

天地秩序与社会凝聚：大巡思想与西方哲理下的汉地佛教度亡仪式的跨宗教阐释

金炜
JIN Wei

没有介绍泽西



JEARC 2026,3(1): 15–36

Original Articles

Correspondence to

JIN Wei

Hankuk University of Foreign Studies

wjin28-c@my.cityu.edu.hk

ORCID

<https://orcid.org/0009-0004-1316-9902>



Journal of East Asian Religions and Cultures Vol. 3, Issue 2 (June 2026): 15–36

© 2026 by the Daesoon Academy of Sciences, Daejin University, South Korea

<https://doi.org/10.23239/JEARC.2026.2.2.15>

Day of submission: 2026.05.10.

Completion of review: 2026.05.30.

Final decision for acceptance: 2026.06.20.

P-ISSN: 3022-0335

E-ISSN: 3058-2105

Abstract

Cosmic Order and Social Cohesion: A Cross-Religious Interpretation of Chinese Mahāyāna Buddhist Death-Deliverance Rituals through Daesoon Thought and Western Philosophy

Buddhist death-deliverance rituals are widely practiced across East Asian societies, embodying not only humanity's ultimate concern with death but also a complex and multidimensional cultural phenomenon. This article provides a cross-religious and interdisciplinary interpretation of Chinese Mahāyāna Buddhist death-deliverance rituals. It first introduces the Daesoon Thought principle of resolving grievances for mutual beneficence as an indigenous (内容被压缩成一页，结合了英文和中文)

Keywords: Buddhist Death-Deliverance Rituals; Daesoon Thought; Resolving Grievances for Mutual Beneficence; Émile Durkheim; Martin Heidegger; Ritual Aesthetics

佛教度亡仪式是东亚社会普遍存在的宗教实践，它不仅体现了人类对死亡的终极关怀，更是一种复杂而多维的文化现象，本文旨在通过跨宗教、跨学科的视域，对汉地佛教度亡仪式进行深度解读。文章首先引入大巡真理思想的“解冤相生”等要义为东方宇宙论框架，分析仪式如何通过其美学维度再现“天地秩序”；随后，借用涂尔干、海德格尔、泰勒等人的西方哲理，剖析仪式在巩固社会凝聚、转化生存焦虑与再生产共同体价值等方面的社会及存在论功能。通过将东西方思想进行理论对话，研究发现：大巡思想为仪式提供了宇宙论的形上依据，而西方哲理则补充了社会学与存在论的分析维度，二者形成深刻互补。此种结合完整地揭示了度亡仪式作为“天地秩序的再现”与“社会凝聚的实践”的双重属性。本文认为，这种跨宗教阐释不仅在方法论上丰富了仪式美学研究，也为现代社会应对生死问题提供了宝贵的文化资源。

關鍵詞: 佛教度亡仪式; 大巡真理思想; 解冤相生; 涂尔干; 海德格尔; 仪式美学

一、引言

死亡之于人类存在，并非单纯生物性功能的终结，其是一场由生者共同体通过繁复象征体系所建构的、旨在消解存在荒诞感并维系意义连续性的形而上实践；在这一脉络下，深受大乘佛教浸润的东亚汉字文化圈，不仅将度亡仪式（Rite of Deliverance）锚定为生命伦理与超验关怀的核心场域，使其在历经千年的仪轨演化中，负载了跨越神、人、幽冥三重界域的秩序重组功能。从葬礼期间的梵呗诵经到“七七”周期的荐度，乃至清明、盂兰盆等节令性的集体祭祀，这些实践不仅是针对亡者的导引，更在更深层面上构成了对生者社会结构破裂后的美学修复，在深受佛教影响的东亚汉字文化圈，尤其是中国、韩国与日本，度亡仪式（或称追荐、超度、荐度）是一种普遍且根深蒂固的宗教传统，从葬礼期间的诵经、法会，到逝者“七七四十九日”的周期性追荐，再到清明、盂兰盆（中元）等特定节令的祭祀，佛教度亡仪式以其繁复的仪轨、深邃的哲理和强大的社会渗透力，深刻地体现了人类社会对死亡的集体性关怀与文化性应对[1]。

当代学术界对宗教仪式的研究，已超越了单纯的教义阐释或现象描述呈现出跨学科的理论关怀其中，“仪式美学”（Ritual Aesthetics）与“社会作用”（Social Function）成为两个备受关注的维度。前者聚焦于仪式如何通过感官体验与象征符号，建构一个神圣有序的“小宇宙”，使参与者沉浸其中，获得精神的超越与秩序感，正如凯瑟琳·贝尔（Catherine Bell）所指出的，仪式是一种策略性的实践，通过身体化的行为来建构和塑造世界[2]。后者则侧重于仪式在社会层面所发挥的功能，如增强群体认同、巩固社会结构、调和人际关系、传承文化价值等[3]。在此背景下，佛教度亡仪式为我们提供了一个极佳的研究范本。其复杂的象征体系与感官设计，恰是仪式美学的生动体现[4]；其对家庭、社区乃至整个社会伦理的维系作用，亦是社会功能研究的经典案例。

西方学界自 20 世纪初以来，对宗教仪式的社会功能已有深入研究。埃米尔·涂尔干在《宗教生活的基本形式》中开创性地指出，仪式是激发

“集体沸腾”与维系社会团结的核心机制，其象征符号（集体表征）崇拜的实质是对社会本身的崇拜[6]。继其后，维克多·特纳（Victor Turner）通过“阈限”（liminality）与“交融”（communitas）¹等概念，深刻揭示了仪式过程中社会结构的暂时消解与重构[7]；而克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）则倡导“深描”（thick description）的文化解释路径，将仪式视为一种公开的、可被阅读的文化文本，承载着一个族群的世界观与精神气质²。在哲学层面，马丁·海德格尔在《存在与时间》中虽未直接论述仪式，但他对“向死而生”的分析，为理解仪式如何引导个体直面有限性、走向本真存在，提供了无与伦比的哲学深度[8]。而查尔斯·泰勒（Charles Taylor）的“社会想象”理论，则进一步阐明了仪式如何在信徒共享的背景性理解中，建构并维系一个不言自明的道德秩序[9]。与此同时，东亚学界对此议题的研究亦积累丰厚。历史与文献学方面，学者们对具体仪轨（如水陆法会³、焰口施食⁴）的起源、演变与文本勘定做出了巨大贡献，其中以史蒂芬森（Daniel B. Stevenson）对水陆法会的历史、文本与图像的综合研究尤为学界称道[10]。人类学与民族志方面，以华琛（James L. Watson）等学者为代表，通过对香港、台湾等地丧葬礼仪的田野调查，深刻揭示了仪式实践在巩固亲属关系、展演社会地位等方面的复杂功能[11]。此外，区域研究也各具特色，如日本学界对“葬式佛教”（葬式仏教）现象的深刻反思[12]，以及韩国学界对高丽、朝鲜时代佛教仪式的历史考证[13]。而将大巡真理思想作为一种理论资源，用于阐释其他宗教现象的研究尚不多见。大巡真理思想强调通过“解冤相生”实现地上神仙世界的建设，其对“冤”的深刻洞察和对“和谐共生”的追求，为理解度亡仪式中“超度亡魂、安抚生者”的核心诉求提供了一种极具本土特色的解释力。本研究正是在综合上述研究成果的基础上，力图搭建一个东西方思想对话的平台，以期获得对佛教度亡仪式更为立体和深刻的认识。

基于此本文尝试引入一种独特的跨宗教阐释⁵框架，即以韩国本土宗教“大巡真理会”⁶的核心思想（简称“大巡思想”）作为东方宇宙论的解读资源，并将其与西方社会学、存在论哲学进行对话，以期对佛教度亡仪式

进行更具深度与广度的理论透视。大巡真理思想根植于东亚传统哲学，其“阴阳调和”、“解冤相生”等理念，为理解仪式如何沟通“天地人神”提供了一套独特的形上学语言[5]。而涂尔干（Émile Durkheim）的社会功能主义、海德格尔（Martin Heidegger）的存在主义哲学等，则为剖析仪式的社会与个体心理机制提供了理论基础。

本研究核心旨在回应以下三重逻辑悖论：1. 仪式何以成“序”？探讨佛教度亡仪式如何通过空间、声音与象征的感官建构，在微观尺度上模拟并再现大巡思想中所描述的那种“阴阳调和”的天地秩序。2. “冤”何以转“生”？剖析“解冤相生”理念如何为度亡仪式中的“变食”与“施药”提供形而上的合法性支撑，从而在社会心理层面转化个体的存在性焦虑。3. 对话何以互补？论证东方宇宙论的“整体观”与西方哲理的“功能观”如何在现代性视野下形成合力，共同为当代社会处理生死困境提供一种超越国界的文化资源。

通过这种跨宗教、跨学科的视域融合，本文力图打破单一视角下的学术盲区，揭示度亡仪式作为“天地秩序再现”与“社会凝聚实践”的双重属性，并最终为构建一个更具人文温度的现代生死学体系提供智力支持。

二、大巡真理思想视域下的汉地佛教度亡仪式解读

（一）大巡真理思想核心要义与汉地佛教度亡仪式的关联性

大巡真理思想作为一种根植于东亚文化土壤的现代宗教哲学，其世界观与宇宙论为我们解读汉地佛教度亡仪式提供了一套独特的概念工具，要理解其视角，则首先深入解读其三大核心要义。

1. 阴阳调和（Eum-Yang Harmony）：大巡思想继承并发展了东亚传统的阴阳宇宙论将其视为天地运行的根本大法。其认为宇宙万物的生成、发展与变化，皆是阴阳二气相互作用的结果。《典经》中记载，创始人姜甌山（尊称“九天上帝”）曾言：“吾以阴阳之理，调理天地，开

辟善境”（《典经》，教法2章2节）。此处的“调理天地”，即是将失序的宇宙恢复到和谐状态。学者指出，大巡思想中的“度数整理”，其本质就是通过神圣的介入，重新调整失衡的阴阳关系，使宇宙回归其本然的和谐秩序[14]。当此观念投射到人的生命上，生与死便被视为阴阳流转的自然节点。然而，非时之死、含冤之死，则被看作是破坏了这种自然和谐的“阴阳不调”。因此，通过仪式来“调理”亡者与生者、幽冥与现实之间的关系，使其重新归于平衡，便成为一种宇宙论层面的必然要求。

2. 解冤相生 (Haewon Sangsaeng)：是大巡思想最具原创性且与文章中度亡仪式的议题最密切相关的核心理念。“冤”（Won）是指个体或群体在生命历程中，因受到不公、压迫或欲望不得满足而积累的怨恨、遗憾与愤懑之气。大巡思想认为，人类历史或人生经历就是一个“冤”不断累积的过程，而这些郁结的冤气，特别是来自亡灵的冤气，是导致世间一切灾祸的根本原因。《典经》中对此有非常明确的论述：“盖人之冤气，充塞天地，胜于戾气，故酿成古今未曾有之大灾劫。……若解此冤，则天地将复归于泰定，而济度众生之方，亦在于斯”（《典经》，教运1章9节）。这段经文直接点明，亡者之“冤”具有撼动天地的力量。韩国宗教学者金太洙（Kim Taesoo）在其研究中指出，“解冤”在大巡真理思想中，不仅是一种伦理实践，更是一种宇宙性的救赎论（soteriology），即通过化解神、人、万物间累积的怨恨，来开启一个“相生”的理想世界⁸。从这个角度看，死亡，尤其是那些充满痛苦、遗憾和不甘的死亡，是“冤”产生的最大根源。一个心怀巨大怨恨的亡灵，其破坏力足以影响其家族乃至整个社会的安宁。因此，为亡者举行的仪式，其最深层的目的不再仅仅是祈求福报或引导轮回，而是一场主动、积极的“解冤”工作，是平复宇宙怨气、实现“相生”和谐的必要步骤。

3. 人神共参 (Co-participation of Humans and Spirits)：大巡思想构建了一个人、神、祖先、亡灵共存于一个连续时空的世界观，打破了凡圣、生死之间的绝对壁垒。《典经》记载：“今为神明之世。

……人之生死，皆由神明之治理”（《典经》，教法 1 章 9 节），又言：“人若不敬其祖，即为无根之木。祖先之灵，常护其子孙”（《典经》，教法 3 章 29 节）。这些论述表明，神明与祖灵并非遥不可及，而是深刻地介入并影响着人类世界的秩序与个体的命运。祖先的福祉与其子孙的命运紧密相连，形成一个“灵肉一体”的命运共同体。这种世界观为度亡仪式提供了最直接的合法性基础。既然生者与亡者（特别是祖先）处于一个可以相互感通的连续世界中，那么生者为亡者举行的祭祀、诵经、追荐等仪式，就不再是单向的缅怀或象征性的安慰。它们是真实的“沟通”，是子孙向祖先表达孝敬、寻求庇佑的途径，更是帮助新逝的亡灵化解其“冤”、安然过渡到另一界域，从而反哺生者的关键实践。正是基于“阴阳失调需调理”、“冤气充塞需化解”以及“人神祖灵能互通”这三大前提，佛教度亡仪式在被大巡思想的视域观照时，其每一个仪轨细节从空间的布置到声音的运用便都被赋予了调和宇宙、解冤相生的深刻意义，成为一场名副其实的“天地公事 9”。

（二）大巡视域下佛教度亡仪式的美学维度

将大巡思想的这套世界观作为透镜，我们可以重新审视佛教度亡仪式的美学构造。

1. 空间：法会布置与天地秩序的重整

度亡法会的空间布置本身就是一个高度浓缩的宇宙模型（microcosm），佛坛（或称“坛城”，Mandala）的设立，是仪式空间的核心。坛城的设计，无论是在汉地佛教的水陆法会还是藏传佛教的度亡仪式中，都旨在建构一个神圣的“法界”，一个诸佛、菩萨、天人、亡灵、生者共存的和谐宇宙。以汉地佛教最为盛大的“水陆法会”为例，其坛场分为内坛与外坛，本身就是对宇宙秩序的模拟。《水陆法会议轨会本》明确指示，内坛需“结界”（pravāraṇa），即通过洒净、诵咒等方式，将凡俗

空间转化为一个绝对清静、不受邪魔侵扰的神圣领域[15]。在这个被“结界”的空间内，供奉着“上至诸佛、下及六道”的所有牌位。这不仅是在建构一个神圣空间，更是在创造一个临时的“理想宇宙”，让过去相互隔绝、充满怨对的众生（神、人、鬼）得以在佛法的护持下共处一室。这一空间实践，与大巡真理思想中“调理天地”的目标高度一致。《典经》记载上帝之言：“我今以造化之权，整理天地度数，……使神明各安其位，万物各得其所”（《典经》，公事 1 章 1 节）。水陆法会的坛场，正是这样一个通过人力与法力共同作用，让“神明各安其位，万物各得其所”的微缩宇宙。从大巡思想来看，这种空间布置正是“阴阳调和”与“人神共参”的具象化体现。它通过一个精心设计的物理空间，暂时打破了生与死、圣与凡、阴与阳的界限，创造了一个“天人合一”的瞬间。它通过物理空间的重构，为“解冤相生”提供了一个安全、有序的场域，是实现宇宙和谐的必要前提。

2. 声音：梵呗真言与解冤救苦的实践

在汉地度亡仪式中僧众与信众所诵读梵呗真言的声音是其仪式中实施“解冤”最直接的媒介。在“焰口施食”这一核心仪式中，声音的运用远超音乐审美，而被赋予了真实的转化力量。当面对因业力而喉咙细如针、无法进食的饿鬼时，僧人会诵念《开咽喉真言》。《瑜伽焰口施食要集》对此咒的功用有明确说明：“诵此陀罗尼，观想圣力，能令一切饿鬼，咽喉开豁，无有障碍”^[16]。这里的“开咽喉”，是利用神圣的声音（真言陀罗尼）直接作用于灵体，破除其生理形态的束缚，缓解其最根本的痛苦。这种通过声音干预来解除怨苦的行为，正是“解冤”最生动的体现。声音在此成为一种慈悲的“武器”，直接破除导致怨恨的根源。这与《典经》中强调语言和声音的神圣力量相呼应：“言为天地之门，……言出而神动”（《典经》，教法 2 章 38 节）。在仪式中，僧人的真言即是“神动”的指令，是启动宇宙转化力量的钥匙。民族音乐学家焦姣的研究指出，焰口法会中的音乐梵呗，其功能在于“建构一个具有感化力、引导力的听觉场域，促成

亡灵生命的转化”[15]。台湾学者林美容的人类学研究也指出，仪式中的诵经声，对于参与的信众而言，不仅是听的，更是用整个身体去感受的，它创造了一种神圣的声景（soundscape）[16]。这种和谐的声波被认为能够穿透不同界域，起到召请神明、安抚亡灵的作用。

从大巡思想的视角看，这种循环往复、和谐共振的声音，正是对“宇宙和鸣”的模拟，能够调和失序的阴阳之气，净化充满“冤”的环境，这印证了声音在仪式中作为“解冤”工具的核心地位。

3. 象征：施食观想与相生伦理的显化

如果说声音是“解冤”的利器，那么仪式中的象征物及其观想，则是“相生”伦理的集中显化。伴随着度亡仪式中的焚香作为象征物其通过焚烧产生的青烟被视为沟通的媒介，将生者的祈愿传递给不可见的存在，这在詹姆斯·沃森（James L. Watson）对香港葬礼的研究中被视为核心环节之一[17]。而作为当前汉地佛教度亡仪式中缺一不可的焰口施食（又称“放焰口”）仪式的核心在于“变食”的观想。《蒙山施食仪轨》中，主法僧人需观想“此食遍十方，一切鬼神共”，并通过诵念《变食真言》，将有限的几粒米、一杯水，观想为“无量无边的甘露美味”，普施给恒河沙数的饿鬼。这一过程，从有限中化生出无限，从匮乏中创造出丰盛，是“相生”即促进万物共同生存、共同繁荣是其最极致的宗教想象与实践。它不仅是慈悲的布施，更是一种创造性的转化，旨在将一个充满饥饿、匮乏与争斗的“冤结”世界，转化为一个富足、和谐与共享的“相生”世界。这种对丰盛的期盼，与大巡思想对“后天仙境”的描绘不谋而合。《典经》中预言后天世界是“五谷丰登，万民丰乐”的时代（《典经》，预示2章16节）。焰口中的“变食为甘露”，可以说是对此种理想世界的一次仪式性“预演”。著名宗教学家史蒂芬·泰泽（Stephen F. Teiser）在其对中国中世纪饿鬼节的研究中深刻指出，施食仪式不仅仅是安抚鬼魂，更是在重新定义和巩固一个包含生者与死者在内的、更大的道德共同体[18]。

将少量食物化为无量甘露布施给饿鬼道众生，这一行为不仅体现了佛教的慈悲，从“解冤相生”的角度看，它更是一种积极的“解冤”实践，那些因饥渴而充满怨气的亡灵通过获得食物而得到安抚，其“冤”得以部分化解从而为实现“相生”创造条件。

4. 时间：七七追荐、节令法会与天地度数的契合

度亡仪式的时间安排，同样蕴含着深刻的宇宙论意义，逝后“七七四十九日”的追荐周期，其观念虽源于《地藏经》等佛典，但在实践中它将死亡转化为一个动态的、充满不确定性的“过渡期”或曰“中阴”（Antarābhāva）阶段。这是一个亡灵命运悬而未决的“阈限”时刻，生者的仪式性干预（如诵经、做法事）被认为能直接影响其最终的归宿。日本学者木村清孝在其研究中指出，东亚佛教中的“中阴”观念，强化了生者在死后世界中的能动作用[19]。这种对“关键过渡期”的强调，与大巡思想的宇宙时间观“天地度数”（Cosmic Periods）形成了互文关系。通过《典经》可知目前整个宇宙正处于从“先天”（Former World）走向“后天”（Later World）的巨大过渡期，而人类正生活在这个“天地改度”的关键节点上（参见《典经》，公事 1 章 3 节）。个人的“七七”中阴期，就如同宇宙的“天地改度”期，都是一个充满危险与机遇、需要通过积极的积善与正念来确保良性结果的时刻。因此，生者为亡者进行的七七追荐，在这一视域下，不仅是对个体灵魂的救度，更是在宇宙时间节律的关键点上，参与到重整秩序、化解冤结、导向和谐未来的神圣事业之中。此外，清明节、盂兰盆节等节令法会，更是将对个体亡灵的追思，扩展为对整个祖先谱系和所有孤魂野鬼的集体祭祀，这些时间节点，往往与阴阳历法、季节轮替紧密相关，体现了生命周期与宇宙节律的同步。

（三）大巡思想下的阐释与小结

综上若以大巡思想为框架来阐释汉地佛教度亡仪式，我们可以得出一个整全的新理解。整个仪式过程，被视为一个动态地调整阴阳、重建和谐的宇宙性事件。佛坛空间（坛场）的“结界”与布置，不再仅仅是创造神圣氛围，而是对大巡思想中“整理天地度数”这一宇宙工程的微观实践。仪式中最具能动性的部分，如诵念真言以“开咽喉”、施食观想以“变甘露”，则被深刻地解读为“解冤相生”这一核心救赎论的具体技术。在此视域下，“超度”的本质，已从单纯帮助个体亡灵进入更好的轮回，升华为一场具有普遍意义的“解冤”工作，它旨在化解亡者自身的“冤”（如对世间的留恋、对死亡的恐惧），平息其可能对生者世界造成的扰动，最终促进人与神、生与死两大领域的“相生”和谐。

这一解释之所以成立，其根基在于大巡思想“人神共参”的世界观，它提供了一种“灵肉一体”的本体论前提。正如人类学家武雅士（Arthur P. Wolf）对台湾汉人社会的研究所示，祖先与后代之间存在着一种持续的、相互影响的互惠关系，祖先的安宁直接关乎子孙的福祉[20]。大巡思想将此种观念理论化、系统化，使得度亡仪式超越了生者单向的纪念或祈祷，成为一场真实的、具有双向因果效力的神圣沟通。因此，度亡仪式不仅是处理一具尸体、安抚一群生者，更是一件具有宇宙论意义的公共事业。它深刻地回应了东亚宗教文化中一个普遍的关怀，即社群的福祉高度依赖于对可见世界与不可见世界之间关系的恰当维护[21]。这种植根于宇宙和谐与神人互惠的解读，为我们提供了一个独特的东方形上学框架。为了获得更全面的理解接下来有必要转换视角，探讨西方哲理传统将如何从社会结构与个体生存的维度，来剖析这一宗教仪式。

三、西方哲理对汉地佛教度亡仪式的解读

前段大巡思想为我们提供了理解仪式宇宙论维度的一把钥匙，那么西方近现代的哲学与社会学理论，则为我们剖析其社会功能与个体存在意义提供了另一套强大的分析工具。

（一）社会学视角：涂尔干的集体表征与社会凝聚

法国社会学家涂尔干在《宗教生活的基本形式》中，通过对澳洲土著图腾崇拜的研究，提出了关于宗教仪式的一系列经典理论。尽管其研究对象与佛教仪式相去甚远，但其理论洞见具有高度的普适性。仪式是集体表征的体现涂尔干认为，宗教仪式并非仅仅是信徒个体与神祇的交流，它本质上是“社会”本身的集体性展演。仪式中使用的符号、圣物、经文和行为（如跪拜、合十），都是“集体表征”（Collective Representations），它们承载着整个群体共享的信仰、价值观和世界观。在佛教度亡仪式中，佛像、莲花、往生净土的图景等，共同构成了一个关于生死、轮回、因果和解脱的集体叙事。参与者在仪式中反复接触和演练这些表征，从而内化了这套世界观，并确认了自己作为该文化或信仰共同体一员的身份。

1. 集体表征：从“亡者”到“祖先”的神圣化物

涂尔干认为，社会通过“集体表征”（Collective Representations）即群体共享的符号、概念和信仰来思考自身。在汉地传统地度亡仪式中，最核心的集体表征之一便是“神主牌位”（Memorial Tablet）。这个牌位远非一块普通的木头，它经历了一个从凡俗（profane）到神圣（sacred）的转化过程。仪式的高潮之一是“点主”仪式，由德高望重者用朱砂笔在牌位的“主”字上点上一点，使其变为“王”字（“王”为“魂”字的一部分），象征着将亡者的魂魄正式“注入”此牌位之中。人类学家田仲一德（Denny Roy）

在其研究中详细描述了这一过程，认为“点主”是赋予牌位神圣性的关键行为，使其成为亡魂在世间的合法居所[22]。

从涂尔干的视角看，这个被“点主”后的牌位，就成了一个完美的“图腾”。它不再代表那个会腐朽的、令人恐惧的生物性“亡者”，而是转化为一个永恒的、被纳入家族谱系的社会性“祖先”。所有家庭成员的情感、记忆、悲痛与孝道¹¹义务，都集中投射在这个物理对象上。每当家人对着牌位上香、跪拜时，他们崇拜的不仅是逝去的亲人，更是在崇拜“家族的延续性”、“孝道的伦理”以及“代际的秩序”其正是“社会”本身最核心的价值。牌位，作为一个神圣的集体表征，成功地将一个可能导致社会结构破裂的死亡事件，转化为一次巩固社会结构的机会。

2. 集体沸腾：在共鸣的音声重塑情感纽带

涂尔干提出，当一群人聚集起来共同专注于同一个神圣对象，进行同步的行为时，会产生一种强烈的“集体沸腾”（Collective Effervescence）一种超越个体的、高度兴奋的情感共鸣，它能极大地增强群体团结。在许多汉地佛教的度亡仪式中，集体“念佛”（Nianfo）正是制造这种“集体沸腾”的关键实践。

仪式中，家属与僧众往往会长时间、重复地齐声诵念“南無阿彌陀佛”。这种整齐划一、富有节奏的音声创造出一个强大的“声景”（soundscape），将所有参与者笼罩其中。个人的悲痛在这种集体共鸣的声波中被稀释、被承载，并被导向一个共同的宗教目标即祈愿亡者往生西方极乐世界。这一目标的合法性，源于广为传诵的《佛说阿弥陀经》，经中释迦牟尼佛对尊者的开示“舍利弗！若有善男子、善女人，闻说阿弥陀佛，执持名号，若一日……一心不乱。”地执持名号，临命终时阿弥陀佛将前来接引¹²。因此，念佛不仅是情感的宣泄，更是一场有神圣叙事支持的集体行动。如学者孔德继（Douglas Gildow）对台湾当代佛教临终助念的研究所示，集体的念佛声能够创造一个“听觉圣域”（auditory sacred space），它不仅安抚了临终者，更重要的是它将助念的家人和朋

友们凝聚成一个短暂但异常紧密的“情感共同体”[23]。这种在危机时刻通过仪式化音声所锻造出的强烈情感联结，共同专注于同一个神圣对象进行同步的行为时，他们会感受到一种超越个体的强大力量，从而极大地增强群体团结。佛教度亡仪式正是这样一个契机，它通过集体哀悼与祈祷，重新确认家庭成员之间的纽带，强化“我们仍是一个整体”的集体意识。

3. 社会凝聚：在仪轨的身体实践中再生产伦理秩序与社会整合

对涂尔干而言，仪式最终的功能是维系社会凝聚力。度亡仪式通过其高度结构化的仪轨，强制性地让所有参与者重新学习并实践其社会角色，从而再生产（reproduce）社会秩序。这一点在仪式对“孝道”的身体化展演中表现得淋漓尽致。汉地佛教的丧葬仪式深受儒家礼法影响，规定了极为详尽的行为规范：子女需根据与逝者的亲疏关系，穿着不同规制的丧服（如麻衣、白衣）；在仪式中，晚辈（尤其是长子）需要进行反复的、长时间的跪拜（Kowtow）。

这种身体上极度谦卑甚至痛苦的姿态，远非单纯的情感表达。它是一种公开的、标准化的表演，向所有在场的亲友宣告：“我正在履行孝子的责任”。每一次跪拜，都是在用身体来确认儒家“五服”制度所规定的亲族等级，以及孝道这一社会核心伦理。人类学家 James L. Watson 的研究深刻指出，在中国社会，“正确地举行仪式”比“内心是否真正信仰”更为重要[24]。从涂尔干的视角来看，这种对身体行为的严格规训，正是“社会”将其意志强加于个体之上的方式。死亡动摇了家庭的结构，而仪式通过强制所有成员各就其位、各司其职，特别是通过对孝道的极端强调，不仅弥补了结构上的缺口，更强力地重申和巩固了整个社会的宗法伦理秩序，确保了社会的延续性。

其仪式同时也是家庭与社区凝聚的契机，超越了核心家庭的范畴延伸至更广泛的亲族、邻里和社区。亲朋好友前来吊唁、参加法会，不仅是对逝者的告别，也是对生者的支持。这种社会支持网络的启动和运转，

极大地巩固了社区的社会资本。人类学家萧凤霞（Helen F. Siu）对华南地区的研究表明，地方庙宇和仪式是构建地方社会认同与社会网络的核心[25]。度亡仪式作为其中一种，同样启动和运转了这种社会支持网络，巩固了社区的社会资本。在仪式期间，人们暂时放下日常的琐事与纷争，共同面对死亡这一终极命题，这种共同的经历会刷新和加强社区的伦理规范与情感联结。因此，从社会功能的角度看，度亡仪式是一个高效的社会整合机制。

（二）存在论视角：海德格尔的向死而生

前段涂尔干的理论揭示了仪式如何维系“社会”这个外部实体，那么德国哲学家海德格尔在《存在与时间》中的思想，则为我们剖析仪式如何处理个体“存在”的内部危机提供了深刻的洞见。海德格尔的哲学核心在于，人的存在（“此在”，Dasein^[4]）的本质特征是其有限性，即必然要面对死亡，而度亡仪式则正是一个引导生者从非本真状态走向本真存在的集体性存在论实践。

1. 死亡的冲击：从“常人”状态中惊醒

海德格尔认为，在日常生活中我们大多沉沦于“常人”（das Man）的非本真状态中，我们按照“人们”应该的方式生活、思考和感受，对死亡采取一种疏远的、闲谈式的态度“人固有一死”，但这个“人”总是他人，而非“我”自己，死亡被当作一个遥远的、与我无关的公共事件。然而，至亲的离世以其无可辩驳的决绝性，彻底粉碎了这种虚假的日常安宁。在中国传统的丧葬仪式中第一个环节“守夜”（Wake），便是一个强制性地生者从“常人”状态中剥离出来的场域。

在守夜中，家人与逝者的遗体或逝者的遗像共处一室，日常生活的喧嚣与琐碎被彻底悬置，此时这里没有闲谈，只有沉默和哀戚。遗体的物

性存在即冰冷、无声、静止的，以最暴力的最直接的方式提醒着生者，死亡不是一个可以被转述的“事件”，而是一个不可还原的“事实”。这种与死亡的直接“共在”（co-presence），迫使个体从“人们都说……”的集体话语中脱离，开始独自面对“我的亲人死了，因此我也会死”这一无法回避的个人性真相。这正是海德格尔所说的，从此在（Dasein）的沉沦状态中被“抛入”（thrown）其自身生存可能性的开端。

2. “畏”的承载：在仪轨与经文中安顿存在之焦虑

这种对自身有限性的突然觉醒，会引发一种海德格尔称之为“畏”（Angst）的根本情绪。它不同于对具体事物的“恐惧”（Fear），而是一种面对“无”（Nothingness）时的茫然、无所适从的存在性焦虑。若无处安放，这种“畏”足以使人崩溃。度亡仪式，尤其是其中的核心实践诵经，为这种深渊般的焦虑提供了一个结构化的“容器”。

在汉地佛教的度亡仪式中反复念诵的《般若波罗蜜多心经》¹⁶，是处理这种存在性焦虑的绝佳文本，当生者在巨大的悲痛中念出“色不异空，空不异色，色即是空，空即是色”时，他们正在进行一场深刻的哲学实践。《心经》所揭示的“空”（Śūnyatā）之智慧，与海德格尔所说的“无”形成了深刻的哲学对话。正如比较哲学家迈克尔·齐默尔曼（Michael E. Zimmerman）等人的研究所示，二者都旨在揭示存在的非实体性根基，从而使人从对“物”的执着中解脱出来[26]。诵经，使得那股无形的、令人窒息的“畏”，被转化为有声的、有节奏的、并且被一套超越性世界观（缘起性空）所诠释的体验。它并没有“消灭”焦虑，而是通过一种集体的、有组织的哲学劳动，让焦虑变得“可言说”、“可安顿”，从而避免了个体被其彻底吞噬。

3. “向死而生”：在仪式终点重拾本真决断

海德格尔哲学的归宿是“向死而生”（Being-towards-death）即只有“先行到死中去”（resolute anticipation of death），真正将死亡作为自己“最本己的、无所关联的、超乎寻常的可能性”来接受，个体才能摆脱“常人”的规定，获得自由，从而做出“本真”的生存决断。度亡仪式的整个过程，是一个引导生者完成这一心理历程的范本。

从入殓、出殡到最后的下葬或火化，葬礼通过一系列不可逆的环节，层层递进地确认着死亡的终结性。当棺木被封上，当骨灰被捧起，所有复生的幻想都彻底破灭。人类学家基辛（Roger M. Keesing）指出，葬礼的核心功能之一就是完成生者与死者社会关系的最终割断，并将死者安置到一个新的、稳定的本体论位置（即祖先）[27]。在这一过程中，生者被迫接受终结，并由此转向对自身“有限性”的沉思：逝者的一生已经完成，而我自己的生命将如何完成？

如果说死亡将个体抛入孤独的焦虑，那么度亡仪式则提供了一个集体的、有组织的框架来承载和转化这种焦虑。仪式通过一系列庄严、有序的行为，为人们提供了“应该做什么”的明确指引，从而避免了在巨大的悲痛与茫然中彻底失序。更重要的是，仪式将个体性的死亡事件，纳入一个超越性的意义框架（如轮回、净土）之中。它告诉生者，死亡并非虚无，而是一个转化过程。正如社会学家彼得·伯格（Peter L. Berger）所言，宗教提供了一个神圣的帷盖（Sacred Canopy），保护人类免受混乱和无意义的威胁[28]。度亡仪式正是这样一个帷盖，它将可能导致崩溃的生存焦虑，转化为一种群体共享的、具有文化意义的共同体验，是生者对死亡的集体化回应。

通过这种方式，仪式将纯粹个人化的可能导致崩溃的生存焦虑转化为一种群体共享的、具有文化意义的共同体验，个体不再是独自面对深渊而是在一个共同体中借助一套传承已久的文化符号和实践，共同面对和处理死亡，这是一种将个体焦虑转为群体意义的有效机制。

（三）审美与伦理视角：泰勒等的“意义秩序”

以查尔斯·泰勒为代表的哲学家，关注现代性背景下宗教与道德的关联，他们认为宗教仪式不仅是社会功能的需要，是建构“意义秩序”或“道德秩序”的关键。

1. “社会想象”的展演：建构一个因果不虚的道德宇宙

泰勒的核心概念之一是社会想象（Social Imaginaries），即一个群体用以理解自身和世界的、常常是前理论的共享图景、符号与叙事。宗教仪式，正是这种社会想象得以生动展演和维系的核心场域。在汉地度亡仪式中，最为宏大的是水陆法会（Water and Land Dharma Assembly）是其建构此种道德宇宙的典范。

水陆法会的仪轨，并非仅仅超度某个特定亡灵，而是意图普度六道群生。其内坛的设计，通过悬挂无数的牌位，在空间上将整个宇宙的生命形态，上至诸佛菩萨、天神帝王，下至地狱饿鬼、孤魂水族；全部“邀请”并“安置”于一个坛场之内。仪式中将佛法中六道轮回与因果报应的抽象教义，转化为一个参与者可以亲眼目睹、亲身步入的空间布局。通过其叙事（如地藏菩萨救度地狱众生的故事）和象征，为参与者提供了一套关于善恶有报、生死轮回、慈悲救度的道德宇宙观，这个宇宙观告诉人们一个有道德的生活是有意义的，并且这种意义超越了个体的生死。

如宗教学家 Daniel B. Stevenson 所指出的，水陆法会通过其复杂的图像与仪式程序，建构并强化了一种宇宙性的官僚体系，在这个体系中，善恶行为都将得到精确的审判与归位。因此，法会不仅是在超度亡灵，更是在向所有生者展演并灌输一个善恶有报、因果不虚的社会想象，从而深刻塑造着社群的集体道德观。

2. 美学体验的熏陶：以慈悲之美育化道德情感

仪式的道德教育力量，往往并非来自理性的说教而是来自感性的、美学的体验，仪式通过调动人的感官，以润物细无声的方式培育参与者的道德情感。汉地佛教度亡仪式中，“慈悲”（*Karuṇā*）这一核心伦理，其通过一系列的仪式实践得以熏陶和传递。例如，在法会中经常举行的放生（*Releasing Life*）仪式，本身就是一出充满美感的慈悲戏剧。家属将待宰的鱼鸟等生物买下，在僧众的诵经加持后，将其放归自然。这一行为的感染力，远超口头宣讲众生平等的教义。亲手释放生命所带来的感官体验，鸟儿振翅高飞的视觉冲击，鱼儿回归水中的生动景象，能够直接在参与者心中激起对生命的珍视与怜悯。此外，仪式中反复唱诵的南无大悲观世音菩萨圣号，其舒缓、柔和的曲调，配合佛画上观音菩萨慈祥、宁静的形象，共同营造出一个充满安全感与同情心的情感氛围（*affective atmosphere*）。宗教学家凯文·莱恩哈特（*Kevin Reinhardt*）的研究指出，宗教仪式的美学元素（音乐、图像、气味）能够直接作用于人的身体与情感，是塑造信徒宗教品格（*religious character*）的关键[29]。这种沉浸式的体验，比单纯的道德劝诫更能深入人心起到潜移默化的道德教育作用，这与儒家礼乐教化的思想有异曲同工之妙。通过这些美的体验，仪式潜移默化地将慈悲从一个抽象的道德概念，转化为一种深刻的、可被感知的内在情感完成其伦理教育的功能。

3. 共同体价值的再生产：在孝道实践中传承德性传统

借鉴哲学家阿拉斯代尔·麦金泰尔（*Alasdair MacIntyre*）的观点，我们可以将社群视为一个德性传统¹⁸（*tradition of virtues*）的承载者，而仪式则是传承此传统的关键“实践”（*practice*）[30]。汉地佛教度亡仪式，正是一场以“孝”为核心德性并让整个社群参与其中的集体实践。

仪式的每一个细节，都在展演和强化“孝”的价值。例如，丧服（孝服）的规制，用不同质地和颜色的布料（从粗麻到白布）来标示出亲属关系的远近，使得家庭的伦理结构一目了然。再如，逝者子女（尤其是长子）

在仪式中必须履行的“答礼”，即对每一位前来吊唁的宾客行跪拜之礼。这一行为极具象征意义，在承受巨大悲痛之时孝子仍需以最谦卑的姿态，代表家族与逝者向社群的支持表达感谢。这不仅是对个人意志的考验，更是一场公开的道德承诺，向所有人展示其对家族责任与社会规范的担当，通过这一系列被高度标准化的身体实践参与者不仅仅是在表达孝道，更是在成为孝子。

每一次度亡仪式的举行或每一场葬礼的举行，都是对社会共同体核心价值的一次重申和再生产。例如，仪式中强调为逝去长辈诵经祈福，这本身就是对孝道这一核心家庭伦理的强化，仪式中为所有孤魂野鬼施食，则是将家庭伦理扩展至对整个社会的博爱与慈悲。通过周期性的仪式实践，这些重要的社会价值得以代代相传，维系了社会的伦理底线和道德共识。

四、跨宗教阐释：大巡思想与西方哲理的对话

将大巡真理思想与西方哲理这两种看似迥异的阐释框架并置，不仅能看到它们各自的洞见，更能发现它们之间富有启发性的共通、差异与互补关系。这场跨文化的理论对话，能让我们对佛教度亡仪式的理解进入一个更深的层次。

（一）共通性：尽管话语体系不同，但双方在描述仪式的某些核心功能上，达到了惊人的契合。

1. 大巡“天地秩序”与涂尔干“象征秩序”共鸣：在汉地佛教度亡仪式中常对坛场的精心布置，将诸佛神明、帝王将相、贩夫走卒乃至地狱饿鬼按高低位接阶地各安其位，这既是大巡思想所追求的“整理天地度数，使神明各安其位”的宇宙论实践，同时也是涂尔干意义上的集体表征之大成。它将社会的道德等级与宇宙的业报阶序合二为一，物化为可见的空间布局。正如人类学家 Stephan Feuchtwang 在其对中国宗教

的研究中所提出的帝国隐喻（imperial metaphor），中国人倾向于用世俗官僚体系的模式来想象不可见的神灵世界[31]。在此层面上大巡思想将仪式理解为对“天地秩序”的再现与修复，强调的是一种宇宙论层面的和谐。涂尔干则将仪式视为社会“象征秩序”的建立与维护，强调的是社会结构层面的整合。二者的共同点在于，都认为仪式的功能是建立秩序，无论是宇宙的阴阳秩序，还是社会的道德秩序，仪式都通过一套高度结构化的象征符号和行为，将一个混乱、失序的时刻（如死亡带来的危机）转化为一个有序、可控、有意义的过程，它们都看到了仪式超越日常生活的建构力量。

2. 大巡“解冤相生”与社会学“冲突调和”同构关系：汉地佛教度亡仪式中对神主或往生牌位的处理，是这一同构关系的集中体现。一个新逝的亡灵，在人类学意义上处于一种不稳定的阈限状态，可能成为带来不安的厉鬼，这便是“冤”的潜在来源。而对其进行超度、回向、安放牌位对其进行供奉祭祀等一系列仪式，则是将这个危险的、无主的灵体，成功转化为一个被纳入宗族谱系、安享祭祀的祖先。这一过程在宗教层面是解冤使其怨气得以平复；在社会层面则是化解了死亡给家庭带来的结构性危机与情感冲突，人类学家 Ahern（中文名“艾茉莉”）的研究所示，未能被妥善安置的死者，被认为会对生者社群构成持续的威胁[32]。大巡思想的解冤相生理念，深刻地指出了怨恨、冲突是宇宙与社会失序的根源，而仪式的目的在于化解这些冤结，达成相生。这与西方社会学对仪式功能的分析不谋而合。普遍地仪式是处理社会冲突、修复被撕裂的社会关系的重要机制。死亡可能引发家庭内部的遗产纠纷、成员间的矛盾等潜在冲突。度亡仪式将所有人聚集在孝道和哀悼的共同旗帜下，提供了一个化解矛盾、重归于好的情感与伦理空间。从这个意义上，解冤就是社会层面的冲突调和。

3. 佛教度亡“存在关怀”与海德格尔“死亡本真性”：佛教度亡仪式的核心，是对生死问题的终极关怀，它试图回答人死后去向何

方以及生者应如何面对的根本问题。这与海德格尔对死亡的哲学探讨形成了共鸣。一些比较哲学家甚至专门探讨过海德格尔与佛教哲学的相通之处。海德格尔的“畏”（Angst），源于“此在”（Dasein）面对“无”（das Nichts）时的存在性悬置；而信众与僧侣在念诵“色即是空”时，则是在体证“缘起性空”（*pratītyasamutpāda-śūnyatā*）的宇宙实相。尽管二者导向的终极境界有所不同，前者是导向本真的决断，后者则是导向超越性的般若智慧，但其起点高度一致都是通过对非存在的深刻体察，来瓦解对实体的执着从而获得一种根本性的自由。比较哲学家琼·斯坦博（Joan Stambaugh）在其著作中便深刻地探讨了海德格尔哲学中的无常与佛教思想的内在关联[33]。海德格尔认为，对死亡思考能将人引向对存在的本真理解，度亡仪式正是这样一个集体性的哲学实践场域。它迫使人们暂时脱离日常生活的琐碎，直面存在与虚无的边界，并通过一套文化化的方式来回应和消化死亡带来的存在性冲击，二者都触及了死亡对于存在意义的根本性塑造作用。

（二）差异性：二者在理论预设、分析焦点和终极关怀上，存在显著的差异。

1. 宇宙论前提不同：大巡思想强调宇宙阴阳、神明参与，而西方哲理多关注社会结构或个体存在。大巡思想的解释框架是建立在一个万物有灵且人神共参的宇宙观之上的，例如在仪式中当僧人诵念开咽喉真言时，大巡思想的视角会认为，有一种超自然的力量确实改变了饿鬼的灵体状态，而这种仪式之所以有效，是因为有天地神明、祖先亡灵的真实参与，仪式的力量源于对宇宙根本法则（阴阳调和）的顺应。而西方哲理，尤其是涂尔干之后，倾向于将宗教与仪式社会化或个体化，其悬置了对超自然存在真实性的判断，转而分析信念与仪式行为所产生的社会效果。从涂尔干的视角看，开咽喉真言的效力不在于它是否真的打开了鬼魂的喉咙，而在于集体诵念这一行为本身，如何强化了参与者之间的情感联系和对共同信仰的确认，即神是社会本身的象征化。涂尔干认

为人们在仪式中崇拜的神，其实是社会本身的象征化；海德格尔则将焦点完全置于个体的存在体验。简言之，大巡思想提供了一个形而上的解释，而西方哲理提供了一个形而下（社会或心理）的解释。

2. 核心关怀不同：东方注重“和谐”，西方注重“意义建构”。大巡思想解释仪式的核心逻辑是恢复和谐。无论是阴阳失调还是冤结产生，都被视为一种和谐状态的破坏，而仪式的最终目的是回归平衡与共生。而西方哲理中，特别是存在主义和文化解释学更强调意义建构。在它们看来，世界本身是无意义的，死亡是荒谬的，而仪式是人类主动创造出来用以对抗虚无、赋予世界以意义的文化工具。前者认为道（秩序）是本来存在的，仪式是返本归元；后者则认为意义是人建构的，仪式是无中生有。

（三）互补性：上述的差异，使得二者能够形成强大的理论互补，为我们提供一个更全面的认知地图。

1. 大巡思想提供宇宙论与宗教形上学：对于仪式参与者而言，他们相信仪式的有效性往往是基于一种宗教或形上学的世界观。单纯的社会功能分析，无法解释仪式为何必须采用“这种”而非“那种”形式，也无法完全理解参与者的内在信仰体验。大巡思想的框架，恰好能帮助我们进入仪式的内部逻辑，理解其在宇宙论层面的合法性与神圣性，它回答了“为什么仪式有效？以及信众为什么相信其仪式是有效的”因为它顺应了天地之道，共享着一个人神互通、冤气可解的宇宙观。这种局内人的视角，是人类学家克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）所强调的深描 19（Thick Description）所追求的目标，理解一种行为在其自身文化脉络中的意义[34]。

2. 西方哲理补充社会学、存在论分析：一方面单纯的宇宙论解释，可能忽略仪式在现实社会中所产生的具体效果。西方哲理，特别是社会学和心理学分析，能够精确地揭示出仪式如何在群体层面强化认同、在个体层面安抚焦虑。它将仪式的效果从一个不可言说的神秘领域，转化为一个可以分析、可以理解的社会与心理过程。它回答了仪式如何起作用？即通过集体表征、情感激发和意义赋予。

将二者结合，可以得出一个更整全的图像即佛教度亡仪式，在形上层面上，它是一场旨在顺应宇宙阴阳秩序、通过解冤相生来沟通人神、实现天地和谐的神圣实践（大巡思想的视角）；在社会层面，它是一个通过集体展演来强化群体纽带、再生产社会核心价值、巩固道德秩序的整合机制（涂尔干、泰勒的视角）；在个体层面，它是一个帮助生者直面死亡、转化存在焦虑、在文化框架内寻找生命终极意义的心理过程（海德格尔的视角），这三个维度并非彼此排斥，而是相辅相成，共同构成了佛教度亡仪式丰富而深刻的内涵。

五、佛教度亡仪式的跨宗教意义

通过上述跨宗教、跨学科的阐释，汉地佛教度亡仪式的意义已远远超出了其宗教内部的范畴，展现出在学术、社会与人类学层面的多重价值。

（一）学术层面上推动方法论自觉与跨文化对话

1. 丰富仪式美学研究的本体论维度：本文的分析示范了如何将一种地方性宇宙论（大巡思想）作为解读仪式美学的有效理论资源。它提醒我们，仪式的美学体验（如水陆法会的庄严空间、焰口施食的慈悲音声）并非孤立的感官刺激，其“美”的根基在于它成功地再现了参与者信以为然的“真”（宇宙秩序）。这为当代仪式研究提供了一种反思，即在强调感官与身体的同时，不能忽略驱动这些体验的、常常是不可见的宇宙

论本体。宗教学家 Talal Asad 所批判的，将“宗教”从其具体的权力与知识系谱中抽离，而谈论其普遍的象征意义，本身就是一种现代西方的话语建构[35]。

2. 提供对称性的跨宗教比较方法范例：本文的核心方法论意义在于，它试图进行一场对称的（symmetrical）跨文化对话，而非单向的理论殖民。研究并未简单地将西方理论（涂尔干、海德格尔）作为普适性的手术刀，去解剖一个被动的东方样本。相反，它将大巡真理思想同样提升到理论工具的高度，用其解冤相生的理念去审视和质询西方理论可能存在的盲点。例如，对怨恨这一集体性、跨代际、甚至具有宇宙性力量的情感实体的忽略，这种研究路径，呼应了后殖民理论对知识生产中权力关系的批判，并尝试了一种比较宗教学家弗朗西斯·克鲁尼（Francis X. Clooney）所倡导的对话神学方法，即让不同传统在深度互动中相互阐明、相互挑战[36]。本研究通过跨宗教（佛教与大巡真理教）和跨文化（东方哲学与西方哲理）的对话实践。其表明，不同的理论传统可以被整合起来，共同阐释一个复杂的文化现象，这种研究路径有助于打破学术研究中的学科壁垒和文化中心主义，推动更具包容性和创造性的比较宗教学与比较哲学研究。

（二）社会层面：回应现代性的挑战与文化认同的维系

1. 以“具身化共在”抵御数字时代：目前正处于一个日益被社交媒体和虚拟互动所定义的时代，佛教度亡仪式以其无可替代的“具身化共在”（embodied co-presence）属性，展现出特殊的社会价值，涂尔干意义上的集体沸腾²⁰，其产生的前提是身体的聚集、声音的共振、气息的交融。当家人、亲族与社区成员共同跪拜、一同念佛、共享解秽酒时，他们所建立的情感纽带，是一种深刻铭刻于身体记忆中的联结，扮演着重要的“社会黏合剂”角色。在一个日益个体化的时代，这种能够将家庭成员和社区邻里有效聚集起来的集体实践显得尤为珍贵，它通过创造一个

共同的情感与意义空间，有效地对抗着现代社会的疏离感。此外社会学家雪莉·特克尔（Sherry Turkle）在其著作中深刻地反思了数字科技如何让我们一起孤独（Alone Together）[37]。与之相对，度亡仪式坚持要求人们从屏幕前走开，共同在场直面死亡，并在此过程中以最原始、最真实的方式重新确认我们是一个有血有肉、休戚与共的共同体。

2. 作为“非物质文化遗产”的身份维系功能：随着东亚社会现代化进程的加速，佛教度亡仪式的功能正在发生微妙的转变。在中国大陆、台湾、韩国等地，许多大型的度亡法会（如水陆法会、盂兰盆节）已被列入非物质文化遗产名录。这意味着，对许多参与者而言，仪式的意义不再仅仅局限于传统的宗教救赎，它日益成为一种维系文化记忆、确认身份认同的重要途径。在文化全球化的浪潮中，参与一场传统的度亡仪式，成为一种宣告和体验自身文化特殊性（Chineseness, Koreanness, etc.）的实践。人类学家 Arjun Appadurai 所论，全球化不仅没有抹平文化差异，反而常常激发了人们对地方性文化认同的再生产与再创造[38]。汉地佛教的度亡仪式，具有维持群体记忆（祖先、亡灵与活人之间的纽带）的功能，通过汉地佛教的度亡仪式，特别是周期性的祭祖活动，是维持群体记忆的重要载体。它构建了一条连接过去（祖先）、现在（生者）与未来（后代）的生命链条，这与法国社会学家莫里斯·哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）关于集体记忆的理论相符，即记忆的维系需要社会性的框架（如仪式）来支持。通过仪式，祖先不再是遥远模糊的符号，而是仍然与现实生活相关联的存在，这种对根的记忆，为个体提供了身份认同的基石，也为一个社群的文化延续提供了保障，正是在这一背景下成为了承载历史、凝聚族群、对抗文化同质化的重要“活态”文化宝库。

（三）存在论层面：为“祛魅”世界提供“死亡智慧”

1. 对抗“死亡的医疗化”：重申死亡的形上维度汉地佛教的度亡仪式反映人类对死亡的共通关怀，无论是东方的佛教、大巡思想，还是西方的存在主义哲学，它们最终都指向了人类一个共通的、无法回避的根本处境即如何面对死亡。汉地佛教中用于度亡的仪式作为一个流传千年的文化范本，集中体现了人类处理这一难题的智慧，它没有简单地否定或逃避死亡，而是通过一套复杂的仪式和哲学体系，试图去理解死亡、接纳死亡，并从中发掘生命的意义。历史学家菲利普·阿里耶斯（Philippe Ariès）在其经典的《死亡西俗史》中指出，现代西方社会经历了一个将死亡从公共领域驱逐出去的过程，死亡日益医疗化，成为一个被隔离在医院里、由专业人士处理的技术性事件[39]。这种趋势在全球范围内蔓延，导致人们普遍丧失了直面和理解死亡的文化能力。佛教度亡仪式最大的存在论意义，在于它顽强地抵抗着这种死亡的祛（disenchantment of death）。它坚持认为，死亡不仅是心跳的停止，更是一场深刻的、涉及宇宙秩序与灵魂归宿的形而上戏剧。它将死亡从冰冷的病房重新请回到温暖的家庭与社区，并坚持用一套复杂的象征与哲学体系去言说它、安顿它，从而守护了死亡应有的尊严与深度。

2. 提供现代人的“悲伤语法”与“意义资源”：度亡仪式是人类文明处理生死问题的重要文化资源，在科学理性高度发达的今天，现代社会在处理生死问题上有时反而显得更加贫乏和无力，虽医疗技术可以延长生命但无法回答为何而活，心理学虽可以疏导悲伤但难以提供终极的慰藉。在日益世俗化的时代许多人失去了传统的信仰框架，当面对至亲离世的巨大悲痛时，往往陷入一种意义的真空和情感的失语，而佛教度亡仪式即便对其宗教教义持保留态度的人而言，依然提供了一套极其宝贵的文化资源。它提供了一整套悲伤的语法（a grammar of grief）

它告诉你在何时哭泣，在何时静默，该如何行动，该如何言说。这种结构化的引导，能够有效地承载住排山倒海的哀伤，防止个体被其彻底淹没。更重要的是，如前文对泰勒和海德格尔的分析所示，仪式通过其美学氛围与哲学叙事，为参与者提供了一个寻找慰藉与意义的剧场。它并非给出廉价的答案，而是开启了一个让人们得以在共同体中，安全地思考生命之有限、探寻存在之价值的宝贵空间。这对于构建一个更具人文关怀的现代生死观其价值不可估量，它提醒我们面对死亡，人类不仅需要科学的解释和技术的支持，更需要仪式的安抚、社群的陪伴和超越性的意义寄托，这对于构建一个更具人文关怀的现代生死观，具有重要的启发意义。

六、结论

汉地佛教度亡仪式绝非孤立的宗教仪轨演化之产物，而是一个在漫长历史积淀中形成的、集宇宙论重构与社会伦理修复于一体的展演复合体。本研究通过将大巡真理思想的东方宇宙论与西方近现代哲理进行深度互文，不仅打破了单一学科视角下的认知局限，更揭示了这一仪式在天地秩序再现与社会凝聚实践双重维度下的深刻韧性。

在形而上的层面，大巡思想中阴阳调和与解冤相生的本体论视域，为理解仪式的内部逻辑提供了不可或缺的合法性支撑：通过对坛场空间的结界重整与梵呗真言的感官驱动，仪式在微观尺度上模拟并践行了上帝“整理天地度数”的宏大公事，从而将亡者的个体哀戚转化为一种旨在平息宇宙怨气、促进人神共参的神圣救赎实践。这种根植于灵肉一体世界观的解释，精准地捕捉到了仪式参与者心中关于解冤的真实诉求，即通过神圣的介入使失序的阴阳关系回归和谐。

同时这种东方式的形而上关怀在与西方哲理的对话中得到了社会学与存在论维度的强力补充。涂尔干式的集体表征揭示了神主牌位如何作为神圣图腾，在社会结构因死亡而破裂的关键时刻重塑了群体凝聚力；而海德格尔关于向死而生的哲学洞见，则进一步阐明了仪式如何在祛魅的

现代语境下，为处于畏之深渊中的个体提供了一套将存在性焦虑转化为生命本真性的悲伤语法。

这种跨宗教阐释的深层意义在于，它论证了大巡思想所代表的整体观与西方哲理所代表的功能观并非互斥的二元对立，而是在现代性视野下形成了深刻的理论互补，前者提供了为何如此的宇宙论归宿，后者补充了如何运作的社会学机制。这种对称性的对话路径，不仅为仪式美学研究提供了更为厚重的本体论基石，也为应对现代社会中死亡医疗化导致的意义空虚提供了宝贵的文化资源。

佛教度亡仪式作为一份活态的文化遗产，其内蕴的智慧提醒我们，一个有尊严的生命终结过程，需要的不仅是技术的安宁，更是意义的圆满、社群的扶持以及与生命终极问题的坦然和解。

Notes

¹ 人类学家维克多·特纳（Victor Turner）提出的仪式分析概念。“阈限”指仪式过程中一个模糊的、模棱两可的“中间阶段”。在此阶段，仪式参与者暂时脱离了他们原有的社会身份与结构地位。“交融”则是在“阈限”阶段中，参与者之间所产生的一种平等的、直接的、情感深厚的社群关系，它超越了日常的社会结构。例如，在葬礼期间，整个哀悼家庭都处于一种“阈限”状态。

² Reinhardt, Kevin. "Liturgy and the Poetics of Cultivating the Religious Character." In *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, edited by Lewis R. Rambo and Charles E. Farhadian, 563-584. Oxford University Press, 2014. (ISBN: 978-0195338522)

³ 汉传佛教中最为隆重、规模最大的度亡仪式，其全称为“法界圣凡水陆普度大斋胜会”，旨在普度一切生活于水陆时空中的六道众生，是中国佛教仪式文化的集大成者。

⁴ 源于密教的度亡仪式，主要目的在于为地狱中的饿鬼施予饮食，并通过诵经持咒，使其脱离苦难。仪式极具戏剧性与艺术性，是汉传佛教应用最广的度亡法事之一。

⁵ 关于跨宗教阐释方法：本文运用大巡真理思想作为解读佛教仪式的理论框架，是一种“启发式”（heuristic）的比较研究方法。这并不意味着两种宗教传统间存在直接的历史影响或教义关联，而是将大巡思想视为一个具有独特解释力的“理想类型”（ideal type），通过其视角，来“照亮”佛教仪式中可能被其他理论所忽略的某些深层维度。此方法的目的在于促进理论对话与相互阐明，而非做出价值判断。

⁶ 대순진리회.

20 世纪初由赵哲帝（尊称“都主”）在韩国创立的民族宗教，该教尊奉九天上帝姜甌山为最高神，以其核心经典《典经》为主要教义依据，旨在通过“解冤相生”、“阴阳调和”等理念，在地上建立一个没有冤屈与斗争的“后天仙境”。

⁷ 해원상생.

字面意为“解开冤结，实现共生”。这是大巡真理思想的中心教义与救赎论纲领。它认为，人类历史中积累的一切怨恨、遗憾与冲突（统称为“冤”）是世间所有灾难的根源。因此，化解这些冤结，并在此基础上建立一个所有生命体（包括人、神、万物）相互尊重、共同繁荣的和谐世界，是其终极目标。

⁸ Kim, Taesoo. "The Soteriology of Daesoon Jinrihoe: The Advent of the Earthly Paradise through the 'Creative Union of All Beings'." *Religions* 12, no. 9 (2021): 714.

⁹ 천지공사. 字面意为“天地之公事”，特指创始人姜甌山为拯救世界、开辟后天仙境而施行的、重整天地运行秩序与法则的神圣事业。本文中提及的度亡仪式，从大巡思想视域看，可被理解为一种参与到这一宇宙性重整工程的微观实践。

¹⁰ 此句为《瑜伽焰口施食要集》或相关焰口仪轨中的常见表述，散见于各种佛教仪轨汇编。例如，可参考 CBETA（中华电子佛典协会）收录的相关藏经文献。

¹¹ 源于儒家思想，深刻影响了整个东亚文化圈的核心伦理观念，它强调子女对父母及祖先的尊敬、顺从与奉养，并延伸至对家族与传统的责任感，在度亡仪式中，“孝”是驱动仪式实践最核心的道德与情感力量。

¹² 《佛说阿弥陀经》。“舍利弗，若有善男子善女人，闻说阿弥陀佛，执持名号，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不乱，其人临命终时，阿弥陀佛与诸圣众现在其前。”（全文可于 CBETA 中华电子佛典协会查阅，网址：<https://cbeta.org/>）

¹³ 德语：Sein-zum-Tode. 德国哲学家海德格尔的核心概念，它并非指一种消极悲观的死亡观，而是指一种本真的存在状态。即，个体只有勇敢地直面并接受“死亡”作为自己最根本的、无可替代的可能性，才能摆脱日常生活的沉沦（“常人”状态），从而获得自由，活出有意义的、自我决断的生命。

¹⁴ 德语：Dasein. 海德格尔用以指代“人的存在”的专有术语，其字面意为“在此存在”（Being-there），强调人的存在不是一种孤立的、静态的实体，而是一种始终与世界发生着关联、并被“时间性”所规定的动态过程。

¹⁵ 德语：Angst. 海德格尔哲学中的根本情绪。它与“恐惧”（德语：Furcht）有本质区别：“恐惧”指向的是某个具体的、确定的威胁对象，而“畏”所面对的则是“无”（Nothingness）本身，是一种因存在的根基发生动摇而产生的茫然无措之感。海德格尔认为，正是“畏”将“此在”从“常人”的沉沦状态中唤醒，使其得以面对自身存在的本真可能性。

¹⁶ 《般若波罗蜜多心经》。玄奘译本。（全文可于 CBETA 中华电子佛典协会查阅，网址：<https://cbeta.org/>）

¹⁷ 加拿大哲学家查尔斯·泰勒的核心概念。它指的并非精英的、成文的理论，

而是一个社会群体共享的、常常是前意识的、用以理解自身与世界的背景性图景、故事与规范。宗教仪式是建构和维系此种“社会想象”的关键场域。

¹⁸ 源自哲学家麦金泰尔（Alasdair MacIntyre）的伦理学思想。“实践”指任何一种具有内在标准与卓越目标的、连贯而复杂的社会性合作活动（如医疗、艺术、下棋）。“德性”则是使人能够卓越地从事此种“实践”并获得其“内在利益”的人类品质。而“德性传统”则是一个历史悠久的、不断就其核心“实践”的意义与目的进行争论和延续的共同体。本文将“孝道”视为一种德性，将度亡仪式视为维系此德性传统的关键“实践”。

¹⁹ 人类学家克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）倡导的一种民族志研究方法。它要求研究者不仅要“浅描”（Thin Description）一个行为的表面现象（如“某人眨了下眼睛”），更要“深描”这一行为在特定文化脉络中所蕴含的复杂意义网络（如“他在使眼色，这是一个暗号”）。本文对仪式细节的阐释，便是一种“深描”的尝试。

²⁰ 法语：Effervescence Collective. 社会学家涂尔干的核心概念。指当一个群体聚集起来，共同参与到一种高度集中的仪式性活动中时，所产生的一种强烈的、共享的、超越个体的情感高涨状态。涂尔干认为，这种集体性的情感体验是宗教情感与社会团结的根本来源。

References

- Ahern, Emily M. 1973 *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.
- Appadurai, Arjun. 1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ariès, Philippe. 1981 *The Hour of Our Death*. Translated by Helen Weaver. New York: Alfred A. Knopf.
- Asad, Talal. 1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bell, Catherine. 1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press, p. 74.
- Bellah, Robert N. 1991 "Ritual and Social Reality." In *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, 29–45. Berkeley: University of California Press.
- Berger, Peter L. 1967 *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Anchor Books.
- Choi, Sung-sook. 2002 "The Nature and Change of Suryukjae during the Goryeo Dynasty." *Journal of History Education* 29: 307–336. [Korean Language Text] 최성숙, 「고려시대 수륙재의 성격과 그 변화」, 『역사교육논집』 29 (2002): 307-336.
- Clooney, Francis X. 2010 *Comparative Theology: Deep Learning across Religious Borders*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Durkheim, Émile. 2011 *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by Qu Dong and Ji Zhe. Shanghai: Shanghai People's Publishing House. [Chinese Language Text] 涂尔干, 《宗教生活的基本形式》, 渠东、汲喆译, 上海: 上海人民出版社, 2011年。
- Feuchtwang, Stephan. 1992 *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. London: Routledge.

- Geertz, Clifford.1973 “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture.” In *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, 3–30. New York: Basic Books.
- Gildow, Douglas.2014 “An Auditory Sacred Space: Music, Chanting, and the ‘Nianfo’ Ritual in Taiwanese Buddhist Death Rites.” *Yearbook for Traditional Music* 46: 106–130.
- Halbwachs, Maurice.1992 *On Collective Memory*. Edited and translated by Lewis A. Coser. Chicago: University of Chicago Press.
- Heidegger, Martin.1962 *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row.
- Jiao, Jiao.2015 “Cultural Interpretation of Ritual Sound: A Case Study of the Jiading Shuilu Dharma Assembly.” PhD dissertation, Shanghai Conservatory of Music. [Chinese Language Text] 焦姣, 〈仪式音声的文化阐释——以「嘉定水陆法会」为例〉, 博士学位论文, 上海音乐学院, 2015 年。
- Kamstra, J. H.1988 “The Religion of the Dead in East Asia.” In *Visible Religion: Annual for Religious Iconography* 6: 86–103.
- Keesing, Roger M.1975 *Kin Groups and Social Structure*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Kim, Taesoo.2021 “The Soteriology of Daesoon Jinrihoe: The Advent of the Earthly Paradise through the ‘Creative Union of All Beings.’ ” *Religions* 12, no. 9: 714.
- Kimura, Kiyotaka.2006 “The Reception and Development of the Concept of the Intermediate State in East Asian Buddhism.” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 54, no. 2: 621–627. [Japanese Language Text] 木村清孝、
「東アジア仏教における中陰思想の受容と展開」、『印度學佛教學研究』54 卷 2 号 (2006): 621-627 頁。
- Kligman, Gail.1988 *The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania*. Berkeley: University of California Press.

- Lin, Mei-rong.1997 *Mazu Belief and Taiwanese Society*. Taipei: Yuan-Liou Publishing. [Chinese Language Text] 林美容, 《妈祖信仰与台湾社会》, 台北: 远流出版公司, 1997 年。
- MacIntyre, Alasdair.2007 *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Martin, Dan.2005 “Mandala.” In *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed., edited by Lindsay Jones, Vol. 8, 5642–5646. Detroit: Macmillan Reference USA.
- Orsi, Robert A.2010 *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*. New Haven: Yale University Press.
- Park, Sang-shu.2017 “Haewon-sangsaeng as a Peace Philosophy in Daesoon Thought.” *Journal of Daesoon Thought* 27: 165–202.
- Parkes, Graham.1987 *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawai ‘i Press.
- Putnam, Robert D.2000 *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- Reinhardt, Kevin.2014 “Liturgy and the Poetics of Cultivating the Religious Character.” In *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, edited by Lewis R. Rambo and Charles E. Farhadian, 563–584. Oxford: Oxford University Press.
- Roy, Denny.2003 *Taiwan: A Political History*. Ithaca, NY: Cornell University Press, p. 28.
- Sheng, Kai.2010 *Han Chinese Buddhist Rituals*. Beijing: Religious Culture Publishing House. [Chinese Language Text] 圣凯, 《中国汉传佛教礼仪》, 北京: 宗教文化出版社, 2010 年。
- Shimazono, Susumu.2010 *The Future of Funeral Buddhism*. Tokyo: Iwanami Shoten. [Japanese Language Text] 島蘭進、『葬式仏教のゆくえ』、東京: 岩波書店、2010 年。
- Siu, Helen F.1989 *Agents and Victims in South China: Accomplices in*

- Rural Revolution*. New Haven: Yale University Press.
- Stambaugh, Joan.1990 *Impermanence Is Buddha-Nature: Dōgen's Understanding of Temporality*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Stevenson, Daniel B.2001 "Text, Image, and Transformation in the History of the Shuilu fahui, the Buddhist Rite for Deliverance of Creatures of Water and Land." In *Cultural Intersections in Later Chinese Buddhism*, edited by Marsha Weidner, 30–70. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Taylor, Charles.2007 *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Teiser, Stephen F.1988 *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press.
- Turkle, Sherry.2011 *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. New York: Basic Books.
- Turner, Victor.1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine de Gruyter.
- Watson, James L.1988 "The Structure of a Chinese Funeral: A Case Study in Hong Kong." In *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, edited by James L. Watson and Evelyn S. Rawski, 3–19. Berkeley: University of California Press.
- Weller, Robert P.1987 *Unities and Diversities in Chinese Religion*. Seattle: University of Washington Press.
- Wolf, Arthur P.1974 "Gods, Ghosts, and Ancestors." In *Religion and Ritual in Chinese Society*, edited by Arthur P. Wolf, 131–182. Stanford: Stanford University Press.
- Zimmerman, Michael E.1987 "A Comparison of Heidegger's and Shin'ichi Hisamatsu's Views on Nothingness." In *Heidegger and Asian Thought*, edited by Graham Parkes, 85–103. Honolulu: University of Hawai'i Press.

