

## 内 容 提 要

本书通过对西南民族地区——这一人类演化的活化石——的宗教教育的起源、演变及其动力机制，宗教教育的内容、制度与方法，以及宗教教育与现代教育的关系等诸方面的系统而深入的探讨，力图对回答民族文化的传承与扬弃、民族现代化进程与民族文化变迁、人类教育史上的教师起源、从情景教育到教育制度的形成等带普遍性的问题作出一些有启发意义的思索。

该书的研究是在大量实地考察的基础上进行的、由对西南诸民族问题的讨论入手，进而对人类带共性的问题作了有益的探索。

## Abstract

The book deals systematically and thoroughly with the origion, the evolution and the motive power mechanism of religious education, the content of religious education, the system and method of religious education and the relationship between religious education and modern education in the ethnic region of Southwest China—the live fossil of human evolution. This is to get the answer to some general questions and heuristic thinking on the inheritance and sublation of the ethnic culture, the course of ethnic modernization and the change of ethnic culture, the origin of teachers in the human educational history and the formation from situational teaching to educational system.

The study in the book has been based on extensive on-the-spot investigations. It is a profitable research on the issue of the nationalities in Southwest China and generality that mankind has.

## 西南研究论（总序）

### “后轴心时代”的学术背景

20世纪以来，人类文化出现了一体化与多极化两大趋势既彼此对立又交互影响的新趋向。在经历了两次世界大战及战后所谓“雅尔塔”格局（“冷战”格局）之后，历史的进程已跨出漫长的“轴心时代”，而进入了一个新的“后轴心时代”。在这时代中，几大地地区性古典文明独占一方的孤立轴心现象已经结束。以往的轴心及其各自的相关区域都随着政治、军事、经济、宗教等多种影响、多重冲击而碰撞到了一起。地球上任何完全与世隔绝的文化也都将不复存在。一切边缘的、古老神秘的、过去不被纳入“主流历史”的东西都因地区与地区、民族与民族和国家与国家之间的不断交往以及现代交通手段、传播媒介的日益发展而几乎是一览无遗地袒露在大众面前。每一种文化都同时既成为观察的主体又成为被观察的对象。并且，随着不同文化间在时空中原有缓冲带的突然消失，误会与偏见、

冲突和危机也日益增多，与和平和发展初衷相悖的不幸事件往往难以避免。于是伴随着20世纪人口膨胀的数次高峰，人类知识系统也发生了多次“爆炸”。在新时代面前，原有的任何一种文明及其所支撑的知识系统都显得单一和不全面了。每一种文明在深化对“自我传统”认识的同时又增加了不得不尽可能理解无数个“他者文化”的负担。在这样一种多边、多向的对话过程中，这种对话包括理论和实践两个层面，每一次新的接触都为彼此带来了许多新的经验，而每一种新的经验又都可能动摇或刷新以往的整个知识大厦。

在这一背景下，中国文化作为漫长“轴心时代”中的重要一极，也发生了十分显著的变化。一方面，“轴心时代”的结束使中国抛弃了以华夏为天下中心的历史成见；另一方面，“后轴心时代”的到来又促使其终止了在亚洲东部闭关自守、仅关注在祖宗崇拜式的千年传统内“精耕细作”的长期定式，滋生并不断强化着现代意义上的统一民族和主权国家这样一些全新意识。这样，如何既在一个统一完整的中国文化范围内，同时又充分考虑到一体化与多极化同时并存的世界背景，深入研究并准确把握其内部不同的多种构成，就成了推动当今中国研究的重要课题。这一课题的解决与否，还关系到作为整体的中国文化能否在新的历史挑战面前真正做到审时度势，返本开新，以不卑不亢的面貌自立于世界文化之林。

近百年来，西学东渐的浪潮曾多次颠覆过中国文化中的许多传统观念，以往的价值体系和知识结构也随之发生了深刻变化。人们在有形无形的“欧洲中心论”影响下，开始用反传统的眼光和反传统的术语来审视并描述自己的传统，热衷于中西文化间的“体用”之争，迷恋于笼而统之的“中外比较”。其结果是在极为粗略地勾画了一番中国与西方列强间的某些表面

差异之后，便急匆匆地拿过西方现成理论来对中国的文化任意“宰割”。在这样的潮流下，悠长久远、复杂多样的中国文化变成了以中原地区为代表、以儒道互补为主流的一种单一模式，而其固有的多种声音、多样色彩却遭到了不应遭到的忽略和抹杀。由于过分青睐西方理论，中国变成了“西方人眼中的中国”，中国的形象变成了对自马可·波罗直到近代传教士以来的所谓“东方主义”的一种迎合。我们的学术研究既丢失了过去经、史、子、集四大部类所奠定的古老传统，同时也失去了真正经世致用、独立的主动权。

最近以来，随着中国大门的再次打开，国际间的对话和交流促使中国学术界重新反思，调整既有的知识模式，出现了一次规模浩大、意义深远的文化研究热潮。其中，对大传统之外的小传统、亚文化以及各种非儒家正统的文化现象的关注、发掘和重估，还有对诸如什么是“历史主流”、什么是“主流历史”等重要概念的认真辨析等等，都为过于沉闷僵滞的学术界注入了许多新的生机。也正是在这样的一种活跃气氛中，中国文化中的区域性问题的，即其在空间上的（动态）分布与差异以及长期以来所谓南北、东西之分的历史现象及其现实意义，才开始受到了应有的注意。进入80年代后，中国东、中、西经济格局的划分及其所派生的“梯度理论”与“反梯度理论”的激烈争论，又使这种区域研究的重要性和紧迫性上升到了关系着国家重大决策的程度。

## “一点四方”的中国结构

在中国的文化传统中，对其自身内部以某一地区为核心再向东、南、西、北四周进行辐射式划分和描述，其实是一个自

古以来从未间断的现象。在西起喜马拉雅山脉东至东亚海域、北自内陆草原大漠南达热带岛屿这样一个相对稳定的范围内，几千年来尽管也多次出现过不同的文化中心、亚文化中心相互并立或同一个文化中心在历史的演变中时常迁移的情况，但总体上说一直存在着一个以中原汉文化为核心（先是从黄河流域再从长江流域）向四周不断扩散、交融的基本倾向。因此要理解今天作为整体的中国文化，要认识其从产生到成熟、从凝聚到播化的过程，就得从中原汉文化的传统空间观念及其在历史进程中的具体体现和展开入手，就得回顾和剖析虽在不断变化却又万变不离其宗、自远古以来就存在着的中国文化的“东、西、南、北、中”这一特殊结构。此结构的特征可以概述为“一点四方”这样4个字，即以中原某地为中心之点，向四周延伸出四个方向；中心点既是出发的起点也是回归的终点。

中国现存最早的一部自然地理著作《山经》（据顾颉刚先生考证约成书于春秋战国时代，即公元前8世纪~公元前3世纪），表明早在两千几百年前这一“一点四方”结构就已载入了史册。《山经》包括《中山经》（为主）、《东山经》（为辅）、《南山经》（为轶）、《西山经》（为辅）、《北山经》（为辅）5个部分。其以山为纲，以方向和道里为经纬，把当时的天下分作了5个部分。在成书时代较晚但其所记之事却更为久远的《史记·夏本纪》中，更是仔细地描绘出了一个以中原“天子之国”为中心再向东南西北四方分别以500里、300里、200里依次延伸而划出的若干个等距离层次，同时还进一步指出了彼此间不同的地位、相互关系以及具体的管理方法<sup>①</sup>。

<sup>①</sup>《史记·夏本纪》“……九州攸同，四奥既居……九泽既陂，四海会同……中国赐土姓。”“令天子之国从外五百里甸服，甸服外五百里侯服……侯服外五百里甸服……三百里蛮，二百里流。”

在这种“一点四方”的空间结构作用下，滋生出了“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”式的中原汉文化本位的历史观。这一历史观又反过来在世界几大古老文化传统孤立存在的所谓“轴心时代”中，支撑了中原汉文化在东亚大陆的悠久主导地位。

“一点四方”结构以中原汉文化为本位，把周围四方称为蛮夷。这在表面上体现了以我划界的傲慢与偏见，而其根本上反映出的却是与中原农耕方式相联系的祖先血亲崇拜及其所产生的某种自信心和排他性。《尔雅》写道：“九夷、八狄、七戎、六蛮，谓之四海。”注曰：“九夷在东，八狄在北，七戎在西，六蛮在南，次四荒者。”这就十分明确地表述了“以我为主，其余次之；我即文明，其余皆荒”的传统观念。

早期“一点四方”结构的中心之点定位在黄河流域的中部地带，即今陕西、山西、河南之间。由此可看出其所受到的“内陆”（四面都是陆地，并且在同一半径内四周地貌大致相当）和“北纬”（阳光由南及北、四季交替分明）等天然因素的内在影响。在这样的地区内产生出阴阳五行学说及其相关配套的四时、五方观念是不足为奇的。此后该结构的中心点长期只在一条大致相同的水平轴线上横向移动也是不难理解的。此外，由这一地区向四周纵深推延出去，遇到的不是浩浩茫茫的海域（东）就是雪域（西），要不就是差异颇大的草域（北）和山区（南）。因此在相对稳定、发达的中原农耕文化眼光中，“四方皆荒”观念的产生似乎也就有其道理了。基于这样的结构，沿袭这样的观念，中原历代史官、学者写下了大量其实并不总是客观、正确的文献，朝廷君主也以此为据作出了一次次事关重大的最高决策。与此同时，这种往往只反映了居于中心地位之一方价值意愿的结构模式，也由于其种种局限而在长期

的发展中留下了许多的隐患。

汉朝强盛，其前后共延续了400多年之久；天子在朝，威震四方，使以中原汉文化为本位的结构模式得到了可说是有史以来最辉煌的体现。然而汉代之后，中原屡经分裂、冲击，三国鼎立、“五胡乱华”、南北分治、重心南迁、佛教入土、西学东渐、胡骑“篡位”、满人入关……原有的中心被不断打破，“一点四方”的传统结构也受到了一次又一次的严重冲击。只是在这样的情况下，几乎陷于僵化的“汉文化中心”史观才开始暴露出自身的缺陷和弱点。但只要危机过去，传统又会回复，最终还是会出现“一点四方”的古老格局。这也许是因为在一种“成者王侯败者寇”习惯心态支配下，中原汉文化多次以强者姿态向其周边不断显示出自己的各种优势和强大生命力的缘故吧。

不过无论如何，面对今日的世界格局，中国文化中古老的“一点四方”结构以及传统的“汉文化中心”史观也和西方世界的所谓“欧洲中心主义”一样，作为一种“轴心时代”的产物，理应结束其原有的历史使命了。对于数千年来在其基础上所产生的不尽符合实际的传统看法也都应当在新的观念和新的视野中加以扬弃和纠正了。

## 从西南观到西南学

在中国以往的文化地理结构中，“西南”不过是“一点四方”的某种扩展。四方与八卦相配，变为八方。东南为乾，西南为坤，在解释上虽也与天、地相通，但毕竟超不过万教归一、万法归宗的中原“我朝”。故上自《史记》作者司马迁、下迄清代乾嘉学派，无不在其史书、奏折中将“西南”一概视



为蛮夷。即便写入正史，也仅是以极略的篇幅列于章末文尾，且语焉不详，记述含混，居高临下，任意取舍。《史记》中《西南夷列传》一节夹杂在匈奴、东越、南越及一些传奇人物列传之间，其长度还不及一篇《扁鹊仓公列传》。这一方面固然反映了当时中原人士的视野局限，但另一方面不能不说亦体现出那种中原之外无以用心的唯我独尊态度。此种态度在对西南各族各地所取的名称上更是明显地反映了出来。《尚书·牧誓》谓：“庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮，皆西南夷。”班固《汉书叙传》则说：“西南外夷，别种殊域。”宋范成大《桂海虞衡志》写道：“南方曰蛮，亦曰西南番。今郡县之外，羁縻州洞，故皆蛮地。”此外由古而今诸如“平夷”、“镇南”、“镇远”、“西宁”、“武定”之类的地名在西南各地可说是举不胜举。

由此可见，在漫长的数千年中，所谓西南既代表一种方向、方位，一个远离中原的区域，同时也暗示着一种对其知之甚少的异类文化。并且尽管在“一点四方”的传统结构中，中对其边外各方态度都基本相同，但由于历史上西北、东北游牧民族周期性掀起的武装侵扰迫使中原早期的文化中心不断向东南迁移——即对看上去更适合于农耕发展的长江中下游平原的大规模开发，相比之下，西南就显得似乎无关紧要，其在史书中出现的频率和被强调的程度也随之越来越微乎其微了。

明清以后，情况有所变化，元代忽必烈由川→滇→黔直包南宋后院的深刻教训使后来的王朝统治者加强了对西南（至少是军事上）的重视。明清两朝在西南的军事屯兵及政治上的“改土归流”，揭开了中原开发西南的历史新篇章。鸦片战争前后，情况又发生了显著变化。西方列强的殖民侵略沿印度洋和太平洋自西向东推进，先是瓦解了印度并在沿海一带争夺据

点，随后又瓜分了东南亚并在东面“改造”日本，威逼大陆，南面则企望着打通一条由东南亚直入中国腹地的通道。这时，西南就处在了新旧两重压力的困扰之中：原有的内部冲突尚未满解决，外部闯来的更大挑战又横在了足下。也正是在这种突变的境况中，这一地区的重要性才引人注目地一下子突现出来。抗战爆发后，南京政府在日军的强大攻势下被迫迁至西南重镇重庆。“开发大西南”的大政方针首次提了出来。再之后便是50年代的西南“三线建设”和80年代的“西部开发”。西南的地位日益突出，传统的西南观也日益变得陈旧和过时。以往的文献积累在突然改变的新形势下捉襟见肘，完全不能适应时代大潮的紧迫需要。于是一种超越过去简单地以“蛮夷之地”统而述之的新型的西南研究应运而生。专家学者突破传统的“一点四方”结构，深入实地考察，进行纵横比较，其中也有的不仅就西南论西南，而且还试图从全国大局、亚洲大局和世界大局来分析西南、评价西南，取得了一批开拓性学术成果。但由于起步较晚，过去的历史偏见又深，迄今为止的西南研究还一方面欠缺着对作为一个整体的西南文化的基本把握和对作为一种连续过程的西南变迁的全面描叙，另一方面还存在着许多观念和方法上的含混，中原汉文化中心的模式和欧洲理论术语的简单套用现象普遍存在，致使不少必要的领域难以开拓出来，不少必要的反思难以深入下去。西南的自身文化特点和历史意义未能通过具有说服力的理论阐释而张扬出来，形成一种共识，成为经世致用的精神财富的目标也还有着一定的距离。

有鉴于此，我们认为如今历史在呼唤西南，西南在呼唤理论。“西南研究”的创新与突破已到了事关重要的时刻。从传统的“西南观”走向现代的“西南学”已成为西南研究走向成熟的时代标志。当然这并不是孤立脱节的偶然现象，它同前述

当代学术界的新变化是密切相关的，并同此时期对中国文化内部的“西北研究”、“楚文化研究”、“汉藏关系研究”、“沿海发展战略研究”以及更为深入的“儒、释、道研究”、“官、士、民研究”、“器物、制度、观念研究”乃至“精、气、神研究”等等可说都是内在呼应、互为补充的。

### 历史呼唤新学派

西南的特点是什么？这是西南研究必须回答的首要问题。

“西南”一词首先代表的是某种相对的方向和方位。随着观察主体的改变其本身也就发生了变化。不管在理论上还是在历史实际中，“西南”都是一个动态的概念。当中原汉文化定都长安时，“西南”表示的是秦岭以南、巫山以西的某一片区域；三国鼎立时，蜀定都成都，“西南”又缩小为诸葛亮七擒孟获的一小块地区；而在宋室南渡、迁都临安（杭州）后，连古时长安也变为“西安”，此时的“西南”又一下变得无比遥远而广阔了。不过在长期的历史记述中，“西南”概念又有着某些较为稳定统一的含义（比如边地、治外、蛮夷等）。从今天的眼光看，仅就地域而言，其可大致分为狭义和广义两种所指。狭义的“西南”相当于如今的川、滇、黔三省，广义的“西南”则还包括藏、桂两地甚至湘、鄂西部一些地区。此两种划分都既体现了一定的历史延续性，考虑到其所指内部在许多方面的一致性，但同时也不能不说仍然是一种人为眼光和相对的判断。今天的西南研究一方面要兼顾这两种所指的有效含义，另一方面还应跳出二者的同样局限，即只以一个单一的中原角度来看待所要论述的这一地区。“西南”一词无论是狭义还是广义，都已隐含了一个视角前提，即以中原汉文化为中心，是中原汉文化的西南（西南

方、西南部)。但如果我们再把视野扩大,同样这个“西南”不也正是印支半岛的“东北”和印度次大陆的“近东”吗?并且倘若改变视角,以“西南”自身为圆心,向四周看去,其不也同样也有自己的东、南、西、北四方吗?所谓“中原”不过是“西南”自身四方中的一方面而已。因此今天的西南研究既要保持历史的延续性,又不能囿于古人的立场;既要注意“轴心时代”以来所形成的历史事实,又还要揭示“后轴心时代”将要出现的客观趋势。在这个意义上,“西南”一词就不仅是只代表中原汉文化本位一个方向或方位的狭窄概念,而已变成了一个含义更为丰富,所指更为客观的超越单纯区划的新称呼了。换句话说,其完全可以用“云贵高原”、“四川盆地”、“两江(长江、珠江)之源”这样的中性名称来代替,或者换成古时《华阳国志》所言的“华山之阳(南)”那样的自我称谓。

相对来说,“西南”是一种他称。正如欧洲人把华夏称为“远东”而华夏则自称为“中国”一样,只有将他称和自称摆在一起并且在二者基础上再产生一种新的“第三人称”,我们的认识(无论对华夏还是对西南)才可能更为完整,结论才更为确切。

从中原“他称”角度看,西南的特点在于它只是中国文化的边疆地带,并且由于多种多样的原因其长期与中原保持着不是治外、羁縻就是教化与被教化的关系。从“自称”角度看,西南也许自远古“元谋人”时代以来就始终是一个相对统一的区域。首先,其北面秦岭及大巴山脉的阻隔大大削弱和延缓了自秦统一中原以来汉文化向西南的推进;其东面的巫山山脉和沅水、乌江等重重障碍既隔断了四川盆地与洞庭盆地间的天然关连,又造成了强大的荆楚文化同西南文化的自然分野;武夷山和南岭则缓冲了其同东南“百越”的某种冲突,并使彼此间的文化距离日益拉开。与此同时,西南内部数条与中原相异的南

北流向的大江大河，一方面分隔出了其同境外南亚次大陆地区的自然界限，另一方面又沟通了西南内部的相互联系。此外，若以更为超越的“第三人称”来看，西南可说是处于多重交汇的重要地带，是一个文化碰撞的特殊区域。首先可以看出与其他区域性质不同的“山地文化”在这里发育生长，而又有多种类型的古代民族在这里迁入迁出；其次可发现东亚大陆的农耕文化与西太平洋渔猎文化在这里交汇，源于印度次大陆的佛教及后来途经该地区的伊斯兰教由这里向东扩散，中原儒家文化又从这里向南继续播化；再次还可看出由于其自身原有的自然宗教等因素的存在，印度佛教在这里演化为中国“西南化”的上座部佛教，中原道家学说在这里滋生出门徒众多、声势浩大的道教组织，而西方基督教则在川、滇、黔边的彝族、苗族地区混合出同当地原始崇拜相结合的奇特信仰；至于古代“南方丝绸之路”的长期开拓、近代西方殖民扩张及战后亚洲独立国家的出现而在这一地区形成的跨境河流、跨国民族、跨国宗教等现象所产生的种种影响，更是进一步表明了“西南”的国际意义。

由此看来，对西南特点的把握以及西南研究自身的突破与创新，还取决于方法论方面的拓展和更新。近代以来西南研究走上了一个新的历史阶段。西方学者的介入使原有的研究又增添了一种更加显著的“他称”眼光和国际对话的性质。国内的研究自“西南联大”在抗日战争中在昆明诞生以来，也出现了新的气象，一批受过“五四”新文化洗礼的学者自觉运用西方传入的现代理论术语，从社会学、民俗学、宗教学等新兴学科的角度对西南问题进行了具有里程碑意义的研究，形成了与欧美学者以及东亚的日本学者等不同的中国学派之雏型。许多陌生的领域被开拓出来，以往的陈见受到质疑，西南本身和西南研究同时受到了有史以来最为普遍和最为突出的关注。然而

由于国内外战争不断爆发以及战后国际间所谓“雅尔塔格局”的形成等诸多原因，正常的国际交往被中断，被视为一国内部的区域性研究也随之搁浅。西南研究长期处于停滞状态。原有的成果尚未发生效益，刚形成的基础尚未巩固，而进入80年代后一系列新的问题又在国门重开、现代化浪潮猛烈卷入的冲击下不断涌现。在这样一种错综复杂的情况下，西南研究一方面已不再可能是纯学术的书斋研究而必须充分顾及现实的经世致用问题，但另一方面其已出现了被现实问题牵着鼻子走，丧失自己学术的客观性和严谨性而蜕变为单纯的决策工具的危险。

有鉴于此，重新深入研究西南，研究西南地理、历史、民族、宗教、经济等问题并且反思历来的西南研究本身，就得付出艰巨的劳动，就得深怀入世的激情，就得继承所有的遗产，就得开创新型的学派。

西南研究的新学派不能满足于仅作出“边疆文化”、“待开发地区”这样一些简单笼统的结论，不能停步于对“图腾崇拜”、“发育不良型社会”等外来术语的直接套用，更不应变相为出于猎奇或迎合心理而进行的“文化古董”贩卖。毫无疑问，西南研究的新学派将在扬弃古老的“一点四方”结构的基础上兼容他称、自称与第三人称三种眼光，既为现实的文化对话、文化变迁提供有效的理论依据，同时还尽可能地实现为有助于深入揭示人类历史演变的普遍规律提供中国西南不可或缺、不可替代的学术成果这一内在目标。

这是一个尝试，一种开端，一次合作和无限的期望。这期望包含在我们的《西南研究书系》之中，更包含在孕育书系的西南大地、西南历史、西南人民的深厚怀抱里。

《西南研究书系》编委会

1991年5月



ALTAR AND PLATFORM  
— A COMPARATIVE  
STUDY OF NATIONAL  
RELIGIOUS EDUCATION  
IN SOUTHWEST CHINA

SOUTHWEST CHINA STUDY SERIES  
YUNNAN EDUCATIONAL PUBLISHING HOUSE

西南研究書系

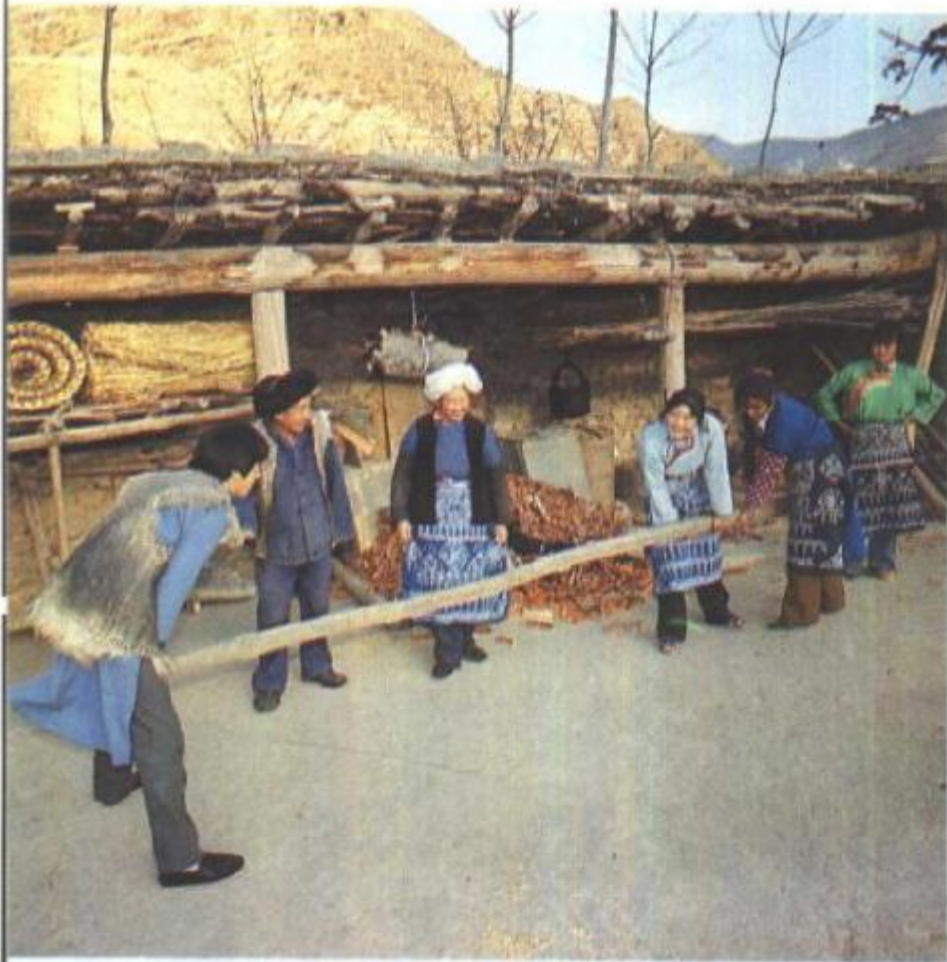
本課題系

霍英東教育基金會青年教師基金資助項目



▲ 云南沧源崖画。画有大量狩猎、斗象、舞蹈和战争凯旋等场景。具有明显的宗教教育意义。

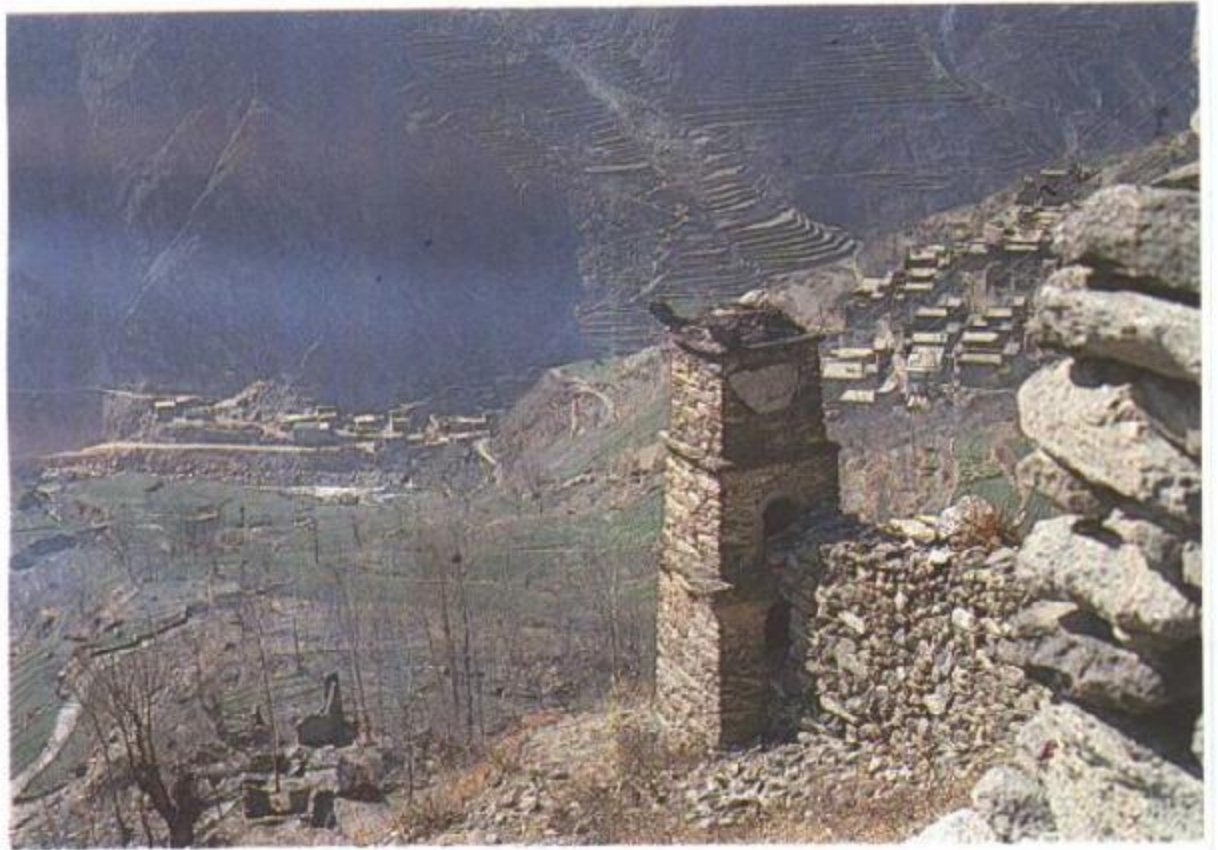




◀ 四川茂汶一带羌族流行的推杠比赛。胜者为力大智勇之人。此运动是由羌族历史上的英雄崇拜发展而来。

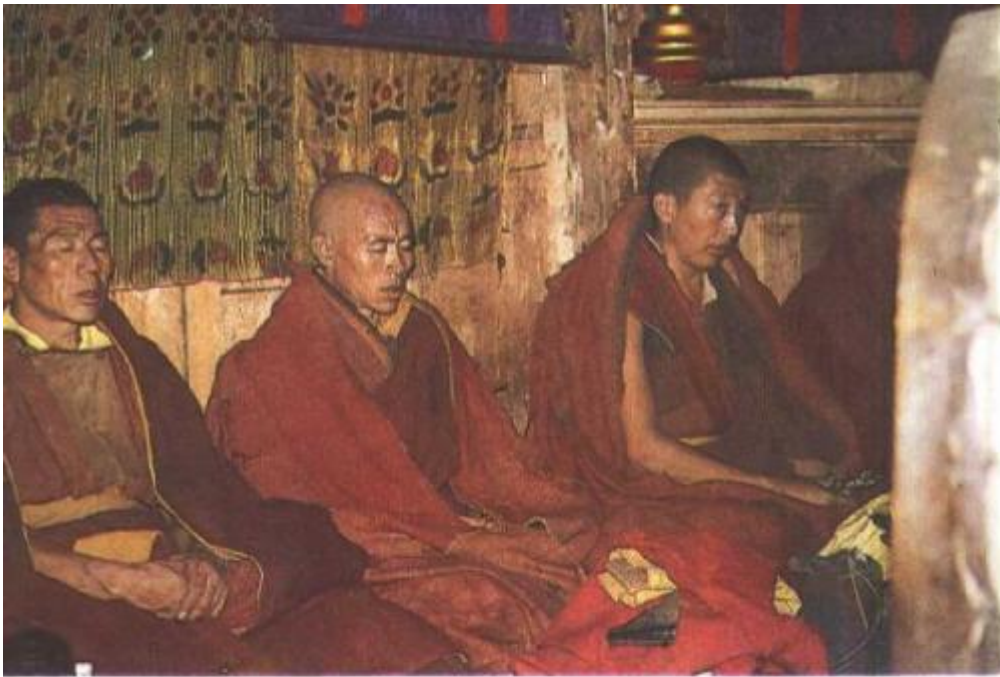
▼ 四川平武县白马藏人的锅庄舞。宗教教育中的乐舞具有多重教育意义。



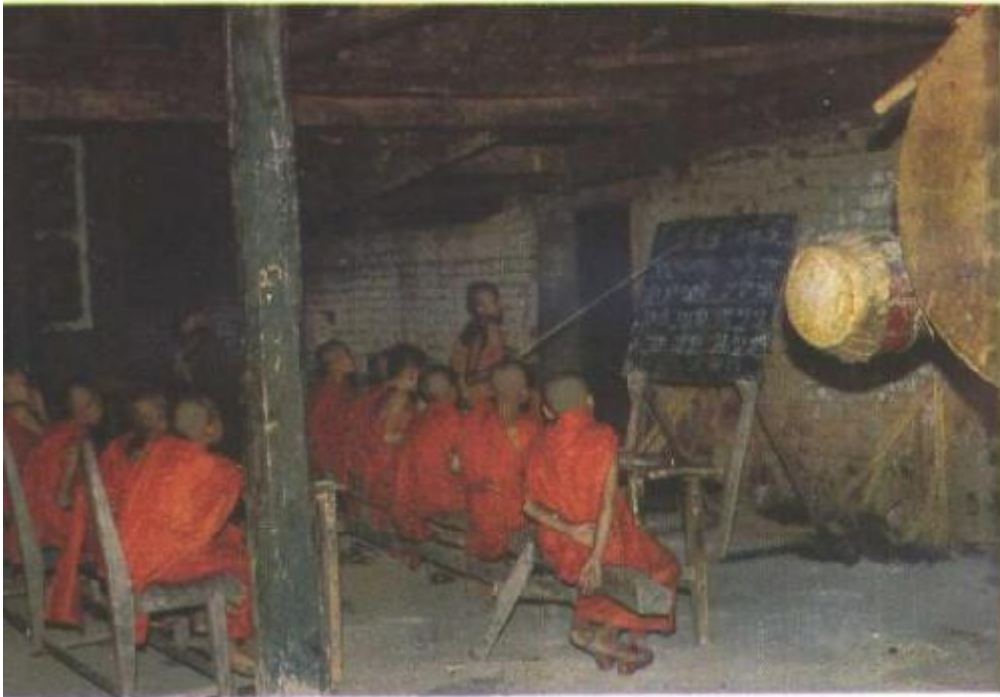


上 西双版纳勐海县打洛乡布朗族男子。其腹部所文的图案清楚地表现了其宗教信仰。文身是宗教教育中的一种重要形式。

下 四川甘孜州嘉绒藏人的白石崇拜。白石供于塔顶。关于白石的传说及其崇拜世代因袭,是借助灵物进行宗教教育的典型形式之一。



◀ 藏传佛教中喇嘛正在  
在祷念经文。重复背诵是  
寺院教育的重要形式。



◀ 西双版纳州上座部  
佛教的柴房教育。出家的  
傣族男子正在学习巴利  
文。



◀ 藏传佛教中的寺院  
壁画。图中绘有大量宗教  
器物。这种形式既传承宗  
教信仰，也培养宗教的艺  
术精神。

# 目 录

第一章 导论	(1)
民族教育中的宗教教育	(1)
教育与民族教育	(1)
现代化进程与民族教育的发展	(5)
文化、宗教与宗教教育	(9)
关于宗教教育比较研究的思考	(26)
在文化生态中研究宗教教育	(26)
生态系统中的比较研究	(29)
第二章 西南诸民族及其宗教信仰	(31)
西南诸民族的源流	(55)
氏羌族系	(36)
百越族系	(42)
百濮族系	(44)
苗瑶族系	(48)
多形态并存的西南民族宗教	(52)
关于宗教形态划分的思考	(52)
魔力和鬼神崇拜	(57)
图腾崇拜	(65)
英雄崇拜和多神崇拜	(71)

---

世界宗教或人道宗教阶段·····	(79)
<b>第三章 宗教教育的起源</b> ·····	(96)
宗教起源与宗教构成·····	(97)
宗教起源·····	(97)
宗教构成·····	(102)
宗教的性质与宗教教育的起源·····	(104)
宗教教育起源与宗教的全民族性·····	(104)
宗教教育的起源与宗教的稳定性·····	(108)
宗教教育的起源与宗教的狭隘性·····	(112)
宗教教育的起源与宗教内容的广博性·····	(117)
宗教教育的起源·····	(122)
宗教教育起源时的教育者与受教育者·····	(123)
宗教教育起源时的教育内容、教学方法及其组织形式 ·····	(128)
<b>第四章 宗教教育的演变及其动力</b> ·····	(137)
宗教教育的演变·····	(140)
从原始巫到格西——宗教教育者的演变·····	(140)
情感化到理性化的发展——宗教教育内容、方法及其 教学形式的演变·····	(168)
宗教教育演变的动力探析·····	(212)
文化生态系统·····	(212)
文化演变中的宗教教育·····	(219)
<b>第五章 宗教教育内容的剖析</b> ·····	(239)
宇宙观教育与宗教教义的导入·····	(240)
宇宙观的教育·····	(240)
宗教教义的教育·····	(249)
行为规范与道德教育·····	(251)
无形调控中的行为规范与道德教育·····	(252)
有形调控中的行为规范与道德教育·····	(260)

性教育与婚姻教育 .....	(264)
宗教教育中的性教育 .....	(265)
宗教教育与婚姻习俗 .....	(281)
宗教教育中的科学与文化教育 .....	(291)
宗教教育中的科学教育 .....	(292)
宗教教育中的文化教育 .....	(314)
宗教教育中的艺术与体育 .....	(320)
宗教教育中的乐舞 .....	(320)
宗教教育中的美术 .....	(322)
宗教教育中的体育 .....	(325)
<b>第六章 宗教教育制度和办法 .....</b>	<b>(328)</b>
宗教教育制度概说 .....	(328)
西南民族地区宗教教育制度的由来 .....	(329)
西南民族地区宗教教育制度的类型 .....	(335)
宗教教育制度的比较 .....	(344)
宗教教育的方法特色 .....	(351)
从独修到盛典 .....	(352)
从言传到身教 .....	(356)
从娴熟于心到身体力行 .....	(363)
<b>第七章 西南民族宗教教育思考 .....</b>	<b>(368)</b>
合理性与保守性的糅合 .....	(369)
宗教教育的合理性 .....	(370)
宗教教育的保守性 .....	(377)
融合点与超越点的思考 .....	(379)
关于融合点的思考 .....	(380)
关于超越点的思考 .....	(384)
<b>主要参考文献 .....</b>	<b>(387)</b>
<b>后记 .....</b>	<b>(397)</b>

## Contents

Chapter I Introduction .....	( 1 )
Religious Education in Ethnic Education.....	( 1 )
Reflections on Comparative Study of Religious Education .....	( 26 )
Chapter II Southwest Nationalities and Their Religious Forms.....	( 34 )
The Sources of Southwest China Nationalities.....	( 35 )
Co-existence of Diversified Forms of Southwest China Ethnic Religions.....	( 52 )
Chapter III The Origin of Religious Education .....	( 96 )
The Origin of Religious Concept .....	( 97 )
Religious Character and the Origin of Religious Education .....	( 104 )
The Origin of Religious Education.....	( 122 )
Chapter IV Evolution and Motive Force of Religious Education.....	( 137 )

---

Evolution of Religious Education.....	(140)
Research and Analysis on the Motive Force of the Evolution of Religious Education.....	(212)
Chapter V Analysis of the Content of Religious Education .....	(239)
Introduction of Cosmology Education and Religious Doctrine.....	(240)
Standard of Conduct and Moral Education.....	(251)
Sex Education and Marriage Education .....	(264)
Scientific and Cultural Education in Religious Education .....	(291)
Art and Physical Education in Religious Education .....	(320)
Chapter VI System and Method of Religious Education .....	(328)
Summary of Religious Education System.....	(328)
Characteristics of Religious Educational Method.....	(351)
Chapter VII Reflections on Ethnic Religious Education in Southwest China.....	(368)
Combination of Rationality and Conservatism.....	(369)
Reflections on the Point of Harmony and the Point of Surpassing.....	(379)
Bibliography .....	(387)
Postscript.....	(397)



## 第一章

### 导 论

#### 民族教育中的宗教教育

##### 教育与民族教育

教育，就其广义而言，应该囊括人类的一切教育实践活动。具体说来，人类的教育实践活动应该包括传承人类文化、创造科学知识、提高人类素质以增强人类顺应环境和改造环境的能力等。事实上，教育实践活动的这几个方面在实际运作中都是交织在一起，作为一个整体而进行的，只是人们为了论述的方便常常将其分开来谈罢了。严格地说，教育，作为一种社会实践活动无处不在，无时不在。可以说自有人类社会以来，就有教育存在。教育自始至终伴随着并促进着人类社会的发展。

如果我们这样看待教育，就不至于仅将教育看作是学校里的事，从而将其等同于学校教育。事实上，教育不仅仅是学生们和教师们的事，它更是社会每一分子的事；教育不仅仅存在于学校内部，它更存在于学校的外部，存在于社会的每一处。只是学校教育是集中的、有系统的、有专职教师的、有计划和有目的的教育实践活动，而学校外的教育则是分散的、系统化不强的、无专职教师的、计划性和目的性都不强的教育实践活动。

尽管学校教育有上述特点，然而这并不等于说，相对于学校外的教育而言，学校教育就能在其社会成员的能力、知识、思想、品格的形成与造就方面占绝对的支配地位。事实上，“教育危机”、“最大的失误在于教育”等呼声不绝于耳，从世界各地响起，这已经表明学校教育常常无法在社会成员的造就方面保持其支配的地位。换言之，有另外的教育力量左右了社会成员的培养。

被誉为比较教育学因素分析时代开创者的英国比较教育学家萨德勒(M·Sadler, 1861~1943)早在本世纪初便已指出：“校外的事情比校内的事情更为重要，并且它支配和说明校内的事情。”<sup>①</sup> 学校的教育不可能不受校外种种因素的影响，甚至，这种影响常常是具有决定作用的。这是学校教育常常在培养社会成员方面无法摆脱力不从心的窘况的原因之一。

其次，这一点也更重要：学校外的诸种教育实践活动正是因为其不集中进行、缺乏系统性、无专职教师、计划性和目的性不强等看起来似乎是不利的特点，才具有更为强大的力量。

---

<sup>①</sup>转引自黑格森(Higginson, J.H.)和诺丁汉(Nottingham): *The Centenary of an English Pioneer in Comparative Education, International Review of Education, Vol. 7, No. 3, 1961, pp. 290.*

唯其不集中，它才是分散的、无处不在的、无孔不入的；唯其不系统，它才是极为灵活、可以随其紧密契合的文化习俗等分解或组合的；唯其无专司教师之职，它才是人皆可以为师、物皆可以为法的；唯其因为其没有明确宣称的计划与目的，它才能在不知不觉之中寓于一切活动之中，作用于人。可以说，学校外的教育正是因为其天然地、极为和谐地寓于人类的一切活动之中，它才是无时无刻不在以最佳的形式，潜移默化地在完成其教育功能，因而也是最隐蔽、最有力、最持久、最具有支配作用的，从而也是最无法从根本上替代的。

这里用的是学校外的教育，而非习惯的社会教育、家庭教育之类。实际上，学校教育、家庭教育等俱应包括于社会教育之内。习惯上所说的社会教育，常指学校以及家庭以外的教育。以学校内外作为划分的界面将是更为准确的，也是用不着进一步解释即可明了的。这里的学校是指正规学校教育系统。因此学校外的教育泛指正规学校教育系统以外的一切教育实践活动。它包括家庭教育、除正规学校系统外的其他各社会团体所组织进行的教育、民间教育等等。

在少数民族地区，我们常用“民族教育”一词。这在习惯上常指少数民族教育。这一概念也应包括学校教育与学校外教育两部分。这是一个应该囊括一个民族所有教育实践活动的概念。

民族教育中的学校教育，不言而喻，是指以招收少数民族学生为主，为民族地区的开发，为民族经济建设的发展、为弘扬民族文化而培养各方面人才所设立的正规学校教育系统所施行的教育。

民族教育中的学校外教育，则是指除学校系统之外的一个民族的一切教育实践活动。它包括民族习俗教育、民族宗教教育、民族科技教育、民族家庭教育等。

在此，有两个问题需要进一步探讨。

教育与民族教育这两个概念是既有区别又有联系的。前者泛指整个人类的一切教育实践活动，后者则专指某一民族的全部教育实践活动。前者包容后者，后者是前者的一个组成部分。谈教育不能不包括民族教育，但又决不仅限于民族教育。用教育一词来表述问题之际，常常是泛指教育运动的一般规律寓于其中的一般的教育实践活动，并不刻意特指什么；而用民族教育一词则更多地在于特指某一民族，或某些民族的教育实践活动。或指其历史上的教育，或意在其教育现状，或强调从整体促进其民族的教育事业的发展等等。总之，教育与民族教育这两个概念在用法上是各有所重的。或泛指，或特指，必须根据具体情况把握之，不可混为一谈。

再者，当我们使用民族教育一词时，我们是将其视为“少数民族教育”一词的省略用法，这似乎已经成了一种习惯。有必要指出，在本书中我们姑且借用这样一种用法。然而，在习惯上，民族教育一词常被用于特指少数民族的学校教育——在我国教育界论及少数民族教育的文章、书籍、新闻报道以及文件中，这一狭义的习惯用法比比皆是——这都是本书笔者不敢苟同的。

民族教育（即指少数民族教育）事实上决不仅始于现代民族学校的创立，而且，即使在90年代的今天，民族学校系统在某些民族地区，从某种意义上说，都不能当之无愧地被称为是民族教育的主体。

民族教育不始于现代民族学校的创立，这一点很容易被证明。否则，我们无法解释一个民族的文化怎样得以传承、得以发展这样一个显而易见的事实。不少民族早在现代民族学校教育系统在民族地区创立、推行之前就有了悠久的历史 and 灿烂的

文化，而传承和创造这些文化只能是与其民族文化相适应的民族教育。

作为某一民族“整个生活方式总和”（泰勒语）的民族文化，不仅在其历史的发展中，而且在其步入现代化门槛的今天，甚至在其完成进程的将来，都是其生存的根本与进步的動力。现代化进程决不意味着以牺牲民族文化为代价。民族文化的传承与弘扬必须依靠民族教育。在民族地区，除了民族学校教育系统之外，还存在着（甚至在相当大的程度上作为其民族文化遗产的主要方式）其民族固有的种种教育实践活动。这也是一个不容置疑的事实。从这层意义上说，民族文化的成熟度越高，民族特色越是浓厚的地区，其民族教育中的主体作用就更多地是由民族学校教育系统以外的教育所承担的。

因此，在本书中所使用的民族教育一词，囊括少数民族教育中的一切教育实践活动，而非专指少数民族的学校教育。明确这一点是进一步讨论的前提。

### 现代化进程与民族教育的发展

前面，我们把民族教育一词从狭隘的民族学校教育系统的樊篱中解脱出来，并赋予其更广阔的含义。但这仅是进一步讨论问题的前提。随之而至的问题是，在民族教育内部，伴之以民族现代化进程的时代节奏，民族学校教育是否更符合时代需要？而民族学校外的那些以传承民族传统文化为己任的教育诸方面，是否将随着其所传承的文化一起消失？哪怕这个消失的过程是相当漫长的。（而且现代化的进程愈是加速，传统文化及其传承方式——民族学校教育外的民族教育诸方面——褪色陈旧的速度愈将加快，最终将注定为民族学校教育所代替。）

毫无歧义，现代化进程对民族传统文化及其传承方式，更多提出的是改革与扬弃的要求；而对现代民族学校教育系统而言，更多提出的则是完善和发展的要求。民族现代化进程的一个重要方面便是民族教育的现代化。同时，民族学校系统将在现代化进程中肩负重任。

但是，同意这样一个观点决不能得出一个简单的结论：任何民族学校教育系统以外的民族教育实践活动都是终将被替代的，因而，也是完全不必加以研究和考虑的。如果这样，不仅太简单了，而且，民族学校教育自身也将丧失其发展的资源，成为无源之流、无本之木。

现代化进程无疑是历史的潮流，就一个民族而论。如果不加入这一社会进步的洪流，势必将丧失其发展的活力，最终趋于消亡。当今之世，加速民族地区现代化的进程无疑是至关重要的。这也是历史赋予的神圣使命。然而，现代化与文化发展的多样性并非是相斥的，相反，它们是相容的。现代化决不意味着整齐划一，以某种所谓高级的、现代的单一生活方式或文化模式来取代其他类型的生活方式或文化模式。任何民族的文化及其生活方式都有生存和发展的权利。本世纪初，英国的一位哲学家伊林沃思（J. R. Illingworth）说了这样一段话：

“对当代观念的一种真正完整的概括，一定会在其中揭示出多样性，而不是统一性——一大堆不一致的而且常常是互不相容的观点，所有这些观点在某种意义上都可称为现代的，但是没有一个是这个时代的典型代表，它们相互接近、相互交织，然后又分道扬镳——形成了思想的种种主流、支流、湍流与逆流。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup>转引自约翰·麦奎利（John Macquarrie, 1919~）：《二十世纪宗教思想》，高师宁、何光沪译，上海人民出版社1989年版，第5页。

伊林沃思的这段话虽然说是“当代观念”的概括，实际上，我们只要仔细揣摩一下，就不难发现，在现代化的进程中，各个民族的文化模式及其生活方式不仅在很多地方仍然顽强地保留着其固有的特色，甚至还产生了新的特色。这种情况恰如伊林沃思的话中所谈的那样：“揭示出多样性，而不是统一性。”而且，也是通过“相互接近、相互交织，然后又分道扬镳”的过程而形成多样性的。我们在此引用这段话无非要说明：现代化的进程不仅不会窒息各民族的文化模式及其生活方式，相反，从本质上说，它还将促进其“相互接近”与“相互交织”，从而呈现出更多的多样性。

现代民族学校教育系统是引入的、外发的，而非其民族文化所固有的、内发的。并且，就其现有的实践考察之，现代民族学校教育系统还不具备完善地传承其民族文化模式及其生活方式的功能。事实上，在西南少数民族地区，民族的文化传统诸方面及其生活方式等的传承主要还借助于民族宗教教育、民族家庭教育等方面的教育实践活动来完成。就这层意义而言，这些方面的教育实践活动弥补了民族学校教育系统的不足，从而使学校教育系统能够更为有效而集中地使用有限的财力与人力。这种互补关系是民族学校教育系统得以发展的必备条件之一。而且，在相当长的时间内，这种功能上的互补都是不能被替代的。

另外，就民族教育的发展而论（这里所谈的民族教育是包括民族学校教育系统在内的所有民族教育实践活动），其根本宗旨应是整个民族文化的弘扬、提高全民族的文化素质、发展民族经济、开发民族地区，从而促使该民族与全国人民一道迈入现代化的行列。因而那种单纯的、只着眼于短期效益的发展民族教育的经济发展观，显然是片面的。其所强调的仍然是一

种依靠外力推动的、外发式的现代化观点。

我们必须承认，当其传统文化已经丧失或泰半丧失了其发展活力，甚至成为一种抗拒因素、阻碍力量之际，依靠外力推动进行现代化的改革无疑是至关重要的。“落后就要挨打”。打，就是一种外力。倘若在挨打之际能够被推动起来，奋起反抗，继而为了生存发展，对其传统文化进行改革、扬弃，那么，这种现代化的过程可被视为是一种“外发式”的。然而，尽管该民族迈入现代化是被动的，最初的动因是外发的，倘若这一现代化进程要深入下去、推广开来，最终必须同其民族的具体情况结合起来，从中汲取养分，发展壮大，成为本民族自己的对现代化的强烈需求。只有这样，才能完成现代化进程。故而，在这层意义上，这一现代化才真正转化成为“民族的”了。这样的现代化才能成功。

这一实质性的转变遂又提出一个重要的课题：怎样才能让“外发的”现代化转化成为民族自己的现代化？怎样才能把传统文化中的那些抗拒的、阻碍的因素化解为推动或促进民族现代化的力量？这个课题可以说是一个民族在保持并弘扬其固有文化传统的同时，尽快完成其民族现代化进程的关键。

这个问题只能直面之，不可绕行或回避。而直面的首要问题就是认真研究本民族的传统文化，而非简单地摒弃之，从而从中找出促进其转化的契机。这是一项庞大而又复杂、艰难而又细致的工程。

对于民族学校教育系统的发展来说，无论其是作为整个民族现代化系统工程中的一项子工程，或是就其自身的发展完善而言，都不可能孤立地进行并完成。如果民族学校教育系统的发展一旦简单地把自己从民族宗教教育、民族家庭教育等方面中孤立出来，奢谈踢开它们，甚至替而代之，一味沉溺于自己发



展的宏图之中，那么，问题就不仅仅是事倍功半，而且民族学校教育系统自身成了无源之流、无本之木。那时，遑论发展？

事实上，对民族学校教育与学校外的其他诸方面教育而论，不应该人为地去强调孰优孰劣、伯仲之差。这两大方面对于民族现代化进程而言，各有其功效。一方面，民族现代化急需大量具有现代意识、具有科学技术知识的民族发展的人才，另一方面，民族现代化之际尤需在弘扬民族传统文化的同时，从中汲取作为发展动力的民族精神、民族向心力等等。这也是不能偏执的系统工程，这两方面的职能必须由民族教育的全部（而非仅靠民族学校教育）来共同承担。

民族教育的使命，就是怎样把既要保持又要改革，既要弘扬又要扬弃，既要博采众家之长又要独具一家之秀等既矛盾而又互补的诸方面有机地协调起来，成为一个和谐的整体。非如此，民族教育在民族现代化的进程中便不能立于不败之地。

### 文化、宗教与宗教教育

民族教育既然担负起了传承、弘扬民族文化以及增进民族凝聚力、促进民族现代化的伟大而又沉重的使命，它就不可能单方面地发展某一方面的教育。对于现在尤需加速发展的民族学校教育而言，则必须从民族其他诸方面的教育经验中汲取必须的养分，最终使外发的现代教育系统在民族文化的沃土中深深地扎下根，成为民族自己的教育。

这样做的第一步便是去了解、研究民族文化及其固有的传承方式，继而在与民族文化紧密契合的其他诸方面之中——这种契合几乎是天然浑成的，故而无处不在、无时不在——去发现那些能够转化为有利于民族现代化进程，有利于现代民族学

校教育发展的因子。

这是一项艰巨而又复杂的工程，要卓有成效地进行，必须结合西南民族地区的具体情况抓其关键。所谓关键，在民族文化中其核心构成是宗教，而宗教的传承则又全仗宗教教育。我们不妨结合西南民族地区的具体情况来讨论这一问题。

西南民族地区北起青藏高原南至广西北部湾，包括云南、贵州、广西、西藏自治区以及四川省的民族自治地区，总面积达233.14万平方公里，几乎相当于我国总面积的1/4<sup>①</sup>。这片广袤而又神秘的土地，地理环境十分复杂，不仅为国内其他地区所无，在世界上亦是相当罕见的。青藏高原南缘的喜马拉雅山，海拔超7 000米的山峰多达50余座，超8 000米的就有10座之多，而云南省的河口，海拔仅70米，到了广西的北海，海拔则为零。从北到南，从世界最高屋脊一直到海平面，这样如此典型的垂直下降，实属世所仅见。

地形地貌的垂直变化决定了气候的垂直差异。地处西南地区之北的西藏地区，其东南温暖湿润，西北又严寒干燥，整个藏区日照多、辐射强，气温低、温差大，大风烈、冬春干燥，气压低、含氧量少，且干湿分明、常多夜雨。地处西南地区中南部的云贵高原，则又受大陆季风的强烈影响。冬为旱季，夏为雨季，加之高山深谷纵横交错，或云雾终年，年分两季；或终年如夏，一雨如秋；或四季明媚，一雨成冬。地处西南地区东南的广西，又属亚热带湿润季风气候区域。纬度低、降水多、日照时数短、辐射少；夏长而炎热，冬短而暖和，干湿分明。这还是仅就其大省区的概况而论，实际上，在西南民族地区的很多地区，由于高山深谷等地形、地貌所致，形成了“五里不

<sup>①</sup>参见中国西南民族研究学会：《西南民族地区经济概况》，四川省民族研究所1986年内部发行，第22页。

同俗，十里不同天”的状况。常如俗语所说的那样，“一山分四季”，山下河谷挥汗如雨，山上则可见终年积雪的皑皑银峰。

地形地貌的垂直变化以及气候的垂直差异，又带来了植物群落的垂直分布。从西双版纳、瑞丽江畔、南海沙滩的热带雨林，一直到青藏高原的草甸牧场，整个形成了一个典型的阶梯形的垂直分布。而植物群落的垂直分布又决定了动物群落的垂直分布，这种动植物生态上的垂直分布亦是得天独厚的。素有“动、植物王国”之美誉。更为有意义的是，在这片自古以来民族迁徙、演化的广袤土地上，生息、繁衍着几乎全国的56个民族。其中已经确定族系的世居民族就有37种；尚未确定族系的还有夏尔巴人、苦聪人、克木人、纳日人、达布人、西番人等近10个民族<sup>①</sup>。

在几千年来的演化发展中，由于种种原因，这些民族及其各民族的分支属系也形成了一个“垂直分布”状态。有保有浓厚的“对偶婚”、“从妇居”等特色的、仍处于母系社会末期的摩梭人；有50年代尚处于奴隶社会的凉山彝族社会；有以经商为特色的回族；有以畜牧为主业的藏民。总之，或渔猎，或农耕，或游牧，或定居以手工工业为生。从西南众多的民族及其分支属系中，我们可以发现各种人类社会演变形态的范例，无论其鲜明或模糊，在人类演化史上都堪称活的博物馆。这一点亦为举世无双。我们研究人类发展史，不外乎三种方式：①借助对文献资料的考据与研究；②借助地下发掘，根据出土的文物进行研究；③采用人类学的方法（或称人种学ethnology）。例如，对一个仍处于原始阶段的部落进行实地观察，继而

<sup>①</sup>参见中国西南民族研究学会：《西南民族地区经济概况》，第8页。

将收集到的经验材料进行分类整理、综合研究，然后在此基础上进行解释，提出假说，最后形成理论。摩尔根（Morgan·L）被称为“进行实地考察的人类学者”<sup>①</sup>，他的代表作《古代社会》一书，便是以这样的研究为基础来设想人类经历过的原始阶段的经典性著作之一。

在对众多的西南诸民族进行研究时，我们会发现，尽管必须三种方法同时并用，但更多的是用人类学的方法，实地踏勘、民俗调查等等。只要我们一踏上山野之途，深入到西南诸民族的现实生活之中，我们便会获得强烈的印象，为其文化类型的众多所震撼。

西南地区独特的地理环境造成了交往上的诸多障碍，造成了正如一些民谚所说的“望山跑死马”和“隔山喊得应，见面走一天”的现象。交流的不发达形成了相对的封闭，从而生成了各具特色、保有极强传统色彩的文化类型。一个民族，甚至一个民族的某一支系都有自己独特的文化。有人称“五里不同俗”，指的便是这种由自然环境所决定的人文环境多类型垂直分布的现象。

震惊之后，我们接下来便会提出这样的问题：

为什么这些文化历经数千年沧桑能够延续至今？

这一问题实际上可分解为两个问题：（1）某一文化类型之所以能够延续至今，一定有一个能够将该文化的方方面面整合为一个有机整体的东西。那么，这东西是什么？（2）某一文化类型一经整合为一个整体之后又是借助什么得以代代传承、延续至今？

先讨论整合问题。从西南诸民族的发展历史中，我们都能

---

<sup>①</sup>参见列维·斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）：《野性的思维》，李幼蒸译，商务印书馆1987年版，第2页。

找到其自己的宗教。或拜火，或拜水，或拜山神，或拜日月，无一例外，都有过万物有灵的自然宗教。甚至，很多民族至今还保有这类自然崇拜。其实例可谓俯拾皆是，勿庸赘述。马克思对此已作了总结：人类是在其幻想和神话中度过其童年的。

那么，宗教与其民族文化其他方面的关系如何呢？我们现在常把宗教、哲学、艺术、科学、经济等并列起来，似乎它们只是文化的各个不同的方面而已。实际上并非如此。民族学、人类学以及宗教学研究都已表明，宗教对于民族文化的其他诸方面具有不可替代的整合作用。凡经宗教整合，民族文化便独具特色，形成体系。

美国著名的人类学教授路威(Robert H. Lowie)指出：“野蛮人视为神圣的东西，不是那呆板的物件，却是那黏着在那物件上的超自然的力量。”<sup>①</sup> 而对这种“超自然的力量”的礼拜，“就是人们从自己身体力行中得出的经验的变形。……人们崇敬的是改变了面貌的自然力量”<sup>②</sup>（迪尔凯姆语）。我们知道，文化是各种生活方式的总和。而生活方式是人类在适应自然环境中为了生存和发展而形成的。可以说，凡有人类对自然的适应，便有人类经验的产生。一旦这种经验发生了“变形”，人类拜倒在一种“超自然的力量”面前，那便是宗教。由于经验的无处不在，由于经验变形的不可避免，因此宗教不可避免。无处不在。又由于宗教是神明所在，是神圣力量的源泉，所以它一经产生便居高临下，而不与民族文化的其他诸方面为伍，平起平坐。它必然要文化的其他方面服从于它，合乎于

---

<sup>①</sup>罗伯特·路威：《文明与野蛮》，吕叔湘译，生活·读书·新知三联书店1984年版，第215～216页。

<sup>②</sup>参见雷蒙·阿隆(Raymond Aron)：《社会学主要思潮》，葛智强、胡秉诚、王沪宁译，上海译文出版社1988年版，第372页。

它，从而对它们进行统率、整合、推动其变革。

宗教，“甚至一种很明显地属于彼岸世界的，似乎是否定人类社会的所有价值和标准的宗教，也仍然会对文化产生刺激作用，并在社会变革运动中提供推动力”<sup>①</sup>。因为，宗教不仅是人类精神生活的某一种特殊功能——如道德功能戒恶从善，或以神话想象和神秘直觉形式而表现出的认识功能，或宗教艺术中所展示的审美功能，或给人以强烈感染的情感功能——它同时具有所有上述方面的功能。而且更为重要的是，宗教，任何一种形式的宗教，无论它是高级的或是低级的，都是人类精神生活中所有功能的基础<sup>②</sup>。可以说，所有宗教在任何民族文化中所具有的整合作用都是不容低估的，其产生的影响都是极为深远而持久的。从某种意义上说，这种影响已渗入无意识层面，化为一种习俗，作为一种生活方式而无处不在了。

宗教对民族文化的其他诸方面的整合不是一朝一夕完成的。可以说，这是一个漫长的历史过程，甚至一直延续至今。

我们知道，随着发展，西南地区的一些民族渐渐接受了外来的宗教。如藏族从原始的本教转向了佛教（藏传佛教），傣族则从对自然的崇拜转向了对佛主的皈依（上座部佛教），而景颇、基诺、苗、怒、傈僳、彝等民族中，还出现了从鬼神崇拜到基督、天主信仰的现象。然而，即便如此，宗教对民族文化其他方面的整合作用仍然清晰可辨；宗教观念自始至终同民族文化的其他方面紧密地契合在一起。因此，民族文化——包括宗教在内的民族文化——作为一个有机整体，能显示出其鲜明

---

<sup>①</sup>克里斯托弗·道森（Christopher Dawson）：《宗教与西方文化的兴起》，长川译，四川人民出版社1989年版，第5页。

<sup>②</sup>参见保罗·蒂利希（Paul Tillich）：《文化神学》，陈新权、王平译，工人出版社1988年版，第4～7页。

的民族特色。以至于，根据这些特色我们能一下就把不同的民族文化区别开来。譬如，同样信仰喇嘛教（藏传佛教），门巴族的文化就不同于藏族的。西藏自治区墨脱县的门巴族人也经历了一个从本民族的原始宗教转向藏传佛教的演变过程。在门巴族中，藏传佛教也确立了一教独尊的地位。但是，我们同时又看到，喇嘛数量众多，却不可能替代门巴族原始宗教中原有的巫师。甚至，在宗教活动中，常常是各行其法事，相安无扰。譬如开春播种之际，先由喇嘛念经择黄道吉日，再由巫师披挂上阵，大驱其鬼，以护幼苗安然生长，不受鬼害。丧葬时亦是请喇嘛念经超度亡灵，治病救人则请巫师“登龙坎”<sup>①</sup>。尤为有趣的是，巫师在“登龙坎”过程中，亦手摇转经筒或数珠。这明显地表现出两种宗教在对农事、丧葬、医药等民族文化其他方面进行整合时的融合。正是这种整合过程中的融合使门巴族产生了明显的异于藏族的独特之处。同时，我们亦可看出这种整合不是一次性完成的，它是一个经常性的历史过程。

民族文化一经宗教的整合，便成了一个有机的整体。就像一颗颗的珍珠要成为项链必需一根贯之以始终的轴线一样，宗教就起到了这种轴线的的作用。没有穿进轴线的珠子容易失落，没有经过宗教整合的文化观念也难以流传。事实上，以西南诸民族的文化为例，这种整合可以说是无处不在。

从纵的方面看，一个人的一生，从呱呱坠地，到成年，到结婚，到生子，到辞别人世，任何一步都有一以贯之的宗教；

从横的方面看，采集、狩猎、捕鱼、耕作、饮食、居住、

---

<sup>①</sup>所谓“登龙坎”，即为送鬼。在门巴语中，“登”即是“鬼”；“龙坎”即为“送走”。巫师在治病时司送鬼之职，亦被称为“登龙坎”，这种人常不脱离生产，属非专职宗教人员。

交通、交际、舞蹈、歌唱、绘画、竞技、战斗……人的一切行为，无不有一个一以贯之的宗教。

宗教对民族文化其他方面整合的历史过程，借用进化论的术语，亦是一个遗传与变异的过程。通过整合，民族文化得以体系化，并相对稳定，其既得性质得以保持。这一点，在民族数千年的发展演变史中，作为民族团结的强力粘合剂，其作用是显而易见的。另一方面，任何民族文化的发展都不可能是绝对封闭的，在其历史上都必然要与其他民族文化相互作用，或碰撞，或交流，或融合，或冲突。在这种情况下，该民族文化的已有性质必然会发生变异。这种变异往往是通过新的整合而得到肯定的。遗传，使民族文化得以形成自己的传统；变异，则又使民族文化能适应环境的改变，在新形势下得以发展。这两方面互为补充，相得益彰。

反过来看，宗教对民族文化其他部分的整合过程亦是整个民族文化的一个不可逾越的发展过程。而民族文化的产生和演变都是该民族全体成员参与的。一方面他们创造了民族文化，另一方面，民族文化又造就了他们。从这层意义上讲，民族文化——包括作为其核心构成部分的宗教——是属于集体的，而非属于个体的。对此，列维-布留尔有段话论述得相当精彩。

“它们在该集体中的每个成员身上留下深刻烙印，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、崇拜等感情。它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。例如语言，实在说来，虽然它只存在于操这种语言的个人意识中，然而它仍是以集体表象的总和为基础的无可怀疑的社会现实，因为它是把自己强加给这些个体



中的每一个；它先于个体，并久于个体而存在。”<sup>①</sup>正因为如此，民族文化一经形成，便能产生不可估量的聚合力，把该民族的所有成员紧密地团聚在一起。反过来再通过全体成员把文化世世代代传下去。

宗教在民族文化的形成和演变过程中都具有巨大的、不可替代的整合作用，因此，研究一个民族的宗教便是理解该民族文化的关键。此外，宗教在一个民族中也是最受重视的。凡宗教活动，尤其是重大的祭祀之类的活动，往往是全民族的头等大事。其准备之精心与充分，参与者之众多与虔诚，仪式之隆重与规范，影响之深远与持久，都是其他活动不能攀比的。不少全民族的大事往往也是在这种场合决定的。

中国有句古话：“国之大事，在祀与戎。”<sup>②</sup>所谓祀，即指祭祀。如祀天，《周礼·春官·典瑞》中有“四圭有邸，以祀天，旅上帝”。《史记·封禅书》中有“冬至日，祀天于南郊，迎长日之至”等等。祀天是“国之大事”<sup>③</sup>之一。据《国语》记载，春秋以前就有五种重大典祀。

“凡禘、郊、祖、宗、报，此五者国之典祀也。加之以社稷山川之神，皆有功烈于民者也，及前哲令德之人，所以为明质也。及天之三辰，民所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也；及九州名山川泽，所以出财用也。非是，不在祀典”<sup>④</sup>。

<sup>①</sup>参见列维-布留尔(Lévy-Bruhl, Lucien)：《原始思维》，丁由译，商务印书馆1981年版，第5页。

<sup>②</sup>《左传·成公十三年》。

<sup>③</sup>《国语·周上》

<sup>④</sup>《国语·鲁上》。祀典中的禘是为祭祀始祖所出之帝；郊，为祭天于南郊；祖，为祭祀始祖；宗，为祭祀继祖；报，则为报恩德而举行的祭祀。此五者为大祀，皆由天子亲自举行。天之三辰，即日、月、星；地之五行，即为春神句芒，夏神祝融，中央后土，秋神蓐收，冬神玄冥。此五神行五方，佐地以造化万物，皆为次祀。祭山川百物诸神，则为小祀。这种大祀、次祀、小祀之分俱为周礼，后有变。

从《国语》的这段话中我们可以看到，宗教祭祀的范围何等广泛：帝、始祖、继祖，社稷山川，前辈圣贤哲人，日月星辰，春、夏、秋、冬及土地，等等，均在之列。从血缘宗族、英雄崇拜到天地运行、四季更替，几乎无所不包。正是通过这种祭祀，前人关于这些方面的知识才得以整合，以人类经验变形的宗教形式成为“国之大事”而载诸史籍，从而流传因袭。关于礼制之类（自然包括典祀）的记载在我国汗牛充栋的典籍中不胜枚举。中国也素以“礼义之邦”著称于世。可以说，具有强烈宗教色彩的一个“礼”字是整合中国传统文化的关键。从“国之大事”的礼，渐次发展到人们的日常言谈举止之中。以礼待人，以礼处世，以礼持家，以礼治邦，礼成了社会有序的保证和象征。礼，出自宗教典祀，便赋予了神圣的意义。它对民族文化其他部分进行整合，使得被整合的部分得到了神的认同。因而，以之规定社会等级，便是神圣不可逾越的（譬如，根据周礼，春秋时的诸侯只能“六佾舞于庭”，而季氏竟冒大不韪“八佾舞于庭”，难怪孔老夫子愤愤然，大呼“是可忍也，孰不可忍也？”<sup>①</sup>）；以之规定人际关系，便使亲疏上下得到神的批准（譬如，五教：父义、母慈、兄友、弟恭、子孝。“敬敷五教在宽。”<sup>②</sup>又如五礼：吉礼、嘉礼、宾礼、军礼、凶礼。“天秩有礼，自我五礼，有庸哉。”<sup>③</sup>等等）。礼是如此重要，因此，一旦“礼崩乐坏”，社会便不正常，遑论文化。于是，需要“克己复礼”，使一切恢复有秩，进入常

<sup>①</sup>参见《论语·八佾篇第三》。据杨伯峻先生考，春秋乐舞，八人为一行，是为一佾。八佾，即八行，共六十四人，这种规格为天子享用。诸侯按礼制为六佾，大夫用四佾。季氏以诸侯之名，竟“八佾舞于庭”，公然践踏了礼的神圣性，所以孔子为复礼而发难。

<sup>②</sup>《尚书·舜典》。

<sup>③</sup>《尚书·皋陶谟》。

态。这一点亦从反面证明，源于宗教大典的礼的作用何等之大。可以毫不夸张地说，作为宗教的一种形式的礼，是以儒家为核心的中国传统文化的集中表现。

宗教作为民族文化的集中表现在被称为“西南夷”的地区也自古使然。现存云南省博物馆的一件出土文物非常典型、生动地说明了这一道理。

云南晋宁石寨山12号墓出土了一只贮贝盖，盖上的群雕形象地展示了祭祀滇王亡灵的大典。贮贝器盖仅32厘米，上铸立体建筑、礼器及人物群像等等。所有均仿祭祀之仪式设置。计有一亭、一碑（上缚一赤裸男子）、一表（表端塑立一虎，柱缠四蛇，础雕一蟒吞噬一人）、二鼎、四筭虞、一铎于（筭虞及所悬乐器大多失落，此为仅存之器）、十九铜鼓、人物一二九（其中男五十五，女七十三，性别不明者一，脱落者未计入）、一牛、二猪、一羊，二犬、四马、八鱼、一虎、一豹、二孔雀、一蛇，等等<sup>①</sup>。堪称蔚为壮观的盛典。

据云南省博物馆的易学钟先生考释，这一形象的祭祀演礼所展示的不仅有民族文化的器物层面，而且也有意识形态层面和制度层面。

“我认为，它们之间是互有联系，并为同一主题思想而设计的。……我把它们分成‘礼仪建筑和陈设’和‘祭祀演礼’二部分。”<sup>②</sup>

“礼仪建筑和陈设”部分有高亭、立虎蟠蛇柱、巨碑、巨鼎、巨匕、乐器、刑具等；“祭祀演礼”部分有主祭（众人中独垂足高坐于圆几之上者，“我以为，这图像可与我国传统

<sup>①</sup>参见易学钟：《晋宁石寨山12号墓贮贝器上人物雕像考释》，《考古学报》1987年第4期。

<sup>②</sup>易学钟：《晋宁石寨山12号墓贮贝器上的人物雕像考释》。

的‘尸祭’相比较。古代祭祀的对象，为神灵先祖或死者亡灵。生人不受祭。为了有所依凭，‘尸祭’的做法在我国有着上千年的历史。以活人扮演神主，天子也率群臣向其礼拜祭献。它与原始愚昧的巫术表演比较接近”<sup>①</sup>）、牺牲猛兽、射礼及其他（牺牲为一牛、一羊、一猪，“均已屠宰陈列，可谓‘一牢’”<sup>②</sup>，猛兽为虎豹，“肯定为驯善而陈列于祭祀场上的猛兽”<sup>③</sup>）、筓虞乐肆与“瞽宗”乐师（“祭祀乐队，占地宽广，位置显赫，与礼仪建筑高台并列，处于西侧。显示出一种祭祀盛典中不可缺少的定制”<sup>④</sup>）、规矩刑律（如在“四刑徒男子近旁，均有一女子依其身侧同跪或同站，手捧食物，并有一捧猪头向其跪呈状者。这种情况，似与《礼记·檀弓》所说的‘将肆诸市朝而妻妾执’的做法相同。另外，可能是古代以刑徒作为牺牲，与其宗教观念有关”<sup>⑤</sup>），等等。“如果上释内容基本不误，尸祭丧礼，通过扮演墓主演王亡灵的尸祭，射牲享神、礼乐、献俘等演礼，宣扬墓主的‘功德’，以妇女主刑的‘阴礼’和‘髦马’祷祝，沟通‘阴阳’，通神祓除，取得社神也即是蛇神和祖先的通融以使墓主保持生前的权势和荣耀，进入祖先鬼魂同在的冥冥世界，便是本祭祀人物群雕图像的主题，也是这一随葬贮贝器的礼仪功能所在。”<sup>⑥</sup>

由此可见，这一小小的贮贝器盖上的人物群雕，正是因为表现了宗教的重要形式——祭祀，所以是其民族文化高度浓缩的集中体现。我们从中看到的礼仪之制、刑律规矩、市场建构、生活观念、社会关系等等，已大大溢出了狭义的宗教范畴。

<sup>①③④</sup>参见易学钟：《晋宁石寨山12号墓贮贝器上人物雕像考释》。

<sup>②</sup>《周礼·天官》“宰夫之职，以宰礼之法”。郑注：“三牲牛、羊豕具为一牢。”丛书集成本18页。

<sup>⑤⑥</sup>参见易学钟：《晋宁石寨山12号墓贮贝器上人物雕像考释》。

从以上的讨论中我们可以看出，正是因为有了宗教的整合，民族文化的诸方面才能形成一个有机的整体，从而具备了历经数千年沧桑延续至今的前提。

再讨论传承问题。西南诸民族各具特色的传统文化能够延续至今，除了通过宗教的整合成为一个有机整体之外，还必须存在世代相传中行之有效的传承形式。这一传承形式便是民族传统教育。就像宗教在民族文化中居于核心地位一样，宗教教育在民族传统教育中占绝对的主导地位。

从前面宗教对民族文化诸方面整合作用的讨论中我们得知，宗教在对其他部分进行整合时，其自身也融入了民族文化的整体之中，从而成为全民族所共有的。正因为成为全民族集体所有，才能在集体中世代相传。换言之，这种传承是全民族的需要，而非某一个人或某一阶层的需要。因此，用不着有目的、有意识、有组织地大张旗鼓强调、动员或说服，便能得到行之有效的传承。这种传承是以一种无形的，故而也是一种无处不在的方式进行的。它已同生、老、病、死，婚、嫁等等日常生活的每一方面合为一体了。所以，这种传承尤为有力，也尤为有效。毫无疑问，这种传承是一种教育。细分一下，其可分为两种形式，一是分散的、经常性的教育，如傣族家里的供奉佛堂、回族穆斯林的功课等等；一是集中的、典礼式的教育，如前文中提到的晋宁石寨山12号墓贮贝器上群雕所表现的祭祀活动。“在政教关系密切的古代，祭祀是行政的重要手段，也是教育的重要内容。图中高亭，若以尸祭表礼而论，也为‘申之以孝悌之义’的‘教化之官’，可以庠序名之。若以伸张威仪，射牲享神，强调牺牲贡赋的射礼而论，或可名为射序。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup>易学钟：《晋宁石寨山12号墓贮贝器上人物雕像考释》。

不唯古代如此，这种实例现代也不鲜见。如云南丽江鸣音村纳西族的“蒙本”（祭天）仪式。该仪式从年前的腊月初八到来年正月廿二，几近一个半月。其内容包括颂祖先、述祭天、明器物、诵东巴经文、为子女祈福、为族人赎罪求寿等等。全过程人人参加，个个热情。且年年如此，代代相传，已成为习俗。

不论古代或是现代，正是借助这些经常性和集中性的宗教教育形式，“这些神话的名称不仅保存下来了，虚构的故事也得以长期流传，而且，它们还满足了一代接一代人的宗教的、诗歌的以及道德的需求”<sup>①</sup>。

有宗教便有宗教教育，研究宗教是理解民族文化的关键，研究宗教教育则是全面认识传承民族文化的民族教育的关键。宗教教育的存在是个不以我们的好恶为改变的事实。实际上，我们已经看到，现代民族学校教育系统的发展在很多地区遇到了来自宗教教育的强大挑战。这就像宗教在民族文化中是决定或影响民族文化其他成分的要素一样，宗教教育在民族教育之中也常常决定或影响该民族的其他教育实践活动。

在西南的众多民族之中，有些民族几乎全民信教。如藏族、傣族几乎普遍都信仰佛教。尤其是50年代以前，在偌大个西藏地区，甚至括包四川、云南以及青海的藏区，宗教寺院不独是藏区的政治、经济、宗教中心，而且也是文化传承与实施教育的中心。藏族的知识阶层，泰半由喇嘛们构成。对此，有一句高度概括的话叫做：“舍寺院外无学校，舍宗教外无教育，舍喇嘛外无教师。”

自西藏和平解放以来，迄今，西藏民族教育中的学校教育系

<sup>①</sup>参见弗里德里希·麦克斯·缪勒（F. max. müller）：《比较神话学》，金泽译，上海文艺出版社1989年版，第16页。

统可谓初具规模。根据1986年的统计,小学已有2 388所,中学(包括中专)78所,大学3所,基本上形成了一条龙的正规学校体制。然而,宗教教育仍具有强大的影响力。甚至,在某些层次的规模上也大大超过学校教育系统。例如,仅拉萨一地的三大寺院(甘丹寺、哲蚌寺、色拉寺),已加入正式班次攻读格西<sup>①</sup>的僧人便有5 000人之众,而西藏三所大学的所有在校学生(根据1988年的统计)也仅有1 937人。宗教教育的巨大影响力由此可见一斑。

宗教教育在民族教育之中是如此的举足轻重,它对民族文化的传承及弘扬的作用不仅在其历史发展的过程中,就是在90年代的今天,民族现代化的号角已成为时代最强音之际,甚至,可以预料,在将来的颇长一段时期,都是极其巨大的,而且,从某种意义上而言,亦是不可替代的。

然而,与其巨大的作用极不相称的是,对民族宗教教育进行系统的研究,不仅在民族教育学术界,甚至在整个教育理论界,乃至社会科学的民族学、人类学、社会学等学界,都是一个相当薄弱的环节。系统研究的专著几乎告缺,有分量有影响的论文也寥寥。这种现象表面上看来是对宗教教育的重视不够,实质上,受到影响的决非仅仅是宗教教育,甚至是民族教育事业的发展。

如前所述,宗教教育是宗教传承的主要载体,故而,是整个民族文化遗产乃至弘扬的重要方式。我们常说恢弘中华文化,岂能把各少数民族的文化同华夏文化或者汉民族文化割

---

<sup>①</sup>格西为黄教寺院教育中最高学位,意为善知识、博学高明之士。拉萨三大寺的格西学位分四等。一等“拉仁巴”,二等“磋仁巴”,三等“多仁巴”,四等“林色”。学僧须经15年受业(相当于大学毕业)并获“噶仁巴”学位后,再学5~10年,方可申请格西学位。

裂开来？研究占中国民族种类最多的西南民族的宗教教育，决不仅对发展民族教育事业有益，它对我们认识整个中华民族的文化底蕴都是极有裨益的。

此外，西南民族地区，北起磅礴的、为神秘氛围所笼罩的青藏高原，南到椰林婆娑的西双版纳以及北部湾，自古以来，就是中华民族演变、迁徙的走廊。早在4 000多年以前，西南地区就分布着氐羌、濮人、僚人以及百越等诸族群。传说黄帝幼子玄嚣（青阳）继位，长子昌意“降居若水”娶蜀山氏之女，始有虞族、夏族、周族等后裔。彝语迄今仍称黑为“若”。昌意所降居的若水具体何在，学人们众说纷纭、莫衷一是，或称雅砻江（诺矣江），或称金沙江（泸水），或称澜沧江（兰津），或称怒江。西南地区的这几条大江都有黑水之意。而且，不仅古代氐羌族群曾在这些大江的两岸及其流域生息、繁衍过，更有意义的是，现在西南民族地区的若干少数民族（诸如彝族、傈僳族、嘉戎藏、普米族、纳西族、怒族、白族、景颇族、阿昌族、羌族、哈尼族、拉祜族等等）至今还居住在横断山脉的这几大流域之内，这些民族在文化习俗上已有明显差异，但究其族源，盖出自于古老的氐羌人。

这里，我们仅以氐羌族群迁徙、演变的事实，就已雄辩地证明了这一为史家以及人类学家等所公认的民族演化走廊同所谓炎黄子孙的华夏文化的历史渊源。事实上，中华几千年的文明史，就是一部民族融合的历史。

再者，我们知道，西南民族地区是举世无双的人类演化的活化石，37个已确定的世居民族，近10个未确定族系的民族，以及100余个分支，在广袤的西南形成了多种文化形态。对其进行研究——包括对其宗教教育进行研究——可谓对认识与揭示人类文明史的发展规律都具有非同寻常的意义。



有人说：20世纪社会科学的重大突破在敦煌学的兴起，而21世纪的重大突破将在藏学的研究之中。斯言如从对认识人类社会普遍发展规律的意义上讲，不可谓没有道理。

对西南民族宗教教育的研究，是对人类文化的传承过程——即对教育史的研究——的一个不可或缺的方面，很多研究都可补史籍之略，堪称填补空白的领域。如教育史所论及的原始社会教育中的“青年礼”，盖出自于语焉不祥的零碎文献资料。而在西南众民族中，至今保有大量各具特色的青年礼。其在教育史上的意义远较教科书上的干瘪描述丰富、生动。这类人类学的实地考察，无论就方法上或理论上，或史料的生动具体上，或研究领域的突破上，都具有填补空白的意义。而且，尤应强调指出的是，这类填补学术空白、具有深远理论价值的课题，可谓比比皆是。

1971年，美国哈佛大学的卡尔·多伊奇(K. W. Deutsch)等在《科学》杂志上发表了一项研究报告，列举了1900年~1965年的62项“社会科学方面的进展”。这些进展被誉为是“创造性的成就”，是“社会科学的重大贡献。”该报告衡量这些成就的标准有三<sup>①</sup>：

- 1) 一个理论或一项发现，说明了一种“对一些关系的新理解”；
- 2) 或规定了具有“如果……那么”之类形式的、可验证的命题；
- 3) 或产生了一种“实质性的影响，从而导致进一步的认识”。

如果按照上述标准，我们可以预言，在对人类这一活的

---

<sup>①</sup>参见丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)：《当代西方社会科学》第一篇，范岱年、裘辉、彭家礼、易克信译，社会科学文献出版社1988年版。

“人类学博物馆”——西南民族的文化——的研究中，当然，也包括了对西南民族地区的宗教教育的研究，必然将产生“社会科学的重大贡献”式的成就。而且，其影响也将大大越出某一学科的研究领域。恰如马林诺夫斯基(B.-K. Malinowski)等人的功能主义的人类学和社会学的理论、列维-斯特劳斯的结构主义理论等，其影响远已溢出人类学或社会学的领域一样。

对西南民族地区的宗教教育进行全面而深入的研究，大有可为。若以本书之毛砖，能引学界瑰玉之群至，则不胜欣慰。

## 关于宗教教育比较研究的思考

### 在文化生态中研究宗教教育

宗教教育一词亦是一个需要界定的概念。否则进一步的讨论无法展开。

宗教教育一词在英文中写作Religious Education，通常缩写为R. E。根据乔治·特雷·培奇(G. Terry Page)和约翰·托马斯(J. B. Thomas)编的《国际教育辞典》上的解释，Religious education的含义是：“某种或某些宗教信仰及其活动的导入、传承或教授。”

这一界定基本上适宜于本书中所谓的宗教教育。换言之，本书中所主要研究的就是西南少数民族宗教文化的导入、传承或教授。而这里所谈的宗教包括宗教发展的所有阶段。即既包括原始宗教，亦包括后起的佛教、道教以及伊斯兰教等等。

此外，本书还拟对宗教中那些具有教育意义的现象作些应有的研究。这里所谈的具有教育意义的现象，是相对于以导入、传承或教授宗教信仰及其活动为目的的那类教育而言的。如藏传佛教的寺庙学校、伊斯兰教的经堂学校等，其设置目的就是为了传播教义、灌输信仰、培养信徒。这种教育亦是集中进行的。整个教育机构亦是配套成龙的。可谓有目的、有计划、集中地由专职教师系统传授的“学校教育”。而宗教活动中那些具有教育意义的现象则散见于宗教活动之中，并非有目的、有计划、集中地由某些专职人员传授而产生的。譬如，纳西族有这样的说法：纳西祭天人。意为，凡纳西人必祭天；反之，祭天者就是纳西人<sup>①</sup>。祭天在纳西族中受到普遍重视。每年正月均举行大祭天，夏季则举行小祭天。家家俱设“美比歹”（祭天坛）。从准备到祭天日，长则历时近2个月，短则3~5天。参加者无不虔诚备至。祭天中包含讲述祖先业绩，讲述祭天意义等等。整个仪式从准备祭物开始，一直到祭天礼毕，可谓充满了具有教育意义的活动。譬如家人无不除污秽、洒扫庭院，各办天香、天米等物什，祭时诵唸记述民族历史的东巴经文，凡此种种所具有教育意义是显而易见的。这类宗教活动显然在目的性、计划性、集中性以及由专职人员传授诸方面均不能与寺庙学校之类相比。甚至祭天者自己也没想到这有什么教育意义。但这类活动却实实在在地起到了传承民族文化的作用。故而，在本书的研究中不可不兼而顾之。

前面，我们已经论及这样一个命题：宗教是理解文化的关键以及宗教观念的发展又自始至终是与人类文化的其他诸方面紧密契合在一起的。那么，一方面，为了理解民族文化的发展

<sup>①</sup>参见李国文：《丽江巴甸村纳西族宗教习俗调查》，《民族调查研究》1986年第3期。

与影响，我们必须抓住宗教及其传承方式（宗教教育）这个关键，另一方面，为了了解与研究宗教教育及其所传承的宗教，我们又必须把宗教教育摆进其所形成及演变的文化生态之中，而非将其孤立出来进行隔离式的研究。唯其如此，我们才能正确理解宗教。

文化（Culture）是个最热而又最各执一词的概念。据田汝康先生统计，早在本世纪50年代初期，就有了160余个定义，可谓众说纷纭，莫衷一是。但要讨论问题，则必须有个出发点，否则持之无据，言之无理。为不纠缠于这一尚需不断争论的问题，我们效法田汝康先生，借用一个最简单的概括。即文化人类学的开山鼻祖、英国的泰勒爵士（Tylor, Sir Edward Burnett 1832~1917）为文化所下的定义：

文化是“整个生活方式的总和”。

这种作为人类“整个生活方式总和”的文化，可以说是无所不包的。换言之，凡是人类为了生存发展所加工采用的或创造的东西俱在之列。从文化的内部结构看，既可分为物质层面的和精神层面的（包括组织制度等），亦可分为政治的、经济的、法律的、宗教的、艺术的、科技的、教育的等等。总之，无论怎么分类，作为“整个生活方式的总和”的文化，必然存在着一个内部结构问题，否则，是无法进一步展开讨论的。

本书强调必须把宗教教育摆进整个民族的文化生态中进行研究，即是把文化的诸方面看作是生态系统，借用生态学的原理（诸如自然平衡、协调进化等）来说明文化的内部结构的相互关系。把宗教教育摆进其文化生态之中，就是指要结合宗教教育所作用的，以及作用于宗教教育的整个文化生态中的其他诸方面来进行研究。这是本书尝试对西南民族地区的宗教教育进行比较研究的首要注意之处。

## 生态系统中的比较研究

把宗教教育放在文化生态环境中进行比较研究，实际上所比较的并非仅仅是宗教教育本身——当然。无庸赘言，宗教教育本身总是比较研究的中心——而是要将宗教教育与文化生态环境的相互关系及其相互作用都结合起来进行比较。

季羨林先生指出：“环顾今天国际上学术发展的动向，我觉得有两点很值得注意：一是边缘科学的兴起，一是比较研究法的倡导。这两者既有区别，又有联系。”<sup>①</sup>

实际上，当我们应用比较研究法，且把视野深入到比较研究对象的文化深层之际，我们所应用的已是多学科的知识了。其中有不少便是“边缘学科”的。因此，这两者是密切相连的。

季先生同时又说道：“许多人把比较了解为任意比较。这样就产生了‘无限可比性’。‘可比’而到了‘无限’的程度，那就很难说是严格的科学了。”<sup>②</sup>而要成为“严格的科学”，必须深入到深层，才能“分析入微，联类贯通，才能发前人未发之覆，得出令人信服的结论”<sup>③</sup>。

所谓“深层”，不是把比较对象孤立地抽出来进行研究，而是把其放在文化生态系统中去进行系统的比较。

系统的比较并不意味着面面俱到，而是强调自始至终都有全系统相互作用的概念，都有系统结构、系统功能等考虑。面面俱到实质上是对系统比较的歪曲。

那么，既然不是面面俱到，又怎样进行系统的比较呢？笔

<sup>①</sup> 张隆溪：《比较文学译文集》序言，北京大学出版社1985年版，第2页。

<sup>②③</sup> 参见季羨林：《x与y的模式》，《读书》1991年第2期。

者认为，关键是要建立对应点系统。对此，必须稍加解释。

一个系统，按群论的说法，可被视为一个集合——“由若干个事物组成的全体叫做集合”<sup>①</sup>。而一个集合与另一个集合之间，是可能有“某一对应关系或法则存在的”<sup>②</sup>。

同构或同态就是用来说明“由不同的对象构成的群之间的密切关系（或完全等价的关系）的概念”<sup>③</sup>。同构是群与群之间存在的一对一的映射关系，而同态则是群与群之间存在着多对一的映射关系。同构或同态“本质上是一种映射，通过这种映射，一个系统的结构可以用另一个系统表现出来”<sup>④</sup>。映射关系就是一种对应关系。下面我们分别看看同构与同态的实例。

先看同构的例子<sup>⑤</sup>。

- - - p - - q - - - - -

上式乍看是个无意义的符号串，但稍事分析便可知其意义。如把“-”看作“1”，把“p”看作“+”，把“q”看作“=”，那么，上式便为“2 + 3 = 5”，人皆熟之。这两个系统的对应关系如下：

-  $\iff$  1，那么，- -  $\iff$  2，余类推；

p  $\iff$  +，q  $\iff$  =，那么有 2 + 3 = 5。

这种一对一即为同构。

再看同态的例子。

据传说，曹操有个聪明的儿子叫曹冲，他居然把难住了众

①②③参见哈囊骏：《群论初步》，西南师范大学物理系讲义，1985年，第33页。

④参见霍夫斯基塔特：《GEB——一条永恒的金带》，乐秀成译，四川人民出版社1984年版，第23页。

⑤参见霍夫斯基塔特：《GEB——一条永恒的金带》，乐秀成译，第23~24页。

谋士的称大象重量的难题巧妙地解决了。限于三国时的条件，一头大象无法用秤称出其重量。而用大象在船上的吃水度与若干担石子在船上的吃水度一比较，大象的重量便被曹冲称出来了。在此，吃水度便是一头大象与若干担石子的对应点。见下式①：

$$\begin{array}{l} \text{石子}_1 \\ \text{一头大象的重量} = \text{石子}_2 \\ \quad \downarrow \text{石子}_n \dots\dots \\ \text{船舷吃水度} \end{array}$$

大象的重量与石子  $n$  担的关系是多对一的：

$$a \begin{cases} a_1 \\ a_2 \end{cases}$$

这种多对一的映射关系便叫同态。大象与石子  $n$  担的重量便是通过寻找并建立这种对应关系而求出来的相似或同一。这里所举的同构或同态的例子不过是极为简单的，要在社会科学研究中进行比较研究，那就复杂多了。我们要寻找并建立的不仅仅是一个对应点，而是一个对应点的系统，这就是我们所说的系统的比较与系统地比较的结合。

对应点或对应系统是比较两个或两个以上系统的关键，它就如同一把尺子，能把比较的双方或多方摆在同一标准之上。这样，才有可比性而言。

对于如此广袤的西南地区居住的如此繁多的民族而言，对其宗教教育及其所依托的民族文化生态进行比较，涉及到两个或三五个系统。因此，找准对应点以及对应系统至为关键。否则，我们的比较就没有一个同一的标准。比较，从本质上说，

①参见张维平、张诗亚：《比较教育基础》，辽宁大学出版社1991年版，第4页。

就是把事物摆在同一尺度衡量。没有尺度，就没有可比性；尺度不准或标准不稳，就没有比较的公平度和有效性。

西南地区的面积如此之大，几乎相当于12个英国，且发展极不平衡（这种不平衡体现在各方面），这就致使我们以纯粹的区域为单位进行比较研究难以进行。

西南地区的民族种类又是如此之多，占了全国少数民族种类的2/3以上，一个民族就有一个民族的文化生态及其宗教教育，要把它们一个个地弄清以作为比较单位，那将是一个极为庞大的系统。这种比较远非本书的篇幅可以胜任。而且，这样的比较往往是事倍功半、费力不讨好，不仅不能有条不紊地比较，反会陷于复杂的比较前的说明中。故本书也不这样安排。

本书以问题比较法来展开工作，以一个个问题为对应点，继而构成对应点系统来进行比较对象的选择和确定，使我们的研究能够条理明晰地展开。当然这些问题的研究与比较必须结合区域以及民族来进行。但我们以问题为主来构筑我们的比较系统。

我们将讨论的第一个问题是宗教教育的起源与演变。以这一问题为对应点，我们可对西南地区诸民族的原始宗教（万物有灵、自然崇拜、鬼神崇拜等等）及其教育进行比较。

接下来，我们将对宗教教育的内容进行讨论。由于这一问题涉及的方面太多，必须分而治之。本书遂将其分为：宗教教义的教育；道德教育；宇宙观的教育；科学文化的教育；艺术教育以及体育等等。

宗教教育制度的完善程度是宗教教育成熟度的重要标志。所谓系统化、组织化是实施宗教教育的关键。因此，对这一问题的讨论与比较，将具有典型性的意义。在本书对西南民族宗



教教育的比较研究中，这一对应点将是整个对应点系统中的关键。如果说对其他方面的比较还只是分类方面的并置，那么，在宗教教育制度的比较中，则就展开到了其系统内外因素与制度的关系的分析之中。这一展开，对其他诸方面亦有借鉴意义。在比较宗教教育制度之后，我们将讨论宗教教育的方法。

最后是关于宗教教育性质及其政策制定的思考。

这样，通过问题，我们把宗教教育中具有普遍性和特殊性（即同一性和异质性）的东西比较出来，然后，在此基础上讨论和考虑西南民族地区现代民族教育的发展。

在此，还有一点需要言明：书中讨论的问题只是作为比较的对应点，而非本书的章目。

## 第二章

### 西南诸民族及其宗教形态

研究西南地区的民族宗教教育，不可能不讨论其所依托的宗教及其与各民族的关系。

如导论中所述，西南地区的地貌、气候、植物以及动物等自然条件的垂直分布，决定了西南众多民族的社会及其文化形态的典型的阶梯形分布。37个已确定族系的民族、近10余个未认定族系的民族，以及100余个分支，形成了众多的、发展极不平衡的（这种不平衡体现在经济上、生活上、宗教上及对外交往的程度上等诸多方面）文化生态系统。这些文化生态系统又决定了其宗教发展阶段、宗教形态以及其相应的宗教教育的不同。这种众多而又差异巨大的状态的存在，一方面为我们的研究平添了诸多不便，甚至麻烦，使得焦点透视式的单一模式不能胜任解释和分析等工作，而另一方面，正是这种多样性和丰富性并存的现实，为我们采用散点透视式的、从多角度聚焦以利从多方面认识宗教教育、寻求其多重规律提供了可能性。

讨论西南诸民族及其宗教形态，是讨论西南民族宗教教育的需要。这不仅因为宗教教育的形成与发展有一个必须要交待

的背景问题，而且，更因为在西南诸民族的发展史上，宗教文化及其传承——宗教教育——已成了民族文化的主体。

## 西南诸民族的源流

民族源流是一个不可回避的问题。要论述清楚，必须不耐其烦。讨论宗教教育必涉及其所依托和传承的宗教。而宗教形态的形成、演变等，追根溯源，无不与其民族形成与发展的源流有关。譬如，苗族和瑶族为何都把槃瓠作为其祖先的图腾顶礼膜拜之，并数千年一贯制地以之为教育子孙的神话？再如，现在黔南州的布依族、水族与广西的壮族、滇南及滇西的傣族为何均有“鸡卜”、“鸡蛋卜”等巫术的残余？所有这些，从民族源流中均可找到答案。

而且，研究民族源流不仅可以有利于我们比较民族宗教及其教育的相似性和同一性，对我们研究同出一源的民族怎样在结合外来影响的同时融本民族文化为一炉的变异方面，大有裨益。这也便是本章不耐其烦以讨论民族源流为开端的理由所在。

西南地区幅员辽阔，民族众多，而研究其民族源流不仅是比较民族宗教教育异同的必要，而且也是梳理这众多民族的提纲挈领之法。好在我们的研究不是在荒芜之地上进行，史学家和民族学家们已做了大量工作。

在此问题上，笔者曾有幸与马曜先生一夕谈，可谓获益不浅。此外，王叔武先生也有专文《云南少数民族源流研究》全面阐述了研究民族源流的方法。本书在此亦拟结合文献、考古



发掘出土的文物、民族习俗、语言以及地名考释等诸方面，来讨论西南诸民族的源流问题。但是，本书的主旨不在于此，故只能求其要略而已。

西南诸民族虽有已确定族系的37个，未确定的近10个，但若从族源上划分，则主要来自中国古代的四大族系：一是氏羌族系；二是百越族系，三是百濮族系，四是苗瑶族系。

### 氏羌族系

上溯6 000年左右，在我国黄河中、上游地区就有氏羌人活动的文化遗址。现在考古发现的寺洼文化、卡约文化、仰韶文化、马家窑文化、齐家文化等等，均与氏羌族，尤其是羌人有关<sup>①</sup>。氏羌与华夏盖出一源。

《说文·羊部》释：

“羌，西戎牧羊人也。从人、从羊，羊亦声。”（羌在甲骨文中为，小篆中为）

《风俗通》则称：

“羌，本西戎卑贱者也，主牧羊。故‘羌’字从羊、人，因以为号。”

可见，上古时氏羌就是游牧部族。养羊是其主业。

又据专治小学的章太炎先生考证，“羌者，姜也。晋世吐谷浑有先零，极乎白兰，其子吐延为羌酋姜聪所杀，以是知羌亦姜姓”<sup>②</sup>。

据传说，怒触不周山而使天柱折的共工氏即系姜姓。贾逵《周语》注说：“共工氏姜姓。”共工氏在太昊之后，神农之

<sup>①</sup>参见严文明：《甘肃彩陶的源流》，《文物》1978年第10期。

<sup>②</sup>章太炎：《西南属夷小记》，《太炎先生文录续编》卷6下。

前。”“其子曰后土，能平九州，故祀以为社。”<sup>①</sup>

共工氏之裔治水，可见羌人已进入农耕阶段。传说中的农业始祖神，就是姜姓的神农氏。《太平御览》中说：

“神农氏姜姓，母曰任姒，有乔氏之女，名女登，为少典妃。游于华阳，有神农首感，女登于常羊，生炎帝。人身牛首，长于姜水，以火德王，故谓之炎帝。”<sup>②</sup>

从新石器时代以来，对华夏文化作出重大贡献的氏羌族就开始了长达数千年的迁徙。从西北地区南下。沿横断山脉诸水系的河道（怒江、澜沧江、金沙江、雅砻江等）南下。这一大规模的、绵延数千年的民族迁涉在文献，地下文物，现代西南诸民族的习俗、传说、神话、宗教中留下了古代氏羌族系的鲜明烙印。

《后汉书·西羌传》载：

“至爰剑曾孙忍时，秦献公初立，欲复穆公之迹，兵临渭首，灭狄獯戎。忍季父卯畏秦之威，将其种人附落而南，出赐之河曲西数千里，与众羌绝远，不复交通。其后子孙分别，各自为种，任随所之。或为牦牛种，越嶲羌是也；或为白马种，广汉羌是也；或为参狼种，武都羌是也。”在古籍中，关于氏羌南迁的记载相当多。这里不复赘述。

至今，在岷江、大渡河、金沙江、雅砻江等流域发现的石棺葬及其随葬出土的陶双耳罐、单耳罐、三耳罐、高领罐等，

<sup>①</sup>《国语·周语》。共工之后在黄帝时为“土官”，少昊时为“水官”，均事治水。大禹治水时，共工从孙四岳亦助其防洪排涝。

<sup>②</sup>转引自邓廷良：《嘉绒族源初探》，《社会科学战线》1986年第1期。邓谓：横断山地区的嘉绒藏人至今对牦牛仍崇拜之至。如每年十一月十三日过祭牦牛神（祖先）年。曰“额尔冬绒”。额尔冬神通广大，能上天、入地、下水，胜各种妖魔。故嘉绒人得以太平。额尔冬神的原身（法像）即为“牛首人身”。凡过嘉绒年，大户人家均用面塑一二尺余高的牛首人身神像，供于家中神主位上虔诚礼拜之。可见嘉绒藏人中的牦牛羌成分之浓。

均带有明显的西北河湟原始文化色彩。其分布相当广泛。从四川的汶川、理县、茂县、雅江、木里、盐源到云南的德钦等地均有发现。其历史年代上迄战国，下至东汉，绵延数百年。在更往南边的洱海区域的剑川沙溪螯凤山青铜时代的墓葬中，这类陶罐亦有大量发现。这些事实均说明，自青铜时代上溯新石器时代，沿横断山脉诸河流的河谷通道南下的氏羌各系所带来的文化，对西南地区诸民族的形成有至关重要的影响<sup>①</sup>。

从民族生活习俗方面看，氏羌族系及其文化的色彩就更为普遍。

《左传·哀公九年》称：

“炎帝为火师，姜姓其后也。”

羌人是炎帝之后裔，“炎帝为火师”，是“以火德王”的，故羌人自古重火葬。

“羌人死，燔而扬其灰。”<sup>②</sup>

“氏羌之虏也，不忧其系垒也，而忧其不焚也。”<sup>③</sup>

“死则焚尸，名为火葬。”<sup>④</sup>

这种重火葬的风俗，自明清以前一直是氏羌族系后裔诸族的共同风俗。

彝族在明清前一直盛行火葬。火化前，亲友远近俱到，吹号打锣，杀牲祭悼，火化时，男尸仰卧，女尸侧卧，但均蜷曲。然后，架起柴楼放火烧。烧毕，挖坑葬灰。

哈尼族清代中叶以前均为火葬。“窝尼（哈尼）丧无棺，吊者击锣鼓摇铃，头插鸡尾跳舞，名曰洗鬼，忽饮忽泣三日，

<sup>①</sup> 参见董恩正：《近年来中国西南民族地区战国秦汉时代的考古发现及其研究》，《考古学报》1980年第4期。

<sup>②</sup> 《四夷部》，《太平御览》卷794。

<sup>③</sup> 《荀子·大略篇》。

<sup>④</sup> 《旧唐书·党项传》。

采松为架，焚而葬其骨。祭用牛羊，挥扇环歌，拊掌踏足，以钲鼓芦笙为乐”<sup>①</sup>。

拉祜族人也有盛行传统火葬的。甚至好些家族都有固定的火葬塘。火葬的柴禾男堆为八层（据说男有八节肋巴），女为九层（女有九节肋巴），且都需山上砍下的湿柴。火葬时，均面部向下，背部向上，由“摩巴”捻箕引火。尸焚毕，再烧死者所用之物。当天不收骨灰，次日方收，然后或埋，或堆。

纳西族古代也一直盛行火葬。据余庆远的《维西见闻录》记载，维西地方，“人死则用竹箕舁之山下，无棺，贵贱皆焚一所，不收其骨，非命死者，则别焚之”。而永宁地区至今仍行火葬。其火葬仪式相当复杂，包括报丧、洗尸、捆尸、停尸、开路、洗马、火葬、拾骨等步骤<sup>②</sup>。

怒族古代也行火葬。至今，在云南福贡县上帕区木古甲村和鹿马登区的部分村寨，以及碧江县子利甲乡的铺都德村和拉谷底村，都还发现有“挪扒摸初登”（意即怒人烧尸之地）。

据《中甸县志》记载：“凡活佛、大喇嘛及僧俗之中有资产者始能举行此种仪式，费款不貲。因举行火葬，必先延请大喇嘛或活佛结坛唸经，且当夏秋两季死亡之人，必以布帛缠裹置缸中，覆以砂盐候至冬天始能火化。意谓夏秋两季适五谷生长稻熟时期，恐气厌天或召霜雹也。火化后，活佛或大喇嘛之骨灰由其徒众造一精美小塔分别供养，并以一部分和泥印像赠人供养，谓之葛抹包，即法塔之意，其普通僧俗之骨灰，或捏为壶形之圆块葬诸公共之大塔，或乘诸瓦块，或包以布帛尘之深山永不过问。”可见，火葬不仅在藏族中有，且为最高尚的

<sup>①</sup> 《开化通志·风俗·人种》卷9。

<sup>②</sup> 参见杨知勇、秦家华、李子贤等：《云南少数民族生葬志》，云南民族出版社1988年版，第214～220页。

葬仪<sup>①</sup>。

不仅葬俗重火葬，羌人后裔诸族在妇女分娩时，亦有祭火的仪式。诸如，彝族妇女生育时，若遇难产，常请“毕摩”来唸“敬灶神经”。哈尼妇女临盆时（今云南元江、墨江一带的多塔），均置于大房火塘前。产婴后，或以炭火烧其胎盘，任其消弥；或在火塘旁掘一小坑埋入胎盘，盖上灰土。傈僳妇女生子后，均在家中火塘边烤烧犁铧，以驱鬼保婴平安，且绝对不许他人到产妇家借火。永宁纳西族在小孩出世后三日必行祭太阳仪式（太阳即为火）。祭时，太阳一出，便点燃松明置于院中，产妇左抱婴、右持镰一把、麻杆一枝（意为驱鬼之刀与矛），以及一页达巴经书，跨出正房，坐于天井，让新生儿浴阳光，以乞太阳佑福。

羌为炎帝之后，炎帝为其祖。生命自祖先来，死后魂归源流。这类观念深入羌人后裔诸族的心中。譬如，彝族《送魂经》中有这样的经文<sup>②</sup>：

.....

依洒平地处，  
焚尸送亡魂。  
烧柴进森林，  
架来堆码起。

舅舅走过来，  
伸手抢姐夫。  
抢到柴上坐，

<sup>①</sup>参见杨智勇等：《云南少数民族生葬志》，第256页。

<sup>②</sup>转引自杨智勇等：《云南少数民族生葬志》，第60页。



轻声告姐夫。

柴堆黑森森，  
恰似豹子皮。  
如今坐上面，  
切勿生惧怕。

九十九代祖，  
曾在它上坐，  
如今轮到你，  
烧了魂飞去。

.....

再如，哈尼人认为，人一旦死亡，其魂便离开肉体，变成了鬼，回到遥远而飘渺的祖先居地与其祖共事劳作与娱乐<sup>①</sup>。

又如，拉祜人死后火葬，“摩巴”点火毕便唸道：“你的命定了到阴间，你的灵魂上天，不要给活着的人灾难。酒不够再给你，你要猪牛再给你，你顺着往祖先住地的路走……”<sup>②</sup>凡此种种、不一而足。

此外，据邓廷良先生考证，在南丝路这条被史家称为“氏羌走廊”或“藏彝走廊”一带分布的诸民族（藏、彝、纳西、景颇、普米、阿昌、傣傣、羌、白、哈尼、基诺等）均属氏羌族系。其有力证据之一便是这些族的巫师大都叫“某巴”（或“扒”）。

傣傣族的巫师叫“尼扒”，横断山北部博峪藏的巫师叫

<sup>①</sup>参见杨知勇等：《云南少数民族生葬志》，第96页。

<sup>②</sup>转引自杨知勇等：《云南少数民族生葬志》，第206页。

“嘎巴”，与嘉绒藏部分地区的称谓一致；松州关内藏的巫师叫“煞巴”；贵琼藏的巫师叫“贡巴”或“公巴”，与普米族中的西番人的叫法一致；木里及泸沽湖一带么梭人的巫师叫“达巴”；纳西族的巫师叫“东巴”；阿昌巫师叫“活袍”、“活巴”；景颇族的巫师叫“董萨”（董巴）；独龙族的巫师叫“乌”和“南萨”（南木萨、南巴）；怒族的巫师叫“董木萨”（董巴），等等。

而“某巴”之“巴”是阳性词尾，意为“人”，专称男巫（覡）。这与彝族的巫师叫“毕摩”（或译为“白莫”、“毕姆”、“白马”）、白马人（白马人自称为氏人后裔而不叫白马藏）的巫师叫“白莫”的“摩”或“莫”形成了对比。“摩”或“莫”原指女性。邓廷良认为这可能源出氏系早期的女巫之称谓，后衍化为泛指巫师。“某巴”专指男巫（覡），是父系社会以后出现的，而“某摩”则在先，为母系社会之遗风。故而，均属氏羌族系。

### 百越族系

先秦以前，从杭州湾沿海岸线至北部湾，再到云南高原这一新月形地带，分布着一个庞大的族群——百越（粤）。

从文献记载看，《管子》一书便已提及巴、牂牁、雕题、黑齿等族<sup>①</sup>。而“雕题”（文面之一种，在题——额上刻纹以丹青涂之）、“黑齿”等均为“百越”之习俗。

又《史记·大宛列传》中说：

“昆明之属无君长，善寇盗，辄杀略汉使，终莫得通。”

<sup>①</sup>参见《云南各族古代史略》，云南人民出版社1978年版，第3页。

然闻其西可千余里有乘象国，名曰滇越，而蜀贾奸出物者或至焉。”

这便是最早见诸史籍的、对百越之一支“滇越”的记载。

就出土文物看，百越文化最早的——就目前所知——遗址是浙江余姚河姆渡遗址和桐乡罗家角遗址。其最具特征的石器为肩石斧和有段石镞。1957年在澜沧江中游云县境内发现忙怀新石器遗址，1963年在西双版纳勐腊、景洪等地均发现新石器遗址。其中均有肩石斧出土。此外，在洱海地区及滇东北地区，在黔西的威宁、毕节、赫章、水城、盘县等地，均发现双肩石斧，有段石镞等典型的百越文化的新石器。

其后，青铜时期的喇叭形茎一字格剑、无胡两穿铜戈、靴形铜斧以及陶器组合鼎、豆、壶等，在滇东北曲靖珠街八塔台，黔西赫章可乐、威宁中水等地均有出土。这些都带有明显的百越文化色彩。

尤有说服力的是澜沧江流域的文化遗址中还发现有无穗稻秆、粟秆以及大量的农具（石器、铜器均有），而百越文化据史家们公认的便是水稻的种植。

从民族生活的习俗等方面看，古代百越均有“被发文身”<sup>①</sup>之俗。据《汉书·地理志》记载：“今之苍梧、郁林、合浦、交趾、九真、南海、日南，皆粤分也。其君禹后，帝少康之庶子云。封于会稽，文身断发，以避蛟龙之害。”

吕思勉先生认为，古代粤（越）族有文身黥面之俗，实由其沿海儻然<sup>②</sup>。

现在百越后裔诸族，如傣、壮、布依、水、侗等族中，均

<sup>①</sup>参见《小戴记·玉制》。

<sup>②</sup>参见吕思勉：《中国民族史》第九章，中国大百科全书出版社1987年版，第185页。

有文身的历史。至今，傣族、布依族、侗族等还保有文身习俗。

古代越人有“巢居”干栏之俗。现在傣、壮、布依、水、侗诸族，皆有干栏式建筑。上面住人，下面喂养牲口、放置农具。这类住房尤为适应西南地区多雨、潮湿以及虫蛇出没的自然环境。这种干栏式住房的特点甚至在墓葬方面亦有体现。如水族等曾盛行干栏式石板墓。

古之越人尚铜鼓，现在侗、水、壮、布依等族均有大量铜鼓，凡节庆丧葬之类大事皆击鼓起舞。

古代越人迷信“鸡卜”<sup>①</sup>，现代百越诸族亦均遗有“鸡卜”、“鸡蛋卜”等巫术。

此外，《汉书》中还记载：

“骆越之人，父子同川而浴。”

这种风俗至今在瑞丽江畔或西双版纳等地的傣族中，以及在侗族地区均很普遍。男女浴于一溪，欢声笑语不绝。

这类习俗相当常见，这里不再赘述。

## 百濮族系

百濮，是西南少数民族另一大来源。我们也从史籍、出土文物及民族生活习俗三个方面对百濮族作一简述。

较早见诸文献的关于百濮的记载是《逸周书·商书·伊尹》：

“伊尹受命，于是为四方令曰：臣请正南：瓯、邓、桂国、鬲子、产里、百濮、九菌，请令以珠玕、玳瑁、象齿、文

<sup>①</sup>参见《汉书·郊祀志》。其中有“亦祠天神帝百鬼，而以鸡卜”的记载。

犀、翠羽、茵鹤、短狗为献……。”

又见《国语·郑语》：

“叔熊逃难于濮而蛮。”“楚蚘冒于是乎启濮。”

据说蚘冒开发濮地在公元前8世纪周平王时<sup>①</sup>。《正义》中称：“濮在楚西南。”

《汉书·地理志》：

“仆水出徼外，东南至来唯入劳。”

这里的“仆水”在《华阳国志·南中志》中又为“濮水”。据《云南各族古代史略》的说法，“仆水”即今元江；而据章太炎先生考证，即为今澜沧江。濮人因濮水而得名，但朱希祖的《云南濮族考》则认为，“余谓仆族因仆水而得名，不如谓仆水因仆族而得名，犹楚道夔族而得名也”<sup>②</sup>。

濮水是今元江或今澜沧江，本书无暇深究。有一点能说明问题的是，百濮是今西南诸省的土著民族。现在云南的德昂（崩龙）族、佉族、布朗族与克木人均源出古代百濮族群。而百濮族群一直是与百越族系混居。故贵州的仡佬族及广西的京族均有百濮的特点。《华阳国志·南中志》说：“永昌郡，……有穿胸僮耳种、闽濮、越、鸠僚，……宁州之极西南也，有闽濮、鸠僚、僮越、裸濮、身毒之民，……有大竹名濮竹。”汉晋之际的永昌郡，所辖有今保山地区、德宏州、临沧地区、思茅地区、西双版纳州等地。“鸠僚”、“越”等为百越之属，而“闽濮”、“裸濮”等均为百濮之族。

澜沧江中游地区的云县忙怀村（忙通芒、茫），其村人至今仍自称为“蒲人”。保山县的蒲缥区其所以得名是因古蒲人与缥人合流混居一处。明董难所著《百濮考》称：“濮人即今

①②参见《云南各族古代史略》，第272~273页。

顺宁所辖各蒲蛮是也。”

史学界认为，今澜沧江及瑞丽江流域一带应为可确定的百濮文化的分布区。云县忙怀出土的大量用河卵石打制的石器，有钺形、靴形、长条形等，以双肩为其特征。有夹砂绳纹陶共存。均系新石器时代之物。这类遗址在景东、澜沧等县的景老、忙亚、忙卡、大水坪、安定、丫口等数十处均有发现<sup>①</sup>。另外，在德宏州境内亦先后发现不少德昂先民的遗址，如村寨废墟、石板路、石拱桥、石寨门、茶园等等，这些遗址反映出百濮之一支的德昂先民擅长石工、精于种茶等文化特点<sup>②</sup>。

再从习俗上看，今百濮族系的德昂族、佤族、布朗族、克木人等均保有百濮古俗。

濮越混居互有影响，但据体质人类学者研究，古濮越人在体质上有很大差异。

《博物志》云，在越人集中的吕南地区：

“野女群行，不见夫，其状晶且白，裸袒无衣襦。”

杜甫《壮游》亦有“越女天下白”之句。

韦庄《菩萨蛮》在描述越人美女时，叹曰：

“炉边人似月，皓腕凝双雪。”

而在古籍中，凡描述濮人及其后裔的，均以其肤色之黑为特征。《太平御览》卷791引自《广志》中有：

“黑焚濮，在永昌西南。”

《滇略》卷9称今保山地区（即古永昌郡）一带的蒲人“形貌粗黑”。

<sup>①</sup>参见李昆声：《云南原始文化族系试探》，《云南社会科学》1983年第4期。

<sup>②</sup>参见方慧：《崩龙族和蒲人的渊源关系及蒲人早期社会经济情况》，《西南民族历史研究集刊》第6期。

雍正年间的《景东府志》亦称已处于云南腹地的蒲蛮“男女体深貌黑”。

此类描述还有很多，在此不赘列。

再如生活方式，越人早就种稻（见前文），而濮人大多居山地，虽有农耕，但狩猎之风仍盛。沧源崖画系佤族（古濮人后裔之一）先人所绘，其大部分内容都是反映狩猎场面的。而且画面上出现的大象亦为猎获对象。不像百越之属为“乘象国”之驯象。濮人的农作物大都为荞麦、豆类等旱地作物。所种之稻谷亦为旱谷。

《博物志·广志》中又称濮人为“木棉濮”，这也是濮人异于善蚕桑织绩的越人之俗。

如前所述，越人喜水，男女同浴，善舟楫等，而山地部族的濮人，则“善于马上用枪，能乘马不鞍……驰突如飞”<sup>①</sup>。甚至不知船为何物。对男女同川而浴也不接受<sup>②</sup>。

此外，尚有“藤篾缠腰”<sup>③</sup>的遗俗，至今，德宏州内的一些德昂已婚妇女仍用藤篾缠腰<sup>④</sup>。

而无论佤族或德昂人，都认为自己的祖先是来自崖洞出来的。佤族中普遍流传着“司岗里”的传说。西盟佤族解释道，“司岗”是石洞或人类出来之地，“里”是出来之意，连起来便是：人是石洞里出来的。最先出来的是佤族，然后是汉族、拉祜族、傣族，最后是散族（掸族）等<sup>⑤</sup>。德昂人的“昂”，在

①③参见《蛮书》。卷6云：“自兰沧江以西，越贼、朴子，其种并是望苴子，俗尚勇力，土又多马。”

②参见汪宁生：《试论越濮不同源》，《中国西南民族的历史与文化》，云南民族出版社1989年版。

④德昂妇女腰带上刻有花纹，其纹与古时陶罐上的花纹很有些共同之处。参见《德昂族社会历史调查》，云南民族出版社1987年版，第23页。

⑤参见《佤族简史》，云南教育出版社1985年版，第6页。

本民族语中即是“山崖”、“崖洞”之意。德昂的《古歌》就有其先民是从崖洞里出来之意。

### 苗瑶族系

苗瑶族系亦为西南少数民族的一大来源。从史籍、文物及习俗诸方面亦有充分的证明。

据吕思勉先生考证，“今所谓苗族者，其本名盖曰黎。我国以其居南方也，乃称之为蛮，亦书作𡗗作髦”<sup>①</sup>。

《书·牧誓》：“及庸、蜀、羌、鬻、微、卢、彭、濮人。”

《诗·小雅》：“如蛮如髦。”

后因讹传，“乃讹为苗”<sup>②</sup>。因此，遂与古之三苗国（其君为九黎）相混。故而，吕思勉认为，今之苗族者，实为长沙武陵蛮之后。其祖为槃瓠。

而《苗族简史》一书中仍将其族源归于“九黎”。“九黎，蚩尤之徒也”<sup>③</sup>，因此，以蚩尤为其祖。今黔东南、湘西等苗族，仍有杀猪供奉“剖尤”之俗，并传说“剖尤”为古时善战之首领。湘西苗语以“剖”为“公公”之意，故“剖尤”则为“尤公”之意。川南、黔西北一带还有“蚩尤庙”，备受当地苗民崇拜<sup>④</sup>。

上述两者说法似乎各有道理，本书不可能深究。总之，有一点很明显，苗瑶之历史一直上溯至茫茫远古，从史籍上看至少可溯之夏朝。而且，见之于文献的也不少。这里不罗列了。

①②参见吕思勉：《中国民族史》第172~173页。

③参见《国语·楚语》中“九黎”的注文。

④参见《苗族简史》第一章，贵州民族出版社1985年版。



苗瑶族系作为中国少数民族的一大源流，其生活方式相当独特。苗瑶两大民族都有长达数千年的迁徙史。而且其迁徙的规模及幅度之大、距离之长、时间之久，均已成为其民族的典型特色，溶入了其文化深层之中。

黔东南的《苗族古歌·跋山涉水》篇有这样的唱词：先祖曾“居住在东方，挨近海边边，天水紧相连，波浪滚滚翻，眼望不到边”。然后则又被迫“翻过水山头，来到风雪坳”。又渡过“河水黄央央”、“河水白生生”和“河水稻花香”的三条大河，“经历万般苦，迁徙来西方，寻找好生活”。而且，湘西、滇东北、川南以及黔中、黔北、黔西北等地的苗族都有这类古史长歌或者长篇故事传说。现在川南、滇东北一带的苗族妇女所着的百褶裙上，还常配有三大条平行的花边。据说上条代表黄河，中条代表长江，下条表示西南山区。以此为序来刻印祖先的迁徙历程<sup>①</sup>。黔南州贵定县仰望乡的“海肥苗”妇女，至今每人均有一嵌以“海肥”的刺绣背牌，并以其为“命根子”。这种来自海边的贝壳在贵州山区是决不出产的，这些都反映了苗族经历数千年颠沛流离后，仍不忘其祖的精神<sup>②</sup>。

与苗族同源的瑶族也自古以来就过着游耕生活。“种山而食，来去无常，随山散处，刀耕火种，采实猎毛，食尽一山则他徙”<sup>③</sup>。由此俗，故有“过山瑶”、“山子瑶”、“茶山瑶”、“东山瑶”等称谓。

苗瑶族人的迁徙使之居无定所。所以，迄今为止的地下文物还未被史家们公认为具有“苗瑶文化”特色。迁徙之苦使苗

<sup>①</sup>参见《苗族简史》第一章第二节。

<sup>②</sup>笔者亲至贵定仰望乡苗寨调查。该寨位于云雾山下。寨中妇女自小（6~7岁）时便准备绣背牌，历时3年许，以后出嫁必背负之。

<sup>③</sup>〔清〕谢启昆：《广西通志》卷278。

瑶人死后或悬棺葬、岩棺葬（古五溪蛮——苗人），或火葬之（瑶人），这样自然难得留下崇尚后土、大修陵墓的汉文化似的繁多文物。另外，由于没有公认的出土文物的文化特色，即便出土了一些有特色的物件，也多半被史家们归诸“西南夷文化”、“夜郎文化”、“百濮文化”甚至“汉文化”之类了。如童恩正在对我国西南地区的青铜剑进行分类时，便把在贵州发现的明显异于巴蜀文化和滇文化的青铜短剑归入“贵州地区”内。尽管“这柄铜剑却无疑地是当地少数民族的用品，也许可以视为夜郎文化的子遗”<sup>①</sup>。而且，这类例子并不鲜见。

虽然苗瑶文化在考古学界未成定论，有特色的文化遗址也难罗数，但是芦笙和蜡染作为苗瑶文化的特色物件，则是举世公认的。

春秋之际有编管乐器称为“匏”。《白虎通》释之为“匏曰笙”。《尔雅》云：“匏在八音之一。笙十三簧，竽三十六簧，皆列管匏，内施簧管端。”

“匏曰笙”不仅说明芦笙历史久远，而且它还与其祖神槃瓠攸关。

《说文》释曰：

“匏（匏）；瓠也。从包，从夸声。包，取其可包藏物也。”

《诗经·邶风》有句：

“匏有苦叶。”

《陆玑诗疏》注曰：

“匏叶少时可为羹，又可淹煮，至八月叶即苦。”

《严粲诗辑》则解释道：

“匏经霜，叶枯落，乾之，腰以度水。”

<sup>①</sup>参见童恩正：《我国西南地区青铜剑的研究》，《考古学报》1977年第2期。

从上述古籍的论述中我们不难看出，匏即瓠也，也是葫芦科的一种植物。

在西南地区的苗、瑶、畲等山地民族中，无论其支系多么不同，甚至，语言也不通，但却无一例外，均有盘瓠是人类繁衍始祖、是万物发明的创世神的神话。而且，其善制与善使芦笙已到了出神入化的境地。据记载，苗瑶人运用芦笙不仅可以祭祖祭神、舞蹈跳月，传达神圣、庄严以及男女爱慕之情，甚至可以之来劝客喝酒<sup>①</sup>。

芦笙是苗瑶文化的一大特色，这是世所公认的。

此外，蜡染是苗瑶文化的另一大特色。苗族古歌中有《蜡染歌》，叙述了蜡染的起源。宋人周去非在《岭外代答》中记有：“瑶人以染蓝布为斑，其纹极细，其法以木板二片镂成细花，用以夹布，而熔蜡灌于镂中，而后释版取布投诸蓝中。布既受蓝，则煮布以去其蜡，故能受成极细斑花，灿然可观；故夫染斑之法，莫瑶人若也。”可见，瑶人早有蜡染。现在贵州黔南州荔波县的瑶家妇女还用一种叫做“萎桔叫”的树之浆液代蜡使用，其效果较蜡更好<sup>②</sup>。

当然，芦笙、蜡染等并非苗瑶专有之物，恰如铜鼓并非百濮族群专有一样，但是恰如铜鼓主要是濮人后裔各族的礼乐之器一样，芦笙、蜡染等亦为苗瑶族系的特色。

①唐人樊绰《蛮书》中言：“……吹葫芦笙，或木叶，声韵之中，皆寄言情，用以相呼应合……”；《唐书》卷2中也提及：“吹瓢笙、笙四管，酒到客前，以笙推盃劝醪。”《评皇券牒》：“设祭盘王，拊长腰木鼓、吹奏笙歌。”

②参见刘柯：《贵州少数民族风情》，云南人民出版社1989年版，第269页。

## 多形态并存的西南民族宗教

### 关于宗教形态划分的思考

本世纪初，英国哲学家爱德华·克尔德（Edward Caird, 1835~1908）说，研究宗教必须用两个概念：第一，人的统一性。既然人是单一的，其宗教也是单一的。要理解宗教必须从其种种表现形式的全部领域——发达的和原始的宗教，基督的和非基督的宗教——获取我们的研究资料。第二，发展或进化的概念。这又是个分化与结合的过程。在此过程中尽管差异增多，不能牺牲而只能加深对统一的认识。根据统一的发展过程去理解宗教的纷繁歧异的表现形式<sup>①</sup>。

这一段话很有意思。我们研究西南各少数民族的宗教，必须坚持以“人的统一性”来比较研究各种纷繁复杂的宗教现象。并且，自始至终将这一研究摆在“发展或进化”之中。人的统一性是进化或发展统一性的基础。在导论中我们曾论及建立比较研究的对应点系统，而人的统一性与发展或进化的统一性正是这一系统得以建立的基础。

法国比较哲学家马松-奥尔色（Paul Masson-Oursel, 1882~ ）指出：“我们只有在人性中才能达到客观的态度。人性并非任何特殊的文明所独有的，它可成为任何文明的理想。”<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 参见麦奎利：《二十世纪宗教思想》，高师宁等译，第15页。

<sup>②</sup> 转引自中村元：《比较思想论》，吴震译，浙江人民出版社1987年版，第60页。

正是这个人的统一性，各民族——无论其开化与发达的程度如何，无论其强大或弱小与否——才有了一个比较其各种纷繁复杂的文化现象（自然也包括宗教及其教育）的逻辑原点。

这段话的意思还在于，我们研究宗教教育亦是如此，必须坚持人的统一性与发展或进化的统一性。

从西南民族的源流的讨论中，我们知道了西南诸民族的来历，现在，让我们再来看看这些众多民族的宗教形态，从中，我们亦能看到民族源流的影响。

从现象上看，西南诸民族的宗教形态可谓五花八门，纷繁复杂之至。原始宗教的诸种形态几乎无不具备，从巫、覡到始祖神；从万物有灵到本主教；从动植物图腾到山、石等灵物崇拜，可谓无所不包，无奇不有。西南地区自古巫风炽盛，现在四大族系的源流，37个已确定族系的民族与近10个未确定族别的民族（诸如苦聪人、克木人、夏尔巴人、僮人、傣人、达布人、纳日人、西番人、白马人<sup>①</sup>等），以及这些民族的上百个支系，各有其独自の原始宗教。这些原始宗教又因其人文、历史、社会、生产、自然环境等多种原因，或相似，或相异；或融合，或分离。总之，你中有我，我中有你，扑朔迷离，洋洋大观。

从世界宗教的形态看，无论是外来的佛教、伊斯兰教，甚至基督教，还是中国产生的道教，在西南民族地区都有众多的教派。如藏传佛教（喇嘛教）就有宁玛（rNying-ma）派——亦称“红教”、噶举（bKar-brgyud）派——亦称“白教”、萨迦（Sa-Skya）派——亦称“花教”、格鲁（dGe-Lugs）派——亦称“黄教”等。又如在傣族地区流传的上座部佛教亦

<sup>①</sup>白马人虽已被定为白马藏族，但白马人自己却认为是氐族而非藏族。参见《白马人族属研究文集》，平武县白马人族属研究会编。

有摆庄派、润派、左抵派以及朶利派等。

西南民族地区这些众多的宗教形态，可以说几乎囊括了人类宗教发展演化史上的各个阶段，堪称为活的宗教演化博物馆。这样齐备的宗教形态，不仅对人类宗教学诸领域的研究是一宝库，而且，对人类其他诸多领域的研究大有裨益。对我们研究宗教教育无疑是得天独厚的。

但是，接下来的问题是，我们如何对这一博而又杂的宗教演化博物馆进行分类呢？分类是研究的首要问题。

依民族为界，表面上似乎简单，这亦是诸多学子采用的方法，但这却是甲乙丙丁开中药铺，只是罗列而无内在联系。

按地区划分，又由于诸多民族以及诸多宗教形态的跨地区性而倍增麻烦。

根据社会发展的阶段划分，这对于机械地搬用物质存在决定意识，一定的社会阶段有其一定的宗教形态者来说，似乎是天经地义的。然而，“倘若对宗教的历史沿革进行认真的探考，则势必有所获；不同的民族以及不同时期的信仰和仪礼之异常纷繁，堪称最重要的发现之一。这种纷繁现象之所以产生，不能一言以蔽之，说什么其原因在于：同社会发展的阶段相适应，宗教诸阶段同样依次更迭。一个阶段的确依次为另一个阶段所取代。而问题并不限于此；大抵处于同一历史发展阶段的民族，其宗教观念的形态却往往大相径庭。同时，应该强调指出（这一点至关重要）：种种宗教之间的差异，在许多情况下不仅涉及各种信仰的内涵（这甚至是不言而喻的），而且涉及信仰本身，可以说，涉及宗教的格调，亦即精神”<sup>①</sup>。在西南民族地区，既有同一民族具有相同的宗教形态，又有同一民

<sup>①</sup>谢·亚·托卡列夫(TokapeB C. A.):《世界各民族历史上的宗教》，魏庆征译，中国社会科学出版社1985年版，第626页。

族具有不同的宗教形态；既有不同民族具有不同的宗教形态，又有不同民族具有相同的宗教形态。而宗教形态相同，其民族文化有异，便又呈现各自的特色。因此，一言以蔽之式地以社会发展阶段来划分，显然不符合西南地区民族宗教的实际情况。

事实上，决定一个民族宗教形态的原因是多方面的：既有民族源流的历史原因，亦有其所处的自然环境的原因；既有其他民族文化的影响，亦有自身文化诸方面的制约；既有社会政治的原因，亦有生产水平的原因。总之，是多因复合体决定了民族宗教形态，从而决定了民族宗教教育的性质。故而，不能各执一端。麦克斯·缪勒曾有句名言，在宗教学研究上，只知其一者，一无所知。

既然从单一的外在因素来划分宗教形态不适宜西南地区民族宗教多形态综错并存的现实，我们便只好从宗教自身的发展过程来进行分类。这样分类完全是人为的，不能说现实中的宗教形态完全相对应于这一分类阶段，只能说大体相符而已。

所谓宗教自身的发展过程，便是我们前面引用的“人性的统一性与发展或进化的统一性。”这一观点并非只西方宗教学者（如前面所提到的克尔德、马松-瓦尔色等）所持，苏联学者，曾任苏联科学院民族研究所所长的著名民族志学家、历史学家、宗教学家谢·亚·托卡列夫也持这类观点：

“甚至可以说——尽管听起来颇有离奇之感，所谓宗教与其说是人与一神或多神的关系，毋宁说是人与人因一神或多神而形成的关系；更确切地说，因有关一神或多神的观念而形成的关系。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup>谢·亚·托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，魏庆征译，第614页。

那么，当我们在对这纷繁复杂的宗教形态进行研究时，“也就是在人的各种思想和经验的顶端研究着人”<sup>①</sup>。

宗教心理学便是把人的心理活动规律摆在宗教活动过程中来进行研究的一门学科。借用德国心理学家威廉·冯特(Wilhelm Wundt, 1832~1920)对宗教崇拜和信仰的起源及演变研究的四阶段说，我们可以对西南民族地区的多种宗教形态作一分类——作一以人性的统一性和发展或进化的统一性为基础的分类。

所谓人类宗教意识发展演化的四阶段是指：

第一，魔力和鬼神崇拜；

第二，图腾崇拜；

第三，英雄崇拜和多神崇拜；

第四，世界宗教或人道宗教阶段<sup>②</sup>。

上述四个阶段是依次递进的，构成了所谓发展或进化。在西南地区可以说这四个阶段同时并存，甚至，在一个民族中亦可找到几个阶段并存的宗教形态。这可谓西南地区民族宗教的一大特色。例如在藏族、彝族等民族中，几乎全民接受了世界宗教之一的佛教——或藏传佛教，或上座部佛教，但是，在这些民族中，我们或多或少地能够看到明显的魔力鬼神崇拜、图腾崇拜以及英雄或多神崇拜等原始宗教的存在。甚至，在羌族地区，现在都常可看到喇嘛唸经超度亡魂，道士斋醮做道场为幽灵祈祷，阿爸许（羌族原始宗教的巫师）头戴猴皮帽，手敲羊皮鼓，大跳其神，为死者驱鬼招魂等共聚一堂，各行其法事，而不分庭抗礼的场面。而死者家人以及同族好友，无一

<sup>①</sup>参见埃里克·夏普：《比较宗教学史》，吕大吉等译，上海人民出版社1988年版，第56页。

<sup>②</sup>转引自世谟：《宗教心理学》，知识出版社1989年版，第28~29页。



律虔诚膜拜，平等待之以上礼，决不问，甚至也决不想孰高孰低、孰灵孰不灵的问题，一概奉之以“心诚则灵”。这类现象可谓普遍存在。

事实上，究其原因，某一宗教形态的形成，或本民族自生固有的原始宗教，或受外来影响接受的世界宗教，无不是其文化的产物，或者是与其文化相糅而成的产物。总之，民族文化才是各种宗教形态并存，或者熔于一炉的基础。因此，作为与其宗教形态相适应或者随之伴生的宗教教育，才是其文化传承的载体。这也就是我们要对不同阶段的宗教形态及其相应的宗教教育进行研究的意义之所在。

各种宗教形态并存，即各个发展阶段都有，是同一时间上而言的；而划分出的各个阶段，从发展的意义上看，则是有先有后的。这一点需要说明。我们在此用时序上有先后的阶段来处理同一时间存在的诸种宗教形态，只是为了比较研究的需要，这只是一个相对而言好一些的方法罢了。

下面，我们按阶段来讨论西南各民族的宗教形态。

### **魔力 and 鬼神崇拜**

魔力和鬼神崇拜是宗教起源的标志之一。

在西南诸民族中普遍盛行过并至今还有种种对魔力或鬼神的崇拜。甚至可以说，西南地区的每一个民族对魔力和鬼神都有或多或少的崇拜。譬如，佤族、景颇族、独龙族、彝族、拉祜族、哈尼族、羌族、纳西族、普米族、水族、怒族、傈僳族、苗族、基诺族、布依族、瑶族、仡佬族、布朗族等等民族，都有关于天、地、日、月、星、风、雷、雨、电、虹、树、草、山、石、水、火等等的鬼的名称。甚至，景颇的

“董萨”（巫师）可以说出一百几十种鬼的名称。为了对魔力与鬼神崇拜有一全面的了解，我们不妨以景颇人的魔力与鬼神的崇拜为典型，来看西南诸民族的这一宗教发展阶段。

景颇人认为，一百几十种鬼可以分为三大类：

天鬼（牟南）类，包括日、月、星、云、雷、电、雨、雾、虹等等，其中又以太阳鬼（背楼）为大；

地鬼（迷南）类，包括山、川、树、草、谷物、虫豕、鸟兽、家畜等等，以地鬼为大；

家鬼类，包括家堂鬼、寨神鬼等，以“木代”<sup>①</sup>为大。

上述为大鬼，能施魔力给人以福；其余则为野鬼，具有凶恶的魔力，要加害于人。

董萨解释道，人有多个灵魂，男有六，女有七。女虽多一魂，其余则功能同于男。动物亦然。第一魂称“秋龙木”，为六魂之首，系人之精神与力量之源；二魂为“鄂龙贝”，是老实之魂；三魂为“米龙木”，也不会为非作歹。此三魂为“真魂”或“近魂”、“好魂”。第四魂谓之“水木”，常年在外，不归家；第五魂为“依龙夏贝”，是喜游荡贪吃喝之魂；第六魂称“桑冬木”，本人外出总紧跟。此三魂则为模糊的“远魂”，或不务正业之“坏魂”。“远魂”三，“近魂”三，正好配对；而妇女多一魂，则为少伴之“远魂”，故胆小怕事。

六魂俱入梦，“近魂”来，则梦活人，是为好梦；“远魂”至则梦死人，是为坏梦。“六魂”分居于人的头，心及四肢血管，妇人多一魂则居于奶管。血管遍及全身，魂能收全身之血。如三“真魂”（近魂）离体，人则死；所余三“远魂”游于人世。若鬼咬一、二“真魂”，其人必病，需董萨驱鬼叫

<sup>①</sup>木代——家堂鬼中的开天辟地者，系男始祖彭甘支伦和女始祖威纯木占所生之幼子，一般人家不能供奉，只有山官才能供奉。

魂。叫魂有术，不可乱叫。肺上之症从肺叫，返回之魂可从肺入，病即愈。

人死所余三“远魂”，因游于人间作祟，需董萨为之“送魂”，引亡魂逐山逐水、逐村逐地回遥遥北方、祖居之地。

这类祈福禳灾的仪式，多与农事有关，多固定在播种或收获季节。如祭家堂神“拉培”和“尤率关”时，要杀牛杀猪并尝新谷。且大都集体进行<sup>①</sup>。对不同的鬼有不同祭法。其繁复讲究之至，非训练有素的董萨不能胜任。

巫师被认为是鬼魂世界与现实生活的沟通者，负有在其间传递信息之使命。50年代的一项调查表明，一些景颇村寨平均7~10户便有一名巫师<sup>②</sup>。巫师必须从小自学，跟着别的巫师做，方能熟知各种宗教祭祀的仪式以及对各种鬼魂所念的祭词。故而巫师多为熟知本族文化传统之人。

由于鬼魂众多，且分类列等，巫师也有分工。何类何级鬼魂由何种巫师念祭，其他巫师不得越级代理。可见，巫师等级亦有高低之分。

“斋瓦”为最大巫师，主祭“牟南”（天鬼）、“木代”之类大鬼。

其次为“大董萨”。“大董萨”又分两种：“嘎董萨”，主司祭祀“迷南”（地鬼，主宰人畜庄稼等），为“嘎董萨”者必须从不偷抢、乱搞及食死畜；另为“拾滴董萨”，主司祭祀除“牟南”、“木代”、“迷南”之外其余大鬼。祭时用牛、猪牺牲。

再次为“西早”，专为亡人念鬼送魂。

<sup>①</sup>参见《景颇族社会历史调查》，云南人民出版社1985年版，第2卷第198页，第1卷第209页。

<sup>②</sup>参见蔡家麒：《论景颇原始宗教》，《民族调查研究》1987年第4期。

四等是“小董萨”，主司念祭一般族人寻常疾病之鬼魂。

第五是“努歪董萨”，主司占卜。占卜以决所祭应为何种鬼魂，相应祭品备办，祭日择定等等。“努歪董萨”家中均设专用火塘、卦竹、卜叶等物什。

第六为“迷脱斋瓦”，专事鬼魂附体借其口讲话之职。

最后为巫师助手。分“强仲”（为通晓祭祀仪式中细节之人，司管理、陈设和分配祭品之职）、“肯萨”（司屠宰牺牲）、“鲁章”与“捧龙”（协助宰牲）、“朋尤”（负责酒祭事务）、“勃然”（司埋鬼、装鬼筒职），等等。

上述巫师均不脱产，事祭鬼魂时，视主家财力酌取酬劳<sup>①</sup>。

从景颇人对魔力与鬼神的崇拜的事例中，我们不难看出：

1. 鬼与魂存在于与景颇人的生活密切相关的各个方面。

“天鬼”类为无时无刻不作用于人的各种天象——日、月、星、云、雾、雨、雷、电、虹等；“地鬼”类为生产生活——或采集、或渔猎、或放牧、或耕作，一言以蔽之，人们攫取生活资料时所必须直接接触并与其相互作用的自然物；“家鬼”类即为与种族起源、饮食起居、族中交往（包括婚姻性爱）、生老病死等有关的生理及其社会的诸种现象。没有一种与人的生活完全无关的鬼魂。

2. 鬼与魂被认为总以某种方式将作用于人。好的方式即为赐福消灾；坏的方式即为降祸，使人生病、死亡或遭灾害瘟疫。这某种方式被认为是一种看不见的魔力。

3. 人对鬼魂及其魔力的态度将直接影响鬼魂作用于人的方式和结果。

<sup>①</sup>参见蔡家麒：《论景颇原始宗教》，《民族调查研究》1987年第4期。

4.人与鬼魂不能直接对话，而巫师则是人与鬼魂之间的中介。

5.人通过巫师对鬼魂施加的影响按性质分可为两类：软（如贡奉牺牲及祭品、恳求、晓之以理、动之以情、哀告、大颂其德、以诚以苦感之，等等）与硬（恐吓、驱赶、咒符、焚烧、砍杀、深埋、血光、圈套，等等）。而且，有时也软硬兼施。而无论采用何种手段对鬼魂施以影响，其基础都是相信鬼魂存在与鬼魂能通过巫师及其法事的中介感知人的意愿，从而改变其作用于人的方式。

以上分析并非景颇族魔力与鬼神崇拜所独有的特征。由于西南地区有许多民族都有魔力与鬼神崇拜存在，因此，这可谓是其共性。

泰勒的“万物有灵论”（即对精灵存在物的信念的著名理论）认为，原始人对活体与死体的差异惊恐万状，对造成差异的原因又倍感惊奇；同时，亦对其睡梦和幻觉中产生幻影的原因感到惊奇，这二者的结合，使之假定，有某种“幽灵”（apparitional Soul）或“鬼魂”（ghost-Soul）存在。睡眠或出神时，“幽灵”或“鬼魂”暂时离体，譬如梦见或看见幻影中自己与人交往或做某事等，由于它们能回到身体之中，便能又成为活体；死，同睡眠一样也是静卧，其所以成了死体而不能再活过来，就是因为它们永远离体而去。因此，“个人的灵魂在其身体死亡和解体之后可能继续存在”<sup>①</sup>。而且，动物、植物等亦像人类一样，都具有灵魂。

泰勒继而认为，这便是宗教的起源。他说：

“事实上，万物有灵论(Animism)是宗教哲学的基础。”<sup>②</sup>

<sup>①②</sup>Tylor, E. B. 1958: *Origins of Culture* (Primitive Culture, Part I), Harper and Row, New York, p.426, p.469.

泰勒的“万物有灵论”是对宗教起源的一种解释。是否每个民族关于魔力鬼神崇拜的灵魂观都源于对睡眠、幻觉与死亡之间的惊恐和诧异，学术界有着不同的看法<sup>①</sup>，这里不赘述。有一点则是可以肯定的，认为灵魂存在的观念，在每一民族中都有过。源于对睡眠、幻觉与死亡之间的惊恐与诧异，无疑是灵魂观产生的一种途径。其他民族也许通过其他什么别的途径产生灵魂观，这都无关宏旨，关键的是每一民族都经历了这一阶段。而灵魂观——在泰勒那里则为“万物有灵论”——确实奠定了宗教的哲学基础。

问题并没到此为止。关键的是，既然这是一种人类——初民们——最先的原始的对人与人、人与自然等全部关系的认识，一种自成系统的认识（尽管这是一种“虚幻的、歪曲的反映，是“颠倒的世界”<sup>②</sup>），怎能要求它一下就达到科学的境地呢？而且，没有这样的（哪怕是歪曲、虚幻的）反映，又怎能会有今天的科学认识呢？无论如何，这是人类第一次试图去认识世界，甚至（哪怕是通過巫术）影响作用人的自然物。

景颇族人所具有的鬼魂系统——西南诸民族都有其自己的鬼魂系统及其相应的种种崇拜——决不仅仅是初民们对自然力、对死亡、对死亡与睡眠、幻觉的恐惧，或者诧异、惊奇等等，它所包含的内容远比这丰富得多：它包含了一个民族的文

<sup>①</sup>例如马林诺夫斯基(Malinowski, B. K.)认为,宗教是对人类恐惧的答复,并以之巩固社会。人皆最怕死,但宗教增强人的信心,因灵魂不死,在肉体之后长存,故死亡非终局。又如,迪尔凯姆(Durkheim, E)认为,宗教的实质是一个集体观念。社会有两类现象:神圣(超自然力)与世俗。宗教即为社会对神圣观念的表达,而表达则常以象征手段(灵物)。再如弗洛伊德(Freud, S.)从泛性论的角度解释,宗教是恋母情结幼时被压抑而致的一种病态等等。总之,异议颇多。

<sup>②</sup>参见《〈黑格尔法哲学批判〉导言》,《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,第1页。

化赖以形成、生长的所有种子观念。是的，种子观念，这一概念能够比较贴切地反映出魔力与鬼神崇拜阶段所产生并渐成体系的鬼魂观念所具有的全部而又深远的意义。

当我们把初民们头脑中形成的关于世界万物的图景——正如马克思所指出的那样，这一图景是个“颠倒的世界”，再颠倒过来时，我们便可发现，这一由鬼魂所构成的图景原来是一民族文化种子观念的集大成。譬如：

天鬼系列，无疑是景颇初民们对无时无刻不在作用于他们的天的认识。阴晴雾雨、雷电风云、昼夜交替等等，无不作用于生于天底之下的人们。这些作用既有规律又变幻莫测：下雨必先有云，有云未必有雨。有规律使初民产生鬼神可信的认识，而变幻无形则又使之产生莫测高深、神秘敬畏之情。正是由于有规律与变幻莫测的互补，才使鬼神崇拜的灵魂观得以产生。这两方面是鬼神崇拜观产生的必要条件，缺一不可。全然莫测变幻，使人只有恐惧畏葸之情而不敢信之；全是十拿十稳、明明白白的过程，则又使人无法产生神秘感，从而没有敬畏，乃至崇拜之情。

而正是这种对自然物以及人的生理现象等的既有规律，又敬畏畏葸之的神秘的相互交织，使得初民们关于世界的认识“颠倒”了。

若因其是蒙上了神秘之雾而被颠倒，遂斥之为纯然的荒谬，只是迷信。那么，这种观念亦是迷信，为其被颠倒之神秘外形所迷，而信其全是荒谬。倒污水连同孩子一并倒之，失之偏颇；若因其包含有对万物规律的朦胧认识，而奉其为理性思维的探索之物，又将其等同于科学认识，看不见其毕竟是个“颠倒的世界”，未免失之溢美。

确切地说，这只是一种糅二者为浑然一体的种子观念。既

是种子，今后发芽出苗之后，或成参天大树——如科学、生产技术等，或歪曲而衍变为十足的迷信。

鬼神魔力崇拜的种种行为——仪式、祭词、族人日常生活方式的表现等等，便是这种种子观念的具体的有形体现；而巫师系列则是这种种子观念的操作者、传承者、阐释者以及演绎者。种子观念所具有的二重性便自然集于巫师一身。从某种意义上说，正是由于巫师的操作、传承、阐释以及演绎决定了种子观念今后的发展。

当人与环境交互作用之际，或者改造外在环境（即外部系统）使之适应于人的生存与发展，或者改变内在环境（即内部系统，人自身的观念与行为）以顺应外在环境求得生存与发展。人们对魔力鬼神的崇拜，所反映出的正是这样一种关系。人与万物交互作用之际，面对无法改造的外在环境（种种自然力与生理现象），只好从调节内在环境入手，改变自身对外在环境的态度。这是敬畏崇拜的开始。继而，又试图去作用于外在环境。按弗雷泽(Frazer, J. G. 1854~1941)的话说，这种通过巫师去作用于自然界的巫术，叫做“积极巫术或法术”，它已大不同于纯粹的敬畏或崇拜的巫术即“消极巫术或禁忌”<sup>①</sup>。这是一种本质上的不同，从消极到积极，从被动到主动，从单纯地调节自身到调节内部系统与改变外部系统相结合。“对于那些深知事物的起因、并能接触到这部庞大复杂的宇宙自然机器运转奥秘的发条的人来说，巫术与科学这二者似乎都为他开辟了具有无限可能性的前景。于是，巫术同科学一样都在人们头脑中产生了强烈的吸引力，强有力地刺激着对于知识的追求。它们用对于未来的无限美好的憧憬，去引诱那疲倦了的探索者、困乏了

<sup>①</sup>参见詹·乔·弗雷泽：《金枝》，徐育新、汪培基、张泽石译，汪培基校，中国民间文艺出版社1987年版，第32页。



的追求者，让他穿越对当今现实感到失望的荒野。巫术与科学将他带到极高极高的山峰之巅，在那里，越过他脚下的滚滚浓雾和层层乌云，可以看到天国之都的美景，它虽然遥远，但却沐浴在理想的光辉之中，放射着超凡的光华！”<sup>①</sup>

很显然，正是在变被动顺应为积极进取的意义上，弗雷泽才如此热情洋溢把巫术与科学相提并论，并赋予其理想之光环。所谓理想，正是人类积极进取时对其进取结果将改变的那个未来的预想。

综上所述，万物有灵论导致了宗教的产生，魔力和鬼神崇拜是宗教发展的最初阶段，在此阶段，人类以“颠倒的世界”的图景第一次有了对人与万物的关系的认识，并以此为种子观念形成了其民族文化发展的始基，同时，在此观念的驱使下，开始了调节人自身与改造外部环境结合的有益尝试。这一切对宗教教育的起源具有极其重要的意义。

### 图腾崇拜

从前述景颇人的灵魂观中，我们有了生动的关于人死之后，其魂灵（远魂）将离人体，返回北方远祖之源的实例。这种情况我们曾在氏羌后裔诸族的火葬之俗中谈及。认为活人死后，其鬼魂离体都将返其源流——祖先之处的观念，在西南诸民族中普遍盛行。而先祖则常与其族所奉的图腾同出一处。

如果说魔力与鬼魂崇拜阶段初民们是以万物有灵为基础，唯灵是拜，唯灵是崇，那么，到了图腾崇拜阶段，初民们已在鬼魂崇拜之中区别出了亲疏，而更崇拜赋予自己灵魂——灵魂

<sup>①</sup>詹·乔·弗雷泽，《金枝》，徐育新等译校，第21页。

入体便有了生命——并使自己灵魂终有其归宿（从而，灵魂不死，可在肉身之后长存，而且是长存于其族人、亲属、祖先等熟灵魂都在一起的灵魂之来处，而非孤魂野鬼）的灵魂之源。这种灵魂之源，常被认为是始祖和图腾。这两者常常是同一物。

譬如，百越诸族普遍以龙为图腾。这些图腾在古墓石雕、房屋木雕、衣服图饰、民族的传说、丧葬中巫师的祭词（入海归宗）、祈雨仪式、龙舟比赛等等之中，均能看到。

又如，苗瑶族系共同的始祖图腾就是槃瓠，以葫芦（即槃瓠）为图腾，在苗瑶文化的方方面面（祭祖、芦笙、神话等）均很明显。

图腾崇拜最生动典型的莫过于氏羌族系彝语支的了。据刘尧汉、杨和森等的研究，虎至今仍是彝族乃至彝语支诸族的原生图腾。以虎为图腾源出古西羌伏羲虎氏族；由虎伏羲再分衍为黑、白二虎。彝族、纳西族、傈僳族等崇尚黑虎；而土家族、白族、普米族等则崇尚白虎。黑、白二虎又分衍出众多图腾。如怒江州内的傈僳人就有20余个图腾（虎、熊、猴、蛇、羊、鸡、鸟、鱼、鼠、蜂、莽、竹、菜、麻、柚木、犁、霜、火、茶、菌子、船、雷、电等等）<sup>①</sup>。

图腾崇拜的有形表现是多方面的。人名、地名、族名、器物、房屋、祭祀仪式、神话传说、衣饰等等均能见之。

这里试举一些实例。

怒江州碧江县第一区的怒族中有以虎、蜂、猴、鼠、熊、蛇、鸟、鹿等动物为图腾的。且都有相应的传说。如蛇氏族便有一生动神话：

<sup>①</sup>参见杨和森：《图腾层次论》本论部分第2、3两节，云南人民出版社1987年版。

远古时，母女四人背柴时发现大蛇负背。大蛇求婚，唯三女儿应诺。蛇囑路遇猎人不可告之，母女俱应承。后果遇猎人，众女瞞之。归家后，蛇与三姑娘成亲，生育众多，便分住老母登、果课、普乐等地，成为怒族中蛇氏族的祖先。该氏族成员至今仍认为蛇是其祖，对众成员均保护之<sup>①</sup>。

再看傈僳人以植物为图腾的例子。碧江傈僳人中有莽氏族，以“莽”为姓。傈僳语莽为“括扒”。“括”为莽之意，“扒”意为人，直译则为“莽人”。其族有一传说：远古时有一女因食莽而孕，故其所生之子俱为“括扒”<sup>②</sup>。

傈僳人的“莽”图腾与怒族人的“蛇”图腾，俱为衍生图腾，甚至，再衍生图腾。整个氏羌族自上古开始，便以“羌、羊人”为神话开始了长达数千年的对羊图腾的崇拜。羌与姜通，因为姜为羊女所生。华夏族的炎帝这位大始祖，就是姜姓后裔。治水的大禹，亦称“夏禹”，“戎禹”，“戎”即为“西戎”，同于西羌。据《史记·正义》说：“禹生于茂州汶川县，本冉駹国，皆西羌。”可见，夏王室的渊源亦在西羌。

周王室父系姬姓，为黄帝之后；母系姜姓即为炎帝之后，所以，周朝女始祖名“姜嫄”。《诗·大雅·生民》称：“厥生初民，时维姜嫄，……载生载育，时维后稷。”

夏、周王朝与西南氏羌诸族同出一源，故而，其始祖图腾俱为羊图腾的遗迹仍可见诸史籍。《韩非子·十过》中说道：崇尚黑色的夏后氏祭祀时最神圣的牺牲即“夏羊”。“夏羊”即黑色羊。

《史记·孔子世家》称周文王：

“黝然而黑，几然而长，眼若望羊。”

<sup>①②</sup>参见任武：《我国南方民族的原始宗教》《云南社会科学》1987年第2期。

夏以羊为图腾亦可见诸文字的构造。

1960年在偃师二里头夏文化晚期第三段的一灰坑之中，发现一黑陶纺轮。上刻“𦍋”字<sup>①</sup>。据专家考证，此字与殷商甲骨文中的“𦍋”字（即“羌”字，小篆又作“𦍋”，铭文作“𦍋”，后期甲骨文“𦍋”）如出一辙，有明显的源流关系。在极其罕见的夏文字出土文物中，便有“羌”字，可见以羊人自居的羌人对其始祖羊图腾的崇拜之情。

现在的“善”，周铭文为 𦍋 — 𦍋 — 𦍋，秦小篆为 𦍋，《说文》解曰：善，吉也。邓廷良考为羊神或代羊神传旨的巫口（羊口）的祝福。

又“羞”（𦍋），其本义为进献也，从羊，羊所进之意。

又“群”（𦍋），本义为“辈”，引申为“朋”，即羊图腾下的辈份及与羊人有亲缘的人们。

又“美”（𦍋），本义为“甘”，指肥大之羊。

又“鲜”（𦍋），从羊、从鱼，邓廷良认为这是氏族的神鱼与羌族之神羊合成的“肥肉”的滋味。“肥肉”（图腾肉）为后世族人所食，以求获得始祖图腾的力量与祐福。这种中国古称的胙食与基督徒领食圣餐同出一理。以饼为圣餐代“我主耶稣”之躯，让子民分而食之与远古之华夏之民食“肥肉”都是极为神圣的。

这类字还有不少，如“祥”、“羲”、“恙”、“羹”、“羨”，等等。

而且，不仅造字上，西南一些民族至今还有这些遗俗。如白马人、羌人、部分彝人祭天时，均杀羊以祀。然后将羊及内脏煮少顷，分为小块，赐予众人。是为“领牲”或“颁胙”。

<sup>①</sup>参见邹衡：《夏商周考古学论文集》，文物出版社1980年版，第16页。

据说全家食之能受到始祖图腾的祐福。巫师还将羊毛捻成线分赐众人，让其系于胸前或臂上，以示神灵护身。

羌人之一支的牦牛羌普遍信奉牦牛图腾。最典型的要数嘉绒藏人。至今，康巴一带嘉绒人的碉房石墙上还都嵌以白石牦牛头形，屋顶供放牦牛头骨。且最重过冬月十三日的牦牛年（即“额尔冬年”）。传说嘉绒始祖为牦牛化身，故过年时均以青稞面塑高达两尺的牛首人身图腾。此外，牦牛羌后裔的么梭、普米等族，也在木楞房上供牦牛角。其妇均以牦牛毛编假发辫为头饰。藏人也有浓厚的供奉牦牛的遗风。甘孜州巴塘、理塘一带的妇女，俱以头上插一副牛角样的头饰为美。甚至，喇嘛教的护法神鸟——琼鸟的头上，也长有一对尖利的牦牛角。这显然是原生图腾的崇拜与外来宗教合二为一的例证。

图腾本是印第安语totem一词的音译，本意为“亲属”和“标志”。从上述西南民族遗存的图腾崇拜中，我们可以看到这两方面的含义。同时，与图腾密切相联的是“禁忌”（波利尼西亚方言为taboo，音译为“塔布”、“他布”、“大不”等）。禁忌意指“或者由于某事物的特别尊严，而对之产生敬畏的感情，从而崇拜它；或者由于某事物是有害的或丑恶的，因而它会引起人们的恐惧或厌恶，使人们回避它。无论敬畏或厌恶，都是由惊愕和恐惧情感发展而来的，然后，进一步发展到对它顶礼膜拜。最早的禁忌形式表现为禁食图腾物的肉。由于在图腾时代，人还不能控制动物，相反，动物的行为常会引起人的惊恐或羡慕之情；另外，原始人又认为，活人的灵魂、死人的鬼魂都居住在图腾动物里面。这样，图腾动物变成了人类的祖先。因而，图腾的肉是禁止以它命名的集体成员享用的。这类对图腾动物的禁忌，在典礼时，又变成了尊圣的崇拜对象”<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 参见世溥：《宗教心理学》，第34页。

从西南地区一些民族的图腾崇拜中，我们不难看到这两者的演变形。前述的怒族蛇氏族，显然是因对蛇的惊恐，而不杀食蛇，反而与之联姻，奉其为图腾。虎图腾崇拜即可能是既出自惊恐，又出自羡慕。至今在彝族人中还常用虎舌来比喻刀斧之刃的锋利，用虎子比喻人的聪明机智，用虎比喻人的朝气蓬勃等等。而食图腾物之肉并非简单地破坏禁忌，反之，这是另一种崇拜。彝族以虎尸化解万物，牦牛羌后裔均食用牦牛等等，这是崇拜的深化，是变消极的禁忌为积极的“同类相生”。而“同类相生”作为一种积极的巫术，是早在魔力和鬼魂崇拜时就已产生的了。食图腾物之肉以获图腾的某种性质决非一般的享用，那是一种神圣的感受图腾物的精神的隆重仪式。其意义远在消极的禁忌之上。因此，这种看起来似乎与崇拜图腾物对立的做法事实上全不违背对图腾的崇拜。

从以上简述的西南一些民族的图腾崇拜事例中，我们还可得知：

1. 图腾崇拜产生的基础仍是万物有灵观。魂灵归源流，图腾物常是拟物化的本氏族的始祖。

2. 由于氏族部落的繁衍、迁徙等，始祖图腾作为原生图腾常派生出衍生图腾及再衍生图腾。

3. 图腾崇拜在唯灵是拜之中至尊地位的日益突出以至最终确立，无疑表明了初民们在遍施崇拜、盲目敬奉中逐渐更相信和崇奉本氏族的力量这一历史性转变。

4. 图腾物作为一种标志，既是区别他族人以定亲疏、团结族中成员的旗号，也是其氏族传统精神形成与发展的象征。

比较魔力和鬼神崇拜阶段而言，图腾崇拜阶段，人在与外在环境相互作用之中，在已经开始了的调节自身与改造外部环境相结合的有益尝试中，渐渐懂得了更多地应该依靠自己的力

量。在此，人不是作为单个的人，而是作为氏族集体而体现出的人的力量。对图腾，尤其是对始祖图腾崇拜的突出，便是这种对人的力量的相信程度增加的具体体现。当然，这时的人（即氏族集体，这个集体的力量是一代一代地积聚而成的）并非纯粹意义上的自然人，而是人形的神。这一事实充分表明，这种神化了的人——始祖图腾——正是人对自己的力量并没有真正认识的表现。同时，从另一方面看，也是人对自己力量所抱的一种超凡的理想。而以动植物为图腾亦反映出了人在动植物面前某种程度上的自愧弗如。

然而，无论如何，从茫然无际地崇拜敬畏一切鬼神而转向更敬奉自己氏族的始祖图腾，这在人的统一性和宗教发展的意义上都是一次重大的进步。这对以提高人的素质而言的教育意义，亦是显而易见的。

### 英雄崇拜和多神崇拜

图腾崇拜阶段的始祖图腾等的出现，已经明显地表明：人在与自然搏斗中渐渐意识到应该更多地依靠自身（氏族集体），故而有了神形的始祖图腾。而到英雄崇拜和多神崇拜阶段，则更加增强了依赖于人的这一信念。英雄，已经不再是完全的神，而成了神味更少一些的半人半神；而伴之以英雄崇拜的多神崇拜，实质上是各种各样英雄的神化。更确切地说，是半人半神似的英雄诸功能的分化。

如果说鬼神魔力崇拜时期初民们心目中所崇拜的神鬼是由于自己也把握不定、捉摸不清的某种短暂的感觉——无论其恐惧或是敬畏——而产生的，那么，按照乌西诺（Usener）的说法，这种鬼神便是“瞬息神”（momentary deities）。

“这些存在物并没有将任何自然力量人格化，也不曾表现人类生活中的某一特殊情状；在它们身上既没有反复出现的特点和价值，也不曾发现这类特点和价值变形为神话——宗教的意象；它是某种纯粹转瞬即逝的东西，是一种一掠而过、方生即灭的心理内容，其客观化（objectification）和外在化便创造出了这种‘瞬息神’的意象。打动人心的每一个印象，撩人心绪的每一个愿望，诱人思的每一个希冀，威胁生存的每一个危险，无一不能以这种方式对人产生宗教影响。只要听任自然滋生的情感、个人的境遇，或令人惊诧的力量显示带着一股神圣的神气移注于个人面前的物体之中，他就会经验到瞬息之神，就会创造出瞬息之神”<sup>①</sup>。

由于初民们所接触的万事万物都能引起这种感觉，所以，“瞬息神”便普遍存在于西南地区诸民族的原始宗教的鬼神崇拜之中。

随着漫长的进化，人们对“瞬息神”的崇拜逐渐为对本氏族神祇的崇拜所替代。因为本氏族神祇——多以英雄和多神崇拜的形式出现——是人的主动精神的体现。卡西尔对此亦有一段很精彩的论述：

“我们发现了另外一组神灵，它们并非源于自然滋生的情感，而是出自人类已成秩序的持续性活动。随着心智与文化的发展进步，我们对待外部世界的关系由一种被动的态度均衡地转变为一种主动的态度。人不再受外来印象和影响的随意支配和摆布，他已不再是一只可以随意抛来抛去的羽毛球；人类开始依照自己的需求和愿望，开始行使自己的意志来左右事件的进程。这一进程现在具有了自己的规律和日期：以固定的间

<sup>①</sup>恩斯特·卡西尔：《语言与神话》，于晓等译，生活·读书·新知三联书店1988年版，第45～46页。



歇，按同一的循环，人类的活动日复一日、月复一月地重复着自身，并且总是和不变的持久的结果联系着。但是，如同人类的自我在以往意识其被动性一样，人类的自我依然只能凭借把自我投射到外部世界，从而使其获某种具体形式的方式，才能意识到自我在现阶段所具有的主动性。于是，在人类活动的每一个部类中都产生出一个代表该类活动的特殊的神。”<sup>①</sup>

这种神被乌西诺称之为“专职神”(sonder götter)<sup>②</sup>。“只要有某个专职神在意识中成形，它总要被赋予一个专门的名称，这个名称自然是从产生出这个神的特殊活动中衍化出来的。只要这个名称还是在其本来意义上得以理解的，那么，该名称的指意界限就依然是该神的能力范围；通过其名称，该神便被永久地固定在最初创造出它来的那片狭窄的领域之内”<sup>③</sup>。

人类有意识地、周而复始地生产、生活，而这种生产、生活又是多种多样的，故而，所产生的神祇便是多种多样的。这便有了多神崇拜。当这些神名统统汇集在本民族的一个主神——创世英雄——身上之际，那么，这个英雄便具有了多种神通，它便成了一种超级大神，即超人。

所以，英雄崇拜与多神崇拜是紧密相连的。诚如前文中论及的那样，亦可把多神视为是英雄诸功能的分化。二者实际上是互补的。

无论英雄崇拜或多神崇拜，在西南民族地区都是普遍存在的。这种崇拜集中体现在流传广泛的神话传说中。

藏族有洋洋百万诗行的《格萨尔王传》巨型史诗。任乃强先生指出：

“藏族僧民，以至任何使用藏文，或信奉喇嘛教之民族，

①②恩斯特·卡西尔：《语言与神话》，于晓等译，第47～48页。

③恩斯特·卡西尔：《语言与神话》，于晓等译，第48页。

脑海中都莫不有唯一超脱的英雄——格萨尔。”<sup>①</sup>而且，在拉萨大昭寺内还供有作为喇嘛教护法大神的格萨尔王的全身塑像。德格更庆寺所制的经版中，亦有巨幅格萨尔王的木刻雕像，专印制来供信徒们的供奉。把格萨尔王作为一个天神转世，认为他能变化如意，呼风唤雨，上天入地下海，擒妖降魔，无敌于天下，这是典型的英雄崇拜。对这一超级英雄的崇拜，集中体现了藏族人民对未来的憧憬，以及对自身力量和前途的信念。

彝族有《梅葛》、《查姆》、《阿细的先基》、《门咪间扎节》、《支格阿龙》、《夷焚稚濮》（即《六祖源流》）等多部在不同地区流传的史诗。在这些关于开天辟地、人类起源的创世史诗中，也有不少英雄崇拜的事例。如流传于云南楚雄州姚安、大姚、盐丰等地的《梅葛》，便有格滋天神开天辟地、创人类的描述。

纳西人有《创世纪》、《高勒趣》、《猛厄绪》、《多莎敖杜》、《什罗绍》、《古生土称和亨命素受玛》等等神话。又因地区、族系分支等不同而各有其崇拜的英雄。如纳西先民心目中的完美形象是其始祖从忍利恩。他生于洪水滔天的浩劫之中，面对悲惨世界，他挖草根、剥树皮，孤胆独身与险恶的自然力拼搏，然后，过刀山，挤虎乳，上天宫，求神女。历尽艰辛终赢得神女之后，又毅然冲破凶神妖魔的层层堵截，不恋天宫荣华，要作为“人”而返人间，重建家园。这一英雄形象集中体现了人的处逆境而奋争，敢于创造、拼搏的生存与发展的本性。他的一段话很有典型性：

“我是开九重天的九兄弟的后代，我是辟七层地的七姐妹

<sup>①</sup>任乃强：《“藏三国”的初步介绍》，《〈格萨尔王传〉研究文集》，四川民族出版社1986年版，第1页。

的后代，……我把屏那若保山放在肚里不会饱，我喝完金沙江的水也不解渴，三根腿骨一口吞下鲛不住，三升炒面一口咽下不会呛，是所有会杀的人来杀也杀不死的种族，是所有会敲的人来敲也敲不碎的种族！”<sup>①</sup>

从这段话中，我们看到的与其说是对神的崇拜，不如说是借神化的英雄之口说出的其民族不畏一切——无论是自然力或是社会的人力——艰难险阻与强暴，总要生存发展的信念和决心。

白族亦有《创世纪》（又名《开天辟地》）流行于洱源西山一带，还有《刀簿劳谷与刀簿劳胎》（又名《人类万物的来源》）流传于鹤庆县一带。这些史诗中亦有英雄崇拜的事例。

在《刀簿劳谷与刀簿劳胎》史诗中，共有五支歌：《天分地现》讲开天辟地；《万物出世》讲人类起源与万物起源；《漫游天下》讲历尽艰辛学习本领；《改天换地》讲重建家园；《安家立业》则叙述成家婚配以及白族人所奉的神祇来历等等。

古时天地相连，因海啸而分，天降三球，太阳、月亮与一金球。金球坠化万物，其核裂为二，先落地为女，即刀簿劳胎；后落地为男，即刀簿劳谷。二人婚后生一胎10对儿女。儿女漫游天下，学成而归，造石刀、石斧、弓箭，盖房种地，酿糖、酒等。

刀簿劳胎和刀簿劳谷被白族人奉为地母天公。其10对儿女则分为各种专职神。如：

岛锁制发明猎具，即为猎神，出猎与归来俱需祭祀；

雌吾驯化牛、马、羊，即为牧神，每年八月廿三日，俱需

<sup>①</sup>转引自杨世光：《纳西族东巴神化的形象美》，《神话新探》，贵州人民出版社1986年版。

杀羊祭祀，是为“剽羊节”；

巨鲁王找来火种，使人有熟食，即为火神，每年三月三后的三天都祭祀火神；

舍忽柒心灵手巧，熬饴糖、煮果酒，即为灶神，每年腊月廿四日祭祀之；

岛早善木工，为木神，凡动土木俱祭祀；

锁虚善篾活，为篾神，篾匠至今祀之；

岛稿管龙王、司雨。为水神，害恼些为其辅，为水母，司鱼虾，二月初二祭水神水母；

华什和滚忽善农事，为农神，立春时要“春牛”祭之；

班卓枝和亨卓芝兄妹，漫游天下时从月宫学得种花术，故为花神，每年二月十五白族人俱过“朝花节”，专迎花神；

雌垓和午努善纺线织布，亨志善剪裁，故三位俱为纺织神，重阳节仙师会时祭之；

八妹弗整善采药治病，为药神，端午节白族人野游上山，采撷百药，泡酒祭药神；

谷卓谳兽语，亥特识鸟鸣，且以芦苇作笛，篾片为口弦，学兽语鸟音，吹奏百音，故为歌神，白族人尤喜唱歌；

米然是开矿能手，细肝飘是冶炼鼻祖，二人为夫妻，制铁锄、锅勺等，故被奉为家神，供于家中<sup>①</sup>。

在桂西一带广为流传的布努语长篇史诗《密洛陀》（意为《母亲之歌》）中亦有这类多神祭拜。

支波怀波为原始大神，瑶族人认为，他以风造就密洛陀，以四肢化为天柱四极。

密洛陀，为创世神。传说她因风而孕，生12双男女神，又

<sup>①</sup>参见陶阳、钟秀：《中国创世神话》，上海人民出版社1989年版，第125～126页。

造天地万物，故为众神之母；她的子女中有为树神（布桃牙）、为山神（长亨）、为火神（昌都也）、为铁神（昌都宜）、为医神（伟多伟联）、为哺乳女神（花连阿山和咪令）、水神（罗班）等等<sup>①</sup>。

总之，这类英雄崇拜和多神崇拜相当普遍，几乎每一个民族都有自己所崇拜的英雄或多神。而且，记录这些英雄或多神的史诗、神话也特别多。除上述的一些外，已经整理发掘出的还有不少。如哈尼族的《哈尼阿培聪坡坡》、《奥色密色》等，崇拜人类始祖塔婆和英雄玛麦；壮族有《布伯》、《布碌陀》等神话，崇拜造天地的布碌陀；布依族则流传《力戛撑天》、《王姜射日》等神话，对力戛、王姜等大智大勇者崇拜备至；侗族的《嘎茫莽道时嘉》、《丈良与丈美》等史诗神话，崇奉创世女神萨天巴、人类始祖松恩与松婆；土家族颂唱的《摆手歌》、《太阳与月亮》等中有对造天地的张果老、李果老的崇拜；傣族地方盛传《九隆王》及《开天辟地》的神话，对蒙伽独和其子九隆勇力超群和智慧绝伦崇拜备至，对造天地止洪水的因叭顶礼膜拜；傈僳族有《天、地、人的形成》、《阿弓玛》、《怒江为什么山多箐多》等传说，歌颂了不畏艰辛强暴造捏平地的木布帕和神通广大、心地善良，教傈僳人农事、造桥、开矿的女神阿弓玛；佤族的《西岗里》神话，传说利吉神与路安神创造天地、日月、动物、植物与人类，人类自石洞出，随谷神木依吉学农耕，从雷神处学得取火之法等等，都是多神崇拜的实例；拉祜族的创世史诗《牡帕密帕》中的创世神名叫厄莎，其所创人类始祖为扎笛和娜笛；贵州三都水族人则认为天地为其天神伢俣所开；景颇族的神话《宁冠哇》中则把

<sup>①</sup>参见洪玮：《瑶族神话类析与猜想》，《神话新探》，第450～451页。

浑沌大地的整治归功于宁冠哇摩甘，而天地开辟则全仗《木脑斋瓦》中所颂赞的“天鬼”能汪拉与能班木占夫妇；布朗族的《顾米亚》传说认为天地为神巨人顾米亚与其12子共辟开，《布朗人的来历》则认为古时天人最勇敢的男人为岩胆；仡佬族传说《制天地》称，天为布什喀所制，地为布比密所制，而神话《阿力和达勒》中说道，仡佬族的祖先男为阿利，女为达勒；阿昌族有著名的史诗《遮帕麻与遮米麻》，夫妇二人造天织地，繁衍人类；怒族崇拜女始祖茂英充以及阿铁与其妻伊姑，腊普与其妻亚妮（亦是其妹）；德昂族的长篇史诗《达吉达楞格莱标》以荼为其先祖，神话《十帕法》则崇拜天神卜帕法；独龙族所崇奉的马葛棒，传说是其母妮泰者饮象足印之水受孕而生，故自称为象之子；基诺族供奉女始祖阿嬷尧白；苗族的《苗族古歌》中或歌颂开天辟地的群神，或歌颂枫木，或颂赞芦笙节祭祀的力举千钧、百步穿扬的茂沙，或传扬射日月的勇士杨亚。

凡此种种，不一而足。总而言之，无论是英雄或是多神，其所以产生的关键都不再是人类对自然力、对死亡、对睡眠之类的异样心理，而是人类与险恶的自然环境搏斗中的人类活动本身。人在这些活动中不仅意识到自己的主动性，而且，尤其希冀自身力量——精神的或体质的，而更多的是体质的——无限扩大，从而能在人与自然的关系中成为强者，立于不败之地。

从上述西南诸民族的英雄与多神崇拜的事例中，我们不难看出：

1. 从人的发展的统一性来看，英雄与多神崇拜尽管反映了人已完成了对自然力的乞福到寄望于自身力量增强的转变，但是，其所崇拜的英雄和多神仍是以非现实的虚幻为寄托的，其

哲学基础仍旧是万物有灵观。

2.英雄集中体现了西南诸民族历尽艰辛，从采集、渔猎到游牧、游耕以至定居农耕而坚忍不拔、求生存发展的精神。

3.多神一方面体现了人类活动各 部类产生“职能神”(functional gods)<sup>①</sup>的普遍规律，另一方面则反映了西南诸民族文化起源与技术发明的历史(如火神敬火、歌神作笛习鸟兽语、药神采药治病、谷神司农等等)。

4.英雄与多神崇拜的神话、传说以及史诗——尤其是史诗——特别普遍和发达的事实，充分说明了西南地区的原始宗教，按其自发的道路，已经发育得相当成熟了。

同前两阶段相比，整个英雄崇拜与多神崇拜阶段，集中体现在氏族集体意识不断加强上的人的主动性有了明显的增进。

### 世界宗教或人道宗教阶段

在英雄崇拜与多神崇拜阶段，我们从上述的西南诸民族的创世史诗中不难发现有这样一个模式：

创世大神开天辟地——人类及万物起源——洪水等灾难出现——葫芦神话等兄妹婚配再创人类——英雄或多神出现(始祖之子力克万难或发明技术创造文化)

在史诗中，救世(即再创人类等)是作为英雄或始祖的业绩而备受赞颂的。不难想象，地处西南重山峻岭、深谷湍流且常与毒蛇猛兽以及氏族间的血腥械斗、复仇为伍的初民们，在肆虐的自然力和野蛮的氏族社会中，将时常陷于孤立无援的境

<sup>①</sup>参见恩斯特·卡西尔：《语言与神话》，于晓等译，第47页。

地。其生活的艰辛与缺乏保障自然使之滋生了对被拯救的强烈渴望。当某种强大的外来文化以宗教形式，一种以更为人道的来世和拯救的观念为核心的宗教形式侵入这些民族之际，其原有的对被拯救的渴望便得到了某种心理上的满足。

冯特指出：“由于世界的苦难和贫穷，人们渴望把现实世界改变成一个来世的幸福世界，从而产生了拯救观念。来世和拯救观念开始占据了 this 崇拜时期。……这表明，在英雄理想时期之后，出现了向人性迈进的时期，也就是世界宗教时期。这是一个经历了从英雄理想向宗教理想发展的时期。”<sup>①</sup>

而且，对于英雄神话来说，无论其产生的源头或最高归宿都必然会导致至上神的观念萌生。这一点，我们不难从西南诸民族的创世史诗中找到例证。如《梅葛》史诗中的格滋天神，《密洛陀》中的原始大神支波怀波等等。

当这类至上神出现并日益发展成熟之际，从多神与英雄崇拜向以至神为特征的世界宗教的转变实际上已经开始了。只是如果听其自然发展，其过程相当漫长罢了。就世界各地的宗教发展的内在统一性看，这一点已经得到了证实。而外来的、相当成熟的世界宗教一旦侵来时，这一过程便大大缩短了。现在，西南民族地区在相当大的范围内存在的各种世界性宗教，无不都是外来的。都非西南民族自发的或固有的，这是世界宗教同西南民族地区的原始宗教的最大差异。

但是，这并非意味着外来宗教完全是无根之木、无源之水，是借助强力施于西南诸民族的某种影响。实际上，无论上座部佛教、藏传佛教或伊斯兰教甚至基督教等的传播，其所以能扎根于西南诸民族中，甚至导致某些民族全民信教，关键就在

<sup>①</sup>转引自世谧：《宗教心理学》，第37页。



于，这些外来的宗教（实质上是一种以宗教形态为集中表现的外来文化）很好地与其本民族固有的文化或宗教结合起来了。以至于现在甚至出现了分不清这些外来的与固有的浑然一体的宗教文化的现象。从外来的世界宗教传入西南地区的历史看，几乎无不经历了一个从抵触、冲突到顺应、结合再浑然一体的过程。可以说，凡是最终在西南地区扎下根来的世界性宗教，在这方面都是成功的。

世界宗教的一个重要标志便是从民族宗教中的人格化的神转变成超人格的神。前文已提及，在西南各民族的原始宗教中，已经普遍存在着具有转化为超人格的至上神的人格化的神，因而当其接受外来的世界宗教及其超人格的至上神的时候，便意味着一种新的融合。只是以迅速的移入替代了缓慢的自然生成。因而，这一过程从本质上说是一种文化融合的过程。

此外，随着社会的发展，部落之间的兼并，封建国家的形成与巩固等，亦极其需要强大的精神支柱。而以民族甚至以民族的某一支系为基础的狭隘的原始宗教则无法产生统一的至上神——至少无法及时地产生政治所需要的这种统一的至上神。因此，当外来的某种世界宗教以强大的生长活力——这种活力体现在诸多方面：教义体系的严谨、至上神的一元论基础、神系的职能完备、仪式庄严与程序化等等——传来之际，便很快顺应了这种社会发展的需求。故而，能够得到某些具有强烈的统一与兼并意识的部落首领或君主的认可和支持，能够自上而下地推行之。下面，我们试以佛教入藏来讨论西南民族接受外来的世界宗教问题。

西藏高原自古就有人类生息。近年来在唐古拉山脉以南至喜马拉雅山脉以北的广阔区域内已经发现了不少旧石器文化遗

址。随着社会的演化，上古时不少游牧部族又辗转迁徙到这片广袤的土地上。如羌人、突厥人、东胡人、苏毗人……等等。现在的藏族实际上是上述诸民族长期融合的结果。而把这些不同的氏族融合成为一个具有极强的凝聚力的民族，其核心在于藏族的主体文化。

文化不是一个静态的东西，而是一个动态的过程。西藏高原上土生土长的本教，不仅在西藏宗教文化形成发展的动态过程中代表了原始宗教，而且，在整个藏族主体文化中都具有一种质的意义。

原始本教是早在上古时就为青藏地区各民族所崇奉的一种原始宗教。据上海社会科学院历史研究所常霞青先生的观点，本教的发展可分为三个时期：笃本；伽本；觉本。笃本和伽本亦称黑本或“魔本”，即是原始本教时期；而觉本又称白本，即雍仲本教。觉本时期的本教是一种经象雄王子辛饶米沃照佛教方式进行“集结”而系统化了的本教。因象雄王室自此将本教尊为“正统”，故后世视其为正统本教的起源。

笃本意谓远古时的本教，据传早在“天赤七王”时便已盛行，是父系氏族社会以后的原始宗教。是时，本教的本师已为世袭，父传子，叔传侄。

待笃本衰时，伽本又兴，据传是在止贡赞普时。是时“凶煞”大作，只得延请象雄、祝厦、鬲宾等地本师来行巫覡之术。故伽本本师尤重巫术、占卜、星相、丧葬、医药等。

觉本时期，佛教的影响日盛。早在公元前266～前230年阿育王立佛教为国教之际，阿育王便派了宣教师256人前往各地传教<sup>①</sup>。西藏地处第四条东西交通线（又称麝香之路）直接与印

<sup>①</sup>参见梁启超：《中国佛教研究史》中“佛教之初输入”一章，上海三联书店1988年版。

度接壤，无疑，其所受的佛教影响将更直接。当然，这种影响远不如松赞干布时期。象雄王室的继承人王子辛饶米沃依佛教方式将“杰尔”(gyer)进行“集结”<sup>①</sup>，显然已经强烈地感受到了佛教的影响。辛饶米沃是在原始本教的基础上建立系统本教的。他所称的本教即为gyer，该词原是象雄古国的词汇，后因梵文化的藏文的翻译词bon，而称“本教”或“雍仲本教”<sup>②</sup>。

本教经“集结”后，尽管已大不同于笃本和伽本时的本教，但仍带有浓厚而又古朴的青藏高原气息。崇天、地、水、火、雪山是其一大特征，重鬼、石、巫是其又一大特征。只是到了后期（朗达玛赞普当政时），才依佛教寺院格局修建了本教寺院：降洋贡却寺。该寺规模宏大，专辟有学经的法辟。

从文化的角度看，雍仲本教的建立和传播实质上是象雄文化中心地位的确立和象雄文化的传播。“因为这一种由原始宗教发育起来的系统宗教，不仅包含着人们以崇拜形式所追求的各种希望，而且还包含着维护社会等级、社会伦理以及固定本民族固定方式（包括衣、食、住、行）……等各方面的内容。雍仲本教的传播过程，也就是象雄文化的传播过程。这个传播过程使得西藏和青海地区的许多氏族，……都在雍仲本教的影响下，逐渐放弃了本氏族信奉的主神，遵照雍仲本教规定的崇拜方式逐渐聚集起来。因此，不妨提出这样一个观点，即在相当程度上通过雍仲本教来传播的象雄文化，事实上为西藏地区各氏族融合成一个民族——藏族，提供了凝聚的动力”<sup>③</sup>。

本教所具有的这种融各部族为一体的核心作用日益突出，甚至发展到左右部落联盟的统治权的程度。

<sup>①②</sup>参见常青：《麝香之路上的西藏宗教文化》，浙江人民出版社1988年版，第40页。

<sup>③</sup>常青：《麝香之路上的西藏宗教文化》，第44页。

《新唐书》中有如下记载：

“赞普与其臣岁一小盟，用羊、犬、猴为牲；三岁一大盟，夜肴诸坛，用人、马、牛、闰为牲。凡牲必折足裂肠陈于前，使巫告神曰：‘渝盟者有如牲’。”

因本教使诸部落为盟，故举行本教仪式杀牲以使盟巩固便是当然之举。而本教的巫师作为神人之间的唯一代言人，自然亦具有了可以左右部落联盟大事，乃至统治权的超政治的某种神力，大有替天行道、授予权柄、仲裁纠葛、主持公道（天意）的架式。这在使孤立分散的部族聚合为大的、更强有力的联盟，并形成统一的民族方面，无疑具有极大的进步作用，并深受各部族首领以及联盟首领的欢迎。但是，当其联盟要进一步发展为统一的封建王国之际，本教及其巫师若不能与有野心的统一者站在一起，便成了最大的障碍。在这种情况下，用强权完成统一大业的首领势必要扫除这一障碍，而代之以更有助其完成一统诸部族大业的、以至上神为代表的某种世界宗教。

公元7世纪，松赞干布在西藏大兴佛教便是基于这种政治需要。

吐蕃王朝确立后，其王朝内部的各部落还保有很大的独立性。一方面王朝权力分散，另一方面诸事又要受制于与旧贵族有密切联系的本教巫师（松赞干布之父囊日论赞就因试图削弱老贵族权力以加强集权而被毒死）。松赞干布继位后面临着或听任老贵族借本教巫师之手继续摆布朝政，或采取有力措施重新集权的严峻挑战。

松赞干布先后与尼泊尔和大唐帝国联姻，在政治上和外交上寻求强有力的支持。当时，唐朝正是我国佛教发展的鼎盛时期，尼泊尔亦是虔诚的信奉佛教的邦国。通过联姻，大唐的文成公主与尼泊尔的婆罗直罗黑女尺尊带入了大量的佛教典籍。

此二人均为虔诚信佛者，故到藏后大力倡佛。尤其是来自国力强盛之极、崇佛之风方兴未艾的大唐首都的文成公主，直把兴佛作为教化吐蕃臣民、完成和蕃大任的关键措施。松赞干布乐意倡佛，以之为集权的重要手段。据传，松赞干布令人修建了四座大寺，称为四如寺，稍后又建四厌胜寺及四再厌胜寺。并大量翻译佛教经典。据记载，入藏译佛经的著名僧人有印度的古萨惹(Sku-Sa-ra)、尼泊尔的香达(Shanga-stara)和大唐汉僧大天寿和尚<sup>①</sup>。

这些来自不同文化背景的僧人自然将其不同文化特色融入了佛教典籍的译介之中，致使佛教入藏一开始便具有真正的世界性和多民族的融合性。

自松赞干布大力倡佛始，佛教在藏区的传播并非一帆风顺。相反却数经波折。

面对着传统的独尊地位——无论对政权的左右或对信徒生活的支配上都具有无可置疑的独尊地位——被外来异教替代的严峻形势，本教本能地采取了强烈而又顽强的排斥态度。

“这种排斥，不仅仅是因为对方是‘外来文化’而对之采取不接纳的态度，从宗教学的意义上来分析，还在于信徒对于自己追求的‘希望’所怀的虔诚心情所必然产生的逻辑结果。因此，作为西藏土生土长的民间宗教——本教，一旦遇到强大的竞争者来抢夺地盘时，也一定会通过它的信仰者来加以反抗、抵制”<sup>②</sup>。

而信仰者的反抗和抵制又为吐蕃王朝的政权争夺者提供了反对借倡佛来集权的群众基础。

松赞干布刚死，旧贵族便利用继位者的年幼无知（芒松芒赞和都松芒布结继位时都在幼年），依仗本教在王朝中和社会

<sup>①</sup>参见常霞育：《麝香之路上的西藏宗教文化》，第99页。

<sup>②</sup>常霞育：《麝香之路上的西藏宗教文化》，第73页。

上的强大势力，公开反对曾定为国教的佛教。在这种强大的反对势力面前，由文成公主带到西藏的释伽牟尼佛像，只得藏匿地下，几达两代人之久。

直到赤德祖赞（704~755年在位）即位，这种局面才告结束。赤德祖赞效法其高祖松赞干布，再度与强大的唐帝国联姻，以寻求政治上的支持。公元710年（唐中宗景龙四年），赤德祖赞迎娶唐金城公主入藏。随后，佛教再兴。被埋入地下两代之久的释伽牟尼佛像又被移供至大昭寺内。同时，金城公主组织力量再次大量翻译佛教典籍及其带入藏的种种汉文化典籍。诸如，《诗》、《礼》、《左传》、《文选》及有关天文、历算、星相、医学之类书籍。这种以强有力的汉文化佐之以佛经的译介，致使藏文化的发展增添了新的活力。

赤德祖赞去世之后，继位的赤松德赞年幼，朝政遂又被信仰本教的贵族操纵。他们为了削弱集权力量而保持割据势力，以赤松德赞名义发布了“禁佛”命令，兴起了藏族史上的第一次禁佛运动。在吐蕃领地内禁止传播佛教；逐汉僧和尼泊尔僧；改大昭寺为屠宰场；将寺内释伽牟尼佛像，又埋之于地下，后再转至芒域；拆毁寺庙等等。

及赤松德赞年长复又集权兴佛。清洗禁佛派主谋马尚仲巴结等人，派人至长安请佛经和汉族高僧，把藏于芒域的佛祖神像迎回拉萨供奉。同时，请来印度大乘佛教显宗大师寂护高僧（Santiraksita, 约700~760，藏文译名为“希瓦错”，意译为“静命”，故亦称“静命大师”）。寂护第一次入藏讲授“十善”及“十二因缘”<sup>①</sup>等，遂又召致反佛大臣反对。他们把吐

<sup>①</sup> “十善”：不杀生；不偷盗；不邪淫；不妄语；不恶口；不两舌；不绮语；不贪欲；不瞋恚；不邪见。“十二因缘”：无明；行；识；名色；六入；触；受；爱；取；有；生；老死。俱为分析人生之理。

蕃出现的某些天灾归之于寂护入藏冒犯本教神祇所致。寂护无奈离藏，经尼泊尔至印度请来印度佛教密宗大师莲花生（Padmasambhava 8世纪许，亦称“乌金大师”），与之同至吐蕃。莲花生曾在印度著名寺院那烂陀寺修道，精于密宗教义及瑜伽功。他到吐蕃后与寂护一道，以其巨大功力使本教贵族怪罪于佛教入藏而兴的地震恶魔得以降服<sup>①</sup>，并在西藏山南的扎囊境江北修建了藏传佛教的最初基地——桑耶寺。

桑耶寺的地址由莲花生亲自选定。桑耶为吐蕃统治中心，赤德祖赞及金城公主均在此长住过。赤松德赞则几乎一生都在此度过。故选此地造寺，对曾为本教中心的桑耶具有决定性的意义。不仅建寺，而且筹建过程都是扬佛抑本的手段。

寂护与莲花生到桑耶后，崇本的贵族召集本教信徒聚而抗议。据《巴协》记载，寂护答曰：“一国之内若行两种宗教，此情极恶。我等当辩论，如你获胜，我便离去，随即发展本教；假设佛教获胜，则应废弃本教，而弘扬佛教。”结果，本教以“理由微小无力”而败；佛教以“理由深广有力，论净出色，智慧敏锐”而胜。遂定在吐蕃扬佛，建设桑耶寺之大计<sup>②</sup>。

在这种情况下，赤松德赞乃召臣民商议，并设法使臣民均无话可说，待其只得同意之后，方选址奠基。

奠基仪式空前盛大。赤松德赞身着白缙袍，诸子孙也着盛装，并手捧珍宝器皿，内插绿香口念祥言，手牵羊线。赤松德赞执金铲随莲花生指引之处，连挖三铲；随后四子孙依次挖掘，不久便见白、黄、红三色土，臣民欢呼，俱以之为吉祥之地。随后钉四木橛，以镇邪魔。

<sup>①</sup>参见《简明不列颠百科全书》第5卷，中国大百科全书出版社1986年版，第285页。

<sup>②</sup>参见何周德：《桑耶寺综述》，《西藏研究》1988年第3期。

桑耶寺依照古印度波罗王朝高波罗王(Ga Pa La)在摩揭陀所建的飞行寺(即欧丹达菩黎寺)为蓝本(一说依密宗“坛城”——即曼陀罗模样),根据佛教想象中的“世界”结构设计而成,竣工于公元799年(依《布敦佛教史》之说787年——阴火兔年——奠基,阴土兔年,即799年竣工)。

该寺规模宏大,殿塔林立,以金碧辉煌的“乌孜”大殿(乌孜仁松拉康)为主体,组成一宏大的(总面积为25 000平方米)建筑群。

乌孜大殿居中,象征宇宙中心的须弥山;大殿四方有殿,象征四大部洲<sup>①</sup>;四殿又各有两小殿,共八殿,象征八小洲<sup>②</sup>;大殿左右又建两殿象征日、月;四角则建红、绿、黑、白四塔,象征镇一切凶煞邪魔,防天灾人祸;塔周遍架金刚杵,形成108座小塔,杵下置一舍利,象征佛法坚不可摧;此外有护法神殿、僧舍、经房、仓廩及象征铁围山的椭圆形围墙。墙四方均设大门一扇,东大门为正。

乌孜大殿又名“祖拉康”,建筑面积达6 000平方米。殿共三层,每层高6米许。底层为藏族风格,分前后两部。前为经堂,后为佛殿。经堂两侧立有神像七尊。左为松赞干布、赤松德赞、寂护、白路扎那、唐东杰布等;右为种杰瓦穷、鄂·勒巴协饶、隆钦·仁布钦、阿底峡、宗喀巴等。

佛殿主供释迦牟尼。佛祖两旁塑有菩萨和护法神像(这类护法神像在四围回廊的壁画上绘有不少)。《西藏王统记》中说:“主眷共十三尊,依西藏法建造之。”

中层为汉族式建筑,主供莲花生塑像。据《西藏王统记》

①②四大洲及八小洲:南瞻部洲有遮未罗洲及筏罗遮未罗洲;东胜身洲有提河洲和毗提河洲;西牛货洲有舍谛洲和颞恒罗漫恒里孛洲;北俱卢洲有矩拉婆洲和乔拉婆洲。四洲位于须弥山四方咸海之史。



载：“主尊为大日如来。右为燃灯，左为慈氏，前为释伽牟尼、药王、无量光。其左右为八大菩萨近子、无垢居士、喜吉祥菩萨、忿怒尊刚与根。依支那法建造之。”

上层则依印度法式建造，殿中主供大日如来佛像，两边陪塑二眷属及八大菩萨，四角塑欢喜佛。

由于整个乌孜大殿采用藏、汉、印三种风格建造，故桑耶寺又被称为“三样寺”。

修建桑耶寺是赤松德赞凭借王权决定的，尽管如此，“但无论如何他必须接受这样一种现实。在那时他是少数而他的大臣、官员和贵族中的大多数都信奉本教”<sup>①</sup>。因此，他仍然采取了一些调和本佛冲突的措施。此外，由莲花生大师带入西藏的密宗，因其具有念咒、气功、灌顶、幻术等带有浓厚的神秘色彩和原始气息的法术，所以，比较以深奥的文字为形式的教义传播为特色的显宗，显然更接近以巫覡气氛浓烈而著称的本教及其长期受本教文化灌输的藏民心理。加之莲花生大师一方面以其超凡的咒术强力制服反佛的本教徒以之作祟的“妖魔”，另一方面又将本教的一些神祇（如“十二丹玛”、“德毛神”“年钦唐拉山”等等）封为佛教的护法神，致使佛教更接近本教文化，更容易为具有本教文化心态的藏人所接受。至此，佛教终于开始在本教神祇的“护法”之下，渐渐传入吐蕃，为藏族下层所接受。

桑耶寺便是佛教与本教从抵触、冲突到开始融合的标志。这一点，不仅从寺内建筑的风格，护法神的兼容并蓄，莲花生大师降妖伏魔的壁画等方面可以看出，而且，还可从本教译师（如香日乌金，Shang ri au can）到桑耶寺内与佛教徒并肩

<sup>①</sup>参见〔西德〕霍夫曼：《西藏的本教》，李冀诚译注，《西藏研究》1984年第3期。

译经的事实中得到证实<sup>①</sup>。

自桑耶寺起，雪域之地的西藏始有第一座具有佛、法、僧三宝的佛寺。桑耶寺首创藏人剃度出家的先例（第一批藏僧共7名，世称之为“七觉士”），建立僧伽制度，广译经论，讲学修行，建立专修道场，形成了藏传佛教的“前宏期”盛况。其后，赤松德赞为进一步统一王朝内部的思想，又在桑耶寺举行过两次兴佛盟誓大会。朝内王妃、王子、文臣、武将俱须参加，并将誓文镌刻于石碑之上，以志永存<sup>②</sup>。与之同时，又颁布禁本法令，强令本教徒改奉佛教。

自此之后，本教从表面看遂处于颓势。但是，尽管佛教因吐蕃王为了集权而大兴，终于在西藏地区扎下根来，其真正成为藏传佛教，即成为藏族文化主体，成为藏族人的一种生老病死俱息息相关的生活方式，则又经历了长达数百年之久的漫长融合。而且，其间又经历了朗达玛（公元836~842年在位）的“灭佛”大劫。可以说，直到佛教成为西藏文化的一个不可分割的部分，藏族才真正接受了这种外来的世界宗教。

这种不可分割性不仅体现在本教与佛教的相互渗透方面——霍夫曼指出：“本教的神秘主义同佛教金刚乘的道德和形而上学的相对论之关系是如此的紧密相连，更进一步考察必然会发现它和莲花生的教派关系颇为密切，特别是在对‘光明’意义上的重视，从终极意义上说，禅定与光明不二。”<sup>③</sup>——而且，更重要的是，佛本融合已经沉淀于藏文化的深层结构之中，

<sup>①</sup> 参见〔西德〕霍夫曼：《西藏的本教》，李冀诚译注，《西藏研究》1984年第3期。

<sup>②</sup> “桑耶大誓”碑文详见常震青：《麝香之路上的西藏宗教文化》第104~105页。

<sup>③</sup> 〔西德〕霍夫曼：《西藏的本教》，李冀诚译注，《西藏研究》1984年第4期。

成了普通藏民的生活方式。这一点，我们不妨试举最能反映民俗文化特征的婚俗为例简叙之。

佛教的“四圣谛”（苦谛：世间之苦；集谛：苦之原因；灭谛：苦之消灭；道谛：灭苦之法）是其教义的根本。而世间有无量苦则是“四圣谛”的逻辑起点。无量苦中来自人自身的，关键在于“七情六欲皆是苦”。因而，必须通过“持戒”“难忍能忍”等灭其苦。但是，纵观西藏各地的婚姻习俗，却被几乎席卷藏族各阶层的追求“来世”的喇嘛教视为“特区”。网开一面，任其按源于本教文化的习俗进行之。不仅如此，甚至喇嘛教还为这种明显有悖于佛法教义的习俗加盖“神的印章”。

例如，云南中甸一带的藏族，每年十月便举行庙会，而西藏在正月十五则举行花灯会。凡此盛会，男女皆相约前往，自由社交。这种方便皆由喇嘛庙提供，盛会的筹办管理俱是喇嘛们操持。

其次，订婚要由喇嘛占卜，而占卜则是典型的本教遗俗。

婚礼仪式中亦要举行招福仪式和祈神仪式。而这两种仪式盖出于本教文化。只是现在常由喇嘛来将象征“吉祥”的蓝色羊毛绳粘于新娘前额，将捻成被称之为“穆”的羊毛线粘于新郎之额罢了<sup>①</sup>。

在婚姻上，既允许一夫多妻亦许可一妻多夫。不仅庶民俗人两性交往颇少内地之防，就是专职僧人，除黄教外，都允许婚配。

实际上不仅婚姻，从出生到死亡的整个人生都与经过同本教融合的喇嘛教密不可分。直到这时，佛教才成为藏传佛教，

<sup>①</sup>本教传说“穆”绳代表藏王来源。实际上与古羌以羊为图腾有关。现在白马、羌以及部分彝族祭天时还领佩巫师咒颂过的羊毛线。

成为藏族文化的主体。“从文化的角度来看，实际上是印度佛教文化同西藏原有的本教文化的交融。就是说，藏传佛教的文化=印度佛教文化+西藏本教文化。这应该说是佛教的三大支派之一——藏传佛教的实质”<sup>①</sup>。

如果我们再把本教文化的渊源深究一下，我们便可发现本教文化同古氏羌文化的关系。西藏雪域的“六牦牛部”是创造本教文化的主体，而“牦牛种”皆来自西迁的古羌。这一点，我们在族源一节已经详论过，在此不赘。

通过对佛教入藏的讨论，我们对西南民族接受外来的世界宗教有了一个一般性的看法。实际上，不仅藏传佛教有这样一个从抵触到融合的过程，西南地区其他外来的世界宗教为西南民族所接受，都有这样一个过程。

如上座部佛教入滇之初亦遭到原始宗教的强烈抵抗，以至于佛教徒在寨中几无立足之地，只得栖身山林。故傣语称其为“帕滇”或“帕厅”，其意为“山和尚”。而上座部佛教强调佛法与王法不二，这很显然是其为了得到召片领叭真支持，便于自上而下推行的产物<sup>②</sup>。

再如伊斯兰教在西南地区传播亦有这样一个过程。据史籍记载，大量回回人入滇始自元代至明初及清初，回回入滇共有三次高潮。至此，大体形成云南回回民族共同体。而伊斯兰教则随回回入滇而渐传开。

云南伊斯兰教有“格迪目”、“哲赫林耶”、“伊哈瓦尼”三个教派。“格迪目”（阿拉伯语，意为“古老”、“遵古”，故称“老教”、“老派”或“遵古派”）为最早传入中国的伊斯兰教派。亦为信徒最多的一派。云南穆斯林90%俱为其派教

<sup>①</sup>常震育：《麝香之路上的西藏宗教文化》，第97页。

<sup>②</sup>参见张公谨：《傣族文化》中“宗教信仰”一章，吉林教育出版社1986年版。

徒。该派在长期发展中，“由于受汉文化的影响，除开办阿文经堂学校培养阿訇人才外，一些有识之士倡议，兴办中、阿并授的学校，并以中文译述伊斯兰教经籍，出版刊物，宣传伊斯兰教”<sup>①</sup>。

而且，更由于回回民族的“大分散、小集中”的地域分布特点，势必与其他兄弟民族杂处。“经过通婚吸收其他民族成分融入回回民族中，在文化上也曾受兄弟民族的影响”<sup>②</sup>。在迪庆的回民着藏装、讲藏语；在西双版纳州的回回则着傣衣、说傣话；而在昭通的则又穿彝服，操彝语。总之，入乡随俗，极善变通。在此过程中，他们一方面保持着执着而又独特的伊斯兰教文化（回回俱信伊斯兰教，保持“六大信仰——信真主、信天神、信圣人、信复生、信前定；履行五大功修——认、礼、斋、课、朝等），另一方面又注意融合并吸收其他民族的文化。

至于近来传入的基督教在灵活地适应当地民族的文化以顺利传教方面就更胜一筹了。如怒江州基督教士曾创制傈僳文，德宏州的美国传教士库森(Cu Shang)、欧·汉孙(O. Hanson)创制景颇文，贵州石门坎循道公会西南教区的英国传教士柏格里(Becaide)、波拉德(S. Pollard)以及黔东南炉山县（现为凯里市）的英国传教士胡托(M. H. Hutton)等创制苗文几乎成了一种普遍现象，勿论其他。

从上述西南诸民族接受世界宗教的事例中，我们不难得出以下结论：

1. 由原始宗教发展到世界宗教是一普遍规律，而外来的世界宗教则加速了这一进程。

<sup>①</sup>参见杨兆钧主编：《云南回族史》，云南民族出版社1989年版，第10页。

<sup>②</sup>杨兆钧主编：《云南回族史》，第4页。

2.西南诸民族接受世界宗教的过程实质上是一个外来文化与其本民族文化的融合过程。这一过程反映了西南诸民族发展的社会、政治，经济等各方面的历史需要。

3.西南现代各民族共同体形成的过程实际上是西南民族文化形成发展的过程，而原始宗教与世界宗教（或并存或互渗）揉合而成的丰富多彩的宗教文化无疑是西南民族文化的种质，它已渗透到民族文化的各个方面，并成为民族文化深层结构中的沉淀。

4.原始宗教与世界宗教的互渗过程，是整个西南民族文化发展中的一环。只是这一环可分为两个不同的半圆罢了。而无论在哪一个半圆上，它都折射出西南民族进化、解放的精神。从人的发展统一性上看，从盲目地敬畏一切鬼神，到更崇拜自己氏族的图腾，再到反映了人寄望于自身力量无限膨胀的英雄与多神崇拜，最后达到对超越狭隘的民族（甚至氏族）界线，依靠至上神，拯救整个人类进入幸福的天堂的理想追求的世界宗教阶段的全过程，正是人不断自我解放的过程。

卡西尔有段极富哲理的话，他说：

“作为一个整体的人类文化，可以被称之为不断自我解放的历程。语言、艺术、宗教、科学是这一历程中的不同阶段。在所有这些阶段中，人都发现并且证实了一种新的力量——建设一个人自己的世界、一个‘理想’世界的力量。哲学不可能放弃它对这个理想世界的基本统一性的探索，但并不把这种统一性与单一性混淆起来，并不忽视在人的这些不同力量之间存在的张力与摩擦、强烈的对立和深刻的冲突。这些力量不可能被归结为一个公分母。它们趋向于不同的方向，遵循着不同的原则。但是这些多样性和相异性并不意味着不一致或不和谐。所有这些功能都是相辅相成的。每一种功能都开启了一个新的

地平线并且向我们展示了人性的一新方面。不和谐者就是与它自身的相和谐；对立面并不是彼此排斥，而是互相依存：‘对立造成和谐，正如弓与六弦琴’。”<sup>①</sup>

这段话一方面表明了我们通过西南民族宗教形态的讨论而论证的人的发展统一性，另一方面又阐明了宗教在文化整体中的地位及其与语言、艺术、科学等的关系。

---

<sup>①</sup>恩斯特·卡西尔，《人论》，甘阳译，上海译文出版社1986年版，第228页。

### 第三章

## 宗教教育的起源

实际上，在讨论西南诸民族的宗教形态之际——甚至，早在讨论西南诸民族的源流的过程中——我们便已开始了对西南地区宗教教育的讨论。

一个民族共同体的形成是个极其漫长的过程。民族，与其说是个血缘或人种或地域的概念，毋宁说是个文化的概念。一个民族共同体的形成，实际上便是该民族文化的形成与发展过程。文化是整个生活方式的总和。一个民族，大家都习惯都认同的种种生活方式，便是该民族的文化。譬如，“侗家不离酸”，人人爱吃，天天不离，故而家家腌制。水族爱自制“酸汤”，以之为佐料。傣族亦喜酸食，但主要食酸笋、酸蚂蚁、酸肉等。蒙古族则爱喝“塔日嘎”（酸奶）。又如傣族姑娘穿筒裙，彝族妇女穿百褶裙，德昂女子腰缠篾箍，海鲃苗妇女背一块背牌，侗族妇女着衫裙，拉祜族妇女穿长襟开衩衫，藏族妇女总爱在长长的藏袍外系一件牛肋巴围腰，普米族女子从氐羌羊图腾演化而来的羊皮披风总不离身，哈尼族奕车姑娘的超短裙格外合身。凡此种种，足以说明，无论衣食住行，或是祷



神处世，一个民族都有自己独特的一整套生活方式。

宗教，在民族文化的形成与发展过程中，都起到了至关重要的作用。那么，宗教的这些深远而又强烈的影响又是怎样绵延传承的呢？而且，宗教本身又是怎样在历经社会的巨变以后依然存在，转化为民族文化深层结构中的积淀物的呢？

对所有这些问题的完满回答都不仅依靠对宗教教义的讨论，还得借助对宗教传承——宗教教育的讨论来获得。

宗教教育同一切教育活动一样，从本质上说是一种人与人的相互作用过程。在这一过程中必须借助一定的文化方式来传递一定的文化内容，从而促进这一过程参与者的身心发生某种程度的变化。宗教教育是在有意无意的传教中进行的。其本质是为了灌输宗教信仰。同人类的其他教育一样，宗教教育也有一个发生发展的过程。考察宗教教育的起源及其标志问题，对我们认识这一发生发展过程，从而正确理解宗教教育，是不可或缺的。同时，这种考察对我们认识人类的一般教育活动亦是大有裨益的。

## 宗教起源与宗教构成

### 宗教起源

宗教教育的起源问题，实际上包含了四个方面的含义：第一，何时起源的；第二，怎样起源的；第三，为什么起源的；第四，起源的标志是什么。

回答这四个方面的问题，首先得讨论宗教的起源。从理论

上说，宗教教育与宗教同出一辄。不能设想没有宗教的宗教教育；也不能设想没有宗教教育的宗教。没有宗教，宗教教育无所传承；没有宗教教育，宗教无以传承。实际上，宗教的起源也包含上述四个子问题。下面逐一讨论。

何时起源？对此问题的确切回答，只能依靠证据。

考古学界目前发现且又为学术界公认，最早的证据是欧洲的尼安德特人，中国最早的是山顶洞人。但是，这仅是目前发现的而已。今后怎么样，谁也说不清。而且，更重要的是，“提出宗教的绝对‘年份’问题，这是毫无意义的，因为在不同地域，技术、经济和文化发展的过程很不平衡，各种人群在这一过程中在各个时期所经历的阶段迥然不同。到其中某一人群那里去寻找原始宗教信仰的‘摇篮’，也是无谓之举，因为不能设想，原始宗教信仰最初在一个人群中出现，然后通过独特的思想输出传播到其他人群中去”<sup>①</sup>。可见，何时起源的问题，实际上是无法解答的。

怎样起源的问题也是一个必须依靠证据说话的问题，且与何时起源密切相连。无法确切回答何时起源，也就无法确切回答怎样起源。

为什么起源的？这一问题激起了学术界的普遍兴趣。宗教是个不容置疑的存在。在任何民族、任何国家的发展进程中都有宗教。既存在，便要探其究竟。实际上，关于宗教起源问题的讨论，都是在谈为什么起源的。

宗教教育的起源与宗教的起源紧密相连，却又是两个不同的问题。讨论宗教为什么起源一直是学术界的热点；而对宗教教育起源的讨论却至今未见，可谓冷落之至。对后一问题的回

<sup>①</sup>约·阿·克雷维列夫 (И.А.Крывелев):《宗教史》上卷，王光睿、冯加方、李文厚、郑天星等译，中国社会科学出版社1984年版，第9页。

答，依赖于对前一问题的认识。笔者拟从宗教的构成及其性质出发，即从宗教与宗教教育的关系切入来讨论宗教教育的起源。

宗教构成实际上是宗教已经起源，即已经形成的标志。既然宗教已普遍存在，那么，讨论其构成就有了前提。在讨论宗教为什么起源之后，我们将专门讨论这一问题。

为什么起源是对已经存在的事实的解释。而解释是仁者见仁、智者见智的事情，只要言之成理，持之有据，均可一试。事实上，由于宗教的普遍存在且又作用非常，对宗教为什么起源的解释自古以来就是热门话题。

古希腊埃利亚学派的哲学家色诺芬尼（Xenophanes，约前580～前470）、阿拉克萨戈拉（Anaxagoras，约前500～前428）等认为，人们是其自己的状貌为自己塑造神祇的。这就如同畜类若擅绘画，牛会把神画得像牛，马会画得像马一样。

至于人为什么要造神，克里底亚（Klidias，约前460～前403）说是为了威慑他人。德谟克利特（Democritus，约前460～前370）一反唯物主义观从心理上解释为：宗教之根源在于人对森严可怖的自然现象的畏惧。中世纪的哲学家霍布斯（Hobbes，Thomas，1588～1679）认为是为了求索自然现象的起因，出于对无形之力的恐惧与来世的思虑而产生了宗教。稍后的斯宾诺莎（Spinoza，Baruch，1632～1677）则认为人对自身力量的迷惘与时刻置身于憧憬与恐惧而导致宗教产生。

从心理学的角度解释宗教起源而至极端的是弗洛伊德（Freud，Sigmund，1856～1939）。他设想原始时代人类分为小群，每群由一男性家长主宰，故占有所有女性。有覬覦的儿子辈格杀勿论。久之，众儿怒杀其父并分食其肉，以有其力。众子争位，互斗俱伤，于是新组织产生，制定禁乱伦的第一批

禁忌。由于父亲形象久留心中，致众子又敬又怕，遂以动物代之，定期分食，图腾乃生。在他看来，上帝的观念只是人类父亲形象的放大版而已<sup>①</sup>。

同样从心理的角度出发，缪勒（Müller, F. M., 1823～1900）认为宗教出于对无限物的知觉。缪勒是第一次不凭臆测而以大量神话材料来讨论宗教起源问题的。他说，使用语言去描述人类对无限物的知觉这一相同现象时，由于“语言的疾病”导致了各种神话的产生<sup>②</sup>。

无论是出于恐惧或是对无限物的知觉，产生宗教观念的前提是什么呢？上述起源观都未触及这一问题。英国著名人类学家泰勒认为关键在于相信精灵存在，从而提出了“万物有灵论”。这一观点传播甚广，引起学术界广泛讨论。

被称为“安乐椅上的人类学家”的弗雷泽认为人相信自然存在某种确定的秩序，而凭借某种神秘手段可操纵这种既定秩序。神秘手段便是巫术。当经验证明这种想法错了之后，较为成熟者便转向宗教。可见，宗教源于巫术<sup>③</sup>。

以胡塞尔（Husserl, Edmund, 1859～1938）为代表的现象学派则认为，人不仅生活，而且得为生活寻求力量。在人自己的力量与另一力量遭遇之处，宗教遂生<sup>④</sup>。

实用主义进化论者斯宾塞（Spencer, H., 1820～1904）把为生活寻求力量具体为向死去的祖先邀宠。先人们有对子孙进行善或恶活动的的能力。而且，宗教也有一个从简单到复杂的进化过程：从“人格宗教”（Personal religion）发展到“绝对

①参见约翰·麦奎利：《二十世纪宗教思想》，高师宁等译，第125页。

②参见埃里克·夏普：《比较宗教学史》，吕大吉等译，第54页。

③参见弗雷泽：《金枝》，徐育新等译，江培基校，第77页。

④参见约翰·麦奎利：《二十世纪宗教思想》，高师宁等译，第271页。

宗教”(absolute religion)<sup>①</sup>。

这种进化的观点在一个世纪前就已出现。法国哲学家霍尔巴赫(Holbach, P.H., 1723~1789)认为,远古初民慑服于自然力而报之以崇敬;继而,对冥冥之中的存在顶礼膜拜;最后,冥思苦想,推知存在所谓统一的始因,即至高无上的理性——神<sup>②</sup>。这种认为宗教源于“统一始因”的看法,被科学家们以其独特的思维形式发展了。

德国物理学家麦克森·普朗克(Plank, M. K. E. L., 1858~1947)认为存在着三个世界:一为感官知觉世界,物理学的所有观念据说都来源于此。二为感官知觉世界背后的一个实在世界。它独立于人,且不能直接把握。但人们可通过感觉而间接地领悟,尽管感官的中介可能歪曲之;此外,通过某些象征——这些象征被普朗克认为是“来自实在世界的新的神秘信使”——可以领悟之。三为物理学的世界,它不同于上述两个世界,而是人类心智的有意识的造物所构成。物理学世界正在不断地退出感觉世界而日益趋近于实在世界。所以,他强调,“宗教与科学之间,绝不可能存在任何真正的对立,因为二者之中,一个是另一个的补充”<sup>③</sup>。宗教便是出于对实在世界的领悟而产生的,这一点与科学别无二致。

爱因斯坦(Einstein, A., 1879~1955)也认为,“在探索者不倦的努力后边,潜藏着一种更加强烈的、更加神秘的推动力:那就是人们希望理解的存在与实在”<sup>④</sup>。他发现的宗教

<sup>①</sup>参见列维-布留尔:《原始思维》,丁由译,第14页。

<sup>②</sup>参见谢·亚·托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》结论第一节,魏庆征译。

<sup>③</sup>转引自约翰·麦奎利:《二十世纪宗教思想》,高师宁等译,第299~300页。

<sup>④</sup>参见In Albert Einstein: Philosophor-Scientist by P. A. Schilpp Ed Tudor, New York, 1949, p.248.

的意义正是在这种对实在世界的探索之中。我们从自己的心智中发明了具有数学的精美性的种种观念，当付之经验检验时，它们竟是真的！他为之感叹道：“关于这个世界，最不可理解的事情是：它竟是可以理解的。”<sup>①</sup>对此，爱因斯坦认为这便是能给科学家的创造力以重要灵感的“宇宙宗教”。“宇宙宗教”是通过“神人同性阶段”和“道德阶段”发展而来的。而宗教的起源便是“神人同性阶段”。

在爱因斯坦和普朗克之后，著名的测不准原理的提出者韦纳尔·卡尔·海森伯格（Heisenberg, W. K. 1901~1976）、英国天文学家阿瑟·斯坦利·爱丁顿（Eddington, A. S. 1882~1944）等人亦都认为现代科学不能代替神秘的体验，而神秘体验则是对非感官世界的领悟，便是宗教起源。

先哲们尚有不少说法，这里不再列举。怎样产生可以各执一词，见仁见智，无须定论。但有一点确是共同的：古代各族是在幻想中、神话中经历了自己的史前时期（马克思语）。每一个民族都有其自己的宗教。确定了这一前提，宗教教育也就有了传承的对象。

### 宗教构成

宗教，是人类文化的基础——不仅仅是文化的某一方面。可以说，它是人们社会生活的总汇，囊括了人类生活的各个方面。具体说来，宗教有两个相互关连的作用：“一是它作为社会（或至少是它取得支持的那部分）的价值的保存者的作用，它所保存的是信仰体系，宗教伦理和哲学。一是它作为社会制

<sup>①</sup>参见In Albert Einstein: Philosopher-Scientist by P. A. Schilpp, Ed. Tudor, New York, 1949, p. 249.

度的作用，通过宗教信仰和活动，把各个不同的社会团体团结在一起。”<sup>①</sup>

罗米拉·塔帕尔的这段话从宗教的社会作用方面——保存社会文化与团结社会集团，阐述了宗教的意义。而从宗教的构成上看，一个宗教则必须包含三个方面：对人以及人以外的世界的认识；强烈而执着的情感；系统而严格的仪式。

对人以及人以外的世界的认识，无论是出自何种心理，每种宗教都形成了自己的一整套观念。或鬼神、或魔力、或灵物，全都自成体系。其表现方式都是神话式的。马克思认为，哲学最初在意识的宗教形式中形成。实际上，岂止哲学，还有科学等，都在这种神话式的、人类意识的宗教形式中形成。

宗教情感在宗教中不仅不可或缺，而且至关重要。丹麦哲学家和心理学家H·赫夫丁认为：“感情……是所有宗教及所有宗教观点的最本质的特征。各种观念同感情相比都是从属的和受制约的。”<sup>②</sup>美国心理学家詹姆士也认为，“感情是最深刻的宗教来源，而哲学和神学理论仅仅是派生的上层建筑，犹如将原著翻译成别国语言那样”<sup>③</sup>。这种情感影响至深，或被解释为“依附感”，或被解释为“神圣的恐惧和赞美”的特殊统一，或被解释为“安全感和强烈的期待感”<sup>④</sup>。

宗教仪式从魔力崇拜开始，历经图腾崇拜，祖先崇拜、多神崇拜、自然崇拜、英雄崇拜等各种阶段。各个民族的崇拜对象尽管各不相同，但都有一个崇拜者与崇拜对象之间的相互作用形式。这便是宗教仪式。而且，各个民族的宗教

---

<sup>①</sup>参见东方思想宝库编委会：《东方思想宝库》，中国广播电视出版社1990年版，第640页。

<sup>②③④</sup>参见德·莫·乌格里诺维奇：《宗教心理学》，沈翼鹏译，由之校，社会科学文献出版社1989年版，第100～101页。

仪式都是整套整套的，都是其宗教世界观（宇宙起源、万物生成、人神关系、禁忌系统等俱在其中）的形象体现，都是其宗教情感的程序编制。

无论持何种宗教起源观点的人都会同意：宗教一旦形成至少应包括上述三个方面，尤其是宗教发展的初期。而一旦具备上述方面且有其社会作用，宗教便具有其独特的性质了。宗教的这几个方面对宗教教育来说，一方面是其传承的具体内容，另一方面又决定着宗教教育的方方面面。无论是教育内容、教育方法以及教育组织形式等等，无不由其决定。这三方面的具备亦是宗教形成的标志。

## 宗教的性质与宗教教育的起源

上一节我们讨论了宗教的几个构成方面。这一节我们着重讨论宗教的这些方面是怎样决定并影响宗教教育的全过程的。实际上，与其说是宗教的这几个方面决定并影响了宗教教育，不如说是由这几个方面所构成的宗教所具有的一些性质，决定并影响了宗教教育的全过程。从宗教教育起源始，这些性质将贯穿其整个演变历程——这一点我们将在后面讨论。而现在则必须弄清楚，宗教有些什么性质，这些性质又是怎样决定了宗教教育的起源的。

### 宗教教育起源与宗教的全民族性

宗教教育为什么必然产生？我们可通过对宗教性质的讨论



来寻其根由。

首先讨论宗教的全民族性。

所谓宗教的全民族性，指的是宗教的形成和产生，传承和发展，都是在全民族中完成的。这两者互相依存，密不可分。实际上，人类的宗教不是由某一个人或某几个人创造的。宗教在每个民族的历史发展中均出现的事实充分说明：宗教是集体意识，是全民族的文化。唯其如此，它才必须在全民族中传播、继承。一方面宗教的形成不能没有宗教教育的参与，另一方面，宗教的成熟与演变更不能离开宗教教育。而且，正因为宗教不是某一天某一地由某一人创造的——尤其是原始宗教——而是全民族集体意识的产物，所以它才能在全民族中一代代传承下去，并且在此过程中得到完善和发展。

布留尔把这集体意识的产物叫做“集体表象”。他认为，“这些表象在该集体中是世代相传；它们在集体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、崇拜等感情”<sup>①</sup>。为此，布留尔反对英国人类学派泰勒等人以个体的人、单独的个体以及由此产生的个性心理学的理论作为研究问题的出发点。他说，“集体表象‘是’先于个体，并久于个体而存在”<sup>②</sup>的。

正因为如此，原始宗教作为原始人的原初意识形态，才是彻头彻尾社会化了的。在原始氏族部落中的个体，完全受这种宗教的世界观、情感和仪式等支配。并且，当一个个体的生命刚开始发展——甚至在其孕育之际，就已被这种世代因袭的集体表象——包括宗教信仰、风俗习惯、语言等等——所主宰。这一个体就属于某个窄小的、特有的、与其存在相适应的

---

<sup>①②</sup>参见布留尔：《原始思维》，丁由译，第5页。

一整套文化行为模式。

换言之，这个个体的教育便在这样的集体表象中开始了。在耳濡目染、潜移默化的不知不觉之中，他学会了这个民族的所有思维以及行为方式。而宗教教育则是把一切以神圣的、不可抗拒的方式结合起来的关键纽带。这种宗教教育开始于个体生命之初，然后便一直伴随个体生长发育，直至其临终。

例如，在西南的彝族中，一个个体的诞生必有诞生礼。婴儿出生后，其母必即刻在婴儿大小便以前吞食一个鸡蛋，否则便有不测；而婴儿必须马上在木槽中盛冷水浴之，否则亦会不吉。待婴儿出生后的五日、七日、九日（务必单日），则又由其母抱出大门，请毕摩打羊、念经、赶鬼、驱邪。亲友食羊之际，毕摩便为婴儿剪去后脑胎发，为之命名。家贫者则不请毕摩、不打羊。但仪式仍得进行。只是由其父剪发，其祖等长辈命名。

至青春期时，又需举行“沙拉洛”（成年礼）。女孩15~17岁（单岁为吉，双岁不利）均需换裙。先由老人推算吉日，然后请女性亲友参加。换裙仪式有三：换发型；变裙式；戴耳饰。此后，该女方可自由社交。

然后又有订婚、结婚等礼。至死又有隆重的葬礼。从穿寿衣、理遗容、备祭羊、编“丫”架、议葬日，到吊丧、过银桥、赛马、守灵，再到送葬、指路、招魂、出丧、“古迭”<sup>①</sup>等，无不充满宗教教育的意义。如守灵夜毕摩要诵完全部《贝玛经》，而说唱者则说唱《嘎普》，其大意均在追溯彝族历史，歌颂历史上以及史诗中的那些创业英雄。再如“指路”，

<sup>①</sup>所谓“古迭”，是指人们自火葬场退出来到林边空地时，所有参加葬礼的人均到空地上坐下，等待散发砣砣肉的仪式。由一队着装妇女在白旗指引下，成单列绕场一周，边走边发糖、烟、肉等。散毕，朝天鸣枪，葬事全毕。

亦是由毕摩领头念指路经，意即为死者的灵魂指明通往祖先居住的路径。所谓“魂归源流”是也。凡此种种，既传播了民族发展（包括民族迁徙）的历史知识，又以历史上的英雄教育了所有参与者，其意义是显而易见的。

这类把增强民族凝聚力、灌输本民族特有的文化行为模式溶于贯穿人一生的宗教仪式之中的事例，在西南各民族中比比皆是。这里不再赘列。

由此可知，宗教教育的起源是与宗教的起源紧密相连的。宗教起源及其演变的全民族性，即布留尔的“集体表象”，决定了宗教教育的起源及其演变的集体性。但是，这并不意味着宗教教育的起源与宗教的起源完全是一回事。宗教不等于宗教教育，即使两者的关系如此紧密。

如前所述（参见第一章），宗教教育的含义是“某种或某些宗教信仰及其活动的导入，传承或教授”，而宗教〔在初始时，至少有三大部分：宗教世界观、宗教情感和宗教仪式，而后来（世界宗教时）则又增加了宗教组织、宗教道德规范与宗教偶像等部分〕则是宗教教育所传承、教授和导入的对象。这两者的区别是显而易见，且不容抹杀的。否则，我们还有什么必要讨论宗教教育呢？

因此，我们在讨论宗教教育的起源之际，一方面必须将其与宗教起源联系起来看，不如此，无法探索宗教教育的起源，另一方面，又必须注意两者之间的区别，不如此，则会失去讨论宗教教育起源之意义。

一方面，宗教的无处不在与无时不在的全民族性决定了宗教教育的全民族性，另一方面，宗教正是依靠宗教教育的传承而成为全民族世代相传的“集体表象”。这种性质体现在教育者与受教育者、教学内容、教学方法、教学场所等诸方面。

### 宗教教育的起源与宗教的稳定性

这一问题可说是宗教全民族性问题的继续。

所谓宗教的稳定性，是指作为一种社会意识形态的宗教观念一经产生后，便具有相对独立的稳定性，它能经历社会变换而不变。当然，这种不变是相对而言的。谢·亚·托卡列夫说道：“即使其所有产生的条件已有变易，宗教观念亦可留存，并在新条件的作用下逐渐演化，彼此相互影响，通常融合、杂糅、趋于较为繁复。宗教礼仪和崇拜，也是如此。然而，这一过程绝非独立的、自生的；它是为社会本身的整个发展历程以及具体的历史条件所制约的。”

从托卡列夫的话中我们可以得知，宗教观念从整体上说是社会发展的结果，但它一经产生便又相对稳定了。

稳定有两层含义：一为既得性质的获得，二为既得性质的保守。我们不妨举例说明。

云南丽江的纳西先民拥有卷帙浩瀚的古籍《东巴经》。其中有一篇名为《超度·献冥马》的诵经。经文中有这样的句子：

“沙利威德神，是盘神、禅神的最大者。刚升起那圆圆的太阳，是日月中的最大者。恩余给更星是星中最大者。善飞的大鹤，是鹤和鹰之最大者。普米地方板铃之响声，是虎豹之吼声中的最大者。居那苦罗山，是一切山脉的最大者。米利达吉海，是所有海的最大者。铮增含鲁美金石，是所有石头的最大者。最初产下马的父亲恩精雄普、马的母亲恩精雄姆。恩精雄

普它，脖脰长有三大度，尾巴有三肘，脚长有三拃。”<sup>①</sup>

这段东巴经文原文是象形表意文字的东巴文。我们知道，它的创立至少在1 000多年以前。而文中所诵的内容则是早在文字产生之前就一直流传的东巴经文中的一种。从这段经文中我们可以看到，作为纳西先民的原始宗教观念，其所包含的内容多么广泛。有对日、月、星辰等天体的认识 and 比较，有对山脉、江海等地貌的了解，有对飞禽走兽的描述，有对矿物山石的鉴别。而且，还有对两性结合才能产下新的生命的总结（产下马的父亲恩精雄普和母亲恩精雄姆）及其纳西先民的数的观念的表露等等。这一切是很能说明问题的。

生活于远古的纳西先民，无论天或地以及天地之外的万物都以其各自的方式影响和作用于他们。为了生存，纳西先民不可能对自己周围的一切熟视无睹。他们用自己的眼睛观察一切，用自己的头脑思考万物。太阳升起又落下，都有其自己的规律。而且，刚升的太阳就是显得比正午的太阳更圆更大。因此，观察与思考的结果必然总结出一些他们认为是对的东西，是必须要注意的东西。这些认识必然越来越多，太阳热，月亮冷，星星亮虽各不相同，但都在可望而又不可及的天上。可望，尤其是有规律的天体运动，使其觉得可信；不可及，尤其是天阴、日出并不随其望或想而定，总有些捉摸不定，遂又使其觉得信不牢靠，有些神秘，故而导致其又敬又畏——天的力量如此之大，如此不可捉摸，怎能不敬不畏——崇拜由是而生。

这种杂糅着神秘敬畏感的认识渐渐形成了与其习惯行为相

<sup>①</sup>参见云南省少数民族古籍整理出版规划办公室：《纳西东巴古籍译注》（二），云南民族出版社1987年版，第10~11页。原文系东巴文。文中居那苦罗山、亨依巴达树、米利达吉海、钟增舍鲁美金石，是东巴原始宗教中的神山、神树、神海和神石——原注；文中度（音tōo）、肘、拃俱为长度单位。度为成人两臂伸直之宽，肘为一肘，拃为姆指和中指伸直的距离——引者注。

适应的一整套仪式。如纳西人最重祭天。祭天的程序在一个地方几乎完全一致。

这一过程是一种既得性质的获得。而经历了数千年依旧为纳西人所最看重的祭天，是一种既得性质的保守。

无论是既得性质的获得或保守，都必须依靠宗教教育。东巴经的这些诵经——其所以是诵经，就是因为它们是口头传诵的经文，前面译注的《超度·献冥马》经，便是通过诵唱为正常死亡的成年人举行超度仪式时超度亡灵的。这种一般在农历十一月初四、初五、初七进行的祭祀，要由东巴（纳西祭司）主持。这种超度仪式不同于佛教的超度，超度亡灵转世投生，而是要让亡灵归祖列宗。《献冥马》就是为亡灵魂归祖先提供坐骑。否则，无以度过33层神界。

由此，我们不仅可以看到纳西先民对天地构造（如日月星辰、33层神界等），对人的生死（灵魂不灭，并应归祖列宗）等方面的哲理性思考，以及由此类思考产生的相应行为与天与人的相互作用形式（要祭祀、超度等）之类宗教形态的东西，而且，我们还了解了纳西先民的社会发展历史（如祖先迁徙路线，即亡灵归祖的路线）和社会生产（如养马、种植、狩猎之类）等方面的知识。这些人类经过长期探索而获得的既得性质与宗教紧密相连，非得借助宗教教育来传承不可。由此，我们亦可看出宗教教育中所包含的积极意义。这种类似的东西在西南民族中可谓比比皆是，这里不再赘列。

另外，宗教的保守性从《献冥马》的经文中亦可看出。经文所涉及的种种认识很显然是来自纳西先民集体的多年探索。即，上述既得性质的获得过程一直都有宗教教育的参与。譬如经文所讲到的关于养马的经验。从马有父母方生到为马配鞍子、饰攀胸、装马镫、做嚼环、钉蹄铁等，充分反映出养马所涉

及的方方面面的知识俱来自很多代人的积累。正因为经文中的观念、经验、知识、价值、技术等是彻头彻尾社会化的，是集体意识的产物，而非某一个或某几个思想家、先哲的思想，它才是这个民族自己的，才能够一代又一代地相传，同其生活方式紧密契合。这一切无不<sub>需要</sub>宗教教育。宗教借助宗教教育使既得性质中很多东西成为了人们相沿成习的东西。例如，每当成年男子正常死亡，纳西人就要为之举行超度仪式。而超度仪式中所诵唱的经文以及仪式本身又是一种强有力的教育。这样一代又一代，使宗教文化成了一个民族文化的深层积淀。所以，每当民族有什么大事，或战争、或庆典、或天灾、或人祸，甚至，每个成员有什么挫折，诸如生、老、病、死、婚、变等等之际，无不都本能地从宗教中去寻求佑庇和慰藉。而且，也总是依靠宗教获得某种心理上的平衡。在这层意义上，可以说，宗教几乎成了某种力量的源泉。在西南诸民族中，至今还有不少占卜、打卦、驱鬼、跳神、招魂、祈求、诅咒、放蛊与防蛊、避邪、禁忌、祭祀等等宗教活动，这便是明证。甚至，人们每临大事总是本能地叫一声：“天啦！”或“我的天啦！”这些都是由宗教教育所形成的习惯的自然流露。

这里所谓本能地一词，充分说明了历经数千年形成的固习，在人们的心灵中根扎得多么地深。从某种意义上说，已经近乎于一种潜意识了！

这种保守性一方面使得宗教教育成了某个民族全民族的需要，因而，具有深厚的群众心理基础——它的教育与其生活方式几乎天衣无缝地相适应，另一方面又使得宗教教育本身具有了极大的保守性：总是在一个封闭的圈子里进行，因循守旧，导致了一种潜在而又固执的抗拒新事物的心理定势。一切都以已有的去衡量，或顺应、或同化、或改造、或排斥。

### 宗教教育的起源与宗教的狭隘性

这—问题是宗教全民族性的派生物。

实际上，在讨论宗教的稳定性与全民族性之际，我们已经论及宗教的狭隘性。

所谓宗教的狭隘性，是指由宗教观念等所导致的心理定势上的排他性和情感上的唯我独尊性。

我们知道，人类历史上由宗教观念相左而引起的战争不胜枚举，排斥异端邪说的迫害也亘古迄今。如长达数百年的十字军东征；以专制和黑暗而著称于世的宗教裁判所；骇人听闻的对犹太人的屠杀；冤仇至今未解的阿以冲突等等。凡此种种，都是世界宗教阶段由宗教狭隘性所致的排他表现。如果追根溯源，宗教的这种排他性一直可上溯到原始宗教阶段，追溯到宗教起源阶段。

如前所述，一个民族的宗教观念是一种典型的集体意识的产物。用布留尔的话说，叫做“集体表象”。他认为，“表象主要是智力方面的或者认识方面的现象”<sup>①</sup>，这是按照现代心理学的情感、运动和智力的范畴来划分的。而对于原始社会的初民们而言，“情感或运动因素乃是表象的组成部分”<sup>②</sup>。就个体论，每一个表象都或多或少地涉及个人的爱好、厌恶等情感，从而也必然导致行为方式的选择或改变。这就又牵涉到运动范畴了。

上述观点可以从两个方面证明，一是表象的获得，二是表象形成的特性。

①②参见列维-布留尔：《原始思维》，丁由译，第26页。



从表象的获得看，情感或运动都与智力活动紧密交织在一起。我们试以西南民族中的实例来讨论这一问题。

居住在云南省西双版纳州基诺山的基诺男孩长至16岁时，必须通过一次成年礼。云南省社会科学院民族学研究所的杜玉亭同志对此进行了专门调查。人口仅1.2万多的基诺人成年礼的仪式多姿多彩。杜玉亭对此作了专门分类：以礼果寨为代表的成年礼具有暴力性和惊险性。由寨内的“饶考俄”（即成年未婚男子社团）劫持通过仪式的男孩。劫持活动严格保密，突然袭击；如被劫者反抗或逃跑，被打伤、砸伤一概咎由自取。第二类是么卓寨的盛装庆典。通过者要着新衣、配“通帕”（成年标志的土布自制挎包）、理发沐浴、备酒杀牲、晋见“饶考俄”之首领，“阿朔”对其礼赞。然后学一些规矩遂告结束。第三类是巴洒寨的结合型。先以暴力劫持通过者（但不用石头棍棒），然后将其抬至饶考集会处，由阿朔对其训诫，晓以参加饶考俄的规矩，再举行一些仪式便告完事。第四类是以巴亚寨为代表的周旋型。饶考俄劫持通过者必须在户外，且通常是晚饭后的4小时之内。通过者若晚饭后躲在家中是为怯弱，故必须外出。于是劫持与反劫持斗智斗勇，尽力周旋。捉住通过者后架其至聚合处，照例聆听阿朔告诫，遂成成年礼。

隆重的成年礼要举行全寨性的仪式。由坐首席的“摩匹”（祭司）主持。接受成年礼者先在上新房仪式中接受座次安排，并由其母赠送装有烟盒、槟榔盒的精制通帕，最后要在敬酒仪式中喝酒。这种上新房仪式是使接受男子成年礼者得到社认同的象征。接下来是领受祭肉三包：“买纽阿少体台”（上新房者剝牛祭祖的黄牛肉）、“吉菜”（杀猪祭祖之肉）和“麦各拉”（用野兽肉、猪肉、鸡蛋、蚂蚁蛋、竹虫、螃蟹肉加米饭制作的碎肉酸渣，为尊贵祭品亦为待客之礼）。通过这

一仪式，以沟通寨神和祖先，表示其为寨子正式成员的地位已得到祖先、鬼神的认可。

祭祀毕按传统要由通过者向老人们唱“五也可”：

“村寨长老是先见太阳的人，  
是先见月亮的人，  
是先见星宿的人，  
是脚先踩大地的人，  
基诺祖先遗下的传统道理很多，  
多过澜沧江的沙子里，  
你们是通晓基诺祖先道理的人。  
我们不说你们已听见，  
我们不问你们也先知道。  
鸡骨卜中未插竹签你们已经先知，  
可我们是头顶上乳血未干的孩子，  
你们不教导我们不懂。  
白发苍苍的长老啊！  
请你们把祖先的规矩传授给我们。”

而老人们则对饶考后生们答唱道：

“有村寨就有作为村寨首领的长老，  
有长老就有后生的饶考，  
有饶考就有姑娘，  
有姑娘就有爱情。  
遵从祖先长老教诲的饶考啊，  
公马的力量很大，  
我把你们当九匹公马；  
公象的力量很大，  
我把你们当九只公象；

繁茂的米罗树当柴烧火焰盛旺，  
希望你们是繁茂的米罗树。”<sup>①</sup>

村寨里有以卓巴为首的七位长老。卓巴为寨首，又是祖先和寨神的代表。集人神权威于一身。他是接纳新成员的最高监督。

类似的成年礼在拉祜族、彝族、哈尼族、纳西族、傣族、佤族、德昂族、傈僳族、苗族、瑶族、布依族、白族、普米族等等西南少数民族中也相当盛行。没有必要一一罗列就已经很能说明问题了：

“个体往往是在一些能够对他的情感产生最深刻印象的情况下获得这些集体表象的。”<sup>②</sup>

布留尔的这段话对西南民族的成年礼来说可谓十分妥贴。西南民族的成年礼通常是年轻一代由孩提步入青年时举行的。作为该民族的一个成员，尽管从其出生之际就已置身于由该民族的宗教为核心构成的民族文化的氛围中，已经耳闻目染了不少东西，但是其所获得的教育毕竟是分散的。而且，该社会对他的要求也大不相同。在成年礼上，则是系统集中而郑重之极地被认同为正式成员。这对他正式获得集体表象是至关重要的。布留尔说得好：

“这些表象的情感力量很难想象有多么强大。它们的客体不是简单地以映象或心象的形式为意识所感知。恐惧、希望、宗教的恐怖、与共同的本质汇为一体的热烈盼望和迫切要求、对保护神的狂热呼吁，——这一切构成了这些表象的灵魂，使行成年礼的人对它们既感到亲切，又感到可畏而且真正神圣。”<sup>③</sup>

<sup>①</sup>以上基诺成丁礼材料请参见杜玉亭：《基诺族男子成年礼仪式简论》，《云南社会科学》1989年第6期。

<sup>②③</sup>列维-布留尔：《原始思维》，丁由译，第26、27页。

并且，即使一生一次的隆重礼式过去了，而“他是独自一个人而且完全宁静的，在他身上立刻涌起了情感的浪潮，当然这些浪潮不如仪式进行时那样狂热，但它也是够强大的，足可以使认识现象淹没在包围在他的情感之中”<sup>①</sup>。

从杜玉亭先生对基诺族经历过成年礼的男子的调查中，这一说法可以得到有力的佐证。他调查的对象中上有74岁的老者，下有54岁的中老年，其回忆起当年的成年礼时，无不立即沉浸于“情感的浪潮”之中。

由此我们可以得知，宗教观念这种“集体表象”的形成，决不仅在理智范畴内完成。甚至，从某种意义上说，是通过强烈的“情感的浪潮”而获得理智范畴的认识的。

明确这一点很有意义。既然是通过“情感的浪潮”——至少是伴以强烈的情感——那么，珍惜自己视为神圣的东西，或神圣之物的象征，并为之排他，甚至到了不惜付出一切的地步的排他，也就相当容易理解了。

在西南诸民族中，为了自己的图腾、祖先牌位、神山、神树、神石乃至这些神物的象征物而不顾一切、没完没了的争斗的事例，在历史上和现实中都不少见。什么人头祭、打冤家之类便是这种宗教狭隘性的极端表现。

而我们在上文中谈及的以自己已有的一切为取舍衡量新事物的标准，顽固地保持旧有的心理定势，便是这种宗教狭隘性的深层表现。

这种狭隘性反映到宗教教育上也具有多方面的意义。

强烈的神圣感和唯我独尊感迫切需要宗教教育为之传承，永续万世。这是宗教教育得以起源和发展的动力之一。

<sup>①</sup>参见列维-布留尔：《原始思维》，丁由译，第27页。

同时，独具特色并自成体系的宗教观念与这种强烈的情感相杂糅，又成了维持本民族内聚力的关键，它在客观上保存了本民族文化的精华。

但是，我们还必须看到，这种狭隘的宗教情感，又是一把双锋两刃的小刀。它在推动宗教教育起源、发展并保存本民族文化精华的同时，则又使本民族深深地陷入了一个因循守旧、自我封闭的狭小天地。而这一点，也是借助宗教教育实现的。

### 宗教教育的起源与宗教内容的广博性

这个问题亦可称为宗教全民族性的继续。

所谓宗教内容的广博性，是指宗教作为一种在全民族中生存与传承的观念形态，其所涵盖的领域很广泛。

从前文中所引用的纳西先民的《献冥马》和基诺族成年礼时诵唱的《五也可》，我们不难看出，原始宗教观念作为原始初民对世界对人生的探索的结晶，其内容可谓无所不包。天地起源、万物生成、生老病死、农事渔猎……无论对这些的认识多么幼稚——是在幻想和神话中度过其童年的，也无论这个世界在原始初民们眼中被颠倒的程度何等厉害，其认识在当时就只能如此，就是人类认识的集大成。这一点，在任何原始宗教中都是如此。可以毫不夸张地说，原始宗教就是原始初民的百科全书。它的作者是全民族，它的读者也是全民族。甚至，人类现有的主要知识门类，如果要在史前远古寻其根，从原始宗教中大概都能找到其萌芽。

从哲学的角度上，原始宗教中包含的观念可谓丰富异常。这些观念俱是原始初民们对茫茫世界的探索结果。是其以宗教形态表现出来的宇宙观。

从社会学的角度看，原始宗教中关于社会组织、家庭关系、婚姻形态等方面的内容相当普遍。可谓神圣化了的人世间关系的再现。

从科学技术的角度看，原始宗教的经文中包含了最早的人类生产生活的经验，无论天文、地学、自然、数学、农学、生物、矿物、建筑等都能从中获得根由。

从历史学的角度看，原始宗教常常是上古史和原始社会史的主要材料来源；在不少原始宗教的经文中，尤其是超度亡灵之类的经文，都有关于自己民族甚至兄弟民族发展、演变、迁徙等的描述。

从文学的角度看，原始宗教中有不少优美的传说和动人的神话，这些，迄今仍为一个民族的不朽形象。

从艺术的角度看，伴有强烈的“情感的浪潮”的原始宗教，常给现代艺术家们以古朴、刚健、强悍、神秘、朦胧的美感和启示，无论是音乐，或者舞蹈，或者美术。

从语言学角度看，原始宗教中的神话、创世史诗、经文，乃至教义等，可谓极其丰富的宝藏，语言学家几乎可在此寻到语言发展演变史中的各种例证。

凡此种种，不一而足。宗教内容无所不包。

此外，宗教内容的广博性还有一个必须一提的特点：即原始初民在认识上的主客体混同。对此，布留尔有很独到的见解，他把这叫原始思维的“互渗律”。

“我要说，在原始人的思维的集体表象中，客体、存在物、现象能够以我们不可思议的方式同时是它们自身，又是其他什么东西。它们也以差不多同样不可思议的方式发出和接受那些在它们之外被感觉的、继续留在它们里面的神秘的力量、

能力、性质、作用。”<sup>①</sup>

我们不妨试举一例说明之。

在云南的孟连、澜沧、西盟等地的佤族中，有很多自古以来就为佤族人所崇奉的禁忌。其中有些是很能说明问题的。

如：婴儿不满月，不能带老鼠和蚂蚱到家里，否则，婴儿身上会起癞疙瘩。

又如：不能用手指棉花蕾和小嫩瓜。否则，花蕾和小瓜会落掉，蛇会咬手。

再如：见了水洞，不能用活树堵，否则，耳朵会聋。

又再如：砍做木鼓的树时，要先用弩射它，把树魂吓住，它才不敢对人进行报复。还有，砍大树时，要用石头压在被砍断的根上。这样，树神会说，是石头干的坏事，不再找人的麻烦<sup>②</sup>。

从上述事例中，我们可以看到，当把老鼠或蚂蚱带进未满月的婴儿屋内时，佤族人认为，动物和昆虫的某种性质便会“互渗”到婴儿身上。当人这一动作发出者的主体用手指了花蕾或嫩瓜，主体发生的某种东西会“互渗”到客体花蕾和嫩瓜之上，从而使之掉落；而客体的掉落又会反过来“互渗”到主体身上，使之手被蛇咬。再有，当佤族人砍大树时，他们认为这是主体对客体施以某种残暴，而对于客体来说，它们有生命，故而有魂，能像主体一样感知和思维，能够认识砍树之人并报复之；但用弩射之，使其被“吓”住，从而强烈地感受到人的力量远比它强大这样一个事实。但某一具体被砍的树被“吓”住了，并不意味着树神也被吓住，树神就像主体——人的社会一样，有众人之神，树神当然能发现其子民被砍伐的不

<sup>①</sup>列维-布留尔：《原始思维》，丁由译，第69~70页。

<sup>②</sup>参见魏德明：《佤族的生活习俗和禁忌》，《民族调查研究》1986年第3期。

幸，并欲报复之。佉族人不能不与森林打交道，而在林中经常发生不测之事，故而，他们认为这就是树神对人的残暴的报复。就像佉寨之间的血亲复仇一样。于是，为了避免被报复，遂搬石头压在被砍断的树根之上。这里很有趣的是压在树根之上，这一方面说明他们已有了植物从根而发的认识，另一方面又因为根深埋于地下，看不见，故树魂方能居住，具有一种神秘感。当石头压于树根之后，树神便会迁怒于石，而人能幸免之。这又是典型的“互渗”，将人这一主体的行为嫁到石头这一客体上。

这类例子在西南的其他民族中可谓比比皆是。这充分说明，在原始宗教的包罗万象的内容中，有一个不容忽视的主客体混同的特点。

上述宗教内容的广博性和主客体混同性对宗教教育起源也是显而易见的。我们可从三个方面来谈这一问题：

宗教内容的巨大广博性是人类从多方面探索、认识和了解世界万物，以及人与自然、人与人之间和人本身的结晶。无论这一结晶有多少糟粕或精华，或良莠相糅，它都是人类认识史上不可或缺的阶段。其获得是相当不易的。而原始初民们的生存和发展必然要从多方面与这些已有认识发生联系，甚至依靠之。因此，这就意味着必须一代又一代地传承。这一强烈的要求来自原始宗教内容所涵盖的方方面面。宗教教育不兴，容量如此巨大的宗教便无以传承。

宗教内容的巨大广博性一方面从各方面促使宗教教育起源和发展，另一方面又使之一起源就不仅是某一方面的教育。如我们现在常用的智育、德育、体育、美育、技术教育、劳动教育等等。它是一个熔所有方面的教育于一炉的百科全书式的教育。它既传授宗教观念——这些观念既包含虚幻的关于宇宙起



源等哲学认识，又包含实实在在的生产、生活经验以及行之有效的科学技术——又传授宗教道德；既有神圣与美的传授，又有角力竞技等运动。这一点是显而易见的。我们从前文中所列举的基诺族男子成年礼的事例中便能看到这种综合性极强的宗教教育。而且，还必须指出的是，宗教教育从一起源始，便与生成其宗教并传承之的全民族生活紧密相连，根本不存在“脱离生活实际”的问题。宗教教育与全民族生活联系的紧密程度，正是由宗教内容的巨大广博性所决定的。原始初民生活的每一方面都集中反映在原始宗教的内容之中，宗教教育所传承的原始宗教的每一方面都为初民们的生活所必需。

前面我们讨论了原始宗教内容中主客体相混同的问题。这里再看这一性质对宗教教育有何影响。通过对上述事例的分析，实质上，与其说是宗教内容上的主客体相混同，毋宁说是原始初民思维方式上的主客体相混同。这一性质决定了宗教教育一起源，就必须借助宗教仪式并伴以强烈的宗教情感来进行。因为主客体的混同从本质上说是一种神秘性质的思维。

“爱斯基摩人的推理方法给我们一种非常表面化的印象，因为他们不习惯于保持我们叫做推理的确定路线的那种东西或者一个单一的孤立的主题；换句话说，他们的思维没有上升到抽象化或逻辑公式的程度，而是固守着一些观察或情势的图景，这些图景的变化规律是我们难以捉摸的。”<sup>①</sup>

这段谈爱斯基摩人思维的话有助于我们阐释这一问题。既然是非抽象化或非逻辑公式的，就不能依靠我们现代人思维中的概念——抽象化的结果与逻辑公式推理的前提——之类的语言来表述。那么，传承又是至为必要的，符合其思维方式的传

<sup>①</sup>Steensby, H. P. Contributions to the Ethnology and Anthropology of the Polar Eskimo, Meddelelser on Groenland, xxxiv 1978, p.374~375.

承只能是以再现某一图景且伴之以强烈的“情感的浪潮”的教育形式。

而且，这种主客体的相混同性，反映到宗教教育中是教与学双方的分工的不明确。这种状况在宗教教育起源初期尤其明显。宗教的传承是全民族的：既不仅是你的，也不仅是我的；既是你的，也是我的。可以说，这种思维方式的主客体混同，在一切方面——不仅仅在认识的内容上，同时，在原始初民的行为方式上——均有体现。

从上述讨论中我们可以看出，宗教教育之所以起源，关键在于宗教一经形成，就具有相对的独立性，它是原始初民认识发展的必经阶段。一方面，宗教作为一种观念系统、一种特殊而强烈且能持久的情感体验、一种仪式系统，或者，更准确地说，由这几个方面融合而成的一种生活方式，其本身便要求世世代代延续下去；另一方面，宗教内容的广博性中所含有的诸方面（虽与宗教的神秘形式密切相连，但只要剥去其虚幻的神的外衣，便能看到其与原始先民的生产、生活息息相关的现实性和实用性）亦具有多方面的教育意义。这两方面交织在一起的强有力的推动，遂使宗教教育应运而生。

## 宗教教育的起源

如同人类的其他教育形态一样，宗教教育既是一种教育形态，它就应该，也必须有以下几个要素：

1. 教育者；
2. 受教育者；
3. 把教育者与受教育者结合起来的**教育内容、教学方法与**

教学组织形式（见图 3—1）。

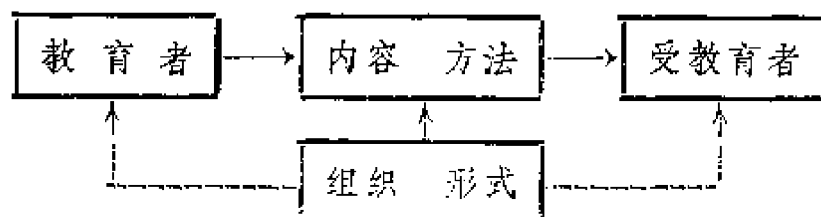


图 3—1

从信息论的角度看，教育者是信息发出端；受教育者是信息接收端；内容是信息，方法则是其编码、传输、译码等技术，而组织形式是上述各部分结合为一个整体的方式。

宗教教育自然也不例外。不过，要准确地把握并清楚地表述并不是一件容易的事。尤其是当宗教教育尚处于朦胧的萌发之际。下面我们拟从教育者与受教育的关系，以及教育内容、方法、和组织形式两方面来讨论这一问题。

### 宗教教育起源时的教育者与受教育者

我们在前面（第一章第二节）曾给宗教教育下了一个定义：某种或某些宗教信仰及其活动的导入、传承或教授。

按照这一定义我们便有了一个前提：既是“导入、传承、教授”，便有一个“导者、传者、教者”与“入者、承者、受者”的问题。而必先有导者、传者、教者，方能为入者、承者、受者行导、传、教之职。

然而，在宗教教育起源之初，严格地说，在普通教育形态的起源之初，教育者与受教育者的界线并不清晰。宗教教育既是一种“导入、传承、教授”，那么，其导者、传者与教者便只能来自对宗教观念和宗教情感了解、体验更多，对宗教仪式更为熟悉的人中。

我们知道，宗教是集体意识的产物，它具有典型的全民族性，且宗教教育的内容又包罗万象。因此，宗教与每一个氏族成员，与氏族生活的每一个方面，都有密切的联系。每个人从诞生之日起，直至临终咽气之时止，无时无刻不在浓郁的魔力、鬼怪、图腾、禁忌、精灵、先祖之魂、神祇等等所构成的宗教氤氲中生活。他们一生从未离开过这种氤氲，甚至，他们连要离开这种氤氲的念头也未曾有过。这就如同他们一生从未离开过自己的社会（氏族、部落等），也未产生过要离开自己的社会的想法一样。宗教和社会对于某一个具体的个体来说，一经形成，就是先于个体、久于个体的。

既然如此，一开始就置身于宗教氛围之中，从懂事起便对已有的宗教观念等深信不疑，而且，一生中也曾有过离开以致于不再相信本氏族的宗教之事，那么，又从何谈“导入、传承、教授”呢？事实上，宗教起源之际自身尚在不断发 展，故对教育者来说，自己也是受教育者。因此，对宗教观念的了解、对宗教情感的体验与对宗教仪式的熟悉等只能有个程度上的不同。一般而论，氏族中的长者显然比幼者在程度上更高一筹。故而，教育者的职能通常由他们来承担。

长者履行教育者的职能有两种情况，一种是平时的、经常性的，另一种是祭祀时的、集中性的。

平时、经常性的宗教教育，是指长者自身的一切言谈举止俱自觉不自觉地——完全自然地——以自己氏族的宗教观念等为准，对该氏族中的青年一代施以自然的影响。

如纳西东巴经中著名的《崇搬崇管》（汉译《创世纪》或《人类迁徙记》）中便有这样的事：崇忍利恩在湖中发现来人间洗澡的天神之女衬红褒白命之后，向天神求婚，而天神为难利恩，要他在一天之内砍伐99片树林，种完99片林地，且颗粒



图 3—2

不少地收回（参见图 3—2）<sup>①</sup>。

这一例子充分说明，对天神的祭祀，在纳西人那里，一开始便是与纳西先祖的生产过程紧密相关的。很自然，当纳西先民们在刀耕火种之际，就会对一起参加，尤其是初次来参加刀耕火种的青年讲起崇忍利恩先祖与天神、与衬红褒白命的种种传说和故事。于是，宗教观念、天神崇拜、先祖崇拜等便自然潜入青年一代的心中，随着，他们自然产生了某种宗教情感。长者对幼者传授这些生产经验以及与之相伴生的宗教观念等时，尽管并未意识到自己是教育者，但在实际上却起到了教育者的作用。

这种平时的、经常性的宗教教育，实质上是在生产、生活的实际过程中形成其宗教观念体验其宗教情感。甚至，这两者是——在他们眼里——不可分离的一回事。至今，云南西盟县的佤族在其进行破火地之前，仍要全体一起敬告山神。在他们看来，森林和山地是山神的一部分，砍林烧地要伤他，而先祭

<sup>①</sup>参见《纳西东巴古籍译注》（一），云南民族出版社 1986 年版，第 207～215 页。

了山神，并同山神讲清楚砍地毁林打下的粮食要敬山神之后，山神便不会降罪于他们了。

很显然，大量的宗教观念与生产、生活方式紧密契合在一起，当进行宗教教育之际，实际上传授了相关的生产、生活经验；而进行生产、生活等社会实践之际，又进行了宗教教育。在这种情况下，长者并不以为自己在履行教育者的职能，而受教育者也不以为自己在接受教育，这是一种无形但又相当实在的教育，教育者与受教育者也随之存在。

祭祀时的集中性教育，在宗教起源——当然亦是在宗教教育起源之初，并没有专职的主持人——祭司或巫师。因而，也就没有专职的教育者。但仪式一经形成，就意味着已有一个程序化的过程。因此，就有一个组织执行的过程，就需要有人出来承头。在母系社会里，这种承头者，往往是具备某种杰出品质的妇女。

据调查，“直到近代，云南阿拉乡的彝族，在每个家族的每一代妇女中，还必须要有一名妇女出任‘萨嫫’，为本家族的人们举行祭祀仪式，为本民族消除灾祸，并到各家各户跳‘太平神’，以求生产丰收，让大麦小麦长满田野，梨桃水果压弯枝条”<sup>①</sup>。

在永宁纳西族的母系社会里，孩子一生下来刚三天，便要举行拜太阳仪式。当太阳升起时，产妇之母或姐就要取一根燃烧的松明丢在院中，产妇或其母便左手抱婴、右手握镰并执麻杆（代表长矛）和一页经书（此为后起的）到户外让婴儿沐浴阳光，以求太阳佑福。他们认为，太阳是一位女人，天上以她

<sup>①</sup>张福：《阿拉乡彝族的女巫》，《云南宗教研究》1990年第1期。文中“萨嫫”即为女巫，而“萨嫫神”则为阿拉乡彝族的始祖母神，亦为创业女神。每家出一妇女为“萨嫫”为世代传承，是老“萨嫫”转世。

为大。太阳佑庇万物，人亦在其内，故小孩出生后须拜太阳方能发育健壮。拜太阳时，主人家需备甜酒、猪膘等主食，宴请寨内老妈妈。产妇并当众示其乳，以晓之体壮奶多<sup>①</sup>。此外，纳西小孩自幼在母系亲族中生活，为氏族公产，凡族内长辈，尤其是年迈的祖母，皆有照顾、教育之责。

黑格尔曾说道：“东方所强调和崇敬的往往是自然界的普遍的生命力，不是思想意识的精神性和威力，而是生殖方面的创造力。”<sup>②</sup>人类对生殖最早的认识只能来自母体。生殖繁衍是人类抵御一切天敌——外来的或内在的——的最强有力的庇护，越是生活条件低下，生存面临的威胁越多，就越是依赖生殖力来抵御各种天敌。生殖崇拜是一种遍及世界的文化现象，这充分说明它是人类发展历程中的一个必经阶段。在西南民族中有不少生殖崇拜的遗俗。尤其是至今还保留母系氏族制遗风的云南和四川交界之处的泸沽湖一带。如四川盐源县左所的摩梭人视湖西一泓水为女性生殖器，鸟角摩梭人把喇孜岩穴内的钟乳石凹作为女阴崇拜，木里县俄亚纳西人把阿布山岩穴内的石凹视为女性生殖器，而永宁摩梭人以干木山为女神山（以哈瓦山为男神山），以格姆山腰的山洼为女阴（以丽江象山脚下的圆锥形石头为男根），等等。

对女阴、女神等崇拜以及女性社会里妇女的独尊、孩子自幼与母系亲族生活等，决定了最初选出的宗教仪式的主持人——如同我们在纳西孩子拜太阳仪式中看到的那样，只能是女性长者（女巫由此俗而生，那已是后来的事了）。而且，这种主持人和组织者开始出现时并非是专职的，而很可能是临时性

<sup>①</sup>参见严汝翔等：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社1984年版，第135页。

<sup>②</sup>黑格尔：《美学》第3卷上册，朱光潜译，商务印书馆1979年版，第40页。

的，只是以后才渐渐地相对稳定。这种主持人和组织者自然对宗教观念、宗教情感以及宗教仪式等更为熟悉，因此，客观上自然成为仪式举行时的宗教教育者。

仪式举行时的集中性宗教教育较之平时的、经常性的宗教教育，更为隆重，更能唤起某种强烈的宗教情感，故更容易被接受或形成或强化与这种情感伴生的某些宗教观念。因此，在这种情况下，氏族中教育者的作用也就更为突出。

### 宗教教育起源时的教育内容、教学方法及其组织形式

在宗教教育起源之初，宗教教育的内容、教学方法、教学组织形式等同教育者与受教育者的界线并不十分明显一样，皆处于一种与宗教活动密切交织在一起的混沌同一状态。我们必须从教育的角度，仔细地把它们剥离出来。下面先谈宗教教育起源初期的教育内容。

混沌的同一意味着教育内容与宗教内容的相混相糅。唯其如此，才同宗教内容一样，无所不包。甚至，我们现代常用的对教育的分类还不能全部囊括之。宗教教育把整个宗教——无论是糟粕或是精华——都一齐传承下来。但这并不意味着，任何时候的宗教教育都是无所不教的。实际上，宗教教育的内容总是自然地与原始初民的生活节奏相适应的。狩猎时，多祭山神，进行狩猎技术、规则等方面的教育。如佤族便有狩猎时的一些禁忌<sup>①</sup>：

▲头次使用新的狩猎、捕鱼工具，一定要先祭山神和水神，同时要祭兽神、鸟神和鱼神。否则，打不得猎物。

<sup>①</sup>参见魏德明：《佤族的生活习俗和禁忌》，《民族调查研究》1986年第3期。



▲狩猎要“见者有份”，若有遗漏，是对同伴的极大不尊重。

▲山上狩猎，每餐野味都要吃完，不得带回家。否则，山神会说：“他吃不完了，以后别让他们打得。”

▲自己没有用过的枪弩，不能借人。否则，以后打不得野味。

▲枪弩不能朝有人的方向瞄，以防出事故。

而在举行成年礼时——通常从13岁步入青春期开始，亦有迟至16、17岁的——则又进行如何尽氏族成员的义务及做一个合格的氏族成员应具备什么样的品质、遵守什么样的规矩、有什么相应权利等方面的教育。其中包括如何与异性交往等青春期教育，乃至性的教育等方面的内容。如彝族少女均需举行名叫“沙拉洛”的成年礼。其内容有改变发式——由独辫改为发际中分，并梳双辫戴头帕，留刘海；改变裙式——由浅色（红白二色）童裙换为成年百褶裙；穿戴耳饰等。仪式由漂亮能干的妇女主执。开始时，主持人要对行成年礼之少女说祝愿词，并说男女之事的戏言，这显然是一种性教育方式。女子经过“沙拉洛”之后，便可自由外出、寻找情人，即便有性交行为，只要不违血亲及等级制度，一般不受习惯法处分；反之，若在换裙之前，女子受严格保护，一概不许调戏、奸污以及发生婚外性关系<sup>①</sup>。

成年礼对于男子则常常考验其勇敢、坚强等品质，并进行历史传统等方面的教育。

而在祭天等仪式上，则又进行关于宇宙起源、开天辟地、万物生成、四季运作等方面的教育。如景颇族人最大，也是最

<sup>①</sup>参见马学良等：《彝族文化史》，上海人民出版社1989年版，第380~381页。

富盛誉的祭典是“目脑纵歌”。而“目脑纵歌”（有写做“木脑总戈”的）就是为祭“木代”鬼（天鬼之一，又为山官家鬼）而举行的大典。“木代”为景颇原始宗教中家鬼系列里地位最高者（参见本书第二章中“魔力和鬼神崇拜”一节），故祭典最隆重。一般4~5年举行一次。以前举行时常杀牛数十头，耗谷上万斤。盛典持续数天，各寨亦祭自己的鬼神。这些鬼神遍及天地万物，故与之有关的天地万物的知识俱熔于“目脑纵歌”的祭典之中，其教育意义是多方面的。

在苗族、水族、布依族、侗族、景颇族等普遍流行的“吃新谷”或“尝新节”之类的祭祀仪式中，又自然地进行了讲述民族或家族历史等方面的教育。如黔东南苗族的“吃新节”又称“祭祖节”。吃新米祭祖常与讲述祖先开荒创业的事迹联系起来进行。故又有农事劳作方面的教育意义。

在各民族俱有的丧礼上，几乎普遍有关于祖先来历、民族迁徙路线、本民族奋斗历程等方面的内容。如凉山彝族的《指路经》非常清楚地再现了祖先们迁徙的路线<sup>①</sup>：

敬请仔细听：	尔所经之处，
雪山春阳光，	疾去慎无瞻；
青鹰谷中鸟，	顾视且无妨。
立于诺阻 <sup>②</sup> 间，	遥望阿卓原 <sup>③</sup> ，
阿卓平原间，	闲眺牧场与田陌，
无须为指引。	立于阿卓间，
无须为指引，	丛山峦岭间，
绿似夏秧田，	行行且行行，
尔其览此景，	鸿雁展长项，

<sup>①</sup>《指路经》，《增订（彝文丛刊）》（下），四川民族出版社1988年版。

<sup>②③</sup>俱为开阴路时祭场所插之神座名。

雁足蹒跚行。	立于丛峦间，
望撒玛都匀，	撒玛都匀地，
有如牛长胡。	行行且行行，
尔其览此景。	……
望撒玛都匀，	河水漾清漪，
渠中游鱼戏；	舟子徜徉坐，
见彼勿虑渡。	渡资盐一斤，
慎付酬劳银。	溜索新与旧。
至此且不顾。	攀索渡此河，
尔渡则得渡，	尔紧握溜索。
撒玛卓匀立，	弥普雪山现，
弥普雪山间，	如马卸征鞍。
行行且行行，	尔其览此景。
……	

各地魂归祖宗的路线不尽相同，但其目的都是：“子死与父会，孙死与祖会，曾孙会曾祖，妇死与夫会，媳死与婆会，死去祭时会、祭时唤乃会，求会乃得会。”<sup>①</sup>很显然，这种强烈的团聚意识与其说是让死者灵魂得以归祖源，毋宁说是对生者进行民族传统文化教育。它对于一个民族的凝聚力的形成和强化，有着不可估量的意义。甚至可以说，正是这种意识和把这种意识化解为与其生产、生活节奏密切契合，从而在不知不觉中便进行了的宗教教育，才使得这些民族能发展到今天。

宗教教育起源初期的教学方法有其明显的特色。无论是平时的、经常性的教育，或者祭祀时的集中性教育，起源之初的教学方法最主要的是情景教学法。

<sup>①</sup>参见《彝族六祖迁徙典籍选编》（下），贵州人民出版社1982年版，第671页。

平时的、经常性的教育，是在自然的情景中进行。即在渔猎、劳作等生活、生产的自然进程中进行。其教授的宗教内容与这些活动相糅相混，教育者与受教育者都是在活动的自然展开中教与被教的。因此，关于宗教的传说、禁忌与劳动渔猎等动作、过程的传授，是由教育者采用实物示范，受教育者模仿之而进行的。教育效果可得到功利性的活动结果的强化。

祭祀时的、集中性的教育，是在人为的情景中进行。即在人为组织和布置的各种祭祀活动中进行。这种人为的情景目的性和计划性都已具备，就是通过作什么准备、何时举行、什么人参加等计划来达到祭祀某种或某些神灵以消弥某些灾祸或赐以某些福祇的目的。因而宗教的观念是以仪式的程序化、教育者（主持者、组织者等）的领示和受教育者的响应来体现的。整个仪式过程与教育过程同一。教育效果可得到象征性的活动结果的强化。

在上述两种情景中，教育者与受教育者自始至终都是活动的参与者，都直接能感受到教学效果的影响，从而能强化自己的学习与教授动机、调节教育过程（如在祭祀活动中常对牺牲有严格规定，很多行为都被认为是不祥之兆，故为了稳妥顺利起见，常备有多种方案，可酌情更替调整之）。而且，由于教与学双方都被置于一种神秘的氛围之中，故感情的唤起与交流都是自然进行的。因此，在这种浓郁的宗教氛围和强烈的感情体验下完成其全过程的教育，往往能收到事半功倍的效果，使受教育者全身心地激奋不已，终生不忘，并在今后的行动中自觉不自觉地流露出其持久的影响。很多经历过成年礼的老人至今还能清楚地描述几十年前的情景，甚至一字不差地讲出当时被告诫的话语或自己诵念过的誓词。

此外，由于教育者与受教育者双方的参与，遂又使宗教更

深地扎根于其民族成员的思维模式与行为方式的深层结构之中。

在教学的组织形式上，宗教教育起源之初，是没有，也不可能有任何专门机构的。事实上，宗教教育的进行基本是以家族或氏族为单位进行的。

家族作为社会基础常指包含父母和子女的小规模社会团体。而最早的家庭，则只知其母，不知其父，我们至今还可在西南诸民族中找到不少母系制社会的遗俗。而且，早期的家庭甚至与氏族的界线也不十分明确。在西南的一些民族中至今还能看到一些家族与氏族混同的例证。氏族群婚便是明显的例证。

恩格斯在论述加利福尼亚半岛的居民时说道：“在节日里几个‘部落’聚集在一起，进行不加区别的性交。显然，这是指一些氏族，他们在这些节日里，对于从前一个氏族的妇女以另一氏族的所有男子为她们的共同丈夫，而男子则以另一氏族的所有女子为他们的共同妻子的时代，还保存着一点朦胧的记忆。”<sup>①</sup>

恩格斯的这种“朦胧的记忆”的原始氏族群婚，在永宁纳西族、普米族、彝族阿细人、西盟佤族、拉祜族、哈尼族奕车人、傈僳族、景颇族载瓦人等处，均能看到其明显的痕迹。在这些民族中，至今还保有供婚龄男女偶居使用的公房。而纳西族由血缘群婚发展为氏族外婚的过程，至今也还清晰可辨。严汝娴与宋兆麟对此进行了详细考察，我们不妨借用他们的成果来说明这一问题（参见图3—3）<sup>②</sup>。

在上述通婚集团中，“（1）同一集团内的婚龄男女，除

<sup>①</sup>恩格斯：《家庭·私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1972年版，第45页。

<sup>②</sup>严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，第16页。

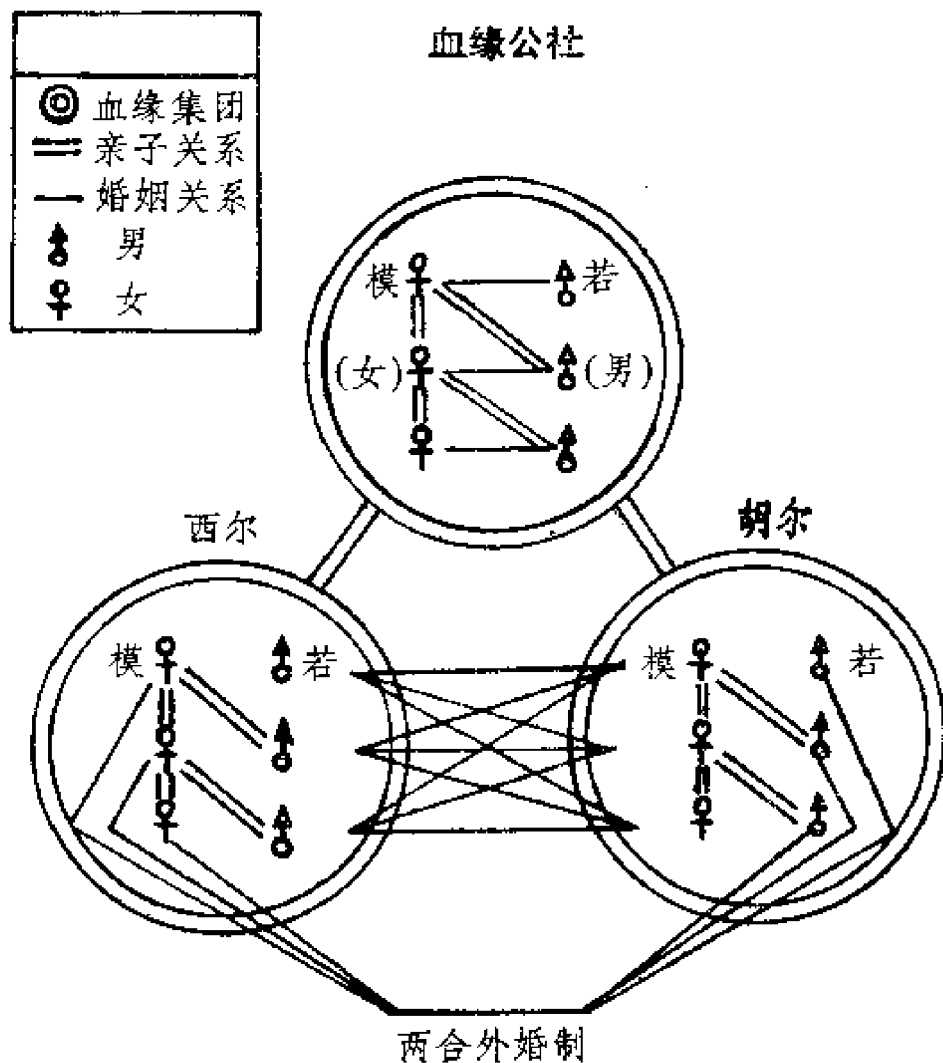


图 3-3

遵守母系血亲禁婚之外，不论年龄辈份，可以任意结交阿肖。

(2) 正由于同一集团内的男女成员互相享有性的权利，外集团男子到本集团找女阿肖就是对其男性成员的侵犯，因此必须在其走访前请该集团男子喝酒，表示对他们的尊重。在求得允诺后，方可走访女子。(3) 如不经许可擅自走访，该集团男子有权对男女双方进行惩罚。在这样的通婚集团中，母女共

夫、舅甥共妻等非等辈的族外婚比比皆是”<sup>①</sup>。

婚姻形态是家族关系的基础。当氏族群婚盛行时，家庭与氏族的界线自然不可能清楚。永宁纳西族的教育既是以母亲为主的家庭的事亦是以女性为主的全氏族的事。这一事实从民俗上很好地反映了远古时的这种状态。而家庭和氏族这类组织是一种非自动的组织，“因个人之加入这个组织，并不经过本人的选择，而是他所无能为力的社会规律和传统所促成的”<sup>②</sup>。这样的组织中的成员“是凭着一些共同的联系而彼此联络的，这些共同的联系也许是：1.相信自己是从一个共同的祖先而传续下来的；2.拥有一个共同的图腾；3.住居在一个共同的区域内”<sup>③</sup>。

共同的祖先、共同的图腾、共同的居住区域决定了宗教（祖先与图腾已是宗教的一部分）的共同性，从而决定了宗教教育的组织的共同性。“在一个低级的社会中，许多社会作用往往由一个社会团体所担任，这种情势的一种结果，便是把许多社会作用的互赖性清楚地表显出来”<sup>④</sup>。

由此可知，教育，在宗教教育起源之初，甚至，在今后很长一段时间里的演变过程中，都没有自己的组织，即专门的组织。这一点，亦为宗教的全民族性所决定。

就教学进行的具体形式而论，正如前文中所论及的那样，可分为集中的和分散的两类。宗教仪式举行的场所亦是宗教教育集中进行的地方——任何宗教仪式的举行，都是一次集中的宗教教育；反过来，正是由于没有专门的场所（如现代的学

---

<sup>①</sup>参见严汝娴等：《永宁纳西族的母系制》，第17页。据调查，永宁区六个乡至今仍有73%的成年人行阿肖婚，且普遍保有母系衣社。

<sup>②③④</sup>参见里弗斯（Rivers, W.H.R.1864~1922）：《社会的组织》，胡贻谷译，商务印书馆1990年版，第7、15、3页。

校)，宗教活动才借助分散的经常的宗教教育，大大溢出了有限的宗教仪式举行的时间和地点，而成为一种可与集中进行的仪式互为补充的日常行为。

上述两方面情形——情景教育的进行——其组织形式都是民族本身。都是与日常生活密切契合的宗教教育形式。

上述诸方面的具备——尽管都是相当模糊的雏形——可以说，是宗教教育起源的基本标志。

这样说，并不意味着我们可以为宗教教育的起源划出一个确切的时间断限，就如同我们无法给宗教的起源划出一个确切时期一样。

“宗教信仰产生的时间，指的应当是一个非常漫长的时期，长达数万年或数十万年之久，其间经过了上千代人的生活。在人类居住的不同领域，物质文化和精神文化发展很不平衡，这就使得这一过程倍加复杂。因此，宗教——乃至各种新现象——产生的年代，无法确定出划一的时间断限。”<sup>①</sup>

苏联宗教史学家约·阿·克雷维列夫博士这段论述宗教起源的话，同样适宜于宗教教育的起源。由此我们可以得知，宗教教育的起源，远较随人类社会的产生而产生的教育——即最广义的传承人类生产生活方式的教育——晚得多。明确这一点是很有必要的。

宗教教育的兴起，不仅使得原始宗教的方方面面得以一代一代地延续，更重要的是，有了宗教教育之后，以宗教观念为其核心构成部分的民族文化的、各种各样的种子观念方能得以代代相传，并最终形成其独具特色的民族文化体系。

---

<sup>①</sup>约·阿·克雷维列夫：《宗教史》，王先春、冯加方、李文厚、郑天星等译，王先春校，第8页。



## 第四章

### 宗教教育的演变及其动力

如同宗教与宗教教育同源一样，宗教教育的演变也同宗教的发展密不可分。在讨论宗教的起源，即其形成的必然性和已经形成的标志之后，我们将重点讨论宗教教育漫长的演变过程及其演变的动力。

既然宗教教育的起源时间无法界定，那么严格地说来，起源便只是其演变过程中的一个环节。因此，讨论演变还得从最早的形态谈起。区别只在于，讨论起源的必然性与形成标志是从静态分析入手，而讨论演变过程及其动力是从动态分析切入。

宗教观念已经出现的考古资料，在西南地区，最早可上溯到新石器时代。例如：

云南元谋大墩子遗址出土的“瓮棺”是非常典型的。马曜先生说道：“埋葬死者有多种多样的方式，成人葬在土坑之中，夭折的儿童葬在一种很大的陶器之中，陶壁上还钻有小孔，似乎是为了使孩子的‘灵魂’可以从这里随意出入。”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup>参见《云南各族古代史略》，第16页。

云南沧源的崖画（参见彩图1）。崖画系用赤铁矿为颜料以手指为笔画成。其内容相当复杂。其中有大量狩猎、舞蹈和战争的场面。这些活动中都有宗教的内容。“在狩猎之前绘一幅狩猎图画，就认为狩猎活动即可获得很多野兽；在战争之前绘一个战争胜利场面，就认为在即将到来的战争中可真正虏获很多战利品。这在原始宗教中是最常用的一种巫术，即所谓‘模拟巫术’（Imitative magic）。”<sup>①</sup>

成都平原广汉三星堆遗址。该地出土了一“鸟首形器柄”。柄端形如鸟首，喙长而带钩，其状与青铜戈、矛、剑等典型的巴蜀兵器上的鸟首图案颇相似。据考古界的专家们认定，这种鸟首形就是被艺术化了的鸬鹚（俗称鱼老鸱），古巴蜀之君名鱼鳧，鸬鹚便是其原始图腾的象征<sup>②</sup>。

这些考古证据充分说明，即使因世界各地的发展水平极不平衡，西南地区的宗教起源不能与诸如尼安德特人或山顶洞人的时期相提并论，其年代亦已相当久远。既然宗教教育的起源与宗教的起源紧密相连，其由来也漫漫。在这样长的一个历史时期之内，宗教教育的形态不可能一成不变。事实上，西南民族地区的宗教教育，如同其所传承的宗教一样，经历了一个由低级到高级的演变过程。

斯宾塞认为，社会也像一个生物机体似的，从无差别的单一状态向高度复杂的、有差别的高级状态发展。他认为，“没有分化意味着同一个人既是猎手又是战士。社会通过其基本制度的结构和职能的不断变化而发展；社会的进化不依个

<sup>①</sup>林声：《云南沧源崖画》，《云南地方民族史论丛》，云南人民出版社1986年版，第318~319页。

<sup>②</sup>参见蒙默、刘琳、唐光沛、胡昭曦、柯建中等：《四川古代史稿》，四川人民出版社1988年版，第17页。

人的意志和动机为转移。人类社会就这样自然而然地从简单同质状态发展为复杂参差状态”<sup>①</sup>。

英国著名人类学家泰勒根据这一社会进化的观点，总结出宗教亦有这样一个进化过程：由泛灵信仰到对神的崇拜，再由多神教发展到一神教。

我们在第二章中讨论西南各民族的宗教形态一节时，已经理出了一条由原始宗教到世界性宗教的脉络。西南民族地区宗教教育的演变，自然不能不受到宗教发展，更严格地说是社会发展的制约。因此，我们讨论其演变时，也自然有了一个演变阶段。但是，为了论述的简便，我们在此把原始宗教阶段和世界宗教阶段宗教教育某一方面的（如教育者、教育内容等）发展放在一起讨论，在顺序上，先讨论原始宗教阶段而后讨论世界宗教阶段。这里的原始宗教阶段涵盖了原始宗教的所有形态：魔力与鬼神崇拜、图腾崇拜、多神与英雄崇拜等等。

原始宗教阶段是个相当漫长的阶段。甚至可以说，从其起源一直延续至今。在西南民族地区几乎可以不费力气地找到原始宗教阶段所有的各种宗教形态。如贵州松桃苗族迄今仍保有吃“棒棒猪”祭女祖、供奉女祖神像的习俗；云南和四川共有的泸沽湖一带的摩梭人至今仍有不少女阴崇拜的圣地；不少民族都有自己的图腾，有自己的种种宗教仪式，有自己的巫师，有自己独特的原始宗教观念。就是那些已普遍接受了世界宗教的民族，也仍然保有明显的原始宗教遗俗。如藏族的本教至今仍有不少巫术、咒语；傣族的寨神、山神、树神等自然崇拜。

有原始宗教就必然有其相应的传承。从这层意义上讲，宗教教育自原始宗教阶段起源伊始，迄今仍在延续。从发展顺序

<sup>①</sup>转引自艾伦·斯温杰伍德 (Alan Swingewood): 《社会学思想简史》，陈玮、冯克利译，社会科学文献出版社1986年版，第51~52页。

上看，当后来随着世界宗教的传入和传播而兴起和发展的世界宗教阶段的宗教教育兴盛之际，原始宗教阶段的宗教教育并没有被替代从而消失，而是与之并存，各行其事。

这说明什么？一方面说明西南诸民族的文化发展的极不平衡性，另一方面说明所谓宗教进化（本质上说是社会进化）是非直线式的。

这种发展的不平衡性和非直线性也必然反映到宗教教育的演变之中。于是这便又引出两个问题：

如何根据宗教及其教育的不平衡和非直线式的发展来讨论西南民族地区宗教教育的演变过程？如何解释这一演变过程？

对第一个问题，我们只能按宗教教育中的要素，而非宗教发展的几个阶段来生硬地对照着讨论，即根据宗教教育中教育者与受教育者的关系、教育内容、教学方法以及教学组织形式的变化等几个方面，来考察其演变过程。

对第二个问题，我们必须找到演变的深层原因，而非仅把目光局限在宗教教育内部。换言之，我们必须把宗教教育的演变同宗教的演变及其宗教所依赖的社会演变等各方面联系起来看待，以从中看出其相互作用的动力机制。这就是我们在第一章里谈到的从民族文化生态系统的角度来讨论的观点。

## 宗教教育的演变

### 从原始巫到格西——宗教教育者的演变

合神化与巫

我们在上一章中已谈到，宗教教育起源之初，教育者与受

教育者的职能是不明确的。随着历史的发展，渐渐有了女性首领，如永宁纳西族至今仍有“达布”<sup>①</sup>。担任“达布”的妇女既是首领，管理母系亲族，亦是教育者，“凡母亲亲族内的孩子都作为自己的孩子”<sup>②</sup>。

这种女性首领在四川凉山州盐源县和云南丽江地区的宁蒗永宁地区的摩梭人中普遍存在。据邓廷良实地考察，盐源左所一摩梭人家庭中的女性首领1991年已届97高龄，膝下子孙成群，六世同堂，但其权威仍不可动摇。各辈子孙俱聆听其教诲，遵从其训示。当邓廷良一行前往考察访问之际，身板硬朗的老祖母仍以首领之尊与之叙谈、合影，其子孙辈皆毕恭毕敬。

由女家长之类渐渐演变出女巫。随着父权的渐次增长，再产生男巫。这时的专职巫师，无论男巫或女巫都不是以巫为生存之道的，而是专司祭祀等仪式的司仪或主持等职。从这层意义上说，也有了专职的宗教教育者。从此，开始了由原始宗教中的巫覡到世界宗教阶段的专业神职人员的演变历程。这时的专业神职人员是名符其实的以此为职业的。同时，也是必须经过长期专门训练才能胜任的。如藏传佛教中的格西、上座部佛教中的佛爷、伊斯兰教中的阿訇等等。

那么，巫师作为最早的专职宗教教育者又是如何产生的呢？巫对宗教教育来说，有着至关重要的意义。

宗教教育中的巫师问题既重要又复杂。我们先讨论巫师的

---

<sup>①</sup>据严汝娴等调查，永宁温泉乡瓦拉片17个母系亲族中有14个妇女担任“达布”。而“达布”一般是年长有威望且能干者，她负责生产、生活等安排，并管财产和宗教祭祀。

<sup>②</sup>据严汝娴等调查，温泉乡阿古瓦村益粘亲族“达布”高楼米称其有10个孩子，实际上她自己生的仅一个，其余均为其姊妹所生。

产生。

据专门研究巫与巫术的学者宋兆麟先生说，原始宗教起源之初是没有巫师的。“当时每个氏族成员都是虔诚的信仰者，又是宗教的具体执行者，如向神叩头、作揖、献祭、巫术等等。进而才由年长者或氏族长从事较多的宗教祭祀和巫术活动”<sup>①</sup>。那时，宗教活动十分简单，尚无由专人来司祭祀等仪式的社会基础。随后崇拜对象日增，仪式越繁，且因其神圣而不敢，也不许出错，对专职祭司的社会需求日益强烈。实际上，这种日益强烈的需求是由宗教的全民族性和宗教内容的广博性日益扩展而决定的。宗教内容的发展又与人们社会实践的发展紧密相连。人们从社会实践中获得的经验日益增多，在原始时代，便只能以变幻的形式存储在宗教形态里。但是，怎样存储，之后，又怎样提取，都有一个适应已有宗教形态的问题。

原始初民的生活方式虽然极其简单，但是，其社会实践则几乎包括了人类社会发 展高级阶段的所有方面。关于宇宙起源，关于万物生长，关于人类繁衍，关于社会关系，关于生活资料的获取，等等，无所不包。当灵魂的观念产生，并渐渐扩散到万物之中，最终形成万物有灵观时，其所涉及的社会实践的方方面面便自然而然地蒙上了一层有灵的神秘色彩。故而，从社会实践的方方面面中获得的任何认识，必然与有灵观联系在一起。这种心理上感受到的神秘、神圣或者恐惧，总需要一种表现形式。这种心理感受所寻求的表现形式，既然是其内在感受的外在表现，它就不是，至少不完全是心理感受本身。它只能尽其可能全面而准确地表现心理感受。于是，这种表现形式

<sup>①</sup>宋兆麟：《巫与巫术》，四川民族出版社1989年版，第28页。这一说法可从后面的纳西象形文字中得到证实。东巴祭祀常与首领等在一起。

便注定只能是一种替代，或一种中介的形式。

由于原始初民的这些心理感受从其产生起就与有灵观紧密相连，它所寻求的最适宜的替代或中介形式，便只能是已有的原始宗教的种种形式。这就如同一只蜜蜂发现了花源后，把信息传递给蜂群时，只能用某种舞蹈动作一样，初民们只能在本民族所熟悉的原始宗教中的动作、仪式、语言、观念以及图景等形式内，去寻求其表现形式。

如果某种心理感受找到了本民族中所熟悉的宗教表现形式，这种心理感受便融汇进了全民族的“集体表象”。如此日积月累，一代又一代，每个个体的种种心理感受，准确地说，是由心理感受所反映的来自某种社会实践的经验或者认识，便使原始宗教内容的包容量日益扩大。

这一过程，我们不妨把它称之为合神化的过程。所谓合神化，实质是顺应已有原始宗教的观念、情感、仪式等的过程。这样，某种新的经验或认识，以及——这也是最重要的——由此派生的行为方式便能得到神的认同，从而得到本民族的认同。因此，这一合神化的过程实质上是合人化，即合人群化、合社会化的过程。这就如同现代社会里某些新的需求或行为必须争取合法化一样。

在前文中我们把这一合神化的过程称之为存储。实际上，这一过程决非简单地存储或累积，也不是单纯地顺应已有的宗教观念、宗教情感或者宗教仪式。这种顺应是双向的。已有的宗教观念、情感和仪式等也必须调节或改变其自身，以适应随着进化而必然增多的新的经验、感受、认识等等，以及随之产生的种种新的行为。这是一个民族的文化生态系统要保持平衡而必须具备的动态的变化功能。

从这层意义上说，这一合神化过程也导致了已有的原始宗

教的改变。这种改变，从量上看，是新的崇拜、仪式、观念、情感体验以及由此派生的新的宗教行为的增加；从质上看，则是调整旧的不适应变化的崇拜、仪式、观念、情感体验以及相应的宗教行为，或者赋予其新的意义。

这种变化到了一定的程度，便必然要求专职的人员来司此职。

此外，由于合神化的过程是个双向的顺应过程，那么，便有一个是否顺应了的问题。而是否顺应了的问题实质上是个标准和执行标准的问题。

我们知道，原始宗教作为一种“集体表象”是先于个体并久于个体而存在的。当然，必须说明的是，这种“集体表象”最初是由集中一个个的个体而形成的（严格地说，那时的个体，还不成其为有独立意识的个体），它不是什么先验的。这种集体表象一经形成，就是个已有的东西。受这种集体表象所支配的每个个体，在把自己来自新的社会实践的新的认识、经验或情感体验以及相应的行为合神化之际，必然面临重新认识和解释已有的集体表象的问题。

重新认识和解释本民族的原始宗教必然有个根据什么来重新认识和解释的标准问题，以及谁来执行这一标准的问题。

在原始宗教形成之初，由于每个氏族成员都是虔诚的信仰者和忠实的执行者，而没有专职人员。这种状态显然不能适应新的需要。众口解释，或众人执行，就意味着无人解释和无人执行。且标准不一，易生歧义。

有一个标准、一个执行者的好处是不言而喻的。这便是巫师产生的社会基础的具体分析。

接下来的问题又是需要什么样的人来司此职。实际上这里需要的已不再是一般意义上的人了，即不是普通的氏族成员，



第二卷 宗教教育

而是一个人与神之间的使者。一个是人，又非人，是神，而又非神的中介形式。

是人，意味着具有人的一切特性，生活在人间，为大家所熟悉。这样才能为本氏族所认同和接受，而不至产生排他性。也才能理解本氏族成员，即一般人的来自新的社会实践的种种新的经验、认识、情感体验，等等。非人，则意味着大不同于一般人，具有氏族普通成员没有的很多特性。而且，普通人很难像在其他社会实践活动里那样，通过一般途径可以具备这些特性。这样才能引起普通氏族成员的种种敬畏乃至信赖之情。

是神，意味着能够与神（包括鬼、魔、精灵、图腾、祖先、灵物等所有被赋予了神格，从而也具备了神格者）交流，能懂神之语，能说神之话，能行神之令，等等，从而根据神之意愿来把握合神化的标准。从这层意义上说，是神意的具体表述者、解释者、执行者、监督者等。一句话，是神的代表，是人间看得见的神。非神，则意味着不仅本质上不是神，而且，还不能取代神。作为人与神之间的中介，其所有权威性和神秘感俱来自作为中介的自由余地。可以根据神意颁布标准、执行标准，解释已有的一切，亦可根据神意重新颁布标准、执行标准，解释已有的一切。神意是其一切以神的名义行事的根本。表述、解释、执行、监督等来源于神意；修改、调整、否定、前后不一等亦来源于神意。神意既是权威和神化的源泉，亦是理由、借口和推御责任的所在。故而，一旦是神，而非非神，便失去了所有作为中介的自由，从而也就失去了权威性和神秘感。

当然，从理论上讲，人与神一旦直接交流，中介形式便失去了存在的基础。自然，依附于中介形式的种种特权以及神光也就荡然无存。但是，这只能是一种纯理论的推理。没有人与

神之间的中介形式之前，原始先民们无法与神直接交流，而产生了中介形式之后，这种交流就更不可企望了。事实上，这种交流永远不可能出现。而这种是人，又非人，是神，又非神的中介形式之所以能够产生，除了前述的社会方面的需求日益增强的原因之外，还有一个思维方式的原因。正如我们在前文中提到的那样，原始先民们的思维常常是主客体混同的。用列维-布留尔的话说，即是存在着一个支配他们思维的“互渗律”。

“这种思维不大服从于我们的逻辑定律，也不可能服从于完全逻辑的定律”<sup>①</sup>。“它不是反逻辑的，也不是非逻辑的。我说它是原逻辑的，只是想说它不像我们的思维那样必须避免矛盾。它首先是和主要是服从于‘互渗律’。具有这种趋向的思维并不怎么害怕矛盾（这一点使它在我们的眼里成为完全荒谬的东西），但它也尽力去避免矛盾。它往往是以完全不关心的态度来对待矛盾的……”<sup>②</sup>

从关于巫师产生的原因的讨论中我们可以看到，巫师一开始产生，便要求具有人与神之间中介的独特性。这一点至关重要，它决定着巫师产生的特殊性及其职能的多样性和社会地位的突出性。

巫师产生的特殊性，要求为巫师者必须大大异于常人。可以说，这是一种完全符合其社会发展阶段的社会选择过程。我们不妨试举几例：

云南省金平县太阳寨的瑶族人最重视狩猎，因而对主管百兽、左右人们狩猎的山神极为虔诚。他们视狩猎为一年之大事，通常于二月二日祭社后开始。狩猎队伍一般由20~30人组成。狩猎前，必须集体开会，根据传统宗教的方式——占卜选

<sup>①②</sup>列维-布留尔：《原始思维》，丁由译，第64、71页。

出狩猎的头领。出猎期间同时也是头领的试用期。所获甚丰，是谓合格；出猎无获，则撤其头领之职，即便此人打猎经验丰富。而被公认为称职的头领，其狩猎实践的战绩必能服众，头领不仅拥有指挥狩猎活动之权，更重要的是由其负责主持狩猎前后的两次重大的祭祀山神的仪式，是为祭司<sup>①</sup>。

广西壮族自治区西北角南丹县的大瑶寨，其巫师的产生很说明问题。当某人在狩猎中屡发屢中，猎获甚丰时，或当其种植的谷物总比他人的好，且年年丰产时，他便被视为神的宠儿，其猎物众、收成好等均被认为是神意所为。此人即可担任巫师<sup>②</sup>。

再看一类实例。云南西双版纳基诺族巫师的产生，必先有异兆。如巴亚村的长老沙车便亲历了异兆。沙车之父约子安在林中的藤夹，一个夹竟同时夹住两只黄嘴鼠，约子叫儿子沙车取下。还有一次，约子正下捕兽弯弓，正待放箭时，树上掉下一条绿蛇于弯弓架上，沙车举刀欲劈，被其姐力阻，蛇遂遁。第四天后，弯弓射杀一头坠角公鹿，剥皮时，又在鹿耳中发现贝壳。顷刻，贝壳又不见了。沙车遂受惊吓、神智不清，病得死去活来。按惯例，基诺人家中父亲尚在，异兆的直接承担者就归家长。于是约子便按传统习俗成为巫师<sup>③</sup>。

基诺山巴亚寨卓巴娃的不拉车成为巫师前也遇异兆。一对基诺人称“几比例”的小黑雀盘旋落在不拉车的帽上，为其所获；又一次不拉车在山间压木，一击压住两只大竹鼠。事后他虽未大病，但也神情恍惚数日，且明显消瘦<sup>④</sup>。

据杜玉亨先生调查，基诺族巫师产生可概括为四个步骤<sup>⑤</sup>：

①参见张有勇：《瑶族的宗教信仰》，《民族学报》年刊，1983年。

②参见宋兆麟：《巫与巫术》，第28~29页。

③④⑤参见杜玉亨：《基诺巫师产生的背景层次》，《云南社会科学》1988年第6期。

- 1) 异兆体现者的奇遇应为众人所知，并成为一种社会舆论；
- 2) 依惯例请巫师占卜，通过占卜的应验来说明神鬼的意志；
- 3) 异兆体现者在得到巫师占卜的神定信息后，再按巫师的教谕备办种种牺牲和食品，同时，拆旧房盖新房；
- 4) 新任巫师必须按惯例祭祀巫师神房，并终生不渝，等等。

前面两例是一类产生专职人员——所谓专职实际上是不脱离生产劳动的，只是司祭或主持某种仪式时，或解释、执行、监督某些“神的意志”时，只能由其司其职而已——的方式，这类方式通过氏族群体的选择，淘汰了弱者，而选出了最强者。当然，这个“强”，亦是在初民们看来是强的意义上说的。这类实例还相当多。如云南金平哈尼族的巫师、布朗族的祭司召曼的产生等都是如此。

后面两例则是通过神的选择产生专职人员。而所谓神的选择，则通常都有异兆出现，异兆体现者也常大病一场。如纳西族的巫师“桑尼”、独龙族的“南木萨”和“乌”、景颇族的“董萨”、佤佬族的“巫安”、苗族的“白马”、侗族的“魔巴”、珞巴族的女巫、傈僳族的“尼扒”、拉祜族的“摩巴”、哈尼族的“追玛”、彝族的“苏尼”，等等，均产生于“鬼魂附体”的神的选择。

而无论由那种方式产生，巫师们都必须跟随老巫师学习为个人或为村寨攘灾祛病、祭天祭祖、佑福占卜等等一整套仪式、技法、术语和巫术。

宗教教育有两层含义：宗教自身的传承和宗教对全民族的教育。这两方面的结合体现在对宗教传承者的培养之上。没有

宗教传承者，宗教自身无以传承；宗教对全民族的教育亦无以进行。因此，对于宗教传承者来说，其自身的学习便具有双重性质。

有人说师范教育是教育发展的母机。这一比方对于宗教教育中的宗教传承者来说，也无不妥。就原始宗教阶段的巫师——这个最初的专职宗教教育者而言，如何武装自身就至为重要了。

巫的产生与最早的教师

从上一节的讨论中，我们不难得出结论：巫的产生，完全是由于，或者主要是由于合神化的需求。因此，巫一开始的地位就很清楚：人与神之间的中介。如，台湾高山族人的“人”字为“𠃉”形，“鬼”字为“𠃊”形，即倒过来的人，而“巫”字则为“𠃋”形，读作“胡求”，即汉语的“巫”<sup>①</sup>。再如，景颇族称巫为“西早”，意即“死人的官”。广东连南瑶语称巫师为“楼面”，其中“面”为“鬼”，而“楼”为“问讯”、“探明”之意，这就如同云南金平瑶族把巫师叫做“那曼”一样，“那”同“楼”，“曼”同“面”。合起来都是“探鬼”或“问鬼”之人之意<sup>②</sup>。这些文字再往上溯，还可在其从象形向表意转化阶段中找到证据。这类文字很有意思：

纳西族除了东巴教中的祭司“东巴”之外，还有不少民间的巫师。“吕波”（又叫“桑尼”<sup>③</sup>）、“尼勒”、“苏托”、“拉许”<sup>④</sup>，等等，在古老的东巴经中有不少关于他们的象形字：

①②参见宋兆麟：《巫与巫术》，第33页。

③参见杨福泉：《论纳西族巫师“桑尼”》，《民族学》1988年第2期。

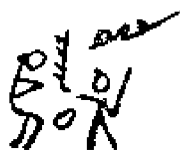
④参见《纳西东巴古籍译注》（一）第227页、（二）第165页。



(东巴，头戴五风冠，音pɿ)；



(卜者，屈体于盘神前，音p'æ，‘帕’即‘吕波’，民间称‘桑尼’)；



(度师和量师，音Lor, ts'a)。

当东巴作法事时，便有下列一些集体图像：



东巴祭祀。意为：那位首领和智者，我们这群会诵经书的东巴，像鹤随冬，像小斑鸠喜夏似的，又主办冬祭，又举办夏祭<sup>①</sup>。



东巴招魂。意为：那伙首领和智者，我们这群会诵经的东巴，将大小媳妇们的魂往回招，好亲好戚之魂往回招，好夫好妻之魂往回招<sup>②</sup>。



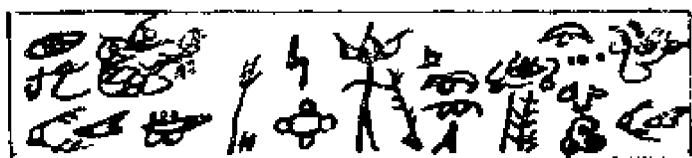
东巴驱鬼。意为：如果死者鬼魂起行迟的话，东巴与巫师会来催促<sup>③</sup>。



东巴祭祖治病。意为：那伙首领和能者，我们这群会念诵经的东巴(拿来)

天地间不死之药，又施放在祖上<sup>④</sup>。

①②③④参见《纳西东巴古籍译注》(二)，第165、300、178、124页。



东巴释梦。意为：次日清晨，人间的大东巴说：祖做的不是

恶梦。三桩梦事啊，都是好事<sup>①</sup>。



东巴超度（该图顺序从左到右，从上到下）。意为：在树下超度则福叶般多。此次超度愿祖降福，愿祖降祚（图1）。千屋黑黝黝，死者的屋没有在此，死者的村名也没有。死者不兴往回看屋中央，不兴往回看栅栏中央（图2）。由天的东巴纳补酸果，戴上碧玉的帽子，手拿碧玉的手杖，东巴显威风，折断鬼骨，像首领们拿出威风，判断是非（图3）。由地的东巴沙补沙劳，戴上金的帽子，手拿金的手杖，拿出东巴的威风，折断鬼骨，像首领们拿出威风，判断是非（图4）。由云的东巴金土金五，戴上云的帽子，手拿铁的手杖，拿出东巴的威风，折断鬼骨，像首领们拿出威风，判断是非（图5）。镇金含东巴，戴上金的帽子，手拿金的手杖，拿出东巴的威风，折断鬼骨，像首领们拿出威风，判断是非（图6）。由九阿主拉，拿经书当帽子，手拿经书法杖，拿出东巴的威风，折断鬼

<sup>①</sup>参见《纳西东巴古籍译注》（二），第168页。

骨，像首领们拿出威风，判断是非（图7）。阿多利多若，戴上大杉树的帽子，手拿黄木法杖，拿出东巴的威风，折断鬼骨，像首领们拿出威风，判断是非（图8）<sup>①</sup>。

从上列东巴象形文字关于巫的描述中，我们不难看出，巫是作为一种人与神之间的中介而产生的。

“最早的巫术活动，往往是由一位劳动能手率领着进行，他是劳动能手，又是氏族或部落的首领。他率领群众狩猎、劳动，率领群众预习或复习狩猎、劳动，又率领群众祈求丰收、祭祀鬼神和祖先，并率领群众以歌舞媚神、娱神。那时候没有专职的巫，他（或她）是首领，是劳动者，是祭司、歌手，是舞蹈者，也是巫。他（或她）是一人‘身兼数职’的”<sup>②</sup>。

从东巴象形文亦不难看出，东巴参加的活动几乎遍及纳西先民的全部社会实践。巫，其人神之使的社会职能，决定了他必须参与一切活动，了解各个方面：

巫必须了解人世间的一切：社会分工、各行各业，人生历程、生老病死，人际关系，家庭、亲戚、邻里、氏族，人类行为、情感观念；

巫必须了解人必须与之打交道的整个自然界：天地日月、阴晴雨雪，江河山石、花草林木，飞禽走兽、昆虫蛇鱼；

巫必须熟悉本氏族宗教的所有内涵：传说经文，规章制度，节庆典礼、禁忌灵物。

也许对某一个具体的巫，他或她来说，不可能样样皆通，但对于一种社会职能的巫，即整体的巫来说，则必须无所不知。

<sup>①</sup>参见《纳西东巴古籍译注》（二），第436页。

<sup>②</sup>朱宣初：《论原始巫及有关文艺》，《边疆文化论丛》，云南民族出版社1988年版。



这一无所不知，是指当时可能产生的一切而言。原始社会的简单，只是对于现代人而言的。对于他们来说，那已是一个无所不包的天地了。

这又决定了巫必须通过某种专门的训练或者学习，才能真正成其为巫。

如，基诺族的新巫师必须跟随老巫师学习为个人及为村寨驱鬼、招魂、超度、占卜、祭祀、禳灾、佑福、祛病、医药等诸种方法和技术。学习时必须全神贯注，学习年限通常为3~5年。

又如，景颇族的巫师大都从小开始学，一切跟着做，直至成年方能为巫。

再如，水族的巫师必须从“泐虽”（即水书）中学习法术。“泐虽”分为“泐敢”（白书，择日巫术用）和“泐弄”（黑书，秘密法术，如鸡卜、蛋卜、石卜、草卜及经咒等）两类。而最早的“泐虽”来自陆铎。开天辟地之后，陆铎等6位水族先主跋山涉水到“把干引、领干名”天师公处，在“把干引”和“领干名”洞里学习。洞外燕子从南方飞回六次，桃花开了六次，学业方结束。归途中，死去5人，仅剩陆铎带回的“泐虽”<sup>①</sup>。

又再加，彝族的毕摩，据贵州彝文古籍《帝王世纪》记载，是在最早的祭词“密阿叠（或密阿典）”之后。而凉山的毕摩则视阿塞拉子为其始祖，家谱可远溯至拉子。昭觉县竹核区布耀乡的黑彝毕摩天呷梗牛说，其先祖雷古阿孜因为阿塞拉子之婿，遂学得其法，后世代为毕摩，至今已传25代<sup>②</sup>。毕摩从

<sup>①</sup>参见雷广正：《水族原始宗教与民族文化》，《贵州民族研究》1989年第4期。

<sup>②</sup>参见何耀华：《彝族社会中的毕摩》，《云南社会科学》1988年第2期。

来是家传，学习亦是自幼开始，直至成年。

限于篇幅，这里不再举例。总之，特殊而又重要的社会职能要求，要成为巫必须经过长期而又虔诚的学习。

这种学习造就了集民族文化精华于一身的原始时代的“超人”。而且，随着原始宗教的发展，西南民族地区的巫师们，已经成了公认的民族精英。其社会地位常常不亚于土司、头人、长老、首领之辈，而文化知识（当然也包括宗教知识）则远在其上。巫师是最早的知识分子，也是最早的教师，这一点，不仅对于宗教教育来说如此，对于整个人类教育来说，亦是如此。

从理论上讲，这是不言而喻的；只有知识分子才能成为教师，教师必须要有知识，最早的教师当然只能来自最早的知识分子。

从事实上讲，亦可得到考古资料的证明。

据云南省博物馆易学钟先生考证，晋宁石寨山12号墓贮贝器上的人物雕像（种族为“昆明”，彝族先民）中便有这样的物证（见图4—1）。“图中立于乐肆之前的一头饰长笄、披鬃、服饰特殊者，与亭右侧地面跪荷一伞仰天作哭祷状者，均作眼窝深陷之老者容貌。尤其后者，鬚眉皆长。所荷之伞形状特殊，于墓群随葬铜俑手中多见此伞，或为亡灵导引之具。……这些都非偶然现象，而与我国古代祭祀礼乐全为盲人组织承担的悠久传统相合。”<sup>①</sup>

据茅盾《神话研究》：“古代祭神的巫祝、乐师，多为瞽人专职。”《礼记·明堂位》中亦说道：“瞽宗，殷学也。”根据这些议论，易学钟继续论证：

<sup>①</sup>易学钟：《晋宁石寨山12号墓贮贝器上人物雕像考释》，《考古学报》1987年第4期。



图 4—1 盲人巫瞽

“在人类文化史上，当文字尚未出现，或文字尚未普及和传播因工具的落后极为困难的年代，依靠记忆的口头传播显得最为重要。古人生活条件特别是照明条件很差，年老而失明者也多是历经世生长久而知识丰富者，古籍多以‘瞽叟’称之。盲人，记忆、想象、口述的能力用进发展，成为文化的传播、保存和创造者中很主要的一部分，这也是社会分工的一种自然规律。传说中的荷马，便是一位智慧的传诵或创作史诗的瞽叟。”<sup>①</sup>

因此，无论从哪方面看，最早的教师出自原始巫——当然也包括盲瞽之巫——是站得住脚的。“毕摩”在彝文中，本来就有“教师”的含义。纳西语中，“东巴”也是“宗教上的导师，导师也就是智者”<sup>②</sup>。

<sup>①</sup>易学钟：《晋宁石寨山12号基贮贝器上人物雕像考释》。

<sup>②</sup>郭大烈、杨世光：《东巴文化论》，云南人民出版社1991年版，第159页。

在宗教教育领域内，巫的产生以及后来的普及，既是宗教教育者专职化的开始，亦是宗教教育者从受教育者中明确分离出来的标志。

#### 巫的发展与系列化

随着原始宗教的进一步发展，一方面，巫师的作用越来越大，职能越来越多；另一方面，氏族的生活越来越广泛地与宗教发生联系，因而，也越来越多地依靠巫师。以至于到了事无巨细俱要通过巫师来请示鬼神的地步。既然万物有灵，又有什么能离开巫呢？可以说，这也是合神化发展的必然结果。

如景颇人的鬼灵种类已达130余种，其中，属于自然现象的鬼灵有40余种，天鬼、地鬼、山鬼、土鬼、风鬼、雷鬼、雨鬼等俱在其列；属于人际关系和社会现象的约50余种，家堂鬼、冤死鬼、吊死鬼等俱在其列；属于人体生理现象的又有20余种，头痛、手肿等俱有其鬼。这些鬼和每一个人结合，家屋内外均有鬼灵<sup>①</sup>。再如：东巴经中的神祇竟达2 200多个<sup>②</sup>；

这种现象相当普遍。西南各民族均有自己的原始宗教，因而，也都有其相应的鬼神系统。

鬼神的增多对巫师的需求必增。于是巫师介入了人们社会生活的方方面面。

任何宗教仪式必由巫师主持、组织、监督、实施，并且，通过这种神人之间的交往对氏族：

以神灵先祖的名义立法（颁布禁忌、习惯法并解释之）和执法（主持神判等）；

<sup>①</sup>参见刘俊：《景颇族的鬼灵种类及其崇拜仪式》，《云南宗教研究》1990年第2期。

<sup>②</sup>参见史继忠：《中国南方少数民族的宗教信仰》，《贵州民族研究》1991年第1期。

参与氏族大事（战争、议和、迁徙、首领承袭、氏族分配、与外族交往等）的决策。而对氏族成员：

以神灵先祖的名义给予其出生的权利，成为氏族成员的权利，以及其灵魂可以返归祖灵的权利；

以神灵先祖的名义对其一生的发展与教育，给予不可更替的重要影响；

以神灵先祖的名义释其人生之途中的疑难，并治其生理上的疾患。

巫师对社会生活的介入越多，其能力也就相应越强，素质也就相应越高，这对于宗教教育者的巫师来说，自然十分重要。这一问题已在前文中论述过，这里不再赘议。

巫师发展的另一个方面体现在数量上。

巫师职能的增多，必然导致巫师的分工。而分工，则会逐渐演变出一个各有其不同法事范围，从而也有其不同的利益范围的巫师系列。

西南诸民族中几乎没有一个民族没有自己的巫师，其中，不少又已发展成为巫师系列。

如，纳西族有“大东巴”、“东巴”、“达巴”、“吕波”（或称“桑尼”）、“尼勒”、“苏托”、“拉许”等等；

珞巴族有“米剂”、“纽布”，“阿瓜”、（包括“尼纽布”、“汝郭布”两种）、“爸目”、“爸窝”等等；

门巴族有“登龙坎”、“觉母”、“把莫”、“把阿”等等；

怒族有“米亚楼”、“禹古苏”（碧江一带）、“尼玛”、“达施”（福贡一带）、“拿木萨”（贡山以北一带）等等；

苗族有“苗老师”、“客老师”、“仙娘”、“故相商”、“相夏”、“朗”等等；

景颇族的巫师有“斋瓦”、“大董萨”（又分为“戛董萨”、“拾滴董萨”两种）、“西早”、“小董萨”、“努歪董萨”、“迷脱斋瓦”与巫师助手（又分“强仲”、“肯萨”、“鲁章”、“捧龙”、“朋尤”、“勃然”）等等；

彝族有“大毕摩”、“毕摩”、“苏尼”（或叫“萨膜”，如昆明附近阿拉乡一带）等等<sup>①</sup>。

凡此种种，不一而足。很显然，巫师系列化已是一个普遍现象。而普遍系列化的巫师体系又致使巫师分工的深化。如：

苗族主持宗教仪式的祭司，通常是“苗老师”（主苗教祭祀）和“客老师”（主客教祭祀）；通访鬼神、查探鬼祟原由“仙娘”负责；鬼师由“故相商”担任；巫师则由“相戛”担任，各有卜卦、推算祭鬼之日等不同分工。

景颇巫师的分工等级森严：“斋瓦”负责祭山官家的“木代”鬼（天鬼之一，亦为山官家堂鬼），祭祀仪式叫“目脑纵歌”，“斋瓦”为巫师中地位最高者；“大董萨”次之，专祭天鬼、地鬼，亦为“斋瓦”助手，可为其接班人，“大董萨”又分两种：“戛董萨”（主祭地鬼）和“拾滴董萨”（祭除“木代”鬼以外的其他山官家鬼）；“西早”专为亡人运魂；“小董萨”为一般人念祭寻常疾病有关的鬼；“努歪董萨”为祭祀前的各种准备活动占卜；此外巫师助手又分“强仲”——通晓祭仪规程、管理、陈设祭品等，“肯萨”——屠宰有“鲁章”和“崩龙”协助之，“朋尤”司酒祭，“勃然”协理埋鬼、装鬼筒等<sup>②</sup>。

巫师种类增多（有的民族的巫师，如彝族“毕摩”等，其

<sup>①</sup>以上材料详见覃光广等：《中国少数民族宗教概览》，中央民族学院出版社1988年版，第189页。

<sup>②</sup>参见蔡家祺：《论景颇族原始宗教》，《民族调查研究》1987年第4期。

名称虽无多种，但在“毕摩”同名之下，则又有不同分工、不同种类，其间差别甚大），职能分化，系列化形成的结果，必然带来巫师系列内的等级化。

等级化的形成有两方面的涵义：一为经济报酬和社会地位的悬殊，一为巫师知识和能力的差异。

不同的社会作用有不同的社会报酬以及社会地位。

前文提到的景颇族的“斋瓦”，其念祭一次“木代”鬼，一般酬谢是牛两头，绸缎、毯子等若干匹；“大董萨”祭鬼一次获牛腿或猪腿一只，而“小董萨”则只能念鸡、干鱼、干老鼠为祭品的小鬼，其所祭只能为此类小动物。同时，社会地位亦有很大区别。“斋瓦”最高，深得山官敬重，族中大事多请教垂问。“斋瓦”为数极少。而一般“董萨”则不脱离生产，有法事则聚之司其职，无法事则散之，回家操其农事。故这类“董萨”极普遍。据50年代初的一次调查，景颇村寨平均7~10户人家便有一个“董萨”。

在彝族社会里，“毕摩”社会地位很高，以致于有这样的彝谚：“土司到来唛耄不让坐，唛耄起身反使土司失体面。”<sup>①</sup>在彝胞看来，能通鬼神的“毕摩”不仅是祭师，而且是教师、军师、医师和法官。他不仅掌生死大事，同时又是创造文字，撰写、收藏、解释彝文经典，通晓民族地理和历史的知识分子<sup>②</sup>。而“苏尼”，只能收鬼、驱鬼、占卜和治病，因此收入和社会地位都低于“毕摩”。

<sup>①</sup>据马学良先生考：唛耄是彝音，彝文作“比扁”。因方言和译法不同，又为“笔姆”、“白马”、“白毛”、“毕摩”、“比日”、“兵母”、“不么”、“笔磨”等等。“唛”为彝语作法祝赞歌颂之意，“耄”为长老之尊称，故译“唛耄”为宜。

<sup>②</sup>参见马学良等：《彝族文化史》，第284页。

在不少民族中，地位高的巫师甚至本人就是氏族头人。如傣族的“尼扒”，佤族的“窝朗”，独龙族的“拿木萨”，土家族的“梯玛”等等。

经济收入与社会地位的差距致使巫师系列出现了比水平高低以及由低级巫师向高级巫师晋升的阶梯和相应的规矩。

等级化另一方面的涵义是，巫师知识和能力的差异。这一点亦因为巫的社会职能不同而必然存在。

如景颇族的“斋瓦”必须对本民族的历史、神话传说、故事、诗歌、禁忌、谚语等文化知识懂得最多，对社会知识知晓最详，否则，便不可能从“大董萨”升为“斋瓦”。而一个“大董萨”则又必须对上述两方面的知识有相当程度的了解且“从不偷盗、不乱搞女人、不吃死畜（瘟病而死）肉”<sup>①</sup>等。可见，不仅对知识能力，对其人品亦有明确的要求。师德便由此而生。

实际上，几乎所有高级巫师都是其民族的文化精英。在民族文化的特定环境和历史演变的特定时期，“他们发明和传播了文字，如甲骨文、彝文、东巴文、水书、达巴文、耳苏文等就是巫师发明和推广的。巫师在星占学中积累和传播了天文学知识。他们也是医学的重要发明者，后来的医生就是由巫师中分化出来的。他们在文学、历史、音乐、舞蹈、数学等方面也建立过不少功绩”<sup>②</sup>。

对此，金景芳先生这位研究“卜筮之书”——《周易》的专家，有段深有感触的话：

“我们不要简单地说巫都是骗子，实际当时知识分子就是巫。……巫不仅婆婆降神，而且天文、历法、医药、占卜等皆

<sup>①</sup>参见蔡家祺：《论景颇族原始宗教》，《民族调查研究》1987年第4期。

<sup>②</sup>参见宋兆麟：《巫与巫术》，第14页。



出于巫。”<sup>①</sup>

对巫研究有素的宋兆麟先生和治易学的老前辈金景芳先生的这两段话从另一个方面说明了巫的能力。

那个时候的知识只能通过合神化的过程来获取，巫师是合神化的关键，其作为神与人的中介，必然成为知识分子。而成为高级巫师者其知识水平必然更高，其能力必然更强。而知识水平高且能力强者，往往亦能获得更高的神职。

如彝族的“毕摩”所主持的祭祀可分为：

1. 作斋。彝族同宗共同举行的祭祖大典。
2. 作祭。彝族追悼死者，给死者指示魂归祖宗的路径的典礼。

3. 作百解。彝胞遇疾病灾祸概以为有鬼神作祟，百解之祭意即消弥一切祸祟。

4. 节期祭祀。如火把节盛会各家延请“毕摩”至田间祭谷神，祈求丰年，彝年献祭家神、祛灾祈福等等。

后两者只需初级“毕摩”即可胜任，而前两类则非高级大“毕摩”不可。尤其作斋，因其是同享共祭其祖的大典，彝胞均至，“毕摩”咸集，故影响尤大。为“毕摩”者皆最重视。已约定俗成为“毕摩”竞技及检验其水平高低、知识多寡、能力强弱、神通大小之盛典。

“斋期普遍为9日，亦有多至49日者。参加司祭的呗耄，有多至数十人者，各呗耄争献技艺、矜夸学识，如祭场之布置，祭仪之施行，经书之诵赞，皆各守家法，以识见之高低，定仪式之繁简，即以诵经40余日而论，非渊博于经典者不能胜任；若其识艺确能服众，即被推为主祭，则其余呗耄甘拜下

<sup>①</sup>金景芳：《中国奴隶社会史》，上海人民出版社1982年版，第98页。

风，虚心受命，而此主祭，自此一鸣惊人，令闻广播，尊为一代大师。故作斋大祭，实为彝族呷毫竞技之“奥林匹克”大会”<sup>①</sup>。

“毕摩”的晋升是凭借学识、能力等的公开竞争而实现的。这样的公开竞争除了能真正服众之外，还有明显的知识传授、交流技艺、博采众家之长、感情融通的意义。这对于主要靠世代家传和从小随父辈参加法事的巫师们来说，很显然，是一个提高自己素质的极为重要的场合。

对于很多所谓“神选”的巫师来说，即先有异兆而后学习一些巫师规矩者，实际上也有一个认可的问题。如：

西藏珞巴族巫师中有种名曰“纽布”者，先遇异兆而为巫师。以后，便通过学习老巫之术而行“跳鬼”治病之法。如多次“跳鬼”使病家痊愈，则声名大振，为人信任；若“跳鬼”过后病家死去，则被视为是被“跳鬼”之“纽布”所食，故为人诅咒，甚至，还可能被杀死<sup>②</sup>！

很显然，这是一种通过实际效果来进行认可的方式。这种认可是氏族公众来履行的。

更多的认可则是同行鉴定或师傅认可。如：

羌族的巫师学习俱无经文，一切均由口授。收徒人数不限。传授多在夜间进行，时限3~5年。小巫能背诵一切经文并熟悉规程仪式后，便行谢师仪式。仪式上，要对其进行考试。令小巫“以小尖刀刺入左颊，刀尖直刺上下牙齿之间，刀进刀出，以无刀痕流血为灵验；或者以针刺左颊，针孔上拴一小旗，以此作为巫师通神的象征”<sup>③</sup>。通过考试后，由其师授

①马学良等：《彝族文化史》，第275~276页。

②参见覃光广等：《中国少数民族宗教概览》，第174页。

③宋兆麟：《巫与巫术》，第53页。

以一套法器方告毕业。自此之后，便可正式独立行巫。

纳西族的东巴无论祖传或师承，也必须完成类似的认可。凡是东巴均须到东巴圣地——白地朝圣。一拜白水台东巴祖师——东巴袞沙，二拜阿敏洞的阿敏，拜时须诵《置扎经》（记载第一代东巴事迹的经文），三拜白地大东巴为师，随其学习半年至一年半的教规教义。听其每天讲解一次经典教义、祭祀程序，教写东巴文、画东巴画，然后，举行结业仪式，并由大东巴赠其一张东巴拉袞画像放在其头上并说“此后不论到哪里，祝你健康长寿”后，才能成为正式东巴<sup>①</sup>。

巫的系列化及其等级化趋势的萌芽和认可形式的出现，一方面反映了社会对宗教神职人员的需求的与要求的增加和提高，另一方面则标志着原始宗教阶段的宗教教育已经发展到了一个相当成熟的阶段；宗教教育者自身的教育已经开始走出分散的、无组织的、自生自成的状态，开始向组织化、制度化、系列化的高级状态过渡。

#### 宗教教育者培训制度的形成

在上一节中，我们已在原始宗教教育发展的自然过程中看到了宗教教育者自身培训制度的萌芽，在这一节里，我们将看到宗教教育者培训制度的最终形成。事实上，组织化、制度化的宗教教育者的自身教育体制，只有在世界宗教阶段才能实现。

所谓世界宗教，其最重要的特点是世界性，而非民族性。当然，就更非民族性了。

世界宗教在血缘上，在人种上，在地域上，在政治区划上，在文化传统与民族心理上，在社会发展的阶段上，在社会

<sup>①</sup>参见兰文亮：《东巴教起源漫谈》，《云南宗教研究》1990年第2期。

内部的阶层和阶级上，似乎都不受限制，都可跨越。因此，这就要求统一的基础。这一统一的基础，自然必须是世界性的而非民族性的。我们试以西南民族地区所存在的几种世界性宗教来讨论这一问题。

**教主** 佛教有乔达摩·悉达多；伊斯兰教有穆罕默德；道教有教主老子（实为张陵，又叫张道陵，道名称张天师所创，张陵尊老子为教主）；基督教有耶稣。

**教义** 佛教有经、律、论组成的《三藏经》等经典以及“四谛说”、“十二因缘说”、“三法印”和因果报应、轮回说等教义；伊斯兰教有《古兰经》经典，以及笃信安拉、天使、使者、使者、经典、后世和前定等六大信仰为核心的教义；基督教有新、旧约全书构成的《圣经》和上帝创世说、原罪救赎说、天堂地狱说和怯懦驯服说等教义；道教有以《道德经》、《太平经》、《老子想尔注》等为核心的《正统道藏》和《万历续道藏》等5 485卷道经，以及以“道”为核心的养身、修道、成仙等一系列教义。

**偶像** 佛教有“佛”、“菩萨”、“阿罗汉”及源于印度神话中的一些神祇，如四大天王、韦驮天尊、天女等；伊斯兰教不主张偶像崇拜，但有全球穆斯林崇拜的圣地、天房、黑石；基督教有圣三位一体等偶像；道教有神仙、尊神、俗神等众多偶像。

**教规** 佛教有丛林清规和居士“五戒”等教规；伊斯兰教徒有念、礼、斋、课、朝等“五课”；基督教则有“十戒”等戒律；道教有“十戒”。

**教会** 佛教有寺院；伊斯兰教有清真寺；基督教有教会；道教有道观。

上述五个方面构成了世界宗教的统一性。

我们知道，对于西南民族地区来说，佛教、伊斯兰教、基督教和道教等四种世界性宗教，都是完全的外来宗教，而非本民族或本地区自生的宗教。因此，这些宗教一开始便有一个导入问题。而要导入便必然有个如何导的问题。从上述世界宗教导入西南民族地区的实际情况看，导入可分为三种：一是自上而下式的导入（如藏传佛教），这是从先获得统治者的信仰及认可开始而进行的借助政权力量推而广之的方式；另一种是民间传播开始的（如道教、伊斯兰教等）；再有一种是取得官方的认可（无论这种认可是自愿的或是被迫的），自民间开始传播的（如基督教的传播）。

上述无论哪一种方式的导入，实际上都有两个问题：

与原有的宗教及以其为核心的民族文化的冲突问题；

如何获得普遍的信仰问题。实质上，这一问题是上一问题的继续：即如何与其原有的宗教及民族文化相融合。

在第二章“西南民族的宗教形态”一节的讨论中，我们以藏传佛教与本教及吐蕃文化相融合的例子，详细地讨论了如何克服冲突，化抵触为融合的过程。这里不再赘论。而只想讨论随着世界性宗教的导入而来的宗教教育（自然也包括了宗教教育者自身培训的教育）组织化的问题。

如同宗教与宗教教育具有一定同一性一样，宗教的组织与宗教教育的组织亦有一定的同一性。上述几种世界性宗教早在导入西南民族地区以前，便已具备了完备而严密的组织，就像其早已具备了统一的教义、教规、偶像以及教主等一样。因此，它们的导入，在西南民族地区的宗教教育演变史上，是一个大大的超越。超越了西南各族的宗教形态还普遍处于的原始宗教阶段。使不少民族的宗教形态发生了巨变，从原始宗教形态转变为世界宗教形态。

宗教形态的超越，自然带来宗教教育演变的加速。在完成了痛苦而又漫长的冲突到融合的过程（就如藏族接受佛教的过程一样）之后，西南民族地区出现了有组织、有制度、有系统地进行的世界宗教阶段时期的宗教教育。

无论是藏传佛教的喇嘛，上座部佛教的佛爷，或者伊斯兰教的阿訇、道教的道士，以及基督教的教士的培训和教育，都已完成了制度化、组织化和系统化。

藏传佛教有四大教派：格鲁派（黄教），宁玛派（红教），噶举派（白教）和萨迦派（花教）。每一派都有其组织化、制度化、系统化的培养喇嘛的教育。其中，又以格鲁派最为完备。黄教的寺院教育制度先显而后密，由浅入深、由易而难，前后连贯、新旧衔接，循序渐进、不许躐等，从学僧至格西，年限长达近30年。可谓从初等教育到高等教育的各种层次一应俱全。

上座部佛教的僧侣有10个等级，其佛学教育制度虽不及藏传佛教严整，但自6、7岁入梵寺学佛经，少则3~5年，多则达20~30年，也可谓从初等到高等教育基本齐备。

伊斯兰教的经堂教育早在元朝时便在云南开始，自明朝时已经相当发达。既有“经文小学”——对男女儿童进行伊斯兰教初级常识的教育；亦有“经文大学”——培养阿訇人才。从小学至阿訇学习年限可达12年。

基督教在西南民族地区的传播早在19世纪中期便已开始。至20世纪30年代达到鼎盛。教会学校系统随着基督教的传播也发展起来。西南民族地区的教会教育可分三大类：短期培训（如福音讲座、妇女学习会等）；兴办一般教会学校（中学、小学、职业学校等）；举办以培养神职人员为目的的神学校乃至神学院（如“撒老坞基督教内地会西南神学院”等）。很显然，这种

完全西化的神职人员教育组织，在制度上已同现代学校制度几无二致了。

道教在西南一些民族中颇为流行。故也有其自己的道士培养系统。在西南民族中流传的道教大都属南天师道。该道重视符箓禁咒与斋醮科仪，强调道教的组织化。故凡信教者必“度戒”。唯完成“度戒”仪式之人，且聪明好学者便可拜师学道。道的传承具有很大神秘性，俱为口传心记。但对学道者仍有制度上的要求。如十万大山的排瑶（普遍信道）便有“度灯法”，规定“挂三星”、“挂七星”、“挂九星”、“挂十二星”等诸种级别。“挂三星”者只能算初级度戒，只有“法”的称号，只可做一般小法事，不能打长鼓。只有“挂七星”以上者方可为高级师公，才可打长鼓，成为“郎”<sup>①</sup>。由此可知，道教在培养自己的神职人员方面，尽管其制度化、组织化以及系统化的程度不如上述几种世界性宗教，但仍然形成了自己的组织、制度和系统。

宗教教育者自身培养系统的组织化和制度化，极大地提高了宗教教育者的素质，并保证了传播具有共同的教主、教义、教会、教规和偶像的世界性宗教的统一性，从而才能成为真正的世界性宗教。由此，我们亦可看出，宗教教育者自身培养的组织化、制度化和系统化，只有在世界宗教阶段才能最终形成并得以普及的必然性。

综上所述，西南民族地区宗教教育者的演变，经历了一个从民间产生的巫师，到依靠教会组织有目的地培养各类专门的宗教教育者的发展过程。完成了一个从非专业化向专业化、非组织化向组织化、非制度化向制度化、非系统化向系统化，从

<sup>①</sup>参见张有贵：《十万大山瑶族道教信仰浅论》，《瑶族研究论文集》，民族出版社1998年版。

原始宗教阶段的混沌的综合向世界宗教阶段的分工互补的综合的转变。

这一演变过程标志着西南民族地区宗教教育者自身培训体制的成熟。

### 情感化到理性化的发展——宗教教育内容、方法及其教学形式的演变

始于情感、归于理性的宗教教育

我们知道，西南地区各民族的宗教形态，从总体上说，经历了从魔力与鬼神崇拜、图腾与祖先崇拜、多神与英雄崇拜等原始宗教向佛教、伊斯兰教、道教、基督教等世界宗教发展的演变。那么，西南民族地区的宗教教育的内容、方法及其教学组织形式等又经历了一个什么样的演变过程呢？我们不可能像研究教育史那样，面面俱到。我们只能倾力于去把握演变过程的主要脉络，力图对其演变的规律有一整体认识。而要做到这一步，我们只能从比较原始宗教教育与世界宗教教育的本质差异入手。

在宗教发生学上，有不少关于宗教起源于情感的观点。

英国哲学家托马斯·霍布斯（Hobbes, Thomas, 1588~1679）认为，宗教是由恐怖情绪而生。

德国神学家施莱尔马赫（Schleiermacher, F. 1768~1834）认为，宗教是由于对神的依赖感而生。

而英国的哲学家科林伍德（Collingwood, R. G. 1889~1943）则从另一个角度强调了宗教起源于情感。他认为艺术是人类最原始和最基本的活动，其他所有的精神活动都得从它的土壤上生长起来。宗教、科学、哲学都不是最原始的形式。艺



术较之而言是更为原始的基础。正是这一基础的形成才使宗教等成为可能<sup>①</sup>。

实际上，上述几种看法都认为：宗教发轫于情感。恐惧、崇拜、信赖、惊叹，无不是一种强烈的感情。而科林伍德强调的艺术基础论，说穿了亦是一种感情的宣泄。尤其是原始人的艺术。或手舞足蹈，是为最早之舞；或大喊大叫，是为歌，或者是为诗。

“原始民族最早的抒情歌谣，总是和手势与音响分不开的。它们都是些没有意义的语言，缠结的废话，在部落的舞会上吟唱，以便宣泄由于饱餐一顿或狩猎成功而得到的狂欢”。

“就在抒情的叫喊声中，在对饥渴的痛苦呼唤声中，后来，在对燃烧的性欲赤裸裸地表示中，以及在对死亡无可奈何的悲叹中，我们发现了一切高级形式的抒情诗的萌芽”<sup>②</sup>，以及音乐、舞蹈等艺术的萌芽。

实际上，不仅艺术起源于强烈的情感，宗教也仍然起源于强烈的情感。在它们之间分出先后，恐怕是出自一种对艺术的偏爱。我们认为，强烈的情感既可导致艺术，亦可导致宗教。

红日初升，金光四射，我们知道，这对于西南山林民族何等重要。黑暗总是阴冷、潮湿、迷雾笼罩，因而在心理上必然产生看不透、神秘、恐惧、长夜难捱的体验。在原始生活简陋至极的条件下，自然产生寻求庇护、慰藉与温暖的感觉。而红日腾空，黑暗消失，光明普照，一切阴冷潮湿的生理上不适的状态一扫而光，自然带走了心理上的恐惧、神秘、难捱的体

<sup>①</sup>参见科林伍德、罗宾·乔治：《艺术哲学论文集》，美国布卢明顿出版公司1964年版，第55页。

<sup>②</sup>参见邓福星：《艺术前的艺术》，山东文艺出版社1987年版，第11页。

验，而代之以焕然一新、朝气蓬勃、信心倍增的感觉。

恐惧难捱之际必然有身体、姿态、言语、表情等方面的反应，或唏嘘，或蹙缩，或双目紧闭，或瞳孔放大；精神抖擞之际也必然有相应的反应，或欢叫，或大笑，或舒展四肢，或手舞足蹈。

神话学家麦克斯·缪勒举了一个有趣的例子。在黎明来临，太阳临空时，有人喊道：

看，那发光的在追赶燃烧的！

他由此得出这是原始的诗，是由于语言的“亢奋症”的表现而致的结论。他著名的神话起源于“语言的疾病”之说由是生。他认为，这就如同珍珠是蚌生病的结果一样<sup>①</sup>。

这里我们不讨论缪勒的“语言疾病说”的长短，而只想说明，同样面对黎明来临，可能产生的决不仅仅是艺术。也决不仅仅是宗教。这里甚至不存在先后问题。可以说，艺术和宗教同样起源于强烈的情感体验。

费尔巴哈有言：“一切只要有点生气的宗教，都把它们的神灵搬进云端里去，搬进以太（Ether）或太阳、月亮和星辰里去。”<sup>②</sup>

恩斯特·卡西尔的话更有概括性：“原始人是把所有的天体聚拢来从而酿造出他们的神话产品的。”<sup>③</sup>

而神话产品可以说是集艺术与宗教于一体的典型。这一点，我们可从西南民族众多的宇宙起源神话中得到印证。而且，在他们的宗教里，至今还保有不少对天体的崇拜，其中，

<sup>①</sup>参见麦克斯·缪勒：《比较神话学》，金泽译，第84页。

<sup>②</sup>费尔巴哈（Feuerbach, Ludwig, 1804~1872）：《宗教的本质》，王太庆译，人民出版社1953年版，第11页。

<sup>③</sup>恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，第95页。

很多是对太阳的崇拜。如纳西族认为“纳西蒙本的”（即纳西祭天大），是否祭天甚至是识别纳西人的重要标志<sup>①</sup>。其婴儿生下三天便有拜太阳的仪式。此外，崇拜火——如彝族、纳西族、傈僳族等氏羌族群几乎都崇拜火——是对太阳崇拜的一种转移。火是人间的太阳。而这些崇拜无一例外地都伴随着或动人的传说，或创世史诗，或音乐，或舞蹈等等艺术表现形式。在史诗、宗教仪式以及观念中，又孕育了哲学、科学等。

我们在前文中讨论了宗教内容的巨大包容性，而未讨论宗教与艺术起源的关系，在此我们可以得出结论：宗教与艺术同源，俱以强烈的情感为体验。而作为理念形态的科学、哲学等，则肯定是在它们的基础上发展起来的。并且，其发展初期是被包容在宗教形式之内的。精神活动及其结果，如宗教、艺术、科学、哲学等等，俱是混沌同一的。

明确情感体验是宗教之源以及人类最早的精神活动及其产物都是混沌同一地被包容于宗教之内，是我们讨论宗教教育内容、教学方法及其组织形式的基本前提。

在上一节中，我们从巫的起源谈起，以之为教育者分离出来的开始。那么，巫的宗教活动便自然也是我们探索宗教教育内容、教学方法以及教学组织形式的起点。

巫师最早的宗教活动，恐怕还不能冠之以“巫术”一词。当原始初民面临某种情景而产生某种强烈的感情冲动之际——对于他们而言，值得冲动的东西太多，就像我们现在经常在民族地区看到的那样，很多质朴粗犷的民族，常常以一种率直、强烈而又奔放的方式来毫不掩饰地表达他们的感情——他们总是要做出一些夸张的动作，借助身体的语言来加强其口语。而

<sup>①</sup>参见《纳西族社会历史调查》（二），云南民族出版社1986年版，第52页。

且，无束缚的山野生活养成了高声谈笑的习惯。当其感情格外强烈时，首先发出的是呼号或惊叫，这代替了语言的贫乏，似乎是最高级的形容词。当这些动作和呼号与某种宗教观念联系起来之际——这种情况实在极易出现。在原始先民的眼里，精灵几乎无处不在——这些动作和呼号也就被赋上了神秘的色彩。当这些动作、呼号同某种宗教观念建立起固定的联系，从而使这一切成为一种程序化的东西之后，这意味着有了特定的人、特定的场合、特定的时间以及通过特定方式表现出来的特定的内容，真正的巫师与巫术才告产生。换言之，只有在这层意义上，由专职教师所实施的宗教教育才能称得上是真正形成。

结合前文中讨论过的宗教始于强烈的情感体验且与人类其他精神活动及其产物混沌同一，我们可看出原始宗教教育的一些本质特征：

与原始先民的生产、生活密切契合，其万物有灵观具体体现为与其生活密不可分的方方面面；

从一开始产生至其发展，全过程都是全民族的，而非只为部分人，亦非跨民族的；

始于强烈的情感，并在实施的全过程中，伴之以具有强烈感召力的、形象化的情景；

是一种完全自发的、自主式的教育。

上述特征，体现在原始宗教教育的内容、方法及其教学组织形式等诸方面。

而在世界宗教阶段，宗教教育的这些性质有了根本性的变化：

宗教教育与生产生活结合的程度远不如原始宗教阶段那样紧密，宗教自身的发展带来了更高的完备性、严密性，宗教的

独立性及其宗教意识的超前性日益明显，

具有典型的世界宗教的跨民族性；

在宗教的传承过程中，由于统一的教义、教规、教会、偶像及教主等的纯正性的要求，已使依靠情感为主的情景式传授向以讲经为主的经院式方向转变；

是一种以导入为目的、有组织的教育。

那么，为什么会有这样一种根本性的转变呢？首先，这是由宗教教育所依存并传承的宗教形态的差异所决定的。

黑格尔在其《民众宗教和基督教》一文中曾提出了“主观宗教”和“客观宗教”两个概念，他不仅对它们分别作了界定，而且，着重讨论了两者间的差别。他的观点对我们讨论这一问题颇有帮助。

黑格尔认为，主观宗教只表现在自身的情感和行为中，

“当我说，某一个人有宗教时，我不是指他对于宗教有很多知识，反之，我的意思是说，他的心感到了上帝的行动、上帝的奇迹和上帝的临近。他的心在他的本性里、在人的命运里，认识并且看到了上帝。他俯伏拜倒于上帝之前，以他的行为来感谢上帝、赞美上帝。他不仅只看到他的行为是否善良或聪明，而且还要有这样一种思想，即他的行为是上帝所嘉许的，而上帝才是它的推动力——常常是最强有力的推动力”<sup>①</sup>。

客观宗教则是一种“‘大众所信仰的宗教’ [fides quae creditur]，理智和记忆在这种宗教里是起作用的力量，它们寻求知识，透澈思维，并且保持或相信其所知或所思。实践的知识也可以属于客观宗教，不过只就这些知识是一种僵死材料来说。人们可以在头脑里对客观宗教加以整理，把它整理成为

<sup>①</sup>黑格尔：《黑格尔早期神学著作》，贺麟译，商务印书馆1988年版，第5页。

一个体系，写成一本书，并且可以向别人讲演”<sup>①</sup>。

因此，这两者的区别是很明显的。主观宗教是活生生的、发自内心的和见诸于外部行为的、具有很强的个体性的宗教，是一部“代表自然之活书，花草、昆虫、鸟、兽，彼此一体，都好像互为对方而生活似的，各自生存着，各自享受着，彼此混杂着，人们到处可以看见万类共存的现象”<sup>②</sup>。而客观宗教则是生物学家的标本室，一切都已失去了活生生的生命，却“只是按照一个目的来排列，——至于自然，则是把无限多样的目的混编成一个友谊的纽带”<sup>③</sup>。既然是按一个目的来编排万物自然，因此，“客观宗教几乎可以说想要具有什么色彩，就可以具有什么色彩，所以完全是千篇一律的”<sup>④</sup>。

这里，我们只要把黑格尔关于“主观宗教”一段论述中的“上帝”一词换作“神”或者“神灵”之类——实际上“上帝”的原文god一词原本就与“神”是一回事。即使当大写为God时，也仍然与god（神）同源——那就不仅在意意思上，而且在细节上也适宜于原始宗教了。而“客观宗教”显然是指基督教一类世界宗教的：“那些属于客观宗教的整个一大堆宗教知识，可以在一个伟大的民族那里，甚至在地球上都是一样的”<sup>⑤</sup>。黑格尔的话已经很明白了。

由此我们可以看出，原始宗教及其教育与世界宗教及其教育差异的最显著之处是：

原始宗教及其教育始于强烈的情感，并借助强烈的情感，使宗教观念等渗透到人的情感的深处，使之迸发出强烈的情感（有时甚至是狂热而执著的），从而成为其一切行为的推动力；

---

①②③④⑤黑格尔：《黑格尔早期神学著作》，贺麟译，第5、6、10页。

世界宗教及其教育出于理性的目的、借助形式严整的理性表述，以渗透进入的理念深处，从而成为一种信仰以主宰人的一切行为。

当然，这里是仅就一般意义上的原始宗教及其教育与世界宗教及其教育的差异来谈的。是就其共性而言的。而西南民族地区这种共性——差异表现的共性——又有其独特的表现形式。尤其是在世界宗教及其教育方面。

由于西南民族地区的世界宗教纯粹是外来的、后发的，是在与某些民族原有的原始宗教形态——如藏族的本教等——先冲突、排斥，而后融合、消化的基础上导入的，因此，不可避免地带上浓厚的原有的原始宗教的色彩。如：

藏传佛教中有不少护法神原为本教神尊，活佛转世制度是佛教藏化的产物，喇嘛教中的经轮（又名转经筒）则是佛教与本教原始巫术相结合的产物；

西双版纳、德宏等地的上座部佛教传入之际，也有一个与其原有宗教结合的过程。至今不少傣寨还保有浓厚的原始宗教遗痕。具有“认鬼”法术的“波摩”、“咪摩”、“鲁摩”，能“引神附体”的“咪白南”，“刀枪不入”的“滚害悍”，能“招魂过阴”的“跌隔”<sup>①</sup>等原始巫的普遍存在便是明证。

带有浓厚原始宗教色彩的西南民族地区的世界宗教，不可避免地使得自身仍带有一定程度的——甚至，有时是相当程度的——情感色彩，这种情感色彩尤其是在特定的宗教祭祀等仪式中特别明显。如磕长头朝圣等。

尽管如此，在西南地区某些民族中流传的世界宗教，在其

---

<sup>①</sup>参见覃光广等：《中国少数民族宗教概览》，第233页。

构成与传承的主体上，仍是以体现教义的经典与系统地学经、讲经为骨干的。而原始宗教的以情感为主的传承则主要是在其宗教社会基础的下层民众之中进行。换言之，出于理性的目的、借助形式严整的理性表述，以渗透进入的理念深处，从而成为一种信仰的传承，毫无疑问地也是西南民族地区的世界宗教（佛教、伊斯兰教、基督教和道教）及其教育的主体。

由此，我们可以肯定地说：西南民族地区的宗教教育，从各种形态的原始宗教到相对划一的世界宗教，经历了一个以情感为主到以理性为主的演变过程。这便是我们所要把握的主要脉络。

既然是演变发展的主要脉络，便必然要体现在宗教教育内容、教学方法及其组织形式等诸多方面。

从漫漫乐舞到浩瀚经典

宗教教育内容，如前所述，是无所不包的。几乎囊括了用现代知识分类法去分类的所有学科。因此，若把讨论宗教教育内容的演变理解为其所传承的所有知识门类的演变，那本书便成一部百科知识演变史了。很显然，我们办不到。因此，考察宗教教育内容的演变实质上只能从其内容的表现形式入手。即通过对宗教教育表现形式的分析，来把握宗教教育内容的演变。一定的形式总是与一定的内容相联系的，通过对宗教教育内容表现形式的演变的分析，我们是把握其内容演变的大概的。另外，对宗教教育内容表现形式的分析，对我们下面讨论宗教教育方法及其组织形式的演变亦大有裨益。

当然，对宗教教育内容表现形式的讨论，并不意味着我们将置宗教教育内容的传承本身而不顾，我们将辟专章讨论宗教教育的内容。

在西南民族宗教教育中，其内容的表现形式相当丰富，有



乐舞、传说、神话、史诗、法器、灵物、禁忌、谚语、经典等等。讨论其演变，决不意味着它们之间存在一个时间先后相当明晰的发展序列，也不意味着相互之间的完全替代。实际上，它们常常是互补共存的，只是有一个以什么表现形式为主的问题罢了。

1. 乐舞。强烈情感的宣泄总是与乐舞伴生的。巫的起源离不开乐舞，其发展也离不开乐舞。请神、媚神、驱鬼、降魔、祭祀、庆典等，无不与歌舞礼乐相结合。甲骨文的“巫”字与“舞”字同写为“𠩺”，其形象据《吕氏春秋·古乐篇》说，似三人操牛尾而歌。“昔葛天氏之乐，三人操牛尾，投足以歌八阙”。

晋宁石寨山12号墓贮贝器上的群雕祭祀场景，生动地反映了祭祀与歌舞的关系。

西南诸民族中因宗教祭祀等而来的歌舞亦不胜枚举。如纳西族的东巴舞、羌族“释比”（巫师）的跳皮鼓、佤族人的木鼓舞、苗族的鼓瓢舞、门巴族的假面舞、基诺族的牛皮长鼓舞等等。这亦可以解释，西南诸民族普遍都有自己的原始宗教及普遍喜好歌舞的深层原因。歌舞可表现的内容相当丰富，它是宗教观念的形象体现，亦是宗教情感的外化形式，更是宗教仪式的重要构成。不少巫师本人都是能歌善舞者。如基诺族的“魔巴”（巫师）通常是老歌手，而羌族的“释比”个个都善跳皮鼓。从东巴经的象形文字里，我们亦可看到不少东巴、卜者作法事时的舞蹈姿式。

歌舞这种宗教教育内容的表现形式，很适宜原始民族。音乐感强，富于节奏，动作感强，富于感染；耳闻目染、身心俱动，不分男女老幼，俱能无需知其意义而熟其舞乐。而一旦形成技能，则可终身不忘（参见彩图3）。

在原始宗教教育中，乐舞作为一种宗教教育内容的表现形式，无疑占有极为重要的地位。宗教因其万物有灵而与原始先

民们生活的方方面面密切契合，情感则是宗教产生的基础与宗教的主要构成，而乐舞既是情感强烈迸发的必然形式，又是宗教仪式的主要形式。在古代先民的生活中，乐舞几乎无处不在，因此，乐舞作为原始宗教教育内容的表现形式之一——有时，甚至是主要的表现形式，具有多方面的教育意义。

“那些象征以竹木农具戳穴点种的劳动舞，再现了刀耕火种的原始农业生产景象；种种自由写实的鸟兽舞，仿佛一幅人类‘群处兽处，以力相争’的远古生活写照；打猎舞有毒弩的射猎，人兽的搏斗；风俗舞弥漫着祈丰禳灾、惩恶扬善、种族起源等等神话或创世神彩；祭祀、丧葬歌舞则是图腾崇拜、万物有灵、迎神送祖等等荒诞不经而又具有历史的必然性的更为强烈的原始人们的思想和期望”<sup>①</sup>。而那些头插鸟羽、身披兽皮、手执刀叉棍戟、大喊大叫的战争舞则形象地再现了民族形成过程中的民族械斗以及先民们的英雄崇拜观念。此外，还有那些耸肩歪颈、扭动身腰臀部、手足并用、兴奋地喘着粗气、满头冒汗的男女对舞，更是反映了原始先民们赤裸裸的情欲和生殖崇拜的古风。

乐舞，既是一种宗教教育内容的表现形式，亦是一种典型的艺术教育形式，且在宗教教育内容的表现形式之中，无疑是最先出现的。

达尔文的研究表明，“在动物——人的祖先那里，表情的动作就是适合于目的的表现，它们帮助动物经受住了为生存而进行激烈的斗争”<sup>②</sup>。富有表情的动作是情绪和情感最有表现

<sup>①</sup>黄镇方：《云南民族民间传统歌舞音乐的原始风貌》，《云南民族音乐论集》，云南人民出版社1989年版。

<sup>②</sup>B·B·波果斯洛夫斯基、A·Γ·科瓦列夫、A·A·斯捷潘诺夫、G·H·沙巴林等：《普通心理学》，魏庆安等译，人民教育出版社1979年版，第301页。

力和感染力的表达方式。集体姿式、四肢动作及相应的面部表情可以说是一种语言，而舞蹈不仅是上述几方面的综合，而且是其引申、夸张以及升华。当其结合特定音乐、在特定的场合、以特定的方式表现出来并与一定的宗教观念和情感相结合之后，便成了宗教教育内容的一种强有力的表现形式。

随着宗教观念的加强，乐舞这种宗教教育内容的表现形式中也逐渐增加了情节性和故事性。这种变化一方面体现在伴舞的歌词中和舞蹈的动作中，另一方面则体现在有特定人物和一定情节的结合之中。

体现在伴舞歌词中的实例，如滇西北高原上的永胜普米族人在为亡人送葬时常跳一种图腾舞，舞蹈时要唱“拉格闹”，其歌曲粗犷而低沉，节奏稍慢。其词曰<sup>①</sup>：

（越耶啊耶）送了一江（越地）又一（哪）江，又一（哪）江，（地啊地）翻了一山又一（呀）山，又一（呀）山，（地耶哪地）路途遥远，老虎吼叫，豹子呐喊。

（地耶啊地、嘎那嘎喽喽）不是狗熊叫，不是豹子老虎在呐喊，（叶耶啊夜，嘎哪嘎喽喽）是我们的祖先在呼唤，是我们的祖先在呼唤。

普米族人死后有送亡魂归宗的习俗，而虎豹则为其所崇拜的图腾——先祖的标志。

再看一例体现在舞蹈动作中的实例。

在纳西族的东巴舞中，有一种舞名叫“丁巴什罗神舞”。“丁巴什罗”据东巴经记载，是东巴教的创始人，东巴经卷中有《什罗祖师传略》、《拯救什罗祖师经》等不少记载。“丁巴什罗神舞”作为其巫师——东巴必学之舞。且逢场必跳，以

<sup>①</sup>参见丽江地区文教局：《云南纳西族、普米族民间音乐》，云南人民出版社1985年版，第105～106页。

示对东巴教和祖师的崇信与虔诚。该舞具有明显的情节性。整个舞蹈分四段：什罗之母分娩舞；什罗学步舞；什罗踏鬼舞；什罗脚被刺戳舞，等等<sup>①</sup>。

至于体现在有一定人物和一定情节的结合上的实例，最典型，也是发展最充分的便是傩舞。如黔西北威宁彝族的“撮衬姐”便被认为是一种当地世代传承的原始傩舞。“撮衬姐”由五人表演，俱戴面具，分别扮彝大哥、苗二哥、汉三哥、彝大嫂和村老，其中有敬天地神祇、迁徙跋涉、挖土、播种、收割、男女交媾、驯牛犁地等众多情节<sup>②</sup>。

人物与情节结合，促使乐舞逐渐向戏剧化方面发展。如西藏门巴族人老少俱爱跳“踢踏舞”，该舞蹈有群舞、对舞等多种形式，表现力强，逐渐发展为有情节、人物的表演形式。舞者俱戴面具、身披氍毹、胸垂嘎乌和玉器，常以神话、宗教、历史等为题材。再后又发展出戏剧，如《阿拉卡教和他的儿子》等等。

到世界宗教阶段，乐舞与戏剧仍在宗教教育中起着不容小视的作用。尤其是在节日庆典的场合。但其题材有不少已是世界宗教的了。当然更多的还是本民族原有的，以及渗糅了不少原始宗教及民族文化的内容而又以世界宗教的形式表现出来的。这种题材内容上相糅的实例，我们可在诸如西藏“雪顿节”之类专门的戏剧节上看到不少。其生命力由此可见一斑。

2. 神话与史诗。神话与史诗是原始宗教的共生物。宗教中图腾、先祖、神灵、精怪等，俱为神话传说、创世史诗的主人公。法国社会学家迪尔凯姆(Durkheim, Émile, 1858~1917)说道：“如果我们从物理的世界，从对自然现象的直观中寻找神

<sup>①</sup> 《东巴新编经典译注二种》，《民族学报》1983年号。

<sup>②</sup> 参见李子和：《贵州傩戏谈片》，《傩戏论文选》，贵州民族出版社1987年版。

话的源泉，那就绝不可能对神话作出充分的说明。不是自然，而是社会才是神话的原型。”<sup>①</sup>

对此恩格斯也说，“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……他们用人格化的方法来同化自然力。正是这种人格化的欲望，到处创造了许多神”<sup>②</sup>。

神话和史诗既是自然力人格化和社会生活的投影，而且，易于传诵、记忆，富于情节性，生动、形象，那么，它们成为先民们宗教教育的教科书——百科全书式的教科书也就相当自然了。

西南诸民族无一例外地都有自己的神话。原始的、单个的独立神话比比皆是。根据袁柯先生编著的《中国民族神话词典》（四川社会科学院出版社1989年版）上西南地区35个民族（不包括汉族）统计，已收入该词典的神话便有450个之多。有些民族如白族有33个，傣族有30个，苗族、布依族均有27个。人口仅有1 000多人（据82年统计）的西藏的珞巴族，竟有神话22个之多！而且，这些仅仅是收入辞书、经过学者们整理的。尚未统计整理，而仍在民间流传的不知还有多少。

当独立神话发展到一定程度，便孕育出体系神话。这便是创世史诗。西南民族的创世史诗尤为突出、丰富，这已成为学术界的共识。

“西南地区的创世史诗群，不但在国内独放异彩，在世界文化史上也是少见的。在世界文化史上，希伯来人（犹太人）民间传说和宗教神话的结集《旧约》保存了部分创世神话和洪水神话，但创世神话已为宗教徒所篡改，只有洪水神话的原始

<sup>①</sup>迪尔凯姆：Elementary Forms of the Religions Life, Newyork, 1915. pp.115.

<sup>②</sup>恩格斯：《反杜林论准备材料》，《马克思恩格斯全集》第20卷，第672页。

面貌较为多些。埃及的《芦纸抄本的颂歌》，其中有歌颂埃及各大神之诗，……印度的《吠陀》、罗马的《变形记》、日本的《古事记》，以及号称世界第一部史诗的巴比伦英雄叙事诗《吉尔伽美什》，都是举世闻名的神话，虽然都包含有创世神话的故事或情节，却都不是创世神话专集。只有我国西南地区的创世史诗，才有长篇的系列的创世神话专集。当前已译成汉文出版与印成汉文资料本的创世史诗就有几十种之多”<sup>①</sup>。

创世史诗是典型的体系神话，比较独立神话而言，已有了显著的不同。

体系神话有相对完整的神界故事，上至宇宙起源、诸神世系，下至人类诞生、万物生成及灾害与救世的主题；

体系神话中开始出现居于独尊地位的主神，并在诸神关系及其派生出的故事中居主要地位，以其为中心形成了一个既错综复杂又明晰可辨的神际关系的巨型网络；

体系神话反映的社会生活、人际关系、人与自然诸方面的内容，远较独立神话广泛、深入，而且，人形、人性的因素在神话中所占的比重大为增加；

体系神话中的基本线索是主神的生殖行为和“神族的血统”，等等<sup>②</sup>。

如果说，独立神话还只是一个民族某一方面认识与体验的合神化的形象再现，那么，体系神话则是其民族演变的全过程——即各个方面的认识与体验的全过程发展——的合神化的形象再现。

神话的丰富，创世史诗的发达，俱与宗教教育密不可分。一方面，神话与创世史诗具有极大的教育价值，从而为宗教

<sup>①</sup>陶阳、钟秀：《中国创世神话》，102~103页。

<sup>②</sup>参见谢逸骏：《神话与民族精神》，山东文艺出版社1986年版，第15页。

教育提供了丰富的内容，另一方面，神话和创世史诗——尤其是举世无双的创世史诗群——的发展又是宗教教育的发展所促成的。

在西南民族中，宗教教育与神话和史诗的结合至为密切，几乎有宗教教育的地方，便有神话与史诗。对于民族的个体的一生来说，几乎任何重要时刻都在这样的教育之下渡过。

出生时，有相应的宗教仪式和有关的神话传说。如羌族孕妇须到羊圈或牛圈中分娩，此乃羌族“羊人”和牦牛崇拜等观念的体现。据说，生下的孩子将像牛羊一样健壮。甚至在西南一些民族（如仡佬族、壮族、傣族等）中还流行过产翁制。《太平广记》、《南楚所闻》、《马可波罗游记》等均有记载。然后，又有“三朝”、“满月礼”、“命名礼”、“拜干亲”、寄名神佛等等。

成年礼的仪式和传说又是一次重要的宗教教育。

之后，又有婚礼、葬礼、招魂、超度等诸多礼仪。这些都是传诵神话及史诗的重要场合。如彝族葬礼上，俱有毕摩诵唱送魂经、创世史诗等。这些内容前文中已有论述，这里不再举例。

西南民族创世史诗尤为发达，这是西南民族的原始宗教及其宗教教育充分发展、各具特色、历史悠久、从古至今的最有说服力的证据。史诗亦是值得花大力气研究的宗教教育的重要表现形式。大量史诗是反映一个民族艰苦奋斗历程的及以神话的形式反映人的历史的史诗。

“从总的方面说，创世史诗从开天辟地、万物起源、人类诞生及遭洪水灾难之后的人类再造，石器的运用，火与弓箭的发明，直到农、牧业的创建，反映了整个原始社会的人类生活，因而创世史诗是人类童年漫长的历史与生动的文化史的缩

影；从横的方面看，创世史诗包括天文、地理、历史、哲学、文化、宗教、风俗、渔猎、农耕、科学、艺术等等，大至宇宙的起源，小至动物与昆虫的形体与习性的来历，都有想象绮丽的解释。……同时，从故事结构角度看，大都具有完整的体系，即从开天辟地、日月形成、造人造物、洪水故事及兄妹结婚、民族起源，以至发明火与农耕等，形成一个较完整的创世纪序列”<sup>①</sup>。

神话与史诗是一种特别适宜在民间进行经常性的、分散的宗教教育的形式。它们有完整的故事情节，有形象丰满的人物，有朗朗上口方便记忆的形式以及传诵方便、不受时空所限等诸多特点。而且，更为重要的是，它们是先民们自己的历史和所熟悉的生活的艺术再现，是出自他们内心的，因而也就最容易进入他们内心。

在神话与史诗的发展过程中又衍生出了长篇叙事诗及其演唱、诵吟史诗与叙事诗的半职业化的民间歌手。

这里尤其值得一提的是，长篇叙事诗在西南民族地区也格外发达。不仅每个民族都有自己的叙事诗，而且，好些民族的叙事诗堪称超群拔萃。如彝族撒尼人的《阿诗玛》等可谓相当优美的叙事诗。尤其值得一提的是傣族的长篇叙事诗，据统计竟达500余首之多，其中最短的《戛龙》也有上千行，最长的《兰戛西贺》竟达数万行。而且还有半职业化的民间歌手“赞哈”。

神话、史诗以及叙事诗等，作为特别适宜在民间进行的宗教教育内容的表现形式，在世界宗教阶段仍相当流行。但是，正如乐舞等糅进了不少世界宗教的内容一样，神话、史诗、叙

<sup>①</sup>陶阳、钟秀：《中国创世神话》，第139页。



事诗中亦有不少世界宗教的内容。如著名的《格萨尔王》传中，便出现了神话与宗教、原始宗教（本教）和世界宗教（佛教）交织在一起的情形。而且，这种情形的出现是藏传佛教有意为之的结果。

这种情况在云南傣族地区的长篇叙事诗中亦相当普遍。如德宏地区的《阿奎》等大批长篇叙事诗大都直接取材于佛本身的故事。

很显然，这类宗教教育内容的表现形式是百科全书，世界宗教的人为性决定其改造用之。

3. 法器与灵物。所谓法器，是指宗教人员从事法事活动时所用的器物；而灵物则指某种体现宗教观念的物体，或动物，或植物，或山石树木等自然物，或经过加工的人造物。

法器种类很多，有专为法事而制作的器物，有被赋予宗教意义的一般生活、生产用具。

东巴手中的法杖，因其顶端所饰为日、月（参见前文中的东巴象形文），被认为具有强大的魔力，指向魔鬼，魔鬼丧命，必须资深、学问高的东巴大师才有资格使用。平时东巴深藏之决不轻易示人。再如，羌族“释比”头上戴的法帽通常是金丝猴皮所制，据说金丝猴是“释比”的护法神。故“释比”跳神时，亦模仿猴的动作，两脚紧闭，上下左右跳跃。彝族“毕摩”亦戴法帽，以竹篾编制，形如大斗笠。上套黑色或纯白色羊毛毡。每作斋一次，便加一层毡。套的层数越多，表明其法术越高。彝经上有言，“神笠呗晃晃”，即指羊毛毡套<sup>①</sup>。

此外，还有法铃、神扇、签筒、羊皮鼓、神棍、令牌，等等。到了后来，随着文字的出现才有了经书。如《东巴经》、

<sup>①</sup>参见马学良等：《彝族文化史》，第281页。

《达巴经》、《彝文丛刻》、《泐书》，等等<sup>①</sup>。

法器都有其来由，如“毕摩”、“东巴”、“释比”、“嘎巴”、“公巴”等手中的羊皮鼓俱与氐羌族系的羊图腾崇拜有关。以羊皮为鼓、羊毛为毡套帽，分发羊毛线为吉祥物，祭祀羊头，甚至杀羊祭祖等等，均是对历史、对先祖、对图腾等的崇敬的表示。是这类宗教观念的象征。有了羊皮鼓，才能听到祖先的声音，才能给人庄严、神圣的感觉，才能让亡灵魂归祖宗，让生者获得先祖英雄般的力量。所以，这类法器不仅可以之告之本族历史、外化宗教观念，同时，可给人以某种感召力。很显然，具有宗教教育的意义。

灵物，在西南民族的宗教中亦很普遍，且种类繁多。如同样是动物，当其死后，用其某部分作为法器，被视为具有神力之物；而当其活着，则被视为灵物，仍有某种神力。在西南诸民族中，不少民族都以牛为崇拜物。彝族凡遇重大事情，最高的规格便是杀牛。举凡战争，议和，外族交往，个人间大事均须盟誓。以鬼神祖先之力约束之。盟誓时，双方各出一鸡，共出一牛，各请“毕摩”一人。盟誓始，两毕摩手端水碗，放入香料，以松柏枝搅匀，点入碗中蘸洒净水，口中念念有词，邀山川神灵前来主持、监盟。指天划日，洒圣水于天地山川，再洒盟者，再指划并洒水于牛头、角、四肢及全身。如此，天、地、山、川、牛、人俱洁。所念经文定能感动各方神灵，使其光临盟誓，使盟约生效。咒毕，击杀神牛。取其脏腑，剥其皮并崩于神架（一木架）上。然后，携手并立，在毕摩指示下，分别依次从牛尾起至牛头出，钻过牛皮。待毕摩念完誓词，再饮血酒（牛血、鸡血与酒混合）、盟誓、钻牛皮、

<sup>①</sup>《东巴经》系纳西族东巴教经文总称，逾千卷。《彝文丛刻》等亦是总称，系彝文经典。

过刀门，至此，盟誓毕<sup>①</sup>。牛的灵魂被认为通过牛皮、牛血已入盟誓双方，故违约者将如无灵之牛暴死。

又如哈尼族奕车人视磨秋为圣物。每年过“砣扎扎”（五月节），必进山挑选一棵标直而粗大的青松木做磨秋之杆。所选之松被视为神灵，连其松枝松毛也被一抢而光。选松做杆、主持仪式俱由“勒收”（祭司）负责。磨秋柱为佑福全寨的支柱。全寨要围着磨秋祭祀、狂欢。而关于磨秋而展开的一系列活动则有多重含义：祭祀天神、保护生态、回顾历史、生殖崇拜、走村串寨、体育竞技，等等<sup>②</sup>。

灵物还有山、石、江、湖等自然物。纳西人请东巴作法时，必用米祭一小块神石，且家家置一神箩，内放鹅卵石代表家神，备受崇拜。各家门口还竖有两锥形石，右为“瑟阿主”，左为“陆阿普”，是为护门神。此崇石之风源于上古。据东巴经说，最初的造物之神是“动”与“色”（即阳神和阴神），石头象征“动”，而木头象征“色”<sup>③</sup>。

又如剑川石宝山石钟寺的第八石窟上雕有一莲座，座上雕一锥状物，正中凿一深槽，呈女性生殖器状。白族人称“阿姨白”。“阿姨”即姑娘，“白”即女阴。至今仍受求子者崇拜<sup>④</sup>。

永宁摩梭人以干木山（现称狮子山）为女山，认泸沽湖北岸哈瓦山为男山。该山备受崇拜。且有不少关于风俗和神话的传说。其中不少折射出其母系制社会的婚姻形态和生活习俗<sup>⑤</sup>。

西藏地区湖泊甚多，其中有不少被视为圣湖。如羊卓雍

①参见王均：《彝族风俗纵横谈》，《民族调查研究》1987年第4期。

②参见毛佑全、李期博：《哈尼族》，民族出版社1988年版，第84~89页。

③④参见裘友德、李绍恩：《云南少数民族的石崇拜》，《宗教论稿》，云南人民出版社1986年版。

⑤参见严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》中“原始宗教信仰”一章。

湖、纳木错、玛法木错等等。

这类例子不胜枚举。有灵物就必有神话，必有历史。如对石头的崇拜（参见彩图5），甚至可上溯至旧石器时代。石制工具使人揖别古猿，崇拜天然可用之石，以为有精灵在其内，便很自然。现在仍有少数民族称石器为“雷斧”，并对之崇拜备至。发展开来，亦产生对生产工具的崇拜，并以之为法器，用以驱鬼等等。傣族“董萨”常以锄头为法器，有时亦用镰刀。傣族巫师则用浸过油的竹矛（渔猎工具）驱鬼。凡此种种俱说明，哪怕看起来毫无实用价值的纯粹法器，都包含有一定的教育意义。且法器、灵物往往是其民族宗教观念——甚至是文化高度浓缩的象征物。它不仅可教以民族历史、风俗、宗教观念等，而且对于唤起一种强烈的情感尤有作用。可以说现代的某些徽章、标志等都是由此发展而来的。

文身是宗教观念的另一种外化形式，也是一种具有特殊意义的标志。西南不少民族都有此习俗。《谷梁传哀十三年》记载：“吴，夷狄之国也，断发文身。”其注曰：“文身，刻画其身以为文也。必自残毁者，以辟蛟龙之害。”现在傣族、布朗族（参见彩图4），以及独龙族等都有不少文身或黥面之人。其所以如此，盖出于宗教原因。

“氏族成员为了要得到图腾始祖的保护，就产生了同化自己于图腾的习惯。他们或者穿着图腾动物的皮毛或其他部分，或者辫结毛发、割伤身体，尽可能将自己打扮得类似图腾；或者取切痕、黥纹、涂色的方法，描绘图腾于身体之上。这种将图腾描绘于身上的方法，就是文身。”<sup>①</sup>这种文身习俗，早至原始社会母系氏族时期便已形成<sup>②</sup>。现在还可在云南贡山一带

<sup>①②</sup>参见徐一青、张鹤仙：《信念的活史：文身世界》，四川人民出版社1988年版，第10、9页。

看到一些独龙族妇女的文面便是这种习俗的遗迹。

古代百越“断发文身”，大多是文其图腾蛟龙。而现在则多文圆、椭圆、云纹、正方、三角形以及巴利文的经文等。一方面这是“从图腾演绎引申而来的护身符咒”<sup>①</sup>，另一方面也反映了世界宗教与原始宗教观念的融合。

文身的教育意义是显而易见的。如傣族男子13~20岁时便要文身。“这对家族或更大的族群言之，无异于正式宣布又一次完成了族群传统精神的授承，承认所增加的新成员的合法性；对文身者言之，则表明某种资格的获得，包括祖神佑护的福份及恋爱、婚姻、参加各种社会活动等等权利和义务。”<sup>②</sup>

服饰及其图案是灵物的另一种变形。其宗教教育意义也是相当明显的。这类例子相当多，这里仅举一二。如纳西族妇女的羊皮服饰（纳西语称‘优轭’）背上绣有七星。“其宗教用意是：愿日月星辰不分昼夜地陪伴着纳西妇女，保佑她们平安无事。一句话，羊皮上的日月七星成了纳西妇女的护身符。”<sup>③</sup>这七星同东巴大师法杖上的日月，同传统葬礼中女尸只用七堆柴（男尸用九堆柴），同东巴古籍《崇搬图》中描述创世的“开天九兄弟，辟地七姐妹”有显而易见的文化渊源。这种服饰是其民族历史传统和宗教观念的物化形式，包含着深刻的寓意。因而，它是一种日常化的宗教教育的表现形式。

再如，彝族，尤其是四川大小凉山地区的彝族，男子前额留一小撮2~3寸方形头发，编成小辫，裹以长数丈的青、蓝布帕包头，于右前方扎一锥形天刺，号称“天菩萨”（彝语称“子帖”）。“人们视其为天神的代表，认为它能主宰一切吉

<sup>①②</sup>参见王懿之、杨世光：《贝叶文化论》，云南人民出版社1990年版，第728、729页。

<sup>③</sup>郭大烈、杨世光：《东巴文化论》，第314页。

凶祸福，故神圣不可侵犯，如遇他人戏弄或不慎触着，就以遭到凶遇而必与之搏斗。”<sup>①</sup>这一习俗，源于原始的天崇拜。其教育意义显然。

到世界宗教阶段，灵物与法器依然存在，并仍是宗教教育内容的一种表现形式。而且，也像其他形式那样为世界宗教所改造，并赋予了新的解释。譬如，藏传佛教中盛行的转经筒便很具典型性。转经筒又名经轮。该法器实际是一桶形之物，贯之以中轴，两端固以轴承，内装纸印经文，四周刻以六字真言：“唵、嘛、呢、叭、咪、吽”。经筒转一圈意即诵念真言一遍。经筒有各类型号，大的可固定于寺院，小的可持之于手，或手摇，或足蹬，或风动，或人推，甚至电动。藏传佛教的宁玛派（红教）还保有以人体之一部为灵物的本教原始巫的遗风。如以人头骨为“噶巴拉”（Kapāla）；以人脏腑为“巴苏达”（Basuta）；以人胫骨为“冈陵”（rkanggling）；展开的人皮即为“辛且决希”（Zhing Cheg、yanggzhi）；所谓“热噶达”（Rakta）即是洒在供物上的人的鲜血；“曼陀罗”（dkyil-'khor）是一团像彩虹样的颜色；“金刚舞上”（gar-pa）则是带有人骨头做的花鬘的人<sup>②</sup>。这种以人的一部分或全部为灵物的进一步发展，便是对偶像的崇拜。西南不少民族都有自己的偶像及其崇拜。从对女阴的崇拜而至对女性始祖的崇拜，再到对女神的崇拜，在西南一些民族的民俗中还清晰可辨。前文中论及的“阿媿白”等崇拜是女阴崇拜的典型。侗族人至今仍奉“萨麻庆岁”（又为“萨岁”）为女祖、女神。永宁纳西族母系衣社崇奉“那蹄”——生育女神最能说明问题。

“那蹄”女形主生育并佑婴儿。祭祀时“达巴”先制一方

<sup>①</sup>参见马学良等：《彝族文化史》，第326页。

<sup>②</sup>参见常霞青：《麝香之路上的西藏宗教文化》第128页。

框，中插竹竿，上栓彩布条，以之为“那蹄底基”即“那蹄”女神之居。然后以糝粬塑一女，腹置一鸡卵。腹大喻多产，蛋能孵鸡谓之生育。“那蹄”乳大肚鼓阴部尤突，以之为多产多子之形象<sup>①</sup>。

此外，纳西族母系衣社还崇奉干木为女神（参见图 4—2）<sup>②</sup>。



图 4—2 女神——干木

到了父系社会，随着男性大神的出现，才有了从男根到男性始祖，再到男神的发展。这种例子在西南民族中也就更为普遍，这里不再赘述。至世界宗教阶段，偶像又有了一个新的发展。除了女神、男神等本民族的创世大神之外——在世界宗教

<sup>①</sup>参见严汝炯等：《永宁纳西族的母系制》，第200页。

<sup>②</sup>严汝炯等：《永宁纳西族的母系制》插页。

中即为主神，如佛教的释迦牟尼等，还出现了神像系列。这种现象在佛教中格外突出。藏传佛教里供奉的偶像有四个等级：佛为最尊，次为菩萨，三为阿罗汉，最后为护法神。而且，在护法神系列中，还增加了不少本教的大神。很显然，这是佛与本相互融合而最终完成藏化过程的实证。

随着系列偶像的发展，又出现了以偶像中诸神的故事为题材的壁画。这种壁画可谓传教历史的形象教材。在大乘佛教、上座部佛教中都能看到不少色彩鲜艳、画工精细、独具特色的佛事题材的壁画（参见彩图8）。

偶像的另一种变形发展形式，是以活人为对象的崇拜。这种现象在藏传佛教中尤为突出。如达赖喇嘛和班禅均被尊为在世活佛，备受信徒们的顶礼膜拜，信徒以受其灌顶为殊荣。在傣族地区流传的上座部佛教中，大活佛的地位也是至高无上的。

灵塔金身、灵骨与活佛转世制是对偶像崇拜与活佛崇拜的继续。最典型的近例是十世班禅灵塔的修建。

1989年1月28日，十世班禅在日喀则新宫德虔格桑颇章圆寂。三天后国务院遂决定为大师修建灵塔。塔葬为藏族葬礼中最高规格（其余依次为火葬、天葬、水葬和土葬），只有达赖、班禅及少数大活佛可享用。灵塔又分金、银、铜、木、泥等五种，其中又以法体肉身的金灵塔为最高规格。国家拨资6400万元、黄金600余公斤、白银500余公斤、各种珠宝及各种贵重药物500余公斤保存法体、建造金灵塔<sup>①</sup>。

与活佛崇拜相适应的活佛转世制度亦是佛教——藏传佛教与本教融合的产物之一。

据考证，藏传佛教中最早采用活佛转世制度的是被称为

<sup>①</sup>参见多吉占堆：《班禅大师灵塔祀殿开工典礼纪实》，《中国西藏》（春季号）。



“白教”的噶举派。该派曾有一个被叫做“黑帽系”的支派。而灵魂转世的观念则又来自本教之中。

“黑帽系在藏传佛教中是最早采用活佛转世制度的。这是噶玛噶举派的噶玛巴希(Karma pakshi, 1204~1283)为了预防萨迦派利用黑帽派内部因传承问题所引起的矛盾而采用的一个方式。关于灵魂转世的观念,并不是噶玛巴希的创举,在西藏的本教中早已存在。噶玛巴希把本教中的灵魂转世观念用到寺院的传承制度上来,并且形成了以后藏传佛教传承制度上的一个特点”<sup>①</sup>。

由此可见,从原始巫手里最简单的木棍或生产工具等发展而来的偶像崇拜及其制度化的活佛转世制,之所以一直能作为宗教教育内容的表现之一,便在于法器、灵物、偶像(包括活佛崇拜等)之类具有极大的教育价值:

法器、灵物、偶像等是其宗教观念的神圣象征物,因而具有极大的感召力;

法器、灵物、偶像——尤其是后来发展起来的系列群像与壁画等——之类,是其宗教观念的外化,以及宗教历史、传说、故事等的形象再现,因而,特别适宜在下层群众中——尤其是不识字的人群中——传播,便于其理解、记忆;

形象化的法器、灵物、偶像等在理解上具有极大的伸缩性,即所谓“仁者见仁、智者见智”是也,故能适应各种层次的人群的需要。

可以说,这是形象直观教学原则的自然运用,这些法器、灵物(包括文身、服饰)、偶像等是一种物化形态的教育技术在宗教教育上的自然应用。

<sup>①</sup>常震育:《麝香之路上的西藏宗教文化》,第147页。

4. 禁忌。禁忌与图腾伴生，对宗教而言，两者具有互补功能。对图腾以及法器、灵物、偶像等的崇拜仪式、活动等，就如我们在一开头就论及的那样，是以强烈的情感体验为基础的教育，其目的也在于唤起一种强烈而持久的情感，从而在无形中接受某些宗教观念。这种崇拜的感情在于唤起人的追求、欲望，可以说，是一种让人“在自己身上发现一种肯定力量，一种不是禁止而是激励和追求的力量”<sup>①</sup>的宗教教育。

而禁忌则与之相反。“禁忌的本质就是不依靠经验就先天地把某些事物说成是危险的”<sup>②</sup>，而且，“一物之成为禁忌，可以是由于其优秀也可以是由于其低劣，可以是由于其善也可以是由于其恶，可以是由于其有德性也可以是由于其堕落”<sup>③</sup>。

禁忌与崇拜相反，它要求的是消极的服从。这类似于一种纪律教育，带有盲目性和强迫性。西南诸民族中几乎都有自己的禁忌系统。

德昂人的禁忌：供奉大青树，禁止破伐；人死埋葬后，坟地不许任何人触动，否则为不吉；芦笙只许晚上“串姑娘”和节日中吹，平时不许乱吹等。

土家人的禁忌：小暑前后，从辰日起到巳日止，禁止屠杀狩猎，不得荷锄、穿蓑衣、担空水桶进屋，不得用脚踏火坑及三角架，祭神时不能闻猫叫，来客不得与少妇同坐一长凳而可与姑娘坐，等等。

苗族的禁忌：路途遇泉水或沟水不能立即喝，必先系一“草标”抛入水中后方可喝，否则，肚子会痛；公公不入儿媳屋，成年兄弟不入嫂子或弟媳屋；年三十晚和大年初一全家不可吃泡饭，否则田埂会塌，等等。

<sup>①②③</sup>卡百尔：《人论》，甘洪译，第138、132、135页。

总之，禁忌繁多，有关于各方面的。有的，至今仍有合理之处，有的，则与某种传说或观念有关，有的，已明显荒唐不堪。但是，禁忌作为一种纪律，对氏族成员遵循氏族共有的观念、道德等，则极有意义。

“事实上，那些东西在某种意义上并不是危险的，把它们看作危险物的信仰是不合理的。然而，如果那时不存在那种信仰，那么也就没有现在的道德，从而也就没有文明。……这种信仰确是一种谬误。……但是这种谬误仍是一个护套，包藏并保护着一个就要开花并结出无价之果的胚胎——社会契约的胚胎”。

杰文斯(F. B. Jevons)在《宗教史引论》中说的这段关于禁忌的话，可谓高度概括地总结出了禁忌作为宗教教育的一个重要内容对社会发展的全部意义。事实上，崇拜等从积极唤起人的热情方面鼓励了一种追求精神，培养了原始先民的探索与创造的激情，而禁忌则以植入一种先验的恐惧敬畏感，规范了原始先民的行为，从而消除了社会的破坏力。这两方面互补，才使宗教教育有了完整的内容。

正因为如此，禁忌不仅在没有文字以前的原始宗教教育中是一种教育内容的重要表现形式，而且在文字出现，甚至在世界宗教阶段主要以经书来传承宗教观念、培养宗教道德等之际，仍是一种独特的教育内容的表现形式。

在藏传佛教中有以下禁忌：

凡行至寺庙、宝塔、嘛尼堆和龙树时，不能骑马而过，须步行自左绕行，本教徒则须从右绕行；

入寺前须经主事喇嘛同意，不得擅入，进寺忌戴眼镜、吸烟、摸佛像、翻经书、敲钟鼓等，更不可摸喇嘛身佩的护身符、念珠等；

入寺肃静，就座端正，不得坐活佛座；  
不得在寺外伐木、喧哗、渔猎、杀生；  
不单手接递物品；  
不入前随地吐痰、脱鞋袜、烘烤鞋袜裤子；  
不入前打喷嚏，更不得放屁；  
不动手摸藏民头发和帽子；  
不得用有藏文之纸擦物或作手纸；  
入帐房男左女右而坐，不得混杂；  
勿入病人及孕产妇之室，注意门外标记<sup>①</sup>。  
伊斯兰教的回民亦有不少禁忌：  
忌食猪、狗、马、骡和一切凶猛禽兽之肉；  
忌食动物血和自死之物及非教徒宰杀之牲；  
禁用食物开玩笑；  
禁喝酒；  
禁他人到家中吸烟喝酒；  
禁囫囵啃馍等食品；  
禁非教徒到教徒所用水并取水；  
水桶中有剩水忌倒回井中及在井旁洗物；  
忌在水沟、河岸及果树下大、小便；  
禁人前袒胸露臂；  
忌背后论人长短；  
忌傲慢、怠惰、恶语伤人，等等<sup>②</sup>。

从上述禁忌的例子中我们不难看出，用这种形式进行的教育，可包含多方面的意义。尤其对道德教育中的行为规范、习惯养成等有意义。而且，特别便于在下层群众中传播。

<sup>①②</sup>《中国少数民族风情录》，四川民族出版社1987年版，第251、102页。

5. 经书。经书这种教育内容的表现形式，无疑在时间序列上是出现得最晚的。乐舞、神话、故事、传说、史诗、叙事诗、法器、灵物、偶像以及禁忌等，都可不必借助文字，而经书离开了文字就不成其为经书了。

毫无疑问，在巫师的法事活动中——哪怕从最早的原始巫驱鬼请神的喃喃声中（所谓口中念念有词是也）——便已有了原始的经文。在某种特定的仪式里说同样的话，即内容相同、语音相同、节奏相同的话，对于笃信神灵的先民们来说，是完全可能的。这就如同他们面对特定的情景，总要做同样的动作，产生同样的乐舞，唤起同样的情感一样。这种一经产生就完成了程序化的话语，便是最早的经文。很显然，这样的经文只能口传心记。事实上，西南诸民族中的原始巫们在传承其经

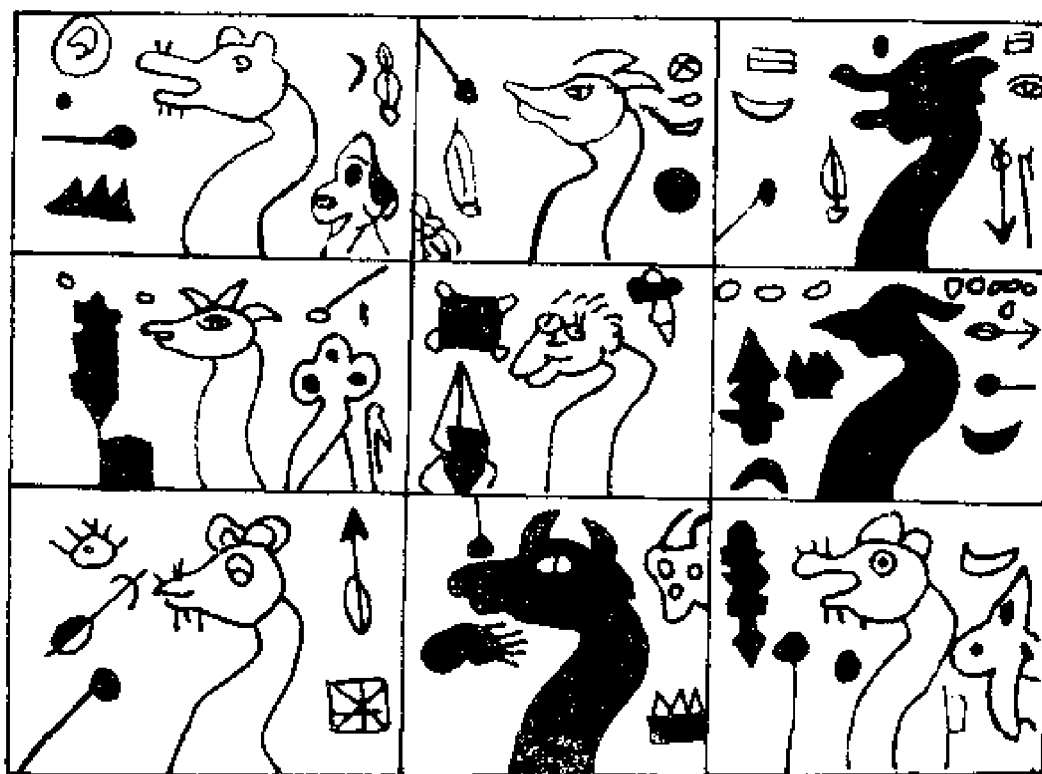


图 4—3 耳苏图画文字

文时，无一例外地都是采取口传心记的私授制。如羌族“释比”通常是晚上对其徒口传经文，而其徒也只能心记之。

这样的师承无疑具有很强的神秘性，但是，只依靠口传心记的局限亦是非常明显的。口传的失误率相当高。这无疑大为有损经文的纯正性和神圣性。尤其是师传者不只一个徒弟时，便自然有一个谁为正统的问题。

文字的发明与应用在很大程度上是为了适应经文内容的准确记录和传承的需要，而这是社会发展所致的合神化过程所必然带来的结果，从而也解决了日益突出的正统传承问题。事实上，西南一些民族的文字创立盖出自巫师之手。如纳西族的东巴文、哥巴文、达巴文（又称玛丽玛萨文或木里摩梭文），普米族的耳苏文，彝族的彝文，水族的水书等等。

















图4—3为耳苏文，系四川省凉山彝族自治州甘洛县耳苏人（普米族一支系）巫师——“汉规”所创。该文或用于记母虎历书，或用于传授弟子所用的文字学教本<sup>①</sup>。

据云南省社会科学院宗教研究所的杨学政先生自四川省盐源县逗罗河摩梭达巴喇发益史和云南省宁蒗县永宁公社温泉摩梭达巴阿马高汝两处搜集到的达巴卜书看，上面的图画文字亦出自达巴（摩梭巫师）之手。全书共32个图画文字，以之表凶吉（见图4—4）<sup>②</sup>。

三都水族自治县巫师所用、一些寻常人家亦藏有的水书，亦是一种典型的由巫所创、所用以法事并传承法术的文字。水书分白书和黑书，前者是普通水书，用于占卜、测吉凶祸福；后者专用于放鬼、退鬼、驱鬼、收鬼、降鬼等等，多藏于密

<sup>①</sup>参见刘尧汉等：《一部罕见的象形文字历书》，《中国历史博物馆馆刊》1981年第3期。

<sup>②</sup>参见杨学政：《达巴教与东巴教比较研究》，《宗教论稿》，第161～164页。

日期	字形	读音	字义	主卜
初一		潘米尼直	女性生殖器	大吉日
初二		抓给	马臀部	吉日
初三		包夸	女性阴道	大吉日
初四		包几	女性乳房	大吉日
初五		几给	男女性交	特大吉日
初六		包给普	1、财物可进不可出 2、修房选屋, 分家另居	1、平常日 2、吉日
初七		苛扎	咽喉	平常日
初八		咕咪	腹泻呕吐	凶日
初九		娘洪	螺	凶日
十		梭蹋窝	1、横三星 2、三支人	1、平常日 2、迁移吉日
十一		梭蹋落	斜三星	迁移凶日
十二		梭蹋撮咪	三盘星	吉日
十三		给普	北斗星	大吉日
十四		伙给	鸩	大凶日
十五		夏给	鹰	凶日
十六		波夸	猪嘴	平常日

日期	字形	读音	字义	主卦
十七		波基	公猪生殖器	吉日
十八		波玛	猪油	凶日
十九		波慢孜入	猪尾巴	凶日
廿		孜夸	猪耳	凶日
廿一		孜哩	耳朵	凶日
廿二		孜娘	眼睛	吉日
廿三		孜咕	手掌	吉日
廿四		喇翁夸	虎头	1. 作战为吉日 2. 平常为凶日
廿五		社孜都	毒食	凶日
廿六		耍瓜	男性生殖器	吉日
廿七		慢夸	畸形儿	凶日
廿八		比给	字义不详	吉日
廿九		潘咪	字义不详	吉日
卅		尼咕	字义不详	凶日
卅一		克赤	字义不详	吉日
卅二		尼直	女性大生殖器	特大吉日

图 4—4





动物象形	汉字	虎	牛	螺	虫	鱼	鸟
	水书						
人体象形	汉字	人	脸	口	耳	鼻	目
	水书						
植物象形	汉字	花	穗	果	瓜	木	叶
	水书						
自然物象形	汉字	雨	日	云	水	泉	风
	水书						
日用物象形	汉字	伞	笔	帚	梯	刀	箭
	水书						
劳作建筑物象形	汉字	门	仓	窗	斧	田	棺
	水书						
指事	汉字	上	下	左	右	致	说
	水书						
会意	汉字	星	井	开	心	坑	屋
	水书						
象形指事 会意结合	汉字	春	祖	父	儿	孙	酒
	水书						
数	汉字	一	二	五	六	八	百
	水书						
卜辞	汉字	坎	艮	震	离	甲	卯
	水书						
星像,证时 兵书	汉字	元金龙	角木蛟	斗木犴	奎木狼	鬼(二五) 八十一	兵溃败
	水书						

图 4-5 水书

室，不轻易示人（参见图4—5）<sup>①</sup>。

纳西族的祭司除创造了东巴文（在前文中我们已引用了不少）这种象形文字之外，还创造了一种哥巴文。东巴文被称作“森究鲁究”（“森”即“木”，“鲁”即“石”，“究”为“痕迹”，语意为“木上的记痕”，引申为文字，指东巴象形文），哥巴文被称为“哥巴特恩”（“哥巴”即“弟子”之意，“特恩”即文字，或可引申为“书”。合为“弟子之文字”或“弟子之书”。相传哥巴文为东巴什罗的360个弟子所创<sup>②</sup>）。这种哥巴文据李静生同志说，“是以记号文字为主，吸收了相当一部分脱胎于东巴象形文及新创的表意文字，以及有少量几个表音假借字的文字体系。……哥巴文的产生则说明纳西先民已觉察到东巴象形文的局限性，并对原有文字体系着手进行改造和创新工作”。

阿时拉责（又作阿时、毕阿西拉吉、呗阿诗拉则等）首创了彝文。而据传说与家谱（美姑、雷波均有）考证，阿时其人又为祖传名巫。这一说法且存疑不论，有一点则是各家公认的，即：“彝族文字同其他某些民族文字一样，最初也是掌握在巫师手中，成为从事宗教活动的工具。所以，早期的彝文经典，大多是与宗教活动有关。如卷帙浩繁的彝文《作斋经》、《作祭经》、《供牲经》、《百解经》……对于宗教仪式和人们对天地鬼神的征服、对鬼神万物和灵魂的崇拜，以及在宗教下形成的社会组织、心理状态等，都有详细的记载和说明……”<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 参见雷广正、韦快：《水书古文字探析》，《贵州民族研究》1990年第3期。

<sup>②</sup> 参见鄧大烈等：《东巴文化论》，第150页。

<sup>③</sup> 马学良：《彝文和彝文经书》，《彝族语言文字论文选》，四川民族出版社1988年版。

尤应指出的是，彝文经典中，我们不仅可找到大量富有教育价值的记载，我们还可看到不少关于教育的专门经典。如《增订〈彝文丛刻〉》中的第一篇便是《训书》。该书“集古代彝族的宇宙观、人生观、政治、经济生活以及社会伦理道德、婚丧习俗等，供彝族‘耄史’（歌师）和群众唱读。这部书彝名《世匹》[mba-l su]，富有训教的意义，故改译为《训书》”<sup>①</sup>。

又如记录并教人日常生活所应遵守的条律以及待人接物的礼仪的经典有《玛木特衣》、《彝汉天地》等。其中，《玛木特衣》又译为《教育经典》，早在清朝便已有彝文木刻本问世（参见图4—6）<sup>②</sup>。

至于傣族地区普遍使用的巴利文，虽然是随上座部佛教的南传而来，但也经过了佛爷阿雅坦孙洛的增创。傣历639年（公元1277年）经阿雅坦孙洛增创15个傣文辅音字母和11个元音符号后，方形成了能准确表达和反映傣语的固定文字系统<sup>③</sup>。至此完成了外来巴利文的傣族化。

从上述讨论中我们不难看出，文字的创立与演变，与宗教教育的演变密不可分。宗教传承的纯正性促使文字符号的产生，而文字在应用上的发展则又有助于宗教经文的系统化，最终形成宗教经典。宗教典籍的发展和文字的普遍应用促使宗教教育的发展，教育者与受教育者都必须通过典籍学习来进行传承。这就要求有专门的机构来进行集中的学习。学校乃生。

就像文字出现在人类文化史中是一次巨大的革命一样，宗教教育中文字以及相应的经文典籍的出现亦是一次巨大的革命。

①参见马学良等：《彝族文化史》，第178页。

②果吉·宁哈：《沧浪川黔桂彝族文字》，民族出版社1988年版，第60页。

③参见《云南出版工作》1987年第5期。

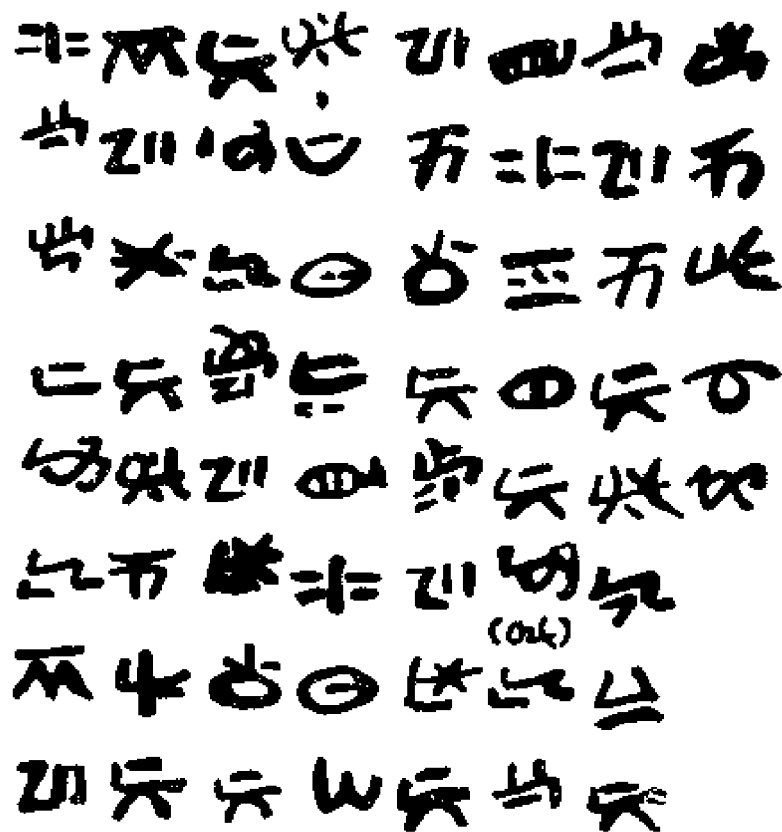


图 4—6 清刻彝文《教育经典》

“有了文字，才使得超越生存代的信息传递有了可能；从而，才有了学习文字以便掌握知识的要求；才有了专门从事文字——传授知识、编纂教材、抄录书籍等等——的阶层；才有了依靠这个阶段来进行教学的，以及专事教学的场所的产生；才有了让掌握了文字的人（诸如中国的士之类）来管理没有知识、没有文化的人的现象”<sup>①</sup>。

东巴经、彝文经典等之所以能够卷帙浩繁、无所不包地把整个民族的历史、文化俱保存下来，正是有了文字这一新的信

<sup>①</sup>张诗亚：《教育的生机——论崛起的教育技术学》，四川教育出版社1988年版，第309页。

息传递方式。

文字的出现一方面大大地方便并加速了信息的传递，另一方面还使得宗教中的理性思维成分逐渐增多。本来，文字的出现就是人类理性思维进步的一大明证。由口语而文字，由图画文字而象形文字，再表意文字等等，本来就是人类抽象思维逐渐发展的必然历程。而文字出现后，就个体而言，方有了“字斟句酌”的可能；就群体来说，才能在前人的思维成果的基础上进一步发展。所以，文字的出现反过来又极大地推动了理性思维的发展。这也就是为什么西南民族中凡文字发展更成熟一些，其经典古籍亦更丰富完整的又一个理由。

西南地区的世界宗教——如前所述——俱是外来的。这些宗教传入西南地区的时候，就已经堪称名符其实的世界宗教了。换言之，其世界宗教的特征概已具备。因此，其经文典籍系统亦相当发达。但是，其传入之初却并不以经文典籍的讲述解释为主。面对完全的异族，面对绝大部分的文盲——有了文字，才有文盲这一概念，外来的世界宗教的典籍，无论从哪重意义上讲都是两眼一摸黑的天书。因此，世界宗教的传入，一开始便注定了必须借助其他形式。

印度大法师莲华生的斗法，是使不识经文的社会大众信其法力的关键。但是，一旦站稳脚跟，要进一步弘扬其宗教教义，则必须依靠经文典籍。事实上，佛教入藏后的一项最庞大工程便是把经文典籍翻译成藏文。这就必须要培养大量的翻译人才。所以桑耶寺建寺伊始，就让七位吐蕃贵族青年随寂护大师出家，成为藏文史籍中著名的“七觉士”<sup>①</sup>。其后开始了漫长的译介经典的过程。

<sup>①</sup>参见何周德：《桑耶寺综述》（下），《西藏研究》1988年第4期。

既然经典成了教义、教规等的一切出处，成了一切行为的标准，因此，谁掌握了经典，谁就掌握了权力，成了正统。所以，在藏传佛教传入初期，围绕着译经和释经展开了长期而又激烈的斗争。而藏传佛教经典的最后集大成，实际上，也不得不融合糅进不少本教的东西。

据赵朴初先生称，现存的藏文大藏经共有5 476部。其中《甘珠尔》1 108部；《丹珠尔》3 459部。所谓《甘珠尔》的“甘”即“言教”，“珠尔”即翻译，合之则为“言教的翻译”。又二分经和律，俱为佛之言教。《丹珠尔》的“丹”即为“论著”，即“论著的翻译”<sup>①</sup>。可见，翻译经典的工程之浩瀚。

傣族地区的上座部佛教亦有一个与原有宗教相冲突和相融合的问题。而佛法与王法的一致，便是其召片领与佛法相融而接受教义的结果。

“在西双版纳第一代召片领叭真已获得‘至尊佛主’之称，召片领及其仪事庭也借宗教之助推行其法令，他们多在宗教节日决定重要的政治措施或任免下属官员，以提高其政策法规的权威。佛教寺院授予封建统治者以高级僧侣的尊称，而高级僧侣晋升时又要获得召片领或召勐的赐封或认可。这种互相支持、互相利用的关系，使佛教首先在统治阶级中站住了脚跟，然后又借统治阶级之力在全民中推广。”<sup>②</sup>

上座部佛教的经典俱为巴利文的，故不存大量译介的问题。但却有一个学习巴利文以学佛经的问题。故西双版纳等地的傣族儿童，7~8岁时便得出家当数年和尚，学习经文。经文大多刻于贝叶经上，据称版纳便有84 000卷经。

<sup>①</sup>参见赵朴初：《佛教常识问答》，江苏古籍出版社1988年版，第78~79页。

<sup>②</sup>张公瑾：《傣族文化》，第146页。

伊斯兰教的传入不同于佛教的传入。伊斯兰教可说是随着忽必烈大军的节节胜利以及云南行中书省地位的确立而站稳脚跟的。其教徒绝大部分为其士兵，只是随着后来的定居，才与原始宗教发生了一些冲突。但这些冲突无论在规模上或性质都无法同佛教的传入相提并论。因此，外来宗教与本地民族融合的痕迹，在其经典中很不明显。学习伊斯兰教的经典也仍以阿拉伯文的学习开始。于是，学习阿拉伯文以聆听其主的声音便成了伊斯兰教经典学习的关键，从而，也成了穆斯林们的必修课程。故而，伊斯兰教传入西南不久（明清之际）便普遍兴办了经堂学校。从小学、中学而大学，形成了系统地学习阿拉伯文以及伊斯兰教经典的体制。

至于基督教圣经的学习，一开始就与现代学校在一起。

由此可见，正是经典这种宗教教育内容的最强有力表现形式的出现，才促成了培养专职的以经典学习为己任的机构的出现，才最终完成了宗教教育的组织化、制度化与系统化的演变。

由此，宗教教育内容的表现形式完成了从神话、传说、史诗、灵物、法器、偶像等到系统全面而抽象性日益加强的经文献籍的全过程。

系统化的宗教知识要求系统化的学习，这是显而易见的。

对此，黑格尔的一段话很能说明问题：

“既然建立一个普遍精神的教会仍然只是理性的一种理想，既然建立一个没有一点偶像崇拜的公众宗教几乎是不可能的。那么一个民众宗教怎么可以建立起来呢？这个民众宗教（一）消极方面要尽可能少地给呆板依赖传统的风俗习惯提供机会，（二）积极方面要把民众引向理性宗教并接纳进理性宗教。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup>黑格尔：《黑格尔早期神学著作》，贺麟译，第19页。

宗教经典是宗教理性化的结果，也是把民众引向理性宗教的唯一方式。

从情景学习到学校教育

不同的教育内容总与不同的教学组织形式及教学方法相适应。这一点在西南民族地区的宗教教育演变中亦能得以证实。

诚如我们在前文中讲到的那样，在原始宗教阶段，宗教教育的一大特点——亦可说是最显著之处在于其以强烈的情感为先导，寓宗教观念于乐舞、传说、神话、史诗、灵物、法器等形式之中，于无形中传承了宗教观念等等；而在世界宗教阶段，宗教情感的作用固然重要，但宗教观念传承的主要方式已大有改变，经典学习——这一理性宗教的关键——已占据了重要的地位。

在教学方法及其组织形式上的相应变化便是从情景式学习过渡到了学校教育。

情景式学习具有教与学双方的直接参与性、学习的生动具体性、信息接收的全方位性，以及密切的生活联系性等不容忽视的特点。这是显而易见的。这些特点，对于唤起强烈的宗教情感、保有终生难忘的记忆、熟悉宗教仪式的全过程、建立与宗教情景有关的其他各方面的知识的大脑联系等方面，都具有不可低估的意义。因此，即使到了世界宗教阶段，情景式的学习依然不能全被经典的系统学习所替代，仍占有颇为重要的地位。

但是，情景式的学习亦有其显而易见的不足。这些不足，可以说是与生俱来的。换言之，是与其长处密不可分的。

教与学双方直接参与，这在情景学习中是至为关键的，否则，就没有情景学习了。但在经典的系统学习中，却需要教的一方的系统阐述与讲解，对经典的熟悉、对历史的了解以及对



社会的认识，甚至，对文字的掌握等，都直接决定了教者的绝对主导性。尽管在由巫师、祭司等主持的宗教情景中，巫师、祭司等作为宗教教育者的主导地位也很明显，但是，这两种主导地位的性质却大不相同。一个是作为教义的系统讲述者在教学过程中居于主导地位，一个则是以仪式程序的系统主持和执行者而居情景教学中的主导地位，因此，对于学习者来说便有本质的不同。

在情景学习中，情感的唤起既是学习的先导，亦是检验学习效果的标准。一方面是教与学双方的情感具有很强的互感性，另一方面是学习者一方的群体与个体有很强的互感性。而情感的唤起无论对教育者或者对被教育者来说——从某种程度上说——都是一种主观体验。换言之，都是每个人自己的事情。这就意味着：①情感的唤起具有很大的弹性，完全依赖于个体的阅历，心境；②情感唤起的程度有差异，哪怕对同一个体而言，亦是如此；③情感的唤起在某种程度上取决于一些可影响情感的外部因素，因而，具有一定的偶然性。因此，能否引起情感，引起什么样的情感，引起的情感的程度如何，等等，均是无法确定的，其检验标准亦是模糊的、不一的。既如此，对于情景的主持和执行者来说，仪式的推动和进行，从本质上说，并不依赖于某一客观标准；而对情景的参与者来说，主持者和执行者的地位只是一种习惯性的先验的权威象征，主持者和执行者是宗教情感的唤起和宗教观念形成的重要来源，但却决非唯一来源。换言之，巫师、祭司等作为教育者，其主导地位是与情景的其他方面交织在一起的，他们通过其他构成部分而对被教育者发生影响。其主导作用具有一定的模糊性，因而，也具有一定的隐蔽性。

在学校学习中，理性的培养与经典的系统而准确地掌握使

成了关键，一切俱围绕这一中轴运转。对于教育者来说，讲述的系统性、准确性以及条理是否清楚等俱是可以被检验的；对于被教育者来说，理解、掌握、再现以及阐释等的完成与否，程度如何，均是可以评估的。其主观性、偶然性等大为减少，而客观性，必然性则大为增强。情感具有很大的随意性，而经典的系统学习则是有法可依的；情景学习可以不分老幼，而经典学习则必须循序渐进，故只有具有一定水平的人，才能进行一定层次的学习；情景是借助情感，而经典只能借助理性。因此，教育者的主导地位是通过理性而确立的；经典是理性化的产物，只有通过理性的系统阐述，才能进入理性，植根于理性。由此可知，在学校的系统经典学习中，教育者几乎是宗教教义、宗教历史、宗教戒律、宗教传说等的唯一来源——所有的经典俱需通过他们传授。故而，其主导作用是直接施加于受教育者的。而且，随着受教育者学习的进展一步步加强。这种主导作用是明确而显性的。

情景教学中的生动具体性亦有其先天的不足。生动具体固然不错，但却不利于抽象思维的发展，不利于系统而又博大精深的世界宗教教义的传播。对于宗教情感的唤起与培养，它是极为有效的，但是，对于宗教观念的发展，它却极为有限。固然，早在原始宗教起源之初，便已包容了对诸如宇宙起源、万物生成、人类起源等诸多方面的思考，但是，这些思考只是模糊的、萌芽状态的，因而也只能是神话式的；而到了世界宗教阶段，对这一切的思考显然已不能与原始宗教时的同日而语。无论是佛教、伊斯兰教、基督教，都已具备自己的博大精深的理论体系，都已对物质与精神、现实需求与终极关怀、社会与人生、自己与他人等现代哲学仍在竭力探索的问题，提出了自己独特的、基于深邃的理性思维的认识，远远脱离了神话时代

的稚气，而步入了神学、哲学和科学奇妙地交织在一起的时代。在这种时代，任何一种世界性宗教的存在和传承都需要（也不可能不）把自己的根扎进理性思维之中。这就必然要求学院式的系统传授其教义与经典。因此，也就再也不能像其初期传入那样，过多地依赖于在下层群众中传教用的生动而具体的情景式教育，而必须从“积极的方面要把民众引向理性宗教并接纳进理性宗教”（黑格尔语）。

至于情景式学习的信息接收的全方位性亦有其必然的局限。这种信息的接受所依赖的只是——或主要是——感官通道，这与唤起强烈的情感和生动具体性亦是一致的。但是感性认识只是理性认识的基础，倘若不上升到理性王国之中，感性则只能以感性的形式发散。就像情感支配的冲动一样，有其起点和高潮，便必有其落点与低潮，只能在空中划一条抛物线。学校式的系统经典学习则以文字这种人类特有的象征性符号——高度抽象思维的产物——对信息进行了新的编码，从而进入了一个新的阶段，即以文字编码的经典学习为主要传递模式的全方位学习模式。信息传递的模式有三种：第一种是通过数字、语言等符号的形式进行，第二种是通过图像形式进行，第三种则是通过音响形式进行<sup>①</sup>。在情景式的学习中，语言符号形式（如巫师的符咒等）是一种相当次要的形式，而图像和音响则是主要的，而在学院式的经典学习中，语言符号形式上升为主要的，而图像和音响相对次要了。因此，这是一种新阶段上的信息接收的全方位模式。

由于可知，从以情感为主到以理性为主是一个贯穿整个宗教教育演变过程的显著特点，宗教教育的教学方法及其组织形式也不可避免地将受其影响。

<sup>①</sup>参见张诗亚：《教育的生机——论崛起的教育技术学》，第228～229页。

## 宗教教育演变的动力探析

探析宗教教育演变的动力，不可能把目光局限在宗教教育，甚至宗教之内。我们必须把视野扩展到它们所赖以存在和发展的大背景之中，扩展到宗教及其教育与自然和社会相互作用的关系之中，进行动态的、系统的分析方能胜任。当我们这样做的时候，实际上已把上述诸方面看作是个相互作用、相互联系的有机整体。这便是我们前文中提及的文化生态系统。这一节我们先讨论文化生态系统，然后再谈谈文化演变中的宗教教育。

### 文化生态系统

生态以及生态系统的概念很显然是来自现代生物学的分支学科生态学。

“生态学”一词译自英文Ecology。该词源于希腊文。前缀eco原意为“家”，与economy同源。economy原意为“家的管理”，意译方为“经济学”。广义的eco（“家”）就是“生命之家”，即“环境”。所以“生态学”一词的广义解释便是“研究各种生命形式之间的相互关系，以及它们与环境的相互关系的学问”<sup>①</sup>。

借生态系统的概念来研究人类这种高级生命形式的宗教及其教育与自然环境和社会环境的关系，应该说完全是ecology

<sup>①</sup>参见艾·阿西罗夫 (I. Asirov):《科技名词探源》，卞毓麟等译，上海翻译出版公司1985年版，第80~81页。

的份内之事。

文化生态系统通常由三大部分组成：

第一，自然环境。即群体赖以生存和发展的各种自然条件（包括非生物的）的总和。

第二，社会环境。即与群体生活相关联的各种社会条件的总和。它包括该群体所构成的社会内部结构诸方面和该群体与其他群体的交往、关系等外部环境诸方面的关系。

第三，精神环境。即该群体所共有的道德观念、价值体系、风俗习惯、宗教形态等诸方面的总和。如前所述，宗教形态常常居于中轴的或者核心的地位。

上述三方面便构成了一个民族的文化生态系统。既然是个生态系统，就得服从生态系统的规律。

“作为一个心身一体的有机组织，人类也像其他每一种生物一样，是服从毫不容情的自然规律的。人类也像它那些其他种类的同类生物体一样，是生物圈的一个组成部分”<sup>①</sup>。

用生态学的观点看，“服从毫不容情的自然规律”有两方面的含义：

一是人类作为其生态系统中的一个重要组成部分，必须有意地约束自身，增强环境保护意识，维持生态的平衡。否则“生物圈竟然被弄得无法居住的话，那么人类以及所有其他的物种就要灭绝了”<sup>②</sup>。其着眼点是保护自然环境。改变那种传统的盲目向大自然一味索取的观念。这是生态学的本义，也是人们经常强调的。

二是不仅仅要保护自然环境，还必须注意协调整个文化生态系统中各部分（自然环境、社会环境与精神环境）的关系。

<sup>①②</sup>参见汤因比（Toynbee, A.J. 1889~1975）：《生物圈》，《多维视野中的文化理论》，浙江人民出版社1987年版，第198页。

它们是个有机构成，孤立地看待任何一方面，或者忽视任何一方面都是违反生态学的观点的。换言之，人类的整个文化生态——而不仅指自然生态——都有个服从“毫不容情的自然规律”的问题。这是生态学理论的引申和发展。

上述两方面服从自然规律的含义都有个保持动态的平衡问题。

我们知道，凡生态系统，其存在的前提必须是系统内各组成部分的运作与循环。维持正常的运作与循环涉及两个问题：首先是能量问题。系统内的相互作用、运动都需要能量为其动力。而能量一旦被消耗掉便不可回收。因此，得不断地去寻求能量，以维持该系统的存在。其次是协调与平衡的问题。系统是由各部分组成的一个有机整体。而各部分必须相互协调而致平衡。如果能量的输入不足，势必导致系统运作的减速甚至停滞；如果输出端一旦失衡，也必将反映到系统内部，从而导致各部分间的关系失调。系统内任何一部分的失调或失衡，都将破坏系统的平衡态，致使系统陷入紊乱。

同时，我们也知道，一个生态系统一定是个活的动态系统。因此，无论是获得能量或是保持平衡，都只能是在动态进行。即能量输入端和输出端的平衡和系统内各部分协调而至的平衡都只能是动态的平衡。换言之，其平衡态只能是相对的。一旦绝对了，便意味着这不再是个活的动态系统，而是一个没有变化，从而也没有发展的僵死系统。因而，平衡态的获得只能是在对变化的适应中才能实现。其过程必然是：

平衡→变化→非平衡→适应→新的平衡→……

所以，“最健康的生态系统最能够在面临变化时重新获得

平衡”<sup>①</sup>。变化是发展的必然，同时又是对旧平衡态的破坏。生态系统面临这样的挑战，能否迅速适应，从而获得新的平衡，这是衡量其生命力强弱的重要标志。

那么，又是什么东西使生态系统适应变化，重新获得平衡态的呢？生态学家C·S·贺林(Holling, C.S.)指出了两个相关但又不同的性能：

1. 复原力(resilienc), 即“一种衡量一个系统在保持其基本因素或关系的前提下所能承受的变化程度的措施”<sup>②</sup>。

2. 稳定力(stability), 即“一种衡量某一系统在消除骚乱后重返平衡的难度和速度”<sup>③</sup>。

很显然，复原力和稳定力实际上是生态系统保持相对平衡态的关键。

如果我们进一步问一下，决定复原力和稳定力大小的关键又是什么呢？生态学的研究表明：“生态系统越成熟，组成成分越多样，食物链越复杂，忍受外界干扰的能力就越大，调节能力也越强，生态系统也越稳定。相反，成分单调、结构简单的生态系统，内部调节能力小，忍耐力较差，生态系统也就不稳定”<sup>④</sup>。

由此可见，抗干扰能力的大小，调节能力的强弱，以及生态系统的稳定与否，都与该系统的构成有密切关系。换言之，生态系统为了增强自己抗干扰的能力，提高调节能力，从而使系统更趋稳定和成熟，必然要求系统自身的构成成分多样化，关系复杂化。这种要求便是一种内驱力。这是一种因系统对外在

①②③普洛格(Plog, F.), 贝茨(Bates, D.G.): 《文化演进与人类行为》，吴爱明、邓勇译，黄坤坊审校，辽宁人民出版社1988版，第107、661、664页。

④陈鹏、赵小鲁：《生物与地理环境》，中国青年出版社1985年版，第101页。

环境的适应而来的，要求系统内部作相应变改的驱动力。实际上，生态系统的对外适应与对内调节是密切相关的。

我们由此可以得知，所谓人类文化生态系统中的、对动态变化的适应，具有两个方面的内容：调节、改变外在的环境，即外在系统，以达到整个系统的新的平衡；调节、改变内在的环境，即改变和调节人类社会、行为、规范等内外系统，以获得整个系统的新的平衡。

这里对系统内外的划分是相对的。当谈人类与自然时，自然是外在系统，而人类是内在系统；当谈个人与社会时，社会为外在系统，个人又为内在系统了。这一相对意义上的内外系统划分很有意义，它意味着调节也有个相对的问题，必须具体调节。广义的调节可谓无处不在。如群体与自然间的调节，群体与群体间的调节，个体与群体间的调节，个体与个体间的调节，等等。所以，通过调节而获得的平衡，总是相对的、不断运动中的平衡，是个人类整体以及人类个体（以及人类的一些群体，如家庭、氏族、部落、民族），即人类的各个层次都必须面对的问题。是要通过自己的不断调节，以适应无处不在、无时不在的动态的变化才能达到的一种状态。实际上，从严格的意义上说，既然平衡态是相对的，是要不断调节自身的行为方能暂时达到的状态，那么，这种达到与其说是达到了，不如说总是在不断地趋近于达到。不存在一劳永逸的平衡，因此，就不存在一劳永逸的调节。调节与适应总是不断的。由是，我们可以说，从茫茫远古的洪荒之际开始，人类发展至今，可以说一直都在不断地调节与适应，既对外在系统，亦对内在系统。

从绝对意义上讲，人类总处于不断地调节与适应的过程之中，而具体说来，则又可根据生态学的观点对这一调节和适应



进行一下剖析，看看到底有几种类型的适应。

从人类与其外在系统的调节与适应看，有下列几类适应：

**获食系统对地域的适应** 人类得获取食物，而获食则必须适应其生存的地域。不同的地理环境所构成的生存区域，对人类的食物获取必然会有一定的限制。热带雨林、高山草甸、峡谷丘陵、平坝山区等因其海拔高度、变化起落之类，决定了不同的植物群落、动物群落等等的分布，从而，又决定了人类不同的获食模式。一般说来，可分为：狩猎与采集，粗放式农作，畜牧业、精耕农业和工业化<sup>①</sup>。对不同的地域的适应，产生了不同的获食方式。当然，这只是就类型上划分，实际上，每一具体民族，尽管其必须适应一定的地域，则通常采用混合的获食方式，只是常有个以什么为主的问题罢了。

**对资源的适应** 人类除了获取食物之外，还必须满足其他的生活需求，如衣、住、行，等等。故必须对其生存环境所能提供的资源有所适应。一定的环境对一定群体的人类总有个负荷力问题。人类只能在其负荷力之内与之保持稳定的平衡。否则，资源耗尽或者吃紧都将导致平衡的破坏，从而使这一群体的人口大量减少或迁徙。另外，资源的波动亦将迫使人类采取某些措施适应之。如动物迁徙、鱼类回流、农作物更替等

<sup>①</sup>参见普洛格等：《文化演进与人类行为》，邓爱明等译，第110～111页。文中所提五种获食模式俱引自该书，但对其书中的“园艺式农作”（原文Horticulture）的译法不敢苟同。该词应为“园艺业”（参见《简明不列颠百科全书》第9卷，第257页），意指“现代农业的三大分支之一，主要指果树、菜蔬和观赏植物的集约种植”。而书中指的却是没有畜力、犁铧灌溉等的简单农业，即原始农业（见该书第652页），因此译作“园艺农业”，“园艺式农作”显然不宜。对刀耕火种式的农作方式用“粗放式农作”更贴切一些。有必要专门提出，因这一概念的混乱相当普遍，如上海人民出版社1989年出版的，童恩正先生所著的《文化人类学》中便可见。这一概念的混乱，其原因盖出于对英文Horticulture一词的误译。也正因这一混乱是普遍存在的，笔者在此方不厌其烦地对之作一辨析。

等，都将造成可供资源的波动。人类或储粮，或寻其他途径，都得适应之。

**对自然灾害变的适应** “天有不测风云”，自然灾害变的巨大破坏力将对整个文化生态系统造成多方面的影响。人类要生存下去则必须适应之。

另一方面是人类对其自身系统内的调节与适应。

**个体与群体的适应** 一个个体总在一定的群体中生活，因此，他必须适应群体的习俗、规范等等；另一方面，群体有时也必须适应个体。如对其有绝对权威的头领的个人意志的适应等等。

**群体间的相互适应** 这种适应对于同处于一个地理环境的群体来说尤为重要。或和睦相处，或兵戎相向，或被奴役支配，或被效法模仿，总之，必须适应之。“在地区性的生态系统中，各个种群及其文化竞争得极其激烈。由于各个种群纠缠在一起的习俗中，有的是适应的，有的是部分不适应的，有的极不适应，有的与适应无关，因此，不同种群在组织上、经济上、人口上的成败就会不均等；而由于成败的不同，各个种群就会散布、收缩、凋萎、征伐，或被并吞”<sup>①</sup>。

很显然，在人类内在系统的调节与适应中，后一种适应，即群体与群体间的适应尤为重要。

无论是对外在系统的适应，或是对内在系统的适应，都有一个适应性质的问题。譬如面对江河的阻隔，游水过河是一种适应，架桥过河是另一种适应，从河边退回去，不再过河也是一种适应。所以适应有积极与消极之分，而且，同为积极或同为消极的适应，又有高明与否、程度不同之分。此外，还有一

<sup>①</sup>R·M·基辛：《文化·社会·个人》，甘华鸣等译，辽宁人民出版社1988年版，第173页。

个适应的变通性问题。当一种适应方式失败之后，是否可以迅速采用另一种适应方式，或者，同时采用几种适应方式。

“最可能成功的生物体并不一定是最完美地适应其环境的物种，而是那种能用广泛多样的方法应付环境的物种。对一种雄心勃勃的生物体最好的忠告是：保持灵活性”。

我们常说的适应性强，指的就是这种适应的变通性——从一种适应迅速转换到另一种适应，以及适应的灵活性——能适应多种适应。

适应，既有对外在系统的，亦有对内在系统的。所谓对外在系统的适应，主要是对地域、资源、灾变等的适应，这种适应所导致的，主要是一种生产、生活资源的攫取方式的改变，是生存方式的改变，是物质层面上的适应；而对内在系统的调节和适应，无论个体与群体，或群体与群体，则主要是社会层面上、精神或心理层面上的适应。

事实上，人类的适应，常常不是单方面的，而是多方面的。即对外对内同时进行或交替进行的。因此，适应方式便是文化方式；适应方式的演变便是文化的演变。它包含了物质、社会、精神或心理等诸多方面。

动态的变化导致动态的适应，从而导致动态的平衡，如此周而复始，遂构成了文化的演变。

变化 → 适应 → 平衡，这一循环便是演变的动力机制。



### 文化演变中的宗教教育

作用于文化演变的动力机制，自然也包括对文化中的宗教及其教育的作用。我们不妨结合西南诸民族的一些实例来讨论

这一问题，看看调节与适应是怎样促使宗教及其教育演变的。

我们知道，西南地区的地形、地貌相当复杂，从北往南的垂直变化又决定了气候的垂直差异。此二者的复杂多样和急剧变化又带来了植物群落和动物群落的垂直分布和复杂多样。这一切构成了西南诸民族生存的外部环境的复杂性，从而决定了其调节与适应方式的复杂多样。这种复杂多样反映在各个方面。可以说，衣、食、住、行、用，无不说明了西南诸民族对环境的适应。如衣的质料便有树皮纤维、棉、麻、动物毛皮、蚕丝等等；住的方面，有傣族的竹楼、彝族的土掌房、白族的“三坊一照壁”似的四合院、藏族的平顶石室、羌族的碉楼、独龙族的木楞房、佤族的长屋等等；行的方面，桥梁有溜索（又分平溜和斜溜）、当滇、藤网桥、竿桥、浮桥、垒木桥、石拱桥、铁索桥、钢缆桥等等。在西南诸民族对内外环境的适应中，宗教及其教育都是至关重要的因素。为了说明这类适应与宗教及其教育的演变关系，我们下面将以西南诸民族的获食模式为例来具体分析。

前面我们已经谈到，根据普洛格等人的提法，人类从古至今共有五种获食模式。狩猎采集，粗放农业，畜牧业，精耕农业和工业，西南地区俱有。从现在的情况来看，西南诸民族的绝大多数都是以某一获食模式为主，辅之以其他模式。对一些民族来说，居于不同环境的支系，就有不同的获食模式。而且，好些民族的获食模式都经历了一个演进过程。下面我们分别举例来谈。

有以粗放农业——刀耕火种、游耕等——为主，辅之狩猎和采集的群体。如独龙族、怒族、傈僳族、基诺族、佤族、苗

族、瑶族、景颇族、彝族部分（被称为“干罗罗”<sup>①</sup>或“山罗罗”或“上方夷”）、哈尼族部分、拉祜族、阿昌族部分、苦聪人、珞巴族等等。

有以畜牧业为主，并辅之以狩猎、粗放农业等的民族。如藏族、高山彝族、古代的纳西族、普米族等等。

有以精细农业为主，并辅以其他方式的民族。如傣族、白族、彝族部分（“海罗罗”、“坝罗罗”或“水田罗罗”<sup>②</sup>）、侗族、水族，哈尼族部分、壮族、土家族、布朗族，等等。

事实上，以民族为单位来讨论获食模式是相当粗略的。不少民族所采取的某种获食方式，都与其所处的环境密切相关。一个民族内的不同群体就有不同的获食模式。如居于四川岷江流域的羌族便是如此。羌族，自古便是畜牧民族。“羌”即“羊人”。现在，其畜牧业仍很发达。但以此为主要获食模式的，则主要是居于海拔3 000~4 500米以上的巴朗山、九顶山、鹧鸪山等大山草甸上的那些群体。那里的环境只适宜畜牧。而到高半山地区居住的羌族人，虽然仍养羊牧牛，但却不再以此为主，而以粗放农业（种荞麦、马铃薯、青稞、豆类等）为主了。再往下至河谷台地和冲积平坝，其主要获食模式就变为精细农业了（如种烟、麻、油菜、苹果、花椒、核桃等等）。很显然，这是为了适应环境而采取的不同的获食模式。这种情况我们还可举出很多。如彝族居于海拔1 900米高山以上者，多以畜牧为生；而居于800~1 700米者又多以粗放农业为主；同汉族杂居处于河谷平坝者则完全是精细农业。又如哈尼族，居于高山者以粗放农业为主，居于半山台地者又以精细农业为生。

<sup>①</sup>参见乾隆：《东川府志》。“干罗罗，最勤苦，近皆畏威怀德，一洗从前旧习，……刀耕火种，农隙则樵牧渔猎。”

<sup>②</sup>参见雍正：《云南通志》。

至于同一民族内经历了从狩猎采集到粗放农业，尔后精细农业者亦有不少实例。如哈尼族自古便是游牧民族，属氏羌族系。其主要获食模式是畜牧业。随着长期的迁徙，由北部高山草甸而到南部的哀牢山之后，由于气温变暖，雨量充沛，土地肥腴等外部环境的改变，遂开始向以半山稻作为特征的农耕文化过渡。现在，尽管还有不少哈尼人停留在刀耕火种阶段（主要种早稻、包谷、龙爪稷、葫芦、马铃薯、豆类等），但相当大一部分哈尼人已跨入精细农业阶段。哀牢山哈尼人的高山梯田连云天、“普洱”、“云雾”味回甜，早已饮誉中外，成为其民族特色。再如纳西族，其自古亦是西北高原上的游牧民族，现在居于坝区的也早进入了精细农业阶段。这类情况相当普遍，这里不再赘列。总之，这足以说明西南民族获食模式的多样和演变是因环境的多样和环境的改变所致。

明确了上述的前提之后，我们再来看西南诸民族的宗教及其教育的演进与其对外部环境的适应的关系。

首先讨论一定的对外部环境的适应方式便有一定的宗教（包括宗教教育）形态。这一点几无例外。这里我们仍以获食模式为例。

**狩猎与采集** 先看狩猎。西南山地丛林的民族几乎都有以狩猎为生的历史。现在仍有不少民族还保有古老的“祭猎神”的宗教仪式。如傈僳族的“划尼兹”。在傈僳人看来，山神和猎神掌管着所有的飞禽走兽，因此，出猎前必由巫师或德高望重的老猎人主持祭祀，杀牲献酒，吟诵祭词，祭献猎神和山神<sup>①</sup>。类似的还有基诺族的“尼不碌赤”<sup>②</sup>仪式（祭兽神），

①②参见《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1990年版，第381～382，350页。

景颇族的“勒弄拉”（百鸟的父神）、“勒弄木占”（百鸟的母神）与“音暖拉”（百兽的父神）、“音暖木占”（百兽的母神）<sup>①</sup>，瑶族的“吉面”（又称“金曼”山神，山中树木、果实、飞禽、走兽皆由其管辖，砍山、狩猎、采集等均必祭之）<sup>②</sup>，彝族的祭山神，壮族的祭猎神，土家族信奉的“张五郎”<sup>③</sup>（猎神），纳西族人供奉的“肯陕厘玛亨迪”<sup>④</sup>（猎神之首），等等。再看看采集。如云南贡山怒族流传一则神话：相传远古时兄妹上山拾菌子，来到一座大山，名为“嘎瓦洛布”。此时洪水大兴，兄妹被困，无奈，遂为夫妇。生9对子女。其中1对即为怒族。自此，嘎瓦洛布被怒族人尊为神山<sup>⑤</sup>。很显然，这则神话中的始祖拾菌，反映了怒族初民所经历的采集生活。此类宗教形态反映在桂北瑶族那里，便是对“吉面”的祭祀。瑶人入山采集前，先把采集到的三样东西和随身所带食物抛撒林中，以示敬献<sup>⑥</sup>。而在哈尼族那里，万物的种子是祖先自天神“优嫫”的金箱中讨来的。白族人崇拜的始祖神“劳谷”和“劳泰”<sup>⑦</sup>结为夫妻后，一开始便住在岩洞里，以山茅野菜之类果腹。很清楚，这是白族人对先祖采集为生的历史的记述。虽然是宗教神话（“劳谷”和“劳泰”被鹤庆县西山白族奉为最高本主），其所反映的历史事实却是毋庸置疑的。

**粗放农业** 粗放农业多在海拔900米至1700米的亚热带山地雨林及常绿阔叶林的山区。这类地带植被多且郁闭度大，每公顷凋落物可达10.37吨，土壤有机质含量高，加之日照足、降水量丰、气温适宜等利于林木速生的条件，所以决定了以粗放农业为主的众民族的多方面相似：

<sup>①②③④⑤⑥⑦</sup> 《中国各民族宗教与神话大词典》，第363、645、581、507、516、645、12页。

▲刀耕火种的经营方式。砍地、烧荒、播种、除草、收割，等等。

▲种植作物的相似。包谷、旱稻、龙爪稷、高粱、葫芦、南瓜、马铃薯、芋头、荞麦、黄豆、饭豆，等等。

▲有规律的轮歇、游耕。依靠火烧地上灰为肥力的种植，头年收成好，第二年减半，三年、四年则土地贫瘠。于是得觅新地，再砍林烧荒。旧的便轮歇。如此有规律地游耕。

▲居无定所或候鸟式搬迁。为适应轮歇或者游耕，其住房或者是就地取材、易于搭盖的（如竹篱、木板为墙，树皮、竹筒、茅草等为盖的窝棚、干栏式干脚房等），或者是季节性的搬迁。

▲群体社会组织的相似。经年的游移搬迁，必然要求有与之相应的社会组织。如共同开荒、共同占有耕地、共同采集狩猎、共同分配劳动的“村社”或“伙耕组”。

▲群体交往上的小聚居大分散。游动性必然导致本民族小规模聚居（频繁的迁移只能以小团体的形式实现）与大分散的格局。而大分散则意味着与其他民族的交往的经常变换。因此，不少游耕民族已经在长期变幻的与他民族的交往中发展了自己与外族相处的能力。如瑶族中的盘瑶大都除了说盘瑶话外，还操茶山瑶话、山子瑶话、壮语、柳州话、客家话等；拉祜族均会傣语；怒族和傈僳族长期与共，通常都懂对方的语言，等等。

这些由于外部环境的适应和内部系统的调节而至的相似，反映在宗教形态上又有若干相似：

▲以仪式表现出的耕作过程的程序化。如景颇族有“选地仪式、砍地仪式、盖窝棚仪式和收获仪式，几个主要的仪式都是在建于寨口的‘农常’（即祭鬼房，亦称官庙）集体举



行”<sup>①</sup>。其他如哈尼族、佤族、拉祜族、傣傣族、怒族等等均有这类大同小异的仪式。“而以头人为中心的各个农耕礼仪，除了宗教的意义之外，显而易见都是各个生产环节的序曲，是生产过程各阶段的动员和组织”<sup>②</sup>。

△以山地作物为祭祀对象。如彝族有祭荞魂的仪式，每年举行两次，一次在播种时，一次在收获时。独龙族人是在早谷抽芽之际举行祭鬼（“布兰”）护谷魂的仪式。沧源佤族的“龙梅吉”（祭神林）包含对谷神的祭祀，从早谷撒种前至收获毕共祭祀三次。他们认为“梅吉神”的保佑是早谷丰收的关键。哈尼族人对庄稼都祭祀，统称为“伙贺贺”（叫庄稼魂），其中祭荞类作物时还要祝祷：“东边荞地神，西边荞地神，南边荞地神，北边荞地神，大家来打仗，打仗吃供献”<sup>③</sup>。傣傣族有“杂伏枯”（喊粮魂）。拉祜族有叫谷魂，等等。

▲以媚神或者驱鬼的方式适应自然灾变。粗放农业多在海拔900米至1700米的高山上。其外在环境相当艰苦，有的甚至十分险恶。适应这样的自然环境必然导致一整套对自然灾变的宗教适应。拉祜人烧荒前必祭火神。独龙族砍地前也要祭鬼，而且每年“卡雀哇”年节均剽牛祭天、祈求免灾佑福。怒族重视对山鬼（“米枯于”）和水鬼（“独药于”）的祭祀。傣傣人最崇山神“米司尼”，认为凡旱灾、风灾俱为山神之怒，献祭可免。苗族素有祭“商大”（地鬼）之俗，祭之以免一方之灾。佤族以前有春播前“猎人头祭”的习俗，向天地间最大之神“木依吉”献祭，祈求谷物长势良好，免除灾祸。这些都是以媚神的方式来免灾佑福。另外还有驱鬼的方式。如傣傣族有

<sup>①②</sup>参见尹绍亭：《一个充满争议的文化生态体系》，云南人民出版社1991年版，第164、165页。

<sup>③</sup>《中国各民族宗教与神话大词典》，第162页。

一种叫“梅黑嘎”的驱灾祭仪，据说风灾来时，迎着风向吹响牛角或羊角便可使大风骤止。广西苗家亦有驱火神的仪式。哈尼族有“嘎煞煞”（埋灾难）之类的活动。四川九寨沟的白马藏人每年冬季要举行“德朵节”，祛除火灾。

▲以神话和宗教节日等适应粗放农业的生活方式。如彝族有谷种和莽种都是狗从天神那儿带来给人的神话。这神话明显地反映了彝族先民从狩猎转向粗放农业的历史。瑶族有系列创世神话“密洛陀”。创世神密洛陀创天地、造日月，还造男女辅神各12。世间万物（这种万物是与粗放农业相适应的），群山、湖泊、房屋、五谷、禽兽、人类、药物等均由众辅神所造。基诺族有砍地祭、烧地祭、窝棚祭、播种祭、建房祭、叫谷魂等一系列仪式。羌族信仰的诸神有一共同点：“都与羌民从事的农、牧、林业生产和日常生活有着密切的关系”<sup>①</sup>。这类例子不胜列举。总之，无不与由粗放农业所派生的生活方式相关。

畜牧业 纳西族有“诺布”仪式（即祭畜神）。相传“诺”（家畜之神）有18位，必须全部请到。主祭人祭祀时还要模仿“咩咩”的羊叫，求“诺”保佑。同时还诵吟经书“诺班绍”（叙说畜神来历之书）等<sup>②</sup>。彝族有专门的“路捏第”，意即“祭牧神”或“祭牧羊神”。祭时还把牛羊一起赶上山同祭。门巴族有宗教性舞仪“角包呛木”（牛舞）。它是在祈求牧业丰收的祭祀时表演的。传说牧业始祖“太波嘎列”拾神鹏之卵而创牧业。嘉绒藏族的牦牛崇拜，羌族以羊为图腾等，实际上都是与畜牧业有关的宗教形态。另一种稍有变形的畜牧业宗教形态是以畜牧产品为祭祀对象。如普米族的“放白羊奶”。

<sup>①②</sup>参见《中国各民族宗教与神话大词典》，第523、502页。

春天赶羊群到远方牧场之前，要在沿途的泉水潭中倒一盅白羊奶，以求山神、龙王的佑庇，上场顺利，畜群兴旺。西藏著名的宗教盛典“雪顿节”，其本义是“吃酸奶子的节日”。很显然是源于牧业祭祀。头戴牦牛等面具的跳神活动是现在藏戏的引子。凡此种种，不一而足。

**精细农业** 与精细农业有关的宗教活动明显地有了一些新的内容。其在傣族、壮族、侗族、白族、布依族、水族等主要以精细农业为获食模式的民族中相当流行。下面，我们仍从精细农业所具的共性与宗教形态的关系上来讨论这一问题。这样的比较是很能说明宗教教育演变的动力机制问题的。

▲以水稻为主要作物，辅之以小麦、玉米、麻、油菜、高粱、芋头等作物。

▲有永久性的村落。百越族系多建干栏式建筑，白族等氏羌族系的多为院落。

▲重视农田水利建设，形成灌溉农业网络。如，“在西双版纳，很早就有相当完整的水利组织和灌溉系统。上自召片领和各勐的官署中，下至各个火西和村社中，关于修理沟渠和分水灌田，都有严密的制度和专管人员。‘召片领’的内务总管‘召龙帕萨’就是水利官。分布在各勐的各大沟渠都有‘板门奄’（大水官）、‘板门因’（副水官）二人。各个村社都设有‘板门’，并推选二人协同管理”<sup>①</sup>。又如白族集中居住的大理地区，自古就重视水利灌溉。南诏时便筑“横渠道”、建“高河”，“灌田数万顷”<sup>②</sup>。

▲形成完整的土地制度。譬如，西双版纳在民主改革前便

<sup>①</sup>马曜、缪鸾和：《西双版纳份地制与西周井田制比较研究》，云南人民出版社1989年版，第241页。

<sup>②</sup>木芹会证：《南诏野史会证》，云南人民出版社1990年版，第384页。

一直存在着份地制。明、清时白族地区的田制分“屯田”、“官田”和“民田”三大类；布依族分为“私田”和“公田”两大类；壮族则分为“庄田”、“私田”、“膳田”、“公堂田”、“役田”等等。

▲以地缘关系为主结成生活共同体。村落管理体制发育成熟。如傣族的“勐贯”（议事庭），侗族的“款乡”，阿昌族的“吭”、“撮”，布依族的“寨老公议制”（又称“议榔制”），等等。

▲形成独特的饮食文化。因主要种稻而来的饮食风俗独具特色。尤喜糯米，并制成独特的粘性食品米线、饵丝、年糕、粽子、糯米饭糰等。居水网之乡又善捕鱼、食鱼。长于腌制食品，有鱼饭鲊、酸鱼、火烧鱼等。用米曲发酵酿米酒。加工茶叶，有饮茶之俗。性好食酸（酸笋、酸肉、酸菜之类），等等。

在此基础上形成的宗教形态亦有不少共同之处：

▲以土地为中心的崇拜进一步加强。随着农耕技术的进步，对土地是衣食之源的重要性的认识进一步加深。如白族的“本主信仰已经超出了原始宗教有关农业的自然崇拜范围，本主崇拜的功能与作用包括人类生活的各个方面，如求子嗣、占婚姻、卜前途、问凶吉、除妖孽等，但其中最基本的功能与作用仍然是与农业生产有关，即祈求风调雨顺，五谷丰登，人畜两旺”<sup>①</sup>，这种情况在其他以精细农业为主要获食方式的民族那里也基本一样，只是宗教表现形式不同罢了。侗族有敬秧神、祭牛神、敬牛圈、敬猪圈、敬鸡鸭圈、敬农具、敬舂米之碓等众多仪式。傣族则时兴“黄煨”（叫魂）。他们认为万物有

<sup>①</sup>参见杨作录、张福三、张楠主编：《南诏文化论》，云南人民出版社1991年版，第32页。

魂，要替牛、马、鸡、猪等家畜家禽和稻谷、玉米、甘蔗等农作物叫魂<sup>①</sup>，等等。

▲对永久性聚落的崇拜观念的强化。随着精细农业对土地的依附性的增强，人们对永久性聚落也日益重视。反映到宗教观念上便是对“寨神”之类神祇的崇拜的强化。如傣族有“丢拉曼”（又叫“蛇曼”），被视为是村寨的灵魂，亦是村寨的保护神<sup>②</sup>。祭寨神为全寨大事。白族则把这种祭祀具体到建房过程中。房架立好要祭梁，木活做完要“稍侮期”（送木神），新房打地基要行“央通”（镇土）<sup>③</sup>。其他如侗族、布依族、水族等均有这类自己的宗教习俗。

▲对水利的重视亦有了宗教形态上的反映。如傣族的神话中说道：水沟是“帕召”（佛祖）行经此地时用禅杖划定的<sup>④</sup>。白族本主段赤城平息过大理水患。侗族人大年初一竞相到井边敬香、烧纸、放爆竹、挑新水。水族保有《阿崴造山造田》、《阿其送水造仙井》等神话。布依族素来有崇拜“仙井”以及“捉旱精”的宗教习俗和神话传说。

▲神权与村社政权的结合日趋紧密。如白族自古便有“耆老”，唐代有“鬼主”，近代有“希博”，均为宗教首领和政治首领。《大理古代文化史稿》称：“……政教杂糅，宗教领袖即政治领袖，宗教祭师即部落酋长。此种酋长在西南者名曰耆老、鬼主，又曰兮喃。”又如傣族的“桑木底”，其原意便是“选举出来的首领”，本指选举制度，后演变为担任此职的人之名。桑木底首先是宗教首领，其次才是政治首领。传说农耕生产为他所创，定居的干栏式竹楼房亦为他所发明。因之，

①②③参见《中国各民族宗教与神话大词典》，第80、81、8页。

④参见马曜等：《西双版纳份地制与西周井田制比较研究》，第241页。

又称“桑木底房”<sup>①</sup>。此外，傣家寨子的“勒贯”便由“米曼”（寨母，意为妇女领袖）等组成。议定的事要向负责全面和宗教事务的“波曼”（寨父）禀报。波曼有否决权。遇大事（打仗、调整土地、吸收新来者、批准迁出、选举或更换头人、兴修水利等），波曼亲自召开民众大会，并由公议决断。可见，这种神政与政权的结合是何等紧密。在侗、壮、水、瑶等其他民族那里亦有类似情况。

▲由独特饮食文化而来的宗教活动。如布依族的创世神话《辟天撑地》中的力嘎，一顿能吃三石三斗三升糯米饭，喝三缸三壶三碗糯米酒。这里的糯米饭和米酒是精细农业（水田稻作）的典型食物。又如侗家不离鱼。凡祭祀祖宗，家家俱用鱼。请客喝豆茶即象征吉祥如意。再如傣族最盛大的泼水节必做过节食品“毫咯素”（香粳粳）等。而白族火把节亦有精心制作各种佳肴佑福祛祸的习俗<sup>②</sup>。

接下来我们再讨论一定的对外适应方式改变之后，必然引起宗教形态的改变的问题。我们仍以获食模式为例。

以粗放农业为主要获食方式的佤族供奉谷神“司欧布”。但“司欧布”掌管的谷物只是山地作物小红米及早谷等。因为“烟斯”（农神）女神头发长、脸肮脏、相貌丑，被佤族人敲死，被傣族人救活，故教傣族种水稻后去了汉族地区，从此未到佤族地区来。佤族自然只会种早谷而不懂水稻栽培<sup>③</sup>。傣族供奉的谷神“哼毫”（老姬，故又称“雅哼毫”），据传生在佛祖之前，本领也比佛祖大，而且与佛斗法还赢了，所以倍受傣家崇敬，每年播种收获时均祭之<sup>④</sup>。

①参见王懿之、杨世光：《贝叶文化论》，第610页。

②参见李东印：《民族食俗》，四川民族出版社1990年版，第241页。

③④参见《中国各民族宗教和神话大词典》，第592、89页。

从上述对佤族谷神和傣族谷神的并置中我们又可以看出：

佤族人力图为自己囿于粗放农业找出一个权威的解释。为什么傣族等从粗放农业演进到精细农业，而佤族依然如故？傣族未习稻作之前同佤族一样也种旱谷等，信奉的谷神也只掌管旱地作物。其对谷神的信奉远在佛祖，即上座部佛教入滇前便已开始。因而经历了一个演变过程，由司掌旱地作物而扩展到司掌所有谷物。而且更重要的是水田作物。另外，从佤族和傣族等膜拜的谷神和农神俱为女性来看（傣族神话世界的诸神中唯谷神为女性），这一演变历程是何等漫长，可以上溯自母系社会。这一点我们至今还可在傣族地区找到民俗学的佐证。妇女在农业生产中是绝对的主要劳力。

这种因为耕作方式的演变而导致宗教形态的演变的例子我们还可从傣族创世史诗《巴塔麻嘎捧尚罗》中看到。从“蜜蜂酿蜜，小雀生蛋”得到启发的桑木底认为，“分散是死路，游猎饿死人”，因此要“立寨盖房子、挖地种野瓜”。从此，男的打猎，女的种瓜和饲养。天神撒谷种被雀鸟等食之，然后其粪出又发芽。这使先民们着迷，终于从雀屎鼠粪中找到谷种。但满地乱撒，庄稼不长。后经桑木底教化，种于潮湿之处。再根据神划的季节，雨季七月前撒种。出苗后又要用脚踏稀泥，用手扯杂草。最后，又把大片湿地划为小块，栽桩垒埂。这样还可避免为争田地而引起的纷争<sup>①</sup>。

很显然，这是一部由狩猎而粗放农业再精细农业的演变史。神话只是它的宗教外衣罢了。而这一外衣的变化总是随着内容而来的。

因获食方式的改变而导致宗教内容的改变是一普遍现象。

<sup>①</sup>参见王懿之等：《贝叶文化论》，第610页。

如彝族有狗从天神处带回谷种、莽种的神话，而到平坝后（如昆明地区）则普遍信奉具有精细农业特点的“土主”、“地母”、“五谷神”等。这已明显不再是原始宗教的自然崇拜而糅入了道教的内容。再如哈尼族信奉的“洪皮牙波”（砍地烧荒后建的小草棚为“耕地神”的象征）、“米最”（山神）、“摩密”（天神）等神祇，很明显是源于粗放农业，而“卡沃朋”（开秧门的祭祀）、“牙卡皮娄”（栽谷年）、“仰阿纳”（打仗休息）、“德龙和”（乞求田魂安稳）、“策波突”（祭谷仓）、“欧玛楼”（祭谷王）、“活白龙”（关虫），等等<sup>①</sup>，则是由粗放农业转入精细农业时，以及转入后的宗教活动。

这种演变同时也反映在其他方面。

先看对物的占有。怒族人相信鬼灵无处不在。有“玛日”（惩罚不诚实行为的鬼神）、“皮康于”（惩罚吃独食等自私行为的鬼）和“皮康米”（惩罚男人吃独食的女妖）等鬼神。很显然，这是源于原始平均思想的宗教观念。这种观念还体现在狩猎、采集等诸多方面。傈僳族、独龙族、拉祜族、佤族、哈尼族、珞巴族、普米族等都有“围山打猎、见者有份”的古朴之风。在他们看来，猎物为山神所赐，是给众人的礼物，而非猎手专享之物。这种风俗到粗放农业时期仍然盛行。独龙族有“车木枯”（公有共耕地）和“夸木奢”（伙有伙耕地），佤族、拉祜族、宁蒗摩梭人等均有这类情况。而且都有相应的宗教活动。

到了精细农业阶段，私产的观念便明显地占了绝对统治地位。这也必然反映到宗教观念上来。不少民族中有了财神（或

<sup>①</sup> 参见《中国各民族宗教和神话大词典》，第162~163页。



者外来财神的民族化)的地位以及相应的求财等祭祀活动。譬如,毛南族凡经商或从事手工业者,在屋内大门柱上均设财神牌位,并书“日进千乡宝,时招万里财”之类对联。又如土家族人修房凡院落大门落成时,俱要举行专门仪典。是谓“踩财门”。其点香奠酒,让众乡友亲朋扮成的众“星君”鸣炮而来,大颂吉利,祷祝人财兴旺等等。再如万物有灵的观念到了进入精细农业的布依族那里,演变为“钱魂粮魂”,因而又有了“赎钱魂粮魂”的仪式。很明显,这里的“钱魂粮魂”同“谷魂”、“牛魂”、“猪魂”等已有质的区别。

再看两性关系。西南民族地区存在着从群婚残余、对偶婚到一夫一妻制等多种婚姻形态。这亦是同获食模式的演变引起宗教观念的演变过程相一致的。在狩猎与采集、畜牧,以及粗放农业时期,两性关系自由得多。而到了精细农业时期,则有了越来越多的约束。这也同样反映到宗教观念上。

譬如,傣族有传统的“筒把恩勒睹”(即澡塘会)仪式,每年正月初一至十五在温泉边举行。届时,男女青年谈情说爱、自择配偶。永宁纳西族的群婚和对偶婚都是在祭祀女神——千木山的途中进行的<sup>①</sup>。

再如,布依族有严格的性禁忌:严禁未婚性行为。违者女性叫“梭奢”,男性叫“奢达”,将作祟人畜,故必严惩。严禁婚外性行为。严禁婚床外性行为。据说夫妻性生活乃吉祥、欢乐、幸福之神灵的聚合与跟随,若在婚床外,鬼怪将趁机而入。故违者必重罚。严禁白昼性事。否则白昼之神参与,所生之子将全身皆白<sup>②</sup>。同时不容私生子。凡弄死的私生子俱为“独养”(又称“独奢”或“独拉”)鬼,将作祟人畜<sup>③</sup>。

<sup>①</sup>参见严汝娴等:《永宁纳西族的母系制》,第199页。

<sup>②③</sup>参见《中国各民族宗教和神话大词典》,第43、38页。

很显然，私有制观念的加强，对两性关系，更确切地说，对妇女贞操的要求将更严厉。宗教观念的这类变化正是这种演变的反映。而禁忌、宗教仪式等无非是这种观念的大众教育形式罢了。宗教活动的进行同宗教教育的实施是同步的。

在人类与环境的关系上这种演变也是明显的。

独龙族砍山烧荒之前，要由“纳木萨”占卜。若纳木萨称有鬼，便不能在此垦荒。而且，打猎或下种之时，最忌外人来家。据说外人之魂会把猎物、种子夺走。

拉祜族、佤族、基诺族、景颇族、哈尼族等均有神林、坟山、水源林等概念。如神林是神祇栖居之处，一般位于村寨上方，林中有神树、神石等。除祭祀之外，平时严禁入内。擅入者将蒙受灾难。坟山为祖魂游弋之所，水源林则为水神所有<sup>①</sup>。

这类宗教习俗很可能在客观上起到了避免过份毁林烧荒，或者外来人口骤增等将导致的整个文化生态系统失衡的作用。

如果说这类宗教习俗还只是粗放农业阶段的对人与环境关系需要保持平衡的朦胧意识，是一种不自觉的对生态环境的调控，那么，在与精细农业相适应的宗教观念中，便有了对生态系统调控和保护的正确认识。如佛法中有“依正不二”的教谕，明确主张人和自然的关系不是相互对立而是相互依存的。如果把主体与环境对立起来，分开进行考察，便不可能掌握佛法的真谛。环境并不是一成不变的。即使是同一自然，同一土地，由于生存其间生命之主体不同，环境存在的意义也就迥然相异。我们知道，人类有人类的环境，而鸟类或兽类等又有它们自己的环境。哪怕同为人类，环境对每个人来说也是独立

<sup>①</sup>参见尹绍亭：《一个充满争议的文化生态系统》，第178~179页。

的。从这一层意义上来看，生命主体和其环境的关系是“一体不二”<sup>①</sup>。既然是“一体不二”、“依正不二”，伤害“依”也就危及“正”；“一体”若分离，另“一体”亦不复存在。

由此可知，佛法中的这种对人与环境关系的认识，虽然仍是宗教形式，但已大不同于原始宗教的神话、仪式或禁忌。如果能把刀耕火种中的与环境保护有关的神话、仪式或禁忌等视为“环境保护意识的萌芽”，那么，其完全是借助神灵的威慑力而实现的。而在佛法中，则具有明确的神学的理性。它是系统分析环境与人的关系后而抽象出的理论。这种演变是显而易见的。

从上述对一定的获食模式总有一定的宗教形态，获食模式的演变将导致宗教观念和习俗的演变的实例讨论中，我们可以概括出以下几点：

1. 由获食模式的演变所体现的人类发展和社会进步，必然带来人类对外适应与对内调节等各方面知识的增加。而经验的积聚和知识的增加必需宗教的整合和宗教的反映，从而构成其民族文化演变的核心。宗教教育正是传承这些知识的主要形式。因此，当宗教观念、习俗、仪式等因之改变时，必然要求宗教教育有相应的演变。

2. 无论在对外适应或对内调节时，都需要获得一种力量，一种强大的精神动力，以推动人类不断向前探索，发展自身。这种精神动力只能表现为宗教形态，只能通过宗教教育贯之以始终，传诸于老幼。从西南诸民族的创世史诗中我们可以看到这种精神动力的生动展现。开天辟地、万物生成、人类起源、洪水灾难、兄妹婚配、英雄救世等无不反映出西南诸民族不屈不

<sup>①</sup>参见《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》，苟春生、朱继征、陈国梁译，国际文化出版公司1987年版，第30页。

挠的奋斗精神。

3. 由于失败和挫折总是不断伴随西南诸民族的发展与进步, 因此, 面对着生活一部分的失败和挫折, 人类必须寻求一种能随时抚平其创伤, 使其尽快恢复心理这一重要调控系统的平衡, 从而正常发挥其调节人类自身的功能, 以实现修正自己的适应策略和方式, 回复整个文化生态系统的平衡的力量。而这种复原力与稳定力的获求, 只能来自宗教。宗教又必须通过相应的教育将这种力量灌注给人们。从西南诸民族盛行的灵魂不死、超度亡灵、魂归祖宗、注重葬礼, 以及葬礼过程中的豪饮和乐舞等观念和习俗中我们看到, 他们在面对人生最大的打击和痛苦之际是怎样从其宗教及其教育中抚平心灵创痛, 对生者进行本族历史及其悠久传统教育, 甚至把死亡的悲哀及时转化为一种生命的礼赞, 从而滋生出新的勇气的。从他们对男女始祖、创世大神以及对生殖器的古朴崇拜中, 我们又可看到, 先民们是如何在适应各种巨大灾变之中祈求旺盛的生殖力来抗御天敌, 顺应这些不可测的冲击造成的整个文化生态系统失衡的骤变的。

4. 在获食模式演变的漫长过程中, 同其他类型的群体相互影响是不可避免的。面对外来文化——宗教观念、生活方式等的冲击, 如何把本氏族或本民族的成员紧紧地团结在一起, 既保持自己的文化特色, 又汲取他族的文化营养? 毫无疑问, 必须从文化的集中体现——宗教那里寻求这种强大的感召力和凝聚力。而宗教的这种感召力和凝聚力正是通过宗教教育的各种形式——传说、神话、仪式、歌舞、经文、灵物、法器、偶像、禁忌等等——来发挥作用的。没有宗教教育, 便不可形成强大的感召力和持久的凝聚力, 而没有感召力和凝聚力, 一个民族便不可能发展生存。

5.一方面,“就一切直接需求和实践利益而言,人都是依赖于他的自然环境的。如果不能不断地使自己适应于周围世界的环境,人就不可能生存下去。走向人的理智和文化生活的那些最初步骤,可以说是一些包含着对直接环境进行某种心理适应的行为”<sup>①</sup>,另一方面,宗教等作为人类意识的一种形态,自其萌生之初,“我们就发现一种对生活的内向观察伴随着并补充着那种外向观察。人类的文化越往后发展,这种内向观察就变得更加显著”<sup>②</sup>,西南诸民族在适应外在系统之际,对自己生活的内向观察也在不断发展,而且其结果都将积淀在本民族的宗教之中,都得通过宗教教育来实现并传承这种积淀。从对婴儿出生礼及成年礼等的重视,从各民族行为禁忌体系的发达等宗教习俗中,我们都能看到这种内向观察结果的积淀和传承,甚至还能看到这些结果已经转化为行为规范、纪律要求、道德标准,等等。

凡此种种,足以说明:

“作为一个整体的人类文化,可以被称之为人类不断自我解放的历程。语言、艺术、宗教、科学,是这一历程中的不同阶段。在所有这些阶段中,人都发现并证实了一种新的力量——建设一个人自己的世界,一个‘理想’世界的力量。……这些力量不可能被归结为一个公分母。它们趋向于不同的方向,遵循着不同的原则。但是这些多样性和相异性并不意味着不一致或不和谐。所有这些功能都是相辅相成的。每一种功能都开启了一个新的地平线并且向我们展示了人性的一个新方面。”<sup>③</sup>

宗教及其教育一旦形成之后,即成为一套符号(或象征)系统之后,它能给人以理想的力量,给人的心理以复原力、稳

---

<sup>①②③</sup>参见卡西尔:《人论》,计刚译,第5、288页。

定力。而且，宗教教育正是在履行这样一个职能过程之中，才获得了不断演变的动力。

就像人的生存必须要适应其外在与内在系统一样，人在这两方面的适应中，也必须寻求理想，消除恐惧，平复创伤，补充动力，重鼓勇气，增加信心，焕发激情。凡此种种，在人类演变的特定历史时期中，只能从宗教中获得。而宗教教育正是在传承宗教观念、唤起宗教情感、实施宗教仪式的过程中不断发展起来的。

## 第五章

### 宗教教育内容的剖析

宗教内容的巨大包容性决定了宗教教育内容的巨大包容性。在第四章中，我们着重讨论了宗教教育的演变。我们是以讨论宗教教育内容的表现形式入手来把握其演变历程的。

在这一章中，我们将对宗教教育中究竟有些什么方面的内容作一全面的剖析。这是我们正确认识宗教教育的必要。实际上，在第三章讨论宗教内容的巨大包容性决定了宗教教育内容的巨大包容性时，我们已经触及到了这一问题，并已经对其具体所有的教育作了一个简单的介绍。这一章，可以说是对宗教教育内容具体所有的方面较详细而深入的专题讨论。而分类是讨论的关键。

宇宙观与宗教教义的教育，是第一个问题。这两方面自宗教观念产生之时便已密切地联系在一起。

行为规范与道德的教育亦是一个由联系密切的两个方面所组成的问题。

性与婚姻的教育是本章讨论的第三个问题。从讨论中，我们可以看到从原始宗教到后来的世界宗教在这两个方面的教育

的相似和差异。

科学与文化的教育是宗教教育内容中的一个不可或缺的部分，必须说明的是，这里的文化一词，是狭义用法上的概念。

最后要讨论的是艺术与体育的教育。如同我们在第四章中提及的那样，乐舞、法器、灵物、偶像等俱是宗教教育内容的重要表现形式，艺术与宗教有不解之缘。至于体育与宗教教育的关系，亦是十分重要的。在不少民族的宗教仪式中，体育常是一个极为重要的构成部分。

还需要说明的是，作这样的分类纯粹是为了讨论的方便。在宗教教育的实施中，好些方面都是紧密交织在一起的。例如宇宙观的教育、生育教育、体育教育均是科学的教育，而教义的教育与行为规范和道德的教育亦常联系紧密。而我们又不可能同时什么都讨论——那样实际上是什么也讨论不清，因此，只得人为地分出一些门类。这样分类的严密性自然不能苛求，这只是为了讨论的方便而已，而决不意味着宗教教育的内容只能如此分类。

## 宇宙观教育与宗教教义的导入

### 宇宙观的教育

卡西尔关于宇宙观与宗教的一段论述是颇为精辟的，他说，“从人类意识最初萌发之时起，我们就发现一种对生活的内向观察伴随着并补充着那种外向观察”<sup>①</sup>，内向观察导

<sup>①</sup>卡西尔：《人论》，甘阳译，第5页。



致原始的人类学，外向观察则导致原始的宇宙学，“我们几乎可以在人的文化生活的一切形式中看到这种过程。在对宇宙的最早的神话学解释中，我们总是可以发现一个原始的人类学与一个原始的宇宙学比肩而立；世界的起源问题与人的起源问题难分难解地交织在一起。宗教并没有消除掉这种最早的神话学解释，相反，它保存了神话学的宇宙学和人类学而给它们以新的形态和新的深度”<sup>①</sup>。

由此可见，宇宙观的产生由来已久。可以说，人类试图解释周围一切的企图第一次出现，便已有了自己的宇宙观。

所谓民族宇宙观，是一个民族关于天、地以及天地起源与万物起源（严格的意义上也包括了其民族的起源）关系的诸种看法的总和。

一个民族总是以自己生活的圈子为中心来看待世界的，而且，总是以此作为构筑其对宇宙的看法的标准。因此，每一个民族都有自己关于开天辟地、日月形成以及万物起源的神话或者传说，这便是其宇宙观。而且，这些神话和传说，决不仅仅是民族文化的一个单纯的组成部分，它们作为一个民族的关于宇宙的总体看法，在其民族文化以及宗教观念的结构中，常常居于基础的、核心的或者中轴的地位。唯其如此，宇宙观教育在宗教教育中才是至关重要的方面。

#### 宇宙观的起源

要讨论宇宙观的教育，首先须讨论宇宙观的起源。只有对宇宙观的起源及其特点了解之后，我们才能对宇宙观的教育有一全面的认识。

我国有句俗语：“出门看天色，进门看脸色”。如果把后

<sup>①</sup>卡西尔：《人论》，甘阳译，第5页。

半句中的“脸”字换为“天”，则就非常贴切地反映出“天无时无刻不在作用于我们”这一事实。确实，我们无论在家或者出门，都置身于天的绝对影响之下。阴晴雾雨、风霜雪雹、温度湿度、昼夜更迭，凡此种种，无不直接作用于我们。

天，既然无时无刻不直接作用于人，而且，其影响常常是至为强烈的，人类为了生存，必须适应之，而观察则是适应的第一步。

西南诸民族在对天体的观察、对天象与物候关系的观察方面积累了丰富的经验。

对自然的适应的获食方式，总是与一定的对天象、物候的观察相联系的。如云南勐海县南糯山的哈尼族、澜沧县的拉祜族、西盟县的佤族、盈江的景颇族、维西的傈僳族及怒族等以粗放农业为获食方式的民族，均有视花鸟草木虫豸等决定砍林烧地播种的经验，而且有的已经系统化，形成了自己的物候历。

傈僳族分一年为十季：过年月（约公历1月），盖房月（2月），花开月（3月），鸟叫月（4月），火烧山月（5月），饥饿月（6月），采集月（7、8月），收获月（9、10月），酒醉月（11月），狩猎月（12月）<sup>①</sup>。

西盟佤族各寨都有自己的物候历。如翁戛科寨通常是二月播种。届时，“窝朗”（巫师兼头人）立于寨外的石岩上（年年如此），观看野蜂是否飞来，再到一固定河段观看鱼儿是否游来。如野蜂不至，则鱼准不上游，“窝朗”就宣称再过一次二月，来则播种。而岳守寨则视桃花开否而定播种与否<sup>②</sup>。

拉祜人则说：“白花树开花，布谷鸟叫了，就该撒谷子；

<sup>①②</sup>参见邢望平、卢央：《天文学起源初探》，《中国天文学史文集》第2集，科学出版社1981年版，第5、7页。

蝶哈威开花就该撒包谷；竹叶绿了、长嫩叶时撒水稻；黄泡树果子熟了就该插秧”<sup>①</sup>。

由适应而来的观察并非仅限于生产劳作方面，尽管生存是首要的，但却不是全部。人还有卡西尔所说的“内向观察”的一部分。而且，天无时无刻不作用于人，亦不仅仅作用于人的生产劳作。天象的变化对人的心理的影响是相当巨大的。人类的全部生活都依赖于某些普遍的宇宙状况，如“日出而作，日入而息”、“冬取暖，夏纳凉”等等。

“即使在实践领域，人也并不生活在一个铁板事实的世界之中，并不是根据他的直接需要和意愿而生活，而是生活在想象的激情之中，生活在希望与恐惧、幻觉与醒悟、空想与梦境之中。正如埃皮克蒂塔所说的：‘使人扰乱和惊骇的，不是物，而是人对物的意见和幻想’”<sup>②</sup>。

为此，斯特劳斯也说道：“这种对客观知识的渴求，是我们称作原始的人的思维中最容易被忽略的方面之一。即使它所关心的事实与近代科学所关心的事实很少处于同一水平，它仍然包含着与后者相类似的智力运用和观察方法。在这两种情况下，宇宙既是满足需要的手段，至少同样也是思索的对象。……当我们错误地以为未开化的人只是受机体需要或经济需要支配时，我们则未曾想到他们也可以向我们提出同样的指责，而且在他们看来，他们自己的求知欲似乎比我们的求知欲更为均衡。”<sup>③</sup>

对外在系统的适应所要求的调节、改变，总是伴之以对内

---

①转引自邵望平、卢央：《云南四个少数民族天文历法情况调查》，《中国天文学史文集》第2集，第28页。

②卡西尔：《人论》，甘阳译，第33~34页。

③列维-斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，第5页。

在系统的调节与改变的。获食模式是一种适应，神话传说等亦是一种适应，而且这两者是相互联系的。什么时间播种或收获，或渔，或猎，或采集（如傈僳物候历那样），这基于外向观察而来的获食方式的适应；而关于宇宙起源的开天辟地说（如阿昌族的《遮帕麻与遮米麻》中的男神以其骨为天骨，女神取其喉当梭织地）、撑天缩地说（如纳西族《崇搬图》中的五柱撑天地）、化解分造说（如彝族《梅葛》中有虎尸化解为天、地、山、川、日、月、树、木等）之类，已明显脱离了观察天象只适应于获食方式的机体需求阶段，而上升到形成自己的关于宇宙起源的解释的新阶段。有的解释显然是一种为了调节内在系统、满足好奇心或在强烈的求知欲驱使下而作的神话式的解释。它对生产劳作已经没有直接的指导作用。

#### 宇宙观教育的形式

**神话形式** 当原始初民们把宇宙作为思考对象，并力图作出自己民族的解释之际，他们的解释系统，如我们在前文中所论及的那样，一开始便是一种神话形式。西南民族大量的创世史诗，俱是关于开天辟地、日月生成等的神话。而且，神话天地宇宙观的产生，又总是伴之以崇拜、祭祀、巫术、乐舞等等。这几者产生的必然性，我国学者萧兵的一段话说得很透彻：“这样，太阳的升降，光明的始终，就跟人类的生命有着某种一致，而可供原始思维加以类比或对位。……特别是当他们发现自然界也有类似人的节律性生命现象，像睡眠—觉醒，昏病—康复，死亡—诞生等等，他们更认为自然界也具有人的生命、人的行为直至人性、人格、人形。”而且，再加上“人类又是自己能力的动物，它不但本能地要求了解事物变化的原因，而且随时随地都力图解释、影响、干预、改善这种变化。这样就产生了有关出日、入日的祭祀仪式、巫术语言和神

话，一直发展为更积极、更极端的射日、追日、入日(盗火)。原始人逐渐发现，普通人死去以后就很难活过来，但是……英雄(至少是英雄的灵魂)和太阳都是不死的、不朽的。这样，就有了关于英雄或祖先之再生或永生的仪式和神话。这一点恰恰与太阳的降落与重升一致。久而久之，太阳的行程便是英雄命运的传统建立起来了”<sup>①</sup>。

萧兵的这段话，令人信服地阐述并分析了原始民族从对太阳的观察开始，到关于太阳神及英雄的神话，继而到对太阳神的崇拜的产生的全过程。这种情况我们不仅可从对太阳神话及其对太阳英雄崇拜那里看到，而且，我们还可从人类对天神、地神、雷神、电神、风神、雨神、山神、河神、树神、寨神、石神等等万物崇拜的神话、传说及其相关的仪式那里得到充分的印证。事实上，在西南诸民族对宇宙起源的看法中，我们可发现，神话的宇宙观教育形式及其伴生的祭祀仪式，合起来构成了原始初民的宇宙观教育。

**经文形式** 宇宙观教育的神话形式的发展便是经文形式。严格地说，经文形式并非世界宗教阶段才有。纳西的《东巴经》(如《崇搬图》等)，彝族《彝文丛刻》中的《训书》(前三章均为彝胞关于宇宙起源与人类起源的记述)等，可说是从神话形式向经文形式的过渡。它们既是经文，又是创世史诗，可谓集两者特点于一身。但作为创世史诗，又大不同于民间流传的史诗，其具有理性——用文字、章节等——加工的特点；作为经文则又不及世界宗教阶段的经文那样与经文的其他各部分形成一个有机而严密的整体，而带有民间流传的先天遗迹。

世界宗教中的宇宙观教育已作为其教义中的理论基石而具

<sup>①</sup>参见萧兵：《中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究》，上海文艺出版社1989年版，第21～22页。

有严密的结构。

如道教历来以太极八卦图为其表征。而该图亦是其整部教义的基石。不少专家学者俱认为，太极八卦图是典型的宇宙观的集中而形象的表现。

《淮南子·天文训》曰：

“宇宙生元气，元气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳。阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。”

上清而下浊，天地始成（见图5—1）。而太极是宇宙的始基，是天地未成之前的混浊实体，是无边无际的云气状态，万化之本。天地成而日月生。“日归于西，起明于东；月归于东，起明于西。”<sup>①</sup>日落则月升，月落则日起，遂成昼夜更替。是为时空观（见图5—2）。

然后，“日月成岁”<sup>②</sup>。八卦之四象又为四季。春为少阳，阳气初生之状；夏为老阳，阳气炽盛之状；秋为少阴，阴气初生之状；冬为老阴，阴气正盛之状（参见图5—3）。

四季运作又有八时、十二月、廿四节气等等。这些俱可从太极八卦图中推演。由是，“又能展现出一幅万有世界基本模式图（参见图5—4）。无限世界如此，有限的微观世界、蛋白质分子亦如此”<sup>③</sup>。

道教在西南民族中的各派，无不以太极八卦所象征的宇宙学说来阐发其教义，指导其修炼。

在伊斯兰教中，宇宙万物俱由大仁大慈、洞察一切、无可

①②参见《史记·历书》。

③参见江国梁：《周易原理与古代科技——八卦的剖析及其实际应用》，鹭江出版社1990年版，第59～60页。

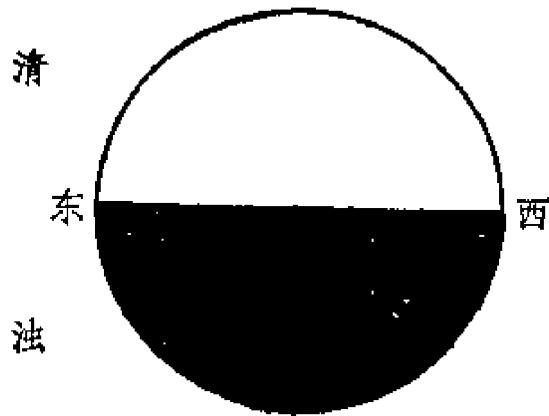


图 5—1 天地初成图

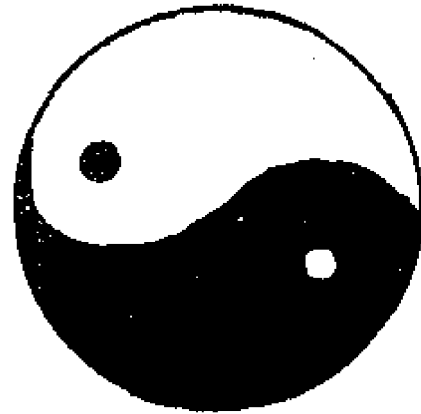


图 5—2 昼夜更迭图

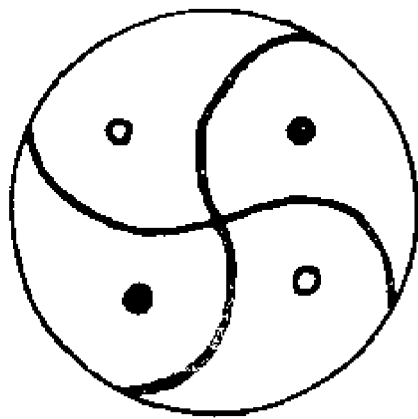


图 5—3 四季运作图

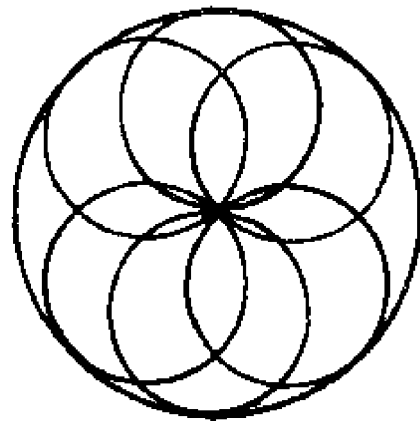


图 5—4 太极万有图

匹敌、至高无上、既无形象亦无方位、无始无终的安拉所创造。在“今世”与“后世”之间，又有“世界末日”。那时，日月无光，天崩地裂，世界毁灭，只有灵魂复活，真主则根据每人所为而定其归宿，或天堂或地狱。

很显然，这里的宇宙观是其教义的根本。

佛教以三千大千世界为一个佛国土。所谓三千大千世界并非三千个世界，而是集一千个世界为一小千世界，集一千小千世界为一中千世界，集一千中千世界方为一大千世界。三千大

千世界实为千的三次方（ $1\ 000^3$ ）。佛经中称：虚空无尽、世界无量、国土众生无量。所以，三千大千世界亦无量。《阿弥陀经》称：“从是西方过十万亿佛土，有世界名曰极乐。”对于这些世界的交往，其所需时间数，佛经常用“万”、“亿”、“恒河沙”、“无量数”、“百千万劫”等称。地球乃一太空中微尘，初如一团泡沫，逐渐凝为固体，属器世间，故有“成、住、坏、空”等发展阶段<sup>①</sup>。

佛教认为，宇宙万物之中，无造物主。因为“诸法因缘生”，故而“无作义者”。既然三千大千世界无边无际，只有诸法由因缘而起，而“无我”，“无作义者”，“无常”，因缘而致的只是“刹那生灭”，于是，唯“涅槃”可证，唯佛法无边。

基督教则以上帝创世说解释了万物起源以及以人为中心的地球世界，由此证明了主的万能，奠定了以“地心说”为基础的基督教教义。

综上所述，宇宙观在世界宗教中通常是其全部教义的基石，以此为基础构筑了全部学说，因此，宇宙观的教育对宗教教育来说，常常是先导性的教育，其重要地位也由比可见一斑。甚至，即使在整个民族文化中，宇宙观都是至为重要的，常居于其核心、基础或中轴的地位。例如，云南楚雄的彝族创世史诗《梅葛》中所表现出的虎尸化解万物的宇宙观，便具有这样的意义。

虎尸化解万物的宇宙观，“包括七项关于原始宗教、哲学、科学、文化的基本内容，即：（一）人从水出；（二）葫芦崇拜；（三）母虎图腾；（四）贵黑尚左；（五）人体历法；

<sup>①</sup>参见龙智表：《一个科学者研究佛经的报告》，浙江天台国清寺法物流通处翻印，第25页。



### （六）十月历法；（七）阴阳五行”。<sup>①</sup>

唯其如比，宇宙观的教育才备受重视。而且，尤为关键的是，这种重视不是一种自上而下的命令，而是一种与其习俗密切融合的自然行为，一种与宗教的方方面面紧密交织的，故而也是随处可见的教育。

### 宗教教义的教育

宗教教义的教育，对于原始宗教来说，不是一个突出的问题。正如我们在第四章中“宗教教育者培训制度的形成”部分提及的那样，原始宗教是一个民族与生俱来的，不存在什么导入问题。加之其教义理性化的程度还不够，故而，教义的教育，多寓于宗教仪式、灵物、法器、神话、禁忌等之中，是在无形中进行的。甚至，连教义明确意识也不具备。

而在世界宗教中，一个突出的问题便是其后发与外来的问题，因此，必须解决一个导入问题。导入可借助多种形式，仪式、法器、灵物、偶像等等，但最重要的则是宗教教义的教育。

宗教教育，从本质上说，是一种导入教育。“导入教育的目的，不是发展个人潜能，而是将个人导入群体的现实，导入一个集体、家庭、宗族、城镇、民族、教会的生活和精神之中”<sup>②</sup>。

这一点，对于世界宗教来说，尤其如此。西南民族地区流行的几种世界宗教，除道教外，几乎都借助学校教育的形式进

<sup>①</sup>参见刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与虎宇宙观》第二章，云南人民出版社1985年版。

<sup>②</sup>保罗·蒂利希：《文化神学》，陈新权等译，第190页。

行教义教育。例如，在云南的回族中，以沙甸伊斯兰经堂教育为典型。沙甸的清真寺附设有“阿文学校”，学生称为“海里法”（或“海里凡”），意为“继承者”、“代理人”。“海里法”中有不少是从外省或云南其他地、州、县来的。

阿文学校分小学、中学、大学三个学习过程。其教义从小学开始。小学课本主要是《亥听》与《杂学》。《亥听》选自《古兰经》中的《福力至大》篇，包括首章《法蒂哈》，《白格勒》章的前五节，《阿雅图库尔西》、《比雅西尼》、《穆勒库》等章节。穆斯林俗称《十八段（索勒）》。《杂学》主要讲念、礼、斋、课等功的基本常识，让学生知其所为与所不为。这些教义只须学生背诵，概不讲解。

中学主要学宗法学和文法学。

到了大学则主学“五堂”（俗称五大本）：《满俩》，即文法大全；《者俩》，即《古兰经》注；《伟果耶》，即教法学；《尔果伊德》，即教义学大纲，又叫认主学；《摆约尼》即修辞学<sup>①</sup>。

而在一般穆斯林中间，由于“宗教的生活化”，“六大信仰”的教义的教育亦是随处可见的。这两种形式的互补，使得宗教教义的教育既能系统化，亦能生活化。

上座部佛教教义的教育主要是通过寺院学校进行的。尤其是在西双版纳地区，男孩到7岁左右，通常出家数年，住在寺中集中学习教义。

藏传佛教虽未规定男子必得出家，但其宗教教义的教育也主要是通过寺院进行的。由喇嘛系统学习后，再向一般藏民传授。

<sup>①</sup>参见李荣昆：《沙甸穆斯林聚居区宗教情况调查》，《宗教调查与研究》1986年第1期。

佛教的教义博大精深，仅《甘珠尔》便有1 108部，《丹珠尔》又有3 459部。因此，宗教教义的教育势必要分为两种形式：一是系统学习。这往往是少数，西藏三大寺的大格西学位的获得，历时30余年，这足以说明其恢宏博大，足以令众人，乃至众僧望而却步。这种各种层次配套的学习，可谓满足了各种层次对宗教教义的教育的需求。二是普及教育。在藏传佛教中，以大日经、金刚顶经等真言密教为据，以“六大”（地、水、火、风、空、识）、“四曼”（大、三、法、羯四种曼荼罗）及“三密”（身、口、意）为教义。而尤以“三密”为要。观其本尊（即自己选中最为尊崇的一尊佛、一位菩萨或一位明王作为效法之本）的身体姿态，手结印契，然后，口诵本尊真言，意作本尊观想或种子字，这样，自己的三业与本尊的三密相应，遂能修成本尊之行。这种法门对大众尤方便，故教义易于传承。

基督教的教义集中于《圣经》，平时可自己学习，礼拜时，可听神父布道。其教义教育已有一套制度化的方法。

宗教教义的教育主要是为了导入，为了信仰的灌输和确立。但对一些系统学习者——尤其是高层次的专业神职人员——则有很明显的哲学思维的训练作用。如佛经中讲：“诸行无常，诸法无我，涅槃寂静，有漏皆苦”（亦称“四法印”），要透彻地阐述证明之，实非庸僧可为。

## 行为规范与道德教育

作为一种导入教育的宗教教育，其信仰的确立往往体现在

对其成员的行为规范和道德教育方面；另一方面，人类对自然生态系统和文化生态系统诸方面的协调，与动物的一个本质区别便是，人类可借助观念系统、价值概念和道德评价等意识形态系统进行协调，人类是唯一能意识到自己行为的后果并对其进行反思的生灵，而这种来自意识形态系统的调控，在很大程度上来自宗教教育中的行为规范和道德教育。

行为规范与道德教育有紧密联系，但又不完全相同。行为规范在很大程度上是依靠道德教育来实现的，但是，道德教育并不构成行为规范的全部来源。法律与制裁是规范的另一重要来源。

我们知道，人类的适应有多方面、多层次的，个体与个体、个体与群体、群体与群体以及社会与自然之间，都有个适应问题，因而，也都有个调控问题。而道德教育和行为规范就人类自身系统而言，是极为重要的调控方式。由于道德教育与行为规范之间的联系很密切，如果我们将其分开来讨论，势必会出现一些重复，因此，明智的做法是根据调控的性质——有形的调控与无形的调控——来讨论这两个问题。

### 无形调控中的行为规范与道德教育

所谓无形调控，毫无疑问是人类社会调控系统的最初形式。它虽是人类意识形态系统对人类社会行为的调控，其意识性并不十分明确，因此，更多的不是借助组织化、制度化的手段，而是借助无形的习惯、风俗等来进行调控的。

用文化人类学的观点看，这类无形调控从社会控制机制看，可分为两大类，一是社会化，二是社会压力。

“社会化是一个渐进的过程。人们早在孩提时期，不仅被

教导什么是社会崇尚的法规与价值观，而且还要求他们把这些作为美好和正确的事物去接受。人们禁止违犯法规是因为他们认为没有其他可以接受的做法，总之，他们制定了社会内部自己的法规，或者说这些法规成为他们社会组成的一个部分了。一些法规已深深地根植在人们的心中，对大多数人来说，只要有人有一点点过份的行为，就会使他们不愉快，甚至厌恶”<sup>①</sup>。

准确地说，普洛格所谈的社会化过程，更重要的不是法规，而是道德。与风俗、习惯等水乳难分地渗合在一起的道德“深深地根植在人们心中”，成为其社会生活的一部分。至于法规，严格地说来，还是一种禁忌体系，只是逐渐才有了习惯法的功能和性质。

然而，无论怎么说，社会化，作为无形调控的主要方式，是一个颇为贴切的概念。可以说，宗教教育中的行为规范和道德教育的过程便是一个社会化的过程。同时，亦是行为规范和道德教育能否成功的关键。

卡西尔指出：“一切较成熟的宗教必须完成的最大奇迹之一，就是从最原始的概念和最粗俗的迷信之粗糙素材中提取它们的新品质，提取出它们对生活的伦理解释和宗教解释。……但是似乎没有一个社会（不管是多么原始），不曾发展出一套禁忌体系——在大多数情况下这种体系有着非常复杂的结构。……在人类文明的初级阶段，这个词包括了宗教和道德的全部领域。在这个意义上，许多宗教史家都给了禁忌体系以很高的评价。尽管它有着明显的不足之处，但还是被称之为较高的文化生活之最初而不可缺少的萌芽，甚至被说成是道德和宗教思想的先天原则。杰文斯（F. B. Jevons）把禁忌说成是某种绝

<sup>①</sup>普洛格：《文化演进与人类行为》，吴爱明等译，第540页。

对命令——原始人当时所知道和能理解的唯一命令。他说，认为存在着某些‘一定不能做’的事情的思想感情，是纯粹形式而无内容的。”<sup>①</sup>

而且，特别有趣的是，一物之所以成为禁忌，常常是矛盾的，既可因其优秀，亦可因其低劣；既可因其善，亦可因其恶；既可因其神圣，亦可因其邪魔；既可因其德性，亦可因其堕落<sup>②</sup>。总之，在宗教中，它是一种不经检验而又要求绝对执行的命令。

这类实例，在西南诸民族中可谓比比皆是。

白族每月初一、十五，火把节第二天以后“小暑”、“大暑”不下地劳作，据称这些时候会触犯地脉龙神，不仅庄稼招灾，人亦会招祸，这是因其神圣而致的禁忌。

碧江四区的白族初一和月圆后次日，村里有人去世当日不下地，七月十五不外出，否则会“撞鬼”，这显然是因其邪魔而致的禁忌。

哈尼族以前认为粮食增产为不祥之兆，所增部分是给死人吃，故为避灾，把增产部分倾入河中，以乞“安宁”，这一禁忌显然是因其善而致。

哈尼人打谷时，不能让蛇掉入谷床，如发现，则将谷床中的谷与蛇一起倒掉，这又是因其恶而致的禁忌。

这类例子还很多，西南各民族的原始宗教中都有许多禁忌，这一点，我们在第四章已专门讨论过，这里不重复。需要说明的是，这些禁忌有些是合理的行为规范，有些则是不合理的行为规范。如，哈尼族认为属虎和属牛的人不能结婚，因为虎会吃牛，婚后属牛者会有难。这种属相上的相生相克，在其他民族

<sup>①②</sup>卡西尔：《人论》，甘阳译，第133、135~136页。

那里亦常可见。彝族认为“兔儿猪羊合，狗马虎三合，牛蛇鸡宝贝，猴龙鼠三合”<sup>①</sup>。而猴对虎、猪对蛇、犬对羊、羊对鼠等则相克。这种相生相克，很可能来自图腾崇拜的遗俗。

“在彝区广泛流行以虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、狗、猪、鼠、牛等‘十二兽’纪年、纪日的历法，此‘十二兽’最早当是彝族及其先民的图腾对象。从彝文石刻称此为‘母虎日历’，供奉‘母虎日历’的山神庙正壁所绘‘十二兽’神像虎居左首（彝族以左为尊），并在正中绘有巨形黑色虎头，彝族‘择日以虎日为上吉’（民国《西昌县志》）的记载，以及每隔三年在山神庙举行的‘十二兽’神舞等看，此‘十二兽’中的虎属于彝族的原生图腾，其余十一兽则是演生图腾”<sup>②</sup>。

而在远古，属于同一图腾的氏族成员是禁止相互通婚的。作为氏族标志的图腾在以后的氏族衍生中，逐渐演化出新的图腾，这种不通婚的禁忌亦有了新的发展。而到了以“十二兽”为历以及为其相应时间出生的人的属相之际，这一禁忌仍以其传统的惯性传承下来，但已经没有本氏族或衍生氏族不通婚的意义了，它成了一种迷信。但细考其源，则不难发现其原有的禁止血族通婚的合理之处。

哈尼族以前最大之忌为妇人生下双胞胎、六趾或五官不全和有严重缺陷的婴儿。全寨若知，皆大惊。“龙巴头”将速至处置。巫婆置婴儿于火塘，以坑灰灌嘴，直至憋死；并赶生婴全家出寨，临行俱须脱光衣服烧毁，裸体出门，房屋家具一火焚之。这类禁忌在他们看来是为了全寨的安宁，但作为行为规范，则是极残酷的。

然而，无论合理与否，其作为行为规范，只能以他们自己

<sup>①</sup>参见马学良：《彝族文化史》，第420～421页。

<sup>②</sup>杨和森：《图腾层次论》第92～93页。

的价值观为其标准。而禁忌体系作为社会的一种调控机制却是必须的。

必须指出的是，无论一个社会的禁忌体系多么复杂、多么完备，它却不可能规定出每一个社会成员在每一种特定情况下的每一个具体行为。而且，禁忌效用也必须常常借助道德教育来发挥。对于一个哪怕是集体性极强的群体来说，个人也总是有个人选择和解释的余地。在这种情况下，他只能根据道德观——一种自其生下来便已包围着他的习俗所“自然”赋予他的道德观——来作出选择或解释。实际上，这一习俗所“自然”赋予他的，来自已成为其生活一部分的宗教教育。如出生礼、命名礼、青年礼、婚礼、丧葬礼以及其民族所有的其他诸多仪式和节庆等所赋予他的。

“在原始文化中，对于传统教育的寻求和接受传统教育的义务是紧密结合在一起的。在他们那里，教育与钱财无关，所有的人生下来都有受教育的权利。他们虽不曾具备专职教师，但一直受父母和周围长辈耳濡目染的孩子们，很自然把他们作为自己效仿和学习的导师。他们既不需要离开父母外出自谋“职业”，而父母或长者也从不担心自己的孩子会变坏或‘犯罪’”<sup>①</sup>。

正是通过这种从小就与之在一起的风俗，宗教教育在氏族成员身上培养了诸多强烈的原始道德。如氏族的集体主义和团结互助，原始平等与原始民主，同态复仇与勇敢精神<sup>②</sup>，以及不畏艰难、勤劳朴实、待人诚恳、守信用、热情等等。

在适应自然与社会群体的过程中，条件越是低下，就越需要借助集体的团结性、民族的向心力，甚至氏族的血缘关系来

<sup>①</sup>刘达成：《论当代原始民族的研究》，《民族学》1988年第1期。

<sup>②</sup>参见关键：《原始道德诸规范》，《云南社会科学》1989年第1期。



求得生存、求得发展，这一点是显而易见的。而宗教教育以其特有的体现在神话、传说、灵物、图腾、法器、偶像、教义、仪式等形式中的神圣性和神秘性，尤其富有感召力，能够使氏族成员产生一种极其强烈而又执着、持久的情感，并在此基础上产生强烈的集体认同感以及同仇敌忾、共度危难、团结互助的精神。这类例子在西南诸民族中随处可见。无论葬礼、婚礼、成年礼或新修房屋、打冤家，甚至来了客人，都是全寨、全村，甚至附近所有山寨的事情。而且，大家尤为尊重那些这类精神体现最典型、最充分者。

如西盟佤族在以前的血族复仇的战争中，要求全寨男子无一例外，俱需参加战斗。不去者被全寨鄙视、责罚，且为姑娘不齿，而勇者则为众人推崇，自己哪怕受伤甚至毙命，亦心里舒坦，引以为豪。那些猎获敌方头颅并带回本寨以供祭祀者，尤为姑娘青睐，分外荣光<sup>①</sup>。

又如，生活在云南贡山县独龙江流域的独龙族，至今仍保持着生产劳作全寨帮忙，老弱孤寡全村扶养，生产粮食、所获猎物平均分配，谦虚礼让（在野外炊事，一定要为后来者留下干柴，以备燃火之用），路不拾遗，从不索要讲价，待人敦厚好客，血亲复仇等伦理道德<sup>②</sup>。

在世界宗教中，行为规范和道德教育亦是备受重视的社会调控机制。

如沙甸伊斯兰教的穆斯林们认为，伊斯兰教的教义、教规都是围绕劝人为善的总目标进行的。《古兰经》30卷和穆圣言行录俱为道德修养的教训，旨在培养品行端正、道德高尚之穆

<sup>①</sup>参见田继周、罗之基：《西盟佤族社会形态》，云南人民出版社1980年版，第130~133页。

<sup>②</sup>参见杨毓曦：《贡山独龙族社会文化考察》，《民族调查研究》1985年第4期。

斯林。教义主张进取，反对懒惰，主张穆斯林兄弟一律平等，强调孝敬父母，提倡与人为善，助人为乐，邻里亲和，照顾孤寡，等等<sup>①</sup>。

至于佛教，无论是上座部佛教或藏传佛教，则以其严格的戒（Śīla，巴Sīla）学为其教义中道德教育的系统，不仅对出家人要求严格（上座部佛教中所传比丘戒227条，藏传佛教则达253条），而且，对在家弟子至少要求“五戒”（Pañcasīla，巴Pañca Śīlani）；不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒等<sup>②</sup>。

西南民族地区的道教亦有其专门的道德教育。如广西十万大山瑶族中流行的道教要求凡受过戒的人必须遵守十条戒律：

- 一戒敬让孝养父母；
- 二戒克于君；
- 三戒不杀慈，救众生；
- 四戒不淫正身；
- 五戒不得偷盗；
- 六戒不嗔凶；
- 七戒不许谄贼，害善众生；
- 八戒不交游非贤；
- 九戒不义奉戒传；
- 十戒看经不得轻急言笑<sup>③</sup>。

无论道教中的“度戒”（每一男子或13~14岁，或17~18岁均要举行）或佛教、伊斯兰教的教谕，无论氏族共奉的禁忌

①参见李荣昆：《沙甸穆斯林聚居区宗教情况调查》，《宗教调查与研究》1986年第1期。

②参见赵朴初：《佛教常识答问》，第59~60页。

③转引自张有贵：《十万大山瑶族道教信仰浅释》，《瑶族研究论文集》。

或神话中超人的榜样式的教育，宗教教育中的行为规范和道德教育都与其社会适应模式紧密相关，因而都是一个社会化的过程。这也是宗教教育中的行为规范和道德教育能够深入社会文化深层结构之中，成为其成员的自觉行为的关键。

社会压力既是社会化的一个结果，亦是对社会化调控机制的补充。

“当人们超越了社会法则的界线，社会压力常会把他们拉回来。这种压力可能是极常觉察，也可能是显而易见，无论其形式如何，它是社会控制的十分行之有效的方法”<sup>①</sup>。

社会压力是行为规范和道德教育对社会及其成员进行调控的重要形式，而行为规范和道德教育又是社会压力形成的关键和发挥调控功能时的标准，以及对其成员进行教育，迫使其接受规范和道德的重要手段。

社会压力因其程度上的不同而有各种不同形式。依压力大小的程度不同可分为：

不悦。对不合规范和道德的行为的最轻程度的批评，暗示违例者调整自己的行为。

冷淡。这是更进一步的对不合规范和道德的行为的群体反应。遭众人冷淡是一种颇为痛苦的体验，迫使遭冷淡者尽快调整自己的行为。

排斥。这是颇为强烈的社会压力的表现形式。为本氏族社会众人所不容，已是相当痛苦的事情，是一种强有力地驱使行为不端者立即悔过，调整其行为的社会压力。

驱逐。这是最高级别的社会压力。行为犯忌（常指大忌，或屡犯不改，或造成重大后果）者通常被斥之为污没图腾、祖

<sup>①</sup>参见普洛格等：《文化演进与人类行为》，吴爱明等译，第542页。

宗或背叛教义。尽管前几种社会压力的表现形式，不仅对行为不端者本人是种惩罚，从而促其尽快调整自己的行为，而且对社会其他成员亦具有极大的教育意义，而驱逐这种形式，可以说主要是为了教育社会其他成员的（对违例者只是惩罚了）。

社会压力的各种形式在不同的民族，甚至不同的支系、村寨，又有不同的表现。但无论如何，它都是其社会化的一种重要动力。同时，也是行为规范和道德教育借以对社会进行调控的重要形式。

### 有形调控中的行为规范与道德教育

当社会化发育良好，社会压力能形成一致的力量之际，一个社会借助无形的调制是可以使其社会各系统处于稳定的平衡状态的。但是，社会化面临解体，社会压力不能形成一致，社会的冲突和纠纷便不能再借助无形的调控，而必须由统一的组织和统一的法律来实施调控功能。

还有另一种情况，社会化本身不成问题，但社会压力因无法准确判断禁忌行为而不能形成一致之际，亦需要有形的调控。

所谓有形，指的便是借助统一的法律条文，由统一的社会组织来实施对违犯法律的人的罚处，以达到规范人们的行为，调控社会的目的。

在这种情况下，宗教教育中的行为规范和道德教育便会出现几种情况：

行为规范和道德教育与有形调控系统完全适应，

行为规范和道德教育与有形调控系统大部适应，

行为规范和道德教育与有形调控系统有较大冲突。

下面分别叙述之。

**完全适应** 这种情况基本上是行为规范和道德教育的社会化过程已经完成，并发育成熟，但因无法判断谁为犯忌者，故不能借助社会压力实施调控，只能借助有形的调控。这种有形调控，作为社会组织的执行者，多是宗教里的神职人员（如巫师、祭司等），以及氏族、村寨的头人；而统一的法律条文，则是在禁忌体系上发展而成的习惯法体系。在西南民族地区，这类习惯法相当普遍。如傣族、侗族、苗族、彝族、藏族等均有自己古老的习惯法。

习惯法程序的第一步，亦是其实施的前提，是判断（即裁判）。谁是谁非没有弄清楚之前是无法执行法律的，从而也无从谈起对社会实施调控。在原始社会里裁判常依靠神明。

据宋兆麟先生研究，西南诸民族的神判，有下列10种<sup>①</sup>：

1. 宣誓神判：由当事人向神起誓以表行为端正，否则愿受神罚。如碧江傣族有吃血酒神判之俗。

2. 占卜神判：通过占卜（神意）以辨是非。又分煮米、占蜡烛、斗田螺、蛋卜、鸡卜等等。

3. 诅咒神判：通过诅咒应验与否判明是非。

4. 火的神判：通过踏火堆、火中拾物等看人受伤否来分辨曲直。

5. 血的神判：即通过一定方式使身体某部位出血与否或出血快慢来判断是非的方式。

6. 力的神判：指在神的佑庇下，争议双方通过力量的较量以决是非的方式。

<sup>①</sup>参见宋兆麟：《巫与巫术》，第277～286页。

7. 摘物神判：以摘下挂于鬼神前的某物为裁判的方式。

8. 捞沸神判：以赤膊于沸油或沸水中捞物而验伤否来检验清白与否的方式。

9. 炽铁神判：以接触烧红的铁器而验伤否而进行裁决的方式。

10. 煮物神判：以有标志的蛋、米煮熟否来辨明是非的方式。

经神判裁决是非后，习惯法的执行有：

1. 赔偿：包括赔礼和赔物；

2. 惩罚：罚款、罚劳役；

3. 刑罚：轻者鞭笞等，重者断肢，极刑为各种形式的处死；

4. 和解：在家庭或家族、氏族内常以此法化解纠纷。

在这类习惯法（包括神判等）作为有形调控措施之际，宗教教育中的行为规范与道德教育常与之一致，可说是互为补充、相得益彰。因为，这两者的社会存在及其意识形态都是共同的，只是其社会职能不同罢了。

大部适应 这种情况主要在世界宗教教育中。其行为规范与道德教育，因其宗教的超越民族性（即世界性）而具有很强的适应性，对其所流传地区的不同民族文化，尤其是不同国家的不同法律制度——有形的社会调控系统——能很好地顺应之。实际上，这些世界性宗教已经成熟到已形成一整套适应世俗政权及其法律体系的模式，而且，这种适应模式早已具体化到其信徒的行为规范和道德教育之中。

例如，伊斯兰教中有明确的对穆斯林的要求：

你们当服从安拉，当服从圣人，当服从你们的执政者；如果你们不服从你们的执政者，就说不上服从圣人和安拉（爱国

服从政府)。

你们工作吧! 安拉和他的使者及众信徒会看到你们的工作的(积极进取、勤奋工作)。

你们当敬事安拉, 不要以任何物配他, 当孝敬父母; 少年如能尊敬耆老, 则真主于晚年, 亦令人还敬之(尊老)。

结婚是我们的定制, 背弃我们定制的人, 不是我们教生。而婚娶当自择, 父母强迫为“海拉目”(受禁的), 夫妇互敬勿猜忌, 你们不要接近私通, 因为私通是下流的事(重家庭)。

这类情形在佛教中, 在基督教中都少见。

但大部适应并不等于完全适应, 世界宗教中的行为规范和道德教育亦有与有形调控系统不相适应之处。对此, 宗教为了自存, 常以调整自身——如加强对其信徒的顺从, 忍耐及因果报应观等的教育(亦是其道德教育中的重要内容)——而告缓和。这里不再讨论。

**较大冲突的情况** 这种情况主要出现在其社会变迁发展急速之际。如西盟佤族解放初期还保有猎人头祭的野蛮习俗, 哈尼族亦有灰呛双胞胎之陋习。这类行为规范和相应的道德观(如佤族姑娘尤爱猎人头者), 明显地与现行社会调控机制——现行法律体系——相冲突。

又如, 不少民族普遍存在的抢亲、姑舅开亲、转房婚等陋俗与现行婚姻法亦明显冲突。

再加, 解放初的西藏农奴制与凉山奴隶制的种种行为规范与道德观念, 其冲突就更为广泛而尖锐。

在上述这类情况下, 尽管通过社会的强制性调控, 已使这些行为规范和道德观念大大调整, 已适应新的社会调控机制, 但是, 由于其数千年形成的社会化, 其力量还相当强大。而宗

教教育的行为规范和道德教育还在某种程度上强化这些已经明显过时的陋俗。这一点，我们必须清楚地看到。

从有形的社会调控机制看宗教教育的行为规范和道德教育，上述三种情况对宗教教育中的行为规范和道德教育分别提出了不同的要求。从现行社会的发展来看，关键又在如何变互相冲突为互相适应，至少应变冲突为相容。这对民族与民族间的适应尤为迫切和重要。

### 性教育与婚姻教育

在西南民族的宗教中，性教育与婚姻教育占有相当重要的地位。这不仅是指在生产力和生活条件都极为低下的原始宗教阶段，而且，亦包括世界宗教已普遍流行于西南不少民族地区的今天。

生殖崇拜、性教育以及婚姻教育，对于人类而言，是一种遍及世界历史并延续至今的重要文化现象。无论在原始宗教那神圣而神秘的祭坛上，或是在世界宗教那庄严而肃穆的神殿里，生命之火的燃烧，总是以这样或那样的形式体现宗教文化的方方面面。今天的人类，是人类祖先们性生活以及婚姻生活的产物。这一亘古迄今人类生活的重要方面，就像人类生活的其他方面一样，亦有一个合神化的过程，因而，也涂上了一层厚厚的神灵的色彩，也成了宗教教育的一个重要内容。

这种现象并不仅仅在与生俱来的原始宗教之中，在世界宗教中亦是相当普遍的。

西南诸民族的婚俗可谓五花八门，应有尽有，我们不可能



尽述之（那也不是本书的宗旨）。我们要讨论的只是与宗教教育有关的内容。

### 宗教教育中的性教育

中国社会科学院南亚与东南亚研究所的赵国华先生，在论述印度古代的各种堂而皇之地供奉在神殿中的生殖崇拜的形象之后，感慨地说道：“这些形象实证，以原始的率真、坦露、直朴的风貌告诉我们，在古代人类的心目中，生殖活动是一件何等神圣、崇高、庄严的大事！我们也就不难理解，在原始社会中，人类始则崇拜女性生殖器，注意其构造，寻找其象征物，继而崇拜男性生殖器，注意其构造，寻找其象征物，又进而运用文化手段给予写实式地再现和抽象化的表现，包括再现和表现男女结合的情景，恰恰是历史的必然。”<sup>①</sup>

那么，这是一种什么样的“历史的必然”呢？通常的解释是，人类社会经历了从母系社会到父系社会的转变，母系社会崇拜女性生殖器，而父系社会则崇拜男性生殖器，并派生出与此相应的文化现象。

这种解释从社会发展的必经阶段着眼，无疑反映了“历史的必然”的一个方面。

但是，“历史的必然”还有另一个方面，即人类思维的方面。由崇拜女性生殖器始，继而崇拜男性生殖器的过程，可以说非常形象地反映了人类对生殖这一现象的思维的发展。

人类最初对生殖的认识，只能来源于女阴。当原始先民进化到有了一定的思维能力之际，生命的现象与人类的产生，必

---

<sup>①</sup>赵国华：《生殖崇拜文化略论》，《中国社会科学》1988年第1期。

然引起其高度注意。人类的性别差异是与生俱来，而又相当显著的。人的生命的孕育有一个从隐形到显形的过程。生命俱诞生于母体，从女阴产出。尔后，又由母亲哺乳，方逐渐成长。这一从孕育到分娩，再到哺乳俱由女性承担的事实，自然导致先民们对生殖的认识，俱归于女性，甚至归于女性某些器官的直观以极的认识。

对女性生殖器的崇拜便在这一认识的基础上产生。而崇拜女阴早于崇拜男根的事实则又说明，先民们对生殖的认识一开始便没把性交以及男根的作用联系起来。

但这一认识的基础是相当脆弱的。随之而来的问题将相当多。

肚子里的孩子从何而来？

生下的孩子为什么总与某一性交伙伴相似，甚至酷似？

不性交为什么没有孕育过程，因而，也没有孩子（如妇女哺乳期或其他情况）？

这些问题是否是这样提出来的，或者，是否同时出现过，显然无从证实。但有一点则可从事实中证明：人类对男根的崇拜是在对女阴崇拜之后。而对男根的崇拜则意味着，人类已经充分认识到生殖现象中男性——尤其是其性器官——的重大作用。这一认识必须将上述几个问题联系起来思考，并经过长期的（有时甚至是几代人的）经验的积累方可获得。

这一认识的获得又充分表明，人类从对女阴产子的直观思维，开始了对生殖现象的探索，到认识到男根的重大作用之时，已经具备了颇为复杂的逻辑思维能力。因此，从对女性生殖器的崇拜到对男性生殖器的崇拜的过程，亦反映了人类思维发展的这一“历史的必然”。

社会发展阶段（从母系社会到父系社会）的历史必然，与

人类思维发展的历史必然，实质上是人类发展的两个方面，一是外在的，一是内在的，而只有这两个方面的结合，才能全面地解释性崇拜的这一重大转变。

“一切宗教的基础就是性”<sup>①</sup>。原始先民们把这一认识扩充为超人类的存在物，对宇宙起源，对天地形成，对太阳月亮，对山川河湖，对花草树木，以及对神灵鬼怪等等，俱赋予了人类的性别特征。

由此可见，性的教育在宗教教育中占有多么重要的位置。同时，亦可看出，性的教育又是多广泛。

下面，我们就宗教中性教育的几种主要形式来分别谈谈。

#### 性器官崇拜与生殖行为崇拜

这是一种最普遍、最直露的性教育形式，亦是最早出现的性教育形式。其特征是以自然物或人造物中的象形性器官为对象的崇拜活动。人类对生命、对性的认识得来如此之不易，加之万物有灵观使之认为一切生命的孕育与诞生，都是通过性器官（以前是女阴，尔后是男根），以及性器官的交合，因此，便赋予了性器官以灵性，对之顶礼膜拜。祈望这些性器能多让生命之灵魂进入自己体内，能生育强壮的孩子以及多生育强壮的孩子。

在西南诸民族中，这一远古遗留下来的性器官崇拜，如我们在前文中所叙述的那样，还相当普遍。性教育的强调显然是对生存第一的认识的集中表现。

四川盐源县前所有一远近闻名的打儿窝，该洞位于悬崖之上，洞下有一暗河，直通木里县屋脚“巴丁拉木”女神住处，

<sup>①</sup>参见魏勒 (Wall, O. A.):《性崇拜》，厉贻译，中国文联出版公司1988年版，第2页。

故打儿窝被认为是女神之阴户。该地的彝族、纳西族摩梭人均以此为崇拜对象。常至窝下供香火，礼毕再投石入洞，进则孕，不进则不孕。

凉山州喜德县泸沽观音岩上亦有类似女阴，俗称摸儿洞，内有石块、沙粒。求育妇女供香火毕，伸手摸子，得石生子，得沙则生女。

盐源县城东南还有公母山，公为男根，母为女阴，亦备受崇拜。

宁蒗永宁摩梭人把格姆山腰的山洼视为女阴，左所摩梭人视泸沽湖西的一泓水为女阴，乌角摩梭人把喇孜岩穴内的钟乳石凹作为女阴，俄亚纳西人则视阿布山岩穴内的石凹为女阴。而且，在这些“女阴”周围均有象征“产子露”（精液）的一泓幽泉，求子之妇均在此焚香、点灯、祭祀，礼毕饮其泉，当晚必与男子交媾，以期生子<sup>①</sup>。

对男根的崇拜也有不少实例。

四川木里县大坝村有一鸡儿洞，洞内供有30厘米高一石祖，当地普米族妇女求子常来膜拜，拜毕均撩起衣裙，到石祖上少坐或少蹲片刻，据信可以得子。

永宁达坡村摩梭人视村后山岗为男根，凡不育妇女均膜拜之。

木里俄亚乡卡瓦村摩梭人崇奉女神“吉泽乍马”，传说女神曾告之，村西南阿布流构山南石洞中曾住过男神“普拉”，洞中一天然钟乳石柱高80厘米者，为“久木鲁”（男神“普拉”之生殖器），凡不育之妇，俱须求其佑庇。据严汝娟、宋兆麟等实地调查，知“久木鲁”意为“生孩子的石头”，与其称男根

<sup>①</sup>参见杨学政：《达巴教与东巴教比较研究》，《宗教论稿》，第156~157页。

“巴窝”之含义相同。而由石祖上方的一下垂钟乳石滴下的水（已积于凹坑之中），被称为“合吉”，与其称精液“达机”一词意义相通。

不育之妇或生畸形儿之妇，均须举行“内考姑”（祭山洞）。祭时必由“东巴”（巫师）指示，与其夫，并一伴娘进行。

先由东巴点火，念《楚棒吉》经。求子夫妇同拜“久木鲁”。其经曰：

“天让你生孩子；地让你生孩子。左边的人祝你生孩子，右边的人祝你生孩子。摩梭人愿你生孩子；西番人也愿你生孩子。在神的保佑下，今后你会身体健康，生儿育女。”<sup>①</sup>

第二步是洗身去邪，第三步是饮水受胎，当晚并与其夫交合，遂能生子<sup>②</sup>。

由对自然物中的象征性的性器官的崇拜，再演变为对经过加工的自然物或完全人造物的性器官的崇拜。这是性教育发展的必然。

云南剑川石宝山石窟中的女阴（阿姨白）是经过加工的石雕女性器官。在哈尼族、佤族的寨门上的男根女阴木雕，亦是典型的人造物性器官。

这种对人造物性器官的崇拜的进一步发展即为对男女交媾的直接崇拜。如：

苗族的鼓社祭（又称“吃牯脏”）传说源于苗族始祖“姑昂”，他把生下的肉团砍碎，撒在山坡上，遂变为无数无手足的子孙。牛为苗族之伴，遂求打架，“姑昂”认可。于是便有鼓社祭时斗牛，斗毕杀之分食，并以之代替无手足之后代，以

<sup>①②</sup>转引自严汝娴等：《永宁纳西族的母系制》，第205～207页。

使子孙繁衍的风俗。鼓社祭一方面祭祖，另一方面杀牛。而杀牛的本质含义是让子孙繁衍<sup>①</sup>。因此，在鼓社祭上有一重要内容便是“送鼓”。在“送鼓”过程中，由两男子跳舞。前者背“舅奴”（妹妹，即女祖）木雕像，后者背“姑昂”（哥哥，男祖）木雕像。两人边走边舞，让男女始祖木雕像不断作交媾状。此时，旁边有另一人手持水枪喷射酒糟（象征精液）。四周人众，尤其求子之妇，纷拥抢前，以衣襟裙边承受酒糟（精液），以示受孕。

在云南江川李家山古墓中出土的铜人像，亦呈男女媾合状<sup>②</sup>。

广西左江崖壁画上亦有明显的男女交媾图。据宋兆麟说，“这种形象看来是赤身裸体的野合场面，实际上是在祭祀水神时所施行的生育巫术”<sup>③</sup>。以期用发达的性器官和旺盛的繁殖力，来补救因水灾频繁而致的人口锐减。

#### 性崇拜的象征化

性崇拜的本质是祈求多子，故有多子之物的崇拜：“从表象上看，蛙的肚腹和孕妇的肚腹形状相似，一样浑圆而膨大；从内涵来说，蛙的繁殖力强，产子繁多，一夜春雨便可育出成群幼体。蛙纹上那些黑点表示蛙腹怀子甚多。所以，蛙被原始先民用以象征女性的生殖器——怀胎的子宫（肚子）。直到今天，中医界仍把女性的阴户称作‘蛤蟆口’或‘蛙口’，便是一个佐证”<sup>④</sup>。

#### 四川木里县屋脚村摩梭人和附近普米人共同崇奉的女神

①参见沈飞：《试论苗族牛角图腾文化》，《贵州民族研究》1991年第1期。

②参见《云南江川李家山古墓群发掘报告》，《考古学报》1973年第2期。

③参见宋兆麟：《巫与巫术》，第177页。

④赵国华：《生殖文化略论》，《中国社会科学》1988年第1期。

“巴丁拉木”便有双层意思。普米语中的“巴丁”，意为“青蛙”，而“拉木”为纳西语，意为“母虎”。

在古老的《东巴经》的《跳神舞蹈规程》中，在讲述跳神舞蹈的来历，有“（人类）是受金色神蛙跳跃的启示创造出来的”<sup>①</sup>（参见图5—5）的说法。而且，认为“金色大蛙”是地球下“最早出现的生物”（意为万物之母）。并且，在后面的“丁巴什罗”舞中亦有模仿其母分娩时的下蹲动作。这一动作亦明显来源于蛙的分娩下蹲。



图 5—5

据广东省博物馆杨豪先生研究，“除云南境中的濮、靡莫、雋与昆明族人，已有说系自古便居云南境的原居土著居民而不属越族群外，其余在岭南、云南境发生的，不管是瓯称、骆（雒）称，或鸟浒、里、俚、僚、蛮、僮、黎等称及于越、僚名称前后加冠其他字眼的族人，也都是越，或与越经过杂处通婚混化后犹与越有着密切亲缘关系的民族群，亦即以青蛙为崇拜物种族群，由此并组成一个青蛙族群和繁衍出其子孙后代”<sup>②</sup>。

可见对青蛙崇拜之普遍。随着这种崇拜的发展，又演变为

<sup>①</sup>参见和发源译，杨德璽注：《东巴舞蹈经典译注二种》，《民族学报》1983年号。

<sup>②</sup>参见杨豪：《岭南与云南的青蛙族群研究》，《云南社会科学》1985年第4期。

对青蛙图像、青蛙图纹的崇拜。

在云南西盟发现的“西盟型”晚期铜鼓，以及广西出土的铜鼓，其上面青蛙图像极为普遍。蛙像浮铸于鼓面或分踞于鼓面边缘，常4~6只。且有不少“累蹲蛙”，蛙上有蛙，大蛙负幼蛙，多至4只之多，形成由“累蹲蛙”群组成的“蛙塔”之势。其意显然象征多子。这亦可从傣族人称“虾蟆鼓”，佤族人称“蛙鼓”<sup>①</sup>得到印证。

继而以蛙纹文身，以之为护身的神灵<sup>②</sup>。这种以蛙纹文身的习俗，不仅可见于海南黎族，亦可见于西双版纳傣族。其源盖出于对远古母亲——女祖的崇拜。寻求母亲佑庇极为自然。

至今，广西西部东兰、凤山一带的壮族每年大年初一亦举行盛大隆重的祭蛙仪式，是为“蛙婆节”。称之“蛙婆”是很能说明其来源于生殖崇拜——女阴而子宫（肚子）——的涵义的。

不仅铜鼓，在佤族那里，木鼓（佤语称“克罗克”）是“通神”之器，各寨俱设“叶克罗克”（木鼓房）供奉。“拉木鼓”时盛况空前（即到林中选粗壮大树做木鼓，并将大树拉回的仪式）。木鼓分公、母两种。一用于“通神”，二用于报警。母鼓被视为“母亲的呼唤”，故一敲响，佤族子孙俱需赶来听命。

由多子的动物又演变为多子多产的植物象征。如布依族婚礼上的要荷包之俗较典型地反映了植物象征意义。布依人婚礼的荷包中多装桂圆、白果、花生、莲子、枣子等，一来这些植物多产子，二来又喻“早生贵子”或“五子登科”之意。有些

<sup>①</sup>参见李伟卿：《滇西铜鼓初论》，《中国古代鼓研究会编第二次年会资料集》，1984年。

<sup>②</sup>参见中南民族学院文物陈列馆：《海南黎族情况调查》第4分册，第207页。



地方则采用松子、瓜子、白果子、蓬子、枣子等。五子又泛指多子，意蕴子孙众多，绵延不绝<sup>①</sup>。

纳西族婚礼上，婆婆亦亲手调制一碗莲子粥和一碗面条给新媳妇，新娘不得推辞，且必须吃完。此意以莲蓬多子喻子孙众多，以面条喻长寿绵延不绝之意。

傣族亦有婚礼上撒橄榄果的习俗。

这类崇拜的另一种形式是以人的性交来祈丰产。如每年秋季丰产之后，永宁纳西族便开始庆祝一年一度的祭干木山、转泸沽湖的活动。

“入夜，许多人露宿在场坝上，过着自由的性生活。在温泉乡的热水塘，野合而婚是习以为常的。按当地风俗，男女在光天化日之下同池沐浴是很自然的。他们有意要乘机结交阿肖的，就在沐浴中互相嬉戏，浴后邀请就地野餐。当夜幕降临以后，双双对对就在浴池周围野宿。行人至此，绕道而过，不加干扰”<sup>②</sup>。

而在昆明西山区的白族人那里，性的崇拜已演变为土地本身的人格神化。每年撒谷育秧开始前，在秧田放水处，便要举行一次祭祀“田公地母”的活动。由一家之长率全家置米饭一碗、酒一杯、肉一块、香两柱祭之。并念诵：今天撒秧，酒、肉、饭祭田公田母，求其保佑；秧出齐、长好，能丰产，云云。祭毕，方撒谷<sup>③</sup>。

象征化的进一步升格，便是视自然万物具有性别。例如，哈尼人视为至高无上的天神“摩咪”、次级天神“威最”等俱

<sup>①</sup>参见乔继堂：《中国人生礼俗大全》，天津人民出版社1990年版，第26～27页。

<sup>②</sup>参见严汝娟等：《永宁纳西族的母系制》，第19～20页。

<sup>③</sup>参见董绍禹：《西山区白族宗教调查》，《昆明民族民俗和宗教调查》。

为男形，而寨神“咪收”则为天神“摩咪”之女。这类例子相当多，这里不再列举。

#### 性崇拜的升华

性与人类生活的关系如此密切，亦可从文学、神话、史诗、文字、建筑、雕塑、音乐、舞蹈等形式看到其种种升华的形式。这已成为公论。这里仅举几个西南民族中的实例来简单讨论一下这一问题。

在西南民族繁多而又辉煌的创世史诗及其长篇叙事诗中，有不少反映其民族性爱方面的宗教礼仪、习俗、观念等的例子。譬如：

佤族的著名创世史诗《司岗里》是关于人类及万物如何起源的神话。在西盟佤族看来，“司岗”便是“石洞”，“里”便是“出”，合起来则为“人从石洞里出来”之意。这里的石洞（司岗）不少学者认为是女性生殖器崇拜的反映。司岗为女性，是母系社会而来的象征。而在沧源与澜沧一带的佤族那里（亦不尽然，在西盟亦有此类说法），“司岗”意为“葫芦”。佤族人生在里面，飘在海上，还是勤劳机灵的小米雀找到葫芦眼，啄了九年方开，人类始出，阿佤先出，即为大哥。据传从“司岗”出来的人类，通过佤族人的父子连名制来记，可一直追溯到32代。且各氏族繁衍情况，民族迁徙路线，所经村寨名，俱很详尽<sup>①</sup>。而“葫芦”一词亦为女性生殖器。至今佤人仍用此语。如：

“max si ngian kaix nyāex rom, pom si lēed mai dōm  
破 葫 芦 于…后 喝 水，气 喘 吁 吁 与 铺  
si māox  
石 头。

<sup>①</sup>参见魏德明：《旱地、司岗里、梅依格》，《民族调查研究》1988年第4期。

“葫芦破于喝水后，气喘吁吁铺石头。这是说小伙子与姑娘发生两性关系后受到惩罚的话。佤族习俗，青年男女可以自由恋爱，但婚前不允许发生两性关系。如被发现，则要受到惩罚。除了出钱买猪祭社，‘打扫寨子’（意为乱搞男女关系弄脏了寨子，祭社之后，祓除不洁不祥，像把寨子打扫了一番一样），有时还要罚他们背石头铺路。葫芦：喻女性生殖器”<sup>①</sup>。



这类关于石洞或者葫芦生人及万物的说法相当普遍。如布朗族的创世神话《顾米亚》中有太阳、月亮在石洞里成婚以及葫芦生人的传说。德昂族人葫芦生人的神话多至6种。怒族人则是葫芦科里的南瓜生人神话<sup>②</sup>。

至于洪水泛滥，兄妹婚配等等，可在大多数民族的创世史诗中看到。这里不再枚举。

生殖的能力至高无上，性的崇拜也发展到天体。珞巴族的神话认为，天地初始，混沌不分，后来中间鼓起，四周相连，天与地婚配。地母生了九个太阳，七个居于天地相连之处，两个留于天父怀抱，整天看着大地母亲。

景颇人则认为，有一对阴阳天鬼，男的叫能汪拉，女的叫能班木吉，日、月、天、地俱为他们所生<sup>③</sup>。

毫无疑问，性崇拜的升华过程是先有神话，而后又有文字之类的反映。如：


东巴经中男根写作  形；藏族文字则写作  ，既象其形，又有九的意思。表示多数和大之意。


<sup>①</sup>参见肖玉芬等：《〈佤族熟语汇释〉补》（四），《民族调查研究》1989年第3期。


<sup>②</sup>参见陶阳、钟秀：《中国创世神话》，第81~83页。


<sup>③</sup>参见屈育德：《神话·传说·民俗》，中国文联出版公司1988年版，第68~69页。


最典型的是在达巴经中的表现性器的文字中。一来这类字占的比例很大，二来，俱与“吉日、大吉日，特大吉日”相关。试看几例<sup>①</sup>：


“”，女性生殖器，主卜大吉日；


“”，女阴道，主卜大吉日；

“”，男女性交，主卜特大吉日；

“”，公猪生殖器，主卜吉日；

“”，男性生殖器，主卜吉日；

“”，女性乳房，主卜大吉日；

“”，女性大生殖器，主卜特大吉日。

达巴经中的这些文德图来主卜凶吉之日。一月十四个吉日中，与性器、性交有关的竟占了一半；一月四个大吉日，其中三个俱是女性生殖器；二个特大吉日，一为“女性大生殖器”（以大为强壮、健美，以大为能多生子、生壮子），一为“男女性交”。其对生殖崇拜已到了无与伦比的境地；而且，尤其是对女性生殖器——即母系的崇拜，亦是相当显著的。

这种崇拜即使到了世界宗教阶段仍很盛行。

世界宗教一方面为了自己的传播必须顺应已有的宗教习俗，另一方面亦思改造之。如永宁土司、西藏活佛色奇等曾亲至永宁盆地的哈瓦山前，勘察象征男神居住处的落水洞，重建祭祀地点，并说：“今后要好好祭祀男神，永宁就会兴旺起

<sup>①</sup>参见杨学政：《达巴教与东巴教比较研究》，《宗教论稿》，第161~164页。

来”<sup>①</sup>。

然而，即使在这一试图改女神崇拜为男神崇拜的例子中，亦可看到，其对性和生殖的崇拜何等重视。实际上，这不仅仅是某一活佛传教的权宜之计。佛教中反映这类性崇拜升华的实例相当普遍。

藏传佛教中最为典型的是正在作交媾合欢状，且面露喜色的“欢喜佛”的形象。男欢女爱不仅可登佛门圣地，且可贵为本尊神。这种来源于印度古代的神尊，本来就有“祈求生殖繁盛的象征，兼有促进和希望农业丰收和禽畜兴旺的功用”<sup>②</sup>。当其随着佛教传入之际，是能很好地与原始宗教中的性崇拜结合起来的。这亦即为“欢喜佛”作为藏密中的本尊神，能在各地，藏、青、川、滇甚至河北避暑山庄、北京雍和宫都能立住脚，并备受崇拜的原因。

藏传佛教中的另一个更普遍的艺术形象是六字真言的红莲花形象。六字真言为“唵嘛呢叭咪吽”（梵文Om mañi Padme hum），意为：“唵！红莲花上的宝珠，吽！”据赵国华说，如果用汉字进一步阐释，则为：“神！红莲之珠，吉！”如用图解六字真言，在佛教中则为，下为一朵灼灼欲放的“红莲花”，内含一丰硕多子的“莲蓬”，上有一颗光焰闪烁的“宝珠”。

此灵物赵国华研究的结果是“红莲之珠”（参见图5—6）具有象征意义：“红莲的花瓣与女阴的外形相似，故以红莲花象征女阴；莲蓬本是植物的子房，在梵文恰与子宫共用一词（garbha），以其多籽，故又用来表达祈求生殖繁盛的愿望；如同中国人用火齐珠比喻阴蒂（见《拍案惊奇》），印度古人也用摩尼宝珠象征阴蒂。印度古人以为阴蒂有促进生殖的

<sup>①</sup>参见严汝娴等：《永宁纳西族的母系制》，第202页。

<sup>②</sup>参见赵国华：《生殖崇拜文化略论》，《中国社会科学》1988年第1期。



图 5—6

作用，对它格外崇拜，所以着意塑造。”<sup>①</sup>

在上座部佛教中亦有不少表现这类崇拜的艺术形象。如西双版纳景洪、勐海、勐遮的奘寺中画有大量壁画，其中便有不少反映这类崇拜升华的艺术形象。

梦遇的含义是很明显的。袒露双乳喜迎男神的梦境，很好地表现了独卧床榻的妇女的愿望。

另一幅更为含蓄的壁画是下为一条作产籽状的大鱼。鱼作

<sup>①</sup>参见赵国华：《生殖崇拜文化略论》，《中国社会科学》1988年第1期。

为女性生殖器的象征，亦是相当普遍的。

“鱼怎么会成了女性生殖器的象征？讲穿了，似乎十分简单。从表象来看，因为鱼的轮廓，更准确地说是双鱼的轮廓，与女阴的轮廓相似；从内涵来说，鱼腹多子，繁殖力强。当时人类还只知道女阴的生育功能，因此，这两方面的结合，使生活在渔猎社会的先民将鱼作为女性生殖器的象征。这表现了远古人类的一种模拟心理，表现了他们对鱼的羡慕和崇拜”<sup>①</sup>。

这幅壁画是笔者在勐海县勐遮乡的曼全二村的奘寺中拍摄的。据寺内佛爷告之，此画表示一个神话，意为宇宙之结构。鱼为万物之母，其籽化为万物。画中小格中的形象，即为鱼籽所生。

这一神话传说可从远在川滇交界的金沙江两岸，如云南元谋一带的傣族窝巴节中得到印证。已迁徙至山地居住的傣族人，每逢窝巴节仍划船至江中，以木制大鱼在江中嬉游，男女同船各牵一鱼追逐，此显然是一种求爱的举动。

在道教中，性，达到了其他宗教中少有的研究深度。其升华达到了极至。被道家尊为教主的老子有经典《老子》（即《道德经》），其第六章称：

“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。”

据王玉德等称：“老聃显然是从色素沉着的女阴的生育功能引申出天地的起源的”<sup>②</sup>。而对其六十一章中的“大邦者下流，天下之牝，天下之交也。牝常以静胜牡，以静为天下”，则认为“又从男女交合的过程引申出人生思想上的无为守柔、致虚守静。……由生殖行为的男女相交导致了思维上的二元思

<sup>①</sup>赵国华，《生殖崇拜文化略论》，《中国社会科学》1988年第1期。

<sup>②</sup>参见王玉德、姚伟钧、曾磊光：《神秘的八卦》，广西人民出版社1990年版，第213页。

维，从而把生殖文化推向到更为深刻的阴阳文化，一（阳）——（阴）虽然具有代表性器官的原始意义，但是当它上升到生殖文化阶段，它已摒弃了具体的物象而进入抽象的哲学思辨的深度”<sup>①</sup>。

可以说道教始于生殖崇拜的两方面发展是互为补充的。前文中论及了它以阴阳为基础构筑了整个理论体系，上升到了一个辉煌的顶点，这是升华抽象发展的一方面；另一方面，在具体研究性交、男女之合方面，亦达到了相当的深度。

道家以成仙为目的。而成仙不外内修与外养。外养服仙药，重炼丹；内修方法有二，一种叫行气，一种叫房中。行气，为气功之始，是关于人体内元气新陈代谢之理论；而房中则主要是关于男女交合的技术与理论。

葛洪称：行气还“宜知房中之术，所以尔者，不明阴阳之术，屢为劳损，则行气难得气也”（《至理》，第103页）。可见房中术之重要。“其大要在于还精补脑之一事耳。此法乃真人口口相传，本不书也，虽服名药，而复不知此要，亦不得长生也。人复不可都绝阴阳，阴阳不交，则坐致壅阂之病，故幽闭怨旷，多病而不寿也。任情肆意，又损年命。唯有得其节宣之和，可以不损。若不得口诀之术，万无一人为之而不以此自伤煞者也。……志求不死者，宜行求之”（《释滞》，第137页）<sup>②</sup>。

可见，房中术对于道教之重要，直接关系到成仙的修炼目的能否实现。在此，我们可以比较出，这与原始宗教，以及藏传佛教、上座部佛教中的性崇拜已有重大差异。它已从求子多

<sup>①</sup>参见王玉德、姚伟钧、曾磊光：《神秘的八卦》，第213～214页。

<sup>②</sup>参见卿希泰主编：《中国道教史》，第1卷，四川人民出版社1988年版，第312页。



生的祈求生殖神发展到为了长寿、为了修炼成仙而行房中男女交合。道家对性已经从盲目崇拜转向了理性研究，使其与成仙的崇拜密切地结合起来，从而成了一种真正的“术”。

在西南诸民族中，对性的崇拜始于对人口自身再生产的原始需求。险恶的自然环境与低下的生产生活条件，迫使西南各族的先民们必须以增加自身的数量——就像人类在地球上的其他地方一样——来抵御各种天敌和疾病。宗教，作为一种民族文化的集中表现，不可能对此没有反映。性的崇拜中贯穿了西南民族的先民们与自然、与人类自身的仇杀和疾病等顽强搏斗的精神。宗教教育中的性的教育，自然是紧紧围绕这一潜在而又执着的主题进行的。这种教育的结果，可在西南各民族中的性观念中得到反应。贞节观念的淡漠、男女求爱的坦荡热烈，在节日熊熊燃起的火焰里，在雪山草甸的花海中，在月影婆娑的大青树下，在热气腾腾的温泉浴中，我们都不难看见。性教育是其民族生存发展的关键之所在。

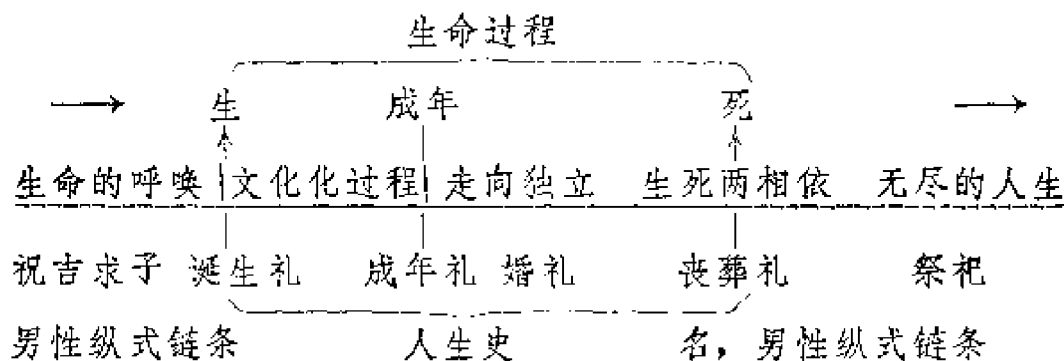
### 宗教教育与婚姻习俗

西南民族的婚俗可谓斑斓多彩，不仅常令观光采风者驻步流连，而且常使民族学家、人类学家们赞叹不已。

如前所述，宗教教育的一个重要方面便是宗教仪礼。而宗教的仪礼贯穿了人的一生（如下页图所示）<sup>①</sup>。

从下页图中可以看出，人的一生就是一个文化化的过程。而婚礼在其中，不仅意味着一个个体在文化化的过程中已开始走向独立，而且，它还是人生仪礼中第一次与另一个个体（异

<sup>①</sup>乔继堂：《中国人生礼俗大全》，第21页。



性)的文化化过程相融合的过程,亦是自己的生命与他人的生命紧密地联系在一起的开始,或者说,是紧密联系在一起的社会认可的开始。

随着这一关系的开始,将有新的生命的繁衍;随着这一关系的建立,一个家庭与另一个家庭,一个家族与另一个家族,一个村寨与另一个村寨,一个部落与另一个部落都将建立起新的联系;随着这一关系的建立,在社会原有的组织中,又有了一个新的细胞。

婚姻,是男女性关系的相对稳定,亦是社会关系的一种新的组合。因此,婚姻关系缔结的仪礼才是极端重要的,婚姻关系的合神化是极为必然的。这样,婚俗便自然成了宗教教育的一个重要内容。可以说,宗教教育亦是通过婚俗等来完成其社会化过程的。

**恋爱中的教育** 婚俗中的宗教教育是从恋爱阶段开始的。在西南的不少民族中,公开的恋爱场合都是民族的重大节日甚至宗教仪式。如彝族的火把节、过彝族年,苗族的“踩花山”、“跳月”,布依族的“甩花包”、“三月三”、“六月六”、“根金”,侗族的“祖母节”(祭“萨”节)、“四月八”、“春社节”、“端午节”,水族的“瓜节”、“吃卵”、

“过捻”，瑶族的“盘王节”、“吃卵”，哈尼族的“迷色扎”、“苦扎扎”，白族的“三月三”、“绕山灵”，壮族的“花街”、“抛绣球”，傣族的“开门节”、“泼水节”，傈僳族的“黑搓花”（意为串姑娘）、“汤泉会”，纳西族的东山庙会、火把节，藏族的“望果节”、“转山会”、茶会等，景颇族的“木脑纵歌”等等。这些盛大节日俱有相应的神话传说。不少日期的择定，都要经过本民族的巫师或其他神职人员占卜、推算。节日中往往都有专门的祭祀。如“木脑纵歌”由“斋瓦”祭天鬼，祭“萨”节（侗族）要先祭侗族女始祖，鼓社祭（苗族）要先祭苗家先祖，“盘王节”（瑶族）要先祭盘王等。而且，整个恋爱过程中，都伴以热烈的歌舞盛会。有的专唱本民族的创世史诗。如彝族要唱《阿细的先基》、《支格阿龙》、《梅葛》等等。即使男女青年单独对歌时，亦有不少神话内容和民族历史等方面的传说。恋爱，是一次很生动的宗教教育时机。

下面是一段景颇青年在“干脱总”（串姑娘）时在专门为其所设的公房里唱的情歌<sup>①</sup>：

男：密多能增哎（初见女友泛称），  
美丽的姑娘哎！  
是哪个会先育女？  
是哪个会先生男？  
女：扎多能增哎（初见男友泛称），  
漂亮的长刀哎！  
天上有颗北斗星，  
地上有蓬增多草。

<sup>①</sup>转引自杨知勇、秦家华、李子贤：《云南少数民族婚俗志》，云南民族出版社1983年版，第149~150页。

北斗星先会育女，  
撒出一片小星星；  
增多草先会生儿，  
发出小草绿茵茵。  
阿祖喀睹兹恰，  
阿祖木暖松叭，  
抬头看见天上的北斗星，  
低头看见地上的增多草，  
也会育女了，  
也会生儿了，  
生下的姑娘多漂亮，  
生下的儿子多俊俏！

这首《公房歌》表明，景颇先祖受自然启示学会生儿育女。生儿育女，须先申姑娘。这类《公房歌》很多，颇能反映景颇人历史、风情、对自然的认识、对生产的看法等等。故颇具教育意义。

西南诸民族可说是能歌善舞的民族，都有自己的情歌、情舞。

**订婚** 订婚是恋爱的继续，亦是对恋爱互选结果的承认。这种认可有两方面的含义：男女双方互相自选的结果公诸于众，并通过一定的形式表示神（包括祖先、寨神、图腾等等）已认可，即完成了合神化的过程；男女双方通过恋爱已经有了一定的基础和强烈的成亲愿望，但必须经过一个神的审批，甚至是完成一个神选的过程，只有这种人选与神选的契合，方能订亲。在一些民族中，神选才具有决定权。

如西藏门巴族的男女恋爱、婚姻俱有很大自主权，婚前性生活亦很自由，故一经恋爱自选满意之后，便请家长（多由男

方家长)先至女方家庭求婚。双方同意后要请证人写下“订婚书”，写毕，由男女向女方父母献上哈达并敬酒<sup>①</sup>。哈达为藏传佛教中的圣洁灵物，即表示佛已认同此亲。这是第一种情况的实例。

第二种情况的实例以彝族为典型。彝族以前普遍实行严格的等级内婚制。一定在本民族内按照不同的等级(如兹莫、诺合、曲诺、阿加、呷之间是不许缔结婚约的)婚配，同时，本族同等级内还有家支外婚制，即同一家支不可成亲，而不同家支内姨表不婚，姑舅表则优先婚配。另一方面，彝族青年男女又享受充分的社交与恋爱自由，因此，如何把恋爱的自由与婚姻的严格规定协调起来，便是一个问题。解决这一问题的关键，即在订婚。

订婚前首先由毕摩看双方属相，属相合，才能谈下面的，否则麻烦。其次由毕摩择定吉日，男女双方商定后再面议。议毕同意后，再择吉日——根据男方父亲之命和女方母亲之命推算——看其“命宫”如何。然后，男女双方各宰一头猪，以猪苦胆和其胰脏来看吉兆。苦胆大且黄，胰脏直且肥是为吉祥，可缔结婚约；如胰脏卷曲则不能相配<sup>②</sup>。如此过程，在其他一些民族那里显然不同。但订亲都是得到社会承认，得到神的认可、神的佑福——而不同的仪礼和形式则是社会承认、神的认可和佑福的具体体现，其实质是一样的。在这一过程中，宗教教育的意义是相当明显的。

在世界宗教中，订亲之际亦是婚俗中的宗教教育开始之际。如伊斯兰教，订亲时，男方须带上礼品并请阿訇带领去女方家。仪式开始，由阿訇先念一段经文：

<sup>①</sup>参见陈乃文：《门巴族的婚姻与家庭》，《西藏研究》1988年第1期。

<sup>②</sup>参见马学良等：《彝族文化史》，第420页。

“婚丧相助，教有常规，其富足者，勿容论矣。间有怨女旷夫，男大未婚，女大未嫁，饥寒困苦，度日如年。虽有严父慈母，难保其不放僻邪侈，况出入无依、鳏寡孤独之家。此是人生一大苦事。亲房长者，当为周全谋划，勿使自困，以伤天和。”<sup>①</sup>

念经毕，填写两份名柬，由阿訇和媒人双方签名画押，分存于男女方，以为凭证<sup>②</sup>。至此，仪式便告结束。很显然，这一仪礼有神和社会认可的双重性质。

**婚礼** 婚礼是婚俗中的高潮，亦是婚俗中宗教教育集中进行的高潮。西南各族的婚礼五花八门，各具特色，不可尽述（亦非本书旨意），只能分从歌、舞、宗教仪式等方面简述之。

1. 歌。婚礼是歌的世界，有的民族甚至要唱上三天三夜。如佤族、德昂族的婚期均是三天。歌的内容无所不包。如傣族婚礼上的“赞哈”（专门歌手）往往要进行赛唱。赛唱的内容往往超出婚礼范围，天文、地理、生产、农事、历史、文化等都可成为赛唱的内容<sup>③</sup>。但最主要的仍是关于爱情、婚姻、夫妻责任、家庭等的内容。

歌，自迎亲开唱，有出门的，路途中的，进门的，到女家的，到男家的，酒礼的，晚会的，婚宴的，闹房的，回门的，等等，可谓琳琅满目，处处珠玑。这些歌从形式到内容，充满了做人、做夫妻的教育意义，且都非常生动形象，常常即兴发挥，具有极强的情景交融性，因而常令人终生难忘。如云南中

<sup>①</sup> 参见马恩信、马瑞麟、马汝云、薛贤：《清真指南译注》，云南民族出版社1988年版，第1031页。

<sup>②</sup> 参见李荣昆：《嵩明县伊斯兰教初步调查》，《宗教调查与研究》1986年第1期。

<sup>③</sup> 参见杨知勇等：《云南少数民族婚俗志》，第72~78页。

甸的藏族举行婚礼时，对主人家的院坝、柴堆、楼梯、楼门、铜锅、铜勺、酥油、茶叶，以及屋里的中柱、佛像、火塘、屏风、碟子、坐垫乃至一根拴狗桩，都要逐一赞唱。唱毕，由“八本”（主婚人，一般为舅父、叔伯或年高德劭者担任）对新婚夫妇进行教育。唱前，还要找一14~15岁的童男学天鹅、黄鸭、麻雀叫声，恭请喜神，意即，在神面前施教。其唱词曰<sup>①</sup>：

儿子像十五的月亮，  
哪能说不上亲；  
姑娘像湖边的花朵，  
哪会嫁不出去。

媒人就像焊接钢铁的锡，  
就像两水之间的桥，  
该说的都说了，  
该做的都做了，  
全村人都喜欢，  
两家越更亲。

你们要报答父母的养育之恩，  
要报答亲戚的教育之情，  
不要只知道吃喝玩乐，  
要向好的人看齐。

男子要有尊严、有作为、有志气，

<sup>①</sup>转引自杨智勇等：《云南少数民族婚俗志》，第176~178页。

围坝、砍柴样样农活都会做。  
要尊老爱幼、乐于助人，  
晚上为父母铺好被子枕头，  
早上为父母送茶敬饭。  
不要赌博、抽烟、喝酒，  
要使好的名声，  
像山箐里的水长流不断。

妇女每日要敬三次香、扫三次地，  
不要好吃懒做，吵架抖围腰，  
夫妻要互敬互爱，  
幸福时不要忘乎所以，  
痛苦时不要悲观失望。  
家里就是来了一百个客人，  
对个个都要笑脸相迎。

……

从上述唱词中我们可以看到，在婚礼这一喜庆的日子里，由于宗教教育，使得婚礼具备了热闹喜庆相得益彰的神圣性、庄严性。可以说，这种唱词相当具有典型性。即：在婚礼之际，对新人乃至众多的参加者，进行人生观的教育。而且，这种教育的形式是各族人民极为熟悉并深深喜爱的对歌、唱歌、赛歌等等。

2. 舞。舞蹈在婚礼上几乎是专门的节目。西南诸民族能歌善舞，不少都有其婚礼上的舞蹈。不少舞通常是在入夜之后围着篝火跳的。如普米族婚礼当晚，全村男女青年俱着盛装，燃起熊熊篝火跳“锅庄舞”并唱情歌；傣族人则举寨欢庆，宾主合围成圈，合着铓锣象脚鼓翩翩起舞，优美的孔雀舞使全寨人



沉浸在欢乐之中；哈尼族则跳弦子舞、芦笙舞、三跺脚等；彝族有花巾舞、阿细跳月；藏族、门巴族等有锅庄舞。

舞，在婚礼上的作用主要是煽起和渲泄情绪，使全体参加者忘掉一切界线，无拘无束地融为一个整体——舞蹈集体中的一员，以一种强烈的情感的形式，以收增强氏族之间的亲和力、民族内部的凝聚力之实效。这便是舞蹈在宗教教育中的不可替代的作用。

3. 宗教仪式。这里的宗教仪式是指婚礼中除歌与舞之外的其他仪式。这类仪式在西南各族中各具特色，有多种意义：

彝族姑娘出嫁前要戒食，此俗来源于“虎妻”<sup>①</sup>传说。很显然，这是彝族虎图腾崇拜在婚俗上的反映，具有婚嫁出门不忘祖先图腾之意。此类习俗还反映在新娘上路前跪拜祖灵以及辞拜爷娘之俗上。在其他民族那里亦有类似的习俗。如白族哭轿，苗族辞祖等等。

在彝族、傈僳族、纳西族等民族中，还有一种“抢婚”的仪式。这类习俗明显地反映出旧时掠夺婚的遗风。至今仍行“抢亲”，似乎有一种婚姻传统教育的意义。尽管这种抢亲在实施时常常是增添乐趣、热闹气氛的居多，但是，其如此执着地保留在婚俗中，无疑起到了不忘旧俗，从而增强民族内聚力的作用。类似情况亦可从云南剑川一带白族婚俗中悼念“青姑娘”的仪式得到佐证（传说青姑娘为一个不堪忍辱的童养媳，因公婆虐待而跳海尾河自尽<sup>②</sup>）。因此，不忘过去，当应珍惜现在。

另一种是哈尼族婚俗中请“白母”（巫师）为新郎新娘祝福驱鬼的仪式。哈尼白母立于门外，点上香火，以筛子抬五碗

<sup>①②</sup>参见杨智勇等：《云南少数民族婚俗志》，第22、40~41页。

水饭，杀一公鸡，滴血入碗。然后，掷鸡经新人头而落地，再抬水饭，用柳枝、桃叶轻抽新人，并口喷血水于新人身上，以示驱尽一切妖孽。仪毕，方让新人双双入户<sup>①</sup>。这类情况，还可在阿昌新郎以刀砍金拱门驱邪<sup>②</sup>，苗族老妇用活鸡绕新娘头三圈捉魂<sup>③</sup>，藏族喇嘛以手指弹水敬神山<sup>④</sup>等等民族的仪式中看到，其意义均为驱邪佑福。在道教——如壮族，为拜天地神灵，在伊斯兰教则为听阿訇念经为感谢真主，其意均在得到神的认可，使婚礼上的结合成为“神圣的关系”，从而不至轻易离散。而且，即便离散，亦需经过神的认可。如傣人离婚须刻木为证，并杀猪请中人，由中人将猪血涂于刻木之上，并洒于酒中，然后对天盟誓，永不反悔。实际上，在西南诸民族中，由于婚前的社交、恋爱大多极自由，婚礼又如此隆重，因此，离婚者相当少见。由此，我们亦可看出，婚礼作为宗教教育的一种重要内容，对于其民族的稳定，即协调人与人、家庭与家庭、氏族与氏族之间的关系，具有多么奇妙而深远的影响。

可以说，从生殖崇拜—追求增加人口的数量以抗御各种天敌—婚俗中的宗教教育，成功地保持了人类内在系统的平衡，是一种与其民族文化的诸多方面密切契合的极好教育形式，亦是其民族在适应外在系统和内在系统的过程中的一种必然反映。一个为本民族普遍信仰的宗教若无这方面的内容，便无以团结全民族。

①②③④参见杨知勇等：《云南少数民族婚俗志》，第49、265、90、174页。

## 宗教教育中的科学与文化教育

科学，有两层意思。就广义而言，是拉丁语中 *Scientia* (*Scire*) 学或知之意。而狭义的则是关于自然现象的有条理的知识，“可以说是对于表达自然现象的各种概念之间的关系的研究”<sup>①</sup>。本文中讨论的宗教教育内容中的科学，即是狭义意义上的科学。而文化，则是指的自然科学以外的那些知识，很显然，也是一狭义的法。

弗雷泽在其名著《金枝》一书中，明确而又充满激情地说道：

“巫术与科学在认识世界的概念上，两者是相近的，二者都认定事件的演替是完全有规律的和肯定的。并且，由于这些演变是由不变的规律所决定的，所以它们是可以准确地预见到和推算出来的。一切不定的、偶然的和意外的因素均被排除在自然进程之外。对那些深知事物的起因，并能接触到这部庞大复杂的宇宙自然机器运转奥秘的发条的人来说，巫术和科学这二者似乎都为他开辟了具有无限可能性的前景。于是巫术同科学一样都在人们的头脑中产生了强烈的吸引力，强有力地刺激着对于知识的追求。它们用对于未来的无限美好的憧憬，去引诱那疲倦了的探索者，困乏了的追求者，让他穿越对当今现实感到失望的荒野。巫术与科学将他带到极高极高的山峰之巅，在那里，越过他脚下的滚滚浓雾和层层乌云，可以看到天国之

<sup>①</sup>参见丹皮尔 (Sir William Cecil Dampier, 1867~1962)：《科学史及其与哲学和宗教的关系》，李珩译，张今校，商务印书馆1975年版，第9页。

都的美景，它虽然遥远，但却沐浴在理想的光辉之中，放射出超凡的灿烂光华。”<sup>①</sup>

从弗雷泽这段话中我们不难看出，在心理动机上，科学与巫术多么一致。他认为人类思维发展的一般过程是“巫术—宗教—科学。”这三者的心理动机，都是为了实现人类认识一个他们认为是可以认识其规律的自然，并作用于它，控制和预见它。其区别仅在于巫术是基于神秘的感应，宗教力图感动人格化的上帝，科学则在于客观地研究与实验。而且，这三者同属人类思维发展的过程，只是三个不同的阶段罢了。

弗雷泽的见解是否正确，或者，有哪些正确，不在本书讨论之列。从他的发展公式中我们却可得出一个事实——一个世所公认的事实：科学的发展（广义的科学包括自然科学之外的其他领域的知识）与巫术和宗教有密切关系，而且，在很长一个发展过程中，科学都被包容在巫术与宗教之中。

对此丹皮尔亦说道：“巫术、占星术和宗教显然必须同科学的起源一并加以研究，虽然它们在历史上和科学的确切关系以及它们相互间的关系还不得而知。”<sup>②</sup>

宗教既然包容了科学（与文化），它就必然要反映到宗教教育内容之中，我们必须研究之。

### 宗教教育中的科学教育

宗教教育中的科学教育是个相当大的题目，实际上，现代科学的各个分支几乎都可从科学中找到其萌芽。本节显然不可尽述之，我们只能择其主要而简述之。所谓主要是分为三个大

<sup>①</sup>弗雷泽：《金枝》，徐育新等译，第20～21页。

<sup>②</sup>丹皮尔：《科学史及其与哲学和宗教的关系》，李珩等译，第10页。

的方面：天文与地理（包括历法），医学与生物（包括农学），数学与理化。下面我们分别讨论。

### 天文与地理

天，无时无刻不在人们头上；地，无时无刻不在人们脚下。从景颇族原始宗教的天鬼地鬼系列中，从各民族创世神话的开天辟地中，我们已经看到反映在宗教观念中的原始先民们对天地形成的好奇心、试图解释天地的执着追求精神。

然而，这些好奇心与追求精神在颠倒的宗教观念世界中所结出的果实，最初只能是神话与史诗。只有当基于一定理论的天文历法出现之后，方才有了科学的味道。

科学学的创始人贝尔纳(J.D.Bernal, 1901~1971)指出：

“原始生活的巫术方面和技术方面都有同一个目标：要主宰外部世界，不管他们对这个外部世界是怎样设想的；要取得食物并且避免痛苦与死亡。”<sup>①</sup>但是，“天文学对于农业这项根本性工作，对制订历法都有实用价值，……但是，决不能让农民和商人自己去掌握天文学；它不但过于艰深，而且涉及上界之事，涉及掌握人类命运的神的领域。因而必须让僧侣们去解释和预告神的意志”<sup>②</sup>。所以，“从开始起，天文学便离不开宗教。它研究的是天上的世界”<sup>③</sup>。

事实上，在西南民族中，有不少关于巫师懂天象的说法。

毕摩“精者能知天象，断阴晴，在酋长左右，凡疑必取决白马。民间皆祭天，为台三阶，亦白马为之祷”（谢肇制《滇略》）。

纳西人最重祭天。《东巴经》中的《崇搬图》已经有了

<sup>①②</sup>参见J·D·贝尔纳：《科学的社会功能》，陈体芳译，张今校，商务印书馆1986年版，第49、52页。

<sup>③</sup>参见J·D·贝尔纳：《历史上的科学》，伍况甫等译，科学出版社1981年版，第68页。

“蕊劳精于推算雷电”，“苏陀精于推算饶宿”，“尼楞精于推算星辰”，“吉阿精于推算日子”的记载。很显然，“纳西人把蕊劳推崇为他们的气象家，把苏陀推崇为他们推算星宿的天文学家，把尼楞推崇为他们推算行星运动的天文学家，把吉阿推崇为他们的历法家。这样看来，在纳西族已经出现了研究天文的专职人员，纳西族的天文知识应该是有一定水平的”<sup>①</sup>。

对天象的观察，必导致对天象的解释。怎样解释呢？《易·系辞》中有段谈庖牺氏观天象的话很能说明问题。

“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地。观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”。这种“近取诸身，远取诸物”的解释很具普遍性。这非常符合原始先民们的具像思维的特征。

例如，彝族著名的“二十八星宿”俱以动物名（黑鸡、豪猪、公犀牛等）、动物身（豹眼、豹口、豹心、豹尾等）、自然现象（明亮的露水等）和人造物（连枷等）之类“物”来对应星宿。这是“远取诸物”。而老子的“玄牝之门，是谓天地根”，以及苗族等传说的盘王开天辟地身化宇宙等则是“近取诸身”，以身体的各部位来对应天体，解释其相互关系。

然后，在此基础上生发出更多的关于天象及其运行规律的解释。

彝族的虎崇拜决定了其取之于虎的占星术系统。八方位法、虎占星法、十二生肖法、二十八宿法、十干法、三十六日法等等。虎占星法又分虎星九占、虎星八占。三十六日法虽未冠以虎星法，但三十六日占俱以白虎、小虎、黑虎三虎为名，分为三类，每类十二星，每虎从头至尾，又从尾至头，循环一

<sup>①</sup>参见朱宝田、陈久金：《纳西族东巴经中的天文知识》，《中国天文学史文集》第2集，科学出版社1981年版。

次，各代表一星，以此来区分星名，用以卜占吉凶。此三十六日，又为一个月；一年共十月，凡三百六十日，余五日，即为过年日。“此过年日平年为五天，每隔三年到第四年多加一天为闰日，即有六天过年日；当这五天或六天‘过年日’之后，新年伊始。彝族十月历平均每年365.25日，此与太阳年即回归年密近。它以观察太阳运动定季节，太阳运动达最南点（日南至）为冬至，达最北点（日北至）为夏至。又或在傍晚观察北斗柄指向定季节，斗柄正下指（南）为大寒，习在此附近过十月年；斗柄正上指（北）为大暑，习在此附近过火把节”<sup>①</sup>。由虎图腾的崇拜开始，“远取诸物”，以虎头、虎眼、虎口、虎心、虎肺、虎尾等等来命名星，然后，再发展出十月太阳历，这是从宗教开始而至科学结果的一个典型事例。

此外，彝族还有“十二兽历”，“向天坟”观天台等科学成就，以及前文中提及的二十八星宿等成就。

纳西族则有从神蛙化生的五行思想。例如，《东巴经》《布把过书》中记有：

蛙皮做变化，出现了东方甲乙木的巴格课；  
蛙血做变化，出现了南方丙丁火的巴格课；  
蛙骨做变化，出现了西方庚辛铁的巴格课；  
蛙胆做变化，出现了北方壬癸水的巴格课；  
蛙肉做变化，出现了中央戊己土的巴格课。

“巴格课”意为青蛙占卜图式（见图5—7）<sup>②</sup>。

图四周上下左右各画有东巴象形文。其意分别为：

<sup>①</sup>参见刘尧汉：《文明中国的彝族十月历》，云南人民出版社1986年版，第2～3页。

<sup>②</sup>参见李国文：《纳西族象形文字东巴经中的五行学说》，《宗教论稿》，第219页。

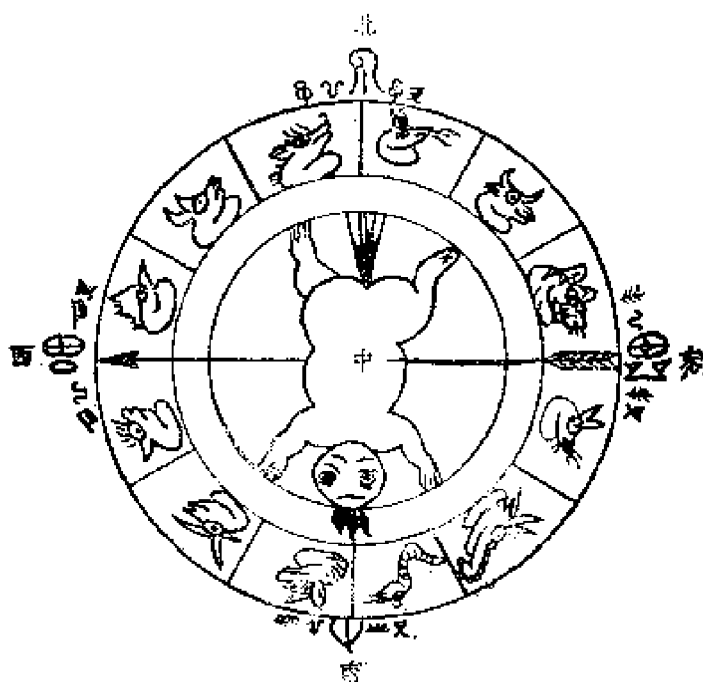


图 5-7

火古罗，位于上，纳西语为“火古罗”，意为“水头”，在纳西族的观念中，水头在上，上为北方；

水尾，位于下，读为“依赤蒙”，意为“水尾”，在纳西族的观念中，水尾在下，下为南方；

太阳落，位于左，读音，“尼咩古”，意“太阳落”（象形），在纳西族观念中太阳落为西；





太阳升，位于右，读“尼咩突”，意为“太阳升”，自然为东方。





图中为蛙，肚脐正中表示中央。蛙头南向吐火；蛙尾北上排尿；蛙中色黄为土，蛙身横箭右为柄，木制；左为镞，铁也。于是五方配五行<sup>①</sup>。



<sup>①</sup>参见李国文：《纳西族象形文字东巴经中的五行学说》，《宗教论稿》，第219～220页。











图的五方还有小的象形文，其意为：

北方：、、、，一、三读“几”，意为水；二读“铺”，意为“雄、公”，其字形象形男根；四读“咩”，意为“雌、母”，象形女阴；一、二合读“几铺”，意为“阳水”，等于十天干中的“壬”；三、四合读“几咩”，意为“阴水”，同癸。

南方：、、、，一、三读“咪”，意为“火”，分别合为“阳火”，同丙；“阴火”同丁。

西方：、、、，一、三读“署”，意“铁”，象形“斧”，分别合为“阳铁”，庚；“阴铁”，辛。

东方：、、、，一、三读“森”，意为“木”，分别合为“阳木”，甲；“阴木”，乙。


中央：、、、，一、三读“指”，意为“土”，分别合为“阳土”，戊；“阴土”，己。

由是、又有五行、五方与十天干相配。

此外，图中小格中分别又有十二生肖，故又有五方、五行、天干、地支的相配。据说，东巴经中还有五神〔木神、

，东，手执木；火神，，南，身傍火；铁神，，

西，手执斧；水神，，北，依水立；土神，居中央，

，上为天穹（读美），下为大地（读堆），旁为土（读指），合读为“美能堆吕古指恒登”，意为“天地之中央属土之大神也”<sup>①</sup>〕与五族（汉族，居东；白族，居南；藏族，居西；蒙古族，居北；纳西族，居中央）与之相配。

<sup>①</sup>转引自李国文：《纳西族象形文字东巴经中的五行学说》，《宗教论稿》，第222～223页。

由此可见，此一幅“巴格课”，实为纳西族人关于天地万物、人类各族及其相互运动、相互关系的形象表现。我们又一次看到从图腾衍生出来的关于万物运作的总体系。

蛙为纳西母系先祖的图腾。其五方与五行，可谓“远取诸物”〔或源于观测天象（日出日落），或源于比附动植物〕与“近取诸身”（如男根、女阴等）的结合。

由于其体系形成之源既来自诸物，又来自诸身，故反过来亦能又解释诸物，又解释诸身。对大自然这一外在系统和人（个体生理、心理，群体民族关系）这一内在系统都适用。

事实上，纳西巴格课既用来推算日、月、年、节气（历法），又用来解释人间生老病痛、婚丧、嫁娶、祸福吉祥。它是一个典型的巫师使用，并与宗教同源的科学体系图，无所不包，无所不容；无所不及，无所不用。因而，是其宗教教育中的百科全书。

在傣历中亦有十二生肖，只是（在西双版纳）改“猪”为“象”，改“龙”为“蛟”，或者“大蛇”。此外，亦有用身体来解释日、月、年的。如称“年”为“骨”，称“月”为“血”，称“日”为“皮”。傣历中的泼水节一天，“根据傣历中太阳位置的推算方法，自泼水节的最末一天元旦开始，三十天以内为第二宫即零宫，三十天以后至六十天以内为第一宫，元旦那一天太阳正好经过春分点，因此，原来傣历新年的意义就是太阳刚刚进入白羊宫的一天，即春分点的那一天”<sup>①</sup>。而且，释迦牟尼的生日正好是这一天。“释佛的生日在佛教徒的心目中应该是最神圣的，以它为最大，所以将新年的第一天附会为释佛的生日，所谓‘日子之王到来的日子’，就是这个意

<sup>①</sup>参见张公瑾、陈久金：《傣历研究》，《中国天文学史文集》第2集，第198页。

息”<sup>①</sup>。

藏族历史上亦有众多的历法。据统计有以下数种<sup>②</sup>：

十二属相纪年法；

阴阳、五行、十二属相相配的纪年法；

赞普年号纪年法；

火空海纪年法；

胜生周纪年法；

佛历纪年法。

在上述的藏族纪年法中，十二生肖纪年法显然是取诸物的；而胜生周年纪年法则出自《时轮经》。其中时轮历里的最小单位之为“息”，“其定义为壮年男子一呼一吸所需的时间，测定一昼夜为21 600息，即每分钟15息”<sup>③</sup>。此外，佛教中还有其他许多量时单位，如“须臾”、“刹那”、“弹指顷”、“念”、“智风”等等。因此，“体系派恒星年的长度为365日

1刻14分”，即“ $1 \frac{12 \frac{121}{707}}{13}$  息 =  $365 \frac{4 \ 975}{18 \ 382}$  = 365.2706451日”<sup>④</sup>。

很显然，这里的“息”、“弹指顷”、“念”、“智风”（人体23次呼吸中有一次智风）等，均属于“近取诸身”。

此外，云南回族在历法天文方面的成就亦应提及。

元朝初年西域回回入滇，带来了伊斯兰教和回回历。后来由元世祖下令由札马鲁丁制作了“万年历”，并颁令全国。然后，又在滇池专设了观景台，由回回天文学家司掌。可以说，这是由中央政权在西南设的专门的地方性天文台。

①参见张公瑾、陈久金：《历法研究》，《中国天文学史文集》第2集，第257页。

②参见杨伯明：《古代藏族的纪年方式》，《西藏研究》1990年第4期。

③④参见黄明信、陈久金：《藏历原理研究》，《西藏研究》1983年第2期。

天的下面就是地。从纳西族“巴格课”土神的象形文字中我们可以看出，地在宗教中多么重要。这种重要性到农业社会时愈发突出。因此，在宗教教育中，有不少关于地学或地理的知识。细分起来虽然不及天文历算那么系统全面，但在好些方面亦可看出宗教教育中地学知识的丰富。

与宗教教育关系最密切的是风水术。这种观念并不仅仅起于道家。实际上，在西南不少民族中都极重丧葬，同时亦重房屋地形、地址等的选择。

所谓“风水”，始见于托名晋代郭璞（公元276~324年）所著《葬书》：“葬者，乘生气也。经曰：气乘风则散，界水则止，古人聚之使不散，行之使有止，故谓之风水”。可见其起源于葬俗，尤其是宗教观念中的重葬之风。

其后，风水又发展为“指导人们如何确定阳宅和阴宅的位置、朝向、布局、营建等一系列的主张与方法，惟此方能获得好运”<sup>①</sup>。风水到了重视阳宅的营建阶段，仍然与宗教关系极密。风水之术始于道教，亦影响到其他一些民族。如白族、瑶族、壮族、彝族、水族、侗族、布依族等等。其理论骨架如次：

天文学中的天干、地支、二十八宿、十二舍、七曜；

地理学中的地形、地貌知识；

哲学里的阴阳、五行、气说，八卦、“天人合一”等等。

而罗盘的发明则可谓包罗万象、经纬天地，堪称“气、理、形与数的系统结合”<sup>②</sup>。唯其如此，风水理论集道教观念之大成，方具有多方面的教育意义。这里的教育，实为一种导入，道教观念的导入。实际上，在中国流传的佛教、伊斯兰教都或多或少受到它的影响<sup>③</sup>。

①②③ 参见何晓昕：《风水探源》，东南大学出版社1990年版，第6、59、151页。

从宗教教育的角度看，罗盘是不可多得的教具。其基本功能有：

“1) 时空合一，是宇宙图案的移写，并把宇宙分为天、地、人三大关系，在这三大系统之间通过气、理、数、形等建立类比关系，并以此判断三者是否协调，为各式各样的状况提供了共同的准则要素；

“2) 一圈一圈的表达方式，较简洁地提供了数理的内在涵意和哲学的辩证思想，在新的情况下，又出现新的内外相联的统一整体性；

“3) 使人们能对营建的过程或结果进行预测，为推算各种不同结局的概率提供依据，与现代的模糊数学方法相类似。”<sup>①</sup>

地学知识教育的另一方面是通过交通和迁徙路线的宗教联系，以及赋予地方以宗教意义的命名来进行的。

西南民族有两条国际文化交流的通道：一条为公元前4世纪就已开通的南方陆上丝绸之路，又称“蜀身毒道”或“西南夷道”；另一条为“麝香—丝绸之路”，即经青海格尔木，越昆仑山口、唐古拉山山口，至拉萨而日喀则，或从四川甘孜，经昌都、那曲，至拉萨而日喀则，然后，再从日喀则经白朗、江孜、康马、卡拉、帕里至亚东，而后到尼泊尔和印度<sup>②</sup>。

另外，西南民族地区自古又是民族迁徙的大走廊，因此，实际上亦是一个文化交流的大熔炉。各民族都有自己的迁徙路线或与外来文化交流的路径。在如此复杂的地形地貌中，在大多没有文字而只有口传心记方式的条件下，怎样把祖先积累的地理知识以及其迁徙或与外来文化交流的路线传承下去呢？其

<sup>①</sup>参见何晓昕：《风水探源》，第62页。

<sup>②</sup>参见常饯音：《麝香之路上的西藏宗教文化》，第210~212页。

最好的办法就是通过宗教教育。

祭祖之际，送葬途中，新婚典礼上，超度亡魂的香火中，都是背诵祖先迁徙路线的大好时机。不少民族的这类路线极详细清楚，直包括每一座山、每一条河，每一个村寨，每一片森林。

以宗教意义的命名来赋予地方，是宗教教育中进行地理知识之类教育的另一种形式。如拉萨在藏语中为“佛地”解，被全世界藏传佛教徒尊崇为圣地。

西双版纳的景洪为“黎明之城”之意。据传佛祖夜巡至此，正值黎明时分，遂命名此地为“景洪”。

据传，景洪嘎栋区的曼沙是佛祖至此听寨中诵经朗朗，是为“曼沙”。“曼”为寨之意，“沙”为诵经声，合起来为“诵经声寨”。

勐海县的西定，据传佛祖至此，百姓以稀饭、竹笋款待并拉傣族胡琴为之助兴，故佛祖命名为“西定”。“西”为“拉奏”，“定”为傣家胡琴，合则为“善于拉琴的地方”<sup>①</sup>。

据说思茅地区的勐连是因发现象征吉祥的金香蕉树而得名。

至于鸡足山、金碧镇、鸡街、狗街、哀牢山（艾乐）等等，则都与其图腾崇拜、十二生肖、神话传说等有关，这里不再一一罗列。

宗教教育中的地理知识传授还有一个重要方面即是关于地震等自然灾害的记载。地震、山崩、水土流失等历来被认为是妖魔作祟，因此，常有相应的描述、研究以及相应的祭祀等。如西藏历史上记载最早的地震资料，见于达隆巴·阿旺朗杰所

<sup>①</sup>参见西双版纳傣族自治州民族事务委员会：《西双版纳风情奇趣录》，云南民族出版社1986年版，第6～8页。

著的《宗教史》一书。书中记载了唐文成公主进藏(公元641~642年)抵达逻娑(拉萨)倭塘湖(大昭寺附近)时,“发生地震,驮畜皆躺下”<sup>①</sup>。可见这一记载在西藏地震史研究上的重要性。

实际上,地震等自然灾变总是和宗教上的某种观念密切相连的。因此,宗教尽管出于祛灾弥祸,但在客观上研究了灾变并传承了西南各族先民们关于地震等灾变的知识。这一点,对西南这一地形地貌极其复杂,地震等频繁发生的地区来说,其科学意义是显而易见的。

此外,在西南民族原始宗教教育的形式中——尤其是神话、传说及以自然物为崇拜的灵物中,有大量关于喀斯特地貌,关于溶洞,关于地下水,关于山形、山势等方面的知识,这亦是其地理知识教育方面的一个不可忽视的组成部分。西南的喀斯特地貌特别发达,其必然要引起居住在这块土地上的人们的重视。而宗教、神话等是这类知识系统化的必然形式,也是其合神化过程中的一个必然归宿。

#### 医学与生物

##### 1. 宗教教育中的医学知识

早在原始宗教之初,宗教教育中便已经有了医药知识。然而,生活条件极为低下,人类寿命普遍很短。西南地区山高林密、沟壑纵横、雾海云山,自然条件极为艰苦。德宏、版纳等不少地方自古被视为“瘴疠之地”。版纳以前竟有如此民谚:“娶来景洪坝,先把老婆嫁。”可见病魔之厉害。

人为何生病?又该如何治病?这成了万能的宗教必须要回答并解决的问题。原始宗教观念认为,疾病、不适盖源自鬼神

<sup>①</sup>参见江在雄:《西藏的历史地震及其研究》,《中国藏学》1991年第1期。

作祟。因此，求助于巫师驱鬼、捉鬼、招魂、送神便是顺理成章之事。而巫师自然亦是与疾病打交道最多的人。

下面是一张彝族以“鬼”命名的疾病表<sup>①</sup>：

汉 译	读 音	彝 文 名
生疮鬼	滴 木	𠄎𠄎
出血鬼	斯 斯	𠄎𠄎
肺病鬼	略 拉	𠄎𠄎
肝病鬼	斯 拉	𠄎𠄎
胃病鬼	斯 黑	𠄎𠄎
麻风鬼	鲁 斯	𠄎𠄎
羊瘟鬼	土 沙	𠄎𠄎
猪瘟鬼	沙 补	𠄎𠄎

巫师是鬼神之中介，与鬼神（即疾病）打交道最多，对疾病的认识亦最多，故为治病最多的人。长此以往，日积月累，他们也就自然摸索出一套自己的对付疾病鬼怪的法术——杂糅有大量医学科学知识的法术。其中有不少宗教内容，以至迷信的糟粕；亦有不少行之有效的医学知识。

如彝族祭祀山神——黑虎、始祖图腾之际，有一个重要程序便是请神队伍到各家各户消灾弥祸、祈神佑福。而各家各户均需里里外外打扫清洁。

羌族的一首民歌很能说明问题：

“羌人敬神、羊愿鸡愿，请来端公，羊愿扫房，鸡也愿扫

<sup>①</sup>李耕冬、贺廷超：《彝族医药史》，四川民族出版社1990年版，第78页。



房，打扫牛羊圈；将污秽洗净，水清、畜清、人清，请天神、地神都来享受，各种鬼怪都走开。”

把请神驱鬼等与打扫清洁联系起来的习俗在西南不少民族中都盛行。这显然是一种卫生知识，亦是一种宗教教育。这种清洁习俗外及环境，内则干净自身。百越诸族，自古喜浴；纳西摩梭人、白族、傈僳族、怒族等均有把原始生殖崇拜的仪式与洗浴结合起来的习俗，不少还是以洗浴为名的。如傈僳、摩梭等的“温塘会”。至于回族，则更把爱清洁视为对真主的虔信。

送神驱鬼治病的另一种形式是诊断治疗。尽管巫师仍称之为驱鬼、送鬼、招魂等等，实际上，从现代医学的角度看其治疗，含有多方面的知识。如：

药物疗法。又分植物药疗法、动物药疗法、矿物药疗法、合成药疗法等。

植物药疗法起源于采集获食时期。彝族的古彝文史书《门咪间扎节》中有这样的描述：

“小猴摘米果，  
拿给他妈吃，  
才知酸和甜。  
母猴嘱咐小猴说，  
小猴拿着藤子去，  
苦树不要拴，  
甜树拴起作记号。  
树名认不得，  
甜树果摘回来，  
不甜的果不要摘。  
一天认得一样。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup>转引自李耕冬、贺廷超著：《彝族医药史》，第4页。

凉山彝语称医药为“补此”，意为草药草木。这很能说明毕摩、苏尼最早治病是用植物药这一事实。

动物药疗法源于狩猎时分割猎物以及对祖先图腾的信仰。分割猎物认识了动物结构及解剖名称，而图腾崇拜则相信祖先图腾的力量可由食其某部而获得，因而能治病。彝族创世史诗中有“支格阿龙”与“雷神”对话索要治病之药的描述。其中提到不少治病用的动物药。如眼睛肿痛用羊油熏治，治麻风用大蟒蛇<sup>①</sup>等等。

矿物药类在彝族那里是源于对动物的观察。当岩羊等患皮肤病时常至硫磺、火硝岩谷间打滚。彝族先民以为有神力，遂采用硫磺、火硝等治皮炎等。

合成药物疗法则是后来发展起来的将动物、植物或矿物等多种药物用于一起治病的疗法。

按摩手术等疗法又是一类。当巫师认为鬼入人体内时，常嘱病人洗身、暖体，并对其进行全身按摩。如苗族有“推摩法”，至今仍极有效用。

此外，“蒸薰法”、“巴附罐法”亦常采用。而手术疗法中，砭石，炙熨，针刺、吮吸法等亦很流行。如珞巴族人凡刀伤化脓，必请女巫驱鬼。女巫驱鬼的重要方法便是用嘴吮出脓血，吐入盆中，是谓把鬼吸出，然后包扎伤口。这种办法还常用于毒蛇咬伤。

这类疗法的应用相当有效，且已形成独特的民族医药体系。甚至，对现代医学的发展亦大有借鉴的价值。

如被誉为民族医学四大体系的就有藏医、彝医、傣医、苗医。而且，在道教中还有不少关于炼丹，内养的医学知识。

<sup>①</sup>参见李耕冬等：《彝族医药史》，第20页。

尤为值得一提的是，这种医学知识体系化的结果是医学典籍的出现。如彝族有《医算书》、《元阳彝医书》、《寻药找药经》、《献药经》、《双柏彝医书》等；傣族有著名的医经《腕纳巴微特》以及民间流传的药典《胆拉雅》等；藏族则有《月王药诊》（藏名《索玛拉扎》或《门杰代维给布》）、《医学大全》（藏名《门杰钦木》）、《无畏的武器》（藏名《敏吉村恰》）、《甘珠本草》〔又名《药理学广论》或《无垢晶串》，（藏名有《协称》或《资麦协称》）〕以及著名的《四部医典》（藏名《居希》）等。这里试举《四部医典》为例，以窥宗教教育中医学教育之全貌。

《四部医典》为藏族名医玉妥宁玛·云丹贡布在积几十年经验，融汉族中医和印度、尼泊尔等国医药经验与川、藏、青等各地藏医之精华为一体的基础上，精心编写而成。云丹贡布公元708年出生，享年125岁。其漫长的一生为藏医的发展奠定了坚实的基础。

《四部医典》为其精萃之大成。该书共四部。第一部：《总则本》，共6章，有彩色挂图4幅，概要介绍生理、病理、诊断及治疗的一般知识；第二部：《论述本》，共31章，彩图35幅，详述人体生理解剖、疾病发生的原因及规律，卫生保健知识、药物性能、诊断方法和治疗原则等；第三部：《秘诀本》，共92章，彩图16幅，专门论述各种疾病的诊断和治疗；第四部：《后疗本》，共28章，有彩色挂图24幅，介绍脉诊和尿诊、各种方剂的配方、功效和用途以及外伤疗法等。

概言之，其内容有六大方面：基础理论；生理和解剖；诊断疾病方法；治疗疾病原则；预防和治疗；药物<sup>①</sup>。

<sup>①</sup>参见西藏自治区藏医院：《藏医学〈四部医典〉浅析》，《西藏研究》1980年第2期。

该书共24.1万字，堪称巨著，且全书均为韵体文，便于传诵记忆。还有一个显著特点“就是医学理论与临床经验的有机结合”<sup>①</sup>。

与医学经典大量出现相适应的是，宗教教育中专门的医学教育机构的产生和发展。其中尤以藏传佛教中的拉卜楞寺为典型。早在1763年，遵照六世班禅法旨，拉卜楞寺便仿后藏扎什轮布寺时轮学院式样建立了时轮学院，其中抽出部分僧侣组成专修藏医和密宗的一个班。至1784年正式修建医药学院，设初、中、高三级学医，并设门诊部和制药厂，可谓组织健全配套，规模宏大。为藏区培养了不少医术高明、医德正派的“曼巴”（Sman pa），即高水平的僧医。而且，这种有组织的系统学习制度亦在藏传佛教中全面推广。先后有卓尼车巴沟、碌曲郎木寺、夏河美武岗察等寺院，也都先后建立起专门的医药学院<sup>②</sup>。

## 2) 宗教教育中的生物知识

医药教育的发展必伴之以生物学知识的积累和传承。无论在苗医、傣医、彝医、藏医中，动物及植物的药物都是主要的。

分类是生物知识的第一步。据彝族史书《勒俄特衣》称，万物俱为冰雪化生，均为雪族子孙。其分为12族，即“有血的6种，无血的6种”，先区别了动植物。无血6种，又分草本3种、木本2种与藤本1种；有血6种：蛙、蛇、鹰、熊、猴、人。其中，蛙又分蛤蟆、田鸡、青蛙；蛇类又分龙、长蛇、红嘴蛇；鹰又分神鹰、孔雀、雁鹅、岩鹰、白鹰、饿老鹰、山

<sup>①</sup>参见李鼎兰：《藏医一代宗师——字妥·云丹贡布》，《西藏研究》1984年3期。

<sup>②</sup>参见丹曲：《拉卜楞寺医药学院概述》，《中国藏学》1990年第4期。

鹑等七种<sup>①</sup>。

对生物性质的认识是发展的第二步。彝族经书《指路书》中有“你还没出生，先存爹身上”的关于“父精母血”的生理知识，并对胎儿的发育亦有认识：

一月像秋雨，  
二月像草叶，  
三月像青蛙，  
四月像四脚蛇，  
五月是壁虎，  
六月像人形，  
七月是母亲的变形，  
八月联结母亲的精神，  
九月在母亲的怀中<sup>②</sup>。

在藏族最早的医学典籍《月王药诊》中则更进一步：

痴情生精，贪爱生母血；一寒一热，精血融而寒热交，遂生气息。儿在母体7天发育一次。3周肌肉渐成，4周骨骼成形，5周成筋脉，6周出头足，7周有体腔四肢，8周有七窍，9周长指趾，10周五脏备，11周有六腑，12周有心、动、静三脉，13周肝、胃发育，14周各部俱增，至22周发育定形。女39周而生，男40周分娩。人体三大因素：“龙”（主呼吸、肢体运动、血循环、五官感觉、排泄、食物分解、精微转运等）、“赤巴”（主生热、维持体温、强胃、壮胆生智、荣润肤色）和“培根”（增胃液、磨食物、利消化、司味觉、调节体内水分），支配七大物质基础（饮食精微、血、肉、脂肪、骨、骨髓、精）与三种排泄物（大便、小便、汗），三者平衡，生

<sup>①</sup>参见李耕冬、贺廷超：《彝族医药史》，第12～13页。

<sup>②</sup>转引自李耕冬著：《彝族医药史》，第24页。

理正常<sup>①</sup>。

对生物の利用是相当广泛的，食用、药用及其他。这些在宗教教育中均有反映。

西南民族地区——或金沙江河谷，或澜沧江流域——被公认为最早种植水稻的地区。而对水稻栽培知识的传播，我们可在宗教教育中找到其渠道。西双版纳一带的傣族至今还在供奉谷神，甚至在整個水稻栽培过程中，都伴之以相应的宗教仪式。如放水时祭水神（有收无收在于水），栽秧后又鬼鸡，收获时献新米，粮食进仓时叫谷魂。这类祭祀俱有相应的祭词，这些祭词具有明显的传授作物栽培知识的作用。如傣族《杀鸡祭水神祷词》中便有：

“……敬请神明在上保佑并护卫各条水沟与渠道，勿使崩溃或漏水，要让水均匀地流下来，并祈望雨水调顺，好使各地庄稼繁茂壮实，不让害虫咬噬，不要使作物受损。让地气薰得粮食饱满，保各方粮食丰收。请接受我的请求吧！”<sup>②</sup>

祭词中的水与庄稼、虫害与庄稼、雨水与庄稼的关系清晰可见，这显然是傣族人民对稻谷栽培的经验积累。其教育意义相当明显。类似这类的“叫谷魂”、农业祭祀，在西南不少民族中都有。有的不仅有包含农作物知识的祭词，而且还有从播谷种到收割的全套动作仪式。这些仪式既有感谢神灵赐予衣食和请神继续佑福的含义，同时亦有一定的教育意义。

此外，还有关于茶树之王、茶神、蚕丛、树神等的神话、传说，以及关于驯马、医马、养羊、养牛、养蜂、养鸡、养鱼、养猪等家畜的神话和传说，其中都不乏教育意义。

对生物的应用知识方面来说，药用动植物是一个相当复杂

<sup>①</sup>参见罗达尚：《对〈月王药诊〉的研究概论》，《西藏研究》1985年第1期。

<sup>②</sup>转引自张公瑾：《傣族文化》，第131~132页。

的领域。西南各族的医药经验有不少这类记载。

西汉刘向的《世说新语》中有《说苑辨物》，其中有关于苗医的议论：“吾闻古之为医者曰苗父。苗父之为医也，以菅为席，以刍为狗，北面而祝，发十言耳。诸扶之而来者，举而来者，皆平复如故。”能使扶来或抬来就医者很快都“平复如故”的“苗父”，便是苗黎之巫。而苗医所用药物民间传曰：“三千苗药，八百单方。”<sup>①</sup>

藏族医药中的经典《晶珠本草》所记药物亦达2 294种。其中，植物药占37.66%，动物药占19.53%<sup>②</sup>。

#### 数学与理化

宗教教育中的天文历法的发展，必伴之以数学、物理等知识的发展。此外，宗教后期发展中庙宇、神殿等的修建，亦都包含大量的这些方面的知识。巫师占卜、选择墓地，亦有不少数化知识。

从宗教教育中这些知识的发展看，亦有一个从简单到复杂的进化过程。其简单最早也是“远取诸物，近取诸身”。

结绳计数、刻木计数、投石计数等均是“远取诸物”。这类实例在独龙族、佤族、拉祜族、苦聪人、摩梭人、普米族等不少民族或支系中均可发现。

以“拊”、“肘”、“腓”以及指姆等计量长度和数数，以“息”、“念”、“弹指顷”、“智风”等计时，则均是“近取诸身”。

占卜、卦卦等的鸡骨、鸡蛋、竹棍、木条等，都是以物来进行的最早的排列组合。

从具体而形象到无形而抽象是数学发展的一个飞跃。傣族

<sup>①</sup>参见《苗族简史》，第308页。

<sup>②</sup>参见罗达尚：《藏药学史暨〈晶珠本草〉概念》，《西藏研究》1984年第2期。

历法的特点是重推算而不重实测，所以其数学的发展相对更重要。傣族民谚中有这样的话：“不是大佛爷学胡腊（即天文历算），就会学傻了。”而且，僧侣一旦还俗，也不能再从事这类研究<sup>①</sup>。可见数学与历法一起，均从寺院僧侣出。现存的数学方面的经书有《数算知识全书》（傣名《哈南纳底哈雅》）、《演算法》及历法中讲计算的章节。其数学计算虽没有分数和小数而只有整数，但毕竟完成了从具体上升到抽象的进化，已经有了乘法口诀。

在藏传佛教中，正如其天文历法不断受到汉族内地和域外印度两方面的影响一样，其数学的发展也有这样一个过程。在寺院教育中，数学同天文历法一样，亦受到专门的重视。甚至五世达赖喇嘛阿旺罗桑加措本人还亲自撰写了《算学问答太阳之光》一书。在他之后又出现了《黑白算学问答》、《黑白算学结合》等专著。这里的“黑”（rgya nag）指祖国内地；“白”指印度（藏文rgya dkar）<sup>②</sup>。可见印度、祖国内地的数学对西藏影响之深。

至于道教中太极八卦图的数理知识，已引起世界学术界的瞩目。

它在莱布尼兹眼里看来是“流传于宇宙间科学中之最古的纪念物”。李约瑟则指出，莱布尼兹的二元数学是受道家太极八卦图的影响而来的，“他们已经为现代人类伟大计算机的发明，立下了一定的基础”。而且，更了不起的是，因为“道家又将他们的理论付诸实行，所以东亚的化学、矿物学、植物

---

<sup>①</sup>参见《傣族简史》，云南人民出版社1985年版，第223页。

<sup>②</sup>参见催成群觉、索朗班觉编译，却旺、陈宗祥校释：《藏族天文历法史略》《西藏研究》1985年第4期。



学、动物学和药理学，都渊于道家”<sup>①</sup>。

甚至，有的学者认为太极八卦图与爱因斯坦的相对论亦有偶合。无锡人士薛学潜著有专著《易与量子物质波》和《易经科学讲——超相对论》<sup>②</sup>；而1930年在法国获其国家博士学位的刘子华写出博士论文《八卦宇宙论与现代天文》，并运用太极八卦图发现了太阳系的第10颗行星木王星<sup>③</sup>。

瑞典著名物理学家波尔（Bohr, Niels 1885~1962）则从太极八卦图中悟出了他的“互补原理”<sup>④</sup>。

而据现代研究《易经》的学者江国梁先生看，“我反复思考〈周易〉的基本理论，及其演化过程（包括阴阳五行学、道教学和算术学），并多方面对照现代科学的成果，终于发现古今科学的发展并没有离开〈周易〉的原理。‘天下之动，贞夫一者也’。于是，我立足天文、地理、人文（主要是生命）等基础研究，从宏观到微观世界，力求‘一’的科学真谛。为此，我经历了十几个寒暑，重新建立了以‘光—气学说’为核心的‘太极学说’，初步形成了以〈周易〉原理为基础的‘宇宙统一自然场论’或论宇宙总体理论”<sup>⑤</sup>。

道家奉为圭臬的太极八卦图和《易经》中究竟包蕴多少内涵。笔者不敢妄加揣测，也无法对其评判。但对于宗教教育的数学和理化等知识的传授而言，它无疑是至关重要的，而且，也包容了大量的知识。通过它，发展出了由炼丹而来的化学知识，推演出了古代数学中的奇偶数原理、数源、“大衍数原

①参见李约瑟：《中国科学技术史》（天文卷），台湾商务印书馆1973年版，第568页。

②参见王玉德等：《神秘的八卦》，第77页。

③参见刘尧汉：《文明中国的彝族十月历》，第94页。

④⑤参见江国梁：《周易原理与古代科技——八卦的剖析及其实际应用》，第1、第512页。

理”、“加倍变法”原理等（朱熹语）<sup>①</sup>。严格地说，只要能应用于宗教的科学知识，宗教教育便已传承之。

宗教中用于测天时的仪器以及宗教建筑、法器等，亦有不少物理、化学知识的应用。如：

藏传佛教中的转经筒，既有手摇的，又有脚踏的；既有水动的，又有风动的，甚至还有电动的，可谓利用了各种动力。从物理学的角度看，既有流体力学，又有空气动力学，还有电磁学等知识的运用。

矿物药物的运用，藏医、傣医等的药物制作，如拉卜楞寺医学院加工泡制药物的方法便有水制法、火制法、水火兼制法（焖煨法、流浸膏制法、蜂蜜干膏制法等）之类，其中有不少化学知识。

再有德格藏经院印经书所用的白玉纸的制作，上座部佛教中贝叶经的制作、保存等，均有不少物理和化学知识的运用。

而且，藏传佛教中所谓的“时轮学院”和医学院，都要学习不少与天文历算和医学有关的物理、化学方面的知识。佛教“五明”中的“工巧明”一类，包含的知识面相当广泛。

### 宗教教育中的文化教育

这里所谓的文化一词，如前文中所述，是狭义上的用法。即指文化知识，以文字为主要形式表现出的一般知识。前文中我们已将科学知识分出来单独进行了讨论，这里要讨论的主要是自然科学以外的一些知识。即便如此，这仍然是个包容甚广的概念。我们主要将讨论文字的学习与哲理等方面的知识。

<sup>①</sup>参见江国梁：《周易原理与古代科技——八卦的剖析及其实际应用》，第214～224页。

文字的学习 当经典作为主要的、理性化的教育内容的表现形式之后，文字的学习便至关重要了。它已成了能否深入学习经典的关键，同时，也成了一道把没有可能学习文字的大众挡在经典学习之外的壕沟。

文字，在西南民族地区，不少是出自巫的传授的需要而由巫发明的。因此，原始宗教中的文字学者们，无一例外地，都是巫师，而最初学习文字的是他们收的门徒。甚至，在一些民族中，巫的一个重要标志，便是掌握文字与否。

到了世界宗教阶段，文字的学习更为重要，因此，组织化系统化的文字学习便应运而生。

无论是佛教中的佛爷、道教中的道长，或者伊斯兰教的阿訇、基督教的神父，没有不经过系统的文字学习而成的。而且，这些宗教都有了固定的制度化的文字学习方式。

这种文字学习渐次普及到一般大众。在西双版纳的上座部佛教那里，男性儿童到7岁左右便必须到奘寺中学习文字。这是以出家的方式住寺学习。学习年限不等，少则3~5年，多则8~10年，而要成为佛爷，则须学习得更久，可达20余年。这些学习的初步，都是专门的文字。通过这种学习，哪怕短至3~5年，也基本上完成了扫文字盲，而能胜任简单的读、写、算。

至于伊斯兰教，这种文字学习已经普及到妇女。经堂教育不仅要求男孩入学，亦要求女童入学。而且，女子学习能至“大学”毕业，达到“穿衣”水平。据统计，云南个旧市的沙甸穆斯林聚居区，解放前夕，先后在沙甸通过“穿衣”仪式的阿訇40人中，就有3位女性<sup>①</sup>。

<sup>①</sup>参见李荣昆：《沙甸穆斯林聚居区宗教情况调查》，《宗教调查与研究》1986年第1期。

在基督教那里，这种文字学习就更为普及。而且，不少外国传教士为了传播其教义，推行其文化，竟在西南的一些少数民族中创制该民族的文字，供其学习使用。据统计，在西南地区由基督教教士创制的少数民族文字就有7种。其中，苗文、景颇文、傈僳文都是2种。并均出有专门的宗教经典（如《圣经》等）和文字学习课本，甚至还有工具书。如1880年由美国传教士欧·汉孙（O. Hanson）在1876年库森（Cu-shang）创制的景颇文基础上重新创制的景颇文，便有景颇文教学课本和《英景辞典》出版。

再如英国传教士柏格理（S. Poloart）1887年亦创制苗文，并出版了《圣经》、《苗文课本》等。很显然，这些文字的创制和推广，一方面传播了教义，另一方面也促进了文化的学习。

文字学习从神职人员到一般俗众，从男性而女性，这显然是个进步。尽管其动力是为了促使更多的人能直接学习宗教经典。

由于文字学习和经典学习的普及，宗教教育出现了专门的从事文字工作的人员。如傣族上座部佛教中有专司抄写经文的僧侣“阿章”或者“波章”。“他们用铁笔刻写贝叶经的速度很惊人，熟练的人在贝叶上刻字要比在上棉纸上用竹笔写快两三倍”<sup>①</sup>。

同时，还出现了专门印制宗教经典和文字课本等的机构。如四川甘孜州的德格藏经院，那塘寺印书院，拉萨布达拉宫印书院，塔尔寺印书院，卓尼禅定寺印书院，拉卜楞寺印书院等等。其中以德格藏经院为最。

<sup>①</sup>参见张公瑾：《傣族文化》，第169页。

德格藏经院全名为“札西果芒大法库印经院”，又称“德格吉祥聚慧经院”，设置于德格县境内更庆寺中。该院始建于雍正十年（公元1732年），历时14年建成。印经院集全藏能工巧匠，书法家、画师等。一部《甘珠尔》需用500余人5年劳动方能印成。该院经书质量极佳，饮誉中外。最盛时，总人数达1300余人。现藏藏文书版200余部，印版217000余块。至今每天收入亦逾万元。“每年有西藏、青海、甘肃、云南等省及四川阿坝、甘孜、木里等地的大小寺庙、活佛、喇嘛、头人，农牧民及民族、宗教等方面的科研工作者前来预订。不丹、尼泊尔、锡金、日本等外国的学者或研究机构，通过各种渠道，也前来订购”<sup>①</sup>。

随着印经院的兴起，又有了配套的纸张生产、油墨生产、字模铸造、书籍装帧，以及印经院的管理、印经技术交流、印经宗教仪式、经书发行等一系列系统的兴起和完善。从而，使宗教的影响更为深远，使以宗教文化为核心的民族文化得到更进一步的发展。

**哲理的学习** 宗教包含有大量的哲学理论和观念，这是毋庸置疑的。如精神与物质的关系，意识与存在的关系，现实性与可能性的关系，形式与内容的关系，必然与偶然的关系，实在与虚无的关系，宏观与微观的关系，宇宙观与人生观的关系，经验与先验的关系等等。宗教，尤其是世界宗教，已经形成了一整套严密的体系。宗教在理性思维上的这种严密性，竟使不少著名科学家也为之叹服。

普朗克说：“宗教与科学之间，绝不可能存在任何真正的对立，因为二者之中，一个是另一个的补充。我想，每一个严

<sup>①</sup>参见谷川：《德格印经院概述》，周润年：《西藏佛教对藏区雕版印刷业的影响》，《西藏研究》1987年第4期、1988年第2期。

肃的、进行反思的人都会认识到：如果人的灵魂的各种各样的力量要在完美的平衡与和谐中共同发挥作用，那就必须承认并培养人的天性中的宗教因素。”<sup>①</sup>

而爱因斯坦则认为：我们从我们自己的心智中，发明了具有数学的精美性的种种观念，我们把它们交给经验去检验，而它们到头来竟是真的<sup>②</sup>！

因此，这种结构上的严密性——承认这一点并不意味着承认宗教的有神论，这就如同赞叹一本书的编排体例谨严、装帧精美而并不意味着赞同其观点一样——实际上是形式逻辑上的完备。这一点在佛教中，尤其是藏传佛教的黄教中尤为突出。

一般的佛教经典在形式上都具备了：

1. 六种证信序。即信、闻、时、主、处、众等六大要素。此六种“证信序”，类似于写科学实验报告的实验主持人、参加者、时间、地点、实验目标及所用仪器材料，亦相当于法庭问案时的主犯、被害、证人、原告、时间、地点等<sup>③</sup>。这已经是一种颇程序化的形式。

2. 注疏分析的精密。如《大乘无量寿经解》便分为甲、乙、丙、丁、戊、己等六大部，每一部分又分一、二、三、……，然后，又再分为1、2、3……；其《本经原序》、《本经目次》、《正经释义》等相当清楚。

而且，这种体系，不仅在一部经中可见到，在整个佛教经典中都可见到。如整部藏文大藏经可分“正藏”（甘珠尔）及“副藏”（丹珠尔）。“正藏”包括经和律，“甘珠尔”一词

<sup>①</sup>转引自约翰·麦奎利：《二十世纪宗教思想》，高师宁等译，第300页。

<sup>②</sup>参见In Albert Einstein, *Philosopher-Scientist* by P. A. Schilpp, Tudor, New York, 1949, Ed, pp.248.

<sup>③</sup>参见尤著表：《一个科学者研究佛经的报告》，浙江天台国清寺法物流通处翻印。

就是“言教”，经和律则俱为佛主的言教；“副藏”即关于经和律的论著，“丹”的意思就是论著。

黄教中尤为突出的是注重“因明学”。“因明”为佛教“五明”（Pañcavidyā，声明——声韵学和语文学；工巧明——工艺技术历算之学；医方明——医药学；因明——逻辑学；内明——佛学）大伦之一，随佛教传入时一起传进西藏。因明学因为成了黄教寺院教育的重要课程——为宗喀巴大师特别重视——之一，故得到长足发展。专门学习因明的典籍有《摄类辩论》、《释量论》、《因明七论》以及《因明入正理论》等。所谓因明的内容，《因明入正理论》中称：

“能立与能破，及似唯悟他，  
现量与比量，乃似唯自悟。”

“这话的意思是：真能立，似能立，真能破，似能破，这四门是为了他人了悟道理的方法。主要是用语言文字组成的论式规律，表达出来主观的论点或主张，以启发别人接受自己的论点或驳斥对方论点的辩论手段。真现量、似现量、真比量、似比量，是为了自己取得知识方法的思维活动”<sup>①</sup>。

这里的“立”即为立论；“破”为驳论；“现量”即感知上升为概念；“比量”则为“推理”。“真”为站住脚的、正确的；“似”为错误荒谬的<sup>②</sup>。

这既是一种专门的逻辑思维训练，又使佛教观念在形式上日趋严整。“所以，它在西藏的传统教育中所占的地位，大致和亚里士多德逻辑在欧洲教育中所占的地位相埒”<sup>③</sup>。这也是

①②参见阿旺且增：《藏传因明的发展、特点及其现状》，《西藏研究》1990年第3期。

③参见杨百顺：《比较逻辑学史》第五章，四川人民出版社1989年版。

宗教教育教材体例编排的严密化所致。

## 宗教教育中的艺术与体育

这方面的内容包含音乐、舞蹈、绘画、雕塑、工艺、体育竞技等。我们为论述方便，将其分为三个方面：乐舞；美术；体育。下面分述之。

### 宗教教育中的乐舞

如我们在讨论宗教教育演变时所论述的那样，乐舞是宗教教育内容的一种重要表现形式。同时，宗教教育内容本身亦包括乐舞。

原始宗教的一大特色便是它的强烈情感性。而乐舞则是这种情感的外化和升华。从原始中来的乐舞在漫长的宗教教育的演变中，不仅未随着世界宗教理性化加强而被宗教教育轻慢或遗弃，反而有了长足的发展，而且，在发展中又有了分野，有了“下里巴人”和“阳春白雪”的区分。

所谓“下里巴人”，指的是乐舞同社会习俗的结合，作为婚礼、成年礼、丧葬礼等仪礼的一部分，日益劳动化、生活化的发展。

所谓“阳春白雪”指的则是乐舞同社会权力的结合，作为权力更迭、政治或军事性祭礼的一部分，日益专业化、神权化的发展。

这种分野在声乐上的反映是，在“下里巴人”式的发展



中，出现了婚礼歌、迎亲歌、送亲歌、祝酒歌、转山调、跑马调、送魂调等大量曲调；在演唱形式上有独唱、对唱、重唱、主唱、伴唱、齐唱、合唱等；在器乐上有打击乐、弦乐、管乐以及口弦等；在舞蹈上有劳动祭祀舞、鸟兽舞（模仿鸟兽等图腾）、风俗舞（成年礼、婚礼等）、丧葬舞（驱鬼、招魂等）、战争舞，等等。

而在“阳春白雪”的发展中，声乐上出现了唱经、唱诗等庄严的合唱，如傣族上座部佛教中的《喊牙朗》，藏传佛教中的《传昭大法会》，基督教圣诗班颂唱的《圣母玛丽亚》等等；器乐上出现了专门的礼乐之器，如楚雄万家坝出土的羊角编钟，藏传佛教中的法号，百越苗瑶族系的铜鼓等；在舞蹈上则出现了诸如《南诏奉圣乐》等大型宫廷乐舞<sup>①</sup>。

乐舞的分野，实际上是宗教教育中乐舞教育的普及化和专业化。

社会习俗化的乐舞，致使西南各族普遍能歌善舞。任何一种人生礼仪中的乐舞，都是一种生动形象的乐舞教育。一个山寨无论其怎样偏僻、闭塞，其音乐舞蹈教育都不用发愁。小孩从小就在习俗化的乐舞教育中长大，对其民族特有的音乐和舞蹈来说决不存在“音盲”或“舞盲”问题。显然，这是一种彻头彻尾的本民族的乐舞普及化的教育。

乐舞与社会权力相结合——社会的等级化亦表现在宗教中的等级化——致使其本身也出现了等级化，发展成为只在特定场合，由特定的人，用特定的乐器或者特定的服饰等，奏特定的乐曲或跳特定的舞蹈。于是，这就出现了高水平的专业化的乐舞教育。如藏传佛教——尤其是黄教中有专供僧侣学习的音

<sup>①</sup>参见云南省民族艺术研究所：《云南民族音乐论集》，第40页。

乐舞蹈。甚至，还有专门的“欠巴札仓”（舞蹈学院），设有专职的“欠洪”（领导跳舞的僧侣）和“干巴”<sup>①</sup>。而且，不少寺院都有自己的专门乐队。

宗教音乐舞蹈教育专业化的另一个方面是演唱史诗和戏剧扮演者的培养。如傣族中的史诗唱手“赞哈”，彝族、苗族、侗族、土家族、仡佬族等的傩堂戏，藏族的藏戏等，均需培养专业演员。再如傣家著名的《马鹿舞》（傣语“戛朵”）几乎流行于云南省所有傣族聚居区。舞蹈因其配戴马鹿的道具而闻名。此舞在云南临沧地区耿马县孟定区最为盛行，“比孔雀舞还受群众欢迎。在盛大的节日集会或喜庆日子才跳此舞”<sup>②</sup>。且每一村寨都有表演马鹿舞的职业艺人。此舞有丰富的舞蹈语汇和技巧，必须进行专门训练才能胜任。

此外，傣族的《孔雀舞》亦有“语汇丰富、形式完整、风格突出、舞姿优美”<sup>③</sup>等特点，要求“有跳转翻技巧、有严格的程式、有规范化的图形和步法，有较完整的鼓谱伴奏、有不同的风格流派”<sup>④</sup>等，故亦有世代相传的民间艺人。而且这些舞都与宗教传说相关。

正是这种普及化与专业化的互补，才构成了宗教教育中乐舞教育的全方位性。

### 宗教教育中的美术

这一内容实际上包容绘画、雕塑、工艺与建筑诸方面。而这些美的形象俱集中在宗教建筑，尤其是寺院建筑之中。这一

<sup>①</sup>参见耿金声、王锡宏主编：《西藏教育研究》，中央民族学院出版社1989年版，第407页。

<sup>②③④</sup>参见刘金哲：《从舞蹈王国中走来——云南少数民族舞蹈探奇》，云南民族出版社1990年版，第49、40~41页。

特点，我们可从藏传佛教的寺院、上座部佛教的奘房，或者伊斯兰的清真寺、道家的道观、基督教的天主堂中得到充分的证实。

宗教，调动了一切可以调动的艺术手段来烘托其庄严、崇高、圣洁、神秘。

如拉萨的大昭寺，顶楼上的四方金顶，主殿四周屋檐的怪柳墙、柱、挑、斗，梁上的狮腿、象鼻、金刚杵、破风，等等，无论整体建构或细部构件，无不庄严雄浑，精巧绝伦；四围回廊上的各种壁画：《如意藤》、《华严经方城图》、《大宝积经天神变法图》及各种清净乐土，成百上千的佛像、佛经传说的形象，无不着色均匀，造形生动，姿态万千，变幻奇巧，布局精当；寺内的众多佛像，从佛主、弥勒金铜像、观音拂水浮雕到众多的罗汉、护法神尊，熔盛唐汉族艺术家、尼泊尔艺术家和历代藏族僧侣艺术家等艺术精华于一炉，实令人叹为观止<sup>①</sup>。

总之，一座寺院——无论是喇嘛庙或清真寺，无论是奘寺或天主堂，都堪称宗教艺术形象的集大成。试想，一个藏族牧民，不运千山万水，一路磕长头而至布达拉宫的辉煌群殿之前时，其所感受的心灵震撼是何等强烈。尽管我们可以把这种震撼解释为一种盲目而强烈的宗教情感，但其之所以被唤起，俱由于眼前这种集各种艺术形象于一体的综合艺术感召力。宗教教育中的美术教育，就是通过这种形式进行的。一个艺术形象，继而一群艺术形象，一系列有内在联系的艺术形象在人的心灵中将留下经久不灭的记忆，从某种意义上说，艺术形象的作用——宗教教育或宗教导入作用——甚至超过大段长

<sup>①</sup>参见恰白、次旦平措执笔：《大昭寺史事述略》，《西藏研究》1983年第2期。

篇的经文教义。这对于理性思维不发达的人来说，尤其如此。这一点，从藏传佛教——尤其密宗——为什么格外强调从本尊神的身、口、意去修行的说法中得到佐证。所谓本尊神的身（身体姿态）、口（所诵真言）、意（观想本尊神像或真言梵字）等“三密”，实质就是一种典型的形象记忆及模仿式的学习。即依靠艺术形象所进行的教育。道家的太极八卦图，伊斯兰教的“天房”，基督教的十字架，圣三位一体（圣子、灵父、圣母等）以及原始宗教中的图腾，可以说都是这样的艺术形象教育。这类艺术形象一方面导入了一种宗教观念，另一方面又是一种美术教育。

如果说寺院的各种艺术是定点的艺术教育的场所，那么，各种宗教节日所展示的美不胜收的形象便是流动的艺术教育。同时，我们亦可从这些展示中看出这种长期的艺术教育的积淀有多么了不起的作用。例如藏传佛教中有盛大的祈愿法会，藏族称“摩兰钦波”，据称，早自公元1409年就由宗喀巴大师发起。从正月初一至十五，连续15天陈列各种供品。其中，供奉酥油花是其典型的特色。酥油花由酥油加各种颜料做成，由僧侣们制作。其题材之广泛，花样之繁多，上至日月星辰，下至草木花卉，大至龙虎狮豹，小至鱼虫鸟雀；无论人物、动物，或者房屋建筑，无不惟妙惟肖，栩栩如生，令人叹为观止，留连忘返。不少牧民举家出动，带着帐篷、饮具等，安营扎寨地一饱眼福。

从酥油花千姿百态的造形中，我们不难看出，这些默默无闻的僧众，其手何等之巧，其心何等之灵。若无长期的艺术教育（包括实践），何来如此之艺术创造力和感受力？事实上，在藏传佛教的寺院教育中，绘画、雕塑等俱已列为正式修习科目<sup>①</sup>。

<sup>①</sup>参见耿金声、王锡宏主编：《西藏教育研究》，第408页。

## 宗教教育中的体育

宗教教育中的体育，在西南民族地区，堪称内容丰富，琳琅满目。

原始宗教的仪式中，常伴之以各种竞技。这些竞技都与其宗教观念，或图腾崇拜，或创世大神，或某种巫术有关（参见彩图2）。如：

西藏有比赛射“碧秀”的竞技。所谓“碧秀”是一种响箭。以彩色呢毡（红、黑、白三色）为靶环，箭头有小孔，行至空中，“呜呜”鸣叫，中的方止。即古匈奴之“鸣镝”。这种竞技是为了纪念创世大神格萨尔王<sup>①</sup>。

同为纪念格萨尔王，在甘孜、阿坝一带的藏民中盛行一种名叫“犏牛”的拔河赛。比赛时，使用一根粗大牛毛绳索，双方（二人）各执一端，先用手，尔后用肩，学牦牛状，拼命往相反方向拉，拉过界者为胜<sup>②</sup>。

东巴经中记载的“东巴跳”，则是一种由舞蹈而至的武术。“东巴”是职业巫师。

白族、仡佬族、苗族、傣傣族都有惊险的“上刀杆”。不少表演者俱为巫师。傣傣族还有专门的“刀杆节”。

回族喜爱的武术中有以“穆罕默德”命名的剑术。尤为回族穆斯林尊崇。

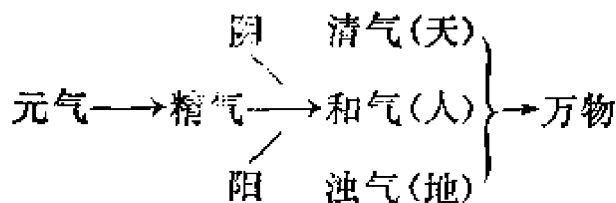
在佛教中，不仅注重身体的锻炼，而且注意身心锻炼的一致。其“戒学、定学、慧学”分别相当于现代教育中的“德育、

<sup>①②</sup>参见胡晓明：《民族体育集锦》，四川民族出版社1989年版，第8、60页。

体育、智育”<sup>①</sup>。在藏传佛教的密宗中，对定学的修习已成为系列的教程。据统计，其气功修持法已有10种之多<sup>②</sup>：

- 1) 结跏趺坐式功法；
- 2) “阿宗观”超觉记忆法；
- 3) 金刚数息法；
- 4) 无上瑜伽金刚乘气功修持法；
- 5) “金刚拳”；
- 6) 修“宝瓶气”；
- 7) “金刚诵”修法；
- 8) 无上瑜伽通灵暖身法；
- 9) “大圆满”功法；
- 10) 宗喀巴修止法。

此外，道家的气功与养生亦是名闻遐迩的。在道教看来，“元气生万物”（见下式）<sup>③</sup>。



既然“元气生万物”，对于人来说，人身体中，“三气共一，为神根也。一为精，一为神，一为气。此三者共一位也，本天地人之气。神者受之于天，精者受之于地，气者受之于中和，相与共为一道。故神者乘气而行，精者居其中也。三者相

<sup>①</sup>参见金明法师讲演录：《佛教文化班课本》，莆田广化寺印，1986年12月，第37页。

<sup>②</sup>参见中国气功科学研究会藏密气功研究会：《藏密气功》，求实出版社1989年版，第105~140页。

<sup>③</sup>参见卿希泰主编：《中国道教史》第1卷，第76页。

助为活。故人欲寿者，乃当爱气尊神重精也”<sup>①</sup>。

那么，怎样“爱气尊神重精”呢？这便是道家所重的“守一”。“一者，心也，意也，志也。念此一身之中神也”<sup>②</sup>。气功则是“守一”的具体方法。

可见，体育在宗教教育中——尤其是道教与佛教教育中，有了完全不同的意义。它已经不仅仅是身心合一的锻炼，而上升到了关系到其宗教要旨能否实现的大计，是其宗教理论及实施系统的一个重要组成部分。由此，亦可看出宗教教育中体育的地位何其重要。

---

<sup>①②</sup>《太平经》卷154~170，第728页，卷90，第368页。

## 第六章

# 宗教教育制度和办法

从第四章宗教教育演变的讨论中，我们已经看到宗教教育始于情感，趋于理性的发展特征。与之相适应的组织方法，则是由情景式的学习发展到组织化、制度化、系统化的学习。把握了这一总体脉络，对于我们展开讨论宗教教育制度的由来、类型和特点，以及与这些制度相适应的宗教教育的方法等，是大有裨益的。

一定的教育制度总是一定的民族文化、民族精神的反映。通过对宗教教育制度的讨论，我们可达到全面了解宗教教育，从而全面认识一个民族的文化及其精神的目的，这对于我们发展民族教育无疑是至为必要的。

### 宗教教育制度概说

所谓教育制度，是指根据一定的教育目的、方针组织起来



的教育机构系列。它包括各级各类教育机构的组织结构、行政管理、相互关系、学习年限、教材采用、师资培养、招生对象、毕业去向，等等。

宗教教育制度，只是在培养性质上不同罢了，一般教育制度的特征则须都具备才行。否则，不能称之为宗教教育制度。

既然如此，宗教教育制度显然是在世界宗教阶段才出现的。它不可能在原始宗教教育中完备，尽管在原始宗教教育中已有了宗教教育制度的萌芽。因此，我们这里关于宗教教育制度的讨论，只限于西南地区流传的几种世界宗教。又由于道教的宗教教育制度尚不完备，对西南民族地区的影响甚微，以及基督教教育制度已同现代学校教育制度合流，故本章中不再讨论。而主要讨论佛教教育制度和伊斯兰教教育制度。其中，又以藏传佛教的教育制度为主。事实上，藏传佛教的教育制度也最完备、最成熟，因而，也更具典型性。

### 西南民族地区宗教教育制度的由来

#### 佛教教育制度的由来

这里讨论的佛教教育制度的由来，主要指藏传佛教和上座部佛教教育制度的由来。

佛教教育制度是随佛教的传入一并而来的。佛教源于印度、尼泊尔，佛教教育制度自然亦源于印度和尼泊尔。

藏传佛教自公元7世纪吐蕃王朝的松赞干布大力倡佛时始（详见本书第二章中“世界宗教或人道宗教阶段”），历经数代的斗争而形成。公元799年，赤德祖赞首建桑耶寺方告有了佛教传播的大本营。首批剃度的“七觉士”为藏传佛教中第一批职业喇嘛。至此，方有教育制度雏形。

如前所述，藏传佛教由于松赞干布——赤德祖赞统一吐蕃各部的政治需要，在大唐和尼泊尔双方的影响下而兴。因此，其佛教教育制度也必须是外来的。这是毫无疑问的。

上座部佛教入滇，是佛教南传的主要结果。其时间学术界尚无定论。但无论中唐时传入或13世纪传入，其兴盛和发展，则是13世纪以后的事<sup>①</sup>。

无论藏传佛教或上座部佛教的教育制度，其源之一，都盖出于印度——尼泊尔，即古印度王国。

印度佛教中的教育制度很早就已相当完备。藏传佛教中的重要奠基人之一的莲华生大师，曾修习于印度著名的那烂陀寺，而该寺作为当时佛教最有名的寺院，早在数百年前便已发展起了相当完备的教育制度。

那烂陀寺在今印度比哈尔邦的腊季吉尔西北仅7哩之遥的巴拉冈(Baragan)。位于古印度摩揭陀国新都波吒厘子城附近，离释迦牟尼成佛的菩提树相当近。该寺历史悠久，从公元5世纪起“更有钵迦罗阿迭多(Sakraditya)等国王在此建立了许多座伽蓝，规模宏大，藏书丰富，也是一个主要的文化中心，印度大乘佛教的许多大师都曾在此讲学或研究……”<sup>②</sup>。

而且，该寺院饮誉域外，不少外国僧人也前往求学。所谓“德重当时，声驰异域者，数百余矣”<sup>③</sup>。

中国唐朝高僧玄奘亦曾求学该寺。当时，该寺学科众多，僧徒数千——而最盛时，竟达万余名。玄奘在此呆了5年(公元631~635年，即唐贞观五年至贞观九年)。最后，成为该寺院的副院长<sup>④</sup>。

<sup>①</sup>参见颜思久：《小乘佛教入滇考》，《宗教调查与研究》1986年第1期。

<sup>②</sup>参见章巽、芮传明：《大唐西域记导读》，巴蜀书社1990年版，第61~62页。

<sup>③</sup>《大唐西域记》卷9。

<sup>④</sup>参见尼赫鲁：《印度的发现》，世界知识出版社1956年版，第240页。

据玄奘介绍，该寺当时的学制相当完备：

“开蒙诱进，先遵十二章。七岁之后，渐授五明大伦：一曰声明，释诂训字，诠日流别。二曰巧明，技术机关，阴阳历数。三曰方明，禁呪闲邪，药石针艾。四谓因明，考定正邪，研覈真伪。五曰内明，究畅五乘因果，妙理其婆罗门学。”<sup>①</sup>而且，该寺在玄奘就学时已达数千人：

“僧徒数千，并俊才高学也，德重当时，声驰异域者，数百余矣。戒行清白，律仪淳粹，僧有严制，众咸贞素，印度诸国皆仰则焉。请益谈玄，竭日不足，夙夜警诫，少长相成，其有不谈三藏幽旨者，则形影自愧矣。”<sup>②</sup>

该寺的学制相当严明。不仅对印度来求学的僧侣严格要求，对不远万里，自异域而来的求学者亦一视同仁。完全视其学识而循序渐升，全无廉价的学位授予。玄奘对此皆详述之：

“故异域学人欲驰声问，咸来稽疑，方流雅誉，是以窃名而游，咸得礼重。殊方异域欲入谈议门者，诘难多屈而还；学深今古，乃得入焉。于是客游后进，详论艺能，其退走者十八七矣。二三博物，众中次诘，莫不挫其锐，颡其名。若其高才博物，强识多能，明德哲人，联晖至轨。至如护法、护月，振芳尘于遗教；德慧、坚慧流雅誉于当时；光友之清论；胜友之高谈；智月则风鉴明敏；戒贤乃至德幽邃、若此上人，众所知识，德隆先达，学贯旧章，述作论释各十数部，并盛流通，见诊当世。”<sup>③</sup>

由此可见，其淘汰之严厉。通常十分之八七的人均遭退

<sup>①②</sup>《大唐西域记》卷9。前段见其“学习内容及学制”，后段见其“社会风气”。

<sup>③</sup>《大唐西域记》卷9。文中所提护法、护月、德慧、坚慧、光友、胜友、智月、戒贤等俱为佛学上造诣至深之大师。其中护法为戒贤、智月等师；戒贤（号称“正法藏”），当时正主持那烂陀时，玄奘从戒贤学法，继承其法统。

走，剩下者，不过十分之二三，还要接受众人依次诘问，大多亦被“挫其锐，頹其名”，只有极少数精英之精英，方能达到其学术荣誉之颠峰。玄奘升至该寺院副院长之职，可见其“高才博物，强识多能，明德哲人，联晖至轨”，已达极高境界。

学制之严格，保证了学问的精深；另一方面，该寺又至“发蒙诱进”开始，可见其已形成从初级教育至最高级教育的系列。

传佛教到藏区的重要人物之一，莲华生大师，在玄奘之后的100余年左右，亦在那烂陀寺修习。由他经手剃度了西藏佛教最早的“七觉士”，即开了在西藏创立宗教教育制度的先河。可以肯定，这是藏传佛教教育制度的重要源泉之一。这一点，我们可从寺院教育至今仍非常重视辩论、诘难中看出。

佛教教育制度的另一源泉是内地。仍以藏佛为例：玄奘自西域返回后，已在大唐兴起了弘佛高潮。印度佛教经唐再入藏时，已经有一个与唐文化相糅的过程。换言之，由唐入藏的佛教，已经是经过唐文化过滤过的佛教。这一点，我们亦可从唐文成公主，以及后来的金城公主带入藏的大量文物、典籍中得到充分佐证。在桑耶寺的汉、藏、印三者相熔于一炉的风格上，我们能够明显地看到这种过滤作用。

在宗教教育制度上，这种作用亦有表现。

自隋炀帝大业二年（公元606年）而兴的科举选拔人才制度，至盛时，已经相当完备。其科举中所设常科，已达秀才、明经、进士、明法、明书、明算等六种。而科举制度的关键，则在考试制度的完备。考试中层层筛选，方法有口试、笔试等等。

现行的西藏黄教格西学位的考试，尤其是在正月大法会上当众举行，由达赖喇嘛亲自参加，这种形式同科举制度中的殿

试如出一辙。我们知道，这种制度在黄教中确立，是自宗喀巴开始，是时已是1409年（明朝永乐年间），距莲华生传佛入藏（以桑耶寺竣工时——公元799年为界），已有600余年历史。其时，印度佛教已一蹶不振。宗喀巴对藏传佛教进行改革，创立黄教，显然不可能再从印度受到什么启发。宗喀巴的改革内容有三：以身作则，遵守戒律；修复佛教寺庙；举行法会等。但其根本，对外，努力与卫藏、阿里、康、安多各区的政权势力加强联系，以成统一藏佛各派之大势；对内，则重在调整和改革寺院的组织和规章制度。“首先，格鲁派严格地规定学经制度，除了强调严守戒律以外，特别注重修习的次第。强调先学显宗、后学密宗……”<sup>①</sup>。

既然其改革的重点是学经制度——对内而言——所借鉴和效法的榜样又不可能再来自印度佛教，而自隋唐之后，科举制到明朝时已达顶峰——其标志就是八股文取士，以宗喀巴为首的格鲁派把视线转向明朝科举制，显然是极为自然的。事实上，宗喀巴也曾于1414年专派弟子释迦叶斯（Sakya ye-ehes, 1352~1435）为其代表前往北京。明成祖还封释迦叶斯为“西天佛子大国师”<sup>②</sup>。

所以，无论从大法会由达赖亲试格西的制度，还是从宗喀巴改革的史实中，我们都可看到，藏传佛教教育制度形成的祖国内地这一重要源泉。

这种既来自印度——对于上座部佛教而言，又通过了缅甸——又来自祖国内地的双重影响，是佛教教育制度形成的关键。

#### 伊斯兰教教育制度的由来

西南民族地区的伊斯兰教传入，最早可上溯至唐代。《新

<sup>①②</sup>参见常龔奇：《麝香之路上的西藏宗教文化》，第168、164页。

唐书》卷22《南诏传》记有唐德宗贞元十七年（公元801年），唐与南诏联军大败吐蕃、康、黑衣大食（阿拉伯阿拔斯王朝）联军之事。战后，被获黑衣大食兵达2万余人。这些俘虏以后均移植云南。这是最早的关于伊斯兰教入滇的文字记载<sup>①</sup>。

而大批穆斯林到西南，则是作为元朝大军而来的。成吉思汗大军13世纪初横扫中东中亚之后，不少阿拉伯人被征入伍，被改编为蒙回联军。窝阔台次子阔瑞1236年攻占成都<sup>②</sup>，大食兵大批随入。1252年忽必烈大军由甘肃而四川松潘，再出云南，兵不血刃攻占大理，南诏遂亡<sup>③</sup>。

随着元军入西南，伊斯兰教才有了长足的发展，开始了其广泛传播的时期。

从严格的意义上说，尽管伊斯兰教一入西南，其宗教教育亦相应产生，但作为制度化的教育，则始于清朝初年。

自伊斯兰教传入之初，宗教教育和宗教学术研究在中国一直很不受重视。虽有清真寺，亦有阿訇、教长和学生，但因教育方法落后，且一直囿于传统的阿拉伯宗教教育内容，故使学习没有生气，严重不适应伊斯兰教的中国化。

至明代陕西学者胡登洲（1522～1597年）改革传统教育，首倡中国化的经堂教育以来，经堂教育在全国伊斯兰教穆斯林中迅速推广开来。

胡登洲倡导的经堂教育的主要内容是：由教长招收一定数量的学生（亦称满拉），传习经典，培养宗教继承人。学习费用由教坊居民承担。教育分三级：大学是阿訇一级；中学是满

<sup>①</sup> 见李荣昆：《云南伊斯兰教史梗概》，《云南宗教研究》1988年第2期。

<sup>②③</sup> 参见雷纳·格鲁塞：（René Grousset）：《蒙古帝国史》，龚铨译，翁独健校，商务印书馆1989年版，第236、251页。

拉一级；小学是儿童学经文的一级<sup>①</sup>。

西南民族地区的经堂教育是清朝初年推行起来的。其所以能够推广，使经堂教育成为穆斯林的正统宗教教育制度，主要在于：“它在内容上对阿拉伯的伊斯兰教宗教教育有所取舍，增加了切合于中国实际的内容；在形式上，它采取了中国私塾教育的设置，并结合伊斯兰教的经济和宗教制度，建立了它的教学组织形式。”<sup>②</sup>

由此，我们可以看出，伊斯兰教宗教教育制度亦有两个源泉。

### 西南民族地区宗教教育制度的类型

所谓宗教教育制度的类型，在这里，主要是根据其培养目标来划分的。一般可划分为三种：培养职业宗教人员；培养信徒；既培养职业宗教人员亦培养信徒。下面分别述之。

培养职业宗教人员的宗教教育制度

这类以藏传佛教中的三大寺为典型。

三大寺是指拉萨的色拉寺、甘丹寺和哲蚌寺。自宗喀巴改革黄教学经制度以来，黄教共有六大寺为主要培养基地，除上述三大寺外，还有札什伦布寺、塔尔寺和拉卜楞寺。其中，又以三大寺的学经制度最为完备。以至许多在其他寺院学经的喇嘛，都想进入拉萨的三大寺学经。

整个黄教系统的寺院教育，其目的都在于培养专业的佛教人才。而三大寺的着眼点，更在于培养高级的佛教人才。其佛

<sup>①</sup>参见马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，宁夏人民出版社1983年版，第112页。

<sup>②</sup>参见覃枫：《伊斯兰教与中国民族教育述略》，《民族教育研究》1990年第1期。

学造诣高深者，甚至可以继承宗师法座。如甘丹赤巴便是通过全部学经过程，而最后登上宗师宗喀巴法座的。因此，至今藏区里还流传着一句俗话：

“孩子若有才，甘丹赤巴宝座没有主儿（O lo yon tan yod na, dgav ldan khri la bdag po med）。”意即，只要有能力到寺院学经，就有机会升任为甘丹赤巴（继承法座）<sup>①</sup>。

这句俗话充分反映了以三大寺为代表的黄教教育制度的大门是敞开的，收生对象“除来自国内整个藏区的藏族和蒙族及其他民族外，对来自外蒙、日本、苏联等国家和地区的为僧者也都予以接纳”。对于入寺为僧学经者，远道而来者，多予以照顾，可免测试，但对附近地区的，则要求甚严。要家长同意，官吏批准，僧人作保等等<sup>②</sup>。

此外，这句俗话还反映了入寺学经者的目的和三大寺的培养目的——培养专业的、高级的佛教人才。

这一目的决定了以三大寺为代表的黄教系统学经制度的学习内容精深，学习时间漫长，学习过程循序渐进，学位制度完备，学习要求严格，学僧者之间竞争性强等特点。

学习内容精深，是指从初级学僧到登上甘丹赤巴法座，必须先是在显宗学院学习集显宗经典之大成的五部经典。它包括因明部、般若部、中论部、俱舍部、律学部。然后再入密宗学院，学习经典四部：事续部、行续部、瑜伽部、无上瑜伽续部。这些内容博大精深，集黄教宗喀巴宗师所规定的经典精要之大成。

学习内容的博大精深必然要求大量的学经时间。从入寺为学僧始，到升任甘丹赤巴，必须经过以下阶段：

<sup>①②</sup>参见刘洪记：《略述三大寺高级佛教人才的培养制度——从学僧到甘丹赤巴》，《中国藏学》1990年第2期。



学宗（2～3年）；

学经（对扎部3～5年；般若部7年；中观部4年；俱舍部4年；戒律部4年，共计22～24年）；

待考格西（1～20年）；

修习密宗并通过密宗立论考试（5年）；

任格古（4月）；

喇嘛翁（3年）；

堪布（3年）；

堪苏（若干年）；

夏孜或绛孜（14年）。

以上共计50余年。由8岁入寺为学僧升任甘丹赤巴雄踞法座，若按部就班，必为垂暮老者<sup>①</sup>。可见其学习时间之漫长。

学习过程循序渐进有两个方面的含义：一为学习内容由浅入深，必须渐次修习，方能层层深入；二为学习的经典及其所需的时间均需按部就班，不得躐级等。但亦有例外，如十四世达赖喇嘛从6岁学字始，至25岁获得格西学位，一共才用19年时间。这种例外相当少。

学位制度相当完备。学位制度各寺（六大寺）有些不同，但三大寺较一致。若以现代学校制度中的学位衡量，大致有：

“噶仁巴”，相当学士；

“噶居巴”，相当硕士；

“然坚巴”或“格西”，相当博士<sup>②</sup>。

学习要求严格可谓从始至终。如在学习的任何阶段，均有严格要求。学僧每天须三次在经堂集中学习。或诵念经文，或

<sup>①</sup>参见刘洪记：《略述三大寺高级佛教人才的培养制度——从学僧到甘丹赤巴》，《中国藏学》1990年第2期。

<sup>②</sup>参见耿金声等主编：《西藏教育研究》，第360页。

根据因明法则与同班同学辩论，或向高年级学僧请释疑难，或请经师指导，或自寻书参考，总之，所学内容必须弄懂。晚饭后须听经师讲述经论。所学经文大多要求熟读背诵（参见彩图6）。每年年终有考试，考及格者方获口粮补助。此外，平时亦有严格的考查。凡学过的经书若不甚了然或不能熟练背诵，俱受革除、留级、罚劳役等等惩处。

学僧之间的竞争性强体现在多方面。在拉萨三大寺学经者，常有万人左右，而能升入正式班次者，常不足50%；能考取格西学位者，又不足5%<sup>①</sup>。每年格西名额均有限额，三大寺考取者不得超过63名，其中，一等拉让巴格西16名；二等措让巴格西12名；多让巴和林赛格西（三等与四等）共35名。至于获得格西学位再入密宗学院，竞争亦烈。多数人不堪其苦，均挂名后离去。

综上所述，这一切都由培养高级佛教人才的目的而决定。广开法门，使高级人才培养对象的选择面大大增加；而严格要求和激烈竞争，又使高级人才的培养质量得到了充分保证。提高是在普及的基础上实现的。

事实上，三大寺的教育制度亦为西藏培养了大量高级佛教人才。如登上甘丹赤巴法座者，至今已有103任（每7年一任，1958年时为96任<sup>②</sup>，迄今又逾30余年，故应为103任）。此外，还有达赖喇嘛（达赖喇嘛的转世灵童的培养，尤其是格西学位的取得，都得经过三大寺，迄今亦无未经考试而获格西学位的任何先例），以及大量佛学译师和著作家<sup>③</sup>。也有不少藏医学、天文历算等方面的专门人才。

<sup>①</sup>参见耿金声等主编：《西藏教育研究》，第221页。

<sup>②</sup>参见房建昌：《西藏甘丹赤巴世系》，《中国藏学》1990年第2期。

<sup>③</sup>参见耿金声等主编：《西藏教育研究》，第357页。

很显然，这种类型的宗教教育制度是适应西藏这一宗教化的社会需求的。除了少数成为高级专业佛教人才之外，其大部分已学有所成而又不愿再深造者，均返回家乡或改学其他。返乡者“即这些‘帕尔钦’（即完成学字2年、学经对扎部3~5年和般若部7年者）毕业生到广大农牧区很受尊重和崇拜”<sup>①</sup>。或为人念经，或到小寺收徒，多有谋生之道，且均仍为职业僧人。

可见，这种教育体制——无论对其如何评价，在客观上确实为专业宗教人员的培养基地，实现了创办这种类型的制度的目的。从这层意义上说，这样的教育制度是与其民族文化相适应的。至少，在以前如此。

#### 培养信徒的宗教教育制度

这种类型可以云南上座部佛教的奘房教育为例（参见彩图7）。

在上座部佛教盛行的傣族社会里，以前有种普遍的社会意识，认为男子只有到奘寺受过教育（即当过和尚）才算有了人格。否则形同“岩里”（野人），为公众鄙视。甚至难以娶妻。

从这种社会观念中我们可以看出，傣族社会对奘寺教育制度的认识，以及奘寺教育的主要职能，均在使一般男子成为傣族社会观念所认为的合格之人。而这种合格，只能由奘寺教育赋予。由此，我们亦可看出傣族地区奘寺教育的社会性。这一性质决定其制度的各个方面。

从其收生对象而言，是傣族社会里的每一男子。凡男子至8~9岁时，均须出家入寺学习，而无任何能力、财产、社会

<sup>①</sup>参见王洪记：《略述三大寺高级佛教人才的培养制度——从学僧到甘丹赤巴》，《中国藏学》1990年第2期。

出身等方面的要求。招生对象具有的限制唯性别区分。

从其学习年限看，具有极大的伸缩性。短至3月，长可至数十年，这在很大程度上取决于学习者本身，而无统一硬性的规定。

从其学习内容看，具有启蒙性、通俗性和宗教性。启蒙性主要体现在文字扫盲的学习上；通俗性体现在以故事传说为内容的佛教观念的导入形式上；宗教性则指一切学习俱从培养宗教信仰出发。

从其僧阶上看，具有层次多，适应各种学习者需要的特点。以西双版纳润派而论，僧阶可细分为11级<sup>①</sup>：

1) “科勇”。刚入寺学习的男童，不住寺中，亦不削发披袈裟，为见习小和尚。

2) “帕因”。小和尚，削发披袈裟，并举行削度入寺欢送仪式，每日在寺学习文字、诵经。

3) “帕弄”。小和尚至15~16岁可升为“帕弄”，又称大和尚。

4) “督”。即二佛爷，帕弄至20岁时，对教义戒律等有一定修养，经寺内主持认可，可升至“督”。

5) “督弄”或“督比弄”。大佛爷之意；若该寺为“勐”一级行政单位亦可为“督弄勐”。

6) “拈巴”。导师之意。须经召片领或召勐同级议事庭推荐，并由召片领（宣慰使）或召勐（土司）批准，方可晋升；拈巴主管全勐宗教事务。升为“拈巴”后一般不再还俗，一勐不超过4人。

7) “沙弥”。原意为“息恶行善之人”，为僧阶后，即

<sup>①</sup>参见张公瑾：《傣族文化》，第149~152页。

高于“祜巴”者。

8) “桑哈拉鲜”。由平民而至的僧阶最高级。

9) “帕召祜”。意为学识渊博，精通教义的高级僧人。

10) “松迪”。原意为“善慧”，只有尚未嗣位的召片领主王储为和尚时，才能获此称号。

11) “阿戛莫里”。为召片领主血亲才能获此称号。

从教学要求看，具有很大的宽容性，并无严格的升留级以及考试等制度。

教育的性别限制只有德宏地区方有个别突破。妇女可信佛，一般不出家。德宏地区有少数尼姑，称为“帕毫”（白和尚）或“郎毫”（白姑娘）。如瑞丽县著名的姐勒金塔的主持即为“帕毫”。

通过让男人出家修习一段时间，以后又还俗（还俗者为绝大部分，升至祜巴一级者极少。故其普遍培养的是信徒）——的教育制度，傣族社会完成了对男子——一家之主——的初级教育，使其具备了一定的文字能力、佛法知识及历算等常识，并培育起了符合佛教教义规范的行为准则、道德习惯。在以前的傣族社会里，奘寺是傣族男性接受教育的唯一场所；同时，奘寺教育制度亦是一种与上座部佛教化的傣族社会相互适应的制度。在一个完全封闭的社会里——俗话说的“针插不进水泼不入”<sup>①</sup>——这种以宗教教育制度形式来培养传统生活方式的教育，无疑是封建领主经济及其制度与上座部佛教的完美结合。

培养教徒与教职人员相结合的宗教教育制度  
这种类型以伊斯兰教的经堂教育制度为典型。

<sup>①</sup>参见颜思久：《小乘佛教与傣族社会》，《云南宗教研究》1989年第2期。

我国著名回族学者白寿彝先生在其《中国回教小史》中曾写道：

“明清两代，回教因受人的歧视与厄害，遂有教中才智之士出来设法作各种救护宗教的活动。其表现最大者，有两种，一是寺院教育的提倡，一是寺文译述的发表。前者所以使师弟相授，希望能够把宗教学术的传统保持下去。后者所以介绍回教教义于教外人，或不懂阿拉伯文、波斯文的回教人，以增进他们对回教之理解或认识。”<sup>①</sup>

由此，我们可以看出，伊斯兰教经堂教育从一开始创办，其目的就相当明确：师弟相授，保持宗教学术传统。而且，这一目的是与让教外人士增进对回族的了解、认识，让本教内的回教人能了解非阿拉伯文与波斯文的教义经典的目的联系在一起的。所以，这种教育目的决定了经堂教育制度的性质：培养宗教神职人员与培养信徒相互结合。

“所谓寺的教育者，有大学，造就阿衡之学府也；有中学，中年失学者之受教处也；有小学，儿童之教育机关也。凡此，皆以讲经为课，率读阿拉伯文，经课之外，概非所习。暴政之下，保持回教于不绝，寺的教育实居首要。”<sup>②</sup>

可见，这一制度从其创立之时，便已具备了这一双重功能。而这一目的，对经堂教育的方方面面都有决定性的影响。

就招生对象而言，具有全民性，既有儿童教育，亦有成人教育；既有男童，亦有女童。尽管有些地方有男校女校之分，但女童和妇女受教育被认为是必须的。

---

<sup>①</sup>白寿彝：《中国回教小史》第七章“寺院教育的提倡”，载《中国伊斯兰史存稿》，宁夏人民出版社1983年版，第30～33页。

<sup>②</sup>赵振武：《三十年来之中国回教文化概况》，《禹贡》半月刊第5卷第11期。文中“阿衡”即为“阿訇”（Akhund）的别译。

就学习时间看，具有明显的阶段性以及一定的伸缩性。小学教育为初级阶段，时间3~4年；中学一般为5年；大学3~5年至7~8年不等，共计15年左右。

教学内容具有启蒙性、通俗性和宗教学术性兼容的特性。小学从接受阿文拼音的基本训练开始，继而学习关于回教礼制以及祷词等穆斯林教徒生活所必备的经文知识。而到大学，则学阿拉伯语形态学、语法学、修辞学和逻辑，以及宗教专业的教学法，“理学”和认主学等为阿訇者必备知识。在这一层次学术性明显加强。

在学位制度上，只对大学毕业者举行“穿衣”礼，以之作为学员已具备运用波斯文和阿拉伯文讲述一切能力的标志；而对一般信徒则无任何学位或仪礼。

就学习的要求而论，整个学习过程比较松散。经堂教育中的教与学都相对自由，教学没有严格的进度和计划，学员学经全凭自己安排，阿訇讲经的水平亦有较大差异。亦无严格的考试制度。每天由主讲阿訇在晨礼拜之后讲经2小时左右，午礼拜后再讲2小时左右，晚上便由学员“回讲”其所学内容，教师一般无强制性要求。

很显然，伊斯兰教经堂教育制度的这种性质是与其经典不庞杂，而仅以《古兰经》为主的学习相适应的。作为一个教徒，其要求就是做到“五功”，即一念功，二礼拜功，三斋功，四课税，五朝圣，而不要求掌握复杂精深的教义体系。这一教育主要是培养宗教道德和行为准则，即以培养合格的穆斯林为宗旨。另一方面，作为一种职业的宗教教育制度，其所培养的阿訇，就西南民族地区而论，主要是各级清真寺的各级阿訇，他们的职责主要在于执行宗教仪礼，传播宗教信仰，解释宗教教义，而非研究宗教学术，所以，一般便以达到“穿衣”

即可，而无更高的要求。

上述这两种功能的结合，对伊斯兰教社会而论是一种完备的互补结构，故能很好地适应其宗教要求。

### 宗教教育制度的比较

讨论了上述三种不同类型的宗教教育制度之后，我们立即会想到一个问题：为什么会出现这些不同类型的宗教教育制度呢？既然同为宗教教育，其目的都在导入一种宗教信念，培养一种宗教生活方式，为什么会有如此巨大的差异，而且，这种差异甚至出在同一个宗教之中（如藏传佛教与上座部佛教）？换言之，是什么因素决定或者导致了这些差异？

对这一问题的思考，迫使我们必须从两方面来看问题：一是从宗教内部，即从宗教与宗教教育制度的关系方面，二是从宗教教育及其宗教外部，即从宗教教育及其宗教与政治、经济及文化的其他方面。

这样，我们便有了一个对三种不同类型的宗教教育制度进行比较的对应点系统。下面我们逐一来讨论这几方面的问题。

#### 宗教与宗教教育制度的关系

从宗教与宗教教育制度的关系看，并不意味宗教的不同，甚至在同一宗教中，因不同的教派，亦有不同的教育制度。因为，这一问题的实质，便是宗教对其教育制度提出了什么样的要求，以及，反过来，宗教教育制度又怎样适应于或作用于其所依存和传承的宗教。

宗教教育的根本，在于传承宗教，这一点是显而易见的。同时又从根本上决定宗教教育制度的性质。

宗教教育制度要传承的主要是什么？毫无疑问是教义。而



教义则又主要体现在其宗教经典之中。

佛教教义体现在经、律、论三藏之中。其典籍之多，堪称各种宗教之最。而经、律、论三藏细分下来，又有大、小乘之分。

伊斯兰教的教义最集中的体现是一部《古兰经》，即使加上其他经典如《圣训》等，亦比佛教经典的数量少得多。

就经典的内容而论，《古兰经》有不少来自《旧约》的故事，《圣训》亦主要是穆罕默德生前的言论语录，共同特点是故事性强，寓宗教教义于通俗易懂的故事之中，便于传诵，便于记忆。而佛教中虽有不少关于佛的传说、故事以及佛的言论，但却主要以系统论述的理性体系为其宗教教义的骨架。

就宗教教义的来源及其演变而论，伊斯兰教和佛教俱系域外传入，只是一个来自阿拉伯和波斯，一个来自印度和尼泊尔。而在演变上则有重大差异。伊斯兰教从传入中国（西南亦自然在其内）始，迄今，一直奉麦加朝觐为其五功之最；换言之，其宗教中心，一直在域外，而中国——遑论西南——的伊斯兰教只是整个伊斯兰教的一个组成部分，其附属地位是显而易见的。因而，决定伊斯兰教传承的中心和学术研究中心不可能在中国域内。对于中国的伊斯兰教来说，其主旨在于完成伊斯兰教的中国化，并使之继续保持下来。于是，对其教育制度来说，能“师弟相授”，保持其传统是其主要目的。尽管其亦有一定的研究成分，但这种研究主要是化伊斯兰教教义为中国化的问题。这一工作，早在明末清初直至民国，便已基本完成。如胡登洲、王岱舆、张中、马注、刘智、马复初、伍遵契、马联元、杨仲明、王静斋、马坚、白寿彝、傅统先、纳忠、林仲明、纳训、哈德成、张子仁、赵振武等便是奠定基础并发展完成这一业绩的代表人物。因此，经堂教育的主要任务

是培养信徒和一般宗教神职人员。另外，即便要进行深入的伊斯兰教学术研究，在国内亦缺乏必要的条件。因此，国内的高级伊斯兰教人才的培养，大多是经过留学埃及爱资哈尔大学等完成的。

佛教从域外传入致使其一开始便从属于印度。大乘佛教、上座部佛教后来因印度作为佛教中心的地位的衰落而分别另有了自己的中心。

上座部佛教在傣族地区为普遍奉行。但作为世界宗教一支的上部座佛教正统却在东南亚国家。至今，泰国等仍奉之为国教。因此，发展上座部佛教学术研究的中心显然不在西南傣族地区。傣族地区上座部佛教教育制度的根本是在培养信徒，使傣族民众形成一种传统的道德观念和行为习惯。

大乘佛教中的藏传佛教则明显不同于伊斯兰教与上座部佛教。自佛教在藏区完成与本教的结合，而演化为藏传佛教之后，藏传佛教便一直有强烈的唯我独尊的意识。当印度佛教中落之后，藏传佛教的这种自我中心感便愈发强烈。尤其是当其传入北京，被元朝奉为国教，八思巴等被奉为国师之后，藏传佛教的传播大大加速，蒙古地区几乎全信奉之，尔后又溢出国界，不丹、锡金、尼泊尔，甚至沙俄属地布里亚特等地，均接受了藏传佛教。因此，这一中心地位便不再是种感觉或者意识，而成了一个客观事实。

是中心便必须担负起中心的职责。佛教学术研究的重任必须落在其教育制度之上。所以自宗喀巴改革藏传佛教，创立黄教以来，黄教寺院教育制度便把培养正统的、职业的，以及最高层次的藏传佛教人才作为自己当仁不让的使命。

此外，佛教典籍的浩繁，教义之精深，理性化程度之高，亦使藏传佛教的人才培养制度，必须在学制上给予切实保证方能

胜任。这一点在上座部佛教那里则刚好相反，因傣族地区佛寺教育制度一开始便把培养信徒作为自己的主要目的，所以，在佛教典籍中亦以佛教中的故事和传说为主要学习内容，这一点是很适宜一般信徒的。

伊斯兰教的教学内容亦以故事性强、教义形象化程度高的《古兰经》为主，亦是为了适应一般穆斯林易于接受的需求。当其阿訇学习时，其认主学、逻辑学、修辞学、教学法等内容的加强，显然大大提高了学经内容的专业水平，其理性化程度相应加强。

#### 宗教及其教育制度与社会政治的关系

这是讨论宗教以外的因素的第一个方面。社会政治与宗教的关系在西藏，在云南傣族地区，以及在西南穆斯林聚居区有明显的不同。

在西藏，政治与宗教的最典型的关系是政教合一，而且神权高于政权。佛教初入藏之际，是在吐蕃政权的大力推行下传播开来的。而且，几经起落，随着佛教藏化的日益成熟，其势力与影响也越来越大。最后，渗透到西藏社会的各个方面，终于形成了以藏传佛教为核心的西藏民族文化。这一社会基础的坚实程度，必然反映到宗教与政治的关系之上。神权的社会基础大大超过其政权的社会基础时，它便再也不会满足从属于政权的地位，从而，开始了其对政权的渗透和控制，并最终取得了对政权的绝对支配地位。这一过程的最终完成，是以清朝乾隆皇帝“西藏政教大权统归达赖喇嘛掌握，其下设四名噶伦”的圣旨的颁布为标志的。嗣后，尽管西藏的政教大事仍受中央政权节制，但在西藏地区，政教合一体制是确实建立起来了。而且，在这一体制中神权是至尊的。因此，这一性质亦对宗教教育制度提出了新的要求，即宗教教育培养的人才不仅要

根据其教义精神来研究宗教学术，弘扬宗教文化，发展宗教组织，而且还必须以教义为指导思想去制定本属于政权的大政方针，去执行政权的种种职能。一言以蔽之，宗教教育制度担负起了为整个西藏社会培养各级各类人才的重任，于是，其必须有多种职能。在层次上，必须以培养多层次人才为主，同时，各层次之间又必须具有连续性和可升迁性，这样，其教育制度势必出现从初级学僧到甘丹赤巴法座的一条龙和多层次相结合的结构；而在类型上，则必然出现以培养各种类型的专门人才为目的的各类学校的互补结构，如时轮学院、医学院、僧官学校等等。

因而，对社会来说，凡欲培养各类人才，则必须经过寺院学校，而各种层次与各类人才的培养，又适应了社会各层次和各方面的需求。这对寺院培养的学僧来说，又有了各种去向，能够各得其所。在此，宗教教育制度客观上起到了一个社会分流、分层以及筛选的作用。因此，很能适应其封建等级制社会的需要。

对于傣族地区上座部佛教的奘寺教育制度而言，其从来就不像藏传佛教的教育制度那样，担负着为全社会培养各种层次和各类人才的重任。上座部佛教入滇固然亦借助政权，但其却从未摆脱对召片领政权的依附地位。为了在傣族地区站住脚跟，上座部佛教一开始就宣称：佛法与王法不二。其目的是欲借政权来加强其合法性。而且，高级僧职的获得，还必须经召片勐或召片领的认可和任命。尽管一些召片领也曾为自己谋取过僧阶（如松迪、阿戛莫里等僧阶），但这种谋取从不意味着放弃其对教权的支配，而且，其所谋取的僧阶完全限于召片领血亲才能谋取的。其意义只在于为自己的王冠增添一轮佛光，从而扩大自己的社会影响和社会基础。

所以，在傣族地区，这种政权与神权的关系，反映到奘寺教育制度上便是培养虔诚的信徒与安分的顺民相结合。

在西南的穆斯林聚居区，政权与神权的关系从来都不是个突出的问题。伊斯兰教一传入西南，便决定了其完全依附政权的从属地位。西南地区的穆斯林，绝大多数是忽必烈大军中的回回与当地通婚后的后裔。即使他们在其随元军而来的鼎盛时期，所谓“元时，回回遍天下”<sup>①</sup>之际，也从来没有以宗教的名义支配过政权。相反，长期以来穆斯林们以教义所要求的忍让、宽容精神来主动协调其与各种政权的关系。而且，善于经商的回回，在任何政权下，在任何民族地区，都能很好地适应。入乡随俗，这几乎已经成了其主动适应政权的生存模式。

这种政权与教权的关系，反映到经堂教育上必然是一方面培养顺民与信徒，另一方面培养其宗教传人。因为，正是借助其强烈的宗教认同感才使广为分散的穆斯林在各种政权下能够生存下去，并始终保持其特色和传统。

综上所述，我们可以看出，政治与宗教的关系反映在宗教教育制度上，是一种不断相互作用、相互适应的关系。

宗教及其教育制度与社会经济和文化的关系

社会经济和文化对宗教及其教育制度的影响是显而易见的。

藏区、傣族地区与穆斯林聚居区的经济有显著的不同。

西藏，位于世界屋脊，地形复杂，气候条件恶劣。其经济以牧业和农业为主。整个藏区自成体系，与外地的交往不多。无论经济和文化都具有很强的封闭性。这种封闭性的基础是落后的畜牧业和农业，故牧民和农民的生活长期以来相当艰苦。

<sup>①</sup>参见《明史》卷321，“西域传撒马尔罕条”。

艰苦的生活使其很容易寄希望于来世。大乘佛教以其“普渡众生”的独特教义很快征服了自己无力摆脱现世苦难的藏民的心。入寺出家修习是一种切实的生活改变。

对于寺院教育制度来说，其所依存和传承的藏传佛教，既已掌握并支配了政权，便不能不考虑其自身存在的经济基础。当众多的、试图通过寺院学僧之路从根本上改变自己生活方式、脱离苦海的藏民们蜂拥而至其寺院大门之际，藏传佛教及其教育制度便立即面临一种两难的选择：入寺出家者众，既好又不好。好者佛门兴旺，吕达有望；坏在出家者众，势必伤其经济根本；纳粮上税者必少。所以，藏传佛教教育制度必然以其严厉的淘汰竞争制和森严的等级制来调节这一复杂的关系。

而在傣族地区，无论是西双版纳或是德宏地区，百越族系的傣族，自古就居于肥腴的平坝河网之地。其经济是典型的稻作农业。宜人的气候，丰饶的物产，使椰林中的傣家竹楼常年欢声笑语，轻歌漫舞。上座部佛教以其自我解脱而保来世幸福的教义，深得这种田园诗般生活的赞许。今生这种令人留连的生活，通过行善积德，还可有来世的幸福，这实在是一种极大的诱惑。而奘寺教育制度所需的出家，并非是一种生活方式的改变，那只是一种既有生活观念和传统的保持和维持。而且，出家的长短全由自己掌握。不仅没有出家人之寡欲苦修，在寺学习，就在本村寨的奘寺，随时可以回家，也能享受俗世的一切，而又学得一定的文化知识，为自己添增一道佛的光环，何乐而不为？所以傣族地区的奘寺教育制度具有很大的伸缩性，随时可让学僧还俗；同时，又在僧阶上分出繁多头衔，以满足一般民众学佛和上层贵族学佛的、以求增加荣耀、提高社会地位的各种需要。

穆斯林聚居区的经济则以商业和农业为主。西南的穆斯林

分布最广，无论其经济和文化，都呈现出明显的开放性。经商，到不同的地区必须适应不同的文化。西南的回族人，到版纳可着傣家装，到丽江又可扮为纳西人，其入乡随俗的灵活性之强，堪称一绝。这种生活方式造成了其分布广、流动性大的特征。因此，其聚居区呈典型的大分散、小集中之态。只有在具有一定规模的集中之地，才能兴建清真寺，才能有寺内的经堂教育。而这种以本地教民为主的经堂教育亦只能以普及教育形式为主。即只能培养其虔诚的穆斯林信徒。至于培养专职宗教神职人员的职责便只能由少数较大的清真寺承担。所以，欲学阿訇者，常数更其师，在若干清真寺中求学；或随其师数更经堂。这样，其经堂教育制度便必然形成以培养虔诚穆斯林为主的经堂小学和以培养具有专业伊斯兰教知识的阿訇为对象的经堂大学相互补充的伊斯兰教经堂教育结构。

综上所述，我们可以看出，不同类型的宗教教育制度的出现（这种不同甚至同在佛教之中仍很昭著），其原因显然不是单方面的。既有宗教内部的原因，亦有宗教及其教育与政治、经济及文化等方面的原因。可以说，一定宗教教育制度的出现，都是多种原因共同作用的结果。换言之，宗教教育制度本身就是个多因复合体。

认识到这一点至关重要。

## 宗教教育的方法特色

这里讨论的宗教教育的方法，不仅仅限于世界宗教阶段的宗教教育，而包括原始宗教阶段的宗教教育。我们把这两个阶

段宗教教育中所用的方法抽出来作为一个专题来讨论，这样，我们可以看出其方法上的特色和共性。而且，这里所讨论的，是包括宗教教育所有领域的方法。

下面我们分三个方面来讨论：从独修到盛典；从言传到身教；从娴熟于心到身体力行。

### 从独修到盛典

宗教教育中的独修是相当普遍的。所谓独修，是指学习者根据一定的道理，独自一人，在一僻静之处修炼或学习的方法。这种方法在道教与藏传佛教中用得最多，我们试举例分析。

道家的修炼方法中，独修是相当主要的。道家主张“道法自然”，“天地人合一”，故历来重视“归真返朴”。无论其炼外丹或修内丹，均喜寻山明水秀的洞天福地。或潜隐，或修真，或导引，或食气，或辟谷，或隐循，无不是独修。这种独修常常是独居洞内或窟中，不让任何人打扰。

如《晋书》卷94《张忠传》记述道：

道士张忠，“恬静寡欲，清虚服气，餐芒饵石，修导养之法。冬则缁袍，夏则带索，端拱若尸，无琴书之适，不修经典，劝教但以道虚无为宗。其居依崇岩幽谷，凿地为窟室。弟子亦修窟居，去忠六十余步，五日一朝。其教以形不以言；弟子受业，观形而退。立道坛于窟上，每旦朝拜之。”<sup>①</sup>

由这段描述可以看出，道家无论师徒均以独修法修习。这种独修在广西十万大山的瑶族当中已有很大变形。其所信奉的

<sup>①</sup>参见卿希泰主编：《中国道教史》第1卷，第298页。



南天师道，已同瑶族原有的原始宗教结合起来，而不再有严格的丛林制度。但是独修法在其对一般瑶族民众“度戒”时亦可看到，只是时间大大缩短了而已。如十万大山的山子瑶受戒期间，必须封斋吃素，不许行房事，不许出门望天等<sup>①</sup>。

而在苗族巫师中，至今仍有不少“辟谷”等独修法。

在藏传佛教中，按照拉萨三大寺教育制度的规定，必须先显而后密。而进入密宗学院修习者，又分两种，一种为已在显宗学院获得显宗格西学位而入密宗学院的，这种人被称为“左仁巴”，有资格出席密院领导会议；一种为无学位者——或直接来密院修习者，或从其他寺院转来——称之为“吉仁巴”。

有显宗学位者，必须在殿堂上苦修1年；而吉仁巴类则须苦修9年。其独修之苦，有如下描述：

“生活艰苦，修行制度严格。他们每天要上四次堂殿，第一次堂殿从半夜两点开始，无论寒暑都得赤足坐在用鹅卵石铺的固定位置上修炼。”<sup>②</sup>

西藏佛教徒素来视密宗为佛教之精髓，藏语称之为“桑俄”，其意为“秘密真言”<sup>③</sup>。密宗的传授关键在于一个“密”字。咒语谓之“秘明”，手势为“秘印”，灌顶亦有“密灌顶”等等。密与静又自然相连。如修密宗者在修完密院三个学级的必修课程之后，要修“坐起次第”与“圆满次第”，修前必须经上师灌顶。“坐起次第”就是用观想法来修本尊形象的阶段，而“圆满次第”则是通过修气功控制脉息，在“乐

<sup>①</sup>参见张有勇：《十万大山瑶族道教信仰浅释》，《瑶族研究论文集》，第83页。

<sup>②</sup>参见高禾夫：《上下密宗历史沿革及传密宗考略》，《西藏研究》1986年第3期。

<sup>③</sup>参见李冀诚：《西藏佛教密宗概述》，《西藏研究》1989年第1期。

空双运”（即男女双修）中达到“菩提”（觉）的阶段。因此，修前的灌顶至为重要，须在曼陀罗之前举行。

“上师手持一装圣水宝瓶将圣水洒向受者头上，并让受灌顶者饮用人头盖骨碗盛着青稞酒，而后受灌顶者向上师立誓修习密法并答应永不外传”<sup>①</sup>。这是上师向弟子言传身教双身修法的关键。其原意在于：洗去原来身心的无明烦恼之垢秽，引出本来生得自性清静心<sup>②</sup>。

这类例子很多，这里不再赘引。独修作为一宗教教育的方法，具有很强的神秘性，且需极大的自制力和意志力。对于高层次的修炼，尤其是要独自领悟“天机”、“佛旨”等，皆借助于此。这种方法对于在宗教上获取高级地位（如藏佛中的甘丹赤巴），达到精深的学术造诣，无疑具有很大的意义。孟子说：“故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。”<sup>③</sup>

在西藏的本教中亦有不少矢志独修者。其独修之苦，是俗人很难想象的。例如在阿坝的雪宝鼎神山、小西天神山的石崖洞里，独修者甚至终年不出，任凭3 000~4 000米的高山冰雪覆盖。

盛典在宗教教育中应用更广。无论原始宗教或世界宗教，都有大量的仪式、典礼之类的活动。这在前文（第四章）中我们已经讨论过。在此，再从其方法的角度谈谈。

宗教仪式的种类相当多，祭天、祭地、请神、驱鬼、婚

<sup>①</sup> 参见甘南藏族自治州文史资料研究会：《拉卜楞寺概况》，甘肃民族出版社1984年版，第59页。

<sup>②</sup> 参见陈麟书、生森博等：《世界七大宗教》，重庆出版社1986年版，第148页。

<sup>③</sup> 《孟子·告子章句下》。

礼、葬礼、祈福、消灾，不一而足。从教育方法的角度看，这是一种情景教学法。即教与学双方都作为情景中的一个组成部分，作为参与者进行无形的教育。它是从唤起情感入手，使受教育者产生一种强烈的宗教体验，从而完成其宗教教育的。这一点前文中谈过，这里不赘。若从其性质上看，不外有两种：一为结合型的，二为分离型的。

所谓结合型的，是指典礼的结果是结合性的。如祭祀天地神灵、祈祷祖先图腾、成年礼与婚礼等等。“仪式和神话，正像‘修补术’……一样，使一组组事件分解和重新组合（在精神的、社会历史的或技术的平面上），并把它们用作结构模式的许许多多不可破坏的零件，在结构的配置中这些零件轮换地被用作目的和手段”，从而使“圣与俗、信徒与祭司、生与死、入族者与未入族者等等之间预先就假定存在着不对称关系，而这种‘游戏’在于借助那些性质和配置都是真正结构性的事件，来使一切参加者都达到胜者一方”<sup>①</sup>。仪式本身就是一个结合过程。如通过对成年者行成年礼，而使之成为伙子团中的一员，以增强其责任感和内聚力，这种教育方法就是结合型的。换言之，若要所谓结合，就必须达到某种水平，或具备什么新的素质、能力，完成什么新的举动。如基诺族成年礼中对意志力的考验，密宗灌顶礼中对严守密传的承诺等。

所谓分离型的，是指通过某种仪式或活动，常常是竞技性的，而使先前并未显现出的差异表现出来，从而达到分离性的效果<sup>②</sup>。如为纪念格萨尔王举行的响箭射击比赛，拔河比赛、赛马或对歌、赛歌，或由达赖喇嘛亲自主持举行的格西学位辩论等。为了在竞技中获胜或为了获得格西学位，而不致在与众高

<sup>①②</sup>参见列维-斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，第41、42页。

僧的辩论中失败，其无疑有巨大的学习动力。或者，在竞技中败北，在辩论中词穷，都会成为一次生动而终生难忘的教育，从而激励其下一次奋发努力。

### 从言传到身教

宗教教育中，言传身教是最为普遍的方法。这就如同一般教育中一样。但宗教教育中的言传身教又有其明显的独到之处，而为一般教育中很少采用或没有采用。本节既是讨论宗教教育中的方法特色，自然重在讨论其独特之处，而非面面俱到。

言传与身教在宗教教育中有三大特色：（1）讲经与回讲；（2）辩论法；（3）言传与身教的神秘性。下面我们分别述之。

#### 讲经与回讲

这里以伊斯兰教经堂教育为例。

每日晨礼拜之后，经堂中的阿訇就开始讲经。讲时，先讲经文、教法，而后讲经文注释。讲者，不是完成一种例行公事，而是以自己虔诚所奉、所理解的讲述给其弟子。因而，具有颇强的情绪感染力。下午，午礼拜后，又讲一次。到了晚礼拜之后，同样是讲经，则完全倒过来，由学生讲给老师听，是谓“回讲”。由此，老师便可看出学生对经文的理解程度，同时，亦迫使学生不仅是背诵经文，而须理解经文。另一方面，这种“回讲”不仅使老师有了其教学效果的反馈通路，而且，让学生有了不断训练自己的表述能力、讲经能力的机会。因此，对于学成穿衣的弟子来说，不再需要一个当阿訇的讲经布道的“实习期”。实际上，回讲便是一种经常性的“教学实习”，

而非一次性的集中的教学实习。这一点，对现今师范院校的实习制度，不无启发意义。

讲经与回讲的结合，是宗教教育方法中言传的一个显著特色，佛教中亦相当盛行。

#### 辩论法

用辩论作为学经和考试以及获取学位的一种方法，堪称是藏传佛教——尤其是黄教中的一大特色。可谓历史悠久。

佛教入藏伊始，辩论法便已作为一种行之有效的传承方法，确立了其在讲经学经中的地位。其标志便是赤松德赞主持的，由寂护倡导的与本教的辩论（参见第二章中“世界宗教或人道宗教阶段”一节）。

佛本辩论的结果以本教理屈而告结束。至此，“理由深广有力，论净出色，智慧敏锐”<sup>①</sup>的辩论之风兴起。

其后，又有赤松德赞主持的解决禅宗与中观宗的教派之争的大辩论。据称，由汉僧摩诃衍与印度僧人莲花戒之间的大辩论持续了3年之久。至阿底峡杨佛的后弘期，辩论之风沿袭下来，且更加盛行。数百年，长盛不衰。

迄今，拉萨三大寺规定，从般若部至中观部的11年间，学僧要定期与待考格西的学僧们一起立宗答辩。而拉卜楞寺则要求5~12年級的僧侶定期辩答。这是考试性质的辩论。

学习性质的如每天早中晚学僧们就所学经文，互相击掌辩答，这是不定期而经常的。

三大寺考取格西学位亦必须通过辩论考试。“拉让巴格西”（一等）要通过四次大的辩论考试方可获取；“措让巴格西”（二等）要经过三次辩论考试；“多让巴格西”（三等）

<sup>①</sup>参见何周德：《桑耶寺综述》，《西藏研究》1988年第3期。

和“林赛格西”（四等）则须通过一次辩论考试。

凡辩论俱须根据因明论的方式，而且所用论点、论据，俱须根据某一正在讨论中的经典。如所学的《俱舍部》，那么说《俱舍部》，便《俱舍部》，所说的诸法性相，都必须依据《俱舍部》。倘若问东而答西，或借故诡避，便为失败。而所用因明论理的格式，是相当严格的。很多时候只有唯一的答案：“或答不成，或答不定，或答相违，或答是许，除此四句，是不能乱答的。”而在另一些时候，则又非常要求思路开阔，应答如流。所以，辩论法相当灵活。

辩论的程序亦有严格规定。如由从般若部至中观部11年期间的学僧与那些待考格西学位的学僧们的定期辩论，其规定是，辩答时，僧人围成一圈，开始先由待考格西的学僧们立论，其余学僧后驳；然后再由学僧立论，由待考格西们驳斥<sup>①</sup>。

而重大考试时的辩论更为严格。如格西学位的第一次考试，由于名额极少，所以先有两次辩论，一为学僧竞争者之间的互为责难，一为由主考僧官择定题目的答辩。其具体经过如次：

“考试时要求每个应考人员对五部经典大论每部立量 (rtags-gsal) 5次，共需立量25次，立量方式以相互责难的方式进行。立量者对立量题目无选择的自由，问题由扎仓堪布从五布大论中择出难点让立量者论述，立量者要对答如流不出差错并论述有据。主考官们根据考僧的立宗辩答成绩及平时的学经态度、遵守戒律等总的情况对考僧评出优差，进行排队。”<sup>②</sup>到最后一次考试即大昭寺传昭大法会时，考试辩论的通常程序

<sup>①②</sup>参见刘洪记：《略述三大寺高级佛教人才的培养制度——从学僧到甘丹赤巴》，《中国藏学》1990年第2期。

是16名已取得“拉让巴格西”考试资格的学僧，必须根据抓阄来排列其立宗日期。一般只有前7名方有资格升任甘丹赤巴。

传召大法会上每天有三次立宗。分为早、中、晚三次进行。立宗时，场面之宏大，常令人望而却步。应试者两旁为堪布等高僧，后面为考僧，四周各教派听经僧侣和观众，上方高搭凉棚，棚下为达赖近侍和噶厦官员，正中日光殿为达赖喇嘛专座。应试格西者三次立宗内容各异：晨以《因明》(tshad-ma)，午以《般若》(phar-pāyin)和《中论》(dbu-ma)，晚以《俱舍》(mdzod)和《律论》(vdul-ba)。而提问者均由他寺高僧担任，本寺高僧不得发问。早、午立宗时，发问者均为30余人。问题可出自《甘珠尔》和《丹珠尔》两巨卷中凡与之有关者，其浩瀚疑难可见一斑。而晚立宗难度更大。《俱舍》、《律论》之难为群经之首，因深奥，故难把握。且来提问者，俱为早、午未到的上、下密院的高僧“喇嘛翁则”(bla-ma dbu-mdzad)，甘丹寺东院法主“夏孜”、北院法主“绛孜”，以及三大寺所有堪布。故晚立宗常至深夜12时许方告结束。问答时，俱要求对答如流，所答观点要与诸黄教大师的著述相符。

平时的辩论没有如此庄严，但却另有一番情趣。如从5年级~12年级的僧侣均年年有答辩。提问者为各级级长(skyor-dpon)和有地位的活佛及其推荐出的高僧。辩论顺序是：级长，活佛，高僧等。答者由各级逐级轮流，该级学僧集体答辩，能者可答。“辩论时，主辩树立一种观点，提出一系列为维护这种观点的正确论据，提问者提出问题时，拍掌高呼，挥舞念珠，显示出各种傲慢姿态，大有压倒对方之势。在辩论过程中，如有答错时，僧众则手背相击，呼喊‘嚓嚓！’答辩者答不上来或提问者提不出问题时，全体僧侣鸣掌高呼‘噢哈哈！’喝倒彩以

示讥讽”。“胜利者兴高采烈，趾高气扬；败者则心灰意冷，羞惭难堪”<sup>①</sup>。

可见，辩论中，不仅答者须努力学习，认真准备，问者也不能掉以轻心。因此，这不仅对答方是个学习、受教育的机会，对问方亦是个提高的良机，甚至，对其他听经者亦是学习、进修的场合。

辩论，在黄教教育制度中，作为一种有极大特色的教育方法，已被发挥到了淋漓尽致的境地。平时用，考试用，获取学位用；有学僧之间对辩，有师与学僧对辩，有众师与一僧答辩，亦有众僧与众僧间答辩。可谓灵活多变，因地制宜。这一点，对现行教育制度不无启迪之益。

#### 言传身教的神秘性

这在宗教教育中，尤其是原始宗教色彩浓厚的师徒传承中相当普遍。其源出于巫蛊的咒语和经文。这些东西常密不示人。如羌族“比许”授徒法术时，常于夜静人深之际，先燃香跪拜，然后，才秘密传授。且这种传授常要求弟子先盟誓赌咒，答应决不外传云云。

这类情况在道教中亦有。广西十万大山山子瑶受戒时，均要授以经箴符命，支给兵将、符印、剑等法器。而且这些符命或符印，均被秘密告之其意，而不得轻易示人。

在藏传佛教的密宗里，历来有“显教重理解”而“密教重修持”的说法。而修持之术，很多与古印度的仪轨、巫术、咒术以及本教中的一些巫术、咒术有关。因此，其在修习中，便带有浓厚的神秘色彩。而且，不少“身教”本身亦不好言明，其自然使人于心驰神往久之，而又无从辩明其原由，从而效法

<sup>①</sup>参见甘南藏族自治州文史资料研究会：《拉卜楞寺概况》，第30页。



模仿之。

如密宗在修习“圆满次第”时，其理论根据来自《大日经》和《金刚顶经》。

《金刚顶经》有言曰：

“奇哉自性净，随染欲自然，离欲清净故，以染而调伏。”

其意思是，若天生“性净”诚为“奇哉”，但“随时”或“随俗”染上了“欲”（情欲）亦是“自然”之事，只要“离欲”便“清净”如故。而对于“染”怎么办呢？可以用“调伏”之法。

《大日经》又曰：

“随诸众生，种种性欲，令得欢喜。”

其对“万恶淫为首”的“欲”，采取承认现实的态度。并强调：“先以欲钩牵，后令人佛智。”（《维摩经》）

其意就是“调伏”，就是“以欲制欲”而不是不承认和拒之门外。强调“调伏”，是要在与欲打交道中培养“调伏”的本领。

修炼这种本领的过程就是“圆满次第”

那么，怎么修炼呢？在密宗的各部均有被称作“部母”、“明妃”的“女尊”为其配偶。如“佛部无能胜菩萨以为明妃，莲花部多罗菩萨以为明妃，金刚部金刚孙那利菩萨以为明妃”（《陀罗尼门诸部要目》）等等。修“圆满次第”者，须先拜金刚上师为父，并以上师修法的伴侣（女性）为佛母。而以“男女双身大乐”为修法成道“获得悉地”的手段<sup>①</sup>。其具体说来，修习者须寻一12、16或20岁之童女，并奉献给上师。

<sup>①</sup>参见李冀诚：《西藏佛教密宗概述》，《西藏研究》1989年第1期。

然后，遮目跪候于幕外，待上师与其女“明妃”行毕“男女和合之大定”后，又取“摩尼宝”对弟子诵经等，待灌顶毕，再让弟子咽下“摩尼宝”。这时，“不著衣服”的“明妃”亦于莲花中取甘露滴，令其咽下。这样，上师才将“明妃”之手置于弟子手中，并以自己左手握住二人之手，右手持金刚杵置于弟子头顶称云：“教云，诸佛为此证，我将伊授汝。”<sup>①</sup>

自此，意为在佛面前明告弟子必须同“明妃”严格照密宗宗旨和仪轨修习“圆满次第”，而不得追求世俗性欲，否则不仅不能“得上悉地”而达“即身成佛”之境，甚至还要下地狱。

由于这种男女双修法不能公开宣讲，便创造出一系列象征性的秘密术语来言传，而其身教则更为神秘，只能师弟单独密传。所以，这类言传身教带有极为浓厚的神秘色彩。

这种修“圆满次第”的形象表现即在密宗崇奉的“欢喜佛”之上。其社会根源，如我们在第五章中讨论“性教育与婚姻教育”一节时提及的那样，是一种原始的生殖崇拜遗迹。密宗金刚乘源于印度的印度教湿婆派的分支——性力派。而性力派的主要观点即是温和与破坏俱为女神之属性，而宇宙万物均由女神性力所生。

至于从教学方法的角度，这种神秘的言传身教，唯一的积极意义就是能极大地刺激学习者的好奇心（学习动机），从而使其产生持久的心理积累和意识指向，因此，一旦面临久已神往的极为神秘的境界时，全身心的能量能充分调动，达到一次性学习而终生不忘的效果。但其宗教糟粕性亦是显而易见的。神秘性的根基是借助迷信而致的心理诱导术。而且，这种方法切忌重复多用，一滥，则无神秘可言，这是不言而喻的。

<sup>①</sup>参见李冀诚：《西藏佛教密宗概述》，《西藏研究》1989年第1期。

### 从娴熟于心到身体力行

宗教教育的本质就是导入，或者说灌输。这一性质体现在其教学方法上，则是借助多次重复和调动一切可调动的手段来导入或灌输其宗教观念，从而成为一种道德规范和行为方式。有时，这种行为方式竟达到下意识或者无意识的程度。具体分析起来，其方法可分为两个阶段：即娴熟于心与身体力行。娴熟于心是身体力行的前提；身体力行是对娴熟的巩固。两者相辅相成，共为一体。只有娴熟了，才能达到行为方式的下意识甚至无意识。

娴熟于心最典型的办法便是重复以及赋予学习内容以奇特的形式。

重复以经典学习为典型。无论伊斯兰教、上座部佛教或道教、藏传佛教，经典的背诵都是至关重要的。对于一般信徒，主要要求背诵简短而易记的经文，甚至高度浓缩的一两句祷文。如穆斯林的念功，藏传佛教的六字真言等均是日常必修之课。

对于神职人员要求就大不相同。有些背诵达到惊人的地步。最典型的又数藏传佛教。

三大寺的新僧入寺。未经考试前不得随便进入诵经场合与众僧一起诵经或听经。其考试须经扎仓堪布主持，内容便是背诵一段经文。这段经文长达400余页，必须经“贝恰格根”事先教授方能背诵。而从学会至背诵通常需要2~3年时间。太小或领悟力差者，竟要长达5~6年。

以后，各寺学经方式都以背诵开始，甚至不知其义亦能熟背。而熟背是讲述的前提和基础。到达般若部时，因其学习内

容特多，难度大，故需学习7年之久。7年之中除大规模辩论外，便是诵读测试。背诵至少要背50页，多则可至1000页！

背诵不仅对初学经者要求甚严，甚至对已获“拉让巴格西”学位而升至上密院学习的高级僧人亦有严格要求。如学密的第一步便是所谓“四加行”修法。即强调皈依发心；大顶礼法；供曼陀罗；念金刚萨埵百字咒或35佛忏悔文（即菩萨忏罪文）。而密宗仪轨规定，“四加行”各应修满10万遍尔后才能进修本尊大法<sup>①</sup>！

可见其背诵重复已达到令人难以想象的境地。

赋予学习内容以奇特的形式是娴熟于心的另一种方法。

常见的方法是把所学的东西与神、魔、鬼、怪、妖、仙、精、灵、祖先、图腾等联系起来，使学习者产生一种心理上的联想，由此及彼，从而娴熟于心。

例如，不少民族都有“道不拾遗”的淳风美俗。其中一个很重要的原因就是，其普遍相信鬼魂会附于各种物体之上，当拾其遗时，鬼魂便随之而至，轻者生疮害病，重者销魂丧命。很显然，这是把不拾遗物的行为教育同鬼怪魂灵联系起来，而使人永志于心，成为一种潜意识，从而支配其“道不拾遗”的行为。这类把某种须要牢牢记住的行为同鬼神等联系在一起的情形相当普遍。如纳西族人认为刚生下孩子的妇女是“血人”，不能晒着太阳，否则会有鬼怪附体，等等。

还有一种是刚好相反，认为某种内容与神或佛联系在一起，只有通过这种内容才能与神或佛交流会意，从而得到神的佑庇赐福，或者，身成正果，自己成佛。

譬如藏传佛教的密宗修行中，有专修“五部金刚大法”之

<sup>①</sup>参见李冀斌：《西藏佛教密宗概述》，《西藏研究》1989年第1期。

一种的金刚本尊修习法。即所谓修“生起次第”阶段。藏语为“杰仁”。“杰”者，“生长”、“生起”之意；“仁”则为“次第”之意。就是用观想法修本尊的阶段。所谓观想，就是要根据自己所选定的本尊形象，来一遍又一遍地仔细观察之，然后反复冥想。如此时刻观想，天长地久，由于长久思定于其本尊，本尊的形象便会像幻影一样出现于眼前以至梦境。这样，修习者如同见到本尊之真身，能与之交流会意，讲经说法，“最后把自己的身、口、意修成本尊的身、口、意也就与本尊合一了，也即‘成佛’了”<sup>①</sup>。

娴熟于心之后，便是身体力行。

宗教教育中的身体力行有其独特之处，其行为无不是在强烈的宗教情感的支配下，在一种严格而细致的行为要求下而进行的。

如原始宗教中的很多仪式俱要求格外虔诚，感情专注。甚至，哪怕是在舞蹈狂欢时，亦有一定之规。土家族以“摆手舞”饮誉中外，其中“大摆手”是典型的宗教祭祀乐舞。据称，它是用以祭祀古代“五溪蛮”领袖八部大王的。跳“大摆手”时，规模之大，可达万余人。击鼓鸣钲，舞蹈欢唱，“梯玛”（巫师，又称“土老师”）一领，和者万众，其势可谓气壮山河。且常狂欢数日，均通宵达旦。在这种场合，领唱和领舞的“梯玛”身披花衣，一招一式，俱有章法。而且，无论单摆、双摆、环摆、竞摆、插花摆或回循摆，众人随合，俱在其锣鼓点子的指挥下进行，虽狂欢而心虔诚，俱按要求进行<sup>②</sup>。

又如道教——尤其是西南地区盛行的天师道——有两大仪式：斋与醮。我们仅以斋为例谈谈身体力行。

<sup>①</sup>参见李冀诚：《西藏佛教密宗概述》，《西藏研究》1989年第1期。

<sup>②</sup>参见《秀山土家族苗族自治县概说》，四川民族出版社1987年版，第54～55页。

《云笈七签》卷37《三天内解经》称：

“夫为学道，莫先乎斋。外则不染尘垢，内则五脏清虚，降真致神，与道合居。不犯禁戒也。故天师遗教为学不修斋直，冥如夜行不持火烛。此斋直应是学道之首。”

《说杂斋法》中对此持斋有更细的要求：

“夫斋者，正以清虚恬静，谦卑恭敬，战战兢兢，如履冰谷，若对严君，丹诚谦若，必祈灵应，检敕内外，无使喧杂。”<sup>①</sup>

可见斋戒要求之严。这类情况在密宗里亦随处可见。一个大手印的修法便有三种：身寂；语寂；意寂。而其中每一种又有若干极细微的要求<sup>②</sup>。

总之，宗教教育中的身体力行必须心诚、意专。步步按要求行事。而且，这种特点并不仅限于宗教教义或仪式的学习方面，在其他方面亦是如此。

例如著名的拉卜楞寺医学院，非常注重将医学院中所学的药经知识变为学僧的实际本领。

每年农历六月初一，全院僧侣均须外出采药半月，且均远足数百里半径之内。安锅埋灶，扎营宿帐，清晨围帐互相介绍药物经验，午前，再由师僧介绍辨认知识等，午后即分组前往实地采集。采集期满便携药回寺。此间内，务须对其所采药物做到以下几点：①正其生地；②准其季节；③干燥妥存；④区分新旧；⑤去其毒性；⑥缓其烈性；⑦任其相合。

回寺院后，又对所采药分别炮制。其炮制加工十分严格精细。嗣后，根据教规，又集会诵经7日，祝愿药物“灵验”。

①参见张德禹：《天师道史略》，华文出版社1990年版，第155页。

②参见中国气功科学研究会藏密气功研究会：《藏密气功》，求实出版社1989年版，第50～54页。

经毕，再分发部分药物与僧众服用；另即送至门诊，供求诊藏民服用<sup>①</sup>。

宗教教育的实质如前所述，是导入，而导入一种观念的体现，又在身体力行之。所以身体力行要求心诚、意专、情深，严格按要求办，这使之成为一种特殊的教育方法，而且也是一种检验其教学效果——即宗教观念导入与否的反馈措施，这是显而易见的。

---

<sup>①</sup>参见丹曲：《拉卜楞寺医学院概述》，《中国藏学》1990年第4期。

## 第七章

### 西南民族宗教教育思考

当我们将对西南民族地区的宗教教育作了全面而系统的讨论之后，接踵而至的问题必然是我们现在应该怎样看待民族宗教教育。

对这一问题的思考将涉及到许多方面。诸如：在现在的情况下，宗教教育与宗教的关系，与民族文化的关系，与民族文化变迁的关系，与民族现代化进程的关系，以及与整个中华民族现代化进程的关系，等等。

而要对上述诸方面的关系逐一进行讨论，势必又牵涉现行上述诸方面政策的评估及其历史渊源等诸多问题。这些显然不可能在这一章中毕其功于一役式地全部解决之。那是另一个课题，留待我们下一步讨论。

在此，我们将从总体上对现在应该怎样看待西南民族地区的宗教教育的问题进行一些讨论。

我们的讨论将围绕两个方面进行：

- 一、如何看待西南民族地区宗教教育的性质。
- 二、根据对其性质的认识，思考我们制定政策的思路。

实际上，这是如何看待西南民族地区宗教教育问题的两个



方面：前一个是如何看的方面，后一个是如何待的方面。看是待的基础，而待是看的目的。两方面缺一不可，互为补充。

而且，需要说明的是，这一讨论是从总体上进行的，因此，显然不追求面面俱到。

下面我们分别进行之。

### 合理性 与 保守性的糅合

如何看西南民族宗教教育的性质？这显然是个定性的分析。如果说，任何事物都可一分为二，都有其两面性，似乎这一标题已经解决了这一问题，用不着再进行什么讨论分析。但是，这仅仅是一种从抽象的理论出发的定性，而非从具体的事实中抽出的结论。

比较教育作为一门学科，从其诞生之日起〔以法国比较教育学家马克·安托万·朱利安（Marc-Antoine Jullien, 1775~1848）的《比较教育的研究计划与初步意见》1817年问世为其标志〕，就是一门实证性的学科。它所强调的就是从教育事实出发，而非从理论出发，来讨论教育制度的形成及其功能等等。

本书是比较研究法在西南民族宗教教育研究方面的尝试。因此，我们必须坚持这一点：从事实出发来探讨其性质。

合理性与保守性的糅合，是我们对西南民族宗教教育性质的总体认识。这一认识是基于事实的分析。下面我们展开之。

## 宗教教育的合理性

宗教教育的合理性包含两个方面的内涵：①宗教教育产生的合理性；②宗教教育存在的合理性。这一分解，一个是从历史的角度看，一个是从现实的角度看。

### 宗教教育产生的合理性

宗教教育的产生，如同我们在探讨其起源一章中所论证的那样，是与宗教的起源密不可分的。宗教历史的久远，意味着宗教教育的历史悠久。这是不言而喻的。

我们知道，宗教是人类文化发展史的一个必经阶段，在任何民族的历史上，都曾有过这样或那样的宗教。西南诸民族的各种宗教形态的存在，便证明了这一道理。

那么，既然是个必经的阶段，就其产生的合理性而言，就是不证自明的。无论怎样看待这一阶段，对这一点都不应有歧义。

是的，马克思曾经尖锐地指出：“如果在全部意识形态中人们和他们的关系就像在照像机中一样，是倒现着的，那末这种现象也是从人们生活过的历史过程中产生的，正如物像在视网膜上的倒影是直接从人们生活的物理过程中产生的一样。”

“国家、社会产生了宗教即颠倒了的世界观，因为它们本身就是颠倒了的世界。”<sup>①</sup>

但是，证明宗教是“颠倒了的世界观”，并不意味着宗教的产生没有必然性，即没有其合理性，从而得出一个庸俗的结论：宗教是颠倒的世界观——颠倒的世界观不是世界的正确反

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1966年版，第354～355页。

映，因此，是错误的（这亦可从马克思的名言：“宗教是人民的鸦片”中得到似乎有理的证明）——错误的东西就是不合理的，因此，不应该产生，不应该存在，应当铲除之，等等。

在上述推理过程中——这并非笔者杜撰的，事实上，把宗教及其教育一概视为毒害人民的鸦片，而采取一系列违反宪法的过激行动的思想根源，盖出于此，所谓“文化大革命”中这类实例不胜枚举——有一个关键性的错误，即把“颠倒的世界观”等同于“不合理性”。

这里的宗教教育（当然必然牵涉到宗教本身的合理性问题）的合理性，是从事物运动和发展的规律性方面来谈的。即宗教及其教育的产生符合人类认识事物能力的发展规律。合理的含义，是指它的必然产生，是一个不以人的选择，换言之，不依赖人的价值观念系统为转移或改变的客观事实。人类历史上——我们书中列举的西南各族各种宗教形态的普遍存在，便是最有力的证明。

事实上，从马克思那里，尤其是从他非常贴切地以事物在照像机和人的视网膜中的倒像为比喻来说明其颠倒当中，我们可以清楚看到他对这一合理性的清醒认识与准确表述。马克思恰恰是强调宗教产生的必然性——即符合事物运动规律之理的合理性。这一点，我们还可从他的另一句名言中得到佐证。他说：人类是在其神话与幻想中度过其史前期的。诚如物像在视网膜中的倒像是由眼球晶体的结构决定的一样，人类世界在宗教观念中的颠倒亦是由人类社会发展中的物质生产水平与其意识形态的关系所决定的。其产生具有充分合理性。自然，宗教教育的产生也是如此。

因此，前述推论中的错误，即把合理性这一概念的含义偷换了的错误：把符合事物运动变化规律含义的合理性，偷换成

了符合某种价值观念体系的合理性，不仅不是马克思造成的，而且根本曲解了马克思的本意。

由此，我们可以得知，宗教及其教育的产生具有合理性的结论，其意义不仅仅在于为马克思所肯定，更重要的还在于，它是符合西南民族地区宗教发展及其宗教教育发展的基本事实的。

正如我们在讨论宗教教育演变及宗教教育内容时所阐明的事实所证实的那样，无论艺术、文学、哲学、社会学等人文科学知识，或是天文、历法、数学、生物、地理等自然科学知识，都能在西南民族丰富的宗教教育内容中找到其萌芽、演变及其发展的历程。这一事实充分表明，正是借助这些被颠倒了的世界观及其传承方式，人类文化精华才得以反映和传承。当我们把颠倒了的世界观再颠倒回来之际，我们便能看到其本来面目。这就如同照像机或者视网膜中的倒像正是我们获得正确而清晰的图象——关于人或事物的正确反映——的必不可少的一个过程。如果我们因为在照像机或视网膜中的图象被颠倒了，从而把照像机捣毁，把视网膜撕碎，那么，我们虽然一劳永逸地消除了那讨厌的、歪曲了事物本来面目而具有极大的欺骗作用的“颠倒”的图象，然而，我们再也无法反映世界，看到世界，甚至光明本身了。因此，也就勿论什么正确而真实的图象了。

这样说，也许还不能完全表明宗教及其教育产生的合理性的全部意义。我们不妨再以马克思的著名比喻来进一步谈谈。

马克思指出，人类的童年是在神话与幻想中度过的。这一比喻同前面关于宗教是颠倒的世界观的意思一样，有两方面含义：童年，是人发育的不可逾越的阶段；神话与幻想，不是现实，甚至不是其真实反映，如同宗教是颠倒的世界观一样，是对现实的歪曲反映。

那么，我们如果因为神话和幻想不是现实，不是对现实的真实反映，从而便从根本上否定之，那么人类的童年就没有了其度过的形式，人类的历史就出现了空白。这意味着什么？这不仅仅意味否定了历史，造成了历史的空白，更意味着人类没有了自己的童年。人类从何而来？一下子就那么成熟吗？有谁一生下来就是天才？否定童年时的荒诞的天真，也就否定了童年本身，从而也就否定了人类自己。人类成了一个不可理喻，不知从何而来的怪物。

由此可见，否定宗教、宗教教育产生的合理性是多么荒谬不堪，多么不符合事实本身，也多么不符合马克思、恩格斯等经典作家在这个问题上的本意。

“宗教是颠倒的世界观”，“宗教是人民的鸦片”等等，仅仅是就宗教的某一方面性质、功能而言的，决非先验的、万能的，不问任何时间场合都是正确的。因此，必须全面而系统地理解之。我想这也就是为什么马克思本人非常厌恶人家把他当偶像崇拜，把他的话当圣经来看待的原因所在。

#### 宗教教育存在的合理性

宗教教育产生的合理性，是从历史的角度来讨论的；而宗教教育存在的合理性，则是一个必须从现实的角度来讨论的问题。证明了宗教教育产生的合理性，并不等于也证明了宗教教育存在的合理性。

实际上，宗教教育存在的合理性就是其为什么现在还必然要存在的证明。甚至，从某种意义上看，不仅现在，而且，在今后相当长的一个历史时期内，宗教及其教育是否会一定消亡，恐怕仍是一个无法给予确切回答的问题。或者，换句话说，宗教教育是否还有继续存在的合理性。

对前一个问题的回答——即宗教教育存在的合理性——必

然涉及后一个问题。因为宗教教育存在的合理性就暗含着一个存在时间的问题。我们讨论的现实的存在，严格地说来，不仅仅是指此时此刻的存在，这个时间概念是一个模糊的表述，实际上却包含了一个此时此刻存在的继续在内。就像我们说某物存在时，便意味着某物此时此刻在，并且还未消亡。

因此，当我们论证了宗教教育存在的合理性时，便意味着它还未消亡，也就是说，它的存在还将继续。当然，这一继续，决不意味着永久。但什么时候消亡，则只能历史地说，而不能绝对地说。

宗教以及宗教教育产生的必然性和合理性尽管不等于其存在的必然性和合理性，但是，对于说明这一问题，却是大有裨益的。

既然在人类发展的历史阶段上必然要产生宗教，因而也就产生了宗教教育，那么当人类历史的发展呈现出明显的不平衡性时，也就意味着，有的民族离这一阶段更远一些，有的民族则更近一些，从而，不仅表现在宗教形态上有明显的差异，而且，表现在对这一阶段及其宗教形态的认识也有明显的差异。更确切地说，这就意味着在有的民族那里，宗教及其教育产生的合理性还表现得更明显一些。

这一点并非是纯理论的推演。与其说这是从理论推出的结论，毋宁说这是由事实说明的道理。在西南民族地区，由于地形、地貌的垂直分布，由于因此而致的动植物群落的分布，以及在这块广袤的土地上依靠这些动植生活的各民族的社会文化形态等呈阶梯形状的分布，西南诸民族的宗教及其宗教教育均呈现出巨大的不平衡性。这一点，我们一开始便已论述清楚。这就是说，很多民族在人类发展史上——如果我们承认有一个演变进化的规律，而且这一演变和进化可以划分出相对明确的

阶段，那么，他们至今还处于人类的幼年期或者童年期。这是问题的一方面。另一方面，即便有些民族已经发展到了一定成熟的阶段，这也并不意味着其社会已孕育出能对宗教的歪曲客观事物真实面貌的变异性进行清醒而深刻的批判（如费尔巴哈、马克思等所做的那样），从而有意识地改造之的能力。

在世界历史上，从文艺复兴开始摆脱中世纪教会黑暗统治的斗争以来，经历了何等漫长的一个时期，人性和科学的力量才挣脱了神权和教会的桎梏，推动了近代资本主义社会的进步。但是，就是至今，信仰宗教的人数还占人类人口总数的60%以上<sup>①</sup>，这说明，宗教存在还有其相当值得研究的必然性。更何况西南的不少民族直到解放初期还处于原始社会末期，例如独龙族、怒族、佤族、傈僳族、纳西族的摩梭人、普米族等，一些民族处于奴隶制社会（凉山彝族），还有些民族处于封建农奴社会和封建社会，如藏族、傣族等，其社会发展还远远落后于西方资本主义社会。这就意味着这些社会距离人类的童年更近一些，甚至，有的至今还在童年期。

社会主义革命无疑是种巨大的推动力，它使不少民族的生活发生了惊人的变化。这种变化可以说是跨世纪的。但是，宗教及其教育，作为一种社会的意识形态却有其相对的独立性。其与社会存在的关系既有超前的时候，亦有滞后的时候。尤其是当宗教因其教育的作用已经深深地渗透到民族文化的方方面面，成为一种风俗习惯、一种行为和生活方式的时候，这就不仅仅是改变社会制度就可立即改变的。尽管社会制度的改变至为重要，甚至是其他一切改变的前提，但是，它决不能代替和等于其他方面的变革。

<sup>①</sup>参见牙含章：《民族问题与宗教问题》，四川民族出版社、中国社会科学出版社1984年版，第248页。

西南诸民族普遍保有某种或某些宗教形态及其教育的事实已充分说明了这一点。

当西南各民族的各种宗教形态在经历了“文化大革命”中激烈的“革命式的”急风暴雨的多次无情冲击后，为什么能顽强地存在下来，甚至还有所发展的事实，尤其能够说明问题。

这些事实充分表明：社会发展的不平衡性意味着不能以一个标准来看问题。即使发展到前面去的民族已有某种经过证明是正确的观点，也不能硬性地替代后进民族的一些看法。因为这是需要社会各方面的进化来配合的。另外，即使社会发展到了一定程度，也不意味着宗教存在的合理性的消失（自然宗教教育的合理性亦在其中），因为社会意识具有相对的独立性。

西南诸民族还普遍保有某种宗教形态及其相应的教育的事实表明：宗教教育存在的合理性还未消失。因为，既然从广义上讲教育是人与人的相互作用过程，那么，有人群存在的地方便有教育；人群中有宗教存在的地方，便有宗教教育。

当西南诸民族的宗教还普遍存在之际，宗教教育自然还有其充分的合理性；当我们还不能断言西南诸民族的宗教将迅速消亡之际，我们便得承认，西南民族地区的宗教教育在今后一个相当长的历史时期内还将继续具有存在的合理性。

事实上，在西南民族的宗教教育中，就如我们所论述的那样，还存在着相当多的值得现代民族教育认真研究并加以借鉴的地方。这不仅仅是从宗教教育传承了其民族文化共同体形成的种子观念，以及在其民族文化的形成和传承中起到过不容替代和忽视的作用的角度来谈，而且是从民族文化在现代化进程中的作用的角度来看。宗教教育的作用仍很重要，这是一个显而易见的事实。



## 宗教教育的保守性

如果只看到宗教教育产生和存在的合理性，而看不到其在民族现代化进程中的保守性，我们的认识显然是片面的。

宗教教育尽管客观上起到了传承民族文化的巨大作用，也对发展民族文化中的科学知识起到了不容低估的作用，例如藏传佛教中的医学院等，也是一种科学和技术的教育，但是，有一个最本质的东西便是，宗教教育的本质是导入教育。尽管它里面包含了不少人类文化的其他科学知识。如拉卜楞寺医学院、时轮学院等虽然也溶进了医学、天文历算等方面的教育，其目的却仍然是为了导入。其是整个藏传佛教观念导入教育的一个有机组成部分，是为了导入宗教观念而进行科学知识教育或者技术教育。这一点是显而易见的。

所谓导入教育，其目的不像人本主义教育那样在于发展人的潜力（人本主义教育的基础就在于认为人具有无限的、能够自由发展天赋能力，教育，就是为了开发人的这种巨大的潜能，使人成其为真正意义上的人），而在于将个体导入群体，“导入一个集体、家庭、宗族、城镇、民族、教会的生活和精神之中。……导入教育发生的形式往往是对群体规定和标记的解释，这个群体是儿童或新来的成人已生活于其中的。导入先于解释，而解释则使导入得以完成”<sup>①</sup>。

同时，导入教育也不同于职业技术教育。职业技术教育是教会一种或一些技术，使之成为一种谋生的职业。

导入教育在宗教中，其目的就是要把人导入进宗教精神和

<sup>①</sup>参见保罗·蒂利希：《文化神学》，陈新权、王平译，第190～191页。

组织之中。

在世界宗教中，宗教组织和精神是同一的，其组织化程度已相当高；而在原始宗教中，虽无专门性的宗教组织，但因其村寨、氏族或部落甚至民族都崇奉同一宗教，这实际上起到了一种无形的组织作用。

依靠什么把人导入进宗教精神或组织呢？这便是借助对宗教观念、仪式、戒律、禁忌、图腾物等的解释。

我们知道，宗教是一种颠倒的世界观，是对世界万物以及人类社会的一种歪曲的反映，尽管它的产生及其存在都是必然的，因而也具有合理性，但却不等于它是正确的。就像我们看到照相机中的成像是个倒像时，我们不能说事物的本来面目就是如此，人是倒立的，树是倒长的，等等。我们只认为它是必然产生的，却并不认为它必然也是正确的。

然而，宗教教育则一古脑儿将这些既得性质——而不论其是否正确或是否颠倒——当作某种先验的、不需要证实的东西灌输给我们。甚至于当作某种神圣的、绝不允许玷污或者怀疑的东西灌输给我们。哪怕当某些东西已被明显证明是错误或者荒谬的时候，其神圣性仍不容动摇半分。

尤其是某种已被实践证明显然是荒谬的东西作为其民族文化传统的种子观念之际，其保守性质便越发突出。

转经筒一转，一转，又一转，非常形象地表明了宗教教育及其所传承的宗教，甚至以之作为种子观念的整个民族文化传统本身，都是在一个平面的重复之中循环。这个循环是个典型的封闭系统。其所传承的既得性质既是合理的，也是保守的。

这种具有极大保守性的宗教教育，即便在其民族文化形成和发展过程中起过巨大作用，它是其民族文化生态系统中由于对内外两个系统的适应必然所致的，因而，亦是与其民族文化

生态系统相互适应的，但是，在一个急速变化的时代，对于旨在维持已有的一切教育模式来说，其不适应性已经相当突出了。封闭的系统面临开放的环境，这已经是不容调和的尖锐矛盾。

尽管这一矛盾在不同的民族或不同的社会环境中其表现有程度上的差异，但是，这一矛盾已经产生，而且将愈发突出、尖锐，则是无疑义的。它将把宗教教育的致命伤——保守性——暴露得淋漓尽致。

还有一点是必须指出的，即是，这一根本上的保守性与其必然产生，并且必然存在，甚至在今后很长的历史时期内还将必然继续存在的合理性是紧密相糅而不可分离的。

这便是宗教教育的根本性质。亦是我们讨论怎样对待宗教教育的基石。

### 融合点与超越点的思考

从上一节的讨论中我们已经知道，宗教教育既有产生和存在的合理性，又有巨大的保守性。这一双重性质是我们讨论政策思路的基础。

合理性意味着我们将在相当长的一段时间内都必须与宗教，与宗教教育打交道。这是一个不以我们的好恶为转移的事实。

保守性则又意味着宗教教育对民族现代化进程，对西南各族人民与全国人民一道共同进步，对民族教育的现代化发展等，都将有不容低估的消极作用。我们的任何发展计划都将面

临一个巨大的障碍。这又迫使我们不能听任其存在和发展，准确地说，不能听任其保守性阻碍民族进步的消极作用的发挥。我们必须有所作为。

既要承认宗教教育的合理性，从而与之长期共处，又要充分认识宗教教育的保守性，从而对其有所作为，这便是我们政策制定思路的基本出发点。

立足于这一出发点之上，下一步我们必须考虑的问题便是，什么是我们的有所作为。

最省事和痛快的作为莫过于坚决、果断地采取强制措施，明令取消宗教，这样，宗教教育也就随之失去存在的基础，“皮之不存，毛将焉附”。当宗教教育所要传承的宗教一旦被取缔以后，宗教教育自然也就没有可传承的东西，从而也就无从再发挥其保守性的作用了。

然而，这种省事和痛快都是最不省事和最不痛快的。明令取消，实际上是取而不消。表面上的不存在，只是一种欺骗。转入地下的宗教及其教育看不见、摸不着，将更麻烦，其保守性不仅依然存在，而且，对于作为者和治理者而言，反倒失去明确的目标。“文化大革命”中“破四旧”、“横扫一切牛鬼蛇神”的结果便是最有力的证明。

既不能听之任之，无所作为，又不能够简单粗暴，强力处置，这一事实遂又使我们必须采取既与之适应，又要改变之的策略。这便是我们所谓的融合点和超越点的思路。下面，让我们展开来逐一进行讨论。

### 关于融合点的思考

所谓融合点，是指现在民族教育的发展必须从其民族宗教

教育中去寻求积极的因素，并能与之融为一体，以成为推动民族现代化进程的动力这样一个结合之处。

融合是必须的。现代化决不意味简单的工业化，更不仅仅意味着某些经济指标的提高。它既包括经济基础的现代化，亦包括精神文化的现代化。对于现代化进程的民族教育来说，它面临着双重任务，也被置于一个两难处境。所谓双重任务，是指民族教育既要为经济基础的现代化提供各种急需的人才，又要为精神文化的现代化作出贡献；所谓两难境地，是指它既必须满足民族现代化的这两大要求，而又必须从现代化的经济和精神文化中去吸取完成这两大任务所必须的财力、物力和人力。

然而，这两方面条件的具备都成问题。刚刚起步的民族现代化既无能提供充足经费等物力、财力的经济基础，又无能提供卓越之士以为师资，以及先进的思想意识以为前进动力的精神文化系统。这些东西没有一样是现成的、齐备的。

而民族教育则必须既完成民族现代化所赋予的两大任务，又得自己努力去完善自身。而且，最令之伤神的是，这两个过程必须同时进行，并驾齐驱，否则，任何一方面因忽视或者失误而造成的不足，都将影响到另一方面。一伤俱伤，一败俱败，是谓此理。然而，这两方面的发展却又常常发生冲突。民族教育常常不能获得为完成这两大任务而必须的物质和精神的必要支持；而民族经济的发展和精神文化的建设又常常抱怨民族教育没有克尽职守，甚至把一切社会的失误，俱归咎于可怜的民族教育。

民族教育怎么办，怎么既完成民族现代化的两大任务，又使自己摆脱两难境地，得到其应有的发展，这便是问题的关键所在。

详细展开来论述这一问题涉及的方面相当多，这里不再铺开。那将是笔者另一本书中专门讨论的问题。在此，我们仅讨论民族教育要完成这两大任务并摆脱这两难境地所牵涉到的与民族传统文化——尤其是与其宗教教育的关系。至于其与外来文化、世界发展进程等的关系，在此不予讨论。

庞朴先生曾与《未定稿》杂志的记者张末有一次关于“中国传统文化与现代化断想”的谈话。他有一段话对我们的讨论颇有帮助。他说道：

“我想，传统固然是一种保守的力量，但同时，传统也是一切前进的基地；从前一个意义上说，传统是一个包袱，从后一个意义上说，传统又是一宗财富。这应该是我们看待传统文化的基本观点。”<sup>①</sup>

这一观点显然是颇为中肯的。民族教育现代化的发展与民族宗教教育的关系，毫无疑问，也应该如此。

宗教教育的巨大保守性无疑是民族教育现代化的一个巨大包袱，但同时，它又具有存在的合理性，民族教育不可能绕开它，更有甚者，宗教教育中亦具有不少民族教育发展所必须的财富。而且，这一“财富”既有精神上的含义，也有物质上的含义。

民族教育只有与之融合，才能获得其必须的前进动力。从这层意义上说，民族教育必须与之融合。

民族教育可能与之融合。如我们在前面章节中介绍的那样，不少民族（如傣族、藏族、回族等）的宗教教育已经担负起了全民族教育的责任，并已形成完备的制度。事实上，如傣族、回族等已经开始了，甚至已经形成了民族教育与原有的宗教教育的融合。其中最为典型的是云南回族新式教育的崛起。

<sup>①</sup>庞朴：《文化的民族性与时代性》，中国和平出版社1988年版，第21～22页。

1923年在昆明南城清真寺建立的高等中阿并授学校，1943年在沙甸建立的养正学校等<sup>①</sup>，都是其成功地实现民族现代化教育与宗教教育融合的范例。

至于在那些民族宗教教育制度尚未形成的宗教教育中，其融合点不在原有的宗教教育制度之中，而在于因势利导地利用其原有的宗教仪式、宗教情感、宗教观念等的积极因素方面。融合的形式是多种多样的。譬如不少民族的宗教性节日庆典已经成了其民族光辉面展示的重要场合。这对其民族现代化意识的增强，民族自信心的弘扬，民族传统文化精华的发展，都具有多方面的教育意义。这类例子是相当多的。景颇族的木脑纵歌原是其山官用作请“斋瓦”祭祀最大天鬼“木代”的，但现在成了其宗教色彩越来越淡，而其民族现代化意识越来越强的盛大集会。这种盛会的民族教育功能是多方面的。而且，这种全方位的教育的社会效果是相当深远的。它对该族年轻一代的新思想、新观念的植入，对新的生活方式的培养，对新视野的开拓，对走向新世界渴望的唤起，其作用都是无法估量的。其意义绝不亚于，甚至远甚于枯燥的说教。如果我们因为其是祭祀天鬼的宗教仪式而横加干涉，强行取缔之，得到的恐怕不仅不是与祖国各族向心力的增强，而是离心力的增大；不仅不是现代化意识的增强，而是退回到更加封闭的状态。

而在西南民族的宗教教育中，这类的融合点相当多。现代民族教育——广义的，而非狭义的，仅限于民族教育的——应该有强烈的寻找其融合点的主动意识，做到有计划、有组织、有目的地与之建立广泛的融合。这些融合点上，最终都会生长出崭新的现代民族教育。

<sup>①</sup>参见李荣昆：《伊斯兰教与云南回族新式教育》，《云南宗教研究》1988年第1期。

当景颇族的木脑纵歌，苗族的鼓社祭，白族的转山会、三月三，彝族的火把节，侗族的祭“萨”节，傣族的泼水节，藏族的藏历年、望果节等盛会与各民族的交往，与现代生活以及先进的思想意识和文化交流日益增多之际，随着其年轻一代现代意识的普遍增强以及对外部新世界的渴望日益强烈的自然融合进程的加速，其民族现代学校教育的阻力必将日益减少，而且这些对现代化的朦胧意识和对新生活的强烈渴求，最终都将归结到民族现代教育之中，成为现代民族学校教育的巨大推动力。这是显而易见的。

### 关于超越点的思考

然而，融合点的寻求和建立，以及融合过程的完成，最终都不是目的，只是改变其宗教教育以及最终彻底摒弃宗教教育的第一个步骤。融合点的寻求和建立，只是为了发现超越点。

所谓超越点，是指在融合点的基础上生长出来的新的，对原有的宗教教育内容有根本性改变——这一改变必须有助于其向现代民族教育转化——的那些因素。

融合，是超越的基础；超越，是融合的目的。没有超越的融合，是纯粹的消极适应；而没有融合的超越，则是无根之木，无源之水，因而也是无法超越的。只有两者结合，融合才是积极的适应，超越才是现实可能的。

对于原始宗教中的种种教育形式来说，如果单纯地与之融合，那其意义不啻于现代民族教育向宗教教育顶礼膜拜。如对原始宗教教育中的某些祭鬼神的仪式，完全任其铺陈，而不纳之于能够对其施积极而切贴的影响的现代组织形式之中，从而掺之以一些新的内容、新的风貌，那么，这种融合便是没有超



越的融合。如不少民族学校当其面临某种本民族的宗教性庆典、集会、节日之际，不是把学生有计划地组织起来，准备各种能吸引本族群众的新的节目，以一种新的精神、新的文明的姿态参与这些场合，而是放鸭式地让学生成为一盘散沙，被宗教仪式、宗教观念所左右。这样，反成了一种被融合。在这些场合，如果利用民族学校的有利因素，完全可以以新面貌，有组织、有计划、有目的地主动参与之。而且，不仅不被宗教仪式、宗教观念所左右，还可借机不引起任何冲突、抵触地用生动艺术的形象，把现代意识、现代生活方式引入进去，从而成为一种主动的、有超越点的融合。这是一种形式。

在民族宗教教育制度中，寻找融合点以及超越点的行动已经在一些地方展开。云南西双版纳州勐海县勐遮乡曼垒二村的奘寺教育中就有了这样的尝试。白天让入寺学经的小和尚集中学习现代科学文化知识，而晚上再让其随佛爷等一起学经。这显然是一种有益的尝试。当笔者最近前往考察时，这种形式已经制度化了，不仅得到乡校、区校、县教委以及州教委等的大力支持，而且得到了奘寺佛爷们的积极配合。

最有典型意义的是云南伊斯兰教中的新式经堂学校。由于其民族中部分先进知识分子的倡导，其早在20年代就已创办了新式经堂学校。至今，已经形成了比较牢固的制度。

云南回民聚居区都建有清真寺，在原来的经堂学校基础上建起了明德小学，以后又建起了中学，率先改变了“多读书即远教之由”，“学汉文即叛教”<sup>①</sup>的传统宗教意识。并且在明德学校中开设不少新的内容：国语、历史、地理、音乐、美术、体育、算术、国常、卫生、劳作等，另有约20%左右的宗教课程<sup>②</sup>。

在现在的沙甸穆斯林聚居区，回民小学所学的内容除了一

<sup>①②</sup>参见李荣昆：《伊斯兰教与回民新式教育》，《云南宗教研究》1988年第1期。

小部分宗教课程之外，其余与一般现代小学几无差别。在“五讲四美三热爱”之中，只是多添了敬仰和服从真主的内容罢了。

这样的现代穆斯林小学，对于其民族现代化进程的发展，无疑是相当适应的了。

这一过程无疑是融合点的建立与超越点的建立有机结合的典范。

只有当民族现代化教育在传统的宗教教育中找到其融合点以及超越点之后，民族现代教育自身才能得到健康而长足的发展，才能完成民族现代化交给其的双重任务。这一点，我们不仅可以从发达的美国教育中，而且，亦可从后进的印度锡克教徒的教育中找到充分的证据。

美国的教育植根于清教徒的教育；清教徒不仅创办了哈佛大学，而且，为了阅读圣经还推行了义务教育。

印度的锡克教徒的鼻祖纳那克（Nanak）是在摆脱原有的印度教的种姓制和禁欲苦修的基础上，提出了其“视上神为天父，视众人兄弟”的平等主张和“自己动手塑造自己的命运”<sup>①</sup>的进取精神，从而使锡克教徒的生活大为改观，迅速跨入“绿色革命”的前列，成为印度各宗教派别中现代化程度最高的宗教群体<sup>②</sup>。而其宗教理想（平等、奋进等），就是借助纳那克有意识编创的诗歌、歌曲来进行教育和传播的。

不重视现代教育的民族，必将失去现代化，从而失去未来。而现代教育的发展，必须植根于其民族文化的深层之中。

民族宗教及其教育是民族文化的重要组成部分，当我们从民族宗教教育中找到融合点和超越点之际，现代民族教育便在其传统文化中完成了丢掉包袱、发掘财富的伟大转折，而有了一块健康而长足发展的坚实基础。

<sup>①②</sup>参见赵佛元、刘心武主编：《走向现代化》，第96～97、106～108页。