

# 神圣与世俗：宋代佛教节日与节日生活

董德英

(青岛大学 历史学院, 山东 青岛 266000)

**摘要:**宋代佛教节日繁多, 节日活动丰富, 佛教既在节日宗教信仰中维持其神圣性一面, 为信众提供宗教服务, 同时也与普通民众营造互动互利的和谐关系与文化交流气氛。佛教节日的世俗化倾向明显, 也使佛教节日生活呈现再神圣化过程, 从而进行佛教节日生活神圣与世俗双向构建。

**关键词:**宋代; 节日; 佛教; 神圣; 世俗

**中图分类号:**K892.1 **文献标志码:**A **文章编号:**1674-2338(2018)05-0082-08 **DOI:**10.3969/j.issn.1674-2338.2018.05.010

## 引言：宋代佛教的世俗化发展

宋代, 佛教已超越了读经义、释佛典的研习记诵, 注重对人心性的体认与感悟。同时佛教对佛教义理进行通俗化解读与讲演, 在伦理道德方面逐渐向儒家思想接近, 同时宋代儒学吸收容纳了佛道二教思想, 形成独具特色的宋代理学, 于是出现儒佛道融合发展的趋势和特点。同时执政者亦认为对佛道二教的适度提倡, 对加强王权政治是有益的, 如宋真宗认为“道释二门, 有助世教, 人或偏见, 往往毁誉, 假使僧、道士时有不检, 安可废其教耶?”(《续资治通鉴长编》卷 63, 景德三年八月) 这就使佛教的世俗化趋向更明显。

佛教除了通俗化表演外, 也注重对出世入世的调和, 将佛界与世俗生活相融合, 如提倡在家修行, “若有世间即有佛, 若无世间即无佛”[1](P.88), 佛教教规也发生改变, 转向以勤俭为主导的参禅生活。佛教的经义、教规、修行方式

等均发生了巨大改变, 这就使宋代佛教呈现出与以往不同的发展趋势, 向着世俗化与平民化方面发展, 继续生存与发展的力量。日本学者竺沙雅章指出宋代不是佛教的衰落期, 而是佛教进入社会生活的一种新型发展状态。“宋代佛教寺院与僧侣数量增多, 佛教深入社会生活, 具有中国近世佛教特色的居士佛教盛行, 这种种迹象表明宋代佛教并未衰落。”[2](P.2) 如朱熹曾反对佛教信仰者与支持者范围扩大: “佛氏乃为逋逃渊藪。今看何等人, 不问大人、小儿、官员、村人、商贾、男子、妇人、皆得入其门。最无状, 是见妇人便与之对谈。”[3] 朱熹所反对的恰是当时佛教信徒平民化倾向。宋代僧侣资格实行鬻牒制, 僧侣许多来自社会中下层, “自朝廷立价鬻度牒, 而仆厮下流皆得为之, 不胜其滥矣”。[4](P.4606)

宋代宗教世俗化也表现在民间信仰方面, 民间信仰本来就产生于民间, 在宋代社会生活中处处可见佛教、道教影踪。佛教自传入中国, 经历

收稿日期: 2018-01-05

基金项目: 山东省哲学社会科学规划年度项目“民间文学女性形象研究”(18CZWJ04)、青岛市哲学社会科学规划项目“从《胶澳志》所见青岛地区民众生活考察”(QDSKL1601096)的研究成果。

作者简介: 董德英, 青岛大学历史学院讲师, 山东大学中国民间文学博士后流动站博士后, 主要从事历史民俗学、民间文学研究。

了几千年发展,与中国社会密切融合,获得了相对深厚的生存土壤,两宋时期延续了佛教的广泛社会影响力,进一步与民众的社会生活相联系,深入民众思想与生活。佛教世俗化倾向也越发明显。

在民众节日生活中,许多宗教节日与其它传统节日活动,几乎皆有宗教因素参与,影响了民众的节日思想与生活。宋代宗教以一种世俗化的状态融入社会,融入民众生活,宗教与民众生活看似存在一定隔绝,实则两者互相渗透、互相利用。宗教没有隔绝于民众的生活之外,而是以一种信仰的实用力量影响着民众的日常生活,“弥漫”<sup>①</sup>在民众的生活世界,尤其在宗教节日或某些岁时节日,宗教与民众都以一种积极态度互相接纳,共享同一个节日时空。宗教借助节日得到了继续发展的生存土壤及强大的民众支持力量,民众也在宗教的活动与仪式中得到精神慰藉与内心解脱。

### 一、宋代佛教节日世俗化表现

从宋代佛教节日生活来看,宋代佛教节日活动频繁,有四月初八“浴佛节”、四月十五“结夏”,七月十五“解夏”和“盂兰盆节”、腊月初八“腊八节”等。其它一些节日中也有佛教因素,这些佛教节日与中国传统岁时节日一起组成了宋代节日体系,展现了丰富多彩的节日民俗风貌。许多宗教元素借助节日进一步扩大了宗教影响力,渗入民众的日常生活,使民众的生活中活跃着宗教因子,甚至随着民间某一信仰增强形成了某一信仰节日,即宽泛意义上的宗教节日。

#### (一) 节日宗教元素的世俗化

许多佛教元素融入民间节日生活,成为传统节日生活重要组成部分,如正月十五燃灯习俗源于佛教,融入大量佛教元素,“烧灯故事,多出佛书”<sup>[5](P.95)</sup>。隋唐时佛教正月十五张灯之俗进一步发展,“灯树”“法轮”“梵声”具有鲜明的佛教特色,“法轮天上转,梵声天上来”<sup>[6](P.2671)</sup>。宋代沿袭了上元观灯之俗,并使上元燃灯习俗与佛教联系更加紧密,孟元老在《东京梦华录》中载:“至正月七日,人使朝辞出门,灯山上彩,金碧相射,锦绣交辉。面北悉以彩结,山脊上皆画神仙故事。……彩山左右,以彩结文殊、普贤,跨狮子白象,各于手指出水五道,其手摇动。”<sup>②</sup>此群仙图像均为佛教中人物,手指出五道水,菩萨跨狮子、骑

白象均与佛经故事有关。元宵节许多奢华灯饰也带有很强的佛教色彩,许多佛教元素莲花、莲荷、曼陀罗、佛塔、转藏、鬼子母等成为重要的节物样式。<sup>③</sup>

七月十五也是重要的佛教节日,许多佛教元素也融入节日生活中。七月十五日是佛教徒“解夏”日,佛教寺院要举行“解夏”仪式,也是佛教重要的“盂兰盆节”。《岁时杂记》载:“律院多依佛经教作盂兰盆斋,人家大率即享祭父母祖先,用瓜果、楝叶、生花、花盆、米食,略与七夕祭牛女同。又取麻谷长本者维之,凡案四角,又以竹一本,分为四五足,中置竹圈,谓之盂兰盆。画目连尊者之像插其上,祭毕,加纸币焚之。魏国公韩琦家祭式云:‘近俗七月十五日有盂兰盆斋者,盖出释氏之教。孝子之心,不忍违众而忘亲,今定为斋享。’”<sup>[5](P.341)</sup>此日,“是佛弟子修孝顺,应念念中忆父母乃至七世父母,年年七月十五日,常常以孝慈忆所生父母,为作盂兰盆会,施佛及僧,以报父母长养慈爱之恩”。<sup>[7](P.1239)</sup>制盂兰盆,插目连像祭之,加纸币焚之,以报父母养育之恩,成为盂兰盆节重要内容。

在其它节日生活中也有佛教因素,花朝节“寺院举行涅槃会,读孔雀经,拈香者至”(明代田汝成《熙朝乐事》),九月九重阳节“诸禅寺各有斋会,惟开宝寺、仁王寺有狮子会。诸僧皆坐狮子上,作法事讲说,游人最盛”<sup>[8](P.57)</sup>,”“诸寺院设供众僧。顷东都有开宝、仁王寺院设狮子会,诸佛菩萨皆驭狮子,则诸僧亦皆坐狮子上作佛事”<sup>[9](P.30)</sup>,制作“埴泥为文殊菩萨骑狮子像,蛮人牵之”的“狮

①此处参考了美国华裔学者杨庆堃《中国社会中的宗教》一书,此书提出制度性宗教(institutional religion)与分散性宗教(diffused religion)两种概念。见范丽珠等译,上海:上海人民出版社,2007年。

②吴自牧在《梦粱录》卷1《元宵》中的载述与此相似,记自正月十四日始,“汴京大内前缚山棚,对宣德楼,悉以彩结,山脊上皆画群仙故事,左右以五色彩结文殊、普贤,跨狮子白象,各手指内五道山水,其水用辘轳绞上灯棚高尖处,以木柜盛贮,逐时放下,如瀑布状。又以草缚成龙,用青幕遮草上,密置灯烛万盏,望之蜿蜒,如双龙飞走之状。”吴自牧《梦粱录》卷1,杭州:浙江人民出版社,1980年,第3页。

③《岁时广记》卷10“州郡灯”条引《岁时杂记》:“以琉璃肖物之形,如牡丹、莲花、曼陀罗,又盆中莲荷、车舆、瓶钵、屏风、帐幔、挂衣、佛塔、转藏、鬼子母等像,皆以琉璃为之。亦用云母石为灯,及绘楮等,品类繁伙,而皆琉璃掩其名焉。”

蛮糕”<sup>①</sup>，许多佛教元素融入世俗节日生活。

## (二) 皇帝、官员的主导与参与

宋代节日生活中皇帝、官员主导并参与，点燃了节日气氛，带动了节日发展。如正月十五元宵节，皇帝宣扬出于“徇民心与民同乐”<sup>[5](P.110)</sup>，“为民祈福尔”<sup>[10](P.11202)</sup>，“虽人主游幸，本是为民”，“陛下俯徇众心，欲同民乐，勉出临幸，非为嬉游，若乃时岁丰和，人物康富，以为乐事，亦是人情”<sup>[10](P.4547)</sup>，“非有意于自逸”，“非为嬉戏”，而是时岁丰和、国泰安康，为徇民心而在节日期间“与民同乐”。节日期间纵士民观灯，教坊陈百戏演出，节日夜生活时限延长，游人甚乐。<sup>[11](P.2698)</sup>正月十五日，帝王先幸寺观焚香，大宫观寺院等宗教场所也驾起山棚，张乐陈灯，与观灯夜游的欢乐融为一体。宋徽宗时每年元宵夜，彩山上挂着“大观与民同乐万寿”“宣和与民同乐”<sup>②</sup>的金字大榜，皇帝亲上宣德楼观灯并赐酒给楼下仕女，皇帝的主导与参与，点燃了节日的浓度和热度，渲染了节日的热闹气氛。皇帝参加节日游幸，路上会出现民众越诉喊冤现象，皇帝对此不仅不严惩，而是采取赦免等宽容止息态度，<sup>③</sup>这既显示皇帝恩典与美德共存，又为欢乐节日增添了浓重一笔。

宋代寺院的日常秩序与政治秩序之间也出现了一种紧密而微妙的配合，节日期间皇帝去寺院行香，寺院亦祝君主万寿无疆。陈垣在《清初僧诤记》说：“当宋室全盛及南渡，君相皆崇尚三宝，其时尊宿，多奉敕开堂，故有祝颂之祠、帝王之道、祖师之法，交相隆重。”<sup>[12](P.90)</sup>宋代寺院住持的上香祝辞顺序：先祝当时皇帝“万寿无疆”，次祝地方长官“常居禄位”，最后酬谢佛教祖师“法乳之恩”。<sup>[13](P.453)</sup>一方面皇帝主导参与节日活动，另一方面寺院日常秩序与政治秩序相配合，传统社会政治王权制约和影响宗教活动，支配引导着世俗思想和活动，佛教活动也因与政治层面结合，使其世俗化气氛更浓。

## (三) 参与主体与宗教活动空间扩大

佛教节日宗教仪式活动及宗教空间向民众开放，民众观看参与宗教活动热情高涨。金盈之《醉翁谈录》对四月八日民众参与相国寺浴佛过程有详细描写：天刚明时，都城士庶、男女、老幼已群集聚观于此。众僧环列，金盘、紫幙、方座、香盘、频伽、磴道、阑槛等准备停当，锦绣檐褥也是精巧奇绝。在锣鼓声、灯烛的照应下，浴佛活

动正式开始。先是迎金佛，一手指天，一手指地，高二尺许。置于金盘中，然后众僧开始宣扬佛事，士女祈恩福。后揭去紫幙，现饰以金宝的九龙，五色香水从高处落入盘中，待盘水满盈时，则大德僧开始举长柄金杓挹水灌佛顶。待浴佛后，观看的士庶百姓请求以浴佛水带回饮漱。<sup>④</sup>寺庙内举行的仪式活动向士庶民众开放，允许民众观看参与。

僧侣走出寺庙宗教空间，进入世俗空间进行宗教活动。宋代刘斧《青琐高议》曾对僧侣的世俗行为加以尖锐批评：“今人释子，皆以势力相尚，奔走富贵之门。岁时伏腊、朔望庆吊，唯恐居后，遇贫贱虽道途，曾不回顾。”<sup>[14](P.1024)</sup>民间也乐于在重要时节或重大事件邀请僧尼诵经醮斋。“悦欲修整屋宇，泥补墙壁，生辰忌日，欲设斋僧尼道士，即早辰桥市街巷口皆有木竹匠人，谓之杂货工匠，以至杂作人夫，道士僧人，罗立会聚，候人请唤，谓之‘罗斋’。”<sup>[8](PP.413-414)</sup>十二月二十四日“交年”<sup>⑤</sup>夜间请僧侣诵经念咒，“每岁十二月二十四日新旧更易，皆焚纸币，诵道佛经咒，以送故迎新，而为禳祈云”。<sup>[5](P.431)</sup>《东京梦华录》亦载：“二十四日交年，都人至夜请僧道看经。”<sup>[8](P.943)</sup>汴京的寺观，亦在岁除日设汤饌待宾客及信众，俗谓“浴残年”，“在京寺观，以除日多燂汤饌食，以召宾客，谓之‘浴残年’”，<sup>[5](P.442)</sup>与世俗之除旧迎新意义同。

到了南宋，僧侣走出寺庙宗教空间，走向社会世俗空间的现象增多，如沿街遍往贵家富室行“浴佛”仪式，求施利。“四月八日为佛诞日，诸寺院各有浴佛会。僧尼辈竞以小盆贮铜像，浸以糖

①《岁时广记》卷35“遗亲识”条引《岁时杂记》，第390页。《东京梦华录》卷8亦有载：“以粉作狮子蛮王之状，置于糕上，谓之‘狮蛮’。”

②分别见蔡絛《铁围山丛谈》卷4，《宋元笔记小说大观》第3册，上海：上海古籍出版社，2007年，第3048页。孟元老著、伊永文笺注《东京梦华录笺注》卷6《十四日车驾幸五岳观》，北京：中华书局，2006年，第584页。

③李焘《续资治通鉴长编》卷68“大中祥符元年正月辛卯”条：先是，更置登闻鼓院及检院，禁民越诉。有司以国家既受瑞行庆，会上元车驾出游，诉事希恩甚重，有司以违制论，悉从徒坐。上悯愚民不晓科禁，辛卯，诏自今邀车驾越诉者，令有司告谕而宽其罚。北京：中华书局，2004年，第1524页。

④金盈之《醉翁谈录·京城风俗记》内容皆为北宋东京民俗风貌，并非金盈之亲历所闻所见。详见董德英《金盈之〈醉翁谈录·京城风俗记〉抄录吕希哲〈岁时杂记〉考辨》，《古籍整理研究学刊》，2016年第3期，第6—13页。

⑤十二月二十四日俗为“交年”，即“小年夜”，又叫“小节夜”。

水，覆以花棚，铙钹交迎，遍往邸第富室，以小杓浇灌，以求施利。”<sup>[15]</sup>（P.79）浴佛活动也进入了城市生活空间，市民宅院亦铺席浴佛求化。“诸尼寺僧门桌上札花亭子并花屋，内以沙罗盛金佛一尊，坐于沙罗内香水中，扛抬于市中。宅院铺席诸人浴佛求化。”<sup>[16]</sup>（PP.9-10）明朝初年规定仅允许瑜伽教僧人即“赴应僧”出入世俗之家，其它禅僧、讲僧禁止到俗人之家。这些限制政策，本身即说明僧、俗交往已经很密切。

#### （四）节日“礼物”赠送

佛教节日活动中常施物，拉近与民众的距离，“四月八日佛生日，十大禅院各有浴佛斋会，煎香药、糖水相遗，名曰‘浴佛水’”<sup>[8]</sup>（P.749）。五月五日端午节，在京僧寺“惟送团粽扇子”<sup>[5]</sup>（P.254）。夏至时僧家作净饮分送僧众及施主，“江东僧以夏至日作净饌，送檀越家”<sup>[5]</sup>（P.280）。十月朔，“在京僧寺以薪炭出于檀施。是日，必开炉，上堂作斋会”<sup>[5]</sup>（P.405）。腊八日，寺僧煮腊八粥供众，“诸大寺作浴佛会，并送七宝五味粥与门徒，谓之腊八粥”<sup>①</sup>，陆游《十二月八日步至西村》诗描写了浙江农村佛家施腊八粥习俗：“今朝佛粥更相馈，更觉江村节物新。”<sup>[17]</sup>（P.1847）寺庙腊月初八煮腊八粥，供佛、僧侣自食、分送施主，或沿门散给民众，用以结缘。腊八日还有制药传统，佛家亦于腊日送口脂、面药等药物于施主，来拉近与民众的距离。

礼物的物质外壳里面包含了许多情感信息，礼物是人与人之间复杂关系的一种交接媒介与情感沟通方式。法国人类学家马塞尔·莫斯（Marcel Mauss）在《论礼物》中说“在人们收受和交换的礼物中，具有约束力的是，所收受的物品不是僵死的”<sup>[18]</sup>（P.186），随着佛教节日和佛教元素融入节日生活，许多佛教节日已成为中华民族传统节日生活的重要组成部分。佛教因素与民众的节日生活相融合，既丰富了节日生活内容，也使佛教得以持续生存与发展。

## 二、儒、佛、道共处同一个节日时空

宋代宗教节日生活丰富多彩，节日的宗教色彩浓厚，宗教元素也渗入一些传统世俗节日生活中，宗教以一种积极主动的姿态拓展其生存的土壤，成为民众节日生活的重要组成部分。

在宋代节日生活中，常常可看到儒、释、道三教思想并存于节日的空间与生活，各行其事，儒、

佛、道及人家各自举行相应节日仪式与活动，这既是一种宗教现象，也体现了他们在节日生活中的共存与彼此的张力排斥。上元天官赐福与佛教燃灯习俗的融合，中元节道家作斋醮超度亡灵，僧寺解夏、做盂兰盆斋救倒悬，儒家尊孝敬亲，普通民众报秋收、祭祖先等。儒、释、道三教一方面用心经营着各自的宗教节日，同时也积极参与一些世俗节日活动，或向世俗民众开放宗教空间，以主动姿态适应社会发展。三教共处同一个节日时空，并不意味着各自放弃了门户之见，而是通过举行相应的仪式与活动，实现维护社会道德、劝人向善等宗教伦理功能上的归一，“三教虽殊，同归于善”，尽管儒家伦理仍占据主导地位。

正月十五上元节为道教最为隆重的节日之一，“道家以正月十五日为上元”<sup>[5]</sup>（P.95），与七月十五中元节，十月十五下元节合称“三元”。“三元”祭享“天地水”三官，天官赐福，地官赦罪，水官解厄。上元是天官赐福之时，要举行相应的仪式活动。《梦粱录》载：“正月十五日元夕节，乃上元天官赐福之辰”<sup>[9]</sup>（P.3），上元天官赐福与民间求福相应，使道教上元节与民间正月十五节俗融合起来。上元亦祀太一神，仁宗、神宗等不同帝王在不同时期命辅臣诣太一焚香。正月十五元宵节也有鲜明佛教色彩，神仙故事、佛教人物形象，文殊、普贤两位菩萨，跨狮子白象、手指内五道出水等均与佛经佛事有关。许多佛教元素融入节日生活，佛道二教融合的上元节与儒家得民心、顺民意思想相融合。

农历七月十五既是道教的中元节，也是佛教的“解夏”“僧自恣日”与“盂兰盆节”，同时也是儒家祭祀祖先的重要日子。儒、佛、道三教共处七月十五这个节日时空，各自扮演着自己的宗教角色，举行着相应的节日仪式和活动。南宋周密在《武林旧事》载：“七月十五日，道家谓之‘中元节’，各有斋醮等会；僧寺则于此日作盂兰盆斋；而人家亦以此日祀先，例用新米、新酱、冥衣、时果、彩缎、面棋，而茹素者几十八九，屠门为之罢市焉。”<sup>[15]</sup>（P.86）道家于此日作斋醮超度亡灵，僧

①分别见孟元老《东京梦华录》卷10《十二月》，第249页；吴自牧《梦粱录》卷6《十二月》；周密《武林旧事》卷3《岁晚节物》；俞希鲁《（至顺）镇江志》卷3，清嘉庆宛委别藏本；明人陈耀文《天中记》卷5（清文渊阁四库全书本）等。

寺于此日作盂兰盆斋,将以盆供僧超度先亡,扩大到超度亡灵,祭鬼,宋徽宗时还利用佛经为阵亡将士超度亡魂;民众于此日祭祖先,报秋成,此日饮食以素食为主,屠门肉市此日皆罢。佛道存于节日时空,体现佛道二教对节日活动的利用,也使各自的宗教思想进一步宣传与普及。甚至一些节日杂剧表演中也可寻觅到儒、释、道三教的影踪。每到农历七月十五,佛弟子们恪守佛制,举行盂兰盆会,打斋供僧,以此功德回向,祈愿现世父母消灾延寿、七世父母脱离恶道。七月十五的“解夏”“盂兰盆会”的追荐祖先恰与儒家的尊老敬祖的观念相吻合,佛家劝善、戒律与儒家伦理道德相调和,从而得到了政治上的有力支持,也迎合了教化民众之目的,并为民众所接受。佛教宣扬忠孝,看似是对儒家政治和伦理原则的屈服,实际上正因为如此,才为王权政治所包容,受到世俗信众支持。[19](PP.74-75)这也是外来宗教之所以能深入中国人内心、浸透中国社会所体现的丧葬与追荐两个层面的功用[20](P.273),既体现了佛教与儒家的有意融合,也体现了佛教借助节日趋向世俗化、民间化。再如年节,作为最重大的节日活动:儒佛道均举行相应的节日活动,“僧家以冬年为俗节,唯重解、结夏日为受岁,又以一夏为一腊。冬、正日,在京寺院常作大斋会,不受贺。禅老又颂云:‘众人皆拜岁,山僧不贺年。孟春寒犹在,日月几曾迁’,大率以斋会为重。”[5](P.70)

从这些宗教节日生活来看,许多宗教节日可能在起源上源自某一宗教活动,但在后世的发展过程中往往出现多教共享一节的现象,不同宗教在同一个时期在各自的宗教空间内举行相应仪式与活动,许多民众也无明确的宗教意识,也无需明确表明信仰哪一宗教,他们的宗教信仰是现实的、实用的,带有一定的功利性,“无事不登三宝殿”“临时抱佛脚”“有求必应”是民众信仰生活的写照,尽管在宋代寺庙道观相对来说还明显区分,但在民众的具体信仰生活及意识内不同宗教共处于他们的信仰世界,这一方面是多教一节作用的结果,另一方面也是民众精神信仰需求的推动。人们在这些时间关点,通过举行祭祀活动,酬神敬祖,谢天敬地,感谢神灵对过去生活的恩佑,也祈祝神灵对未来一如既往的保护,人们在节日当中的信仰活动既有虔诚的一面,也有实用功利的一面,即希望通过自己的祭拜和祷祝来承

继美好,改变不足,在辞旧迎新中迎接未来的美好。

许多宗教节日习俗多以儒家思想文化为主体,融合了道家文化,吸纳了古代丝绸之路而来的佛教习俗等异域特色,经过两汉、南北朝、隋唐时期不断融会凝结,至宋代形成多彩宗教节日习俗。宋代儒释道三教义理在新的社会环境中,为了生存发展的共同需要,趋向包容与融合,无论从外部事功、仪式活动,还是内心修养,都出现了多层面的融合。

### 三、神圣与世俗的双向构建

涂尔干(Emile Durkheim 1858-1917)将整个世界划分为神圣与世俗,认为宗教是神话、教义、仪式和仪典所组成的或多或少有些复杂的体系。宗教节日与宗教活动尤其注重仪式,注重教义宣扬。宗教是神圣的,信仰表现了神圣与世俗的关系,仪式是宗教行为准则,信仰与仪式即宗教思想和行为。[21](PP.44-50)佛教具有与世俗事物、世俗世界不同的神话、传说、信仰、教义与仪式。普通民众在参与神圣佛教仪式与活动的过程中,通过在宗教空间、宗教活动中倾诉祈愿,依赖宗教满足他们的愿望。同时宗教也需要信众的参与,接受信众的供奉、祭祀和跪拜,宗教与民众之间存在着相互依赖关系。在宗教节日或节日的宗教活动中,神圣与世俗进行了相互交融,一方面世俗民众进入了宗教神圣场所,接受宗教的洗礼,由世俗生活与日常生活进入宗教的神圣时刻,暂时与过去的世俗生活相隔离;另一方面宗教空间与宗教活动接纳了世俗民众,邀请民众观看或参与宗教节日活动,同时宗教人士与相关宗教活动走出宗教空间,走进普通民众生活,施行相关宗教活动。

#### (一)佛教节日生活由神圣向世俗转变

宋代佛教在保持其相对神圣的面貌时,也以世俗化的方式开放其宗教空间,允许士庶民众观看宗教仪式与活动。佛教信仰与仪式只对僧人和信众有着神圣性,这些仪式与节日活动更多地构成一种文化资源,吸引着众多的信仰者。民众可以在此宗教空间内烧香默拜,还可进行寺庙道观园林的游玩。围绕着寺庙道观形成节日集会,包括商贸、演出、游玩、祭拜等,融“神祀货艺”于一体。这对节日参与者来说更有吸引力,而宗教仪式的行为准则规范与教化功能的神圣性弱化。

宗教活动空间逐渐扩大,由寺院内的宗教活动扩大到社会空间内举行佛事活动,宗教仪式与活动深入到社会世俗生活,佛教人员的活动与身份也逐渐世俗化,如四月初八僧侣走出寺院进行浴佛活动,七月十五市民人家在自家院落置盂兰盆节,借佛教活动进行祭祖尝秋。民间葬礼,也往往“丧家命僧道诵经,设斋作醮,作佛事,曰资冥福也。出葬用以导引”。[4](P.4606)

一些宗教场所周边带有商业化的特点,北宋城市的商业与娱乐往往聚集于佛寺外围市场。如北宋东京大相国寺濒临汴河,位于东京繁华地带,游人盛多,场院宽敞,于是“每月朔望、三八日即开,伎巧百工列肆,罔有不集,四方珍果之物悉萃其间”[22](P.88),形成重要的商品交易场所。寺内立佛塔,供罗汉、佛牙,有僧官行佛事,大殿内有国朝名公笔迹及佛家画像及佛教人物塑像。[8](PP.288—289)外在空间一派世俗交易景象,其宗教神圣空间与大殿外的世俗交易空间相互共存一时。除了宗教活动,宗教空间亦成为人们休闲旅游的好去处,这使宗教场所的世俗化色彩愈发浓厚。汴京的佛寺、道观很多,且多配有园林小景,园池融合,并在节日或一定时期内对市民开放。宗教场所的辉煌和气势成为民众旅游的热门选择。大寺院也是民众文化休闲的好去处,寺院戏场既有招徕看客,聚敛财富之现实生存目的,也有主动满足群众文化娱乐需要,适应社会世俗生活之目的[23](P.34),节日、宗教与庙会相结合。

节日提供给人们一个狂欢的时空环境,人们在狂欢热闹的气氛下将平时压积的不满暂时释放。皮泊(Pieper)称“节日庆祝仪式为:那些一直存在着的在平日积累的对世界的赞同出于特定的原因通过不同常日的方式去庆祝”[24](P.3);巴赫金认为节日仿佛把整个带有所有禁忌的正规的系统和等级限制在一定的时间内解除了效力。在一个短时间内,生活偏离了普遍存在的、法定的和神圣的轨道,进入乌托邦式的自由世界。[25]

## (二)节日生活中神圣与世俗的双向过渡

节日生活是神圣与世俗间之作用与反作用[26](P.5),在佛教节日世俗的过程中,佛教因素渗透进民众的节日生活,同时也完成了节日生活的再神圣过程,即节日生活中神圣与世俗双向构建。节日活动的神圣并非绝对,其神圣性是在特定时刻特定场景下的界定,节日作为年复一年的

特定时间段,是日常生活被打破之时,民众从日常生活时空到节日生活时空,从世俗日常生活状态进入到神圣节日生活状态,过完节后又以一种全新的状态重新回归世俗社会与生活,体现了节日生活由世俗向神圣再向世俗的转变,即经历了范热内普所说的分隔、边缘与聚合过程,并伴有相应的过渡礼仪。节日与日常暂时分割,其边缘期因族群差异而期限不同,有些可能是一天、几天、一周或整月,[26](P.178)如年节是中国最为隆重也是时间最长的节日。

佛教节日生活中教徒和信众必须遵守一系列阈限前约束,从而离开平凡世界,聚合入神圣世界。在佛教仪式与活动,除了外部标志(如佩戴护身符、念珠、仪式需要的道具),还要遵守各种禁忌(如禁忌肉食、苦行修炼、禁欲等)。尤其信众来到宗教场所,与世俗生活的分隔,到达圣地时,则举行相应的朝圣礼仪,向神圣聚合,仪式结束,则是与神圣分隔,再聚合入社会和家庭生活的礼仪。重新聚合入世俗生活,经历了“神圣色彩”的重构,完成了一次神圣之旅。宋代佛教节日活动在走向世俗化的过程中,也实现了世俗生活神圣化的过程。涉及在其它节日中,也是世俗生活在节日期间的神圣化,节日期间有许多仪式、禁忌与信仰,也有许多秩序的错乱与“乱象”的狂欢,通过举行节日仪式与活动,民众从烦琐日常生活中暂时脱离出来,在神圣的节日期间庆贺、祭祀、祈祷、狂欢等,节后民众带着神圣的精神和力量重新进入世俗日常生活,开启了一段新的生活征程。

世俗世界与神圣世间之间不存在兼容,以致个体从一世界过渡(passage)到另一世界时,非经过一中间阶段不可。[27](P.4)在节日期间,信众个体经历了分隔、边缘与聚合的过程,佛教节日活动也经历了由神圣向世俗的发展走向,同时世俗生活也经过节日神圣化,节日生活也借助这些宗教节日与仪式活动,蒙上了一层“神圣”的面纱,增添了节日的神圣与庄严,让人们在欢度节日的同时,也对节日充满了敬畏与期待。

总的来看,节日里的仪式、活动、旅游、贸易、文艺表演等世俗性活动,是人们物质文化和精神文化需求的表现,但这些世俗活动,并没有对僧侣的主体角色及寺院的信仰中心地位产生动摇。相反,佛教通过宗教节日和节日中佛教因素的扩展,寻求适应社会发展的合适土壤继续生存。宋

代佛教节日生活与宗教空间相互吸收与利用,体现了“神圣”与“世俗”的双重构建。“神圣”的信仰、仪式与民众的世俗参与,神圣空间与世俗世界相融,即体现了宗教的尊严与权威,也体现了宗教的世俗化和平民化倾向。这些神圣宗教空间与帝王、官员、民众的节日生活相互融合,既体现了宗教的世俗化,也使节日生活蒙上了浓重的宗教信仰色彩,宗教与节日就在特殊的时空环境下共同演绎着“神圣”与“世俗”的双重存在。

#### 参考文献:

- [1] 刘澄集:《南阳和尚问答杂征义》,杨曾文编校:《神会和尚禅话录》,北京:中华书局,1996年。  
[2] 竺沙雅章:《中国佛教社会史研究·序》,京都:同朋舍,1982年。  
[3] 黎靖德编:《朱子语类》卷126“释氏”,《朱子全书》第18册,上海:上海古籍出版社,2002年。  
[4] 王林:《燕翼诒谋录》卷3,《宋元笔记小说大观》第5册,上海:上海古籍出版社,2007年。  
[5] 陈元靓:《岁时广记》,上海:商务印书馆,1939年。  
[6] 杨广:《正月十五日于通衢建灯夜升南楼诗》,逯钦立辑校:《先秦两汉南北朝诗》,北京:中华书局,1983年。  
[7] 丁福保编:《佛学大词典》上册“盂兰盆会”条,上海:上海佛学书局,1999年。  
[8] 孟元老:《重阳》,《东京梦华录笺注》卷8,伊永文笺注,北京:中华书局,2006年。  
[9] 吴自牧:《梦粱录》卷5,杭州:浙江人民出版社,1980年。

- [10] 李焘:《续资治通鉴长编》卷469“元祐七年正月丁酉”条,北京:中华书局,2004年。  
[11] 脱脱等:《礼志·嘉礼四·游观》,《宋史》卷113,北京:中华书局,2011年。  
[12] 陈垣:《清初僧诤记》,北京:中华书局,1962年。  
[13] 瞿藏:《古尊宿语录》,萧蓬父等点校,北京:中华书局,1994年。  
[14] 刘斧:《青琐高议》,《宋元笔记小说大观》,上海:上海古籍出版社,2001年。  
[15] 周密:《武林旧事》,李小龙等评注,北京:中华书局,2007年。  
[16] 西湖老人:《西湖老人繁胜录》,北京:中国商业出版社,1982年。  
[17] 陆游:《剑南诗稿校注》,钱仲联校注,上海:上海古籍出版社,1985年。  
[18] 马塞尔·莫斯:《论礼物:古代社会里交换的形式与根据》,《社会学与人类学》,余碧平译,上海:上海译文出版社,2014年。  
[19] 潘桂明:《中国佛教思想史稿》第3卷,《宋元明清近代卷·上》,南京:江苏人民出版社,2009年。  
[20] 竺沙雅章:《关于宋代佛教社会史》,近藤一成主编:《宋元史学的基本问题》,北京:中华书局,2010年。  
[21] 爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》,北京:商务印书馆,2011年。  
[22] 王得臣:《尘史》卷下,上海:上海古籍出版社,1986年。  
[23] 胡士莹:《话本小说概论》,北京:中华书局,1990年。  
[24] 简涛:《立春风俗考》,上海:上海文艺出版社,1998年。  
[25] 巴赫金:《陀思妥耶夫斯基诗学问题》,《巴赫金全集》第5卷,石家庄:河北教育出版社,2009年。  
[26] 阿诺尔德·范热内普:《过渡礼仪》,北京:商务印书馆,2012年。

## Sacredness and Secularity: Buddhist Festivals and Festival Life in the Song Dynasty

DONG De-yi

(School of History, Qingdao University, Qingdao 266000, China)

**Abstract:** There were many Buddhist festivals as well as festival activities in the Song Dynasty. On one hand, Buddhism maintained its sacred role from the belief of religious festival, offering religious services to the followers; on the other hand, it created a harmonious environment for cultural exchanges in an interactive and mutually beneficial manner. As a matter of fact, the secularization of Buddhist festivals was becoming more and more obvious, resulting in the sanctification of Buddhist festival life. Consequently, a two-way construction of sacredness and secularity in Buddhist festival life was carried out.

**Key words:** the Song Dynasty; Festival; Buddhism; sacredness; secularity

(责任编辑:袁 瑾)