神诗歌。中国《诗经》中的《大雅》和《颂》、古代希腊的酒神颂、《旧约圣经》中的《诗篇》等等也都是歌颂神灵的诗歌。中国战国时代的楚国仍然保持着远古的原始巫术活动,伟大的诗人屈原把这些巫术祭祀中演唱的祭歌加以记录整理,这就是诗歌艺术长河中的珍品《九歌》。中国佛教对中国诗歌的发展是在所有文学体裁中最大的。佛典“十二分教”中有两部分是韵文,汉译统称偈、颂或偈颂。其对中国诗歌

① 黑格尔《美学》第三卷(下),第26页。

② 黑格尔《美学》第三卷(下),第20页。

③ 黑格尔《美学》第三卷(下),第26页。

④ 参见宋恩常、董绍雨:《云南省景洪县巴雅、巴夺两村基诺族宗教调查》,载《世界宗教研究》1982年第一期。

的影响极大。自东晋以后,僧侣中出现大批善诗文者,到中唐,更出现了诗僧这样的特殊人物。佛诗促进了中国诗歌的通俗化、哲理化,丰富了诗的表现手法。世界上许多民族的史诗,如古希腊的荷马史诗、印度的《腊玛雅那》、《摩珂波罗多》史诗等等都证明,诗歌起初是一种民族、部落或国家的历史、政治、宗教性文献,而非个人的抒情性作品。

戏剧的来源仍然是原始宗教礼仪。澳洲中部土著为保证图腾动植物增殖的“因蒂丘马”仪式,其主要形式是化装舞,其内容是表现图腾动植物交配、产卵、繁殖的过程,这就是最早的戏剧萌芽,是一种哑剧。面具舞曾流行于世界各地,祭礼仪式使用的面具对戏剧的产生起了重大作用,这是最早发生的“演员矛盾”:它使“演员”进入一种神秘的世界中去,使他们相信他们不再是自己,而是面具所代表的角色,“观众”也这样认为。因此,面具使演员和观众都进入一种特殊的、沉迷的精神状态,这是戏剧产生的基础。而这一切都是在祭祀仪式中所要解决的心理要素,这就是祭祀仪式对戏剧的起源所提供的最重要的源泉。所以,许多学者认定,希腊戏剧诞生于狄俄尼索斯酒神崇拜仪式。酒神崇拜是古希腊在神的名义上所进行的狂欢节,它是一种以男性生殖器崇拜为主要内容的祭典,根源于古代祈求丰产巫术仪式。参加酒神崇拜行列的都是妇女,她们头戴面具,狂欢歌舞,做出各种放荡行为而丝毫不感到羞耻,因为在面具的保护下她们已不再是她们自己,而是面具所代表的角色。她们沉醉在自己的角色中,这便是最早的戏剧。“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。”^① 古代希腊悲剧即起源于酒神祭礼,祭典中的狂欢歌舞也成为喜剧的根源。希腊戏剧在祭祀仪式诞生之后,最初仍具有宗教礼仪的意义。“演戏是雅典

^① 朱狄:《原始文化研究》,三联书店 1988 年版,第 517 页。

每年祭神节和文娱节的一个重要项目。看戏就是受教育,它是雅典公民的一种宗教的和政治的任务”。^①“对于古代希腊人来说,剧场不是娱乐场所,它是一块与世隔绝的圣地,它和人们所站立的土地不同,进入剧场也就是进入圣地”。^②

中国戏剧的发展和成熟较晚,但同样受到中国宗教,特别是佛教和道教的影响。中国戏剧中有不少作品是宣扬因果报应、因缘和合、六道轮回以及神仙故事的。“观音戏”、“济公戏”、“达摩戏”、“八仙戏”等等都是中国民众喜爱的。

3. 宗教礼仪与故事传说

原始宗教没有系统的、成文的教义,其信仰观念就是由各种各样的神话构成的,神话就是最初的故事和传说。这些神话常常用优美动人的情节去表现那些被理想化了的英雄人物的伟大业绩,充满了奇情异彩。图腾崇拜的特点就是把本氏族本部落的祖先追溯到某一动物或植物,从而说明氏族公社的共同血缘关系,增强群体的内聚力与共同意志。因此,每一个民族都有关于本氏族图腾祖先的神话。图腾氏族每年要举行祭祖活动,其活动的重要内容之一就是讲述图腾祖先的故事。在图腾成年礼仪式中,也要由氏族长者向年青人讲述图腾祖先的故事,进行传统教育,且要求青年人能背诵,一代代往下传。在西方,古代希腊神话传说从叙事性、情节性、人物形象的多样性上来说,实际上就是“故事”小说的雏形。

进入阶级社会后,自发宗教演变为人为宗教。人为宗教的共同目的是要向信徒说明现世的苦难和天国的幸福,虚幻地解决理想与现实,人的有限生命同对幸福的无限追求之间的矛盾。为了达到这个目的,采用有着生动的形象和丰富的情感,具有特殊感染力和魅力的宗教故事和传说,是最有效的。所以,世界三大宗教的经典:《佛经》、《圣经》和《古兰经》都是由许许多多历史传说、神话、故事组成的。通过这些传说和故事来阐述人生所共同关心的重大问题,极易

① 朱光潜:《西方美学史》上卷,人民文学出版社1981年版,第31页。

② 朱狄:《原始文化研究》,三联书店1988年版,第506页。

打动信徒的心弦,引起强烈的共鸣。例如基督教的经典《圣经》,分为《旧约全书》和《新约全书》。《旧约》是希伯来人关于世界和人类起源的故事和传说,以及以色列人从部落到立国到衰亡的历史叙述。《旧约》内容十分庞杂,有民间神话;有起源于犹太民族的传说故事,如关于原罪、洪水的神话《创世纪》;有关于古巴勒斯坦及邻近民族的重要历史故事,如《撒母耳记》、《列王记》等。《新约》记载了耶稣的生平、言行和使徒传教的传说和书信,共二十七卷。所以,有人认为,与其把《圣经》作为基督教经典,不如把它作为一部文学作品更为恰当,《圣经》对西方文学的影响是极其深刻的。佛教的经典《佛经》,包含着许多故事,这些故事大都是流传于古代尼泊尔、印度、锡兰、大月氏等地的民间传说,佛教吸收并改造了这些故事,借以释发其教义。比如保留在南传佛教巴利文三藏《小部》的《佛本生经》中,佛本生故事多达547个,号称“五百本生”。在汉译佛经中比较集中保存佛本生故事的,也有十几部。《佛经》故事多为宣扬和平、牺牲、慈爱、忍辱、诚信、平等、无私、克制贪欲、禁戒残暴、迁善改过等等,对中国、日本以及东南亚各国的文学、艺术乃至语言、风俗习惯等都产生了深刻的影响,在文学史上占有重要地位。

在中国,《庄子》中大量生动的“寓言”故事,奠定了后世宗教题材故事的基础。而且被道教直接作为塑造神仙形象的根源和蓝本。以《列仙传》、《神仙传》为代表的汉代以后的“仙话”,已经成为记传形式的小说。中国小说的发展几乎一直在宗教的影响之下,鲁迅先生曾指出,“神仙之说”、“巫风”、“鬼道”,“小乘佛教”等等对“六朝之鬼神志怪书”有直接影响。^① 孙昌武在《佛教与中国文学》一书中指出:“中国老百姓关于轮回、报应、天堂、地狱、观音菩萨、太上老君、玉皇大帝、八洞神仙、阎王小鬼等等的认识,往往不是直接来自佛典、道藏,而是来自文学作品,特别是小说、戏剧和讲唱文学”。^②

① 参见《鲁迅全集》第9卷,第42—43页。

② 参见孙昌武:《佛教与中国文学》,上海人民出版社1988年版,第259—261页。

参考文献

- 1.《马克思恩格斯全集》第1卷、第2卷、第3卷、第4卷、第19卷、第21卷、第23卷、第27卷、第45卷,人民出版社版。
- 2.《费尔巴哈哲学著作选集》,商务印书馆1984年版。
- 3.施密特:《比较宗教史》中译本,辅仁书局1948年版。
- 4.A·华莱士:《宗教人类学的考察》纽约,兰登出版社1966年版。
- 5.A·哈维兰:《当代人类学》中译本,上海人民出版社1987年版。
- 6.马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,中国民间文艺出版社,1986年版。
- 7.埃里克·J·夏普:《比较宗教学史》中译本,上海人民出版社1988年版。
- 8.露丝·本尼迪克特:《文化模式》中译本,三联书店1988年版。
- 9.恩斯特·卡西尔:《人论》,上海译文出版社1985年版。
- 10.马克思:《1844年经济学——哲学手稿》,人民出版社1979年版。
- 11.黑格尔:《小逻辑》,商务印书馆1980年版。
- 12.克雷维列夫:《宗教史》中译本上册,中国社会科学出版社1984年版。
- 13.朱狄:《原始文化研究》,三联书店1986年版。
- 14.E·杜尔克姆:《宗教生活的基本形式》,载上海社科院宗教研究所编印《宗教研究译文集》。
- 15.列维-布留尔:《原始思维》,商务印书馆1981年版。
- 16.乌格里诺维奇:《艺术与宗教》,三联书店,1987年版。
- 17.R·M·基辛:《文化·社会·个人》辽宁人民出版社1988年版。

18. 艾恩·陆一士:《社会人类学导论》,台湾五南图书出版公司印行,中华民国74年版。

19. 威尔杜兰:《基督教颠峰的文明》,台湾幼狮文化事业公司出版1980年版。

20. 吕大吉:《西方宗教学说史》,中国社会科学出版社1994年版。

21. 吕大吉:《从哲学到宗教学》,宗教文化出版社2002年版。

22. 吕大吉主编《宗教学通论》,中国社会科学出版社1989年版。

23. 卓新平:《宗教理解》,社会科学文献出版社1999年版。

24. 蔡洛依德:《图腾与禁忌》,中国民间文艺出版社1986年版。

25. 罗光:《中西宗教哲学比较研究》,台湾文物供应社,中华民国七十一年版。

26. 朱光潜:《西方美学史》上卷,人民文学出版社1981年版。

27. 孙昌武:《佛教与中国文学》,上海人民出版社1988年版。

28. 周扬:《马克思主义与文艺》,大众印书馆1946年版。

29. 【波】沃·塔塔科维兹:《古代美学》,中国社会科学出版社1990年版。

30. 苏珊·朗格:《情感与形式》,中国社会科学出版社,1986年版。

31. 潘显一、冉昌光主编:《宗教与文明》,四川人民出版社1999年版。

32. 王克荣等著:《广西左江岩画》,文物出版社,1988年版。

33. 普列汉诺夫:《论艺术》,三联书店,1964年版。

34. 鄂嫩哈拉·苏昭编著:《中国北方民族美术史料》,上海人民美术出版社,1990年版。

35. 李泽厚:《美学三书》,安徽文艺出版社,1999年版。

36. 邓启耀:《宗教美术意象》,云南人民出版社,1991年版。

38. 邓福星:《艺术前的艺术》,山东艺术出版社1987年版。

39. 张晓凌:《中国原始艺术精神》,重庆出版社1992年版。

40. 黄心川主编:《世界十大宗教》,东方出版社1988年版。

41. 利马窦、金尼阁:《利马窦中国札记》上册,中华书局 1983 年版。
42. 孙尚扬:《宗教社会学》,北京大学出版社 2003 年版。
43. 侯杰、范丽珠:《中国民众宗教意识》,天津人民出版社 1994 年版。
44. 常玉芝:《商代周祭制度》,中国社会科学出版社 1987 年版。
45. 《山海经校注》,上海古籍出版社 1980 年版。
46. 周天顺:《中国古代宗教信仰初探》,上海人民出版社 1982 年版。
47. 陈荣富:《宗教文化概览》,文化艺术出版社,1999 年版。
48. 朱芳圃:《甲骨学商史编》,商务印书馆,民国二十四年版。
49. 任继愈主编:《中国哲学史》,人民出版社,1964 年版。
50. 龚维英:《原始崇拜纲要》,中国民间文艺出版社 1989 年版。
51. 陶立璠:《民俗学概论》,中央民族学院出版社,1987 年版。
52. 频克语,引自列维-斯特劳斯:《野蛮的思维》,商务印书馆,1987 年版。
53. 岑家梧:《图腾艺术史》,学林出版社 1986 年版。
54. 苏秉琦:《苏秉琦考古学论文选集》,文物出版社,1984 年版。
55. 摩尔根:《古代社会》,商务印书馆,1977 年版。
56. 陈荣富:《比较宗教学》,世界知识出版 1993 年版。
57. 《满族社会历史调查》,辽宁人民出版社 1985 年版。
58. 《哈萨克族简史》,新疆人民出版社 1987 年版。
59. 乌居龙藏:《苗族调查报告》,商务印书馆 1935 年版。
60. 秋浦主编:《萨满教研究》,上海人民出版社 1985 年版。
61. [苏]谢·亚·托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》,中译本,中国社会科学出版社,1985 年版。
62. 威廉·A·哈维兰:《当代人类学》,上海人民出版社,1987 年版。
63. 《大正藏》(全称为《大正新修大藏经》),日本·高楠顺次郎等

编,昭和五十四年(1979年)再版。

64.《卍续藏经》,台北市新文丰出版公司社,1977年版。

65.周叔迦著:《周叔迦佛学论著集》(上、下),中华书局,1991年版。

66.释圣严著:《佛教制度与生活》,台北·东初出版社,1988年版。

67.释圣凯著:《中国汉传佛教礼仪》,宗教文化出版社,2001年版。

68.蓝吉富编:《中国佛教仪轨制度》,《现代佛学大系 25 中国佛教人物与制度》,台北·弥勒出版社,1984版。

69.白化文著:《汉化佛教法器服饰略说》,商务印书馆,1998年版。

70.业露华著:《中国的佛教仪规》,台北·南海菩萨杂志社,1994年版。

71.冯修齐著:《晨钟暮鼓——佛教法会礼仪》,四川人民出版社,1995年版。

72.张运华著:《中国传统佛教仪轨》,台北·立绪文化出版,1998版。

73.镰田茂雄著:《中国の佛教仪礼》,东京·大藏出版,1986版。

74.矢吹庆辉著:《三阶教之研究》,东京·岩波书店,1927版。

75.土桥秀高著:《戒律の研究》第二,京都·永田文昌堂,1982年版。

76.滕井正雄著:《佛教の仪礼》,东京书籍,1983年版。

77.麦葛福:《基督教神学手册》(刘良淑、王瑞琪译),台湾:校园书房出版社,2001年版。

78.麦格拉思:《基督教概论》(马树林、孙毅译),北京:北京大学出版社,2003年版。

79.麦葛福:《基督教神学原典菁华》(杨长慧译),台湾:校园书房,1999年版。

80.乐峰:《东正教会史》,北京:中国社会科学出版社,1999年版。

81. 布尔加科夫:《东正教:教会学说概要》(徐凤林译),北京:商务印书馆,2001年版。

82. 安德鲁·洛思:《神学的灵泉:基督教神秘主义传统的起源》(孙毅、游冠辉译),北京:中国致公出版社,2003年版。

83. 许志伟:《基督教神学思想导论》,北京:中国社会科学出版社,2001年版。

84. 伯克富:《基督教教义史》(赵中译译),北京:宗教文化出版社,2000年版。

85. 章雪富、石敏敏:《早期基督教的演变及多元传统》,北京:社科文献出版社,2003年版。

86. 杨牧谷主编:《当代神学辞典》,台湾:校园书房,1997年版。

87. 威廉·詹姆士:《宗教经验之种种——人性之研究》(唐钺译),北京:商务印书馆,2002年版。

88. 许华应主编:《基督教文化》,长春:长春出版社,1992年版。

89. 阜新平主编:《基督教小辞典》,上海:上海辞书出版社,2001年版。

90. Philip Schaff and Henry Wace(eds.), A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Vol. V, Edinburgh: T & T Clark, Reprinted 1994.

后 记

《宗教礼仪研究》终于同读者见面了。早在上世纪 80 年代末,我就着手研究宗教礼仪,并在《世界宗教研究》(1991 年第 3 期)发表了题为《略论宗教礼仪的产生、地位及功能》的论文。之后,又应邀为季羨林先生主编的《神州文化集成丛书》撰写了《宗教礼仪与文化》(新华出版社 1992 年版),并着手准备写作《宗教礼仪研究》,制定了提纲,写了部分章节。后来由于潜心研究浙江佛教史,花了整整四年时间去完成《浙江佛教史》(华夏出版社 2001 年出版)的写作,《宗教礼仪研究》一直被搁在一边,无暇顾及。2003 年我主持的研究项目《马克思主义宗教观研究》被批准为国家社会科学基金重点项目,《宗教礼仪研究》作为该项目的中期成果和浙江省社科规划重点项目,重新被提上了研究日程,在几位学有专长、学术有成的年青学者的帮助下很快就完成了。了却了多年的心愿。

本书第 1—4 章由陈荣富撰写;第 5 章由浙江工商大学邱环博士撰写;第 6 章由浙江大学哲学系博士生、浙江工商大学副教授石敏敏撰写;第 7 章由浙江工商大学艺术学院讲师陈昊撰写,全书由陈荣富审定。

感谢支持本课题研究的专家和国家社科基金办、省社科规划办的领导,以及黑龙江人民出版社领导、编辑,没有他们的支持和帮助,本书是难以问世的。

由于作者学术水平的局限,本书缺点和错误难免,敬祈学者同仁惠览辨误。

陈荣富

2004 年 9 月于西子湖畔

