



中国祭天文化

陈烈◎著



宗教文化出版社



中国祭天文化

陈烈●著

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国祭天文化/陈烈著; -北京:宗教文化出版社,2000.12

ISBN 7-80123-351-4

I. 中… II. ①陈… III. 祭祀-风俗习惯-研究-中国-古代 IV. K892

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 035536 号

中国祭天文化

陈烈著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市交道口北三条 32 号 (100007)

电 话: 64054957, 64023355-2503, 2603

责任编辑: 王志宏

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 850×1168 毫米 32 开本 12.5 印张 290 千字

2000 年 12 月第 1 版 2000 年 12 月第 1 次印刷

印 数: 0001—3000

书 号: ISBN 7-80123-351-4/G·114

定 价: 25.00



目 录

Contents

- | | | |
|---|---------------------|------|
| 一 | 中国祭天文化溯源 | (1) |
| | (一)祭天文化产生的本源 | (2) |
| | (二)女娲、伏羲时代祭天雏形 | (4) |
| | (三)炎黄时代祭天礼仪初成 | (17) |
| | (四)帝颛项、帝喾时代祭天礼仪制度形成 | (21) |
| | (五)尧舜时代祭天成大器 | (23) |
| 二 | 祭天坛 | (27) |
| | (一)社、土、方 | (28) |
| | (二)丘、坎 | (38) |
| | (三)畴、兆 | (40) |

(四) 台、观	(42)
(五) 坛、埴、明堂	(44)
三 祭祀对象和祭祀礼仪概述	(53)
(一) 祭之含义	(54)
(二) 祭天的祭祀对象	(56)
(三) 祭天礼仪的类别	(59)
1. 禘祭	(60)
2. 郊祭	(61)
3. 宗、祖	(63)
4. 报祭	(64)
四 天 神	(66)
(一) 天神的称呼、名号	(67)
(二) 五帝与双重神格的黄帝“共祖”	(76)
(三) 日神和祖先神	(81)
(四) 天神	(97)
(五) 星神、月神	(107)
(六) 风神、雨神、雷电神	(115)
五 地 神	(123)
(一) 地神、社稷、五祀	(124)
(二) 山神、河神与五岳、四渎	(137)

(三)祭祀地神	(143)
六 天道观	(164)
(一)原始神话思维中的天人关系	(165)
(二)夏、商、周的天命论	(172)
(三)诸子百家的天人关系论	(186)
(四)独尊儒术“经学”思想的“天人感应”与 “天人合一”论	(193)
(五)“玄学”本体论的天道观	(211)
(六)道家的天道观	(213)
(七)“理学”为主体的天道观	(217)
七 中国少数民族的祭天文化	(231)
(一)祭祀天界诸神	(232)
1. 祭祀天神	(232)
2. 祭祀太阳神	(265)
3. 祭祀雷神	(273)
4. 祭祀星神、月神	(275)
5. 祭祀风神、雨神、龙神	(284)
(二)祭祀地祇诸神	(290)
1. 祭祀土地神	(290)
2. 祭祀寨神	(293)
3. 祭祀山神	(298)

4. 祭祀水神、河神	(301)
5. 祭祀谷神	(304)
(三) 祭祀祖先神	(308)
八 纳西族的祭天文化	(318)
(一) 纳西族及其祭文化概况	(319)
(二) 祭天礼仪规程	(323)
(三) 几个特殊的祭天礼	(334)
(四) 一份东巴象形文记载的祭天细则	(336)
(五) 与祭天相关的几种祭仪和神祇	(345)
(六) 主要祭祀的神祇及其文化价值	(361)
主要参考书目	(383)
后 记	(387)

一

中国祭天文化溯源



(一) 祭天文化产生的本源

祭天,是中国率先而发的文化现象。在中华民族几千年的传统文化中,祭天文化是最古老的部分,甚至可以说它是中国传统文化的发祥之源。它的幽远、深厚的积淀,深幽的历史,证明其肇端与中华民族形成的源头紧紧相联。

作为一种文化现象,祭天所包容的内涵极其丰富、广博。具体而言,祭天文化是以信仰天神为其核心的中华古文化,以天为核心,向外扩展、辐射形成一个庞大的网络或系统。在这个庞大的网络里,天与人的关系是重点之重点,核心之核心。天与人的关系,从总体上构成两个相辅相成、对立统一的二元文化构架,衍化出丰姿多彩、通贯古今、勾连天地人间的祭天文化。天人关系是构成祭天文化的核心内容和本质特征。

作为自然实体的“天”,与人类的生活、生命休戚相关,大自然是一切生命的诞生之地、养育之地,迫使原始先民不得不去积极的思索、联想、幻想,面对天或宇宙大自然,“这种对客观知识的渴求是我们称作原始人的思维中最易被忽略的方面之一,即使他们所关心的事实与近代科学所关心的事实很少处于同一水平,它仍然包含着与后者相类似的智力运用和观察方法。在这两种情况下,宇宙既是满足需要的手段,至少同样也是供思索的对象”。^①人对宇宙的所谓“满足需要”,就是对赖以生存的物质需要,需要认识宇宙自然(天地)而获得、创造物质产品。由于认识水平和思维能力的低下,对宇宙天地自然规律的认识往往伴随着对神灵的祈求崇

^① [法]列维·斯特劳斯著《野性的思维》,商务印书馆,1987年版。

拜,也就是说,人们进行物质生产实践活动的同时,也伴随着精神生产,依附于物质的精神、心理活动也同时进行。原始先民认识、体验到大自然既有利于自身的一面,也有不利的一面,在其原始思维里大自然或天神便有了善恶之分,社会生活里便有了祸福、吉凶之分,这一切都是由不可知的、神秘的、超自然的神力所使然,这种原始思维就是人们惯常所称的自然崇拜、万物有灵论和图腾崇拜。

正是宇宙间的万事万物激发人类的思维,人类才产生了对于天地万物活泼奇幻的神思妙想,创造出无数的天神、地祇。在众多神祇中尤其关注与自身密切相关的至上神——天神。这位天神还在人类处于原始时代就被“发现”,在其观念中他是万物的缔造者,是道德的基础与保护者,是慈爱与善良的,是爱护保护人类的,往往被敬为父。此观念正是中国后来道家的学术文化思想,称天为乾,乾为父;地为坤,坤为母,即天神是人类的父亲,地神是母亲,这也是《易经》的基本思想。其实这种思想是人类之初对天地的自然崇拜和神灵崇拜相结合的产物,是天启的自然观和原始宗教观,这是原始先民认识自然实体的天地的结果,是外部客观世界与人类主观世界相结合的过程中,有创造性的、有文化价值的精神活动,在此精神活动过程中祭天文化亦萌发于其中。在此时的心理活动、思维活动里,人与天神、地母的关系,既神秘又亲密,犹如父母与子女的关系,即有亲缘、血缘关系,认为自己的始祖也来自天上。但天神、地祇又具有超凡的神力,是人类万物的大主宰,神威无比。这种天人一体的观念成为天神崇拜、祖先崇拜的原始宗教观之发物,而天神崇拜、祖先崇拜又构成了祭天文化的两大主动脉。

(二)女媧、伏羲时代祭天雏形

中华民族的祖先从何时开始祭天？从何时产生信仰崇拜天神意识？

根据中国原始文化考古遗迹发现，远在我国旧石器时代晚期的山顶洞人时期（距今 18,000 年前），原始宗教意识就已萌芽，“山顶洞人的墓葬有了一定的规矩，以燧石、石器、石珠、穿孔兽牙等随葬，并在死者身旁撒有红色铁矿粉粒。据古人类学家分析，红色是血和生命的代表，是火与温暖的象征。原始人以为，红火既然能在夜晚驱兽自卫，由此推想，红色粉粒大概也能保护死者，使之免受侵害。于是红色逐渐成了崇拜的对象。……山顶洞人的墓葬表明人们有了灵魂不死的观念，这正是原始宗教的信仰”。^① 这一观念很重要，它是万物有灵的根基，也正是旧石器时期原始宗教观念的主要内容。“根据万物有灵论的理论，灵魂的概念一方面产生自然精灵的观念与崇拜，另一方面产生祖先亡灵的崇拜”。^② 也就是说，人类原始社会最初的宗教意识来自于自然崇拜和祖灵崇拜。而盛行这一宗教信仰的历史时期是我国旧石器时期的母系氏族社会，即山顶洞人所代表的原始氏族社会。

据史料所载，中华民族的始母大神女媧，正是母系氏族社会的代表或标志，关于她的神话传说很多，不少典籍有记载。她虽系神话传说人物，但其神迹却可以折射出那个时代的社会生活，通过她的神迹可以发现当时的自然现象和社会现象，就是说这一神话人

① 李福泉著《先秦文化史》，岳麓书社，1996 年版。

② 施密特著《原始宗教与神话》，上海文艺出版社，1987 年版。







物含有一定的历史文化因素。丰富的考古地下文物资料与史籍记载相印证,女娲神就更具时代特征。中国古代史,尤其上古史,往往被神话化,古史中人往往人神难分,女娲正是这样一位人神相兼的形象。在万物皆神的蛮荒时代,因她功不可没而被推上神的至尊之位受世代顶礼膜拜,她极有可能是一个历史人物的神化,故可将其视为母系氏族社会的具象代表人物;也可将其视为母系文化的象征或这一时代的代称。

女娲的事迹或神迹传说很多,功绩伟极于天,这里重点讨论她与祭天文化有关的部分神迹或历史功绩。在其众多的事迹中有一项伟大的功绩是繁衍华夏子孙,她是典籍记载最早撮合天下男女婚配的媒人,称为“高媒神”或“皋媒”神,《说文》解:“媧,古之神圣女,化万物者也,”当然包括化育人类。《绎史》卷三引《风俗通义》说:“女娲祷祠神,祈而为女媒,因置婚姻。”“祷祠神”是说女娲在寺庙里祷告祈求天神允许她为天下的男女做媒,让他们婚配成夫妻生育后代。“祷祠神”实为“祭”的原始宗教活动。据推测这位大神代表的时代,大概与山顶洞人同属于一个大的历史阶段,而这一阶段的天神(或自然)崇拜、图腾崇拜、生殖崇拜、灵魂不灭等,均是这一历史阶段的原始宗教信仰内容,祭祀活动是整个社会生活的主要内容之一。根据“在临潼姜寨发现的母系氏族村落基址上,有五片住房,每片中心有一个方形大房屋,是供氏族进行宗教活动的场所。”^①“女娲祠神”亦可印证这一点,也有“食鬼神之所”之说。不仅有祭祀场所,还有祭祀的礼器陶尊,“在大汶口文化莒县陵阳河出土的用于祭祀的礼器——陶尊,上而刻有反映日出的意符号,可能是用来祭日出以求丰收的(见《文物》,1978年9期)。中国文字中,凡表示崇拜或祭祀的字,都从‘示’。《说文》:‘示’从‘二’(‘二’,古文‘上’字),三垂日月星也,‘示神事也’。可知我国古代

^① 李福泉著《先秦文化史》,岳麓书社,1996年版。

祭祀最初是从崇拜日月星等自然发展而来的”。^①所谓“示神事也”是指对日月星的崇拜或祭祀,实则指天、天神,原始先民虽还不能抽象概括出“天神”这一概念,但在思维里已有对天之超凡神力的崇拜信仰,因而有“祭日出以求丰收”的宗教活动,祭日即祭天。

综上所述,将考古发掘的临潼姜寨母系氏族村落遗址及西安半坡的母系氏族村落遗址与关于女娲的文字记载联系起来,可以帮助我们对于母系氏族社会的认识增加一点“实感”。由上面的分析看来,旧石器时期的母系氏族社会中国已有祭天文化,不完全是一种推测或“神话”,至少也是祭天文化的初始端倪,故推而论之,中国祭天文化发端于人文始母大神女娲或由她所代表的那个时代。

下面再对记载女娲神迹的那段文字试作分析,可能更清楚了解这位大神与祭天文化的关系。《风俗通义》所载文字不多,但值得深入探讨。首先是“祠”字的内涵就极丰富。“祠”,“甲骨卜辞用司为祠”,甲骨文的“司”写为“、、……”,解释为:“从从,像倒置之柶,柶所以取食。以倒置柶覆于口上,会意为进食,自食为司,食人食神亦称司,后起字为祠。氏族社会中食物为共同分配,主持食物分配者亦称司”,^②司(祠)的含义为“一食也。二读如祠,献食于先公先妣或神鬼之祭;三司室即祠室,食神鬼之所。”^③至此,“祠”的含义就清楚了,其一,人神进食均为“司”,神进食就是祭献的意思,“女娲祷祠神”,就是女娲向神祭献食品,证明女娲时代有祭祀的宗教活动,已明如火;其二,有祭祀场所,即专门的“食神鬼之所”,后世所称的“神庙”、祭坛、灵台,说明祭祀活动已有一定的规范,祭祀已具有礼仪的雏形;其三,女娲所

① 李福泉著《先秦文化史》,岳麓书社,1996年版。

② 徐中舒主编《甲骨文字典》,四川辞书出版社,1990年版。

③ 徐中舒主编《甲骨文字典》,四川辞书出版社,1990年版。

祠之神为何神？中国古代所称之神一般专指天神，所谓“在天为神”，其后祖先亡灵也可称为“神”，但不包括后世所称地上诸神，所以女娲所祠之神应该是天神或祖先神，或二者兼而有之，这是祭天的雏形无疑；其四，由女性主持“祠神事”，不仅反映妇女掌管“祠神”的宗教大权，也掌管经济大权。史前期母系社会由女性主持食物分配，而在生产力极低下的原始社会，食物是整个社会的经济命脉和惟一的物质基础，这是由女性来掌管的，分食者或主持食物分配者，就是原始共产制经济的主持者、组织者、分配者，也是最高权力者，女娲正是这样一位母系氏族社会的领袖人物，在她的身上正好体现出母系氏族社会的特征。

再看“祈而为女媒，因置婚姻”所包含的深层含义。这是繁衍后代、延续种族、关系原始社会生死存亡的又一重大问题，也由女性来掌管。当时的婚姻状况，由人类文化学家提供的资料证明，是氏族血缘群婚，女娲为男女求配婚姻，正是没有这种配偶婚才“祈”而求之，这是配偶婚产生的前奏，说明群婚状况已近于尾声。从氏族内的群婚到氏族外的群婚，再到配偶婚，这中间要经历曲折而漫长的过程，随之而来的才是家庭、国家的产生。可以这样理解：女娲以氏族首领的权威再借助神之威力才结束群婚制，强令男女配为夫妻，不允许混乱无序的婚姻再继续下去，促进新型的、进步的、有利于子孙繁衍的配偶婚制诞生。而这种新型婚姻制度的诞生又是与天神紧紧联系在一起的，“置婚姻”正是她“祷祠神”的目的。可见女娲大神在中华文明史上的文化功绩是伟大的，她虽无文契、文化器物留下来，只有神话传说颂其功绩，但是，对于祭祀天神祖先的祭天文化之产生，对于婚姻制度的改革、创造，以至对整个社会的文明进步，在其神迹中都应该有其历史的因素，在此神格中应该探寻到关于人类文明、关于中国祭天文化的源头。

《风俗通义》又说：“俗说天地开辟，未有人民，女娲抟黄土作人，剧务力不暇供，乃引绳于埴泥中，举以为人。”这是女娲创造人

类的又一神奇之功,前面说她“置婚姻”更是使人类得以繁衍的举措。值得注意的是,凡是女娲繁衍人类的行为措施都无男性参与,这一现象正好说明以女性为主的母系氏族社会的特点。那时的人们只是直观地、表象地看见女性生育后代,而不懂得男女两性交媾生育后代的科学道理,即不能认识自身的生命规律,以为繁衍后代是由女性单方面进行的行为而不用男性参与,所以人类自身的生产在原始人的思想里便没有了“父亲”。

反映这种一元论生殖观的典籍也不乏记载,《吕氏春秋·恃君览》说:“昔太古常无君矣,其民聚生群处,知母不知父,无亲戚兄弟夫妇男女之别,无上下长幼之道。”《列子·汤问》曰:“男女杂游,不媒不聘。”《庄子·盗跖篇》也记载了上古时代“民知其母,不知其父”的社会状况。这是更早更原始的群婚时代,是女娲置婚姻之前的时代,此时还不见伏羲氏(男性之象征)之影子。“这一切全可以使我们推测这个传说(指女娲抟黄土作人)起源很早,发生在母系制度时代。等到以后父系代替母系,伏羲的人格才渐渐重要起来,最后他几乎遮盖了女娲。”^① 只有到了母系制度晚期才有“置婚姻”的文明产生,才有祭祀神鬼的宗教活动产生,这是产生祭天文化的社会历史大背景。《路史·后记》说:“以其(指女娲)载媒,是以后世有国,是祀为皋媒之神。”这也是对女娲“置婚姻”重大意义的肯定,对社会历史的贡献之赞扬。因为有了男女婚配,始有婚姻之制,尔后才有了家庭,尔后才有了国家,尔后才有了伦理道德、礼仪法制等等。而这一切之渊藪都与祭天有关系,人类之初、民族形成之初,就对天神信仰崇拜笃诚,以至这一信仰成为古老中华民族的精神支柱。

与女娲始母大神齐名不可分割的是伏羲氏,中国祭天文化的起源同样与他密不可分。伏羲氏是中华民族确认的男性始祖大

^① 徐旭生著《中国古史的传说时代》,文物出版社,1985年版。

神,属“三皇”之一,要“等到以后父系代替母系伏羲的人格才渐渐重要起来,最后几乎遮盖了女娲”,^①这是后来男权形成社会主力而产生的社会历史现象。由此可知,伏羲是母系向父系过渡的标志,这个过渡经历了极漫长的时期,从母姓、从妻居、后代姓氏按母系计算继承等母系文化因素在父系社会里仍长期存在,母系父系混存的状况直到尧舜禹时代还存在,甚至延续到先秦各代。从一种社会形态过渡到另一种社会形态,这就是女娲与伏羲的基本关系。

在神话传说和典籍中二位大神被界定为兄妹关系,他们被划为同一时代的人或神,同出于上古传说时代的华胥氏部族,而华胥氏是以蛇(或龙)为图腾的古老部族,故二神均为人首蛇(龙)身,这应当是中华民族之“华”的最早渊源。《春秋世谱》载:“华胥氏生男为伏羲,女子为女娲。”其后二神又是夫妻关系,这标志华夏先民进入另一社会历史时期,是兄妹血缘婚兴起的时期。《淮南子·精神训》曰:“古未有天地之时,惟像无形……有二神混生,……”,“这混生的二神同泰古的二皇也有同条同贯的关系。所说‘经天营地’也就同二皇的‘能天运地滞,轮转而无废’很相近,所说‘孔乎莫知其所终极,滔乎莫知其所止息’,同二皇的‘钩旋毂转,周而复匝’也是相类的表现。可是二神表现为‘刚柔’,为‘阴阳’。阴阳在人就成了男女,二皇同它相应,……只可能为伏羲与女娲。”^②将二神(二皇)视为阴阳相配不能分离的夫妻关系,上推至太古即“泰古”时代,此为二神夫妻关系之最早的“证据”。其他典籍如《三皇本纪》、汉代《纬书》都说二神全“以木德王,就足以证二人本出于同氏族,不能分开”。^③

① 徐旭生著《中国古史的传说时代》,文物出版社,1985年版。

② 徐旭生著《中国古史的传说时代》,文物出版社,1985年版。

③ 徐旭生著《中国古史的传说时代》,文物出版社,1985年版。

许多典籍在叙述女娲神迹之后紧接着说伏羲，顺序不乱，主要关系是夫妻，是中国古代兄妹婚的典型母题神话传说，流传遍及全中国，影响深广。记叙详细的是唐人李冗的《独异志》，说宇宙初开之时，昆仑山上只有伏羲、女娲兄妹二人，天下无人烟，二人商议结为夫妻繁衍人类，但感到羞耻，于是向天神祈祷。如果天神同意，山两边的草烟就相合，不然就散开。结果草烟相合，天神同意他们结为夫妻。结婚时感到羞耻，就用草结成扇子挡住自己的脸。现在中原一带娶新妇以扇遮面亦源于此。这里的婚姻也是与天神的



[唐]伏羲、女娲图
(新疆吐鲁番出土)

旨意相联系的,兄妹二人的婚配是上天的旨意、天意,这应当是女娲祈神“置婚姻”的继续和发展,与祈求天神合婚的原始宗教观是一脉相承的,生殖繁衍人类的行为与天神崇拜是分不开的,祈求天神允许人类传种接代的目的更为明确。祭天文化在男女交媾的二元生殖观中向前推进了一步,生殖崇拜与天神崇拜同步走,在同一地平线上同步走向历史的大舞台,这是中国祭天文化从它诞生之日起就具备的两个“遗传基因”,生殖崇拜后来衍化为祖先崇拜,但其初义不改,仍是生殖崇拜。

反映这一文化现象的伏羲、女娲兄妹婚的传说不仅有古籍记载,还有出土文物相印证。河南南阳出土的汉墓画像石上,二位大神为人首蛇身像,两条蛇(龙)尾相交合;四川出土的石砖画像也是人首蛇身形象,分别手举日轮月轮,是以日月象征阴阳、男女、夫妻关系。类似以上的出土文物还有洛阳西汉的墓顶壁画、马王堆汉墓帛画,以及四川多处的画像石、石棺画像等等,都表现了伏羲、女娲兄妹婚这一内容的“真实”面貌。还有神话传说“存活”在民间,以及可鉴可辨的遗迹遗址昭示于人。陕西骊山一带有兄妹俩从山上滚下石磨婚配时留下的“磨子沟”、“人祖庙”等遗址。云南、贵州、湖南等地的苗、瑶、侗、壮及浙江丽水一带的畲族等少数民族中,都盛传伏羲女娲成婚的故事,各民族的故事情节虽不尽相同,甚至融入了本民族的某些文化因素,但故事的主干、基本观念不变,都以洪水灭人类、兄妹成婚为主干,向天神祈求撮合婚姻即天神旨意为婚是其基本观念。贵州有反映二神婚配生殖的原始祭祀舞蹈,典型的是河南淮阳龙山文化遗址一带的太昊陵(即伏羲陵)和女娲观附近,流行一种伏羲、女娲繁衍生殖人类的生殖崇拜原始舞蹈,称为“挑花篮”,时间在农历二月二至三月三及每月的初一、十五,舞者全为老太婆,装扮上场,有一大龙为伏羲,一小龙为女娲。值得一提的是,舞到尽兴时舞者到场地中央,背靠背而过,且两尾相碰,象征男女交媾状。唱词亦与二神祖成婚生育人类的内

容相关。此舞蹈与南阳出土的汉代石砖画像上的蛇(龙)尾相交合的生殖文化内涵完全是一致的,与神话传说亦能相互印证。传说这种舞蹈是当地万古龙花会流传下来的原始祭祀舞蹈,只传女不传男,主要是为了纪念女性始祖大神女娲^①。这是原始母系文化观念的遗存,流传至上千上万年的古老原始文化观念至今还能看到其鲜活的民俗事象,可见生殖崇拜(或祖先崇拜)、天神崇拜的传统文化观念生命力之顽强。祭天文化与中华民族结缘何其远古、幽深,婚姻的起始、民族的形成均与天意、天命紧密结合在一起,伏羲、女娲的兄妹婚是这一思想观念的象征性说明和有力证据,二位祖先神的功绩自然也包含着祭天文化的起源。

伏羲的功绩除与女娲繁衍人类之外,还有更显赫的人文之功,其神迹与天神的关系更为密切,更能证明中国祭天文化产生的根源。首先他的出生就与天相连,是雷神的后代,与天神有“血缘”关系,《太平御览》七十八引《诗含神雾》说:“太迹出雷泽,华胥履之,生宓牺。”宓牺即伏羲。其母华胥踩了巨人的脚印感应怀孕生下儿子伏羲。据传雷泽是雷神所居之地,《山海经·海内东经》说:“雷泽中有雷神,龙身而人头”,华胥氏在雷泽踩的“大迹”实为雷神的足印,生下伏羲、女娲兄妹,《春秋世谱》说:“华胥氏生男子为伏羲,女子为女娲。”故兄妹为人首蛇身,古代龙蛇同义,均可视他们为上古时代蛇或龙图腾的同一氏族成员。伏羲感天而生,故有神奇之功,恩赋华夏;其出“华胥”,故姓氏为“华”。

伏羲主要的功绩是画八卦,“古者包牺氏(即伏羲氏)之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地;观鸟兽之文,与地之宜;近取诸身,远取诸物,于是始作八卦以通神明之德,以类万物之情”。^②是说太古时代包牺氏为统治天下,向上观察天象,向下则观察地的法

① 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社,1990年版。

② 《易经·系辞下》。

则,观察鸟兽的斑纹,以及适宜于草木金石等的地利,近处取法人体的形象,远处模仿万物的形象,于是制作八卦,以融会贯通神的明智的造化德行,以分类比拟万物的情况。简言之,即是认识人类、天地(宇宙)、万物的规律而造福人类社会。伏羲以八卦象征天、地、水、火、雷、风、山、泽,第一卦就是天,首先“通神明之德”,探究天神造化万物之功德。“通”就是与天神沟通,使人类的意愿达于上天,人神意愿达于上天,人神意识相互交流,其间必含有对天的认识、探索、信仰、崇拜,而且已含有观天象的自然科学知识。八卦实为以天为核心的原始宗教产物,自然科学也孕育其中,“八卦正是中国原始初民所崇拜的比较原始的宗教,这个宗教不见金属,最可反映出来石器时代的文化”。^①

又据《尚书》载:“古者伏羲氏王天下也,始画八卦,造书契,以代结绳之政,由是文籍生焉”,又说“伏羲、神农、黄帝之书谓三坟,言大道也;少昊、颛顼、高辛、唐虞之书谓五典,言常道也。”在这里伏羲的人文功绩就更突出了,不仅结束了结绳记事之政,还创造了文籍“三坟”之一的“书”,且言“大道”。所谓“大道”、“常道”即天之道、人之道。中国古代社会必言天道,或天地之道,甲骨卜辞的“大”通“天”,据徐中舒解释甲骨卜辞的“天”说:“人之颠顶以表天,卜辞中仅个别辞例用为颠顶之义,其余各处皆当读为大。”^②故“言大道”即言天道。又据《说文》曰:“大,天大地大人亦大,故大像人形,古文 𠂇 也。”所以“大道”、“常道”即天之道、人之道、天人之道,祭天文化在伏羲时代决非萌芽状态,已进入探究天人关系、具有一定深度的发展阶段,除宗教意识之外,还含有哲学思想的萌芽。“三坟五典”虽已失传,但典籍言及此事定然不是虚拟。说“伏羲氏王天下”,他一定是那个时代的杰出代表,在人文学术、科学方

① 丁山著《中国古代宗教与神话考》,上海文艺出版社,1988年版。

② 徐中舒主编《甲骨文字典》,四川辞书出版社,1990年版。

面做出突出贡献,虽不是后世所谓“著书立说”,但也决不能低估祖先的智慧。“伏羲氏王天下”的事迹还有其他典籍有记载,《庄子·缮性篇》曰:“逮德下衰,及燧人、伏羲始为天下,是故顺而不一;”又《胠篋篇》载上古“至德之世”的十二古帝,伏羲是其中之一。《淮南子·原道训》论及“泰古二皇”,高诱注“二皇”为伏羲、神农,所谓“皇”,就是君、帝,伏羲为泰古时代的人君、古帝之一。《汜论训》又说:“夫神农、伏羲不施赏罚而民不为非”;《览冥训》还说:“伏羲、女娲不设法度而以至德遗于后世。”伏羲有施行赏罚之权,能设法度、遗至德于后世为榜样,自然是人君、帝王所为,所谓“至德”,是谓神明之德,天神造化万物、恩泽人类之功,伏羲、女娲的至德正是指的这种神明之德,含有明显的立人极的思想,这也是后世歌颂二位始祖造福子孙、恩赋华夏的丰功伟绩。《史记·封禅书》也记载伏羲是上古十二古帝之一,且登泰山封禅,“自古受命帝王,曷尝不封禅?”封禅即是登泰山祭天,以报天神之恩。在这里已经看不到女娲的事迹,说明女娲代表的母系制度社会渐渐让位于代表父系制度社会的伏羲,确实“几乎遮盖了女娲”,这是历史发展的必然。

伏羲所处的“王天下”的时代是母系氏族社会向父系氏族社会过渡的时代,这个时代的人文科学、社会制度、经济、宗教思想等,从伏羲的功绩中可以有一个粗略的轮廓,尤其对于天道人道的天人关系的认识、对于天文地理进行探索研究的八卦的产生,都促进了中国祭天文化的源起和形成,这是以丰富的古籍资料对祭天文化起源和发展的认识。根据最近几年的学术研究中我们可以对这一问题获得新的认识,伏羲及其所处时代的历史可信性,得到了更充分的科学肯定。根据古史典籍记载证明“我国古代自六千年以来社会发生了很大变化,阶级分化、社会层级化的趋向日益加剧,由当时的玉礼器、青铜礼器已经反映出九州大同、政治大同的理

想”。^①也就是说五千年或六千年以来,辽阔的中国大地已进入相当程度的文明时代,已是大一统的帝国。由考古资料所勾画出的文化大背景,必有真实的历史与之相对应。……“黄帝的年代以旧的说法约在距今 4700 年左右,相当龙山文化早期之晚段,那么在此之前之文明社会的历史人物当以伏羲(羲)和炎黄(二者皆可作一个大的历史阶段的代称)为代表。这并非牵强附会,既然是文明时代、国家社会,其早期历史因文献阙如,没有清楚的记载,但当有模糊或框架式的记载,故不应以此否认他们的存在。六千年以来作为高层次文化和政治等级秩序的标志的礼器一脉相承,有条不紊,而作为不同历史时代的代表人物的系统也是一脉相承、有条不紊,二者是完全相应的,故不可以炎黄或伏羲(羲)为虚构之人物和时代。”^②如果将女娲、伏羲作为一个大的历史阶段的代称,那么前期是母亲氏族社会,后期则是母系父系混存的时代,“伏羲王天下”虽也属神话传说,但是对于神话,马克思在论及古希腊神话时说道:“……希腊艺术的前提是希腊神话,即在人民的幻想中经过不自觉的艺术方式所加工过的自然界和社会形态。”^③中国的历史和历史人物往往经过“艺术方式所加工”,这就是历史神话化,但是“自然界和社会形态”仍是神话创造的历史文化“蓝本”,哪怕是“模糊和框架式的记载”,也应当有信史的成分。女娲“置婚姻”、“祷祠神”、兄妹婚,伏羲的“画八卦”、“王天下”、“言大道”、“遗至德”也不应当是纯粹的神话,而是属于上古社会形态中的氏族、部落国家、社会、思想学说、婚姻、宗教信仰等诸种文化构架之雏形,更何况还有古籍记载这些内容呢!再看中国历史上古帝王的承袭

① 《夏文化研究论集》,郑光撰《二里头遗址的发掘》注释,中华书局,1991年版。

② 《夏文化研究论集》,郑光撰《二里头遗址的发掘》注释,中华书局,1991年版。

③ 曹葆华译《马克思、恩格斯、列宁、斯大林论文艺》,人民文学出版社,1955年版。

谱系确实“有条不紊”，司马迁的《史记·五帝本纪》、《封禅书》、庄子的《胠篋篇》及《易经·系辞》等都记载有古帝系统，《易经·系辞·下篇》曰：“包牺氏（伏羲氏）没，神农氏作，……神农氏没，黄帝、尧、舜氏作。”此系谱不完全是血统世袭代谱，多为历史时代承袭系统，各古帝均是不同历史时代的代表人物。

这里有一个现象值得注意，多数古帝王系统中不提女娲，有的典籍载“三皇”或“二皇”时，有的认为是“女娲、伏羲、神农”，有的又载“伏羲、神农、黄帝”，等等，不提女娲是后世男权思想为主的结果，以伏羲“遮盖”了女娲，其实女娲才真正是中华民族开文明之先河的第一位女始祖，其文化功绩前面已详述，不过被“遮盖”罢了，她是母系氏族社会的代表人物——被神化了的——却是“遮盖”不了的。女娲、伏羲之后紧接着是炎黄时代，产生了“大一统的帝国”，那么在此之前的历史时期，即女娲、伏羲时代就是为这个“大一统的帝国”之诞生做准备的阶段。以天神崇拜、祖先崇拜为基点的祭天文化，对以后各种学术思想、宗教、哲学的形成、发展，对维护封建社会国家机器的“礼”、礼制、法制的形成，都起到了极重要的“孕育”作用，而“礼”、礼制则是古代国家的根本大法和制度，它要起到“经国家、定社稷、序民人、利后嗣”的作用，其核心仍是天地祖先信仰，后世所谓“尊天法祖”，便由此而定。这一点，从女娲祠神“置婚姻”开始，就决定了祭天文化从它一萌芽就必定与家、国血肉相连。又“因为历来传统学者，认为中国文字与文化学术的起源都以伏羲画八卦为有书契的开始”，^① 所以二位大神或他们代表的时代，在中华文化史上起到了承上启下的作用，以他们为肇端的祭天文化之起源标志着社会变革的第一抹曙光，以后才有了炎黄时代的“大一统帝国”的建立，从而加快了社会历史的进程。所以肇始于女娲时代的祭天文化，是与中华民族传统文化之发端、民

^① 南怀瑾著《禅宗与道家》，复旦大学出版社，1991年版。

族、国家的形成同步的。

(三)炎黄时代祭天礼仪初成

之后,中国文明史的进程加快了步伐,祭天文化也随之发展起来,且代代相传,从不间断阻隔。

按中国古帝王世系,女娲、伏羲之后,接着是神农、黄帝、帝颛顼、帝喾、尧、舜(此古帝王系谱从《史记·五帝本纪》说),据《史记·封禅书》转引管仲的话说:“古者封泰山禅梁父者七十二家,而夷吾所记者十有二焉。昔无怀氏封泰山,禅云云;伏羲氏封泰山,禅云云;神农氏封泰山,禅云云;炎帝封泰山,禅云云;黄帝封泰山,禅云云;颛顼封泰山,禅云云;帝喾封泰山,禅云云;尧封泰山,禅云云;舜封泰山,禅云云;禹封泰山,禅会稽;汤封泰山,禅云云;周成王封泰山,禅社首。”^①“禅”,意为封土祭山;“云云”,山。这里记述了三皇五帝及夏、商、周三代帝王登泰山封土祭天向天神、祖先报功谢恩的活动。

其他古籍还有具体的记载,《水经注》卷三十二“濞水条”曰:“濞水北出大义山南,至厉乡西,赐水入焉。水源东出大紫山,分为二水,一水西迳厉乡南,水南有重山,即烈山也。山下有一穴,父老相传云:是神农所生处也,故礼谓之烈山氏。……有神农社。”“社”,即为祭祀天地鬼神的祭祀场所,“有神农社”,是说在神农氏时代已有祭祀天神、地祇的场所。又据典籍记载,神农即是炎帝、赤帝,据清马骥《绎史》卷四引《周书》说:“神农之时,天雨粟。神农遂耕而种之,作陶冶斧斤,为耒耜锄耨,以垦草莽。然后五谷兴助,

^① (汉)司马迁著《史记》,中州古籍出版社,1994年版。

百果藏实。”^①这段文字说明神农氏即为中国农业文化之创始人，以农业文化为背景的祭天文化的面貌、性质也以农为特征，这一点是明确的。

祭天文化与农业文化结下不解之缘，从农业文化一诞生就开始了，神农时代有专事祭祀天地诸神的“社”出现，说明这时的祭天文化面貌、性质都比女娲、伏羲时代更为明朗。

黄帝与祭天文化的关系，《史记·封禅书》说他登泰山祭天外，又说：“自古以雍州积高，神明之隩，故立时郊上帝诸神，祠皆聚云。盖黄帝时尝用事，虽晚周亦郊焉。”是说自古以来在雍州就有土石筑的高台，用作祭祀天神的祭天坛，就有郊野祭天的习俗，其他诸神鬼也在此一起祭祀。到了黄帝时代，也曾在郊野堆土石筑坛行祭仪。“隩”，为祭天的祭名，即为“陲祀”之礼；“隩”通“陲”，也可泛指祭祀。所谓“神明之隩”，是指堆土石筑台（“积高”）祭祀天神。据前论述，炎黄时代已有相当高的文明程度，文化、文明已进入初具规模的时代。黄帝政绩赫然，平定战乱，战胜炎帝、蚩尤，尊为天子，在中国大地上已建立大一统的帝国，与《史记》的记载基本吻合，黄帝登上天子位上泰山封禅祭天是理所当然的事。他在治理天地、开化民智、消灭蒙昧的文治方面功绩突出，提倡祭祀礼仪、敬鬼神是文治的重要方面，“置左右大监，监于万国。万国和，而鬼神山川封禅与为多焉。获宝顶，迎日推策，……顺天地之纪，幽明之占，死生之说，存亡之难。时播百谷草木，淳化鸟兽虫蛾，旁罗日月星辰水波土石金玉，劳动心力耳目，节用水火材物。有土德之瑞，故号黄帝”。^②这段记载突出了炎黄时代祭天文化发展的大文化背景，祭祀天地、山川、鬼神的活动是很频繁的，祭祀对象除天神还有日、月、星等诸天神。黄帝还“创造占星术、天文仪规、作盖天仪，

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社，1990年版。

② 《史记·五帝本纪》。

测定风向以候气象,创建历法,以定时间与日月在天体运行的标准”等等,都必定是对天文地理的研究,这就是能“顺天地之记”,探寻、顺应自然规律及用占星术预测社会生活的吉凶祸福,足见原始宗教信仰之盛,文明程度之高。

《国语·鲁语下》对炎黄时期的民智开化、原始宗教信仰、伦理道德等社会人文状况有比较详细的记述,说楚昭王向观射父询问《周书》上记载上古之人是否能登天,为什么重黎实使天地不通?观射父否认了对上古社会这种神奇怪异的说法,他回答说:“非此之谓也。古者民神不杂,民之精爽不携贰者,而又能齐肃衷正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能所彻之;如是,则明神降之,在男曰覡,在女曰巫。是使制神之处位次主,而为之牲器时服。而后使先圣之后有光烈,而能知山川之号,高祖之圣,宗庙之事,照穆之世,齐敬之勤,礼节之宜,威仪之则,容貌之崇,忠信之质,禋洁之服,而敬恭神明者以为之祝。使名姓之后,能知四时之生,牺牲之物,玉帛之类,采服之仪,彝器之量,次主之度,屏摄之位,坛场之所,上下之神,氏姓之出,而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神明类物之官,是谓五官;各司其序,不相乱也。民是以能有忠信,神是以能有明德;民神异业,敬而不渎,故神降之嘉生,民以物享,祸灾不至,求用不匮。”这里描绘的是炎黄时代大同理想社会的情景,民智盛开,秩序井然,财货殷实,神有明德,民有忠信,宗教笃诚,施教于民,世风道德淳厚朴实。这里显然有夸大的成分,多溢美之词,是观射父用以讽喻、启发楚昭王而有意为之,也是齐鲁学者发思古之幽情,有意美化上古社会而借古讽今的用意是明显的。但是,以上内容决非臆造虚妄之言,在一定程度上反映了炎黄九州大同、大一统帝国的历史真实,这是国家政权产生的前夜,是为国家政治理想而奋斗的英雄时代即将到来的前奏,是大一统的帝国大同理想向专制王国过渡的历史时代,必有高度的文明与之相适应。作为古代文明重要标志的祭天文化也有卓尔不凡

的表现,且不说黄帝堆土石筑坛立社、封禅祭祀天地诸神,整个社会都懂得“山川之号,高祖之主,宗庙之事,昭穆之世”;知晓“屏摄之位,坛场之所,上下之神”,当时社会已有强烈的宗族意识、种族根意识,已懂得如何设立祭祀场所,按礼仪祭祀天神(上)、地祇(下)与祖先神灵。而且已有了“天地神明类物之官”,设有专管祭祀的官职,他们懂得神祇的分类,根据不同神祇的类别采用不同的祭礼,由相应类别的祭官主持;祭祀用的牺牲和物品也分为不同的类别,用以祭祀酬享不同的神祇。当时有男性专职祭司称为“覡”,女性专职祭司称为“巫”。“巫”、“覡”是专门通达人神意识的神职人员,有很高的社会地位。以上说明炎黄时代是祭天文化上升发展的兴盛时期,表明祭天礼仪初步形成。

祭祀天地,从上古时代开始就成为中华民族的主体文化精神,足以证明中华民族的发源地黄河流域的西北高原,在炎黄时代已有很高的文明程度,它对后世的中国祭天文化乃至整个思想学说都具有非同小可的重大意义,“从伏羲画卦,讲到神农而至黄帝,已经大体说明上古西北高原的文化系统,那便是属于《易经》学系的学术思想,由宇宙物理的科学而到哲学的,也正是中国原始文化的这一系,后世道家学术思想渊源的系统。”^① 这里说明一点,当时黄帝居“帝王”、“天子”位的说法,是后人的尊封,那时还没有似如后世的“天子”、“帝王”之称,其实“炎帝、黄帝及帝颛顼时代为氏族社会发展的后期,大约已进入部落联盟时期,部族即将兴起”^②,即是九州大同帝国向专制政治王国过渡的时期。这一时期在社会历史和文化科学史上都起了一个奠基的重要作用,祭天文化得以迅速发展。

① 南怀瑾著《禅宗与道家》,复旦大学出版社,1991年版。

② 徐旭生著《中国古史的传说时代》,文物出版社,1985年版。

(四) 帝颡顼、帝喾时代祭天礼仪制度形成

炎黄之后是帝颡顼、帝喾继承祖业，继续立坛祭祀天地鬼神，执掌神权政权。

颡顼是黄帝之孙，《山海经·海内经》载：“黄帝……生昌意，昌意生……颡顼。”《大戴礼·五帝德》对他的事迹叙述较详尽，尤其对祭天文化的继承发展功劳显著，其核心仍是祭祀天地，《国语·鲁语下》说他“洪渊以有谋；疏通而知事；养材以任地；履时以象天，依鬼神以制伐；治气以教民，洁诚以祭祀。乘龙而至四海。”类似的记载还见于《史记·五帝本纪》。对颡顼称“帝”，“固然因为古代人相沿着这样称呼他们（指帝尧、帝喾、帝舜、帝丹朱等名词），而最主要的，却是因为当时处在原始公社时代的末期，宗教势力很庞大，专名前加一个‘帝’字，很恰切地表明他们那半神半人的性质。帝就是神，单称‘帝’或加一字作‘皇帝’，而下面不系专名的，均指天神，并无真实的人格。……可是帝下带着专名的却是指的人神，他们虽说‘神气十足’而人格却并非子虚。必须兼这两种性质来看，才近真实。”^① 由此而论，帝颡顼在中国古史上应确有其人，至少也有若干历史成分，不过被古人加入了某些神话因素而成为半人半神的英雄祖先罢了。

据以上古籍记载分析，颡顼是一位沟通人神意识的神通广大的大巫师。他所处的时代是原始社会末期，氏族制度即将解体，私有成分已产生，部落联盟形成，各大氏族集团、部落首领争夺天下，兼并战争不断，这是国家政权即将产生的前夜，社会急剧变化。

^① 徐旭生著《中国古史的传说时代》，文物出版社，1985年版。

《国语·鲁语下》说：“及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物，夫人作享，家为巫史，无有要质，民匮于祀而不知其福。烝享无度，民神同位，民渎齐盟，无有威严。”这里所描写的正是部落联盟、群雄争天下、“九黎乱德”的社会动荡时期，这里将东夷少皞集团的衰落、祭祀的混乱归罪于南方的“九黎乱德”是不妥的，殊不知这正是当时社会的特征，历史发展之必然，当时的古人是认识不到这一社会发展规律的。那时祭天盛行，巫觋横行，人人祭神，家家有巫史，各种名目繁多的祭祀无度。而当时正是部落联盟的政治变革时期，充斥社会的巫觋是神的代表，却又不安于行巫的地位、职份，却要人人都来传达大神的旨意，势必干预联盟的政要大事，人多言杂，思想无法统一，而使联盟失却威严，这种民神杂糅、民神同位的状况使社会秩序陷入混乱而影响政治上的联盟。于是帝颛顼出来治理混乱局面，结束人神不分的历史，规定少昊氏的大巫师重为南正，“司天以属神”，只有帝颛顼与重才能管天上的事，传达天上群神的旨意，其他巫、觋不得妄传大神的旨意；又命令“火正黎司地以属民”，让黎专管地上的群巫，让他们为地上百姓治病祈福，不得过问天上的事。此为著名的“绝地天通”，是帝颛顼改革祭祀的措施，意义重大。规定少数人专门从事祭祀职业，让他们从民众中脱离出来，管天管地严格分工，神事民事互不干扰，即一部分人专管社会秩序，一部分人专管祭祀。将祭祀天地鬼神的活动规范化、制度化，人们的思想行为随之归于统一、有序，社会也随之进步。再则，专门从事祭祀的人，必须按季节祭祀天地，观察研究日月星辰的运行规律、四季气候的变化及岁时的长短等自然现象，这不仅使祭天活动渐渐程式化而形成固定的礼仪而为将来的祭天大典的形成奠定基础，还促使我国古代天文历法自然科学的发生发展。加上帝颛顼本身是一位大巫师，故祭天是他的本职和特权；他又掌握着部落联盟的大权，政权神权集于一身，更能施行“绝地天通”和政治联盟的政教改革措施，有利于祭天文化走向成熟。

由此可知,祭天文化从它产生的初始阶段就与氏族、部落的利益结合在一起,即与政治利益结合在一起,它促使、帮助了当时的政治集团登上历史政治舞台。反过来,政治的力量也促使祭天文化的发展,二者相辅相成,这是为将来阶级社会的神权政治播下的“种子”或输入的“遗传基因”。所以帝颛顼“绝地天通”的祭祀改革的作用和意义,决非限于祭祀本身,它对于整个社会的政治、经济、文化、科学技术、思想意识发展的推动作用是显而易见的。

其后祭祀天地鬼神便沿袭颛顼之制,下传至帝喾(黄帝之曾孙)。据《史记·五帝本纪》记载,帝喾也是著名的古帝之一,说他“生而神灵,自言其名,普施利物,不于其身。聪以知远,明以察微。顺天之义,知民之急”。……“取地之材而节用之,抚教万民而利海之。历日月而迎送之,明鬼神而敬事之。”《国语·鲁语上》又说他“能序三辰以固民”,韦昭解释为“能序三辰(日月星)以治历明时,教民稼穡以安”;《大戴礼·五帝德篇》也说他能“历日月而迎送之”。这都是说帝喾继承了颛顼以来祭祀天地鬼神和治理民事的传统,能按自然规律(“顺天之义”)和人民的愿望(“知民之急”)办事,勤于耕作,教化人民,按时令季节举行祭祀礼仪迎送日月天神,懂得祭祀祖先的祭礼;能观察天象,按日月星辰运行的规律和历算知识教导人民安居、耕种、收获,其功劳不仅有治理民事的业绩,对祭天文化的发展亦有贡献,继承祖制,将祭天进一步推向制度化、程序化,形成了祭天礼仪制度。

(五)尧舜时代祭天成大器

有关帝尧、帝舜时代祭天的资料,比其他几位古帝更为丰富一些,主要见于《史记》和《尚书·尧典》。

帝尧,《史记·五帝本纪》说他“其仁如天,其知如神,就之如日,望之如云,富而不骄,贵而不舒”,是一位贤德圣明之君,在治理天地方而的成就是多方面的,《尚书·尧典》曰:“乃命羲和钦若昊天,历象日月星辰,敬授民时。分命羲仲,宅嵎夷,日暘谷,寅宾日出,平秩东作,日中星鸟,以殷仲春,厥民析,鸟兽孳尾。申命羲叔,宅南交,平秩南讹,日永星火,以正仲夏,厥民因,鸟兽稀革。分命和仲,宅西,日昧谷,寅饗纳日,平秩西成,宵中星虚,以殷仲秋,厥民夷,鸟兽毛毳。申命和叔,宅朔方,日幽都,平在朔易,日短星昴,以正仲冬,厥民隩,鸟兽氄毛。”这段文字比较详细地记叙了帝尧观天象、物候、测日月运行规律,推算历法,定四时变化,按季节祭祀日月星神和安排人民的生产生活,既有自然科学知识的探索研究,又有祭天的宗教发展,对于天的认识,除了宗教的、哲学的思想意识之外,明显地渗入了自然科学的成分,这又是对伏羲黄帝时代祭天文化传统思想的继承,天既是神灵崇拜的对象,又是萌发自然科学的对象。帝尧时代两方而都成绩卓著,可以用四星测定春夏秋冬四时节令,能掌握相应的物候、天文、历法知识,用于生产生活。同时,对于日月星诸天神的信仰崇拜的目的性、功利性也已明确,对天神的知识、祭祀也更深刻、周密,确立了天神的至高无上的神圣地位,初步建立起影响后世中国世代相传的先王统治思想系统,这就是“贞天道立人极”的道统思想,这一正统的治国思想中的“贞天道”,就是由祭天文化的种种因素具体构成。

帝舜在继承帝尧的基础上,祭天文化更趋于完善,关于天文、地理的科学、人文学术思想更为发展。“尧、舜建国初期的大事,首先的工作,除了建设天文、历法等具有如现代所有科学建国的精神外,同时,对于人文文化的建设,也正如《易经》所谓建立一种‘圣人以神道设教’,类似宗教而富于哲学的规模,后世道家、儒家的‘天

人合一’思想,都是由这种历史文化的资料而形成。”^① 舜帝时代的祭天文化,祭祀的内容越来越丰富,礼仪更加规范化、制度化,祭祀的程序、对象、礼器、牺牲祭品等等都有严格规定,天神的至上神的地位得到进一步巩固,掺入人文政治因素也趋于明朗化,天道人道相结合,神权政治产生,在天神这一信仰观念中输入政治因素,将天神与政治相结合,此为“圣人以神道设教”,为将来的君权神授创造了条件。

这种文化传统在《尚书·舜典》的记载中有明显的表现,说圣人帝舜受帝尧禅让的册命之后,在正月的一个吉日,他观察了北斗七星,列出了七项政事,即是列出春、秋、冬、夏、天文、地理、人道^②七项政事,于是举行祭天仪式向天帝报告继承帝位的大事,又祭祀了四时、天地山川和群神。……继承帝位这年的二月,帝舜到东方巡视,到达泰山封禅,举行柴祭祭祀天神。对于其他山川均按地位卑尊依次举行了祭祀,……五月,帝舜到南方巡视,到达南岳登山祭天,所行的礼节与登泰山时一样。八月,帝舜到西方巡视,到达西岳登山祭天,礼仪与当初一样。十一月,到达北方巡视,到达北岳登山祭天,所行礼节与在其他山岳祭天一样,祭了四方山川天地回来后,又到帝尧的太庙祭祀,用了一头牛作祭品。以后每五年巡视一次,即每五年对四方天地山川举行一次祭礼,这时诸侯在四岳朝见,帝舜让他们报告政务,考察他们的政绩,赏赐车马衣物作为酬劳。帝舜还划定了十二州的疆界,并在代表十二州的名山上封土为坛祭祀天神。可以得知古圣人帝舜的每一件政要之事都必祭祀天神,这位至上神无比神圣,国事、政事与天神分不开,天道人道密切结合,神权政权相结合。所以这时的祭天文化不仅继承弘扬了帝尧的衣钵,还加强了“贞天道、立人极”的道统思想,使其成为

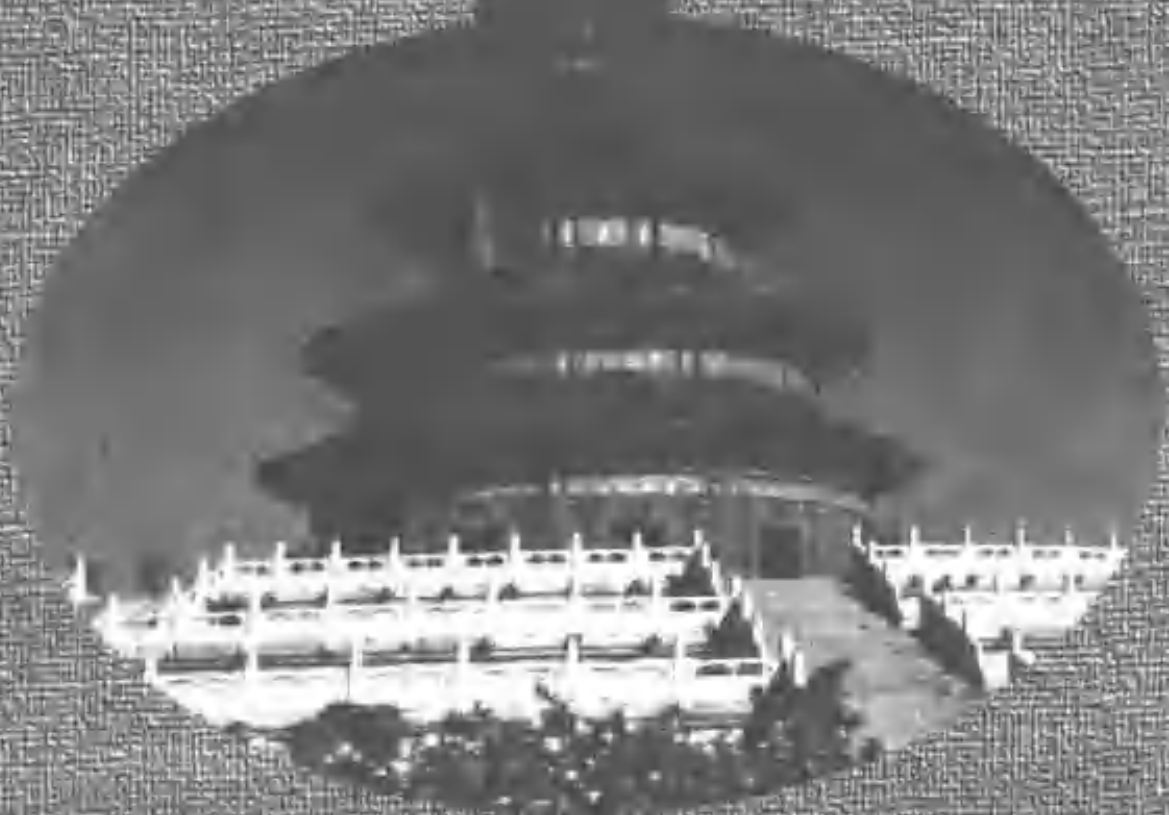
① 南怀瑾著《禅宗与道家》,复旦大学出版社,1991年版。

② 此“七政”见《辞源》(一),商务印书馆,1984年版。

中国传统文化思想的重要组成部分,在这方面,尧、舜起到了最直接的奠基作用。这时期的祭天文化已具相当规模,已成大器,及至大禹建立夏王朝,中国进入阶级社会,祭天文化继续沿袭“贞天道、立人极”、“以神道设教”的定势发展,到了商、周时代,祭天成为“国之大事”,天神上升到绝对重要的、与国家命运与共的地位,更具宗教权威与政治权威,进而产生了以天道人道为核心的理论学说,这就是影响中国人意识形态的儒家、道家的学术理论思想,而天道观是其重要的组成部分。

从总体而论,这是中国祭天文化的起源、形成阶段。具体而言,伏羲、女娲时期为肇始、发轫时期,此为母系氏族社会,在原始神话思维、万物有灵观念中,已有原始的对天神的祭祀,已有祭天文化之雏形。以天地信仰为核心的伏羲画八卦,是中国有书契的开端,即是说伏羲是开中华文明之先河的人文先驱。其后的炎黄时期,是父系氏族社会形成,有祭天之“社”出现,有程序的祭天礼仪,祭天文化初步形成;帝颛顼、帝喾时期,“绝地天通”的祭祀改革确立了天神的地位,祭天礼仪规范化、制度化,且掺入政治因素,为以天地信仰为其精义的中国祭天文化定下了发展趋势。到尧舜时代,祭天文化已成定局,基本成大器,奠定“贞天道、立人极”的轨道,神权政治产生祭天礼仪制度,逐渐成为立国治民的根本大法,渗透到整个中华民族的思想意识和世界观。这就是中国祭天文化起源、形成、发展的基本脉络及其对中国传统文化的影响,而这一切都是在“三皇五帝”的上古社会就已完成,“三皇五帝”时代提供的社会历史(包括神话传说)土壤是中国祭天文化产生之真正渊藪。

二
祭天坛



祭天坛是祭祀天神、地祇、人鬼(或祖先)的神圣之地,是祭天礼仪得以实施的活动场所,是祭天文化“形态”、“物质”的部分。祭天文化附丽于祭天坛,它是祭天文化的生态环境,与祭礼密不可分,祭天文化因祭天坛而得以具体生存、展示。

通过祭礼,将天地祖先诸神祇邀请到祭天坛,接受人们的祭祀。这个神祇、人鬼降临的神圣之地,在中国从古至今的天地鬼神信仰中都有极重要的地位,与天地、祖先、神灵同样神圣,其种类、称呼、形制、建置等,都各不相同,随时代历史的变化而变化,人经载典,记叙颇多。历代的祭天坛都不同程度的展示出中国祭天文化的时代特色、多彩的风貌和悠久的历史、博大的精神。祭天坛随祭天文化的产生、发展,大致经历了以下几个阶段。

(一)社、土、方

社、土、方是中国古代祭祀天神、地祇、人鬼处所的三种称呼,亦为坛埴之义。

社,《辞源》解为:一是土地之神,《左传·昭公二十九年》载:“共公氏有子曰句龙,为后土,……后土为社,……祭土神也曰社;”二是指祭土神之所,即社宫、社庙,《左传·昭公十七年》载:“伐鼓于社”是说在祭祀群神的土神庙中击鼓。^①关于“社”的含义还有其他。社的起源,与坛埴同样有幽远的历史。原始的社是古代社群成员集体祭祀鬼神的坛埴之场所,起源远古,北魏酈道元《水经注》载有“神农社”之说;又据《史记》载有黄帝封土立社之说,社有可能源于炎、黄上古时代,它应当与祭天文化在大致相同的历史时期产生。其后关

^① 《辞源》(修订本)第三册,商务印书馆,1984年版。

于社的记载逐渐多起来。《淮南子·齐俗训》说：“有虞氏之祀，其社用土，祀中霤”。是说帝舜有虞氏时代，在地上垒土为社坛祀天地神祇。何为“中霤”？《礼记·郊特牲》曰：“家主中霤，而国主社，示本也。注中霤亦土地神也。疏卿士大夫之家，主祭土神于中霤；天子诸侯之国，祭土神于社”。《五礼通考》卷五三解释“中霤”曰：“夫古者複穴，开上取明，本在室之中央，而雨从霤入，故谓之中霤。”从以上解释看，中霤即是家社。又据《礼记·月令》疏：“古者谓未有宫室之时也，複穴者谓窟居也。古者窟居，随地而造，若平地则不凿，但累土为之，谓之为複。若高地则凿为坎，谓之为穴。”简言之，“中霤实为穴居时代的天窗或天井，多在複穴的中央，皆开其上取明，谓之中霤。中国古代祭天神、地祇，多坛而不屋，所以祭家社亦须在露天的中霤。”^① 这是要使房屋的天窗或天井的天气与地气相通相接，才能达祭祀天神、地祇之目的。《诗经·棉》曰：“古公覃父，陶復陶穴，未有家室。”描写了周初始祖覃父时代人们居住在用泥土（陶）筑成的洞窟或穴坑里，那时还没学会营造房屋家舍，这是反映的周初黄土高原的窟居或穴居的景况。那么，周人初兴之时也应当有以“中霤”祭天神、地祇的习俗。后世中国民居建筑中的天井当由此来，历史远古，可以上溯至帝舜有虞氏“祀中霤”。

社之兴盛，据史所载应当在夏禹及其以后的时代。关于夏社的古籍资料较为丰富，《史记·封禅书》说：“自禹兴而修社祀，后稷稼穡故有祠，郊社所从来尚矣。”这里明确地说夏禹修社的史实。《淮南子·汜论训》载：“禹劳天下，死为社。”禹劳天下有功，被尊祀为社神、土地神。《礼记·祭法》载：“共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以为社。”这是有功劳的祖先死后被尊奉为社神。《史记·夏本纪》记载了夏后帝启在争夺王权的斗争中，其下属的有扈氏不服，将他“僇于社”，《尚书·甘誓》、《墨子·明鬼篇》都记载了夏启杀戮有

^① 凌纯声著《中国边疆民族与环太平洋文化》，台湾联经出版事业公司，1979年版。

扈氏于夏社的史实。《殷本纪》说，“汤既胜夏，欲迁其社，不可，作《夏社》，疑至，臣扈”。《尚书·太甲上》说伊尹作书给商王，“先王成汤顾念天的明命是正确的，因此供奉上下神祇、宗庙社稷无不恭敬严肃”；《周书·秦誓下》周武王揭露商纣王的罪行，说他废除常法，囚禁和奴役正士，不举行祭天祭社的大礼，也不享祀宗庙。《周书·召诰》说周公在新都洛邑举行社祭祭地神典礼时，用了一头牛、一头羊、一头猪，即用太牢三牲祭祀土地神。以上社的含义除了是土地神之外，已含国家、王权之象征意义，社即指国家。《礼记·曲礼下》说，国君流亡他国时，臣下要劝阻他不应该离开自己的社稷，即不应该离开自己的国土、国家。









古代多以社代表、代称朝代，实为国家之义，例如夏朝之社称夏社，商朝之社称亳社、周朝之社称周社或歧社，因商人迁都于亳地，故名之；周人最初建都于歧，故称歧社。周代的诸侯国也以国立社，例如鲁国有鲁社、齐国有齐社等。自周以后又有秦社、汉之社，《史记·高祖本纪》载：“二年二月令除秦社稷（即秦畴，为中原之社），更立汉社稷”，意为除去秦社表示秦国灭亡，立汉社表示汉朝即汉政权建立。《周礼·春官大祝》曰：“大师，宜于社，造于祖，设军社，类上帝，国将有事于四望，及军归献于社。”是说有大的军事行动要宜祭大社，造祭祖庙，设立军社，类祭上帝，国家有事要祭祀四望，军队胜利归来要献捷于军社。《礼记·王制》曰：“天子将出，类乎上帝，宜乎社，造乎弥，诸侯将出，宜乎社，造乎弥。”天子外出巡守时，要类祭天神，宜祭大社，造祭祖庙，诸侯外出也要祭祀天神、土地神和宗庙。这些都说明周代祭社的隆重、神圣，它与国家王权联系在一起，又与天神相并列，在古人心目中社的地位极重要，对王者意义更重大，《墨子·明鬼篇》说，“昔口虞夏、商、周三代之圣王，其始建国营都日，……必择木之修茂者，立以为丛社”。立社表示“建国营都”成功、王权建立。古代社会各个等级的人都必须立社，以示权利、社会等级大小高低，故社有严格的等级之分。根据《礼记·祭法》载，帝王为天

下百姓所立的社,叫大社;帝王为自己立的社叫王社;诸侯为国内百姓立的社叫国社;诸侯为自己立的社叫侯社;大夫以下的人立社,要按居住地共同集体立,称为置社;每一里有民社,每家每户有家社“中霤”。这些不同等级的社,标志立社的各阶层、各阶级的人的社会地位,所以社后来演变为古代封建社会权利分配的标志,具有浓厚的封建文化色彩。社还有不同的种类,而具有不同的社会文化功能。有大社、国社、州社、军社、亡国之社(或胜社)之分,其中最重要的是象征国家、王权的天子之大社,《春秋左传》所谓“天子之国有泰社”,泰社即大社。大社与亡国之社的建制有严格的区别,《礼记·郊特牲》载“天子大社必受霜露风雨,以达天地之气也”。是说天子的社坛上面没有盖房子,让它承受霜风雨露,使上下天地的阳气与阴气相交、相通,表示国家有活力、兴旺,政权巩固。而亡国的社坛上面有屋顶,以隔断天上的阳气下达,不能见天日,以示灭亡。以上是先秦各代关于社的文化现象及其含义,与祭天文化之源起是紧密相关的。

社与稷往往并称,称为“社稷”,这种文化现象始于商之后,商人只有社而无稷。社稷本为土谷神,《白虎通义·社稷》曰:“稷,五谷之长,故立稷而祭之也”。“稷”为谷神,“社”为土神。在历史演变过程中,二者合一,称为“社稷”。社稷也是国家、王权之象征,与社同义。《史记·世家》曰:“古者裂地立国,并建诸侯以承天子,所以尊宗庙重社稷也。”“历代封建王朝必先立社稷坛埴,灭人之国,必变置灭国的社稷。因此社稷为国家政权的标志。《孟子·尽心下》:‘民为贵,社稷次之,君为轻。’”^① 这里的社稷是国家的代名词。自周、秦、汉以来各代王朝均有社稷坛之制,以祭祀天神、地祇群神及祖先,不同种类的神祇有不同种类的祭坛,有烧柴祭天的泰坛、祭地的方丘之坛、祭四时的泰昭之坛、祭地上四方之神的“四坎坛”等。社(土)神、稷

^① 《辞源》第三册“社稷”条,商务印书馆,1984年版。

(谷)神或分祀,或合祀。社稷坛“是古代帝王、诸侯和州县祭土神、谷神之所,多为社、稷二坛,亦有合为一坛者。《白虎通义·社稷坛》:‘其坛大如何?’《春秋文义》曰:天子之社稷广五丈,诸侯半之。其色如何?《春秋》曰:天子有大社焉,东方青色,南方赤色,西方白色,北方黑色,上冒以黄土。”^①说明社稷坛也是有等级之分的,天子的社稷坛最大,诸侯减半,州、县一级的坛埴则又比诸侯的小。孔子认为只有天子才可以祭祀天地,诸侯只能祭祀自己受封国土上的社神与稷神。《周礼·地官司徒》第二说“小司徒”的职务是“凡建邦国,立其社稷”;又说“封人”的职务是“凡封国,设其社稷之埴,封其四疆”;是说凡有诸侯建立封国时,小司徒要帮助他们修建社稷坛;而封人要帮助他们修筑社稷的土坛并用矮墙围起来,这是诸侯祭祀封国社稷和建筑社稷坛的情况。《礼记·月令》记载了周天子在冬月就要做好来年祭祀的准备,“命令太史编排各诸侯国大小的等级,以供祭祀上帝、土神、谷神之需。”^②这里是将社神(土神)、稷神(谷神)分而祀之,也可在一坛合祀。

从上面的社、社稷之祀还可证实社与土的关系极密切,殷商甲骨文及卜辞反映了社与土原始、古老的关系。甲骨文里“土”写作“、、、、”,本像封土之形,后来随着汉字的线条发展,先简化为“”,再逐步演变为“土”。“卜辞用来指称土神,和岳、河一样,既是自然神,又是先祖神,作为自然神,近似后世的社神,与农作物有关。但是,后世有社,还有稷,而商代只有社。从卜辞来看,当时已经有了固定的社神,如“ ”,^③是为亳土、亳社,又是先祖神,即商王朝的先公。“换句话说,在商代人的心目中,

① 《辞源》第三册,“社稷坛”条,商务印书馆,1984年版。

② 《白话四书五经》(上册),岳麓书社,1994年版。

③ 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

这位土神就是他们某一位先祖死后的化身。”^① 并且“向土、兕、河、岳四位先公进行祭祭,各用一条犬”。^② 从卜辞中反映的内容看,土、社是祖先神,又是祭祀祖先的祭祀坛埴,二者合一。从以上卜辞所析,“土”有两义,一是直接作为自然神、祖先神祭祀;二是作为祭祀之场所。但是,从社与土的关系看,土是核心,其为社坛之本。商人以土为坛,在此坛中祭祭先公,即土神,可见最原始的社是在郊野封土为坛埴。又据凌纯声研究,其所收卜辞中有“土”字者共得三十二条,其中有“祭于土”者九,“祭土”者三,“土祭”者二。此三类土多可解释为在土(社)举行燎祭、经传祭天之燹或曰柴,《说文》解释“柴”说:“烧柴,焚燎,以祭天神”。《尚书·舜典》曰:“至于岱宗,柴”,即燎祭天神。柴又曰樵,《说文》曰:“樵,积木燎之也,从木从火,酉声”;《尔雅》释“天”曰:“祭天曰燹柴”;《周礼·春官·大宗伯》曰:“以禋祀昊天上帝,以实柴祀日月星辰,以樵燎祀司中司命风师雨师”,故陈梦家认为:“祭柴樵燹名异而实同,其所祀者皆天神及一切自然物,……凡昊天上帝日月星辰风雨皆以燹祀祀之,故燹祭者上古之自然崇拜是也。”^③ 可见上古时代的社、土不仅是祭祀地祇(土地神)、人鬼(先公)之场所,也是祭祀天神的圣地,这是最原始的祭天坛。而且甲骨卜辞中更多的是社土为祭祀昊天上帝之场所。所以土、社除了作为自然神灵崇拜的对象之外,还有坛埴之义。

“土”除了上述意义之外,另外还有土地、田地、国土之义,与农业生产、国家社稷联系密切,有其实指或象征意义,例如《尚书·禹贡》说“桑土既蚕,是降丘宅土”;《史记·夏本纪》载帝舜命禹“女平水土,维是勉力”;又载“禹……命诸侯百姓兴人徒以傅土,行山表木,定高山大川”;又记载禹有“开九州、通九道、陂九泽、度九山”之功,

① 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

② 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

③ 凌纯声著《中国边疆民族与环太平洋文化》,台湾联经出版事业公司,1979年版。

于是“六府甚修,众土交正”;又记载:“尧子朱丹、舜子商均,皆有疆土,以奉先祀”等等^①,土的这几种含义后世用之普遍。从以上看来祭祀土地神,社神不仅仅是祭土地,还包括祭祀山川,即岳与河,故山川、河流均属土地众神,祭祀山川、河流亦属祭祀土地神、社神和社稷神。

社与土的关系还有不少典籍有记载,《尚书·太誓》有“类于上帝,宜于豕土”的记载,“豕土”即社;《诗经·大雅·绵》曰:“迺立豕土,戎丑攸行”,毛传释“豕土,大社也”。殷人所建的亳社又称亳土,社即土,二者可互代。《礼记·郊特牲》对社与社神、土与土神的关系阐述详尽,认为社祭是祭祀土神,土神是主宰地上阴气的。君王祭社时要立在社坛的北围墙外边,其用意是要对着社坛的阴面;祭社是尊重土神的表现,要用美物祭祀土神作为报答。《礼记·礼运》认为,在国中祭祀土神,是为了显示土地给予人类的恩惠。田猎之时所获大的禽兽必用于祭社。周人称社、稷为田祖,《周礼·大司徒》注曰:“社、稷、后土及田正之神,……田主、田神、后土,田正之所依也,诗人谓之田祖。”亦即社—后土之神—国主,后土之所依,简言之,社神、土神、稷神,均与土关联。

社、土、方相互间也有某种关系。甲骨文的“方”写作“𠄎”,“或作𠄎、𠄎,还有𠄎、𠄎两种形体。……甲骨文方字本像耒(一种农业工具)形,为象形字。”^②“卜辞的这种方有二义,一指方向,……一指该方之土地。……就这种意义上来讲,东方即东土,南方即南土,西方即西土,北方即北土。当然,四方即四土(掇二四〇五),作为祭祀对象即指该方土地之神,……因为方为四方之土神,所以方和土(社)可以并祭”。^③四方可称为四社,或四方土地神。后

① 以上所引均见《史记》中的“本纪”部分,中州古籍出版社,1994年版。

② 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

③ 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

世有“方社”并称之俗,《诗经·大雅·云汉》曰:“方社不莫,昊天上帝,则不我虞。”是说祭了土地神和天神,也不保佑我。《小雅·大田》曰:“田峻至喜,来方禋祀”。意为丰收之时,田官也来祝贺,子孙正在祭祀四方土地神。诗中的方社、方均指土地神。方社又可称为“郊丘、方丘”,都是封土为社,为坛之意,均为祭祀神鬼之场所。社在国中,方在郊野,称为四郊,即野外的四方之社。殷商时代在社中合祀天地神祇和祖先,尔后才行分祀之礼,在南郊(南方之土)祀昊天上帝;在北郊(北方之土)祀后土;在东郊(东方之土)祀日;在西郊(西方之土)祀月,此即为四方之社,郊祀四方之神。又据《周礼·春官宗伯》注天地四方:“谓天地四方之神,”这里的“四方”不单纯指称方位、方向,“天地四方”并称时,为四时所祀各方天神、天帝,“四方之神指立春所祭东方苍精之帝,立夏所祭南方赤精之帝,立秋所祭西方白精之帝,立冬所祭北方黑精之帝。”^① 这里的“四方”既含四个方向,又含四方之帝,合二而一。周人有“兆五帝于四郊,四望四类”之俗,“四郊”即前所述四方之社;所谓“五帝”,除四方之帝之外,加上中央的黄帝便齐为五帝。四方之帝的颜色与四方之土有关,《尚书·禹贡》曰:“厥贡唯土五色”,汉孔安国传曰:“王者封土五色土为社,建诸侯则各割其方色土。”意为帝王将各色泥土分割给各方诸侯,让他们筑坛立社,作为诸侯国的标志。《春秋左传》曰:“天子有大社焉,东方青色,南方赤色,西方白色,北方黑色”,各方诸侯取自己所在方位颜色的泥土为社坛,祭祀天地鬼神。《汉书·独断》卷下曰:“天子太社,以五色土为坛,皇子封为王者,受天子之社土,以所封之方色,东方受青,南方受赤,如其方色,苴以白茅授之,各以其所封方之色归国以立社,故谓之受茅土。”这是社、土、方与颜色的关系,以及与四方帝的关系。据前甲骨卜辞称四方为四土,后来四土又发展为四望、四类,以及王者的五社。所谓“四望”,是向四方遥祭山川,《礼记

① 林尹注译《周礼今注今译》,第197页,书目文献出版社,1985年版。

·王制》记载了周天子每隔五年出外巡视一次,届时先到东岳泰山燔柴祭天,之后望祀当地的大山大川。据《周礼·春官大宗伯》注释:“言为四望者,不可一往就祭,当四向望而为坛遥祭之,故云四望也”。是说祭山川时,先要向四方注目而望,再封土为坛行祭,故“四望”包含了祭祀的方向和祭祀的场所,这是祭山川的礼仪。所谓“四类”,是指“日月星辰风雨等,以气类阴阳方位为坛于四方而祭也”。^①这是四类与四方的关系。至于王者的五社与方、土更有密切关系,马融注《周礼》曰:“王者五社,大社在中门之外,东社八里,西社九里,南社七里,北社六里。”四方之社即四土四郊,亦称为四方郊社。由上可知社、土、方、方社、郊社、四土均是祭祀天地、人鬼的坛埴之地,不同的时代有不同的称呼罢了,其文化内涵则是相同的,不过是相互有所继承、发展、变化而已。

关于社,还有一个问题是其形制、建制,也值得探讨。古代之社多用土、石、木建成。《淮南子·齐俗训》曰:“有虞氏之祀,其社用土,祀中霤;夏后氏其社用松祀户;殷人之礼,其社用石,祀门;周人之礼,其社用栗,祀窀。”以上是中国先秦各代所立的社神。以土为社称为土社,亦是封土为坛,除地为埴。帝舜有虞氏继尧帝位后,登泰山封土为坛祭天,是为封禅。之后又划定十二州疆界,在十二州的名山上封土为坛,即以土筑社坛祭祀群神。各代立土社者甚多,勿须详述。以石为社称为石社,有两种含义,一是社坛用石;一是社主为石。郑玄注《周礼·春官小宗伯》曰:“社之主,盖用石为之。”即用石头作社主。《吕氏春秋》卷二三《贵直篇》说:“文公即位二年,……城濮之战,五则荆人,围卫,取曹拔石社。”石社是石头垒筑的社坛,才有“拔石社”之说。古代社会以木立社之风很盛,古籍多有记载,《尚书·逸篇》曰:“大社唯松,东社唯柏,西社唯栗,北社唯槐。”以何种树木为社之标志,“各以其野之所宜木”,各地郊野宜于生长何种

^① 林尹注译《周礼今注今译》第202页。

树木,就可以何种树木为社。《论语·八佾》记载了鲁哀公与宰我讨论木社的问题,宰我认为夏代的社主是松木,周代的社主是栗木,殷代的社主是柏木。周人以木为社,《周礼》多有记载,《周礼·地官大司徒》说:“设其社稷之壝,而树之田主,各以其野之所宜木,遂以名其社与其野。郑注:若以松为社者,则名松社之野。”田主即社神、土地神;在建立社稷四周的土墙时,要用树木象征田主,即社稷坛四周要种上树木,标志田主、社神之所在。《史记·封禅书》记载了汉高祖立枌榆社的事,说:“高祖初起,祷丰枌榆社。……后四岁,天下已定,诏御史令丰谨治枌榆社,常以四时春以羊彘祠之。”“治枌榆社”,即以白榆树立社。桑树也可为社神之象征,曹植有赞社的文章,说:“田则一州之膏腴,桑则天下之甲第,故封此桑以为田社”。除松、栗、柏可以立为社之外,其他树木也可以立为社。古代将立为社或社主的树视为神树。不仅用一棵树立社,还以一片树林建社,称之为“丛社”或“神丛”,《墨子·明鬼篇》说“昔者虞夏、商、周三代之圣王……其始建国营都日,……必择木之修茂者,立以为丛社。”是选择一片长势茂盛的树林作为神社的标志。又说“燕之有祖,当齐之社稷,宋之有桑林,楚之有云梦也”。^③可知宋国将桑林立为社稷,楚国将云梦之地建置为社稷,宋、楚祭祀桑林、云梦,有如燕之祀奉祖先、齐之祭祀社稷,同样都是神圣的祀神鬼之场所。桑林、云梦必有茂密之丛林,故宋、楚立之为神丛或丛祠。以土、石、木为社神的象征而成为直接的祭祀对象,实为最早最原始的土地庙,祭祀坛埴将自然崇拜与神灵崇拜融为一体。此古老的信仰习俗在我国各少数民族中仍然普遍存在(后面即详述),以其鲜活的生命力显示这一古老的文化形貌,证明这一信仰观念对后世影响渗透之深远而根深蒂固。其实这些原始的社是最早的祭天坛埴,亦是天地崇拜的象征,在现今的民族社会中,木社、石社或变为木柱、石柱,但仍不失原初的木主(祖)、石主(祖)之含义。天安门前顶天立地的华表,原初本义也是天神崇拜、祖先崇拜之图腾柱,是社稷神的象征,一直演变到

今天,它所寓含的文化意义是极其幽深的。

(二)丘、坎

丘、坎也是古代对祭祀天地祖先的祭祀场所之称呼。古代多以土丘、土台为祀神鬼之所。二者都是高出地面的祭场,丘与台不同之处在于:台是人工所为,丘则是天然形成。《说文》解:“台,观四方而高者,而丘亦四方而高者,故丘亦台;其别在丘为天成而台乃人为。”^①周人的祭天坛多有方丘、圜丘的建制,方丘为祭地祇的方形祭坛;圜丘为圆形的祭天神的祭坛。据《周礼·春官大司乐》载:“凡乐…冬日至,于地上之圜丘奏之,若乐六变,则天神皆降,可得而礼矣。”又载:“凡乐…夏日至,于泽中之方丘奏之,若乐八变,则地祇皆出,可得而礼矣。”周人祭天地须奏乐,冬至日在天然圆形的山丘上奏乐,如果奏上六遍就能感召天神下降,便可礼神了;到了夏至这天,在泽(水)中祭地祇的方形土丘中奏乐,如果奏上八遍,地祇诸神就能受感召而出来,就可礼神了。祭天为何用圜丘、祭地用方丘?《辞源》引《周礼·春官大司乐》疏:“言泽中方丘者……因下以事地,故于泽中,取方丘者,水钟曰泽,不可以水中设祭,故亦取自然之方丘,象地方故也。”^②中国民间自古有“天圆地方”之观念,故祭天在圜丘、祭地在方丘以像天、地之形,故而有圜丘方丘之制。《史记》云:“地贵阳,祭之必于泽中,圜丘云。”其后的典籍对“丘”这一祭坛形制也有所论述,《晋书·礼志》上载曰:“古者,丘、郊不异,并宜圜丘、方丘于南、北郊,更修立坛兆,其二至之祀合于二郊。”“二至”指

① 林尹注译《周礼今注今译》中的《春官宗伯下》。

② 《辞源》(修订本)第一册,商务印书馆,1984年版。

冬至夏至,是说立圜丘坛在南郊、立方丘坛在北郊,冬至日、夏至日在圜丘、方丘合并祭祀天神、地祇。元初马瑞临著《文献通考》对自周以来直到宋代的祭天坛埤作了概括性的综述,其《郊社考一》曰:“周公郊祀后稷(见前述)以天;”该典籍引北宋陈祥道所著《礼书》曰:“祀天于南郊而地上之圜丘者,南郊之丘也;丘,圜而高,所以像天;此所谓高,必因丘陵方而下,所以像地也,此所谓下,必因川泽也。泰坛南郊之坛也。”泰坛即是郊天之圜丘。《文献通考·郊社考三》记载了北魏孝文帝在南郊亲筑圜丘祭天的史实;又记载北周因袭周制而筑圜丘祀昊天上帝;北齐也有圜丘之祀礼,且赋歌舞;到唐高祖时,“每岁冬至于圜丘祀天地,太祖皇帝曾经“执圭合祭天地于圜丘”。这明显的是继承了周代的祭天通礼。至于宋以后历代的祭天坛之制随后即叙。

至于坎的形制,有人工所为,亦有自然形成两种,情况与丘同。坎,即像台阶形状的祭祀神祇的场所,或可称为坎坛,同样是祭祀神祇的圣地。坎坛之形为一级一级往上,高出地面,俗称一坎一坎,或一层一层,古称“陔”,《汉书郊祀志》载:“泰一坛三陔”,即祭天神的泰一坛有三层或三坎、三级,是一台阶形的祭天坛。坎的另一解释为坑穴,是地面低陷的地方。《辞源》曰:“《易·说卦传》:‘坎,陷也’,古时祭祀用的坑穴。《礼记·祭法》曰:‘四坎坛,祭四方也。’注:祭山林丘陵于坛,川谷于坎,每方各为坎为坛。’因而称江河山谷的祭典为坎祭。”^① 所以坎为祭祀场所有高出地面的台阶形制,又有低陷的坑穴形制,而周代举行祭天报达天上的众神祀典时,据《礼记·祭法》载,祭日神在坛上,祭月神在坑中,即在坎中,坎祭月神之礼后世不多见,以至失传。无论丘也好,坎也好,都还没有发展到后世的高大、壮观、华美的建筑物,保持着以朴素为贵的礼仪。

① 《辞源》(修订本)第一册。

(三) 時、兆

時、兆是秦汉时代祭祀天地神祇之场所的称谓,据凌纯声解释:“在关中秦雍之地,祭祀神祇之圣地,则又多别称为時。”^① 秦从襄公开始建時普遍,代代沿袭。据《史记·封禅书》载:“秦襄公攻戍救周,始列为诸侯。秦襄公既侯,居西垂,自以为主少皞之神,作西時,祠白帝。……其后十六年,秦文公东猎汧渭之间,卜居之而吉。文公梦黄蛇自天下属地,其口止于郿衍。文公问史敦,敦曰‘此上帝之征,君其祠之。’于是文公作郿時,用三牲郊祭白帝焉。”这段文字是说明秦襄公、文公作時祠(祭)白帝少皞之神的原因,此间不无神话色彩。其后,“秦德公既立,卜居雍,后子孙饮马于河,遂都雍,雍之诸祠自此兴。用三百牢于郿時,作伏祠”;“秦宣公作密時于渭南,祭青帝”;“秦灵公作吴阳上時,祭黄帝;作下時,祭炎帝。”“秦献公自以为得金瑞,故作畦時栎阳而祀白帝。”最后秦始皇统一六国,建立秦帝国,以为功烈赫赫,上泰山封禅祭天而报天之功、报地之功,可是中途遇风雨“不得用于封事之礼”,封禅终不成功。于是始皇游于东海,行礼祠名山大川及八神,祠八神之一的地主(土地神)时,因天好阴,“祠之必于高山之下、小山之上,命曰‘時’。”以上是根据《史记》所记载秦人各代立時的情况。《辞源》解時曰:“古代祭天地五帝之处。《说文》:‘天地、五帝所基址祭地。’秦有四時:密時、上時、下時、畦時,汉有一時:北時。”其实秦雍有五時,再加上郿時,不过惟有雍之四時帝为尊,用它们祀上帝青、黄、赤、白诸帝,所以视为最尊贵。汉也不止一時,除汉高祖入关作北時,以祀黑帝外,汉武帝又在甘泉

^① 凌纯声著《中国边疆民族与环太平洋文化》,台湾联经出版事业公司,1979年版。

立秦時,其后,汉各代帝王亦普遍立時,《汉书·郊祀志》记载依汉制所立之時不少,例如汉平帝听从王莽的奏言后,所立之時就有:中央帝黄灵后土時;东方帝太昊青灵句、芒時;南方炎帝赤灵祝融時;西方帝少皞白灵蓐收時;北方帝颛顼黑灵玄冥時,且与五方各時相应设祭坛,称为“五部兆”。这里是《史记·封禅书》记叙汉天子荐秦雍王時祭天地神祇的情况。其实“汉初皇帝常至雍郊见五時,祀白、青、黄、赤、黑五帝”,^①继承了秦祭祀天地神祇的礼仪之制。这是秦汉时代祭祀天地诸神坛场的建制与名号。

最早的時并非始建于秦汉,在黄帝时代就产生了,《封禅书》叙述秦文公未作鄜時之前,“而雍旁故有吴阳武時,雍东有好時,皆废无祠。或曰:‘自古以雍州积高,神明之隩,故立時郊上帝诸神,祠皆聚云。’盖黄帝时尝用事,虽晚周亦郊焉。”这是说吴阳的武時、雍东的好時在秦之前就存在,并非秦人所建,太史公猜测可能是黄帝时曾用此二時郊祭上帝诸神。而雍州自古以来就是垒土筑坛(积高)隩祀天神的圣地,所以后世亦多在此祭祀天地诸神。大概黄帝也曾在此郊祭天神,太史公的推测并非完全没有可能。无论此二時由何人(神)、于何时所立,均当视为中国祭天文化中最古老的祭天坛,即最古老之時,至少它与黄帝祭天有密切关系,也可证明祭天坛产生的历史文化渊源之幽深。

兆,此亦为古代祭天场所古老的称呼,以后不多见。“兆”又为“坳”,《说文》解为:“坳,畔也,为四時界,祭其中”,“時为祭地之名,祭地的界限曰坳。”《周礼》说:“小宗伯之职,掌建国之神位,右社稷,左宗庙,兆五帝于四郊。四望四类亦如之,兆山川丘陵墳衍,各因其方。”今注为:兆,《尔雅释言》云:兆,域也。按古者祭神,封土为坛,于坛外四周为界,即所谓域也,祭于坛,而坛在域中,故域之内曰兆,通而言之,则兆亦可谓祭坛也。“兆五帝于四郊”,即在四郊设祭祀

^① 凌纯声著《中国边疆民族与环太平洋文化》,台湾联经出版事业公司,1979年版。

五帝的坛位。“兆山川丘陵墳衍,各因其方”,即是祭祀山川等神祇各依其所在的方位设祭坛。称日月星辰风雨为“四类”,因其运行无常,以气类为之位,故兆日于东郊;兆月与风师于西郊;兆司中司命于南郊;兆雨师于北郊。简言之,“兆”即为祭坛或设立祭坛,与時相同又有区别,凡祭祀天地神祇之地均可称为時;而祭坛周围一定的范围、地域称兆,二者均是祭祀坛埴,范围大小不同罢了。据《汉书·郊祀志》记载,汉天子立有五方各時,都有兆相配,五時兆统称为“五部兆”,中央后土時为长安域未墮兆;东方句芒時为东郊兆;南方祝融時为南郊兆;西方蓐收時为西郊兆;北方玄冥時为北郊兆。《郊祀志》又说:“天子父事天,母事墮。今称天神曰皇天上帝泰一,兆曰泰時;而称地祇曰后土,与中央黄灵同又兆北郊,未有尊称,宜令地祇称皇墮后祇,兆曰广時。”从《汉书》中可知兆与時的关系,二者相同、相关又有区别;也可知汉代祭天坛的建制自有特色,较之先秦各代从名号到规模、范围都不相同,也表现出中国祭天文化的内容越来越丰富,规模越来越宏大,内涵越来越精深。

(四)台、观

古代祭天坛之建制有台、观,此建制尤以汉代为盛,楚、汉上下好鬼神事,神巫之风风靡,帝王祭祀天地祖先极频繁,故所修建祭祀神祇、人鬼的台、观颇多。《礼记·礼器》说,祭祀天地神祇的“礼仪有的是以高为尊贵的,如天子的堂阶高九尺,诸侯的七尺,大夫的五尺,士的只有三尺。只有天子和诸侯才可以筑起高高的台门”。周代的“以高为尊贵的”堂阶、高台是如许标准,到了楚、汉决不仅仅只有九尺、七尺等。宋玉《高唐赋》曰:“楚襄王与宋玉游于云梦之野,望高唐之观。”《说文》解:“台,观四方而高者,是观即台也。”《尔雅》亦

作如是解,说“四方而高曰台”。陈梦家认为:宋玉《高唐赋》中的云梦之台、巫山之台都是指的高唐,赋中所说的高唐之观、朝云之馆,馆为观之假字,故观、馆皆为台^①。再据《说文》解:“高,像台观之形,”是高丘高堂之高,亦四方而高之意。所以“高唐之观”实为楚人祭祀天神、地祇之坛台,亦即“观”为祭祀神鬼之圣地、圣坛,宋玉《高唐赋》中的“高唐之观”即为高唐之台、高唐之坛,宋玉说他与楚襄王曾一起瞻仰过高唐这一祭祀神祇的圣坛。由此可知古人心目中的观即是台、台即是观,是祭祀场所的又一别称。

汉代的台、观建筑物极多,最著名的是甘泉宫和甘泉苑中观(或馆)、台的建筑,《史记》说“甘泉则作益寿延寿观”。其他还有诸如迎风观、旁皇观、露寒观、封壁观、白虎观、天梯观等等,有的高达数十丈。最著名的台叫通天台,又叫候神台,高三十丈,为祭祀神鬼之宏大建筑。甘泉宫中的台室颇神秘,《汉书·郊祀志》载:皇帝想与天神通,但宫室中的被服必须要像神物,否则天神不会降临。于是在甘泉宫中的台室画天地泰一及诸神鬼的画像,再布置其他祭祀之物品以供奉天神。但是最终皇帝也没有与天神相通,《史记·封禅书》也有类似记载。这个故事说明汉代宗教之盛,台、观建制之广,遍于上下。其他还有通灵台、腾光台、望风台等,均是祭祀天地神鬼的场地。此台、观建制之风流传甚久远,时至近现代全国各地随处可见,当然含义已有变化,不如古代祭祀天地神鬼之观念古朴,多含有道教文化因素,尤与先秦时代的祭天文化相比,从台、观之外貌至赋予它的精神思想,其变化都是明显的,这是由社会历史的发展及祭天文化本身的变化而决定的。

^① 凌纯声著《中国边疆民族与环太平洋文化》,台湾联经出版事业公司,1979年版。

(五)坛、埴、明堂












坛、埴是从古至今沿袭下来的对祭天坛的称呼,是祭祀天地、人鬼圣地的总称。坛也可称台,祭祀场地,“在平坦的地上,用土筑的高台,古代以坛为祭天神及远祖之所”。^①土石筑成的高台用以登坛祭天,最初在郊野,所谓“舍不为坛”、“坛而不屋”,后世亦在屋宇立坛行祭,是有明堂之建制。埴,又作禘,本义是郊外之地,为祭祀的平地,称为埴场。又,埴地为埴,埴通扫,清除、打扫场地之意。有时坛埴并称,都是祭祀场所之意。古代祭礼除以高为尊贵之外,“但也有的以低为尊贵,如郊祀祭天燔柴是至敬的礼仪,但却并不登坛,只是在坛下扫地而祭”,^②是用“埴”祭之意。

对于坛、埴之制,《史记》有详细的叙述,其云:泰山上筑土为坛以祭天,报天之功故曰封,泰山下小山上除地,报地之功故曰禘(通埴)。除地而埴为至敬之祭,“有以下为贵者,至敬不坛,埴地而祭。”《礼记·祭法》说古代“王立七庙,二桃,一坛一埴”,所谓:“一坛一埴”是指祭天坛为封土而祭的高台;一种为除地而祭的平地之埴场;桃是祭祀远祖、始祖之庙。《祭法》又说:“天下有王,分地建国、置都立邑,设庙、桃、坛、埴而祭之。”^③由此可知祭祀天地之礼在坛、埴圣地,祭祀祖先在庙、桃。《周书》有“三坛同埴”之说,是坛高埴低之意,在同一除草清扫的平地可以筑三个高台。坛、埴之义,《说文》解释得更清楚,其云:埴,野土也,郊外,野土就是于野外治地除草,可见埴必除草,所谓除地曰埴。坛,封土曰坛;而封,是聚土之意,故坛、埴

① 《辞源》(修订本)第一册。

② 《白话四书五经·礼器》,岳麓书社,1991年版。

之别在于：一为封土一为除地；一为以土石筑的高台作圣坛，一为平地除草作圣坛。又埤必在郊野之外，而古制有“坛而不屋”之礼，所以，不论坛或埤，都在郊野之地，祭天坛必设于郊外，露天而祭祀天神、地祇、人鬼。这一坛埤之制正是太史公所称的“封禪”，换言之，“封禪，就是在郊野封土、除地为坛、祭祀天神、地祇。

对坛埤之制再作探讨，看其起源如何。《礼记·月令》载：“仲春之月……以太牢祠于高禘”，高禘即是郊禘，据徐旭生认为：“高”为早期的象形字，“郊”为后起的形声字，甲骨文及金文里面均有高字，无郊字。高在甲骨文作“ ”，“像台观高之形”^① 据《殷墟文字类编·卷五》载：高字作“、、、”，“《说文》解高下从、，而就是的古文，后变为形声字的垆，意为郊垆，古人祭天在野外除草扫地而祭，就叫做埤（音善）；以后封土而祭，就叫做坛。正是坛的象形。”^②至此，坛埤之起源及其与高禘、郊禘祭天的关系就更为明了、清晰。坛埤之制起于何时？太史公曰：“自古受命帝王，曷尝不封禪？”据前愚见认为中国祭天文化起源于伏羲、女娲时代，以女娲“祷祠神”和伏羲作八卦推论，那是祭天文化之最原始之肇端、发轫。一般认为坛埤或封禪始于新石器时期，诚如太史公所言，黄帝就曾立畴郊天神，再远还有神农氏、伏羲氏、无怀氏登泰山封禪，总共可历数的古帝王有十二位，足见封禪的坛埤之制历史之幽深、远古。

黄帝以前封禪祭天的资料不多见，且往往与神话相混杂，以黄帝为代表、为标志的历史时代之封禪（祭天）的资料渐渐丰富起来，虽仍不免人神相混、神话信史相杂，但史的成分是显而易见的，坛埤之起源的记载应当可信。在黄帝时代，据《史记》载：“黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禪则不死，黄帝

① 赵诚编著《甲骨文简明词典》第104页，中华书局，1988年版。

② 徐旭生著《中国古史的传说时代》，文物出版社，1985年版。

是也。”^①这段话是汉代方士为宣扬道教的丹金之术向汉天子说的，传说而已。但黄帝立时、封禅的事应为不假，且记载不止一处，《史记》说他代神农氏尊为帝王后“万国和，而鬼神山川封禅与为多焉”，是说黄帝多以坛埴祭祀鬼神山川。

至夏、商、周三代及其以后各代，坛埴祭天地鬼神的记载更加丰富、礼仪繁冗，坛埴之制发展起来，各有其不同的称呼、名号，尤其是周代，是礼仪完备的时代，坛埴的建制随祭天的礼仪而完备、系统，社、社稷、宗庙、方土、时、兆、丘、坎、台、观、明堂、坛、埴等，无所不有，为以后祭天坛的建置打下了基础，中国的坛埴建制基本沿袭周制发展。略举几例便可窥视周人祭祀坛埴之一斑。据《周礼》记载：管理坛埴之事须设专门的官职，“典祀”之官掌理野外郊祀之祭坛茔域；“小宗伯”之职，掌理国中祭祀神位、立社稷、宗庙，设立祭祀五帝和四类四望的坛埴之位；类祭上帝时须筑坛祭社和方狱等。《周书·金縢》记叙了周公筑坛祭先王的故事，说周武王病重，周公便把自己的身体作为抵押，意为作祭献神灵的牺牲；他清扫了一块地，即埴场，在地上筑起三座祭坛，又在三坛的南方筑起三座高台，周公站在台上，面向北方，向三位先公太王、王季、文王祷告祈求，周武王的病果然好了。^②《洛诰》也记载了周公举行祭天祭地的大祭之礼必设坛埴祭场。《礼记·礼器》第十章中说：先王要用天生之物以祭天，借地产之物以祭地。登上名山，举行封禅之礼，选择吉地，郊祀天帝。《礼记·大传》第十六章记叙了周武王在牧野打败商纣王，战争结束后，燔柴祭告天神、地神及祖先。以上可知周代的坛埴之制已完备、兴盛。以后的各代沿周的建制，坛埴大兴，且呈越来越盛之势。

随着封建社会的等级制度之产生，祭天文化也有了等级之分，主要表现在祭祀天地鬼神的等级制度上，从祭天坛的建制上也可表

① 《史记·五帝本纪》。

② 《白话四书五经》，岳麓书社，1994年版。

现出等级之分,不同的阶级、阶层祭祀的对象、数量、坛埤的规模大小建制等均不相同,且有严格规定,《礼记·曲礼》载“天子祭天地、祭四方、祭五祀;诸侯方祀,祭山川、祭五祀;岁遍;大夫祭五祀;士祭其先”。只有帝王才有权祭祀天神、地祇、人鬼,即只有帝王才能主持祭天大典、登山封禅,特别是天神只有天子才能祭祀,故在我国的京畿之地坛埤保留得最多。

由于在历史发展过程中,中华各民族文化的相互影响、渗透、融合,使我国的祭天文化呈多色彩、多元化的特点,这也反映在祭天坛的建制上,不仅数量多,建置复杂多样,而且建筑宏伟、壮观、规模巨大,民族特色浓郁,成为王权、国家、民族的象征,也为后世留下了珍贵的古代建筑物,更成为中华民族古代文明的见证。

在我国凡建都之古城都有祭祀天地、人鬼的坛埤建筑,从这些古建筑也可了解祭天坛埤之制的发展轨迹,从封土为坛、除地为埤,到宏伟壮观的高大、辉煌之殿宇、阶堂,其间要经历何其漫长的岁月。

最有代表性的祭天坛埤建制是北京,成为辽、金、元、明、清五个朝代的帝都,保存的祭天坛埤建筑不仅多,且最为宏伟、壮观。我国北方各民族属游牧民族,自古有崇拜天地、山川之信仰,与古汉民族有共同的文化心理和宗教观念,仍有“燔柴告天之礼”。契丹苗裔之辽,在北京最早建行都,称为南京,仍保持契丹旧俗,但并无坛埤之制,只是以自然之丘在野外行祭罢了,保持着原始古朴的本色。据明人王圻《续通考》曰:“辽祀木叶山,本所以祀天地,然外又有独祭天者,有兼祭天地者,虽非可拟于郊社之礼,然神主树木,悬牲告办,班位奠祝,致馐饮福,于礼暗合”。虽无坛埤建置,但其本旨与华夏祭天礼暗相吻合。其后金随辽之天神、地祇崇拜的传统,金之世宗,开始在北平建置坛埤祀天地群神,据《金史》卷三十四记载,金人最初建的社稷坛就很复杂,坛分内外两层,坛外四周有垣,坛内四周也有垣,以五色土各饰其方,中央覆以黄土,坛高五尺,广五丈,其主用

白石,下广二尺,剡其上,形如钟,埋其半,坛南栽栗树以表之。此社稷坛的建制及其文化内蕴均与华夏古制相同。其后又在东、南、西、北建四郊坛,其后再建风师坛、雨师坛、高禘坛、社坛、稷坛等。金人在北平共建有九坛埴。元代建置坛埴共七处,建的郊坛即今之天坛,最为有名,各代帝王均在此亲祀昊天上帝,或合祀天地五方神,或专祀昊天上帝,此谓合祭或分祭之礼。明代因其先在南京建都,建有七坛埴分祀天地、人鬼,后又合祀于大祀坛,后“因明太祖以布衣得天下,任意改制,屋而不坛,以祀天神、地祇,创中国祀典的特例”。^① 永乐十九年(1421)明成祖朱棣迁都北京,大建坛埴,共有十五处之多。明代的坛埴建置分为两个时期,一为合祀时期,一为分祀时期。有圜丘、方丘之形,最著名为天坛、地坛,从此不能读称“圜丘方泽”,时至如今均称天坛、地坛,实为古代之“圜丘方泽”发展而来。此外,将原来的大祀殿改称祈谷殿,从此不举行露天郊祀,而在坛上建屋行祭天礼,此谓“屋而不坛”,与古制的“坛而不屋”正相反。在坛埴建制上,与各代相比,明代的变化较大,祀神祇有分祀、亦有合祀,且有重大改革,一改中国自古以来的“坛而不屋”的古制,兴“屋而不坛”的典制和建制。到了清代北京的坛埴基本上承袭明代之制,即用明代所建坛埴行郊社之礼,恢复中国历代古制,在郊野祭祀昊天上帝。但是清人自有祀天地神祇、人鬼的礼俗和场所。有别于其他各族的是其设杆祭天礼,亦有于静室即明堂总祀社稷诸神祇之礼俗。而堂子是满清王家的郊祭之坛,是春秋立杆举行岁首元日拜天的坛埴之所在,天神、地祇、人鬼同时祭祀,故其堂子祭尚保存古代华夏民族社坛神鬼合祀的原始制度,或同于古汉民族郊社以人鬼配祀天神、地祇的祭天古俗。清人除保存辽沈时期的立杆祭天、堂子(即明堂)祭天的古俗外,入关后,主要承明代即汉式之坛埴建制,保存和修改了明代的坛埴。例如天坛,经四十多年来的不断修

^① 凌纯声著《中国边疆民族与环太平洋文化》,台湾联经出版事业公司,1979年版。

改,规模增大,成为雄伟、富丽堂皇、著称于海内外的宏伟宗教古建筑群,为国之瑰宝。现存的天坛,建构极为复杂,有祭天的坛埧两处,有圜丘坛、祈谷坛和祈年殿,各处建筑物内外的门、楼、柱、檐、栏、库、房屋、宫、殿、池、井、亭、垣、廊等不胜详述。圜丘坛、祈谷坛均为圆形。北京的地坛亦是一重要坛埧,为一方形坛埧,其内外建筑物也很多。其他如日坛是照天坛之形而建成,还有月坛、先农坛、神祇坛、先蚕坛、社稷坛、太庙等坛埧建筑与庙宇建筑。^① 这些坛埧建筑的流变都证明中国祭天文化从古至今变化、发展的脉络,也显示了这一贯穿中国历史、遍布中国大地、深入中国人灵魂的祭天文化的风貌及特色。中国其他古都也有祭天坛建置,与北京大同小异,其传统精神、文化观念基本一致,故不一一列举。

前面谈到中国自古以来郊天祭地的古制是“坛而不屋”、“舍不为坛”,可是,古代也有坛上建屋行祭之制,这就是明堂,也属于坛埧建制的范围,其形制与北京的坛埧、庙宇建筑差不多。《辞源》解“明堂”曰:“古代帝王宣明政教的地方,凡朝会、祭祀、庆赏、选士、养老、教学等大典,均在此举行。其后宫室渐备,另在近郊东南建明堂以存古制。”^② 可知明堂最初是一用处广泛、功能众多样的公共建筑,类似于后世的祠堂、礼堂等。所谓“以存古制”是指宫室建筑兴起之后,在郊外建明堂专用于祭祀天地诸神。关于明堂之说起源也很远古,传说雷公向黄帝询问关于人体的经络、血脉之事,“黄帝坐明堂以授之”。《尚书·舜典》说舜在明堂四门迎接四方宾客;他又在尧的太庙接受尧的禅让册命;尧死后,他去尧的太庙祭祀,表示不忘恩典。《礼记》关于明堂的记载不少,《礼记》专有《明堂位》详记其事,记载了周公在明堂接受诸侯朝见时,规定了位置;其后周天子即位,在明堂接受朝见都是按“周公所订明堂朝诸侯的列位。所以明堂,

① 凌纯声著《中国边疆民族与环太平洋文化》,台湾联经出版事业公司,1979年版

② 《辞源》(修订本)第二册。

用以显示诸侯地位的尊卑”。又详细记载了诸侯国君在明堂祭祀周公和天地神祇的繁冗礼节。又,《礼记·月令》记载在仲春二月、初夏四月、季夏六月、孟秋七月、孟冬十月,周天子都要住进明堂举行四时之祭,祭祀前要行斋戒,坐在明堂与四时相应的方位,衣服的颜色、饮食的种类等,都得根据四时而定;时辰到来,周天子便率三公九卿大夫到郊外举行祭祀天地诸神祇和迎岁时之祭典。^① 又根据清孙星衍所撰《尚书今古文注疏》载:明堂是祭祀五帝之庙,五帝之庙又称五府,“《史记索隐》引《尚书·帝命验》曰:‘五府,五帝之庙。苍曰灵府,赤曰文祖,黄曰神斗,白曰显纪,黑曰玄矩。唐虞谓之五府,夏谓世室,殷谓重屋,周谓明堂,皆祀五帝之所也。’”^② 明堂义此为一解。又,“《史记正义》云:‘文祖者,赤帝赤嫫怒之府,名曰文祖。火精光明,文章之祖,故谓之文祖。周曰明堂。’案:《孝经》云‘宗祀文王于明堂,以配上帝。’上帝即五府之帝。唐时盖以黄帝配之明堂。”^③ 对“文祖”另有一解,“注史迁说:‘文祖者,尧大祖也’,又说‘受终’(指舜帝受终于文祖——笔者)云:‘于是尧老,命舜摄行天子之政。’马融曰:‘文祖,天也。天为文,万物之祖,故曰文祖’。郑康成曰:‘文祖者,王府之大名,犹周之明堂。’”^④ 明堂义又一解。由此可知,古之明堂是祭祀天神和祖先的场所;其中的“文祖”,或为五帝之一的赤帝赤嫫怒,或为尧之大祖、大祖,或为天、天神,而明堂正是祭祀天神和祖先的庙堂,周宗祀文王、唐祀黄帝,均是明堂祭祀祖先之礼。明堂是祭祀圣地,又是帝王、天子朝见诸侯与百官的重要场所,其用处不只一种而以祭祀为主。总之,明堂主要是祭天坛埤建制之属,也是祭天文化的组成部分。但是,必须指出,明代以前的坛

① 《白话四书五经》,岳麓书社,1994年版。

② 《白话四书五经》,岳麓书社,1994年版。

③ [清]孙星衍撰《尚书今古文注疏》上,中华书局,1986年版。

④ [清]孙星衍撰《尚书今古文注疏》上,中华书局,1986年版。

埤建屋行祭之明堂,仍然不违“坛而不屋”、“舍不为坛”、露天祭祀天地神祇之古制,虽有明堂,但祭天典礼必须在郊外举行。明太祖朱元璋才在坛上建屋一改古制而兴“屋而不坛”新典制,这是明代明堂祭与以往各代本质上的差别。

满人自古有明堂祭祀天地祖先之古俗,俗称堂子祭。《辞源》解“堂子”曰:“清帝祭神之处,在旧北京长安左门外玉河桥东。名堂子,相传即取古明堂会祀群神之义。每年元旦及每月初一有大事时,清帝率王公及满族一品大臣于此处拜天,春秋二季每月初一,于此行立竿大祭。”所谓“立竿大祭”,是指满人立竿祭天的古俗。可见清代的堂子祭也是祭天的场所,犹如华夏民族的坛埤祭天礼,而堂子乃是承袭中国古制的明堂祭天礼制而来。须说明的是清人的堂子祭天是立竿而祭,也必须在野外立竿,故其堂子祭与华夏民族的坛埤郊野祭天本质相同,都必须在郊外,所谓郊祀天神、地祇,其坛埤的形制是竿而不是土石筑坛罢了,其文化观念、文化心理是一致的。

综观祭天坛之形成、发展及其变化,用徐旭生先生的一段话作总结,是比较切合实际的。他从高禘祭天之高字生发开去,深究祭天坛之发展脉络、轨迹,他认为:“高今为开口音,郊为齐齿音。古音很少齐齿音,所以二者同音。高为早期象形字,郊为后起的形声字,甲骨文及金文里面均有高字,无郊字”,^① 也就是高、郊二字可互用,高即郊,郊即高,高禘祭天即是郊禘祭天。“古人祭天,在野外除草扫地而祭,就叫做埤(音善),以后封土而祭,就叫做坛。𠄎 正是坛的象形。高阳氏(即指古帝颛顼)为宗教主,祭天是他的本职。开始在帝丘(今濮阳)野外,扫地而祭,不久就改为封土而祭。又这个封土,这个 𠄎,因为在野外,所以后来又得了郊垆的意思。再后,又不能限于封土,遂于坛上盖点房子,高字上盖的 𠄎,或少一横两横

① 徐旭生著《中国古史的传说时代》,文物出版社,1985年版。

及全无横格的上盖是以大同小异的形式表示坛上所盖房子的形式。开始大约是为的祭天,以后保存原来专用的意义,就叫做郊,叫做圜丘。也可以在那里占卜吉凶,察日月星的行度,岁时登临以资游览,这样将来分立出来,就叫做灵台。也可以在那里行禘祫等类的祭祀(禘,即郊祭天神,又为殷商天子诸侯宗庙之大祭;祫与禘并称为殷祭。祫,集合远近始祖在太庙一并合祭,在举行祭天大祀之时,以始祖配祀,因为帝王自以为始祖出自帝,出自上天,故有配祀之礼——笔者),叙族姓昭穆的远近(昭穆,泛指家族之辈分),这样分立出来,就叫做太庙,叫做清庙。也可以在那里告朔或行施政令,这样将来分立出来,就叫做明堂。也可以在那里行飨燕校射艺,养国老,这样将来分立出来,就叫做辟雍,叫做泮宫。校射艺的机构将来扩充起来以教育贵族的弟子(所谓‘胄子’),就叫做太学。这些变化将来名目繁多,也需颇长的时间,可是追根溯源,汇集到一处,就是这个高,也就是郊。”^① 足见祭天坛产生的历史古远。







^① 徐旭生著《中国古史的传说时代》,文物出版社,1985年版。

三 祭祀对象和祭祀礼仪概述



如果祭天坛埤是祭天文化表层之“形”的话,那么,所祭祀的神祇对象和祭礼本身,就构成了祭天文化的具体内容,体现着该文化的精神实质,故祭祀对象与祭礼是祭天文化之“神”。祭天的主要对象是天神、地祇、人鬼(祖先)三大类神祇。这三大类神祇组成了祭天文化的主干和核心。从祭祀这些不同类别的神祇的过程和礼仪的演绎,可以动态地、具象地了解、认识祭天文化的形貌及其在中华传统文化中的作用、价值。

(一)祭的含义

古人对祭的理解、认识,从甲骨文可以明确地表达出来,甲骨文的祭写作“𠄎”。“从又(手)执肉,会祭祀之意。从数点像祭肉下滴之汁,这是早期的写法,不从示。晚期写作𠄎,从示为新增的形符,表祭祀之意。……甲骨文的祭,是一种具体的祭名,到了后代才发展是对于祭祀的通称。这个祭名,在商代属于五种祭祀之一”。^①与“祭”意思相同、相近的还有“祝”、“祷”、“祀”,甲骨文写作“𠄎”,“像人跪祷之形为会意字,或增示旁写作𠄎,则为形声字……卜辞的祝偶尔也写作𠄎”、“𠄎”,“从示,示为神主,像人跪于神主前有所祷告之形。或不从示。《说文》:‘祝,祭主赞词者’”。^③“祷”甲骨文写作

① 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

② 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

③ 徐中舒主编《甲骨文字典》,四川辞书出版社,1990年版。

“𠄎”，此“即古寿字而用为祷，作为祭祀用语为祈祷之义”。^①“祀”甲骨文写作“𠄎”、“𠄎”，“下画稍弯似人踞跪之形作𠄎，以专用为祭祀文字”。^②此为祭之本义。

从以上这几个甲骨文之本义看，其共同点都是天神至上，人向神跪拜祈祷、祈求，将人神关系定位、定格，天神永远在人之上，表现于形就是下跪祭拜，这就是祭天礼仪之初义。另一共同点，是都表明了祭之本质内涵，是人神之间的意识交流，天与人共同组成相辅相成的祭天文化体系，体现着宗教和祭天文化的本质特征。再则，甲骨文祭之本义还表明祭礼之对古人的重要性、神圣性，启迪后世理解，为何我们的先人如此重视祭祀之道，懂得祭礼必须是人们真诚地、发自内心的行动，而不是外在的因素被迫而为之；在祭祀过程中，又必须尽心、虔诚、恭敬、规范地侍奉神祇，只有如此才能表达祭的意义，也才能算作尊奉了祭祀之道，尊奉了祭祀之道才能达到祭祀的目的。

据《礼记·祭义》所载，古人认为祭礼的作用或意义表现在五个方面：追怀初始，即慎终怀远使子孙后代不忘本，增强“根”意识、种族意识；沟通鬼神，教育人们懂得尊重在上者；开发物资、利用财货、建立物质生活保障；树立道义，教育上下的人不至于背叛作乱，协调上下关系，统治者加强自身修养，而对民则施以教化；提倡谦让，使人们相互间消除争夺，和睦相处，进而有利于建立一个安定和平的社会秩序。以上这五个方面也就是祭天文化的作用，是中国祭天文化发展的基本轨迹或大方向，换言之，祭祀天地祖先的目的，就是为了增强尊天法祖的自古有之的传统思想意识，这是整个古代社会全民必须遵守的、不可违背的法规纲纪，而这也正是封建统治思想的核心和教化于民的准则。抓住了这个核心和准则，也就抓住了治国

① 赵诚编著《甲骨文简明词典》，中华书局，1988年版。

② 徐中舒主编《甲骨文字典》，四川辞书出版社，1990年版。

之道。

(二) 祭天的祭祀对象

祭祀天神、地祇、人鬼(祖先)既包括了祭祀对象,又包括了祭祀礼仪及人们祭的行为模式。

为何要以天神、地祇、人鬼作为祭天的对象?这个问题古有记载。从古至今的祭天坛上,所祭祀的神祇越来越庞杂,礼仪也越来越繁复多样。而且,不同的历史时代、不同的地区、不同的民族所祭祀的对象也各有异同,使所祭祀的神祇错综复杂,虽然祭祀的精神实质是不变的,但表现形式有差别,古代社会的传统观念认为:“地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。……故礼上事天,下事地,尊先祖而隆君师,是礼之三本也。”^①这便是中国人根深蒂固的万物本乎天、人本乎祖的根意识,所以视天地人祖为根本,故代代相传祭祀之、崇拜之。据清《满洲四礼集》解释“祭天”说:“在天者为神,在地者为祇,统言之曰祭天。”这就是说,祭天不仅仅是祭祀天上的神,也包括祭祀地上的神。而天上的神又不仅仅是专指天神,还包括天界其他众神;地上的神也不仅仅是指地神,还有其他地神之属。所谓“肆类于上帝,禋于六宗,望于山川,遍于群神”,^②正是说的祭天的具体对象,即天神、地祇。“禋音因,肆,遂也。类、禋、望皆祭名。周礼肆师类造于上帝,注云,郊祀者,祭昊天之常祭,非常祀而祭告于天,其礼依郊祀为之,故曰类。……禋,精意以享之谓。宗,尊也,所尊祭者,其祀有六,祭法曰,埋少牢于泰昭,祭时也,

① 《史记·礼书》卷二十三。

② 《四书五经·书经集传》(上卷),蔡沈注,古籍出版社,1994年版。

相近于坎坛,祭寒暑也。王宫,祭日也。夜明,祭月也。幽宗,祭星也。雩宗,祭水旱也。山川,名山大川,五岳四渎之属,望而祭之,故曰望。徧,周徧也。群神,谓丘陵坟衍”。^①这就更清楚祭天所祭祀的对象了。这里的“六宗”是指四时、寒暑日、月、星、雩(水),属天之众神。又据《周礼·春官宗伯》所指“六宗”者,是日、月、星、司中、司命、风师、雨师。而《尚书》所说的“六宗”又为“天地神之尊者。谓天三宗、地三宗。天宗,日、月、星辰;地宗,岱山、河、海。日、月为阴阳宗,北辰为星宗,岱为山宗,河为水宗,海为泽宗”。^②此“六宗”包括了天、地神祇。《尚书》又引郑康成之说,“六宗”专指天界诸神,其云:“六宗言禋,与祭天同名,则六者皆天神,谓星、辰、司中、司命、风伯、雨师也。”^③《春秋》曰:“鲁郊,祭三望。言郊天。日、月、星、河、海、山,凡六宗”;《汉书·郊祀志》注云:“天宗三,日、月、星辰;地宗三,泰山、河、海”。据以上古籍所载,以及后世习传所祭的神祇,主要分为三大类,第一类为昊天天神、日、月、星、司中、司命、风师、雨师;第二大类的地神,具体是社稷(土地神)、山川、河海、五岳、五祀,以及地方百物等;第三大类是祖先神。这种归类,是根据古籍“天宗”“地宗”的具体内容和传统的祭祀及其观念而为,这几大类神祇中天神是祭祀的核心,是祭天坛上位居压倒群神的至尊至上的大神、主神;祖先神位居天神之下,位居配祀天神的地位;其次,日神、社稷神(土地神)也是重要的祭祀对象。各类神祇的地位、社会文化价值及其内涵,在不同的历史时期亦各有变化,但天神的地位始终是为重、为主、为重,始终是祭天坛上的“主角”,始终是祭天文化的核心。

祭祀以上不同的天神、地祇、祖先神,便有不同的祭礼,但礼之根本诚如太史公所说:“故礼上事天、下事地、尊先祖而隆君师,是礼

① 《四书五经·书经集传》(上卷),蔡沈注,古籍出版社,1994年版。

② [清]孙星衍撰《尚书今古文注疏》(上册)。

③ [清]孙星衍撰《尚书今古文注疏》(上册)。

之三本也。”中国自古以来是著称于世的礼义之邦,十分讲究礼仪,各种各样的礼仪极其丰富、繁复,从内容到形式述不胜数,而其中属“礼之三本”的祭礼,是古代各种礼仪中的最重要者,即是三种最根本的礼,故可称祭祀天神、地祇、祖先的祭礼为“三本之礼”。所谓祭祀礼仪,就是祭祀神祇祖先的行为规范、程序,简言之,就是祭祀的典章制度。祭礼是各种礼仪中的吉礼,古人认为祭祀是“国之大事”,故将吉礼列为五礼(即指吉礼、凶礼、宾礼、军礼、嘉礼)之首,^①《国语·鲁语》说“以其事神致福,故谓之吉礼”。“事神”,即“上事天、下事地,尊先祖而隆君师”的祭礼。祭祀天地祖先的宗教活动,最初只有简单的行为,后来才越来越复杂,形成祭祀礼仪,最后演绎为恢宏、庄严、隆重的祭天大典,以致成为“国之大事”而极其神圣、隆重。在中国古代社会,祭礼之重要不亚于治国的法律典章,认为“凡治人之道,莫急于礼,礼有五经,莫急于祭”,可见祭礼是重中之重,诚如《国语·鲁语》所说:“夫祀,国之大事也,节,政之所成也,故慎制祀,以为国典。”祭祀天地祖先是国之大事,祭天大典是为“国典”。

祭礼如此重要,是因为它体现了祭天文化的精神实质,即治国之要义。祭的行为包含着“人”与“神”双方的意识交流,祭天,是以“天”和“人”的二元文化因素构成的精神文化,是人的精神活动,祭的行为必然包含着“天”与“人”相互对立、统一的关系,人对天神、地祇的信仰崇拜是人神意识的交流、融合,人之心灵与神“交往”、“对话”。要使天神、地祇诸神明白人们的心愿、情感,有福酬之、有恩报之、有罪过悔之忏之,祈求天神、地祇、祖先降福赐恩、消灾免难、保平安等等,其方法唯有祭祀之礼,通过祭祀的一系列礼仪将人神关系形象地表现出来,将人与天神、地祇、人鬼的一幕幕话剧表演出来,这就是祭之本义。再深入一层理解、认识祭祀之所以重要,是因为它是沟通、联系人与天神、地祇的纽带与桥梁。人与自然、神祇的

^① 杨金鼎主编《中国文化史词典》,浙江古籍出版社,1987年版。

关系是一种客观存在,而人与天地神祇(或自然)的结合、人之心灵与天神的旨意“交流”、“对话”是人的主观愿望,在祭天坛上这种主、客观的结合、交融就是宗教意义上的祭。通过祭的行为不仅产生礼仪、规范,而且在此过程中能具体认识、体验人与天地神祇的地位关系,人与神的“地位的关系,乃先天的关系也;而人为的结合,神人间主要之链锁,则祭也”;^①“宗教之本旨,即在所谓神人交涉之意识,若无此意识,而单说各神之事迹,则只一种故事,无所谓宗教也。”^②可见祭祀是体现宗教本旨的一种意识和行为,它是通达人神、天人意识“交涉”、融合的必经途径和必要的手段。有了祭祀,天人关系才得以沟通,人对天地万物及祖先的崇拜信仰才得以实现,祭天文化的产生才具备了物质条件和精神条件。

(三)祭天礼仪的类别

根据所祭祀神祇之性质、功能、类别的不同,祭礼也不相同。古代信仰天地鬼神的神祇极多,祭礼也极复杂,与祭天有关的祭礼主要有郊、社、祖庙、山川、五祀等,就是《国语·鲁语》所说“凡禘、郊、祖、宗、报此五者,国之祀典也”。古代社会行此五种祭礼的目的,是为了普及礼教,向民众施以教化,推行治国之道。五种祭礼的作用具体是:“祭天帝于郊,用来确定天的至尊地位;祭祀土神于国中,用来显示地给予人类的利益;祭祀祖庙,用来推行以孝为本的仁道;祭祀山川,用来接遇鬼神;举行‘五祀’,用来追本各项事功及制度之源。”^③这五种祭祀礼仪就是祭天仪式的具体内容。它们在祭天文化发展过程中,也各有变化,或发展派生、或嬗变、或增减,乃至消

① [日]高楠顺次郎、木村泰贤著《印度哲学宗教史》,商务印书馆,1935年版。

② [日]高楠顺次郎、木村泰贤著《印度哲学宗教史》,商务印书馆,1935年版。

③ 《白话四书五经·礼运第九》,岳麓书社,1994年版。

亡,总之,在不同的社会历史时期,有不同的表现形式和文化内蕴。现分别讨论五种祭天礼仪。

1. 禘祭

古代所称的“帝”、“上帝”就是后来所称的“神”、“天神”;而祭祀帝(天神)的祭礼也称帝。“甲骨文作为祭名的帝一般写作‘𠩺’,后代增加示旁写作禘,都是为了区别于上帝的帝”。^①显然,是为了强调祭的行为而加上示旁成“禘”,指一种祭礼名,帝、禘相通。据甲骨文记载,商人禘祭的对象、范围广泛,“从卜辞来看……祭祀的对象可以是自然神,也可以是先王和旧臣……例如向岳举行禘祭,向河举行禘祭,向下乙(先王)行禘祭;向旧臣黄奭进行禘祭。”^②当然也向上帝行禘祭,“商人将至上帝与祖神的结合,实为禘祭的一大特色。”^③就是说商人的禘祭对象可以是天神,也可以是祖神,是商人禘祭的特色。到了周代,祭礼分得更细,礼制更周密,禘祭明确地成为多种祭礼之一种,《礼记》载有“春禘秋尝”、“夏曰禘、秋曰尝之谓”;《春秋左传》有“吉禘于庄公,禘于太庙”、“将禘于武公”的记载,说明禘祭还没有统一祭祀对象,可以是先祖,也可以是四时之祭。但是,从周代起,将禘祭之礼进行规范、统一,禘祭是专指“祭天配祖”之礼,已成为周人的祀典之制,禘祭的对象就是“祖之所自出”的天神,是如《礼记·大传》所说:“王者禘其祖所自出”,只有王者才能行禘祭之礼,换言之,只有天子才有资格禘祭昊天上帝,所谓“礼不王不禘”。据《辞源》解“禘”,将其归为三类:“一、郊祭之禘,即祭天之祭。《论语·八佾》:‘禘自既灌而往者,吾不欲观之矣。’《集注》(唐)赵伯循(匡)曰:禘,王者之大祭也。王者既立始祖之庙,又推始祖所

① 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

② 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

③ 许倬云著《西周史》,三联书店,1994年版。

自出之帝,祀之于始祖之庙,而以始祖配之。二、殷祭之禘,天子诸侯宗庙的大祭,与‘禘’并称为殷祭。……三、时祭之禘。宗庙四时祭之一,每年夏季举行。《礼记·王制》:‘天子诸侯宗庙之祭,春曰禘,夏曰禘,秋曰尝,冬曰烝。’”^① 总的看来,禘祭主要是祭祀天神和宗庙(祖先)的一种祭礼。

2. 郊祭

郊祭之礼以祭天神为主,以后也有祭地神的典制。郊祭的目的、作用,首先是为了确饗天神的至尊之位,《礼记·礼运》说:“故祭帝于郊,所以定天位也。”其次,“因吉土以饗帝于郊……饗帝于郊而风雨节,寒暑时”。^② 所谓“吉土”是指帝王所占卜而选择的建都之地,在其郊外祭祀天神,就能风调雨顺,寒暑得时。

在周以及周以前,郊祭之礼大概是专事天神的祭礼,例如《史记》里说到黄帝“立時郊上帝诸神,晚周亦郊焉。”郊祭之礼在黄帝时代已有之,直到晚周也仍行郊祭上帝之礼。《礼记·郊特牲》说:“万物本乎天,人本乎祖,郊之祭也,大报本反始也”;^③ 又说:“郊之祭也,迎长日之至也,大报天而主日也”。^④ 这都是说郊祭之礼是祭天神,是为了报答天神之恩惠而不忘根本。《礼记·明堂位》说:“祀帝于郊,配以后稷,天子之礼也。”^⑤ 汉《春秋繁露·郊祭篇》曰:“文王受命而王天下,先郊乃敢行事而兴抑伐崇。”这里都是说郊祭之礼是周天子的大礼,所祭的对象均是天神。孔子曾经考察周礼,“礼”主要指祭天礼,而且只有天子才可行此礼。孔子曰:“呜呼哀哉!我观周道,幽、厉,伤之,吾舍鲁何适矣。鲁之郊禘非礼也,周公其衰也。祀

① 《辞源》(修订本),第三册。

② 《四书五经·礼记集说》,陈澧注,北京古籍出版社,1994年版。

③ 《四书五经·礼记集说》,陈澧注,北京古籍出版社,1994年版。

④ 《四书五经·礼记集说》,陈澧注,北京古籍出版社,1994年版。

⑤ 《四书五经·礼记集说》,陈澧注,北京古籍出版社,1994年版。

之郊也，禹也；宋之郊也，契也，是天子之事守也。故天子祭天地，诸侯祭社稷。”^①其中说的“道”，即指礼，从下面所涉及的内容看，“礼”主要讲的祭天之礼。孔子对周幽王、周厉王破坏了周礼而感到悲哀，只有鲁国还保存着周礼，除了鲁国还能到哪里去考察呢？但是鲁国非天子之国，它举行郊天、禘祖的祭仪是不合周礼的，周初（即周公之时）制定的礼真是衰微了。杞国郊天、禘禹，因为它是夏禹的后代；宋国郊天、禘契，因为它是商契的后代，所以这两个国家还能保留着天子祭天的职事，因为只有天子才能祭天地，诸侯只能祭祀自己封国国土上的社稷神。这是我国春秋时代郊祭天神的情况。

到了晚周郊祭之礼发生了变化，丁山认为乃至“春秋时代郊与禘两祭已渐并为一典了……二者所祭之神一致，用不着分别举行；故秦汉以后郊祀之典而吉禘之礼衰也”。^②这种文化现象在不少典籍中有记载，例如《国语·周语》说：“禘郊之事则有全香”；《楚语》说：“天子亲舂禘郊之盛。”所祭之神一致，均为天地祖先。不仅郊、禘二典合二而一，郊祭的对象也有变化，不仅单祭天神，也包括天界其他神和社稷神。《礼记·祭义》载：“郊之祭，大报天而主日，配以月，夏后氏祭其罔，殷人祭其阳，周人祭日以朝及罔，祭日于坛，祭月于坎，以别幽明，以制上下；祭日于东，祭月于西，以别外内，以端其位；日出于东，胜于西，阴阳长短，终始相巡，以致天下之和。”这段记载比较明确地说明了郊祭之礼的变化，由最初的专祭上帝而变为广祭天界诸神，祭天的同时要配以月神，祭天上众神以日神为主，荀子《礼论》说：“郊者并百王于上天而祭之也”；《礼记·礼运》说“礼行于郊，而百神受职焉”；《周礼·春官宗伯》所载“以吉礼事邦国之鬼神示，以禋祀祀昊天上帝”之外，其余日、月、星辰、司中、司命、风师、雨师、社稷、五祀、五岳、山林、川泽、四方百物之（神都是郊祭对象，诚如清

① 《四书五经·礼记集说》，陈澧注，北京古籍出版社，1994年版。

② 丁山著《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社，1988年版。

《满洲四礼集》所说的“并百王于上天而祭之”、“百神受职”。中国从上古以来“郊”与“社”相连并重，又与稷相并论，《史记》就说：“自禹兴而修社祀，后稷稼穡故有祠，郊社所从来尚”。又，《中庸》所谓“明乎郊社之礼、禘尝之义，治国其如示诸掌乎”。等等，或称郊社，或曰郊祀社稷。总而言之，郊祭之礼初始与禘同义，均为祭祀天神之祭礼，其后郊、禘二典合一，周以后多用郊而少用禘；又所祀对象除天神还包括天地诸神；郊社并称，一为天神之属、一为地祇之属，天地并重，所谓“在天为神，在地为祇，统言之曰祭天”。郊祭之礼发展到后来，既要祭天上的神，又要祭地上的祇，而天上的神又配祭祖先，那么，实际上郊祭可“统言之曰祭天”。

3. 祖、宗

这是祭天中的宗庙之祭礼，皆为祭祀祖先，故将宗、祖二礼合并讨论。祖，指的是远祖；宗，是指近祖。宗庙的祭礼也有等级之分，不同的阶级、阶层、不同社会地位的人，宗庙祭礼的规模、所祭对象的数量等都有严格的规定。据《礼记·祭法》载：“天子七庙，三昭三穆与太祖之庙而七”。“昭”为子；“穆”为孙。是说天子的祖庙由子孙三代六庙加上太祖大庙共为七庙，所祭祖先可往上追祀七代到远祖。《公羊传》曰：“大事者何？大禘也，大禘者何？禘祭也。”这是殷商、周的宗庙之祭。所谓“禘”，是将宗庙远近各代祖先神集合共祭之，殷商五年一禘祭，周人三岁一禘祭。中国自古是一个崇祖的国家，从帝王至普通百姓的先祖先妣之庙都称为宗，形成礼制中的宗庙之祭，从上至下，遍建祖庙，级级分布，且有等级规定，据《礼记·礼器》所载天子有七所祖庙，诸侯有五所，大夫有三所，士只有一所。祭祖被全社会视为极其重大的事情，决不可马虎，随便从事。平民百姓必由族长主祭；士大夫阶级由“宗子”（继承人）主祭。统治阶级主祭宗庙者极其慎重、严格，按《国语·鲁语》规定，此主祭者必定是“名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之

量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典者为之宗”。博学多闻、精通祭礼之佼佼者，才有资格主祭“国之大宗”，即天子的宗庙之祭。主祭各级宗庙祭典设有专职的官员，天子之国称“上宗”；诸侯之国称“宗伯”；“宗祝”等，天子、诸侯的宗庙之祭属于“国之祀典”，足见宗庙之祭在古代中国社会的重要地位。

4. 报 祭

指报祭之礼，是崇德报功的意思。报，可以说是前而祭祀天神、地祇、人鬼(祖先)的总的目的，正如《礼记·郊特牲》所谓“万物本乎天，人本乎祖，郊之祭也，大报本反始也”，目的是“尊天亲地，教民美报焉；社田，所以报本反始也”；……“郊之祭也，迎长日之至也，大报天而主日也”。这是说明祭祀天地是为了报答、报谢天、地之恩。天神、地祇有缔造万物、养育人类的功德，天上有日、月、星辰，大地孕育万物，人们根据天象而知四时变化，按气候节令耕耘播种、收获，得到财货，所以要尊重、报答天地之恩，人们必须用美物祭祀土地神，以表报答其养育之恩；在郊野举行祭祀众天神之礼，迎接夏至日的到来，是为了深深报答天神的恩惠，但以祭日神为主。所以“报者，天下之大利也，以德报德，则民有所劝；以怨报怨，则民有所惩”。^① 报祭实则是对民实施教化的措施，要使天下之民懂得凡得到天下的恩惠、利益、好处，都应当广报之，这才能将祭天地祖先的目的落到实处。古代帝王继承王位、承受“天命”之时，更要举行隆重、盛大的祭天仪式，即封禅，以示报天之功，报答天神赐予的“大命”、最高权利；“人本乎祖”，所以必须报答祖先的恩德，这是报祭的又一重要内容，《国语·鲁语》上记载较详。先记叙各代祖先的功劳，而后言报，说“幕能帅颡頊者也，有虞氏报焉。杼能率禹者也，夏后氏报焉。上甲微能帅契者也，商人报焉。高圉大王能帅稷者也，周人报

^① 《礼记·表記》。

焉。”这是虞、夏、商、周各自报谢有功德的祖先。祖先崇拜、崇宗尊祖的观念，是古代社会宗法思想的根本，其历史根源是极其深厚的，从以上各代的报祭可证明这一点。古老的祖先崇拜与天神崇拜成为中国祭天文化的两大主动脉，天神与人鬼（祖先）在祭礼中相融相合，天、人合一的思想意识在禘、郊、宗、祖、报五种祭礼中，得到具体的阐释、演绎。

祭祀天神、地祇、人鬼的这五种主要的祭礼，历经各个历史时期并非一成不变，而有衍生、发展、变化，总的趋势是随宗教的兴盛所祀神祇越来越多，祭礼也由简到繁，而祭天礼仪是整个中国从古代社会的重中之重，是真正的“国之祀典”。从三皇五帝时代开始，到虞夏、商、周，尤其到了周朝，祭天礼仪已成系统，形成庞大、完备、周密的典章制度。从《周礼》可见，祭天礼仪“往往是首‘祀天神’，次‘祭地祇’，次‘享人鬼’，且以天神高于一切，这就显示宗教仪典到了周代即已发展到成熟阶段了”。^① 这个祭祀程序，自此以后便成为中国的祭天模式，影响深远，贯通几千年的中国古代社会，直到近现代，中国各民族仍按古传的祭天模式祭祀天神、地祇、人鬼，令人一睹中国祭天文化昔日的风貌和传统的精神。

① 丁山著《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社，1988年版。

四
天
神







(一)天神的称呼、名号






天神在祭天坛上的地位居于百神之首。祭天,首先要祭的就是这位至尊、至上的大神。






















最初并没有“天神”这一称呼,上古时代虽然对天已有原始自然崇拜的宗教意识,有祭祀天地萌芽状态的活动,但“天”只是自然神,称为“帝”、“上帝”,“天神”是后来产生的概念。我国古代称的“神”,是指天上的众神,众神之首称为“帝”、“上帝”,而不称“天神”。

这位“上帝”,在甲骨文中有些迹象可以使人认识到他的原初“面貌”。他在商人的心目中既是自然神,又是人格神(既先公),甲骨文关于帝的卜辞,多至好几百片,主要有这样三方面的内容:一,支配自然界,二,对于人间可以降祸,可以解祸……三,人间的所作所为,实际是商王的所作所为要得到上帝的许诺,即要经过他的批准。从卜辞来看,商代的帝在天上,有时也降临人间……很显然,帝降临于祭祀之处,必然是由于人们的祭祀,……他们(商人)认为,对上帝进行祭祀,上帝就有可能降临人间^①,与人进行意识交流。

商人所称的帝、上帝,即后世所称的“天神”。那么,何以称为“天神”,那么,天与帝是什么关系?何以称为“上帝”?甲骨文的“天”写作,或写作、,从口(像人之头顶),从大(像正面人形),会意,本义指人的头顶……后代用为天地之天,则为借音字。但是甲骨文未见用为天地之天者,从后代关于天的认识来看商人心目中的天,“其观念大体上从三个方面有所表现:一、甲骨文的天另有一种写法作,从上从大(正面人形),会天在人之上之意,甲骨



^① 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

文的这种写法才是后代天字最初的形态；二，甲骨文雨字的早期写法作，下面的为雨点，上面的一即天之表示；三，从卜辞来看，帝在商人心目中是居于一切之上的主宰者，所以也称为上帝，有时简称为上，如卜辞习见的（下上）之二（上），即指上帝，由此可见，（天）字所从之二（上）、（雨）字所从之一，和上帝的简称二或二（上），从某种意义上来讲，其意义是相近的。换句话说，商人心目中的天和上帝是相近的，甚至是同一的。卜辞不用天来表示天地就很容易理解了。”^①也就是说帝即天，天即帝，天、帝在商人心目中是可以划等号的，天即可呼之为“上帝”，亦可呼之为“上天”或简称“上”。

又根据徐中舒主编的《甲骨文字典》，表示帝、上帝、天神的甲骨文主要还有：“上”，甲骨文写作“二”，释义为“一，上与下相对立名；二，上帝，亦称帝，为殷人观念中的神明；三，上下，或作下上，上指上帝，下指地祇百神。”^②“帝”，甲骨文写作，“字义为像架木或束木燔以祭天之形，为帝初文，后由祭天引申为天帝之帝及商王称号”；“一，帝为殷人观念中之神明，亦称上帝，主宰风雨灾祥及人间祸福，    今二月帝令雨……二，殷先王称号。”^③“甲骨文‘’，字形与帝字相近，疑同帝”。^④“示”，“甲骨文为‘’、‘’、‘’、‘’、‘’，像以木表或石柱为神主之形，之上或其左右之点划为增饰符号。卜辞祭祀占卜中，示为天神、地祇、先公、先王之通称。”^⑤“示”也可称呼为“天神”。徐中舒认为：“天”的甲骨文写作、“”、“”、“”、“”，解释为：《说文》：“天，颠也，至高无上，从一、大。”自罗振玉、王国维以来皆据《说文》释卜辞之、、、为天，谓像人形，二即上

① 赵诚编著《甲骨文简明词典》，中华书局，1988年版。

② ③④⑤徐中舒主编《甲骨文字典》，四川辞书出版社，1990年版。

字,口像人之颠顶,人之上即所载之天,或以口突出人之颠顶从表天。”^① 赵诚又认为甲骨文的“上”写作、或作,“下面的长画,表示某一个中线,上面的短画为指示符号,以表示空间的上,引申指天上。商人认为上帝和某些自然神往往住在天上,先祖去世后的灵魂也升到天上,所以商人心目中的天上,具体的内容就是上帝、神、祖,因此卜辞的上所指的天上,是有具体内容的,……主要就是指上帝、神、先祖之灵等。”^② 故商人心目中的上、天可用作帝、上帝的代名词,即后世所称的天神。

弄清了帝、上帝的来龙去脉,甲骨文及其卜辞关于“天”、“帝”蕴含着这样几层意思:

第一,殷商时期称天神为帝、上帝,而甲骨文的“上”、“天”、“示”均为“帝”之本义,可称其为“帝”,这几个字都涉及祭天文化内涵初义,特别是其中的“上”字尤为重要,它不仅含“帝”之本义而确定天神至高无上的地位,而且也界定了人与这位上帝的关系,永远在人头顶之上,这是天人关系的本质所在。正因为有了这种天人、人神关系才产生了人神意识之交涉,才衍生出通贯古今的祭天文化。

第二,这个“帝”在殷商时代既是自然神也是人格(祖先)神,即它是天体、天象、天神、人神(或祖先神)在古人原始思维中的复合体,这位天神还没有完全脱离祖先神型,所以祭祀的方法与后世有区别。商人祭其始祖上甲(或上甲微)与祭天神同为一体,祭礼同样隆重,均用柴祀之礼,要将祭牲放置在燃烧着的柴火堆上焚烧,使火烟上升以享先王上帝。此为商人盛大的禘祭之祀典(见前)。日神是天之重要的大神,可以代表天神之尊,祖先神和天神没有分离。而且商人还对岳、河进行禘祭,证明这个“帝”还有自然崇拜的文化因素,具有自然神的属性。

① 徐中舒主编《甲骨文字典》,四川辞书出版社,1990年版。

② 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

第三,在商人的早期宗教观念中也有至上神(天神)的观念,认为其他众神和祖先神都在帝之下,从前面甲骨文关于天、帝及其与人的关系之表述即可说明这一点。但是人与神有时也混为一体。“在商人的宗教观念中,已形成天上有一至尊的神——上帝这一观念。帝有无上的权威,主宰天上地下的一切,它以风云为使,卜辞中有‘帝使风’(《通》三九八,《珠》九三五),‘风’假借为风,‘使’,名词,《太平御览》九引《龙鱼河图》云:‘风者,天之使也’,帝常派遣它们执行其使命,面对其差遣也使用‘令’,这一词,如帝其令风(风);帝不其令风(风)。帝还令雷雨,帝其令雷;帝其令雨。《楚辞·远游》‘左雨师使径侍兮,右雷公以为卫。’后世传说的雷公雨师在天司掌雷雨之职,为上帝的臣僚,其源盖可溯于商。”^①这说明上帝、帝是众神之首。天界除帝之外还有其他天神,诸如风、雨、雷电等,也是天神之属,它们与帝有从属关系。

第四,帝不仅主宰天上的一切,也主宰人间的一切祸福、灾祥,决定人类的命运,他也可以降于人间惩罚人类,所以人们必须用祭祀之礼与天神沟通,求其护佑、赐福泽。这是天命观原始文化思想的表露。

对这位天神的称呼,除了殷商旧称为“帝”、“上帝”之外,《尧典》、《舜典》、《大禹谟》、《皋陶谟》、《益稷》、《甘誓》等,多称天神为“上天”、“上帝”;《商书·汤誓》曰:“有夏多罪,天命击之,……予畏上帝,不敢不征……致天之罚。”《商书》也多称为“上天”、或“天帝”;《周书·召诰》曰:“呜呼,皇天上帝,改厥元子,兹大国殷之命,唯王舜命”;《周书·大诰》曰:“予维小子,不敢替上帝命”;《周书·洪范》曰:“曰皇极之敷言,是彝是训,于帝其训。”^②以上《周书》各篇称帝为“皇天上帝”、“上帝”,也如商人称为“帝”,还直接称为“天”、“天帝”;《周礼》称

① 胡厚宣主编《甲骨文与殷商史》第135、136页;上海古籍出版社,1983年版。

② 《四书五经·书经集传》,蔡沈注,北京古籍出版社,1994年版。



天神也称天“皇天”、“昊天”、“昊天上帝”等等。这些称呼在《诗经》很多篇什中也常常出现,《周颂·昊天有成命》曰:“昊天有成命,二后受之”;《大雅·皇矣》曰:“皇矣上帝,临下有赫”;《云汉》曰:“昊天上帝,则不我遗。……瞻仰昊天,有嘒其星”;《小雅·节南山》曰:“昊天不慵,降此鞠凶;昊天不惠,降此大戾”;《小雅·正月》曰:“民今方殆,视天梦梦,既克有定,靡人弗胜,有皇上帝,伊谁云憎?”《周颂·我将》曰:“我其夙夜,畏天之威,于是保之。”以上是虞、夏、商、周各代对天神的不同称呼。

周人为何称“天神”、“上帝”为“皇天”?

周人的这一称呼以及关于天神的文化思想,很值得探讨,因为它直接影响到其后祭天文化的发展。周人称帝、上帝为天神、“皇天”、“皇天上帝”、“昊天上帝”等,有其历史根源。《周礼》郑玄注《大宗伯》“昊天上帝”,以为“天皇大帝”;注《大司乐》“以为天神,主北辰。”而《尚书》说为“元气广大曰昊天”,有曰“皇天者”。《说文》曰:“皇,大也,天道至大,故称皇天,”又说:“皇,大也,从自,始也,始者,三皇,大君也。”据此可引申为:皇,伟大也,皇天即可称为“伟大的上帝”,“伟大的天神”,此仅为表层之意,“天神”、“皇天”之称谓还有深层的含义。“天神”的称谓从文化内涵看,也承袭了殷商的思想观念。甲骨卜辞虽无直书的“天”,但有含义、作用相当于“天”的上下之“上”,“上”则是天神,已含有神明义;殷商的“帝”虽主要是祖宗神型的神明,但仍为最高神,亦含天神义。周人“采用卜辞中的‘天’字形式(即为“上”——笔者),而赋予与‘上’相似的实质,甚至加上神明的意义(有些学者认为‘天’为神祇之义仍见于卜辞)”,^①故有天神称呼,所以周人所称的“帝”、“上帝”为“天神”,亦含神明义,比殷商更明确。其实周人的“天神”起初也含自然崇拜的因素,含自然的天,例如《诗经》中的《小雅·巷伯》曰:“苍天苍天,视彼骄人,矜此劳

① 许倬云著《西周史》,三联书店,1994年版。

人”；《小雅·小明》曰：“明明上天，照临下土；”《王风·黍离》曰：“悠悠苍天，此何人哉！”等等，均是自然的“天”，以后才普遍含神明义而称天神。而且，起初周人的天神与祖先神也没有分离，其先祖古公亶父就是周初作为原始天神祭祀的，《周本纪》说：“文王受命，追尊古公为古王”，^①“太王”就是天神，《祭法》所谓“燔柴于泰坛，祭天也。”泰坛祭的就是“太王”，即晚周所作的“泰皇”、“天神”。以后这位天神才“成为脱离祖宗神型的天帝，以其照临四方的特性，…是公正不偏的裁判者，决定地上的统治者中孰当承受天命。”^②

周人所称“皇天”、“皇天上帝”中的“皇”，前面所述有“大”之义，此外，还有更为复杂、深刻的含义及幽深的文化根底。总的说来，这个“皇”字与三代及其以前的祭祀天神、地祇的服饰有关，与头冠上的羽饰有关，更与周人笃信、尊崇天神的文化心态有关。“最能表现神权政治的就是‘皇天’、皇帝的皇字。皇字，两周金文的见甚繁”^③，形体变化有多种，主要有、等等，《礼记·王制》曰：“有虞氏皇而祭，深衣而养老；夏后氏收而祭，燕衣而养老；殷人冔而祭，缡衣而养老；周人冕而祭，玄衣而养老。”这里的“皇、收、冔、冕”均为祭天时所载冠冕之名，《周礼·天官》郑司农注云：“皇，羽覆上，…玄谓…染羽，像凤凰羽色以为之。”《周礼·春官乐师》曰：“凡舞，有羽舞，有皇舞”，注云：“故书皇作翌。郑司农云，羽舞者，析舞。皇舞者，以羽覆冒头上，衣饰翡翠之羽。翌读为皇，书亦或为皇。”“翌”，从羽，此字的含义，据前分析，应当为祭天者头上覆盖的五彩羽，所以皇字的初义为头饰五彩羽。古代不是任何一种鸟羽都可作头饰的，尤其是祭天者的头饰决不可随意所为，而是一种鹖冠即鹖羽之冠。鹖是一种水鸟，天将下雨即鸣，古人以为它知天时，庄子曰：“儒

① 《史记·周本纪》。

② 许倬云著《西周史》，三联书店，1994年版。

③ 丁山著《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社，1988年版。

者冠环冠者知天时。”《说文》解鸟部说：“鹖，知天将雨鸟也。《礼记》曰，“知天者冠鹖”。要掌天文的人才能戴鹖羽之冠。“知天者冠鹖”，当是皇而祭天的变相，盖古人所想象的天神，是戴着五彩之羽的冠冕，如花开的辉煌，所以周人总是称‘上帝’为皇天。“屈原《离骚》‘皇剡剡其物灵兮，告予以吉故。’这个皇字，该是戴着五彩羽之冕的天神。然则‘有虞氏皇而祭’，即是戴着鹖冠祭天，周礼故书所见翌字，当是皇字俗礼。……‘殷人鬯而祭’，翌字怎样写法，于甲骨文殊难征验，我认为鬯可能读为羽，即周礼所说的‘羽舞’。甲骨文金文常见𠄎字，𠄎 𠄎 ……我以为都是皇字初义，金文之𠄎读为皇氏，甲骨文‘我戊皇’，读为辉煌，或为大也…… 𠄎 不从王，而下有柄，疑即郑玄所谓‘皇，杂五采羽，如凤皇色，持以舞’的皇。皇、万一声之转。诗邶风简兮，‘简兮简兮，方将万舞’，又曰：‘左手执籥，右手秉翟。’韩诗说，‘万，大舞也。翟，以夷狄大鸟羽。’鲁诗说，‘翟羽可持而舞，’此郑玄说持羽以舞为‘皇舞’的坚证。……然则 𠄎 字，盖像万舞之时舞人所秉的翟羽形，音或读与羽同，而字伪为鬯，故王制内则俱有‘殷人鬯而祭’之说了。𠄎 是秉于舞人手中的翟（大鸟羽），𠄎 则冠于舞人头上的羽，此殷周‘皇舞’根本不同之处”。^① 以上这段文字主要说明殷人祭天秉翟而舞的来历及何为“鬯而祭”，以及殷周祭天冠饰的根本不同之处。虽然二者祭天均要以皇舞献神，但殷人只是手秉大鸟羽（翟）毛而舞，周人则是以羽毛覆冒头上而舞，比前者隆重得多，这正合甲骨文“上”字的本义，即“上”代表天神，“上”原初含义就是人头顶、巅，故周人头上覆盖鹖羽就是象征天神，而特别尊祀天神为“皇天”，殷人则无此特别的称谓。进而殷商王朝只有“王”之称谓，而无“天子”之称渊源于此，故“皇天”、“天子”始于周人。天神称谓的含义又深了一层。

弄清周人之“皇天”、“天神”的来历，便可知周代社会已相当文

① 丁山著《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社，1988年版。

明进步,周文化思想已迅速发展起来,尤其祭天文化在继承前几代的传统基础上,进一步将政治的、道德的人文因素融入祭天文化之中,“天神”、“皇天”也具有这些文化特质。在周人心目中,天神“不但有道德上的训条,而且认为这些训条都是至上神(天神)的意志的表现;至上神用他的全知监察人们是否遵守这些信条,并且按照它的公正赏善罚恶,不但在生前,也在死后。”^①“天神”、“皇天上帝”,正是具有“美善与神圣”社会道德属性的至上神,在周人的祭天坛上处于绝对至尊的地位,具有裁决一切的权威,“赏善罚恶”,而“决定地上统治者中孰当承受天命”,更能决定地上芸芸众生的祸福,这时的“天神”已成为周人“天命靡常”(见《诗·大雅·文王》)、天道与人道相结合的大神,已完全脱离祖先神型,祖先神只有配祭天神的资格。

祭天配祖成为周人礼制的重要条律,进一步确定了天神的极尊极至之位,祖先神不能等同、代替之,其他任何天地神祇也不能混同或取而代之。周代的天神不仅具有道德属性,他还代表着周天子“九五”至尊之位,已不单纯是天上的“众神之首”,也是地上人间的最高统治者,“天神”集神权、政权于一身,突出了周代神权政治的特征。

“天神”掺入了人类的政治文化因素,标志着中国社会历史进入了一个新的历程,新兴地主阶级的封建社会正在诞生、成长起来。从天神称呼的变更证明文化思想的发展变化,更说明祭天文化融入了社会历史时代的新内容,带来周代礼、乐、制度、文教、宗教、刑政等一系列人文文明的进步,从而促进整个社会上层建筑的变革,形成以周朝中央天子为核心的周文化精神,而“皇天上帝”正是这一文化精神的内核,使以祭天文化为核心内容的周文化,成为中国古代文明的典型代表。周文化中的天地鬼神崇拜思想、天道人道的结合等,正是上古以来的文化思想传统,得以继承、发扬,“皇天上帝”、

^① 施密特著《原始宗教与神话》,上海文艺出版社,1987年版。

“天神”的“诞生”正好说明这一点。

这位天神、皇天上帝自诞生以来,除先秦各代予以至尊之称号以外,其后列朝列代还有不少尊称、名号。总之,据前所述,“这个至高无上的天神,夏后氏曰天,殷商曰上帝,周人尚文,初乃混合天与上帝为一名曰‘皇天上帝’,音或伪为‘昊天上帝’,省称曰‘皇天’,或‘昊天’。”^①秦汉时期及其以后的唐宋至清,乃至近现代,对天神的称呼虽然不少,但基本沿用商周之制。秦汉时代多称“上帝”,《史记·封禅书》曰:“自古以雍州积高,神明之隩,故立時郊上帝”。又说汉代称天神为“太一”神,“天神贵者太一,太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊……天子至梁父……封泰山下东方,如郊祠太一之礼。”这是说汉天子尊称天神为太一神,登泰山至梁父山祭天(即封禅)用的是“郊祠太一之礼”,此为至尊之祭礼。《楚辞·东皇太一》曰:“穆将愉兮上皇”,王逸注云:“上皇,谓东皇太一也”,亦指天神。又,宋玉《高唐赋》曰:“醮诸神,礼太一。”案上皇,即上帝之称,变言上皇者,以协韵之故。以此知中国以太一为上帝矣。^②显然,楚汉的“太一”神是受道家思想的影响,融入了道家的哲学、宗教文化成分,而且这种影响对后世越来越深。

南宋罗泌《路史·余论·上帝》说:“《周礼》或曰上帝,曰昊天上帝……水、火、木、金、土之帝居于五方佐,而迭王者则为之五帝(随后即叙及——笔者)。……汉既曰上帝,又曰太一,曰天皇大帝,……隋、唐又曰昊天上帝。”宋初《太平御览》卷二引《五经通义》说:“天星大帝亦曰太一”;明末顾炎武所著《日知录·天文·太一》总括了汉、唐至北宋的太一说:“昊天上帝又名太一……汉立太一祠即甘泉秦時也。唐谓之太清紫极宫,宋谓之太一宫,宋朝尤重太一之祠,太平兴国(976-984)中,太宗立祠于东南郊而祠之,则谓之东太一”,其后又

① 丁山著《中国古代宗教与神话考》,上海文艺出版社,1988年版。

② 陈子展《楚辞直解》,江苏古籍出版社,1988年版。

在西南郊、宫室立太一坛祀太一神。这是汉、唐以来祭天文化接受道家文化思想而出现的对天神的尊称，“特别宋、元以后，(天神)上帝被道家尊奉的玉皇大帝所取代，成为中国社会普遍崇拜的上帝。”^①

又根据汉《白虎通·四时》篇，将天气四时变化与五行说相结合而产生了对天神的不同称号，其曰：“四时天异名，何？天尊，各据其盛者为名也。春、秋，物变盛；冬、夏，气变盛。春曰苍天，夏曰昊天，秋曰旻天，冬曰上天。《尔雅》曰，一说春为苍天等，是也。”其他古籍如今尚书、古尚书对天也有类似的称号。

综上所述，对天神的种种称呼，传之久远，被后世所沿袭，苍天、上天、天神、皇天后土等，都是民间普遍的称呼，还有老天、天公等称呼。不管这位大神的称呼、名号如何变化，他在中华各民族的至尊地位都是根深蒂固的。

(二)五帝与双重神格的黄帝“共祖”

与天神关系密切的大神，还有居于东南、西、北、中的五位天神，所谓居帝之“五方佐”，称为五帝。

据金鹗注《周礼·春官宗伯第三》曰：“五行气行于天，质具于地，故在天有五帝。”可见，五帝是天神信仰(或神明义的天)与五行说相结合的产物；又融合了祖先崇拜与宇宙空间方位的观念。五帝说实际是关于天地、宇宙空间、五行思想学说以及祖先信仰崇拜的多种文化观念相综合的产物。

关于天地空间、地理方位的观念，早在殷商甲骨卜辞中已有记

^① 《中国文化史三百题·总论》，上海古籍出版社，1987年版。

裁,东、南、西、北、中的方位及其宗教观念,甲骨卜辞有记载,虽属原始,但方位明确,且有四方神的概念。东方曰“析”、南方曰“彝”、西方曰“彝”,北方曰“歆”。春秋战国之际,道家的五行学说兴起之时,广泛用于各种学术思想,解释各种自然现象和社会人事现象,以及天文地理无所不及,用于气象则解释春、夏、秋、冬四时现象;用于地理则说明东、西、南、北、中;又以木、火、土、金、水五行配以五帝;至于秦汉又将五色观念融入五帝说;再将祖先崇拜糅进来,即如《周礼》所说“迭王者则为之五帝”,于是一个综合的五帝说便形成。

首先要说明的是,“五帝”在古代有多种解释,《易经·系辞下》指的是伏羲(太皞)、神农(炎帝)、黄帝、尧、舜;《周礼·春官·宗伯》曰:“兆五帝于四郊”,根据金鹗注,以太皞、炎帝、黄帝、少昊、颛顼为五帝;《大戴礼·五帝德》、《史记·五帝本纪》指的是:黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜;《帝王世纪》指的是:少昊、颛顼(高阳氏)、高辛、尧、舜;汉代纬书所称天上的五帝是:东方仓帝,名灵威仰;南方赤帝,名赤燿怒;中央黄帝,名含枢纽;西方白帝,名招拒;北方黑帝,名汁光纪。这些帝的名字颇含当时谶纬迷信思想的神秘性,为道家学术思想披上一层更为神秘的外衣。根据徐旭生的观点,先秦时代的五帝说有东西两种,代表齐鲁学术思想的是东说,按民族(或氏族、部落)集团始祖功德之大小排列,所称五帝是黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜,此为夏、商、周三代的始祖,将他们奉之为天帝。代表西秦学术思想的是西说,所称五帝根据《吕氏春秋》所载,是为太皞、炎帝、黄帝、少皞、颛顼。秦人自认为出自少皞,少皞又出自太皞,所以西秦将这两位始祖奉之为天帝祭祀。多为后世采纳传承的是周代的五帝说,据《周礼》所称的五帝较之前代又有所丰富发展,不仅含五方的观念,还配以五行、五色、四时节令的变化,所称天上的五帝是:春帝东方青帝太皞,木德;夏帝南方赤帝炎帝,火德;中央帝黄帝,土德;秋帝西方白帝少皞,金德;冬帝北方黑帝颛顼,水德。周人的五帝思想明显地承袭了各代的传统,自此,信奉五帝、祭祀五帝的模式于周代便基本固定下

来,代代相传、不绝于后。

五帝是中华民族传之久远的民族血缘始祖神和人文始祖神相结合的帝系,五帝学说是祖先灵魂升天与天神为一体的思想意识之反映,天神崇拜与祖先崇拜的天人一体的思想在三皇五帝时代就开始萌发形成,到夏、商、周三代这种思想更为发展,便有了始于周公的祭天配祖礼制的建立。据《礼记·祭法》记载,各代祭祀天神祖先的基本模式为:有虞氏禘黄帝而郊嘗,祖顓頊而宗尧。夏后氏亦禘黄帝而郊鯀,祖顓頊而宗禹。殷人禘嘗而郊冥,祖契而宗汤。周人禘嘗而郊稷,祖文王而宗武王。因改朝换代各有自己的始祖,所以所配祭的祖先神各不相同,即“宗、祖”祭祀对象不同。但对天地祖先的信仰崇拜观念、祭天配祖的祭典是不改变而一脉相承的,从帝王、官家至百姓历代沿袭不断,直至现当代也以各种形式表现出来,家庭所供祖宗牌位“天地君亲师位”便是这种观念的高度浓缩。五帝说及其祭天配祖的祭典,不仅有其传承性还有地域性、民族性及时代性等特点,与整个祭天文化的发生发展是一致的。五帝说还有一个特点也不能忽视,就是其文化的多元性。

在各种五帝学说——主要是东、西两说——中黄帝是基本不变的,其他四帝因各个历史时期的变更而各有异,但黄帝是五帝信仰的核心。早在上古时代原始的中华民族就确认自己的民族祖先是黄帝,及至先秦各代的祭天配祖的礼制中,黄帝均为“禘”之核心,周人虽不“禘”黄帝而“禘”嘗,但嘗是黄帝之孙,故血缘仍是黄帝。故在幽深、邈远的中华文化史中黄帝就成为整个大一统的民族祖先神和天神,后世所谓皇天上帝所指应该就是黄帝。及至秦汉之际,由于大一统的封建帝国形成、巩固,需要一种思想、学说统一民众的思想,为统一的国家政体服务,于是大一统的天神和祖先神与地上的大一统的人君帝王正相适应,神权政权相结合而成为统一天下民志思想的精神武器,最合适的人和神当然是黄帝了,集天神和祖先神于一身的黄帝,其地位和双重神格到了秦汉时代就更为突出和重

要了。他在祭天文化中的价值和作用是无以伦比的,在祭天坛上居于极尊之位,彪炳中华史册根据史籍传说,黄帝的功德可以说是高及于天、广涉于地,他“不但建立了中国原始科学文化的体系,他同时创造文字,发明正音乐乐律的律吕,制作度量衡,建立政治体制,而且首先设立‘史官’的制度。总之,黄帝的功德太多,凡是上古一切文化文明的好处,极据旧史上记载的观念,统统都归之于黄帝,此所以司马迁所谓:‘黄帝,学者所共术’确有原因的。”^①

尊奉黄帝为皇天上帝确有深厚的历史文化土壤,有一个漫长的演变过程。甲骨卜辞有“出于黄爽”、“爽于黄爽”的记载,而“黄爽”甲骨又称“黄示”,是殷商祭祀先妣的专名,故“黄爽”是原初的女神。“示”之古义为地神、地母,这是“黄爽”为女神的又一根据,故“黄示”即可释为“黄神”。高诱注《淮南子·览冥篇》说:“黄神,黄帝之神”,所以黄爽、黄示亦可释为黄帝。又据郑玄注《礼记·月令》说:“黄帝,黄精之君,后土,土官之神,自古以来著功立德者也”,所以“黄示”也应该是“黄精之君,土官之神。”《吕览·季夏纪》曰:“中央土,其日戊己。其帝黄帝,其神后土。”至此可知黄帝的神格最初是母性、女神。其后不再突出女性,而以男性占优势。“换言之,晚周阴阳家所谓‘黄帝之时,土气胜’,当自殷商王朝以黄土之神为‘黄示’的祀典演绎而来。所以论‘皇帝’名词的来源,是春秋士大夫糅合后土‘黄示’与皇天上帝两个天神、地祇为一神的创举,不是晚周阴阳家以五色配五方的原理凭空杜撰出‘黄帝以土德王’的新说……周人所谓黄帝,直接蜕变于殷商地神的‘黄示’。”^② 也就是黄帝原本最初为地神、女神、始母神,后因社会伦理道德观念的变化,国家政体的变革,其原本的女性神格消隐,甚至完全消失,“蜕变”为男性神,被后世正式奉为皇天上帝,同时,又被历代奉为血缘始祖大神和人文始祖大

① 南怀瑾著《禅宗与道家》,复旦大学出版社,1991年版。

② 丁山著《中国古代宗教与神话考》,上海文艺出版社,1988年版。

神,成为中国自古以来天神崇拜和祖先崇拜两大文化脉络的思想产物,也就形成了黄帝以这两大文化脉络为基础的双重神格,成为天神崇拜和祖先崇拜集于一身的至上神。至此,这位皇天上帝、始祖大神——黄帝的来龙去脉就比较清楚了,他在中华民族的信仰和神祇体系中,大致应该有这样的文化轨迹:“黄示”,母神,即血缘始祖神——人文始祖神,以男性神格为主——皇天上帝,完全脱变为男性神格。从这一文化轨迹中可以探寻中国传统思想和学术文化思想的总源,儒家、道家思想学说或《书经》、《易经》文化思想,无不与黄帝血肉相连。

对于黄帝的信仰崇拜,后来虽然融入了道家学术思想,但是,道家的思想学说的基础恰好源于黄帝,都是继承了伏羲、黄帝的学术思想传统而形成了道家学说。例如,最基本的思想,关于天地自然规律的认识、日月运行的轨迹,是黄帝下命令研究观察的结果;而后便有天干、地支和甲子的观念学说产生;至于道家的基本思想、学术的核心阴阳五行,是对伏羲八卦学术思想的直接继承和对黄帝学术思想的发扬光大,《史记·五帝本纪》说:“黄帝考定星历,建立五行,起消息,正闰余,于是有天地神祇物类之官,是谓五官……。”又,从道家“对于黄帝的传说,更可了解道家的学术思想,是如何秉承上古传统文化的来源了。”^① 道家传说黄帝遍学各种学问,最后得道于峨嵋,活到一百一十一岁,修道成仙,骑神龙“上天而做神仙的共祖了。”^② “神仙的共祖自然是至上天神。道教对天神虽有各种称呼,如泰一、太一、玉皇上帝、玉皇大帝等等,还有各种天尊、大帝之类的众天神,将黄帝纳入了道教神祇系统之中,但其传说、神迹比其他天神更丰富,其神迹功劳任何神祇不可与之比拟。司马迁说他“打败炎帝、杀蚩尤之后,”迁徙往来无常处,以师兵为营卫。官名皆以云命,为云

① 南怀瑾著《禅宗与道家》,复旦大学出版社,1991年版。

② 南怀瑾著《禅宗与道家》,复旦大学出版社,1991年版。

师。置左右大监，监于万国。万国和，而鬼神山川封禅以为多焉。”^①《韩非子·十过》载：“昔黄帝合鬼神于泰山之上，驾象车而六蛇龙，毕方并辔，蚩尤居前，风雨进扫，雨师洒道，虎狼在前，鬼神在后，腾蛇伏地，凤皇覆上。大合鬼神，作为清角。”这是黄帝鲜明生动的神格形象，也是大一统帝国君王的形象，他已战胜各部落联盟成为威震天下的圣君，他不仅是人间华夏大地的“共祖”，还是天上神界的“共祖”，是人神合一、神威无比、功德无量的中华始祖天神和建立华夏古帝国的君王。无论是上古时代，还是道学思想盛行的先秦及其之后的时代，黄帝在中国社会的信仰中，都处于至上神之位。中国人虽然也信仰玉皇大帝等道教诸天神，与尊崇黄帝并不矛盾，因道教思想源于黄帝，并将其纳入道教神祇系统，所以道教诸神必含有黄帝信仰的文化因素，更何况他已上天做了神仙的“共祖”。所以黄帝的双重神格、地位和作用并不会削弱，其始祖天神的地位是永固不变的。

(三) 日神和祖先神

古代滥祀天上众神，其中日神即太阳神，是祭天坛上仅次于天神、昊天上帝的又一位大神，他是重要的天神之一。自黄帝以来的远古传说时代及至秦汉，乃至以后的列朝列代，都有日神崇拜的古老信仰，而且往往与祖先崇拜的观念相结合，在祭天文化中占有重要的一页。甲骨文中的日就是作为日神来祭祀的。日，甲骨文写作“☉”，“象形，作为祭祀对象，指日神，即太阳神”。商人祭日除宾祭、侑祭、禘祭之外，还有御祭和“赐日”的礼仪，称为“酌祭”、“岁祭”，所

^① 南怀瑾著《禅宗与道家》，复旦大学出版社，1991年版。

谓“赐日”就是希望天神把太阳赏赐给人间。据卜辞记载,商人常以祭祖的隆重祭礼祈求先祖和上帝赐给太阳,岁祭时所用牺牲达二十牢。足见商人对日崇拜之笃诚。商以前的几个著名古帝均有太阳崇拜的事迹,都与天文历法的产生分不开。《史记·封禅书》说黄帝战胜炎帝、蚩尤之后,“万国和,获宝鼎、迎日推策”。之后帝誉承黄帝之业,也能够“取地之材而节用之,抚教万民而利海之,历日月而迎送之”。《尚书·尧典》记载帝尧迎送日神的事迹比前面的古帝更详细,他“善治天地”,命令羲氏与和氏遵循天数观察推算日、月、星辰的运行规律,特别观察太阳的运行规律而测定一年四季,分别派人住在东、南、西、北四方,观察、测定、辨别太阳东升、西沉及向南、向北运行的情况,并恭敬地迎接太阳东升而回和送别太阳西沉而去。所谓“迎”、“送”日出日落,即是举行隆重的祀典祭祀太阳神的意思。

其后的中国古代社会一直将太阳神崇拜作为天神崇拜的重要对象,史籍所载的祭天与这位大神关系密切,据《礼记·祭义》第二十四记载:“郊天之祭,是为了报答天上的众神,但以日神为主,以月神配祭。夏代人在黄昏祭日,商代人在中午祭日,周代人祭日,则从早晨到黄昏。祭日是在坛上……祭日面向东,祭月面向西,以此来区别内与外,端正各自的位置。旭日从东方升起,新月在西天出现,日月一阴一阳,昼夜长短不断变化,终而又始,循环反复,使得天下和谐。”这里的日神崇拜已融入了阴阳观念,还有自然科学的萌芽。周人祭天重祭日神“从早晨到黄昏”,而且天子要到各地巡狩时,事先要到郊外举行祭天礼,迎接夏至日到来,报答上天的恩惠,但是,要用日作为祭天的主体。这是说夏至日祭天主要是迎接太阳神的到来,以祭太阳神为主,因为这天日照时间最长,表示太阳已回来。

先秦时代的中国,不仅北方、西北方盛行日神崇拜,南方也盛行此俗。沅湘流域的荆楚之地是日崇拜的典型地区,屈原的《楚辞·九歌》有生动形象的反映,称太阳神为“东君”,有专门歌颂太阳神的华

章,《东君》礼赞太阳神云:“曦将出兮东方,照吾槛兮扶桑……青云衣兮白霓裳,举长矢兮射天狼,操余弧兮反沦降,援北斗兮酌桂浆。撰余轡兮高驼翔,杳冥冥兮以东行。”歌颂太阳神东君的伟大功德,普照万物、广布恩德、为民除害,以及他奋斗不息、运行不止的热情和精神,诗人将太阳神人格化,塑造成一个造福人类的英雄神。《楚辞·离骚》更有飞驰的想象,其歌云:“吾令羲和弭节兮,望崦嵫而勿迫。”屈原讴歌太阳神的诗篇不止于此,其诗篇对太阳神的歌颂仍然源自于南中国自古以来的日崇拜信仰观念。诗人自称是太阳神的后代,《离骚》云:“帝高阳之苗裔兮,朕皇考曰伯庸”。“帝高阳”是古代南方民族尊奉的太阳神和祖先神,故屈原自认为是“帝高阳之苗裔”。帝高阳何以成为太阳神?随后即论及,此问题有深远的历史文化渊源。

中国的日崇拜不仅历史悠远,更有深厚的文化积淀。上古时代的三皇五帝都是作为太阳神、天神和祖先神信奉崇拜的。首先作为太阳神崇拜的是伏羲。屈原的《九歌》中所歌颂的“东君”到底是谁?东君实为东方之神、春天之神,所出有典。据高诱注《吕氏春秋》说:“甲乙木日也。太皞,伏羲氏,以木德王天下之号,死,祀于东方,为木德之帝。”又据郑玄注《礼记》说:“乙之言軋也,日之行春,东从青道,发生万物,月为之佐,时万物皆解孚甲,自抽軋而出,因以为日名焉。”就是说伏羲是东方春天的太阳神。甲骨文的“东方”写为“𣎵”,而卜辞用为表示东方的专用名词“析”则为借音字,东方曰“析”,即为东方神名。甲骨文“析”为“𣎵”,“从木从斤,会以斤分木之意,本义当为剖木引申为分析之析。”^①这个“析”正是《尚书·尧典》中的春神羲和,曰:“以殷仲春,厥民析。”又根据皇甫谧《帝王世纪》载:“大昊帝包牺氏……继天而生,首德于木,为百王先。帝出于震,未有所因,故位在东方。主春,像日之明,是称太昊。”而《易经》

① 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

说“帝出于震”中的“帝”是指太阳，震当训作晨，所以“帝出于震”就是日出于晨。而包牺氏即为伏羲氏又称太昊伏羲，“位在东方”，以后成为东夷集团的明神，东方各族奉之为始祖神。再据《说文》释“昕”：“昕，旦明也，日将出也，从日，斤声，读若析。”由此可知“昕”、“析”相通。何新认为“伏与包的音义都是‘溥’，《说文》：‘溥，大也，’溥就是伟大，而所谓伏羲或包羲，其实就是伟大的羲，……而羲在先秦古音均读作双音节的 Xi—e，若连读即成为‘Xie’，亦即‘羲俄’或‘些’。”^① 那么由此而论，“伟大的羲”就是伟大的羲俄，俄与和音近，也即为伟大的“羲和”。总括以上为：东方曰析、东方神—春神—伏羲—羲和—太阳神—太昊。至此伏羲之为太阳神的踪迹就清楚了，《楚辞·九歌》所咏颂的东君、《离骚》中的羲和就是太阳神、东方大神、春神，也明白中华民族三皇之一的始祖大神伏羲或太昊伏羲原本是作为太阳神崇拜的。关于羲和，有学者认为是为太阳神驾车的“日御”，有的说是太阳神，王逸注《楚辞》也认为“羲和，日神。”二者无本质区别，均为天界群神之一。

再看帝高阳的神格性质。《大戴礼·五帝德》载：“颛顼，黄帝之孙，曰高阳。”《帝系》和《楚辞》王逸注：“高阳，是为帝颛顼。”在五帝中颛顼是主北方的大神，《左传》说他与太昊（皞）均为风姓，即与太阳神伏羲同姓风（见《帝王世纪》：“太昊包牺氏风姓”）。他实际上是一位祭天的大巫师，主管太阳神的祭祀，实行“绝地通天”的宗教改革后，只有他能与天界相通。观察日月运行，祭祀天界众神是他的本职，尊奉他为天界大神、太阳神实属必然。所以颛顼又有号称作“高阳氏”，丁山认为周人的“郊天主日是高阳。”《礼记·郊特牲》曰：“郊之祭也，迎长日之至也，大报天而主日也。兆于南郊，就阳位。周之始，郊日以至。”这是丁山之说的依据。这个高阳，丁山认为就

^① 何新著《诸神的起源》，三联书店，1986年版。

是高明的太阳，“正午的日光高临人头之上，谓之高阳。”^① 顶日之光最烈最光耀，太阳神高阳亦为最尊之神，故屈原自称“高阳之苗裔”，以象征其高洁之志。诗人的这一浪漫联想又是与楚人的太阳神崇拜和祖先崇拜血肉相连的。因据典籍所载，颛顼高阳氏不仅是北方民族崇奉的大神，也是荆楚民族所尊祀的大神，故屈原自称为“高阳之苗裔”，所出更有其本。颛顼帝为太阳神应该清楚了，他正是屈原所歌颂的太阳神高阳。他也是北方民族崇拜的太阳神和始祖神，周人的“郊天全日是为高阳”即如此。《帝王世纪》说：“帝啻生而神异，自言其名曰夔。”故此古帝又名帝夔。他还是日月之父，据长沙出土战国时期的楚帛书记载有“夔生日月”之说，“帝夔乃日月之行”；《山海经·大荒南经》说他与日神羲和生了十个儿子即十个太阳；《山海经·大荒西经》又说又与月神常羲生了十二个女儿即十二个月亮。可知帝夔不仅自身是日月之神，还是创造日神和月神的天界大神，为日月之父。丁山认为：“天神之名‘高辛’，名为帝夔或帝啻……也即宗周王朝的日神。”^② 帝夔亦是商人的高祖，尊其为日神，早晨和晚上都以歌舞祭典迎送日出和日落，祭祀日神的祭典极隆重且多种多样。商人崇日习俗前面已有详述。还有学者认为帝夔是古代东方殷商民族崇拜的神鸟，与鸟图腾有关。据甲骨卜辞载商人的高祖为“夔”、“夔”。从隹亥声，为形声字，本为一种鸟名。卜辞借用来指称某一位先公，则应归为借音字。卜辞中的先公夔，有时被称为高且（高祖）。^③ 这位“高且”又称为“王亥”，这位亥（或夔）既称王，又称高祖，而商人对他的祭祀又很隆重，可见他在商代地位之崇高。^④ 《山海经·大荒东经》说：“有人曰王亥，两手操鸟方食其头”，

① 丁山著《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社，1988年版。

② 《山海经·大荒西经》。

③ 赵诚编著《甲骨文简明词典》，中华书局，1988年版。

④ 赵诚编著《甲骨文简明词典》，中华书局，1988年版。

“从这一记载还可以知道王亥和鸟有关系。”^① 而甲骨文的鸟即是“𠩺、佳”，故商人的高祖、帝俊(王亥)被尊为神鸟是有典据之说，《诗经·商颂》云：“天命玄鸟降而生商”，“玄鸟”正是帝俊神鸟之化身，在屈原的《离骚》中是作为凤凰歌颂的，这是后世荆楚之地凤鸟崇拜与太阳崇拜的根源，足见帝俊对后世影响深远。帝俊后来又是周人崇拜的日神，是继商代的传统而来。

五帝中最为著名的炎黄二帝也是作为太阳神崇拜的，或为二帝的原形神格，即为天神和祖先神；太阳神亦为天界大神，称其为太阳神并不矛盾。黄帝为中央天神是晚期的中国古代社会信仰的文化现象，如前所述，其原生神格应为太阳神。古籍多载二帝皆出自少典，《国语·晋语》四说：“昔少典娶于有桥氏，生黄帝炎帝”；《史记·五帝本纪》亦说“黄帝者，少典之子。”“少典”即是小的日主，与少昊名义相近，换言之，日神少典生黄帝炎帝的神话正是说炎黄二帝亦为日神的儿子，二帝当然也是日神了。少典(或少昊)的神性，据《山海经·大荒东经》曰：“东海之外大壑，少昊之国。”说他是百鸟之王，建立鸟的王国，又是东方的日主；又，“午后‘宾人日’于西方，谓之‘少皞’”。^② 少皞，即少昊、少典，应是主管日落的太阳神，也是东夷集团各民族尊奉的祖先神。故黄帝是“少典之子”，即黄帝是太阳神之子。不少典籍对黄帝之神性特质作了解释。《尚书》、《庄子·齐物论》称黄帝为“皇帝”，这个“皇”是伴着周人天神观念的产生而含特殊意义的，“皇”是周人称之为光临四方的“皇天上帝”之义；甲骨卜辞中“皇”含有“辉煌”、“大”之意。《说文》解“黄”指出其字从古文“光”字，也读作光声。“实际上，黄、光不仅古音相同，而且都有光的语义。《风俗通》说：‘黄，光也’。”^③ 《淮南子·说林》曰：“黄帝，古天

① 赵诚编著《甲骨文简明词典》，中华书局，1988年版。

② 丁山著《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社，1988年版。

③ 何新著《诸神的起源》，三联书店，1986年版。

神。”而《释名》曰：“黄、晃(日光)也。犹晃晃像日光色也。”是说黄色是日光的本色；《易传》曰：“日煌煌似黄。”至此可知黄、晃、煌、皇、光在古汉文字里音相近相同、义相通，那么黄帝可以称作“皇帝”、“光帝”，本意为辉煌的_{光明}之帝，上古称神为“帝”，“光明之帝”即为“光明之神”；而黄又是日光之本色，那么，光明之神就是太阳神了。又据《礼记·郊特牲》郑玄注“旦”云：“所以交于旦明，旦当为神”，这个神当然是太阳神、光明之神。这里黄帝的神性特质就清楚了，他原初本当是太阳神，这位中华民族的最高人文和血缘共祖大神最初是作为太阳神崇拜的，其为“古天神”，即为太阳神，所以这位大神含有原始古老的自然崇拜太阳崇拜的文化特质，中华民族的族源、族称都与这一文化特质分不开，即与共祖黄帝分不开。再讨论炎帝，弄清其神格文化特质，更可了解中国古老的太阳神崇拜的原始信仰观念在祭天文化中沉积得如何深远，和它所起的作用、影响之重要。

炎帝的信仰情况比较复杂，是著名的古帝之一，神迹颇多、来路复杂，涉及到神农、帝尧和祝融。对于他的神格归属、地域特征，学术界的观点也不完全统一，但总的认识是一致的，炎帝是火神太阳神。《管子·轻重篇》曰：“炎帝作钻燧生火。”说明炎帝是初民之时的火的发明者，为燧人氏，故后世奉为火神，是南方之火德帝，或称为赤帝。《左传·昭公十七年》载：“炎帝氏以火纪，故为火师而火名”；又《左传·哀公九年》曰：“炎帝为火师，姜姓其后也。”还是周人的祖先。“炎帝之为火神，这种传说已盛行于春秋之世，或更远在其前。”^① 为何又是太阳神？这也有典可据。《尚书·大传》曰：“遂(燧)人以火纪，火，太阳也。阳尊，故托遂皇于天。”尊遂(燧)人氏为“遂皇”，“皇”与“光”同义，又是在天上，故燧人氏是_{天上的}光明之神、太阳神；其又作钻燧生火，自然是火神。据前所述，炎帝与黄帝同是少典(少皞、少昊、日神)之子，其亦当为日神。《白虎通·五行》载：“炎

① 丁山著《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社，1988年版。

帝者,太阳也。”一般而言,“一切火神的崇拜也都起源于太阳崇拜,但其形式则是多种多样的,……但其共同点是,火时常被作为太阳的象征”,“至于炎帝,其初义虽是火神,但后来也被认为是太阳神”^①,这一文化现象就不难理解了。因为在原始初民的生活实践中,火与太阳都同样发光、发热,同样给他们带来光明和温暖;也同样可以烤干、烤焦万物而带来灾害,在其原始综合思维与原始信仰崇拜中,火与太阳属同一类“神”就不奇怪了,火是太阳的象征,所以是火神的炎帝又同时是太阳神。在中国神话中,炎帝又是神农,几乎已成共识,也有典可据,《帝王世纪》载:“炎帝神农氏,姜姓,母女登游华阳,感神龙而生炎帝于姜水,是其地也。”又《史记·补三皇本纪》载:“炎帝神农氏,姜姓,母曰女登,有娲氏之女,为少典妃。感神龙而生炎帝,人身牛首。”因大德王,以火名官,故称为炎帝。炎帝之为火神、神农氏不仅有典可查,还留有神话遗迹可考,中原及南方各地有以其名命名的山涧、庙宇等;民间还有口碑可访寻,所以炎帝为火神、神农氏是其主流,已成定论。又一说炎帝与帝尧为同一神(或人),族号为高辛氏。据朱芳圃《殷商文字释丛》曰:“辛即薪之初文,甲骨文中辛取象于以斧斤析木之形,有薪(辛)即能得火,所以高辛氏其实初义应正是火神之别号。”^②“这里还应当指出,辛字古音读尧。证据是辛同薪声,《说文》说:‘薪,堯声,从艹,堯声’,《说》文尧又说:‘尧,高也,从垚,从兀’。”又据朱芳圃说:“考篆文所从之卉,实焱之误。古文‘土’与‘火’常混不分……所从之火亦作土,是其证也。兀与元为同字。义当训首,《仪礼·士冠礼》:‘加元服’,郑注:‘元,首也。’……堯字从焱从元。……像人头上有神光。”^③“先民以火光象

① 何新著《诸神的起源》,三联书店,1986年版。

② 朱芳圃著《殷周文字释丛·释尧》、《中国古代神话与史实·帝尧》。


③ 朱芳圃著《殷周文字释丛·释尧》、《中国古代神话与史实·帝尧》。

征宗神之赫耀,古尧之本意,当为光耀四照之神人。”^①“那么尧字的本义就应当是‘耀’,至此可以说炎帝高辛氏,其实就是古帝中赫赫有名的帝尧……许多证据表明,尧其实就是古传说中作为中国历史开端的炎帝或赤帝。”^②其既是“光耀四照之神人”,又是赫耀之宗神,那么就应当是火神也是太阳神,故炎帝与尧同一神格,此为一家之说。还有一说,认为炎帝与祝融关系密切,二神同宗同族。据《山海经·大荒海内经》载:“炎帝生炎居,炎居生,节业,节业生戏器、戏器生祝融”。祝融亦是中国文化史上重要的古帝,其为火神,是中国人特别为南中国的荆楚、吴越地区各族所熟知、认同。《山海经》说他出自炎帝或黄帝,炎黄本同族源,共源于日神少典、少昊或少皞,故祝融亦是出自太阳神、火神炎帝或黄帝是可信的。同时,炎黄为北方和西北方华夏集团的祖先神,祝融为其后裔,故他也当为华夏集团的祖先神。后来民族大迁徙,祝融氏的一部分南迁至荆楚吴越地区,其后裔有祝融八姓之称,祝融便成为古代南方苗蛮集团的象征,成为江汉各民族的祖先神。《路史·前记》卷八曰:“祝诵氏,一曰祝和,是为祝融氏……以火施化,号赤帝,故后世火官因以为谓。”《吕氏春秋·四月》注曰:“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。”这里说祝融“号赤帝”,是因炎帝之故;说他为“颛顼氏后”与炎黄之后不矛盾,均为同一宗脉。重要的是其为火正,同系太阳神、火神,与炎黄神格相同。根据以上论述可以理出有关炎帝作为太阳神崇拜的脉络,这是融合了各家之言的综合性神系,具体为:日神少典(或少昊、少皞)之子—炎帝—燧人氏—神农氏—高辛氏—尧—祝融—火神、太阳神。炎帝实为古代华夏民族集团和苗蛮民族集团共同的祖先神灵,也是两大民族集团以信仰太阳神为对象的精神领袖。黄帝则是整个古代中国共同信仰的祖先神和

① 何新著《诸神的起源》,三联书店,1986年版。

② 何新著《诸神的起源》,三联书店,1986年版。

太阳神,其神系即是中华民族三皇五帝的世系。

中国古代将三皇五帝作为太阳神崇拜之外,还有十个太阳神,所谓“天有十日”之说,按甲癸一旬为说,每日一神,便是十日、十个太阳神,其神迹与前面所论述的太阳神有交叉、重叠的现象。十日崇拜主要是反映了不同时代的太阳神崇拜情况,其中也不排除地域或民族性的信仰情况。夏、商、周各个历史时期均有各自的太阳神与祖先神融合为一体,作为崇拜、祭祀的对象,是各代祭天坛上主要的天神。根据丁山从语言学的角度考虑,认为上古传说时代的太康、仲康、少康均为夏后氏时代的太阳神,古代语言的“康”,本义“都读为成汤的‘汤’,宜是日神……太康者,午前的太阳;仲康者,中午的太阳;少康自然是日昃以后的太阳了。换言之,太康、少康实相当于春秋士大夫所盛称的太皞、少皞,正是夏后氏的日神。”^① 共为两个日神。后羿射日,正是反映的夏太康时代“天有十日”的神话内容,后羿所射之日,正是“射”的帝太康,太康是夏后氏的帝王,其王位被篡夺,暗喻太阳被射落,因为太康被奉为夏的始祖神同时又是最崇高的日神、天神。殷商时代的日神共有七个,其中最古老、原始的是商王朝的开国之君成汤,甲骨卜辞有记载。甲骨文“从口庚声。商代直系先王大乙之私名,后代典籍作汤,或称成汤。”^② 故成汤在甲骨文中又称“武唐”。《史记·殷本纪》载:“主癸卒,子天乙立,是为成汤。”“癸”是商人的另一位先王,“商代先王皆以十干(甲乙丙丁戊己庚辛壬癸)为名”^③;“天乙”即大乙,指成汤,又称为商汤。这位大乙或天乙神正是屈原《九歌》所歌颂的“东皇太一”,日出东方之大神,即商人初始尊奉的太阳神。古代称日出之地为“暘谷”、“暘谷”、“汤谷”,“暘”、“暘”、“汤”为日神之意,“谷”为山谷之意。“汤谷”

① 丁山著《中国古代宗教与神话考》,上海文艺出版社,1988年版。

② 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

③ 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

之名与成汤暗合,故成汤、商汤即为日神。屈原《天问》有“出自汤谷,次于蒙汜”之说,意为日神从汤谷(东方)出来,晚上落入蒙汜(西方)休息。东皇太一即成汤,虽是殷商所祀奉的太阳神和始祖神,楚人亦尊祀其为太阳神,故屈原留有华章歌颂之。

商人的日神还有上甲,为天有十日之首;上甲又称为“上甲微”或“报甲”,是殷商后期的太阳神,尊奉为天神,甲骨文为“田圉”。“上甲在卜辞周祭的祀序中列在首位,在和其他先王并记于同一条卜辞中时也多排在第一位,”^①祭礼隆重,用牲之法须将祭牲置于燃烧着的柴火堆上,可见上甲微在商人心目中的地位极崇高、神圣。代表春天的太阳称为“报乙”;代表夏天的太阳称为“报丙”;代表秋天的太阳神称为“报丁”,三个日神甲骨文写作“𠄎、𠄎、𠄎”,总称为“三𠄎”,有时写作“𠄎”,表示以上三位日神,这三位日神其实都是商人的直系先王。还有“示壬”、“示癸”,甲骨文分别为示壬、“示癸”,总称为“二𠄎”,或代表冬日之日。以上是商人祭祀的七个太阳神,本来天有十日,商人为何不祭完呢?依据丁山的观点,原来殷商时代的北方民族鬼方之国祭祀戊己,为其专祀之日神;庚辛为姬周专祀之日神。周人所祭日神,据《礼记·郊特牲》载:“郊之用辛也,周之始,郊日以至”;又《左传·哀公十三年》载:“鲁将以十月上辛,有事于上帝先王,季辛而毕。”所谓“上辛”即高辛氏,亦即“高圉”、“圉”为日神符号,而“高圉”是日神高辛的合文,故高圉是周王朝“报天主日”的大神、太阳神,即是所禘之“帝嚳”(见前)。《国语·鲁语》曰:“高圉太王能帅稷者,周人报焉。”说明在西方的周人所报祭的高圉正是这位太阳神高辛氏庚辛。周人的另一日神称为亚辛即季辛。高圉比拟为太皞日出之神;季辛比拟为少皞西沉日落之神,承袭了夏的太阳神崇拜观念。戊己由塞外北方民族所专祀,《史记·匈奴传》曰:“单于朝出营,拜日之始出,日上戊己。”是说当时北方匈奴人首领单于早晨出军营要拜祭初升的太阳神,时在戊己日日上东方之时,犹如周人于庚辛报高圉。匈奴在殷商时代称鬼方,是

我国古代北方重要的民族之一。由上可知,殷商王朝之初祭高且(祖)成汤或商汤为日神,后来又祭先公上甲微、报乙、报丙、报丁、示壬、示癸,即总称为“三工”、“二匡”,共祭七个太阳神。周代以十月上辛祭高圉,而以祭“季辛而毕”,祭两个太阳神;塞外北方民族以“戊己”日祭太阳神。这样古代中国各民族所共同祭祀的十个太阳神就齐全了,是谓十日崇拜之来历,是与各民族的太阳神崇拜、地域观念、祖先崇拜融合在一起的,也与四时节令有密切关系,故此太阳崇拜含有一定的自然科学萌芽的因素。随时代发展变化,太阳神崇拜也随之变化。周以后,已经没有十个太阳神,只剩下高辛、高阳、太皞、少皞四位,“屈原赋里折衷商周旧典,将‘太皞’复古为‘东皇太一’(即大乙汤),将‘少皞’复古为‘西皇’(应该为下乙),而又将‘高辛’拍合‘帝喾’,‘高阳’拍合‘颛顼’。”^① 这四位日神中以高阳为最尊,又因为“帝高阳”颛顼为北方大神、太阳神,与楚王氏有宗祖关系,“在甲骨文里,既发现四方神名‘北方日猷’,是知‘鬻熊’为熊,实即‘猷’字声转。盖帝系所传荆楚的世系,以火神陆鬻为妣,以‘北方日猷’为祖。…颛顼,…正是北方大神,宜即‘北方日猷’了。”^② 而且楚王的名号无不冠以“熊”字,古音“熊”、“猷”音同,即是楚王的名号亦必冠以“猷”字。至此可知荆楚王室姓氏以熊为始,与“北方日猷”高阳颛顼血缘相承,屈原自称为“帝高阳之苗裔”这才是其根本之因,也才是屈赋所歌颂帝高阳的根本来由。所以颛顼高阳氏不仅是北方民族尊奉的太阳神,也是南方荆楚民族尊奉的祖先神和太阳神。

还有一位著名的古帝舜,在太阳神中没有提及,他是否与太阳神没有关系呢?其实不然。《大戴礼·五帝德》曰:“帝舜,蛟牛之孙,瞽叟之子也,曰重华。”《史记·五帝》曰:“虞舜者,名曰重华。”而“重”

① 丁山著《中国古代宗教与神话考》,上海文艺出版社,1988年版。

② 丁山著《中国古代宗教与神话考》,上海文艺出版社,1988年版。

与“申”古可通用,又,“申”在甲骨文里可通“神”,是“神”之本义,所以重华可训作“申华”、“神华”,华为光华之义,“申华”即有神光,“重华”本义即为“神华”,“则‘神华’可认为还是太阳的别名。(可能就是《山海经》中所说的“神红光”)如果帝舜在历史上确有其人的话,那么他就是一位以太阳神给自己命名的人。而他的妻子名娥,又恰恰是用了月神的名字。”^① 日、月通婚、阴阳相配正合传统文化观念。还有一说舜即为俊(夔),晋人郭璞注《山海经·大荒东经》说“俊宜为舜字”。“盖甲骨文所见‘高祖夔’之夔,其字形可直接省变为俊;俊、舜,古音同部,说通训定声伸述郭璞‘俊亦舜字’说。”^② 即是帝俊即帝舜。帝俊是商之高祖,故《国语·鲁语上》有“商人禘舜祖契”之说。据前所论帝俊是商人尊奉的太阳神,那么帝舜也是太阳神。由此分析五帝中的帝舜也是作为太阳神尊祀的,享有“禘”祭之礼。

总结以上内容可知,中国古代的太阳神崇拜大概有以上几个特点。中国以上古时代开始,肯定盛行过太阳神崇拜,而且有宗脉可寻。这是中国祭天文化的核心部分,“这种信仰显然是人类最古文化的主要部分。这种信仰必然是最古时代的黎明,在个别的民族彼此还没有分开之前,就已根深蒂固的生长在这文化中了。”^③ 古代中国关于太阳神的信仰崇拜正好说明了这一事实,太阳神崇拜是中华大地“在个别的民族彼此还没分开之前”的历史文化“盛事”,信仰之笃诚、祭祀之隆重、仪典之宏大辉煌,说明太阳神在古代先民的心目中地位之煊赫重要,这位仅次于天神的大神,有时他的地位可以与天神同日而语,不分上下,而且数量多,三皇五帝作为太阳神崇拜,又有十个太阳神作为古代先民的精神武器。太阳崇拜历史悠久,祭天坛上的太阳神早已根深蒂固地生长在共同的民族精神世界里,照

① 何新著《诸神的起源》,三联书店,1986年版。

② 何新著《诸神的起源》,三联书店,1986年版。

③ 丁山著《中国古代宗教与神话考》,上海文艺出版社,1988年版。

耀在迈向文明的漫漫长路上。

古代中国民族形成之初,除了“个别的民族彼此没有分开”之外,主要的、大的民族已分开而形成几个大的民族集团。据有的学者研究,古代中国主要有三个大的民族集团,即分为北方和西北的华夏集团,东方的东夷集团,南方的苗蛮集团,这三个民族集团即是中国人的三个主要来源,均与太阳神崇拜关系密切。各民族集团虽然各自信奉、尊祀自己的太阳神,但也尊祀共同的太阳神,正好说明古代的中华民族彼此还没有彻底分开的社会历史现实,或者是因民族迁徙而产生的民族文化相同和不不同的现象,反映了古代中国分分合合的民族关系。

正因为三大民族集团既信奉各自的太阳神,又信奉共同的太阳神,所以中国古代先民的祭天坛上,有许多太阳神。华夏集团信仰、尊祀的太阳神主要有黄帝、炎帝(神农氏、高辛氏、帝尧)、颛顼(高阳氏)、帝喾(高辛氏、帝俊);东夷集团主要有伏羲(太皞)、少皞帝喾(高辛氏、帝俊、帝舜);苗蛮集团主要有伏羲(太皞)、炎帝(神农氏、高辛氏、帝尧)、祝融。这只是一个大致的归属,且并有交叉、有重叠。因社会历史、政治经济的种种原因,各民族集团之间相互接触,或相争斗,或相安共处,彼此发生影响是必然的,随之带来民族关系、民族文化的变化也是历史的必然。古代民族又处于频繁的迁徙之中,这更是各民族集团的文化相互影响、相互融合的重要原因。这就使各集团所信仰、尊祀的太阳神有交错、重叠的现象,同一个太阳神不仅被一个民族集团所尊祀,同时也被其他民族集团所尊祀。例如炎帝,始为华夏集团所信奉的太阳神,后来炎帝氏族有一部分向东迁徙,而路线偏南,所以他的建国有同苗蛮集团融合,被苗蛮集团尊奉为始祖神、太阳神就不难理解了。黄帝氏族也曾东迁,地域、路线偏北,建国多在黄河流域,始为姬水成,是姬姓氏的始祖神、太阳神、后为整个华夏族的始祖神、太阳神,为五帝之首,继而成为整个中华民族的始祖神、太阳神。再例如祝融,初始也是华夏集团的

祖先,其氏族有一部分南迁至荆楚吴越地区,故被苗蛮集团尊奉为祖先神和太阳神。由于三个民族集团之中的华夏集团势力较强盛,成为古代中国的主干,所以对其他集团的影响较大。它同东夷集团接触,便有黄帝大战蚩尤(东夷集团的首领)的传说;他与苗蛮集团的接触,有长久和剧烈的冲突,用武力、宗教和文化征服了他们而共祖炎帝、祝融,共尊其为太阳神,因炎帝、祝融始为华夏集团的人(神)。著名的帝高阳颡顼本是华夏集团北方的太阳神;大乙汤(成汤)本是东方殷商的高祖,但由于战国中期北方的文化深入荆楚之地,再有早期华夏集团祝融的南迁,所以南楚的屈原才热情歌颂“帝高阳”、“东皇太一”等太阳神,这是南北文化完美的融合、和谐和统一,才产生了华美的屈赋,才造就了屈原这位光耀中华民族的伟大诗人。东方日神伏羲本是东夷集团的明神,却被南方苗蛮集团尊奉为始祖神,如此等等的文化现象,都是各民族之间的相互接触、交融而产生的结果,使中华各民族的文化出现共生共荣的景象。这是由太阳神崇拜体现出的中华古文化祭天文化最重要的特点,此即为祭天文化、太阳神崇拜的多元性。

太阳神的神格特性随时代的变迁而有变化,时代赋予他们新的神性,这是太阳神崇拜的又一特点。典型的是伏羲和炎帝。按徐旭生的观点,伏羲、太皞、炎帝、神农各为四位大神,神格也有差异,可是后来两两合一,伏羲太皞、神农炎帝,且都为太阳神、火神。东夷集团的太皞与苗蛮集团的伏羲(伏羲初始也是东方日神)合家,大约“在太史公以前,或者可以早到战国后期已经成功。至于神农与炎帝通户却在太史公以后,大约当公元第一世纪才开始成功。”^① 这就是两位太阳神神格特性变化的粗略经过。从此太皞伏羲、神农炎帝便成为光辉熠熠的太阳神,于春秋时战国时期前后,其神格便固定下来。中国古代太阳神崇拜的第三个特点,是本氏族和超氏族的神

① 徐旭生著《中国古史的传说时代》,文物出版社,1985年版。

共生共存。我国古代“凡早期各民族中所崇拜的神全是属于本氏族的,没有超氏族的。超氏族的神或帝的出现是相当晚的。商、周之交恐怕正是氏族神和超氏族神嬗变的时期。看甲骨文中所称的帝和《盘庚·下篇》所称的上帝,像是超氏族神已经渐次出现,但是在这个时期还不够清楚。等到周初,情形却大不相同。《尚书·召诰》内说到‘皇天上帝’,《诗经·大雅·皇矣篇》说到‘皇矣上帝。…这一定是超氏族的。此外各书所说的天或帝似乎全是超氏族的,但是各民族自有的神或帝在这个时候并未退位。…像这样氏族神及超氏族神同时共存的情形,配天或配地的问题发生是很自然的事情。并且超氏族神或帝也未必仅有一位,……。”^① 这种情况也符合太阳神崇拜的实际。前面已论述祭礼有禘、郊、报、宗、祖庙等诸种,祭祀与本氏族有血缘关系的祖宗神用郊、报、宗、祖、庙诸礼,以祖宗神即氏族神配祭天神;禘祭的天神是超氏族神。有虞氏和夏后氏所禘的黄帝、商人禘的舜、周人禘的喾,全是太阳神,所祖、宗、郊的颛顼、尧、舜、冥(北方大神颛顼)、汤的祖先神(氏族神)也是尊奉为太阳神祭祀的。由此祭祀系统观之,太阳崇拜和祖先崇拜相融相合便一目了然,本氏族神和超氏族神共存于祭天坛上、共享子孙后代的顶礼膜拜也很清楚了。

本氏族与超氏族的太阳神共生共存的原因如何?亦即为何产生这一文化现象?主要原因是由社会发展的规律和民族文化心态决定的。古代的中国大地氏族、民族众若繁星,风物地貌、生态环境、生活习惯、风俗礼仪、宗教信仰、思想意识等各不相同,各个民族、氏族的文化物质、民族心理亦迥然有异,这是造成本氏族太阳神崇拜异于他氏族、他民族的根本原因。各民族、各氏族集团由信仰观念和生存环境条件决定,必有属于本氏族的英雄祖先作为精神偶像而信仰崇拜,各民族均有一位半人半神的英雄祖先为代表,而与

^① 徐旭生著《中国古史的传说时代》,文物出版社,1985年版。

太阳神糅合在一起,成为具体的崇拜对象。在氏族成员心目中,这位神灵不亚于天神,他是祖灵上升天界而被尊奉的天界神灵太阳神。他既代表着他所属的氏族(或民族),又代表着这个氏族(或民族)的精神旗帜,永远恩泽照耀子孙后代,庇护氏族兴旺发达。对氏族神的这种信仰崇拜形成一种不可动摇的、不可分离的、不可背叛的内聚力、向心力。祭祀的是同一个祖先,信仰的是同一个天神,子孙成员就必恪守同一个信条,不如此将天不容、地不载、体无所依、魂无所附。于是伦理道德、宗法的力量借着氏族神滋生起来,在祭天坛上顺理成章地成为氏族成员思想、行为的规范,道德准则、宗法制度、伦理教条等,融合着民族根意识形成的民族心理、思想意识、宗教信仰、文化心态等就是该民族的精神支柱,这根精神支柱的支撑点,就是全体成员共祖共奉、血脉相连的氏族神,所以氏族神对于氏族和民族具有极其重要的文化价值,他是一个民族的灵魂。超氏族神同样具有重要的文化价值,本是各氏族、各民族信奉的三皇五帝,尔后变成整个中华民族共同的祖先神和太阳神,完成了由氏族神向超氏族神嬗变的过程,最后的黄帝作为共神共祖的总代表,成为整个中华民族永固不变的象征。对于这些大神的信仰崇拜、祭祀,才形成了祭天配祖的中国祭天文化的基本格局和冗繁的祭天礼仪。所以,祭天坛上尊奉的这些大神诞生、成长的过程是与中华民族的形成同步的。

(四)天神

中国古代社会祭祀天神、皇天上帝是极其隆重、神圣的,所谓“国之祀典”的核心就是祭祀这位至上神,《史记·五帝本纪》、《封禅书》、《尚书·虞书》等典籍都记载了上古时代几个著名的古帝王祭天

的内容,其中尧、舜祭天的内容较其他古帝多一些,说:“舜受终于文祖继尧位之后”,“逐类于上帝、禋于六宗,望于山川,辨于群神。”即用“类”、“禋”、“望”的祭典祭祀天地诸神。前面已有论述,不重复,这里讨论祭祀天神的具体方法。

古代祭天的具体方法,祭礼的具体内容,从古籍中可以了解一些大体的情况。其中牲礼及其用法是祭礼的重要项目,是了解古代祭天的关键所在。夏人祭天有“禹封泰山,禅会稽”的记载,虽无用牲之法的记载,但根据帝舜所行“禋”祀之礼推测,夏人也有可能是焚烧牲礼于柴堆上,让烟气上达于天以享天神。商人祭天的祀典及用牲的方法,甲骨文记载不少。因商代已进入奴隶社会,其社会制度的残酷,也反映到祭天祀典中来。甲骨文有“燎祭”、“柴祭”祀天神祖先外,还有一种“烝”祭,甲骨文写作“𤇑”,也写作“炆、烝”,“全字像焚人之形,乃祈雨之祭,即文献所说的‘焚巫’。”^①又“叶玉森首先指出此字像投入于火,𤇑祭是用人牲求雨之祭,”^②即用人牲祭天祈雨。《说文》释“、”曰:“交木然也。”《玉篇》曰:“交木然之以祭祭天也。”“卜辞炆字作人在火上形,是一种焚人以求雨而祭。这种风气在商人中甚为流行,传说成汤时天大旱,占卜需要用人祷,成汤就准备自焚于桑林以向天祷雨(《太平御览》卷八十三引《帝王世纪》)。”^③焚人祭祭天神之俗,到春秋时代仍存在,据《左传·僖公二十一年》载:“夏大旱,公欲焚巫尪”,注云:“巫尪,女巫也,主祈祷请雨者。”是说鲁僖公想要焚巫尪(女巫)祭天求雨,后听从谏止才作罢。这是一次意外没有焚人行祭,所以《左传》才记载下来,证明多数情况下是要焚人的。宋景公也有同样的事发生。到战国时期,鲁国将焚巫尪改为暴晒的方法,此法至秦汉时代还在采用。《春秋繁

① 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

② 胡厚宣主编《甲骨文与殷商史》,第22页、147页,上海古籍出版社,1983年版。

③ 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

《露·求雨》载：一次春旱求雨，曾暴巫聚尪八天；一次秋天求雨曾暴晒巫尪九天。除了用巫尪作人牲外，甲骨文还记载用羌人作为商人祭祀天神祖先的牲礼，其他文献亦有此记载。甲骨文“黄”字的演变过程与焚羌有关，其过程为：“𠄎—𠄎—𠄎—𠄎”。即黄本作𠄎，𠄎是黄的异体，有的甲骨文将𠄎写作𠄎。而“黄”“尪”音相近；“尪人突胸凸肚，身子显得特别粗短，𠄎字表示的正是这种残废人的形象；又特别强调尪者实胸的特点，胸前的8像捆绑他的绳索，跟甲骨文里有些‘羌’字上所加的绳索形同意。‘薰’或作𠄎，又‘黄’、‘尪’音相近，‘薰’字象尪在‘火’上，应该是专用于焚‘巫尪’的焚字异体。卜辞还有‘薰’字作𠄎（《安明》一八三〇）、𠄎（《安明》一八三一，《文编》四一一页）等形的，所从的𠄎就是‘焚’的省写，……由此可证，‘薰’字确应读作焚。”^① 卜辞里还有一个字“𠄎”，像羌在火上，其构造与“薰”字相类似，应专用于“焚羌”的焚字异体。因此，焚巫尪与焚羌同为殷与春秋时代焚人祭天的祭典。据古籍记载古代有一种叫“竹鬯羌”的羌人，又叫“鬯羌”，生活在古代陕县地区，商人的势力浸入此地，便以“鬯羌”作为祭品（牺牲）之一；有砍断其头作牺牲的记载，“王又伐于父丁”便是一例。“武丁时有用‘竹鬯羌’作人牲的占卜，以后‘竹鬯’合书为鬯，以该地羌人为牺牲则称‘又鬯’、‘酌鬯’”^②。总之，“鬯是羌人一支的名称，成为被杀祭者的代名词”。^③ 史载商王祭上帝祖先用羌人作牺牲，人数达十人、几十人甚至达数百人之多，甲骨文有这样一些记载：“卯三羌一牛”（京津·1093）；“御于大丁大甲、祖乙，百鬯，百羌，卯三百牢”；“伐羌十，卯五牢（粹0293）”；“用三百羌于丁”（续。2.16.3）等等。“伐”，砍杀之意；“卯”为将牲礼对剖开来行祭之意；

① 胡厚宣主编《甲骨文与殷商史》，上海古籍出版社，1983年版。

② 胡厚宣主编《甲骨文与殷商史》，上海古籍出版社，1983年版。

③ 胡厚宣主编《甲骨文与殷商史》，上海古籍出版社，1983年版。

“用”即是作为牺牲祭献神鬼之意。“羌人是商代实行人祭的主要牺牲者,据初步统计,凡记有人祭资料的甲骨文共 1350 片,卜辞有 1992 条,最少也被残杀 14197 人,而其中用羌的达 7426 人,……占人祭总数的一半以上。”^① 足见商王朝杀人祭天是普遍的现象,是祭祀的重要方法,用人牲的手段是极其残暴野蛮的,或烧、或曝晒、或砍杀。

周代的祭天祀典《周礼》记载详细、完备,表现出祭礼的规范化、程序化,《周礼·大宗伯》记载了祭祀活动的主要内容。总体而言,周人祭天的具体方法是继承了虞、夏、商各代之所为,“以禋祀祀昊天上帝,以实柴祀日月星辰,以槁燎祀司中司命风师雨师。”禋、燎、槁、柴诸法与前几代均无本质区别,都是焚烧祭品使烟气上升达于天以享天神,《诗经·大雅·生民》注云:“禋者,烟气烟煴也。天之体远,圣人思尽其心,而不知所由,故因烟气之上以致其诚。按禋祀以币帛加柴上而燔之,使升烟以为祭也。”所谓“实柴”祭,是将币与牲礼放在柴上焚烧,使烟气上升以为祭。“槁燎”是积柴加牲礼燔燎而祭。郑玄注《周礼·春官宗伯》释“槁燎”云:“积薪实牲礼,燔柴而升烟,所以报阳也。”“阳”即指天神;“报阳”指烟气上达于天报谢酬享天神。《说文·木部》曰:“槁,积木燎之也,从木、火,酉声。禋,或从示。”又,火部“燹,柴天也,从火、春。春,古文填字,祭天所以慎也。”故槁、燎、实柴都是燔柴祭天的意思,是古代祭天的术语和通礼。这些祭礼或祭法均与火有关,以火焚烧祭品(特别是牲礼),使烟气上升,不同的是燔燎的祭品多寡不同而已,禋祀只加币帛;实柴用币帛加牲礼;槁燎只用牲礼燔烧。古人祭天祀礼的祭品极其重视,严格而言,“无牲而祭曰荐,荐而加牲曰祭。通言皆称祭。”^② 可见,有无牲礼要决定祭典的性质,“禘”、“郊”之礼当然是荐而加牲的隆重祭礼了,前面说到的用人牲之祭,更是隆重之极的大祭典了。

① 冉光荣、李绍明等人合著《羌族史》,四川民族出版社,1984年版。

② 《辞源》第三册,商务印书馆,1984年版。

古代社会对于用牲的重视,从有文字记载以来,就有真实的记录,在古老的汉文字甲骨文中就比较详细地记载了殷商时代祭祀天神祖先的情况,其中关于祭牲的资料也不少,现将用牲之法作粗略介绍。由前所知,古代祭天对于献给天神的牲礼极其重视,这是祭天祀典重要的内容。根据甲骨文及其卜辞记载,其牲礼有动物,也有大量的人牲,其处理方法多种多样。粗略归纳甲骨文中所表示的用牲方法或处理方法,大致有以下几种:

割裂祭牲。甲骨文“𠄎、𠄎”,卜辞记载,𠄎作为祭祀用语还有另一种用法(本为盛册,奉进以告神灵,与贡典用法相近似),即割裂祭牲,包括物性和人性两种。就有关于“𠄎祖丁十伐十宰”的记载,“意为将十个断了头的人和十头羊剖开来 𠄎祭祖丁”。^①

杀牲。甲骨文“𠄎”,即“用”,此处用作祭名,杀牺牲以祭之义,也有杀人牲为“用”的记载,例如:“三百羌于丁”(续。2·16·3)“羌十人用”(甲。2124)“三羌用于且乙”(前。1·9·6)等等^②。具体用何种方法杀害这些羌人,虽没有记载,但从其他的用牲之法中亦可了解。

肢解牲体。甲骨文“𠄎、𠄎”、“𠄎、𠄎”,均为用牲之法,亦用为祭名,即为肢解牲体而祭,有“割裂百条狗、百头羊、剖开十头牛以𠄎祭父丁”^③的记载(京。四〇六六)。

击杀祭牲。甲骨文“𠄎”,即“伐”,“从人从戈,像用戈加在人的颈上而去杀之形,甲骨文用作杀牲之法,并用作祭名,即砍牲头以祭。”^④从字形分析,应当是专杀人作为牺牲的祭祀之法。

剖开牺牲。甲骨文“𠄎”,即卯,是将祭牲对剖开来行祭之意。

① 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

② 冉光荣、李绍明等合著《羌族史》,四川民族出版社,1984年版。

③ 同①。

④ 同①。

有卜辞曰：“伐羌十，卯五牢”（粹。239）、“又伐于上甲九羌，卯牛”（上。12·13）、“宜于义京羌三，卯十牛”（前。6·2·3），等等，所谓“宜”，亦是祭名，“常常以羌作为人牲”，^①是说“宜”这种祭祀常常以羌人作为牺牲，部牛羊为牲礼时，往往用羌人一道作为牲礼祭献上帝先王，完全把羌人等同于牲畜，反映了殷商奴隶制社会现实的血腥与残暴。从卜辞看，剖牲礼一般用于牛羊物牲。

将祭牲剥皮。甲骨文“𠄎”，即表示将祭牲剥皮以祭神鬼之意。是用物牲或人牲没有说明。

取祭牲之血脂以祭。甲骨文“𠄎、𠄎”、“𠄎、𠄎”，均表取祭牲血脂以行祭之意。

弹击祭牲。甲骨文“𠄎”，“𠄎”，表以弓上有弹丸，从支使之弹出。甲骨文用为用弹击杀祭牲之义。是击杀人牲还是击杀物牲？据前面的用牲之法来看，可能二者皆有之。

陷人为祭牲。甲骨文“𠄎、𠄎”，“从人，从U像坑坎，从数点像尘土，表示陷人于地中”，^②即埋人于土中以祭神灵。

曝晒祭牲。甲骨文“𠄎”，又作“𠄎、𠄎、𠄎”，“甲骨文用作用牲之法，似即腊祭的初义，是将祭牲曝晒成干肉来祭祀”。^③这里可能是用动物的肉曝晒成干肉作祭品，而曝晒之法也用于人牲，前面所介绍的巫焚炆便是此用牲之法。

焚燎人牲。如前分析的焚巫炆、焚羌人祭天求雨的史实，就是焚烧牺牲的用牲之法。

后世通用的“太牢三牲”祭天地祖先的祭礼，有极深的历史渊源，在甲骨卜辞中有明确的记载。所谓“太牢三牲”是指猪、牛、羊，古代多用这三种物牲为祭礼酬享天地神灵和祖先，此为隆重之祭礼

① 同①。

② 赵诚编著《甲骨文简明词典》，中华书局，1988年版。

③ 赵诚编著《甲骨文简明词典》，中华书局，1988年版。

所用的牺牲。后世所称之“牢”，甲骨文写作“𠩺”，“从一从牛，表示牛在栏里，为会意字。商代祭祀频繁，祭祀时又经常要用牛、羊之类的牲畜作为祭品。为了这种不时之需，商人就经常在牛栏里养着牛，这种平时养在栏里，到祭祀时用作祭品的牛就叫做牢。……其小者谓之‘𠩺’（小牢）……其大者谓之‘𠩺’（大牢）。”^①“大牢”即后世所称的“太牢”。又有“宰”，与“牢”同义，只不过“宰”是指养在圈里备用的羊为牲礼，而“牢”是指牛而已。“宰”在甲骨文写作“𠩺”，“从一从羊会意，表示羊在圈里”，以备用作专门的祭品。对于牛、羊在祭祀和现实生活中的应用，商代已有详细的记载。牛、羊的分类及其在祭礼中的应用，甲骨文记载已很明确。牛分为公牛、母牛，羊亦然。甲骨文“𠩺”、“𠩺”泛指牛、羊。“𠩺”，即为“牡”，或写作“𠩺”左右无别……有人认为字旁所从的一像雄性生殖器，则从𠩺（牛）从一为会意字；有人以为一即矛之异文，用作声符，则从𠩺 一声为形声字。𠩺 在商代为公牛的专名。”^②又有“𠩺”即牝，或写作“𠩺”，与前者同义，“有人以为字旁所从之彡为雌性生殖器，故甲骨文𠩺 在商代为母牛之专名。甲骨文“𠩺”即为“物”，商代为杂色牛之专名，所谓杂色牛，即今人所说之花色牛。𠩺 字或分写为彡𠩺二字（后上二四·三，佚一二六）。……𠩺 字之初义作 彡（勿）。后来才加一个形符牛变成了从牛勿声的物，为形声字，勿牛或释为 勿 牛。物或勿牛在卜辞多用为祭牲。”^③ 总之甲骨文中公羊、母羊之专名，用作牲礼其小者称小牢、其大者称大牢。据甲骨卜辞记载，有的祭祀则要用雄性牛羊。至于太牢三牲中的猪，比起牛、羊用作牲礼要晚，在商代猪还没有完全驯化成家畜，还处于从野生向家养的过渡时期，从甲骨文卜辞有真实的

① 赵诚编著《甲骨文简明词典》，中华书局，1988年版。

② 赵诚编著《甲骨文简明词典》，中华书局，1988年版。

③ 赵诚编著《甲骨文简明词典》，中华书局，1988年版。

记载。甲骨文泛指猪写作“豕”，经常用作祭牲，豕是畋猎的对象之一，所以有“𠄎𠄎”（逐豕）（甲三三三九）之记载，这种豕应该是野生。可见商代的豕还处在从野生向家畜过渡的时期。”^① 豕也分为公猪、母猪，甲骨文分别写为：“𠄎（或写作𠄎）”，即为“豕”，为公猪，卜辞多用为祭牲。“𠄎（或写作𠄎）”，为母猪，亦多用为祭牲。甲骨卜辞还有幼小的猪，被箭射中的野猪之记载。除猪、牛、羊用作牲礼外，其他还有犬、马、虎；龟、狐一类动物也偶有用作祭牲的记载。因商代的卜辞要刻在龟甲上，因而甲骨卜辞关于龟的记载颇丰富、详细。

以上是殷商时代祭祀天神祖先用物性和人牲的大致情况。单是处理牺牲的方法粗略统计达十多种，杀人为牲就占了一半以上，由此看来古代祭天的“樵、燎、柴”等祀典可能都与用人牲分不开，以人牲祭祀天神祖先的恶习直到周代、春秋时代的诸侯各国及战国时代也没有完全根绝，直到秦汉，还有祭、曝晒巫媪的祭礼，说明文明的进程在天地祖先的传统信仰中是缓慢的，古代社会的祭天台曾经充满着血腥。

根据《周礼》、《周书》等古籍记载，周代的祭天礼仪比前几代完备、复杂得多，祭礼内容也丰富得多，对祭天文化既继承了前几代的精神实质，又有所丰富和发展，故能显示出自身的特点。

据典籍所载，周人称祭祀天神先王为大祭祀，由祭天官大宗伯统管祭礼，“掌建邦之天神人鬼地示之礼”。设置好祭天坛之外，还有大大小小的许多祭天官各司其职，按祭礼的严格要求行事。首先占卜吉日，由大卜、卜师、卜人、占人、巫人、占蓍、眡祲等官职人员负责占卜事宜；大祝、小祝专管祝赞天神祖先的祭天词；男巫、女巫若干人各行其事；大史、小史掌管典法礼籍等事；冯相氏、保章氏专管天文星历；内史、外史掌助太宰以诏王事、管理书外令、典三皇五帝

^① 赵诚编著《甲骨文简明词典》，中华书局，1988年版。

之书等；典路、车仆专管乘车之事；都宗人、家宗人掌管各封地的祭天礼。还有具体负责祭坛设置的小宗伯；有协助大宗伯建立祭礼、立天地宗庙等大祭祀的肆师；有掌管祭祀礼器和祭酒的鬯人；有专门保管王国所有镇国大宝器和陈设收藏、礼神玉瑞玉器的天府官和典瑞官；有掌理诸侯之五仪和五等诸臣之礼的典命；有专管王者参加祭礼着装服饰的司服，须按祭礼要求为主祭者（王）辨别礼服的名号、颜色、用处，祭祀昊天上帝、五祀、五神和祭享先王的礼服是各不相同的。还有守祧、内宗、外宗专管先公先王之庙祧和宗庙之祭祀；还有世妇女官专管供祭祀差使的宫中刑女的宿戒，到祭祀那天须检查女官所陈设的祭祀用器具及诏告内宗、外宗的有关礼仪的事。以上是祭天大典中大大小小不同等级，不同职务的祭天官所组成的庞大壮观的祭礼队伍，充分显示出周代祭天祀礼的规模、威仪和排场。

除上述内容外，周代的祭天大典还十分重视音乐歌舞，必有乐舞相伴。有专管乐舞的官职称大司乐，除了平时掌管学政教育之外，还要负责聘请有德行道义之士对国子施以乐德教育，教育他们学习有关音乐的“六乐”（又称“六舞”），此即是黄帝之乐、云门大卷、尧乐大咸（又称“咸池”）、舜乐大韶、禹乐大夏、汤乐大夔、武王乐大武；还要学习有关音乐器乐的“六律”、“八音”。在祭天大典中要演奏黄钟宫起调、歌大吕宫起调、舞云门大舞，以娱天神；演奏夷则宫起调、歌小吕宫起调、舞大夔，以享先妣姜源；演奏无射宫起调、歌夹钟宫起调、舞大武，以祭享先祖。有专门的乐师掌理国学之政，教国子们学习小舞，此即是帔舞、羽舞、皇舞、旄舞、干舞、人舞。还有教授各种音乐、器乐和传授风、雅、颂、比兴、赋“六诗”的大师、小师、眡、瞭、瞽矇、典同、磬师、钟师、笙师、龠师等人。音乐舞蹈在祭礼之所以重要，是古人认为能使“六律”、“五声”、“八音”调和，那么，人和神也就会因此而协调、和谐，人和大自然相融相依、天人合一的思想意识寓于祀神礼神的乐舞之中。

古代祭天大典中的占卜及其掌管此术的大巫师、大宗教师，占

有极重要的地位,构成祭天文化重要的内容之一。在众多的祭天官中,执掌占卜之术或与之相关的职司人员是不少的,在祭天大典中他们的责任重大、事务繁多,《周礼·春官宗伯》载,“周人凡祀大神、享大鬼、祭大示,帅执事而卜日”,是说凡有祭天地祖先的祭祀活动,之前必须占卜吉日,而后才能举行祭典。占卜之于祭天祀典的极端重要,是与巫文化在整个古代社会的重要性分不开的。巫师所掌握巫筮之术及其学说与国家命运、王朝政权是紧密相关的,所以这些巫筮之士在“国之祀典”和整个社会的地位极显赫重要,商代的许多著名大巫师甚至有执掌王权之威。史载,商王所依靠执政的旧臣中,实则多为掌神权的宗教师、巫师,充分表现出神权政治王国宗教之盛和对天地鬼神信仰之笃,故商王朝已是典型的神权、政权合一的国家,周公曾极力称赞商王朝在各个历史时期有大巫师辅佐商王治理国家,称这些大巫师为“有道”之人。《周书·君奭》记载:周公对君奭说,成汤接受天命,当时就有伊尹得到上天的嘉许;太甲的时候有保衡帮助他;太戊有伊陟和臣扈帮助治理国家而得到上天的嘉许,又有巫咸治理国家;祖乙时有巫贤,武丁时有甘盘帮助治理国家。周公认为,正因为有这些有道的人安定治理殷国,所以君王死后他们的灵魂都能配天称帝。周公所赞称的这几个“有道”的人,除巫咸、巫贤是确认无误的大巫师,后世比较熟悉之外,其余几人可能是与宗教有关的重臣,保衡、伊陟、臣扈据甲骨卜辞记载或者就是大宗教师、重臣。当时所谓的“道”,就是神道、天道,重臣必通此道,方能辅佐商王治理国家,商王死后方能帮助其灵魂配天称帝。周代也继承了虞、夏、商前人的神道、天道思想,盛行占卜之术、推崇巫筮之士。《周书·洪范》就记载了周武王向殷之遗臣、大宗教师箕子请教治国之道,箕子向武王讲述了上帝把九种大法赐给禹,因而禹能治好洪水、治好国家,这就是著名的“洪范九畴”。所谓的九种大法中第七条讲的就是卜筮之事,强调其重要,要建立掌管卜筮的官员,教导他们掌握各种卜筮的方法,用卜筮决疑择吉凶祸福,以指导人们

的思想行为,顺从卜筮就是顺从天意、民意,顺从天意、民意就能治理好国家。在这里,卜筮是治国大法之一,是神权政权的具体运用。孔子也极其推崇卜筮之术,他说以前夏、商、周三代的圣明天子都奉事天地神明,一切都由卜筮决定,不敢以私意亵渎天神。所以不冲犯不吉利的日子,不违背卜筮的旨意。^①可见巫师在古代社会中的作用和地位,他们是神权的象征,卜筮的旨意实为天神的旨意。故占卜在祭天大典中绝对重要,巫术文化是构成祭天文化不可分割的组成部分之一。

(五)星神、月神

祭天主要祭祀天神和祖先神,但要兼及“三光”,所谓“三光”指日、月、星,其中又以祭祀日神为重,前面已讨论关于日神的问题,这里讨论星神和月神。“三光”也称为“三辰”,祭天兼“及天之三辰,民所以瞻仰也”。《国语·鲁语》载曰:“帝尝能序三辰以固民”,“序”有观察、研究、治理的意思,在古人的宗教观念里,三辰即“三神”就不是一般的观察,而是宗教意识的信仰崇拜。所以这里的“序”既有对天文方面自然科学知识的探索,又有对“三神”的崇拜、祭祀,即“民所以瞻仰也”。《史记·八书》卷二十六有“黄帝考定星历,建立五行”的记载,“考定”的意思与“序”同义。

黄帝时代就有星历,证明对于星的认识研究、崇拜、祭祀的历史是极其悠久的,关于星神的原始宗教观念的产生,在我国上古时代就存在,与对太阳神的信仰同样古朴原始。有关星的天文知识、神灵崇拜和祭祀,《史记》也有记载。《史记·五帝本纪》说古帝尧曾用

^① 《周书·君奭》。

四星测定四时,继承了黄帝“考定星历”的自然科学学术思想,命羲和敬顺昊天,数法日月星辰,敬授民时。……测定“日中,星鸟,以殷仲春”;“日永,星火,以正仲夏”;“夜中,星虚,以正仲秋”;“日短,星昴,以正仲冬”。是说帝尧命令羲氏和氏敬慎地遵循天数,即遵循天体的自然规律而推算日月星辰运行的规律,制定出历法,恭敬地把天时节令报告给人们。要他们观测四星定四时,其结果是:当昼夜长短相等时(“日中”),南方的朱雀七宿(星鸟)出现在天的正南方;以此为依据,测定仲春时节;当白昼时间最长时(“日永”),火星(“星火”)黄昏时出现在南方,以此为依据,测定仲夏时节;当昼夜长短相等时(“夜中”),虚星(“星虚”)黄昏时出现在正南方,以此为依据,测定仲秋时节;当白昼时间最短时(“日短”),昴星(“星昴”)黄昏时出现在正南方,以此为依据,测定仲冬时节。这是以四星测定四季的具体内容,是用二十八宿中的鸟、火、虚、昴四星作为测定四时的中星。

相似的内容在《尚书》的《尧典》、《舜典》亦有记载,说帝舜祭天曾经“齐七政”,观察了北斗七星列出了七项政事。即“七政者,北斗七星,各有所主,第一曰主日,法天;第二曰主月,法地;第三曰命火,谓荧惑也;第四曰伐水,谓晨星也;第五曰煞土,谓填星也;第六曰危木,谓岁星也;第七曰罚金,谓太白也。日月五星各异,故名七政也。”^①所谓“齐七政”,即帝舜验齐、观察日月五星的运行规律和度数,用以审视、验证自己受禅让继尧帝位是否恰当,或有什么进退、失政的地方,此处的“齐”既含有观察、研究星象的科学因素,也必有谨慎祭祀五星神、日神、月神的祭祀活动。《史记·天官书》记载了用二十八星宿主地上十二州的史实,说“自初生民以来,世主曷尝不历日月星辰?及至五家、三代,绍而明之,内冠带,外夷狄,分中国为十有二州,仰则观象于天,俯则法类于地。…天有五星,地有五行。天

① 孙星衍撰《尚书今古文注疏》,中华书局,1986年版。

则有列宿,地则有州域。”这是说上古有人民以来,为帝者(“世主”)没有不根据日月星辰运行的规律而制定历法的,此亦谓“敬顺昊天”、遵从天意的意思,从五帝及夏、商、周三代之时,就开始明确地将中国内外划分为十二州,仰则观天象,俯则考察地上的各类事物。天上有五星,与之对应地上有五行。天上有星宿分布,地上则有世界地域的划分,将地上的十二州界域与天上的二十八宿一一相对应。《尚书·禹贡》将二十八宿与东、南、西、北四方的二十八处的山一一相对应,将天上、地上、人事连结起来。关于星象、星神的信仰、祭祀,甲骨卜辞也有记载。甲骨文里的星写作:“晶”,“星星之本义,像星星之形,卜辞的𠄎(佚五〇六)即大星。字或写作𠄎、𠄎(前七·二六·三),如‘𠄎 𠄎’(大星),(乙六三八六),则为从晶(晶)𠄎(生)声之形声字。后代隶定作星,简化作星。”^①这是关于星的来源之甲骨卜辞。

祭祀星神的历史也不亚于祭祀天神和太阳神。据史所载,帝尧之后的祭天也包括祭星,帝舜承尧此俗,他的“禋于六宗”之祭天礼,就包括了祭祀星神。所谓“六宗”是指天三宗、地三宗;而天“三宗”中之一的星宗属天神之一,故与祭天同祭之。殷商时代祭星有“正祭”之礼,甲骨文写作“𠄎,正”,“用作祭名,为借音字,卜辞的正祭,即后世的荧祭,为攘除殃患之祭,是禳祭之一种。后世举行荧祭先要设坛,并在坛位的周围用束草做成一个屏障,卜辞中的禳祭或与此不尽相同。”^②何为荧祭?《礼记·祭法》曰:“幽荧,祭星也。”故可知荧祭是一种消灾禳邪的祭祀,为禳祭之一,所祭之星应当是五星中的“荧惑”,即火星。周人亦重祭星神,将其纳入祭天之礼,祭天帝之时同时也祭星神。《周礼·大宗伯》曰:“以禋祀祀昊上帝,以实柴祀日、月、星辰。”所谓“实柴”是古代祭天的一种隆重祀仪,郑司

① 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

② 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

农注《周礼》说：“实柴，实牛柴上也；”《说文》释“柴”云：“烧柴焚燎以祭天神，”就是将牺牲牛放到柴上烧燎而升烟气上达于天，以享天界诸神，星神也是天神之一，故与天神同享此隆重祭礼。《礼记·月令》说得更清楚：“孟冬之月，天子祈来年于天宗。”注云：“凡属天上之神，日、月、星辰皆为天宗也”，即皆为天界之神。又说：“禋，烟也，取其气达升报于阳也，六宗，言禋，与祭天同名，则六宗者皆天神。”以上说明古代帝王祭天同时也祭星，与祭天同礼，同样以禋祀、之礼精诚尽心恭祭之。《周礼》载有“以燎禋祀司中、司命、风师、雨师”，对这几位祭祀对象说法不一，《尚书今古注疏》引马融的说法是：“司中、司命，文昌第五、这几四星也。”“风师，箕也。雨师，毕也。”所祭全是星神，司中司命是主命运的文昌星，箕星、毕星分别主风雨，故祭风神、雨神即祭星神；祭司中司命即祭命运之神，均源于祭星神。郑玄注《周礼》说：“相传箕为风神，毕为雨神。”直接将箕、毕视为风雨二神，实则为星神转化而来。《楚辞·九歌》有大司命、少司命之说，是为命运之神，也由主命运的文昌星而来。祭星神之俗继而不断，这在《诗经》中也有反映，《诗经》涉及天文历法知识的诗篇就有十二处：《召南·小星》：“嘒彼小星，三五在东。……嘒彼小星，维参与昴”；《鄘风·定之方中》：“定之方中，作为楚宫；揆之以日，作于楚室”；《唐风·绸缪》：“三星在天，今夕何夕”；《小雅·大东》：“跂彼织女，终日七襄。……腕彼牵牛，不以服箱。东有启明，西有长庚。有捄天毕，载施之行。维南有箕，不可以簸扬。维北有斗，不可以挹酒浆”；《豳风·七月》：“七月流火，九月授衣。一之日鬻发，二之日栗烈……三之日于耜，四之日举趾”；《郑风·女曰鸡鸣》：“于兴视夜，明星有烂”；《小雅·吉日》：“吉日维戊，既伯既祷。……吉日庚午，既差我马”；《小雅·十月之交》：“日有食之，亦孔之丑，……日月告凶，不用其行，……此日再食，于何不臧”；《小雅·四月》：“四月维夏，六月徂暑。……秋日凄凄，百卉具腓，……冬日烈烈，飘风发发”；《小雅·小明》：“二月初吉，载离寒暑”；《小雅·召之华》：“泂羊坟首，三星在罝”；

《鲁颂·閟宫》：“秋而载尝，夏而福衡。”这些诗篇内容均为有关气候、农时节令、日食、地震的记载、叙述及有关于天象的观测。特别值得提出的是《小雅·十月之交》中叙及的日食，据有的学者认为，这是世界上有年、月、日可查的，最早而又最可靠的一次天文记录。又值得提出的是，李约瑟在其《天文学和民间文学》中指出：“二十八宿的核心可以说是由《诗经》上提到的星组成的。”在以上所举十二篇作品中涉及星宿的就不少，所涉及的星有确定名称的就有：七月火、参（或称启明星）、昴、定、毕、箕、牵牛、北斗等，都属于二十八宿中的星，其他还有织女、长庚等星宿。以上都说明古汉民族的天文历法在世界上已达到相当先进的水平，古代先民已准确地运用天文历法知识，特别是关于星象的观测，其准确度也是惊人的，且用于生产生活中。《诗经》生动、具体地记载、描述了这一事实。古代的科学知识总是与宗教信仰分不开的，先民在运用这些科学知识的同时，也总是掺杂着神灵崇拜，把天象神化，于是有日神、月神、星神，于是有这些神灵的祭祀活动。民间百姓有各种各样的祭星神的活动，这是肯定无疑的。而且，祭祀星神也成为皇室极为重视的祀典，《后汉书·祭祀志》就记载了汉高帝命令天下百姓祭祀灵星的史实。文章说，传言周人兴起之时而邑立稷之祀，稷是周人尊祀的谷神。于是汉高帝下令天下立灵星祠，祭灵星就如周人的祭后稷谷神就是配祭食星的意思。灵星即天田星，是专司粮主谷的星神，其为农神谷神后稷所配祭，故称其为“食星”、“农祥星”，为大吉星。后世祭此星有隆重的祭礼，刘昭注《后汉书》引张晏语说，祭祀灵星的时间在“农祥（即灵星）晨见而祭也”。是说农祥是（天田星、灵星）在早晨出现的时候举行祭礼而隆重祭之。

极据传世文献记载，中国自古以来重祭星神，在先民的星辰信仰里，星象或天象是与人事联系在一起的，上至国家安危、政要大事，下至百姓日常生活生产、婚丧嫁娶、人际交往等等，都可以从星象或天象中找到预兆，这就是《易经·系辞上》所说的“天垂象，见吉

凶”。这里的“见”读为“现”，显现，出现之义。认为某一种天象出现，即某一种星运行到天空的某一个位置上，将预示着事物的吉凶或人的祸福，给人以警示，从而决定人们的处事行为。由于天上的众星所预示的兆象性质不同，或吉或凶、或灾或祥，人们就采取不同的应对方法。人们尤其注意五大行星的运行规律，亦即古籍惯称的“五星”，与人们的关系特别密切，所以采取不同的方法趋吉避邪、求福消灾，采取不同的祭祀方法。有灾害发生或有其不吉的星象预兆，就采取禳祭；有吉祥的星象预兆，就行祈祝之祭礼。民间自古有福星、灾星之说，正反映了星辰信仰中的趋吉避邪的文化心理。例如五大行星中的荧惑星（即火星），在古人心里是一种灾星，当它运行到心宿的位置上时便停留下来，不进也不退，这种星象或天象称为“荧惑守心”。“心宿”是二十八宿中东方七宿之一，当荧惑星运行到这里不动，被古人视为极大凶兆，故感到十分恐惧，必须禳祭消灾。前面谈到殷商时代就有专门的荧祭记载，足见古代社会对此灾异天象的恐怖心理之剧。这里有一个春秋时代宋景公遇到“荧惑守心”的小故事。宋景公在位之时，有一年出现了“荧惑守心”的大凶天象，星占学家告诉他这是上天要惩罚他的预兆。宋景公企图免去这种“天罚”灾祸，有三种办法可以实施，一可移祸于宰相；二可移祸于年成；三可嫁祸于百姓。但他认为都是有背君王的不德之行，决定自己身受天罚一死了之。结果宋景公的“至德之言三，天必三赏君”，感动了上天，转祸为福，荧惑星离开了心宿，消灾免祸。^① 这是“荧惑守心”这一天象给古代社会带来恐惧之感的典型例子。虽然没有记载如何具体举行禳祭之礼，但可想见，出现如此巨大的凶灾兆象，必有隆重、盛大的祀典去感动上天求消灾免祸。是主吉祥的星，人们就祈祝，前面所说的汉高帝命天下遍祀灵星（土田星）就是一例。以不同的祭礼祭祀主吉主凶的不同星神，这种古老的信仰和

^① 《史记·十二诸侯年表·宋微子世家》。

相沿成俗的行为模式,是中国传统文化不可缺少的内容,无论是从精神上或物质上,都有其丰富、深厚的文化意蕴。

天体星辰繁多,除日、月外,五大行星即古汉文献所称的“五星”,构成了天体的主流系统,二十八宿构成非主流系统,所以自远古黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜以来,都极其重视观察、研究五大行星的运行规律,并将此项工作作为治国安邦的重要政绩,从而促使我国古代天文学的发生、发展。由于长期不断观察、研究五大行星的运行规律和盈缩天象,便产生了五行学说,诚如太史公所说“天有五星,地有五行”。到战国时期五行学说盛行起来,将对于星神的信仰崇拜观念与五行学说相结合,而将五大行星与五行中的五种物质一一相配合,将岁星配木,称为“木星”;荧惑星配火,称为“火星”;太白星配金,称为“金星”;北辰星配水,称为“水星”;填星配土,称为“土星”或“土田星”即前所述农祥星、大吉星。又将五星、五行与一年四季令和五方相配,分别组成:木星主春,为东方木;火星主夏,为南方火;土星主季夏,为中央土;金星主秋,为西方金;水星主冬,为北方水。还与五帝相配,前面的五帝内容已论及,此不重复。这是道家五行学术思想渗透于星神信仰观念之中,是科学与宗教相杂糅的文化思想,是为古代中国星神信仰所特有,成为整个传统文化和祭天文化的特殊组成部分,具有独特的文化价值,对后世的影响广泛深远。在此基础上,有神秘、奥妙的星占学产生,这一学术思想产生于天文学和天体崇拜信仰观念,是迷信或神学与科学的“孪生子”。但它也证明着我国古代天文学和其他人文学术思想所达到的水平,也最能体现中国乃至整个东方文化所达到的水平以及神秘、幽深的特性。它还能从一个方面体现出中国祭天文化博大精深的气势和特质,天象、星象与人事的结合明显地反映出古代先民“天人合一”的宇宙观、世界观,恰好是中国祭天文化的重大主题,所以,基于星辰信仰、天体崇拜的星占学,为中国祭天文化增添了精彩的一笔。值得一提的是,1973年在长沙马王堆汉墓出土的帛书,总称为《天文气

象杂占》，其中有《五星占》、《彗星占》等，这是极其珍贵的研究天文科学、宗教神学的第一手资料^①，它有力地证明了我国古代先民对星辰及整个天体的科学认识、研究和宗教信仰思想，不仅历史悠远，其水平也是当时世界之顶峰，其他民族和国家难以企及，它为后人认识中国传统文化、祭天文化增加了一份“感性”认识。

对于“三光”中月神的祭祀，甲骨文也有记载“月”字在早期的甲骨文里写作“𠄎”，“像月亮半圆之形，夕无形可象，因与夜晚有关，就在月（𠄎）字中间加画来表示，似为指事字。到了甲骨文后期，月字写成了 𠄎，为了区别夕字就写成了 𠄎。卜辞用作祭名，似为于夜间进行的祭祀。”^② 故有可能是祭月神。祭月的甲骨文写为“𠄎 𠄎”，从月，“𠄎 像跪拜祝祷之形。”商代人崇拜自然现象，凡自然界的山、川、河、土、风、云、雷、电皆有祭，“‘出日’、‘入日’亦有祭（见前一笔者），只是未见有祭月者。𠄎 作为祭名，从字形看，似是拜月之祭，但从卜辞看不出这种祭祀的内容。”^③ 所以“𠄎”也只是表示祭月的可能性。但是其后的古籍记载了祭月的一些粗略情况，先秦时期以“六宗”为祭祀对象，“六宗”分天宗三，月神为天三宗之一，有祭祀之礼无疑，祭天也要祭月神。《礼记·祭义》解释说：“郊天之祭，是为了报答天上的众神，但以日神为主，以月神配祭，……祭日是在坛上，祭月是在坑中，以此区别幽暗和光明，划定上与下。祭日面向东，祭月面向西，以此来区分内与外，端正各自的位置。旭日从东方升起，新月在西天出现，日月一阴一阳，昼夜长短不断变化，终而又始，循环往复，使得天下和谐。”^④ 这是祭月神记载得比较详细的资料，祭祀方法、原因、目的都说到了，只不过是“配祭”而已，

① 江晓原著《历史上的星占学》，上海科技教育出版社，1995年版。

② 赵诚编著《甲骨文简明词典》，中华书局，1988年版。

③ 赵诚编著《甲骨文简明词典》，中华书局，1988年版。

④ 《白话四书五经》，岳麓书社，1994年版。

其位不如日神显赫,礼不如祭日神丰隆。祭月在坑中,后世几乎没有见,可能此祭法已失传。但是,《祭义》并没有说到祭礼的程序、祭祀的经过、祭坛的设置,所以古代祭月神的详细情况不得而知。《祭法》虽说到祭月神须设“夜明之坛”,但也不具体。有关月神的神话故事却不少,也为世人所熟悉、流传。《山海经·大荒西经》里的常羲是月神,说她是日神帝俊(见前论述)的妻子,生有十二个月亮女儿。又有典籍将羲和说成是月神,“有夫羲和,是主日月,职出入,以为晦明。”秦汉以后,广为流传嫦娥奔月的神话故事,嫦娥成为月神祭祀对象,有拜月祭仪。中原汉族地区一般在中秋夜祭拜月神嫦娥。“天狗吃月亮”的传说极普遍,将月蚀这一天象神话化,便产生这一神话,一旦发生月蚀,有鸣锣救月的宗教仪式。以上是信仰、祭祀月神的大概情况,月神同属天界神,但自古以皇天上帝、日神为主要祭祀对象,在道家学说的阴阳观念里,日为阳,月为阴,月只能在日之下,只能配祭之,反映出宗教信仰中的等级观念以及男尊女卑、尊阳卑阴的封建意识。

(六)风神、雨神、雷电神

祭天除祭日、月、星之外,风、雨、雷电也属天界神,故也在祭祀之列。由于这几种自然现象直接关系到人们的生存和农业生产,所以古代先民信仰崇拜、神化之,不敢怠慢而敬祀之。尤其对雨神的信仰格外虔诚,对雨神的祭祀自古以来就极其重视。早在殷商时代或更早的时代,就有关于求雨、卜雨、祭祀雨神的宗教活动,这些内容甲骨卜辞有记载。甲骨文的“雨”写作“𩇔、𩇕、𩇖”,这里有个演变过程,从字形看,由繁到简,但基本的构形之意未变,“从一从𩇑”一像天,𩇑像雨点下降之形。在卜辞里“雨”是作为雨神祭祀

的,因为“下雨和农业生产、田猎、出巡都有关系,所以甲骨文中关于雨的卜辞相当多。从卜辞来看,商人心目中的雨,大体表现在这样几个方面:一、雨与云有关,……二、雨与雷有关,如“𩇛𩇛”(雨雷)(后下一、一二);三、雨与风(风)有关,如“𩇛𩇛”(风雨即风雨)、(甲六三七),“𩇛𩇛”(雨不风);四、下雨不下雨决定于上帝及河、岳等自然神,如“𩇛𩇛”(帝令雨—上帝命令下雨)、(合二六八)、“𩇛𩇛”(河不令雨)。可见甲骨文时代的雨,和后代尤其与现在的雨,在内涵上是不完全相同的”。^①而且雨是受天神、河神支配的,它不能与天神、河神同等级,反映出商代社会的等级观念。但它本身是有意志的神灵而受到隆重祭祀商代对雨神有频繁的祭祀,又往往与其他神灵并祭,向山、岳、河进祭时,与雨有关,或向山祈求下雨,甲骨文表示为:𩇛 𩇛 于 山。(𩇛 雨于山)雨还与方、社有关,同是求年成的祭祀对象,例如“向东方求雨”等。“石”在甲骨卜辞也用作祭名,有向岳行石祭求雨的内容。有专门向雨神举行的禘祭之礼,且隆重如同祭日神。古代另有两种常见的祭雨仪式,甲骨文写作“𩇛𩇛”,从雨从無。無和舞是古今字。”又“𩇛、無”。像人舞之形,为舞之本义。这两个甲骨文都用作祭名,都为以舞求雨之祭。这是以歌舞娱雨神、向天呼号乞求降雨的一种仪式。甲骨文“𩇛、而”,为“须”之初义,“或写作𩇛,均像须毛之形,甲骨文用作祭名,读为臚,为煮物以祭,如“𩇛 𩇛 𩇛 𩇛”(贞,而,妣壬,雨)(乙七七·四六)。从祭祀的目的看,也可以称之为祈雨之祭”,^②意为向先妣举行“臚祭”祈祷下雨。还有一种特殊的祈雨祭,称为“斋”,也写作“斋”,意为焚巫,即是焚人祈雨祭,将活人(女巫)放在本柴上焚烧。《左传·僖公二十一年》记载了这一年的夏季发生大旱灾,僖公打算焚巫和畸形人以求雨,













① 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

② 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

此实为“雩祭”，可见到春秋时代还有这种焚人求雨的残暴祭礼。又据《吕氏春秋》载，成汤时代，商汤曾打算以己之身作牺牲行雩祭祈雨，其文曰：“天大旱，五年不收。汤乃以身祷于桑林曰：‘余一人有罪，无及万夫；万夫有罪在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命！’于是剪其发，磨其手，以身为牺牲，用祈福于上帝。民乃甚悦，雨乃大至。”最终商汤并没有被焚烧，是他的自责之心、爱民之德的圣贤君主的举动感动了上帝鬼神，更得到了民心，所以上天降下了大雨，解除了旱灾。这段有名的“汤祷”事件说明祈雨祭对古代社会的极端重要。从甲骨卜辞还反映出古代祈雨祭不但与岳、河、风有关，而且还与云神、雷神有关，对岳、河、风、云、雷诸种自然神举行寮祭、土祭、邠祭等，其目的都是祈求降雨，亦可将这几种祭祀视为祈雨祭。

古代有一种“雩祭”，也是一种祈雨祭，与祭龙有关。《礼记·祭法》说：“雩宗之坛是用来祭水旱之神的”，凡能吞云吐雾、兴风作雨的都叫做神。解释“雩”为“吁而求雨之谓雩，主祭旱言之耳，兼祭水者，雨以时至，则亦无患也。”故雩祭可以是旱时的求雨之祭，也可以是雨水过旺发生涝灾时求无水患的祭祀。据《春秋·僖公十二年》载，“秋八月大雩”，解“雩”云：“雩，得雨曰雩，不得雨曰旱。”是说僖公十一年秋季八月举行了盛大的雩祭，祈求上天降雨，是因干旱而举行的雩祭。“雩祭”祈雨往往与祭龙神相联系，祭龙神亦祭水神、雨神，继殷商、周、战国以来，雨神（即龙神）的地位越来越高，甚至纳入国家祭典，往往在立夏节令举行“雩祭”，《左传》所说：“龙星体现，万物始盛，待而而大，故雩祭以求雨也。”这是说明立夏时节为何要行雩祭的原因。这是古代“龙见而雩”的国之大事在典，实为祭龙神。民间有农谚曰：“立夏不下（雨），犁头高挂”，意为立夏之日必下雨，否则耕种不成而让犁头闲置高挂起来，预示必有旱灾发生，故立夏日有行雩祭之俗，这天皇家要举行祭龙祈雨大典。《文献通考·郊社考》二十三就记载了唐玄宗修庙设坛祠龙池的史实，太常卿韦绍草

拟祭仪向玄宗皇帝请奏说:根据《祭法》所说“能出云为风雨者,皆曰神。龙者四灵之兽,亦百物能为云雨,亦曰神也。请用二月,有司筮日池旁,设坛官致斋,设筮豆如祭雨师之仪,以龙致雨也。”是请求用祭雨师的祭礼祭龙神祈雨,须卜吉日、专设祭坛等等。官家、皇室的雩祭祈雨十分隆重,届时有关官员必须一齐出动,各种乐器、文舞、武舞全部登场。同时下令各州县长官也要举行雩祭求雨,同时要祭祀前代的有功之臣,以求其保佑好年成。民间的雩祭更频繁,不仅仅在立夏日举行,春、夏、季夏、秋、冬各季均可行祭,尤其春旱求雨更为隆重,到时须卜择属水的吉日、行斋戒等,或用竹子、树枝扎成数条龙的形状,作为祭祀对象,或以大树为龙神象征;或在庙宇、或在水边设祭坛;杀牺牲、献茶酒、饭菜为祭品;请巫祝念祭词;以鼓乐歌舞娱龙神(水神)等等,直至降雨方休。龙神、水神、雨神对于以农业为本的中国,自古以来在先民的思想意识里,在其信仰观念里,都是关系到国计民生的大神,所以上至国君下至百姓,无不敬祀之敬仰之,目的就是祈祷龙神保佑风调雨顺,获得好收成。

对龙神的信仰在中国渊源深厚,中国人是龙的传人,其信仰的文化含义不断加深,远非单独的水神所能涵盖,但本源初义仍以水神为宗。雩祭、祭龙都是很古老的传统习俗,《易·说卦传》曰:“震为雷,为龙。”“雷”和“龙”,在甲骨文里均有记载,雷写作“”,或写作,从像闪电,从与从同,表示雷声。“商代人认为雷与雨有关,所以卜辞有‘’(雨雷)和‘’(雷其雨)的记载。后代于雷字上加一个雨头而变成形声字,可以说是这种观念继续发展的结果。商代人还认为雷和雨一样,都听从上帝的指挥”。^①从甲骨文反映出雷与电分不开,雷字从“”,像闪电,此即电字。又认为电与雨关系密切,后来因电字头上加个雨,就反映了这种观念。甲骨文的龙作“、、、”,均像龙形,商代

① 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

已有龙字,传说中它是一种神灵动物,所以关于龙的信仰观念很古老,在以后的传说中赋予了它更丰富的文化内涵。《易·说卦传》曰:“震为雷,为龙。”将雷与龙直接联系起来,将龙作为雷的化身,更增加了龙的神威,视其为天界大神之一,其实是将龙神、雷神与水神、雨神信仰结合在一起。雨神在《周礼》中为雨师,又称其为“毕星”,这是北方将星神、雨神相结合的信仰观念,对后世影响大,祭星祈雨祀龙神、雷神之俗沿袭不衰。王逸注《楚辞·天问》称雨神为“萍翳”,说“雨师(即雨神)号呼则云起而雨下。”《广雅·释天》说:“雨师谓之萍翳。”又传说雨师神名叫“商羊”,是一神鸟,一只脚,可大可小,吸则溟渤可枯,这就是雨神。还有以丑日之神为雨神的信仰,以己丑日祭祀水神雨师于东北方向。到春秋战国时代水神、龙神的地位极高,其祭礼纳入国家祭典,所谓“龙见而雩”便是国之大典,要由皇家主持。而且龙神正式登上祭坛,有“雩宗”之坛专门祭龙神祈雨,“雩祭”即是祭龙神。

秦汉时代五行学说盛行,将北方大神玄武奉为雨神;进而将四方、四色、四时加进去,与龙神信仰结合,便有了各具特色的龙神,不仅与水有关,还与五行中的其他四种物质有关,龙的神通更为广大,龙神的神性功能更为齐全。春季,东方的龙,青色,是主管雨水的雨神,与水有关;夏季,南方的龙,红色,与火有关;秋季,西方的龙,白色,与金有关;冬季,北方的龙,黑色,与水有关;中央的龙,黄色,与土有关。四方众龙均受中央龙的支配、管辖。又将五帝与以上内容相融合,这是祖先崇拜与自然崇拜的结合,进而将龙崇拜带上政治色彩,诸如“真龙天子”、“龙袍”、“龙椅”等等,都只能属于皇帝而成为皇权的象征。到魏晋时代,称雨神为龙神,渐渐以龙神代替雨神,祭祀龙神的龙王庙遍及全国各地,祭龙祈雨的风俗异彩纷呈。关于龙的神话传说也越来越丰富,龙的神格形象多种多样,各种古籍也多有记载。总的信仰观念是将龙与雷神、水神、雨神联系在一起,继承商、周以来的思想,其形象是兽形。《山海经·海内东经》曰:“雷泽

中有雷神,龙身而人头,鼓其腹在吴西”;《大荒东经》说雷神像牛的形象,苍身无角,一只脚,出人水中则必有风雨兴起,像日月那样闪闪发光,其声大如雷,此神兽名叫夔,即龙神。《中山经》称龙神为“蛟”,即民间所称“蛟龙”,郭璞注:“蛟龙似蛇,头小,无角,颈细,四足,会食人。蛟龙得水,能腾跃太空,翻云作雾。”《大荒北经》传说应龙是黄帝的神龙,黄帝命他打败蚩尤;《大荒东经》说应龙打败蚩尤之后,神力用尽,隐居南方,故南方多雨水。又说应龙是帮助大禹治水的功臣,所以《楚辞·天问》说禹治洪水时,有神龙用尾画地,导水所注,当决者,因而治理了洪水,此神龙即为应龙。《抱朴子·登涉》说:“山中辰日有自称雨师者,龙。”如此等等的龙神话除古籍记载而外,民间流传的就更为丰富多彩,述不胜数,其形象或有鳞、有角、有翅;或蛇身、鱼首、马首、牛耳;或虎掌、鹰爪等等。可见它不仅是单一的神,而是形成了种类多、数量大而各显神通的龙神族,这些神龙可以居于江河湖海、森林泉泽;可以在天上地下,可以在天上飞行、地上行走;可以兴风雨、翻江倒海、吞云吐雾;可酿洪涝灾害,可致风调雨顺,可祸害人类,也可造福人类等等。这就是自古以来中国社会所信仰的龙神,它直接关系着庄稼好坏和年成丰歉,人事社会祸福、灾祥,所以对这些大大小小、形形色色的龙神信仰笃诚、恭祭有加,或祭天龙祈雨,或于水边设坛,或祭山龙祈雨,或作土龙行祭,不一而足。总之,传统观念中龙的出现便预示着雷雨的到来、风雨的兴起。现在所见龙的形象是综合了古代各种龙形的综合体,其信仰观念是对古代龙神信仰的继承和发展,其根本仍是龙神、雨神、水神的综合信仰。足见在诸多自然崇拜中龙神所占有的重要地位,古代的祭天祈雨、祭祖祈雨,实际就是祭祀的这位大神,有时祭礼不亚于祭天,或与祭天居于同等地位,所以祭龙神在祭天文化中的重要内容。

对于风神的信仰与雨神关系密切,总以风雨并称。与雨神、雷神一样,风对于人们的生产生活也有直接关系,故亦列为天神祭祀。

对于风的神灵信仰也很古老,可以溯至殷商时代,甲骨文亦有记载,风写作“𩇛、𩇜”,像风鸟形,是凤凰之凤的早期象形文,卜辞借用来指称风雨之风,商代人认为风有东西南北之分,而且风是有意志的自然现象,即有神性,奉为风神祭祀。风神听从天神的支配,有“帝其令风”的卜辞记载,还有“寮风”的甲骨卜辞记载,即是向风神举行寮祭之礼,犹如祭天神。周代也是将风神作为天神祭祀,《周礼·大宗伯》“载以橛燎之礼祀风师雨师”,郑玄注:“风师箕也”,又说“月离于箕(星)风扬沙,故知风师箕也”。“风师者,箕星也,箕主簸扬,能致风气。”^①这是将星神、风神相结合的信仰形式。《周易》中的“巽”卦象征风,无孔不入之意,“这一卦的卦象是风随着风、风无孔不入”,进一步解释说:“巽为长女也,长者伯,故曰风伯。鼓之以雷霆,润之以风雨,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。火胜金为木相也。”^②说明风神的来历、特征、功劳和祭祀的时间、方向,而且是“王者祀以报功”,足见风神地位之崇高,其祭典之重要。有的古籍载风伯名叫“飞廉”,《楚辞·离骚》称风神也叫“飞廉”,其云:“前望舒使先驱兮,后飞廉使奔属。”意为前面有月神望舒作先驱开路,后有风神飞廉前后奔跑。诗人的浪漫联想将风与月拟人化,创造出优美的神话意境及风神的艺术形象,飞廉即是风伯、风神。还有的古籍载有飞廉的具体形象,是鹿身,头如雀,有角而蛇尾豹文。以上是关于风神的信仰和神话传说,主要以星、鸟为风神,名为风伯、飞廉,能致风、能飞奔,这是楚人幻想中的风神形象。唐宋以后还出现了人格化的风神形象,称为“封姨”、“方天君”,均是人们根据风这一自然现象的特征而幻想出来的神格形象。《御览》五二九引刘向《五经通义》说:“王者所以因郊祭日月、星辰、风伯、雨师、山川,何?以为皆有功于民,故祭之也,

① 参见宗力、刘群《中国民间诸神》,河北人民出版社,1986年版。

② 参见宗力、刘群《中国民间诸神》,河北人民出版社,1986年版。

…礼风伯、雨师于东门外。”将风神的功劳看得与“天三宗”同等重要,实际上风神亦属天宗之一,“养成万物”、“有功于民”,故与日月、星辰共祭之。古代祭风还有一特殊的祭仪,称为“磔”,《尔雅·释天》载:“祭风曰磔”。郭璞注曰:“今俗当大道中磔狗,云以止风,此其象。”所谓“磔狗”,是一种用牲之法,指的是用狗作为祭风神的牺牲,将狗的胸腹对剖开来,使张于风中,让其干枯,此称为“磔”。杀狗祭风的风俗从殷商到汉魏六朝,据史籍所载均极盛行,至今在有的民族地区还有些遗风。












五
地
神



地神是祭天文化所包括的另一类重要的神祇,与天神相应,也是不可缺少的祭祀对象。古代先民的所谓“郊天祀地”相提并论,说明祭天除了祭祀以天神为核心的天界群神之外,祭祀地祇诸神也是祭天祀典的重要内容。中国古代社会的价值观、宗教观决定人们对土地的信仰与对天空宇宙的信仰都具有同等重要的意义。在人们的传统观念里,“天地”是不可分割的,许多传世古籍文献的记载明确阐明了这一观念,祭天必祭地,视天、地、人祖为根本,三者缺一不可。据《尚书》所载,“六宗”总称为“天地神之尊者。谓天三宗、地三宗。”而地三宗指“岱山、河、海”诸神,为地神之属。《书经集传》也说祭天所祀之神有六类,其中包括了名山大川、五岳四渎之属,此亦为地祇之属。司马迁曰:“礼上事天下事地”,“礼”即指祭礼、国之祀典;“事”即是祭祀、信奉。此说概括了祭天文化、祭天礼仪的核心内容。司马迁的《封禅书》更是反复阐明三皇五帝以来列朝列代登山祭天(即封禅)的具体内容,其中重要的一条是天地并列祭祀,不离天宗三、地宗三的传统,最后他总结说:“余从巡祭天地诸神名山川而封禅焉。”封禅的本质就是祭天地诸神。又据后世典籍《满洲四礼集》解释“祭天”说:“在天者为神,在地者为祇,统言之曰祭天。”将祭天所祭神灵对象说得更明白晓畅,地祇诸神必在祭天之列。故地神是祭天文化又一类与天神相应相合、不可分离的神祇。本章主要讨论地神诸问题。

(一)地神、社稷、五祀

地神是总司土地的大神,是古代中国土地崇拜的产物。对地神的称呼随时代不同而各异,或称社,或称后土,或称田主,后世有称田公地母或土地神等等。早在上古时代的土地崇拜信仰意识里就

有土神的概念,甲骨文“土”写作“、、、、”,卜辞借用来指称土神,是自然神又是先祖神,仍将土地崇拜与祖先崇拜合二而一。因祖先崇拜与土地崇拜相结合,才有了明确、固定的社神,称为“亳社”或“亳土”,甲骨文表示为“Ω”。在商代人心目中,这位土神就是他们某一位先祖死后的化身,即为亳土或亳社,是国家或种族的象征,神圣无比。其祭礼有寮祭,常常把土神与岳、河、兕几位神灵一起祭祀。对于“兕”的解释,“卜辞借用来指称某一位先公”,甲骨文还写作“、、、、”,具体指称哪一位先公,有几种说法,《史记·殷本纪》说是指契;或认为是高辛氏之才子叔豹;或以为是《庄子》中的王倪;还以为是少皞氏四叔之重,各说不一,无定论,但指称商人的某一位先祖是无疑的,土地神与先祖神合二而一进行寮祭当为定论。在殷商之前的夏后氏时代称土地神为“后土”,其名为句龙,传说是共工氏的儿子,据《国语·鲁语》载展禽之说:“共工氏之伯九有也,其子曰后土,能平九土,故祀以为社。”《左传》有相同的记载,曰:“共工氏有子曰句龙,为后土。后土为社。”^①《礼记·祭法》亦如是说,夏以后土为社之五土总神,孔颖达疏《礼记·郊特牲》引郑康成之说,认为夏“以社为五土之总神,句龙以有平水上之功,配社祀之”。所谓“五土”指山林、川泽、丘陵、坟衍、原隰之属,均为地祇。“原隰”为沟管等低湿的地方。夏后氏时代的土地崇拜也融合着祖先崇拜,其先祖句龙因平九土有功于民,而得以配祀社神,被尊奉为土地神“后土”,所谓“平九土”,即是如今人所说的治山治水、治理山河,亦是治理九州的土地,当然功劳是伟大的,造福子孙后代而被尊奉为土地神。夏禹治山治水,其功劳盖世,古籍记载了这位夏人的英雄祖先之伟绩,歌颂他“能以德修鲧之功”,即指其治洪水之事,勤劳天下,死后配祀于社,亦被尊奉为土地神。《淮南子》载曰:“禹劳天下,故死而为社”。周人称土地神

① 《甲骨文简明词典》。

也称社,又称田主、田神或田祖。《周礼·地官司徒》载:“大司徒之职,掌建邦土地之图……辨其山林川泽丘陵坟衍原隰之名物,而辨其邦国都鄙之数,制其畿疆而沟封之,设其社稷之壝而树之田主,各以其野之所宜木,遂以名其社与其野。”属六卿之一的大司徒的职务,是掌理天下(国中)土地舆图;辨别各山林、川泽、丘陵、坟衍、原隰等不同名称的地方所生产的物品,要了解天下各国与畿内大小都、家邑、三等采地的数目,建造畿界种有树木的壕沟土墙,筑立祭祀社稷神的壝坛,即是立坛祀土地神,分别用其田地土质所适宜生长的树木作为田神即是土地神的象征。简言之,就是用当地田野上生长茂盛的树木(所宜之木)作为土地神的祭祀对象,于是就用那树木之名称呼“社”与“野”。这里的土地神就是“田主”、田神之主,即是夏人所言之“后土”,是为田正之神。古人认为树木长得茂盛是因为靠土地神的神力,这树木又是土地神田主所依凭的栖居之处所,所以这树木就是田神之主。《论语·八佾》记载鲁哀公曾经向宰我问关于社主(田主)的事,问用什么材料的木头可以做社主,宰我回答说:“夏代用松木,殷代用柏木,周代用栗木,意思是使人民有所畏惧而战栗。”这段话说明各地以所宜之木为社主有所不同,取决于何种土质适宜于生长何种树木之材料;又说明立社主的目的是借神主之威力使人民敬畏。以木为社主称为木社,松木为社主称为“松社”;栗木为社主称为“栗社”,如此等等。所谓社主、田主、后土、田神含义相同,都是土地神、地神的意思。《周礼·大宗伯》载:“王大封,则先告后土。”当诸侯封土祭天的时候,要首先告祭土地神后土。郑玄注“后土”说“后土,土神也”。《周礼·春官·籥章》曰“凡国祈年于田祖”。郑玄注曰:“祈年,祈丰年也。田祖,始耕田者,谓神农也。”发明耕种的始祖称为“田祖”,也就是神农,亦相当于土地神、社稷神,故周人祈求丰年的时候要祭祀神农。《诗经·小雅·甫田》曰:“我田既臧,农夫之庆。琴瑟击鼓,以御田祖。”秋收之后庆丰年也要用音乐歌舞迎接祭祀(“御”之义)田祖,求其保佑来年降甘雨,使庄稼长

得好。田祖义同土地神、农神。秦汉之时,除称土地神为后土、社、还称其为“皇地后祇”,《汉书·郊祀志》曰:“称地祇曰后土,与中央黄灵同,宜令地祇称皇地后祇。”所指“中央黄灵”即黄帝,为中央土。《礼记·月令》说:“中央土,其帝黄帝,其神后土。”郑玄注说:“此黄精之君,土官之神也”。将五行学说与土地崇拜相结合,将群神之首的极尊至上的中央神黄帝配以五行之中的“土”,故中央土为黄帝、后土,此为黄精之君,即中央黄灵,土地神的地位是极高的。其后还称土地神为“后土皇地祇”,《宋史·礼志七》曰:“徽宗政和六年九月朔,地祇未有称谓,谨上徽号曰承天郊法厚德光大后土皇地祇。”唐人杜佑所撰《通典》则称“皇皇后土”,再加上前面汉代所称“皇地后祇”,这些称谓都是对土地神的封号尊称,“皇”、“后”均是至敬至尊之词,冠之于土、地,即为“皇地”,“后土”,尊天为“皇天”,尊地为“皇地”、“后土”,“皇天后土”便成为中国人对天地的传统尊称,一直沿袭至今。在其观念里,“皇”者大也;“后”即厚也,“皇天后土”意即伟大光明的天空,广大宽厚的土地、大地,对天地的崇拜、热爱、感激之情溢于其间。对土地的这些封号尊称,不仅表现先民对天地信仰崇拜的宗教观念意识,也表现出人与大自然(天神、地祇)的亲切、亲近、和谐之情感和关系。

古代中国对土地的信仰有极深的历史根源和深厚的文化积淀,且有变化发展,表现出这一信仰的多元性和中华传统文明的特色。中国这样一个泱泱农业大国的子民,对土地的认识、感受不仅深刻,更有其独特的文化心理,表现出历史悠久的中国农业文明的精神实质。先看古代先民对土地的最初的原始信仰。原始初民最初是将对女性的崇拜与土地崇拜相结合,即生殖崇拜与土地崇拜相结合。“后土是自初民社会所祭的‘地母’神演来。因为地母能生殖五谷,五谷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。历史上称有夏为夏后氏,适反映那个时代还是以母权为中心;后土可能是有夏之世尊称‘地母’之名。社的涵义,

当然是男性地神”。^① 也就是说,“后土”是原始自然崇拜母性崇拜的产物,这也是对生殖崇拜的直观感受。原始初民眼中的直观现象,是土地生殖五谷百物;而人类的后代、种的延续,妇女、母体是直接的生产者。就生殖这一本质特征、特性,在初民眼中只有女性、母体才具备,至于男性、父性的生殖能力对于他们来说还是个“未知数”,甚至根本无关。对于“生殖”这一自然现象,在初民的原始思维里自然是个不得其解的“奥秘”。但是人类自身和土地都有生殖力、生产力,并将二者进行类比和综合、概括,此即为“观物”取象,“观物”的结果是认为人类、土地二者的生殖能力有某种内在联系,在这种物我不分的精神世界里,土地与人亲密无间,这就是列维·布留尔所谓的“原逻辑思维”,这种思维的最大特征,就是把人与土地的生殖现象视为神灵所为,而且能被人类感受、亲历;大地生长万物供人类生存所需;人类生殖延续生命而有后代,这都是切身的感受和经验,当然是由女性、母体直接体验、亲历。而人类和土地都能生殖这一现象由神灵决定,人和土地的关系也由神灵决定,“这个看不见、触摸不到的‘神灵’同时存在于一切中和个别中。”^② 当然也存在于一切能生殖的母体中,也包括人类,于是女性、母体崇拜与土地崇拜结合为一体,而“后”是对女性的至敬之词,实则是对生殖能力的赞美、崇尚,把土地比之如母,故曰“后土”,这就是“取象”的结果。这种崇拜母体、生殖的原始自然崇拜的思想意识,不仅上古、远古时代有之,也不仅“有夏”存在,到殷商时代,虽然已有明确的男根意识,崇拜男性祖先神之象征的社神(土神),虽已明确、固定,但女性崇拜的原始观念并未退出历史舞台,甲骨文的“示”之本义是地神、地母,徐中舒认为:“卜辞祭祀占卜中,示为天神、地祇、先公、先王之通称,”^③ 又

① 丁山著《中国古代宗教与神话考》,上海文艺出版社,1988年版。

② [法]列维·布留尔著《原始思维》,商务印书馆,1987年版。

③ 徐中舒主编《甲骨文字典》,四川辞书出版社,1990年版。

说：“先公、先王、旧臣及四方神主均称示”。^① 又，甲骨卜辞有“出于黄爽”、“祭于黄爽”的记载，即向黄爽行出祭，祭祭之祀礼。“黄爽”，甲骨文又称“黄示”，是殷商祭祀女性祖先先妣之专名。而“示”为地神，徐中舒解“示”为众神之通称，也包括了地祇在内，与土地崇拜亦有联系。《周礼·春官大宗伯》曰：“大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地示之礼”。“地示”即地神，“示”同“祇”。到春秋战国时期，“糅合后土‘黄示’与‘皇天上帝’两个天神、地祇为一神”，这就是黄帝（见前论述）。中华民族的共祖黄帝原始初义也融合了母体生殖崇拜和土地崇拜的原始文化因素，这种观念和文化现象在中国历史上传延久远，不仅秦汉、隋唐皇家尊封土地神为“后土”、“皇地”、“后祇”、“皇皇后土”等等，民间也有“后土娘娘”之称，后土祠塑妇人形象之神像再加上后来的五行学说、阴阳观念渗透到原始古朴的地神信仰中，命定天为阳，地为阴；男为阳，女为阴，地神便成为阴，成为天神的配祭对象，认为“社，祭土而主阴气也”。^② 突出、巩固了地神原初女性神的神格特性。

但是，到汉代却有“社公”之称，地神、土地神成为男性神，民间有祭社神的“后土祠”，而“后土”本是女神，后土祠却变成了祭祀社神、男性神的坛埴之所。民间还出现同一土地祠共祭男女两个土地神、社神的有趣现象，称为左社公、右社母，是夫妻关系，传说“社公社母，不食水，故社日必有雨”，俗谓“社翁雨”。^③ 生动地表现了阴阳交合、男女相配生万物、繁衍人类的二元生殖崇拜的文化心理。母性为中心的母系氏族社会，原初的后土、地神崇拜是母体一方生殖万物和人类，这是一元化生殖观的反映。到男性为中心而产生的男根崇拜的生殖观，“发现”男性也必须参与生殖过程，所以产生了阴

① 徐中舒主编《甲骨文字典》，四川辞书出版社，1990年版。

② 《礼记·郊特牲》。

③ 《中国古代宗教与神话考》。

阳、男女交合而万物生的二元论生殖观,故有社公社母合并而祀的信仰习俗。其实土地信仰或地神信仰的二元论之文化思想,早在夏后氏时代已有之,共工氏之子柱,其后的夏禹,均是夏人尊奉的社神,即为后世之社公。当然还有原初的后土,即为后世之社母,柱与后土共存。商人的社母是女始祖神简狄,社公是男始祖大神契;周人的社母是女始祖神姜嫄,男始祖神后稷是其社公。当然这不是夫妻关系,而是母子关系,仍是上古遗存下来的单向母系血缘关系,而并非夫妻关系的双向血缘关系。但是,重要的是男性神登上社稷神坛,打破了后土女神一统地上的信仰格局,反映出男性为中心的思想和社会现实。同时也说明,地神信仰在母系社会向父系社会转型的过程中就已发生嬗变,所以既祭祀后土也祭祀社神,这种文化现象就不难理解了。尽管到后来男权思想占统治地位,整个国家、社会都变成了以男权为中心的政治的、军事的、经济的机器,但是女性崇拜、后土女神崇拜的传统观念仍有遗迹,继承了上古遗风,直至近现代,乃至到如今,中国南方各地的广大农村、山区,还有祭祀地母神的习俗,这位后土娘娘仍享有旺盛的香火,西南地区众多的少数民族社会则有“天公地母”、“田公地母”、“天神公地神奶”之称及其祭祀活动。而在北方主要祭祀社神,即是社公。以上的地神信仰都是对古代传统习俗及其观念的继承,这一文化现象,特别其中表现出的母体崇拜、女性崇拜的文化思想,是极其古老、幽深的,可以上溯至史前的母系血缘氏族社会时代。这一文化现象也证明了以地神崇拜为表象的母体、女性崇拜这一深层文化思想,是中国祭天文化固有的与生俱来的因素,它是整个祭天文化、大系统的主脉遗传基因。

将母体崇拜与土地崇拜相结合的文化观念在中国的古代宗教观念与哲学思想里得到了进一步的升华,对于土地的认识更为精深。最能代表中国古典哲学思想的《易经》,对土地、大地的阐述,既继承了上古以来的基本观念,又更为深刻,总结、概括出关于土地、

大地的精辟哲理。《易经》卦象称土地为“坤”，与天的卦象“乾”对应，地与天一样，也具有“四德”，谓之“元、亨、利、贞”。“元”，是指土地的根本功能是顺成天法形成万物的生命，即是以母体之本能生养、繁殖万物，这是颂扬土地、大地的生命力、生殖力，是人类万物生存的根本。所谓“亨”，是颂扬土地广博、深厚，负载着万物，使万物能依托土地顺利生长；大地又是那么光明，物华苒苒，是那么包容、通达、广阔无垠。所谓“利”，是祥和、柔顺之义。贞，是固、正之义。又用母马象征比拟大地的“德行”，因雌性属于阴性，母马与大地同类，具有在大地上奔跑的无限生命力，而且性情祥和、柔顺，又纯正、执著。土地或大地的“元、亨、利、贞”四德虽然与天“乾”一样，都是至上美德，但是大地的四德要能得以体现出来必有一个前提，则是顺从天，地“坤”之四德与“乾”不同，并非在任何情况下，都对万物有利，只是在像柔顺、健行的母马般，执著于正道时，亦即，大地依顺着天，滋生万物，向前奔腾不息的情况下，才会有利。又，天体向右转，地球向左转，大地虽然反天体运行的方向逆转，但仍然依顺天的法则变化，正如同母马，喜欢逆风奔驰，却又性情柔顺；所以“坤卦”以母马为象征。^① 这是古代中国社会对土地、“大地母亲”的基本认识，继承、发展了上古以来母体崇拜、生殖崇拜与土地崇拜的信仰意识，特别强调土地的生命力，生殖能力，即强调其母性特征，故坤卦用母马作为土地的象征实体。这是《易经》所表现出对于土地的思想观念，有自然崇拜的因素，但更多的是赋予了土地阴从阳的思想意识。用当时社会理想的道德伦理观念解释、阐述土地的特性，倾注了新兴地主阶级追求建立理想社会秩序的政治热情，其中也不乏哲理性。

古代伟大的思想家孔子，根据《易经》的基本思想，用儒家的思想观点对造福于人类的土地阐发得更明确，更富于哲理，又满怀深

^① 孙振声编著《白话易经》，星光出版社，1981年版。

情。他说：“且看这个地，只不过是一撮一撮的土组成的，但它那厚重的整体承受着华山，却不嫌重，收容了江河却不漏掉一滴水，负载着万物。且说这山，只不过是一块块小石头组成，但在它那广大的整体上，草木生长，禽兽居住，发掘出丰富的宝藏。再说这水，只不过是一瓢一瓢的水组成的，但在它那浩瀚莫测的总体里，却生长着鼉鼉蛟龙鱼鳖，出产了无尽的财富。”^① 这是颂扬大地为人类世界提供了无限丰富的物质财富，土地因强大的生命力、生殖力而生养万物，人类才得以生存，伟大哲人盛赞土地对人类所作出的无私奉献，寓含着人类的生命与土地的生命相依相存的内在联系，以及大地本身对立统一的辩证性、客观性存在，这种物质性的存在，正是人类万物生命的本源，这是对土地、大地的富于哲理的深刻认识，其核心仍是歌颂大地母体的生命力，与《易经》坤卦的本义相一致，或者说孔子的思想与《易经》的理论是一脉相承的，此仅就对土地、大地的认识而言。

土地能生长万物，为人类提供无限丰富的物质财富，自然与农业关系密切，中国古老的土地信仰总是把土地神、社神与农神、谷神联系在一起，农神、谷神即是稷神，或称五谷神。社神与稷神结合便称为社稷神，总义也是地神或土地神。这是土地崇拜与谷神、稷神崇拜相结合的产物，表明土地与农业密不可分的关系。社稷神之为土地神，是土地信仰的又一重要文化现象。稷神在先民的思想意识和现实生活中，自古以来占有重要地位，这是因为人类的生存与土地百谷有直接的关系，靠土地、百谷安身立命，所以社稷神即土地神与天神同样重要，祖先留有遗训，“民以食为天”，这就是说人类的生命、生存是与土地、百谷融为一体的，这是农业大国的子民产生农本思想的根源。对于社稷神的信仰崇拜也与天神不相上下，天和地一阴一阳相依相存，缺一不可，共同赐给了人类生命、生存的保障，对

^① 《白话四书五经·白话中庸》，岳麓书社，1994年出版。

于这点,我们的先人认识得极其深刻,所以他们对土地神、稷神信仰笃诚、祭祀崇拜虔敬。王利器校注《白虎通·社稷篇》说:“王者所以有社稷何?为天下求福报功。人非土不立,非谷不食。土地广博,不可遍敬也;五谷众多,不可一一而祭也。故封土立社,示有土也。稷,五谷之长,故封稷而祭之也。稷者,得阴阳中和之气,而用尤多,故为长也。”《太平御览·五三二》引《礼记·外传》说:“国以民为本,人以食为天,故建国居民,先命立社,地广谷多,不可遍祭,故于国土之内立坛祀之,亲之也,日用甲,尊之也。”古人将五谷视为得天地阴阳之气调和而生的神物,又被人用得最多、最广,是人类生活、生存最基本的物质依靠,有了它,人才可以“食”、生、长,所以五谷是天神、地祇赐与人类的神物宝物,人类必须感谢天神、地祇赐与的恩惠,必须封土立坛祭祀之。祭祀的日子用十干之首甲日,表示对稷神、土地神的至诚尊崇、敬爱之心。这就是社稷神、土地神在古人心灵殿堂上的神圣地位。对于土地的价值观念、神圣性,决定了中华民族文明古国几千年来的根本立国、立家之业是农业,农业成为固封在土地上的一国之本业、正业,所以古代国君一旦建国,立即要立社稷坛祭祀土地神、五谷神,这是政治和经济两方面的需要。造就出著称于世的历史最悠久、成就最辉煌的农业文明或农业文化,这一切都与亘古不变的土地信仰有着深沉的内在联系。

农神、谷神的产生与土地神一样,上古以来就有神话传说彰其业绩,使这一信仰更为具体、血肉丰满。据《史记·周本纪》载谷神稷本是周人的始祖,其母曰姜嫄,踩巨人足印生下他,名为弃。其从小爱好种树麻、菽,“及至成人,遂好农耕,相地之宜,宜谷者稼穡焉,民皆法则之。帝尧闻之,举弃为农师,天下得其利,有功。帝舜曰:‘弃,黎民始饥,尔后稷播时百谷。’封弃于郟,号曰后稷,别姓姬氏。后稷之兴,在陶唐、虞、夏之际,皆有令德”。夏禹创立国基之时,曾“命后稷予众庶难得之食”,命他解决吃饭问题,自然与农业有关。《山海经·大荒西经》说,帝俊生后稷,后稷从天上取来百谷的种子种

植人间,从此人间始种五谷。传说后稷传授耕种稼穡辛劳终生,一生勤植百谷,终于劳累而死,后代子孙为感其功德,尊奉他为稷神、谷神。孔颖达疏《礼记·郊特牲》说:“郑康成之说,稷为原隰之神,稷播五谷之功,配稷祀之。”关于后稷的神话传说很多,说他死后仍然造福人民,所葬之地山水环绕,方圆几百里,菽、稻、黍、稷等百谷不论是冬夏,都可以播种;而且有鸾鸟来唱歌,有凤鸟来跳舞,琼花异草竞相生长,百兽来相聚合。后稷死后又复苏,身体的一半变成了鱼。尽管后稷的神话传说多种多样,但都与种植百谷有关,与农业有关,其谷神的基本神格是不变的。这位大神跨越了几个时代,与尧、舜、禹、夏、商、周王朝的兴建均有联系,是中国农业文明史上功不可没的文化英雄。另一位稷神、谷神叫“柱”,《国语·鲁语》说:“昔烈山氏之有天下也,其子曰柱,能植百谷蔬。夏之兴也,周弃继之,故祀以为稷。”又据《左传·庄公二十九年》载曰:“有烈山氏之子曰柱,为稷,自夏以上祀之。周弃亦为稷,自商以来祀之。”至周代,社与稷合而一,称为社稷,《周礼·地官司徒》载曰:“大司徒之职,掌建邦土地之图,……设其社稷之壝而树之田主,”是土地神与谷神、稷神的合称,总义均为土地神。到秦汉也广信社稷神,《前汉书·郊祀志》曰:“汉兴礼仪稍定,……以夏禹配飨官社,后稷配飨官稷。”这里又将土地神与五谷神分开祭祀。总之,从上古以来一直到秦汉,对土地神、五谷神即社神的信仰是永固不变的,直到现在此信仰之遗迹仍遍布全国各地。但是,配祀社稷神的人(祖先)是有变化的,诚如孟子所说:“牺牲既成,粢盛既洁,祭祀以时,然而旱干水溢,则变置社稷。”是说要根据时代的变化和干旱水涝的具体灾情而决定社稷神的设置。颛顼帝以来以共工氏之子句龙为社神(土神);夏代以烈山氏之子柱为稷神、谷神(土地神);殷商(或商汤)时代和周代以弃(或后稷)代替柱为社稷神;汉兴其后,又以夏禹代替句龙为社稷神,配飨官社,等等,各地各民族均有自己保一方土地之土地神和五谷神。所以土地神的信仰并不是一成不变的,它要因时代、因种族、

因地域的不同而各不相同。民间关于土地神的传说也很多,而且往往把土地神、社稷神人格化,演绎出许多有趣的传说故事。再后来,由于城市兴起,土地神之称又为城隍,成为大大小小州、县一方土地之保护神。到了近现代,在有的地区和民族社会,土地神、社稷神又嬗变为保护乡里、村社、村寨的村寨神或寨神。无论怎么演绎、变化,土地神、社稷神、稷神(谷神)的基本神性功能和涵义是一致的,均与土地有关、与农业有关,是农业保护神。社稷又引申为国家保护神(见“祭天坛”内容),是国家疆土之象征,所谓“江山社稷”就是此含义,但仍然没有脱离土地之本义。

中国古代的地神信仰还有一个重要问题,就是道家思想学说中的“五行说”对它的渗透、影响,便产生了地神信仰中的“五祀”,与前面的“五帝”信仰情况相同。所谓“五祀”,即指地上的五方神,与天上“五帝”相对应。这样一来,中国祭天文化的体系就更趋于完整。地神五祀是土地信仰的扩展与丰富。道家学说是古代重要的哲学思想,其中的五行学说融入土地信仰中,就使土地信仰更富哲理性,同时也增加了它的宗教色彩,从而减少了上古时代对土地神的原始自然崇拜的特征,即削弱了这种信仰的古朴性,让地神在金、木、水、火、土五行中各归其位,虽然使地神具有一定的“物质”性但也增加了它的理念性、抽象性。五祀、五行多见于《春秋》、《左传》等古籍的记载,称五行为“五材”,《左传·襄公二十七年》曰“天生五材,民并用之,废一不可”。《左传·昭公十一年》载:“譬之如天,其有五材,而将用之。”《国语》说:“天之三辰,民之所瞻仰也;地之五行,所以生殖也,“故先王以土与金、木、水、火杂,以成百物”,这是古人对自然界的五种物质的认识,亦为物质的观点。它们对人类的生存生活极端重要,“废一不可”,所以配地神以祭奉之。春秋战国时期称“五行”又叫“五工正”或称“五行之官”,《左传·昭公二十九年》载:“故有五行之官,是谓五官。……木正曰句芒,火正曰祝融,金正曰蓐收,水正曰玄冥,土正曰后土。”此谓五官之神,即是地上的五个大神,这是

精神与物质的融合,将地之五神与四方相配,《礼记·曲礼下》曰:“天子祭天地,祭四方,祭山川。”郑玄注《曲礼下》说:“祭四方,谓祭五官之神于四郊也。句芒在东,祝融、后土在南,蓐收在西,玄冥在北。诗云,来方禋祀,方祀者,各祭其方之官而已。”可知周人的祭五官之神是由于天子所祭的大神。后又与天干、四时、五帝相配,使地神信仰之五祀更趋周密、齐全,所谓“天神、地祇”达到完美的结合,将天地信仰、天神、地祇、五行学说融为一炉。《礼记·月令》载:“孟春之月,其日甲乙,其帝太皞,其神句芒,盛德在木,天子迎春于东郊;孟夏之月,其日丙西,其帝炎帝,其神祝融,盛德在火,天子迎夏于南郊;孟秋之月,其日庚辛,其帝少皞,其神蓐收,盛德在金,天子迎于西郊;孟冬之月,其日壬癸,其帝颛顼,其神玄冥,盛德在水,天子迎于北郊;中央土,其日戊己,其帝黄帝,其神后土,其数五。”^① 注释说“天五生土,地十成之,四时皆举成数,此独举生数者。四时之物,无土不成,而土之成数,又积水一火二木三金四以成十也,四者成则土无不成矣”。说明了为什么以土为数五,因其他地上四物“无土不成”,就是土中包含了水火木金四元素,加上土本身,恰好为“其数五”,土是五行之本,寓土地崇拜于五行之首,土神或土地之神在四时变化及五行之中的作用极其显要,是根本、根源,故土神或土地神是总领地上诸神之首,故与天神相提并论。郑玄注《礼记·月令》说:“春神句芒,为苍精之君,木官之臣;夏神祝融,为赤精之君,火官之臣;秋神蓐收,为白精之君,金官之臣;冬神玄冥,为黑精之君,水官之臣;中央神黄帝,为黄精之君,土官之臣。”直接将四时神化直称为“神”,再与地上五官之神、五色相配,经过大经学家郑玄的注释、补充,以土神为中心的“五祀”地神信仰更为完整、全面了。再与天上的“五帝”信仰相应合,至此,对于天神、地祇的信仰崇拜,向着更高、更深的方向发展,无论是从宗教方面,还是从哲学方面,祭天文化都更成

① 《四书五经·礼记》,陈皓注《礼记集说》,北京古籍出版社,1994年版。

熟、系统、完整,形成自成一体体系的中国祭天文化,进而渐渐形成能左右甚至决定中国传统思想意识的主流文化。

(二)山神、河神与五岳、四渎

古代“国之祀典”所包括的禘、郊、祖、宗、报,除了祭祀天神、地祇、祖先神这几类大神之外,还有“地宗三”诸神,这是社稷、五祀之地神范围的扩大。所谓“地宗三”,指“岱山、河、海”,“岱”为山宗,“河”为水宗,“海”为泽宗。“地宗三”,也可理解为将山、水、泉泽神化而敬为地祇之类祭祀,“宗”,尊敬、崇尚之义。“地宗三”是古代土地崇拜的延伸和扩展,或是地神崇拜信仰的具体化,将土地之外的山川、河流、湖海、泉泽、丘陵等,也一律视为大地存在的具体形式,故纳入地祇之属,也成为重要祭礼对象。山神、河神总称为山川之神,是古代极重要的一类神祇。甲骨卜辞中记载山川祭礼内容的很多,称山神为岳神,甲骨文写为“𡵓、𡵔”,或写作“𡵕、𡵖、𡵗、𡵘”等,与《说文》中岳之古文 𡵙 形近,因而可以释为山岳之岳。据卜辞记载,商人祭岳有隆重的祭典,也是其国之大典。在商人观念中,岳是自然神也是先祖神与社神、土神一样,自然崇拜与祖先崇拜结合在一起,所以有专设的宗庙进行祭祀活动,常常以糗祭、侑祭、石祭之礼祭祀岳神。岳有时与河并祭,多数是向岳神祈雨,祭礼与祭祀天神不相上下,故称为“帝于岳”,就是向岳神举行禘祭,如祭天神般祭岳神,有卜辞说:“岳禘五牢,宜五牛。”可见商人祭岳神的牲礼不菲。与岳神相近似的是山神,甲骨文表示为“𡵚”,往往与岳并祭,有卜辞曰:“寮岳,矢山”,意为向岳、山进行寮祭、矢祭。根据其他卜辞内容看,山神与雨有关,而岳神所辖的范围比山神广泛,在商人心目中岳神的地位似乎比山神更高。后世的山、岳

往往并祭,不分孰重孰轻。古代有血祭山、岳的习俗,甚至是商周以来的通礼,所谓血祭,就是用人作为牲礼用人血祭祀山川。《左传·昭公十一年》载:“楚子灭蔡,用隐太子于冈山。”这是用战败国的俘虏血祭山神,“用”是杀戮的意思。到以后,祭山、岳多用瘞埋之礼,或称“瘞瘞”之礼,“瘞”即“埋”,用埋葬牲礼的方法祭祀神祇,此祭礼古籍多有记载,所埋物品多种多样。据丁山引《五藏山经》所记,反映瘞埋祭礼的内容极丰富,其文曰:“自招摇之山至箕尾之山,……其祠礼之毛,用一璋玉,瘞”(“南山经”);“自柜山至漆吴之山,……其祠毛,用一璧,瘞”(“南山经”);“自管涔之山至于敦题之山,……其祠毛,用一雄鸡,瘞”(“北山经”);“崇吾之山至于翼望之山,……其祠,用一吉玉,瘞”(“西山经”)。一共引了十多条用瘞瘞之礼祭众山神的内容。《汉书·武帝纪天汉三年》曰:“三月行幸泰山,……还幸北地,祠常山,瘞玄玉”,所谓“瘞玉埋俎,藏芬敛气”。周人“以瘞沉祭山林川泽”,“瘞”同“埋”,是用牺牲和玉币埋入土中、沉入水中以祭。瘞牲埋玉祭山川遂成古代惯礼,对后世颇有大的影响,至今的一些偏远地区和民族社会还时有所见。

河神是地祇诸神中的又一大神,河流是整个生命世界和人类的“大动脉”,与人类的生死相关。水为生命之源,人类初起时代就认识、体验到自己与河或水的关系,将其作为神来崇拜就不难理解了。在古代的原始宗教信仰观念中,天神是统领一切神祇的至上神,而河神因其重要性往往与天神并论,祭礼之丰隆也不相上下。在殷商时代,河、岳(即山川)之神更是至尊至敬之神,往往与先公先王并祭,或者河、岳就是先公先王灵魂的化身,故河或岳是自然神又是祖先神,其祭典也是国家重要的大典之一。

甲骨卜辞关于河的内容很多,略举几例便可了解河神在商人宗教意识中的崇高神圣地位。河,甲骨文为“𣎵、𣎵”,“从水,弓声,为形声字,𣎵与河为古今字。……𣎵有时也写作𣎵,从水

何声。”^① 有一条卜辞说：“贞，束于阡于河十牛”（乙·六八五），意为向先王上甲及先公河进行燎祭时，用了十条牛。又一条卜辞载：“戊午卜，宀贞，酹，辛年于岳、河、夔——举行酹祭，向岳、河、夔祈求好年成。岳、河、夔同是先公。”^②（前七·五二）。“辛未贞，率禾于河，求三牢，沈三牛俎牢”（掇一五五〇）。是向河祈求好年成，焚燎三条牛，又将三条牛沉入水中，还将一头牛在砧上切割之后摆放在器具上祭祀，用了这么多的牺牲，又以不同的用牲方法向河神祭献，足见祭典之丰厚隆重。这条卜辞中有一个甲骨文字“𠂔”，意为向水中倒牛，是沉牛牲入江河的专用字，又写为“泮”，后被“沉”字代替，沉牲入水中是祭祀河神、水神的特殊用牲方法和祭祀方法，是古代祭祀江河的通用之礼。

还有一条卜辞记载：“乙丑卜，争贞，翌辛卯酹河，沈三牛求三牛卯四牛”（乙二八五八）。是向河神进行酹祭的时候，牲礼用三条牛沉入水中，另将三条牛焚燎以祭，再将四条牛剖杀而祭，祭牲可谓丰厚。商人还将河与岳并祭，如卜辞所云：“今日無河鄂岳。（粹五一）”“無”通“舞”；“鄂”是连接词“与”、“和”之义，这条卜辞说：“今天用歌（乐）舞祭祀河与岳”，犹如后世的“舞山川”之祭。又一卜辞云：“岳洵酹，王受又又。（后二〇·一一〇）”“洵酹”即“河”之繁体；“酹”祭名，即为用酒祭神之意。这里是向岳与河进行酹祭，祈求保佑王得到福佑。商人祭河神不仅与岳（山）、先公先王并祭，也与土并祭，如有卜辞载：“贞，求于土三小宰，卯二牛，沈十牛。”（前一·二四·三）。“沈”即“沉”。这条卜辞是说祭土神用了三条羊焚燎以祭，剖杀了两头牛，同时又用十头牛沉入水中祭河神。

又一条卜辞说：“𠂔水于土。（铁一四）”，“𠂔”，祭名，《说文》“御，祀也。”“𠂔”即“御”，防御之意。这条卜辞意为祈求土神禁御水患，不使水灾发生。祭河神也用瘞埋之礼，有卜辞记载“祭于河，一

① 赵诚编著《甲骨文简明词典》，中华书局，1988年版。

宰,瘞二宰。”(前 132·5)“瘞于河口宰,四月”(粹编·38)等等,除以上方法祭祀河神之外,还有用人牲祭河神的甲骨文记载,其曰:“乙酉卜,方贞,使人于河,𠄎三羊,𠄎三牛,三月。”(粹编,36)^①。甲骨文𠄎又可写作𠄎,罗振玉认为:“𠄎像沈牛于水,此为沈字本义,周礼作沈,乃借字也。”^②其实这几个甲骨文都是“瘞”的意思,无论沉或瘞,这条卜辞都用了人牲。将人沉入水中的可能性更大,因是单独祭河神,没有与土、岳并祭,土、岳多用瘞埋之礼,祭河则惯用沉祭之法。这里的“使”为使用,甲骨卜辞一般专指杀牲以祭的意思,与现代的“使”、“用”含义不同。“𠄎”也是甲骨卜辞所称的祭名,是割裂牺牲之义。这条卜辞的全意是为:用一人沉入水中祭河神,再用三条羊沉入水中,又将三条牛割裂开来祭之。

还有一条为河神娶妾的卜辞,其云:“辛丑卜,于河妾”(后,上,6,3)。是将妇女作为牲礼沉入水中祭祀河神,“于河妾”,为河神娶妾。由以上内容可知商代祭河神与祭天地大神不相上下,祭典极其隆重,用牲方法繁多,计有瘞、沉、俎、卯、膋、瘞、𠄎等,而以沉为主要的用牲之法;且牲礼有物牲也有人牲,数量也大。

这些祭河神的祭礼有的被后世继承下来,而沿袭久远,有的则被废弃不用,如瘞人之法不再沿用。后来沉、瘞物牲居多,《周礼》有“以蕤沈祭山林川泽”的记载,是用动物牲和玉币埋于地、沉入水以祭山林川泽。《周礼·夏官司马》记载,有专门管理祭祀用牲的人,例如羊人之职,是凡有沈祭时,须供其羊牲;《秋官司寇》的犬人之职是为掌理犬牲而设,凡有沈祭、瘞祭时,须供给犬牲;《地官司徒》的“牛人”,“牧人”也是负责“六牲”职务的人,要供给祭祀山川、社稷的牲礼。周代用瘞、沉之礼祭山川、社稷是普遍、常见的祭礼,主要用动物牲和玉币。到春秋战国之时,这样的祭礼也是极普遍的。例如

① 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

② 丁山著《中国古代宗教与神话考》,上海文艺出版社,1988年版。

《左传·襄公十八年》记载了晋侯攻打齐国时，渡黄河前，中行子用红丝线拴上两块玉石沉入黄河，以祈河神保佑他打败齐国。又《左传·昭公二十四年》记载王子朝侯被楚国扣留三年之后，在回鲁国时，到达汉水边上，也将玉沉入河中祭水神，向神起誓表示永远不再回楚国的决心。《管子·形势篇》曰：“渊深而不涸，则沉玉极矣。”至于用人牲祭河神的恶习，周以后虽基本不用，但也没有完全根绝，典型的例子是战国时代西门豹治邺的故事，用妇女为河伯娶妻，实与商人的为河神娶妾相同，都是以人牲沉入水中祭河神。西门豹来邺才废除此恶习，为民除了一大害。

对“地宗三”诸神还有一种祭礼叫“望祭”，这也是古籍中经常提到的一种祭礼，《史记·五帝本纪》说舜继尧位之时，“遂类于上帝，禋于六宗，望于山川……”。“望于山川”是向山、河行望祭之礼，可见此礼在舜时就已产生。《春秋公羊传》说：“三望者何？望祭也。然则，曷祭？祭泰山、河、海。……山川有能于百里者，天子秩而祭之。触石而出，肤寸而合，不崇朝而遍雨乎天下者，唯泰山尔；河海润于千里。”这是针对“地宗三”总祭而言，说明祭泰山、河、海的原因。是因为泰山不接受人们的崇朝就能“遍雨乎天下”、滋养万物生长，施恩惠于普天之下，而河、海则能“润于千里”，使大地富于生命力，故望祭之，就是远远地向着山川、河、海的方向进行祭祀。“地宗三”多以山川之祭为主，往往与社稷、地神相联系的是“社稷江山”，或以“河山”代国家疆土，此时的“河山”就是“社稷”义，都与自古以来的河、山崇拜信仰有渊源关系，均为地祇诸神。

对于山(岳)、河(川)的信仰祭祀，发展变化而有五岳四渎的信仰，所祭祀的山、河逐成定式。五岳的观念如何形成？司马迁说：“昔三代之居皆在河洛之间，故嵩高为中岳，而四岳各如其方。”又据《尚书·舜典》所言，祭四岳在舜帝时代就有之，舜继尧位之后，除了“望祭”山川之外，还以其他祭礼亲临四方祭祀四岳，“二月东巡守，至于岱宗，柴”；“五月南巡守，至于南岳”；“八月西巡守，至于西岳”；

“十有一月朔巡守，至于北岳”。岱宗即泰山，亦是东岳；南岳指衡山；西岳指华山；北岳指恒山。其后加上中岳嵩山，齐为五岳。舜帝除了祭四岳之外，还祭了其他山川，对十二州的名山都进行了祭祀，以后遂有“天子祭天下名山”之举，这是对舜帝山岳崇拜传统的继承。商人祭名山称为祭太岳，可能指嵩高。周天子祭名山古籍多有记载，及至春秋战国，山川崇拜受五行思想的影响，将嵩高定为中岳，故司马迁有“嵩高为中岳”之说，其余四岳如旧不变，合称五岳。因为祭天必须在野外的高山上举行祭典，是为封土为坛燔柴祭天，即是封禅。而登山与祭天互为联系，祭天与祭山往往合为一体，故山岳之祭较其他任何祭典更为神圣。秦汉之后有“天子祭天下名山”的传统，而五岳自古在中国名山前列，是历代帝王首先要祭祀的名山，所以五岳更是神圣无比，广为天下所崇奉信仰，不仅是名山，更是神山。

古代中国除了崇奉五岳名山之外，民间百姓还崇奉自己生活境内的群山，此俗一直沿袭至今不衰，在许多山区，几乎都有山川崇拜遗风，都有关于这些山川的神话流传，且祭祀山神的习俗各具特色。对于河的信仰与岳差不多，如果说五岳是山神信仰的扩展，那么“四渎”就是河神信仰的扩展，与五岳相对应。所谓四渎是指江、河、淮、济。殷商时代河神地位极崇高，河神为男性，称为“河伯”，还为其娶妾、娶妻；对“地宗三”行望祭之礼时与岱宗泰山并重。周以后，河（水）神为女性，遂有男女河神。阴阳五行说兴起之时，道家思想认为山为阳，水为阴，阳尊阴卑，故河的地位下降，而山的地位升高，降四渎祭典于五岳之下。但这并不是说河神、四渎就不重要，只是把人们的宗教观念、等级观念附会于大自然，而排列出一个次序、等级而已。但原初的自然崇拜并没有消失，在现实生活中人们既离不开山，也离不开河，五岳与四渎相辅相成，共同构成一个和谐的自然界。所以，无论在信仰观、价值观或功利目的方面，山与水、岳与河都是等量齐观的，这是由二者本身的价值所决定的。

“地宗三”还有一个“泽宗”，即指海，属川泽信仰范围。沿海居民以崇奉大海为重。在“六宗”里海为“泽宗”，与“地宗三”不矛盾。古人观念认为四海皆有神，《山海经》均有记载，“四海”的划分有历史根源，是地域、地理观念与宗教观念的结合。商人古居山东半岛，临东海、北海（即今渤海）；楚人居长江流域，临近南海；西海离中原地区东、南方各地遥远，难履难涉，故国人足迹罕至，一说西天、西海便感到神秘莫测，似乎是另一个世界，故对西海极感“陌生”；北方北海之神“玄冥”为水正，这是古人极感熟悉、亲切的著名大神之一。“四海”的东、南、北都是古代中国人所熟知的，经常“打交道”，关系密切，只是西海因地理位置太遥远而有生疏感。总体而言，对海“泽宗”也是古人所崇奉的对象，尤其沿海居民祭祀海神不亚于内陆居民祭天祭山，所以古人行“望祭”之礼，“泽宗”大海也必在祭祀之列，并不偏废，对大海的养育之恩仍然不忘虔敬回报，犹如崇奉天神、地祇，怀着同样的崇敬笃诚之情。对高山、河流、川泽、大海的信仰崇拜，是地神信仰的具体化和延伸，而五岳四渎又是山与河之信仰的扩展，所以“地宗三”诸神是属地祇群神范围，这表明地神信仰内容的丰富、变化、发展，使祭天文化更加趋于系统化而形成完整的体系，使天地信仰更富有活力。

(三) 祭祀地神


对地神的祭祀是地神崇拜信仰的另一个方面，而且是极重要的一个方面，因为靠祭祀活动可更清楚地了解信仰行为的具象化表现。信仰属观念性、理念性的范畴，而祭祀仪礼是观念支配下的具象的、带有更多物质性的行为方式，它将信仰这一精神范畴的东西化为可见可感的物质行为，让地神“活起来”，祭祀礼仪之所以重要，

原因正在于此。对于地神所属神祇的祭祀前面已有所涉及。这里着重讨论统领地祇诸神的大神——与天神对应的地神的祭祀问题。

土地对于人类之重要,从祭祀土地神的祭典可以得到充分的证实。《史记》上说,十二古帝有封禅之事,“封”,为祭天神;“禅”,为祭地神,唐人张守节为《史记正义》注《封禅书》说:“泰山上筑土为坛以祭天,报天之功,故曰封,泰山下小山上除地,报地之功,故曰禅(通作埴)。”据传说,上古传说时代就已经有“神农社”(《水经注》语),神农时代就开始祭土地(社)神;民间传说黄帝时亦有社祭;十二古帝中的伏羲就开始封禅,那是说伏羲时代也开始祭祀天地神祇。据史所载,母系社会的旧石器时代自然崇拜的原始宗教观念已形成,而女娲时代正是母系氏族社会时代(见本书第一章内容),女娲“祀神祠”正是说这位始母大神向天神、地祇祈祷天下男女婚配的事。另外,母系社会崇拜地神当属必然,依此推论,祭祀土地神应当始于伏羲、女娲时代,这是随原始社会自然崇拜、祖先崇拜(或灵魂崇拜)的产生而产生的文化现象。到夏、商、周时代已有祭祀土地神、社稷神的祀典礼制,如同祭祀天神一样隆重。《礼记·郊特牲》说,祭社(土地神)是尊重土神的表示,大地孕育万物,天上有日、月、星辰,人类根据天象而知四时变化,按时耕种得到财物,所以要尊重天地,……人人祭社,为的是报答大地的养育之恩,尊敬缅怀发明农耕、生产谷物的始祖。《孝经》上说:“社者,土地之主,土地广博,不可遍敬,故封土以为社而祀之,报功也。”这里的“社”有两种含义,一是指社神,或土地神;二是指祭祀土地神、社神之场所、坛埴。《孝经》说明了祭祀土地神、社神的原因,是为了报答土地神对人类的功劳。土地神、社稷神对于古代中国社会的重要意义前面已有讨论,这里主要讨论对土地神的祭祀问题。

中国自古将土地崇拜与祖先崇拜联系在一起,所以祭祀土地神社神的时候,同时也祭祀祖先神,已成为古代祭祀仪礼的基本规则,这里着重讨论祭祀的用牲方法。与祭祀天神一样,古代祭祀土地神

尤为重视用牲,以用牲的方法和数量可以判断祭礼的规模、性质和隆重的程度如何。用牲方法主要有以下几种。

用埋沉之礼祭地神。据一条甲骨卜辞载:“求于土,三小宰,卯二牛,沈十牛。”是说祭祀土地神时,用了三条小羊放在柴火堆上焚烧,用二条剖开的牛,又将十头牛沉入水中。“求”,是一种祭名,即瘞祭;“卯”,一种用祭牲的方法,就是剖开祭牲胸腹以祭;“沈”即是“沉”;宰,指专用于祭祀的羊。从用牲的方法、数量之多,说明商人祭祀土地神的祀典颇隆重,土地神在商人心目中的地位重要。据前所述,祭祀、岳河诸神用了埋沉之礼,祭地神也同样用此礼,即瘞埋之礼,是将牲礼埋在地下以祀地神。此祭典亦见之于甲骨卜辞,“瘞”之原初涵义是包括人性在内的瘞土之祭典,“以字形递变之迹考之,  当是瘞字初写,从牛者,像瘞太牢,从犬豕者,像瘞少牢,或从女或从水,足证殷商之世更有瘞人的恶俗。瘞人之事,比之血祭更为残酷,所以周人废之,此后遂不见记载了”。^① 关于“瘞埋”之祭典,其他典籍也有记载,不过周以后不瘞人牲而代之以物,埋圭玉璧玉之类的供祭品。《诗经·大雅·云汉》云:“上下奠瘞,靡神不宗。后稷不克,上帝不临”。是写遭受旱灾之时,人们敬祭天神、地祇求除去灾祸,上祭天神,下祭地神,把酒奠在地上,把玉块埋进土中,没有哪一个神道不尊敬的,即是遍祭了各个神道。但是,后稷(土地神、谷神)并不显灵,没能救这场旱荒,天神也不来享人们的祭祀。这是描写用奠祭、瘞祭之礼敬祭天神、地神的作品,诗中的“瘞”已不是埋人,而是玉石。《左传》有“上祭天,下祭地,奠其礼,瘞其物”的记载,明确说明“瘞其物”,而不瘞埋牺牲。但也有瘞牲的记载,《礼记·祭法》所谓“燔柴于泰坛,祭天也;瘞埋天泰折,祭地也。”其文疏曰:“谓瘞缙埋牲”。即是瘞埋牲礼于土中以祭祀地神。《吕氏春秋·任地》记曰:“有年瘞土,无年瘞土。”是说有谷时祭土地神报其功,无

① 丁山著《中国古代宗教与神话考》,上海文艺出版社,1988年版。

谷之时祭土地神是为了祈求禳除灾害。这里的“年”是“谷”的意思，“有年”为五谷丰收意；“无年”即无收成。以上说明春秋战国时期用瘞埋牲礼祭地神的祭典是有变化的。

用人牲礼祭地神。史料所载殷商时代以人牲祭社、祭土地神之风极盛行，甲骨卜辞多有记载。例如有一条卜辞这样记载：“癸亥卜，又社，瘞。芍，二宰宜。”（续，小宰。粹 18, 2, 23, 4）这个“芍”字，“应读为‘殪鯨于羽山’之极，盖即殪人为牺牲也”。简言之，“芍”即是“殪”，杀人作牺牲瘞祭神、土地神。在战争中获胜必用俘虏献祭社神，据甲骨卜辞所载，所“殪”的人牲少则二、三人，多则三十人。除用战俘祭社外，也用罪犯献祭国社，称之为“𠄎”，所谓“𠄎”即读为“伏其牢”之伏，意为犯人之伏其罪者用之于宗庙国社之祭。这里的“牢”并非牢狱之牢，而是“太牢三牲”之牢，伏其罪者如同牛羊那样作为太牢献于宗庙国社，就是用罪犯作人牲献祭宗庙国社。有一条甲骨卜辞的内容反映了“𠄎”的真实情况，其曰：“来庚寅，酒·血·三羊于妣庚·卅牢·卅𠄎·三多。”从卜辞内容看，这是祭祀女性祖先的一次盛隆重的宗庙社稷祭祀，因殷商时代往往将祖先神与土地神（或社神、土神）并祭。这次祭礼用牲数量大，三只羊，三十头牛，还有三十个罪犯被杀作为人牲，“多”即是“羴豢”，即是用了三个羌人作牺牲，人牲物牲俱全，且用牲之法多种多样，足见祭典之隆重、残酷充满着血腥与恐怖。还有一种用牲的方法就是甲骨卜辞经常所记载的“瘞”，是祭名又是一种用牲之法，即是焚烧牲礼的祭天神、地祇祖先。据凌纯声所著《卜辞中社之研究》称，有关土及其祭祀的卜辞多达三十二条，其中瘞祭的内容比较多，有所谓“瘞于土”、“瘞土”、“土瘞”之记载，都是瘞祭土神之祭礼，与瘞祭天神同义。其中有一条甲骨卜辞的内容是“乙丑卜又瘞于土羴豢。”这里的“瘞于土”，是向土神行瘞祭之礼；“羴豢”，是用羌人作牲礼，这条卜辞的意思是说以羌人为牲对土神进行瘞祭，如同焚人祭天神先王的祭典。从以上内容和其他甲骨卜辞的记载，可知殷商社会用各种方式的人

牲祭祀宗庙、社神是极普遍的事情,由此也可以了解地神、土地神在整个古代社会生活中的至尊地位,以及对土(地)神信仰崇拜笃诚的宗教思想和价值观,以至于要用人的生命鲜血为代价,去换取神灵的庇佑。祭河、岳、山也用了人牲,这里只不过是集中讨论用于地神的祭礼罢了,可见古代祭天、祭地、祭祖先用人牲是普遍的祭祀方法。

用血祭之礼祭地神。这种祭礼在古代多被采用,也影响到后世。用人牲祭祀地神、社稷神的宗教恶习,到周代、春秋战国时代还存在,虽不用瘞埋之法但还有其他的用人牲的方法,例如血祭,这是用人牲的又一重要的方法。血祭就是向地祇诸神贡献牲血的祭礼。据史所载,还在虞舜时代就有血祭之礼,当时的人们特别崇尚生腥的气味,祭祀的时候,首先要敬献的供品就是牲血。其后,凡祭祀用的牺牲,也首先要向地神进献血和毛,其目的是用这两样东西向神祇报告祭祀用的牲畜体质是否健壮、毛色是否齐纯。古代祭礼最看重祭牲的体质是否健壮、毛色是否齐纯,否则决不能用作牲礼。表血祭的甲骨文写作“𩚑、𩚒”,或写作“𩚓、𩚔、𩚕、𩚖”等,“从数点像血滴,从 夂、冂 像几案形,全字表示刳取牲血之意,此为体义。从卜辞来看,刳取牲血均用以祭祀,所以由此引申而用作祭名,即刳取祭牲之血以祭神灵”。^① 另外,甲骨文之“土”字即社。有学者认为此字的几点是象征滴血以祭的意思,就是滴血于社主之上祭之,殷商时代用人牲极普遍,土神、社神又是祖先神,这样的大神就更须用人牲血祭。向神灵献牲血除了向神灵报告牲畜是否健壮之外,还有一个内在原因,即认为血是生气最盛的东西,人们在自身的实际体验中认识到它是生命存在的表现,血流尽生命也就结束。这一生命的自然现象使他们认为血象征着生命力、生殖力,而土地也具有生殖百物的生命力,认为以血祭祀土地就可增强其生

^① 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

命力、生殖力从而获得农作物的丰收,获得好年成,以及向土地索取更多的其他财货资源。出于这一切功利目的和生存需要,故以血祭祀地神、社稷神。

用祭牲的肝、肺、心作祭品贡献神祇,是因为这几样动物的内脏是产生血气的器官,所以实际上祭献这几样东西是变相的、间接的血祭。周人的血祭还有深一层的含义,认为“血滴于地,如鬯鬯之灌地也。气为阳,血为阴,故以烟气上而祀天,以牲血下降而祭地,阴阳各从其类也。然血为气之凝,血气下达渊泉,亦见周人尚臭之意也”。^①这是用阴阳观念解释周人为何要用牲血(包括物牲和人牲之血)祭祀地神的原因。实则继承了殷商用人牲之俗。“鬯鬯”是周人的一种芳香的祭礼或祭品,甲骨文里关于用酒祭的卜辞很多,证明用酒祭神灵的历史极久远,而且很普遍。有一甲骨文写作“𠃉”,或为“𠃊”、“𠃋”,是表一祭名,所谓“鬯祭”,卜辞中极常见此祭名,就是用酒来祭的意思,所以“鬯祭”即为酒祭之礼。周人极喜用芳香的美酒祭神灵,所用“鬯”甲骨文也有记载,“鬯”写作“𠃌、𠃍、𠃎”,简写为“𠃏、𠃐”,此甲骨文用作祭名,是以香酒祭祀神祖之意,即是后世周代用秬黍和一种香草酿制的香酒。周人认为直接用牲血滴于地上祭地神,其作用意义就如用香酒灌地一样。周人特别崇尚酒的浓烈,芳香之气味,用酒浇在束茅上,酒的香气就可以渗透到地下,以酬享地神。灌酒必须用玉瓚,借助玉的洁润之气和酒的芳香之气一齐下达到地下,犹如血气下达渊泉。向地下灌酒称之为灌礼,行过此礼才能到大门外迎接祭祀用牲,察看其毛色、体型是否合要求,认为这样做可以招致地下的阴气,所以称祭地又称“阴祭”,行祭天礼之前首先要向地求阴气,即是首先祭地神,说明十分重视地神的祭祀。

周人也注重阴阳的调和,对地神行过灌礼还要焚烧裹上动物油

^① 《中国古代宗教与神话考》

脂和粘有黍稷的艾蒿,使焦香气味弥漫于房屋,这是为了招致天上的阳气,这样阴阳二气、地与天便调和顺意、吉祥和谐,其后即行血祭之礼,这是周代在血祭之礼中增添的新的内容。《周礼·春官宗伯》载有“以血祭祭社稷五祀五岳”的内容,就是以牲血滴在地上以祭,或滴在社主之上祭之。“社主”即是社神土地神之象征,为神之实体,或以木、或以石制作,故可将牲血滴于其上。也用血祭祭五方地神(“五祀”之神)和“五岳”山神。此祭礼也是对殷商习俗的继承。商人用人牲或“芻”、或“伐”、或“戾”、或“瘞”等,都是几种不同的杀人方法罢了,实则均是用人血祭献天神、地祇,即是血祭。在春秋战国时期,还保留有用人性祭社稷的祭礼,《左传》就记载有用战俘献于社的内容。《左传·昭公十年》载:“平子伐莒,取郟,献俘,始用于人于亳社。”《左传·僖公十九年》载:“夏六月,己酉,邾人执郟子,用之。”《左传·昭公十一年》载:“楚子灭蔡,用隐太子于冈山。”《左传·僖公十九年》载:“夏,宋公使邾文公用郟子于次睢之社,欲以属东夷。”上文中的“献”、“用”,都是以俘虏作牺牲祭社神的意思,犹如殷商时代用战俘之“芻”祭。以此推之,周人也有用战俘的习俗,《周礼·大祝》载:“军归,献于社。”此为军社,又称国社,古代多征战,血祭军社是常有的事。“献于社”的含义与以上《左传》诸条完全相同,用战败国之俘虏作为牲礼祭社神、后土,这在古代是通用之礼。出征前也经常要血祭社稷、宗庙,“群吏听誓于阵前,斩牲以左右徇陈曰,不用命者斩之”。^① 出征前要站到队列前听誓诫,斩杀牺牲遍示军中所有官兵,告诉他们,如果不听从命令、不勇敢杀敌,就要杀掉他们。这里虽没有明确说明所斩杀的是物牲还是人性,但这是对官兵进行警告,“杀鸡给猴看”,故很可能是杀人,出征前以血祭之礼祭军社(或国社),起誓师作用,鼓励将士勇敢杀敌,而警示怯懦者。又记载:“比军众,诛后至者。”出征前核校报到的人数,诛杀迟到者。虽没说

① 《周礼·夏官司马》。

血祭军社,但古代惩罚有罪者通常在社稷、宗庙前施刑,这是出征前的大事,必要找借口惩治肇事者,以肃军纪,诛杀迟到者血祭军社可能性极大。出征前誓师要血祭社稷,凯旋归来也要血祭军社、国社以示庆功,才足以表达对社稷江山、土地神的至诚、至敬的感情。至此尚可明白周人的“以血祭祭社稷五祀五岳”,实际是用人牲之血作祭品献祭地神,以人血滴于社主之上以享诸地神。古代血祭社神还有一佐证,就是用农夫祭土地神。《管子·揆度》载:“轻重之法曰,自言能治田,不能治田者杀其身以贶其社。”这是用农夫祭地的法律,“不能治田者”,便要惨遭为人牲血祭地神,即是“贶其社”。这是“以血祭祭社稷五祀五岳”的原因之一,而战时则用战俘行血祭之礼,这都是继承了殷商时代用人牲祭地神的祭祀方法。

用音乐歌舞祭祀地祇诸神。祭祀社稷、山川、五祀、五岳诸地祇之神,祭献牺牲特别重要,尤以人性血祭为更特殊的祭祀方法。音乐歌舞是祭祀地祇诸神的又一重要内容,如祭祀天神一样,这也是不可缺少的项目。古代祭祀天神、地祇重视用牲的同时也很崇尚音乐歌舞,用音乐的响声召唤神祇来飨受祭品。商人在杀牲之前,还没有腥气时,要先演奏抑扬顿挫的音乐,奏完三个乐章之后,主祭人才到大门外把祭牲牵进来察看,之后行血祭礼。甲骨文记载了不少乐器之名,证明殷商时代就很重视祭祀用乐,甲骨文“𠩺 庸”,从用从庚,或写作𠩺,“从同从庚,为一种乐器之名称,有人认为这种乐器的形状近似于大铙”,^①卜辞记有祭祀祖丁时演奏“庸”这种乐器的内容。“鼓”是记载较多的一种乐器,应用广泛,甲骨文写作“𠩺 壹”,或为“𠩺”,“即‘鼓’字的初形,中间的口或曰像鼓面”。^②甲骨文“𠩺 𠩺”,在卜辞中用为一种乐器,有演奏“𠩺”这种乐器的记载。“𠩺 𠩺”,这也是古代常见记载的一种乐器,

① 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

② 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

像一种排管乐器之形。^① 以上几种乐吕常见于后的祭祀歌舞。古代有一种“灵鼓”专用于祭祀社稷神,所谓“以灵鼓鼓社稷”,这是一种六面鼓。《诗经·小雅·甫田》云:“我田既藏,农夫之庆,琴瑟击鼓,以御田社。”农夫庆祝秋收,敲响琴瑟鼓乐,迎祭先啬(田祖),祈求郊后始耕之时甘雨降下,保佑禾稼生长顺利。是用琴瑟和鼓奏乐祭祀田祖、田神,“御”,迎祭之意。《周礼·春官》载周人“凡国祈年于田祖,歛幽雅,击土鼓,以乐田畯。”凡国中举行向四神(土地神、五祀中的四方、四季之神)祈求丰年的时候,要吹奏《诗经》中的“豳风”诗章,即著名的《七月》或《七月流火》,同时敲击土鼓伴奏,用以娱乐田畯等农神。古代还以歌舞祭祀社稷山川诸地祇之神,如甲骨卜辞就记载有商人用歌舞祭祀山神乞雨的事实。还有如卜辞曰:“今日无河霏岳。”“霏”是连接词,“与”、“和”之意,卜辞是说今日以乐舞祭祀河与岳。以后对这一传统有继承也有发展,周代有专门掌理教习音乐歌舞的官员,称为“舞人”,他们掌教兵舞帅而舞山川之祭祀;“教帔舞,帅而舞社稷之祭祀。”“帔舞”是一种手持武器和彩羽的武舞,祭祀社稷、土地神时要跳这种舞。还须“歌应钟,舞咸池,以祭地示”。“地示”即是“地祇”,“示”同“祇”。“应钟”是古代的一种宫起歌调,以宫音构成的一种调式,用应钟伴奏,故名之。“咸池”,是上古传下来的一种祭祀地示(地神)的乐舞,为“六舞”或“六乐”之一,是全面歌颂黄帝德政的大乐舞,黄帝在天神、地祇信仰中是高居于一切神祇之上的至上神,在“五祀”信仰中为中央土,以土德王天下,故祭地神要舞咸池颂其土德之功。周人在夏至日那天,要在泽中方丘坛上祭祀地神,所用音乐歌舞更为复杂,要演奏函钟宫起调、大簇角调、姑洗徵调、南吕羽调;演奏这些曲调必须用的乐器是灵鼓、灵鼗,用特制的竹管、特殊材料制作的琴瑟等;还必须舞咸池。^② 歌、乐、舞

① 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

② 林尹注译《周礼今注今译》,书目文献出版社,1985年版。

全都用上,可见祭祀地神的歌舞场面之隆重、盛大、壮观,与祭祀天神不相上下。以歌舞娱神、礼神的祭祀乐舞,屈原的《九歌》是典型的华章,诗人将歌、乐、舞结合为一体礼神娱神,正是继承了荆楚之地民间祀神乐舞的特征。战国时期的楚国,歌舞音乐已经极其发达、盛行,并广泛应用于宗教祭祀活动,尤其沅、湘一带,民间原始巫教滥觞,有“淫祀”之风,东汉王逸在其《楚辞章句》中说道:“昔楚国南郢之邑,沅、湘之间,其俗信鬼而好祠,其祠必作歌乐鼓舞以乐诸神”。这为屈原的诗歌创作提供了肥沃的土壤,诗人吸收民间祭祀歌舞形式而创作出《九歌》这样的辉煌篇章,形象生动地描绘了歌舞娱神的祭祀场景,似一台大型的话剧,将人与神、神与神的思想感情、内心世界活化出来,塑造了一群形象鲜明、性格丰满而又各异的神格形象,更表达了诗人的浪漫激情。从祭祀音乐歌舞而论,《九歌》既表现了天地、人鬼信仰崇拜的原始宗教内容,又表现出古代南方祭祀歌乐舞的丰富多彩。

与祭祀地祇和祭祀乐舞相关的古老祭礼,还有商代的“协田祭”与周代的“祭腊八”,这两个古老的祭礼对后世影响也很深远,所以值得一叙。甲骨卜辞有祭祀田祖的记载,称为“畷田”,就是将土地神、田祖与其他神并祭。甲骨文“畷 畷”,或写作“畷”,像三耒并耕之形,会协合之意。“畷”也是五种祭礼之一,即五种祭地神的祭礼之一,畷祭礼是将地神、田祖神与其他神一起合祭的意思,即为“畷田”。其卜辞曰:“口口卜,殷,贞:王大令众人曰:畷田,其受年?十一月。”^①“畷”,徐中舒说:“殷代祭名,其义当与协同,盖即大合祭之禘。协有合力之意,古本与合相通。”这里的“大合祭”之诸神,是与农事有关的各种神,而以祭田祖为主。“其受年?”是问“可以得到好年成吗?”以上这条卜辞的全部内容:“殷王贞问(或卜问):命令族众和国中人民举行畷祭祭祀田祖,可以得到好收成吗?”畷祭由殷

^① 赵诚编著《甲骨文简明词典》,中华书局,1988年版。

王主祭,而且国人普遍参加,“十一月”是农事完毕之年末,“劳农以休息”,必是隆重盛大之祭典,颇有庆丰收之义,庆贺当年之收成,又祈求来年有一个好收成,这就是蠶祭的文化价值。《礼记·郊特牲》说“天子大蜡八”,这就是周人的“祭蜡八”,或称“蜡祭”,这有如殷商的“蠶田”祭,郑玄注“蜡”说:“蜡也者,索也,岁十二月,合聚万物而索飨之也。”就是寻找、搜索各方神而祭之。“蜡八”,就是与农事有关的八种神,计有先啬、司啬、农、邮表畷、猫虎、坊、水庸、昆虫等八神,祭此八神是为农家岁终的报功之祭,犹如商人的“蠶祭”,即是“合聚万物而索飨之”。所祭诸神以“先啬、司啬、农”为主,均为农业神,并祭其余四神。“邮表畷”是管田埂和农活的神;猫捕田鼠、虎捕田豕(野猪)故祭谢其功;“坊”是农舍后墙;“水庸”是小水沟;“昆虫”是指田间害虫、益虫,祭之求不为害,或报谢有益禾稼。其观念认为,蜡祭之所以要以祭祀先啬神农氏而又祭司啬后稷,是因为有了先啬、司啬而后才有百谷,祭百谷之神都是为了报答先啬和司啬。同时附带祭田官之神、阡陌之神、田舍之神和禽兽之神,都是为了广报恩惠。迎请猫神,是因为它帮助农民吃掉田鼠;迎请虎神,是因为它帮助农民灭掉田里的野猪;堤岸与沟渠,因为它们对农业收成有功,所以也要迎祭它们。有祭词曰:“土反其宅,水归其壑,昆虫勿作,草木归其泽。”是祝祈堤岸与沟渠土坎不要崩坏,洪水不要泛滥,害虫不要危害庄稼,草木都生长在藪泽里去。祭“蜡八”也是在岁末进行,由周天子主祭,也是隆重盛大的祭典,以祭地土神、田祖、田正之神为主,邀请百物之神聚集在一起并祭,也是年终庆丰收之义,与殷商“蠶祭”同义。周人的“蜡祭”,据《周礼·大宗伯》载,也是“国家的庆典,隆重、热烈,要吹奏豳颂诗章,敲击土鼓,以劳送万物,使其休息。此俗传至民间成为岁终大祭,以祭土地神。传之后世久远,直至现今,广大的农村也行此祭,演变为庆丰收,实为古代之“蜡祭”变相而来,也是岁终大祭之义。有的山区以祭谷神、丰收神为重;有的则祭养神,还兼祭山神、水神、猎神、虎神等等,均是古代遗风之表

现。只不过规模没有古代盛大正规,有的是以家庭为单位自行祭祀;有的则是全村出动,敲锣打鼓、歌舞音乐娱神娱人,一派庆丰收的景象。

祭祀地祇诸神的各种祭礼都用了各种不同的音乐歌舞。古代社会为什么在祭祀仪典中如此重视音乐歌舞?从其表象看,是为了娱神、娱人,探其究里,还有更深的文化底蕴。总的说来,是由音乐歌舞在祭祀礼仪中所起的作用而决定其重要性,这个作用是对神,也同时是对人。对神而言,它有神奇非凡之功,有召唤、感应神灵的作用;对人而言,它可以表达人对神的虔敬笃诚之情感和至诚之心,与神相合、相通、相交,此亦即人神意识之交涉,仍为达祭之目的本旨。“乐”到后来成为国家“礼制”中不可缺少的内容,称为“礼乐”,它对国家上层建筑意识形态起到奠基、发展和巩固的作用,而祭祀礼仪正是礼之具体内容的体现,以乐助之、辅之;神在其中乐之、感之、应之;人在其中化之、教之;国便成之、固之,这就是礼、乐、人、神之间的关系,故祭祀天神、地祇不可缺少。古代的乐,不单纯指音乐,它是音乐、诗歌、舞蹈的综合艺术的名词符号,即歌、乐、舞三位一体的综合艺术形式,祭祀用的礼乐多以这种艺术形式表现。古人在很早的历史时期对音乐就有深刻的认识,远在上古黄帝、尧、舜时代起,直至夏、商、周各代都有音乐歌舞的创造,达到高、深、精的审美水平和艺术魅力,在音乐领域内的审美认识也有精辟的见解和理论。

首先,古人的观念认为音乐与人的思想感情有着天然的内在联系。音乐发自人的内心、表达人的感情,而人的感情是受外物的影响、刺激而产生的一种快乐的心理活动。人的心理活动当然不只是快乐,有所谓的包括快乐在内的“七情”,只是上古的审美认识把快乐、愉悦也作为音乐的本质特征而特别强调罢了,尤其祭祀音乐,要为人神和谐的宗旨服务,就更要强调其愉悦、快乐、优雅等审美感受。正如《礼记·檀弓》所谓“人喜则斯陶,陶斯咏,咏斯犹,犹斯舞”,

是说人心中喜悦就在用语言来表达,语言不足以表达,就拉长音调,拉长音调不足以表达,就发出咏叹,咏叹还不能表达,就不知不觉地手舞足蹈起来,这就是音乐、歌舞、诗歌所表达的感情。诗表达志向,歌唱出心声,舞表达内心的动态,这都是人心中发出的快乐所用的表达方式。反过来,音乐可以陶冶人的性情和抚慰人的心灵。音乐不仅可以表达快乐的情感,更可以表达人的哀伤、悲痛、愤怒等情感,这属于哀、伤、怨、怒等美感范畴,使音乐具有了悲的审美价值。从审美意识和感情不同而言,总的分野有喜乐和哀乐之分;从音乐的社会功能而言,有所谓民间音乐和宫廷音乐之分,或俗乐与雅乐之分。其实祭祀礼乐与这两种音乐都有联系,不过是强调雅、乐(洛)的一面而已,这是为了顺应“礼”的要求而产生的“礼乐”。这种音乐所表达的感情不是自发的、自然的,而是受道和理(礼)所制约的,是一种和度的、有节制的、平和与和谐的感情,所以礼乐的审美标准的重点就在平和、和谐。在表达感情上,礼乐要求作到“乐而不乱”、“乐而不淫”、“哀而不伤”(孔子评价《诗经·关雎》语);还要作到“忧而不困”、“勤而不怨”、“曲而有直”、“哀而不愁”、“怨而不言”等等,这是《左传·襄公二十九年》所载吴国公子季札到鲁国观赏、聆听周朝音乐时,对《诗经》一些篇目的评价,反映了春秋战国时代对音乐的审美要求。而要达到这样的审美要求,只有和顺的品德、纯正的感情积聚在心中,才能产生和顺、平和、纯美的音乐,才能表现出音乐的美妙与光华,这表明我国古代的音乐文化已有丰富的内涵极高的审美价值。

礼乐的审美价值或审美要求,表明音乐首先与伦理有密切的联系,只有与伦理道德相结合的音乐才能礼神,才能以乐教施于民,而有助于改变社会风俗,才可能纯教化、正民风。这就是古人认为的音乐不仅与人的感情相联系,还与人的德行相联系,所谓“乐者,通伦理者也”,“乐者,所以象德也”,“乐者,德之华也”。这样的音乐能追究心灵的本源而促其变化,平和、正直、慈爱、诚信的感情就是德

的体现和升华。古人对《诗经》的评价不仅从感情的表达上充分肯定,还以德的标准给予高度评价,这就可以理解,为什么在祭祀神灵时要演奏《诗经》的有关诗章。古代认为《诗经》分为风、雅、颂,就是用来观察人的内心情感及其品德的,宽厚宁静、温和正直的人适合唱《颂》;豁达安静、开通诚信的人适合唱《大雅》;恭敬谨慎、喜好礼节的人适合唱《小雅》;正直清静、廉洁谦让的人适合唱《风》;坦率耿直、慈祥仁爱的人适合唱《商》;温厚善良、果断的人适合唱《齐》。这些品德是自古以来崇尚的道德准绳,只有与这些美德相结合的音乐,才能使人走上正道,使人焕发出至上道德的光彩,才能培养出高尚的情操;这样的音乐使伦理清楚、使天下安宁;这样的音乐能表明万物的原理,调动天地四气的和谐。这样的音乐清明如天、广大像地而永不衰败,像一年四季那样循环不已,像风雨一样周旋流动,这样的音乐像天地自然那样包含情理,它是道德开放出的花朵,美艳无比。还认为这样的音乐是圣人、先王才能制作,是根据人的性情为出发点,受音律的度数的启发而制定礼仪,配合天地之气的和谐,遵循五行的规律,使阴阳二气相交而合度;受音乐的节奏和文采的启发,用以衡量道德仁厚;音律大小高低和五音的排列次序,是用来表现人伦关系的,使亲疏、贵贱、长幼、男女之间的伦理关系都在音乐中得到表现。这是将音乐本身构成的各种要素和道德伦理标准一一相联系、相比附,使音乐与伦理道德结合得天衣无缝,是那么和谐,自然。诚然,这里对音乐的作用不无夸大之词,是对寓于音乐之中的天人关系、社会伦理道德的一种理想化阐述和追求。

圣人先王的制作音乐及音乐与天地四时的关系,这实际上涉及音乐与礼的关系。古代的伦理道德与乐既然有密切关系,礼与乐必然不可分割。礼是先王制定的,而祭祀天地、人鬼之祭礼是礼之“三本”,“三本”之礼本身就要对社会伦理道德起规范作用,礼乐的作用也是帮助人们培养高尚的道德,它本身就是道德的最高境界,所以礼和乐的目的、价值追求是一致的,所以古人认为礼和乐的关系,

体现着天与地的和谐；礼体现着天地的秩序；乐是依照天的规律制作的，而礼是依照地的规律制定的；乐显示着创始万物的天，礼依托着完成生长万物的地。因为天地和谐，所以万事万物能发生变化；因为有秩序，所以万事万物各有区别。礼乐、天地的关系，实际体现着礼乐与天神、地祇、人鬼的关系。盛大的音乐演奏之和諧，就如天地调和一致；隆重的礼仪与天地同一秩序。能调和一致，所以万物各得其所；有秩序，所以要着重祭祀天地诸神，即是“礼上事天下事地”，这是礼仪的根本价值所在。又进一步解释，天在上，地在下，万物各不相同，礼就是依照这种差异制定的。天地之气流动不停，调和万物一同进化，乐就是依照这种规律兴起的。在天上日月星辰之象，在地上有万物的不同形态，礼就体现着天地之间万事万物的区别。地气上升天气下降，阴阳互相摩擦，天地互相激荡，雷霆来鼓动，风雨来振奋，四时来运转，日月来照耀，万物化育生长，乐也就是这样体现着天地间的和谐。诚如《礼记·郊特牲》所说，“乐曲是有声音可以听见的，属阳；而礼仪是人的德行的外部表现，属阴。所以人的礼仪行止要与乐曲的节拍一致，这就是阴阳配合协调，阴阳配合协调，才能使万物得宜”。调和天地万物的礼乐能上达于天、下布于地，能随天地间阴阳之气流动，一切最高、最深、最远之处都能到达。因为礼乐是由圣王依顺着天地规律制作的，它贯穿着神明的德行，能调动天地上的精神，形成大小不同的仪式调整君臣、父子间的规矩。而且在大小不同的仪式中，尤其祭祀天地祖先的祭礼中，人的至诚感情是与天地万物相通的，是相互感应相知的。所以施行这样能达于天地人心的礼乐，天地也要为之大放光明，天地间阴阳二气蒸发，互相配合，温润覆盖，养育万物，草木茂盛，百鸟奋飞，兽类生长，蛰伏的百虫复苏，飞禽孵卵，走兽怀胎；胎生的不流产，卵生的蛋不破，天地间一派勃勃生机，这就是礼乐创造的境界。礼虽有不同的仪式，但都能表达恭敬；乐虽有不同的音律，但都能表达亲爱，二者的精神实质是一致的。先王制作礼乐，就是效法天地来治

理国家,施行这样的礼乐,仿佛是听从天的命令,它是协调一切关系的纲纪,人类社会也为之而安宁和平,人的道德也会变得高尚,心灵也会得到净化,能与天地神祇相交,使人与自然万物和谐共处,与神祇融合在同一个境界,这就是礼乐对于人和神的重要作用,是社会不可缺的东西,是人神相通的纽带和桥梁,故祭祀天地祖先诸神的祭礼更少不了礼乐,在这些祭礼中,礼乐更能显示出它的神奇之功。

古代关于音乐(或礼乐)的神奇之功的传说不少,可以从几个典型的例子来印证古人关于礼乐的审美认识及其在祭天文化中的作用。古代留传下来的“六乐”或“六舞”,是礼乐的代表作,祭祀天地祖先必用之。“六乐”传说是历代圣王所制作的宫廷雅乐,是指黄帝之乐《云门》、《大卷》;唐尧时代的尧乐《大咸》(又称《咸池》);虞舜时代的舜乐《大磬》(又称《大韶》);夏禹时代的禹乐《大夏》;商代的汤乐《大夔》;周代的武王乐《大武》。这六种圣王之礼乐配上五声八音调和播扬,专门用于祭祀天地诸神祇的祭礼。“五声”是指宫、商、角、徵、羽五种曲调;“八音”是指金、石、丝、竹、匏、土、革、木八种乐器。周代将礼乐纳入礼制,成为《周礼》的一个组成部分,礼乐完整、系统、严整,不同的祭礼用不同的礼乐祀神。周人祭天神要奏“黄钟”、“大吕”、“云门”等舞乐;祭地祇要奏“大簇”、“应钟”、“咸池”等舞乐;祭祀四方神要用“姑洗”、“南吕”、“大磬”(“大韶”);祭祀山川要用“蕤宾”、“函钟”、“大夏”;祭祀先妣姜嫄要用“夷则”、“小吕”、“大夔”等乐舞;祭先祖要用“无射”、“夹钟”、“大武”等。所用不同类的礼乐包括了曲调、乐器、歌唱、舞蹈,用这些圣人之乐祭祀神祇,就能感应神灵,上达于天、下布于地。据《周礼》记载,这些祀神礼乐奏一遍就能感召生羽毛的神族和川泽中的神族;奏两遍就可以感召羸物的神族和山林中的神族;奏三遍就能感召鳞物类和丘陵的神族;奏四遍能感召毛物类和墳衍的神族;奏五遍能感召介物和土地的神族;奏六遍能感如象物的神和天神,如果在冬至日那天,用祭天神所需之礼乐,在郊外天然的圆形山丘上来演奏,如果演奏六遍,天神都

会下降到人间；如果在夏至日那天，用祭地神所需之礼乐，在泽中方形的土丘中来演奏，如果演奏八遍，地祇众神都会出来。这是神乐感天地、动鬼神、召万物的神奇作用。《淮南子·览冥训》传说，春秋时代晋国的盲艺人师旷为晋平公演奏乐曲《白雪》时，天上的神物玄鹤从天而降衔着明月珠来到庭院翩翩起舞；玉羊、白鹄也从天上飞下来；无头鬼也操戈起舞；狂风暴雨呼啸而来。不久，晋平公听了这样的神乐因荒淫无道而致重病，晋国大旱三年无收成，遭到天罚。类似的传说还记载在《韩非子·十过》，说晋平公很喜欢音乐，叫师旷抚琴演奏商纣王灭亡时的亡国之音“清商”，师旷说：“先闻此声者其国必削，不可逐。”可晋平公坚持要听，师旷只好援琴奏之。奏第一遍，有十六只玄鹤从南边天上飞下来聚集在庭院廊檐下；奏第二遍，玄鹤排列成队；奏第三遍时，玄鹤引颈鸣唱，且舒展双翼翩翩起舞，乐中的宫、商之声传到了天上。平公又要求师旷演奏比清商更悲戚的乐曲“清角”，师旷说这是古代皇帝合鬼神于泰山上所作的乐曲，德薄的君主是不能听的，平公也坚持要听。奏第一遍，有玄云从西北方向涌起，奏第二遍，狂风大作，暴雨骤然而至，撕裂了帷幕，破俎豆，毁廊瓦，吓得听音乐的人四散而逃。结果晋国大旱三年，平公重病又起，这是因为晋平公“德薄”，荒淫而触怒了天神所致。“清商”、“清角”都是传为古代的神乐，具有合鬼神、感天地的神妙作用。还在上古时代，也有关于音乐的神奇传说。传说黄帝曾经命伶伦铸出十二口大钟，配合五音，用于《六英》、《九韶》大乐的演奏，当太阳从东方初升之时，乐队奏起了歌颂黄帝圣德的乐曲《咸池》，伶伦亲自担任指挥，美女在乐曲场中轻盈起舞。战国时的赵简子病得卧床不起，听了这首曲子的旋律竟然痊愈。还有一传说，黄帝的侍女叫素女，也是一位神乐师，她曾拨都广之琴，其琴声可以使温暖的春风在寒冷的冬天飘荡；可以使素洁的白雪在夏天变得寒冷；使鸾鸟和着她的琴瑟歌唱，使风鸟自然而然随着她的琴声飞舞，可以叫人起死回生。又说黄帝叫素女奏五十根弦的瑟，声音极度悲伤，使黄帝悲

伤难禁，“故破其瑟为二十五弦”。以上这些神话传说，都夸大、渲染了音乐(或礼乐)的神奇作用，强调礼乐的合天理、人伦，合神的旨意而存在，就如天和地的存在那样合情合理，圣王发扬光大礼乐之道治理国家，也是尊奉天意之圣德，故人们时刻都不能脱离礼乐而遵守礼制。

施行礼乐的终极目的，是强调它对于人们的思想行为、伦理道德所起的规范作用，为建立封建社会的新的社会秩序服务。因为礼乐所强调的是“和谐”、“平和”、“秩序”，这正是稳定、巩固、安宁的社会组织结构和社会秩序所需要的重要因素，所以礼不仅与伦理道德相通，也与政治相通，是为建立理想的封建社会秩序和协调的人伦关系服务的。礼乐还再三强调其合天地之规律，它能感应天地神灵，能使天、地、人相通相交，能使人与天地万物和谐相处，人与自然融合为一体，这又是与整个祭天文化的思想精神相一致的。祭天仪礼本身就属吉礼之首、礼之“三本”，所以礼乐又是祭天祀典不可分割的组成部分，祭祀天神、地祇祖先必须有礼乐，甚至是一种重要的祭祀方法。用歌、乐、舞祭祀神祇的传统不仅在先秦各代盛行，在其后也流传，尤其“六舞”（“六乐”），不仅是周王朝礼乐制度的重要组成部分，之后的历代之王朝都奉之为乐舞的最高典范而沿用。用于祭祀的歌舞，各个时代也有所发展，有不同的内容，例如汉代的“灵星舞”，是在灵星祠祭祀土地神、谷神后稷时跳的舞蹈，实为一种表现农耕劳作的农业生产舞。又如秦汉时期，西南地区各少数民族跳的“巴渝舞”，是用于祭神的武舞，等等，说明我国古代的祭祀乐舞是十分丰富的，而且传之不衰，源远流长，有继承，也有发展。

综观以上对地神的信仰崇拜与祭祀，与对天神是相同的，无论是现实生活，还是精神世界，地神与天神具有同等重要的价值和意义，都直接影响、关系到人们的物质生活与精神生活。地上的自然物、自然现象，更具有“生命”的意义，与人类生存更贴近、更直接，所以在自然崇拜的原始宗教观念里，这些与土地自然相关相联的物与

现象,更容易被人的思想意识所吸收,更容易被神化。而且地上与天上一样复杂,这就决定人们对大地的信仰就不是单一的,所以地神也不只一个,而是一群。而其中土地负载万物,有了土地,万物才有所依附,故地神是总领地上诸神之首的大神。这位大神与其他诸神相依相存,共同组成地上神的神祇世界。这是一事物与他事物对立统一、相互联系的辩证关系在古代先民地神信仰中的具体反映,这一哲学思考得到很好的证明。基于这样的哲学思考与宗教信仰,又决定了祭祀对象的群体性,除了祭祀地神、土地神、社稷神为主、为重之外,还要祭祀其他地祇之属诸神,山神、河神、海神、五祀、五岳、四渎等,都属祭祀之列,乃至与土地、农事有关的其他神祇,也须祭祀。中国人历来崇尚仁、善之美德,对地上之百物,凡有恩惠于己者,都得感其恩惠,以祭礼谢恩于神;如有灾祸发生,总是自我谴责,认为自己有罪于神而受神灵惩罚,这种负罪的文化心理,是用祭礼谢罪于神的根本原因。人们用祭礼求得自我心理平衡,求得与众神或自然和谐相处,最终求得地祇诸神赐予更多的资源财货,或消灾免难,求得自身的生存、发展,这是祭祀地祇诸神的功利目的,也是总的价值取向。古代先民又因为认识到地神与其他神祇不可分离的关系,实际是对世上万事万物内部之间相互联系的综合思维,所以祭典往往不单独祭某一个神,祭地神,同时也祭谷神、山神、河神;祭山神、河神同时也祭五祀、五岳、四渎之神。如殷商时代的“畋田”祭,周王朝的“祭蜡八”等等,都是多神合祭,表现出祭祀礼仪的综合性和地神信仰的多元性。

祭祀地神及其祭礼本身,要随时代的变迁而有所不同,时代、地域的不同,所祭祀的具体对象不同,例如谷神、农神或稷神,夏及夏以前,祭烈山氏之于柱为谷神;殷商祭契为稷神(谷神);周祭后稷为稷神;秦汉及其以后又祭灵星为土谷神;再后来祭神农为谷神。直到现在,我国南方农村及其山区,还将神农祭为谷神。而且,土地神的神格性别也发生变化,初始为女性,称后土;其后称社,是男性;再

后来又出现社公社母之称,男女二神共祀一庙。这些文化现象的产生,说明土地信仰崇拜随时代的变化而融入了时代的文化因素,反映了人们文化观念,价值取向的改变。但是,无论怎样改变,各个历史时期所祭祀的具体神祇称呼虽然有所不同,但对土地的信仰观念是永固不变的,代代传延不断,这是土地信仰的传承性。

土地信仰总是与祖先信仰结合在一起,是土地信仰的一大特色,此传统虽始于有文字记载的殷商,而灵魂不灭观念却产生于母系氏族社会时期,即旧石器时期,到了古帝颛顼时代,已是原始宗教泛滥的时期,达到人神混杂的程度,所以以此推论,土地信崇拜与祖先信仰崇拜相结合应该在殷商之前,不过殷商时期有文字明确记载而已,明确地将土神或社神视为祖先之灵魂的化身,还将河神、岳神视为先公、先王一起祭祀。因此后世也继承此传统,祭祀地祇诸神之时,同时还祭祀祖先神,直至现在,西南地区的少数民族社会祭祀谷神、丰收神也祭祀祖先神,以五谷丰收、衣食富足之喜讯告慰祖先在天之灵,与家人共享丰收之喜悦。对祭祀地祇诸神的祭典极其重视,是地神信仰的又一重要文化现象,祭典尤其重视酬享地神的牺牲,其中各种用人牲的方法和血祭之礼,实慑人心魂,这不仅表明地神在古人心目中和祭天坛、社稷坛上的极端重要、神圣的地位,还证明了地神在祭天文化中的重要价值。祭典中音乐歌舞的应用所起的作用也是重要的,它融入了整个祭祀地祇诸神的祭典之中,对祀神音乐(或礼乐)的神奇之功,古人虽不无夸大、离奇之说,但对当时的现实社会起到规范伦理道德的作用、强调音乐在人神关系、人与自然的关中所起的协调作用,更强调纯教化、正民风以及对人的道德品性的潜移默化等等,却是客观存在,不可否认,这方面《诗经》是其典范。强调音乐本身所寓含的审美文化因素,对宗教信仰和社会生活所起的这些作用,不仅表达了上升时期新兴政治集团、国家机器建立稳定的社会秩序的理想愿望,也正是祭天文化中天神、地祇的“神旨”要求,之于人事社会就是建立新兴封建社会秩序所需要

的“营养素”。以礼制为治国纲领的周王朝,将礼乐视为治国之本,体现其尚文的周文化精神。所以,使与礼乐结合为一体的祭祀礼仪,肩负起建立、巩固国家上层建筑的使命,使天地信仰崇拜在礼乐中不断赋与新的时代色彩。由此看来,礼乐在祭礼中的作用,远远超出了它有本身的价值,祭祀天神、地祇的祭典的作用和文化价值也同样是如此,从而使整个中国祭天文化在中华民族形成、立国安邦的过程中成为得力的“助手”而具有鲜明的政治色彩。

六
天
道
观



天道观是祭天文化的思想理论部分,也是精神实质部分。天道观的形成,经过了从低级到高级的漫长的发展过程,最初阶段或低级阶段是感性认识多于理性认识,高级阶段则相反,甚至完全高度抽象化、理性化。

文化因素的多元性是中国祭天文化和天道观的一大特征,历史悠久、渊源深厚是又一大特征。传承性、延续性也是中国祭天文化、天道观乃至整个中国传统文化的总体特征。天道观作为祭天文化的一部分,在中国历史文化中通古贯今,有其自身的发生发展过程,在此过程中,可以使人从深层去认识祭天文化的作用,认识中国传统学术文化思想的形成之源。

(一)原始神话思维中的天人关系

初期,原始古朴的天道观随原始宗教意识的产生而产生。原始社会的先民对天、地万物的认识,还处于原始自然崇拜阶段。早在数万年前的我国旧石器时代的母系氏族社会,这种意识就已萌生。最能引发先民思考、探索、联想的是天、地、万物,这是人们赖以生存的客观物质,而这种思考、认识、联想伴随着信仰、崇拜,这是一种有文化价值的精神创造和心理活动。

上古时代留下的神话传说,是表现这种精神创造和心理活动的“活证”。关于中华民族的始祖女神女娲的神迹,是上古时代具有文化价值的创造,也是这一创造的代表或标志。女娲向天神祈祷让天下男女配婚姻的神话传说,传递了初始的天神崇拜这一原始宗教意识。女娲“祷祠神”、“置婚姻”的行为,暗含着天神主宰人类命运的意识,人类的繁衍、生命的传延由天神的旨意而定,这是融合着天神崇拜、生殖崇拜、生命崇拜的原始天道观或原始宗教意识,是原初意

义的天命观。

在女娲时代,物质实体自然的“天”与具有神力的精神性质的“天”同时对原始先民起作用,使他们感到威力无比、神秘莫测、不可战胜,所以向天神——这位人类万物的大主宰祈求赐与福泽,允许人类繁衍子孙后代。女娲向天神祈祷这一事实表明人与天的关系,自人类之初、诞生之日起就密不可分,人类的一切,包括生命全部听由天神不可战胜的神力支配。繁衍后代,是在天神崇拜中人类对自身生命现象的思考,认识。

与女娲相连不分的男性始祖大神伏羲氏,与女娲同属一个大的历史时代——石器时期的氏族社会,到伏羲氏开始出现父系文化,在以往原始自然崇拜的基础上,有了图腾崇拜,丰富了原始宗教信仰的内容,但这时万物有灵信仰仍然盛行,仍然处于支配地位。不过这时人们思考的问题比过去的历史时期复杂,除了关注主观、自我的生命现象之外,还更多地关注客观世界,关注大自然的千变万化,日、月、星辰、风、雨、雷电、大地、山河,动物的生长死亡,植物的枯荣、春华秋实等等,因其求生存的功利目的,大自然中的一切现象与物质存在都必然引发人们更为积极的探索、思考,伏羲作八卦正是这一思维活动的精神产物。

先民在对宇宙万物、天地的生命估价时,人与物的生命是要发生交感互渗的,这种生命一体化的观念或思维,又沟通了世间形形色色的个别生命形式。人和物的生命相通、相融,所以,包括在内的一切个别生命形式便都有了亲族血缘关系,可以认天作父,认地作母,可以将河、岳视为“先公先王”,于是献上最丰厚的祭品和最优雅的礼乐,举行盛大隆重的祭礼,表示对天地祖先的虔敬亲情。在诸多的祭祀礼仪中,人们潜意识里与神相交仍是生命一体化的感知在起根本作用。所以这种人类之初的思维、信仰,的确“扩展于自然的全部领域和人的全部历史”。这种思维、信仰当然在古代,尤其上古时代,是最有生气、最热烈、最有风采的时代,特别能表现人类之

初思维的活泼、奇幻和生命的奇光异彩,为我们展示了一幅幅人与自然、人与天神、地祇融为一体的大一统精神世界的生动画面,这是充满奇思妙想和生命活力的人神相交、相融、相通的理想“王国”。在人类之初的这个生命一体化、物我大一统、人神合一的精神世界里,整个自然界都充满着生命力,都成为崇拜对象,“在他们的思想中还没有这种‘形而上’的问题发生,所以,他们仅仅认为上帝是实在的,一个实际上存在的实体,”“在这个时期中,那些使我们感到很是幼稚而且无味的故事,全由质朴的诚心所造成;当时那些人小心谨慎地接受了,并且认作是真的。”^①我国上古时代的天人关系正是如此。

原始神话思维、生命一体化的观念认为,天与地可以相通,人与天可以相连,人的生命与万物的生命可以相融,甚至可以相互取代。正如龚自珍所说:“人之初,天下通,人上通,旦上天,夕上天。天与人,旦有语,夕有语。”在当时人们的原始思维里,天地相通、天人相通绝不是一种幻想,或是一种抽象的概念,而全“认作是真的”,是实实在在的“事实”。人与天相通在《山海经》里讲得更具体,有群帝(天神)往来聚会的“帝之下都”,古之昆仑丘、嵩山等几十座大山、神山都是群帝往来的处所,也是人与天、与群帝交往的路,所谓通天路。相传古代的大巫(实为被神化的人)就可以登山上天到帝都与天神、群帝相会。《海内西经》说,巫咸国在女丑北,有一座神山叫登葆山,“群帝所从上下也”。《海内西经》说海内昆仑之虚,是帝之下都,除了后羿没有谁可以上到神山之巅。《大荒西经》说大荒之中有座山名曰“丰沮玉门,日月所入。有灵山,巫咸、巫郎、巫盼、巫彭、巫姑、巫真……十巫从此升降,百药爰在。”这些巫觋(男女巫)在当时是能上天入地的神人,他们在人们心目中是通神的神圣者,他们可以上天与群帝来往,还可以从天神那里采来百药治病,所谓“民神杂

^① 施密特著《原始宗教与神话》,上海文艺出版社,1987年版。

糅”、“人神同位”就是如此情景了。凡人也可以上天与帝交往,《海内经》就记载了这样一个故事。故事说有一个叫柏子高的人,他就曾经到过华山青水之东的一座神山,这神山称为肇山,柏子高就通过这座神山上下来往,到达了天上。

我国古代关于神山的传说很丰富,民间流传也很广,古籍所载也多,《列子·汤问》“渤海之东,不知几亿万里,有大壑焉,实惟无底之谷,其下无底,名曰归墟。八纒九野之水,天汉汉流,莫不注之,而无增减焉。”这渤海之东的无底深谷归墟里,据传说飘着五座神山,称为岱舆、员峤、方壶、瀛州、蓬莱,每座山的高度和方圆都是三万里,山与山之间的距离有七万里,山顶平地也有九千里。山上有黄金宫殿、白玉栏杆,所有的飞禽走兽都是素白色的;到处生长着珍珠美玉的神树,这些神树开花结果,果实是珍珠和美玉,食之长生不老。还有长着双翅的小神仙在五座神山上自由飞翔。这就是神们所居的地方。后来有两座神山因飘浮无根,被风浪吹到北极而沉没在大海里,只剩下方丈(方壶)、蓬莱和瀛州,关于这三座神山,古籍和民间也有不少神话故事流传。天帝与这些神山也是有联系的,是这位天上大神用神力保住了这三座海上的神山。这三座神山因生长着生长不老药,于是人世的帝王都想寻找这些神药,最著名的是秦始皇求神药而不得,最终驾崩。《史记》载曰:“始皇南至湘山,遂登会稽,并海上,冀遇海中三神山之奇药,不得,还至沙丘,崩。”到三神山求神药的人还有战国时代的齐国的威王、宣王,燕国的昭王,汉代的汉武帝等等,这些人王因求“万寿无疆”也把神话当现实,可见对神、天神、神药的信仰崇拜之笃诚无疑。

在古籍神话传说中最著名的神山是昆仑山,为世人所熟悉,广为流传。不仅有天帝、神仙来往、居住的神山,还有群帝休息、居住的神树,名曰“帝屋”,有所谓“帝女之桑”,这就是上天的天梯。据《山海经》所载,具有天梯性质的神树有北方海外的三桑、寻木,其文曰:“三桑无枝,寻木长百仞”;“桑木长千里”。还有东方海外的神树

叫扶桑，“汤谷上有扶桑”，^①长数千丈。西方荒野之地有一种神树叫若木，“若木在建木西，未有十日，其华昭下地。”^②

古籍神话里最具代表性的神树、天梯是建木，此神树不少传世古籍有记载，现集于此。《淮南子·地形篇》曰：“建木在都广，日中无影(影)，呼而无响，盖天地之中也。”又曰：“建木……众帝所自上下。”《山海经·海内经》曰：“西南黑水之间，有都广之野，盖天下之中。爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷，百谷自生，冬夏播琴。鸾鸟自歌，凤鸟自舞，灵寿实华，草木所聚。爰有百兽，相群爰处。此草也，冬夏不死。”又说：“有木曰建木，百仞无枝，上有九橰，下有九枸”；“(建木)引之有皮，若纓黄蛇”；“建木……太暉爰过。”等等。这棵建木真是神奇无比，所生之地都广在天地的中心，此树便是长在中心的中心点上，所以到了正午，太阳照在树顶不见影子；树高百仞无枝，直插云霄，只在顶端有弯曲的树枝盘绕，像一把伞盖，树根也弯曲盘根错节，若是拉扯它的树皮，树干就脱落下来，像软软的纓带和黄蛇。这棵立于天地中央的神树，是天上各方天帝上天下地的神梯，也是连接天和地的天梯。传说东方的太阳神，人祖神伏羲(即太暉)也曾经缘着这座天梯上下来往于天上人间。再看建木所生长的都广之野，也是神奇美丽的乐园，这里是天地之中心，百谷四季都可播种生长，鸾凤歌舞，各种飞禽走兽聚集在这里，花草树木冬夏长青，还有一种像竹子般有枝节的树叫“灵寿”，能开出芳香美丽的花朵，茎干可做老人的拐杖。^③这是地上人间理想的“乐土”，真正神话的世界。从以上神话所描绘的众天帝上下往来的“天梯”，在上古时代人神合一、生命一体化、物我大一统的精神世界里，天地相通，天人相通不是臆想中的幻觉，而是信之确凿的普遍真理而相信笃诚。

① 《山海经·海外北经·海外东经》。

② 《淮南子·地形篇》。

③ 袁柯著《中国古代神话》，中华书局，1960年版。

在上古时期的原始神话思维里,人与天、人与神不仅可以通过“天梯”相往来,甚至人与神、人与自然万物的生命也可以相融为一体,可以互换。这种信仰意识和富有朴素哲理思考的典型资料,是中华民族的女始祖神女娲和男始祖神盘古的化育神话。这两位始祖生前均有创造人类、开天辟地之创世伟业,反映出人神共创世界的神话思维,也是人神合一、物我生命化一的古朴世界观、宇宙观的另一种表现。再分析这两位神祖死后与天地万物的化育更是“化”得彻底,融合得分不出天地间人与神、“我”与物的生命二元因子。

先看女祖神、女天神女娲化育万物的神迹,《说文》曰:“媧,古之神圣女,化万物者也。”《山海经·大荒西经》说她死后,肚肠化为十个大神,排列在大荒西边,守卫着广阔的原野;《淮南子·览冥训》又说她死后“乘雷车,服驾应龙,骖青虬,援绝瑞,席萝图,黄云路,前白螭,后奔蛇,浮游逍遥,导鬼神,登九天,朝帝于灵门”。她乘着响着雷霆的天车上天,驾驭着生翅膀的神龙和无角龙,白色的天龙在前开路,后有奔蛇尾随,黄云簇拥车座,鬼神热热闹闹跟随前后左右,天车直升到九重天,在灵门朝见了天帝。女娲死后灵魂不死,与生前一样轰轰烈烈,不同凡响,《淮南子·览冥训》歌颂她说“考其功烈,上际九天,下契黄垆;名声被后世,光辉重万物。”

另一位开天辟地的始祖神盘古死后也是伟业齐天地,许多古籍记载其生时创造天地、死后也有化育万物之功,这里择其典型者而论。《太平御览》卷二引徐整《三五历纪》曰:“天地混沌如鸡子,盘古生其中。万八千岁,天地开辟,阳清为天,阴浊为地。盘古在其中,一日九变,神于天,圣于地。天日高一丈,地日厚一丈,盘古日长一丈。如此万八千岁,天数极高,地数极深,盘古极长。”其后盘古“将身一伸,天即渐高,地便坠下。而天地更有相连者,左手执凿,右手持斧,或用斧劈,或以凿开,自是神力。久而天地乃分,二气外降,清者上为天,浊者下为地,自此而混茫开矣。”这是在中国南方各民族中流传极广的盘王(或盘古王)开天辟地的创世神话。这是人进入

神界,具有神力的丰富想象,是“人神同位”、“人神杂糅”的具象描绘,解释天地万物来源在神话思维的联想中完成,答案是天地与“我”同体,万物与“我”同源,人神共创世界。盘古的“死”,在原始神话思维里同“生”具有同样的意义,不过是一事物转化为他事物罢了,生命在地上、在天上、在万物都是可以互相变化的。《述异记》载“盘古之死也:头为四岳,目为日月,脂膏为江海,毛发为草木。秦汉间俗说:盘古氏头为东岳,腹为中岳,左臂为南岳,右臂为北岳,足为四岳。先儒说:盘古泣为江河,气为风,声为雷,目瞳为电。古人说:盘古氏喜为晴,怒为阴。吴楚间说:盘古氏夫妻,阴阳之始也”。《绎史》引徐整所著《五运历年记》说:“首生盘古,垂死化身:气成风云,声为雷霆;左眼为日,右眼为月,四肢五体为四极五岳;血液为江河,筋脉为地里,肌肉为田地,发髻为星辰,皮毛为草木,齿骨为金石,精髓为珠石,汗流为雨泽;身之诸虫,因风所感,化为黎甬。”盘古长达九万里的躯体,上下天地万物及人类无所不化!这不仅是神话思维的奇妙、浪漫与灿烂,更重要的是其文化价值观,即天人合一的古朴宇宙观,其间也有对英雄祖先的崇拜文化因素。

人类可以与天帝上下来往,人神无别。人死后灵魂升天,与天神为伍,化为神灵,共生永存不朽,与天合而为一。“万物本乎天”,是天神创造万物的另一种蓝本,而盘古死后化育万物,人的生命化为万物的生命,其意为人的生命也具有神力,可以渗入天地宇宙之中,化为日月星辰,化为江河大地,人的生命与万物的生命互换互化,生命可以永生不灭,生生不息,在天地间循环往复,与天地万物保持相合相融的“亲缘”关系。这就是融合着灵魂不灭、祖先崇拜的天人合一宇宙观的具体文化内涵,也是原始神话思维中五彩缤纷的天人关系。这也是原始先民对天地、万物、人类自身认识的一种古朴天道观,这是一种低级阶段的天道观或天人关系。虽然这只是一“种原始的、质朴的、未发达的”宇宙观、天道观,但它影响着将来“发达”起来的祭天文化及其天道观的本质,以天地为核心思考探索人

生的价值及其与天地的关系,它影响决定着中国人自古以来的人生观、世界观的主要构成成分,中国人的人生观、世界观离不开“天地”信仰,谈到人生世事言必称“天地”,所谓“学不际天人,不足以为之学”;而且,它为以后以天地祖先信仰为核心的儒家道学正统思想理论和哲学思想基础的形成,都起着发轫与胚胎的作用。

(二)夏、商、周的天命论

如果说上古时代对天神及其整个自然界的认识,主要是原始神话思维、原始自然崇拜的话,那么在这之后的社会历史发展中,在先民的心智、心灵渐渐发展起来的时候,对天神的认识也进入了新的文化历史境界,给上古时代的神话思维中的天人关系注入了新的文化价值因素,新的学术文化思想渐渐形成,其标志就是天命观的产生。

但是,这样的历史时期是相当漫长的,还不能完全脱离神话思维和万物有灵崇拜,对天神及世间万物的认识、理解既是物质的,也是精神的,不过,这时的精神因素渐渐增多。我国虞、夏时期,社会历史已进入了新的阶段,渐渐脱离史前的神话世界而进入文明时代,即进入阶级社会产生的前夜。这时社会的政治、经济、军事、文化、宗教、哲学等,均以较前迅速的步伐向前发展,作为宗教、哲学范畴的天道观也以较前不相同的面貌出现,而成为整个社会的精神支柱和思想武器。

将对天地万物的认识、崇拜上升到理性认识的高度,是伟大的思想家、儒家学说的创始人孔子,他对天道有精辟的论述,他认为“天地之道,可一言而尽也,其为物不贰,则其生物不测”;又说“诚者天之道也,诚之者人之道也,诚者不勉而中,不思而得,从容中道圣

人也。”是说天地之道可以用一个字来概括,就是诚,因为天地忠诚不贰,所以生长万物,神奇莫测。而诚,是天所固有的道;想达到诚,则是人所遵循的道。天生的诚,是不必勉强就很适宜,不必思虑就来到心中,自然而然地合于道的要求,这只有圣人才能做到。又说“诚者物之终始,不诚无物。”认为诚是万物的根本,没有诚就没有万物。“诚者非自成己而已也,所以成物也。”诚又不仅是自我(主观)存在、表现而已,同时也成就万物,是促使、成就客观事物的必备条件。所以“唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”^①

孔子关于诚的论述有这样几层思想含义:诚是万物的根本,是天道的体现,是天所固有的本性,即诚就是天道,是万物生长及自然界的客观规律,如果离开了天道或诚,违反了自然规律,万物就不复存在,所以诚除了自我完成、形成天地间的规律,还能促使万物的生长。人与天道、诚的关系,认为人达到了诚,也就遵循了天道,遵守了自然规律,也就成就了人道,所以诚不仅是天所固有的,也是人心所天生的,自然合于天道。所以具备了天下最高之诚的人,就是合于天道的人,就能充分实现自己天赋的本性,也能发挥别人和万物的本性,而帮助天地化育万物,就是充分发挥天道人道的作用,就可以与天、地并立为三了,这是天道与人道的完美结合,所谓“天大地大人亦大”,此其谓也。孔子热情赞扬歌颂诚与天地之道说:“天地之道,博也厚也,高也,明也,悠也,久也。”天地之道是广博、厚重、伟大、光明、悠久无穷的,在天地间永恒存在。在这里诚既是自我主观的存在表现,也是自然规律、天之道的客观表现、存在;而主观存在,在孔子看来更重要,它是促使、成就万物生长和天神(客观的天)显灵性、神性的必备条件,两者结合就是天性的道德,名曰“天道”或天

^① 《四书五经·中庸》(上卷),北京古籍出版社,1994年版。

地之道,就是天人合一思想的初始含义。

孔子在论述诚、天道时,也论述了天地的物质性,也强调了“诚”的客观物质作用,但他是在主观理性的前提下论述天地的物质性及自然客观规律的,对天的认识已高度理性化。孔子的天道观其核心是“诚”,它告诉我们:诚信不贰是天道的本质特征,诚是万物的主体,就是天地之至道;合于天道的人就获得了人道;人与天地万物的关系即天人关系是构成天道观的基础。这里有人对天地万物的崇拜依赖;人对天地万物的认识探索以及人在天地间的位置作用,而人与天地的和谐统一,则是人们追求的终极目的,也是崇拜信仰天神、地祇的终极目的,这种信仰崇拜既有哲学的唯物成分,也有神学主观唯心主义成分。上述孔子对天道的阐释论述,就是中国天道观、祭天文化的基调或框架。孔子的天道观强调主观理性,在某种程度上也体现了以人为本的儒家思想文化精神。

既然天地之道是诚信不贰的,能化育万物生长,创造丰富的物质财富;又能使人心合于天地之道而获得人道成为圣人,那么,天道就是不可以怀疑的,不可违背的。这种观念还在虞、夏甚至以前更远的时期就已产生。天地万物的自然现象,例如星移斗转、四季更替、昼夜交替、江河奔流、草木枯荣、人的生老病死等等,均不以人的意志为转移,这些现象引发人们思考的时候,既有切身体验的“物质性”、自然规律性,也有对神力的崇拜,认为是神力所为,进而将天神的作用与国家、政治相结合,与个人命运相结合就要支配、主宰国家的命运和个人的生死祸福,这个天神的威力就是孔子所抽象出来的“天道”的概念,这是具有至诚之性、不可怀疑、不可违背的天地之道,也就是上天的旨意,谓之“道”、“天道”,当然,孔子的天道观也含有朴素唯物主义的成分。而虞、夏时期及其以前,对天的认识已有明显的神性特点,这个上天已具有神的意志,即有天命的意识。《尚书·尧典》记载,帝尧对共工治理洪水不满意,认为“他善言而赏邪僻,貌似恭谨,而怀疑上天”,因为共工怀疑上天,违背天意,所以治

水失败。意思是天意不可违,上天不可怀疑。《大禹谟》载伯益盛赞“尧德广远,这样圣明,这样神妙,这样英武,这样华美:于是上天顾念,使他尽有四海之内,而做天下的君主。”意即尧的君主地位是上天的赐与,是天的旨意决定的。又记载舜帝赞赏禹的德行说:“我赞美你的德行,嘉许你的大功,上天的大命落到你的身上了,你终当成为大君。”禹治理洪水立下大功,接受舜帝任命,当上国君,这是上天授与的“大命”。而且舜帝告诫禹说,要敬民尊天命,才能保住“大位”,要慎重对待你的大臣,敬行人民可愿的事,如果四海人民困穷,天的福命就将永远终止了。后来禹奉舜帝的命令讨伐苗民之罪,苗民不服,伯益(舜帝的重臣,主持祭祀的礼官)向禹进谏说:施德可以感动上天,过去舜帝在历山开垦田地时,天天向上天号泣,向父母号泣,自己负罪引咎,恭敬行事去见父亲瞽瞍,虽然过去父亲对他不好,可舜仍然孝敬父亲。孝心感动了瞽瞍,信任顺从了舜。至诚可以感通神明,何况这些苗民呢?于是禹大施文教,苗民便不讨自来归顺。说明诚的重要,是天道人道都不可缺少的东西,有诚天地之道存;人心思诚,达到诚的最高境界人之道即成,以至诚之心对待上天神明、以孝道(是人之道的根本)侍奉父母祖先,这就是君主圣人的美德,具备了这样的美德就可感动天神,天下人民就可来归顺,王位也就巩固了。

这样的思想意识和天道观《夏书·益稷》表现得更明显,它记载了禹与重臣皋陶讨论治理天下的大事。禹认为,依靠有德的人指导接受上帝的命令,上天就会再三用休美赐与你,所谓的有德,就是“致孝乎鬼神”^①,是说禹能效法继承祖法、敬奉天神,上帝就赐予他恩惠,于是“有夏服天命”^②,夏王朝受天命而得天下,得到统治天下的最高权利,此亦谓“大命”、“大位”。

① 《论语·泰伯》。

② 《周书·召诰》。

以上是虞、夏时代天道观的具体内容,强调至诚的作用,只有用至诚之心对待上天神明,才能与天神沟通,也才能与人心相通,圣人君主的行为德性就合于天地之道,也合于人之道,上天就会赐予他王天下的“大命”。这就是以至诚之心敬天、行孝、施仁而王天下的道德和伦理意识;又将天道人道与国家安危、政权得失、人心向背以及个人的道德品性联系起来,而这一切都要由“上天”的旨意、天命来决定赏罚。这是以天命为主要内容的天道观,融入了政治与道德因素,其中仍以“诚”为道之核心,将“诚”上升为“天道”,是后来春秋末期的思想家老子,虞、夏时代虽然已认识到“天命”治理天下,建立社会秩序的重要作用,但还不曾上升到天道的理论高度。简而言之,这时的天道观主要由天命体现,而又与政治、伦理道德相结合,成为当时社会的思想意识形态的主流,成为“圣人”治天下的法则。

虞、夏时代的这种注入政治、道德伦理的天道观,到了商、周时代得到继承和发挥,前面所引殷商甲骨卜辞关于“帝”的内容,帝虽有天神、人祖神的共性,其实已明显含有天命意识,在商人心目中,“帝”、天神就是主宰世间万物的至上神明,自然的、社会的、商王生前的所作所为及死后的灵魂,都得由这位“帝”支配,都得听命于“帝”的安排、主宰。商王朝统治阶级对至上神权威的认识、利用更为明确,明确提出天命观点,这主要体现在三个方面:一是利用天神的绝对权威证明商王本身王位的合理性,是天命授予,而达到巩固王位的目的;二是对被统治的奴隶,利用天命使他们安于被奴役、被宰割的地位;三是利用天神作为改朝换代的工具,一个王朝推翻另一个王朝是由天命所定。《商书·汤誓》就明确表现了以上各方面的内容,体现了天命观的精神实质。文章记载的是商的开国之君商汤或汤讨伐夏桀的誓言,汤王说,他消灭夏桀不是他自己要犯上作乱,而是夏王犯下许多罪行,品德坏,上帝命令我去讨伐夏王,这是遵从天命代替上帝对夏实行惩罚,所谓“有夏多罪,天命殛之。”又利用上帝天命威吓参加讨伐的民众,一定要听从他的誓言,他是替行天命,

是完全合理的,如果不听从就要降为奴隶,或者被诛杀。意思是不听从汤王的命令,就是不听从上帝的命令、不顺从天命的安排,就要遭杀身之祸;是天命注定夏灭亡,讨伐夏桀是合理的。残暴的夏桀遭到人民的诅咒,人民指着太阳说:“你这个太阳什么时候才消失呢?我们宁愿同你一道灭亡!”夏桀失去了民心,这也是上帝、天命灭夏的原因,所以汤王灭夏更是合理。

《商书·汤诰》记载汤王灭夏之后,在商都亳邑大告万方诸侯,揭露夏桀违背天命的天道行为,进一步说明他灭夏的英明之举以及他取得王位的合理性。他希望人民都执行他建立的常法,接受上天的福祿。从商王夺取政权、建立国家的全过程,都贯穿着一个精神,就是天命,商王在国都亳邑对万方诸侯的这个诰文和以上的誓言,证明天命观是其成就大业的精神武器,较全面地反映了商代的天命观。首先,成汤认识到上帝对民是降善的,所以为人君者就应顺其天意,不能像夏桀那样灭弃道德、对百姓施暴政,否则将受上帝的惩罚;第二,有德之君可以也应该替上帝行善讨伐不道之暴君,这是维护天道、奉行天命的英明之举,这样的国君就是英明的,应该得到万方百姓的拥戴;第三,君臣要随时谨慎行事,遵天命守常法,就可以得到上帝赐予的福祿,否则将步夏桀之后尘。这是对取得政权的商王朝上下君臣的警示。由此可知商汤不愧是商王朝的开国明君,他比较清醒地认识到夏王朝灭亡的根本原因,是对人民施暴政而违背了天意,导致天怒人怨,从而懂得“不要施行非法”,遵从天道善待百姓。这里已含民本思想的萌芽,或有民主意识的萌芽,不只看到了上帝、天命的威力,似乎也觉察到天命中的“善”即是民之“常性”,那么“恶”就是无德之君的“暴虐”,天道、天命不可违,人道也不可弃,在天命观中融入了“善”的道德文化因素。

如果说虞夏时代天道观中的仁政思想只是一种萌芽,而在商代就有了比较明确的认识,当然,人民才是成汤这位商王朝的开国明君的“教师”。这时的天道观中很强调“德”的作用,明确提出“纯一

之德”，而“善”是其精神实质，从而提出仁君的主张，这些内容在《尚书·太甲下》有突出反映，这是商之先祖伊尹向新任商王传授的治国之道。文章主要内容是：伊尹和成汤因有纯一之德，能合天道接受上天的明教，所以能拥有九州的百姓，才能革除夏王的暴政。这不是上天偏爱商家，而是上天佑助纯德之君；不是商家求请于民，而是人民愿意归向纯德之君主。上天是否降灾与福，都在于德。新任国君要不断更新自己的品德，做到始终如一而不间断，这样就会天天更新德行。德是没有不变之法的，但要以至善为法，而善没有不变的准则，能协和统一就好。这里特别强调国君的“纯一之德”，而德又以善为核心。认识到天命只能授予有纯一之德、施仁善之法的君主，将天命与仁政主张结合而服务于商政权。同时也特别强调天命，以证明他们灭夏得天下的合理、合法，这是古代明王顺承天道、敬顺天意、效法祖德的结果，是上天的恩赐，是祖先在天之灵的保佑，此谓尊天法祖的治国之道，建立既设神道又立人极的治国思想。

天命不仅主宰国运，也要决定个人的福祿寿夭，《尚书·高宗彤日》说得很明确，说：“惟天监下民，典厥义，降年有永有不永，非天天民，民中绝命，民有不若德，不德罪，天既孚命正厥德，乃曰其如台。”上天监视着下民，赞美他们合宜的行事。上天赐给人的寿命有长有短，这不是上天要使人夭折，而是有的人自己断绝自己的性命。因为他们有不好的品德，犯有不顺天意的罪孽。上天已发出命令纠正他们的品德，但不悔改，你说拿这些人怎么办呢？这里说明的是天意、天命、品德对个人命运所起的决定性作用，没有好的德行，不顺从天命，国家就要灭亡、个人就要遭夭折。而德的核心是善，“作善事的，（上帝）就赐给他百福；作不善的，（上帝）就赐给他百殃。你修德不论多小，天下的人都会感到庆幸；你行不善，不论多大，也会丧失国家”。^①推而论之，个人失德、不行善，上帝也会赐给你百殃，而

^① 《白话四书五经》，岳麓书社，1994年版。

遭到祸害。这时的天道观,已是天命、天道、仁善之德的综合概念,其文化内涵较前的历史时期更丰富,天命论的政治属性、道德属性也比过去时代趋于明显,天命论成为观物论事、治国的思想理论。

殷商时代的天命论到了周代就更趋系统化、理论化,且有新的发展。周人的先祖周公姬旦在继承虞、夏、殷商各代的天命论世界观的基础上,又总结了各代统治人民的经验教训,制定了一套完整的周礼,明确提出了“敬德”、“保民”以“礼”治天下的主张,这也是周王朝天命论的基本思想。周代的天道观仍然强调天命和德政,《周书·多士》总结了商王朝从兴盛走向灭亡的历史,周公用以告诫年轻的周成王从中吸取教训,以保周氏天下。《周书·泰誓中》明确提出“天视自我民视,天听自我民听”。上天的看法就是人民的看法,上天的听闻就是人民的听闻。天意可以代替民意,把人民的作用提到比以往更高的地位,从商王朝的灭亡中看到了人民的力量,使周王朝不得不重视,不得不打出皇天上帝的旗号使人民归顺,从而产生保民的人本主义民主思想。

这样的思想在《周书·泰誓上》所记载的武王伐纣的言论也表现得很清楚,揭露纣王的暴行,皇天动怒灭商;而且不祭祀上帝神祇和他的祖先宗庙,上天命令武王伐纣,如果他不顺从这样的天意,他的罪过就跟商纣是一样的了,结论就是“商罪贯盈,天命诛之。”人民在周王朝的天命观中有着举足轻重的地位,武王进一步提出“惟天地万物父母,惟人万物之灵”,又说:“天矜于民,民之所欲,天必从之。”这不仅是天人关系的精辟论述,更闪烁着可贵的民主思想的光辉,看到了人在天地中积极主动的作用,这样的思想就是在今天看来也是积极进步的,在当时的学术思想领域无疑起到了先导的作用。由于认识到天意民意同样重要,不得不考虑比殷商更进步的治国之道,这就是周天子所认为的“皇天无亲,惟德是辅;民心无常,惟惠是

怀；为善不同，同归于治；为恶不同，同归于乱”^①。周代的天道观虽有新的思想因素，在天人关系中有积极的文化思想，这一切也是在天命的前提下产生的，天命观仍是起主导作用的，强调“天命靡常”^②、“天命可畏”^③，用天命观指导、警示统治者本身，也教化“小民”。天命观仍是周代天道观的理论基础，是整个周王朝社会上层建筑起主导作用的思想理论核心。

总的说来，周代的天道观是以尊天命、敬仁德、保“小民”（人民）为具体内容的思想体系，具有鲜明的社会性、政治性，祭天坛上的那位神圣的皇天上帝已成为周王朝的保护神。在思想意识里，这时天神已具有自然与社会的双重属性；在政治上，已是政教合一，天神已成为王权的象征。天道观成为解释自然现象、社会现象的学术理论思想，这时的祭天文化已成为周文化的有机组成部分。

纵观虞夏、商、周时代的天道观，其核心是天命论，上古的天文、历法是糅合于天地鬼神信仰产生、发展的，夏文化精神必然与这一古老的信仰一脉相承，同天地鬼神信仰形成的祭天文化、天道观也必然是夏文化的重要组成部分。及至殷商，“建立商汤六百余年的文化，一变夏代文化朴实的形态，偏向于天道的观念，走入‘以神道设教’，类似宗教的精神，因此便形成殷商时期，历史上有名的‘殷尚鬼’，崇拜鬼神意志的文化精神。”^④ 这种文化精神体现在《书经》里，形成《书经》文化系统，因为它“偏向于天道的观念”，那么，天道观、祭天文化在《书经》文化系统中便占有显赫的地位，甚而成为主流，而其中的天命论是其核心，它要左右当时的整个人事社会的政治、经济、生产、生活实践，也要左右、规范整个社会的思想行为。“《书

① 《周书·蔡仲之命》。

② 《诗经·大雅·文王》。

③ 《周书·大诰》。

④ 南怀瑾著《禅宗与道家》，复旦大学出版社，1991年版。

《易》文化系统并非一成不变,而是一变再变,一直到了西周文王兴于陕西,他承继西北高原传统,《易经》文化的系统,参酌古今之宜,演扬易学而成《周易》一书的基本学术思想以后,再经过他的儿子周武王的革命成功,周公旦的扩充《易经》学系思想,融会三代以来人文文化,与部分承继殷商天道鬼神等的思想,才得以完成周代礼、乐、文教、刑政等人文文明的大系。”^① 在周文化“大系”里,首先是礼,而祭天是礼的极重部分,所以天道观、祭天文化,在周天子的祭天坛上,在周王国的礼制里,都可见到其形与实,无论是天道观还是祭天的仪式,都已发展成自成体系的、独立的、周密精细的学术文化思想系统。

集上古学术文化思想之大成的《尚书》和《易经》,集中反映了祭天文化及其天道观,天道观是其主要的、重要的学术文化思想,是书经文化系统和易经文化系统的主流。要研究祭天文化及其天道观不得不涉及《尚书》和《易经》。

反映上古文化和天道观的《尚书》,是我国最早的传世古籍,前面各代古帝王的治国之道、祭天祀典及其天道观均有讨论。这里有一篇重要的典籍——《洪范》,其与天道观关系密切,也含有唯物主义思想因素。它主要记录殷朝的遗臣箕子与周武王讨论天道的言论。认为自然界和人类社会的一切都由天神安排决定,天道不可违,否则将招致祸患。但也主张不能违反事物本身的客观规律,含有自发的唯物主义思想意识。箕子用鲧、禹治水的不同方法比喻说明天道(规律)不可违,鲧用阻塞之法治水,违反水向下流的特性、规律,因而天神震怒,不给他洪范九畴治水、治世之道,故导致世界秩序被破坏;禹用疏导之法治水获得成功,天神便赐予他洪范九畴,恢复了世界的秩序,反映了天道不可违、天怒不可犯的主导思想。《洪范》的另一重要的内容是它的五行说,将大自然的五种物质元素水、

^① 南怀瑾著《禅宗与道家》,复旦大学出版社,1991年版。

火、木、金、土称为五行,将它与宇宙天地的运行、人事社会的发展相结合,融入天道观,前面论及的“五帝”、“五祀”之神,都是五行学说与祭天文化具体结合的表现,而且对以后的天道观乃至整个学术文化思想都产生了重要的影响。这种影响,从大的方面而论,天命、天神意志,对以神道设教的神学思想和对整个传统思想文化的渗透是既深且广的,例如命运论,几千年来都成为中国人世界观、人生观的主导部分,成为主要的人生哲学。其次,《洪范》的五行说对后世的影响也是明显的,它肯定了世界的物质性;物质内部的相互联系;而且始终运动不息,自然界的自有运动、发展的规律,不可违背,只有依顺客观规律行事,才会有好结果,这些都是积极的因素。诚然,其间是天命论在起主导作用,天命、天道不可违,但唯物主义思想因素也是不可否认的。它对后世的天道观也产生了重要的影响,各家各派的天道观,都不同程度地继承了《洪范》的五行哲学思想。“所谓五行,便是同于《易经》乾卦象辞‘天行健’的行字一样,都是用来说明宇宙天体永无休止、运行不息的道理,行就是行动,运动的古义。所以‘天行健’与五行的行字,便是说明中国文化,对于宇宙的观念,始终认为它是动态的宇宙,因此对于人事、物理等现象世界的观念,也始终认为它是‘变动不居’的变化世界”。^①这一哲学思想对于春秋战国及其以后的中国社会及其思想文化的影响也是深远的,在诸子百家的天道观中都可以找到其根源,对整个中国传统文化起奠基作用的周文化,明显地继承了《书经》与《易经》两大文化系统,其中的天道观、天人关系则完全吸收了两大文化系统的观念,在此基础上,又有所发展,形成周文化的精神实质。

灿烂的周文化更是继承发挥了《洪范》的这一思想。周文化中的《书经》文化思想偏重于天道鬼神,在虞夏、殷商、周的祭天文化中得到具体表现;周文化中的《易经》文化思想,不仅丰富了周文化、祭

^① 南怀瑾著《禅宗与道家》,复旦大学出版社,1991年版。

天文化,而且“春秋、战国时代的儒、道、墨等诸子百家,以及唐、宋以后儒、佛、道各家的学术思想,也无不渊源于《易经》的天人之学”。^①“《易经》的天理即人道的天人合一的哲学思想,称作‘天人之学’,为我国传统文化的基础,一切学术思想的根源,也是我国传统文化的最大特色。”^②“天人之学”、“天人合一”是《易经》文化系统的核心,也是祭天文化的精神实质,它使祭天文化除了具有宗教性质以外,还富有哲学性,使阐释天人关系的天道观具有哲学理论性而向高远精深、博大恢弘的理论方向发展。《易经》本身就是一门博大精深的学问,这里只涉及与祭天文化、天道观密切的部分。

《易经》对天地万物的解释,代表了祭天文化的基本思想,也阐明天道观的具体内容。《易经》产生于商周时代,虽是一部卜筮之书,但它对天地万物及天神的认识、论述主要视其为自然现象和社会现象的变化规律,具有朴素的唯物主义思想,比起以往以天命论为主的天道观这是新的文化思想,比起天神是自然界和人类社会的大主宰来,又前进了一大步,赋予祭天文化新的时代内容。《易经》内容极丰富、包罗万象,涉及天地万物与天道观,主要是它的观物取象和万物交感以及阴阳观念,用这些学术理论、哲学思想解释天地万物和人类社会的种种现象,其核心就是天人关系。对于天地万物的解释,体现了祭天文化的基本思想,朱熹注《周易本义》天的卦象为“乾”,“乾者,健也,阳之性。”天的本质特性为“健”,所谓“天行健”。“健”即为永远处于创造性、运动不息、纯粹由阳气构成的天之本质;“乾”,是日出的光气舒展的形态,在构成宇宙的阴阳二元中,阳是最具生命力的,由阳构成的天在宇宙是最伟大的,所以用阳的符号一重叠成☰,命名为乾,相当于天。朱熹解释天的功能法则,是天如何以自身的规律(大自然的规律)造福于人类。天的功能是“元亨利

① 孙振声编著《白话易经》,星光出版社,1981年版。

② 孙振声编著《白话易经》,星光出版社,1981年版。

贞”，此为周文王为乾卦作的卦辞，朱熹说：“元，大也；亨，通也；利，宜也；贞，正而固也。文王以为乾道大通而至正，故于筮得此卦而六爻皆不变者，言其占当得大通，而必利在固，然后可以保其终也。”^①这是说天的功能是万物创始的伟大根源，“通行无阻，祥和有益，无所不正，而且执著”。^②进一步理解“乾”的内涵，乾亦即大的法则，时刻都在变化，在此变化中，生育万物，各依其本质，有整然的法则性存在。“保持这一自然的大和谐，才能使万物各得其所，各得其宜，真正的祥和有益，持续纯正，所以‘元、亨’是天的生生不息伟大功能的发生与扩展。相对的，‘利、贞’是这一功能的完成。天为生成万物的根元，同时也保证宇宙的大和谐，超然于万物之上，使天下万国都得到安宁。”^③这就是传说观念中的“万物本乎天”的来源，这是天人关系中对天的伟大功能的高度概括和总结。“元亨利贞”又称为天的“四德”，用社会人事、德行修养来解释天的特性，自然的天成为道德的天，这是将天道人道相结合的天人关系，所以儒家学说中的天是伟大的，至高无上，又是为君的道之天。对地的解释，《周易》称地为“坤”，朱熹说：“坤者，顺也，阴之性也……阳之成形，莫大于地，……阳先阴后，阳主义，阴主利。”^④又，“坤”是伸的意思，也有顺的含意，“乾”是朝日光气的舒展形象；相对的，“坤”是地气舒展的形象。^⑤地的本质特征也具备“元亨利贞”四德，但只有依顺着天的变化才能资生万物，才能有利，要像母马那样逆风奔驰不息而又性情柔顺，所以坤卦以母马为象征。“乾卦用‘万物资始’，坤卦用‘万物资生’，‘始’指生命的开始，‘生’指生命的完成，层面也有差异。大

① 朱熹注《周易本义》，上海古籍出版社，1987年版。

② 孙振声编著《白话易经》，星光出版社，1981年版。

③ 孙振声编著《白话易经》，星光出版社，1981年版。

④ 孙振声编著《白话易经》，星光出版社，1981年版。

⑤ 朱熹注《周易本义》。

地的功能开始,所以形成万物的生命,是由于顺从承受天的法则。”^①所以歌颂大地功德是“至哉坤元,万物资生,乃顺承天。坤厚载物,德合物疆。含宏光大,品物咸亨。牝马地类,行地无疆,柔顺利贞。”同样将大地之功德拟之于人类社会,以坤象征大地的形势,君子应该效法大地,以宽厚的德行负载万物。

《易经》用八种物资来阐释万物之根源,八种物质及与之相应的卦象分别是:天(乾)、地(坤)、雷(震)、火(离)、风(巽)、泽(兑)、水(坎)、山(艮),其中天、地是总根源,为万物之父母,其余六种物质是天地产生的“子女”,以物质的观点、自然的观点认识解释天地与其他事物的关系,以人类血缘关系比拟这种关系的密切不可分,说明天地万物的内在联系,对过去的天道观注入了新的哲学思想,具有朴素唯物主义和辩证的思想因素。

《易经》还有一种重要的哲学观念,即阴阳观念,这是从天地与其他物质的相辅相成的关系中概括抽象出的两个基本哲学范畴,也是《易经》哲学思想的核心。阴阳观念是中华传统文化最古老的学术思想和文化观念,最能表现中华民族思想之博大精深。将一切自然和社会现象都可以用阴阳观念来加以解释说明,用在宇宙现象就是代表天地;用在天体运行上代表日月;用于人类代表男女;用于社会则代表盛衰。《易经》阴阳观念认为人类有男女两性,自然界与动物也是由两性产生。这就是“近取诸身”的观念;对人类自身以外的万事万物的思考认识,就是“远取诸物”的观念。又认为,人类与自然界(天地)都是在阴阳两种对抗性的物质势力运动推移下产生、发展的,而这种发生、发展的变化过程,是通过阴阳双方交感才能实现的,此即是万物交感的观念,是《易经》又一重要哲学观念。认为天为阳、地为阴,阳气下降、阴气上升,世界才会在交感中变化发展。《易经·系辞上》进而将阴阳关系总结,概括为“道”,说“一阴一阳之

^① 南怀瑾著《禅宗与道家》,复旦大学出版社,1991年版。

谓道”，将其运用于天象运动的规律就叫做“天道”，用于人类社会就叫做“人道”。《易经·说卦》曰：“立人之道，曰仁与义。”“天道”与“人道”是由阴阳观念派生出来的我国古代哲学思想领域内又一重要的两个命题，不仅丰富发展了《易经》文化，为祭天文化、天道观也输入了新的思想，这里的天道，实质上是指的阴阳交感的自然运动规律，而不是指具有超凡神力的天神，已含有自然科学思想和辩证法思想。“科学和迷信在思想体系上是不相容的。但是事实上这两种矛盾冲突的思想体系又经常并存在人们的头脑中，互相纠缠，划不清界限。特别在人类的幼年时期(古代)，宗教和科学纠葛的情形更是普遍”。^①《易经》也是这样，它还没有、也不可能摆脱神学思想体系，以天命、天神为主的天道观，天人关系仍然要起主导作用。

《书经》与《易经》文化中的天人关系或天道观的主要精神，对祭天文化同样都产生了深刻影响，尤其其中的阴阳、五行观念，都直接应用到祭天文化中，对天神、地祇的信仰崇拜及祀神礼仪都与阴阳、五行融合为一体，成为祭天文化不可分离的要素。

(三) 诸子百家的天人关系论

我国西周以后，进入春秋战国时期，这是社会政治、经济、文化的大变革时期。随之而来的是文化学术思想的百花齐放、百家争鸣，围绕着夏、商、周以来对于天神、天人关系的不同认识，对于天道观的不同理解，形成了不同的学术思想派别。历代以来，围绕天神形成的学术理论思想，《书经》与《易经》两大文化系统，都为先秦诸子百家不同学派的创立奠定了物质的、精神的基础，形成了以儒家

^① 任继愈主编《中国哲学史》，人民出版社，1966年版。

道家学说为主要思想理论的天道观,为祭天文化、天人关系学说输送了新鲜血液而具时代特色。我国西周以后涌现出许多思想家,天人关系、天道观是他们绕不开的命题,下面介绍几个有代表性的思想家之天道观,择其要点叙述之。

春秋末期的思想家、道家学说的创始人老子,从古代前人汲取了丰富的思想文化遗产,例如阴阳观念,以及《易经》中的辩证观点和上古代的“天道”思想,提出了道家学说的核心思想——道,这是我国思想史上重要的哲学范畴。老子第一个从哲学范畴对“道”进行理论阐述。“道”在老子的思想体系里,是高于一切的哲学范畴,它既是一种客观物质又是一种客观规律。

在其代表作《道德经》中,老子用阴阳观念解释天地的关系,说:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆。可以为天下母,吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大。”“道”是构成万物的基础、根源(“可以为天下母”);万物又是客观存在的、不以人或神的意志为转移。反对天命论,认为天神不是世界的最高主宰,“道”高于上帝,比上帝更根本,此所谓“象帝之先”。“道”构成万物是“道常无为,而无不为”,即道构成世间万物并不是有意、有目的的,但又能成就万物。强调的是“道”为万物自身存在的规律,此为自然无为、天道无为的天道观。这是对过去天神有知、主宰一切、天道有为的天命论的否定,否定天神是自然界和人类社会的大主宰,否定天神至高无上的地位。对于天地、道与人的关系,老子认为:“道大、天大、地大、人亦大”,四者都重要,而道是根本,提出“人法地,地法天,天法道,道法自然”。这就是“人以地为根据,地以天为根据,天以道为根据,道以它自己本来的样子(自然)为根据”。^① 强调的是物质、自然,也重视人的作用,这是继承《易经》天道观的基本思想和周文化的人本主义思想而形成的道家天人关系论。与这种天道观精神

^① 任继愈主编《中国哲学史》,人民出版社,1966年版。

一致的有越人范蠡,他认为:“天道皇皇,日月以为常。”把天道看成是日月周而复始不断运行的天象规律;《左传·哀公十一年》载,伍子胥说“盈必毁,天之道也”。认为事物(或国家)走到了它的极端必然灭亡,走向反面,而这样的变化由事物自身内部运动的规律所决定,这就是“天之道”,指的是事物运动的规律,而不是天神的旨意。这是物质的观点,是对天神论思想的天道观之否定,它标志着我国文化史上新的哲学思想的兴起。

其后老子的天道观不断得到继承、发展、完善。战国中期的宋钘、尹文两位哲学家提出了“精气”说,认为天地万物的本源是“精气”。在此之前老子已经有了道即气的“元气”论,气是天地万物生成发展的本源。此时的宋、尹明确提出“天”就是“自然”,气是构成天的原始物质,是天更根本的物质,完善了老子的元气论。按其本源论,天即气、即道、亦即为“天道”,违反天道就招祸患,得天道就得福寿,“天道”含有规律之义。又认为,气不仅是物质世界的本源,也是精神世界的本源,鬼神、灵魂也由一种实在的物质性的精气构成,这是唯心主义的鬼神论。他们还认为气构成了万物,万物处于变化之中,而气是不变的,道也不变,“道……遍流万物而不变。”^①人与天(气)的关系,他们认为:“人之生也,天出其精,地出其形,合此以为人。”^②意为天和地相配合便产生人类,人类及天地万物的生成、生命都离不开“气”这种物质。宋、尹的天道观虽有唯物主义因素,但在天人关系上重点是强调天(或自然)的作用,人在天面前是被动的。

著名的思想家荀子、墨子、韩非、庄子对老子“天道自然无为”的天道观有进一步的发展,继承了老子的思想传统。荀子的天道观重点在对待天人关系上,把人放在主动地位,强调人在天地间的主观

① 《管子·心术上》,转引自任继愈主编《中国哲学史》,人民出版社,1966年版。

② 《管子·内业篇》,转引自任继愈主编《中国哲学史》,人民出版社,1966年版。

能动作用,将“天道自然无为”与人的主观能动性相结合,形成人定胜天、制天命而用之的唯物主义天道观,弥补了以老子为代表的天道观之不足。荀子论述天人关系的主要论点有天职、天政、天养,其代表作是《天论》。荀子认为“天”就是自然,“天地合而万物生,阴阳接而变化起。”^①,万物起源、自然界的变化发展均由天地阴阳交接而来,并不是天的意志所决定,只不过是天地自身的规律、具有这种职能罢了,认为“不为而成,不求而得,夫是之谓天职。”天的职能具体表现在它可以使“列星随旋,日月递召,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生,各得其养以成,不见其事而见其功,夫是之谓神”。这里的“神”不是鬼神、天神,而是指天之职能“天功”。又认为天地的变化不仅是无意志的,而且也不以人的意志、社会的意志为转移,有名言曰:“天行有常,不为尧存,不为桀亡。”其“天养”观认为“财非其类,以养其类,夫是之谓天养”。又说:“顺其类者谓之福,逆其类者谓之祸,夫是之谓天政。”人类可以利用自然(天地万物)养活自己,靠天地万物生存,人类能否有适应生存的条件,就是“天政”。能否适应自然生存是要受规律限制的,顺应规律就得福,违反规律就招祸。人是否完全受规律限制而处于被动地位?荀子又说“天有其时,地有其财,人有其治,夫是之谓能参”。能得到天时、地利、人和,人类就可以与天、地并立,就可以创造条件,发挥其主观积极性创造财富,做到财货有余,改变生存条件,使“万物宜,事变得应”^②。总结荀子的天道观是为:“圣人清其天君,正其天官,备其天养,顺其天政,养其天情,以全其天功,如是,则知其所为,知其所不为矣,则天地官而万物役矣。”只要人类遵循自然(天)的规律,正确认识天的职能,发挥人的主观能动性,就能利用天地万物为人类服务,人类就能成为天地间的主人。这是完全否定天命论、征服自然、

① 《礼论》,转引自任继愈主编《中国哲学史》,人民出版社,1966年版。

② 《富国》,转引自任继愈主编《中国哲学史》,人民出版社,1966年版。

制服天命的具有唯物主义光辉思想的天道观,给天人关系注入了新的哲学思想,为中国的哲学思想体系作出了伟大贡献。

荀子的学生韩非子,继承了老子和荀子的天道观中“制天命而用之”的思想,其观念明确否定天神意志的存在,天地是自然界本身客观规律的存在;主张人应当遵循自然规律,同时又肯定人的创造性,在天人关系中人是具有主动积极作用的,人应当“谨修所事,待命于天”,这里的“天”是指自然规律,并非“天神”、“天命”,是说人们要尊重自然规律办事,又要发挥主观积极作用。对于道,认为是世界万物发生发展的总根源,又是总规律。

老庄哲学思想的另一位代表人物是庄子。“道”在老子的思想体系及其天道观中,是强调它的物质性,是世界万物的本源,这也是道的本质特征。而庄子则强调道是脱离物质的一种神秘精神,抹杀了道的物质性。他在《大宗师》里说:“夫道有情有信,无为无形。可传而不可受,可得而不可见。自本自根,未有天地,自古以固存。神鬼神帝,生天生地。在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。”将物质性的、个人可受之、天地可充之的“道”作了唯心主义的解释,将道说成是飘浮游离于宇宙大地、人世间“不可受”、“不可见”、不可捉摸的非物质性的神秘精神,“道”先于天地、“自古以固存”,虚无玄妙,而不是构成世间万物之源,“神鬼神帝、生天生地”更是十足的神学论,是对老子思想的歪曲。庄子的天道观是自相矛盾的,一方面他反对天神有志、有为,强调天道自然无为、无知的特性,但在天人关系上,又过分强调或只看到天(自然界)对人的束缚,而排斥了人的积极作用,否定了人对自然的改造、利用,在这一点上,他与荀子、韩非的天人关系有本质的区别。虽否定了天神,却又承认命运之神主宰、决定自然界和社会,认为人们只能“安之若命”,听由命运安排支配,就是最高的德行,所谓“德之至也”。最后只能是“无以人灭天,无以故灭命”,天(自然)不可战胜,命运不可抗拒,自然与社会都成了不可驾驭、不可思议的

虚无幻境了,人们只好听天由命,正如荀子所批评的“蔽于天而不知人”。庄子的宿命论天道观形成老庄天人关系的思想,对中国人的思想观念和祭天文化都产生了重要影响,相信命运的观念成为几千年来中国百姓世界观、价值观重要的指南,直至现在,这样的观念在人们的潜意识里时不时仍在指导人们的思想行为。

墨子的天道观也有其特殊性,也有自相矛盾的地方。相信天志,崇信鬼神,这就是他的“天志”、“明鬼”的天道观。在其代表作《天志》里说:“顺天意者,兼相爱,交相利,必得赏;反天意者,别相恶,交相贼,必得罚。”相信天意,有意志的天就是天神,通过天意阐述表现他的兼爱互助的政治思想,他的天道观是与政治主张相结合的。他又认为天子是人间的最高统治者,“天子唯能壹同天下之义”,所以“天下之百姓,皆上同于天子”,而天子又必须上同于天,即天神在天子之上,天子的权利是天神授予的,此谓影响深远的“君权神授”论,他说:“古者上帝鬼神之建设国都,立正长也”,“将以为万民兴利除害”。他的主观愿望是企图用天志、鬼神警告、遏制统治者不要对人民施暴政,说:“天子为善,天能赏之;天子为暴,天能罚之”;在其《明鬼》篇中说,“鬼神之所赏,无小必赏之;鬼神之所罚,无大必罚之”。希望用天志、鬼神维护人民的利益,按小生产者的愿望塑造“为万民兴利除害”的天神的形象。但是,其天志的理论反而被统治者利用,成为“君权神授”的理论根据。墨子反对命定论,认为贫富、贵贱、寿夭都不是由命决定的,可以由人力变更。在理论上他提出以力来对抗命,不承认命定论,但又主张尊天,天有志,能主宰社会人事;还崇信鬼神,鬼神可行赏罚之权,这样的思想结合在他的非命观念里,必然不能自圆其说而产生矛盾,所以墨子的天道观是一种不彻底的唯物主义天道观或宇宙观。

与以老子为代表的天道观相对立的是孔孟儒家学术思想的代表人物孔子的天道观。如前所述,孔子对天道、人道的论述不乏积极因素,但其文化思想仍以天命论为主,继承了《书经》文化系统的

偏重于天道鬼神的思想。他极崇尚周文化,认为周文化是夏、商以来发展的高峰,所以他赞扬说:“周监于二代,郁郁乎文哉,吾从周。”(《论语·八佾》)而周文化的前期,鬼神、天命、天道等神学思想是其主要成分;后期的武王革命看到了人民的力量,在崇尚天命、鬼神、上帝的同时,也提出了“敬德保民”具有人本主义民主思想的主张,为后期周文化增添了新鲜血液,以上的这些文化思想在儒家学说的天道观均有反映。孔子的天道观继承了夏、商、周以来的天命论,他认为天有人格、有意志,是自然界与人类社会的最高主宰,他说“生死有命,富贵在天”,“天”就是有人格意志的天神。天命有绝对的权威,不可违抗,它要决定社会的治乱、国家的兴亡以及个人的生死、祸福,因而他主张畏天命、顺从天命,所谓“君子有三畏,畏天命,畏大人,畏圣人之言”;而小人不知天命而不畏也”。孔子对祭祀鬼神较之天命、神权虽为次要,但主张不要滥祭,要祭祀就必须虔诚,说“祭如在,祭神如神在”(《论语·八佾》)。天命神权是孔子天道观的主要之点。

孟子继承、发挥了孔子的天道观,保留“天命”决定社会、人事的内容外,又将道德属性融入天命论,孟子观念中的天神不仅有决定一切的绝对权威,还具有道德属性,他将一个人通过自身努力锻炼获得的成功归于天意使然,是天神培养的结果。人所具有的品德都在天神那里获得,是先天的而不是后天形成;人的本性中就具有仁、义、礼、智这些道德品质,如果相信这些品德是出自于人的心中,那就认识到“天”了,人与天就合二而一了。所谓“尽其心者,知其性也,知其性则知天矣”(《孟子·尽心上》)。这是知天命的观念,可以认识“天命”,人与天可以合一,是谓“天人合一”。认识“天命”、“知天”是自身修养的第一步,还要做到“存其心,养其性,所以事天也;夭寿不贰;修身以俟之,所以立命也”(《孟子·尽心上》)。天在孟子的观念里是“以行与事示之”而客观存在的最高主宰,他认为统治者的更替传位不是统治者本人的意志所能左右的,而是“天与之”,与

夏、商时代的天授“大命”的思想完全相同。他说“莫非命也，顺受其正。”人事成败由天命决定，对于自己的境遇应该“顺受其正”，逆来顺受。孟子还主张君臣、父子、夫妻等伦理关系也是天命决定的，不可更改、不可抗拒，要尽量按其人的本性（即仁、义、礼、智道德属性）来要求自己，处理好这些关系，从而维持其良好的社会秩序。所以孟子主张要不断培养符合道德的行为，加强自我修养，提倡养心、寡欲、养气，养成一种义与道相结合的浩然之气。靠人的正义感与精神修养培养的浩然之气实为一种精神力量，它可以感天化地，孟子极其赞颂这种浩然正气。说：“所过者化，所存者神，上下与天地同流”（《孟子·尽心下》）。有了这种浩然正气人就能与天、地参，合立为三，亦即与天合而为一，此谓天人合一，这是儒家所追求的最高道德标准和精神境界。对于道的认识，孟子完全继承了孔子的观点，他说：“诚者天之道也，思诚者人之道也。至诚而不动者未之有也，不诚未有能动者也”（《孟子·离娄上》）。诚就是万物的主体根本，就是天之道，天道，思诚、追求诚，即思天道、努力追求与天地“参”。这就是人之道、人道，其实也是天人合一的主张。孟子将气、义、诚、伦理等属于道德范畴的东西融进天道观中，成为孔孟学说的特征之一，属孔孟学术思想范畴的天道观自成独立的一派，对后世的思想意识形态产生了重大影响，为治国方略提供了重要的思想武器。

（四）独尊儒术“经学”思想的 “天人感应”与“天人合一”论

秦、汉时期是我国祭天文化发展的重要时期，作为祭天文化内核精神的天道观更趋于全面、系统、深刻，特别到两汉时期，因其特殊的历史文化背景，天道观吸收了新的文化因素，而与先秦各代有

所区别;但又是对先秦天道观的继承发展。随着这时哲学思想的深入发展,对于“天”的认识,不仅仅是浅表层的祭祀崇拜,也不仅仅把“天”作为至上神顶礼膜拜,而少了原始文化的意蕴,天神更减少了上古、远古人类童年时代的原始神话思维的奇幻色彩,这时的天神已进入了哲学思考的精神领域,而具有了深刻的哲学理性认识的文化内涵。由于这时期我国自然科学的发展,尤其天文学、医学方面取得了科学成就,对天道观唯物主义方面的影响也是明显的。^①又由于秦汉封建帝国的建立、巩固,大一统的中央集权政治需要与之相适应的思想理论,就是需要与之相应的上层建筑为其经济基础、国家政权服务,汉王朝制定“罢黜百家独尊儒术”的政策,正是出于这种政治目的。其具体措施是尊孔孟思想为正统,改造孔子学说而提倡神学迷信思想浓厚的今文经学,使之成为官学、显学。其后又与当时盛行的谶纬、神仙、方术迷信思想相结合,形成完整的神学经学体系,在学术思想领域内乃至在整个意识形态领域内占压倒的优势。因而这时的天道观在此社会历史背景下,融入了更多的神学思想成分,形成了以天为本以“天人合一”、“天人感应”目的论为核心的神学性质的天道观,不仅吸收继承了上古以来古老的天地鬼神信仰的传统思想,并进一步上到理论的高层次,从而建立起完整的封建神学思想体系,成为服务于、适应于汉王朝封建帝国的上层建筑。因此,两汉时代作为正统思想重要内容的天道观不仅更具神秘性的宗教色彩,还具有鲜明的政治色彩,此为这一时期天道观的总特征。这时期的天道观仍然沿着物质性的自然观和精神性的神学理论两大脉络发展,这是两个大的系统,形成各自的派别,都有各自的代表人物和学术理论著作,不过两汉时期及其以后很长的历史时期内,独尊儒术的经学神学天道观,占着很大的优势,成为统治阶级提倡的正统思想,对中华民族的心理素质、精神思想、世界观、人生观和

^① 任继愈主编《中国哲学史》,人民出版社,1966年版。

价值观都产生着深刻的影响。

以儒家学说为核心的经学是一门独立的大学问,从先秦以来(有的认为从西汉算起)一直传至清末,康有为还曾用今文经学提倡维新变法。几千年来,经学在中国的思想文化史上一直占着统治地位,成为显学、国学,它分有不同的流派,有众多的精英代表人物,有浩繁的学术理论著作,统领中国封建社会的思想文化。这里只择其与天道观密切相关的、具有代表性的经学传世古籍和代表人物进行阐述。因经学博大精深,即使是与天道观相关的内容也是深而广的,阐述时也只论及要点、重点,与本书宗旨无关的问题不涉及。

经学中首推《大学》和《中庸》对汉代的祭天文化和天道观影响大,这两篇典籍是《礼记》中的重要篇什,比较集中地代表了儒家学说的观点,而这些观点又主要表现在天道、人道方面,比较全而地论述了天道观。由于当时中国古代社会正是汉王朝大一统的封建帝国处于兴盛、巩固的时期,《大学》和《中庸》正好为汉王朝的精神建设垫上了一块厚实牢固的基石。《大学》主要继承、发扬孔子、孟子、荀子社会伦理学思想,将伦理道德修养纳入天道观进行阐述,这就是“人道”的具体内容,为当时的社会伦理道德、个人的品德修养提出了合于天道、人道的标准。《易经·说卦传》曰:“立人之道,曰仁与义”,这正是《大学》的宗旨,也发扬了孔孟“仁政”的思想提出了中国知识分子自古以来所遵循的“修身”、“齐家”、“治国”、“平天下”的道德标准,也成为历代中国知识分子的价值取向和所追求的人生理想。治国平天下的主张,战国以来的孟子、荀子就已经提到首要地位,《大学》将其更加完善、系统。它将个人的道德修养与家、国、天下联系起来,正是儒家学说所主张的人世的积极人生观,后世不少忧国忧民,为家国、为天下,献身的志士仁人,无不受此传统思想的熏陶。《大学》提出“至善”的主张,说:“为人君止于仁,为人臣止于敬,为人子止于孝,为人父止于慈,与国人交止于信。”这是各种不同社会地位的人所应达到的“至善”道德标准,“止”为最高境界,各自

都要守本分,都要努力达到仁、敬、孝、信的“至善”修身的最高境界,此谓“知止”说。这对协调当时社会上下的政治关系、伦理关系,建设封建社会秩序起到了积极作用。民本主义思想是《大学》的又一重要思想,它主张“民之所好好之,民之所恶恶之,此之谓民之父母”,“故君子先慎乎德,有德此有人,有人此有土,有土此有财,有财此有力。”劝告当权者人民重要,以德治国的重要,有德才能方言其他。抓了德也就抓了民、民心,也就抓住了一国之本,便可实现治国平天下的政治理想,这是与孟子的“民为贵,社稷次之,君为轻”(《孟子·尽心下》)的仁政思想是一致的。这种思想理论有利于社会发展,对中国历代社会都产生过重要影响。

如果说《大学》的主要思想精神是“立人之道”,那么《中庸》则重在对其天道的阐述。它的天道观核心是天人合一。《中庸》的这一思想内容前面已有涉及,这里再作集中讨论。天人合一的观念,在祭天文化是一种十分古老的思想观念(见本章前述内容),它是祭天文化的主动脉,一切后来的有关天人关系的学说、观念、理论均以此为肇端,不断发展,终于形成统领中国传统文化的天道观。天道观虽不能涵盖整个中华传统文化,但它对传统文化形成率先而发的作用是显而易见的。《中庸》的天人合一思想就不是原始自然崇拜的自发的思想意识,而是一种神学化的系统理论。它极力主张天命论,解释“中庸”一词为:“不偏之谓中,不易之谓庸,中者天下之正道,庸者天下之定理。”^①又说:“中庸者,不偏不倚,无过不及,而平常常理,及天命所当然。”^②意思是中庸之道由天命所定,它属天命论的世界观和人生哲学。《中庸》曰:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”人的本性由天命决定,人人都有这样的上天所赋予的本性、天性,这是“人性善”的观点。合于天地安排的五常之德行事,规范

① 《四书五经》,北京古籍出版社,1994年版。

② 《四书五经》,北京古籍出版社,1994年版。

自己的行为,就叫做道,遵循这个原则进行品德修养的行为才算作教化。这是将天命、人性、道德修养(教化)一齐纳入天道观,天与人融合为一。又认为人的这种天赋的道德具体表现为“诚”,说:“诚者天之道也,诚之者人之道也”,“自诚明谓之性,自明诚谓之教。”把天道与人道结合在一起,把人的主观信念、修养与客观自然的真实性、客观事物的存在结合为一,人只要作到诚,就与天之道融合在一起,人之道即为天之道,天之道即为人之道,二者合二而一。所谓“明”,即指人的认识能力,有了这种认识能力也能达到“诚”,即“明则诚矣”,无论“自诚明”,或“自明诚”,都是从主观意识到主观意识的心理活动过程,只要有了主观意识的“诚”和“明”的心理活动,便“一切在我心中”,只要“至诚”什么问题都能解决,“诚者,物之始终,不诚无物”,“唯天下至诚为能化”,就能“万物皆备于我”(孟子语)。进而论述天人合一的思想及其主观意识“诚”的作用。说:“唯天下至诚为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性,能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”这是儒家学说著名、精辟的天人合一的论述,透彻地剖析了天、地、人三者的内部联系,也就是天道、地道、人道的关系,只要有了至诚之心,人之性(天赋之善性)、物之性皆为我之性,万物的本性、总原则都包容在我的主观精神、主观信念之中;只要能使自己的本性按至诚之道(天道)得到完全发展、“能尽人之性”,就可以“赞”(帮助)天地万物生长;“能尽物之性”,人与天地就可并立为三,“天大、地大、人亦大”,人与天地完全融合在一起。这只有“自诚”而“明”者才能办到的事,“与天地参”是人性达到的最高境界。《中庸》的天命论和天赋的道德观及其强调自我道德修养、按天赋的人性而“修道”,就是要通过教化使自己达到“与天地参”的止境,将个人的道德修养与社会的道德规范全都融进天道观,这就是《中庸》的中心思想,即天人合一的思想。

与《大学》、《中庸》起着同样作用的经学古籍《孝经》,在宗法制

度和宗法思想的形成、建立方面,对维护、巩固封建社会秩序都起了重要作用。其核心是强化人道的文化思想。孝,是中国传统文化、祭天文化、天道观的又一重要内容,是宗法思想的中心,“万物本乎天,人本乎祖”,所以祭天配祖,就是对祖先不忘恩德而与天配祭之,这是讲孝道的具体表现。《孝经》曰:“夫孝,德之本,教之所由生也。”在中国长期的古代社会,尽孝道是考察人们社会道德、伦理道德品质的重要标准,将孝视为“至德要道”,说“先王有至德要道,以顺天下,民用和睦,上下无怨。”将孝由家庭扩展到社会,各个等级、各个阶层的社会成员都必须各尽自己的孝道,且各有尽孝道的标准。以孝道约束要求所有社会成员各尽社会职责,起到协调社会成员关系的作用,进而统协、稳固整个社会秩序,上自国君天子,下至庶民百姓,无不守其孝道,这样就会“天下和平,灾害不生,祸乱不作”,“上下无怨”。《孝经》将孝纳入最高的伦理道德规范,并与天道神力相结合,被尊奉为“至德要道”,就更增加了孝的威慑力和神圣性。进而将其制度化,成为宗法制度,使所有社会成员不敢不遵守,“移孝为忠”,在家尽孝,为国尽忠是中国古代社会上上下下所推崇的至善美德。《孝经》说:“夫孝,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经,而民是则之,则天之明,因地之利,以顺天下。”这是把孝上升为“天性”,与天道并齐,它的存在既合符天道“天之经”、“地之义”,也符合人道“民之行”,它犹如天与地的存在那样合情理,将孝的伦理道德规范扩大、上升成为宇宙天地的总规律,抬高到至尊至极的地位。认为“孝悌之至,通于神明,光于四海,无所不通”,孝的行为可以感天动地,可以上达神明,借此神力可以达到人力所不及之目的。《孝经》将伦理道德、社会规范的人道文化融进天道观,将天道、地道、人道合为一体,达到“无所不通”的境界,为祭天文化的“郊天法祖”增加了新的思想成分,它的天人合一的思想里已经有了天人感应的文化因素。

《白虎通德论》是汉代经学的重要典籍,简称《白虎通》,集中反

映了汉代经学大师董仲舒的神学论思想学说。它是由汉章帝亲自主持全国性的一次经学讨论会的纪录汇总编辑而成的一部钦定法典,较过去的典籍更为完整、系统地反映了经学系统神学论天道观,进一步强化、深化具有道德属性的天道观,使天人合一思想更为神秘化。主要是提出了五行中央论和封建伦常纲领“三纲”。

《白虎通》利用《洪范》关于五行说的学术思想,按人为的需要加以解释。《洪范》用五种物质说明构成世界不可缺少的五种基本元素,并没有说明五种元素中哪一种重要或不重要。而《白虎通》却制造出一个五行中央论,将“土”说成是五行之首,提到中央的位置,特别夸大土的作用,成为五行之君,说“木非土不成,火非土不荣,金非土不成,水非土不高,土扶微助衰,历成其道,故五行更王,亦须土也,王四季,居中央,不名时”。此论的目的不在土本身是否重要,而是借以强调国君(王)的地位和中央集权政治的绝对重要和至高无上。土的地位实际象征君权是最高主宰,这是对过去墨子的君权神授思想的发展,以此说明神学天道观中的君权与神权都是永固不变的。在此基础上提出“三纲”,作为当时社会永远不变的伦理规范和政治道德标准,“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”。从国家、家庭到个人,以君为本、父为本、夫为本,再加上天神,形成神权、君权、父权、夫权四大权的封建伦常纲领。这也是集政治、伦理、社会道德及个人修养为一体的天道观,将君权、父权、夫权统统与神权融为一体,增强“三纲”的神圣性,三纲也就正式成为封建社会意识形态的精神纲领。在神学天道观的天人关系中,不仅增强伦理道德意识成分,还加进了更多的政治因素(君权),这是当时中央集权的大一统封建帝国的政治需要,天神也不得不为它服务。五行中央论反映在祭天坛上,是把中华民族的共祖黄帝尊奉为中央帝,以“土德”王天下,他在祭天坛上处于永固不变的中央位置,所以中央帝黄帝这一天神共祖不仅融入了五行说的古老文化思想,还渗透进古帝王的政治思想,“五帝”信仰是与神学天道观紧密联系在一起。这种文化

思想根深蒂固,直至现在,始祖神、中央天神黄帝仍然是所有炎黄子孙的民族、种族认同象征,仍然是民族向心力、内聚力的辐射源。

汉代经学大师、儒宗董仲舒,将神学天道观推向根致,在汉王朝政治力量的支持下,终于建立起独尊儒术、完整、稳固的经学思想文化体系,完善了大一统封建汉帝国的上层建筑,而成为几千年来中国文化思想之正统。这里论述的不是经学大师的全部文化思想,而是只论及与天道观、祭天文化关系密切的神学思想和哲学思想。董仲舒是西汉时期重要的思想家、哲学家,是经学的代表和一代宗师,更是神学天道观的集大成者。他从理论上将神学天道观全面、系统地加以发挥,全盘吸收过去时代的天地鬼神信仰,又继承发展了孔子的天命思想和道家哲学,将阴阳五行融入儒家文化思想。对儒学起到了改造的作用,将其神学化。又将孔子神圣化,并与封建主义的伦理道德、政治思想相结合,创立了以“三纲五帝”为主要内容的新儒学,即汉代经学,使他的一整套经学思想理论成为封建专制主义的思想武器。他首先提出罢黜百家、独尊儒术、统一思想的学术观点和政治主张,其主要代表作是《春秋繁露》。他认为:“《春秋》大一统者,天地之常经,古今之说谊也。”在这种思想指导下创立的“三纲五常”,其神学天道观是他的学术思想和政治理论的基础,“天”、“天地”、“天命”、“天人感应”的神学目的论,是其全部哲学思想和天道观的核心。其神学天道观主要表现在以下几方面:

第一,认识世界万物和人类社会的天命、天志论,继承了虞夏、商、周以来和孔子的天命观。宣称天是有意志、有人格的至上神,这至上天神是自然界万物之源,是日月、星辰运行、寒暑四时更替和国家兴衰的大主宰。认为“天者,万物之祖,万物非天不生”;“天者,百神之大君也,事天不备,虽百神犹无益也”(《春秋繁露·郊祭》)。认为祭祀天神不周到、不虔诚,即使祭祀了,也没有益处,天神和百神也不会施恩惠给你。董仲舒将道家学说的气、阴阳、五行神秘化,为其神学目的论服务。认为万物统一于五行,五行统一于阴阳,阴阳

统一于“天”。天的目的在于生养物,即是万物是按天的意志生长的,这是阳的作用,阳气才是天志表现出的积极作用,他说:“阳为德,阴为刑,刑主杀,而德主生”(《春秋繁露·举贤良对策》)。阳是天施的恩德的具体表现;阴是天施的刑罚之表现,是天志的消极一面。赋予天以道德属性。自然界万物及其寒暑变化、四时更替的自然现象均由天的意志决定,天所表现出的道德属性和“天志”包含在四时变化中,他说:“春,爱志也;夏,乐志也;秋,严志也;冬,哀志也。故爱而有严,乐而有哀,四时之则也。”他虽然也用元气论、阴阳、五行说解释万物之源,但他是将其置于天神意志之下而不视其为物质世界本源,将其神秘化,认为五行相生是体现天的恩德;五行相胜则体现天的刑罚,即是阳主德,阴主刑,将事物内部的矛盾斗争(“相胜”)和相互联系(“相生”)都统一于天的意志之中,天通过阴阳五行的变化和四时的更替而产生万物和指导人类社会。也就是说,世界万物起源和人类社会的活动,最终都由天意支配和决定,阴阳五行只不过是体现天志、天意的中间环节罢了,处于受天意支配的地位。所以只有顺从天命、符合天意,才可能得到上天的恩泽,做到“阴阳调而风雨时,群生和而万民殖,五谷熟而草木茂”(《春秋繁露·举贤良对策》)。这一思想观念在祭天礼仪里一直是起主导作用的文化心理,祈求天神及其他百神赐予恩惠、天与人相合相应,是祭天文化的宗旨。足见天命、天志论影响之深远。

第二,天人关系的天人合一、天人感应论。在天人关系上,董仲舒主要继承了孟子的天人合一学说,认为“天者,群物之祖也,故遍复包函,而无所殊,建日月风雨以知之,经阴阳寒暑以成之”(《春秋繁露·举贤良对策》);又说:“为生不能为人,为人者天也,人之为之,本于天,天亦人之曾祖父也”(《春秋繁露·为人者天》)。是说人和万物都源于天,都是天神所创造,把人类与万物的生命现象加以神化,把充满生命的物质世界完全纳入神学论的世界观。“祖”是“本源”的形象说法,进而明确提出“事各顺其名,名各顺于天;天人之际,合

而为一”(《春秋繁露·深察名号》)。将天道人事合为一体,在这里人性、物性、天的神性完全共一“祖”,完全融合在一起,物我合一、天人合一。天不但产生包括人类在内的物质领域内的生命,还产生一切非生命之“物”,例如精神领域内的道德观念也由天意决定生成,他说:“仁之善者在于天,天仁也”(《春秋繁露·王者通三》);又说:“天之生人也,使之生义与利,利以养其体,义以养其心。”(《春秋繁露·身之养重于义》)认为天的本质特征是“德”,而德的根本是“仁”,天具备了这种仁的道德属性,所以人类才获得了“利”与“义”,这是合于天意的道德规范。天创造万物是有意识、有目的的,所谓“天地之生万物也,以养人,故其可食者以养身体,其可威者以为容服”(《春秋繁露·服制象》);“昊天生五谷以养人”(《春秋繁露·求雨》)。其神学目的论完全抹杀了生物界的生命现象,天下万物均由天神所生,人的生命也由天神所赐,人的本性(包括人的自然属性和社会属性)与天的神性糅合在一起,人的道德属性仁与不仁,善与不善也由天命所定,这就是他的神学论天人合一的具体内容。这些观点千百年来影响着中国社会的思想行为,为人们的天神崇拜提供了理论根据,加固了祭天文化的“基石”。根据董仲舒人由天生的观点,不仅人的生命形态与天合一,就连人的形体构造也是天意所为之产物。天是按自己的模样塑造人的形体,人是天的缩影,这就是“人副天数”论,是“天人合一”的深入发展。认为“人之形体,化天数而成;人之气血化天志而仁;人之德行,化天理而义;人之好恶,化天之暖晴;人之喜怒,化天之寒暑;人之受命,化天之四时。人生有喜怒哀乐之答(反应),春秋冬夏之类也。喜,春之答也;怒,秋之答也;乐,夏之答也;哀,冬之答也。天之副在乎人,人之情性由天者也”(《春秋繁露·为人者天》)。还说:“天地之答,阴阳之副,常设于身,身犹天也,数与之相参,故命与之相连也”(《春秋繁露·人副天数》)。把人体的结构从血肉之躯到精神思想感情、伦理道德、生理心理现象等等,全都用来与天象、四时、阴阳一一加以比附,人完全成为天的翻版,人体就

是一个小宇宙的模型。人既然与天完全相合为一,那么,人的一切上天都会知道,人的言行上天都会得到感应,顺天意的仁、善之行可以感动天神;不仁之恶行天就会降灾害以示惩罚;地上的统治者不行仁政,违背天意,天就会降灾异以示“谴告”,这是警告统治者,必施仁政顺天意、畏天命,才能保住国家而不失帝位。“董仲舒把《春秋》记载的大量天象变化和自然灾害加以全面的歪曲和神秘化,使《春秋》学说完全和阴阳五行家的阴阳五德终始的神学唯心主义结合起来。这种哲学思想,后来成为泛滥于两汉的谶纬迷信思想的祖宗。”^①

第三,人性符合天志的道德规范和“三纲五常”。董仲舒继承了《中庸》人性由天命而定的观点,所谓“天命之谓性”,认为“人受命于天,有善善恶恶之性,可养而不可改,可豫而不可去”(《春秋繁露·玉环》)。人性天生而成,由天命所定,不可更改。天有阴阳,人有善恶,将人的善的品德类比天之阳的方面;人的恶(贪)的品德类比天之阴的方面,只有经过圣人教化才能培养善的品德以符合天志,以感应天意,这是天人感应论的道德观和人性论。在天人感应的人性论基础上,提出“性三品”说,帮助统治阶级建立“三纲五常”符合天志的伦理道德规范,更好地用以维护封建社会秩序和协调人际关系。在董仲舒的天人合一、天人感应的道德观里,天是有道德属性的,天有阳主德,天的阴主刑。在阴与阳矛盾对立的双方,统一是绝对的,对立是暂时的;阳的一方永远占主导地位,起主导作用,永固不变;而阴只能居从属地位,起次要作用。将此观念用于人类,男为阳,女为阴,“阴者阳之合,妻者夫之合,臣者君之合”(《春秋繁露·基义》)。又说:“天之志,常置阴空处,稍取之以为助,故刑者德之助,阴者阳之助。”(《春秋繁露·天辩在人》)在君臣、父子、夫妻关系中,属于阳一方的君、父、夫是固定不变的,永远处于主导地位;而属阴

^① 任继愈主编《中国哲学史》,人民出版社,1966年版。

一方的臣、子、妻只不过是作为“阳之助”而存在,完全是为了配合君、父、夫而永远处于从属地位。在这种由天意安排的“阳尊阴卑”的关系中,“天道在阳而不在阴”,“阳之出也,常悬于前而任事;阴之出也,常悬于后而守空处。此见天之亲阳而疏阴。”所以统治与被统治、支配与被支配的封建社会秩序和伦理关系是由天命决定的,不可更改,像天地阴阳那样合情合理,自然天成。于是在这种理论思想支配下,产生了“三纲”:君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲,并加以神圣化,使之成为宇宙天地间永固不变的法则。又把孔孟学说中的仁、义、礼、智、信合于天志的“五常”之德,作为调节君臣、父子、夫妻关系的原则,从而协调整个社会的关系。“三纲”又衍生为三个系统的权力,即国家系统的政权、家族系统的族权、鬼神系统的神权。女子除了以上“三权”之外,还要加上夫权,此为鲁迅先生斥责的“四大绳索”。“三纲五常”、“四大权力”集中国封建社会宗法思想和宗法制度之大成,使中国封建文化思想趋于系统、完善,“国之大典”的祭天祀典使这种文化在祭天坛上更具辐射力、渗透力,化为中国老百姓不得不遵守的、身体力行的伦理纲常。祭天坛上,天上的天神和地上的君王结合为一,两股力量的结合使封建社会秩序有治,人际关系得以协调,人们的思想行为都统一在“三纲五常”之中,使帝王的基业坚若磐石,充分体现出来封建王朝的“礼”或祭天礼的社会文化价值和巨大作用。

第四,尊君一统的君权神授论。这是董仲舒神学目的论天道观直接服务于王权统治的重要内容。在“三纲五常”的伦理道德原则中,将君定为臣纲,而天道是亲君疏民的,君对臣民的统治是天道、天命所安排,君的权力是天神所命定,所以君是圣人,只有圣人、君王才能“知天志”、“知天命鬼神”(《春秋繁露·察义》),具有天生的非凡神智,所以“圣人之道同诸天地”(《春秋繁露·王道通三》)。在合于天志的“三纲五常”中,君权在思想意识方面有绝对权威,这是尊君大一统思想的具体表现。基于天志决定人性的道德观念认为:

“天生民性，有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未能善之性于天，而退受成性之教于王，王承天意，以成民之性为任者也。”只有“知天志”、“知天命鬼神”的圣人、君王能按天志、受天命建立制度教化人民；人民因天意而具有善的本性，但必须经“圣人”的教化才能培养好的品德，这是上天授予君王的任务；而人民只能顺从圣人的这种教化，也就是顺从天命。上天不仅授命于君教化（统治）人民，君的政治大权、“大位”也是天神授予的。所谓“圣人之道同诸天地”，“人主立于生杀之位，与天共持变化之势”（《春秋繁露·王道通三》）。将君王的地位、作用抬高到与天齐的程度，有生杀予夺之绝对权威，皇权或君权代表神权，认为“王者承天意以从事”，“受命之君，天意之所予也，故号为天子者，宜视天如父，事天以孝道也”（《春秋繁露·深察名号》）。这说明了为什么只有天子、帝王有祭天的资格，祭天为国之大典的含义在于，是天子在向天神其父尽孝道，是国君在与天神进行“神交”。这是董仲舒尊君一统思想在政治上的具体表现，其核心是政权与神权的结合——君权神授。当人类社会进入阶级社会后，其根本问题是政权问题。董仲舒为建立大一统的封建文化思想体系，把这一国家重大问题也纳入其神学天道观进行阐述，证明最高统治权皇权的合理性，天经地义，所谓“天者，百神之大君也，王者之所最尊也”（《春秋繁露·郊义》），将帝王、君权推向神殿之极致。至此，董仲舒的君权神授论便完善了宗教信仰和政治思想的结合，从认识世界万物的阴阳五行说，到天人合一、天人感应的社会伦理道德观，从天命人性论到天命圣人出，一直到“受命之君”“王天下”，全面系统地论述皇权专制的合理性，帝王存在的神圣性，这一整套学术文化思想理论为当时汉王朝的上层建筑立下了鼎力之功。既然天命决定王权至上，皇帝为一国之至尊，君权即神权，统治国家的王道就是千古不变的法则，人民只能绝对服从。故明确指出：“道之大原出于天，天不变道亦不变”（《春秋繁露·举贤良对策》），天命、天志永固，治国之王道便永存，即是天道不变，人道也不

变,封建社会秩序、伦理道德规范天经地义、不可更改,虽有改朝换代、国君易位,所谓新王改制,但决不是更改天命的实质,“若其大纲人伦、道理、教化、习俗、文义尽如故,亦何改哉?故王者有改制之名,无易道之实”(《春秋繁露·楚庄王》)。

社会制度的形式可以改变,但是作为封建社会秩序根基的“道”是不能改变的,与天一样亘古不变,例如涉及王道的“三纲五常”,几千年来的封建社会就一直把它作为巩固经济基础的上层建筑,一直是巩固政权的精神武器,这就是董仲舒的尊君一统论和神学天道观的社会文化价值。历代帝王为何要继承上古之风行封禅大礼、帝王登基为何要举行盛大隆重的祭天大典、祭天为何要以祖配祀天神,都可以在董仲舒的神学天道观里找到理论根据。以上是董仲舒经学思想体系的神学目的论天道观的主要内容,它继承发展了自夏、商、周以来《书经》学系的天命论,又将儒、道文化中有关天道观的某些观点扩充、提高甚至加以改造、神秘化,建立以天人合一、天人感应为核心的神学目的论学术思想理论,正式确立创建“三纲五常”的封建伦理道德规范而形成封建社会的宗法制度,发展了祭天文化,为其输入了种种文化因素,一方面,增加了更多的政治因素,突出“王道”思想,同时掺杂神学观念,增强神权政治的威力,使祭天坛更具王权和国家社稷的象征。另一方面,融入了更为系统、全面、深刻的伦理道德学术文化思想,尤其将建构中华文明主体框架的孔孟儒家学说和道家文化思想的天道观系统化、神学化、神圣化,独尊儒术,正式确立孔孟思想的统治地位,使之成为大一统的正统文化思想,渗透到整个中华民族的思想意识,强化了中国人尊天法祖的传统思想,直接成为世界观人生观的组成部分。祭天坛成为宣讲天人之学的大讲台,这种关于天人之际的学问是中国主流文化的主体部分,具有官学、显学、国学的地位和价值,为中华民族传统文化的建构乃至为神秘的东方文化的形成,都曾产生深刻广泛的影响。讲到中国传统文化,不能不讲孔孟、儒道思想;讲孔孟、儒道,不能不讲天

人之学；讲天人之学，不能不讲祭天、天道、人道。汉代是我国学术文化思想发展、巩固、深入的时期，天道观是其中起重要作用的文化思想，尤其是前期，它为中央集权制的巩固，为大一统的汉帝国的建立都起了重要作用。其中汉代大儒、经学大师、思想家、哲学家董仲舒，关于天道观的种种思想学说、文化观念对中国两千多年的文化思想产生了广泛、深刻的影响，具有重要的人文文化价值。

与董仲舒的“天人感应”论相对立的天道观，是以王充为代表的充满唯物主义的哲学思想。由于接受当时自然科学的影响以及先秦以来先驱者的思想传统，王充提出了具有批判精神的元气自然论。其天道观主要内容有这样几点：第一，继承老子、宋、尹、荀子天道自然无为的思想和“精气”学说，用气一元论解释人类天地万物之本源。认为元气是和云烟云雾相类似的构成天地万物的原始物质元素，而且无边无际充满天地间，自然存在，不生不灭；自然界万物的生成、灭亡和发展变化，是由元气聚散而形成的自然规律。用道家的阴阳观和气一元论解释生命现象，认为生命在天地阴阳之气中生成、发展、变化，生生不息、周而复始。这是物质的观点和物质运动发展、变化的观点，他说：“天地合气，万物自生。犹夫妇合气，子自生矣”（《自然篇》）。阴阳之气为万物之始终、生死之根本，否定了天神创造人类万物和灵魂不死的神学论。第二，在天人关系上，王充提出人为贵的观点，认为人和物的生命现象都是物质自然界的一部分，都是秉承天地间的元气而生成，人的自然属性与物的属性无区别，“人，物也。物亦物也。虽贵为王侯，性不异于物”（《道虚篇》）。在天命人性、皇王至尊的思想风气盛行的时代，提出与之针锋相对的观点，充分表现了王充的批判精神。又认为人虽为自然万物之种类，与万物“种类相产”，但人是万物之中为贵者，说：“天地之性人为贵，贵其识知也”（《别通篇》），人“贵”就在于有知识、智慧。知识从何而来？是从元气中最精微、精细的部分而来，精气、元精给予了人以知识和智慧，而精气或精神必须依附人体才能产生知识

(觉)。这实际上是物质形体(或肉体)第一、精神第二的唯物主义观点,说明人的精神、知识活动的产生不是天神有目的、有意识的安排。人在自然万物中为“贵”,所以人在自然面前就不是消极无为,而具有主观能动作用,能认识“天”(自然)的规律,但人也要顺应自然客观规律,做到“有为辅助”,才能有好的效果,不然如宋人的“揠苗助长”,适得其反,这是对荀子的“制天命而用”的思想的继承发展。第三,对天人感应论的批驳,提出天道人道有区别的观点。汉代当时谶纬、神仙、方术思想盛行,有天生圣人的神怪传说,有天意天命目的论的谴告说,宣传诚孝可以感动天、善恶有报的天命道德观;有灵魂不灭的鬼神信仰等等,王充都一一加以批驳,以说明有意志的人与无意志的天是有区别的,不能将二者混为一谈,即不能将天道与人道混为一谈,人类的社会现象不等同于自然界的现象,各有不同的规律。王充敢于对占主导地位的神学目的论天道观进行批驳,这是无畏的战斗精神,是科学与神学的较量,使祭天文化具有另一面的思想内容和时代特色。第四,命定论与人性论。王充虽然否定、批判了天人感应论和天命观,但又提出“有生死夭寿之命,亦有贵贱贫富之命”,又说“人生性命当富贵者,初禀自然之气,养育长大,富贵之命效矣。”(《初禀气篇》)。将人的生死寿夭的生理现象和富贵贫贱的社会现象全都纳入元气论中加以解释,又陷入了天命论与天人感应论。对于人性的认识也用气一元论解释,认为人性也是禀自然之气而形成,说“禀气有厚泊,故性有善恶也”(《率性篇》)。其人性论有错有对,把人性分为天生的三等,也就等于承认天命决定圣人之善性,这是命定论的反映,与董仲舒的天命人性有相似之处;强调后天的“教化”可以改变人性,这是正确的观点。所以王充的命定论与人性论的不完善反映了他不彻底的唯物主义思想成分。以上是王充以气一元论为核心的天道观,他的思想观点有不足的地方,但敢于批判当时已形成正统思想的神学思想体系,尤其针对其神学论的中心——神学天道观,显示了他的战斗精神,他的气一元论

学说对后世的学术文化思想产生了积极影响,在中国传统文化中具有很高的学术价值,使中国的天道观在祭天文化中具有了新的面貌,打破了神学目的论一统天下的局面,开创了朴素唯物主义哲学思想的新阶段,尤其其他的无神论思想表现了无畏的战斗精神,在中国哲学史上有重要意义。

具有无神论思想的天道观,除王充以外,突出者还有杨雄、仲长统。杨雄生在王充之前,他所面对的也正是汉代盛行神仙、谶纬、方术、迷信思想的时代,而其天道观与之相对立,其主要学术思想是提出“元气始化”观点,继承了老子的气化天地万物的思想传统。提出“天地交,万物生”(《法言》)的观点,这与老子关子“道”的思想相似,与“物负阴面抱阳,冲气以为和”的观点是一致的,与老子的万物本原论是一致的,而不是天志、天神所安排,抨击了当时的“天人感应”论。杨雄又认为人生不应该追求无意义的生活,要努力去追求知识,而不在于寿命长短,儒者“耻一物之不知”,神仙“耻一日之不生”,这是两种不同的人生价值观,他感叹道:“生乎!生乎!名生而实死也”(《君子》),无意义的活着,即使长生不死,也跟死去差不多。在天人关系上他又将两种不同的思想行为进行比较,说“史以天占人,圣人以人占天”(《五百》),信迷信的人(史)依靠天命、天象占卜、预测人事的吉凶祸福,圣人却是根据人事考察天的变化。“天”是指天道、自然规律。杨雄所阐述的人生观和对自然、社会的科学态度,不仅在当时有积极进步的意义,就是在今天也具有进步的思想文化价值,在传统文化中闪烁着光辉。杨雄天道观的价值还在于提出了天道、地道、人道合一的“玄”的哲学概念。所谓“玄,解释为:“夫玄也者,天道也,地道也,人道也,兼三道而天名之”(《太玄图》)。“天”就是三道合一,这是构成万物的总原则、总的本源。玄的特征是:“玄者,幽摛万类而不见其形者也,资陶虚无而生乎!规摛神明而定摹,通同古今以开类,摛措阴阳而发气”,“仰而视之,在乎上;俯而窥之,在乎下;企而望之,在乎前;弃而忘之,在乎后;欲达则不能,嘿则

得其所者，玄也”（《太玄摛》）。这个用“天”称呼、包括“三道”的“玄”，充满天地间，充溢于上下、左右、前后四周；想得到它反而不能，用沉默反而可以得到，但又无形无象；它散布于宇宙无形体，但又可范畴（有形的）万物；它还可以使精神活动，使事物发展，使阴阳二气弥漫空间而发动起来；“玄”还有洞察一切的能力，“知阴知阳，知止知行，知晦知明”（《太玄摛》）。由此而知“玄”无所不包，无所不容，无时不在，无时不有，是物质的和精神的推动力，是事物发展变化的动因，与老子的天道观颇多相似之处。但是杨雄阐述的“玄”颇多神秘性，捉摸不定，有虚无飘渺之感，具有精神性的“无”；又具有物质性的阴阳二气的本原论特点，所以杨雄的天道观既有唯物的成分。又有唯心的成分，这两种思想对后来唯物、唯心两大派哲学思想和天道观，都曾产生过重要影响。

汉末的思想家仲长统，继承发展王充的学术思想和天道观，提出：“人事为本、天道为末”（《群书治要》）的观点。这是其天道观的中心，主要关注天人关系中人的主观能动作用。认为人在天地自然中应该发挥其主观积极性，认识、顺应自然规律才能有助于人事，说“所贵乎用天之道者，则指星辰以授民事，顺四时而兴功业，其大略也，吉凶之详，又何取焉”，“所取于天道者，谓四时之宜也”（《群书治要》）。这里的天道是指自然规律，重要的是按自然规律办事，而不是迷信鬼神；所遵循的天道就是适应四时变化，而不是卜筮求神之术。他还指出人对天的三种态度和行为，自己能把握、审定自己的行为是仁善的，而不依靠天道（天命）决定，是最好的；怀疑自己的行为还没有达到仁善，利用天道（自然规律）去帮助自己达到，也是好的；不依靠自己的主观努力而依靠天道、鬼神是最愚昧下等的人。他强调人的主观积极性，反对祈求天命，所以“故知天道而无人略者，是巫医卜祝之伍、下愚不齿之民也；信天道而背人事者，是昏乱迷惑之主、复国亡家之臣也”（《群书治要》）。有力抨击了自西汉以来的神学唯心主义天道观，坚持、维护以王充为代表的唯物思想，继

承了王充的无神论思想的战斗精神。

(五)玄学本体论的天道观

据前所述,祭天文化的精神部分——天道观,因社会文化背景的变化发展而有变化。两汉以后,我国道教、佛教广泛传播。同时哲学思想也深入发展,天道观不仅没有中断,而且向纵深发展了一步,以王弼为代表的玄学贵无派在两汉神学目的论的基础上提出了玄学本体论为中心的天道观,为祭天文化及其思想精神在前人的基础上又增添了新的思想,或为天道观增加了一个新的学派。魏晋唯心主义哲学家王弼,在老子关于“气”、“道”、“天道自然无为”的学术思想基础上,提出关于天地万物本源的学说,创建新体系,比过去时代的神学天道观在理论上更为深刻,不再讨论关于“神”的问题,而是注重讨论世界万物现象之外还有没有一个更高、更根本的本体。他们认为精神性的本体“无”才是万物存在的真实实体,而不是上帝、不是有人格的神。他们否认神的存在,但是用脱离肉体(或物质实体)的精神性本体“无”代替“神”,更为玄虚。实质仍是神学论,不过是更高更深的神学论罢了。问题的实质是王弼对老子提出的“道”或“无”作了唯心的解释,老子的学说“道”或“无”是构成万物的根本的物质元素,而不是空无,不是精神,王弼认为“道者,无之称也,……寂然无体,不可为象”(《论语释疑》),又引老子的话说:“道无形,不系,常不可名,以无名为常,故曰道常无名也。”。把老子学说的唯物主义本义篡改为精神性的玄学本体论,“道”成为无形、无质、无仪(“不可为象”)的玄虚的东西,是存在于万物之上的更根本的本体。以这种理论解释“自然无为”,也就是他的以“无”为“本”的本体论天道观。老子的“自然无为”是说明天道无为、无目的、无道德属性;万物由元气自然产生,而无天神主宰。但王弼认为“自然”在本体之外、之下,也就是说在超越天地万物(或“有”)之上还有更

高、更根本的“本体”，它是精神性的，不可言状、不可捉摸、无形、无知的，就如过去所说万物之上还有超越一切的至上神是同一个道理，不过把“至上神”置换成“本体”罢了，这里的“本”，是脱离事物、现象，超于事物、现象之上的虚构，即玄虚，“本体”比“至上神”更为抽象，是深层次的天神论罢了。本体论天道观认为天地万物的发展变化为“复者反本之谓也。天地以本为心者也”（《周易·复卦》），又说：“天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。”^① 虽然也承认事物是变化的，但不变才是其本体，所谓“天地以本为心者也”，不变、“至无”才是天地万物的本质核心，只有回到本体（“反本”）、回到不变才能体现、认识万物的本质核心；变只不过是 invariant 的一种表现形式罢了，不变才是根本，不变为本、变为末，这是魏晋“贵无”的本体论哲学思想的要点。本体论天道观和以“无为”本的玄学思想在当时很有影响，占有主流地位，甚至被佛教利用宣传佛教思想。

与王弼的玄学体论天道观相对立，是嵇康为代表的唯物论学派，主要坚持老子、王充的思想观点，否定精神性的本体论。坚持天地万物由元气、精气构成，即坚持宇宙的物质性，而不存在物质以外的精神性的主宰，既无神学论中的“神”，也无玄学本体论中的“无”。嵇康认为世间万物和人类都由天地间的阴阳二气的变化作用生成；事物的变化原因是在于自然界自身的运动变化，这是与王充的元气自然论一脉相承的天道思想和自然观。这一派的阮籍，对天地自然的阐述更为直截了当，观点更鲜明，与本体论针锋相对，他说：“天地生于自然，万物生于天地。自然者无外，故天地名焉。天地者有内，故万物生焉（《达庄论》）。”又认为“道”也是取法自然的，“道者，法自然而为化，侯王能守之，万物将自化，《易》谓之太极，《春秋》谓之元，《老子》谓之道”（《通老论》），这是对老子天道观的继承发展。对天

^① 任继愈主编《中国哲学史》，人民出版社，1966年版。

人关系,阮籍的观点是“天地万物自然一体”,人生的目的完全要顺应自然,“与阴阳化而不易,从天地变而不移”。人与天地万物化为一体,不易不移,这是庄子万物一体的自然观之表述,人只能作为自然的附庸而存在,忽略了人的主观能动性,这是消极的一面。

杨泉针对玄学“贵无”本体论提出了构成万物的物质元素是“水”的学术观点,《物理论》是其代表作。他说:“所以立天地者,水也”夫水,地之本也。吐元气,发日月,经星辰,皆由水而兴也。九州之外皆水也”(《物理论》),其实水也是一种气,仍是气化天地万物的思想。他又认为:“夫天,元气也,皓然而已,无他物焉”,“星者,元气之英”,“汉,水之精也”,“天地者,气也”在杨泉的观念中,气与水有关系,天地万物由气构成,而气又是由水生成,所以“水”终究是万物之根本。天地万物的变化运动的原因,是由自然本身所存在的阴阳两种对立的力量相互作用的结果,而不是超自然外部精神性的“本体”在起作用。以上是和王弼为首的至虚至无的玄学本体论针锋相对的、具有积极进步意义的哲学思想。

魏晋南北朝时期因佛教盛行,对天道观的讨论、探究转人神灭与神不灭的讨论,是学术思想深入活跃的又一表现,主要矛头指向佛学思想,涉及重点在于“神道”而讨论神学文化。这时的本体论天道观是过去时代以来天道观在理论认识上的深入与发展,在佛教文化盛行的背景下,自远古传下的祭天文化仍然传延继续,对于天地、天人关系的讨论、认识更趋于深刻,上升到更高层次更为抽象的哲学理论境界,使天道观比过去时代具有了更为精深的理论,使天神离中国老百姓越来越远。

(六)道家的天道观

道家思想的天道观发展到隋唐时期又有了新内容、新的代表人物及其著述。

南北朝以来,直到隋唐时期,佛教文化势力进一步扩大,其文化思想成为支配人们思想行为的重要精神力量。这时的学术理论不再以“天”、“天道观”的问题为讨论的中心,但是,对于《书经》和《易经》为基础核心的道家传统学说仍然没有中断,尤其在唐代,道教得到空前发展,与佛教文化势力呈并驾齐驱之势。关于“天”、“天道观”的老庄学术思想的讨论仍很活跃,关于宇宙天地间的阴阳、五行、精气、元气、道的探讨虽然没有超过王充、范缜以来的学术成就,但在有些问题上,例如天人关系,比过去有所发展,与佛教学术思想的传播不相上下,儒、释、道成为隋唐学术文化思想的主要内容,既是上层统治阶级所需要的上层建筑,已成为当时社会主要的思想意识形态,也是广大人民群众所需要的精神食粮,已深入到广大人民群众的精神生活和物质生活中。这时也出现了不少思想家,他们的学术思想主要有两方面,一是佛学思想的大力宣传和反佛学思想的活跃与战斗精神;另一方面是对道教文化的进一步发展、弘扬,故关于天道观的文化思想仍然继承了过去时代的传统,为祭天文化在学术理论上“添砖加瓦”。

涉及天道观的思想家,具有代表性的主要有李荃、柳宗元、刘禹锡、韩愈。李荃的代表作主要是《阴符经疏》,论及天道观的思想主要继承了仲长统的观点,把天道、人道相区别,反对阴阳灾异神学目的论,提出“明时物之理”的观点,反对天意、天有道德属性、可行赏罚的神学天道观。他认为人们在自然灾害面前感到恐惧是不懂得自然规律,以为天意神圣不可测造成,这是将自然现象与社会现象、道德善恶与自然变化混为一谈,反对天道、人道的合流。他指出能“明时物之理”者,即懂得认识自然界的灾异现象而与人世的祸福善恶并无关系,将天道人道区别开来,将社会现象(时物)与自然现象(天象)区别开来,对灾异就不会感到恐惧,而能“转祸为福,易死而生”。关于天地万物的起源继承了老子的气化说;天人关系,提出了“三盗”说,论述了天地万物与人类相矛盾的对立统一关系。《阴

符经疏》说：“天地万物之盗，万物人之盗，人万物之盗也。”“盗”为“取”、“纳”之意。所谓“天地万物之盗”，意为天地万物禀承七气(阴阳二气加上五行，共称为七气)而生，万物获取天地间阴阳二气而生成，与阴阳二气为万物之源同一理。“万物人之盗”，意为人与万物皆由阴阳二气生成，但人为万物之灵，“心怀智度，能反照自性，穷达本始，明会阴阳五行之气，则而用之，…人于七气之中，所有生成之物，悉能潜取以资养其身，故言盗”。人靠聪明智慧可以利用(盗)万物资养其身，为我所用，人在自然界中具有主观能动作用，能利用、改造天地万物，这是荀子的“制天命而用”的思想，这是“人万物之盗”的意思。但是，人对自然万物(资源)利用不当，不尊重自然规律，不认识、掌握自然规律反而生祸患，危害自身，这就是万物“盗人”的意思。所以“向于三盗之中，皆须有道，令尽合其宜，则三才不差，尽安其性矣”。强调天地、万物、人类之间的关系都有规律、法则相制约，各按自然之理行事，便能“尽安其性”，这就是“三才”之间既对立又统一的矛盾关系。李荃将天人关系或人与自然的关系之辩证法思想论述得更明确，就是今天，这一思想也是适用的，人们应当尊重自然法则，遵循自然规律，否则将遭“天罚”。所以李荃的天人学说在学术文化思想上的贡献是不小的，值得后人效法。

柳宗元的天道观主要代表作是《天说》，价值在于：天人关系方面认为天道、人道各有规律，相互有区别，互不干预，人事的“存亡得丧”与天地没有赏罚的关系，这是否定天志的无神论思想。元气是构成万物之源，天地与阴阳均统一于元气，而元气的特点是混沌状态的、运动着的；阴阳二气是元气内部相对立统一的两个方面；阴阳对立的运动是促成事物变化发展的根本原因，他说：“山川者，持天地之物也。阴与阳者，气而游乎其间者也，自动自休，自峙自流，是恶乎与我谋？自斗自竭，自崩自缺，是恶乎为我设？”说明天地、山川、阴阳的变化都由于天地间元气阴阳两方面的对立运动的结果，而不是天命，也不是以人的意志而为、为转移的，这是对王充元气自

然论传统思想的继承。

刘禹锡的天道观是对老子、荀子思想的继承发展,其代表作是《天论》,涉及天道思想内容的主要有以下点:其一,对“天”作解释,他说:“天,有形之大者也;人,动物之尤者也,”天和人都是有形体的物质,即世界的物质性观点。总结出历来在“天”这一问题上对立的两派学术观点,一是阴鹭说,一是自然说。《天论》说:“世之言天者二道焉。拘于昭昭者则曰:‘天与人实影响,祸必以罪降,福必以善徠,穷厄而呼必可闻,隐痛而祈必可答,如有物的然(明确)以宰者’,故阴鹭之说胜焉。……泥于冥冥者则曰:‘天与人实相异……’”。阴鹭说实为汉代以来天人感应、天命神学目的论;自然说实为天道人道区别论,天无智慧神明、无惩恶赏善的道德属性;天体的自然现象与人事社会无干系,天道不能主宰人事。这是天道观问题上存在的两大派对立的思想,即是天道、人道无区别与有区别的观点,刘禹锡的观点属自然说。其二,反对佛学和玄学唯心主义本体论,坚持物为本的世界起源说。佛教和以王弼为代表的玄学家将“空”、“无”作为天地万物的根本,刘禹锡继承老子的思想,并完善了老子关于“无”的理论,他认为“无”不是一无所有,是“形之希微者也”;“空”也是一种人的肉眼看不见的有形物质;“无”可以通过“有”显示作用,它与有相辅相成,世上根本没有无形无象的东西,“无形”只是“无常形”,“空”、“无”并不是超越物质形体之外的、独立存在的精神性的东西,它是物质形体的一种表现形态。总之,世界宇宙是有形有象的物质构成的,这是对玄学“贵无”本体论的有力批判,在此基础上提出了以物为本的宇宙起源论,认为日月星辰、天地万物人类同属于物质,天体“三光”也不是神明,天是“清”、“轻”的一类物质;地是“重”、“浊”的一类物质,且地是天的根本,提出天地有“相为庸”的相互作用。其三,提出“天人交相胜”的学说,继承荀子“人定胜天”、“制天命而用”的思想。认为“天之能,人固不能也;人之能,天亦有所不能也”。自然界与人类社会各有其职能,互相不能替代。二者

虽有区别,但又相互联系,人可以认识、掌握自然规律,进行春耕夏耘秋收冬藏,利用自然为人类服务。“用天之利,立人之纪”,在生产生活实践中利用改造自然,以满足社会物质生活需要,建立法纪礼仪和社会秩序,这是人对自然依赖的一面,离开天地万物人就失去了生存的条件。但人也不是自然附庸,而是应发挥主观积极性,利用自然为我服务、为我造福。这就是天人关系的“天人交相胜”的具体内容,它揭示了人与自然对立统一的辩证关系。这一学说对祭天文化、天人关系意义重大,为人们的自然崇拜特别天地崇拜的宗教信仰提供了更为充足的理论依据。

(七)“理学”为主体的天道观

唐代以后,直到宋、元、明、清,佛教得以更加广泛深入传播。与此同时,儒、道大系统的传统文化思想又是一个大发展的时期,得以更加深远的传播,取得了正统的地位。固有的天地鬼神信仰在民间极其盛行,且与三纲五常的伦理道德结合得更加紧密,为祭天文化和天道观的进一步巩固、发展提供了肥沃的土壤。这时学术思想也得到空前发展,标志是产生了以《易经》学术文化思想为基础的理学,即是著名的史称“宋明理学”。“到了宋代,哲学思想一跃而兴,理学乃能集儒、道、佛的大成,历史哲学思想,也能有新的观念和理学相融会。”^①在理学盛行的大趋势之下,有关天道观的学术理论思想也纳入理学弘扬传播,实际上天道观已成为宋明理学的重要组成部分,理学将它发展到极致。如果说在两汉时期天道观通过经学得以大发展,形成以孔孟思想为核心的正统思想,

^① 罗光著《中外历史哲学之比较研究》,台湾中央文物供应社,1982年版。

那么,经过漫长的历史时期之后,到了宋、元、明时代,天道观又通过理学再次形成一个发展高潮,使正统思想正式取得统治地位,而进一步巩固。原本就根深蒂固的传统的天地鬼神信仰是天道观的内核部分,这时随着理学在哲学思想体系的发展中已趋于完备,天道观在理论上更加深入、周密、全面、系统;使祭天文化的覆盖面进一步扩大,遍及全神州大地,成为中华传统文化名副其实的正宗与主流。

天道思想的深入人心,祭天文化的进一步弘扬,宋明理学都起到了极大的推动作用。这时期的宋明理学天道观分为自然物质本体论和精神性本体论两大派,比过去时代的观点更为明确,既有继承,也有创新,两大派的阵营也比过去时代可观,各有自己的学术思想系统,各有自己杰出的代表人物和传世经典。对“天”持自然物质本体论的主要代表人物有宋代的李觏、王安石、张载;持精神性本体论的主要代表人物有程颢、程颐兄弟(史称“二程”)、朱熹。

李觏的学术思想主要来自《周易》,以《周易》的太极为核心,论述天地万物产生的本源是物质性的“气”,而太极是阴阳二气的统一体,是天地万物之本体;由太极分化为阴阳、天地;天地间的阴阳二气相结合产生有形有象的五行万物。他说:“厥初太极之分,天以阳高于上,地以阴卑于下,天地之气,各亢所处,则五行万物何从而生?……夫物以阴阳二气之会而后有象,象而后有形。…天降阳,地出阴,阴阳合面生五行”(《删定易图序论一》),这是以太极为宇宙万物之本体的自然观。第二,对天道的解释也继承了《周易》的观点。所谓“天道”就是天地万物发展变化的自然规律,“事物的开始叫做‘元’;成长叫做‘亨’;事物赖以发展的客观条件叫做‘利’;事物的基本特征叫做‘贞’。”^①李觏解释:“若夫元以始物,亨以通物,利以宜物,正(贞)以干物。…始者其气也,通者其形也,

^① 任继愈主编《中国哲学史》,人民出版社,1966年版。

宜者其命也，干者其性也”。^①是说事物始(源)于元气，这是第一步、根本；之后才能发育(亨)、成长(通)；而失去了客观条件(利)就不能得其“宜”；违反了事物的基本特征(贞)，就不能体现事物的本质。《易·系辞传》说：“通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。”在此基础上，李觏作了创见性的解释：人认识掌握了事物发展的规律就能进行物质文化创造，制作器物和制定制度，决定社会治乱，建立秩序；人事吉凶祸福不是鬼神天命物质以外的精神性的东西所能决定，只要遵循事物的客观自然规律，即是守“天道”，就能发挥人的主观积极作用，创造财富，这是对天道与人道的关系的论述，而重点在人道、“使民不倦”，“使民宜之”。以上是李觏对《周易》元、亨、利、贞观念的发挥，在此基础上进而对天道进行了阐述，是其天道观的主要内容。

王安石的天道观是以道为核心的自然观，是对老子元气自然论的继承，他说：“一阴一阳之谓道，而阴阳之中有冲气，冲气生于道。道者天也，万物之所自生。故为天下母”（《道德真经集义》卷十三第八）。这里的“道”指自然，就是元气，就是天；冲气从地气中分化出来，也就是从道分化出来、生长出来；道为天下母，意为道、元气是宇宙万物的总根源，这是以道、元气为本的自然天道观。

张载是宋代重要的理学大师之一，建立了元气本体论思想学说，用以否认了魏晋以来“贵无”玄学论以“无”或以“心”为本的唯心主义本体论。其学术思想的核心是太虚，即是气，天地人类均由气构成。他又把气的变化过程称为道，道即是指气化的规律，道离不开气，气有阴阳两端，即事物对立的两面。由于有阴阳对立统一的关系事物才有变化发展，天地万物的千变万化，根本原因在于事物内部阴阳两端的交感作用。以上是元气本体论天道观的基本内容。张载又认为鬼神也是由阴阳之气变化而来，他说：“鬼神者，二

^① 任继愈主编《中国哲学史》，人民出版社，1966年版。

气之良能也”(《太和篇》)。认为清的气叫做“神”，所谓“清极则神”，浊气形成万物，鬼也包括在其中。这是精神不灭、灵魂不死的鬼神信仰观念。

张载天道观重要的内容是表现在天人关系上的天人合一的学术思想，主要表现在以下几方面：首先是继承了孟子的“尽心”知天，他说：“世人心，止于闻见之狭；圣人尽性，不以闻见梏其心，其视天下，无一物非我。孟子谓尽心则知性知天”；(《大心篇》)又说：“圣人之神惟在，故能周万物而知”，“有天德，然后天地之道可一言而尽”(《天道篇》)。人的认识有限，张载主张用尽心的方法解决这一矛盾，凭主观直觉、天生之德去认识事物，只要尽心，只要心与天合就能获得至善之“天德”，就能知性知天，“万物皆备于我”(孟子语)。又说：“穷神化知，与天为一，岂有我所能勉哉？乃德盛而自致尔”(《神化篇》)，圣人能穷神化知，大彻大悟，做到“德盛”“与天为一”，不必去依靠实践经验和理性思维便能不学自通，天地之道也可一言而尽，此谓“天德良知”论，继承了孔孟的认识论和天道观，关键是主张先天的知识学问而否认后天的学习。

其二，张载在元气本体论的基础上提出了气质之说，阐述了他的天人合一和人性论思想。他认为人类与万物皆出自于气，同出于一源，即人与万物同源同宗，故人的本性也就与天地万物的本性相同。而人的本性有天地之性和气质之性，天地之性是人出生之前与天地万物共同具有的本性，即与生俱来的先天之性，至善至美占绝对地位，是第一性的；气质之性是后天的，与人的生理和个体生命结合在一起，它源出于天地之性，是第二性的。这是将人之性与天之性合而为一，比起人之形体与天合一更深层一层，是深层的赋有道德属性的天地之性与人的心灵相合为一，比起两汉时的“人副天数”的天人合一思想有过之而无不及，人与天“合”得出神人化。

其三，将天人合一观念用于关于孝道的伦理说，进而深入论述

天人合一的思想宗旨。主要是继承发扬了《孝经》的思想,对封建伦理道德产生了重要影响。其论著《西铭》的价值可与孟子的著作并重,受到当时统治阶层的赞许。孝道历来是中国社会上行下效、社会基础最广泛的正统伦理道德观念,是中国社会伦理道德规范的核心,凡符合它就是遵守了天地之道和做人的最高准则,反之则为不孝,这是中国人最害怕的恶名,“不忠不孝”视为丧失人性,失去做人的资格。张载对孝道的论述与《孝经》相比,更在其之上。将孝无限夸大,范围更广泛,从家庭、社会扩大到整个天地间,将孝视为宇宙的最高原则,从人类扩大到自然万物。他说:“乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞吾其体,天地之帅吾其性。”(《西铭》)意思是天地为人的父母,天地之体就是人之体,天地之性就是人之性,主张人应该以天地之体为自身之体,以天地之至善之性(“天德”)为自己的本性,也就是要使自己的道德品性合天性,努力修身养性,力行孝道,这才能将人之性与天地之性相合为一。又说:“民吾同胞,物吾与也。”是普天下之人都以天地为父母,所以人们彼此之间都是同胞;人与万物都是由天地间元气化合而成,故人对万物都应当视为朋友,和谐相处,这是人与天合、人与物亲、人与人相爱的思想,所以他主张“尊高年,所以长其长;慈孤弱,所以幼其(吾)幼。圣其合德,贤其秀也。凡天下疲癯残疾、茕独鰥寡,皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保之,子之翼也;乐且不忧,纯乎孝者也”。他还认为人的富贵贫贱与孝道、天命是联系在一起的。圣贤、富贵者是因为行孝道,所以天地(父母)赐与他恩泽,是天命对其实行孝道的奖赏,反之,贫穷卑贱是天地对他实行孝道的考验,而不要怨天尤人,应当安于天命,天地对每个人都是平等的,这是顺天安命的思想。以上的思想观念很符合当时社会所需要的文化思想和道德规范,天道人道合二而一,为当时社会的上层建筑立下大功,张载被理学家奉为圣贤,获得陪祀孔庙的殊荣。“在当时,张载同程朱一派的理学家意见是不同的,甚至是矛盾的,但是

对张载这种鲜明的天人合一的思想,程朱也是赞赏的。可见这种思想,在中国哲学史上是深入人心的”。^①

以上是张载天道观中关于天与人的关系之文化思想,其核心是天人合一,从几个方面论述了这一学术观点。他的天人合一的学术思想,在今天的中国社会仍有遗存,足见影响深远。

承接张载之后的理学大家是二程与朱熹,他们的学说对理学的发展起了重要作用,这对祭天文化、天道思想的传播无疑也起到推动作用。宋代程颢、程颐兄弟二人是这一时期重要的理学家,他们明确提出“理”为其学说思想的最高范畴,其天道观的核心也是“理”,或称“天理”,它总括了天地万物以及天人关系的领域,超越统辖于万物之上,是自然界和人类社会的最高准则说:“天理云者,百理具备”,“天下物皆可以照理。有物必有则,一物须有一理”(《二程遗书》卷二、卷十八),它“不为尧存,不为桀亡”,不以人的意志为转移,至高至极,独立存在,永恒不灭。“理”早于万物之前就已存在,不必通过人和物来体现,但它又是天地万物和人类社会的总根源,“万物皆从此出”。二程明确提出天理“在天为命,在义为理,在人为性。主于身为心,其实一也”(《二程遗书》卷十八),天地万物人类社会都统一于这个“理”之中。其实“理”、“天理”的实质就是天命,就是存在于物质之外、之上的精神性本质,不是指的万物的客观规律。而且天理具有道德属性,既包括自然万物之理,又包括人类社会之理,社会道德的孝、悌、忠、信、君臣、父子之道均由“理”进行规范,所以“理”把天道和人道、自然和社会的界限都抹去而合二为一,所谓“一人之心即天地之心,一物之理即万物之理”,(《遗书》卷二)以上是二程的理学对天地自然和人类社会的基本观点,明显地继承了孟子和董仲舒的天命观,从理论上进一步巩固了“天不变道亦不变”的儒家思想。基于这样的天命观、天理学说,在

^① 季羨林著《关于“天人合一”思想的再思考》,《中国文化》1994年第九期。

天人关系上主张天人合一论。与两汉的神学目的论不相同,而是用精神性的本体论通过“物我合一”达到“天人合一”。

二程用理学观点对“天”的解释也承认天是物质性的气,认为“万物之始皆气化”,又认为“形而上者谓之道,形而下者谓之器,若如或者以清虚一大为天道,则乃以器言,而非道也”,明确提出“阴阳,气也。气是形而下者,道是形而上者”(《二程遗书》卷十五)^①。这是说如果承认清虚之气形成天、天道,那就不是真正的天道,而只能称它为器,换言之,由气形成的物质性的“天”只是形而下的器,在这个由物质性的气(即阴阳之气)构成的天之上,还有一个精神性的理或天理(“道”)才是第一性的,物质性的气是第二性的。这里的“气”并不是构成天地万物之本源,本源是“理”、“天理”。人与天合,或人性与天理、天道相合,只能与形而上的精神性的天理、天道相合,才是真正的人天相合,即是真正的天道人道合而为一。二程认为“天之道即人之道”,“只心便是天”,“天人无二”,要达到天人合一目的,只有通过“识仁”。“仁”是天地道理、天理的核心,所谓“仁”就是合符封建社会的“五常”之德,是德之总括,具体指义、礼、智、信,他说:“学者须先识仁。仁者浑然与物同体。义、礼、智、信皆仁也。识得此理,以诚敬存之而已。”又说:“仁者以天地万物为一体莫非己也。……学者不必远求,近取诸身,只明天理,……天人一也,更不分别”。^② 这里的“仁”其实就是“天”和“天理”(或天道)的道德属性,用以规范人的行为思想,与人道不相区别,作到了“仁”也就获得了天理,人与万物天地合二而一,也就达到了天人合一,即二程所说的“天人一也,更不分别。”要能“识仁”、获得“天理”,其方法是“不必远求”,不必通过实践学习去认识事物的客观规律,只要通过自身道德修养,回到主观内心精神世界,近取诸身,

① 任继愈主编《中国哲学史》,人民出版社,1966年版。

② 任继愈主编《中国哲学史》,人民出版社,1966年版。

内心做到“诚”与“敬”，就以做到识“仁”知“天”，这与孟子的“尽心”说在本质上是相同的，都是强调主观心之诚的作用，强调“心”、“仁”与天道“天理”合二而一。二程所谓“闻见之知非德性之知，德性之知不假闻见”（《二程粹言》卷二）^①，表述的正是强调主观精神的作用，“只心便是天”、“天人无二”。这已经不是两汉时期神学目的论的天人合一，而是通过“物我合一”达到精神上与天、天道的合一，比起董仲舒的天人感应、人副天数要深刻得多，这一点与张载的天人合一思想是有传承性的，都在强调精神性的天人合一，其目的都是为各自时代的伦理道德规范服务。二程还认为只有这种自我内心的道德修养、学习方法才是“圣人之学”，“学也者，使人求于内。不求内而求于外非圣人之学也”（《二程遗书》卷二十五）。

综观二程的天人合一的思想学说，比秦汉时期系统深入，有理论基础、有方法途径、有要求标准，有功利目的，使天道观更加趋向纵深、全面，通过当时盛行的理学更加广泛、深入地得以传播，从而更加合理地取得官学、国学的显要地位。由上观之，二程之理学，其中天道思想、天人之说是其重要内容，其中既有孔孟的儒学思想、董仲舒经学的天命观、又有道教的宗教思想和王弼的精神本体论及张载的天人关系的某些观点，故二程的理学学术思想是在继承前人的基础上创建、发展起来的，对后世的影响深远久长。

宋代末期的理学大师朱熹，是著名的集理学之大成者，其理学中的天道观与二程兄弟一脉相承，并且对有的问题阐述得更透辟深刻。朱熹天道思想的核心仍然是理，对“天”的解释，认为有物质性的“气”，也有精神性的“理”，他说：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之器也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理，然后有性；必禀此气，然后有形”（《朱熹文集·答黄道夫书》）。理是形而上之道，高于物

^① 任继愈主编《中国哲学史》，人民出版社，1966年版。

质性之气,是天地万物之本,它主宰着气,是最高之本体。天地万物之所以生成、变化的原因也是“理”的作用。但是,气与理不能分开,“气之所聚,理即在焉,然理终为主”(《朱熹文集·答王子合》)。所以朱熹的天道思想“理”是第一性的,“气”是第二性的,仍是精神第一、物质第二的观点,与二程的思想完全一致,不过将理与气的关系阐述得更为明确罢了。

“理”在朱熹的哲学思想里也叫“太极”,他说:“总天地万物之理,便是太极”(《语类》卷九四)“理”与“太极”均是天地万物之总根源。用“理”、太极论述天人关系时,他提出了人的天命之性与气质之性的观点。既然“理”、太极是天地万物、人类的总根源、最高的本体,人在天地间也离不开这个“总天地万物之理”,“理”表现在人就叫做“性”,“性者,人之所得于天之理也”,这就是人的天理之性,亦即天命之性。人有天命之性,还有气质之性,这是人禀受天地间的气而形成的人性;又因气有清浊之分,故人的气质之性有善有恶,“禀气之清者,为圣为贤……禀气之浊者,为愚为不肖”(《朱熹文集·答郑子上》)。人既有天理之性又有气质之性,他说:“人之有生,性与气合而已。即其以合而析言之,则性主于理而无形,气主于形而有质”(《朱熹文集·答蔡季通》)。是说人之性是由无形的最高精神本体。天理与有质有形的气形成的,换言之,人性由天理表现的天命之性和由气表现的气质之性形成的。人的这两种性中,“理”(或太极)是至善完美的,起决定作用的,最高精神本体天理、太极在人性中就是指的人之天赋之性,它是人类万物的最高精神主宰,所谓“在天曰命,在人曰性,在物曰理”。

朱熹思想学说的天理之性或天命之性是有道德属性的,仁、义、礼、智不仅是社会道德属性,也是宇宙天地的属性,即谓天地之德,也就是说天的道德就是人的道德,他说:“在天曰元、亨、利、贞,在人曰仁、义、礼、智”(《朱熹文集·仁说》);又说:“性是太极浑然之体,本不可以名字言,但其中含具万理,而纲领之大者有四,故命之

曰仁、义、礼、智”(《朱熹文集·答陈器之》),人的天理之性的核心就是仁、义、礼、智,这也是人与天合的核心。在朱熹的天人关系中,不仅有天理、天命之性与气质之性的区别,还有所谓道心和人心的区别,何谓道心与人心?是谓:“心者人之知觉,主于中而应于外者也。指其发于形气者而言,则谓之心;指其发于义理者而言,则谓之道心,人心易私而难公,故危;道心难明而易昧,故微。惟能精以察之,而不杂形气之私;一以守之,而纯乎义理之正”^①。人心是指发于人的形体和气质之性的“操舍存亡”之心,它总是自私的,“易私而难公;道心来自于人的精神,发于天理或天命之性、合于礼与义之心,它是“人之神明,所以具众理而应万事者也”^②。道心,简言之,就是道义之心,它不易充分展示,容易受人心的蒙蔽。简言之,发于气质之性的、受形气之私影响的是人心;发于天理、天命之性的是至善之道心。所以人人都应该努力革除自己人心之私欲,而具有至善的道心,“必使道心常为一身之主,而人心每听命焉,则危者安,微者著”^③。就是要求人们克服私欲人心而发扬至善道心,要使道心经常成为自身的主宰,支配人心,使危殆的人心由危而安,微妙的道心由隐而显,一切思想言行都合于当时的社会道德标准和人伦纲常。朱熹论述的人心、道心仍然是与天理之性、气质之性紧密相关的,其核心仍然是天、天理、天命,这里的天人合一与二程一样,是深入人的思想、灵魂深处的仁、义、礼、智的道德标准,是人道的进一步完美、完善,使之深入、传播到广大人民的内心深处。

朱熹的理学思想学说所论述的理也好,太极也好,都是置换了的天,其最高精神本体论的核心仍然是天,人的性、心、伦理

① 任继愈主编《中国哲学史》,人民出版社,1966年版。

② 任继愈主编《中国哲学史》,人民出版社,1966年版。

③ 任继愈主编《中国哲学史》,人民出版社,1966年版。

道德以及自然界和人类社会、有形无形的、精神物质的,统统都与天相联相合,而且统统都加上封建道德属性,他的天道观、天人合一的思想比起过去时代更全面、深刻,“这位理学家化了的孔子不但继承了尧、舜以来相传的道统,而且在思想学术上的功绩还超过了尧舜,……对于朱熹的哲学思想体系集中国古代唯心主义哲学的大成,对各种自然现象和社会现象的解释比过去严密和完整,更适合豪族地主阶级加强专制统治的需要,因此从宋代晚期一直到清末为止的近七百年中,始终是代表封建统治阶级的官方御用哲学,占有不可动摇的权威性。”^① 组成他整个哲学思想体系的理学天道观,自然也是占着官方显学的地位,“占有不可动摇的权威性”而对后世的天人之学、天道观、祭天文化产生深远的影响。其后宋代的陆九渊、黄震,明代的王守仁(明阳)、王廷相等一批思想家,不同程度地受到理学的影响,是继承发展也好,或是批判扬弃也好,都是围绕着程、朱理学大家的理论思想体系创建自己不同的学派,他们的学说涉及天道观方面的学术思想,或是物质性的,或是精神性的,或是神学宗教的,或是哲学领域的,都是继承的理学或经学的传统,与从古至今的天道学术思想一脉相承,就不再重复。

综观以上祭天文化的理论学术思想天道观,有一个漫长、深邃的发展过程,从中可以粗略认识其发展脉络及其源流。从中华传统文化而论,它与整个中华民族传统的学术文化思想的形成分不开,祭天文化及其天道思想上接女娲、伏羲、五帝的旷远蛮荒时代,历经夏、商、周文明光耀的时代,传至以后的春秋战国及其历朝历代,有着各个历史时期不同的内容和特色,甚至成为各个历史时期的主体文化,且有各自不同的派别、体系。由祭祀礼仪所表现出的行为模式,到由天道观体现的精神实质,都显示出祭天文化的地域特色和时代特色,以及幽深的渊源。中华古文化,从三代以来便形

^① 任继愈主编《中国哲学史》,人民出版社,1966年版。

成中原文化,这是“发源于西北高原,展开于黄河流域中心地带的文化。我们…叫它为《易经》学系的文化学术,或者称它为中国上古西北高原的文化思想”,^① 它是以《易经》为中心形成的中华古文化(中原文化)的一大派系。又有起自于黄河中心流域东北方的文化思想,是由《书经》统领而形成的中华古文化的另一大派系。整个黄河流域的两大系统的文化,以伏羲氏画八卦为肇端,以黄帝轩辕氏为中心,直至尧、舜、禹、商、周,黄河流域的文化、中原文化渐渐成熟起来,成为整个华夏文明之先驱。可见作为中国正统思想之源的《易经》和《书经》在中国思想文化史上的价值和地位何其重要,它们所形成的五经文化思想体系一直成为中国传统文化之正统,两汉的经学、宋明的理学,都证明以《易经》、《书经》为本源的孔孟儒家学术文化思想在中国古代社会一直占着统治地位。到了春秋战国时代,老子、庄子的道家文化思想在南中国楚地发源兴起,代表着南方楚国的文化思想。楚文化承袭的是上古颛顼高阳氏和祝融氏的文化传统,到了春秋战国时期便形成独具一格的文化系统。它“远绍五帝之首、黄帝学术思想的余风,加上南方地理环境的关系,有滚滚长江,与滔滔汉水的天险,阻住了北方的势力,有无数未经开发的深山峻岭,处处富有神秘而好奇的诱惑,于是在春秋战国间,有老子、庄子等道家,属于南方楚国系统的文化思想,便应运而生了”。^② 楚文化有“远绍五帝之首、黄帝学术思想的余风”,是说它蕴含或继承了《易经》的文化传统,也是秉承了中华上古黄河流域中心、中原文化传统之源,与上古西北方和东北方的文化传统是血脉相通相连的。《易经》正是老、庄学术文化思想之源,所以南方楚文化是整个中华古文化中又一大派系。这就是整个中华文化的总体面貌及其构架。无论在哪一派系的文化中,祭天文

① 南怀瑾著《禅宗与道家》,复旦大学出版社,1991年版。

② 南怀瑾著《禅宗与道家》,复旦大学出版社,1991年版。

化都是固有的、必不可少的核心组成部分,既有纵向的深入,又有横向的延展,及至覆盖整个中华大地;祭天文化还具有西北、东北和南方的地域特色和时代特色。但是,在总体上,祭天文化最大的特色是其从古贯今的传承性,它在各大系统都与中华文化内蕴相联、血脉相通,而表现出中华文化大一统的整体性,具有强大的生命力、穿透力、辐射力。

祭天文化本身而论,在传承的历史过程中,尤其是天道观,无论是起源于三代以前的《易经》学系思想,还是三代之后的《书经》学系思想,它都像一条主动脉贯穿下来,成为后来春秋战国时期兴起的儒家、道家学术思想共同的渊源、共同尊奉的学问。在《诗》、《礼》、《春秋》等传世古汉典籍中无不贯穿着天道思想,而使儒家、道家文化思想承接着“两经的”血脉成为中国传统文化的两大主流而横贯中华文化史,以信仰天地祖先为核心的本土中华传统文化仍然居于统治地位,由于经学、理学两次扎下传播祭天文化及其天道观的牢固根基,使以儒、道学说为中心的正统思想得以更加巩固,而没有出现“断代”、“绝种”的现象。从《易经》、《书经》、三皇五帝到成汤、周文王、孔孟、老庄,直至董仲舒、王充、范缜、张载、二程、朱熹,一直到王守仁(阳明)等等,这些代代辈出的中华传统文化的创建者、继承者、发扬光大者,他们的学术思想必有祭天文化,必有天道观,必有天命观,即必有天人之学。无论是两经文化、儒学、道学,还是经学、理学、神学、哲学,都必须论述天、天人关系,都必究“天人之际”,故属于中国传统文化的天人之学必能代代相传、生生不息。始之于三皇五帝的天命观、天人合一的思想观念,是祭天文化和天道观的核心之核心,对于中华传统文化和炎黄华夏子孙是深之于心、融之于血的初始意识,是与生命意识、求生之道紧紧相联结的一种根本意识,也是萌发中华文明的第一道曙光。中国的初始经济,即求生之法,是以农业为其开端的,与“天”有着自然的亲缘关系,便产生了人的生命由天养的思想,于是便有了后来

的以农业为本的生存之道；人都由父母所生，便产生了以父母为本的人伦之道，二者合为天道。“天道在《书经》、《诗经》称为天命，宋明理学称为天（天理—笔者）。天道和天虽可视为自然，天道和自然天所代表的，即是造物者（天神—笔者）的旨意，故称为天意。《易经》的天道史观和《书经》的天命史观互相连贯，天道史观把书经选择人君的天命，延伸至人事的各方面。……”^①于是便产生了关于天道的各种学问或围绕天道产生了各种学术文化思想，无论哪种学术思想，哪种学术派别，都得论及天道、天命、天人关系即天人之道，以其作为自己学术思想的旗帜。所以，要认识、了解、研究中国传统文化，要了解中国人，不了解、不研究中国祭天文化及其天道观，便犹如无源之水、无本之木，也就不了解中国人的伦理道德观、人生观、世界观、价值观以及国民精神的真谛何在。

^① 罗光著《中外历史哲学之比较研究》，台湾中央文物供应社，1982年版。

七

中国少数民族的祭天文化



千百年来,古汉民族都有煌煌可观的祭天文化。无论是从表现形式还是到思想理论,这都是任何国家、任何民族不可企及的,不仅彪炳中华文化史,在世界文化史上也占有光辉灿烂的一页。可是随着社会历史的变迁,这一文化所发生的嬗变也是巨大的。从祭天坛上遗留下来的传统观念,对天地祖先的崇拜以及由天道观衍生的文化思想已形成固有的传统文化观念而“活”在人们的思想里,或以变化了的形式而存活着。古代祭天文化的民俗事象在广大汉族地区已经淡化、退化甚至消失,可是,在众多少数民族地区,祭天文化却还存活着,甚至还可见到昔日的风采,尽管不如古代系统完整,但对天地祖先的信仰崇拜从观念到行为甚至还保留着第一生命形态的文化内涵,有些文化现象、文化观念,例如对天、天人关系的思考认识,与古汉民族颇多相同相似之处,在理论上虽无有关天道观的专门论述,但其素朴的思想观念是一致的。

少数民族地区祭天的大量资料证明,其行为模式、祭礼的程序内容等,与古代的祭天礼在某些方面甚至惊人的相似。有些民族的祭天文化,除吸收、继承古代的文化因素外,还保留着本民族的文化心态和民族特质,反映了本民族传统文化的特色。所以他们的祭天仪礼,虽然称呼与古汉民族不相同,有的民族祭礼不那么完善、繁复,规模也不那么可观,但其观念、形貌多数与古汉民族相同,与汉民族的祭天文化融为一体,共同形成中国的祭天文化,显示出中国祭天文化的总体性、传承性和多元性。

(一) 祭祀天界诸神

1. 祭祀天神

在天界诸神中,“天神”在各民族中居于百神之首,在其信仰观

念里是至尊至上的大神。祭祀这位大神的祭祀仪礼,各民族自有其不同的程序及具体的表现形式,而极富民族特色。

云南是我国少数民族最多的省份,有些民族保留有古老的祭天文化,对天神的信仰与祭祀极富原始文化特色,表现出祭天文化深厚的历史渊源。云南丽江县九河的白族支系白尼人和怒江州的白族人,保留有古老的祭天习俗,他们称祭天为“熬苏”,是一年中最重要的祭典,一般在农历正月初三举行祭礼。以村寨为参祭单位,妇女和外民族的人不能参加,只有男性可参祭。男性无论老少必须到祭天场。主祭者由村寨中有德望的老者担任。每个村寨都有固定的祭天坛,设置在村寨附近的丛林中,称之为“天坪”或“天登”,用一棵高大茂盛的树作神树,是天神的象征,为直接祭拜对象。祭天群体是同一个氏族的几个家族联合组成,一般就是组成一个村寨的行政单位,故其他外族人不能参与他们的祭天活动。每一年合族共养祭天猪,届时先把活猪抬到祭天场,活祭天神,念祭天经,之后宰杀做牲礼;此外,还须按各家族轮流献出大公鸡做祭品;各家必须带上米、鸡蛋、酒、肉等祭品供祭在神树前的祭坛上。祭毕将牲肉分给各家带回去,供在祖先神位前,之后全家人共享此天神赐予的“福礼”。祭礼上念的祭天词或《祭天经》内容为:

“三十三天后,左右天公,左右天母,天公地母,天母地子,来时赐福,去后留恩。黑蒿净水,白皮鸡蛋,糯米干那,豆汤白米饭,高粱盐米,五谷爆花,两脚献鸡,四脚献猪。请四方诸神,请五百天神,请金沙江黑水神,请热古录(玉龙雪山)神,请山神谷神,请甸神寨神。凤翥年丰,敬天大祭,消灾讫罪,接福迎喜,五谷丰登,庆祥保安,六畜兴旺,百姓安乐。”

白族自古有祭天古俗,这是其原始自然多神崇拜的主要形式。后来从明代开始有本主信仰,使这一白族的民族基本文化发生了

嬗变,由祭天逐渐变为祭“本主”。这一变化过程经历了漫长的历史时期,随着社会政治经济的转变而来的本主信仰是其精神产物。尽管如此,“天神”在白族的原始信仰崇拜中并非完全消失,在白族聚居区的大理州不少地方仍有祭天坛埠之遗迹,剑川县以北的地区以及上述的怒江州白族支系白尼人、丽江县九河的白族村寨等,至今仍然祭祀天神而不祀奉本主神。还有一种有趣的文化现象,有的地方的白族在迎送本主神,经过从前的祭天坛遗址祭天坪、祭天登时,要用一块红布蒙住本主神像的双眼,以示羞于见天神,在天神面前低三分,天神为主、为重,可见天神信仰观念犹存,而且祭天文化在一部分白族地区仍然还“活着”。^①

云南佤族生活在澜沧江、怒江流域,山高水险,交通阻隔,过去与外界几乎完全隔绝,直至建国初期,还生活在原始部落时代的刀耕火种原始经济社会中。特殊的地理环境和原始社会经济生产生活方式,培养了他们独特的文化心态和信仰习俗。他们信奉祭祀的天神称为“木依吉”或“木依格”,沧源县一带称为“梅吉神”。祭祀天神与谷神同时进行,一般在播种前举行祭仪。在其信仰观念里,木依吉是最高神,其他神如开天辟地大神、祖先神、雷神(火神)、地震神等诸神都是天神的儿子。这位天神在佤族心目中像气、像光、像火,无所不在,风雨雷电均由他掌管;他既可以造福人类,也会给人类带来灾祸,让人生病、发洪水淹没寨子、使谷子歉收等等,故必须祭祀之,祈求其不要降下灾祸而赐福人类。历史上佤族有猎人头血祭木依吉天神和谷神的习俗,直至建国初期还时有发生,其后废除此俗。而在佤族的中心区,直到1957年以后才彻底废除此俗。天神和谷神的寓体是一对木鼓,一公一母,每个氏族都有专门的木鼓房供祭二位大神,木鼓房也即为祭天神及其他众神祇之场所,是村寨中的一茅草房,置木鼓于内,特别神圣,专由族

^① 《云南民俗集刊》第一集,云南民协编,1984年版。

长管理。废除猎人头血祭之俗，而保留有剽牛血祭天神谷神之祭神礼。天神之象征物木鼓被视为通天达地之神器，极其崇拜，认为敲响木鼓天神便可听见人间事，接受人们的祭祀，此实为古汉民族天人感应观念的再现。

历史上的猎人头血祭木鼓，亦即血祭天神与谷神，谷神即古代之稷社，属地祇之列，故佉族的祭天神谷神，犹如古代汉族的祭天神与地神，祭谷神时要将所猎人头之血滴于田里，以增其田地的生殖力而多产稻谷，其观念与殷商周各代血祭之礼的行为方式、价值观完全相同。其祭祀活动均围绕木鼓进行，视木鼓为天神谷神象征，神圣无比，必血祭之。他们认为，人牲是神灵最喜欢的牺牲，而木鼓是通天神物，所以要用珍贵的牲礼、最高贵的人头最高贵的人头、最隆重的礼仪向天神木鼓祭献。过去猎人头的方法有几种，一般是打仗用战虏的头，或部落仇杀械斗中用敌方的人头；有的民族部落买人砍下的人头；也有用死人头代替活人头的办法行祭。猎祭人头有一整套的祭祀仪式，是氏族部落或村寨的集体祭祀活动，包括猎头、接头、祭头和送头数项祭仪。猎头之前，要求天神、地祇保佑猎到“好人头”，有祭词说：

“大红公鸡多美丽，羽毛纯洁表达我们赤诚的心意，为猎到一个好人头，我们杀鸡卜卦祈祷吉利。好鸡卦哟，请你一定告诉我，一路是否平安，会不会被人拦劫？天地爷哟，请保佑我们，猎到最好的人头，顺顺利利回到寨子里。”

猎到人头后，全村人击木鼓、鸣枪高呼迎接猎人头的队伍胜利归来。猎到的人头先由村寨各家供祭一天，但不超过九户。供人头这家要剽牛、念迎头祭词，举行隆重仪式。佉族每家建有鬼门，专供祭人头，人头置于人头桩上祭供，为其念祭词：

“我们请你进寨，我们请你进村。头碗饭先献给你

吃,头道酒先敬给你喝,我们跳舞给你看,我们唱歌给你听,我们时时陪伴着你,守护着你的灵魂。请你与我们长在,请你保护我们安宁,驱除病魔,免除灾祸,村寨强盛,谷物丰收。”

把人头送进木鼓房的祭仪更隆重热烈,要由两个未婚女子用木棍抬着人头进木鼓房,放到祭台上,须鸣枪,打铜锣,击象脚鼓,众人撒米在人头上,祈福。如果迁供人头到另一家,则又抬上人头绕着木鼓房按顺时针方向转九圈,同时跳舞。转完九圈又跳舞顺原路返回,将人头交给族长供在另一家的鬼门右边人头桩上。要杀鸡看卦,把鸡血滴在人头上,再剽一只小猪祭祀(佤族称为“做鬼”)。全村人众则在人头桩附近以歌舞庆贺,正如祭词所云:

“我们的人头供得好,我们的鸡卦生得好,我们的土地选得好,我们的谷子长得好。老天已经显灵,鬼神已经同意,免除我们灾祸,保佑我们安宁。”

历史上,因猎人头往往造成村寨之间、氏族之间的仇杀械斗,或血亲复仇的斗殴造成民族纠纷,进入社会主义社会才杜绝了这一悲剧。

拉木鼓也有一整套全村寨参与的祭祀活动,从选树、砍树到把木鼓拉回村寨,都有村佬、头人、祭司主持祭祀仪式,祭词中说:

“我们剽水牛,我们祭木鼓。梅依格中你最大,众神灵里你为王,木鼓房与天同高,木鼓房与地同宽,村村寨寨建成,座座山头有它。它是阿达阿奶,它是父亲母亲,它是大妹兄长,它是昆与君王。…你是众神之王,你是精灵之尊。你是山寨的主人,你是家帮的护神,你是先祖的精灵,你是父辈的灵魂。”

木鼓所象征的木依(格)天神,是一尊集天神崇拜、祖先崇拜、

图腾崇拜于一体的综合性大神,其象征物、寓体木鼓,是全民族的通神图腾物,它蕴含着原始部落氏族社会时代佤族先民万物有灵的原始宗教观念,在这种还处于自然崇拜的人类之初的原始思维里,天与人、万物与人有密不可分血缘关系,靠这种关系人与大自然和谐相处,这是人类之初的天人合一的文化观念或血缘相亲的天人关系,称木鼓、天神为父、为母,这样的观念还保存在佤族对天神的信仰崇拜中,而且以一种特殊形式保存、表现出来,在各民族中实属罕见。这样的祭天文化不仅独具民族特色,更具上古蛮荒气息。我国台湾高山族的泰雅人、布依人历史上也有类似的猎头祭,部落出猎获取人头后,一路欢歌,鸣枪庆贺,进村后对人头举行隆重祭仪,送亡灵归西天,猎头祭旨在祭祖祭天神,希望获得丰收,观念与祭仪表现形式与云南佤族的猎头祭颇多相似之处。

同样生活在云南独龙江、怒江大峡谷地带的独龙族,也有古朴、蛮拙的天神信仰。由于他们在建国前还处于原始父系氏族公社解体的社会生活中,其思想观念还处于万物有灵的原始自然崇拜阶段,还没有形成完整的鬼神信仰体系,但已有天神观念。其《创世记》记载:天地未分之时,“九道土台垒成的梯,拴住了天和地”,那时人可以在地上天上自由来往,意为可以“凭”九道土台垒成的梯即天梯上下来往,犹如古汉民族上古神话时代的人神不分,有天梯连接天和地,人人都可以上天,人神是一家,天地相通、人神相融。有一个人类祖先叫嘎姆朋的人,顺着天梯上天去造金银,可得罪了大蚂蚁,天梯被它咬断,天往上飞,地往下落,天和地从此分开了。嘎姆朋回不了人间而变成了天神“参菩朗”。从此以后天神一发怒,人间就会生灾祸,所以独龙人开始祭天,祈求天神不要降下祸殃危害人类,保佑风调雨顺、无病无灾。天上的另外两位一男一女的天神,叫嘎美、嘎莎,他们用泥巴造出人种。过了不知多少年,地上的人不会死,“一批一批冒出来,祖祖孙孙活一堆,就像蛇一样长生不老。”后来四脚蛇告诉人们,人死了有后代,死了应该用

土埋。从此人类一代一代传下来,老一辈死了,新一代又接上。后来又是洪荒时代,洪水淹没人类,只剩下朋和南木兄妹,兄妹二人在天神的旨意下成婚繁衍人类,从此才有了各民族的祖先,大哥大姐是藏族,二哥二姐是怒族,三哥三妹“留在了美丽的独龙江”,成为独龙族的祖先。“九对儿女繁衍生息在九条江,九双儿女传宗接代在九座山。各个民族的祖先就是两兄妹,各民族原本就是一家人。”《创世纪》的内容所反映的独龙族先民对天、天神及人与天的关系的认识,有三个阶段,第一是神与人不分的天人“一家亲”的时代,有天梯相连接人与天的亲密关系;第二阶段是天神造人,即神创世界的神话思维;第三阶段是在天神的旨意下人类得以逃过洪灾,兄妹成婚人类再生而后才有了各民族。总的认识是人类的诞生、发展、成长都与天神分不开,人类的整个命运掌握在天神手中,这实为一种人神共创世界过程中的古朴、原初的天命思想,与古汉民族的深层次天命观相比,这里只不过是“天命”、“天意”寓于神话传说中罢了,犹如女娲、伏羲上古传说的天道意识。独龙族所信仰的天神最初是与祖先神合为一体的,人神地位是平等的。“天梯”断了以后人神才分开,天神在人之上,成为至上神而被顶礼膜拜,这都是原始社会时期天神信仰的共有特点。这样的信仰观念仍保留在现今的独龙族社会,在一年一度的剽牛祭天仪式中得以生动表现。独龙族在每年农历冬腊月的“卡雀哇”年节期间的庆典中,要举行隆重的剽牛祭天仪式,由巫师“乌”(又称龙萨)主持,用牛作祭天牲礼。届时由巫师给牛披上两块麻布毡毯,在牛角上挂珠链,由生祭者牵上牛在提供此祭天牛的人家房屋转三圈,念祝福经,把牛牵到参祭者聚会的广场中心,再转三圈,以示向天神生献牺牲。之后把牛拴在祭场中心的木桩上。同时把其他祭品按方位摆好,由主持者点燃松明和青松枝,此谓向天神烧青香,众人向东方行跪拜大礼,念祭天词,向天神祈福。之后用竹标猛刺牛的腋下,直至将牛刺死为止,此谓“剽牛血祭天神”。人们围成圆圈唱跳

剽牛歌舞,分食祭天牛肉,家族长老念唱剽牛祭天经和《创世纪》。其祭祀天神的祀典有古代血祭、烟祀的祭天文化遗迹,有丰富的文化内涵和古朴的风貌。

云南其他民族的天神信仰和祭仪也各自有其特色。滇南红河州一带的哈尼族,在其民族传统节日六月年“苦扎扎节”、“扎勒特”十月年时必须祭祀摩咪天神及日、月、风、雨、雷电诸天界神,也祭祀祖先;有的地方的哈尼族认为冬夏两季的属羊日是天神摩咪的生日,这天要在村外野地摆上供桌设祭坛举行公祭,称为“摩密罗”,意为宴请天神,届时用一只红公鸡作牲礼。要将煮熟的公鸡头扳向天空,让鸡嘴张开,认为这样天神就可看见人世间的的生活而护佑人间,降下更多的福气、财气;而且张开的鸡嘴能把太阳叫得早起,把月亮叫得更明亮,把风、雨、雷电叫得更合人的心意而风调雨顺,而获得五谷丰登。过六月年“苦扎扎节”时要杀牛为牲礼。祭天神之后有盛大的全民性的文体活动,人神同乐。^① 在哈尼人的信仰观念里,天神无时无刻不在,更在自己心中,无时无刻不在关注着自己的生活与思想言行,虽无特定的祭天坛,但重大年节必设坛祭天神。哈尼族的天神信仰是综合性的,将天空宇宙的自然现象均作为神灵崇拜之,无具体的偶像,但是,天神又无时无刻不与自己在一起,它“活”在自己精神世界里。与其他民族一样,哈尼族也有神格偶像、有神迹的天神,且与民族始祖母女神崇拜相结合,留有明显的母系文化遗迹。最高天神称为“俄玛”,她生下了第一代神王即天神“阿匹梅烟”,意为“老祖母梅烟”,后世又称为“摩咪”,她居住在三层高的天上神殿里,头戴鸟翅膀形的金冠,主宰着天地万物及人类。在哈尼族的天神信仰中,阿匹梅烟有时地位、作用与至上神“俄玛”不相上下,故亦尊奉为天神。后世六月二十日的“苦扎扎节”主要是为了纪念这位女始母天神,欢庆三天,祭天与

^① 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社,1990年版。

民族节日结合为一,天神崇拜与祖先崇拜融合为一,是真正的人神同乐。要举行隆重的公祭仪式,主祭者称“咪谷”,即祭天神职人员,助祭称“宗徒”;念诵祭天词由宗教职业者“贝玛”承担;以太牢牛为牲礼。举行祭仪前要作各种准备,祭坛设在磨秋房,故首先各户献一背青茅草,以备翻盖磨秋房之用;各房的茅屋顶上置放九把无虫咬过的青草,作为天神的马草;各家屋内的炕笆上放一升谷子,作为天神坐骑的饲料。到了六月属猪日,全村寨的人一齐出动翻盖磨秋房,架立磨秋等。届时由祭天官“咪谷”带领助祭“宗徒”、寨主、贝玛到磨秋房设置祭天坛,用一对公母鸡、一只公鸭为祭品,由贝玛唱诵祭天词,延请天神下来与哈尼人共度佳节。第二天由“咪谷”先打三转磨秋,意为祈求天神保佑村寨人畜两旺、庄稼丰收;之后众人开始打磨秋,与天神同乐。第三天中午时分杀牛祭天,每户备一桌酒席,一桌接一桌摆在露天场地,这是哈尼族著名的“摆长街宴”,人们宴饮、谈心、歌唱,热闹非凡。席间歌手把酒引歌,唱颂民族的起源迁徙史诗及各种风俗歌,当然也少不了要唱颂有关天神的神话传说等创世古歌。^①从“苦扎扎节”的民俗事象看,与古代的祭天礼密切相关,是由古代的祭天礼演变为盛大的民族传统节日,天神崇拜与祖先崇拜是该节日的思想核心和文化内涵。

云南基诺族如遇天旱,要举行祭祀天神、地祇的仪式,向天神祈降甘霖,由村社长佬主持。杀三头猪、立三根竹竿在长佬家门前,把猪头挂在竹竿上,竹竿中间挂一块竹子编的篾笆,称为“达溜”,亦叫“天梯”,供众天神上下之用;同时在长佬家们前搭一小土台放置祭品。祭天场地布置好之后,长佬与各家家长头戴草帽、身披蓑衣,向天念祈祷词:

^① 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社,1990年版。

“天神！地神！云神！雾神！基诺在地上，鬼在天上，月亮出来的时候，它的光朝我射，太阳出来的时候，它的光朝我射，你如不下雨，粮食生不出。我们杀猪祭你，求你快快下雨来！”

念毕，把所有祭品从土台上摆到水塘边上，人们跳下水塘，象征性地捞泥巴、修好水塘，准备接受天神赐予的甘露以解除旱情。也可在村寨边的郊野之地选一棵大青树，在树下设祭坛，以牛为牲礼，把完整的一颗牛头挂在大青树上，牛头必须向上，象征祭献诸天神。这也是古代郊祀天神的原初本义，是为朴素至敬祭礼。

傈僳族一般在春节初一到初三和八月十五的庆丰节要祭祀天地，只要是同一个民族的男女老少均可参祭，由男性家长及宗教职业者“相通”主持。在家中院子设供桌，放一簸箕，内放六碗酒、六碗肉、六双筷子，一碗蒿子熬的汤放在中间，六枝蒿子放在碗边，围成圆形。他们认为此为最洁净之物，是众神喜好的圣洁食物。要祭拜九个天神公、七个地神奶，放必插九炷、七炷自制的大香炷，摆三棵竹子象征祖先神。要念诵祭天词，主要内容有三项：一是歌颂天九公、地七奶的创世功劳；二是祈求天公地奶赐福保佑人们；三是驱邪消灾。祭祀时间不长，祭词也简单。祭祀天神、地祇在傈僳族中极普遍，每家每户每年必举行祭祀活动，除了正月、八月之外，其他时间例如杀年猪时、生病时也可祭祀天地祖先。他们的信仰观念认为，天神有九个、地神有七个，天神为男性，地神为女性，这是天阳地阴的天地崇拜观念，祭仪简朴，而且是天地鬼神一起祭祀，反映其天神信仰的综合性。

云南德昂族，认为人的起源与天有关系，所以每年七月由各家单独祭祀天神，用一只鸡、一壶酒到自家地里设祭坛，不垒土台，而是除草扫地为埽。全家老少参祭。杀鸡时让鸡头朝上，使鸡血向天上喷射；鸡被杀死即刻割下鸡头，向天上抛去，同时洒一杯酒，祭天的主要过程就算完成。德昂族的祭天礼看来简单，但却保存了

古代祭天礼的古朴风貌,同样具有深刻的文化含义,诚如《史记·封禅书》所说:“除地而埤为至敬之祭”。又,《礼记·礼器》说:“有以下为贵者,致敬不坛,埤(通“扫”)地而祭”。德昂族的“不坛”、“埤地而祭”也是对天神的“至敬之祭”,自有其民族传统文化的内蕴和特色。在有关神话传说和史诗内容中,也反映出德昂族关于天、天神的自然崇拜的原始神话思维特征。其族源神话有“天王”、“地母”的观念,人由天王的意志叫树叶变成;因天帝人们才有了固定的婚配繁殖后代而有人类社会;在葫芦传人种的洪水神话里,是天神卜帕法救了藏在葫芦里的人才有人类的再生;《祖先的传说》则认为茶叶是万物的始祖,天上的日月星辰及人类都由茶叶化出,反映了人与大自然相融合而有血缘关系的原始宇宙观和茶树图腾崇拜,故后世祭祀天神而感其恩泽。

生活在我国西南地区的彝族,是一个古老的民族,支系繁多,文化历史悠久,有丰富的民族传统文化,祭天文化是其传统文化中重要的组成部分,覆盖面极广,几乎遍及所有彝区。他们的彝文典籍《毕摩经书》记载着丰富的祭天文化,有专门的祭天经卷,不仅记载有古代彝族先民祭天习俗活动的具体内容,还有关于祭天规程的图画说明,祭天坛如何设立,牺牲如何处理,祭品、祭器如何准备,须念的经书以及祭祀方法等等,经书都有详细记载,例如有关祭木的问题,图、文都有说明,其规定数目不下几十种,必须要插松、柏、栗、竹子象征众神祇,这些神祇有姓名、身份,其中有自然神、天神、人神、民族英雄神、祖先神、动植物神等等,构成了可观的神祇体系,这些神祇的“事迹”也构成了优美的神话故事,勾画出上古、远古代彝族先民的社会生活图景,以及人与天地万物“血缘”相通的神话世界,证明古朴原始的天道观是彝文祭天经书的核心。如果说彝文经书上的祭天文化是“凝固”的,那么,近现代的彝族社会还有表现形式各异的“动态”的祭天文化,即有丰富的祭天活动;现实生活中也保存着大量的关于天、天神崇拜的文化观念,且有民

俗事象相印证。

彝文经书记载有天神谱系,彝书《苏嫫》^①就记有此内容。天神分为东、南、西、北、中五大类,中央神族共有五个大神:太一神策耿纪,位居中心;智慧神主南;云中君妮柏妥主东;司命君徐朔主北;主神沙方主西。东方神族的大神主要有:东方主神租赛颇男神和租赛嫫女神;雾神德玉颇,是天之父;瘴仙达玉嫫,是地之母;天地初分之时的万物始祖神叫冬德红利诺;用清浊阴阳四气造太阳的神叫添旨;用红绿二色洗太阳的女神叫拉梅和达梅;开太阳门的神叫维俄;影子神叫于德;时日神叫如租;太阳轨道神叫戈成;太阳小男神叫直柯莫玉诺;驮着太阳旋转的太阳鸟神叫妮能亥妮诺;月亮女神叫宏俄裴阿梅;补天女神叫妮比尔阿梅,还有其他众多的女神各司其职。南方神族主要有:南方主神番赛颇和番赛嫫男女二神;季节鸟神租节亥妮诺;风神默查;气神赛添;雷神西伦;白云神突托以及其他女神。西方神族主要有:西方主神添赛颇和添赛嫫男女二神;地女神添比德阿梅;黄云神节托;黑夜神齐直,还有众多的女神。北方神族主要有:北方主神格赛颇和格赛嫫男女二神;银河神于波;北斗星神勒尼木;黑云神勒尔德尼颇;露水神撒兀突阿梅;无常鬼神咪尼嫫;死神首领徐力和众死神。这个庞大系统的天神系谱反映了上古时代彝族先民对宇宙天体、天、天神的认识、信仰崇拜,将一切宇宙、天界的自然现象神化而产生许多天神的神话。自然的天和神格的天融为一体,天人合为一体。例如至上神策耿纪就有著名的神迹,据彝书《苏嫫·祭玉虬》记载:第一世太一神莫玉是众神的最高首领,荒古之时天下大旱,人畜被晒死,莫玉命令水官玉虬放水到人间,玉虬驱赶众龙来到人间放水。大雨下了七昼夜,小雨下了三十六天。结果洪水淹没了人类,玉虬犯下大罪。莫玉将玉虬斩首治罪,让他变成虹,自己让位给策耿纪作天上

^① 《彝族文化》,云南省社科院楚雄彝族文化研究所编,1989年年刊。

众神首领,之后,莫玉天神隐名埋姓避居他乡。策耿纪成为第二世的天界大神。

彝族先民认为天有五层,神祇分为五个层次六类,实际分为六个等级,用神位排列结构将五层天的六大类神祇具体形象地反映出来。第一层是策耿纪太一神;第二层是策耿纪属下的四大神,是其神权的栋梁柱,他们就是主南的智神萨西,主北的司命神徐朔,主西的沙方,主东的云中君妮柏妥。第三层是地神亥多方统率下的四方八大神,这八大神即是前面所列出的东、西、南、北四方各方的一对男女神。这八位大神受前面所列策耿纪属下四位大神的支配。第四层是补天女神妮比尔阿梅主管下的天地日月星云等神,是掌握自然气候、四时季节变化规律的时令神,统统服务于中央天神、太一神策耿纪之神权,为其提供“物质”保障。第五层是精灵首领非诺统领下的死神和灵魂的审判官,这些神灵掌握着生死命籍,掌握着众神及人类的命运,如有触犯就会受到这些等级不同的命运之神的惩处,这一层的神灵“机构”是维护中央策耿纪神权的法律工具。第六等级是地女仙添比得阿梅统领下的山、水、树、岩、草诸神,这些神主管地上的植物生长,属地祇类,与人类的生存、生活直接相关。划分的这六个等级的神祇,也表示天地的六层,是彝族先民空间观念的具体物质表现,也是当时彝族社会等级观念的反映。天界诸神的排列层次、神权大小,与古代彝族父系社会时代的政权等级结构几乎可以一一对应,反映了神权政治的时代特征,与夏、商时代的神权政治的情况基本相似。

据史料所载,古彝族社会进入阶级社会之后,其社会结构分为六个等级,与天上的六个等级的天神们的排位相一致。社会的等级制度中第一等是“资”,属整个民族的君王,或部落联盟首领,也即是后世所称的“俄木”,即“皇帝”。“资”相当于天神谱系中的太一神策耿纪,他如天神一样有至高无上的统治权,代天神行使这种权利。第二等是“莫”,是掌握兵权的大臣,处罚一切不听命于君王

的人。莫的地位等级犹如四方神沙方,成为中央神策耿纪神权的支柱,对人、神均有生杀予夺之大权。第三等是“毕”,是维护中央君王政权的毕摩、大巫师,专为君王占卜释疑、测吉凶,犹如商王朝时代的大巫师咸、伊尹,是宗教首领,对君王夺取政权、巩固政权发挥了巨大作用,平时掌握着祭祀天地的大权,后世的祭天礼仪由毕摩主持,是沿袭古代社会的传统而来。第四等是“格”,即是手艺人,后世专指金银铜铁匠师。第五等是“各”,即指商人。第六等是“德”,即是农牧人,从事耕作牧猎的地位低下的人。这是神权在人类社会中的“移植”,五个等级的人全部都必须服从首领、君王、皇帝的统治,犹如天上众神听命太一神、天神一样,赋予了政权首领“资”神权的绝对权威,为其后的奴隶社会等级制度奠定了思想基础,也为政教合一的奴隶制政权融入了天神、天命的神学权威性、神圣性,其性质、特征、渊源与上古殷商时代是一致的,都与天神天命的原始文化基因分不开,已融入整个彝族社会的政治、经济、思想文化传统之中,故从古至今,天神崇拜在整个彝族社会根深蒂固,成为其民族文化的一大特色,对整个彝族社会的物质生活、精神生活都产生着深刻、广泛的影响。

在西南地区的彝族社会中,信仰天地鬼神的原始宗教一直长期得以保存,至今,仍是他们主要的精神生活,尤其在偏远的山区,这种信仰几乎支配着他们全部的精神的、物质的活动。

对于以上的彝族天神谱系,应该认识几点:第一点,中央天神策耿纪在神谱里并不是凌驾于众神之上的大主宰,他已经是第十一代神,反映的是原始多神崇拜的观念;而到了等级社会,便将等级社会的结构及其等级观念融入古传的神系中,因而将策耿纪奉为众神之首,成为至上神、中央太一神。又将天地宇宙空间分为六级,将众神排列成六个等级,使神系含有人事社会政治文化因素。这更是后来的彝族社会发展的历史遗迹之残留。第二点,从记载这个神系的彝文经书内容看,天神崇拜与祖先崇拜是融合为一体

的,其观念认为人有十二个灵魂,祭祖超度亡魂时,必须先念有关经书转告天神策耿纪,之后才能念指路经和超度经,送十二个亡魂上天。而这十二个亡魂升天过程并不顺利,要经过很多关卡,有的要送绵羊、黄牛才能通过;有的关卡要穿上木屐或羊皮鞋才能通过;有的要带上生肉、公鸡才能过关;有的要山羊带路才能通行。最后到了迎魂场,父系祖先带上众阴魂迎接七灵归祖。在通过各种关卡时,如果没有掌管各道关卡的天神威力的帮助,亡灵是升不了天的;又必须有太一神策耿纪送的神马才能到达祖先居地。所以天神不但主宰人们活着时的言行、思想等物质生活与精神生活,死后灵魂归祖升天也必须求助众天神的帮助,从生到死,整个人生的命运都与天、天神紧紧联系在一起,天与人融合为一体,这就是此神系所表现的具体的天人合一观念,即是彝族先民的天道观,表现出祭天文化的深层文化底蕴。

对天神的信仰崇拜在彝族社会的历史也是极其幽深、久远的,不仅从彝文古籍的记载可以得到证实,从出土的丰富的文物也可有力地得到说明。在四川凉山州安宁河流域出土的砖石墓图像画砖,证明这一地区的彝族先民远在我国秦汉时代,就有对日、月、星的认识,考古发现的关于日神、月神的图画像砖就有三种,是古代彝族认识天象的重要内容。第一种画像砖的两端,分别绘有“蟾”、“鸟”,象征日神、月神,中间绘有云气图案,两边绘有三个作舞蹈动作的小人像;第二种画像砖是中间绘饰蒂纹,两端绘有身着羽衣的人像,人像头顶上饰蒂纹,脚下有一行犬牙纹饰,人像胸上各绘一圆圈,圈内分别绘有“兔”、“鸟”形象,以标示日神、月神;第三种画像砖,表示日神的一块是中间画一只伏着的“蟾”,表示月神的一块是中间画一只“鸟”,各绘一块。还有模印四神图的画像砖,这四神是龟蛇(即玄武)、青龙(即苍龙)、白虎、朱雀,此四神是东、南、西、北表示天象的二十八宿,即东方青龙七宿、南方朱雀七宿、西方白

虎七宿、北方龟蛇七宿,并表示四灵镇四方的观念。^① 这些表示日月星天象的画像砖证明彝族对天、天象的另一种认识,并不完全是神学宗教观念,已含有自然科学的学术思想萌芽成分,虽明显地表现出受古汉中原文化的影响,但也具有本地区、本民族的特色。据专家考证,在画像砖的制作方法上,在日、月神的绘画形象和内容上,与蜀汉成都地区均有不相同的地方。重要的是,对天象在距今一千八百多年前就有如此丰富的想象和深刻的认识、探索,表现出彝族无论是对天、天神、天象的认识属于宗教神学的也好,还是属于自然科学的也好,均证明彝族传统文化的悠久、深厚,尤其祭天文化根底幽深。

至今的彝族社会还有祭祀天神、地祇的祭祀活动,形象生动地反映了关于天、天神以及天人关系的古老文化观念。各地、各支系的彝族都程度不同地保存着本民族的祭天文化,表现出对天神的虔诚信仰。云南武定县一带的彝族对天还保持着原始自然崇拜的多神观念,称天神为“苦”,是“保护”、“屏障”之意,天神不是单一的指天,是指主管暴风雨及冰雹的综合性天神。“苦”分“苦嫫”,意为母、大;又有“苦若”,意为子、小的。“苦若”是由“苦嫫”分衍而来的,表现出以母为大、为尊的母体崇拜观念。祭天主要是祭苦嫫,实为祭“母天”或“天母”。过去若干村联合一起祭,时间在六月初十,须斋戒七天才能举行祭天礼。后来人口增加,各村设祭天坛,以村为单位行祭。分出来的祭坛称为“苦若”,与“苦嫫”相对而言就是“子坛”的意思。“苦若”的祭祀时间是六月二十二的火把节期间,须斋戒三天。祭坛设在村寨旁的树林里,取一块六寸见方的石头,用糯米粉涂白,刻上一个“天”字,靠在一棵树根上,在石头前插若干排人字形的细木枝,搭一个青棚,这便是祭天坛。祭天时要先由毕摩为人们驱邪,也要为作为天神“苦”的 symbol 的石头驱邪,毕摩

^① 黄承宗著《西昌东汉、魏晋时期砖石墓葬调查》,《考古与文物》,1983年第1期。



向天神跪拜

拿青桐栗树枝拍打人们的肩背,以示驱邪。祭祀完毕回家时,要把天神召回家,人们从祭场带回一枝青桐栗树枝,挂在楼上,求其保佑合家安康、五谷丰收、人畜两旺。

云南楚雄市大过口一带的彝族支系“罗罗颇”,每年的火把节日都要举行隆重的祭天仪式。在有毕摩的村寨,甚至数十年来从未中断祭天活动,大过口乡的蚕豆田村就是如此。这个村有世传毕摩,历来的祭天礼均由其世袭毕摩主持。蚕豆田村有固定的野外祭天场,当地老百姓的彝语称祭天场为“乃卡的俄歹”,意为“祭天神山岗”或“祭天山”,是村外一座南北向的小山,山形呈三台,故又名“三台山”。山上青松茂密,山上的树木视为神林,不能砍伐和玷污。祭天坛设在山顶一棵大松树前,此树称为树王菩萨,为天神之化身。须用撒乐么树搭成一个一尺五寸高的方形台子,此实为古代之埤;砍一棵独木梯搭于坛上供所祭诸神上下使用,实为供群神上下来往的“天梯”。坛上铺一层青松毛,上面

用鸡牲祭南天天神



用鸡牲祭南天天神



彝族的“叠塔谢天”

东西向排列五块未经打磨的牛角石,代表东西南北中五方土主神,犹如古汉民族的五方地神、五祀之神。五方土主面前各插一个松毛头,以示其位。坛上供一升祭米,米上插香火,再摆上酒、茶、净水各一碗。牺牲祭礼用羊,即是以少牢祭天神。牺牲用羊须全村各家轮流饲养,每一年各家轮流供给一只祭天羊,过去只能用绵羊,现在也可用骗山羊。如有人生病或家庭不顺者,可自带一份祭品加在祭台上,一般是带鸡、酒、米等物品。祭祀

时间在六月二十四的火把节,这天一早开始做准备,全村老少登上祭天场“乃卡的俄歹”的顶端,老人围火叙旧,青年们搭祭坛、打扫祭场、杀羊、准备祭品等,到了红日中天时分(正午)开始祭天神。全村老少以辈分长幼为序,分成数排跪在祭坛前。毕摩先祭土主神,之后用彝语唱诵祭天词。祭祀完毕野餐。所有费用按人数平均负担。祭天结束后,各人从祭坛内拔一炷香带回家,天神可保全家一年平安。据清师范《滇系·夷属》记载古代彝族称“爨蛮”,“民间皆祭天,为台三阶,亦白马为之祷”。“白马”即指祭司毕摩。现今所保存的祭天礼仪与《滇系》所载的主要内容是相同的,其中所记载的祭天坛埧形制与现今保存的完全相同,“为台三阶”,蚕豆田村的祭天坛正是如此之形制,与古汉民族用郊社之礼祀天地诸神的行为模式有相同的文化价值。

据调查,用祭天山三台山命名的山岗遍布云南楚雄彝州,楚雄市郊有祭天山;大姚县有三台乡,其乡所在山呈三台(阶);武定县

凤氏土司城堡建在三台山上；牟定县有天坛乡，说明历史上这些地方都是举行祭天仪礼的地方，是为祭天的坛埠所在地。蚕豆田村的祭天礼仪要在顶日之时举行，可能与祭日神有关。祭天时有祭天词，观念古朴，其词曰：

“今年是龙年，龙年是吉年。龙年要祭天，龙年要祭地，龙年祭太阳，龙年祭月亮。天地日月哦，请下来啰！……诚心祭天地，天地日月哦，你们坐轿来，还是骑马来？……高处的请下来，低处的请上来，左边的请过来，右边的请过来，请上坛来了。祭天神岭岗，岭岗分三台，最上面一台，就是祭天台。祭天台上面，搭有祭天坛。祭天坛圆圆，祭地坛方方。祭天坛上面，五方土主请到了……郭、何、李、杞氏、都是罗罗颇^①，都是祭天人。请苍天记住，请老天保佑，平等待各家，解除灾星和磨难。……苍天大地亮日月……请保佑我们，为人做一世，像锥栗树一样，无病无灾过一生。做人做到头发黄，不是菜花像菜花；做人做到头发白，不是萝卜花也像萝卜花……。”^②

此祭天仪式保存至今，仍留下远古时代的神话思维遗迹，众位天神、地祇与人们在祭坛上的“神交”，是可以互相来来往往的，神们可以“骑马来”，可以“坐轿来”。祭坛上搭的独木梯，是众神上下来往的“天梯”，与古汉民族神话思维中的天道观文化含义相同。众天神与人相通，与人“旦有语、夕有语”，天与地相通，民神杂糅之时代仿佛又在眼前。神话思维的神思妙想可以把人们带到天上神界，与众天神相交相融，人神、天人合一，现存的祭天礼仪仍反映了上古、远古时代原始神话思维中的天道思想，这就是人神不分、物

① 罗罗颇：彝族支系名称。

② 《彝族文化》，1990年年刊，云南省社科院楚雄彝族文化研究所编印。

我相融的天人合一的古老意识。

这种文化思想最直接、最生动的描绘，是融合着图腾崇拜、祖先崇拜的天人关系。彝族有极丰富的创世史诗，其内容几乎都要解释天地万物人类（氏族、部落、民族）的来历、形成，往往是人类与天地万物共同开辟天地、创造世界，将世界的物质性、变化发展的观点或哲学思想，寓于人神共创世界的原始神话思维中或神话故事中。尤其对天、天与人的关系，仍是人类童年时代的精神产物。在整个彝族社会，几乎毫无例外地都崇拜虎，都有自古以来、永固不变的虎图腾文化思想观念，至今还保留有这种图腾文化的鲜活的、第一生命形态的民俗事象；日常生活、生产中留有诸多崇虎的文化遗迹，关于虎图腾的故事在民间有口皆碑；彝文经书和汉文典籍也多有记载，而且都与天地万物的形成密切相关。彝族虎图腾文化渊源极幽深，史籍记载古代彝族以虎为族名“罗罗”；还有人以为虎是继承其原始母系伏羲氏族部落的图腾；滇、川大小凉山及云南楚雄地区的彝族人自认是虎变来的。又据乾隆《云南通志》卷二十四《土司·附种人·黑罗罗》说：黑罗罗“葬，贵者裹以皋比”，亦即虎皮裹尸视为高贵。元人李京《云南志略·诸夷风俗》载曰：“罗罗，即乌蛮也，……酋长死以虎豹皮裹尸而焚，葬其骨于山。”明人陈继儒《虎荟》卷三曰：“罗罗一云南蛮人，呼虎为罗罗，老则化为虎。”“化为虎”是指人死后经火葬，其灵魂就可返祖还原为虎。彝族崇虎还可追溯到更远的历史时期，根据先秦典籍《山海经·海外北经》载：“有青兽焉，状如虎，名曰罗罗，”所谓“青兽”即指黑虎，彝族自古尚黑崇虎由此而来。“罗罗”正是古氏羌中以虎为图腾的一支，“罗罗”成为后世彝族主要的族源，自称虎人或黑虎族，是彝族支系中最大的一支，以黑为贵为尊已成为彝族的传统观念。彝族所居之地以虎为名的山脉、村寨、地名以及人名亦屡见不鲜。贵州毕节一带的彝族嫁女儿时，女儿头上要顶一块虎头巾，以表示嫁虎女；云南彝族旧时老人穿虎头鞋，至今小孩戴虎头帽，姑娘的围裙绣虎头

图案等等,都表明自己是虎人的传统崇虎观念。

1949年以前,云南南华县有的彝族村寨的人家,每当延请毕摩举行祭祖仪式时,在门楣上都要悬挂绘有黑虎头的祖灵葫芦瓢,以标志祭祀虎祖,亦表示自己是虎氏族的后代。此祭虎祖的习俗,从1979年起,有三家已经恢复起来。

20世纪三、四十年代,云南南涧县的虎街有专祭老虎的虎神庙,庙内正壁绘有一黑虎头,两侧绘十二属相图。每隔三年到第四年的第一个属虎日夜间,要举行祭虎神的祭祀活动,跳“十二兽”神,即跳十二属相舞,届时附近彝族青年男女均来虎神庙周围的山坡上歌舞至通宵达旦。十二兽神舞以虎为首,由女巫戴虎面具扮母虎,其余十一兽分别由男女巫扮演。舞者各持扇形羊皮鼓,男巫吹葫芦笙伴奏。其舞最突出的是虎舞,带领群巫起舞的女巫“母老虎”要跳虎的各种动作,按笙乐和女巫击鼓的节拍舞蹈。当女巫“母老虎”击鼓起舞时,笙乐奏起猛虎啸声,“母虎”随之长啸一声腾空跃起,猛虎下山追捕各种野兽,以示虎胆虎威。其余的舞蹈动作为狩猎、畜牧、农耕内容。跳此舞的目的是为愉悦虎神及众天神、地祇,虎图腾的文化观念得到生动表现。在现今的彝族社会生活里,虎图腾的文化现象仍有生动形象的展示。

云南双柏县彝族村小麦地冲彝人,自称虎是他们的祖先,有传统的虎节,1949年后停止活动,直到1988年又恢复了此节日,节期从正月初八到十五,共八天。跳虎节以跳虎舞为主要内容,由八只老虎组成舞队完成,由八个青壮男子披黑毡和黑羊皮扎成的虎衣扮成八只老虎,有夸张的双耳和粗壮的尾巴。舞者裸露的脸、臂、腿绘上虎皮花纹,成为介乎人与虎之间人兽合一的虎人。领舞者称为“罗麻纳哦得”,意为“黑老虎头子”,由巫师担任。初八日为“出虎日”,化装后的老虎不能说话,在巫师带领下先祭天,后祭虎神,祭毕巫师大吼一声“罗嘛!”意为“虎啊!”接着黑老虎头子带四只虎跳四方虎舞,虎项拴铜铃,伴奏乐器为羊皮鼓、铜锣。这天晚

上为虎节开始,本村外村的男女老少与虎共跳圆圈舞,人们可以用四弦琴、竹笛、竹箫边奏乐曲边跳舞,边唱山调,人虎同乐,直到尽兴方休,可以这样唱跳三个晚上,到十一日以老虎为主跳舞,人们不再参与唱小调,乐器也只有铜锣与羊皮鼓。这几天之内,虎舞队每天增加一只虎,到十五为“送虎日”,八只虎全部上场。所跳舞共十二套动作,主要内容是虎娶亲、交配、生产、护儿等生殖繁育过程,还有虎搭桥、开路、盖房、烧荒开田、撒种栽秧、薅草、收割等生活生产内容。正月十五这天不过元宵节,而由祭司毕摩带领虎队到村后的老虎梁子祭虎神,将虎送往日出方向。这天晚上是虎节的高潮,是“老虎送鬼”的节目,要为全村每户驱鬼扫邪。各家敞开大门,备好酒、肉、米、烟、钱及香火,迎接虎神的到来。老虎背上两个山神到来,让两只猫先冲进屋厮打、收走祭品。山神念驱邪经驱鬼扫邪,别的虎在门前跳舞,结束时,主人从屋内向外用火枪打一枪,以增强除邪威力。人们认为,虎跳了种水稻的生产过程,水稻才能获丰收;虎神送了鬼这一年才能清吉平安。最后一个节目是“抢虎肉”,凡参加过虎节者,均可去抢食早已备好的一盆猪肉,喻为“食虎肉”,以得食为吉祥。至此虎节全部结束。

从此虎节的全部内容看,除了表现虎图腾这一原始氏族时期的文化思想之外,以社会文化功能而论,有雉祭文化因素,佑人的清吉平安;也有腊祭的文化因素,佑庄稼五谷的丰收,类似商人的“协田祭”和周人的“祭腊八”。而在彝族的跳虎节里这两种文化因素是结合在一起的,又都以虎图腾崇拜为核心,这是其鲜明的民族特色。小麦地冲村不仅有跳虎节习俗,还有虎崇拜的实物,村后的虎送鬼的山梁称为老虎梁子,山上有三块巨石,称为“公老虎”、“母老虎”、“虎子”,每逢年节,村民都要祭石老虎;至现在,妇女不育就祭公老虎,用手摸公虎的生殖器,以求生育;小孩生病则祭虎子

石。^①人们对石虎信仰笃诚,祭祀了石虎神可保全家、全村安宁,认为虎祖神在保佑后代儿孙,外出打工、参军打仗者数十人无一人伤亡,认为是虎祖神保佑的结果,故虔敬祭祀之。这种人兽合一、人兽血缘相通的原始图腾观念在彝族许多创世史诗里有记载,并与天地万物相联系,虎图腾崇拜、天神崇拜、祖先崇拜融合为一体,人与自然融合为一、人与物融合为一的天人合一思想表现得十分典型生动。彝族支系“罗罗颇”中流传的著名史诗《梅葛》,在“开天辟地篇”中写道,格兹天神造好天地,可天地摇摆不定,要“用虎的脊梁骨撑天心,用虎的脚杆骨撑四边”。于是先祖五兄弟打来了老虎,用虎骨撑住了天。虎头作天头,虎尾作地尾,虎鼻作天鼻,虎耳作天耳,右眼作太阳,左眼作月亮,虎牙作星星,山水草木全由虎尸化育而成。

虎图腾化天地万物的神话传说,还见于其他彝文经书的记载,云南祥云县一带的彝族毕摩在主持祭虎的仪式中,要先念《造天地经》,其中有一段的内容是:始祖俄罗布造天地,造好天地后,“空空荡荡不成景,俄罗布变成虎,舍身献给天和地。”其后日月、雷电、星云雾气、大地山林、草木江河大海、人类全由虎尸化成。与《梅葛》不同的是人造物、人变虎、虎变万物人类,人与天地万物血缘相通相连,天人合一“合”得如此“亲密无间”,这是人类童年时代神话思维中的天人关系。这种天人关系、原始时代的天人合一的天道思想,在彝族社会的虎图腾崇拜观念中一直保存在现实生活和精神世界中,赋予祭天文化古朴神奇的色彩,使其成为彝族传统文化最富民族特色和传之久远的部分,也可以这样理解,正因为虎崇拜融合着天地鬼神(祖先)崇拜才如此根深蒂固地溶化在民族的血液里、灵魂里。以上便是彝族祭天文化的基本内容,有深厚原始古朴的天人合一的古文化思想,有生動的、极富民族特色的祭祀礼仪,

^① 唐楚臣著《云南小麦地冲彝族虎节》,台湾台北清华大学出版社,1988年版。

有鲜活的祭天民俗事象,有古老的天神崇拜信仰,更可贵的是祭天文化与人们的现实生活还有密切联系,这一文化现象在广大汉族地区是极难见到的。

西南地区四川茂汶羌族也保存有祭天文化,主要是祭祀天神,但必与山神同时祭祀,称为祭天会或“山神会”,以村寨为单位行祭。他们祭天频繁,一年中的正月、五月、十月均有祭祀活动。祭天坛埧设在村寨附近树木长势茂盛的山上,用土石搭建两米多高的石塔,塔顶竖立数块白色石头,象征天神、山神、树神,石塔四周环绕茂盛的树木,称为“神林”,一般为松、柏。在神林空地上举行祭天仪式以祭天神、山神、树神,牲礼须用三头公羊、三只公鸡,还有酒、肉、粮食等诸多祭品,点香烛、烧柏香。用各种法器演奏祭天神乐以娱众神,参祭者在神乐声中进入祭天场,肃穆而庄严。参祭者是全村男性村民,妇女不能参加。巫师念诵史诗,全场人必静静聆听。整个祭仪隆重、热烈。从其祭仪可以看到,羌族的天神信仰是以白石崇拜为寓体的,也可视为以白石崇拜为天神信仰、祭祀的核心,石崇拜亦为古代的自然崇拜之一,为古老的文化观念和原始宗教意识,似如殷商各代的石圣崇拜或社神信仰。故其祭天仪式表现了古文化的遗迹。

生活在我国东北地区境内的满族,也是我国历史悠久、古文化丰富的民族之一,其民族传统文化渊源深、传播广。尤其以民族宗教萨满教为核心的民族文化极具地域特色、民族特色,其民族文化中的祭天文化尤能体现这一特色。其天神信仰是原始民族宗教萨满教的信仰核心;祭天文化有固定的传承方式,萨满教是其传承的载体,尤其丰富的“神谕”(祭天词)更能反映满族古代的祭天风采;自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜是萨满教的主要内容。满族的这种原始宗教信仰远在我国南北朝时代(公元519年)就已盛行,而早在四千年前满族先民肃慎人就生活在我国东北地区,萨满教之成为满族等我国北方各民族的原始宗教,必定经历了相互融

合的过程,其中的天地崇拜是反映其原始宗教信仰基础。萨满教的天穹观认为天是一个综合性的概念,它包括了风、雨、雷、电、星、云等自然现象,将其神化,就成为有意志、有道德属性的诸天神,其中也反映了原始自然崇拜的思想意识和天人合一、“天人感应”的原始宗教文化观念。祭天就是祭天界诸神,关于天神的原始神话思维或天神这一观念的产生,是满族母系氏族社会时代的精神产物,足见满族祭天文化渊源深厚、传延绵长。

从现存的满族的祭天礼仪中,还能窥视到昔日祭天文化的风采。满族祭天称“祭杆子”,或称“祭神杆”,这是其最具特色的“立杆祭天”古俗。天神称为“阿布卡恩都里”;祭礼由萨满主持。祭祀前一天,准备一根挺拔的树杆,长九尺左右,意为代表九重天,此为神杆。先把神杆放倒在院坝里,意为“请神杆”。在神杆北面摆一供桌设祭坛;神杆左边围三块石头立锅灶;右边放一长凳,上搭一条羊毛毯,象征野外帐篷,或立上八杆大旗。祭坛上摆香碟、稗子米两碗,再摆水、酒、米各一碗,空碗两个。太阳升起时开始祭天;由萨满焚香,念“祭天神谕”(即祭天词);全族人众参祭,下跪恭听“神谕”。之后将祭献天神的牺牲活猪灌耳敬献天神,此谓活祭;接着杀猪,剥下猪皮,不能褪毛;把鲜血抹在神杆顶上,这是血祭天神,其观念与古代周人的血祭之礼完全一样。接着再将猪的各部位,尤其要将生殖器必须缠在神杆上,或装在神杆顶上的锡碗里,以祭天神;再把煮熟的猪颈骨套在神杆上,把去年的旧颈骨换下来;在神杆顶上的斗里放进猪肠、肚、心、肺等祭品,立好神杆,意为熟祭天神。又把两大碗肉丝、三碗米饭等祭品供在祭坛上,萨满率参祭者跪下再聆听念祭天神谕,同时进行“抛盏”,即向火堆里抛撒食盐、米、肉、菜等祭物,接着由另两名萨满扎上腰裙、腰铃、持手鼓等披挂登场,向天唱祝诵词,一边击响手鼓、摆动腰铃,跳起祭神舞。之后众人共享用祭天神的肉丝煮的粥,此谓“吃小肉饭”。吃完后拆去锅灶,用余下的火腿猪皮,洗净与肉、内脏一起煮,亲友族

人共食称为“吃喜肉”，祭天仪式至此结束。^①

有些地区的满族家族祭天时，所祭牺牲杀后剥皮，将牲肉在火上熏燎，洗净祭天神，据《元史》记载，满族有“烧饭”祭天礼仪，所谓“烧饭”，与古汉民族的“燔柴”、“实柴”、樵燎祭天礼的文化含义相同。祭礼结束后要将吃剩下的骨头必须送到高山上、撒到江河里。有的家族祭天时，要在村外野地筑一个高高的土台，是为祭天坛，再在台上立神杆，杆顶插柳枝，以活猪生献，须由萨满念祭天神谕。在满族的结婚仪式中也要立神杆祭祀天地，分为家祭神杆与野祭神杆，家祭神杆立于庭院右边；野祭神杆立于郊野之地，主要祭猎神（实为山神）、山路神、水神、火神、风神，是一综合性的祭天礼。满族中有的姓氏的萨满教信仰中特别崇信火神“拖恩都里”，其观念认为火神可以主宰春夏秋冬四时更替和九层天上的光明与黑暗，把火神视为天神的化身，与日神、星神并重，视为生命之母，“拖恩都里”，汉语意为“火母”，排神位迎送诸神祇时，火神排在首位^②。

满族的立神杆祭天是由古代用神树祭天演化而来，神杆与其他兄弟民族的天神树、与上古时代的“帝屋之树”、“天梯”有相同的文化价值。据《钦定满洲祭神祭天典礼卷一》载：“我满洲国自昔敬天与佛与神，出于至诚。……若大内及王、贝勒、贝子、公等，均于堂子内向南祭祀，至若满洲人等均于各家院内向南以祭。又有建立神杆以祭者，此皆祭天也。”除立杆祭天之外，还有堂子祭天，据上面古籍记载，这种祭礼主要是王公大臣所用。“堂于祭天，清初起自辽沈，有设杆祭天礼，又于静室总祀社稷诸神祇，名曰堂子”（《清史稿》卷八十五《礼》四）。^③ 此礼犹如古汉民族的郊社之礼，

① 《萨满教文化研究》第一辑，吉林人民出版社，1988年版。

② 富育光著《萨满教与神话》，辽宁大学出版社，1990年版。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社，1990年版。

“堂子”实为满清王朝的郊坛，是举行祭天大典的坛埴场地，而堂子祭天仍保留有立神杆为坛，故立神杆才是满族自古以来保存至今的祭天本土之俗。又说：“祭天之礼，满洲人等于所至之地皆可举行。但寻洁净之木以为神杆，或置祭斗，或缚草把，购猪酒米以祭”（《大清通礼》卷三）。^① 民间现存的立杆祭天礼与史料所记基本一致。所立神杆与古汉民族的社祀神树（社树）相同，夏、商、周各代先民也以松、柏、栗为神祇象征行祭礼，这是一脉相承的自然崇拜原始宗教观念，所至之地皆可祭天，又与古代的扫地除草而祭的坛埴古制相同，古代各民族均有大致相同的祭天文化，这与大致相同的地理环境与生活环境有密切关系，其先民都生活在中国北方，对天，大自然有着相同的信仰崇拜观念。又据史所载：金代在北平已有坛埴建制，其坛“一级四陲，以五色土各饰其方，中央覆以黄土，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”（《金史》卷三十四《礼志》四七）。^② 这继承了古代的坛埴之制，与古汉民族的封土为坛、立石主为社、立大树为社的坛埴之制完全相同，这说明中华各民族自古以来的文化相互融合、影响、渗透的渊源是极久远、深厚的。

据史料所载，满族的祭天礼不只一种，祭天坛的形制也多种多样，有立杆、筑坛、堂子祭天等，古老原始的是立神杆祭天。满族的祭天，有一些文化现象值得研究，首先是立神杆祭中的生殖崇拜，要将猪的生殖器缠在神杆上，象征人畜生殖力旺盛，是祝愿人畜两旺的文化心态的生动表现，这是远古代先民生殖崇拜的遗风。史料所载用白石作石主，“剡其上，形如钟，埋其半”，石主之形上尖下宽，暗含如男根之形，象征男根崇拜，亦即祖先崇拜之文化心理，满族历史上和至今民间的祭天礼所表现出的生殖崇拜、祖先崇拜，说

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社，1990年版。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社，1990年版。

明这是原始自然崇拜时期的产物,也证明其祭天文化的历史之悠久和文化内涵之丰富。其二,满族祭天文化中的天神称呼也很值得研究,它蕴含着满族对天、天神的原始神话观念和原始宗教思想,表现其天道观的原始古朴,满族所称“天穹神”即天界神、天神;所信奉的原始民族宗教萨满教有天界神的谱系,众神之首的天神称“阿布卡”,“阿布卡”汉语意为“天的奴仆”、“天使”、“天仆”,总意为天神。满族先祖黑水女真人神话《天宫大战》记叙了这位天神的创世神迹,称其为“阿布卡赫赫”,此天神是三位一体的连体女性神,形影不分,同时隐现,六只神眼监视天地六方,主宰着宇宙大地的安宁。她们统称“阿布卡赫赫”,汉语意为“天女”,即女天神,“‘赫赫’一词实际是满语‘佛佛’音转。‘佛佛’汉意为女阴,反映原始初民时期母系氏族社会女性生殖崇拜观念,视女阴为万物生源,予以膜拜。”^①而且将其尊奉为天神崇拜。

女天神在《天宫大战》里还有许多,不只一位,东北地区的各姓氏满族中几乎都有女神群体崇拜的文化现象,那是女神主宰宇宙天地的神话世界,正好反映了人类社会以女性为主的母系氏族社会盛行的时代。其后满族的天神又称为“阿布卡恩都里”,是由女天神、天母阿布卡赫赫演化而来的男性天神,其又是创造人类万物的始祖神;太阳、月亮、白云是他的三个女儿,风、雪、雷、雨雹等都在他的统辖之下;因其在洪水时代拯救了人类,故此天神既是自然崇拜的原始时代人文始祖神,又是父系社会英雄祖先崇拜的血缘始祖神,简言之,他是自然天界神又是祖先神,保持着原始民族宗教的神格特质。集天神崇拜和祖先崇拜于一身的阿布卡恩都里天神,在满族历史上和近现代的社会生活中,在其思想文化观念里都占有极崇高的地位,在现实生活中,在人们的潜意识里,仍有特殊的社会功能,犹如古汉民族之炎、黄二帝。据满族的古籍文献所记

^① 《萨满教文化研究》第一辑,吉林人民出版社,1988年版。

载,继我国古代以来辽金、明清时代均有祭天古礼,且隆重盛大,金初建元的“天辅”、“天会”,清朝初年的“天命”、“天聪”年间的观念都表现出对这位天神的崇拜信仰。后世满族民间保留的“野祭”即立神杆于郊野祭天神;清王朝建国后规范化的家祭、堂子祭等,在这些祭天礼中所念的“神谕”和民间口碑,都保留了关于这位天神的神迹,有极丰富的赞词内容,表现出祭天文化原始古朴的面貌及其深厚的文化内涵。这一神格形象也生动地反映了满族“天人合一”的原始古朴的天道思想,和原始神话中奇幻的天人关系。其三,满族的立神杆祭天中的“神杆”,也有其深厚的文化渊源。远在其始祖皇太极颁定满洲族称建国之前,就有此立杆祭天的古俗。我国北方诸民族,在其原始文化观念中将宇宙比喻、联想成“宇宙树”、“天树”、“萨满树”,认为此神树生长在天地中央,可以贯通宇宙,上达天、下通地,枝头分为七叉(或九叉),称神界,即天界;树干称中界;根须部称地界。故神杆象征天地、天神,所立之处就是祭天坛,此俗一直保持至今不变。此神杆既有原始初民的神话思维,又有佛教“三界”说的影响,但仍显示着满族祭天文化鲜明突出的民族特色。其四,主持祭天的萨满披挂的服饰、手持的传承不变的固有神器,都表现出对天、天神的原始自然崇拜的古朴观念,固而这些神物因具有特定的文化价值而被视为神圣,这是满族祭天文化不可缺少的内容之一。

萨满的这些神物还表明,萨满教的产生、发展都与天、天神崇拜紧密相联。也可以这样认为,萨满教与满族祭天文化相辅相成、互为因果。先看看这些萨满神器的文化含义:神鼓代表宇宙;萨满所穿神裙象征云涛;所系腰铃象征风雷;所戴神帽和铜镜象征日月星三光;帽顶的飞鸟象征萨满能在宇宙天地间自由飞翔,成为沟通天神和人类的使者;所持鼓鞭比喻为宇宙坐骑,鼓声的缓急象征飞

天的脚步。^①萨满是萨满教代代相传的神职人员,犹如古代的大巫师,犹如上古的颛顼时代能上天与天神相通的神人,所以萨满身上的神器与满族对天的原始自然崇拜分不开,保持了萨满教固有的原始宗教的特征,它在传播、继承满族祭天文化中起了重要作用。从以上满族祭天文化的主要内容而论,这是满族民族文化中最重要、最有特色的部分,它与整个满族的兴起、形成、发展以至取得全国的统治大权,都随着民族的步伐而行进在民族兴衰的历史中,满族祭天文化历史悠久、内涵丰富、积淀深厚、表现形式独特,在中国祭天文化中独具特色,无论从形貌到观念,对中国祭天文化都起到丰富、补充的作用,而具有珍贵的古文化价值,而且还有立神杆祭天的祭天词(神谕)被发掘整理出来,这更是我国民族文化的宝贵精神财富,是研究满族祭天文化和中国祭天文化的珍贵古籍资料。

我国北方除满族有如此丰富的祭天文化外,其他各民族也保存着这一古老文化,突出的是对天神的信仰、祭祀。蒙古族自古崇拜信奉天界诸神,在其传统观念里,天神称为“腾格里”,认为有九十九“腾格里”。而永恒的苍天、长生天是居于一切神祇之上的至上神。西方有五十五天神,是善行之神;东方有四十四天神,是恶行之神。这些天神中有战神、保护神、英雄神、幸福神、战旗神等。其观念还认为东、西、南三方各有一天神;北方有三个,四隅各有一个。可见其天神有一个庞大的体系,并不是实指只有九十九个大神,而是泛指,言其多。蒙古族的祭天文化也有悠久的历史,据《元史》卷七十二《祭祀志》中记载:“元兴朔漠,代有拜天之礼,衣冠尚质,祭器尚纯,帝后亲之,宗亲助祭,其意幽深玄远,报本反始。……拜天于日月山。”说明蒙古族天神信仰是其古老的传统文化观念,“拜天”始于民族兴起之初,其后世代相传,礼仪隆重,帝后亲自

^① 富育光著《论萨满教的天穹观》,吉林人民出版社,1988年版。

主祭,视为国之大典,继承了中国历代王朝的典制。元世祖定都大都(北京)之后,祭天礼更趋于完善、规范,“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”。这是继承中国历代坛埴郊祀昊天上帝的祭天礼制。据《元史》记载,蒙古族古代有“烧饭祭天礼”,由萨满主祭,合族参与公祭。在庭院或石盆、土垆中烧火,族长将所献天神的猪、羊牺牲宰杀剥皮后,置于火上熏燎,然后刮洗供献众天神,“烧饭”实为火祭、燎祭天神,用燔、燎之法处理牺牲是我国北方诸民族古代相沿久远的猎食之法和祭祀神灵之礼。

北方黄河流域的华夏祖先在“五帝”时代及其之后的夏、商、周亦遍行“燔柴”祭天、燎祭天神之礼,北方各民族的“烧饭祭天礼”正是对这一古礼的继承而使祭天礼含中华古文化之思想渊藪,说明蒙古族的祭天文化渊源深远。信仰萨满教的达斡尔族,保存有古朴的祭天文化,称天神为“腾格日·巴尔肯”,祭牲必用二岁小牛;祭祀天神的方法与满族的立神杆而祭基本相同,在祭场也要立一根枪形长杆,悬一大把草,将祭牲颈骨串在神杆顶端,把牲肉片、胆、蹄、尾尖放进草把里捆牢以祭天神,祭司念诵祭天词,向天神表虔诚之心。以上祭礼先在院子里举行,要把大门关起来,门外要悬挂一双靴子,关门的目的是不让财神、畜神看见将要宰杀的祭牲二岁小牛。先在院内设祭坛、插枪形神杆,在院内祭祀之后,将枪形神杆插在大门外。参祭者宴毕之后,开大门,送众神归天,祭仪结束。达斡尔族的先于庭院内行祭,后在院外祭祀,即将神杆插在大门外一侧,与满族的家祭神杆从观念到行为模式均是基本一致,与共同信仰萨满教有关,故有相同的祭天文化。又与蒙古族称呼天神“腾格里”基本相同,因其与两个民族同属于阿尔泰语系的突厥语支有关,也与同属突厥族源有关。

其他如鄂伦春、鄂温克、赫哲族等民族,因为都信奉萨满教,也都有大致相同的天神信仰观念和祭祀仪式,例如鄂伦春族,其天神

观念与萨满教完全一致，“天”，是一个综合自然现象的信仰观念，包括了日、月、星、风、雨、雷、电等，统称为“博如坎”，众神之意，指天界诸神；天神称“恩都里”或“阿布卡”，与满族称呼天神“阿布卡恩都里”相同；祭祀天神的仪礼也差不多。赫哲族源于古代女真人，信奉萨满教，其原始巫教的成分更多，其信仰观念中天神为至上神，称为“伏尤亥玛法”，或称“浮合玛法”，意为“天神”。供祭于大树上，凡大树有特殊情况发生，如遭雷殛、被风吹断等，就认为是天神栖居其上，在近树干的根部雕一人面神像，此即为“天神”。也可在庙中供奉木偶神像的天神。当大病痊愈、渔猎喜获丰收时，认为是天神“浮合玛法”保佑的结果，故祭祀感恩惠。参祭者为男性，牲礼为“太牢三牲”牛羊猪，旭日东升之时行祭，由祭司念祈祷词迎神、献牺牲、焚香草、众人膜拜、杀牲、熟祭，再念祷词、再行跪拜礼、送天神、祭礼结束。赫哲族比其他北方诸族的祭祀天神的仪式要简单、古朴些，但其文化心态是相同的，同样是受萨满教的影响、渗透。

我国西北地区的裕固族自古以来有笃信天神的观念和祭天习俗，因其历史上曾经信奉萨满教和佛教，故祭天文化受到这两种宗教的影响。他们有“汗点格尔”和“鄂博”两种祭天仪礼，前者为祭天可汗，“汗”即“可汗”、“王”；“点格尔”即“腾格里”、天神、天。祭“汗点格尔”有专职祭师，称“也赫哲”，类似萨满教的萨满，为男性，有天神附体的人方可为“也赫哲”，才有资格祭天。天可汗天神的标志是一根细毛绳，缠上各种牲畜毛和布条，末端系上一个小布袋，内装五谷杂粮，象征天神赐给人们牲畜、粮食和衣物。平时将汗点格尔供祭在帐篷的右上方，是为裕固族特有之天神。举行祭仪时，须用九堆粮食、九盏酥油灯、一个芨芨草扎的草墩、缠有布条的柳树枝，牲礼用一只绵羊。主祭者“也赫哲”围绕祭坛（摆放祭器之地）转圈，一边念祭天词，一边将牛奶、酥油向上抛撒，以示祭献天神。祭“汗点格尔”天神一年有两次，一次在农历正月，从正月初

一开始,各户轮流祭,一直要轮到二月初每户都轮完为止。另一次在立秋以后,不一定每户都轮到。正月的春祭比较隆重热烈。祭“鄂博”的祭天仪式与满族的祭“神杆”相类似;“鄂博”又如藏传佛教的玛尼堆,但其祭仪又与蒙、藏、满诸族不相同,自有其特点。“鄂博”为野外用土石堆成的祭台,须设在山顶上,举行祭仪时,在鄂博台上插一根五、六米高的松木杆子,尖端顶上缠羊毛。必须用雄性白山羊或青山羊作祭牲“神羊”,由喇嘛主祭念经,不断向“神羊”头上、身上浇水,待羊发抖时宰杀,向天神献牲。此祭仪特别注意牺牲“神羊”的毛色,只能用青、白二色的公山羊,不能用杂色山羊。这与裕固族过去信仰摩尼教有关,该教以白、青(黑)象征善恶;又认为世间有明、暗两质无时不在,合于明、暗者为善、恶两性^①,此即世界由善、恶两性构成的世界观,人们应当追求明质而脱离暗质,即弃恶从善。故裕固族有崇尚白、青、兰色的传统观念,祭祀天神的“神羊”必用白、青毛色的公山羊,以象征摩尼教的明、暗两质的世界观和善恶观,这也代表着裕固族的善恶道德观。所以其祭天神用牲有着深刻的民族传统文化内涵。祭“鄂博”的时间不定,各地不尽相同,或二、四、六月不等。同样生活在西北地区的土族也有类似的天神信仰,视天神为至上神,称为“腾裕热”,与蒙古族的天神称呼“腾裕里”相似。年节期间祭礼频繁,主要在大年初一举行迎神仪礼时祭祀天神,行祭时设供台、点灯、燃香、煨桑、上各种祭品祭献天神,之后再祭祀其他神祇。

从以上各民族祭祀天神的祭仪中,可以看到崇拜天、天神的观念都是各民族最古老的、深层的文化观念,都伴随着各民族先民的原始神话思维、原始自然崇拜而产生,所以各民族的“天神”们既有自然天、神话天的文化因素,也有原始宗教神学哲学的文化因素,尽管有各种不同表现形式的祭祀仪礼,但所表现的思想精神是一

^① 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社,1990年版。

致的,与中国古代的典制和天道观也有共通之处,与我国上古、远古时代神话中的天人关系是相同的,同样反映着中华民族原始先民对天、天神的信仰崇拜观念及其相同相似的文化心理。

2. 祭祀太阳神

有些民族的祭天文化着重崇拜、祭祀太阳神,或者将日神、太阳神视为天神祭拜,以崇拜太阳神为本民族祭天文化的突出表现形式。

云南阿昌族有祭祀太阳神的习俗,称太阳神为“版清”,祭坛及其标志是在户外地上插一竹筒,竹筒顶上放一块竹篾笆,其上放四个小竹筒,表东、南、西、北四个方向。如此布置祭祀太阳神的坛埧须放在户外住房边,由户主行祭。有的将月亮神与太阳神一同祭祀,称为“版当”。“版当”也可祭日神,也可设在屋檐下的柱子上或围墙的墙洞里。设坛,摆上竹杯花瓶,经常烧香或以食物供献之,为常祭之礼。

云南白族将太阳神崇拜与民族宗教信仰本主信仰相结合,人们感谢太阳神造福人类,将其尊为本主神信仰;而信仰的本主神又往往多为英雄祖先的化身,所以白族的太阳神崇拜实际是与祖先崇拜、英雄崇拜相联系的。

云南文山壮族有日崇拜的悠久历史和古老的祭祀习俗。文山西畴县发现距今三、四千年前的狮山崖画,分为第二、第三期崖画,古朴粗拙的画面上均有显赫的太阳图形,画有辐射状的芒纹,象征光芒四射的太阳光线,其图案与壮族地区出土的铜鼓鼓面的太阳图纹相似,说明云南壮族现在祭祀的太阳神与崖画上的太阳图案有一脉相承的历史渊源关系,也就是说,现存的祭日习俗与古代先民的日崇拜有内在联系,是对此信仰观念的继承。云南文山壮族祭祀天神就是祭祀太阳神,祭坛设在村边附近日出或日落的山上,在山上选一棵大树设坛埧,农历二月,杀猪取牲血,用红、白公鸡各

一只和一碗生猪血为祭礼,将大树下的地扫干净,把祭品摆在树根下,朝日出方向祭拜,参祭者为男性。有些壮族地区有日向葬习俗,坟墓坐东朝西,依据“日出日落”的规律而定,希望死者如生时一样“日出而作日落而息”,其中亦含日崇拜的文化因素。

鄂伦春族也有太阳神崇拜信仰习俗,他们称太阳神为“德勒钦”,每逢正月初一人们多朝拜之;生活中若遇不幸也祭祀,祈求太阳神排忧解难、赐予恩惠,其观念认为太阳神能为人们送来温暖、光明,使万物生长,是保佑人类的福神、善神。其他很多民族也有太阳神崇拜,不胜枚举,下面介绍一下云南景颇族太阳神信仰崇拜、祭祀盛况。

云南景颇族的太阳神崇拜很值得研究。他们的从古传延至今的民族传统节日“目脑纵歌”,民族特色浓郁、气势磅礴、场面盛大壮观。这个节日是由景颇族历史上祭祀太阳神的原始宗教舞蹈演



景颇族“目脑纵歌”舞场上的“脑双”
(赵毓华 摄)

变而来,所以,太阳神信仰崇拜、祭祀体现了“目脑纵歌”的精神实质。“目脑”,意为盛大祭典;“目脑纵歌”,意为大家来祭祀、来唱歌跳舞。景颇族的宗教信仰观念鬼与神不分开,称为“太阳鬼”、“天鬼”、“雷鬼”等等,犹如其他民族的“神”,意义相同。他们祭祀天鬼、太阳鬼的盛大祭典“目脑”,与音乐、歌舞是密切不可分的,整个祭典

从头至尾就是一台完整的大型祀神舞蹈表演,所以“目脑纵歌”,也可将其视为全民参与的祭祀天神、太阳神盛大壮观的祭祀大典,人数可达成千上万,时间从农历正月十五到十七,连续跳三天三夜不间断。祭祀天神、太阳神最盛大的“目脑”称为“木代目脑”,“木代”是景颇族所崇拜的最大的天鬼(神)之一,而太阳神在整个祭礼中占有重要地位,甚至超过了木代天鬼,所以“木代目脑”是祭天鬼又是祭太阳神。过去只有山官才有资格举办“木代目脑”祭典,犹如古汉民族只有帝王才能祭天是同一道理,皇帝是天子,天神是皇权的象征;“木代”既是最大的天鬼之一,又是景颇山官权力的象征,而在其原始宗教信仰中最具神威的却是太阳神,从祭仪的物质文化含义和人们的思想观念上,都表现出对太阳神至高无上的崇拜。过去举行祭仪,可以由居于同一地区的村寨联合举办,也可由部落



景颇族“目脑纵歌”的盛况(张友权 摄)

头人山官主持,辖区内的村寨均可参祭;一般两三年或十几年举行一次;祭场选在开阔的山谷荒原平地,要能容纳成千上万人参加,后来祭场即舞场,地点多选在公众活动的群众广场。此实为最具

广泛群众性的、规模最盛大壮观的祭天大典。过去祭场四周立有许多“鬼桩”，专为向神(鬼)奉献牺牲所用法具，用木、竹、草制作，大者高达六七米，小的几十厘米，根据所祭祀的神(鬼)种类不同，而立于不同地方，祭“木代”天鬼(神)便立于祭场四周。木代“鬼桩”称为“南肯日”，用木板制成，高两丈多，正面画成黑色锯齿形，立于祭场正方，以后的“目脑纵歌”时则立“目脑示栋”代替“鬼桩”。这是举行“目脑纵歌”盛会时，竖立在广场中央的巍峨高大、气势宏伟的神牌、擎天柱、天神柱，可将其视为“木代”天鬼和“斋瓦能桑”太阳神的象征和化身，整个目脑盛会(或祭典)均以此神牌为核心进行活动。

“目脑示栋”共由六棵木柱加底座构成，高度两丈余，竖立的四棵木柱为公母柱两对，横木柱两棵。公柱顶上画着光芒四射的太阳图案，其下是群山，群山下是连波雷纹，末端画犀鸟和孔雀，连着底座。母柱顶端画月亮，之下是雪山，雪山下是云纹。公母柱背而与底座画有景颇族最神圣、最受崇拜的神物。除画有太阳月亮外，还有江河、星辰、大树、花草、谷穗、芭蕉、瓜果、雄鹰、公鸡、鱼、牛、马、猪、还有井、卐、W等抽象符号。这些图形以绘画和雕刻方法制成，颜色以红、黑、白为主。在公母柱之间架着两把交叉的长刀，长刀是景颇男子必备的武器和工具，是其男性阳刚之美的象征物，在祭场上是神物。“目脑示栋”上的每个图案均有其深刻的文化内涵，此神牌本身也与景颇族的命运相联、与其历史相通。上面画的大山是表示民族发祥地“木芝歪省腊崩”，意为“雪山”；云雷纹表示民族迁徙路线之曲折、漫长，之后才到了生长稻谷、芭蕉等热带作物的地方。这与其民族创世史诗、迁徙史诗所记载、歌唱的内容是基本吻合的。据史诗记载，他们的先祖所居之地“大雪山”实为青藏高原，经过漫长岁月的迁徙才到了现在云南德宏州亚热带地区生活，以农耕经济生活为主，故有芭蕉、瓜果、稻谷、鸡、猪、牛、马被画在神牌上，视为神圣之物。其神话传说，远古的天空有九个太

阳,人类万物在酷热之下难以活命,便推选犀鸟、孔雀及百鸟翻越九千座高山、九千条大河,飞向太阳宫诉说人世间的灾难,请求只留一个太阳,并向太阳神敬献了无数金银珠宝和山珍海味,太阳神答应了人类使者的请求,并邀请它们参加了太阳宫中举行的“章目脑”,这是只有太阳神的子女们才会跳的“太阳目脑”,“章”意即“太阳”,凡人不会跳的,意为人们还不懂得祭祀太阳神、天神。有一次太阳神的女儿过生日,举行盛大的章目脑祭典,并邀请地上万物去参加,人类推举会飞的鸟儿去跳章目脑,鸟儿们返回地面,教会了人们跳目脑,从此景颇族有了各种目脑(祭典)。为人类解除酷热苦难的是飞鸟,也是它们把太阳宫的“章目脑”带到了地面上,让人们学会了举行祭典祭祀神灵,更学会了歌舞音乐。所以“目脑示栋”公柱上的太阳表示对太阳神的感恩戴德和无上崇敬的心理,也表示目脑最初在太阳宫,它是神圣的神灵之歌舞;云雪纹是对神舞的舞蹈图案的记录和路线的示意,目脑纵歌的参与者必须严格按照云雪纹行走和组成舞蹈造型,公柱末端的犀鸟和孔雀与底座的天地线相连接,表示鸟儿们把目脑从太阳宫(天上)传播到人间。“目脑示栋”上所绘日月、山川、江河、动植物的图案,则明确表现了远古先民原始自然崇拜的思想意识,直至现在,景颇族人民仍然继承了先祖的传说意识,认为宇宙天空有不同等级的鬼(神),有太阳鬼、雷鬼、雨鬼、风鬼、云鬼、星鬼等,而太阳鬼“章纳特”是最大的天鬼;地鬼又分动物鬼、植物鬼、山鬼、水鬼等;人鬼又分死人鬼、活人鬼。这所有的“鬼”都与人们的生产、生活、生老病死紧密相连,供祭好天鬼(神)就会风调雨顺;供祭好地鬼们就能五谷丰登、六畜兴旺;供祭好人鬼们就能消灾驱邪,延年益寿。对各类“鬼”的祭祀是“目脑”祭典的中心主题,这一切都在“目脑示栋”上表现得明明白白,鬼们的主要形象、其他的符号等都在“说明”目脑祭典的内容,神牌底座的两条横线代表着天鬼、地鬼;钜齿形符号“WV”代表最大的天鬼“木代鬼”;“卐”符号表示吉祥如意;公柱上的光芒四射的

太阳图案是太阳鬼“章纳特”的光辉形象,其他各种图案形象也都分别表示着不同的文化含义。

总之,“目脑示栋”上的每一个图案都有一个神奇的传说,而且都与民族的历史、民族的命运、民族的思想血肉相连,它是景颇族的综合性信仰的图腾柱,凝聚着景颇族从远古走到现代的全部文化思想,它是景颇族名副其实的“精神支柱”,故其神圣无比。

过去举行一次“木代目脑”祭典耗资十分巨大,人力、物力、财力是一般百姓承担不起的,再说百姓也无资格祭祀天鬼(神)、太阳鬼(神)。主持祭典的祭司要分几个等级,最高等级的祭司是“斋瓦”,他精通本民族的历史、神话传说、诗歌等民族传统文化,可说是民族文化的“活字典”和“百科全书”。他虽不是贵族,但他们是神权的代表者,被看成是能与天界相通的神人,社会地位在百姓之上,在神界和人界都享有崇高的威望。斋瓦人数不多,不到万分之一,不参与主持一般的祭鬼(神)活动,只有在山官举办的“木代目脑”祭典时,才被请去念诵木代鬼,专司祭祀最大的天鬼木代天鬼,要把他请下来,祈求财宝、消灾免难等,祭完之后又把他送回去。念木代天鬼需要二、三十个小时才能完成。故斋瓦是专祭木代天鬼的大司师,是专职祭天鬼的祭天官。斋瓦为官家念诵一次木代天鬼,获报酬颇丰,一般要酬谢一、二头牛和若干匹绸缎、若干条毡子等财物。“目脑”祭典中第二等级的祭司称“嘎堵”,专司念诵日月鬼。古老宗教祭司“董萨”是仅次于“斋瓦”的大祭司,也是民族文化的保存者与传播者,几乎每个村寨都有一、二个董萨,他们专门祭祀其他众多天鬼、地鬼,能力强者可作为斋瓦的助手,在祭木代天鬼祭典中,斋瓦念诵木代鬼累了时,董萨可代其念诵一部分。第三等级的祭司称“西早”,专念死人的魂,一般由无后人的董萨担任,是为死者念魂归祖地和返回家的路线的祭司,即为死者念指路经。历史上景颇族各氏族(或部落)均有从北向南迁徙的不同路线,认为死者灵魂也需按此迁徙路线回归祖先发祥地,又需按此路

线返回家与亲人团聚,亡灵来去的路线不能有差错,必须一致,如果“西早”念错了,将会将自身的魂隔离在外而不能归家,导致自身死亡,故不大有人愿意承担此职业,承担者必须要水平高者方可胜任。第四等级的祭司称为“迷推”,是人和鬼的中介者,其职责是沟通人和鬼之间的“信息”,以咒语的形式把诸鬼的旨意告诉人,又把人的意愿转达给诸鬼。第五等级的祭司称“努温”,专司打卦占卜;第六等级的祭司称“强仲”,专门陈设祭品等。这些不同等级的祭天官在“木代目脑”祭典中分工明确、各司其职,使整个祭仪程序井然,说明景颇族的祭祀天神、太阳神的祭天大典已很程序化、规范化,而且典制的历史悠久、观念古朴,是其民族传统文化中最具代表性的部分。尤其是其中的太阳神崇拜,是其天神崇拜的核心,在他们的信仰观念中,太阳鬼是最大的天鬼,其神威在木代天鬼之上。故景颇族的祭天即是祭太阳神,这从祭仪所立神牌“目脑示栋”上也可反映出这一民族文化心理和文化价值。

还有一点必须提及,目脑祭典的盛大,从牺牲数量上也可以反映出来,祭献诸类鬼(以天鬼为主要祭祀对象)的祭品除了若干猪、鸡、干鱼外,还要杀数头或数十头水牛。据统计,1980年德宏州举行了一次全州性的目脑纵歌盛会,参加的人数达八万多人次,所杀的猪、鸡、牛、羊上百上千数,可以说,这是没有任何一个民族、一个国家可以相比的、群众性最广泛的崇拜、祭祀太阳神、天神的盛大祭典和狂欢节,目脑纵歌虽淡化了祭神的宗教色彩,但是,“目脑示栋”所表现的原始自然崇拜、天神、太阳神崇拜、天人合一的核心观念仍然存在,从古至今这一民族文化的灵魂仍然在向后人昭示,人们的心灵仍然与祖灵、天地、日月星辰、风雨、雷电、山川河流、飞禽走兽相交相融。

下面就来看看目脑纵歌是如何以舞蹈语汇表现天神崇拜、太阳崇拜这一祀神主题的,是如何重现远古自然崇拜——祖先崇拜这一古老思想观念的。

首先高高耸立在舞场(祭场)特定方位的“目脑示栋”特别引人注目,它仍标示着古老祭仪的精神实质,神牌的特定文化含义没有改变,其形制、作用和它所包含的内容均沿古制。神牌上的云雪纹或螺旋纹仍是整个舞队路线的指示图,舞队行进的路线、方向、队列、图形变化必按此螺旋纹进行,不能有半点差错,因为这是在“重走”祖先迁徙的路程、路线,如“走”错了,灵魂也归不了祖、回不了家,所以神牌上云雪纹所暗示的路线既是人走的路程又是鬼(神)走的路程,这是一条神路图。上百人组或的舞蹈阵容、规模、造型、气势、都充分展示着这一祀神舞蹈高超的技艺水平,令人叹为观止。

舞队进入祭场前,首先举行祭祀天神的仪式,包括向天神请示、念诵祭词、贡献牺牲即杀猪、宰羊、剥牛,以太牢三牲敬献众鬼(神)。不同等级的鬼(神)由不同等级的祭司祭祀,由大主祭“斋瓦”主祭的“木代天鬼”仪式,是祭天神的高潮,也是整个活动的中心。当“斋瓦”念诵的祭天鬼祭词告一段落后,接着由“迷推”、“董萨”、“脑双”(领舞者)等祭司举行开跳仪式,然后舞队才踏着鼓点缓缓有序进入舞场,按着神牌上螺旋纹所示的队形、路线在领舞者率领下,载歌载舞,目脑纵歌正式开始,通宵达旦不停息,一直跳到三天三夜才结束。舞队的领舞称为“脑双”,共两名,他们身着龙袍、头戴饰有犀鸟吻、长孔雀翎羽的帽子,手持闪闪发光的长钢刀,端举胸前。他们象征着飞到太阳宫参加“章目脑”的犀鸟和孔雀,由它们把太阳神的章目脑带到人间。参加跳舞的男子身穿民族服装,右手擎着雪亮的长刀,端举在胸前;女子身穿缀满银泡的彩色服装,双手拿彩绢,或单手持树枝、鲜花、折扇,一律整齐划一的装扮。在音乐声中,由两名“脑双”(领舞者)带队入场,举行人场式,呈单列纵队向木脑示栋神牌缓缓、稳步进发,用舞蹈动作象征性地向众神灵(主要是天鬼、太阳鬼)鞠躬朝拜,此时脑双须脱离舞队,到神牌四周跳舞娱神,意即用音乐舞蹈祭祀神灵,祈祷人畜兴旺、

五谷丰登、平安无灾等。由另两名领舞者“脑巴”接替“脑双”带队，舞队按神牌上的螺旋纹行进，构成一个巨大的模仿孔雀羽毛图纹的图案，“摆动”在大地上；舞队队形构造又是古代围猎和部落战争之战斗阵形的艺术再现。跳到高潮时，万众齐声高呼“呼啦啦！呼啦啦！”欢呼声和着乐器声、脚步声、女子服装上银泡的撞击声，汇成一首古老无字的歌谣，声如雷鸣，响彻蓝天大地，势如江河奔腾，激流涌动。这时所有男子手中的钢刀高高举过头，所有女子踮起双脚，双臂奋力挥动手中的彩绢、鲜花、树枝，长刀组成的丛林中徜徉着彩色的河流。此时的舞蹈语汇是人们对天神、太阳神的崇敬，是对英雄祖先的怀念，是对生活的歌颂赞美，人们心中涌动的感情是对神的虔诚，对美好未来的祝福、欢乐、喜悦、憧憬，人与神共享欢乐。整个舞蹈动作、步态是受孔雀各种动作和步态的启发模仿而来，强调的是绝对的整齐划一，加上音乐、长刀、鲜艳的服饰、鲜花、树枝等，构成一种雄伟、气壮山河的阵势，充分表现出景颇族刚毅、顽强、剽悍、忠勇的民族性格和心理特质。目脑纵歌虽然已经不完全是祀神歌舞，而以喜庆、祝吉为其基本特色，但仍保留祭祀天神、太阳神的祭仪和其信仰观念；虽已演变为民族传统节日，但其祭天文化的核心天神、太阳神崇拜的民族文化心理是根深蒂固的，这仍然是形成民族传统文化的根基。^①

3. 祭祀雷神

有些民族的天神信仰观念以雷神为重、为大，雷神即是天神，实为变相的、转换了表现形式的天神信仰。

壮族普遍都存在信仰崇拜雷神的古俗，民间颇多关于雷神的传说，且往往与祖先神话结合在一起。广西钦州一带的壮族祭天即祭雷神，将雷神视为主宰天地人间万物的最高神灵；有些地区的

^① 马向东著《目脑纵歌·永恒的历史舞台》，《德宏史志》，1990年第1期。

壮族有雷祖信仰,称雷神为“雷公”、“雷婆”,专建雷祖庙、雷王庙供祭之,庙内藏有专祭雷神的铜鼓,称为雷鼓,《广东新语》载:“雷,天鼓也,……以鼓像其声,以金发其气,故以铜鼓为雷鼓。”^①认为雷是天鼓,以鼓的声音象征雷霆的声音,认为雷神有兴云播雨之威,诚如《易经·系辞上》所说:“鼓之以雷霆,润之以风雨。”视雷为天鼓,又与风雨有关,这种认识与《易经·系辞上》是完全相同的,足见根源深远。壮族历史上自古有隆重的祭祀雷神的祭礼,据《岭外代答·志异门》载曰:“其祭之也,六畜必具,多至百牲,祭之必三年,初年薄祭,中年稍丰,末年盛祭。每祭则养牲三年而后克盛祭。”^②足见壮族历史上对雷神信仰之笃诚,祭祀之丰隆,犹如其他民族祭祀天神,祭典之隆重甚至过之而无不及。畲族、瑶族、苗族也将雷神奉为最高天神信仰,畲族称为“雷公神”,民间有古训曰:“天上有雷公,地上有舅公。”把雷神视为与母舅一样为大为重,留有母系文化遗迹,其信仰观念古老原始。他们还认为雷公不只一个,有分别管天、地、水、火及其他神祇的五位雷神,分别各司其职,造福人类、惩恶扬善,视为正义的化身。

广西瑶族与壮族信仰雷神的观念基本相同,亦称雷神为雷公、雷母,除了在雷王庙供祭之外,还在村寨旁的大树下用石块垒祭坛祭祀之。瑶族还有专门的雷神忌日,每年农历七月二十日认为是雷母回家之日;八月二十日是雷父回家之日,这两天忌上山、下田,忌開箱柜,不然庄稼定无收成,钱财将被雷神收回去。如在野外听见雷声,须赶回家避免灾祸发生,表现出对雷神的敬畏心理。雷神也是苗族最崇敬的天神之一,有旱涝之灾时举行祭仪,须剪两大束白纸,设坛,其上摆放酒、肉、饭各十碗,由巫师主祭,此为小祭;大祭必用猪、牛为牲礼,牛杀死,而猪只能用木棒敲死,牲肉不放盐,

① 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社,1990年版。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社,1990年版。

煮熟白吃；忌用鸡作牲礼，否则雷神不高兴、不享用祭品。

侗族的信仰观念认为，雷神代表天神的意志，代天神行使职责，司管五谷丰歉、行云播雨，主宰人间祸福以及裁判是非善恶等，实为天神的功能，故极其敬畏之，民间有“天上的雷公大，地上的舅公大”之说；有很丰富的雷神神话传说，都反映了远古母系氏族社会自然崇拜原始宗教观念。如遇天旱须设坛大祭。认为被雷击死者为罪大恶极之辈，是遭天罚，亲友不去悼念，也得不到人们的同情，对雷神的信仰与道德观相结合，是古代中国天罚、“天人感应”观念的反映。

云南哈尼族也有类似的观念，雷神是最有威慑力的天神之一，凡是人的手脚不直就认为是雷神发脾气所致，故这样的人必须祭祀雷神赎罪。在野外设坛行祭；用猪、鸡、鸭作牲礼；再用酒、肉、饭菜作祭品虔诚祭祀。要由贝玛（祭师）主祭，念祭词歌颂雷神，行跪拜大礼，向雷神认错、赔罪，求其原谅过失等等。祭品不能带回家，其肉食在野外分食，余下的须埋在地里，亦不能带回家。

水族有迎新雷的习俗，认为春节第一声雷响是母头雷苏醒发情的表示，须迎接庆贺，鸣枪炮希望新的一年打猎获猎物多；拍打谷仓无鼠雀危害；用石头压果树丫以求果实累累不生病虫害；人们到野外唱跳欢庆娱雷神可免灾祸疾病；对新雷鸣冤叫屈可得昭雪等等，视雷神为善神、正义神，故有此俗。

4. 祭祀星神、月神

中国自上古以来就有关于日月、星辰的认识、探索、研究，以及崇拜祭祀的神灵观念，古籍多有记载，说明中华民族的祖先对星象、天文、历法的研究历史之幽深，其水平无论从科学或神学宗教方面评论，都是无可比拟的，尤其对五大行星的研究，更能体现中国古文化和东方文化的令人惊叹之处。“五帝”时代帝舜的“齐七政”、帝尧的“历象日月星辰”、帝营的“序三辰”、黄帝的“考定星历”

等等,都无可辩驳地说明,我国古代与星象相关的天文学和历法知识所显示的自然科学地位。关于星、“三辰”的天文历法的探索、认识以及崇拜的观念,在上古时代就已确立,而且在祭天坛上总是有“三辰”之神的位置,祭天必须兼及“三辰”或“三光”。

对“三辰”中的星、月之神的崇拜祭祀不亚于其他天界诸神,这一传统习俗和传统观念源远流长。在有的民族还保留有原始古朴的民俗风貌,对星神、月神的祭祀一直延续到解放前,有的甚至保存到现在。有着悠久祭天传统的满族,不仅重祭天神,也重祭星神,将祭星与祭天视为同样重要的大祭典,所祭星神极多,萨满教早期主要祭祀北方星空中常见的冬令星宿,俗称“祭冷星”或“祭夜星”。这与北方各民族生活的地理环境有直接的关系,故冬令星被尊奉为司寒司夜的天界群神。萨满教中还保存有关于北方星位的天文图,具体表现了关于星神崇拜的丰富内容,也表现了古代北方各民族关于星宿知识的原始自然科学的萌芽。满族的祭星不仅历史悠远,而且内容丰富,构成其祭天文化颇具特色的重要内容。满族祭星有隆重如祭天的礼仪,有主祭者,有祭祀坛场,有祭星词及牺牲祭品等。据《吉林通志》载:“祭祀典礼,满洲最重一祭星,一祭祖”,往往祭星祭祖并举,有所谓“同族祭星,同姓祭祖”之俗。又,《黑龙江县志》记载了满族库雅喇氏的祭星史实,说“三日大祭(指祭天)之后,在一日之内祭星,择吉期初更星斗均齐,在房西向北斗,设香案、柳枝一棵,……用细麻绳穿鸡翅膀七个,搭于柳枝之上。”此为祭星神的坛场;此间须为星神杀牲献血;烧一大火堆,往火堆里投烧牲肉、牲血、谷粒、米酒等祭品。之后用白石垒灶燔牲肉,最后参祭族人分食牲肉,称为“吃天火肉”,意为食星神所赐神物,视为吉祥之物^①。祭星神时,各姓氏萨满汇聚一起,推举有德望者为总祭星达,用白羊、白马、白兔的皮制作祭服,主祭星达穿此

^① 富育光著《萨满教与神话》,辽宁大学出版社,1990年。

白皮衣主持祭仪,其余各姓萨满分工各管四周之地,击鼓唱诵“唤星神赞”,即祭星祝赞词。参祭者必与之大声相呼应,观念认为祭星必唤星,星越唤越明亮,方能达到驱邪、保物丰岁足、平安之目的,故众人的唤星声可达数里之远,响彻大地霄汉。据史籍记载,满族先民女真人时代就已重视祭祀星神,一年两祭,初雪冬祭,是为禳祭冬围丰盈,即是为了冬季围猎丰盈而祭;正月祭星是为了除祟祛瘟、祈祝安康;祭场必烧九堆大火;牲礼必用野外猎获的飞禽走兽,要把牲血洒在树林和大火堆上,然后燔燎牲肉祭献星神。《龙城旧闻》中说:“是夕祭星于东房烟筒前,祭时熄灯,一人白衣跪地,左手持木刀刺豕,祭毕仍与亲友共食之。”满族观念认为白光是天空、日月的本色,又是火光、星光的本色;又认为白色象征年轻,因此崇尚白色为生命之色、吉祥之色、正色、天色,故主祭萨满必穿白衣。满族的祭星神习俗在流传的过程中虽有变异,但其根本内核却是固定不变的,主要表现在两点,一是用牲血,二是燔燎牲肉,保留了祭礼的原初本义,用牲血说明古代满族先民祭星神有血祭之礼,而血祭是中国最古老的祭礼之一,盛行于殷商时代(见前述),其后的历史时代也未根绝,满族在历史上也继承了这一古俗,盛行过血祭之礼,这更是萨满教古代重要的祭礼。据《富氏祭程式礼序录》所载祖传遗训曰:“凡我富察族人,勿忘祖制祭规,跳神必择吉日必有背灯祭,或祭院众神,或祭山河神祇,要谨选佳牲心血供祭,诸神享用鲜心血必不可少备。”^①钱姓满族人尤重血祭,牲血不仅洒向山河林木,凡参祭者均要用牲血涂抹为记号。

其他信仰萨满教的民族也有血祭之风俗,达斡尔族行血祭礼不用家畜之牲血,必用野外猎获的动物取血祭献神祇;体弱多病的族人更须涂抹祭牲之血于身于额,认为可以祛病、免灾、除邪。鄂伦春族有祭北斗星神的习俗,称为“奥伦”,于腊月三十或正月初一

^① 富育光著《萨满教与神话》,辽宁大学出版社,1990年版。

晚上行祭,每家用七根香顶拜北斗七星。认为北斗星神能在夜间为人们指明方向,故崇拜之。鄂伦春族祭祀天神、星神等神祇之时,要饮食牲血,将血滴于酒中,或滴于水中,饮此牲血视为吉祥。萨满神偶、神像的嘴唇、家具、家畜也须涂点祭牲血,认为是大吉大喜之举。更有甚者,有的萨满降神后根本不饮水,不要米酒,专饮牲血,以瓦盆盛而饮之,饮血之量实令人惊异不已!满族崇尚饮鹿血,此为世传之俗,认为鹿血可以强身壮阳,亦有趋吉避邪之功,与萨满教崇尚血祭不无关系。信奉萨满教的锡伯族,要为新萨满举行上刀梯的仪式,仪式前新萨满须喝下一口鲜羊血,认为这样可以得到神灵护佑而无畏,可以无往不胜,也是相信祭牲血的驱邪之神威的一种表现。蒙古族由萨满主持的祭山仪式中,须杀一匹黑色壮马血祭山神,将马的四肢捆住,马头向山峰方向,用刀斧劈马面,使马头的血浆喷向山峰方向,以示血祭山神。黑龙江省西部松嫩平原的蒙古族祭祀当地的多克多尔神山,几百年来从没有中断。在历史上,我国东北地区的满族等诸民族,还有杀牲祭天、祭地、祭田苗神之俗,亦是以牲血祭之,即行血祭之礼。满族的口碑文学资料《东海沉冤录》记载有用人牲祭海神的内容,将人作为祭品埋或沉入水底祭献神灵,或宰杀战俘及氏族部落的血族仇敌,作为血祭众神的牲礼。“在原始萨满教中关于人殉、人血殉、人骨殉或从人体中求得骨灵、血灵而杀人的神话传说与故事,相当不少。”^①总之,北方信仰萨满教各民族血祭天神、星神等神祇,以及涂抹、饮食牲血的习俗,从古至今都极为普遍,以人血为祭品当然已根绝,而以动物的血替代之,人牲以物牲替代之。以人牲为祭礼的情况与我国历史上殷商时代的情况差不多,周人也以“血祭社稷五祀五岳,埋沉祭祭山林川泽。”《后汉书·邓鹭传》说:“‘血祭’、血祀谓祭庙杀牲取血以告神也。”萨满教的血祭、埋沉祭与我国历史上的此

^① 富育光著《萨满教与神话》,辽宁大学出版社,1990年版。

习俗是一脉相承的。不仅民俗事象相似,其基本观念也是一致的,认为血是生命存在的标志,血枯生命即结束。萨满教还认为血可寄魂魄,魂栖居骨血之中,血亡魂散,将领神之气与血、魂紧密联系在一起,血亏气短,气领血走,血、气、魂三者相依相存,故各民族有各种血祭神祇之通礼,而血祭星神却是萨满教的特殊祭礼,在其他民族中极少见,尤以满族血祭星神之俗构成其祭天文化的特有风貌。

我国西南各地的彝族也有星神信仰习俗,且文化内涵深厚,大量的口碑文学作品和史籍文献都记载有这一信仰习俗的具体内容。在《云南彝族歌谣集成》的大量民歌中都涉及了天文历法知识,其中关于星宿的资料亦较丰富。例如劳动歌《择房基》、祭祀歌《祭猎神》、《桃呗捏底》(“祭流星”)、情歌《长庚星追赶着启明星》、《星星伴月亮》^①等等。彝族的民族传统节日“火把节”,是由“星回节”演变而来,与星历的应用密切相关,反映了古代彝族先民对天文历法科学知识的探索、认识与应用水平,也说明“火把节”的历史文化渊源所在。“火把节”在农历六月二十四日开始,节期三天。六月这个月在彝族的生活、生产劳动中具有重要的价值,占有极重要的地位,而这一切都与星宿为准的农时节令密切相关。彝族经文和汉文献资料以及口碑文学资料都记载有关于六月的重要内容,劳动歌中的《节令歌》说:“六月农活怎么做?大暑小暑收荞子”;《叫荞魂》:“今天年腰上(指半年,六个月),六月二十四又到”,还有专门歌唱火把节的大量歌谣,均与六月有关。汉文献资料对“六月二十四”的记载也很详尽、具体,例如《禄劝县志·风土志》载:“六月二十四、五为火把节,亦谓星回节,夷人以此为度岁之日,犹如汉人之星回于天而除夕也”;《通安州志·风俗志》载:“六月二十四日束松为燎朵,草花高丈余燃,杀猪祭祖,老少围坐火,食肉饮

^① 歌谣均见《云南彝族歌谣集成》,云南民族出版社,1986年版。

酒。自官署以及乡村田野皆燃,谓之火把节,又谓星回节。”彝文古籍《星月历》有星回节的记载,主要内容是说明星回节的来历,古代彝族在“二十八宿中以鸡窝星(汉星名为昴星)为准绳,因为鸡窝星是二十八宿之首。……一直到六月二十四日晚上鸡窝星才出来并与月亮平行或稍前一点。”^①就是说六月二十四日正好是昴星团(即彝人所称“鸡窝星”)出现之时。为何在这时出现昴星呢?这是由于云贵高原的地理、气候特征决定的,居于大山区的彝人在五月看不见昴星。五月进入雨季,高山地区空气湿度、密度大,云层低且厚,山岚绕林,致使天空灰蒙蒙、云雾沉沉,不用说看不见星星,连月亮也难看清楚,所以彝人说五月的星星“下河洗澡去了”,正是这个道理。到了六月二十四,正值夏末秋初,气温降低,空气清新,天空晴朗,云开雾散,就可以看见昴星团了,即史籍所称“星回于天”。此时又适逢荞子成熟,彝人认为是大吉大喜之日,于是庆丰年、喜贺“星回于天”,此为“星回节”之本义。以农为本的中华各民族,都以庄稼作物生长规律定岁时节令,而又与天象密切相关,故称庄稼一熟谓一年。彝族自古以来以种旱地作物荞子为主,其生长规律是三月种六月熟,此时正好是昴星再现之时。古代彝民便形成这样的观念:鸡窝星出来了,荞子该收了,也该过年了。这证明彝族历史上有六个月做一年的历法,创世歌《门咪间扎节》中有记载,明确说到“六个月做一年”,这是以昴星在六月二十四出现和荞子收割为决定因素定的历法,这就是彝人在六月过的一次年之来历,不过现在不叫“过年”,也不叫“星回节”,改称为“火把节”,而“星回节”才是其源,后来有关火把节的各种传说,把星回节改称为火把节,显然是经历了漫长的演变过程之结果,这是其流。据彝族学者研究提供,一直到了清朝才有“火把节”之称,这与反清斗争中的各种传说有关。其后彝族也与汉族一样,以十二个月做一年,文

^① 《云南民俗集刊》第二集,云南民协编印。

献上有“星回于天而除夕”之说,彝族也要过大年除夕夜,这也与农业生产的实践和他们的“星月历”有关。农业生产的发展促使栽种作物的多样化,天文历法知识也随之丰富、完善起来,再不能用莽子的生长规律去硬套其他作物的生长季节,如玉米水稻就自有其生长、成熟期,所以“六个月做一年粮食不成熟”了,后来才有了“一年赶四季,一季三个月,一月过两节,一年打两春,三年润一月”的历法,与《诗经》的《豳风七月》中所叙及的农时节令相差不大。

彝族在历史上栽种水稻的经验也是很丰富的,稻谷成熟又要贺一次年,与汉民族一样岁终庆丰年,又过一次年,即十二个月做一年。但又是“星回于天而除夕”,与星宿有何关系?据汉文献《太平广记》卷483“南诏条”记载:“南诏以十二月十六日为星回节”。南诏是以彝族、白族为主建立的古代地方政权,兴盛于唐代。十二月十六日这天夜里,又是昴星团与月亮同时出现的时候,即又是一个“星回于天”的日子,忙完秋收(以收稻谷为标志)又时逢吉星“鸡窝星”“回来”,在天上与月亮同放光彩,彝人认为又是一个值得庆贺的大喜大吉之日,所以把腊月十六日定为大年除夕夜,是为又一个“星回节”,即他们的又一个年节,即以昴星(即南斗星)、“鸡窝星”为计日的准绳而来。

与汉民族所不同的是,汉民族的大年除夕定在腊月三十夜,这是使用的中国阴历,以北斗七星为计日之首。由此彝族把他们的两个庆岁之日定在“星回于天”的日子,这与他们的生产、生活及古历法密切相关。至此,才明白了彝族为何重视“鸡窝星”以及六月这个月在其生产、生活、历法中的重要性,也才明白了“火把节”与“星回节”的源与流。这必然产生对昴星的崇拜,在彝族的信仰观念中,昴星关系着他们的生存、生活,被视为吉祥、幸福之星,所以它“回于天”要以各种方式庆贺之,以太牢三牲、歌舞、美酒佳肴迎接之。届时大大小小无数的火把形成一条条火龙翻滚、游窜在彝家的山山寨寨,照亮了西南的半壁江山。其他民族,例如白族、纳

西族、普米族等也都要过火把节,其间除了火崇拜之外,其深层内涵更有对昴星的崇拜。彝族全民的火把节可说是最大规模的祭祀昴星神的祭典。人们把火把节称为东方狂欢节,这是火的盛会,更是星神崇拜的盛典,这一文化内涵犹如满族的重视祭星,对星神的崇拜二者在本质上是相同的。彝族还有祭流星之俗,与其他许多民族一样,认为流星预示灾祸,故须禳祭消灾除祸。祭流星称为“桃呗捏底”,要把流星送往荒山野岭,有祭词云:“夜里出门,抬头看见天,天上一团亮,看见了星神。流星落向次拉山,我送你去次拉山;流星落向白竹山,我送你去白竹山……。”

云南哈尼族在祭天界诸神时也祭祀星神,以公鸡为牲礼,把酒、茶、米各三碗放在一簸箕里,摆在凉台或天井里,心须见天的意思,无天井的人家就将放祭品的簸箕放到离大门三米远的地方,再点上三盏油灯,以三献之礼祭祀星神,此俗与古汉民族的祭中霭有相似之处。在哈尼人的观念中认为星与自己的命运有关,每人头上都顶着一颗星星,希望长寿就要祭这些星星。我国北方维吾尔族星、月崇拜、祖先崇拜相融合,其叙事长诗《福乐智慧》所记载的四位贤能的智者,均以日、月、星为其象征。他们认为每一个人在天上都有一颗命星,命星殒落生命也就随之结束,此文化心理与其他民族基本一致,也与我国古代的星神信仰相同。蒙古族极崇拜北斗七星,称之为“七老星”,祭时用马奶、酒、牛奶,甚至杀牲祭祀之,其星神崇拜观念与其他北方各民族基本相同。

各民族对于月神的信仰、祭祀,往往与星神结合在一起,成为星月一体的信仰习俗,古代汉民族也总是日月星“三光”(或“三辰”)并举。在各少数民族中单独祭月神的不多见,但云南的拉祜族却有此祭礼。每年农历八月十五拉祜族要过“哈巴节”,即是祭祀月神的节日,“哈巴”,拉祜语,意为“月亮”。这天全族人用新谷米、新熟瓜果祭献月亮神。虽与汉族八月十五的中秋节同一天,但拉祜族的“哈巴节”却有不同寓意,无吃月饼、赏明月、象征团圆

的文化心理,而是与农业文化的兴起有关联。传说拉祜先民刚学会种稻之时,眼看到手的谷子全被野兽吃光。第二年谷子成熟之时,人们为了不再遭兽害,摘下谷穗连同山花、野菜、野果装进挎包里,挂在家里最显眼的地方,祈求月神保护庄稼不再遭兽害。从此献祭月神之俗传延至今,每年谷子成熟都要祭月神,由不定期祭祀最后选在八月十五为公祭日。祭仪隆重,要设祭坛、用歌舞娱月神,形成民族传统节日“哈巴节”。这是以祭月神为宗旨的节日,也是全民族的祭月祀典。

节日到来的三天前就得做准备,布置好祭祀场地。各山寨选一块平阔的场地,正中央放一张大篾桌,其上放一个盛满谷种的篾箩,堆得尖尖的谷堆上放好一个红布条系着的酒葫芦;各户人家把祭献月神和祖先的干巴肉、芭蕉、烟叶、米、鲜南瓜等食物摆在神桌(坛)上;神桌前放上七竹筒“福水”,桌后放两束连根带须稍叶的鲜甘蔗。祭坛的这一番布置表示月神、祖先神与人们共享人间生活的甜美幸福,感谢神灵的护佑赐与丰收的果实,具有荐新的意义。待月亮升起来时,有德望的村佬带领全寨男女老幼向月神行鞠躬礼祭拜。前面有三人,分别端着水、米撒向天空以享月神,接着持葫芦笙者吹响乐曲,全寨所有葫芦笙应和齐奏,人们便手拉手跳起圆圈舞,载歌载舞直到通宵达旦。未婚男女可离舞场谈情说爱,已婚男女则要坚持到底,不能离开舞队,不能小憩冷场,意为不能怠慢月神,此时月神正与人们同欢乐。第二天,祭月神的谷种神由村佬分给各家,作为“福”种播下地,其余祭品煮熟分食。佛教传入以后,祭坛设在佛房内,祭月神时,佛房中央挂一块白布,白布上贴一个白纸剪的月亮图,图下摆神桌,置香炉蜡台,参祭者带番烛、纸钱、干巴肉、甘蔗、白米、烟、茶等为祭品,向月神跪拜,礼毕举行歌舞娱兴活动,最后将月神送回去。以上说明拉祜族的天神信仰是以崇拜月神为主、为重,这是他们祭天文化的突出特点,也是有别于其他民族的传统习俗。

5. 祭祀风神、雨神、龙神

风神、雨神也是各民族所信仰的天界神,以各种方式祭祀之,因为雨神与人们生产生活关系密切,视为呼风唤雨、专治人间晴雨旱涝的天界大神,故祭祀尤为虔诚、隆重,祭礼多种多样与古汉民族一样,往往多把雨神作为龙神祭祀,祭龙即祭雨神或水神。祭风神不多见,一般与其他神祇合祭,我国朝鲜族却有专门祭风神的祭仪。朝鲜族的祭天文化中有“三系”神祇,是以信仰始祖神檀君为核心的三大系统的神族,“三系”即为天系、水系、地系,其中重要的祭仪就有祈雨祭、风神祭、龙王祭(即祭水神),其中风神祭较特别。他们祭风神既不封地也不除地垒坛,而由家庭主妇装满三瓢水,分别放在酱缸台上、厨房里和后院干净处,贴上各色布条和祇条,此即为祭坛。家里每个人要写一张白纸向天上的风神祈祷。从二月初开始祭祀,直到二月二十日结束,每天祭祀祈祷不断,祈求风神保佑风调雨顺、庄稼丰收。

祭祀雨神往往又与水神合并,称为祭龙神。在各族极普遍,祭仪形式多样。祭水神、雨神一般分两种情况,一为久旱不雨;一为雨水过多造成水涝灾害之时,都需行祭,与古代的雩祭相类似。云南各地的彝族盛行祭龙神,多为祈雨祭。

大理的彝族在春季祭龙祈雨水,颇具特色。在龙潭水池边设祭坛,以鸡鱼鸭肉为祭品,参祭者全为已婚妇女,事先沐浴更衣。用松树枝接成一条长“龙”,从村里一直接到龙潭水池祭坛边。全体参祭妇女载歌载舞、唱山歌、吹树叶,如此耍龙到龙潭边。之后,妇女们又解下包头布,接成一条长长的“包头龙”,众人又舞动包头龙,围着龙潭尽情欢乐歌舞、唱跳娱龙神,祈求龙神保风调雨顺而获得好收成。

楚雄一带的彝族在大年初二祭龙神祈雨,或一个村寨或几个村寨联合公祭,主祭者称“龙头”,由各户轮流承担。“龙头”须准备

一头猪、一只羊为牲礼，还须备好香烛钱纸等祭品。参祭者全为男性。届时首先由“龙头”请龙神降临。一个装满白米的升子里插上三炷香，此谓“龙神香案”，香案内摆上酒、茶，由龙头端上香案走上一小山坡，这是预先选好的“祭龙山”。向天上龙神叩拜、敬献之后，端着香案下山，把香案放在预先选定的“龙树”下，并一路不断呼喊“阿鲁！阿鲁！”意为“龙啊！龙啊！”以示把龙神从天上请下来了。接着献“领生”礼，即在龙神（树）前面杀猪羊生献牺牲；接着“回熟”，即用煮熟的食物、牲肉祭献龙神。这时如有谁家新添了男孩，必须用一只公鸡、几斤酒祭献、叩拜龙神，表示谢恩，之后杀鸡归入集体分配；同时煮好米饭祭献龙神时，要把酒染成红色敬众乡亲，众人则祝贺这家喜得贵子。“回熟”之后，龙头爬上龙树代龙神降春雨，把备好的豆、麦、米、水祭品向众人撒下来，树下的人立即跪接天降“神物”，接得越多越有福气，象征五谷丰登、春雨润万物。龙头一边撒祭品降福，一边高声念《祭龙词》，主要内容是唱一年十二个月的农时节令，表示祈求一年四季风调雨顺。念完《祭龙词》后，龙头学三声布谷鸟叫，并向众人问道：“布谷鸟叫了没有？”众答：“布谷鸟叫了！”又学三声嘎咕鸟叫，又问道：“嘎咕鸟叫了没有？”答道：“嘎咕鸟也叫了！”接着龙头向下撒水、龙树下的人们便齐声欢呼：“下雨了！下雨了！”接下来将龙头的脸抹黑，把用野花扎的花环戴在他头上，用滑竿把他抬下山。这时已装扮的龙头已是龙神的化身，抬他下山进山寨意为接龙回村寨。一路上热闹非凡，以盘歌的形式一问一答唱《祭龙调》，以十二属相和相应的月份与龙相配，从属虎月的龙唱起，唱到属牛月的龙为止，甲问：“一年十二月，每月两节。正月有一龙，不知什么节？不知什么龙？请你告诉我。”乙答：“正月这个月，立春雨水节。正月有一龙，胡须实在长，嘴巴又很大，它是兽中王，它是老虎龙。”如此这般按月述说演唱，二月是兔龙、三月是真龙、四月是蛇龙、五月是马龙、六月是羊龙、七月是猴龙、八月是鸡龙、九月是狗龙、十月是猪龙、冬月是鼠

龙、腊月是牛龙。浩浩荡荡的接龙队伍一路欢歌笑语将“龙神”接回村,以歌声媚神娱神,祭龙活动结束。这天晚上,在龙头家的场院里,人们特别是青年们弹三弦、吹竹笛、唱歌跳舞,庆贺龙神接回村,亦是取悦龙神,人神共欢乐,表达着企盼年丰岁足、龙神赐福的美好愿望。

云南元江县一带的彝族支系“腊鲁颇”极重视祭龙,其观念认为龙神是主宰雨水、冰雹的神灵,农历二月是祭龙日,全村寨作祭龙准备。二月属牛日是祭龙吉日,第一次属牛日祭三天;第二次属牛日祭两天;第三次属牛日祭一天,隆重热闹的是第一次属牛日的祭龙活动。第一天开始举行祭礼,挑出一头肥猪到龙山上宰杀作牲礼,龙山上选有一棵龙树,先向龙树磕头跪拜三次,再杀牲。在龙树前点燃七炷香,认为龙神有七个魂,游荡七方,闻到香味七个魂才能归附龙体。再摆上一盅清酒、三碗黄糯米饭、去年祭拜龙神而新增人丁家的熟公鸡等祭品,集体向龙神祭献。之后各家在龙树前自己用松毛铺上一块地,自设“松毛席”,各家互敬清酒祝吉祥幸福。新添儿女的家长如是生男,须献出一公鸡、十碗清酒敬乡亲;如是生女,则献出一只母鸡、七碗清酒;若不添人丁者,只献酒三碗。酒宴毕,各家一男性到龙树下跪拜龙神,磕三头,取走预先准备好的三个芦苇筒,芦苇筒里插有一节松尖和燃烧着的一炷香。取芦苇筒者若是已婚无生育的人,由主祭者一边拍打其屁股一边问“要生儿还是要生女?”取筒者腩腩难言,往往是被打得受不了才回答要男或要女。这是向龙神乞求生育的意识,除了祈祷风调雨顺、五谷丰收,还有生育崇拜的观念。取回的三个芦苇筒分别插在大谷堆上、灶头上、秧田里。祭龙结束,主祭者要把龙神请到家里供祭,祭品有两大块糯米粑粑、带肉的猪尾巴一斤、谷子三升、米一升。主祭者祭献龙神之后,把这些祭品拿到赛歌会上作为奖品奖给对歌的优胜者。赛歌前在葫芦笙的伴奏下,人们歌舞狂欢,接着开始对歌。得了奖品(即祭品)的优胜者,人们认为他得了龙神的

恩宠,所以他必须在第二天东方拂晓时唱着《请龙调》把龙神请回家祭祀一番,以示谢恩。《请龙调》是统一曲调的民间歌谣,任何歌手都要会唱,有一首《请龙调》的调头称“戈期热”,每一段歌词必以“戈期热”开头,很有特色,试引一段:“戈期热,东方发白门大开,迎接龙神进家来。左手开的金门板,右手开的银门板,尊贵龙神进家来。X氏门宗发大财。”歌词中还有“生得儿子人俊俏,生得姑娘赛红桃”的内容,突出了祭龙求生育的内容。其后的第二次、第三次祭龙只是在各家杀一只鸡祭祀一番,其他活动免去。不过,在三次祭龙活动中都不能干农活,认为若动锄头会挖掉龙脚,动刀动斧会伤龙头龙尾,故只有祭日过后才能干活。

元江县彝族的另一支系“聂苏颇”有正月祭大龙、三月祭小龙的习俗,在村寨旁选香面树为龙树,在其四周划一块“禁区”,人畜不能入内,这是龙神的栖息之地,视为神圣。无论祭大龙、小龙均选在属牛日,全村男性到龙树下公祭。祭祀前由主祭者在龙树前设祭祀坛埕,分为三台,第一台专供主祭者贝马(宗教祭司)念唱祭龙词,任何人不得步入此台禁地;第二台是参祭者的磕头祭拜地;第三台是炊事地方。首先在龙树下点香、杀祭龙猪,刮洗干净抬到祭坛第二台生献,主祭贝马唱起《祭龙歌》。此时参祭者按年龄大小顺序向龙神(树)跪拜,老人顶拜时,主祭贝马祝他们“像松树一样,四季常青,长命百岁”;中年人顶拜时,祝祷他们“后半生大吉大利,有福有禄”;青少年顶拜时祝愿他们“快快成长,像山中的花草一样美丽芬芳”。祈祷完毕,由各家长以酒肉饭菜再祭献龙神,然后合欢野餐,再祭拜龙神,祭祀活动结束。三月的祭小龙仍选当月的第一个属牛日,不行集体公祭,各家杀一只白公鸡,以酒肉饭菜到水池、井边、水缸旁祭献便可。

云南武定县一带的彝族支系“密且”人有祭白龙习俗,祭坛选在村外山坡上,用杉罗树作龙树,届时须搭三道门的“龙宫”,龙宫后面的竹竿顶上立一只木雕金雀,龙宫右边竹竿顶上系一木片作

“风神牌”，用米、酒、盐、茶为祭品，点上香，再牵上活羊一只，摇动“风神牌”进行“领生”仪式，就是先用活牲为祭。由主祭者跪在龙宫前念祈祷词：

“天公地母，龙公龙母，领生在前，回熟在后。今天我们牵活羊来祭你，请来享用，请你喝茶饮酒，冰雹下到别处去，莫在我们地方停，保佑我们风调雨顺多增产，五谷丰登溢满仓。”

念完之后野餐，再拜献龙神，祭祀活动结束。

其他地区的彝族一般是在村寨旁选一水池或旺水源头作祭祀场地、设祭坛，选一棵高大茂密的树作龙树，每年二、三、四月全村人集体在此龙树下举行祭仪；以猪为牲、敬以香烛、酒茶等物为祭品。昆明地区的彝族认为龙神能飞天达地、兴云布雨，决定雨水旱涝，直接关系到庄稼收成的好坏，故特别重视祭龙神，必须在村寨左边山上选定祭龙场地，选长势旺盛的树木为“龙树”，在龙树下行祭礼。也有专门祭龙神的龙王庙，多建于龙潭水池边；庙内供有太牢三牲及鸡、麦饼等祭品；一年三祭，称为祭龙头、祭中龙、祭龙尾；时间分别在三月、八月、九月；念经，祈祷龙神保佑龙潭水不干、天不旱水不涝等。

以上是彝族祭祀龙神的习俗，其他民族也不例外。云南拉祜族支系苦聪人的观念认为，龙神能导致人间遭灾祸，使人生病，兴风雨、下冰雹使庄稼长不好，祭龙是为了求其不要作祟人间，这是对自然灾害产生的恐惧心理而有禳祭恶龙的习俗，这是对恶龙的一种敬畏信仰，这种信仰又是与对英雄祖先的崇拜联系在一起的。相传古代有一位先民在老鼠的帮助下与恶龙斗争为民除害，最后累死在一棵株栗下。从此为纪念这位英雄祖先将株栗树奉为龙树，选一片株栗树林为龙林，每年正月第一个属牛日为祭龙神的日子，祭龙同时也缅怀祖先，形成苦聪人的祭龙节。节前六七天就作

准备,全村青壮年男子全部上山撵老鼠,晒老鼠干巴肉,认为这是治服恶龙的宝物,谁捉的老鼠最多,谁就有福气。祭祀日到来,全寨人拿上鼠干巴肉、米、盐等食品汇集到龙树林,主祭者龙头则另献一只刚开叫的红公鸡,一坛酒、一对糯米粑粑祭献龙神。龙树、龙树林神圣无比,一草一木一石都不能乱动,有诸多禁忌,只有祭祀这天人们才可以入内。须将糯米饭染成彩色,每棵龙林树上粘一小块,龙头先用活鸡祭献龙神,之后杀鸡,把鸡血滴三滴在龙树根上;再绕龙树三圈,把鸡血滴在地上,意为血祭生献;之后把鸡煮熟再祭献,此为熟祭。熟献完毕,用鸡和各家带来的佐料煮成鸡肉稀粥。此时选举下一年的主祭者龙头,龙头选定后开始娱乐活动,众人一起唱龙歌、跳龙舞。龙头头顶饭甑子走在队伍最前面;第二人提两块肉;第三人抱一坛酒;第四人弹三弦,以此表示年丰岁足取悦于龙神,希望它保佑风调雨顺、庄稼丰收而不要降下灾祸。其余人众跟在这四人之后载歌载舞。唱跳完毕,龙头用一碗鸡肉稀饭、一碗酒、一碗老鼠干巴肉祭献龙神,念祭龙词,用口含酒喷向四方,表示祭献四方神祇。最后大家一齐吃鸡肉稀饭,饮酒,互祝平安吉祥、来年庄稼丰收等,祭龙活动在热烈祥和的气氛中结束。

我国北方的哈萨克族有古老的祈雨祭,天旱久不下雨时,在河边举行祭仪,须杀牲,立一个高木架,把《古兰经》悬挂子上,人们站在木架下,双手摊开,向天神、真主、雨神乞降甘霖雨露。达斡尔族也有隆重独特的乞雨祭,多与水神、河神并祭。天旱时在河边行祭,祈求河神赐予雨水解除旱灾。由祭司“莫昆”主祭、念祈祷词,届时由全村妇女各抱一只鸡到河边祭祀。河边插一三角形木架,杀鸡之后,把带鸡毛的鸡皮挂在三角架上,莫昆念完祈祷词之后,参祭人用餐,并各持水桶或盆在河边互相泼水,象征下雨。乞雨仪式也可在龙王庙举行,以鲤鱼、猪为祭牲;由村长主祭;用柳树枝扎成一条长龙,人们抬着在村子里周游舞动,以媚龙神。这时每家门前放上盛满水的缸、盆、互相泼水,模拟“下雨”,此乞雨祭龙颇有特

色和情趣。对于雨神龙神的信仰、祭祀在我国各少数民族的精神生活和农事活动中都是极普遍的文化现象,尤其生活在以种植水稻为主的地区,各民族对雨水的重要性体会得更深刻,所以有的民族祭祀雨神隆重如祭祀天神、雨神与天神在其观念里是等量齐观的。

以上是各民族祭祀天界诸神的情况,从这些丰富多彩的祭礼中可以看出,有的民族重视祭祀天神,有的则重祭日神、雷神,有的又重视祭星神,有的又特别重视祭雨神等等;有的祭礼单独祭某一种天界神,有的又与几种天界神同祭或与祖先神同祭等等;有的祭仪复杂一些,有的则简单一些;有的保存某种民俗事象完整一些,有的则不那么完整,但都有其不同程度的、具有不同民族特色的文化内涵,都与本民族的传统文化血脉相通相联。

(二)祭祀地祇诸神

中国各民族不仅有祭祀天界诸神的祭天文化,祭祀地祇诸神的文化现象同样丰富多彩,与天界诸神具有同样的文化价值。

1. 祭祀土地神

对于土地诸神的祭祀礼仪形形色色、多种多样。居于湘西南一带与川、黔、桂、鄂交界山区的土家族、苗族、壮族等民族信仰的土地神种类繁多。

土家族将城隍、桥梁、山林、田垄、当坊、天门等均可奉为土地神信仰,以田垄、山林、当坊土地神为最重要。这几个民族所居之地的村寨几乎都立有土地庙,其神像的标志或木雕,或泥塑、或石雕。传说二月二日是土地神的生日,须举行隆重的祭礼。他们称

土地神为“黑祖”，这一带山区的路口、山坳必定立有黑祖的土地庙亦称山神庙。壮族与侗族有立土地庙供奉土地神之俗，称土地神或称“社公”、“社婆”，或称“田公”、“地母”。有的壮族地区称土地庙为“社庙”，祭祀土地神称为“做社”、“拜公”，全村寨人参祭，实为祭社神。有的还将家神祖妣与土地神、社神合祭。

广西壮族的土地神信仰自有其特色。他们所立土地庙一般高三市尺、宽二市尺、长三市尺，庙内竖立一根高二尺的粗圆石柱为土主神之标志；有的则在村寨野外的社坛内立一根石柱为土主神、社神的偶像，或将此石柱的顶部加工成弧圆龟背状，埋根于土中，上部大半截露出土面，立于村子正中央，此石柱前设祭台，称此石柱为“社公”，二月二日为祭社公之日，称为“春社”，届时全村老少汇聚一堂过村宴节，祭祀社公土地神。所立石柱实为古代之陶祖、石祖崇拜，为男根崇拜之遗风，是祖灵崇拜观念的生动表现，此石柱(祖)的形制、文化含义都表现为石器时代性器男根崇拜之遗迹，与前所述中国古代石社文化含义是完全相同的，可说明壮族的土地信仰之古朴、文化积淀之深厚，一直保存到现在实为珍贵之遗迹，是中国古文化、祭天文化研究的活材料。还有的壮族将社公、社王、守田神视为村寨的保护神，祭祀守田神(即田主)在田坎地边插一支青树枝，其下供祭糯米饭、红鸡蛋，求其保佑全村寨人畜兴旺、吉祥平安。

在侗族的观念里，土地神极多，有长生土地、寨头土地、当坊土地、桥头土地、坳头土地、山神土地、门间土地等，这些土地神各司其职或保家宅平安，或保村寨清吉、或保过往行人平安、或保一方吉祥等等。土地神庙多以土、石砌成简陋的小石屋，地点多选在村寨边上、大树下、道路旁等野外之地，而且数量极多，不仅在侗族地区如此，其他民族对土地神的信仰也与之相类似。

贵州黔南布依族称土地神为土地菩萨，几乎每个村寨口都立有土地庙，称为“当坊”，用土石筑成，庙顶盖草或石头。庙内立神

台,神台上立一块三尖角形的石头,搭上一块红布,这就是土地神,为该村寨的保护神。

广西毛南族信奉的土地神称为“村社”或“社王”,专设有社王土庙供奉之。社王庙一般设在进村头的大树下,用石板垒砌而成。届时由村老主持筹款备办祭品行祭,全村老少参祭,回家之时各家带上一壶汤水,浇在家院果树下,意为得到社王土地神保佑,不受虫害,多结果实。此俗颇有古代乡社遗风。

我国朝鲜族有祭地神之俗,在村庄进口处用石头垒筑祭坛,称为“书郎堂”,人们进出村庄都要向坛内扔石块,以示求地神保佑平安。

云南德昂族有祭社即祭土地神的祭仪,称为“舍勳”,祭坛设在村寨附近的森林里,盖一间小竹楼为社神的居所,常供有两罐清水,象征村寨清吉平安。他们还有专门的祭地神习俗,行祭时在地边插上一根木桩,各家准备好一箩碎石,举行公祭时将碎石倒在木桩脚下,此为祭地坛埤。

居于平坝或半山腰的云南彝族普遍设有土主庙,供奉土地神,称土地神为“咪色”、“咪斯”。庙内立三神,左山神、右土地神、中土主神,居山彝族又称为山神,视其为地祇中最大的神,是一方土地神、畜神、山神的上司,更是本乡本土人畜庄稼的保护神,还有更大范围保人畜平安的大“咪斯”。居大山的彝族一般不设庙而必有土主山,在山中平地选一片丛林为土主神林;再在村中附近选三棵高大挺拔的常青树象征土主神、山神、地神,在树根下垒石头,即为祭坛,在春秋两季全体村民在神林、神树下杀牲祭祀诸地祇大神。

云南哈尼族祭祀土地神很有情趣,他们称土地神为“密叟”,“密叟”有若干种,有村寨“密叟”、田地“密叟”,播种后它就在田地保护庄稼;收割后就在家保全家平安;粮食进仓就在仓里守护粮食等等,总之,“密叟”土地神是他们可亲可靠的保护神,随时与他们“生活”在一起。有专祭“密叟”的时间,每年农历七月属猪日

是宴请“密叟”的日子,不设庙坛,其象征是村寨旁的一棵或数棵茂盛的大树,在神树下设祭坛,摆一桌一凳,其上放祭品以享土地神。祭“密叟”有三个程序,一是宴请,二是请其归寨;三是祭祀。分公祭和家祭两种。公祭以猪羊为牲,家祭用鸡鸭蛋、花椒水即可。家里如果孵不出小鸡,说明本家“密叟”受到怠慢不保护生灵六畜,必祭祀之,摔死一只小鸡用火烧之后祭献神灵。人们如果认为“密叟”神不在自己村寨里而游荡他方,必须举行公祭请它回来。“密叟”是否在村寨或游到何方,由祭司贝玛卜鸡卦确定。祭祀这天,全寨禁忌,不干农活。人们须备一匹马去请,另一些人敲锣打鼓到山头上向着它离去的方向高声呼喊:

“我们的密叟回来呀!别处不好在,我们的地方好在呀!别处不好玩,我们的地方好玩呀!……。”

如一次请不回来,得请第二次、第三次,直到请回为止,仪式隆重,气氛热烈,呼喊声、锣鼓声响成一片。^①

我国蒙古族的土地信仰观念认为:每个地方都有各自的土地神,它要决定这个地方上人们的平安祸福及年成丰歉,而且土地神的种类不少,山有山的、水有水的等等,总称为“乃布达克”、“沙布达克”,意为土地神、地方神、家乡地神。如果不让土地神离开自己的家乡故土,就必须祭祀之,表达了蒙古族人民浓浓的乡土情结和根意识。

2. 祭祀寨神

也可称为祭祀村寨神,这是不少民族社会把土地神演化为寨神、村寨神来祀奉的一种文化现象。寨神的神性功能与土地神、社神相同,村寨保护神犹如一方土地的保护神,是变相的土地神信

^① 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社,1990年版。

仰。但是这种寨神信仰重点在保家宅、村寨平安,与社神、土地神信仰也有一定的差别,而且各民族的寨神信仰亦自有特色。信仰、祭祀寨神在西南各民族中特别普遍,祭祀寨神又往往与其他地祇同时合祭,这一现象与祭祀天界诸神是相同的,同样表现出信仰观念的综合性。

云南傣族的寨神信仰比较典型,祭祀寨神是他们原始宗教信仰的重要内容,虽然傣族全民信仰小乘佛教,但仍不失本土原始宗教信仰,保持着本民族信仰的特征。西双版纳地区的傣族称寨神为“丢拉曼”或“色曼”,寨神包括寨心神,认为是寨子的心脏或灵魂,设在寨子中心点,以石柱或木柱为标志,用竹木围成土台,是为祭寨神之祭祀坛埠。凡因婚嫁进出村寨居住者,必须先祭寨神,方可迁入或迁出,得到全村寨人的认可。与寨神紧密相关的是“勐神”,所谓“勐”是傣族地区泛指的一个地区或一个坝子,由数十个具有共同血缘关系与历史关系的村寨组成,“勐神”就是这个地区或坝子的保护神。而傣族村寨则是由几个血缘家族组成的村社,寨神是共同的保护神。所以“勐神”是比寨神所管辖地域更广的地区保护神或坝子的保护神,犹如中国古代一方土地的保护神或社稷神。由于寨神、“勐神”信仰融入了血缘历史因素,所以往往与祖先崇拜相结合。祭寨神“色曼”有专门的祭仪,以祭寨心神为主,由寨父(召曼)、寨母(乃曼)主祭,在栽秧前或在秋收后行祭。以猪、鸡为牲礼,还有其他丰盛的祭品。届时须用草绳把四道寨门连起来,围成与外界隔离的寨墙寨界,再用树枝等堵住寨门,不准人进出,外地外族人更不能入内。这一番布置反映了明确的血缘地域观念。有的傣族村寨规定以建寨时间为祭祀日,由最早的村寨氏族酋长主祭。祭祀“勐神”更为隆重,每个勐有一个中心村寨,中心村寨的头人即为“勐父”,称为“波勐”,是祭“勐神”的主祭师。一个地区或一个坝子的“勐神”不只一个,少则三、五个,多的达到十几个,这些“勐神”或是部落联盟时代的英雄保护神,或是这一地区的

开拓者,或是氏族首领,或是神话传说中为民除害、建功立业的英雄祖先等。关于“勐神”的传说很多,实为傣族社会历史的神话演绎。祭“勐神”全勐参加公祭,牺牲为猪、牛,其毛色规定为黑、白二色。有的地区还规定参祭者服饰的颜色,包头一律为黑色,挎包一律靠左边等。祭仪中的事务由该勐各寨分担,例如酿制祭酒、杀猪、布置祭场、拴牛、剽牛、排水、煮饭等等。^① 无论是寨神“勐神”的祭祀场地都有一片树林作为神树林,命名为“竜曼竜勐”,意为“寨神勐神林地”;有的寨神以一棵高大的常青树为象征,寨子的中心地要立寨心,以木、石柱为标志;勐有中心寨,其中心地要立“城心桩”为标志,都视为极神圣之神物,是村寨和勐的象征和保护神,犹如中国古代的亳土、亳社的性质,既是神灵崇拜的寓体,又是祖灵、国土的象征。

受傣文化影响的阿昌族、布朗族、基诺族也有相类似的寨神信仰。阿昌族将山神、土地神、水神一律视为村寨保护神,称为“色曼”,意即寨神。他们极重视祭“色曼”,建村寨前就必须选好祭祀场地,以兆诸神。村寨第一家起房子的人家即为寨神“色曼”的祭祀坛埠之地,具体地点在这家的家门方向背后的山坡上,家门朝东,“色曼”的坛埠就朝西。在山坡上盖一小草棚,旁边植树;草棚前面立一米多高的石柱或木柱,柱顶上放一石板,这便是色曼的象征和祭祀场地。立寨神的同时要立寨心,在寨子的正中心用土石垒筑一个圆形包,其上插一根竹竿,每隔一节置一篾圈,以便放饭团、芭蕉等祭品。他们祭寨神每年固定两次,第一次在五月,第二次在六、七月,均选在属猪、属马或属虎的日子举行祭仪。布朗族、基诺族在村寨中心亦立有寨桩,为一石柱或木柱,上刻图腾物图案,这是村寨的保护神、寨神,极为神圣,定时于寨桩前设坛祭祀之。

^① 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社,1990年版。

布朗族祭寨神同时也祭祖先神,即祭寨心神,为一对男女神,叫代袜那、代袜么,此神设在村寨中央场地上,用三五根或一根木桩立于场地中心,四周垒上石头,此为寨心神的标志和祭祀坛埠。时间在傣历八月初一或初十举行祭仪,共历时三天,由头人召曼主持,杀鸡为祭品。寨心神祭祀坛埠极为神圣,人畜不能触动,如有鸡猪入内,则认为不吉利,须重新抽签,另选头人召曼主持祭仪。基诺族又称祭寨神为“祭大竜”,用三棵大青树为象征,一棵在寨头为“大竜树”,两棵在寨中央,称为“小竜树”。祭仪由祭师“大菩萨”主持,男性家长和众“菩萨”参祭;祭牲是一头母猪,祭仪在大竜树下举行。行祭前两天,主祭者要先到寨心神前,向天神祈祷免除灾祸、祭寨神顺利进行,在竜树四周地上插上竹片削制的武器,护卫寨神,以防鬼邪入内。再杀三只鸡分别祭献三棵竜树,用鸡毛沾血贴在竜树下的石头上。牲肉煮熟与酒、饭、鸡蛋等祭品分别再熟祭三棵竜树,并酌酒于竜树地上,祭毕将所有祭品会集在大竜树下,参祭者共食以示与寨心神共享圣餐。

哈尼族祭寨神称为“艾玛突”,是他们盛大隆重的祭典和节日。与祖先崇拜相结合,为感怀女祖先艾玛护寨之功而树其为村寨保护神。寨神的象征是以村头一片茂密的树林为神林,是寨神的栖居之地,再以神林中一棵高大挺直的树为寨神之具体寓体,于每年二月第一个属龙日为祭祀日。祭仪由神职人员咪谷主持,这时咪谷享有最高权威,是惟一能与寨神沟通的神人。在神树前设祭坛;由男性参祭;由祭师贝玛诵祭词;以猪、鸡、鸭为牲礼,还有水、酒、饭、菜为祭品,要将物牲的心、肝、头、脚肉各取一部分装在三个碗里,埋在神树林的神石下面的土中,余下的祭品当场煮食,不能带回家中,吃剩下的食品必须埋于祭场土中。整个祭仪分四项内容:一是祭护寨神。主要由咪谷、贝玛、九个婚配的男丁进行祭祀活动,在神林内的祭坛内举行祭仪,重要之点是埋祭牲于土中和献祭神颂词。二是游寨驱邪。祭祀寨神之后,由祭师贝玛带领一队小

伙子组成乐队伴奏唱情歌游寨一周,模拟古代美女引诱、驱除恶魔以保村寨平安,其间贝玛念驱邪咒语,各户必到,以搜索鬼魔。完毕之后进行金鸡、神狗封寨门的仪式,用一根草绳(寓金链)拴在寨门两边的大树上,一头悬挂用竹片绷起的鸡皮,一头悬挂狗皮;再在草绳上悬挂各种“兵器”,表示献给寨神艾玛降服妖魔鬼怪的武器,以使村寨清吉平安。三是庆贺新生人丁,称为“贺生酒”。生男,酒席上摆野味;生女,则摆鱼虾,由味谷和众位老人唱酒歌以示祝福。四是祭神林。杀猪、鸡为牲;敲锣击鼓、各家男子响应参祭;各家备一桌酒席在神林内饮宴;贝玛诵祭词;众人向神树行叩拜大礼三次。其间鸣枪放炮,气氛热烈欢快。如有不生育的妇女,她可以在此时求子,怀抱一猪腿祭神灵,并作哄小孩状,以示得到神的恩赐而有子。哈尼族祭寨神的祭仪古朴、隆重而热烈。^①

贵州布依族称祭寨神为“扫田坝”,时间在农历六月六日,到时每家用白纸做若干小白旗,用竹片穿上,插在各自的每一块田地的边上,然后每家的男性家长到寨中央的神庙祭祀寨神,同时也祭土地神、五谷神。以猪、鸡为祭牲,宗教祭司布摩披挂主祭,由四名男丁分别敲锣、打铙、举大黄幡跟在布摩之后,在神庙用上好的牲肉、酒菜等祭品祭献诸神,烧香、焚纸钱、放爆竹。之后布摩带上四人在田坝中窜游,念咒词,以驱鬼邪妖魔、旱涝灾害及虫害。佤族称寨神为“龙梅吉”,意为神树林,他们的每个村寨均有一片神树林象征村寨保护神,这片神林多在村寨附近的小山坡上、神林中盖一小草屋,内供一公一母两个木鼓,过去的猎人头祭天神、谷神同时也祭寨神,所以神树林中的小草屋内的木鼓既是天神梅依吉的寓体,也是寨神的寓体。在过去,如遇天灾人祸,以部落为单位祭祀寨神,以后以村寨为单位行祭。一般在过年和播种前举行祭仪,须剽牛、杀猪为牲礼,有牛血血祭之内容,再以大红公鸡祭献,由大头人

^① 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社,1990年版。

主祭、念祭词。祭寨神前有一重要的除秽消灾仪式,用桃树枝等树枝扎成草束,捆上一只白鸡,由一长者拖着鸡在村中呼喊,以检查有无不正当的男女偷情事件,如有,要叫他们双方用红公鸡祭寨神除秽,之后全寨人才能到神树林举行祭寨公祭仪式。四川羌族称寨神为“地盘业主”,有几十个之多,有专门的《请地盘业主和寨神》的祭词,内容主要是求众寨神、土地神在其所辖地盘内各司其职,保佑各地各村寨人畜平安、庄稼丰收等。我国北方各民族也有村落保护神,其神性功能与寨神、社神、土地神相同,此不赘叙。

3. 祭祀山神

山神在各民族的地神信仰中是又一重要的大神,尤其对于居山的民族,对山神的崇拜、祭祀更为虔敬、隆重。

贵州仡佬族农历三月三有隆重的祭山节,这天举行祭山神仪式。山神的标志是村寨旁的一高大常青树,称为“献山树”,树下设祭坛,由寨老主祭,男女老少全部参祭。祭祀前全部男子上山围猎,如猎获野羊即作牲礼,如无野羊便买羊作牲礼。主祭者牵牲羊绕寨三周,再绕山神树三周,同时念祷词,接着砍下羊头,供祭在神树下。祭司占卜择吉利方向,将羊头埋在这个方向的地下,意为祭献山神。同时取一缸井水密封好,埋在神树下,此谓“埋金银水”以测年成丰歉。到第二年过祭山节时取出水缸,如有水则预示年成好,相反则为不吉,年成不好。

广西一带的仡佬族有“埋天狗”的习俗,为古老的求子仪式。是在为求子而修的桥的边上挖七或九个土坑,内点油灯,由主祭法师作法后宰一条小狗,将其头埋在第一个土坑内,其余土坑用土填平。与此仪俗观念相同的还有苗族的“架地桥”,是把一块石板凿上四条向上凹的小沟,再分为五格,在每一格里放上五种果树的木条,之后把此石板与木条一起埋在房屋门内中央的泥土里,设祭坛,摆上酒、装满米的升子内插上三炷香、点一对蜡烛,再摆上数枚

硬币、五个糯米粑粑等祭品,由巫师披挂、执法器主祭,最后烧纸钱送神。此求子仪式是埋木石而不是犬,但果树在人们的潜意识里同样也是隐含着生殖繁育之义,其作用及人们的文化心理与埋犬是相同的,与远古代的动植物图腾崇拜一脉相承。

土地崇拜的观念同样原始古朴,土地象征生命力、生殖力,甲骨文中的土除含邦社之义外,实为男根之象征,是中华上古先民生殖崇拜和祖先崇拜意识的具体表现,亦是后世各民族这一古老传统意识之渊源,所以佤族、苗族埋羊、犬和木石于土中的求五谷丰收、求子求育的祭仪,正是这种传统意识的具体诠释,是祈求山神、地神为自己增强生殖力生育后代,通过“祭”与接触巫术(作法)将土地的生殖力“转移”到人体身上,从而达到生育的目的。且在桥边、水边举行祭仪,以埋沈之礼祀土神、河神的文化心理与殷商时代“以狸(通“埋”)沈祭山林川泽”是完全相同的,这里的“埋天狗”虽不在“山林”而在“川泽”,但是与前面的埋羊头于山神树下的土中,其实质相同。向地祇诸神乞求丰年、乞求生育是甲骨文中常见的内容,甲骨文中有个“兕”字,按赵诚的观点认为:“兕在商人心目中地位不低,常与河岳并祭,兕在甲骨文中与河、岳近似,由此可以断定兕与河、岳应该近似。”即兕也应属山川之神,亦属地祇之类,故佤族、苗族祭土地、山川与商人祭兕在本质上都是相同的,都是祭祀地祇之神,都是求其地祇增强人和土地、山林的生殖力,多产五谷、年丰岁足,增添人口、家族兴旺,都落在“生殖”二字上,这正是土地神(山神)的基本功能。至于用犬作牲礼祭献土神、河神、岳神在甲骨文中多有记载,与远古时代的犬图腾不无关系。故佤族、苗族以埋祭牲祭山神、土神的习俗文化渊源深厚,可以上溯至殷商时代,足见古代这一习俗观念对后世影响之深远。

湘西南山区的土家族、苗族极崇拜山神,凡路口均有山神庙,供有黑祖山神,祭仪历时三天,巫师主祭,披挂执法器登坛、念诵祭词,同时也祭祀土地神、水神等神祇。祭祀过程中伴有歌舞娱乐活

动以娱众神祇,还有性崇拜、生殖崇拜的象征性舞蹈动作,说明祭山神除求其保佑人畜平安之外,求人丁兴旺也是一重要目的。

云南大理一带的彝族有“叫地脉”的习俗,为实祭山神、地母的祭仪,时间在二月间,届时村寨人众化妆组成队伍进入大山树林中举行祭仪,另一部分人躲在树林中。由两个男丁赤裸上身,在脸上、肚子上、脚杆上画上红、白、紫、黑、绿、蓝几种颜色,手执牛尾开路驱鬼邪,为山神地母扫清障碍。其后跟一对扮成新婚夫妇的男女和一名手执羊鞭、身穿羊皮褂的牧羊人,再后是手拿“五宝”的男孩,所谓“五宝”是米、盐、糖、茶、硬钱币五样东西,用布包好。这一队人进入林中祭祀场地后,牧羊人用脚往地下猛跺几下,同时向着树林、群山高声呼叫“唔喂! 唔喂!”此时如山中有人应答,表示已叫着地脉(山神、地母),地脉已应和。躲在树林中的人此时蜂拥而出,敲锣打鼓、放山炮,以示庆贺叫着地脉;同时将男孩带来的“五宝”埋在牧羊人跺脚的地方,这时向山神、地母祭献祭品。人们狂欢歌舞娱乐山神。之后,大队人马吹吹打打载歌载舞回到村寨,祭山神“叫地脉”仪式结束。

朝鲜族在正月隆重祭祀山神,主祭者家里插农旗,为确保祭祀用水干净清洁,必在水井四周铺上黄土。届时由农旗开路,组织农乐队奏乐,全村人跟随其后,到山神庙插好农旗。等到天黑至午夜子时,鸡叫头遍开始举行祭礼,用萝卜、米饭、牛肉、猪头、水芹菜、鱼等为祭品敬献山神,焚香烧纸钱,念诵祭词。忌用山菜作祭品。

我国各地的藏族极其崇拜大山,四川藏族村寨供奉的山神不设山神庙,选一片茂盛的树林作神树林,视为山神的居所,或在一神山上立一个石塔,塔顶上放置白石作为山神的标志。在规定的举行祭仪祭祀山神。在西藏地区几乎每座山都是崇拜对象,都是山神,藏族虽全民信仰藏传佛教喇嘛教,但对山川的信仰崇拜仍然保留着原始自然崇拜的思想意识。

居于云南怒江大峡谷的怒族有“朝山节”,是祭祀山神的古老

宗教节日,每年三月十五日朝拜山神,到住地寺庙打鼓念经,历时四天;须用香火祭山洞、山母神和当地最高的大山。在祭山神时接喝山中流出的“圣水”,认为是喝山母神的“奶水”,视为吉祥幸福之水。

基诺族在稻谷长到两寸左右要祭一次山神地鬼,称为“晓么木刻”,各家在自己的窝棚前设祭坛。杀一只鸡作祭礼,把鸡血和鸡毛涂在窝棚上,念祭词求山神地鬼保卫庄稼长得好,祭词云:“我用鸡来祭你,求你使我的谷子长得好,使我的谷子不要有病虫害,使我的谷子不要遭冰雹打坏。”这次祭祀之后如果谷子仍然长不好,就须再祭山神地鬼,牵一条狗到地里,剪下一撮狗毛,将狗耳朵割破一条口,使其流血,把狗血滴在狗毛上,连同三块锅巴和三块铜钱一起埋在地里,表示祭献山神地鬼。

鄂温克、鄂伦春族居于大山,对山神亦极崇拜,认为山神权威极大,所有山中野兽全归它掌管,敬祭它才能猎获丰收。他们认为高山峻岭、悬崖峭壁、山洞、怪树均是山神的栖居之所,过往行人不得喧哗,否则打猎无收获。猎人进山打猎须在一棵大树根部画一老人像尊为山神,称为“白纳查”或“白那恰”,向其敬酒叩拜,行人过此也要下马祝祈祭拜。还有的民族将山神、地神、寨神一齐祭祀,还有与天神、祖先神合祭者,表现出祭山仪式各不相同的民俗事象。

4. 祭祀水神、河神

有的民族将水神、雨神视为一神祭祀,称为祭龙神,多在井、泉、池塘、水潭边设祭坛,有的在河边、海边行祭祀。河神、海神,亦即祭水神,生活在江河、大海边的民族多有此俗。各民族不同方法的祭水神河神,犹如古代祭川泽、河海,亦是如“地三宗”中的“河、海”。

朝鲜族祭天文化中的“三系”神祇中,有专门一类“水系”之神,

即是水神,他们认为水神是主管河、湖、川、泽、海洋的大神,水神又可称为龙神,尤其居于海边渔区的居民对龙神海神的祭祀更为重视,每年正月有隆重的祭龙王活动,专建有龙王庙设坛行祭;有的则在海边设祭坛。祭品不能用鱼类,因这是海神的族类,如用此作祭品会触怒神灵。

我国台湾省的高山族中的阿美人有祭海的传统,又称船祭,是结合着祖先崇拜的海神祭,意在纪念祖先创业开基之功、祈祷祖神海神赐福泽。过去每十四年举行一次祭祀活动,后改为每七年举行一次,时间在七八月,占卜择吉日举行祭仪,历时十天,仪式隆重、热烈。祭祀前,在当年始祖登陆处搭盖一大茅草棚、船屋及祭坛,届时由长老主祭,所有男子按长幼辈分级别进祭棚内入座,妇女不能进此祭祀坛内。全体参祭人员面对大海祭拜海神和船屋里的古船,祈求海神及祖神保佑延年益寿、年丰岁足。之后男女青年席地饮宴,向长老敬酒致谢等。接着举行隆重的“试船祭”,主要模拟追忆祖先登陆情景。男子分批分组乘古船划桨出海,均划出百米折回,如是反复数次,操桨击水、高唱古战歌。岸上群众欢呼雀跃、歌舞相伴、助威助兴,直到试船祭活动结束,将古船放回原处祭奉。之后饮宴歌舞直至通宵达旦、连日不断,到第四天海祭(或船祭)才完全结束。^①

一般居海的民族都有祭海神的习俗,其核心是对大海的信仰崇拜。居于陆地的各民族则是祭祀泉、泽、河流、湖泊、水井等。

云南普米族在二月祭祀水神,一般在村子后面的山坡上设祭坛,插上一根十多米高的木杆,此为祭水神的坛埧之地。祭龙潭水神则在村外水池边,插上标杆,捏五十个面偶像征诸神,以各种食品美酒祭祀之。

土家族信奉水井神,将水井四周打扫干净便是祭坛。如有新

^① 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社,1990年版。

生儿出世让其喝井水,称为“出月祭水”,以求吉祥;逢年过节亦须祭水井神。

湖南侗族也有祭祀水井神之俗,用石头在井边立一四方形祭台,全寨人均可在此祭祀水井神。他们还在河边除草而祀河神,求其免除水灾、赐村寨以平安。

布依族祭水神在每年插秧季节“开秧门”时进行,选一块大田的进、出水口处为祭坛,用酒肉饭菜为祭品,焚香化纸,祈求水神保佑稻田肥水不断,不遭水涝灾害等。他们也祭河神,在河边设坛,由祭师布摩念经祈祷始祖母神、河神保护后裔平安幸福,求其控制河水不发洪水,让大地风调雨顺免遭洪涝灾害。他们在大年初一有祭井神之俗,多由姑娘们祭祀,又叫“挑新水”。初一清晨鸡叫头遍,姑娘们到井边烧香化纸祭井神,祈求神灵赐给神水,口念祭词云:

神仙、井龙,你们至高无上,赐给凡人富贵水吧!你们口中的一嘴唾液,到凡人的家里就是吉祥幸福,好比一座金山。得到你的水,我们的蜡染缸将变得更加鲜蓝,我们的豆腐块将变得更加白嫩,我们的米酒将变得更加香甜。井神啊,赐给富贵水吧,我们将感恩不尽。

念毕,挑井水回家倒入缸中,这是新年挑的第一挑水,故称新水,视为吉祥幸福水。普米族也有相似的抢新水习俗,亦是井神、水神崇拜的反映。

哈尼族祭水神很有趣,他们居山,以种植水稻为主,故对水神极崇敬,对山泉、水井、河水、沟水、田水均有不同时间的祭祀,一般祭祀,择龙日在水边及水的进出口处进行,用两只母鸡为牲礼;重祭在二月祭寨时进行,由两位寨老、一位贝玛行祭,祭品为一只公鸭、一对鸡、一升米以及酒、姜、蒜等物,在水井边或山泉边举行祭仪。哈尼族认为泉水之所以流淌出来,是因为有螃蟹在泉眼中不

停地开挖,所以祭水神时要用竹篾编扎一只如簸箕大小的螃蟹,用根竹竿挑上,插在泉水边行祭,贝玛在旁边设一供桌摆上诸种祭品,并致祭词,并取各样少许祭品放在泉边、并旁以示祭祀。这时其余祭品当场分食,不带回家。并且主祭者禁止与到井泉边挑水、洗菜的人说话,否则祭神不灵。

云南白族虽生活在云南高原地区,却有祭海的习俗,这里的海不是指海洋的“海”,而是白族地区大理的高原湖泊洱海。生活在洱海边的白族有海神信仰,认为海神主管海中的一切,春节期间或鱼汛到来之前必须祭祀海神以全鸡、全鸭、猪头等为祭品在海边设坛行祭。新渔民下海打鱼必须祭海神、求其保出海平安、渔业兴旺。他们也认为海神就是龙王,又把龙王视为本主,故海神信仰与本主信仰又融为一体。

5. 祭祀谷神

这是稻作农业经济地区各民族共有的普遍文化现象,现择其要者介绍之。祭祀谷神或五谷神,犹如古代祭祀稷神、社稷神,不少民族将其与土地神,社神综合而祭之,这种祭祀方法也与古代一脉相承。

我国闽浙边远山区的畲族祭祀五谷神很频繁,浸谷种、撒播、插秧、出穗等稻谷生长各个过程都要祭祀,一般在田埂上设祭场,烧香焚纸、用酒肉饭菜作祭品祭祀谷神,以求稻谷丰产。

瑶族称五谷神为“神农公”、“谷娘娘”,在田地里立一石碑为神农公之象征,春播时在石碑前烧香化纸祭祀之,之后挖三个坑播下谷种,然后才开始播种。有的瑶族称祭五谷神为“招五谷”,在冬至后举行祭仪。在房前插一根竹竿,立“五谷神位”,上挂红布条、苞谷、稻谷、小米、高粱等粮种,此为五谷神之象征,由祭司师公念诵瑶经,祈祷五谷神保佑来年粮食丰收,之后师公左手拿朝笏、右手摇铜铃、脚踏舞步,取下屋前插的挂五谷粮种的竹竿,围绕堂屋中

的神龛,之后插在神龛的左边。如果粮食获丰收,须重新换竹竿立五谷神位,再如此举行祭仪。

地处西南边疆各民族大多数都有祭谷神的习俗,哈尼族以种水稻为主,故极重视稻谷的收成,自古有谷崇拜信仰观念,他们称谷神为谷王,从播种到收割进仓都有祭事,共祭祀五次。祭祀场地或选在田里,祭祀后请谷王回家供祭于家中祭台;或在谷堆旁边撒些新米饭扫地以祭;或用青叶包上三包祭品放到田里已收割的谷茬前行祭,一包祭品扎在谷茬下,一包扎茬上,再放一个鸡蛋在茬下,拿几根谷穗回家挂在谷仓梁上,已示把谷王请回家。收割前,选两棵长有双穗的稻子为谷王,杀一只鸡在地里煮熟就地祭祀之,然后将谷王祭于专设的祭坛上。收割后,如果谷堆倒塌,认为谷王受了惊吓,须立即用一只死小鸡,把鸡毛撒在谷堆四周,再撒一些新米饭在地上,表示谷王已安定下来。谷子入仓前,先在仓内摆好祭品,装一箩新谷,用衣服盖好,把谷箩背进背出,如是者三,每次撒一把谷子在仓内,之后才能将新谷入仓。

有的民族称祭谷神为“叫谷魂”、“祭谷魂”,西双版纳一带的布朗族认为谷种是天神所赐,故有灵魂,对其祭祀极笃诚虔敬,从选地、砍地、播种、收割、入仓等全过程都要祭祀谷魂,如此稻谷才会有好收成。他们种的是“刀耕火种”之地,故有砍地之说。插种前由村寨头人带全村男女集体前往选山地,在傣历的三月择吉日选地,选好之后由各家族或家庭的家长认领,请祭司占卜,有利便可砍种,否则重新选地。傣历四月,全寨出动砍种自己的那份地,这时须祭社神,再用一对蜡烛、一份祭品祭祀寨神代袜么、代袜那。插种时要在山地中央点种几窝谷种,代表谷魂,插上一根棍子在旁边,请寨神、水神来此住下,之后开始撒种。薅草的季节要请佛爷(小乘佛教的神职人员)到“妈妈地”去叫谷魂,以求谷粒长得饱满。收割时要“吃新”,摘下成熟的谷粒舂成米,煮成新米饭,连同一包茶叶送到佛寺祭献菩萨,回到家再献给祖先和父母,之后才开始收

割。收割时要把开始点插的几窝代表谷魂的谷穗收藏起来,认为谷种有了魂,谷米才耐吃。进仓时,须编一块四方形小篾笆,用蜡烛一对、米饭、茶叶等祭品到地里把寨神和水魂(神)一齐请到家中谷仓住下,有谷魂守粮仓明年粮食才会获丰收。其他地方的布朗族只在收割时祭谷魂,一般在家族间行祭,由各个小家庭凑两碗新米,由家族中辈分最高的老者主祭,念经祈祷后把“谷魂神米”带回家,煮成新米饭全家吃,视为吉祥。

佤族有谷魂节,称为“布弄节”,过节实为祭谷神之礼仪,人们与谷神同欢愉,共享节日快乐。每年七月稻谷扬花之时,每户家长到稻田里拔一棵正扬花的谷穗和一株玉米花,一齐放进挎包里,到每一块稻田叫谷魂,向谷神祈祷。到田里叫谷魂的人无论遇到什么人都不能说话,怕谷魂受惊扰逃掉。家中老人等着谷魂回家,在一碗陈谷里放一个鸡蛋,把一只刚开叫的小公鸡用线拴在鸡蛋上,煮好糯米饭和肉等食品,等谷魂回家祭献之,意为留住谷魂(神)在家以保谷子丰收。有的佤族在收完庄稼归仓之时才过谷魂节,由家庭主妇带上一只老鼠、一副铜铃,到田里祭谷魂,念祈祷词,捡一些掉落的谷粒摇着铜铃回家,在家由男主人把捡回的谷粒供祭到祖先的家堂上,与祖先神一齐供祭。叫谷魂的内容主要是歌颂五谷神之功,求其保佑风调雨顺、五谷丰收等,这样的祭词佤族民间很多,其中有一段祭词较有代表性,其词云:

稻谷魂,小米魂,银链魂、银杯魂,玉米、荞子、黍米、红米魂;各种庄稼、各种农作物,是你们把我们喂饱,是你们把我们养大,……你们的爹在我们家里,你们的妈在我们家里。我来接你们回家,我来请你们归仓。下面的路你们不要乱拐,上面的路你们不要乱去。见到猪你们绕一绕,见到鸡你们躲一躲。快快回到烟熏的家里,快快回到干燥的仓里。你们要像沙滩一样涨起,像土堆一样隆起。让你们一锅够我们一家吃,让你们一箩够我们一寨

吃！谷魂回去吧！跟我回家去！”

景颇族的信仰观念认为，谷子归仓时候，谷魂会受惊吓而不能随谷子回家，没有魂的谷子长不好也不耐吃，故必祭之。祭坛设在打谷场边上，铺一块用各色毛线织的、专用于祭祀的毛毯，其他织物不能代替，毛毯上摆两包糯米饭，每包饭上放两个熟鸡蛋，再放上装有糯米粉的两个竹筒，并在火上烤熟，然后祭献谷神，同时叫谷魂(念祭词)：

山坡上，凹子里，栽种的各种粮食作物，所有生长着的庄稼啊！所有的谷子、豆子、小米、芋头啊！……一切生长在田地里的庄稼啊，你们到哪里去了？快转回到××家，去把××家的囤箩装满，把××家的谷仓装满，凹子里的庄稼啊，山坡上的庄稼啊，树脚、水边的庄稼啊，请你们都来××家，快快到××家，走吧！走吧！在路上不要耽搁，不要拐弯，不要在桥上停留，不要走错了路，谷呀、豆呀、高粱呀、小米呀……快去把粮仓装满，走吧！走吧！

当把谷子背到家门口时，祭师董萨又念祷词：

路上的鬼桩你不要怕，那是我们献鬼用的；鸡叫狗咬你不要怕，那是我家养的……什么你都不要怕，好好在背箩里吧！

直到把谷子背到家里后，叫魂仪式才结束。德昂族称祭谷神为“祭谷娘”或“祭谷魂”，播种、栽插、收割的全部农事活动都要祭谷娘，否则认为收成不好。四、五月耕播季节撒旱谷时，全村寨妇女们穿戴整齐，敲锣打鼓到各家地里播谷种，同时念祭词，高声喊道：“谷魂归来！谷魂归来！看守旱地，不要让野物践踏我们的庄稼。”祭毕，大家在地里一起进餐，以示庆贺谷魂归来。薅草季节祭仪隆

重,各家男女以户为单位,带上炊具、米、菜、芭蕉等食物去旱谷地野炊、祭祀谷魂,由和尚或长者主祭。收割打谷前,先由妇女们用酒肉等在地里祭谷娘,之后放一木梯在谷垛旁,爬上谷垛手提祭品,高声喊道:“谷魂回来,谷娘起床啦!该起来洗脸、吃早饭啦!起来吃糖芭蕉啦!”念完祷词,将谷草丢到谷场上,男子们才开始打谷。打完谷子后,妇女们的竹箩里放一个竹编小房子,是为谷神的“住房”。背上往家走,一路上喊道:“谷娘娘,跟我们回家吧!这是你住的房子,回家去守谷仓!”到家门口时家中老人早已守候在此迎接谷神回家,并喊道:“谷娘娘回来,这是你的家!”之后把谷神住的小竹房放在囤箩上,早晚吃饭时均要供祭。

类似祭谷神、喊谷魂的祭祀活动,在基诺族、阿昌族、傣族等种稻谷的民族中也盛行。其观念、祭仪都大同小异,是谷崇拜、万物有灵信仰生动、形象的反映,既古朴原始而又有情趣,既有对五谷神的虔敬行为模式,又充满着丰收的喜悦,所以祭五谷神亦含有丰年庆的性质。云南边疆各少数民族的这种谷崇拜文化现象、行为模式及文化心理,在内地民族中是很难见到的,即使在我国其他少数民族中也属罕见。

(三)祭祀祖先神

祭祀祖先在各民族都往往与天神、地祇同时进行,前面的各种祭仪均有涉及,为了论述的方便,故分开来讨论。况且,有些民族的祭祀祖先确有特色,虽也与其他神祇同时祭祀,但侧重点不同,也值得研究。祭祀祖先是我国汉民族祭天文化和各少数民族祭天文化中的一个组成部分,总称为“三本”之礼(见前)。祭祀天地必联系祖先,反之,祖先崇拜又总是与天神、地祇崇拜联系在一起,不

可分割。中华各民族在祭天坛上产生一种基本的人生哲学：我生天地间，生命源于父母，天如我父，地如我母，五谷百物养我活命，生命结束入土升天与祖先团聚。这就是祭天坛上人从生到死与天地万物生生不息的哲学主题，人的生命与天地万物生死相依、互相融合。这种观念从古以来贯穿于各民族的思想领域，成为伦理道德、学术文化思想产生的基础和依据，也是祭祀天地祖先的思想根源。西方人说中国是一个典型的崇拜祖先的国家，其根本原因正在于此。祭祀天地诸神总是要把祖先神安排进去，所谓“祭天配祖”，正是祖先崇拜的具象表现，是我国各民族的通礼。

我国朝鲜族的宗教信仰将神祇分为天系、地系、水系三个神系，而始祖神一般都归于天神系，其开国君主檀君是天神桓雄之子，始祖高朱蒙是太阳神的后代。神话传说天神下降于太白山，生下檀君，檀君成为山神，所以祭祀祖先神要与山神合祭，二神已化为一体。每个村庄在附近高山上立山神堂；春秋两季择吉日祭祀；主祭者沐浴更衣，届时以农旗开路，乐队随后，全村人公祭。到山神堂等候天黑，到午夜鸡鸣才正式举行祭礼，以各种祭品敬献祖先神山神，每户须派一名代表烧香化纸求吉求福。朝鲜族还有告祭之礼，为家神祭，于正月初一或十月由家庭主妇主祭。以祭家神为主，同时也祭远祖神、地神、灶王神等，祖神祭坛须设在屋主居室里，地神坛设在大厅里。如果建新房，须一边打地基一边祭祀地神。祭祀完诸位家神后，要将所有供品款待众亲友和邻居，共享“神赐”圣物，互祝家运昌盛，此告祭是将家神、祖先神与地神集合一并同祭的形式。

湘西、黔东一带的苗族有接家龙的仪俗，实为祭祀祖先神、龙神的合祭之礼。如遇家运欠佳、年成不好就须行此祭仪，择吉日，巫师主祭，猪鸡为牲，摆上丰盛的祭品，遍请亲友族人作客，尤其不能忘了舅家贵客。接家龙的祭仪除一般设坛行祭之外，最有特色的是“龙”的制作与祭祀。用一匹白布从屋内长长抛向屋外，用竹

子和彩色纸扎成龙头,一条“龙”便卧在主人家中,再在五个长方形木盆里摆上五个糯米粑粑,成龙形,称为龙粑。由主祭巫师一边敲打乐器,一边念诵史诗,歌颂历代祖先的丰功伟绩,从开天辟地一直念到接上主人家宗族支系的祖先为止,要把十二代祖公、十三代祖婆统统请到家中神位上来安排就坐,与子孙后代共享欢乐,犹如古代的“禘祭”之礼。接着祭五方龙神和组织接龙队伍。由主人家装扮成龙公龙婆,提上水罐到井里取水,象征接回龙神。一路上有乐队吹吹打打、点烛焚香、火炮锣鼓震天响,路边彩旗飘扬,表示庆贺接到了家龙。龙公龙母提着水罐与接龙队伍到家时围着龙神祭坛绕场三周,跳接龙舞,与众人共享“接龙粑”,向龙神生献、熟献花猪,请家龙和五位龙神归位。最后龙公龙母将接回的“家龙”(即那罐井水)安放在堂屋的中央的土坑内。即是在带回家的那罐井水里掺上酒、银粉和朱砂装在一个碗里,再用一个碗盖上,用土固定在土坑里,盖上石板,巫师念咒语祝词,表示家龙已安好、住下来,保佑全家安康吉祥、人丁兴旺、五谷丰登。^① 这个祭仪的祖先崇拜融合着龙崇拜的文化观念,更隐含着生殖崇拜的思想意识,“龙”与“龙粑”是男根之隐喻,寓含生殖的文化心理。

贵州水族的卯节是以祭祀祖先神为主兼祭天神、地祇的盛大祭典,以盛大的筵席、丰盛的祭礼酬享祖先神和众天神、地祇,感谢祖先造福于子孙的恩德。人们身穿节日盛装,以歌代言歌唱民族的起源、形成,有的水寨还要去田野郊祭始祖天神,有的则祭田神,保持着古老的民风民俗。

云南摩梭人在农历十月杀年猪要过祭祖节,要举行隆重的祭祖仪式,同时也祭祀天地、日月、山水等神祇,要请达巴主祭,念诵歌颂祖先及众神灵的达巴经。用土石垒筑祭坛,坛上插松、栗、青香树枝以象征神灵,祭坛前立一块钟乳石象征达巴教始祖的象征,

^① 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社,1990年版。

在树枝空隙间放上面偶菩萨像和牛、羊、马、鹿等野生动物的面偶神像。捆好猪，由达巴念关于赎杀生罪的达巴经，之后熟祭，念达巴经，祭祀完毕，把钟乳石和面偶神像供到家中神龛上，其他动物面偶神像放到房屋平台上，把祭坛上的松、栗、青香树枝和祭献的肉食拿到房顶上用石头压上，树枝尖必须朝着北方，因其始祖从北方迁徙而来，朝北方表示不忘祖恩，其祭祖祝颂经云：

“点起酥酒灯，燃起柏叶香，烧起紫檀香，用香烟除秽气，用香烟迎来喜庆佳节……用陈年老酒祭阿依哈纳海神，求神赐予我们平安；用浓郁的香茶祭雷神、雨神，求神莫降暴雨；用纯净的山泉水祭太阳神，求神赐给大地温暖；用细白的木头祭祀月亮神，求神赐给夜间光明；用茶叶祭植物神，祈求五谷丰登。……用丰盛的祭品祭众多的山神，请山神快快降临。东方的山顶太阳升，西边的雪山耀眼明，白天做梯架上天，迎接祖先和山神。祖先居住在大地上，世代的传统永由天连接。后代生活在大地上，白天和黑夜由天来赐与。……天空覆盖着大地，先祭三十三个天神；大地养育着万物，再祭二十八个地神……阿巴都祖神保佑到哪里，哪里就幸福长存，……人们走到哪里，求祖先保佑到哪里。

从以上的祭祖祝颂经反映的内容看，所祭神祇众多，反映出摩梭人原始民族宗教达巴教原始多神信仰的特点，这种信仰长期地保存在祭天文化中，不失本土文化的神韵。

不少的民族还保留着盛大的祭祖祀典，形成全民族的盛大节日活动，例如侗族的“祭萨”，是祭祀始祖母神“萨岁”的全民盛大典礼；南方的苗、瑶、畲诸族有祭祀原始图腾始祖神“盘瓠”的盛大祭典，称为过“盘王节”；瑶族的“达努节”，是祭祀民族男女始祖神布洛西和密洛陀的盛大祭祀节日；土家族的“社巴节”，是祭祀犬图腾

始祖社巴神的古老祭典,还有其他民族的年节、传统民族节日的盛大祭天祭祖活动,均要由歌手或宗教祭司演唱本民族的创世史诗,唱古歌“盘根古”,歌颂缅怀祖先和天神、地祇的创世之功,均含祭天以祖配之的初义,传递了远古先民自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜的原始宗教意识,深含着各民族天地鬼神信仰这一传统宗教观念深厚的文化积淀。

除以上的祭祖形式之外,还有的民族也以祭家堂、祖庙的形式祭祀祖先。广西京族的民族传统节日哈节是以哈亭为活动中心,首先祭祀祖先和其他神祇,有迎神、祭神、送神仪式,要唱颂神祈福歌,唱歌敬神,以歌舞娱神。只有成年男性才有资格入“哈亭”就坐入席饮宴,边吃、边观看歌舞表演。“哈亭”兼有神庙、祖庙、宗祠、乡饮聚会、议事堂等多种性质,其祭祀活动留有古代社节的性质,颇有乡社遗风。

满族以庙堂的形式祭祀祖先及其他诸神称为“堂子”祭,很具代表性,多为上层采用。历史上称堂子为“堂涩”、“唐舍”,是后来清宫堂子的前身。在满族社会历史发展过程中,“堂子”主要为各部落、各姓氏族祭祀自己列祖列宗的神堂,渐成为政治权力的象征,犹如古汉民族之“君社”、“国社”,一部落征服另一部落即先破“堂涩”,“掠祖象神器于贝勒马前”,以象征部落灭亡。爱新觉罗氏还在女真部落战争时期就以堂子为“礼天之所”;后努尔哈赤进入辽沈地区仍沿袭古制,设堂子祭天礼祭天祭祖;清军入关定都北京后,堂子祭礼更加完善起来。总的说来,满族历史上的堂子祭是“礼天之所”,又是祭社稷神祖先神的神堂。满族还有家祭,是满族萨满教的重要一类祭礼,以祭祀各氏族祖先神为主,也兼祭其他各神祇。这类祭祀又分常例祭、烧官香、许愿祭、办谱兼祭祖等,礼仪隆重盛大,有的历时三天,有的五、七天不等^①。还有其他不少民

^① 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社,1990年版。

族以家堂、祖庙祭祀祖先,其行为模式、思想观念、功利目的、文化心理等都大致相同,此不详叙。

以上各民族的祭天文化内容丰富、形式多样、表现独特、源远流长,为整个中华民族的祭天文化加上了浓墨重彩的一笔。各民族先民用聪明的才智在长期的历史发展过程中创造着自己的民族文化,这种创造,无论是脚踏实地在大地的母亲身边起步,或是从高悬头顶神秘莫测的天空得到神的启示,都表现出精神生活和物质生活的绚烂色彩,都在证明:“从事历史创造活动的人尽管在不同的活动中具体的目标、具体的结果、具体的过程各不相同,但都必然地趋向于一个共同的总的目标、总的结果、总的过程——在创造文化的活动中必然地把人塑造成了‘文化的人’!”^① 不仅如此,还共同创造出了一个有优秀文化传统的伟大的中华民族,而祭天文化正是这种创造的杰作。它证明中华各民族的文化创造有着“总的目标、总的结果、总的过程”,表现出对天地祖先信仰崇拜的共性。但也表现出祭祀活动有不同的具体行为,显示出其个性、特殊性。在中国祭天文化这一大系统中,各种子文化或亚文化在各民族中呈千姿百态之势,证明它是古老中华民族覆盖面极广、根扎得极深的“根”文化,从远古、上古蛮荒时代一直贯通各民族历史而形成正宗传统文化,是各民族文化思想发轫、形成的第一块基石。由于各民族对天地祖先各有特殊的认识,也就产生了祭礼不相同的表现形式及行为方式,从而决定了各不相同的风貌。简要而言,各民族的祭天文化大致有以下几个特点:

第一,留有上古、甚至远古时代的文化遗迹,是研究各民族文化 and 中华古文化的“活化石”,具有幽深、深厚的文化积淀。不少民族对于天地神灵的信仰,保留着人类童年时代原始神话思维的活泼、奇幻,所表现出的原始图腾崇拜、母体崇拜、生殖崇拜、天父地

^① [德]恩斯特·卡西尔著《人论》,甘阳译,上海译文出版社,1985年版。

母崇拜等,都隐含着人类之初对于天地万物及自身生命现象的热情探索,这样的行为、观念还存活在他们的祭天坛上,而在广大的汉族地区,尤其对于生活在现代文明社会的人们是难得一睹的文化奇观,越显其文化价值珍贵。

第二,对天地万物及祖先的信仰崇拜观念的物质化、生活化,是各民族祭天文化的又一突出特点。他们自古以来生活在固有的传统中,另一方面,特有的生存环境、物质条件决定着人们的价值观和价值取向,大自然丰厚的天赐资财,众神灵的护佑、恩赐,都使得天性善良朴实的人们感恩戴德、敬畏不已。他们大多生活在远离现代文明的偏远地区,从某种意义上讲,他们还是与大自然融为一体的“自然人”,缺少现代文化意识,众多的神祇不仅是他们的保护神,更是与他们生活在一起的“亲人”、“朋友”,甚至有“血缘”关系,甚至使人感到那些形形色色的祭神礼仪是在宴请他们现实生活中的亲朋好友,人神亲如“一家”,这里有感情相融、心灵感应,人们的精神思想、物质生活都与神灵贴得很紧。有喜庆之事不忘邀请众神共享欢乐;慎终怀远不忘祖先创世之恩;喜获丰收、六畜兴旺不忘风雨雷电五谷神;添丁加口、动土建房不忘土地神、家神;兴建村寨不忘村寨神;遭天灾人祸或家运不佳,也向众神“诉说”灾难求其佑助,如此等等,表明人们信仰中的价值取向的物化倾向,在现有的物质生活中希望在神的佑助下获得企图将一切期盼化为丰富的生活物质。人们的奉献礼仪充满着物质的色彩、生活的气息,人们的思想也散发着泥土、奶茶和稻谷的香味;心灵充满着风雨、流水、泉泽的欢畅和日月阳光的明澈;情感凝结着高山大河的厚重与奔放;心胸装着大地、草原、海洋,总之,人们与宇宙世间的“众神”共同生活在天地间,散发着浓浓的生活气息,人神营造着共同的境界。

第三,各民族祭天文化的变异性和差异性。由于历史发展的不平衡而使其文化发展的不平衡。有些民族有自己的民族文字和

文献,民族文化得以保存,例如满族、纳西族、彝族、傣族、景颇族、哈尼族、维吾尔族、蒙古族等,祭天文化就保存得丰富、完整一些,没有文字的民族,一代代凭借记忆传递、保存,难免不走样,这是祭天文化产生变异的原因之一。固然,每一种文化不可能纯而又纯,祭礼也不可能一成不变,必然要受其他民族文化的影响、渗透。我国少数民族的分布一般有“大聚居小分散”的特点,不同的民族长期共同生活在基本相同的地理环境,或有大致相似的历史沿革和相同的宗教信仰,各民族间的文化更容易互相影响、渗透,而产生祭天文化的相应融和、发展变化。例如北方的满族信仰萨满教,有立杆祭天之礼,影响到周围也信仰萨满教的达斡尔族、鄂伦春族、鄂温克族,其观念、文化心理也相似。西南地区的同属古羌族群的彝族、纳西族有大致相同的天神信仰和立木祭天的习俗。信仰小乘佛教的傣族有信仰寨神的习俗,也影响到周边的德昂族、阿昌族、布朗族、基诺族。又如对五谷神、田神的信仰,在以生产稻谷为主的农业经济区的各民族有大致相同的祭祀活动,布依族、壮族、侗族、哈尼族、德昂族等民族的祭谷神、叫谷魂,从形式到内容都基本相同。有些民族的祭天文化在社会历史发展过程中,自身也要发生变化,而以另一种形式表现其观念,由原初的天地祖先祭礼演变为传统节日,变成全民参加的盛大庆典。例如景颇族的“目脑纵歌”、彝族的火把节,前者是由祭祀太阳神的祀神歌舞发展而来,其文化渊源是太阳神崇拜。火把节则是由星回节演变而来,与星象历法有渊源关系,又融合着火崇拜、虎崇拜诸种文化观念,从而形成全民族的狂欢节。拉祜族的月亮节是由月神崇拜而来的民族节日。又例如瑶族的“盘王节”,是由信仰原始图腾始祖“盘瓠”而来,如此等等的现象,都说明祭天文化在各民族中的变异性,使中国祭天文化呈多姿多彩的风貌和丰厚的内蕴。

第四,各民族的祭天文化与古代中国祭天文化的继承性,是又一大特点,这表现出中国祭天文化的整体性和多元性,及各民族与

古汉民族祭天文化有着不可分割的“亲缘”关系,是形成整个中华民族凝聚力渊源深厚的历史根基。许多少数民族的祭天文化,从“形”到“神”都与古汉民族有相同、相似的文化因素,甚至惊人的相似,有不少同质的文化因素。例如殷商甲骨文卜辞记载的石祖、社神的文化观念,在壮族社会中却完整地保存着;傣族、布朗族、基诺族以木石象征的“寨心神”,仍是石祖崇拜、祖先崇拜、生殖崇拜的文化观念之隐喻,也与殷商时代的观念无差别;祭天文化的要素之一祭天坛埴之设置惊人相似,祭天坛一无例外都设在郊野之地;对天神的烟祀之礼,对牺牲的燔、燎处理方法祭祀神灵、血祭之礼,以“埋沈”祭祀山川之神等祭礼,与上古时代的祭礼无多大区别。满族的祭天、祭星则完全保留、承袭着古之“三代”的燔柴燎祭天神的通礼。佤族、苗族、彝族以“埋沈”之礼祭川泽、山神,则是殷商时代盛行的仪礼。以音乐歌舞娱神,是古代祭天礼制中不可少的重要内容,古代周民族特别重视音乐歌舞在祭礼中的作用,这也在各民族中有生动的表现,虽规模不可与古人相比,但祀神的精神要义是相同的,都是达到通神的目的。例如佤族的木鼓,就是通天达地与神沟通、感应的神器,南方各民族的乐器葫芦笙、铜鼓也是通神之器。景颇族的“目脑纵歌”活动中的大型壮观的歌舞,是献给天鬼太阳神的圣乐心声。祭祀的方法也有与古代一脉相承之处,或综合祭祀天地祖先诸神,或单独祭祀某一类、某一个神灵,或以某一类神灵为主而兼祭其他神祇。牺牲、祭品的准备、进圣餐、分祭肉,也是沿袭古制,以此加强血缘纽带关系,增强民族认同感和亲和力,起到人伦道义的教化作用,以家国为重、民族社稷为重、敬重父母、尊崇祖先、服从兄长、夫妻互敬、家庭和睦、民族兴旺、国泰民安,等等,将这些伦理道德、治国安邦要义、立命之要义在祭天活动中一代代传下去,这与古代祭天文化的精神是完全一致的。这一切又表现出中华各民族祭天文化共生共荣、相互融合渗透的多元性,以及对华夏文化的继承性。正由于各民族的祭天文化与古汉

民族祭天文化相接相承,才共同创造出气势宏伟、通贯古今、涵盖天地的中华传统古文化之瑰宝——中国祭天文化。

八

纳西族的祭天文化



(一) 纳西族及其祭天概况

我国纳西族是一个古老的民族,分布于我国西南滇、川、藏交界地带,地处金沙江、澜沧江河谷地区,总人口 30 万左右,18.4 万人分布于云南省丽江市,是其主要聚居区,也是其民族传统文化的中心区。其余人口分布于云南省的宁蒍、中甸、永胜、维西、德欣、鹤庆、剑川、兰坪、贡山,四川省的盐源、盐边、木里以及西藏的芒康等地。

纳西族源于我国北方古羌族,是战国时期古羌族中的“牦牛夷”或“越羌”南迁,经陕、甘、川西北和川西南抵滇西北金沙江,澜沧江高原峡谷地带定居下来,由游牧民族逐渐变为农耕民族。在汉、晋、唐时代的汉文典籍中亦有“牦牛种”、“摩沙夷”、“么些蛮”、“摩娑”等称谓,其白称为“纳”、“纳恒”等。“纳”为“大”“黑”之意;“日”、“恒”、“西”为“人”、“族”之意。建国后统一称“纳西族”,有四个主要的支系。

纳西族属汉藏语系彝语支,分东西两个方言区,以丽江市为中心是西部方言区,以宁蒍县永宁摩梭人地区为中心是东部方言区。丽江地区地处滇西北高原的横断山脉之主峰玉龙大雪山下,系金沙江畔的小平原,俗称“坝子”,海拔 2400 公尺以上。滇北的泸沽湖被誉为云南高原的“明珠”,四周群山环绕,林木森森,道路险阻,崇山峻岭,大江大河气势磅礴,高山盆地、峡谷森林、泉流湖泊相间交错,形成纳西族地区特有的地貌景观和生态环境,也造就了独特的纳西文化。

纳西族的经济自古以来就是封闭式的、自给自足的农业自然经济,以种植玉米、水稻、小麦、荞子为主;牧业以畜养骡、马为主;

生产名贵中药材,古代炼银、冶铁业著称于滇。早在唐初,滇西南便有誉为“世界屋脊商道”的茶马古道贯穿滇西北,纳西族商贾以盐、茶、药材、皮革、骡马、铜、铁、银器为主要商品与各民族、各省市进行商贸互市,其大型马帮曾抵达缅甸、尼泊尔、印度等地。

纳西族有原始民族宗教东巴教,自唐初以来,纳西族就与吐蕃和中原蜀汉交往频繁,其宗教信仰受藏族原始宗教苯教、藏传佛教和汉地道教的影响深广,故纳西族在历史上还信仰藏传佛教和道教,但并不失本民族原始宗教之特点,其原始民族宗教东巴教仍保留有自然崇拜、鬼神及灵魂观念以及诸多禁忌。以天地、祖先、日月、星辰、风雨、雷电、火、山川、岩石、泉流为直接崇拜对象,这与其他民族的原始自然崇拜是相同的。东巴教是从古羌人承袭下来的原始自然宗教之基础上逐步发展到“沙尼”,再从“沙尼”发展到纳西族原始民族宗教“东巴教”,正式形成约在公元三世纪,极盛时期在公元四至五世纪。东巴教经师称东巴,用东巴象形文书写的经书称东巴经。上千卷的象形文东巴经是纳西族宝贵的文物典籍,它保存着闻名于世的纳西东巴文化,以东巴教为核心的东巴文化是纳西族的古文化,系古羌亚文化。东部方言区的摩梭人信奉巫教成分颇浓的原始宗教达巴教,无文字记载,但有丰富的达巴口诵经和巫术、祭仪及禁忌。纳西族的象形文字东巴文,是目前世界上惟一活着的象形文字,用它保存的祭天文化具有较高的学术研究价值。

祭天文化是纳西族古文化之正宗,与其他各民族的祭天文化一样,体现着民族传统文化的精髓,是纳西古文化东巴文化中最古老、最原始的部分,它的丰富、完整、系统在各少数民族中是少有的,更显其独特的个性。纳西族自古以来极重视祭天,犹如古汉民族言必称天地,以天人之际天人之学为国之大学、显学;而纳西人不参加祭天就不被承认是纳西族,祭天成为民族认同的标志。他们自认是“天的儿子”,祖先遗训曰:“纳西美布诺”,“纳西美布迪”,

意为纳西人是祭天的子民(儿子),祭天是纳西人最大的事,犹如古汉民族将祭天视为“国之祀典”,具有同等的价值和意义。可见,祭天在整个纳西族社会中所占有的地位极其重要,在整个纳西文化中它也是最重要的部分。无论是从表层形貌还是到深层内蕴,纳西族的祭天文化都表现出民族传统文化独特的个性和幽深的源头,其内隐和外显的诸种文化因素,不仅展示出该文化的古朴风貌,而且与我国先秦各代的祭天文化有同根同源的亲缘关系,在我国少数民族祭天文化中很具代表性,故重点介绍之。

纳西族的祭天文化有完整系统的祭天经书和神系;有特定的坛埧设置;有严格的祭祀程序及禁忌、巫术等;祭仪整肃,规模可观;有专门主持祀典的祭司;有固定传承的祭天群体;有特定的祀神歌舞等等,这一切都证明纳西族的祭天文化保存着固有的民族文化特色和独有的个性。纳西族称祭天为“美布”,历史上有四个氏族群体,称术、麦、禾、尤,后演变为四个主要的祭天群体。术氏族的祭天群体称“普督”;麦、禾氏族为“古许”;尤氏族为“古展”,其他还有古禅、阿余等群体,其中术氏族的祭天群体“普督”分布最广,人数最多,所保存的祭天文化更纯正而具代表性。各个祭天群体各有不同的祭祀时间,各有自己的祭天场地。总体而言,祭祀时间一般分春祭和秋祭,春季在农历正月,又称大祭天;秋季在七月半,又称小祭天,最隆重、盛大的是春祭大祭天,届时要举行盛大的祭天大典。具体而言,各地各祭天群体具体的祭祀时间不一致,普督群体在农历正月初五;古许又在正月初十大祭天;古禅在正月初八等等。东巴文化的发祥地迪庆州中甸县的白地乡,祭天自有特点,与丽江各群体不尽相同。白地各村氏族的祭天时间一般规定在正月初八到十四这段日子,各家族协商定具体祭祀日期,相互错开不重叠,这个家族结束,那个家族又接上,首尾相接,使整个春祭规模盛大、热烈,使祭天活动一个高潮接着一个高潮进行下去。无论哪个祭天群体,既可集体举行公祭,也可单家独户举行家祭。不

过,一般以氏族群体或祭天群体为单位行祭,称为“华仲”。参祭者,有的地方是男女老少全家必到,可达十几户、几十户、甚至上百户的人参祭。丽江六区鸣音一带祭天妇女不能参祭,还有的地区是妇女只能在祭天场外围活动,准备祭品之类,而不能进入祭坛圣地。祭天有专门的祭天坛,有专门饲养的祭天猪,有专门用于祭祀的器具等等。对祭天坛的设置极重要,过去每个纳西村寨必建祭天坛,称为“美布坍”,必在郊野之地,如古汉民族的郊祭坛埧。无论何种祭天群体,何时、何地、何种规模的祭天祀典,其祭祀的目的、程序,祭坛的设置,祭祀的神祇,祭仪的内容都是相同的,文化心理、信仰观念、历史沿革等也是相同的,说明纳西族的祭天文化有牢固的传承性,已基本形成祭天惯礼。

不仅纳西族聚居区保存有如此不走样、不变味的祭天文化,保存有完整、系统、规模可观的祭天古俗,分散于川、藏地区的纳西族虽受汉、藏文化影响、渗透,他们也顽强地保存着作为民族血缘关系标志的祭天古俗。居住在云南德钦县澜沧江边的燕门、佛山区的纳西族与藏族杂居,这里有一个洼格祭天群体,与丽江的古许群体相同,还有普督群体,直到现当代仍保留着祭天古俗,与丽江纳西族祭天的核心内容一致,举行祭仪的时间相同,由东巴主祭、专设祭天坛埧、插祭天神木、杀祭天猪、念祭天经书、分配“祭天肉”等祭神食物,都与丽江相同。与云南接壤的西藏盐井乡的纳西族有“哈迪”、“哈吕”、“哈吉”三个祭天社群,他们没有东巴象形文祭天经书,就把象形文刻在木板上,用糌粑面团压印出来,这些印上了经文的糌粑块既可当作经书念诵,也可用作祭品献祭神祇。他们的祭天坛与丽江的不一样,是用土石垒筑成一个圆形高坛,而丽江一般是以松柏圈围祭天场而在其内筑坛行祭。盐井乡的纳西族保存的祭天文化从观念到民俗事象与丽江也基本一致,一直到1959年还在祭天,比丽江还保存得长久。

四川巴塘纳西族却保留着丰富的祭天文化。这里曾是古代纳

西族的势力范围之一,建立过类似祭天坛的“行官家庙”。纳西族首领,包括明代的木氏土司,都以祭天为尚。这里的纳西族虽与藏族融合,但在农历正月初一过年时,同时要举行祭天仪式,这时不能骑马进纳西村寨,身上不能佩带刀箭,肩上不能挎枪,不能讲别民族的语言,只能讲纳西话等等。祭天仪式与丽江相同。1984年春节,巴塘的纳西族又开始恢复祭天古风。现在丽江的一些山区也恢复了祭天古俗,巴塘、盐井、丽江塔城、维西等地的纳西村寨,也都在按古规举行祭天活动,新的时代给古老的祭天文化输入了新的内容,祭天之后要进行文娱体育活动;他们也欢迎别的民族、外地来的客人、外国朋友来参加他们的祭天活动,打破了过去的封闭性,而使纳西族的祭天文化具有了新时代的风貌。

(二)祭天礼仪规程

布置祭天场地。纳西语称祭天为“美布”,“美”是“天之意”,“布”是“祭”。凡纳西人居住之地均有祭天坛,称为“美布圪”。祭天坛必设置在野外山坡上,是为封土为坛郊祀天神、地祇。方向朝北或西北,意为不忘先祖从北方迁徙而来。一般坛分三台,犹如古汉民族的坎、坛之制,各地各祭天群体的祭天坛设置不尽相同,丽江、白地的普督、古许、古展等群体,在同一个村均有祭天场地,但要分隔成各自家支的坛埠,这是古代各部落、各民族分别祭祀各自的天神、地祇祖先的文化遗迹,社会历史发展到一定程度,统一民族形成之时才有全民族共同的天神和祖先神。但是,社会历史前进了,各个祭天群体仍然遵循古制,割不断氏族血缘关系而保留着各自的祭天坛。

中甸县白地乡是纳西族东巴文化的发祥地,这里有一座银白色的高岩,称为白水台,是石灰溶岩,即喀斯特地貌。这一高岩山地不仅是地貌奇观,更是当地纳西人的天然祭天场地,真乃鬼斧神



布置祭天场

工、天造地设的罕见自然景观。有关它的神话传说很多,当地纳西人把白水台视为天神的住所,极为神圣、神秘,感到天神无时无刻不在身边荫护佑助自己,还说这是天神恩赐的“神田”,视为天降福泽,为他们的天神信仰增加了“实感”。丽江六

区鸣音一带的普督祭天群体的祭天坛设在村外北边山坡上,土石筑坛,高一米左右,长宽各约十三、四米,分为五台,此谓坎、坛之形制;第一台插祭天神木,顶蛋杵、放置神石;第二台插香炷;第三台放祭米箩;第四台是成年人和长者祭祀的地方,全为男性;再放一石凳,是为主祭东巴专设的座位;第五台是青少年祭祀的地方。在祭坛旁建一瓦房,共三间,专放祭祀物品。祭坛和房子须用土墙围成一个院落,院外种植松柏常青林木,此为“神篱”之属,又可称为祭天场的外场,设祭坛之处为内场,犹如古代汉民族之“兆”与“畴”的坛埤建制,祭坛内场为“兆”,神树林围成的祭天场所为“畴”。在祭场外十米左右的地方竖一条高约2米的石柱,是为神石,象征米利董阿普天神,传说他有恩于始祖崇仁利恩,故竖神石祭祀谢其恩。祭场外还须设置一个象征性的打靶射箭场。

丽江坝子的普督、古许祭天群体的祭天坛设在村外空地或田野里,或山林边,场地占地面积约一亩左右,呈四方形,四周围以茂密的树木花草,形成一个大的祭祀场地,在其内北端用土石垒筑祭天坛,高一尺,宽三尺许,长五、六尺,神坛下打几十个洞,以便插香火,香火前面放祭祀竹箩,称为“糯俄督”。台上插祭天神木。整个场地要除去杂草,泼上清水,犹如古汉民族的郊外除草、扫地、封土为坛。



东巴和即贵(右),和文贞

祭祀前的准备。

首先是确定司祭者若干人,如同古代周人的众多“祭天官”。丽江鲁甸一带称大主祭者为“美布逊”,或“美布东巴”;祭场管事称“若直”,管酒的称“日瓜”,煮肉的称“瓜人”,煮饭的称“蒿瓜”,杀猪的称“木柯高”等等。

四川巴塘一带的纳西人称大主祭为“贡咱”,是为世袭之职,平时在村里颇有威望。白地称大主祭为“卡习公”,主持整个群体的集体祭天仪式,由资深的大东巴担任,由各家支的主祭东巴抽签决定“卡习公”。大主祭的助手称“务日”,也由东巴担任,也由抽签决定。“卡习公”和“务日”一经决定,便要连任五年不换。主祭称“卡”,主持本族本家支的祭天仪式;主祭助手称“腊利”。

第二项是占卜吉日,确定具体的祭天时日。

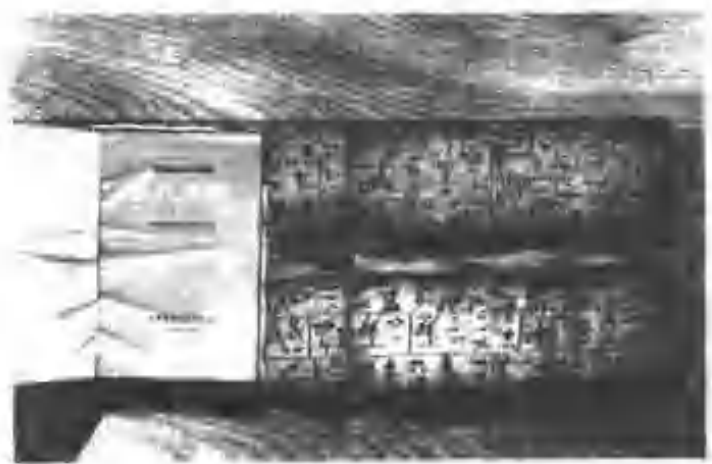
第三项准备祭祀甲牲和祭品。丽江鸣音的普督群体在正月初八大祭天,可在头一年的腊月初八就开始作准备,主要是酿制祭酒;参祭各户送饲料粮食到当值的管事家催肥祭天猪。临近祭日前几天就进入紧张的准备阶段,主要是大小祭天香和祭米,一般在大年除夕或初一就开始进行。规定每家搓制小香,家长十二炷,长子九炷,次子七炷,次子以下每人各五炷,孙辈每人三炷。还得准备三炷大香,每炷高达2.5公尺,直径八、九厘米,要够烧一昼夜时间不熄灭。每炷大香盛进三大碗香粉,标志天(“美”),地(“达”)中央“天舅”(“许”)各分享一份。搓制中香三炷,也盛进三碗香粉。

进祭天场头天晚上要量度“毛川”，即献给神祇的祭米，装进祭米竹箩“诺俄督”，也按天、地、中央许神量足三升米，并为耕牛、驮马、奶牛、寨主（神）及其妻各进一升，感谢它们一年来的劳役之苦。在量祭米时要大声喊道：“一升！两升！三升！”必须一边舂祭米一边量，一边由主祭东巴念祝祷词：

“在吉祥的新年正月初三这天，舂准备献给上面的美、下面的达神、中间的许神的祭米，祭米舂得洁白又干净，等到献给美、达、许三位大神时，愿他们高兴满意，求他们赐福给普督子孙。”



东巴主持祭天仪式



东巴象形文祭天经书《人类繁衍》

量好祭米后，全家男子向祭米箩三叩首，之后把祭米箩放在家里供祭天地祖先神祇的固定地方。“格日”（专用祭天泡酒）也在这天揭盖备用。

第四项是举行几个重要的仪式，向美、达、许神表心愿。砍好祭天神木，插在祭台第一台，安好神石，神石下垫上白蒿枝，在祭坛四周铺上青松毛，清扫祭天坛，不留任何灰尘，保持祭祀场地洁净。安好锅灶。举行除秽仪式，为天神的降临扫除障碍，念祭词云：“用九个黑石、九根蒿草清除秽气，祭



祭天烧天香

坛洁净了！亮堂了！”接着进行“充巴季”，意为“烧天香”，初祭天神、地祇。所谓烧天香就是烧青香，烧青松枝，在天香盆里放上麦面、酥油，烧出烟气后，倒进酒、茶，奠祭美、达、许、盘、禅、高、俄、恒、董、塞等众神祇，再祭五方神，胜利神、苏龙王神和山神，再“打醋汤”除秽，把三个烧烫的鹅卵石和蒿草放进一个铜瓢里，倒入清水，使散发的烟气上升，驱散周围的秽气，再祭五方大神和各地的山神。须用十二个油炸糯米粑粑，十二块油炸粉皮，十二碗糯米饭作祭品，主祭东巴“许逊”念祭词：

“大山千千万万座，座座山脉朝我族，座座庇佑我普督，
河谷千千万万条……虔诚地祭祀十二位山神和河谷的十二位
河神。”

再祭五方灶神。设酒席为死去的亲人献食。举行堵支鬼仪式，在一片瓦板上放火灰，撒上燕麦、麻子、天息米，使籽粒发出爆炸声，吓唬支鬼，使其不敢接近祭天场，堵住支鬼的行路不让它到人间作祟，以便天神、地祇顺利降临祭天坛，祭天活动顺利进行。要在主祭东巴许逊家里的庭院东面栽上一棵“含英巴达”神树，须有十二个枝节，代表一年十二个月之意。树杈为偶数，神树前供祭一碗牛羊奶，一碗糯米花，一碗装有茶、姜、川芎三种物品的祭物，这个碗必须用木碗。

第五项是为祭天成员打记号，用蔓菁刻上表示吉祥如意的符号“卍”字，沾上糯米粉水，印在参祭者的衣背上，标志其有祭天资



进入祭天场

格,成为名符其实的“美布诺”,也成为这个祭天群体及这个氏族中的一员,是天的儿子,是氏族的子孙,无此符号者不能参加祭天。

初祭天。普督群体在正月初四开始初祭天,初五大

祭。初祭的主要内容是进入祭天场,射箭打靶,举行几项人生礼仪。

首先由主祭东巴带领众人进入祭天场,要扛上香炷,背上祭米、泡酒等所有祭品;把祭木、香炷插好,点燃香炷,献祭粮。这时“许逊”在旁边不断念祭天词:

“吉祥的新年新月,好运的今天今夜,普督祭天群的子孙们,父传子,子传孙,世代永远感谢美、达,许神对我们的关怀和庇佑!”

众人向象征三位大神的三棵祭天神木叩头,接着向神敬酒,许逊念诵关于三位大神来历的诵词,歌颂其恩德,祝词云:

“今天的祭酒醇美香甜,预兆今年是一个好年头,地里的庄稼将要获得好收成,金银财物将源源不断涌向家门!”

再给祭场外的董神石解秽和献酒,念祭词,叙述水的来历,

“天上的津里达固神,是水的父亲,地上的达阿达因

神是水的母亲。从天上流出了银泉，地上流出了金泉，……千万条河水汇集成了浩浩荡荡的大江。”

第二项打靶射箭，大主祭和不同等级的祭天官按年龄长幼带上弓箭组成射箭队伍，去射箭场。一路上许逊高声念诵关于射箭的东巴经

“起程去阿瓦拉地方哟！在东方属木的‘何人’，在南方属火的‘勒补人’，在西方属铁的‘古宗人’，在北方属水的‘郭洛’人还未来入侵以前，先把敌人全部消灭在他们的境内；在中央属土的盘人、那人、巴人、吾人还未来入侵以前，先把敌人消灭在盘、那、巴、吾地方……”，

许逊念诵一句，众人重复应和一句。许逊举箭向天、地和五方各瞄三次，念祭词云：

“朝天瞄三次，射死九个天鬼；朝地瞄三次，射死七个地鬼；朝东瞄三次，射死九个属木的恶鬼……”，

每瞄一次，许逊就大声喊“杀！杀！杀！”众人应和。许逊射完之后，其余人按辈分年龄大小顺序射箭，许逊在旁边念祭词云：

“过去一年的灾难已经消失，为了彻底铲除天上人间的一切灾难，为了过个好年头，射这支消灭灾难的利箭。”

射第二支箭时要念诵：

“吉祥的今年今月好时辰，为了今年过上美好丰足的生活，为了五谷丰登，六畜兴旺，用这支利箭来射穿一切敢于来犯之敌和敢于作祟的魔鬼的心脏！”

这时把箭交给来年新的祭天官，许逊念诵词云：

“新年换旧岁，新日换旧日，新补丁（祭天官之职）接替着老补丁。”

以示祭天代代相传不断,后继有人,民族、家族子孙兴旺发达。其余普督家长按辈分年龄长幼依次各射一箭,仪式结束。许逊领队回祭天场,一路高唱凯旋胜利歌,象征打了胜仗归来,其词云:

“启程到阿瓦拉瓦地方,出征的普督英雄男儿们,把敌人和魔鬼全部消灭干净了,英雄胜利归来了!”

这是古代部落或氏族战争的回忆,是对民族崛起之时英雄祖先的怀念歌颂,意在教育后世子孙继承发扬民族奋斗不息的精神,不忘奋斗的光荣传统。

第三项,举行几项人生礼仪。“出征”的英雄胜利归来后,要为去年祭天之后出生的孙儿孙女们举行出生礼,向众长辈敬酒行礼,长辈们祝福他们健康成长,成人成才;为去年祭天后结婚的新婚夫妇祭含英巴达神树和大鹏神鸟;为十三岁的儿女举行成丁礼。东巴神话传说“含英巴达”是神海中的神树,开金花结银果,是幸福树,神树上栖息的大鹏神鸟是吉祥鸟。他们认为青年们祭这两种圣物可以获得吉祥幸福。这些新出生的、新来的、正在成长的儿孙们,要向众位祭天官及普督的众家长们敬酒,要用各种祭品和泡酒祭祀天、地、许神,男用九碗祭酒,女用七碗,由许逊念祝词:

“成年男女们的成年礼酒,是玉液琼浆般的幸福酒,把美酒献给美、达、许三位大神,三位大神高兴得心花怒放。在三位大神的庇护下,愿白鹤般矫健的男儿们,迅速成长为聪明能干的好汉;愿野鸭般稳重沉着的女儿们,迅速成长为机敏智慧的贤女……在这样和的好年头好月份里,新夫妇敬的喜酒啊,是醇美香甜的幸福酒,把酒献给上面的美、下面的达、中间的许,他们都高兴得眉开眼笑。在三位大神的庇护下,愿夫妇们恩爱如矗立云霄的玉龙雪山和奔流不息的金沙江水,像双双飘游在湖面的

野鸭,永远亲密相依相伴!”

长辈们为儿孙和新婚夫妇祝福、敬酒,祝词曰:

“天上出星星,星星布满蓝天;地上长青草,青草铺满大地。云中飞白鹤,白鹤矫又健,延年又延寿。猛虎纵山岗,威武又雄壮,为高山峡谷添雄姿。白鹤鸣树梢,一胎繁殖千百,雏鸟成群又成队!”

这几个仪式犹如古代中国的“叙昭穆”之礼,目的意义在于加强血缘亲情及民族认同感,增强民族内聚力、向心力。通过此仪礼承认新出生的儿孙和进家门的新人为本祭天群体的合法成员,是家庭、家族的不可分割的一份子,增强其血缘纽带关系。

大祭天。正月初五是鸣音普督祭天群体的大祭天日子,仪式比初祭隆重、肃穆。^①这天的礼仪主要内容是向神祇献祭牲(包括生献、熟献)、赎罪求寿、解秽祈福、抵灾喂神鸦、进圣餐等几项。

首先为祭天猪“打醋汤”解秽、洗净,之后抬进祭天场宰杀。同时带一只认罪时祭献的鸡和顶灾蛋进祭天场。杀猪后用猪血抹在象征美、达、许三位大神的三棵祭木上,此谓血祭之礼;用杀了的猪摆在祭木前,猪头朝北、尾朝南、面朝东、背朝西,此谓生献牺牲。同时用杜鹃枝放在猪身上,用蒿枝沾水洒在祭牲身上及祭木、祭米箩和董神石上面,去秽求洁净的意思。

接下来是熟祭仪式,把祭牲抬到祭场外烫毛褪皮,剖膛,把左肾、脾脏、苦胆分别挂在三棵祭天木上;把猪的各部位的肉割下少许,串在一个竹圈上,做成“杂肉”下锅,同时把那只认罪公鸡也杀掉,收拾干净连同“杂肉”煮在一起。另一锅灶上煮饭,上甑子蒸好。肉、饭煮熟后,把猪头的左半边供祭在天神树前;把肋骨供在地神树前;把左膀供在中央许神树“天舅”前。把猪的肝、肺和米灌

^① 《丽江文史资料》第六辑,丽江市政协文史资料委员会编,1988年。

肠(用米饭和上猪血香料灌进猪肠内蒸熟即成“米灌肠”,是纳西族的特色食品,凡杀猪必制作)放在一个木盆里,与蒸好的米饭连同甑子一齐端到三棵神树前,供祭三位大神,再各供祭一碗饭,一碗汤,取下煮好的串在竹圈上的“杂肉”,每样切好装成三份装盘,分别供祭到三棵神树前。这时主祭东巴许逊念诵《献饭经》,内容是报答神祇给普督子孙的恩惠。

接着就是赎罪认错求寿,向三位大神认错,求其原谅在祭祀过程中的不周到的地方及一年来的过失,仪式内容是在门外董神石旁杀那只赎罪的公鸡,把鸡血涂抹在神石上,再把鸡拿到天神树前赎罪,念《赎罪经》,取下天神树上挂的猪苦胆泡在神树前的酒碗里,象征长生不老药,许逊念诵《求生不老药》的祭天经书,内容主要是讲述始祖崇仁利恩寻找神奇动物的苦胆和制造长生不老药的经历,以及长生不老药能起死回生、延年益寿的神力。之后把这只认罪鸡下锅与猪肉煮在一起。

接着再向三位大神求福禄,主要是进行除秽仪式、念诵求福祭天经书,要把挂有左肾的神树枝摘下来搭在神树前的福禄碗上,从三棵神树上摘下几片叶子浸泡在前面供祭的酒碗里。按参祭者的等级、辈分、年龄大小,分别依次尝一口这几碗酒,以示得到三位大神赐给的福禄。许逊念谢神恩的祝颂祭天词,之后所有参祭者向三位大神再行跪拜大礼。把三棵神树拔出,美树、达树须收藏在祭祀用房里,许神树由祭天官“补丁”(祭天执事)带回家拴在正房的中神柱上。最后是顶灾和喂乌鸦仪式,收完祭天神木后,把鸡毛放在一片板瓦上,拿到祭天场外面,烧出臭味,传说天上的恶神“天舅”之子美汝柯西柯洛闻此臭气便失去了降灾的神力,烧鸡毛时,许逊要恶狠狠地念咒经,诅咒恶神,说:

“把柯西柯洛降下的灾难全部抵回去,如果把劣马放下来践踏庄稼;把瘟疫传播到人间;把麦锈病和稻瘟病放到田地里;如果把钻心虫蝗虫派遣到庄稼地里;如果把猛

虎放出来伤害耕牛、放出恶狼伤害绵羊、放出野猫捉食小鸡；如果放下冰雹、飓风、洪水、疾病，用鸡毛的臭气把一切灾难全部抵挡回去！”

此仪式结束后，割少许熟肉，放在装有热火灰的瓦片上，放在树枝高处，让乌鸦闻到肉的香味来争食。因乌鸦带来的都是不好的消息，让它吃饱喝足好远远地离去，不致乱叫惹人烦恼，许逊念诵祷词：

“夏天的巨雷去仇地轰鸣，秋天的飓风去仇地袭击，冬天的猛虎去仇地咆哮，春天的烈火去仇地燃烧，强盗去仇地盗窃，乌鸦去仇地哀鸣！”

此为消灾禳邪仪式，是趋吉避邪之文化心理的具体表现以及战胜天灾人祸的愿望之生动写照，这也是祭祀天神、地祇的重要目的之一，体现祭天文化的价值之所在。

最后一项内容是参祭者共进圣餐，吃祭献过神祇的食物，视为神恩赐的圣物。凡剩下的肉食一定按参祭者人数平均分配，不能有遗漏，如有被遗漏者，可以提出抗议，理论长短，这代表祭天子民的一种权利，是神圣不可侵犯的。用过的祭祀器具一律由执事妥善保管、收藏，平时不能动用这些东西。人们离开祭天场时，按长幼依次而行，每人从神篱树木上摘下几片树叶或一支树枝插在衣领上带回家，认为这样可以把神赐的福气吉祥带回家。

复祭天。又称小祭天，正月初五大祭天之后，初八再举行复祭天仪式，也须杀一头祭天猪，同样要插祭天神木，举行除秽、生祭、熟祭等仪式，同样要念诵有关的祭天东巴象形文经书，同样必须平均分配祭天肉，程序、内容与大祭天仪式相差不大，只是规模不如大祭天盛大，也不那样隆重，祭礼集中在一天内完毕，本届祭天官“补季”（祭天当值执事）要将四分之一的猪头肉送给下一届的新“补季”，表示相互履行了交接手续。正月二十二日再举行复祭天

仪式,仪式更简单,半天完成,属祭天的扫尾工作。清扫祭天场地,收藏、清理好祭祀用具,各户只派一位家长参祭,不杀祭天猪,每个家支只带一只鸡作牲礼即可。但三棵祭天神木是不能少的,而且要另外重新砍,重新插祭天神木。以上是丽江县六区鸣音纳西族普督祭天群体的祭天全过程,也可代表纳西族祭天之通礼,颇能反映纳西族祭天文化的主要精神实质和形貌特征。

(三)几个特殊的祭天礼

白地的“嘎益礼”。中甸白地是东巴文化的发祥地,所保存的祭文化与其他各地纳西族在本质上是一致的,但其祭礼的内容更为丰富一些,他们在大祭天仪式中有一个特殊的礼仪称为“嘎益礼”,是整个大祭天仪式的高潮和核心,很能体现白地祭天礼的特征,故特别介绍。所谓“嘎益”,意为胜利、喜悦,有庆贺、喜庆的意思。纳西族各地祭天群体的祭仪主要程序、内容与鸣音一带基本相同,但在具体的表现方法和祭礼的节目安排上,又表现出各地各祭天群体各自的特征,白地普督、古许群体大祭天中必有“嘎益礼”就是一个例子。他们在祭祀完美、达、许三位大神后,把祭天神木从祭坛上拔起来,集中放在祭祀场地的一棵空心大树上,参祭者站在下方,众位主祭者站于前,其余人按辈分、年龄大小站其后,大主祭东巴“卡习公”念祝祷词,高声呼曰:

“米利董主家,有子古嘎哟,威灵震天下,——嘎益!”

“崇仁利恩家,生下三兄弟,六畜无其数,——嘎益!”

“阿争高勒趣,生下四兄弟,威名震玉龙,——嘎益!”

大主祭东巴“卡习公”每念完一句高呼“嘎益”时,众人随即高

声应和一声,气氛热烈欢畅^①。所呼神名均是纳西族神化之祖先,此礼与古汉民族的“报祭”之礼在性质上相类似,也是祭天以祖配之的模式,报谢祖先神造福子孙、繁育后代、使民族兴旺发达之功德。他们在进祭天场时,全体参祭者要集体高声邀请天神、地祇降临,这是白地祭天礼的又一特殊之处。在大祭天到来之日,天刚亮,全体人员就得整装准备进入祭天场,先向家中神龛揖礼拜别,然后,由一位主祭助手“腊利”手持火把引路向祭天场走去,众人口诵祭词邀神降临,呼曰:

“天神遮劳阿普,地母翠环翠兹,萨英威德威灵神,十二代祖先,我们来向你们求福了!”

反复不断高声朗诵,群山寂静,晨曦朦胧,晨星闪烁与银白色的祭天坛——白水台交相辉映,明亮的火把划破夜空,众人洪亮的诵经声响彻群山大地,心灵与神灵相交,造成一种更为神秘、神圣、肃穆的氛围,人世与神界相融合,真正达到天人合一的境界。

毕祭礼。与复祭天相类似,这是白地祭天群体举行过大祭天之后举行的祭礼,除再祭美、达、许主神之外,还要遍祀其他天地诸神。须另砍、另插祭天神木;杀一头较小的猪作牺牲;仪式从简,一家一位男性家长参祭即可,仍由主祭东巴“卡习公”主持祭仪,念诵祭天词,再次祭祀歌颂普、禅、董、日、月、星、风、嘎、吾、俄、恒、夺、朱等众位天神、地祇和祖先神;再次祭祀颂扬村寨神、猎神、五谷神、财神、龙王、山川、河流、泉泽等神祇,以祭天地祖先神为主,兼祭其他天地百神,因这些神祇与人们的生产生活息息相关,此信仰形式与殷商时代的“协祭”与周人的“祭腊八”之礼颇相类似,也是感谢天上地下百神在一年之中为人类付出的“辛劳”及其造福之功。

^① 《云南民俗》第7期,云南民协编,1990年。

夜宿祭天坛。丽江的古许群体多为各家各户行祭天礼,男女老少均可参祭,正月初十一大祭,头一天要作好一切准备,鸡鸣头遍进祭天场地。这时妻子背上祭米箩“诺俄督”走在前,一路抛撒青松针;丈夫扛上大香随后跟上,一齐进入祭天场。由东巴或懂行的长者主祭。布置好祭天坛后,这天晚上全家在祭天场聚首,且留宿一晚上,等待第二天大祭之日到来。

(四)一份东巴象形文记载的祭天通则

丽江鲁甸乡甸头村的东巴老人和云章,保存了一份用东巴象形文书写的纳西族祭天仪式细则、通则,纳西语称为“纳西董蒙洛格美布章佐”、“章佐”即细则、通则,如实地记录了丽江纳西文化中心地带祭天仪式的详细内容和程序,现将主要内容摘录于后,以便更真实、科学、详细地了解、研究纳西族祭天文化。此细则首先记录了纳西族一般祭天活动中各个群体的仪礼程序,接着详细记录“古许”群体的祭天过程之全部内容,现将有关内容的译文录于下。此文由纳西族学者和崇仁翻译:

除夕这天晚上,要送走旧岁的这一夜,得在烧香处撒上青松毛,焚上柏香,点上灯,供上祭酒、祭茶,插上香炷,然后驱解秽气。待把秽气驱走,可捧起祭酒、祭茶,端上干净的面粉和猪油,祭献董神和塞神。接着为死去的人设酒席,为他们供献饮食。

大年初一这天早晨,待头鸡一啼,就得到河边去舀取净水(向滤水女神“买净水”之意)。待把水舀到家,先焚柏香、焚天香,然后奠净水。接着置一张桌子在天井正中,桌面撒上青松毛,安一口量斗在上边,斗口里插上香炷,斗旁焚上柏香,点上供灯,献上祭酒、祭茶,献上祭肉、祭饭。为“什日”的乘骑供上马料,供上芝麻、供上

用植物油煎的食品,祭奠“什日”。^①“什日”有十二尊,得用十二碗米饭祭献。祭献之前,先将一束蒿枝搭在一个冷水碗边,用烧热了的石头“打醋汤”解秽,驱走一切不洁净的晦气和污秽。然后可以迎请“什日”,并行祭奠礼。然后为乌鸦喂食,进行贝卜。到此,祭“什日”的仪礼已算完毕。

待祭过“什日”,把供桌从天井中央移到北边,继续在斗口里插上祭香炷,一旁又焚上柏香,点上供灯,供上祭饭祭肉、祭酒祭茶,祭奠“三多”^②守护神。给“三多”供的饭要用八碗,也要为“三多”的乘骑供上马草马料,供上芝麻。打过“醋汤”后又进行祭奠。接着又给乌鸦喂食,并再次进行贝卜。至此,祭“三多”的仪礼也算做完。

祭过“什日”、“三多”后,接着祭五谷神。得用五碗祭饭,要打“醋汤”,要喂乌鸦,要磕头叩拜,以求年求寿,求儿求女。到此,可以把供桌抬回到屋里,重新安置于灶台上方的床尾,以祭奠灶神。灶神有五个兄弟,五个姐妹。要备上五碗米饭,也要给乌鸦喂食,要打“醋汤”。然后数念一家人的岁寿。接着烧一把芝麻在灶头,把祭酒、祭茶奠酒、放置在灶台上,然后进行贝卜,进行叩拜。到此,可把香火与供灯收回,重又放回到神坛之前。然后可以进行拜年。在叩拜之前,要先向神坛叩拜,然后按辈分向祖父祖母、父亲母亲、哥哥姐姐一一磕拜。

大年初二这天,要捎上酒茶与食品,到“蒙兹督”(原指火化场,后泛指坟地)向死去的祖先拜年。

这以后,祭天群体中的普督人,于初二这天到坡头打扫祭天坛,过新年也在这一天。过年的这一天,父母亲要洗头洗脚,梳理头发。梳洗毕,由父亲搓制天香。母亲在搓制天香之前煎一次糍

① “什日”系纳西族信奉的龙王神。

② “三多”又称“三朵”,是丽江纳西族信奉的民族保护神。

米粉油条,要洗涤祭天用箩、簸箕、笕箕和盘碟。祭米用三升。要舂碓。由男人踩三下碓,由妇人在碓窝旁翻弄祭米。待把祭米从碓窝里舀出来后,再由妇人筛三次、簸三下接着由男子来量度。先量度天神的祭米,边量度边数诵“一担、两担、三担”的数字。然后再由男子踩三下碓,由妇人在碓窝旁翻弄祭米(这祭米早先已舂好,现在只作象征性的舂碓仪礼),再舀上来筛三次,簸三下;再由男子为地神进行量度,仍边量边数诵“一担、两担、三担”(这“担”字也是象征数字);接着又由男子踩三下碓,由妇人在碓窝旁翻弄收拣,舀出来再筛三次、簸三下,接着再由男子为许神量度祭米,仍边量边数诵“一担、两担、三担”的数字。待数量结束,要吟诵几句祷词:

纯净的祭米数不尽,愿我们生养一千个男儿,愿我们增添一百个女儿。愿我们犁用的耕牛、挤奶的母牛、驮物的马匹、乘骑的骏马,厩里的绵羊、猪群、鸡群,窖里的粮食,库里的宝物,像米粒一样往上增多。

这以后,抬起祭米箩,搁置在灶台上边的桌子上。桌面上要铺上青松毛。要把六只洗净的盘子、一饼酒药粑粑(酒曲)、一枚“杜艾古”(准备用来抵挡美汝柯西柯洛恶神的鸡蛋)、一枚“丹艾古”(准备用来向天神赎罪的鸡蛋),一齐盛进祭米箩里。在箩沿上,要搭上一把香炷、三根青松枝。要在一旁焚上柏香、点上油灯、供上祭酒。并把三炷已搓制好的大香(天香)炷竖在上方。接着解除秽气。待驱过秽魂,就用纯净的面粉与食油再次祭奠董神与塞神。并为死者设酒席,为他们供献饮食。

第二天——大年初九的早晨,要早早地起床,喝过一碗“头汤”就可以去祭天坛。大香和做祭木用的黄栌青桐与柏木由男子扛在肩上,女子背上祭箩。到了大门外,先打“醋汤”除邪秽。到了祭场,先安插祭木。天神的青桐祭木竖在左边,地神的青桐木竖在右

边,许神的翠柏祭木竖在中央。山白杨的“顶天柱”竖在柏木后边。把祭坛打扫干净,撒上青松毛,洗净神石安上,用蒿枝垫在石下。把三种酒曲粑粑盛在盘子里供上,晾好泡洗过的祭米,然后驱赶秽魂,接着烧天香,进行祝福祈祷。这天的规程就算做得齐备。

第三天——初十这天的凌晨,待头鸡一开叫,喝过“头汤”就捉拿祭猪。待把猪捆好,用烧好的石头为它打“醋汤”解秽,接着就可以破血。往祭猪身上搭上大叶杜鹃和小叶杜鹃枝,再除一次秽气。然后,焚香向祭天神木磕拜,洒奠祭酒,并举行“蒙增·查班绍”仪式。礼毕,将祭猪剖开,先把猪头、猪脚收拾干净后煮在锅里,把脾脏挂到天神的祭木上,把肾挂到地神的祭木上,胆囊挂到中央许神的祭木上(在其他东巴的口述中,有说脾脏挂在地神的祭木上,肾脏挂到天神的祭木上),同时把“杜艾古”、“丹艾古”也煮进锅里。要进行“哈适”仪式时,应把煮熟了的猪头和手脚盛在木盆里,再盛上三碗饭(毛川)和一些肉及猪脑,供献在祭木跟前。把“杜艾古”架到柏木后边的山白杨顶杆上。用大叶与小叶杜鹃枝再解一次秽气。进行“哈适”时,先述诵天神的来历,为天神吟诵“哈适”祭词;接着述诵地神的来历,为地神吟诵“哈适”祭词;把天神、地神的祭酒、祭米供献在黄栌青枫祭木前,最后述诵许神的来历,把许神的饮食供献在翠柏祭木之前,同时,应端起天神与地神的饮食向许神祭献一次。然后再用天神的饮食向地神祭献;用地神的饮食向天神祭献;用许神的饮食向天神、地神祭献。接下来就可以举行“共许”仪式(有说此仪式举行在“哈适”之前)。待“共许”仪式结束,可支起山白杨的“顶天柱”,拨开架在上边的“杜艾古”鸡蛋,招待柯西柯洛。

待仪式结束时,要吟诵以下祭词:

我们最先把天神请到这儿,现在我们又把地神欢送。
把天神的好狗放回上方,把天神的快马放回上方,把坐在

高处的天神,又往高处欢送。把地神的好狗放回下方,把地神的快马放回下方,把坐在下方的地神,又往下方欢送。把许神的好狗放回上方,把许神的快马放回上方,把坐在上方的许神,又往上方欢送。

我们不送走生育神的神石,我们不送走六畜神的神石,我们不送走五谷神的神石,我们不送走丰收神的神石,我们不送走村寨神的神石,我们不送走人类神的神石,我们不送走胜利神的神石,我们不送走富裕神的神石,我们不送走经师的神石,我们不送走卜师的神石。

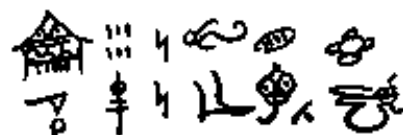
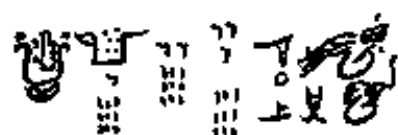
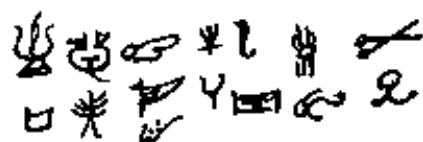
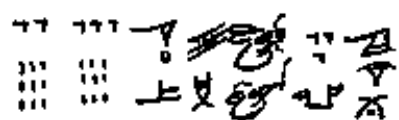
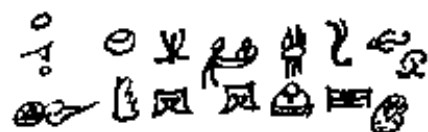
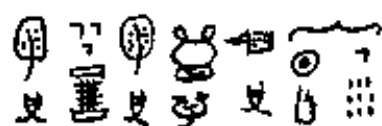
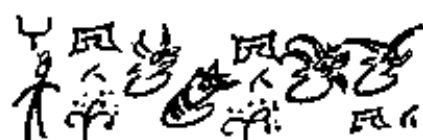
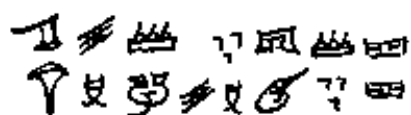
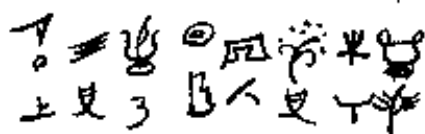
白银的神石,我们又安放在银子山上;黄金的神石,我们又安放在金子山上;绿松石的神石,我们又安放在绿松石山上;墨玉的神石,我们又安放在墨玉山上。盼董神又回到上方,盼塞神又回到上方。

这时,可把刚才的祭献食品收拣到盘子里,到指定的地点做“绍日”仪式(为乌鸦喂食)。接着把神石洗干净,收藏在原来的神石存放处。最后再用少许肉汤为要离去的天神、地神与许神送行。待人们用过餐,便可背上祭箩返回家里。一到家,得用少许酒药粑粑烧在灶里,以感谢灶神。一家一户举行的祭天仪式,到现在算全部结束。如果家里有新娶进来的新媳妇,到了大年初十二那天,别忘了到亲家里去拜年。

这个“通则”的一段象形文(见后)的汉译文如下:

祭米用三升。要舂碓。由男人踩三下碓,由妇人在碓窝旁翻弄祭米。待把祭米从碓窝里舀出来后,再由妇人筛三次,簸三下。接着由男子来量度。先量度天神的祭米,边量边数诵“一担、两担、三担”的数字。然后再由男子踩三下碓,由妇人在碓窝旁翻弄祭米(这祭米早已舂好,现在只作象征的舂碓仪礼),再舀上来筛三次,

簸三下。再由男子为地神进行量度，仍边量边数诵“一担、两担、三担”(这“担”字也是象征性的数字)。接着又由男子踩三下碓，由妇



用东巴象形文记载的祭天通则

人在碓旁翻弄收拣,舀出来再筛三次,簸三下;接着再由男子为许神量度祭米,仍边量边数诵“一担、两担、三担”的数字。待数量结束,要吟诵几句祷词:

纯净的祭米数不尽,愿我们生养一千个男儿,愿我们增添一百个女儿;原我们犁用的耕牛、挤奶的母牛、驮物的马匹、乘骑的骏马、厩里的绵羊、山羊、猪群、鸡群,窖里的粮食、库里的宝物,象米粒一样往上增多。


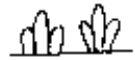



这以后,拾起祭米箩,搁置在灶台上边的桌子上。桌面上要铺上青松毛,要把六只盘子洗净……^①

从这份象形文记载的祭天细则和前面介绍的纳西族各地、各群体的祭天程序看,虽然有些不相同,但基本文化因素是共同的、传承不变的,主要表现在这样几点上:第一,祭天坛的设置必在郊野之地,方向均朝北或西北,犹如古汉民族郊禘皇天天神之坛埤礼制。第二,必插祭天神木象征天地中央许神,栗树或黄栗青枫树插于祭坛左右两边,左边象征天神“美”,右边象征地神“达”,中间插柏木象征许神“天舅”或中央君皇;在柏木后边插一根山白杨,作为顶灾杆,杆顶剖为四叉呈十字形,准备用来顶一个鸡蛋或一只鸡,作用是将一切天灾人祸顶回去(见前面祭祀规程内容)。第三,一律以猪为祭牲,大香炷、祭米、祭米箩“诺俄督”、祭祀专用酒等祭品和器具都基本相同,不可缺少。第四,在祭木下必安放神石,或称“董鲁石”,以象征董、塞二神,此为阳神、阴神,是纳西族信仰观念中最大、最重要之保护神,与古代中国的石主、社神具有同等重要的文化价值,是各地祭天坛上不可缺少的神圣之物。第五,都有主祭东巴主持祭仪,都必须念诵祭天东巴象形文经书。第六,除主祭

^① 戈阿干、陈烈、和开祥主编的纳西族东巴文学集成《祭天古歌》,民间文艺出版社,1990年版。

天地中央许神外,还必须祭祀祖先神,犹如古汉民族“祭天以祖配之”,但祖先神不等同于天地神,故祭天虽有祭祖内容,但祭天不等于祭祖,二者有联系,但不能等同亦不能代替,各有神祇系统。就按信仰观念、思维发展的规律而言,自然崇拜(包括天体、天象崇拜、动植物崇拜等)是原初的思维或最原始的信仰,这在母系氏族社会已发生(见本书前而几章论述),而祖先崇拜主要是父系社会的文化现象,这是社会历史发展到较晚期的原始宗教信仰。而祭天文化是以祭祀天神、地祇为核心的古老传统文化,但又必须包括祭祀祖先,天地崇拜、祖灵崇拜是祭天文化的两大系统,不能以祖灵崇拜代替天地崇拜,祭天并不是祭祖。天神与祖神分开不能等同,在我国周代已解决此问题,即使在商代,上帝虽有自然神同时也含有人格神(即祖先神)的双重文化因素,也不曾将二神完全划等号,也不曾把祭天与祭祖划等号,这种文化现象在东巴经中也说得明白。纳西族各地各祭天群体除主祭天地中央许神外,还要祭祀天上地下各类众多神祇,犹如古汉民族的祭祀“六宗”,即是祭祀“天宗三”、“地宗三”诸神祇;又有地祇“五祀”、山河、“五岳”、“四渎”之祀,这在纳西族的祭天礼仪中都有明确表现,这也是纳西族各祭天群体共有之特征,表现出祭天文化的丰富性和信仰观念的原始古朴及文化积淀的深沉。

这里值得探讨的还有一种文化现象,就是在各地、各群体的祭天坛上或在祭天礼仪中对神石的崇拜歌颂处于很重要的地位,证明其在纳西族的信仰观念里具有特殊的文化价值。此神石称为“董鲁神石”或“董神石”,在祭天细则中一再歌颂它,把它视为一切幸福、财富的象征和源泉,是最大的保护神、善神,有了它的庇护便可人畜两旺、财源不尽、无往而不胜。神石象征的是董神、塞神,即是阳神、阴神、男神、女神,是最大的两尊创世神、造物神。“董”在东巴经中是人类第一代祖先美利董阿普大神的简称;“塞”是女神、阴神勒琴塞阿祖的简称,一般董塞连称,所以还可称为“阴阳神”。

东巴象形文书写的神石形状下圆上尖,写作“”或作“”，又为“”，解释说：“石神也，画石之形，么西人(纳西人之古称谓一笔者)作法仪时，先树石为神。多巴等之门前，例有尖形石头列置在大门两侧，左右各一，此亦石神也。作石神之后，多取尖长近三角形者。”^①此石神之形与殷商甲骨文的“且”(祖)基本相同，“”均为祖先之义。甲骨文的“石”写作“”为倒三角形，“本义当为石，卜辞也用来指称用石块或石条制作的神祖牌位”^②；甲骨文的“土”，“卜辞用来指称上神和岳、河一样既是自然神，又是先祖神”^③。可见，甲骨文的土、石之神蕴含着自然崇拜和祖先崇拜的原始宗教观念，而且祖先崇拜又以男根崇拜为直接表形；三角形亦含有女阴崇拜的因素，纳西象形文与甲骨文表示的文化观念是相同的，文字符号从形到义也都一致，有明显的男根意识之形象化的表述，可见纳西族的石崇拜与祖先崇拜历史渊源深厚、观念古朴。东巴经中董塞神石所象征的董、塞二神即是阴、阳文化观念的诠释，与《易经·系辞》也是一致的，《系辞》表示“阳”的符号为“—”、“阴”为“--”，郭沫若认为：“阴阳很鲜明地可以看出是生殖崇拜的孑遗，画一以像男根，分而二以像女阴，由此演出男女，父母、阴阳、刚柔、天地的观念。”而且又有石祖、石柱之信仰，在殷商周时代及其以前就已产生。董神是阳神、男神、祖先神，塞神与之对应是阴神、女神，也是祖先神，阴阳二神为生殖崇拜，祖先崇拜之象征，此观念与古代中国一脉相承。所以纳西族祭天坛的神石之文化含义极其幽深，是祭天仪礼之必不可少的神圣之物，就不难理解了。此神石信仰观念不仅融合着祖先崇拜、生殖崇拜，还受到道家学说阴阳观念的影响、渗透，这一点也是普遍存在的现象。

① 李霖灿编著《摩些象形文字字典》，国立中央博物院，1944年刊印。

② 赵诚编著《甲骨文简明词典》，中华书局，1988年版。

③ 赵诚编著《甲骨文简明词典》，中华书局，1988年版。

(五)与祭天相关的几种祭仪和神祇

纳西族的祭天文化是一个自成系统的、完整的民族传统文化体系,祭天礼仪也包括了与之有关的其他祀神祭仪,如前面所展示的祭天礼仪的内容也说明了这一点。祭祀美、达、许(天、地、中央许神)诸神的同时,还必须祭祀祖先神和有关的天神、地祇诸神。天神、地祇的产生不是孤立的、单一的,与其他神祇自有盘根错节的网络,不少曲折有趣的神话传说故事在祭天坛上演绎出来,表现出事物相互联系的观点和矛盾对立统一的观点。往往在祭天礼仪举行之前、之后或其过程之中要举行几个其他的祀神祭仪,涉及到众多的神祇,这一点在“祭天细则”里也得到具体表现。如果不了解或忽略这一文化现象,那就不能反映纳西族祭天文化的全貌及其丰富性、完整性,这与古汉民族的祭天文化有着相似的发展规律和轨迹。与祭天礼仪相关的一些祭仪具体在何时举行,视各祭天群体的传统习惯而定,并无统一的定制。以下的几个祭仪各群体多有涉及,这些祭仪及其神祇,同样是纳西族祭天文化的有机组成部分,所以也加以介绍。这些与祭天相关的祭仪,有时在祭天活动中进行,有时也在其他时间举行。

羽布。即是祭祀祖先。“羽”意为祖先,“布”意为祭祀。丽江鲁甸的古许祭天群体在举行祭天仪式之前的除夕夜,先要为死去的亲人设一桌酒席祭奠之。其他时间一般在三月清明节、六月初一、七月中元令节祭祖,与其他民族的祭祖习俗差不多。有的地方分冬、夏两祭,称为“词本”、“塔布”,具体时间各村寨、各氏族或宗族略有差异。古代以氏族或宗族为单位集体祭祀,如同古汉民族的宗庙祭祀。后来多以单家独户行祭礼,由东巴或男性家长主祭。

祭礼方法与“祭天细则”所记录的基本相同,插祭木象征祖先神、安放董鲁神石等。还要在祭木羽布树下再插一块“课标”木牌画、一根“奇开柴”,上顶一个鸡蛋;供桌上除了摆一般的祭品外,还必须摆上一碗蜂蜜,相传纳西族远祖阿苏俄高勒和阿依高勒趣死后,一时找不到他们的尸体,最后是蜜蜂找到。为不忘蜜蜂之恩,后世祭祖必用蜂蜜,源于此传说。用于祭祖的祭品先要作生献,后作熟献,参祭者跪拜于羽布树前。此祭仪须念诵的东巴经书计有《羽班绍》(《诵祖先的来历》)、《母思逊》(降服冥间路途中的邪魔)、《羽好失》(为祖先祭献饮食)、《耳子命》(饮食的来历)等。东部方言区的摩梭人十月祭祖隆重,这是杀猪季节,要请祭司达巴念祭祖经,宴请客人,吹海螺,鸣枪,每个家族有祭祖牌位。祭仪在堂屋或院坝里举行,设供桌,插祭木,其下摆一个装有石头、泥巴块、核桃、山犁的盘子,意为怀念祖先采集野果的生活及养育之恩,放上土、石象征山川和土地,感谢大地的养育之恩。土石也有象征祖灵的含义,仍是石祖观念的体现,是土石崇拜与祖灵崇拜相结合的古老文化遗迹。供桌上再祭以盐、茶、三根猪肋巴、炒豆、火烧肉,表示追忆祖先古代的狩猎生活及生存环境的艰难;最后放上猪血、猪脑及猪内脏等适合老人吃的食品,以表孝敬之情。达巴念完祭祖经之后,借两名神祇的名义拆掉祭坛,认为不这样使祖先神会不悦而降鬼魔在这个达巴身上。还须把一枝祭木栗树枝压在房瓦上,撒上一些祭品,栗树枝的方向必须朝北方,表示不忘祖先从北方迁徙而来,不忘北方祖先发祥地。摩梭人的祭祖仪礼很古朴,不仅表现了古朴的民族风俗,其内隐的文化寓意也是深沉古老的。

津温布。即是祭村寨神,“津温”意为“村寨神”,各地纳西族在祭天仪式前后都要祭祀村寨神,除祭天时举行祭仪外,如遇风灾、雹灾或五谷长不好时也可祭祀之,时间多在六月头伏第一天。其观念与其他民族一样,村寨神信仰是变相的土地神信仰,保一方土地及其家宅的平安,人畜兴旺、五谷丰登等。此仪式还可分为“津

本布”、“津温布”、“多温布”等类型，“津本”、“津温”、“多温”均系自然崇拜中的自然神灵。一个村寨设一个祭坛，地点在村外高处小山坡上，由全村男人集体公祭；竖两棵祭木左边象征“津温”、右边象征“津本”；祭木下安放神石；吹两种不同音色的牛角号；必杀一头猪和一只猫作牲礼。相传“津”与“温”是由守护神牦牛和老虎带下人间的，用左右两棵祭木象征。还用一根竹竿，顶端系一块白绸布或麻布，插在祭坛中央，众人围着竹竿，合掌祈祷、焚香，并吟诵六字真言。最后喂食乌鸦。祭村寨神的东巴经书不少，主要有《蒙增》(宰祭猪)、《津温好失》(向津温神献食)、《津温初奇》(向津温神祈求风调雨顺)。

吾布。祭谷神，又称祭丰收神。“吾”系丰收神名，叫“那土斯亨迪”。中甸白地纳西族尤重祭祀此神，除在祭天活动期间必须祭祀外，一般在秋粮进仓的时候还要祭祀一次，有“荐新祭”的性质。各家单独行祭礼；可杀猪为牲，也可用一块肉代替牲礼。要在深夜里待全家吃喝尽欢后在仓库前设祭坛举行祭仪，在粮仓里插上一棵象征“吾神”的小树，放上神石，神石下压上白蒿枝。有的地方主祭东巴须事先爬上主人家的粮架顶端，手持一捆谷子，大声呼喊丰收神的名字，邀请他到主人家里来享用祭品，其词曰：

“谷神哟谷神！请保佑我们五谷丰登，让金黄的谷粒像大河流淌，溢满那一座座山谷……居住在高山上的谷神哟，请你降临到人间；居住在深谷的谷神哟，请你降临到我家，你降临到高高的粮架上，粮架上的谷捆像城堡；你降临到谷仓，仓里的粮食堆得像金山。……”

祭谷神的东巴经书有《吾增好失》等，民间口传的祭词还很多。《吾增好失》意为“祭献五谷神”。

诺布。即是祭畜神，诺系家畜之神。纳西语的“牲畜”称“能”，而“能”靠畜神“诺”保护，要得六畜兴旺必祭“诺神”。有的地方在

祭天时期要祭此神,或祭猎神。祭“诺神”忌用荤食,不能杀生,用麻子、糯米、米饭等素食作祭品。祭品装在一个簸箕里,搭一个象征性的粮架,架上挂少许麦穗、谷穗和牧草,放两副小枷链、一把刮板、一口小木槽,槽内装一点盐沫,以象征为羊子喂食盐水。用青松球象征羊子,象征性为这些“羊子”喂盐水。主祭人要模仿一阵羊子的“咩咩咩”叫声,并把“粮架”上的麦穗、谷穗等物卸下来,作打枷链的动作。用竹箩装上十八个从河边拣回来的干净石头,象征十八个诺神。民间传说“诺”神有十八个,要念诵请“诺”的经书,把它们全部请来,拣回来的十八个石头,表示已将诺神们请回家保佑家畜。诺布仪式所念的东巴经很多,主要有《诺班绍》(叙述畜神的来历)、《诺蒙增》(为畜神供献祭品)、《诺哥许》(用一只母鸡向诺神进行活祭)、《诺好失》(为畜神供祭素食)、《诺章主》(迎请六畜神)等。

东部方言区摩梭人称祭畜神为“古部”,进行祭礼时要用面团捏出各种家畜的偶像,再捏九个神象、九只像鹰的神鸟。然后放一盆清水、酥油、糖、茶、酒,再放一簸箕粮食,在粮食上面插上树枝,放一把刀,一根绳子,粮食以荞子为主。由达巴主祭,念完祈祝经后拆去祭坛上的树枝时,把这些树枝分发给参祭者,走出去后把这些树枝时,把这些树枝丢向东南西北方,意为畜神保佑四方家畜兴旺,不受野物伤害。

吉本布。即祭雷神,祭祀时间、地点、方法与“津温布”相似,有的祭天群体在祭天期间与其他神祇一起祭祀,祭寨神“津温”也祭祀雷神。相传雷神是一位骑白牦牛的凶神。东巴经中有五十个雷神,形象各异。祭天经书《吉本布》中的雷神叫科督班兹,位居天神之左边,男性神,乘骑白尾的巨龙,身着能喷射火光的衣服,脚穿光灿夺目的火鞋,祭天词曰:

“他从美古托地方(雷神的居住地)走下来,来到堆本希地方。他出现在高山之巅,能把树上的青枝劈下;他出

现在深山谷地，能把地上的土层掀翻，“能摧毁九十座仇敌的村落，能扫荡七十座仇者的营寨。”“人们不敢错砍雷神的树”，“不敢错舀雷神的水。”

雷神之妻是电神，叫拉莱堆兹命女神，她的坐骑是一匹白骏马，她的形象、性质特征、功能、威力与雷神相同。

什日舍。即是祭龙王。“什日”意为“龙王”，“舍”意即“祭祀”。丽江鲁甸一带的祭天群体极重视祭“什日”，祭天前要先祭“什日”神。相传纳

西族分为“什日”的人与“三多”的人两类，其观念认为“三多”是保护神，而什日则专司保护“三多”之职，所以祭祀“什日”与“三多”同时进行。系“什日”的人先祭“什日”，系“三多”的人则顺序相反。鲁甸的纳西人首先祭“什日”，而后祭“三多”，证明他们自认是“什日”类的纳西人。其他地方一般在农历年初一祭“什日”，各家单独行家祭礼，在家院天井中央设供桌为坛，供八碗祭品；到祭“什日”时须供十二碗，相传什日神有十二个，故必须用十二碗祭品。祭祀方法与“祭天细则”所记差不多，也要“打醋汤”驱邪、点灯焚纸、行贝卜，但数贝词必须用纳西语，而祭词忌用纳西语，必须改用白族语念诵。相传，“三多”原是藏族人（神），是纳西族“木天王”（指木氏土司）的一位大将，在一次战斗后，由一个叫阿布戛定的丽江九河白族牧羊人把“三多”背到玉龙山下来，所以为纪念感谢这位白族牧羊人的救命之恩，行祭时念祭词必须用白族语。行贝卜时，



东巴画中的天界大神——雷神



纳西族的龙神——“苏类”

“三多”吉于白卦，“什日”吉于黑卦。祭龙王分大祭龙王和小祭龙王，所念经书很多，仅大祭龙王的经书就有二十八种，共计三百六十三册，而《什日舍》经书只一卷，是用东巴象形文书写的白语经书。从这个祭仪反映了纳西族、白族、藏族在历史上的民族关系及相互间民族文化的交流、融合。

三多舍。就是祭祀三多，此仪俗在丽江纳西族地区极盛行，视为纳西族的保护神，笃信至诚。除了在大年三十夜或正月初一祭祀外（与“什日”同时祭祀），主要在农历二月初八的

属羊日祭祀。凡纳西人所居之地均有“三多”庙宇，内塑其神像，这些地区无不举行大规模的祭祀活动，形成民族盛会，全家盛装前往，赛马、歌舞、野炊，兼有春游的性质，故热闹异常。其间兼举行“见丹节”和牧童会，更为祭祀“三多”增添节日的气氛。“见丹节”是纳西妇女结伴野餐、赏花、踏青、歌舞娱乐之集会，与“三多”结合在一起，渐渐形成规模盛大的三多节，“三多”神庙的香火之旺超过任何其他庙宇。其后正式把二月八定为纳西族民族传统节日，赋予这个宗教节日以新的时代内容，但崇拜信仰民族保护神“三多”是其核心。

“三多舍”在纳西人中历史悠久，影响极大，自古以来丽江一带的纳西人自称“三多若”，即“三多人”。历史上藏族称纳西人为“三贱娃”，即“三多人”；称纳西人聚居的丽江为“三贱”，即“三多”。在

西藏的纳西人每年八月要举行“三多舍”。清代拉萨就建有“三多”庙宇,内有塑像,祭祀不断。在唐代的南诏时代(唐代云南最大的地方政权,内含多种民族,主要以藏族、白族为主,纳西族在其早期有一定的势力范围),丽江境内的玉龙山被封为北岳,山麓有北岳庙,上有“恩溥三多”之匾额,内为三多塑像,历代受纳西人顶拜崇拜,过去凡出征作战、远行之时都要祭祀,祈祷“三多神”保平安、赐吉祥。“三多神”为一身穿白色盔甲、手持白矛、骑一白色骏马的战神形象。

素库。即迎请家神,“素”意即家神。此祭仪与祭祖先神有区别,二者不能等同,家神属守护神,祖先神受其保护。祭天期间须迎请家神,即是在农历正月间春祭大祭天时期进行祭祀。一般晚上在灶前设坛行祭,灶前设供桌,铺青松毛,备一“素督”箩,内装素董鲁神石,石下垫蒿枝和杜鹃枝;竖一棵黄栌青枫象征家神,立一家神的青柏木塔和一根松树家神桥,供上酥油、酒、茶,点灯焚香,不杀猪,用一块肉供祭即可。接着除秽、焚青香、举行生献牺牲、献饭、点圣油等仪式。白地纳西人的“素库”仪式极隆重,除祭天时期祭祀外,每年冬季杀猪也要迎请一次家神;六月又要迎请一次,杀一只公羊为牲礼,杀之前要让羊在灶房跑几圈,让它睡下又起来,为公羊“化梦”,念迎家神的专用东巴经书。宰杀公羊后,用其肚肠等卜算吉凶祸福。素库类经书很多,主要有《巴玛土本》,意为向家神报告家中的畜、财产,以求保护;《素章主》,主要内容是呼唤富裕神降临家中;《尼章》,向家神报告家中娶了新媳妇,她已成为这个家庭中的一员,求家神庇护她,赐以平安幸福等。

嘎布。即为祭战神、也称“戛茨”,白地祭天群体祭天时必须举行祭战神的仪式,称为“戛溢礼”,是整个祭天活动的高潮部分。其他群体的祭天礼中所进行的打靶射箭活动,其实质也是具有祭战神、胜利神性质,只是称呼表现形式有区别而已。战神也称胜利神,由东巴主祭,其他时间行祭仪的地点,一般选在水边设坛,祭场



东巴经中的优玛战神

内竖一棵松树象征“嘎神”，再竖一嘎神的塔。嘎神树削去一块皮，把祭牲公鸡的血涂抹其上，树上挂两面旗帜；塔状祭木要砍出九节塔台，相传仇敌有九个。把公鸡头割下，敷上面、油，系在一根竹竿上，插在塔状祭木旁边，象征嘎神战胜仇敌而对其施行的惩罚。两只鸡腿煮熟由东巴进行鸡骨卜。参祭者回到家时，用一块猪油往家院的门窗、柱头和牛马额头上抹一下，表示战神已请回家。已卜算过的鸡骨，不论吉凶，都要挂到正房的柱头上。“嘎布”类东巴经书主要有《剧嘎茨》，

主要叙述象征嘎神的祭木及献上活公鸡的内容；《嘎班绍》，叙述战神的来历；《嘎蒙增》，讲宰杀公鸡献牲的内容；《嘎好失》，讲述向嘎神献饭食，即熟献礼；《巴玛巴》，意为数点出征兵马；《嘎章》是讲述祈求战神保佑胜利的内容。过去在出征前要祭祀嘎神，后来的祭祀则是对过去战争的追忆和对英雄祖先的缅怀，从一个侧面折射出纳西民族在其崛起形成的过程中所走过的艰难曲折的道路，也反映了纳西族奋斗不止、自强不息的民族传统精神。

左舍。是祭灶神之称，“左”意即灶神，“左舍”也可称为祭火塘神。“祭天细则”也记载了祭灶神的仪式内容。祭天期间必祭之。大年初一在各家天井里设坛祭完“什日”、“三多”之后，接着就祭灶神，在灶台前行祭，用五碗米饭按东南西北中五方围着灶台摆好，点灯，焚香，念东巴经《左舍》一卷，由男性家长主祭。民间祭灶神

的祭词很多,除东巴会念诵外,其他主祭者一般也会念诵,中甸县白地有一段祭词云:

火塘灶上有三块锅庄石,它们是姐妹三人,火塘上方的那个火口,是神灵居住的地方。锅庄石下埋五宝,五宝、五香、五药、五线都齐了。火塘下方的那个火口,是属于祖先居住的地方,男子在此献祭祖先,祖先顺心惬意了。火塘西边的那个地方,是属于“短鬼”的地方,凶死鬼住在这黑暗的地方,愿火塘神镇住这鬼地。锅石三姐妹在火塘上立稳了。火塘五姐妹,火塘神五兄妹……愿火塘灶的火长燃不灭,愿火塘灶边有吃不完的米粮,愿火塘神长寿无疆……愿火塘灶上的火永不熄灭,愿火塘灶上的水永不干涸。

祭词中的所谓“五宝、五香、五药、五线”是指埋于砌好的新火塘中心的各五样东西,把这些东西装进一个土碗内,再把这个土碗放进火塘中心,在上面盖上石板和泥土,这个装有各种宝物的土碗称为“火塘心脏”,视为火塘的灵魂。碗内放进的一般是苞谷、稻、麦、银屑、玉、绿松石、瓜子、松子,五种颜色的线,五种植物,檀香、柏香等物,俗称埋五宝等。

摩梭人称祭灶神为祭火神、祭锅庄石,他们视锅庄或火塘为家庭的中心和象征,极为神圣,信之为神,有诸多禁忌,除过年过节要祭火塘神外,祭天、祭山、和新房落成之时安锅庄(即火塘)必须祭祀之,民间俗称为“接火”。届时须请达巴念达巴口诵经,选两个属相跟当天的时辰相符合的男女,女的背一桶清泉水,向新房洒去;男的拿着火把满屋挥舞。再在一个土罐里装上火镰、打火石、火种、银元和五谷粮种,土罐外画有神马、日月、星辰图案,然后把它埋在火塘正中心,此即谓传火种、“接火”。仪式完毕后,主人家请客祝贺新房落房。摩梭人中有不少关于火与火塘的祝颂词,在新

房落成第一次点火塘火的时候,要请达巴念诵以下这段生火仪式(即祭火神、火塘神)中的祝颂词:

格姆女神创造了人类和万物,女神给摩梭人带来了幸福。今天我盖了女神庇佑的新居,是吉祥如意的木楞房。用了两根柱、九十根楞条、五百根椽子、九百块滑板。感谢乡亲们的帮助,感谢客人们的资助。门后安上聚财宝的柜子,有银牦牛、金老虎、花孔雀、玉狮子守护。请来玉青蛙挑水,请来金骡子推磨,还请女神送来了火种。我把女神赐的火种点燃在火塘,用它照明、取暖。今后一年三百六十七天,火永远不会熄灭,永远用不完!

此仪式的祭祀对象是灶神、火塘神,表现了原始自然崇拜中的火崇拜,在纳西族的“左舍”仪式中这一信仰崇拜观念得以生动、形象的表现,对火这一自然现象、自然物的神化过程正是火神,灶神产生的过程,表现出人类童年时代的原始神话思维。因火对人类的生存、发展关系重大,在生产、生活的实践中对火的价值认识,将它奉之如神,在祭天界诸神、地祇诸神时必祭祀它。

斯布吐。即为西部方言区的摩梭人祭祀山神的祭仪,往往祭天时也同时祭山神,足见山神在他们的生活中、信仰观念里地位十分重要。此仪一般在秋后庆丰收、喜添人丁或牲畜时举行,以感谢这位地祇大神的恩惠。达巴主祭,祭坛设在家院里,摆一供桌,点上酥油灯,放一碗酒、一碗茶、两瓶花;供桌下放一盆粮食;达巴面前放一盆拌和着牛羊奶的净水,念经时用树枝蘸了净水洒向四方。还得准备一班“乐队”,乐器主要有海螺号、手摇铃、大鼓、铙锣、拨浪鼓等。达巴所念诵的口诵经内容开始是赞美生活好、祭品丰盛之类,接着是请众山神降临,以念诵转为唱诵,每唱诵完一节,坐在一旁的“乐队”便奏一次乐。祭天祭山的同时也祭畜神、地神等,祭词中念到的山神名因居住地周围的山不同而不同,永宁泸沽湖附

近的祭山神就必须念到格姆女神山,赞颂女神山给永宁摩梭人带来的吉祥幸福、五谷丰收等。

苏湊古。又可称为“苏古”,即为祭龙王,与“什日舍”有区别,“什日”虽也是龙王,但是它为广义的保护神,而“苏古”,“苏湊古”主要是祭祀水神,故“苏”的主要神性是水神。苏的全名是“苏美纳布”,在东巴经金翅大鹏神鸟斗恶龙的传说故事里,说在远古时代苏类与人类是同父异母的兄弟,长大分家财产分配不均,苏将父辈留下的宝物占为己有,并把土地、山川、河流、树木、村寨全部占去,只给人类留下马蹄大的一点住地,于是人类与苏就发生了矛盾斗争。苏作祟于人类,人类为了求生存与苏进行斗争。苏带着宝物躲进美利达吉神海里。人类没有河流、山川、树木、村寨等苦不堪言,无法生活下去,于是就去天上请来丁巴什罗大神主持公道。丁巴什罗叫他的坐骑大鹏神鸟休曲去到米利达吉神海,把苏类的头目苏美纳布从美利达吉神海中抓上来,苏美纳布的形象是一条恶龙(即一条大蛇),休曲神鸟把它拴在居那若罗神山上审问,大神丁巴什罗出来调解,苏与人双方订下条约:人的村寨不够住可以搬到山林中居住;田地不够种可以上山开荒,但人们不能乱砍伐苏的山林,不能滥捕杀苏的飞禽走兽及蛙蛇等动物。苏在春天里要住在高山牧场里;夏天要住在美利达吉神海里;秋天要住在若罗达吉河里,而且规定人们要定时祭送礼物给苏,双方发誓永远和好互不侵犯,苏不再与人类作对而降灾害到人间。以上是人类与苏对立统一的关系。在东巴象形文里苏的形象是蛙头、人身、鱼鳞、蛇尾,其为人身,寓与人是同父异母兄弟;头尾从水从陆,但其主要神性为水神。中国古代把雨神也崇奉为龙神,所以这里的“苏”也有雨神的因素,雨水在现实生活中也总是连在一起相提并论的,所以这里把“苏”视为雨神水神也无不可,但总的是龙神,因为他主要居住、生活在江河、大海中,从东巴经所讲述到的内容看,“苏”是一个“大家族”,有天上、地下、大江、小河、水塘、岩石的苏;有大树上、森林



东巴文中的纳西龙
(戈阿干绘)

里的苏；有东方白身白面、南方绿身绿面、西方黑身黑面、北方黄身面、中央花身花面的苏；有飞禽走兽类的苏；有水生类的苏^①。故苏类是主宰着天地、山川、河流、林木、飞禽走兽、蛙蛇鱼类、矿石等的大神，这正是龙神的神性功能之写照，象征着自然界，它又是与人类血脉相连的亲兄弟”，寓含人类与大自然密不可分的关系。根据东巴经所载，“苏”还具有道德属性，有善恶之分，这一点也与古汉民族关于龙的观念相同，合于人类利益，风调雨顺、造福人类万物的就是善的，相反，祸害生灵、降灾于世的就是恶的，称之为恶龙、恶苏，被大鹏神鸟休曲捆在居那若罗神山上惩治的正是作祟于人类的恶苏、恶龙。而人类的生命、生存是离不开大自然的，尤其水是生命

之源。正如东巴经《休曲术埃》所说：没有苏（大自然的象征），“美利达吉海就会干枯，居那若罗山就会倒塌，镇净鲁美石就会爆炸，人们将会喝不到水而死去，生角的家畜会因口干而吃不下草，生翅的家禽因口渴而吃不下谷粒，山头的树木将枯干，山谷里的水将枯竭……”可见“苏”对整个生命世界何等重要。为了自身的生存发展，也为了获得改造世界、创造世界的客观条件，人类必须与苏、与大自然和谐相处，与苏保持亲密关系，和睦相处，友好往来。将其

^① 东巴经《苏酷》，即迎请所有的苏类。载《云南民俗》第8期。

请到家里,相待如贵宾,亲密无间地让苏在家中过夜,谈心叙旧,因为人与苏本是同父异母的亲兄弟——这就是祭苏、祭龙的文化心理。

丽江六区鸣音一带的祭天群体极其重视“苏古”祭仪,“古”是一个很少用到的纳西语中的古字,其本义为和睦相处、友好往来,在这里转义为祭,或祭的目的,祭苏就是与苏神、龙神友好往来,和谐相处,人的心灵与大自然苏的神灵在祭坛上相交相融、互相沟通,把人的感情、愿望传达给神灵,希望“苏”不要降灾害到人间,以求得风调雨顺、五谷丰登、人畜两旺、安宁康泰。“普督”祭天群体的祭天仪式活动中必须有祭苏的内容,其他时间的“苏古”活动有规定,一般在农历二月上旬的属龙日和蛇日全村公祭;祭祀场地选在全村人共用的饮水源头;有专门的东巴主祭,由占卜羊肩胛骨决定,有专门的主祭助手;每年轮流一户做值事,当值户要酿制一缸黄酒,还要制作用于祭祀的木牌、准备酥油、牛羊奶、稻谷、荞谷爆花、油煎麦面粑粑、糯米饭、柴火等,还要准备一只黑色祭羊和一公一母两只鸡。祭祀活动历时三天,所需费用参祭者承担。祭仪繁冗复杂,所念诵的东巴经书也极多,现从简而叙。

第一天设置祭坛。祭坛的设置也颇复杂,分神坛(在上北方)苏坛(在中间)、秽鬼寨(在下方)三部分。神坛主要悬挂东巴经中的五位大神的神像画幛及大鹏神鸟、丁巴什罗大神及众位战神的画幛;坛内左边放一簸箕,内摆家神用的铁铧和面偶神像等;右边红铜锅里装麦子,其上放丁巴什罗大神、大鹏神鸟及各类战神的面塑神像,再放上酒、茶、酥油和面粉,放上专为神箭除秽的净水壶和插上刀箭。苏坛内铺草和土块,插九张彩绘苏像的木牌画和七张无画木牌,围着土块一圈儿插上,圈前插彩绘木牌门一苏门,苏门两边安上神石,用一幅白麻布将一圈木牌围起来。被围起来的木牌正中央插一个木塔和一张画有“五宝”的木牌,所有插上的木牌旁边各插一枝青柏和青竹,放一团白羊毛,以表示各不相同的、众



纳西族的尤神——“苏类”

(戈阿干绘)

多的苏类。木塔旁放一盏酥油灯,灯前放上面塑苏类里多构多以及面塑青蛙、小蛇、蛋和粑粑各九个,以及九碗糯米饭,还有一盆牛羊奶,泡上花朵于其内。放一把铜销和一盆爆谷花在苏门前。一张画有猛厄鬼(妖鬼)的木牌插在苏坛下面,在此木牌画放一堆烧羊骨、一个鸡蛋、一碗苦荞爆花。画有恶苏的木牌共九张插在猛厄鬼木牌下方,恶苏木牌前放一面塑恶苏偶像,像前放九根长刺,再插四张画有苏门卫像的木牌,意为苏的门卫,木牌前放奶水、苦荞爆花各一碗。这是一个独立开的恶苏寨(坛)。苏寨

(坛)是整个祭场主要的部分,以上的这番布置表示有众多的苏类,以道德属性而论,又分为善苏与恶苏两大类,因而人们对它们的态度也不相同,从供献的祭品的不同也表现了这一点。这个苏坛(寨)的善、恶两部分表现了东巴经中关于苏类的基本内容和纳西先民对苏的基本认识,是对于苏类,对于大自然物质世界的基本表述,也是苏类在其精神世界——信仰观念中的袒露,再通过接下来的“祭”,就把人类与苏类的关系,无论是外显的或内隐的物质世界或精神世界都具体地揭示出来——还得“营造”一个秽鬼寨(坛),主要有九个共三行无手的木偶,在其前放一个有手木偶,这个木偶前要横立一头秽鬼犏牛和一只秽鬼马等,这些木偶均是象征大大小小的秽鬼。秽鬼寨也要设四方大门框,意为活人门。门两边放



用于祭“苏类”龙神的木牌

上神石。一根拴有九束火把的草绳挂在门楣上；九道秽鬼门内放进黑水、绿水、黄水、红水、白水，以象征秽水，寨内再插上一棵象征秽鬼的细叶杨柳树，树下放三块石头，架一块有水泡木炭的陶片。这番布置也表现了人与秽鬼的

关系。几乎所有祭祀神灵的祭仪，首先要进行的就是除秽魂，举行驱秽鬼的仪式，说明秽鬼与神，与人从来是“势不两立”的，这是善与恶的斗争之具象化表现。对秽鬼也行祭，不是敬祭而是攘祭，求消灾除邪，祈求吉祥平安。以上所有内容在祭祀过程中东巴经都会讲得很明白，为何这样布置祭坛也讲得很清楚。祭场中“表演”的每样“道具”都有它的用处和文化含义，与东巴经的叙述相印证。

第二天进入祭祀场地祭苏。主祭东巴和全村人众早上集中，进入祭祀场地，首先举行除秽仪式。东巴带上法器和全部经书，并头戴五佛冠，全身披挂。助手烧香点灯，燃起除秽火把，开始除秽仪式。东巴念诵大量关于秽气产生的原因，请求各种战神为人们摧毁秽鬼寨等内容的经书；有的经书叙述战神杀秽鬼宝剑之来历、除秽和洗秽水的来历等等。除秽结束，参祭者就地午餐。之后迎接苏类的仪式开始，苏坛内一片灯火，香烟缭绕，东巴念诵东巴经迎请所有苏类和与人类有关的神祇，把天上、地下、江河、山林、四面八方所有的苏类，飞的、走的、游的苏类统统邀请到苏寨（坛）来接受人们的祭祀。最重要的经书是《休曲苏埃》，这是叙述苏类与

人类争斗的起因和经过以及最后的结果——双方发誓永远和好，和平共处。接着把恶龙苏美那布的木牌画、一碗奶水和一条面偶蛇送到祭坛(苏寨)外，即送走恶苏、恶龙，意为结束了人类与苏类的斗争。接着念诵大量人与猛妖斗争的故事，以及牺牲鸡的来历、祭祀木牌的来历等。重要的经书是《高勒趣俄什》，叙述人类祖先到山上捕杀了獐子、麂子、马鹿等动物，侵犯了苏的利益而受到处罚，其后人类祖先为苏做了好事，表示不再乱砍乱伐，不再捕杀山上的动物而得到苏的谅解，人类又可以牧猎农耕。这里表达的意思十分明确，人类如何处理好与苏(大自然)的关系从而获得有益的生存环境，这在今天也是具有启迪意义的。仪式最后“送恶苏回去”，即把画有恶苏的木牌送到祭场外，把苏的门卫也送走，接着让迎请来的苏类安静入睡，拿锁锁上苏寨门，让它们“吃饱喝足”，好好安心过夜、休息。表示人类与苏类友好相处，待苏如“贵宾”。

第三天，唤醒苏类起床，敲锣打鼓、吹响海螺号、东巴摇响法器，打开苏寨门锁，男女青年每人点三炷香跪在苏坛前，这时点上香火、油灯。其余的人面对苏坛敲锣、欢呼、摇板铃、吹木叶、竹笛和麦管笛，在喜气洋洋的欢乐气氛中，东巴念诵东巴经，主要内容是与苏和好，向苏求福禄等。这表达了人类与苏友好往来、和睦相处的美好愿望。这时再念诵鸡的来历，把五色穗子拴在公鸡的红冠上，表示牲畜得到苏的庇护而无病无灾，六畜兴旺。最后将苏类送到它们居住的地方，如送客人归去，东巴用酥油面粉在每个人的额头上抹一抹，祝吉祥如意，整个“苏古”仪式结束。整个祭仪不杀生，不见血迹，因为血迹要污染大地，动物都属于苏类的，人类对苏作过保证，不乱捕杀动物，所以祭苏禁杀生作祭品。不能用有异味的食品，诸如葱、蒜、芫荽等，也禁喝酒，这些都是苏所不喜欢的东西。祭祀音乐所用法器不能有手摇鼓、扁鼓、牦牛角号，因这几样法器均属战鼓类，作用是激励斗志、战场助威或威胁魔鬼、驱除邪恶，与苏求得和睦的气氛是相悖的，故不能使用这几种法器或乐

器。祭祀时不能高声喧哗,而要和气、欢乐,造成与苏友好和睦的气氛,使苏类高兴愉悦,才能求得它们不降灾祸于人类而造福人类万物^①。祭苏所念诵的东巴经书极多,共有四大类五十多卷。













祭苏也可单家独户自行祭祀,祭仪虽不如鸣音一带那样繁复、盛大、隆重,但基本原则是共同的,必须遵守,例如不杀生、不见血腥,必用素食作祭品等;第一天晚上同样要把苏类邀请到家中“过夜”,必须关好大门让苏安静休息,不要受惊吓;在祭坛上同样要放一具家神用的犁铧,抹少许酥油;第二天早晨要把苏类唤醒,接受人们的祭拜;要念大量的关于苏类的东巴经书,诸如向龙王招魂,开龙门经、邀请龙王降临、龙王的出处来历、向龙王献药等,这些内容是少不了的。

(六)主要祭祀的神祇及其文化价值

纳西族祭天仪礼中所祭祀的神祇,前面的祭仪中已有所涉及,但重点在讨论祭仪本身的程序、内容及其种类,对所祀诸神祇没有作更多的讨论,而所祀神祇又是所有祭仪的核心,更是祭天文化的精神实质所在,所以,有必要进一步探讨,以便更深入、全面地认识、了解纳西族祭天文化的风貌及其深层内蕴。

天神。如前所述,在各个民族的祭天坛上,天神都是主要的祭祀对象,在纳西族的祭天坛上,更不例外。纳西语称天神为“美”,根据东巴象形文记载,“美”既是天体自然崇拜的实体,又是神灵崇拜对象,是自然神,也是人格神,有丰富的神迹,有道德属性,也有自然属性与社会属性,他可以造福于人类,也可降灾祸使人类遭殃

^① 《云南民俗》第8期,云南民协编。

受难,例如天神就曾因为人类实行兄妹血缘群婚秽气冲天,因而触怒天神,就发洪水淹没人类而使人类遭灭绝之灾。如此等等,这是对天神“美”的基本属性的“评价”或认识。纳西先民是如何认识天和天神的呢?如何将“天”作为神灵崇拜的呢?这一崇拜的信仰观念或哲学思考的具体思想内容又如何?这些问题在东巴象形文经书中可以寻找答案。关于天、天神的内容,东巴象形文有不少记载,象形文的“天”写作“、、”,这是天体崇拜实体的天,自然物质的“天”,这种写法“又像天上有日月星辰轨道之形,鲁甸一带之巫师有时将此字读为 MLU—ISWAJ,乃天高意也”。^① 其他还写作“”,“意为天上放事端下来,么些人(纳西人之古称谓)以为人间之是非争执有系天上放下者,画一石自天而下,此即起事端之石也,在退口舌是非经典中有文详述此石引起争端之始末”。^②  此字意为天赐给人三份福分;“”,此字意为天上出太阳,天晴。“”,此字意为天狗下降人间带来祸患;“”,意为星宿众多,布满天空。四时季节也与天有关系,春、夏、秋、冬的象形文分别写作:“、、、”,“春季的天下画的横线表示风,因云南春天为风季,眼睛使人易于联想;夏季的天下为雨字,云南夏季为雨季,故以雨为季节标识;秋季的天下画一朵花,意为植物茂盛;冬季的天下为雪字,为冬季的标志,也可视为下雪。”^③ 从以上象形文所表达的意思可以证明,古代纳西先民对天的认识主要有这样几层意思:天是高远的,在人之上;天上有日月星辰运行;天决定气候节令,故有四季之分及气候季节的变化;天可以赐给人以福泽,也可以降灾祸到人间,即是天可以决定人类的命运祸福,这是天意、天志思想意识的萌芽。这是自然崇拜与神灵

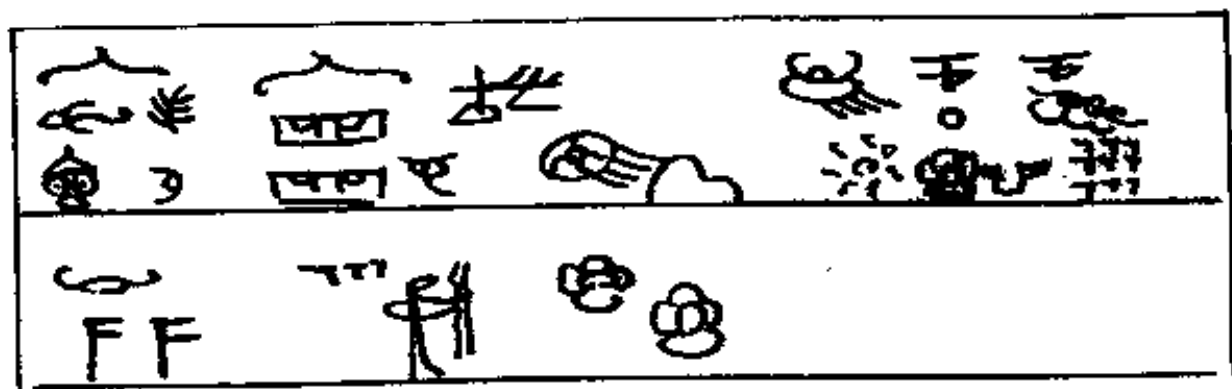
① 李霖灿编著《麽些象形文字字典》,国立中央博物院,1944年刊印。

② 李霖灿编著《麽些象形文字字典》,国立中央博物院,1944年刊印。

③ 李霖灿编著《麽些象形文字字典》,国立中央博物院,1944年刊印。

崇拜相结合的天,既是神灵信仰中的天神,也是自然崇拜中的物质自然天体。在祭天坛上,“天”被神格化、人格化,其象征寓体是左边插的黄栗青枫木,是原始神话思维、原始宗教观念中的天神,是至尊之大神,不仅有神格形象,且赋予了人的情感、道德、智慧以及创造性和超凡的神力、神威。这位天神还与人类有血脉相连的关系而成为人类来源的原型始祖,是神创人类万物说的核心,成为天上人间的大主宰。在象形文东巴经典里记载着他生动有趣的神话故事,有丰富的神迹,甚至具有半人半神的性格特征,与纳西族成为“一家”,成为古代纳西族创造民族历史文化的“文化英雄”。他的生动有趣的神话传说与人类、与古代纳西社会有着种种瓜葛,寓含着天人相通、相连、相合而又对立的哲学思想和原始的天道观,整个祭天活动都是围绕着这种对立统一的天人关系而进行展演的,直至近现代,纳西族还认为自己是“美布若”,是祭天的子民,是天的儿子,“天人合一”的关系已渗透到民族意识、传统文化之中,这个问题表现是多方面的,随后再论。

这位天神在东巴象形文经书里叫遮劳阿普,是纳西族创世神话和东巴教中的最高神,至上神,又是纳西族民族神祇谱系中的主神,还有一个称呼叫“斯布班羽”。有一段象形文祭天词具体描写这位天神,这段象形文如下:



汉译文为:

从高处首先出现斯布班羽的天,

这天是能遮盖整个大地的天，
 这天是像一顶斗笠高悬在上边的天，
 这天是空旷而透亮的天，
 这天是有着阳面和阴面的天，
 这天是铺着九层云锦的天，
 这天是闪烁着大颗亮星的天，
 这天是早起太阳暖照大地的天，
 这天是晚间月光照亮大地的天，
 这天是遮劳阿普的天，
 这天是身材十分魁梧的天，
 这天是两肩宽阔匀称的天，
 这天是衣冠齐整的天。^①

这段祭天词的内容传达了古代纳西人对天、天神的基本认识或基本观点，总的思想观念是人格化了的天神。

对天的人格化、神格化，在其他的大量的祭天词里有具体的神迹证明，主要的内容是：他是纳西族民族祖先神崇仁利恩（又称“查热利恩”）的岳父，女始祖翠红葆白的父亲，对于人类他是功过集于一身的大神，其主要职司是主宰人类和万物的命运。对于这位“天父”，在古代纳西人眼里“作对”的时候多，主要表现在阻挠崇仁利恩与女儿翠红葆白的婚姻。人祖神崇仁利恩为了繁衍子孙后代找配偶，上天向天父天母提出娶天女为妻，遭到天神百般刁难，要他一昼夜播完九十九片地的种子；一昼夜砍伐九十九片森林；一昼夜烧完砍下的九十九片森林的树木；要他捉杀岩羊，取回三滴虎奶，企图让崇仁利恩坠岩身亡而达到破坏婚姻的目的。但是，在天女翠红葆白的帮助下，崇仁利恩都全部顺利完成天神提出的几件难

^① 戈阿干书写并翻译象形文。后面的“地神”“中央译神”的象形文书写和翻译同此。

事,天神只好勉强同意女儿与崇仁利恩的婚事,二人双双回到人间。二位始祖神从天上回到人间,向天神求助生活与生育,天神又从中作梗,刁难人类。人类始祖离开天上回人间时,天父天母送了许多礼物给他们,有虎皮衣、本吉帽、铠甲、宝剑、金银裙裤;良马耕牛;善于诵经的东巴、善于卜算的卜师;还送有三个男仆、三个女仆;还向他们打开了华神门(主人类生殖繁衍之神门),又打开了“尼门”(让人类生养男儿的神门)和“俄门”(让人类生养女儿的神门);还送了许多畜群和五谷粮种。但是,惟独不送给人类家猫和蔓菁种,人祖神就想办法偷走这两样东西,于是天神生气,从此让家猫在夜里叫得让人睡不宁,让蔓菁长得个儿大沉如石头,而一煮便成一泡水;使人们种庄稼得不到好收成。又惩罚夫妻二人长期不能生育,其后他们向天父天母请教生育之方和造化大地的秘诀,可天神不肯泄露天机,他们只好派使者上天去打听。动物神白蝙蝠和灰犬受人祖之托,架上银梯即天梯上天偷听天父天母说话,终于帮助人类偷听到繁衍生殖的秘诀。原来天母说他们“在冬天的三个月里不会祭天,在春日的三个月里不会祭地”,因为,“太阳的光芒由天神来主宰,太阳哪怕照耀着大地,地上却没有温热的暖气,祭天的仪式要在地上举行,他们不会祭祀,天神无从感应”,所以他们不会生养儿女。又因为“他们不懂得生孕之方,也不会生养儿女,天神说他们作为一个家里的男子,不会将自己的身子盖在上方,作为这个家庭里的女子,也不会把自己的身子铺在下方,不会用空心的大麻株杆,搭置一座男女之间顺心的桥”。根据纳西族东巴的口传,说崇仁利恩和翠红葆白还没有学会正常的性交,因翠红葆白是天女,他们行的是“天盖地”的“规矩”,结果长期不能生育,所谓“空心大麻株杆”,是象征男性生殖器,“麻杆搭桥”比喻男女交媾。两位动物神将听到的“秘密”全部告诉了二位人祖神。崇仁利恩与翠红葆白遵从天父天母的愿望,“在这年冬天的三个月里举行了第一次庄重的祭天大典,在这年春日的三个月里举行了第一次



纳西族的生殖崇拜

隆重的祭地仪式”；在生殖的方法上也听从了天神的“教诲”，他们便生下了三个儿子。可是三个儿子“有嘴不会说话，有耳朵不会听辨声音，有手杆不会伸向女人，鸡叫了也不知道何时何辰。”他们又向天父天母求教造化大地万物的秘诀，仍遭拒绝，他们又请使者上天探听。原来他们虽按时举行了祭祀天地的仪式，但祭礼并不完善，不完全符合天神的要求。天神责备他们“没有学会用公鸡作牺牲，替生的羊子还没有断气时，他们没有学会先向天神撒一把祭米”。于是人祖神学会进

一步完善祭天礼，按天神意愿办事，把祭米撒向天空，用大公鸡作牺牲，为天神、地神替生放生，进一步让天神、地神知道自己的愿望，让神灵得到“感应”。最后天神赐予了人类聪明智慧，三个儿子会说话了，说出三种语言，分别成为藏族、白族、纳西族的祖先，从此各民族共同生活在大地上，子孙后代兴旺发达起来。

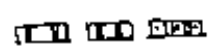










从以上内容可以看出古纳西族在天人关系上的千丝万缕的联系，将自身的命运与天地大神紧密而又亲密地连结在一起，与天地有着极其生动的亲和感。诚然，这期间也有矛盾、斗争，曲曲折折、磕磕碰碰的事还真不少。重要的还不在于发生了这些天与人之间的事，而在于这些事隐含着的观念、思想。自人类有生以来，最重要、最重大的问题，莫过于生存、生命的维系，莫过于种的传延，即人类自身的生存与发展。人类社会初期，在人的感性意识中，始终有人的自我意识因素存在，即有人性觉醒的发生、发展，在劳动、生活和社会关系中，在人与天、天神(大自然)的关系中，人性的

成长、自我意识因素都会得到越来越强烈的表现,从而成为推动社会和人类自身发展的动力,这是人类社会共有的属性。这里强调的是天性与美好人性的相合,即是天道与人道的相合,强调的是人与天神的关系应该以“和为贵”,这一神格所隐含的观念或思想,是与中国古代的天道观相一致的。这样认识天与人的关系是由古代社会低下的物质创造水平和精神创造水平所决定的,人类不这样认识和处理好与“天神”的关系,便很难获得创造新的生产力、创造新的生活的推动力,这就是当时(崇仁利恩作天神女婿的时代)天人关系、天道观的物化作用,这种作用就是这样与人类的生命、生存很“现实”地联系在一起,这是古代纳西族古朴天道观的积极作用,也是遮劳阿普天神对于人类婚姻、生育延续种族及农耕经济生活所起的决定性作用所显示出的社会文化价值。

天神还有一重要的神迹,就是发洪水淹没人类,更明显地反映出道德、伦理观在这位大神身上的作用。故事说最初崇仁利恩五兄弟和六姐妹行兄妹血缘婚,秽气污染了天地,为天神所不容而发洪水淹没人类,作为对人类群婚乱伦的惩罚和报复。人类这一次的行为不仅不合天意,简直是大逆不道,完全与天意,天志背道而驰,所以一怒之下要灭了这拨人,重新换“人种”。这是通过天神意志对群婚制的彻底否定,证明古纳西社会新的伦理道德观正迈入文明的门坎,这是一夫一妻制婚姻产生的前夜,似如女娲大神向天神祈求为男女婚配,具有同等的文化价值。人类必须为自己“野蛮”的、不道德的行为即违背天意的行为付出沉重的代价——彻底毁灭!但是,人类终究没有彻底毁灭,合于天意的“善”决定了天不灭人,人亦不灭。其他的兄弟姐妹都全被淹灭了,善良的、好心肠的崇仁利恩得到了另一位天界大神米利董阿普的帮助,在洪灾中幸存下来。仁、善,按儒家思想学说,这是人类的基本属性,与天意、天性相融相合、相通,所以人类始祖崇仁利恩因性善而得到神灵相助,最终人类得以发展。所以天意、天道是不可违背的,这是

这个洪水神话引申的天人关系中隐含着的天命思想。

米利董阿普天神就是古纳西社会的主宰世间万物命运的大神,犹如古代周人的皇天上帝、楚人的大司命,这里的“命”,自然是“天命”、“天道”。至此,可以明白纳西人为何世世代代祭祀天神,又为何恪守祭天古规而传延不衰。人类之初天神是最具权威的“教师”,他教导人类“应该这样做”,是如崇仁利恩“应该”去砍九十九片森林,“应该”去播九十九片地的种子;天神还教导人类“不应该那样作”,是如不应该兄妹相奸乱伦。人类只有懂得了天神所教导的“应该”与“不应该”,才能将自身美好的道德品性、仁善之本性发扬光大,从而变成改造世界、创造世界,也改造、进化人类自身的推动力。人类应该永远感谢这位“教师”,纳西族的祭天坛上永远有这位“教师”——天神的神圣地位,“天的儿子”永远不忘天神之恩德而祭祀之,顶礼膜拜之。以上是纳西族天神形象所寓含着的合于中国儒家学说天道观、天人合一思想的深层文化价值与古代中国天人之际的学说一脉相承。

地神。是祭天坛上另一位与天神相应的大神,纳西语称地神为“达”,具体名叫“翠环翠兹”,是天神遮劳阿普之妻,祭天坛右边插的黄栗青桐木是她的象征物。地神的神迹是与天神相联系的,虽不如天神那样具有主宰一切的绝对权威,但她与人类的生存、繁衍、生产、生活关系极其密切。在东巴经中有关地、土地、地神的象形文也不少,“大地”,“土地”象形文写为 。与大地相关的象形文还有以下这些:“”,意为大地生满丰草,引申为丰饶的大地。“”,意为地气上升。“”,此字常与“”(星满天)字连用,译为“天上星布满了,地下草长满了”,这是东巴经中常见的两句吉祥语。“”此字是“山”的写法,也可写作“”。其他与地有关的象形文字还有:“”(大江)、“”(水)、“”(水沟)、“”(湖)、“”(石头)。此外还有表“田地”、“火山地”、“地之中央”、“地动”、“地震”、“地陷”、“山洪”、“山火”、

“雪山”、“高山”、“神山”、“山坡”、“河流”、“牧场”、“方位”等等与地相关的象形文字,这表示着古纳西人对土地、大地的基本认识,大地的内容是十分丰富的,供给了人类生活的无尽资财。在此自然崇拜的基础上将大地神化为地神,供奉为祭天坛上的大神之一。

对于人类,地神是满足物质需要的大神,在东巴象形文经典里所描写的地神形象,是对大地人格化观念的表现,是物、灵崇拜的综合形象,是自然神,也是人格神。她是母体和生殖力的象征,也是富足的象征。在她身上,寄托着纳西先民对富足物质生活的向往之情和对地神供给生存物质的感恩戴德,对大地母亲充满着热爱与崇敬。在纳西族的信仰观念里,地神的本质特征如同古代中国的“后土”崇拜,是将母体崇拜与土地崇拜相结合的文化观念。《易经》所总结的土地之“元、亨、利、贞”四德,在纳西族的观念中也不乏表现,他们同样认为大地的根本功能是顺承天法形成万物的生命,以其母体之本能生养、繁殖万物、负载万物;大地是那么广阔、富饶、物华苒苒、充满生机;她又是那样祥和、慈爱、负载万物生长奉献自己无限的生命力,大地是一位美德至上的伟大母亲,从下面这段象形文祭天词的内容,就表达了对大地母亲的这种认识或思想观念:



这段象形文的汉译文如下:

天下先出现美梅许饶堆的地。
没有地就没有高深的空间,

没有地就没有广袤的幅员。
 这地是翠环翠玆的地，
 这地是能让牛羊成群爬行的地，
 这地是有着金仓与银库的地，
 这地是肩头披戴墨玉的地，
 这地是额上绿松石的地，
 这地是用金银玉石作榻的地，
 这地是乳房丰满而充实的地，
 这地是善于生育哺乳的地，
 这地是两肩匀称的地，
 这地是衣冠整齐的地。

与《易经》关于土地的阐释两相对照，二者的基本精神是一致的。正因为大地、地神具有至上之美德，所以得到人们崇敬、感激、歌颂，表达这种情感的象形文祭词极丰富，例如下面这段祭词就颇具代表性：

在大地的上边，成群的牛羊在爬动；在大地的下边，蕴藏着黄金的库房。一条条江河溪流，在大地上接连不断地流。大地的四周，端庄而匀称，大地的八方，宽广而平稳。我们能生养男儿，我们能养育女儿，我们能变得富足，我们能变得充裕，我们出征能获取胜利，我们办事美气遂心，我们活着能延年益寿，这一切的一切，是下方的地神恩赐……我们懂得，我们知道，我们那耕田的牛，驮物的马，我们的山羊，我们的绵羊，我们的猪崽，我们的雏鸡，我们那司晨报晓的公鸡，我们那会发出吠声的家犬，我们从地里收获回来的粮食，也都是下方的地神恩赐。……今天我们虔诚地祭祀天神，把地神也迎请到这里来，我们用为地神酿制的酒，用为地神准备的白米，虔诚地为

地神祭献。我们用四脚白净的祭猪脑水,用煮熟了的猪手猪脚,用带骨节的肉块,用带肋巴的肉块,真诚地向地神熟献。

这些祭词饱含着对大地、地神虔敬笃诚的情感和感恩戴德的民族心理。

许神。“许”,纳西语意为柏木,许神直译成汉语就是“柏木象征的神”。在祭天坛上,这位大神地位在天神和地神的中间,祭木也与天地二神不相同,是用柏木象征其神体,它所蕴含的文化因素比较复杂。首先他是天地之间的中央大神,有方位空间概念的表示,中央大神这一方位、空间的象征,说明古纳西族对天地空间的思考认识是很古老的,而中央人神在整个东巴经中都占有极重要的地位。在纳西族的祭天文化中,在祭天坛上许神除了寓含空间方位的哲学思想成分外,还含有君权与母系文化的因素,称这位许神(中央神)亦可称为中央君皇,又可称为天舅,是天神和人类的舅父。对于这位“天舅”,在各祭天群体中的地位都是至尊至上的,与天地大神平起平坐,位居其中,以显其位之尊,其威之严。这是占纳西族的母系社会意识形态在祭天坛上之再现,舅为大,母为尊,正是母系氏族社会的典型特征。至今纳西族民间仍留有古训:“天上飞的鹰为大,地上走的舅为大,”子女们可以违抗父母,但违抗舅父之命则被视为大逆不道,为社会伦理道德所不容。原始自然崇拜与母性始祖崇拜相结合,便是天舅许神的文化渊源。另一方面,许神天舅又象征着现实社会男权的抬头或确立,母系文化因素的削弱、父系文化因素的增强,正是从舅父身边开始的。所以这位“天舅”具有双重文化含义,既在证明过去时代母系文化的辉煌,证明女性曾经拥有过的权利和地位;同时又标志着父系时代女权的渐渐旁落和父权兴起、确立,所以这位天舅应当是母权向父权过渡的“使者”和“见征人”,其地位才如此参天地。但是从整个祭祀的程序、内容、文化心理来考察分析,虽含有母系文化因素,但仍以男

权至尊的思想为重,以父子连名的祖先神传承代谱可为一有力证据。可以这样说,对于许神天舅,母权怀念地,父权尊崇他。

为何又可称许神为中央君皇?这与纳西族的社会历史密切相关,总的说来这是男权或父权的象征。纳西族在其民族社会历史发展过程中,汉代以前或秦汉时期,原始经济解体,阶级分化开始。唐以后,纳西族社会有了大的发展,且与吐番、南诏和中原汉地交往频繁。具体而言,“公元3至9世纪末,即从三国至唐末期,是纳西族历史上的一个重要的发展阶段。在此期间,纳西族社会的生产有了很大的进步和发展,与中原王朝的政治、经济和文化联系较前更为密切了,纳西族先民中有些部落形成了一支支强大的政治力量,不断出现在历史舞台”。^①在纳西社会的政治领域内已出现“酋帅”、“酋长”、“王”、“元帅”、“诏主”等代表政治、军事权利和地位的称谓,这不仅标志父权制的确立(“据《丽江木氏宦谱》的记载,丽江地区的父权制的确立似自木氏祖先秋阳一代开始,其时为唐高宗上元年间即公元7世纪中叶”^②),更是纳西族父权社会阶级社会政权的标志,这样的政治文化因素必然渗透于代表社会意识形态的祭天坛。

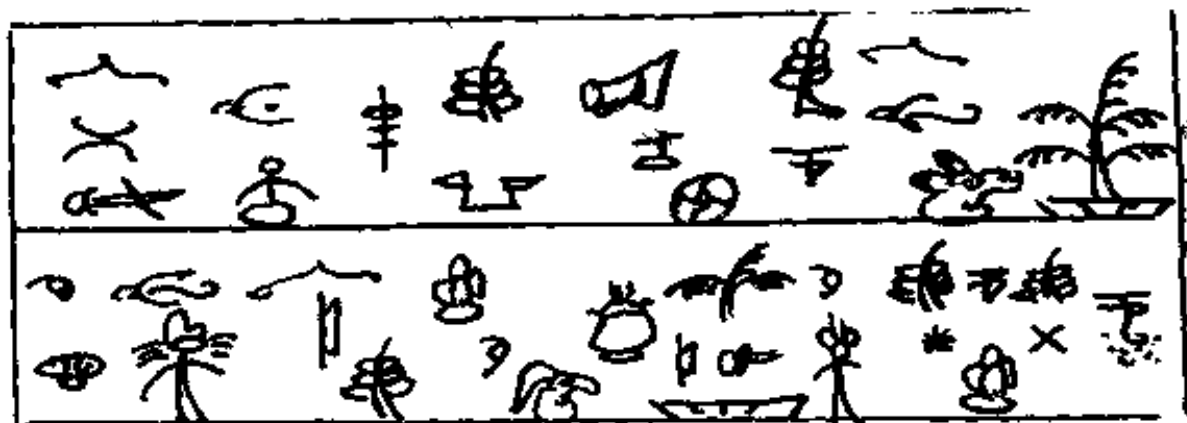
这与古代中国社会的情况是一样的,作为上层建筑思想意识形态的祭天文化受经济基础的影响而又反作用于经济基础,例如祭天文化中的君权神授论在“三代”时期就已逐渐确立,尤其在汉、唐时期已成为当时天道观的重要内容,为巩固封建大一统的中央集权制提供了理论依据。而这时的纳西族正登上政治历史舞台,社会发生重大政治变革,又与汉、唐王朝交往不断,接受“君权神授”的理论思想势在必行,将这一思想意识投射到祭天坛上,产生一个具有社会政治色彩的“中央君皇”的大神就应该大有可能。更

① 《纳西族简史》,云南民族出版社,1984年版。

② 《纳西族简史》,云南民族出版社,1984年版。

何况,在这之前,许神已含明显的父权文化因素,纳西社会不断向前发展,父权完全取代母权而将政治的、经济的、文化的种种因素融合进去,因而高度的、专治的父权就演变成为政权,这正是中国古代封建社会祭天文化政治色彩浓厚的根本原因。

至于说到空间方位概念,也是东南西北中五方以中央为大为贵,而把父权象征的大神推到至尊之位而尊如天地大神。由上可知,许神是一个不同历史时期的不同文化因素的复合文化载体,简言之,他是一个多元文化因素的大神,既有母系文化因素的遗存,也有父系文化因素的形成,还有阶级社会的政治文化因素的渗透,当然,他的本质身份(神格)仍然是翠红葆白的舅父,天女翠红葆白成为人类始祖,此神就成为天神和人类的舅父简称“天舅”,这位“天舅”在人类社会历史长河中“滚雪球”就“滚”进去诸多文化因素,所以“认识”他比较困难一点,但还没到“面目全非”的地步。这位许神——柏木象征的神,其全称就应该是:许神中央君皇天舅,这样称呼才能概括其神格特征,也才能体现其丰富的文化内涵而不失其偏颇。有一段象形文祭天词为我们“介绍”了这位“天舅”,可以让我们比较清楚地认识他:



这段象形文的译文是:

在天与地出现的同时,
中央的许神也出现在天地间。

没有许神就没有高深的空间，
 没有许神就没有广袤的幅员。
 生长在高岩上的柏树(许神)，
 是天神和人类的舅父。
 生长在大地上的黄栗青桐，
 是许饶堆的地神的祖母。
 天的四周柏木来围圈，
 天体变得安稳不动荡；
 地的四周由黄栗来衔接，
 大地变得安稳不摇晃。
 一株白色的柏木生一千个枝丫，
 为人类留下千年的福泽；
 一株黑色的柏木发一百个杈枝，
 为人间留下百年的吉祥。

祭词明确地说到这位柏木象征的神灵“是天神和人类的舅父”，如同对待天、地大神一样，纳西先民仍然热情歌颂之、赞美之，充分肯定这位与天地齐位的大神在宇宙空间的重大作用，表现出纳西先民对方位空间认识的深度，天地间没有中央许神“就没有高深的空间”，也没有大地“广袤的幅员”，这就是天、地、中央不可分的关系，由他们共同形成宇宙空间，在古代纳西族就产生了这样富于哲理的认识，说明纳西族是一个有深刻思想的民族，一个勤于思考、善于思考、勤于创造的民族，也是一个善于学习的民族。许神神格因素中的哲理成分对于纳西族的古代哲学思想有一定的认识价值。

董神、塞神。这是祭天坛上必不可少的两尊大神其基本功能是生育、繁殖、造物，其象征物是两块石头，称为董神石或董鲁神石。关于这两位大神前面已粗略论述，这里再将其神迹作比较详细的阐述。在纳西族的信仰观念与生活中，董神、塞神都是重要的保护神，他们在纳西族文化发生、发展过程中起过重要作用，二位

大神直接关系着纳西族的形成发展,决定着种族的“命运”,故是纳西族古老文化的标识,是庞大神祇系统中众神的“祖宗”,也可称其为纳西文化的“始祖”,与纳西文化的肇始、发轫分不开,是集创世、造物于一身的善神,也是集自然界、人文界之丰功伟绩的文化英雄,故被纳西族奉为至尊之大神,祭之于神圣的祭天坛。凡有祭祀礼仪,都要安放董鲁神石以示尊奉;纳西人的家门口、村寨都有立神石之风俗,借神石之威避邪消灾求安泰,保家宅和一方土地之平安。此神必有深藏的渊藪,信仰或文化现象决不是空穴来风。

董神全称为米利董阿普,塞神全称为“勒琴塞阿祖”,“阿普”为男性长者尊称,“阿祖”为女性长者尊称,后世的“祖”是指男性始祖,这里却指称女性始祖,是为纳西族的古老称谓,在其他古歌和古老的神话传说中也屡见这种称呼。二位大神为男神、女神、阳神、阴神,是创世、造物的两夫妻。据东巴口传,二位大神原本连称“董塞”,没有性别之分,其神迹在有一本叫《动丁》的经书中有记载,其后按统一的说法称他们为分男女、阴阳的夫妻神。二神的来历远古、幽深。连称二神原本无性别之分,在创世史诗《创世纪》里似乎也传递了一点“信息”,史诗一开头就说“很古很古的时候,天地混沌未分,东(董)色(塞)神在布置万物,人类还没有诞生。”可以这样理解:天地还未分开,混沌一片,世间万物,人类均没有诞生,宇宙世界还处于无性别之分的一元化生命状态之中,那么东(董)色(塞)神也应该是未经造化的一元化单性神。又相传,塞神是董神吐口水于大海中生出来,其诞生也没有阴阳相合、男女交媾生命产生的过程。这样看来,东(董)色(塞)神原初神性是一元化单性神。无性而生的神话在其他民族也有,这都是传统文化中最古老的部分,是民族文化的原初发祥源,纳西族的东(董)色(塞)神也可证明这一说。其后有了阴阳男女性别之分,二元化生命现象产生,于是世界万物、人类在两性相合、相交中诞生,所谓“万物负阴而抱阳,冲气以为和”(老子语),“两者交通成和而万物生焉”(庄子语),



东巴文中的创世大神、
阳神、阴神、董塞神(戈阿千绘)

这就是二元化生命观的本质。董塞神一分为二,成为阳神、阴神,是为兄妹关系也好、父女关系也好、夫妻关系也好,都是二元化生命观的载体,董神塞神最终成为夫妻,是“正宗”的阴阳男女二元化生命观、生殖观的典范,既合伦理观也合道德观,当然,董塞神不知经历了多少曲折才走到成为夫妻这一步,而堂而皇之地双双居于圣坛之上接受人们——他们的千万代子孙们的祭祀、顶拜。所以可以这样认识董神塞神,最初是不分性别的单性神,后来成为男女、阴阳双性相合的夫妻神。于是他们开

辟了天地,从此有了日月、星辰,“三生九,九生万物”,这里的“生”就不是单性、无性而生,而是有“真”和“假”、“实”和“虚”的“配合”,即是阴阳二性的配合,才产生了一个有性的生命世界,此后世界就在生命的长河、生命的规律中不断变化也就不断发展、进化。董神塞神是万物始祖神,也是创造人类的始祖神,二神结成夫妻生下九个男神、九个女神,这是纳西族洪水时代以前的祖先。不仅诞生了人类,众多的善神、恶神也与人类一起出生,共同处在一个世界上。所以董神塞神第一项伟大的功绩就是创造生命,创造世间万物和人类。具体而言就是分离天地,结束混沌的黑暗时代;分明阴阳,创造生命的源泉;布置万物,创造人类。

董神、塞神的第二项伟大的功绩是帮助人类造天造地,创造人类文化。天地开辟之初,神的九兄弟、九姐妹从事开天造地的大

业，“将天补得圆圆满满的，将地铺得平平的”，可一条神牛出世威胁着人类的生存，“野牛角太大，会把天顶垮，野牛蹄太重，会把地踏破，野牛毛太多，会与草混合。”二位大神不让牛角把星星撞落，不让牛蹄把地踩破，拿天上的“宝石斧头砍三下”，拿“黄金斧头砍三下”，可并没把野牛治服。野牛发怒，吼声如雷，力大无穷，喷气震动山河，“天又在摇晃，地又在震荡”，于是神(人)们只好重新治理山河。董塞二神带着众神共同创造神山居那若倮山，“若倮山顶住天，天不摇晃了；若倮山脚镇住地，地不震荡了；居那若倮山上，万物生长了”，^① 其后二神又帮助人类和神界培植了含英巴达神树、种植百谷、发明武器房屋等，二神成为人类文明的有功之神。

第三项功绩是在洪灾中拯救了人祖崇仁利恩，帮助人类置婚姻，重新造新一代人类，使人类获得新生。由于崇仁利恩兄弟姐妹乱婚，秽气污染天地，致使天神发怒，用洪水淹没人类。惟有善良的崇仁利恩得到董神的帮助，有幸逃脱洪灾。崇仁利恩为了繁衍人类求董神寻找配偶。董神造了九套木人埋在地里，使其活起来，但不成功，董神把木人砍烂丢向山岩、森林、溪流，这些木头碎片有的变成山谷回声，有的变成山妖、水妖，这次造人失败。董神再次帮助人类，撮合崇仁利恩与好心的横眼天女成亲，但他没有听从神的旨意而与貌美的直眼天女成亲，生下一大堆怪胎，而不是人类，繁衍人类又失败。直眼天女生下的怪胎被崇仁利恩驱赶到山谷，变成各种于人类有害的秽魂(鬼)，所以后来的祭天坛上和各种祭祀仪式都要安上象征董塞神的神石，以求二神驱逐秽魂保人间平安洁净。后来崇仁利恩按董神的旨意，寻求好心的横眼天女翠红葆白，结成天地良缘，婚配成夫妻，从天上回到人间，繁衍后代，从此人类才兴旺发达起来。这里人类得助于神灵的帮助仍然隐含着天意、天志、神旨不可违背的思想因素，听从神的旨意就成功，否则

^① 《创世纪》，云南人民出版社，1960年版。

就失败。神灵主宰人类命运的天命观,是用董神神迹这一“事实”来证明的。

至于婚姻形式,也是在董神的帮助下,按照神的旨意、天意而一步步进化的。血缘群婚,不靠男女两性相交而用无性方法(用木头造人)都是繁衍不出人类的;在纳西族的东部方言区摩梭人中有人祖神与动物相交的人兽婚传说;人祖神当初没有按神的旨意与好心的横眼天女结婚而与直眼的魔女相交,这是人鬼婚,亦遭失败。以上的几种婚姻都失败,只有在董神的“点化”之下一夫一妻的正常婚姻才能繁衍人类,促使人类自身的文明、进步,只有这样才有家庭、国家(或民族)的诞生与人类社会的发展,这样的思想观念,仍然用董神的神迹表达出来。

第四项,董神为世间万物和人类分配年龄岁寿。祭天经书《素库》(汉译为“招迎家神”)叙述董神“用三个早晨的时光为天下万物分配年龄;他又用一个晚上的时光,为地上的生灵分配岁寿”。当初人类按命运之神、天神的旨意,用石头做枕头,用茨枝作垫铺。后来人类不听从天神的安排,而改用“油饼做枕头”、“拿毛毡做垫铺”,睡得太酣沉,不曾听到神灵的第一句呼唤,“谁愿意在天地间存活一亿年?”结果“只有那被江水冲击的石头,它们整夜都不曾安眠,也是它们最早发出回应声,那一亿年的岁寿便由石头获得”。一万年的岁寿由撞击在石头上的流水获得;一千年的岁寿由被大风吹醒的树木获得;白鹤、黄鸭、绿松石天龙、雄狮都分别获得千年万年的岁寿。

董神自己获得一千九百年的岁寿,人祖神崇仁利恩在人间获得一百二十年的岁寿。董神为人类万物分配岁寿仍有深刻的思想含义,它说明纳西族对生命现象已有古朴的哲学思考。如果说中央许神含有对空间方位的思考、那么,这里就是对时间的思考,将这种思考,认识与自身生命现象联系起来,就形成了纳西先民古朴的生命观、人生观。宇宙时空的高深、永恒不得不引发人们的联

想、思索,这种联想是神奇也罢、荒诞也罢,对于人生、时空的认识都在人类之初的神思妙想中产生。他们从认识生命、生活的实践中感知到,凡生灵的生命都是短暂的,一亿年也好、一万年也好、上千上百年也好,与宇宙时空的高深、永恒相比,都是短暂的,人类的生命更不如高山、流水“长寿”。但是正因为短暂才有对“永恒”的追求,对生命现象、生命价值的探索、追求是人类亘古以来思考的哲学主题,生命的“永恒”是永远追求的理想。在这种不断的求索中,表现出的正是积极向上的生命观、人生观。这种“永恒”尽管达不到,但人类并没有停下追求的脚步,所以才有人祖神崇仁利恩上下寻找长生不老药(见祭天东巴经书《考赤绍》)。这就是人类在宇宙时空的“永恒”面前的积极态度,生命的短暂与宇宙的永恒所存在的矛盾,这一问题本身就是一个重大的哲学课题,而纳西族将这一富有哲理的思考运用文学手法形象化地表达出来,不仅具有古典的审美价值,也表现出思想的深远,闪耀着哲理之光。

在董神塞神的神迹中,有一个现象也不能忽视,就是二位大神的活动中最初都有女神、阴神参与,尤其在创世活动中她与男神、阳神不分孰重孰轻,阴阳二神一样积极,夫妻配合默契共建奇功,到后来不见塞神的活动而只有董神在主宰人类万物的命运,这决不是有意忽略或无意的疏忽大意,此文化现象说明母权的旁落、父权的确立,用神话艺术的真实,巧妙地反映了古代纳西族社会历史的变革和向着文明迈进的历史真实。

从以上主要的神迹可见,董神塞神是功盖天地的大神,文化内涵多元、丰富,二位大神包容了纳西文化不同时期的自然界和人类社会的核心内容,有天地、日月、星辰的起源(宇宙世界的形成);有人类及万物生命的起源;有人类社会历史的进程,从天地混沌初开到血缘群婚,到人兽、人妖婚,一直到一夫一妻婚姻的兴起,到家庭、民族的形成;从母系社会的解体到父系社会形成,父权制的确立,以及古代农耕经济模式和农业社会生活图景的再现,以及阶级

社会的私有观念、等级观念等等,都有生动的反映。董神塞神的象征虽然是两块石头,但其文化因素却是如此丰富,以石头象征其神体正说明对此神信仰崇拜观念的古老(见前论述)、朴拙及其文化寓意的幽远、深厚。可以这样说,董神塞神的神格形象浓缩了一部纳西族的民族文化史,透析出纳西族独特的文化气质和文化个性,在纳西族的祭天文化和中国的祭天文化中都有重要价值。

美汝柯西柯洛。祭天坛上有一根插在祭天神木背后的山白杨木,其顶端顶一个鸡蛋或一只鸡,这番布置的目的就是为了抵挡美汝柯西柯洛降下的各种自然灾害。此神是“天舅”的儿子,即是女始祖神天女翠红葆白的表哥,这位“表哥”为什么要降灾祸于人间?这里还有一段关于崇仁利恩、翠红葆白、柯西柯洛的“三角”恋爱故事。原来翠红葆白由父母许配给天舅的儿子柯西柯洛,人类遭洪灾以后,翠红葆白来到人间与人祖神崇仁利恩相遇相爱,上天结成夫妻又双双来到人世生活在大地上。从此,柯西柯洛因失去未婚妻而仇恨人类,降下灾祸病魔到人间进行报复,成为与人类作对的恶神。该神主要掌管风、雨、雷、电、冰雹,其神迹在《创世纪》和《蒙增·查班绍》祭天经书里记载甚详。当二位人祖神从天上来到人间的路途上,他抢走他们从天上带走的谷种、畜群;砍倒三棵祸树引来三股祸水拦截人祖神下凡的天道;与妖魔合谋阻拦人祖神的草路、树路、水路;绕到居那若保神山阻拦他们的过山路。在董神塞神的帮助下,柯西柯洛的阴谋破坏遭到失败,人祖神最终来到大地人间。从此纳西族后代子孙祭天时要抵挡从天而降的各种天灾人祸,不忘插山白杨的“顶天柱”。这里的人神纠葛、矛盾表现了大自然与人类对立的一面,抵挡灾祸寓含人类在大自然的灾害面前不屈的奋斗精神。关于人神的婚恋矛盾纠葛,则是现实社会婚姻习俗的写照,纳西族历来都有表亲通婚习俗,舅家有优先择媳的权利,天女翠红葆白许配给天舅的儿子柯西柯洛(表兄)正是这一习俗在神界的反映,虽一在俗世、一在神界,但其观念、文化心理都是

凡人的,甚至三位神灵的纠葛没有多少“神性”,世俗味倒是浓浓的,甚至散发出凡人的生活气息。

崇仁利恩。又称查热利恩,是纳西族确认的民族祖先神,东巴经里说他是第二代纳西族远祖,是一半人半神的英雄神。祭天仪式所念诵的大量东巴经中,有不少是叙述其英雄神迹的,这在前面叙及其他神祇时已多有涉及。他是民族神祇体系中起杠杆作用的大神,往往与其他众多的神祇发生关系,所以神迹往往互相牵连。

据东巴经祭天经书所载,崇仁利恩出身神界,天神造化人类的神蛋,地神来孵化,神蛋变成一个气团,气团又变成三滴露珠,第三滴露珠滴落在大海里,人类的第一代原始先祖出世,到崇仁利恩这一代已经传了九代,从他这一代开始才住在大地上。洪灾之后,他曾与名叫余美的母猴交配,生下一群妖魔,之后在神的指示下与天女结成良缘繁衍人类,各民族共一祖。他与翠红葆白从天上带来生育神华神、牲畜和畜神、粮食和五谷神;战胜了恶神美汝柯西柯洛降下的各种灾祸;教会人们耕耘播种、驯养牲畜、搭毡房、建村寨,帮助人们居住在大地上;从他开始祭祀天神、地祇,建立祭祀天地鬼神祖先的礼仪;又历尽千辛万苦寻找长生不老药,这是纳西族最早医药的发明。这位始祖神的最大功绩就是对人类文化的创造,是典型的农业文化英雄,在他身上主要记录了纳西族对农业文明的发明、创造及一夫一妻婚姻制的建立,标志着古代纳西族向着新的文明时代迈进。

以上就是纳西族祭天文化的基本内容,它是纳西族传统文化大系统的组成部分。除了具有其他民族的祭天文化之共有的特点外,它还有严密、规范、沿袭不变的祭祀礼仪,有根深蒂固的扎根于民族传统之源的文化内核,还有成系统的神祇体系;不仅有记载于象形文东巴经中的古规程序,还有活的民俗事象;不仅有大量的象形文东巴经书记载着丰富的祭天词,还有民间口传的祭天词作为补充;不仅有祭祀于祭天坛上的众多天神、地祇,还有与祭天仪式

密切相关的各种祭仪和神祇,使得纳西族的祭天文化不仅完整、系统,而且规模宏大、气势雄伟。纳西族祭天文化与古代中国的祭天文化有诸多相同相似的外显及内隐的文化因素,确有“契合点”,说明二者有相承相接的亲缘关系,在古汉民族变化、失传的祭天文化却被纳西族继承、传延下来,故更显其珍贵。

主要参考书目

- 1 《四书五经》(上、下卷),北京古籍出版社,1994年。
- 2 《史记》(汉)司马迁著,中州古籍出版社,1994年。
- 3 《尚书今古文注疏》(上、下),孙星衍编撰,中华书局,1986年。
- 4 《甲骨文字典》,徐中舒主编,四川辞书出版社,1990年。
- 5 《中国古史的传说时代》,徐旭生著,文物出版社,1985年。
- 6 《禅宗与道家》,南怀瑾著,复旦大学出版社,1991年。
- 7 《中国古代宗教与神话考》,丁山著,上海文艺出版社,1988年。
- 8 《野性的思维》,[法]列维·斯特劳斯著,商务印书馆,1987年。
- 9 《原始宗教与神话》,施密特著,上海文艺出版社,1987年。
- 10 《宗教的本质》,费尔巴哈著,王太庆译,商务印书馆,1999年版。
- 11 《别林斯基选译本》,中译本第三卷。
- 12 《易经杂说》,南怀瑾著,中国世界语出版社,1996年。
- 13 《周礼今注今译》,林尹著,书目文献出版社,1985年。
- 14 《先秦文化史》,李福全著,岳麓书社,1996年。
- 15 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社,1990年。
- 16 《夏文化研究论集》,郑光撰《二里头遗址的发掘》,中华书局,1991年。

- 17 《马克思、恩格斯、列宁、斯大林论文艺》，曹葆华译，人民文学出版社，1955年。
- 18 《中国边疆民族与环太平洋文化》，凌纯声著，台湾联经出版事业公司，1979年。
- 19 《白话四书五经》(上、下)，岳麓出版社，1994年。
- 20 《甲骨文简明词典》，赵诚编著，中华书局，1988年。
- 21 《中国文化史词典》，浙江古籍出版社，1987年。
- 22 《印度哲学宗教史》，〔日〕高楠顺次郎、木村泰贤著，商务印书馆，1935年。
- 23 《西周史》，许倬云著，三联书店，1994年。
- 24 《甲骨文与殷商史》，胡厚宣主编，上海古籍出版社，1983年。
- 25 《楚辞直解》，陈子展撰述，江苏古籍出版社，1983年。
- 26 《中国文化史三百题》，上海古籍出版社，1987年。
- 27 《中国民间诸神》，宗力、刘群著，河北人民出版社，1986年。
- 28 《羌族史》，冉光荣、李绍明等著，四川民族出版社，1984年。
- 29 《诸神的起源》，何新著，三联书店，1986年。
- 30 《原始思维》，〔法〕列维·布留尔著，商务印书馆，1987年。
- 31 《白话易经》，孙振声著，星光出版社，1981年。
- 32 《人论》，〔德〕恩斯特·卡西尔著，上海译文出版社，1985年，
- 33 《中国古代神话》，袁柯著，中华书局，1960年。
- 34 《周易本义》，朱熹注，上海古籍出版社，1987年。
- 35 《中国哲学史》(一、二、三)，任继愈主编，人民出版社，1966年。
- 36 《中外历史哲学之比较研究》，罗光著，台湾中央文物供应

社,1982年。

37 《彝族文化》,1989年年刊,云南社科院楚雄彝族文化研究所编。

38 《彝族文化》,1990年年刊,云南社科院楚雄彝族文化研究所编。

39 《云南小麦地冲彝族虎节》,唐楚臣著,台湾台北清华大学出版社,1988年。

40 《萨满教文化研究》第一辑,吉林人民出版社,1988年。

41 《萨满教与神话》,富育光著,辽宁大学出版社,1990年。

42 《论萨满教的天穹观》,富育光著,吉林人民出版社,1988年。

43 《德宏史志》第一期,1990年。

44 《云南彝族歌谣集成》,云南人民出版社,1986年。

45 《云南民俗集刊》第二集,云南民协编。

46 《云南民俗集刊》第三集,云南民协编。

47 《云南民俗》第八期,云南民协编。

48 《麽些象形文字字典》,李霖灿编著,国立中央博物院编,1944年。

49 《论美和艺术》,[苏联]格·尼·波斯彼洛夫著,上海文艺出版社,1981年。

50 《创世纪》,云南人民出版社,1960年。

51 《云南民俗》第7期,云南民协编。

52 纳西族东巴文学集成《祭天古歌》,戈阿干、陈烈、和开祥主编,中国民间文艺出版社,1988年。

53 《纳西东巴经选译》,和志武编译,和芳、和牛恒读经。云南省社科院东巴文化研究室编印,1983年。

54 《云南民俗》,第7期,云南民协编。

55 《辞源》,商务印书馆,1984年。

- 56 《诗经译注》，江阴香，中国书店，1982年。
- 57 《母权制——家庭探源》，拉法格著，刘魁立译，载《民间文艺集刊》第六集上海文艺出版社，1984年。
- 58 《中国文化》1994年第9期，三联书店。
- 59 《云南民俗集刊》第一集，云南民协编，1984年。
- 60 《丽江文史资料》第六辑，丽江市政协文史资料委员会编，1988年。
- 61 《滇川藏纳西文化考察》，戈阿干著，载《丽江文史资料》第七、第九辑，丽江市政协文史资料委员会编，1989年、1990年。

后 记

我从 20 世纪 60 年代大学毕业后就分配到云南工作，长期从事民间文学集成编辑工作和民族文化研究。因工作之需，我有机会经常深入到民族地区调查、搜集民间文学及有关资料，同时广泛地接触各民族的群众干部。我几乎跑遍了云南的地、州、市地区，尤其滇西北地区正是我工作，考察的主要之地，不仅搜集资料，更是一个极好的学习机会，使我能比较深入地了解、熟悉一些民族的生活、风俗习惯以及他们的传统文化等。

云南是我国少数民族最多的省份，也是一座民族文化的“富矿”。长期的工作实践使我渐渐地加深对这座富矿的认识。在大量的资料和实地考察中，有一种文化现象很吸引我，就是民族社会的祭祀活动频繁，民族节日多，而往往与天地祖先崇拜相联系，祭祀天地祖先在他们的物质生活和精神生活中起着举足轻重的作用。云南地处西南边陲，保留有较多的原始宗教信仰习俗，其中的祭天文化对民族传统文化起着决定性的作用，它实为各民族传统文化之源，民族社会的现实生活、思想意识、伦理道德观念，甚至政治、经济等，都无不与之相联系，这都与我国古代社会的情况相同、相似，故祭天文化在我国传统文化中是一种极有价值的文化，无论对国家、对民族，在古代社会祭天文化都曾经起到过重要的作用。这使我进一步思考，这种文化在中华古文化中的地位、作用到底如何？它与各民族的祭天文化有无关系？我认为很值得探讨、研究。20 世纪 80 年代初，我直接参加主编纳西族东巴文学集成《祭天古

歌》一书,是研究这一文化的绝好机会。我惊喜地发现纳西族的祭天文化与我国古代华夏民族的祭天文化确有某些相同的文化因素,于是进一步探索研究,准备写一本学术专著。为此而积极进行准备。阅读古汉传世典籍、进一步深入考察、访问纳西族东巴老人,进一步发掘纳西古文化东巴文化与中华古文化的同质文化因素,探寻二者的“契合点”,进一步认识到中国祭天文化在中华传统文化的地位及它对后世的影响,价值珍贵。十多年来,此问题一直萦绕在心,在学科理论上和工作实践中不断学习积累,先后发表了50多篇学术论文,有关祭天文化的文章得到专家好评,尤其对探寻纳西族祭天文化与殷商周祭天文化的“契合点”这一问题得到充分肯定,先后获得国家与华东地区的优秀论文奖,给了我很大鼓舞,下决心把书写出来。

在我准备和写作过程中,得到我的老师、老前辈、同学、朋友和同行同仁支持帮助和鼓励,感激之情不胜言表!他们充分肯定我的工作“非常有价值”,关心询问我的进展情况,对我的专著抱以厚望,翘首待读,使我十分感动!也更加鼓励、促使我尽快完成这本书的写作。经过两年的伏案苦战,今天终于草成。对以上方方面面帮助、支持、鼓励过我的人们,一并在此致以诚挚的谢意!特别感谢宗教文化出版社的鼎力支持,再次诚挚感谢!

作者

二〇〇〇年十月