

美国历史的 多重面相



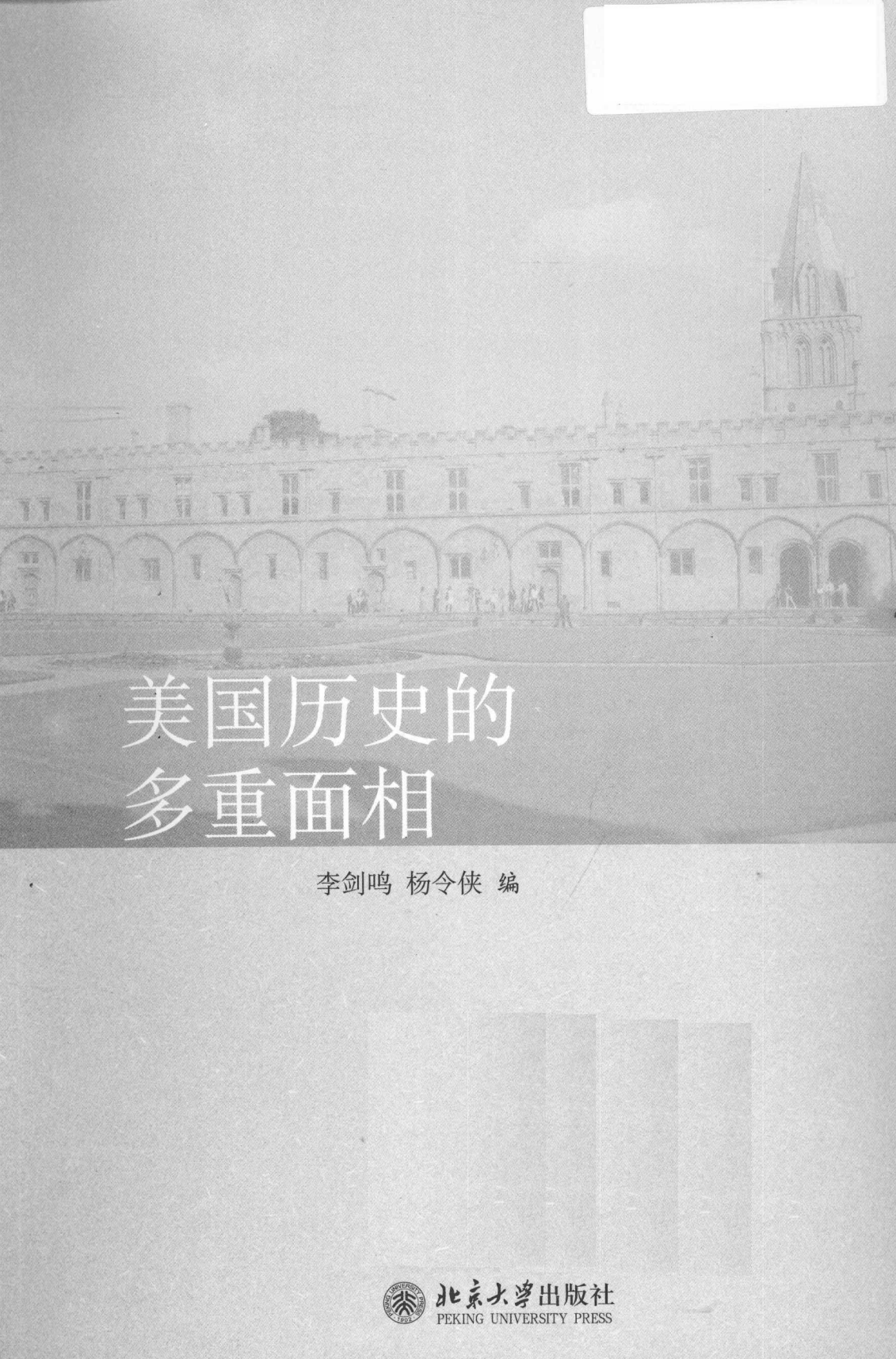
庆贺历史学家张友伦教授八十华诞论文集

旧史称魏之管宁“名行高洁，人望之者，凛然若不可及，跼之则煦和易”；在我们看来，张先生正是这种“煦之煦和易”的长者。无论是在任教期间，还是在毕业以后，我们都感觉到，张先生的教导和关怀，正如春天的微风，自然和煦，时时都给我们以美好的熏染。由于受张先生处世风格的感染，我们平时很少向他当面表达敬佩和感激之情。这次欣逢张先生八秩寿庆，终于有机会让我们倾露一直深藏的心意。

李剑鸣 杨令侠 编



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



美国历史的 多重面相

李剑鸣 杨令侠 编



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

美国历史的多重面相:庆贺历史学家张友伦教授八十华诞论文集/李剑鸣,杨令侠编. —北京:北京大学出版社,2010.4

(史学论丛)

ISBN 978-7-301-17065-6

I. 美… II. ①李…②杨… III. 美国-历史-文集 IV. K712.07 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 047979 号

书 名: 美国历史的多重面相——庆贺历史学家张友伦教授八十华诞论文集

著作责任者: 李剑鸣 杨令侠 编

责任编辑: 岳秀坤

封面设计: 奇文云海

标准书号: ISBN 978-7-301-17065-6/K · 0685

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> **电子邮箱:** pkuwsz@yahoo.com.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962

编辑部 62752025

印 刷 者: 三河市北燕印装有限公司

经 销 者: 新华书店

650mm × 980mm 16 开本 20.75 印张 289 千字

2010 年 4 月第 1 版 2010 年 4 月第 1 次印刷

定 价: 36.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话: 010-62752024; **电子邮箱:** fd@pup.pku.edu.cn

作者简介

- 高春常(鲁东大学历史系教授)
- 毕健康(中国社会科学院世界历史研究所研究员)
- 李剑鸣(北京大学历史学系教授)
- 周学军(南开大学历史学院博士生)
- 张聚国(南开大学历史学院副教授)
- 马 凌(复旦大学新闻学院副教授)
- 原祖杰(四川大学历史学院教授)
- 张 聪(美国弗吉尼亚大学历史系助教授)
- 谭 融(南开大学周恩来政府学院教授)
- 于家琦(南开大学周恩来政府学院博士生)
- 陈奕平(暨南大学历史系教授)
- 翟 帆(中国人民解放军 61587 部队副研究员)
- 倪 亭(美国圣玛丽大学历史系副教授)
- 秦 珊(暨南大学行政管理学院教授)
- 王慧英(湛江师范学院副教授)
- 李胜凯(青岛大学政治学系副教授)
- 杨令侠(南开大学历史学院教授)
- 张友伦(南开大学历史学院教授)

前言

李剑鸣 杨令侠

2001年5月,南开大学美国历史与文化研究中心的师生聚会,庆祝张友伦教授七十华诞。当时,我们几位同门商议,到张先生八旬寿诞时,一定要专门编一本文集作为贺礼。正所谓日月如梭,转眼即近十年。去年年初,我们向张先生提出编书之议,他的第一反应是辞谢。据我们的理解,张先生为人处世向来冲淡宽和,自然不想在做寿这件事上过于“张扬”;同时,他更不愿给别人增添任何负担或麻烦,即便这次的“别人”是他指导过的研究生。我们解释说,编一本书并不费事,对我们做学生的,不过是答谢师恩于万一;而且,以书祝寿志庆,学术界早就有例在先。经我们反复劝说,张先生终于同意启动组稿和编辑工作。

按照惯例,以编书为前辈学者祝寿,有几种常见的做法。一种是约请学界同行专门撰写论文,另一种是从同门弟子已发表的论文中编选文集。我们采用的是后一种方式。这主要是考虑到,想约的学者在各学校和研究机构多为骨干,工作负担繁重,每年都有在核心期刊发表论文的指标;而论文集集中的文章,又往往不能作为“有效成果”计入工作量。再者,约稿有时间限制,在短期内写出的文章,难免带有急就章的特点。如果从已经发表的论文中挑选佳作,则更可能把有价值的论文集中起来,更好地展现同门弟子的学术水准。这种想法得到了各位同门的支持和响应。于是,这部文集很顺利地就编成付梓了。

我们这些曾受教于张先生的研究生,目前分散在国内外多所大学和研究机构,在各自的学术工作中,一直谨守师训,力争无辱于张先生的教诲。在我们的心目中,张先生在许多方面都树立了标范,给我们提

IV 美国历史的多重面相

供了终身受益的精神资源。

在我们的印象中,张先生是那种身教胜于言传的老师。当年我们在门下求学时,很少听他谈起他自己,包括他求学和治学的经历。我们对这些情况的了解,主要是通过其他的途径。张先生于上世纪50年代在苏联列宁格勒大学求学,回国以后一直在南开大学任教。他在国际共运史和美国史领域,都是公认的权威学者。对南开大学乃至国内的美国史学科建设,他所做的工作尤多;其意义在今天美国史研究和教学的兴旺中,得到了充分的体现。

张先生精通俄文,其学术生涯的最初20年,重点研究国际共运史。很多同行最早了解张先生的学问,可能是通过商务印书馆出版的那套“外国历史小丛书”;其中与国际共运史有关的几本,就是由张先生撰写的。从70年代末期开始,张先生转治美国史,并很快在英文的运用能力上,达到了我们很多人都未能企及的程度。张先生的学术兴趣集中在美国工人运动史,这一方面是因为,这个领域与他长期从事的国际共运史研究有联系,同时也由于他觉得,在中国这样的国家有必要关注美国工人阶级的经历。国内美国工人运动史最活跃的时期,正是张先生专注于这个领域的阶段。为了更深入的理解美国工人运动史,张先生先后涉猎美国农业史、西部开发史、民主政治史和种族关系史;但他在这些领域发表的论著,并不是工人运动史的“副产品”,而具有独立的学术价值,同样很受学界同行的推重。

在张先生执教的南开大学,美国史是一个特色学科,长期在国内史学界享有盛誉。杨生茂教授于1964年创建美国史研究室,经过多年惨淡经营,到上世纪80年代中期,已经颇具气象。随着杨先生年事渐高,正当盛年的张先生开始操持具体事务。1986—1990年张先生出任南开大学历史研究所所长,这期间他对美国史学科的事情,同样倾注了很大心力。特别是80年代末90年代初,美国史研究室陷入低谷,老教师退休,年轻人出国,新成员尚待成长。为应对这种局面,张先生殚精竭虑,一心要保南开的美国史学统于不坠,并在困境中求得发展壮大。在鼓励和扶持年轻人成长方面,张先生用力最多,许多事迹在南开至今有

口皆碑。作为承上启下的学术带头人,张先生在南开美国史学科发展的关键时期扮演了关键的角色。

张先生曾担任中国美国史研究会理事长达十年之久。这个学术团体创建于改革开放初期,一直是全国美国史学人共有的学术平台,对美国史研究和教学都起了很大的推动作用。在老一代学者退出研究会领导岗位之后,张先生也担负了承上启下的重任。从1986年到1996年,研究会处在一个难题接踵而至的时期,特别是1990年研究会秘书处搬到南开以后,张先生身上的担子更重。按照他的本意,早就想从理事长的位子退下来;但出于需要和大家的信任,他一直勉力支持,领导研究会度过了难关,并且取得了新的成绩。此外,张先生还始终参与中华美国学会“美国学丛书”的评审,多次担任富布赖特项目的面试专家,以不同的身份,为美国史学科的发展做着相同的工作。

同学们当年对张先生普遍有一种敬畏感,在单独面见时,不免有些紧张和局促。这种感受来自于张先生在我们心目中的形象和地位。其实,只要同张先生有所接触,就不难发现,他待人十分随和平易。旧史称魏之管宁“名行高洁,人望之者,邈然若不可及,即之熙熙和易”;在我们看来,张先生正是这种“即之熙熙和易”的长者。无论是在受教期间,还是在毕业以后,我们都感觉到,张先生的教导和关怀,正如春天的微风,自然和顺,时时都给我们以美好的熏染。由于受张先生处世风格的感染,我们平时很少向他当面表达敬佩和感激之情。这次欣逢张先生八秩寿庆,终于有机会让我们展露一直深藏的心意。

这部文集的编选,得到了各位同门的关心和协助;在出版上则蒙北京大学出版社的大力支持。没有这些条件,本书是难以如此顺利地面世的。我们编选这部文集,除以志老师华诞之庆外,还有一个小小的心愿,就是希望能对美国史研究略有助益。至于这些文章的学术价值如何,则只有留待同行和读者来评定。

目 录

前 言	李剑鸣 杨令侠(Ⅲ)
大西洋视野中的北美黑奴宗教:一种文化混合体	高春常(1)
清教对殖民地初期马萨诸塞政治的影响	毕健康(44)
“人民”的定义与美国早期的国家构建	李剑鸣(59)
对《美国政府和美国政治》中宪法译文的意见	周学军(100)
论美国殖民协会的性质	张聚国(104)
“多数的暴政”与“舆论的宗教” ——托克维尔《论美国的民主》中的 公众舆论观念	马凌(120)
天主教爱尔兰移民及其在 美国的政治参与(1840—1860)	原祖杰(138)
19 世纪末 20 世纪初美国中产阶级妇女 走向社会的动因和问题	张聪(155)
论美国公共行政管制的发展与变革	谭融 于家琦(171)
农业人口外迁与美国的城市化	陈奕平(197)
《哈里森毒品法》与美国社会的毒品问题	翟帆(212)
女性、阶级与种族因素的互动 ——美国妇女史研究	倪亭(224)

2 美国历史的多重面相

1913 年美国威尔逊政府率先承认中华民国的决策过程

..... 秦珊(247)

“剩余品”时代美国的对外粮食援助政策 王慧英(269)

战后初期美国原子能国际控制政策的形成及其失败

..... 李胜凯(285)

美国与加拿大史学界对两国关系的研究 杨令侠(298)

平常的经历,肤浅的感受(代跋) 张友伦(314)

附录 张友伦教授著述目录 杨令侠整理(320)

大西洋视野中的北美黑奴宗教： 一种文化混合体

高春常

在变动的社会环境和黑白人种之间不利的力量对比下,北美殖民地所形成的黑人宗教到底是一种什么样的形态?以梅尔维尔·赫斯科维茨为代表的人类学学者强调非洲传统的牢固性。在1941年出版的《黑人历史的神话》中,作者认为黑人文化并非那么容易被所谓的白人高级文化一击而溃;由于西非输奴地区在很大程度上构成了一个文化一致性区域,黑奴的混合没有妨碍“一般形式的非洲习俗、或者根本性的约束力与价值保留下来”。^{〔1〕}在文化保留方面,宗教的韧性最强,且有两个因素在同化过程中发挥了关键的作用:一是黑白人口比率所决定的白人同化力量强度;一是不同压力下黑人传统文化的开放度,而作者暗示“非洲思维方式阻碍了黑人的完全涵化”。^{〔2〕}他的结论是,荷属圭亚那所保留的非洲因素最强,英属北美最弱,学术研究的一个要务即发现美国文化中所潜藏的非洲因素,如浸礼、精灵附体、舞蹈等等。^{〔3〕}

以富兰克林·弗雷泽为代表的社会学学者则针锋相对,断言非洲文化在北美土壤上的失根:“由于浸淫于欧洲文化社区中达三个世纪

〔1〕 艾伯特·J.拉伯提欧:《奴隶宗教:内战前南方的“无形机构”》(Albert J. Raboteau, *Slave Religion: The “Invisible Institution” in the Antebellum South*),牛津1978年版,第50页。

〔2〕 R. L. 沃森:《美洲学者与非洲文化在美国的持续性》(R. L. Watson, “American Scholars and the Continuity of African Culture in the United States”),《黑人史杂志》(*Journal of Negro History*),第63卷第4期(1978年10月),第376页。

〔3〕 拉伯提欧:《奴隶宗教》,第49、56、57页。

2 美国历史的多重面相

之久,美国黑人几乎完全失去了他们的非洲文化。”^{〔1〕}在1964年出版的《美国的黑人教会》中,作者认为,奴役过程所导致的社会组织解体以及“咸水”黑人的逐渐消失,几乎完全摧毁了奴隶自身的传统,而多种文化背景的奴隶在运输、出售过程中的混合以及美国奴隶的分布零散性加速了这一文化剥夺过程。结果是,白人基督教迅速地填补了这一文化真空。作者强调:“我们的观点是,不是非洲文化或非洲宗教经历的残留、而是基督教提供了社会凝聚的基础。”^{〔2〕}

随后,“赫斯科维茨—弗雷泽争议”持续发酵。20世纪五六十年代的学者如肯尼思·斯坦普斯和坦利·埃尔金斯多倾向于后者,但70年代以来历史学家更多地将目光转向前者。例如,尤金·吉诺维斯认为,事实表明黑人摆脱了“悬吊于一种已丧失的非洲文化与一种被禁止的欧洲文化之间”的尴尬,并作为“一个民族中的民族”发展出“一种宗教中的宗教”。^{〔3〕}艾伯特·拉伯提欧认为,诸如精灵附体、法术和超自然干预等民间信仰以及表现宗教兴奋情绪的方式在北美奴隶中都不缺乏^{〔4〕},而奴隶也有侧重地吸收了福音新教的某些观念,对社会正义信念产生了新理解,从而诞生了一种白人文化占据主导地位、但具有鲜明黑人特色的新宗教:“《圣经》定位确实是奴隶宗教的一个中心特征。”^{〔5〕}米彻尔·索贝尔则认为,尽管“陌生的、敌对的和强大的”白人世界观不断对之施加渗透性压力,一种融合某些共同性的“准非洲世界观”在黑人输往北美的过程中是有可能出现的;“当神祇和灵动的死者在漫长的奴役过程中遭受不可挽回的伤害时,关于上帝和人、当然还

〔1〕 E. 富兰克林·弗雷泽:《现代世界的种族和文化接触》(E. Franklin Frazier, *Race and Culture Contacts in the Modern World*), 纽约1957年版,第35页。

〔2〕 E. 富兰克林·弗雷泽:《美国黑人教会》(E. Franklin Frazier, *The Negro Church in America*), 纽约1974年版,第14页;转引自自克洛维斯·E. 塞姆斯:《文化霸权与非裔美国人发展》(Clovis E. Semmes, *Cultural Hegemony and African American Development*), 康涅狄格州韦斯特波特1995年版,第7页。

〔3〕 尤金·D. 吉诺维斯:《翻滚吧,约旦河,翻滚吧:奴隶塑造的世界》(Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*), 纽约1974年版,第280—281页。

〔4〕 拉伯提欧:《奴隶宗教》,第59—74页。

〔5〕 同上,第239页。

有围绕其主题的非洲观念仍保持完整”，并且“在浸礼宗信仰中，黑人发现了一种能够用来与他们的非洲价值相结合的神圣宇宙观”^{〔1〕}。

那么，黑人原有的宗教根本特点究竟如何？它有没有在黑白两种文化碰撞过程中从根本上消失？北美黑奴新宗教形成的内在动力机制究竟是什么？针对这些问题，本文重点在于从黑人本身角度出发，运用洲际比较和区域比较等研究方法，首先对西非宗教信仰予以某种梳理，接着在大西洋范围内对黑奴宗教的形成机制进行某种探索，最后归纳出北美大陆主要区域的黑人宗教特点。

一、魔力弥漫的家园：西非宗教特性

在西非宗教特性问题上，一些学者侧重对西非神灵世界进行层次性梳理。例如，在描述伊葛博人的宗教观时，C. N. 乌巴将其划分成三个领域，即至高存在、次级神灵和祖先灵魂^{〔2〕}；而 E. G. 帕林德则将西非传统宗教分为四类：“这些精神力之间的关系可以恰当地用一个三角形表示。三角形的顶点是象征至高神的天，世间万物皆源于他，最后还要回归于他。三角形的底边是地，有时被人格化为女神……三角形的一边是祖先，他们靠能力的增长逐步升级……三角形的另一边是众神，或自然力。”^{〔3〕}

尽管这种层次性划分具有一定的启发性，但似不足以描述出西非宗教的全部，例如巫术的位置就难以安排。在《欢呼奥瑞煞》中，皮特·麦肯齐以弗里德里希·海勒的宗教类型学为依据对约鲁巴人的宗

〔1〕 米彻尔·索贝尔：《上路了：非裔浸礼宗信仰的奴隶历程》（*Mechal Sobel, Trabelin' On: The Slave Journey to an Afro-Baptist Faith*），新泽西州普林斯顿 1988 年版，第 66、71、101 页。

〔2〕 C. N. 乌巴：《伊葛博传统宗教中的至高存在、神祇和祖先：来自奥坦查拉和奥坦祖的证据》（C. N. Ubah, “The Supreme Being, Divinities and Ancestors in Igbo Traditional Religion: Evidences from Otanchara and Otanzu”），《非洲：国际非洲人研究所杂志》（*Africa: Journal of the International African Institute*），第 52 卷第 2 期（1982 年），第 90—105 页。

〔3〕 E. G. 帕林德：《非洲传统宗教》（张志强译），商务印书馆 1999 年版，第 22 页。

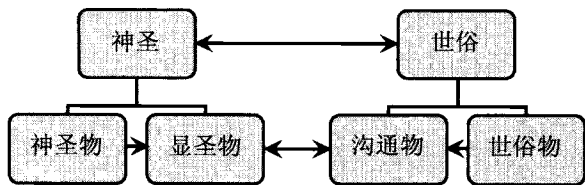
教进行了深入的研究。他认为宗教现象的最外层包括神圣物体、神圣时空、神圣行动和言辞、神圣个人或社区,第二圈是宗教概念,比如神祇、创世、启示和拯救概念等等;最内层是各种类型的宗教体验。这种划分超越了神灵世界的范围,对西非宗教的研究颇具启示性。不过正如作者所强调的那样,其宗教研究的重点不在于揭示宗教本质,因为“我们相信,宗教的特性在于观察现象本身”^{〔1〕}。

在揭示宗教本质方面,罗马尼亚宗教现象学家米尔恰·伊利亚德将其概括为“神圣与世俗”的对立,特别强调“显圣物”(hierophany)即神圣物展现自我的形式对于信徒的意义,并指出:“神圣与世俗是这个世界上的两种存在模式,是在历史进程中被人类所接受的两种存在状况。”^{〔2〕}换言之,信徒与非教徒把世界描述成“神圣物”与“世俗物”之间的区别可被看作理解伊利亚德宗教理论的钥匙。

不过,伊利亚德并没有突出教徒眼中的“世俗物”究竟占据何种位置;实际上,即使在信徒的神圣化世界中,也仍然存在着“神圣物—世俗物”这一对立结构。另外,由于对宗教现象进行过多的心理解释,导致伊利亚德弱化了仪式的作用。为此,笔者在“神圣物—世俗物”这一结构中加入“沟通物”这个环节,而包括献祭和巫术仪式等形式在内的宗教活动都可充当这种具有天梯作用的介质。实际上,“显圣物”与“沟通物”两个概念在联结神圣与世俗方面都起着一种桥梁作用,只不过作为神圣物延伸的前者角度是从上到下,而作为世俗物延伸的后者视角则从下到上(见下页图示)。简单说来,宗教可被看成是一种“神圣物—沟通物—世俗物”结构,或许更通俗的说法是“彼岸世界—天梯—此岸世界”结构,并分别对应于信仰、仪式和信徒三种宗教构成要素。

〔1〕 皮特·R. 麦肯齐:《欢呼奥瑞煞:19世纪中期西非宗教现象学》(Peter R. McKenzie, *Hail Orisha: A Phenomenology of a West African Religion in the Mid-Nineteenth Century*), 纽约1997年版,第3页。

〔2〕 米尔恰·伊利亚德:《神圣与世俗》(王建光译),华夏出版社2002年版,第2页。



当然这种架构的设计不能完全归为笔者的标新立异,事实上它在一定程度上与涂尔干的宗教定义相对应:“宗教是一种与既与众不同、又不可冒犯的神圣事物有关的信仰与仪轨所组成的统一体系,这种信仰与仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称之为‘教会’的道德共同体之内。”^{〔1〕}与涂尔干把巫术从宗教中剔除不同的是,由于在宣示神灵对世界主权方面具有突出的作用,也由于“魔法与宗教的构成要素是一样的……实际上宗教和魔法在仪式中经常混在一起”^{〔2〕},笔者将巫术仪式也纳入宗教体系内“沟通物”的范畴。下面就以“神圣物—沟通物—世俗物”结构分析殖民初期以来西非几个典型族裔的宗教特性,但重心仍放“神圣物”及其显示渠道这一环节上。

(1) 伊葛博人。

在切萨皮克地区奴隶来源中占据重要地位的伊葛博人的世界观明显地基于“神圣物—世俗物”的对立,即基于物质世界(Uwa)和精灵世界(Ala mmuo)的区分。前者主要是由人组成的世界;后者是无形精灵(Mmuo)活动的领域。二者互相影响,但主动性力量来自精灵,因为他们有在两个世界自由行动的能力;人世也充满魔力,因为人本身就被视为现身精灵(mmadu)。^{〔3〕}

〔1〕 爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》(渠东等译),上海人民出版社1999年版,第54页。

〔2〕 伊冯娜·彻柔:《黑人魔法:宗教与非裔美国人的降神传统》(Yvonne Chireau, *Black Magic: Religion and the African American Conjuring Tradition*),加利福尼亚州伯克利2003年版,第39页。

〔3〕 戴维·A. 伊黑那畴:《非洲基督教的兴起(第1卷):对尼日利亚伊葛博人天主教的批判性研究》(David Asonye Ihenacho, *African Christianity Rises Volume One: A Critical Study of the Catholicism of the Igbo People of Nigeria*),内布拉斯加州林肯2004年版,第31页。

在精灵世界中,至高存在被称为“朱格乌”(Chukwu 或 Chineke),意为“伟大的神灵”;他自我存在,全知全能,但并不关心世事,也不要求人们对他直接献祭或嫉妒人们对次级神灵的献祭;他没有象征物,但他可以通过其他次级神灵而受到崇拜。^[1]学者恩沃噶怀疑约鲁巴的最高神祇是个外来物,但他也承认,至少在基督教传播之前,至高神祇已经“开始出现于约鲁巴的大部分地方,尽管(与基督教相比)具有不同的特征”^[2]。

次级神祇数量众多,功能复杂,既有专司其职的神祇,如负责道德的土地女神“阿拉”(Ala)或“阿佳拉”(Ajala)、掌管农业生产的山药神“尤黑介库”(Uhejioku)或“伊黑介库”(Ihejioku)、真理和正义的监护神“奥福”(Ofo)、太阳神“安炎乌”(Anyanwu)、天空神“伊格伟”(Igwe)以及闪电神“阿马丢哈”(Amadioha)等等,也有对某类人群福祉或灾祸负责的社区保护神祇,如奥祖布鲁(Ozubulu)地区的“阿克普神”(Akpu)、尤姆以黑(Umuihi)地区的保护神“奥图如格”(Oturugo)等等。^[3]作为至高存在的后代或信使,次级神祇在起源上逊于至高存在,但他们随后被委托在各自领域进行管理,并密切关注人间事务,如乌巴所说:“这些神祇似乎属于自治性的存在,并对他们的行为完全负责。”^[4]由于次级神祇对俗界的频繁干预,人们不得不抚慰其需求,并直接向他们表达祈求;长老主持年度祭祀或为个人安排特别的献祭;由于被视为神祇的后代而奉为神圣,祭物如鱼或蟒蛇平时不得杀害或吃掉。^[5]不过,个别次级神灵并没有象征物,也不领受牺牲,如太阳神安炎乌和闪电神阿马丢哈。^[6]

[1] 乌巴:《伊葛博传统宗教中的至高存在、神祇和祖先》,第92页。

[2] C. N. 乌巴:《殖民时期伊葛博人中的宗教变动》(C. N. Ubah, “Religious Change among the Igbo during the Colonial Period”),《非洲宗教杂志》(*Journal of Religion in Africa*),第18卷第1期(1988年),第72页。

[3] 乌巴:《伊葛博传统宗教中的至高存在、神祇和祖先》,第94页。

[4] 同上,第92页。

[5] 乌巴:《殖民时期伊葛博人中的宗教变动》,第73—74页。

[6] 乌巴:《伊葛博传统宗教中的至高存在、神祇和祖先》,第94页。

祖先亡灵关注后代人的福祉。如同次级神祇对于某特定人群的作用一样，隶属于神灵世界的祖先亡灵仍对现世感兴趣并持续介入后代的家庭琐事。祖先的法力似乎要比众神差一些，因而被赋予向众神或其他家庭祖先寻求帮助的职责，并可能在众神祭礼中被顺便祭祀。

作为次级神祇的组成部分，具有超越凡俗性质的精灵既可栖身于树木、土地或动物体中，也可在人体中现身，从而使之具有某种巫魅色彩。例如令人畏惧的邪灵“阿格乌”(Agwu)就可以通过有害的精灵附体，暂时“占据”某个男性，而受害者必须设立神坛和供奉牺牲以求得安宁；即使不在人身上显现时，阿格乌也以捉弄人为快事，使某个倒霉蛋陷入厄运之中。^{〔1〕}某些精灵则能给人带来一些益处，如通过精灵附体的形式透漏致富的捷径，或赋予人治疗、占卜、音乐或吟诗方面的灵感，或出现在巫术仪式中，暂时取代某个指定者身上原有的合法灵魂“蚩”(CHI)。^{〔2〕}

(2) 约鲁巴人。

与伊葛博人说法有所不同的是，17 世纪以来的约鲁巴人将宇宙看作是由大地、“岛屿世界”和天空构成的三重世界，而人居住在位于中间位置的“岛屿世界”^{〔3〕}。不过，由于兼有祖先亡灵和创世神特点的大地神灵“奥杜杜瓦”(Oduduwa)也属于神祇世界^{〔4〕}，可以说在北美殖民地宗教中产生相当影响的约鲁巴人世界观与伊葛博人的并无本质区别。

作为最主要的天空神祇，奥罗伦(Olorun)的意思是“天的主人”^{〔5〕}。他非男非女，是至高的自我存在和万物的唯一性源泉。不过他与“奥鲁杜马尔”(Oludumare)的关系令人费解。一说奥鲁杜马尔是

〔1〕 乌巴：《伊葛博传统宗教中的至高存在、神祇和祖先》，第 100 页。

〔2〕 伊黑那畴：《非洲基督教的兴起（第 1 卷）》，第 32 页。

〔3〕 彻柔：《黑人魔法》，第 37 页。

〔4〕 J. D. Y. 皮尔：《宗教遭遇与约鲁巴的形成》(J. D. Y. Peel, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*)，印第安纳州布卢明顿 2000 年版，第 117—119 页。

〔5〕 皮特·W. 威廉斯：《美国宗教：从起源到 21 世纪》(Peter W. Williams, *America's Religions: From Their Origins to the Twenty-First Century*)，伊利诺伊州厄巴纳 2002 年版，第 26 页。

奥罗伦的旧称,其具体意义不明。^[1] 一说他是奥罗伦的第一个孩子,因在创世过程中协助奥罗伦将圣水注入天空,从此成为神至高神祇的另一个侧面,而奥罗伦的宣告可作为这种关系的注脚:“尽管我是、并总是最强大的、第一位的和最老的,你将在掌管方面是我的第二位,作为无限强大的力量即创造者而知名和被尊敬。”^[2] 无论二者的确切关系如何,至高神祇奥罗伦或奥鲁杜马尔的活动领域主要在天空,对居住在“岛屿世界”上的人没有任何兴趣;他在创世神话中至多给人以建议,而将自己的权力委托给诸神,所以人也不必举行任何仪式或献祭牺牲。^[3]

作为“被挑选的首领”以及奥罗伦或奥鲁杜马尔的信使,数量众多的次级神祇奥瑞煞(Orisha)执行至高神祇所赋予的具体职责,如柯尔曼所说:“在某种意义上,每一个特定的奥瑞煞都是奥鲁杜马尔自我意识的专属形式”^[4],但就对于人所行使的权力而言,奥瑞煞实际上已超越奥罗伦或奥鲁杜马尔之上,充当着各种生物的真正监护者角色。^[5] 这样,他们就顺理成章地成为人们献祭鲜血、禽肉等牺牲的主要对象。^[6] 另一方面,奥瑞煞被后世哲人想象成奥罗伦或奥鲁杜马尔贯穿于万事万物之中神圣能量(Ashe)的体现:华丽的表现方式称为“山果”(Shango),简单的表现方式是“奥巴他拉”(Obatala),感性的表现方

[1] 威廉斯:《美国宗教》,第26页。

[2] 托比·梅洛拉·科雷尔:《在奥瑞煞的通道上发现灵魂:西非灵性传统》(Tobe Melora Correal, *Finding Soul on the Path of Orisa: A West African Spiritual Tradition*),纽约2003年版,第14—15页。

[3] E. 托马斯·劳森、罗伯特·N. 麦卡利:《宗教再思考:联接认识与文化》(E. Thomas Lawson & Robert N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*),剑桥1996年版,第147页。

[4] 威尔·科尔曼:《“阿门”与“阿舍”:非裔美国人新教崇拜及其西非祖先》(Will Coleman, “‘Amen’ and ‘Ashe’: African American Protestant worship and its West African Ancestor”),《交叉流》(*Cross Currents*)第52卷第2期(2002年夏季),第158页。

[5] 麦肯齐:《欢呼奥瑞煞》,第459页。

[6] 史蒂文·F. 丹斯凯:《卑微的孩子》(Steven F. Dansky, *Nobody's Children*),纽约1997年版,第74页。