何星亮 著

中国自然神与自然崇拜



为了真正认识中华文化这一独特的系统，除了宏观的理论研究之外，目前尤需脚踏实地的实证研究。只有在宏观与微观的结合中深入考察与思考，中华文化的研究才会有新的突破。

中华本土文化丛书

上海三联书店

B992
1
81522

中华本土文化丛书

中国自然神与自然崇拜

何星亮 著

上海三联书店

中央社会主义学院
图书馆
★藏书★

(沪)新登字117号

责任编辑　杨晓敏
封面设计　陆震伟

中国自然神与自然崇拜　　何星亮 著

生活·读书·新知
三联书店上海分店出版
上海绍兴路5号

新华书店上海发行所发行
江苏丹阳新华印刷厂印刷
1992年5月第1版
1992年5月第1次印刷
开本：850×1168　1/32
印张：13 插页：3 字数：306000
印数：1—5000

ISBN 7-5426-0554-2/G·91　　定价：11.80元



作 者 简 介

何星亮，广东兴宁人，1956年生。1982年获学士学位，1987年获硕士学位（导师秋浦、蒋都尔图和詹承绪研究员），1990年获博士学位（导师林耀华教授）。现为中国社会科学院民族研究所助理研究员。

专著有《尤族图腾》（香港中华书局1991年版）、《图腾文化与人类诸文化的起源》（中国文联出版公司1991年版）和《中国图腾文化》（中国社会科学出版社1992年版）；学术论文有40多篇，其中一些被译成英文、俄文、图瓦文和哈萨克文；译著有《图腾崇拜》、《哈萨克族简史》和《哈萨克族》。曾在新疆、云南等地作过多次较长时间的民族社会历史文化调查。

D122/05

编者序言

上海三联书店策划编辑的中华本土文化丛书，在1990年推出第一辑，颇受学术界注意。这套丛书，作为本店的重点出书项目，将每年推出一辑，力求反映这一领域研究前沿的学术成果。

在中华本土上滋生的中华文化，延续古今，传播中外，其时空的博大精深，居世界前列，是我们民族的根基。上海三联书店初创之时，值逢国门顿开，西方思潮汹涌而入，引发学人对民族文化的又一次反思，并反弹起一股对中华文化的研究热潮。正是在这历史背景底下，我们审时度势，生发出组织出版本丛书的使命感。我们希望通过这套丛书，伸张我们对中华文化研究的基本观念。任何民族的传统文化，都有其精华与糟粕，而任何民族向现代化奋进，都不能摆脱传统文化的根基。我们不赞成把中国百年来的积弱完全归因于文化因素的文化宿命论观点，我们也不赞成重新把儒家捧上至高无上的宝座这样的复古倾向。我们以为，对中华传统文化的全盘肯定或者全盘否定，都是不科学的，都不能解决中国文化的出路问题。作为中国人，我们只能面对我们文化的传统和现实，寻求现代化的道路。在考察对中华文化的研究状况时，我们还感到，以往学

术界对传统的上层精英文化给予较多的瞩目，相对来说，对于下层的民间文化，缺乏高水准的研究。所以，作为中华本土文化丛书的组织者，我们希望这套丛书能够不同于当时流行的许多纯理性探讨的文化学术著作，而提倡脚踏实地、深入探求的研究作风，以实证研究的方法，通过田野考察和标本剖析，揭示中华大地上的诸文化相，并着力透过中国历史的和现存的种种文化表象，探索其深层的内涵和意义，对中华文化做出自己的解说，进而以开放式的现代学术意识，构建当代中国的新型文化体系。我们还希望这套丛书的写作，能够朴实自然，而不去追赶时髦。要求资料充实，准确可信，语言规范，简洁通达，深入浅出，生动明畅，使严谨深刻的学术研究成果，能为更多的读者所受益。

中华本土广袤磅礴，文化含蕴深沉丰厚，对它的研究永久不能穷尽，故而中华本土文化丛书的出版，将是上海三联书店的长期事业。我们热忱希望得到学术界朋友们的支持，希望着有更多的优秀研究成果加入本丛书的行列。

目　录

引　论　文化的空间层与时间层 …… 1

（一）空间文化层 …… 2

（二）时间文化层 …… 7

一　自然神与自然崇拜 …… 11

（一）自然崇拜 …… 11

（二）自然神与自然精灵 …… 15

（三）自然崇拜与图腾崇拜 …… 17

（四）自然崇拜文化丛 …… 20

（五）自然崇拜文化的层次 …… 25

二　中国自然神与自然崇拜的特点 …… 30

（一）源远流长 …… 30

（二）古风今存 …… 32

（三）保留原始的自然精灵观念 …… 35

（四）一神多职 …… 37

（五）自然神形象各异 …… 39

（六）祭祀场所不一 …… 42

（七）仪式多样 …… 44

三　天神与天崇拜 …… 47

（一）天神观念的形成与发展 …… 47

（二）天神名称 …… 62

（三）天神形象 ……68
（四）祭天场所 ……72
（五）祭天仪式 ……85
四 土地神与土地崇拜 ……101
（一）土地神观念……101
（二）土地神形象……112
（三）祭　所……120
（四）仪　式……129
五 日月神与日月崇拜 ……146
（一）日神观念……146
（二）日神形象……155
（三）日与鸟……164
（四）拜日场所……170
（五）崇日仪式……172
（六）月神观念……183
（七）月与蟾兔、嫦娥……187
（八）拜月场所……190
（九）拜月仪式……193
（十）日月神的性别……200
（十一）日月食迷信及其仪式……208
（十二）射日月神话……217
六 星神与星崇拜 ……227
（一）星神观念……227
（二）星神形象……235
（三）祭星仪式……237
七 雷神与雷崇拜 ……245
（一）雷神观念的形成与发展……245

（二）雷神形象……253
（三）祭雷仪式……260
（四）禁忌与迷信……264
八　雨神与雨崇拜……268
（一）雨神观念……268
（二）雨神形象……270
（三）祈雨仪式……277
（四）止雨仪式……295
九　虹神、云神、风神及其崇拜……297
（一）虹神与虹崇拜……297
（二）云神与云崇拜……305
（三）风神与风崇拜……310
十　山神与山崇拜……318
（一）山神观念的形成及其类型……318
（二）山神形象……330
（三）祭山仪式……338
十一　石神与石崇拜……347
（一）石神观念的形成及其类型……347
（二）石神形象……357
（三）崇石仪式……364
十二　火神与火崇拜……369
（一）火神观念的形成及其类型……370
（二）火神形象及其性别……380
（三）祭祀仪式……388
（四）禁　忌……395
结　语　自然崇拜在中国文化史上的地位……399
后　记……405

引 论　文化的空间层与时间层

大千世界，文化繁杂。环境和民族的不同，形成了各具风格的文化。纵观世界各地、各民族的文化，真可谓千姿百态，五光十色。

文化的差异，引起了许多学者的兴趣。自19世纪以来，许多学者采用各种方法研究文化，提出了关于文化的种种理论，形成了许多文化学派。

文化是运动的，并且是息息不停的。庄子谓："物之生也，若骤若驰，无动而不变，无时而不移。"[1]自然物是如此，人类的文化现象也不例外。时有古今，地有南北，每一种文化都会因时间的不同和空间的差别而发生质或量、内容或结构的变化。试看古往今来，风俗殊异，礼仪屡迁，没有一种文化不在流转变动。因此，考察文化的过去、现在、未来，了解文化变迁历程的始末，探讨文化的产生、发展、消亡过程，就必须研究文化的时间。

文化又是相对静止的，它在一定的时间内保持一定的静止状态。因此，研究文化的内部结构，分析各种文化因素的功能，考察各种文化之间的相互关系，就必须分析文化的空间。

---

[1]《庄子·秋水》。

（一）空间文化层

任何一种文化，都有其空间性。文化的空间即文化的横断面，即文化的上下四方，也就是某一时间内的某种文化的结构和状态。

从文化的空间看，一个民族或国家的文化就是一个文化体系。这个文化体系是由众多的文化组成的，如政治制度文化、法律制度文化、宗教信仰文化、婚姻制度文化、亲属制度文化、饮食文化、居住文化、交通运输文化等。各种文化之间，既彼此独立，又互相关联，互相渗透，互相依赖。

文化空间是有其层次结构的，这种横向的层次可称为“空间文化层”。根据文化的表现形式，每一种文化体系或文化丛都可分为上、中、下三层结构，亦即“表层”、“中层”和“深层”。

表层文化是以物质形态或物化形式表现的，它是外显的，是摸得着、看得见的，使人一目了然的，如各种服饰、房屋、寺庙、宗教圣物、偶像等，均属此层。中层文化是以人的行为活动或语言文字方式表现的，是摸不着但能看得见或听得见的，如各种工艺和生产活动，宗教活动和仪式，各种制度和法规，以及音乐、舞蹈、各种人生仪礼、生活习俗和禁忌等。深层文化是以人的意识形态表现的，它是内隐的，无形的，不易觉察的；它是潜藏在人的头脑中的宗教观念、家庭观念、婚姻观念、审美观念、价值观念、政治观念、法律观念及其他各种信仰等。深层文化是属于人本身内的文化，要完全了解一个民族或一个群体的深层文化，必须考察较长的时间。它虽然是摸不着、看不见的，但它的各种观念、信仰反映在中层和表层文化中。因此，它可以透过中层和表层文化而明了，或通过本族、本群体成员介绍而

了解，或通过阅读有关材料而知悉。例如，一尊佛像本身是物质的，属于表层文化，但通过佛像可以窥见人的佛教观念和信仰。宗教仪式是属于行为活动方式表现的文化，它本身属于中层文化，但通过观察仪式过程或根据别人介绍，可以了解人们的宗教意识。婚姻规则和习俗也属于中层文化，但从中可以看到人们的婚姻观念。为了较好地说明文化的三层结构，下面以若干文化现象为例作简单的分析。

图腾文化是人类最早的文化现象之一。图腾文化丛包含图腾观念、图腾生育信仰、图腾化身信仰、图腾仪式、图腾外婚、图腾禁忌、图腾神话、图腾音乐和舞蹈、图腾标志、图腾名称、图腾圣物和图腾圣地等。所谓图腾观念，即某群体、某氏族把某种动植物、无生物视为自己的亲属、祖先或保护神；图腾生育信仰即相信妇女怀孕是图腾魂或图腾胚胎进入体内，每一个人都是由图腾转生的；图腾化身信仰即相信人死后化身为图腾和图腾能够化身为人等。因此，图腾观念、图腾生育信仰、图腾化身信仰都是蕴藏在人的心灵中的，是以人的意识形态表现的，属于图腾文化的深层结构。图腾仪式即为图腾而举行的各种巫术或祭祀仪式；图腾禁忌即禁打、禁杀、禁食图腾物；图腾外婚即禁止同一图腾群体内通婚；图腾神话主要在图腾仪式上由年长者给年轻人讲述，以树立他们的图腾信仰，切实遵守各种禁忌；图腾舞蹈即模仿图腾的行、走、跑、跳等动作跳舞；图腾音乐主要是模仿图腾的声音而进行的活动。所以，图腾仪式，图腾禁忌，图腾外婚，图腾神话，图腾舞蹈和图腾音乐都是以人的行为活动或语言文字方式表现的，属于图腾文化的中层文化。至于图腾标志，即雕刻或绘画图腾形象，作为氏族或群体的标志和象征，以资区别；图腾名称即以图腾动植物的名称作为氏族、胞族或部落的名称，它虽然不是物质的，但是外显的，是

以物化形式出现的，图腾圣物即图腾象征物，图腾圣地即举行图腾仪式的地方。这些文化元素都是以物质形态或物化形式表现的，属于图腾文化的表层文化。

其他宗教文化现象也一样，各有其层次。如佛教文化，其深层文化是以意识形态表现的各种佛教观念、信仰，如生死观念、善恶观念、轮回报应观念等；其中层文化是以行为活动或语言文字方式表现的、与佛教有关的各种仪式、节日、活动、禁忌等；其表层文化是以物质形态或物化形式表现的各种佛教寺院、佛像和其他用物等。

服饰文化也可分为三个层次。世界各民族的服饰千差万别，其根本原因在于服饰观念的不同，也就是审美观念不同。比如服饰的颜色，有些民族喜欢白色，有些喜欢黑色，有些喜欢蓝色，有些则喜欢花色。服饰的长短、宽窄、装饰及其样式，也各有爱好。这些都是以人的观念形态表现的，属于服饰文化的深层文化。在这些观念的基础上，人们制作适合本民族观念的服饰。其裁剪、缝制工艺是以行为活动方式表现的，属于服饰文化的中层文化。缝制而成的服饰，是以物质形态表现的，属于服饰文化的表层文化。

亲属制度是人类学、民族学研究的一个重要课题，不少著名学者（如摩尔根、列维-斯特劳斯等）都曾研究过它，并各有其分析方法。根据文化的空间层次，亲属制度文化也可分为三个层次。夫妻观念、父子和母子观念、兄弟观念、舅甥观念、祖孙观念等所有的亲属观念均属亲属制度文化的深层结构。亲属关系是在亲属观念的基础上形成的，它表现在生活、生产的各个方面，如亲属之间的劳动分工、社交活动、食宿安排等都有一定的规则，这种亲属关系属于亲属制度文化的中层结构。亲属称谓也是基于亲属观念而形成的，先有“父亲”的观念，然后才

有“父亲”这一称谓，祖父、祖母、哥哥、姐姐、伯父、伯母、外祖父、外祖母、舅父、舅母等亲属称谓，都是先有其观念，然后才会产生相应的称谓。亲属称谓与人名、地名、族名、国名等一样，不是物质形态的，但它是外显的，是以物化形式表现的。因此，亲属称谓是亲属制度的表层文化。

其他文化现象，也可作类似的分析。

文化空间的三层结构是彼此关联的，形成一个系统。各个文化层中，往往你中有我，我中有你。比如专用于宗教的一把乐器，它本身是物质的，属于表层文化。当人们拿它用来在宗教仪式上吹奏或弹拨时，它又是行为方式文化即中层文化必不可少的。从乐曲声中又可以领会到隐藏在乐曲声中的属于深层文化的宗教意识和情感。再如一件民族服装，它本身是物质的，属于服饰文化的表层文化，但从中可以看到该民族关于服饰的审美观念(深层文化)，同时也可以看到该民族制作服饰的工艺(中层文化)。

文化空间的三层结构，既有联系，又有差别。其核心层是深层文化，它是文化形成、发展的基础。任何文化都是先有观念、信仰等，然后才有实现这些观念、信仰的行为活动，才会产生与之有关的物质或物化的文化。例如，先有神灵观念、信仰，然后才会有祭祀神灵的仪式，才会建造神庙、塑造神的偶像等。在文化变迁中，深层文化又起着决定性的作用。深层文化的变化，必然会引起整个文化结构的变化。例如，80年代[1]以来，我国人民的服饰观念发生了较大的变化，许多人都认为穿西服美观、潇洒，穿裙子漂亮、凉快，这一观念的变化促成了服装行业的大变革，设计、生产了人们所喜爱的各种西服和裙子。

[1] 系指本世纪80年代。本书中凡只说明年代者，均为本世纪。

其他文化也一样，如居住文化、饮食文化等，其发生变化的根源在于观念的变化。深层文化变化大，中层和表层文化也相应地发生大的变异，反之亦同。深层文化消失，中层和表层文化也随之消亡或失去意义。比如图腾文化，图腾观念消失后，人们就不再举行图腾仪式，图腾圣物等也失去其原有的意义，只作为文物而保留。历史上许多消亡的宗教形式都是这样，只留下一些文物被后人研究。不过，只有因宗教观念消失而引起的宗教消亡才是正常的，一般不会重新兴起，而以强制手段取缔宗教则是不正常的。如若这样，宗教仪式、宗教活动场所等虽然被废除，但宗教观念仍长期残存在人们的心灵中，一旦时机成熟，又会死灰复燃。例如，50 年代后，尤其是在文化大革命期间，各种宗教仪式完全被禁止，寺庙等宗教建筑也大多被废，但人们头脑中的宗教观念并未消除。改革开放以后，宗教信仰有了自由，于是，残存在人们意识中的各种宗教观念又纷纷复活，一发而不可收，自然崇拜、祖先崇拜、佛教、伊斯兰教、喇嘛教等又重新兴起。

深层文化的变化，是由社会存在所决定的。社会存在（如社会生产、社会经济和社会环境等）的变化必然也会引起观念、信仰等深层文化的变化。另外，国外文化的影响也至关重要，也会引起观念、信仰的变化。改革开放以来的许多事实证明了这一点。

如前所述，一个民族或国家的文化是由众多的既相对独立又彼此关联的文化组成的。在文化变迁中，与人们生活较为密切的文化变化较大，比较容易产生新的文化元素，也较易吸收新的文化元素，如服饰文化、居住文化、饮食文化等。比较稳定和变化较慢的是宗教文化、政治制度文化、法律制度文化、礼仪制度文化等。但是，各种文化之间是互相关联、互相影响

的。变化较快的文化会逐步影响其他较稳定的文化发生质或量、内容或结构的变化，从而改变整个文化结构的基本模式。

（二）时间文化层

文化既有其空间性，也有其时间性。文化的时间即文化的纵向面，亦即文化的古往今来，也就是各种文化的产生、发展、变迁过程，或某种文化在某一个时期内的变迁过程。

从文化的时间上看，文化也是多层次的，是一层一层累积而成的。这种文化层可称之为"时间文化层"，也就是文化的历史层面。一个民族或国家的每一个时间文化层都是由同时期的相互关联的众多文化构成的。同一层面的各种文化在产生时间上大致相同。每一个大的时间文化层的形成，主要有两种途径，一是文化的承载者自身的社会经济大变革而引起大文化层的产生和形成；二是大量采用他族文化，形成与原有文化不同的新一层文化。

前一种文化层次的产生是与社会生产和社会经济分不开的。旧石器时代早期，人类尚处在从猿到人的过渡时期，学术界称之为"正在形成中的人"或"直立人"。这一时期人类还带有许多动物的特征，他们没有共同的意识，没有宗教信仰，不存在有规则的社会关系，氏族外婚尚未产生，真正的社会组织制度还未形成。因此，当时的人类不存在文化体系，还没有形成一个文化层。

旧石器中期是人类文化体系开始产生的时期，这时期的人类被称为"早期智人"或"古人"，其代表为尼安德特人。早期智人是由直立人向晚期智人进化的过渡时期，宗教意识、巫术、社会意识、族外婚、社会组织规则、艺术等开始产生。至旧石

器时代晚期，具有现代人基本特征的人类——晚期智人（或称"新人"）代替了早期智人。

旧石器中期至旧石器晚期，人类主要以狩猎和采集为生，生活资料完全靠大自然的恩赐，这种社会生产是攫取性的，是人类从动物界遗传下来的本能的生产活动。这一时期形成的文化层是与攫取性的社会生产相适应的，是狩猎、采集经济生活的反映。而图腾文化、巫术文化正是在狩猎、采集生产基础上形成、发展的。国外考古学资料表明，图腾文化和巫术文化均产生于旧石器中期，而繁荣、发达于旧石器晚期。世界上许多著名学者也认为，这一时期的思想文化体系主要是图腾文化和巫术文化。社会发展水平相当于旧石器晚期至中石器前期的澳大利亚土著民族的思想文化主要是图腾文化和巫术文化。万物有灵观念、灵魂观念、精灵观念虽已产生，但在宗教中并无明显作用。他们没有自然崇拜，没有祖先崇拜，没有对神的崇拜。[1] 这也进一步说明了与狩猎、采集社会经济相适应的是图腾文化和巫术文化。

人类进入新石器时代，农业、畜牧业开始形成，攫取性的经济生产开始过渡到生产性的经济生产，居住方式也开始由游徙过渡到自建房屋定居，从而逐渐抛弃从动物界遗传下来的本能的生产活动和居住方式。这是人类的一大进步，是人类社会的一个巨大飞跃。这一伟大的社会变革必然会引起社会意识和宗教观念的变化，并随之产生一层新的文化。农牧业生产与自然现象的变化关系密切，收成的好与坏，很大程度上取决于自然。但是，当时人类的生产力水平极为低下，对自然现象的变

[1] 参见 C.A. 托卡列夫等主编的《澳大利亚和大洋洲各族人民》（上册），三联书店 1980 年版，第 328—329 页；C.A. 托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社 1985 年版，第 62—63 页。

化迷惑不解。于是，产生于旧石器晚期的万物有灵观念、精灵观念在这时得到了发展，自然精灵演化为自然神。为了祈求风调雨顺，五谷丰登，六畜兴旺，人们开始祈祷、祭祀自然神，形成了自然崇拜。其他精灵观念也逐步演化为神，如鬼魂观念演化为祖先神，从而形成祖先崇拜。数千年来，自然崇拜和祖先崇拜在中国农牧业社会中长期延续，久盛不衰，充分证明这两种宗教形式是与农牧业生产相适应的，属于第二个大文化层中的文化现象之一。

新的文化层次在旧的文化层次基础上产生，但不是简单的更替，而是相互整合。旧文化层中仍然具有功用的文化元素继续存留下来，而失去功能的文化元素则被自然淘汰。两层文化之间互相渗透、互相交融，逐步形成一个文化整体。

时间文化层形成的另一途径是大量采用他族文化。这种现象的出现有两种情况，一是由于战争，被征服者被迫接受征服者的文化，或征服者采用被征服者的文化，两种情况都在历史上出现过；二是由于长期受相邻大民族文化的影响，自然地采用他族文化，这种现象在世界各民族中也屡见不鲜。由于所采用的他族文化面广量大，自然形成新的一层文化。然而，本民族原有的文化不会因此而分崩离析，骤然消失，许多有生命力的文化依然长期地被保留下来，并与外来的新一层文化整合为一。这样，该民族的文化也包含两个层次，一个层次是由采用他族文化而形成的，可称为新文化层；另一个层次是本民族固有的文化，可称为基层或底层文化。

一个民族或国家的文化体系有其层次，某种文化或文化元素也有其层次。比如宗教信仰，大多数少数民族过去都是多种宗教信仰并存，既保留图腾崇拜，也存在自然崇拜、祖先崇拜、萨满教等原始宗教形式，有的甚至同时信奉道教、佛教、喇嘛

教等。如满族，50年代前同时存在图腾崇拜、自然崇拜、祖先崇拜和萨满教。新疆北部的阿尔泰乌梁海人过去也存在自然崇拜、祖先崇拜、萨满教和喇嘛教。彝族50年代前既保留图腾崇拜、自然崇拜、巫术和祖先崇拜，也信奉基督教。其他少数民族也一样，只信奉一种宗教形式的民族是极少的。在大部分汉族地区，也是自然崇拜、祖先崇拜、巫教、道教和佛教等并存。各种宗教形式是先后产生或是先后传入的，实质和内容均不相同，它们之所以能够同时并存，是因为各种层次的宗教文化累积重叠的结果。居住文化也一样，在一些少数民族地区，既有现代化的居民楼，也有数千年前产生的蒙古包或毡房。新疆有些地区甚至还有比仰韶文化时期的半地穴式住房还原始的居室，新疆人称之为"地窝子"（即在平地上挖一个深约二米的大坑，上用木头、树枝支架，覆以麦草，上盖以土，再挖一个斜通道。我曾于1976年在新疆住这种房子达半年之久）。这些"地窝子"、蒙古包和高楼，都是在不同时期产生的居住文化，它们同时存在于20世纪的今天，也是各个历史层面的文化累积重叠的结果。

文化是人创造的，也是为人所用的。同时，人也能改造、调整、控制文化。对于传统文化，需要改造，剔除糟粕，注入新的文化元素，使之具有活力。对于不合理的文化结构，要作适当调整，使整个文化体系中的各个结构合理化。对于那些有害而泛滥的文化，则必须加以控制。要改造、调整、控制某种文化，首先必须分析该种文化的空间层次和时间层次，了解该文化的结构和状态，分析空间各层文化之间的关系，抓住起支配地位的核心层面；同时必须剖析该文化产生、发展的历史层面，预测其今后的趋向，采取相应的对策。因此，文化层次分析法不仅是研究古代文化的一种方法，而且也是研究现代文化中存在问题的一种方法。

一　自然神与自然崇拜

自然神和自然崇拜的研究已有近二百年的历史，但关于自然神与自然崇拜的概念、定义及其产生时间，以及自然崇拜与其他早期宗教形式的关系等问题，至今仍众说纷纭，莫衷一是。因此，在论述中国自然神与自然崇拜之前，有必要扼要地阐明这些问题。

（一）自然崇拜

自然崇拜是世界各民族历史上普遍存在过的宗教形式之一。它始自原始时代，而延续至今，是人类历史上流传时间最长的宗教形式之一。

自然崇拜的对象是神灵化的自然现象、自然力和自然物，即神灵化的天、地、日、月、星、雷、雨、风、云、虹、山、石、水、火等。

任何宗教形式都是与社会密切相关的，都具有社会属性。离开社会，宗教就不会存在。自然崇拜也一样，人们崇拜自然，并不是崇拜天的苍茫、地的辽阔、日的光辉、月的明亮、雷的怒吼、云的多变、山的雄浑、石的坚硬等，而主要是祈求自然神保佑风调雨顺，国泰民安，五谷丰登，六畜兴旺。自然崇拜自产生之日起便与社会有密不可分的关系。自然崇拜之所以历

数千年而不衰，正是因为它在社会中具有很大的功用。

自然崇拜与其他早期的宗教形式有所不同。第一，各种自然崇拜形式不是同时产生的，而是先后产生的。人们较早崇拜的是那些对本地区的社会生产和生活影响最大并具有严重危害性的自然现象或自然力，而其他则是较晚时候产生的；第二，有些崇拜对象因地而异，居住在山区的人们普遍崇拜山神，而远离山区的平原地区的人们则不会有山神崇拜。海神、湖神也一样，无海、无湖的地方决不会有海神和湖神崇拜。

自然崇拜是不是最早的宗教形式？对此我国学术界目前有两种意见：一是认为自然崇拜是最原始的宗教形式；另一则认为不是最早的宗教形式，它晚于图腾崇拜。

认为自然崇拜是最早的宗教形式的观点，渊源久远。18 世纪末，法国学者沃尔内和杜毕伊破天荒第一次系统地阐述了一系列有关宗教起源和发展的理论，他们认为宗教和神产生的原因在于人们对自然力的束手无策。杜毕伊在1794—1795年出版的巨著《一切崇拜的起源》一书中，力图论证古代宗教所信奉的神灵，甚至包括神话中的英雄人物，无一不是日、月以及其他天体现象的化身。他说："自然崇拜，是原始的、囊括一切的宗教，——无论是在旧大陆，抑或在新大陆，两者皆然。"[1] 至 19 世纪初，在沃尔内和杜毕伊提出的自然神话理论的基础上，宗教研究领域形成了有史以来的第一个最大的学派——自然神话学派。这一学派的主要代表人物有马克斯·缪勒 (Max Müller)、A.库恩 (Adalbert Kuhn)、W.施瓦茨(Schwartz)、M.布雷尔(Breal)和普罗阿(Plox)等。他们一致认为，神话和宗教中的神，都是自然物和自然现象的人格化。因此，最早的

[1] C.A.托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社 1985 年版，第 8 页。

宗教形式是自然崇拜。[1]

认为宗教和神起源于自然崇拜的学说，早在19世纪便受到许多学者的批判。W．施密特在谈到自然神话学派的代表人物马克斯·缪勒的学说时指出，缪勒在他去世以前，"亲眼看见了自然神话学派受到反对，尤其是泰罗尔(即泰勒)与朗格为首的万物有灵论派，把它攻击得几乎完全崩溃"[2]。苏联著名宗教史学家约·阿·克雷维列夫也说："曾经有个时候，认为自然崇拜(如太阳崇拜、气象崇拜)是宗教的原始形式。这些观念遭到万物有灵论的毁灭性打击，现今在学术界已经成为昨日黄花。但是，自然崇拜本身是宗教史上重要的一页，只不过应当承认其所属年代要晚得多。"他认为，"自然力对人的影响，从来都是非常显著的。……但是，自然力毕竟不如他所接触的、因而总要多少与之发生关系的周围对象那样利害相关。"因此，应该承认，与图腾崇拜等早期宗教形式比较起来，"自然崇拜是宗教史上出现更晚的一种现象"。[3]苏联著名民族学家、原始宗教史学家C.A.托卡列夫也批判了自然神话学派的论点，指出："神话学派的代表人物对宗教的认识，失之于片面和简单化；他们把宗教视为人类纯冥思的和思维的活动。他们不承认宗教之由素朴形态向繁复形态的衍化，却侈谈其远古的高雅星辰世界观之渐趋衰微。"[4]苏联另一著名民族学家柯斯文也认为自然崇拜不是最

[1] 参见C.A.托卡列夫的《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社1985年版，第7—8页；施密特：《比较宗教史》，辅仁书局1948年版，第49—50页。

[2] 施密特：《比较宗教史》，第53页。

[3] 约·阿·克雷维列夫：《宗教史》上册，中国社会科学出版社1984年版，第29—30页。

[4] C.A.托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社1985年版，第9页。

早的宗教形式，它是在图腾崇拜和巫术之后形成的。[1] 关于这一点，也可在民族学资料中找到证据。

澳大利亚人和塔斯马尼亚人是迄今所知的最原始的民族之一，被认为是处于旧石器晚期至中石器时代前期的民族。澳大利亚人的宗教信仰主要是图腾崇拜和巫术，而未见有自然崇拜现象。C. A. 托卡列夫指出："澳大利亚人亦无自然崇拜之风。有关种种自然现象之超自然属性的观念，在澳大利亚人的信仰中虽有迹可寻，却并未附丽于自然崇拜，而与图腾崇拜相联属。……天体现象尚未神化，并未赋之以超自然属性……"[2]在塔斯马尼亚人中，也未见有自然崇拜现象。[3] 因此，有理由认为，自然崇拜不是最早的宗教信仰。

自然崇拜虽然不是最早形成的宗教形式，但它在宗教史上占有重要地位。它延续数千年，对人类文化影响十分巨大。历史上形成的各种人为宗教，其中包括基督教、佛教和伊斯兰教，都与自然崇拜有某种渊源关系，许多自然信仰都被后来的人为宗教所吸收，并加以改造。特别重要的是，自然信仰对古代哲学思想的形成有很大影响，如中国古代的五行说、阴阳学、天人合一和天人感应观念、天命观、风水观等，都是在自然信仰和自然崇拜的基础上形成的。

自然崇拜的兴盛时代虽然早已过去，但它的残余形式仍存在于 20 世纪 90 年代的今天。中国较落后的广大农牧区人们，既相信科学，也相信自然神。他们按照传统的习俗，每年定期祭祀各种自然神，以祈求风调雨顺，人畜平安。因此，研究自

[1] 柯斯文：《原始文化史纲》，人民出版社 1955 年版，第 117 页。
[2] 《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社 1985 年版，第63页。
[3] 同上书，第 65—67 页。

然崇拜，不仅具有理论意义，而且具有现实意义。

（二）自然神与自然精灵

自然神是自然崇拜的主要对象，而自然神形成的基础则是自然精灵。

所谓自然精灵，即各种自然物或自然现象精灵，如山精、水精、雷精等。这种精灵，古人称之为“魍魉”或“魑魅”，民间则多称为“鬼”，如山鬼、水鬼、雷公鬼等。这种精灵有人格，但一般都没有形象，总是和具体的自然事物和力量相联系。它是模糊不清、隐隐莫测的灵体，是超自然力的初级形态之一。它的本性是恶的，人若触犯它，便将遭灾受难。人们祭祀它没有固定的日期，主要在人有病时或有灾难时才祭祀，这是被动、被迫的祭祀。祭祀它的目的不是为了祈求它保佑或降福，而是为了使它离开病者躯体，或祈求它原谅对它的冒犯。如云南拉祐族的雷鬼、月鬼、水鬼、山鬼都是恶鬼，它们能使人患某种疾病或遭到某种不幸。当人生病受灾之后，必须请巫师来驱鬼禳病。傈僳族、佤族等也有各种害人的自然精灵。

所谓自然神，即自然物、自然现象和自然力的神灵化。它既有人格，又有神性、神职。自然神的本性是善的，一般情况下是保护人的，是为人排忧解难、消灾降福的。不过，若人们冒犯它，违反了某种禁忌，那么它也会降祸于人。祭祀自然神一般都有固定日期，如有重大事件或天灾人祸时也举行祭祀仪式。祈求它的目的是希望得到保佑，或希望它满足人们的愿望。

自然神是在自然精灵的基础上形成的，它是超自然力的高级形态之一。而自然精灵形成的基础则是万物有灵观念。据英国著名人类学家泰勒的意见，原始人的“奇怪臆测”是产生万物

有灵观念的根据。由于原始人对睡眠、梦、疾病、昏厥、幻觉、死亡这类现象困惑不解，因而便产生种种"臆测"。他们"臆测"人体之中存在某种幽灵，并可暂时离去或一去不复返。这便是所谓"有灵观念"。人有这种幽灵，他物也必有这种幽灵，由此类推，动物、植物、自然现象、自然物和自然力等皆有灵，于是便形成"万物有灵观念"。后来，"灵"又逐渐演化为精灵，继而又演化为神灵，最后演化为独一无二的主宰神。

万物有灵观念是自然精灵、自然神形成的基础，也是自然崇拜的基础，但它不是宗教起源的基础，不是最早的宗教信仰形式，现在世界上大多数学者都认为灵魂观念是较晚时候产生的，它是人类思维发展到较高程度的产物。

据民族学调查资料，万物有灵和自然精灵观念可能产生于旧石器晚期，而自然神观念则形成于新石器时代。据考察，在社会发展水平属于旧石器晚期的塔斯马尼亚人中未发现有神和神灵观念，仅有一些精灵形象。[1] 相当于旧石器晚期至中石器前期的澳大利亚人所崇拜的主要是图腾，"在澳大利亚人的宗教中还没有关于与现实世界截然分离的特别的超自然世界的明确观念"，"没有关于一神或多神的崇拜"[2]，而且，"万物有灵观念、有关灵魂和精灵观念，虽已见诸澳大利亚人的信仰，却十分朦胧，在其宗教中并无明显的作用"[3]。仅在社会发展水平较高的东南各部落中，才出现神的萌芽状态。[4] 印度洋安达曼群岛的安达曼人和美洲的火地人，其文化被认为属于中石器时代，在他

[1] C.A.托卡列夫等主编：《澳大利亚和大洋洲各族人民》(上册)，三联书店1980年版，第365—367页。

[2] 同上书，第328—329页。

[3] C.A.托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社1985年版，第62页。

[4] 同上书，第61页。

们之中存在灵魂和精灵观念，而神灵观念虽有萌芽，但未形成受人膜拜的神祇。[1] 至新石器时代，各种具有神性和神职的神才开始形成，如在美洲印第安人中，已有了日、月、水、火、土、风等自然神的雏形。[2] 另外，据考古资料，我国属于新石器时代的马厂型马家窑彩陶文化中，有不少象征太阳的"+"字纹及其变体图案，山东大汶口文化中也发现有日月纹和日月山纹。[3] 这些都表明新石器时代自然神观念已经形成。

万物有灵观念——自然精灵——自然神，是大多数自然神形成过程的模式，但有些较晚形成的自然神可能没有经历过自然精灵这一阶段，如由雷神派生的雨神、云神等，是直接在万物有灵观念的基础上被神化为神的。

中国古今各民族的自然崇拜对象主要是自然神，但有一些少数民族至本世纪仍存在自然精灵观念。

（三）自然崇拜与图腾崇拜

自然崇拜晚于图腾崇拜，这是世界上大多数学者所公认的。不仅如此，图腾崇拜与自然崇拜的产生、形成有一定的联系。

图腾崇拜是与狩猎、采集生活相适应的宗教形式，它产生于旧石器中期，繁荣于旧石器晚期，至新石器时代则逐渐演变。图腾最初被视为民族或部落的亲属和祖先，而不是神。万物有灵观念产生之后，图腾才被逐渐神化，成为氏族、部落的保护神，或演化为地域保护神。

---

[1] C.A.托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社1985年版，第107—109页，第119—121页。

[2] 同上书，第133—134页。

[3] 参见本书第五章。

中央民族大学图书馆藏书

在图腾崇拜时期，人们不仅以动物、植物为本氏族、本群体的图腾，而且还以某些自然现象或自然物为图腾。在澳大利亚各部落中，以自然物和自然现象为图腾的主要有太阳、星星、雷、闪电、虹、水、火、风、云、海等。如埃尔湖地区各部落的自然现象图腾有7个。维多利亚西部有以太阳、海和山洞为图腾的。新南威尔士有奉星星为图腾的氏族。昆士兰地区有水、雨、火、风等图腾。北部地区7个部落中的192个图腾中，雨图腾3个，水图腾2个，天文现象图腾2个。[1]

印第安人以自然物和自然现象为图腾的较少，奥马哈和温内巴哥部落有以雷为图腾的，鸦声部落有以大地和雷为图腾的氏族，克利克部落有一个氏族奉风为图腾，迈阿密和拉古纳部落有奉太阳和水为图腾的氏族，索克人和福克斯人的图腾中，其中一个为海，摩基人有以沙和雨为图腾的，明尼塔里部落有一个氏族尊水为图腾。[2]

我国各民族以自然物和自然现象为图腾的屈指可数。珞巴族某些氏族奉太阳和月亮为图腾[3]，傈僳族有两个氏族分别以火和霜为图腾[4]，彝族有尊奉山、水、地为图腾的氏族或宗族[5]。

然而，在图腾崇拜盛行时代，人们把图腾视为本群体的血缘亲属或祖先，并用“父母”、“祖父母”或“兄弟姐妹”等亲属称谓称呼它们。如澳大利亚大多数民族都相信自己与图腾有某种

[1] 参见Д.Е.海通《图腾崇拜》(俄文版)，1958年版，第31—33页。

[2] 摩尔根：《古代社会》上册，商务印书馆1981年版，第153—175页。

[3] 刘芳贤等：《珞巴族的原始宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

[4] 杨毓才：《傈僳族氏族图腾崇拜》，载《民族文化》1981年第3期。

[5] 马学良：《从傈僳氏族名称所见的图腾制度》，载《边政公论》第6卷第4期，1947年。

特殊的亲属关系，用“父亲”、“哥哥”、“兄长”等亲属称谓称呼它们。大洋洲北婆罗洲的加焦人认为虎是自己的亲属，称它为“祖父”或“大哥”。中非的班布蒂人视某些动物为近亲，称之为“祖父”或“父亲”。西非的班巴拉人称一种野牛为“爹爹”，南非的贝专纳人称鳄鱼为“父亲”。我国东北的鄂伦春人过去称公熊为“雅亚”(祖父)，称母熊为“太帖”(祖母)。海南毛道黎人称雄猫为“祖父”，称雌猫为“祖母”。云南普米族称蛙为“蛙舅”。这些都表明，人们最初并不是把图腾当作神灵崇拜，既不向图腾祈祷，也不向它献祭。如在图腾崇拜最为典型的澳大利亚各部落中，从无祈神、跪拜的仪礼，“他们素重咒术，而不行祈祷。所谓献祭，同样闻所未闻”[1]。因此，前述作为图腾的自然物和自然现象，既无祭祀、敬拜之礼，亦无畏怖之感。它们尚未被神化为自然神，仅仅是把它们当作亲属、祖先或群体的标志和象征。

随着万物有灵观念的产生，各种图腾逐渐被神化，逐渐演化为氏族、部落或地域的保护神，各种自然物和自然现象图腾也不例外。当农业和畜牧业出现后，自然现象的变化对社会生产的影响极为明显，风调雨顺，农作物便会有好收成，反之则无收或歉收。畜牧业也一样，水丰草茂，则羊肥马壮，而风雪严寒则会使辛勤饲养的牲畜大量死亡。……凡此种种，都会使人们对自然力和自然现象既崇拜又畏惧。于是，原来被人们奉为图腾的各种自然物和自然现象逐步被神化和人格化，被赋予神性和神职，并逐步形成专门祭祀自然神的仪式，受到人们的膜拜。而且，当这些自然物和自然现象图腾被神化之后，它便超越了氏族、部落的界限，受到人们的普遍崇拜。

[1] C.A.托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社 1985 年版，第 62—63 页。

由上可见，图腾崇拜与自然崇拜有密切的关系，由昔日作为图腾的自然物和自然现象演化为自然神，也是自然神形成的一条途径。

（四）自然崇拜文化丛

任何一种文化自产生之后，都会逐步滋生若干文化元素（西方一般称“文化特质”），由这些文化元素组合成一个文化丛。如图腾文化丛包含图腾观念、图腾名称、图腾标志、图腾禁忌、图腾外婚、图腾仪式、图腾生育信仰、图腾圣物、图腾圣地和图腾艺术等文化元素。自然崇拜也不例外，每一种自然崇拜文化丛都由若干文化元素组成。

1. 自然神观念

自然神观念是自然崇拜文化中最基本的文化元素，其他文化元素都是在自然神观念的基础上衍生的。任何一种自然崇拜，都是先有神的观念，然后才会产生祭祀仪式、祭祀场所、偶像、禁忌等。

每一种自然神都有自己的神性和神职。其最初的神职一般都是主司本身的自然物或自然现象。如雷神司雷，雨神司雨，风神司风，土地神司土地，山神司山等。后来，由于社会生产和生活的需要，人们祈求的越来越多，于是赋予某些自然神其他神职，这样便形成一神多职的现象。如太阳神，人们祈求它的不仅仅是赐予阳光，而且把它视为丰产之神、民族和王权的保护神，以及光明正大、明察秋毫之神，天神、雷神、山神、石神、火神等也有多种神职。

2. 自然神形象

自然神形象是人们祭祀、祈求的对象，是自然神的象征，它是由自然神观念衍生的。大多数民族都有自古遗传的自然神形象，但也有少数民族的自然神尚无具体的形象。

在自然神观念形成之初，人们直接祭拜自然物或自然现象本身。如祭拜天便直接朝天祈祷、跪拜，或燔柴以祭，使烟火带着人们的祈求和祭品直达天空。再如祭山，最初也是直接朝山祭祀，对着山磕头。祭地也一样，最早是把牺牲埋入地中。然而，天空辽阔，不可遍敬；土地广博，不可遍祭；山峰众多，不可遍祀。于是，人们逐步以某种自然物或动植物作为自然神的象征。如中国不少民族的土地神以土丘、石、树、树枝、木桩为神的形象或象征，在这些形象前供祭品，焚香祭拜。[1]天神、山神、雷神、风神、雨神等也各以动物、植物、无生物或人造物为形象。后来，随着抽象思维的进一步发展，自然神形象也进一步演化，由其他非人形形象演变为人形偶像，它是自然神形象发展的最终产物。在中国许多寺庙中，都供奉有人形的土地神、雷神、太阳神等自然神形象。

3. 自然神名称

自然神观念产生之后，人们自然会创造与之相应的名称。早期的自然神名称大多是与之相应的自然物或自然现象的名称。如"天"，既指物质的"天"，又指精神的"天"——至上神。"日"也一样，兼有太阳和太阳神的双重意义。后来，为了区分，人们创造了"神"字，在天、地、日、月、星、雷、雨、风、云、

[1] 参见本书第四章。

虹、山、石、水、火等名称之后加上“神”字表示自然神。也有些地区或民族在自然物或自然现象名称后加上表示尊称的称谓“公”、“伯”、“师”、“爷爷”、“伯公”、“婆”等，如“雷公”、“雷师”、“土地爷爷”、“土地伯公”、“土地婆”、“风伯”、“风师”、“云师”、“雨师”等。

另有一些自然神名称，与该自然物或自然现象名称无关，如殷人称天神为“帝”或“上帝”，楚人称风神为“飞廉”等。

4. 祭祀场所

祭祀场所即祭祀自然神仪式的地点，它是在图腾观念产生之后形成的。

在自然崇拜早期，祭祀自然神没有固定的场所，随时随地均可祭献。如新疆哈萨克族和阿尔泰乌梁海人，若晚上在路途中看见新月初升，即停步肃立，向新月祈祷。祭天神、星神等也一样，或在郊外，或在院内举行燔柴祭天或祭星神仪式。随着自然神观念的发展和祭祀仪式的规范化，逐步形成了固定的祭祀场所。最初的祭祀场所是比较简单的，如祭天，或在某座高山上，或在某棵大树下，或在水边，或在杆下。后来，人们为了表达对自然神的虔诚心情，修建自然神神庙或露天祭所。如在本世纪50年代前，中国许多地区仍有山神庙、土地庙、雷王庙，以及祭天场或祭天台。统治阶级更是不惜巨资，修建神殿和坛墙，如北京的天坛、地坛、日坛和月坛等，规模宏大，耗资甚巨。

5. 仪　式

仪式是自然崇拜文化丛中的一个重要元素，它是表现人神之间关系的行为活动方式，是人们祈求自然神的主要形式。

祈求自然神的仪式也不是一成不变的，而是不断变化的。从繁简来看，早期的仪式较为简单，后来的则十分繁杂。从性质来看，巫术仪式最早，巫术与祭祀相结合的仪式较晚，最晚的是纯粹的祭祀仪式。从祭品来看，人祭、血祭、火祭是较早的，牲祭、禽祭则稍晚，最晚的是以一般的食物祭祀。

从仪式的规模来看，可分为普通祭祀和祭祀典礼两种。普通祭祀即非固定日期举行、非集体的祭祀，是某家、某人或若干户举行的祭祀仪式。祭祀典礼即于固定日期举行的、集体性的仪式。

中国地域辽阔，民族众多，各地、各民族祭祀各种自然神的仪式均不相同。总的说来，普通祭祀较简单、朴实，祭祀典礼较隆重、繁杂。

6. 禁　忌

禁忌是人们崇拜自然神的一种表现，它渊源于自然神观念。在古代人们看来，人神之间的权利和义务是相互的，要希望得到自然神的保佑，那么，自己就应该尊重自然神，避免做神不喜欢的事。否则，神不但不会保护你，还会降祸于人。

关于自然崇拜的禁忌表现在仪式、生产、生活各个方面。关于祭祀仪式方面的禁忌不少，如贵州布依族在祭祀自然神时不准让外族或外村人进村，违者课罚，并须对今后村中发生的一切灾祸负责。有些民族甚至在祭祀的牺牲方面也有禁忌，如云南姚安县左门彝族祭山神时不能用山羊。他们认为，羊终年生活在山上，为山神所有，以羊肉祭献会引起山神不满。关于生产方面的禁忌也不少，如布依族、水族在第一声春雷响后的一定时间内，忌到地里劳动，否则会得罪雷公，将雨水不调，庄稼歉收。在日常生活方面，禁忌更多，如哈萨克族忌讳面对

太阳和月亮大小便，鄂温克、鄂伦春等族忌讳用铁器捅火、拔火等。

在各种自然神的禁忌中，对雷神和火神的禁忌最多。

7. 神　　话

自然神话也是自然崇拜文化丛的一种文化元素。自然神话种类很多，有关于自然物和自然现象形成的神话，如天、地、日、月、星、山、火、虹等形成的神话；有关于人们与某种自然物或自然现象作斗争的神话，如人所共知的射日月神话；有关于自然神形成的神话，如古代有不少关于人化身为雷、人化身为风和人化身为虹而成为雷神、风神、虹神的神话；有自然神保佑人们消灾降福的神话；也有违犯禁忌，受到自然神惩罚的神话。

自然神话具有使各种自然崇拜文化现象神圣化、合理化的功能。马林诺夫斯基说："神话有建立习俗，控制行为准则，与赋予一种制度以尊严及重要性的规范力量。"并以为，"神话在原始社会中施行一种不可或缺的作用：神话表现信仰，加强信仰，并使信仰成为典章"。[1] 自然神话也一样，一是可使人们对自然物和自然现象增加神秘感，同时也可使自然神信仰神圣化，使人们更加尊重自然神；二是可使自然崇拜仪式和有关自然崇拜的各种禁忌等社会习俗神圣化和合理化，使人们切实遵守这些习俗。

中国各民族的自然神话很多，真可谓浩如烟海，多如牛毛。

除了以上各种文化元素之外，尚有与自然崇拜有关的艺术等，但它在自然崇拜中不占重要地位。

[1] 转引自张光直《中国创世神话之分析与古史研究》，载台湾《民族学研究所集刊》第8期，1959年。

以上各种文化元素并不是每一种自然崇拜文化丛所必具，有些自然崇拜文化元素遗传至今的不多，往往只保留其中几种。

（五）自然崇拜文化的层次

根据文化的时间性和空间性，自然崇拜文化可分为空间文化层和时间文化层两类。

1. 空间文化层

自然崇拜包括天、地、日、月、星、雷、雨、虹、风、云、山、石、水、火等多种崇拜形式，其中每一个崇拜形式都由若干文化元素组成。如上所述，自然崇拜文化丛包括自然神观念、名称、形象、祭所、仪式、禁忌、神话等。根据空间文化层次，这些文化元素可分为三个层次：表层、中层和深层。自然神形象、祭祀场所是以物质形态或物化形式表现的，是表现在人与物之间的自然崇拜文化元素，属于表层文化。自然神名称虽不是物质形态，但它是外显的，是以物化形式出现的，是易使人识别、觉察的。因此，它也属于表层文化。祭祀仪式和禁忌是以行为活动方式表现的，是反映人与神之间的文化现象，属于自然崇拜的中层文化。自然神话是表现自然神观念的，它在古代主要是以口传的形式表现。比较重要的神话一般在祭祀仪式上由年长者或酋长向年轻人讲授，以加强人们对自然神的信仰，使自然神和仪式、禁忌更加神圣化。因此，它主要是以行为活动和语言文字方式表现的，也是属于中层文化。各种自然神观念（包括自然精灵）及其有关的种种迷信观念，是以人的意识形态表现的，它是内隐的，是蕴藏在人的心灵中的文化现象，属于深层文化。它本身是摸不着、看不见的，但可以通过神话传说

及仪式而明了，也可以通过信仰者本人或他人介绍而知悉。由于深层文化是属于信仰者本身的，因此，也可以说是主体文化。

在自然崇拜三层文化中，核心层次是深层文化，它起着支配作用，表层和中层文化都是在深层文化的基础上产生的。只有在自然神观念及其他迷信观念产生之后，人们才会崇拜它、祭祀它，才会创造神话，规定禁忌，建造祭祀场所和塑造形象等，才会举行祭祀仪式。倘若自然神等观念消失，人们就不会再举行有关仪式；有关禁忌就会自然消失；祭祀场所(如天坛、地坛等)和各种自然神偶像也就失去其原有的意义，只作为历史文物而保存，供后人参观、游览；神话也将失去功能，只作为文学遗产而被后人所研究。

各种自然崇拜文化像任何文化一样，是不断变异的。在三层文化中，深层文化比较稳定，变化较慢。无论何种自然神，虽然神性、神职不同，但其实质都一样，即相信它有超自然的能力，既能降福于人，也能给人带来灾难。这种神观念一旦产生之后，便有极强的生命力，能长期在人们意识中存在。即使以强制手段毁坏祭所及偶像，禁止举行有关祭祀仪式，它也仍然会顽固地保留在人的头脑中。表层文化变异性较大，如祭祀场所和自然神偶像，因时而异，因地有别。属于中层的各种文化元素也是不断变化的。如祭祀仪式，虽然祭祀时间相对稳定，但在古代，祭祀程序一般由简单向复杂发展。至近现代，农牧民对自然现象和自然力有了比较客观的认识，于是，祭祀仪式一般又化繁为简。

2. 时间文化层

根据文化的时间层次，自然崇拜时间文化层包括两个方面的内容：一是整个自然崇拜文化属于人类文化史上哪一个层

次；二是各种自然崇拜文化元素可分为几个层次。

任何一种宗教形式的形成都是与社会生产和生活分不开的。在人类社会早期，即旧石器中期到旧石器晚期，人类主要以狩猎、采集为生，生活资料完全靠大自然的恩赐。这种社会生产是攫取性的，是人类从动物界遗传下来的本能的生产活动。考古学和民族学资料表明，这一时期的宗教形式主要是图腾崇拜和巫术，万物有灵观念、精灵观念虽已产生，但仍很朦胧，被人祈祷、膜拜、祭祀的神灵尚未产生，自然崇拜也未形成。如前所述，社会发展水平属于旧石器晚期至中石器前期的澳大利亚人和塔斯马尼亚人均未发现有自然崇拜现象。世界上许多著名学者也认为，最早的宗教形式是图腾崇拜和巫术。因此，就文化的历史层面而言，图腾崇拜和巫术是与攫取性的狩猎、采集经济生产相适应的，可说是人类文化的基层文化，即最古、最底层的文化。

到了新石器时代，农业、畜牧业开始形成，攫取性的经济生产开始过渡到生产性的经济生产。这一伟大的社会变革必然会引起宗教观念和社会意识的变化，并随之产生新的一层文化。自然现象和自然力对农牧业生产影响十分重大；但是，新石器时代人们的生产力水平依然十分低下，在自然力面前软弱无力，束手无策。在这种情况下，萌芽于旧石器时期的万物有灵观念和各种精灵观念得到迅速发展，自然精灵演化为自然神，成为人们祈求、祭祀的对象，与之有关的祭祀仪式也开始形成，于是便产生了自然崇拜。苏联著名宗教史学家约·阿·克雷维列夫指出："成为宗教崇拜对象的自然现象，到畜牧业和农业发展的时期，就是说，较晚才对人获得特殊的意义。因此，凭推断可以假定，对自然现象的崇拜是在这时形成起来的。"[1] 自然神

[1]《宗教史》上册，中国社会科学出版社 1984 年版，第 30 页。

与自然崇拜形成之后，始终与农牧业社会相伴随，数千年而不衰，直至20世纪90年代的今天，许多较落后的农牧业地区，仍然对某些自然神笃信不疑，祈求、跪拜。这充分说明自然崇拜文化是与农牧业相适应的文化，是属于人类文化史上第二层次中的一种重要文化现象。

自然崇拜作为一种文化现象，是逐渐累积而成的。各种崇拜形式不是同时产生的，而是先后形成的。从产生的时间上看，山精灵观念和火精灵观念可能萌芽于旧石器晚期的狩猎时代，但作为山神和火神观念当是在新石器时代神灵观念产生之时形成的。雷电、雨水、日、月、土地等对农业生产有直接的影响，因此，它们也较早受到人们的崇拜。如上所述，新石器时代的考古遗存中，发现有不少太阳和月亮的崇拜遗迹。古代神话传说也称伏羲、黄帝时代已有雷神，这些都说明在新石器时代上述各种自然神已经形成。

较晚形成的当是天神、星神、石神等。这是因为它们与农牧业生产没有直接的联系，对人们的生活没有重大影响。尤其是天神，完全是抽象的，非实在的。天空本身虽然会引起古人的神秘感，但它并不影响人们的生产和生活。天神崇拜可能萌芽于原始社会而形成于阶级社会。国家政权的建立，号令的统一，使统治者设想天上也有统治诸神的大神，从而把世间的一切变化都说成是出于这个大神的意志，使人们不敢违抗天命，任意受统治者的摆布。

从自然崇拜文化诸元素看，也有其时间层次。自然精灵虽然产生较自然神为早，但它不是自然崇拜的基础，它是恶的、害人的，人们不欢迎它，不崇拜它，举行仪式是为了祈求它远离人们，远离村庄或离开病者躯体。它仅仅是自然神形成的一个中间环节。只有自然神才是人们真正崇拜的对象，因此，自

然神观念是自然崇拜的基础。从时间上看，它是自然崇拜文化丛中的原生形态，其他文化元素都是在自然神观念基础上产生的，是次生形态。

每一种自然崇拜文化元素中的若干类型也有其时间层次。如山神观念，司山中禽兽当是最早的山神观念，是山神观念的原生形态。但后来又演化为村寨的保护神，不仅司禽兽，而且主宰庄稼、牲畜、灾害、雨水、全村寨人们的生死祸福等。这种保护神观念是后来形成的，是山神观念的次生形态。其他自然神观念也一样，都有其原生形态和次生形态。再如仪式，最早的是巫术仪式，它是原生形态。后来又形成巫术与祭祀相结合的仪式，这种仪式属次生形态。最晚出的是纯粹的祭祀仪式，属自然崇拜仪式的再生形态。各种自然神形象和祭祀场所也一样，均有原生形态、次生形态和再生形态。[1]

[1] 参见本书第三章以下各章。

二　中国自然神与自然崇拜的特点

中国自古以农为主，以牧为辅。然而，在历史上，自然灾害频繁，或长期干旱，或久雨成涝，或风雪成灾，对农牧业生产危害甚大，给人们生活和生命安全造成严重威胁。古代人们在强大的自然力面前束手无策，俯首称臣。数千年来，帝王将相、王公贵族、平民百姓，无不拜倒在大自然的脚下，从而创造了各种各样的自然神和丰富多彩的自然崇拜文化现象。

中国自然神和自然崇拜的资料浩如烟海，既有大量的历史学和考古学资料，又有众多的民族调查和古文字学资料。为便于读者了解中国自然神和自然崇拜的特点，现扼要地阐述如下。

（一）源远流长

源远流长是中国自然神和自然崇拜的显著特点，上至新石器时代，下至20世纪90年代的今天，都存在自然崇拜现象。

在新石器时代的考古遗存中，发现有日月崇拜的遗迹，如大汶口文化遗存中，发现有日月纹和日月山纹。在河姆渡文化遗址中，出土有双鸟朝阳雕像，在马家窑文化遗址出土的彩陶上，出土有众多的圆圈内有“+”形及其变体“×”形、“*”形和“卍”形图像。而“+”形图案在北美印第安人和欧洲青铜器时代

均象征太阳。这些都表明新石器时代已存在太阳崇拜。[1]

雷神和雷崇拜无疑在新石器时代已存在。传说伏羲系由其母华胥在雷泽中感雷神而生。《山海经·海内东经》也记有龙身人首的雷神。又黄帝一名轩辕，而轩辕传说是"主雷雨之神"。伏羲、黄帝都是传说中的相当于新石器时代的祖先，这说明雷神在当时已受人崇拜。[2]

火崇拜也形成很早，传说燧人氏钻木取火，大概燧人氏是最早的火神，后来炎帝也被奉为火神。而燧人氏和炎帝都是新石器时代传说中的人物。[3]

进入阶级社会以后，有关自然崇拜的资料十分丰富。在殷虚卜辞中，有大量的祭祀天、地、日、月、风、云、雨、雪、山、川的卜辞，且其祭祀仪式相当隆重，所用牺牲甚多。[4] 说明殷商时代的自然崇拜是十分盛行的。

周代的自然崇拜与商代类似。据《周礼·大宗伯》记载，当时所祭祀的自然神有天神、上帝、日、月、星辰、司中(星神)、司命(星神)、风、雨、土地、社、五岳、山、川等。

秦汉以后，自然崇拜并未因生产力水平的提高而有所减弱，在许多方面甚至较前三代有过之而无不及。据史书记载，秦始皇、汉武帝、汉光武帝、唐高宗、唐玄宗、宋真宗等都曾亲自登泰山祭天地。可见历代帝王信奉天地诸神的虔诚之情。不仅如此，各朝帝王还在京城郊设坛祭祀天、地、日、月、星、雷、雨、风、云等自然神，并各有固定的祭祀日期和祭祀典礼。统治阶级尚且如此，一般农牧民更不言而喻，祭祀、跪拜自然神当更

[1] 参见本书第五章。
[2] 参见本书第七章。
[3] 参见本书第十二章。
[4] 参见本书第三章以下各章。

为经常。

明清以来，修建了规模更大的祭祀自然神场所，如北京的天坛、地坛、日坛、月坛、社坛、稷坛等。祭祀仪式也更为隆重，更为规范。民间的自然崇拜也久盛不衰，据清代各地地方志记载，雨水神龙王庙、土地庙、社坛、雷王庙等遍及各地，祭祀仪式因地而异，程序繁杂。

民国时期，统治阶级祭祀各种自然神的典礼被废除，但在广大农牧区，仍保留了世代遗传的祭祀仪式，播种前后和收割前后都有祭祀自然神的各种仪式。凡遇各种自然灾害，亦举行盛大仪式，天旱时举行求雨仪式，洪涝时祈求龙王止雨。遇风灾、虫灾或战乱等亦祈求自然神灵消灾。

本世纪50年代至70年代末的近30年间，中国各族祭祀各种自然神的习俗已基本上被废除，各种自然神庙宇也大多被废。这无疑是历史的一大进步。但自然神观念并未在农牧民的意识中彻底清除。

自80年代以来，实行宗教信仰自由政策，残留在人们意识中的自然神观念死灰复燃，在广大农牧区，尤其是在少数民族地区，又兴起自然崇拜热，祭天神、祭土地神、祭山神、祭水神、祭社神等习俗又盛极一时。这种现象出现的原因除了广大农牧民科学知识贫乏之外，还有其复杂的社会和历史根源。

由上可见，自然神和自然崇拜自新石器时代形成至今，延续了五六千年的时间。它是中国历史上存在时间最长的宗教形式之一。

（二）古风今存

纵观中国各民族历史上的自然崇拜现象，可看到这样一个

事实：古籍中所描述和考古遗存中所反映的上古时代自然崇拜仪式和现象，在近现代一些民族中仍存在。下面略举数例以说明。

《尔雅·释天》："祭地曰瘗薶。"郭璞注云："既祭埋藏之。"《礼记·祭法》："瘗埋于泰折，祭地也，用骍犊。"把牺牲直接埋入土中，是相当古老的祭祀土地神的方法。两千多年后，这种方法仍存在于一些少数民族中，如景颇族有些村庄在举行播种仪式后，须以猪为牺牲，埋入地中，以求得地母保佑。瑞丽县户育部落每三年以一头牛为牺牲，大祭土地神，然后埋入地中。[1]

《尔雅·释天》："祭星四布。"郭璞注云："布，散祭于地。"也就是以烛或灯象征星辰，按天上星辰的位置排列于地，点燃祭祀。这一古老的祭法在50年代前后的锡伯族中仍残存。他们祭星神求子时，制作上千支蜡烛，按天上众星方位排列，星大者点大烛，星小者点小烛。祭北斗七星时，则以七根蜡烛为象征，按北斗七星的方向、位置摆好，然后点亮祭祀。[2]

在马厂型马家窑文化的彩陶上，有不少太阳纹。其中有一些太阳纹内有网格，中有"+"形或"×"形等。"+"形及其变体象征太阳是无疑的，但为什么象征太阳的圆圈内有网格，考古学家们没有解悉。从一些民族学资料来看，它是远古时代人类企图控制太阳的巫术仪式的反映。50年代前，阿昌族有些寨子在祭日时，用一根竹筒插在房屋边上，竹筒上端放一块竹篾笆，上立四个小竹筒。四方各立一个。连结四个竹筒便成"+"形，与彩陶文化中的"+"形图案同，竹篾笆的网格却与圆圈内的网格纹相似。这说明带有网格的太阳纹是祭日仪式在彩陶艺术上

[1] 参见本书第四章。

[2] 参见本书第六章。

的反映。为什么采用这种祭日仪式，其目的是什么？国外有些原始民族在白天最短的冬至日举行崇拜太阳的巫术仪式，旨在于使太阳不要走得太快或加强太阳的热量。这种巫术仪式有多种，秘鲁的印第安人在两个对峙的山头之间拉起大网，以不让太阳落下山去。爱斯基摩人则用绳子做成花篮，以便把太阳捉住。有的则燃烧大火，以加强太阳的热量。阿昌族祭日时在竹篾笆上放象征太阳的四个竹筒，当是与用网拦太阳的性质一样，目的是为了让太阳走慢些，不要过早地落下去。《史记·封禅书》："《周官》曰，冬日至，祀天于南郊，迎长日之至。"这说明中国古代也在冬至日时举行祈求太阳延长日照的仪式。大概新石器时代的中国人也像印第安人或阿昌族一样，用网或竹篾笆举行旨在使太阳慢些走的巫术仪式。[1]

类似事例很多，不一一赘述，可参见以下各章。

少数民族残留中国上古文化不是偶然的。从历史学、民族学、考古学、人种学等资料来看，中国大多数民族都是同源异流。东北的肃慎、鲜卑等及其后裔是由黄帝部落的一支为主体繁衍而来的；匈奴是由夏后氏一支迁至北方后与当地土著融合而形成的，后来又分化为突厥、蒙古诸族。西南属藏缅语族的彝族、藏族、纳西、哈尼、羌、普米、阿昌、景颇等族都是由古羌人炎帝族系的若干支系迁到西南后与当地土著融合而成的。畲、瑶两族是由高辛氏一支繁衍而成的。苗族是由奉伏羲为始祖的太皞部落的一支发展而来的。总之，大多数民族都有共同的来源。由于战乱或其他缘故，远徙到边疆地区或深山密林之中。因交通不便，文化隔绝，使他们有可能长期保留上古文化。[2] 所以，我们不能简单地把少数民族文化视为仅仅是其

[1] 参见本书第五章。

[2] 关于我国各少数民族的族源及其文化，笔者将另撰文详述。

本身的文化，它们与中国上古文化有密不可分的渊源关系。刘尧汉等先生发现的十月太阳历，正是中国上古文化在彝族中得到长期保留的明证。因此，中国上古自然崇拜文化现象在近现代一些民族中保存是毫不奇怪的。

（三）保留原始的自然精灵观念

第一章已述及，自然精灵即山精、水精、雷精等，也就是我国一些少数民族中的山鬼、水鬼、雷公鬼等。它的本性是恶的，是害人的，它是在万物有灵观念的基础上产生的。它还不是神，但它是自然神产生的基础。根据国外一些原始民族的资料，自然精灵大概产生于旧石器时代晚期，至新石器时代逐步演化为神。这表明自然精灵产生时间很早，是原始的精灵观念之一。

中国大部分地区和大多数民族已不存在自然精灵观念，但在南方一些少数民族中却残存不少，有些民族甚至只有自然精灵观念，而无自然神观念。

居住于云南怒江地区的傈僳族50年代前保留了较浓厚的精灵观念。他们称精灵为"鬼"。据调查，他们的鬼很多，约有30余种。其中有天鬼、山鬼、水鬼、水井鬼等。他们认为，天鬼能使人头痛、耳聋、咳嗽等。患了这些病就必须以牛和鸡祭祀，送鬼魂离开病者上天堂去。水鬼能使人生疮，患此病者即认为是水鬼所致，须以猪、鸡各一为祭品，并用绳子穿鸡的鼻孔及猪的耳朵，牵到野外去祭。祭时须大叫水鬼，让水鬼吃了祭品到别处去。水井鬼能使人恶心呕吐，病后毛发脱落，面无血色，患此病者须以牛或猪一头祭之。[1]

[1]《傈僳族社会历史调查》，云南人民出版社1981年版，第72页。

生活在云南西双版纳勐海县布朗山区的拉祜族，虽存在某些自然神观念(如天神观念)，但大多数自然精灵仍未演化为神。他们的雷鬼、月亮鬼、水鬼和山鬼都是害人的，使人生病的，患者须祭鬼，祈求鬼魂离开。雷鬼能使人头晕、头疼和肚子痛，患此病者须以鸡祭。月亮鬼能使人眼睛红肿疼痛，须用竹笋壳数片剪成像月亮那样的圆盘形状，再以白石灰画上圆圈图案，用一根竹竿夹住，送至月出的方向，祈求免疫。水鬼能使人手脚浮肿，全身起泡，须搭一个竹篾台架，系上红、黄、绿、白等彩线，用一根木棍插在寨边水塘深处，由巫师念咒，杀一只红公鸡祭祀。[1]

50年代前的独龙族，自然神观念虽已形成，但山鬼、水鬼、河鬼观念仍存在。他们认为，山鬼能使人全身酸疼。若患此病，须以鸡和酒祭祀。如祭后病仍不好，须用猪或牛再祭。水鬼能使人患手疼或手肿等疾病，祭法是以一瓶酒或荞面粑做成面人(用鸡血拌)，先在病人头上转几下，然后拿出去挂在树上，接着口中念念有词："朋友你从远方来，你要什么都可以，请你莫追我们……"以祈求水鬼离开，到别的地方去。[2]

傈僳族、独龙族和勐海拉祜族是保留自然精灵观念较多的民族，也是保留较为浓厚的原始公社制残余的民族。而在社会发展水平较高的民族中，未见有自然精灵观念或只有残余形式，他们所崇拜的主要是自然神。这也可进一步证明自然精灵是与较低水平的社会相适应的，是超自然力的低级形态，而自然神则是社会发展到较高阶段的产物，是超自然力的高级形态。

[1]《拉祜族社会历史调查》(二)，云南人民出版社1981年版，第76页。

[2]《云南省怒江独龙族社会调查》，1964年内部铅印本，第118页。

（四）一神多职

在某些人看来，雷神司雷，风神司风，土神司土，山神司山……。然而，事实并非如此，不少自然神往往身兼数职。

山神是中国各民族普遍崇拜的自然神，司山林中禽兽是山神的最早神职，也是大多数民族的山神神职之一。除了这一基本神职之外，还有其他神职。如有些民族认为山神还有司雨水之神职，认为下雨时的雨云是从山中出来的，因此天旱时便祭山神求雨。在殷虚卜辞中，有不少祭山求雨的记载。部分彝族当久旱不雨时也向山神求雨。另有一些民族则认为山神还有司鬼魂之神职。如古代契丹人认为，他们死后魂归黑山，黑山神司他们的鬼魂。汉代乌桓人也有类似的观念。云南姚安县左门彝族上坟时要祭山神，因为他们认为山神主管死人魂魄。四川石棉藏族也认为人死后魂归喜玛拉雅山，因而他们对喜玛拉雅山山神最为尊崇。此外，有些民族甚至把山神视为无所不能的保护神，如部分白族认为，山神既管山，又管地；既管禽兽、牲畜，又管庄稼、树木等。部分彝族也认为山神司禽兽、庄稼、风雨雷电等，甚至认为主司人的祸福。布朗族、傈僳族、四川庙顶藏族也认为山神是最大的神，主宰山与地及人们的一切生产与祸福。[1]

火神也曾被人们赋予多种神职。其一是光明洁净之神，即相信它具有照明、避邪、除秽、驱魔的神职，如古代突厥人、蒙古人、哈萨克族和阿尔泰乌梁海人等均有这一火神观念。其二是家庭保护神，即相信火神是全家的主人，它保佑全家大小

[1] 参见本书第十章。

平安，是幸福和财富的赐予者。具有这一火神观念的有古代汉族、突厥人、蒙古人、哈萨克族、阿尔泰乌梁海人、鄂温克人、四川庙顶藏族等。[1]

石神在一些民族中具有重要的地位，具有多种神职。水族认为石神主司生儿育女、财源丰禄和吉祥平安，苗族相信石神能使人生儿育女和消灾去病，彝族视石神为驱魔、防盗和主宰生育之神，锡伯族则认为石神有镇兽、驱鬼、拦魔的神职。羌族、四川庙顶藏族和石棉藏族、珞巴族和古代女真人均视石神为保护神，主宰村寨、家庭的生死祸福。[2]

太阳神的神职因族而异。有些民族视之为丰产的赐予者，相信它能使万物生长，庄稼成熟，如纳西族、大理白族和阿昌族等。有些民族视之为民族和王权的保护神，如古商人、古代匈奴人和乌孙人等。有些民族则视之为光明正大、明察秋毫之神，如哈萨克族、哈尼族和剑川白族等。[3]

月神也曾被古代人们视为多神职之神。有些民族视之为植物神，是"植物之母"，是农作物的保护神。有些民族视月为团圆之神和姻缘之神，相信它能使人合家团圆和赐人予美满姻缘。有些民族则把月看作是吉祥之神，认为月圆时做一切事情都会吉祥如意。[4]

土地神的最初神职是主宰各种植物，庄稼生长、收成的好坏，完全取决于它的喜与怒。这一神职是各地、各民族的土地神的基本神职。后来，人们不断地给它增加神职，使之成为身兼数职甚至是万能的保护神。在中国古代，大多数村寨都视土地神为保护神，相信它是一地一方的主宰，凡大小事情都到土

[1] 参见本书第十二章。
[2] 参见本书第十一章。
[3][4] 参见本书第五章。

地神前祭祀。此外，古代和近现代有些地区还视土地神为司鬼魂之神。[1]

至于天神或上帝，则因族有别。在汉族地区，几千年前天神便是人们心目中的至上神，它不仅统辖天上万物，而且主宰人间一切。它既是天地万物的创造者，又是人类社会命运的决定者。除了汉族外，古代匈奴人、古代突厥人、古代回鹘人、古代契丹人、蒙古人、哈萨克族、柯尔克孜族、锡伯族和满族等，都存在与汉族相似的至上神观念。但也有一些少数民族的天神不是至上神而是普通天神，它不是主宰一切，而是天界诸神之一，或只管辖风雨雷电。如羌族的天神与地神、火神、山神和树神是职能不同但地位平等的神，互不统辖。布朗族、白族、怒族等虽有天神，但都不是至上神，其神职相当有限。此外，有些民族不但没有作为至上神的天神，甚至连一般天神的观念都不存在，如傈僳、鄂伦春、鄂温克等族。[2]

总之，大多数自然神都是一神多职。这主要是因为古代人们认为凡超自然的神灵都是神通广大，法力无边，无论什么事，只要虔诚地祈求它，任何一个神灵都会使你如愿以偿。

（五）自然神形象各异

每一种自然神都有其形象。由于民族、地区和时间的不同，故而同一自然神的形象也各不相同。

土地神的形象或象征有多种。一是土丘，它是最早的土地神形象。二是石块，古代的社主均用条石象征，苗族、侗族、仫佬族、壮族、瑶族、高山族、四川庙顶藏族等多以石作为土

[1] 参见本书第四章。

[2] 参见本书第三章。

地神的象征。三是树、树枝和木桩，古代和近现代一些汉族地区以树为社神的象征，拉祜族亦以树为其形象，彝族各支系和阿尔泰乌梁海人则多以树枝为其象征。四是人形，它是最晚出的土地神形象，过去大部分汉族地区的土地神庙中都塑有白发老翁的土地神，其旁还有一老妇形象，为土地奶奶。[1]

最早的太阳神形象是太阳形状，新石器时代的彩陶上、某些青铜器上及古代岩画上，都有象征太阳神的太阳形图案。“+”形、“×”形、“*”形和“卍”形图案也是较早出现的太阳神形象，新石器时代的彩陶上有不少这种图案。人面形形象是较晚出现的，内蒙阴山岩画有这一太阳神形象。在古代，鸟也被视为太阳的象征。此外，有些民族还以竹筒为太阳神形象，如阿昌族、景颇族等。[2]

雷神形象较多，有龙蛇、雷鸟、雷兽、雷斧和人形。其中最早的当是龙蛇，因闪电形状像龙蛇。《山海经·海内东经》说雷神为“龙身而人头”。古代蒙古人、鄂温克族等也认为雷神是龙蛇。最晚的雷神形象是人形，古代和近代汉族地区的雷王庙中均有人形为主体的雷神，此外，鄂温克、仫佬族、壮族的雷神也是以人形为主体。至于雷鸟、雷兽和雷斧，是在龙蛇之后、人形之前产生的雷神形象，但三者孰先孰后，目前则尚难断定。[3]

雨神形象也有多种。其一为龙蛇，它原是雷神的形象。雨神是较晚时候形成的，司雨的神职最初是属于雷神的，当雨神独立后，不仅从雷神手中夺走了司雨之权，并把雷神最初的形象——龙蛇也据为己有。古代人们当天旱无雨时，均祀龙求雨。

[1] 参见本书第四章。
[2] 参见本书第五章。
[3] 参见本书第七章。

其二为猪，古籍中有不少关于猪能致雨的传说，举行求雨仪式时也用猪。其三为蛤蟆(青蛙)，传说蛤蟆具有能致雨和预告晴或雨的神性。其四为人形，传说中的雨神雨师妾、赤松子、陈天君等，都是人形化的雨神。[1]

古代的风神形象有神鸟、神犬、箕星和人形。神鸟是最早的风神形象，在殷虚卜辞中，风与凤同为凤鸟的象形字。这说明殷人的风神为凤鸟。此外，飞廉是古代楚人的风神，其主体形象亦为鸟。犬也是古代风神的一种形象，传说"风伯像犬"，大概它是某一个民族或某一个地区的风神。箕星即箕宿，为二十八宿之一。古人以为它能致风，故视之为风神。古代人形化的风神也有不少，如孟婆、石尤、方天君等，他们都是各地区的人形风神。[2]

星神的最初形象为天空中的星，后来以烛或灯作为象征，最后又演化为人形化的星神。[3]

山是最早的山神形象，人们最初是直接向山祭祀、跪拜，哈尼族和四川石棉藏族保留了这一古老的祭山方式。石或石堆是山神形象的次生形态，普米族、庙顶藏族、若干彝族支系均以石或石堆为山神的象征。树或竹筒也是一些民族的山神形象，墨江布朗族、白族那马人、普米族以树象征山神。景颇族则以竹筒为山神形象。一些地区和民族还以龙、虎或半人半兽为山神形象，《山海经》中记载有不少半人半兽的山神形象，近代黑龙江和辽宁的一些县奉虎为山神爷。人形化的山神是较晚形成的。传说中的巫山神女、永宁纳西族的狮子山女神，古代汉族各地及彝族、白族、普米族、傈僳族、佤族等的山神庙中，

[1] 参见本书第八章。

[2] 参见本书第九章。

[3] 参见本书第六章。

都塑有一男一女的山神爷和山神婆偶像。[1]

石神形象是各种形象不同的石。以石块为石神象征的民族有：羌族、川西南藏族、庙顶藏族、石棉藏族、彝族的某些支系、纳西族、普米族、锡伯族、满族等；奉巨石为石神形象的民族有：白族、傈僳族、水族、毛南族、石棉藏族等；以石崖为石神形象的民族有：白族、彝族、水族等；以石兽、石人为石神象征的民族有：白族、彝族、赫哲族、女真人等；奉石生殖器为石神形象的有白族等。[2]

人们崇拜火，最初是在野外烧起一堆火，把火焰当作火神的象征。当有了炉灶之火后，人们同时又奉炉灶之火为火神形象，古代汉族各地区及大多数少数民族都存在这种信仰。传说中的远古时代的燧人氏、炎帝和祝融则是人形化的火神形象。[3]

据上所述，中国历史上的各种自然神形象多种多样，各地、各族不同。

（六）祭祀场所不一

在中国历史上，祭祀各种自然神大多有其场所，但这些场所并不是长期不变，也不是各族都相同的。

中国历史上的祭天场所因民族、地区的不同而异，或在高山、水边、神林、树下、杆下、炉下，或在寺庙、屋内，或筑土台、天坛而祭。其中到高山顶上祭天是较古老的，古代不少帝王都曾到泰山上祭天。古代契丹人、古代蒙古人及大理白族等均常到高山上祭天。在水边祭祀的有匈奴人和突厥人，在神林中祭

[1] 参见本书第十章。
[2] 参见本书第十一章。
[3] 参见本书第十二章。

天的有羌族(集体祭祀)，在树下祭天的有白族那马人，设杆祭天的有满族，筑高炉祭天的有羌族(家祭)，在寺庙内祭天的有拉祜族，在屋内祭天的有裕固族，筑土台祭天的有白族、纳西族等，修筑规模宏大的天坛祭天主要是历代封建王朝统治者。[1]

祭祀土地神的场所也是因时、因地而异。田地是最早的祭祀场所，上古人们把祭品直接埋到田地里。彝族一些支系、怒江白族、珞巴族、景颇族、基诺族、拉祜族、德昂族、水族、仫佬族、海南黎族等直到50年代前仍有在田地里举行祭祀土地神的习俗。高山和树下也是祭所之一。突厥人在高山上祭土地神，哈尼族和大瑶山的山子瑶则在寨神树下祭祀。土地庙是古代汉族地区普遍存在的祭所，苗族、仫佬族、壮族、瑶族、白族过去也建有土地庙。地坛是最高级的祭祀场所，只有古代帝王或大臣才能在地坛上祭地。[2]

拜日，最初没有固定场所。当太阳升起时，便走出家门，面朝旭日祈祷或跪拜。后来，历代统治者都在京城东郊建有日坛，作为专门祭祀日神的场所。[3]

拜月场所与拜日场所类似，最初也是无固定场所，当月亮升起时出门朝月作揖、叩首。上古帝王、统治者及一些少数民族均有此俗。此外，统治者在修建日坛的同时也建有月坛，其地一般在京城的西郊，与日坛遥相呼应。平民百姓一般没有专门拜月的场所，大多在院内、门前或村寨内宽广的地方摆案桌，供祭品，焚香跪拜。[4]

在古代，雷神有雷公庙，雨水神有龙王庙，风神有风师坛

[1] 参见本书第三章。
[2] 参见本书第四章。
[3] 参见本书第五章。
[4] 参见本书第五章。

等。

总的说来，各种祭祀自然神的场所各地不同，各族不一，平民百姓与统治阶级的祭祀场所亦不同。

（七）仪式多样

中国各民族历史上祭祀各种自然神的仪式丰富多采，五花八门。

祭天仪式可分为祭天典礼和普通祭祀。祭天典礼在祭祀各种自然神的仪式中最为隆重，帝王的祭天典礼按礼制进行，仪式十分隆重。平民百姓亦有自己的祭天典礼，尤其是少数民族的祭天典礼更具特色，如纳西族、白族、独龙族等，他们的祭天场所虽不如帝王祭天那样奢华，但其仪式之隆重，程序之繁杂，不亚于帝王祭天。有些民族在祭天时还载歌载舞，独具一格。普通祭祀即非集体性的祭天仪式。其仪式因时、因地、因族而异。[1]

祭土地神仪式也多种多样，有瘗埋、血祭、牲祭、禽祭、酒祭和普通祭祀。瘗埋即将牺牲埋入土中，直接向土地神献祭，这种仪式存在于上古，近代有个别民族仍保留了这一习俗（如景颇族）。血祭即主要以人或牲、禽的鲜血祭祀土地神，上古已存在这一祭仪，佤族、锡伯族、部分彝族、基诺族、仫佬族等50年代仍保留这种祭仪的残余形式。牲祭、禽祭和血祭是不可分的，血祭主要以血祭祀，牲祭和禽祭主要以牲或禽本身祭祀。这两种祭祀方法在古代和近代的汉族地区及少数民族地区十分普遍。普通祭祀即不是以牲或禽为牺牲，而是以一般的菜饭祭

[1] 参见本书第三章。

祀，即把土地神视为人，供奉好菜好饭。这种祭法在近现代各民族中也较普遍。[1]

崇日仪式主要有巫术仪式、朝日仪式和献祭仪式。巫术仪式即不是用献祭、跪拜的仪式，而是采用巫术的方法，以促使日出天晴，或控制太阳，使它不要走得太快。从新石器时代的彩陶纹样及古代岩画中，可以看到古代曾存在这种仪式。近代阿昌族仍保留了这一古老的仪式。朝日仪式即在日出时以作揖、叩首、跪拜等方式迎接太阳。据卜辞记载，殷人有朝夕迎送太阳的仪式，直至汉代帝王仍有"朝朝日"习俗。古代匈奴、蒙古人亦有此俗。直至50年代前，新疆阿尔泰乌梁海人还有此俗。献祭仪式即在固定时间或在某种场合以牺牲祭祀。这种仪式在商代已存在，此后历代不绝，延续数千年。[2]

祭星仪式主要有燔柴祭、灯祭和牲祭。燔柴祭即积柴焚烧，并往火堆上投祭品。其为先秦时代的一种祭星仪式，女真人和清代满族仍存在这种仪式。灯祭即以烛或灯按星辰位置排列，点亮祭祀。先秦时代有此祭仪，锡伯族和近代河北、北京地区亦残留此俗。牲祭即以牛、羊等为牺牲献祭。[3]

祈雨仪式最为丰富多采。从性质上看，主要可分巫术仪式、巫术与祭祀相结合的仪式、祭祀仪式三大类。暴巫(王)或焚巫(王)是巫术仪式的一种，它是威胁天神或雨神的巫术仪式，以获得神灵的宽恕和怜悯。在祀龙求雨仪式中，古今不少民族也采用模拟或要挟的巫术仪式。此外，还有其他各种各样的巫术仪式。所谓巫术与祭祀相结合的仪式，即仪式中既有巫术程序，又有祭祀内容。这种仪式在古代和近代仪式中相当普遍。祭祀

[1] 参见本书第四章。
[2] 参见本书第五章。
[3] 参见本书第六章。

仪式即完全以献祭、烧香、跪拜的方法祈求降雨，这种仪式过去也较普遍。[1]

祭山仪式也源流久远，形式多样。传说舜时已巡祭五岳。殷虚卜辞中也有许多关于祭山的记载。《山海经》中所记祭祀山神的仪式十分隆重，有的甚至用一百种纯正毛色的牲畜和一百块瑜埋进山中。在古今少数民族中，祭山仪式十分频繁，除了每年一次或多次固定的祭山典礼外，上山狩猎，进山伐木、在山上种庄稼及遇有重大事件也祭山。[2]

祭石、祭火等仪式也多种多样，兹不一一。

多神共祭也是中国各族历史上祭祀仪式的一个特点。有些民族在祭祀自然神时往往多种自然神共祭。如羌族过去在神林中举行祭祀大典时，其祭祀对象是天神、地神、山神、火神和树神，这些神是羌族的五大保护神。云南姚安左门彝族在祭天神时也同祭山神。纳西族祭天是天、地、人皇共祭。北方的蒙古族和阿尔泰乌梁海人的敖包，其实质相当于汉族地区的社，但他们祭敖包的对象包括天神、地神、山神等。这种多神共祭习俗当是出于节俭和方便，在他们看来，一举多得，益处颇多。

中国自然神和自然崇拜的特点大抵如上。由于中国历史上的有关资料十分丰富，可以古今印证，相互比较，从中可以看到自然神和自然崇拜在中国的形成、发展和演化过程。

[1] 参见本书第八章。
[2] 参见本书第十章。

三　天神与天崇拜

悠悠苍天，曾经引起古代人们的无限遐思。天的变化万端和神秘莫测，激发了人们丰富的想象力，创造了自然界中不存在的天神和天堂。几千年来，上至帝王，下至平民，无不信天、敬天和拜天，从而创造了丰富多采的天崇拜文化现象。

天崇拜在各种自然崇拜中是较晚时候形成的。虽然目前难以确定它产生于什么时候，但从历史学、民族学资料来看，它可能形成于雷、雨、日、月、山和火崇拜之后。

与天崇拜有关的种种文化现象，可称为天崇拜文化丛，它包含天神观念、名称、形象、祭所、神话、仪式等文化元素。从文化的时间层次来看，每一种文化元素都有其产生、发展、演变的过程；从文化的空间层次来看，天神观念和与天有关的种种信仰属于深层文化结构，神话和仪式等属于中层文化结构，名称、形象、祭所等属于表层文化结构。在这些文化元素中，天神观念起着支配作用。

（一）天神观念的形成与发展

天神观念并不是从来就有的，它是随着人类社会和思维的发展而形成的。它大概经历了三个阶段：天空观念、天灵或天鬼观念、天神观念。

1. 天空观念

天空观念，是人们对茫茫苍穹的客观反映，是人类最早的关于天的观念。

天空本身不是实体，它是天上各种自然现象和自然物活动的空间。但在人们的视野中，天是有形的。

天圆，是人们对天空的直观印象之一。古有"天圆地方"之说，并有"天似穹庐，笼盖四野"之诗句。在人们的印象中，天是一个硕大无朋的圆形物。古人说："天圆而无端"[1]；或说"天形穹隆"[2]，故古人呼天为"穹"、"穹天"、"穹苍"等。

天高而大，也是人们的直观印象之一。古人说："天，显也，在上高显也"；"天，坦也，高而远也"[3]。或说："天，巅也，至高无上"[4]。故古人往往称天为"昊天"，"昊"者，广大也。实际上，天是无极的。但古人却以为"天高而可知"[5]，甚至有人认为，"欲验九天之高者，行不径(经)"[6]。

古人还认为，天空的本色为蓝色。古人往往称天为"苍天"，其原因是因为"其色苍苍"[7]。古突厥人称天空为"盔克"，现代维吾尔人、哈萨克人、柯尔克孜人等亦同，"盔克"意为"蓝色"。

2. 天灵或天鬼观念

天灵或天鬼观念是客观现象和主观臆测的统一体。万物有

[1]《淮南子·兵略训》，《百子全书》本。
[2]《尔雅·释天》郭璞注。
[3]《释名·释天》。
[4]《说文·天》。
[5]《鹖冠子·备知》，《百子全书》本。
[6]《鹖冠子·世兵》。
[7]《尔雅·释天》郭璞注。

灵观念产生之后，人们视一切均有其灵魂。万物皆有灵，天也不例外，因而形成天灵或天鬼观念。天灵观念即相信天空有灵魂，它是超自然的，可以离开形体而独立活动。但它还不是神灵，不是善的，而是恶的，人若触犯它，便会遭灾受难。此种灵魂，古人称之为"魍魉"或"魑魅"，是"为人害者"[1]。我国一些少数民族则称之为天鬼。这种观念在50年代前后仍残存在南方一些少数民族中。

勒墨人是社会发展水平较低的一支白族，他们称天鬼为"害之特"，以为它是害人的"恶鬼"，是各种鬼魂中最大的鬼。若有人生大病、遭大难，便以为触犯了天鬼，必须请巫师以黄牛作为牺牲来祭祀它。祭之日，必须邀请本家族男女参加。由于认为天鬼在天上，故须在屋外高处祭祀，一般在村子附近的山顶上，使天鬼容易接受祭献。宰牛时，尽量不使牛血流出体外，以为血和肉一起献祭，天鬼才会满意。[2]

傈僳族也是社会发展水平较低的民族，过去，他们主要信仰鬼魂，天鬼"白加尼"便是其中之一。他们认为天鬼能使人头痛、耳聋、咳嗽等。如患了这些病，就要祭天鬼，牺牲是牛1头、鸡1只(若是公牛则鸡必须是母的，若是母牛则用公鸡)。祭祀在院中，须用松白杨、野竹、金竹各一枝，意在送鬼魂上天堂，脱离病人身体。[3]

3. 天神观念

天神观念与天灵观念既有联系又有区别。天灵观念是天神观念形成的基础，它们之间有内在的联系。它们的区别在于：

[1]《左传·文公十八年》孔颖达疏。

[2] 刘龙初、修世华：《白族的祭天仪式》，载《云南社会科学》1985年第2期。

[3]《傈僳族社会历史调查》，云南人民出版社1981年版，第72页。

第一，天灵或天鬼没有神性、神职，是恶的，人若触犯它，便有不测之灾；而天神有神性、神职，是善的，是护佑人的。第二，祭天灵或天鬼无固定日期，主要是在人有病或有难时才祭祀，它是被动、被迫的祭祀；而祭天神一般都有固定日期，它是主动的、情愿的祭祀。第三，祭祀目的不同，祭天灵或天鬼是为了使鬼魂离开病者躯体，或请它原谅对它的冒犯；而祭天神是为了祈求它的保佑，或祈求它赐予人们所希望的事物。

从各族天神的神性、神职来看，天神又可分为两大类：普通天神和至上神。

(1) 普通天神

普通天神即非至上神，它不是主宰一切，而是诸神之一，或只主宰天界万物。

布朗族过去曾信仰天神，但它不是主宰一切，只管辖风、雨、雷、电等。他们还认为，最大的神灵是山神，其次才是天神。[1]

羌族的天神信仰由来已久，不过，羌族的"天神虽为主要，但它并不像汉族人民传说的天上玉皇大帝那样居于统治地位"。它与地神、火神、山神和树神是"职能不同但地位平等的神灵"，"没有大小强弱之分"。[2]

彝族的天神还未成为至上神，它仅主宰"人身的一切吉凶祸福"[3]，并没有对众神统治和发号施令的至高无上的权威。在近代彝族的宗教中，也没有把它当作主神来崇拜。

---

[1] 《布朗族社会历史调查》(二)，云南人民出版社 1982 年版，第 44 页，第 107页。

[2] 曾文琼等：《羌族原始宗教考略》，载《世界宗教研究》1981 年第 2 期。

[3] 何耀华：《彝族的自然崇拜及其特点》，载《思想战线》1982 年第 6 期。

白族勒墨人既有天鬼，也有天神，但它的神职很有限，只掌管每个人的花名册，故在人死后举行送鬼仪式时，要请求天神打开南大门，保佑死者灵魂升天。[1] 白族那马人的天神虽然是"一个权威很大的神灵"，是"自然诸神中最大的神灵"，但它不具有统辖诸神，主宰天上、地下的神职，尚未成为至上神。[2]

云南碧江怒族的"门多"被认为是天神，它也仅仅是诸神之一，而且只为某些氏族所信奉。斗霍氏族过去每年都要定期祭祀"门多"神，以祈求为之去凶化吉，保佑平安。从前，每当重大事件，如械斗、捞油锅、抛血酒或路遇巨蛇等所谓不祥事物或不祥征兆等，也要祭祀"门多"神。[3]

有一些民族认为，天神有多个，其中有一个主宰神。古代蒙古人认为，除主宰神霍尔穆斯达腾格里天神之外，还有各种各样的天神，札牙哈天神是命运之神，能保护牲畜和财产；苏必得天神是人们和军队的保护神，基萨单天神是胜利之神，巴图尔天神是勇敢之神。[4] 另有一些蒙古族则以为，天神有102个，按地划分，东部有44尊天神，西部有55尊天神，北部有3尊天神。[5] 众多的天神各有分工，各司其事。

另有一些民族的主宰众天神的至上神尚未出现，各个天神之间互不统辖，如珞巴族崇拜两个天神，一个司冰雹，一个司雷雨。[6] 哈尼族也有两个天神，一个叫"欧户"，一个叫"莫咪"

---

[1] 詹承绪等：《白族》，民族出版社1990年版，第112页。

[2] 刘龙初等：《白族的祭天仪式》，载《云南社会科学》1985年第2期。

[3] 《怒族社会历史调查》，云南人民出版社1981年版，第114页。

[4] 道尔吉·班扎罗夫：《黑教或称蒙古人的萨满教》，载《蒙古史研究参考资料》第17辑。

[5] 海西希：《蒙古宗教》，载《蒙古史研究参考资料》新编第32、33辑。

[6] 刘芳贤等：《珞巴族的原始宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版，第122页。

(或作"摩米")。传说"欧户"有千百只耳朵，能听见世间的任何声言；"莫咪"有千百只眼睛，能看见世间的任何事情。欧户、莫咪有他们的天规天理，如果世间的人违背天理，就要受到惩罚，传说欧户和莫咪又有分工，欧户主要保护一切善良的生灵，主管人体安康与人丁的增殖，而莫咪所司神职更广，主管世间的一切。哈尼族十分惧怕天神惩罚，不敢越雷池一步，他们认为树是有生命的东西，砍了它总是不合情理，因此砍倒较大的树后，立即用树叶等物把树桩掩盖起来，以免被天神发现而受到惩罚。[1]

(2) 至上神

所谓至上神，即驾驭诸神、主宰天地万事万物之神。至上神的产生，一般认为是统一政权和社会等级结构的反映。原始公社人与人之间的平等关系被破坏以后，人们对诸神地位平等的信仰也产生了变化。在古人看来，人有等级之分，上下之别，主从之异，天上诸神也一样，日、月、雷、雨、风、云、星诸神都是天界独立的神，但这些神都活动在天界之中，似乎是天神在支配着它们的一切行动。此外，统治者为了使自己的政权神圣化、合理化，有意创造了主宰天上、地下的至上神，从而把一切现象都说成是至上神的意志，把自己获得政权、管理国家说成是至上神的安排，以达到长期统治人民的目的。

各民族的至上神虽然名称不同，神职也不完全一样，但都有共同的特点，即它不仅统辖天上万物，而且主宰人间的一切。

纵观各族的至上神，又可分为两种类型，一种是较抽象的，虽有人格但无形体；另一类较为具体，既有人格，又有形体，和人一样会说话，甚至有妻室。

---

[1] 李期博：《哈尼族原始宗教调查》，载《红河民族语文古籍研究》1981年第1、2期。

有人认为，中国古代的至上神“上帝”和“天”都不是“来源于天的自然神，不是天神的升格，而是商周时期社会生活在宗教上的反映，是中国古代宗教多神崇拜向崇拜一神为主神的阶段过渡的产物”[1]。因此，它“不是自然神，而是人为地综合各种神灵的属性而创造出来的人格神”[2]。这一观点是不能令人信服的。首先，作为至上神的天或上帝，虽然社会属性较多，但它没有脱离“天”这一客观的自然现象，它居住在天上，驾驭空中万物。没有客观的“天”，就决不会产生至上神。至上神是客观和主观的统一体，是自然和社会的统一体。其次，不少民族语言中的“天”，既用以称至上神，又用以称天空，如古代中国的“天”这一词，既用来称物质的“天”，又用来称精神上的“天”，古代匈奴、突厥、蒙古等族的“撑犁”或“腾格里”也一样。这些都表明至上神与自然界的“天”密不可分。第三，以是否人格化来判别是否属于自然神也是不科学的。在许多民族中，日、月、雷、雨、风、火等诸神都已人格化，难道便可以否认它们是自然神了吗？人格化的自然神是在无人格的自然神的基础上产生的，可说是高级的自然神或社会化的自然神。

为了便于阐述中国各族的至上神，下面分别介绍。

(a) “天”和“上帝”

“天”和“上帝”都是古代中国至上神的称号。上帝这一称号一般认为产生于殷商时代，是殷人对至上神的称呼，甲骨文中多次出现“上帝”或“帝”这两个名称，有力地证明了商代已产生上帝或帝的观念。但作为至上神的“天”这一观念产生于何时，则意见不一。较为普遍的说法是它形成于周代，如郭沫若在《先

[1] 朱天顺：《中国古代宗教初探》，上海人民出版社 1982 年版，第 253 页—第 254 页。

[2] 同上书，第 7 页。

秦天道之进展》一文中，以卜辞作为依据，指出殷末虽有“天”字，但它不是神称，“卜辞至上神为帝，为上帝，但决不曾称之为天。具有至上神神格的天，是到周代才出现的”[1]。陈梦家也认为，“殷代的帝是上帝，和上下之‘上’不同。卜辞的‘天’没有作‘上天’之义的。‘天’之观念是周人提出来的。”[2]

至上神观念似乎在夏代已经形成，并称之为“天”。《墨子》所引的《虞夏书》的史实中，多次提到作为天神的天，如当禹征伐有扈氏时，说是“天用剿绝其命”，而自己是“共（恭）行天之罚也”[3]。禹征三苗时，说是“用天之罚”[4]。另外，《史记·匈奴列传》说匈奴为夏后氏苗裔，而匈奴的“撑犁”既指天空，又是至上神的称谓，这可能是夏代至上神称谓在匈奴人中的遗留。周族姬姓相传为黄帝后裔，黄帝部落集团是华夏族主要组成部分之一。周人称至上神为“天”，恐怕不是他们自己创造的，而是沿用华夏族的称呼。古代突厥人和蒙古人的“腾格里”也一样，均为一词两义。精神和物质的天混为一谈是毫不奇怪的，是很自然的。古罗马人的“Luna”这一词，既是月亮，也是月神。古埃及人的“Ra”这一词，兼有“太阳”和“太阳神”的双重意义。所以，古代中国最初的至上神的名称当是与天同名的。

从一些资料来看，中国古代的至上神可能萌芽于颛顼时代。“炎黄之前，氏族的范围大约还很小，社会自身还没有变化的倾向，社会秩序的问题还显不出很重要。”“及至炎黄与蚩尤大动干戈以后，散漫的氏族扩大成部落，再扩大为部落联盟；社会的新元素已经在旧社会里面含苞和发芽，新旧的矛盾开始显露，

[1] 商务印书馆1936年版，第6页。

[2] 《殷虚卜辞综述》，中华书局1988年版，第581页。

[3] 《墨子·明鬼·下》引《虞夏书·禹誓》。

[4] 《墨子·兼爱·下》引《虞夏书》。

……社会的秩序问题因此就渐渐地重要起来。”[1] 而且，当时“生产力发达，贫富的分别已经在公社内部开始形成，劳力的与劳心的人又要开始分工。这样的分工在当日表现为宗教内部的变革”[2]。由于“社会组织逐渐扩大，社会秩序的问题也就成了宗教的重要内容”[3]。但是，当时人们崇拜的主要是氏族神、部落神和天上的雷、雨等神，各氏族部落的巫觋又可以自行上天传达神的意旨。各氏族部落可以各行其是，不听从部落联盟的号令。这种“民神杂糅，不可方物”[4]的状况，严重威胁着部落联盟的社会秩序。颛顼即帝位以后，快刀斩乱麻，“命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，……是谓绝地天通”[5]。“这样一来，地与天不能随便相通了，就好像天比较高了，地比较低了。”此外，“无论何巫全不得升天，妄传群神的命令”，只有颛顼和司天之神重“才管得天上的事情，把群神的命令会集起来，传达下来”。[6] 而“地上号令的统一，相应地需要一个对天上诸现象和社会上主要问题具有无限权威的神来维护它”[7]。所以，从颛顼帝当时的社会状况和由他发动的宗教变革来看，至上神可能在当时萌芽和产生。

然而，既然作为至上神的“天”可能在夏代便已存在，为什么商代不延续夏代的称谓而改称“上帝”或“帝”呢？这是因为，“天”是夏人所崇拜的至上神。殷灭夏，建立商王朝之后，自然不愿意崇拜夏人的“天”，而要创造属于自己的至上神，为了不致于与夏人的“天”混同，于是创造了“上帝”和“帝”这两个名称来称呼至上神。虽然夏人的“天”与殷人的“上帝”或“帝”神职基本相同，但

[1][6] 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社 1985 年版，第 83 页。
[2][3] 同上书，第 6 页。
[4][5] 《国语·楚语·下》。
[7] 朱天顺：《中国古代宗教初探》，上海人民出版社 1982 年版，第 254 页。

名称不同，可以互相区别。但是，“上帝”或“帝”可能只是在商族内部使用，而其他各族却继续呼至上神为“天”。这样就造成了两种名称并用的局面。在《尚书·商书》中，或称至上神为“上帝”，或称“帝”，或称“天”。而且称“天”的次数最多。虽然《商书》的作者不是殷人，而是周人，但作者所写的历史事实应当是有根据的。

周灭商以后，至上神的称谓又有所变化，在《尚书·周书》和《诗经·周颂》等古籍中更多的是称“天”，有时也沿用商人的“上帝”，此外，还称“皇天”、“上天”、“昊天”，也连称“皇天上帝”、“昊天上帝”。大概在商代，周人便沿用夏代的“天”，而没有接受殷人的“上帝”。当他们取得政权以后，便主要以“天”作为至上神的称谓。而殷人所创造的“上帝”这一称谓也同时被保留下来。这是因为一个词汇一旦产生，便有很强的生命力，它不会轻易地消声匿迹。

周代以后，“天”和“上帝”并用，延续了几千年。

“上帝”和“天”的神职大抵相同。从甲骨文资料来看，上帝的神职有多种。郭沫若指出上帝主宰“风雨祸福，年岁之丰啬，征战之成败，城邑之建筑”[1]。据陈梦家的研究，“卜辞中上帝有很大的权威，是管理自然与下国的主宰”[2]。他“常常发施号令，与王一样”，他“不但施令于人间，并且他自有朝廷，有使、臣之类供奔走者”[3]。“上帝之令风雨降祸福以天象示其恩威，而天象中风雨之调顺实为农业生产的条件，所以殷人的上帝虽也保佑战争，而其主要的实质是农业生产的神。”[4]胡厚宣认为上帝的神职是“能令雨足年，能不令雨而降旱灾，能降祥降祸，能

[1] 《卜辞通纂》，科学出版社 1983 年版，第 367 页。

[2] 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，中华书局 1988 年版，第 562 页。

[3] 同上书，第 572 页。

[4] 同上书，第 580 页。

授佑作它；是其虽在天上，而实为人间祸福之主宰也”[1]。

从文献资料来看，天或上帝的神职、神性更多。其一，天或上帝是万物的创造者。“万物本乎天”[2]，“天作高山”[3]，“天造草昧”[4]，“天生蒸民”[5]，总之，天地是“万物父母”[6]。而且，它还能“使万物皆盛，草木畅茂，禽兽硕大”[7]。

其二，上帝或天是整个社会命运的决定者，所谓“惟天为大”[8]，“天命不易”[9]，就是说天是最高神，天命是最高的命令，是不可变易的。下民必须按天命行事：“天之所置，其可废乎？”[10]“天之所废，谁能兴之？”[11]任何人都不得违天意而行之。

其三，天或上帝决定朝代的更替，若君王不尽天职，“不若于道者，天绝之也”[12]，如“有夏多罪”[13]，天命“降灾于夏，以彰厥罪”[14]，并“天命殛之”[15]，而且命商出兵灭夏，“帝用不臧，式商受命，用爽厥师”[16]。商汤“畏上帝，不敢不正”[17]。至商纣无道，“帝乃大命文王，殪戎殷”[18]。总之，凡改朝换代，

[1] 胡厚宣：《甲骨文所见殷代之天神》，载《责善半月刊》第2卷第16期，1941年。
[2] 《礼记·郊特牲》。
[3] 《诗·周颂·天作》。
[4] 《易·屯》。
[5] 《诗·大雅·蒸民》。
[6] 《书·泰誓·上》。
[7] 《诗·小雅·天保》郑玄笺。
[8] 《论语·泰伯》。
[9] 《书·大诰》。
[10] 《左传·僖公二十八年》。
[11] 《左传·襄公二十三年》。
[12] 《谷梁传·庄公元年》。
[13][15][17] 《书·汤誓》。
[14] 《书 汤诰》。
[16] 《书·仲虺之诰》。
[18] 《书·大诰》。

无不是天或上帝的主意。

其四，天或上帝是最高的立法者和司法者。社会上的道德规范，都是由天或帝所制订。所谓“上帝降衷于下民”[1]，“惟天佑于一德”[2]，意即上帝既是降德者，又是佑德者。而且，天监督下民，是否遵守道德规范，视情进行赏罚，所谓“惟天监下民，厥典义，……民若有不德，不昕罪，天既孚命，正厥德”[3]。“善人富谓之赏，淫人富谓之殃，天其殃之也，其将聚而歼旃”[4]。若有人违反道德规范，也可告于天庭，“付与昊天，制其罪也”[5]。

其五，天或上帝主宰人间祸福，它喜怒无常，“作善降之百祥，作不善降之百殃”[6]。它护佑有德之人，“皇天无亲，惟德是辅”[7]，“皇天亲有德”[8]。而且，天或上帝还主宰人的生死寿命，所谓“降年有永，有不永”[9]，意于在此。

关于“上帝”与“天”是否有别，有多种说法。第一种意见认为，上帝是中国人原始时代的神，天是上帝的象征名称，天就是上帝。这是利玛窦等传教士的意见。第二种意见认为，中国最初以天为神时，是使物质的天人格化了。上帝是物质天人格化了的别名。这是 M. 朱利恩—文森 (Julien Vinson)、M. A. 雷维尔 (Reville)、M. 葛兰纳(Granet)等人的主张。第三种意见认为，天和上帝完全不同，帝是帝，天是天。上帝为至上神，自中国有史以来即受崇拜。“天”从外族(鞑靼人)传来，进入诗书，分

[1]《书·汤诰》。
[2]《书·咸有一德》。
[3]《书·高宗肜日》。
[4]《左传·襄公二十七年》。
[5]《诗·小雅·巷伯》郑玄笺。
[6]《书·伊训》。
[7]《书·蔡仲之命》。
[8]《诗·大雅·洞酌序》。
[9]《书·高宗肜三》。

享上帝的荣耀。这是哈利孜(O. de Harlez)的意见。第四种意见认为，帝是殷朝的至上神，天是周朝的至上神，殷商灭亡后，上帝也成了周人的神，天、帝二者逐渐混合为一。"天"的意义比较抽象，其人格注重无形；"上帝"的意义比较具体，其人格则注重有形。"天的至上神资格比较纯洁，上帝为神的观念在人心目中比较复杂。""天、帝在原始时代，可能有渊源关系，但如果天、帝在商、周人心目中不同，就算不同。我们的观点是以文化为基础，天、帝代表的文化不同。"[1]这是台湾学者杜而未的观点。前已述及，"天"为夏人所创，"帝"为殷人所创，同为至上神。它们虽然所代表的文化不同，但其神性、神职基本上是相同的。

(b) 少数民族历史上的至上神

中国不少民族都曾崇拜过至上神，但也有一些民族的至上神观念尚未形成，如傈僳族、哈尼族、彝族、怒族、布朗族、佤族、独龙族、羌族、黎族、景颇族、侗族、瑶族、鄂伦春、鄂温克等族，均未发现曾经崇拜过至上神。

匈奴是较早存在至上神的民族之一。匈奴人的至上神为"天"，它是至高无上、主宰一切的。匈奴单于自称"撑犁孤涂单于"[2]，意即"天之子"。冒顿单于在致汉朝皇帝的书信中自称"天所立匈奴大单于"[3]。老上单于则自称"天地所生、日月所置匈奴大单于"[4]。匈奴人还认为天是执法者、司法者，故他们有对天发誓的习俗，当呼韩邪单于与汉朝廷代表缔结盟约时，

[1] 杜而未：《中国古代宗教研究》，台湾学生书局 1983 年版，第 72 — 131 页。

[2][4]《汉书·匈奴传上》。

[3]《史记·匈奴列传》。

登高山，“共约血盟”，对天盟誓：“背约者，受天不祥。令其世世子孙尽如盟。”[1]

突厥人的天神既统辖天上气象诸神，也主宰人间祸福。史载木杆可汗欲解除与北周的婚约，适逢“大雷风起，飘坏其穹庐等，旬日不止”。于是大惧，以为天怒所遣之雷风，故履约。[2]此外，他们的可汗被认为是天所生，如摄图可汗自称“从天生大突厥……始波罗可汗”[3]。他们的一切成就和胜利，都认为是上天所赐，突厥碑文称：“由于上天的保佑和由于我的努力，突厥人民胜利了。”[4]“由于上天赐给(我)智慧，我敦促（他）为可汗。”[5]

古代蒙古人“相信只有一个神，他们相信他是一切可见和不可见的事物的创造者，他是世界上的美好事物也是种种艰难困苦的赐予者”[6]。这个神便是“天”，“天是至高无上的神，是生命的源泉”[7]，是“慈悲仁爱的父亲”。蒙古人“把天放在各种神之上，第二流神只不过是天意的工具，或天的各种力量，天以各种目的使用这些力量”[8]。他们把自己所做的一切，都说成是天意，他们常说：“托着长生天的气力，皇帝的福荫，彼所欲为之事，则曰天教恁地；人所己为之事，则曰天识着。无一事不归之天，自鞑主至其民无不然。”[9] 蒙古可汗还经常假传天旨，把自己的命令说成是天的命令。如蒙哥汗在写给法兰克路易国

[1] 《汉书·匈奴传下》。
[2] 《周书·阿史那皇后传》。
[3] 《隋书·突厥传》。
[4] 突厥《毗伽可汗碑》东 33 行。
[5] 突厥《暾欲谷碑》第 6 行。
[6] 道森编，《出使蒙古记》，中国社会科学出版社 1983 年版，第 9 页。
[7][8] 道尔吉·班扎罗夫，《黑教或称蒙古人的萨满教》，载《蒙古史研究参考资料》第 17 辑。
[9] 彭大雅撰、王国维笺证，《黑鞑事略》，文殿阁书庄 1936 年版，第 73 页。

王的信中说："这是长生天的命令。天上只有一个长生天，地上只有一个君主成吉思汗——天子。""我们通知你的，乃是长生天的命令。当你听到这个命令并相信它时，如你愿服从我们，就派遣使者前来。……如果你得悉长生天的命令后，不愿注意并相信它，……那么，我们知道能做什么，长生天——他能变难为易，变远为近——也知道我们能做什么。"[1]

在古代柯尔克孜人的心目中，天神"腾格里"是高于一切的神，在史诗《玛纳斯》中，英雄们出征，说是得到天神的保佑。发誓时也常说："腾格里在上"，"谁背弃诺言，让腾格里惩罚他！"即使他们在信仰伊斯兰教后，仍时常以"腾格里"代替"胡大"。近代哈萨克族也一样，常常把天神"腾格尔"与伊斯兰教的真主"胡大"混杂使用。在未信仰伊斯兰教前，哈萨克族是十分崇拜天神的，在一些民间传说中，称天神为世界和人类的创造者，主生杀予夺，司祸福凶吉。过去人们还常说："愿腾格尔保佑"，"求腾格尔恩典"，当别人干了坏事，就说"遭腾格尔杀的"，或说"让腾格尔惩处吧"！此外，哈萨克族还认为王公贵族是"天的后裔"。

古代契丹人认为天是最高主宰，生死祸福均由天赐，凡大小事均告天或祭天。女真人也奉天神为至上神，并有固定的拜天日期和拜天礼俗。满族初无至上神，努尔哈赤称帝之后，开始奉"天"为至上神，并开始祭天，甚至把年号称为"天命"，"太祖御极，焚香告天，建元天命"[2]。清太祖自创业起，就宣称处处托庇于上天的保佑，每遇重大的事件，必须举行隆重的祭天仪式。并一贯以奉天行事来自翊，以此向部属、向被征服者以及敌对一方宣示自己事业的正义，当他击败叶赫人部联军，生擒乌拉部贝勒

[1] 道森编：《出使蒙古记》，中国社会科学出版社1983年版，第222—223页。
[2] 《清史稿》卷八十三"礼志三"。

布占泰时，曾斥责说："汝等会九部之兵，欺害无辜，天厌汝等。"[1]

在近代锡伯族看来，人间的祸福、兴盛、衰落均由天定，任何人违抗不了天命。天在监视着人们的言行，民间谚语说："苍天有眼"，"天眼尖"、"天耳长"。而且，天惩恶彰善，并为善者或冤者伸冤报仇。如有冤屈，可向天申诉，受冤者往往写"状子"指西天烧化，并把自己的冤枉事如实述说给"天"，意为告天。起誓、打赌者也指西天跪磕。[2]

以上所述天空观念、天灵或天鬼观念以及天神观念，并不是每个民族都曾经历过的，有些民族可能只经历过其中两个阶段。天神观念是社会发展到较高阶段的产物。

（二）天神名称

各个民族的天神都有其名称，而且，一个民族在不同的历史时期往往也有不同的天神名称。

在上古三代，天神"似乎没有一定称号，——有时称天，有时称皇天，有时称昊天、旻天，……有时称帝，有时称上帝，有时称皇天上帝，有时称昊天上帝，有时称皇皇后帝，有时称曰皇帝。要而言之，秦以前的文献里，天神的尊称非皇则帝"[3]。

三代以后，天神多称"天"、"上帝"或"天帝"等。

在甲骨文中，天字作𠂇或作𡆥，"从口（象人之头顶）从大（象正面人形）会意，本义指人的头顶"，如甲骨文有"疾天"（乙9067）一词，意为"疾顶"或"头顶生病"[4]。"后天用为天地之天，

[1] 《满洲实录》卷二，第91页。

[2] 贺灵：《锡伯族的原始信仰研究》，1989年内部油印本。

[3] 丁山：《中国古代宗教与神话考》，龙门联合书局1961年版，第171页。

[4] 《甲骨文字简明词典》，中华书局1988年版，第186页。

则为借音字。”[1] 但这一“天”字是怎样产生的，考古学家们没有解答。由甲骨文的天字使我联想起彝族的天菩萨。在川、滇大小凉山彝族中，男子的额前顶上皆为一块方形的头发，编成一个小辫，用头帕竖立包着，据说人们以其为天神的象征。认为它能主宰人身的一切吉凶祸福，故谓之“天菩萨”，严禁他人戏弄或不慎触着，否则即认为触犯了天神，被触者必将遭凶遇，而被触者因此必与触动者拚命。即便在冤家械斗中处于敌对的双方，胜利者亦不能摸弄对方俘虏的“天菩萨”。据习惯法规定，违者必须交出一二百两银子作为赔礼，不然，就要将摸着“天菩萨”的那个手指砍掉。[2]彝族的这种天菩萨与甲骨文中的“天”字是十分相近的。彝族为古羌人中的一支后裔，原居于西北地区，后来才南迁川、滇等地。彝族头上扎天菩萨的习俗可能渊源于古羌人，也就是说，古羌人可能有头上扎天菩萨的习俗。而古羌人属炎黄族系，是华夏族的主体。远古时期的华夏族可能认为天在人头之上，故后来有“头顶蓝天”之语。然而，当人生病时，或在烈日照耀下，常头痛、头晕，人们不明其原因，以为是头顶上的天神所致。为得到天神的护佑，便在头顶上竖一方形的发辫，并以头帕包上，以象征天神。头顶上有头帕遮日、避寒和防沙，头痛、头晕现象少多了，古人便以为是天神的保佑。于是便成为一种习俗，人人在头上以头发、头帕弄成方形或圆形形状。后来，由于占卜需要，巫师便根据当时人们头上的天神象征，在人形上加一“口”，以表示天神。虽然天空观念早已存在，但最早的文字是由巫师创造的，主要用于占卜、祭祀之中。占卜、祭祀需要的文字是天神的“天”，而不是物质的“天”，因而较早地创造了表示天神之“天”。之后，随着文字

[1]《甲骨文字简明词典》，中华书局1988年版，第186页。

[2] 何耀华：《彝族的自然崇拜及其特点》，载《思想战线》1982年第6期。

的发展，交际的需要，又以表示天神之“天”兼指物质的天，这样便产生了一词多义现象。故在古代文献中，“天”往往既表示至上神，又是“天空”之意。若此不误，“天”字当为华夏族中之羌人所创。

“上帝”在甲骨文中多称“帝”。如前所述，“上帝”和“帝”作为天神之称谓为殷人所创。但是，“帝”这一词是如何产生的？为什么称至上神为“帝”呢？有的考古学家认为甲骨文中的“帝”象花蒂之形，但根据不足，难以令人信服。于省吾先生说：“甲骨文以帝为上帝，也以帝为祭名，周代金文同。祭名之帝说文作禘，并谓：‘禘，谛祭也。周礼曰，五岁一禘。’”[1] 由此可知，帝与禘原为一词，后来“帝”赋予至上神的意义后，在“帝”上加“示”，表示祭名，以资区别。也就是说，“帝”原来并不是天神或至上神的称谓，而是祭祀之名。而“帝”是祭何神之名呢？郑玄注《礼记·祭法》云：“禘，谓祭昊天于圜丘也。”又笺《商颂》称：“郊祭天。”《尔雅·释天》：“禘，大祭也。”据此，“帝”与“禘”原是祭天之祭名。又甲骨文中之“帝”字作𣏌，或𣏌、𣏌等。朱芳圃先生认为甲骨文之“帝”字为束柴祭天之象形，他说：“实束柴于上帝者也。”[2] 从其字形来看，确象架柴焚烧之形。《礼记·祭法》：“燔柴于泰坛，祭天也。”《尔雅·释天》：“祭天曰燔柴。”郭璞注云：“既祭，积薪烧之。”可见，“帝”原是祭天之名。如前所述，大概殷灭夏后，不愿沿用夏人所创之“天”，而另创新名。而“帝”为祭天之名，故以它称呼至上神。在汉语中，尤其在古汉语中，一词多义的现象是十分普遍的。例如，卜辞中的日，“象太阳之形，以日表示太阳当为本义，但卜辞在很多

[1] 《甲骨文字释林》，中华书局 1979 年版，第 187 页。

[2] 朱芳圃，《殷周文字释丛》，中华书局 1962 年版，第 38 页。

情况下却是以日来指称太阳神，或以日来表示时间”[1]。“月”也一样，既指月亮，也指月神，同时又是表示时间的“月”。所以，甲骨文中，“帝”具有双重意义，既是至上神，又是祭天之名。后来，人们在“帝”上加“示”成为“禘”，用来专称祭天。日久天长，人们忘记了“帝”之来源。

匈奴的“撑犁”与古代中原的“天”相同，均为一词两义，一种意义是指物质的天，即天空；另一种意义是指精神的天，即天神。“撑犁”又作“撑梨”等，即古突厥语之“Tängri”之汉语译音。[2] “Tängri”之词根“Täng”与汉语的天音近，故有的学者认为两者有渊源关系。史载：“匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也。”[3] 殷灭夏后，一部分夏人北迁，经过长期的发展，成为蒙古草原的霸主，也是完全有可能的。前已述及，夏代称天神为“天”，“上帝”或“帝”是殷人创造的。大概匈奴人继承夏人的传统，仍称天神为“天”。

突厥人与匈奴人在族源上有渊源关系，他们的天神“腾格里”(Tängri)即匈奴的“撑犁”，这是毫无疑义的。在6—8世纪的突厥碑文中，“腾格里”这一词屡见不鲜，但其意主要是指至上神、天神。至于物质的天——天空，则以“盔克”(Kök)称之。“盔克”的原意为“蓝色”，大概突厥人为了把物质的天与精神的天区分开来，而天空的本色为蓝色，故以原为“蓝色”之义的“盔克”兼称天空。

在属于突厥族系的回鹘和乌古斯人的历史文献中，天神也称“腾格里”。哈萨克族和柯尔克孜族同为突厥人的后裔，他们

[1] 《甲骨文简明辞典》，中华书局1988年版，第187页。

[2] 何星亮：《匈奴语试释》，载《中央民族学院学报》1982年第1期。

[3] 《史记·匈奴列传》。

称天神为"腾格尔"(Tängir)，与古突厥人的 Tängri 词根相同而词尾略异。此为语言发展变化的结果。西部裕固族亦为突厥后裔，他们称天神为"点格尔"或"汗点格尔"。此外还称"亚合夏"，其意为"上面"，引伸为"上苍"。[1] 前一个名称意为"上天"、"老天爷"，它渊源于古突厥人。第二个名称为"天"与"汗"(王)的复合，意即"天汗"。第三个名称大概是后来产生的，或是借自其他民族的。

值得注意的是，突厥诸族的"天"(Tängri)与"海"(Tängiz)同一词根，均源于 Täng。据此，有人认为，天崇拜渊源于对海和水的崇拜。天和海、水有某种共同之处和不解之缘，天空浩浩无际，大海茫茫无边，天空的本色为蓝色，而海水的颜色亦为蓝色，瞭望大海，天连海，海连天，似乎两者是相连的。而天又常下雨，天上的雨从哪里来的，远古时代的突厥人不理解下雨的原因，误以为天上的雨水是从海里吸上去的。由于他们认为海与天是相连的，而在造词上的表现则视之为同源，故出现天与海同一个词根的现象。由此也可窥见，天崇拜与水崇拜有密切的关系。

古代蒙古人称天神为"腾格里"(Tengri)，其意即"天"，此词亦渊源于匈奴的"撑犁"。此外，蒙古人还称天神为"汗腾格里"(Khan Tengri) 其意为"天汗"。另有一些人则称之为"霍尔穆斯达腾格里"。[2] 内蒙的达斡尔族过去称天神为"腾格尔巴尔肯"，"腾格尔"为天，"巴尔肯"为"神"。[3]

---

[1] 陈宗振等：《裕固族中的萨满——祀公子》，载《世界宗教研究》1985 年第 1 期。

[2] 道尔吉·班扎罗夫：《黑教或称蒙古人的萨满教》，载《蒙古史研究参考资料》第 17 辑。

[3] 《达斡尔族调查材料之五》，1958 年内部铅印本，第 75 页。

满族称天神为“阿布卡恩都里”，“阿布卡”是“天”，“恩都里”是“神”。他们还有天母，名为“阿布卡赫赫”。锡伯族的天神名为“阿布卡恩杜里”，与满族的天神名称同。赫哲族的天神名称与满、锡伯两族毫无关联，名为“夫亥玛法”。[1]

西南各族的天神名称各不相同。彝族史诗《梅葛》称天神为“格兹苦”，《勒乌特依》称之为“恩体古兹”，《阿细先基》称之为“阿底”。白族勒墨人称天神为“嘿吉”，那马人称为“黑来俄”，民家人则称之为“五白天”。纳西族史诗《创世纪》中的天神名为“孜劳阿普”，为男性。布朗族称天神为“哈披天”或“扳哈披天”。阿昌族创世神话《遮帕麻与遮米麻》中的天神或天公为“遮帕麻”。普米族的天界主神名为“木西布斯咕鲁梭”，它司管33个天神。拉祜族史诗《牡帕密帕》中的天神名为“厄霞”（或作“厄沙”），也有的称之为“厄沙巴”。景颇族称天神为“弁南”或“木作弁南”。德昂族的天帝名为“困土戛”，为男性，居住在天堂，时刻俯视人间，观察人们心地好坏善恶。哈尼族传说中的天神有两个，一为“欧户”，一为“莫咪”。在民间，人们称天神为“阿皮莫咪”或“阿波莫咪”。“阿皮”即阿奶，“阿波”即阿爷。人们对天神的性别不是很明确的，有的认为是阳性，有的认为是阴性，大概最初是无性别的。独龙族称天神为“格谋不朗”。珞巴族有两个天神，一名“尼黑·科尔兰”，另一名“塔贡·科尔兰”。门巴族的天神只有一个，名为“拉”。[2]

为使读者一目了然，现将以上各族天神名称列表于下：

---

[1] 凌纯声，《松花江下游的赫哲族》，国立中央研究院历史语言研究所1936年刊印，第128页。

[2] 西南各族的天神名称，主要参考50年代的调查报告。

民族	天神名称	民族	天神名称
夏、商、周	天、皇天、昊天、旻天、上帝、帝、昊天上帝、皇天上帝等	达斡尔	腾格尔巴尔肯(天神)
		满	阿布卡恩都里(天神) 阿布卡赫赫(天母)
		锡伯	阿布卡恩杜里(天神)
匈奴	撑犁(天)	赫哲	大亥玛法
突厥	腾格里(Tängri)(天)	彝	格兹苦、恩体古兹、阿底
回鹘	腾格里(天)		
乌古斯	腾格里(天)	白	嘿吉、黑来俄、五白天
哈萨克	腾格尔(Tängir)(天)		
柯尔克孜	腾格尔(天)	纳西	孜劳阿普(男)
裕固	点格尔(天) 汗点格尔(天汗)	布朗	哈披天、扳哈披天
		阿昌	遮帕麻(男)
蒙古	腾格里(Tengri)(天) 汗腾格里(天汗)	普米	木西布斯咕鲁梭
		拉祜	厄霞、厄沙、厄沙巴
景颇	弁南、木作弁南	独龙	格谋不朗
德昂	困土戛(男)	珞巴	尼黑·科尔兰、塔贡·科尔兰
哈尼	欧户、莫咪、阿皮莫咪、阿波莫咪	门巴	拉

（三）天神形象

中国各族历史上的天神都是人格化的，但有些民族的天神较为抽象，虽有人格而无形、无性别；有些则较为具体，既有

人格又有形体；有些则以某种自然或人造物作为天神的象征。

杜而未先生认为，上古三代的"天"和"帝"在形象上是有区别的。"天"偏重抽象，"上帝"偏重具体，"上帝有'心'，天无'心'；上帝说话，天不说话。总之，天的人格注重无形，上帝的人格则注重有形"[1]。

匈奴人有无天神偶像，目前尚难定论。《史记·匈奴列传》载：汉武帝时，"汉使霍去病将万余骑出陇西，过焉支山千余里，击匈奴。得胡首虏骑万八千余级，破得休屠王祭天金人。""集解"引《汉书音义》云"……祭天金人像，祭天主也。""索隐"引韦昭语："作金人以为祭天主。"又引崔浩语："胡祭金人为主，今浮图金人是也。""正义"引《括地志》云："案金人即金佛像，是其遗法，立以为祭天主也。"《汉书·匈奴传》颜师古注云："作金人以为天之主而祭之，即今佛像，是其遗法。"也有人认为此金像是由印度传过来的，但史无明载匈奴曾信仰过佛教。考古发掘也未发现他们信仰佛教的遗迹。而他们崇天拜日则是人所共知的。若霍去病所获金像确系匈奴祭天所用，则匈奴人已有天神偶像。

此外，匈奴人还以高耸入云之山作为天和天神象征，并以"天"呼之。颜师古注《汉书·霍去病传》之"祁连山"云："祁连山即天山也，匈奴呼天为祁连。"从语音上考证，"祁连"古音与匈奴谓天神之"撑犁"为同音异译。[2] 可见，匈奴人把巍然屹立的高山作为天和天神的象征而加以崇拜。

古代蒙古人设有天神的象征——天神牌位，据马可波罗记述，古代蒙古人，"各人置牌位一方于房壁高处，牌上写一名，

[1] 杜而未：《中国古代宗教研究》，台湾学生书局1983年版，第73页。

[2] 何星亮：《匈奴语试释》，载《中央民族学院学报》1982年第1期。

代表最高天帝”[1]。

赫哲族的天神形象有两种，一为人面形，雕刻在神树上，凡大树有特异的征兆，如经雷劈后形成特异之形状，三树成一半圆形，都认为有神栖附于树上，便在这种神树近根的干上，雕一人面形，作为天神形象。另一种天神则为木偶，供在庙中。在富克锦，每一族供一天神，而在额图，则每家都供天神。[2]

云南武定、禄劝等地的彝族在山林中建屋供奉天神，其天神的神位以竹筒制作，长约 4 寸，一端削尖，中贮竹节、草根，草上以红白色丝线缠羊毛少许，并以 10 多粒米放入，与其他4个神供在一起，每逢节日进行祭献。又前述川、滇大小凉山地区的彝族男子在头上扎“天菩萨”作为天神象征。[3]

姚安左门彝族不仅有天神象征物，而且还有天神的法器。其象征物名为“错古”，由巫师制作。制法是砍长 2 米许的顶端带叶的香樟木枝 1 根，把茎部的皮去掉，用红、黑二色颜料绘于其上，表示天神衣饰花纹，顶部的树叶下两侧削起寸许长的表皮两片，代表天神耳朵。“错古”作好后，又作天神的法器“麦多米多”。麦多米多分为两种，第一种 9 根，用香樟木砍成方形小木桩，长 5 寸许，在表面削起倒或正的木片，以示神之耳朵，木片朝天者意为上听天，朝地者表示下听地，9 根代表传说中的九重天。此种法器的涵意是天神能听知人间疾苦，能自高天下凡，为民排忧解难。9 根形状各异，无一相同。第二种法器 12 根，比第一种短，制作方法相同。这 12 根法器代表一年 12 个月。作此物有祈求日日月月平安吉利，每时每刻都能受到神

[1] 《马可波罗行记》中册，中华书局1954 年版，第 416 页。

[2] 凌纯声，《松花江下游的赫哲族》，国立中央研究院历史语言研究所 1936 年刊印，第 128—129 页。

[3] 何耀华，《彝族自然崇拜及其特点》，载《思想战线》1982 年第 6 期。

灵保护之意。[1]

大多数白族地区无天神偶像，随着本主神和佛教影响的深入，有的地方为天神建立了庙宇，供上泥塑或木刻的神像。50年代前，云南兰坪中排木瓜依村有一座神庙，庙里供奉着一尊用香柏树雕刻的菩萨，有人认为它是天神的偶像。[2]

纳西族祭天时以一棵黄栗树作为天神的象征。祭天前，须派专人到人迹罕至的高山岩头去砍伐三棵神树：两棵黄栗树和一棵柏树。黄栗树代表天和地，柏树代表人皇。举行仪式前，这些神树须头北脚南地放在祭天外场洁净的地方，用后也归放专门地点，任何人不得触动。祭祀时，三棵神树立在祭台上，作为天、地、人皇的象征。[3]

独龙族祭天时，砍伐大木一棵，刨削成柱，名曰木柱，竖立于寨内广场中央，上系色彩缤纷的羽毛，下缀素雅清秀的兰草，祭祀时，“扯下牛头上的一撮毛，沾湿口水，贴在木柱上，表示此神已献给天神”。这表明木柱为天神的象征。[4]

羌族每家屋顶上和每个村寨的神林中，都供有一块白石作为天神的象征。须选择洁净的石块，一般由端公（巫师）作法安置，淋以鸡血或牛血方能表示神灵。

云南潞西县广别寨景颇族何家的天神“弁南”以3个竹筒作为象征，供在房屋旁侧，与山神（山神以两个竹筒为象征）供在一起，而泡戚（戚）、木图（木）和支孔（孔）三个氏族则将天神“弁南”供奉在房内，在房内中柱处竖一棵龙竹作为天神生活的地点。[5]

[1] 李永兰：《姚安左门彝族祭神节纪实》，载《彝族文化》1988年刊。

[2] 刘龙初等：《白族的祭天仪式》，载《云南社会科学》1985年第2期。

[3] 王承权等：《云南四川纳西族文化习俗的几个专题调查》，1981年内部铅印本，第212—213页。

[4] 王均：《独龙族的剽牛祭天》，载《民族调查研究》1985年第3期。

[5] 《景颇族社会历史调查》(一)，云南人民出版社1985年版，第205页。

北方多数民族都曾崇奉天神，如突厥、回鹘、哈萨克、柯尔克孜、满族、锡伯等族，但没有发现曾存在天神偶像或天神象征物。

据上所述，一些民族中的天神形象或为偶像，或为牌位，或为人面形，或为竹简，或为树干，或为白石，或以树枝制作的象征物。

（四）祭天场所

祭天是神圣的，正式的祭天仪式一般都在固定的祭天场所举行。根据中国各族历史上的祭天来看，或在高山、水边、神林、树下、杆下、炉下祭祀，或在寺庙、屋内献祭，或筑土台、天坛拜天。

1. 高　山

在高山上祭天，可能是比较古老的一种方式。高山直插云霄，似乎山与天通。有些地区的高山上经常云雾缭绕，似乎天与山连。暴风雨时，黑黑的云层压在山上，似乎天降到山上来了。所有这些，都使古人认为山离天最近，到山上祭祀，天神较容易接受祭品；到山上盟誓，天神听得清楚，记得也牢，以后若背约，必遭天神惩罚。

泰山是上古帝王重要的祭天场所之一。唐人张守节说：在“泰山上筑土为坛以祭天，报天之功，故曰封”[1]。泰山高，离天近，故帝王喜欢到泰山顶上举行祭天仪式，以报答天之功德。张晏云：“天高不可及，于泰山上立封，禅而祭之，冀近神灵

[1] 《史记·封禅书》张守节“正义”。

也。”项威云：“封泰山，告太平，升中和之气于天。”[1] 据《史记·封禅书》记载，到泰山上祭天始于伏羲氏之前的无怀氏，之后，伏羲氏、神农氏、黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜、禹、商汤王、周成王等都曾到泰山顶上祭天。秦始皇统一天下之后，曾到泰山祭天，并立石为记。汉武帝亦曾到泰山顶上祭天。

契丹人极重祭天，他们的祭天场所并不限于某一个场所，除了固定的典礼必须在专设的祭天场所举行外，其他时间随处可祭。其中山上祭祀是最常见的。据《辽史·太祖本纪》载，阿保机在山上祭天的有三次：一次是天赞三年（公元 924）八月乙酉日，“至乌孤山，以鹅祭天”。一次是同年同月甲午日，“次古单于国，登阿里典压得斯山，以麋鹿祭天”。另一次是天赞四年（公元 925）闰十二月壬寅日，“以青牛白马，祭天于乌山”。据《辽史·穆宗本纪》记载，辽穆宗耶律璟亦曾三次登山祭天：一为应历二年（公元 952）九月壬戌日，“猎炭山祭天”。二是应历十年（公元 960）七月辛酉日，“以酒脯祀天地于黑山”。三是应历十八年（公元 968）九月甲戌日，“次黑河，以重九登高水南阜，祭天”。

古代蒙古人也在山上祭天。当成吉思汗将出征乞台国，攻打阿勒坛汗时，他曾到山顶上跪着向天祈祷说：“如果你认为我们的想法是正确的，请从天上佑助我，命令天使、众人、善恶仙魔从天上佑助我！”[2] 在元朝建立之初，仍用其国俗，拜天于日月山。如宪宗即位之二年（公元 1252）秋八月八日，“始以冕服拜天于日月山”。至成宗大德六年（公元1302），才“建坛于燕京，合祭天地五方帝”[3]。

---

[1] 《后汉书·祭祀上》刘昭注引。

[2] 《史集》第 1 卷第 1 分册，商务印书馆 1983 年版，第 359 页。

[3] 《元史》卷七十二“祭祀志一”。

云南大理白族也曾在山顶上祭天。据《大理府志》载，大理白族"腊则宰猪登山顶以祭天神"。姚安左门彝族祭天也在山顶上。祭所有神坛、神树，是原来祭山神的场所，后来祭天神和山神同在该地。[1] 这也说明山神崇拜早于天神崇拜。

有些民族对天盟誓也到山上，尤其是比较重要的盟誓。如前述呼韩邪单于与汉结盟时，便与汉使登山盟誓。契丹人也有此俗，如耶律阿保机即帝位之后，"皇弟剌葛、迭剌、寅底石、安端谋反。安端妻粘睦知之，以告得实。上不忍加诛，乃与诸弟登山，刑牲告天地为誓，而赦其罪"[2]。

2· 水　　边

在水边祭天，看起来不合情理，但在历史上，一些民族确实是在河边或湖边祭天。

匈奴人盛大的祭天典礼不在高山上，而在河边或湖边。《后汉书·南匈奴传》载："匈奴俗，岁有三龙祠，常以正月、五月、九月戊日祭天神。"可知匈奴人祭天处为龙祠。此龙祠，《史记·匈奴列传》作"茏城"，《汉书·匈奴传》则作"龙城"。颜师古注《汉书·武帝纪》之"龙城"时引应劭语："匈奴单于祭天，大会诸国，名其处为龙城。"可见，龙祠、茏城、龙城"名虽异地则同"[3]。龙城在何处？丁谦说："考单于庭南有泊，曰台鲁儿和赫，相传为龙所潜，故于五月祀之。"[4] 大概龙城即在此湖泊岸上。又此湖泊似在山脚下。孟康云："匈奴祭天处本在云阳甘泉山下。"[5]

---

[1] 李戎生：《姚安左门彝族祭神节纪实》，载《彝族文化》1988年刊。

[2] 《辽史·太祖本纪》。

[3][4] 丁谦：《〈汉书·匈奴传〉地理考证》，载《浙江图书馆丛书》。

[5] 《汉书·匈奴传上》颜师古注。

突厥人也在水边祭天。《周书·突厥传》载：突厥人“以五月中旬，集他人水，拜祭天神”。突厥人与匈奴人有血缘关系，故他们祭天习俗相同，都在水边祭献。

为什么要在水边祭祀呢？前已述及，突厥诸民族称天为Tängri，称海为Tängiz，两词词根均为Täng，仅词尾不同。究其原因，当是古代突厥人认为海天相连，水可通天。而水与天的颜色同是蓝的，天上的雨水必定是由海上或湖上进入天上，而河流中的水流入海中或湖中。因此，河流或湖泊中的水都与天通，都能上天。人们在水边祭天，水把祭祀的情况和人们的祈求再传给天神。所以，在水边祭天，当是人们不理解雨水形成的原因，以为天上的雨水与地下的水有必然的联系，两者是互通的，水可以迅速地给天神传递信息。

3. 树下、杆下、炉下

(1) 树下祭天

在古人看来，树是神秘的，特别是一些高大、奇异的树。他们认为，树高离天近，在树下祭天，天神可顺着树来到人间，接受人们的祭献，了解人们的请求；如果天神不下凡，树也可以向天神转达人们的祭献和祈求。

白族那马人祭天一般在村旁一棵固定的大树下举行。这棵树那马人称之为“狼厄必窝”，意为天牛树。天牛树一般都选择树龄较长、树干粗、枝繁叶茂的大树，而且树干上必须有个大树杈，以便悬吊祭祀天的“天牛”。天牛是神圣不可侵犯的，任何人不得砍伐。[1] 赫哲族祭天神也在绘有天神形象的神树下。[2]

---

[1] 刘龙初等：《白族的祭天仪式》，载《云南社会科学》1985年第2期。

[2] 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，国立中央研究院历史语言研究所1938年刊印，第129页。

羌族祭天分集体祭和个人祭两种。集体祭天一般在村寨附近的神山中的神林里。树下有个高六七尺、顶上供有白石神的小石塔。

(2) 设杆祭天

满族自建国以后，便有设杆祭天之礼。昭槤《啸亭杂录》卷八"堂子"称："国家起自辽沈，有设杆祭天之礼。""春秋二季，于堂子内立杆祭祀。……每月初二日祭天一次。"[1]

满族设杆祭祀的历史悠久，但其目的最初不是祭天，而是祭图腾祖先乌鸦，其证据如下：

其一，满族祭杆的一项重要内容，是让乌鸦吃祭品。乌鸦是满族的图腾祖先和保护神。据赵振才考证，传说中的满族始祖佛库伦是一种乌鸦的名称。他认为，神话中的三仙女恩库伦、哲库伦和佛库伦都有"库伦"一词，它可能是满语"Keru"的汉语译音，其意为"慈乌"，也就是大乌鸦。至于三仙女名字前的"恩"、"哲"、"佛"，都是"库伦"一词的修饰定语，藉以区别。[2]由此看来，恩库伦、哲库伦、佛库伦是传说中的图腾祖先，也是三个氏族的图腾名称，它们是由一个乌鸦氏族繁衍而来的。为了区别，三个氏族分别在"库伦"(乌鸦)之前加上一个形容词。关于佛库伦吞朱果而生满族始祖布库里的传说表明，满族这一支是由"佛库伦"这一乌鸦氏族繁衍而来的。传说清太祖努尔哈赤在危难之时受乌鸦保护，才免遭于难，就是图腾祖先能保佑子孙的观念在满族中的反映。因此，古代满族设杆祭祀图腾祖先乌鸦是毫不奇怪的。

---

[1] 《满洲祭神祭天典礼》卷一。

[2] 赵振才：《满族民间传说中的佛库伦》，转引自刘小萌等《萨满教与东北民族》，吉林教育出版社 1990 年版，第 95 页。

其二，满族的神杆是由图腾柱演变而来的。以鸟为图腾的氏族或部落，大多都有立鸟图腾柱的习俗。美洲印第安乌鸦氏族，都立有上刻大乌鸦形象的图腾柱。古越人崇鸟，其屋顶上亦有鸟图腾柱。在浙江绍兴战国时期的一座墓葬中，出土一座铜质房屋模型，屋顶"立一图腾柱，柱高 7 厘米，断面作八角形，柱顶塑一大尾鸠"[1]。墓葬中的房屋模型，当与死者生前居住的房屋相同，此说明古越人有立图腾柱的习俗。古代朝鲜族以鸟为图腾，过去每一村落都立一鸟竿，高 20 余尺，顶端供一木雕的鸟，鸟头朝北或朝西，以守护村落。[2] 赫哲族的神杆上亦有鸠神，凌纯声以为，"杆顶上有鸟兽，或是图腾柱"[3]。又据俄国人记述，乌德赫人"刻木为鸟张翼形，立木柱上，以为祖"[4]。此木柱当为他们的图腾柱。古代满人的神竿也可能有神鸟，"满人入关以后，此俗尚保存，在清宫中坤宁宫前，尚竖一神杆，杆顶有一神鸟"[5]。

其三，祭杆源于祭乌鸦。据《吉林汇征》载："满洲祭杆，以肉饲鸦，盖由其先祖名范察者逃难山谷，遁于荒野，几为追者所获，会有神鹊止其首，追者遥望鹊栖处，疑为枯木，中道而返，乃得免，隐其身以终。自此，后世俱德鸦，诫勿害焉，其杆名'挲腊竿'，盖其先人入山挖参，用以披草芥而备捍兽者。杆之顶有圆碗式，插之于地，就碗以贮食物，食余招乌鸦食之。"[6] 此虽为民间传说，但说明满人立杆祭祀，原来并不是祭天，而

[1]《绍兴 306 号战国墓发掘简报》，载《文物》1984 年第 1 期。

[2] 黄有福等：《朝鲜宗教问题研究》，载中央民族学院民族所编《民族研究论文集》第 2 集，第 525 页。

[3][5] 凌纯声：《中国古代神主与阴阳性器崇拜》，载台湾《民族学研究所集刊》第 8 期，1959 年。

[4]《西伯利亚东编纪要》，载《曹廷杰集》上册，中华书局 1985 年版，第 124 页。

[6] 1914 年铅印本。

是祭乌鸦。

其四，本世纪初，一些满族地区仍称神竿为"祖宗杆子"，祭神杆仪式中的祭祀图腾祖先的内容十分明显。如东北宁安一带满人于"寻常庭中，必有一竿，竿头系布片，曰祖先所凭依，动之如掘其墓。割豕而群鸟下，啖其余脔则喜曰：'祖先豫'，不则愀然曰：'祖先恫矣，祸至矣'"[1]。辽宁沈阳满堂乡满族认为神杆与祖先有密切的关系，在祭索伦杆子时，事先将绳索之一端绑在索伦杆子上，引绳索之另一端至室内，挂在祖宗板子上。烧香上供，并在索伦杆子下杀猪祭祀。他们说，祭索伦杆子是为了饲乌鸦。[2] 这些都说明祭杆最初主要是为了祭祀图腾祖先——乌鸦。

为什么清代满族立杆祭祀兼有祭天和祭图腾祖先的目的？从文化学上解释，这是文化整合的结果。天神观念是比较晚时候产生的，不少民族在50年代前还没有天神崇拜习俗。从历史上看，建立过国家或政权的民族比较注重祭天，统治者为了巩固自己政权，把自己获得政权说成是天的安排。天命难违，所属百姓也就不敢反抗了。而统治者也竭力装扮成天神的最虔诚的崇拜者。满人在未建立政权之前，可能存在天神观念，但大概还没有固定的祭天仪式。努尔哈赤称帝后，才开始隆重祭天，并把自己的年号称之为"天命"[3]，意指天神命令努尔哈赤称帝。于是，努尔哈赤成为天神的代言人，他不仅自己祭天，而且让所有满族都祭天。原来人们只设杆祭祀图腾祖先乌鸦，并没有专门的祭天场所和仪式，另设祭天场所又十分麻烦和费事，而祭乌鸦之神杆高高耸立，似乎杆顶与天较近。于是，祭杆除了

[1] 王世选修：《宁安县志》卷四"风俗"，第5页，1924年。

[2] 《满族社会历史调查》，辽宁人民出版社1985年版，第31页。

[3] 《清史稿》卷八十三"礼志二"。

祭乌鸦之外，同时也祭天，二者合而为一。这是图腾崇拜与天神崇拜的整合。后来，满族统一全国以后，天神成为至上神，天崇拜居于一切崇拜之上，图腾祖先观念也因此逐渐淡薄，甚至忘却，祭杆便逐渐变为以祭天为主要目的。

(3)筑高炉祭天

古人以为，烟火能升天，可以作为向天神禀报人间疾苦和要求的使者。古代祭天必用火，就是这个原因。羌族筑高炉祭天，也是希望炉中烟火上天传达自己的祈求。据杨仲华记述："西康各地无论大家小户，平楼之上或门院之间，均有一塔形之高炉，早晚二时，焚柏枝于内，蘸之糌粑，并于其前置献茶之高爵，略加稞麦于内，主人执壶斟茶，口中念念有词。此种仪式，康人(羌族)曰'松萱'，亦犹汉人之敬天。"[1]

4. 庙内、屋内

祭天，通常是露天而祭，天神容易接受人们的祭品，在寺庙或屋内祭天是比较少见的。在国内，主要有拉祜族和裕固族。拉祜族称天神为"厄萨巴"，他们认为，厄萨巴是一个具有伟大力量的神祇，它主宰世间万事万物，执掌着人们的祸福吉凶，因而被奉为拉祜族村寨最大的守护神。在每个村寨住房的最上方，建有一幢专门供奉天神的寺庙，称之为"贺页"。在庙宇的各个角落及墙边都插有极为神圣的类似刀矛状的长标竿。庙宇周围的花草树木都被视为神圣不可侵犯的灵物。[2]

裕固族祭天在帐篷或房屋内。祭祀前，他们以草皮叠成塔状作为神杆座，上小下大，如用9根神杆，则垒成5层的神杆

[1] 杨仲华：《西康纪要》下册，商务印书馆1937年版，第474页。

[2] 《拉祜族社会历史调查》，云南人民出版社1981年版，第77页。

座，最主要的1根神杆立在最高处，上缠羊毛和布条。其余8根，每边插4根，每层插1根。最高处的神杆穿出天窗。[1]

历代汉族统治者，一般都是筑露天高台以祭天，但明太祖却打破常规，别开生面。在祭天的圆丘之上修一座殿宇作为祭天之所，并称之为"大祀殿"。史载："洪武十年(公元1377)八月庚戌，诏建圆丘于南郊。……命即圆丘之旧址为坛，而以屋覆之，曰大祀殿。"[2]这种违背古制的屋而不坛的非礼之礼，延至嘉靖九年(公元1530)才被取消，恢复坛而不屋之制。

5. 土　台

在郊外筑土台或土坛，是古代一种十分普通的祭天场所。

古代白族祭天多筑土台以祭。据张旭称，南诏大理所遗留的祭天台，现在所知道的还有三处：一是洱源县城南二里有祭天台，是唐代施浪诏主的祭天遗址；二是大理县城西的一塔寺有土坛，传说系大理国"遗民祭天台"；三是大理县城南龙泉峰麓，过去有一座天台寺，原来也是祭天台，后来才改为佛寺。[3]过去，洱海地区的白族民家人祭天神时，也建有专门的祭天台，又称"天登"。

纳西族祭天有讲究的专用祭天场。祭天场纳西语叫"猛本当"，简称"补当"，是一个长方形或方形的平面露天场。一般的还有内场和外场之分。内场从地面深挖下去1至2米，周围筑泥石墙，高2至3米。内场的面积各地不一，由四五十至百平方米不等。内场的正北为祭台(少数为正东)，祭台有2或3个

[1] 陈宗振：《裕固族中的萨满——祀公子》，载《世界宗教研究》1985年第1期。

[2] 《明太祖实录》，《明史》卷四十七亦有类似记载。

[3] 张旭：《白族原始宗教信仰——天鬼》，载《大理文化》1981年第2期。

台。高台是栽神树、安神石及放置神米篓的地方；中台插小香，放净水、酒、茶和摆放献给神鸟的祭品；下台插大香，供牺牲。外场保留原来的地平面，不挖深。距内场数米远的地方筑围墙，留出入道口，并挖有引水沟。沟旁安放有杀猪用的大石板。外场正北中间高突一小方台，上铺石板，是给"神鸟"的献食处。祭天场周围栽培着青翠葱郁的大松树、栗树或松柏树，幽静蔽日，夏凉冬挡风，自成一个风景优美的圣地。树木不许砍伐，石头不许挪动，场地不能污染。有些地方由于环境和条件限制，没有建筑专用的祭天场，但在春节祭天时，每年轮流在各个房院中用树枝围棚和搭祭天棚，保持严洁。[1]

独龙族祭天在寨内广场中央设祭坛，祭坛之中放置芭蕉柱墩，直径半米，高亦如之，上插桄榔木矛。[2]

6. 天　　坛

天坛古称圆丘，是历代帝王举行祀天典礼的场所。天坛设制甚早，《礼记·祭法》谓祭于泰坛，"泰坛，即圆丘"[3]。说明秦汉之前已有帝王固定祀天的场所。

汉代天坛又称上帝坛。"上帝坛圆八觚，径五丈，高九尺，茅营去坛十步，行宫径三百步，土营径五百步。"[4] 三国时，魏明帝景初元年（公元 237 ）在洛阳南委粟山营建圆丘为祭天之所。[5] 北魏拓跋珪时的天坛，"为坛通四陛，为壝埒三重。天

[1] 王承权等：《云南四川纳西族文化习俗的几个专题调查》，1981 年内部铅印本，第 212 页。

[2] 王均：《独龙族的剽牛祭天》，载云南民族研究所《民族调查研究》1985 年第 3 期。

[3] 陈澔注《礼记·祭法》。

[4] 《后汉书·祭祀上》注引《黄图》。

[5] 《晋书·礼志上》。

位在其上，南面，神元(始祖皇帝)西面。五精帝在坛内，壝内四帝，各于其方，一帝在未"[1]。梁朝的天坛在南郊，"为圆坛，在国之南。高二丈七尺，上径十一丈，下径十八丈。其外再壝，四门"[2]。陈朝于永定元年在南郊修天坛，"圆坛高二丈二尺五寸，上广十丈，柴燎告天"[3]。陈后主时的天坛圆丘亦在国南郊，"丘下广轮二百七十尺，上广轮四十六尺，高四十五尺。三成，成高十五尺，上中二级，四面各一陛，下级方维八陛。周以三壝，去丘五十步。中壝去内壝，外壝去中壝，各二十五步。皆通八门"[4]。后周的"圆丘三成，成崇一丈二尺，深二丈。上径六丈，十有二阶，每等十有二节。在国阳七里之郊。圆壝径三百步，内壝半之。方一成，下崇一丈，径六丈八尺，上崇五尺，方四丈，八方，方一阶，阶十级，级一尺"[5]。

唐代的天坛，"在京城明德门外道东二里。坛制四成，各高八尺一寸，下成广二十丈，再成广十五丈，三成广十丈，四成广五丈"[6]。宋代初"始作坛于东都南薰门外，四成，十二陛，三壝。设燎坛于内坛之外丙地，高一丈二尺"[7]。宋徽宗年间新建天坛，"为坛三成，一成用九九之数，广八十一丈，再成用六九之数，广五十四丈，三成用三九之数，广二十七丈，每成高二十七尺，三成总二百七十有六"。[8]

今日北京的天坛公园，是明、清两代皇帝祭天的场所。北京自金代起便在南郊筑祭天坛——圆丘坛。据《金史》卷二十八"礼志一"记载，"南郊坛在丰宜门外，当阙之巳地，圆坛三成(层)，成十二陛(阶)，各按辰位。壝墙三匝，四面各三门。斋

[1]《魏书·礼志一》。
[2][3][4][5]《隋书·礼仪一》。
[6]《旧唐书·礼仪一》。
[7][8]《宋史·礼志二》。

宫东北，厨库在南，坛壝皆以赤土圬之”。

元世祖忽必烈定鼎大都之后，始行南郊祭祀天地之礼。“于国阳丽正门东南七里建祭台，设昊天上帝皇地祇位二，行一献礼，自后国有大典礼，皆即南郊告谢焉。”[1] 自元成宗大德九年（公元1305）始在南郊筑正式的祭天坛。“坛壝地在丽正门外丙位，凡三百八亩有奇。坛三成，每成高八尺一寸。上成纵横五丈，中成十丈，下成十五丈，四陛午贯地，子午卯酉四位陛十有二级。外壝设二壝：内壝去坛二十五步，外壝去内壝五十四步，壝各四门。外垣南櫺星门三，东西櫺星门各一。圆坛周围上下俱护以甓。内外壝各高五尺，壝四面各有门三，俱涂以赤。”[2]

明初在南京建祭天圆丘坛于“正阳门外，钟山之阳”[3]。“为坛二成：下成阔七丈，高八丈一寸，四出陛：正南陛阔九尺五寸，九级，东西北陛俱阔八尺一寸，九级；上成阔五丈，高八尺一寸，正南陛一丈二尺五寸，九级，东西北陛俱阔一丈一尺九寸五分，九级。”[4] 永乐年间京城迁至北京，十八年（公元1420）在北京南郊建大祀殿，合祭天地与殿内。明嘉靖皇帝认为，合祭天地于大祀殿内不合古制，故又决定天地分祭，露祭于坛。嘉靖九年（公元1530）“于大祀殿之南，建圆丘，为制三成”[5]。此即今天坛圆丘之原形。

清承明制，清初天坛保存明末原状近百年。其间虽稍有改修和增加，但没有很大的改变。直至乾隆初年才开始改修天坛，

[1]《元史·祭祀一》。
[2]《元史》卷七十二“祭祀一”。
[3]《明史》卷四十七“礼志一”。
[4]《大明集礼》卷一。
[5] 孙承泽：《春明梦余录》卷十四。

其规制才发生很大的变化。乾隆八年(公元1743)改修斋宫及皇穹宇成为现状，又重铸天坛燎炉五座，改神乐观为神乐所。十二年(公元1747)改修天坛内外围垣，又撤除明代的崇雩坛。[1]之后，又多次改修，直至五十年(公元1785)，天坛经42年不断地修改和扩建，规制大备，成为世界上有名的宗教建筑(图1)。

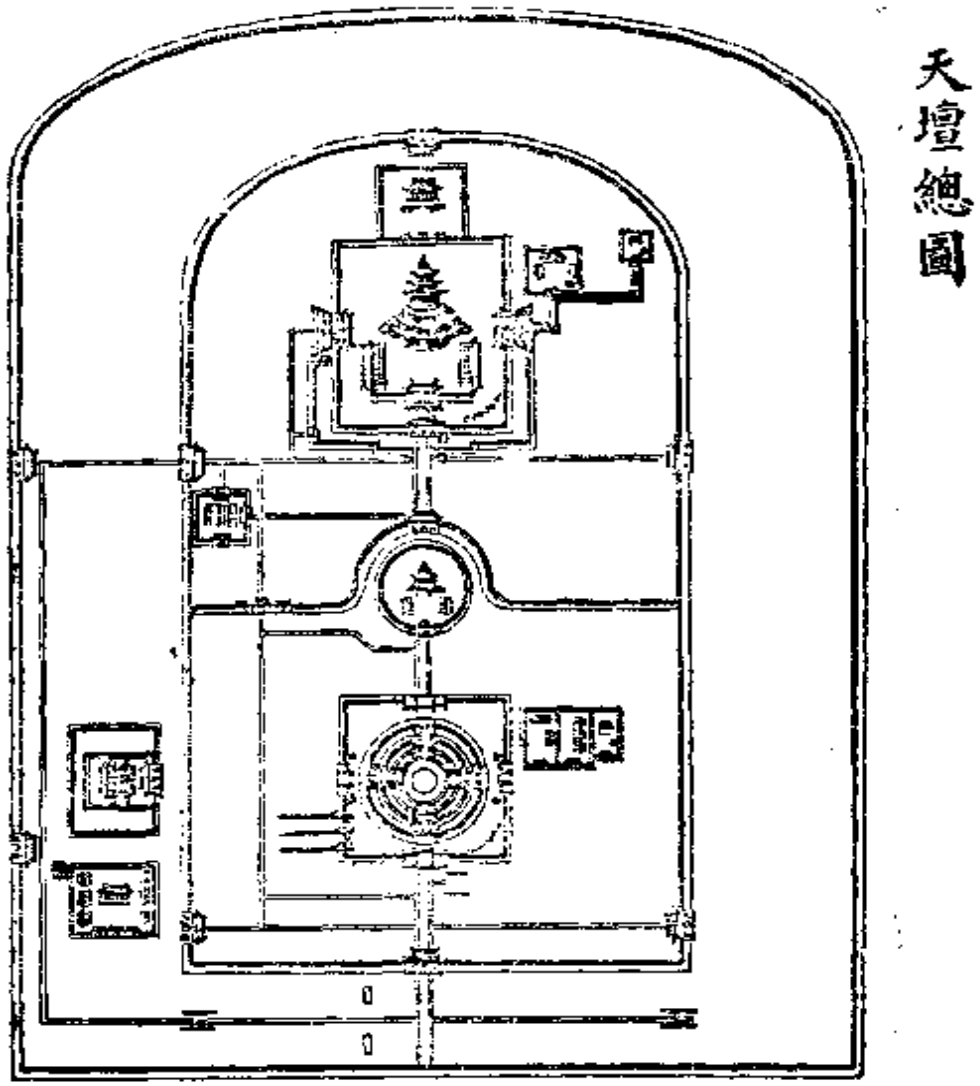


图1 《大清会典图》卷一所载天坛总图

[1]《钦定大清会典事例》卷八六四。

《大清会典图·天坛总图》详细描述了清代天坛的建制，其中作为拜天场的圆丘坛等特别提出来加以描述："圆丘制圆，南向。三成：第一成面径九丈，方一九，高五尺七寸；第二成径十有五丈，为三五，高五尺二寸；第三成径二十一丈，为三七，高五尺；用一三五七九天数。三成共四十五丈，取合九五之义。径数系古尺，当营造尺八寸一分，符九九之数。三成面用艾叶青石，九重环甃。石数每重加九：第一成中心八，四面七十二，各长二尺三寸有奇；第二成每面二十七，四面一百八，各长二尺六寸有奇；第三成每面四十五，四面一百八十，各长二尺二寸有奇；合三百六十版，应周天数。石柱仰覆莲座，安螭头。四面出白石陛各九级。内壝圆周有六丈四尺，高五尺九寸，厚二尺七寸五分，内外丹饰。四面各三门，棂阈皆石，朱扉有檐，门外各石柱二。外壝方周二百十丈一尺，高八尺六寸，厚二尺七寸，制与内壝同。第一成正中白石几五，前鼎炉二。第二成前后鼎炉各二。第三成前上下鼎炉各二，后左右鼎炉各一。外壝南门之内，东南丙地，绿色璃璃燔柴炉一，高九尺，径七尺。绿色琉璃瘗坎一，制圆。铁燎炉八，遍而北。东西门内从位燎炉各二，西南隅望灯台三，各建灯杆，高十丈四尺，下径二尺四寸，上径一尺四寸。戟木九，各高六丈一尺五寸，下径一尺五寸，上径一尺一寸，通髹朱。"

中国各族历史上的祭天场所大抵如上。但不少民族除了固定的祭天典礼在专门的祭天场所举行外，其他时间随处可祭，或在房前，或在院内，朝天而祭即可。

（五）祭天仪式

祭天仪式是天神崇拜最重要的内容。历史上的祭天仪式可

分为两大类：祭天典礼和普通祭祀。

1. 祭天典礼

祭天典礼即隆重的祭天仪式，它有三个特点：一是有固定的祭天日期，二是有固定的祭天程序，三是集体祭祀。

上古帝王祭天，多以柴祭。《祀记·祭法》："燔柴于泰坛，祭天也。"孔颖达疏："燔柴于泰坛者，谓积薪于坛上，而取玉及牲置柴上燔之，使气达于天也。"陈澔注云："燔，燎也。积柴于坛上，加牲玉于柴上，乃燎之。使气达于天，此祭天之礼也。泰坛，即圜丘。泰者，尊之辞。"

东汉时，皇帝祭天"用犊一头"。[1] 北魏天兴二年(公元399)正月拓跋珪祭上帝于圜丘，用犊一，"祭毕，燎牲体左于坛南巳地"[2]。"天赐二年(公元405)夏四月，复祀天于西郊，为方坛一，置木主七于上。东为二陛，无等；周垣四门，各门依其方色为名。牲用白犊、黄驹、白羊各一"[3]。梁朝帝王于正月祀皇天上帝于南郊，"用一特牛"[4]。陈朝亦于正月祭天，"用特牛一"[5]。唐代"每岁冬至，祀昊天上帝于圜丘，以景帝配。……每祀昊天上帝及配帝设位于平座，藉用稿秸，器用陶匏。五方上帝、日月、内官、中官、外官及众星，并皆从祀"[6]。明代"冬至圜丘皆祭昊天上帝"，牺牲用"苍犊"[7]。

古代匈奴人有固定的祭天典礼。《史记·匈奴列传》和《汉书·匈奴传》记匈奴于五月至龙城大祭天地鬼神。《后汉书·南匈奴传》记匈奴于正月、五月、九月戊日在龙祠拜祭天神。古突厥人隆重的祭天仪式一年1次，时间在五月，祭所在"他人

[1]《后汉书·祭祀上》。
[2][3][4][5]《魏书·礼志一》。
[6]《旧唐书·礼仪一》。
[7]《明史·礼志一》。

水”边，届时，突厥各部齐集他人水边，拜祭天神[1]，并“用马牛羊祭祀它”[2]。

古代东北民族多在十月祭天。《后汉书·东夷传》载：挹娄人“以十月祭天大会，名曰东盟”。涉人“常用十月祭天，昼夜饮酒歌舞，名之曰舞天”。《三国志·乌丸鲜卑东夷传》载：高句丽“以十月祭天，国中大会，名曰东盟”。韩人“常以五月下种讫，祭鬼神，群聚歌舞饮酒，昼夜不休。其舞数十人俱起，相随蹈地低昂，手足相应节奏，有似铎舞。十月农功毕，亦复如之。信鬼神，国邑各立一人，主祭天神，名之天君”。

契丹人与女真人的祭天习俗相同，史载：“拜天金因辽旧俗，以重五、中元、重九日行拜天之礼，重五于鞠场，中元于内殿，重九于都城外。其制刳木为盘如舟状，赤为质画云鹤文，为架高五六尺，置盘其上，荐食物其中，聚宗族拜之。若至尊则于常武殿筑台为拜天所。重五日，质明陈设毕，百官班俟于毬场乐亭南。皇帝靴袍乘辇，宣徽使前导，自毬场南门入，至拜天坛降辇至褥位。皇太子以下百官皆诣褥位，宣徽赞拜，皇帝再拜，上香，又再拜，排食抛盏毕，又再拜。饮福酒，跪饮毕，又再拜，百官陪拜，引皇太子以下先出，皆如前导，引皇帝回辇，至幄次更衣，行射柳击毬之戏。”[3] 既然女真人的拜天仪式是沿袭契丹旧俗，则契丹的祭天典礼亦与女真人同。

蒙古人兴起于漠北之后，便行拜天之礼。史载：“元兴朔漠，代有拜天之礼，衣冠尚质，祭器尚纯，帝后亲之，宗戚助

[1]《周书·突厥传》。

[2] 拜占廷史学家狄奥菲拉特的《历史》记录了突厥达头可汗(公元 598)给东罗马皇帝的一封信，内称突厥奉天神为唯一主神，并“用马牛羊祭祀它”。转引自蔡鸿生《论突厥事火》，载《中亚学刊》1983 年第 1 辑。

[3]《金史》卷三十五“礼志八”。

祭。”[1] 元世祖忽必烈定鼎大都之后，“于国阳丽正门东南七里建祭台，设昊天上帝皇地祇位二，行一献礼，自后国有大典礼，皆即南郊告谢焉”[2]。

满族统治者自建国以后，便行祭天典礼。其祭仪有两种，一种是本民族的祭仪，即堂子之祭或杆祭。史载满人自“创基盛京即恭建堂子以祀天”[3]，“堂子之祭，乃我朝先代循用通礼，所祭之神即天神也。列祖膺图御宇，既稽古郊祀而燔柴典重举必以时。堂子则旧俗相承，遇大事及春秋季月上旬，必祭天祈报，岁首最先展礼”[4]。清世祖“定鼎中原，迁都京师，祭祀仍遵昔日之制。……大内每岁，春秋二季，于堂子内立杆祭祀。……每月初二日祭天一次”[5]。“祭神祭天止有猪一，或用羊一，或猪羊各一，或用猪数口，羊数牵，或用小猪鹅鱼不等。”[6]满族统治者的第二种祭天仪式是沿袭帝王祭仪，在天坛祭天。如清顺治元年（公元1644）九月驾入京师，十月朔即躬祀天于圜丘。

我国西南一些少数民族直至近现代仍保留较为隆重的祭天仪式，如纳西族、白族、彝族、哈尼族、独龙族、珞巴族等族，他们的祭天场所虽不如帝王祭天之圜丘或天坛那样讲究、奢华，但其仪式之隆重、程序之繁，实不亚于帝王祭天。有些民族祭天时还载歌载舞，独具一格。

纳西族祭天源远流长，元代的么些人“正月十五日登山祭天，极严洁，男女动数百，各执其手团旋歌舞以为乐”[7]。明代丽江一带的纳西族，“每岁正月五日，具猪羊酒饭，极其严洁，登山

[1][2]《元史》卷七十二。

[3][5][6]《满洲祭神祭天典礼》卷一。

[4]《清朝通典》卷四十三“礼志三”。

[7] 李京：《云南志略》“诸夷风俗条”。

祭天，以祈丰禳灾”[1]。50年代前，纳西族的祭天活动仍是十分频繁的，可分为集体祭祀和个体祭祀两类。集体祭祀有春祭和秋祭。

祭天用的牺牲，古时用牛、羊、猪、鸡，50年代前只用猪、鸡。因春祭分大祭和小祭，故需两口猪。每个祭天群每年轮流由两户喂养猪各一口，此猪谓之“天猪”。祭天用的米叫“天米”，纳西语叫“毛川”，必须挑选白净而又颗粒整齐的大米。祭天用的大香由自己搓制。一般于夏天树壮叶茂时砍采香叶树枝晒干，冬天时把叶子舂成粉末，于祭天前几天搓制。其制法是以竹杆为轴，用本地厚棉纸包搓香叶粉末做成。粗如茶杯，长丈余，裹贴多节彩色纸穗为饰，可燃一天一夜不熄。大香三枝为一组，每户至少搓制一组，小香不限。

纳西族同在一个祭天场祭天的人被称为“猛本化”，即“祭天群”。有的地方妇女可参加祭祀，有的则禁止参加。祭祀时间各地不一，但春祭一般在正月十五日之前祭完，秋祭在七月十五日之前祭完。每次祭祀时间一般为3—10天。下面介绍云南丽江县白沙乡雪嵩村李姓“古徐”祭天群的祭天仪式。

李姓“古徐”祭天群是全村最大的祭天群，有20多户。祭天时间为正月初九日至十四日。正月初九之前准备好祭天用物，清扫祭天场，并砌灶、栽神树、安神石等。正月初九晚餐后，每家举行量神米仪式，即家长给每一个家庭成员量若干升天米，各自装在自己的神米篓中。当晚由一青壮年背家中所有神米篓，并带上炸糕和搓制好的大香悄悄地(不能与人说话)奔赴祭天场，神米篓放在祭台神树后面，大香放在台前。从当晚起至祭天结束，每户有一个男人夜宿场里守护。

[1]《云南志》卷五“丽江府风俗”。

正月初十点大香。当启明星出来时，住场的人点燃大香插在祭台前。日出前后，各家男性老少和未满14岁的女孩齐集祭天场，执香正立，在主持人的带领下，口诵祭天经，并用一些祭品举行早祭，向竖立在祭台上的三棵神树（代表天、地、人皇）跪拜。然后按户坐在中心大火塘周围，分食早餐。祭台烟火燎绕，口号和祝福声彼起此落。晚上，每户派一男子到养天猪人家，把猪抬到祭天场。

正月十一日杀猪大祭。早餐后，各户除14岁以上女人外，盛装参加大祭仪式。大祭分阶段进行。首先，参祭者洗手后点香，按规矩排列。主持者在前排正中，助手立两旁。主持者手拿一碗净水和蒿枝。念吉祥经，用蒿枝沾水洒向四方，洒在猪和鸡身上。屠宰者用清水洗猪和鸡的嘴和脚。接着分别宰杀，并把猪和鸡的血涂在神树和神石上。并奠酒、茶叩头敬香。其后，主持人及长者诵念纳西族祖先迁徙、斗争和发展的长篇历史，歌颂天父天母的功绩。然后，把宰杀干净的猪和鸡摆到祭台前，“过秤”祭天猪，把猪胆和胗肝等挂在神树上，进行全牲生祭。之后煮肉，肉熟后又执香熟祭。当大家叩头两次时，一个助手把各种祭品拿一些放到筐内送到外场正北的“献食台”上，另一助手在旁燃烧松柏枝熏烟，招引神鸟（乌鸦、老鹰等）来领食。大众则在内场执香肃立观看。如果祭品刚放到台上，神鸟便争先飞来啄食，便以为神灵来领食了，是吉利之兆，全体就可以祭拜敬香，礼仪就此结束。若神鸟久等不来或来得很少，则认为神灵不高兴，需再次添加祭品和烧柏枝，直至有众多的神鸟争先领食方休。大祭之后，参祭者亦按户围坐，分肉食进餐。

十二日傍晚，又将另一头天猪送到祭天场。十三日举行小祭，仪式与十一日同。但含有弥补大祭时的差错或不足的意思。

仪式结束后，各户把神米篓及其他用品带上，列队回家。十四日举行"清灶"仪式，每家只去一人。[1]

中甸县北地村铺笃群的祭天与李姓"古徐"群类似，他们从除夕晚开始量神米，至正月初九结束仪式。[2]

白族那马人和民家人的祭天仪式又别具一格。一般在阴历九十月举行。他们事先专门饲养一头黑花、白花或纯黄的健壮公牛，称之为"天牛"，由专人牧放。早上放出去，晚上赶回圈中，白天让其自由活动，随便采食，无论吃着谁的庄稼，主人不能轰赶，更不能鞭打。否则本村任何一户出现天灾人祸或瘟疫疾病，都会怪罪该家得罪天神，招来灾难。他们甚至认为，天牛吃谁的庄稼越多，说明天神喜欢那一家人，就会保佑他们合家安康，粮食满仓。

那马人祭天在村旁的"天牛树"下举行。日期由巫师"朵西博"卜定。是日上午，全村男女老幼以户为单位，带锅、米、酒、菜、茶等物到天牛树下。朵西博和陪祭人拿着旗子，村中老人随后，敲锣打鼓，到牛圈请出天牛，给它披红挂彩，送到天牛树下的祭台上。正午时分，朵西博宣布祭天开始。随即便捆绑天牛，安放在天牛树下的祭台上，俗称活祭。之后，朵西博一边烧香，一边致祷词。天牛不准用刀或斧头砍死，只能吊在天牛树下活活勒死。据说这样处置，天牛身上没有伤痕，天神乐意享受。天牛吊死后，朵西博再烧香祭祀，口中说道："你走了，不是我们要你的命，而是送你上天去，因为你是天上的牛，天神要你回去，我们只好照办。你上天后，在天神面前多替我

[1] 王承权等：《云南四川纳西族文化习俗的几个专题调查》，1981年内部铅印本，第212—215页。

[2] 李霖灿：《中甸县北地村摩西族祭天典礼》，载台湾《民族学研究所集刊》第9期，1960年。

们说好话，求天神保佑我们五谷丰登，人畜兴旺。”然后，剥牛皮、开膛。朵西博用牛头、牛尾、内脏再祭一次。随后便在陪祭人主持下按户平分牛肉。各户在树下搭灶架锅，烧水做饭，煮牛肉，就地野餐，大家相互敬酒祝福。[1]

姚安左门彝族祭天神为一年一度的集体活动，祭前每村（内村和外村）必推出两户作主持，负责筹集祭时所需物品。祭品有3种：其一为肥羊1只；其二肥鸡1只；其三清酒若干斤。

祭天神节时间为阴历五月初三，主要祭场是全村共用的“山神”祭场（这说明天神崇拜晚于山神崇拜）。1986年6月9日（即阴历五月初三），该村举行了祭天仪式。其程序如下：

清晨9时许（夏时制时间），四户主持者拉着羊，背着酒、水等物，先到祭场作准备工作。先在神树下烧一堆火，接着砌灶架锅。待村长到后，即动刀杀羊，接血于盆中，同时杀鸡祭神坛与山神树。祭时以鸡血供于神坛之香炉前，并插香烧纸，磕头三拜以谢天神，接着举行接山神和拜山神仪式。先把象征山神的“塔古”放于神坛正中，意即将山神接到神坛上。各户祭者到后烧几张纸，跪下三叩头，起身三作揖。

其后进行接天神仪式，由端公（巫师）主持，村中一娴熟彝族礼俗的老人与之配合。先用香樟木制成象征天神的“错古”，再制成天神法器“麦多米多”。接着把“错古”绑于神树上，在捆绑处插两面红色纸三角旗，表示接天神下凡来到祭场。“错古”前置有米（上放少许食盐）、酒、羊血、茶各一碗，以祭天神。祭场上的树缝中插满香火，整个祭场香火弥漫，充满神秘色彩。

一切完备之后，端公即开始祭神。他手持羊角号，分别向东、南、西、北四方吹号数声，每吹一个方位都跪下叩3个头，

[1] 参见刘龙初等《白族的祭天仪式》，载《云南社会科学》1985年第2期；詹承绪等：《白族》，民族出版社1990年版 第112页。

最后朝"错古"磕头3次，开始念经祈祷。念经时手摇铜铃，诉说人间灾难，请求天神下凡为人排忧解难。第一段经文念40分钟(在"错古"前)，第二段经文在神坛前，念约10分钟。念毕打卦，占卜吉凶。接着又念咒15分钟，以手击铜锣，暂停。此时，主持者将煮熟的羊肝切成薄片，分食于众，言食此肉者皆吉利。端公边食肉边饮酒，复到"错古"前念经，直至肉熟午餐方毕。

最后，全村74户平均分配羊肉和鸡肉，每户代表取一份回去，言此肉为吉利肉，食后将得到神灵保佑，万事皆吉。分完肉后，参祭者即将自带的饭食拿出来，围坐于树下，饮酒野餐。[1]

独龙族剽牛祭天又别有风味。每年夏历十一月至十二月间，择定日期，杀猪剽牛，捞捕江鱼，祭天祈年，庆祝丰收。祭天之人，用木刻约集氏族成员和亲友来到家里。仪式在寨内广场中央举行，中立一木柱(天神象征)，桄榔木矛插于芭蕉墩祭坛之上，9竹筒酒、9条大鱼陈于矛前。然后用毛绳把牛拴于木柱上。女子用鲜花和料珠装饰牛角，用红布条花麻布披戴牛身。诸事齐备后，巫师戴树叶冠，插雉鸡尾，昂首阔步来到祭坛。用栗叶沾酒向空中和地下洒一些，然后把各种作物果实撒向四方，祷告天灵，祈求丰收。此刻，参祭的男队从芭蕉墩上拔出桄榔木矛，环牛而立，跃跃欲试。巫师率领他们翩翩起舞，左转左出脚，进一步退一步，以脚并矛踏地为拍。绕圈良久，女队穿插入场，男女并列，相互对舞。一人从木柱上解下牛绳，牵牛绕场，数人执牛尾而舞。巫师摇铜铃、拍皮鼓，领大家唱颂祭词：

广阔祭坛里，木柱插入云；

[1] 李成生：《姚安左门彝族祭神节纪实》，载《彝族文化》1988年年刊。

我们祈丰年，盼望天神临。
冰雹雾霾散，江鱼祭天神，
和风细雨降，野牛奠天神。
……

当领队巫师跳到东方时，抬头指望云天，挥矛指天戳地牵牛许愿，扯下牛头上的一束毛，沾湿口水，贴在木柱上，表示此牛已经献给天神。巫师领队二转至此，乍然一跃而起，奋臂一矛刺入牛的胸膛，血流喷涌，牛剧痛狂奔，勃勃吹鼻。人群高喊狂呵，追逐其后，似在加强威慑，迫逼就范。三转舞蹈至此，迎头遮阻，又刺一矛。人越喧吼，牛更蹦跳。以为如此便可感通天神，赢得更多好处。

此时歌舞照常进行，牛在被刺之后也渐渐平静下来，穿梭徘徊于人群之中。舞蹈男女，左转半周，再右转半周，正反又三周。随着音乐旋律，舞步慢慢放慢。妇女多人，手捧竹杯，向跳舞的人进酒。人们且歌且饮，如痴如醉。女子矫捷轻盈，甩发互缠。男子倩影俊逸，矛柄相敲。男女相互对唱，彼此赞美。接着舞蹈队形改变，男女分为两行，步伐更换，相互对舞，进退九次。女子口含篾弦，原地踏步；男子高举木矛，猛力投刺。牛骤然腾起倒地。竹号呜咽，铃声急促，叫声四震。鸣锣亮刀，围牛狂舞。直至精疲力竭乃止，历时大半天。

之后，众人手持利刀，肢解牛身。巫师取出牛心肝和牛肚，各切一小片，抛入空中，口中念念有辞，祭祀天神。与此同时，妇女烧水煮肉。肉熟后，吃肉饮酒。饮酒时，二人并坐或并立，一个用左手，一个用右手互相搭肩，然后一个用右手、一个用左手共端一碗酒，头拼头、嘴挨嘴地同饮。只要受到邀请，被邀请的一方是不能拒绝的。在此节日狂欢之际，他们交颈贴耳，唇颊相依，共饮于一杯之中，不计性别，莫不以此表示亲爱。

酒醉肉饱，便三五成群，散满兰谷花间。嘻笑喧哗，甚为欢悦。逢此盛会，有的一见钟情，便在浓荫之中，窃窃私语，殷殷致意。[1]

哈尼族祭天仪式称"莫咪罗"，意为宴请天神。一般是一年两次，夏冬两季属羊日举行(他们认为羊日是天神的生日)。主要牺牲是1只红公鸡。祭祀地点一般在村边或村中空地上。祭祀活动由贝玛(巫师)主持，参祭人员主要是寨老们。无论人多人少，只能安放3张桌子，每张桌上点3盏香油灯、3碗酒、3碗茶、3碗大米、3个荷苞蛋、3碗炒香的黄豆。自始至终，香火不能熄灭。祭祀之前，派人挨家挨户搜集破烂（破布、臭蛋、破碗等)，装在箩筐抬到祭祀地方。牺牲及其他祭品做好后，即举行祭献仪式。参祭者跪地向天磕头。最后，由3个人把破烂送到离寨很远的地方。[2]

云南红河部分地区的哈尼族祭天略有不同。他们在每年七月属虎日举行，祭时以松针铺地，祭品每桌9碗饭、9碗酒、9碗水、9碗菜、9把火钳，共3桌，妇女不能参加。祭时按年龄大小，每人磕3次头，并念"求上天保佑"。这一天为全寨禁忌日，不能生产、挑水、砍柴，不许外寨人入寨，违反者要受到全寨人的非难。[3]

羌族很早便有祭天习俗，史载南北朝时期的羌人"三年一聚会，杀牛羊以祭天"[4]。本世纪50年代前后，羌族仍每年举行祭天仪式。不过，他们祭天神时兼祭山神、树神等。集体祭祀在神林中白石神前举行。时间一般在2月至5月的某个时候，

[1] 王钧：《独龙族的剽牛祭天》，载《民族调查研究》1985年第3期。

[2] 李期博：《哈尼族原始宗教调查》，载《红河民族语文古籍研究》1981年第1、2期。

[3] 《哈尼族社会历史调查》，云南民族出版社1982年版，第76页。

[4] 《北史》卷九十六"宕昌羌"。

个别地方在秋收后也举行一次。祭天以寨为单位。届时全寨男子和姑娘(已婚妇女不去)着节日盛装，带祭品前往。牺牲是1—2只黑色公羊（从前以5只羊或牦牛)和1—3只红色羽毛公鸡。祭祀活动为半天一夜，午间开始，次日上午结束。由一老巫师主持。首先在寨中举行除秽仪式，然后携带祭品、祭器前往神林供奉白石神的小石塔前，燃柏枝，点香烛，击鼓作法请神。入夜，篝火熊熊，巫师击鼓高歌，赞颂天神和祖先事迹。午夜以后，举行领牲仪式，巫师诵祷词，然后将几粒青稞籽放入牲畜耳中，并给牲畜淋水。牲畜抖水，即象征神已领受。随即宰羊(或屠牛)和放鸡归山，以鲜红的热血淋在石塔顶上的白石上，并以羊角放在塔顶。羊肉当场煮熟分给各户，巫师给参祭人胸前各系一根羊毛线(羊图腾崇拜残余)，以示天神、山神保佑。最后，巫师跳神，群众欢呼，跳锅庄舞，饮酒作乐。祭祀期间，严禁入山采樵狩猎，村寨附近道路封禁3日，外人不得进入。[1]

珞巴族也祭祀天神。阿帕塔尼部落每年三月底，由一个村子或联合几个村子举行祭天仪式。地点在村寨公地上。祭祀时，巫师宰杀一只鸡，祈求"尼黑·科尔兰"天神保佑人们免遭冰雹之灾，祈求"塔贡·科尔兰"天神庇护人们免遭雷击和淫雨。随后两天内不外出劳动。米古巴部落每年外出交换物品时祭天，地点在村中特设的灶前，集体向天神献祭，并一起在灶前烧一种名为"希日"树的枝叶。烧枝叶之前巫师代表村人司祭敬酒，"希日"枝叶朝太阳放好，再倒上酥油、糌粑、酒、奶和水。燃烧枝叶之时，巫师念祷词，祈求天神保佑村民出外交换顺利，

[1] 参见李绍明《羌族以白石为中心的多神崇拜》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版；钱安靖：《论羌族原始宗教》，载《社会科学研究》1990年第5期。

旅途平安。[1]

2. 普通祭祀

所谓普通祭祀，即非集体性的祭天仪式。一般是个人或家庭单独举行。它没有时间限制，随时随地均可祭祀。

古代夫余人除了固定的祭天典礼外，“有军事亦祭天，杀牛观蹄，以占吉凶，蹄解者为凶，合者为吉”[2]。契丹人除了“重五、中元、重九行拜天之礼”外，其他时间亦随时可祭。皇帝即位，需“燔柴告天地”[3]。凡遇战事，须“以出师告天”[4]。出征前，“以青牛白马祭天，树旗，以誓于众……”[5]。临敌交兵前，须“结马尾，祈祷天地而后入”。攻下城池，击败敌军后，亦“祭天地，牲以白黑羊”。得胜班师时，“以所获牡马牛各一祭天地”。[6] 在征战时，若“天大风雪，兵不能进”时，亦“上祷于天”。[7] 皇帝狩猎时也拜天，如辽穆宗曾“猎于近郊，祀天地”[8]。圣宗曾“猎儒州，东川拜天”[9]。猎获之物，以为天赐，须祭天，如穆宗曾“获驾鹅，祭天地”[10]。景宗曾“猎于近郊，以所获祭天”[11]。不仅如此，自落或自投之飞禽，“皆称为天赐，祭告而夸耀之”[12]。如太宗时，“拽剌解里手接飞雁，上异之，因以祭

[1] 刘芳贤等：《珞巴族的原始宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社 1985 年版。
[2] 《三国志·乌丸鲜卑东夷传》。
[3] 《辽史·太祖纪》。
[4] 《辽史·太宗纪》。
[5] 《辽史·道宗纪》。
[6] 《辽史·礼志·军仪》。
[7][8][10] 《辽史·穆宗纪》。
[9] 《辽史·圣宗纪》。
[11] 《辽史·景宗纪》。
[12] 《宋史》卷八“真宗纪赞”。

天地”[1]。景宗时，“有鸨飞至御帐，获以祭天”[2]。圣宗时，“以近侍粘米里所进自落鸨，祭天地”[3]。

祭天，既是满族统治者的隆重大礼，也是平民百姓的最重要的祭祀内容。祭天之礼，“满洲人等所至之地皆可举行，但寻洁净之木以为神杆，或置祭斗，或缚草把，购猪酒米以祭”[4]。清代道光、咸丰年间普通满族主屋院中左方都立有一神杆，“杆长丈许，杆上有锡斗，形如碗。祭之次日，献牲祭于杆前，谓之祭天。……是祭也，男子免冠拜，妇人则不与。其锡斗中切猪肠及肺肚，生置其中，用以饲乌。……每一置食，乌与鹊必即来共食，鹰鹞从未敢下，是一奇也。锡斗之上，杆梢之下，以猪之喉骨横衔之，至再祭时，则以新易旧而火之”[5]。50年代前后的满族亦盛行祭天习俗，庭院中亦立有一杆。于祭祖的第二天祭天(十月)，牺牲是公猪。[6]

锡伯族在举行婚礼时，首先必须举行祭天仪式：家主经巫师指点，到羊群选1只天神愿意接受的公肥羊，系红牵回家，到家门口举行入门仪式，给土地神点香化钱，跪拜磕头。羊牵进住房西屋八仙桌前，家主面对祖先画像说明祭天情由，求其庇佑。用洁净的棉花醮以清水或对水酒，在羊身上轻轻擦拭，然后用刀将羊从下巴颏一直拉到肚心，过须臾，羊自然昏昏欲死，四脚朝天(称“晒身”)。只有这样，才认为天神接受了牲羊。接着，剥皮下锅，并把羊心、肝、头等杂碎扔到房顶上（表示羊已升天)。煮熟的羊肉，先选完整的后腿供在八仙桌上，以示让先

[1]《辽史·太宗纪》。
[2]《辽史·景宗纪》。
[3]《辽史·圣宗纪》。
[4]《满洲祭神祭天典礼》卷一。
[5] 姚元之：《竹叶亭杂记》卷三。
[6]《满族社会历史调查》，辽宁人民出版社1985年版，第222页。

祖享用。婚礼上举行祭天仪式的主要寓意是：祈求天神赐福于新建立的家庭，求子孙满堂，两位新人白头偕老。[1]

居住在新疆北的阿尔泰乌梁海人过去也有祭天习俗。时间一般在夏历五六月间，牺牲一般是青马。家里生下青马便以为是洪福齐天，从小就精心喂养，并不得任意乘骑，平时不准宰杀，只作为祭天时用的牺牲。祭祀时，在青马的脖子上绑若干块红、蓝、白等各种颜色(不用黑色)的绸布条或棉布条，并点燃柏叶香。参祭者望天而拜，叩头3次。燃后宰杀青马，并煮熟供奉天神。[2]

达斡尔族每年春节以户为单位，在院内立香案焚香磕头，有钱人家从腊月三十的晚上起每晚都给天神烧香，一直到二月初二为止。家境贫穷的在腊月三十到正月初三，正月十四到十六，二月初一到初二的每天晚上烧香。当家人生病或有什么灾难时，亦上供祭天。据说，过去用白牛为牺牲，后来用猪或羊。不过用猪羊时，必须杀一只白鸡同时献供。从祭祀那天起，3天内关紧大门，上挂毛毯或棉被，不许出入，不许将东西拿出门外。在院内杀猪或羊，内脏在院内煮，在院里吃完，不许带进屋，其余部分在屋内煮，以熟肉供在香案前祈祷，不跳神。吃完肉后将脖颈骨及四蹄插在木杆上，挂在大门右侧，把骨头收拾起来，第三天扔出门外。[3]

裕固族为了祈求天神保佑，赐福全家，每年六七月间，家家都要请祀公子(巫师)祭天。仪式一般举行3天，在房中或帐蓬中举行，屋中立神杆，穿出天窗。第一天杀羊祭天。杀羊之前，祀公子用5枚、7枚或9枚铜钱算卦，根据卜卦决定牺牲

[1] 贺灵：《锡伯族原始信仰研究》，1989年内部油印本。

[2] 何星亮：《阿尔泰乌梁海人的宗教信仰初探》，载《民族研究》1986年第1期。

[3] 《达斡尔族调查材料》内部铅印本之三，第105页；之五，第75—76页。

的毛色。然后牵来羊，放在毡子、毯子或麻袋上。此时祀公子一面念经一面往羊身上淋水，然后再放开它，看它是否抖动身上的水。如果抖动，说明天神满意，否则说明天神不满意，需另换一只羊。宰天羊的方法与平日宰羊不同，不是从脖颈下刀，而是当胸剖开，用手掏取心脏，掐断大动脉。然后，用开水烫羊，刮毛等，再把羊放在洁净的软毡上，用酥油涂于羊脊背、四肢、羊角和鼻梁等处，祀公子念经举行生祭。肉煮熟后，祀公子一面念经，一面用勺舀肉、奶等，通过帐篷或房屋天窗向天空洒祭。第二天，9 盏神灯改为 7 盏，祀公子像第一天那样念经。第三天，7 盏改为 5 盏，祀公子念经后，大家吃肉。最后，祀公子从神杆座上把神杆取下，祭天活动即告结束。户主要根据祀公子算卦的结果，给他一头牛或羊，作为报酬。[1]

云南晋宁夕阳彝族每年六月初六祭天公地母。家有几人便煮几个鸡蛋，并包上几包饭拿到自己田中，在每丘田角插香一柱，撕点鸡蛋掷于田中。饭亦撒一点，并掐两枝山五味子，口中祷告："老天保佑庄稼长得好，鸟雀莫来吃，野猪莫来拱，一粒入土，万粒归仓……。"[2]

德昂族于七月祭天，各家自祭，全家到自己的地里，手拿 1 只鸡、1 壶酒。鸡头朝天，杀鸡时让鸡血向天喷，然后把鸡抛向空中，并洒酒一盅，最后拾鸡回家烹食。[3]

祭天是历史上一种十分重要的自然崇拜仪式。尽管各个时期、各个民族的祭天仪式不完全相同，但其主要目的基本是相同的，即祈求天神消灾降福。

[1] 陈宗振等：《裕固族中的萨满——祀公子》，载《世界宗教研究》1985 年第 1 期。

[2] 雷宏安：《晋宁县夕阳公社打黑村彝族宗教习俗调查》，载《民族调查研究》1985 年第 3 期。

[3] 《崩龙族社会历史调查》，云南民族出版社 1981 年版，第 43 页。

四　土地神与土地崇拜

土地，是万物滋生的本源，是人类生存的根基。土地赋予人所需要的东西，给予人无穷无尽的财富。一句话，人离不开土地。

由于土地在人们生活中占有极其重要的地位，自然而然地引起古人对土地极大的关注。人们不理解土地的奥秘，于是赋予丰富的想象。物质的土地上升为精神的土地，逐步创造了各种土地神。土地神观念产生之后，土地神名称、形象、祭所、神话等文化元素相继产生。各种文化元素产生之后，又不断地发展、变化，形成了内涵丰富的土地崇拜文化丛。

（一）土地神观念

土地神观念是土地崇拜文化丛的核心。其他文化元素都是在土地神观念基础上产生的。然而，土地神观念的形成经历了相当长的时间。它形成之后又经历了不断的发展、变迁，因而形成了各种各样的土地神。

1．土地神观念的产生

土地为万物的负载者。《释名·释地》云："地，底也，言其

底下载万物也”；“土，吐也，吐生万物也”。在人类社会早期，人们主要以采集、渔猎为生，人类所需要的各种野菜、果树在土地上生长，人们所捕猎的各种动物在土地上栖息。但土地对人的生存并不发生直接的影响，人们所赖以生存的是野菜、果实和动物。因而，人们也就不会去想象土地，神化土地，崇拜土地。原始农业出现以后，人类社会发生了巨大的变革，由简单地向自然界索取过渡到用自己的双手生产生活资料，由攫取性的生产方式过渡到生产性的生产方式。人们直接与土地发生关系，在土壤上栽种各种农作物，并对自己亲手栽种的作物特别的关注。然而，土壤有肥有瘠，农作物在肥沃的土地上长得很茂盛，结的果实多而大，收成好；而在贫瘠的土壤上则长得矮小，结的果实少而小，收成也低。不同时间在同一块土地上种植的作物也时好时坏：若风调雨顺，收成会很好；若雨少干旱，则歉收甚至无收。原始时代的农民不理解土地的肥瘦差别，不清楚气候对农作物的影响，误以为土地也像人和动物一样有灵魂，有喜怒哀乐，它在控制着农作物的生长。土地高兴时，作物就会获得丰收，否则就相反。这样，土地有灵观念便在原始时代人们的心目中产生了。

土地有灵观念是土地神观念产生的基础。但它还不是神，人们还不会以牺牲祭祀它、祈求它。在原始人看来，土地和人、动物或植物一样，凡是有灵性的东西，都能用巫术控制。在渔猎时，为了猎获丰厚，他们经常使用巫术。在种植农作物时，为了获得好收成，也运用巫术仪式，试图给庄稼的生长以某种帮助。例如，美拉尼亚人在栽种薯、芋时，为了使薯、芋的块根长得又大又结实，必须把一种类似薯或芋的卵形石块埋入土中。这些卵形石块都事先念过咒，被认为已沾上巫力“马纳”(mana)。它能使特异的巫力传入土壤，再传与薯或芋。这样，

薯、芋就会有好收成。[1]

当人们意识到土地丰产与人自身的生产有某种联系时，对土地和作物实行的巫术仪式就更为复杂和发达。其中最重要的是以性巫术来保障生产。在巴布亚基瓦伊部落，无论是农作物栽种还是收获，都有这种性巫术。例如，在栽种香蕉时，丈夫让自己的妻子脱去所有衣服赤裸裸地仰面躺在栽种香蕉的地上，两腿曲折抬起，丈夫拿着要栽种的蕉苗叶柄，多次地把它放在妻子的膝下，并触动妻子的性器官。这样，妻子的生产力就会转移到香蕉的新芽上。[2] 中非的巴干达人也“非常强烈地相信两性交媾与大地丰产之间有着密切的关系，如果他们的妻子不能怀孕的话，他们一般地都是把她休了，认为她妨碍了丈夫园中的果树的丰产。相反，如果有一对夫妻生了双胞儿女，这就表明他们的生殖力超乎寻常……。在孪生婴儿出生后不久，就举行一次仪式，让妈妈在房子附近的茂密的草地上仰面躺着，采下园内一朵大芭蕉花放在她的两腿之间，然后请她丈夫过来用他的生殖器把花挑将出去。这种仪式的目的很清楚，就是想把这一对夫妇的生育能力传给那园内的果树”[3]。另一些民族认为，如果没有人的两性的真正结合，树木花草的婚姻是不可能生育繁殖的。中美洲的帕帕尔人在向地里播下种子的前四天，丈夫一律同妻子分居，“目的是要保证在下种的前夜，他们能够充分地纵情恣欲。甚至有人被指定在第一批种子下土的时刻同时进行性行为。[4] 俄国的楚瓦什人当天旱成灾、眼见颗粒无收

[1] R.科德林顿：《美拉尼西亚人》，牛津，1891年第183页。

[2] C.A.托卡列夫：《宗教的早期形式及其发展》，莫斯科，1964年，第381页。

[3] 弗雷泽：《金枝》上册，中国民间文艺出版社1987年版，第208页。

[4] 同上书，第206—207页。

时，则举行一种非常有趣的“盗田土”巫术仪式。其法如同嫁娶：公社选一“新郎”为前导，率迎亲的车马人群浩浩荡荡前往庄稼丰茂之地。到达目的地后，在该地的七处各取少许土，即视为“新娘”，并将“新娘”携至本村干旱之田，扬布田中。行此巫术仪式之时，咒语声自始至终喃喃不休，吁求“新娘”与“新郎”相亲相爱，为“新郎”添财进宝。这是一种接触与模拟并重的巫术仪式。[1]

50年代前，中国也有一些民族的土地神观念尚未完全形成，他们所信仰的是地灵或地鬼，对它们不是祭祀，而是以巫术的方式。如海南黎族在开始犁田时，“亩头”（父系家庭公社社长）夫妻到河里洗澡，换衣和戴装饰品，然后回到家里静坐“起矛”，等到太阳西下，亩头方牵牛去犁“第一路田”。在播种那一天，亩头独自先去秧田做一些象征性的播种动作。他小心翼翼，担心鸡叫狗吠，纵使遇见熟人也不吭声，此是唯恐惊动地鬼。在插秧前，亩头先去插几株稻谷捆扎在一起，中间放上几个小饭团，感谢地鬼的恩义。当水稻生长不好时，亩头夫妻也到河里披头散发，并做巫术动作，企图以此来求得禾苗生长良好。[2]

中国大多数民族的土地神观念早已产生，其崇拜仪式主要是祭祀仪式。不过，中国各族无疑也和世界一些民族一样，曾经存在过土地有灵观念，以及与土地有灵观念相应的纯粹的巫术仪式。

2. 丰产之神

丰产土地神观念，是各种土地神观念中最早的一种。它是

[1] C.A.托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社1985年版，第206页。

[2] 《黎族合亩制调查综合资料》，1963年内部铅印本，第46页。

在土地有灵观念的基础上产生的。当人们用各种巫术仪式并不能促使农作物丰产时，便重新想象土地，“探索”土地之奥妙，逐渐形成土地神观念，认为土地由神灵主宰，农作物的生长、结果，完全由它控制；收成的多与少，取决于它的喜与怒。它不是巫力所能征服的，而必须用祭祀、祈求的方法才能打动它，才能求得它赐予农作物的丰收。这样便产生了土地神观念及其有关的祭祀仪式。

人们崇拜土地神的最初目的，主要是为了祈求丰产，因此，在人们的心目中，主宰农作物的收成，是土地神的主要神职，也是最初的神职。云南彝族认为，粮食、瓜果、麻类、花草和树木都由地下长出，但它们有时又遭到病虫害的伤害，这些都是由于地神所致。[1] 勐海布朗山布朗族认为地神主宰生产和庄稼的生长。[2] 川西南藏族说，土神主宰庄稼，故须土神保佑庄稼生长。[3] 黔东南苗族也视土地神为丰产之神，他们相信粮食、瓜果、树木等由地中生长而成熟，皆是地神——田公、地母作用的结果。[4] 景颇族、拉祜族、基诺族、德昂族、珞巴族、水族、侗族、布依族、仡佬族、苗族等都把土地神视为丰产之神，都有固定的祭祀时间和祭祀仪式。

3. 保 护 神

土地神最初只主宰农作物的收获。后来，人们不断地给它增加神职，使它身兼数职，甚至成为万能的神祇，成为各个地

[1] 何耀华：《彝族的自然崇拜及其特点》，载《思想战线》1982 年第 6 期。

[2] 《布朗族社会历史调查》(二)，云南人民出版社 1982 年版，第 44 页。

[3] 何耀华：《川西南纳木依人和拍木依人的宗教信仰述略》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社 1985 年版。

[4] 杨正勇等：《黔东南部分地区苗族原始宗教与原始文化调查述略》，载《贵州民族学院学报》1989 年第 1 期。

域的保护神。

社神的实质是什么？其实，社神就是由土地神发展、演变而来的地域保护神。《说文》："社，地主也。"《礼记·郊特牲》："社，祭土，而主阴气也。……社所以神地之道也。地载万物，天垂象，取材于地，取法于天，是以尊天而亲地也。"《孝经·援神契》："社者，五土之总神。土地广博不可遍敬，故封土为社而祀之，以报功也。""社者，土地之神，能生五谷。"[1] 可见，社之实质就是土地之神。

然而，在中国古代，社神神职颇多。春耕播种时祭于社，谓之春祈。秋天收获后祭于社，谓之秋报。冬天杀牲祭于社，谓之"蜡祭"或"大割"。国家有征伐之事，必先祭于社；天子田猎，亦必先祭于社；日食之时祀于社；天旱求雨，祈祷于社；发生火灾之时，亦祭告于社，以消除火灾。总之，社神无所不能，具有保护神的性质。

据史籍记载，古代中国小至一家庭，大至一国，都有社。计有大社、王社、国社、侯社、州社、县社、郡社、里社、中霤九种不同之"社"。这些"社"都是不同级别的地域保护神。

大社即周朝全国之总社或天子之国社，《礼记·祭法》："王为群姓立社，曰大社。"大社又称宗社或泰社，蔡邕《独断》："天子之宗社曰泰社，天子所为群姓立社也。"[2]《史记·三王世家》载："《春秋大传》曰：天子之国有泰社。"

王社即天子家族或宗族之社，《礼记·祭法》："王自为立社，曰王社。"王社又名帝社。《独断》："天子之社曰王社，一曰帝社。"[3]

国社即诸侯国之社，《礼记·祭法》："诸侯为百姓立社，曰国

[1]《重修纬书集成》卷五。

[2][3]《百子全书》第六册。

社。”

侯社即诸侯家族或宗族之社，《礼记·祭法》：“诸侯自为立社，曰侯社。”

州社即一州之保护神。《周礼·地官·州长》：“若以岁时，祭祀州社。”

县社即一县之保护神，周代无县社，汉代始立之。汉时县社称公社。《史记·封禅书》：“因令县为公社。”

郡社即一郡之保护神，汉制县以上辖以郡，郡亦立社。《后汉书·祭祀志下》：“郡县置社稷，太守、令、长侍祠，牲用羊豕。”

里社即一里之保护神，里社又称置社。《礼记·祭法》：“大夫以下成群立社，曰置社。”孔颖达疏：“大夫不得特立社，与民族居百家以上则共立一社，今时里社是也。”

中霤即一家之社，《礼记·郊特牲》：“家主中霤，而国主社。”郑玄注：“中霤亦土地神也。”孔颖达疏：“卿大夫之家，主祭土神于中霤。”

除了以上九种社之外，尚有为特祭而设立之社，如军社、马社、虎社等。

在一些民族中，土地神或社神也是多职能的。如古代蒙古人称地神为“纳的该”，他们认为地神“是地上一切财产及一切收获之神”[1]。“凡时和年丰，家人繁庶等事，皆向此神求之。”[2] 哈尼族认为，地神“咪收”是一个至关重要的保护神。一个地方如无“咪收”司管，那么这块地方的人丁就不兴旺，禽畜就不发展。他们还以为，一个村寨有一个大地神司管，每户人家也有自己的地神护卫。同村寨一样，如果一个家庭没有“咪收”的保护，则将家丁不兴，禽兽不旺，诸事难得顺利。[3]

[1][2]《马可波罗行记》中册，中华书局1954年版，第416页。

[3] 清波：《哈尼族民间诸神浅析》，载《红河民族研究》1989年第1期。

湘鄂川黔接壤的土家族有土地神三种，各司其职："山神土地"管坡上五谷；"家先土地"管家禽、家畜饲养等家庭副业；"梅山土地"管打猎和不让野兽进屋为害等。

云南梁河县阿昌族的土主也是村寨的保护神，它有三个神职：一是保护全寨吉祥平安，二是保护牲畜兴旺，三是保护庄稼丰收。他们每年要祭献三次，一次祈求一个目的。第一次是二月属马日，主要祈求全寨清洁平安。是日，各户都要去一个男人，聚餐一顿，全寨忌工一日，并不准外人进寨，违者受罚。据说外人进寨会给寨子带来不吉利。第二次是五月二十八日，主要是祈求保佑牲畜兴旺，祭后商量共同放牧事宜。从这日起，全寨牛马都要很好看管，不得糟蹋庄稼。第三次是六月二十五日，称为保苗日，祈求庄稼丰收，全寨齐集献祭，然后将带有鸡血和鸡毛的竹片插在每块田里，边插边祈祷，用咒语祈求丰收和驱逐灾害。[1]

景颇族视地神为村落保护神，保护村落安全，全村安康。[2] 勐海布朗族认为社神是管理全村社成员一切吉凶祸福的神灵，召曼(村寨头人)的罢免也由它决定。侗族认为土地神主宰人畜兴旺，地方安宁，有镇慑猛兽的威力。土地神又分为桥头土地、寨头土地和山坳土地几种。[3] 湘西苗族认为土地神为一村之主宰，每寨有土地堂一所，用岩板或石块砌成。全寨每逢年节或初一、十五日均祭之。如地方人、畜瘟疫流行及蝗灾发生，集众公议，杀猪祭之，求得平安。[4] 广西上思县壮族认为土地公

[1] 《阿昌族社会历史调查》，云南民族出版社 1983 年版，第 69 页。

[2] 《景颇族社会历史调查》(一)，云南人民出版社 1985 年版，第 210 页。

[3] 黄才贵：《侗族原始宗教信仰遗迹》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社 1985 年版。

[4] 石延贵：《湘西苗族实地调查报告》，湖南人民出版社 1986 年版，第 485 页。

或土主为一方之主，是主管一方水、旱、灾、疾病的神。[1]

蒙古族的敖包、庙顶藏族的麻尼堆即相当于中国古代的社，为村社之保护神。

4. 司鬼魂之神

人间有主宰者，阴间也有统治者。由于古代多实行土葬，人死后埋入土中，地表之下，坟墓里面，无日月之光，漆黑幽晦，故古人称死者居住之所为幽都或阴间。墓间多磷火，故称幽都有"青火色"[2]。由于阴间或幽都都在地下，因而人们认为土地神有司鬼魂的神职，为阴间之主宰。

在上古时代，司阴间之主宰被称为土伯或鬼伯。土伯不同于既管生、又管死的司命之神，而仅仅是一个司鬼魂之神，其任务是接纳和管理已死的灵魂。传说土伯手拿很多绳子，头上的角十分锋利，他背肉隆起，手爪鲜血淋漓，飞快地追逐着人们；他头像老虎，三只眼睛，身体像牛；他把人当作美味饱餐。[3]

在一些地区，土地神又称为冥间地保，辽宁《义县志》："土地，俗称'土地老'或'土地爷'，谓乃为冥间之地保，实即社神，街头村尾多立庙祀之。其庙殊小而简陋，朔望、年节，附近居民多焚香往祀。"[4] 黑龙江《双城县志》："土地，俗称土地爷，谓乃冥间地保，实即社神，街头村尾多立庙祀之。其庙殊小而简陋。朔望、年节，附近居民多焚香往祀。"[5] 黑龙江《宝清县志》

[1]《广西壮族社会历史调查》第3册，广西民族出版社1985年版，第116页。
[2]《神异经·中荒经》。
[3]《楚辞·招魂》。
[4] 1931年铅印本。
[5] 1926年铅印本。

所载亦略同：土地“俗称‘土地老’或‘土地爷’。谓为冥间之地保，实即社神，村多立庙奉祀之”[1]。

另有一些地区的人认为，人死之后，鬼魂先到土地庙。河北《武安县志》：“土地，俗称里社之神曰土地，人死往其庙押魂。”[2] 辽宁《海城县志》：“土地，即古之社神。俗谓土地为冥间地保，凡初亡者皆归此处，故丧事报庙，送行皆在土地祠。城镇、乡村均有此庙。年节、朔望，附近居民多焚香往拜。”[3]

可见，土地神又演变为司鬼魂之神。

5. 土地神与稷神

稷神或称谷神，它是土地之神——社神派生出来的。古人认为：“稷是社之细别，名曰稷。”[4] 又“殷人只有社而无稷”，至周代才有社、稷之分。[5] 锡伯族也认为，谷神是土地神的派生神灵。“锡伯族接触农业文化之后，随着社会分工越来越细，人们按自己的意志将神界也进行了分工，故从土地神派生出了专管五谷丰登与否的神灵——谷神。”他们把谷神称之为“哲库恩都里”或“哲库厄真”。[6]

稷神之所以从社神中分出来，主要是由于社神所司神职太多、太杂。而五谷是人们主要的生活资料，五谷的收成如何，关系到人的生存和社会的稳定，因此，古人便在社坛之外，另设稷坛，祭祀稷神。《孝经援神契》说：“稷者，五谷之长，谷众

---

[1] 1964年黑龙江省图书馆油印本。

[2] 1940年铅印本。

[3] 1937年铅印本。

[4] 孔颖达疏《礼记·郊特牲》。

[5] 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，中华书局1988年版，第583页。

[6] 贺灵：《锡伯族的原始信仰研究》，1989年内部油印本。

多不可遍敬，故立稷而祭之。”[1]《白虎通·社稷》谓：“王者所以有社稷何？为天下求福报功。人非土不立，非谷不食。……五谷众多，不可一一而祭也。……稷，五谷之长，故封稷而祭之也。”[2]

白族勒墨人也祭祀五谷之神，每年二月逢亥日，每家必祭五谷神于门前坡头上，插1束荻花(共5根)，长八九尺，中间的1根，系1张白纸，荻花前面用栗木搭成1个架，架上放1个大簸箕，边沿很整齐地插着栗树叶，簸箕内亦用栗叶铺满。用4个糯米粑粑放在簸箕的东南西北四方，中央加2个小簸箕，小簸箕内用大小不同的糯米粑粑100多个，叠垒成一个塔形，放置中间，塔的四周，在小簸箕范围内放好所有农作物和蔬菜种子。每样放一堆。然后杀1只鸡，举行祭祀仪式。用勒墨语祝祷：“默愿上天，土地保佑，风调雨顺，五谷丰登……。”然后全家老小向荻花叩首致敬。富裕人家用猪羊祭祀。九月收割后，为报神恩，又宰鸡杀猪祭祀。[3]

锡伯族的谷神有自己的形象，他们用布缝制成似人的袋状物，大小比两个巴掌大，其中装麦、稻、豆等种子，每年秋天都换成新谷。春耕前祭地时，把袋中的旧谷撒在地上，以求丰收。[4]

据上，土地神观念的产生基于农业生产。其神职最初主司庄稼收成，后来演化为多职能的保护神。有些地区还认为土地神兼司鬼魂。稷神和谷神都是由土地神派生的。

---

[1]《重修纬书集成》卷五。

[2]《百子全书》第六册。

[3] 杨明：《试论白族的自然崇拜及其特点》，载《贵州民族研究》，1983年第4期。

[4] 贺灵：《锡伯族的原始信仰研究》，1989年内部油印本。

（二）土地神形象

土地神形象是在土地神观念的基础上产生的。最初，古人把土地当作神，直接向土地献祭。但“土地广博，不可遍敬”[1]，于是人们逐步由一般演化为抽象，以土丘、石块、树木、木桩等作为土地神形象，在这些形象前祭祀、叩头。也有的只设神牌位，在牌位前献祭。随着社会和思维的发展，人们认为土地神也是人，故把它人形化，并塑造其偶像。根据目前搜集的资料来看，土地神形象主要有如下几种：

1. 土　丘

封土为丘大概是最早的土地神形象。在武丁卜辞中，土“作或  ，象土块之形。后世之社于地上立圆丘象之”[2]。祭土即祭社，文献中记载颇多。《国语·鲁语》：“土为发社，助时也。”《公羊传·僖公三十一年》：“诸侯祭土”，何休注云：“土谓社也。”

传说有虞氏之社即土丘。《管子·轻重戊篇》：“有虞之王……封土为社。”《淮南子·齐俗训》：“有虞氏之祀，其社用土。”

2. 石

以石为社神的象征，较为普遍，古今各族皆有发现。最早以石作为社神象征的恐怕是殷人了。《淮南子·齐俗训》：“殷人之礼，其社用石。”周代的军社也以石为社主。郑玄注《周礼·春官·小宗伯》之“军社”云：“社之主，盖用石为之。”

[1] 《白虎通·社稷》，《百子全书》第六册。

[2] 陈梦家，《殷墟卜辞综述》，中华书局 1988 年版，第 583 页。

金代北京的社坛上的社主"用白石，下广二尺，剡其上，形如钟，埋其半"[1]。清代北京的社坛"中设石社主，半在土中，祭毕全埋，覆以木盖"[2]。

近现代的一些民族，仍以石作为土地神或社神的象征。

黔东南苗族的土地祠中，供祭的土地菩萨共三尊，多以长形自然石为象征，均男性。[3]

侗族每个村寨都设有庙或神龛供奉土地神。有的是供牌位，有的是拣一块类人形的石头供奉，有的是在庙里挂猪头的下颚骨作为象征。[4]

海南黎族崇拜土地神，在美孚黎的土地庙中地上或在桌子上放着特殊形状的石头1—3块，最大的一块代表土地神，小的代表他的妻子。有些地方仿汉人习惯，在这些石头上挂着小红布条。[5] 本地黎族也供奉土地神，土地庙与美孚黎相似，庙中也有一块象征土地神的石块，旁边一般都有一块象征土地神妻子的小石头。作为土地神的石块上涂有各种颜色，即先在表面上涂上白色，然后涂黑色，并画上人的面部轮廓，画上胡子和三个眼睛。[6]

仫佬族每个村寨都有小土主庙，内置一两块石头，作为土主的象征，旁供香盆1个。[7]

---

[1]《金史》卷三十四"礼志七"。

[2]《大清会典图》卷十一"社稷坛图"。

[3]《苗族社会历史调查》，贵州民族出版社1987年版，第280—281页。

[4] 黄才贵：《侗族原始宗教信仰遗迹》，载《中国少数民族宗教初探》，云南人民出版社1985年版。

[5] 史图博：《海南岛民族志》，1964年内部译本，第125页。

[6] 同上书，第85页。

[7] 张有隽等：《民主改革前仫佬族的宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

广西环江县壮族的土地庙里供奉两块石头。当地壮族说，土地神是专管老虎鬼怪之神，它守护在村头，不让老虎和鬼怪进村来扰害六畜和人丁。[1]

广西南丹县大瑶寨瑶族的土地庙内置一石为神的象征。相邻的汉族地区设两个石像，一为土地公，一为土地婆。这里的瑶族只设一尊石像，有土地公而无土地婆。[2] 富川县富阳区瑶族无土地庙，他们在玉米地里立一块石头，作为土地神的形象。[3]

广西金秀大瑶山各村一般有社王庙，花篮瑶的社庙，有的专祀社王，有的则与其他神共庙。庙中社神形象为3块长方形石块，原来安放在大树下面，以树为屋，任随风吹雨打。后来，为了方便祭祀，在原地盖起简陋房屋作社庙。大瑶山的盘瑶和山子瑶也以石块为社王形象，山子瑶没有社庙，而是以石头为神的象征，供于大树之下。[4]

台湾土地神也以石为象征。台北有一两处小土地庙，内供一小块石作为土地神。南投堡、茄冬脚庄的土地祠内有石头5块，下圆上尖，颇具人形，供于椅子之上。[5] 在台湾高山族各支系中，不少以石为社神象征。如西排湾人佳平社的社坛，至今尚有石坛和石主。[6] 东排湾人的社中亦有石和石坛[7]，台东鲁凯族大南社的社坛上也立石主[8]，卑南族的知本社多以石为社

[1] 《广西壮族社会历史调查》第1册，广西民族出版社1984年版，第282页。

[2] 《广西瑶族社会历史调查》第3册，广西民族出版社1985年版，第49页。

[3] 同上书，第144页。

[4] 《广西瑶族社会历史调查》第1册，广西民族出版社1984年版，第309页。

[5] 李玄伯：《社祭演变考略——台湾土地庙的调查研究》，载《大陆杂志》第26卷第10期，1963年。

[6][7][8] 凌纯声：《台湾土著族的宗庙与社稷》，载台湾《民族学研究所集刊》第6期，1958年。

[9] 凌纯声：《中国祖庙的起源》，载台湾《民族学研究所集刊》第7期，1959年。

神象征[9]。

3. 树、树枝、木桩

以树、树枝或木桩作为土地神象征也是较普遍的。其中树是较早的，树枝、木桩均是由树演变的。

(1) 树

选择树作为土地神形象是有多方面的原因的。其一是象征土生万物。在社中植木，其原因是"土当生万物，莫善于木"[1]。其二是使人敬畏。高大的树，巍然屹立，令人肃然起敬。《白虎通·社稷》："社稷所以有树何？尊而识之，使民人望见师敬之。又所以表功也。故周官曰，司社而树之，各以土地所生。"

上古三代，均曾以树为社神，不过，各代之社树不同。夏后氏之社用松树[2]，殷人之社用石或用柏树。《淮南子·齐俗训》："殷人之礼，其社用石。"而《论语·八佾》宰我答哀公问曰："殷人以柏"为社。周人之社用栗树。

古有太社、东社、西社、南社和北社，各社的树均不同。《白虎通·社稷》引《尚书》说："太社唯松，东社唯柏，南社为梓，西社唯栗，北社唯槐。"

50年代前，各地仍保留有社，社中一般有社树。笔者家乡(广东兴宁)每个村子都有社，社树多为古老而高大的树，称之为"伯公树"。此树是十分神圣的，不准砍伐树枝，不准爬树，尤其是女人，否则就犯忌。

近现代的少数民族也有以树为社神形象的。如云南勐海县的拉祜族选择两棵巨树作为村寨社神的象征。拉祜语叫"厥巴

[1] 刘向：《五经通义》，载《玉函山房辑佚书》。

[2] 《淮南子·齐俗训》。

厥巳都”，神树周围的树木不得砍伐，以免惊动神灵。每逢年节，全寨各户都要向它祭祀，点四对蜡条，两对插在树上，两对插在地下，并祭献牺牲。祈求保佑人畜平安，不被虎豹咬伤等。[1] 此外，拉祜族在开荒种地时，首先要在准备开垦的土地上插一棵小树，视为地神，并向他祭祀。一边撒米，一边祷告，请求各种鬼神赶快走开。第二天如地上小树未倒，便认为地神同意，可以开垦这片土地；如小树歪倒，即认为地神不同意，须另觅新地开垦。播种完毕，各家用一个装有蜡烛、花朵的小竹篓及木棍架子插在地中央，周围加一圈竹片，以祭祀地神。当谷子出穗后，用白纸剪成各种图案，拴在原来插于地中央的小竹篓的木棍上，再次举行祭祀地神的活动。[2]

(2) 木桩

以木桩为土地神或社神是由树演变而来的。明代北京的社神以木桩为象征。《春明梦余录》卷十九云：社坛上的“神位以木为之，……高一尺八寸，广三寸。题曰：帝社之神”。

南方有些民族以木桩为神，前述云南勐海的拉祜族以树为社神，而澜沧县拉祜族的社神形象则为木桩。他们每寨寨中都有一块空地，每年栽一棵刻有图腾花纹的树桩(似为图腾柱)，象征村寨神居于此。据说它是村寨的心脏，是神圣不可侵犯的。[3] 德昂族在祭地时也在地边栽一根木桩，作为地神的象征。[4] 基诺族在祭地时，则以三棵酸枣树干栽于地中，并在树干上刻画龙图案。[5]此树干当是地神形象。

---

[1][2]《拉祜族社会历史调查》(二)，云南人民出版社 1981 年版，第 25 页。

[3]《拉祜族社会历史调查》(二)，1964 年内部铅印本，第 136 页。

[4]《崩龙族社会历史调查》，云南民族出版社1981 年版，第 42 页。

[5] 宋恩常等：《基诺族宗教调查》，载《世界宗教研究》1982 年第 1 期。

(3) 树枝

以树枝为土地神形象也是由树发展而来的。云南巍山县彝族在祭地母"米斯"时，以一树枝代表米斯。[1] 景东、武定、禄劝等县彝族也以树枝作为地神，插于地上。[2] 富民、武定两县的密且彝族以三岔树枝一根代表养地神，以一枝青松枝代表水田爷爷，插于田中。[3] 怒江白族在种玉米时必须祭地神，用长约5市尺的栗树枝或芦苇杆一枝，上拴白纸两条插于地上，以象征地神。[4]

居住在新疆北部的阿尔泰乌梁海人的敖包相当于古代的社，在敖包上插有一根枝多叶茂的大桦树枝。在祭祀时，每户都必须在桦树枝上拴几块小布条(过去只用白色，现在红、白、蓝均可)。[5] 敖包上插的桦树枝似为社神的象征。又蒙古人的敖包上也插有一根长杆，杆头上系牲畜毛角和经文布条。[6] 此也似为社神形象。

4. 人　　形

以人形偶像作为土地神形象是较晚时候产生的。人形偶像又有两种类型：一是人创造的人形物为偶像，另一是以已故的人为偶像。

在50年代前，大部分汉族地区都有土地庙，庙中一般有人形偶像，用泥塑或用石凿成，多为一穿袍戴乌帽之白发老翁，其旁有一老妇形象，为土地奶奶。《觉轩杂录》说："土地，乡神

[1][2] 何耀华：《彝族自然崇拜及其特点》，载《思想战线》1982年第6期。

[3] 高立士：《彝族密且人的原始宗教》，载《思想战线》1989年第1期。

[4] 詹承绪等：《白族》，民族出版社1990年版，第113页。

[5] 何星亮：《阿尔泰乌梁海人的宗教信仰初探》，载《民族研究》1986年第1期。

[6] 荣丽贞：《蒙古族的祭敖包》，载《内蒙古社会科学》1989年第2期。

也。村巷处处奉之，或石室或木房。……塑像者其须发皓然，曰土地公，妆髻者曰土地婆，祀之纸烛清酒或雄鸡一。俗言土地灵则虎豹不入境，又言乡村之老而公直者死而为之。”《铸鼎余闻》卷三称：“是天下之社神，通谓皆宜公。今讹为土地公公，且茧袍乌帽装白发翁矣。”黄斐默《集说诠真》谓：“今之土地祠，几遍城市乡镇，其中塑像，或如鹤发鸡皮之老叟，或如苍髯赤面之武夫。问其所塑为谁，有答不知为何人者，有答以已故之正人某者，姓张姓李，或老或壮，言人人殊，但俱称为土地公公。或祈年丰，或祷时雨，供香烛，焚楮帛，纷纷膜拜，必敬必诚。”李干忱《破除迷信全书》卷九亦谓：“古时也说：‘生而眉发皆白者为社公，又叫土地爷，亦称天老。’直到如今，凡人年老，须发白者，社会上就嘲为土地爷，又称土地老；土地奶奶也是如此。”

一些少数民族也与汉族类似，土地神为人形偶像。据马可波罗记述，古代蒙古人有地神偶像，他们“各置一神于家，用毡同布制作神像，并制神妻神子之像，位神妻于神左，神子之像全与神同。食时取肥肉涂神及神妻神子之口，已而取肉龔散之家门外，谓神及神之家属由是得食”[1]。他们的地神偶像供在天神牌位下，名称“纳的该”。[2]

锡伯族过去每一个牛录[3]都有一个集体兴建的土地神庙，庙内立有土地神偶像。此外，每一个家庭的大门旁立有土地神位，有的还画有白发苍苍的土地神像。[4]

---

[1]《马可波罗行记》上册，中华书局 1954 年版，第 246 页。

[2]《马可波罗行记》中册，中华书局 1954 年版，第 416 页。

[3] 牛录：清代八旗组织的基层单位。原为女真族氏族制时期兵农合一组织。努尔哈赤统一女真各部后，规定每 300 人编一牛录。

[4] 贺灵，《锡伯族原始信仰研究》，1989 年内部油印本。

有些地方的白族也有地母偶像，或供在专建的地母寺，或供在本主庙内。[1] 布依族以两个石刻的男女半身塑像为土地神偶像。有的则以村寨内最古老的居民(最先进寨的姓氏)中的长者装神，供人崇拜祭祀。[2] 黔东北和湘西苗族供奉的是土地公婆，同汉族一样。[3] 阿昌族的土主形象则略异，其偶像虽为人形，但有六只手，上面的两只手拿着日和月。[4]

土地神的性别，原为女性。所谓天公地母，即为明证。土地生万物，原始时代的人们自然视之为女神。《礼记·郊特牲》："社，祭土而主阴气也。"也暗示社神原是女性。上古最早的社神被称为后土。丁山说："后土是自初民社会所祭的地母神演来，因为地母能生五谷，五谷是由野生培植为人工生产，是由妇女创造的。在女性中心社会时代，即称地母为后土。……后土，可能就是有夏之世尊称'地母'之名。"[5] "后"字最原始的涵义，象母亲育子形，地母才是真正的后土。无论是土地神还是社神，最早都是女神。古印加人"随着农业和畜牧业的发展，产生了土地娘娘崇拜，……土地娘娘崇拜是地方性的。在每个地方把土地娘娘当作自然界的女主人，无论土地的收成、骆马的繁殖和整个经济的繁荣都取决于她"[6]。孟加拉的奥昂人也崇拜大地为女神。每年娑罗桑树开花时节都要庆祝她同太阳神达梅的结

[1] 《白族社会历史调查》，云南人民出版社1985年版，第209页；詹承绪等：《白族》，民族出版社1990年版，第112页。

[2] 雷广正等：《布依族的传统宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

[3] 《苗族社会历史调查》，贵州民族出版社1987年版，第280—281页。

[4] 《阿昌族社会历史调查》，云南民族出版社1983年版，第68页。

[5] 《中国古代宗教与神话考》，龙门联合书局1961年版，第147—148页。

[6] 《拉丁美洲各族人民》上册，三联书店1978年版，第383页。

[7] 弗雷泽：《金枝》上册，中国民间文艺出版社1987年版，第220页。

婚。[7] 古代蒙古人也称地神是"乐善好施的母亲"。是，汉但代以后称地神为社公。《礼记·郊特牲》"正义"注引《五经异义》说："春秋称公社，今人谓社神为社公，故知社是上公。"过去各地的土地神和社神都是男性，称为"土地公公"或"土地爷爷"。按宗教的发展过程，地母、社母早于地公、社公。此外，大多数汉族地区的土地神都有妻室。

由上可知，中国历史上的土地神形象有土丘、石、树、树枝、木桩和人形偶像。其中最早的当是土丘，最晚的是人形偶像。早期的土地神为女性，晚期的则为男性，并配有妻室。

（三）祭　　所

祭祀土地神的场所是在土地神观念的基础上产生的。为了祈求、祭祀土地神的保护和恩赐，人们选择或修建一个场所，作为供奉土地神和人们祭祀之地。从目前收集到的中国各族的资料来看，祭祀场所主要有如下几类：

1. 田　　地

在耕种的田地上祭祀土地神，可能是最早的祭祀场所，它是随着丰产土地神观念的形成而产生的。为了获得庄稼丰收，许多民族都在耕种作物时，在地里举行祭祀土地神的仪式。收获之后，也在地里祭祀，感谢土地神的恩赐。

云南各地彝族祭祀土地神一般在田地里。如昆明西山区彝族在农历二月播稻谷种时要到水田里祭祀。景东、武定、禄劝、永仁的彝族在6月也要到地里祭祀，祈求丰收。[1] 富民、武定

[1] 何耀华：《彝族的自然崇拜及其特点》，载《思想战线》1982年第6期。

两县的彝族密且人种荞，他们每年阴历六月初六到自家荞地上铲一坪场，撒青松毛作祭坛，祭祀荞地神。他们在祭祀稻田神时，则到稻田中撒松毛作祭坛。[1]

怒江地区的白族祭祀土地神仪式在玉米地或田地里举行。[2] 珞巴族集体祭祀地神的场所是在庄稼多的地方搭建的一间草棚，个体祭祀在自己种植主要作物的地上中央搭一祭台。[3] 景颇族播种时在该地上搭一祭棚祭祀土地神。[4] 基诺族在播种棉花、稻谷的前一天到地里栽桩祭祀。[5]拉祜族在播种时和谷子出穗后都要到地里祭祀。[6] 德昂族在播种玉米后，须到地中祭祀。[7] 水族在播秧前要到秧田中祭祀。[8] 仡佬族于正月初三必须到田头、地头去祭土地神。[9] 黔东南苗族正月初二到田地里祭祀。[10] 海南黎族在开始犁田播种时，要到水田边上祭祀。[11]

2· 高山、树下

以高山作为祭祀土地神的场所不是最早的祭所。高山原是

[1] 高立士：《彝族荞且人的原始宗教》，载《思想战线》1989年第1期。

[2] 詹承绪：《白族》，民族出版社1990年版，第112页。

[3] 刘芳贤等：《珞巴族的原始宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

[4]《景颇族社会历史调查》，第211页。

[5] 宋恩常等：《基诺族宗教调查》，载《世界宗教研究》1982年第1期。

[6]《拉祜族社会历史调查》(二)，云南人民出版社1981年版，第75页。

[7]《崩龙族社会历史调查》，云南民族出版社1981年版，第42—43页。

[8]《广西彝族仡佬族水族社会历史调查》，广西民族出版社1987年版，第239页。

[9]《广西彝族仡佬族水族社会历史调查》，广西民族出版社1987年版，第139页。

[10] 杨正勇等：《黔东南部分地区苗族原始宗教与原始文化调查述略》，载《贵州民族学院学报》1988年第6期。

[11] 詹慈：《黎族的原始宗教及其演变》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

祭祀山神的场所，大概土地神观念产生后，山神祭所同时兼祭土地神。一个祭场具有多功能的现象是很普遍的，如第三章所述云南姚安左门彝族祭天神时在祭山神的场所举行。羌族的神林原来可能是社神的祭所，后来祭天神、山神等都到林中举行。

在高山上祭祀土地神是较为罕见的，据所见资料，仅古突厥人有此俗。《周书·突厥传》："于都斤四(西)五百里，有高山回出，上无草树，谓其为'勃登凝黎'，夏言地神也。"

在树下祭祀的土地神一般都不是丰产之土地神，而是作为保护村寨的土地神。而且这种树一般都是村寨旁或寨中央的树。所以，以树下作为祭所也是较晚时候形成的，可能是随着作为保护神的土地神观念的形成而出现的。在树下祭祀土地神的民族不多。哈尼族一般在寨神树下祭祀土地神，广西金秀大瑶山的山子瑶也在大树下供奉土地神。

3. 土 地 庙

祭祀土地神或社神最初都是在露天场所，土地庙或社庙是后来出现的。

在古代，土地庙或土地祠在乡间是十分普遍的。他们认为土地神主宰一方土地，保护村寨安宁。所以，无论村寨大小，都设有土地庙。即使是"十室之邑，亦必先立下一座小土地庙"。乡村的土地庙一般都很小、很简陋，"庙多以石筑成，尺寸不等，最矮者不过一二尺"，俗话说，"土地土地，住在石头屋里。"有时于荒野之间，见有高约一二尺的小土地庙，两旁贴的对联是："石室无光月当灯，荒野无人风扫地。"[1] 此说明土地庙的简陋。

[1] 李千伐：《破除迷信全书》卷十，美以美会全国书报部1929年印。

少数民族的土地庙也一样，既小又简陋。黔东南苗族的土地祠设在寨旁路口或野外大道路旁行人休息的地方，往往一姓设一个土地祠。[1] 海南美孚黎所有村庄门口都有一个小小的土地庙，为一个高1.5—2米的极为简陋的小草屋。[2] 仫佬族每个村寨都有土主庙，高、宽、长各约3尺。[3] 广西上恩县壮族每村屯都有一个土地庙，设在村头路旁，用砖瓦盖成小屋，高3尺；屋内无神像，只用一张红纸贴于墙的正中，表示土地公公之位。[4] 广西环江县壮族的土地庙高约3尺，宽、深各约2尺。[5] 广西南丹县大瑶寨瑶族的土地庙设置更为简单，用三块大石砌成，如火炉形状。[6] 云南洱海西山的白族专门修建有地母寺。[7] 新疆的锡伯族过去每一个牛录都建有土地庙。[8]

4. 地　　坛

地坛原称后土坛或方泽坛，是古代帝王祭祀地母的场所。古代的地坛均为方形，基于古人的"天圆地方"之说。

建立方形地坛祭地始于何时？史无明载。汉代已有方泽坛，《黄图》云："后土坛方五丈六尺。茅营去坛十步外，土营方二百步限之。……神道四通，广各十步。宫内道广各二丈，有阙。"[9]

---

[1] 《苗族社会历史调查》，贵州民族出版社1987年版，第280—281页。

[2] 史图博：《海南岛民族志》，1964年内部译本，第125页。

[3] 张有隽：《民主改革前的仫佬族的宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

[4] 《广西壮族社会历史调查》第3册，广西民族出版社1985年版，第116页。

[5] 《广西壮族社会历史调查》第1册，广西民族出版社1984年版，第282页。

[6] 《广西瑶族社会历史调查》第3册，广西民族出版社1985年版，第49页。

[7] 詹承绪等：《白族》，民族出版社1990年版，第112页。

[8] 贺灵：《锡伯族原始信仰研究》，1989年内部油印本。

[9] 《后汉书·祭祀上》注引。

据《隋书·礼仪一》载，南北朝时的梁朝于都城北郊建方坛，“上方十丈，下方十二丈，高一丈。四面各有陛。其外为壝再重”。陈朝初年在都城“北郊为坛，高一丈五尺，广八丈”。后来的方泽坛“广轮四十尺，高四丈，面各一陛。其外为三壝，相去广狭同圜丘。壝外大营，广轮三百二十步。营堑广一十二尺，深一丈，四面各通一门。又为瘗坎于坛之壬地，中壝之外，广深一丈二尺”。后周的“方丘在国阴六里之郊。丘一成，八方。下崇一丈，方六丈八尺，上崇五尺，方四丈。方一阶，尺一级。其壝八面，经百二十步，内壝半之”。

据《旧唐书·礼仪一》载：唐代地坛“在宫城西北十四里。坛制再成，下成方十丈，上成五丈”。据《新唐书·礼乐二》载，方丘“八觚三成，成高四尺，上广十有六步，设八陛，上陛广八尺，中陛一丈，下陛丈有二尺”。

北京在金代便建有地坛。《金史·礼志一》载：“北郊方丘在通玄门外，当阙之亥地，方坛三成(层)，成为子午卯酉四正陛(阶)，方壝三周，四面亦三门。……夏至日祭皇地祇于方丘。”

明太祖朱元璋在未即帝位之前，便在南京同时建方丘和圜丘坛。孙承泽《春明梦余录》卷十六：“太祖未即大位之先，……建方丘于太平门外，钟山之阴，分祀天地。”至洪武二年(公元1369)八月建成。[1] 其形制为：“方丘坛二成：上成广六丈，高六尺，四出陛，南一丈，东西北八尺，皆八级；下成四面各广二丈四尺，高六尺，四出陛；南丈二尺，东西北一丈，皆八级。壝去坛十五丈，高六尺。外垣四面各六十四丈，余制同南郊。有浴室瘗坎，在内壝外壬地。”[2]

今日北京之地坛，为明嘉靖九年(公元1530)所建，原称方

[1] 《明史·太祖本纪》。

[2] 《明史》卷四十七“礼志一”。

泽坛，嘉靖十三年（公元1534）通称方泽坛为地坛。《春明梦余录》卷十六称："地坛在安定门外之北，缭以垣墙。嘉靖九年建方泽坛，为制二成。夏至祭皇地祇，北向，太祖西向，俱一成上。……坛制：一成面方六丈，高六尺；二成面方十丈六尺，高六尺。各成面砖用六八阴数，皆黄色琉璃青白石包砌。四出陛，各八级。周围水渠一道，长四十九丈四尺四寸，深八尺六寸，阔六尺。内壝方墙二十七丈二尺，高六尺，厚二尺。内壝星门四，北门外为瘗位，瘗祝帛，配位帛则燎之。东为灯台。南门外皇祇室，藏神板；……外壝星门四；西门外迤西为神库、神厨、宰牲亭、祭器库。北门外西北为斋宫。又建四天门，西门外为銮驾库，遣官房，南为陪祀官房，又外为坛门，又外为泰折街牌坊，护坛地一千四百七十六亩。"

清代沿用明代的地坛，至雍正、乾隆时始大修建。雍正三年(公元 1725)修理旧有灯台 1 座。八年修理斋宫，改建正殿 7 间，修理左右配殿十有四间、宫门 1 座，增延内宫门 3 间、守卫房 12 间。乾隆十四年（公元 1749），地坛砖墁瓦本皆绿色，改用为黄。皇祇室旧用绿瓦，亦易盖黄琉璃瓦。十五年方泽坛二成坛面砖，旧用黄琉璃，改墁石块。三十年重建地坛望灯杆 1 根，三十七年重建地坛牌坊 1 座。五十年又重建地坛望灯杆 1 根。嘉庆五年(公元 1800)重修皇祇室祭台库座斋宫牌。光绪二十五年(公元 1899) 刊行的《大清会典图》卷四绘有地坛总图（图 2），详细描述了清代地坛的建制，并特别介绍了拜地场所方泽坛："方泽制方，北向。泽周四十九丈四尺四寸，深八尺六寸，阔八尺。泽之西南涯，嵌白石龙头，虚其口以注水。……泽中方坛北向。二成：第一成方六丈，第二成方十丈六尺，均高六尺。每成四出陛，各八级。坛面凳方石；第一成中含六六阴数，石纵横各六，外四正四偶八方，均以八八数积成，纵横

各二十四。环斗八重，每重加八；第一重周三十六至第八重周九十二；第二成倍第一成，纵横各四十八。四正为八八者十六，四偶为八八者四，亦环叠八重，第一重周一百至第八重周一百五十六，为六八阴数，以符地耦之义。”

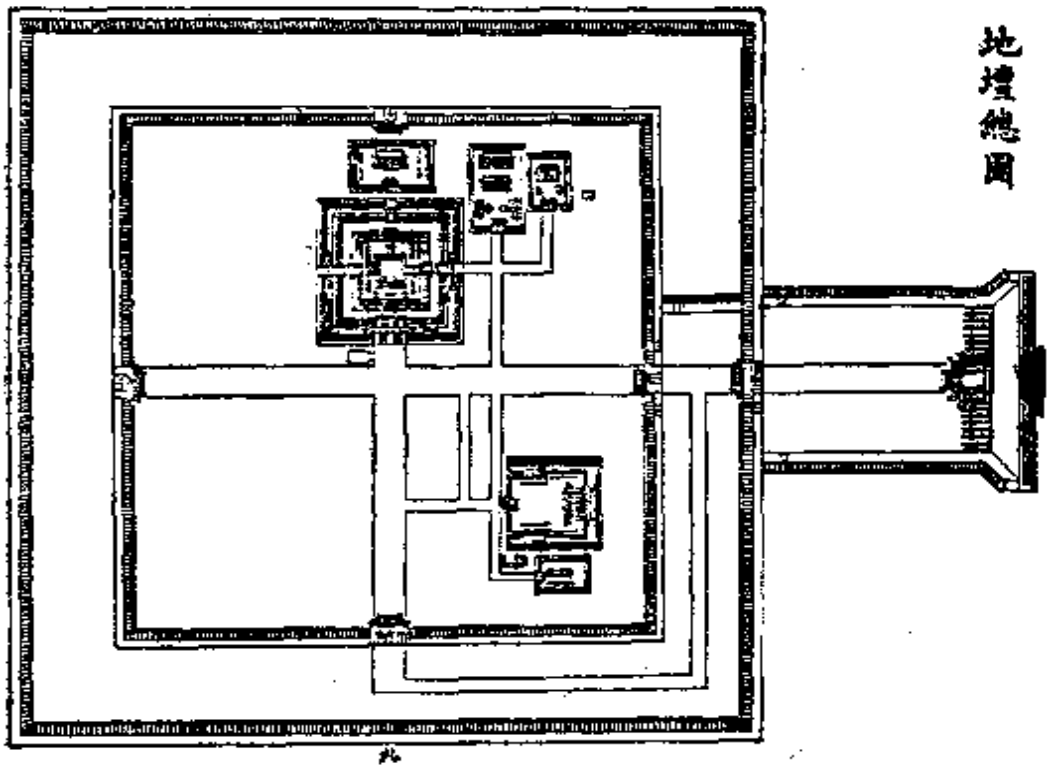


图2 《大清会典图》卷四所载地坛总图

5. 社　　坛

社坛源远流长，很早就有了。社的前身可能是人类早期的宗教活动场所——图腾圣地。社中的社树、社石可能原是作为民族部落保护神——图腾神的象征。当土地神观念产生之后，图腾崇拜与土地崇拜结合在一起，图腾圣地逐渐演变为今天所知的社。社中的树或石也由图腾的象征演变为土地神的象征。[1]

[1] 关于社的起源，参见何星亮《图腾圣地与社》，载《思想战线》1992年第1期。

前已述及，夏商周三代的社中，或有树，或有石。又传说商汤王曾祈雨于桑林[1]，一般认为，桑林即社[2]。匈奴之"蹛林"似与桑林类似。《史记·匈奴列传》："秋，马肥，大会蹛林，课校人畜计。""集解"引《汉书音义》曰："匈奴秋社八月中皆会祭处。""正义"引颜师古云："蹛者，绕林木而祭也。鲜卑之俗，自古相传秋祭，无林木者尚树柳枝，众骑驰绕三周乃止，此其遗法也。"《辽史·国语解》云："蹛林，即松林故地。"故匈奴之蹛林，似即社地。

蒙古族的敖包亦与匈奴的蹛林类似。他们的敖包通常设在高山或丘陵上，以石块垒成一个圆锥形的实心塔，高约丈余，顶端插一长杆。周围插有树枝。新疆阿尔泰乌梁海人的敖包一般都用土石混杂垒起，有的则全用石；有的则全用土，四周打上木桩。无论是何种形式的敖包，上面都必须放些土，并插一枝多叶茂的大桦树枝。他们祭社结束时，亦和匈奴鲜卑一样，参祭者列队绕敖包转3圈。[3]

殷人的桑林、匈奴的蹛林和蒙古人的敖包都是比较原始的社地。以五色土筑土坛是较后出现的。据记载，周代已有五色土坛了。《史记·三王世家》："《春秋大传》曰：天子之国有泰社。东方青，南方赤，西方白，北方黑，上方黄。故将封于东方者取青土，封于南方者取赤土，封于西方者取白土，封于北方者取黑土，封于上方者取黄土，各取其色物，裹以白茅，封以为社。"

北京在金代便设有社稷坛。金代的社坛"四周为垣，南向开一神门，门三间。内又四周为垣，东西南北各开一神门，门三

[1] 《吕氏春秋·顺民篇》。

[2] 《路史·余论六》。

[3] 何星亮：《阿尔泰乌梁海人的宗教信仰初探》，载《民族研究》1986年第1期。

间，各列二十四戟。四隅连饰罘罳无屋，于中稍南为坛位，令三方广阔。一级四陛，以五色土各饰其方，中央覆以黄土，其广五丈，高五尺。其主用白石，下广二尺，剡其上，形如钟，埋其半。坛南，栽栗以表之。"[1]

明初在南京建有社稷二坛。"二坛坐南向北，社坛在东，稷坛在西，各阔五丈，高五尺，四出陛，五级。坛用五色土筑，各依方位，上以黄土覆之。二坛同一壝，壝方广三十丈，高五尺，用砖砌。四方开四门，各阔一丈。东门饰以青，西门饰以白，南门饰以红，北门饰以黑。周围筑以墙，仍开四门；……皆列戟二十四。"[2]

明朝迁都北京后，于嘉靖十年(公元1531)建社稷坛，"其坛址高六尺，方广二丈五尺，甃以细砖，实以净土，缭以土垣。……神位以木为之，各高一尺八寸，广三寸。题曰：帝社之神，帝稷之神，俱以朱漆质金书"[3]。

清代沿用明代的社稷坛。至乾隆二十一年(公元1756)重修社稷坛。重修后的社稷坛为"制方，北向。二成，高四尺，第一成方五丈，第二成方五丈三尺，四出陛，均四级，皆砌以白石。……第一成，祭前一日，以五色土如其方色分筑之：中黄、东青、南赤、西白、北黑。中设石社主，半在土中，祭毕全埋，覆以木盖。壝垣周七十六丈四尺，高四尺，厚二尺，甃以四色琉璃砖，上覆四色琉璃瓦，皆如其方色。……"[4]。

以上几种祭祀土地神场所，是历史上先后产生的，但它们往往在历史上的同一个时期的不同民族中存在。

---

[1] 《金史》卷三十四"礼志七"。

[2] 《大明集礼》卷八。

[3] 孙承泽：《春明余梦录》卷十九。

[4] 《大清会典图》卷十一"社稷坛图"。

（四）仪　　式

祭祀仪式是土地神崇拜的重要内容。它是以行为活动方式表现人与神之间的关系。在古人看来，人和神之间的职责和义务是相互的，祈求土地神的恩赐和保护，就必须有所表示，祭献神所最喜爱吃的东西。

祭祀土地神仪式有多种，主要有如下几类：

1. 瘗　　埋

瘗埋即将牺牲埋入土中，直接向土地神献祭。这种祭祀方法可能是最古老的。《尔雅·释天》："祭地曰瘗薶。"《礼记·祭法》："瘗埋于泰折，祭地也，用骍犊。"孔颖达疏："瘗埋于泰折祭地也者，谓瘗缯埋牲祭神州地祇于北郊也。"陈澔注云："瘗埋牲币，祭地之礼也。泰折，即方丘。折，如盘折折旋之义，喻方丘也。"[1]《史记·封禅书》述泰祠四时用"黄犊羔各四，珪币各有数，皆生瘗埋"。凡此皆以瘗埋为祭地之法。可见，在上古时代，祭土地神的一种重要方式是把牺牲直接埋入土中或地坛中。

50年代前，我国少数民族中还保留以瘗埋方式祭祀土地神的习俗。景颇族的"纳顺"（或称"能尚"）仪式实质上就是祭祀土地神的仪式，于播种时节举行。先在举行播种仪式的土地上搭一祭棚。其仪式由董萨（祭司）主持，由两对男女青年按传统的原始播种仪式进行播种，女子在前，手持竹制的小锄打洞点种，男子在后用扫帚平土。举行过上述仪式后，各家才开始播种。

[1]《礼记·祭法》陈澔注，《四书五经》中册。

有些村庄在播种仪式结束后，以猪为牺牲，埋入地中，以求得地母保佑。瑞丽户育部落每三年以部落酋长名义，以牛一头为牺牲，大祭土地。先将牛杀死，洗净五脏，然后埋在部落酋长所居住的地方。作为直接献给土地的牺牲。[1]

以瘗埋牲畜的方法祭祀土地神并不是凭空想象。这种方式的产生是有其根据的。它是直观性思维的结果。在远古时代，人死之后，埋入土中。尸体腐烂之后，有很高的肥力，具有多种肥料元素，能使作物或草木长势良好。我在家乡时，早就注意到坟地上的草长得特别高。当古人发现，在掩埋过尸体的地方长出的作物或草木特别茁壮茂盛，与周围的作物或草差别很大，而他们又不理解其原因，误以为土地神喜欢以人作牺牲埋入土中。因此，最早的牺牲当是人。如西非的一个皇后过去每年三月献祭1个男子和1个妇女，"他们的躯体就埋在刚犁过的田的中央"。贝专纳部落的马里莫人为庄稼丰收献活人为祭。选出的牺牲者一般是个矮胖的人。祭祀时将他灌醉，送到田里，在小麦中把他杀掉，他的血液在太阳下凝固后，和他的头骨一起烧掉，然后把灰撒在地里。孟加拉达罗毗荼族的孔德人和坎德人也以人牺祭祀大地女神，人牺在献祭前常常好生将养几年，他们被视为圣物，受到极端的爱护和崇敬，走到哪里，哪里就欢迎他们。他们"在定期的节日或非常的场合都向大地女神祭献人牺。部落和部落的分支定期祭祀，通常要使各家的主人为他们的田地至少每年得到一块肉，一般是在他们的主要庄稼下地的时候"。他们杀人祭神仪式很复杂，最后把人牺杀死，把牺肉分给各村。为了保障尽快把人肉送回本村，往往采取驿站似

[1]《景颇族社会历史调查》(一)，云南人民出版社1985年版，第211页；宋恩常：《景颇族的原始宗教形态》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

的多人接力传递办法，直送到五六十英里之外。各村守在家里的人一直饿着肚子坚持等到牺肉的到来。送肉的人到来后，各家家长前来领肉。祭司把牺肉分成两份，“一份奉献给大地女神，他背过身，眼不看，把肉放进地上的一个洞内埋起来，众人各在上面添一撮土，祭司用葫芦装一葫芦水浇在上面。然后便按在场人家每户一份将剩下另一份人牺的肉切碎分给各户。各户家长将分得的肉片用树叶包卷起来埋在他最好的田地里，埋时也是转过身躯，眼睛不看”。菲律宾、越南、缅甸等国的一些原始部落过去也存在以人牺祭祀土地神的习俗。这表明，埋人牺于土早于埋牲畜。后来，由于杀人祭祀太残忍，逐渐为社会所不容。当原始时代的人们发现以牲畜埋入土中与以人埋入土中具有同样的功能时，便改用牲畜为牺牲。如孟加拉泰纳基姆迪的首府地区便以羊代替人牺，其他地区则以水牛为牺。[1]最初，人或牲的躯体直接埋入庄稼地中。后来，抽象的土地神观念产生之后，人们便象征性地把牺牲埋在供奉土地神的地方。

2. 血　　祭

血祭也是一种较原始的祭祀土地神的方式。血祭即以人或牲、禽的鲜血祭祀土地神。其方式有三种：一是将鲜血直接滴入土中；二是把鲜血涂于土地神形象上；三是把鲜血供放在神前祭祀。

血祭始于何时，尚不得而知。周代存在血祭习俗是无疑的。《周礼·春官·大宗伯》：“以血祭祭社稷……。”清人金鹗在《求古录·燔柴瘗埋考》中说：“血祭，盖以滴血于地，如郁鬯（酒）之灌地也。”并说：“气为阳，血为阴，故以烟气上升而祀天，

〔1〕以上参见弗雷泽《金枝》下册，中国民间文艺出版社1987年版，第625—631页。

以牲血下降而祭地，阴阳各其类也。”

最早的血祭当是以人血祭祀。春秋战国时代有取人的鼻血祭祀社神的习俗。《春秋·僖公十九年》：“夏六月，……己酉，邾人执鄫子用之。”《公羊传》注云：“恶呼用之，用之社也。其用之社奈何，盖叩其鼻以血社也。”《谷梁传》亦注云：“用之者，叩其鼻以衈社也(取鼻血以祭社器)。”此外，尚有杀人取血祭祀社神的习俗。《管子·揆度》：“轻重之法曰，……自言能治田，不能治田者，杀其身以衅其社(以血涂社主祭祀)。”

根据50年代前云南佤族的“猎头血祭”仪式内容来看，它实质上就是以人血祭祀土地神仪式的残余形态。它是佤族中最高的献祭活动，其法是猎取人的头颅来祭祀神灵。被猎者一般是与本部落有仇的其他部落成员。猎头血祭活动一般在每年春播前进行。仪式程序分猎头、接头、祭头、送头等。他们认为，被猎之人，胡须愈浓愈好，它象征庄稼长得愈茂盛。猎到的人头带回部落，供在历史最久的村寨的木鼓房旁人头桩上。由头人主持接头仪式，对人头说：“我们这里酒美饭香，请你饱餐一顿。希望你今后把你的父母兄弟姐妹也请来饮酒吃饭，保护我们的村寨安全、庄稼安全。”并在人头上撒些灰烬，与鲜血混合一起滴落地上，然后每家分一些，待播种时，随种子撒在地里。然而，他们对所猎的人又怀有敬畏感，于是人们又以牛、猪等作为牺牲祭奠被砍的人头，祈求被砍的人对自己宽恕。他们认为，被砍的人和头发永远活着，如果不举行祭祀，他们就要报仇。[1]

以牲畜或鸡禽之血祭祀土地神晚于以人血祭祀。它是古代十分普遍的祭祀仪式，在50年代的一些少数民族中仍保留这一

[1] 宋恩常：《农业祭祀》，载《云南少数民族研究文集》，云南人民出版社1986年版。

形式。

锡伯族每年春耕前，每户选一口肥猪，牵到后园所设的祭坛上，往猪身上浇清水，家长亲手点香，在猪身上晃三下，跪着向西天祈祷，祈求土地神和天神带来丰收之运，多出五谷，饱养生灵。然后杀猪，把猪血洒在土地上，鬃毛埋进土里。如果祭祀的当天或过一天下雨，认为是丰年，于是把猪头煮到半生不熟时供到八仙桌上，过三天再吃；倘若刮大风，认为是灾年，再到祈年树下去祭祀土地神和天神，以求消灾难和赐丰年。[1] 锡伯族在祭地时同时祭天神，说明他们意识到农作物不仅需要土地神的保护和培育，还需要天降雨滋润，无天灾之害。这些观念和祭地中所表现的内容都是晚些时候形成的。不过，祭祀中的一个重要内容，即把猪血洒在土地上，当是古代血祭习俗的遗留。

据50年代调查，祭土地神之风在彝族地区普遍存在。云南巍山县母沙科一带的彝族，逢农历正月初一要祭地母"米斯"。祭法是以一根树枝代表米斯，敬献鸡血和鸡毛，祈地母保佑丰收。[2] 富民、武定两县的彝族密且人每年祭祀莽地神"果迷峨索坡"，"果迷"为莽地，"峨索坡"为"天地爷"，意即"莽地神"。祭祀时间为阴历六月初六。是日，各户到自家莽地铲一坪场，撒青松毛作祭坛，上插三岔松枝1根、青苗根3枝，点3柱香，供3碗米、1杯酒、1只活鸡。户主祷告，烧纸钱，奠酒毕。然后打卦、杀鸡，用鸡毛蘸血沾在作为土地神象征的三岔松枝上。之后，将煮熟的全鸡、熟饭再祭一次，鸡翅膀上插1双筷子，表示请神享用。祭毕，在地里吃祭品，必须全部吃完，不能带回家。祭"稻天神"与祭莽地神相似，时间在阴历六月二十四日

[1] 贺灵：《锡伯族的原始信仰研究》，1989年内部油印本。

[2] 何耀华：《彝族的自然崇拜及其特点》，载《思想战线》1982年第6期。

中午，祭品、仪式、祷词与六月初六祭荞地同，祭毕每丘田头插一枝青松枝(地神象征)。[1]

居住在云南西双版纳的基诺族播种前要举行祭地母仪式。他们先在地中挖栽树杆的穴，穴底放些铁渣和竹鼠头骨，以为这样便可赶走地下的一切恶鬼。然后栽上3棵野酸枣树杆，并在树杆上刻画龙图案，摆设3个竹筒，中间垫芭蕉叶，芭蕉叶上放3片槟榔叶，叶上放3堆饭。接着杀鸡，将鸡毛、鸡血沾一点在象征土地神的树杆和竹筒上。第二天开始播种，先播棉花。播完棉花的第二天才开始播种稻谷。播稻谷时同样要举行杀鸡血祭仪式。[2]

聚居于广西罗城的仫佬族认为“社王”是一村一寨的保护神。他们在村的路旁，或立有社王庙，或于树下摆上几块石头作为社坛，每年于阴历二月或八月的“社日”拜祭。二月为“春祈”，八月为“秋报”。祭祀时，全村人集于社坛，把猪宰杀，以血盆供祭于坛前，让神享受“血食”。另外，又以猪的头、脚、尾及内脏各部分及一只鸡煮熟后陈列于神坛前，焚香酹酒，烧纸钱。供祭毕，将猪肉平分给各户。有些地方在祭社时，还要加一项“报丁”仪式，村上同年出生的男丁，于社日前一天晚上，联合以鸡鸭肉和其他祭品祭社王，说是要向社王报告添了多少人丁，以便取得“合法”地位。[3]

以上血祭土地神的事例中，锡伯族和佤族是滴血或洒血于地，彝族和基诺族以鸡血涂土地神形象，春秋战国时代的某些地区以人的鼻血涂社主，仫佬族以血供在社神前。诚然，以人

[1] 高立士：《彝族密且人的原始宗教》，载《思想战线》1989年第1期。

[2] 宋恩常等：《基诺族宗教调查》，载《世界宗教研究》1982年第1期。

[3] 张有隽等：《民主改革前仫佬族的宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

血祭祀早于以牲或禽血祭祀，这是无疑的。大量的民族学资料早就证明了这一点。不过，滴血于地、以血涂社神和以血供神三种形式中，哪一种形式最早呢？看来，滴血或洒血于地是最早的。

血祭的起源不是偶然的，也是原始时代的人们经过长期观察而形成的。在不同民族、部落间的战争中，大量的人被杀死，俘虏最初也是全部杀死。被杀人的鲜血沾红了一片片土地。人血的肥力是很高的，在血沾过的土地上长出的庄稼或草与其他地方不同，果实大而多。古人不解其因，便以为土地神爱喝人血。于是，定期在地里以人血滴洒于地，祭祀土地神。如印度达罗毗荼族的贡德人，绑架婆罗门的男孩子，留作各种祭祀场合的牺牲。播种和收获时，举行过一番盛大的游行之后，就用毒箭射死一个男孩。然后把他的血洒在犁过的田地上或成熟的谷场上，孩子的肉则吃掉。北美印第安波尼人每年春天下地播种时献祭一个活人。人牺是一个男性或女性俘虏。给他穿上最华丽、最贵重的衣物，吃最精美的食物，养得胖胖的。1837 年或 1838 年 4 月，波尼人祭献过一个苏族印第安人的女孩子。这个女孩子年约 14 岁或 15 岁，蓄养了 6 个月，待她很好。祭祀之日，她的身体涂得一半红、一半黑，“把她系在一种绞架似的东西上，用慢火烤她一阵，然后用箭射死。主祭人把她的心掏出来吃掉。趁她身上还有些温热的时候，从骨头上一小块一小块地割下她身上的肉，放在一些小篮里，拿到附近的谷田里去。头领拿出一块肉来，挤一滴血在新种的谷种上。其余的人也照样这么做，终于所有的种子都浇了血；然后再盖上土”。总之，野蛮人“相信人牺的血肉和骨灰具有肥沃土壤的魔力和物质力量”。[1] 这种观念的形成不是幻想，而是直观观察的结果，

[1] 以上参见弗雷泽《金枝》下册，中国民间文艺出版社 1987 年版，第 625—631 页。

是把个别现象当作普遍真理的结果。

3. 牲祭和禽祭

牲祭和禽祭与血祭是不可分的。牲祭和禽祭就是杀牲或禽祭祀土地神，它与血祭不同之处在于：血祭主要是以人、牲或禽的鲜血为主要祭品祭祀土地神，而牲祭与禽祭主要是以整个牲畜或家禽作为祭品祭祀。在仪式中，一般没有以牲畜或家禽的血祭祀的仪式。此种祭仪是由血祭派生的。在古人看来，土地神也和人一样，喜欢吃牲畜肉或禽肉，而不太喜欢喝血。于是由血祭演变为牲祭和禽祭。这种祭祀仪式在少数民族中仍有较普遍的残存。他们或以牲畜祭祀，或以家禽祭祀，或以牲畜和家禽祭祀。

哈尼族祭地神称"咪收罗"，于农历七月间选属猪日进行。祭祀牺牲或猪1口，或山羊1只，或1只红公鸡，1只麻母鸡和1只母鸡。具体选用什么，由占卜确定。祭祀时，须把寨神的坐凳拿到祭祀地点，安放在祭桌旁，表示请寨神来参加。祭桌上供放3碗堆尖的大米、2碗酒、2碗花椒水、2双筷子。每户1位男性参加，参祭者必须戴帽、赤脚。牺牲煮熟之后，向地神"咪收"祭拜，磕头致礼。然后参祭人就地用餐。[1]

云南景东、武定、禄劝等地彝族，逢农历六月二十四日祭天公地母，全村杀猪宰羊共祭。也有以户为单位，在地中插树枝或以土块搭一小楼，杀鸡敬祭，烧香祈祷，求地神保佑五谷丰登。[2] 四川盐源纳西族于正月初八祭地神(达神)，仪式与正月初五祭天基本相同，不同者有三：一是作为牺牲的猪较小；

[1] 李期博，《哈尼族原始宗教调查》，载《红河民族语文古籍研究》1981年第1、2期。

[2] 何耀华，《彝族的自然崇拜及其特点》，载《思想战线》1982年第6期。

二是祭地无天米；三是分份肉和会餐后不能争先回家。而是按祭场顺序列队回去。[1]

德昂族在播种玉米后，全寨按户凑钱，买猪1口、鸡1只，每户准备1箩碎石。祭祀时，在地边立1根木桩，把碎石倒于桩边，在地边杀牲献祭，求地神庄稼长得好，玉米长得大。[2]木桩当是土地神的象征，至于木桩下堆放碎石，可能是希望土地神以碎石为武器，驱赶糟蹋庄稼的禽兽。或者是一种巫术仪式，希望玉米颗粒长得像碎石一样大。前述美拉尼西亚人在种薯、芋时就有埋卵形石块的习俗，旨在于希望薯、芋结的块根像卵石一样大。

居住于西藏南部的门巴族每年藏历二月二十日前后祭祀土地神。是日，全村人停止劳动一天，杀牛祭土。[3]分布于西藏东南的珞巴族也有祭土习俗。每年二月，到村外朝庄稼地多的地方搭一草棚，举行集体祭祀，全村男女参加。牺牲为1头牛。杀牛后，把肉切成小块往草棚内抛掷，向土地神祭献，以祈求丰收。祭祀完毕，共同饮宴，唱歌跳舞。翌日，全村禁止下地干活，严禁外村人入村和进入庄稼地。第三天开始新的一年的农业生产。阿帕塔尼部落的祭祀地神的活动安排在播种前，各氏族单独举行。巫师代表氏族或家族在祭台上主持仪式，牺牲是猪、鸡或狗。[4]

布依族每年六月初六祭社神或土地神，杀鸡杀猪供祭。参祭者不得穿花衣或白衣(白、花二色是虎豹的象征)，祭献食品时

[1] 王承权等：《云南四川纳西族文化习俗的几个专题调查》(内部铅印本)，第255页，1981年。

[2] 《崩龙族社会历史调查》，云南民族出版社1981年版，第42—43页。

[3] 张江华：《门巴族中的本教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

[4] 《阿帕塔尼人和他们的邻族》，1980年油印本，第129—130页。

不得说话。祭毕分食，吃肉时，白肉须呼为“棉花”，骨头呼为“棉花角”。有些地区六月间择丑(牛)或寅(虎)日请“鬼师”念咒经，祭扫田坎。每家均用各色纸剪成三角旗或纸马、纸船，以求禳灾祈福，庄稼丰收。镇宁六马地区六月初六祭祀土地神时，每户人家，不论大小，每人都要带一只煮熟的鸡到河边或菁沟边去吃。吃完后洗澡。青年男女洗完澡后进行社交活动。除六月祭祀外，腊月初八也要祭祀，祭品为公鸡或猪头。凡参加祭祀的人均向土地神交待自己的情况，以求得土地神的保佑。[1]

广西金秀大瑶山的瑶族于二、八两月社日祭祀社神，以猪作牺牲。为此，全村共社各户，每年两家轮流养猪各1口，作为两次祭祀之用。祭祀前，凡杀猪之人，3天内不得与妇女同房，否则，必遭社王责怪而生疾病。祭社时，要举行各种仪式。[2]

前已述及，蒙古族的敖包实质上就是社。过去他们祭敖包一般以牛或羊为牺牲。三四十年代的蒙古族的“鄂博之祭，……春秋两季为之。……每当大祀鄂博之期，喇嘛先期提法器，诵经卷，宰羊，以其皮及头、角、蹄、尾蒙鄂博顶，树以长竿，缀小布帜，书藏文经咒于其上，再于其下蒙哈达一方，粮食五种，白银数钱，以示降神之意。蒙旗长官，辄率兵民跪伏鄂博前，听喇嘛念经，合祠祈祷，久而后已。是日，男女毕集，灯彩缤纷。祭讫之后，官长坐高阜上，悬赏格以奖献技者。勇者辄斗力，以角胜负，健者则赌赛跑马，鞭马直驰，以得奖为荣，喧阗杂沓，实极一时之盛”[3]。现在内蒙蒙古族祭敖包程序是：首先，参祭者站在敖包前，将鲜奶和奶油，一滴滴地洒到敖包

[1][2]《广西瑶族社会历史调查》第1册，广西民族出版社1984年版，第398—399页。

[3]《绥蒙辑要》，1936年铅印本。

上，共同祈祷康吉幸福，万事如意。然后将牛羊宰杀，供放在敖包面前。接着人们在敖包前焚烧一堆干牛粪或干树枝。人们以户排队，绕着火堆，念着家族的姓氏，捧着各种祭品，并将全羊肉投入火堆里焚烧，燃烧得越旺越好。祭敖包后举行各种娱乐活动。[1]

新疆的阿尔泰乌梁海人祭敖包一般在阴历五月中旬。祭祀日期确定后，每家必须准备1只白山羊或白绵羊（绝不能用黑色牲畜），作为祭敖包的牺牲品，羊有的在家宰杀，把肉煮熟带去；有的把活羊拿到敖包跟前，作流血祭祀；有的则象征性地把羊头拿到敖包跟前烧烤。祭祀之日早晨，参祭者齐集敖包前，每人先把几块小布条（过去只用白色，现在红、白、蓝均可）扎到插在敖包上的大桦树枝上。有些地方同时还捡一块石头放到敖包上，并在敖包周围铺上花毡，把祭品供上。祭祀仪式一般在太阳出来后举行，主持人点燃敖包上的大柏叶香，并祈祷祝福。祭祀者把带来的祭品各洒一些于敖包上燃烧。然后主持者领着大家跪拜3次。仪式结束时，由主持者带领，有马的骑马，无马的步行，边走边唱，列队绕着敖包转3圈。最后在敖包附近宽阔的地方进行赛马、摔跤和举重（举石头）等活动。[2]

有些民族祭祀土地神时主要以鸡为牺牲。云南弥勒西山彝族支系阿细人逢农历九月用白公鸡祭地神。[3] 洱海西山白族每年七月十五日为祭地母节，祭品一般是鸡和少量斋菜，旨在祈求平安，禳祸降福。[4] 墨江布朗族每年正月春耕之前祭土神1次，

[1] 荣丽贞：《蒙古族的祭敖包》，载《内蒙古社会科学》1989年第2期。

[2] 何星亮：《阿尔泰乌梁海人的宗教信仰初探》，载《民族研究》1986年第1期。

[3] 《云南彝族社会历史调查》，1963年内部铅印本，第222页。

[4] 《白族社会历史调查》，云南人民出版社1985年版，第209页。

用红公鸡1只、谷1升、米1碗、茶1杯、酒半斤。祭祀时将全家人赶出屋外，只留下家长1人(或一男性儿童)，将大门关上，门前插上木桩，桩上戴一雨帽，意即告诉外人此时屋中正在祭神，不得入内。大门一关，白摩(巫师)开始祭祀，念咒求土神保佑当年人口平安，六畜兴旺，粮食丰收。接着将鸡宰杀，把内脏埋于大门右角上，用石块、泥土掩盖。白摩与参祭者将鸡煮吃，其余祭品由白摩带走。祭毕才通知家人归屋。[1]

勐海布朗族只祭社神，而不祭土神。他们称社神为“代袜么·代袜那曼”，又简称“代袜那曼”。社神象征物为一根5.6尺的大木柱，立于村寨中间的场地上。全村每年四月要祭祀村社神。祭祀由召曼(头人)主持，杀鸡1只，到村寨四周滴水，再到寨心神前祭祀。社神有男女两性，“代袜么”是男性，“代袜那”是女性。[2]

傣族祭水田鬼和旱地鬼可说是祭土地神的演变。祭水田鬼每年两次。栽秧前，先在田间搭一个临时窝棚，在里面放腊条、槟榔叶和饭团，犁田栽秧要从这里开始。收割时也要从这里开始，并把割下的第一束谷穗放进窝棚，以招“谷魂”。在旱地种作物时，要祭旱地鬼，须杀鸡献祭。种什么作物就拿什么颜色的鸡，如种棉花，要杀白鸡，种旱谷则杀黄鸡。当播种和收割时，都要从杀鸡的地方开始。当谷子、棉花生长一个月以后，还要在杀鸡的地方斟酒献祭。

4. 酒　　祭

酒祭即以酒为主要祭品祭祀土地神。行此种习俗的民族不多。据记载，古代白族在耕种完毕之后，“合家携酒馔至郊外，

[1]《布朗族社会历史调查》(一)，云南人民出版社1981年版，第77页。

[2]《布朗族社会历史调查》(二)，云南人民出版社1982年版，第44页。

祭土神后，长者盘坐，幼者跪敬酒食，一若宾客，相饮皆然”[1]。怒江白族过去每年点种玉米的第一天下午2时举行祭祀地神活动。之所以要在下午2时，是因为当时肚子空空（当地习惯每天吃两餐），空着肚子祭祀，才能得到地鬼的怜悯，赐予玉米丰收。祭祀地点在玉米地，用长约5市尺的栗树枝或芦苇杆1枝，上拴白纸2条，插于地上，用1碗白酒作祭品。祭祀由家长主持，他一手端着酒碗，一手用两根树枝或两片树叶蘸酒泼洒，口中祈祷。祭毕，开始点种玉米。[2]

仡佬族正月初三祭祀土地神。是日，拿着酒、粽粑和一把锄头到田头、地头去祭。祭毕烧纸钱，并叩头，随后用锄头在田地里锄3—5次。此日称之为“开三”。开三以后，就能驱去蛹虫，除去百灾，获得丰收。[3]

奶祭与酒祭类似，即以奶供在地神前或洒在地上，祭祀地神。古代蒙古对自己用毡布制作的地神、神妻、神子偶像（置于家中）十分恭敬，认为它是“主宰生长的力量”，他们拿牛奶、马奶和茶给地神上供，又向地神祈祷丰收或其他物质幸福。[4]他们在举行宴会时必须举行各种仪式，其中一种是祭祀地神仪式，“当男主人手拿杯子准备喝的时候，他首先倒一些饮料在地上，作为给地喝的一部分”[5]。在吃饭之时，“取肥肉涂神及神妻、神子之口，已而取肉羹散之家门外，谓神及神之家属由是得食”[6]。

---

[1] 《云南通志》卷一八二引《开化通志》。

[2] 詹承绪等：《白族》，民族出版社1990年版，第113页。

[3] 《广西彝族仡佬族水族社会历史调查》，广西民族出版社1987年版，第209页。

[4] 《黑教或称蒙古人的萨满教》，载《蒙古史研究参考资料》第17辑。

[5] 《出使蒙古纪》，中国社会科学出版社1983年版，第114页

[6] 《马可波罗行纪》上册，中华书局1954年版，第246页。

5. 普通祭祀

普通祭祀即非专门的杀牲或禽祭祀，而是以少量的肉、菜等祭祀。也就是把土地神当作人一样，供奉好菜好饭。这种祭祀仪式是出于节俭而形成的，它在南方一些民族中较为普遍。

昆明西山区谷律一带彝族，逢农历二月播谷种时要祭田神，携腊肉、猪心、酒、饭等祭品至秧田，对秧田焚香祈祷，撒些祭品到田中求地母保佑秧苗出得齐、长得壮，祭毕才下种。[1]湘鄂川黔接壤的土家族认为二月初二是土地神生日，必须祭祀，用酒、肉、粑粑、香蜡、钱纸为祭品，有的农户要杀鸡。冉姓人不在家里烧饭，要带着炊具、餐具、食物去土地庙举行奉祀，其他各姓氏农家在家里举火，做好各种食品带去，祭祀后聚餐。[2]

广西隆林壮族于正月初三拜祭土地公。每村都有土地庙，并有专人管理。祭祀之前，每户先交一些肉(半斤至1斤)到庙中。祭祀之日早晨，管庙者把肉送到祭祀的山上，每户一人带上自己的粮食和酒去，不去的要把礼物托人送上去，摆上5个地席。仪式结束后，将肉分开，每八人一桌大吃一顿。每人称自己带来的饭为棉籽、酒和甘蔗，用以求赐丰收。[3]上思县壮族逢初一、十五或有重大事情，都到土地庙跪拜求签。集体祭典则有一年一小祭、三年一大祭的惯例。祈求风调雨顺，人畜平安。[4]环江县壮族每年正月上旬10天内，村中居民都要备办

[1] 何耀华：《彝族的自然崇拜及其特点》，载《思想战线》1982年第6期。

[2] 刘孝瑜：《土家族宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

[3] 《广西壮族社会历史调查》第1册，广西民族出版社1984年版，第48页，第283页。

[4] 《广西壮族社会历史调查》第3册，广西民族出版社1985年版，第116页。

酒物到土主庙中去祭祀。同时还要做些小型木枪、木刀、斧头、竹链各数件，放在庙中。说是为土主神添制武器，以便更好地保护村庄。[1] 他们除祭土主神外，还要祭社公(社神)，是全村居民共同举行的集体祭祀。于每年旧历除夕举行。据说祭了社公，第二年禾苗才能长好。祭祀结束后的当晚，各户将分回来的祭肉连同舅父家送来的礼品——粽子和红蛋等，一并摆在有小孩的媳妇的房门外供祭，说是为小孩"赎魂"，人们相信这样祭了，小孩就不会生病。祭毕，将祭祀的米粥喂家畜，说这样可使家畜不生病，长得肥壮。这一天，出生刚满三个年头的小孩要请舅父命名。[2]

黔东南苗族于正月初二祭地母，祈求地母恩赐，保佑新的一年农业兴旺。其祭祀地点在附近田里，先以3根细小的竹枝和3根茅草插到田边，朝向东方，然后烧纸焚香，敬献酒肉等。此外，每年播种插秧时节，也要到田里烧香烧纸，以求地母保佑秧苗成长，春华秋实。[3] 西藏珞巴族除了集体祭祀土地神之外，个体祭祀也很普遍，他们在自己种植主要作物的地中央搭一祭台，供以粮食、酒、鸡肉、猪肉等祭品，以祭祀土地神及其他神灵。祭祀后，禁止到田地上劳动5天，然后所有成年人到丛林里去采集竹子，用以搭一个舞台，另祭家神、土地神及其他神灵。[4]

以上是中国各族历史上曾经存在过的祭祀土地神仪式。其祭法主要有瘗埋、血祭、牲祭、禽祭、酒祭和普通祭祀。从产

[1] 《广西壮族社会历史调查》第1册，广西民族出版社1984年版，第283页。

[2] 同上书，第282页。

[3] 杨正勇等：《黔东南部分地区苗族原始宗教与原始文化调查述略》，载《贵州民族学院学报》1989年第1期。

[4] 雷格胡维尔·辛哈：《印度东北部的宗教和文化》，中国社会科学院民族研究所印，第74—76页。

生时间来看，瘗埋可能是最早的祭祀方法，其次是血祭，牲祭和禽祭是由血祭派生的，酒祭和普通祭祀是较晚时候的祭法。下面将上述各族的祭祀仪式列表于下：

民族	祭祀对象	日期	祭品	祭法
周代	地神		牛牲	瘗埋
景颇	地母	播种前	猪或牛	瘗埋
周代	社神		人血	滴地或涂社
佤族	土地神	春播前	人头血	滴血于地
锡伯	土地神	春耕前	猪血	洒于地上
巍山彝族	地母	正月初一	鸡血、鸡毛	
彝族密且人	莽地神	六月初六	鸡、鸡血	以血涂神
基诺	地母	播种前	鸡、鸡毛	以鸡血涂神
仫佬	社王	二、八月社日	猪、猪血	以猪血供神
哈尼族	地神	七月	猪、羊或鸡	祭献
景东、武定等彝族	地母	六月二十四日	猪、羊、鸡	祭献
盐源纳西族	地神	正月初八	猪	祭献
德昂族	地神	播种玉米后	猪、鸡各一	祭献
门巴族	土地神	藏历二月二十日	牛	祭献
珞巴族	土地神	二月	牛	祭献
布依族	社神或土地神	六月初六	鸡、猪	祭献
金秀瑶族	社神	二月和八月	猪	祭献
蒙古	社神	春季和秋季	牛或羊	祭献
阿尔泰乌梁海人	社神	五月或六月	羊	祭献
弥勒西山彝族	地神	九月	白公鸡	祭献
洱海西山白族	地母	七月十五日	鸡	祭献
墨江布朗族	土神	春耕前	红公鸡	祭献
勐海布朗族	社神	四月	鸡	祭献
傣族	旱地神	种作物前	鸡	祭献
古代白族	土神	耕种后	酒	祭献
怒江白族	地神	种玉米时	白酒	祭献

（续表）

民　　族	祭祀对象	日　　期	祭　品	祭　法
仡佬族	土地神	正月初三	酒	祭　献
古代蒙古	地　神		奶	祭　献
昆明西山彝族	田　神	二月	肉、酒、饭	祭　献
土家族	土地神	二月初二	肉、酒、饭等	祭　献
隆林壮族	土地公	正月初三	肉、酒等	祭　献
环江壮族	土　主	正月上旬	酒、饭等	祭　献
环江壮族	社　公	除夕	肉、饭等	祭　献
黔东南苗族	地　母	正月初二	肉、酒等	祭　献

五　日月神与日月崇拜

白天，红日当空；夜晚，明月高悬。太阳和月亮这一对传说中的夫妻或姐妹，是天空中最引人注目的物体，也是对人们生产和生活影响最大的物体。东升西落的太阳，时圆时缺的月亮，使人迷惑，发人深思，诱人幻想，创造了无数美丽动人的神话。世界上几乎每一个民族都有日月神话，大多数民族都曾经崇拜过日月。

中国各族和世界各族一样，曾经创造过五光十色的神话，塑造过别具一格的日月神形象。对日月的崇拜活动，源远流长，曾经盛极一时。上至新石器时代，下至20世纪90年代的今天，都发现有日月崇拜的遗迹。

（一）日神观念

1. 日神观念的产生

19世纪形成的宗教研究领域中第一个最大的学派——自然神话学派，主张早期的神话和宗教中的神，都是自然物的人格化。这一学派的代表人物麦克斯·缪勒（Max Müller）甚至认为，最早的神是太阳神，最早的崇拜形式是太阳崇拜。太阳神话是一切神话的核心，一切神话都是由太阳神话派生的。在

他看来，太阳"从仅仅是个发光的天体变成世界的创造者、保护者、统治者和奖赏者。实际上变成一个神，一个至高无上的神"[1]。宗教是由崇拜太阳的单一神教向多神教发展，最后又演变为唯一神教。我国一些人也持类似的观点，认为中国古代传说中的主要神祇，均起源于太阳神崇拜。

在人类未形成之前，太阳便已存在了。太阳作为自然物体，每天与人类相伴随。在人类社会早期，即在采集、狩猎时代，太阳虽然对人的影响非常显著，但它对人的生活和生命安全不发生直接的影响。两者之间并没有直接的利害关系。当时与人类关系最密切的是野菜、野果和各种动物，没有它们人类就无法生存。直接威胁人的生命安全的也主要是凶禽猛兽。太阳每天东升西落，人们早已习以为常。正如苏联著名宗教史专家约·阿·克雷维列夫所说：在原始时代，"日常现象未必会引起原始人特别注意。每天的日出使他感到无所谓，因为这种现象并没有破坏他的生活秩序，而日食倒会引起他的兴趣、恐惧和惊奇……这类事件正由于异乎寻常，并不是屡屡发生，也就没有铭刻在原始人的不稳定的意识中"[2]。因此，在采集、狩猎时代，即在旧石器时代至中石器时代，人类不会自发地崇拜太阳。社会发展水平尚处于旧石器晚期至中石器时代前期的澳大利亚人和塔斯马尼亚人，虽然有关于太阳和月亮的神话，但并不是把它们当作神，人们并不崇拜他们。[3] 只有在生产性的生产即农业和畜牧业的产生和发展时期，太阳才对人获得特殊的意义。太阳能使作物长势良好，果实丰满，但也能把作物晒

[1] 《宗教的起源与发展》，上海人民出版社 1989 年版，第 186页。

[2] 《宗教史》(上卷)，中国社会科学出版社 1984 年版，第30 页。

[3] C. A. 托卡列夫等主编：《澳大利亚和大洋洲各族人民》上册，三联书店 1980 年版，第 6 章，第 8 章。

死，颗粒无收。收刈后的五谷需要太阳晒干，才能食用和贮藏；如果长期没有太阳，刚收刈的五谷会霉烂，造成很大的损失。太阳对畜牧业的影响也非常显著。夏天，牧草在太阳光的照耀下，长得既快又茂，牲畜也因而长得又肥又壮。但是，倘若长期干旱，强烈的阳光把牧草晒得枯黄，牲畜无以为食，必然会造成牲畜瘦弱或死亡。冬天，太阳光微弱，万物枯萎，牲畜无以为食，大批牲畜被冻死。所以，在早期农业和畜牧业阶段，太阳与人有了直接的利害关系，对人的生产和生活发生了直接的影响。人们的劳动成果受到太阳的制约。于是，太阳在人们心目中的地位加强了，促使人们较多地思考太阳，猜想太阳。当人们观察到，在春天，在和熙温暖的太阳光照射下，农作物，牧草和其他各种植物开始发芽、开花和长出新枝，在太阳光照时间较长的夏秋两季长得特别快，并结出果实。原始人不理解太阳的奥秘，以为太阳具有能使万物复苏、生长的超自然力量，甚至视之为丰产的主要赐予者。然而，太阳有时顺乎人心，合乎民意；有时却故意与人作对，需要它时不出来，不需要它时却偏偏烈日当空。因此，原始时代的人们认为，太阳也像人一样，有灵魂，有喜怒哀乐，因而形成太阳有灵观念。后来，人们又逐步把它人格化，视之为神。

太阳神和太阳崇拜产生于什么时候，国外学术界尚无一致意见。属于新石器时代的卡累利亚岩画（发现于奥涅加湖和白海地区）现已逾千幅，画面所绘大多为飞禽走兽，“此外，尚有种种图形——圆和半圆，并绘有辐射之光束”[1]。对此，考古学家众说纷纭。一些学者认为，绘有光束的圆和半圆，是日月的

[1] C. A. 托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社1985年版，第37—38页。

象征。“然而，当代一些研究者认为，新石器时代即有太阳崇拜之说，论据尚嫌不足。”[1]苏联学者O. A.托卡列夫认为，“青铜时代确有太阳崇拜之风”。[2]这一时期世界各地都发现有太阳崇拜的遗迹，如斯堪的纳维亚特伦霍尔姆发现的青铜车，上载日盘；西班牙特鲁埃尔发现的青铜驹，蹄下、背上均有日轮。太阳形象“或呈现为盘状；或呈现为轮形(带有光束或并无光束)；或呈现为圆形，中有‘+’字”。[3]

根据考古资料来看，中国太阳神观念和太阳崇拜在新石器时代已经形成。1976年青海东部出土的马厂型马家窑文化中有四圆圈“+”字纹彩陶壶、四圆圈“+”字网纹彩陶壶、四圆圈“*”纹彩陶壶、六圆圈“×”字网纹彩陶罐，四圆圈“×”字联珠纹彩陶壶。1974年和1977年青海民和出土有“卍”形纹彩陶壶。其中“+”字纹与印第安人象征太阳的“+”字完全相同。利普斯说：“北美印第安人装饰艺术中时常出现的多种+字形，都不过是象征性的太阳画而已。”[4]至于“×”字纹、“*”字纹和“卍”形纹当是“+”字纹的变体，同样是象征太阳，但为了区别，不同的家族绘上象征太阳的不同纹样。严文明也曾说：“半山期和马厂期的拟日纹，可能都是太阳神和月亮神崇拜在彩陶花纹上的体现。”[5]此外，山东大汶口文化遗址出土的日月纹，河南郑州大河村新石器时代遗址第三期文化遗存中也出土了绘有太阳纹和月亮纹的彩陶片。这些都是新石器时代太阳崇拜的遗迹。

太阳神观念产生之后，人们便赋予它神性和神职。最初，

[1] O.A.托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社1985年版，第37页。

[2] 同上书，第38页。

[3] 同上书，第39页。

[4] 利普斯：《事物的起源》，四川民族出版社1982年版，第328页。

[5] 《甘肃彩陶的源流》，载《文物》1978年第10期。

人们视之为丰产之神，后来又奉它为保护神和光明正大、明察秋毫之神。

2. 丰产之日神

前已述及，太阳神观念的产生与农牧业的形成关系十分密切。农民崇拜太阳最初目的主要是祈求适当的太阳光，以利农作物更好地生长、成熟，获得较好的收成。牧民则祈求太阳使牧草茂盛，牲畜肥壮，希望冬天能有温暖的阳光，以保护牲畜能顺利过冬。总之，人们最初是把太阳视为丰产的赐与者之一。“印第安人通过地下的种子长成植物的情形，看到太阳在大地上创造生命的力量，因而他们把太阳看作活的精灵。”[1] 俗话说，“万物生长靠太阳”，没有太阳，万物就不可能发芽、开花、结果，地球上就不会有任何生物。古罗马作家普林尼说：“我们应相信太阳是整个世界的生命（更坦率地说）灵魂”。[2] 神学家杰克伯·鲍姆说：太阳“把能量赋予地球上的各种自然力、各种生物及各种产物”[3]。云南永宁纳西族认为，天上以太阳为大，只有太阳存在，才有万物的生长。[4] 大理白族一些地区多云雾，庄稼往往不能成熟。当地白族认为日神能“驱除云雾”，促使庄稼生长成熟。因此，他们奉日神为保护神。他们相信只有祭祀日神，“方能丰收”。[5] 云南的阿昌族认为，“有了太阳和月亮，才有白天和黑夜、冷和暖，万物才会生长，人才

---

[1] M. C. 扎德：《北美印第安人的 Wigwan 故事》，转引自《比较神话学·导言》，上海文艺出版社 1989 年版，第17页。

[2] 麦克斯·缪勒：《比较神话学·导言》，上海文艺出版社1989年版，第5页。

[3] 同上书，第6页。

[4] 严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社 1983 年版，第135页。

[5] 《大理古代文化史稿》，第 202 页。

有吃有穿，所以对太阳、月亮供奉最勤。"[1] 孟加拉的奥昂人认为庄稼丰收取决于太阳和土地。两者缺一不可。他们视大地为妻，太阳为夫。每年娑罗桑树开花季节都要庆祝太阳神达梅和大地女神结婚。其仪礼如下：人人沐浴，浴后男的都到神林中去，女的则聚集到本村祭司家里。男人们在树林里向太阳神和村中守护神献过家禽等祭品之后，便开始吃喝。然后，由一位强壮的男人把祭司背在背上走回村里。女人们在村口迎接，洗他们的脚。全体敲鼓、唱歌、舞蹈跳跃，来到祭司家里。祭司家里用树叶和鲜花装饰一新。祭司同他妻子，像正常人结婚那样，举行婚礼，这样来象征太阳和大地的结合。仪式完毕，全体吃喝玩乐，跳着舞，唱着猥亵的歌曲，最后便纵情淫欲。这种由祭司与祭司妻子扮演太阳与大地神的婚媾，是作为确保大地丰收的巫术来进行的，并且由于同样的目的，人们才恣情纵欲。[2] 这一仪式表明，奥昂人意识到太阳对于庄稼丰收起着至关重要的作用。

古代人们早上拜日，在长时间内见不到太阳时，要举行各种祭祀或巫术仪式，在干旱时举行射日仪式等，其目的主要是为了保障农业的丰收。

3. 民族和王权的保护神

一些民族奉太阳为民族和王权的保护神。这一观念当是在丰产赐予者观念的基础上形成的。太阳除了能促使作物、牧草快速生长、成熟之外，还给人带来温暖和光明。而且，太阳东

[1] 刘扬武等：《阿昌族的原始宗教残余》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社 1985 年版。

[2] 弗雷泽：《金枝》上册，中国民间文艺出版社 1987 年版，第 220 页。

升西落，周而复始，永远不落。有许多优于动物的特点。于是，一些原来以某种动物为保护神的民族转而改奉太阳为保护神。

太阳保护神观念曾在古代一些民族中存在。古商人曾以鸟为图腾，少昊部落集团内各氏族"全是鸟的名字，明显地是鸟图腾的残迹"[1]。在甲骨卜辞中，"王亥的亥字，或从鸟，或从隹，隹亦即鸟；或从雚，雚亦即鸟；或从又持鸟，更与《山海经·大荒东经》'有人曰王亥，两手操鸟'之说相合。王亥的亥字，为什么要加一个鸟旁呢？我们以为这便是早期商族以鸟为图腾的遗迹"[2]。自王亥之子上甲微之后，以日为名。皇甫谧说："商家生子，以日为名，盖自微始。"[3] 胡厚宣先生说："上甲者，实为这前一段先公的第一位，天有十日，甲为其首。上甲是商代先公先王中第一个以日为名的人。"[4]这说明自上甲微之后，商人开始崇拜太阳。殷墟卜辞中，也有不少拜"出日"、"入日"的记录，更进一步证明殷人奉太阳为神。商人的先祖被称为少皞、太皞，"皞"，无疑具有"太阳"的意义。很可能是古商人尊奉太阳为保护神之后追谥先祖的名号。无独有偶，古埃及人也有类似商人的情况。原来以鹰为图腾的古埃及人统一全埃及之后，他们把本部落之神鹰推崇为全埃及的太阳神。印加人的太阳神也被视为保护神，居于凌驾一切的地位。一国之主的"印加"被视为太阳神之子以及此神的最高祭司。墨西加人也奉太阳神"特兹卡特波利卡"为保护神。

古代匈奴人似以太阳为保护神。《史记·匈奴列传》载匈奴

[1] 郭沫若主编：《中国史稿》第1册，人民出版社，1976年版第118页。

[2] 胡厚宣：《甲骨文商族鸟图腾的遗迹》，载《历史论丛》第1辑，中华书局1964年版，第139页。

[3] 《史记·殷本纪》引皇甫谧语。

[4] 胡厚宣：《甲骨文商族鸟图腾的遗迹》，载《历史论丛》第1辑，中华书局1964年版，第140页。

“单于朝出营拜日之始生”，这说明匈奴人是十分崇拜太阳的。又“匈奴”一名又称鬼方、鬼戎、混夷、混戎、昆夷、昆戎和胡等。鬼、混、昆、胡(古读“古”)等古音与古突厥语谓太阳之kün,哈萨克语之kün，柯尔克孜语之kün，维吾尔语之kün，撒拉语之kun音声极为相近，疑是kün或kun的汉语译音。以自然物或自然现象为氏族部落名称的现象屡见不鲜，美洲印第安迈阿密人10个氏族中，有1个氏族以“太阳”为氏族名称[1]。澳大利亚土著民族也有以太阳为名的。[2] 又匈奴常言“南有大汉，北有强胡，胡者天之骄子也”。这里的“天之骄子”不能简单地理解为“人”之意，而应该是至高无上的、独一无二的。白天，茫茫天空中唯有太阳，古人便自然而然地将其理解为“天之子”。古印度的“苏利耶(太阳)被称作苍天之子，而黎明则被称为太阳的妻子或女儿”[3]。又珞巴族传说天地结婚生下太阳。[4] 可见，珞巴族视太阳为天之子。古突厥语中有kün(太阳)tängrga之语[5],其意即“像天子般”的。这里把太阳比作天之子。所以从匈奴人崇拜太阳及匈奴各种族称似为“太阳”来看，匈奴人是以太阳为保护神的。

古代乌孙人原来崇拜狼，后来也崇拜太阳。他们崇拜太阳神与阶级产生和王权的建立有直接的关系。《汉书·西域传下》“乌孙”条载，乌孙王号为“昆弥”或“昆莫”，又乌孙王子称“靡”，如猎骄靡、军须靡、翁归靡、鸱靡等。靡、弥、莫当为同音异译，即今哈萨克族之“biy”(比)，意为法官，即古代习

[1] 摩尔根：《古代社会》,商务印书馆1981年版，第164页。

[2] 参见Д. Е. 海通《图腾崇拜》(俄文版)，第31—32页。

[3] 麦克斯·缪勒：《宗教的起源与发展》,上海人民出版社1989年,第185页。

[4] 谷德明编:《中国少数民族神话选》，西北民族学院1983年印，第264页。

[5] 中央民族学院民族语文系编：《古代突厥文献语法》，1977年油印本，第64页。

惯法仲裁人。原始时代的氏族酋长主要行使习惯法以处理氏族内部或氏族之间的事务，没有什么特权。当阶级形成、王权建立之时，奴隶主贵族为了维护自己的统治，需要有一个不同于一般氏族部落酋长的王号。由于王权是至高无上的，而太阳高居天空，无人可及。于是乌孙统治者便以“太阳”为自己的王号，自称为“昆弥”、“昆莫”。“昆”即哈萨克语之kün，义为“太阳”，“昆弥”、“昆莫”意即“太阳王”或“太阳比”，是至高无上的首领，也就是奉太阳为王权的保护神。正如古埃及国王把自己说成是太阳神的儿子一样，旨在于借助太阳神的威力使各氏族部落服从王命，达到维护王权的目的。

4. 光明正大、明察秋毫之神

太阳光芒四射，像光箭一样，所到之处，无处不明，无所不见。“太阳能看到人间的正与错，他巡视整个世界，洞察人们的一切思想。”[1]它“可以看到一切，无论是善还是恶”[2]。古代诗人阿密斯不仅相信太阳有眼睛，可以观察世界，而且相信它有耳朵。[3] 因此，不少民族都把太阳视为光明正大、明察秋毫之神。不过，这种观念可能是较晚时候产生的。

由于太阳无所不见和无所不知，所以过去许多崇奉太阳的民族从不敢做违背常规和道德的行为，从不做亏心事，生怕太阳看见而受到惩罚。一个阿柏支印第安人曾指着太阳对白人说：“难道你不相信这位神灵在观察我们的言行，并惩罚恶行吗？”[4] 而无辜的人在一切求助都无济于事时，总会向太阳表白

---

[1][2] 麦克斯·缪勒：《宗教的起源与发展》，上海人民出版社1989年版，第187页。

[3] 麦克斯·缪勒：《比较神话学·导言》，上海文艺出版社1989年版，第18页。

[4] 同上书，第17页

自己无罪。东北的鄂伦春族当发生口角、争论是非之时，双方当事者则对太阳起誓。他们认为，如果对着太阳不说实话，定会遭到惩罚。若遇有委屈之事或苦难之情，也向太阳申诉和祷告，祈求它能够澄清事实真相，辨明是非曲直，并除祸降福。[1] 哈萨克族也有向太阳发誓的习俗，倘若有人被诬偷了别人的东西，便面向夕阳发誓说，"太阳快要落山了，××的东西如果是我偷了，我将随着西落的太阳同时完蛋。"云南哈尼族把日月神看作是光明正大、公正无私的象征。他们认为，人们生活在日月底下，凡事必须行得正，做得合理，否则躲不过日月之神。在表白自己无过时，求日月作证："白天太阳见，晚上月亮见，我没有做亏心事。"[2] 剑川白族在解决偷盗疑难案件时，有时也采用对太阳发誓的方法。双方发誓的内容一般是："如果我偷了你的东西，我死，太阳落，我落；我没有偷你的东西，你死，太阳落，你落。"或说："我如偷了你的东西，绝子断孙；你若诬赖我，你绝子断孙。"[3]

太阳神观念的产生与农牧业生产的形成有着密切的关系。它大概产生于新石器时期，并非最早的神观念。人们最初把太阳神视为丰产的赐予者之一，而后被奉为民族和王权的保护神，以及光明正大、明察秋毫之神。

（二）日神形象

太阳神观念的形成，促成了太阳神形象的产生。中国古今

[1]《鄂伦春族情况》，1957年内部铅印本，第51页。

[2] 清波，《哈尼族民间诸神浅析》，载《红河民族研究》1989年第1期。

[3]《白族社会历史调查》，云南人民出版社1983年版，第89页。

各族的太阳神形象，种类较多，主要有如下几种类型：

1. 太 阳 形

人们崇拜太阳最初是面向天空中的太阳叩头、跪拜。因此，人们最初描绘的太阳神形象，也就是太阳的形状。

由于想象和观察的差异，人们所描写的太阳形状各地不完全一样，甚至同一幅图画中的太阳形状均不相同。有的画一个圆圈象征太阳神，如大汶口文化遗址出土的陶尊上有日月纹和日月山纹，月之上有一个圆圈象征太阳(图 3)。内蒙阴山岩画中的拜日图中，跪拜者头顶之上的太阳神为一个圆圈(图 4)。广西宁明花山岩画中也有一个象征太阳的单圆圈(图 5)。[1]有的画一个圆圈，中有一黑点，如广西宁明花山岩画的祈求太阳的巫术仪式中，有三个太阳图案，其中一个为圆圈内有一黑点(图 6)。青海民和县出土的彩陶罐上亦有此种太阳图案(图7)。有的画一个圆圈(或中有一点)，周有光束，如甘肃临夏县出土的属于辛店文化(青铜器时代)的双耳彩陶罐上的太阳图案(图8)。有的为双圆圈形，外圈有光束，如青海乐都县出土的彩陶壶上的太阳纹(图 9)。有的为双圆圈，内圈有光束，如青海乐都县出土的彩陶盆上的太阳纹(图 10)。广西岩画也有两个这样的太阳图案(图 11)。有的为半圆形，周有光束，如青海岩画中的太阳图案，如朝阳初升状(图 12)。有的为多圆圈，外圈有光束，如内蒙阴山岩画中的一个太阳图形(图 13)。有的为双圆圈，中有一黑球，黑球外和两个圆圈外部均有光束，如广西宁明花山岩画中的一个太阳图案(图 14)。

---

[1] 关于广西宁明花山岩画中的各种圆形图案，有人认为不是太阳图案。关于这一点，在本章第五节中详加说明。

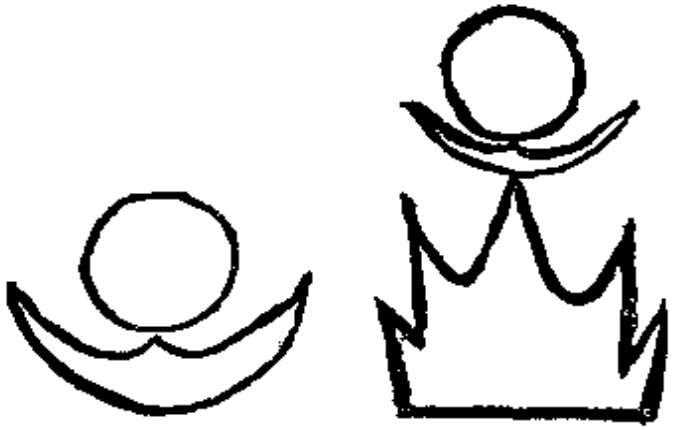


图 3



图 4



图 5



图 6



图 7



图 8

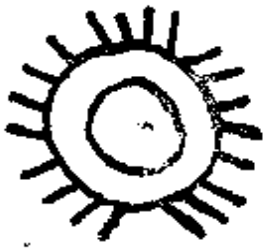


图 9



图 10



图 11



图 12



图 13



图 14

在古代南方百越民族的一些铜鼓上，有太阳纹饰，圆形如饼，上有细长如针或呈现锐角形状的光芒，加上周围一道道弦纹构成的日晕图，犹如一轮光芒四射的太阳普照大地人间。在近现代一些少数民族中，也有太阳形状的太阳神形象，如珞巴族的太阳神形象为太阳图形，他们在祭祀太阳神时，画一个太

阳图案作为祭祀的对象[1]。普米族的太阳神形象亦为太阳图案，他们用石灰在房子上画太阳、月亮和星星，认为它们是吉祥的象征。[2]

2. “+”形、“×”形、“*”形和“卍”形

“+”形图案象征太阳，在北美印第安人中十分普遍。[3] 在中国新石器时代的彩陶上，也发现有不少类似图案。如1976年青海乐都出土的彩陶壶上，有四个“+”形太阳图案，外为一个大圆圈，内有一大球体，球体内有一“+”字形(图15)。1975年青海乐都出土的另一彩陶壶的“+”形太阳图案稍异，外为一圆圈，内为一网形球状，球内的“+”字形内有网格纹(图16)。青海民和县出土的一个彩陶罐上，也有太阳图形，外为一圆圈，中央为一小球体，“+”形连球体和外圈(图17)。甘肃临夏县出土的彩陶罐上亦有“+”形太阳图案，一个图案为双圆圈，内圈内有一网形“+”字(图18)；一个图案亦为双圆圈，内有一“+”字，中有一方形，“+”字四角各有一个网形直角三角形(图19)。青铜器铭文中，也有类似“+”形的太阳图案(图20)。



图 15



图 16

[1] 刘芳贤等：《珞巴族的原始宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

[2] 宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社1981年版，第462页。

[3] 利普斯：《事物的起源》，四川民族出版社1982年版，第328页。



图 17

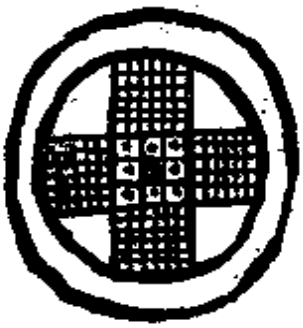


图 18



图 19



图 20

“×”形太阳图案是“+”形太阳图案的变体，这两种图案的彩陶同在青海乐都出土，同属马厂型马家窑文化，可能是不同家族为了区别而产生的。这种“×”形图案也有若干种类型。有的为双圆圈，内圈内有一“×”形，四个角内有小黑点，如1977年青海民和出土的彩陶壶的太阳图案（图21）。有的为双圆圈，内圆有一“×”形，中有一长方形，“×”形外四角为网形等腰三角形，如1976年青海乐都出土的彩陶壶上的太阳图案（图22）。有的外有一圆圈，中有一大球体，中有一“×”形，“×”形外一圈联珠，如1975年青海乐都出土的彩陶壶上的太阳图案（图23）。有的似日晕图案，中有一大球体，外有两圈日晕图，中有“×”形，四角有网格纹，如1976年青海乐都出土的彩陶壶（图24）。



图 21



图 22

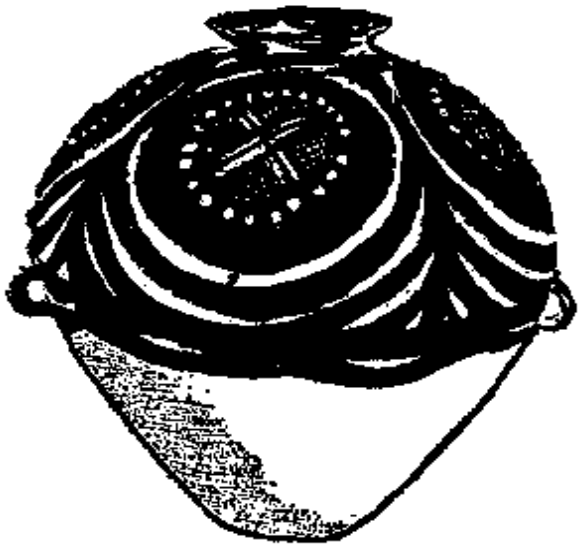


图 23

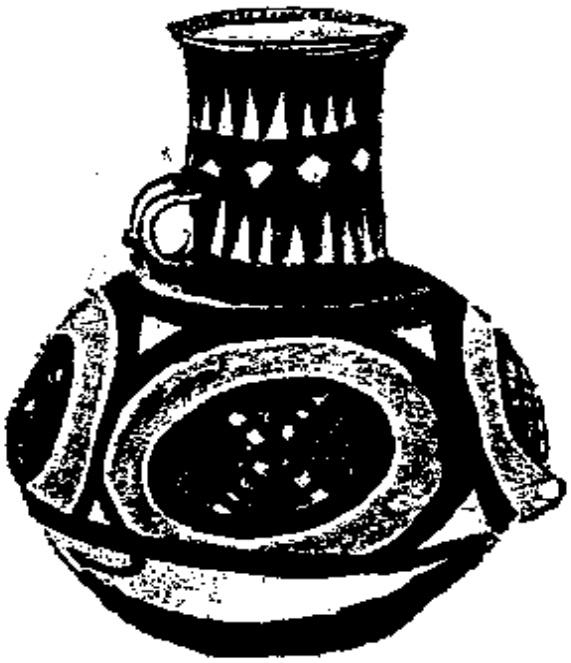


图 24

“＊”形图案也是“＋”形图案的变体。此种图案不多，目前所见的有二例：一是1976年在青海乐都出土的马厂型马家窑文化彩陶壶上，其形状为双圆圈，内圈内有一“＊”形(图25)；另一例为甘肃辛店文化(青铜时代)遗址出土的彩陶罐上的“＊”形太阳图案(图26)。

“卍”形图案也是由“＋”形图案演变而来的，主要在青海出土，属马厂型马家窑文化。其种类有多种：其一为1975年青海乐都出土的彩陶罐上卍纹(图27)；其二为1974、1975年青海乐都柳湾出土的彩陶壶上的卐纹(图28)；其三为1974年青

海乐都出土的彩陶罐上的卍纹（图29）；其四为1974年青海民和出土的彩陶壶上的卍纹（图30）；其五为1974、1975年青海乐都柳湾出土的彩陶壶上的卐纹（图31）；其六为辽宁翁牛旗石棚山陶罐上刻划的卍纹（图32）。



图 25



图 26



图 27



图 28



图 29



图 30



图 31



图 32

3. 竹　筒

以竹筒作为太阳神的象征，是较为罕见的。仅在南方个别民族中发现。这大概是由于南方竹子多，制作方便的缘故。这种太阳神形象究竟产生于何时，难以考究。

据目前所见资料，云南阿昌族和景颇族有这种太阳神形象。阿昌族称太阳神为"版清"，他们有些寨子以四个竹筒作为太阳神的形象。[1] 景颇族也以竹筒作为太阳神的象征，不过，他们不是以四个而是用两个竹筒象征，和月亮神（也是两个小竹筒）一起挂在房上。[2]

4. 人 面 形

人面形太阳神形象是拟人化、抽象化的产物，是较高一级的太阳神形象。这种图案不多，仅在岩画中发现一些。

在内蒙贺兰山岩画中，有不少太阳神形象，其中有少数为太阳形图案，有百分之九十五以上为人面形。在人面形中，"大多数的神像，头上光芒四射的灵光，颇似太阳光，有的简直像一个金光万道的太阳的形象，只是中心部分有人的五官，这种形象兼用了人和太阳的形象，即太阳的人格化和人的太阳化，将两者巧妙地糅合在一起了。……在众多的太阳神之间，点缀着磨刻甚深的星星，有的星星约有半个鸡蛋壳的大小和一定深度，有的其间有连线，这无疑表示，诸太阳之神高踞于苍茫无际的太空之中"[3]。

---

[1]《阿昌族社会历史调查》，云南民族出版社1983年版，第45页。

[2]《景颇族社会历史调查》(一)，云南人民出版社1985年版，第209页。

[3] 盖山林，《内蒙古贺兰山北部的人面形岩画》，载《中央民院学报》1982年第2期。

在内蒙门沟岩画中，也有一人面形头上有光束的图形。考察者认为是一头发直立的人头像。但此人面形下方有两头鹿、三个人、一只鸟。[1] 这说明它并不是人头像，而是一个高悬空中的拟人化了的太阳神形象。

美洲印加人的太阳神形象，亦为人面形。他们视太阳为保护神，极为崇敬。王国都城有一太阳神庙，是主要的国家圣地。太阳神偶像为一硕大的金制日盘，周有光束，中为人面。[2] 这与内蒙阴山岩画十分相似。

以上4种太阳神形象，最早的当是太阳形，最晚的是人面形。

（三）日 与 鸟

在中国古代神话中，日与鸟似乎有不解之缘。为什么会把鸟当作太阳的象征？两者是怎样结合在一起的？

1. 鸟——太阳的象征

不少民族都把鸟作为太阳的象征。古埃及统一之后，鹰神荷拉斯（或译作荷鲁斯）被奉为太阳神而受到全埃及人的崇拜。德国文化人类学家利普斯说："古埃及鹰神荷拉斯明确具有太阳的性质，荷拉斯是王朝时期和前王朝时期国王们特有的称号。……鸟和太阳的结合本身，就表明了他那超越于人和灵魂之上的超自然力量。"[3] 可见，鹰是古代埃及人太阳神的象征。

---

[1] 张松柏等：《内蒙古白岔河流域岩画调查报告》，载《文物》1984年第2期。

[2] O. A. 托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社1985年版，第268—269页。

[3] 《事物的起源》，四川民族出版社1982年版，第342页。

波斯人与古埃及人一样，“波斯的宗教观念，以鹰鸟作为太阳的象征，犹如我国称太阳为金鸟”[1]。在古波斯人的钱币上，作为太阳子孙国王的皇冠上，便装饰着象征太阳的翼翅。[2] 中美洲的马雅印第安人的太阳神则与乌鸦相连结，他们“传说日神是一只乌鸦变的”[3]。

中国古代也像马雅人一样，视乌鸦为太阳的象征。所谓“金乌西坠，玉兔东升”，就是指太阳西下，月亮东升。可见，金乌象征太阳。

太阳和乌鸦的传说，始见于《山海经》。《山海经·大荒东经》：“汤谷上有扶木，一日方至，一日方出。皆载(戴)于乌。”郭璞注云：“中有三足乌。”《初学记》卷三十引《春秋元命包》云：“日中有三足乌者，阳精，其偻忽也。”《淮南子·精神训》：“日中有踆乌。”高诱注云：“踆犹蹲也，谓三足乌。”“山东肥城孝堂山石室画像中之日象即画一圆日，中有乌”[4]。四川出土的汉代石棺上，“棺上亦刻有金乌驻日的图样”[5]。这些都是上古神话在艺术中的具体表现。

2. 日、鸟合一——鸟图腾崇拜与太阳崇拜的整合

为什么古人把日与鸟合二而一？孙作云解释说：“我们知道中国古代的东夷以鸟为图腾者，又多以太阳或月亮为图腾，这就是民族学上所谓‘联合图腾’的制度……。其表现在神话传说

[1][2]《夏鼐考古学论文集》，科学出版社 1961 年版，第 130—131 页。

[3] 刘敦励：《古代中国与中美马耶人的祈雨与雨神崇拜》，载台湾《民族学研究所集刊》第 4 辑，1957 年。

[4] 孙作云：《后羿传说丛考·日中有踆鸟》，载《中国学报》第 1 卷第 3、4、5 期，1944 年。

[5] 刘敦励：《古代中国与中美马耶人的祈雨与雨神崇拜》，载台湾《民族学研究所集刊》第 4 辑，1957 年。

方面者就是中国古代相传为日中有三足乌。日中为什么有三足乌呢？或许就是因为以鸟(乌)为图腾的民族，同时又以日为图腾，因缘附会，又说日中有三足乌了。”他还认为，太皞部落是“以日和凤鸟为图腾的部落”，而少皞部落则是以燕(玄鸟)和日为图腾的部落。[1]

其实，日、鸟合一并不是联合图腾，它们与雷和蛇、月亮和蟾蜍一样，是图腾崇拜和自然崇拜的整合。

在第一章中已谈到，图腾崇拜产生于旧石器中期，发展、繁荣于旧石器晚期和中石器时代。它是与狩猎、采集社会生产和生活相适应的。自然崇拜产生于新石器时代，它是与农牧业生产相适应的。由攫取性的生产过渡到生产性的生产，是早期人类社会的一次最伟大的变革，这种社会变革必然会反映到宗教信仰之中，必然会引起原有的宗教信仰的变革和转换。农牧业生产形成之后，由于各种自然现象对农牧业生产影响很大，因而逐渐产生自然崇拜。然而，任何一种文化现象一旦产生便不会轻易地退出历史舞台。以鸟为图腾的氏族部落不可能很快放弃对鸟的崇拜，而去单独崇拜太阳。在新旧文化交替之间，必然会形成一种兼有新旧两种文化元素的复合的文化形式。日与鸟合而为一，或把鸟作为太阳的象征，正是图腾崇拜与自然崇拜相互整合的结果。

鸟与太阳合而为一并不是古人凭空臆测，而是他们直观观察的结果，由于太阳对农牧业生产影响很大，与人的劳动发生直接的关系。因而促使人们去猜想太阳，观察太阳。结果，以鸟为图腾的氏族部落发现鸟与太阳之间有某种“联系”。

其一，太阳在空中运行，而鸟也在天空中飞翔。这种现象

[1]《中国古代乌氏族诸酋长考》，载《中国学报》第3卷第4期，1945年。

是使古人把太阳与鸟联在一起的主要原因之一。"古埃及的太阳神 Ra，上有鹰头，弗雷泽（G。Frazer）说日与鸟之合一，就是因为人们把日头在空中运行这事，也看作如鹰之飞翔于天空一样。"[1]我国古人把太阳与鸟联在一起，无疑基于同一心理。早晨，太阳东升，鸟也从树上或窝里飞向空中，寻觅食物，尤其是如鹰之类的大鸟，飞得很高。日落西山，鸟也从空中飞回树上或窝中。因而古人便以为太阳与鸟有着某种必然的联系。在河姆渡文化遗址中，出土有双鸟朝阳雕像，系用象牙雕刻而成，图案的中心为一组大小不等的同心圆，外圆边上雕刻有似烈焰光芒，象征着冉冉升起的朝日，太阳的两侧各雕刻着一只神鸟，匝绕着太阳，昂首相望。[2] 这说明古人以为鸟常飞到太阳身边，和太阳在一块。

其二，古人把太阳的运行视为是由鸟驮着飞行。如前述《山海经》说，十日皆载于鸟。这种意识也是古人直观观察的结果。在他们看来，圆圆的一个太阳，像是一个金盘子一样，既没有翅膀，又没有尾巴，它怎么会由东向西运行呢？而有些大鸟，力气很大，能叼很大的动物。如藏族地区的秃鹫(俗称"坐山雕")，是最大的鸟之一，身长1米多，据说能叼起10岁以下的小孩。秃鹫有一个特点，它飞得很高，每天凌晨一个跟着一个地起飞并借助高山上的气流扶摇直上到肉眼看不见的高空，到了黄昏时刻又一个跟着一个地飞回到悬崖上憩息。秃鹫和其他大鸟的这种习性正如太阳东升西落一样，这必然会使古人把两者联系起来，以为秃鹫或其他大鸟早上飞向天空是驮太阳去了，傍晚日落西山后便是秃鹫驮太阳到山下。庙底沟仰韶文化泉护村遗址中出土的彩陶上，有一日鸟图案，鸟背上有一轮

[1] 孙作云，《后羿传说丛考》，载《中国学报》第1卷第3.4.5期，1944年。

[2] 《浙江河姆渡遗址第二期发掘的主要收获》，载《文物》1980年第5期。

红日(图 33)，大概这就是鸟驮日传说在彩陶艺术中的体现。



图 33

为什么古人说乌鸦驮着太阳，甚至说日中有三足乌呢？古人的眼睛也许比我们现代人的好，他们很早就发现太阳中有黑点。如甘肃临洮沙村辛店文化遗址出土的一只彩陶罐上的太阳纹，圆圈中绘一黑点，可见青铜时代已观察到太阳中有黑子。最早明确记载日中有黑斑的是《汉书·五行志下》：汉成帝河平元年(公元前 28)，“日出黄，有黑气大黄，居日中央”。此为世界最早的日斑记载。《后汉书·五行志六》也有日中黑斑的记载：汉灵帝“中平……五年正月，日色赤，中有黑气如飞鹊，数月乃销”。由于古人观察到太阳中黑子，而乌鸦色黑，故比之为乌，至于日中的乌鸦有三只足，主要是为了表明此乌不是凡乌，而是神乌，“所以说这乌有三只脚，以示其与众乌不同”[1]。

其三，古人把候鸟与太阳联系起来，也是日、鸟合一的原

[1] 孙作云：《后羿传说丛考》，载《中国学报》第 1 卷第 3、4、5 期，1944年。

因之一。春夏之交，阳光明媚和熙，而候鸟也从南方飞向北方，似乎是鸟把太阳从南方带到北方。秋冷冬至之时，太阳光微弱，天气变冷，而候鸟此时也由北方飞向南方，似乎是鸟把太阳带到南方。古代欧陆和北美民族，把天鹅视为"太阳鸟，意思是：它们似乎在夏季把太阳带向北方，在冬季则带去南方"[1]。陈炳良认为，玄鸟(燕)之所以被殷人视为太阳神，也可能因为它是南来北去的候鸟。[2]

上述种种，是古人把鸟和太阳合而为一的主要原因，是图腾崇拜与自然崇拜相互整合的原因。把鸟和日等同起来，并同时崇拜日月，是图腾崇拜与自然崇拜之间的一种过渡性的崇拜形式，是鸟崇拜向太阳崇拜的过渡形式。严文明在谈到甘肃马家窑文化彩陶源流时说："在我国古代的神话传说中，有许多关于鸟和蛙的故事，其中许多可能和图腾崇拜有关。后来鸟的形象逐渐演变为代表太阳的金乌，蛙的形象则逐渐演变为代表月亮的蟾蜍。……这就是说，从半坡期、庙底沟期到马家窑期的鸟纹和蛙纹，以及从半山期、马厂期到齐家文化到四坝文化的拟蛙纹，半山期和马厂期的拟日纹，可能都是太阳神和月亮神崇拜在彩陶花纹上的体现。"[3]

然而，图腾崇拜虽然以多种方式继续存在，并与自然崇拜融为一体，但它毕竟失去了赖以长期存在的根基，逐步衰落下去。而自然崇拜则由于有良好的生存土壤而得到不断的发展，逐步摆脱图腾崇拜的羁绊，形成自成一体的崇拜体系。这样，过渡形式的复合崇拜便不存在了，图腾崇拜只作为残余形式而

[1] H. J. 斯宾登，《太阳崇拜》，转引自《中国古代新释神话两则》，载台北《清华学报》第十卷第二期，1969年。

[2] 《神话、礼仪、文学》，台北联经事业出版公司1985年版，第15页。

[3] 《甘肃彩陶的源流》，载《文物》1978年第10期，第72页。

保存下来，而自然崇拜则成为最主要的宗教信仰形式之一。在殷虚卜辞中，拜日、祭日的记载不少，但未见把日与鸟联系起来的记载，这说明当时的日崇拜与鸟崇拜已分离。

（四）拜日场所

拜日场所是在太阳神观念的基础上衍生的。它是崇拜太阳的活动场所。

最初，并没有固定的拜日场所，只是每天早上太阳出来时，走出家门，向着太阳作揖或跪拜。《史记·封禅书》："天子朝朝日，夕夕月，则揖。"所谓"朝朝日、夕夕月"，即如匈奴"单于朝出营，拜日之始生，夕拜日"[1]。50年代前，居住在新疆北部的阿尔泰乌梁海人仍保留了在家门前拜朝日的习俗。[2] 云南阿昌族也在自己家门前祭日。

随着祭日仪式的规范化，形成了专门的祭日场所。古代帝王的祭日场所一般都在京郊，俗称日坛。在北京，元代便建有日坛。《金史》卷二十八"礼志一"："朝日坛曰大明，在施仁门外之东南，当阙之卯地，门壝之制皆同方丘。……春分朝日于东郊。"

明初在南京建有朝日坛。《明史》卷四十七"礼志一"：明洪武三年（公元1370）建朝日坛，"朝日坛高八尺，……方广四丈。两壝，壝各二十五步。二十一年罢。"《大明集礼》卷十一："坛制筑朝日坛于城东门外，高八尺，方广四丈。……两壝，每壝二十五步。燎坛方八尺，高一丈，开上南出户，方三尺。"

---

[1] 《汉书·匈奴传上》。

[2] 何星亮：《阿尔泰乌梁海人的宗教信仰初探》，载《民族研究》1986年第1期。

明朝迁都北京之后，亦建有日坛，即今北京日坛之原形。据《春明梦余录》卷十六载："朝日坛在朝阳门外，缭以垣墙。嘉靖九年(公元1530)建，西向。为制一成。……坛方广五丈，高五尺九寸。坛面用红琉璃，阶九级，俱白石。櫺星门西门外为燔炉、瘗池，西南为具服殿，东北为神库、神厨、宰牲亭、灯库、钟楼，北为遣官房。外为天门两座：北天门为礼神坊，西天门外迤南为陪祀斋宿房五十四间。护坛地一百亩。"

清初沿用明代朝日坛，至雍正二年(公元1724)在日坛西南地方建照墙3座。五年增造日坛牌坊两边墙垣。乾隆八年(公元1743)移建具服殿3间，左右配殿6间，宫门1座，拆移衙署13间。二十年大修日坛。嘉庆五年(公元1800)重修日坛祭台神库牌楼具服殿和外围墙垣。《大清会典图》卷十一云："日坛，在朝阳门外东郊，当都城卯位，制方，西向。一成，方五丈，高五尺九寸。坛面甃金砖，四面出陛(阶)，皆白石，各九级。壝圆周七十六丈五尺，高八尺一寸，厚二尺三寸，内外丹饰。正西三门，石柱六；东南北各一门，石柱二；褾阈皆石，朱扉有櫺。坛西阶上，壝西门内，鼎炉各二。西门外南瘗坎一，铁燎炉一，北向。壝北门外之东，神库三间，西向；神厨三间，南向；均一出陛。各三级；井亭一，四面闲以朱櫺，南向；垣一重，门一，西向。其北为宰牲亭，三间，垣一重，门一，西向。壝北门外直北为祭器库，乐器库，棕荐库各三间，联檐通脊，均南向。壝西门外之北，为具服殿三间，南向，一出陛，五级；左右配殿各三间，东西向，一出陛，皆三级。周卫宫墙，宫门三间，左右门各一，均南向。钟楼一，在其东。坛垣前方后圆，周二百九十丈五尺，两面用砖镶砌。"(图34)

据《清史稿》卷八十二"礼志一"载："日坛各九级，方五丈，高五尺九寸。圆壝，周七十六丈五尺，高八尺一寸，厚二尺三

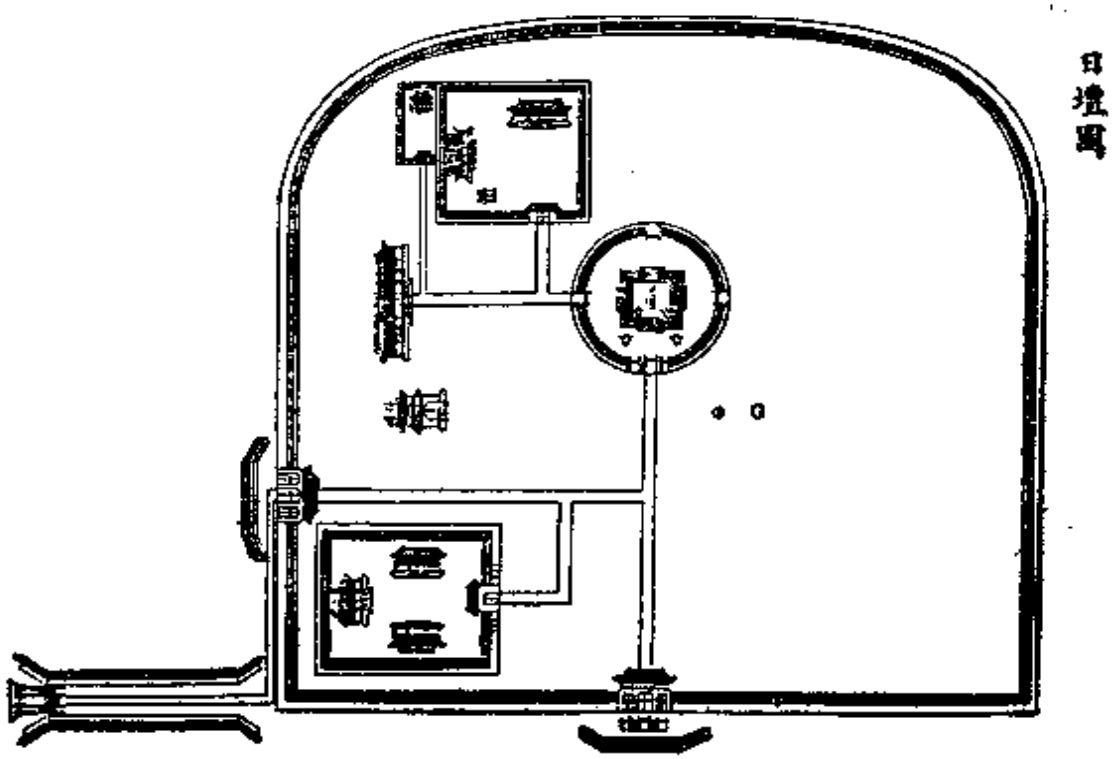


图 34 《大清会典图》卷十一所载日坛图

寸。坛垣前方后圆，周二百九十丈五尺。”

除了帝王拜日的日坛外，各地、各民族亦有自己的拜日场所。

（五）崇日仪式

历史上崇拜太阳的仪式多种多样，因时而异，因地有别。但就仪式的特征而言，崇日仪式可分三大类：一为巫术仪式，二为朝日仪式，三为祭祀仪式。

1. 巫术仪式

巫术仪式即不是采用祭祀、叩头跪拜的形式，而是采用模拟等方式，以促使日出天晴或加强太阳的热量；或用巫术控制

太阳，使它不要走得太快。

巫术产生于渔猎时代，巫术最初主要用于狩猎等生产活动，旨在于帮助狩猎成功。农牧业生产形成之后，巫术也用于农牧业生产活动之中。当较长时间不见太阳，对农牧业产生影响时，便举行巫术仪式，以迫使太阳出来驱散乌云，给大地送来阳光。

由于以巫术仪式祈求日出的方式是比较古老的，所以，迄今所见事例较少，仅在个别民族中存在。

太阳是僜人最重要的崇拜对象。由于僜人居住地区潮湿多雨，阴雨天气常给庄稼带来很大危害，给狩猎造成困难。这是僜人最忌讳而又感到无能为力的事情。如遇久雨不晴，庄稼受到危害之时，便要请巫师举行巫术仪式，祈求日出。[1]

广西宁明花山岩画表现什么内容，学术界争论不一。[2] 在我看来，它是祈求日出的巫术仪式。岩画中有光束、无光束或中有"＋"形的圆圈，都是太阳形象，众人双手高举，作祈求日出状（图 35），是人们为了祈求日出而举行的模拟巫术仪式。如美拉尼西亚人为了使太阳放出光芒，便拿一块作为巫术用的圆石，上面缠上红绳，插上羽毛，就像光芒四射的太阳一样，念咒后把它置于高树上被认为神圣的地方。有些地方方法稍异，巫师将树叶和藤条缠于竹棍的一端，拿到火上，一面念咒，一面吹；一会对着火，一会对着树叶，然后便把它放到树上，让风把上面的魔力吹散于四方，这样太阳好像就会发出光芒一样。[3] 北美印第安人在举行祈求太阳的巫术仪式时，"广场中

[1] 张江华：《僜人的原始宗教及其社会影响》，载《西藏民族学院学报》1989 年第 2 期。

[2] 《花山崖壁画资料集》，广西民族出版社 1963 年版，第 21—38 页。

[3] C. A. 托卡列夫等主编：《澳大利亚和大洋洲各族人民》上册，三联书店 1980 年版，第 610 页。

心和篱笆四个入口”也有太阳图画。[1] 南非的贝专纳人，每当阴沉的早晨，也要用巫术仪式邀请太阳来穿透云层。[2] 新喀里多尼亚人以一块带孔的圆盘状石头来象征太阳，巫师手拿一块燃着的木片反覆穿过石块的孔洞，希望太阳出来，吞掉乌云，烤干大地。[3] 广西地区雨水很多，春夏两季有时甚至一两个月阴雨绵绵。倘若稻谷出穗后或成熟后长时间没有太阳，那将会造成很大的损失。因此，古代壮族自然会想尽办法祈求日出。制作太阳形象，并以巫术形式祈求日出大概是其中一种。花山崖壁画正是这种巫术仪式的体现。



图 35 广西宁明花山岩画中的拜日图

另一种是加强太阳热量的巫术仪式。冬至来临，日短夜长，太阳光微弱，气候转冷。古人不理解其原因，以为太阳疲倦无力，需要给它加强力量。我国古代有冬至祭日的习俗，《礼记·郊特牲》：“郊之祭也，迎长日之至也。”陈澔注云：“至，犹到也。冬至日短极而渐舒，故云迎长日之至。”虽然《礼记》未说明“迎长日”的方式，但从印第安人在冬至举行加强太阳力量的巫

[1][2] 利普斯：《事物的起源》，四川民族出版社 1982 年版，第 328 页。

[3] 弗雷泽：《金枝》上册，中国民间文艺出版社 1987 年版，第 119 页。

术仪式来看，上古时代冬至举行的崇日仪式可能与印第安人的类似。北美一些印第安人当一年最短的时候——冬至来临时，他们便认为太阳正在疲倦，要用巫术的火堆加以鼓舞。仪式在夜晚降临时开始，在一块围着松枝篱笆的空地中间的巨柱点燃起来，并一直烧到天亮。这时，一些太阳的模仿者头发披在肩上，身体涂上白黏土以象征太阳的白色，手中拿着羽毛装饰的舞棒，围着火堆排成紧密的行列跳舞。他们从东到西来回移动，模拟太阳运行。虽然火的热力已差不多达到不可接近的程度，跳舞者还是尽可能地接近，用他们棒头上的羽毛球点火。当一个人成功了，小球燃烧起来，他立刻替换上一个事先准备好的新羽毛圈，这便是新太阳的象征。接着便举行模仿日出仪式。开始，出现16个男人，一个篮子中装着太阳像，他们围着一个高柱唱歌和跳舞。突然，他们往回移动，这时太阳像缓慢而庄严地在柱子上升起，并在柱顶上停留片刻，然后降下隐没不见了。当黎明快到时，涂着白色的跳舞者再次出现，跳起模拟舞蹈。仪式地点周围的松篱原来仅在东方有1个入口，表示太阳由那里来。当太阳开始升起时，东西南北4个口都打开，表示太阳向各方放射光芒。[1] 从印第安人冬至日举行加强太阳力量的巫术仪式来看，中国上古冬至举行的崇拜太阳的仪式也可能是巫术仪式。

从一些考古学资料和民族学资料来看，中国古代可能还存在控制太阳的巫术仪式。在青海、甘肃出土的马厂型马家窑文化的彩陶上，有不少太阳纹，但在象征太阳的“+”形、“×”形、“*”形和“卍”形周围有网格纹，有的连“+”形上也有网格。[2] 前述阿昌族有些寨子在祭日时，用一根竹筒插在房屋边上，

[1] 利普斯，《事物的起源》，四川民族出版社1982年版，第327—328页。

[2] 参见本章第二节中的图16、18、19、22。

竹筒上端放一块竹篾笆，上立四个小竹筒，四方各立一个。连结四个竹筒，则成"＋"形图案，象征太阳光芒四射。竹篾笆和网格一样，都有方格，并具有相似的功能，大概都是为了同一目的。为什么彩陶上象征太阳形象的圆圈内有网格纹，而其他部位没有网格纹？为什么阿昌族在举行太阳仪式时要用竹篾笆。从国外一些资料来看，它可能与控制太阳的巫术仪式有关。传说新西兰毛利人的英雄马威嫌太阳出没得太快，一天的时间太短。后来他和兄弟们一起，用活套索捉住太阳，并把它狠狠打了一顿。太阳因受伤很重，有气无力地慢慢爬去，自此太阳便走得慢了。[1] 北美印第安人也有把太阳捉住并把它的足打破的神话。[2] 秘鲁安第斯山脉的居民曾经在两个对峙的山头之间拉起一个大网来抓住太阳，不让它落下山去。伊格卢利克的爱斯基摩人当太阳在秋天向南移去时，便用绳子做成花篮以便将太阳捉住。[3] 冬天天气寒冷，而太阳照射时间却很短，于是人们便幻想太阳和鸟一样，可以用网网住或用竹篾笆罩住，让它不要跑得太快，在天空中多待些时间，给大地多照些阳光。所以，阿昌族在竹篾笆上放4个象征太阳的竹筒(成"＋"形)，以及新石器彩陶上的网格纹中有象征太阳的"＋"纹及其变体，都可能是控制太阳的巫术仪式的反映。阿昌族语言属汉藏语系藏缅语族，与彝、濮、羌、普米、纳西等同一语族。操藏缅语的民族大多是古羌人炎帝族系的后裔，原来居住在陕、甘、青一带，后来才南迁到大西南。阿昌族的祭日仪式可能就是古羌人祭日仪式的残留。青海、甘肃一带都是古羌人居住的地区，马家窑文化主要是古羌人的文化，前述有网格纹的太阳图案当是

[1]《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社1981年版，第133—134页。
[2] 茅盾：《神话研究》，百花文艺出版社1981年版，第45页。
[3] 弗雷泽：《金枝》上册，中国民间文艺出版社1987年版，第121页。

古羌人控制太阳的巫术仪式在彩陶上的反映。

2. 朝日仪式

朝日仪式即在日出时以作揖、叩头、跪拜或用祭品祭祀等仪式迎接太阳。

在中国古代文字资料中，最早记载迎送日神的是殷虚卜辞。郭沫若根据若干卜辞认为殷人有朝夕迎送日神的仪式。[1] 陈梦家也根据卜辞指出，殷人所祭者是“日、出日、入日、各(落)日、出入日、入日……。祭之法曰宾、御、又、衩、岁等等，也都是祭先祖的祭法”[2]。

殷人迎送日神的礼拜仪式可能是古来习惯的延续，大概夏代或夏代之前便有此俗。《尚书·尧典》有关于羲仲“宾出日”和和仲“饯纳日”的记载。虽然《尚书·尧典》是春秋以后的作品，但其必有所据，或是文字记载，或是传说。又《史记·匈奴列传》说匈奴为夏后氏苗裔，而汉代的匈奴人仍有每天早上拜日之俗。大概匈奴此俗是夏代古风的遗留。《礼记·祭义》也有关于夏后氏及殷人、周人祭日的记载：“郊之祭，大报天而主日，配以月。夏后氏祭其阘，殷人祭其阳，周人祭日以朝及阘。”陈澔注云：“阘者，日既没而黑，夏尚黑，故祭其阘；阳者，日方中而白，殷尚白，故祭其阳也；日初出而赤，将落亦赤，故祭以朝及阘。及者，未至于阘，盖日将落时也。”这里所说的殷人祭日时间与卜辞中记载的于出入日时进行祭祀的说法不符，这说明夏、商、周三代每天祭日时间的不同完全是由于作者根据五行观念而杜撰的。不过，虽然夏、商、周祭日时间的那种

[1]《殷契粹编》，科学出版社 1965 年版，第 354—355 页。

[2]《殷虚卜辞综述》，中华书局 1938 年版，第 573—574 页。

分别不可信，但夏代也存在每天祭日的习俗则是可信的。直至汉代，帝王仍有"朝朝日，夕夕月，则揖"的习俗[1]。

早晨拜日习俗长期在少数民族中残留。除了匈奴单于每天早晨拜日之外，古代蒙古人亦有此俗。他们"崇拜日月山河五行之属，出帐南向，对日跪拜，奠酒于地，以酹天体五行"[2]。"特别是早晨在他们进饮食以前"，"把食物和饮料首先奉献给它们"[3]。50年代前的阿尔泰乌梁海人仍每天拜日，从不间断。每当日出东升之际，便是人们拜日之时。这时，人们纷纷走出房门，朝着日出方向放一个专门用来祭祀的三脚木架（有的则在房门口用石头垒起一个锥体形的小石堆），上放一块平面石块，并把火炉里红通通的火炭放一些到石块上，再把柏叶香（又叫柏叶松、爬地松等）放到火炭上，使其燃烧，发出一股浓郁的清香。然后把烧好的奶子或奶茶朝着太阳升起的方向洒一些，接着再向其他3个方向洒一些。最后，目视旭日，祈祷祝福，并跪拜3次。若是阴天，看不见日出，则凭平常习惯，在正常日出时间进行。如逢雨季，则在房内拜日。参加拜日人数，各地不一。有的全家男女老幼一齐跪拜；有的是家中主要成员，有的仅家长1人。拜日之前，任何人不得吃早饭，拜日仪式结束后，方可进餐。[4] 云南的阿昌族也有此俗，他们普遍供奉太阳神和月亮神。供奉的地方，有的在房檐下，多数在围墙的墙洞里，都是背朝东方，面向西方，意味着太阳、月亮从东方升起，落时光芒仍然照在他们居住的地方。他们每天祭祀太阳和月亮，祭处摆出1只竹杯，1个花瓶，不时烧香，"每天女主人

[1] 《史记·封禅书》。

[2] 冯承钧译：《多桑蒙古史》，商务印书馆1936年版，第33页。

[3] 道森编：《出使蒙古记》，中国社会科学出版社1983年版，第11页。

[4] 何星亮：《阿尔泰乌梁海人的宗教信仰初探》，载《民族研究》1986年第1期。

做好早饭要先供1团饭，然后全家才进餐”。[1]

古代民族朝拜日习俗也反映在岩画上，在内蒙阴山“磴口县格尔敖包沟畔石崖上敲凿了一幅猎人（或牧民）礼拜太阳的岩画：一个亭亭介立的人形，两腿开叉，双臂上举，两手在头上合十，显得十分虔诚肃穆、威严庄重的姿态。头顶之上，有圆圈的图形，以示高悬于茫茫天际的太阳”[2]。这种拜日形象，很像前述阿尔泰乌梁海人的早上拜日形象。因此，它当是古代民族朝拜日习俗在岩画上的体现。

朝日仪式在北美印第安奥吉布瓦人中也存在，每当太阳初升时，老酋长和战士们便唱赞美歌欢迎它；太阳下山时，则敬谢它在一日中赐与光和热的恩惠。[3] 祖尼人每天早晨也举行崇拜太阳的仪式，要祭献玉米粉。举行大型祭日典礼日期，必须是冬至与满月恰好一致。[4] 有些民族认为，清晨奉献供品是为了给太阳催生，甚至认为“如果不这样奉献，它肯定不会升起来”。[5]

3. 祭祀仪式

祭祀仪式即在固定时间或在某种场合举行专门的祭祀太阳的仪式。

殷虚卜辞中有牲祭太阳的记述，如“出入日，岁三牛”(《粹编》17)。这条卜辞说明祭祀太阳时杀了3头牛作牺牲，可见是一

[1] 刘扬武：《阿昌族的原始宗教残余》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

[2] 盖山林：《从阴山岩画看内蒙古草原古代游牧人的文明》，载《中亚学刊》第1辑。

[3] 《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社1981年版，第36页。

[4] 威廉·J·古德：《原始宗教》，河南人民出版社1990年版，第67页。

[5] 弗雷泽：《金枝》(上册)，中国民间文艺出版社1987年版，第120页。

个隆重的祭日典礼，而不是简单的朝夕迎送仪式。又考古学家认为，卜辞中的"东母"即太阳。卜辞中有不少关于祭东母的记载，如"𤇾于东母三牛"(《上》23、7，武丁卜辞)，"𤇾于东母九牛"(《续》1、53、2)，"𤇾于东母豕三犬三"(《铁》142、2)，"𤇾于东母三犬"(《燕》12)。[1] "𤇾"即古"燎"字，即以牛或犬、豕为牺牲，放于火中燃烧祭祀日神。

祭日典礼，历代不绝。各个朝代都在一定日期在东郊日坛祭祀太阳。《礼记·祭义》："祭日于坛，祭月于坎，以别幽明，以制上下。祭日于东，祭月于西，以别内外，以端其位。"至于祭日的时间和牺牲，则历代不尽相同。《史记·封禅书》载汉代"祭日以牛，祭月以羊彘特"。"索隐"案：乐半云："祭日以太牢，祭月以少牢。特，不用牝也。"东汉祭"日、月、北斗共用牛一头"[2]。三国时，魏文帝"正月朝日于东门之外"，魏明帝则于"二月丁亥，朝日于东郊"[3]。后周"以春分日于国东门外，为坛，如其郊。用特牲青币，青圭有邸。皇帝乘青辂，及祀官俱青冕，执事者青弁。司徒亚献，宗伯经献。燔燎如圜丘"[4]。隋开皇初，"于国东春门外为坛，如其郊。每以春分朝日"[5]。唐代的朝日坛"广四丈，高八尺"[6]。皇帝祭日时以青犊为牺牲。[7]

契丹人十分崇拜太阳，曾被称为"太阳契丹"[8]。他们"好鬼而贵日，每月朔日，东向而拜日……"[9]。契丹人建立辽政权之后，专设有"拜日仪"，为隆重之大典。《辽史·礼志一》："拜

[1] 转引自陈梦家《殷虚卜辞综述》，中华书局1988年版，第573—574页。
[2] 《后汉书·祭礼志上》。
[3][4][5] 《隋书·礼仪志二》。
[6] 《新唐书·礼乐一》。
[7] 《新唐书·礼乐二》。
[8] 《说郛》卷九十九引《辽东志略》。
[9] 《新五代史》卷七十二《四夷附录》。

日仪：皇帝升露台，设褥，向日再拜，上香。门使通、阁使或副、应拜臣僚殿左右阶陪位，再拜。皇帝升坐。奏榜讫，北班起居毕，时相已下通名再拜，不出班，奏'圣躬万福'，又再拜，各祗候。"

契丹人除了祭日大典外，国有大事亦行拜日礼，如皇帝即位后，在烧柴祭天时，皇帝须到"册殿之东北隅"拜日[1]。在出兵征伐和得胜还朝时亦须拜日，如阿保机西征所向披靡，既"勒石纪功"，又"拜日于蹄林"[2]。每年十二月举行腊仪时，皇帝皇后须"焚香拜日"。[3] 妇人生小孩时亦须拜日："皇后欲觉产时，于道场内，先烧香，望日番八拜。……其余契丹妇人产时，亦望日番八拜。"[4]

明代帝王于"春分之日，祭大明之神，神西向。祭用大牢玉，礼三献，乐七奏，舞八佾。甲丙戊庚壬年皇帝亲祭，祭服拜跪饮福受胙。余年遣文大臣摄祭"[5]。

清王朝统治者祭日于"春分日卯刻，值甲、丙、戊、庚、壬年，帝亲祭，余遣官。乐六奏，舞八佾。凡亲祭，入自坛北门，至甬道更衣大次，盥毕，升西阶就位，行三跪九拜礼"[6]。

近代汉族地区仍有祭日习俗，北京顺义县过去于"二月一日祭太阳"[7]。河北三河县于"二月一日，供太阳，祭品用白菜一个、大饼一张，俗呼为'太阳生日'"[8]。山西大同县于"二月初

[1]《辽史·礼志一·柴册仪》。
[2]《辽史·太祖纪》。
[3]《辽史·礼志三·腊仪》。
[4] 王易：《燕北录》，载《说郛》卷三十八。
[5] 孙承泽：《春明梦余录》卷十六。
[6]《清史稿》卷八十三《礼志二》。
[7]《顺义县志》，1933 年铅印本。
[8]《三河县志》，中华书局1935 年版。

一日，以饼祀太阳炎光星君”[1]。辽宁海城县于“二月初一日为‘太阳生日’，家家于院内设香案，以碗贮米，焚香礼拜，曰‘祭太阳’”[2]。

近代一些少数民族也保留了祭祀太阳的仪式。东北的鄂伦春族每年正月初一，无论大人小孩都要向太阳跪拜，祈求赐福。当遇到困难时，也向太阳诉冤祷告。[3] 云南昆明西山区大小勘姐等村的彝族，50年代前每逢农历冬月二十九日举行“太阳会”，村人到山神庙中去祭祀“太阳菩萨”。祭祀时，用五色纸书写“太阳菩萨”几个字，念《太阳经》7遍。供品上须雕刻类似太阳的莲花图案。祭祀者都要敬香磕头，喃喃念颂求太阳保佑的祷词。[4] 珞巴族把太阳作为女神来崇拜。在举行一些隆重仪式时，往往要大量杀牲，但必须选出一头大而强壮的牛，由主妇象征性地宰杀，以向太阳献祭。在博嘎尔部落，人们在门外搭一座叫“打落脚”的蓬架，其上方中央画一个太阳，不时献祭，祈求太阳女神赐予人财两旺，庄稼丰收。[5] 永宁纳西族认为小孩出生后必须拜太阳，才能发育健全，长得快。他们在小孩出生后的第三天举行拜太阳仪式。这一天，在太阳东升之时，产妇的母亲或姐姐就取1根燃烧的松明丢在院子里，产妇或产妇的母亲左手抱着婴儿，右手拿着1把镰刀、1根麻杆（代表长矛）和1页喇嘛的经书，跨出正房，到天井院停留一会，让婴儿沐浴阳光，祈求太阳保佑。拜太阳时，煮几罐甜酒，准备些猪膘和各种主食，宴请村里的老妈妈。在仪式上，产妇要当

[1]《大同县志》，道光十年刻本。

[2]《海城县志》，1937年铅印本。

[3]《鄂伦春族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1985年版，第61页。

[4] 何耀华，《彝族的自然崇拜及其特点》，载《思想战线》1982年第6期。

[5] 刘芳贤等，《珞巴族的原始宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

众把乳房露出来，显示自己体壮奶多。[1]

以上3种仪式是中国历史上存在过的崇拜太阳的主要仪式。有些民族或地区只发现有一种仪式，有些则曾同时存在过两种或三种仪式，如殷人，既有朝夕迎送仪式，又有专门的祭祀典礼。阿昌族既有巫术仪式，又有朝夕迎送仪式。

总的来说，中国历史上有关崇拜太阳仪式的资料并不太多，这主要是因为天神、上帝观念形成之后，太阳神被置于次要地位，被认为是受天神统辖的神之一。因此，对日神的崇拜逐步衰落。有时日神只被当作天神或其他大神的配角进行祭祀。

（六）月神观念

月亮在日月星辰中的地位仅次于太阳。但日神与月神观念产生孰先孰后，却有不少争议。19世纪形成的以缪勒为代表的太阳神话学派，认为太阳崇拜是最早的崇拜，一切神话都渊源于太阳神话。而20世纪初形成的太阴（月亮）神话学派则认为，“月亮是形成神话的主要力量。他们主张所有的神话是由发光天体而产生的，发光天体神话的本原自然是太阳神话和太阴神话，这集团又主张神话的主体是源于太阴（月亮），太阳是太阴后期而产生的神话对象。”[2]

无论是太阳还是月亮，都不是最早的崇拜对象，日月神话也不是最早的神话。最早的崇拜形式是图腾崇拜，最早的神话是图腾神话，这在前面已详述。马林诺夫斯基也曾批评过这两种理论，他说：“有些极端的月亮派神话学家对他们的观点着

[1] 严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社1983年版，第135—136页。

[2] 王孝廉：《中国的神话与传说》，台北联经出版公司1981年版，第301页。

迷到了几乎神经错乱的地步，以致决不承认除了地球的夜间卫星——月亮以外，还能有任何其他现象能成为一出原始游唱诗的表演题材。……另外一些神话学家……则把太阳看成是原始人编造他的象征故事的唯一题材。"[1]

太阳神和月亮神观念可能是同时产生的。它们一个在白天出现，一个在晚上出来，像是轮流值班似的。而且，它们都会发光，尽管两者光的性质完全不同。原始时代的人们不知其奥秘，创造了众多的日月神话。几乎每一个民族都有关于日月的神话，而且大多数神话都是日月相连，或把它们说成是姐妹，或说成是夫妻。神话是人们意识的反映，既然古代人们把日月相提并论，并视之为夫妻或姐妹，这说明古代人们心目中的太阳和月亮神观念是同时产生的。前面已谈到，太阳神观念是在农业形成之后产生的，那么，月神观念决不会在采集、渔猎时代形成。迄今所知的最原始的民族塔斯马尼亚人和澳大利亚等民族中，均未发现有月亮神崇拜现象。

与太阳神观念一样，月神观念的产生也与农牧业生产有着密切的关系。当人们种植农作物之后，自然会经常观察作物的生长。在空气湿润的地区，晚上露水很大，各种植物的叶子上一般都有露水。原始时代的人们不明了露水的来源，以为是月亮柔和的光线带来的露水。在干旱季节，农作物和牧草在烈日下暴晒了一天之后，显得疲惫不堪，但过了一个夜晚，又显出生机勃勃的样子。于是人们又以为月亮有恢复生机和促进植物生长的神性。有些植物（如夜合树等）的叶子白天张开，晚上合闭，也被误认为是月光照射的作用。种种现象都使人们认为月亮对植物的影响很大。一些民族认为"月亮是生产一切植物的

[1] 转引自恩斯特·卡西尔《人论》，上海译文出版社 1985 年版，第 95 页。

生产者"。大洋洲西里伯斯（Celebes）岛中部的土著民族"以月亮为生产稻米者，并以为稻神在月中居住"。在印度，视"月为持有种子者，持有植物者"。古波斯人以为"月向草原流灌，为供给牲口食物"。巴比伦人以为"月生产各种植物生命"，希伯来人以为"月持有一切实物"。[1] 巴西的土著人"相信月亮创造了一切的植物"，所以称月亮为"植物之母"，"北美土族之务农者，称月为永久不死之'老母'，以月为谷类及一切别的植物之母"。切罗基(Cherokee) 印第安人，以为"玉蜀黍也就是上述的'老母'本身"。在墨西哥，"月神为土地神，为植物神；月可以死，但可以再变为幼年，是植物复生的象征"。[2] 北美曼丹印第安人视月神为农业、玉米的保护神，每值玉米种植季节，便祀此神，全村老妪聚集一处。[3] 我国云南澜沧县的拉祜族则以为各种农产品是月神和日神赐予的。每年阴历八月十五要到村寨的东方及西方盖一间小房子，各家都要将一年来所有的农业生产收获物各拿一点去摆上，并杀鸡、猪祭献，东方献太阳，西方献月亮，并祈祷："我们的一年生产所得，都是你太阳、月亮给的，没有你们，我们什么也不会有，我们今天所种的都献给你们，明年你们还要比今年更多的给我们收成。"[4] 总之，许多民族都以为，月亮与植物生长有密切的关系，视之为丰产神之一。因此，月神最初的神性和神职当是司植物生命和生长之神。

由于月亮时圆时缺，月初到月中，月亮由月牙逐渐变圆，月中到月尾，圆月又逐渐亏缺、消失，过几天，又有像蛾眉一

[1] 以上参见 R. Briffault, The Mothers. London, 1927, Vol. II, p. 629.

[2] 以上转引自杜而未《神州溯源》，台湾商务印书馆 1974 年版，第 149 页。

[3] C. A. 托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社1985年版，第 137 页。

[4] 《拉祜族社会历史调查》(二)，1963年内部铅印本，第 136 页。

样的新月牙出现，周而复始，循环无穷。上古人们对此种现象莫名其妙，不知所以，因此有不少民族视月为团圆之神。丈夫远离家乡之时，妻子在家常祭拜月神，祈求丈夫平安归家，早日团圆。如《拜月亭》中的瑞兰，请月神助她夫妻团圆。若父母或子女长期在外，家中亲属亦祈求月神合家团圆。由团圆之神派生出姻缘之神。作母亲的，多拜祭月神，盼求儿女姻缘美满。小姐、姑娘也向月神祈求美满的姻缘，如《西厢记》中的莺莺，对月倾诉，希望遇上意中人。有些地区甚至视月为青春之神，由于传说嫦娥偷吃了长生不老药到了月宫以后，"虽然在那里过着寂寞的生活，可是她的青春美丽却保住了，因此妇女们认为嫦娥有使人保持青春美丽的神性，中秋节时设案拜嫦娥，供奉瓜果。台湾有些妇女还迷信将祭过嫦娥的柚子皮剥削下来擦脸就能使自己长得又嫩又白"[1]。

月神又被视为吉祥之神，这种观念也是后来派生的。匈奴人以满月为吉祥，月亏为不吉，凡出兵均选择在满月之时。《史记·匈奴列传》载："举事而候星月，月盛壮则攻战，月亏则退兵。"《汉书·匈奴传上》亦载："举事：常随月盛壮以攻战；月亏，则退兵。"突厥人和匈奴人一样，在月圆之时掳掠、攻战。《隋书·突厥传》："候月将满，辄为寇抄。"蒙古人也把月亮视为吉祥之神，他们"把月亮称为大皇帝"[2]。他们的战旗上"有黑月"[3]，"每大酋头项各有一旗，只一面而已，常卷常偃，凡遇督战才舒即卷"[4]。"当天空出现新月，或月圆时，他们便着手去做他们愿意做的任何新的事情。……并向它下跪祈

[1] 朱天顺：《中国古代宗教初探》，上海人民出版社 1982 年版，第 26 页。

[2] 道尔吉·班托罗夫：《黑教或称蒙古人的萨满教》，载《蒙古史研究参考资料》第 17 辑。

[3] 孟珙：《蒙鞑备录》，王国维笺证本，1936 年印，第 39 页，第 30 页。

[4] 彭大雅撰，王国维笺证：《黑鞑事略》，文殿阁书庄 1936 年印，第 90 页。

祷。”[1] “其择日行事，则视月盈亏以为进止。月出之前，下弦之后，皆其所忌。见新月必拜。”[2] 有些蒙古族“秋出兵，春休兵，岁岁验中秋夜月明为利，即举兵。若中秋夜风雨晦冥为不利，即不兴兵”[3]。蒙古人还认为，人死不吉，凡人死时在场的人，不准“进入任何首领或皇帝的斡耳朵（宫）”，“直至新月出现为止”[4]。

月神观念的产生与发展，与早期农牧业生产和农牧业社会是分不开的。不能否认，中国近现代有些渔猎民族也崇拜月亮。但他们大多不是自古以来一直从事渔猎生产的，其中有不少原来从事游牧或半农半牧，后因战争或其他原因而躲入深山。另外，不能把近现代的一些渔猎民族与新石器时代或之前的渔猎民族等同起来。无论是人的素质，还是周围的环境，都与远古时期的渔猎民族大不相同。

（七）月与蟾兔、嫦娥

月中有蟾兔和嫦娥奔月神话流传甚广，其起源亦很古老。在古代，蟾蜍、玉兔常被视为月亮的象征，嫦娥则是人格化的月神。

1. 月与蟾兔

月中有蟾蜍、玉兔和日中有三足乌一样，都是古人把天上的自然现象与动物联系起来，误以为两者之间有某种必然的联系。

---

[1] 道森编：《出使蒙古记》，中国社会科学出版社 1983 年版，第 12 页。

[2] 彭大雅撰、王国维笺证：《黑鞑事略》，商务印书馆 1947 年版，第 13 页。

[3] 道森编：《出使蒙古记》，中国社会科学出版社 1983 年版，第 73 页。

[4] 同上书，第 13 页。

最早记述月中有蟾蜍、玉兔的可能是屈原《楚辞·天问》："夜光何德，死而又育？厥利维何，而顾菟在腹。"诗中之"顾菟"两字，有两种解释，闻一多认为，"顾菟"即蟾蜍的古音，顾菟在腹，就是月亮中有蟾蜍。萧兵则认为，"顾、菟两个字应该顿开来；菟是兔子毫无疑问；顾则是鼓、蛄的假借字，是蟾蜍异名'居诸'的合音。"[1]两说均有一定道理。西汉刘安等人所撰的《淮南子·精神训》只说"月中有蟾蜍"，东汉王充所撰的《论衡·说日》则称"月中有兔、蟾蜍"。蟾蜍、玉兔最初可能是两个不同地区或不同民族的月神的象征，较晚时候才把两者连结起来，近现代中外不少民族或说月中有兔，或说月中有蟾蜍，两者并未相提并论。蟾、兔合一可能是阴阳观念影响的结果。《太平御览》卷四引《五经通义》："月中有兔与蟾蜍何？月，阴也；蟾蜍，阳也，而与玉兔并，明阴系于阳也。"

古人为什么把月与蟾蜍联系起来？有两种可能，第一种可能是，古人观察到，月亮白天见不着，晚上才出来。而蟾蜍也一样，平时白天多栖于泥穴或石下、草内，夜晚出来捕食昆虫等，而且闷热时会发出叫声。此外，月中有黑影，似蟾蜍。因此，月与蟾的这些近似性容易使人把它与月亮联系起来。

另一种可能是蟾蜍为某一个氏族或部落的图腾。新石器时代马家窑文化期彩陶上有蛙纹和变形蛙纹，安阳殷墟出土过石蛙、玉蟾。南方古代不少铜鼓上都有蛙或蟾蜍形象。李玄伯认为，上古最早居住于涂山及邻地的人当是以蟾蜍为图腾的人。[2]种种迹象表明，古代以蛙或蟾蜍为图腾的氏族或部落是比较多的。当他们发现月与蟾或蛙活动规律相似，而月上的阴影又像蟾、蛙，便认为自己的图腾祖先——蟾蜍或蛙不是一般

[1] 萧兵：《楚辞与神话》，江苏古籍出版社1986年版，第124—125页。

[2] 李玄伯：《中国古代社会新研》，开明书店1949年版，第199页。

的动物，而是来自月亮的神蟾或神蛙，于是便把月与蟾、蛙相提并论了。

兔与月的关系同蟾蜍与月的关系一样，也是由于两者具有某种类似性而被联想在一起。世界上有不少民族都认为月亮跟兔子有关系。其原因有多种，一是洁白的月光与白兔的颜色相似，二是认为月亮上的斑纹为兔形斑纹。由此而产生了许多兔与月亮的神话。"据一本古旧的墨西哥书上说，月亮是一个男人。一位神抛了一只兔子在他脸上，因此使他终生留此污点。……在印度人与蒙古人看来，这些斑点像一只兔子。"[1]墨西哥印第安人"有一传说谓太阳和月亮以前是同样光亮，后来大神用一只兔子掷入月亮中，使之变为阴晦。他们又相信，月亮也住有一位女神，她和兔子都是医药和育儿的保护神"[2]。

2. 月与嫦娥

嫦娥奔月的故事几乎家喻户晓，它一直可以溯源到《山海经》。《大荒西经》说，"有女子方浴月，帝俊妻常羲生月十有二，此始浴之。"此"常羲"即嫦娥。《淮南子·览冥篇》："羿请不死之药于西王母，恒娥窃以奔月。"高诱注云："恒娥，羿妻，羿请不死之药于西王母，未及服之，恒娥盗食之，得仙，奔入月中为月精。"张衡《灵宪》所记稍异："羿请不死之药于西王母，羿妻姮娥，窃以奔月，托身于月，是为蟾蜍。"《文选》卷三十谢希逸《月赋》注引《归藏》曰："昔常娥以不死之药奔月。"一般认为恒娥、姮娥、常娥都是嫦娥的异名。

为什么古人会想象月中有神女？孙作云认为："月中有神女

[1] 柯克士，《民族学浅说》，商务印书馆 1933 年版，第 251 页。

[2] 刘敦励，《古代中国与中美马耶人的祈雨与雨神崇拜》，载台湾《民族学研究所集刊》第 4 辑，1975年。

这个思想却是出于古代的图腾信仰。这个神话或传说是由两件事实讹变而成的，第一，就是古代图腾社会有以月为图腾者，相信其先人出自月，对月加以崇拜，故有'浴月'之事，浴月亦为浴日，皆是对于其图腾物的一种宗教祭祀的法术行为。第二，这时期为母权社会，女酋长以月为名，与月为一体，故其先妣之名曰月娥，寻演变而为月中女神。这种演变，我们不但在文字上可以求其迹象，在神话传说及古代制度上也可以得其暗示。如上所说，帝俊妻曰常羲，帝羿妻曰常娥(二常字皆亘字)，而常羲就是常娥，这表示什么呢？这不是说舜的太太就是羿的太太，而是说常羲或常娥是一个共名，凡是以月为图腾的女子皆可以名曰常羲或常娥，这种制度充分地显示人名之为图腾的共名，而月娥之月为图腾由此更可以证实。"[1]

一般认为，嫦娥神话起源于东方夷人集团，后来流传南北，播扬四方。

（八）拜月场所

月神观念产生之后，随之便产生崇拜月神的活动。而这种活动或随处可行，对月而拜；或设有专门的祭坛，于固定时间祭月。

在古代，平民百姓一般没有专门祭月的场所，大多在院内、在门前或在村寨内宽广的地方，摆案桌，供祭品，焚香跪拜。甚至在夜间走路时看见新月也住步叩头作揖。

专门拜月的祭坛一般在都城或王侯居住之地才设有。此祭坛一般称为夕月坛或月坛。历史上的大多数朝代都建有月坛。

---

[1] 孙作云：《后羿传说丛考》，载《中国学报》第1卷第3、4、5期，1944年。

据《隋书·礼仪二》载：后周"秋分夕月于国西门外为坛，于坎中，方四丈，深四尺，燔柴礼如朝日"。隋开皇初，"于国西开远门外为坎，深三尺，广四丈，为坛于坎中，高一尺，广四尺。每以秋分夕月"。据《新唐书·礼乐一》载：夕月坛"坎深三尺，纵广四丈，坛于其中，高一尺，方广四丈"。

金代的北京已有设坛祭月的习俗。《金史》卷二十八"礼志一"云："夕月坛曰夜明，在彰义门外之西北，当閟之酉地，掘池汙之，为坛其中。"

明初在南京建有月坛，于洪武三年（公元1370）建。《明史》卷四十七"礼志一"："……夕月坛高六尺，……方广四丈。两壝，壝各二十五步。二十一年罢。"《大明集礼》卷十一："筑夕月坛于城西门外，高六尺，方广四丈，俱两壝，每壝二十五步。燎坛方八尺，高一丈，开上南出户，方三尺。"

明迁都北京之后，于嘉靖九年（公元1530）建夕月坛。孙承泽《春明梦余录》卷十六："夕月坛在阜成门外，缭以垣墙，嘉靖九年建，东向，为制一成。……坛方广四丈，高四尺六寸。面白琉璃，阶六级，俱白石，内棂星门四，东门外为瘞池，东北为具服殿，南门外为神库，西南为宰牲亭、神厨、祭器库，北门外为钟楼、遣官房。外天门二座：东天门外，北为礼神坊。护坛地三十六亩。……祭月之时以亥。"

清代沿用明代月坛。雍正三年（公元1725）在月坛东北空阔地方，建照墙三座，并修整牌坊两边墙垣。乾隆八年（公元1743）修理具服殿三间、左右配殿六间、宫门一座、钟楼一座。二十年与日坛同时大修月坛的坛壝、瘞坎、燎炉、牌坊、钟楼及房屋等。四十八年和五十年又重新作了修理。《大清会典图》卷十一详细描述了光绪时的月坛："月坛，在阜成门外西郊，当都成酉位，制方，东向。一成，方四丈，高四尺六寸。坛面甃

金砖，四面出陛，皆白石，各六级。墉方周九十四丈七尺，高八尺，厚二尺二寸，内外白髹。正东三门，石柱六；西南北各一门，石柱二；棨阙皆石，朱扉有櫺。坛卯阶上，墉东门外，鼎炉各二；东门外北，瘗坎一，铁燎炉一，北门外正北铁燎炉一。南门外之西，神库三间东向；神厨三间，北向；均一出陛各三级。井亭一，四面闲以朱櫺，北向。垣一重，门一，东向；南角门一，通宰牲亭。宰牲亭三间，垣一重，门一，东向。墉南门外为祭器库、乐器库，各三间，联檐通脊，均北向。东南隅井一。墉东门外之北，为具服殿三间，南向，一出陛五级；左右配殿各三间，东西向，一出陛，皆三级。周卫宫墙，宫门三间，左右门各一，均南向。西北钟楼一。坛垣方周二百三十五

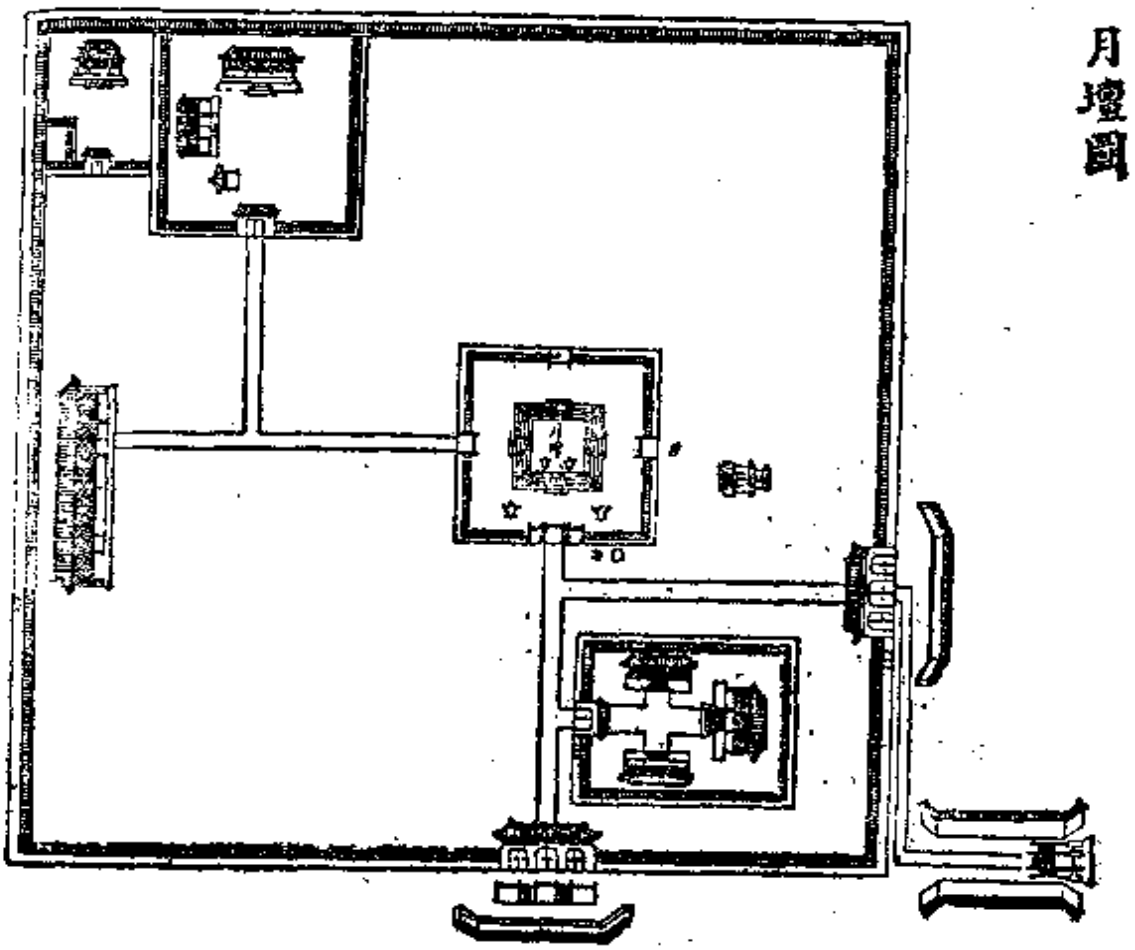


图 36 《大清会典图》卷十一所载月坛图

丈九尺五寸，两面砖砌二进，东门北门各三间。东门外直东建栅栏门三，照壁一，北门外照壁一。东角门一，东北为光垣街牌坊，坊前界以朱栅长十有二丈八尺，街左右墙各一，外围墙自坊东抵坛垣东南隅，长二百六十丈，西自坊西抵坛垣西北隅，长二百四十丈四尺。其甬路由光垣街而南，折而西，南达北门，门以南达神路，折而北达具服殿。壝南门外，达祭器库，折而西达神库，达宰牲亭。其覆瓦均用绿色琉璃，外垣覆瓦，用青色琉璃，绿缘。"(图 36)

(九) 拜 月 仪 式

拜月，是古代十分普遍的仪式，无论是民间还是宫廷，都有此俗。尤其是妇女，特别崇拜月亮，祈求夫妻团圆，家人相聚；或祈求青春常驻，容颜不衰。

祭祀月神习俗由来已久，在《尚书·舜典》中便有祀月神的记载。《尚书·舜典》虽被认为是春秋或战国时的伪作，而不是虞舜时的记录，但它可能是春秋战国时根据传说写成的，其源流无疑相当久远。《礼记·祭义》也有"祭月于西"和"祭月于坎"的记载。《史记·封禅书》记述汉代有"夕夕月，则揖"的习俗，而且还有祭月典礼，称"祭月以羊彘特"，"索隐"引乐产语：祭"月以少牢。特不用牝也"。

历代王朝均有祭月仪式。北魏帝王"秋分祭月于西郊，用白羊一"[1]。隋朝亦于秋分祭月于国西门外。[2] 唐代祭月用"白犊"[3]。金代于"秋分日夕月于西郊"[4]。明代于"秋分之日，祭

[1]《魏书·礼志一》.

[2]《隋书·礼仪二》.

[3]《新唐书·礼乐二》.

[4]《金史》卷二十八"礼志一".

夜明之神，神东向。祭用牲玉，献舞如朝日仪，惟乐六奏。从祀二十八宿、木火土金水五星、周天星辰。丑辰未戌年，皇帝皮弁服亲祀，亦如朝日仪，余年遣武臣摄祭"[1]。清代祭月于"秋分日酉刻，奉星辰配，凡丑、辰、未、戌年，帝亲祭，余遣官。乐六奏，仪视日坛稍杀，亲临较少。升坛较少，三跪六拜，初献奠玉帛，读祝，余如朝日仪。遣官则拜坛下"[2]。

夏历八月十五中秋节是民间祭月的节日，在近代仍盛行此俗。许多地方志均有祭月的记载。如清代北京顺天府民间于"八月十五日祭月，果饼必圆，分瓜必牙错，瓣刻之如莲花。纸肆市月光纸，绘满月像，趺坐莲华者，月光遍照菩萨也；华下月轮挂殿，有兔杵而人立捣药臼中。纸小者三尺，大者丈余，工致者金碧缤纷。家设月光位于月所出方，向月供而拜，则焚月光纸，彻(撤)所供，散家之人遍，月饼、月果，戚属馈相报，饼有二尺者。女归宁，是日必返其夫家，曰'团圆节'也。是月，人家妇女皆归外家，姨家辄以新葫芦贻之，云宜外甥"[3]。

本世纪初河北万全县的中秋节"为年节后较盛之时节。月初，商民即为过节之预备，故街市较平日繁盛。京慄铺日夜赶制月饼，鲜果贩各处兜售水果，亲友互相馈赠，行人来往如梭。至期，各界停止工作一日，早晚餐较丰，故有'小元旦'之称。是晚，悬月光纸于厅前，上为印制之月宫形状，内绘玉兔，人立执杵捣药，下绘太阳星君及关帝夜阅春秋像，五彩灿然，金碧辉煌。供以月饼、瓜果，并明烛焚香以祀之，俗谓之供兔儿爷。俟月光东升普照大地时，取月光纸，跪焚之。然后撤供，团坐饮酒取乐，谓之'玩月'。是日，各家必定制特号月饼一

[1] 孙承泽：《春明梦余录》卷十六。

[2] 《清史稿·礼志二》。

[3] 《顺天府志》，清光绪二十八年刻本。

个，供于月前。供毕，依人数平均剖之，每人一块，分食之，谓之‘团圆饼’。故玩月时，亦谓之‘团圆’”[1]。

河北沧州盐山县民本世纪初过中秋节时有供月中兔之俗。是日，“家人饮酒聚坐赏月，曰‘圆月’。亲邻互馈月饼、瓜果、酒脯。文陈瓜果、品肴于庭，以拜月。供月中兔，以面为之或以纸”[2]。

山西各地中秋亦祭月，陵川县人于中秋日“设香灯、月饼、瓜果祭月。聚党属宴赏，夜分乃止”[3]。曲沃县人于中秋夜晚“列瓜果、月饼、酒肴，男女望月罗拜，已而剧饮。以阴晴预卜来年上元”[4]。新绛县人于中秋之夜，“陈月饼、瓜果，望月罗拜，相招纵饮，以商人为最。醉不能归者，相望于道”[5]。

内蒙各地中秋祭月又有其特色，归绥县人于八月十五日，“贴纸画，画分三段，上绘关公读《春秋》，中绘广寒仙子，下绘明月，月中一桂，桂下玉兔一，人立捣药。月光上，焚香讫，饮酒赏月，谓之‘团圆’”[6]。

辽宁各地中秋节亦拜月，辽阳县人于“月初升时，陈瓜果、月饼于庭，焚香叩拜，以祭太阴，俗称‘供月’”[7]。桓仁县人“家家皆以鲜果、月饼等物于夜间陈祀庭中，以庆团圆之明月。俗曰‘拜月’。先一二日，亦有以月饼等相馈送者。官民皆休息一日，以示庆祝”[8]。营口县人“夕陈瓜果于庭，拜月鸣鞭，家人

[1]《万全县志》，1934年刻本。
[2]《盐山新志》，1916年刻本。
[3]《陵川县志》，1933年铅印本。
[4]《曲沃县志》，1934年刻本。
[5]《新绛县志》，1929年铅印本。
[6]《归绥县志》，1934年刻本。
[7]《辽阳县志》，1928年铅印本。
[8]《桓仁县志》，1937年铅印本。

团聚，儿女分甘，故又谓之‘团圆节’”[1]。

50年代前，中秋祭月在吉林、黑龙江各地也很普遍。据《吉林新志》载：“中秋节，各户酒筵，食西瓜、月饼。休业一日。是夕，祭太阴于庭，谓之‘圆月’。其礼为置桌于庭院中，上放西瓜、月饼及香供等物，家主率家人焚纸跪拜。是日，如无特别事故，不轻易离家，以免不祥，故亦名‘团圆节’。”[2]黑龙江双城县中秋节前，“市上满列鲜果待售，大都贩自奉之医巫闾(闾)山。是日家家祀神及祖，设盛馔，休业宴饮，在外者皆归，曰过‘团圆节’。晚置桌中庭，设太阴位，陈以瓜果、月饼、毛豆（即大豆）等物，焚香祀之，曰‘供月’，或称‘圆月’。然后分食月饼、瓜果。如是晚无月，则至来年元宵夜有雪，故有‘八月十五云遮月，正月十五雪打灯’之谚”[3]。望奎县人于中秋“晚间月上时，供太阴星君码子于庭，设瓜果、香烛片时，烧码子，焚香叩首，放爆竹数声，谓之‘供月’”[4]。

西北、西南、东南、中南各地过去普遍有中秋拜月之俗，其俗大同小异，不一一赘述。

与汉族一样，历史上的少数民族亦盛行拜月之俗。匈奴人不仅崇拜太阳，对月亮也很敬拜，史载匈奴单于有每天“夕拜月”之俗[5]。古代蒙古人也“见新月必拜”[6]。近代哈萨克族也有拜新月之俗，每当新月初升之时，女子要面朝月亮跪下，男子则面向新月祈祷：“愿新月怜悯，求新月赐福。”他们还观察月牙口的方向，若月牙口向上或向下，便以为是丰年的征兆，

[1]《营口县志》，1933年石印本。

[2] 1934年铅印本。

[3]《双城县志》，1926年铅印本。

[4]《望奎县志》，1919年铅印本。

[5]《史记·匈奴列传》。

[6] 彭大雅撰，王国维笺证：《黑鞑事略》，文殿阁书庄1936年版，第67页。

如月牙口倾斜，则认为是灾年的征兆。哈萨克族的巴克斯（巫婆）还认为月光能治病，如果有人手上长疮或生疙瘩，就在晚上把伤口朝着月亮，边念经，边在伤口处画符、喷水等。

新疆北部操图瓦语的阿尔泰乌梁海人拜月有男女之别。男的在新月初升之日，女的在圆月初升之时。夏历每月初二或初三日（初一看不见月亮），男的一看到新月始升，在家的都走出房门，在路上的停步肃立，面对新月，跪拜三次。祈求月神保佑一月万事如意，吉祥平安。女的则在夏历每月十五或十六日拜月。当又圆又大的月亮初露山梢时，妇女们都放下一切事务，凝视月亮，默默祈祷，跪拜三次。操蒙古语的阿尔泰乌梁海人拜月无男女之分，男女均在新月出现时跪拜，无月圆时拜月之俗。[1]

东北鄂伦春族每年正月十五日、二十五日和八月十五日都要拜月。有些鄂伦春族在正月十五夜间拜月时，在一个桦树皮圆盆中放清水，四周放祭品，其中有火烤圆饼5个，中间用鹿、狍、犴等心脏的血画点成的红点，表示感谢月神使全家年年团圆。家人跪在盆前，向月神叩拜。鄂伦春族还认为，月亮是夜里当空照明的值班神，它负责注视百兽在夜间的活动地点。若出猎数日打不到野兽，也要祈求它。方法是，晚上在门外放一个桦皮盆，人们在盆前向月亮叩头。第二日早上去看盆子，如盆中有什么兽毛，便以为当天出猎会猎到什么野兽。[2]

南方也有不少民族有拜月仪式，其中最为典型的当是广西

[1] 何星亮：《阿尔泰乌梁海人的宗教信仰初探》，载《民族研究》1986年第1期。

[2] 参见《鄂伦春族社会历史调查》，内蒙古人民出版社1985年版，第50—51页；富育光等，《大兴安岭鄂伦春族萨满教文化习俗调查》，载《北方民族》1990年第1期。

西部的壮族。他们的"祭月请神"活动，不仅仅是祭月神，还有许多迷信活动的内容。据凌树东介绍，靖西壮族每年夏历八月中旬，他们都要举行"祭月请神"活动，时间一般由八月初十开始，二十日以前结束，有的仅在中秋节那天晚上举行。场地选在村头村尾比较平敞的露天处。场地中央设一供桌，供放各种祭品和香炉，桌子左边竖一根木桩，顶端倒插一个小柚子，上扎香火，称为"朝天香"。桌子右边竖一高约1尺的树（或竹）枝，上扎香彩花，谓之"果隆"，象征社树，亦作为月神下凡或上天的梯子。整个活动分为请月神、神人对歌、神算、送神等四个阶段。

请月神就是祈请月神下凡，先清场、焚香、上供，接着唱请神咒歌。各歌手队分别坐在供桌两旁，由司仪提示歌词，轮番地唱请神咒歌。一般情况下，请神咒歌唱完两遍之后，月神便下凡附于一妇女（可能是在场妇女，也可能是不在场妇女）身上，是谓"替身"（如"替身"不出现，当晚活动便告结束，待来晚再唱）。"替身"的临场反应先是神志恍惚，目光迟滞，然后或者四肢冰冷，麻然倒下；或者不能自制，突地狂跳尖叫起来，如痴如醉。"替身"可能是十二三岁的小姑娘，也可能是六七十岁的老太婆。如替身不在场，她会不顾一切地狂奔到供桌前的"果隆"树下。"替身"可能是一个，也可能是两个。若是两个，则两人同在座席上异口同声地唱歌，对答如流。这两人平时可能素不相识，唱歌时亦不相互交流，却能唱出同样的歌词，令人费解。当"替身"出现之后，司仪即指挥歌队赶紧唱完请神咒歌，转即唱迷魂咒歌。"替身"听到迷魂咒歌即脱下鞋子，到供桌的座前席上盘坐，用双手蒙着脸，随着歌手的曲调，身子由左向右地旋摆起来。其节奏是先慢后快复转慢，摆动的幅度亦是由小变大再变小，最后入定，放下蒙脸的双手。这时

司仪上前为替身整理衣服（因为有的替身在月神附身前已上床休息，只穿内衣内裤出来）。接着司仪把准备好的花扇、手巾捧上，送给月姑娘。经过一番对唱后，月姑娘才接受花扇和手巾，并将花扇插在手巾上，作为法器。

第二阶段是神人对歌，当月姑娘开口唱歌，并接过花扇和手巾之后，在场的群众就可以争相与月姑娘对唱了。按一般规矩，人们总是先盘问月姑娘的名字，排行第几。这时看热闹的男观众就可以大显身手，有时甚至五六个歌组一齐向月姑娘发问，而月姑娘则选择一个问题作答。众人与月姑娘对歌的内容大致可分为盘歌、情歌、估解歌（谜语）。据当地老年人讲，自古至今，从未见过月姑娘的歌才输与众人，无论替身平时会不会唱山歌，不论替身年纪大小，平时口才如何。月姑娘与众人的对歌大约相持两至三个小时。当人们绞尽脑汁都编不出能让月姑娘为难的歌词之后，由司仪指挥歌队，将山歌内容引向请月姑娘替人算命方面去。经过再三反覆请求，月姑娘方肯压住唱情歌的欲望，转而替人看命卜算。

第三阶段是神算，是祭月请神的主要目的之一。他们认为，月神卜卦，要比平时请巫或请道士准确可靠。其形式是将求卦人的姓氏、生辰八字和所求之事写在纸上交给司仪，司仪将其内容编成山歌句式，授意歌队唱与月神听。月姑娘听完，稍顿片刻，便将"解语"以山歌形式对答。其"解语"往往有一定的可信性。替身可能不认识求卦人，但可以指出其人父母如何如何。

第四阶段是送神，当月神替人看命算卦之后，根据时间早晚，由月神提出要回天上的要求后，并与众人约好来晚是否再来（八月十五之前不会结束）。在结束活动的前一天，月姑娘就会提出并与众相约好，以便作好相应的准备。在最后一晚的送

神仪式上，要把送给月神的礼物准备好，并备好一大批冥纸钱。当唱完迷魂咒之后，司仪便开始焚烧纸钱（表示送给月神下凡替人算命的酬谢）。最后一晚，歌队们唱的送神咒歌要比前几个晚上多唱一个段落，主要意思是告诫护送月神灵魂回天上的众人之魂，不要贪恋天上的美景，不要留恋月神的盛意挽留；同时也劝告月神，不要私下将姐妹们的灵魂留在天上，以免姐妹们回到地上以后魂不附体，惹出病来。众歌手在唱完送神咒歌之后，如果替身仍在座上不停地旋摆，就反覆再唱送神咒歌，直到替身停止旋摆为止。这时，一部分照料替身（替身附体之后，不得进食，不得饮水，不得排泄大小便等），一部分人立刻去折下那棵社树及"朝天香"，将之推到烧冥纸的火堆上焚烧，表示断了人间与天上的道路。

据凌树东调查，作为替身的人，一部分人平时都属正常，与常人无异。当问及她们月神附身后的感觉如何，她们全然不知。有的则说，每年八月中旬这段时间，感到神情恍惚，如果设法避开到别的地方去，就会四肢无力，甚至会头昏头痛，因此，只好听之任之。有的人经过多次月神附身后，逐渐演变为巫。[1]

由上可见，中国各族历史上的拜月仪式形式多样。自上古至近代，延续数千年。

（十）日月神的性别

日月神不仅有神名，而且有性别。由于各族语言不同，日

[1] 以上参见凌树东《壮族的民间信仰与社会主义精神文明建设的冲突——靖西祭月请神活动反思》，载《广西民族研究》1989年第3期。

月神名称也就各不相同，而且同一个民族在历史上的各个时期也可能不相同。至于日月神的性别，或说日月都是女性，而且是姐妹；或说是日是夫月是妻；或说是月是夫日是妻。有些民族的日月神性别不明。

日月神均为女性的事例不少。殷虚卜辞中有“东母”、“西母”之祭。陈梦家认为：“此东母、西母大约指日月之神。”他根据羲和生日，常羲生月的传说，认为东母、西母可能是“天帝的配偶”[1]。丁山也认为，甲骨文中的“东母即羲和”，由于“月生于西”，两周的王公，都是“祭月于西”，而称月神为“西皇”或“西王母”，由于“日出于东”，或“大明生于东”，因此“天子拜日于东门之外”，或“祭日于东”，而号日神为“东皇”或“东君”，月神之为女性，从西王母的“母”字可以确定，那甲骨文常见的“东母”，当然是日神的别名。[2] 可见殷商时期的日月神均为女性。近代蒙古人认为太阳和月亮是漂亮的姐妹，每天从东到西巡视羊群。[3] 哈尼族神话《太阳和月亮》也说，太阳是妹妹，月亮是姐姐，日月是姐妹俩变的。妹妹害怕黑夜，害怕晚上走路，于是变作太阳，姐姐胆子较大，变作月亮，晚上出来。

国外一些民族也有关于日月都是女性的传说。如马来半岛人有一节神话称日月都是女人，星是月的小孩。其初，日也有同样多的孩子。因为她们担心人类受不了太多的光热，于是相约各自把自己的小孩吃净。月亮背约把自己的小孩藏起来，日则照约吃掉了自己的孩子。日见月违约，大怒，要杀死月，月向

[1]《殷虚卜辞综述》，中华书局 1988 年版，第 574 页。

[2]《中国古代宗教与神话考》，龙门联合书局 1961 年版，第 72 页。

[3]《中国民族民间文学》下册，中央民族学院出版社 1987 年版，第 485 页。

前飞逃，日便紧紧追赶，至今还是追逐不息。[1]

日神为女性、月神为男性的传说较多。例如，古突厥人视月亮为男性，太阳为女性。突厥神话说，天神创造的第一个人叫 Ay Atam（阿依阿塔姆），意即"月亮父亲"。因此，月亮在突厥人心目中的地位是非常高的。柯尔克孜族史诗《玛纳斯》惯用月亮来形容英雄，如"月亮般的玛纳斯"，"月亮湖玛纳斯"，"英雄玛纳斯的帐篷朝着月亮支起来了，女王萨依卡勒的帐篷，朝着太阳支起来了"[2]。古代蒙古人认为"太阳是月亮的母亲"，而"称月亮为大皇帝，并向它下跪祈祷"[3]。可见，古代蒙古人也视太阳为女性，月亮为男性。

云南永宁纳西族认为太阳是一位女人，月亮是男人。白天女子出来干活，晚上男子去拜访女子过阿注婚姻生活，天明后俩人又分开。[4] 彝族认为太阳是女神，月亮是男神。[5] 布朗族《顾米亚》神话说，天上太阳九姐妹和月亮十兄弟。佤佬族神话《日月兄妹照人间》称：月亮和太阳是两兄妹，月亮是哥哥，太阳是妹妹。独龙族的神话也说太阳为女性，月亮为男性。珞巴族视太阳为女神，鄂温克人亦视太阳为女神，故称其为太阳奶奶。

鄂伦春族称太阳为"鄂西"，认为它是女性，它胆子很小，非常害羞，所以只敢白天出来，不敢晚上出来，由于怕人看它，因此放出强烈的光芒刺人的眼。他们称月亮为"别亚"，说它是

[1] 《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社 1981 年版，第 103—104 页。
[2] 转自郎樱《〈玛纳斯〉与萨满文化》，载《民间文学论坛》1987 年第 1 期。
[3] 道森编：《出使蒙古记》，中国社会科学出版社 1983 年版，第 12 页。
[4] 宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社1981年版，第 462 页。
[5] 吉克·尔达·则伙：《我在神鬼之间》，云南人民出版社1990 年版，第171页。

男性，它胆子很大，所以晚上敢出来。[1] 赫哲族传说太阳和月亮是夫妻俩，太阳是女，月亮为男。[2]

日女月男的传说在国外一些民族中较普遍。在澳大利亚人的神话中，太阳的化身通常是妇女，而月亮化身通常是男人[3]。爱斯基摩人认为日是女，月是男。安达曼人也认为月是夫，日是妻[4]。毛利人也传说太阳为女性，月亮为男性，两者为夫妻[5]。闪米特人的某些部族视太阳为女神。[6] 原始赫梯人信奉太阳神"阿琳娜"，亦视其为女性。[7]

日为男、月为女的传说也不少。在殷商时代，日月都是女神。据文崇一先生考证，楚国人的日神名"东君"，从九歌描写东君的形象来看，东君是男性神。[8] 这说明战国时太阳神已由女性转为男性。大概在汉族形成之后，一般视日为男，视月为女。一些少数民族也有此传说。如哈萨克族传说迦萨甘用黄泥作了两个人，其中男的叫阿娲阿塔，女的叫阿娲阿娜。由于魔鬼阻挠他们婚配，他俩飞上天空，但在途中失散了。阿娲阿塔成为太阳，阿娲阿娜成为月亮。他们一个出现在白天，另一个出现在黑夜，至今还在互相追逐而不能见面。达斡尔族也传说

[1] 王胜利等：《鄂伦春族天文历法调查报告》，载《中国天文学史文集》第2集，科学出版社1981年版，第68页。

[2] 同上书，第76页。

[3] C. A. 托卡列夫等主编：《澳大利亚和大洋洲各族人民》，三联书店1980年版，第320页。

[4] 《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社1981年版，第96页。

[5] C. A. 托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社1985年版，第93—94页。

[6] 同上书，第352页。

[7] 同上书，第364页。

[8] 文崇一：《九歌中的上帝与自然神》，载台湾《民族学研究所集刊》第17期，1964年。

太阳是男性，所以光焰强烈，威力无比，它每天从东边升起，一天就能走到大地的尽头；而月亮是女性，所以文弱淡雅，走得也慢，一个月才走完太阳一天的路程。

南方不少民族的神话也说日为男、月为女。壮族《三星的故事》称太阳是丈夫，月亮是妻子，星星是他们的孩子。高山族有一则神话说太阳和月亮是一对青年夫妇的化身，男的变为太阳，女的变为月亮。布依族有一个神话说太阳为男，月亮为女，它们是一对青年夫妇变的。瑶族《密洛陀》神话称，月亮妹和太阳哥结婚，生下男女各11个。僮人的太阳神话说，很早以前，天上有两个太阳，大的是父亲，小的是儿子。

也有个别民族认为太阳和月亮都是男性，如苗族神话《美丽的仰阿莎》称，美丽的姑娘嫁给了太阳，后来发现太阳是个懒汉，成天睡觉，长得又丑。3年后，仰阿莎又与月亮交上朋友，并和月亮一起私奔。

日月性别不明的事例也在一些民族中存在。阿昌族的太阳神名称为"版清"[1]，但性别不明。其著名史诗《遮帕麻和遮米麻》谈到太阳和月亮，但未明言他们的性别。景颇族称太阳神为"背楼"，称月神为"拉牟楼"[2]。

日月性别为什么各民族不同，而且同一个民族在历史的不同时期亦不相同，这与各民族在历史上所处的社会状况和民族观念是分不开的。以上各种类型中，日月神没有性别的观念当是比较早的，因为它说明日月神还没有完全人形化，所以没有性别。各种自然神崇拜，一般都是最初崇拜自然物或自然现象

[1]《阿昌族社会历史调查》，云南民族出版社1983年版，第45页。

[2]《景颇族社会历史调查》(一)，云南人民出版社1985年版，第208—209页。

本身，虽然认为它们有神性、神职，但尚未把它们人形化。随着社会和思维的发展，人们也开始想象自然神和人一样，有性别，有男神和女神，于是便逐步赋予各种自然神人形和性别。

日月都是女性的观念可能是在母系时代产生的。在母系时代，姐妹不出嫁，同在一家，子女知母不知父。因此，当时人们心目中的母亲占有重要地位，而父亲观念却很淡薄，甚至没有。在女性观念居支配地位的社会中，自然会将主宰白天和黑夜的太阳与月亮想象为女性。父系社会形成之后，日月为女性的观念不会随即改变，继续在父系社会中残留。至上神观念产生之后，人们又把太阳和月亮视为至上神的两个妻子。如前述殷商时期的东母和西母，都是上帝的妻子。《山海经·大荒南经》所记的"羲和生十日"之羲和，《山海经·大荒西经》所记的"常羲生月十二"之常羲，分别是日月神的化身，也就是甲骨文中的"东母"和"西母"。而《山海经》说羲和与常羲都是帝俊之妻。帝俊是殷人的上帝。

日为女、月为男的观念也可能是母系氏族社会的投影。宋兆麟等认为，"永宁纳西族认为太阳是女子，月亮是男子；白天女子出来干活，晚上男子去拜访女子过阿注婚姻生活，天明后俩人又分开。这种传说起初是一群月亮访问一群太阳，后来变为一个月亮和一个太阳的交往"[1]。这种传说，正是永宁纳西族母系对偶婚的反映。前述澳大利亚人也有日为女、月为男的神话，虽然日月神观念尚未产生，他们并不崇拜日月，但神话是社会生活的反映，由于他们尚处在母系群婚时代，世系按母系计算，妇女的权力和地位都较男人高，而太阳和月亮相比，

[1] 宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社1981年版，第462页。

无疑太阳更重要，对人们的社会生活影响较大，这与母系时代妇女对社会影响较大一样，于是便有了日为女、月为男的观念。另外，母系时代女子不出嫁，兄妹同在一家，而这种社会现象反映到日月神话上便是日月为兄妹关系。如前述佤佬族神话《日月兄妹照人间》说，月亮是哥哥，太阳是妹妹。妹妹胆子小，夜晚不敢出来，白天出来又怕人看见，不好意思。天神就给妹妹一包针，叫她白天出来，哪个要看，就拿针刺哪个的眼睛。哥哥胆子大，让他晚上出来。这样兄妹轮流出来巡视人间，一月当中，阴历二十八、二十九那两天他们要相会一次。布朗族的《顾米亚》神话也说，太阳和月亮原是兄妹，月为兄，太阳为妹。后来结为夫妻。太阳是个年轻媳妇，胆子小，晚上害怕，让她白天出来。可是，白天出来害羞，月亮就送给她一包绣花针，告诉她，谁看她的脸，就用针刺谁的眼。太阳和月亮兄妹结婚也反映了这一神话产生时代的婚姻生活是比较原始的，当是母系时代。

日为男、月为女的观念当是在父系社会产生的。随着男子在社会生产和生活中的作用越来越大，男子的社会地位也越来越高，并逐步取代妇女而成为社会的领导者和支配者。这种男女间社会地位的变化反映到日月神话中，便是日月性别关系的变化，由日女月男转变为日男月女。诚然，这种变化并不是当父系社会形成之后，日月神话中的性别也随之马上转变过来。不少民族早已进入父系社会，但他们日月神话中的日月性别和相互关系并未发生变化，日为女、月为男的神话仍然长期在父系社会中残存。这种现象与文化的稳定性有关，与各民族的民族意识有关。

为明了起见，把上述各族的日月神性别列表如下：

民族	太阳神		月亮神		日月关系
	名称	性别	名称	性别	
殷人	东母	女	西母	女	姐妹
楚人	东君	男			
汉族	日神	男	月神	女	夫妻
突厥		女		男	
古代蒙古		女		男	母子
近代蒙古		女		女	姐妹
柯尔克孜		女		男	
哈萨克	阿娲阿塔	男	阿娲阿娜	女	夫妻
达斡尔		男		女	
赫哲		女		男	夫妻
鄂伦春	鄂西	女	别亚	男	
彝族		女		男	
哈尼		女		女	姐妹
纳西		女		男	阿注(夫妻)
布朗		女		男	兄妹
独龙		女		男	
珞巴		女			
鄂温克	太阳奶奶	女			
壮族		男		女	夫妻
仫佬		女		男	兄妹
布依		男		女	夫妻

民族	太阳神		月亮神		日月关系
	名称	性别	名称	性别	
瑶族		男		女	夫妻
苗族		男		男	
阿昌	版清				
景颇	背娄		拉牟楼		
高山		男		女	夫妻

（十一）日月食迷信及其仪式

1. 日月食迷信

日月食即日月亏食的意思。在朔日，月球运行到地球和太阳中间，若月球掩蔽太阳，便发生日食。日食有全食、偏食、环食三种。日食只能在地球上一个狭窄地带内看见。在望日，地球运行到太阳和月球的中间，如果地影掩蔽月球，便发生月食。月食只有全食和偏食两种。月食时，半个地球同时可以看见。就整个地球而言，日食多于月食，就一个地方而言，月食多于日食。

日月之食是自然现象，但古人不明了日月食的原因，以为它是天灾人祸的征兆。特别是日月食不经常发生，更增加了它的神秘性。日全食时，天昏地暗，鸡犬不宁，其情景令人惊异。许多人惊慌失措，不知所以。据说西汉时曾发生一次日食，吕雉以为是上天对她企图篡汉表示谴责，引起一场虚惊。

内蒙达斡尔族以为日月食是改天换地、战乱凶年的征兆，

要尽量保持肃静，向神佛祈求天下太平。[1]

大多数民族认为，日月食是灾难的征兆，但有些民族却有所不同。在古代契丹人看来，见月食则以为吉祥而欢饮，见日食则望日吐之或诏近臣代拜救日。《辽史·穆宗记》载："十一月庚子，司天台奏月当食不亏，上以为祥，欢饮达旦。"王易《燕北录》亦载："契丹如见月蚀(食)，当夜各备馔相贺，戎主次日亦有宴会。如日蚀，即尽望日吐之，仍背日坐。"《辽史·圣宗记》载："秋七月庚戌朔，日有食之，诏以近臣代拜救日。"

广西天峨县壮族也认为月食是吉祥之兆，当年容易找钱，家家当晚即缝口袋，准备装银。[2]

日月食是怎么引起的呢？这使古人萌发种种猜测。上古人民看到日月食时，日月一点点逐步缩小，好像是被动物吃着似的。于是便产生了各种动物吃食日月的神话。古人认为，"食日者，三足乌也"[3]。食月者为"月中虾蟇（蟆）"[4]。李白有诗云："蟾蜍蚀圆影，大明夜已残。"[5]卢仝诗云："蚀月虾蟆精"[6]。韩愈诗云："月形如白盘，完完上天东。忽然有物来，啮之不知是何虫。……尝闻古老言，疑是虾蟆精。"[7]在汉族民间，最流行的是天狗食日月。

少数民族地区也有许多关于日月食的传说，苗族认为月蚀是鹰神吞食所致。傈僳族认为月蚀是狮子狗吃月亮。广西壮

---

[1] 池尻贤，《达斡尔族》，1982年铅印本，第66页。

[2] 《广西壮族社会历史调查》第1册，广西民族出版社1984年版，第24页。

[3] 《宛陵集·日蚀诗》注。

[4] 《淮南子·说林训》高诱注。

[5] 《古朗月行》。

[6] 《月蚀诗》。

[7] 《月蚀效玉川子作》。

族以为日月食是"天蛤蟆吃日月"[1]。有些壮族则说是狐狸吃日月。鄂伦春族以为黄狗吃日月。[2] 达斡尔族以为日月食是天狗作祟。[3] 藏族、哈尼族也说是天狗。高山族说是恶龙，阿细人则说是老虎。[4] 布朗族以为是蛤蟆吃日月，并有一个神话：太阳、月亮和蛤蟆原是兄弟，吃饭时经常吵架，两个哥哥都欺负弟弟，用筷子把它打得全身变黑。老三变黑后，觉得无面与世共居，于是决定到海里去。走前对两个哥哥说，并不是我怕你们俩，以后有机会，就要在世人面前丢你们的脸。之后，蛤蟆找日最红、月最圆的那一天，张开大嘴，一口把太阳和月亮吞进肚里，然后又慢慢吐出来。日月食就是这样形成的。佤族神话《天上怎样会有月蚀》说：月亮偷走了艾奈的灵芝草，他派豺狗上天去追寻。月亮死赖，豺狗就咬她。咬一次，就发生一次月蚀。后来，通天木柱给虫蛀断了，豺狗再也下不来，永远留在天上，经常去咬月亮。于是，月蚀不断发生。

国外许多民族也认为日月食是动物所食。如南美奇基托人说月蚀是因为月被大狗所咬噬，其红光便是流出的血。[5] 北欧人说是狼食日月，印度说是妖魔罗虎，朝鲜说是猛犬。[6] 马来半岛色曼人的月食神话称：作为众星之母的月亮，有一次用诡计夺去了太阳女神的孩子，企图报复的太阳有时就变成一条龙想要吞噬月亮，这就产生了月食，人们要用大声喧哗来驱逐它。[7]

---

[1] 《广西壮族社会历史调查》第1册，广西民族出版社1984年版，第24页。

[2] 秋浦：《鄂伦春社会的发展》，上海人民出版社1978年版，第159页。

[3] 林耀华等：《达呼尔族氏族、亲属和风俗习惯的调查报告》，载《中国民族研究集刊》第1辑，第83页，1955年。

[4][6] 刘城淮：《中国上古神话》，上海文艺出版社1988年版，第177页。

[5] 《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社1981年版，第104页。

[7] 乔治·彼得·穆达克：《我们当代的原始民族》，四川民族研究所1980年刊印，第70页。

美国俄勒岗州的克拉马斯人在日月食时说："灰熊吃了。"加利福尼亚州的迈杜人在日食时说：一个青蛙因太阳吃了它的孩子而激怒，故追赶太阳并把太阳吃了。阿尔塞人则认为，乌鸦经常杀月亮。日食则是太阳"被杀"。此时，阿尔塞人的水桶都必须翻转过来，因为太阳被杀时，不希望水变成了血。[1]

另有一些民族并不认为日月食是动物所致。北美印第安奥吉布瓦人认为日蚀是由于太阳的火焰被扑灭了。[2] 阿尔袞琴人以为日是夫月是妇，月蚀是因为月亮抱她的孩子的缘故。[3] 卡立勃人说月蚀是由于饥饿害病，甚或要死。秘鲁人说日蚀是由于太阳发怒自掩其面，而月蚀是由于害病变黑。苦马拿人说日月食是由于日和月两夫妇反目，一个受伤了，故要用喧叫声以解散他俩。[4]

2. 仪　式

人类离不开日月，因此日月受到特别的关注。由于人们不理解日月食之由来，以为是被动物吃食或其他原因所致，因而形成了各种救护日月的仪式。根据各民族的资料来看，救护日月的仪式主要有两种，一是巫术仪式，二是巫术与祭祀仪式相结合的形式。

(1) 巫术仪式

日月食时以巫术仪式救护，是最早的仪式。古人认为，日月是不可缺少的，必须尽快赶走吃食日月的动物，否则日月便不

[1] 乔治·彼得·穆达克：《我们当代的原始民族》，四川民族研究所 1980 年刊印，第 356—357 页。

[2] 弗雷泽著：《金枝》上册，中国民间文艺出版社 1987 年版，第 118 页。

[3] 《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社 1981 年版，第 103 页。

[4] 同上书，第 103—104 页。

复存在了。于是当日月食开始之时，便以敲击某种鼓或其他东西、向天放箭或打枪、高声叫喊等方式来赶走吃日月的动物。日月食一般时间不长，不久又慢慢复圆，而人们便以为是巫术仪式产生的结果。因此，人们坚信巫术能使日月复圆。每当日月食时，便举行仪式。

近代北京地区逢日月食时，"寺观击钟鼓，家击盆盎铜镜，救日月声嘈嘈屯屯满城中。烛之刻，不饮不食，曰生噎食，病幼儿"[1]。广西天峨县壮族当日食时，即鸣锣打鼓或鸣枪，要把吃食太阳的蛤蟆赶走，否则当年就会遭大难。[2] 傈僳族逢月食时，家家户户起来舂臼唤狗。[3] 蒙古人当出现日月食现象时，向着天空大声呼喊或敲打铁器，以驱赶吞食日月的天狗星。[4] 鄂伦春族如遇日月食，人们竞相敲盆、叩头，以示抢救。[5]达斡尔族逢日月食每家都要敲打铜铁器物，直到复圆为止。[6] 西藏僜人若出现日食，在巫师带领下，众人向太阳高声吆喝，敲击竹筒为太阳驱鬼。[7] 苗族当月食时，必须以木击猪槽，敲打晒禾架，吹芦笙，赶跑吞月的神鹰，把月亮救出来。[8]新疆北部的阿尔泰乌梁海人在日月食时，停止一切活动(月食时，所有人都不睡觉，睡着了的也爬起来)。有的拿出猎枪，只装火药，朝日

[1] 《顺天府志》引《帝京景物略》。
[2] 《广西壮族社会历史调查》第1册，广西民族出版社1984年版，第24页。
[3] 《傈僳族社会历史调查》，云南人民出版社1981年版，第71页。
[4] 《中国民族民间文学》下册，中央民族学院出版社1987年版，第465页。
[5] 秋浦：《鄂伦春社会的发展》，上海人民出版社1978年版，第159页。
[6] 林耀华等，《达呼尔族氏族、亲属和风俗习惯的调查报告》，载《中国民族研究集刊》第1辑，1955年铅印本，第83页。
[7] 张江华：《僜人的原始宗教及其社会影响》，载《西藏民族学院学报》1989年第2期。
[8] 宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社1983年版，第462页。

月放枪(有的用枪头顶着毛毡放)；有的敲打铜、铁器物，并让独生子使劲喊叫；如家中有母狗，则使劲拧母狗的耳朵，促其大声呼唤。而妇女则把头发剪下一些放到火里烧。据说，只有独生子和母狗的喊叫声，太阳才能听见。这样喧闹忙碌一番，直至日月复现为止。[1]

国外一些民族也有类似仪式。秘鲁的森西人在日食之时向太阳射去燃烧着的箭，他们这样做，不是去点燃太阳的灯，而是为了赶走他们想象中的那只与太阳搏斗的野兽。[2] 南美奇基托人逢月蚀之时，大声喊叫，并向天空射箭，以赶走吃月的大狗。[3]

(2) 巫术与祭祀仪式

所谓巫术与祭祀仪式，即所举行的救日月仪式既有巫术内容，又有祭祀祈求内容。如古代逢日月食时，一般都要击鼓呐喊，同时又要杀牲祭祀或烧香跪拜。前者属于巫术仪式，后者属于祭祀仪式。这两种仪式是先后产生的，巫术仪式为早，祭祀仪式为晚。两者之所以结合在一起，是文化整合的结果。最初，人们以为日月食是某种动物所致，故以各种巫术仪式去驱赶吃食日月的动物。后来，人们意识到日月食现象是至上神天或上帝的意志，动物吃日月也是遵照至上神的意旨。此外，由于古人认为日月食是天灾人祸的征兆，要避免灾祸，就要祭祀至上神。所以，要达到日月复圆和消灾避难的双重目的，仅用巫术仪式是不行的，还要杀牲或烧香祭祀，祈求至上神使日月重现光辉，并乞求至上神不要降灾难于人间。于是便形成两种

[1] 何星亮：《阿尔泰乌梁海人的宗教信仰初探》，载《民族研究》1986年第1期。

[2] 弗雷泽：《金枝》上册，中国民间文艺出版社1987年版，第118页。

[3] 《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社1981年版，第104页。

不同性质的仪式结合在一起的现象。

在殷虚卜辞中，有不少关于日月食的记载。在武丁卜辞中，记日食的有10例，记月食的有5例。[1]其中有"日又戠，其告于父丁，用牛九"，"日又戠，夕告于上甲九牛"的记载。郭沫若认为，"戠与食同"，日戠即日食。告即卜告，"以禬其祯祥"[2]。"用牛九"即用九头牛作为牺牲以祭祀。这里虽然只记日食时占卜和祭祀的牺牲，并未记载是否有巫术仪式。但可以相信，当时是巫术与祭祀仪式同时进行的。卜辞只记载比较重要的内容，具体的仪式往往略而不记。在后来的文献记载中，上古的救日月仪式一般都是巫术与祭祀相结合。如《春秋·庄公二十五年》："六月，辛未朔，日有食之。鼓，用牲于社。"《左传·庄公二十五年》："夏，六月，辛未朔，日有食之，鼓，用牲于社，非常也。唯正月之朔，慝(阴气)未作，日有食之，于是乎用币于社，伐鼓于朝。""伐鼓"为巫术仪式，"用牲于社"或"用币于社"则为祭祀仪式。

为什么日食时祭于社？《白虎通灾变》云："日食必救之何？阴侵阳义。鼓用牲于社，社者众阴主，以朱丝萦之，鸣鼓攻之，以阳责阴也。故《春秋》曰：日食，鼓用牲于社，所以必用牲者，社地别神也，尊之故不敢虚责也。日食大水则鼓用牲于社，大旱则雩祭求雨。非虚言也，助阳责下，求阴之道也。"这一解释受阴阳观念影响较大。社是由最早的宗教活动场所演变来的，后来成为祭祀各种神灵的活动场所。由于上古人们认为日月食是不祥之兆，为了祈求日月复圆和避免可能的灾难，

[1] 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，中华书局1988年版，第237—240页。日食10例包括"日又戠"。

[2] 《殷契粹编》，科学出版社1965年版，第368页。

便在社地祭祀天神和各种保护神。

巫术和祭祀相结合的仪式延续时间甚长，直至清代仍有此俗，而且其仪式更为隆重。如山西临县“凡遇日月蚀，预先出示晓谕。届期，结彩于仪门及正堂，设香案于露台之上，向日、月。设金鼓手于仪门内，设各官拜位于露台上，皆向日、月立。至期，阴阳官报日、月初亏，各官俱朝服行四拜礼，皆跪。执事者捧鼓诸班首前，击鼓三声，众鼓皆鸣。复圆，四拜而退”[1]。

山西榆社县于日食之前，“知县豫行移僚属。至期，僚属毕集，设香案于县署露台，金鼓列仪门，乐列台下，拜位列露台上，俱向日。届时，阴阳官报日初亏，文武官员俱素服行三跪九叩首礼；执事奉鼓，禀击鼓；知县击鼓三声，众鼓齐鸣，三班执事人役在月台下疾转三次，高声吆喝，以助阳气。阴阳官报食甚，行礼如初。阴阳官报复圆，易朝服，行礼如初。礼毕。月食同”[2]。

陕西高陵县亦有救日月食仪式：“护日食礼：前期，于牙门设香案面日在露台上，诸官位于案后，金鼓在仪门内，工列于露台南下。生报初食，诸官朝服入次班，齐乐作，四拜，乐止，跪。正官三炮鼓，工及金鼓咸鸣。生报复圆，乐作，四拜，乐止，毕。月食如日食，不朝服。（县俗，闾巷皆家自击金鼓以救）”[3]。

河北交河县当月朔日蚀之时，“官员是日俱常服，惟救护时素服。又，日、月蚀遇穿朝服之期，救护官员俱素服行礼。日蚀之日，设香案于露台上，早晚随日为向。初亏时，行三跪

[1] 山西《临县志》，康熙五十七年刻本。

[2] 山西《榆社县志》，光绪七年刻本。

[3] 陕西《高陵县志》，光绪十年刻本。

九叩礼，三上香，知县伐鼓三声，金鼓振作；报复圆，鼓声止。各官行礼如初毕，各退。月蚀仪同"[1]。

由上可见，清代各县衙对日月食是十分重视的，仪式之繁，虔诚之至，如同大祭典。金鼓齐鸣，以驱赶食日月之物，此为巫术仪式。焚香祈祷、三跪九叩，是为祭祀仪式。又山西榆社县举行救日仪式时，参祭官员在初亏、食甚、复圆之时均须"在月台下疾转三次，高声吆喝"。这一习俗可能是上古巫术仪式的遗留。据挚虞《决疑》载："日将蚀，天子素服避正殿'内外严警。太史登灵台，伺候日变，便伐鼓于门。闻鼓音，侍臣皆著赤帻，带剑入侍。三台令史以上皆各持剑，立其户前。卫尉卿驱驰绕宫，伺察守备，周而复始。亦伐鼓于社，用周礼也。"[2]在月台下疾转和驱驰绕宫仪式与印第安人和古埃及人的习俗相似。奇尔科廷印第安人在日食之时，男人和妇女们像正在旅行时那样撩起长袍，像他们正背着重物一样拄着棍子，不停地绕着圆圈走，直到日食结束。埃及国王逢日食时，"肃穆地绕着一个庙宇的围墙转圈，为的是保证太阳也将完成它每天的行程，不致于因日蚀或其他意外而停顿"[3]。所以，榆社县救日时在月台下转圈和古人驱驰绕宫仪式的目的，可能与印第安人和古埃及人一样。

以上两种仪式是救日月的主要仪式，它是日月食迷信观念在行为活动上的表现。

[1] 河北《交河县志》，1916年刻本。

[2] 《晋书·礼志上》引。

[3] 弗雷泽，《金枝》上册，中国民间文艺出版社1987年版，第118—119页。

（十二）射日月神话

1．各民族中的射日月神话

在茫茫天空中，最显著的目标就是日月。古人云："悬象著明，莫大乎日月。"[1]正因为如此，古代人们创造了丰富的日月神话，其中射日月、多日月神话占有重要地位。

射日神话渊源久远，在战国时便存在。屈原《楚辞·天问》诗云："羿焉彃(射)日？乌焉解羽？"屈原为战国楚国人，可见当时已流传羿射日神话。记述羿射日的较早的古籍还有《归藏》，虽然此书作者及成书年代不详，但多以为系先秦著作。该书有"羿毙十日"[2]或"羿彃十日"[3]的记载。《山海经》一般认为系战国至汉初时楚人所作，该书古本也有"尧使羿射九日"[4]的记述。汉代以后，羿射日的记载较详。《淮南子》云："尧时十日并出，草木焦枯，尧命羿仰射十日，中其九日，日中九乌皆死，堕其羽翼，故留其一日也。"[5]

在近代各民族中，大多数民族都保留有射日月神话。蒙古族神话《额尔黑莫尔根》称英雄额尔黑莫尔根射掉害人的6个太阳，自己却变成旱獭，生活在洞穴里。[6]《半拉山的故事》则说，天上忽然出了12个太阳，英雄乌恩勇射太阳，但被天帝

[1]《周易·系辞上》。
[2]《文心雕龙·诸子篇》引《归藏》。
[3]《艺·五子之歌》疏引《归藏》。
[4]《锦绣万花谷》前集卷一引《山海经》。
[5]《楚辞·天问》王逸注引《淮南子》。
[6]满德胡：《蒙古族民间文学》，载《中国民族民间文学》下册，中央民族学院出版社1987年版，第465页。

压在山下。[1] 满族《太阳和月亮的传说》谓，天神阿布卡恩都里造了群星和10个太阳。人们用弓箭射掉了8个太阳，剩下两个太阳，其中一个成为月亮。[2] 赫哲族一个神话称：古时有老俩口和一个儿子。当时天上有3个太阳，他们的独生子在烈日炎炎之下被活活晒死。老婆子非常难过，老头子则非常愤怒。一天早上，在太阳刚出来时，老头子用弓箭连续射掉2个太阳，只剩下1个太阳没射掉。[3] 另一个神话《日耳》也说，古有3个炎热的太阳，英雄"莫尔根"弯弓搭箭，连续射下2个太阳，只留下1个。[4] 土族神话《格萨里》说从前有7个太阳，英雄格萨里射落其中6个。

西南多数民族都流传射日月神话。彝族古籍《古侯·公史篇》说，莫尔都布则左手造6个太阳，右手造7个月亮。支格阿龙(传说中的神人)左手张银弓，右手抽金箭，射下5个太阳和6个月亮。哈尼族《兄妹成亲》传说，古时天上出现2个太阳，猎人俄玛·俄勃阿鲁恩用弓箭射掉1个太阳。另一个传说《为什么鸡叫太阳才出来》称，最初天上有9个太阳，英雄俄普浦罗用弓箭射下8个太阳。纳西族传说古时天上有9个太阳、7个月亮，大力士桑吉达布鲁用神箭射掉了8个太阳和6个月亮。[5] 拉祜族民间故事《扎弩札别》说，古时天上有9个太阳，英雄扎弩札别射下其中8个。布朗族神话《顾米亚》说，古时有太阳9姊妹和月亮10弟兄，射日英雄顾米亚射掉8个太阳和9个月亮。剩下的1对太阳和月亮逃到一个石洞中，结为夫妻。后来，太阳白天出来，月亮晚上出来，月初和月尾的晚上在石

[1] 《蒙古族民间故事选》，上海文艺出版社1979年版，第29页。
[2] 《满族民间故事选》，上海文艺出版社1983年版，第5—8页。
[3] 《赫哲族调查材料之一》，1958年内部铅印本，第51页。
[4] 《中国少数民族文学》中册，湖南人民出版社1983年版，第287页。
[5] 谷德明编：《中国少数民族神话选》，西北民族学院1983年印，第461页。

洞中相会。布依族古歌《12个太阳》称，布依族祖先开天辟地后，造了12个太阳，并规定它们每天出1个，但它们不听安排，12个太阳同起又同落。于是布杰把太阳射下10个，留下的就是今天的太阳和月亮。独龙族《猎人射太阳》称，古时天上有两个太阳，一男一女。一个猎人把男太阳射落下来。女太阳见了，立即躲藏起来。后来，人们请女太阳出来，被射落的男太阳变成了月亮。阿昌族史诗《遮帕麻和遮米麻》传说古时天上有个发着毒光的假太阳，晒得万物枯焦，遮帕麻用弓箭射下假太阳，于是天空才升起真正的太阳和月亮。羌族的一个神话说，远古时，天上有9个太阳，天天是白天，后来一个能人用箭射落8个太阳，从此才有日和夜之分。[1] 傈僳族《天、地、人的形成》传说洪水退后，天上出了9个太阳和7个月亮，人类始祖兄妹二人射落多余的8个太阳和6个月亮。侗族《捉雷公》说，古时有12个太阳。姜良用竹箭射下10个太阳，剩下2个，1个变成月亮。佤佬族《太阳和月亮》说，从前有7个太阳和7个月亮。后来，有个叫阿鹰的小伙子爬到高山上的树上，用竹竿打掉6个太阳和6个月亮。水族古歌《开天辟地》说伢俣婆造日月，造了10个太阳和10个月亮。后来伢俣婆又把多余的9个太阳和9个月亮射落。

中东南各族也有类似的神话。壮族《侯野射太阳》神话说，古时有12个太阳，侯野张弓搭箭，射掉其中11个。[2] 瑶族《密洛陀》神话称，月亮妹和太阳哥兄妹结婚，生下男女各11个。12个太阳像12个火球。密洛陀叫火神昌郎和弓箭神昌郎仪去射太阳和月亮，各射落11个。剩下的1对太阳和月亮吞下金

[1] 林忠亮：《试析羌族的古老神话》，载《西南民族学院学报》1984年第2期。
[2] 《壮族民间故事选》第1集，广西人民出版社1982年版，第30—31页。

水和银浆，不再生育。此后就只剩下1对太阳和月亮。[1] 毛难族《格射日月》传说，从前，天上出现10个太阳，英雄格射掉9个太阳。[2] 苗族《铸造日月》神话称：开天辟地之时，宝光等4位祖先铸造了12对日月，送到天上，并嘱咐它们按地支顺序轮流执勤，但它们不听嘱咐，白天同时出，晚上同时升。后来好汉桑扎特带着宝弓到东海射下11对日月，只剩下1对。土家族传说洪荒远古，天上有12个太阳，英雄卵雨爬上马桑树，用桃弓柳箭射下10个太阳，剩下的1个白天出来，1个晚上升起。[3] 黎族《大力神》传说：邃古之初，天上有7个太阳和7个月亮，大力神用利箭射落6对日月。台湾高山族泰雅人传说，太古时有2个太阳，有父子二人自愿到西方射日，射落其中1个。射落的太阳强度减弱，变成月亮。

兹将上述各族射日月神话列表如下：

民族	太阳数目	月亮数目	射日月英雄	备注
东夷	10		羿	射落9个太阳
蒙古	6(有害)		额尔黑莫尔根	射落有害6个太阳
满族	10			射落8个，剩下2个，1个变为月亮。
赫哲	3		老头	射落2个太阳
	3		莫尔根	射落2个太阳
土族	7		格萨里	射落6个太阳
彝族	6	7	支格阿龙	射落5个太阳、6个月亮

[1]《瑶族民间故事选》，广西人民出版社1984年版，第33—39页。

[2]《毛难族民间故事集》，中国民间文艺出版社1984年版，第8—11页。

[3] 彭勃：《略论土家族的神话故事》，载《神话新探》，贵州人民出版社1986年版。

（续表）

民　族	太阳数目	月亮数目	射日月英雄	备　　注
哈　尼	2 9		俄玛·俄勃阿鲁恩 俄普浦罗	射落1个太阳 射落8个太阳
纳　西	9	7	桑吉达布鲁	射落8个太阳、6个月亮
拉　祜	9		札努札别	射落8个太阳
布　朗	9	10	顾米亚	射落8个太阳、9个月亮
布　依	12		布杰	射落10个，剩2个，1个变为月亮
独　龙	2		猎人	射落1个太阳，并变成了月亮
阿　昌	1 (发毒光)		遮帕麻	射落发着毒光的假太阳
傈　僳	9	7	始祖	射落8个太阳和6个月亮
羌　族	9		能人	射落8个太阳
水　族	10	10	伢俣婆	各射落9个
侗　族	12		姜良	射落10个，剩下2个，1个变为月亮
仡　佬	7	7	阿鹰	打掉6个太阳和6个月亮
壮　族	12		侯野	射落11个太阳
瑶　族	12	12	昌郎、昌郎仪	各射落11个
毛　难	10		格	射落9个
苗　族	12	12	桑扎特	各射落11个
土　家	12		卵雨	射落10个，剩2个，1个变为月亮
黎	7	7	大力神	各射落6个
泰雅人	2		父子二人	射落1个

2. 射日月神话形成的原因

为什么大多数民族都有射日月神话？它所反映的社会现象是什么？

一种意见认为，后羿时代的10日，是10个氏族部落的象征，他们各自称王，后羿灭其九，故有“羿射九日”之说。最早提出这一见解的是明清之际大学者王夫之，他在《楚辞通释》解释后羿射日神话说：射日“当亦喻言。或尧承挚乱，天下憯为帝者不一，羿灭其九。庄子谓尧伐丛枝、胥敖是已”。郭沫若主编的《中国史稿》也认为：“其实，所谓‘十日并出’正反映着10个氏族或部落的首领同时称王。”[1] 孙作云的意见也相似：“羿所射的是九日，即九夷，而他本身也是一日，即一夷，合前九日则为十日。”[2] 李玄伯则以为，羿射十日“表示当时有十个团（氏族）以日为图腾者，羿曾灭其九”[3]。萧兵亦称：“后羿已有原始社会末期军事首领的‘影像’，为了建立或巩固太阳——鸟图腾部落联盟，并吞、除灭一些日乌氏族或小部落是当然的。”[4]

第二种意见认为，射日神话与日食、祭日、救日仪式有关，持这种观点的有日本学者贝冢茂树、杉本直治郎和御手洗胜。[5]

第三种意见认为，射日神话与天灾和救世有关。张光直说：“十日的故事与羿的故事，或许各有不同的历史。……但不论这个神话构成单元的来源如何，在东周时代这些单元结合成为一个天灾与救世的母题，而不妨从这一个意义上加以理解。[6]

我们认为，射日月神话的产生有其多方面的因素，有其复

[1] 《中国史稿》第1册，人民出版社1976年版，第139页。
[2] 《后羿传说丛考》，《中国学报》第1卷第3、4、5期，1944年。
[3] 《中国古代社会新研》，开明书店1949年版，第208页。
[4] 《中国文化的精英》，上海文艺出版社1989年版，第28页。
[5][6] 张光直：《中国青铜时代》，三联书店1983年版，第274页。

杂的社会根源和民族心理渊源。

(1) 射日月神话产生的基础

首先，射日月神话渊源于多日月观念。先有多日月观念，才会有射日月的行为。没有多日月观念，人们也就不会想象去射多余的日月。

多日月观念渊源甚古。《左传·昭公七年》便有"天有十日"的记载。《山海经·大荒南经》又有羲和生十日的传说，《大荒西经》则有常羲生十二个月亮的神话。而羲和生十日与常羲生十二月的神话又似乎与天干地支有关。《论衡·说日》云："世俗又名甲乙为日，甲至癸凡十日。"杜预注《左传》"天有十日"时亦谓"甲至癸"。甲至癸即十天干，亦即甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸。既然传说中的"十日"即十天干，那么传说中的"十二月"则与十二地支相联系。十二地支为：子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。十天干与十二地支配合为古代纪年、纪月、纪日法。

然而，先有十天干、十二地支，还是先有生十日、生十二月的神话？《史记·历书》说："黄帝考定星历"。"索隐"引《系本》及《律历志》云："黄帝使羲和占日，常仪（即常羲）占月。"占日与生十日者同是羲和，占月与生十二月者同是常羲，两者必有关系。可能在最初制定历法之时，传说中的羲和创造了十天干，常羲创造了十二个地支，天干、地支配合以纪年、月、日。为了推行这种历法，为了使大多数人接受这种历法，于是创造种种神话，赋予这种历法予神圣性。马林诺夫斯基认为神话有建立习俗、神化制度和加强信仰的功能。[1] 所以，生十日和生十

[1] 转引自张光直《中国创世神话之分析与古史研究》，台湾《民族学研究所集刊》第8期，1959年。

二月神话可能基于十天干、十二地支纪年、纪月、纪日法。在殷虚卜辞中，这种纪日法便已存在。它产生于何时，是否在传说中的黄帝时代，目前难以考证。大概在这种纪年、月、日法产生之后，生十日和生十二月的神话也就产生了。而这种多日月观念的形成也就为射多余的日月提供了前提。

多日月神话产生的目的是为了使历法神圣化，但这种神话的产生又基于人们所观察的自然现象。远古时期的人们看见太阳从东方某山上升起，落入西方的某山。自然会设想，太阳有多个，居住在山上，每天出来1个太阳，"一日至，一日方出"[1]，10个太阳轮流值班。前述布依族和苗族都有12对日月轮流值勤的传说。另外，"从实际的情况来说，有时候，高空结着半透明的冰晶，经阳光透照，偶尔折射出几个光圈，似乎有数日并列"[2]。1965年5月7日下午4时与6月2日6时，南京浦口盘城集上空便分别出现过几个假太阳。1957年1月9日上午，甘肃安西县桥湾地区上空，太阳周围则出现过3个半边太阳，这些都是日晕的一种现象，"上古人民可能观测到这种现象，遂想出了众多的太阳"[3]。就是在一些史书中，也有多日月的记载。如《晋书·愍帝纪》："建兴二年(公元314)正月辛未辰时，日陨于地。又有三日，相承出于西方而东行。"《汉书·成帝本纪》："建始元年（公元前32年）秋八月，有两月重见。"《隋书·天文志》："太清二年(公元548)五月，两月见。"《新唐书·天文志》："贞观初，突厥有三月并见。"这些自然现象为创造多日月神话提供了根据，同时也为射日月神话提供了前提。

其次，射日月神话的产生与日月食时举行的救日月仪式也

[1]《山海经·大荒东经》。

[2][3] 刘城淮：《中国上古神话》，上海文艺出版社1988年版，第157页。

有关系。前已述及，当日月食时人们举行巫术仪式以救日月，或向太阳射箭，或打枪等。如印第安奥吉布瓦人认为日蚀是由于太阳的火焰被扑灭了。于是，他们把带火的箭头射入天空，希望这样能重新点燃它已熄灭的火焰。秘鲁的森西人也在日蚀时向太阳射击燃烧着的箭。[1] 这种救日月仪式为射日月活动及其神话提供了根据。

(2) 射日月神话产生的根源

纵观古今各族的射日月神话，都与旱灾有关。《庄子·齐物》说："昔者十日并出，草木焦枯。"《论衡·感虚篇》云："儒者传书，言尧之时，十日并出，万物焦枯。"近现代各民族的射日月神话几乎都与旱灾相连。如壮族传说12个太阳晒得"树木枯萎，民不聊生"。彝族传说6个太阳、7个月亮，晒得地上"五谷不生，寸草不长"。赫哲族传说3个太阳晒死了1对老夫妇的独生子。纳西族传说8个假太阳晒得"地竭泉枯，人畜垂危"。黎族传说7个太阳和7个月亮，把大地烧得热烫，像个大热锅。

水旱灾害，历来是频繁的。尤其是南方夏秋三伏，烈日炎炎似火烧，热得使人难受。如果长期不下雨，河干地裂，庄稼枯黄，将造成无收或歉收，人们的生活受到严重威胁。当他们想尽办法求雨不成时，便把注意力集中到太阳身上。由于他们认为日月有多个，轮流值班，每天出来1个，如果把10个太阳中的9个射落，那么10天才出1次太阳，其余9天都是阴天，这样就可以减轻灾情，庄稼在阴天里不会枯死，人、畜也不会因烈日暴晒而生病或死亡。

另外，在前述救日月仪式中，一些民族有朝日月射箭或放

[1] 弗雷泽：《金枝》上册，中国民间文艺出版社1987年版，第118页。

枪的巫术仪式，而日月食时间一般都不长，古人误以为是巫术仪式能使日月复圆，因此十分相信自己的巫术。在古人看来，既然朝日月射箭或放枪能使日月复圆，那么，运用相同的巫术也能射掉日月。因此，逢天旱时，一些人出于对太阳的愤怒，往往会用弓箭去射太阳。这种举动后来成为佳话，一传十，十传百，后人不断地添枝加叶，创造发挥，于是便形成了丰富多彩的射日月神话。

六　星神与星崇拜

"仰观天文"，遥望星空。满天星斗，或大或小，或远或近，或灿烂夺目，或暗淡无光；或运行不息，或静止不动；或时隐时现，或多年一见，真可谓森罗万象，变幻莫测。古人对这神秘的星空茫然无知，遂产生许多猜测和幻想，把星辰神化，并加以崇拜。

与日月相比，星辰对人们的生产、生活影响不大，对人类也没有什么危害性的威胁，因此，星辰崇拜较日月为晚。在天界诸神中，星神的地位远不如日月神显赫，对星神的崇拜也不像日月神那样普遍、经常。

(一) 星神观念

星神观念的产生渊源于古人的直观观察和错误的猜想。星究竟是怎么产生的呢？这是古人最初观察和考虑的问题。对此，古人主要有三种说法。第一种是物精说，即认为星辰是地上万物之精华上升天空而变的。如《管子·内业篇》云："凡物之精，比则为生，下生五谷，上为列星。"《说文》云："万物之精，上为列星。"东汉天文学家张衡也说："众星列布，体生于地，精成于天，列居错峙，各有所属。"并认为金、木、水、火、土五

星乃是"五行之精"。[1] 直至清代，仍有人认为五大行星分别是由金、木、水、火、土的精气变化而成的，如金鹗在《求古录·礼》中说："五行之精，聚而为五星也。"

第二种是水生说，即认为水蒸发成气，气上升天空成为银河（云汉），星就是从银河中产生出来的。持这种观点的是三国时吴国人杨泉，他在《物理论》中说：水"吐元气"，"气发而升，精华上浮，宛转随流，名之曰天河，一曰云汉，众星出焉。"云汉是"水之精"，星是"元气之英"。

第三种是日生说，即认为星是由日月派生出来的。《太平御览》卷五引《春秋说题辞》："星之为言精也，荣也，阳之精也，阳精为日，日分为星，故其字日生为星。"《淮南子·天文训》："日月之淫为精者为星辰。"在国内外一些少数民族中也传说星辰是日月之子，如前述壮族《三星的故事》称日月为夫妻，星星是他们的孩子。美洲黑足族（Blackfoot）印第安人的一个神话也说，星星是日月之子。

探讨星辰的由来还不能促成星神观念的产生，它仅仅是星神观念产生的第一步，而最重要的一步是古人把星的变化与气象、气候、人类本身和人类社会现象联系起来。

气象对农牧业生产影响巨大，因此，上古人们很早便开始观察气象的变化。经过长期的观察，人们发现，某些星的变化与气象变化有密切的关系。例如，古人认为刮风下雨与某种星的变化有关，《尚书·洪范》："星有好风，星有好雨。"孔安国注云："箕星好风，毕星好雨。"《周礼·大宗伯》有祭"风师"、"雨师"的记载，郑玄注云："风师箕也，雨师毕也。"贾公彦疏："《春秋纬》云：'月离于箕风扬沙，故知风师其也。'《诗》云：'月

[1] 《史记·天官书》"正义"注引。

离于毕俾滂沱矣，是雨师毕也。'"也就是说，属东方七宿最末宿的箕星司刮风，是风神；属西方七宿第五宿的毕星司下雨，是雨神。此外，轩辕星也被古人视为雷雨之神。《史记·天官书》："轩辕，黄龙体。""正义"云："轩辕十七星，在七星北，黄龙之体，主雷雨之神，后宫之象也。阴阳交感，激为雷电，和为雨，怒为风，乱为雾，凝为霜，散为露，聚为云气，立为虹霓，离为背璃，分为抱珥。"

季节，气候的变化也与农牧业生产关系密切。播种、管理和收割都要适时，否则就会歉收或无收。古人发现，某些星的变化与季节、气候变化有关，如北斗七星在不同季节和夜晚的不同时间，出现于天空不同的方向，古人用初昏时候斗柄所指的方向来确定季节。《鹖冠子·环流》称："斗柄东指，天下皆春；斗柄南指，天下皆夏；斗柄西指，天下皆秋；斗柄北指，天下皆冬。"此外，古人还利用斗柄所指的方向确定一年十二个月份。

由于某些星与气象、气候有关，于是人们对星感到神秘，以为星在控制着气象和气候的变化。英人柴尔德曾说："你且注意：当经验提醒你，你应该把你的谷物种下去了时，在天空中居于一个重要位置的，是某几颗星子，或某几个星座；当你期望有雨来使你们的谷物成熟时，在天空中居重要位置的，又是另外一些了。这么利用星子来作指导，人类可能会相信真是这些星子影响了地下的事情，你这就把时间的联系和偶然的联系混同起来了。因为当天明时分尼罗河的大水到时，天狼星看去是在地平线上，因此就推测是天狼星引起了尼罗河的大水。……在美索不达米亚，神的记号就是一颗星。"[1]因此，古人不了解

[1]《远古文化史》，中华书局 1958 年版，第 95—96 页。

星辰变化与气象、气候的关系，是星神观念产生的主要原因之一。

古人把人类社会的吉凶祸福与星辰变化联系起来，也是星辰观念形成的主要原因之一。由于偶然的缘故，当人世间发生内乱、饥荒、瘟疫或水旱灾害之前，天上某颗星发生变化，与平常不一样，便以为是这颗星引起的祸害。《星经》云："凡五星，木与土合为内乱，饥；与水合为变谋，更事；与火合为旱；与金合为白衣会也。""火与水合为焠，用兵举事大败；与金合为铄，为丧，不可举事，用兵从军为忧；……与土合为忧，主孽卿；与木合，饥，战败也。"[1]《史记·天官书》：太白金星"与列星相犯，小战；五星，大战。其相犯，太白出其南，南国败；出其北，北国败。……出东为德，举事左之迎之，吉。出西为利，举事右之背之，吉。反之皆凶。太白光见景，战胜。昼见而经天，是谓争明，强国弱，小国强，女主昌。"……类似记载在各朝的《天官书》、《天文志》中举不胜举。所有这些都是古人根据星象变化与社会某种现象偶然巧合而得出的不科学的经验。正是这种不科学的经验，促使人们相信某种星辰有神秘的属性，从而被奉之为神。

把天上的星辰与人类本身混同起来也是星神观念产生的主要原因之一。在古人看来，茫茫星空中，大大小小的星星密布东西南北，如同生活在大地上的人一样。因此，古代人们认为："庶民惟星"，天上的一颗星便是世间一个人的化身。民间至今仍有俗话说："地上一个人，天上一颗星。"或说："天上一颗星，地上一口丁。"地上有一人降生，天上便增添一颗星。天上有一颗星陨落，地上便有一人死亡。这种观念在一些少数民族

[1]《史记·天官书》"正义"引。

中也有保留，如满族一通古斯语族诸民族普遍认为，天上有多少星，地上有多少人，每人一颗星，天上落一颗流星，地上死一口人。哈萨克族也认为，每一个人出生都是星的转世，因此，每一个人都有象征自己的星宿，它的变化象征自己命运和前程的变化。如果某人的星宿升高了，那人的运气就好转，若某人的星宿降低了，那人就会有灾祸。倘若某人的星从右边升起，一切会吉祥顺利；如果从左边升起，就将倒霉遭灾。若其星宿降落，那个人就将死去，其灵魂就要升天。因而，哈萨克人看到某人万事顺利，运气很好，便说"他的星从右边升起来了"。若见到流星就祈祷说："我的星还在高空中"，"保佑吧，造物主"。他们还认为，人的星象是各种各样的，有的像尘土，有的像水，有的像火，有的像风。各种星象决定着人们不同的性情和命运。若星象为水和星象为火的人在一块，性格一定合不来。所以，如果两个人不团结、闹矛盾，感情上格格不入，就认为他们两人的星象是相克的。看到不和睦的夫妻也说："他们的星象合不来"。

天上星辰有大有小，有一些非常光亮，但大多数色彩黯淡。而人世间也一样，有贫富贵贱之分，有上下大小之别。统治者和富贵之人是少数，平民百姓是多数。于是古人又把星象大小的差别和社会阶级的差别附会起来，认为人间社会与星空社会是相应的，天上有什么星，地上便有什么人。天上有天帝，地上有国君，天上有庶星，地上有平民。人的社会地位是由自己的星象决定的，是不可改变的。"星列于天，而人象其行。常星犹公卿也，众星犹万民也。"[1]东汉哲学家王充综合了民间流传的各种说法，曾提出较系统的星命说："国命系于众星，列宿吉

[1]《盐铁论·论灾》。

凶，国有祸福。众星推移，人有盛衰。……至于富贵，所禀犹性。所禀之气，得众星之精。众星在天，天有其象。得富贵象则富贵，得贫贱象则贫贱，故曰'在天'。在天如何？天有百官，有众星，天施气而众星布精。天所施气，众星之气在其中矣。人禀气而生，含气而长，得贵则贵，得贱则贱。贵或秩有高下，富或资有多少，皆星位尊卑小大之所授也。故天有百官，天有众星，地有万民、五帝、三王之精。"[1] 唐代司马贞亦说："天文有五官。官者，星光也。星座有尊卑，若人之官曹列位，故曰天官。"[2]

古人不仅把天上的星与人世间的人混同起来，而且把以帝王为中心的政治制度与天上的某些星座相比附。古人观察到天上众星都从东向西运行，只有北极星不动，似乎其他星都围绕着它旋转。孔子说："北辰，居其所而众星共之。"[3] 唐人杨炯亦云："天有北辰，众星环拱。天帝威神，尊之以耀魄，配之以勾陈，有四辅之上相，有三公之近臣……"[4]可见，古人以为北极星是天的中央，北极星就是天帝，其周围的星是公侯、将相、大臣。《史记·天官书》云："中宫，天极星，其一明者，太一常居也；旁三星三公，或曰子属。后句四星，末大星正妃，余三星后宫之属也。环之匡卫十二星，藩臣。皆曰紫宫。""索隐"引《文耀钩》称："中宫大帝，其精北极星。"故天极星即北极星。所谓"太一"，又叫"泰一"。"正义"注云："泰一，天帝之别名也。"所谓"紫宫"，"紫之言此也，宫之言中也。言天神运动，阴阳开闭，皆在此中也"[5]。即紫宫是天界的统治中心，是天帝居住之

[1]《论衡·命义篇》。

[2]《史记·天官书》"索隐"案。

[3]《论语·为政篇》。

[4] 杨炯：《浑天赋》，载《文苑英华》卷十八。

[5]《史记·天官书》"索隐"注引《元命包》。

所，同时也是天帝发号施令的地方。总之，古人不仅模拟上古朝廷官职、官名给星辰封官，并赋予使命，还模拟上古的政治制度，创造星辰世界。唐人孔颖达说："北斗环绕北极，犹卿士之周卫天子也。五星行于列宿，犹州牧之省察诸侯也。二十八宿布于四方，犹诸侯为天子守土也。天象皆有尊卑相正之法。"[1]

据上所述，星神观念产生的根源是古人不理解天上诸星的自然规律，把星和人、星界与世间相混同，把星的变化与人类社会的吉凶祸福相联系。

古人奉星为神，并不是奉所有的星为神，而是奉那些比较显目并被认为是比较重要的星为神，并赋予其神性和神职。古代人们创造的较重要的星神主要有司命、司禄、北斗、南极等。

司命，既是星名也是神名，即文昌宫第四星。《史记·天官书》："斗魁戴匡六星，曰文昌宫：一曰上将，二曰次将，三曰贵相，四曰司命，五曰司中，六曰司禄。"古代有些民族所奉的司命之神有两个，如楚人有少司命和大司命之分，《楚辞·九歌》中的少司命即《史记·天官书》所述的文昌第四星司命，大司命即三台中的上台二星。《晋书·天文志》："三台，……上台为司命，主寿。"

司命，顾名思义，其神职最初当是主司人的生命，但后来人们又给它增加了不少其他神职。《史记》"索隐"注引《春秋元命包》云："司命主老幼"。《礼记·祭法》郑玄注：司命，"小神，居人之间，司察小过，作谴告者，……主督察三命。"《通典·礼·天子七祀》："司命督察三命，厉主杀罚。"《楚辞·九歌·大司命》洪兴祖补注："司命，星名，主知生死，辅天行化，诛恶护善也。"

[1]《书·说命中》孔颖达疏。

司禄是文昌宫第六星，是掌管人间功名、做官的星神，为读书人所供奉。《史记·天官书》："……文昌宫……六曰司禄"。"索隐"引《春秋元命包》云："司禄赏功进士"。元代以后，司禄被称为"文昌帝君"，主功名、禄位事，受到文人学士的普遍崇拜。

北斗七星崇拜在星辰崇拜中地位较突出。古人很早就认识到北斗七星是夜间指示方向的极好标志。直到现在，锡伯族牧民和猎人仍根据北斗星的一周或一月的细微变化来辨别方向。此外，前已述及北斗七星的运动与季节、气候有关，对制定历法大有作用。因此，北斗七星很早就被人们奉之为神，其神职较多，既司爵禄，又司寿夭和丰歉等。《河图帝览嬉》："斗七星，富贵之官也。其旁二星，主爵禄。其中一星，主寿夭，斗主岁时丰歉。"[1]《老子中经》："璇玑者，北斗君也，天之侯王也，主制万二千神，持人命籍。"

南极老人星，又称寿星，其神职初司国运之寿命长短，后又被视为主人间寿夭之神。《史记·天官书》：西宫"狼比地(近地)有大星，曰南极老人。老人见，治安；不见，兵起。常于秋分时候之于南郊。""正义"注云："老人一星，在弧南，一曰南极，为人主占寿命延长之应。……见，国长命，故谓之寿昌，天下安宁；不见，人主忧也。"《史记·封禅书》则称"寿星"，"索隐"注云："寿星，盖南极老人星也，见则天下理安，故祠之以祈福寿。"《太平御览》卷五引《春秋元命包》："直弧北有一大星，为老人星，见则治平主寿，亡则君危主亡。"又引《春秋文耀钩》："老人星见则主安，不见则兵起。"

此外，尚有其他星被奉为神，此不一一。

---

[1]《重修纬书集成》卷六。

（二）星神形象

星神形象是人们崇拜的对象，据所见资料，主要可分如下几种类型：

1．星

人们崇拜星神的对象，最初是夜空中的星辰本身，人们朝着星辰祭祀、跪拜。颜师古注《汉书·郊祀志》云："龙星左角曰天田，则农祥也，（晨）[辰]见而祭之。""见而祭之"即朝着星神祭祀。近现代仍有不少地区、不少民族有朝着北斗星、北极星等祈祷、祭拜的习俗。据《龙江县志》载，黑龙江库雅喇姓满族祭星时，"择吉期初更，星斗均齐，在房内向北斗，设香案，柳枝一棵……，用细麻绳穿鸡膀翎七个，搭于柳枝之上"。

2．烛 或 灯

在古人看来，星辰高悬于空中，距离大地太远，直接向星祭拜，人们奉献的祭品星神未必能接到，人们的祈求它也未必能听到。而星光闪烁，如同烛或灯一样，于是古人以烛或灯作为星神的象征。祭星时在地上或桌上点上众多的烛或灯，按照空中星辰的位置摆列，以象征天上的群星。如祭北斗七星，则点七根蜡烛或灯，按北斗星的位置排列。《尔雅·释天》："祭星四布。"郭璞注云："布散祭于地。"郝懿行疏云："《释文》引李巡曰：'祭星者，以祭布露地，故曰布。'孙炎曰：'既祭布散于地，似星辰布列也。'《埤雅》廿引《释名》云：'祭星曰布，布取其象之布也。'"也就是以烛或灯为星神形象，并按照天上星神的位置布列，在烛或灯前供祭品，祈祷、叩头。这种习俗至近代仍在

民间保留。如锡伯族向星神求子时，要点“千烛”，以象征星神。千烛不能随便排列，而是按天上的星座摆放，大而亮的星放大烛，较小的不显眼的星放小烛，其中对“扫帚星”和北斗星的排列尤为显眼，烛大且亮。他们祭北斗七星时，则点七根蜡烛，按北斗星的位置放好。[1]

清代北京有点灯祭星习俗，灯数一般为108盏，以象征星象。《北平风俗类征》引《水曹清暇录》云：清初时，北京“正月初八，俗传诸星下界，……燃灯自祭，灯数百零八为度，间亦用四十九盏，习以为常。”《燕京岁时记》亦谓：“初八日，黄昏之后，以纸蘸油，燃灯一百零八盏，焚香而祀之，谓之顺星。”

3. 人　　形

人形化的星神形象是最晚出的，它是星神社会化的结果，也是各种神祇形象演变的必然产物。

《风俗通义·祀典》记有司命神的形象：“刻木长尺二寸为人像，行者担置箧中，居者别作小屋，齐地大尊重之，汝南余郡亦多有，皆祠以猪，率以春秋之月。”《风俗通义》为东汉应劭所著，说明人形形象的司命星神在东汉之前已存在。

古代所崇奉的文昌神，被视为主宰人世功名利禄之神，文人学士多虔诚敬拜。它是由文昌星神演变而来的。过去，天下府县，处处都建有文昌宫或文昌帝君祠，并有人形塑像。凡科举之年，应试学子均前往祈祷，乞求保佑。

南极老人星或称寿星，古代建有寿星祠，内供寿星神像。黄斐默《集说诠真》称：“寿星之祠，始见于秦代。汉唐以降，仍沿其谬，至明洪武三年始罢其祀，诚以其祀为妄耳。……今俗

[1] 贺灵：《锡伯族的原始信仰研究》，1989年内部油印本。

敬寿星者，莫不供一白发老翁像，称之曰老寿星，焚香燃烛，顶礼叩拜，求赐延寿。”翟灏《通俗篇》：“世俗画寿星像，头每甚长。”岳珂《桯史》卷四：“凡寿星之扶杖者，杖过于人之首”。

赫哲族过去也有人形化的星神形象。据凌纯声30年代调查，赫哲人崇奉吉星神仅次于天神。其神偶木制，高20.5厘米，头顶为圆锥形，头的四周，刻9个人面形，每面刻目、鼻、口，惟在两面之间有一目公用。身形圆柱形，下有4座脚，左右两木偶为其使者，叫做“科丽亚”，亦木制，高约12厘米。吉星神常供在庙中，庙称为“乌什哈”。[1] 据50年代调查，在赫哲族所供诸神中，以“三星神”（似即凌纯声所说的吉星神）最为重要，“三星神”称为“乌什卡”，是一大两小3个木头神，大者高约1尺半，小者高约1尺。[2]

以上3种星神形象，最早的是夜空中的星，其次为烛或灯，最晚的是人形化的星神。

（三）祭星仪式

祭星仪式源远流长，始自上古，而残留至今。纵观古今的祭星仪式，比较典型的有燔柴祭和灯祭。

1. 燔柴祭

燔柴祭是祭祀天界诸神的较早的方式。这是因为日、月、星辰等高居太空，非烟火不能达，人们奉献的祭品、虔诚的心情和祈求之事只有通过烟火才能转告日、月和星神。

[1] 凌纯声，《松花江下游的赫哲族》，国立中央研究院历史语言研究所1936年刊印，第129—130页。

[2] 《赫哲族调查材料之三》，1958年铅印本，第135页。

《周礼·大宗伯》云："以实柴祀日、月、星辰"，并云："以槱燎祀司中、司命。"郑云注云："司中、司命，文昌第五、第四星也。"《风俗通义·祀典》则称："司命，文昌也。司中，文昌下六星也。槱者，积薪燔柴也。今民间独祀司命耳。"

古代女真人较多地保留了上古燔柴祭星仪式。民间传说《东海沉怨录》中有关于满族先民女真族东海窝稽人的祭星情景：东海祭星一岁两举，可单祭星，亦可与祭祖合祭。初雪时祭星为冬围丰盈，正月祭星为除祟祛瘟，祈祝康宁。初雪祭星在"奈呼乌西哈"(俗称七女星，昴星座)升上东天时，以大木柴燃9个火堆，熊熊烟火像9个通天白柱，俗称"星桥"。据传，火柱起"神树与天通"的作用。火又逐秒照明，可助星神不遭邪侵，能夜夜明亮，为人间指路和传递吉音。正月祭星除有9堆火柱外，还要献鹿、野猪、大雁、山雉等野牲。不求肥大，只要活牲，洒鲜血于大火堆里，并燔烤野牲肉做祭品。食具均用木碗、木杈、草秸，表现古代野祭的会食习俗。[1]

满族继承女真先民遗俗，普遍保留星祭习俗。古代满族祭星时，山顶与山腰无数篝火长夜燃烧，像一片明星落地，很是壮观。满族祭星由全族人共同举行，族中各姓共举有德者为总祭星"达"(首领)。以白羊、白马或白兔皮制作祭服。祭祀时，各姓萨满分管周山四处，击鼓诵唱"唤星神赞"，祭众呼应，此起彼伏，声传数里。俗称祭星要唤星，星愈唤愈明，邪恶不侵。同时，还要杀牲献血，往火中投洒血、肉、谷粒、米儿酒。然后用白石垒灶燔肉，族众围聚，手蘸盐水会食"天火肉"。若有外族过客，视为送喜，婉留款待，奉为上宾，与族人同吃祭肉，不分亲疏。俗传聚众越多，布星越齐，年景越佳。祭祀期间还

[1] 富育光：《满族萨满教星祭俗考》，载《北方民族》1988年第1期。

要在夜晚举行火技、火围、火戏(钻火龙、摆火阵、套火鸭等)、火中骑射等活动，清中叶后还兴燃放各种烟花和表演磷火幻术。[1]

近代满族仍盛行祭星仪式，不过，其祭法略有不同，由山上燔柴祭祀改为在烟筒前祭祀。在他们看来，烟筒前祭祀较方便、简单，其功能却与山上燔柴祭是一样的，烟筒中的烟火同样能上达星空。据《龙城旧闻》载："祭星于东房烟筒前，祭时熄灯，一人白衣跪地祷，左手持木刀刺豕，祭毕仍与亲友共食之。"《呼兰地方旗籍礼俗·祭礼门》亦载：黑龙江呼兰地方满族"夜晚祭星，在正房东烟筒前，避灯，用穿白衣人跪地祝祷，毕，用左手持刀宰猪"。吉林省乌拉地方伊尔根觉罗氏祭星时除以猪作牺牲外，"还要用荞面饼七垛，每垛七个，……按七星法摆之，每个面盅内满斟白酒，秫秸筷子七双，分插面饼边上"[2]。

2. 灯　祭

灯祭即点油灯或蜡烛祭祀。它是古代祭星的另一种方法。这种祭法的产生晚于燔柴祭祀，因为蜡烛和油灯是较晚时候才发明的。

前已述及，《尔雅·释天》谓"祭星曰布"。即以烛或油灯象征星神，并按照天上星宿的位置排列，这种祭法即所谓"布祭"，它在近代一些地区和民族中仍存在。

近代北京于正月初八日祭星神。晚间，当天上星辰出齐后，各家都要举行祭星仪式。祭前用黄、白两色灯芯捻成灯花，用香油浸稔，谓之"金银灯儿"，共108盏，也有用49盏的，祭祀时全部点燃。并"以糯米为面，裹糖果馅，谓之元宵为献，以其

[1][2] 富育光：《满族萨满教星祭俗考》，载《北方民族》1988年第1期。

形肖星象也”。[1]祭祀时，由长辈主持，燃烛上香，按尊卑长幼次序行三叩首礼，肃立10分钟左右，待香烛欲尽，再依次三叩首。仪式结束后，全家聚在一起吃元宵。“十三日至十六日，由堂奥以致大门，燃灯而照之，谓之散花灯，又谓之散小人，辟除不祥之意。”[2]

河北万全县近代亦保留了祭星习俗，“正月初八日为祭星日。是晚，各处以绵纸拈成花形，蘸以麻油明之，共百零八支，焚香祝之，谓之祭星。举行地点多在各处之玉皇阁或真武庙。”[3]

在少数民族中，50年代前仍保留灯祭仪式的有新疆的锡伯族和阿尔泰乌梁海人。锡伯族十分崇拜北斗。在长期的劳动实践中，他们认识并掌握了北斗星的变化规律。人们进山狩猎，夜里就靠它来辨明方向，走出山林。为了表达人们对北斗星神的崇拜心情，创造了一套祭祀仪式。他们于每年阴历十二月二十七日祭星，选1只公肥羊为牺牲，用清水轻轻擦洗过后宰杀。同时，在西屋靠西墙处置一小炕桌，桌上点7根蜡烛，按北斗星的位置放好，家主率一家大小点7根香蹦磕，并把事先削好的7根木桩按北斗星的位置在西北角竖好，每个桩上点一个面烛。当晚，用煮好的羊腿供一夜。

锡伯族除了祭北斗仪式外，还有一种祭星神求子的仪式。锡伯族祖先数千年居于山林地区，卫生条件很差，生育率和婴儿成活率很低，人口增长速度缓慢。根据他们的传统观念，月亮是天之母，星辰是月之子。天作为一个子孙满堂的世界，其生活也和人间一样。天上一颗星，地上一个人。人们生儿育女，

[1]《北平风俗类征》引《京都风俗志》。

[2]《燕京岁时记》。

[3]《万全县志》，1934年铅印本。

都是星辰的化身。故锡伯族民间称恶人为"恶星"。与这一观念相适应，形成了向星神求子的仪式，即"抢千烛"仪式。时间为阴历十月二十三日。仪式前各户用面和清油做烛，送到指定地点(一般在庙里举行)，数字不限。神职人员先把烛排好，中间一盏是由庙里提供的特大蜡烛，象征月亮，周围是各家送的小烛，象征众星，最多时达上千个。据说，摆放千烛时，不能随意排列，而是按星座安放，并按星的大小而安放大烛或小烛。星大而亮者放大烛。星小而不亮者放小烛。二十三日一早，人们都聚集到庙里，神职人员身穿礼服，先点烛祭祀，然后宣布抢烛。一声令下，大家争先恐后，不管烛火烫手，见烛便抢，尤其是无子嗣的人们，为了求儿求女，非得挤上前去抢来几个不可。当天早上，人们便高高兴兴地把抢得的面烛拿回去烤饼吃。[1]

新疆北部的阿尔泰乌梁海人的灯节，似渊源于古代祭星仪式。1983 年夏秋之交，我到阿勒泰地区各县调查。据老人说，灯节时间在阴历十一月二十五日(一说十月二十五日)。节日前夕，先把一个水桶或类似水桶的容器灌满水，拿到室外让水结冰，快冰冻前在桶中央插上把子，用以挂冰。冰冻后，从桶内倒出，形成冰桶。然后用面粉做成若干小杯，在杯内盛酥油，杯中间插上 1 根缠有棉花的芨芨草以点灯。这种灯的数字，要和家里的人数相符，1 人 1 盏灯。这种灯当是象征星辰，1 人 1 盏灯即表示 1 人 1 颗星，是基于人是天上星辰化身的观念。之后，将冰桶挂于房前，把油灯放于冰桶之上。天黑后便开始点灯。冰桶上点燃若干盏油灯，格外好看。屋内也点一盏普通的灯。点亮灯后，家长率全家男女老幼先向屋外挂着的冰灯祈祷求福，并跪拜 3 次。接着进屋向屋内的灯叩 3 次头，尔后，各

[1] 以上见贺灵《锡伯族的原始信仰研究》，1989年内部油印本。

家各户开始串门拜节。拜节者到家门口时，必须向房门口的冰灯跪拜3次，再进屋祝福道贺。这一晚上通宵达旦，尽情欢乐。各户的冰灯不能熄灭，直到天明。

3. 其　他

古代一些史书记有帝王和民间的祭星仪式，但记述过于简略，未明言其祭法如何。

据《汉书·郊祀志》载，汉高祖时，“今天下立灵星祠，常以岁时祠以牛。”这说明汉时盛行以牛祭灵星的习俗。此外，汉代还祭祀南极老人星。《汉书·天文志》：“南极老人，常以秋分时候之南郊。”《后汉书·礼仪志》亦载：“仲秋之月，……祀老人星于国都南郊老人庙。”

汉代东夷人亦有祭灵星之俗。《后汉书·东夷传》载挹娄人祭祀星神“零星”（即灵星）。李贤注引《前书音义》云：”龙灵左角曰天田，则农祥也。辰日祀以牛，号曰零星。”又引《风俗通》云：“辰之神为灵星，故于辰日祀于东南也。”

北魏每年一次大祭星神，牺牲用马、牛、猪和鸡。《魏书·礼志一》：“立星神，一岁一祭，常以十二月，用马鹿（鹿）各一，牛豕各二，鸡一。”此外，见彗星也祭祀。“太祖初，有两彗星见，刘后使占者占之，曰：‘祈之则当扫定天下。’后从之，故立其祀。”

唐、宋亦祭星。“唐制，立秋后辰日祀灵星，立冬后亥日遣官祀司中、司命、司民、司禄，以少牢。宋祀如唐，而于秋分日祀寿星。”[1]

明初，祭星神附祭于月坛，后另设星辰坛，“每岁圣寿日祭

[1]《明史·礼志三》。

寿星，同日祭司中、司命、司民、司禄，示与民同受其福也。八月望日祀灵星。皆遣官行礼"[1]。祭星神用"牛一，羊豕三"[2]。

近现代一些民族残存祭星仪式。其祭法多以牲、禽祭祀。如鄂伦春族敬奉北斗和三星，尤其笃信北斗七星，认为是司仓库女神。他们称北斗星神为"奥伦"或"奥伦博如坎"。"奥伦"是仓库的意思，传说北斗七星系仓库和一女人飞到天上去。仓库的4根柱子是北斗七星的4个角，其余3个是仓库的梯子。因此，他们称之为"奥伦"，视之为保护仓库之神，每年都要祭祀。腊月二十三日或正月初一晚上，每家以七根香拜祷此神。鄂温克人则说："人是天上的北斗赐给的灵魂，由南斗星赐给岁数。"过去有宰杀牲畜祭祀北斗的仪式。

据凌纯声30年代调查，赫哲族崇奉吉星神。人如患了外科重症，即认为是触犯了吉星神，神怒降灾于人。须祈求吉星神消灾，并向吉星神许愿。祭吉星神仪式即病愈后的还愿仪式。祭日由还愿者决定。祭之日，到了夜阑人静之时，在星光月色之下(不许点灯)祭祀。先将猪羊等牺牲抬至神庙前，祈祷，焚香，以酒灌猪羊耳。祭毕，即将猪羊在野外宰杀，煮熟后即请来宾吃肉。惟妇女在经期内不得参加。酒请来宾自带，主人不备。食毕每人均须漱口，洗手。然后，掘一大坑，将食剩的猪羊肉骨及漱洗手水都倒在坑内，用土掩盖。来客中如与主人非同姓，去时须留下一物，烟袋、手巾、簪钗均可，次日来取。[3]另据50年代调查，赫哲族崇拜"三星神"(即吉星神)，传说此星神很洁净，妇女和小孩不能靠近。家中有人害头痛脑热病，就祈求

[1]《明史·礼志三》。

[2]《明史·礼志一》。

[3]凌纯声，《松花江下游的赫哲族》，国立中央研究院历史语言研究所1936年刊印，第129—130页。

"三星神"保佑，病好后杀猪、鸡还愿。猪必须在夜深人静、星星出齐后宰杀。供祭后，请亲友和邻居来吃。天亮后，不管猪肉是否吃完，把剩下的肉和汤倒到既远且偏的地方去，以免妇女和小孩践踏而触犯了神灵。所有参加还愿的人回家时，必须留给主人一件东西，如帽子等物，第二天再来取回。据说不这样做就会对主家不利。[1]

贵州有些苗族发现天上有流星坠入村落，就视为火灾即将降临，必须全村出资，共买一狗，由巫师主祭，举行退火灾仪式，然后杀狗祭献，并且把狗埋在地下。祭祀时村外插草标，严防外人进入。[2]

昆明西山彝族也有祭星之俗，传说古时候，彝族始祖十分孤单，每当夜幕降临，就因孤单而哭泣。一天，哭声传到天上，感动了星神，星神乃变美女下凡与他一道荡秋千，每荡至天亮时，星女就告辞返回。彝族始祖曾想留她在人间一起度日，但星女不肯，为此，她后来就不再下凡了。为了纪念星神，每年正月十五日要祭祀星神，又称"祭秋架"。届时，村人共杀猪一头，每家分一份肉回家煮熟，再与酒一起在月亮升起时端到秋千架下祭献，点香磕头，感谢星神下凡来教人荡秋千。[3]

祭星仪式是星神观念在行为活动方面的表现形式。由于历史上的星神观念在人们的意识中并不占重要地位，因此，人们祭星的仪式远不如祭祀天、地、日、月等自然神那样隆重。至近代，祭星仪式已在大部分地区和民族中消失，仅在个别地区的少数几个民族中残存。

---

[1]《赫哲族调查材料之三》，1958年内部铅印本，第135页。

[2] 宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社1981年版，第465页。

[3] 何耀华：《彝族的自然崇拜及其特点》，载《思想战线》1982年第6期。

七　雷神与雷崇拜

"除了雷公老子，谁也不怕"，这句俗语表达了人们对雷公的敬畏之情；"不信神，信雷神"，这句俗语表明人们信奉雷神的虔诚之情。畏雷之普遍，敬雷之程度，由此可见一斑。

雷神是最早的自然神之一。古"神"字本无偏旁而作"申"，卜辞中的申字为"㕣"，"象闪电之形，当为电之本字"[1]。叶玉森说：申，"象电燧屈折形，乃初文电字。许书虹字下出籀文蜺，谓申电也可证"[2]。

在至上神观念产生之前，雷神在农牧地区居于显著地位，有些民族甚至把它奉为最大的神。作为至上神的"天"、"上帝"形成之后，雷神神格降低，处于从属神地位，雷神崇拜也逐渐衰落。

（一）雷神观念的形成与发展

雷神观念的形成大概经历了两个阶段：雷精或雷鬼观念和雷神观念。

1．雷精或雷鬼观念

所谓雷精或雷鬼，即认为雷与人一样有灵魂，它的本性是

[1]《甲骨文简明词典》，中华书局1988年版，第189页。

[2]《殷契钩沉》一。

恶的，人若触犯它，便会生病或遭难。

雷精或雷鬼观念是在万物有灵观念的基础上产生的。强烈的闪电，一道亮光划破长空，令人怵目惊心，接着便是震耳欲聋的雷声。雷电落地时，劈断大树，毁坏房屋，击毙人畜。这些都使古人认为雷精或雷鬼是恶的，不仅能打死人，而且能使人患病等。如拉祜族称雷鬼为"莫特尼"，以为它能使人头晕、头疼、肚子痛，患了这些病必须祭雷鬼，要到寨边找一棵枝叶茂盛的大树，在其周围搭一个有楼台的竹房子给鬼住，用1碗米、少许盐巴煮熟饭，并杀黄鸡1只血祭，以便摆脱鬼的纠缠。[1]播种的农作物如遇有雷电袭击，也要祭祀雷鬼，要杀1口小猪和1只鸡，并用1瓶酒、1碗米、1筒水、1块盐到地里祭祀雷鬼。[2]

海南黎族也认为雷公鬼是恶鬼，如患了头痛发热等病，被认为是触犯了雷公鬼，需杀1口猪祭雷公鬼。其仪式有多种，一种是"雷公挑水"仪式，杀猪一口，由娘母(巫师)与鬼公联合主持，先由鬼公念鬼，娘母用藤系病者之手，另一藤系在火炉石上，并用一竹筒给雷公装水作挑水状。[3]毛道黎认为对人为害仅次于祖先鬼的是雷公，当人有病时，由娘母主持的祭祀仪式中，雷公鬼是主要祭祀对象之一，须以猪作牺牲。[4]毛技黎也认为雷公鬼是使人生病的恶鬼，当人生病时或人恶死后，须举行所谓"室中立塔"仪式。即以迎送雷公鬼为主，舞蹈贯穿整个仪式。先由男子2人把事先已制备的雷公塔挂于室内，用1

[1]《拉祜族社会历史调查》(二)，云南人民出版社1981年版，第76页。

[2]宋恩常：《拉祜族原始宗教信仰撮要》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版，第209页。

[3]《保亭县毛道乡黎族合亩制调查》，1957年内部铅印本，第125页。

[4]同上书，第120页。

竹竿与屋顶连结，塔连地面共有5层，每层有1竹筷，上盖芭蕉叶，叶子上放破陶片5块，其上放肉1块，酒糟与饭1小撮，中层加水1碗，碗内有椰壳小调羹，表示给雷公喝水。底层置1个碗，以便盛由中层浇下来的水。据说雷公先到顶层，屋顶挂1个小陶瓶，垂于塔的上端，在塔脚挂1个筒，地板上放1盛肉的刀笠，塔之顶层与地面有两个竹制的小梯子，表示给雷公上落。巫术舞蹈仪式环绕塔而进行，其仪式分为叫鬼、祭鬼两部分。[1]

祭雷鬼或雷精的事例虽然不多，但它说明这种观念曾在历史上存在过，它是雷神观念产生的基础。

2. 雷神观念

雷神是人格化的神。雷神与雷鬼或雷精的主要区别在于：第一，雷鬼没有神性、神职，是恶的，是专门害人的；而雷神有神性、神职，像人一样，有喜怒哀乐。第二，祭雷鬼无固定日期，一般是人生病或人恶死时才祭祀；而祭雷神一般有固定日期。

雷神的神性、神职在古今各民族中均有不同。有些民族视雷神为最高的自然神。费尔巴哈说："甚至在开化民族中，最高的神明也是足以激起人最大怖畏的自然现象之人格化者，就是迅雷疾电之神。有些民族除了'雷'一字之外，没有其他字眼来表示神。……连天才的希腊人也干脆地把最高之神叫做雷神。那个 Thorr 或 Donar，即雷神，在古代日耳曼人，至少北方日耳曼人，以及芬兰人和列多尼人中，也是最老的最尊的最受普遍崇拜的神。"[2]

---

[1]《保亭县毛道乡黎族合亩制调查》，1957年内部铅印本，第214页、第21~页。

[2] 费尔巴哈：《宗教本质讲演录》，商务印书馆1937年版，第30页。

雷神被奉为最高神是与早期农牧业生产密不可分的。首先，原始时代的农牧民十分关心作物和牧草的发芽、生长、结果等。当他们发现，春雷响后，万物复苏，因而误以为雷有催生万物的功能。《说文》云："霆，雷余声也，铃铃所以挺出万物。"《周易·说卦传》亦云："动万物者，莫疾乎雷。"自春分到秋分这期间，是雷电活动的时期，同时也是万物迅速生长、结果的时期。至秋分之后，天气渐凉，一般不会再有雷电，故古人云："秋分之日，雷乃收声。"[1] 而此时万物也逐渐枯黄、衰落。古人敏锐地观察到这一点，他们说："雷于天地为长子，以其首长万物与其出入也。雷出地百八十三日而复入，入则万物入。入地百八十三日而复出，出则万物亦出，此其常经也。"[2] 这种现象自然会使古人以为万物生长、枯黄与雷的出没有必然的联系，进而误以为雷主宰万物生长，是农牧业的保护神。

其次，雷电往往与雷雨相伴随，春、夏、秋之间，雷鸣电闪之后往往就有一场大雨。古人不明了雷电和雨水的关系，误以为雨水是雷电带来的，并认为雷电是司雨之神。在殷虚卜辞中，便有雨、雷同时出现的记载。而雨水是农牧业生产的命脉，希望五谷丰登、六畜兴旺的人们自然会祈求主宰雨水的雷神保佑。

由于原始时代的人们认为雷神主宰万物生长和雨水，因而雷神被视为"降福于人的善良的守护神"，是"农业的保护者，和善的、爱人的神"。对雷神极为崇拜、敬畏，有不少民族甚至奉雷神为最高神。如赫梯人建立统一国家之后，奉雷神"提舒布"为一国之主神。[3] 古代日耳曼人认为雷神托尔统辖太空，职司

[1] 《太平御览》卷十三引《礼记》。

[2] 《太平御览》卷十三引《书·洪范》。今本《书·洪范》无此文。

[3] C.A.托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社1985年版，第364—365页。

雷电风雨和五谷生长。[1]斯拉夫人"相信只有一个神，即雷电之神，才是万物之王，并向他祭献牲牛和各种牺牲"[2]。立陶宛人的主要神祇也是雷电之神，每逢干旱求雨，他们总是到树林深处向雷神献祭牺牲。牺牲为未生过牛犊的黑小母牛1头、黑公山羊1头和黑公鸡1只。[3]马来半岛的色曼人的自然神中，"高踞于众神之上并具有特别的重要性就是克雷(karei)，亦即雷神"。"克雷是不可见的、巨大的、无所不能的、无所不知的。它创造了人类，给他们灵魂，知道他们犯下的每一桩罪行。尽管它有时是仁慈而和善的。但是，当人们做错了事，它就会发怒，并用雷电警告或杀死他们。"[4]

在中国历史上，在天神或上帝观念未形成之前，雷似乎曾成为最高神。早期的雷神形象为龙或龙身人首。《山海经·海内东经》载："雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹。在吴西。"《淮南子·地形训》云："雷泽有神，龙身人头，鼓其腹而熙。"另外，远古时代的有些人格神，或被视为雷神之子，或被认为是雷神，如伏羲，传说系其母华胥在雷泽中感雷神而生[5]，故伏羲为雷神之子。再如黄帝，传说其母附宝"见大电光绕北斗"而生[6]，故黄帝也被视为是雷电之子。有些传说甚至认为黄帝就是雷神。如《河图帝纪通》云："黄帝以雷精起"[7]。又黄帝一名"轩辕"，而"轩辕，主雷雨之神"[8]。这些都表明，在伏羲、黄帝时代，雷神是最高的神，是最受人崇拜的神。后来，天神

[1] 弗雷泽：《金枝》上册，中国民间文艺出版社1987年版，第242—243页。

[2][3] 同上书，第243页。

[4] 乔治·彼得·穆达克：《我们当代的原始民族》，四川民族研究所1980年刊印，第70页。

[5][6] 宋翔凤集校：《帝王世纪》。

[7] 《艺文类聚》卷二引。

[8] 《太平御览》卷五引《春秋合诚图》。

和上帝观念形成之后，雷神才逐渐降为次要神。

在近现代一些民族中，雷神仍被视为天上诸神中最大的神。例如，水族对雷十分畏惧和崇拜，俗话说："天上雷婆大，地上舅爷大。"春雷伊始，人们要敲簸箕、皮鼓，唱歌迎雷，把石块置于果树丫上，希望能灭虫害、多结果；用棍棒打禾仓，能防一年鼠雀之害；白天鸣枪，期翌年内狩猎命中；为表示对雷神和土地神的尊敬，要忌动土。至于安葬、营造、送神和婚嫁更有繁冗的忌雷习俗。此外，雷神还是镇服冰雹的善神，又是匡扶正义、主持公道的惩恶神，相信雷神能击毙忤逆不道之子、糟踏粮食之人和为非作歹之徒等。[1]

侗族民间也有"天上雷公最大，地上'萨岁'最大，人间舅爷最大"的俗话。他们称雷神为"雷祖"，它既管天也管地。对于人来说，他主要管五谷生产和罪孽罚判。他们对雷神既崇敬又惧怕。他们把金凤山下最大的侗寨称为"雷寨"，将传说由雷神派仙人竖起的石柱称为"天柱"。若天不下雨，便设坛求雨，杀猪祭雷神。在侗族地区，在"忌雷"这一天，不准下农田干家活；凡被雷劈之树，不能采用；房屋遭到雷击，以为是最不吉利的事；遭到雷殛之人，被认为是罪大恶极。[2] 刘锡蕃《岭表纪蛮》一书中称黔湘桂交界的侗族，"凡被雷殛之人，蛮人以为天诛，必罪大恶极，相戒不往吊，虽戚亦远之。若雷击其屋顶，则蛮人呼群啸类，拥入被灾者之家，席卷其所有以去，谓'天既罚之，人亦罪之，所以顺天意，行天道也。'蛮人虽受巨大损失，双目睁睁，坐视其物之为他人所掳，不敢怨叹。"

[1] 潘朝霖：《水族原始宗教鬼神观念浅说》，载《贵州民族研究》1990年第2期。

[2] 龙耀宏：《侗族的原始宗教》，载《贵州民族学院学报》1986年第3期；黄才贵：《侗族原始宗教信仰遗迹》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

天神或天帝观念产生之后，雷神成为天帝的下属神。以为打雷是天发怒，《论衡·雷虚篇》云："隆隆之声，天怒之音；若人之晦吁矣。"雷神也逐渐由最大的神变为从属神。

龙最初是雷神的形象，以为它主宰雨水，故远古时代的人们祭龙求雨，实质上是祭雷求雨。鄂温克人过去认为雷神主宰雨水，雷神一旦发怒，就降下暴雨使人间洪滥成灾，或者滴水不降而造成严重干旱，使万物枯萎。后来，雨水神观念产生之后，雷神司雨水的神职被雨水神所篡夺，雷神逐渐演变为仅司惩恶扬善神职的自然神。

在中国古代，打雷是天怒、是天惩恶的说法很普遍。《论衡·雷虚篇》谓："雷为天怒"，若做了不仁、不义之事，便会受到雷神的惩罚。在古代人们看来，上天是明察秋毫的，雷神专门扶持正义，替天惩罚有罪行之人。在这种观念的影响下，古代的正人君子一听到打雷，便十分恐惧，反思自己是否做了伤天害理的事情。天发怒是否与自己的行为有关。[1] 有些人在晚上听到雷声，也赶紧起来穿衣戴帽，危襟正坐，认真反省。[2] 有些人认为，拿不干净的东西给别人吃，也是不道德的行为，天神知道后也会发怒，命令雷神击杀此人。[3] 有些人甚至认为，在春雷发声三日前，要振奋木铎，告诫民众，要注意自己的行为，若亵渎天威，生子形体有损缺，父母有凶灾。[4] 至今民间仍视雷神为明断是非的惩恶之神，在诅咒或发誓时还常说"雷打火烧"、"遭雷劈"、"天打五雷轰"等。

南方一些少数民族也认为雷神是惩恶之神。如哈尼族认为

[1]《周易·震卦·象辞》："洊雷震，君子以恐惧修省。"

[2]《礼记·玉藻》："若有疾风迅雷甚雨则必变，虽夜必兴，衣服冠而坐。"

[3] 参见《论衡·雷虚篇》。

[4]《礼记·月令》："先雷三日，奋木铎以令兆民曰，雷将发声，有不戒其容止者，生子不备，必有凶灾。"

雷神受天神支配，一般不会主动攻击世间的人和物。天神用雷神的威力来惩罚对天神不礼貌的行为或违背天理的人和事。他们以为，大树和高山常遭雷击，是因为大树或高山上有某种动物把屁股对着天，将肮脏的肛门暴露给天神，天神看着不顺眼，就指使雷神去打击，无辜的大树或岩石也受到殃及。如果有人遭到雷击，便以为此人有意无意地触怒了天神而遭到报应。[1]

广西环江县壮族以为雷神主持正义，凡遇偷盗案件争执，便到雷王庙进行"神判"。神判前，由争执双方各找一人代替赌咒，找不到别人则由自己赌咒。神判方法很简单，用竹杆一条，一端挂个小篮，篮里燃香数支，由巫师拿着念神一通，双方对神赌咒，接着杀小猪、公鸡各一祭神，求神暗中惩罚偷盗者或诬赖者。[2]

广西都安瑶族崇拜雷神，凡是有人居住的村屯，都设有"雷庙"。如果有偷盗案件或债务、土地争端，经过村中族长老人解决没有结果时，原告就用"神判"方法来解决。若被告承认"赌咒"，纠纷即算结束，原告也不向被告索取任何东西。"赌咒"有几种：一种是赌"雷庙"，由原告人杀两只鸡，并用一大串纸钱，叫管庙人巫公去开庙赌咒，巫公先作喃道："××人如果为人心不正，偷人家东西（或者瞒别人钱财），合家绝灭。"被告随巫公念过的咒语，重念一遍。赌咒就算结束。倘若某人的米或牛、羊被偷，见不到人赃，则召集附近村人到"雷庙"赌咒。被偷东西，有人赃物证，但被告人不承认，或者怀疑某人事实有偷者，也到"雷庙"赌咒。[3]

雷神观念的产生和发展，是与农牧业生产密切相关的，是

[1] 清波：《哈尼族民间诸神浅析》，载《红河民族研究》1989年第1期。

[2] 《广西壮族社会历史调查》第1册，广西民族出版社1984年版，第282页。

[3] 《广西瑶族社会历史调查》第5册，广西民族出版社1986年版，第390页。

古人认为雷电这一自然现象与万物生长和某些社会现象有着神秘联系而形成的观念。雷神由最高的自然神演变为次要神和从属神，是社会发展的结果，是政权高度集中的结果。

（二）雷神形象

雷神形象是在雷神观念的基础上产生的。雷神形象因族而异，因时有别，形态多种。根据目前所见资料，中国古今各族的雷神形象主要有如下几种类型：

1. 龙　蛇

最早的雷神形象当是龙蛇或龙身人头形象，《山海经·海内东经》云："雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹则雷。"

龙神被奉为雷神形象是图腾崇拜和自然崇拜相互整合的结果。龙最初是太皞部落的图腾。《左传·昭公十七年》记郯子语："太皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。"司马贞《补三皇本纪》载：太皞庖牺氏"有龙瑞，以龙纪官，号曰龙师"。《汉书·百官公卿表》上"序"云："宓羲龙师名官"。颜师古注引应劭语："师者，长也，以龙纪其官长，故为龙师。"以龙纪官，说明太皞部落是以龙为图腾的。太皞部落居住在江淮流域，是较早从事农业的部落之一。由于雨水对农业生产影响极大，使人们较多地观察和思考雨水的来源。古人发现，下雨与雷电有密切的关系。下雨前或下雨时，往往有雷电（南方最常见）。在雷鸣电闪之后往往就是一阵大雨。"这种现象很容易使人联想到雨是雷电带来的，并促使人们去幻想带雨来的闪电，究竟是什么东西。这样，人们就依据闪电的作用和形状，把它幻想为一条行速很快，身子

细长，曲折前进的动物。”[1]在古人看来，作为图腾的蛇既能化身为人，那么也能化身为其他物象。雷电很像蜿蜒的蛇，古人便很自然地把闪电视为蛇的化身。而且，蛇每年都必须脱壳，当人们看到蛇壳时，便以为蛇脱壳化身为雷电飞上天空去了。古人还发现，雨水、雷电多的地方，蛇也很多。雨水、闪电少的地方，蛇也较少。这更使古人相信蛇与闪电有联系。此外，雷会鸣，古代的大蛇亦会鸣叫，《山海经》或谓长蛇“其音如鼓拆”[2]，或谓大蛇“其音如牛”。[3]这样，在古人奇妙的联想下，误以为雷电就是蛇的化身，把雷电与龙蛇混同或等同起来。因此，古人所描绘的雷神，也都是“龙身面人头”[4]。古代蒙古人“认为闪电出自某种类似于龙的动物，而且他们的地区上，居民[仿佛]亲眼见到它怎样从天上降到地上，以尾击地，蜿蜒而动，并从口中喷出火焰”[5]。鄂温克人也认为，最初的雷神形象为龙，民间传说称，天上有一条龙，龙身上的每一个鳞片，都盛有100担水，它身上有数不尽的鳞片，下雨便是神龙鳞片洒下的水滴。有些汉族地区的人们则称闪电为“蛇”，如广东客家人称闪电为“火蛇”。客家人原居中原一带，因避战乱而迁徙到南方山区。由于交通闭塞，客家人保留了许多汉族的风俗，称闪电为“蛇”，便是其中之一。

北美印第安人也视蛇为雷电的象征，因其迅速蜿蜒、倏发倏止的动作很为相类似。阿尔衮琴人认为闪电是创造者马尼突(Manito)吐出来的蛇。波尼(Pawnees)人说闪电是蛇吞吐的舌尖。因为夏天的雨能润湿田土，故放电的蛇被崇拜为收获的神。

[1] 朱天顺：《中国古代宗教初探》，上海人民出版社1982年版，第103页。
[2] 《山海经·北山经》。
[3] 《山海经·北次三经》。
[4] 《山海经·海内东经》。
[5] 拉施特主编：《史集》第1卷第1分册，商务印书馆1983年版，第256页。

但因它又是暴雨及大水的前驱，故也很受人敬畏。[1]

2. 雷　鸟

雷神，与太阳神一样，往往也具有鸟的外形。据苏联学者记述，在黑龙江上游的鄂温克人的信仰中，雷被描绘成一只巨鸟形象，雷的声音也被说成是雷鸟飞翔时翅膀煽动的声音。有的则说，这种巨大的雷鸟，每当打喷嚏时就降下倾盆大雨，并响起雷鸣。在鄂伦春人的信仰中，萨满的神鸟是雷和闪电的神灵。[2]

古代铜鼓上有鸟形，有人认为是雷神形象。徐松石说：铜鼓上的孔雀纹，有的像鹰，有的像雉，"实在即是鹏鸟"；而这些鸟纹，与印第安人所绘的雷鸟一模一样。[3]他还说："今铜鼓表面确多鸟喙形象"，这种鸟头形象与南海县城壮族所崇拜的铜制雷神像十分类似。[4]

雷神也是古越人崇拜的神灵之一。广东南海有雷神庙，塑雷公形象，其形鸟喙雉翼。"日本住友氏所藏铜鼓和新发现的崇阳铜鼓，盖纽上铸的都是鸟喙雉翼的雷公像。传说雷公司雨，崇拜雷公，意在向他们祈请求雨。东山式铜鼓上主要刻划几何形的云雷纹，想是借此表示崇拜雷公之意。"[5]

据《广异记·雷斗》记载："唐开元末，雷州有雷公与鲸斗。

---

[1]《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社1981年版，第113页。

[2] 史钦别尔格：《西伯利亚诸民族的鹫崇拜》，转引自乌丙安：《神秘的萨满世界》，上海三联书店1990年版，第30页。

[3] 徐松石：《华人发现美洲考》上册，香港东亚研究所1981年刊印，第114页。

[4] 徐松石：《粤江流域人民史》，香港世界书局1963年版，第216页。

[5] 石钟健：《铜鼓船纹中有没有过海船》，载《中国古代铜鼓学术讨论会论文集》，文物出版社1982年版，第184页。

鲸身出水上，雷公数十，在空中上下，或纵火，或诟击七日方罢。"萧兵认为："结合着雷州地区以雷为鸟形来看，这数十只在天空飞翔的'雷公'，大概也是所谓雷神鸟。"[1]

国外一些部落或民族也以鸟作为雷神形象，如美洲有雷鸟的传说。凡古哇岛(Van Couver)的土人也说有一种名叫Tootooch的巨鸟住在远地高处，其拍翅的声音便是雷声，其舌便是闪电。古时曾有四只这种雷鸟，它们是吃鲸的。大科达(Dakota)人也说雷是一种鸟，故极迅速，每次雷声的头一声是老鸟所发，其后延续的声音是许多小鸟所发。恶作剧的雷都是小鸟所发，像年轻人不听老人的话一样，老雷鸟善良聪明，不作恶事。在中美也说有一种名叫"霍克"(Voc)的鸟，是暴风神胡拉干(Hurakan)的使者。[2]柯克士在介绍美洲印第安人的"雷鸟"时说：他们"相信雷声是一只巨鸟发出的，它的翼伸展开来，使天空黑暗，它住在山顶"。他还说："许多野蛮民族的哲学者都有一只飞拍双翼的雷鸟的观念。"[3]此外，南美的卡立勃人、巴西人、缅甸的喀连人和非洲的贝专纳人(Bechuanas)、巴苏陀人(Basutos)人都有雷鸟一类的神话。[4]非洲的祖鲁人说有一种"雷鸟"，有时会现形，也会被人打死，有红嘴红脚和短的红尾。这鸟被天上的巫师烹煮取油以擦身并擦"电棒"。[5]南非班图人把闪电当作大鸟，范达人认为雷电是鹰，西北非的德兰斯瓦人则认为是火鹤。[6]

半人半鸟或具有鸟的主要特征的多种动物综合体是雷鸟形象的进一步演化。在古代的铜鼓中，有一种铸着"半似鸟半似人

[1] 萧兵：《中国文化的精英》，上海文艺出版社1990年版，第177页。
[2][4]《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社1981年版，第109页。
[3] 柯克士：《民俗学浅说》，商务印书馆1933年版，第242—243页。
[5]《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社1981年版，第112页。
[6] 巴·戴维逊：《古老非洲的再发现》，三联书店1973年版，第433页。

物图形，各人物执斧凿"。罗香林说："余疑其本为象征雷神子孙而作，今日广东高、雷、钦、廉一带，尚有嫁女于雷公，生子如雄鸡一传说。而福建漳泉一带，民间至今仍以雷公为鸡头人身，手臂兼有两翼，两手并执金锤，与半人半鸟之图形，正相吻合。"[1]

3. 雷　兽

有些民族的雷神形象不是龙蛇，也不是禽类，而是兽类，有些甚至不是自然界中兽类，而是由两种或两种以上的兽类组合成的怪兽。

传说黄帝战蚩尤之时，得夔牛于东海流波山，"以其皮为鼓，橛以雷兽之骨，声闻五百里，以威天下"[2]。郭璞注云："雷兽，即雷神也。"可见，夔牛为黄帝时代的雷兽。

中国古代有些地区的雷神形象则为豕首鳞身。《投荒杂录》载："尝有雷民，因大雷电，空中有物，豕首鳞身，状甚异，民挥刀以斩，其物踣地，血流道中，而震雷益厉。其夕凌空而去。自后挥刀民居屋，频为天火所灾。雷民图雷以祀者，皆豕首鳞身也。"[3]《酉阳杂俎·前集》卷八云："贞元年中，宣州忽大雷雨，一物堕地，猪首，手足各两指，执一赤蛇啮之。"又李肇《唐国史补》卷下云："雷州春夏多雷，无日无之。雷公秋冬则伏地中，人取而食之，其状如彘。"《太平广记》卷三九三引《录异记·徐诜》云：雷神"身二丈余，黑色，面如猪首，角五六尺，肉翅丈余，豹尾，又有半服绛裙，豹皮缠腰，手足两爪皆金色"。

另一种雷兽形象为猕猴。《搜神记》卷十二云：雷神"唇如

[1] 罗香林：《百越源流与文化》上册，台湾省国立编译馆《中华丛书》编审会，1978年印，第143页、162页。

[2] 《山海经·大荒东经》。

[3] 《说郛》卷二十三。

丹，目如镜，毛角长三寸余。状似六畜，头似猕猴”。

4. 雷　斧

雷电落地时，往往劈断树枝，劈开房屋，因此，一些民族认为雷电像斧或凿子一样。在“古希腊人所敬奉的物件中，双面斧居于显著地位。此类双面斧，发现颇多，其形体或大或小，有人认为它是雷神的象征。据赫梯人看来，双面斧是提舒布（雷神）的象征”。[1]

在我国古代，也有“雷斧”之说，《梦溪笔谈》卷二十云：“世人有得雷斧、雷楔者，云：‘雷神所坠，多以震雷之下得之。’而未尝得见。元丰中，予居随州，夏月大雷，震一木折，其下乃得一楔，信如所传。凡雷斧多以铜铁为之，楔乃石耳，似斧而无孔。世传雷州多雷，有雷祠在焉，其间多雷斧、雷楔。”该书又引胡道静校注《旧唐书·高宗纪》云：“楚州刺史崔侁献定国宝玉十三枚，其十二曰‘雷公石斧’，长四寸，阔二寸，无孔，细致而青玉。雷斧诸物，古时得者亦非一处，惟雷州为多，殆以其地多雷然欤。”

云南部分哈尼族也说雷神像一把烧红的利斧能劈开大树或巨石等。

云南傣族称雷神为“雷公爷”，在他们古代文化的遗址中，出土青铜斧和石斧，据说是雷公爷的象征，洗净后放到屋里一个固定的地方，据说可以驱鬼避邪，房子也不会被雷轰击。

5. 人　形

随着社会和思维的发展，人形化的雷神形象代替了虫蛇形、

[1] C. A. 托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社1985年版，第425—426页。

禽兽形、半人半兽形或物形的雷神。古人最初以为雷鸣是龙蛇或半人半龙的鼓腹之声，后来则认为雷鸣是雷神捶击连鼓发出的声音。闪电劈断树木、毁坏房屋则是雷神手中的斧或凿所致。

此类雷神形象在史籍中有所记述。汉代王充《论衡·雷虚篇》云："图画之工，图雷之状，累累如连鼓之形。又图一人，若力士之容，谓之雷公，使之左手引连鼓，右手推椎，若击之状。其意以为雷声隆隆者，连鼓相扣击之意也。其魄然若敝裂者，椎所击之声也。其余人也，引连鼓相椎并击之矣。"《元史·舆服志二》云：雷神"犬首鬼形，白拥项，朱犊鼻，黄带，右手持斧，左手持凿，运连鼓于火中"。黄斐默《集说诠真》谓："今俗所塑之雷神，状若力士，裸袒腹，背插两翅，额具三目，脸赤如猴，下颏长而锐，足如鹰鹘，而爪更厉，左手执楔，右手持槌，作欲击状。自顶至傍，环悬连鼓五个，左足盘踞一鼓，称曰雷公江天君。又塑电母神像，其容如耳，貌端雅，两手各执镜，号曰电母秀天君。庙中置此二像，乡民燃烛焚香，极其诚敬。"

在民族学调查资料中，也有类似的形象。有些鄂温克人认为，雷神居住在天上，他执掌一面神鼓，每敲一次，天空便响起隆隆响声。鄂伦春族则认为打雷是由于雷神一手拿着凿子，另一手拿着锤子往上打，因而发出隆隆的响声。[1]赫哲族认为，雷公是一位老头，他有一把大铁锤和一把砧子，打雷是雷公用他的锤子敲打他的砧顶，打霹雷是把砧子放出去击妖魔鬼怪。除雷公之外，尚有闪电娘娘，她有一面镜子，下雨打雷时闪娘都随雷公同行，打闪是闪娘用她的这面镜子照妖精。雷公借闪娘的照妖镜看准鬼怪后再击之。[2] 广西仫佬族村寨一般都建有

[1] 秋浦：《鄂伦春族社会的发展》，上海人民出版社1978年版，第159页。

[2] 《赫哲族调查资料之二》，1958年内部铅印本。

雷王庙，雷王形象是长翅膀、大鼓眼、拿斧头的力士。广西壮族的雷公形象为："青蓝色的脸，能发出闪电的眼睛，鸟嘴，背生双翅，鸟脚，但整个身体却是人形的。……他右手拿斧，左手握凿，爱管人间善恶。"[1]

车子行驶时隆隆作响，也与雷声相似。因此，有的古人设想雷声是雷神推着雷车，在不平的道路上前进，不断发出震动的声音。同时把闪电比作雷神在空中甩动神鞭。《淮南子·原道训》谓："电以为鞭策，雷以为车轮。"较早的《庄子·达生篇》只记有"雷车"，而无电鞭之说。而晋代傅玄则有"童女掣电策，童男挽雷车"之诗句。[2]《续搜神记》有阿香推雷车的传说。[3]唐代段成式《酉阳杂俎·雷》记有数人挥动斧头制造雷车的故事。

雷鼓与雷车孰先孰后？鼓创制于车之前，传说黄帝时便制作有声闻五百里的雷鼓，那么，雷鼓必出现于雷车之前。

以上几种雷神形象，是比较古老的。后来，由单一的雷神——雷公、雷师演变为由众神组成的雷部诸神，一些古代英雄或有名之士死后被奉为雷神。

（三）祭雷仪式

祭雷仪式是雷神观念在人们的行为活动中的表现。由于古人认为雷神催生万物，主宰雨水，因此，古代曾盛行祭雷仪式。有些地方还建有雷神庙，在雷神庙祭祀。其中最著名的是广东雷州的雷神庙。祭祀时须献雷鼓车，并禁忌鱼肉与猪肉同食，否则即响雷。《嘉禾志》载："雷州西有雷公庙，百姓岁纳雷鼓

[1] 梁庭望：《壮族风俗志》，中央民族学院出版社1987年版，第78页。

[2]《古今图书集成》卷七十七引。

[3] 欧阳询《艺文类聚》卷二"雷"引。

事。人有以黄鱼与彘肉同食，立遭雷震。每大雷，人多于野中掘得磨石，号雷公墨，光莹如漆。"[1]《三教源流搜神大全》卷七亦称："雷神庙在广东雷州府之西南八里。昔乡人将麻布造雷鼓雷车置庙中，有以鱼彘肉同食者，立为霆震。"若连月不雨，亦到雷王庙祭祀，"问何时当雨"。[2]

近代陕西洛川县人于四月初四祭雷神，各乡设雷神位，宰猪致祭，烧香柱，鸣锣鼓，放鞭炮。祭毕，将猪头埋于村郊西北方土中，谓可免除雹灾。猪肉则按户分食之。[3]

南方不少民族在50年代前后仍有祭雷神习俗。墨江县布朗族祭雷神时，须用白公鸡一只作为牺牲，并以米一碗、酒半斤等为祭品。仪式由白摩(巫师)主持，家长或一小男孩参祭。祭祀地点在寨旁的村前。先以活鸡生祭，后以熟鸡熟祭，由白摩祝祷。并在树下煮食鸡和粥，钱纸烧掉或沾以鸡血贴在树上。[4]

雷神为湘西苗族至大尊神，他们称祭雷神为"希送"。凡患剧病及天旱无雨，或久雨未晴均祭之。大祭用牛，小祭用猪，均请巫师为之。祭时须剪白纸两大束，用桌1张，摆酒肉饭碗各7个，敲筒摇铃，如法行之。牛用刀杀，猪用大棒打死。肉煮锅中，白水淡吃，忌放食盐于肉中。倘有盐味，恐遭雷劈之祸。在场观者，尤忌闲言，不准信口说盐与鸡，因盐与鸡素为雷神所厌恶。倘误说之，则属犯禁，相传神将不领受此祭物，所耗之费，均属枉然。每有犯此，照其所费，勒令赔偿。[5]

黔东南苗族每逢年后第一声春雷响起，青年男女便相互邀

[1] 《古今图书集成·神异典》卷五十四引。

[2] 《夷坚支志》甲卷五。

[3] 陕西《洛川县志》，1944年铅印本。

[4] 《布朗族社会历史调查》(一)，云南人民出版社1981年版，第77页。

[5] 石启贵：《湘西苗族实地调查报告》，湖南人民出版社1986年版，第480页。

约上山过迎雷节，祈求雷神给新的一年带来风调雨顺，虫害灭绝，五谷丰登。按传统习俗，只有在迎雷节后，才能动土生产。否则，触怒雷神，就会给苗家带来灾难。迎雷节最早为祭祀活动，随着时代的推移，演变为青年男女娱乐性的集会。节日当天，青年男女打扮得漂漂亮亮，互相邀约来到迎雷坡(即在半山腰或半山坡上)。众多青年男女汇合在一起，互相对歌，表达情意。近几年的迎雷节完全成了苗族青年男女谈情说爱的节日，迎雷坡成为寻找伴侣的公共场所。[1]

仫佬族认为雷神司雨，天旱便要向雷王求雨，有些地方设有雷王庙，有些地方没有，各地祭祀日期不一。每年五月初五是雷王诞日(有些地区为六月初六)，全村要集体祭雷王庙，除杀牛作为祭品外，还要插五色纸旗。有些村一年祭雷王四次。[2]

广西壮族极重祭雷，祭雷王时，六畜必具，其数多至百余。头年小祭，二年中祭，末年大祭，十分隆重。有的地方在大年三十杀鸡时，必须将鸡毛妥为保存，遇天气闷热、雷雨交加之时，即将鸡毛焚烧，说雷王怕鸡毛焦味，如此其就不敢来降灾作祟。[3]

广西都安瑶族的"雷庙"是集体崇拜物。设立"雷庙"很简单：村中一两个老人，召集村人，杀猪宰羊，祭拜村边1棵大树。这棵大树，便命名为"雷庙"。妇女走路不能经过此树底下，遇着必须远离改道。村中人也不得砍倒这棵树，即使树枯了，枝叶也不得当柴烧。"雷庙"设立后，由村中1个老人为管庙人。

[1]《黔南民族节日通览》，1986年内部铅印本，第21—23页。

[2] 张有隽、顾有识：《民主改革前仫佬族的宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

[3] 顾有识等：《壮族原始宗教的封建化》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

此后，每年九十月间，都杀猪杀羊供祭1次。祭庙事宜由管庙人主持。供祭的猪、羊及其他费用由全村村民负责。经过祭祀的猪、羊肉，称为"雷庙肉"。这种肉，只许老人吃，不许青年、壮年吃。传说青壮年吃了这种肉，往后不生小孩或者生小孩会畸形怪样。[1]

北方古今一些民族均有祭雷仪式。古代高车人的住地若遭到雷击，则迁往他处，至来年秋再到雷击之处举行巫术仪式，以祓除不祥。《魏书·高车传》载："喜致震霆，每震则叫呼射天而弃之移去。至来岁秋，马肥，复相率候于震所，埋羖羊，燃火，拔刀，女巫祝说，似如中国祓除，而群队驰马旋绕，百匝乃止。人持1束柳棬，回竖之，以乳酪灌焉。妇人以皮裹羊骸，戴之首上，紫屈发鬓而缀之，有似轩冕。"高车人为维吾尔族的祖先之一，近代维吾尔人春天时须在头一年夏天雷击过的地方举行祭雷仪式，要杀公山羊致祭。这种习俗，可能就是古高车人的遗俗。蒙古人也有类似习俗，凡是被雷击的住所或居室，都应当迅速搬迁并要举行祭雷仪式。祭祀日期通常是大雷雨后的第三天，1名萨满和8名助手，骑马绕该住所转三圈，第一圈要在房门口稍停一刻，萨满祈祷，其他人向空中抛撒杯中酒。然后在房前空场的铺毡上，占卜吉凶。[2]

春雷响后，牧草长出新芽，牛羊开始产崽。母羊吃了嫩草，奶汁较多，除了喂羊羔之外，还可供人食用。因此便以为春雷给人送来了鲜奶。有些民族当春雷响第一声时，要举行祭祀仪式。塔塔尔人集合到村附近的高山上，向天空四方抛撒乳汁。柯尔克孜族则用手提奶桶叩打毡房的墙壁，高喊"旧年走了，新

[1]《广西瑶族社会历史调查》第5册，广西民族出版社1986年版，第389—390页。

[2] 乌丙安：《神秘的萨满世界》，上海三联书店1990年版，第34页。

年来到”。边喊边走到房门口，将奶桶放在房外边，祈求接到天降的奶汁。土尔扈特蒙古族也要举行相似的仪式，他们把奶桶拿出来，围绕帐房高声祝祷转三圈，同时把鲜奶洒在地上，然后把装有剩余奶汁的桶放在毡包入口处的外边，准备接受天降鲜奶。另一些蒙古人则听到第一声春雷时便立即杀公山羊致祭，并摆上羊肉、奶酪、火酒等27种供品。举行仪式时，还要用奶汁将毡包浇洗一遍，以求吉祥。此外，还有以活马敬献雷神的习俗。把盛满鲜奶的盆放在马背上，由萨满往马背上及四方抛洒乳汁，然后，点燃干草和松树皮，让马从烟火中穿过，再在马鬃上系上彩色飘带，这是献祭给雷神的标记。[1]

祭雷仪式主要残存于少数民族地区，近代大部分汉族地区已没有专门的祭祀仪式，不过，人们敬雷、畏雷之心仍普遍存在。

（四）禁忌与迷信

与雷有关的种种禁忌和迷信，是人们敬雷、畏雷的表现形式，是出于人们对雷的恐惧心理。

古代蒙古人“最敬天地，每事必称天，闻雷声则恐惧，不敢行师，曰：天叫也”[2]。兀良合惕部落认为，“如果把酒或酸马奶、淡奶和酸奶酒洒出地上，闪电多会打在牲畜身上，尤其是马身上。如果洒出了酒，那就会发生更严重的后果，闪电准会打到家畜身上或打到他们的家里。”他们还认为，“如果有人从脚上脱下毡袜，想在太阳下晒干它，那也会发生上述那种灾祸。因此，他们要弄干[自己的]毡袜时，就把帐幕之顶遮起来，在

[1] 乌丙安：《神秘的萨满世界》上海三联书店1990年版，第34—35页。

[2] 孟珙，《蒙鞑备录》，王国维笺证本，1936年，第41页。

帐内[将它]晾干。"[1]这是"因为在这些地区经常打雷，成为居民的重大灾难，所以居民就把它与某些坏现象联系到了一起。"兀良合惕部落有这样一种习俗："当闪电大作时，他们就咒骂天、咒骂乌云、咒骂闪电，并向他们喊叫。如果闪电落到牲畜身上，牲畜倒毙了，他们就避开它，不吃它的肉。他们坚信，只要他们这样做，雷声就会停止。"[2]近代土尔扈特蒙古族也禁食雷击死的动物。此外，谁家的家畜遭到雷击，应当出去避难。倘若不出走，当地乡亲有惩罚或殴打这家主人的权利。人们限制这家的行动，并从这家索取马匹和衣服。通常赎罪罚金要一头白驼，还有的罚以两桶酒和羊肉若干。[3]之所以如此，大概他们认为，遭雷击的人家，是天神不喜欢的或有罪过的人，这种人如不迁走，会给整个群体带来灾难。

南方一些民族有在春雷响时忌劳动的习俗。50年代前，水族忌雷习俗最为普遍。每年春天，第一次听到打雷时，要忌生产劳动9天，第二次打雷要忌生产劳动7天，第三次为5天，第四次为3天，第五次为1天。以后每逢13天则忌生产劳动1天，直到撒秧播种为止。遵守禁忌严格异常，如在禁期内又打雷时，必须忌满前一禁期，不能干犁田、翻地、播种等动熟土的活，但可以开荒、割草、打柴、挑粪等。他们认为，如果犯忌，当年雨水就不好，庄稼要歉收。忌雷也反映在男女婚嫁中，如果新娘过门时逢天上打雷，则被认为今后夫妻不睦。[4]

广西天峨县壮族认为，正月到三月由雷鸣起，第一次响雷

[1][2] 拉施特主编：《史集》第1卷第1分册，商务印书馆1983年版，第256-257页。

[3] 乌丙安：《神秘的萨满世界》，上海三联书店1990年版，第33页。

[4] 陈国安：《水族的宗教信仰》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

禁5天不准下田生产，第二次禁4天，第三次禁3天，第四次禁2天，第五次禁1天。若违犯禁忌，则当年大水冲崩田基，稻谷失收。[1]

春雷响时忌劳动可能与雷神司雨的观念有关。或风调雨顺，或旱或涝，决定着农作物的收成，决定着农民生存。因此，他们对于主宰雨水的雷神极其敬畏。

有些民族甚至把雷击过的地方也视之为禁区，甚至用栅栏圈住防止家畜误入区内。柯尔克孜族禁忌在雷电火烧过的草场放牧，他们认为，如果有马或牛羊去该草场吃草，他们的毛就会脱尽。古希腊人也有类似的习俗。在他们看来，宙斯除司雨之外，还专管雷电。他们习惯地"总是把雷电击过的地方用篱笆围将起来，并将这块地方奉献给'天降的宙斯'，意思是乘闪电自天而降的神"[2]。

国外有一些民族的雷忌十分奇特。如马来半岛的色曼人认为，与岳母的关系密切，杀死一只神圣的黑蜂或某些禁忌鸟，嘲弄一头驯养的或丧失抵抗力的动物，白天发生两性关系，弄鸟蛋，用火烧黑的器皿舀水，看狗交尾，在雷雨时或哀悼中梳头发，以及在旱晨掷矛，都是违反了雷忌，都必须举行仪式赎罪。雷声是雷神克雷发怒的象征，意味着有人犯了罪，于是那些自知有罪的人，至少也要有一个人当本组的代表，赶忙用一种血祭来赎罪。赎罪人要割破他的小腿，将血和水放在竹碗里调和起来，一面祷告着"停止停止"，一面将血水向震怒的雷神洒去。[3]

---

[1] 《广西壮族社会历史调查》第1册，广西民族出版社1984年版，第24页。

[2] 弗雷泽，《金枝》上册，中国民间文艺出版社1987年版，第240—241页。

[3] 乔治·波得·穆达克，《我们当代的原始民族》，四川民族研究所1980年刊印，第70页。

综上所述，雷神是最早的自然神之一，在历史上曾经显赫一时，受到普遍的崇拜。自天神和雨水神产生之后，雷神神职被削弱，对它的崇拜也不像对天神和雨水神那样久盛不衰。

八　雨神与雨崇拜

雨水是万物生存至关重要的物质。而雨水神秘莫测，不可捉摸，时而少，时而多。雨少则旱，雨多则涝。旱或涝直接影响到农牧业生产的收成，甚至给人类带来沉重的灾难。因此，农牧民十分忌讳旱、涝。中国自古以农为主，以牧为辅，因而在各种自然神崇拜中，对雨神的崇拜最为普遍，最为经常。旱求雨神降雨，涝求雨神止雨，平时则祈求风调雨顺，五谷丰登，六畜兴旺，从而创造了丰富多彩的雨水神崇拜文化现象。

由于地区和民族的不同，中国的雨崇拜呈现出多元化现象。雨神观念、雨神形象和雨崇拜仪式古今不一，因地有别。

（一）雨神观念

雨神观念是雨崇拜产生的基础，雨神观念的产生与雨能滋润万物密不可分。古人云："雨者，辅也，言辅时生养也"[1]，或云"神降甘雨，庶物群生，咸得其所"[2]。

真正使人认识到雨水的重要性的是在农牧业生产形成之后。庄稼生长时需要适当的雨水，才能长得粗壮；结果时也需

[1]《释名·释天》。

[2]《博物志·史补》。

要适宜的雨水，否则果实不饱满。古人经过长期的观察，认识到雨水对谷物生长的重要性。《诗经·小雅·信南山》说雨水"生我百谷"。但雨水过多，对庄稼不但无益，反而有害。《尔雅·释天》谓："久雨谓之淫"，淫就是雨多成灾，不利于庄稼生产。倘若大雨连日不停，则造成洪水泛滥，即将收割的五谷也会被洪水一扫而光。若长期无雨，则成旱灾，庄稼会因此而枯黄，甚至死亡，造成无收或歉收。牧业生产也一样，旱或涝都不利于牧草生长，牧畜没有丰茂的牧草便不会给人予充足的奶和肉食。所以，古人希望下雨在数量上和时间上都要很合适，"甘雨时降，万物以嘉"[1]。传说"神农氏理天下，欲雨则雨，五日为行雨，旬为谷雨，旬五日为时雨，正四时之制，万物咸利，故谓之神"[2]。

然而，风调雨顺的年景毕竟是不多的。降雨的时间和数量总是不尽人意，有时甚至完全与人的意愿相反。于是促使人们去观察、思考雨水的形成及主宰雨水的究竟是什么东西。

认为雨水与雷电有关，是人们最早的直观观察的结果。前一章已谈到，雷电往往与雨水相伴随，雷鸣电闪之后，往往就有一场雨，古人不明了雷电与雨水的关系，误以为雨水是雷电带来的。另外，春分至秋分之间，是雷电较多的时期，也是雨水较多的时期。这也使古人把雷电与雨水联系起来，甚至把雷神视为司雨水之神。如前所述，中国古代的龙最初是雷神的形象，以为它主宰雨水，上古时代的祭龙求雨，实质上就是祭雷求雨。

认为至上神——天神或上帝主宰雨水，当是晚些时候形成的观念。由于人们认为至上神统率天上、地下诸神，雨水自然

[1]《尔雅·释天》。

[2]《尸子·君治篇》。

也不例外。在殷虚卜辞中，有不少关于上帝主宰雨水的记载，如“今三月帝令多雨”(《前》3，18，5)，“帝其令雨。帝不令雨”(《乙》1312)，“帝令多雨，帝不令其多雨”(《乙》5329)。这些都说明在殷人的心目中，雨水由上帝主宰。

随着神灵系统的完备，人们创造了众多的神灵，认为每一种自然现象、每一种自然物都有其独立的神灵主宰。在气象诸神中，雷由于使人敬畏而最早被奉为神。后来，雨神、风神、云神相继产生，成为上帝的从属神。

(二) 雨神形象

雨神形象是在雨神观念基础上产生的。中国各族历史上的雨神形象形态多样。据目前所见资料，主要有如下几种：

1. 龙　蛇

前已述及，龙蛇最初是雷神形象，因闪电像龙蛇而奉之为雷神。当雨神独立之后，不仅从雷神手中夺走了主宰雨水的大权，而且把雷神最初的形象——龙蛇也窃为己有。

神话传说中的应龙，具有呼风唤雨的神性，当是较早的雨水神形象。相传“应龙畜水”，并有应龙“去南方处之，故南方多雨”的传说[1]，可见应龙为雨神。应龙是什么形状，郭璞注云：“应龙，龙有翼者也。”又据《山海经·大荒北经》记载，应龙为黄帝的神龙，由此推之，应龙当为黄帝时代人们所崇奉的雨水神。

另据传说，黄帝时专门派人豢养龙，养龙之地称之为龙池。

[1]《山海经·大荒北经》。

每逢旱灾，便祀龙请雨。《遁甲开山图》载："绛北有阻石山，中有神龙池。黄帝时，遣云阳先生养龙于此，为历代养龙之处。国有水旱不时，即祀祠请雨。"[1]

传说神农时亦祀龙求雨。《神农求雨书》云："春夏雨日而不雨，甲乙命为青龙，又为火龙，东方小童舞之；丙丁不雨，命为赤龙，南方壮者舞之；戊己不雨，命为黄龙，壮者舞之；庚辛不雨，命为白龙，又为火龙，西方老人舞之；壬癸不雨，命为黑龙，北方老人舞之。"[2]《神农求雨书》当是后人所作，但这种求雨方式无疑在上古时代是存在的。在其他古籍中也有类似的记载，如《吕氏春秋·有始览》云："龙致雨"，古《三坟》称："龙善变化，能致雷雨，为君物化。"《后汉书·礼仪中》亦载："……其旱也，公卿官长以次行雩礼求雨。闭诸阳，农皂，兴土龙……。"刘昭注引《公羊传》云："大雩，旱祭也。"又引董仲舒云：春旱求雨，"以甲、乙日为大青龙一，长八丈，居中央；为小龙七，各长四丈，于东方，皆东乡，其间相去八尺"。夏旱求雨，"以丙、丁日为赤大龙一，长七丈，居中；又为小龙六，〔各〕长三丈五尺，于南方，皆南乡，其间相去七尺。"季夏求雨，"以戊、己日为大黄龙一，长五丈，居中央；又为小龙四，各长三丈五尺，于中央，皆南乡，其间相去五尺。"秋旱求雨，"以庚、辛日为大白龙一，长九丈，居中央；为小龙八，各长四丈五尺，于西方，皆西乡，其间相去九尺。"冬旱求雨，"舞龙六日，……以壬癸日为大黑龙一，长六丈，居中央；又为小龙五，各长三丈，于北方，皆北乡，其间相去六尺"。

祭龙求雨是民间十分普遍的现象，直至近代，这种习俗仍在许多地区残存。这说明古代人们是把龙当作雨水之神来崇拜

[1]《汉唐地理书钞》辑。

[2]《绎史》卷四引。

的。

为什么人们奉龙为雨水之神，并且虔诚地崇拜、祭祀？除了前面所述古人误以为雷电主宰雨水，而雷电形象又像龙蛇之外，还认为天上的雨水与地上的水有关。天空为什么会降雨，雨水是从哪里来的？在古人看来，天空为弧形，是倒挂的，不可能盛有水，只有湖、海和江河才有大量的水，天下雨当是某种动物把地上的水输送到天上，再从天上洒下来。而输送水的动物便是龙。鄂伦春族认为，雨是由于龙神下到池子里用龙鳞蘸水上天后才形成的。他们还说，看到龙时不能说它上不了天，否则就要真的上不去。只能说快上去吧，并要手持木棍作出往上抬起的姿势，还要喊出"嘿哟嘿"的调子，意思让它赶快上去。[1]赫哲族也认为雨是由龙把江水吸上去，装在鳞甲里。每片鳞甲能盛40挑子水，哪方需要就到哪方去洒下。[2]《淮南子·地形训》说："黄龙入藏，生黄泉"，"青龙入藏，生清泉"，"赤龙入藏，生赤泉"，"白龙入藏，生白泉"，"玄龙入藏，生玄泉"。这种说法虽然是五行观念形成后出现的，但它说明汉代以前民间盛行龙能生水的迷信，既然龙能生泉水，那么龙也能把高山上的泉水输送到天上再降下来。

龙是中国古代最主要的雨水神，龙崇拜之所以数千年而不衰，其主要原因之一，是雨水对以农为主的中国人来说，影响十分重大。

2. 猪

猪也是古代的雨神之一。《淮南子·本经篇》载，羿"禽封豨于桑林"。高诱注云："封豨，大豕，楚人谓豕为豨也。"丁山认

[1] 秋浦：《鄂伦春社会的发展》，上海人民出版社1978年版，第159页。

[2] 《赫哲族调查材料之二》，1958年内部铅印本，第95页。

为，“羿禽封豕，即杀淫雨之神。”[1]闻一多认为“河伯即封豕”，他引用《易·睽》、《述异记》、《史记·天官书》等把猪和雨水、沟渎联系起来。[2]孙作云发挥了闻一多的观点，他说：“依我看，封豕与河伯为一，河伯就是封豕，河伯而曰封豕者，明河之伯以猪为名，即以猪为图腾者也。”他认为，“猪性喜水，夏天尤喜欢伏水泽中，所以猪虽为陆上动物，其实也与龙蛇一样，常居水中，所以《史记·货殖列传》：‘泽中千足彘，水居千石鱼陂……此其人皆与千户侯等。以鱼与彘并言，可见豕常居水中。……《玉烛宝兴》卷四引《孝经援神契》曰：‘彘水伏，故无脉’，注云：‘彘，左阴之物，闭藏气脉不通，故可无脉。’凡此皆足以证明猪好水居，近河民族多见大猪潜处水中……。”另外，“因天气热，气压低，故猪伏水中以取凉，后来人们把这事看成将雨之兆，再后人们又把这人间的实相移到天上，说天河近处，有云气连缀渡河者，谓之‘老母猪过河’，即是天雨之兆，此种迷信吾乡犹有之。”[3]萧兵认为，“野猪象征雨旱之类灾难是很有可能的。后羿擒封豕于‘桑林’之社，这里本来就是商王祈雨的圣地。”[4]

奉猪为雨水神，与古人观察到下雨前猪的行为有关系。夏天（尤其是南方）下暴雨或雷阵雨前，天气闷热，猪往往跑到溪中、淤水或淤泥中浴身，以解酷暑。人们发现，当猪到水中或淤泥中浴身之后，便会下雨，于是认为猪与雨水有关。《诗·小雅·渐渐之石》云：“有豕白蹢，烝涉波矣。月离于毕，俾滂沱矣。”其大意是：“大肥猪，白蹄子，好多猪跑到淤水里。月亮靠近了

[1]《中国古代宗教与神话考》，龙门联合书局 1961 年版，第 268 页。
[2]《古典新义》上册，古籍出版社 1954 年版，第49页。
[3]《后羿传说丛考》，载《中国学报》第 1 卷第 3、4、5 期，1944 年。
[4]《中国文化的精英》，上海文艺出版社 1990 年版，第 530 页。

毕星，大雨哗哗下不停。"可见古人已意识到下雨与猪到淤水中浴身有关。据了解，现在福州一带还有"乌猪过溪"，便要下雨的说法。又唐代黄子发的《相雨书》说："四方斗中无云，唯河中有云三枚相连，状如浴猪，三日大雨。"[1]这里又把猪浴身与天上的云彩相联系。由于古人不明了猪浴身与下雨关系的真正原因，误以为猪有司雨之神性，神猪能够赐雨，于是奉之为神。另外，在十二兽中，猪是地支亥的属相，亥居地支第十二位，止于北方，属水，主黑色，属阴，故天旱求雨时用猪。宋人孙光宪说，唐天复四年（公元904），蜀城天旱，守宰到"母猪龙湫"求雨而如愿。那里常见"牝豕出入"[2]。水族祈雨也用母猪，而且要选择多乳头多产仔的母猪。[3]这些都表明，古人曾把猪视为雨水之神。

3. 蛤　蟆

蛤蟆或称青蛙，也曾被视为雨神或雨神之子。西汉董仲舒《春秋繁露·求雨篇》说，旱时取五蛤蟆置方池中，进酒、脯祝天，再拜请雨。[4]西汉焦赣《易林·大过》亦云，"蛤蟆群坐，从天请雨，应时辄下，得其愿所。"这说明蛤蟆在先秦已被尊为雨神或祈雨的主要动物。中国古代崇拜蛤蟆，并有蛤蟆头上长角的传说。南方古代铜鼓上铸饰蛙蟾，现在不少学者已经承认它的主要目的是为了祈雨。

在国外一些民族中，也有奉蛤蟆为雨神的现象。如纳华印第安人也崇奉蛤蟆为雨神，所崇拜的蛤蟆为青色蛙，它不但被

[1]《古今图书集成》卷八十。

[2]《北梦琐言》，中华书局1960年版，第164页。

[3]潘朝霖：《水家祈雨活动"敬霞"试探》，载《贵州民族学院学报》1989年第4期。

[4]董仲舒：《春秋繁露》下册，中华书局1975年版，第543页。

认为是雨神，且被尊为主要的谷神。中美洲的祖尼(zuni)印第安人也以有角的蛤蟆为求雨的咒物，其求雨的神瓶上，常雕以有角的蛤蟆。这种崇拜有角的蛤蟆是纯属神话性的，但其观念却完全与中国崇拜有角的蛤蟆相同。[1]一些奥里诺科印第安人则把蟾蜍奉为雨水神或水之主人，从而惧怕杀死这些生物。据说当旱灾来临时，他们就把青蛙放在一口锅下面，而且还要鞭打它们。艾马拉印第安人常制作青蛙或其水栖动物的小塑像，并把它放在山顶上作为求雨的一种法术。印度中部一些卑贱种姓的人们将一只青蛙绑在一根棍子上并盖上名叫"尼姆树"的绿色枝叶，然后带着它走家串户，边走边喝："啊，青蛙，快送来珍珠般的雨水，让田里的小麦和玉蜀黍成熟吧！"[2]

奉蛤蟆为雨神的原因，主要是蛤蟆有预告雨水的功能。蛤蟆肺小而薄，需要依靠皮肤帮助呼吸，天气阴晴引起空气中水蒸气浓度的变化，造成皮肤呼吸的顺当或困难，叫声也随之改变。其声音的变化，可预知天气晴或雨。尤其是在暴雨或雷雨来临之前，往往天气闷热，蛤蟆的叫声也特别异常。人们通过其异常的声音，提前作好防水灾的准备，避免不必要的损失。尤其是农业民族，对雨水的依赖性很大，人们通过蛤蟆声音的变化来判断是否有雨，从而作出自己的生产安排。原始时代的人们根据经验的积累，从直感中知道蛤蟆叫声的变化与天气有关，但不明了形成这种现象的自然原因，便想象蛤蟆身上有某种神秘属性，认为它具有司雨的神性。有些民族甚至认为蛤蟆原来居住在天上，后来才下到人间，如壮族古歌说："青蛙在哪里？青蛙在天上，使者亚良伟，送它到人间。"所以蛤蟆具有预

[1] 刘敦勋：《古代中国与马雅人的祈雨与雨神崇拜》，载台湾《民族研究所集刊》第4期，1957年。

[2] 弗雷泽：《金枝》上册，中国民间文艺出版社1987年版，第110—111页。

报晴或雨的神性。于是人们奉之为雨水神，每逢天旱时，便祭蛤蟆求雨。

4. 人　形

雨师是历代统治者和部分地区人们所崇奉、祭祀的雨神。传说中的雨师有名称，有人形。

萍翳或屏翳是传说中的较早的雨师名称。《楚辞·天问》："萍号起雨，何以兴之？"王逸注："萍、萍翳，雨师名也。"《山海经·海外东经》云："雨师妾在其北"。郭璞注云："雨师谓屏翳也"。

"玄冥"也是古代的一个雨神名称。《艺文类聚》卷二引《风俗通》云："玄冥，雨师也。"

赤松子一名"赤诵子"，传说是神农时的雨师。《楚辞·远游》："闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则。"《搜神记》卷一云："赤松子者，神农时雨师也，服冰玉散，以教神农，能入火不烧。至昆仑山，常入西王母石室中，随风雨上下。"《历代神仙通鉴》卷一称：神农时"川竭山崩，皆成沙碛，连天亦几时不雨，禾黍各处枯槁，有一野人，形容古怪，言语颠狂，上披草领，下系皮裙，蓬头跣足，指甲长如利足，遍身黄毛覆盖，手执柳枝，狂歌跳舞，曰：予号曰赤松子，留王屋修炼多岁，始随赤真人南游衡岳。真人常化赤色神首飞龙，往来其间，予亦化一赤虬，追踪于后。朝谒元始众圣，因予能随风雨上下，即命为雨师，主行霖雨。"赤松子能化为一条赤龙，随风雨上下，看来他是人形化的龙。

陈天君完全是人形化的雨师。黄斐默《集说诠真》谓："今俗又塑雨师像，乌髯壮汉，左手执盂，内盛一龙，右手若洒水状，称曰雨师陈天君。

由上可见，中国历史上的雨水神形象或象征主要有龙蛇、猪、蛤蟆(青蛙)和人形化的雨师。

(三) 祈雨仪式

祈雨仪式是最主要的雨崇拜仪式，它在中国历史上曾普遍存在过。一旦天旱，便举行形式多样的祈雨仪式。祈雨仪式可分为如下几类。

1. 暴巫(王)或焚巫(王)

所谓暴巫(王)就是把巫师或王(原始时代的首领、酋长、王侯大多都是巫师)置于烈日下暴晒。焚巫(王)即以木柴焚烧，烧烤巫师或王，其目的主要不是烧死巫师和王，而是使他们热不可当，以感动神灵。

殷虚卜辞中已有暴巫(王)、焚巫(王)的记述，并称之为"烄"。陈梦家在列举了近二十片关于"烄"的卜辞后指出："以上之烄作㷒或㷒，象人立于火上之形，《说文》：'烄，交木燃也'，《玉篇》：'烄，交木然之于燎柴天'，……烄与雨显然有直接的关系，所以卜辞之烄所以求雨，是没有问题的。由于它是以人立于火上以求雨，与文献所记'暴巫'、'焚巫'之事相同。"[1]

关于暴巫或焚巫以求雨，古籍有不少记载。《左传·僖公二十一年》："夏大旱，公欲焚巫尪。"

《文选·思玄赋》注引《淮南子》："汤时大旱七年，卜用人祀天。汤……乃使人积薪，剪发及爪自洁，居柴上，将自焚以祭天，火将燃，即降大雨。"

---

[1]《殷虚卜辞综述》，中华书局 1988 年版，第 602 页。

《礼记·檀弓下》："岁旱，穆公召县子而问然，曰：天久不雨，吾欲暴尪而奚若？曰：天则不雨而暴人之疾子，虐，毋乃不可与。然则吾欲暴巫而奚若？曰：天则不雨而望之愚妇人，于以求之，毋乃已疏乎？"

《太平御览》卷十引《庄子》："宋景公时，大旱三年，卜云以人祀乃雨。公下堂顿首曰：吾所求雨者，为人。今杀人不可，将自当之，言未卒，天大雨，方千里。"

刘向《说苑·辨物篇》云："齐大旱之时，……晏子曰：君诚避宫殿暴露，与灵山河伯共忧，其幸而雨乎？于是景公出野暴露，三日天果大雨。"

董仲舒《春秋繁露·求雨篇》："春旱求雨……暴巫聚尪……秋暴巫尪至九日。"

《太平御览》卷十一引范晔《后汉书》云："谅辅仕郡为五官掾时，夏太旱，太守自出祷山川，连日而无所降，辅乃自暴庭中，慨慷咒曰：'辅为股肱，不能进谏纳忠，和调阴阳，至今天地否隔，万物焦枯，咎尽在辅，今敢自祈请，若至日中无雨，乞以身塞无状。'于是积薪聚艾茅，以自环构火。将自焚，未及中时，天云晦合，须臾澍雨。"又引谢承《后汉书》云："戴封，字平仲，迁西华令，其年大旱，祷请无获，乃积薪坐其上以自焚，火起而大雨，远近叹服，迁中山相。"

暴巫或焚巫是原始时代遗留下来的祈雨巫术仪式。由于原始时代的巫和首领都被认为是神的使者和代言人，与神相通。而雨水由天神或雨神主宰，他们在烈日下暴晒或以火烘烤，能感动神灵，获得神灵的宽恕和同情，降下大雨，以拯救万物。上面提到的焚巫或焚王，可能只不过是做做样子，用火烤烤而已，并非真的要自焚。它是一种要挟性的巫术仪式。

2. 祈　龙

祈龙神是中国古代最普遍的祈雨仪式，它基于龙为雨水神观念。祈龙请雨仪式又可分为以下几类：

(1) 巫术仪式

巫术仪式主要是以模拟和要挟的方法求雨。《论衡·乱龙篇》云，"设土龙以招雨，其意以云龙相致。……以类求之，故设土龙。"《山海经·大荒东经》称："旱而为应龙之状，乃得大雨。"这些都是纯粹的巫术形式。

《春秋繁露·求雨篇》亦记有祈龙请雨巫术仪式："春旱求雨，……暴巫聚尪，……于邑东门之外，为四通之坛，方八尺，……择巫之清洁辩言利辞者以为祝，……以甲乙日为大苍龙一，长八丈，居中央。为小龙七，各长四丈，于东方，皆东向，……小童八人，……服青衣舞之，……取五虾蟆，错置社之中。池方八尺，深二尺，置水虾蟆焉。"[1]

小孩祈龙请雨习俗在清代仍有遗存。据《帝京景物略》载：北京地区"凡岁时不雨，贴龙王神马于门，磁瓶插柳枝挂门之旁，小儿塑泥龙，张红旗，击金鼓，……群歌曰：'青龙头，白龙尾，小孩求雨天欢喜。麦子麦子焦黄，起动起动龙王，大下小下，初一下到十八，摩诃萨。'初雨，小儿群喜而歌曰：'风来了，雨来了，禾场背了谷来了。'"[2]

近代有些地区在天旱时，仍存在暴晒龙王像和抬着龙王像转游的巫术仪式。如河北新河县人"遇天旱时，农民有求雨之举。曝龙王像烈日下，村人不食辛味，信女每日以帚扫床坑。三日后抬龙王像游行。会首事人、会末人从护之，仪仗前导，锣

[1]《春秋繁露》下册，中华书局1975年版，第538—543页

[2]《顺天府志》引。

鼓喧天聒耳，观者如堵，群呼求雨口号”[1]。广东一些地区在天旱时，龙王爷“被套上锁链牵到它的神庙的院子当中暴晒了好几天，为的是让它自己也去感受一下缺少雨水的苦楚”[2]。

云南剑川下沐邑村白族当天旱时，便到龙塘或龙潭边祈雨。其法是用一柳枝扎一柳龙，并点睛挂红，扔置于山上龙潭中，使之与潭中“真龙”相斗。他们认为二龙相斗必会下雨。[3]

云南傈僳族祈雨形式也主要是祈龙神的巫术仪式。其方法有三种：一是用竹或木条织成一个方块，涂上泥巴，由属龙的人在上面燃火一堆，将它放入龙潭或江中，如烈火为水冲灭，即象征天将下雨；二是用毒药毒死江中的扁头鱼，认为这样做能使天降雨；三是以弓箭射入龙潭，以触动龙神，使之降雨。不过这种方式仅古代才有。[4]

广西一些地区的毛难族在50年代前也存在祀龙祈雨的巫术仪式。地点在龙王庙或深潭边，名曰“打龙潭”。请巫师念咒，然后把猫1只狗1条装在1个笼子里，丢入深潭，巫师站在深潭边念经，声泪俱下，非常凄凉，巫师身后站着全村村民，人人表情严肃、虔诚。[5]把猫狗扔进龙潭，当是使猫、狗与“龙”相斗，迫使龙王降雨。广西环江县壮族也有类似习俗。逢久旱不雨，便集资购买猫、狗各两只，丢进很深的龙潭中，俗称“打龙潭”，以为这样做后3天便会下雨。早在清代时，县官曾亲自参加这种仪式，直到50年代，仍有此俗。[6]

---

[1]《新河县志》，1929年铅印本。

[2] 陈雷泽：《金枝》上册，中国民间文艺出版社1987年版，第112页。

[3]《白族社会历史调查》，云南人民出版社1983年版，第98页。

[4]《傈僳族社会历史调查》，云南人民出版社1981年版，第71页。

[5] 蓝树辉，《毛难族原始宗教初探》，载《广西民族研究》1989年第4期。

[6]《广西壮族社会历史调查》第2册，广西民族出版社1985年版，第317页。

(2) 巫术与祭礼仪式

一些地区或民族在祈龙请雨时往往采用巫术与祭祀相结合的仪式。这种仪式是在巫术仪式的基础上产生的。当人们发现，只用模拟或要挟的巫术仪式未能达到目的时，便以为对龙神不能只用硬的方式，还必须用软的，于是便采用烧香跪拜、杀牲以祭的祈求方式，以虔诚的行动来打动龙神，祈求时降甘雨。但是，在新的祈求方法产生之时，旧的仪式不会轻易地消失。因此，在新旧两种仪式交替时期，往往出现两种仪式整合的形式，即巫术与祭祀相结合的仪式。这种仪式在历史上曾比较普遍地存在。

清代山西榆社县人当天旱时，"设坛于城隍庙。先期，具公服诸庙，行二跪六叩礼毕，复跪拈阄，请某处龙神取水。传示乡地洒扫街道，禁止屠活命，各铺户、家户门首，供设龙神牌位、香案。命在城五约各报乡耆十名，至日随同礼房、僧众，架鼓吹手，出城取水，迎龙神。知县率僚属素服步行出城外，迎接入城，供奉雨坛，行二跪六叩首礼。每日辰、申二时，行香两次，乡老、僧众轮流跪香，诵经，典史监坛，礼房照料香烛。如是者三日。得雨，谢降撤坛，派乡老送水"[1]。

辽宁海城县人于"亢旱之岁，守土官诹宜之辰，设坛建醮，禁屠宰，率僚属绅耆，诣坛祈祷，谓之'求雨'。乡人集众庙前，向龙王焚香跪祷。如约期不应，则舁神牌游行，村人皆头戴柳枝之圈，跣足徒行，手执纸旗，上书祈雨之词。行不数步，即跪呼求雨，过庙宇、井泉，辄焚香跪祷，家家门口设龙王牌位，朝夕焚香，并贮水一坛，中插柳枝。既降雨，守土官复率属公服诣神坛行礼，乡人则备香楮、牲醴，赴庙致祭，或演剧唱影

[1]《榆社县志》，光绪七年刻本。

以酬神，俗曰'谢降'"[1]。

辽宁铁岭县于"酷旱望雨于无可如何之中，遂效桑林之祷。在乡则联合数村一家一人，在城则通知各商号亦一家一人，头戴柳枝，齐集龙母庙。僧道讽经，地方官及团体首领素衣跣足，各执瓣香或小旗，擂鼓呼天，声闻远近，一步一跪，或数十步一跪，后舁神亭及水瓶，瓶插柳枝，沿途呼号，逢庙则拜，逢井则拜，口宣阿弥陀佛。……以三日为期，至期不雨，候三日仍不雨，设坛再祷。幸而雨，则认为祷来之雨，喜庆万分，或当时酬神，或延至秋后"[2]。

辽宁凤城县人于天旱之时，"乡人多集龙神庙前，以祈甘雨。不烟、不酒、不撑伞、不戴笠，概以柳圈罩头，剪纸为旗各执一，上书'沛然下雨'等字，悉面庙跪香。如三日不雨，便各处告求，舁龙神牌以行，张旗鸣鼓，放纸炮，人皆跣足从之，多至数百。路遇井泉、庙宇，皆焚香叩拜。有捧水瓶者，以柳枝蘸洒之，众口同呼雨降，乃起乃行。如过乡村，门外各以筒贮水散泼人群，衣湿不怒，俗例然也。若县城祷雨，尤为隆重，至各大庙鸣钟讽经，屠场禁宰杀。雨既降，则宰牲祭神，或演戏唱影，名曰'谢神'。城乡同"[3]。

黑龙江呼兰县当久旱之时，"则纠众祈雨，先于龙王祠备具龙王行亭一座，中奉神牌。乡人持香集祠下致祭讫，舁亭出行，鼓乐前导，众人赤足露顶，戴柳圈，持黄纸幡，呼拥以从，经过屯庙，跪香祈祷。居民或素食，宅外供龙神牌，置瓮贮水，插柳数枝"[4]。

[1]《海城县志》，1937年铅印本。
[2]《铁岭县志》，1933年铅印本。
[3]《凤城县志》，1921年石印本。
[4]《呼兰县志》，1920年铅印本。

黑龙江望奎县人祭龙祈雨习俗与呼兰县人相似。"乡人每当天旱，则必祈雨，或三五村会集，家各一人手持柳条，头戴柳条圈，不如荤，不饮酒，先诣龙王祠，请出龙王牌位置于行亭中，谓之'龙驾'。数人轮流舁之，皆赤足巡行郊野、街市，遇庙必焚香叩拜，虔诚祈祷。家家门前供龙王牌位，旁置缸一口，内注清水，插以柳枝，祈雨队过时，以柳枝蘸水洒洒"。[1]

以上几则事例，足见人们求雨心之切，敬龙神心之虔。这些仪式既有祭祀仪式，又有巫术仪式。山西榆社县人在祈雨时多次行"二跪六叩"礼，辽宁海城县人在持龙神牌位转游时，"行不数步，即跪呼求雨"。辽宁铁岭县人在游行时甚至"一步一跪，或数十步一跪"。辽宁凤城县人、黑龙江呼兰县人和望奎县人对龙神也是"焚香叩拜"，或"跪香祈祷"，这些都是祭祀、祈求龙神的仪式。至于辽宁海城县人持龙神牌游行，头戴柳枝圈，并于家门口"贮水一坛，中插柳枝"，铁岭县人抬神亭及插有柳枝的水瓶转游，凤城县人持龙神牌游行，"有捧水瓶者，以柳枝蘸洒之"，山西榆社人及黑龙江呼兰县人和望奎县人也有类似习俗。这种仪式都属巫术仪式。尤其是以柳枝蘸水洒人或洒地，是典型的模仿降雨的模拟巫术。

辽宁和黑龙江的祈雨仪式中，祈雨者都必须戴柳圈，并在水瓶、水坛或水缸内插柳枝。为什么祈雨用柳？柳性喜水，多长于河边、池边或湖边，可能被认为是与龙神亲近的树，以柳枝祈雨更能打动龙神，及早降雨。

近现代一些少数民族的祈龙请雨方式也是巫术与祭祀相结合。如湘西苗族过去有一种叫茶枯毒捞求雨法：遇天旱时，备茶枯若干块，碾成粉末，择日毒捞。毒捞地点选在险要地方的

[1]《望奎县志》，1919年铅印本。

龙洞或龙潭。届时将茶枯挑至该处，先烧香纸及摆酒肉祭之，各拿枯粉一齐放捞，大喊："龙神，快些涌水出来，降下雨霖，救济禾苗。"人声嘈杂，惊天动地，传说龙在水里，难闻枯气，自然涌水，排云下雨。[1] 仪式中摆酒肉、烧香纸是一种祭祀、祈求龙神仪式，而用茶枯毒捞龙王是一种强迫性的巫术仪式。

"拿龙求雨法"也是湘西苗族的一种求雨方法。这种仪式以巫术为主，祭祀为辅。其目的是"使龙神发怒，降下雨来"。巫师法术不高者，不敢行此术。凡担任拿龙之巫师，均属著名大法师。举行仪式时，须在旷野地方，或公共场所之民房，设雨坛一座，安些牌位，用大桌数张，桌上摆花红、香米、酒、茶等项，以祭祀龙神。巫师数人，鸣锣角鼓，举行法事。拿龙地点，要选择凶恶之水洞。"去拿龙时，静悄悄的，不动锣鼓，进入洞中，不论瞥见蛇蛙虾蟹均捉之。"最好为蛇，因蛇像龙。拿龙回来后，"即藏桶内，置神坛下，用水养之"，巫师"如法通呈，炳烛辉煌，再三问答，看何日落雨，如降雨霖，则杀猪祭之，蛇复放出，大众会餐，倒场送神矣"。[2]

一些地区的彝族也把龙神当作雨水神来祭。如云南弥勒西山的阿细人，以水塘或龙潭作为龙神的象征，逢农历三月全村杀猪祭祀。昆明西山谷律一带的彝族，称祭龙为"下铜牌"。每年农历五月"下"一次，由村中长老主祭，地点在泉水边。祭时全村老幼齐集祭物，点3尺余长的高香，对水叩头，烧纸祷告，并由主祭者将铜牌拴在一青年潜水者的颈上，令其潜入水底，将铜牌放在出水口。铜牌有手掌大，上刻"恭请龙王降雨"诸字。若此祭后三至五日内降了大雨，村人须再至泉边烧香磕头，潜

[1] 石启贵：《湘西苗族实地调查报告》，湖南人民出版社1986年版，第541页。
[2] 同上书，第542页。

水者再将铜牌取回，用红布包起来供次年用。[1]其仪式中杀猪祭祀、烧香磕头等均属祭祀仪式，下铜牌则属巫术仪式。

德昂(崩龙)族也认为龙王是雨水神，主司雨水。不过，德昂族对龙神的崇拜掺入了佛教的影响，仪式由佛爷主持。时间在三月份，由佛爷选定一天，全寨老少前往清水池边，杀猪、鸡祭祀，佛爷在一张白纸上画一条龙，待群众到齐后，点燃香烛，佛爷念经，并把画有龙的纸漂放水面，群众随之叩拜，拜毕，共饮酒，醉后互相打骂，有的被打的鼻青脸肿，有的被打得不能走路。在打骂过程中，谁也不去劝架，直到双方打得有气无力之时为止。第二天再互相道歉。[2]德昂族在祀龙时杀猪、鸡以祭和烧香叩拜均为祭祀仪式，把画有龙的白纸漂放水面当属巫术仪式。至于酒后互相打骂，大概基于两龙相斗必会下雨的观念，故其似为模拟巫术。

(3) 祭祀仪式

祭祀仪式即以牺牲、跪拜等形式祈求龙神降雨。当人们意识到龙神是吃软不吃硬的，只能以祭祀的方式才能打动龙神时，便逐渐抛弃仪式中的巫术内容，形成单一的祭龙求雨仪式。

云南一些地区的彝族曾存在这种纯粹的祭龙求雨仪式。如昆明西山谷律以东的大勒姐、小勒姐、妥基、也薄、大兴、北门等村的白彝，逢农历三月的第一个龙日祭龙，是时村人在龙潭边杀一头猪，向龙潭水供肉、酒、菜、饭，磕头跪拜，点香烧纸，以求不受水旱之灾。[3]

彝族密且人有祭白龙的习俗。他们认为白龙主宰雨水，每年春播开始的四五月间，各村都要在固定的场所祭祀。富民县罗免乡麻地上村的祭祀地点在离村300米的山坡上，以一株杉

[1][3] 何耀华，《彝族的自然崇拜及其特点》，载《思想战线》1982年第6期。

[2] 《崩龙族社会历史调查》，云南民族出版社1981年版，第42页。

罗树作龙树，于每年五月初四日祭祀。祭前，在龙树下用30公分长、5公分宽的木片共9根搭3道门，谓之"龙宫"，6根门柱每根均用红颜色画1个人像，谓之"守门将军"，龙宫后面插金竹1根，长1公尺许，竹尖立木雕金雀1只，右边也插金竹1根，顶端用麻绳系木片1块，约10公分宽、15公分长。密且语谓之为"阿墨休排"，意为"风神牌"。龙宫前撒青松毛作祭坛，插三岔松枝1根，香3柱，米3碗，盐3碗，酒、茶各1杯，活羊1只。主祭人跪在龙宫前，先摇动风神牌，然后祷告。祷告后再卜卦，接着以熟食再祭一次。祭毕，羊肉按户均分。[1]

纳西族每年农历二月初八以前在出水洞旁祭龙。小祭各村自祭，时间为3天3夜。大祭数村联合，时间为7天7夜。祭龙道场设在水边，祭时搭数十种画牌。祭前以青草皮搭成"龙村龙寨"，用木棍画上各种花纹图饰，搭成几道龙门。祭时由东巴(巫师)念"祭龙经"，各家都用黄杨木和漆树木片，请东巴在其上画龙王神像，插在出水洞边。各家要用麦面捏成小蛇、青蛙，祭时丢进出水洞。[2]

湘西苗族如遇大旱，禾苗干枯，便设坛祭龙求雨。若干村民，筹一巨款，请巫师数人，在野坪中扎祭坛，上放桌，摆放花红香米，燃烛烧香，请神降临。并安牌位数块。其牌位有：

东方青帝　行雨龙王之神位
南方赤帝　行雨龙王之神位
西方白帝　行雨龙王之神位
北方黑帝　行雨龙王之神位

---

[1] 高立士：《彝族密且人的原始宗教》，载《思想战线》1989年第1期。

[2] 宋恩常：《纳西族东巴教及其渊源》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民族出版社1985年版。

中央黄帝　行雨龙王之神位

五方五帝　行雨龙王之神位

……

龙公龙母龙子龙孙之神位

祭祀时，吹牛角，打锣鼓，祈祷上帝、龙王降下雨霖。如得雨，杀猪谢恩。[1]

广西一些地方的毛难族每逢大旱，便举行祭龙求雨仪式，凑钱买水牛等供品。祭祀时，烧香焚纸，宰牛生祭，村民立于巫师身后，肃立静观龙王"显灵"，若凑巧有蛇虫出动或风云之变化，参祭者即下跪昂首不迭。[2]

3. 其　他

由于地区和民族的不同，祈雨仪式也多种多样，除了上述两种仪式外，尚有其他各种不同的仪式。根据祈求的形式来看，亦可分为巫术仪式、巫术与祭祀仪式、祭祀仪式三种。

(1) 巫术仪式

以"舞"或"奏舞"的巫术仪式求雨可能是殷人经常举行的求雨仪式。殷虚卜辞中有不少"舞，雨"，"舞，允从雨"，"甲午奏舞，雨"，"丁卯奏舞，……雨"，"今夕奏舞、……从雨"的记载。[3] 这种"舞"或"奏舞"似为模仿降雨的模拟巫术仪式。《说文》云："雩，夏祭乐于赤帝以祈甘雨也。"又云："雩，羽舞"。

---

[1] 石启贵：《湘西苗族实地调查报告》，湖南人民出版社1986年版，第541—542页。

[2] 覃永绵：《毛难族的宗教观念及其活动》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

[3] 参见陈梦家《殷虚卜辞综述》，中华书局1988年版，第599—600页。

所谓"羽舞"，即模仿下雨而舞。《释名·释天》云"雨，羽也，如鸟羽动则散也。"可见，"雩"舞是先秦一种重要的求雨仪式。卜辞中所记的"舞"或"奏舞"当即"雩"舞。另外，国外亦有不少民族以舞蹈形式求雨。如北美印第安人在谷物因缺雨而干枯时，将一只大桶盛满水，人们围着它跳四次舞，其中一人从桶里啜水并将其喷向空中，使之四处弥漫，好像濛濛细雨。然后他举起水桶倒在地上，跳舞的人都下来喝地下的水弄得满脸是泥，最后都把水喷向空中，造成雾气腾腾。[1]

在一些民族中，石或走兽腹中之石(牛黄、马宝之类)往往被认为具有带来雨水的神性，常用于求雨巫术。古代蒙古人常用兽体内之石求雨雪。《黑鞑事略》谓："无雪则磨石而祷天"。杨瑀《山居新语》记蒙古人以"酢答"祷雨。所谓"酢答"，"乃走兽腹中之石"，突厥语称 Yai，蒙古语作 Jada。方观承《从军杂记》谓："蒙古、西域祈雨以楂达石浸水中，咒之，辄验。楂达生驼羊腹中，圆者如卵，扁者如虎胫，在肾似鹦鹉嘴者良。色有黄白。驼羊有此则渐羸瘁，生剖得者尤灵。"《回疆风土记》亦称："劄答，坚如石，青、黄、赤、白、绿、黑色不一，大小亦不齐，生于牛马腹中，亦有生蜥蜴尾根及野猪头，腹中者尤良。回人祈雨则以柳条系之，置净水中，即雨。祈风则囊之，悬马尾上。祈阴则囊之腰臬，各有所祈之咒，莫不响应。回人及土尔扈特、额鲁特多于夏日长行，用以辟暑，谓之下劄答。喇嘛下之尤速。"

传说柯尔克孜族古代也有一种名叫"加达塔什"的求雨石，专门用于求雨。相传柯尔克孜族最早的祖先名叫柯尔克孜巴依，他有兄弟何尔孜及吐尔克等。何尔孜与吐尔克为了争夺祖先遗

[2] 弗雷泽：《金枝》上册，中国民间文艺出版社 1987 年版，第 96 页。

留下来的"加达塔什"求雨石而发生矛盾。后来何尔孜造了一个假的求雨石欺骗吐尔克。吐尔克拿回去求雨，怎么求也不灵，十分气愤。

以圣石求雨的习俗在国外一些民族中也存在。在萨摩亚人的一个林子里，有一种石头被当作雨神的代表珍藏着，一旦旱灾出现，祭司们就带着这块石头列队来到一条河边，将它浸在水中。新不列颠的苏尔卡人想求雨时，把石头用某种果子的灰烬涂黑，拿出去和其他某些植物与树芽一起放在太阳底下。然后将一小把细枝浸入水中压上石头，同时念一段咒语。在此之后，雨就将降临。[1]

鄂温克人的求雨巫术仪式又别具一格。当天旱或发生火灾时，他们便打死一只啄木鸟，鸟放在水中，嘴朝上张着，然后挂在树上，他们认为这样便可下雨。这种习俗与祖鲁人的求雨仪式很相似。当谷物被太阳烤焦时，祖鲁人就寻找一只"天鸟"，将其杀死，扔进一个池塘里，以为上天将怜悯这只鸟而发善心："它会为哀悼这只亡鸟而痛苦，其泪水将化为倾盆大雨。"[2]

四川的羌族在天旱时也以巫术仪式祈雨。仪式由巫师主持，祈雨前必须"禁山"，即禁止任何人上山砍柴、挖苗或捕兽，如有违犯者，即给予痛殴，直至流血为止。他们认为这种自我惩罚行为，可以取悦于天神，而使雨露降临。然后由巫师主持，举行祈雨法事。若仍无成效，则由各寨派人，在巫师带领下去最高的神山顶上敲锣、打鼓和呼喊祈雨，偶逢下雨，往往被巫师宣扬为神力所致。汶川一些地方在祈雨时，还要举行一种"赶旱魃"的模拟巫术，首先以一人装扮成鬼怪"旱魃"形状，然后使

[1] 弗雷泽：《金枝》上册，中国民间文艺出版社 1987 年版，第 115 页。
[2] 同上书，第 114 页。

之匿于树丛中，届时巫师率领众人，敲锣、呼喊，遍山进行搜寻。此人被寻出时，必须在前面奔走，巫师则率众在后面追赶，直至其精疲力竭被捉为止。这象征旱魃已被赶走，甘露即可降临。在理县一些地方还有让已婚妇女到村中呼喊的祈雨活动。[1]

藏族的求雨仪式在泉边或湖畔、河畔举行。在某些情况下，要将"红马"干血块做成的血丸用纸包好扔到泉水中，或者由天气咒师等赤裸着身体站在泉边湖畔，一边挥舞着人头盖骨做成的小鼓和法铃，一边念诵下雨咒语。据说这样能很快带来雨水。[2]

近代湘西苗族当天旱无雨、土地龟裂之时，有抬狗求雨之举。其法：用大狗一条，穿人衣人裤，系放轿中，两人抬之。凡属求雨之人，头戴杨柳或野藤，以蔽太阳，手上捧香，于烈日炎天之下，游行受旱田地，并鸣锣鼓，鱼贯而行。如落大雨，杀猪祭之。[3]

南方一些汉族地区过去有称木屐或烧木屐的求雨巫术仪式。此举只限于处女（真正的处女）。她们把自己所穿的木屐（漳州普通妇女平时多着木屐）拿起来称，据说天就会下雨了。再不然，把木屐放在露天地烧掉，老天就不能不下雨了。因为旧时重男轻女，认为女子所着的一切全都是亵秽的，古语说，"秽能冲天"，所以烧污秽的木屐，使秽气冲天，上帝受不了，便气得放下雨来。[4]

(2) 巫术与祭祀仪式

[1] 李绍明：《羌族以白石为中心的多神崇拜》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社 1985 年版。

[2] 内贝斯基：《西藏的天气咒师及其仪式》，载《国外藏学研究译文集》，西藏人民出版社 1989 年版，第 479—480 页。

[3] 石启贵：《湘西苗族实地调查报告》，湖南人民出版社 1986 年版，第 543 页。

[4] 张紫晨，《中国巫术》，上海三联书店 1990 年版，第 204 页。

契丹人建国以后，专门设有求雨的“瑟瑟仪”，其仪式为巫术与祭祀相结合的仪式：“若旱，择吉日行瑟瑟仪以祈雨。前期，置百柱天棚。及期，皇帝致奠于先帝御容，乃射柳。皇帝再射，亲王、宰执以次各一射。……又翌日，植柳天棚之东南，巫以酒醴，黍稗荐植柳，祝之。皇帝、皇后祭东方毕，子弟射柳。……既三日雨，则赐敌烈麻都马四匹、衣四袭；否则以水沃之。”[1]其仪式中皇帝和皇亲百官的射柳仪式当是自古相传的巫术仪式。巫师以酒、黍等祭新栽柳则属祭祀仪式。为什么既射柳又栽柳，可能契丹人把柳视为雨水神。

云南基诺族过去凡遇久旱不雨，便举行巫术与祭祀相结合的求雨仪式。求雨在村寨的龙塘边举行。其仪式先修水塘，各家家长集中到“周巴”(祭司、寨父)家门口，在其门口栽3根竹杆，中间挂1个达溜，叫天梯，并在周巴家杀3口猪，把猪头挂在天梯上。同时在周巴家门口搭1小台，台上供放祭品。周巴跪在地上，头戴1顶草帽，披1件用白叶树树叶做的蓑衣，象征下雨戴草帽和披雨衣状，口中祈祷天神、地神、云神，祈求他们快快下雨。念完后把所供物品摆在1张竹桌上，抬到水塘边放好，周巴跪在水塘前，再次祈祷，作祈雨的象征性动作。水塘本来早已干了，但周巴仍要作下水之状，卷起裤脚，而且卷得高高的，下到水塘里并作在水中挖捞泥土之状，然后众人也卷裤挽袖，一拥而下，用锄头和撮箕把塘内泥巴挖出，求雨仪式即告结束。[2]

贵州水族过去有隆重的祭神祈雨大典，称为“敬霞”或“拜霞”。雨水神称为“霞神”，其形象为一人形石头。祭祀时间各地不一，有2年一祭、6年一祭，也有12年一祭。一般选择在插秧结束后的阴历五六月间，祭坛立于水井旁，祭坛正中为主祭

[1]《辽史·礼志一》

[2] 宋恩常等：《基诺族宗教调查》，载《世界宗教研究》1982年第1期。

席，供猪肉，牺牲、祭品。祭坛前立一根粗大的长竹竿，顶端挂着装有公鸡的笼子。公鸡是祭师借以向天神传递信息、祈降神雨的吉祥动物。是日，各村男性成员几乎全部出动，列着长蛇阵仪仗队向霞井出发。队首为长者，他们头戴四耳帽，身穿长衫，打着雨伞，摇着羽毛扇。接着是打击乐队，再后是抬祭品的青年。吉时一到，祭师手持一根带叶的小竹子，蘸着从霞井打来的水，一边念咒作法，呼风唤雨，一边轻轻洒水，请神赐福降雨，并用咒语指令公鸡啼鸣。据说只要精诚所致，老天会降下神雨。据目击者说，鸡啼叫三声之后，尽管是晴空万里，也会骤然巨变而刮风下雨。这时，祭师命令在场的人关闭雨伞，摘下斗笠以接受神雨的沐浴。接着，祭师让雇请来的乞丐穿上白衣服，抬着母猪在祭坛前的稻田间走过，并责令后面的那位乞丐以松针戳击母猪阴部，让其发出嚎叫，而荔波县水岩霞则将母猪赶进稻田，叫乞丐从猪的尾部爬着骑到猪背上，要是作性媾状动作则予以重赏。乞丐的粗野动作引起人们哄笑，并鼓乐大作。此后又将猫和蛇放到水塘或水田里，任其相互打斗。有的则将黑猫、黑狗及蛇绑于竹竿尖上沉溺于水中。这些仪式结束后，又让人们以竹片、竹竿在田间或潭边、水塘边打泥水仗。有的则让各村的青年下稻田互相摔跤，使个个变成泥水人，把禾苗践踏得一塌糊涂。然后，各村代表抬着酒坛去浇"霞神"（雨水神）——人形石头。用酒浇之前，让它稳稳地立在泥地上，人们用酒从头浇到脚，一直浇到"霞神"偏倒才算祭祀最后成功。人们认为只要心意笃诚，"霞神"就会醉倒。"霞神"醉倒了才会永远留在这一带，本地区才会风雨调和。[1]

[1] 参见潘朝霞《水家祈雨活动"歇霞"试探》，载《贵州民族学院学报》1989年第4期；黔南布依族苗族自治州编：《黔南民族节日通览》，第97—101页。

水族求雨必用猪，猪是古代雨水神的象征。以松针戳击母猪阴部或叫乞丐从猪的尾部爬着骑到猪背上等举动，大概是为了激怒雨水神而降下雨来。把猫和狗放到水田或水塘里，使其相互打斗，大概基于龙虎相斗必降雨的观念。在许多民族中，猫往往被视为虎之类，而狗则被视为龙之类（如"龙犬""龙狗"等，傣族过去的龙也形如狗状），因此以猫象征虎，以狗象征龙。有些地方用黑猫、黑狗，其原因是黑色与漆黑的降雨云团有关联。苏门答腊地区求雨，村里所有女人裸身跳入水中泼水，并把一只黑猫扔到水里。帝汶岛上之人求雨，向土地女神供奉一只黑猪。日本人则用黑狗求雨。"动物的颜色也是求雨巫术的一部分，采用黑色将使天空也因充满雨云而变黑。"[1]

山东金乡县汉族农村有一种名为"寡妇扫坑"的求雨法：若春天久不下雨，土地龟裂，麦苗卷叶，便举行祈雨仪式。其法是先找一个无儿无女的死了丈夫的寡妇，再找一个满脸麻子的人（男女均可）。举行仪式时，众人围在火坑边，背南面北，烧香磕头，祈求降雨。麻子脸头顶泡墨酱用的瓷缸，或头顶用柳条编的箔篮。一人手执瓢，往麻子脸头上泼水，边泼边歌："不用哭，不用愁，大雨下得满地流。"这时，一旁的寡妇则大哭道："不哭爹，不哭娘，单哭老天下一场。""不哭男，不哭女，单哭老天下场雨。"接着便由年纪较大的7个寡妇（如不够数，可由独生闺女代替），拿着扫帚往坑里扫土，转3圈、扫3遍才算结束。[2]

金乡县人之所以用寡妇扫坑，是因为她们无儿无女，又死了丈夫，易动感情，容易流泪、哭泣，而泪珠像雨点一样，是

[1] 弗雷泽：《金枝》上册，中国民间文艺出版社1987年版，第109—110页。
[2] 周明康：《金乡祈雨两法》，载《民俗研究》1988年第3期。

一种模拟巫术。之所以要选择麻子脸，是希望雨点像麻子那么大。之所以要头顶泡墨酱的缸，当是模拟漆黑的雨云。至于众人烧香磕头，祈求降雨，则属祭祀仪式。

(3) 祭祀仪式

湘西苗族求雨方法有多种，其中之一为祭天王神求雨法。其法是扎雨坛一座，上摆香米、肉酒、果品等，燃烛烧香，然后到天王庙迎天王神像到雨坛，安排上座，打筊问神何日得雨。有时显应，立降滂沱，救济禾苗。得雨后，相邀购买肥猪一只，酬谢神恩。[1]

哈尼族每年要祭雨水神，有的1年1次，有的1年2次。红河哈尼族祭祀的牺牲是1只红公鸡和1只麻花母鸡。此外还要1根松枝、3棵皮菜、3棵韭菜、3棵黄豆树和1棵带叶的刺竹树。有根的栽于井边，无根的插起来。鸡肉煮好后，贝玛(巫师)把鸡肝、肠、头、爪、肉各放一些于井边。参祭人磕头，并在井边用餐。[2]

傣族非常重视祭祀雨水神，祈求保佑风调雨顺，农业丰收，六畜兴旺。每个村寨、地区都以集体的名义，由各级行政机构和水利官员主持，于每年修理水沟、开始放水栽秧时，举行隆重的祭祀仪式。[3]

由上可见，中国各族历史上的祈雨仪式千姿百态，其内容丰富多彩。

---

[1] 石启贵：《湘西苗族实地调查报告》，湖南人民出版社1986年版，第541页。

[2] 李期博：《哈尼族原始宗教调查》，载《红河民族语文古籍研究》1981年第1—2期。

[3] 曹成章：《傣族农奴制和宗教婚姻》，中国社会科学出版社1988年版，第179页。

（四）止雨仪式

雨水太多，对农业生产也会造成极大的危害。若阴雨连绵，不利于作物生长、结果和收成，对牧业生产也有一定的影响。若大雨连日不断，必将造成洪水泛滥，淹没庄稼，冲垮房屋，严重威胁人们的生命安全。因此，当雨水过多之时，人们往往举行止雨仪式。

历史上的止雨仪式多为巫术仪式。如鄂温克族当雨水连续不停时，便使用巫术求雨。其法是找来一种名叫“希额”的植物，把它的穗朝下挂在杆上，再在一薄木片的一端穿孔系上线，迅速摇动，像风车作响。他们认为这样可起风，吹散云彩，就可止雨。[1]

广西天峨县壮族认为大风雨是海龙王翻船，须打锣鸣鼓，用正月初杀猪留下来的颚骨烧火，以为这样便能使大风雨停下来。下冰雹则以为是妖怪在岩洞中将这些碎石喷吹出来，飞满天空落下而成，须敲锣打鼓，鸣枪使其停止。[2]

汉族部分地区也存以巫术仪式祈求止雨习俗。如清代北京地区若“雨久，以白纸作妇人首，剪红绿纸衣之，以苕帚苗缚小帚令携之，竿悬檐际，曰‘扫晴娘’”[3]。广东客家人也有烧斗笠、蓑衣以祈晴的习俗。

也有一些民族以祭祀雨水神的形式祈求天晴。如白族当雨水太多时，须举行止雨仪式。他们认为，“天晴鬼”是管天晴和雨水之神，祭祀时用活猪。[4]

---

[1]《鄂温克族调查材料之三》，1959年内部铅印本，第110页。

[2]《广西壮族社会历史调查》第1册，广西民族出版社1984年版，第24页。

[3]《顺天府志》引《帝京景物略》。

[4]《白族社会历史调查》，云南人民出版社1983年版，第98页。

祭祀与巫术相结合的仪式也用于止雨仪式中。如“1888年4月广东的清朝官吏们祈求龙王爷停止没完没了的瓢泼大雨，当它竟然对他们的祷告充耳不闻时，他们便将它的塑像锁押起来整整五天。这取得了有益的效果，雨停了。于是龙王爷也恢复了自由”[1]。

国外一些部落和民族也有类似的止雨仪式。阿拉伯阿尔卡马尔游牧部落在举行止雨仪式时，在树上砍下一根枝条，把它放在火上，然后向燃烧着的树枝浇水，以此象征暴雨减弱了，宛如那洒在燃烧着的树枝上的水被烧干一样。新不列颠的苏尔卡人将石头先在火中烧红再放入雨水中，或把热灰扔向空中。他们认为由于雨水不愿被炽热的石头或灰烧掉便将很快停下来。印度的特卢固人则把一个裸体小女孩送进雨中，让她手持一根正燃烧的木柴，这是她必须拿着给雨水看的。据认为这样一来就可止住倾注的大雨。[2]

大概是由于旱灾较洪涝频繁的缘故吧，中国和国外历史上的止雨仪式少于祈雨式。不过，止雨仪式与祈雨仪式，都是雨崇拜仪式的重要组成部分。

据上，中国自上古至近代，雨水崇拜现象普遍存在，长期延续。究其原因，当是中国数千年以农业为主的缘故。雨水崇拜是中国自然崇拜中最普遍、最重要的崇拜形式之一。

---

[1] 弗雷泽：《金枝》上册，中国民间文艺出版社1987年版，第112页。

[2] 同上书，第97—98页。

九　虹神、云神、风神及其崇拜

虹神、云神、风神均属气象神。在古代人们的心目中，它们是气象诸神中较为次要的神，它们的地位远不如雷神、雨神那样显赫。

天帝出现之前，虹、云、风诸神都是独立活动于空中的自然神，曾经有过自己辉煌的一页。但天帝观念形成之后，它们的地位下降，变为从属神。

（一）虹神与虹崇拜

虹霓，是最为绚丽的天象。它系阳光射入水滴经折射、反射、衍射而形成在雨幕上或雾幕上的圆弧。虹有彩虹和白虹之分。常见的彩虹有主虹和副虹两种，如同时出现，主虹位于内侧，副虹位于外侧。主虹称"虹"，传说为雄性；副虹称"霓"，传说为雌性。彩虹"赤橙黄绿青蓝紫"，七彩缤纷，形似天桥，甚为壮观。白虹是在雾上出现的虹，一般呈淡白色。这一奇异的自然景象引人着迷，促人幻想，并把它神化，赋予神性和神职。

1. 虹神观念

虹神观念的产生与雷神和雨神观念有密切的关系。前已述及，原始时代的人们认为雷电是龙蛇的化身，下雨是龙鳞上的

水洒下来。如鄂温克人认为雷神为一条龙，它的每一个鳞片都盛有100担水。它身上有数不尽的鳞片，下雨便是龙鳞片上洒下的雨滴。雷雨过后，云消雾散，往往出现彩虹。上古人们感到奇怪，为什么有雷电时候没有彩虹，而彩虹出现时没有雷电？于是又引起人们猜测和幻想，以为雷电与虹有内在的联系，以为虹是由天上的龙——闪电变化而来的，是龙从天上下来的化身。为什么龙从天上下来，是因为龙鳞上的水洒完了，需要到江河湖海中去吸水，让鳞甲装满水，准备下次降雨时用。如前所述，赫哲族认为雨是由龙把江水吸上去，装在鳞甲里，每片鳞甲能盛40挑子水，哪方需要就到哪方去洒下。鄂伦春也有类似的观念。关于这一点，可以从古文字学、历史学和民族学资料中找到证据。

距今3000多年前的甲骨文已有虹字，为象形字，像龙蛇一类的动物，龙身形如弓，如虹状，两端有两个龙头。《说文》云：虹"状似虫"。段玉裁注："虫者蛇也。虹似蛇，故字从虫。"《类篇》亦云："蝀(虹)，虫名，一曰蛇也。"陈梦家说："卜辞虹字象两头蛇龙之形。"[1]可见，在上古人民的心目中，虹是龙蛇类动物，虹下到地上是为了饮水，准备下次降雨之用。殷虚卜辞中有虹饮河水的记载，如："又出虹，自北饮于河。"(《前》7，48，2)"亦又出虹，自北饮于河。"(《菁》4，1)汉代时有"虹下属宫中，饮井水，井水竭"的传说[2]。南北朝时，"后魏明帝正光二年(公元521)夏六月，首阳山中有晚虹下饮于溪泉"[3]。北宋时亦有虹能入涧溪饮水的传说。[4]清人郝懿行疏《山海经·海外

[1]《殷虚卜辞综述》，中华书局1988年版，第243页。

[2]《汉书·燕刺王刘旦传》。

[3]《古今图书集成》引《穷怪录》。

[4]沈括：《梦溪笔谈·异事类》。

东经》云："虹有两首，能饮涧水，山行者或见之。"

近现代民族仍存在虹即龙蛇能饮水的观念。郭沫若说："吾蜀乡人至今犹有虹有首饮水之说。"[1]广西侗族认为虹是龙在喝水。[2]哈尼族称虹为"处"，"处"在哈尼语中有"吸"的意义，他们认为虹神把相隔很远的两条河水互相吸引过去。[3]纳西族《创世纪》也说："长虹饮大江"。

由于上古人们认为虹是龙蛇类动物，虹吸水与降雨有关，因此，人们也把虹视为雨水之神。现在民间仍广泛流传"东虹晴，西虹雨，南虹北虹涨大水"的俗语，说明在人们的心目中，虹有司雨水之职。佤族奉虹神为水神，每年祭祀它。"他们一年的宗教活动就开端于祭水神，祈求管水的神'阿庸'(即虹)保佑一年水流畅通。西盟马散瓦族寨，每年全寨祭水神的时间长达六天。"[4]

由上可见，虹神观念的产生与雷电、雨水有关，虹神的神职主要是司雨水。

2. 虹神形象

虹神观念产生之后，人们便开始创造虹神的形象。最初人们根据虹的形象来塑造虹神，后来则把它人形化。根据目前所见资料，中国历史上的虹神形象有3类。

其一为龙蛇。龙蛇是最早的虹神形象。远望虹霓，两端多与水接，似两头有首的龙蛇在饮水。前面也已谈到，在3000多

[1] 《卜辞通纂》，科学出版社1983年版，第388—389页。

[2] 黄才贵，《侗族原始宗教信仰遗迹》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版，第343—344页。

[3] 清波，《哈尼族民间诸神浅析》，载《红河民族研究》1989年第1期。

[4] 宋恩常，《略论云南边疆山区民族的原始宗教》，载《云南学术研究》1963年第9期。

年前的甲骨文中，虹字作  ，像有两个龙头的龙蛇类动物。又"虹"字从虫，也说明上古人们视虹为虫蛇。广西侗族和云南傈僳族也认为虹是龙。[1]

周朝青铜器中有虹霓纹，与甲骨文之"虹"字相似，两端作龙首，身作弓形(图 37)。



图 37 周代青铜器上的虹霓纹

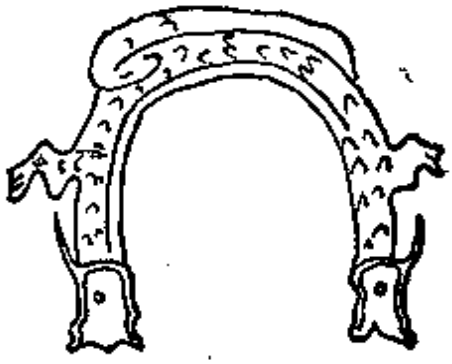


图 38 山东嘉祥武梁祠汉代石刻中的虹霓图像

汉画中的虹霓亦作龙状。山东嘉祥武梁祠的汉代石刻，左旁为雨神、风伯、雷公之像，右旁有一虹霓，两龙首接地，身作穹窿状(图 38)。在第四石第二层石刻上，亦有雷公、电母、雨师等，旁亦有一虹霓，两端龙首，作夭矫蜿蜒状。[2]

国外一些民族也认为虹是龙蛇。如澳大利亚人普遍存在"虹——蛇"观念，"几乎各处的澳大利亚人都把虹看作是大蛇的

[1] 参见黄才贵《侗族原始宗教信仰遗迹》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社 1985 年版；《傈僳族社会历史调查》，云南人民出版社 1981年版，第 71 页。

[2] 周代青铜器和汉代石刻中的虹霓资料及图均出自熊海平《三千年来的虹霓故事》，载《民族学研究集刊》第 2 期。

化身"[1]。马来半岛色曼人认为，"虹是一条大蛇，与此同时下的雨就是它的汗"[2]。"非洲祖鲁人(Zulu)也说虹和蛇在一起，有虹便有蛇，虹近地面便是喝池塘内的水；人不敢在池塘内浴身，因为恐怕有虹在内而被它捉去。虹会伤人，它如触着人，人便有凶事。又如非洲西部达荷美人(Dahome)说天上的蛇名旦(Danh)，便是虹"。[3]

其二为驴。有些传说则认为虹神首似驴，能饮食。《茅亭客话》谓："虹霓首似驴，身若晴霞状。"《类说》卷二十三"虹霓天使"称：虹霓"其首似驴，五色若霞"。《太平广记》卷三九六引《祥验集·韦皋》云："唐宰相韦皋镇蜀，尝与宾客从事十余人，宴郡西亭，暴风雨俄顷而霁。方就食，忽虹霓自空而下，直入庭，垂首于筵。韦与宾偕悸而退，吸其食饮，且尽。首似驴，霏然若晴霞状，红碧相鲜，虚空五色，四视左右，久而方去。公惧且恶之，遂罢宴。"

其三为人形。一些古籍谓虹神为女神。《释名·释天》："虹，……又曰美人。"《尔雅·释天》："蝃蝀，虹也。"郭璞注："俗名美人虹。"《太平御览》卷十四引张璠《汉纪》："虹霓，小女子之神。"同书又引《异苑》云："古语有之曰，古者有夫妻荒年菜食而死，俱化成青虹，故俗呼为美人。"《古今图书集成》引《穷怪录》："首阳山中，有晚虹下饮溪泉。……化为女子，年十六七，……其貌殊美。"曾慥《类说》卷四十引《稽神异苑》云："首阳山有晚虹，下饮溪水，化为女子，明帝召入宫，曰：'我仙女也，暂降人间。'帝欲逼幸而有难色，忽有声如雷，复化为虹而

[1] C. A. 托卡列夫主编：《澳大利亚和大洋洲各族人民》，上册，三联书店1980年版，第327页。

[2] 乔治·彼得·穆达克：《我们当代的原始民族》，四川民族研究所1980年刊印，第70页。

[3] 《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社1981年版，第109页。

去。"近代湖北蕲春还称虹为"虹美人"。[1] 闻一多在谈到虹与先妣(女始祖)的关系时说："先妣能致雨，而虹与雨是有因果的，于是便以虹为先妣之变。因而虹便为一个女子。朝隮(霓)、朝云以及美人虹一类的概念便是这样产生的。"[2]

最初产生的人形化的虹神为女性，后来又有了男性的虹神，并逐渐使之成为一对。蔡邕《月令·章句》云："雄曰虹，雌曰霓。"郝懿行《尔雅义疏》引郭璞《音义》亦云："虹双出，色鲜盛者为雄，雄曰虹；阔者为雌，雌曰霓。"于是虹霓之神有了男女神之分。

3. 迷信与禁忌

(1) 迷信观念

迷信观念即认为虹霓出现是祸或福，吉或凶的征兆。它不属于虹神观念，但它们同属虹崇拜文化中的深层结构，是蕴藏在人们意识中的文化元素。

虹霓为司雨水神之一，而雨水于人有利有害，从而进一步使人们把吉凶祸福现象与虹联系起来，以为虹霓出现预示祸或福将临。《太平广记》卷三九六引《祥验集·韦皋》："夫虹霓，天使也，降于邪则为戾，降于正则为祥。"其意即：虹霓，是天帝的使者，他降临坏人之处就给予责罚，降临好人之处就赐予吉祥。刘敬叔《异苑》卷一则有虹霓给人带来福音的传说："晋义熙初，晋陵薛愿，有虹饮其釜澳，须臾喻晌便竭。愿荤酒灌之，随投随涸，便吐金满器，于是灾弊日祛，而丰富数臻。"

台湾高山族认为彩虹是吉祥的征兆。相传彩虹是从前一个名叫"布托纳崴"的伟人变的，他临终时告诉众人说："俺死后化

[1] 《黄侃论学杂著》，中华书局 1964 年版，第 412 页。

[2] 《神话与诗》，古籍出版社 1954 年版，第 106 页。

为赤魂，出现在天上的一方，借以护卫众亲。”说完，瞑目而去。过几天，果然天上出现形状像桥的美丽的东西。[1]

在古代一些人的观念中，虹霓出现是不吉之兆。《春秋谶》：“天投蜺，天下怨，海内乱。”[2]《春秋感精符》：“九虹俱出，五色纵横，或头衔尾，或尾绕头，失节，九女并妒，正妃悉黜。”[3]《释名·释天》：“虹，……又曰美人。阴阳不和，婚姻错乱，淫风流行，男美于女，女美于男，互相奔随之时，则此气盛。……霓，啮也，……此灾气也，伤害于物，如有所食啮也。”近代民间则认为南北虹出现是不吉的，如河北民谚称：“东虹风，西虹雨，南虹出来卖儿女。”河南有俗语云：“东虹呼雷西虹雨，南虹出来卖儿女，北虹出来大杀大砍。”山东俗语则称：“东虹无露西虹雨，南虹出来摸点鱼，北虹出来杀皇帝。”上古一些人甚至认为，虹霓出现很少，是君王沉湎于酒色，不理朝政的征兆。如《太平御览》卷十四引《易通卦验》：“虹不时见，女谒乱公。虹者，阴阳交接之气，阳唱阴和之象，今失节不见，似君心在房内，不修外事，废礼失义，夫人淫恣而不敢制，故曰女谒乱公。”《后汉书·杨震列传》李贤注引宋均曰：“山，君位也，虹霓，阴气也。阴气惯之，君惑于妻党之象也”。

白虹出现，历来以为不祥之兆。一些古人认为，白虹现为君王纵欲失权之兆。《春秋文曜钩》曰：“白虹贯牛山，管仲谏曰：‘无近妃宫，君恐失权。’齐侯大惧，退去色党，更立贤辅，使后出望，上牛山四面听之，以厌神。”另一些古人则认为白虹是可怕的妖气，预兆战乱和流血。关于这一点，《晋书·天文志》

[1] 毛星主编：《中国少数民族文学》中册，湖南人民出版社 1983 年版，第 366 页。

[2] 《后汉书·杨震列传》引。

[3] 《开元占经》卷九十八引。

中有不少记载："凡白虹者，百殃之本，众乱所基。……凡白虹雾，奸臣谋君，擅权立威。……凡夜雾白虹见，臣有忧，昼雾白虹见，君有忧。虹头尾至地，流血之象。"晋怀帝永嘉二年正月戊申日，"白虹贯日。二月癸卯，白虹贯日，青黄晕五重。占曰：白虹贯日，近臣为乱"。愍帝建兴五年正月，"虹霓弥天，日有重晕，左右两珥占曰：白虹，兵气也"。惠帝"光熙元年十二月甲申，有白气若虹，中天北下至地，夜见五日乃灭，占曰：大兵起。明年，王弥起青、徐、汲、桑，乱河北，毒流天下"。

(2) 禁忌

与虹有关的禁忌是表现在行为活动方面的虹崇拜文化元素，它是在虹神观念和迷信观念的基础上产生的，是出于对虹的敬畏。

周代时便有虹霓的禁忌，当虹霓出现时，不得用手指。《诗·鄘风·蝃蝀》："蝃蝀(虹)在东，莫之敢指。"

近现代一些民族也残存关于虹的禁忌。如广西侗族认为，天空出现彩虹是龙在喝水，不许用手指，否则手指会断掉；不许外出挑水，否则就要生病，因为这时挑水就惊动了龙神。[1]傈僳族也认为虹是龙，不得用手指，若违反禁忌，手指将断掉。[2]哈尼族有关虹的禁忌很多，出彩虹时不能在野外喝水，不能到井里挑水。他们认为，无论彩虹是否出现，虹神都是客观存在的，都有可能出来作祟，因而产生畏惧和崇拜心理。[3]

国外一些民族也有类似的禁忌。如非洲包累人称，对虹，

[1] 黄才贵：《侗族原始宗教信仰遗迹》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

[2] 《傈僳族社会历史调查》，云南人民出版社1981年版，第71页。

[3] 清波，《哈尼族民间诸神浅析》，载《红河民族研究》1989年第1期。

人们只能用头指点，而不能用手指，不然的话，手指头会溃烂。缅甸的喀连人说虹是鬼怪，能吞人，专门吞食人的灵魂。人若暴死、跌死、淹死或被野兽咬死，都被认为是虹吞吃了他的灵魂。虹吞吃人的灵魂便口渴，须到地面饮水。故土人看见虹便高喊："虹下来喝水了，大家小心，恐怕有人要丧命啊！"小孩若在外面做游戏，须立即停止。而虹出现后如有人暴死，大家便说虹吃了人。[1]

在中国历史上，虹神并不像雷神、雨神那样尊崇，虹崇拜也远不如雷雨崇拜那样普遍。无论是古代和近现代，有关虹的观念、神话、习俗均较少见。

（二）云神与云崇拜

云，色彩多种，或黄，或白，或青，或黑，或赤，或一云数色。云，忽聚忽散，忽高忽低，飘浮不定；时而闲情逸逸，漫游太空；时而风云滚滚，遮天蔽日。天云多变，使人莫测，令人神秘，很早便受到人们的崇拜。

1. 云神观念

云神观念与农牧业生产密不可分。下雨前和下雨时，雷鸣电闪，风起云涌。原始时代的人们虽然不理解雨与云之间的科学关系，但经过长期的观察，发现有雨必有云，云与雨有必然的联系。《易·乾》谓："云行雨施，品物流形。"《论衡·说日篇》："雨之出山，或谓云载而行，云散水坠，名为雨矣。夫云则雨，雨则云矣。初出为云，云繁为雨。"可见，上古人们已很

[1]《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社 1981 年版，第 109 页。

清楚雨云与雨之间的关系。但雨云是怎么出现的呢？当人们发现，有雷电必有雨云，故最初人们以为云是由雷神主宰。在"雷神与雷崇拜"一章中已谈到，因闪电像龙蛇形，人们最初视雷神为龙。从而又使人们认为龙主宰云，云从属于龙，故古有"云从龙"[1]之语。云完全听从龙调遣，招之即来，挥之即去。所以，古人说："召云者龙"[2]。在雷神主宰云的观念影响下，云神观念未能形成。人们最初祈雨，主要是祭祀雷神。

然而，云并不总是与雷电相伴随。没有雷电也有云彩，也会下雨。而且云有各种色彩和形状，与雷电相伴随的仅仅是黑云。在万物有灵观念的作用下，人们意识到雷电与云虽有联系，但不是从属关系，雷神司闪电，而云则另有神灵主宰，这个神灵便是云神。云神管理着天上各种色彩和形状的云。天空中云彩的多与少，云层的高与低，云行速度的快与慢，一切均由云神调遣。

云神观念似在黄帝时代已经产生。《左传·昭公十七年》记郯子语："昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名。"注云："黄帝受命有云瑞，故以云纪事，百官师长皆以云为名号。"《史记·五帝本纪》亦称：黄帝"官名皆以云命，为云师。""集解"引应劭语："黄帝受命，有云瑞，故以云纪事也。春官为青云，夏官为缙云，秋官为白云，冬官为黑云，中官为黄云。"又引张晏云："黄帝有景云之应，因以名师与官。"史载黄帝有熊氏，熊当为其最早的氏族图腾。而云当是在南迁之后从事农牧业时部落集团的保护神。黄帝部落之所以以云纪事名官，并奉之为保护神，是因为雨水对农牧业生产极为重要，而他们意识到带来雨水的则是云。奉云为保护神，崇拜它，祭祀它，云神便会根据自己

[1]《易·乾》。

[2]《太平御览》卷八引《易》。

部落的农牧业生产的需要而适时地调遣雨云以降雨。据此，云神观念当在黄帝时代便已形成。

2. 云神形象

云神形象是在云神观念的基础上产生的。据目前所见资料，商周时代的云神已人形化。在卜辞中有"……各云自东，雨母，"(菁 4)的记载，有人据此认为殷商时代的云神为女神。

云中君是殷商之后广泛流传的云神名字。《楚辞·九歌》称云神为云中君，朱熹《楚辞集注》云："云中君谓云神也"。《史记·封禅书》亦称："晋巫，祠五帝、东君、云中（君）。"《汉书·郊祀志上》亦云："晋巫祠五帝、东君、云中君"。颜师古注云："云中君谓云神也。"

此外，云神又称："丰隆"、"云师"等。汉代王逸注《九歌·云中君》云："云神，丰隆也。"又注《离骚》"吾令丰隆乘云兮"云："丰隆，云师，一曰雷师。"洪兴祖《楚辞补注》云："云神丰隆也，一曰屏翳。"王逸把云神与雷神混为一谈，是有其原因的。如前所述，云神形成之前，人们认为雷神司云。丰隆最初应为雷神的名字。后来，云神观念产生之后，一些地方的人们既用它来称呼雷神，又用它来称呼云神，因而产生一名二用的现象。

云中君，有的认为是女性神，有的则认为是男性神。屈原《楚辞·九歌·云中君》生动地描述了云中君的形象："灵连蜷兮既留，烂昭昭兮未央。蹇将憺兮寿宫，与日月兮齐光。龙驾兮帝服，聊翱翔兮周章。灵皇皇兮既降，猋远举兮云中。览冀州兮有余，横四海兮焉穷。"其意为：云神回环翱翔，翩然飞来，在这里停留，浑身闪光，极其灿烂。她(他)在神宫中安住，与日月齐光。乘着驾龙的车子，穿着天帝一般的衣服，她(他)要

到处飞翔，周游四方。她(他)光芒四射，降落大地，突然又高飞云中。游览了中国，还要去观赏别处；游遍四海，又还想游尽什么地方？

可见，屈原笔下的云中君形象，完全是人形化的神。

3. 崇云仪式

崇云仪式是表现在行为活动方面的云崇拜方式。人们祭祀云神的目的，主要是为了祈雨，因为有云才会有雨。但并不是所有云都会带来雨，而且，有时黑压压的云层从头上飞过，也不下雨。《易·小畜》谓："密云不雨，自我西郊。"又云："密云不雨，尚往也，自我西郊，施未行也。"殷人已十分清楚雨与云的关系，当他们看见天上有黑云时，便占卜，看是否会下雨，以便做好相应的准备。武丁卜辞中有不少关于卜云问雨的记载：

"今兹云，雨？"(《前》6，43，4)

"兹云，其雨？"(《库》597，1331)

"幺云，其雨？"(《乙》4600)

"兹云，其雨？不其雨？"(《燕》553)

"云，其雨？不雨？"(《乙》108)

"来云自南，雨？"(《铁》172，3)[1]

殷人不仅卜云问雨，而且祭祀云神。祭云多用燎祭(把祭品放到火中焚烧)。卜辞中有不少关于燎祭云神的记载：

"燎于帝云。"(《续》2，4，11)

"燎于云。"(《珠》451)

"乎雀燎于云，犬。"(《乙》5317)

"燎于二云。"(《林》1，14，18)

---

[1] 转引自陈梦家《殷虚卜辞综述》，中华书局1988年版，第242页。

"寮豕四云。"(《库》972)

"又寮于六云五豕，卯五羊。"(《上》22.3＋22.4)

"庚子酓三𪏭云。"(《燕》2)[1]

于省吾认为"酓三𪏭云"之"𪏭即啬，应读为色。……三啬云谓三色之云也。"是则六云、四云、三云、二云均谓云之色。[2]陈梦家则"读𪏭为墙，假为祥，即祥云"[3]。并说："二云、三云、四云、六云，乃祭祀的对象。"[4]朱天顺认为："云前之数字，可能指某种征兆的云，殷人把各种形态、各种颜色的云的出现，迷信为预兆，而以数目表现特定的状况。如果数目是单指颜色之数的话，在殷代不会超过五色，何况云的颜色又不是那么复杂的东西。"[5]

无论云前的数字表示什么，上述卜辞说明殷代盛行祭祀云神。殷人祭云神用"寮"，而"寮"是殷人祭祀天上诸神的方式。其牺牲用豕、羊或犬，其数目多至五豕、五羊，足见殷人对云神是相当尊崇的。

目前所见的关于崇拜云、祭祀云资料很少，这主要是由于至上神形成之后，天上诸神均成为至上神的从属神。司雨的神职被赋予上帝和雨神身上，人们祈雨或祈晴主要祈求上帝和雨神。另外，云对人类生活的直接影响不大，它对人类没有什么明显地威胁和危害。因此，商周以后，上帝被赋予主宰气象大权，云神的地位下降并逐渐不被重视。至近现代，无论是汉族地区，抑或是少数民族地区，未见有直接祭祀云神的现象。

---

[1] 转引自陈梦家：《殷虚卜辞综述》，中华书局1988年版，第575页。

[2] 《甲骨文字释林》，中华书局 1979 年版，第 8 页。

[3][4] 《殷虚卜辞综述》，中华书局 1988 年版，第 575 页；第 242 页。

[5] 《中国古代宗教初探》，上海人民出版社 1982 年版，第 57 页。

（三）风神与风崇拜

风有多种，古有四方之风："南风谓之凯风，东风谓之谷风，北风谓之凉风，西风谓之泰风。"[1]也有八方之风："东北曰炎风，东方曰条风，东南曰景风，南方曰巨风，西南曰凉风，西方曰飂风，西北曰丽风，北方曰寒风。"[2]东西南北的风不同，春夏秋冬的风亦不同。风的变化多端及其与人们的利害关系，促使人们去观察风，崇拜风。中国的风崇拜始自远古，残留至今。

1. 风神观念

风有善恶两面。就季节风而言，春风是善的。《礼记·月令》："孟春之月，……东风解冻。"它送走严寒，带来温暖；它吹醒百花，吹绿草木；它带来春雨，滋润万物。秋风则善恶参半，它送走酷暑，带来凉爽；但秋风刮得千枝秃，卷起屋上茅，它吹干大地，引起火灾，为害不浅。就方位风而言，南风被认为是善的，古称之为凯风，"南风长养，万物喜乐，故曰凯风"[3]。古人有诗云："南风之薰兮，可以解吾民之愠兮。南风之时兮，可以阜吾民之财兮。"[4]而北风则被认为是恶的，它凛冽刺骨，带来严寒，冻死人畜。为害最烈的是台风、飓风、龙卷风，这些风能毁坏房屋，拔起树木，卷走人畜。北宋沈括在《梦溪笔谈》中有关于龙卷风的详细记载："熙宁九年，恩州武成县有旋风自

[1]《尔雅·释天》。
[2]《淮南子·地形训》。
[3]《诗·邶风·凯风》"正义"引《尔雅》李注。
[4]《孔子家语·辩乐》。

东南来，望之插天如羊角，大木尽拔。俄倾，旋风卷入云霄中，既而渐近，乃经县城。官舍民居略尽，悉卷入云中。县令儿女奴婢卷去，复坠地死伤数人。民间死伤亡失者，不可胜计。县城悉为丘墟，遂移今县。"龙卷风为害之烈，由此可见一斑。

由于风有善恶两面，人们既崇敬，又畏惧。在原始时代的人们看来，风时而为害，给人造成极大的灾难；时而为善，给人带来温暖、凉爽和甘雨，便以为风由某种神灵所控制，因而逐渐形成风神观念。

中国个别民族仍残存较原始的风神观念。云南哈尼族称风神为"里"，他们认为风神司管风，天上有一个专门储风的风海，风神掌管着风海的闸门，开大则风大，开小则风小，以此来控制风的大小。他们相信风神能降祸于人，使庄稼无收，房屋毁坏。[1]

东北赫哲族的风神名叫"卧杜妈妈"，它主宰所有的风。传说它住在东方的地洞子里，谁若祈求东风时，就向东方烧香磕头，或者请萨满来求风。[2] 所谓地洞子即上古的"风穴"。屈原《楚辞·九章·悲回风》有"依风穴以自息兮"之诗句。晋人张华《博物志》卷九亦云："风山之首，方高三百里，风穴如电，深三十里，春风自此而出也。"

殷虚卜辞中有四方风神的观念，并各有其名："东方……风曰𣪊，南方……风曰𠂤，西方……风曰彝，北方……风曰役。"[3]《山海经》中也记有四方风神名称，但名称有差别。这种四方风神观念与美洲印第安人十分相似，他们也把风神分为四种，而在神话中便将他们当成四个人或四个活物。他们称西风为

[1] 清波：《哈尼族民间诸神浅析》，载《红河民族研究》1989年第1期。

[2] 《赫哲族调查材料之二》，1958年内部铅印本，第94页。

[3] 转引自陈梦家《殷虚卜辞综述》，中华书局1988年版，第586页。

"Kabeyun"，是诸风之父，东风为"Malbun"，南风为"Shawondasee"，北风为"Kabibonokka"。此外，还有一个西北风，名"Manabo zho"，为西风的私生子。[1]

四方风神观念可能是后来形成的。东西南北的风神最初可能是本地区、本部落的风神名称，国家统一之后，人为地把它们组合成四方风神。

2. 风神形象

风神形象属于风崇拜文化丛的表层文化元素。由于我国地域广大，古代各地区、各民族所塑造的风神形象也各不相同。根据目前所见资料，中国古代有如下几种风神形象：

(1) 神鸟

鸟大概是最早的风神形象。古人发现，风空中来，空中去，而能在空中飞翔的主要是鸟。而且，大鸟从头上飞过，往往有一阵风。这些都会使古人以为鸟尤其有些大鸟是风的主人，所有风都由它主宰，于是便奉某种大鸟为风神，崇拜它，祭祀它。

殷人的风神形象即为凤鸟。在卜辞中，风与凤同，均形似凤鸟的象形文字，它在"卜辞中绝大部分都借用为风字"[2]。为什么"风"字以鸟形的象形文字表示？大概在创造文字时，风神观念已经产生。由于祭祀、占卜的需要，巫师最初只创造了精神的"风"——风神。由于古人认为主宰风的风神为一种大鸟，故以一种大鸟的形象象征风神。这种鸟后来被称为凤鸟。后来，由于需要，自然的"风"也必须有一个字来表示。出于方便，人们又以象征风神的"风"表示自然的"风"，因而便产生一词二义

[1]《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社 1981 年版，第 108 页。

[2]《甲骨文简明词典》，中华书局 1988 年版，第 5 页。

现象。在卜辞中，凤鸟形状的"风"字往往既指风神，又指自然的"风"[1]，就是这种现象的反映。

殷人的风神——凤鸟，大概在后羿时代便已存在。《淮南子·本经训》：尧之时，后羿"缴大风于青丘之上"。高诱注："大风，风伯也，能坏人屋舍。"《文选·辨命论》注引高诱云："大风，鸷鸟。"《禽经》云："风禽，鸷类。越人谓之风伯，飞翔则天大风。"

飞廉，一般认为是古代楚人的风神，其主体形象亦为鸟。屈原《楚辞·离骚》："后飞廉使奔属"。王逸注："飞廉，风伯也。"洪兴祖补注引应劭曰："飞廉，神禽，能致风。"又引晋灼曰："飞廉鹿身，头如雀，有角，而蛇尾豹文。"大概飞廉最初的形象为自然界中的一种大鸟，后来人们不断的神化它，把它描绘成为自然界中不存在的神鸟。

在较晚的传说中，风神飞廉还有妻室"风母"。《历代神仙通鉴》卷二称："蜚(飞)廉生得鹿形蛇尾，爵头羊角，与蚩尤同师一真道人，迸居南祁，见对山之石，每遇风雨则飞起似燕，天晴安伏如故。怪而觇之，夜半见一物大如囊，豹文而无足，向地吸气二口喷出，狂风骤发，石燕纷飞。廉步如飞禽，乃追而擒之，是为风母，能掌八风消息，通五运之气候。"

(2) 神犬

神犬也是古代的风神之一。之所以奉犬为风神，当是因为犬奔走如风。

《物理小识》卷二云："风伯象犬"。《七修类稿·天地类》亦云："风伯之首象犬"。《元史·舆服志二》谓："风伯……神人犬首、朱发，鬼形、豹胯、朱特，负风囊，立云气中。"

[1] 参见《甲骨文简明词典》，中华书局1988年版，第5页。

山猋可能是古代的风神之一，其形象为人首犬身。《山海经·北山经》："有兽焉，其状如犬而人面，善投，见人则笑，其名曰山猋，其行如风，见则天下大风。"《山海经图赞·北山经图赞》亦云：山猋"行如矢激，是惟气精，出则风作。"从"其行如风，见则天下大风"和"出则风作"等语来看，山猋似为风神。

(3) 箕星

箕星为古代的风神之一。东汉应劭《风俗通义·祀典》谓："风师者，箕星也，箕主簸扬，能致风气。"蔡邕《独断》亦云："风伯神，箕星也。其象在天，能兴风。"

箕星又名"箕宿"、"南箕"、"天汉"，为28宿之一，即人马座的4颗星。古人把它们连结起来，想象成簸箕的形状。古人奉箕星为风神形象，当是人们根据长期积累的气象经验而形成的。《书·洪范》有"星有好风"之说，疏云："箕星好风"。古人认为，箕星闪烁不定，便会起风。《星经》说："箕四星，天子后也，箕后动，有风期三日也。"另外，月亮运行到箕星位置时，也会起风扬沙。《孙子兵法·火攻篇》说："月在箕、壁、翼、轸也，凡此四宿者，风起之日也。"由于古人观察到箕星能预告风，感到神秘，进而视之为司风之神。《史记·天官书》"正义"注"箕星"云："箕主八风，亦后妃之府也。"《春秋纬》云："月离于箕风扬沙，故知风神其也。"[1]

(4) 人形

人形化的风神是较晚时候形成的。风神既有女神，也有男神。从目前资料看，女风神多于男风神。

风姨是传说中的女风神之一。《初学记》卷二称："风伯名姨"。《酉阳杂俎·支诺皋》云："封(风)十八姨，乃风神也。"所谓

[1]《周礼·大宗伯》贾公彦疏引。

"十八姨"即"风姨"。黄斐默《集说诠真》引《事物异名录》云："风神……又名风姨"。"风姨"无疑是人形化的女性风神。关于风姨，古代诗人曾多次提到她。《范石湖集·嘲风》云："粉红骇绿骤飘零，痴騃封（风）姨没性灵。"贯云石《清江引·咏风》云："薄情的风家十八姨，大逞狂心力，掀掉万片红，摔碎千条翠，断送了好光阴都是你。"[1]

孟婆是古代江南的女风神。《词品》卷五："江南七月间有大风，甚于舶趠（比船舶疾走还快），野人相传孟婆发怒。"

石尤也是古代传说中的女风神。《元氏长庆集·洞庭遭风诗》云："石尤翻动忽成灾。"《升庵全集》卷五十七："石尤风，打头逆风也。"传说石尤系女子死后的化身。《樊川集注·郑瓘协律》注引《嫏嬛记》："石氏女嫁为尤郎妇，尤为商不归，妻忆之病，临亡曰：'吾恨不阻其行，以至于此。今凡有商旅远行，吾当作大风，为天下妇人阻之！'"

鄂温克族传说中的风神为老太婆。民间传说《风神》称，大地边缘上有一个老太婆，她手中拿一个很大的簸箕，每煽动一次，地面就刮一次大风。

除了女风神之外，还有男风神。《集说诠真》谓："今欲塑风伯像，白须老翁，左手持轮，右手持箑，若扇轮状，称曰风伯方天君。"

女风神是母系社会的产物，许多地区虽早已进入父系社会，但仍保留女风神形象。而男风神当是在父系时代所塑造的，是男性在社会中的统治地位的表现。

3. 祭风仪式

人们意识中产生风神观念之后，必然会有祭祀风神的行为

[1] 引自《元人小令集》。

活动。自有文字记载以来，历代均有祭祀风神的仪式。

殷虚卜辞已有祭风神的记载：

“于帝史风二犬。”(《卜通》398)

“𡆥风，北巫犬。”(《明续》45)

“𡆥风，巫九犬。”(《库》992)

“其𡆥风，三羊三犬三豕。”(《续》2，15，3)

“𡆥于四方其五犬”。(《明续》487)[1]

卜辞中的“𡆥”即今字“宁”，《说文》：“宁，定息也，……读若亭。”可知卜辞中所记的祭风仪式主要是祈求风神息风，以免遭灾害。

卜辞所记祭风神的牺牲主要是犬，这与古籍所记秦汉时代杀狗止风相符。《尔雅·释天》：“祭风曰磔”。郭璞注云：“今俗当大道中磔狗，云以止风。”郑玄注《周礼·大宗伯》云：“披磔牲以祭，若今时磔狗祭以止风。”《淮南万毕术》谓：“黑犬皮毛烧灰扬之以止风。”《公羊传·僖公三十一年》“正义”引李巡曰：“祭风以牲头蹄及皮破之以祭，故曰磔。”这种杀狗止风的巫术仪式当是基于风神为神犬的观念。这是一种威胁性的巫术仪式，在古人看来，杀死风神神犬的同类，风神就会怜悯自己的同类而止风。

除了祈求风神止风仪式外，尚有专门祭祀风神的典礼。《风俗通义·祀典》：风神“鼓之于雷霆，润之于风雨，养成万物，有功于人，王者祀以报功也。戊之神为风伯，故以丙戌日祀于西北”。《后汉书·祭祀志下》：县邑常以“丙戌日祠风伯于戊地，……用羊豕”。《新唐书·礼乐志五》：“立春后丑日祀风师。”

辽代亦有祭风之俗，据记载，辽圣宗时，有三次祭风：一次是统和二年(公元984)四月“辛卯祭风伯”；一次是统和七年

[1] 转引自陈梦家《殷虚卜辞综述》，中华书局1988年版，第575—576页。

(公元 989) 五月"辛巳祭风伯于儒州白马村"；另一次是开泰八年(公元 1019)二月"丙辰祭风伯"[1]。

金、元两代均有设风师坛祭风之俗。《金史·礼志七》：明昌五年(公元 1194)"为坛于景丰门外，东南阙之巽地，岁以立春后丑日以祀风师，牲币进熟，如中祀仪。"元代设风师坛于东北郊，"于立春后五日祭风师"[2]。

近代南方一些少数民族仍保留了祭风神仪式。云南纳西族认为风能驱走阴魂鬼怪，能使人畜清洁平安。传说他们过去曾设过风师坛，多数村寨于每年三月举行祭风典礼。四川盐源的纳西族则于十月祭风神，各家点着松明，带公、母鸡各 1 只，请东巴念祭风经，到固定的树林中去祭风神，以祛灾求福。[3]

傈僳族当风大为害时，便以巫术仪式止风，其法是对着风吹牛角或羊角，以为这样可以止风，或能改变风的方向。另一种方法是：氏族长老用酒 1 碗、树叶 1 片，泼向四方，口中念咒："管岩石的神，管树林的神，……我将花花的碗盛着我没有喝过的酒，先给你喝，你别吹倒我的庄稼，你要保护我的庄稼。风吹到山上去吧！酒中无毒，酒味很好，你喝后我也喝……。"[4]

残留至今的祭风仪式已很少见，但以上事例表明，祭风仪式曾在古代盛行过。

---

[1] 《辽史·圣宗纪》。

[2] 《元史·祭祀志五》。

[3] 参见宋恩常《纳西族东巴教及其渊源》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社 1981 年版；王承权等，《云南四川纳西族文化习俗的几个专题调查》，1981 年内部铅印本，第 175 页，第 256 页。

[4] 《傈僳族社会历史调查》，云南人民出版社 1981 年版，第 71 页。

十　山神与山崇拜

神州大地，万山高耸。众山之中，惟五岳最尊。“泰山为东岳，华山为西岳，霍山为南岳，恒山为北岳，嵩山为中岳。”[1]然而，“山无大小，皆有神灵。山大则神大，山小则神小也”[2]。

山神崇拜是中国古代十分普遍的宗教文化现象。天子祀五岳，百姓祭本地名山。上下几千年，中国人创造了众多的山神爷爷，创造了颇具特色的山崇拜文化。各民族、各地区的山神观念，类型多样；山神形象，祭山仪式，五花八门。

（一）山神观念的形成及其类型

山神观念是山崇拜文化的核心。从空间文化层看，它属于山崇拜文化中的深层结构。从时间文化层看，它的形成又经历了两个主要的层次或阶段，即山精或山鬼观念和山神观念。

1．山精或山鬼观念

山精或山鬼观念是在万物有灵观念的基础上产生的。深山密林之中，古木参天，杂草丛生。百兽共居，千禽栖息。人走

[1]《尔雅·释山》。

[2]《抱朴子·登涉》。

进深山，天日不见，阴气弥漫，怪声四起，似乎有众多的幽灵在漫游。而一些罕见的怪兽忽隐忽现，更使人相信山中有精怪、有鬼。有些人一旦看到没有见过的怪兽会吓得魂飞魄散，甚至回家后便大病一场。加之山中毒虫、毒草甚多，一些人在没有感觉的情况下被毒虫咬了一下，或被毒草触伤皮肤，回家之后，被咬、触之处便会肿胀、疼痛。人们不知其因，误以为山精或山鬼所为。凡此种种，使人们心目中形成山精或山鬼观念，并认为它们是恶的，是专门害人的。居住在山区的民族一旦有病，便以为是山鬼所致，须祭山鬼才能康复。这种观念50年代前后仍在一些民族中有保留。

独龙族称山鬼为"齐不朗"。他们认为，山鬼能使人全身酸痛，因此，凡得了这种病，就必须祭山鬼，并要请巫师主祭。第一次祭用两瓶酒、两只鸡，拿到屋外树下祭之（放一会儿即可）。倘若第一次祭不好，要祭第二次，用一头猪或牛，并需要更多的酒。祭祀时，将猪(牛)脚捆住挂在树上，病人也拉出房子，由巫师念祭词。其大意是：山鬼不要来追我们，你保佑病人早日康复，我们用好酒来祭你。鬼神你快快回到自己的地方去吃酒，不要再来追我们，快回到自己的地方去吧。巫师念完祭词之后，便开始杀猪或牛，然后以肉、酒再祭祀一次。[1]

拉祜族称山鬼为"姆美尼"，人们上山砍树归来身体不适或者得了病症，即认为冒犯了"姆美尼"，家人要用小篾笆1块，上放1团米饭、1个鸡蛋、1对竹片、1对蜡烛供奉，并用活鸡1只在寨边树丛根下抓几下，表示叫魂的意思，回家杀鸡看卦，若第一次占的卦不好，再杀鸡看卦，直到吉利为止。[2]

云南贡山怒族主要迷信山鬼"木里不拉"，他们视山鬼为主

[1]《云南怒江独龙族社会调查》，1964年内部铅印本，第118页。

[2]《拉祜族社会历史调查》(二)，云南人民出版社1981年版，第76页。

不祥之邪鬼，能使人生病和死亡，并能使庄稼遭灾，因此每年都要祭祀。[1]

在西藏僜人看来，山鬼有很多，高山上有鬼，山坡上也有鬼，所以不能在山坡上多开荒地，否则会触怒山坡鬼。对于已经垦种的土地，在一些特殊的日子里是不能下地劳动的。例如，妇女生孩子时，丈夫不能到地里劳动，生男孩停止劳动5至11天，生女孩停止劳动4至10天。不仅如此，就是同村的居民也要停止劳动两天，第一天是婴儿出生之日，第二天是婴儿出生四五天后。僜人认为，妇女生孩子是污秽的事情，秽气不但生孩子的家庭有，也会带给全村。因此，不仅产妇的丈夫，而且全体村民也必须停止劳动一定的时间，以避免把秽气带到山坡上，冲犯山坡鬼而使庄稼霉烂或歉收。[2]

湘西苗人祭祀的一些山神实质上是山鬼，因为它们都是恶的，是使人生病的。如罗孔山鬼能使人病重失魂，患此病即祭此鬼以赎大魂，苗人称之为"帕渣"。祭祀用牛、猪、羊均可，还需用鸡、粑粑等祭品，并剪纸车纸衣，用墨画之，请觋师鸣锣击鼓，杀牲以祭，纸车俱焚。再如飞山鬼，被认为是使人生怪病之鬼。孕妇难产，长病忽变剧危等均被认为系此鬼所致。须祭此鬼，才能保平安。祭品以牛，请巫师主祭。设神座于宽坪中，均内插五色旗及洞标，摆酒肉饭食，互相杂陈。并扎稻草茅人1个，俗谓茅人大哥，立于场内。帮忙人各持刀枪，分作两路。巫师前导，绕神洞3周，武夫纠纠，喊杀连天，刀枪齐发，将茅人砍成数节。[3]

[1]《怒族社会历史调查》，云南人民出版社1981年版，第114页。

[2]张江华：《僜人的原始宗教及其社会影响》，载《西藏民族学院学报》1989年第2期。

[3]石启贵：《湘西苗族实地调查报告》，湖南人民出版社1986年版，第482—483页。

上述民族中的山精或山鬼虽有人格，但没有人形化，仅是隐隐莫测的灵体。因此，山精或山鬼崇拜是山崇拜的初级形态。它可能和其他精灵崇拜一样，产生于旧石器晚期或中石器时代。至新石器时代，随着神灵观念的产生，山精或山鬼演化为山神，形成山神崇拜。

2. 山神观念

大多数山神崇拜是在山精或山鬼崇拜的基础上产生的，是高一级的山崇拜。山神与山鬼的主要区别有三方面：第一，山神是善的，是人们的保护者；而山鬼是恶的，是害人的，使人生病的。第二，1座山一般只有1个山神，而山精或山鬼往往有多个。第三，人有病时才祭祀山鬼，而祭山神大约都有固定的日期，并且是集体祭祀。如前述独龙族既有山鬼"齐不朗"，又有山神"拉"。其山鬼是恶的，能使人患腰酸背痛等病，一旦有病，病者家庭必须祭山鬼。而山神则不同，他们相信山神能使人生育、人畜兴旺和获得丰收，是全寨人的保护者。过年节时集体祭祀。祭山神前，每家都要用粉做成粑粑人(为求子)和牲畜类型(为求得来年猎取更多的野兽)。祭祀地点在山坡上，男人靠近祭品而立，女人在后。祭祀之后，大家一起围火堆跳舞、唱歌。歌词大意是：村寨的男女都要您保佑，愿人口兴旺，愿人永生不死，愿您永远保佑我们，我们会送给您最好吃的东西。[1]

多数山神观念的形成与山精或山鬼观念密切相关，它是更高一级的抽象思维的产物。原始时代的人们认为，每一个氏族，每一个部落都有首领，居住山中的众多的山鬼也必有自己的首

[1]《云南省独龙族社会调查》，1964年内部铅印本，第118页。

领，这个山鬼之长后来便逐步演化为主宰整座山的山神。在西藏僜人的山鬼信仰中，便可看到山神观念的萌芽。他们认为，四周高山有一个女山鬼，她是地面上最大的鬼，也是最富有的鬼，其他鬼都要尊重她，但没有统治、支配别的鬼的权力。高山女鬼是善良的，不吃人但有报复性。据说冰川的活动和泥石流的发生，就是高山女鬼对人类报复的结果。因此，在巫师的送鬼仪式中，送高山女鬼的规模要比送别的鬼大。[1] 这种高山女鬼形象正是山神形象的胚胎。僜人最大的山鬼为女性，说明这一观念是在母系时代产生的，是女性具有崇高地位在宗教观念上的反映。

另有一些山神是由氏族或部落的图腾演变而来的。在万物有灵观念产生之前，既无山精或山鬼观念，亦无山神观念。大多数氏族或部落都以某种动物或植物等作为自己的亲属或祖先。万物有灵观念产生之后，万物皆有灵，山也不例外，一些居住在山中或山下的氏族、部落往往把自己的图腾神化，奉之为山神。例如，牦牛是藏族的一个相当古老的图腾，但在许多神话中，山神的化身均为牦牛。[2] 在《山海经》中，载有许多半人半兽和一些怪兽山神，其中有无名称的，也有有名称的。这些山神大多因山而异，似由图腾演化而来的。

山神观念形成之后，又不断的发展变化，形成多种类型的山神观念。

(1) 司禽兽之山神

司禽兽之山神观念是最早的山神观念。山林中栖息着众多

[1] 张江华：《僜人的原始宗教及其社会影响》，载《西藏民族学院学报》1989年第2期。

[2] 谢继胜：《牦牛图腾型藏族族源神话探索》，载《藏学研究文集》，1986年。

的飞禽走兽，然而，每次狩猎并不是都能如愿以偿，有时猎获多，有时则很少，甚至一无所获。但猎人并不仔细考虑猎获多与少的真正原因，而认为是山神作用的结果。在他们看来，山林中的禽兽都是由山神掌管的。猎人每次出猎能打多少禽兽，取决于山神的喜与怒。山神高兴时，猎人能满载而归，不高兴时则空手而回。因此，猎人在出猎前要祭祀山神，祈求保佑狩猎顺利，狩猎归来后也要以猎物祭祀山神。这种观念长期保留在我国部分民族中。

鄂伦春人认为，山神专司禽兽，每次入山狩猎，无论猎获多少，无论猎获什么野兽，全凭山神"白那恰"赐给的运气。据说山神日夜在林中走动，因此，人们进山打猎时，禁止高声喧哗，力避触犯山神。猎人每次经过刻有山神形象的树时，都要像对长辈一样给山神装烟、叩拜和敬酒。打到猎物时，要给山神上供，用血涂神像嘴部，以示谢意。每当进餐时，要把饭碗举起向空中绕两圈；每次饮酒时，要用手指蘸酒向空中弹两下，以示对"白那恰"的献祭。他们相信，只有这样，山神才会保佑多获猎物。[1]

鄂温克人也以为山神主宰野兽，所有野兽都是山神饲养的，猎手们之所以能捕获野兽，是山神的恩赐。因此他们对山神十分崇敬，否则就打不上野兽。每次狩猎归来时，都用猎物祭祀。

云南怒江独龙族认为山神司禽兽，出猎前用包谷面、荞面做成虎、豹、熊、野牛、野猪、麂等野兽形象。到猎场后，把这些野兽形象放于一棵大树前，献祭"且卜拉"山神，众人把衣服和毯子铺在地上，齐唱祈祷歌：

[1] 赵复兴：《鄂伦春原始宗教研究》，载《内蒙古社会科学》1990年第3期。

司野兽之神啊！
请听我们的祷告吧！
我们将带着的酒和面做好诸兽呈献上，
请你收下吧！
我们是来打猎撵山的，
我们以上述诸物和你换取野兽，
熊换熊，虎换虎，野牛换野牛，
一点也不亏你呀！
求求你快放出你的野兽吧！
若是天神因失了野兽而降罪于你，
就以面做的兽充抵，
就以衣服和毯子充抵兽皮吧！[1]

云南白族、傈僳族、佤族、彝族等也有类似习俗。大理白族每逢上山打猎，总先到山神庙点几支香，叩几个头，供上鸡蛋给山神，以求打得猎物。傈僳族认为山神是保佑自己狩猎的精灵。出猎前，猎人一般要杀牲献酒，请巫师或有威望的老猎人主祭山神。当捕获猎物归家时，猎人要鸣枪，每到一处丫口岔道都要吹响牛角号，以表示向山神致谢。佤族凡猎到熊、野猪、虎、麂子等较大的野兽，就要在猎获地点用一只小猪祭山神，希望山神今后继续给予恩赐。镇源县黑虎地区的彝族，过去常捕水獭和鱼，当捕获甚丰时，便用獭毛或鱼鳞粘在山神庙里象征山神的石头上，表示感谢山神的保佑。[2]

大理山区的白族认为山神有3个妻子，分别管理各项狩猎

[1] 《独龙族社会历史调查》(一)，云南民族出版社1981年版，第87—88页。
[2] 龚友德等：《云南少数民族的山崇拜》，载《宗教论稿》，云南人民出版社1986年版，第258—259页。

活动。一个管用扣子捕获野兽，一个管以弓箭射中动物，一个管拿枪打到野味。因此猎到野兽后，要同时祭这3个神。祭品是1只母鸡、1碗瘦肉和烧些纸钱。怒江白族也认为山神管辖各种飞禽走兽，除每年正月初三要祭山神外，凡上山狩猎的人，出猎前还要祭祀一番。[1]

湘西苗族认为梅山神专管山中野兽，凡狩猎者均须祭之。[2]海南黎族以为山林中的飞禽走兽都受山神管辖，只有得到山神的允许才能捕到猎物。狩猎前，俄巴(狩猎头人)要进行鸡卜或蛋卜。若有捕获，要用猎物祭祀山神。[3] 在广西毛难族的观念里，每一座山都有1个山神。山神的神职是管辖山里的各类动植物。他们在打猎之前，要烧1张白纸、1支香祭山神，乞求山神把山里的动物放出来，赐给他们更多的猎物。猎获野兽后，要杀只鸡来供奉山神，感谢山神的恩赐。[4]

(2) 司雨水之神

许多大山，高耸入云。山上林间，风大云多，雨水充沛。早晨常常云雾缭绕，傍晚每每细雨纷飞。下大雨之前，山上黑云滚滚，似乎雨云是从山上升起的。大山上泉水淙淙，瀑布飞泻。上古人们不理解雨水的成因，以为天降大雨是山泉水被吸上天空再喷洒下来，于是，相信山神有兴云播雨之神职。《荀子·劝学》云："积土成山，风雨兴焉。"《礼记·祭法》谓："山林、川谷、丘陵，能出云，为风雨。"《尚书大传·略说》谓："山，……出云风以通乎天地之间，阴阳和会，雨露之泽，万物

[1] 詹承绪等，《白族》，民族出版社1990年版，第113页。

[2] 石启贵：《湘西苗族实地调查报告》，湖南人民出版社1986年版，第483页。

[3] 詹慈：《黎族的原始宗教及其演变》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

[4] 蓝树辉：《毛难族原始宗教初探》，载《广西民族研究》1989年第4期。

以成，百姓以飨。”《韩诗外传》卷三称：“夫山者，……出云道风，泛乎天地之间……。”《公羊传·僖公三十一年》：“……触石而出，肤寸而合，不崇朝而遍雨乎天下者，唯泰山尔。”其意即云从泰山的岩石间涌出，很快就合成浓云，短短的时间内雨水便飘洒大地。也就是人们相信泰山有兴云降雨的神性。

由于人们认为云雨与山有关，因此，古代传说中的许多山神都被赋予司云雨之神性。《山海经·中次三经》谓和山之神“泰逢神动天地气也”。郭璞注云：“言其有灵爽能兴云雨也。”其意即山神泰逢能兴风雨。又《山海经·中次八经》称光山之神计蒙“出入必有飘风暴雨”，亦即谓计蒙为司风雨之神。

巫山神女也兼有司云雨之职。《文选·高唐赋》：巫山神女“旦为朝云，暮为行雨”。其意即神女早晨化为云彩，傍晚化为飘雨。又《集仙录·云华夫人》谓，巫山神女嫘姬“或倏然飞腾，散为轻云；油然而止，聚为夕雨”。其意即嫘姬有时迅速飞腾，散开为轻云，有时聚集起来，变为晚上的雨。这些都表明古代人们相信巫山神女有兴云播雨的神性。

山神能兴云雨的观念促使上古人们祭山求雨。当遭干旱，需要雨水之时，便上山祭山神，祈求降雨。在殷虚卜辞中，有不少祭山求雨的记载[1]，这表明殷人相信山神有行云播雨的神职。

部分彝族认为山神有掌管晴雨的神职。当久旱或长雨严重影响庄稼生长时，则需到神山对面的献山林中祭山神许愿。祭品用酒、米和香。祭献后开念《献酒经》，念毕，寨上老人跪下磕头许愿，求山神上奏天界，下雨（或出太阳）以拯这方百姓和生灵。若如愿，用牛祭献。说完，烧两张纸钱在一杯酒里，将酒洒在

[1] 参见陈梦家《殷虚卜辞综述》，中华书局1988年版，第594—596页。

插香的升上。许愿后若天下雨或天晴，消除了灾情，则土司要买牛还愿。牛买好后，将牛藏在只有买牛人知道的地方。祭献的头天晚上半夜子时，买牛人悄悄地将牛牵到献山林中，路上不能碰见任何人，否则，此牛不能祭献，须另买一条。祭祀开始时，土司拈3柱香点燃插入香升，然后递一杯酒给掌坛师，掌坛师接酒祭献。这时枪手放枪，参祭人放鞭炮。接着杀1对鸡血祭，掌坛师念《祭山经》、《交牲经》，然后杀牛祭献。[1]

作为司雨水的山神观念当是在农牧业生产形成之后才产生的。只有在这时，人们才意识到雨水的重要性，才会去观察高山与雨水的关系，才会去祭山求雨。

(3) 司鬼魂之神

灵魂不灭观念产生之后，人们相信人死后灵魂离开躯体而继续存在。而死人的灵魂到何处去呢？在图腾崇拜盛行的时代，人们都相信人死后灵魂返回图腾圣地，等待着再次投胎转世。图腾崇拜衰落之后，这种信仰逐步消失，代之而起的是人死灵魂上天或进阴间的观念。但有些民族则认为，人死灵魂归山，山神兼有司鬼魂之神职。

黑山是契丹人所崇拜、祭祀之山，传说黑山山神司契丹人的"灵魂"[2]，人死之后，"魂皆归此山"[3]。故每年冬至日，"屠白羊白马白雁，各取血和酒，天子望拜黑山。……每岁是日，五京进纸造人马万余事，祭山而焚之。俗甚严畏，非祭不敢近山"。[4] 汉代乌桓人也有类似观念。人死举行葬礼时，"歌

[1] 卢央：《彝族星占学》，云南人民出版社1989年版，第183—184页。

[2] 《辽史·礼志六·岁时杂仪》。

[3] 《契丹国志》卷二十七"岁时杂仪"。

[4] 《辽史·礼志六·岁时杂仪》。

舞相送”，“取死者所乘马衣物皆烧而送之”，并以彩绳系一肥犬，“使护死者神灵归赤山。赤山，在辽东西北数千里，如中国人死者魂神归岱山也”[1]。

云南姚安县左门彝族也认为山神主管死人魂魄，因此上坟要先祭山神，否则它将降灾于死人和活人。如有新故之人，则到山神前杀鸡祭之。祭时先将鸡血用碗盛于山神之前，并对之叩头三拜。山神用石块代替，安于一棵树根之前，此树即为坟地之“山神树”。鸡、猪耳朵及饭菜做好后，再各盛一碗至山神前献祭。但羊肉不能献祭，他们说，羊一年四季生活于山上，为山神所有，以羊肉献之会引起山神不满，而鸡是家中所养，祭之无妨。[2]

四川石棉藏族赖以生存、生活的是山，对他们威胁最大的也是山，因此在他们的各种自然崇拜中，最突出、最隆重的莫过于对山神的崇拜。他们崇拜的山神有很多，其中最主要的是喜马拉雅山。根据古老传说，他们的祖先来源于西藏，喜马拉雅山是祖先灵魂居住的地方。人死后，灵魂都要依照超度开路经的指引，沿着部落迁徙的路线，回归喜马拉雅山，与祖先团聚，仍按世间模式继续生活。他们没有生死轮回的观念，没有天堂享受的企望，也没有地狱受苦的恐惧，死亡即另一种生活的开始。他们担心的是“凶死”，即非正常死亡，按照习惯，凶死者不能葬入家族墓地，不能超度，灵魂不得回归。[3]

山神司魂、人死灵魂归山的事例虽然不多，但它表明在一些民族中曾存在这种观念。

---

[1] 《后汉书·乌桓传》。

[2] 李成生：《姚安左门彝族祭神节纪实》，载《彝族文化》1988年年刊。

[3] 徐定远：《试析石棉藏族的原始信仰和崇拜》，载《西南民族学院学报》1990年第6期。

(4) 保护神

不少民族的山神神职众多，既司禽兽，又司雨水，同时又管理庄稼、树木；有些民族甚至还认为山神主宰生育和人间祸福，使山神成为民族或村寨的保护神。这是人们把自己所祈求的愿望转嫁到山神身上。

山神身兼数职的观念是最晚形成的。直至50年代，这种观念仍较普遍地存在。

狮子山的干木女神是永宁纳西族崇拜的最大的山神。传说她主管永宁地区的人丁兴衰、庄稼丰歉和牲畜增减，同时还管婚姻和生育，管妇女怀的是男还是女。因此，人们对干木女神十分崇拜，定期祭祀。[1]

山神是白族最重要的自然神之一。他们认为，山神神职很多，既管山，又管地；既管禽兽、牲畜，又管庄稼、树木等。大理山区的白族在种荞子、收玉米、上山伐木、进山狩猎时都要祭山神，祈求五谷丰登，六畜兴旺，多捕禽兽。如不祭祀，庄稼就会歉收，牲畜就会死亡。[2]

彝族认为山神是自然诸神中最有力的神，风雨雷电、年景好坏与山神有关，庄稼收成、狩猎顺利与否亦与山神不可分。因此，他们在狩猎、种地时须祭山神；当久旱无雨或久雨成涝时须祭山神；兵荒马乱、社会动荡时亦须祭山神；甚至出远门去当官、读书或走远亲也要祭山神。[3]

在云南布朗族中，山神被认为是最大的神灵，主宰山与地及人们的一切生产及祸福。[4] 傈僳族认为，山神是最早的神，

[1]《宁蒗纳西族调查材料之三》，1964年内部铅印本，第273页。

[2] 詹承绪：《白族》，民族出版社1990年版，第113页。

[3] 卢央：《彝族星占学》，云南人民出版社1989年，第182—186页。

[4]《布朗族社会历史调查》(二)，云南人民出版社1982年版，第44页，第107页。

也是权力最大的神，一切山林、土地、石头都属于它管辖。[1] 独龙族认为山神是村寨的保护者，人畜兴旺，庄稼收成，妇女生育等，均由它主宰。

四川庙顶藏族视山神为万物的主宰，是最大的神，它司妇女生育和人口繁衍，几乎无所不能。因此，每年祭祀山神的活动特别隆重。[2] 嘉绒藏族则认为山神可以止冰雹、避瘟神。[3]

以上四种山神观念是中国各族历史上曾经存在过的山神观念，其中司禽兽之山神观念是最早的，作为保护神的山神观念是最晚的。从中国各族的资料来看，山神观念萌芽于狩猎时代，而发展于农牧业时代。

（二） 山 神 形 象

山神形象是山神观念的产物，从空间文化层来看，它是山崇拜文化层的表层文化，是物质化的文化，是可见可触的。从时间文化层来看，山神形象是山崇拜文化丛中的次生层次，而山神形象自产生之后，又不断发展变化，形成多层次、多形态的文化现象。根据中国古今各族的资料来看，山神形象可分为以下几种类型：

1. 山

山是最早的山神形象。人们崇拜山神、祈求山神的最早方式，是直接向山祭祀、跪拜。东岳泰山之神、南岳衡山（霍山）之神、

[1] 《傈僳族社会历史调查》，云南人民出版社 1981 年版，第 71 页。

[2] 陈明芳：《论冕宁县庙顶藏族的原始宗教》，载《藏学研究论丛》第1辑，西藏人民出版社 1989 年版。

[3] 《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社1985年版，第 235 页。

中岳嵩山(嵩高)之神、西岳华山之神和北岳恒山（常山）之神的最初形象就是山本身。传说中的古代帝王祭山，都是亲自到山上祭祀。据《书·舜典》记载，舜为了祭山神，曾巡祭岱宗(泰山)、南岳、西岳、北岳诸山神。虽然舜是否曾巡祭四岳值得怀疑，但说明上古时代祭某一山神便直接到该山祭祀，把山作为山神的化身。另据甲骨文记载，殷人求雨，也到山上祭山神。[1] 进入封建社会之后，皇帝祀五岳，都是亲自或派人到山上祭拜。

云南红河哈尼族直至近代仍视山为山神的化身，他们祭神山时，从东、西、南3个方向朝神山祭祀。[2]

四川石棉藏族也保留了古老的祭山仪式。他们在祭山神时，"案前供奉一座用粉粑、荞面捏塑的假山，作为山神的象征，称'布板'"。"他们心目中的山神，就是一座座自然形体的山峰，既无替代物也未人形化，山就是神，神就是山。森林树木是山神的毛发，岩石是山神的骨骼，土地是山神的肤体，野生动物是山神喂养的畜群，猛兽则是山神的坐骑。因此人们烧山开荒，取石种地，狩猎放牧，伐木采集都是对山神的直接侵害和冒犯，都有可能引起山神发怒。而山神一旦发怒就会导致地震、滑坡、塌方、滚石、山洪冲刷等直接威胁人们生产、生存的灾难。所以每年秋收或年初都要举行隆重的祭山仪式，杀牲献祭向山神谢罪，祈求同情和宽恕。"[3]

直接把山视为山神形象或山神化身的事例已不多见，大多数民族都以某种自然物或雕像等作为山神的象征。

[1] 陈梦家，《殷虚卜辞综述》，中华书局1988年版，第594—596页。

[2] 李期博，《哈尼族原始宗教调查》，载《红河民族语文古籍研究》，1981年第1—2期。

[3] 徐定远，《试析石棉藏族的原始信仰和崇拜》，载《西藏民族学院学报》1990年第6期。

2. 石、石 堆

以石或石堆象征山神是山神形象的次生形态。南方不少民族保留了这一习俗。

云南普米族敬奉的山神很多，每一个村寨都崇拜一个山神。他们的山神以石堆作为象征。如比奇村信奉的里勒布山神形象，即为两堆石头。石堆下埋有陶罐，“罐里象征性地装着金银和粮食，称为山神的心脏”。在石堆的前边，砌起十多个石头锅桩，每户一个，敬山神时在此烧香。每逢三、五、十三、十五、二十三、二十五日，人们都来此烧松毛，往火上撒糌粑和酒。[1]四川庙顶藏族的山神以一个砌得十分整齐的石头堆为象征。这种石堆一般高达2米左右，最上层堆放白石。[2]

在各地的彝族中，有不少村寨以石作为山神的象征。如云南姚安左门彝族以石块象征山神，安于一棵树根之前。[3] 云南弥勒西山彝族支系阿细人的村寨中都建有一简陋的山神庙，并以石头或树枝作为山神的象征供于庙内。路南撒尼人村寨中，亦建有山神庙，形式为一小茅屋，庙中供石块作为山神形象。[4]镇源县黑虎山区的彝族，建有山神庙，庙内供一块石头。每次祭献，都要以牺牲的毛粘在石头上。“这块象征山神的石头，几乎被头发、穿山甲壳、鱼鳞、鸡毛、栗子壳等粘满。”[5]哀牢山区的山神庙很多，大、中、小型山神庙有100多座，约一二十户有一

[1] 严汝娴等：《普米族》，民族出版社1986年版，第76—77页。

[2] 陈明芳：《论冕宁县庙顶藏族的原始宗教》，载《藏学研究论丛》第1辑，第260页。

[3] 李成生：《姚安左门彝族祭神节纪实》，载《彝族文化》1988年年刊。

[4] 何耀华：《彝族的自然崇拜及其特点》，载《思想战线》1982年第6期。

[5] 龚友德等，《云南少数民族的山崇拜》，载《宗教论稿》，云南人民出版社1986年版，第259页。

座小型山神庙，“其屋宇低矮狭小，不能容一人，仅供一个石头作为神石以象征山神；约三四十户共祠一座中型庙，可容一两人进入上供品；五六十户至七八十户共祠一座大型庙，可容四五人进入叩拜祭献。”[1]瑶族也以石头作为山神形象，供奉在作为山神庙的茅屋中。

3. 树、竹筒

以树或竹筒作为山神象征也是山神形象的次生形态。这一现象仅存在于南方一些民族中。

云南墨江布朗族以寨旁的一棵树作为山神的象征。[2] 兰坪县白族支系那马人的每一个家族都有公共墓地，墓地旁都有一棵高大的树，人们称山神树，是墓地的守护神。山神树下有一块大青石，供摆祭品和烧香用。家族中凡有人去世，出殡之前，掘墓人必须带一只小公鸡到墓地祭祀山神树，然后才能破土挖坑。此外，每一个村子都有一棵高大的万年青树作为全村共有的山神树。[3]

宁蒗普米族的每个家庭认定一棵松树或栗树为本家山神，在全村各家族的山神树中又选出最高大的一棵作为村社的山神树。武定、禄劝的彝族在村子附近选一片茂盛的树林作为全村的山神林，并选林中最高大的一棵麻栗树或松树为全村的山神树。各家又选一棵树作为自己的山神树。在全村的公共山神树前有张石桌，石桌上放一长方形石条，或用石块垒成人形，象征山神。[4]

---

[1] 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社1980年版，第88页。

[2] 《布朗族社会历史调查》(一)，云南人民出版社 1981 年版，第 77 页。

[3] [4] 龚友德等：《云南少数民族的山崇拜》，载《宗教论稿》，云南人民出版社1986年版，第 255 页。

云南潞西景颇族崇奉山神，他们称山神为“吉筒”，多以竹筒为象征。如何家的山神“吉筒”以两个竹筒为象征，与天神一块供奉在房屋旁侧。而部落酋长召赵闹家的“吉筒”却供奉在房外门前。[1]

4. 动物、半人半兽

前已述及，有不少山神形象是由图腾演化来的。尤其是动物和半人半兽形象，其原形大多是图腾。

西双版纳布朗山老曼峨寨布朗族曾尊奉名叫“雅”的山神。传说它是条龙，住在山上，掌管山林，吃野兽，也吃人。人们必须四时向它祭祀，否则它就会变成老虎吞噬人畜。[2]

辽宁、黑龙江一些地区的山神形象为虎。辽宁《海城县志》载：“本院东部多山，供奉山神，以镇虎狼及诸猛兽。居民岁时供奉香火，然专祀山神者尚少，多在七圣、九圣祠中。或曰，山中居民称虎为山神爷，而立庙祀之。”[3] 辽宁《义县志》称：“山中居民或畏虎，遂称虎为‘山神爷’，而立庙祀之。庙亦若土地庙，然平原崇奉者较寡。”[4] 黑龙江《双城县志》载：“山中居民最畏虎，遂称虎为山神爷，而立庙祀之。庙亦若土地庙，然平原崇奉者较寡。”[5] 黑龙江《宝清县志》谓：“山中居民最畏虎，遂称虎为‘山神爷’，故立庙祀之。”[6]

《山海经》中载有许多半人半兽神，这些神祇中有些可能是

---

[1] 《景颇族社会历史调查》，云南人民出版社 1985 年版，第 209 页。

[2] 龚友德等：《云南少数民族的山崇拜》，载《宗教论稿》，云南人民出版社1986年版，第 254 页。

[3] 1937 年铅印本。

[4] 1931 年铅印本。

[5] 1926 年铅印本。

[6] 1964年黑龙江省图书馆油印本。

由图腾演化的山神。如《西次二经》："其十神者，皆人面而马身，其七神皆人面而牛身"。《南次三经》："其神皆龙身而人面"。《北山首经》："其神皆人面蛇身"。《北次二经》："其神皆蛇身人面"。《北次三经》："其神状皆马身而人面者廿神"。《东山首经》："其神状皆人身龙首"。《东次二经》："其神状皆兽身人面载觡"。《东次三经》："其神状皆人身而羊角"。《中次七经》："其十六神者，皆豕身而人面"。《中次八经》："其神状皆马身而人面"。《中次十经》："其神状皆龙身而人面"。《中次十一经》："其神状皆彘身人首"。

5. 人　形

人形化的山神即不仅具有人格、人性，而且完全以人的形象出现。这种山神形象是最晚出现的，是人的思维高度抽象化的产物。

在人形化的山神中，女性神当是较早的，它是母系社会的主角——妇女的折射。在古代的女山神中，完全人形化的有巫山神女，古籍称之为嫘姬(一作"瑶姬")。《集仙录·云华夫人》称她变化多端，能化作石头，能化为云雨，能变作游龙，能变为飞翔的鹤鸟，"千态万状，不可亲也"[1]。在后世文人的笔下，嫘姬被描绘成一位绝代佳人："貌丰盈以庄姝兮，苞温润之玉颜，眸子炯其精明兮，瞭多美而可观。眉联娟以娥扬兮，朱唇的其若丹。素质干之酝实兮，志解泰而体闲。既姽婳于幽静兮，又婆娑乎人间。"[2]

云南永宁的狮子山，形似卧狮，雄伟而秀丽，传说狮子山是干木女神的化身。传说她长得很漂亮，住在山头的岩洞里，

[1]《太平广记》卷五。

[2]《文选·神女赋》。

外出时骑白色骏马，周围的男山神均受其管辖。她还过着“阿注”(情人)婚姻生活，据忠实乡的传说，她的第一个阿注是“瓦如卜拉”山神，第二个阿注是则枝山神。前者妒忌心强，有一次正赶上女神与则枝睡在一起，瓦如卜拉看见后大发雷霆，用刀把则枝的生殖器砍为两段。此外，女神与盐源的何底比古雪山也建立过阿注关系。她还想跑到盐源去，被强悍的瓦如卜拉拦住了。所以，3个阿注谁也独占不了她。结果他们三人都围绕女神转来转去。[1]

在狮子山南面有个神龛，依山面湖，龛内供女山神，是个骑鹿的女人形象(传说中的是骑白马的女人)。泸沽湖的奈络普和水寨岛上也供奉女神，也是个骑牝鹿的女人，龛前有香炉，附近树木成林，不可砍伐。春节多在神龛前祭祀女神。[2]

昆明西山区彝族也崇奉山神，并建有山神庙，用土坯砌墙，顶覆瓦片，内置石碑1块，上刻男女神像1对，石碑之前置一石香炉。[3] 兰坪普米族每个村子都建有一个山神庙，也有一个村子建两个的，庙内有两个山神石雕像。怒江傈僳族有的地区有山神庙，庙内陈设各地也不同，有的竖石雕偶像，有的只用石块石板垒起1张石桌，上面放1个香炉。大理白族的山神庙具有一定的规模。有些山神庙是砖墙瓦房，无前墙前门，低于一般民房，面积约12平方米。正面靠后墙处塑一男一女泥像，男像座下有一虎，泥塑背后墙上写着“山神土地之神位”。塑像前有油灯、香柱、碗。两侧有对联两副，一曰，“山神拥民功绩

[1] 参见《宁蒗县纳西族调查材料之三》，1964年铅印本，第272页；严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社1983年版，第196—198页。

[2] 严汝娴、宋兆麟，《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社1983年版，第198页。

[3] 何耀华：《彝族的自然崇拜及其特点》，载《思想战线》1982年第6期。

才建庙，庙为耕民便雨得保存"；二曰："山有灵兮神常赐福，土惟旺也地广生财。"过去大理每个村子都有山神庙，1958年被毁，1982年又相继重建。80年代前 沧源佤族班洪部落所敬的神中，最大的是鹿埃姆山神和鹿埃松山神。他们认为，鹿埃姆是男性，敬时用公牛、公猪或公鸡；鹿埃松是女性，敬时用母牛、母猪或母鸡。[1]

东北的鄂伦春族的山神形象是一个慈祥老人，他们在高大的老树干上削去一块皮，画或刻一脸形，有的用红布遮盖，如今在大兴安岭森林中，还能看到山神画像。鄂温克人的山神也是一个男性老头，他们在树上绘一个山神爷像，用兽肉献祭。他们还有一个关于山神的传说：很久以前，有个酋长率领部众进山围猎，把几百里方圆的大山围了个水泄不通。晚上，酋长让大家估算一下究竟围了多少野兽，谁也说不出多少，最后一个老人说出了鹿和狍的数字。围完猎一清点，果然与老人说的数字相符。大家感到十分奇怪。酋长再想请教老人，但那老人转眼间就从大树底下消失了。大家都惊叹地说，那位老人就是山神。于是，他们就把打来的野兽祭祀那棵树。此后，人们上山打猎就在一棵粗树上画了个山神形象，用野兽肉祭祀，祈求打猎丰收。

以上事例表明，各民族的山神形象不一，有的为自然的山，有的为石，有的为树，有的为竹筒，有的为龙、虎或半人半兽形，有的为人形。诚然，山神形象发展变化的详细情况难以搞清，但有一点可以肯定：自然的山是最早的山神形象，人形是最晚出现的山神形象。

---

[1] 龚友德等：《云南少数民族的山崇拜》，载《宗教论稿》，云南人民出版社1986年版，第253—256页。

（三）祭山仪式

祭山仪式是以人的行为活动方式表现的文化元素，是人们敬奉山神的表现形式，它属于山崇拜文化丛的中层结构。

中国祭山仪式源流久远，传说舜时已巡祭五岳。[1] 在殷虚卜辞中，已有确凿的祭山记载，陈梦家列举了众多的关于祭山的卜辞后说："卜辞祭山最常用之法为寮与烄。两者均为烧柴以祭。"[2]

如前所述，《山海经》中记载的众多半人半兽形象可能是由图腾演变的山神或地域神，祭祀这些神祇有专门的祭仪。不过，《山海经》中明言称之为山神的不多，其祭祀仪式相当隆重。下面略举数例。为方便读者，所引原文后括号内附袁珂先生在《山海经校译》[3]中的现代汉语译文。

《西山首经》："华山，冢也。其祠之礼：太牢。羬山：神也。祠之用烛，斋百日以百牲，瘗用百瑜，汤其酒百樽，婴以百珪百璧。其余十七山之属，皆毛牲用一羊祠之。烛者，百草之未灰。白席采等纯之。"（华山，是众山的宗主，祭祀它的典礼，要用猪牛羊三牲齐备的太牢。羬山[羬次山]，是神灵显应的山，祭祀它要用烛，斋戒100天，用100种毛色纯粹的牲畜，随同100块瑜埋进地里，还要烫100樽酒，环绕陈列100块珪和100块璧来祭祀。其余17座山，便都用1只肥敦敦的整羊来祭祀。所谓烛，就是用百草束成的火把，当它还没有烧成灰的时候就叫烛。祠神的席用茅织成，再用花纹不同的5种颜色把席子边沿缘饰起来。）

[1]《书·舜典》。

[2] 陈梦家：《殷虚卜辞综述》。中华书局1988年版，第596页。

[3] 上海古籍出版社1985年版。

《中次五经》："升山，冢也，其祠礼：太牢，婴用吉玉。首山，魁也，其祠用稌、黑牺太牢之具、蘗酿；干舞，置鼓，婴用一璧。"（升山，是众山的宗主，祭祀的典礼，要用猪、牛、羊三牲齐备的太牢，环陈的玉要用吉玉。首山，是精灵显应的山，祭祀要用稻米、黑色牲畜的太牢、黏蘗酿造的酒；还要用庄严隆重的干舞，也就是万舞——拿着盾斧和羽翳舞蹈——祀神，旁边击鼓来应合节奏，祠神的玉则用一块璧。）

《中次七经》："苦山、少室、太室皆冢也，其祠之：太牢之具，婴以吉玉。"（苦山、少室、太室这三座山都是众山的宗主，祭祀这三座山的神，要用猪、牛、羊三牲齐备的太牢，还要用吉玉环陈以献。）

《中次九经》："文山、勾称、风雨、骄山，是皆冢也，其祠之：羞酒，少牢具，婴用一吉玉。熊山，帝也，其祠：羞酒，太牢具，婴用一璧。干舞，用兵以禳；祈，璆冕舞。"（文山、勾称山、风雨山、骄山这几座山，都是众山的宗主，祭祀它们，先献酒，然后用猪羊二牲的少牢礼，祀神的玉用一块吉玉。熊山，是众山的首领，祭祀它们要先献上酒，然后用猪、牛、羊三牲全备的太牢礼，祀神的玉则用一块璧。祭祀诸山山神，如果想禳灾，就用持盾牌的干舞来驱妖逐邪；如果想祈福，就穿袍戴帽、手持美玉舞蹈来博得欢心。）

《中次十经》："堵山，冢也，其祠之：少牢具，羞酒祠，婴用一璧瘞。骄山，帝也，其祠：羞酒，大牢具，合巫祝二人舞，婴一璧。"（堵山[楮山]，是众山的宗主，祭祀它用猪羊二牲的少牢礼，献上清酒，祀神的玉用一块璧，陈献后埋进地里。骄山，是众山的首领，祭祀它，献上清酒，用猪牛羊三牲齐备的太牢礼，让巫师和祝师二人在神前跳舞，祀神的玉用一块璧。）

《中次十一经》："禾山，帝也，其祠，大牢之具，羞瘞、倒

毛，婴用一璧，牛无常。堵山、玉山，冢也，皆倒祠，羞用少牢，婴用吉玉。”（禾山，是众山的首领，祭祀它，要用太牢礼，进献以后，把所进献的牲畜倒埋起来，献祭的玉用一块璧。虽是用太牢礼，也不一定要三牲全备。堵山和玉山，是众山的宗主，都须用倒埋牲畜的办法来祭祀，献祭的毛物用少牢礼，献祭的玉用吉玉。）

《中次十二经》：“凡夫夫之山，即公之山、尧山、阳帝之山，皆冢也，其祠：皆肆瘗；祈用酒，毛用少牢，婴用一吉玉。洞庭、荣余山，神也，其祠：皆肆瘗；祈酒太牢祠，婴用圭璧十五，五采惠之。”（所有夫夫山，即公山、尧山、阳帝山这几座山，都是众山的宗祖，祭祀它们，都须先陈牲玉，然后埋进地里；祈祷用酒，毛物用少牢礼，祀神的玉用一块吉玉。洞庭山和荣余山，是神灵显应的山，祭祀它们，必须先陈牲玉，然后埋进地里，祈祷用酒和太牢礼，祀神的玉用圭和璧各15块，拿青、黄、赤、白、黑5种颜色绘饰它们。）

由上可见，上古人们祭山仪式是相当隆重的，规模是很大的。所用祭品或用太牢，或用少牢，有的还用璧或玉。祭祀方式也不一，有的为陈列祭祀，有的是陈祭后再埋进地里。

山是古代契丹人崇拜的主要对象之一。尤其是木叶山或黑山，常以祭祀。传说契丹族始祖——乘白马的神人和乘青牛的天女在木叶山相遇而结成佳偶，从此繁衍了契丹族。故他们视木叶山为自己的发祥地，祭祀木叶山最为隆重。《辽史·礼志》以“祭山仪”为首，所祭之山即为木叶山，皇帝、皇后亲祭，牺牲“用赭白马、玄牛、赤白羊，皆壮”。

近现代不少民族保留了古代的祭山仪式。四川石棉藏族的唤山节即祭山神节，其仪式分寨祭和家祭两个阶段。寨祭由农历腊月十三日开始，在祭司主持下，于本寨最古老的房楼前设

置临时敬神祭坛，燃点木香，案前供奉一座用糌粑、荞面捏塑的假山，作为山神的象征，称"布板"。晚上贡白（祭司）熏烟净身，吹号击鼓开始念经，为全寨解秽驱邪、禳灾求福。第二天白贡继续诵经，诵经时，人们既不围观，也不礼拜，各家分头准备祭山供品。到第三天，即十五日清晨，贡白请出大型布画佛像——"董白"，放炮三响，抬到寨后空地张挂，案前供山神，并献祭糌粑、牛羊牺牲和猎刀；又是三声炮响，从寨内奔出一个脸上涂满红黑颜料的"厉鬼"，惊慌逃窜，贡白则手持利剑边舞边追，直至神案跟前，贡白一剑劈下，"厉鬼"萎缩案下。寓意鬼怪已从寨内驱走、降服，全寨即可清吉平安，观众雀跃响应，齐呼"哦撮"。贡白复至案前诵祭山经，颂扬山神威德，祈求来年风调雨顺，人畜平安。第二阶段家祭，即由各家各户选择吉日，延请贡白，分别祭山。[1]

四川白马藏人每年于阴历四月十八日、七月十五日、十月十五日3次祭山神，以牛、羊、鸡（或鸡蛋）为牺牲（有时只放于山林之中，不杀死祭祀），并用面做人头（可能是人祭的残余）。[2]嘉绒藏族每月初一、十五到象征山神的石堆上熏烟，叫"出行"。每年阴历四五月全寨各户都要去插旗、堆祭烧烟，把净了手、炒过磨过的青稞和麦面撒在火上烧，以祀山神。他们相信山神可以止冰雹、避瘟神，又把小杉树剥了皮削尖做成箭杆形式，插在山神石堆上作为山神射杀瘟神的箭。[3]

四川汶川草坡乡藏族每一个寨子都有自己的山神（或称寨神），并各有其名，如土司的山神名"麻石古"（总山神），草坡寨

[1] 徐定远：《试析石棉藏族的原始信仰和崇拜》，载《西南民族学院学报》1990年第6期。

[2] 王家祐，《白马藏人的宗教信仰》，载《西藏研究》1982年第2期。

[3] 《四川省阿坝州藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社1985年版，第235页。

的名"得尔哥"，张牌寨的"格尔加桔"，沙牌寨的名"穷维拉母"，弯寨的名"巴不蓝"等。山神无庙宇，只在高山砌成个塔堆，上置白石。各寨祭山日期不定，祭法亦不同。土司在正月初九日在山寨上杀羊敬"麻石古"总山神，以一棵大树为山神象征。土司跪树下，叩头，报明全辖区28寨百姓户数，祈祷山神保佑人畜两旺，所杀的羊于敬神后依固定部分给28寨各1块。各寨持回后即念大经，将羊肉剁烂去神前焚烧，或以麦草做盘，内放炒面印制的12宫神及剁烂羊肉送走。认为这样给神献礼，有如打太平包袱(礼物)，神就保佑大家平安。[1]

每年阴历三月六日祭山神是四川庙顶藏族最重大的祭祀活动。祭山之日，由全村各户共同凑钱买鸡和羊，到村寨的神山或作为神庙的碉房之前宰杀。在山菩萨(一个石堆)前祭祀。集体的祭山活动结束之后，婚后多年无生育的夫妇还要专门另备祭品向山神祈祷许愿，乞求生子，三月初六祭山这一天，又被认为是女子结婚后由母方居住转到夫方居住——"坐家"的黄道吉日。他们认为，山神具有生育繁衍的职能，取悦于它，不仅能保障物质生产，而且还可以保障人丁兴旺，永世不衰。[2]

云南丽江纳西族每年阴历三月祭山神，由守山人用炒面捏成各种虫、蛇，放在簸箕内，草并(从田里挖起的土块)上插木牌，再用几尺白布画上各种图案，请六个喇嘛念经后，将上述各物放在山头上即可。[3] 四川永宁纳西族每年阴历七月二十五日祭狮子山女神。这一天清晨，各村的成年男女都身着盛装，带上酒和各种食品，骑马或步行，聚集到狮子山麓的女神庙前，燃

[1] 《四川阿坝州藏族社会历史调查》，四川省社会科学院出版社1985年版，第235—236页。

[2] 陈明芳：《论冕宁县庙顶藏族的原始宗教》，载《藏学研究论丛》第1辑，西藏人民出版社1989年版，第260页。

[3] 《纳西族社会历史调查》，云南民族出版社1983年版，第75页。

起一堆堆松枝，撒上糌粑、蜂蜜、酒、茶、酥油、牛奶和鲜花等祭品，叩头朝拜。朝山者最多时达两千多人。祭祀完毕，祭山者绕狮子山一周，或在泸沽湖岸游玩。为期一天或二天，白天尽情歌舞欢乐，或举行赛马，并就地野餐。[1]

普米族每年阴历四五月封山和八九月开山时，全村公祭山神，以牛、羊作牺牲，牲牛被称为"莫瓜"，即"天牛"。祭前不论它走到何处，都不许伤害。[2]

云南红河哈尼族所祭的山神颇多，其中对阿姆山山神的祭祀最为隆重。哈尼族称阿姆山为"米最"，即山之王。山周围的哈尼族无不虔诚祭奉。据统计，祭阿姆山的有近百个村子，两千户人家。这些村寨按自然村分为三个祭祀点，从东、西、南3个方向朝阿姆山祭祀。各处祭祀时间不一，有的一年一祭，有的三年、五年一祭。祭祀方法不定，有时各祭祀点的村寨联合起来统一祭祀，有时各村寨自行祭祀。祭祀牺牲由鸡卦卜定。一般是：集体统一祭祀时，用1头黄花牛、3只鸡(一公二母)。各村寨自行祭祀时，以1只山羊、3只鸡(一公二母)为牺牲。时间一般在农历六月以前选羊日举行。各村寨联合祭祀过程：祭前买1头黄花牛，如买不到花牛，也必须用石灰将牛画成花牛。据说阿姆山神喜欢花牛。祭前选定8个主祭人。祭之日，牵牛和携带祭品到祭祀地点，由贝玛(巫师)主持杀牛，剥皮开膛，牛肉全部剔下，但整个牛骨架不能散架，牛头及四肢不能砍断。将整个牛骨架立起来，如活牛一样，头朝阿姆山站立着(如站不稳，可用木头支撑)，然后再把牛皮包于骨架上。远远看去，就像一头活牛，遥望着阿姆山。祭祀仪式较简单。贝玛、

[1] 李近春、王承权：《纳西族》，民族出版社1984年版，第114—115页。
[2] 严汝娴：《普米族》，民族出版社1986年版，第76页。

主祭人及参祭人先后向阿姆山磕头，然后就地用餐。[1]

祭山神是白族最普遍的祭祀活动之一。每年正月初三，是祭祀山神的日子，饲养牲畜的人家要宰一只公鸡祭祀山神，祈求山神保佑六畜平安。此外，凡种荞子、收玉米、上山伐木、采山货、开荒种地、狩猎、冰雹灾害都要祭山神。从各地白族的祭山神风俗来看，种荞子、玉米以粮食祭品祭祀，狩猎或祈求六畜平安时以鸡祭祀。[2]

彝族普遍祭山神。云南巍山彝族每逢农历二月初八、六月二十五日和腊月三十日祭山神，其中二月初八为地区性的山神会，村中老幼一齐上山共祭。景东彝族二月初八日祭山，亦名"山神会"，是时村人上山赶集，遍地烧香、磕头和祷告。弥勒阿细人逢农历四月初一到山神庙杀鸡进行献祭，祈山神保佑村寨兴旺。泸西县阿盈里彝族逢农历正月初三乃祭山，由老牧人、牧童向有牛、羊的人家募米、肉、蒜、辣椒等食物，到山林中献祭，祈求山神保佑牛羊不遭兽害。[3] 晋宁县夕阳村打黑村彝族于三月底祭南山之神，牺牲为山羊1只。羊要牵到南山古树下，在树前点香磕头，举行活祭。然后宰杀，并在树旁煮熟，再举行熟祭，祈求保佑羊少生病，多产双羔。[4] 广西隆林彝族每年三月初三和六月初六为祭山神日。三月初三祭山神以猪为牺牲，全寨合买一口猪来宰杀，将猪头、两只小鸡、香和纸钱陈山神前供祭，请巫师念经。六月初六祭山神则以牛为牺牲。

---

[1] 李期博：《哈尼族原始宗教调查》，载《红河民族语文古籍研究》1981年第1—2期。

[2] 《白族社会历史调查》，云南人民出版社1983年版，第208页。

[3] 何耀华：《彝族的自然崇拜及其特点》，载《思想战线》1982年第6期。

[4] 雷宏安：《晋宁县夕阳公社打黑村彝族宗教习俗调查》，载云南民族所《民族调查研究》1985年第3期。

最好是毛色纯正、膘肥无病的牛，以表示对山神的最大虔敬，求得山神保佑人畜康宁、五谷丰收。[1]

云南墨江县布朗族每年正月初五、初六要祭山神，牺牲为红公鸡1只，祭品为米1碗、酒半斤、香1筒、茶1碗、锡箔钱纸等。由家长或一小男孩与白摩在寨旁的树前祭祀。祭时白摩念咒祈祷山神保佑今年出山不遇险，将鸡献于树前杀死，同时烧香烧纸，或以钱纸沾以鸡血贴在树上，并在树下杀鸡煮食。[2] 勐海县布朗族每年祭献山神4次，每次杀1只鸡。他们认为，如不经常敬献山神，它就会变成老虎来吃人，或使人生病。[3]

傈僳族每一村中都有公祭山神的地方，以一棵树作为山神的象征。每年阴历四月中，全村共祭山神。祭祀时用白纸旗四面插在树下，杀山羊1只，供米饭4碗，茶4杯，盐4团。全村男女齐集树下，请巫师念经。另外，凡耕种、出猎、远行，必先去祭一下山神，祭品为一只鸡和两杯酒。[4]

贵州布依族每年三月初三祭山神，以鸡、猪头、谷子、花纸为祭品，祈求山神保佑全村人畜平安。是日，村中老年人在固定祭祀地点祭祀，其余全部上山，名曰"躲山"。祭祀完毕，"榔头"(村寨头人或寨老)宣布狩猎规约及备耕事宜，成年男子便可上山打猎。祭祀的当天不准外族或外村人进村，违者课罚，并须对日后村中发生的一切灾祸负责。有些地方则在三月三杀

[1]《广西彝族仡佬族水族社会历史调查》，广西民族出版社1987年版，第39页。

[2]《布朗族社会历史调查》(一)，云南人民出版社1981年版，第77页。

[3]《布朗族社会历史调查》(二)，云南人民出版社1982年版，第107页。

[4] 陶云逵，《碧罗雪山之栗粟族》，载《历史语言研究所集刊》1948年第17本。

狗互相宴请，青年男女进行社交活动。[1]

祭山，是中国历史上的一种重要的祭祀仪式，尤其是居住在山区的民族中。不少民族除了上述固定的祭山典礼外，凡旱涝灾害、疾病、狩猎等，均祭祀山神。

[1] 雷广正等：《布依族的传统宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

十一　石神与石崇拜

石是一种重要的自然物。在石器时代，石既是主要的生产工具，又是重要的武器。原始时代的人们用石制作石斧、石刀、石镞等，广泛用于生产、生活和战争之中。进入文明社会之后，石的用途有增无减，一般的石是重要的建筑材料，矿石则是重要的工业原料。

由于石的功用极大，与人们的生活密切相关，促使人们经常观察石、想象石，并把石神化，把一些与众不同的石奉之为神，崇敬它，祭祀它，从而形成丰富多彩的石崇拜文化。

石崇拜曾在中国历史上普遍存在。直至今天，不少民族仍信奉石神，拜倒在石神脚下。

（一）石神观念的形成及其类型

1. 石神观念的产生

石神观念是石崇拜的基础。石神观念的产生有其多方面的原因。首先，石器不仅用于狩猎、宰杀禽兽、切割兽皮、砍树等，而且是一种重要的武器。在战争的关键时刻，倘若敌对某一方以石块为武器，击败对方，胜者便会对石怀有特殊的感情，把它与其他石区别开来，视之为神石。例如，传说古代羌族曾

以白石为武器击败敌方，始得安居乐业。[1] 在历史上，石是战争的重要武器，许多英雄以飞石打人，百发百中。有些则在山上滚动大石，砸死山下敌人。就是在近现代战争中'在弹尽援绝时，也往往用石块阻挡攻山之敌。在万物有灵观念盛行的古代，当石块帮助人们消除灾难，人们自然会对石块感激不尽。所以，石有功于人，是人们神化石的重要原因之一。

其次，一些石块（如燧石）能摩擦起火，也是古代人们崇拜石的原因之一。火与人们生活关系密切，烧水做饭、照明取暖均离不开火。但在未发明人工取火之前，只能从天然的火中取来火种，并以各种方式保留火种。无论到什么地方，总是带着火种去。但这种保存火种的方法是没有保证的，严重影响人们的生活。当人们掌握了用燧石摩擦起火的技术之后，人们可以随时随地生出新的火种，给生活和生产带来极大的便利，同时也使人类在改造自然方面获得新的斗争手段。恩格斯曾说："就世界性的解放作用而言，摩擦生火还是超过了蒸气机，因为摩擦生火第一次使人支配了一种自然力，从而最终把人同动物界分开。"[2] 但原始时代的人们并不知道摩擦石块起火的真正原因，以为石块有某种神秘的属性，是有灵性的。因而感激它，崇拜它。

第三，天降陨石也是古代人们崇拜石的原因之一。陨石从天而降，人们自然会感到神奇，以为是天神扔下的石头，视之为神石，经常祭祀、叩拜。如麦加城有一陨石（黑石），伊斯兰教徒常不远千里来参拜它。[3] 由于人们不理解陨石形成的原因，以为天上有神石，大地上奇形怪状的石都是由天上降下来的。

[1] 参见胡鉴民《羌族信仰之习为》，载《边疆研究论丛》第1期，1942年。

[2] 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年版，第154页。

[3] 林惠祥：《文化人类学》，商务印书馆1934年版，第283页。

如古希腊奥科梅诺斯居民十分崇拜圣石，“并笃信它来自天界”[1]。有些民族甚至认为大陆是天上掉下来的一块大石头变的。如萨摩亚(Samoa)人说：“初时神们住在天上，其下只有茫茫的大海，一个神投下一块石头，这石头便变为世界。有些天神落下来住，以后便也生出人来。”[2] 在这种观念的驱使下，人们自然对石，尤其对一些奇形怪状的石产生神秘感，以为它是天上降下来的石，是神仙或神兽所变之石。

第四，有些巨石可能由于飓风或地震等原因，会突然立起或行飞他处。这些也是使古代人们感到奇异而崇奉石的原因之一。关于大石自起自立和石行石飞现象，史书中记载颇多。

汉代有泰山大石自立的传说。《汉书·昭帝本纪》载：“元凤三年(公元前78)春正月，泰山有大石自起立。”《汉书·五行志》云：“元凤三年正月，泰山莱芜山南匈匈有数千人声，民视之，有大石自立，高丈五尺，大四十八围，入地深八尺，三石为足。石立处有白鸟数千集其旁。”

《晋书·五行志》载有三国时阳羡大石自立的传说：“吴孙亮五凤二年(公元255)五月，阳羡县离里山大石自立。案《京房易传》曰：庶士为天子之祥也。”

《北齐书·武成帝本纪》有南北朝时北齐宫殿内有石自起的记载：北齐“河清四年(公元565)三月，有物损于殿庭，如赤漆鼓，带小铃。殿上石自起，两两相对。”

《宋书·五行志》有晋代湖熟县湖中大石浮行登岸的记述：“晋惠帝太安元年(公元302)，丹阳湖熟县夏架湖有大石浮二百步而登岸，民惊噪相告曰：‘石来！’”

---

[1] C.A.托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社 1985 年版，第 436 页。

[2] 《林惠祥人类学论著》，福建人民出版社 1981 年版，第 111 页。

《新唐书·五行志》载资州有大石走行的传闻："元和中，资州有石方丈，走行数亩。"《十国春秋·南汉中宗本纪》有御井石行百步的记载："大宝四年(公元961)夏四月，御井旁石自立，行百余步而仆。"

《宋史·五行志》载有福建福清县石移留行迹的传说：南宋"乾道二年（公元1166）三月丙午夜，福清县石竹山大石自移，声如雷。石方可九丈，所过成蹊才四尺，而山之木石如故"。

类似记载在史书中举不胜举，不一一赘述。这种石起石行现象当是由外力或其他客观原因引起的。但古代人们并不细究其因，一旦发现石立石行现象便以为是神力所致，人们自然而然地奉这种石为神石。

诚然，各民族、各地区的石神观念产生的具体原因是不可能完全相同的，但也不是毫无共性。其主要的共性表现在两个方面，一是某种石有功于人，人们感激它、崇拜它；二是某种石与众不同，使人感到神秘，于是人们神化它，奉之为神。

石神观念与其他自然神观念一样，有其产生、形成的过程。万物有灵观念产生之后，人们视石为有精灵之物，因此，最初形成的当是石灵、石精或石鬼观念。后来，在这种观念的基础上，逐步形成石神观念。

根据各民族的资料，石神观念可分为三种类型：一为避邪、驱魔之神，二是生育之神，三是保护神。

2. 避邪、驱魔之神

一些民族认为，神石可避邪、驱病魔和防盗，如黑龙江宁安一带的满族直至50年代前，每家院内的神竿下 都放有3块

石头，他们认为神石可以避邪除妖。[1] 古代锡伯族认为，神石有镇兽、驱鬼、拦魔的作用。[2] 云南路南县彝族支系撒尼人以为石神保护孩子不受病魔侵犯，拜石的目的是为了孩子的健康。小孩有病时，父母常带孩子去祭献一块石头，并常常以石头作为孩子的名子。[3] 贵州雷山县苗族崇拜岩石神，但各处的岩石神神职不同，其中一些岩石神的神职主司消灾去病。[4] 云南景东太忠地区的彝族则认为石神主玉米、瓜菜不被偷盗，故祭祀的目的是求石神保护庄稼，不让他人偷盗。[5]

人们赋予石神避邪、驱病魔和防盗的神职，当是基于石块的自然性质。石块坚硬，它能使人和禽兽头破血流，甚至死亡。尤其是经磨制过的石刀、石斧、石镞等，十分锐利，杀伤力大，是远古时代狩猎时打死禽兽的重要武器，同时也是杀伤人的重要武器。在古代人们看来，鬼魂、病魔也有人或禽兽一样的躯体，既然石块能打伤或打死人和禽兽，那么它也能打伤或打死鬼魂、病魔和偷盗之贼，而石神掌管所有石头，一旦发现鬼魂、病魔和偷贼为非作歹，他便会以石块去驱赶它们，以保护人们的健康和庄稼。

3. 生 育 之 神

所谓生育之神，即认为石神主宰生育。作为生育之神的石神观念当是由图腾生育信仰演化而来的。在图腾崇拜盛行时代，人们相信妇女怀孕是图腾魂进入体内。而图腾魂栖息在图腾圣

[1] 程迅：《试论满族所祀神杆与神石的来历及其性质》，载《民间文学论坛》1983年第4期。

[2] 贺灵，《锡伯族原始信仰研究》，1989年内部油印本。

[3] 何耀华：《彝族的自然崇拜及其特点》，《思想战线》1982年第6期。

[4] 《苗族社会历史调查》，贵州民族出版社，1987年版，第238页。

[5] 何耀华：《彝族的自然崇拜及其特点》，载《思想战线》1982年第6期。

地中的石头或树木上。如果妇女经过此地，图腾魂便有可能进入妇女体内。例如，澳大利亚乌德尼林吉塔(一种可食的毛虫)图腾群体的图腾圣地，为一风景如画的峡谷，那里有许多岩石和大石头，长着众多古老的橡胶树。这些石头和树木都是图腾魂或婴儿胚胎栖息之所。某个妇女，无论她属于什么图腾，也无论是否有意走近这个地方，如果怀了孕，她的孩子就将属于乌德尼林吉塔图腾。[1] 所以，在原始时代，想要生育的妇女都到图腾圣地去祈求图腾魂进入自己体内。

由于原始时代人类自身的生产在社会发展中占有重要地位。所以，尽管进入阶级社会后，关于图腾的各种观念、习俗逐渐消失，而图腾生育信仰却被保留下来，在图腾圣地中栖息着图腾魂的石或树依然受到人们的崇拜。随着时光的流逝，图腾生育信仰也随之消失，但叩拜圣地中的石或树以祈求生育的习俗却长期被保留。人们不再视石或树为图腾魂栖息之所，而视之为生育之神，希望生育的人继续向石或树祈求、膜拜。这一观念的变化可以从古代高禖石的演变中找到证据。

如所周知，商人奉玄鸟为图腾，商代的高禖石仍被视为玄鸟图腾魂栖息之所，每年仲春之月，天子便率嫔妃祭于高禖，祈求生子。《礼记·月令》："仲春之月……，是月也，玄鸟至，至之日，以太牢祠于高禖，天子亲往，后妃帅九嫔御，乃礼天子所御，带以弓韣，授以弓矢于高禖之前。"李玄伯根据近现代一些民族常在固定时期令妇女与图腾配合以生子的习俗，以为商人习俗与之相同。他说："玄鸟乃商人的图腾，须与同图腾的妇人配合，所以后妃皆往。最初不只首领的妇人如此，凡玄鸟团

[1] C.A.托卡列夫等主编：《澳大利亚和大洋洲各族人民》上册，三联书店1980年版，第280页。

(氏族)的妇人皆如此。"[1] 此说不失为真知灼见。文中之"高禖"当为后世的高禖石，亦即澳大利亚土著民族图腾圣地中栖息图腾魂之石。天子与后妃往祭高禖，当是祈求"图腾魂"或"婴儿魂"进入后妃体内。之所以要在仲春之月，玄鸟至之日，大概是在玄鸟至之时，妇女目睹玄鸟，栖息在高禖石中的"婴儿魂"更易进入体内，妇女更容易受孕。

后来，高禖石原来的意义消失，不再被认为是玄鸟图腾魂栖息之所，而被视为生育之神。历史上一些朝代都立有高禖石，以祈求生子。如汉武帝时立有高禖石，《通典》卷五十五载："汉武帝联得太子，始为立高禖之祠。高禖者，人之先也，故立石为主，祀以太牢也。"魏明帝时亦有高禖石，《通典》亦谓："魏禖坛有石，青龙中造。许慎云：'山阴人以石为主'。"晋朝时有雷霈高禖石的记载，干宝《搜神记》卷七："元康七年，霹雳破城南高禖石。高禖，宫中求子祠也。"《隋书·礼仪志二》亦记有此事："晋惠帝元康六年，禖坛石中破为二。"至宋代，仍有立高禖石之俗。马端临《文献通考》卷八十五载："宋仁宗景佑四年(公元1037)，御史张奎请亲祀高禖，下议院定筑坛南郊。春分之日祀青帝，本《诗》克禋以祓之义，配以伏羲、帝喾，以禖神从祀，报古为禋之先。石为主，依东汉晋隋之旧。"可见，后世的高禖石全无图腾的意义，仅视之为生育之神的象征。

作为主宰生育的石神观念在近现代一些民族中仍有残存，希望生儿育女的妇女都去祈求石神。例如，云南峨山县太和村彝族信奉石神，相信它掌管生儿育女，祭石的目的在于祈求生育。[2] 贵州雷山县苗族地区的一些岩石神被视为生育之神，无

[1] 李玄伯：《中国古代社会新研》，开明书店 1949 年版，第 120 页。

[2] 何耀华：《彝族的自然崇拜及其特点》，载《思想战线》1982 年第 6 期。

子之人均前往叩拜，祈求生子。[1] 云南剑川下沐邑村白族崇拜形似女性生殖器的神石"阿秩白"，人们认为它的神职是司生育，崇拜者多为妇女。[2]

4. 保 护 神

有些石神被视为民族、家庭或村落的保护神。如羌族的白石神，既是民族的保护神，也是家庭保护神。过去，羌族在屋顶、门窗上和室内都供有白石，在神林中和地里也供有白石。羌族是典型的崇拜白石的民族。

前面说过，羌族的白石象征天神、地神、火神和祖先神。其实，这些象征意义都是后来赋予的。它最初仅是羌民族的保护神，羌族奉白石为神的原因是因为白石曾帮助羌族祖先打败敌人，摆脱困境，从此安居乐业。此后，"羌人民众都认此神为保护神，这是无疑的"[3]。关于这一点，我们可以从分析羌族的《羌戈大战》传说得到证实。

羌族民间流传的《羌戈大战》传说的主要内容是：羌人最初原居住于西北草原。后因天灾战乱，被迫迁徙，羌人九支各奔一处。阿巴白荷率领的一支迁至松潘草原，与一支称为"戈基"的民族发生争执。戈基人虽愚而强，力大善战。羌人不敌，被迫迁往茂汶。羌、戈两族在茂汶相持多年，羌人屡战屡败，死伤很多。于是求助于天神木比塔。天神授羌人以白石和藤条为武器，大胜戈基人，并将残余的戈基人驱赶到很远的地方。羌

[1] 参见《苗族社会历史调查》，贵州民族出版社 1987 年版，第 238 页；杨通儒，《解放前苗族的民间宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社 1985 年版。

[2] 《白族社会历史调查》，云南人民出版社 1983 年版，第 98 页。

[3] 胡鉴民，《羌族之信仰与习为》，载《边疆研究论丛》第 1 期，1942 年。

人始得安居乐业，在茂汶重建家园，很快兴旺发达。为报答神恩，羌人商议用白石作为天神的象征，供奉于每家房屋顶上，朝夕膜拜。[1]

透过羌人的这一传说，抛弃其神话部分，其历史真相当是：羌族先民迁至松潘、茂汶之后，与当地土著戈基人发生战争。在决定羌人兴亡的关键战争中，羌人以白石为主要武器，击溃戈基人，转危为安，得以在茂汶立足，并迅速发展起来。羌人感激白石，奉之为保护神，每家在房顶上供奉白石。至于传说中的天神，乃是后人附会之辞。因此，羌人奉白石为保护神的真正原因，在于白石在关键时刻有功于羌族先民。白石崇拜当是羌族较早的崇拜之一。后来，羌人为什么又以白石作为天神、地神、山神、火神等神灵甚至祖先的象征进行崇拜呢？这是文化整合的结果，其原因主要是为了便于祭祀，与古代汉族在一个神堂内供奉天神、地祇及其他神灵一样。

白族过去盛行本主崇拜，所谓"本主"其实质是一村一寨的保护神。其中不少村寨供奉石块为本主，如洱海山区人们供奉的本主"白岩天子"、"石头皇帝"，剑川南妹村和西妹村供奉的本主"红沙石大王"等，都是以石作为保护神，并有与之相关的神话传说。如《白岩天子》传说称：远古时，有一个以牧羊为生的村子。有一年，全村的羊得了病，死了很多羊。一个老人把自家羊赶到山上吃草，自己爬到一个山洞中睡觉。刚入睡便梦见身边坐着一位白胡子老倌，老倌对他说："我就是你枕边的这块石头。是专管羊子的神。……如果你们把我接回去做你们村的本主，羊子就会无病无灾，羊群就会发旺。不然我就叫你

[1] 参见李绍明《羌族以白石为中心的多神崇拜》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社 1985 年版；胡鉴民：《羌族之信仰与习为》，载《边疆研究论丛》第 1 期，1942 年。

们的羊子全部死光。”老人一下惊醒，睁眼一看，不见梦中的羊倌，只见身边有一块白石。老人赶紧用羊皮褂把身边的这块白石头包起来，带回村里，把梦中之事告诉全村人。大家马上动手盖神庙，把白石头供在神龛上，给它点香磕头，杀鸡祭献。果然，全村的病羊马上就好了。而且，所有的母羊都怀了胎，生下了一群群小羊。从此，全村就把这块石头奉为保护神，并称它为“白岩天子”。《红沙石大王》传说则称：剑川南妹村一个99岁的老奶奶从山上背回来一块神奇的石头。南妹和西妹两村合盖了一座庙宇，把石块尊为“红沙石大王”，作为两村的保护神。此后，两村百姓的日子一年比一年好，庄稼一年三熟，五谷丰登，四季安乐，六畜兴旺。[1]

除了羌族和白族以外，奉石神为保护神的还有藏族、珞巴族、纳西族、水族等。四川庙顶藏族认为，白石既是家庭保护神又是天神。白石可以驱鬼、避邪，保佑家庭和睦幸福、人畜兴旺。[2] 石棉藏族也认为石神保佑全寨、全家平安。村寨后半山上的峥嵘巨石，俯览全寨，被视为全寨的保护神（尚克勒），每年祭山都要插幡敬祭。[3] 贵州水族的岩石神也有多种神职，具有保护神的特点，它既能保佑财源丰禄、吉祥平安，也能使人生儿育女。[4] 云南纳西族每家都有一个神箩，里面放些鹅卵石代表家神，加以敬奉。每家门口还竖立着两个底边直径五六寸，高约半米的锥形石头，左边的叫“陆阿普”，右边的叫“瑟

[1]《白族神话传说集成》，中国民间文艺出版社1986年版，第129—134页。

[2] 陈明芳：《论冕宁县庙顶藏族的原始宗教》，载《藏学研究论丛》第1辑，西藏人民出版社1989年版。

[3] 徐定远：《试析石棉藏族的原始信仰和崇拜》，载《西藏民族学院学报》1990年第6期。

[4] 陈国安：《水族原始宗教概述》，载《贵州民族研究学会第三届年会会刊》。

阿主”，是家庭的保护门神。[1]

以上是比较重要的三种石神观念。它们曾在中国各族的历史上存在过，是中国古代石崇拜的基础。

（二）石神形象

石崇拜并不是祭拜所有石头，而是以某种石作为石神形象或象征而顶礼膜拜。中国各民族历史上的石神形象不一，有的为石崖，有的为巨石，有的为石块，有的为石人石兽，有的为石生殖器。

1. 石　块

在中国各民族中，以石块作为石神形象的较为普遍。如前所述，羌族的石神形象为白石块，每户人家的屋顶、门窗和室内都供奉着白石，甚至山间、地里和林中也供奉白石。屋顶为每个家庭私祭白石神的地方，神林是每个村寨公祭白石神的场所。因此，屋顶上的白石当为家庭保护神，而神林中的白石则为村寨保护神。有人认为：“‘白石神’的特征不是石块，而应是颜色——白色。”并认为古羌人由于尚白才有崇拜白石之举。[2]其实际情况可能正好相反。因为白石有功于人，人们崇奉白石为神，然后才有尚白的观念。

四川藏族普遍以白石块为石神的象征。川西南的藏族分支纳木依人和拍木依人每家在屋脊的东端放3块洁白的石头，有的供5块或7块，这种白石须从人迹罕至的高山拣来，纳木依

[1] 龚友德等：《云南少数民族的石崇拜》，载《宗教论稿》，云南人民出版社1986年版，第271页。

[2] 曾文琼等：《羌族原始宗教考略》，载《世界宗教研究》1981年第2期。

语称之为"木补"，意为石神。白石是神圣不可侵犯的，妇女严禁上房顶。[1] 庙顶藏族地区也普遍供奉白石神，自古以来，家家户户的屋顶上端放着1—3块乳白色的石英石。现在这一地区许多藏族人家的屋顶上仍供有白石。凡逢嫁女或娶媳，均须搭梯上房，用酒肉敬奉白石，并磕头祈祷。此外，每户的门框上也供有一块白石，常以祭祀。坟堆上必须供1—3块白石，据说，只有这样，神灵才会保佑死者阴魂顺利到达另一世界。他们还以一块尖石头作为祖先的象征，在供奉祖先灵牌的地方供有一块世代相传的尖石头，视之为最古老的祖先。人在临终弥留之际，须杀牦牛或绵羊祭献这块尖石，并燃起柏香，祈求祖先为死者赎去生前的"罪恶"。[2] 石棉藏族认为深山里的白石是山神的食物，同样具有相应的灵性，每年唤山节(祭山节)，都要从山上拣回一块白石，与祭山树枝一起，供奉在屋脊上，以保佑全家平安。老人死后，要取些骨灰或少许头发、指甲，用红布包好，安放在山间岩穴里。同时，找一块一尺见方的石板和一小块白石供奉在阁楼上，逢年过节都要敬祭，直至三代以后，才能遗弃。[3]

云南峨山县太和村的彝族，认为石神主宰生育，每家楼上皆搭有一个供石神的土台供案，上供石头一块，称为"米金路"。石块后插一有三个枝丫的松枝，以象征家里人丁兴旺。这块石头神圣不可侵犯，若触犯了它，将人丁不旺。[4]

---

[1] 何耀华：《川西纳木依人和拍木依人的宗教信仰述略》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

[2] 陈明芳：《论冕宁县庙顶藏族的原始宗教》，载《藏学研究论丛》第1辑，西藏人民出版社 1989 年版。

[3] 徐定远：《试析石棉藏族的原始信仰和崇拜》，载《西南民族学院学报》1990年第6期。

[4] 何耀华：《彝族的自然崇拜及其特点》，载《思想战线》1982年第6期。

某些地区的白族奉石神为本地的保护神，其形象为一块石头。如云南云龙县白石区开子地村的本主（保护神）"白岩天子"是一块长约2公尺的灰白色岩石，供奉在本主庙中。至今还受到白族群众的崇拜。开子地村附近的大石壁等村，供奉的本主是一块灰黑色的岩石，称为"黑岩赫威本主"。传说，有一天，村中年岁最大的一个老人做了个梦。梦中一块像人一样的黑石头对他说："我就是你们村的本主，你们要赶快把我接回去，给我盖庙子，把我供起来。这样我才能保佑你们人畜平安，不然我就降下大灾大难给你们。"第二天，老人让全村男人都去找，果然在一个大箐里找到这块大石头，把它抬回来，盖了庙，奉它为保护神。现在这块石头仍供奉在本主庙内，一直受到当地群众的祭祀、崇拜。[1]

部分满族在神杆下供奉石块，作为石神的象征。关于石神的来源，有不同的说法。一个民间传说称神石是老罕王努尔哈赤早年采参时，在山上支锅做饭用的。而另一个民间传说称："神杆下所放的神石，就是我们的祖先，它代表长白山。我们的祖先就在那里生活过，从那儿搬出后，为了不忘记先人的根基，所以放一堆石头代表长白山。"[2]

2. 巨　石

一些巨石，突兀而起，人们往往把它神化，视之为神，尤其是房屋、村寨附近或路口、山丫口的较特殊的巨石往往被视为石神的象征。如云南云龙县旧州区境内，有个山丫口名叫"铁门卡"，旁边有一块巨石。至今当地有的白族群众路经此地，还

[1]《白族神话传说集成》，中国民间文艺出版社，第131页。

[2] 程迅：《试论满族所祀神杆与神石的来历及其性质》，载《民间文学论坛》1983年第4期。

要向该石叩头，口中念道："石神保佑，空身出门，抱财回家。"保山县沙坝区有一块巨石，其状酷似"睡佛"，人们视之为神，并专修一寺，名"睡佛寺"。至今方圆百里的白族、傈僳族和藏族群众，常去叩拜，香火很旺。兰坪县兔峨区有一块巨石，人们视之为神灵寄居之所，当地怒族凡死了人，死者的亲属都要到这块巨石前"饿彪"(即给死者"送魂")，在巨石周围撒满拌有辣椒的米饭。平时，怒族人无论怎么疲倦都不敢靠在这块大石头上休息。

云南中甸县纳西族居住地区有个"白水台"，从下而上呈一片鳞次栉比的台阶状，表面有一层薄薄的水缓缓的流淌，顶端出水源头旁边有一块大石头，每年农历二月初八，附近的纳西族群众总是来到这里举行传统的祭天活动。其中第一个项目就是全家到这块大石头前烧香，向大石头频频叩头，把带来的鸡宰杀，将鸡血和鸡毛粘在大石头上，并祈求幸福平安。[1]

西藏的珞巴族也崇奉巨石，视之为重要神灵的聚集地。如阿帕塔尼人崇拜高耸的巨石，博嘎尔人的每一个氏族都奉一处或多处的巨石为保护神。[2]

3. 石　　崖

一些石崖或石壁，陡峭巨大，形似刀削，使人感到神奇和畏惧，以为它是神灵的化身，相信它神力无比，崇拜它、祭祀它，便能获得保佑，赐予幸福；若冒犯它、激怒它，便会降来祸害。

---

[1] 以上参见龚友德等《云南少数民族的石崇拜》，载《宗教论稿》，云南人民出版社 1986 年版，第 269 页。

[2] 刘芳贤等，《珞巴族的原始宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社 1985 年版。

50年代前，洱海地区的白族还保留崇拜石崖的习俗，凡陡壁悬崖都作为神灵的象征而加以崇拜。如剑川县的蟒歇岭石崖，洱源县牛街的观音崖，大理苍山的凤眼洞、龙眼洞石崖，邓川的石窦香泉崖，弥度县的白崖(现称红崖)等，都是奇异巨大的悬崖峭壁，人们视之为神崖。常有人前往烧香叩拜，以求人畜平安，五谷丰收。行人路经石崖之下，也要将一柱香插于石崖的洼处，认为这样可保清洁平安。[1]

部分彝族也视石壁为神灵的化身，如昆明西山区谷律乡螃蟹青村有一座巨形石壁，高达数丈，当地彝家称其为"山乌高"，认为它是石神之所在，凡患耳、目疾病或生大疮，便煮几个鸡蛋祭此石壁。祭者对着大石壁叩头狂呼："山——乌——高！"企图唤起石神，驱除病痛，恢复健康。[2]

4. 石兽、石人

形似兽或人的石往往被视为兽、人或神的化身，奉之为神石而加以崇拜。

石兽崇拜较为普遍，凡形似马、牛、羊、狮、虎等巨石，一般都视之为该种动物的化身，是神圣之石。例如，笔者家乡名叫石马镇(位于广东省兴宁县境内)。之所以叫"石马"，是因为有一个形似马的大石头。关于此石，有一个传说：古时，一匹天马私自下凡，白天在山中，晚上出来偷吃庄稼。一夜之间，大片庄稼被吃。人们深受其害，祈求上帝。上帝派一仙人下凡，制服神马，并把它化为石头。这就是石马的由来。50年代前，

[1] 杨明：《试论白族的自然崇拜及其特点》，载《贵州民族研究》1983年第4期。

[4] 龚友德等：《云南少数民族的石崇拜》，载《宗教论稿》，云南人民出版社1986年版，第268页。

人们视之为神，常在石马前祭祀，祈求保佑。

云南剑川石宝山有一巨石，形状如牛，当地白族称之为石牛，视之为神石。昆明西山区谷律乡的小河口村，路旁有一只红砂石的石狮，当地彝族视其为石神的象征。每年腊月三十晚上，家家都要端3碗饭、1碗酒、1碗茶到石狮前祭祀。祭者对着石狮烧香叩拜，并把纸钱贴在石狮的头上和身上。初一、初二还要用糯米粑粑供奉，旨在于祈求石狮神保佑家人清洁平安。[1]

石人崇拜也不鲜见，凡形似人的石都视为神或人的化身。晋人陶潜《搜神后记》卷一载："中宿县有贞女峡，峡西岸水际，有石如人形，状似女子，是曰贞女。父老相传，秦世有女数人，取螺于此，遇风雨昼昏，而一女化为此石。"

在古代的地方志中也有不少关于石人的记载。《大明一统志》卷十七载："石妇山在州城(广德州)东南五十里，众山环绕，中一峰独高，峰之巅有石，高二丈许，如妇人状。旧传谢氏女介洁有守，登山化为石。"《太平御览》卷五十二引《世说》云："武昌阳新县北山，上有望夫石，状若人立者。传云：昔有贞妇，其夫从役，远赴国难。妇携弱子饯送此山，立望而化为石。"此类石人，在地方志中记载颇多。

少数民族中也有崇拜石人的习俗。据记载，满族先民女真人的石神是专门治病的保护神，其形象为人形石头雕像，称为"石头公"、"石头婆"。女真有些氏族说他们从石头生出，石头是他们的祖先，祭祀时用石头。满族那木都鲁氏族《神石》传说称：那木都鲁人原来居住的地方被贝勒王强占，他们被迫来到

[1] 龚友德等：《云南少数民族的石崇拜》，载《宗教论稿》，云南人民出版社，1986年版，第274页。

另一座石山上。一位老人让他们采石做石器，换取生活资料。他教他们破石头阵，练习武功，终于打败贝勒王。后来他们为感激老人，尊奉他为"石头公公"，常以祭祀。

赫哲人也尊奉"石头公公"(卓禄马法)和"石头婆婆"（卓禄妈妈)。石头婆婆长约13厘米，石头公公长约 16.5 厘米。这些石偶像供在一木制神庙内。

云南少数民族地区也有一些形如人的石头。如剑川县金华山有一巨石，形如一巨人，当地白族视为"石将军"而加以崇拜。大理南门外有一座巨石，人称"美人石"，人们以为它是神石，常到石前祭拜。[1] 祥云县大波那也有两个天生在一起的石头，一个高些一个矮些，被那里的彝族、白族称为"石公石婆"。人们常到这里烧香叩拜，祈求保佑人畜平安、子孙兴旺。[2]

5. 石生殖器

形似男、女生殖器的石头，大多视为生育之神而顶礼膜拜。

石生殖器目前所见不多。据笔者所知，仅云南白族地区有此类神石。其中剑川石宝山的"阿秧白"最为著名。白族语"阿秧"是姑娘的意思，"白"为女性生殖器之意，故"阿秧白"即"女阴"之意。女阴石在石钟寺第八石窟上，窟中上层正中雕一莲座，座上有一锥状物，正面中间有一深槽，呈女性生殖器状。50年代前，剑川一带无子女或求多子女的白族妇女常到这个女阴石刻前焚香叩头，并用香油在上面涂抹，以求顺产。有时还贴上红纸对联，多数对联为"造就子孙福，大开方便门。"其意是希望多子女和分娩时顺利。拜女阴石习俗至今仍存。女阴石前

[1] 杨明：《试论白族的自然崇拜及其特点》，载《贵州民族研究》1983 年第4期。

[2] 龚友德等：《云南少数民族的石崇拜》，载《宗教论稿》，云南人民出版社 1986 年版，第 274 页。

的圆形崖石表面有双膝跪下时磨损下陷的明显痕迹，足见向此石刻跪拜的年代之久和人数之多。此外，邱北县马龙村有一座寺庙，过去也有一座"阿秧白"石刻，当地白族妇女奉之为神灵而虔诚敬拜。

除了崇拜女阴石之外，白族还崇拜男性生殖器石。丽江县象山脚下，过去有一座竖着的圆锥状大石头，形似男性生殖器。居住在丽江县东坝子18个村的白族和纳西族妇女把它当作男性生殖器之神而崇拜。婚后无子女者均来此石前敬拜。给第一个孩子取名字时，也到此祭祀。据调查，鹤庆、漾濞等也有崇拜男性生殖器石的习俗。如漾濞县城南有一条江，江心有一块石头露出水面，很像男性生殖器。50年代前当地白族常有人前往烧香作揖，直到现在仍有此俗。[1]

以上几种石神形象是各民族历史上较普遍的石崇拜对象。不过，这些形象孰先孰后，目前难以考究。

（三）崇石仪式

石崇拜仪式是以行为活动方式表现的石崇拜文化现象。据我所知，仅贵州水族和云南白族有固定的崇石仪式。其他民族都是有祈求之事时便去祭拜，并没有固定的石崇拜仪式。举行仪式的目的或是求子，或有求财，或是攘病，或是求平安。

水族于水历五月初一至十五日（即农历正月初一至十五日）之间（多在十五日）举行敬石神仪式。水族各地凡矗立在路旁的

[1] 以上参见《白族社会历史调查》，云南人民出版社1983年版，第98页；杨明：《试论白族的自然崇拜及其特点》，载《贵州民族研究》1983年第4期；龚友德等：《云南少数民族的石崇拜》，载《宗教论稿》，云南人民出版社1986年版，第273页。

古怪巨石都建有石神棚。贵州三都水族自治县的三洞地区有岩神六处，其中以板劳、杨柳关、殿让三处的岩神被公认为最“灵”。九阡地区有岩神百余处，其中以姑垒坡等七八处最“灵”，周围百余里水族、侗族都到这里还愿供祭。举行仪式时，祭者带鸡、鸭、猪肉、豆腐、纸钱、香、红纸等祭物到石神棚供祭。凡祈求生儿育女者，剪一张红纸并涂上牲畜血作表示，凡求财或保佑人丁兴旺者，则用纸钱涂上牲畜血表示。然后以竹子做成的卦（水语称“靠缪”）卜卦，如果两块为阴或两块为阳都无效，必须是阴一块阳一块才证明菩萨同意赐给男孩、女孩，或同意保佑子女平安。一卦不成可卜十数卦，卜成为止。次数少者，还愿时可简单些，一只鸡或一只鸭即可；次数多者，还愿时要用大牺牲——一头肥猪。供祭后，在石神棚里聚餐（邀请亲族房族参加）、唱歌，热闹非常。另一种祈求仪式是不带祭品，只要有一人作担保，带上竹卦即可，祈求时间也比较灵活，不论何月，只要是十五日就行。由担保人卜卦，卜成后，担保人立即磕头表示谢意，祭求者则许愿：“如果菩萨保佑我……我明年一定用……来谢您。”据说，凡求灵验者，必须还愿。否则，石菩萨会使担保人生病肚痛。

还愿仪式比祈求仪式更为隆重，祭品也更为讲究，一般是按许下的诺言准备祭品。还愿时，有的在石菩萨前立两根木杆，水语称“干朵”。杆上部固定四块木板钉成正方形框架，四边写“长命富贵”、“子孙万福”等。石菩萨处还要插一木牌子，上写“长命富贵，拜寄石菩萨保命……”等。有的则不做干朵，不插木牌。仪式分两次进行，第一次供祭酒、肉、糯米饭。之后，立“干朵”，杀猪等，再进行第二次供祭。[1]

[1] 陈国安：《水族原始宗教概述》，载《贵州民族研究学会第三届年会会刊》。

正月初三是云南云龙县开子地村白族的本主(保护神)——石神"白岩天子"的生日。这天全村都要到本主庙中祭献,给本主做生日。平时要外出,也要到本主庙中去点香磕头,祈求本主保佑一路平安。如遇到自然灾害或瘟疫,也要集中到本主庙中,请"朵杀薄"(巫师)来跳神,上刀山,意为请本主帮助驱鬼消灾,保护全村人畜平安。[1]

四川庙顶藏族凡婚丧嫁娶、节庆或出远门均须祭白石。如他们在节庆或离家远行时须杀鸡,以鸡血、鸡毛祭献供奉在门框上的一块白石。据说这样不仅可避邪,保佑家庭宁静安康,而且可以保佑离家外出的人一路平安,消灾灭祸。至今庙顶地区许多人家仍在门上供奉这种醮满鸡血和鸡毛的石头。[2] 川西南的藏族支系纳木依人和拍木依人在祭祀屋脊上的白石神时,先要举行一定的仪式,将1只公鸡、1头牦牛或绵羊许给白石,祈其保佑家人平安。被许的禽兽称为菩萨鸡、菩萨牛或菩萨羊,平时精心喂养,不得买卖或伤害。若家人有病,经多次崇拜白石仍未愈,就认为是石神对所许的禽兽不满意。这时要请祭司来家,请他将所许禽兽宰杀祭石,然后再另许1只。家中有人病故时,须另许1只别的禽兽。[3]

在珞巴族各部落中,盛行栽石结盟习俗,其仪式叫"另帝达波"或"噶若崩若",意为栽石立约,即向栽立的石头祭奉牛、羊、猪或狗,祈求石头"乌佑"(神灵)作证,严惩背约之人。阿帕塔尼人崇拜突兀而起的大石,认为它是重要精灵的聚集地,每逢"莫朗节"或其他季节,必须祭奉这些精灵。博嘎尔人的每

[1] 《白族神话传说集成》,中国民间文艺出版社,1986年版第131页。

[2] 陈明芳:《论冕宁县庙顶藏族的原始宗教》,载《藏学研究论丛》第1辑,西藏人民出版社1989年版。

[3] 何耀华:《川西南纳木依人和拍木依人的宗教信仰述略》,载《中国少数民族宗教初编》,云南人民出版社1986年版。

一个氏族都有一处或多处被称为"格拉另东"的大石，人们在出征前后，都要在此石前杀牲，高唱："我们要出征，神石请您确保我们的安全。我们一定胜利！仇人一定失败！"同时，绕大石头转圈宣誓。[1]

贵州雷山县苗族崇奉一些岩石为神，其中某些岩石神是为求子的，或为拜寄而祈求消灾脱难的；另一些是祈求清除耳病的。求子时，必须在节日那天去，带1只大雄鸡、1只蛋和酒、饭、香去供祭，明确向岩石神提出得子要求，并许愿，一般是许1只大肥猪。此后无论何时，如生了儿子都认为是神灵赐予，须在儿子满月或周岁时还愿。黔东南苗族盛行父子连名，经祈求"神石"而得子的往往不连父名，而是连岩为名，表示尊岩为父。祭祀消除耳病的岩神，须扎象征性的一小挑柴草和空蛋壳，带去放在岩脚即回来，不举行什么仪式。据说50年代前祈求的人很多。[2]

广西毛难族崇拜怪石，环江县下南圩对面的马峰山上有座丈来高的大石头，此巨石如一位妇女身背小孩，昂首阔步。相传它是"圣母"的化身。圣母石的中部有个洞，被认为是圣母的肚脐，洞里有棵桃树，年年都开花结果，被誉为"仙桃"。毛难人视之为生育之神，无子或不孕妇女常前往祭拜。每逢桃树结果时候，祈求生育的妇女便带上红鸡蛋、棕子等祭品登峰攀崖，到圣母石脚下祭祀、跪拜，并摘吃桃以求子。[3]

---

[1] 刘芳贤等：《珞巴族的原始宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

[2] 《苗族社会历史调查》(二)，贵州民族出版社1987年版，第238页；杨通儒：《解放前苗族的民间宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

[3] 覃永绵：《毛难族的宗教观念及活动》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

其他一些民族或支系的石崇拜仪式已在前面谈及，不在此重述。

遗留至今的石崇拜仪式并不多，但它无疑曾在历史上普遍存在过。

十二　火神与火崇拜

火与人类生活紧密相关。古往今来，烧水做饭，照明取暖，无一不用火。正如古人所云："天下……不可以一旦无火。"[1]在古代，火还运用于生产、军事等方面。火猎曾是古代的一种重要的狩猎方式，火攻曾是历史上一种重要的战争手段。上古人民还引火燎原，开荒耕种，种植五谷。郑玄说："春田，主用火，因焚莱，除陈草。"[2]此外，许多建筑、生活用品及许多艺术品都是用火烧制的。砖、瓦需用火烧，铜、铁、钢需要火炼，盆、瓶、罐、碗、壶、茶盅、茶杯等需用火烧，众多的供摆设、观赏的各种磁器艺术品也需用火烧。总之，火对人类具有巨大的作用，火能"博赡群生，资育万类。……功用关乎古今，勋绩著于百姓"[3]。

由于火的功用极大，与人类的生产与生活关系密切，因此，世界上几乎每一个民族都曾创造过丰富多彩的火崇拜文化现象。中国各民族也不例外，与火有关的文化现象五光十色，纷然杂陈。

---

[1]《抱朴子·逸民》。

[2]《周礼·夏官大司马》郑玄注。

[3]《初学记》卷二十五引潘尼《火赋》。

（一）火神观念的形成及其类型

1. 火的由来

火有两种，一种是自然的火，另一种是人工的火。古人说："人火曰火，天火曰灾。"[1] 所谓"人火"即人所用之火；所谓"天火"即自然之火，这种火都是造成各种火灾之火，所以称之为"灾"。世间的火是怎样产生的，有各种各样的传说。

自然神话学派著名的代表人物麦克斯·缪勒（F. Max Muller）说，在发明人工取火之前，"人已经看到了闪电的火花，看到并感到太阳的光和热，他甚至以极为迷惑的心情看到由闪电或夏季树木间摩擦引起的火灾使森林遭受剧烈的破坏。在所有这些表现出来的和消灭了的东西中间，有一种极为令人困惑的东西。一时火在此地，而另一时它又不见了。它何时到来？又去向哪里"[2]？当原始人看到，雷电落地之后，有时引起大火，便以为地上的火是天上下来的，"火在天上"，"天与火同"[3]，是雷电把天上的火带到大地上。西南彝族阿细人的《阿细先基》说："天上打起雷来，有一样红彤彤的东西，人们从来没有见过。……姑娘和儿子们，在旁边的树蓬里，折了些小树枝，拿来撬老树，撬着撬着嘛，撬出火来了。"彝族史诗《梅葛》说："没有火，天上老龙（似为闪电）想办法，三串小火镰，一打两头着，从此人类有了火，日子好过了。"

---

[1] 《太平御览》卷八六八引《左传》。

[2] 麦克斯·缪勒：《宗教的起源与发展》，上海人民出版社1989年版，第142—143页。

[3] 《太平御览》卷八六八引《易》。

满族有一则神话说人间的火是由雷神之妻带来的。相传洪荒远古，天神阿布卡恩都里高卧九层天上，呵气成霞，喷火为星。只因性喜酣睡，故而北方寒天，冰河覆地，万物不生。阿布卡恩都里额上的红瘤"其其旦"化为美女，名"拖亚拉哈"，她脚踏火烧云，身披红霞星光衫，嫁与雷神西斯林为妻，风神将她盗走，欲与她到大地上生儿育女。拖亚拉哈见大地冰厚齐天，无法育子，便私盗阿布长恩都里的神火下凡。她踏火云，喷烈焰，驱冻雪，逐寒霜，驰如电闪，光耀寒山，招来春天。现在人们还说，天上所以打雷，是雷神西斯林在咆哮着向风神索还妻子呢？[1] 这则神话的原型可能只有雷神，雷神掌管着天上的神火。天神观念产生之后，司天火之大权归入天神手中，于是便有雷神之妻私盗天神神火下凡的传说。由此可窥见满族先民认为地上的火与雷电有密切的关系。

另有一些民族认为，地上的火来自太阳。因为太阳与火看起来有不少共同之处。第一，太阳给人予光明，而火亦可作照明之用。过去一到晚上，便用各种火照明。第二，太阳光能给人予温暖，而火亦常作取暖之用。第三，太阳光能晒干万物，火亦能烘干各种自然物和人造物。由于这些相似性，原始人误以为两者有关联。有些民族甚至认为火是太阳的派生物，人工火是被人掌握或者说是"人化"了的太阳。印度人认为太阳本身就是火，它可以烧焦地上的草木。"古时候希腊人、墨西哥人以及南美的姆波科比斯(Mbocobis)土人等亦都有这样的联想。"[2] 因此，有不少学者认为，太阳崇拜与火崇拜是相互关联的。英国著名人类学家泰勒认为太阳崇拜起源于人间的火崇拜，然后

[1] 富育光：《满族火祭习俗与神话》，载《民间文学论坛》1986年第4期。

[2] 管东贵：《中国古代十日神话之研究》，载陈慧桦等编《从比较神话到文学》，台湾东大图书公司1977年版，第108页。

从地上转移到天上。德国学者利普斯则认为："一切火的崇拜都起源于太阳崇拜，但其形式多种多样，像印度教徒、祆教徒、古代墨西哥人和其他地方，对火的崇拜各有不同，火时常是太阳的代表。"[1]

由于燧石磨擦能起火，故有些民族认为火来源于石。《西南彝志》说，有一位披金蓑衣的神，拄着金银杖，在南天门挖一个金坑，撬起一块白石，火焰青雾般地冒出来，火花流星似地喷向大地。拉祜族则认为神把火种藏在石头里，所以击石能产生火。傣族关于火来源的神话说：洪水泛滥时，火被水淹熄了，天神只得把火种藏起来，藏到石头里。洪水退后，人们四处找火，可怎么也找不着。螳螂告诉人说："火藏在石头里，要火就到石头里去找。"人们听了，去敲打石头，便冒出火星，火终于被人们找到了。[2] 塔塔尔族关于火的传说也与石有关。据传，远古人类祖先只吃野生植物和果类，根本不知有火，更不知火有什么用。后来，上天的最高神尤勒干用黑白两块石子互相碰击，于是从天上向地面散下火花，把干草点燃。这样，人间才有火。[3]

满族一则神话也说，人间最初没有火，真火存在天上，每年秋季，天神阿布凯恩都里率领八部天神巡视人间，才把天火带来供人们享受一天。人们要求把火种传下来，天神却说人间不会用火，会把神创造的世界烧毁掉。后来，一个叫托阿的英雄，被天神召到天上。他为了把天火带给人间，想尽办法，把石块凿出洞，然后把偷来的天火火种一一装入石块。当天神派托阿到地上修行宫时，他便高兴地把装有火种的白石都运到地

[1]《事物的起源》，四川民族出版社1982年版，第328—329页。

[2] 汪应樑：《傣族史》，四川民族出版社1983年版，第554页。

[3] 乌丙安：《神秘的萨满世界》，上海三联书店1990年版，第43页。

上，并把石块交给人们，告诉他们用碰磕石块的办法从中取火。[1]

由上可见，在古代人们的意识中，世间最初没有火，火来自天上。

2. 火灾或火鬼观念

火给人们带来巨大的益处，但也给人们带来灾难。一不小心，火便烧毁房屋，吞没村寨，会把长有果实的树木和有野兽的森林化为灰烬。原始时代的人们不理解火的性质，认为火像人一样，是有灵性的。它高兴时听人使唤，不高兴时，便胡作非为。于是便产生火灵或火鬼观念。直至近代，仍有不少民族保留这种观念。

云南阿昌族认为火鬼是恶鬼，被称为"康"或"腊哄"。传说它生性骄横，为狂风和闪电所孕育，曾新造一个太阳和一个月亮丢上天，不升也不降，造成大旱。他们对火鬼非常痛恨，每年要举行送火鬼仪式，须用一只鸭或一个鸭蛋，并做一根木棒，上画土蜂、竹子、树、麂子、马鹿等，与另一小木棒摆成丁字形，并诅咒它们说："你永世不能回来，要回来除非石头开花，公鸡下蛋，公牛下犊。"[2]

云南墨江布朗族对火鬼既敬又惧，每年都要举行送火鬼仪式。他们将茅草、树皮、草灰等放置竹箩里，请白摩(巫师)念咒，然后把竹箩送到河边，点燃竹箩中茅草，让其顺水漂去，以示送走火鬼，希望火鬼别来为害。[3]

---

[1] 《满族神话故事》，北方文艺出版社 1985 年版，第 107—112 页。

[2] 《阿昌族社会历史调查》，云南民族出版社1983年版，第 69 页。

[3] 颜思久：《布朗族宗教信仰梗概》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社 1985 年版。

基诺族认为，火灾是火鬼作祟，要举行驱火鬼仪式。火灾的当天，以竹篾编扎一个四方形的轿，四周用芭蕉树皮围上，将发生火灾时烧剩的木头折几个放在轿里，并杀一口猪和一只鸡，用猪血把轿子四周涂红并贴上猪毛和鸡毛。四个人抬着轿子，其余的人围成一圈，由周巴(祭司)主持念驱鬼经。然后将火鬼的轿子抬出寨外，大喊大叫，意为轰火鬼出寨。周巴紧跟轿后，一路送至寨外即算了事。按基诺族习俗，本寨发生火害，当天谁也不能到其他寨子去。他们认为，倘若去外寨，会把火鬼带到外寨去。因此，外寨人有权对他实行罚款。[1]

景颇族对火鬼也恨之入骨，他们认为，要赶走有害的火鬼，要让它灭绝，以免继续为害。村寨内如有人家房屋被烧，火被扑灭之后，要请巫师诅咒火鬼。巫师念咒完了之后，由一人化装为火鬼，在群众的呼喊下、驱赶下，把一火柴头（象征有害的火鬼)扔入深箐，埋入泥坑。有害之火灭后，再以竹片摩擦生新火，村社各户取到这吉祥的火之后，才能煮饭烧水。当他们迁入新居时，也要举行诅咒火鬼仪式；在引入火种时，请巫师念咒火鬼，祈求它不要烧出火塘外。并告诫人们，生火要注意灭火，仅生火不会灭火会给人带来灾难。[2]

火灵或火鬼是万物有灵观念作用下的产物。它大概形成于旧石器晚期。至新石器时代，神灵观念产生，各种精灵演化为神，火鬼也不例外，演化为火神。

2. 火神观念

火神观念是在火灵或火鬼观念的基础上产生的。两者的主要差别是：火神是善的，人们以祈求的方式祭祀它；而火灵或火

[1] 宋恩常，萱绍禹：《基诺族宗教调查》，载《世界宗教研究》1982年第1期。
[2] 桑耀华：《景颇族的原始宗教》，载《世界宗教研究》1985 年第 1 期。

鬼是恶的，人们为它举行仪式是为了驱赶它，送走它，希望它远隔千里或灭绝于世，永远不再回来。

根据火神的神性和神职，火神又可分为两类：光明、洁净之神和家庭保护神。

(1) 光明、洁净之神

在漆黑的夜晚，点上一把火，即刻给人带来光明。此外，有些民族还认为，火可以避邪、除秽、驱赶各种魔鬼。因此，不少民族都视火为光明、洁净之神。

古代突厥人认为，火具有净化、驱邪的神性，凡外国或他族之人到来时，都必须用火举行净化仪式。据西方史料记载，6世纪中，东罗马使臣蔡马库斯出使西突厥时，在到达汗庭之前，有一些突厥人来到他们跟前，声称“能驱逐魔鬼预阻不祥之兆。围绕蔡马库斯及从人，取其行李置众人之中，摇铃击鼓于其上。又有手持香者，火势熊熊，来往绕走，状类疯狂，指天画地，几若魔鬼诚被其驱逐者。咒既诘毕，乃请蔡马库斯经过两火间，其人亦自皆陆续走过两火间，谓如是，则妖魔悉可洗净也。除妖礼毕，蔡及从人乃与引路者复前行……”[1]。

哈萨克族直至50年代还认为，火是光明的象征，是驱除一切妖魔的神，婴儿躺进摇篮前，先用火把在摇篮里来回晃动，以驱除邪气。妇女在照料婴儿时，要把婴儿的摇篮放在靠火的地方，让火光照耀着婴儿，以防邪气侵犯。当牲畜发病时，要用火熏羊圈和其他牲畜圈。从一个牧场转移到另一个牧场时，首先要用火净身。在转场的路上，要点燃两堆火，然后让驮畜和畜群从两堆火中间走过。通常还有两位老太婆站在火堆旁，

[1] 张星烺：《中西交通史料汇编》第4册，中华书局1977年版，第285—286页。

口中不停地念："驱邪！驱邪！驱除一切邪恶！"

蒙古人认为"火是清洁的源泉和象征"。它"具有使一切东西纯洁的能力，它具有把自己的纯洁传给别的东西的能力"[1]。他们相信，"万事万物是被火所净化的，因此，当使者或王公们或任何人来到他们那里时，不论是谁，都被强迫携带着他们带来的礼物在两堆火之间通过，以便加以净化，以免他们可能施行了巫术，或者带来了毒物或任何别的有害的东西"[2]。

13世纪波兰教士本尼迪克特出使蒙古地区时，拔都汗的仆人拿着使臣的礼物从"两堆圣火之间走过去"，使臣们也被迫穿过圣火间，其目的是"以火来净化使者们和各种礼物"[3]。

东北的满族也非常敬火，他们认为火神原居住在天界，天界也就是火界，火生万物，神火可以荡涤一切尘垢，驱赶邪恶魂灵，使福寿和光辉永远常驻在人类身边。他们相信火神能给人带来了温暖与光明，能驱逐恶魔鬼疫，使大地永远洁宁。

新疆北部的阿尔泰乌梁海人直至五、六十年代仍盛行火崇拜，他们把火当作光明、纯洁的象征，认为火是不可玷污的，它具有净化的性能。当牲畜发病时，点燃两堆火，让牲畜在两堆火中间走过，以驱除病魔。如果有人病了，家人手持火把，在房子里来回绕走，以驱鬼魂。送葬的人回来时，也要在两堆火间走过，以祛除邪祟。[4]

国外许多民族也视火为光明、洁净之神。例如，在古代波斯，"火之重要殆不亚于太阳，因为它也传播光明，所以也视为

[1] 道尔吉·班扎罗夫：《黑教或称蒙古人的萨满教》，载《蒙古史研究参考资料》第17辑。

[2] 道森编：《出使蒙古记》，中国社会科学出版社1983年版，第12—13页。

[3] 同上书，第97页。

[4] 何星亮：《阿尔泰乌梁海人的宗教信仰初探》，载《民族研究》1986年第1期。

最神圣清洁的因素。在某一节经典中，火竟被称为阿大拉·庄马施大(古代波斯的太阳神)之子。一切的火，从厨房中的火到严的大坛上的火，都被视为神圣；而须注意看顾，勿使大受到污辱"[1]。"火代表光明。其对立面是黑暗。"[2]

(2) 家庭保护神

不少民族除了奉火神为光明、洁净之神外，还视之为家庭保护神。作为家庭保护神的火神，即民间普遍信仰的灶神。灶神，也称灶君，唐以来民间又称之为灶王。在古代，上自天子，下至庶民，家家户户都要供奉。

在原始时代，农业民族多居住地穴式或半地穴式住房，游牧民族则居住简易的圆形毡房(即蒙古包)或锥形毡房。每一个原始住房都有一个炉灶，它是烧水做饭的地方，也是燃柴取暖和照明的地方。因此，炉灶最初被视为火神的象征。人们祭火神时便往灶中撒祭品。由于炉灶在原始时代人们的生活中占有极其重要的地位。于是人们又视之为家庭保护神。这种观念可以在古今一些民族中找到。

古突厥人除了奉火神为光明、洁净之神外，还视之为家庭保护神。每一家庭都供奉火神偶像。火神被突厥民族崇奉为保佑全家大小平安和守护帐内炉灶的"家婆"，"显而易见，火神即帐神"[3]。

古突厥人的这种火神观念在近现代一些突厥诸民族中仍有保留。如哈萨克族认为火神是屋内炉灶的保护神，也是家庭的保护神。举行婚礼时，新娘进门先拜火神，要往毡房正中的火

[1] 麦高文：《中亚古国史》，中华书局 1958 年版，第 95 页。

[2] 王治来：《中亚史》，中国社会科学出版社 1980 年版，第 27 页。

[3] 蔡鸿生，《论突厥事火》，《中亚学刊》第 1 辑，中华书局 1983 年版。

炉里撒上一碗酥油(或羊油)。油燃起时，火焰满室，以为吉祥，在座的人都口念"火娘娘，油娘娘，给我们把福降"。

蒙古人也有与突厥人相似的观念，他们认为"女神斡惕(Ot或Out，意即火)是幸福和财富的赐予者"，"甚至把火炉——也看作神圣的地方。一个家庭没有火，就失去了居住的价值。一个家庭点起了火，就会使这个家庭清洁，似乎火使这个家庭神圣化了"[1]。

阿尔泰乌梁海人直至50年代仍保留了较浓的作为家庭保护神的火神观念。他们认为，火神是全家的保护神，全家的衣食之源都靠火神保佑。而火炉是火神居住的地方，所以一切食物都必须先敬居住在火炉的火神，否则就是不敬，全家就得不到火神的保护。因此，过去他们饭前必先祭火，每次吃饭前都必须往火炉里撒些饭食。喝奶茶或饮酒也必须先敬火炉。举行婚礼时，也必须拜火神，往公婆毡房里的火炉洒些油，使火烧得更加热烈旺盛。[2]

鄂温克人也非常崇敬火，"他们认为火的主人就是神，每户的火主就是自己的祖先，火主死了，这户就要泡根"。吃饭、喝酒都先往火里稍微滴上一点，嘴里说些祝福的话，他们认为如不这样，火神会不满。到鄂温克牧民家中作客，进到主人家时，首先要拜火神。客人吃肉时，要先切一小块肉放进火里，而后自己才能吃。喝酒时，主人要把酒先献给火，然后自己喝一口，再敬客人。客人也先把酒献给火，然后自己再喝。新婚出嫁之前，要用肥肉祭火，新娘到男家时首先拜丈夫家的火，成为家人之前，把自己介绍给火神——家庭保护神。新娘拜火时，专

[1] 《黑教或称蒙古人的萨满教》，载《蒙古史研究参考资料》第17辑。

[2] 何星亮：《阿尔泰乌梁海人的宗教信仰初探》，载《民族研究》1988年第1期。

门祝福的老大爷在旁边说："拜火，祝你们美满幸福；拜有烟的火，祝你们长寿；拜燃烧的火，祝运气好。"[1]

四川庙顶藏族认为火神带来光明和幸福，而且还能把富裕的灵魂请到家中，使人们有吃有穿，财源旺盛。凡逢年过节，家遇婚丧大事或宴请亲朋好友之时，须先用酒肉、饭食敬祭锅庄，过年时要大祭三天，在锅庄旁边插香，把酒、肉、青稞等食品分别放在三条锅庄石上，然后全家共拜。家里有姑娘订婚，其聘礼如银子、布匹等物皆放于三条锅庄石上，表示家中灶神最有权利享用。[2]

近代一些汉族地区也保留有灶神为家庭保护神的观念，祭祀甚勤。如辽宁义县称灶神为"灶君"，俗称"灶王爷"，"为家庭之主神，家家必供之神也。神位即设厨室灶旁房壁上，朔望、年节，焚香致祭"[3]。

黑龙江宝靖县与辽宁义县相似，亦称灶神为"灶君"，俗称"灶王爷"，人们"谓为家庭之主神，神位设于厨室灶旁，朔望及年节均焚香致祭焉"[4]。

国外也有一些民族视火神为家庭保护神，如日本的虾夷人认为，火神管理每一家炉火，赐予温暖，监督烹饪，也是家里发生一切事情的见证者，由于她的火是神圣的，所以人们在饭前饭后和每天早晨起床时，都要向它致敬。[5] 北亚的埃文克人也有类似习俗，每次进餐前，家庭主妇将少许佳肴掷入火塘，

[1] 《鄂温克调查材料之二》，1958 年内部铅印本，第 108—109 页；《鄂温克调查材料之三》，1959 年内部铅印本，第 78 页，第 85 页。

[2] 陈明芳：《论冕宁县庙顶藏族的原始宗教》，载《藏学研究论丛》第 1 辑，西藏人民出版社 1989 年版。

[3] 《义县志》，1931 年铅印本。

[4] 《宝清县志》，1964 年黑龙江图书馆油印本。

[5] 《世界各民族历史上的宗教》，第 184—185 页。

并祈祷说："请吃吧，吃得饱饱的，给你一只野兽，也好吃得饱饱的。"[1]

以上两种火神观念是较普遍的。有些民族既视火神为光明、洁净之神，又视之为家庭保护神；有些民族则仅保留其中一种火神观念。

（二）火神形象及其性别

火神形象是在火神观念的基础上形成的。历史上曾经存在过的火神形象或象征有多种，主要有如下几种。

1. 火　　焰

人们崇拜火，最初是直接崇拜自然的火。在举行祭火仪式时，烧起一堆火，把火焰当作火神的象征，人们向火焰叩头、跪拜，往火里撒酒、肉等祭品。

古代蒙古人以为火具有驱邪、净化的神性，并且直接向火焰——火神象征行拜礼。据《罗斯托夫编年史》记载："汗与拔都还有如下习惯：当有人欲觐见时，他并不下令将那人领来觐见，他吩咐巫师领着通过火间，向矮树丛、火及偶像行拜礼；又从献给王的全部礼物中取一部分投入火中，礼物拿走后才被允许去觐见王。"又据《尼康诺甫编年史》载，当蒙古王公贵族朝见皇帝时，皇帝"命巫师置两火堆，领着全体斡罗思王公及贵族们通过火堆，向矮树丛、偶像、火行拜礼，带给皇帝的礼物，一部分投入火中，就这样将他们领到皇帝处……。他们来到的地方，两边各置一火堆，许多斡罗思王公及贵族们走过火

[1] C.A.托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社1985年版，第184—185页。

堆，向太阳、火及偶像行拜礼"[1]。朝见者须经过两火堆之间，目的是为了驱邪、除秽。向火行拜礼，把一部分礼物献给火，说明古代蒙古人把自然的火焰当作火神的象征来崇拜。

50年代前的新疆阿尔泰乌梁海人也把火焰作为火神的象征而加以崇拜。他们于每年夏历九月举行祭火仪式。之所以要在九月，是因为深秋时节，雨少地干，草木枯黄，最易发生火灾，因而祈求火神免祸于人间。祭火一般是相邻的若干户合祭。祭火必须杀黄山羊或黄头白身绵羊，在空旷处烧一堆火，点火用黄山羊油或柏叶香。祭祀时以牺牲供于火堆前，并往火里撒些祭品，然后叩头跪拜三次。[2]

2. 炉灶之火

从崇拜自然之火到崇拜炉灶之火，是火崇拜的一个转折，是作为家庭保护神的火神观念形成的表现。炉灶或火塘的自然属性，即用火烧熟食物。一日三餐离不开火，人们自然视炉灶之火为神圣。因而，不少民族认为炉灶之火是火神的象征，而炉灶是火神居住的地方。有些民族甚至每顿饭前都必须先往炉灶内撒些食物，以示对火神的敬祭。如前所述，哈萨克族、蒙古族、阿尔泰乌梁海人和鄂温克族都把炉灶视为火神居住的地方，举行婚礼时必须先敬火炉，拜火神。阿尔泰乌梁海人和鄂温克族还有每次吃饭前往火炉里撒食物敬火神的习俗。鄂伦春也有类似的习俗，饭前须向炉火洒些酒肉，以飨火神。亲友串门时，先到主人家火神前向火神叩拜，然后才向主人致意。[3]

[1] 道森编：《出使蒙古记》，中国社会科学出版社 1983 年版，第 73—74 页注⑫。

[2] 何星亮：《阿尔泰乌梁海人的宗教信仰初探》，载《民族研究》1986 年第 3 期。

[3] 秋浦：《鄂伦春社会的发展》，上海人民出版社 1978 年版，第 160 页。

南方一些民族也十分崇拜居住在炉灶或火塘中的火神。例如，独龙族认为，火塘同天直接相联，是从天到地的一个组成部分。火塘被认为是一家之中最大的主人，也就是家庭的保护者。火塘上用来炊水烧饭的铁三脚架或支起的三块石头，是珍贵而神圣的。每当饮酒吃肉，老年人常要在铁或石的三脚架上边洒放些酒肉，以示敬祭之。[1] 珞巴族也崇拜火神，饭前由主妇先投食物于火塘中，以示对火神的供奉。[2]

古代汉族地区的灶神即火神的演变，祭灶也就是祭火神。灶对于人，关系重大，它不仅是炊水烧饭、照明取暖之地，而且是保存火种的地方。而火是人们生活不可或缺的自然物，如果火种不幸熄灭，则意味着巨大的灾难，象征氏族或家庭的衰落。难怪"'熄灭的火'和'熄灭的氏族'在希腊人中间是同义语"[3]。现在我国某些地方的人说某家"倒灶"，"即指该家灭绝，这仍是上古的遗风。因而，火神自然充当起灶神来"[4]。所以，古代的灶神实质上就是火神。

过去民间普遍流传灶神于每年阴历十二月二十三日（或二十四日）归天，向天帝汇报人间善恶情况，请天帝赏罚。人们为了使灶神报善不报恶，多以糖糕等物祭祀，并祝曰："好话多说，坏话少讲。"供糖糕之意，意在粘灶神之口，免得在天帝面前喋喋不休。这一传说也进一步说明灶神即火神。前已述及，古代人们普遍认为人间的火来自天界，并有种种传说，所以，灶神归天即火神返回天界。

---

[1] 蔡家麒：《独龙族原始宗教考察报告》，载《民族学报》1983年年刊。

[2] 刘芳贤等：《珞巴族的原始宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

[3] 拉法格：《宗教和资本》，三联书店1963年版，第50页。

[4] 刘城淮：《中国上古神话》，上海文艺出版社1988年版，第252页。

3. 燧 人 氏

火神形象由自然之火、炉灶之火演变为司火的人形化的神，是火崇拜的一大发展，是人们把火神神秘化、社会化的表现。在中国古代，最早的人形化的火神当是传说中的燧人氏。

燧人氏即传说中的最早钻木取火之人。他并不是历史上具体的人物，而是传说中的神。关于燧人氏，古籍中有不少记载。《韩非子·五蠹》云："上古之世，……民食果蓏蜯蛤。腥臊恶臭，而伤害腹畏，民多疾病。有圣人作，钻燧取火，以化腥臊，而民悦之，使王天下，号之曰燧人氏。"王子年《拾遗记》谓：燧人氏"在庖(伏)羲之前"，"因取小枝以钻火"，于是便开始有了熟食。[1] 同书又云："燧明国有大树，名燧，屈盘万顷。后世有圣人游日月之外，至于其国，息此树下。有鸟啄树，粲然火出。圣人感焉，因用小枝钻火，号燧人氏。"[2]《礼含文嘉》称："燧人始钻木取火，炮生为熟，令人无腹疾，有异于禽兽，遂天之意，故为燧人。"[3]《尸子》云："燧人上观星辰，下察五木，以为火也。"[4]

上述传说表明，上古人们因受到加工木石、制造器具而迸发出火花的启发，掌握了摩擦生火的技术，不再单纯地依赖天然之火，而主要凭藉人工取火。人工取火的发明，是社会的一大进步，是社会生产力水平进入崭新阶段的标志。高尔基曾指出："文化史是开始于人们掌握了火——开始于普罗米修斯，他能够从使干树燃烧的雷电取到火，而且他自己也大概烧得很厉害；也开始于另一个普罗米修斯，他借助摩擦而取到火。"[5]

---

[1][4]《太平御览》卷八六九引。

[2][3]《太平御览》卷七十八引。

[5]《文学书简》，人民文学出版社 1965 年版，第 308 页。

中国远古时代的燧人氏是借助摩擦而取到火的普罗米修斯，是中国最早的"造火者"。因此，它被奉为最早的人形化的火神是毫不奇怪的。

4. 炎　帝

炎帝是古代的火神之一。《左传·哀公九年》载："炎帝为火师。"《左传·昭公十七年》谓："炎帝氏以火纪，故为火师而火名。"可见炎帝被人们尊为火神。

炎帝是传说中的神话人物，有人说他是炎帝部落的祖先，有的说他是炎帝部落的一个首领。有的则说他是炎帝部落的首领称号，并非历史上的具体人物。不管是否真有其人，但可以说，他是人们所创造的神。至于何时被尊为火神，可能是五行观念形成之后。据五行观念，东方属木，南方属火，西方属金，北方属水，中央属土，并根据木、火、土、金、水的颜色，分别配之以青、朱、黄、白、黑五种颜色，形成五行说中的五色观念。《淮南子·天文训》："南方火也，其帝炎帝……。"而火的颜色为赤色或朱色，故炎帝有时又被称为"赤帝"，如《太平御览》卷九二一引《广异记》云："南方赤帝女，学道得仙……。赤帝见之悲恸……。"《淮南子·时则训》亦称炎帝为赤帝。高诱注云："赤帝，炎帝，少典之子，号为神农，南方火德之帝也。"另外，炎帝之"炎"，亦与火有关。《说文》："炎，火光上也，从重火。"可见，炎帝作为火神和"炎帝"这一名称当是在五行说形成之后。

如前所述，灶神即火神，故古代也把炎帝奉为灶神。《论衡·祭意篇》："炎帝作火，死而为灶。"其意即炎帝发明人工取火，死后成为灶神。《淮南子·氾论训》谓："此圣人所以重仁袭恩，故炎帝于火而死为灶，禹劳天下而死为社，后稷作稼穑而死为稷。"高诱注云："炎帝神农以火德王天下，死托祀于灶神。"

这些记载表明炎帝又作为灶神而被古代人们所祭祀。

5. 祝　融

祝融也是古代人们所尊奉的火神和灶神之一。《山海经·海外南经》："南方祝融，兽身人面，乘两龙。"郭璞注云：祝融，"火神也"。《左传·昭公二十九年》亦云："火正曰祝融"。又《国语·郑语》云："夫黎为高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰祝融，其功大矣。"《吕氏春秋·四月》："其帝炎帝，其神祝融。"注云："祝融，颛顼氏后，老童之子吴回也，为高辛氏火正，死为火官之神。"高诱注《淮南子·时则训》云："祝融吴回为高辛氏火正，死为火神，托祀于灶。"《太平御览》卷五二九引《五经异义》谓："灶神祝融，是老妇。"《风俗通义·祀典》引《周礼》："颛顼氏有子曰黎，为祝融，祀以为灶神。"据此，祝融即是火神，又是灶神。

除了以上几位人形化的火神、灶神外，各民族、各地区亦有自己的火神、灶神。本民族或本地区的著名人物死后往往被奉为火神或灶神。

6. 火神的性别

历史上的火神有男有女。男火神和女火神孰先孰后？

据一些资料来看，女火神是较早的，是母系社会的产物，男火神是较晚时候出现的，它是在父系社会出现的。在母系时代，掌火的人是妇女，"供做饭用的炉灶是母亲的财产，当她死后就传给她的长女"[1]。因此，她们所崇拜的火神，灶神也往往是女性。前述祝融原为一老妇女。《文献通考·郊社一九》称：

[1] 拉法格：《宗教和资本》，三联书店 1963 年版，第 61 页。

祭"灶神是祭老妇"。古突厥人的火神亦为女性，哈萨克族称火神为"火娘娘"。满族称火神为"拖亚恩都里"，它是"拖"(火)和"额姆"(母亲)的复合词，意即"火母神"。可见，满族把火看作母亲，是孕育万物的生命之火。在满族那木都鲁氏神偷中，则直接称火神为"突恩都里妈妈"，意为"火奶奶"，或称"妈妈因恩都里"，意为"奶奶火神"。[1] 鄂伦春族称火神为"透欧博如坎"，它的形象是一位老太婆。[2]

国外不少后进民族的火神、灶神也是女性。如北亚吉利亚克人称火神为"火婆婆"，纳乃人称"火妈妈"，埃文克人称"火外婆"，阿尔泰人称"火妈妈"。[3] 日本虾夷人的火神是最重要的神，她也是一位女神。[4]

在女火神、女灶神的影响下，祭火或祭灶往往以老妇主祭。《孔子家语·曲礼·子贡问》云："夫灶者，老妇之所祭。"《礼祀·礼器》亦谓祭火神(灶神)为"老妇之祭也，盛于盆，尊于瓶"。《史记·孝武帝本纪》"索隐"案："礼灶者，老妇之祭，盛于盆，尊于瓶。"

妇女主祭火神或灶神的习俗在近现代一些民族中仍有保留。哈萨克族当举行拜火或驱邪仪式时，主持仪式者为老太婆。鄂温克族每年秋季祭火，主祭者是妇女。[5] 云南永宁纳西族每年腊月二十四日深夜祭灶神时，由主妇主祭。[6]

---

[1] 富育光：《满族火祭习俗与神话》，载《民间文学论坛》1986年第4期。

[2] 赵复兴：《鄂伦春原始宗教研究》，载《内蒙古社会科学》1990年第3期。

[3] C.A.托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社1985年版，第184页。

[4] 乔治·彼得·穆达克：《我们当代的原始民族》，四川民族研究所1980年版，第121页。

[5] 《鄂温克调查材料之三》，1959年铅印本，第85页。

[6] 王承权等：《云南西川纳西族文化习俗的几个专题调查》，1981年内部铅印本，第175页。

火神、灶神为女性的观念以及主祭者为妇女的习俗都是母系社会形成的，进入阶级社会之后，许多民族和地区仍长期保留了这一观念和习俗。不过，一些民族进入父系社会之后，特别是进入封建社会之后，女火神、女灶神的观念不适合男权意识的需要，所以逐步对火神、灶神形象的性别作了修正。由女神演变为男神，有的甚至给男神配有夫人。例如，在北亚一些社会发展水平较低的民族中，其灶神均为女性，惟有雅库特人、布里亚特人，因已处于较高发展阶段，故他们的灶神并非女性，而为男身。[1] 我国东汉时已有灶神为夫妇两人的记载。如许慎的《五经异义》云："祝融为灶神，姓苏名吉利，妇姓王名搏颊。"唐代段成式《酉阳杂俎·前集》卷十四不仅有灶神夫妇的名称，还列举了他们的女儿和众多属神："灶神名隗，状如美女。又姓张名单，字子郭。夫人字卿忌，有六女皆名察洽。……其属神有天帝娇孙、天帝大夫、天帝都尉、天帝长兄、硎上童子、突上紫宫君、太和君、玉池夫人等。"近现代汉族地区也多称灶神为灶王爷，这些都表明灶神形象已男性化。

随着火神、灶神性别的改变，主祭之人也随之变更。原来祭火神、灶神由妇女主祭，后来由男子代替。《北京风俗类征·岁时》引《日下旧闻考》称："京师居民祀灶，犹仍旧俗，禁妇女主祭，家无男子，或迎邻里代焉。"又引《京都风俗志》云：十二月"二十三日晚间，于供桌设灶神纸像，……祭时男子先拜，妇女次之，谚云：'男不拜月，女不祭灶'"。又引《帝京景物略》谓："《礼记》称灶为老妇之祭，今男子祭，禁不令妇女见之。祀余糖果，禁幼女不得令啖。"

据上所述，女火神、女灶神观念产生较早，它产生于母系

[1] C.A.托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社 1985 年版，第 184—185 页。

时代，并长期在一些民族中保留。男火神、男灶神观念是父系时代的产物，它是较晚时候产生的。主祭之人初为妇女，后来由男人代替。

（三）祭祀仪式

火神观念产生之后，随之便产生相应的祭祀仪式。由于人们把灶神视为主要的火神，因此很早就有专祀灶神的仪式。《礼记·祭法》记王立七祀，祭灶神为其中之一。《史记·孝武帝本纪》有天子亲自祠灶的记载。《后汉书·礼仪志中》载："立夏之日，……京都百官皆衣赤，至季夏衣黄，郊。其礼，祠特，祭灶。"

前已述及，自古相传人间的火来自天界，有不少民族甚至认为是来自上帝的圣火。于是人们认为炉灶中的火是上帝派驻人间的全权监察代表，是各户的主要家神，它不仅掌饮食，而且主宰全家的生死祸福。而且，它与全家成员的生活最接近，明察男女老幼的一言一行，它可直接返天向上帝报告人间的善恶。西汉时已有"灶神晦日归天，白人罪"的传说[1]。东汉时，这些观念流传更广。郑玄注《礼记·祭法》中之灶神谓："小神居人间，司察小过，作谴告者尔。"东晋葛洪所著《抱朴子·微旨》则说得更具体："又月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪，纪者三百日也。小者夺算，算者三日也。"近代民间亦相传，灶神每年返天界一次，向上帝汇报某人家是好是歹，它要把某家一年的大小事情对上帝说个一字不漏。因此，人们惧怕灶神，但又离不开它。人们根据自己的社会生活经验，根据历代官府

[1]《太平御览》卷一八六引《淮南万毕术》。

的各级官吏可以通过行贿买通的现象，相信灶神同样是可以买通的。于是，在灶神返天之日（宋代以后为腊月二十三或二十四日），以粘糖供奉，旨在以糖封灶神的嘴，并用好言好语奉承它，希望它在上帝面前多说好话，这样便形成了独特的祭灶神风俗。

宋代的祭灶神时间和习俗基本与近现代汉族地区相同。宋人范成大《祭灶词》诗云："古传腊月二十四，灶君朝天欲言事。云车风马小留连，家有杯盘丰典祀。猪头烂熟双鱼鲜，豆沙甘松粉饵圆。男儿酌献女儿避，醑酒烧钱灶君喜。婢子斗争君莫闻，猫犬触秽君莫嗔。送君醉饱登天门，杓长杓短勿复云，乞取利市归来分。"[1] 宋人孟元老《东京梦华录》上亦谓："十二月二十四日，京中各个人家，都要夜间烧一些纸钱，将灶马贴在灶上，再用些酒糟涂抹在灶门上，意思要特别对于灶神，大加致敬，令他喝一个酩酊大醉，吃一个肚儿圆，好叫他替家中人多说一些方便话。"[2]

我国近现代民间多以阴历腊月二十三日（或二十四日）为送灶神上天日期。人们为了讨好灶神，每逢腊月二十三日，要在所奉祀的画像上抹一些蜜糖，以使他在上帝那里多说些甜言蜜语。有的还在灶君嘴上抹一些粘糕，以便将他的嘴封住，使他到上帝面前时张不开口，这样他就不能对某家说长道短了。有些人家在送灶神上天时写上极为工巧的对联：如"上天言好事，下界降吉祥"，"黄羊能致富，青饯可通神"等等。横楣上多用"一家之主"、"习命灶君"等。[3] 关于这些，各地地方志、风俗志有大量的记载，下面介绍一些有代表性的记载。

北京往昔于腊月"二十三日祭灶，古用黄羊，近闻内廷尚用

[1]《古今图书集成·神异典》卷三十三引。

[2][3] 李干忱：《破除迷信全书》卷十，美以美会全国书报部1929年印。

之，民间不见用也。民间祭灶，惟用南糖、关东糖、糖饼及清水草豆而已。糖者所以祀神也，清水草豆，所以祀神马也。祭毕之后，将神像揭下，与千张元宝等，一并焚之，至除夕接神时，再行供奉”[1]。北京俗曲云：“腊月二十三，呀呀哟，家家祭灶，送神上天，祭的是人间善恶言。一张方桌搁在灶前，阡张元宝挂在西边。滚茶凉水，草料俱全。糖果子糖饼子，正素两盘。当家人跪倒，手举着香烟，一不求富贵，二不求吃穿，好事替我多说，恶事儿替我隐瞒。”[2]

天津地区过去亦于阴历十二月二十三日祭灶，“供以糖饼、糖瓜、粘糕、胡桃等品，又备草料、凉水，谓用以秣灶君之马。祭时，必使炉火炽盛，以糖饼置炉口，亦有缘而涂之者。相传灶君朝天，白人间善恶于玉帝，以行赏罚，置糖炉口，则口粘，不复能语。故焚神纸时，必祝曰：‘好话多说，不好话少说。’祭毕，以糖果与家人食之”[3]。

河北万全县人以腊月二十三日为祭灶日，“相传是晚灶君上天朝玉皇，报告人家之善恶，以凭赏罚。故各家于是晚供灶君于糖饼、糖瓜，又备草料、凉水，意在秣灶君骑马。亦有用秫杆扎成马形，与灶君像同焚于炉灶，跪送之上天者。送灶君时，并频频祝曰：好话多说，坏话少讲。故供糖之意，亦在借糖之粘性以粘其口，免在玉皇前啜啜不休”[4]。高阳县人称腊月二十三日为“灶君归天日”，“迷信者流且谓，灶君乃一家之主，人之善恶均有记载，面见玉皇陈述善恶而定赏罚。故多以糖糕等物祭之，以粘其口，而使勿言”[5]。

[1] 李家瑞：《北平风俗类征·岁时》引《燕京岁时记》，商务印书馆1937年版。
[2] 李家瑞：《北平风俗类征·岁时》引《霓裳续谱》，商务印书馆1937年版。
[3] 《天津志略》，1931年铅印本。
[4] 《万全县志》，道光十四年增刻本。
[5] 《高阳县志》，1933年铅印本。

辽宁海城县人称"灶神曰灶君，俗呼'灶王爷'，而称其夫人曰'灶王奶奶'，并绘二像祀于炊室灶旁壁上，年节致祭，朔望焚香叩拜，极为隆重。俗谓灶君稽查人间善恶，每月二十三日上奏天庭，或曰十二月二十三日升天，故有小年祀灶之举云。……俗谓灶神能为人祸福，妇孺皆知崇敬。昔人云：'与其媚于奥，宁媚于灶。'今之谓矣"[1]。

清代宁夏府人于腊月"二十三日，以鸡、酒、饼、饴之属祀灶神，曰'送灶'；鸡陈而不杀，至除夕始荐熟，曰'接灶'"[2]。宁夏隆德县人于腊月"二十三日，以糖饼祭送灶神。相传是夜灶神升天，诣天帝奏人善恶，以糖粘其口。除夕日，……祀新灶，谓之灶君下凡"[3]。

山西、陕西等地的汉族不仅于腊月二十三日或二十四日祭灶神，而且认为灶神上天至灶神下凡期间(即二十三日至除夕)，因无人监察人间事务，可做任何事，无任何禁忌，婚嫁可不择日。如山西解州人于腊月"二十四日夜'祀灶'，以糖瓜涂灶口，曰见上帝无言是非。……又自二十四日，已往俗传'乱宿日'，诸神朝天，百无禁忌，嫁娶纷纷焉"[4]。山西临晋县人于腊月"二十三夜'祀灶'，献糖瓜欲粘其口，曰见天无言是非。……自兹后七日，婚嫁不择吉，曰诸神在天，无禁忌。神在天，即不问下土事，无贵神矣"[5]。

陕西府谷县人于腊月"二十三日薄暮，设果、饼、饧饴'祀灶'，用糖泥神口，祝曰：'勿以恶事诉上帝。二十四日，阴阳家

[1]《海城县志》，1937年铅印本。
[2]《宁夏府志》，嘉庆三年刻本。
[3]《隆德县志》，1965年甘肃图书馆印。
[4]《解州志》，康熙五十六年刻本。
[5]《临晋县志》，康熙二十五年刻本。

言此后数日诸神朝天，百无禁忌，民间嫁娶甚多"[1]。洛川县人亦于十二月二十三日"祀灶，用糖饼，俗称'糖瓜'。晚饭后祀灶，名曰'送灶神'，俗以灶神上朝玉帝，以糖瓜作祭品，取其粘嘴，不言坏事也。《刘志》：'二十四日后，娶嫁不择吉……。'[2]"

有些少数民族也有腊月二十三日或二十四日祭灶神的习俗，如蒙古族牧民一般在腊月二十三日祭灶，祭灶仪式各地大同小异：是日晚上，在蒙古包的火撑子上，将干牛粪堆成塔式点燃烧旺，火苗向蒙古包的天窗升起。火撑子前的供桌上摆满了香喷喷的祭品：羊胸叉、羊尾、奶皮子、黄油、奶酪、白酒、炸果子、红枣、糖果以及香火、五色彩绸等。祭祀时，主人将系着五色彩绸的芦苇捆插在蒙古包的门楣上，并将劈成细条的柞树置于火撑子四根支柱的上端，然后主人跪在门口的毡垫上，将最好吃的羊胸骨肉奉献给灶神。并将一些白酒、奶油及其他供品投入旺火中，祈祷灶神上天言好事，保佑全家幸福，牲畜兴旺。农牧区或半农半牧区的祭灶祭火仪式也基本相同。[3]

内蒙辉索木的鄂温克族认为腊月二十三日是火神回天的日子，所以要举行送火神仪式。仪式于太阳落山后举行，男女均参加。祭祀时，在火位的南、西、东侧铺上褥子，并在火的正面放上低桌，上摆各种供物。在火架的四周，点上用面做的灯，并用五种颜色的布条，分散搭在火架的四周。在火架里面，用木条有层次地搭成木框，中间放布条，木框上放一个整羊的胸骨，上包一层羊油，然后点火燃烧，并把各种供物投进火里，这时，主祭火神的妇女，跪在火前，口里念"呼日耶"、"呼日耶"，大家都向火磕头。从祭火那天起，三日内禁止用铁器、木

[1]《府谷县志》，乾隆四十八年刻本。

[2]《洛川县志》，1944年铅印本。

[3] 荣丽贞：《蒙古族祭灶祭火习俗》，载《内蒙古社会科学》1988年第6期。

棍拨火，禁止掏灰和打扫蒙古包。[1]

大多数民族祭火神习俗集中表现在腊月二十三日祭灶神仪式上。但有些民族除了腊月二十三日祭灶神仪式外，其他时间也举行仪式。有些民族甚至举行隆重的祭火仪式。

满族及其先民每年除夕在院中架柴点火，火光映空，预卜来岁平安，族人们还要往火里投盐、食品、酒菜，叩拜火堆。50年代前，吉林省永吉县乌拉街满族人家，过去除夕都有接火神的习俗，用神火烧邪气，清宅净院，讨一年吉利。各户主人还要将院中炭火取回，埋在火盆里，主妇要天天添火，使之常年不灭，叫"长明火"。

祖居北海窝集的满族孟哲勒氏、库雅喇氏、那木都鲁氏和郭赫勒氏等还举行树神火祭，保留了较多的原始狩猎民族祭火神特点。他们在神树下祭天神、猎神、星神等。祭祀时，神树四周燃起九堆长夜篝火，昼夜不熄。族人在族长、萨满带领下，拜星、拜树、拜篝火。到夜间，篝火摆成各种形状，有的像岭上飞舞的长蛇巨蟒，有的像卧虎、奔马……，蔚为壮观。族人们骑马、徒步，三五成群来穿火阵。穿火是为了烧秽气，他们认为只有圣洁的神火，能祛妖邪，求得一年无病无灾，事事如意。在火祭中，谁穿火阵次数最多，敏捷机智，谁就被全族敬为巴图鲁(英雄)，推当狩猎首领。祭祀中间，还杂有取火的体育活动：火中捉迷藏、火中棒打驰兔、火阵缚鹿、火中射鸭、火中抓取石珠等。祭后，全族围坐在神树下火堆前的长木槽盆边，吃"手抓肉"，牲骨撒于野，召乌鹊啄食。[2]

鄂伦春族除了腊月二十三日送火神上天时要祭祀之外，春

[1]《鄂温克调查材料之四》，1959年内部铅印本。第137页。

[2]以上参见富育光《满族火祭习俗与神话》，载《民间文学论坛》1986年第4期。

节时也要祭祀。仪式于太阳升起前举行，家主向篝火扔一块瘦肉和一块肥肉，并洒酒三杯，焚香后率全家成员向篝火叩拜，感谢火神使全家安度一年，并祈求火神庇佑全家岁岁平安。拜毕，全家喝供神酒。[1]

蒙古人每年要多次祭祀火神，平时聚会或有贵客来时也要举行祭火及其他神的仪式。据13世纪的鲁不鲁乞记述，蒙古人聚在一起会饮时，他们首先把饮料洒在房中挂的男神偶像上，然后依次洒在其他神偶像上。此后“一个仆人拿着一个杯子和一些饮料走出屋外。他向南方洒饮料三次，每一次都下跪行礼，这是向火敬礼；其次，向东方、向天空敬礼；然后，向西方、向水敬礼”[2]。

云南彝族正月初一祭火，俗称祭“火龙太子”。永仁迤什厂彝村正月初二或初三全村祭火，名曰开“火神会”。沪西县阿盈里的彝族，农历正月初一和六月二十四日祭火塘，饭前由家庭主妇选一块最肥的肉，投进烈火熊熊的火塘之中，以祈求火神不降火灾。凉山彝族视“锅庄”为火神之所，严禁人畜触踏或跨越。[3]

居住于云南永宁的纳西族认为火象征兴旺和繁荣，所以经常要在饭茶和吃饭之前，往火塘里滴几点酥油茶，撒点饭和菜以示祭献。每年腊月二十四日深夜，主妇用酥油、盐、茶、布以及少量白银作祭品，祈求“戈戛拉”（火神）保佑全家财源涌进。[4]

火神是侗族先民最敬畏的神灵之一。侗族住的都是木楼，

[1] 秋浦：《鄂伦春社会的发展》，上海人民出版社1978年版，第160页。
[2] 道森编：《出使蒙古记》，中国社会科学出版社1983年版，第114页。
[3] 何耀华：《彝族的自然崇拜及其特点》，载《思想战线》1982年第6期。
[4] 王承权等：《云南四川纳西族文化习俗的几个专题调查》，1981年内部铅印本，第175页。

往往“火神”一怒，就把一个村寨烧得精光。因此，过去每年腊月间，每个村寨都要集资买猪祭敬火神，以消除火患。如果某家不小心失了火，不论大小，都要买一头猪祭寨，到寨门去祭火神，这是侗族款规里所规定的。[1]

祭火神仪式是表现在行为活动方面的火崇拜形式。灶神作为主要的火神之一，在中国各族中受到最普遍的崇拜。

（四）禁　忌

有关火的种种禁忌是在火神观念的基础上产生的。它与祭火仪式一样，也是表现在行为活动方面的火崇拜现象。

由于普遍认为炉灶是火神居住的地方，因此，对火的禁忌主要表现在对炉灶的禁忌上。禁忌主要有不准往炉灶中吐痰、撒尿、扔脏东西等，不准用铁器在炉火中拨火，不准用水泼灭炉灶中的火，不准跨越炉灶，不准用脚蹬炉灶，不准在炉灶上放置鞋袜、衣裤等。有关火的种种禁忌，在少数民族中保留较多。

火神是古代蒙古人经常祭祀的神。他们认为，如果触怒火神，就会大祸临头。因此，为了免遭祸患，他们规定了种种禁忌。在他们看来，火神和人一样，是有肉体的，以刀或斧接触火都会伤着火神。所以“拿小刀插入火中，或甚至拿小刀以任何方式去接触火，或用小刀到大锅里取肉，或在火旁拿斧子砍东西，这些都被认为是罪恶，因为他们相信，如果做了这些事，火神就会被砍头”[2]。

鄂温克人禁用有刃的东西拨弄火，以免伤着火神，他们还

[1] 龙耀宏：《侗族的原始宗教》，载《贵州民族学院学报》1986年第3期。

[2] 道森编：《出使蒙古记》，中国社会科学出版社1983年版，第11页。

禁以水泼火，禁以污秽的东西扔入火中；小孩不得玩火，如玩火，牲畜会走得很远；产妇三天内不许拨火，火里不得扔进蒸蒜等有气味的东西；不得跨火而过，早晨不得向火扔灰；出远门的人回来进屋前，要向门外扔出一点火，以防随着进来的妖魔。他们在搬家时不敢扑灭火，甚至对山林野火也不敢扑灭，认为那是火神的，是火神在驱除恶魔。[1] 鄂温克人还有旨在于维护火神神圣性、切实遵守各种禁忌的神话。传说很早以前，有个人白天打了一天猎，什么也没有打上。晚上回家烧火时，柴火燃烧时发出崩裂声，他十分生气，违反禁忌，用刀把火弄灭。第二天生火时，不管怎样也生不着，结果他被冻死了。其原因是火神离开了他家，因此生不着火。[2] 这一神话主要是教育人要尊敬火神，不得违犯有关火的各种禁忌，否则就会大难临头。

鄂伦春族禁忌往火中倒水，不准用刀、棍捅火和用脚踢火，不准往火里扔脏东西。传说过去有一个懒媳妇，光屁股烤火，火星蹦灼其阴部，她很生气，用剪子捅了一下火，把火神的眼睛捅瞎了一只，一位白发老太太(火神)从火中跳了出来，叱责并惩罚了她。[3] 另一个神话称：过去有个小孩不慎让火烫了手，他母亲很生气，用猎刀往火中乱刺一阵，当天晚上就怎么也升不起火来。第二天只好搬家，可是到新地方同样升不起火。她的妯娌让她回到原来的地方看看有没有火，她发现原来住的地方有一大堆火正在燃烧，篝火旁边还坐着一位满脸是血的老太婆。她问老太婆是怎么伤的，她生气地说："还不是你用猎刀

[1] 参见《鄂温克调查材料之三》，1959年内部铅印本，第85页；《鄂温克族调查材料之四》，1959年内部铅印本，第138页。

[2] 《鄂温克调查材料之二》，1958年内部铅印本，第108—109页。

[3] 富育光：《大兴安岭鄂伦春族萨满教文化调查》，载《北方民族》1990年第1期。

刺的！”这时她才恍然大悟，赶紧跪下求饶。老太婆严厉斥责了她，并给了她一个桦木包火种。她带回新搬的地方才点着火。

达斡尔族认为火是神圣的东西，严禁往火里投进不干净的东西，如投进垃圾或者冲着火大小便等。否则就被认为是亵渎了神灵。[1] 新疆的哈萨克族对火也有种种禁忌，他们不允许用脚踩火，不能往火上吐唾沫，不准围着火堆乱跑，不能压灭火苗，更不能在火上撒尿。

云南的布朗族视火塘为火神居住之地，不准跨越火塘，不能用脚蹬三脚架，不许在火塘上放置鞋袜、衣裤。倘若违犯，就是对神灵的大不敬、大亵渎，必将惹起火神发怒并给予惩罚，后果不堪设想。[2] 独龙族不准用水直接泼火，壶水沸时要立即拿开，防止溢出的水浇熄塘火，不可将脚伸进火塘。睡觉或出门时要把木柴码齐，放在火塘中或火塘边上，有余火的木柴不得乱撂乱放，更不得随便乱拨、乱处置石三脚等。[3]

西藏的珞巴族也有关于火的种种禁忌，他们禁止跨越火塘；在火塘旁吵架时，禁止双方翻动燃烧着的柴禾和木炭；严禁脏物放于火塘边，不能朝火塘方向扫地。[4] 四川庙顶藏族也视锅庄为神圣之地，任何人不得将脚伸入火塘，不能向火塘吐唾沫或扔脏东西，更不能从锅庄上跨越过去，假如不慎亵渎了锅庄，人们会遭到不幸。为避免和减轻将要受到的惩罚，必须请巫师举行宗教仪式，恳求火神的宽恕。[5]

---

[1] 池尻登：《达斡尔族》，1982 年内部铅印本，第 66 页。

[2] 王树五：《布朗山布朗族的原始宗教》，载《中国社会科学》1981 年第6期。

[3] 蔡家麒：《独龙族原始宗教考察报告》，载《民族学报》1983 年第 3 期。

[4] 刘芳贤等：《珞巴族的原始宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社 1985 年版。

[5] 陈明芳：《论冕宁县庙顶藏族的原始宗教》，载《藏学研究论丛》第1辑，西藏人民出版社 1989 年版。

广西毛难族视炉灶为神圣，在砌灶时，严禁孕妇、年轻人在场。灶的方向不能向东，灶口应向南，否则家庭成员会眼瞎。筑好后，需用红色公鸡一只祭火神，不能用白鸡。此外，严禁往灶石上吐痰，也不能跨三脚架。如果亵渎火神的话，需用公、母鸡各一只供火神，请求火神宽恕。[1]

与火有关的种种禁忌是人们崇敬火神的一种表现。虽然目前保留的有关禁忌不多，但它在历史上曾普遍存在过。

[1] 蓝树辉：《毛难族原始宗教初探》，载《广西民族研究》1989年第4期。

结 语　自然崇拜在中国文化史上的地位

任何一种文化现象，都是为了满足人类和社会的需要而创造或采借的。因此，无论何种文化，一旦产生或采用，便在社会中发挥其职能，对人们生活发生影响。纵观历史上众多的文化现象，无论是已消失的，抑或是延续至今的，都曾对社会起过一定的作用，都在文化史上占有一定的地位。至于其地位的重要与否，则视其对社会的作用和影响大小而定。

中国各民族的自然崇拜始自新石器时代，延续至20世纪的今天，是历史上各种宗教形式中存在时间最长的。不仅如此，它还是历史上最普遍的宗教形式。它覆盖面最广，每一个民族、每一个地区都曾存在自然崇拜。它的崇拜者也最多，历史上大多数人都崇奉自然神，相信它们主宰万事万物，主司人间的吉凶祸福。数千年来，上至帝王，下至平民百姓，无不在强大的自然力面前俯首称臣，拜倒在天、地、日、月、星、雷、雨、风、云、水、火、山、石等自然神的脚下。可见，自然崇拜是中国历史上极其重要的文化现象。

自然崇拜本身不仅是一种重要的文化现象，而且对中国其他文化的影响十分重大。它渗透到社会和文化的每一个角落。

首先，自然信仰和自然崇拜与中国哲学的起源密切相关。一般认为，哲学渊源于原始宗教信仰，但两者并不能等同，它

们既有联系又有差别，原始宗教信仰是“不自觉之信仰活动”，而哲学意识是“自觉之智慧活动”[1]。在各种原始信仰中，自然信仰与哲学观念的关系最为密切，许多哲学观念、意识都直接渊源于自然信仰。

中国哲学形成于春秋时期，创始者为孔子。[2]“孔子以前中国人之精神意识为宗教性的，而孔子以后乃始为哲学性的。”[3]中国原始的自然信仰对中国哲学的形成影响很大。儒学及其他学派的哲学思想、理论、学说等有不少是由春秋以前的自然信仰演化而来的。例如，儒学的天道观源于春秋以前的天神信仰。正如张岱年先生所说：“孔子所谓天，是从当时传统信仰中取来的，而其意谓则已有所改变。”[4] 唐君毅先生也认为，中国哲学的形成与西方和印度哲学不同，“中国人之哲学智慧乃自然的转化原始天神之信仰而成为哲学上之观念。此意谓中国古代哲学中之儒家形而上学中，关于道体之观念，即原始天神信仰之直接的化身。唯以此哲学观念为宗教信仰之直接的化身，故宗教信仰不须先被怀疑批判，再重新自觉的理性的加以建立，而只是使宗教信仰通过吾人之自觉的理性而淘汰其附加之物，且加以自觉的理性之印证，由此印证即使宗教信仰中之天神理性化，而成天道，自觉而内在之，……而宗教信仰直接化为哲学观念”[5]。古代哲学中的其他思想、观念，如阴阳说、五行说、天人合一说、天命观等的形成，也与原始的自然信仰有密切的关系。

[1][3] 唐君毅，《论中国原始宗教信仰与儒家天道观之关系兼释中国哲学之起源》，载《理想历史文化》1948年第1期。

[2] 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第10页。

[4] 同上书，第2页。

[5] 《论中国原始宗教信仰与儒家天道观之关系兼释中国哲学之起源》，载《理想历史文化》1948年第1期。

其次，自然信仰对古代政治观念的影响也颇为明显。历代统治者利用传统的天神信仰，蒙蔽、麻痹人们：把帝王说成是天之子，是受命于天，并把帝王的命令说成是天帝的命令，任何人不得违抗，以此达到长期统治人们的目的。改朝换代也说是天的安排，如先秦不少古籍把商灭夏、周灭商都说成是天帝的意旨。清太祖努尔哈赤建立满洲国称帝时，年号为"天命"，意谓天神命努尔哈赤称帝，以此获得人们的支持和信赖。纵观历代帝王的年号，带有"天"字的年号不少，如天汉、天册、天平、天兴、天庆、天佑、天启、天命、天定、天建、天顺、天显、天保、天祐、天泰、天造、天监、天授、天辅、天盛、天康、天赐、天禄、天福、天嘉、天赞等等[1]。这些年号是古代天神信仰影响政治观念的明证。

第三，自然信仰和自然崇拜对古代军事同样有一定的影响。凡出师征伐或抵御外敌，必先祭告天地，祈求天地神灵护佑。《礼记·王制》云："天子将出征，类乎上帝，宜乎社，造乎祢(父庙)。"类、宜、造均为祭祀名称，其意即天子出征之前，必须祭祀上帝、社和父庙。《尚书·泰誓上》说，周伐商时，"受命文考，类乎上帝，宜乎冢土"。孔安国注云："言我畏天之威，告文王庙，以事类告天祭社，用汝众致天罚于纣。"古代少数民族也一样，契丹人"凡举兵，帝率藩汉文武臣僚，以青牛白马祭天地、日神。"[2] 此外，古代有些民族还视月亏、月圆而定攻战与否，如匈奴人"举事候星月，月盛壮则攻战，月亏则退兵"[3]。突厥人也有类似的习俗。

第四，自然信仰与自然崇拜对社会经济的影响最为明显。

[1] 参见《中国历史纪年表》，上海辞书出版社 1980 年版。

[2] 《辽史·兵卫志》。

[3] 《史记·匈奴列传》。

自古代至近代，无论是汉族还是少数民族，播种前后和收割前后，都有众多的祭祀各种自然神的仪式。此外，上山狩猎，须祭山神，狩猎归来亦须以猎物祭献。上山伐木、开垦荒地、种植旱粮作物等亦须祭山神。遇有自然灾害，必须举行隆重的祭神消灾仪式。天旱时求神降雨，洪涝时求神止雨，发生虫害时求神灭虫。在中国历史上，自然灾害十分频繁，给农牧业生产和人们的生命财产造成极大的危害与损失，古代人们在自然灾害面前束手无策，只好跪拜自然神，祈求自然神消灾攘祸。

第五，自然信仰和自然崇拜渗透到人们生活的各个方面。其中，火神信仰和火崇拜对人们的日常生活影响最大。在“火神与火崇拜”一章中已谈到，古代人们奉火神为光明、洁净之神和家庭保护神，而炉灶之火又是火神的象征，全家的饮食、照明、取暖离不开它。每天吃饭前，都必须撒一些食物到火炉里，表示请火神先吃，然后才能自己吃。有些民族到别家作客，必须先拜火神，然后才敬主人。举行婚礼时，新娘也必须先拜火神，然后才拜公婆。人或牲畜生病，以为是妖魔缠身，必须请巫师以火把驱赶。出远门归来或办丧事归来时，必须在火堆上跨过，以除邪气或秽气。有些民族甚至认为，人生病是触犯了天鬼、山鬼、水鬼、虹鬼、太阳鬼、月亮鬼或雷公鬼等，需宰牲献祭这些精灵鬼怪，祈求它们离开病者躯体或宽恕病者对它们的冒犯。

第六，自然信仰和自然崇拜还渗透到人们的生死观念中。古代人们认为，天上一颗星，地上一个人；人间一个人出世，天上多一颗星；天上一颗星陨落，世间就会有一个人死亡。在这种生死观念的驱使下，无子者便祭星神求子，近代锡伯族还保留了向星神求子的抢千烛仪式。有些民族则认为，生儿育女由石神或山神主宰，如需生育，就必须向石神、山神求子。例

如，古代帝王祭祀高禖石，以求生子。近代白族、彝族、苗族、水族等均有向石神求子的习俗。一些民族若求神石得子，必须还愿，杀牲畜以谢石神。

第七，自然信仰与自然崇拜激发古代中国人创造了丰富多彩的有关自然的神话传说。例如，中国各民族关于天、地、日、月、星、雷、雨、风、云、虹、石、山、水、火等自然神的神话传说浩如烟海，千姿百态，是中国古代神话传说的重要组成部分，大大丰富了中国的文学宝库。此外，自然信仰对古代作家的文学创作影响也很大。古代有不少文人学士以美丽动人的篇章，讴歌赞美各种自然神，如屈原的《楚辞》，有不少篇章是专门描绘自然神的。

第八，自然信仰和自然崇拜甚至反映在古代艺术中。在新石器时代文化遗址中，发现有不少关于自然神形象的艺术品，如属于马家窑文化的彩陶上，有不少太阳纹；属于大汶口文化的陶器上，刻划有日月纹和日月山纹；河姆渡文化遗址中出土有双鸟朝阳的象牙雕刻。在青铜器上，也有云纹、火纹和虹霓纹等。在少数民族的刺绣、绘画艺术中，有不少以日、月、星、云、虹为题材的艺术品。

第九，自然信仰对古代的居住方式也有一定影响。古代有一些民族崇拜太阳，故他们有尚东习俗，房屋大门一般都是朝东开，如古代突厥的穹庐的门都是朝东方，所谓"牙帐东开，盖敬日之所出也"[1]。古代契丹人也十分崇拜太阳，他们的习俗是"皆以东向为尊，四楼门屋，皆东向"[2]。近现代哈萨克族的毡房一般也门向东方。

第十，中国各民族的一些节日的形成与自然崇拜有着一定

[1]《北史·突厥传》。

[2]《文献通考》卷三四五。

的联系。如中秋节当是渊源于古代的拜月节。据一些学者考证，端午节最初不是纪念屈原的节日，而是民间祭祀雨水神的节日，赛龙舟是祈求风调雨顺的巫术仪式。阴历五月初，正是禾苗需要雨水之时。这时的雨水既不能多，也不能少。于是人们在这时举行盛大的祭祀雨水神仪式，以祈求风调雨顺，获得丰收。后来，这一节日又增加了纪念屈原的内容。另据一些资料，元宵节可能渊源于古代的祭星节。元宵最初的象征是星星，因为天上的星星像元宵一样。元宵节晚上点的灯也主要是象征天上的星星。广东客家人保留了较多的古代习俗，过去元宵节的一项重要内容，是头一年新生小孩的家庭必须请客。这可能基于人是星转化的观念。此外，南方一些民族的泼水节渊源于古代的祭祀雨水神的节日，男女互相泼水是祈求下雨的模拟巫术。火把节亦源于古代的祭火节，迎雷节源于古代的祭雷仪式。这些都说明，不少节日是由古代祭祀自然神的仪式演化而来的。

总之，自然崇拜是历史上对中国文化影响最大的宗教形式之一。它对古代哲学的形成，对古代政治、军事、社会经济、日常生活、生死观念、文学艺术、居住方式和节日等，都曾发生过重大影响。因此，它在中国文化史上占有不可忽视的重要地位。