

许愿：出凡入圣

事例。本章开篇没有径直进入傩仪这个对象，是因为在贵州或其他地区的许多与傩仪相类似的仪式之中，都包含着一个“许愿”“还愿”的结构在里面。所谓“冲傩还愿”的事象，就处在这样一种仪式结构之中。作为结构的一部分，“许愿”是有必要先加以描述和讨论的。以下就是将“许愿”也作为傩仪构造的一个部分而作的描述。

例一，采自土家族的传说

传说很久以前，一群土家族的放牛娃在河边洗澡，看到水面的竹梢尖有一男一女两个脑壳在浮动，虽然已经在水中泡了好久，但脸色还是红润润的，也不发臭。放牛娃们感到奇怪，把他们弄到山洞里供着，还捏了不少黄泥巴小人摆在两边，又找来一些野果当供品。然后围着唱歌跳舞，磕头许愿说：“若你们保佑牛不吃庄稼，不让牛丢失，往后有什么好吃的东西都拿来供祭。”说来也怪，从此牛果然不乱跑，乖乖地在坡上吃草，放牛娃再也不愁管牛的事了。

第二年春天，瘟疫流行，很多孩子都患了病，各种药都用了，就是不见好转，急得家长们愁眉苦脸，唉声叹气。这时不知是谁说，放牛娃们祭的人头显灵守牛，我们不妨去许个愿看看。于是人们邀约着提点吃的东西去放牛娃祭人头的山洞里

焚香许愿。过不了几天，得病的娃儿们都好了，人们就按照当初许的愿去敬供那洞中的人头，并在洞口搭垒了祭台，唱歌跳舞，感谢神恩。

——摘自《德江傩堂戏》李华林主编 贵州民族出版社 1993 年第 1 版第 6—7 页。

例二，采自另一个传说

唐初，刘武周要造反，唐王请尉迟恭将军（胡敬德）去讨平，徐茂公给尉迟将军讲，要他保唐，不要帮助刘武周。尉迟讲如要他保唐必须全国“粉装”。唐王觉得奇怪把此事奏请玉皇大帝，玉皇急派霹雳闪电下天门。于是唐朝就遭到灾害，六月炎热天下大雪（即“粉装”），冻死了许多人。太白星官不忍，请出太阳星，霜雪都化为流水，把五岳庙冲垮了，把昆仑山上的沉香木也冲走了。沉香木被冲到海水里，海底龙宫被震得不安宁，龙王派寻河夜叉出外查看，只见海面上沉香木大放光明。龙王派水兵打捞，并急忙请鲁班仙人造为海龙门，到快造好时被水冲、被火烧，始终造不起来，龙王只得请鲁班打造一张独脚龙床。公主在床上一睡下，得了瘟疫。一病三年无人能治，只得请来文王占卦，卦上言说是冒犯了飞天五岳神，必须在大傩会上还愿，病才能好。于是龙王许下了大傩十二祭，小傩十二堂，许下长标丈二长，短标一尺二，长标用来造楼，短标用来拜君王。又许下了神戏二十四个，给君王（指傩公、傩婆）看，还要杀猪、杀牛、杀马敬奉众神。龙王的愿许完，龙女公主的病就好了。于是，龙王到处找法师来还愿事，三年都没有找到。后来遇到九天玄女九天玄女说她只管“三霄坛”大傩道场不会做。龙王又行到茅山洞内遇见李老君，李老君叫选良辰和吉日，由他来主持大傩道场。龙宫从此得到安宁。

——摘自《贵州傩戏》高伦著 贵州人民出版社 1987 年 第 24 页。

例三 采自今人的口述（时间是 1992 年 2 月 18 日）

张金太说：“……我家今天冲寿雉 是由于在 1981 年 3 月我母亲身体不好 按本地习俗就得许愿‘祝寿’。我是在 3 月 23 日 父亲 69 岁生日这天许的愿 等父亲到 1992 年 80 大寿时，要请掌坛师来为两老冲寿雉，目的是希望母亲的病快点好转 两老都能健康活到 80 岁以上。可惜母亲在 1984 年就去世了，虽然没有达到我的愿望，但父亲还健在，照样按原来许的愿冲寿雉。”

——摘自《贵州省德江县稳坪乡黄土村土家族冲寿雉调查报告》，王秋桂、庑修明主持 财团法人施合郑民俗文化基金会出版，1994 年 5 月。

仪式前的仪式。对于以上事例，本节的关注不在它们的传说和神话的意义上，也不会去关注它们所谈论的那些有关“冲雉还愿”起源的讨论。本节注意到 在这些有关“冲雉还愿”起源的谈论中，揭示出在冲雉仪式举行之前还有着 一个引人注目的事象，即我们将加以讨论的“许愿”。在几乎所有研究“冲雉还愿”的学者那里，“许愿”这个事象 只是作为冲雉仪式的一个“原因”而得到些微的描述的，譬如，因为某某人许下了愿，所以现在就举行了仪式这样的描述。^① 确实 大致而言，“许愿”或许只是“冲雉还愿”仪式主体的背景性活动，它并不在冲雉仪式的结构性要素中担当主要角色，如此 人们对其忽略 也是意中之事。可是 当我们再来细读上述事例中的话语时，我们会看到，许愿并不是冲雉仪式中可有可无的部分，譬如例一所示，如果没有放牛娃们的许愿（包括了祈求和承诺）和愿心的“应验”就不会有对于“雉公雉婆”的供奉 在例二中 如

也有一些学者在其专业化的调查报告中描述了类似“许愿”这种“仪式前的仪式”的细节，如庑修明先生的《雉坛传承的神秘性与戏剧性》一文所描述的过职仪式的“筹备”阶段那样的若干细节。该文载台北《民俗曲艺》第 92 期。

果没有龙王的许愿,也不会有‘大雉会’的举行。在这种情况下,冲雉仪式所具有的‘还愿’的功能就被揭示出来。“冲雉还愿”应当是一个完整的仪式结构,而许愿则是这个完整结构中的一个前导部分。如果从“冲雉”仪式是结构的主体部分的角度来看,许愿则应当被视为是冲雉仪式之前的一个仪式,自有它的形式和功能。

仪式的阈限时期·著名的法国人类学家阿诺尔德·范根纳普(A·Van Gennep)在其论文《过关礼仪》中曾将仪式时间划分为分离、边缘和聚合三个前后相继的时刻,其中‘分离’这个时刻就属于我们在这里描述的‘仪式前的仪式’。这样的一种划分方式已经成为经典。而对于像‘分离’阶段这样的对象的研究,则是到了英国仪式研究者维克多·W·特纳(Victor Turner)这里才被予以了特别的关注。在《模棱两可:过关礼仪的阈限时期》这篇论文里,特纳特别的关注力是常常被人们认为是无甚组织化,因而也无甚意义的‘分离’时刻。他认为,如果我们将仪式看作是从一种状态过渡到另一种状态的‘运动的状态’,那么,“分离”阶段这个最初的象征行为,则“意味着个人或团体离开了他们以前在社会结构中所占据的固定位置,或离开了一组文化状况(一种‘状态’)”这是一种“居间的阈限时期”。在这个时期,仪式主体“过渡者”的状态含混不清,他所经过的领域几乎不带过去的或将来的状态的任何特性。^① 仪式阶段的划分,表明了,在仪式尚未(正式)举行之前,仪式便已经开始了,从此仪式参与者便进入了仪式的阈限之中。在许多跨文化仪式事例之中,我们可以更清楚地认识仪式结构的这一个部分。

跨文化事例·这里所说的跨文化,是在时间的和空间的意义上来说的。举凡古代的、现在的、本文化中的、他文化中的各种类型的“仪式之前的仪式”,我们都可以拈选来作为事例,不必仅限于

“许愿”的这种类型，也不必限制在特纳所特别讨论的“入世礼仪”这种类型。我们认为，这种“仪式前的仪式”在许多类型的仪式中都是存在的，虽然它们的形式和作用皆会有不同，但是其作为象征行为的含义和结构则是无大异的。

通过仪式中的事例

在巴西上欣古河的梅伊纳库族人中，这种典礼（指青春期成人仪式这种通过仪式——引用者注）的三阶段过程活灵活现。第一阶段，隔离，其标志是女孩第一次来月经和男孩长到大约 12 岁时必须离群索居。孩子进入隐居就是他或她自己住到早就搭好的长形房屋中的一间内。不会有人来看望他，他也不能参加村中的生活圈。隐居的年青人晚上出来洗澡、大小便等，但必须避人耳目。女孩大约要隐居 2 到 3 年，男孩也差不多，不过男孩例外地被允许几个月出来一次。在隐居期间，孩子接受本民族文化的教导，期望男孩通过一系列仪式性考验，来建立和尝试他们的力量和勇气。所有考验中有一种是在皮肤上割一条很长的口子，留下伤疤以示个人关于生活的社会身份。合并礼仪的高潮是村民刺耳洞的仪典，于此之后，从前的稚童就作为青年男女加入村中的生活。

——摘自《文化与社会人类学引论》[美]罗伯特·F·墨菲 R. F. Murphy 著 中文译本 商务印书馆 第 231 页。

古代中国祭祀中的事例

古代中国，在祭祀前要作大量准备工作，一是物力财力的筹备，二是表达慎重和虔诚。综合起来，主要有下列一些事项：

卜牲系养。凡重要的祭祀，用牲要在 3 个月前，先经过占卜选择，然后系养于牢。未经卜选的牛羊叫豕，已卜的叫“牲”，系养过的才叫“牢”。

卜日。在预定祭祀的前 10 日，要占卜日期的吉凶，如果占

卜的结果不吉，就要推延祭祀时间。卜日之法，于卜日 3 日前夕，由肆师（祭祀长官）先通知有关各职做好准备，次日一早集中于祢庙进行卜筮。

斋戒。卜日得吉之后，君主从即日开始斋戒，斋戒期间不近女人，不作舞乐，不吊丧问疾，以及洁身，食用玉石粉末，等等。

筹备用品。按照祭祀的性质和规格，将各种祭祀用品，如祭器、牺牲、粢盛、酒鬯、笱豆、玉帛、车旗、鼓乐等等，准备齐全，不得出现差错。《谷梁传·成十七年》：“衣服不脩不可以祭，车马器械不备不可以祭，有司一人不备其职不可以祭。”

大射选士。天子祭祀，要从诸侯、群臣及邦国所贡之士中选拔可以参加祭礼的人。选拔方式是在射宫举行大射礼，通过射箭比赛考察其德行。等等。

——参看《神灵与祭祀》詹鄞鑫著 江苏古籍出版社 第 285—292 页。

以上事例是在跨文化范围内拈选的，特别是“通过仪式”中的事例是特纳研究“仪式的阈限时期”的主要对象，其中所阐发出来的意义对于其他类型的“阈限时期”也都具有普遍性。选取上述事例可以说明“仪式前的仪式”的主要形式特征。这些特征告诉我们：仪式前的仪式，不仅具有组织化的形式，而且也有其仪式的象征意义。

冲雉还愿中的许愿事例。在描述“冲雉还愿”仪式的时候，许多学者都是将“冲雉”和“还愿”作为两种不同类型的仪式来处理的。这一方面有理解上的问题，另一方面也有实际事象的支持，推广开来，亦涉及到对于整个雉仪的类型学的处理，这是更加重要的方面。本节以“冲雉还愿”作为完整结构来处理这种类型的仪式，是依据许多仍然实存的民俗现象而加以定位的。虽然学者对于“许

愿”的结构在傩仪中的表现形式没有更多的描述，但是，从学者们挖掘整理出来的民俗史料中，可以看到其丰富的存在。贵州岑巩县晏晓明先生撰文《思州傩愿脚历史轨迹及愿目特征考述》中，曾介绍说古思州的傩愿脚有近 120 种 至今为止 亦在当初古思州治地的岑巩县境内发现有 61 种。这些“傩愿”仪式流传的地区和名称如下所列：

流传在仡佬族地区的傩愿仪式：青草愿、招亡愿、竹愿、过山愿、财愿、敬白虎愿、河婆愿、傩愿、猖王愿、秧苗愿、请阴府愿。

流传在土家族地区的傩愿仪式：敬磨子坛、斋愿、押愿、罗侯愿、戏愿、请财愿、半傩半霄、敬龙神愿、赶山愿。

流传在苗族地区的傩愿仪式 苗傩、魑愿、童子愿、贺喜愿、灯花愿、封社愿、秋愿、耕春愿、结拜兄弟愿、笑和愿、富家愿、敬龙神愿、庆坛愿、青山愿、人头愿。

流传在侗族地区的有 喜傩愿、侗愿、五丧愿、寿愿、跳鼓愿、药愿、烛愿、祭祖愿、端午愿、敬老鹰愿、和愿、立夏愿、子孙愿、劝和愿、敬雷神愿、花船愿、口愿、收魂愿、团圆愿、月半愿（又名回阳愿）傩神愿、中秋愿、敬岳神愿、祭牛愿 等等^①

以上众多愿目名称，或许有一些是同一愿目的不同说法，有一些是另外类型的仪式 可是都作为一种“还愿”结构的仪式 则从其名称中可以寻溯出来。这种结构的仪式，在贵州其他地区则统称为“冲傩还愿”。一般而言 不论要举行上述哪一种仪式 事先都会有一个“许愿”的过程及其相应的方式，而后才有举行种种形式的仪式。譬如 人们可以在心里面叩请神灵保佑 达到目的之后 则酬报举行某种仪式；人们也可以在神位面前许下诺言以求神佑，人们还可以通过灵媒 如巫师、法师等等 祈求神灵护佑 并许诺下仪式，

《贵州文史丛刊》，1993 年第 5 期。又参见虞修明《傩坛传承的神秘性与戏剧性》台北《民俗曲艺》第 92 期。

等等。许愿的事象，在信仰民俗中乃属常见，只是人们并未予以特别的考察和注意，这在傩仪研究中更是令人遗憾地阙如的。我们在“事例”节第三例中可窥见其存在的踪迹。另外，我们只有在傩坛抛牌过职仪式的描述中，想见到傩仪中的“仪式前的仪式”的一些情况。庾修明先生的《傩坛传承的神秘性与戏剧性——贵州省岑巩县平庄乡仡佬族傩戏艺人过职仪式调查述要》一文，以及《贵州省岑巩县平庄乡仡佬族傩坛过职仪式调查报告》一书中，对其有一些描述。报告将过职仪式描述为三个部分：仪式的筹备、全堂傩愿活动、传法过职。其中仪式的筹备部分，即是我们所要讨论的“仪式前的仪式”，它包括以下过程和内容：

1. 提出过职申请。

2. 筹备牌印。牌印，俗称牌带，由一个牌盒和 36 根彩带（俗称牌巾）组成。牌印只有通过过职仪式的傩坛成员才有资格拥有，是傩坛地位和身份的象征物。根据坛规，萧光华（过职者）走亲访友，请来 36 名未婚少女制作彩带。又请人到深山采来象征洁净的“雀不落”树木制成牌盒等等。

3. 筹备祭品。

4. 筹备谢师的衣物。

5. 安排仪式场地。

6. 接师。按坛规，过职者于开坛前三天去接师傅，接时有礼仪，如放鞭炮、送上敬礼等等。

7. 定期。由师傅根据过职者的申请和生辰八字决定。

在这个事例中，过职者提出过职申请的时间是 1992 年 1 月，过职仪式举行时间是 1992 年农历二月初三至初六。^①

另择一例用以补充介绍“许愿”现象。天平撰写的《鄂西苗俗拾

庾修明《傩坛传承的神秘性和戏剧性》。《贵州省岑巩县平庄乡仡佬族傩坛过职仪式调查报告》，庾修明等主持，台北施合郑民俗文化基金会出版，1994 年。

零——还大牛愿简介》追述了一例 60 年前举行的还愿活动，其云：苗民冯远太 年近天命 膝下无子 为求子请苗老师祷告上苍 许下大牛愿。许愿之后 按苗家风俗 买了一头精壮小水牯 细心畜养，不事农耕。按巫俗 视牛眼发红 即已到还愿之期。事有凑巧 许愿一年后 喜生贵子 儿子周岁时 牛眼发红了 巫师说牛示神警 必须还愿酬报，冯远太遂定了儿子周岁时酬神集庆。^①

仪式脱离·从以上一些描述来看 许愿是“冲雉还愿”仪式结构中的一部分，也就是说，许愿是冲雉仪式的阈限中的一部分。如此而言，许愿便是一种具有形式特征的仪式，虽然这种形式特征我们还不能描述得非常清楚。许愿作为一种仪式，也必定具有其特定的功能和象征意义。在这里，我称许愿是一种仪式性脱离原来的生活结构，准备进入另外一种生活结构的象征性行为。所谓仪式性脱离，表明它是一种象征性行为，这种行为导致许愿人的生活意识发生变化，并且将一直期望着自己的生活状态发生根本转变。从主观上讲，仪式性脱离导致许愿人的心理、行为、目的等方面的脱离或异于原来的状态；从客观上讲，仪式性脱离亦导致许愿人的身份、角色乃至生活结构诸方面的变化，从而与原来的状态有很大不同。所以说 仪式性脱离是改变个人生命状态（或生活状态、文化状态）的仪式行为。上述特纳对于通过礼仪中的分离阶段的描述和讨论，充分揭示了仪式性脱离的特征和性质。

生活压力与仪式脱离·在学者的实例考察中，人们对于举行冲雉仪式的目的谈论得很多 主述人（当事人）和观察者都注意到，生活本身的压力是导致人们产生许愿乃至举行还愿仪式的主要原因，由此也就是举行仪式的主要目的。有一段雉坛科仪文中的念词，将生活的压力与许愿的关系讲解得非常清楚：

生意之人叩许主，一本万利转家门。

遭官犯法叩许主，敲枷打锁转回程。
病苦之人叩许主，十分毛病退九分。
祈嗣之人叩许主，早送贵子入家门。
怀胎之人叩许主，是男是女早离身。
关急相亲叩许主，添庚加寿命长生。
誓愿咒诅叩许主，冤家解脱两下分。
疾癩之人叩许主，翻冤解结病脱身。
行船走水叩许主，波浪消平得清平。
朝廷平反叩许主，戈兵平息得安宁。
农夫之人叩许主，前仓打满后仓存。
会仕之人叩许主，官上加官职不轻。

.....①

从主述人或参予者的角度来看，生活的危机（贫困、疾病、危险等等）和更高的需求（发财、长寿、做官等等）是驱动人们去许愿的最直接的理由。但是，如果我们将许愿与人的希望心理放在一起来看，我们就会看到，人对于生活的愿望，是多层次和多方面的。所谓“福、禄、寿”实则是人的多层次需要的一种最简略和最直接的表述。如是，则我们讨论许愿的产生与生活压力的关系时，对于生活压力的理解和划分也应当是多层次和多方面的。另外，正如我们已讨论过的那样，许愿是一种转变生活状态的行为，那么，状态这个概念，必定也包括一种全面的生活情形，其反映的是许愿人欲求改变的原有生活的全面状况。这样来看，生活作为仪式行为所由产生的推迫力量，也才能够显示出来。因此我认为，此处所说的生活的压力，指的应当是生活的结构性的力量，它包括了诸如物质压力、生命压力、角色压力、精神压力以及日常生活各个领域中的压力，等等。正是在此种结构性力量的推逼之下，人们才会有脱离或与之

结合的巨大愿望产生。特别是在像许愿这种具有超越性质的行为的对照下，这种结构性力量才愈加显示出巨大的负面价值，从而也显示出一种“许愿宗教”的内在的超越力量。在美国宗教学家斯特伦（Frederick J. Streng）看来，人的一切欲求实现超越性的根本转变的推动力量，皆来自于人类生活世界的种种无序、混乱、无意义，它们渗透在日常生活结构的各个方面，在每一种超越性信仰背后，都有相应的生活的问题作为其负面的推动力量。^① 以下我们参照斯特伦所归纳的生活的问题，来略述许愿行为所由产生的生活压力的结构及其与仪式性脱离的关系。

在人类日常的经验生活之中，物质生活的匮乏常常在威胁人的生命生存的同时，予与人的自信心、自尊心以打击，使人产生深深的挫折感，从而推逼人寻求另外的解决之道，这时，一种象征性解决的行为就会发生。所有祈求风调雨顺、作物丰收的仪式的举行其生活的压力盖来源于此，许多与生产、物品相关联的巫术、禁忌所由产生的生活压力，亦是如此产生。^② 冲雉仪式里这样吟诵道：

主人今日酬良愿，五谷丰登堆满仓（搭桥仪式）。

横扫金，顺扫银，金银财宝满仓存（扫光仪式）。

开手光，手拿财宝进家邦（开光仪式）。

思州愿目中的‘财愿’、‘富家愿’、‘耕春愿’、‘立夏愿’等等许愿，皆属此类。

在经验生活中，人的生命的损伤、疾病，以及人的出生、寿命等等生命、躯体方面的不圆满，不仅带给人肉体上的痛苦，也带给人

《人与神——宗教生活的理解》斯特伦著 上海人民出版社 中文版。

^② 参见《金枝》弗雷泽著 徐育新等译 中国民间文艺出版社。

以挫折、羸弱、自卑、忧伤等心灵创痛 面对生活结构中出现的这种对于生命的摧残，人们寻找更加快捷和更加直观的出离之道，这时 仪式性脱离就会产生 治疾仪式、巫术的出现于此有关 即使在医疗技术高度发展的今天，生活结构中的这股推迫力量，仍然在很深的程度上影响人们。冲傩还愿仪式中的许多愿目，亦属此类，例如‘过关愿’、‘白虎愿’、‘寿愿’、‘喜愿’等等 这时 人们为自己的生命健康而叩许大愿。

在经验性的社会生活中，人们的社会交往生活是多种多样，并且是必不可少的，人与人之间的关系构建起了社会的大厦，家庭关系、朋友关系、君臣关系、同事关系等人际关系的健康发展 是与每个人利益相关的，也是健康人格的形成所必不可少的条件。不幸的是 现实的社会生活中 充满了自私、冲突、不关心他人 社会生活的混乱直接给予人们以脱离这个状态，憧憬一个和谐的社会生活的动力，这时，仪式性的脱离便会产生，人们以许愿的方式祈愿神圣之灵来平息私欲、调和争端、恢复安宁 等等 思州愿目中的‘河婆愿’、‘合神愿’、‘口愿’、‘劝和愿’、‘笑和愿’便是对于一种共同的生活法则的祈愿，可以说，这是一种道德性的许愿。

除了直接地给予人们经验刺激的社会生活外，由社会生活所产生出来的人们的认知需求、意义需求以及超自然追求等精神方面的匮乏，也作为生活结构之一部分给予人们以推迫之力，逼使人们寻找象征性解决之道。譬如 人们对于祖先、对于死亡、对于自然现象、对于价值、对于情感，以及对于上列诸项经验生活所带来的理知上的困惑，包括对于自己正在实践着的超自然行为，无不有着认知上的需求和价值上的归宿感的需求，这种归宿感既是经验生活的基础，也是经验生活的目的，否则，人们便会陷入精神的混乱无序、无意义感的空虚之中。这是生活结构产生宗教生活的最决定性的力量，这个力量现在推涌着人们在形上生活的现状中实现仪式性脱离，我以为，这是一切仪式或许愿活动的最内在的驱动力，

虽然它也蕴藏在现实的生活结构之中。傩愿活动中的绝大部分愿目是为此目的而产生的，例如“招亡愿”是祭祀已故亲人的愿脚，“竹愿”是为敬祭竹子神而许的愿，“五丧愿”是为祭水、火、雷、风、杀五种神的许愿愿目，“跳鼓愿”是一种祭祖的愿，“傩神愿”是为祭祀天皇、人皇而许愿，“霄愿”也是祭祀云霄神的许愿等等。

探寻许愿行为的社会学，不是本书的目的，以上只是提示出许愿行为所欲求的仪式性脱离，其内在的驱动力仍然蕴含在全面的生活结构之中，是人们为了完善解决个体人格与生活结构的和谐关系而自我推涌出来。

文化压力与仪式脱离。生活中遭遇到的痛苦、匮乏、挫折，以及道德上的冲突矛盾等等，驱使人们对于“另一个世界”即一个完满的、合乎人性愿望的世界的追求，从而产生仪式脱离的行为，这还只是从许愿这种活动的生存性原因来考察的。如果从更广阔的文化系统的角度来考察，我们将会看到，许愿行为的产生，是人们对于自己居于其中的生活结构的意义、价值的完满的要求而所导致的，特别是当人们考虑自身生活的意义、价值所能实现的方式时，更加广阔的文化系统则直接地提供了实施这些需求所能够采取的方式，在很大程度上，文化系统提供了表达某种意义和价值的方式，人们别无选择。因此，我们这里所说的“文化压力”(cultural compuleives)，便是要指出，许愿行为的产生，除了是生活结构所推涌驱使，同时，它也是一种文化性的驱使的结果。“文化压力”这个概念，是英国社会人类学家马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)所提出的，通过这个概念，人的社会行为在文化结构的作用和影响力量之中得到解释。也就是说，人们生活在由自身观念客观化所形成的文化事物之中，这些文化事物又是人的生活结构中种种需求、欲望、认知、感受等等人性之物的复杂综合体，这些复杂综合体既来自人的行为，又影响人的行为，从而建立起文化结构的内在驱动力量，表现在事物上，则是涉及到一系列的神话、信仰、家

庭、生产、教育、性、社会交往等领域的风俗习气或存在模式。^① 如果换用美国学者 C·格尔兹(Geertz)的话来说 我们这里所说的“文化压力”就是一系列的文化象征 这些象征体现了民族精神风貌的意义, 因此成为人们建立完满生活的意义和价值的直接的表征, 从而也成为了人们解决意义和价值问题的典范和规则(models):“文化模式 即象征的体系或复合体)……具有双重的内在方面: 它给意义, 即客观的观念形式以社会的和心理的现实, 既使文化模式适应现实 也使现实适应文化模式”。^②

许愿行为的产生, 特别是作为一种仪式性脱离的方式的产生, 自然便与其所居于其中的文化观念、象征系统深刻关联, 仅就雉仪中的许愿/还愿结构而言, 文化象征的深邃推力强劲而悠久: 从传统上讲, 文化的压力来自远古的祭祀、巫觋习俗, 在著名学者张光直先生所假设的‘中国——玛雅连续性文明’的讨论中, 一种以祈禳祭祀为主体的文化连续体, 从中华远古一直沿续到当代文明之中 成为一个文明的典范 在本书以后章节中 我们也将看到 学者们所谓‘雉文化’(nou cultures) 的传统即是这样一种‘连续性’的传统, 它已经奠定了许愿/还愿行为的历史的基础, 人们采取许愿的方式, 实质上是一种历史的和文化的选择。仅就贵州地区而言, 史籍中所记载的风俗 多在信巫尚鬼的传统之列:“黔信鬼尚巫。坛神者 邪鬼也。巫 黔谓之端公 言能为人祸福 奉之者幽暗处置大圆石于地 谓为神所据也。岁时朝夕奉祀 惟谨。又言三年小庆 五年大庆 则盛具牲醴 歌乐以悦神 不然且忤神意。……”(民国《贵州通志》171卷首1卷 就在这离现在不过 50年的文献中 其巫风巫俗仍然炽烈兴盛, 我们可以推知其文化压力对于许愿行为的影响有多大。

① 参见《两性社会学》 马林诺夫斯基著 李安宅译文 中国民间文艺出版社。

② 《20世纪西方宗教人类学文选》 史宗编 上海三联书店, 1995年 第173页。

在这样的文化传统之中，人们对于仪式性脱离的要求，其所采取的方式常常是“祈”“报”等方式。所谓“祈”有敬献以乞、以求、以告、以祝等义。^① 这也可以看作是以个人的愿信之心所发动起来的一种形式，其内部自然有一种求索而后酬报的关系，就像我们看到的那样，许愿也是一种求索酬报的信仰方式，只是它与求索酬报的正式仪式有时间上的延宕和间隔。在其强大的“祈”“报”传统之中，这种求索酬报的行为日愈得到其文化合理性的支持，从而固铸为一种文化的无意识，成为许愿行为文化的、心理的内在迫力，自然而然，当人们欲实行其仪式脱离之时，便不自觉的采取了许愿/还愿的形式。文献在讨论民间巫俗时，亦说到这种情形，譬如民国《镇宁县志》便这样称道：“巫教之兴，其来尚矣。……镇宁巫覡有三白五显坛、白川坛、白花坛……以上三坛，汉人信奉最力，而土人则否，每年秋成以后，迎接端公之庆赛者无虚日，甚有一天庆几家者。考其原因，实由人有病疾苦难灾厄喜庆之事，暗中许愿，乃至如愿以偿，乃择期酬之，故有发财赛神之谚。”云云。

当然，许愿活动的形式的决定性力量，不仅仅只是传统的文化压力，同时也是其所居所处之文化的精神特质的压力的结果。在许愿的文化处境当中，人们对于许愿酬报的实行，有其特别现实的和功利性观念在里面，似乎一旦许愿，而又不能如愿以偿，那会不会如期举行酬报仪式，就将是一个问题。虽然事实上不管人们是否如愿以偿，也就是许愿是否灵验，人们也会一如既往地酬神敬神，这或许另有一些想法，可是上述观念中的“讨价还价”关系，在许愿这里是有明确的认可的。我以为，这是一种文化的“世俗精神”所导致。虽然巫覡的文明连续体由来已久，然而，久远的文明，其精神既已渗透在文明结构之中，便有将此结构与生活结构同一、复合的可能。正如格尔兹所说那样，文化的象征便构成了文化系统。而此时

参见《神灵与祭祀》 詹鄞鑫著 江苏古籍出版社 第 173 页。

的文化系统，便也是一种世俗化了的生活系统，那么，求索酬报的巫觋观念，在世俗化了的象征系统之中，便自然而然具有一切世俗生活都具有的现实性和功利性。许愿的‘讨价还价’观念，其实亦来自这样一种充满了世俗精神的文化之中，作为一种仪式性脱离的象征符号，许愿活动确实展示了该文化中的求索酬报的信仰结构，揭示它是一种具有充实丰厚的‘世俗信仰’的文化的特质。我以为，正是这样一种‘世俗精神’的文化和信仰结构，才使得许愿/还愿的活动成为可能。就雉仪所处的文化而言，世俗生活的方式及其意义、价值，是密不可分的。人们的焦虑来自于世俗生活的愿望，人们解决焦虑的方式，也是来自于世俗生活的愿望，这是一种完全生活化了的信仰形式，然而，世俗生活所意欲实现的那些圆满的意义和价值，就是在此从许愿到还愿的仪式性时间的延宕之中，得到了象征性的表达，也得到了如格尔兹所说的‘一种情绪和动机’的‘强有力的、普遍的、恒久的’建立。

许愿是一种个人仪式。生活压力和文化压力推动了许愿行为的产生，同时也赋予许愿行为以特别的方式。作为仪式性脱离，许愿便也是一种仪式，一种象征性行为，自然，也是一种‘文化表演’（格尔兹语），它有其自身的特别的形式。我以为，与雉仪中正式仪式相比较，不论是动机、功能，还是形式，许愿仪式都是一种个人性仪式，而不是集体性参与的那种仪式。在仪式的分类中，人们常常把诸如参禅、静坐、祷告、冥想等等以个人实施方式展现的活动，称为个人仪式，以揭示个人性地应用象征行为以达到某种目的的仪式特征，在这种分类中，个人象征行为与集体象征行为，在其象征性功能上，具有结构上的一致性，都是或祈请助持，或寻求根本转变，譬如个人祷告与集体祷告，在功能上是一致的，又譬如个人的静坐炼神与集体的禳灾弥祸，在功能上亦是一致的。许愿作为一种

个人仪式，其形式的特征，是个人性的期望和愿信之心所使然，所以，在某种情景之中，个人会在自己的心里，为了某种愿望而叩请诸神，许下酬报；个人又会因某种愿望，而在家庭神位前许下愿信；或在庙宇祠堂，或在山前溪旁，个人都会不拘形式地许下酬愿。不同的地点，代表了许愿人所叩请的神主的性质，它们分别可能是山川神灵，也可能是祖先神灵，也可能是天地帝王师祖诸神灵，这些因其神圣观念之性质而具内容。不论什么形式，作为一种个人实施的象征性行为，是许愿行为的形式性特征。“今据奏为中国贵州省德江县所治地名×处居住。奉神设供 焚香请恩 保安迎祥信人×人 室人×氏 敬为×事，叩许猪鸡羊……几牲，酬还良愿一堂。……”在雉仪《上熟》仪式的启语词中 我们了解到许愿的个人的性质和特征 以上摘自《德江雉堂戏》}作为一种仪式前的仪式的形式特征，我们在前面所述的几种仪式（尤其是中国古代祭祀的筹备性仪式）都具有个人性特征。

许愿是个人的愿信行为，虽然会是为了其他人，为了更多的人，为了更广大的利益，但是愿信行为是个人的选择，就像生存是个人性的生存一样，这是不容另外的选择的。一些先秦文献曾记载了上古社会中的个人仪式行为：商汤王时，曾遇上七年不雨的大旱，占卜问神的结果，是需要以活人作牺牲才有下雨的希望，汤王便自己披发散髻，身穿粗布衣裳，身上捆一束白茅草，剪下头发和指甲 坐上堆积的柴堆 点火自焚以祭天求雨 这时天降大雨 汤王起而复生。^① 这里虽然记载的是一个英雄神话 但是 我们看到 个人仪式由来久远，自然是巫觋文明之所遗。或许在初民社会，个人仪式的产生是巫觋行为的结果，但是个人作为人神沟通的媒介，其意义不仅仅是在人神结合的这个方面，而是通过实现人神结合，巫觋个人实现了生活结构的意义和价值，从而满足了自己的对于生

^① 参见《神祇与英雄》 陈建宪著 三联书店出版，第 154 页。