

中國古文獻研究叢書

神靈與祭祀

詹鄞鑫 著

——中國傳統宗教綜論





詹鄞鑫，福建建甌人，
1947年生於長汀。曾在閩
北山區插隊十年。1978年
初就讀於北京大學古典文獻
專業，畢業後於華東師範大
學攻讀漢語史碩士學位，
1984年留校任教。現為華
東師範大學中文系副教授，
中國訓詁學研究會、上海市
語文學會和上海市民俗學會
會員。著有《神秘·龍的國
度》（與人合作）、《八卦
與占筮破解》、《漢字說略》
等專著及有關論文六十餘
篇。

定 價：9.80元

中國古文獻研究叢書

詹鄞鑫 著

神靈與祭祀

——中國傳統宗教綜論

江蘇古籍出版社

(苏)新登字006号

神灵与祭祀

——中国传统宗教综论

(中国古文献研究丛书)

编 者: 詹鄞鑫 著

出 版: 江苏古籍出版社(邮政编码: 210009)

发 行: 江苏省新华书店

印 刷: 南京爱德印刷有限公司

850×1168毫米 1/32 印张 15.75 插页 4

1992年6月第1版第1次印刷

字数: 339,000 印数: 1—2,000册

ISBN 7-80519-377-0/K·203

定 价: 9.80元

(江苏古籍版图书凡印刷、装订错误可随时向承印厂调换)

总 序

《古文献研究丛书》是国家教委高校古籍整理研究工作委员会的重点科研项目之一。这个项目旨在反映我国当代部分学者研究我国重要古籍所取得的新成就。

我国的古文献浩如烟海，其整理研究工作也源远流长，历代都有贡献。尤其是对一些比较重要的古籍，由于在各个时代反复进行整理和研究，所以已积累了非常丰硕的成果。但由于这些古籍在我国传统文化的构成中占有十分重要的地位，各个时代的学者又各自立足于他们的时代，带着各具特征的学术视野、观点与方法来进行再认识；所以，整理和研究的课题虽然一再重复，但从历史发展的观点来看，重复的工作在整体上却具有推陈出新、步步深入的特点，是传统文化和传统学术得到创造性传承的一个富有生机活力的进程。这样的进程显然在将来也要继续下去。

前些时候，围绕着如何对待民族传统文化，曾有过激烈的思想论争，通过论争也取得越来越明确的共识。那就是要在马列主义、毛泽东思想的指导下，坚定不移

地继承和发扬我国的优秀传统文化，而且越是对外开放便越要弘扬优秀的传统文化。因为优秀传统文化的积极熏陶能够加深爱国主义的思想感情，增强中华民族的凝聚力，促进中国作风与中国气派的养成，这对建设有中国特色的社会主义无疑有重大而深远的意义。

在继承发扬优秀传统文化的系统工程中，对于重要古籍的整理和研究是一个极为重要的环节。因为这些重要古籍事实上是传统文化的结晶，它们不但传承悠久，而且从古至今都有深刻的社会影响。因此，我们站在自己的伟大时代，完全应该本着实事求是、去伪存真、去芜存精的原则，进一步认清这些古籍的本来面目，并更为科学地评估它们的历史价值和现实意义。

《古文献研究丛书》的作者，主要是新中国成立后在党的培育下成长起来的几代中青年学者。这些学者都受过系统的辩证唯物主义和历史唯物主义的教育；对中国传统文化有较为深广的认识，并在各自的教学与科研实践中提高了关于中国古文献学的造诣；同时在改革、开放的时代，也对各种外来的学说和研究方法有所了解或吸收，因此具有在学术上反映时代特色并继往开来的潜力。但由于本丛书是属于高校古籍整理研究工作委员会的研究项目，因此各书的内容仍以对古文献的考证为主而兼及其它论述。各书的研究形式并不一致，除多数为专书研究外，也有专题研究与论文集。但在学术质量方面则有统一的要求，即在政治上坚持四项基本原则，学

术观点上贯彻百家争鸣的方针；在广泛掌握实际材料和前人成果的基础上，提供具有创新意义的研究成果。由于各书都以考证为主，因此所有作者不管在研究中吸取什么新的方法，都必须继承和发扬传统“朴学”的谨严作风，以实学为前提，对所有结论做到持之有故，言之成理；力戒浮言臆说，绝不故弄玄虚。至于这些要求在实践中究竟做得怎样，则敬祈学术界人士和广大读者批评指教。

由于组稿有先后，交稿有迟速，所以本丛书采取分批出版的方式。现在，学术书刊出版难是一个普遍存在的问题。江苏古籍出版社却本着弘扬优秀传统文化、为促进社会主义精神文明建设多做实事的原则，对本丛书的编辑出版优先安排，投入了大量人力物力，以保证出版工作高质量地完成。对江苏古籍出版社所作的一切努力，本丛书编委会谨表谢意。

《古文献研究丛书》编委会

一九九一年六月

〈 中國古文獻研究叢書 〉編輯委員會

主 編・金開誠

副主編・安平秋

委 員・(以姓氏筆劃爲序)

安平秋 李解民 金開誠

高紀言 盛冬齡 張永鑫

湯敬昭 葛兆光 董洪利

前 言

中国传统宗教是中国传统文化的重要组成部分，然而，全面系统地研究和阐述中国传统宗教的专著，至今似乎未见。撰写此书的目的，固然是我想在这块草莱之地上做一些拓荒工作，即试图从鬼神的观念和礼俗中探索中华民族的古代文化，而初衷却是为了古典文献之阅读和研究的。

传统宗教和古典文献研究，原本是两个不同性质的课题。可是，当我想从语言方面研究先秦文献，特别是甲骨文献——这是目前唯一可靠的商代文献——的时候，就越来越感到，如果不了解古代宗教礼俗，就无法真正了解古代社会，自然也谈不上对古代文献的深入研究了。

古典文献研究，概而言之，可分为形式和内容两大方面。古文献的表现形式，如写本、抄本、印刷本、长卷式、册叶式等等，都还是纸书文献。广义的古文献除了纸书文献以外，还有简册文献、版牍文献、石刻文献、缣帛文献乃至器铭文献、甲骨文献等等。追究起来，其产生和发展几乎都与古代宗教信仰及其活动有十分密切的关系。李学勤先生在本书序言中提醒我们注意：“甲骨本是占卜的遗留，而占卜作为一种数术，更是同那时的信仰分

不开的。金文也是一样，具有铭文的青铜器大多是用於祭享的礼器，随后又依照葬俗殉于墓内，亦为宗教信仰的反映。”如果扩大开来，其他文献形式何尝不是如此。

如纸书文献的前身——简册文献，最早出现时，似乎即是用於记载宗教制度或祭祀时报告神灵用的。出土的古代简册不早于战国，这只是由於竹筒容易腐朽而无法长久保存于地下。《尚书·多士》说：“唯殷先人，有册有典，殷革夏命。”证明夏商之际已有记事的典册。甲骨文中有“册”和“典”字，其内容都与宗教活动有关。如殷代周祀先王先妣于每种祭祀开始举行之前，都有“工典”祭，表示先献简册向先祖报告。卜辞中又有“旧册”和“兹册”语，辞例如：

华燎，重旧𠙴(册)用，三牢王受祐。(宁1.314)

重兹𠙴用，燎华，卯一牛。(后上24.2)

辞中的“册”字加“示”旁，是因为它专用于祭祀。“旧册”指先代留下的典册，“兹册”则指当时记录的典册。上句卜辞意思说，燎祭华岳神，按旧典使用三牢能使王受到神祐；下句说，按时典杀一牛燎祭华岳神。甲骨文关于“册”的内容，大抵如此，很能反映典册在宗教活动方面的意义。

此外，本世纪发现的战国秦汉帛书，也与古代宗教信仰有密切关系。如1942年长沙子弹库发现的战国楚帛书，四周绘有四时十二神像，还有两段关于日月星辰运转与人事灾祸吉凶关系的文字，乃是宗教活动用品。西汉帛书所记几乎都是反映神学观念的

数术内容，如《五星占》、《杂占》之类。至于石刻文献，从秦始皇东巡所立的碑碣，到历代墓志墓表，更无一不是宗教礼俗活动的产物。现在可见的最早的大宗纸抄本文献，是本世纪初在敦煌藏经洞发现的隋唐五代写卷，其中绝大多数是佛教经卷，尤为佛藏宝库。可以说，一部古典文献史，同古代的宗教发展史密切相关，如果不对各个历史时代的宗教神学及其礼俗加以研究，许多古文献形式的产生和发展的社会背景就难以得到解释。

古文献内容的研究，更不能脱离传统宗教研究。《墨子·明鬼篇》说：

故古圣王治天下也，故（固）必先鬼神而后人也。……其多鬼神厚矣，又恐后世子孙不能知也，故书之竹帛，传遗后世子孙；或恐其腐蠹灭绝，后世子孙不得而记，故琢之盘盂、镂之金石以重之。有（又）恐后世子孙不能敬著（畏）以取羊（祥），故先王之书，圣人〔之言〕，一尺之帛，一篇之书数语鬼神之有也。

竹帛盘盂等古文献，其内容充满鬼神，这是为什么呢？原来，在很长的一段历史时期中，传统宗教不象佛教、基督教、伊斯兰教那样有明确的宗教组织、宗教经典并由教士传教，它不是与其他宗教相抗衡的一个教派，而是一种贯穿于全民世界观、礼俗乃至国家制度的神灵崇拜。换言之，古人在很长的时期内并没有意识到这就是某种宗教。在这种状况下，传统宗教不会形成专门的宗教经典，正因为如此，几乎所有的古文献都不可避免地或多或少

地涉及宗教问题和鬼神祭祀现象，因为在古人看来，这些问题就象吃饭穿衣一样不可须臾或缺。

传统的目录学把古文献分为经、史、子、集四部分。我们不妨由此入手作一些大略的分析。

经部文献包括《易》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》等儒家经典及其大量的解释、研究著作。其中《易》是古代占筮的卦画符号与占辞相结合的产物，从本质上说是反映天人关系的古代数学书。《诗》中的《雅》、《颂》和《风》的一部分则是祭神活动的祝祷辞和乐歌。《礼》的内容大多是宗教政治礼仪的规范，集中保存了大量的宗教礼俗制度。《乐》的内容自古都被视为“礼”的重要组成部分。孔子说：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》）这是从功能的角度强调礼乐不仅仅是宗教的仪式，它恰恰表明礼乐在形式上是属于宗教的，是儒家把礼乐由从属于宗教改造为服务于政治的表现。至于《书》和《春秋》（及《春秋三传》）从内容上说本应属于“史”的。

史部文献是对历史事实的记载和评述。在古代社会中，既然“国之大事在祀与戎”，那么，记载国事的史的内容，当然也以“祀”与“戎”为主了，以致翻开史书，几乎没有一件大事不涉及宗教观念或其礼仪的。姑且不说史书中的《礼乐志》、《郊祀志》之类所记的主要是宗教制度，它实际上就是礼经在各个时代的继承和发展。充满史书的姓氏、庙号、谥号、宗法等，它们的背后都隐藏着宗教的观念和制度。各种政治、军事、外交、天文历法、时令节候等活动，也往往以宗教的形式表现出来，如巡守、封禅、即位、丧葬、献俘馘、盟誓、告朔、迎气之类。其实，上古史官本来就

来源于巫、祝、卜等神职。在《周礼》反映的周代职官系统中，史官隶属于春官大宗伯（最高宗教神职）。其长官为太史，除负责法典、契约、天文历法之外，还负责制诰谥、指导祭祀等宗教事务；副长官小史负责记大事、定世系、辨昭穆及王事忌讳，也多与宗教活动有关。属职有“冯相氏”和“保章氏”，掌天文历法、占候星相云气、观察妖祥吉凶等，实质上就是占测天人感应诸事。史书中的《五行志》、《符瑞志》之类，大约就是根据他们的记录而整理出来的。

子部文献很杂，除了数术、方技、释家、道家等主要是宗教文献以外，其他方面也渗杂大量宗教鬼神及其有关的思想哲学或礼仪民俗。有些子部著作从思想上看是主张无神论的，甚至充满着对宗教迷信的批判精神，如《荀子》、《晏子春秋》、《论衡》等，但如果研究者对书中所批判或涉及的各种神学观念及宗教礼俗不了解，也难以作深入的研究。

集部文献向来被视为文学作品（当然还包括许多思想家对文史的评论）。正如史部文献离不开宗教现象，文学既不能脱离社会，当然也或多或少地涉及宗教现象。以楚辞为例，不仅象《离骚》、《天问》诸篇包含大量的远古神话传说，离不开对原始宗教和民俗的研究；有些作品如《九歌》等，本身就是楚俗祭祀神祇的歌辞，如《东皇太一》用于祭太一神（天帝），《云中君》祭云神，《湘君》、《湘夫人》祭湘水神，《大司命》、《少司命》祭司命神（属天神），《东君》祭日神，《河伯》祭黄河神，《山鬼》祭山神，《国殇》祭死难战士英魂，等等。有些文学作品，如描写拔楔、寒食、端午、七夕、重九、除夕、腊日、社日等的诗文，看来说的是各种时令节日，

实际上这类节日正蕴涵着宗教意义的古俗。当然，不涉及宗教现象的作品也有不少，但这不影响我们从总体上看待古文献与古代宗教之间的关系。

为了配合古典文献研究，本书在阐述传统宗教时，除了结合考古、民族、民俗诸材料以外，尽可能多地结合古文献材料，包括出土的古文献如甲骨、金文、简帛书等。其中对商代宗教的论述，主要是根据殷墟甲骨文献，并参考传世文献如《尚书》、《商颂》、《史记·殷本纪》等。周代宗教的参考文献较丰富，除大量使用的《周礼》、《礼记》、《春秋左传》及其注疏以外，还有先秦诸子、《诗》、《书》、《公羊传》、《穀梁传》、《国语》、《战国策》等。秦汉宗教的主要参考文献是《史记·封禅书》、《汉书·郊祀志》和《五行志》、《后汉书·礼仪志》和《祭祀志》，此外还有《春秋繁露》、《白虎通》、《论衡》等汉代子书以及出土的秦汉简帛书之类。魏晋以后的传统宗教主要参考历代《祭祀志》及散见于《通典》、《通志》、《会要》、《太平御览》等书的资料，但不是本书重点。为了溯源探本，原始社会(夏代以前)的宗教，本书作了较多的探讨，主要依据只能是考古发现的遗迹，同时参考了保存在甲骨文及先秦两汉文献如《山海经》、《楚辞》、《左传》、《国语》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《史记·五帝本纪》及其他经史中的神话传说、逸闻逸事。值得一提的是，汉唐经学家对经籍的注疏中保存了许多古书佚文，也对宗教方面的制度多有涉及，这些也是本书的重要参考文献。由于笔者阅读面的限制，必然还有很多重要材料未能参考征引，这只能以后弥补了。

从事传统宗教研究的初衷，原是为了古典文献研究，所以在

撰写时，除了注重考古材料和文献材料外，还特别注重各类概念在文献中的写法，并以文字训诂学为手段，探讨这些概念的得名缘由、具体意义及相关概念之间的联系与区别。如上帝的名称，古书中有“天”、“昊天”、“皇天”、“帝”、“上帝”、“天帝”、“昊天上帝”、“皇天上帝”、“皇帝”等不同提法，战国以后的文献中又出现“天皇大帝”、“玉皇大帝”、“北辰耀魄宝”、“太一”（或作“泰一”、“太乙”）、“紫微帝”等名称。这些名称是怎么产生的？它们的真实涵义是否完全相同？又如同是鬼神，有“鬼”、“神”、“精”、“灵”、“魂”、“魄”等不同提法；同是神主，商代称“示”，周代称“主”；它们之间有什么联系和区别？凡如此类问题，本书都试图得出一个合理的解释。对于甲骨金文等出土的古文献，其中许多文字的考释还没有定论，有的则一直流传并不可靠的说法，势必妨碍对文献的理解。对这些问题，本书虽不可能一一作专门的考证，但也尽量利用文字音韵训诂学的原理作一些简单的论述。这样做不免涉及一些文字训诂学方面的术语，对于不打算接触古文献材料的读者来说，也许略显繁冗了一些，但对于想刨根究底的读者，也许是有益的。

书中对古文献的征引，凡用（ ）号者表示引者的注文，用〔 〕号者有的是补足原文的阙文，个别情况下是为了帮助理解而补的被省略的文字（如主语、虚词）。为免繁琐，在不影响文意的前提下，有时引文中删除了无关的词句而未加省略号。引文出处，凡甲骨著录用简称，原称可查附录。在行文中，有时涉及的概念虽然比较陌生或难懂，但在本书有关章节中已作过阐述，通常不一一注释，只作*号表示在本书中已经述及。

序

宗教和神话，是古代文化中的一项重要内容，在当时社会所起的作用，非现代人所能想象。中国的传统宗教源流久远，可以佛教的传入为界，划分为前后两大阶段。在受佛教思想影响之前，自上古三代以至秦汉，宗教崇拜有其一贯的发展脉络，后人在好多方面已不熟悉。但是要追溯传统宗教的渊源，就必须去考察那个时代。

以有文献可征的周代来说，有关宗教崇拜的制度多保存于礼书。而古人所谓礼，与后世礼的观念范围有广狭之不同。《周礼》云：“大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地示(祗)之礼，以佐王建保邦国。”其所司五礼之首吉礼，即指“事邦国之鬼、神、示”，包括昊天上帝、日月星辰、司中司命、风师雨师、社稷、五祀、五岳、山林川泽、四方百物的祭典，还有对先王的享祀，内涵颇为复杂。礼是传统文化的核心，如果忽略了其中的宗教崇拜及有关的思想观念，于传统文化便不能有全面的理解。

把目光从文献移到考古和古文字学方面来，也不难看到研究古代宗教的必要。考古发掘的很多古代文化遗存，皆和当时的宗教观念有直接或间接的关系。宗庙、明堂之类建筑和发掘中最常

遇到的墓葬等现象，离开宗教的观念很难解释。古文字材料，如商代及西周的甲骨文，极为学术界所重视，考释研究的论作数以千计，然而不少人忘记了甲骨本是占卜的遗留，而占卜作为一种数术，更是同那时的信仰分不开的。金文也是一样，具有铭文的青铜器大多是用于祭享的礼器，随后又依照葬俗殉于墓内，亦为宗教信仰的反映。不妨说，卜辞金文总是蕴涵着礼制和信仰观念，有待大家去剖析。可惜国内学者，除少数几位外，从这样的角度去考察探究的，实在是太少了。

最近，英国专门研究古代信仰的学者詹姆斯·弗雷泽的名著《金枝》（一卷本）中译本终于出版。记得五十年代初，我曾在北京图书馆借阅该书，看过一卷本，也翻过十二卷本，对作者征引之广博、论究之深邃殊为惊叹。后来读到郑振铎先生《汤铸篇》一书序言，他讲到希望译出《金枝》，也曾发愿试译其一卷本。我至今以为郑先生说得对，而且，我还认为，象《金枝》这样规模和性质的研究，在中国古代的领域内也应该进行。假如弗雷泽能充分通晓中国的大量材料，《金枝》的面貌或许又会有一番改观罢？

这样说，并非主张把中国古代宗教、神话的研究简单纳入《金枝》的体系之中。弗雷泽的著作一开始即以古罗马的传说为导引，他关于交感巫术等理论的提出，主要是以欧洲文化为依据的。中国古代文化有其另外的起源和传统，其传说、信仰也有自己的特色。以我国古代长期流行的“数术”这一名词为例，在西方语言中似乎就不容易找到适当词汇来表达。研究中国传统宗教及其思想，有可能揭示出一些独特的观念和原则，从而使人们对人类早期文化的发展有更多的认识。

在这方面，詹鄞鑫同志的这部《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》称得起是开创性的作品。书中涉及范围非常广泛，将《周礼》所述神、鬼、示都包括在内。所引据的材料，既有传世文献，又有考古和古文字学成果，同时吸收了前人在历史学、考古学、人类学、民俗学等许多学科的见解，熔为一炉。由于鄞鑫同志本人原侧重于古文字研究，书中对甲骨、金文提出不少新颖看法，也为此书生色。相信从事有关研究的各方面学者，都能由本书获有启发；一般有意于了解古代传统文化的读者，也一定会对此书产生浓厚的兴趣。

关于古代宗教、神话、礼俗这类问题的探讨，有时容易陷于蹈空，多推想而少确证。鄞鑫同志这本书却能力求朴实，言必有据。正因为如此，此书虽然篇幅不长，已为今后这方面的深入研究奠定了很好的基础。相信不久的将来，鄞鑫同志会做出更多的成绩。

李学勤

1988年5月16日于北京昌运宫

中國古文獻研究叢書

已出版

屈原辭研究 金開誠 著

神靈與祭祀 詹鄞鑫 著

——中國傳統宗教綜論

紅樓夢論源 朱淡文 著

古代文史研究新探 裘錫圭 著

水滸傳原本和著者研究 羅爾綱 著

春秋左傳學史稿 沈玉成 劉寧著

漢籍在日本的流布研究 嚴紹璽 著

漢樂府研究 張永鑫 著

世說新語研究 王能憲 著

目 录

序	1
前言	1
绪论	1

上编 传统诸神

第一章 天地神祇	25
第一节 日月神	25
一 三足乌与蟾蜍玉兔	25
二 东王公与西王母	30
第二节 星辰诸神	32
一 自发的星辰崇拜	32
二 人为的星辰崇拜	36
第三节 五方神	40
第四节 昊天上帝	44

一	原始天神崇拜	44
二	帝观念的形成和殷代的“上帝”	45
三	西周春秋时代的上帝观	47
四	战国时代的上帝观	49
五	秦汉时代的上帝观	50
第五节	气象诸神	53
一	风神	53
二	雨神	55
三	雷电神	56
四	云神	57
五	虹神	58
第六节	土地五谷神	60
一	农业古国的衣食之本	60
二	商代的土神崇拜	61
三	后土句龙与后稷柱或弃	62
四	社稷——国家的保护神	64
五	赤县神州	65
第七节	山川神	66
一	山川崇拜的起源	66
二	殷代的山川神	67
三	周代的山川神	68
四	昆仑崇拜	70
五	山川神的威力	71
六	山川神的人格化	73

第八节 “五祀”神	74
一 起居炊食诸小神	74
二 门户神	75
三 灶神与爨神	76
四 中霤神与行神	76
第九节 火神	77
第十节 灵物崇拜	79
一 宝鼎	79
二 宝龟	81
第二章 生物神灵	82
第一节 动物神灵	82
一 原始动物崇拜	82
二 妖鸟怪兽	83
三 祥禽瑞兽	85
四 扁鹊传说	87
第二节 四灵	88
一 龙	89
二 凤与朱雀	97
三 白虎与麒麟	102
四 龟与玄武	105
第三节 十二生肖	107
一 十二兽与十二辰	107
二 十二神兽传说的来源	108
三 十二生肖的崇拜	110

第四节	植物神灵	111
一	古木成精	111
二	妖木成怪	112
三	不死药木	112
四	桃木崇拜	113
第五节	图腾	113
一	感生传说与原始姓氏	113
二	图腾的层次	116
三	图腾崇拜的表现形式	117
第六节	生殖神灵	120
一	生殖女神崇拜	120
二	男性生殖崇拜	121
三	高禪神崇拜	122
第三章	人鬼	125
第一节	鬼魂观念	125
一	原始灵魂观念遗迹	125
二	精、神、魂、魄	126
三	鬼与厉鬼	127
第二节	祖宗崇拜	128
一	原始祖先崇拜遗迹	128
二	“祖”的来源	130
三	祖神与氏族、宗法制度	132
四	祖先崇拜的深远影响	135
第三节	功臣圣贤崇拜	136

第四节 创始人崇拜	139
第四章 人神	143
第一节 伏羲与女娲	144
一 伏羲、女娲事迹	144
二 龙的传人	146
第二节 盘古	148
第三节 黄帝与炎帝	151
一 黄帝族	151
二 炎帝族	153
三 炎黄的融合	155
第四节 太皞与少皞	156
一 太皞与少皞的关系	156
二 百鸟部落	157
三 龙凤裔胄	159
第五节 颛顼与帝喾	160
一 颛顼族	160
二 帝喾族	161
第六节 蚩尤、共工和鲧	162
一 蚩尤	163
二 共工	163
三 鲧	164
四 共工和鲧后继有人	165
第七节 五帝与五臣	165

中编 宗教制度

第一章 祭祀	172
第一节 什么叫祭祀	172
第二节 祭祀分类	175
一 祈福祭、弭灾祭、报谢祭	175
二 祀天神、祭地祇、享人鬼	177
三 大祀、中祀、小祀	177
四 内祀、外祀	177
五 祭祀、祷祠	178
六 阴祀、阳祀	178
七 祭、奠	178
第三节 祭祀范围	179
第四节 祭礼的重要地位	181
一 从自然力崇拜到权力的象征	181
二 惊人的宗教开支	184
第二章 宗庙社郊制度	186
第一节 祭坛形式	186
一 墀	186
二 坛	187
三 坎	187
四 兆域	187
五 官庙	188

六 冢墓	188
第二节 宗庙制度	189
一 宗与庙	189
二 宗庙形制	190
三 迁主毁庙制	193
四 坛埴制	195
第三节 神主制度	196
一 神主的起源和形制	196
二 盛主方式——匣与匱	198
三 藏主方式——石室	199
四 昭穆制	200
第四节 主号与庙号	203
一 谥号	203
二 神主序号	206
三 庙号	210
第五节 社制度	212
一 社主和社	212
二 丧国之社	215
三 军社	215
四 公社与私社	216
第六节 郊区坛埴制度	217
一 法天象地的圆丘方丘	218
二 汉代的天地坛	219
三 日月坛	220

第七节	辟雍与明堂	221
一	辟雍	221
二	明堂	223
第三章	供献制度	226
第一节	牺牲制度	227
一	牺牲选择	228
二	用牲法	233
第二节	粢盛制度	239
第三节	酒鬯制度	240
一	酒鬯品类	240
二	祭祀用酒制度	242
第四节	笱豆盛品制度	243
第五节	鼎簋壶豆制度	245
一	礼器的名称及其作用	245
二	鼎簋陈供制度	247
第六节	玉帛制度	248
一	玉礼器的起源	248
二	周代用玉制度	249
三	玉礼器的形制及其来源	250
四	皮帛制度	256
第七节	人牲	257
第四章	宗教神职、乐舞制度	265
第一节	神职制度	265
一	原始神职	265

二 殷代神职	267
三 周代神职系统	269
四 秦汉以降的神职系统	271
第二节 乐舞与宗教	272
一 乐舞的宗教地位	272
二 乐舞的宗教功能	273
第三节 乐舞制度	277
一 乐制	277
二 歌制	280
三 舞制	282
第五章 宗教仪式	285
第一节 祭祀之准备	285
一 卜牲系养	285
二 卜日	286
三 斋戒	286
四 筹备用品	288
五 修缮宗庙社郊祭坛	290
六 肄习礼乐	290
七 大射选士	291
八 废祀	291
第二节 通神、降神法	293
一 偶像与神主	293
二 设尸制度	294
三 祝祷与号呼	296

四	索神	297
五	以茅招神	297
六	烟燎	298
七	灌鬯	298
八	焚香	298
九	荐血腥	300
十	乐舞降神	301
第三节	祭祀礼仪	301
一	预备礼	302
二	入场礼	302
三	降神礼	302
四	朝践礼	303
五	馈献礼	304
六	加事礼	305
七	加爵礼	306
八	绎祭	306

下编 宗教礼俗

第一章	天神地祇祭祀	312
第一节	郊祀	312
一	“圆丘”与“郊”的关系	313
二	郊天礼仪	315
三	祭地礼仪	316

第二节	朝日夕月	317
一	殷代的日月祭祀	317
二	周代的朝日夕月	318
三	秦汉的日月祭祀	319
第三节	社稷祭祀	320
一	春祈秋报	320
二	“公社”大祭及“社会”活动	321
第四节	山川祭祀	322
一	就祭与望祭	322
二	殷代山川祭祀	323
三	领土的象征	325
四	常规山川祭祀法	326
五	山川非常诸祭	327
第二章	宗庙祭祀	330
第一节	殷代周祀	330
一	周祀原则及周期	331
二	周祀祭名的意义	335
三	周祀的性质	336
第二节	禘祭	337
第三节	时享	339
第四节	禘祭	341
一	殷代的“帝”祭	342
二	禘与郊天	345
三	禘与禘	348

四 禘与时享	350
第三章 农业礼俗	354
第一节 祈年	354
第二节 雩与求雨	356
一 舞雩	356
二 焚巫尪	357
三 作龙与舞龙	359
四 闭阳纵阴的厌胜术	360
五 殷代求雨活动	362
六 周代求雨活动	366
七 汉代求雨活动	367
第三节 禋与祈晴	369
第四节 大蜡	371
一 大索百神的报谢祭	371
二 古朴的大蜡礼仪	373
三 举国若狂的节日	376
第四章 时令礼俗	377
第一节 四时迎气	377
一 四时与四气	377
二 四时迎气礼	378
第二节 时傩送气	381
一 送旧气与除疫	381
二 作土牛	383
三 疫气与星相	384

第三节	告朔与大飨帝	385
一	告朔	385
二	大飨帝	387
第四节	藏冰开冰礼	387
第五节	改水火与送火鬼	390
一	更火与浚井	390
二	改火与寒食	392
三	送火鬼	393
第五章	避疫驱邪礼俗	395
第一节	雩疫	395
一	疾疫与厉鬼	395
二	商代的“寃寝”	396
三	方相氏、傩头与傩舞	397
四	东汉的大傩	401
五	阴宅驱野鬼	403
第二节	神荼、郁儡与钟馗	404
一	神荼与郁儡	404
二	钟馗	406
第三节	辟邪神兽	407
第四节	厌胜避邪术	409
一	磔狗与衅血	410
二	桃木避邪	410
三	五行厌胜	411
四	王莽的厌胜法	412

第五节	救日月	413
第六节	奠基与奠圻	414
一	奠基	415
二	奠窆	416
第七节	落成礼	416
一	衅血与考成	417
二	解土	420
第六章	政治军事外交礼	421
第一节	巡守与封禅	421
一	关于封禅的起源	421
二	巡守制度	422
三	封禅	427
第二节	凯旋与献捷	431
第三节	田猎与献获	434
一	军事演习与献获	434
二	殷代的禘祭	436
第四节	祖道与饯送	438
第五节	盟誓	441
一	盟与誓	441
二	盟誓礼仪	443
第六节	神判与解廌	445
一	神判法	445
二	解廌传说及遗俗	446
第七章	巫蛊术	450

第一节 咒诅术	450
第二节 偶像伤害术	452
第三节 毒蛊术	455
结 语	461
后 记	465
附录 本书所引甲骨文著录书目及其简称	466

绪 论

一 宗教与中国传统宗教

在宗教学史中，对于“宗教”这一概念的理解，分歧颇多。这正如英国人类学家弗雷泽(J.G. Frazer)所说：“世界上大概没有比宗教性质这一课题更意见纷纭的了。要给它拟定出一个人人都满意的定义显然是不可能的。”^①英国人类学奠基人泰勒(E.B. Tylor)在其《原始文化》(1871)中提出，“最初的宗教”是对于万物精神体也即“灵”的信仰。所谓“灵”渐演化为精灵，继而又演化为神祇等，最终则演化为独一无二的主宰神^②。泰勒的学说揭示了宗教信仰的起源，但他的定义未能反映宗教作为一种社会活动的本质属性。倒是弗雷泽的定义较为合理，他认为，“宗教指的是对被认能够指导和控制自然与人生进程的超人力量的迎合或抚慰”，也就是说，“宗教包含理论和实践两大部分，就是：对超人力量的信仰，以及讨其欢心、使其息怒的种种企图。这两者中，

① 弗雷泽《金枝》中译本(中国民间文艺出版社, 1987年), 77页。

② 说详见〔苏〕谢·亚·托卡列夫《世界各民族历史上的宗教》中译本(中国社会科学出版社, 1985年), 11~12页。

显然信仰在先，因为必须相信神的存在才会想要取悦于神。但这种信仰如不导致相应的行动，那它仍然不是宗教而只是神学”^①。弗雷泽的定义包含了信仰和崇拜活动两个方面，比泰勒的说法较为完整而严密。不过，弗雷泽在作这个定义时，企图把宗教与巫术分为截然不同的两种活动。所谓巫术，就是原始人根据自己对自然界之联系的认识，采取某种并不直接施加于自然事物本身的手段来达到控制自然力（如呼风唤雨、招致猎物、加害敌人、引诱异性之类）的目的。他认为，巫术是宗教的前身，但不是宗教。然而，事实上宗教与巫术之间并不存在截然分明的界限，即使弗雷泽本人也无法严格地把两者区分开来。他把《金枝》第二版的副标题由原来的《宗教的比较研究》改为《巫术与宗教之研究》，就反映了他的矛盾。他曾经援引过黑格尔《宗教哲学讲义》中关于巫术和宗教的阐述，并称他与黑格尔的观点是一致的，而黑格尔恰恰没有把巫术和宗教隔裂开来，倒是把巫术包括在宗教之中了^②。

恩格斯在《反杜林论》中指出：“一切宗教都只不过是支配人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间力量采取了超人间的力量的形式。”^③恩格斯科学地阐明了宗教的本质，但并不是意在为宗教下定义。学术界对这段话的理解也不尽一致。苏联宗教学者约·阿·克雷维列夫（И.А.КривлеВ）认为，恩格斯所谓“在人们头脑中的反映”，指的是一种思

① 《金枝》77页。

② 参阅刘魁立《金枝·中译本序》。

③ 《马克思恩格斯选集》中文版第3卷，354页。

想现象、一种意识现象。因此,其自身中包摄着五个要素(即教会、仪式、信仰和观念、特殊的感情体验、道德规范等)的宗教现象中,“足以规定宗教这一概念的本质特征”的要素是“信仰和观念”,也即“关于超自然物的观念,是对超自然现象的实在性的信仰”^①。克雷维列夫的理解把宗教的崇拜活动排除在本质特征之外,无意中又回到了泰勒的说法中去了。《中国大百科全书·宗教卷》(1988年)在引述了恩格斯的论述之后指出:“宗教的正确定义要既能集中地如实反映宗教的根本属性和组成要素,又能科学地明确限定宗教学研究范围,分辨宗教与相邻社会现象的界限。完整的定义一般应包括:①相信超自然体的存在;②认为超自然体的意志和行动能够影响现实世界和人生的祸福;③信仰者因而对之礼拜、求告。”(郑建业撰稿)这种理解包含了信仰和崇拜活动两个方面,与弗雷泽的说法大致相同,我们认为还是比较合适的。

不过,如前所述,宗教与巫术在理论上不难区分,实际上却难以截然分辨。中国古代有许多本来可能起源于巫术的礼俗,如雩雨、请晴、磔风、傩疫、迎送气、避邪、厌胜、衅礼、盟誓、祝诅、巫蛊、毒蛊、救日月等等,事实上都与祭神祈祷攘祓的宗教仪式融为一体了,就连显然是宗教活动的大蜡礼,所诵的蜡辞“土反其宅,水归其壑,昆虫毋作,草木归其泽”也带有明显的巫术意味。因此,我们在具体讨论时采取了比较宽的处理,把那些带有一定宗教色彩的巫术也纳入宗教(即广义的宗教)的范围之中了,以便于宏观地把握和研究。相信这样的安排不致产生歧义。

① 约·阿·克雷维列夫《宗教史》中译本(中国社会科学出版社,1984年),2~3页。

接下来谈谈中国的宗教现象。中国历来有“三教九流”的说法，所谓“三教”是指儒、道、佛。事实上，中国历史上的宗教远不是“三教”所能概括，撇开每种宗教的流派不说，仅其门类便有道教、佛教、基督教、伊斯兰教及汉族和各少数民族遗存的各种现在还没有确切名称的古代宗教。其中佛教于汉末开始传入我国，基督教和伊斯兰教则是唐以后陆续传入中国的。这些宗教不管它们后来是否与中国固有文化相结合，其源头毕竟不在中国。而道教和民间遗存的各种原始宗教，虽然其内容或多或少也受到外来宗教的影响，从根本上讲，都是中国土生土长的宗教。我们把这些土生土长的宗教都称之为中国的传统宗教。

如果我们把历史的镜头稍许往前推移一个世纪，就将发现，道教和民间（包括少数民族）遗存的各种宗教，都是“在野”的宗教，中国还有一个在史书中以“礼志”或“郊祀志”的面目出现的、随着封建王朝的灭亡而灭亡的“在朝”的宗教。这种宗教既不是原始宗教，也不是道教，更不是佛教等外来宗教。它具有严密的制度和大体不变的承传，并与国家的政治礼制合为一体，是一种“国家宗教”，我们称之为“正统宗教”。奇怪的是，人们在谈论中国古代宗教时，往往把它给遗忘了。然而，它毕竟是几千年封建王朝的“正统宗教”，对中国古代政治、经济、科学、艺术、伦理、思想乃至语言文字等各个领域都产生了巨大的影响，应该成为古代文化研究的重要课题。本书所谓的传统宗教，便是以“正统宗教”为主的，包括道教和各种民间遗存的原始宗教在内的，但排除了外来宗教及其渗合内容的中国历史上的宗教。

道教虽是大教，却只是传统宗教的一个支流而已。道教从传

统宗教的母体中衍生而成为独立的一个宗教，是汉魏以后的事，而传统宗教起源于新石器时代，定型于两汉时期。由于道教已有明确的名称，而且在宗教史研究中早已引人注目，所以，我们所称的传统宗教，从理论上说自然包括道教在内，而在本书的实际研究中，我们主要针对中国的原始宗教(包括民间遗存的原始宗教)和汉民族的“正统宗教”。

在具体讨论传统宗教的各有关制度及其特征之前，让我们先从宏观的角度，讨论传统宗教的起源、发展阶段及其历史地位。

二 原始宗教的产生和中国传统宗教的形成

中古以来，宗教的门派很多，宗教的不同主要由于信仰的不同，而信仰的不同则是由于传授的不同。但在原始时代，宗教没有门派，宗教信仰不是通过传授获得的，而是自发产生的。

原始宗教的萌芽，以神灵观念的产生为标志，而神灵观念的出现，归根到底是自然万物的形体与精神相分离的世界观的产物。只要承认人类早期的世界观必然是幼稚的，就相信神的出现也是必然的。

早在蒙昧时代，人类首先是根据自身的体会(例如做梦)，相信人除了身躯形骸，还有一个可以游离于形体之外的精神。这种精神，就是人的灵，也就是神。考古学家在北京周口店发现的距今2万5千年至5万年前的山顶洞人，遗骸周围撒有红色粉末，并有死者生前的饰物作随葬品。随葬品反映了灵魂不死的观念，而在尸体周围撒红色粉末，则被认为是最原始的宗教仪式。

原始人相信，不仅人有灵，动物也有灵。动物能够攻击弱者，逃避强者，这种按生存需要而进行的活动，不同于风吹草动，具有明显的意识性，只能视为由动物的精神所支配的运动。推而广之，植物萌芽生长开花结果；日月东升西落，交替作息；云雨瞬息万变；山川油然作云，沛然下雨；河川流泻千里，有时衍溢横行；大地滋养万物，有时山崩地震；……这种种现在看来是毫不奇怪的现象，原始人却无法理解，认为是由它们各自的意志在冥冥中支配而起作用。从而，万物有灵(意志)的观念就此产生了。

伴随着神灵观念的产生，必然出现原始的巫术和宗教，说到底就是人与神的交通手段。比如说，人生病而昏迷过去，被视为人的神离开了形体，即所谓“魂不附体”，于是产生招魂术，把离开躯体的“神”招回来；人得疾病，被认为是邪厉缠身，于是产生傩(撵)鬼驱疫术，以驱除鬼魅；发生火灾，被认为是火神作祟，于是产生送火鬼术，以放逐火鬼；狩猎无获，被认为弓箭失去神力，于是产生射偶像巫术，画出野兽偶像作为射箭目标；天旱不雨，被认为山川发怒而不作云降雨，于是产生舞雩术，祈神降雨；为祈求丰收，每当作物收成，要先将产品献给大地神，由此萌发了社稷祭祀；为人丁兴旺，要祷告生殖母神，由此萌发了高媒(母)祭祀；等等。总之，人们一方面担心各种神灵在支配自身运动时会危害氏族的安全和生存，因而小心翼翼，以防冲撞神灵招来灾殃，这种对神灵的崇敬和畏惧，便是禁忌俗产生的根源；另一方面，人们希望各种神灵在支配自身运动时能有利于氏族的生存和发展，因而将最好的礼品奉献给神灵，以期实现这种愿望，这便是祭祀俗产生的根源。由此，原始的宗教就这样自发地产生了。

在中国传统宗教产生的过程中，以仰韶文化为代表的远古文化具有很重要的地位。大量考古遗迹证明，传统宗教中的许多崇拜观念和礼俗，如龙图腾崇拜、以乌鸦和蟾蜍为象征的日月崇拜、五谷大地崇拜(原始社稷崇拜)、生殖女神崇拜(原始高禖崇拜)、祖先崇拜、灵魂崇拜等，都可以在以仰韶文化为代表的古文化中找到遗迹。

基本上自成一体的传统宗教是融合了许多不同类型的古文化宗教而形成的，是中国遍布南北的古代各民族共同创造的。从这点说，如果把仰韶文化当作传统宗教的来源，就未免失之偏狭。然而，滔滔江河总有源头，从这个意义上说，把中国传统宗教的源头定在仰韶文化时期，应该说是比较适宜的。

母系公社时代，仰韶文化、细石器文化、青莲岗文化及其稍后的庙底沟文化、马家窑文化、屈家岭文化、红山文化、大汶口文化及岭南诸文化等，还只是遍布中国大江南北的各民族各部落文化，它们的宗教也只是各民族各部落的宗教，那么，到父系公社中晚期，也就是大约在传说中的五帝时代，这些不同的民族宗教随着民族的融合，也逐渐汇成传统宗教的主流。

五帝时代是一个不明确的名称，我们暂借它代指中国文明的启蒙时代。从五帝时代各民族图腾崇拜的状况来推测，当时的龙民族在中国已经占了绝对优势，而龙民族的源头可以追溯到陕西仰韶文化时代。可见，五帝文化连同传统宗教是直接由以仰韶文化为代表的各种古文化融合发展而来的。

大约在五帝时代，中国原先大大小小数不清的原始部落已开始形成不平等部落联盟，传说中的五帝大抵是部落联盟的领袖。

五帝的诞生，意味着“王天下朝诸侯”局面的出现，也意味着黄河长江流域的许多民族已初步融合为华夏族，换言之，原先处于黄河长江流域的各种类型的文化，大多数已逐渐融合成华夏族文化。华夏文化一旦产生，便象一个大雪球，在历史进程中越滚越大，形成在中国占统治地位的文化。不言而喻，原始宗教也就相应地形成了统一的传统宗教。

五帝时代大约相当于考古学中以龙山文化为代表的父系氏族公社时代。综合神话传说和考古遗迹可知，后来纳入正统宗教中的主要崇拜对象，如天神上帝、日神(伏羲)、月神(女娲)、风伯、云师、后土(句龙)、山川(四岳与河)、水神(共工)、火神(祝融)以及神兽中的龙、凤、虎(皆以图腾形式出现)、四方神、祖先神、英雄神等崇拜，圭璧、陶尊、鼎、簋、壶、豆等供献品，用于原始宗教的伊耆氏蜡辞、六代舞等宗教艺术，占骨、占筮等数术，献俘、杀祭等军战礼，秩宗、典乐、巫、祝等神职，都在这个时代已经产生。值得一提的是，虞舜时代联盟议事机构中的“秩宗”和辅助者“典乐”，已奠定了周礼春官的基础，正统宗教中最重要的两大因素“礼”“乐”之间的密切联系，已经由此初露端倪。看来，五帝时代不仅是中国文明的启蒙时代和民族融合的关键时代，也是传统宗教的奠基时代。正是从这个时代开始，原先分散于各民族各部落的属于不同文化类型的宗教，已逐渐融合成具有中国特色的、文化心理大体一致的传统宗教，再迈一步，就转化为正统宗教了。

三 正统宗教的产生

正统宗教是相对于民间宗教而言的，它的产生是阶级与国家成熟的标志之一。正统宗教也许萌芽于夏商时代或更早，但如果要定一个具有标志性的时代，恐怕应定于商周之际。商代无疑已产生阶级和国家，尽管如此，我们认为商代在形式上还保留着十分浓厚的氏族公社民主制，至商末武乙以后四王，才开启周代宗法制先河。周人灭商，才第一次以法的形式宣告以嫡庶制为核心的宗法制的确立，这在中国社会制度史上不能不看作是一个历史转折点。从宗教发展的阶段性看，周代制度恰恰又为中国历代封建王朝奉为圭臬。所以，把周初作为正统宗教的起点，大致不误。

从原始宗教转化为正统宗教，意味着宗教的发展从自发的阶段进入了人为的阶段。

原始宗教是早期人类世界观的必然产物，在今人看来，它虽然显得幼稚甚至荒谬，但它是自发产生的，不是出于谁对谁的欺骗，也不是作为统治或维护社会秩序的工具而创立的。只有在国家产生以后，原始宗教才被统治者改造成为国家的宗教，作为维护其自身统治的工具。诚如恩格斯说：“事情很清楚，自发的宗教，如黑人对偶像的膜拜或雅利安人共有的原始宗教，在它产生的时候，并没有欺骗的成份，但在以后的发展中，很快地免不了有僧侣的欺诈。至于人为的宗教，虽然充满着虔诚的狂热，但在其创立的时候，便少不了欺骗和伪造历史，……”^①

^① 恩格斯《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》第19卷，327页。

周代以后的正统宗教，的确有许多不同于原始宗教的特点，下面试从几个方面来看：

（一）欺骗和伪造历史

夏商周的祖先，都曾流传始祖感生神话，如周人传说姜嫄履大人迹而生弃之类。这类反映了图腾崇拜的神话，除了保存于民族史诗（如《诗·大雅·生民》）中以外，西周以后的史书包括金文，不再宣传这个历史。我们在西周金文和史书中常见到的是“天子”的提法，意味着“大人迹”感生变成了昊天上帝感生。伪造感生历史的目的，无非是为了证明姬姓统治天下是“受天有大命”而已。这种伪造历史的手段，史书中屡见不鲜。诸如《汉书·郊祀志》中所记汉代的各种瑞应和所谓古礼（如封禅礼），即充满着欺骗和伪造。

（二）自然神的人格化和神界的社会化

原始崇拜的神灵是自然力的直接化身，如日神就是太阳之精，土神就是大地之灵。原始天神图中的日月星辰诸神，除了略具眼鼻象征其精灵以外，基本上保持自然物本身的形态；后世的天神图，则完全是以帝王将相的形象来描绘天上众神的。原始崇拜中的自然神名称，都是自然物的原先名称，如卜辞中所见的“河”、“土”、“华”等神，是黄河、土地和华山的原称；四方神名叫“协、因、彝、伏”，也都表示四季物候的意义。这种状况至春秋时代还未完全改变，但《左传》中的汾水神叫臺骀，商星神叫“閼伯”，已经附会于人神；社神由共工氏之子句龙担任，稷神由烈山氏之子柱或周人始祖弃担任，也是人格化的结果。至战国以后，自然神全面地人格化，日神成为东君或东王公，月神成为西王母，河

神变为冯夷，泰山神变为肩吾，昆仑山神变为堪坏，五方神变为太皞、炎帝、黄帝、少皞、颛顼五人帝和句芒重、祝融黎、后土句龙、蓐收该、玄冥修和熙五帝臣，风神变作飞廉，雨神变作屏翳，等等。自然神的人格化，使自然物的精灵都成为鬼神世界的社会化成员。如《天官书》所记天上众星，完全是按人间的国家机器来构拟的，最高统治者是住在紫薇宫的北辰大帝，其下属三公六卿禁卫诸职应有尽有，天官成了真正的天庭社会了。

(三)神权的政治化

神权政治化，突出地表现在周代宗法制与宗教制的结合。不仅上帝、五帝、社稷、山川、岳渎、五祀、祖宗诸崇拜严格贯彻宗法制，供献法、宗庙社郊坛壝、乐舞、舆服等宗教制度也严格遵循宗法制。其中最典型的如“天子”的帝王象征、社稷的国家象征和宗庙祭祀的政权象征，反映了正统宗教与政治已完全结合为一体了。

此外，宗教仪式的程序化、奢侈化，神职的官僚化等，都是宗教之人为化的特点。总而言之，正统宗教是统治者加工和改造原始宗教的产物，是政治统治和政治斗争的工具。所以，尽管历代封建帝王中也曾出现过个别不信鬼神的人，但对于渗透到政治典礼中的宗教活动如郊天、社稷、宗庙诸祭，谁也不敢反对和废弃，直至辛亥革命封建王朝最后垮台，才宣告正统宗教在形式上的死亡。

自发的宗教转化为人为的宗教，主要体现在贵族和国家的宗教礼仪中，但在民间，这种转化则是间接的。就是说，原始宗教按其自身的发展道路，在民间延续下去。但正统宗教一方面具有

政治行政力量；另一方面又通过文献的传播，理所当然地要对民间承传的宗教产生巨大的影响。同时，宗教职业者为了谋生，也不断地改造原始宗教，并利用前人的思想理论成果，创造出许多不同于正统宗教的宗教理论，道教产生即是其例。所以，民间承传的宗教，虽然较多地保留了原始宗教的成份，但还是属于人为的宗教。因而，在汉族民间，真正的原始宗教只有很少的一些遗迹，但在少数民族如苗、瑶、僮、侗、黎、彝、羌、纳西等民间宗教中，则保留着大量与上古宗教相似的原始宗教，具有活化石的价值。

四 正统宗教的理论化和定型化

正统宗教来源于自发的原始宗教，所以在正统宗教的早期阶段即西周春秋时代，它既没有严密的宗教理论，也没有形成固定的模式。从《左传》中对礼的论述看，春秋时代的宗教理论除了毫不含糊地贯彻宗法精神以外，所有关于鬼神祭祀的解释和论述，可以一言以蔽之，“鬼神非人实亲，惟德是依”，或是“民，神之主也”。这种理论与其说是宗教的，不如说是政治的。即使完全关于宗教的理论，如“神不歆非类，民不祀非族”（《僖公十年》、《三十一年》），“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂，用物精多则魂魄强”，“鬼有所归，乃不为厉”（《昭七年》），“纵逆祀，祀爰居，非礼”（《文二年》）之类，都是朴素的、直观的、人伦性的理论，既不玄虚，也不深奥。早期正统宗教没有形成固定模式，从横的方面看，南方楚、吴、越诸国比起周鲁等中原“礼义之邦”来，保留了许多

较原始的宗教；同是中原诸国，陈、杞、宋、周的宗教制度也有许多区别。《礼记》的《明堂位》等篇，屡云有虞氏、夏后氏、殷、周制度的不同，看起来似乎是纵向历史比较，其实有虞氏、夏后氏和殷代的制度战国人早已不闻，所谓有虞氏如何如何，都是横向比较得出来的结论。甚至同是文王后裔的周和鲁，宗教制度也有较显著的差异之处，如周人郊祀在冬至，而鲁国郊祀都在春季。从纵的方面看，自武王灭商到战国时代，宗教制度的变化很大，《三礼》所述的周代制度，不仅与金文中的西周制度不合，即与《左传》中的春秋制度也屡有不合。可是，自两汉至清代两千余年中，尽管社会变化巨大，还发生过几度由少数民族入主中原的局面，但正统宗教除了局部因理解的不同而产生的调整之外，几乎没有什么重大变化。只要翻开《二十五史》的《礼志》、《郊祀志》，就不能不承认这种现象。这种以战国两汉为分水岭的前后不同的发展状况，其原因在哪里呢？原来，战国两汉是中国历史发展的一个关键时代，也是正统宗教理论化和定型化的时代。这个时代之所以成为重要的里程碑，是由于它具备了思想和政治两方面的条件。

战国时代是传统思想的奠基时代，举凡重要的思想流派，如儒、道、墨、法、阴阳等，都成为有自己理论系统的一家之言。诸子百家既要解释社会改造社会，就必然要用自己的理论解释宗教。其中最有成就的，当推儒家。儒家经典《礼记·祭统》云：“凡治人之道，莫急于礼；礼有五经，莫重于祭。”“礼”是什么？“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也”^①。儒家以礼治天下，而传统宗教即所谓“祭”不仅纳入礼的范围，而且五礼之中“莫

^① 《左传·隐十一年》“君子”语。

重于祭”，从此，正统宗教的鬼神观念仅仅成为一个形式外壳，“治人之道”才是它的实质价值。此即李泽厚先生所说的“把礼乐服务和服从于神，变而为服务和服从于人”^①。这种思想最符合统治者的需要，因而，作为“礼”的宗教理论及其仪式理所当然地成为专门的学问，其结果便是《易》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》等六经既成为最重要的儒家经典，又为宗教理论奠定了基础。六经中的《礼》经(后来发展为《三礼》)，其实就是中国传统宗教的宝典，只是由于礼经的经义与政治和人伦紧密结合为一体，以致几乎掩盖了它在宗教方面的意义。

在儒家改造和解释传统宗教的同时，其它诸家也在改造和解释宗教。其中影响最大的有阴阳家、星占家和道家。阴阳家成功地用阴阳五行理论解释所有的宗教现象。星占家在天文历法的基础上，以天人感应思想为核心，创造了天官理论、星辰分野理论和黄道、白道、太岁的天人感应理论。道家则成功地用“一生二，二生三，三生万物”的宇宙观解释了天地万物和诸神的起源，并且吸收了阴阳五行家和星占家的理论，建立了天阳地阴理论、“太一”理论、精神魂魄理论等等。所有这些理论都在汉代被吸收进正统宗教的理论之中。从此，正统宗教不仅有其承传的崇拜仪式和巫术手段，而且形成了系统的、玄奥的、严密(?)的理论。这种理论以儒家思想为核心，又吸收了阴阳家、星占家、道家的理论，成为正统宗教理论。

正统宗教理论一旦形成，就对宗教制度产生巨大的反作用。而原先凡不符合理论的制度逐渐规范化。这种规范化贯彻于宗庙

^① 李泽厚《美的历程》(中国社会科学出版社，1983年)，61页。

社郊坛位、服饰、车旗、牺牲玉帛、乐舞、仪式等各个方面。比如说，为了配合五方祭祀，一年四季硬被分割为五季，中央神坛也从中央变成介于南西之间的丁未之位，牲玉的颜色也必须按东青、南赤、中黄、西白、北黑来挑选，祭祀分为阴阳祀，连祭祀的日子也要按阳奇阴偶选择刚日柔日等等，不胜枚举。这种依从理论的规范化，集中地发生在战国两汉时代，从而使正统宗教在汉代完成了定型化过程。从汉代以后，只要没有新的理论冲击，也就不会有重大的形式变化。

那么，汉代以后，为什么没有新的理论冲击呢？这跟汉代的政治条件有密切关系。如果撇开短暂的秦王朝不说，汉代是中国宗法政治组织完全崩溃，第一次出现中央集权的、以地方行政代替小宗氏族政权的大一统时代，统治者需要统一的思想、统一的制度和统一的宗教来维持社会秩序。汉武帝看中了儒家积极入世、重视礼教的特点，废黜百家，独尊儒术，儒家经典成为官方的政治经典，从而由儒家整理的纳入礼范围的周代宗法制度，在观念上成为不可动摇的礼教。这种贯彻了儒家思想的宗法制度，随着儒家思想在两千年封建社会的统治而成为规范的宗教，正统宗教在汉代的定型也就是势所必然的了。

周代宗教在观念上成为规范，而实际上定型的是汉代的宗教，这是由两汉思想家对经典的改造和歪曲的解释造成的。早在战国时代，星占家、阴阳家、道家等已经按各自的思想体系解释宗教。到秦汉之际，这些学说被用于解释儒家经典中的宗教内容，由此产生与经典相佐的所谓纬书，其特点是大量用阴阳五行、天象历数、图谶瑞应等理论解释经典。凡六经与孝经皆有纬书，其作者

大多数是秦汉之际的方士和披着儒家外衣的宗教理论家。他们为了求取爵禄，看准了秦皇汉武好大喜功而且贪求神仙长寿的弱点，打着复古的旗号，伪造历史，贩卖自己编造的东西，颇能取媚于一时。如果他们的著作只是一家之言，倒也罢了，但由于纬书附经而行，在西汉皇家传授的经学中很有一些市场。待到东汉时，郑玄以他特有的博大精深遍注群经，不拘古文经家法，博采古今文之说，连同纬书中的大量内容也兼收并蓄，当然还加上许多他本人对经典的误解。由于郑玄的经注具有权威性，因而以经典为依据的周礼，实际上不过是通过郑玄等人之手的汉代人的理解而已。可见，在正统宗教定型化的过程中，理论上是以周制为规范，实际上已经过许多人手的改造。战国儒家为第一手，战国阴阳星相道家为第二手，秦汉方士等为第三手，东汉郑玄等为第四手。因而，所谓周制实际上应是汉制，此后虽有王肃等与郑玄发生对立而有一些局部调整，但总体上却大体定型了。正统宗教的理论化和定型化，意味着正统宗教在汉代已完全成熟了。

五 道教的产生及其他

正统宗教是官方的宗教，它是传统宗教的一个方面。另一方面，民间的传统宗教却继续发展和分化。其结果最为明显的是道教的产生。

关于道教的创始时代，旧说不一，比较流行的说法认为，东汉末年的太平道和三国蜀地的五斗米教是最早的道教。我们觉得，这种以组织的形成作为某种宗教起源的说法未免有点简单化，应

该把宗教活动及其仪礼、宗教思想及其理论、宗教组织等因素既分解又综合地加以研究，才可能从本质上把握它的起源及发展过程。笔者对道教缺乏具体研究，但却注意到，道教的祭祀仪式（斋醮）如斋戒、设坛、供神、陈献、乐舞、焚香、祝诵、上章（书册）等，禳除手段如驱鬼、镇邪、诅咒、符篆等，健身求仙活动如炼丹、导引、推拿、房中术等，凡此均在西汉时代已经盛行。其中除健身求仙术也许是汉代神仙家医方家的创造以外，其他活动都是战国以前承传下来的古俗。道教的神谱，除了创始人太上老君和晚出的神仙、道士、方士等外，凡元始天尊（起源于太一大帝）、五天帝、东王公、西王母、二十八宿、北斗、五星、五岳四渎、四方神兽等等，都是西汉初期已经定型的传统神谱，只不过有些神的名称不同而已。道教的思想核心是道家“一生二，二生三，三生万物”的宇宙观，“一”就是“太一”（或写作“太乙”），也就是“元始”，也就是“道”，“二”就是天阳地阴，“三”就是天地人三统。这种思想起源于战国而盛行于西汉。道教的宗教理论如阴阳、五行、天官、黄道、太岁之类，也均起源于战国而大盛于西汉。至于道教的最早宗教组织，就史书所载，似乎是汉末的太平道和五斗米道，但这两个宗教组织均由于政治上的原因（前者是造反的“贼”，后者是割据的政权）才得以记载。我们相信，在太平道之前，应该早已有了类似的组织，只不过没有政治影响而不得记载于正史而已，否则，张角也不可能一下子拥有徒众数十万。从以上几方面综合地看，道教应该起源于西汉。我们知道，汉初统治者曾一度崇尚黄老思想。那时，吸收了阴阳五行星相神仙方士诸家宗教理论的道家一分为二，一部分在朝廷干禄，把这

些思想渗入正统宗教理论中，另一部分则在民间行道，装神弄鬼，以谋衣食。西汉的民间宗教在本质上与道教是没有多少区别的，只不过还没有“道教”的名称罢了。自汉末魏晋以后，人民不堪深重的灾难，为了自我解脱，纷纷加入道教组织，从此道教才成为独立的一门宗教。这样看来，道教与正统宗教实在是从战国秦汉之际传统宗教脱胎出来的一对孪生兄弟，一个在朝，一个在野，成为统治中国两千年之久的宗教。

佛教的传入据说始于汉末，大体上与道教的成熟期同时。由于南北朝时代统治者的提倡，佛教在中国迅速传播和发展，对民间的宗教影响十分深远。最后终于形成正统宗教、道教、佛教三教鼎足而立的局面。

尽管道教和佛教对中国文化的影响十分深远广泛，在许多时代甚至还得到皇帝的提倡，但它们始终不能成为在上层政治中占统治地位的宗教，在正史的史志中几乎没有地位^①。这其中的奥秘也许我们还没有完全认识，但儒家思想在中国的统治地位排斥了任何其他思想对正统宗教的改造，无疑是最关键的原因。

汉族民间风俗中，还有一些原始宗教巫术的遗存，如改水、祭灶、拔楔(用香草沐浴)、救日、舞龙、吃粽、毒蛊、射偶人、咒诅、祭祀山川木石等等，有些在旧中国还能见到，有些至今犹存。这些古俗没有一个统一的系统的思想理论，所以通常只被视为民俗，没有被当作原始宗教来看待。

* * *

由上文所述可知，传统宗教的发展过程大致是：原始的神灵

^① 正史中唯《魏书》有介绍佛道的《释老志》，《元史》有《释老传》。

信仰和巫术的起源(旧石器时代到母系氏族公社时代)——→传统原始宗教的形成(五帝时代即部落联盟时代)——→正统宗教初级阶段(西周至战国时代),不妨也叫宗法宗教,包含了天子、诸侯、卿大夫、士、庶民各阶层的不同宗教,此后分为两支:贵族正统宗教——→正统宗教高级阶段(汉以后国家宗教);庶民传统宗教——→道教及其他传统宗教遗俗。

传统宗教包含的内容很广,有信仰问题,又有礼俗问题,后者又有不同的礼俗和不同方面的制度问题,所有这些问题又有时代的变化和地域的差异问题。这种呈现多维的状况如何在一个平面中表述,的确是很费脑筋的。经过反复的琢磨,我们试将各类问题分作三编来讨论。上编以崇拜对象为纲,讨论诸神的起源、发展及相关的文化现象。中编综合各种宗教礼俗,分解成若干不同的方面,讨论其制度和沿革。下编讨论各种宗教礼俗的性质及其形式。但不论哪一编,都只是对传统宗教的片面的研究,只有三编相结合,才可能对传统宗教有整体的了解。这样一来,尽管还有许多传统宗教礼俗和现象本书无法都涉及,但就性质而言,书中列举的各种宗教现象具有综合中国古今南北的性质,不能理解为它们都包容在某种统一的宗教范围之内。

上 编
传 统 诸 神

神是什么？

最早的神既不是低眉菩萨或怒目金刚，也不是戴冕着袞的上帝或披甲持戟的天将。神就是灵，就是精，复言之，就是神灵、精灵或精神，亦即与形体相对立的具有意识的东西，今称为意识或意志。后来逐渐人格化，自然物的神获得了人的形象，于是才有了天神上帝这一类的观念。

在原始时代，人们认为天地万物都有灵，也即有神。然而，人们对神灵的崇拜有的是偶然的，有的是一贯的，只有那些与人类生存关系密切的事物之神，才可能受到一贯的崇拜并逐渐形成传统的神，最终被纳入正统宗教祀典之中。春秋时鲁国大夫展禽说：

夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。非是族也，不在祀典^①。

这里说的都是人神，自然神也如此，所以展禽又说：

社稷山川之神，皆有功烈于民者也；及天之三辰，民所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也；及九州名山川泽，所以出财用也；非是不在祀典^②。

① 《国语·鲁语上》。

② 同上。

所谓“祀典”，实际上就是传统神谱，它是经过漫长的原始社会宗教活动的发展和积淀，又随着民族与部落的融合而互相吸收，才逐渐形成的。

神之观念的出现，是受当时人的思想水平和社会状况支配的，可以说，几乎没有一种古老的文化范畴未曾有过神的脚印。这就说明，如果仅仅从思想方面(世界观、认识论)去理解神，只能是抽象的神、干巴巴的神，只有当我们从丰富多采的古代文化，即不仅从绘画雕塑、神话传说，还从民俗生活、氏族制度、祭祀制度、天文历法、图腾姓氏、民族融合等等不同的方面去剖析，才可能获得有血有肉的神灵形象，真正把神的产生与中华民族及其传统文化的发展和形成有机地联系在一起。

很早以来，宗教理论就把神界按天地人三统分为天神、地祇和人鬼，又或把人的神分为人鬼人神，道家则把人的神分为人鬼和神仙。然而，原始时代十分盛行的图腾崇拜和生殖崇拜，到了文明时代已转化为姓氏和附会为女始祖的高禖神，这两类崇拜是无法纳入天神地祇人鬼人神之中的。而且，除了天地之外还有包含四方天地的四方神，既无法归入天神，也难以算作地祇。所以，本编把神界分成天地神祇、生物神灵、人鬼和人神四个部分。

第一章 天地神祇

第一节 日月神

在天地万物中，日月与人类生存关系最为密切。所以，日月（特别是日）理所当然地受到最崇高的敬畏和信仰。几乎世界上任何一个民族，都曾经有过日月崇拜。中国古代对日月的崇拜，根据考古遗物，可以追溯到新石器的仰韶文化时代。河南庙底沟、郑州大河村等仰韶文化遗址出土的原始彩陶上，就常有日月纹饰（图1）^①。这些纹饰应具有信仰意义。内蒙古狼山原始岩画中，不仅出现绘有日月星辰的原始天神图^②，而且还有对太阳膜拜的图像（图2）^③。

中国古代的日月崇拜，具有浓厚的民族特点。它表现在如下两个方面：

一 三足乌与蟾蜍玉兔

中国的日月崇拜，与三足乌和蟾蜍关系密切。秦汉古书屡见

① 图采自《考古学报》1979年3期，313、325页。

② 见下文图14。

③ 图采自《文物》1980年6期，8页。

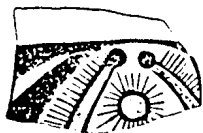
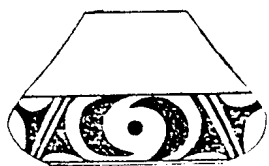


图1 大河村彩陶日月纹

图2 狼山岩画拜日图

关于日中有三足乌，月中有蟾蜍的传说^①。汉魏南北朝的石刻画像和棺饰(铭旌)上，也大量出现绘有乌鸦和蟾蜍(或玉兔)的日月图像。如著名的马王堆汉墓铭旌帛画，右上方是红日和乌鸦，左上方是残月和蟾蜍玉兔(图3)。汉代石刻中屡见伏羲女娲手持日月的图像，有的日月中也有乌鸦和蟾蜍(图4、5)^②。

日中有乌，月中有蟾蜍，这种传说的起源是出于古人对日月

① 如《淮南子·精神训》：“日中有踆乌，而月中有蟾蜍。”高诱注：“(踆乌)谓三足乌。”《史记·龟策列传》：“日为德而君于天下，辱于三足之乌。月为刑而相佐，见食于虾蟆(蟾蜍)。”《山海经·大荒东经》：“一日方至，一日方出，皆载于乌。”郭璞注：“中有三足乌。”

② 图4采自袁珂《中国神话传说辞典》，彩版第4页。图5采自《文物》1977年2期，67页。

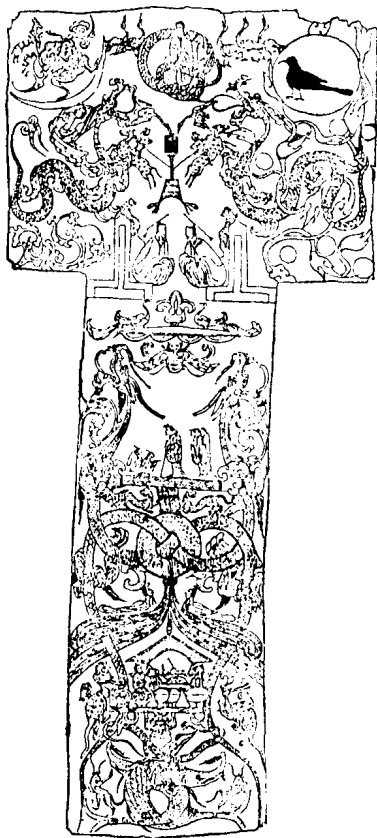


图3 马王堆汉墓帛画(摹图)



图4 四川新津宝子山汉石棺
伏羲女娲持日月图



图5 盘溪后壁汉石刻伏
羲女娲持日月图

中黑影的推测，还是出于日月崇拜与图腾崇拜*的结合，学术界尚无定论，本文也暂不深究。值得注意的是，这种传说起源于遥远的仰韶文化时代。据严文明先生的研究，仰韶文化的不同类型，如半坡、庙底沟和马家窑等型的彩陶上，都有鸟纹(乌鸦)和蛙纹(蟾蜍)的图案。这些图案不是孤立地偶然地出现，而是不断地出现在相距很久的许多考古时代中。严氏指出，这种鸟纹和蛙纹“可能是太阳神和月亮神的崇拜在彩陶花纹上的体现”，“这一对彩陶纹饰的母题之所以能延续如此之久，是与一个民族的信仰和传统观念相联系的。”^①

更加有趣的是，我们还注意到，庙底沟类型的仰韶文化陶纹中，已出现日中画三足乌及其变化的图案(图6)^②。其中第Ⅲ图




图6 庙底沟类型彩陶日中有鸟纹饰及其变化形式

的造型使我们联想到陵阳河出土的山东大汶口文化的陶尊文字——象征东方日出的 \cap 形符号。两者之间具有惊人的相似之处，难道是一种偶然的巧合？

原始日神崇拜的另一种象征性图案，是在太阳圈内画出涡旋式的火焰纹。这种图案最早出现于大河村出土的仰韶文化彩陶中

① 严文明《甘肃彩陶的源流》，《文物》1978年10期。

② 图采自《文物》1979年11期，53页。

(图7)^①，在商周青铜器纹饰中触目皆是(图8)。这种图案，就是甲骨文中的, 即“罔”字^②。“明”的古文字，从甲骨文、金文、小篆到隶书，都有两种写法：或从日从月，或从罔从月，可知“罔”就是日，而且古书中的“罔”(或作“罔”)字，常训为光、明。由此证明，螺旋式日纹是原始人对太阳光明的崇拜的象征，而“明”字的出现，则意味着崇拜日月光明的观念。

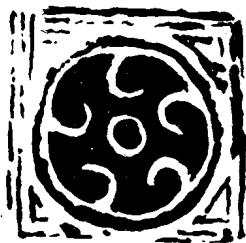
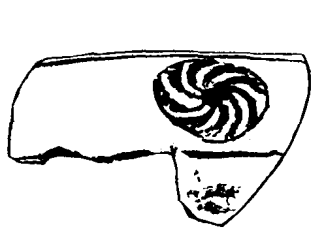


图7 大河村涡旋式日纹

图8 商周涡旋式日纹

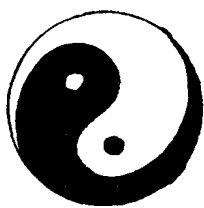
图9 屈家岭
旋式日纹图10 商周青铜器日
中鸟涡旋纹

图11 阴阳便极图

图12 汉代瓦当乌鸦
与涡旋日纹

① 图采自《考古学报》1979年3期，图版十四。

② 《屯南》2858、《京》2452。

在屈家岭彩陶，螺旋式日纹进一步变型(图9)^①。到商代，螺旋式日纹与日中有乌的传说相结合，衍生出一种很有美感的图案(图10)^②。到战国以后，道家以此作为太极图的蓝本，又将日月阴阳揉成一体，创造出八卦太极图(图11)。尽管螺旋式日纹不断演变，原始形态始终保留于工艺美术中。如汉代瓦当纹中，还有乌鸦立在螺旋日纹上面的图案(图12)^③。

二 东王公与西王母

大约从原始社会末期开始，日月崇拜又跟两位神人相结合。随着神话传说的演变，这两位神人分化为不同的人物，即战国秦汉时代流传的东王公、西王母，伏羲、女娲，羲和、常仪(嫦娥)。

古代传说，天上有十个日、十二个月，它们轮流在天上值日。指挥十日和十二月的神人是日的母亲羲和与月的母亲常羲。《山海经·大荒南经》：“羲和之国，有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。”又《大荒西经》：“大荒之中，有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二。”“羲”当是“羲(义)”的讹字或声转^④。义、仪、宜、娥古音相同，“常羲”无疑就是月神嫦娥，先秦古书一般写作“常仪”或“常宜”。据史书帝系，常仪是常誉的配偶^⑤，而帝誉则是太皞伏羲氏^⑥。由此可知，神话中的日月之父帝俊即帝誉，也即太皞伏羲，月之母常羲即常仪(后来写作嫦娥)。

① 图采自《考古》1985年7期，631页。

② 图采自《文物》1978年3期，17页。

③ 图采自《汉画选》(天津，1983年)，177页。

④ 据《说文解字》，羲字从羲得声，二字字形也相近。

⑤ 见《史记正义·五帝本纪》引《帝王纪》。

⑥ 详下文《帝誉与颛顼》。

回头再看图3和图4,就知道马王堆帛画处于日月之中的人首蛇身之神就是日月之父大皞伏羲,而伏羲的配偶女娲就是月神嫦娥。

令人感兴趣的是,伏羲与女娲(或嫦娥)不仅是日月神的父母,从语音推求,其实就是人格化的日月神本身。古人或把日月称为“曦月”^①,伏羲的“羲”就是日神“曦”,而“娲”、“仪”、“娥”古音都与“月”相近^②。可以相信,伏羲女娲(嫦娥)的名称本身,就已含有日月的意义在内了。如果进一步考查,神话中既然以帝俊和常羲为日月父母,就可以推出“伏羲”的本义是“父曦”,“女娲”的本义是“母月”^③。这种名称其实是古人以日为父,以月为母观念的反映。

日母羲和、月母常羲,在殷代卜辞中称为“东母”“西母”而受到祭祀。“东”表示日出于东,“西”表示新月始见于西。温和的月神称为西母,自然是很适宜的,但炎热的日神也称为“母”却显得不近情理。古人既以日为阳月为阴,“东母”很自然地就在什么时候变成了“东公”,再尊加“王”号,就成为汉代流传的“东王公”和“西王母”了^④。两汉的石刻画像中习见东王公和西王母,他俩身边还出现乌、九尾狐(都是日中物)和蟾蜍、玉兔(月中物)^⑤,由此证明,东王公与西王母的确是由日神东母和月神西母演变而来的。“东王公”的名称虽然出现较迟,但早在战国时代,就以“东君”的名称屡见于古书。《楚辞·九歌》的“东君”即楚俗所祭的日神。

① 《水经注·江水》:“若非亭午夜分,不见曦月。”

② 娲、仪、娥古音属歌部疑母,月属月部疑母,歌部与月部是阴声与人声的对转关系,上古时阴声入声通常不分。

③ 伏与父一声之转。在上古(如卜辞中)母也称为“女”。

④ “西王母”之称,见于《山海经》、《尔雅》、《淮南子》、《汉书》等文献。汉代铜镜常见铭文“明如日月不已,寿如东王公、西王母”。

⑤ 有关汉石刻见《文物》1979年9期,2~5页。

《封禅书》载汉高祖时晋巫祀东君，《索隐》引《广雅》云：“东君，日也。”看来早在周代“东母”已称为“东君”了。

有关日月神的神话传说，古书中十分丰富，著名的还有羿射九乌、夸父逐日、嫦娥奔月等。这些传说的背后，还隐藏着深刻的文化背景。总之，中国古代的日月崇拜，包含了从仰韶文化以来在民间流传的许多神话传说，形成了极为丰富而且影响深远的传统文化内容，很值得进一步挖掘和研究。

第二节 星辰诸神

中国古代有两类不同性质的星辰崇拜。一类象参商、二十八宿、北斗、五星等的崇拜，起初都跟它们在天文历法等实践活动中的价值有关，属于原始的、自发的星辰崇拜，只是到秦汉以后，由于星占家或道家的改造，才逐渐脱离天文历法方面的实际意义，变得神秘起来。另一类象帝座耀魄宝、五帝座、司中司命司禄司民、灵星、老人星等的崇拜，其起源不会早于战国时代。这类崇拜从一开始就与星辰的自然属性相脱离，带有显著的人为性和欺骗性，属于人为的星辰崇拜。

一 自发的星辰崇拜

自发的星辰崇拜，是随着人类对天体认识的提高而发展的。在新石器时代中期以前，人类对星辰的认识还十分简单。遥远而闪烁的星星，除了使人感到玄虚神秘以外，还不能直接介入人类的生产活动。所以，星辰的崇拜也是笼统的，人们只是把星辰当作天神的存在形式来看待。随着天文历法的发展，有些星座在指

示生产季节等方面的价值越来越显著，才逐渐受到单独的崇拜。

大约在尧舜时代，定居在黄河流域的先民为着农业生产的需要，对天体的观察已经相当细致了。人们不仅发现整个星空东升西落的规律，而且发现星空位置的变化周期与农时周期(年)是相同的，从而利用某些特征非常显著的星座在黄昏时所处的位置，作为确定农时季节的标志。当某个星座成为某民族的重要农时标志时，这个星座便自然地成为这个民族所崇拜的星辰。

最早作为农时标志而受到崇拜的星座是参星和商星。《左传·昭公元年》载有这样一个传说：

昔高辛氏有二子，伯曰阏伯，季曰实沈。居于旷林，不相能也，日寻干戈，以相征讨。后帝不臧，迁阏伯于商丘，主辰，商人是因，故辰为商星；迁实沈于大夏，主参，唐人是因，……故参为晋星。由是观之，则实沈参神也。

所谓“主辰”、“主参”，即以辰星或参星作为主要的农时标志星座。商人因袭阏伯族主辰，所以辰星成为商星，阏伯成为辰星之神；唐(即晋)人因袭实沈族主参，所以参星成为晋星，实沈成为参星之神。参星和商星(又叫“大火”)后来成为二十八宿中的两宿，在天空中非常灿烂而醒目。据天文学家利用岁差所作的推算，公元前2100年即传说夏代初世，参宿位于春分点东面约 35° 处。夏人居住的今山西一带，每当开始春耕生产的春分前后，太阳下山不久，参宿正处于西方地平线上，因此，夏人选择参宿作为春耕季节的标志是十分适宜的。再过五百多年，原先与夏族同时兴起的商民

族取代了夏人的统治。在商丘附近的平原地带观察，由于岁差的原因，参宿已离地平线很高了。此时，大火(辰星，今称为心宿二)的赤经正好是13时，春分前后黄昏时，大火正处于东方地平线上。因此商族就改用大火作为春耕季节的标志。此即《左传》所谓“以火纪时”^①。这样，我们就很容易理解为什么始迁于夏的夏族祖先实沈和始迁于商的商族祖先阍伯会成为参神和商神了。对某一个星座的崇拜一旦成为传统信仰，那么，后世即使由于时地的差异不再以该星座作为标志，这种崇拜也将一直承传下去。所以周成王封唐叔虞建晋国于夏墟以后，晋人仍崇拜参宿，并称之为晋星。后来产生的星辰分野*理论，实沈次和参宿属晋，大火次和心宿属宋(商人后裔所封之国)^②，也显然与此有关。

战国秦汉以后，出现了二十八宿神崇拜，如秦国在雍都建了二十八宿庙。二十八宿是古人为了观测日月在星空中的运行位置而设立的，所以它分布于黄道带附近构成一个圆周。“宿”的意思是止宿，表示日或月逗留的地方。其名称及排列如下：

东方七宿：角、亢、氐、房、心、尾、箕；

北方七宿：斗、牛、女、虚、危、室、壁；

西方七宿：奎、娄、胃、昂、毕、觜、参；

南方七宿：井、鬼、柳、星、张、翼、轸。

二十八宿作为一个体系，其成立可以追溯到春秋战国之际^③。在这以前，二十八宿是逐渐被发现而命名的。据陈邦怀考证，其中

① 参看郑文光《中国天文学源流》1979年版，29～31页。

② 古人把岁星运行所经的一周星空分为十二等份，叫“十二次”，详下文。

③ 葬于公元前433年左右的曾侯乙墓出土的木漆盒上画有二十八宿图。这是迄今可知最早的二十八宿资料。见《文物》1979年7期，41页。

角、亢、房、心、女、虚、奎、胃、昂、觜、井、柳、轸等十三宿，在商代金文中已作为族号名称出现了^①。心宿，即上文的商星大火，如果再加上参星，则商代晚期人们至少已认识了二十八宿中的一半。这些星宿作为氏族名号而受到崇拜，反映了包括参商在内的许多星宿，都曾经被作为季节的标志星。

北斗星座由七颗星构成，起着指示方位和时间的作用，所以古代被当作天空中的枢纽而受到崇拜。《史记天官书》说：“斗为帝车，运于中央，临制四乡(向)。分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。”北斗在天文历法中有这么重要的价值，又处于天球中央，难怪被视为上帝所乘的车舆。“斗为帝车”的传说，在武梁祠汉石刻中也有具体的反映。(图13)



图13 “斗为帝车”——汉武梁祠石刻

北斗星的崇拜，可能在仰韶文化时代即已萌芽。大河村仰韶

① 陈邦怀《商代金文中所见的星宿》，《古文字研究》第8辑。

遗址出土的彩陶上，有由三个或三个以上圆点连成的星座纹，据推测可能是斗柄的形象^①。曾侯乙墓木盒上的图像，则已明确地用北斗作为指示方位的枢纽。

五大行星古代叫岁星、荧惑、太白、辰星、镇星，合称为“五纬”，也是重要的星辰之神。五星的特点是以恒星作为背景进行运转。从这一角度说，五星与日月的性质相似，《舜典》合称为“七政”。至战国时代，五行家把五星与五方相结合，始称东方岁星为木星，南方荧惑为火星，中央镇星为土星，西方太白为金星，北方辰星为水星。五星之所以受到崇拜，主要有两方面的原因。一方面，五星运行有一定周期，可以借此确定年岁。如岁星十二年一周天，古人由此把周天分成十二等份，以十二次命名，称为星纪、玄枵、娵訾、降娄、大梁、实沈、鹑首、鹑火、鹑尾、寿星、大火、析木。岁星如果运行到寿星次，就称为“岁在寿星”，如果运行到大火次，就称为“岁在大火”。另一方面，五星的相对位置多变，色泽也多变，加之运行轨道有顺有逆，成为占星的重要依据。随着五行学说的盛行，秦汉时五星被附会为五方神在天上的代表。如马王堆汉墓帛书《五星占》即明确说“东方木，其神上为岁星”等等（其余四方仿此）。秦人在雍立祠，五星也各自有庙。

二 人为的星辰崇拜

大约从战国中期开始，由于天人感应思想的发展，占星术开始盛行。为了占星的需要，星占家按人间官僚机构为满天恒星一一命名，并总称为“天官”。从此，有许多星辰崇拜，就完全是按

^① 郑州市博物馆《谈谈大河村遗址出土的彩陶上的天文图像》，《河南文博通讯》1978年1期。

星占家为它们所赋予的职能而产生的，跟它们本身的自然属性和天文历法意义毫无联系。

天官中最重要的是北极星，又叫北辰，星占家称之为耀魄宝。北极星正处于天球的转动轴上，所以看上去似乎永远居中不动，而其他所有恒星都围绕着北极星运转不息，而且越靠南空的星星，由于离轴心越远，运转速度也越快。古人既然把天空当作天廷，使用人间帝王驾驭群臣万民这一社会现象来解释天体运动，自然地认为居中不动的北极星是天廷的最高神，也就是上帝*了。由于道家又把衍生天地的最高神称为“太一”（或写作“太乙”、“泰一”）*，北辰又获得了耀魄宝、天帝、皇天大帝、太乙等名称^①。而北辰附近的几颗星则便被命名为正妃、后宫、太子、庶子、三公等；再外周围的星则被称为藩臣，包括左右枢、丞、宰、辅、弼、卫、尉（各分大小二职）等，正好围成两道墙垣，叫左垣、右垣；垣内叫紫微宫，或叫紫宫（见《天官书》）。

星占家为天官命名时，将南宫朱鸟翼、轸二宿北边五颗密集的星称为五帝座，以附会人间的五帝*。据《春秋运斗枢》^②，五帝星的名称及所附会的五帝是：

东方苍帝灵威仰，以太皞配；

南方赤帝赤熛怒，以炎帝配；

中央黄帝含枢纽，以黄帝配；

西方白帝白招拒，以少皞配；

① 《史记·天官书》开篇即云：“中宫天极星，其一明者，太一常居也。”《正义》：“泰一，天帝之别名也。”又引刘伯庄云：“泰一，天神之最尊贵者。”甘石《星经·天皇》：“天皇大帝一星，在钩陈中央也。其神曰耀魄宝，主御群灵也。”

② 转引自《周礼·大宗伯》、《小宗伯》注疏。

北方黑帝汁光纪，以顓頊配。

五帝座周围的星也分别命为将、相(各分东西上次)和左右执法，构成太微宫^①。

太微五帝虽是附会人间五帝而产生的，但它毕竟住在天廷，后来由于帝德理论的影响，五帝星成为历代天子的感生帝，从而五帝被尊为“上帝”，而原先的天帝北辰耀魄宝改称为“紫微大帝”。

在北斗星斗勺西边，有六颗星构成文昌宫。文昌宫六星分别叫上将、次将、贵相、司命、司中(或司灾)、司禄。其中“司禄赏功进士，司命主老幼，司灾主灾咎”^②。司中、司命、司禄三星又见于文昌宫之南的三台座。武陵太守《星传》云：“三台一名天柱。上台司命为太尉，中台司中为司徒，下台司禄为司空。”^③星官名称的出入，大约是由于星家流派的不同。这也反映出星官命名的矛盾和人为性。

太微宫之西、三台之南有轩辕座十七星，象一条蜿蜒的长龙。最南边两星象两角，右角叫大民，左角叫小民，合称为司民。如果以周官当之，则司民掌登万民之数。

司命、司中(相当于司徒)、司禄、司民四星，既掌握人命、人禄、人口及土地等，遂成为战国以后祭祀崇拜的重要天神。《周礼》把它们祭祀列入祀典^④，后世对它们的奉祀一直相沿不废

① 《淮南子·天文训》：“紫宫者，太一之居也。太微者，太一之廷也。”把太微宫当作北辰大帝上朝办公的地方。

② 《史记·天官书》司马贞《索隐》引《春秋元命包》说。

③ 转引自《周礼·大宗伯》孔颖达疏。

④ 《周礼·大宗伯》：“以饔饔祀司中、司命。”《天府》：“若祭天之司民、司禄，而献民数谷数。”《小司寇》：“孟冬祀司民，献民数于王。”

(唐人因避讳改司民为司人),都于立冬后亥日祭于都城西北郊。《楚辞·九歌》有《大司命》、《少司命》,反映楚俗所祭的司命有大小之分。

汉初开始,星辰崇拜又出现“灵星”。汉高祖时,“令郡国县立灵星祠,常以岁时祠以牛”。灵星又叫“天田”,与农业崇拜有关。《汉旧仪》云:“五年,修复周家旧祠。龙星^①左角为天田,右角为天庭。天田为司马,教人种百谷为稷。灵者,神也。”祀灵星既是周家旧祠,当始于战国时代,唯文献无征。^②

参宿之南55°有一颗一等亮星叫老人星,因处于天南,又叫南极老人星。《天官书正义》云:“老人一星在弧南,一曰南极,为人主占寿命延长之应。见,国长命,故谓之寿昌,天下安宁;不见,人主忧也。”老人星又叫寿星^③,秦时杜、亳有寿星祠。此后帝王多有南极寿星之祀。民间所传“南极仙翁”及长寿者称“寿星”皆本于此。

二十八宿中的箕宿和毕宿,被星家附会为风师(一名风伯)、雨师,也一直受到祭祀^④。箕毕二宿之所以成为风师雨师,大约因古代某个时期气象与天象的表面联系,被人们误解并予以附会。孔颖达引《春秋纬》:“月离于箕,风扬沙。”又《小雅·渐渐之石》:“月离于毕,俾滂沱矣。”可能正当月行离于箕宿毕宿时发生大风

① 龙星指东方角宿。天田座在角宿之北,太微天庭之东。

② 旧以为《诗·周颂·丝衣》是祭灵星的乐歌,不可信。

③ 与作为十二次之一的寿星同名,但二者并无关连。

④ 《周礼·大宗伯》“以槁燎祀司中、司命、风师、雨师”,郑司农注:“风师,箕也。雨师,毕也。”《书·洪范》“星有好风,星有好雨”,郑玄注:“箕星好风,毕星好雨。”

大雨，于是人们便把此二宿当作风神雨神来奉祀了。

综上所述，可以清楚地看出，自发的星辰崇拜反映了天文历法的成就及发展，而人为的星辰崇拜则是星占术盛行的产物。两者的性质是不同的，但最终都纳入了封建帝王的祀典中，成为天神祭礼的组成部分。

第三节 五方神

古人习惯于把东西南北四方加上中央合称为五方。所谓中央，通常指本民族或国家的都城而言。在殷墟卜辞中，就常见到有关祭祀四方和中央的内容。祭祀名称主要涉及“帝”（禘）^①、“燎”、“宁”^②等。如：

(1) 帝于东，方曰析，风曰𠄎^𠄎，求。

帝于西，方曰彝，风[曰韦，求。]

帝于北，方曰伏，风曰佚(冽)，求。

帝于南，方曰因，[风曰凯，求。](合261)

(2) 宁于四方，其五犬。(南明487)

(3) 其宁风于方。(人1994)

(4) 其宁雨于方。(粹1545)

(5) 其宁疾于四方。(屯南1059)

① 卜辞中作动词的“帝”(禘)，与“宁”、“定”音近义通，义为定息灾害。说详下编《禘祭(一)》。

② “宁”字甲骨文作𠄎，是“寧”的古字，义为定息灾害。

(6) 庚辰卜，𠄎中商。(乙9078)

(7) 唯兹商帝(禘)。(存2.463)

例(1)的“方曰某，风曰某”，是说明四方神的神名和四方风的风名，下文还会论及。例(6)有一字不识，由辞例推断，应是祭祀动词。“商”是殷王朝的都城名称，因处于中央，故又叫“中商”。卜辞有占卜五方受年的内容，“商土”与东西南北四土并列^①，证明殷代的“中商”或“商土”是与四方相应的概念。由以上诸例可知，“宁”祭四方是为了定息灾害。这样，我们就理解了下辞的意义：

(8) 贞，其宁𦍋于帝五玉臣^②。(屯南930)

在这里受到“宁”祭的“帝五玉臣”，卜辞或作“帝五臣”或“帝臣”，正是四方神和中商神的合称。这说明在商代人的观念中，五方神是上帝的属臣。

例(1)有关四方神与四方风的名称，又见于《甲骨文合集》14295版刻辞。由于一年四季风向不同，春东风，夏南风，秋西风，冬北风，所以四方风实际代表的是四季风。而四方风又是由四方神指使的，可见四方神实际上又是主司四时气候的神。这反映出很早以前，古人已将四方与四季相联系了。进一步考察，可知四方神的名称本身，就包含了四时气候的特点。“析”，有破开分解

① 见《粹》907版卜辞。

② 𦍋字甲骨文象昆虫形，而且与“秋”字音相近(在有些卜辞中它即读为秋)。有的学者以为指蝗虫，但读音无据。我们认为它很可能是表示螟虫的“𦍋”(古书或称为𦍋)字的古文，表示农业虫灾。

义，春天草木种子破壳而出，故东方神曰析。与“因”音近和音转的茵、依、殷、蔚、蕝等都有茂盛义，音近义即通。夏季草木生长茂盛，故南方神曰因。“彝”，有杀义(通夷)或割义(通薙)，秋季草木肃杀，庄稼收割，故西方神曰彝。冬季万物藏伏，《尚书大传》：“北方者何也？伏方也。伏方也者，万物伏藏之方。”故北方神曰伏。由此可见，四方神名正好寓有“春生、夏长、秋收、冬藏”(《淮南子·本经训》)的意义。

到战国时代，五行学说大盛，原先的四方与中央干脆被称为五方，而且夏季的末一个月也被勉强分割出来称为“季夏”，以便与五方配合。五行家还将远古的五帝及五色等统统与五行五方相配合。《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二纪》、《淮南子·天文训》、马王堆帛书《五星占》等文献都有相似的记载，可以概括如下：

五方	五行	五时	五色	五帝	五神(佐、丞)
东	木	春	青	太皞	句芒
南	火	夏	赤	炎帝	祝融
中	土	季夏	黄	黄帝	后土
西	金	秋	白	少皞	蓐收
北	水	冬	黑	颛顼	玄冥

远古五帝为什么附会为五方之帝，这里暂不讨论。我们注意到的是，五方神的名称句芒之类，并不是古代的人名，而是与五方物候有关的职称名。“句芒”即句萌，指春季草木勾芽萌生^①。“祝

① 《礼记·月令》有“是月也，生气方盛，句者毕出，萌者尽达”语，“句者”“萌者”即“句萌”。又《淮南子本经》：“草木之句萌衔华”，正用此义。萌芒古音同。

融”即朱明^①，指夏季赤热光明。“蓐收”即农收^②，指秋季收获庄稼。“玄冥”指冬季晦暗不明^③。“后土”义为大土，即中央大社神，与卜辞的“中商”又称“商土”正吻合。五方神名称寓有春生、夏明、秋收、冬眠和中土的含义，与商代四方神中商神的意义吻合，证明战国时的五方神正是由商代的四方神加中央神演变来的。而且，五方神句芒等在《月令》中还称为“帝之大臣”^④，连措词也继承了殷代的“帝五臣”。所以，卜辞中“帝五臣”既是殷代的四方神“析、因、彝、伏”加上中央神“中商”，也是战国时代的五方神句芒、祝融、后土、蓐收、玄冥。

自从战国人将远古五帝附会为五方之帝，原先的五方神句芒之类由上帝之臣降为五帝之佐臣^⑤。星家又把太微五星附会为五人帝而称为五帝座*，从此，五天帝灵威仰*之类取代了五方神的神灵性质而成为五方天帝。

古书中有关四方神祭祀的记载主要见于先秦文献^⑥。秦汉以后，五天帝成为五方神的实际代表，只是由于五天帝的性质发生

① 《淮南子·天文训》“祝融”作“朱明”，祝朱一声之转，融有明义。《郑语》云：“黎为高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰祝融。”韦注：“融，明也。”

② 甲骨文蓐与农是一个字。古音蓐与农也相近，泥纽双声，屋东对转。

③ 《汉书·郊祀志》的《郊祀歌》有“玄冥陵（凌）阴，蜚虫盖藏”语，正用此义。

④ 《礼记·月令·季冬》：“乃毕山川之祀，及帝之大臣、天之神祇。”注：“帝之大臣，句芒之属。”

⑤ 五方神句芒之类，《淮南子》称为五帝之“佐”，《五星占》称为五帝之“丞”（臣）。

⑥ 《左传·昭十八年》：“郑子产为火故，大为社，被禩于四方。”《月令·仲夏》：“以共皇天上帝、名山大川、四方之神。”《大宗伯》：“以玉作六器，以礼天地四方。”郑注：“礼东方以立春，礼南方以立夏，礼西方以立秋，礼北方以立冬。”都是明确的四方祭祀。

了混乱，汉以后礼家多把五天帝当作帝王的感生帝——又叫“上帝”，从此，有许多四方神祭礼，如四时迎气*、九月大飨帝*等，都被当作上帝祭礼而列入祀典。

第四节 昊天上帝

上帝观的形成，有过十分复杂的发展过程。我们把它分成几个阶段来阐述。

一 原始天神崇拜

在原始时代，起初只有具体的日月星辰等天体崇拜，而没有抽象的天崇拜；只有众神，而没有统管一切的至上神。大约到父系公社时代，产生了原始天神崇拜。所谓天神，还不是抽象的至上神，而是日月星辰的综合群体。这点可以从已发现的原始人天神图得到确证。1976年在内蒙阴山山脉狼山地区的原始人岩画中，发现了几幅原始天神图(图14)^①。图I的主神有两个，一大一小，当是日神月神，其他星星点点则代表星辰。图II中有光芒的应是日神，其余各神均有眼和口鼻，各为一个神灵。江苏锦屏山桃花洞还发现四千年前的原始人祭坛。在巨大的岩石上面，也凿刻了一幅天神图(图15)^②。此图一神一个脸孔，图中像系气球样子的线条是象征性的身体。下部与甲骨文代表足的𠂔形符号相似，可能代表两足。其中有光芒的可能也是日神，三点一组或两圆圈一组的都象征星辰之神。以上几幅天神图的共同性，都表现了原始

① 图采自《文物》1980年6期，8页。

② 图采自《人民画报》1985年11期，29页。



I



II

图14 狼山岩画天神图

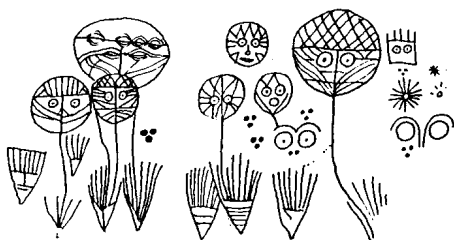


图15 锦屏山原始天神图

天神是天体群神的综合体。尽管如此，它毕竟为昊天上帝的创造建立了雏型。

二 帝观念的形成和殷代的“上帝”


随着部落联盟军事领袖转化为权力至尊的“王”，天神群体也出现了至尊的“帝”。

夏代以前的情况，迄今还没有直接的材料。从商代的甲骨卜辞看，人间的王和天上的帝同时出现于最早的文献中。商王朝最高统治者在卜辞中称为“王”，到末期才或称为“帝”。卜辞的“帝”有时称为“上帝”（合文），其威力很大，常见的有“令风”、“令雨”、“令雷”、“降祸”、“降敔（chán，指农田鸟害）”、“降堇（jǐn）”等，还会“害我”、“受我祐”、“终兹邑”（终止这个城邑）、“若王”（若义为顺）等。可以看出，殷代的“帝”不再是天神群体，而是天上众神之主了，所以它能发号施令，指挥风雨雷云等天象，同时还

掌握人间的祸福。正因为上帝已成为至高无上的天廷君主，难怪它手下还有分管四方和中土的臣僚，卜辞称为“帝工”、“帝臣”或“帝五臣”^{*}。帝臣的出现，是至上神出现的明确标志。

这里讨论两个问题：一是天神群体为什么能产生至上神？二是这个至上神为什么会称“帝”？

至上神的产生，除了由于王的产生改变了人的观念之外，还由于天神自身原有大小高下之分。日神与人类的关系最为密切，至关重要，所以世界上许多民族都以日神为最高神。这是由太阳本身的自然属性所决定的。其次是月神、四方及中央神等。风雨雷云通常都有季节性方向性，则很容易被视为控制于四方神的小神。《礼记·郊特牲》讲到祭天目的时说：“郊之祭也，迎长日之至也，大报天而主日也。”郑注：“天之神日为尊。”这些说法透露出天神以日神为首、其他诸神为辅的历史影子。

天上至尊神为什么称为“帝”？研究者至今没有统一的认识。“帝”字甲骨文写作，或以为象花蒂形，或以为象束茅形（古代祭礼有以束茅代表神主的作法）。孰是孰非，仅据字形是不容易分辨的。根据义由声得的道理，应考察其语族。可以发现，古音与帝相近的字多有根基、原始等义。如“蒂”表示花的基，“柢”表示根基，“底”表示房屋的基础，“胎”表示人之所由生，“始”表示氏族之发源，蒂、柢、底、胎、始都与帝双声。由此看来，至尊神所以称为“帝”，本来表示昊天是天地万物所由生的根本和原始。郑玄论天与帝的关系时说：

据其在上之体谓之天，天为体称，故《说文》云：“天，

顛也。”因其生育之功谓之帝，帝为德称也。^①

郑玄认为，“天”和“帝”是从不同角度对同一事物的称谓。从位置角度看，天在头顶上，故称为“天”^②；从功能即“德”的角度看，天有生育万物之功，故称为“帝”。也就是说，“帝”的语源义是生育万物的意思。仅就这点来说，郑氏所论是极有道理的。这样看来，上帝观的产生虽然有赖于人王的产生，但在语言中，很可能早在人王产生以前，原始人已经把昊天称为“帝”了，只不过从哲学的意义上说，那时“帝”的意义仅仅相当于万物的始祖，而不含有权威的意思而已。换言之，最原始的“帝”跟蒂、柢、胎、始的意思大体相同。古代所谓黄帝、炎帝、帝喾、帝挚等称，很可能也是从始祖的意义而称为“帝”的^③。

据上所述可以得出：语言中的“帝”本来是对天的别称，其意义是从生育万物的功能来说的。所以，“帝”名称的产生未必依赖于人间帝王的产生，大约在天崇拜产生之后，就有这种观念了。但是，作为至尊至上的上帝观念，其产生则是由人王的出现而发展来的。

三 西周春秋时代的上帝观

周民族灭商以后，继承了商人的上帝观，把上帝作为支配天上诸神和人间祸福的至上神。周人对上帝的称谓很多，主要有：

① 引文为孔颖达转述的郑玄观点，见《礼记·郊特牲》孔疏。

② 与天音近的顛、顶等都含最上之义。

③ 《国语·鲁语上》云：“有虞氏、夏后氏禘黄帝而祖颛顼，商人禘舜而祖契。”文中“禘”与“祖”意义相近，都指祭始祖活动，其区别仅仅在于，“禘”是传说远祖，而“祖”则是本宗始祖而已。“禘”同“帝”，从示是后起的写法。

昊天上帝(《大雅·云汉》)、皇天上帝(《月令》)、皇上帝(《猷钟》)、皇帝(《吕刑》、《师询簋》)、上帝(《大雅·文王》)、天(《周颂·思文》、《大丰簋》)、帝(《大雅·文王》、《井侯簋》)、皇天(《召诰》、《大克鼎》)、昊天(《周颂·昊天有成命》)等。在这些名称中,“皇”、“昊”都是修饰语,义为大;“上”指上天;中心词是“天”或“帝”,天为体称,帝为德称。

有的学者曾根据卜辞的“天”不表示帝,认为“天”观念是周人的发明,并认为《商书》中凡出现“天”(表示帝)的作品都不能信为殷人作品^①。这种观点已成为哲学史论著的流行说法。但从天帝观产生的历史过程看,我们肯定卜辞中的“上帝”就是天帝,不可能在天帝之外还有一个上帝。卜辞中多次出现用“上下”代表天神地祇的辞例,如:“又(祭祀动词)于上下”(乙2594),“上下弗若,不我其受又(祐)”(前5.22.2),“上下肇王疾”(乙8069)等。周人也以“上下”代表天神地祇,如《小宗伯》:“禘祠于上下神示(祇)。”西周金文也常常以“上”代表天^②,与卜辞用法相同。由此可证卜辞的“上帝”即天帝。从而可信,商周天帝观是一脉相承的,“天”观念的产生决不可能迟于商代武丁之时。

从商代到春秋时代,“上帝”是一个纯粹观念性的概念,它既不是人间某帝王的在天之灵,也不是某一自然实体(如太阳)的神灵,而是想象中的天上最高君主,是人格化了的抽象的天。上帝所在的地方,周人想象有一个类似人王朝廷的处所,叫“帝廷”(《猷簋》)、“帝所”(《叔夷钟》)、“上”等等。周王为了表示受天命

① 郭沫若《先秦天道观之进展》。

② 如《大丰簋》:“文王监在上。”《虢叔旅钟》:“皇考严在上,翼在下。”

而王天下，自康王以后号称为“天子”，并认为王死后又回到上帝身边。《大雅·文王》说“文王陟降，在帝左右”，《豳风》说“朕皇文祖，其各前文人，其频在帝廷陟降”，都是这个意思。

四 战国时代的上帝观

神的起源，本由于古人对客观事物的崇拜，所以凡是神灵都有其有所依附的实体。但上帝是天神抽象化的产物，却成了无所凭依的纯观念物。人们承认上帝的存在，却无法指出天地中哪一个实在物体是上帝的依附体。这种情形与崇拜者的心理是不相适应的。所以，古人冥冥思索这么一个问题：上帝在哪儿？这个问题到战国时代，才得到答案，上帝是北极星，它住在紫微宫*。

如前文所述，北极星又叫北辰、耀魄宝、帝座、太一。它凭着特殊的自然地位而居中不动，因而被推上了上帝的宝座。从此，上帝成为人人可睹的天廷君王了。

上帝之所以被称为“太一”，是出于道家的宇宙观理论。道家把天地未开之前的元气称为“太一”。太者，始也；一者可以分为二。《老子》云：“有物混成，先天地生，吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”又云：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”所谓“一生二”，即先天地生的元气一分为二，“清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地”（《淮南子·天文训》）；然后有人，是为“三”；然后化生万物。这种最原始的物既然勉强称之为“大”（太），又叫“一”，所以就合称为“太一”。可见，“太一”的本义指孕育天地万物的原始物。这种意义跟上文所述的“帝”的本义十分相似，难怪上帝又被称为“太一”。不过，在道家眼中，“太一”似乎比“昊天上帝”更显得尊贵，因为太一不仅是天神，而且是天地总神。汉

武帝时先根据亳人谬忌的建议立太一祠，不久又立“天一、地一、太一”三神祠。这种思想后来演变为道教的“元始天尊”。

五 秦汉时代的上帝观

秦汉时代，上帝观发生了巨大的变化。其直接原因不是道家思想的影响，而是在星家纬家的作弄下，五天帝“僭”称为“上帝”。其根本原因，则是为了强化天命论而推行了“五帝德”理论。改造的结果不仅影响了神学和经学，而且波及封建社会两千年的祭天政治大典，上帝的形象从此被涂抹得面目全非。

上文已述，在五行学说的影响下，远古五帝被附会为五方神（古书叫五方帝），而星家又把天上的太微*五星附会为五方帝的在天之灵，称之为五天帝。这样，远古五帝由人帝变成了天帝。本来，五天帝的“帝”号是沿袭五人帝的帝号来的，与昊天上帝“帝”无关，也就是说，五天帝仍是上帝的臣属。西汉中期似乎还有这个观念，所以谬忌上书武帝说：“天神贵者泰一，泰一佐曰五帝。”可是，字面上五帝既然号称为“帝”，就为后来五帝的“僭位”创造了条件。

正是在秦汉时代，由于天人感应和五行学说的盛行，帝德转运学说也风行起来。这种学说认为，每一个朝代的帝王都具有五行中某一行的性质，即所谓“德”，它体现于这个朝代兴起时的瑞应，并由此决定其所崇尚的颜色和数字等。如《封禅书》载秦始皇时有人说：“黄帝得土德，黄龙地螾见。夏得木德，青龙止于郊，草木畅茂。殷得金德，银自山溢。周得火德，有赤乌之符。今秦变周，水德之时。昔秦文公出猎，获黑龙，此其水德之瑞。”于是秦始皇改黄河为“德水”，以十月为岁首，色尚黑，度量以“六”之

数为准则，等等^①。这样，每一朝代感天而生的天子，其所感之天也就具有五行五方的性质，自然而然地与具有五行性质的太微五天帝挂上了钩。《礼记·大传》：“王者禘其祖之所自出，以其祖配之。”郑玄注：

王者之先祖，皆感太微五帝之精而生。苍则〔感〕灵威仰，赤则赤嫫怒，黄则含枢纽，白则白招拒，黑则汁光纪。

孔颖达疏：

案师说引《河图》云“庆都感赤龙而生尧”，又云“尧赤精，舜黄，禹白，汤黑，文王苍”，又《元命包》云“夏白帝之子，殷黑帝之子，周苍帝之子。”^②是其王者皆感太微五帝之精而生。

其实，先秦古书除了有感天而生的说法之外，根本找不到王者感太微五帝之精的说法。凡提到“太微五帝”的书，一定是秦汉时代产生的纬书，或转引自纬书。秦汉时代一旦流行这种理论，就跟着产生了一个重大矛盾：古书说天子感天而生，“天”是上帝；而现在说王者感太微五帝之精而生，“五帝”是不是上帝呢？

如果从五帝的产生看，五天帝当然只能是帝臣或帝佐，可是，

① 五行的德性，除《五方崇拜》所述的五方、五色、四时等外，还有五数、五声、五律、五味、五祀、五脏等等，说见《礼记·月令》。引文中“地螾”是土中物，与土德合；银色白，又是金属，与金德合；“六”之数属北方水德。

② 此说与前引《封禅书》说有出入，反映了帝德说完全出于虚构。

这样就等于降低了王者的出身等级，岂能容忍？于是，五帝也被称为“上帝”。司马迁《封禅书》叙秦襄公作西畤时，白帝还称“主少皞之神”，但在叙秦文公作鄠畤时，却引史敦语说“此上帝之征”，似乎秦文公所祠的白帝就是上帝。这说明汉武帝时尽管有人仍认为“五帝，泰一之佐也”（《郊祀志》），但上帝已开始与五帝混淆了。至东汉郑玄注群经，就正式地把先秦古书的“上帝”当作太微五帝。为了区别原先的上帝，又把紫微宫北辰称为“大帝”^①。

自从五帝被当作上帝，天无二帝的秩序被打破。天上到底只有一个帝还是六个帝，上帝是紫微北辰，还是太微五帝，都产生了问题。这问题，不仅当时经学家发生争论，而且给后世留下一个疑案。东汉以降，围绕着上帝问题的争论，礼家分为两大派。一派以郑玄说为宗，一派以魏人王肃为代表，专攻郑说。郑玄认为，六帝说与天无二帝的秩序不矛盾，其理由是，“天”与“帝”是从不同的角度对天神的称号。“天为体称”，“天为至极之尊，其体只应是一”；“帝为德称”，“论其五时生育之功，其别有五。以五配一，故有六天，有六天故有六帝”。依据是《春秋纬》说，紫微宫为大帝，又叫北极耀魄宝，太微宫又有五帝座星，即青帝灵威仰等。而贾逵、马融、王肃等却认为五帝不是天帝，而是太皞等五人帝，天上只有一个天帝，即昊天上帝^②。本来，王肃派把五帝看作五人帝是符合先秦上帝观的，但由于郑玄引经据纬，加上他在经学上的成就显著，后世多崇郑说，至少也要折衷郑王二说。

① 如《礼记·月令·季夏》“以共皇天上帝”，“皇天上帝”本是一个词，郑注却拆成两个词，谓“皇天，北辰耀魄宝，冬至所祭于圜丘也。上帝，太微五帝”。

② 郑王二派的辩论详见《礼记·郊特性》孔疏。

旧经学家之所以无法洗清上帝的面孔，最根本的原因是他们没有辩证唯物史观。他们饱读经典，却没想到上帝是人为的概念，并不是从来就有的，也不知道天帝观是在不断发展和变化的。他们不仅不能把战国作品与西周春秋作品分开来研究，甚至也不能把经书与纬书分开来对待，所以他们无法发现上帝被创造后又经多次改造的过程。

第五节 气象诸神

风雨雷云等气象与农牧业生产有直接的关系，在完全靠天吃饭的上古时代，理所当然地都受到崇拜。就气象与人类生存的关系说，风雨等神当然很重要。但在古人看来，四季之风来自四方，云雨生于高山大川，所以气象神等级较四方神、山川神为低，都是小神。

一 风神

风之成由于气，原始人想象风神是一种能够鼓动气息的大鸟，这种神鸟叫凤(凤)。甲骨文中风雨的风都写作“凤”，正透露出这种传说的痕迹。《说文》：“凤，神鸟也。……出于东方君子之国，翱翔四海之外，过昆仑，饮砥柱，濯羽弱水，莫(暮)宿风穴。”“风穴”是风的发源口，凤鸟暮宿风穴，当然就是风神了。凤的异体字《说文》写作“朋”和“鹏”，《庄子·逍遥游》的“鹏”也是能鼓动气息的神鸟，“鹏之背，不知其几千里也，怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟也，海运则将徙于南冥。南冥者，天池也。”又引《齐谐》说：

“鹏之徙于南冥也，水击(激)三千里，抟扶摇^①而上者九万里，去以六月息者也。”《庄子》的叙述与《说文》“翱翔四海之外”的说法相合。鹏鸟之飞能激扬三千里波澜，又凭借旋风上天，凭借夏季六月之气息离去，都反映了风神的威力。

风神又叫“飞廉”，楚辞中常见，旧注谓即“风伯”。《史记·孝武本纪集解》引应劭曰：“飞廉，神禽，能致风气。”可见飞廉也是能鼓动气息的神鸟。

古人依方向的不同，把风分为四风或八风。甲骨文有四方风刻辞：

东方曰析，风曰协；南方曰因，风曰凯；西方曰彝，风曰韦；〔北方曰〕伏，风曰役^②。(京520)

关于四方神名，前文已阐述过了。四方风是由四方神支配的。风神名反映了四方风的自然属性：东风叫“协风”，协，义为和，协风即和风。南风叫“凯风”，与《诗·凯风》“凯风自南”相合。凯，义为张大，凯风即大风。西风叫“韦风”，其义不明。北风叫“役风”，于省吾读为冽风。八风的说法始见于《左传》。《淮南子·地形训》的八风名称为：东北炎风、东条风、东南景风、南巨风、西南凉风、西飍风、西北丽风、北寒风。

风有四方或八方之别，所以禋祀大风通常不是祭风神，而是

① “扶摇”即“飏”，指龙卷风。

② 原辞西方方名与风名互相颠倒，据其他卜辞及《山海经》、《尧典》等文献，应该是方名叫“彝”，风名叫“韦”。参看《五方崇拜》所引卜辞例(1)。

祭四方神。如卜辞云：“宁风，北方犬”^①（明续45），意思说宁息大风，用犬祭北方神。又：“宁风，方九犬”（库992），意思说用九犬祭方神宁息大风。其法是磔*狗悬挂于当方之城门上。掌风的神除方神外，还有上帝和日月星辰诸神。卜辞有“帝其令风”（合195）、“于帝使风二犬”（通398），“使风”与“令风”同义^②。《左传·昭元年》：“日月星辰之神，则雪霜风雨之不时，于是乎崇*之。”这是祭日月星辰以止“不时”之风雨。又，《大宗伯》有“风师雨师”，“风师”，古书或称“风伯”，旧以为箕宿即风师。这是由于很早以前黄河流域地区的居民在观测天象时发现，月亮运行到箕宿附近时，正是大风季节，久而久之，人们便把箕宿视为主司大风之神。

二 雨神

雨水与农业生产有直接关系，但古代求雨很少直接祭求雨神，而是祭求雨神的后台如上帝、四方神、山川神、龙神等，见有关各篇，这里不述。雨神本身，在祀典中属于小神。

战国时代雨神称为“雨师”。《大宗伯》的“雨师”，旧说以为指毕宿。以箕宿、毕宿为风师、雨师，其时代不会早于战国中期，春秋以前的文献没有这种说法。雨神又叫“屏翳”^③，其实“屏翳”应是云神^④，就字面上看，“屏”、“翳”都有蔽障义，表示云之阴

- ① “方”字原文作𠄎，象四方之形，与“方”的通常写法𠄎略有不同，当是四方之“方”的本字。这字旧释为“巫”，但无法解释有关卜辞。我们定为“方”字，将另作专文考释。
- ② 旧读“帝使”为上帝使者。我们不同意旧释，因为“使”表示使者是春秋以后才产生的引申义。
- ③ 见《天问》王逸注。
- ④ 《九歌·云中君》王逸注：“云神丰隆也，一曰屏翳。”按丰隆是雷神。

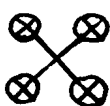
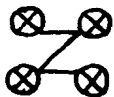
覆蔽障的性质。

三 雷电神

雷与电作为自然现象，其威力使人敬畏。在古人心目中，作用于听觉而隆隆作响者为“雷”，作用于视觉而闪亮裂天者为“电”。

雷神所以受到崇拜，主要因为雷是雨的兆征。春雷动而蛰虫苏醒，万物萌生；夏雷则预示暴雨和洪水；有时久旱，雷声又是甘霖的希望。卜辞云：“壬戌雷，不雨？”（乙7313）又云：“兹雷其雨？”（乙3434）都是占卜打雷是否降雨。又云：“贞：及今二月雷？王占曰：吉，其雷。”（丙61）吉则将有雷，显然为的是霖雨。

在古人的想象中，雷神是击鼓的力士。《论衡·雷虚篇》说：“图画之工图雷之状，累累如连鼓之形，又图一人若力士之容，谓之雷公，使之左手引连鼓，右手推椎，若击之状。其意以为雷声隆隆者，连鼓相扣击之意也；其魄然若敝裂者，椎所击之声也。”考之于古文字，雷字作下揭诸形，确实象连鼓之形。可见连鼓为



雷的传说由来久远。这是由于雷声如鼓的自然属性决定的。由于伴随雷声的闪电蜿蜒伸屈而似龙，所以有的传说又以为雷神象龙而其腹似鼓。如《山海经·海内东经》说：“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹，在吴西。”《淮南子·地形训》也有类似的说法。

雷神称为“雷公”或“雷师”^①，又称为“丰隆”或“霹雳”^②。原来，雷声有两种，隆隆作响如击连鼓者，拟其音则为“丰隆”；咄然震

① 《楚辞》中屡见，如《远游》“右雷公以为卫”，《离骚》“雷师告余以未具”。

② “丰隆”见《天文训》，“霹雳”见枚乘《七发》。

天地者，又拟其音为“霹雳”。至于“雷公”，则是与“电母”对应的人格化名称。

电神古称为“列缺”^①，这是因为天地间的放电现象看上去象是天空出现一道裂隙。“电母”之称是拟人化的结果。《宋史·仪卫志一》说殿庭仪仗用“雷公电母旗各一，分左右”。在正统宗教中，雷电神都没有地位。

雷电有时能毁屋击人，但受灾范围小。人们认为这是雷公惩罚犯有恶劣罪行的人，《论衡》中也讲到这种迷信。有些人本来是好人，不幸被雷击死，旁人议论不免怀疑他有不为人知的罪恶，真是冤枉。

四 云神

云气变化跟雨的关系尤其密切。从卜辞看，殷人对云的占卜很多是出于对雨水的关心。如“兹云其雨？”（存1.107），“兹云征（徙）雨？”（掇2.445），“各云不其雨，怀（不）攸（啓）？”（合81）等。

卜辞中有关于燎祭*“二云”、“四云”、“六云”的内容。这些数字表示什么意思，前人说法不一。于省吾以为指云色，“二云”犹言二色云，这是说通过云色占吉凶。我们觉得于氏的解释证据不足。从辞例看，“二云”等是祭祀对象，而不是占云气的客观条件。“若干云”很可能是指受到关注的云块的数量。




战国秦汉时代，云神称为“云中”或“云中君”。《九歌》有《云中君》，是楚国民间祭祀云神的祭歌。《封禅书》载西汉初晋巫祠“云中”，《索隐》谓“云中，亦见《归藏易》”。《归藏易》是周初作品，

① 《文选·羽猎赋》：“霹雳烈缺，吐火施鞭。”注：“烈缺，閃隙也。”

说明周初已称云神为“云中”了，但云神在祀典中也没有地位。

五 虹神

雨后的彩虹，给人以绚丽的观感，古人也曾把它视为彩练或拱桥，但更多的是把它当作为害人间的两头蛇或两头龙。这些看法，都反映在虹的各种名称上。

“虹”的名称得名于杠——拱桥的古称^①。《文选·西京赋》有“亘雄虹之长梁”语，“梁”指桥梁。虹又叫“蜺蜺”，“虹蜺蜺”都从虫，则跟古人把它视为蛇有关。《说文》：“虹，蜺蜺也，状似虫。”段玉裁《说文》注云：“虫者，它（蛇的古字）也。虹似它，故字从虫。”按古代“虫”（不是“蟲”的简体）音huǐ，是“虺”的古字。又或写作“虺”，是传说中的两头蛇^②。虹也是传说中的两头动物。《山海经·海外东经》：“虹虹在其北，各有两首。”虹字甲骨文写作，《说文》“虹”的籀文作，金文作（《类编》598），都象两端有首的龙或蛇。可见以虹为两头蛇的传说由来已久，应起源于原始时代。

虹的两头没入地中，又生出许多关于虹蜺饮水的传说。《释名·释天》：“蜺蜺，其见每于日在西而见于东，蜺饮东方之水气也。”意思说，虹的别名“蜺蜺”得名于“蜺东”，即“蜺饮东方之水气”。古书中有关记载很多。如《汉书·燕王旦传》：“是时天雨，虹下属宫中，饮井水，水泉竭。”《艺文类聚·天部》引《黄帝占经诀》：“有虹从外南方入饮城中者。”《梦溪笔谈·异事》：“世传虹能入溪涧饮水，信然。……虹两头皆垂涧中。”这种传说也是由来久

① 《孟子·离娄下》“十一月徒杠成”，《音义》：“杠，方桥也。”

② 《说文解字》“虺”字段玉裁注引《颜氏家训》：“《庄子》虺二首。”《韩非子·说林下》：“虫有虺者，一身两口。”

远。早在卜辞中已有明确记载:

王占曰:有祟。八日庚戌,……旻,亦有出虹,自北饮于河。(菁4)

……旻亦有殹(蚩),有出虹,自〔北饮〕于河。在十二月。(爰35)

殷人把“出虹饮于河”当作“有祟”或“不吉”的现象,这是由于古人认为出虹饮水会造成干旱水竭。

当天边出现一圈艳丽的彩虹时,圈内有时还出现另一条色彩很淡的虹。古人认为大的是雄虺,叫“虹”,小的是雌虺,叫“蜺”。^①“蜺”,古音同“啮”,而“啮”有咬损义。《释名·释天》:“霓(同蜺),啮也。其体断绝,见于非时,此灾气也。伤害于物,如有所食啮也。”不管刘熙所说是是否合于蜺得名的实际情形,至少反映了古人把虹蜺视为“有祟”、“不吉”的传统观念^②。看来,今人视为美好的霓虹,在古代却是不受欢迎的恶神灾异。难怪祀典中根本不提虹神。

① 《尔雅·释天》:“蜺,虹也。蜺为挈贰。”《音义》:“虹双出,色鲜盛者为雄,雄曰虹;暗者为雌,雌曰霓。”《楚辞》有“建雄虹之采旄兮”(《远游》),“处雌霓之标颀”(《悲回风》)语。

② 《太平御览·天部》引《春秋演孔图》:“霓者,(北)斗之乱精也。斗失度则投霓见。”《诗·蜺蜺》:“蜺蜺在天,莫之敢指。”不敢指是由于害怕。

第六节 土地五谷神

一 农业古国的衣食之本

原始崇拜总是与人类的生存所依息息相关。居住在黄河流域的先民自从进入农业定居阶段，最基本的生产资料便是土地，最基本的衣食来源便是五谷桑麻，由此遂产生了大地五谷崇拜。土地种植五谷，五谷赖土以生，两者始终是密不可分的，反映在崇拜上，便是“社稷”的二位一体。自周以来，代表土地神的“社”和代表五谷神的“稷”总是合称为“社稷”而同时受到祭祀。《白虎通·社稷》说：“人非土不立，非谷不食。土地广博，不可遍敬也，五谷众多，不可一一祭也。故封土立社，示有土也；稷，五谷之长，故立稷而祭之也。”这反映了农业古国的社稷崇拜有其深远的历史根源。

周民族是有史可考的最早农业民族。《大雅·生民》记载周人始祖后稷自幼就显示出农艺天才及后稷对发展农业作出的卓越贡献。这篇史诗还表明周民族的发祥地有邠（即今陕西武功县一带），是我国最早的农业发源地之一。周人始祖后稷原名叫弃，其所以称为“后稷”，是因为周人把弃奉为五谷神，也就是“社稷”的“稷”。令人惊异的是，考古发现的最早社稷祭祀遗址，恰恰就在有邠氏不远的西安附近。据报道，西安半坡仰韶文化遗址，发现两个有意识埋在土中的盛满粟米的小陶罐。研究者认为，这是人们为了祈求丰收把刚收获的粟米奉献给土地神的祭祀活动遗物^①。不难看出，这就是社稷祭祀的萌芽。可见，对土地五谷的崇拜，早在

^① 中国社科院考古所、陕西省西安半坡博物馆《西安半坡》。

母系氏族时代就已经产生了。

二 商代的土神崇拜

甲骨文所记的殷代诸神，“土”神颇引人注目。商族自先公相土继承阏伯居商丘，始封建商都^①。“相土”的本义是察看土地之宜，相土之称为“相土”，透露出商族从相土居商丘始便以农业为主的定居生活。商人对“土”的崇拜，很可能就是从此开始的。自盘庚迁殷以后，商人以殷为都城，叫“商”、“大邑商”或“中商”。中商神叫“中土”，以别于四方的土神。有一版卜辞云：“己巳王卜贞：[今]岁商受[年]。东土受年。南土受年。西土受年。北土受年。”（粹907）四方土神大约相当于《书·无逸》的“东社南社西社北社”，中商神则相当于《无逸》的“大社”，或五方崇拜中的中央神“后土”。这版卜辞反映了五方土神与农业收成有直接的关系。商王朝的开国君主汤曾建都于亳（或作薄），立亳社。盘庚以后亳社不废，仍受祭祀。如卜辞云：

辛巳贞：雨不既，其燎于亳土。（屯南665）

“亳土”即亳社。至于“亳社”在典籍中常指亡国之社^{*}，那是周人灭商以后的事了。

在卜辞中，“中土”、“亳土”及四方“土”都有特指的含义，如果是泛指的土地神，则称为“土”，相当于周人所说的“社”^②。“土”

① 《左传·襄九年》、《史记·殷本纪》。

② “土”是社的古字，二字古音也相转。说详戴家祥《社、杜、土古本一字考》，《古文字研究》第十五辑。

神是商人除了“河”、“华”以外最重要的地祇。从卜辞看，商代的“土”神已经脱离了土地自然属性的原始崇拜性质，而成为民族和国家的保护神。“土”神祭祀的目的有许多都与土地的自然力无关，如：

宁雨(后上19.7)

宁风(摭续3)

御大水(铁14.3)

月有戠^①(屯南726)

也就是说，商代的“土”神不仅仅是“受年”的土地，而且还兼司风雨日月等天体气象了。

卜辞未发现稷神或其他谷物神。《左传》所谓“周弃亦为稷，自商以来祀之”(详下文)的传说，看来是靠不住的。

三 后土句龙与后稷柱或弃

土地五谷崇拜，如前所述起源于仰韶文化时代。但明确称土地神为“社”，五谷神为“稷”，则始见于周代文献。严格说，周代以及后世的社稷神与原始的土地五谷神是有区别的。原始的土地五谷神是自然力的直接化身，而社稷神却与古代的英雄圣人崇拜结合在一起了。这圣人便是被称为“后土”的句龙和被称为“后稷”的柱或弃。《国语·鲁语上》云：

昔者烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷。夏之兴

① “月有戠”谓月中有黑斑。“戠”是志(誌、痣)的古字。

也^①，周弃继之，故祀以为稷。共工氏之伯九有也^②，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。

又，《左传·昭二十九年》记晋国史官蔡墨答魏献子之语云：

共工氏有子曰句龙，为后土，后土为社。稷，田正也。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。

共工氏之子句龙因为“能平九土”，被尊为后土神。烈山氏即神农氏，是古人对烈山造田开创农业的民族祖先的追称。其子柱“能殖百谷”，所以成为姜姓民族的稷神。弃是周民族农业始祖，所以成为姬姓民族的稷神。柱与弃本是不同民族所尊奉的农作物神，所以不见于子姓民族殷人的卜辞中。周人统治诸侯以后，弃代替柱本是很正常的现象。所谓自夏以上祭柱，自商以来祀弃的说法，仅仅是周代人对这种变化（以弃代柱）的解释而已，并不符合历史实际。

自然神人格化的结果，祭土地五谷神必以古代圣人句龙和弃配享。这种变化造成社稷神具有两重性质：既是土地五谷神，又是古圣人神。但从本质上看，社稷神应是自然神而不是人鬼神。这种发展过程古人不大清楚，以致东汉经师曾感到迷惑不解。如贾逵、马融、王肃等以为“社祭句龙，稷祭后稷，皆人鬼也，非

① 《礼记·祭法》引此文“兴”作“衰”，依文意，似应作“衰”。

② “九有”犹言“九土”。

地神”^①。郑玄对此比较清楚，他说：“社稷，土谷之神，有德者配食焉。共工氏之子曰句龙，食于社；有厉山氏之子曰柱，食于稷，汤迁之而食弃。”^②

四 社稷——国家的保护神

在原始农业时代，土神主要是作为培植五谷养育人民的衣食之本而受到崇拜的。到文明时代，土谷神虽然以社稷的形式继承了原始崇拜的某些观念，但其性质却发生了改变。周代的“社”，农业崇拜的意味已经开始淡薄了，而它的政治军事性质却日益强化起来。它表现在如下几个方面：首先，周代的社成为领主土地的象征。按周代分封制，周天子在名义上拥有天下土地，即所谓“溥天之下，莫非王土”。诸侯国则不论领土多寡，名义上都是属于天子的封国。所以周王国的社以五色土象征中央和四方土地，而且社坛规格很大；诸侯国的社以当方之色土为坛，规格较小，象征一方之土地。其二，社神的功能，由原始崇拜的赐佑“受年”，转变为政治上的邦国保护神。天子封建诸侯，先祭告大社，诸侯封建为邦国，也先告后土；^③营建都城，则先建宗庙社稷。由此，社稷便成了国家的象征，以致在史书中，“社稷”取得了“国家”的意义。如果某一个邦国被推翻，原先的社通常被战胜的一方加以改造，称为“丧国之社”^{*}。其目的是使亡国之社实际上失去它的保护神作用，并借此儆戒后人。其三，社的军事意义十分突出，除了春祈秋报^{*}等祭社活动属农业性质以外，征伐告社、

① 说详《礼记·郊特牲》“天子大社”孔疏。

② 《周礼·大宗伯》“以血祭祭社稷”郑注。

③ 《周礼·大宗伯》：“王大封，则先告后土。”又《大祝》：“建邦国，先告后土。”

献捷献俘*等祭社活动都是军事性质。为了适应这种需要，天子诸侯还以社主随军而行，叫“军社”*。

随着社神的政治军事意义的日益提高，作为谷神的稷的地位就逐渐显得次要了。但已成为传统的社稷合为一体的观念不可能改变，所以在社的性质改变之后，稷的性质也随之改变。稷神在人们心目中，主要地成了周人始祖弃(后稷)的神。后稷是周人的太祖*，也是周王室太庙中的主神。后稷作为祖先神，本来就是民族保护神，具有浓厚的政治军事意义，它与作为国家保护神的社正好相配。所以有社即有稷，即使古书中单独称“社”，通常也不排除配享的后稷神^①。

五 赤县神州

在周初，“中国”是相对于四方而言的，相当于卜辞的“中商”，指周王畿所在的都域。如《何尊铭》“武王既克大邑商，则廷告于天曰：余其宅兹中或(國)”，“中或(國)”即指武王建都之地。当时整个“天下”，即“中国”加上八方之土合称为“九土”。至战国时代，“中国”的含义已变成指中原或整个天下，“九土”也演变成“九州”。按邹衍设想的世界模式，相当于《禹贡》的九州也即整个中国合称为“赤县神州”，此即《史记·孟子荀卿列传》所谓“中国名曰赤县神州，赤县神州内自有九州”，而赤县神州又是世界九大州之一。所以，自战国以后，神州之神成为包括九州诸侯在内的整个中国的土地神，其地位与社稷相当。《周礼·大司乐》“以祭地祇”，郑注：“谓神州之神及社稷。”赤县神州神的出现，反映了

① 如《周礼·小司徒》郑注云：“诸侯亦有三社三稷，谓国社、侯社、胜国之社，皆有稷配之。”

大一统中国的观念在战国时代已经深入人心了。这种观念成为维系中国统一的精神支柱。

第七节 山川神

一 山川崇拜的起源

大自然造就了海洋、山岳、丘陵、江河、泽薮、谷泉等山山水水，都是原始崇拜的神灵，尤其是山川，一直是祀典中的重要神祇。

面对着巍巍山岳，滔滔江河，人们禁不住产生神秘的景仰之情；而山川之所以受到祭祀，更主要的原因恐怕在于山川能兴云致雨，直接关系到农业的收成。所以《礼记·祭法》云：“山林川谷丘陵能出云，为风雨，见怪物^①，皆曰神。”《史记·五帝本纪》张守节正义云：“鬼神谓山川之神也，能兴云致雨，润养万物。”凡此都反映了古人由于“山致其高，云雨起焉；水致其深，蛟龙生焉”^②而神化山川的观念。

山川崇拜的起源，我们推测不会晚于以农业为主的仰韶文化时代。传说中最早的山川之神，也许是山西汾水神臺骀。《左传》记郑子产说：“昔金天氏有裔子曰昧，为玄冥师，生臺骀。臺骀能业其官，宣汾、洮、障大泽，以处太原。帝用嘉之，封诸汾川。由是观之，则臺骀汾神也。”^③汾神应是夏人建立于汾水流域时崇

① 郑注谓“怪物”指“云气非常见者”。

② 《论衡·龙虚篇》引《传》之语。

③ 见《左传·昭元年》。玄冥师，水官。宣，疏导。障，筑堤防。

拜的川神，后来由于自然神的人格化，夏人后裔以皋骀奉为汾神。


二 殷代的山川神

在卜辞反映的殷人崇拜中，除了先王先公以外，最多的就是山川之神了。

殷人祭祀最多，祭礼最重的是“河”神，有关卜辞不下五百条之多。“河”即黄河神^①。黄河是中华民族的摇篮，它哺育了先民，同时也给先民带来了不少的灾害。作为黄河流域居民的商民族，理所当然地把黄河作为最重要的神来崇拜了。除了“河”以外，卜辞的川神还有“洹”（洹水）、“滴”（旧释为漳水）、“洹”（淇水）、“洹”（洹水，今沙河）等，都是流经殷都及其附近的河流，但受祭的次数和规模，则远非黄河神可比。其中“洹”神仅一见。

卜辞中的山神很多。如果数山合祭，有时笼统地称为“十山”、“五山”、“二山”等。具体的山神，卜辞中出现最多的是“崧”（下文一律作“华”），即华山的“华”的专字^②。华山在周代称为西岳，属四岳神之一。在殷代，“华”的祭祀频率和规模仅次于“河”，而且常常与“河”一同受祭祀。其次是“兕”，从其祭祀地位、读音以及地理位置看，很可能即河南境内的中岳嵩山，也常常与“河”、

① 卜辞的“河”神，旧释多以为是先公，唯一的依据是卜辞有“求禾高祖河”之语。其实该辞应读为“求禾高祖、河”，同版另有“求禾于高祖”及“求禾于河，燎三牢，沉三牛”等辞，可证“高祖”与“河”是两个神，不能连起来读。《粹》36版卜辞云：“乙卯卜，宾贞：取（柴）华。——乙酉卜，宾贞：使人于河，沈三羊，啗三牛。”“河”与“华”同版对贞，可知“河”是神名。但又说“使人于河”，则此“河”必然又是地理名。派人于“河”祭“河”神，仅此就足证水名之“河”与神名之“河”是二位一体的，“河”必是黄河神无疑。

② “华”字甲骨文写作等形，是从山華(华)声的崧字。其简体作“采”，也见于字书，旧以为是铎的古字，也证明确是华字。旧释此字为“岳”或“嵩”，都不可信。

“华”同时受祭祀。再其次是“蚺”(音昆),即文献中的昆山,或称为昆仑山,是远古人想象中的黄河源头。此外还有“崑”(或作“目”)、“岳”、“崑”、“崑”、“崑”、“崑”、“崑”、“崑”等山。这几座山的地望目前还不能确切地考定。

根据同版卜辞的联系,我们可知卜辞的“十山”中包括华、兕、目、崑诸山,此外,又有岳、崑、崑、崑等山均有与“华”同祀或对贞之例^①。这样看来,上文所举诸山神中除了昆山是观念中的黄河源之外,其他山正好是十座,即卜辞的“十山”。

综上所述,殷人崇拜的山川中,有的是名山大川,有黄河、华山、嵩山(?);有的是都城附近或活动中心的主要山川,如洹水、淇水、漳水(?),洧水,依水神的情况推理,“十山”中除华山、嵩山之外,其余诸山也应在殷人活动的中心地区;有的则是观念中的河源,因黄河崇拜而产生了昆仑崇拜。

三 周代的山川神

周代的山川崇拜,宗周与诸侯各不相同。周王在名义上拥有天下四方,诸侯则只拥有本国领土,所以周王祭天下名山大川,诸侯只能祭境内的山川,此即《王制》所谓“天子祭天下名山大川,诸侯祭名山大川之在其地者”。诸侯如果超越境内山川而望祭*他国名山大川,《左传》称为“越望”。据《哀公六年》载,楚昭王有疾,卜官说是由于黄河神作祟。大夫们请求在都郊望祭河神,楚王说:“三代命祀,祭不越望。江、汉、睢、漳,楚之望也。”也就是说,川神中只有江汉等四水才是楚国的祭祀对象,终于不祭河神。同样的道理,晋国只祭河(黄河),齐鲁只祭泰山。

① 见卜辞: 掇2. 159、人1945、库1107、戠21. 8等。

殷代的山川祭祀，已明显地分大神小神，河、华、兕、昆是名山大川，常常受祭，而其他山川除流经殷都的淇水较多受祭以外，都很少受祭。至春秋战国时代，人们把大神小神分开来称呼，小神叫“山林川泽”，大神叫“名山大川”。在大一统观念的影响下，周人为中央四方九州各立一座名山，称为“五岳”、“九镇”。又立四大川与四方配合，称为“四渎”。

“岳”也写作嶽。“岳”是“巍峨”的音转，含有崇高之义。《舜典》中已有东南西北四岳，至战国时，四岳与中岳合称为五岳：东岳泰（或写作岱，古音同）山，南岳霍山（后来改称衡山），中岳嵩（或写作崧或崇）山，西岳华山，北岳恒山（汉代改称常山）。四渎指河、淮、江、济。汉代以淮配东方，江配南方，河配西方，济配北方。这种相配似乎很勉强。

九镇分布见《周礼·职方氏》。“镇”有安定义，郑玄注：“镇，名山安地德者也。”“安地德”即安定一州之地的功力，换言之，也即为天子镇定九州各地。其名称如下：

东南曰扬州，其山镇曰会稽；
正南曰荊州，其山镇曰衡山；
河南曰豫州，其山镇曰华山；
正东曰青州，其山镇曰沂山；
河东曰兖州，其山镇曰岱山；
正西曰雍州，其山镇曰嶽山（即吴岳）；
东北曰幽州，其山镇曰医无间；
河内曰冀州，其山镇曰霍山（今山西霍县附近）；
正北曰并州，其山镇曰恒山。

九镇之山，其中有的与五岳重合。古书中又有“四镇”之称，郑玄说：“四镇，山之重大者，谓扬州之会稽，青州之沂山，幽州之医无闾，冀州之霍山。”^①

名山大川及五岳四渎九镇的崇拜，自周以降一直被历代帝王所继承，成为祀典中的重要地祇。

除山川以外，其他山水之神也见于祀典。《礼记·月令·仲冬》：“天子命有司祈祀四海、大川、名源、渊泽、井泉。”所谓“四海”，除东海可以目验以外，也是古人想象中的观念。上古人想象九州外四面是海，合称为“四海”。后代随地理学的发展，已认识到中国（九州）并非四面是海，但由于传统的继承，直到清代还有四海祭祀。“名源”指有名的水泉，《礼记·郊特牲》称为“百源”，则泛指水源。百源、渊泽、井泉都与人类农业渔业及生活用水有直接关系，自然都受到崇拜。

四 昆仑崇拜

在商周以来的山川诸神中，昆仑神的来历最奇特。

“昆仑”，是一个连绵词。作为一般形容词，它还写作混沦、浑沦、浑沌等。古人把天地分化之前形“如鸡子（鸡蛋）”的一团元气称为“混沦”（或作“浑沌”），引申之，“昆仑”也可以指称虚幻莫测的原始之物。在上古先民看来，滚滚黄河之水从西方天极而来，其发祥地也是浑沌莫测的源头，因而把想象中的黄河发源地称为“昆仑”^②。

① 《周礼·大司乐》“四镇五岳崩”注。

② 《山海经·西山经》：“西南四百里曰昆仑之丘，……河水出焉。”《史记·大宛传》：“天子案古图书，名河所出山曰昆仑山。”《汉书·地理志序》、《淮南子·说山》均有“河出昆仑”语。类似的说法古书中很多。

昆仑既是想象中的河源，所以古书中有关昆仑山的地望，也就成为最“浑沦”的问题了。郝懿行注《山海经·海内西经》“海内昆仑之虚”云：

《海内东经》“昆仑山在西胡西”，盖别一昆仑也。……又荒外之山，以昆仑名者盖多焉。故《水经》、《禹本纪》并言昆仑去嵩高五万里。《水经注》又言晋去昆仑七万里；又引《十州记》“昆仑山在西海之戌地，北海之亥地，去岸十三万里”，似皆别指一山。

所谓“西海”、“北海”，本身就是想象中的地方，由此证明，昆仑在起初纯出于想象，到后来地理学发达，人们才找到黄河的实际源头，并仍旧称之为昆仑山。

黄河神已经够伟大了，黄河又出自昆仑，可见昆仑神在古人心目中的地位，几乎可与大地神、神州*神相当。郑玄注《周礼·大宗伯》云：“礼地以夏至，谓神在昆仑者也。”《大宗伯》的“地”是与“天”相对的概念，地神而在昆仑，即是以昆仑神作为大地的代表了。在《山海经·西山经》里，昆仑之丘更成为“帝之下都，神陆吾司之”，“是神也，司天之九部及帝之囿时”。昆仑既是上帝在地上的都邑，其神又主司九域之部界及天帝苑囿之时节，这就反映了战国时代昆仑山神的人格化及其地位的崇高。

五 山川神的威力

原始的山川崇拜，主要是由于山川兴云致雨的自然属性造成的，所以人们祭祀山川，主要是为了求年祈雨。从卜辞的山川祭

祀内容看，绝大多数都与“求年”或祈雨有关。但在殷代，山川神的威力（特别是河、华、兕三神）已经出现不少脱离自然力的性质。如祭河祭华“告雋（虫害）”（佚525、京3908），祭兕“宁敝（鸟害）”（粹607、人1779），祭河“告占方”（遗188），祭兕告“祟鬼”（屯南4338）等。卜辞中还有不少“御”祭山川的内容，“御”表示祭神御灾，但具体抗御什么灾害，通常都没有说明。其中可能包括水灾、山崩、地震之类，则与山川的自然力有关。典籍中的山川祭祀，有不少这方面内容。如汉武帝时黄河瓠子决口改道，屡塞辄坏，于是汉武帝在派人堵塞瓠子决口的同时，亲临决河祭河神^①。元大德癸卯年（1303年）八月六日，山西赵城大地震，此后持续数年地震不止。今洪洞县义旺村中镇庙发现一块当时的碑刻，记载官府为了御除地震而“致祭霍山中镇”、“并祷群望*”之事^②。

山川神的威力，还突出地表现在山川神被认为能为祟而使人得疾病。《左传》中屡见有关山川神作祟致疾的记载。除上文所举楚昭王有疾，卜官说“河为祟”外，又如《昭元年》载晋侯有疾，卜官说是“实沈、臺骀为祟”，其中臺骀是汾水神。又《昭七年》载晋侯有疾，韩宣子对子产说，“并走群望，有加而无瘳”。

春秋以后，山川神还被认为能助佑战争胜利或赐予土地（实指在战争中夺得土地）。如《左传·文十二年》载秦晋交战之前，“秦伯以璧祈战于河”，即用璧祭河神祷求胜利。又《襄十八年》载晋伐齐，中行献子用二双玉祭河祷求。《僖二十八年》则载晋楚之战前，楚国子玉梦见河神对他说，把玉纓送给我，我赐给你孟诸之

① 见《史记·河渠书》。

② 《文物》1972年4期，7页。

涓的土地。《周礼·大祝》云：“过大山川则用事焉。”可见战前祭大山川在周代已成为祈求战争胜利的惯例。

封建帝王以为大山能上通天帝，由此举行封禅大礼。这就更加脱离山川的自然属性了。

六 山川神的人格化

自然神人格化的结果，不仅使山川诸神获得人的形象，而有许多山川之神又与人神结合在一起。上文提到的汾水神臺骀，就是金天氏的后裔。这种现象很普遍，今以黄河神为例来看看这种人格化的过程。

在殷代卜辞中，“河”既指黄河水，如“涉河”、“至于河”之类，又指黄河神，如“求禾于河”之类。有些卜辞如“使人于河，沉三羊”（粹36），则“河”兼指河水和河神。可见殷代的山川与山川神是二位一体的，也就是说，殷代的自然神还没有完成人格化的过程。这种状况一直到春秋时代还基本上不变，所以《左传》的河神只称为“河”。但到战国以后，河神开始被称为“河伯”而不同于河水的称谓。如《庄子·秋水》“百川灌河”，“于是焉河伯欣然自喜”，河水称“河”，而河神称“河伯”。据《释文》，河伯冯氏名夷，乃是人名。在一些先秦诸子典籍中，“河伯”还只是鱼身人面的神^①。这种神其实不过是被当作河神的大鱼。但《庄子·大宗师》“冯夷得之以游大川”，《释文》引《清泠传》却说：“冯夷，华阴潼乡隄首里人也，服八石得水仙，是为河伯。一云，八月庚子浴于河溺死。”这个“河伯”分明是人鬼了。

与河神之称为冯夷相似，其他山川之神也都与人鬼相结合。

① 见《韩非子·内储说上》和《尸子辑本》卷下，不赘引。

如《大宗师》还提到泰山神叫“肩吾”，昆仑山神叫“堪坏”。有些山川神还流传过美丽的神话。如传说舜南巡死于苍梧，其二妃娥皇、女英从死于湘水而成为“湘灵”^①；天帝之季女名曰瑶姬，未嫁而亡，葬于巫山而成为巫山神女^②。至于纳入祀典的五岳、四渎、九镇诸神，则被封建帝王封为公、侯、王。如唐代先后封泰山神为天齐王，华岳神为金天王，中岳神为中天王，南岳神为司天王，北岳神为安天王，河渎为灵源公，济渎为清源公，江渎为广源公，淮渎为长源公，医无闾山为广宁公，太白山为神应公，东海为广德王，南海为广利王，西海为广润王，北海为广泽王等等^③。

第八节 “五祀”神

一 起居炊食诸小神

在周代，贵族有“五祀”祭礼^④，有时又称“七祀”^⑤。“五祀”、“七祀”具体指哪些神，旧说不一。郑玄注《礼记》，根据《祭法》注《王制》，以为“五祀”谓司命、中霤、门、行、厉五神，又根据《月令》注《曲礼》，以为“五祀”指户、竈(灶)、中霤、门、行、厉五神。两者有出入，郑玄推测后者“盖殷时制也”。此外，还有以五行祭祀为“五祀”的^⑥，则与此无关。我们认为，卜辞中毫无五祀

① 见《山海经·中山经》及注。

② 见《水经注·江水》。

③ 见《通志·礼略·山川》。

④ 《礼记·曲礼下》：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁遍。诸侯方祀，祭山川，祭五祀，岁遍。大夫祭五祀，岁遍。”《王制》也有“大夫祭五祀”语。

⑤ 《礼记·祭法》：“王为群姓立七祀。”

⑥ 《左传·襄九年》“古之火正”孔疏：“五行之官，每岁五时祀之，谓之五祀。”

踪迹，殷代不可能有系统的五祀崇拜，《祭法》与《月令》的五祀神有出入，应是由于周秦民族的风俗有区别造成的。郑玄所谓殷制的五祀恰恰是周代有代表性的制度。汉代以后的祀典在《月令》五祀基础上，改“行”为“井”神。

五祀神都与人类日常起居炊食用水等有关。把它们作为一个系统而称为“五祀”，当始于春秋战国时代，但作为个别神灵单独祭祀，应该起源于人类发明住房和熟食之时。包括不久前还处于母系氏族阶段的摩梭族在内的许多少数民族，都有类似于灶神信仰的火塘神崇拜，证明五祀中至少有一部分神灵的崇拜起源于母系氏族时代。

二 门户神


“五祀”中门与户是两种神。古人把双扇的叫“门”，单扇的叫“户”。宫宅的中门，自大门至寝门都是双扇的，城邑门也是双扇的，室门则为单扇，所以“门”可以指城门或宅门，“户”则指宅内各室之门。门户神的功能是“主出入”。在《祭法》的“七祀”中，王立七祀，其中有“国门”（都城门）和“户”；诸侯立五祀，大夫三祀，士二祀，皆有“门”；庶人立一祀，或立“户”，或立“灶”。诸侯及有采邑的大夫，“门”当指都门邑门，士“门”则指宅门。实际上，从王至大夫也必有宅门神崇拜，这是不言而喻的。不过《祭法》为了体现等级制，人为地用七、五、三、二、一等数来区别，以致无法一一列入了。

周代五祀神带有原始崇拜性质。自汉以后，门神人格化，演变成神荼*、鬱垒*二神人。门神的功能也由“主出入”变成避邪疫。不过，以神荼、鬱垒为门神具有民俗的性质，至于祀典中的五祀，

则始终不指这二神人。

三 灶神与爨神

灶就是用土或石砌起来可以烧火炊食的人造物，现在农村还普遍使用。灶的性质与少数民族的火塘相似，可想而知，灶神的前身就是原始人的火塘神。

与灶神有联系的是爨(cuàn)神。爨字古文字作, 𠂔象灶，上面两手持甑，下面是火，又有两手持木柴架在火上，整个合起来就是炊食的形象。灶与爨的区别在于，灶是用于炊食的用具，而爨表示炊食的动作。可见爨神就是炊神。古代通常由老妇人分工炊事，所以古人把想象中最早发明炊事的老妇奉为爨神，也叫“先炊”^{*}。古书里爨神又叫“奥”。《礼记·礼器》：“夫奥者，老妇之祭也。”郑注：“奥当为爨，字之误也。”

起初，灶神与爨神是不同的，祭礼也不同。《论语·八佾》有“与其媚于奥(爨)，宁媚于灶”之语，说明在春秋末年，两者还有区别。祭灶神要燔柴，祭炊神则不燔柴，只盛食于盆，盛酒于瓶供奉先炊老妇。但由于两者的关系很密切，所以当时就有许多人搞不清楚，甚至连鲁国大夫臧文仲也搞不清楚，以至用燔柴的办法祭爨神，结果被孔子讥笑为“安知礼”^①。《月令》“其祀灶”孔疏引皇氏说，“以为此祭老妇”，又引崔氏云，“此配灶神而祭者，是先炊之人”。也就是说，灶神与爨神已经配合在一起了。这种配合，实际上就是灶神人格化的结果。

四 中霤神与行神

“霤”本指屋顶流水的地方。古代宫室之制，前堂后室，左右

① 《礼器》：“孔子曰：‘臧文仲安知礼？燔柴于奥。’”

廊庑，四周的雨水流到中间小院内，俗称天井，也即所谓中霤，所以“中霤”又成为住宅的代称。中霤神即住宅神，“主堂室居处”。周制庶民只祭户或灶，以至民间只流行门神灶神，中霤神只保存于官方的祀典中。

“行”的本义是道路，所以道路神也叫“行”，“主道路行作”。据《祭法》称，天子诸侯祭“国行”，大夫士祭“行”。“国行”指都城的道路。庶民不祭行，所以民间也没有祭行风俗。

古代又把山野道路神叫“轅”，凡出门远行，有祖道范轅*之俗，详下编《祖道与钱送》。

《王制》郑注的“五祀”有“司命”和“厉”。此“司命”不同于文昌宫座的“司命”^{*}，是宫中小神，“主督察三命”，与人寿有关。“厉”指厉鬼^{*}，即无人祭祀的野鬼和恶鬼。司命和厉与上述五祀不伦不类，在祀典中没有代表性。汉代五祀有井神，必有所承传，也是起源于原始社会的崇拜。井神信仰在民间流行也很广。

第九节 火 神

火的崇拜，当始于旧石器时代发明用火之后。《韩非子·五蠹》：“上古之世，……民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭而伤人腹胃，民多疾病。有圣人作，钻燧取火以化腥臊，而民悦之，使王天下，号之曰燧人氏。”燧人氏的名称本身，就反映出古人对取火技术的发明者的崇拜。取火技术的发明，是人类进步的一个里程碑，但初民对于有时歛歛而动，带来光明和温暖，有时焰张弥天，带来毁灭和灾难的火充满神秘之感，由此产生了火神崇拜。

火神崇拜，许多民族都曾有过，如印度的火神阿耆尼，不列颠的火炉女神赫斯谢等。先秦古书称火神为“燿”，燿、火一声之转，盖古代方音的不同。《周礼·夏官》有“司燿”，其职为“凡祭祀则祭燿”，也即祭火，以“报其为明之功”。由于火神的人格化，孔颖达疏又认为祭燿“谓祭先出火之人”。所谓“先出火之人”即燧人氏。

古人用火，通常并不依靠钻燧，而是依靠火种。按古人的观念，火自钻燧取得为始，然后由火种保存而延绵不绝，又由分借火种而不断繁衍蔓延，这便是某一火种的诞生及其生命的延续发展。时日一久，经久不灭的旧火便成为老魅火鬼，难免不作祟成灾。为了防止旧火成灾，每年到一定的时候，要举行改火礼*，即将一邑一乡的所有旧火连同火种统统熄灭，重新用燧取火。

作祟成灾的火神，俗称为火鬼。古代传说火鬼是一种能衔火为灾的鸟类，《山海经·海外南经》称之为“毕方鸟”。又《西次三经》云：“章莪之山有鸟焉，其状如鹤，一足，赤文，青质而白喙，其鸣自叫也。见则其邑有讹火。”又《文选·东京赋》薛综注：“毕方，老父神，如鸟，两足一翼，常衔火在人家作怪灾也。”又《骈雅》：“毕方，兆火鸟也。”袁珂以为“毕方”即“燁燁”之音转，象竹木燃火之声^①。为了防止火灾，古代除了改火礼之外，又有驱火鬼礼*，即将象征火鬼的火炬或火灾余烬送到邑外并投入川河水塘中。

古书中又称祝融*为火神。高诱注《淮南子·时则训》：“祝融，顓頊之孙，老童之子吴回也，一名黎，为高辛氏火正，号为祝融，

① 袁珂《山海经校注》（上海古籍出版社，1980年），189页。

死为火神也。”《左传·昭二十九年》所述五行之官，也称“火正曰祝融”。“祝融”本不是人名，而是掌火之官（火正）的职称。祝融之称为“火神”，乃是五行之神的“火”神，与上文所说的火神性质并不相同。

在封建国家的祀典中，一直未见火神祭祀，可见火神在正统崇拜中没有什么地位。

第十节 灵物崇拜

万物有灵，不仅体现于天地山川禽兽草木等大自然诸物，还体现于人造诸物。“五祀”*诸神都是人造物，大蜡*索祭的百神有“邮、表、畷”、“坊”及“水庸”，即亭舍、田界标、田间大道、堤防、沟渠，也都是人造物。除了这些，还有一些人造物由于本身的重大价值，成为引人注目的灵物。本文以宝鼎和宝龟（龟甲）作为这类灵物的代表。

一 宝鼎

鼎本是仰韶时代早已有之的普通炊器，主要用于烹煮肉食。由于祭牲在祭品中最为重要，而煮牲盛牲又必用鼎，于是鼎由普通炊器一变而成为祭祀礼器。在古代，天地宗庙等祭礼是国家最重大的政治生活，礼器也相应地具有特别尊贵庄严的意义，从而，礼器形制也越发讲究。不仅质地由陶而变为青铜，而且工艺精巧，纹饰威武凝重，造价很高，如殷墟出土的司母戊鼎，重875公斤，其中凝聚了数千百人的劳动。由此，鼎又由礼器再变而成为重器。周初以后，宗法等级制度日益森严，各级贵族的用鼎制有了严格

的规定。这样，天子诸侯所铸的重鼎又成为政治权力的标志和象征，不可轻易示人。凡政权更替，胜利的一方从败亡一方的宗庙中取出重鼎，改藏于自己的宗庙，或分给下属诸侯，古称为“迁宝”。于是，鼎又由重器三变而成为宝器。宝鼎崇拜，也随之而产生。

《史记·封禅书》载有一个流行于春秋战国时代的古鼎传说：

闻昔泰帝(太昊)兴神鼎一。一者一统，天地万物所繁终也。黄帝作宝鼎三，象天地人。禹收九牧之金，铸九鼎，皆掌亨(烹)醢上帝鬼神。遭圣则兴，鼎迁于夏商。周德衰，宋之社亡，鼎乃沦没，伏而不见。

关于禹铸九鼎的传说，最早见于《左传》。楚武王伐戎至雒(洛，周都)，别有用心地向周定王派去慰劳楚师的王孙满问周室所藏九鼎的大小轻重。王孙满的答话概述了“桀有昏德，鼎迁于商”，“商纣暴虐，鼎迁于周”的过程，并强调了鼎与天命的关系，“周德虽衰，天命未改，鼎之轻重，未可问也。”(《宣三年》)

古书中载有不少关于迁鼎的史实。如《春秋》记鲁国于桓公二年夏四月“取郕大鼎于宋，戊申纳于太庙”。《礼记·明堂位》又记鲁国宗庙所藏国宝中有“崇鼎”，即周王伐崇国所得而赐予鲁国的宝鼎。

秦汉时代，帝王念念不忘已沦没的所谓禹之九鼎。汉武帝于元狩三年夏六月在汾阴出土古鼎，以为即禹九鼎之一。根据九鼎“遭圣则兴(出现)”的理论，视为祥瑞，立即以礼祭鼎，迎鼎至甘泉宫。至长安时，“公卿大夫皆议请尊宝鼎”，然后将宝鼎“见于

祖祢*，藏于帝廷”。是年又改元为“元鼎”，并于次年举行封禅大礼(《封禅书》)。宝鼎之重要，它在宗教政治方面的意义，由此可见一斑。

二 宝龟

龟的寿命很长，据说“南方老人用龟支床足，行二十余岁，老人死，移床，龟尚生不死。”^①由此，龟被神化，用于占卜*吉凶，并传说得到大龟者，小则致富发财，大则称王强国。龟有这么大的神力，所以帝王诸侯千方百计求宝龟，将龟甲藏于庙堂，以供祭祀。《庄子·秋水》记庄子说：“吾闻楚有神龟，死已三千岁矣，王巾笥而藏之庙堂之上。”“巾笥”即藏于竹笥又覆之以巾布，表示珍藏。《史记·龟策列传》还记叙宋元王得宝龟而强国的故事，说宋元王二年，江神使神龟于河，至泉阳时神龟不幸被渔者网获，于是神龟托梦给宋元王求救。宋元王在博士卫平的劝说下，不仅不释放神龟，反而择日斋戒，用白雉和黑羊衅*龟之后，剥取了龟甲。结果，“战胜攻取，莫如元王”，“宋国最强，龟之力也”。

大龟为国宝，所以鲁国宗庙藏“封父之龟”(本由封父国珍藏，后来周王伐之，取而赐予鲁国)^②。大祭祀如袷祭*先王，则宝龟陈列于最前列^③。由此可见神龟龟甲的价值不亚于宝鼎。至于一般性的灵物，古书中多不胜数，不备述。

① 见《史记·龟策列传》。

② 见《礼记·明堂位》。

③ 见《礼记·礼器》。

第二章 生物神灵

第一节 动物神灵

动物神灵崇拜的面很广，崇拜的性质也很不同。其中“四灵”崇拜、十二生肖崇拜和图腾崇拜，都另作专题阐述，这里谈谈另外几类动物神灵崇拜。

一 原始动物崇拜

早期的动物崇拜，主要通过神话传说保留下来。神话中的动物神，多数是灾害、邪恶的化身，它反映了原始人艰难的成长历程和凶险的生活环境，同时也体现了原始人坚强不屈的斗争精神。如《淮南子·本经训》云：

逮至尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。猰狢、凿齿、九婴、大风、封豨、脩蛇，皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青丘之泽，上射十日而下杀猰狢，断脩蛇于洞庭，禽封豨于桑林。万民皆喜。

其中提到的猛兽，有的已不可考。这里谈谈“大风”与“脩蛇”。

大风，据高诱注即“风伯”，“能坏人屋舍”，也就是风神*。古人称弋射飞鸟为“缴”，“大风”而言“缴”，又说明风神是一种鸟。郭沫若据此认为“大风”即大风，也即大鹏^①，是古人想象的风神。羿缴大风与羿射十日的神话意义相同。

脩蛇，高诱注即“大蛇”，“吞象三年而出其骨之类”。能吞象的蛇当即巴蛇。《说文解字》：“巴，或曰食象蛇”。羿断巴蛇于洞庭的神话，大约盛传于洞庭所在的岳阳一带。《岳阳风土记》载岳阳有巴蛇冢，又有巴蛇庙。洞庭之所以又称为“巴陵”，也与此有关。“巴陵”即巴蛇冢陵^②。

脩蛇之类，虽然见祀于岳阳楚俗，毕竟是凶邪的化身，不入于正统祀典。《搜神记》载闽中有大蛇，长七八丈，大十余围，有毒气，以致当地官吏多有死者。土俗常惧，祭以牛羊仍不得福，不得已每年献一少女作为祭蛇牺牲。这也是民间性质的礼俗。《礼记·郊特牲》记大蜡*所祭的神有虎和猫，“迎猫，为其食田鼠也；迎虎，为其食田豕（野猪）也。迎而祭之也。”象虎、猫这些对农业有功益的动物，才入于祀典中，作为大蜡所祭的重要动物神，历代相沿不废。

属于原始崇拜性质的动物神，比较重要的又有蝗、螟等农业害虫。大蜡祝祷辞有“昆虫毋作”语，“昆虫”即指这类害虫的神。

二 妖鸟怪兽

古人把生长异常的、罕见的、声音形象可怕的鸟兽称为“妖

① 郭沫若《卜辞通纂》798版考释。

② 《路史·后纪十》罗苹注引《江源记》：“羿屠巴蛇于洞庭，其骨若陵，曰巴陵也。”

怪”。妖怪的出现，被认为预兆不祥。其实，所谓妖怪绝大多数是无害的，人们对它的畏惧往往是由于传统观念的影响逐渐形成的。

“妖怪”中最典型的是猫头鹰。猫头鹰古人叫梟，又叫鸱，又叫鸮，不仅长相不雅，叫声更难听，自来被视为妖鸟。《周礼·秋官》有“哲族氏”，“掌覆(颠覆)夭(妖)鸟之巢，又画符悬于巢上以驱之”；又有“庭氏”职，“掌射国中之夭鸟”。郑注：“夭鸟，恶鸣之鸟，若鸮鸱。”国家设专职射妖鸟覆妖鸟，可见人们对这类鸟是十分畏惧的。这种观念在殷代已经有了。卜辞云：

庚申，亦有𪔐(𪔐)，有鸣梟^①。(合36)

“𪔐”读为“作”，卜辞凡云“有作”，都指有灾异发生，这里“有鸣梟”也是视为怪异或不祥之兆。以猫头鹰为不祥的传统观念，很可能起源于原始时代，并一直承传到现代。西汉贾谊为长沙王太傅第三年，有鸮飞入贾谊宅，止于坐隅。楚人称鸮曰“鸮”。贾谊既因贬谪居长沙，长沙卑湿，自以为寿不得长而伤悼，又遇不祥妖鸟入于宅中，十分恐惧，为了自我安慰而作《鸮鸟赋》^②，不久后仍然由于忧惧而去世。看来传统观念一旦深入人心，也是能戕害人的。

但早在殷代，个别人物也已产生不信传统的思想了。如商武丁王祭成汤的次日，有飞雉登于鼎耳而鸣，武丁以为不祥。祖己

① “梟”字旧释为“鸟”，但细审字形，与一般的“鸟”字有别，大目而短身，据文意当指梟鸟。

② 《史记·贾生列传》。

说：“天监下民，降年有永有不永，非夭夭民，民中绝命。”于是武丁修德，殷室中兴^①。

传统的妖怪又有木石之怪蛭蛭，《说文解字》：“蛭蛭，山川之精物也。淮南王说，蛭蛭状如三岁小儿，赤黑色，赤目，长耳，美发。”又有魍魉，服虔说：“魍魉，人面兽身，四足，好感人，山林异气所生，以为人害。”^②蛭蛭和魍魉大约都是山林中某种略似人形的兽类，通常写作魍魉魍魉，被用来泛指山精野怪。

《山海经》中记有大量妖鸟怪兽，都被视为不祥之兆。例如：

蜚鼠，见则其邑大旱；

蜚蠊，见则其邑大旱；

铃铃，见则天下大水；

玃狢，见则螽蝗为败；

朱獳，见则其国有恐；（以上为兽类，下面为鸟类）

絜钩，见则其国多疾；

鳧溪，见则有兵。

凡此之类，多不胜数。这些妖怪出自不同地方，可能是各地土俗所传说的精怪。

三 祥禽瑞兽

与妖怪相反，古人把一些形态美丽、性格温和或是罕见的动物视为吉祥、太平的征兆，叫“祥瑞”。祥瑞动物中最重大的是龙、凤、麟、龟等四灵禽兽，见下文。此外较典型的有宝鸡、驺虞、鸾鸟等。

① 《书·高宗彤日》。

② 《五帝本纪》“以御魍魉”《集解》引服虔说。

宝鸡指特别美丽的雉，长尾五彩，犹如凤鸟。《史记·封禅书》载秦文公曾捕获叫“若石”的神鸟，于是在陈仓北阪城作祠祭之。“其神或岁不至，或岁数来。来也长以夜，光辉若流星，从东南来集于祠中，则若雄鸡。声声殷云，野鸡夜雉(鸣)。以一牢祠，命曰陈宝。”《索隐》引《列异传》的传说：“陈仓人得异物以献之。道遇二童子，云：‘此名为媚，在地下食死人脑。’媚乃言，云彼二童子名陈宝，得雄者王，得雌者伯。乃逐童子，化为雉。秦穆公大猎，果获其雌，为立祠。祭，有光、雷电之声。雉止南阳，有赤光长十余丈，来入陈宝祠中。”秦穆公获雌雉“陈宝”，以为是霸业象征而立祠祭祀。该地后来名“宝鸡”，相承至今。

驺虞，始见于《诗》。《召南驺虞》毛传：“驺虞，义兽也，白虎黑文，不食生物，有至信之德则应之。”按“驺虞”是连绵词，字或作“驺吾”、“驺牙”，与“齟齬”、“钜钜”、“作噩”、“嵯岩”、“嵯峨”等词为一声之转，贾谊把“驺虞”拆开，解为周官的驺人虞人，不可从。由音推义，当是一种纹路参差的野兽，《玉篇》说是“马之属”，《毛传》说有虎文，很可能即《山海经·南山经》描述“其状如马而白首，其文如虎而赤尾”的“鹿蜀”，待考。

祥瑞动物，《山海经》中也有记述，如：

当康，见则天下大穰(丰收)；(兽类，《东山经》)

凤皇，见则天下安宁；(《南山经》)

鸾鸟，见则天下安宁；(《西山经》)

鯀鱼，见则天下大穰。(《西山经》)

四 扁鹊传说

先秦时代的名医，都叫“扁鹊”^①。“扁鹊”原先并不是人的私名，而是传说中黄帝时代的神医称号。《扁鹊列传》《正义》引《黄帝八十一难序》云：“秦越人（按《史记》的“扁鹊”姓秦氏，名越人）与轩辕时扁鹊相类，仍号之为扁鹊。”又《汉书·艺文志》有《秦始皇帝扁鹊俞跗方》，“扁鹊”与太始时代黄帝同时。凡此都证明“扁鹊”原是神话传说中的神医，可惜有关“扁鹊”的神话，已经失传了。所幸的是，先秦流传的扁鹊神话故事，见于汉代画像石中。今曲阜孔庙所藏的汉墓浮雕画

像石，有四块内容相似，都有一个人面鸟身的神，一手持针砭行医，一手诊脉。这里选载其中较清晰的一幅（图16）。据刘敦愿同志考证，这位人面鸟身



的神，就是传说中的神医扁鹊^②。 图16 汉石刻扁鹊行医图

神医是鸟而不是人，是否起源于原始时代用神鸟治病的古俗？这得从针砭说起。秦汉以后治病用金属针，先秦则多用石针，叫“箴石”或“石箴”，又叫“砭”，又叫“𦏧”。《广雅释器》“石针谓之𦏧”，王念孙《疏证》：“𦏧者，锐末之名。鸟喙谓之𦏧，义相近也。”

① 《史记·扁鹊列传》所载扁鹊是晋国赵简子时人，姓秦名越人。《战国策》的《秦策二》、《韩策三》也有扁鹊，是战国时人。又《扁鹊列传》说“其后扁鹊过魏，魏太子死”，这个扁鹊又是赵简子时代之前、一百二十多年前的人。又说“扁鹊过齐，齐桓侯客之”，也与赵简子不同时。

② 刘敦愿《汉画像石上的针灸图》，《文物》1972年6期。

大约在原始时代，巫医曾经普遍采用训练过的鹊鸟通过啄刺为人治病^①，后来或用尖锐的石针代替鸟嘴，所以石针也叫“觜”。经过不知多少时代，用鹊治病的古风逐渐绝迹，但远古曾经盛行过的巫医方法，却以神话的形式流传下来，于是，巫医翩鹊演变成神医扁鹊，成为人面鸟身的神话人物。

扁鹊后来成为脉学祖师爷。扁鹊崇拜严格说与动物崇拜有区别，但刘敦愿发掘的扁鹊传说很有意义，姑附于此。

第二节 四 灵

动物有灵，而高等动物(今称为脊椎动物)尤其有灵。先秦古书把高等动物分成五大类：鳞虫(有鳞动物，鱼龙之类)、介虫(有甲动物、龟鳖之类)、羽虫(有羽动物，鸟类)、毛虫(有毛动物，兽类)、裸(同裸)虫(无鳞甲羽毛，指人类)。《大戴礼记·易本命》云：

有羽之虫三百六十，而凤皇为之长；有毛之虫三百六十，而麒麟为之长；有甲之虫三百六十，而神龟为之长；有鳞之虫三百六十，而蛟龙为之长；裸(裸)之虫三百六十，而圣人为之长^②。

① 今建瓯民俗用鸭嘴衔小儿阴茎治阴茎红肿病，又传说被鸡啄过的疮痍容易复愈，犹存古意。

② 文中的“三百六十”是泛指其多，不可作实数理解。“裸虫”本来只有一种，即人。众人以“圣人”为长，故称“圣人为之长”。

这五类高等动物正好合五行之数。如果把人除外，则羽、毛、鳞、甲四类动物的“长”即凤皇、麒麟、神龟、蛟龙，正好代表了最有灵的四类动物，所以《礼记·礼运》说：“何谓四灵？麟、凤、龟、龙谓之四灵。”

“四灵”作为一个系统，大约产生于战国时代。当时五行家为了把各类动物与五行相配，才出现“五虫”的理论。根据《礼记·月令》等文献，其配对如下：

东方	木	青	春	鳞虫	龙
南方	火	赤	夏	羽虫	凤
中央	土	黄	季夏	裸虫	人
西方	金	白	秋	毛虫	麟
北方	水	黑	冬	介虫	龟

其中麟是由于被视为祥瑞才作为毛虫之长的，但实际上民间都以虎作为百兽之长，所以配西方的兽一说是虎。把五方颜色与五方神兽合起来称呼，“四灵”就有了另一种说法，叫作青龙、朱鸟（或朱雀）、白虎、玄武。龟为什么叫“武”，将在下文谈到。

一 龙

龙作为中华民族的象征，起源于远古龙图腾*崇拜。大凡图腾崇拜动物，起初都是现实中可见的动物。图腾作为氏族或部落的族徽，从商周青铜器的大量族徽图案看，几乎都经过艺术加工，许多特征被突出夸张，与现实的原形相脱离。同样，龙图腾的旗帜图案，也不断地被加工和神化，经过许多世代的演变，龙的形象也逐渐地脱离原始造形，变成超现实的神灵了。

今天常见的龙的造型，汉魏时代已奠定了基本模式，至隋唐

以后几乎没有明显的变化。这种造型虽是超现实的神物，但可以看出其中还包含一些现实动物的特征，如蜿蜒的身躯象蛇，浑身鳞甲和背脊的鳍都象鱼，扁头巨口和身带四肢又象鳄鱼。所以有些学者认为，龙是融合了几个不同的图腾而形成的综合图腾形象。那么，最原始的龙是什么样子，又是什么动物呢？

《左传·昭二十九年》蔡墨所述的一段传说，也许能为我们提供一些线索。蔡墨说：

古者畜龙，故国有豢龙氏，有御龙氏。昔有颺叔安，有裔子曰董父，实甚好龙，能求其嗜(嗜)欲以饮食之。龙多归之，乃扰^①畜龙以服事帝舜。帝赐之姓曰董，氏曰豢龙，封诸豢川，夷氏其后也。故帝舜氏世有畜龙。及有夏孔甲，扰于有帝^②，帝赐之乘龙，河汉各二，各有雌雄。孔甲不能食(sì)，而未获豢龙氏。有陶唐氏既衰，其后有刘景，学扰龙于豢龙氏，以事孔甲，能饮食之。夏后嘉之，赐氏曰御龙，以更豕韦之后。龙一雌死，潜醢以食夏后，夏后飧之。既而使求之，惧而迁于鲁县，范氏其后也。……龙，水物也。水官弃矣，故龙不得生。

当时是由于秋季“龙见于绛郊”，魏献子请教蔡墨，才引出这一段叙述的。从这个传说看，龙原是可以畜养的水生动物，龙肉还可以制成醢供帝王飧食。所以舜时有豢龙氏，夏时有御龙氏，春秋

① 扰，义为顺(驯)，下同。

② 有帝，指天帝。

时夷氏、范氏都是其后裔。这个传说的内容看来是比较可靠的，至少不是无稽之谈。

考古发现的龙形象，据我们所知，最早出现于半坡仰韶遗物上。其中有一个陶壶，绘有龙和鸟互相衔接的图案(图17)^①。这个“龙”除了身躯略似蛇以外，完全是鱼的形象。如果孤立地看，我们怎么也不能把它跟后世所见的张牙舞爪的巨龙形象联想到一块。但事实上正是这种头有两耳、身上有鳍的蛇状长鱼，逐渐演变成东方巨龙的形象。

与半坡型龙纹相似的龙，又见于山西襄汾县陶寺夏墟出土的彩绘陶盘上(图18)^②。这个龙纹作蟠曲状，与半坡型龙纹的继承关系是一望可知的。所不同处，除了更加富于装饰性以外，口中又有齿，且伸出枝状舌，而没有画出背鳍。头旁有两耳及整体的蛇状长鱼特征则十分明显。从半坡型和夏墟型的原始龙纹分析，最早的龙是一种生长于水中的蛇状长鱼。这种鱼的头旁有类似两耳的东西，可能是变态的鳍。



图17 半坡陶壶龙纹

① 图采自《新中国的考古发现和研究》图版二。

② 夏墟遗址的考证及彩绘龙蟠纹见《人民画报》1985年3期，34页。

把龙当作鱼类动物，绝非我们的想象。实际上，至战国时代，人们还是这样看的。《月令》、《易本命》等战国文献把龙作为鳞虫之长，而如前所述，鳞虫正相当于现代生物学所说的鱼纲动物^①。夏人和他们的祖先仰韶文化古人，之所以把龙作为人类感生的图腾动物来崇拜，可能跟夏人祖先所面临的黄河流域的洪水灾难有关。

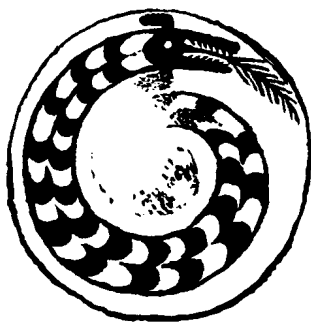


图18 夏墟彩陶龙纹

每当洪水泛滥，人民便幻想能象鱼类那样生活，于是把本民族当作是鱼类的后代。夏人始祖禹的父亲叫“鲧”，或写作“鯀”。“鲧”正是鱼的名称^②。《山海经·海内经》郭璞注引《开筮》云：“鲧死三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙。”这传说透露出鲧就是龙。而《拾遗记》卷二叙此事则说“化为玄鱼”，“玄鱼”正是“鯀”（鲧）字，由此说明龙就是玄鱼。古代又传说大禹治水得到黄河神所授的《河图》，《广博物志》十四引《尸子》：“禹理水，观于河，见白面长人鱼身出，曰：‘吾河精也’，授禹《河图》，而还于渊中。”《河图》即《河图龙文》^③，又叫《龙鱼河图》^④，这又证明“人面长人鱼身”的河神就是“河龙”。又玄应《一切经音义》五引《抱朴子》：“母龙曰蛟，子

① 鳞、介、羽、毛四虫正相当于生物学的鱼、爬行、鸟、哺乳四纲。

② 《说文解字》：“鲧，鱼也。”《玉篇》：“鲧，大鱼也。”鲧可能即《诗·齐风·敝笱》的“鰕”，古音相近。毛传：“鰕，大鱼也。”“鲧”又写作“鯀”（古音同），《逍遥游》说：“鯀之背，不知其几千里也，化而为鸟，其名为鹏。”这个神鱼就是鲧的演变。鯀化为鹏（凤），反映了龙图腾衍生出凤图腾民族的历史神话。

③ 见《隋书·经籍志》。

④ 见明人孙穀所辑《古微书》。

曰虬，其状鱼身如蛇，尾皮有珠。”凡此都透露出一个重要的原始崇拜观念，仰韶文化古人及其后裔夏人所崇拜的龙，原是一种身长如蛇的鱼类动物。

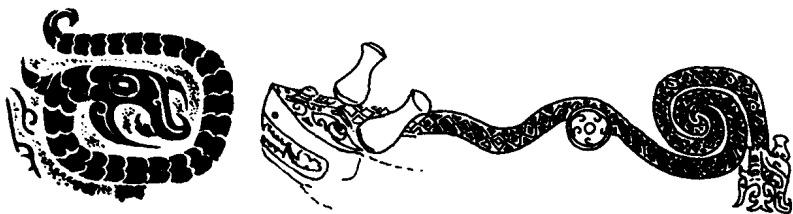


图19 商代青铜器蟠龙纹 图20 商代青铜器龙头造型及龙纹

商代铜器上的龙纹，继承了夏墟龙纹的主要特征，也具有歧舌，无足，但形象更加富于装饰色彩。与夏墟类型不同的地方是增加了两角(图19~21)^①。角的出现，是由于融合了别的图腾动物形象，还是纯粹出于装饰的需要，现在还很难说。古注中常说“有角为龙，无角为虬”，“虬”也写作“蚪”^②。很可能龙和虬是不同部落为了区分徽帜而形成的。龙字在甲骨文中的写法与铜器纹饰大体相同，也有角，但一般情况下为了简化，龙身不作双钩，龙角也写得象“辛”字了，以

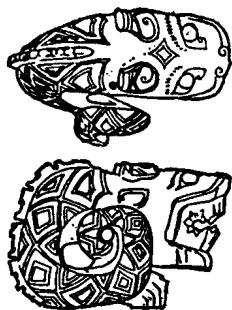


图21 商妇好墓玉龙

- ① 图20采自杜迺松《中国古代青铜器小辞典》(文物出版社, 1980年)91页和《上海博物馆集刊》(总第二期)198页。图21采自《商周考古》(文物, 1979年)图版拾陆。图22是殷墟妇好墓出土商玉龙, 背上有鳍, 在一般铜器纹饰中画不出来。
- ② 如《淮南子·览冥》及《楚辞·离骚》、《天问》注, 见《经籍纂诂》虬字下。又《说文解字》以为有角者叫虬, 与诸注说异。

致许多学者对这个“辛”字无法理解。楷书的“龙”字正是从甲骨文发展来的，其演变如图22所示^①。

商周时代的龙形象，有的已出现一足或两足。这种龙古书称为“夔”或“夔龙”。龙从无足到有足，是否由于融合了别的图腾形象，也很难说。1949年长沙出土绘有龙凤升腾和妇人祈祝内容的战国楚帛画，画中的龙有二足(图23)^②。如果不看它的足，显而易见它的形态特征与半坡型和夏墟型龙纹是一脉相承的。尤其头部、两耳和身躯纹饰，完全是一个模式。看来，龙足似乎是后人由于想象加上去的，所谓“画蛇添足”也许正反映了那个时代共同的求其完整的心理。当然，也许还有更为深沉的意义，但因无文献可证，不作虚浮之论。

战国两汉时代的龙的形象，由于继承的不同，明显地分化为两大类型。一类在有脚龙的基础上，逐渐神化，奠定了传统的龙造型。但作为与白虎相对的青龙造像，往往还加上羽翼，躯干四肢也与走兽(白虎)十分接近(参看下文图37)。另一类型则沿着半坡型——夏墟型的无足有鳍有耳龙纹的模式继续发展。如平山战国中山王墓雕纹石版的有耳无足龙纹(图24)^③，洛阳西汉卜千秋墓壁画的有耳有鳍无足龙纹(图25)^④。

① 古文字采自高明《古文字类编》(中华，1982年)，88页、217页，其中前二字是“夔”字边旁。

② 此帛画在有关美术史著作中都能见到，但过去流传的事本不准确，龙缺了勾尾和下一足。此图据1978年中国邮政发行的T.33. 邮票新事本补足。后面图30的风皇事图亦据此邮票改正。

③ 图采自《文物》1979年1期，26页。

④ 图采自《文物》1977年6期，10页。

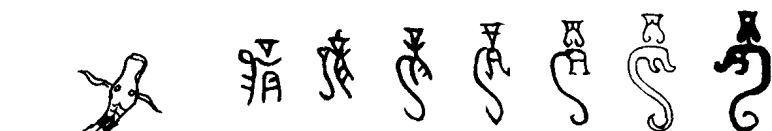


图22 龙字演变线索

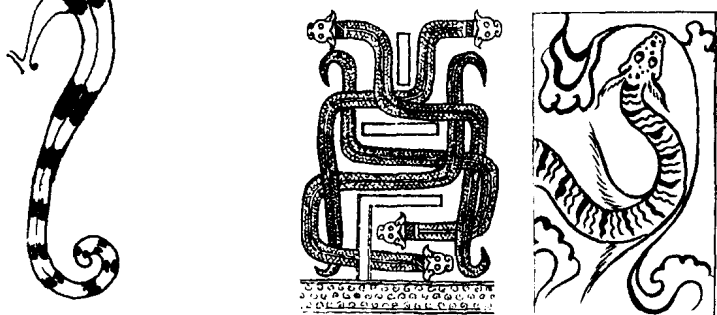


图23 长沙楚帛画龙纹 图24 平山中山王墓 图25 洛阳卜千秋

石版无足龙纹 墓壁画中的龙

值得注意的是，卜千秋墓的龙纹旁边还有日纹(内有乌鸦)和月纹(内有蟾蜍和桂树)，日月旁边又有伏羲女娲像。伏羲女娲的身躯正是无足龙躯，龙尾也正是鱼尾的形态(图26)^①。这种造型证明了两点：其一，以龙为图腾的伏羲、女娲民族与仰韶文化有直接的继承关系，伏羲的龙图腾崇拜来源于半坡类型的鱼龙崇拜；其二，传说伏羲、女娲为龙身或蛇身，所谓“蛇身”乃是对无足龙身的误解和讹传。至于西汉壁画有时将伏羲女娲的躯干画成四足有翼的青龙造型，那只是出于画师对龙的理解而已。

① 伏羲与女娲之间还有许多其他内容的壁画，这里已经剪裁。

汉代流行的龙形象，是在有足龙的基础上发展而成的。其特点是头扁而口大。汉画像中的龙常常口中衔鱼(图27)^①，说明“龙，水物也”的观念是牢不可破的。从这点说，它仍然保留了原始龙鱼的特征。汉代类型的龙纹形象，已奠定了后世龙造型的基础。



图26 卜千秋墓壁画伏羲女娲图



图27 汉石刻龙食鱼图

从上述发展过程看，龙的雏形是一种似蛇的大鱼，它逐渐被加上角和足，但仍保留了蛇身有鳞有鳍的原始特征。在传说中，龙蛇往往不分，所谓“蛇”只是后人对长身鱼形的误解和讹传而已。古越人“常在水中，故断其发，文其身，以象龙子”，“陆事寡而水事众，于是民人断发文身，以象鳞虫”^②，都反映了龙图腾崇

① 图采自《汉画选》，141页，又该书142页也有龙衔鱼图案。

② 《汉书·地理志下》应劭注、《淮南子·原道训》。

拜与人民在水中活动而产生的保护神信仰有关。龙图腾起源于黄河流域，古代黄河流域看来是不会有蛇的，所以龙起源于蛇的说法只能看作是一种表面的附会。

在原始时代和后来的一些龙种少数民族中，龙崇拜主要表现为图腾崇拜，但在汉族，自春秋以后龙的图腾意味逐渐消失，龙主要被视为祥瑞而受崇拜。“龙”的出现看作是盛世或受天命的象征。如史书载汉文帝十五年“龙见于成纪”，成帝鸿嘉元年“黄龙见真定”，东汉光武帝时“黄龙见于东阿”等，都是方士们为了取宠而编造的假话。敦煌所出写本有《瑞应图》长卷，所存瑞物有龙、凤、龟等，而以龙类条目最多。如《神龙》下云：“君子在位则神龙出”，《青龙》下云：“青龙者，水之精也，乘云雨而上下，处渊泉之中，有仁主则见。”^①这些都是为了粉饰太平而造出来的。至于民间崇拜龙王，则跟求雨祭祀有关。

二 凤与朱鸟

龙飞凤舞，凤之所以具有与龙匹抗的地位，跟凤图腾民族在东方的崛起有关^②。凤既然出于图腾崇拜，跟龙一样，起初也是现实中实在的动物。由于图腾徽帜具有神秘意义，从而凤的形象也不断被加工和神化，经过漫长的发展和不断的趋于定型，最后演变为脱离现实的神鸟。许慎《说文解字》中对凤的描写，大致反映了定型的“凤皇”形象：

凤，神鸟也。《天老》曰：凤之象也，鸿前麤（麟）后，蛇

① 见《文物》1963年3期，10～11页。

② 大皞为龙图腾，少皞为凤图腾，详《太皞与少皞》等篇。

颈鱼尾，鸛鷖鸳思(腮)，龙文虎背，燕颌鸡喙，五色备举，出于东方君子之国，翱翔四海之外，过昆仑，饮砥柱，濯羽弱(溺)水，莫(暮)宿风穴，见则天下大安宁。

风的形象简直是集百鸟于一身了。《山海经》也多次描写风，如《南山经》云：

丹穴之山……有鸟焉，其状如鸡，五采而文，名曰凤皇。首文曰德，翼文曰义，背文曰礼，膺文曰仁，腹文曰信。是鸟也，饮食自然，自歌自舞，见则天下安宁。

风的形象又简直集五德于一身了。那么，原始的风，到底是什么鸟呢？

商周之际，风鸟似乎还是现实中可以寻获的动物。试看下举诸辞：

甲寅卜，呼鸣网雉^①，隻(獲)风。丙辰隻(获)五。(甲3112)

甲□贞，禋风^②。(屯南1054)

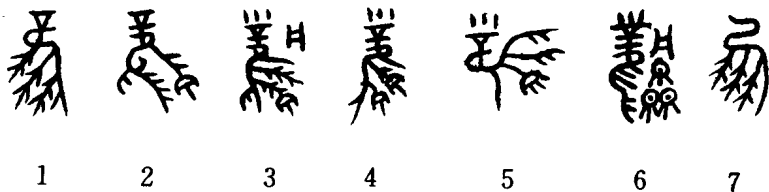
前一辞是说甲寅这天商王派一位叫“鸣”的人去网罗雉鸟，占卜是否能获得风鸟。结果，第三日丙辰果然捕获五只。后一例是占卜

① 原辞“网雉”二字合写成一个字。

② 禋是禋的古字，义为献禽兽之祭，详下编第六章第三节之二。

用获得的凤鸟献祭神灵之事。又周初《中鼎》有“中呼归(饋)生凤于王”之语,意思说派人饋献活凤给王。在这些例中,凤可以网获,可以献祭,可以饋送,只能是现实中的动物。富有启发意义的是第一例,派人网罗雉鸟而问是否获凤,透露出凤鸟是属于雉类的鸟。

古文字的“凤”是象形字^①,其形如下:



(1~5是甲骨文,6是金文,7是《说文》凤的古文“朋”字,)

从文字看,凤的特点是头上有冠饰,羽毛丰满而尾长,尾羽上往往带有孔雀尾所特有的圆斑。参照文献所述“燕颌鸡喙,五色备举”,“其状如鸡,五采而文”的特征,可以初步判断,所谓“凤”就是属于雉类的孔雀。

考古遗物中可见的商周时代的凤的形象,基本上也是象雉而长尾的鸟,尾羽上多有孔雀尾圆斑。如殷墟妇好墓出土的玉凤(图28),其形态与长尾雉逼肖。青铜器纹饰上也常见凤纹,由于高度装饰化,已脱离了现实的模样,但长尾和高冠的特征仍然是很突出的(图29)。

① 有些“凤”字加“凡”表示声符(如第3、6二字),则是形声字。其中1~5是甲骨文,6是金文,7是《说文》“凤”的古文“朋”字。

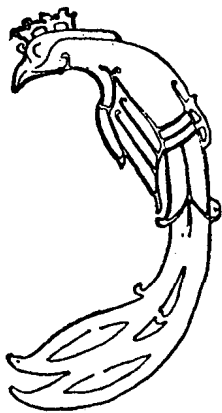


图28 殷墟妇好墓玉凤



图29 商代青铜器凤纹

长沙战国楚帛画有一幅表现龙飞凤舞、登天呈祥的内容，其中凤的形态虽然已经图案化，但长尾雉的特征仍然很明显(图30)。其中凤尾的描绘，与甲骨文“凤”字和《说文解字》“凤”的古文“朋”字的写法是完全一致的。

“凤”的古文“朋”由于古书借为朋友的“朋”，所以又加鸟旁写作“鹏”。



《庄子·逍遥游》所描写的大鹏鸟，从图30 战国楚帛画中的凤北冥(北海)飞到南冥(南海)，说的正是神鸟凤，所以《说文解字》又把“鹏”列为“凤”的古文。大约从战国末期开始，由于五行五色与四灵相配，凤鸟又称为“朱雀”或“朱雀”。在两汉以后的画像中，四灵题材习见，其中朱雀的造型仍然是凤的形象。而尾羽上



图31 茂陵汉武帝陵砖刻凤纹 图32 西汉卜千秋墓壁画中的凤的孔雀圆斑则更加突出(图31、32)^①。一直到近代，凤的造型虽然日趋于超现实化，但基本上还保留了孔雀的大体形态(图33)^②。

凤鸟称为“凤皇”始见于《诗·大雅·卷阿》。凤鸟为羽虫之长，所以加上“皇”号，音义同“王”，与“龙王”“虎王”同类。汉人毛亨解释成“雄曰凤，雌曰皇”，完全出于想当然。至于“皇”写作“凰”，则是文字偏旁类化的结果，先秦没有这个字。



图33 柏树沟辽墓棺饰
朱雀图

古人对凤鸟的崇拜，原始时代主要表现为凤图腾崇拜；又或把凤鸟当作风神。战国特别是两汉以后，凤主要被当作祥瑞物，所以许慎和《山海经》都说凤鸟“见则天下大安宁”。《汉书》里屡载凤凰、神爵(雀)降临之事，甚至还据此改元为“元凤”、“神爵”、“五凤”、

① 图31为陕西茂陵汉武帝陵砖纹，见《文物》1976年2期，52页。图32为洛阳西汉卜千秋墓壁画局部，采自《文物》1977年6期，图版二。

② 辽宁朝阳县柏树沟辽墓棺壁四灵图的朱雀，《文物》1980年7期，19页。

“天凤”等。统治者想利用祥瑞宣传天命观，其实并不能改变他们最终灭亡的命运。如王莽改元“天凤”，不久就身败名裂而亡。

龙凤崇拜，自太皞少皞以龙凤作为图腾开始，在中国流传了几千年，成为中国最有特色的文化内容之一。

三 白虎与麒麟

四灵中，南方朱雀与凤，名称不同，其实无二；但西方神兽或称白虎或称麒麟，虽都是毛虫之长，却是二物。

白虎即虎，其所以称“白”，是因为它配了西方。《风俗通义》云：“虎者，阳物，百兽之长也，能执搏挫锐，噬食鬼魅。”虎为百兽之长，自古被视为威震邪恶的神兽而受到崇拜。原始的虎崇拜，主要表现在两个方面：大蜡*索虎神而报祭，是因为虎能除农害灭田豕；虎又作为民族保护神而被奉为图腾。殷代邦国有“虎方”，铜器族徽符号也有虎或虎头纹，则是图腾崇拜的实例。今西南地区彝、纳西、傈僳哈尼等许多民族，还不同程度地保留了虎图腾崇拜的遗迹。

虎的形象，在商周器物中屡见(图34)。战国以后，由于四灵都神化为能够升天的神物，青龙白虎往往都被加上羽翼，在造型上也区别于一般的非神动物了(图35、36)^①。带羽翼的白虎，由于它具有吞食鬼魅的神功，常常被铸成铜像或刻成石座，成为辟邪神兽。如河北平山战国中山王墓出土的两个有翼神兽，造型十分威武，是用于墓圻的神虎(图37)^②。青龙、白虎这一对母题，在神学、民俗、文学等方面的影响很深。

① 图35为虎，图36为龙，采自《汉画选》132页、135页。

② 《文物》1979年1期，图版三。

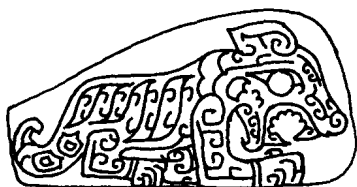


图34 殷墟石磬虎纹



图35 汉石刻有翼的虎图



图36 汉石刻有翼青龙图

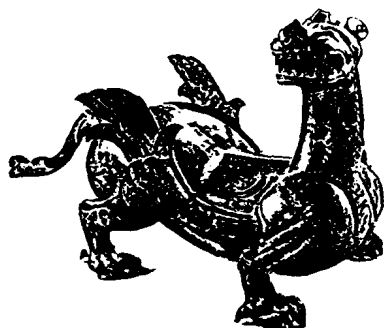


图37 平山中山王墓铜雕双翼神虎像

再说麒麟。麒麟在先秦只单称为“麟”，最早见于《诗经》，《周南·麟之趾》有“麟之趾”、“麟之定(题，额也)”、“麟之角”等语。麟有角，字又从鹿，说明原始的麟是一种有角的鹿类动物。《春秋·哀十四年》记“十有四年春，西狩获麟”，可知至春秋末年，麟还是一种现实可见的动物。既是现实的动物，为什么要记于史书呢？《左传》解释说：“西狩于大野，叔孙氏之车子鉏商获麟，以为不祥，以赐虞人。仲尼观之，曰：‘麟也。’然后取之。”鉏商不知道麟是何物，以为是不祥之兽，打算赐给管理山泽的虞人。由于孔子认出是麟，才由叔孙氏取回。这反映了麟是少见的动物。麟的具体形态，古书说法主要有如下几种：

何休说：“状如麋，一角而戴肉。”^①

许慎说：“麋身牛尾一角。”^②《尔雅》说同。

张揖说：“其状麋身牛尾狼额。”^③

京房说：“麋身牛尾狼额马蹄，有五采，腹下黄，高丈二。”^④

综合诸说，可知麟的特征是身体象麋(獐)，有一个肉角，尾如牛，额如狼，蹄如马，色五彩，高约古尺丈二。又何休、许慎都说麟是仁兽。可以肯定，古代的麟本是一种温驯的鹿类动物，大约即獐一类。

汉代由于崇拜白虎，画像中极少出现麟的形象。后世所绘的麒麟，是以白虎形象作为模特儿，再加上角和鳞而形成的。这种麒麟张牙舞爪，完全失去了麋的仁性，成为凶猛的神兽了(图38)。江苏溧阳县北宋墓出土的陶瓷四灵俑有麟偶像二件，其造型还略有一点“仁”性(图39)^⑤。



图38 近代所画的麒麟

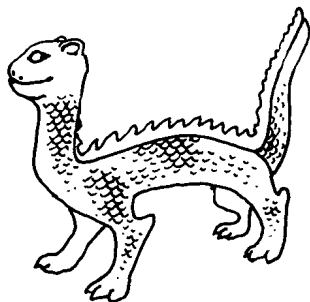


图39 溧阳县北宋墓麟陶像

① 《公羊传·哀十四年》“有麋而角者”何休注。

② 《说文解字·鹿部》“麒麟”字下。今本“麋”讹作麋，此据段注校改。

③ 《文选·上林赋》张揖注。

④ 《京房易传》说，转引自《春秋·哀十四年》孔疏。

⑤ 《文物》1980年5期，41页。

麟一向被视为祥瑞物，所以《公羊传》说：“麟者，仁兽也，有王者则至，无王者则不至。”据《史记·封禅书》载，汉武帝时郊祭于雍，“获一角兽，若麋然。有司曰：陛下肃祗郊祀，上帝报享，锡一角兽，盖麟云。”由于得到麟瑞，在有司奏议下，改元为“元狩”。

四 龟与玄武

龟以长寿著称，旧称为神龟。古人崇拜龟，有图腾崇拜，如商周铜器族徽中屡见龟文，就是图腾徽号；又有占卜的灵龟崇拜。至战国时代，龟便作为介虫之长而纳入四灵崇拜中。

《礼记·礼运》说：“麟凤龟龙谓之四灵。”《礼器》说：“升中于天而凤皇降，龟龙假（格）。”都没有提到蛇。商周时代作为崇拜物的铜器龟纹（图40）^①，也没有与蛇相纠缠的形象。但在汉代习见的四灵神像中，北方神兽不仅有龟，而且还有与龟纠缠在一起的蛇（图41）^②，其名称也不再叫龟，而是改称为“玄武”了。《楚辞·远游》“召玄武而奔属”，《文选》李贤注：“龟与蛇交（按指纠缠）曰玄武。”宋人洪兴祖《补注》又引“说者”曰：“玄武谓龟蛇。位在北方，故曰玄；身有鳞甲，故曰武。”他们只是表面上看到龟蛇相缠，便把龟蛇合起来叫“玄武”。但他们都无法解释为什么先秦的介虫之长龟会变成龟与蛇二物，更无法解释为什么并不属于介虫的蛇突然也成了介虫之长。从逻辑上说，既称为“四灵”，就不应该有五种动物；东南西三方只有一个神兽，北方也不应该有两种神兽。所以，可以肯定地说，北方神兽只有一种龟，而不是龟与蛇两

① 图采自《考古》1980年1期，95页。

② 图采自《汉画选》，174页。

种；“玄武”只是北方神龟的别称，而不是龟与蛇的合称。那么，图像中与龟相缠的蛇又作何解释呢？

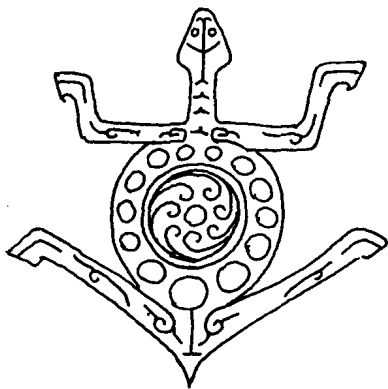


图40 商代青铜器龟纹

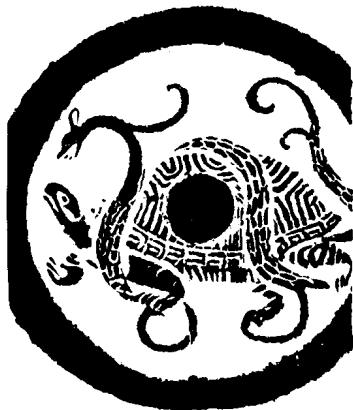


图41 汉瓦当纹玄武图

敦煌所出的《瑞应图》长卷中龟类有三，称为“灵龟”、“玄武”和“玉龟”。《玄武》下云：

似龟而黑色，常负蛇而行，北方神兽^①。

原来，北方神兽“玄武”是龟的一种，这种龟常负蛇而行，所以才添上了蛇。我们仔细比较了各种“玄武”图像，发现一个共同的特点，那就是龟与蛇毫无例外的总是两头相对峙而斗，它反映了龟蛇相斗的场面。这种场面是否出于神话传说？不是，而是现实中存在的一种自然现象。原来，龟类中确有一种龟，当它遇到蛇时，即设法把蛇紧紧地夹住，经过一番并不艰难的搏斗，龟就将蛇吃

① 《文物》1963年3期，10页。

掉了。这种专门夹蛇而食的龟，古书中称为“呬蛇龟”，又叫“夹蛇龟”（呬与夹古音同），又叫“摄蛇龟”或“摄龟”^①，摄即镊的古字，义为夹摄。龟夹蛇而食的现象，近年的报刊上曾作为奇观而报道过。蛇向来被视为恶毒妖邪之物，小小之龟竟能震而摄之，因此被视为镇邪神兽而列为介虫之长，并名之为“武”。武者，勇也，以北方黑色相配，于是成为“玄武”。这样，一向被视为玄秘不解的“玄武”也就不玄了。

第三节 十二生肖

一 十二兽与十二辰

十二生肖是代替十二辰名称的十二种动物的总称。古人为了观星纪年，把周天分为十二等分，分别称为子丑寅卯等，叫十二辰。每一辰都有一个神，这十二辰的神是十二种动物，其配对如下：

十二辰 子 丑 寅 卯 辰 巳 午 未 申 酉 戌 亥

十二兽 鼠 牛 虎 兔 龙 蛇 马 羊 猴 鸡 狗 猪

有关十二神兽与十二辰相配的记载，最早的传世文献见于东汉王充《论衡》^②。除了狗称为“犬”、猪称为“豕”之外，一如上表。《说文》及更早的文献《月令》中也有零碎的迹象^③。湖北云梦睡虎地秦墓曾出土两种《日书》，其中甲种有一章题为《盗者》，内

① 见李时珍《本草纲目》卷45《介部·摄龟》。

② 《论衡·物势篇》有“子，其禽鼠也”等说法，只缺“辰”的内容，《言毒篇》则提到“辰为龙，巳为蛇”，《讥日篇》又提到“子之禽鼠，卯之兽兔”。

③ 《说文解字》“巳”下云：“巳为蛇”，“亥”下云：“亥为豕，与豕同。”《月令》十二月“出土牛”，郑注以为十二月建丑，丑属牛，故作土牛。

容是占卜盗者的相貌特征，也提到十二神兽：“子，鼠也，盗者兑（锐）口希（稀）须”，“丑，牛也，盗者大鼻长颈”。……所述十二神兽与十二辰的配对，与《论衡》略有不同，具体如下：

子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥

《论衡》 鼠牛虎兔龙蛇马羊猴鸡犬豕

《盗者》 鼠牛虎兔□虫鹿马环水老羊豕

“虫”同虺，本义为蛇；“环”通猿，与猴同类；“水”通雉，指野鸡；所以真正不同的只有午、未、戌三辰。李学勤先生说，睡虎地十一号墓葬于秦始皇三十年（前217），《盗者》一章可能来自楚人，因此十二生肖的起源恐怕不会迟于战国时代^①。《盗者》的用字如“虫”、“雉”、“猿”等比《论衡》为古，所以它的说法应该比较接近原始的面貌。

二 十二生肖传说的来源

关于十二生肖的源头问题，学术界说法不一。主要有印度传入说和少数民族传入说两种意见。

郭沫若认为，先有西域诸国仿巴比伦之十二宫而产生十二兽制，汉代又由西域传入中国。这是因为巴比伦、印度、希腊、埃及均有类似的传说^②。郭氏曾将各国的十二兽传说列举如下：

中国 鼠 牛 虎兔龙蛇马羊猴鸡犬豕

印度 鼠 牛 狮兔龙蛇马羊猴鸡犬豕

希腊 牡牛 山羊 狮 驴 蟹 蛇 犬 鼠 鳄 鹤 猿 鹰

埃及 牡牛 山羊 狮 驴 蟹 蛇 犬 猫 鳄 鹤 猿 鹰

① 有关资料见李学勤《干支纪年和十二生肖起源新证》，《文物天地》1984年3期。

② 郭沫若《释支干》，《郭沫若全集·考古编》第一卷，332～333页。

不难看出，希腊与埃及制同源，中国与印度制同源，但中印制与希埃制除了蛇出于偶合以外，显然是不相关的。那么，中国与印度是谁传给谁呢？有人认为，十二兽原是印度十二位神将所驾御的神兽，所以是起源于印度^①。

有的学者认为十二生肖传说起源于中国少数民族。我国西部、西南、北部如彝、维、傣、黎、藏等民族都有用于纪年的十二兽历法，其种类和排列次序都与汉族相同。所不同者，他们还用十二兽纪日，称“虎日”、“兔日”等。史书中也屡见北方民族以生肖动物纪年的记载。据赵翼《陔余丛考·十二相属》所引，黠戛斯国以十二物纪年，如岁在寅，则曰虎年（《唐书》），吐蕃人道旧事，亦数十二辰属，曰兔年如此，马年如此（《宋史》），又顾宁人《山东考古录》载泰山有元碑二通，一为“泰定鼠儿年”，一为“至正猴儿年”。赵翼认为十二生肖是汉代时北俗十二兽纪年与汉人十二辰纪年法相结合而产生的。

我们认为，十二兽传说不可能是由巴比伦或印度传入的。郭沫若说，印度、埃及、希腊等国的十二兽制“均不甚古，无出于西纪后百年以上者”，而中国十二兽制早在战国时代已盛行了。再说，龙是中国特产，印度的十二兽制只可能是由中国传过去的。至于少数民族的十二兽纪年法，其中吐蕃、西藏的制度很可能是由汉族传去的。西藏的十二生肖与五行相配合，即明显地保留了汉族文化影响的烙印。彝黎等族的十二兽纪年法与汉族的十二生肖则有共同的更古的来源。汉族本身就是远古中原各族与四裔各族逐渐融合的产物，中国各民族具有共同的文化源头。

① 东生《十二生肖是怎样来的》，《文汇报》1985年2月25日。

三 十二生肖的崇拜

十二生肖是后人的名称，古代只称为十二兽或十二禽。它的产生，是上古对十二辰或十二月的崇拜。以十二兽作为十二辰或十二月的神，就跟乌为日神，蟾蜍为月神的性质相类似。这种原始崇拜，在后来还有影响。1984年冬，扬州司徒庙镇唐墓出土三彩十二神兽偶像九件，都是兽头人身的神像^①。联系北宋墓出土的四象、五星、二十八宿神偶像^②，可知十二兽是作为十二辰的神来看待的。

十二兽既是十二辰的神，所以它实际上成为十二辰的代称。从这一点来看，并没有什么神秘可言。大约在战国两汉时代，由于星相家阴阳家之流的附会，十二兽纪年法蒙上了与原始崇拜无关的新的迷信色彩。首先表现在用于纪年或纪日的兽性与该年的有关人性发生附会。如《日书·盗者》把鼠年盗者特点说成“锐口稀须”，即是一例。本来，人们为了便于记忆诞辰，也常用十二兽作为代称，称为“属相”，如某人属鼠，某人属兔之类。于是相家便附会说某人具有该属相的兽性，把属相看作类似图腾*的东西，由此产生属相禁忌。如宋洪迈《夷坚志》记“穆度以生于酉，遂不食鸡”；朱弁《曲洧旧闻》记崇宁中范致虚上言：“十二宫神，狗居戌位，为陛下本命，请禁天下屠狗。”其次，十二兽又与五行相附会。如王充所批判的儒者之论认为：“寅，木也，其禽虎也；戌，土也，其禽犬也；丑未亦土也，丑禽牛，未禽羊也。木胜土，故犬马牛羊为虎所服也。”于是五行生克关系转化为十二兽生克关

① 《考古》1985年9期，图版六。

② 《文物》1980年5期，41～43页。

系。这种理论应用于男女婚配的禁忌上，使许多有情男女由于属相相克而不得结合。这样的悲剧，在当代民俗中还屡有所闻。

第四节 植物神灵

植物的灵性不象动物那样显著，因此植物神灵崇拜也远不如动物神灵崇拜那样丰富而深入人心。植物中唯五谷黍稷为民生之所悬系，故而形成以稷神为代表的五谷崇拜，已详于前。又有植物图腾崇拜*，待述于后。除此之外的植物神灵崇拜，可举如下几个方面：

一 古木成精

《庄子·逍遥游》记楚人传说“楚之南有冥灵者，以五百岁为春，五百岁为秋；上古有大椿者，以八千岁为春，八千岁为秋”。“冥灵”所以称“灵”，就是由于古木被视为神灵。这种崇拜具有浓厚的原始崇拜性质，祀典不载而盛传于民间。我幼时所居仓颉庙，位于福建长汀卧龙山南麓，庙后有一株千年古樟，粗约三四围，土俗视为神，岁时常有人祭祀祷祝，香火不绝。我中学就读的长汀一中，其址旧为清代试院，堂前二古柏，亦传说有灵。成年后偶读纪昀《阅微草堂笔记》，才知道这传说由来已久。《笔记》云：

福建汀州试院，堂前二古柏，唐物也，云有神。余按临日，吏白当诣树拜。余谓木魅不为害，听之可也，非祀典所有，使者不当拜。树柯叶森耸，隔屋数重可见。是夕月明，余步阶上，仰见树梢两红衣人，向余罄折拱揖，冉冉渐没。

呼幕友出视，尚见之。余次日诣树，各答以揖，为镌一联于祠门，曰：参天黛色常如此，点首朱衣或是君。此事亦颇异，袁子才尝载此事于《新齐谐》，所记稍异，盖传闻之误也。

纪氏所述有声有色，俨然真有其事，然《笔记》中鬼怪事极多，盖出于传说而不必当真。蒲松龄《聊斋志异》，亦多述花妖木魅，也多出自传闻或杜撰。

二 妖木成怪

生长异常的草木禽兽，古称为“袄”，通常写作“妖”。《史记·封禅书》载殷太戊时，“有桑穀（木名）生于廷，一暮大拱，惧。伊陟曰，妖不胜德。太戊修德，桑穀死。”历代《五行志》多记这类事，如李梅十二月结实，樗树生枝如人头，须眉皆具之类（《汉书·五行志》）。现在看来，有些并不是什么大怪事，已得到科学的解释。

三 不死药木

某些草木可以治病延寿，本不足怪，但过分夸张，即神化了。较流行的有人参果、灵芝草、不死树等，传说服食可以长生不老，都是不符实际的神化。《山海经》说昆仑之丘“有木焉，其状如棠，黄华赤实，其味如李而无核，名曰沙棠，可以御水，食之使人不溺”。又“开明北有视肉、珠树、文玉树、玕琪树、不死树”（《西山经》）。《列子·汤问》又有“珠玕之树，皆丛生，华实皆有滋味，食之不老不死”。《淮南子·地形训》：“不死树在其（昆仑）西。”这类传说都是战国秦汉时代为了适应帝王将相妄求长生不老的愿望而产生的。

四 桃木崇拜

桃木可以驱鬼除邪的传说由来已久。《左传》中有用“桃茢”即桃枝和苕帚为殡柩拔除邪气、用“桃弧棘矢”即桃木弓棘木箭挂在冰室上“以除其灾”的记载，说明在春秋以前已有此俗。《礼记·檀弓下》：“君临臣丧，以巫祝桃茢执戈。”郑注：“为有凶邪之气在测。桃，鬼所恶。茢，萑苕，可扫不祥。”古代还传说“东海中有度朔山，上有大桃树，蟠屈三千里”，“上有二神人，一曰神荼^{*}，一曰鬱壘^{*}”，黄帝法而象之，乃立桃梗于门户上以除邪辟鬼^①。汉代以后，人们不仅用桃梗辟邪，还用桃木制成桃人、桃符、桃印、桃汤、桃檄等以辟凶邪。可见桃木具有特殊的宗教意义。

第五节 图 腾

一 感生传说与原始姓氏

“图腾”一词出自北美印第安人鄂吉布瓦族的方言，义为族徽标记，后来被西方人类学家所采用。中国学者最早使用这个概念的是清末严复。他在翻译英人甄克思《社会通论》时加按语说：

图腾者，蛮夷之徽帜，用以自别其众于余众者也。北美之赤狄，澳洲之土人，常画刻鸟兽虫鱼或草木之形，揭之为桓表；而台湾生番，亦有牡丹槟榔诸社名，皆图腾也。由此推之，古书称闽为蛇种，盘瓠犬种，诸此类说，皆以宗法之意推言图腾；而蛮夷之俗，实亦有笃信图腾为其先（祖先）者，

① 《后汉书·礼仪志》注引《山海经》。

十口相传，不自知其怪诞也^①。

严氏阐述的图腾意义有两点：一是原始民族把动植物形象刻在石碑柱表上，作为区别不同于其他氏族的徽帜；二是原始人深信作为图腾的动植物是本氏族的祖先，历经传说而不以为怪诞。严氏此说，与美国人类学家摩尔根所述美洲各地土著的氏族命名法及其信仰完全一致。摩氏说：

在美洲各地的土著中，所有的氏族都以某种动物或无生物命名，从没有以个人命名的。如在新墨西哥的摩基村的印第安人中，氏族成员称他们就是本氏族命名的那种动物的子孙。^②

由此可见，“图腾”就是氏族族徽，也是氏族的名称，而它的来源，则是该氏族所想象的氏族祖先，通常是某种动物，也可能是植物或其他非生物。

中国古代没有“图腾”之称，相当于这个意义的词，便是原始的“姓”。原始的姓，表面上是氏族(或部落或民族)的名称，而本质上也是氏族所由生的动植物或其他非生物。《说文解字》：“姓，人所生也。古之神圣人，母感天而生子，故称天子，因生以为姓。”所谓“感天而生”乃是先秦时的说法，实际上应是“感物而生”。它反映了原始母系氏族起源的神话。

① 《严复集》(中华书局，1986年)第四册，922页。

② 摩尔根《古代社会》(商务印书馆，1983年)，83页。

人起源于动植物，如果不是从达尔文学说的意义来看，今人是不可思议的，但在原始时代，这却是普遍的观念。原来，原始人起初并不了解人的诞生与男女性交的必然联系，以为女祖先是由于偶然地感受某种动植物等的精灵而怀孕，于是产生感生的传说。在中国各民族关于自身起源的神话传说中，这类内容几乎成为千篇一律的公式。仅以史籍中的记载为例，比较典型的有南蛮的盘瓠狗种传说，哀牢夷的龙种传说，夜郎的竹种传说，高车的狼(父)种传说，突厥的狼(母)种传说，高句丽的河母日父传说，蜒人的龙蛇种传说，党项羌的猕猴种传说，西羌的牦牛种、白马种、参狼种传说，以及闽人蛮人出于蛇种的记载等等^①。类似的传说也见于夏商周等民族。《论衡·奇怪篇》云：



儒者称圣人之生，不因人气，更稟精于天。禹母吞薏苡而生禹，故夏姓曰姁；禹(契)母吞燕卵而生禹，故殷姓子；后稷母履大人迹而生后稷，故周姓姬。

这是明确地把姓与感生传说相联系：姁姓得名于薏苡^②，子姓得名于燕卵^③。那么，周姓的“姬”与“大人迹”有什么关系呢？原来，

① 依次见《后汉书·南蛮传》及《西南夷传》，《华阳国志·南中志》，《魏书·高车传》，《隋书·突厥传》，又《高句丽传》，《赤雅·上》和《天下郡国利病书·广东八·潮州志》，《隋书·西域传》，《后汉书·西羌传》，《说文解字·虫部》“闽”字、“蛮”字注等等。文繁不引。

② 姁和苡古音同。按，姁姓得名于薏苡是儒者之说，也许与事实不符。夏人应以龙蛇为图腾，详下文《伏羲与女娲》。

③ 古称卵为“子”。商人以玄鸟(即燕子)为图腾，可以从《诗经》(《商颂玄鸟》)和卜辞(“王亥”的“亥”甲骨文写法从鸟)等得到确证。此不赘述。

“大人”是熊的俗称，“大人迹”就是熊迹，而“姬”的古文字作或正象熊迹之形^①，“姬”的读音也有“迹”的意义^②。除夏商周三代，传说的上古民族祖先也都以动植物为图腾。如黄帝号“有熊氏”，即以熊为图腾；炎帝姜姓，字从女从羊，即以羊为图腾；伏羲和共工都传说人首龙身或蛇身，即以龙蛇为图腾；少皞（帝摯）以鸟名官，即以鸟为图腾；颡顼又称为“瑞玉”^③，即以玉石为图腾；黄帝、炎帝的母亲氏族叫“有蛭氏”，蛭即蜜蜂^④，是以蜜蜂为图腾，等等。由此，我们进一步得出，作为氏族（或部落或民族）称号的原始姓氏，实质上就是感生神话的反映，也就是图腾。

二 图腾的层次

氏族不是静止的集团，经过发展，一个氏族将分蘖成若干同胞氏族而构成一个胞族集团。再发展，每一个新氏族成为一个胞族集团之后，原有的胞族集团便逐渐发展成一个部落。经过一段历史时期，部落还可能发展为一个原始民族。摩尔根介绍摩黑冈部落氏族名称时说，氏族分蘖之后，“每一个新氏族都取了一个新名字，而原来的母氏族仍保留其旧有的名字。这个旧名字因为是从前固有的，所以便成为胞族的名字了。”^⑤依此类推，胞族的名字终将成为后来它所发展起来的部落乃至民族的名字。所谓“名字”，实际上就是族徽名称，也就是图腾。可见，原始氏族除

① 参阅孙作云《周先祖以熊为图腾考》，《开封师院学报》1957年2期。

② 姬古音同基，《广雅·释言》：“姬，基也。”王充《奇怪篇》：“姜原履大人迹，迹者，基也。”

③ 马王堆帛书《五星占》把五帝的颡顼写作“瑞玉”。古音相同。

④ 《山海经·中次六经》：“有神焉，…名曰蛭虫，是为螫虫，实惟蜂蜜之庐。”蛭即蛭。

⑤ 《古代社会》，97～98页。

了有本氏族所信奉的图腾，还有胞族图腾、部落总图腾乃至民族总图腾。总图腾不是分图腾的综合，而是古老氏族图腾在后裔各部族中的保留。中国原始民族的情况与摩氏所述完全相同，试看《左传·文十八年》所记远古高辛氏部落的名称层次：

高辛氏(部落)

甲胞族——伯奋氏，仲堪氏，叔献氏，季仲氏；

乙胞族——伯虎氏，仲熊氏，叔豹氏，季狸氏。

高辛氏即帝喾，以龙蛇为图腾，而他的后裔却以虎、熊、豹、狸为图腾(甲胞族的图腾从文字上看不出来)。至今还处于母系社会阶段的云南摩梭人，情况也是如此。摩梭族以黑虎为总图腾，而各个母系家族却分别以不同的动植物作名号，有豹、狐狸、羊羔、小狗、大麻、乌木树等^①。

周代华夏人的氏族不再以图腾作姓氏，通常是以氏族始祖的爵位、职官、封地、排行、名字等作氏族名号(即姓氏的氏)。凡氏族分族，除大宗继承原有氏称外，旁支氏族又重新建立新的氏称。一直保留下来的姓则作为同姓各氏族的总名称。就这点说，总图腾与分图腾的关系跟姓与氏的关系是相似的。

三 图腾崇拜的表现形式

图腾崇拜的表现，主要有如下几方面：

图腾祭祀 如南方许多民族都有祭祀狗祖盘瓠之俗^②，匈奴各部于五月大会龙城祭龙神^③，今苗族也有龙祭^④。凡此都是图

① 李世义《并非海外奇谈——在摩梭人母系大家庭做客》，《当代》1984年3期，223页。

② 张澍《续黔书》云：“休、佯、伶、伺、僮、僇等种，皆祀盘瓠。”

③ 《匈奴列传》：“五月大会龙城。”《索隐》引崔浩云：“西方胡皆事龙神，故名大会处为龙城。”又引《后汉书》：“匈奴俗，岁有三龙祠。”

④ 见宋兆麟《苗族的地鼓与铜鼓》，《文物天地》1987年4期，34页。

腾祭祀。

图腾禁忌 图腾动物既被视为祖先所感生的精灵，原始人自然对本氏族作图腾的动物产生畏忌心理，并形成传统。如盘瓠族后裔今畲、瑶等族都禁杀狗及吃狗肉^①。东北鄂温克族则有猎熊和杀熊的许多禁忌，甚至还为熊举行葬礼^②。

图腾纹身 原始民族多有纹身之俗，其中有些是按图腾动物的形象在身上黥绣，据说是为了获得图腾动物的神力以保护自己。如越人“常在水中，故断其发，文其身，以象龙子，故不见伤害也。”^③《淮南子·原道训》记“九疑之南，陆事寡而水事众，于是民人剡(断)发文身，以象鳞虫(指龙)。”高诱注：“文身，刻画其体，内墨其中，为蛟龙之状以入水，蛟龙不害也。”哀牢夷也有此俗^④。又盘瓠后裔“好五色衣服，制裁皆有尾形”^⑤，这是狗图腾的模仿装饰。

图腾徽帜 徽帜是作为氏族象征的标志，其形式有图腾神像、图腾柱等，多见于美洲、非洲等土著。中国古代图腾徽帜多画在旗帜上。如突厥人以狼为祖，“故牙门建狼头纛(大旗)，示不忘本也。”^⑥又《周礼·司常》提到“九旗”图案，有日月、交龙(两龙相交)、熊虎、鸟隼、龟蛇等，“皆画其象焉”。郑玄注：“谓徽帜也。”这种，“象其号”的徽帜，必然来源于原始氏族图腾徽帜。

① 林耀华主编《原始社会史》(中华书局，1984年)，401页。

② 乌丙安《中国民俗学》(辽宁大学，1985年)，260页。

③ 《汉书·地理志下》应劭注。

④ 见《后汉书·南蛮西南夷列传》。

⑤ 见《后汉书·南蛮传》。盘瓠本是狗，“其毛五采”，五色衣服即象征五采毛色，尾形则象狗尾。《说文解字》“尾”字下也说到西南夷有饰尾之俗。

⑥ 《隋书·突厥传》。

此外，我们在商周青铜礼器上看到的动物、植物、器物等图像文字，都是刻在祭器上的图腾族徽(图42)^①。

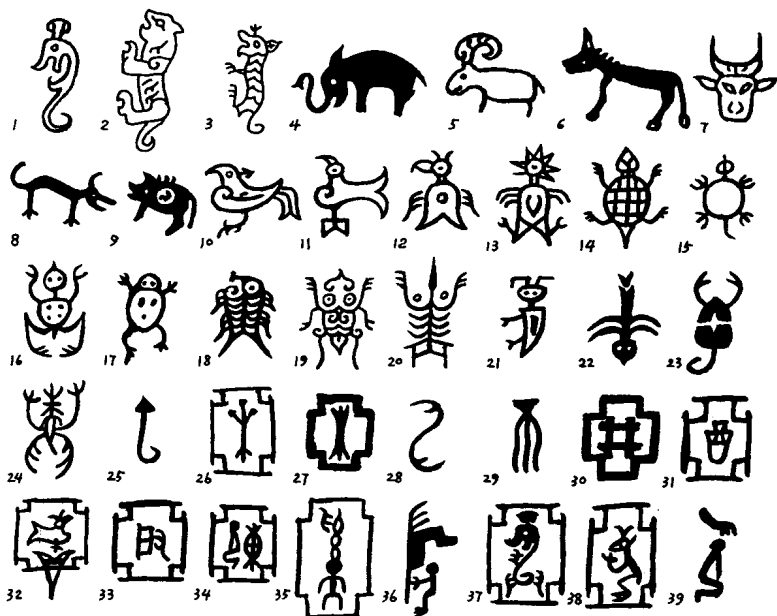


图42 商周铜器族徽举例

(1)龙; (2)、(3)虎; (4)象; (5)羊; (6)马; (7)牛; (8)犬; (9)豕; (10)~(13)都是鸟类, (13)可能是鸡; (14)、(15)龟; (16)、(17)蛇; (18)鱼; (19)可能是蝉; (20)、(21)蝗(蜢); (22)蜻蜓; (23)螳; (24)蛛; (25)虫(虺); (26)叶, “亞”形边框表示氏族公堂, 下同; (27)木; (28)申(坤); (29)不(柎); (30)井; (31)酉(酒坛); (32)擒鸟, 以下都是事而不是物; (33)敝(开门); (34)𨔵(从尸从彙, 彙亦声); (35)奚(奴隶); (36)(执旗); (37)羹(献龙); (38)𧈧(猯); (39)抑(抑制人)。

① 罗振玉《三代吉金文存》中这种族徽文字极多, 这里仅略举数例而已。

第六节 生殖神灵

在原始时代，氏族或部落为着生存竞争的需要，十分看重人丁的繁衍和生长，由此产生对生殖力的崇拜。

母系氏族阶段，在相当长的时期里人们知其母而不知其父，因此，生殖神灵崇拜主要表现于对生殖女神的崇拜。到父系氏族阶段，人们以父系的血缘来确定世系和组织氏族，男子的生殖力又受到特别的重视，因此，除了继承生殖女神崇拜的传统以外，又产生对男性生殖器即所谓“祖”的崇拜。进入文明社会以后，男性生殖器崇拜由于新观念的忌讳而绝迹，生殖女神则转化为“高禪”女神。不论是哪一个阶段，生殖神灵崇拜都是对生殖自然力的崇拜，而不是对女祖先或男祖先的鬼魂的崇拜，只不过由于是人的生殖，生殖神也只能是人而不是其他自然物而已。所以，从本质上说，生殖神灵崇拜是对自然力的崇拜，而不是人鬼人神崇拜。

一 生殖女神崇拜

母系社会生殖女神遗物，国外的考古早有发现。如巴格达附近的梭万遗址发现约七千年前的女神偶像，都是大乳房、腹和臀部突出的多产妇女形象。我国摩梭族母系氏族，也虔诚地信仰生育女神“那蹄”，祭祀时那蹄偶像是用糍粑塑成的一个乳、腹、阴部特征明显的多产妇女形象^①。我国考古发现生殖女神遗物是近几年的收获。辽宁喀左县东山嘴红山文化遗址发现几个无头的陶塑孕妇偶像，裸体、大腹、肥臀、阴部突出，象征怀孕生育，显

^① 严汝娴、宋兆麟《永宁纳西族的母系制》（云南人民出版社，1983年），201页。

然是生殖女神偶像(图43)^①。又,青海柳湾三坪台出土一个属于马家窑文化的裸体女神陶罐(图44)^②,女神的双乳、脐和外阴都很突出,尤其是敞开的外阴造型细腻,更加体现了生殖神力的象征。

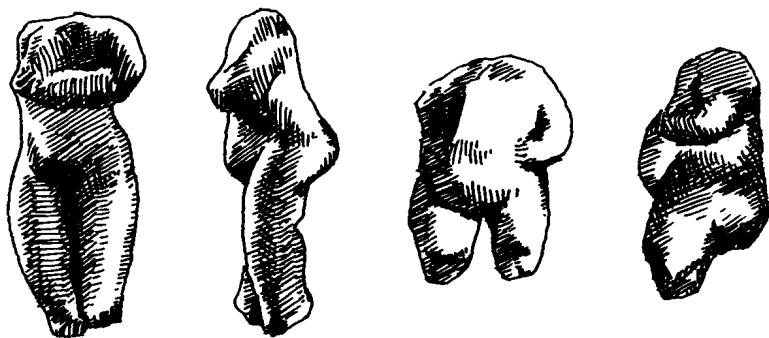


图43 东山嘴红山文化生殖女神陶塑像

二 男性生殖崇拜

父系公社时代的男性生殖力崇拜,主要体现于男性阴茎偶像遗物的发现。这种偶像通常称为“祖”,这是由于受郭沫若把“且”(祖)的本义当作男性“牡器”说法的影响而造成的。我们认为“且”的本义是祖先神偶像,反映的是人鬼崇拜,与反映生殖力崇拜的阴茎偶像毫不相关。所以我们还是称之为“阴茎偶像”或是“男根偶像”。

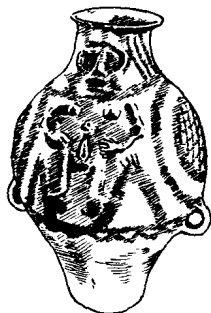


图44 马家窑陶罐
生殖女神浮雕

据宋兆麟先生调查^③,少数民族还有阴茎崇拜遗俗,有的是

① 图采自《文物》1984年11期,图版二。

② 图采自《新中国的考古发现和研究》彩版二。

③ 宋兆麟《原始社会的“石祖”崇拜》,《世界宗教研究》1983年1期。

将山峰或钟乳石当作阴茎偶像的象征。凡求子的妇女都要到偶像所在的地方祈祷求告，或是撩起裙子在作为偶像的石头上蹲坐一下，表示接受偶像的精灵。这种风俗见于纳西族、傣族、朝鲜族、四川摩梭人中。出土阴茎偶像的遗址，分布更广，在陕西、河南、山西、山东、甘肃、湖北、湖南、广西、新疆等共十七处，基本上都处于新石器时代晚期，除一部分为仰韶文化晚期外，大部分相当于龙山文化，个别延续到汉代。海南岛通什民族博物馆，藏有毛道村出土的阴茎石偶像，反映了古代黎族人的生殖崇拜。

三 高媒神崇拜

在古文献中没有“生殖女神”的提法，但有一位专供求子的女神叫“高媒”，或写作“皋媒”。高媒既是专司生殖的女神，无疑是由原始母系社会崇拜的生殖女神发展来的。其区别仅仅在于，由于自然神的人格化，这位生殖女神被各民族附会为本民族的女始祖而已，这与五谷神被附会为周人始祖弃同理。


关于高媒，现存文献始见于《礼记》。《月令·仲春》云：

是月也，玄鸟至。至之日，以太牢祠于高媒。天子亲往，后妃帅九嫔御，乃礼天子所御^①，带以弓鞶，授以弓矢，于高媒之前。

这是说仲春二月燕子飞来的时候，用太牢祭祀高媒。祭时天子亲往，后妃则率领众嫔，为那些天子所“幸”的妃嫔祈祷，祈求生育。弓袋弓矢都是男子所用之器，携带于高媒神前，是为了求生男孩。

① “御”本指帝王与后妃的性生活，旧注以为“所御”指性交而有娠者。



这说明高禖确是生殖之神。

高禖是什么神，旧说不同。郑玄以为“禖”即媒，高禖指吞玄鸟卵而生契的商族女祖先简狄，是主司男女婚配的女神。孔颖达以为“高”指高辛氏，高辛氏时代简狄被立为媒神，故称高禖。又以为祭高禖是祭天而以简狄配祭，而简狄之前的媒神可能是伏羲氏。蔡邕以为“高者，尊也，谓尊高之禖(媒)”^①。毛亨则以为“高”读为“郊”，指郊天*之祭，所以写作“郊禖”^②。众说纷纭，而共同点是把“禖”当作主司婚配的“媒”神。我们知道，原始时代乃至周初春秋时代，男女结合皆出于互相悦怿，现实中本无媒妁作为中介。媒主婚配虽然与生育有关，但毕竟婚配与生殖是两码事。所以，“禖”解为媒乃是后儒的附会。我们认为，“高”宜如蔡邕说表示尊称，而“禖”则应读为母^③。母字甲骨文作象女人而突出两乳，本义表示生育的妇女，母亲义只是引申义而已。“母”作为神而尊称为“高母”，则是生育女神的意思，与“高祖”表示始祖的意义不一样。

由于自然神的人格化，加上生育本来就是女性始祖的自然属性，所以高禖神逐渐与各民族的女始祖相附会。除上文所述以殷人女始祖简狄为高禖神之外，夏族以女始祖涂山氏为禖神^④，鲁人则以女始祖姜嫄为禖神^⑤。闻一多还认为，楚人信仰的高唐神

① 诸说均见《月令》注疏。

② 见《诗·商颂·玄鸟》及《大雅·生民》毛传。

③ 《说文》“禖”古文作或“𡙇”，战国中山王大鼎铭也写作“𡙇”，又《说文》“梅”或作，都是“某”声与“母”声相通之例。

④ 《夏本纪索引》引《世本》：“涂山氏名女媧。”而《路史后纪·余论二》：“皋禖古祀女媧。”

⑤ 《诗·鲁颂·閟宫》毛传：“先妣姜嫄之庙，”又引孟仲子曰：“是禖宫也。”闻一多以为“閟”是“禖”之音转。

女来源于始祖高阳氏之妻女禄，是楚人的祿神^①。高祿本来就不是某一个具体人，各民族按本族的习惯加以附会，当然就产生许多分歧。后代民间或把西王母*附会为生殖女神，称为“王母娘娘”；或把佛教女菩萨观音附会为生殖女神，称为“观音送子”，情形与此类似。至于封建王朝的正统祀典，则始终依《月令》称为“高祿”，作为王室皇室生育(主要是生男)的女神。

① 闻一多《高唐神女传说之分析》，《闻一多全集》(三联书店，1982年)第1册，98～99页。

第三章 人 鬼

第一节 鬼魂观念

一 原始灵魂观念遗迹

灵魂观念大约萌发于蒙昧时代中期以后。北京周口店发现的距今二万五千年至五万年前的山顶洞人，遗骸周围撒有含赤铁矿的红色粉末，并且有死者生前的装饰品如钻孔兽骨、石珠骨坠等作随葬品。随葬生前装饰品意味着灵魂不死观念，而在尸体周围撒红色粉末，被认为是原始的宗教仪式^①。比较明显地反映灵魂观念的考古遗迹是西安半坡仰韶遗址中发现的瓮棺。半坡共发现用于安葬夭折儿童的瓮棺七十三个，绝大多数埋于住房周围。葬具以瓮为主体，另用盆作盖。这类盖盆的底部，往往有意凿出小孔。许多研究者认为这是为了给死者的灵魂留出入口^②。原始父系社会后期以来墓葬中常见的人殉现象和厚葬现象，反映了部落或氏族首领企求死后在地下世界仍然驱使妃妾奴隶和享受物质财富的愿望。这不仅反映了灵魂观念，还明显地表现出阴间世界的

① 贾兰坡《山顶洞人》。

② 《新中国的考古发现和研究》63页。

观念。这是灵魂观念进入更高阶段的标志。

灵魂观念的产生，与梦幻现象很有关系。《左传》一书所记梦应故事极多，这是以梦境为现实的观念的表现。梦幻使人们相信，人的灵魂可以暂时脱离躯体而独立活动。这种游离于躯体的灵魂，就是人的精灵，也叫做“神”。

二 精、神、魂、魄

灵魂在古代或称为“精神”，与“形体”相对立。先秦道家认为，天地未生之前，宇宙是一团混沌的元气。元气产生二神——阴与阳，使混沌的元气相分离，清阳者上升为天，重浊者下沉为地。又由天地产生人和万物。人的精神由原始清气所化，而形体则由浊气所成。此即《淮南子·精神训》所谓“夫精神者，所受于天也，而形体者，所稟于地也”。

“精神”是“精”和“神”的统称，析言之则“精”与“神”有别。要了解它的区别，得从“魂魄”说起。《左传·昭七年》引郑子产语：

人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多则魂魄强。

这段话不容易理解。据孔颖达解释，古人把人的形体叫作“形”，人的呼吸叫作“气”。“附形之灵为魄，附气之神为魂”。所谓“附形之灵”，指依附于形体而发生作用的人体功能，如耳的听力，目的视力，心的思维，口的呼声，手足的运动之类；所谓“附气之神”，指依附于非形体的“气”而产生的知觉意识。气为阳，所以经文说“阳曰魂”。如果人体摄取的需养多，形体即强，形体强则魂魄也强，所以“用物精(而)多，则魂魄强”。

古人还认为，魂魄虽依附于气和形，但又可以游离于形气之外，其表现就是做梦而神(魂)不守舍，胡思乱想而灵念(魄)不息，从而“失魂落魄”。《精神训》所谓“有精而不使，有神而不行”，则“其寝不梦，其智不萌，其魄不抑，其魂不腾”。阴魄不沉抑，阳魂不飞腾，便是“各守其舍”。由此可见，“精”指的是“附形之灵”，“神”指的是“附气之神”。

如果魂魄不是暂时地不守其舍，而是一去不复返，这就意味着形体永不复苏而死亡。古代有“招魂”之术，就是企图趁人死魂魄尚未远离，招而复回而使人复活，《楚辞·招魂》就是一篇描写招魂术的文学作品。使“失魂落魄”的人恢复其“精神”，也叫招魂。如《聊斋志异·阿宝》述孙子楚恋于阿宝，以致失魂落魄，“家人疑其失魂，招于旷野”而无效，又欲招魂于阿宝家。

三 鬼与厉鬼

魂魄离形而归于天地，古人称之为“鬼”。“鬼者，精魂所归”，“鬼之言归也”^①。鬼与神的区别在于，“神”泛指万物之灵，包括人的灵，而“鬼”却只指死人的灵。

鬼观念的产生不会迟于商代。卜辞中屡见“鬼”，如“多鬼梦，不至祸？”(后下3,18)，“祟鬼，于兕告”(屯南4338)。“多鬼梦”即梦见多鬼，“于兕告”即“告于兕”^{*}。鬼虽然离开了人间而归于天地，但它还能对活人发生作用，或助佑，或作祟，所以梦见许多鬼就要占卜它们是否“至祸”，发生“祟鬼”则要祭告大山神以禳御鬼祸。

在古人观念中，鬼跟人一样，也需要衣服享用。因此，要使

^① 这是先秦两汉流行的说法，经史旧注习见。参《经籍纂诂》。

鬼魂安宁，除了死时厚葬及殉人之外，还要定期供奉酒食玉帛祭享阴鬼，后来还发展为烧纸钱供鬼花消。祭享都由子孙后代进行。对于因种种原因（如绝后，绝嗣）得不到后代祭享的鬼，古人称之为“厉”或“厉鬼”。厉鬼由于无衣无食，常常作祟于人，或抢夺他人的供享。所以，活人要想免除厉鬼为害，就要祭祀无后或绝祀的厉鬼，由此才产生“五祀”*中对“厉”的祭祀；或是恢复死者后裔的爵位，使死者重新获得子孙的祭享。《左传·昭七年》曾载这样一件事：早年被杀的郑卿伯有（良霄）的鬼突然作祟，并扬言要杀驷带和公孙段（此两人曾助子皙攻杀伯有）。次年，这两人先后死去，国人惊恐万状。二月，子产立伯有之子良止为大夫，使伯有之鬼能受到祭祀，鬼祟才宁息。子产说：“鬼有所归，乃不为厉，吾为之归也。”

鬼魂观念在中国历史上影响很大。由它产生的祖宗崇拜，成为传统宗教中最重要的崇拜，对古代文化有很深的影响。自佛教传入中国，鬼魂观念与阎罗、轮回、地狱等观念相融合，成为唐宋以来民间的重要信仰。但列于官方祀典的祖先崇拜，则始终没有接受佛教的影响。

第二节 祖宗崇拜

一 原始祖先崇拜遗迹

在鬼魂观念的思想指导下，原始人普遍认为，氏族祖先的神灵（即鬼魂）能在冥冥之中影响乃至支配氏族的一切事情，诸如战争、狩猎、种植、人口繁衍、生死疾病等。因此，凡氏族有重要

活动或发生各种灾难，都要祈求祖先神灵佑福祛灾。同时，也出于对氏族首领或长者的敬畏，当他们去世之后，要定时供奉衣食，祭享他们的神灵。既然要求福于祖先，祭享也就不敢怠慢。这样一代一代地承传下来，祖先崇拜就自发地产生了。

祖先观念来源于氏族社会，所以祖先崇拜也必然起源于母系社会之初。原始遗址发现的人物偶像是这种崇拜的明显标志。浙江河姆渡遗址曾发现七千年前的陶塑神像^①。此外，甘肃礼县高寺头、秦安县大地湾和寺嘴、天水县柴家坪等地，均出土仰韶文化彩陶瓶，瓶口塑成人头偶像(图45、46)^②。这类陶瓶都不是实用物品，研究者认为“和原始宗教的某些信仰有关”。按其可能性来看，应都是祖先神的偶像。

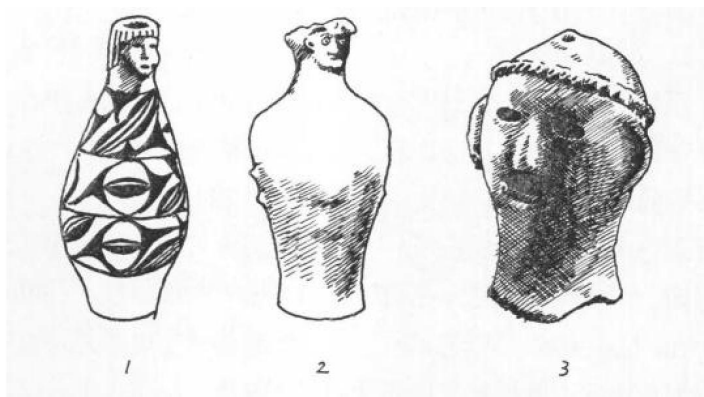


图45 仰韶文化陶瓶祖先神偶像

(1)大地湾；(2)寺嘴；(3)高寺头。

① 见《文物》1980年5期，15页。

② 图采自《文物》1979年11期，52~55页。

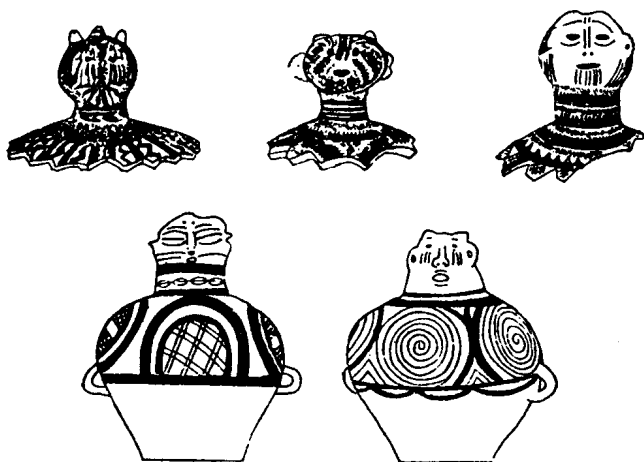


图46 仰韶文化彩陶罐祖先神偶像

1—3半山类型；4—5马厂类型

二 “祖”的来源

原始祖先偶像，就已发现的遗物看，基本上都是陶塑的。凡出于黄河流域仰韶文化遗址的偶像，几乎都以陶罐为身，瓶口作人头形偶像，且瓶口即头顶上有一个小孔。这种现象，过去一直不解其意。从遗址的文化类型分析，这些陶像与西安半坡遗址大致属于同一个系统的文化。我们联想到半坡的陶罐葬盆盖上也有一小孔，是供灵魂出入的通道。可见，陶罐偶像很可能即是由陶罐棺发展而来的。既然把死者的骨骸盛于陶罐中，死者灵魂即以陶罐为归宿，那么，要崇拜已死的祖先，也很自然地制成陶罐，里面盛上死者的衣饰或部分骨殖毛发，就成为死者神灵的依附体了。至于陶罐口塑成人头像，无非是更加肖似死者形象而已。而人头顶上的小孔，当然也是供灵魂出入的通道了。因而，这类陶罐偶

像，既是祖先灵魂的归宿，也是氏族祭祀祖先用的神主。

可以相信，有人头塑像的陶罐固然是祖先神主，而许多没有塑像的非实用的陶罐，也可能是祖先神主。只不过由于特征不明显，今天已难于判别而已^①。以陶罐作为祖灵依附体的普遍现象，为我们解决“祖”的来源问题提供了一个启示。

祖先的“祖”字，甲骨文写作“且”。“且”的造字形象及其本义，旧说很多，主要有王国维的“俎几”说^②和郭沫若的“牡器”说^③。但都没有很可靠的证据。我们认为，“且”的形象正是陶罐形。我们知道，“酒”的古文字写作“酉”，是陶罐（酒坛）的形象。试比较早期（武丁时期）甲骨文中“且”与“酉”的写法，除了正覆的不同之外，完全没有区别（图47）^④。那么，“且”也应该是陶罐的形象了。如果再比较秦安县寺嘴出土的陶罐偶像以及同地出土

且				
酉				
俎				

图47 “且”与“酉”古文字对照表

- ① 有些陶罐虽然未塑人头，但有人面彩绘（马家窑出土有人面纹陶罐残部），半坡陶棺盖盆有的也绘有人面纹，都与塑像性质相似。
- ② 王国维《观堂集林》卷三《说俎》。
- ③ 郭沫若《甲骨文字研究·释祖妣》。
- ④ 字形在武丁甲骨文中习见。表中文字依次见：古研8.89.2，乙869，古研3.34.276，粹341，续4.35.5，古研3.29.254，明2318，郑2.40.1，京3974，京3974，明1904，续5.17.4。



图48 祖神陶罐与“且”

的两件陶器(图48)^①的器形,更加坚定了我们的看法。至于“且”字为什么要作倒覆的陶罐形,我们推测有两种可能:或者商人早先曾以覆置的陶罐作为祖神偶像,或者造字时为了区别于“酉”字,而将“酉”的字形倒置作为“且”字。试看图47中“俎”字写法或倒或正,就知道陶罐形象本来就可以倒过来表示的;里面有“肉”,又证明“且”确是可以盛食物的陶罐。

在“牡器”说的影响下,过去人们都把原始民族男性生殖崇拜的偶物称为“祖”。其实,在原始社会中生殖崇拜*与祖先崇拜是毫不相干的,祖先神决不可能来源于牡器崇拜,从而,把牡器偶物称为“祖”也是毫无道理的。“祖”的本义应是祖先神灵所依附的神主,在仰韶文化中通常以陶罐或陶罐偶像的形式出现;商代采用木制牌位,叫“示”;周代也用木牌位,叫“主”。

三 祖神与氏族、宗法制度

祖先崇拜的社会基础是氏族社会。不论母系还是父系氏族,氏族成员都有共同的一个祖先^②。其区别仅仅在于,母系氏族没有父亲概念,祖先都是女性,而父系氏族则以男性祖先为骨干,女性祖先因为是外族人,只能从属于男祖先,处于配偶的地位。

母系社会的祖先崇拜,其详不知。父系社会的祖先崇拜,包括三类祖神:近祖、远祖和始祖,旧称为祢祖、桃祖和太祖。要了解其性质,须从氏族和宗法制度说起。

在华夏族的父系社会中,氏族通常由同一个男子五代以内

① 见《文物》1979年11期,54页。

② 父系氏族中男性成员的配偶原先并非该族成员,不算在内。

(含第五代)的男性子孙及其配偶和未出嫁的女性子孙组成^①。近祖(祢祖)即指同一氏族的祖先。今以氏族中第五代(最低一辈人)为例,其近祖有四种(只述直系):

第一代 高祖父,既是氏族始祖,也是全族共同的祖先。其配偶为高祖母;

第二代 曾祖父,是高祖之子。其配偶为曾祖母;

第三代 祖父,是高祖之孙。其配偶为祖母;

第四代 父,是高祖之曾孙。其配偶为母。

当氏族第六代人成年并参加祭祖活动时,由于第六代人没有共同的高祖,于是,原先的氏族自然地按第六代人的高祖的不同而分成若干新氏族。这若干新氏族因为具有共同的祖先,所以构成一个胞族集团。原先的高祖这时就上升为远祖了,周代称为桃祖。远祖在氏族中不受祭祀,只有当全体胞族举行共同的祭祖仪式时,才祭祀各同胞氏族的共同的远祖。当新的氏族继续分蘖成若干氏族而构成新的胞族时,原先的胞族集团变成更大的集团。经过一定时期,就形成一个部落。这时,各氏族的远祖也不止一代人,而是若干代人。其中最远的一代远祖,也即整个部落共同的远祖,即成为这个部落的始祖。部落继续发展,为了扩大活动地点,有可能转移部分人到其他地区。到其他地区的人经过一定时期的发展,又逐渐形成新的部落。若干具有共同祖先的部落,即构成了原始民族。在祖先崇拜的力量作用下,民族始祖是凝聚

① 氏族内只有五代以内子孙,可以从宗庙制、神主制、姓氏制、亲属制、丧服制、宗法制等方面得到确证。过去谈氏族制的论著都没有注意这问题,本文也不可能展开阐述,拟另作专文讨论。

全民族的旗帜，也是民族种姓的象征。由于民族传说的神化，民族祖先一般都成为神人或圣人。夏族的禹，商族的契，周族的弃（后稷）都是民族始祖。原始民族与民族之间，也可能具有共同的祖先，但由于年代久远，传说模糊，都成为神话人物，如黄帝、炎帝、伏羲、女娲之类。祖先崇拜中的“始祖”，一般指部落或民族的始祖，因为这类始祖历史比较确切。神话人物的崇拜，我们也另作一章阐述。

进入阶级社会以后，原先的民族、部落、胞族等血缘组织都构成相对独立的政权，周初的“天下”、“诸侯国”、“大夫家”等政权大致与之相当。由于财产和爵位的继承问题，产生以嫡庶制为核心的宗法制。氏族在分彙时，氏族家长（王室的王，公室的诸侯，公族的大夫等）的嫡系子孙不仅继承原氏族的爵位和主要财产，而且所在氏族的名号也沿袭不变，是为嫡系氏族，旧称为“大宗”；庶子孙所在的氏族则作为旁系支族而受嫡族的庇护和领导，旧称为“小宗”。在这种制度下，旁系氏族所崇拜的祖先，便继承原始传统，严格地只限于氏族内的祖先（近祖），而宗族（相当于胞族或部落的规模）祖先（始祖和诸桃祖）则只能由嫡系氏族（大宗）家长（王、诸侯、大夫等）代表宗族主持祭祀。

宗法社会的大宗氏族（即各级贵族），由嫡系子孙保持，永不替代。但由于原始氏族祖先崇拜制度（即氏族只祭高祖以下祢祖）的影响，尽管大宗百世不迁，也仍然在观念上保持祢祖与桃祖的界限。也就是说，把高祖以下诸祖视为氏族祖先，桃祖视为宗族祖先，祭祀的规格和周期都有严格的区分。详见中编《宗庙制度》。

四 祖先崇拜的深远影响

周代国家制度是由原始氏族制度转化而成的，国家组织还保存了氏族组织的形式。统治者为了维护以氏族组织为形式的政治秩序，必然把政治权力与祖先祭祀权力密切结合起来，从而把宗法制度下的祖先崇拜方式，作为政治制度的“礼”而赋予了法的性质，由此形成等级森严的祖宗崇拜制度。这种制度不仅规定了祭礼(吉礼)，还规定了丧礼(凶礼)及其他有关制度。它限制和明确了各级贵族的政治地位，使下级贵族不敢僭越和犯上。难怪自周以降，历代统治者都十分重视祖先祭祀制度，把祭祀权和政治权看作一回事。史书记载国家的灭亡，通常以宗庙的存亡作为标志。中国几千年封建帝王十分重视宗庙祖先，即由于此；中国几千年封建社会根深蒂固的以帝王一姓家天下作为国家象征的正统观念，也由于此；中国几千年封建王朝把以祖先崇拜为代表的传统宗教作为正统宗教，而使外来宗教(如佛教)最终无法打入上层社会的历史根源，也由于此。

从积极的方面看，祖先崇拜使祖先特别是各级始祖具有十分强大的民族或家族的凝聚力。神话始祖黄帝炎帝成为凝聚中华各民族的精神力量，各姓各氏的始祖则成为凝聚各民族或各姓氏的精神力量(当然也是宗派集团得以产生的根源)。民族观念、国家观念、乡土观念、宗族观念的强化都与此有关。看来，中国历史上分久必合的趋势，也与此关系密切。中国的这种情况在世界各民族中是十分突出的。

祖宗崇拜的观念如此之深，以至至高无上的皇天崇拜和象征领土的后土崇拜也不能降低祖宗崇拜的地位，而只能形成天、地、

祖宗三足鼎立的局面。

第三节 功臣圣贤崇拜

“功臣”，指一朝一国的有功之臣，他们死后往往在该朝该国受到崇拜祭祀。“圣贤”，借用古人的提法，这里指为民族建立了不朽功勋的，或在思想文化、科学技术等方面作出卓越贡献的，从而长久地受到全民族崇拜和敬仰的人。这种崇拜，到后来也许只有纪念意义，而失去宗教意义了。

功臣圣贤崇拜也起源于原始社会，如烈山造田的神农*、平九土的句龙*、殖五谷的柱*和弃*、治洪水的鲧*和禹、造字的仓颉*、发明养蚕的螺祖*等。由于原始圣贤崇拜起初都在氏族或部落范围之内，这样就与祖先崇拜合而为一了；或由于传说的模糊性，他们被神化为神，具体事迹和族氏、时代也都只能是很朦胧的。

古代功臣崇拜，一般是将功臣神主配祭于先王宗庙。《周礼·司勋》：“凡有功者，祭于大雩，司勋诰之。”就是说，功臣在大享合祭时配祭先王，由司勋作祭辞告神。这种制度在商代已经有了，所以商王盘庚告其大臣说：“兹予大享于先王，尔祖其从与享之。”^①《商书·伊训》记“伊尹祠于先王”，伊尹是汤的贤臣。甲骨卜辞中屡见祭伊尹的内容，是其确证。卜辞中祭祀的功臣还有“黄尹”，或写作“黄奭”，又有“咸戊”和“戊爻”。陈梦家以为黄尹即太甲时贤臣戊陟，也即《竹书纪年》伊尹之子伊陟，咸戊即太戊时的巫

① 《书·盘庚上》。

咸^①。周代的功臣，最著名的是协助武王灭商的吕尚，不仅大享从祭，而且还封为齐国国君，齐人称为“太公”。秦统一中国时，雍有“九臣”、“十四臣”庙^②。汉初大封功臣，也有“祭功臣于庙庭”的制度^③，还建麒麟阁，画有大功臣肖像^④。

功臣能世代受到隆重崇拜的不多。最典型的如家喻户晓的南宋抗金将领岳飞，被奸臣秦桧陷害而死，孝宗时谥武穆，宁宗时追封为鄂王。后人在西湖岳飞冢建岳王庙，历代香火不绝，瞻仰者每天都有成千上万人。

圣贤被神化者，最典型的是孔子和关公。孔子名丘字仲尼，春秋鲁国人。他生前并不得意，但由于他是儒家学说的创始人和经典的整理者，死后逐渐受到尊崇。汉高祖刘邦过鲁，“以太牢祀孔子”，还只是一般的礼节。自汉平帝追谥为“褒成宣尼公”，历代帝王不断加封，被尊为“文宣王”、“至圣先师”、“万世师表”。曲阜孔庙的规模也不断扩大。孔子死后次年，鲁哀公将其三间故居改建为庙，此后历经六十一次扩建，至今成为中国最大的宗庙建筑群之一，仅次于北京故宫。

关公名羽字云长，三国蜀将。三国故事在隋代已经上了民间舞台，至迟在晚唐就盛传于民间了。关羽以其勇武忠义的性格，深受崇拜。历代帝王对他一封再封，宋徽宗时封为“忠惠公”、“义勇武安王”，明万历间封为“三界伏魔大帝”、“神威远震天尊关圣帝君”，清顺治时又封为“忠义神武关圣大帝”，且年年致祭。佛

① 陈梦家《殷墟卜辞综述》（科学出版社，1956年），361～366页。

② 《史记·封禅书》。

③ 郑玄《周礼·司勋》注。

④ 见《汉书·苏武传》。

教也列他为伽蓝神之一。关羽由人而“王”，再由“王”而“帝”，这种神化是罕有的。

自周人为文王武王立文庙武庙，此后历代祀典都立文武二庙。后世各州县均有文庙武庙，文庙祀孔子，武庙祀关公。至今全国各地均能找到文庙及关帝庙旧址。

劳动人民也有被神化的例子。山海关有姜女庙，奉祀传说哭倒长城的孟姜女。最有影响的是“天后”。天后又叫“天妃”，原先是福建莆田湄州林氏之女，生于宋太祖建隆元年(960)。传说她曾于海中搭救遇难渔民，从此被传说神化，“自宋兴以来，威灵昭赫，有祷必应，……而神功广大，尤著于江淮河海中。上为国家保卫转输，下为生民拯扶陷溺。于是外国之舫，上运之艇，贾舸朝泛，渔舟晚渡，凌海国而无波，泊天涯而若路。”^①俨然是江海行船的保护神。明永乐间郑和下西洋为之建庙，回国后又奏请在南京建天妃宫(今城北狮子山下)。此后东南一带各地均建天后宫，不少海船上也供奉天妃神^②。又如黄道婆，元代松江乌泥泾(今上海华泾镇)人，曾流落海南崖州，元贞元年(1295)重返故乡，把纺织新术传给乡人，并改革和发明了许多纺织工具，深受人民爱戴。死后“莫不感恩洒泣而共葬之，又为立祠，岁时享之。越三十年祠毁，乡人赵愚轩重立。”^③其事迹正史不载。

① 乾隆《敕封天后志》所辑明万历礼部尚书林尧俞序。

② 详《文物》1978年7期，74页；1985年6期，80页。

③ 《南村辍耕录》卷二十四。

第四节 创始人崇拜

创始人崇拜起源于原始社会。上古传说中的有巢氏、燧人氏、神农氏，实际上反映了原始时代人们对房屋、用火和农业的发明者的崇拜。这些发明本来并非某个圣人的功绩，而是更远古的人类在与大自然斗争中的集体创举。先秦人却无法知道是谁的创造，只能以事为名，称之为“有巢氏”、“燧人氏”、“神农氏”等。“氏”表示氏族或民族。由于中国是传统的农业社会，所以对神农氏的崇拜又远甚于其他诸氏。

上古时代，生产的分工很粗，所以受崇拜的创始人很少，有关行业如农、牧、巫、卜、炊食等，都是人类最基本的生活手段或原始时代的上层建筑。随着社会的发展，分工日臻细密，至晚近已有“七十二行”、“三百六十行”等概指的说法。从而，创始者崇拜的名目也日益增多起来。创始者俗称为“祖师”或“祖师爷”，是每一个行业所信奉的行业保护神。原始的创始者崇拜，因为有关行业都是最基本的生存手段，不是个人的发明创造，所以信奉的创始神通常不可能确凿地找出具体人物，只能称为“某祖”或“先某”。后代信奉的祖师爷，由于行业的性质比较专门，有可能出现某些具有创造发明或整理改造的个人，加上历史人物的姓氏籍贯事迹都有史籍记载作依据，所以祖师爷往往比较具体明确。如木匠石匠的祖师鲁班，郎中的祖师华佗，画匠的祖师吴道子，造纸的祖师蔡伦等，都是历史上确有其人，而且对该行业的确作过重大贡献。其中有些人成就显著，当时或死后不久便被神化，经

过行业内部的一代代相传，成了祖师神。有些则可能是后世被奉为祖师神。当然，也有一些行业，本来就无法找到具体的创始者，但出于行业的需要，硬从古人中拉出一位人物作为祖师爷的。如鞭炮业祖师祝融，豆腐行祖师孙臧、庞涓，泥塑行祖师女娲，变把戏祖师吕洞宾等，都显得比较牵强。

创始人崇拜，原先都出于民间。原始的创始人崇拜，因为记载于先秦经典，便纳入封建王朝的正统祀典中；而后世流传的各行各业祖师爷，通常只在行业内部传承，不仅不载于正史，甚至连普通的“外行”百姓也不知道，当然更谈不上厕身于祀典中了。民间文学研究者任骋曾从民间传说中收集祖师崇拜的故事，编成《七十二行祖师爷的传说》（海燕出版社，1986年），为我们研究祖师崇拜提供了很多材料。本文则重点介绍流传于先秦两汉时代并纳入正统祀典中的创始神。正统创始神主要有：

先农，又叫神农氏，烈山氏，田祖。是后人对最早发展农业的氏族的追称。大蜡*所祭的神有“田祖”，也许只是泛指，未必即指姜姓的神农氏。祈年*所祭则称“先农”。

先造食者，也叫“食”，即食物神。《礼记·曲礼上》：“主人延客祭，祭食。”“祭食”即“祭先也，君子有事不忘本也”。又郑玄注《周礼·大祝》“辨九祭”云：“九祭皆谓祭食者。”孔疏：“谓生人将食，先以少许祭先造食者。”

先炊，又叫“老妇”，详前《五祀神·灶神与爨神》。汉高祖诏定的典祀有“先炊”，张守节说：“先炊，古炊母神也。”

先出火之人，《周礼·司燿》有“祭燿”礼，孔疏：“谓祭先出火之人。”大约即燧人氏。

先牧，《周礼·校人》有“夏祭先牧”礼，郑注：“先牧，始养马者，其人未闻。”按，当指始牧者，不限于马。又《周礼·庾人》有“祭闲之先牧”礼，郑注：“闲之先牧，先牧制闲者。”“闲”即牛羊栏圈。古代畜牧，牧于野外叫“牧”，畜于牢圈叫“闲”，“闲之先牧”指在家里畜养牛羊的开创者。

马祖，《校人》又有“春祭马祖”礼，郑注：“马祖，天驷也，《孝经说》曰：‘房为龙马。’”按，以天驷星座(房宿)为马祖是战国人的附会，马祖当指始养马者。

马社，《校人》又有“秋祭马社”礼，郑注：“马社，始乘马者。《世本·作》曰：‘相土作乘马。’”所谓“乘马”当指阉割雄马，而不是骑马。

先蚕，《后汉书·礼仪志上》记每年四月皇后率公卿诸侯夫人“祠先蚕，礼以少牢”。注：“今蚕神曰菀窳妇人、寓氏公主，凡二神。”黄省曾《蚕经》云：“菀窳妇人，先蚕也。蜀有蚕女马头娘，历代所祭不同。”又传说黄帝妃嫫祖是养蚕的创始人，北周以后被祀为先蚕。其实，菀窳妇人、寓氏公主、马头娘、嫫祖等是出于不同地区不同民族的传说。真正的先蚕谁也无法知道的。

先师，指最早传授知识的师傅。古代学校有祭先师之礼，经典称为“释菜”^{*}或“释奠”^{*}。后世多奉孔子为先师，称为“至圣先师”。

先卜，《周礼·龟人》有衅龟“祭祀先卜”礼，郑注：“先卜，始用卜筮者。《世本·作》曰：‘巫咸作筮卜’，未闻其人也。”巫咸是商代太戊时的卜筮官，卜辞所祭的“咸戊”据说即巫咸。又卜辞有“戊父”，可能是占筮官死后受到祭祀，相当于先筮。

先巫，汉初长安置祝官和女巫祠，晋巫置巫社、巫祠，秦巫置巫保祠，荆巫置巫先祠^①。凡此均为各地所祀的先巫。司马贞《索隐》：“巫先，谓古巫之先有灵者，盖巫咸之类也。”

始造兵者，《汉书·高帝纪》载刘邦立为沛公“祠黄帝祭蚩尤”，蚩尤指兵器的创始者。注引《管子》曰：“割庐山发而出水，金（铜）从之出，蚩尤受之以作剑戟也。”

仓颉，传说是汉字的创造者，诸子两汉文献屡载其事^②。仓颉很可能是夏商之际曾经整理过古文字的史官。仓颉不入先秦祀典，但后世各地多有仓颉庙。

① 见《史记·封禅书》。

② 《说文解字·叙》：“黄帝之史仓颉，见鸟兽蹄迹之迹，知分理之可相别异也，初造书契。”《淮南子·本经训》：“昔者仓颉作书而天雨粟，鬼夜哭。”

第四章 人 神

文字记载的历史是信史，文字产生以前的历史只能通过各民族口头相传，并在传说中不断加工和变化，最后成了神话。神话尽管是神话，它毕竟还保存了历史的影子，为我们研究史前社会提供了可贵的资料。值得指出的是，神话并不都是商代以前的历史影子。有些发展较慢的民族，甚至到近代还没有文字，他们的神话反映的历史背景，很可能处于商周之后。这类神话还可能由于史家采摭而记载于汉人典籍，以致流行于古书中。对于这类神话，就不宜都当作汉族的史前历史来看待。

神话中的人物，多数是各民族的远古祖先。这类人物由于传说的加工，都成为神人，并不视为“鬼”。所谓“圣人之精气谓之神，贤人之精气谓之鬼”^①，其实正体现了神话人物与信史人物的区别。

对于神话人物的研究，族氏是一个主要问题。战国秦汉时代盛行的帝系著作，总体来说是不可信的。本文企图以图腾崇拜*为主要线索，大致钩画出神话人物的族氏面貌。必须指出，三代之前，本无所谓华夏四夷，大约自尧舜时代前后，由于各民族的

^① 《史记·五帝本纪》“明鬼神敬而事之”张守节《正义》所引“又云”。

融合，较早步入文明门槛的黄河流域各族逐渐形成华夏集团。至商周以后，才形成“中国”(中原)与“四夷”之别。文中凡称“华夏”、“诸夏”，即指已经融合的集团而言，“蛮夷戎狄”之类则指尚未融入华夏集团的各民族。名称纯系沿用传统提法，不寓丝毫褒贬之意。

第一节 伏羲与女娲

一 伏羲、女娲事迹

伏羲、女娲之名，始见于战国文献，而盛传于两汉魏晋作品。伏羲又写作庖牺、伏戏、虑戏、宓牺等，两人合称则为“二皇”。汉魏画像石中也大量出现二皇形象。总括起来，“二皇”有如下特征或事迹：

1. 人头蛇身^①，或龙身^②，画像中两蛇(或龙)多作交尾纠缠状(图4、50)；

2. 二皇为兄妹关系，在较晚的文献中，或说是夫妻关系^③；

3. 伏羲持日，女娲持月(图4、5)；或持规、矩(图50)；

4. 伏羲始作八卦^④，始受木德^⑤；

① 《艺文类聚·二》引《帝王世纪》、《列子·黄帝篇》、王逸《天问》注等都有此说。汉魏画像更是习见，如本书图3的伏羲为蛇身形象。

② 《文选·鲁灵光殿赋》：“伏羲鳞身，女娲蛇躯。”又注引《玄中记》则说“伏羲龙身，女娲蛇躯”。本书图4都是有足的龙身形象。

③ 《路史·后纪二》及注引《风俗通》、《通志·三皇考》引《春秋世谱》等说是兄妹关系，《唐书·乐志》载《享太庙乐章》等说是夫妻关系。

④ 《周易·系辞下》。

⑤ 《汉书·郊祀志》、又《律历志下》。此为汉代方士的附会，此不论。

5. 女娲炼五色石补天, 止淫水^①;

6. 女娲抟土造人^②。

人头龙“蛇”身, 反映了伏羲女娲是以龙为图腾的民族所想象的始祖^③; 手持日月反映了伏羲、女娲族曾盛行过日月崇拜, 伏羲被当作日神, 女娲则是月神, 其实, “羲”与“娲”的名称本身, 就已寓有日月的意思; 手持规矩, 是由于二皇被尊为建筑业的祖师爷*, 也透露出伏羲、女娲民族在重建家园时曾作出重大贡献; 始作八卦透露出伏羲时代开始使用筹码演算数学, 并用演算的办法占筮*; 补天止淫水反映了远古时代人类曾经与洪水和其他自然灾害作斗争; 抟土造人意味着人们把女娲当作人类女始祖。

在南方和西南各省的苗、瑶、僮等族有关民族起源的传说中, 也多有关于伏羲的神话。各地传说的细节尽管有异, 主题却大致相同, 说很久很久以前有兄妹两人, 在一次由雷公发动的特大洪水浩劫中, 由于得到葫芦而幸存, 水退之后, 兄妹俩结为夫妻, 成为人类始祖。其名字兄或叫伏羲, 或叫姜良, 妹或无名, 或叫姜妹^④。不难发现, 这些传说有许多地方都与上文所述的事迹相印证, 有些方面则可以互相弥补。本世纪以来, 不少学者从民族学角度对伏羲、女娲传说进行了研究。其中以闻一多《伏羲考》最为周详。下文所述, 多采自闻氏《伏羲考》。

① 《淮南子·览冥训》。

② 《太平御览》卷七十八引应劭《风俗通义》。

③ 所谓“蛇”乃是对无足龙的误解和讹传, 说详《四灵崇拜·龙》。下文凡提到“蛇”, 实质上均应为龙。

④ 闻一多曾将几十种有关传说列成简表, 条理井然。见闻一多《伏羲考》, 《闻一多全集》1, 62~68页。

二 龙的传人

伏羲、女娲是龙族的始祖，以龙为主线，可以把许多龙族后裔贯串在一起。闻氏由此得出，古夏人、黄帝、共工、祝融、匈奴、苗人、越人都是远古龙蛇族的后裔。当然，由于传说的模糊性，神话人物的时代先后，往往是很难说的。就以伏羲和黄帝而论，到底孰先孰后，就很成问题。这一问题本文不讨论，我们主要是想通过远古文化和血统的溯源，以期认识到中华各民族都是兄弟姐妹，都是龙的传人。

黄帝，《淮南子·天文训》：“中央土，其帝黄帝，其兽黄龙。”《海外西经》：“轩辕之国，……人面蛇身，尾交首上。”^①

夏族，夏人女始祖禹妻涂山氏古书或称为“女娲”^②，这虽然有点张冠李戴，但决不是无缘无故的。传说的模糊性常造成时代的错乱。又《国语·郑语》载史伯说：“夏之衰也，褒人之神化为二龙，以同于王庭，而言曰：‘余，褒之二君也。’”姒姓的褒国祖先之神化为二龙，交尾于庭，与伏羲、女娲画像完全相合，更确证夏人确是以伏羲、女娲为始祖^③。近年于山西襄汾城陶寺夏墟发现彩陶盘，中绘一蟠龙图腾徽帜（见本书图18），则是夏人为龙族的实物证据。

苗族，《山海经·海内经》：“南方……有人曰苗民。有神焉，人首蛇身，长如辕，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，名曰延维。人

① 闻氏所举材料很多，本文只择其一二。下文也是如此，间或补以新证。

② 《夏本纪索隐》引《系本》，又《正义》引《帝系》：“禹娶涂山氏之子，谓之女娲，是生启。”

③ “同于王庭”之“同”义为交尾。又《山海经·大荒西经》：“……乘两龙名曰夏后开（启）。”说明夏后氏确以二龙相交为象征。

主得而殮之，伯天下。”

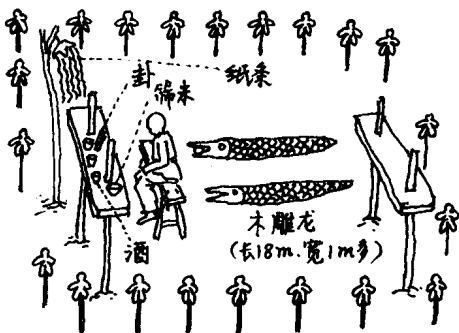
苗民所奉的神蛇身而两人首，实即交尾两龙化成一体的形象。今贵州苗民有龙祭，也是两龙而“长如轘”（图49）^①，参以苗人盛传的伏羲兄妹神话，可证苗族确实是龙的传人。

传说中的三苗原在荆淮，

舜时被禹打败迁于三危，

变成西戎^②。所以三苗后裔分布极广。

图49 苗族招龙祭示意图



匈奴，《匈奴列传》明言“匈奴，其先祖夏后氏之苗裔也，曰淳维。”今按，“淳维”即苗民之神“延维”^③。又《索隐》云：“淳维是其始祖，盖与獯粥是一也。”淳维、延维、獯粥、猃狁都是一语之转。看来匈奴即周代的猃狁，与三苗同源，都是龙族，所以匈奴俗有龙祭、龙会，都城叫龙城。

越族，史称越王勾践是“禹之苗裔”^④，古书中还屡载越人“断发文身以象龙子”之俗^⑤，这是龙图腾的表现形式。

共工，古书也屡见“人面蛇身”的说法^⑥。又共工之子名“句

① 图采自《文物天地》1987年4期，35页。

② 《史记·五帝本纪》、《书·舜典》。

③ 淳与延古音极近，喻纽双声，文元邻部迭韵。

④ 《史记·越王勾践世家》。

⑤ 《汉书·地理志下》应劭注、《淮南子·泰族训》许慎注、《说苑·奉使篇》等。

⑥ 《山海经·大荒西经》注引《归藏启筮篇》、《地形训》高注、《神异经》等。

龙”，“句龙”即交龙。又共工之臣相柳也是“九首蛇身自环”^①。苗族传说始祖伏羲又叫姜良，共工正是姜姓。

以上几族都是比较可信的龙族。根据半坡型原始龙形象的发现，可以推知，远在仰韶母系时代，陕西黄河流域已出现以龙为图腾的强大民族。这个民族同时崇拜日月。经过漫长的历史发展，龙族分化成许多民族（其中当然也包含与其他民族的融合）。龙族后裔以日月神作为始祖的称号，名之为“父曦”“母月”，也即“伏羲”“女娲”。其后裔遍及中原（黄帝、夏）、北方（匈奴）、东南（越、闽）、南方和西南（苗、瑶、彝）、西方（西戎）、东方（商、东夷）。中华民族的确是龙的子孙。

第二节 盘 古

盘古在汉族传说中，是开天辟地的创世者^②；但在南方苗、瑶、侗、僮、黎、畲等族的传说中，主要是民族始祖，其时代在伏羲之前^③，称为盘瓠、盘王，俗称狗王。有关盘瓠的事迹，史书中记载始见于《后汉书·南蛮列传》：

昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴而征伐不克，乃访募

① 《山海经·大荒北经》。

② 《太平御览》卷二引徐整《三五历纪》：“天地浑沌如鸡子，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。……如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。”这里明显地带有先秦道家的宇宙观思想。侗族《开天辟地歌》所述与此相似。

③ 有关伏羲兄妹的传说中，其背景常有盘王。见闻一多《伏羲考》附表。

天下有能得犬戎之将吴将军头者，购黄金千镒、邑万家，又妻以少女。时帝有畜狗，其毛五采，名曰盘瓠。下令之后，盘瓠遂衔人头造阙下。群臣怪而诊之，乃吴将军首也。帝大喜，而计盘瓠不可妻之以女，又无封爵之道，议欲有报而未知所宜。女闻之，以为帝皇下令不可违信，因请行。帝不得已，乃以女配盘瓠。盘瓠得女，负而走，入南山，止石室中。所处险绝，人迹不至。于是女解去衣裳，为仆鉴之结，著独力之衣。帝悲思之，遣使寻求，辄遇风雨震晦，使者不得进。经三年，生子一十二人，六男六女。盘瓠死后，因自相夫妻，织绩木皮，染以草实。好五色衣服，制裁皆有尾形。其母后归，以状白帝，于是使迎致诸子。衣裳班兰（斑斓），语言侏离，好入山壑，不乐平旷。帝顺其意，赐以名山广泽。其后滋蔓，号曰蛮夷。……今长沙武陵蛮是也。

注引干宝《晋纪》：“武陵、长沙、庐江郡夷，盘瓠之后也，杂处五溪之内。盘瓠冯（凭）山阻险，每每常为害，揉杂鱼肉，叩槽而号，以祭盘瓠。俗称‘赤髀横裙’，即其子孙。”盘瓠传说也见于《搜神记》，与《后汉书》基本相同，但“犬戎之将吴将军”作“房王”，其末尾云：“帝乃封盘瓠为会稽侯，美女五人，会稽郡一千户。后生三男六女。其男当生之时，虽似人形，犹有犬尾。其后子孙昌盛，号为犬戎之国。”

参考各种文献，我们认为盘瓠不是高辛氏的畜狗，而是高辛氏帝喾的旁系后裔，他被“封”于会稽或长沙一带的时代，大约在春秋战国时代。今苗瑶等族传说是伏羲后裔，而帝喾正是太皞伏

羲氏。苗瑶等族同时有伏羲传说和盘王传说，但伏羲传说范围更广，盘王传说只限于一部分苗瑶等族^①，这种现象透露出盘瓠只是一部分苗瑶等族的祖先，伏羲则是所有苗瑶诸族的祖先。由此可以推知盘王的时代远在伏羲之后。参以盘瓠传说中出现吴将军、黄金千镒、邑万家、会稽侯之类概念，可以推测其时代不会早于春秋晚期^②。盘瓠后裔是犬种民族，而与盘瓠敌对的“犬戎”也是犬种，这里透露出一个消息，盘瓠族原是犬戎的一个支裔，后来发生内部斗争，一部分流落到江南。《搜神记》说盘瓠“子孙昌盛，号犬戎之国”，就是明证。《山海经·大荒北经》：“有人名曰犬戎。黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是为犬戎，肉食。”说北方肉食的犬戎，是“苗龙”即龙图腾三苗族的后裔，至“白犬”时代分为“牝牡”两大支，这就透露出会稽的“犬戎之国”是从北方“犬戎之国”分化出来的^③。

盘瓠族没有文字，战国秦汉还处于传说时代，这是正常现象。盘瓠神话经史家载入汉籍，才开始流传于汉族。看来，盘古开辟的只是江南天地，把他当作最原始的创世主并不符合历史事实。

从伏羲的龙族变成盘王的犬族，反映了图腾崇拜的转化及层次。中国古代犬族除了犬戎及其支裔盘瓠以外，北方还有狄(或作翟)人。《说文解字》：“狄，赤狄，本犬种。”隗姓的赤狄在战国时已融入华夏族。

① 盘古祠庙主要分布于湖南、江西、广西、海南岛一带。

② 盘古开天地传说反映的是道家宇宙观，也是一个迹象。

③ 《山海经·海内北经》云“其东有犬封之国。犬封国曰犬戎国，状如犬。”郭璞注以为即“盘瓠杀戎王”，到“会稽东海中”所封之国。

第三节 黄帝与炎帝

“炎黄子孙”自古是中华民族的代表^①。炎帝、黄帝，代表了远古中国的两大部落，因此受到中华民族永久的崇拜。

一 黄帝族

黄帝在传说中颇具神秘色彩。古代帝王系谱，不论虞夏商周，莫不以他为远古始祖。中国第一部通史《史记》的第一篇《五帝本纪》的第一句，即以“黄帝”冠首：

黄帝者，少典之子，姓公孙，名曰轩辕，生而神灵，弱而能言，幼而徇齐，长而敦敏，成而聪明。

黄帝姓“公孙”是无稽之谈，因为“公孙”是春秋时代由宗法制产生的氏称。关于黄帝的身世族姓，可以从如下几方面来看：

首先，黄帝应该出于龙图腾民族。《淮南子·天文训》：“中央土，其帝黄帝，其佐后土，其兽黄龙。”又说：“东方木也，其帝太皞，其佐句芒，其兽苍龙。”太皞伏羲氏以龙为图腾，已详于前。黄帝也以龙为图腾，则见于此。黄帝之佐后土，据旧说即共工氏之子句龙，也是龙族。《山海经·大荒北经》说：“黄帝生苗龙。”苗龙也是龙族（三苗）。《国语·周语》说“亡者”鲧是“黄炎之后也”，鲧是夏族祖先，也是龙族。这样看来，黄帝当然是龙族

^① 《周语中》：“夫亡者岂繁（其）无宠，皆黄炎之后也。”“亡者”指鲧和共工，注云：“鲧，黄帝之后也；共工，炎帝之后也。”

中最重要的一支了。

其二，黄帝是龙族中处于中原的一支。春秋战国时代流传一种观点，认为黄帝以土德王，色尚黄，为中央之帝^①。这种说法尽管被纳入五行附会中，但又确实反映了历史的影子，所以许多学者认为，黄帝是远古时代居住在陕西黄土高原一带的古老民族的代称。当时及后来王天下者多以那一带为中心，所以又叫中原，黄帝也就是“中央之帝”了。

其三，中原陕西一带后来是周族的发祥地。周族姬姓，黄帝也是姬姓^②。周人是熊图腾部落，黄帝也号“有熊氏”^③。这反映了周族与黄帝族有比较直接的承传关系。远古帝王的姓氏，多数不是本人生前采用的，而是后裔追称的，即使到春秋时代，史书中许多氏称也是后裔追称的^④，所以，黄帝的姬姓和有熊氏都出于周人的追述，这说明周初人的确以黄帝为始祖。

其四，黄帝出于龙族，直系(?)后裔为熊族，黄帝时代的黄帝族又是什么族呢？《左传·昭十七年》说：“昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名。”《史记·五帝本纪》张守节《正义》等又称黄帝为“缙云氏”。看来，黄帝族又以云为图腾了。

黄帝既是龙族，又是云族，又是熊族，岂不矛盾？其实这现象正好证明了我们曾论及的图腾层次理论。图腾作为族徽，其意

① 前引《天文训》高注：“黄帝少典之子也，以土德王天下，号曰轩辕氏，死托祀于中央之帝”，又云“土色黄也”。

② 《国语·晋语四》：“黄帝以姬水成，故黄帝为姬。”

③ 《史记·五帝本纪》裴骃《集解》引徐广、谯周说。

④ 《左传·隐五年》有“臧伯”，孔疏：“公孙之子不得祖诸侯，乃以王父字为氏，计伯之孙始得以臧为氏。”这现象《左传》习见。

义与姓氏相似。春秋以前，除了嫡系氏族，每一代人都最终要改变氏族及氏称，道理与此正同。

其五，黄帝族后裔在华夏族中占绝对优势。《国语·晋语四》：“黄帝之子二十五宗，其得姓者十四人，为十二姓：姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、姁、僇、依是也。”所谓“得姓者”，真正的含义就是后来发展为大部落的支族。这十二姓，到后来发展为多少国家和邦族，这里难以详述。今只以其中最大宗的姬姓为例，到春秋时代就发展为如下许多邦国诸侯：周、鲁、晋、卫、曹、滕^①、燕、郑、吴、何、东虢、西虢、虞、管、蔡、焦、滑、霍、聃、郤、雍、毕、酆、郇、成(郕)、盛、于(邲)、应、凡、蒋、邢、茅、胙、作、贾、芮、隋、耿、岑、彤等等^②。这些邦国有大小强弱的不同，他们本身也融合了其他民族的血统。不管怎样，姬姓在黄河长江流域占了绝对优势。现传的《百家姓》中，姬姓后裔的比例最大，如果连姬姓以外的十一姓后裔一起计算，氏称总数可能要超过现有华夏族姓氏的一半以上。

二 炎帝族

炎帝与黄帝同出于少典氏(父族)和有蚭氏(母族)^③，其时代可能比黄帝略早一些。炎帝族在上古曾与黄帝族势均力敌，大约是由于阪泉之战的失败，炎帝族大受挫折，一部分流迁于四裔，其后裔与四裔民族融合，成为发展较缓慢的四夷祖先；但炎帝族的主流仍在中土，与黄帝族融合，形成华夏族的主干。关于炎帝

① 曹、滕等本是与姬不同的姓，后被周人所灭，封姬姓子弟为君，成为姬姓国。


② 据《通志·氏族略》。

③ 《国语·晋语四》。

族姓，也从几方面来谈：

首先，炎黄既然同源，当然也是龙族子孙。《史记·五帝本纪》张守节《正义》引《帝王世纪》云：“神农氏，姜姓也。母曰任姒，有蚺氏女，登为少典妃，有神龙首，感生炎帝，人身牛首，长于姜水，有圣德，以火德王，故号炎帝。”也就是说，其母感龙神而生，出于龙族。炎帝又叫烈山氏（详下文），其子句龙，又有后裔叫共工，都是龙族部落。值得注意的是，今苗瑶等族所传伏羲神话，其中一部分传说称伏羲为姜良，女娲为姜妹，这就透露出姜姓的炎帝可能与苗瑶等族有着较直接的血缘关系。

其二，炎帝族应是最早从事农业的民族之一，所以后人才称之为“神农氏”。炎帝又叫“烈山氏”，“烈”或写作“列”、“厉”、“连”^①，都是一声之转。“烈山”即焚山造田。其后裔叫“柱”（史称为“烈山氏之子”），被奉为五谷神“后稷”^②，也反映了农业始祖的性质。所以后世奉炎帝为“田祖”、“先啬（穡）”。炎帝之称为“炎”，“以火德王”，都与“烈山”有关。

其三，炎帝虽出于龙族，但炎帝族本身则以牛羊为图腾。所谓“人身牛首”，如果“牛”不是“羊”的讹传，可能炎帝族曾以牛为图腾。“姜”本应作“羌”，甲骨文作，象人身羊首，这是羊图腾的确证。我们推测，炎帝族本是牛族，后来分化为牛、羊等若干族，其中羊族得到发展，得姜姓，所以也追称炎帝为姜姓，这同黄帝被追称为姬姓同理。

其四，炎帝族后裔，或在华夏，或在四夷，发展不平衡。可

① 《史记·五帝本纪》张守节《正义》引《帝王世纪》。

② 《左传·昭二十九年》。

考者如：共工族，位于伊水洛水流域，姜姓吕氏^①。共工后裔有“四岳”，亦姜姓，后分为齐、吕、申、许四支。齐国太公吕尚是吕氏一支。《山海经·大荒北经》说北方有“北齐之国，姜姓，使虎豹熊黑”，则可能是齐氏一支。春秋时羌族称“氐羌”或“羌戎”，又作“姜戎”。据《左传·襄十四年》载，戎子驹支曾说“我诸戎是四岳之裔胄也”，证明羌戎确是姜姓。炎帝之后；又说“我诸戎饮食衣服不与华同，贄币不通，语言不达”，说明当时诸戎尚未融入华夏族。

三 炎黄的融合

在神话传说中，炎黄二族曾在阪泉之野发生过激烈冲突，三战而炎帝族失败。但从整个历史看，姬姜二族是结盟及世代通婚的关系。周人始祖后稷的母亲叫“姜嫄”，即是姜姓女。后稷以降，姬姜二族世代通婚，见于史籍的如古公亶父的少子季历，即太姜所生。《国语·周语中》记周襄王时为了感谢赤狄（犬族）的帮助，曾取隗姓女为王后。史家批评说：“王以狄女间姜、任，非礼”，韦昭注：“姜氏、任氏之女世为王妃嬪也。”一直到春秋时代，周、鲁、郑、卫等姬姓国与姜姓的齐、申、吕、许诸国仍保持世代通婚关系。如果透过婚姻习俗的表面现象，可以看出其中包含着传统的民族文化心态，标志着炎黄两大族在华夏族形成过程中的不可分离的骨肉关系。

① 《国语·周语下》。

第四节 太皞与少皞

一 太皞与少皞的关系

太皞、少皞都称为“皞”，而以“大”“小”为区别字，两者之间必有某种关系。“皞”本义指日月的光亮，古书或写作昊、皞、皓、浩等，或从日，或从白，也跟日月的光明意义相关。史书称太皞即伏羲氏，少皞即帝挚。我们知道，伏羲及其配偶女娲是日月神，“伏羲”即父曦，“女娲”即母月。这是否意味着少皞帝挚与月神有某种关系呢？答案是肯定的。《淮南子·天文训》：“其帝太皞，执规而治春”，“其帝少昊，执矩而治秋。”太皞执规，少皞执矩。在汉魏画像中，常见伏羲女娲分执规矩的形象（图50）。这反映了少皞与月神女娲的某种关系。在五行配伍中，太皞为东方帝，少皞为西方帝，这与古代祭日于东郊，祭月于西郊



图50 武梁祠汉画像石伏羲女娲图

的制度也正好吻合。《史记·五帝本纪》说“帝啻……娶嫫嫫氏女，生挚”，张守节《正义》引《帝王世纪》：“帝皓有四妃，……次妃嫫嫫氏女，曰常仪，生帝挚。”我们已述“常仪”即月神常羲，也即月神女娲，“仪”、“嫫”古音都与“月”相同。月神是帝挚的母亲，更证明少皞挚与月神的内在联系了。又“帝皓”即帝啻，他既是月神的配偶，当然也是太皞了。皓、皞、皞本来就是一个词的不同写

法。综上所述，太皞与少皞的神话意义，是日神与月神的关系；民族学意义，则是“父子”关系——太皞分为四支，少皞是其中的一支。

关于太皞伏羲氏，上文已述，这里只谈谈少皞摯的图腾及族姓。

二 百鸟部落

少皞氏从太皞的龙族分化出来之后，以鸛鸟作为本族图腾，并逐渐发展为一个强大的鸟族集团。《左传·昭十七年》载鲁昭公与郳国国君郳子的一段对话，很有史料价值。昭公问：“少皞氏鸟名官，何故也？”郳子说：“吾祖也，我知之。昔者……太皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。我高祖少皞摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。……”据郳子介绍，少皞部落所属各氏族，都用鸟命名，其中有五鸟、五鸠、五雉、九扈（扈），计二十四族。五鸟为：凤鸟氏、玄鸟氏，伯赵氏、青鸟氏、丹鸟氏^①；五鸠为：祝鸠氏、鵲鸠氏、鸛鸠氏、爽鸠氏、鹁鸠氏^②；五雉和九扈没有逐一介绍。值得注意的是“鸛鸠氏”。杜预注：“鸛而有别。”《释文》：“鸛，本亦作摯。”由此可见，少皞之所以名“摯”，“摯”就是“鸛”，义为猛禽。少皞氏是统帅众鸟的猛禽族总图腾，所以称为“摯”。

摩尔根在介绍美洲部落时曾举例介绍一些胞族和各氏族的名称，我们发现同胞族的各氏族名称通常有一定共性。如摩黑冈部落有狼、龟、火鸡三个胞族，狼胞族各氏皆为兽类，龟胞族各氏

① 据旧注，玄鸟为燕，伯赵为伯劳，青鸟为仓庚，丹鸟为鸛雉。

② 依次为鸛鸠、鸛、布谷、鹰、鹁鸪。

皆为水族，火鸡胞族各氏皆为鸟类^①。以此例之，少皞部落二十四个氏族可构成鸟、鸠、雉、扈四个胞族。在部落议事的领导集团中，每个氏族的族长都具有一定的职责分工。据郯子介绍，五鸟氏分工“历正”、“司分”、“司至”、“司启”、“司闭”，五鸠氏分工“司徒”、“司马”、“司空”、“司寇”、“司事”。五雉分工五“工正”，九扈分工九“农正”。我们又注意到五鸟的名称除凤鸟氏代表嫡族，其他四鸟正好合玄、白、青、丹四色。这样，就可以参照《周礼》的模式把少皞氏的部落机构作如下构拟：


西北廂农正	冬 官 玄鸟氏司分 鹁鸠氏司空 北雉工正(水) 北廂农正	东北廂农正
秋 官 伯赵氏司至 爽鸠氏司寇 西雉工正(金) 西廂农正	中 央 凤鸟氏历正 祝鸠氏司徒 中雉工正(土) 中廂农正	春 官 青鸟氏司启 鹁鸠氏司事 东雉工正(木) 东廂农正
西南廂农正	夏 官 丹鸟氏司闭 鹁鸠氏司马 南雉工正(火) 南廂农正	东南廂农正

这种严密的组织，是否夹带了郯子的加工？我们不能完全排除其可能性，但可以相信，少皞部落已经初具国家规模，即将跨入文明的门槛了。少皞部落俨然是百鸟王国，而凤鸟就是百鸟之王，

① 《古代社会》，97～98页。

故称为“凤皇”，皇者王也。

三 龙凤裔

少皞部落的嫡系氏族是凤鸟氏，“凤”与“风”古为一字，凤鸟氏后来发展为风姓部落。史称太皞后裔风姓，但严格说风姓是从凤鸟氏而不是伏羲氏发展起来的。属于风姓的有任、宿、须句、颛臾等几个东方国家，至春秋时代还奉太皞为始祖。其地理位置在今山东曲阜一带。从“太皞之墟”的淮阳到曲阜一带，春秋以前是东夷和淮夷活动的中心，旧称为“九夷”。东夷地处东方，《后汉书·东夷传》说：“昔尧命羲仲宅嵎夷，曰暘谷，盖日之所出也。”此说本于《尧典》，它反映了太皞之所以称为“羲”，与东方日出的自然现象有关，“曦”义为日光。山东大汶口遗址出土父系公社晚期陶尊上有形日出图像，也反映了居住在山东一带的古东夷民族与太皞、少皞有密切关系。

少皞部落的二十四个鸟氏族，具体相当于后代哪些国族，已不可考，唯玄鸟氏与商族的“天命玄鸟，降而生商”相吻合。史称商民族起源于东方，地理位置也吻合。《左传·昭二十九年》说“少皞有四叔，曰重，曰该，曰脩，曰熙”。这个“该”大约就是卜辞中“高祖王亥”的“亥”。卜辞中先公称谓很多，唯要与王亥冠以“高祖”字样，又唯王亥冠以“王”字，并在“亥”字上方加一个表示图腾性质的“鸟”形徽帜。这反映了王亥不同寻常的地位，我们只能理解为王亥是殷人的始祖^①。总之，殷人是少皞后裔中最强的一支。此外，秦国赵国也是少皞氏后裔，详下文。

① 卜辞中未见文献中的殷人始祖契，这是不可思议的。窃疑“王亥”即契，至于《殷本纪》以亥为上甲之父，也可能有误。姑存此疑待考。

第五节 颛顼与帝喾

颛顼和喾，史称为“高阳氏”和“高辛氏”。据《史记》帝系，高阳、高辛二氏都是黄帝后裔而成为两大支，这说法十分可疑。《左传·文十八年》将高阳氏、高辛氏、帝鸿氏、少皞氏、颛顼氏、缙云氏作为并列的古族，孰先孰后实在难说。先秦人追溯祖先，也往往溯自高阳高辛为止，如屈原自称为“帝高阳之苗裔”。看来，颛顼与喾是否就是高阳、高辛，恐怕也是成问题的。

一 颛顼族

“颛顼”以“瑞玉”为声符，古音同“瑞玉”，马王堆汉墓出土的帛书《五星占》即把颛顼写作“瑞玉”。瑞玉即具有祥瑞意义的宝玉。看来，颛顼族是以瑞玉作图腾的民族。原始父系社会遗址曾发现大量作为礼器的玉器，说明颛顼族当在父系公社中晚期时代。

高阳氏后裔，《左传》列举“八恺”，已不可考。据《史记》诸本纪所述的世系，颛顼高阳氏后裔有四大支，姑列举如下：

颛顼子穷蝉，其后裔有舜，是姚姓和妫姓的始祖。春秋时妫姓嫡裔封于陈，为陈氏。后来陈公子完奔于齐，改称田氏。至春秋末田氏代姜氏而成为齐国之君。

颛顼后裔有吴回，代重黎为火正祝融。吴回生陆终，陆终后裔分为六宗：昆吾为己姓，在卫；参胡为斟姓，在韩；彭祖为彭姓，在彭城；会人为邠姓，在郑（后被姬姓所代）；安为曹姓，在邾；季连为芈姓，是楚国和百越的祖先。屈原又是楚国支族，所以称为高阳之苗裔。

颛顼有不才子叫梼杌，旧以为即鲧。鲧生禹，是夏族始祖。春秋时夏裔封于杞，为杞国。

据《秦本纪》，颛顼孙叫女脩，吞玄鸟卵而生大业。大业子大费为柏翳，是嬴姓始祖。其后裔分两支：大廉鸟俗(浴)氏一支，子孙“鸟身人言”，至蜚廉^①时，曾事殷纣；蜚廉子又分为二支，老大恶来是秦人祖先，老二季胜是赵人祖先。至于大廉弟费氏一支，“子孙或在中国，或在夷狄”，在“中国”的子孙也曾事商汤。从这些现象分析，“女脩”实为颛顼孙女的婚姻族，当即“少皞四叔”中的“脩”，与商族关系至为密切。据《说文》，“嬴”是少皞氏之姓，秦赵的嬴姓和商的子姓同出于少皞族玄鸟氏，都是鸟族^②。如果从父系社会的观念来看，秦赵族可以算颛顼的甥族，而不能算同姓的族。

二 帝喾族


据帝系，帝喾是少皞挚的“父”，其地位与太皞相当。我们认为，帝喾就是太皞，其征象很多：“喾”古书或作“倮”，从告得声；“皞”或作“皓”，也从告声，音相近，此其一。喾的配偶中有常仪，即月神常娥，也即女娲，是太皞伏羲配偶，此其二。伏羲是龙族日神，帝喾也是龙族日神。《拾遗记》卷一谓帝喾之妃“常梦吞日，则生一子，凡经八梦则生八子”。又古书称帝喾名“伋”^③，又或称“帝俊”^④。今按“俊”即日神鷩鸟。《西次三经》：“人面龙身，化为鷩鸟，其音如鹄，见则其邑大旱。”鷩鸟而“音如鹄”，与帝俊之

① 蜚廉即风神飞廉，传说为神鸟。参《气象诸神(一)》。

② 大业玄鸟卵感生传说、“鸟浴氏”、“鸟身人言”、“蜚廉”等，都是鸟族明证。

③ 《初学记》卷九引《帝王世纪》，又《史记·五帝本纪》司马贞《索隐》引皇甫谧。

④ 《山海经》有“帝俊”，其妻常羲生十日和十二月，为日月神。

名倮的现象正合；“见则大旱”，也与日神性格一致；“人面龙身”，则与太皞的龙族吻合。凡此都反映了帝喾也是日神，此其三。更有趣的是，“喾”字从囙告声，初文作“囙”，甲骨文写作，象双手演三爻八卦之形^①。帝喾之所以称为“喾”，与帝喾族创造八卦有关，这与伏羲始作八卦的传说也吻合，此其四。有此四征，说帝喾即太皞伏羲应无疑义。

帝喾后裔，以图腾为线索者已述于上文伏羲和太皞各篇中，这里仅据旧帝系所记，以资对照。帝喾之后分四大支：与有邠氏之女姜嫄配，生弃，为周人始祖，姬姓；与有娥氏之女简狄配，生契，为商人始祖，子姓；与陈丰氏之女庆都配，生尧，祈姓，其后裔在商称豕韦氏，在周为唐国，成王时迁至杜；与嫫嫫氏之女常仪配，生摯，即少皞，春秋时郯国是其后裔。这些承传关系只能作为参考，不能作死板的理解。

第六节 蚩尤、共工和鯀

在汉族古代传说中，蚩尤、共工、鯀、三苗等虽然被视为神，但却成为邪恶凶暴的象征。这是由于他们在部落冲突中属于失败的一方，他们流落于四裔，与四夷相融合，发展比较缓慢。作为胜利的一方，不免为他们脸孔抹黑，以致他们被称为“凶族”^②。实际上，这些部落在历史上也曾建立过不可磨灭的功绩，为中华

① 两手摆弄的象是“五五六”三个数字，正好构成巽卦。

② 《左传·文十八年》把帝鸿氏、少皞氏、颛顼氏、缙云氏的“不才子”浑敦、穷奇、檮杌、饕餮称为“四凶族”，被舜“投诸四裔”。《舜典》则记舜“流共工于幽州，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山”，合称“四罪”。

民族的发展作出了贡献。

一 蚩尤

蚩尤族本是“姜姓炎帝之裔”^①，曾为“九黎”之君^②，共有“兄弟八十一人，并兽身人语”^③。这意味着蚩尤是一个力量强大的九黎部落联盟。《国语·楚语下》说“及少皞之衰也，九黎乱德”，其实质就是以蚩尤为首的九黎集团与中原集团的一场激烈冲突。这种民族冲突，反映在传说中，就是黄帝与蚩尤的一场大战，史称“黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野（今河北涿鹿县），遂擒杀蚩尤”。蚩尤族大受挫折，此后流落于南方。

秦汉时代，蚩尤作为“兵主”即金属武器的创始者而受到崇拜^④。古书中屡有关于蚩尤铸金作兵器的传说^⑤。看来，蚩尤族原先是文明程度较高的民族，为我国古代青铜器冶炼铸造业的发展作出了一定的贡献。

二 共工

共工也是“炎帝之后，姜姓”^⑥，《山海经》多处提到共工，都是人面而蛇身，其臣相柳（或作相繇）则是“九首蛇身”^⑦，其子句龙就是钩龙，所以共工族属龙族。《海内经》说炎帝后裔“祝融（名

① 《路史·后纪四》。

② 《史记·五帝本纪》张守节《正义》引孔安国说。

③ 《史记·五帝本纪》张守节《正义》引《龙鱼河图》。“九九八十一”是泛称，不作实数理解。

④ 《史记·封禅书》记秦始皇东游海上，“设兵主”，“祠蚩尤”。又《高祖本纪》记刘邦为沛公，“祭蚩尤于沛庭，而衅鼓旗”。

⑤ 《史记·五帝本纪》司马贞《索隐》引《管子》：“蚩尤受卢山之金而作五兵”，又引《龙鱼河图》：“（蚩尤）造立兵仗刀戟大弩，威振天下。”

⑥ 《国语·周语下》韦昭注引贾侍中说。

⑦ 见《山海经·大荒西经》、《大荒北经》、《海外北经》及注。

黎)降处于江水,生共工”,大约共工族活动于长江流域,而流于幽州的一部分则变成北狄^①。

在古代神话中,共工是一个破坏性很大的人物。有的传说认为共工曾与颛顼争帝,结果失败,“怒而触不周之山,天柱折,地维绝”,以致天倾西北,地陷东南,形成西北高,东南低,水往东流的地理局面^②。有的传说认为共工曾发动洪水,造成水灾,“民皆上丘陵,赴树木”^③。“共工”古音同“洪江”,可能也与此有关。但许多迹象表明,历史上的共工族在主观上是想治水的,只是由于方法不对,客观上造成洪水更加厉害,以致共工反而成为洪水的祸根。《国语·周语下》记共工“欲壅防百川,堕高堙庳”,即用推倒山陵堙塞低谷的办法防治百川水害,这种堵塞式的方法当然不可能成功。《史记·律书》说“颛顼有共工之阵以平水土”,总算还承认共工的主观目的是平水土。后世以共工为水神(详下文),也与共工治水的事迹有关。

三 鲧

史书称鲧是黄帝孙颛顼之子^④,又传说是黄帝孙白马之子^⑤,又说禹是鲧的儿子。这些说法不一定可靠,但可信鲧与夏人是同源的,也是龙的传人。鲧被流放于羽山之后,其后裔也沦为蛮夷。

鲧的主要事迹也是治理洪水,但结局与共工相似,以治水失败被殛诛而告终。《周语》在述及共工壅防百川之后,紧接着说到

① 《大戴礼记·五帝德》说尧“流共工于幽州,以变北狄”。

② 《淮南子·天文训》。

③ 《淮南子·本经训》。

④ 《史记·夏本纪》。

⑤ 《山海经·海内经》。

鲧：“其在有虞，有崇伯鲧，播其淫心，称遂共工之过，尧用殛之于羽山。”《山海经·海内经》说：“洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。”“息壤”即自生自长的土壤。鲧沿袭共工堙塞防水的方法，当然也免不了失败而被诛的结局。

四 共工和鲧后继有人

共工和鲧都因为治水失败而被流放诛灭，但“炎黄之后”并没有偃旗息鼓，仍然继承父辈遗志而治水。传说共工氏有子名句龙，能平水土，后世奉他为“后土”即社神。鲧死后，其子伯禹也继续治水，“疏川导滞”，最终取得治水的胜利，“皇天嘉之，赐姓曰姒，氏曰有夏”。又有共工的重孙叫“四岳”，佐禹治水有大功，皇天“赐姓曰姜，氏曰有吕”^①。从共工、鲧，到句龙、四岳、禹，经历几代人的反思和艰苦奋斗，前赴后继，终于初步征服了洪水。这项工程既是远古史中最宏伟的一件大事，也是炎黄子孙坚韧不拔地同大自然作斗争的缩影。

第七节 五帝与五臣

战国时代，人们把远古人物附会为五方之帝和五方之神，并与五行、四时、五兽、五色等相配合成为一个系统^②：

五方	五行	四时	五帝	五神职	主职者	五兽
东	木	春	太皞	句芒	重	苍龙
南	火	夏	炎帝	祝融	黎	朱鸟

① 《国语·周语下》。

② 此据《淮南子·天文训》。“后土”旧以为是黎，此据《左传》改。

中	土		黄帝	后土	句龙	黄龙
西	金	秋	少皞	蓐收	该	白虎
北	水	冬	颛顼	玄冥	脩、熙	玄武

如此整齐的配置，当然是出于五行家的附会。不过，之所以如此附会，也不是毫无根据的。它反映了一些古已有之的传统观念，最晚在春秋时代已初具规模。春秋时郑子在叙述少皞氏以鸟名官的缘由时曾说：“昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名；炎帝氏以火纪，故为火师而火名；共工氏以水纪，故为水师而水名；大皞氏以龙纪，故为龙师而龙名；我祖少皞摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。”所述黄帝、炎帝、共工、大皞、少皞，如果把属水的共工换成颛顼，就与战国五帝相同了。其中炎帝配火，共工（颛顼）配水，大皞配龙（木），与战国五行家的相配法一致。又《左传·昭二十九年》说：

故有五行之官，是谓五官，实列受氏姓，封为上公，祀为贵神，社稷五祀，是尊是奉。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。……少皞有四叔：曰重、曰该、曰脩、曰熙，实能金、木及水，使重为句芒，该为蓐收，脩及熙为玄冥，世不失职，遂济穷桑。此其三祀也。颛顼氏有子曰犁，为祝融；共工氏有子曰句龙，为后土。此其二祀也。

这里所述五神职及主职者，也与战国五方神相合。如果对神话人物的历史作一些剖析，我们将发现，五帝及五臣大多数都可以找到一些可供附会的原始形象。当然，要象战国时代如此整齐地构

成一个系统，又必然要在许多方面加以杜撰。先看五帝：

太皞伏羲氏，以龙为图腾，又是东方日出之神，所以配东方，其兽龙。

炎帝神农氏，因烈山造田而称为“炎”，所以配火。

黄帝轩辕氏，处于中原黄土高原，所以配中央土，尚黄。

少皞挚，又称金天氏，为月神，与太皞日神相对，所以配西方。至于“金天氏”之称，可能出于附会。

颛顼高阳氏，依《左传》本当为共工氏，因最早治水而为水神，所以配北方水。大约是由于共工名声不好，未能称“帝”，所以改颛顼为帝。

再看五佐神。五神“句芒”之类职称得名于五方物候的自然属性。五神的主职者有少皞氏四子和共工、颛顼之子。上文已述，少皞氏部落有四个胞族，为五鸟、五鸠、五雉和九扈，正好由四子发展为二十四个氏族。重、该、脩、熙大约就是这四个胞族的始祖名称。少皞氏的部落议事机构，正好是按五方分职，其中五雉为五工正，即负责金木水火土五工。本来重、该、脩、熙可以分管四方，但黎在历史上已明显处于火正位置，所以只好将脩和熙排在一起，都作为水正玄冥。据《国语·郑语》，“黎为高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰祝融”，韦昭注：“大明（指“淳耀”而言）天明，若历象三辰也；厚大（指“敦大”而言）地德，若敬授民时也。”据此可知，所谓“火正”，乃是观天象授农时的天文职守，高辛氏（殷人祖先）以“大火”（心宿二）作为观象授时的主要标志星，所以其职称“火正”^①。这样，火正黎就

① 参阅郑文光《中国天文学源流·重黎》，26～28页。

被附会为祝融了。至于句龙，因为能平九土，被奉为中央(国都)社神，也即后土神。

可见，战国人构拟的五帝五神系统，并非完全出于子虚，其中包含了部分传说的内容在内，其雏型在春秋时代就已经确定了。自从五帝五神的模式产生之后，神话人物一变而成为五方帝和五方神。这种祖先神与自然神的结合，乃是自然神在战国时代人格化高潮的反映。秦汉以后的五帝崇拜，实际上代表的是五方神崇拜，而个别的五帝崇拜，往往又成为帝王感生上帝的崇拜。

中 编
宗 教 制 度

中国古代没有“宗教”这个概念，凡与鬼神有关的事，都纳入“礼”的范围。礼分五礼，叫吉礼、嘉礼、军礼、宾礼、凶礼。其中吉礼属于纯粹的宗教仪式，其他四礼则分别与婚姻、冠礼、舆服、封爵(以上嘉礼)、征战、田猎、驱邪(以上军礼)、外交(宾礼)、葬礼、丧礼(以上凶礼)等有关，但仍然包含了事奉鬼神的仪式在内。事奉鬼神的仪式旧称为“礼神”、“事鬼神”，具体地又称为“祭祀”，也就是我们所说的宗教活动。此外，还有一些与鬼神有关而没有被视为“礼”的活动，主要有巫术等，也属于我们所说的宗教活动。

宗教活动的核心是祭祀。围绕这个问题，我们把与祭礼有关的制度分解成几个方面来阐述。

第一章 祭 祀


第一节 什么叫祭祀

祭祀活动从本质上说，就是古人把人与人之间的求索酬报关系，推广到人与神之间而产生的活动。所以祭祀的具体表现就是用礼物向神灵祈祷(求福曰祈，除灾叫祷)或致敬。祈祷是目的，献礼是代价，致敬是手段。


自从有了神的观念，原始的祭祀也随之产生。人的生存主要表现为饮食，所以从一开始，祭祀就表现为神的饮食。《礼运》说：“夫礼之初，始诸饮食。其燔黍捭豚，污尊而抔饮，蕢桴而土鼓，犹可以致其敬于鬼神。”意思是说，祭礼起源于向神灵献饮食。大约只要燔烧黍稷和用手撕下猪肉供神享食，凿地为穴当作水壶而用手掬水献神，用土块敲击土鼓作乐，这样就可以把人的愿望和敬意传达给鬼神了。这种原始的祭祀方法表现了“礼之初始于饮食”的性质，据郑玄说，当时还处于原始阶段的“北狄”正是如此。可见祭祀活动反映的人神关系实际上是人际关系的推广。

祭祀在先秦只单称为“祭”或“祀”，又或叫“享”、“荐”、“祠”。

这些名称有时浑言无区别，有时析言而有别^①，如果进一步探索这些名称的原始意义，就可以知道“祭、祀、享、荐”等都反映了“礼之初始于饮食”的道理。

从形体看，“祭”字甲骨文写作 (𩚑)，象手持带血滴的腥肉，或在下面加“示”旁表示祭神；从读音看，“祭”古音同“杀”，本有杀生之义^②。综合形音的分析，可知“祭”本指杀牲以腥肉献神，它反映了原始人食生肉的遗俗。至周代，祭祀神灵在正式陈饌熟食之前，也得在杀牲后先献生肉和毛血。“祭”的本义即指此，后来才演变为祭祀的泛称。

“荐”是假借字，音义同“进”，本指进献酒食。《礼记·王制》云：“大夫士宗庙之祭，有田则祭，无田则荐。”又郑玄注《礼记·祭法》云：“凡鬼者，荐而不祭。”可见“荐”与“祭”有区别。凡先用腥肉降神然后陈饌进熟食叫“祭”，只进熟食叫“荐”。

“祀”字甲骨文写作 “巳”或“異”，即祭祀用小孩为“尸”的形象。本义表示由尸主代*替神灵饮食，后来才引申为泛指祭祀。

“享”同“飧”，用酒食款待宾客或供给祖先鬼神都叫“飧”。所以宗庙之祭一般叫“享”或“飧”。

“祠”古音同“食”（饲），义同飧。宗庙四时祭*的春祭叫“祠”；战国时引申为祈祷得福后报神祭叫“祠”；至秦汉时又引申为泛指祭祀。

表示祭祀的字眼原先都与饮食有关，反映了饮食在宗教活动

① 《周礼·大司乐》：“以祭以享以祀”，又云“以祀天神”，“以祭地祇”，“以祀四望”，“以祭山川”，“以享先妣”，“以享先祖”。天神四望称“祀”，地祇山川称“祭”，先祖先妣称“享”。这种区分只是一种习惯而已。

② 《礼记·月令》孟春“獺祭鱼”，季秋“豺祭兽”，这里的“祭”都应读为杀。

中占有最重要的地位。

“祭祀”只是各类宗教仪式的总称，它所包含的礼俗种类很多。区别不同的祭祀主要有如下一些因素：

祭祀对象不同。如宗庙飨祖先，社稷祭土地五谷，郊祀*祭昊天上帝，明堂大飨帝*祭四方五帝，大雩*祭山川，大蜡*索祭农业百神等。又如宗庙之祭，祫祭*祭太祖以下列祖，四时祭祭高祖以下亲祖，等等。

祭祀目的不同。如夏正郊天*是为了祈年，冬至祭天*是报本返祖，高禘*祭是为了求生育，雩祭是为了祈雨，等等。

祭祀时间不同。如四时庙祭，祠祭*在春，杓祭*在夏，尝祭*在秋，烝祭*在冬。又如祭天，冬至祭天和正月祭天也不同。又如雩祭，都为了求雨，四月“龙见而雩”是常规礼，其他季节大旱则雩，是非常之祭，其礼不同。

祭祀场所不同。如同是祭四方神，四时迎气*分别在四郊举行，告朔*和大飨帝在南郊明堂*举行；同是献俘献捷*，或在学宫，或在社，或在宗庙，其礼也有别。

至于祭祀礼仪的不同，因素更复杂了。不同的祭祀，其时间、地点、主持者、参加者、迎神法、供献的方法、牲币种类数量、祝祷辞、歌舞音乐、衣饰车旗等等，都可能差别很大，或者不具备某些项目。即使完全相同的祭礼，也因国别、时代或主祭者身份等级之不同而异。

第二节 祭祀分类

古人对祭祀的分类，不同的角度有不同的提法。

一 祈福祭、弭灾祭、报谢祭

这是按祭祀目的来分的。《礼记·郊特牲》云：“祭有祈焉，有报焉，有由辟焉。”“祈”指祈福，“报”指酬报，“由辟”指消弭灾祸。求福与弭灾是一个事情的两个方面，虽侧重不同，并没有严格的界限。如大雩求雨是求福祈年之祭，干旱而雩则成为禳除旱灾之祭了。

祈福祭通常有祈、求、介(丐)、祝、祷等名称。“祈”、“乞”、“求”、“丐”几个词同义，语音上有双声关系，都表示乞求神灵赐福的意思。古书中“祈”字用得较多，如“祈年”、“祈谷”、“为麦祈实”(俱见《礼记·月令》)等。“介”通丐，屡见于《诗经》，如“以介眉寿”(《七月》)、“以介景福”(《楚茨》)。卜辞多用“求”和“勾”(丐的古字)，如“求年”、“求禾”、“勾于河”等。“祝”与“祷”的意义相近，都表示通过祭辞向神灵求告。但一般“祝”侧重于表达美好的愿望。如《周礼·太祝》“六祝之辞”，一曰“顺祝”，祝愿顺利；二曰“年祝”，祝愿丰年；三曰“吉祝”，祝愿吉利；四曰“化祝”，祈祷消弭战争；五曰“瑞祝”，祈求风调雨顺；六曰“筭(策)祝”，大约指作册告神求福。“祷”则侧重于“告事”即报告事故，求神息事赐福。但“祝”、“祷”有时也不分。

弭灾祭都是遇到灾变^①而行的非常之祭，通常有禳、浚、拔、

① 风雨水旱、山崩地震、蝗疫兵火等叫“灾”，日月之蚀、出虹见彗、妖怪出现之类叫“变异”，或叫“变”。

御、宁、崇、磔等名称。“攘”是攘除，“袞”是刮去^①，“袞者，除去见在之灾；攘者，推却见在之变异”^②。汉以后由于不再用“袞”这个词，所以不论是灾是变，都称为“攘”。“拔”即拔除，主要指拔禊*之礼。“御”是抗御，卜辞中习见，写作“𠄎”（“御”的古字），有“御疾”、“御大水”、“御祸”等说法。“宁”，义为安宁定息。如《周礼·小祝》有“宁风旱”。卜辞中宁写作“𠄎”，如“宁风”、“宁雨”、“宁𠄎”（鸟害）、“宁𠄎”（虫害）等；又或写作“帝”，与“宁”或“定”音近义通。“崇”即用茅草营围祭坛，用于攘除水旱疠疫之灾，汉以后多指停雨祈晴之祭。“磔”本来是用牲法，表示张裂牲体挂在门上以御除殃气，多用于定息风灾和攘除疫气。

报谢祭是祈祷得福而报谢神灵，通常有报、赛、祠、蜡等名称。“报”即报答，《国语·鲁语上》：“禘、郊、祖、宗、报，此五者，国之典祀也。”韦昭注：“报，报德之祭也。”“赛”或写作“塞”，义为报谢^③。“赛”或“塞”其实都是借字，本字为“𦉰”^④，《广雅·释诂四》：“𦉰，谢也。”卜辞则写作𦉰(𦉰)，象手持一束木札告谢神主之形^⑤。“祠”即“食”（饲）^⑥，宗庙四时祭*春祭叫“祠”，是用新获的农产品敬报祖先，所以引申指报谢神灵。但汉代以后“祠”

① 攘与攘，袞与刮古音相近。说见《周礼·女祝》郑注。

② 《周礼·女祝》“袞攘之事以除疾殃”贾公彦疏。

③ 《史记·封禅书》有“冬塞祷祠”语，司马贞《索隐》：“与赛同。赛，今报神福也。”《说文》：“赛，报也。”

④ 古音相近，月部迭韵，清心旁纽。

⑤ 塞或写作𦉰（《说文》：“𦉰，塞也”），又《说文》𦉰“读若𦉰”，可证𦉰与𦉰或塞的古音都相近。于省吾认为卜辞的“𦉰”通“赛”。其实不是通假，而是古今字。从字形看，把祭辞写在简札上告神叫“𦉰”。

⑥ 《尔雅·释天》“春曰祠”注：“祠之言食”。

泛指祭祀，不再专指报谢祭了。此外，年终十二月大索百神的报谢祭叫“蜡”，是规模最大的报谢祭。

二 祀天神、祭地祇、享人鬼

这是按祭祀对象来分的。天、地、人是中国古代宇宙观最基本的三要素，故《礼记·礼运》说：“夫礼必本于天，殽(效)于地，列于鬼神(人鬼)。”周代最高神职“大宗伯”即“掌邦之天神、人鬼、地示(祇)之礼”。

三 大祀、中祀、小祀

这是按神之大小、礼之轻重而分的。也叫“大祭”、“中祭”、“小祭”。《周礼·酒正》有“大祭三贰，中祭再贰，小祭壹贰”语，注云：“大祭，天地；中祭，宗庙；小祭，五祀。”这是按神之大小来分。如果按礼之轻重，宗庙祭也归入大祭祀，如《周礼·肆师》云：“立大祀，用玉帛牲牷；立次祀，用牲币；立小祀，用牲。”“次祀”即中祭祀。郑司农注：“大祀，天地；次祀，日月星辰；小祀，司命以下。”郑玄补充说：“大祀又有宗庙，次祀又有社稷、五祀、五岳，小祀又有司中、风师、雨师、山川百物。”

四 内祀、外祀

这是按祭礼所在的地方来分的。城内祭礼叫“内祀”，四郊的祭礼叫“外祀”。如《周礼·典祀》“掌外祀之兆守”，郑注：“外祀，谓所祀于四郊者。”《礼记·曲礼上》和《祭统》都有“外事以刚日，内事以柔日”^①之语，“外事”“内事”即外祀内祀。外祀包括郊祭天地、日月、四方五帝、山川等，内祀包括宗庙、社稷之祭祀。

① 奇数日(甲、丙等日)叫刚日，偶数日(乙、丁等日)叫柔日。“外事以刚日，内事以柔日”的说法与实际不符。

《周礼·小祝》有“外内小祭祀”语，贾公彦以为“外小祭祀”指林泽、四方百物之祭祀，“内小祭祀”指宫中七祀*之类。又或把宗庙以外皆称为“外祭祀”的。如《周礼·内饔》“凡宗庙之祭祀，掌割亨之事”，《外饔》“掌外祭祀之割亨”。这里“外祭祀”与“宗庙之祭祀”相对，职官也以“外”“内”相对，所以贾公彦说外祭祀“谓天地、四望、山川、社稷、五祀”，即所有天神地祇祭礼都归入“外祭祀”中。这跟前面以城郊分内外者不同。

五 祭祀、祷祠

这是按常规之祭与非常之祭来分的。常规之祭叫“祭祀”，非常之祭叫“祷祠”。《周礼·丧祝》：“掌胜国邑之社稷之祝号，以祭祀、祷祠焉。”贾公彦疏：“祭祀，谓春秋正祭；祷祠，谓国有故，祈请求福曰祷，得福报赛曰祠。”

六 阴祀、阳祀

这是阴阳家按天地四方的位置来分的。天神、南郊、宗庙诸祭叫“阳祀”，地祇、北郊、社稷诸祭叫“阴祀”。《周礼·牧人》：“凡阳祀，用騂牲毛之；阴祀，用黝牲毛之；望祀，各以其方之色毛之。”①郑玄注：“阴祀，祭地北郊及社稷也，”“阳祀，祭天于南郊及宗庙”。至于望祀*，东南二方都属阳，西北二方都是阴。阳祀用赤牲，阴祀用黑牲，四望各用当方色之牲，这是阴阳家的规定。

七 祭、奠

这是按吉凶来分的。丧礼古称凶礼。从人死开始到三年除丧，要举行多次祭祀。未葬前的祭祀叫“奠”，属凶祭；既葬后叫“祭”，

① “毛之”指选取毛色纯一的牺牲。

属吉祭。“奠”有始死奠、小敛奠、大敛奠、朝夕奠、月半荐新奠、朔奠、迁庙祖奠、大遣奠等；“祭”有虞祭、卒哭祭、祔祭、小祥、大祥、禫祭等。凡“祭”有尸*而“奠”无尸。

第三节 祭祀范围

上编所述诸神，是超地域超时代的，就具体某个国家、氏族、个人而言，祭祀的范围都受到一定的限制。限制的因素主要有事理、传统、宗法诸方面。

从事理说，凡祖先祭祀，只祭本宗本族的祖先，而不及他族。此即《左传·僖十年》所谓“神不歆非类，民不祀非族”。又《僖三十一年》载卫成公梦见始祖康叔对他说，夏后相夺走了你们所祭享我的食品，于是卫成公令人祭祖时也给夏后相一份供品，宁武子反对说，“鬼神非其族类，不歆其祀”，如果由卫国祭祀夏后相，那么夏人后裔杞国和郕国还有什么事可干呢？对于历史上有大功勋的人，通常也只由本族祭祀。《国语·鲁语上》记鲁国展禽论祭神原则：“夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。非是族也，不在祀典。”又如山川祭祀，诸侯只祭本国境内山川，天子则祭天下名山大川，故《礼记·王制》云：“天子祭天下名山大川，诸侯祭名山大川之在其地者。”同理，社稷祭祀天子祭五方五色之土，诸侯只祭当方当色之土。

前人所祭的神，后世在原则上是依旧要举行祭祀的。《礼记·曲礼下》所谓“凡祭，有其废之，莫敢举也；有其举之，莫敢废也”，

就是这个意思。周人传说社稷之神在夏代以前以烈山氏之子柱为稷，自商代改祀周人始祖弃为稷。此后，历代都以弃为后稷，不敢废弃而祀柱。又如夏人以参宿为春耕标志而祭参神，商人以大火宿为春耕标志而祭大火神，后人称之为晋星和商星。战国以后，参宿和大火虽然被纳入二十八宿中，但在天神祭祀中，除二十八宿神以外，另外还有参商二宿神祭祀。当然，绝对不变是不可能的，特别是改朝换代，不仅祖先神要变，自然神也可能要变，如先秦五祀为门、户、行、灶、中霤，汉代则改行为井。

宗法制度是为了维护统治秩序而规定的，如果下级贵族逾越规定，就意味着某种野心，叫作僭越。在具有相同血缘关系的若干同胞氏族中，宗法制度规定只有大宗才有资格祭祀宗族远祖和始祖，小宗只能祭祀本氏族近祖。在这种制度下，诸侯的庶子另立氏族，即不得在氏族内设庙祭祀作为诸侯的祖先。《礼记·郊特牲》说“诸侯不敢祖天子，大夫不敢祖诸侯”，就是这个意思。春秋鲁国仲孙、季孙、叔孙三氏族都是鲁桓公后裔，史称“三桓”，他们都在族内设桓公庙，就被视为僭越。《礼记·郊特牲》说：“公庙之设于私家（大夫之家），非礼也，由三桓始也。”说明这已经成为严重的政治问题了。外神祭祀也分等级，《曲礼下》说：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁遍。诸侯方祀^①，祭山川，祭五祀，岁遍。大夫祭五祀，岁遍。士祭其先。”这是按爵位定祭祀范围。诸侯中只有鲁国由于周公的特殊地位可以祭天地。事实上，春秋中期以后，诸侯如齐晋楚等开始强大，末期以后，大夫如鲁之三桓、晋之六卿、齐之田氏也日益强大，他们不

① 方祀即四方之祀，由于诸侯只祭当方，所以不加“四”字。

再遵守旧礼，纷纷僭越制度，以致《礼记·郊特牲》叹道：“天子微，诸侯僭；大夫强，诸侯胁；而天下之礼乱矣！”

不管什么原因，凡超越范围的祭祀，都称为“淫祀”。《曲礼下》说：“非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀无福。”《汉书·郊祀志》说：“各有典礼，而淫祀有禁。”礼书之所以鼓吹“淫祀无福”，其意图即在于防止僭越。

第四节 祭礼的重要地位

自从有了神的信仰，以祭祀为核心的宗教活动就成为观念中的头等大事。《礼记·祭统》说：“凡治人之道，莫急于礼；礼有五经，莫重于祭。”在“治人之道”即政治中，祭祀成为无与伦比的重要大事，看来，《左传》称“国之大事在祀与戎”是毫不夸张的。

一 从自然力崇拜到权力的象征

古人之所以看重祭祀，有两方面的原因。首先是出于对神灵所代表的自然力的崇拜。就这点而言，越是原始的人类，越依赖于自然力，也就越狂热地事神。《礼记·表记》在比较殷周思想时指出：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”，“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之”。在今天看来已是十分迷信的周人，比起殷人却已经由“尊神”向“尊礼”前进了一步。可想而知，夏代以前的人必然更加崇拜神灵。

另一方面，随着文明的发展，在鬼神崇拜逐渐淡化的同时，由于神权与政权的合一，祭祀的政治意义却日益显得浓厚起来。这又导致祭祀不仅没有随鬼神崇拜的淡化而逐渐衰落，相反地却

越来越强化了。天神地祇人鬼诸祭礼的发展，充分地显示了这种逆反性的规律。

天神在原始时代的体现是日月星辰，由于它跟农牧业生产的至密关系，由此产生“启蛰而郊”的祭天祈年之俗。商周以后，天神转化为上帝，统治者虽然在形式上继承了“启蛰而郊”的古俗，于每年夏历正月举行郊祭昊天大礼，但统治者看重的主要是上帝的政治意义。他们不仅把王说成是“天子”，即上帝之子，而且郊天的意义也政治化，变成所谓祭感生帝而以始祖配之的宗教仪式，祈年仅仅是附带的节目而已。祭天既然成为祭感生帝，理所当然地成为“天子”的特权而被垄断，诸侯除鲁国外都不能有祭天祈年之礼了。至于秦汉以降的封禅天地之礼，更是彻头彻尾的政治大典了。

地祇在原始时代主要体现于土地五谷崇拜。土地神与五谷神的密不可分，意味着土地神不是作为领土的象征，而是作为养育万物的母亲大地来崇拜的。由此产生的社稷祭祀，实际上是农业自然力的象征。商周以后，社稷逐渐由农业神转化为代表贵族封建领土的政治神，社稷不仅成为国家存亡的标志，简直也成为国家的代称。从此，社稷祭祀就成为政治意义十分浓重的宗教仪式，凡封建邦国、征伐杀戮，都要祭告社神。天子社坛用五色土代表名义上拥有的天下土地，而诸侯社坛只用当方色土代表本国的领地。这意味着社神已脱离了地母的意义而转化为国家了。山川祭祀也是如此，原始时代乃至商代的山川崇拜，主要表现为求雨祈年的自然力崇拜，而周代却将名山大川按五方土建五岳^{*}，按九州土建九镇^{*}，分处于中央四面八方。“天子祭天下名山大川，

诸侯祭名山大川之在其地者”，这就意味着五岳四渎九镇四海诸神，主要是作为领土的象征来祭祀的，山川祈雨的味道只在雩祭中还有所反映。

祖先神在原始时代，主要是氏族保护神。祭祀氏族祖先，固然有“亲亲”即亲属之间感情交流的因素在内，但感情是会随着世代的更迭而疏远的，所以祭祀祖先主要是为了祈求保护和助佑。这一点在商代还很明显。试看卜辞中的祖先祭祀，除周祀*以外，多数都有明确的告求目的。就这点说，殷代的祖先崇拜还保留较浓厚的原始宗教色彩。自周初开始，以嫡庶制为核心的宗法制规定了贵族子孙有法定的等级区别：嫡为君，庶为臣，且支系子孙又继续分嫡庶，由此形成不同层次的大宗小宗关系。大宗小宗不仅政治地位不同，连祖先祭祀权也泾渭分明，此即《礼记·郊特牲》所谓“诸侯不敢祖天子，大夫不敢祖诸侯”，否则便是“非礼”。在宗法制度下，“始祖”之义也不再是血缘意义上的最早祖先，而是宗法意义上的最早祖先，即分族的第一代祖先。这样就造成大宗百世不迁，小宗五世而迁；大宗上祭至太祖*，小宗只上祭至高祖*的制度。这样一来，周代宗法与政治组织二位而一体，祖先祭祀的政治意义就十分突出了。在这种情况下，贵族宗庙祭祀的断绝与政权的丧失就成为完全一致的现象了。明乎此，我们就能理解为什么贵族那么看重宗庙祭祀。如春秋卫献公为了复辟，与卫大夫宁喜约定，“苟反(返国)，政由宁氏，祭则寡人”^①。这意味着如果政权与祭权难以兼得时，祭权比政权还要紧。难怪史书在记述国家的灭亡时，也往往以祭祀的断绝作为标志，所谓“不

① 《左传·襄二十六年》。

祀”、“七庙隳”、“绝其祀”等等都是指亡国而言。

二 惊人的宗教开支

“治人之道，莫重于祭”，所以各级贵族都把祭祀作为头等大事来办。诸侯封土建国，首先营建宗庙社稷，于王侯宫殿之前，右社稷而左宗庙^①。又“君子营造宫室，宗庙为先，厩库次之，居室为后；凡家造，祭器为先，牺赋次之，养器为后”^②。统治者为了显示排场，还不惜耗费巨额人力财力来投入宗教活动（包括丧礼）中。《礼记·王制》说，国家财政支出由冢宰规划，每年岁末于五谷缴纳之后，冢宰参照三十年的财政情况量入为出制定计划，国家年收入扣除四分之一作储备，剩下部分仅祭祀开支占十分之一；若有大丧，丧事开支占十分之三。这还不包括宗庙社稷的营建及祭器的制造，更没有包括军、嘉、宾诸礼中的宗教仪式开支和下级贵族的祭丧开支。祭祀和丧事开支占国家预算的10%和30%，这是十分惊人的数字。《王制》所述虽然不是实际的统计，但实际情况有过之而无不及。据《汉书·韦元成传》透露，西汉宣帝时，仅高祖以降历朝皇帝皇后三十所宗庙寝园，每年上食24455石，用卫士45129人，祝宰乐人12147人，饲养牺牲的士卒不计其数。这还仅仅是国家的宗庙开支，如果连同天子的郊天地、日月、四望、山川、祷早求雨、大蜡、大雩、社稷等以及诸郡国诸侯的宗庙社稷祭祀祷祠诸礼，人力财力总开支至少在此数十倍以上。

宗庙营造的开支，史书中虽未见具体数字，但也屡有描述。

① 《礼记·祭义》。

② 《礼记·曲礼下》。

秦始皇建阿房宫、丽山冢，用刑徒七十余万人。王莽上台，为了替篡位造舆论，尊黄帝为太初祖，帝虞为始祖，加上其他几代祖先，建造了极为奢华的九庙，“功费数百巨万，卒徒死者数万”^①，耗费之大可想而知。

封建统治者如此重视祭祀，但没有哪一个王朝能依靠天地鬼神的佑护逃脱最终灭亡绝祀的命运，这是颇有讽刺意味的。

① 见《汉书·王莽传》。按，王莽九庙遗址已由考古工作者在西安发现。见《新中国的考古发现和研究》，396～397页。

第二章 宗庙社郊制度

宗教活动必有场所，由此而产生许多相关的制度。有关祭祀的场所(连同其建筑设施)，先秦古书没有总的名称，把祖宗祭祀的场所称为“宗庙”，宗庙以外的各类祭祀场所称为“外祀之兆域”。后世礼书则将后者称为“两京郊社”或“坛墪”，但仍然没有包括宗庙在内的总名称。我们参照“郊社”之称，把所有的祭祀场所合称为“宗庙社郊”。

第一节 祭坛形式

在阐述宗庙社郊制之前，还得从最一般的祭坛说起。祭坛形式大致有如下几类^①。

一 埴

“除地为埴”，把一块平地扫除干净，就称为“埴”，这是最原始最简单的祭坛。《礼记·礼器》云“至敬不坛，扫地而祭”，就是说，最尊重的祭祀不用封土作坛，只须扫地为埴而祭。周人祭天，

^① 这里说的“祭坛”，是泛指各类祭祀场地，与下文所述“封土为坛”的“坛”意思不同。下文中有有些“祭坛”，也是从笼统的意义来说的。

于坛上燔柴降神^{*}，正祭设在坛下，扫地而祭。据说天最尊，祭礼反而质朴。但在祖先祭祀中，处于坛埤的神主地位最低，而埤位比坛位尤低。

二 坛

“封土为坛”，即用土石堆砌成一个高出地面的祭坛。封土砌石，工程比较大，但坛比埤显得隆重而庄严。坛的形状因祭祀对象而异，祭天用圆坛以象天，古称为“圆丘”；祭地用方坛以象地，称“方丘”。坛的高度和宽度因时因地因等级而异，通常高数尺，由四面八方的台阶而上。汉代以后的祭坛，通常有两重(旧称“重”为“成”)，每重都有阶陛。上成叫内坛，下成叫外坛。内坛置主神，外坛置配祭大神，众小神则设在坛下或阶陛上。

坛和埤通常位于城郊，偶然也有设于山上的。秦汉封禅礼，就是在泰山顶封土为坛以祭天，叫“封”；又在梁父山扫地为埤以祭地，叫“禅”(埤)；合称为“封禅”。

三 坎

“掘地为坎”，即在地上挖一个大平坑作为祭坛。《礼记·祭法》云：“禋^①于坎坛，祭寒暑也。”又云：“四坎坛，祭四方也。”郑玄注：“〔祭〕寒于坎，〔祭〕暑于坛”，“祭山林丘陵于坛，川谷于坎，每方各为坎为坛。”又《礼记·祭义》云：“祭日于坛，祭月于坎。”可见坛与坎是相对的，坛高起为阳，坎陷下为阴。祭阳性的日神、司暑神或高起的山丘神于坛，祭阴性的月神、司寒神或陷下的川谷神于坎。

四 兆域

① 禋，今本《礼记》作“相近”，郑注谓“声之误也”。

兆域就是用某种方式标志祭坛的范围。考古发现的原始人祭祀场地遗址，有用小石子围成圈的^①。临时性的祭祀场地，如四时田猎献获*，由有司在田猎习武的现场寻一块空地，四周插立小旗子作标帜，叫“旌表位”。有的祭祀如祭山川星辰以禳除风雨水旱，即在野外先扫地为埴，然后用茅草缀成的草荐围成一圈草墙，叫“营茷”，或叫“攢表”，这种祭祀叫“崇”。这种办法本来是原始社会简陋祭俗的遗存，后来却成为传统，专用于淫雨时祈晴之祭。

固定的祭坛如社坛、天坛、地坛等，坛埴之外用土筑成矮墙，古称为“墼”。汉代以后通常有两层墼，内墼围成的场地叫“中营”，内外墼之间的场地叫“外营”。中营一般设置主神，外营设置配祭的小神。

五 宫庙

在坛埴的基础上又筑墙盖屋，即成为宫；陈列神主，即称为庙。古人以为鬼神与活人一样需要居寝，所以庙堂布局与活人所居宫宅无异。宫庙起初只为人鬼人神而建，随着自然神的人格化，不仅昊天上帝有宫，一切天神地祇也都有宫庙。《礼记·祭法》称日坛为“王宫”，可知在战国时代日神已有宫庙了。后世习见的城隍庙、土地庙、社公庙、龙王庙、岱庙、河宗等，都是自然神宫庙。

六 冢墓

把安葬死者的地方作为死者神灵之所在而进行祭祀，这是最原始最朴素的做法。“祖”字起源于原始陶棺，即其明证。至于于

^① 《考古学报》1974年2期图版三。

清明扫墓祭墓，即其遗俗。在封建时代，最朴素的作法也可能变成最奢侈的耗费。古代凡天子诸侯，冢墓也仿造生人宫寝，故帝王冢墓地下有寝有堂，地上还有宫有庙有堂。河北平山中山王墓出土的《兆域图》，就是冢墓上的宫庙平面图^①。据图可知，兆域有三重宫垣，最里面为中山王和王后、哀后、夫人等五堂，内垣外又有四宫。这些宫和堂就是供祭祀用的。秦始皇骊山冢、明代帝王十三陵，都属于此类。

在各类祭祀场所中，宗庙、社、郊的制度最复杂。下文将分别详论。

第二节 宗庙制度

一 宗与庙

宗庙指祖先神庙。在原始时代，每一个父系氏族都有一个陈置祖先偶像的处所。偶像是摹仿死者容貌而塑造的，处所也是按生人所居而建的，所以称之为“貌”（有词无字），后来产生了文字，便写作“廟”或“庙”，直到汉代，还盛行用“貌”来解释“庙”^②。这种流传的说法，反映了庙与祖先偶像有内在的联系。

当氏族发展到一定时候，必然要分彙为若干同胞氏族，每个同胞氏族都有本氏族的新庙，原先的氏族庙就转化为这个胞族集团共同尊崇的祖庙，所以称之为“宗”。从字形看，“宗”字甲骨文

① 见《文物》1979年1期，23～24页。

② 如《白虎通·宗庙》：“庙者貌也。”《诗·周颂·清庙》郑笺：“庙之言貌也。”《释名·释宫室》：“庙，貌也，先祖形貌所在也。”《公羊传·桓二年》“纳于太庙”何休注：“庙之言貌也，思想仪貌而事之。”此类说法还很多。

作令，象庙中陈“示”，“示”即神主；从语音看，“宗”与“尊”或“崇”都音近，所以汉人还盛行用“尊”来解释“宗”^①。

由此可知，“宗”与“庙”的本义是有区别的，“庙”是泛指祖先神庙，“宗”则指胞族（宗族）各支共同的祖先神庙。“宗庙”合成一个词，则用于指“宗”和“庙”构成的宗庙建筑群。

周代宗庙制是在宗法制基础上建立起来的。上文已述，周代宗法制下的氏族组织有大宗、小宗之别，而且大小宗的区别是相对的，有王室的大宗，有诸侯的大宗，有卿大夫的大宗。可见宗庙之“宗”也具有不同的层次，它可以是卿大夫后裔各支族的共同宗庙，也可以是诸侯公室的宗庙乃至天子王室的最高层宗庙。原始社会的宗庙祭祀是由胞族或部落领袖率领全胞族或全部落进行的，但在周代，宗庙祭祀则由大宗家长（天子、诸侯或大夫）代表整个宗族全体进行祭始祖和列祖活动。各级贵族正是打着始族的旗帜，通过宗庙祭祀把所属各小宗团结在自己的周围。因此，不论王室、公室、公族各家室，宗庙总是最重要的地方。尽管从理论上说，周人以天为尊，地为次，祖先又其次，但实际上宗庙的地位比郊坛和社稷都重要，故《礼记·祭义》云：“建国之神位，右社稷而左宗庙。”郑玄注：“周尚左也。”宗庙不仅是宗族祭祖和停柩的地方，还是宗族举行一切重大活动的场所。这种情况，在现代还有遗俗，宗庙一般叫“祠堂”。

二 宗庙形制

现在保存的明清以来各种宗庙祠堂各地都有，其形制与传统

① 《说文解字》：“宗，尊祖庙也。”《白虎通·宗庙》、《孝经》郑注都云：“宗，尊也。”这类说法也很多，不备举。

式民宅没有什么区别，大型宗庙有北京清王室太庙（现为劳动人民文化宫）和曲阜孔庙，其形制与一般的宫殿也相同，“并设床榻衾枕挥旒帷幔如生事仪”^①。但先秦时代的宗庙，却一直是一个谜。王国维根据旧说以为明堂就是宗庙，于是把宗庙画成四面开放型的结构（图51）^②。

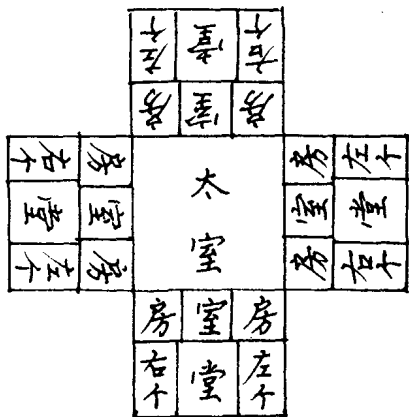


图51 王国维所拟宗庙图

此说颇有影响，但却不可

信。首先，这种模式既得不到古遗址证明，也与传世宗庙结构完全不同；其次，我们将证明宗庙与明堂是两种建筑（详下文）。考古发现的周代宗庙遗址，比较重要的有西周宗庙和秦国雍都（今陕西凤翔县）宗庙两式，而以西周宗庙最具代表性。图52所示的是1976年在陕西岐山凤雏村发掘的西周宗庙平面图。因遗址中还发现刻有“彝文武帝乙宗”的西周占卜甲骨，可知是西周早期岐山宗庙。原发掘报告所标的各部位名称多不符合古代实际用语，本图依古制重新拟定其名称^③。

不难看出，这种宗庙建筑模式是中国传统宗庙和宫殿的母型，

① 《清史稿》八六《礼志五·宗庙之制》。

② 图采自《观堂集林》三《明堂庙寝通考》。

③ 本图据《文物》1979年10期第29页所载基址图改成。

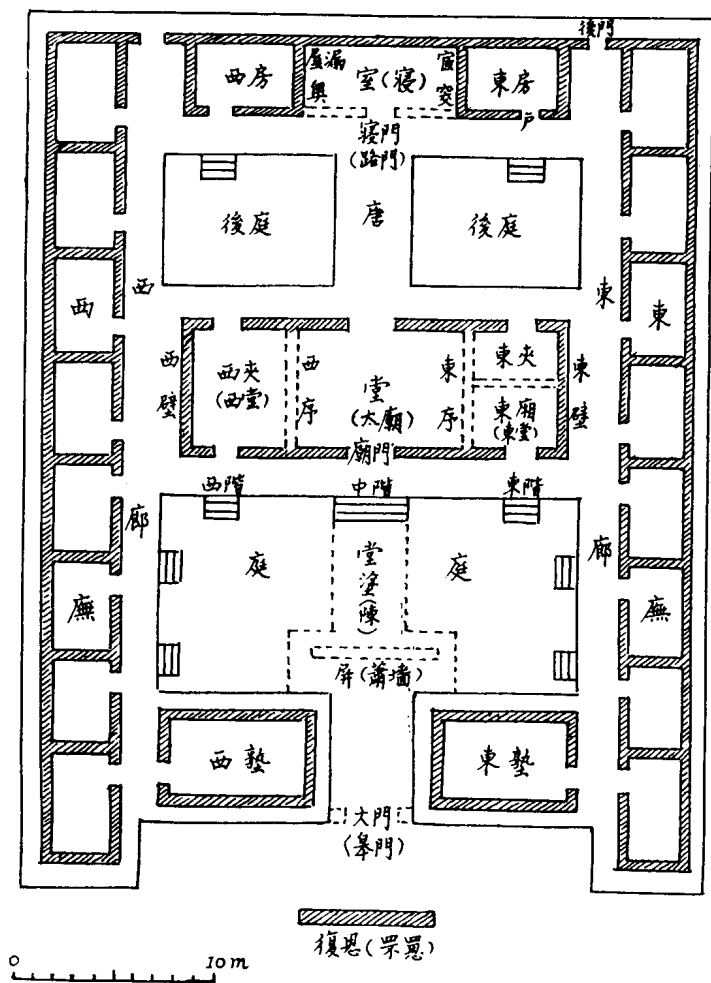


图56 岐山西周宗庙图

现在各地遗存的古代宗庙宫殿，其布局大抵如此。《三礼》及古注中所述的各种宗庙结构及其名称，几乎都可以从图中找出相应的部位来^①。这种建筑既适于作宗庙，也适于作朝廷。其主体在当中，叫“堂”，也叫“太庙”，是陈列神主的地方。堂前有阶陛，阶下空坪叫“庭”，用于群臣朝拜(朝廷)，或作宰牲、燎牲、埋牲及祭祀时歌舞等活动场所。堂后建筑叫“室”，本是生人寝居处，所以又叫“寝”。中间为“正寝”，两旁叫“房”或“燕寝”。宗庙之寝不居人，而是存放先祖衣冠。两侧房屋叫“庑”，后代宗庙在两庑陈列配享的功臣和诸侯，周代情况不明，可能用作祢庙和祧庙，按昭穆分列两旁。大门两旁的房屋叫“塾”，供宾客或臣僚于朝拜或祭祀前歇息之处。从外至里有三层中门，大概即所谓皋门(鲁叫库门)、应门(鲁叫雉门)和寝门(天子叫路门)。大门外或内有一道屏墙，在外叫“覆恩”，意思是回想怀念先祖音容笑貌，然后进门；若在大门内则叫“萧墙”，意思是群臣到此要表现出敬肃的态度。

三 迁主毁庙制

我们已述，氏族祖先最多只有四代(假设父亲已死)：高祖(氏族始祖)、曾祖、祖父、父。嫡系氏族虽然百世不迁，但在观念上仍然只以高祖为氏族始祖，高祖以上的祖先视为与旁支小宗共同的祖先，最远的一代始祖(从嫡族祖先分族的一代算起)则视为宗族的始祖。不论嫡系(大宗)、旁系(小宗)，平时(月荐和四时祭*)只祭高祖以下祢祖，所以只有四庙，旧称为：显考庙(高祖)、皇考庙(曾祖)、王考庙(祖父)和考庙(父)。嫡系所祭又加

① 本图虚线部分是我们为了更具备典型性而增加的结构，原图所无。

太祖庙(宗族始祖),或称“太庙”、“太室”。

每当旧君死,新君继承爵位^①,通常即要分族^②。这时,原先的氏族祖先必然要随之重新调整:新死的旧君主立考庙,原考庙上升为王考庙,原王考庙上升为皇考庙,原皇考庙上升为显考庙(成为分族后的氏族始祖);原高祖这时不再是氏族始祖,而是嫡族与它的同胞氏族(小宗)的共同祖先,所以嫡族不再代表氏族祭祀他,而只代表宗族对他进行三年一度的例行祭祀(祫祭),因而,原显考庙就要拆毁。此即所谓“毁庙”(或称“坏庙”)。已毁庙的神主叫“毁主”,算是远祖,归入桃祖之列,集中于桃庙或太庙石室*中。

所谓“毁庙”,并非把庙捣毁,而是把它改造为祢庙。《谷梁传·文二年》说:“坏庙之道,易檐可也,改涂可也。”“易檐”即把刻了字的屋檐换掉,“改涂”即重新粉刷,就成为新庙了。可见调整的办法只是把神主改迁地方,换上新招牌,原先的庙是不动的。

桃主通常没有庙,集中存放于太庙石室中,逢三年祫祭才取出祭祀。但作为帝王或诸侯,都有个别有所谓大功德的祖先桃祖,仍受到常祀而有庙。如周代开国君主文王昌和武王发,自恭王以后虽列为桃祖,仍然立庙,叫文穆庙和武昭庙,或简称文庙武庙。文王以前的先公桃主都存于始祖后稷庙石室中;武王以降先王桃主,则按昭穆*分藏于文穆庙和武昭庙中。这样,周王室除四祢庙和始祖后稷庙以外,又加上文武二庙而有七庙。诸侯也有不毁的

① 这里说的“君”,可以是天子、诸侯或卿大夫有“家”者。

② 分族指旧君的兄弟(不论在世与否)连同其子孙家人另成氏族。

桃庙，如鲁国除始祖周公旦之庙和四祫庙以外，又有伯禽（周公之子）庙为“文世室”，武公（伯禽玄孙）庙为“武世室”^①。汉代以后，皇室不毁的桃庙往往不止二庙。大凡庙号称为太宗、高宗、世宗、中宗者，多为不毁之庙。如西汉以文帝为太宗，武帝为世宗，宣帝为中宗，元帝为高宗，都不毁而“世世献祭”。

太祖庙与祫庙、桃庙的布局，大体如上文宗庙图所示：太庙居中南向，祫庙和桃庙按昭穆分列两旁，构成两庑，昭庙西向，穆庙东向。这样构成的建筑群即是宗庙。按周制，天子宗庙有七庙，即太庙加上三昭三穆（其中包括文穆武昭二庙）；诸侯五庙，二昭二穆；大夫三庙，一昭一穆；士一庙，为考庙；庶人无庙，祭于寝^②。这种制度大约只反映西周的大致情况。春秋战国时代，诸侯乃至卿大夫的宗庙结构实际上都是僭越标准的。汉以后许多帝王还追封开国君主（太祖）的父亲为“太上皇”而立庙。如果先王与嗣王之间不是父子关系，嗣王还往往要为生父乃至高、曾、祖父立庙追封。由此产生许多有关制度，不备述。

四 坛埴制

按周代制度，贵族诸庙的祭祀周期不尽相同，四祫庙和太祖庙每月祭祀一次，只荐熟不杀牲，叫月荐。四时祭连同不毁的二桃一起祭祀。已毁庙的桃主平时都在石函中睡大觉，只逢三年一度的大飨才取出受祭。但在已毁庙的桃祖中，有两位例外，他们是高祖的父和祖父，也就是最近的两代桃祖。凡有祷祠（非常之祭，有事变需要祈祷），除了太祖、祫祖和不毁的桃祖以外，又给这

① 《礼记·明堂位》：“鲁公之庙，文世室也；武公之庙，武世室也。”

② 见《礼记·王制》。

二位最近的祧祖备一坛一埴(封土为坛, 扫地为埴), 高祖的父主置于坛, 高祖的祖父主置于埴, 作为祭祀神位。越远越疏, 所以埴位比坛为更轻。

这样, 迁主制又增加了两个位置: 坛和埴。每当旧君死新君立, 原高祖被淘汰“退休”而请到坛位, 原高祖之父则从坛位退居埴位, 原高祖之祖又从埴位彻底“退休”而请到“鬼”位。何谓“鬼”位? 享受常祀的祖先不致于挨饿, 从某种意义说还不算鬼; 从埴位撤到终年不开的石函中, 便算是“鬼”了。此即《礼记·祭法》所谓“去祧为坛, 去坛为埴, 去埴为鬼”。周制天子七庙, 另加一坛一埴; 诸侯五庙加一坛一埴; 大夫三庙加二坛; 嫡士二庙加一坛, 去坛即为鬼; 官师一庙无坛埴; 庶士和庶人无庙, 死即为鬼^①。

宗庙制度中还有庙的称号制, 因为它与神主称号制关系密切, 将在下一节一并阐述。

第三节 神主制度

一 神主的起源和形制

原始崇拜以自然物本身为神, 如日月、山川、木石之类。死人已失去躯壳, 则以盛着骸骨毛发的陶罐为祖神。为了象其形貌, 这种作为神主的陶罐又或塑成人形, 即成为偶像。也有的偶像用木头雕刻, 叫木偶。从考古发现的实物看, 木偶多用柏木为材料, 造型一般很粗糙简陋, 有的简直就是略具眼鼻的一根木楔(图

^① 有关坛埴制, 见《礼记·祭法》及其注疏。

53)^①。发明文字以后，人们自然地改用书写了死者代号的木牌作为神主^②。为了祭祀时神主能够直立，木牌下端加上较宽的底座，这就成了民间所称的“神主牌”。




在卜辞中，神主都称为“示”^③，字形通常写作“T”，是简化了的神主形象；其繁体作、、等形^④，其中第一形跟后世所见的神主牌基本上是一致的。周代以后，神主都称为“主”。因声而求义，“主”有竖立的意思，“示”有陈置的意思^⑤。由此可知，“示”或“主”的本义就是竖立着陈置的代神木牌。



图53 神主木楔

神主的用料都是木材。据称“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗”，又说“虞主用桑，练主以栗”^⑥。这种说法恐怕靠不住，考古发现的神主多数都用柏木。神主形制因时代国别而不尽相同。周制据何休说，“主状正方，穿中央，达四方；天子长一尺二寸，

① 因为木制品容易腐烂，所以原始遗址的木偶未见。此为汉代西北地区坞堡遗址发现的楔形偶像，可能用于巫蛊术*，未必就是祖神。图采自《文物》1978年1期，15页。

② 吐鲁番古墓即发现用书写“代人”的木牌（都作楔形）代替木偶俑的现象。见《文物》1978年6期，13页。

③ 卜辞“示壬”、“示癸”即《史记·殷本纪》“主壬”、“主癸”，证明“示”即“主”。卜辞凡称若干“示”，即若干神主。

④ 其中后两形有时应释为“工”和“壬”，是异字同形。应释为“示”的辞例见《殷墟卜辞综类》418页及577页上栏。

⑤ 与“主”音近的“柱”、“树”、“竖”、“竖”、“櫟”等字都寓有直立之义，与“示”音近的“矢”、“尸”、“施”、“陈”等字都有陈置之义。

⑥ 见《礼记·祭法》孔颖达疏。虞主、练主是丧祭中用的神主。

诸侯长一尺”^①；卫次仲说“宗庙主皆用栗，右主八寸，左七寸，广厚三寸。右主谓父也，左主谓母也”^②。汉制高帝庙主九寸，前方后圆，围一尺；后主七寸^③。

二 盛主方式——匣与匱

祭祀时，神主并不是直接陈列在神龛上，而是盛在小柜里，连小柜一起置于龛上。这种盛主的小柜，旧称为“匣”。《说文解字》：“匣，宗庙盛主器也。”《周礼·巫师》有“祭祀则共(供)‘匣主’”语，“匣主”即盛于柜中的神主。匣的作用，一来便于保存神主，不是祭祀的时候，匣门关上可以防止烟尘污染；另一方面也可能象征神主居室。

匣的形制，古书中没有详细介绍，但现在还能见到。在福建农村有些旧宅内，中堂两旁过道上方都有祖先神龛，龛中有匣，象双门小立柜，里面盛有神主(图54)。

从匣的形象分析，在远古时代，祖先祭祀可能没有后来意义的庙，匣或写作匱(详下文)，就相当于神主宫室。到后来祖先祭祀越来越隆重，便

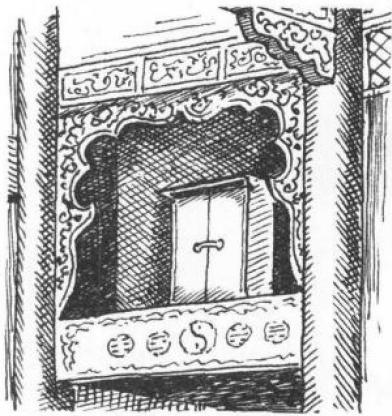


图54 闽北民宅中的祖神龛及匣

① 《公羊传·文二年》“作僖公主”何休注。

② 《谷梁传·文二年》“作主坏庙”杨士勋疏引。

③ 《礼记·祭法》孔颖达疏引《汉仪》。

用实际的宫室代替这象征性的宫室了。

在商代，祖先祭祀的场所有“宗”、“𡩺”等地方，又有□或𠄎祭，𠄎字也简写作□，正是𠄎的形象。殷人先公自上甲开始，都以甲乙丙丁等日名作神主称号（详下文），其中前四示依次写作𠄎、𠄎、𠄎、𠄎诸形，另外甲骨文又有𠄎(𠄎)字，凡此都象把神主“示”盛于□中。《说文解字》：“□，受物器也。”甲骨文的□或□就是盛主之器，□是侧面形，□象正面形，这种器物即相当于周代的匱。

在卜辞中，神主名号外面加□或□形的只有上甲、报乙、报丙、报丁四人，祭祀于𠄎的主要是上甲和河神。我们推测商代自大乙（汤）建国始有大型宗庙，建国以前由于还处于游牧为主的阶段，祭祖不在宗庙，而以□象征宗庙，所以汤以前的祖先自上甲开始以□或□作为神主所在，并转化为神主称号字特征。至于河神，因为是自然神，本来就没有宫庙，所以有时也举行□祭。

关于甲骨文的□，过去一直有两种误解。首先，上甲、报乙等神号名称所加的□形，研究者都解释为神主所藏的石室（或叫石函）。其实，石函用于藏主，而不用用于祭祀，它与𠄎是有着不同作用和性质的。其二，卜辞祭祀中的□或□祭，研究者仅仅对照《说文解字》□读若方，就认定□即𠄎字，是𠄎的异体字，义为门内祭先祖。其实，□与门内祭先祖的𠄎祭毫不相干，后世的𠄎祭表示招索神灵于门旁，与□的形象没有任何联系。仅仅以声求义而不顾字形，是靠不住的。

三 藏主方式——石室

神主虽是木头牌位，但它既然代表了祖先神，是全族祸福所依，其神圣不可侵犯是理所当然的。古人担心万一失火而烧毁神

主，于是用大石凿成石函以藏神主。周制凡毁庙之主都集中藏于太祖庙或二祧庙的石函中，有庙的神主平时藏于本庙石函中，逢祭祀才取出。石函则置于庙的北壁内。石函只称为“石”，通常写作“柎”，又称“石室”。“石室”之称意味着石函也是摹仿宫室形制而建造的，仍然象征着神主之居室。藏于石室的神主《说文解字》写作“𡔷”，从“主”在“宀”内会意，“宀”也象宅室之形。《左传·庄十四年》：“命我先人典司宗柎。”杜预注：“宗柎，宗庙中藏主石室。”孔颖达疏：“宗柎者，虑有非常火灾，于庙之北壁内为石室以藏木主。有事则出而祭之，既祭，纳于石室。”

石室藏主之制，也见于商代卜辞中。有几例卜辞占问“凿石室”之事^①。所凿的石室应该是宗庙藏主石室。甲骨文又有“柎”字，辞例为“柎大甲”、“柎南庚”、“柎妣庚”等^②，大概指为先王先妣作石室或纳主于石室之事。

四 昭穆制

昭穆制简言之就是宗族祖先的神位排列制度。这种制度贯彻于宗族冢墓位置、宗庙位置和神主陈列位置诸方面，但三者的性质则是相同的。

古人聚族而居，族有专门葬地，因而讲究冢墓的位置。凡王者之葬，由冢人职辨其兆域，“先王之葬居中，以昭穆为左右”^③。祖先崇拜，先有人死而葬之事，然后有神主以祭其神，然后有宗庙以陈列神主。按此线索推测，神主排列的昭穆制是由冢墓的昭

① 辞例凡三见，见《综类》313页。

② 辞例见《综类》312页。

③ 《周礼·冢人》。

穆制转化而来的。

神主昭穆制最典型的体现于袷祭时的神主排列制中。周制每三年，以及新君服丧三年毕，就要举行一次群主大合祭，即将所有的毁庙之主及未毁的祢主祧主全部集中陈列于太庙中进行合祭。始祖神主位于太室之奥(西南角)西壁下，朝东。其余列祖神主按先后次序分排两列：凡偶數位次的神主排列于始祖左列，为昭，都朝南；凡奇數位次的神主排列于始祖右列，为穆，都朝北；昭主与穆主面面对。今以周王室为例，至平王在位时，合祭神位如下所示(图55)。

北 ↑	太祖	祧 祖										祢祖		
左 昭	穆 □ ₁	不	公	皇	毀	高	美	季	武	康	穆	懿	夷	宣
		窟	刘	僕	隃	圉	历	发	釗	满	王	懌	王	静
		□ ₂	□ ₄	□ ₆	□ ₈	□ ₁₀	□ ₁₂	□ ₁₄	□ ₁₆	□ ₁₈	□ ₂₀	□ ₂₂	□ ₂₄	□ ₂₆
右 穆		3	5	7	9	11	13	15	17	19	21	23	25	27
		鞠	戾	差	公	亞	古	文	成	昭	共	孝	厉	幽
		节	弗	非	圉	宣	昌	王	誦	瑕	王	辟	王	宮
												方	胡	王

图55 西周王室群主昭穆示意图

从这个示意图可以看出，不管哪一个祖先，他的直接继承者所处的昭穆跟他本身所处的昭穆总是不同的。所以史书有时用“某

之昭”或“某之穆”来代指“某”的下一代人。如《左传·僖五年》称“太伯、虞仲，大王（古公亶）之昭也”，“虢仲、虢叔，王季（季历）之穆也”。太伯、虞仲是古公亶之子，季历之兄，因季历处于昭位，故称“大王之昭”；虢仲、虢叔是季历之子，文王之弟，因文王处于穆位，故称“王季之穆”。这里的“之昭”、“之穆”都相当于“之子”的意思。

为什么左列称“昭”而右列称“穆”，史无明文。我们推测没有什么深意，南向的一列正面朝阳而明亮，故称为“昭”，昭有明义；北向的一列正面背光而冥昧，故称为“穆”，穆有冥义^①；在这里，“昭”“穆”仅仅是左右的代称而已。

分别“昭”“穆”的宗法意义，古人说是为了避免扰乱世次。据《国语·鲁语》载，春秋时代鲁文公即位不久，为父亲僖公作庙，当时掌祭祀的宗伯夏父弗忌提出，把僖公的庙升到再上一任的国君闵公的前面。“宗有司”（具体负责人）对此表示反对，说这样做不符合昭穆制。夏父弗忌的理由是，“明者为昭（按，这里透露出“昭”有明义），其次为穆”，僖公有“明德”，所以应列在昭位，从而闵公应退居穆位。但按正常的秩序，闵公本列于昭位，僖公只能列立穆位。所以宗有司反驳说：“夫宗庙之有昭穆也，以次世之长幼，而等胄之亲疏也，……故工史书世，宗祝书昭穆，犹恐其逾也。”尽管有司反对，但文公还是强行把僖公庙升为昭位。这事终于遭到孔子及史官的批评。我们则从这个故事发现三个问题：首先，昭穆制的作用是为了确定秩序长幼。其二，“明者为昭，其次为穆”，反映了春秋时代的昭穆还有尊卑的含义。古人尚左

① 含昏冥义的冥、昧、昏、暮等字都与“穆”音近，为一声之转。

而下右，南向为尊北向为卑，都有这种意味，以致文公一定要把父亲僖公的位置放在叔父闵公前头。其三，工官史官记录世次，宗官祝官记录昭穆，既然世次和昭穆由不同的职官记录，说明昭穆与世次是两回事。其中第三点最重要，因为历来讲昭穆者（包括现在的史学研究者）都把昭穆等同于世次。其实，昭穆本为神位的左右而设，不是为世次而设的。在理论上说，宗主爵位父子相传，一个神位正好代表一个世次，所以昭穆与世次正好吻合。但在实际上，宗主传位不仅有父子相传的，而且有兄弟相及的，这时，兄弟之间虽同属一世，而其昭穆却必然不同。鲁僖公与闵公是异母兄弟关系，二人既先后为君，各有一个庙位，自然是一个为昭，一个为穆了。

第四节 主号与庙号

主号即神主称号，庙号即神庙称号。两者有区别，但也有联系，这是因为人们往往也用神主称号来称庙；而且，由于庙号不容易区别不同的祖先，后来庙号与主号逐渐杂揉在一起，既是庙号，也是主号。

一 谥号

人死则立神主，如果按今人的作法，张三神主就称“张三之神位”，王五神主就称“王五之神位”，但在原始时代，称死者生名是一大忌讳。大凡原始民族，都禁止呼叫死者的生名，否则以为要遭到灾殃，“这种风俗几乎是普遍性的”，在澳大利亚、波里尼西亚、西伯利亚、印度、蒙古、撒哈拉、日本、中非、菲律宾、

婆罗洲、马达加斯加、塔斯马尼亚岛等地区的土著民族中都有此类习俗，“在某些地方，禁制仅限于丧期，可是，有些地方却是终身的”^①。中国古代也不例外，它表现在为死者避讳（为生者避讳是后来的事）。所以春秋鲁桓公要为太子命名而向大夫申繻请教时，申繻说：“周人以讳事神。名，终将讳之”。^②明乎此，就知道神主不能用死者生前名号，只能另外起一个名称，这就是主号。

主号的命名有多种方式，主要有谥号和编号两种。这里先谈谥号。

古代贵族死后，在安葬之前必须由史官或家族按照死者一生的德行给他起一个名，用来代替生名，这种名号就叫“谥”。《逸周书·谥法》所谓“行出于己，名生于人”，反映了谥号是活人对死者的评价。

通常认为谥号起源于周初，这大概是由于《逸周书·谥法》说“惟周公旦、大公望开嗣王业，建功于牧野，终将葬，乃制谥”，但也有人认为谥法滥觞于商代武丁时期。我们认为，谥号既是由于避死人讳，而这种避讳的“严格程度似乎随着时代的改变而趋于低落”，所以其起源必然是在原始时代。有史可证者，如周人始祖后稷生前名弃，因一生对发展农业有大功，死后称之为“稷”；商人先公曹圉（王吴）、周人先公高圉和亚圉之“圉”，盖即《谥法》所谓“威德刚武曰圉”（“高”、“亚”等字显然是死后所加的区别字）；商先公之“相土”，义为择土之宜而居，史称相土始居于商丘，因知“相土”不是生称，而是据一生行迹而作的称号。凡

① 详阅弗洛伊德《图腾与禁忌》（民间文艺出版社，1986年），73～77页。

② 见《左传·桓六年》。引文中“神”指死人鬼神，“终”指死亡。

此都是谥法起源于原始时代的征象。商代开国君主大乙，史称“汤”或“成汤”，旧以为是生名，但卜辞自大甲以后先王没有称私名之例，大乙却称“成”、“唐(汤)”或“成唐”，可知“成”或“汤”都是谥号。《谥法》云，“安民立政曰成”，“除残去虐曰汤”。“除残去虐”是他的灭桀之功，“安民立政”是他的创国之业，可见“成”“汤”之为谥号是无疑的^①。汤之后，卜辞有康丁、武丁、武乙、文武丁^②，其中的“康”、“武”、“文”、“文武”等，也无疑都是谥号。由此证明最迟在商代建国之初已经有比较严密的谥法了。

周初金文中有称时王为“成王”、“康王”、“昭王”、“穆王”之例，王国维和郭沫若都据此认为谥号起源于生前美称^③。我们觉得，谥号只能起源于讳称，周初金文反映的情况，只能认为谥号也可以利用生前的美称。这些美称看来并不是生前通行的别号，仅仅是颂辞中的美号而已。

周代贵族神主号，通常是谥号加上爵号。周天子以谥号加“王”字，如文王、武王、成王、康王等等；诸侯以谥号加“公”字，如鲁国隐公、桓公、庄公、闵公等等；楚君僭称王，亦加“王”字，至战国后期，列国多称“王”了；卿大夫则以氏族称加谥号再加“子”字，如鲁国有季文子、孟僖子、叔孙昭子，晋国有郤献子、赵宣子、魏武子、韩宣子等；没有爵位的庶人，有的也有谥号，旧称为“私谥”。其实，本无所谓公私，都是本族为死者所起的代号，只不过贵族掌握政权，有专门制谥的职官，而庶人则没有这

① 《通典》卷一〇四《帝王谥号议》云：“质家（按指商代）两言为谥，成汤是也。”说明古人也认为“成汤”是谥号。

② 《史记·殷本纪》“康丁”误作“庚丁”，“文武丁”作“太丁”。

③ 王国维《观堂集林》卷十八《谥敦跋》，郭沫若《金文丛考·谥法之起源》。

种职官而已。

汉代以后，帝王主号与庙号杂揉。如唐代除高祖、太宗、高宗、中宗等外，又有睿宗、玄宗、肃宗、代宗之类，其中“睿”、“玄”等是谥号，“宗”是庙称。这种称号大概是神主与庙通用的。这种办法一直到清代还是如此。

具体的制谥办法，属于丧礼的问题，这里不赘述了。

二 神主序号

周人以昭穆定世次，这是由周代的宗法制决定的。按周代宗法，爵位由嫡系子孙单线下传；作为旁系氏族，诸侯不得祖天子，大夫不得祖诸侯。所以从理论上说，昭穆与世次是一致的。在这种情形下，神主也有用世次来标号的，始祖为第一世，然后依次为二世祖、三世祖以至祢祖。秦统一中国以后，即用“始皇帝”、“二世皇帝”等作为皇帝神主号。这种制度在一般的宗族中十分盛行，并沿袭至今，如广东沙田县坑下莆村林氏宗祠祢祖神主写作：^①

考永盛林公

十四世祖

神位

妣_昌氏儒人

这种写法当然与先秦时代不同。首先，三人共一个神主就是一种简化的作法；其次，直呼其名“永盛”也不合古俗。但用世次来区别列祖，则自周以来就已经有了。

周代的宗法决定了世系单传，但在原始氏族时代，却不是如此。那时的氏族酋长并不是父子相传，而是氏族内选举的，当选

① 这类神主在各地旧宗祠习见，这一例是随手检出的，没有其他用意。

者可以是原酋长的亲子，也可能是原酋长的兄弟或兄弟之子；而且，氏族内既然不分嫡庶，祭祀祖先时除高祖只一人以外，曾祖是兄弟若干人，祖父是从兄弟若干人，父则是再从兄弟若干人，所以，二世祖以下都是群体，因而也就不能用“一二三四”来区别祖神了。那么，原始氏族公社的祖先神主怎样标号区别呢？原始公社的情况目前没有材料可考，但通过对此问题的探索，我们可以解开商代宗法之迷及商王名号之迷，为认识商代社会性质提供重要的依据。

要认识商代的主号制度，必先探讨商代的宗法制度。过去探讨商代宗法，头脑中都先有一个前提，认为商代是奴隶制国家，王位继统法必定有某种法定资格条件。所以，尽管大家都发现父死子继与兄终弟及并存的现象，却无法得出反映本质的结论来。因为，不论是假定有嫡庶制还是没有嫡庶制，都无法完满地解释王位继统的全部实际现象^①。

我们认为，康丁以前商代的王位，在王族内没有法定继承人，它保存了十分浓厚的原始公社酋长选举的民主制度。摩尔根所述的美洲易洛魁人（还处于母系时代）的部落首领选举制表明，民主选举只在族内举行，一旦选为酋长，只要不犯大错误，实际上是终身制的，但犯了大错误则可以通过议会而罢免^②。商人当然早

① 假如有嫡庶制，无法解释大量出现的兄终弟及现象；假如不分嫡庶轮流执政，却无法解释在很多兄弟之中，却只有少数人（通常为二人）为王。例如兄弟为王最多的一代是武丁诸父阳甲、盘庚、小辛、小乙四人，但据卜辞，武丁所祭诸父共有十几人之多，此四人凭什么为王，其他人又凭什么不能为王？都无法解释。

② 《古代社会》112页。

已进入父系社会，并成为部落联盟的盟主(自汤以后)，但商王的产生却与原始选举制十分相似。如太甲既立三年，“暴虐，不尊汤法，乱德”，于是被罢免，由伊尹摄政“以朝诸侯”(作盟主)。后来太甲又重新掌权，其中的斗争不得详知，但酋长罢免制的痕迹则是很明显的。商代每一任王与上一任王的关系，或是父子，或是兄弟，或是从兄弟，都是族内选举的结果^①。只是到商代末期，自康丁以后都是父子相继，由民主选举制一变而为太子皇储制，开启了周代嫡长子继承制的先河。唯有如此，才可能完满地解释商代的实际继统现象。由此可见，商代宗法是上承原始公社民主制，下启周代嫡庶制的过渡形态。

商代在康丁之前，既然没有法定王储，当然也不会有嫡庶制，因而，王族内部^②的祖先神主也应是地位平等一律受祀的。只是到了若干代以后，由于必然性的分族，非王的神主都陆续成了旁系氏族^③的祖先，因而在王族祭礼中逐渐淘汰，五世之后，王族祀谱中只剩下直系先王了。陈梦家对卜辞中祖先(其中多数是未曾当选为王的)神主随世代推移而逐渐淘汰的现象，作了很有说服力的调查。如武丁所祭诸父的淘汰情况如下：

武丁所祭诸父	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙
祖庚所祭诸祖	甲		丙		戊		庚	辛				乙
祖辛所祭诸祖	甲						庚	辛				乙

- ① 所谓选举，当然包含着各种形式的竞争甚至斗争，并非我们想象的那样文明平和。
- ② 王族指王所在的氏族，不同高祖的同姓不在其内。
- ③ 不分嫡庶也有直系旁系和大宗小宗，但这种直系与旁系不是法定的，而是实际的传位现实造成的。

从此表看，武丁诸父自甲至癸都有^①，至武丁下一代祖庚祖甲时，已淘汰了一部分，至武丁第三代只剩下曾经为王的阳甲、盘庚、小辛、小乙四主了^②。

从甲骨文反映的祖先祭祀情况可知，商代王室还保留着氏族公社的家庭形式，氏族内除高祖一人外，凡已死的曾祖兄弟群、祖父从兄弟群、父辈再从兄弟群都在氏族祖庙中一起受祀，而不论他们是否被选为领袖。随着世代的推移而不断分族，原先所祭的诸祖成为非王族的祖先而在王族祀谱中被淘汰，最后只剩下王族的直系祖先及曾经为王的旁系祖先了。至于非王氏族的情况，大致也是如此，只不过族长不是王而已。

这样，我们就可以合理地构拟出商代氏族的神主称号制度。凡氏族成员(男子)，不论是否当选为酋长(对王族来说就是当选为王)，凡死一个即立一主，统一陈列于氏族祖庙中。这样，氏族祢祖不是四人，而是四代人。为着区分不同的祖，神主上都刻写死者代号(谥号)；又为着祭祀的次序，代号之前还加序号。这种序号为了配合祭祀日期，不是用一二三四以至十百，而是用十个日名，自甲至癸周而复始。这就是商王名称都用甲乙丙丁的缘故。

商王自上甲开始，每一代王都用十日名称作名号。对此现象，古今学者提出过种种解释^③。其中陈梦家根据卜辞所反映的祖先

① 其中小乙因为处在盘庚小辛之后，所以应处于第二轮的乙位。

② 陈梦家《殷墟卜辞综述》404～405页。

③ 主要有《白虎通》和皇甫谧的生日命名说，谯周的庙主说，屈万里的生日定谥说，董作宾的死日主号说，陈梦家的死序庙次说，李学勤的卜选祭日说，张光直的族名说等。诸说中唯陈梦家和李学勤的说法提出了依据，其他都出于臆测。

祭祀淘汰现象及周祀*中祭日与名号一致的现象,认为“卜辞中的庙号既无关生卒之日,也非追名,乃是致祭的次序;而此次序是依了世次、长幼、及位先后、死亡先后,顺着天干(即十日)排下去的。凡未及王位的,与及位者无别”^①。上文分析的殷代宗法制度证明陈氏庙次说是最合理的,但要加以修正。首先,商王称号不是庙号,而是神主号,即譙周所谓“庙主”。其次,“世次、长幼、及位先后、死亡先后”不可能完全一致,编号的依据应是死亡次序。其三,不仅王族如此,非王族也应如此。这种制度甚至在西周初的一些氏族中还施行过,如《史记·齐世家》载齐国太公的前几位继承者叫“丁公”、“乙公”、“癸公”,周初铜器中也常见“文考父甲”、“刺考父乙”之类名称。只有当周代的宗法制变得十分森严以后,嫡系庶系才十分明确,氏族祖先才消除了祢祖群祭祀的现象,主号也就勿须再用甲乙丙丁,而代之以“始祖”、“二世”、“三世”之类了。

三 庙号

庙号主要有三类:氏族祖庙、宗族始祖庙及不毁的祧祖庙。

氏族祖先为近祖,其庙总称“祢庙”或“亲庙”。具体地说,氏族始祖叫高祖,其庙为显考庙;氏族第二代祖先为曾祖,其庙为皇考庙;第三代为祖父,其庙为王考庙;第四代为父(又叫考),其庙为考庙,有时也叫祢庙。周制嫡氏族百世不迁,但仍然以不跟支族共有的第一代祖先为高祖,即在观念上仍以高祖为氏族祖先。

宗族始祖又叫太祖,是嫡氏族(大宗)及其所帅的所有旁系氏

① 陈梦家《殷墟卜辞综述》405页。

族(层层小宗)的共同祖先,也是嫡族的第一代远祖,其庙最尊,叫太祖庙或太庙。周王室以后稷为始祖,诸侯以始封君为太祖,如齐国以吕尚为太公,秦国以襄公为太祖。卿大夫以始封爵的祖先(通常也是始分族的祖先)为始祖。汉以后,历代开国君主多称为“太祖”,也有称为“高祖”的,如汉高祖刘邦,唐高祖李渊等。“高祖”之称本来不限于氏族始祖,凡不同层次的最早祖先都可以称“高祖”。如春秋时郑国国君称少皞为“高祖”。“高祖”之称最早见于卜辞,殷人称“高祖”者有四人:高祖夔、高祖王亥、高祖上甲、高祖乙。夔可能是帝喾,是传说中的始祖;王亥开始受鸟图腾,我们怀疑他就是少皞四叔中的“该”,也即殷人始祖契;上甲是殷人周祀*谱中的第一个祖先,也是商人的某一层次的始祖;祖乙是时王武丁的最高祢祖,即氏族祖先。可见“高祖”就是始祖,它可以包含不同宗法意义的始祖义。

不毁的祧祖,是对有功德的宗族祖先的特殊纪念。周代通常有二祧庙,分属昭世穆世,如周王室的文王庙和武王庙,鲁公室的文世室和武世室。西汉皇室不毁的祧庙有四,称“太宗”(文帝庙)、“世宗”(武帝庙)、“中宗”(宣帝庙)、“高宗”(元帝庙)。这类不毁的庙称也见于商代,也全是中兴而有功德的王庙。《史记·殷本纪》称“宗”的有太甲,“太甲修德,诸侯咸归殷,百姓以宁,伊尹嘉之,乃作《太甲训》三篇,褒帝太甲,称太宗”;有大戊,“殷复兴,诸侯归之,故称中宗”;有武丁,“祖己嘉武丁之以祥雉为德,立其庙,为高宗”。又卜辞称祖乙为“中宗祖乙”,祖乙也有功德,《殷本纪》称“帝祖乙立,殷复兴”。《殷本纪》所载商人先王,其常例为“帝某崩,子(或弟)某立,是为帝某”,惟独太甲、大戊、

祖乙、武丁四君有褒扬之辞，其中祖乙之宗《本纪》未述而恰见于卜辞，这决不是偶合。可以肯定，殷人的太宗（太甲）、中宗（大戊）、中宗（祖乙）、高宗（武丁）必是不毁之祧庙^①。汉制与殷制的相似程度是惊人的。



第五节 社制度

一 社主和社

社神和稷神的祭祀场所是合在一块的，合称为社。社祀遗址最早的见于半坡仰韶文化遗址中，其地面部分早已破坏，只有埋在土中的陶罐和所盛的粟米还透露出社稷崇拜的消息。徐州附近铜山县丘湾发现的商代大彭国社祀遗址，是比较明确的原始民族社址。丘湾社址位于当时居民住地的南面，是一个便于居民集中，适宜公共活动的场地。祭祀场中心立着四块天然大石。其中最大的一块略呈方柱形，立于最中，南北西三面各立一较小的石块。这些石块就是社神神主。其周围埋有人骨架、头颅、狗等多具，其分布也以四块大石为中心。从人骨反缚双手、头骨破碎等状分析，这些人和狗是被杀死用于祭社的。根据埋葬的层次可知，这种祭祀至少举行过二次以上^②。


① 《史记·殷本纪》称大戊为“中宗”，而卜辞称祖乙为“中宗”，我们推测司马迁所据材料有错乱，把祖乙的庙称误为大戊庙称，以致《殷本纪》祖乙庙称脱缺。若以汉代之制类推，大戊可能是“世宗”。另外，殷代凡直系先王的庙可能都不毁，此不赘述。

② 参看俞伟超《铜山丘湾商代社祀遗址的推定》和陈绍棣《关于江苏铜山丘湾商代祭祀遗址》，分别载《考古》1973年5期和《文物》1973年12期。

商王室的社址，迄今尚未发现。卜辞的社称为“土”，字形作或，象社神石主立在地面之形，旁边的点点滴滴象衅*社主的牲血。就此而言，商社以石为神主，并且杀牲祭社，与大彭国社祀相似。

周代的社，有如下几个特点：社主多用石；周围植神树；社坛呈方形，以色土代表邦土；社坛周围有矮墙，但社坛露天而没有类似宗庙的宫室建筑。

社主用石是远古遗俗。其材料较分散。《淮南子·齐俗训》：“殷人之礼，其社用石。”高诱注：“以石为社主也。”郑玄《周礼·小宗伯》注：“（军社）社主盖用石为之。”清人姚文田、严可均《说文校议》“柝”下云：“《新唐书·张齐贤传》云‘社稷主用石’；引崔灵恩曰‘社主用石’；《吕氏春秋》言殷人社用石；后魏天平中，迁太社石主。若然，……其以石为之者，社主也。”可见社主用石是古近一致的。

古代建社，必须栽种社木或建社于茂树之下，即《墨子·明鬼》所谓“必择木之修茂者，立以为丛社。”《说文解字》“社”字古文作，正象土上有木之形。栽种什么树木，旧说不同。鲁哀公曾向宰我请教社木制度，宰我说：“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗”。^①孔颖达引《无逸》说，“大社唯松，东社唯柏，南社唯梓，西社唯栗，北社唯槐”^②。这种说法未免太死板，实际情况未必如此。《周礼·大司徒》云：“设其社稷之壝而树之田主，各以其野所宜木，遂以名其社与其野。”就是说，当地适宜种什么树就种什么树，并用树名称其社名和郊野名。古书有“桑林之社”、“栎社”、

① 见《论语·八佾》。

② 今本《尚书》无此文，此见《礼记·郊特牲》疏。

“枌榆社”诸称，都是以木名社。

周制天子诸侯立社，都在都城内王宫前方，左宗庙右社稷。社坛呈正方形，天子社边长五丈，诸侯半之。天子社坛由五色土构成，象征天下五方之领土。封诸侯时，如果是东方诸侯，就将东方青色之土包以白茅，授予诸侯，诸侯即以该色土建社，叫“受茅土”^①。社坛四周筑有矮墙，叫社墼。墙上有门供人出入。社坛因为是象征大地，以天为穹庐，所以不建宫庙。《礼记·郊特牲》说“大社必受霜露风雨，以达天地之气”，就是这个意思。清王朝社坛建在紫禁城王宫前方的端门右边（今为中山公园），与左边的宗庙（今为劳动人民文化宫）相对称。正方形的社稷坛有二成，每成高二尺（营造尺）。上成方五丈，四面有阶陛，每成四级。坛上以五色土填面。坛外有两重墼，高四尺，以琉璃砖瓦砌成，其色亦各如其方色。与社坛相配的建筑，北面是拜殿，西南有神库神厨，西门外有宰牲亭等^②。

社坛与稷坛的关系问题比较麻烦。社与稷本来代表不同的神，社代表土神，祭后土句龙，稷代表五谷神，祭后稷弃。由于五谷与土地关系密切，周以来天子祭社必祭稷，有社即有稷，故合称为“社稷”，也可单称为“社”。但社坛与稷坛的关系，先秦礼书没讲得很明确，以致各朝代建社稷坛时往往各行其意，有的社与稷各立一坛，有的则合为一坛。其实，社坛方形，又覆盖五色土，

① 王先谦《后汉书集解·祭祀志下》引《白虎通》：“天子社广五丈，诸侯半之。其色，东方青，南方赤，西方白，北方黑，上冒以黄土。故将封东方诸侯，取青土，直以白茅，各取其面以为封社。”又引《独断》：“天子太社，封诸侯者取其土，苞以白茅授之，以立社其国，故谓之受茅土。”

② 详见《清史稿》八十二《礼志·坛墼之制》。

本来只象征大地，与稷无关；稷是谷神，起初也许就是用社树来象征的，也即《大司徒》所谓“树之田主，各以其野所宜木”，所以，稷只有神主而没有坛。

二 丧国之社

社是土地的象征，也是国家和民族的保护神。当某个国家被灭之后，胜者为了不让亡国遗民重新获得社神的助佑，就要破坏亡国之社。破坏的办法不是捣毁旧社，而是把它与天地隔离开来，先在社坛周围筑墙，只留北窗，上面盖屋，下面用竹木遮蔽。正常的社是上通天下达地的，经过上覆下蔽，就把亡国之社的神力毁掉了。这种社，又叫“丧国之社”，也有称为“胜国之社”的。就周人来说，丧国之社指殷人的亳社（商人的传统大社在亳，又作薄），所以又叫亳社。《礼记·郊特牲》说：“天子大社，必受霜露风雨，以达天地之气也。是故丧国之社屋之，不受天阳也。薄（亳）社北牖，使阴明也。”又《汉书·王莽传》说：“古者畔（叛）逆之国，既以（已）诛讨，则……四墙其社，覆上栈下，示不得通。辨（颁）社〔于〕诸侯，出门见之，著以为戒。”

丧国之社具有儆戒国人的作用，所以又叫“戒社”。天子有戒社，诸侯也有戒社，故《白虎通·社稷》云：“王者诸侯必有戒社者何？示有存亡也。明为善者得之，为恶者失之。”

三 军社

古人凡有征伐大事，都要请示报告祖宗，还要向社稷求福。遇到出征或田猎，不可能将宗庙社稷一块儿带走，于是从太庙和社坛中取出太祖神主和社坛石主，用车载着随军。此即《周礼·大祝》所谓“大师，宜于社，造于祖，设军社。”

军社似乎有两种形式。一种是用车载主随军而行。《周礼·肆师》：“凡师、甸(田猎)，用牲于社、宗，则为位。”郑玄注：“社，军社也；宗，迁主也。”另一种是军队营垒时在军营附近设社。《周礼·量人》：“营军之垒舍，量其市朝州涂，军社之所里。”这两种军社是由军队的流动或驻扎决定的，没有本质的不同。

军社制度可能起源于周初。《书·甘誓》载夏启与有扈氏战于甘之野，启告诫六卿将士说：“用命，赏于祖；弗用命，戮于社。”这里的“祖”和“社”即军祖军社。《甘誓》当为周人作品，反映的应是周制而不是夏制。

四 公社与私社

《礼记·月令》孟冬之月“大割祠于公社”，“公社”即国人公共的大社^①。《周礼·州长》有“州社”，“州社”即一州(二千五百家叫州)的公社。与公社相对的是私社，即贵族为本族立的社。

在原始社会，每个氏族都有自己的耕作土地，也就有本族的社。那时氏族组织也是社会的基本组织，所以只有氏族、胞族、部落之社，而无所谓公社私社。周代是领主制国家，殖民统治已经很普遍，所以，城邑居民与氏族单位不尽统一，而且，作为统治者的贵族与城邑居民也未必是同族同姓。在这种情况下，贵族不仅有本氏族的社，还要为统治区的“百姓”^②立社，由此产生私社与公社的不同。这样，各级领主都有两个社：百姓公社和本族私社。《礼记·祭法》说得很明确：

① 旧注以为“公社”是祭上公(句龙)之社，不可据。“公”应为公私之公。

② 古代同族即同姓，所以“百姓”泛指不同的许多氏族宗族。下文“群姓”“百姓”都是从这个意义来说的。

王为群姓立社曰大社，王自为立社曰王社；诸侯为百姓立社曰国社，诸侯自为立社曰侯社；大夫以下成群立社，曰置社。

所谓“大社”、“国社”就是公社，“王社”、“侯社”则是私社。大夫以下至庶人因为没有土地，所以只能与民同社，但有封土的卿大夫仍然立私社^①。

百姓立社之法，据郑玄说：“百家以上则共立一社，今时里社是也。”汉代里社是百家左右共立的社，这是原始氏族公社的遗迹。周代一“族”正好大约百家。《周礼·大司徒》云：“五家为比，五比为闾，四闾为族，五族为党，五党为州，五州为乡。”按此推算，一“族”为一百“家”。实际上，居民是按自然村落来划行政区的，实际情况不可能如此整齐划一，但这个数又必然大致反映了居民户数。这样看来，古代的氏族大体上应是百家左右^②。百家以上立社，无疑是氏族立社的遗俗。族社相当于汉代里社，族以上有“党社”和“州社”，则大致相当于原始时代的胞族和部落的公社。氏族社会对后代的影响由此亦可见一斑。

第六节 郊区坛壝制度

古代称“郊”，通常指京都的城外。郊分远近，五十里（以内）

① 《礼记·祭法》孔颖达疏引郑玄《驳异义》云：“有国及治民之大夫乃有社稷。”

② 同高祖的氏族成员，假设各代各人平均生四至五男，至第四代大约百男，每男一家，也合百家。（第五代为儿童，尚未成家，只算是百家中的成员。）

泽中筑方坛以象地，四周有水象四海，叫“方丘”或“方泽”，后世或叫“地坛”。从宇宙观的发展来说，自汉代以后，浑天说已取代了盖天说，九州四海的概念也随着地理学的发展而过时了。但保留在宗教仪礼中的早期宇宙观却象化石一样一直被承传下来。至清代尽管天文地理学已十分进步了，但宗教仪式中还是圆丘象天方泽象地，又祭九州四海五岳九镇，仍然是周代的模式。

自战国阴阳学说的推广，既然天为阳地为阴，于是天地坛的方位也模式化。圆丘建于南郊以就阳位，方丘建在北郊以就阴位。这也是自战国至清代几千年的一贯制度。北京天坛在正阳门(前门)外南郊，地坛在安定门外北郊，离城门都不满五里。

圆丘方丘象征天地，都不建屋宇，只在坛外加矮墙(墙)。坛内又设天地神主，并附设“六宗”群神^①。战国时代，由于四方和中央神转化为五帝，所以还附设五帝神位。

二 汉代的天地坛

圆丘方丘的具体建制，先秦时代不详，这里以汉代的建制作为代表。后代的情况大同小异。

西汉初期，基本上沿用秦人遗址祭天地，自汉武帝时代，才根据博士及方士们的建议大建祠坛。东汉光武帝即位于鄯，不久又改都于洛阳。鄯和洛阳

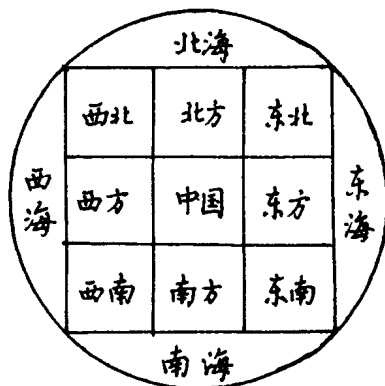


图56 周代宇宙观示意图

① 六宗，指日、月、星(北辰)、山(岱)、川(河)、海。

都建有郊坛，基本上沿袭西汉元帝时的制度(图57)。

洛阳圆丘坛在城南七里处。坛有两成，共八陛。上成为内坛，设天地神位。外坛设五帝神位，各如其方，黄帝位不能设在中央(外坛没有中央)，列于赤帝、白帝之间的西南方。坛外筑紫色墙象征天庭紫微宫*。墙有两重，形成两营，为中营外营。两重墙的四方都有门，形成四条通向中心的道路。日月神位设于中营南道两旁(日东月西)，北斗神设于北道西旁。其他群神有的设于八陛上，有的设于五帝坛的陛上，有的设于四门两旁，凡1514神。其中主要有五星、中宫宿五官、五岳等分布于中营五方，二十八宿、外官星、雷公、风伯、雨师、四海、四渎、名山大川等设于外营。后来又增广郊祀，以汉高帝(刘邦)配享上帝，位于中坛上。

方丘之制，汉武帝在汾阴睢上立后土祠，于泽中筑五坛，代表五方土。东汉洛阳方坛建于城北四里处。坛有四陛。坛上设后土神主，以高皇后薄太后(刘邦配偶，光武帝所由出)配享，地祇群神设于坛下，五岳四渎神列于四方。

三 日月坛

周制日坛在东郊，或叫“王宫”；月坛在西郊，或叫“夜明”。具体形制不详。《礼记·祭义》有“祭日于坛，祭月于坎”之语，但我们还不清楚，是古代曾经有过以坎为祭月坛呢，还是虽有月坛，又在附近掘坎陈牲币行祭祀。西汉武帝时日月坛附属于雍郊的太一祠坛(天坛)，东汉也是附于天坛。西汉宣帝时于“成山祠日，莱山祠月”，也许在天坛之外，另外还有日月坛，均不得其详。魏晋以后，日月坛多建于东西两门外。有的朝代如隋唐等将月坛

建于坎中，以承古礼。如唐代于西门外为坎，深三尺广四丈，坎中建坛，高一尺广四尺。“祭月于坎”的真正制度是否如此，也难说。清代日坛建于北京东门朝阳门外，月坛在西门阜城门外。建制皆作方形，陛四出。日坛方五丈，高五尺九寸，阶九级；月坛方四丈，高四尺六寸，阶六级。其配套建筑有瘞坎、宰牲亭、神库、神厨、井亭等等。

其他神祇如山川岳镇海渚星辰风雨雷云诸坛，或附于天地坛，如汉制，或另建神祇坛，如清制。此不备述。

第七节 辟雍与明堂

辟雍和明堂都建在城外。它们原先并不是专门的宗教场所，但却有着重要的宗教功能。辟雍和明堂的性质、功用及形制等问题，过去的认识一直很混乱，甚至有许多人把辟雍、明堂与宗庙看作是一回事。

一 辟雍

“辟雍”是周人的名称，鲁国叫“泮宫”。它的形制旧说很简略，我们只知道辟雍建在城外东郊，四周或三面有水环绕。《礼记·王制》云：“小学在公宫南之左；大学在郊，天子曰辟雍，诸侯曰频宫。”先秦所谓“学”，跟后代的书院或学校性质不同，它不是政府或私人开办的读经念书机构，而是起源于原始部落用于教育和训练族人的训导所。“小学”与“大学”的区别在于，“小学”是六岁以上的童蒙教育，“大学”是二十岁以前的青年的成丁教育。“小学”在城内，“大学”就是辟雍，在郊。归纳有关材料可知，“大学”的

任务主要有：其一，本氏族成员必须在学宫接受基本教育和训练，包括各种礼仪、乐舞、射箭、驾车、计数、书写等等^①。其中“礼”又包括祖先神话传说、训导、氏族规矩、禁忌等等。总之，这些都是作为氏族成员最起码的技艺，而不是为了考试作官。其二，既是老人传授知识的场所，又是氏族养老的地方。其三，庆祝战功的场所。

“国之大事，在祀与戎”，辟雍既是氏族的公共场所，必然带有浓厚的宗教和军事色彩。《王制》说：

天子将出征，……受命于祖，受成于学。出征执有罪，反（返），释奠于学，以讯馘告。

凡有军事活动，出征前先请示祖先（受命于祖），军事计划在学宫研究制定（受成于学）。军战凯旋，即在学宫举行祭祀先师^②的“释奠”*礼，并献俘馘*庆功。《诗·鲁颂·泮水》正是这种祭礼的颂辞，其云“在泮饮酒，既饮旨酒，永锡难老”，说的是鲁侯在泮宫赐酒养老；“矫矫虎臣，在泮献馘，淑问如皋陶，在泮献囚”，说的是将士们在泮宫献俘馘祭先师的场面；“烝烝皇皇，不吴不扬^③，不告于讻，在泮献功”，说的又是将士们既报战功，又互相谦让的场面。

从上文所述可知，辟雍、泮宫都是学宫的古称，其作用相当

- ① 《周礼》有“保氏”职，负责教国子“六艺”，包括礼、乐、射、御、书、数。周代“国子”指贵族子弟，在原始时代则相当于氏族成员。
- ② 古代所谓“师”，指氏族智囊人物，包括军师和师傅，与今天的含义不同。
- ③ “吴”义为大言自诩，“扬”指称扬功绩。

于原始氏族公社的军事议事堂，平时在这里训练的都是氏族中即将成人的小青年；遇有战争，即成为议事决策的处所及献俘、报功、祭告先师的宗教场所。

二 明堂

在各种宗教场所中，明堂的性质及其制度最成问题。东汉蔡邕等认为，明堂与辟雍、太庙是一回事^①。今《辞源》也同意蔡说，在读者中影响很广。其实蔡说是不可信的。郑玄曾根据三者形制的不同，指出明堂既非宗庙，也非辟雍^②。

这里我们再补充两点证据：首先，太庙即宗庙太室，在国中，而辟雍在东郊^③，明堂在南郊^④，三者地点不同，不可能是一回事。其次，太庙制度相承不废，从周至清都是一个模式，而明堂则汉代已经“未晓其制”，公玉带所奏“黄帝明堂”，纯出于拟构。《汉书·王莽传》云：“众兵发掘莽妻子父祖冢，烧其棺槨及九庙、明堂、辟雍，火照城中。”说明汉代的祖庙、明堂、辟雍也是分开来的。

关于明堂的形制，战国秦汉间有好些说法，且互有出入^⑤。综合诸说，明堂形制大约是上圆下方，中间有大室，四方向外各有一堂，每堂两旁有房，整个平面呈亞字形。王国维曾据礼书拟

① 《礼记·明堂位》孔颖达疏引蔡邕《明堂月令章句》。高诱《淮南子·本经》注的说法大致也相似。

② 见《礼记·明堂位》和《玉藻》孔颖达疏所引郑玄说。

③ 见《礼记·礼器》“黼宫”孔颖达疏。

④ 《礼记·玉藻》郑玄注：“明堂在国之阳。”又《汉书·郊祀志上》：“欲议古立明堂城南。”又应劭说、淳于登说并同，不备述。

⑤ 诸说见《大戴礼记·明堂篇》、《考工记·匠人》、《淮南子·本经》高诱注、《礼记·明堂位》和《玉藻》孔颖达疏引蔡邕《明堂月令章句》、大夫淳于登说、《汉书·平帝纪》应劭注、《礼记·月令》等。

作明堂图(图58)^①,可供参考。诸家说法出入较大,反映了秦汉时代并不很了解周代明堂古制,《汉书·郊祀志下》说“上欲治明堂奉高旁,未晓其制度”,反映了汉初人也已不甚了了。所以,先秦的明堂古制尚待考古发现后才能彻底明白。

圖 堂 明

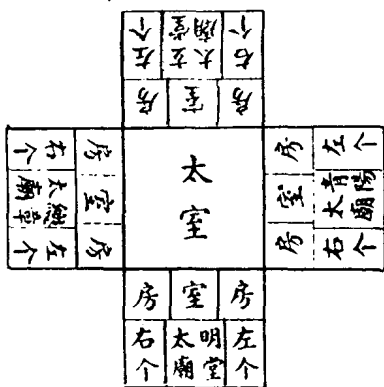


图58 王国维所拟明堂图

我们觉得,周代的明堂很可能即是《诗·豳风·七月》的

“公堂”。《七月》云:“朋酒斯飨,曰杀羔羊,跻彼公堂,称彼兕觥,万寿无疆。”这种“公堂”是部落族人聚会、宴飨、庆祝的公共场所,当然也是某种宗教活动的场所。其性质与明堂是相似的。古书中所述明堂的作用主要有如下几个方面:

其一,君主听朔*、听闰*及颁布月令*^②。这是部落颁布日历月历和安排农时的活动。

其二,祭五帝^③。颁布历法月令,就必须祭四方神;四方神转化为五方五帝,故而又演变为祭五帝;五帝又转化为上帝,所以最后又演变为祭上帝^④。

其三,祭文王。《孝经》说:“宗祀文王于明堂,以配上帝。”由

① 王国维《观堂集林》三《明堂庙寝通考》。

② 见《礼记·玉藻》、《淮南子·本经》高诱注等。

③ 见《礼记·月令》。

④ 见《汉书·郊祀志》。

此可知，文王可能是作为开国君主在明堂受祀的，与宗庙的文王庙是两回事。

其四，朝诸侯^①。天子朝诸侯的制度是由原始部落联盟的盟主定时召集各部落酋长的古俗发展而来的。所以，明堂也应是由部落公堂发展来的。这种公堂即相当于印第安人部落联盟的议事会。

从上述诸功能的原始意义分析，明堂起源于原始部落的公堂。部落酋长在这里向本族颁布政令，也在这里召集各下属部落的领袖商议大事，平时则是本部落举行聚会、宴飨及一些宗教活动（如祭四方神）的场所。由此可知，明堂之制上圆下方之类，必然是战国以后的人为了祭上帝而设计出来的，原先未必就是如此。

* * *

本章所述是主要的宗教祭祀场所。此外还有高谋庙（鲁国叫“閼宫”）、五岳四渎庙、远古帝王庙、历代圣贤庙及各种各样的其他神庙，基本上是仿宗庙形制而建的，不再逐一赘述。

① 见《礼记·明堂位》和《汉书·郊祀志》。

第三章 供献制度

人类有声、色、衣、食、安、逸、性诸欲望，推己及神，古人当然相信各种神灵也有这些欲望。人类既对神灵有所祈求，理所当然地要有所表示，于是乎，凡人类之欲都成为祭祀神灵的手段，这便是“礼”的物质基础。

神灵欲声，“耳乐钟磬”^①，所以凡祭祀都有配乐。“礼乐礼乐”，乐与宗教的关系似乎是融成一体的，所以史志中乐志总是紧接着礼志。

神灵欲色，“目好五色”，所以凡祭祀要穿色彩艳丽的礼服。鲁国臧哀伯论祭祀用品制度云：“火、龙、黼、黻，昭其文也；五色比象，昭其物也。”^②祭服上刺绣的火、龙、黼、黻，是为了显示其文彩；用五色绘成的山、龙、华、虫之像，是为了显示其颜色。舞蹈也是为了色欲，所以凡属于吉礼的宗教活动，几乎都有歌舞，既用于迎神，也用于娱神。

神灵欲衣，所以祭祀献牺皮束帛，供给衣料。

神灵欲食，“口甘五味”，所以“礼之初始诸饮食”（《礼记·礼

① 《史记·礼书》之语，下文仿此。

② 《左传·桓二年》。

运》), 凡祭祀都要陈供牺牲粢盛酒鬯笱豆诸品。“黍稷馨香”才能“神必据我”。连表示祭祀的“祭”、“荐”、“祠”、“飨”、“馈”等字眼, 本来也都与饮食有关。

神灵欲安, 所以人死有棺槨寝宫, 又有宫庙堂室, 其制度完全仿照生人所居, 甚至连藏置神主的石函也仿宫室之制, 叫“石室”。

神灵欲逸, “体安驾乘”, 所以祭祀或供车马, 安葬亦殉车马。《史记·封禅书》载秦人祭五帝山川用“木禺(偶)龙辒车一驷, 木禺车马一驷”, 又“以木禺马代驹马”, “及诸名山用驹者, 悉以木禺马代”。说“代”就意味着曾用真车马。“情好珍善”也是逸欲, 所以祭祀又供献玉璧。楚国子玉曾梦见河神向他索“琼弁玉缨”, 条件是赐给他一块土地^①。连山川神也要赏玩美玉, 更何况人之鬼神。

神灵还有性欲, 贪好女色, 所以贵族死后, 常用妻妾美女殉葬, 供他在地下纵欲。就连山川之神也有性欲, 年年要娶新妇。从卜辞到《史记》, 都有为河神娶妇的记载。河神不需要生儿女, 娶妇又是为了什么呢?

“民以食为天”, 神灵大约也是如此, 难怪在神灵诸多欲望中, 饮食最为重要。本章诸节除“玉帛”外, 都与饮食有关。

第一节 牺牲制度

牺牲是宗教诸礼中最重要的供品, 指马、牛、羊、鸡、犬、

^① 《左传·僖二十八年》。

豕等牲畜，后世叫“六畜”。六畜中最常用的是牛羊豕三牲。马很少用，可能是为了役使。春秋以前耕田不用牛，所以牛用得不多，后来用牲成为传统制度，虽然牛耕推广了，祭祀仍大量用牛。鱼兔野味也用于祭祀，但主要作为筵豆制品，习惯上不属“牺牲”之列。祭祀也有用人的，后代只说人成为“牺牲品”，但人本身并不叫“牺牲”。“人牲”是今人的用语，古书只说“用人”，不说“人牲”。

牺牲又叫“牺”或“牲”。这两个字的意义原先是有区别的。古人把牛羊犬(狗)豕(猪)等动物畜而养之，称为“畜”，将用于祭祀称为“牲”。毛色纯一的牲叫“牺”，因为宗庙用牲要求毛色纯一，所以“牺”又引申指“宗庙之牲”(《说文》)。“牺牲”连称，则泛指祭祀用的畜牲。

牺牲又叫“牲犂”，“犂”本指未经宰割而完整的牺牲；又叫“刍豢”，析言之，草食的牛羊叫“刍”，谷食的犬豕叫“豢”，合称则泛指牛羊犬豕等牺牲。

用作祭品的牛羊豕等牲，在祭辞中还有一些别称。如《礼记·曲礼下》说：“牛曰一元大武，豕曰刚鬣，豚(小豕)曰腍肥，羊曰柔毛，鸡曰翰音，犬曰羹献，雉曰疏趾，兔曰明视。”这些名称反映了该动物的主要特征。祝辞用代称，可能是由原始时代的忌讳古俗发展来的。

牺牲用于祭祀时，有繁琐的制度。用牲制主要反映在牺牲的选择、屠宰、加工、陈列诸方面。陈列制度将与其他供品的陈列作为专节阐述，本节先讨论前三个问题。

一 牺牲选择

在国家正统宗教中，祭祀用牲有严格的要求。这些要求可以

从品类、大小、毛色、牝牡、豢牧、数量等因素来看。具体的规定随时代、国族而异，这里主要依据先秦经典，介绍周代的情况，偶或涉及殷代。

1. 品类

大凡常规的天神地祇宗庙诸礼，则用牛羊豕而不用犬鸡；凡非常之祭，如禳除灾殃、避祛邪恶，则多用犬；凡建造新成行衅礼^{*}，则多用羊、犬和鸡；大丧遣奠，则用马。以上情况当然都可能例外。

常规祭礼中，品类因贵族爵位的不同而异。如社稷祭礼天子用太牢^{*}，诸侯用少牢^{*}；宗庙之祭大夫以上用羔，士用特豚（独牲叫“特”）。祭天只限于天子，用特牛。

2. 大小

古人称小牛为犊，小羊为羔，小猪为豚。牛又按“老中青”分三等，牛角长一尺的是大牛，叫“角尺”；牛角长一握的是中牛，叫“角握”；牛角刚长出如茧栗的是小牛，叫“角茧栗”。据说牲牛以小为贵，故《礼记·王制》云：“祭天地之牛，角茧栗；宗庙之牛，角握；[飧]宾客之牛，角尺。”《国语·楚语下》云：“郊禘^{*}不过茧栗，烝尝^{*}不过把握。”这反映了天地最尊，祖先其次，生人最卑。

3. 牝牡

殷人用牲已有牝牡的讲究，但从卜辞中我们还没有归纳出它的规律。周代凡大祭祀（天地宗庙）只用牡不用牝，小祭祀（山林川泽等）通常不论牝牡，但春初的祭礼不得用牝，这是为了不妨碍母畜怀孕繁殖^①。仲春之月的祈祷小祀，为了畜牲配种，牝牡

① 见《礼记·月令·孟春》“牺牲毋用牝”注疏。

都不用，以圭璧*或皮帛*代替牺牲。这是古人为保护畜牲而形成的制度。

4. 毛色

毛色纯一的牺牲叫“牺”(析言)，色杂不纯的叫“𦍋”，或写作“𦍋”。毛色以纯一为贵，凡常规祭礼用“牺”，非常规诸祭如禘灾除殃、田猎表貉*、王行巡祭所经山川等，则可用“𦍋”^①。

毛色除纯杂外，又讲究颜色。《礼记·檀弓上》云：

夏后氏尚黑，牲用玄；殷人尚白，牲用白；周人尚赤，牲用騂。

又《礼记·明堂位》：

夏后氏牲尚黑，殷白牡，周騂刚^②。

这些说法反映了时代风尚。夏代情况不得而知，卜辞反映的殷代祭祀，的确有时特别指明毛色，如“黄牛”、“白牛”、“白羊”、“白豕”、“幽牛”、“黑牛”、“黑羊”、“黑豕”、“卢豕”、“牢羊”^③等等。而且大致可以看出，不同毛色的牺牲用途也不同。比较明显的，如黄牛只祭四方，白牛祭先王先公，白豕祭先王先妣，卢豕只祭先妣，白羊和黑羊都只用于求雨。殷代祖先神比四方神高贵，先

① 见《周礼·牧人》及注疏。

② 騂，赤牲。刚，谓牡牲。



③ 幽，通黝，黑也。卢，通驴，黑也。幽、卢、黑三色可能略有不同。羊，同騂，赤牲。

王比先妣也高贵一些，这样看来，“殷人尚白，牲用白”似乎不是胡诌。

西周初也可能确是“牲用骍”。《书·洛诰》云：“戊辰，王在新邑。烝祭，岁（剝）文王骍牛一，武王骍牛一。”这是成王在新建的洛邑烝祭文王武王而割骍牲。战国以后，祭礼的牲色讲究阴阳及方色。凡阳祀（祭天神和宗庙）用骍，即赤牲；阴祀（祭地祇，指一般的山川林泽诸小神）用黝，即黑牲；凡望祀（具有方向性的四方神及五岳四渎）则按五方色选牲，东青南赤中黄西白北黑^①。

5. 牢牲与牧牲

周代畜养牲口，平时由“牧人”负责牧养，并供应祭祀用的牺牲。凡岁时常规祭祀，“牧人”交纳的牛羊豕由君主视察，择其大小毛色，经过占卜确定后，再交给“充人”系养于牢圈，在牢圈中养三个月，才能充当祭品^②。这是因为牧养的牲口没有膘，而祭牲却讲究“牲牷肥腍”，以示诚心敬意。经过牢养三个月的牺牲，膘肥体洁，不同于牧牲，古人称之为“牢”^③。

“牢”字甲骨文写作，象中圈养着牛或羊，并有横栏门着牢圈门。在卜辞用牲中，“牢”或称为“太牢”（相当于“太牢”），“宰”或写作“小宰”（相当于“少牢”）。“牢”或“宰”与“牛”或“羊”的意义是不同的，其区别仅在于，“牢”指牢圈系养过的牛羊，而“牛”

① 见《周礼·牧人》及其注疏。

② 《礼记·祭义》：“古者天子诸侯，必有养兽之官。及岁时，斋戒沐浴而躬朝之。牺牲祭牲，必于是取之，敬之至也。君召牛，纳而视之；择其毛而卜之；吉，然后养之。”《周礼·牧人》：“凡祭祀，共其牺牲，以授充人系之。”疏云：“牧人养牲，临祭前三月授与充人系养之。”《周礼·充人》：“掌系祭祀之牲牷，祀五帝则系于牢，刍之三月。享先王亦如之。”

③ 《诗·小雅·瓠叶》郑玄笺：“牛羊豕为牲，系养者曰牢。”

“羊”没有经过系养^①。

古书中的“牢”，按传统的解释，“太牢”指牛羊豕三牲，“少牢”指羊豕二牲。据此解释，似乎“牢”与非“牢”的区别仅仅是品类的不同。这种解释出于汉人，并为汉以后的史书所承传，但对于先秦古文献，这种解释是靠不住的。《大戴礼记·曾子天圆》：“诸侯之祭，〔牲〕牛曰太牢；大夫之祭，牲羊曰少牢。”所谓“牲牛”“牲羊”，指经过系养即将用于祭祀的牛羊。可见这里“太牢”只指牲牛，“少牢”只指牲羊，与卜辞“大牢”“小牢”的含义相同。又《周礼·祭仆》“祭祀致福”注：“大牢则以牛左肩，少牢则以羊左肩，特牲则以豕左肩。”据贾公彦疏，此注引的是《礼记》文^②，也出于先秦文献。所以，早期文献中的“太牢”“少牢”，含义与卜辞相同，指的是牢中系养过的牛羊，牛大故称“太”，羊小故称“少”，以资区别。如果都按流行的解释，就不确切了。按周制，天子用“太牢”，同时还用“少牢”和豕（豕多为牢养）；诸侯用“少牢”，同时还用豕；大夫只用豕。所以礼书为了简洁，有时也用“太牢”代表牛羊豕，“少牢”代表羊豕，单用豕叫“特牲”。这本是古书一种修辞表达手段，与“太牢”“少牢”的词义无关。明乎此，我们才能真正理解“牢”与“牛羊”的区别。

以上是用牲选择的主要因素，主要是针对国家正统祭礼而言的。对于下层贵族，由于等级和财力限制，未必严格按标准择牲。《礼记·曲礼下》说：

① 参阅姚孝遂《牢宰考辨》，《古文字研究》第九辑。

② 今本《礼记》无此文。

天子以牺牛，诸侯以肥牛，大夫以索牛，士以羊。^①

意思是说，天子要用纯色肥牛，诸侯只要求肥牛(可以不管毛色)，大夫则求索到什么牛就用什么牛，士不用牛而用羊即行了。

二 用牲法

不同的祭礼，牺牲屠宰加工的要求不尽相同。如《礼记·礼器》说：“郊(祭天)血，大飨(禘祭先王)腥，三献(指社稷五祀诸祭)烝，一献(指群小祀)熟。”这是对不同祭礼用牲法的笼统的总结。即使同一种祭礼，不同的程序，用牲法也不同，如祭天典礼降神时燔燎牛牲，朝践*时陈列腥肉，馈献*时陈列熟肉，由此形成用牲制度。

用牲之法，包括牺牲的屠宰、加工、处理诸方面。就屠宰程序和加工法而言，古今是基本一致的，但文献中的述语，古今差异却很大。这里着重阐明古书用语的实际含义，至于各种祭礼的用牲法，本节暂不讨论。

1. 屠宰法

屠宰牺牲，古书笼统地称为“割牲”^②，卜辞称为“卯”^③。具体程序大致有如下几步：首先是刺颈(耳旁)取血，叫“刳”，或叫“刳”，《说文解字》作“𠂔”，卜辞写作𠂔^④。古书中说𠂔牲，通常指取血衅*器，所以刳牲多用于羊犬鸡，实际上凡牺牲屠宰都要

① 这里指周王室的大夫与士，诸侯的大夫用少牢，士用特牲。

② 如《礼记·月令》孟冬“大割，祠于公社”，《周礼·司士》“帅其属而割牲。”

③ 卯，读为刘，是“戮”的古字，义为杀。

④ 刳和刳音近义同。卜辞的𠂔字于省吾释为刳，可信。卜辞用牲法很多，但旧释多不确切，只有在总体上认识用牲法之后，才可能真正理解。

先刳血。放血后，用开水烫毛，叫“焮”。去毛洗净后破肚开膛，叫“副”，古书通常写作“𩚑”（异体字），又作“披”（假借字），卜辞写作“𩚑”^①。开膛而掏空内脏，叫“刳”，或写作“辜”（假借字），或合称为“副辜”，表示既开膛，又掏空内脏。整个以上过程，包括刺血去毛开膛掏脏等合称为“屠”，古书多称为“剔”^②，或写作“施”（假借字），《方言》作“狄”（假借字），《集韵》作“势”（后起字），今闽北方言叫“剔”（有音无字），客家方言叫“池”（有音无字），卜辞写作“攷”（同施，假借字）^③。

剔剔干净的牲体，为了防止变质，必须用竹片等把腹腔张开，挂于通风处，古人叫“磔”，卜辞写作“𠂔”或“舌”。磔牲通常用于狗或鸡，挂在家门或城邑门以禳避邪气（大风、寒暑气、疫病诸气），所以“磔”又演变指禳灾气的祭祀名称。

剔净的牲体是牺牲的整个躯体，叫“全烝”。分解牲肉的办法有数种：把全烝之体沿着脊椎处一剖为二，叫“判”，卜辞写作“𩚑”（从断凡声）^④。破开的两爿肉叫“半肉”，《说文解字》作“𩚑”。祭祀时右𩚑用于供神，左𩚑用于馈胙。将半肉再斩成若干大块，叫“豚解”；斩成小块则叫“体解”。卜辞用牲法有“岁”（刳，断也），大约即表示斩肉，相当于豚解或体解。供神的肉，全烝、半肉都是生肉，叫“腥”；豚解的大块肉只在锅里滚一下，里面是生的，也叫腥；体解的小块肉煮熟才献神，叫“肴”。

2. 加工法

- ① 𩚑是籒的古字，又是備(备)的声符，服、备、披、副古音相同。
- ② 剔与屠一声之转，属于方言的不同。
- ③ 剔、狄、施、池、攷等字古音相通，都是一个音的不同记法。
- ④ 凡与判、半古音同。



加工法包括煮熟、加料、炮制、晒干、腌制等方面。

只放血而未经屠宰的用牲法叫“血”。屠宰而未经烹煮的叫“腥”，又叫“饩”。用开水烫煮一滚而未熟的叫“烝”。烹过的叫“熟”（未加佐料），或叫“饗”（加佐料）。偶有牵用活牲的，叫“生”或“牵”，卜辞作“𠂔”^①。《诗·小雅·瓠叶序》郑玄注：“牛羊豕为牲，系养者曰牢，熟曰饗，腥曰饩，生曰牵。”祭祀对象越尊贵，用牲越是不熟，故《礼记·礼器》有“郊血、大飧腥，三献烝，一献熟”之说。

凡牲肉献神，都用鼎和俎。腥肉陈于俎，烝或熟肉盛于鼎，此即《礼记·礼运》所谓“腥其俎，孰（熟）其殽（肴）”。熟肉通常是有汤的，叫“羹”。祭祀用的羹有两类，白水肉叫“大羹”，盛于正鼎*，加盐及佐料的叫“羞”，又叫“臠”，盛于陪鼎*。臠是泛称，加料的牛羹叫“膾”，羊羹叫“臠”，豕羹叫“臠”，各盛一鼎，所以太牢九鼎又有三陪鼎。

供品中又有许多肉品是炮制过的。其中最主要的有干肉、炮肉、酱肉三类，这些肉品通常盛于笾豆。

干肉的名称有好几种。大牲如牛羊豕，要切成小块晒（或烘）干。长条的干肉叫“臠”，又叫“脰”；切成薄片加盐而干的叫“脯”；加姜桂等香料煨治而干的叫“脩”；小物如鱼、兔等整体烤干的叫“腊”（xī），其中干鱼又叫“鱮”^②。除鲜腊用作鼎实（盛于器叫“实”）外，其余都用作笾实。卜辞用牲法有“𠂔”和“夕”，于省吾读为“臠”和“腊”。

① 甲骨文写作（《屯南》2605），象牵羊之形。牵字籀文作（见《订正六书通》），象以手牵牛，构形与甲骨文相似。

② 参看《周礼·腊人》注。

炮制法有炮、烙、炙数种。小猪或羊剔净后，内塞香枣，外包芦苇并涂上泥土，然后用火烧熟，古称为“炮”^①。用铜格在炭火上烧红后烙制肉品叫“烙”^②，卜辞中写作“久”^③。把肉放在铜盘上，加火烤熟叫“炙”。

酱肉古称为“菹醢”。把肉块调和盐及香料，密封于坛中，百日后开坛可食，古称为“醢”，又叫“菹”^④，卜辞写作“俎”。肉酱古叫“醢”，连骨剁碎的叫“醢”，制法与菹相似而加美酒浸泡。^⑤菹醢都用作祭祀之豆实，其原料以野味鱼兔为主，也用植物。

3. 处理法

处理法指的是牺牲通过什么方式达于神灵。把牺牲及其制品以鼎俎笾豆的方式陈列在神主前，当然也是供献的方式，但祭祀结束时，这些供品通常并不是带回去由活人享受，而是当场处理掉。处理的办法有三种：烧化、埋土、沉水。

烧化牺牲古人叫“燎”，或叫“燔”。燔燎之法有两种。一是祭天时先堆积木柴，然后把牲牛和玉一起放在柴上烧化；一是祭迄将陈列的牲肉放在炉中火化^⑥。“燎”字卜辞写作“寮”，是很常见的用牲法，似乎都属于后者。

埋牲和沉牲即把牺牲埋在土里或沉到川里。“埋”字古书多写作“瘞”或“瘞”，又或称为“瘞”，或称为“坎”。“沉”字古书写作“沈”，

① 见《周礼·封人》注疏和《礼记·内则》。

② 铜格又叫火斗，铜制，有方格，随县曾侯乙墓、平山中山王墓、靖安春秋徐国遗址都有实物出土。

③ 详见拙作《释甲骨文“久”字》，《中国语文》1985年5期。

④ 菹与醢古音同。“菹”本指菹菜，肉菹字应作“俎”，也写作“菹”（《集韵》）。


⑤ 见《春官醢人》郑注。


⑥ 《史记·封禅书》：“已祠，昨余皆燎之。”古代祭坛附近都有燎牲炉。

也称为“沈浮”。这两种用牲法主要用于祭地神川神。《尔雅·释天》:

祭地曰瘞薶，祭山曰瘞县，祭川曰沈浮。^①

类似的说法古书很多^②。除了一般的山川地祇祭祀，埋沉之祭最突出的是用于盟誓典礼中，将牲、血、玉和盟书副本一起埋于坎中或沉于河中，表示由山川天地为证。

从实际用例看，沉牲祭固然只可能用于祭川，但埋牲祭则不限于祭地。卜辞的沉埋之祭写作：

上栏诸字象川中漂浮牛羊牢之形(第二形“牛”字倒书)，点滴代表水。表示沉浮牛羊之祭。下栏诸字象 (坎)中埋牛羊犬之形(第二形“牛”字倒书)，点滴代表土。这两组字的意义是很明白的，但音读尚无定说，罗振玉释为“沈”“狸”。卜辞云：

壬戌卜，祭于河三牢，沈三十牛。(屯南732)

戊午卜，王祭于洹(淇)三宰，埋三宰。(南辅20)

壬戌日占卜祭河神的用牲法，燎三太牢，沈三十牛。戊午日占卜商王祭淇水神的用牲法，燎三少牢，埋三少牢。可见燎、沈、埋三法均可用于川神。

① “瘞县(悬)”意义不详，旧说以为瘞与埋相似，待考。

② 如《仪礼·觐礼》：“祭山丘陵，升；祭川，沈；祭地，瘞。”《周礼·大宗伯》：“以狸沈祭山林川泽。”

沈埋之法,可能有两种情况。有的是陈供之后再沈埋,《史记·封禅书》载汉武帝祭后土(大地)于泽中五坛,每坛用一黄犊太牢,“已祠尽瘞”。有的可能直接沈埋,《周礼·司巫》:“凡祭事守瘞。”注云:“瘞谓若祭地祇有埋牲玉者也。守之者,以祭礼未毕,若有事。然祭礼毕则去之。”祭礼未毕而看守瘞牲,反映了瘞牲可能分批进行。

清代凡郊区祭坛都设瘞坎和燎牲炉,大概都用于处理陈供的祭品。这些祭坛不限于地祇山川,还包括天坛日月坛等天神祭礼。宗庙祭礼也可能有燎牲或瘞牲的处理法,但经典中没有明文。近年来在凤翔县发掘的雍都秦国宗庙,太庙、昭庙、穆庙之间有一片空庭,在太庙及庭中共发现各类祭祀坑181座,其中有牛坑86、羊坑55、车坑2、人坑8^①,这些都是祖先祭礼瘞埋牺牲的实证。

沈、埋、燎诸祭都不限于用牲,还普遍用玉,也有用人的。值得一提的是,《史记·滑稽列传》所记魏国老巫婆勾结地方官从民间选少女浮沈于河的风俗,早在殷代已经屡有发生了。卜辞云:


丁巳卜,其祭于河牢^②,沈倭?(后上23.4)

辛丑卜,于河妾?(后上6.3)

“倭”是“妾”的异体^③,其身份大约是女奴,常用作人牲。沉妾给

① 《人民画报》1986年1期,16页。

② 按卜辞文法通例,“祭于河牢”等于说“祭牢于河”。

③ 甲骨文字是在“妾”字边上加跪伏的人形,表示其身份低贱。这字陈梦家释为嬖,完全破坏了原字结构,大误,又读为璧,则误而再误。

河显然反映了为河神娶妇的古俗。

第二节 粢盛制度

“粢盛”指粮食五谷。“粢”或写作“𥽿”(异体字),泛指五谷,“盛”表示盛于簋簠,合称“粢盛”,则指祭祀用的粮食供品。《左传·桓六年》云“吾牲牷肥腍,粢盛丰备”,又云“奉盛以告曰:絜(洁)粢丰盛”。后一句拆开来说,则“粢”指粮食,“盛”指簋簠。

商代初期,大约经历过以畜牧为主的时代,所以形成的供献制度,牺牲的地位远远高于粮食。这种制度一旦成为传统,到后来尽管农业经济占主导地位,供献制中粢盛的地位仍不能与牺牲相抗衡,而只能处于第二位。

古代中原地区的粮食以黍稷为主,兼种麦、菽和稻,合称为“五谷”;又有“六粢”之称,则指黍稷稻粱麦苽^①。作为祭品,自然也以黍稷为主,所以粢盛有时就称为“黍稷”,但实际陈列则五谷都用,分盛于各簋簠。

作为粢盛,通常用没有碾过的谷物,另外也用“米”^②,或用“饭”^③。粮食加工品主要有糗饵、粉簋、醢食、糝食等^④,用于笱豆陈列,通常不属粢盛的范围。

① 见《周礼·肆师》“表粢盛”贾公彦疏。苽即菰,今称为茭。

② 《周礼·春人》:“掌共米物,祭祀共其粢盛之米。”五谷碾去外壳都叫“米”,并不光指稻米。

③ 见《周礼·人》。凡“米”蒸熟都叫“饭”,不光指稻米饭。

④ 糗饵,熬(无水干炒叫熬)大豆与米合蒸。粉簋,米饼。醢,厚粥。糝,米和肉烧成饭。见《周礼·笱人》郑玄注。

古俗凡粮食新收，都要先荐祖先，然后才敢食用，由此产生宗庙四时祭：春荐韭，夏荐麦，秋荐黍，冬荐稻。这种荐新之祭，当然以新获的作物为主，但并不排除作为簋簠制度应该陈供的其他五谷（不一定是新谷）。

粢盛的来源，天子诸侯都由藉田供给，而有专门的“神仓”贮存。甸师职负责安排耕作，廩人职负责贮粮，并按时供给粢盛。庶人也有四时荐新祭^①，当然是用自己的劳动果实。

第三节 酒鬯制度

酒的发明，传说始于夏禹时的仪狄^②。至商代，饮酒成风，贵族们“沈酗于酒”，帝辛纣作“酒池肉林”，以至灭亡，故周人作《酒诰》以为戒。反映在卜辞中，是大量出现的酒祭和鬯祭。“酒”祭的范围很广，不论天地山川先王先公都用，“鬯”祭则只用于祭先王。卜辞有“登鬯”和“登新鬯”之祭，即把新酿成的鬯酒先献给祖先，其性质与宗庙四时祭相同，但周代四时荐新却没有荐新酒的节目，这反映了商代的酒的确是贵族生活中的一件大事。

周代以降的酒祭有两类，一类是降神的酒祭，用鬯酒；一类是陈供和献尸的酒祭，用“五齐三酒”。具体的酒祭礼节，将述于《祭祀礼仪》节中，本节只阐述酒鬯本身的品类和制度。

一 酒鬯品类

商代的酒分“酒”和“鬯”两类，其详不明。周代的酒祭有三

① 见《礼记·王制》。

② 见《战国策·魏策二》和《说文解字》“酒”字下。

类：“玄酒”、“酒”和“鬯”。

“玄酒”名曰“酒”，而其实是清水。祭祀供清水，是原始社会遗留的传统。那时未发明酒，只能以清水作饮料。《史记·礼书》：“大飨上(尚)玄尊。”张守节《正义》引皇侃云：“玄酒，水也。上古未有酒，而始之祭但酌水用之。至晚世虽有酒，存古礼，尚用水代酒也。”这种认识颇有历史的眼光。

“酒”指“五齐三酒”，都是米酒。古代酿酒，用秠米(糯米)蒸熟后和上麴蘖(酒麴)，渍以泉水，待发酵毕即成酒。由于酿造时所用秠稻、麴蘖、泉水的剂量不同，成酒的时日及酒味酒色也相应不同。酝酿时间长的酒其味厚，汉人称为“酎酒”，周人则又分为“事酒”、“昔酒”、“清酒”等三种，统称“三酒”。“事酒”相当于汉时酎酒(久酿为酎)；“昔酒”比事酒酝酿时日更长，冬酿接春而成，色白(不是清)；“清酒”又比昔酒更久，冬酿接夏而成，色清。

酿制时日较短的酒其味薄，按其成色清浊又分为五种：泛齐、醴齐、盎齐、缇齐、沈(沉)齐，合称“五齐”^①。此“五齐”的特点，郑玄说：

泛齐，“成而滓^②浮泛泛然，如今(东汉)‘宜成醪’矣”；

醴齐，“成而汁滓相将(相混)，如今恬(甜)酒矣”；

盎齐，“成而翁翁然葱白色，如今‘酇白’矣”；

缇齐，“成而红赤，如今‘下酒’矣”；

沈齐，“成而滓沈，如今‘造清’矣”^③。

① 齐，古剂字，表示不同的剂量。

② 滓，今语叫“酒糟”，即酿酒后剩下的渣滓。

③ 《周礼·酒正》注。

“五齐”中醴齐最浊，泛齐次之，盎齐以下渐清。礼神时泛齐醴齐都要先过滤去滓。

“鬯”的原料与“酒”不同，是用秬（黑黍）酿成，又以郁金香草捣烂煮汁渗合，其味芬香，谓之“郁鬯”^①。

滤酒古人叫“沛”，其法以茅草扎成束，置于酒坛上，再把浊酒倒入束茅中，滓糟即被滤除，这种办法叫“缩”^②。不同的酒，过滤法有区别。《周礼·司尊彝》云：“凡六彝六尊之酌^③，郁齐（郁鬯）献酌，醴齐缩酌（泛齐同），盎齐兑酌（缙齐沈齐同），凡酒（三酒）修酌。”这是说不同的酒有不同的滤法和兑水法。其详见郑注，这里不赘述。

二 祭祀用酒制度

祭祀用酒以味薄为尊，据说是年代越古用酒越淡。《礼记·明堂位》云：“夏后氏尚明水（露水），殷尚醴，周尚酒。”“醴”比水味厚而比“酒”薄。周制以“玄酒”最尊，凡祭天地和禘祭祖先都陈列“玄酒”。“五齐三酒”中，“五齐”味薄为尊，用于敬神献尸*；“三酒”味厚，只供祭礼参与者饮啜。敬神的酒以味薄为尊，故泛齐醴齐为尊，盎齐缙齐次之；给祭礼参加者饮的酒却相反，以味厚为尊，故事酒供执事者饮用，昔酒供祭末群臣陪位者饮用，清酒供祭祀时宾长献尸、尸酬宾长饮用。^④

鬯酒香气浓郁，用于灌祭降神，即把郁鬯浇在地上，通过气

① 参见《礼记·郊特牲》疏和《周礼·郁人》注。“郁”字原作鬱，下同。

② “缩”是假借字，本字《说文》作“茜”，象酒缸上有束草会意，本义为滤酒，后来又引申指以酒灌神。

③ “酌”谓“沛之使可酌”。

④ 见《礼记·郊特牲》疏及《周礼·酒正》注疏。

味迎来神灵。

第四节 筴豆盛品制度

祭祀时盛于筴豆的食品比较杂，主要有瓜果、糕点、山珍水味、各种肉菜制品等。凡容易沾染容器的盛于豆，叫“豆实”，不易沾染的盛于筴，叫“筴实”，我们统称之为“筴豆盛品”或“筴豆之实”。

筴豆盛品起初没有严格的品种规定，因时因地各择其所宜。《周礼》有许多职事都供其所掌以备祭礼所需。如地官“川衡”祭祀供“川奠”（江河产品），“泽虞”供“泽物之奠”（湖泽产品），“场人”供“果蓏”（栽培的瓜果），夏官“掌畜”祭祀供“卵鸟”（蛋禽），天官“甸师”供“野果蓏之荐”（野生瓜果）。这些副食品有很强的季节性和地域性。所以，筴豆之荐无非是进献时鲜及干制的各种土特产而已。

供品种类是随着人类生产的发展而发展的。起初，牺牲粢盛与筴豆之实可能没有严格界限。殷代的情况也不大清楚。卜辞中“禘”*祭多为田猎获物，可能用作筴豆之实的原料。又卜辞的用牲法有“俎”（菹）、“久”（灸）等，其品也可能是筴豆之实。《周礼》中记载的筴豆制度大概是战国时代的情况。今以太牢八筴八豆的盛品为例，看看筴豆盛品的制度。

周代祭祀的供品是随着祭祀程序的变化而改变的。在整个祭礼中，筴豆前后有四批，每一批的盛品都不同。天子及春秋以后的诸侯用太牢规格，每批都八筴八豆。

朝事之礼*的筴豆盛品:

八筴: 𦵏(熬麦^①)、蕡(麻子)、白(熬稻米)、黑(熬黍米)、形盐(盐块, 似虎形)、𦵏(鱼肉为大脔)、鮑(烤干的鱼)、𦵏(干鱼)。

八豆: 韭菹^②、醯醢(肉汁)、昌本(菖蒲根为菹)、麋泥^③、菁菹(蔓菁为菹)、鹿泥、茆菹(皂莢为菹)、麋泥。计菜品四、肉品四。

馈食之礼*的筴豆盛品:

八筴: 干枣、鲜枣、干桃、鲜桃、干梅、鲜梅、栗、榛。

八豆: 葵菹、羸醢(羸即蜗牛)、脾析(牛百叶)、𦵏(小蛤为醢)、蜃(大蛤)、𦵏(蛾子为醢)、豚膊(小猪肩)、鱼醢。

加事礼*的筴豆盛品:

八筴: 菱、芡(俗称“鸡头”)、栗、脯各二品。

八豆: 芹菹(芹即楚葵)、兔醢、深蒲(始生的蒲)、醯醢、箬菹(小竹笋为菹)、雁醢、笋菹、鱼醢。

加爵礼*的筴豆(或叫“羞筴豆”)盛品:

二筴: 糗餌、粉糝。

二豆: 醢食、糝食。

至于六筴豆及其以下各规格的祭礼, 用品都比八筴豆的减少一些。这种制度因为载于《周礼》, 后代基本上都是如此, 没有什么大的变化。

① 干炒叫熬。

② 腌制的菜或肉都叫“菹”。

③ “泥”原作“𦵏”, 肉泥, 下同。

第五节 鼎簋壶豆制度

凡祭祀供陈各种食品，庶人用陶器，贵族主要用青铜器。按周制，以鼎俎盛牺牲，簋簠盛黍稷，壶卣盛酒鬯，笾豆盛菜肴，如果各取一器作代表，可以合称为“鼎簋壶豆”，或再简称为“鼎簋”。

自周代以降，宗法制度是最根本的政治制度，反映在宗教中，则形成严密的鼎簋壶豆制度。为了阐明这种制度，我们先介绍礼器的名称及其作用。

一 礼器的名称及其作用

礼器的范围很广，这里只讲盛受器。按其作用的不同，可以分为四类：

1. 鼎俎

鼎俎用于盛供牺牲，凡腥肉陈于俎，燂肉熟肉盛于鼎。俎是木制的肉案，其形象矮几，几面狭长而厚，既可作砧板，又用于陈肉供神。鼎在原始时代本是一般炊器，有三个实心的足，可以在下面烧火烹煮。商周时代，由于牺牲是最主要的祭品，所以用于烹煮牲肉的鼎也成为最重要的礼器。周代作礼器的鼎，又按其作用分为镬、升鼎和鬲三类。

镬鼎又叫“𩚑”或“孟鼎”，专用于烹煮牲肉，体大而重，但不用于盛供牲肉。升鼎古称为“鬯”，义为“升”，即把盛于鼎的牲肉进献给神灵，所以升鼎是祭祀盛肉的主体，叫“正鼎”。正鼎用于盛大羹，大羹没有调味，另外还得用调了味的羞羹(臠)*作为陪

从品。用于盛羞羹的鼎叫“𩚑”或“羞鼎”，与“正鼎”对言，又叫“陪鼎”。

2. 簋簠

簋簠用于盛六粢(六谷)。“簋”和“簠”都从竹，反映了它们来源于竹器，但礼器中的簋簠都是青铜器。两者的结构相仿，周制多有盖、有耳、有圈足或支足，但簋圆而簠方。据说簋与簠的作用有分工，簋盛黍稷，簠盛稻粱^①。《周礼·肆师》有“祭之日表粢盛”的说法，意思说在祭祀举行之前，用小旗帜标识簋簠，以便于识别哪个容器中盛的是哪种谷品。这样看来，也可能簋与簠的盛受品种并没有严格的规定，否则就不必标识了。

3. 笱豆

笱豆用于盛瓜果菹醢之类杂品。笱与豆形状相仿，都是高圈足的盘，多有盖。笱是竹器，主要用于盛干鲜瓜果、干肉、炒米、米饼之类不沾染容器的食品；豆有木、陶、青铜等不同质料，贵族用青铜豆，主要用于盛腌菜肉(菹)、肉酱(醢)和饭粥之类容易沾染容器的食品。

4. 壶卣

尊彝壶卣都用于盛酒，其形制各不相同，作用也有分工。壶用于盛“酒”(五齐三酒*)，卣用于盛鬯。“尊”和“彝”在先秦古书中用来泛称酒器，自宋代以来才用于特指某一类酒器。壶之形状来源于瓠(葫芦)，大腹长颈，有盖，圈足，两耳，但古书中的“壶”也常常泛指酒器^②。下文的“壶”也代表酒器。

① 《周礼·肆师》贾公彦疏。

② 《仪礼·聘礼》和《礼记·礼器》的“壶”都泛指酒尊。

二 鼎簋陈供制度

周代的等级制度十分森严，贵族举行祭礼时，鼎簋壶豆的数量要按制度遵循，如果超过标准，便是“僭越”、“非礼”。礼的等级，通常以用牲作为标志，称为“太牢”、“少牢”和“特牲”。“太牢”礼用三牲牛羊豕，“少牢”礼用羊豕，“特牲”用豕。《三礼》所反映的鼎簋陈供制大致可分为五级^①：

级 别	正鼎	陪鼎	俎	簋	簠	笾	豆	壶
太牢九鼎	九	三	九	八	二	八	八	八
太牢七鼎	七	三	七	六	二	六	六	六
少牢五鼎	五	二	五	四		四	四	四
特牲三鼎	三	一	三	二		瓦敦二	二	二
特牲一鼎	一		一					

“特牲三鼎”级别不用笾，用瓦敦当笾位。“特牲一鼎”级别的簋敦豆壶数不明，也可能各用二，或不用。

依汉人旧注，周制天子用九鼎，诸侯七、卿大夫五、士三或一^②。据俞伟超、高明二先生根据出土实物的验证，上述制度确实实行过，但只在西周中期以前是这样^③。西周后期至春秋，随着礼崩乐坏，各级贵族不断僭越制度，以致制度发生改变，诸侯亦用太牢九鼎，卿或上大夫用太牢七鼎，下大夫用少牢五鼎，士用特牲三鼎或一鼎。至战国时，进一步混乱。陪臣执国政的史实

① 参阅俞伟超、高明《周代用鼎制度研究(上)》，《北京大学学报》1978年1期。

② 见《公羊传·桓二年》何休注。

③ 或依五等爵制，公侯七、伯五、子男三或一。

反映了贵族已普遍僭越二级了^①。

第六节 玉帛制度

《左传》云“牺牲玉帛，弗敢加也”，《墨子·尚同》云“其事鬼神也，圭璧币帛，不敢不中度量”。“圭璧币帛”就是“玉帛”，“弗敢加”和“不敢不中度量”则是说供献玉帛要依照制度。所谓“玉帛”，包括各种玉礼器和皮帛，这是食品之外最常用的供神品。下面先说玉。

一 玉礼器的起源

玉器起源于石器。在石器时代，古人用石块打制成生产工具，然后又从打制发展到磨制，同时还将质地晶莹的石料磨制成各种装饰品。那时，石器是最主要的财富，自然就成为主要的敬神礼品。为了表示敬意，人们选择美好的石料磨制礼品，其中最珍贵的石料就是后人所称的玉。这样就产生了玉礼器。

原始时代的玉礼器，主要有两大类。一类是生产工具(其中有许多兼作武器)，如玉石磨制的石刀、石铲、石斧、石戈等；一类是装饰品，如玉石磨制的石璧、石手镯、石璜等。这两类玉礼器，在新石器时代的遗址中屡有发现。如属于陕西龙山文化的神木县石峁遗址墓中发现制作极精致的玉刀、玉铲和璜玕^②，属于山东龙山文化的胶县三里河墓葬中出土的成组玉器，日照两城镇出土的刻花玉斧^③，属于岭南地区新石器晚期的广东曲江石峡

① 俞伟超、高明《周代用鼎制度研究(中)》，《北京大学学报》1978年2期。

② 《新中国的考古发现和研究》，79页。

③ 《新中国的考古发现和研究》，102页。

墓出土的玉璧、瑗、环、琮、璜、玦等玉器^①，都是非实用的礼器。其中刀、铲、斧等是工具和武器，其他的是装饰品。这些玉制品的形制跟商周以来的玉礼器都有一脉相承的关系，可以肯定，献玉祭神之古俗，其起源最晚不迟于龙山文化时代。或称为“瑞玉”的颛顼，正是原始玉石文化的印证。

至殷代，已产生金属(青铜)武器，但作为祭祀献品，则仍然继承原始传统而以玉石器为主。1976年春在安阳殷墟妇好墓出土玉石器约四百件，其中玉礼器如圭、璋、琮、璧、瑗、璜等数量很多。所谓圭璋之类，只是按周代的名称来说的，它们其实都是从原始石器中的斧戈等兵器演变来的。殷人以玉器礼神，也见于卜辞。用珣祭祀大甲的卜辞有六例，又有焚玉或沉玉祭淇水的卜辞^②。但殷代的用玉制度，仅据卜辞还难以确考。

二 周代用玉制度

周代用玉制度，《周礼》的《大宗伯》、《典瑞》、《玉人》等篇都有较系统的叙述。今将诸说列表如下：

可以看出，《玉人》说与《典瑞》一致，只不过加述尺寸规格而已。祭天地的用玉，《大宗伯》说不同，旧说以为用苍璧祭天指冬至祭天于圆丘礼，用“四圭有邸”祭天指夏正月郊天之礼；用黄琮祭地指夏至祭中土昆仑之礼(与四方相配成为五方)，用“两圭有邸”祭地指北郊祭神州大地之礼。这种说法只是汉人为了消除矛盾而作的臆测而已。如果真是这样，两种说法正好可以互相补充，但其实并非如此。我们认为《典瑞》等说法来源较古，大约是西周

① 《文物》1978年7期，15页。

② 祭大甲用珣卜辞见《综类》481页、《屯南》280、1074；祭淇水卜辞见《屯南》2232。

祭 礼		《大宗伯》	《玉人》	《典瑞》
天		苍璧	四圭尺有二寸(有邸)	四圭有邸
地(或后土)		黄琮	两圭五寸有邸	两圭有邸
宗 庙			裸圭尺有二寸有瓚	裸圭有瓚
日月星辰			圭璧五寸	圭璧
四望(岳渎)			两圭五寸有邸	两圭有邸
山 川			璋邸射素功	璋邸射
四 方	东 方	青圭		
	南 方	赤璋		
	西 方	白琥		
	北 方	玄璜		

的制度；而《大宗伯》的说法是战国时代的周制。尤其是当我们弄清了“四圭有邸”、“璋邸射”等玉器的形制和来源之后，就明白这些玉器比较明显地保存了原始形态，是王权和诸侯武力的象征，也反映了西周制度是直接由更原始的制度发展而来的。至于战国用玉制度，不仅颜色出于五行学说的附会，其形状也出于附会^①，所以才形成不同于《典瑞》的一套说法。

三 玉礼器的形制及其来源

古书中常用“圭璧”代表礼神的玉，有其历史的原因。我们已述，原始时代的玉礼器有兵器(由工具发展而来)和装饰品两大类。而圭与璧正是这两类玉礼器的代表。圭类来源于兵器，是贵族权

① 据郑玄注，璧圆以象天；琮形八方象地；圭锐象春物初生；半圭为璋，象夏物半死；琥为虎形，虎猛象秋严；半璧为璜，象冬闭藏唯天半见。

力的象征；而璧类来源于饰物，是贵族佩服的宝物。明乎此，我们才能进一步认识玉礼器的性质和作用。

考古工作在原始遗址发现的玉器有斧有戈而没有圭和璋，而文献的玉礼器有圭有璋却没有斧和戈，有趣的是，商代和周初的出土物中可以称为圭和璋的玉器恰恰是斧或戈的遗形。如吴大澂在《古玉图考》中将第一器名为“镇圭”，其实不过是一个穿孔石斧而已^①。至于尖头的圭，则实际上就是戈，如扶风县杨家堡出土的西周“玉圭”，显然是早期戈的形制（图59）^②。古



图59 西周玉圭

书中对“圭”的描述有两类，一类说上圆下方^③，一类说上锐下方^④。看来，这两类圭正好代表了斧与戈两类兵器。过去研究玉器的学者，有的认为圭来源于斧，有的则认为来源于戈^⑤，其实两说都是对的。“圭”与“戈”古音也极相近^⑥。

璋的形状与圭相近，郑玄以为“半圭曰璋，象夏物半死”，显然是附会之说。关于璋的起源，过去有石斧、骨铲、石戈等不同说法^⑦。据报道，上村岭虢国墓共出土石戈五百余件，可分为二式若干型，其中有些形式与圭璋极相似，编者认为：“这类石戈非

- ① 冯汉骥、童恩正《记广汉出土的玉石器》（下文简称为《记玉器》），《文物》1979年2期，31页。
- ② 图摹自《考古与文物》1980年2期，23页。原文称为“玉圭”。
- ③ 《说文解字》：“圭，瑞玉也，上圆下方。”
- ④ 《白虎通瑞贡》：“圭者兑（锐）上。”《庄子·马蹄》《释文》引李注：“锐上方下曰圭。”“珪”同“圭”。
- ⑤ 冯汉骥、童恩正《记广汉出土的玉石器》（下文简称为《记玉器》），《文物》1979年2期，31页。
- ⑥ 古音“圭”为支部见母，“戈”为歌部见母，歌支二部相通。
- ⑦ 见《记玉器》。

实用性武器，而是宗教意义的象征性武器。ⅠE型和后来的石圭相同，ⅡC型和后来的石璋相同，圭璋可能即从石戈演变而来。”^①这推测是很有道理的(图60)^②。

从石制武器演变成贵族礼器，这是远古文化的一个有趣的课题。斧和戈在石器时代本是男子的战斗武器，到原始公社末期的军事联盟时代，斧头成为军事联盟领袖即“王”的权威标志，而戈头则成为联盟诸部落酋长即“诸侯”的权威标志。这种传统一直保留到商周时代。一方面，凡封国、祭天等大礼，王位的屏风上绘有斧头图案^③，王所穿的衮服(礼服)上也绘有斧头图案^④；另一方面，“王”字本身就是斧头的形象^⑤。“王”字古文字写作：



图60 玉璋



其中第一形是写在“丰王”斧头上的“王”字(图61)，第四形是甲骨文简化的写法。我们相信，“王”就是以斧头为标志的军事盟主的

① 《上村岭虢国墓地》20页，转引自《记玉器》。

② 此为四川广汉县出土的玉璋，见《记玉器》图8。

③ 《周礼·司几筵》：“凡大朝觐，大飨射，凡封国命诸侯，王位设黼依，依前南乡(向)。”郑玄注：“斧谓之黼，其绣白黑采，以绛帛为质。依，其制如屏风然。于依前为王设席。”又《仪礼·觐礼》：“天子设斧依于户牖之间。”“斧依”即“黼依”。

④ 衮服上的黼纹，也是斧头形。

⑤ 见吴其昌《金文名象疏证》，《金文诂林》卷一，208～219页；又林沅《说王》，《考古》1965年6期。

古称。至于诸侯以戈为权威标志，则表现在各种大礼上诸侯长都手持圭^①。“圭”字从二土，很可能是由于讹变，本来应是一个象形字，是两旁有牙的玉斧钺的象形。试比较扶风齐家村出土的玉钺和西周铜器族徽文字(图62)，^②将图形文字改成单线条文字，就是一个“圭”字。由此看来，圭的来源是多元的，有的是斧，有的是钺，有的是戈，总之，则都是象征性的武器。《周礼·典瑞》所述的圭有镇圭、桓圭、信圭、躬圭、谷圭等，也许正反映了不同的来源。

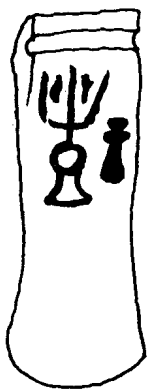


图61 丰王斧

那么，周代祭礼中的“四圭有邸”之类，是什么形制的圭呢？旧注说法不一，郑司农云：“于中央为璧，圭著其四面，一玉俱成。”郑玄云：“圭本(本，底也)著于璧，故四圭有邸，圭末四出故也。或说，四圭有邸，有四角也。”贾公彦云：“谓用一大圭琢出中

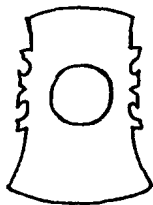


图62 西周族徽与钺玉圭

央为璧形，亦肉倍好为之。四面琢，各出一圭。”诸说不同，说明汉人已不大清楚了，贾是唐人去古已远，其说更加离奇而无法理解。出土的古圭从无四圭共底的。参照出土物，应以郑司农说为近，但他没说清楚。其实“四圭有邸”就是在大圭中琢一圆洞，

① 《说文解字》：“公执桓圭，侯执信圭，伯执躬圭。”

② 玉钺见《文物》1979年11期，11页；“圭”字见《古文字类编》，617页。此字旧或释“王”，但“王”字古文字与此有别。

古人以为象璧，“璧”外四面当然就是一个整圭。郑玄引“或说”谓“有四角”者，应为各边有四牙，这种圭就是图62所示的西周玉钺形的圭。所谓“有邸”，即是说下面渐宽，象树木之本特大，故称为“邸”，即“柢”。依此类推，“两圭有邸”即圭的两旁各有两牙。“圭璧”其实就是似璧的玉钺。这种圭曾出土于商初文化的河南偃师二里头(图63)^①，原书称为“玉钺”。关于“璋邸射”，《周礼·玉人》郑玄注：“邸射，剡而出也。”今按“射”读为“抒”，义为宽抒。这种璋底部如本，上部也较宽舒，大约就是如图60的那一类璋，是一种较少见的古戈。所谓“裸圭有瓚”，“瓚”指圭头安装的酒勺。这种以圭为柄的勺通常叫“圭瓚”，专用于酌郁鬯灌神，故称“裸(灌)圭有瓚”。

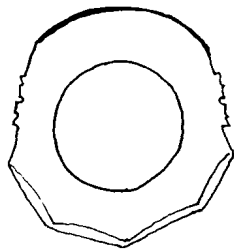


图63 二里头玉钺

以上所释是《典瑞》所述的祭神玉器，都离不开圭璋。把具有权力象征的礼器献给天地宗庙诸神，可能意味着尊奉这些神祇。至于《大宗伯》所述的玉品，除圭璋之外，都来源于古代饰物。这里也略加阐述。

璧、琮、瑗、环、玦、璜等玉器都是圆圈状或其变体。其中璧瑗环等大约来源于类似玉钏的饰品，其区别在于孔与边的大小宽窄。《尔雅·释器》云：“肉倍好谓之璧，好倍肉谓之瑗，肉好若一谓之环。”古人称圈内圆孔叫“好”，边圈叫“肉”。换言之，边宽比孔半径大一倍的叫“璧”，孔径比边宽大一倍的叫“瑗”，两者相当的叫“环”。环而有一个小缺口则叫“玦”，半边的璧叫“璜”；“琮”

① 图采自北京大学考古教研室《商周考古》(文物出版社, 1979年), 图版六。

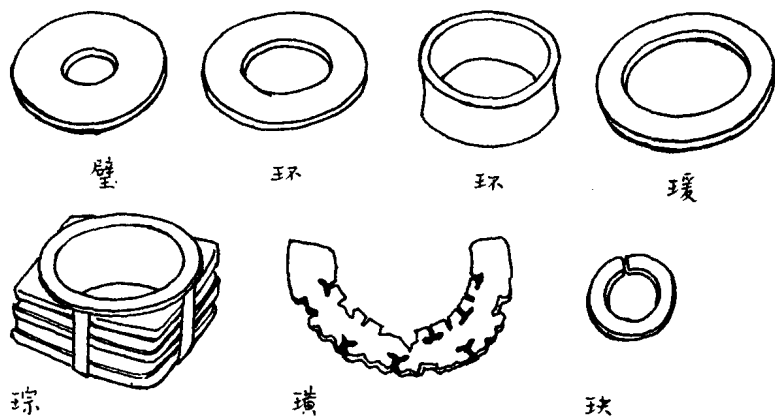


图64 石峡原始玉器

则内如圆筒，外呈方形，据说可能也来源于手镯^①；“琥”即玉虎，可能佩于身上以辟邪。图64所示是新石器时代的玉器^②，商周玉器大致与此相同，但玦和璜有的增加了装饰花纹。平山中山王墓出土的玉虎，上面还有“它玉虎”三字(图65)^③。祭神用佩饰的美玉，反映了神灵“情好珍善”的人欲。春秋时晋人曾经用垂棘之白璧贿赂虞公，以求假道灭虢，最后灭了虞国^④。这故事说明璧一类玉器，是作为宝物献神的，与圭璋之类



图65 战国中山王墓玉虎

① 《记玉器》引日人林己奈夫说。

② 广东曲江县石峡墓出土，距今约4~5千年。图采自《文物》1978年7期，15页、9页。

③ 图采自张守中《中山王簠器文字编》(中华书局，1981年)，138页。

④ 《左传·僖二年》。

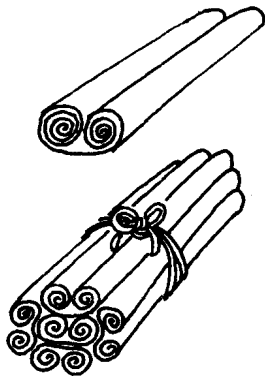
具有权力象征不同。从《左传》等文献看，璧玉常常用于祭河神，并不限于祭天。战国人以苍璧祭天，仅仅取其圆形象天而已。

玉器祭神的处理法，主要有沉、埋、燎三种。降神多用燎，祭川沉，祭地理，通常都与牺牲配合使用。

四 皮帛制度

皮帛包括兽皮和丝帛，是人类用于御寒蔽体的生活资料。原始人起初是用兽皮蔽体，大约到七八千年前的新石器时代，才出现用葛麻纺织的粗布，丝帛的产生大约在夏商之际，即使这样，皮革制品在商周时代仍然非常盛行。由此可以推测，原始时代曾经以兽皮葛麻之类作为献神礼品，皮帛合用应在夏商之际开始，一直到周代，才形成一定的制度。

帛古代又叫“幣”(币)，所以“皮帛”通常叫“皮币”，与玉合称为“玉帛”，也叫“玉币”。周制不论馈赠还是礼神，通常用两张皮，叫“傒皮”，“傒”表示一双。皮料多用鹿麋，作为贄礼也有用虎豹之皮的。帛是缙一类丝织品，用一束，所以叫“束帛”。古代卷布帛的方法与现在不同，是将长条的布帛从两头向中间卷



成两个圆筒状，称为“匹”，“匹”有双偶图66 匹与束帛示意图义。一匹帛的两端各长丈八尺(古制)，整匹总长三丈六尺，约合五寻^①。将五匹扎成一捆叫“束”(如图66)^②。由于皮帛容易腐烂，

① 古人张手量物，两手张开的长度叫一寻，约合七到八尺。

② 参阅《周礼·大宗伯》“执皮帛”疏。

所以尚无出土的皮帛礼品以资印证，其详不明。

* * *

献神礼品除了供食用的牺牲、粢盛、酒鬯、笱豆诸品以及代表权力象征的主璋和供赏玩的璧琮，还有供穿着的皮帛和许多别的物品如车马、金属块、四方贡品等。秦人用木偶车马已述于前。金属有金银铜铁锡等，统称为“金”。《礼记·礼器》述天子祫祭先王，除陈列“三牲鱼腊”、“笱豆之荐”、“束帛加璧”等外，又有“内(纳)金”、“丹、漆、丝、纁、竹、箭”^①以及“其余无常货，各以其国之所有”。“内金”指贡纳的金银铜块等，“丹漆”等泛指各种土特产。祭祀时，车马、纳金、丹漆等物不是陈列在堂上，而是陈于堂前的庭中。这些物品没有定制，各以其国所有，不必深究。

凡重大的祭礼，又有陈国宝制度。国宝主要是宝鼎、宝玉和宝龟。天官有“天府”，“掌祖庙之守藏与其禁令。凡国之玉镇大宝器藏焉。若有大祭大丧，出而陈之；既事，藏之。”鲁国宗庙所藏的国宝，有天子伐诸侯迁其重器而分给鲁国的崇鼎、贯鼎、大璜、封父龟等^②都用于大典礼的陈列。这些宝物一方面显示富有；一方面给大典礼增添庄严隆重的气氛，其性质与牺牲玉帛等礼品不同。

第七节 人 牲

“人性”即以人为牺牲品，用人牲的祭祀今人称为“人祭”。苏联学者克雷维列夫说：“人祭，不仅在原始宗教中有过，而且在往

① 丹，朱砂；漆，漆树脂；纁，丝绵絮；箭，一种细竹，可作矢杆。

② 见《礼记·明堂位》。

后发展阶段的宗教中也有过，这是宗教史上最黑暗的一页。”^①

人牲的来源，基本上是战俘。人祭与献俘*的不同在于，献俘是陈列俘馘向神报功，这时的俘馘还只是报功的战果而不是人牲，待到杀俘祭神时，俘馘才成为人牲。

人祭起源于原始社会的部落战争。那时生产力水平低下，人的价值不能得到体现，凡战争中的俘虏，除了妇女可能被取为妻妾，儿童可能被收养入族以外，成年男子通常都杀祭于祖先灵前。考古发现的比较确切的人祭遗迹，时代都比较晚，不会早于父系公社时代。在属于龙山文化的邯郸涧沟、洛阳王湾和相当于龙山文化的沔西客省庄遗址中，都屡见杀祭坑。坑中有被杀的人头骨和多具迭压的骨架，或是人畜同坑^②，据称其中有五到十岁的儿童^③。这可能是已发现的最早的人祭遗迹了。

商代的人祭之风炽盛。其用人之多，手段之残，不仅有大量卜辞记述，而且有大量考古遗迹显现其实况。考古遗迹所反映的商代人祭，可以归纳为三类用途^④：

其一为建筑杀祭。宫室建造凡奠基、置础、安门、落成，都要杀人祭神。其中奠基礼多数兼用儿童；置础礼用牛羊狗和人；安门礼在门槛前后左右各挖一坑，每坑埋一至三人，执戈盾，可能是阍人或武士；落成礼除用牛羊狗和车马之外，往往杀几百人。前前后后共用了641人。

其二为墓圻杀祭。大型贵族墓都有杀祭的人牲骨架，如侯家

① 约·阿·克雷维列夫《宗教史》(社会科学出版社，1984年)，34页。

② 黄展岳《我国古代的人殉和人牲》，《考古》1974年3期，155页。

③ 《新中国的考古发现和研究》，84~85页。

④ 下文所述有关考古材料，多数转引自黄展岳《我国古代的人殉和人牲》。

庄西北冈和武官村大墓，各杀人一二百以上(其中包括人殉)，有的全躯，有的身首异处。中型墓多用儿童，少者一人，多者数人。墓中用的人，一些是殉葬者，另一些是杀祭的人牲，两者不容易区分。根据古书有关记载，殉葬者多为妻妾或奴隶，所以，我们相信，墓中的儿童与奠基的儿童一样，不是殉葬者，而是建造陵墓的奠基人牲。此即《周礼》所谓“奠窆”^{*}礼。远在东方的山东益都苏埠屯，也发现类似的现象，一号墓基底杀祭48人(全躯23，头骨25)，全是儿童。后世除灾禳殃，也有用儿童祭神的传说。墓圻的儿童都见于基底，当然是奠基用的人牲，而不可能是人殉。殷代盛行用儿童奠基奠窆的风俗，实在残酷野蛮，绝灭人性。

其三为宗庙杀祭。小屯殷墟丙组基址，大部分是庙堂，周围布满了宗庙杀祭坑。已掘出的25坑共用羊62，狗74，人97。用牲法主要是“伐”(砍头)和“燎”。

卜辞中反映的人祭，更是触目惊心的。据胡厚宣先生统计，有关人祭的卜辞共有1350片，1992条之多，总计用人数不少于14197人^①。卜辞的人祭，我们只讨论人牲的身份和用人法两点。

人牲身份反映用人牲的性质，并涉及社会性质。过去的研究多把人牲看作奴隶，从而证明商代是奴隶社会。商代的社会性质问题，这里不讨论，但应该指出，把人牲与奴隶划等号是不合适的。从卜辞看，商代的人牲有两类称呼，一类是表明身份的，有“执”、“戠”、“孚”等，如：

晋妣庚十戠，卯十牢(羊牢)。(乙751)

^① 胡厚宣《中国奴隶社会的人殉和人祭(下)》，《文物》1974年8期。

用执？用𠂔？（存2.268）

我用□孚。^①（乙6694）

甲骨文的“执”象人两手戴桎形，表示被执获的敌人；“𠂔”象用手压服下跪的人，是“服”的古文；“孚”是“俘”的古文；所以，“执”、“服”、“俘”三种身份都表示战俘。另一类是表明邦族的字眼，其中绝大多数是“羌”，其次是“叟”^②、“屯”、“尸(夷)”、“虎”^③、“森”等，如：

戊子卜，宾贞：蚩(唯)今夕用三百羌于丁。（卜245）

癸丑卜，般贞：五百叟用。旬壬戌又用叟百。（京1255）

贞，翌甲午用多屯。（乙7128）


这些被用的人既有明确的族称，其身份当然只能是战俘。一次用羌俘或叟俘多至三百五百，这实际上就是在宗教仪式掩饰下的民族大屠杀。人性的身份也有不少是妇女，除了我们曾举的为河神娶妾的卜辞外，又如：

王其又^④母戊一倭(妾)，此受又(佑)。（粹380）

出(醢)𠂔女一于母丙。（合437）

毛(磔)𠂔，小女用。（乙8808）

① “孚”前一字是国族名，字不识，从简。


② “叟”字甲骨文作，旧误释为幸、仆等字，皆无据。这字与出土的夔国印章的“叟”字写法相同（《文物》1980年9期，77页），应是夔国的“叟”字。

③ 作为方国名称的“虎”字，甲骨文从人头戴虎头形，是虎族的名称。

④ “又”是用牲法，疑读为“醢”。醢从右声，“又”即“右”字。

“反女”无疑是俘获的女人，“妾”和“小女”看来也不可能是本族人。此外，殷人求雨，常常焚烧女巫作牺牲。女巫的身份待考。总之，商代的人牲，绝大多数都是异族战俘。过去我们曾经认为商代有以“小臣”为人牲的，实际上是误解了卜辞^①。

人牲的用法，卜辞所记有十几种，最主要的是“彝”祭。

彝，古文字写作： 第一形是甲骨文，第二形是金文，后面是分解的部件。不难看出，主体部分象反缚双手的人，“8”字形代表绳索，后来演变成“系”旁。上部象某种加于人头上的刑具，旁边数点表示淋漓的鲜血。下部两手，表示奉人献神。可见“彝”字反映的是献俘祭神的祭祀场面。卜辞云：

彝在仲丁宗。(续1.12.6)

在父丁宗彝。(屯南3723、4366)

彝祭的地点多为“宗”即宗庙，说明这是宗庙献俘之祭。比较具体的用人法还有如下一些：

伐，表示砍头，如“又父丁伐卅羌”。(甲635)

卯，读为刘，如“其卯羌伊宾”。(粹151)

岁，读为剝，如“父丁岁五牢、羌十”。(库1328)

敔，读为剔，如“敔羌百”。(铁176.1)

光，读为刖，如“光用来羌”。(甲59)

① 卜辞云：“癸酉卜贞：多妣，献小臣卅、小母卅于妇。”(续补7846)辞中的“妇”是生称，指王室(王或诸子)配偶，所以“献小臣小母于妇”指的是献奴隶之事，并不是把“小臣”“小母”用作人牲。

乇，读为磔，如“乇小女”。(乙8784)

𠂔，读为判，如“𠂔十牛、羌十，用”。(甲2124)

肫，读为副，如“肫三牛、羌十”。(金694)

寮，古燎字，如“寮白(百)人”。(铁43.1)

沉，如“沉倭(妾)”(后上23.4)

𠂔，义为埋人性，如“~于门”。(遗34)

𠂔，义为烹人性。(粹1546)

久，古灸字，如“王久二羌[于]祖乙”。(乙9071)

俎，古菹字，如“俎于義京羌三人”。(续1, 52, 2)

又，疑读为醢，例见上文。

𠂔，读为焚，表示焚烧女巫。

𠂔，《说文解字》释为“告”，即用册告神，大约是把用牲登记在册上向神报告，如“𠂔妣庚十艮”。(乙751)

从考古遗迹和卜辞记载两方面相印证，我们认识到商代用人牲的大致情况。其数量之多，手段之残忍，都是难以想象的。先秦古书为了说明商纣王的残虐，常常举他用人作牺牲的史实作为典型罪状，说他“醢九侯，脯鄂侯”(《史记·殷本纪》)，“翼侯炙，鬼侯腊，比干剖心，梅伯醢”(《韩非子·难言》)，“刳剔孕妇”，“杀梅伯而醢之，以礼诸侯之庙”(《吕氏春秋·行论》)，“前修以菹醢”(《楚辞·离骚》)，“比干菹醢”(《楚辞·涉江》)等等。其实这些酷刑，并不是商王纣的发明，而是商代一贯的用人牲之法。只因为纣是亡国之君，才特别遭到周人的谴责。《左传》载宋人醢南宫长万(《庄十二年》)，《礼记》载卫世子醢子路(《檀弓上》)，宋和卫都是殷商故地，所以用人为菹醢的遗风至春秋还不绝。

春秋时代用人性的现象远不象商代那样触目惊心，但也并不罕见。多数场合都是用敌国君主作人性祭社或宗庙。《左传》有记载的如“宋公(又是商族后裔)使邾文公用郕子(曾国国君)于次睢之社”(《昭十一年》);鲁国季平子“伐莒，取郕，献俘，始用人于亳社”(《昭十年》)。秦穆公也曾俘获晋君而“将以晋君祠上帝”(《史记·秦本纪》)。考古工作者在凤翔县发现的秦国雍都宗庙的庭中，发现许多祭祀坑，其中有人坑八个^①。这是秦人用人性祭宗庙的实证。春秋时也有惩处本族人而杀祭于祖庙的风气，如《左传》记知罃语：“首(荀首，知罃之父)其请于寡君而以戮于宗”(《成三年》)，即族长请示国君批准在宗庙处死族人以祭祖。战国以后，用人性的事也屡载于史书，如众所熟知的《史记·陈涉世家》有“为坛而盟，祭以尉首”之事。

中国的其他民族也有杀人祭神之俗，如云南晋宁石寨山滇王族墓地出土的一些铜贮贝器上，铸有杀人祭铜柱(可能是图腾柱)和杀人祭铜鼓的场面。至于一些少数民族的猎头祭之俗，至近现代还没有绝迹。

据西方人类学家的研究，把人作牺牲荐神，是原始社会曾经有过食人的风俗在宗教仪式中的反映。正如恩格斯指出的那样，“由于食物来源经常没有保证，在这个阶段上大概发生了食人之风。这种风气后来保持颇久”，“不管怎样，在这个阶段上，食人之风已在逐渐消失，仅仅当作一种宗教活动或魔法仪式(在这儿差不多是一回事)而保存着”^②。商代的人祭把人性做成菹醢脯

① 《人民画报》1986年1期，16页。

② 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第四卷，21页。

腊炙等种种加工品，各种牺牲之用法几乎都用于人性，还十分明显地反映了古代曾经盛行的食人之风。这正是保存在宗教活动中的野蛮古俗。至于春秋时代以后的人祭，则仅仅是一种处死方式，供神灵飧食的意义可能已经十分淡薄了。

第四章 宗教神职、乐舞制度

宗教制度涉及职官、礼、乐、服饰、车舆、旗帜、礼器等各方面制度，这些都是专门的文化史课题。笔者力不能胜，且受篇幅所限，本章只讨论神职和乐舞两方面。

第一节 神职制度

一 原始神职

职官是随着社会分工的日益精密而产生的。原始社会最早出现的专职，也许就是专事鬼神的神职，负责部落的祭祀、祝祷、占卜、治病(驱疫疠)等通鬼神的活动。这种分职后世称之为“巫覡”。“巫者，事鬼神祷解以治病请福者也，男曰覡，女曰巫。”^①巫之言舞也，故《说文解字》云：“巫，祝也。女能事无形(无形指神)，以舞降神者也。”

最高的神职，产生于部落联盟议事机构的分工。许多迹象表明，中国的原始社会部落联盟不是由若干部落平等组成的，而是由最强大的部落与其所制服的各方国伯长以盟誓*的手段结成

① 《公羊传·隐四年》“于钟巫之祭焉”何休注。

的，所以，部落联盟的议事机构控制在最强部落的首长也是部落联盟的盟主手中。即使力量发生改变，盟主的位置也总是由最强部落的首长担任，其他方伯则处于臣属的地位，即后来的“诸侯”。诸方伯在议事机构中有分职，由此形成最早的“中央”职官，如帝尧时有分管水利的共工和鲧，分司天文历法的羲和之官。至帝舜时，分职已初具规模：夏人始祖禹为“司空”，分管平水土；周人始祖弃为“稷”，分管农业；商人始祖契为“司徒”，分管教化；皋陶为“士”，分管五刑；垂为“共工”，分管百工(官)；秦人始祖伯益为“虞”，分管山林川泽资源；伯夷为“秩宗”，主典“三礼”，即分管天神地祇人鬼的祭祀；夔为“典乐”，分管乐舞，协助秩宗沟通人神；龙为“纳言”，负责反映民意和传布命令^①。这种议事机构的特点有二：一是有“帝”(当时应称为“王”)为最高权威，其实就是部落联盟的盟主；二是各职都由诸方伯担任，分职明确。这种制度的形式至商周还基本如此，《礼记·曲礼下》所谓“君天下曰天子，朝诸侯，分职，授政，任功”是也。如殷末有九侯(鬼方伯)、鄂侯(鄂方伯)、西伯(周方伯，即文王)，被称为纣之“三公”^②。卜辞中商王所命的诸侯如“仓侯”、“去侯”、“进侯”、“攸侯”^③等都是诸方伯。周初的太师吕尚，三公之召公、毕公，也分别是吕、召、毕诸方的伯长。

由上所述可知，原始社会后期，除了每个方国部落各有本部落的巫覡等神职以外，还有一个在联盟议事会中分管宗教的中央

① 见《书·尧典》、《国语·楚语》、《史记·五帝本纪》等文献。

② 见《史记·殷本纪》。

③ “仓”、“去”、“进”等字都是权宜的释文，原辞见《综类》366页。

神职叫“秩宗”，相当于周官“大宗伯”、汉以降的“太常”（王莽时又复古，改称“秩宗”）。秩宗下属有“典乐”，相当于大宗伯下属的“大司乐”。

二 殷代神职

殷代相当于秩宗的诸侯还不易确定。从卜辞看，武丁时有一个叫“𠩺”的人经常主持宗庙祭祀，他同时还掌握军职^①。但不知他是王室成员还是诸侯伯长。太戊时有“巫咸”，可能是王室巫覡的总管，卜辞中称为“咸”或“咸戊”，常常受到祭祀。咸的灵魂又经常助佑殷王，所以卜辞有“咸允左（佐）王”（丙38）之语。咸又能沟通先王与上帝，如：

甲辰卜，殷贞：下乙宾于〔咸〕。

贞：大甲宾于咸。

贞：咸宾于帝。（丙36）

“宾”义为导，有引导、通达义。下乙、大甲通于咸，咸又通于上帝，可见咸在生前也有通鬼神的力量。怪不得后世的神职奉他为“先巫”，即巫覡祖师爷。

“巫”字卜辞中未见^②，卜辞有记载的神职主要有：

太史，辞云：

① 卜辞见《综类》406～407页。他是王室神职的可能性较大。

② 甲骨文的𠩺字旧释为“巫”。我们认为这不是“巫”字，而是四方的“方”字。拟另文讨论。又或把“無”释为“巫”，但卜辞的“無”都是动词，亦未妥。

乙丑卜，出贞：大史必酒。先酒，其出□于丁卅牛。七月。（前4.54.1，人1271）

“必”字从裘锡圭释，读为瑟，义为敕，等于说监督。太史监督酒祭先王的事，与周官“太史”职“祭之日，执书以次位常，辨事者攷焉，不信者诛之”的监督功能相似。

龟史，卜辞仅一见，辞云：

龟史其徙般庚、小辛，王受佑。（屯南738）

“龟史”可能相当于周官“龟人”一类神职。

卜，甲骨学通常称为“卜人”或“贞人”，大约相当于周官“卜师”职，掌问疑和出兆。卜师职由多人承担，如武丁时卜人有“般”、“宾”、“争”、“亘”等十余人。

祝，卜辞有“祝其册”（人2263），“祝来告”（铁256.2.1）等语。《说文解字》：“祝，祭主赞词者。”掌作辞告神。卜辞的“祝”多与“册”有关，故又称“祝册”（屯南2459）或“册祝”（甲743、粹478）。周官有“太祝”，掌作六祝之辞，与此相似。

王，既是联盟的最高军事领袖，也是宗教的最高领袖。卜辞习见“王宾”某神之辞，表示商王主持祭礼亲自降神。又有“王贞”和“王占”卜辞，是商王亲自卜问或占视兆象。

另外，殷代有许多女巫，卜辞中只称其名而没有职称。女巫从事舞雩求雨，地位很低，常被当作禳旱求雨的牺牲而遭焚身之厄。

三 周代神职系统

周代职官仿天地四方而分为六大系统，由六卿分管，《周礼》称天官冢宰、地官大司徒、春官大宗伯、夏官大司马、秋官大司寇、冬官大司空。其中春官大宗伯是专司宗教礼仪的系统，相当于舜时典天地人三礼的“秩宗”，其职为“掌建邦之天神、人鬼、地示(祗)之礼，以佐王建保邦国”，具体说就是主管吉凶军宾嘉五礼。这个部门的长官为大宗伯，由卿一人担任，副职为小宗伯，由中大夫二人担任。大宗伯主管大祭祀*，祭祀时协助王行事，王不能参加时则代理王主持祭礼。小宗伯主管祭祀神位(宗庙社郊)及五礼的规章制度，除协助大宗伯主持大祭祀之外，又主持小祭祀*。

春官下属有七个部门。每个部门的长官一般为二人，由中大夫担任。每个部门下属又有若干职守，各有一至二人，通常由士担任。各职的属员由“府”(保管员)、“史”(文书)、“徒”(差役)若干人构成。徒长叫“胥”，每十徒有一胥。女徒叫“奚”。府、史、胥、徒、奚都没有爵位，是各职从庶民中差遣为役吏者，其身份大约与奴隶接近。春官下属的七个部门是：

1. 祭祀之官^①。负责祭祀有关事务，下属有十五个分职。长官为“肆师”(下大夫四人)，佐助宗伯主持五礼，具体安排祭礼的省视牲器、陈列、军社、献获诸事。下属有“郁人”、“鬯人”、“鸡人”、“司尊彝”、“司几筵”、“天府”、“典瑞”、“司服”等职，负责祭祀的鬯酒、祭器、宝器、玉器、礼服等事；“典命”掌礼仪制度；“典祀”、“守祧”负责外祭祀*之坛壝和宗庙神主诸事；“世

① 这名称是我们据其职责而定的，《周礼》没有明确标志。下同。

妇”、“内宗”、“外宗”等职，负责帅宫中女官协助王后行祭祀诸事。

2. 墓葬之官。负责丧葬之事。长官为“冢人”(下大夫二人)，负责王族葬地；副职为“墓大夫”，负责邦国葬地；又有“职丧”职，负责贵族丧事。

3. 乐舞之官。负责宗教仪式中的乐舞，下属有二十个分职。长官为“大司乐”(中大夫二人)，总管乐舞及其制度。下属的“乐师”、“大胥”、“小胥”、“大师”、“小师”等职，掌教乐、舞、歌；“瞽矇”、“视瞭”、“典同”、“磬师”、“钟师”、“笙师”、“搏师”、“箫师”、“箛章”等职，负责各种乐器的演奏；“鞀师”、“旄人”、“鞀鞀氏”等职，负责收集教授演奏四夷乐舞和民间乐舞；“典庸器”、“司干”等职，负责保管乐器舞具。

4. 卜筮之官。负责卜筮诸事，下属有八个分职。长官为“太卜”(下大夫二人)，总管占龟、占筮、占梦等事。下属的“卜师”、“龟人”、“菑氏”、“占人”等职，负责占龟诸事；“筮人”、“占梦”、“视祲”等职，分别负责占筮、占梦和占云气。

5. 祝巫之官。负责祭礼的祝祷降神之事，下属有八个分职。长官为“太祝”(下大夫二人)，负责作大祭祀祝祷辞及祭祀之诰命辞令。副职为“小祝”，作小祭祀祝祷辞。所属“丧祝”、“甸祝”、“诅祝”分别负责于丧事、亳社、献获、盟誓、驱灾殃等致祝祷辞；“司巫”、“男巫”、“女巫”等负责禳灾祭祀的降神、舞雩、祓禊等事。

6. 史官。负责各种文书法令条约历法等事，下属有七个分职。长官为“太史”(下大夫二人)，除了负责国家法典、契约、定历法等事，还负责制诰谕及指导祭祀。副职为“小史”，负责记大事、

定世系、辨昭穆等事。属职“冯相氏”、“保章氏”分管天文历法和占星术;“内史”、“外史”、“御史”分别负责畿内、方国和行政有关法令、记事等事。

7. 车旗之官。负责祭礼的车旗制度,下属有四个分职。长官为“巾车”(下大夫二人),总管车旗制度。属职“典路”、“车仆”掌王车和副车;“司常”掌旌旗。

春官另有“都宗人”和“家宗人”,直属于“都”(王子弟及公卿)或“家”(大夫),掌都、家的祭礼。

春官以外的系统,也有不少职官负责的事务与宗教祭祀有直接或间接的关系,不备述。

四 秦汉以降的神职系统

秦汉以后相当于春官的机构叫“太常”或“太常寺”,有时称“奉常”,王莽时复称“秩宗”。隋唐以后仿周官六部而设礼部,属尚书省六曹之一,与春官相当。不过“礼”的范围很大,与宗教有关的礼乐,仍然另有太常寺、光禄寺等分管。太常寺长官为太常寺卿,副长官为少卿,相当于大小宗伯;另有丞一人、博士若干,掌议礼谥。寺下有若干署,其中“太祝署”相当于周制以太祝为首的祝巫之官,“太乐署”、“鼓吹署”相当于以大司乐为首的乐舞之官,“太卜署”相当于以太卜为首的卜筮之官,“太庙署”相当于司祧职,“郊社署”相当于典祀职,“诸陵署”相当于冢人、墓大夫,此外还有“太医署”,相当于天官中以“医人”为首的医药之官^①,“廩牺署”相当于地官中的“廩人”、“牧人”等职,提供牺牲粢盛。

① 在原始时代,医从属于巫。周代的医药之官独立于春官之外,是医药发展的表现,但由于传统习惯,隋唐时又归入太常寺。

以上所述是大略情形，各朝代职官系统有沿革承变，这是不言而喻的。

第二节 乐舞与宗教

一 乐舞的宗教地位

恩格斯在述及印第安人的崇拜仪式时说：“各部落各有其正规的节日和一定的崇拜形式，即舞蹈和竞技；舞蹈尤其是一切宗教祭典的主要组成部分。”^①

中国的情况也不例外。早在原始母系社会时代，已产生宗教性质的乐舞。考古发现的原始舞蹈图，如青海大通县上孙家寨出土的彩陶盆舞蹈纹、内蒙狼山地区原始岩画、甘肃嘉峪关黑山原始岩画、广西花山崖原始壁画中的舞蹈人，都被认为具有宗教的意义。原始神职之所以称为“巫”，也跟舞蹈有直接关系。“巫”与“舞”古音相同，故《说文解字》释“巫”为“女能以舞降神者也”。祭神既有舞，有舞则必有乐以节之，有歌以抒发之。《周礼·鞀鞀氏》：“掌四夷之乐，与其声歌，祭祀则吹而歌之。”郑玄注：“四夷之乐，东方曰《鞀》，南方曰《任》，西方曰《株离》，北方曰《禁》，《诗》云‘以《雅》以《南》（任）’是也。言‘与其声歌’，则云乐者主于舞。”又《楚辞·九歌序》云：“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。”又《史记·封禅书》：“民间祠尚有鼓舞乐”，“古者祠天地皆有乐，而神祇可得而礼。”所称“其俗”、“民间”、“古者”，实际上都指原始土俗而言。

① 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》（人民出版社，1972年），89～90页。

原始祭祀歌在文献中还有存留，如《礼记·郊特牲》所记上古伊耆氏大蜡祝祷辞云：

土反其宅，水归其壑，
昆虫毋作，草木归其泽。

此辞句句押韵(铎部)，措辞古朴，无疑是原始祭祀歌。总之，原始宗教与歌、舞、乐是密不可分的。

自商周以降，原始宗教的乐舞并没有逐渐消失，相反地却更加强化了。只不过原始的淳朴之风逐渐精致雅化，转化为宫廷的乐舞。这种乐舞成为“礼”的最重要组成部分，所以周代总管宗教礼仪的春官大宗伯下属有大司乐，所率诸职分管歌舞乐的培训和祭祀乐舞演奏。由于宗法制的渗透，宗教乐舞也赋有极浓厚的政治色彩，形成严格的等级制度。春秋战国儒家所谓“礼崩乐坏”，反映了乐与礼具有同等重要的地位。当然，“乐坏”并不是乐舞的毁灭，相反的却是乐舞的加强。由于贵族强化了宗教乐舞，僭越了等级制度，才被称为“乐坏”。

自史迁专辟《礼书》、《乐书》，二十五史都把《礼志》、《乐志》摆在一起，这意味着乐舞在正统宗教中具有不同寻常的重要地位。

二 乐舞的宗教功能

在中国传统宗教中，歌、舞、乐三者通常是结合在一起的。《周礼·大司乐》云：“乃分乐而序之，以祭以享以祀。乃奏黄钟，歌大吕，舞云门，以祀天神……。”“奏”指奏乐，“歌”指歌诗，“舞”指舞蹈。又云：“以六律、六同、五声、八音、六舞大合乐，以

致鬼、神、示(祇)。”“六律六同”指阴阳律，相当于调类，“五声”相当于音阶，“八音”泛称乐器，“六舞”指六种古代舞蹈；六律六同五声是乐和歌的基础，乐通过八音而奏成，是舞的节奏，歌则表达情意。它们配合成一个整体即称为“大合乐”，古代或统称为“乐舞”，或简称为“乐”。

乐舞的宗教功能是多方面的，大体上可分为三项：

1. 祭祀之乐舞

“祭祀之乐舞”是说祭祀本身就以乐舞为主要表现形式。典型者如求雨的雩祭^{*}，便是由女巫们边舞蹈边号呼而进行的，古书中称为“舞雩”。雩字在甲骨文中径写作“舞”，表明在名称上雩和舞还是不分的。又如驱鬼除疫的傩礼^{*}，是由方相氏^{*}手执戈盾而舞，又叫“傩舞”，这种舞的目的不是娱神，而是驱逐邪秽。如果去掉舞和号呼，雩礼和傩礼就不复存在了。

2. 降神之乐舞

音乐之声不仅悦耳，而且充弥空间，无所不往，所以乐舞成为最重要的降神手段之一。《礼记·郊特牲》说：

殷人尚声。臭味未成，涤荡其声，乐三阙，然后出迎牲。
声音之号，所以诏告于天地之间也。

说是“殷人尚声”，其实也是周制。《周礼·大司乐》说：

以六律六同五声八音六舞大合乐，以致鬼、神、示(祇)。

即通过乐、歌、舞配合演奏招致天神人鬼地祇。降神不止演奏一遍。每演奏一遍叫“一变”，变数越多，就可以招致越远的神祇和行动越缓慢的禽兽神灵。所以《大司乐》又云：

凡六乐者，一变而致羽物^①，及川泽之示(祇，下同)；再变而致裸物，及山林之示；三变而致鳞物，及丘陵之示；四变而致毛物，及坟衍^②之示；五变而致介物，及土示；六变而至象物^③，及天神。

这是说乐舞演奏六遍之后，天地万物的神祇人鬼全部降临了。不同的祭礼，降神乐舞的“变”数不完全相同。《大司乐》又云：

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。夏日至，于泽中之方丘奏之，若乐八变，则地示皆出，可得而礼矣。于宗庙之中奏之，若乐九变，则人鬼可得而礼矣。

这里说的“乐”也包括歌、舞在内。它虽是就冬至祭天、夏至祭地和宗庙祭祖先而言的，其实对别的祭礼也大致适用。这就是降神之乐舞。

3. 礼仪之乐舞

① “羽物”即羽虫，指鸟类。下仿此。

② 坟衍，高原。

③ 象物，指龙凤麟龟四灵。

礼仪之乐舞既不是祭祀的本体，也不是为了降神，而是配合其他礼节而演奏的，跟今天开幕式、闭幕式、发奖式、检阅式之类的奏乐性质相似，具有烘托气氛、娱神等作用。周礼有乐舞伴奏的礼仪很多，如：

王的入场式出场式，奏《王夏》；

尸的入场式出场式，奏《肆夏》；

迎牲牵牲式，奏《昭夏》（以上《大司乐》）；

大射礼，王射奏《騂虞》，诸侯奏《貍首》，卿大夫奏《采萍》，士奏《采芣》（《大司乐》、《磬师》）；

胜利旋师，献捷，奏《恺乐》（《凯歌》），有唱有和（《大司乐》、《乐师》）；

王于祭礼中进食，奏钟鼓（《大司乐》）；

祭祀之飧食，奏《燕乐》（《钟师》）；

祭礼撤筯豆，有乐（《内宗》）；

祫祭送宾客，奏《肆夏》（《礼器》）；

绎祭有乐舞（《左传·宣八年》）；

九献*，有乐舞（详下文《祭祀礼仪》）；

祈年于田祖神农，击土鼓吹豳雅；

仲春仲秋迎气，击土鼓吹豳诗；

大蜡，击土鼓吹豳颂（以上《禽章》）；

春入学，舍菜*祭先师，合舞（《乐师》）；

祀天神，奏黄钟、歌大吕、舞《云门》；

祀四望，奏姑洗、歌南吕、舞《大韶》；

祭山川，奏蕤宾、歌函钟、舞《大夏》；

享先妣，奏夷则、歌小吕、舞《大濩》；

享先祖，奏无射、歌夹钟、舞《大武》(以上《大司乐》)。

第三节 乐舞制度

古代乐舞制度是专门的文化史课题，这里不作详考，而只就礼书中常涉及的一些概念，结合本书研究之宗旨作一简单介绍。

一 乐制

“乐”即乐曲，它由“十二律”、“五声”构成旋律，又由“八音”演奏(人也能演唱，但演唱必有歌辞，即属于“歌”)。

1. 十二律

十二律指十二个标准音高。春秋以前大概只有六律，至战国时又产生介于六律之间的新六律，叫“六同”，后来又叫“六吕”。原先的六律称为“阳律”，由阳律升降半音而成的“六同”叫“阴律”，合称为“十二律”。

六律六同的名称为：

六律：黄钟 太簇 姑洗 蕤宾 夷则 无射

六吕：大吕 夹钟 中吕 林钟 南吕 应钟

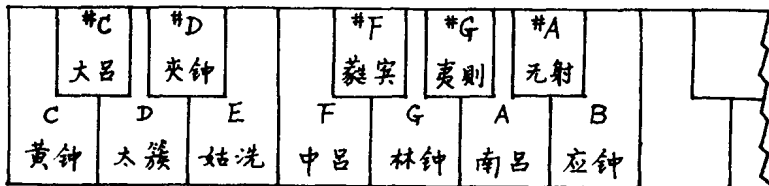


图67 十二律标准音示意图

如果用钢琴的键盘来表示十二律的音高，则如下图所示：

2. 五声

五声的名称是：宫、商、角、徵(zhǐ)、羽。它代表五个音阶，大致相当于现在简谱中的1 2 3 5 6。至战国时又增加两个半音，叫“变宫”、“变徵”，分别比“宫”“徵”低半音。“五声”加两个半音合为“七声”，大致与简谱中的七个音阶相当：

宫	商	角	变徵	徵	羽	变宫
1	2	3	$\sharp 4$	5	6	7

如果以“徵”为起点音，则为：

徵	羽	变宫	宫	商	角	变徵
1	2	3	4	5	6	7

七声中任何一个“声”都可以作为乐曲的起点音。如果以“宫”作起点，就叫“宫声”，如果以“变徵”作为起点，就叫“变徵之声”。

不论五声七声，它们的音高都是相对的。用乐器演奏时，具体的音高必须用标准音即十二律来确定。假如以“黄钟”为宫声，叫“黄钟宫”，或简称为“黄钟”，相当于现在简谱所标的 $1=C$ 。如《大司乐》云：

凡乐，圆钟(即夹钟)为宫、黄钟为角、大簇为徵、姑洗为羽，冬日至于地上之圆丘奏之，若乐六变，则天神皆降，

可得而礼矣。

这里说的四种情况相当于:

圆钟为宫 $1 = \sharp D$ (以宫为起点音)

黄钟为角 $1 = C$ (以角为起点音)^①

大簇为徵 $1 = D$ (以徵为起点音)

姑洗为羽 $1 = E$ (以羽为起点音)

3. 八音

八音的名称为:金、石、土、革、丝、木、匏、竹。它们代表八类乐器。“金”指钟、铸等金属乐器,“石”指磬,“土”指埙,“革”指鼓、鼗等,“丝”指琴、瑟等,“木”指柷、敔等,“匏”指笙、竽等,“竹”指笛、箫等。其中钟、磬有成组成套的,叫编钟或编磬。成组的编钟编磬,每一钟磬都有符合六律六同的一个标准音,可以配合起来奏乐。挂钟磬的架子,横梁叫“筭”,支柱叫“虞”(或写作“镛”)。筭虞连同所悬的钟磬合称为“县”(悬)。按周制,宗教仪礼所用的乐器也讲究等级制,天子可以拥有一整套的“悬”,陈列时正好围成四面呈口字形,叫“宫县”;诸侯拥有三面之悬,可围成匚字形,叫“轩县”或“曲县”;卿大夫拥有天子规格一半的悬,可围成凵形,叫“判县”(半悬);士只能拥有一面之悬,叫“特县”^②。随县曾侯乙墓出土的一套编钟,似乎是“判县”(图68)^③。

① 以角为起点音,“七声”的音阶为:角(1)、变徵(2)、徵($\flat 3$)、羽(4)、变宫(5)、宫($\flat 6$)、商($\flat 7$)。下文所述依此法类推。

② 见《周礼·小胥》及其注疏。

③ 图摹自《文物》1979年7期,图版一。

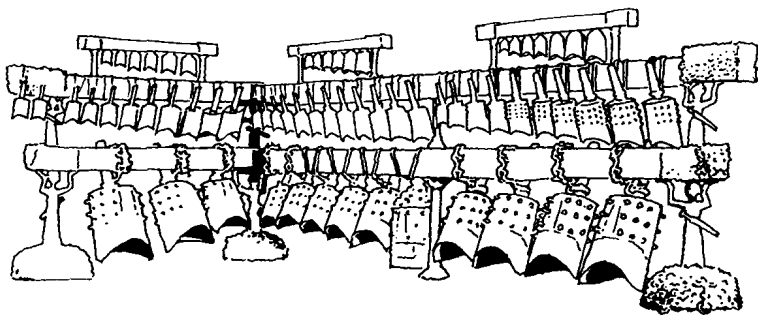


图68 随县曾侯乙墓编钟悬挂图

二 歌制

有辞的曲叫歌。原始的宗教歌一般是有韵的祝祷辞，如前文所举的大蜡祝祷辞。周代贵族祭祀歌有“风”、“雅”、“颂”三类。《周礼·籥章》云：

中春，昼击土鼓，吹豳诗，以逆暑。中秋夜迎寒亦如之。凡国祈年于田祖，吹豳雅，击土鼓，以乐田畯。国祭蜡，则吹豳颂，击土鼓，以息老物。

文中所谓“豳诗”、“豳雅”、“豳颂”即是周人的风、雅、颂，相当于《诗经》之《豳风》、《雅》中的周人先祖作品和《周颂》^①。

现在见到的《诗经》，有相当一部分被纳入祭祀歌。如大射礼所奏的《騶虞》、《狸首》、《采芣》、《采芣》，其中除《狸首》已亡佚外，都见于《召南》（风）。《雅》、《颂》中的祭祀歌更多，下面举例性地作一些介绍。

① 旧注以为“豳诗”、“豳雅”、“豳颂”都指《豳风·七月》，不可信。

《甫田》、《大田》，祈年于田祖之辞^①；
《生民》、《公刘》、《緜》，祭先祖后稷、公刘和古公亶父之辞；

《文王》、《大明》，祭文王、武王之辞；
《旱麓》、《皇矣》，合祭周人先祖之辞；
《下武》、《假乐》，祭成王之辞（以上为《雅》）；
《清庙》、《天作》，周人祭宗庙之辞；
《我将》，明堂祀文王之辞；
《执竞》，祀武王之辞；
《噫嘻》，春夏祈谷于上帝之辞；
《雍》，禘祭祖先之辞；
《潜》，宗庙荐鱼之辞；
《载芟》、《良耜》，社稷春祈和秋报之辞；
《桓》，出师祭告上帝之辞；
《时迈》、《般》，巡守祭天及四望四岳之辞；
《烈文》、《闵予小子》，成王即位告庙和朝庙之辞（以上为《周颂》）。

此外，《鲁颂》、《商颂》是鲁国宋国的祭祀辞，不赘述。

周代祭祀歌又有所谓“九夏”。旧说以为夏义为大，祭祀是大事，所以把祭祀歌称为“夏”。“九夏”的内容有：王夏、肆夏、昭夏、纳夏、章夏、齐夏、族夏、祫夏、鹳夏（《钟师》）。杜子春注：

王出入奏王夏，尸出入奏肆夏，牲出入奏昭夏，四方宾

① 祭祀歌辞可能只取《诗》中的一部分段落，下同。

客来奏纳夏，臣有功奏章夏，夫人祭奏齐夏，族人侍奏族夏，客醉而出奏陔(禘)夏，公出入奏鹭夏。

除“九夏”之外，又有《恺歌》，或叫《恺乐》，于师行或献捷奏之唱之(《乐师》、《铎师》)。“九夏”中的《肆夏》也见于《左传》，襄四年晋侯飨鲁国使者穆叔，奏《肆夏》、《文王》、《鹿鸣》等诗，看来《肆夏》乃至其他诸《夏》都是《诗》之篇章。杜子春引吕叔玉说，谓《肆夏》即《周颂》之《时迈》，可能仅仅是根据《时迈》有“肆于时夏”之语，不大可信。从《九夏》名称与所伴奏祭礼的对应关系看，很可能“九夏”乃是从内容上对《诗》中祭祀歌的分类。但具体指什么《诗》篇，已难以确知。

三 舞制

周礼的祭祀之舞，据称为六代之舞，其名称和功能是：

《云门》、《大卷》，黄帝之舞，以祀天神；

《大咸》(又叫《咸池》)，尧舞，以祭地祇；

《大磬》(也写作“大韶”)，舜舞，以祀四望；

《大夏》，禹舞，以祭山川；

《大濩》，汤舞，以享先妣；

《大武》，武王之舞，以享先祖(均见《周礼·大司乐》)。

所谓“黄帝尧舜禹汤”之舞，大概出于附会，但可信这六舞保存了部分原始舞蹈的内容在内。

宗教舞蹈又分为“文舞”和“武舞”。旧说文舞的舞者左执翥，右秉翟^①，又叫“羽舞”或“翥舞”；武舞者左持干(盾)，右执

① 翥，竹管做的乐器，长三尺，六孔。翟，雉尾羽做成的舞具，又叫“羽”。

戚^①，又叫“干舞”或“万舞”。不论文舞武舞，舞者由八人组成一列，叫“佾”。周制天子八佾，诸侯六佾（鲁国亦八佾），卿大夫四佾，士二佾。凡宗庙大祭皆有文武之舞，歌者在堂上，舞者在堂下（庭中）^②。在宗法制度下，贵族舞队人数的规定很严。鲁国大夫季氏“八佾舞于庭”，僭用天子和鲁侯之礼，孔子气愤地说：“是可忍，孰不可忍！”可见违礼是十分严重的政治问题。

文舞武舞的具体情况已不得其详，大概文舞必有乐伴奏，武舞则可以无声而舞。《公羊传·宣八年》云：

万者何？干舞也；佾者何？佾舞也。其言“万入去佾”何？去其有声者，废其无声者^③。

当时因为正逢丧事，所以绎祭所行舞蹈只用无声的万舞，而不用有声的佾舞。据此可知文舞必有乐，武舞可以不奏乐。我们知道，舞蹈中奏乐是为了节制步伐，由此又可以推知，文舞具有强烈的节律，必须由乐曲来指挥；而武舞大约与后世的武术套路相似，可以在不奏乐的情况下演出。其实，上古的“舞”不限于今天意义的舞蹈，凡手舞足蹈，都叫作“舞”。“项庄舞剑”、“闻鸡起舞”之“舞”，都相当于古之武舞，今之武术，而不同于今之“舞蹈”。

周代宗教舞蹈又按舞者装饰和舞具之不同分为帔舞、羽舞、皇舞、旄舞、干舞、人舞。其主要特点和宗教功能如下：

- ① 戚与斧钺相类而细长。舞者所持的干戚不是实用武器，而是舞具。
- ② 参阅《论语·八佾》刘宝楠《正义》、《白虎通·礼乐篇》、宣公八年《春秋三传》及其注疏。
- ③ 废，义为存置，见《公羊传》何休注。

旄舞，手持毛尾(牛尾)而舞，用于雩祭求雨^①；
皇舞，头戴鹖冠身披翠羽而舞，用于旱灾非常之雩祭；
羽舞，手持翟而舞，用于四方之祭祀；
干舞，手持干戚而舞，又叫“兵舞”，用于山川之祭祀^②；
帔舞，手持五彩帛做成的舞具而舞，用于社稷之祭祀；
人舞，徒手挥袖而舞，用于宗庙之祭祀^③。

① 郑司农以为用于辟雍之祭祀。本书的说法不同，参阅下编《雩与求雨》。

② 郑司农以为用于兵事，此据《周礼·舞师》。

③ 郑司农以为用于星辰之祭祀，此据郑玄说。有关此六舞，参阅《周礼·舞师》、《乐师》及其注疏。

第五章 宗教仪式

原始宗教的仪式比较简单，自周代以后，宗教逐渐转化为政治手段，处处渗透着宗法制度，所以宗教仪式日趋繁琐。本章所述不是某一种祭礼仪式的始末，而是综合主要的常规祭礼，把宗教仪式分解成三个问题来讨论。

第一节 祭祀之准备

与禳除灾殃的非常之祭相比，常规祭礼都很隆重，而且日期也是基本上确定的，所以祭祀前要作大量准备工作。准备工作无非表现在两个方面，一是物力财力的筹备，二是表达慎重和虔诚。这里我们着重从后者的角度来谈。

一 卜牲系养

凡重要的祭祀，用牲要在三个月之前先经过占卜选择，然后系养于牢。未经卜选的叫牛羊豕，已卜的才叫“牲”^①，系养过的才叫“牢”。肆师职在祭前三个月先按祭礼所需的大小牝牡毛色品种检视牺牲，然后占卜。卜定之后将牺牲授充人系养，以备祭祀。

^① 《左传·僖三十一年》：“牛，卜曰牲。”

如果系养期间卜定的牺牲受伤，就要临时改卜备用的牛羊；如果改选的牛羊又受伤或死亡，就有可能废除这次祭祀^①。

二 卜日

在预定祭祀的前十日，要占卜日期的吉凶，如果占卜的结果不吉，就要推延祭祀时间。《春秋》屡记“卜郊”，即占卜郊天之祭的日期。按周代制度，郊天在夏历正月的上辛日(上旬的辛日)^②，所以夏历头年十二月下辛日就要占卜正月上辛日是否可行。如果不行，就要推延一个月，即在正月下辛日占卜二月的上辛日是否可行。如果仍不行，还要再推延一个月。如果占卜三次都不吉，就要免除当年的郊祭了^③。祭五帝于明堂，每个季度各祭一帝，但并不需要每次占卜日期，只需总的占卜一次。这是为了避免吉凶不同而产生厚此薄彼的结果^④。

卜日之法，于卜日之前夕，由肆师先通知有关各职做好准备，次日一早集中于祫庙进行卜筮^⑤。具体的工作由太卜负责，并将占卜结果报告君主。

三 斋戒

卜日得吉之后，君主从即日开始进行斋戒(如果后夫人也参加祭礼，也需斋戒)。“斋”(繁体作齋)，经典写作“齊”(齐)，“齐”有肃敬义，表示祭前要虔诚肃敬，后来才加上“示”旁写作“齋”^⑥。

① 《春秋·宣三年》：“正月，郊牛之口伤，改卜牛。牛死，乃不郊。”

② 《公羊传·成十七年》：“郊用正月上辛。”

③ 见《谷梁传·哀元年》。

④ 见《礼记·曲礼下》“大飨不问卜”注疏。

⑤ 《周礼·肆师》：“凡祭祀之卜日，宿为期，诏相其礼。”

⑥ “齊”字内原有两横划，被利用作“示”旁的头。

周制大祭前斋戒十日，这十日分两个阶段，前七日叫“散齐”，后三日叫“致齐”。《礼记·祭义》：“致齐于内，散齐于外。”这是说散斋不住斋宫，而致斋则必须住在斋宫里。散斋又叫“戒”，表示有所警戒；致斋又叫“宿”，表示宿于斋宫^①。

戒及宿的制度，文献资料很零碎。就我们所知，散斋七日有许多警戒，概而言之，“散齐七日不御、不乐、不吊”^②，即不近女人、不作舞乐、不吊丧问疾。所谓“御”，通常指国君的性生活。斋戒期间，不仅不得同房，连妇女也要回避，这跟原始禁忌有关。据一些民俗材料，许多原始民族都以妇女的月经、分娩为邪秽之事，神灵最忌此物。《后汉书·礼仪志上》：“斋日内，有污染解斋。”“污染”即指此而言。《说文解字》：“𡇧，妇人污也。《汉律》曰‘见𡇧变不得侍祠’。”段玉裁注：“谓月事及免身及伤孕，皆是也。”见“污染”则“解斋”，意味着“不得侍祠”，因此，再好色的国君也不得不在戒期远避女人，故《礼记·内则》云：“夫齐（斋）则不入侧室之门。”国君在斋期还必须洁身，用香鬯酒*沐浴^③。如果是祭五帝，百官及百姓也有所戒^④，但具体戒什么则不详，可能也是“不御不乐不吊”之类。

致斋三日除保持散斋诸戒，还增加一些内容。首先是宿于斋宫，日夜体会想象祖先生前的音容笑貌，以便降神祭祀。故《礼记·祭义》云：

① 《周礼·大史》“戒及宿之日”贾公彦疏：“戒谓散齐七日，宿谓致齐三日。”

② 郑玄注《礼记·祭义》语。

③ 《周礼·鬯人》：“凡王之齐事，共其秬鬯。”郑玄注：“给淬浴。”贾公彦疏：“大丧以鬯浴尸，明此亦给王洗浴，使之香美也。”

④ 《周礼·大司寇》：“若禋祀五帝，则戒之日，莅誓百官，戒于百族。”

齐(指致斋)之日,思其居处,思其笑语,思其志意,思其所乐,思其所嗜。齐三日,乃见其所为齐者^①。

又《礼记·郊特牲》云:

齐之玄也^②,以阴幽思也,故君子三日齐,必见其所祭者。

孔颖达解释说:“鬼神居阴,故三日齐思其亲之居处笑语,故祭时如见其所祭之亲也。”饮食方面,致斋三日王食玉屑,即玉石粉末^③。金石可宝而不可食,贵族生时斋食玉,死后口含玉,似乎不如此不能显示其富有。至于后代人斋戒不食荤腥,大约是南北朝时信佛教的君主所提倡的,与传统古俗没有关系。

不同的祭祀,斋戒期限可能不同。《后汉书·礼仪志上》说:“凡斋,天地七日,宗庙山川五日,小祠三日。”大祭斋戒由十日变成汉以后的七日,可能是因为帝王公侯忍受不了斋戒之苦,故意缩短斋期。

四 筹备用品

《谷梁传·成十七年》:“衣服不脩不可以祭,车马器械不备不可以祭,有司一人不备其职不可以祭。”各种祭祀用品如祭器、牺牲、粢盛、酒鬯、笱豆盛品、玉帛、车旗、鼓乐等等,都由有司分头准备和提供。只要有一人没准备好,就要影响整个祭礼的

① 这里的“齐”仍应作齐敬义解,“所为齐者”,即所为齐敬的神灵。

② 玄,指斋期戴玄冠,穿玄衣。

③ 《周礼·玉府》:“王齐,则共(供)食玉。”郑司农注:“王齐当食玉屑。”郑玄注:“玉是阳精之纯者,食之以御水气。”

举行。为了保证不出漏洞，祭祀前大宗伯、小宗伯、肆师等职都要参加视察工作。大宗伯于祭祀前夕检查祭器洗涤情况，及圭瓚、郁鬯、牺牲、鼎彝、玉盘等准备情况，同时诏告祝官准备祝辞，并预习祭礼^①。小宗伯除了祭之前夕协助视察，又于祭日清早验收诸物，将情况向国君报告^②。肆师则协助视察。

祭礼所备的用品，除本编有关各章所述，这里再略举几种不大引人注意的物品。

帷幕，相当于今之帐篷，由四围之“帷”和蒙顶之“幕”构成，又叫“幄”、“帐”、“次”。凡郊外之祭，由幕人职筹备帷幕，掌次职负责张幄，供君主休息和办事。

坟烛庭燎，供祭礼早晏照明用。古人用苇束浇上松脂或油脂以供点明，叫“烛”，又叫“苕”。设在庙门外的大烛叫“坟烛”，设在庭中的叫“庭燎”，手持照明的叫“手烛”，都由秋官司烜氏供给。《礼记·礼器》云：“季氏祭，逮暗而祭，日不足，继之以烛。”凡郊天之礼，则自都城至圆丘坛几十里大路两旁都设火炬，由所在乡遂长官负责。

几筵。几供祭祀陈饌等用，筵是竹席，供人坐或安置神主等用，都由司几筵供给。凡祭祀用的都是漆绘之几和绘绣之筵，每一个节目都要换一次几筵。丧祭则用素色奠几，朝夕相因而不换。此即所谓“凡吉事变几，凶事仍几”^③。

① 《周礼·大宗伯》：“凡祀大神，享大鬼，祭大示，帅执事而卜日，宿视涤濯，莅玉鬯、省牲饔、奉玉盥、诏大号，治其大礼。”

② 《周礼·小宗伯》：“大祭祀，省牲视涤濯，祭之日，逆盥省饔，告时于王，告备于王。”

③ 《周礼·司几筵》。

茅苴。茅指茅草，用于缩酒*；苴又叫“藉”，是用茅草编成的草垫，用于陈饌黍稷的垫底。《周礼·乡师》：“大祭祀，共茅苴(苴)。”春秋齐桓公伐楚，借口是“尔贡苞茅不入，王祭不共，无以缩酒，寡人是徵”^①，可见其重要性。

冰，由天官凌人职供给，用于夏季存放祭祀食品。

明水火。秋官司烜氏负责用“夫遂”取火于日，叫“明火”，供祭祀陈饌照明用；又用鉴盘取水于月，叫“明水”，供祭祀作玄酒*和配五齐三酒*用。“夫遂”即阳燧，是铜凹镜，于日光下能聚光，将艾炷置于焦点即可取得明火。明水其实就是夜中凝结于露天鉴盘中的露水。

五 修缮宗庙社郊祭坛

祭前修缮坛庙，与今人祭墓除草用意相同，以示庄重虔诚。《周礼·守桃》：“其庙，则有司修除之；其桃，则守桃黜陟之。”这是说宗伯负责打扫宗庙，守桃负责把污黑的神主涂拭干净。夏官隶仆职负责平时“五寝之扫除粪洒之事”，祭祀则“修寝”，“寝”指庙寝。郊外诸坛则由春官典祀职帅其从属加以修除。郊天之前自城门至圆丘坛几十里大路要加以翻新维修，由所在乡遂长官负责。

六 肄习礼乐

宗教礼仪繁琐，有些新手不熟悉，所以祭祀前由大小宗伯负责肄习，大宗伯负责大祭祀，小宗伯负责小祭祀。《周礼·大宗伯》：“凡祀大神，享大鬼，祭大示，治其大礼。”郑玄注：“治，犹简习也，豫(预)简习大礼。”《周礼·小宗伯》：“小祭祀掌事如大

① 《左传·僖四年》。

宗伯之礼。”小宗伯除预习小礼，又“凡王之会同、军礼、甸役之祷祠，肄仪为位”^①，郑玄注：“肄，习也。”贾公彦疏：“数者祷祠皆须豫习威仪乃为之。”

乐舞是宗教仪礼的重要组成部分，所以祭祀前要将各种乐器加以整饬调节，并练习奏乐。《周礼·大司乐》：“大祭祀宿县（悬），遂以声展之。”就是说，大祭祀前夕，大司乐必须安排把编钟编磬悬挂好，并逐一叩击，检查声调是否准确。《礼记·月令》仲夏之月“命乐师脩鞀鞀鼓，均琴瑟管箫，执干戚戈羽，调笙笙簧，饬钟磬祝敌”，孔颖达疏：“修者修理旧物，均者均平其声，执者操持营为，调者调和音曲，饬者整顿器物。”总而言之，就是整治乐器练习奏乐歌舞，故郑玄注云：“将为大雩帝习其乐也。”

七 大射选士

天子祭祀，要从诸侯^②、群臣及邦国所贡之士中选拔可以参加祭礼的人。选拔方式是在射宫举行大射礼，通过射箭比赛考察其德行^③。

八 废祀

在特殊的情况下，预定的祭礼可能取消。如：

大丧废祀。《礼记·曾子问》：“天子尝、禘、郊、社、五祀之祭，簠簋既陈，天子崩，后之丧，如之何？孔子曰：废。”这是说天子或王后去世，即使祭品既陈，一切祭礼都要终止废除。《曾

① 今本“王”作“主”，此据疏文改正。甸役，指田猎活动。

② 诸侯，指三公及王子弟封于畿内者。

③ 说详《周礼·司裘》“王大射”注疏。

子问》还有一些有关记载：五祀之祭若逢天子丧而未殡，则废，丧而既殡，则祭；如逢天子丧而未葬，则废，丧而既葬，则祭；但其祭礼都从简。诸侯祭社稷，俎豆已陈，若闻天子或其王后之丧、国君或其夫人之丧，祭礼亦废。大夫之祭，鼎俎已陈，笾豆已设，若逢天子或其后、国君或其夫人之丧，本人的齐衰、大功之丧^①，皆废祀；若是外祭祀*，若逢本人齐衰以下之丧，则照行祭祀，但祭礼从简。《曾子问》说的是鲁礼，似与周礼不尽同。《周礼·王制》云：“丧三年不祭，唯祭天地社稷，为越绋而行事。”绋是挽车之绳，柩车停在祖庙前，祭祀时要越过挽绳而行事，故称“越绋而行事”。由此可见大丧期间天地社稷等大祭祀并不废除。汉制大丧唯郊天不废，越绋而斋，地神以下则推迟百日^②，与周制又有不同。

日食和宗庙火灾废祀。《曾子问》：“当祭而日食、大庙火，其祭也如之何？孔子曰，接祭而已矣。如牲至未杀，则废。”这是有条件的废祀，以牺牲是否宰杀作为依据。

三卜不从废郊。郊天卜日，不吉则推延一月再卜，再不吉则推延一月三卜，三卜不吉则废郊。详上文。

斋戒有“污染”则解斋，如果是国君解斋，就意味着废祀。详上文。

凶年不蜡。大蜡*本是庆丰年报农功，年成不好，为了节省

① 齐衰，指母、妻、祖父母、叔父母、兄弟、庶子等亲属；大功，指从父兄弟、未嫁的从姊妹、已嫁的姑和姊妹、子妇、庶孙、侄女等亲属。经文未言及斩衰，斩衰指父、长子，废祀是不言而喻的。下文“齐衰以下”，指比“齐衰”更疏远的亲属。

② 《后汉书·礼仪志上》：“大丧唯天郊越绋而斋，地以下皆百日乃斋，如故事。”

开支，则取消该年的蜡礼。

废祀不是对祭祀的轻视，正相反，在特殊情况下废祀反映了对鬼神的敬畏，有敬畏才有禁忌。

第二节 通神、降神法

通神即沟通人神的交流。神本是虚幻之物，所以古人设法让见不到的神灵能有一个实体，以便祭祀时能够“祭神如神在”，由此产生各种代表神灵的依附体。正如燕飧在陈饌之前必先请客迎客一样，飧祭鬼神或有所祈祷也必先请神迎神。神灵多居于天上，所以迎神又叫“降神”，经典或称为“致神”、“诏（招）神”。迎神是祭祀的前奏，其方式很多，周礼最常用的方式是升烟、献血腥、裸鬯、奏乐等。下面介绍通神和迎神的几种主要方式。

一 偶像与神主

偶像是用陶、木等材料塑造神灵形象，用以代替神灵。这种作法产生于原始社会，至文字产生以后，才开始用神主牌位代替偶像。但偶像并没有消失，后世许多庙宇实际上是偶像与神主并存的。原始时代大约还流行过以茅草人代替神灵的风俗。这种风俗在古代裸祭礼中还有遗迹。古代宗庙祭祀灌郁鬯香酒以降神，这种作法叫“灌”，古书或写作“果”（假借字），或加示旁写作“裸”。裸神之法，把鬯酒浇在地上，或灌在束茅上，束茅即象征神灵。《说文解字》：“茜，礼祭束茅加于裸圭而灌鬯酒，是为茜，象神歆之也。”茜字经典多写作“缩”（假借字），本指用束茅滤酒，由于用束茅灌神的作法与缩酒相似，所以也称为“缩”。

二 设尸制度

所谓“尸”指宗庙祭礼中用于代替祖先神灵的活人^①。郑玄说：“尸，神像也。”^②又说：“尸，主也。孝子之祭不见亲之形象，心无所系，立尸而主意焉。”^③尸既是以活人代替已死的祖先，所以要穿上死者所遗留的“衣服”（衣裳和服饰）^④。

周制尸的身份有一定的规定。何休说：“礼，天子以卿为尸，诸侯以大夫为尸，卿大夫以下以孙为尸。”^⑤就是说，代表天子神位的尸必须由卿充当，代表诸侯神位的尸必须由大夫充当，代表其他神位的尸由死者的孙子充当。这里涉及两个因素，一是爵位等级，一是亲属关系。爵位是为了表明地位尊卑，是由宗法制决定的。用孙子充当尸是由于祖孙的昭穆相同。这可能与母系氏族遗俗有关。在母系氏族时代，儿子随母族姓氏，与父亲不同氏族，孙子通常又回归本族^⑥。祭祀祖先是氏族内部的事，所以只能以孙子为尸。后来虽然转化为父系社会，而这种古俗作为一种观念却一直在祭礼中承传下来^⑦。

既然以孙子为尸，所以充当尸的人往往还是小孩，甚至是幼儿，必须由大人抱着参加祭祀。商代铜器中屡见“異父某”铭文

① 古书中尸体的尸写作“屍”，与这个“尸”形义都不同。

② 《礼记·祭统》“尸在庙门外”注。

③ 《仪礼·士虞礼》“祝迎尸”注。

④ 死者遗衣服平时藏于庙寝，由守桃职保管，祭祀时授尸穿戴。见《周礼·守桃》。

⑤ 《公羊传·宣八年》“壬午犹绎”注。

⑥ 母系社会往往两个氏族（或部落）世代通婚，儿子的媳妇通常是父族女子，所以孙子又随其母回到祖父氏族（严格讲不是“回来”，而是诞生于祖父氏族）。

⑦ 至今许多地方（如闽北）的民俗，凡婚丧诸礼，都由母亲的兄弟主持，这也是母系社会的遗俗。在母系社会，父亲是外族人，不得参与氏族诸礼。

(图69)^①，“異”字正象大人抱
 举小儿于祭床之形，上面的日
 (或单或对)即爿字(牀的古
 字)，表示祭祀时坐尸的床。
 常正光认为“異”就是古“祀”
 字^②，是祭礼中抱孙子为尸的
 反映^③。这个说法饶有趣味。

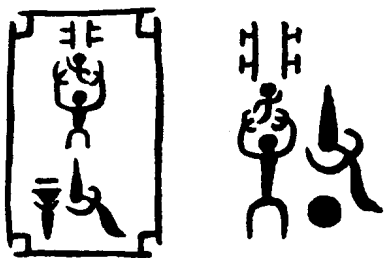


图69 “異父某”铭文

尸常由小孩充当，就得有人协助指导礼仪。协助者叫“相”，通常由祝职承当。相尸之法，主要是“延其出入，诏其坐作”^④，即带领尸行进出起坐之礼。《礼记·郊特牲》：“古者尸无事则立，有事而后坐也。尸，神像也。祝，将命也。”“有事”指的是祭礼中主人献酒给尸之类，这时尸坐在床榻上，即如“異”字所示。“祝将命”即由祝官传达致神之辞及指导尸的礼节。

并不是所有的祖先祭祀都设尸。人死至安葬期间的祭祀叫“奠”，安葬以后的祭祀叫“祭”，凡“奠”祭不设尸，是因死者遗体还在柩中。安葬以后的祭祀也有两类，一类叫“祭”，一类叫“荐”，“祭”有尸而“荐”无尸。

设尸本是祖先祭礼中特有的现象，大约自战国以后，随着自然神祇的人格化，天神地祇也有尸(只限于天地四望山川日月等正规祭典)，但经典中所说的“尸”基本上仍指宗庙祭礼中的尸。

① 图中的文字是“異父辛”、“異父丁”，见《三代吉金文存》(中华书局，1983年)卷十一，1122、1126页。

② 《说文解字》“祀”的异体作“禋”，甲骨文的“祀”写作“巳”，又作“異”。


③ 见《古文字研究论文集》(四川大学学报丛刊第十辑)，55~59页。

④ 《周礼·太祝》“相尸礼”郑玄注。

三 祝祷与号呼

葛兆光指出：


使用恶毒的诅咒来驱鬼驱邪，祓除不祥，使用祈请的祝词来实现具体愿望，这也是古老的巫术之一。被称为最古老的民歌《伊耆氏蜡辞》：“土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽。”就可以相信乃是一种原始的祝咒之辞^①。

换言之，祝祷之辞起源于原始人通过语言来沟通人神的巫术手段。“祝”字甲骨文写作，象人跪于神主前祈祷，或不加“示”旁^②，人头写成“口”形，是为了突出用口念辞的含义。“祝”字后来又发生分化，正面的祈求叫“祝”，反面的愿望叫“诅”或“呪”（咒）^③。求神禳灾则叫“祷”。统而言之，则都叫“祝祷”。

自从有了文字，祝祷已不限于语言表达，而常常也记在简册上告神，所以卜辞又有“册祝”之称。

祝祷未必是念念有辞，也可能是大声呼叫，称为“号”，或合称为“祝号”。呼天号地，既是一种情感的宣泄，也是为了让神灵注意。《书·召诰》云：“呜呼皇天上帝！”又云：“保抱携持厥（其）妇子，以哀籲（吁）天。”这类辞都是用呼号来感天动地。天旱求雨的雩祭，《尔雅》称为“号雩”，郭璞注：“舞者吁嗟而求雨。”“吁嗟”即是祷请的众人一起号呼。凡祝祷号呼，都属于用语言声音

① 葛兆光《道教与中国文化》（上海人民出版社，1987年），91页。

② 不加“示”旁的祝字，旧误释为兄弟的“兄”，其实这两个字的字形是有区别的，“兄”字甲骨文作，人不作下跪形。

③ 祝、咒古音同，祝、诅古音近（一声之转）。

来沟通人神交流。

四 索神

古人以为神灵游移无踪，所以又有索神之礼。《礼记·郊特牲》：“直祭祝于主，索祭祝于枋。不知神之所在乎？于此乎？或诸（之于）远人乎？祭于枋，尚曰求诸远者与。”^①意思说，正祭祝辞于神主，正祭之后又求索神灵，则祝辞于庙门旁。这是由于不知神灵在那边还是在这边，或是在远方。到庙门祝辞，是希望能将走远的神灵请回来。

年终大报农功祭天地百神，也必须索神。由于音近假借，古书以“蜡”为“索”^②，故《郊特牲》云：“蜡也者，索也。岁十二月，合祭万物而索飧之也。”又云：“天子大蜡八。”“大蜡八”应读为“大索八”，即大索众神于八方，使无遗漏^③。又云：“八蜡以祀四方，四方年不顺成，八蜡不通。”四方加四隅叫八方，“不通”即求索于八方而不得通其神。后来“蜡”成为祭礼名称，一直沿用到汉代，才改称为“腊”（腊）。

五 以茅招神

《周礼·男巫》：“掌望祀，望衍授号，旁招以茅。”“望祀”指遥望远方之神而祭之，“望衍（延）”指遥望远方而延请其神。这两类祭祀由男巫致祈祷祝号之辞，并以茅草招致远方神灵。以茅招神仅见于此，可能是原始遗风。

① 直祭，指正祭，即祭祀的主要阶段，相对于祭毕又祭的“绎祭”^{*}。枋，古音同“旁”，指庙门两旁。尚，庶几，表示希望语气。

② 蜡音“炸”，古音与“索”同。（旁纽双声，铎部迭韵）

③ 旧注以为“大蜡八”指索祭八神，这种理解是错误的，“八蜡以祀四方”和“八蜡不通”的“八”都只能理解为八方，否则文法不通。

六 烟燎

祭天神的降神法主要是燔柴升烟，让烟气升腾天上，叫“烟”（烟），后来写作“禋”，如《周礼·大宗伯》“以禋祀祀昊天上帝”；或叫“柴”，如《书舜典》“岁二月东巡守，至于岱宗，柴”，即在泰山上燔柴祭天，或称为“楬”或“樛”，卜辞写作“取”（假借字），表示聚柴而燔燎，如《大宗伯》“以樛燎祀司中司命风师雨师”。

除了单纯的以燎柴升烟之法降神以外，又常将牲玉等品加于柴上，一起升烟，叫“实柴”，如《大宗伯》“以实柴祀日月星辰”，郑玄注：“皆积柴实牲体焉，或有玉帛，燔燎而升烟，所以报阳也。”加牲玉的烧燎又叫“燎”，《吕氏春秋·季冬》“及百祀之薪燎”，高诱注：“燎者积聚柴薪，置璧与牲于上而燎之，升其烟气。”

七 灌鬯

《礼记·郊特牲》：“周人尚臭。灌用鬯臭，郁合鬯，臭阴达于渊泉。灌以圭璋，用玉气也。既灌，然后迎牲，致阴气也。”“臭”指香气，周人降神以香气为主，所以献神之前先灌鬯酒，用香气浓厚的郁香草调和鬯酒，香气就能随着灌地通达于黄泉。灌鬯用的勺以圭璋为柄，是为了发挥玉的润洁之气（天才晓得）。先灌祭然后迎牲宰牲，是为了在祭祀之前先致阴性^①的香气于地下。灌鬯于地是为了招致黄泉的祖先神，所以灌祭盛行于宗庙降神礼中。

八 焚香

与灌鬯是为了让阴性的香气达于地下相反，焚香则是为了让阳性的香气达于空中。《郊特牲》：“萧合黍稷，臭阳达于墙屋，故既奠，然后炳（蒸）萧合羶薌（馨香）。”萧又叫香蒿或牛尾蒿，是

① 气为阳，水为阴，鬯酒是液体，故称为“阴”。

一种气味浓郁的香草，郑玄注：“萧，薝(香)蒿也，染以脂，合黍稷烧之。”《诗·大雅·生民》有“取萧祭脂”语，孔颖达疏：“言宗庙之祭以香蒿合黍稷，欲使臭气(香气)遍达于墙屋，……奠之而后烧此香蒿，以合其馨香之气，使神歆飨之。”可见，焚香就是用香蒿沾上油脂，与黍稷拌合燃烧，让阳性的香气充弥神庙空间，使神灵能闻到香气而飨受黍稷。

染香蒿的脂，通常用“脾膏”，即猪羊等附在肠间的散膏^①。燃烧的办法，文献中也有透露。《诗·王风·采葛》“彼采萧兮”，孔颖达疏：“(萧)，或云牛尾蒿，似白蒿，白叶、茎粗、科生，多者数十茎，可作烛，有香气，故祭祀以脂蒸之为香。”即把萧做成“烛”，作为蒸火的“香”。古代所谓“烛”不同于今天的蜡烛，是用草茎(如芦苇、萧)染上油脂缠束而成，也称为“炷”^②。其中用香草束成的有艾炷，用于治疗，萧炷则用作祭祀焚香降神。这是原始的焚香法，在商代大概已经产生了。甲骨文中有如下几种字：



甲栏是“蒸”字^③，象手持火苕点火烧林木，卜辞中表示焚蒸林木草莱。乙、丙二栏的字与甲栏“蒸”字下半边相同，可以定为“热”，

① 《礼记·郊特牲》：“取脾膏燔燎升首，报阳也。”注：“脾膏，肠间脂也，与萧合烧之，亦有黍稷也。”

② 参阅《祭祀之准备(四)》“坟烛”所述。“炷”与“烛”古音近。

③ 这字旧或误释为“焚”，姚孝遂释为“蒸”，至确。

部，但在卜辞中都是表示祭祀意义的动词，所以仍应读为“蒸”。其中乙栏的“蒸”与甲Ⅰ、Ⅲ、Ⅳ的下部相同，象手持点火的草木，卜辞中用于山川祭祀辞；丙栏的“蒸”与甲Ⅱ（见《屯南》2722）的下部相同，卜辞中用于祖先祭祀辞。可见乙栏与丙栏的“蒸”字含义是有区别的。丙栏“蒸”字象手持经过缠束的“烛”，又表示宗庙祭祀，与上述焚蒸萧烛的情形完全吻合，所以，这个“蒸”就是“蒸萧合馨香”的“蒸”，表示蒸香降神。

现在能见到的香炷是用木屑拌合香草粘在细棒上做成的，是其遗俗。正统宗教典礼，多用香炉烧燎萧合黍稷脾膋，于杀牲后蒸之，又将牺牲内脏如肝肺等浸过香鬯后放在脾膋上一起烧。这也是“臭阳升天”之意。此法只行于国家祭典，不传于民间。

九 荐血腥

《礼记·郊特牲》：“有虞氏之祭也，尚用气。血、腥、烝祭，用气也。”生肉叫“腥”，半生的叫“烝”，血和生肉都有一股腥味，这种腥味也成为招神手段。周礼凡正祭之前、杀牲之后，都必须先荐牲血和腥肉。殷代也有此俗，殷人周祀*行五种祭礼，其中有一种叫“祭”。“祭”字甲骨文字形正象手持带有淋漓牲血的生肉献于神主前，即表示正祭前的荐血腥之祭。

《礼记·郊特牲》又云：“郊血，大飧腥，三献烝，一献熟。”这是说郊天先荐血，大飧五帝先荐腥肉，祭山川先献半生肉，祭小神则只荐熟肉，这是表示神灵越尊，越贵以祭品气味，而不在乎飧食。从其他材料看，周代凡天地山川宗庙祭祀都先荐血腥，并不象《礼记·郊特牲》所述这么刻板。

十 乐舞降神

《礼记·郊特牲》：“殷人尚声，臭味未成，涤荡其声，乐三阕，然后出迎牲。声音之号，所以诏告于天地之间也。”这是说殷人崇尚用音乐招神，先奏乐三遍，然后才有迎牲宰牲献血腥诸礼。实际上周礼也是先奏乐后迎牲的。

* * *

以上所述的通神降神法，不是单独采用的，而是配合着使用的。各种作法的用意，也许各有区别。如奏乐舞是让神灵在远方闻声而至，荐血腥和焚黍稷是为了让刚降临的神灵通过气味体会到即将陈饌供飧，灌鬯和燎香烟不妨比作请客设宴之前先敬酒和香烟，祈祷则是在桌面上向客人提出告求，种种礼节所反映的都是社会人际关系。

第三节 祭祀礼仪

所谓祭祀礼仪，指的是从祭祀当日早晨开始一直到祭祀结束的主要过程及其仪式。古代宗教礼俗种类很多，礼仪千差万别。不同礼俗的礼仪，凡有其特色者，将在下编有关各篇中阐述，这里只介绍周制天子大祭祀的公式化程序。汉代以降帝王宗教大礼，大致上也万变不离其宗。

祭祀礼仪，礼书喜欢用献酒的次数来代表繁简的差别，宗庙祫祭九献，郊天七献，四望山川五献，社稷三献，群小祀一献。《礼记·礼器》云：“一献质，三献文，五献察，七献神。”是说献数不同其轻重文质也不同。诸祭中九献之礼最繁，其余是在此基

础上递减。本文以宗庙九献之礼作为代表来介绍^①。九献礼仪大致可分为如下几个阶段:

一 预备礼

祭礼由大宗伯主持,小宗伯负责规章礼制,肆师负责指导和安排陈列。清早鸡鸣,鸡人职即叫起百官,巾车职摇铃以应,典路职出玉辂车,立太常旗,百官各就各位,按规定位置安排预备的器用牲币,以便随时取用。宗伯取出高祖以下神主,守桃取出先公先王桃主,按规定方式陈列。

二 入场礼

王身着衮冕入场^②,立于东序,这时大司乐指挥乐队奏《王夏》;随即王后服副祔入场,立于西序(奏《齐夏》);尸入于西房(奏《肆夏》)。

三 降神礼

降神礼先灌鬯,后演奏降神乐舞。

裸祭在奏乐声中进行^③。王在肆师协助下,用圭瓚从彝中酌取郁鬯,授尸;尸接过鬯酒,先将一部分酒灌浇在地上,接着自己代表神呷一口,然后将剩下的鬯酒陈在供桌上,叫“奠”(以下凡献酒之礼,尸的动作皆如此)。这样就完成了“一献”。接着王后在内宰协助下用璋瓚酌鬯授尸,尸灌地尝酒奠酒如前,叫“亚献”,这是“二献”。由于是合祭先祖,每一个神主都有一个尸,所以每献都应是自太祖尸开始依次而献。

① 本节参考文献:《通典》卷四十九《拾筴上》、刘宝楠《论语正义·八佾》“禘自既灌而往者”注。《周礼·司尊彝》注疏及《周礼》有关各职所述。

② 王有事不能参加,则由大宗伯摄位。

③ 凡献酒均有乐,这是礼仪之乐,不是降神之乐。

二献毕，演奏降神乐舞，用黄钟宫调(1=C)，唱《九德》之歌，舞《大韶》。反复演奏九遍，意味着祖先神全部到齐。

四 朝践礼

降神之后开始正式祭礼，叫“正祭”，朝践礼是正祭的第一个阶段。这阶段主要行两事：杀牲荐血腥，朝践之献。

降神乐舞九变毕，王脱下礼服，挽起衣袖，到庙门迎牲，并亲自牵牲入庙(奏《昭夏》)；公卿大夫手持玉帛跟随在后面。此为迎牲礼。

到庭中，王把牲系缚于碑^①上，向神报告说，“博硕肥腍”(义为又肥又壮)。然后手持鸾刀，先把牺牲耳旁准备刺血的血口周围的毛拔掉，刺牲放血。祝官将血和毛分盛于豆，荐于大室告神。荐血是报告杀牲，荐毛是报告毛色纯净。庭中，王在太仆协助下亲自屠牲，将牲肉斩成七大块(体解)，其中一块陈于俎，荐于尸主前，其余交厨官烹饪，以备馈食。肠间脂调和香蒿黍稷，置于香炉蒸燎；王又亲自将肝脏用郁鬯洗过，放在香炉中一起烧，为蒸香礼。以上属荐血腥之礼。

王出迎牲的同时，祝官把尸领到室门外，太祖尸在室外西边，面朝南，其余各尸依昭穆分两列，昭东穆西，相向而坐，以备献礼。

同时，王后在女官协助下将朝事之豆笱*荐于室。

荐血腥毕，王已重新穿好衮服，开始献礼。

王从东阶而上，用玉爵酌泛齐酒*，依次献尸，礼节同前，是为“三献”。王后从西阶上，用瑶爵酌醴齐*，随着王依次献尸，

① 碑指竖立于庭中的石柱，供系牲用。

是为“四献”。这次献礼叫“朝践之献”，又叫“朝献”^①。献礼仍在乐舞中进行，主旋律大约是奏无射(1=#A)，歌夹钟(1=#D)，舞《大武》。歌辞有《周颂》的《清庙》、《思文》、《天作》、《执竞》等。

五 馈献礼

馈献礼是正祭的第二个阶段。这阶段主要举行三事：荐熟，馈食，馈献。

牲肉粢盛经庖厨烹饪，分盛于鼎簋，在肆师安排下先设于堂中供桌上。这时祝官用鬯爵酌酒，奠置于饌食右方，并且告神，此即荐熟礼。设饌后，仍取萧合黍稷蒸于香炉，让香烟缭绕于堂室中。

荐熟时，王和尸无事，坐在堂两边几上。待祝官告神毕，在室户内西边设尸席(古人坐于席上，席即是坐位)，祝官领尸坐于尸席上，面朝东。这时，原先设于堂上的饌食移置于尸坐前面，表示馈飧神灵，是为“馈食”礼。馈食之豆筯*则由王后安排陈供。

接着祝官诏王向尸主行拜礼，表示安绥尸主。拜訖，祝官取刚才奠于饌右的鬯爵交给尸主，尸接过酒，将酒的大半浇在束成一把代表神灵的菁茅上，叫“缩酒”，随即将所剩的酒呷一口，其余酒奠置在几筵上，才坐下。这次灌酒跟正祭前的灌祭略有不同，不是灌浇于地，而是浇在象征神灵的束茅上；不是为了降神，而是为了敬神。然后在奏乐声中，由王和王后(王先后后)依次(自

① 朝践、朝献及下文馈献、再献等名称见于《周礼·司尊彝》，但郑玄注误解文意，把“朝献”和“再献”理解错了，以至汉以后礼书仍袭其误，所谓“朝献”“再献”不是本文所述的三四献和五六献，而是依郑说分别指七献和八献。根据“朝献”“再献”的字面意义和《周礼》原文的语法结构，当如本文所述才是正确的。由于繁琐，这里不予论证。

太祖尸至先父尸)向尸献酒,尸接过酒,依前法浇于束茅,呷酒奠酒。王献酒酌盞齐*,是为“五献”;王后酌缇齐*,是为“六献”。这次献酒在馈食时进行,叫“馈食之献”,简称“馈献”;又由于是正祭第二轮献酒,故又称“再献”。

馈献毕,尸开始进食所陈熟饌。进食也奏乐,大约是为了促进尸的食欲,所以叫“侑尸”^①。

六 加事礼

加事礼是正祭的第三个阶段。这阶段主要行二事:加荐豆筯,卒食酹尸。

尸进食到一定程度,由王后加荐豆筯,叫“加豆”“加筯”,又叫“加事”,我们即以这名称代表这个阶段。

古代贵族食毕以酒漱口^②。尸食毕,王、王后、宾长^③先后酌酒,依次献尸,供尸嗽口,叫“酹尸”。酹尸时,王用玉爵酌朝践所献的泛齐献尸,为“七献”;王后用瑶爵酌醴齐献尸,为“八献”^④;宾长用玉爵酌盞齐献尸,此为“九献”。这次献尸,尸接酒之后不再灌尝奠,而是嗽口饮下。因为在尸进食终结时进行,是正祭的第三轮献酒,所以叫“卒食之三献”,“三献”是就“再献”而言的,不是指七、八、九之三献。

三献讫,祝官替尸酌取清酒*(即三酒*),由尸将此酒分别酬报王、王后和宾长,叫“酢”;并代表神灵分别向王、王后和宾客们致祝福辞,表示神灵赐予福祿。酬报的酒,王后和宾客都自

① 侑,义为劝,即鼓励进食。

② 漱口不是把酒吐掉,而是饮下去。

③ 天子祭礼有诸侯以宾客的身份参加,宾客中推举的代表叫宾长。

④ 汉以后礼书或称七献为“朝献”,八献为“再献”,是错误的。

己饮下，王为了避免失态，由量人或郁人职代饮。

七 加爵礼

加爵礼是正祭的最末一个阶段。这个阶段主要行二事：舞干戚，加爵旅酬。

九献毕，王帅群臣持干戚，舞《大武》，兼及六代之舞，为尸表演，实际上是向祖先显示武功。

舞毕，宰夫为尸、祝、王、王后等设羞筯豆*。加放调味品的熟食叫“羞”。

在奏乐声中，太子、三公之长一人、六卿之长一人，依次向尸献酒，尸如前为此三人酬酒。此三献是另外增加的，所以叫“加爵”。连上文九献合十二献，但通常仍称为“九献”。这与正鼎九加陪鼎三合十二鼎，通常仍称“九鼎”同理。

尸酬答太子等三人后，接着开始大酬群臣众宾，酬爵不计其数，叫“旅酬”，旅者众也。酬毕，尸离席而出，由太子将所剩的馔食吃光，叫“餽馀”。

正祭到此结束，有司撤除筵席鼎簋筯豆。庙门两旁举行索祭，旧说是为了求索走远的神灵，我们怀疑这是送神的一种委婉措辞，相当于今人说“再会”、“走好”之类。索祭通常不算正祭节目，算是尾声了。

祭祀结束后，将所余祭肉酒食赐予众臣，叫“归胙”，“归”同馈。凡低级役隶如厨官、舞者、守门者等都能得到一份赏赐。

八 绎祭

宗庙大祭，为了加强敬意，于正祭完毕之后宴飧宾客，次日又重新举行一次祭礼。这种次日又举行的祭礼，周人叫“绎”祭，

商人叫“彤”祭，卜辞写作“彡”^①。绎祭除堂上设饌外，另杀一牢设饌于庙门旁之西室，表示索神，不让神灵走远，用意与正祭当日索祭于枋相同。宾客献尸礼仍在堂举行。绎祭礼节比正祭简要，具体情况不详。

卿大夫绎祭在正祭同日举行，又叫“宾尸”^②。

* * *

九献礼仪是经过贵族加工改造过的公式化宗教程序，所以它虽是宗庙大祭之礼，却有一定的普遍意义，只要结合具体情况稍加变动，就可以转变为其它大祭如天地、五帝、社稷等礼。试以郊天礼为例：郊天不以灌鬯降神，而是聚柴燎牲玉升烟以降神，所以没有灌鬯的二献，只有正祭七献；郊天礼王后不能参加，由大宗伯代替，所以宗庙正七献中的王后诸礼由大宗伯承当，而献礼所奏乐舞和王所着礼服也不同于宗庙大祭，但奏乐和着礼服的程序是相似的；郊天只有上帝尸和后稷尸二尸，但献尸礼则相似。此外，如用性的选择不同，献酬的酒器不同，祭祀地点不同，祝辞不同等等，都不影响基本礼节程序。九献礼中的主要节目如乐舞降神、杀牲荐血腥、荐熟馈食、加荐豆笾，及朝献、再献、三献、加爵、旅酬等，基本上是相似的。至于祭四望山川，则只有朝献、馈献各二献加上卒食王酹尸共五献；祭社稷，则是朝践王献尸、馈食宗伯献尸、卒食宾长酹尸共三献。其他诸礼的区别，不一一赘述，参阅下编。

① 彡是古字，加肉旁即为“彤”；彡是寻的声符，古音同寻，寻与绎同义。

② 见《诗·周颂·丝衣》注疏。

下 编

宗 教 礼 俗

古代宗教礼俗种类之多不胜枚举，有些是按时对天神地祇人鬼的祭礼，如郊祀天地日月山川、社稷、宗庙诸祭；有的是为了预防灾害而定时举行的大雩、时雩、迎气、大雩诸礼；有的是发生灾变以祷神弭灾的各种巫术，如雩、崇、救日月、祭龙、磔禳、送火鬼等礼俗。此外，凡军队演习、出师、作战、报捷，同级或上下级政权的外交活动如朝觐、聘问、结盟、聚会等，贵族的册立、封爵、赐土、赐命、加冠、即位等，宫室器用的建造制作，历法月令的颁布，以及人生自诞生、满月、周岁至成丁、婚嫁、怀孕、死亡的每一个阶段等等，都有与之相应的宗教礼俗。可见，宗教礼俗几乎贯穿于人事活动的任何一个方面。

各种宗教礼俗的性质、来源、目的、仪礼都不相同。传统礼书把各类礼分为吉、嘉、军、宾、凶五礼，我们则按宗教活动的目的和场合把它们分为天神地祇祭祀、宗庙祭祀、农业礼俗、时令礼俗、避灾驱疫礼俗、政治军事礼俗、建造礼俗、害人术等若干大类。这种分类不是按一个标准来分的，所以在逻辑上是不严密的。如农业礼俗中的祈年、雩、崇和节气礼俗中的迎气、大飨帝等活动，实际上也是天神地祇祭祀，其中的雩、崇又属于避灾礼俗。有些礼俗如祖道祭犴，归入哪一类都不合适，只好依旧例归入军事礼俗中，但实际上祖道祭犴在多数场合下并不是军礼；神判礼俗也不成一类，姑且附于政治礼俗中。此外，属于传统宗教的礼俗还有丧葬礼俗、卜筮星相等数术，内容庞杂，这里限于篇幅，只好暂付阙如。

第一章 天神地祇祭祀

第一节 郊 祀

郊祀有广狭二义，广义的郊祀指在郊举行的各种祭祀，包括天地、日月、四望、山川诸祭，《汉书·郊祀志》所记即是；狭义的郊祀仅指夏历正月在南郊举行的祭天礼，《左传》称“卜郊”“郊牛”，汉儒论“郊”与“圆丘”的关系，均就狭义而言。本文的“郊祀”仅指祭天礼^①。

“天”指昊天上帝，祭天即祭上帝。由于上帝问题自战国后被搞得很乱，所以祭天的问题也随之混乱不堪。其中最主要的问题有三：一是把“郊禘”和五帝诸祭当作祭天^②，二是把“郊”与“禘”混为一谈，三是把冬至祭天与夏正月祭天混为一谈。关于第一个问题，我们已经指出，“郊禘”是毛亨的提法，先秦本称为“高禘”，是生殖女神崇拜，与天无关；“五帝”起源于中央和四方神，也与

① 包括冬至祭天和夏正月祭天。《礼记·郊特牲》的“郊祭”即指冬至祭天。

② 《礼记·郊特牲》孔颖达《疏》引皇氏(皇侃)云：“天有六天，岁有六祭：冬至圆丘，一也；夏正郊天，二也；五时迎气，五也，通前为七也；九月大雩，八也；雩与郊禘为祈祭不人数。”又引崔氏(崔灵恩)“以雩为常祭，九也”。此外，郑玄也把祭五帝当作祭天，不赘述。

上帝无关，这里不再赘述。关于第二个问题，即郊与禘的关系，将在下文讨论。这里着重讨论冬至祭天与夏正月祭天的性质及其区别。

一 “圆丘”与“郊”的关系

圆丘是祭天之坛，郊是祭天的地点，但在汉儒的议论中，“圆丘”特指冬至祭昊天于圆丘，“郊”特指正月祭上帝于南郊。郑玄认为，它们是不同的两种祭礼，而王肃则认为，圆丘与郊是同一种祭礼的不同名称^①。

就名称来说，“昊天”即是“上帝”，圆丘也设在南郊，王肃一派把“圆丘”与“郊”当作一回事是有道理的。但先秦的郊天礼，的确有冬至和正月两种。

冬至郊天见于《周礼》和《礼记》。《周礼·大司乐》：“冬日至，于地上之圆丘奏之，则天神皆降；夏日至，于泽中之方丘奏之，则地示皆出。”这是冬至于圆丘祭天，夏至于方丘祭地。《礼记·郊特牲》说“郊之祭也，迎长日之至也”，冬至日最短，此后日渐长，故云“迎长日之至”^②；又说“周之始郊，日以至”，这是明言周人郊祭在冬至开始^③。这些记载足以证明周人郊天是在冬至日，也证明“圆丘”与“郊之祭”是一回事。

夏正月郊天在鲁史《春秋》及《左传》中屡有记载。《左传》有“启蛰而郊，龙见而雩”语（《桓五年》），“启蛰”即惊蛰，春秋时代启蛰在雨水之前，为夏历正月的节气。又说“夫郊祀后稷，以祈农

① 有关郑王两派观点的具体论证，详见《礼记·郊特牲》首句孔颖达《疏》。

② 郑玄以为“迎长日”指春分后日渐长，不确。

③ 郑玄以为说的是鲁礼，先儒以鲁礼代表周礼。郑说强辞夺理。

事也，是故启蛰而郊，郊而后耕”（《襄七年》），反映了夏历正月郊祀是由来已久的古俗。《春秋》于僖公三十一年、成公十年、襄公十一年所记卜郊之事都在周历四月即夏历二月，定公十五年的郊祀在夏历三月，哀公元年的郊祀在夏历二月，其所以延至夏历二月三月，乃是由于占卜不吉而顺延一至二月。推延一二月，则春耕已过，襄公七年于夏历二月三卜郊仍不吉，以致孟献子慨叹：“今既耕而卜郊，宜其不从也。”凡此都是夏历正月之郊祀。

由此看来，周礼郊祀在冬至日，而鲁礼郊祀在正月启蛰以后^①。这两种郊天礼，看起来仅仅是时间不同，但如果进一步考察，可以发现它们的来源和性质也是不同的。

冬至祭祀昊天，大概来源于日神祭祀。《礼记·郊特牲》云：

郊之祭也，迎长日之至也，大报天而主日也。

祭天而以日神为主，正透露出远古时代以日神为天神的影子。实际上，祭天的时间定在冬至，还包含了更深的文化背景。远古时代，人们通过观测日影的长短定四时和回归年，日影最短时为夏至日，最长时为冬至日，所以冬至夏至的测定在天文历法史上有深远的意义。而冬至又被视为一年之终^②，所以回归年往往以冬至作为计算点，明乎此，以冬至日作为祭日神的节日也就很容易理解了。至周代，祭日神已演变为祭昊天，但祭日的观念还没有被遗忘，所以有“大报天而主日”的说法。

① 郑玄的看法恰恰相反，以为鲁礼于冬至郊天，周礼于正月郊天。

② 冬之言终也，故有以冬至所在的十一月为岁终者，是为殷历。

夏历正月郊天而以后稷配享,来源于周民族祭天祈年的古俗。古代农业之丰歉全赖于“天”,后稷为五谷稷神,所以每年到即将春耕的启蛰节气,周人便举行祭天与后稷的祈年活动。此即《左传》所谓“启蛰而郊,郊而后耕”。后稷虽是稷神,但他偏偏又是周人始祖,战国以后,儒者既然把昊天上帝当作帝王始祖的感生帝,于是,正月郊天及后稷的性质也逐渐发生了变化,变成祭感生帝而以始祖后稷配享。但在春秋以前,周人冬至祭天以日为主和正月祭天及后稷以祈农事为主,是分得很清楚的。

按周代的宗法,只有天子可以祭天。鲁国由于始祖周公的特殊功勋,也享有郊天特权^①,但为了与天子的郊天相区别,鲁国便采用正月祭天祈年作为郊祀。

二 郊天礼仪

郊天的时间、配享者及祭祀场所,历来比较混乱。时间方面,或在冬至,或在正月上辛日,或在冬至月的上辛日,或在冬至与正月;配享者或以后稷,或以开国君主(太祖);场所或在南郊圆丘坛,或在坛外另辟祈谷殿,不一而足。此皆因对古礼之不同理解所致,不备述。

祭祀时,帝王服大裘,冕无旒,尸之服与帝王同。祭礼开始,先聚柴于圆丘坛,燔柴升烟,柴上加赤色犊牛及苍色璧玉,谓之“禋祀”。接着乐队奏圆钟,舞《云门》,乐六变,以降天神。正祭设于坛下,也用赤牛犊和苍璧,以陶豆盛血腥。王和大宗伯献酒用七献*之礼。为了表示敬意,一切器用都比较质朴。凡鼎簋豆

① 《礼记·明堂位》说成王封周公于曲阜,“命鲁公世世祀周公以天子之礼”,是以鲁君于孟春“祀帝于郊,配以后稷,天子之礼也”。

壶之类不用铜器，而用陶瓦器。献酒以匏瓠为壶，以瓢为爵，所谓“以像天地之性”。以瓠为壶，以瓢为爵，这是从旧石器时代遗留下来的古俗，由此透露出周代的郊天之礼包含了十分深远的传统。

祭天是国之大典。祭祀之日，谁也不敢冲犯天神。不仅国君和参加祭礼的贵族要先行斋戒*十日。庶民也要敬戒，如果正逢丧事，既不得哭丧，也不得着丧服出门，以免冲了吉祥。从都城到南郊圆丘坛的几十里大道，也预先由六乡之民扫除干净，并重铺路面，路旁田头还点燃一排排火炬坟烛，以供郊天人马大清早路过时照明。

三 祭地礼仪

商代“土”神即社神，未见另外还有“地”神。周代社与地不同，社代表国土，设于都城内，地代表大地而与天相对，祭坛设在北郊泽中，叫方丘。祭地也以后稷配享。西汉时武帝于汾阴睢上立后土祠，于泽中筑五坛，以刘邦配享。五坛大概代表中央四方五土，与社的意义相近了。平帝时天与地合祭于南郊坛，至光武帝才在洛阳北郊筑方坛，以高帝配偶薄太后配地。晋以后，也多有以太祖配偶配地祭祀的。这意味着把天地视为感生父母。其他配地以祭的群神基本上都属于地祇，如山川岳渎神州昆仑山林泉泽之类。

祭地之礼与郊天大体相似。时间在夏至日。王和尸同服大裘。献神之玉用黄琮，币用黄缙，牲用黄犍，黄色象征黄土之色。祭迄牲玉都瘞埋于坛北之地下。祭器也用陶匏。王和大宗伯献酒也用七献之礼。

第二节 朝日夕月

一 殷代的日月祭祀

卜辞中有一些关于祭祀“日”、“出日”、“入日”、“出入日”的内容，如：

(1) 庚子卜贞：王宾日，亡(无)尤。(金44)

(2) 丁巳卜：又出日。

丁巳卜：又入日。(佚407)

(3) 戊戌卜：丙呼𠄎于出日于入日宰。(合178)

(4) 癸酉贞：甲申酒出入日，岁(判)三牛。(屯南890)

“出日”指东方日出，“入日”指西方落日。太阳不可能同时出入，可知“出入日”不是自然现象的描述，而具有一定的抽象意义。《书·尧典》记载仲在仲春(春分)时“寅宾出日”，和仲在仲秋(秋分)时“寅饗纳日”。据此可知，“出日”与“入(纳)日”具有特定的历法意义，它是古代观天家在春分秋分观察日出日落以定节气的象征。由此看来，殷代祭日出日落并不是每天朝祭日出夕祭日入，而是在春分时朝祭日出，秋分时夕祭日入。这种情形跟周人于春分朝祭日，秋分夕祭月的制度很相似。

《尧典》的“寅宾出日”“寅饗纳日”义为敬迎出日和敬送落日，由此可知，卜辞的“宾日”犹言“寅宾出日”。辞中的“又”和“𠄎”都

是祭祀用牲法。《尧典》的“饯”义为设酒食送行，又由此可知，卜辞的“酒”和“牛”“宰”等都是迎送出入日时的祭祀品。

殷代日月神还称为“东母”“西母”，如：

(5) 燎于东母九牛。(续1. 53. 2)

(6) 出于东母、西母，若。(后上28. 5)

这类内容出现的次数不多，参照周人春分朝日秋分夕月的风俗，殷代祭祀东母西母大概也在仲春仲秋时节。

二 周代的朝日夕月

周代未见迎送出入日的记载(《尧典》除外)，而是于春分朝祭日、秋分夕祭月。《国语·鲁语下》记文伯之母说，“是故天子大采朝日”，“少采夕月”^①。“大采”“少采”指朝和暮^②。《礼记·礼器》：“为朝夕必放(仿)于日月。”孔颖达疏：“为朝，谓天子春分之日朝日于东门之外；为夕，谓天子秋分之夕祀月于西门之外也。”可见，周人于春分之朝在东门外祭日、于秋分之暮在西门外祭月，实际上是由迎出日和送入日的古礼演变来的。秋分前后落日时正好又是出月时，所以送入日演变为迎中秋之月，这种变化也可能含有历法上的意义。

周代祭祀日月，除春分朝日秋分夕月之外，还有六次活动，其意义各不相同。四时迎气，于立春、立夏、立秋、立冬，分别祭日于东郊，祭月于西郊。这四次祭礼也具有确定节气的意义。

① “朝日夕月”的“朝”“夕”是动词，表示朝时祭日、夕时祭月。下同。

② 旧注以为“大采”“少采”指袞服，实误。说见陈梦家《殷墟卜辞综述》232页。

冬至郊天，“大报天而主日，配以月”^①，这是回归年新旧交替的祭天活动。《礼记·月令》说孟冬之月（十月），“天子乃祈来年于天宗”，郑玄注：“天宗，谓日月星辰也。”以日月星辰为天，这是原始社会的天体观，本质上也属于祭天祈年的活动。十月祭天与正月郊天都是祭天祈年，其区别在于，正月郊天是周人在春耕开始之前祈求本年丰收，十月祭天是秦人在秋收之后祈求来年丰收^②。

祭日月之法，《礼记·祭义》说：“祭日于坛，祭月于坎，以别幽明。”“祭月于坎”，即在西门外凿坎，又在坎中筑坛。日坛又叫“王宫”，月坛又叫“夜明”。祭祀礼仪大抵与祭天地相似，先燔柴升烟，并加牲币，王服玄冕，用乐与祭五帝相同。

三 秦汉的日月祭祀

秦代祭日月有两处。雍都有日月祠，是秦国常规祭日月之处。秦国统一中国后，始皇曾东游海上求仙，祭名山大川及“八神”，其中有“日主”、“月主”。日主祠在东莱成山，月主祠在莱山，都靠近渤海。祭祀各用一牢，玉帛则随祝巫所损益而不定。成山和莱山的日月祭祀是不定时的，皇帝不到即不祭。

汉初高祖四年初定礼制，似乎没有月神，只由晋巫祭“东君”即日神。至汉武帝得宝鼎，“作泰一祠坛，祭日以牛，祭月以羊彘特。朝朝日，夕夕月。”泰一祠坛即上帝坛，祠上帝兼祭日月跟周代冬至“大报天而主日配以月”相当。“朝朝日，夕夕月”则相当于春秋二分的日月祭礼。

魏晋以降，历代帝王都有日月祭祀，但具体的祭祀节气及牲

① 《礼记·祭义》语，又《郊特牲》也有类似之语。

② 《月令》为秦人文献，所述多为秦制。

币则时有不同，不赘述。

第三节 社稷祭祀

社稷祭祀有常规之祭和非常之祭两类。周代的常规社祀每年凡三次：仲春祈谷、仲秋报谢、孟冬大祭，地址在公社。非常之祭无数，凡遇兵寇入侵、疫病水旱等“大故天灾”及日食天变之异，则遍祀社稷山川之神以祈祷消弭灾祸；凡军战誓师、杀有罪、献俘馘，也往往祭于社（或军社）。本节只述常规社祀。

一 春祈秋报

社稷之产生，本由于土地五谷崇拜。《礼记·郊特牲》云：“社所以神地之道也。地载万物，天垂象。取财于地，取法于天，是以尊天而亲地也。”可想而知，春祈社秋报社，反映的正是原始社会取财于地的古俗。作为农业国，春秋二社祀自然成为国家最重要的典礼之一。

春秋二社祀的礼节，基本上相似。祭日都用甲日，春祈社于仲春第一个甲日，秋报社于仲秋第一个甲日。天子或诸侯穿戴絺冕礼服，亲自主持祭礼，司农司空等官也协同省视牲器，进熟献酒。大司乐指挥乐队奏太簇、歌应钟、舞《咸池》、乐八变以降神。牲用太牢黝色，或黄色。用玉或以为用“两圭有邸”^{*}。招神后先献血腥，正祭则用烜^{*}。献神用大瓦罍，行三献^{*}之礼。祭辞春祈社唱《诗》的《载芣》，秋报社并祈来年则唱《良耜》。

社祀关系到农事，所以是全民性的活动。国都和边鄙的贵族及全体庶民按所属行政区参加本区的社祀，此即所谓“唯为社事，

单出里”^①。凡祭社之前，先行社猎，然后将献公的大猎物用于祭社献神。这种社猎，国都中人人都得参加，此即所谓“唯社田，国人毕作”^②。社祀所用的粢盛，由都鄙共同耕作的公田产出后一级级上交国家神仓，此即所谓“唯社，丘乘共粢盛”^③。社祀由贵族主持，而由全民负担费用并参加祭礼，透露出社祀活动是由原始氏族公社的全民活动发展来的^④。

二 “公社”大祭及“社会”活动

孟冬大祭于公社，是庆祝丰收的群众性节目。《礼记·月令》说，孟冬之月“天子乃祈来年于天宗，大割祠于公社及门闾，腊先祖五祀，劳农以休息之”。“祈来年”即祈求下一年的丰收，“大割祠”即大规模宰牲祭神，“腊”即打猎而以禽兽献神。此三者虽在字面上分作三处，但如郑玄注所言，用的是互文见义的修辞表述法，说的是孟冬十月天子派人在天宗、公社、祖庙等处大杀群牲，并进献田猎获品以祈求来年丰收，为的是慰劳农民并让农民放假休息一天。

我们已述，古代的社有私社公社，贵族为本氏族所建的社是私社（如王社侯社），为全体国人所建的社叫公社（天子大社、诸侯国社）；大夫以下按行政区置社，族有族社，党有党社，州有

-
- ① 本句和下文所引二句均见于《礼记·郊特性》。单，通殫，尽也，皆也。里，二十五家为一里。
- ② 田，田猎。国，都也。作，犹言参加。
- ③ 丘乘，井田制单位。九夫（九户）共耕一井田，叫一井，四井为邑，四邑为丘，四丘为乘。
- ④ 参阅《礼记·郊特性》及注疏、《周礼·大司乐》、《诗·周颂·载芣》及《良耜》小序。

州社^①。州的建制，大约相当于现在农村中乡的规模。州的大祭祀即是春秋二社祀。每逢祭社之日，民间都聚会结于社，叫“社会”。地方长官即利用社日颁布政令法规，故《周礼·州长》云，“若以岁时祭祀州社，则属其民而读法”；群众则利用“社会”看戏赶集，饮酒作乐。《荆楚岁时记》描写南北朝时南方楚地的社日活动说：“社日，四邻并结，综会社牲醪，为屋于树下，先祭神，然后飧其胾”^②。这种社日，实际上已成为休假和欢娱的民间节日，与大蜡日的性质是相似的。唐代王驾《社日》诗云“桑柘影斜春社散，家家扶得醉人归”，形象地体现了“劳农以休息之”的节日气氛。

第四节 山川祭祀

一 就祭与望祭

山川祭祀有两种作法，一种是亲自到山川所在地祭山川，叫“就祭”。大凡帝王巡守所至，或诸侯会盟，必就近祭名山大川。《仪礼·觐礼》“祭山丘陵升，祭川沈”，郑玄注：

升沈必就祭者也。就祭，则是谓王巡守及诸侯之盟祭也。

另一种是在南郊等处设名山大川五岳四渎的祭坛，遥望远方的山川（未必看得见）而祭祀，叫“望祭”。凡常规祭天地四方而以山川配祭，都是望祭；帝王巡守，除就祭所至名山大川外，同时还祭

① 参阅中编《社制度（四）》。百家为族（或四里为族），五族为党，五党为州。

② 综，综合。会社，即社会。为屋，指搭棚屋。胾，指祭祀所余的酒肉。

祀其他名山大川，也是望祭。《书·舜典》“望于山川，遍于群神”，《传》云：

九州名山大川五岳四渎之属，皆一时望祭之。

《舜典》又云：

岁二月东巡守，至于岱宗，柴；望秩于山川。

王巡守至岱宗(泰山)，聚柴禋祀昊天而以岱宗配祭，是为就祭。同时又按秩序祭其他名山大川，是为望祭，故云“望秩”。《舜典》这段话又见于《史记·五帝本纪》和《汉书·郊祀志》，张守节《正义》云：“望者，遥望而祭山川也。”颜师古注：“望，谓在远者望而祭之。”南郊圆丘方丘周围所设的五岳四渎祭坛，则叫“四望”坛。《左传·哀六年》载楚昭王有疾，卜官说是“河为祟”，大夫请“祭诸郊”，昭王说，“三代命祀，祭不越望，江、汉、睢、漳，楚之望也。”这里说的“望”即是都城南郊的群望坛。

二 殷代山川祭祀

殷代山川祭祀也有就祭与望祭之别。就祭卜辞称为“即”祭。《说文解字》：“即，就也。”即就双声而同义。卜辞云：

乙丑卜贞：于华即。(甲2554)

即于华。(后上24.2)

即川，燎，有雨。(掇1.385)

有时不称“即”，而称“使人”，如：

贞：使人于华。——勿使人于华。（前1.50.6）

乙酉卜，宾贞：使人于河，沉三羊，𠄎三牛。三月。
（粹36）

“使人”也是就祭，但王不亲往；称“即”可能意味着王亲往就祭。
卜辞也有“望”祭之称，如：

贞：望华。（卜770）

卜辞中凡“五山”、“十山”祭祀，都在同一地点举行^①，显然都是望祭。郑玄说，“升沉必就祭者也”，卜辞中凡祭山川而提到沉牲坎牲的场合，应该都是就祭；反之，凡是河、华、兕等同时祭祀（或卜辞具有同版关系），则都是望祭。蚩（昆）神因为是想象中的黄河源，也只能是望祭。河、淹（淇）、滴（漳？）、洹等川，都流经殷都附近，则多为就祭。

殷代山川神祭祀最频繁的是河（黄河），不下数百例。其次是华和兕（嵩山？），再其次是淇水和昆山。其他山川仅出现几次，洹水祭祀只出现一次。

祭山川的目的，有明文可知者，以求年和求雨最普遍。山神皆有“求”祭，川神只限于河、滴二水有“求”祭。“𠄎”祭是以札告神求雨，只见于华、兕、𡵓诸山。非常之祭如定息风、雨、𡵓

① 祭“五山”的地点或在陟，或在莱，见卜辞：郑三40.1，粹72。

(鸟害)的“宁”、“帝”之祭，御灾的“御”祭，报告灾异如“告吾方”、“告鬻(作)”、“告鼃”、“告雹”、“祟鬼”等“告”祭只限于河、华、兕、淇诸神。

山川祭祀法，有燎、沉、埋、酒、灌、舞、奏、蒸等。其中燎、沉、埋是牺牲处理法，只见于河、淇祭祀卜辞；酒是献酒之礼，只见于河、华、兕、淇、目等山川祭祀卜辞；灌是裸酒，只见于河、隅祭祀辞；舞是雩祭求雨，只见于河、华、兕、昆祭祀辞；奏是奏乐娱神，只见于河、华祭祀辞；蒸是蒸香草之祭，凡十山祭祀皆有，川则只限于河神^①。

三 领土的象征

山川祭祀与社祭祀相似，具有浓厚的土地领有的象征意义。
《礼记·王制》说：

天子祭天下名山大川，五岳视三公，四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。

意思说，天子有资格祭天下名山大川，用礼标准参照三公或诸侯的规模，诸侯则只能祭祀境内名山大川，不得逾越，也即楚昭王所说的“三代命祀，祭不越望”。

周代定都于洛阳，以洛阳一带为“中国”，将天下名山分为东、南、北、中五岳，嵩山在河南(洛阳附近)为中岳，泰山、霍山(衡山)、华山、恒山正好分布于四方，是为四岳。天子五载巡守一周，每至一方，即于当方之岳柴祭昊天，同时望祭天下名山大川。河、

^① 上文凡说“只见于”“只限于”者，不排除该祭祀也用于祖先祭礼的可能性。

淮、江、济作为天下百川的干线而称为四渎，也与五岳一起受祭祀。

秦统一中国而都于咸阳，地处陕西关中，五岳四渎全处于崤山以东，不宜再按周制方位巡守五岳四渎，于是命祠官把常祭的天下名山大川重新安排次序。具体如下：

自崤以东名山五：太室（嵩山）、恒山、泰山、会稽、湘山；大川祠（庙）二：济祠（在临邑）、淮祠（在平氏）。

自华以西名山七：华山、薄山（衰山）、岳山、岐山、吴岳、鸿冢、渎山（岷山）；大川祠四：河祠（在临晋）、沔祠（在汉中）、湫渊祠（在朝那）、江水祠（在蜀）。

此外，咸阳附近的小山川也确定了祀典，不备述。

西汉都于西安，与咸阳情况相似，另加上雒水和四海祠。汉初名山大川凡在诸侯王领地者由诸侯奉祠，至齐王和淮南王被废，泰山、天柱山归皇帝直辖，岁时由皇帝派太祝祭祀。至济北王献出泰山，常山王被迁，五岳全由皇帝祭祀。汉武帝封禅泰山之后，曾恢复巡守制度，十三载周遍五岳四渎。汉以后帝王祭五岳四渎，如果处于分裂时期，大抵亦视领土所属而决定能否祭祀。

四 常规山川祭祀法

在常规祭祀中，山川都作为配祭的群神，五岳四渎为中祀，山林川泽为小祀。凡南郊祭天、北郊祭地、大雩等礼，五岳四渎祭坛分设于圆丘或方丘的五方，其规模比圆丘方丘小，山林川泽没有祭坛，只有一席之地以立神主。凡祭四方神或五帝，五岳四渎或分祭于四郊。明堂大飨五帝*，五岳可能分祭于五堂。凡天子巡守五岳，主神是昊天，当方之岳配祭。封禅礼*则以泰山配

天，梁父山配地。

山川既是祭天地四方(或五帝)的配祭神，祭祀礼节应属于天地四方祭礼的细节，《左传》所谓“望，郊之细也”(《僖三十一年》)，“望，郊之属也”(《宣三年》)，说的就是这个意思。《周礼·大宗伯》云“以血祭祭五岳，以豕沈祭山林川泽”，说的是郊祀天地四方时，荐血于五岳神主；山林川泽只有就祭才用埋沉之法，望祭则没有沉祭。

山川祭祀多用羔、犊、驹等幼牲，玉则多用璋^①。秦始皇祭名山大川，春、秋、冬迎气各一次。春祭迎春气以解冻，秋祭为收敛，冬祭为报谢，荐羞用脯与酒，牲用牛犊一牢，圭币各异。其中四大豕即鸿豕、岐山、吴岳、岳山还献祭新谷，祭河则加献新米酒，并加车一乘、骊驹四匹沉于河^②，作为河神的乘车。汉武帝凡岳渎四时皆祭，以木偶车马取代秦人所用的真车马，牲用犊和羔，皆生瘞埋。

五 山川非常诸祭

山川非常诸祭主要有除疾消灾、舞雩祷雨、盟誓山川、行军祈祷诸礼。

古人认为山川能为祟而使人生病，重病不愈往往就祭山川。《左传·昭七年》载晋侯有疾，韩宣子对郑子产说：“寡君寝疾，于今三月矣，并走群望，有加而无瘳。”杜预注：“晋所望祀山川，皆走往祈祷。”就是说，望祀的诸山川，都分头前往祭祀，变望祭为就祭。遇到不祥也就祭山川，如《史记·秦始皇本纪》载秦二世梦

① 参阅《周礼·大祝》“过大山川则用事焉”贾公彦《疏》。

② 骊驹，赤身黑鬣的幼马。

见“白虎啗其左驂马，杀之，心不乐，怪问占梦。卜曰，泾水为祟。二世乃斋于望夷宫，欲祠泾，沈四白马”。既云沉马，当然也是就祭泾水。

山川被视为能兴云致雨，凡天旱成灾，除了祈祷上帝四方五帝，又常祈祷于山川。《左传》载僖公十九年“卫大旱，卜有事于山川”，“事”谓山川祭祀。祭山川祈雨通常用雩礼，即由司巫帅女巫舞蹈号呼以祈甘雨。《周礼·舞师》：“掌教兵舞，帅而舞山川之祭祀，……教羽舞，帅而舞四方之祭祀；教皇舞，帅而舞旱暵之事。”所谓“四方”即四望，包括五岳四渎在内^①，这几句采用互文见义的表述法，意谓用兵舞、羽舞、皇舞祭四望山川以祷救旱暵之灾。除旱灾以外，凡地震、河决等大灾，也祷求于五岳四渎，且多用就祭。如汉武帝元光年间黄河瓠子决口，武帝亲临决河，“沈白马玉璧于河”以祭河神。

古人盟誓，常以昊天、日月、山川诸神作为见证。尤其是盟誓于河（黄河），已成为中原各国的习惯，《左传》中屡有记载。如晋公子重耳为了表白不辜负子犯，誓曰“所不与舅氏同心者，有如白水”，乃“投其璧于河”（《僖二十四年》）。晋士会想由秦归晋，又怕妻子受戮于秦，秦伯誓于河曰，“所不归尔帑（孥）者，有如河”（《文十三年》）。卫子鲜出奔，卫侯派人阻止他，子鲜乃“止使者而盟于河”（《襄二十七年》）。郑游吉欲奔晋，驷带追之，及枣上，游吉与子上（驷带）盟，“用两圭质于河”（《襄三十年》）。蔡昭公被楚人拘留，归国时，“用事乎河，曰，‘天下诸侯苟有能伐楚者，寡人请为之前列’”（《公羊传·定四年》）。又有将誓命盟书沉于河

① 此据郑玄注和贾公彦疏。

的，如晋荀跖曾说，“君命大臣，始祸者死，载书(即盟书)在河”，杜注：“为盟书沈之河”(《定十三年》)。

军队出行，过名山大川，则祭山川而祈祷，即《周礼·大祝》所谓“过大山川则用事焉”。《左传》载，“晋侯伐齐，将济河，献子以朱丝系玉二珏而祷曰……，沈玉而济”(《襄十八年》)。《史记·封禅书》亦云：“至如他名山川诸鬼，上过则祠，去则已。”

看来，凡山川非常之祭，多用沉埋之法。祭品多用玉，或亦用牲。

第二章 宗庙祭祀

宗庙祭祀有常规祭与非常祭之分。周制常规祭主要有太庙亲庙之月祭、诸庙四时荐新祭、群主大禘祭、年终大蜡祭等；非常之祭无数，有事则祭，如行事告庙、献俘馘、诛罪人、灾变祈禳之类。月祭是诸侯告朔听朔于太庙（天子则于明堂）而祭，另述于《时令礼俗》章中；蜡祭是年终大报百神同时献猎于祖庙，另述于《农业礼俗》章中。古书所谓宗庙祭祀，通常指时享荐新及禘祭禘祭。本章只讨论时享及禘禘，并及殷代之周祀。

第一节 殷代周祀

在殷墟甲骨文中，有关殷王室祖先祭祀的卜辞极多，但大量内容还难于断定其性质和具体制度。根据甲骨学家的研究，卜辞中比较清楚的是一种施行于祖甲以后的大型祭礼。这种祭礼是用多种祭祀轮番祭先王及直系先王的配偶。整个祭礼完成一遍约需一年的时间，甲骨学称之为“周祭”或“周祀”。周者，周遍也。卜辞则称为“衣”祭，字面上相当于周代的“殷”祭。“衣”、“殷”古音同，都有盛大义^①，表示它是大型的祭礼。这种祭礼的周期既然

① 《礼记·中庸》“壹戎衣”注：“衣读如殷。”《汉书·礼乐志》注：“殷，盛大也。”

与太阳年相当,所以商人也用来纪年。如晚期卜辞有“唯王若干祀”之语,若干祀即若干年。这样,《尔雅·释天》称“夏曰岁,商曰祀,周曰年,唐虞曰载”的文化意义也得到合理的解释。另外,周祀卜辞不仅为我们提供了殷王世系的依据,还提示了殷代宗庙制和宗法制的许多线索,对研究殷代社会很有价值。

一 周祀原则及周期

周祀是按一定的原则轮番致祭先王先妣。经研究者对有关卜辞的排比,归纳出如下几点:

1. 祭祀范围,自上甲以降所有曾即位的先王^①及直系先王的法定配偶^②。

2. 祭祀秩序,按先王世系和即位的先后,在先者先祭;直系先王的配偶则按先王的秩序。

3. 祭祀日期,某先王或先妣的祭日与该王或妣的神主号必定相同,如上甲、小甲、阳甲或妣甲必祭于甲日,余类推。

4. 就某一种祭祀来说,每天最多只致祭一位先王,或另加一位先妣。如第一句的乙日只能祭祀报乙,不能同时再祭大乙(否则大乙的祭祀就处于报丙报丁主壬主癸的前面了,而按第2条原则,大乙应在主癸之后致祭)。

5. 某先王配偶的祭日,不得早于该王的祭日。

假如在帝乙时代,要将自上甲以来的所有先王及直系先王的配偶全部用某种祭祀轮祭一遍,按上述五条原则进行,就只能得出如下的日程表:

① 其中受祀的祖己未曾即位,情况较特殊,此不论。又,先王的下限有不同意见。

② 上甲至报丁四王的配偶在商代已不可考,故没有神主而不受祭祀。

日 旬次	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
一	上甲	乙	丙	丁					示壬	示癸
二		大乙		大丁			示壬配 妣庚			
三	大甲 示癸配 妣甲		外丙 大乙配 妣丙		大丁配 妣戊		大庚	大甲配 妣辛	大庚配 妣壬	
四	小甲				大戊	雍己			大戊配 妣壬	
五				中丁		中丁配 妣己			外壬	中丁配 妣癸
六	夔甲	祖乙				祖乙配 妣己	祖乙配 妣庚	祖辛		
七	羌甲 祖辛配 妣甲			祖丁		祖丁配 妣己	南庚 祖丁配 妣庚			
八	阳甲						般庚	小辛		
九		小乙		武丁		祖己	祖庚 小乙配 妣庚	武丁配 妣辛		武丁配 妣癸
十	祖甲			康丁	武丁配 妣戊					
十一		武乙		文丁	祖甲配 妣戊			康丁配 妣辛		

上表是以陈梦家先生的《周祭祀谱》为基础而编成的^①。根据此表不难看出，假如只用一种祭祀，那么在帝乙时祭祀一遍就要花十一句的时间。然而，殷人周祀不只用一种祭祀，而是用三类祭祀。其名称是^②：

翌日(A)、𡇗日(B)、𡇗日(C)

其中“𡇗日”之祭又包含三种祭祀，称为：

祭(a)、𡇗(b)、𡇗(c)

所以，周祀实际上是用三类共五种祭祀轮番致祭于先王先妣。A祭或C祭都是单独进行，一种祭祀轮遍一周再换一种。a、b、c三种祭祀则并在一个周期中进行，不过彼此仍要错开一句，即a祭从第一句开始，b祭从第二句开始，c祭从第三句开始，其结束也互相差一句。这样一来，如果A祭轮遍一周用十一句时间，C祭也用十一句，则B祭三种祭祀轮遍一周要多用两句即十三句。另外，不论哪一种祭祀，在开始轮祭之前的头一句甲日，必须举行一次作为预备仪式的“工典”祭。这样，每一种祭祀所需的周

① 参见陈梦家《殷墟卜辞综述》386~389页。本表在编制时删除了武乙、文丁的配偶祭祀，这是由于武乙、文丁的配偶的祭祀尚未得到卜辞的确证。表中所用的先王先妣称谓，采用卜辞中的名称(但古字一律改成今字)，而不用《殷本纪》的名称。为了醒目，在同一句中，先王与先妣分两行排列。直系先王的法定配偶有不止一人者，也都列入祀谱中。

② 为了便于排印，各种名称都用一个字母作代号。这些名称的具体意义，将在下文阐述。

期又要增加一句，即A祭C祭用十二句，B祭用十四句。依此计算，A、B(含a、b、c)、C全部轮遍，总计要用 $12+12+14=38$ 句。

甲骨学家称每一句的周期为“小祀周”，A、B、C三种祭祀各轮番一周叫“中祀周”，三种祭祀都轮遍一周叫“大祀周”。根据周祀卜辞的日期和排比，整个大祀周只用三十六或三十七句，比前面计算的周期少一至二句。对这种现象，研究者有不同的解释。其中比较可取的解释有两种：一种意见认为，工典祭不全是单独占用一句，有的是在上一种祭祀的最后一句中进行，换言之，即前一个中祀周的末句，又是后一个中祀周的首句，这样，就可以节省一至二句(陈梦家说)。另一种意见认为，最末二王武乙文丁并不属于周祀范围，殷人另外对此二王进行相同祭祀的特祭，而且，祖甲配妣戊和康丁配妣辛不单独占一句，而是在中祀周的第十句致祭(这样，祖甲配妣戊和武丁配妣戊只好在同一天致祭了)^①。这两说各有长短，有待进一步研究。

如果连续两个大祀周分别用三十六句和三十七句，正好合两个太阳年之数。所以，一个大祀周大致就是一年。不过，太阳年是从冬至或立春开始的，而祀周是从某种祭祀的工典祭(必在甲日)开始的，未必即是冬至或立春日。我们推测，大祀周合于太阳年之数已包含了人为的调整，由此可知大祀周的开始也同样可以人为地安排在一年之始的某旬甲日，与太阳年的始终也许不会有大的差别。

^① 常玉芝《关于周祭中武乙文丁的祀序问题》，《甲骨文与殷商史》(上海古籍出版社，1983年)，223～251页。

二 周祀祭名的意义

关于周祀五种祭祀名称的含义及其在祀周中的先后次序，前人未曾详细论述。我们认为，在“翌日”(A)、“翌日”(B)、“翌日”(C)三种祭祀中，B是正祭，A和C则是预祭和绎祭，其次序应为：

$$A \rightarrow B(a \rightarrow b \rightarrow c) \rightarrow C$$

先讨论翌日祭的三种祭祀。

“祭”，(a)字形如手持带血的肉，本义指杀牲以腥肉献神。在这里正用其本义，相当于周代殷祭(禘祭)中正祭的第一阶段——朝践礼*中的献血腥仪式。

鬯(b)，《说文解字》作“飧”，义为“设饪也”。饪即熟食，可见b祭相当于周代正祭的第二阶段——馈献礼*中的馈食仪式。

胙(c)，同“协”，古通“合”^①。协祭即合祭。我们推测，这是以轮到的先王(或先妣)为主神，同时又以其他先王(或先妣)配享的合祭。卜辞中常见“自某至某若干示”合祭的内容，也许正是类似的祭祀法。

a b c 三种祭祀配合起来，正好与周代禘祭中的正祭礼仪相当。其区别在于，周代祭礼中的献血腥、馈食、合祭先祖的仪式是在同一天中连续完成的，而殷代衣祭中的 a b c 三种仪式则是分作三天(每旬一天，实为三旬)来完成。而这种区别，乃是由于殷代把合祭群祖妣的工作分在一年中完成而造成的。

协祭B既是正祭，彡祭C显然是绎祭了。“彡”，《尚书》写

① 协、合古音同，《尧典》“协和万邦”，《五帝本纪》引作“合和万国”。

作“彤”，从肉彡声，古音同“寻”^①。在《春秋三传》中，绎祭又叫“寻”，表示重温过去举行过的祭礼^②。据此可知，彡祭表示正祭之后，重新再祭祀一遍，相当于周代的绎祭。绎祭没有灌地降神等礼^③，比正祭较为简单。

“翌日”(A)的本义不是特指第二日，而是泛指未来的一段日子，短者可以指次日，长者可以指六十天以后，这点已由卜辞中纪时的“翌日”得到确证。当某一祭礼结束之后，下一轮又重新开始，如C祭结束后，紧接着又开始行A祭，今语叫“下一次”，卜辞则称“翌日”。《尔雅·释天》“又祭”，郭璞注：“祭之明日寻绎复祭。”“明日”即相当“翌日”。不过，A祭与C祭又有区别，C是对同一轮正祭的重温，C祭完成才算大祀周结束；“翌日”A则是下一轮重新开始举行的祭祀，具有预备的性质。据此分析，我们认为“翌日”祭很可能相当于周代禘祭中处于正祭之前的降神礼，主要节目是灌鬯之献及奏乐降神。

每一种祭祀开始之前先举行“工典”祭，其具体礼节不详。从字面看，“工”同功，义为从事，“典”是奉献简册，“工典”与《诗·小雅·楚茨》“工祝致告”大意相同。奉简册当是向神灵报告祭祀的开始及祭礼名单祝辞之类，盖由“祝册”之职进行。

三 周祀的性质

卜辞称周祀为“衣”祭，在名称上与周代以后称禘祭为“殷祭”

① 彡《唐韵》音“所衍切”，读若寻，《说文》的“寻”从彡得声。

② 《左传·哀十二年》“吴子使大宰嚭请寻盟”，杜注：“寻，重也。”《公羊传·成三年》“寻旧盟”注：“寻犹绎也。”《左传·宣八年》“壬午犹绎”注：“绎，又祭，陈昨日之礼。”

③ 《公羊·宣八年》“绎者何”何休注：“礼绎继昨日事，但不灌地降神尔。”

相同。衣祭三个阶段中的正祭阶段(又包含献血腥、馈食、合祭三个节目)称为“协”，在名称上与“禘”又相同。如上文所论，衣祭的整个过程包含“工典”(祝册告事)、“翌日”(降神)、“协日”(献血腥、馈熟食、九献合祭)、“乡日”(寻绎)诸礼，也与禘祭大体相同。看来，周祀的性质与周代的禘祭是相当的，都是对群祖的大合祭。这反映了殷周制度中相承的一面。

由于商代宗法制与周代宗法制不同，又决定了商代的宗庙祭祀方式也与周制不同，加上殷人对鬼神的崇敬远胜于周人，所以，商人祭祖是轮番而祭，周人祭祖则在一天之内合祭，只是在九献时仍按昭穆之先后依次轮番献酒。由此观之，殷人周祀在形式上分割成三个阶段五种祭祀完全是为了适应殷人的祖先祭祀法而产生的。其宗教意义无非是为了群祖依次降神，然后依次献腥馈食，然后又依次绎祭而已。殷人衣祭于每次正祭中都有协祭(合祭群祖)之礼，反映了殷人大祭的繁琐过程。周人将殷人需要一年时间完成的衣祭改成两天完成(连绎祭的一天)，不仅是宗教仪式的改革与进步，也反映了周人把事鬼神纳入“治人之道”的礼的过程，这是周人强化礼治的一个表现。

第二节 禘 祭

禘(音协)祭即把群祖神主合于太庙一起祭祀。上文曾指出卜辞中以“协”祭为正祭的“衣”祭是殷代的合祭。卜辞云：

庚戌卜，即贞：翌辛亥迄，酒乡祫自上甲，衣至于多后，

亡(无)害。十月。(林1. 21. 7)

卜辞大意说，到翌日辛亥迄止，用酒绎祭自上甲以降群祖的衣祭是否无害，时为十月。“自上甲至于多后”的群祖之祭，必是合祭无疑。

殷代协祭由直系后裔(即在位的王)主持，周代则由嫡系后裔(天子诸侯之大宗)主持。有勋劳的大夫和士，经君主特许，也可以行祫祭。但由于大夫和士没有太祖庙，祫祭对象仍然只限于高祖以下祢祖，并且只祭于坛墠。这种祫祭叫“干祫”^①。


周制凡旧君死，新君服丧三年(首尾三年)毕，即举行群祖大合祭。此后每三年合祭一次，一直到君主去世。合祭时，已毁庙和未毁庙的祧主及祢主一起陈列于太祖庙中，依昭穆次序排列。太祖神主陈于太室之奥西壁下，面朝东；昭位神主列于太祖位前方左边(北)，朝南；穆位神主列于前方右边(南)，朝北。天子祫祭设七尸*，祢主四、文武二祧及太祖尸而七。太祖尸立于太室东壁朝北，其他几位尸立于自己所代表的神主的左方。

祫祭的礼仪，大致是先灌鬯于地以降神，又奏乐舞降神；杀牲后先献血腥，然后馈熟食；王、王后与宗伯先后献酒于诸尸，行九献之礼，次日又行绎祭。俱详于中编，此不赘述。

① 《礼记·大传》：“大夫士有大事，省于其君，干祫及其高祖。”春秋后期至战国时代，大夫也有太祖庙，情况可能有变化。

第三节 时 享

时享又叫宗庙四时祭，是春夏秋冬四季用新物荐享祖先的祭祀。四时祭各有名称，但旧说互有出入，比较流行的说法是春祭曰祠，夏祭曰禴，秋祭曰尝，冬祭曰烝。其中“禴”或写作“禴”，是异体字。

四时祭各用一个固定的名称，可能是战国以后逐渐确立的。殷代凡荐新于祖庙之祭，卜辞一律称为“登”（烝），或加示旁作“𩇛”。甲骨文作，象双手奉豆簋献神之形；有时在“豆”上加“米”，表示献新米；有时改“豆”为“鬯”，表示献新鬯。卜辞所“登”的物品有：

登鬯（屯南2360） 登新鬯（屯南766、1088）

登麦（屯南2715）

登禾（甲899）

登黍（屯南618、1221）

登米（屯南189）

登羌（屯南606）

其中“登鬯”相当于春祠，“登麦”相当于夏禴（或禴），“登黍”相当于秋尝，“登禾”或“登米”如果指稻禾稻米，则相当于冬烝。若然，则卜辞中虽四祭之名不全，而四祭之实却早已有之。西周金文中已出现“龠”、“尝”、“烝”诸祭名，所记时间龠（禴）在五月，尝在四月，烝在十一月，与战国文献四时祭的时间不尽相合。《左传》无四时祭之“祠”，记“尝”者二：一在秋八月，一在冬十一月；记

“烝”者二：一在春正月，一在夏五月，也不尽合。由此可知，《尔雅》等所记四时祭名称是战国以后确定的。

四时祭的性质比较明显。董仲舒《春秋繁露·四时》云：

四祭者，因四时之所生熟而祭其先祖父母也。故春曰祠
夏曰禴秋曰尝冬曰烝。祠者，以正月始食韭也；禴者，以四
月食麦也；尝者，以七月尝黍稷也；烝者，以十月进初稻也。

类似的说法还见于《尔雅·释天》郭璞注、《白虎通·宗庙》等。郭璞云：“祠之言食，新菜可禴，尝新谷，进品物也。”又《礼记·王制》云：

庶人春荐韭，夏荐麦，秋荐黍，冬荐稻。

显而易见，四时祭来源于农业古俗。每当作物新成，先民以新收的农产品先敬祖先，然后才敢食用，体现了尊祖敬亲之意。

《礼记·月令》记仲春之月，“天子乃献羔开冰，先荐寝庙”；季春之月，“天子始乘舟，荐鮓于寝庙”；孟夏之月，“农乃登麦，天子乃以彘尝麦^①，先荐寝庙”；仲夏之月，“农乃登黍，天子乃以雉尝黍羞，先荐寝庙”；孟秋之月，“农乃登谷，天子尝新，先荐寝庙”；仲秋之月，“以犬尝麻，先荐寝庙”；季秋之月，“以犬尝稻，先荐寝庙”；季冬之月，“始渔，乃尝鱼，先荐寝庙”。所记也是四时新物先荐祖而后食用的庙祭，但没有机械死板的时间

① 以彘尝麦，指尝麦而以彘为配祭品，下文“以雉”“以犬”同意。

规定，完全依新物始收的季节而定。《月令》所述是战国秦俗。看来，周代的四时祭原来并不是机械的每季度祭一次，各国天时地理条件不同，祭新物的情况也不可能完全相同，“祠杓尝烝”只是举其大概而已。大约至汉代以后，宗教仪式程序化公式化，才开始机械地规定在每季度孟月举行时享。

四时祭名的意义，旧说似有可疑之处，如“杓”本来也是春祭^①，杓之言洵是对的，可是新麦或新菜怎么可“杓”呢？洵与酌同义，当指酌新酒荐神。《诗·豳风·七月》云：“为此春酒，以介眉寿。”周人新酒成于春时，也有冬酿接夏而成的，为“清酒”^{*}。可见，春杓或夏杓本来都是酌新酒之义。

四时祭以荐进粮食作物为主，同时还以新获的副食品如禽蛋鱼雁之类配之。《礼记·王制》云：“庶人春荐韭，夏荐麦，秋荐黍，冬荐稻。韭以卵，麦以鱼，黍以豚，稻以雁。”这是用蛋、鱼、小猪和鹅作为配祭品。如上文所引《月令》文，知贵族有以羔、鲋、鹑、雉、犬等作为时享祭品的。四时祭的礼仪与絜祭相似，行九献之礼。祭礼所用牺牲粢盛酒鬯等等如常，与荐于寝庙的四时新物是两回事。庶人于四时只荐新物而不“祭”（献血腥）。

第四节 禘 祭

禘祭是古礼中最大的谜之一。它的性质和仪礼到底如何，历来都是礼学家们争论的焦点之一。按习惯的说法，“禘”祭同名而异实者三：凡“禘郊”连称之“禘”，指冬至于圆丘祭天之礼；凡

① 如《诗·小雅·天保》和《礼记·王制》都有此说。

“禘祫”连称之“禘”，指五年一次行于宗庙的大祭，属于殷祭；凡“禘尝”连称之“禘”，指宗庙时享中的夏祭（一说春祭）。可是，第一种“禘”与“郊”有什么区别？第二种“禘”与“祫”有什么区别？第三种“禘”是什么意思？为什么通行的四时祭中并没有“禘”祭？这些问题聚讼纷纭，从来没有谁说清楚过。自从甲骨文出土以后，卜辞中的“帝”祭被考释者读作“禘”，可是，卜辞的“帝”相当于文献中的哪一个“禘”？或者有何区别与联系？或者都不相干？这些问题也从来没有谁讲清楚过，成了新的谜。

一 殷代的“帝”祭

周代的禘祭，自秦汉以来已被搞得混乱不堪。所以，我们必须先撇开关于“禘”祭的所有旧说，纯粹由卜辞的内容来看殷代的“帝”祭的意义。

通过对所有“帝”祭卜辞的调查，我们发现，甲骨文“帝”祭的对象绝大多数是四方神，少数是山川神“河”（黄河）与“华”（华山），或人鬼如王亥、下乙、黄奭。如：

- (1) 帝于东方曰析，风曰协，求。
帝于西方曰彝，风[曰韦，求。]
帝于北方曰伏，风曰冽，求。
帝于南方曰因，[风曰凯，求。](合261)
- (2) 贞：帝于东，坎犬，□豕，燎三宰，卯(戮)黄牛。
(续2. 18. 8)
- (3) 帝于南，豕四。(六中67)
- (4) 乙亥卜贞：帝于西。(金262)

- (5) 辛亥卜，帝北方。(邲三46. 5)
 (6) 癸亥贞：今日帝于方，豕一，犬一。(人2298)
 (7) 乙酉卜：帝于方，用一羊。(巴9)

与“帝”祭相似的是“宁”祭。卜辞的“宁”祭绝大多数也是祭四方神，少数祭山川人鬼。卜辞的“宁”是及物动词，辞例有“宁风”、“宁雨”、“宁斂”、“宁薙”、“宁疾”之类。无独有偶，卜辞的“帝”也是及物动词，辞例也常见“帝风”、“帝薙”等。如：

- (8) □寅卜：帝风，九犬。(人3032)
 (9) 辛未卜：帝风，不用，雨。(佚227)
 (10) 贞：帝薙于□于土^①。(卜592)
 (11) 壬子贞：逆(迎)米帝薙。——弜(弗)逆米帝薙^②。
 (南明467)

值得注意的是，“帝风”卜辞与“宁风”卜辞有完全相当的辞例：

- (12) 丁巳卜，贞：帝风。
 贞：帝风，三羊三豕三犬。(前4. 17. 5)
 (13) 甲戌贞：其宁风，三羊三犬三豕。(续2. 15. 3)

此外，卜辞“戊子卜，宁风北方，犬”(南明45)与例(8)内容相似；

① □所代的字不认识，当是山神名。

② 逆米即迎米，大约是止息蝗螟虫害的某种巫术活动。

“乙亥卜，其宁𦍋于𤝵”（掇1.550）与例（10）相似。经过各方面的比较，可以肯定地说，卜辞中的“帝”祭与“宁”祭，其性质、意义都是相当的。

甲骨文“宁”写作“𦍋”，《唐韵》音“特丁切”，古音同“定”，《说文解字》释为“定息也”。今按“帝”与“𦍋”双声且阴阳对转，古音亦同“定”^①。这样看来，卜辞的“帝”祭不仅其性质、辞例与“宁”祭相当，读音也相同，其实就是一个词的不同写法而已。据此可知，殷代的“帝”祭，就是祭祀四方神（或山川、祖先神）以定息风雨蝗螟等自然灾害的祭礼，与文献中的“磔风”、“磔蛊”等相当。卜辞云：

（14）帝，毛（磔）燎[于]门。（乙8896）

“帝”祭而燎牲磔牲于门，从例（6）、（8）、（12）还可知所磔的牲以犬为常，凡此均与文献有关祭四方神磔狗于四门的祭祀吻合。《史记·十二诸侯年表》载秦德公二年“初作伏，祠社，磔狗邑四门”，《汉书·郊祀志上》：“磔狗邑四门，以御蛊灾。”又《尔雅·释天》“祭风曰磔”，郭注：“今俗当大道中磔狗，云以止风。”

可见，殷代的“帝”祭是止息灾气的祭祀。帝祭的对象多为四方神；帝祭的目的多为止息风灾或𦍋（𧈧）灾；用牲多用犬，也用羊豕；祭祀法多用辜磔，即磔狗挂在城邑的门上，也用燎或埋的办法。

① 《周礼·瞽矇》“世奠系”注：“故书奠或为帝，杜子春云，帝读为定。”《释文》：“奠，音定。”又《周礼·小史》“奠系世”注：“故书奠为帝，杜子春云，帝当为奠，奠读为定。”可证古音奠、帝、定相同，都属耕部定母。𦍋的古音亦属耕部定母。

二 禘与郊天

周代的“禘”礼，旧说以为“禘郊”并举者，指冬至祭天于圆丘。《礼记·祭法》：“有虞氏禘黄帝而郊喾。”郑玄注：“此禘谓祭昊天于圆丘也，祭上帝于南郊曰郊。”韦昭注《国语·鲁语》也有此说。但王肃则认为，“昊天”就是“上帝”，“圆丘”就在“郊”，“圆丘”与“郊”是一回事，因此“禘是五年大祭先祖，非圆丘及郊”^①。我们认为，王肃关于“禘非圆丘及郊”的看法是对的。

遍查西汉以前的文献，包括《史记·封禅书》和《汉书·郊祀志》在内，找不到任何记载可以证明“禘”与祭天有关。卜辞的“帝”如前所述，与祭天无关。西周金文中作祭名的“啻”旧读为“禘”，辞例为“啻邵王”（刺鼎）、“啻于乃考”（大仲簋），都是庙祭。《春秋》《左传》中有“禘于太庙”及禘于庄公、武公、襄公等记载，也均为庙祭，与祭天无关。《礼记》中有“禘”与“郊”并提者，如：“尝、禘、郊、社”（《曾子问》），“明乎郊社之义、尝禘之礼”（《仲尼燕居》），“明乎郊社之礼、尝禘之义”（《中庸》）。不难看出，文中的“郊、社、尝、禘”代表四类祭礼，“郊”代表郊祀天地日月四望山川，“社”代表社稷春秋祈报，“尝”代表宗庙四时尝新之荐，“禘”不可能代表祭天了。我们再看郑玄韦昭以为“禘”是祭天于圆丘的原文。郑玄所注《礼记·祭法》原文说：

有虞氏禘黄帝而郊喾，祖顓頊而宗尧；
夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖顓頊而宗禹；
殷人禘喾而郊冥，祖契而宗汤；

① 转引自《礼记·郊特牲》孔颖达疏。

周人禘嘗而郊稷，祖文王而宗武王。

这几句大约采自《国语·鲁语上》，但小有出入。《鲁语》作：

	禘	祖	郊	宗
有虞氏	黄帝	顓頊	尧	舜
夏后氏	黄帝	顓頊	鲧	禹
殷人	舜	契	冥	汤
周人	嘗	文王	稷	武王

以上加点者表示不同于《祭法》之处。《国语》的材料应当更可靠一些，文中“有虞氏”、“夏后氏”、“殷人”等，并非指历史上的虞、夏、商三代，而是指三代后裔在春秋时的封国陈、杞、宋。陈、杞、宋都是所谓帝王胄裔，周王允许他们有郊天之祭，所以有“郊”。这段材料对研究传说时代的历史很有价值，这里暂且不论。我们所留意的是，这里的“禘”是祭祀传说中的祖先祭名，而不是祭天^①。那么，所禘的对象是否可能是祭昊天于圆丘时的配祭者呢？说“禘”即祭天的最有权威的材料是《礼记·丧服小记》中的一段话：

王者禘其祖之所自出，以其祖配之，而立四庙。庶子王亦如之。礼，不王不禘。

① 有虞氏和夏后氏为黄帝后裔，周人为帝嘗后裔，俱见于《史记·五帝本纪》。“殷人禘舜”，韦昭说“舜”当作“嘗”，《礼记·祭法》也作“殷人禘嘗”，《五帝本纪》所载殷人为帝嘗后裔，但近人多谓帝嘗即舜，并不矛盾。

郑玄注：“禘谓祭天。”孔颖达疏：“谓郊天也。”然而，《丧服小记》根本不是讲祭天之事，而是讲宗法理论。这几句话的意思是，王者以“祖”（始祖，如商人之契，周人之稷）之所自出的古帝王（如商人之舜，周人之桀）作为“禘”祭对象，而以其“祖”（始祖）作为配享者，此即《鲁语》所谓“有虞氏禘黄帝而祖颡项”云云。由此可证，黄帝、舜、桀等乃是禘祭的主神，而不是祭昊天的配享者。我们曾指出，黄帝、帝桀、帝舜之谓“帝”，寓有尊其为始祖之义。《鲁语》的“禘黄帝”等语，应该就是“禘其祖之所自出”之义。“礼不王不禘”正意味着周代宗法（即“礼”）规定只有作为最大宗的王才有资格以黄帝、舜、桀等作为“祖之所自出”。郑玄等把这个“禘”理解为“祭天”，完全违背了《丧服小记》讲宗法的本旨。

春秋以后，由于贵族的僭礼，非王而禘的事屡有所闻，但史料所记的“禘”仍是对“祖之所自出”的祭祀，而不是祭天。《礼记·杂记下》云：

孟献子（鲁国卿大夫）曰，正月日至，可以有事于上帝；七月日至，可以有事于祖。七月而禘，献子为之也。

又《礼记·明堂位》载鲁公禘祭始祖伯禽所自出的周公：

季夏六月，以禘礼祀周公于大庙。

这两处“禘”祭，时间分别在夏至和季夏六月，地点在“祖”或“大庙”，其中前一例正好也与祭天（冬至祭上帝）并举。可见，与“郊”

并举的“禘”是单独一类祭礼，与祭天无关。

至此，我们可以毫不怀疑地指出，周代根本不存在相当于祭昊天于圆丘或祭上帝于南郊的“禘”，而只有在祖庙中举行的“禘”。凡经典中与“郊”连文的“禘”，都是并列而指不同于郊的一类祭祀。《祭法》、《丧服小记》、《论语》等文献中的“禘”不是祭天，而是王者把“祖之所自出”的黄帝、舜、禹等传说人物尊为“帝”（帝之言始）的祭礼。这种祭礼乃是宗法社会确认大宗资格的仪礼，无关乎祭天。

三 禘与祫

先秦文献，唯《春秋三传》与《礼记》有“禘”祭，《论语》仅出现一次，皆言之不详。曾有人问孔子“禘”祭如何解释，孔子回答说：“不知也。”^①连精通礼乐的孔子也不知道，反映了“禘”的真谛在春秋末期已经隐晦了。汉代礼家对“禘”祭的解释很多，除上文所述“王者禘其祖之所自出”和下文将讨论的四时夏祭曰禘以外，多认为“禘”与“祫”有关，但具体说法各不相同。

何休注《公羊传·文二年》的“五年而再殷祭”，认为“殷祭”“谓三年祫五年禘，禘所以异于祫者，功臣皆祭也。祫犹合也，禘犹谛也，审谛无所遗失”。

郑玄认为，“祫谓祭于始祖之庙，毁庙之主及未毁庙之主皆在始祖庙中；禘则大王、王季以上迁主祭于后稷庙，其文武以下迁主，若穆之迁主祭于文王之庙，若昭之迁主祭于武王之庙”^②。

王肃认为，“禘”就是“祫”，只是称呼的角度不同而已，“合

① 《论语·八佾》。

② 《礼记·王制》孔颖达疏所引。

祭故称禘，禘而审谛之故称禘，非两祭之名”^①。又孔颖达说：“郑玄解《礼》，‘三年一禘五年一禘’，杜解《左传》都不言禘者，以《左传》无‘禘’语，则‘禘’‘禘’正是一祭。故杜以审谛昭穆谓之禘，明其更无禘也。古礼多亡，未知孰是。”^②然则杜预乃至郑玄也认为“禘”即是“禘”。

汉人多以“禘”释“禘”，“禘之为言谛也，序昭穆谛父子也。”^③这种说法相当流行^④，可能有所原因。《左传》无“禘”祭，而多次提到“禘”祭，的确透露出“禘”就是“禘”。如闵公二年“吉禘于庄公”，这是三年之丧（头尾三年）毕行禘祭，变凶事为吉事，故云“吉”。文公二年“大事于大庙，跻僖公”，“大事”谓三年丧毕之祭，与“吉禘”同。这次祭僖公是把僖公主升到闵公前，“谛昭穆”的意义十分明显。又定公八年“禘于僖公”，这是重新把僖公主退回闵公之后，“审谛昭穆”的意义也很明显。僖公三十三年《左传》云：

凡君薨，卒哭而祔，祔而作主，特祀于主，烝尝禘于庙。

意思说，凡国君（天子或诸侯）死，葬后行虞祭，终止无时之哭，这时即以新死的神主附于庙而祭，同时又为木主供于寝。以丧礼特祭死者于寝谓之“特祀”。烝尝等时享及三年丧毕之禘祭则祭于庙，都是合祭。由此看来，王肃等把“禘”“禘”当作同一种祭礼的看法是比较可信的。《公羊传》说“五年而再殷祭”，旧注由于把殷

① 杜佑《通典》卷五十《禘禘下》记后魏孝文帝太和十三年诏所引。

② 《左传·僖三十三年》“烝尝禘于庙”孔颖达疏。

③ 《白虎通·宗庙》说。

④ 见《经籍纂诂》去声“禘”字，不赘引。

祭分为“禘”、“祫”两种，由此得出“三年一祫五年一禘”的误传。其实，殷祭就是祫祭，也就是禘祭，三年丧毕正是新君即位之二年，举行第一次祫祭。此后每三年一祫祭，正好是新君五年行第二次祫祭，即“五年而再殷祭”。至八年则第三次祫祭，所以有僖公八年之“禘于大庙”，宣公八年之“有事于大庙”，定公八年又“禘于僖公”。假如真是“三年祫五年禘”，“五年而再殷祭”就无法理解了。

四 禘与时享

《礼记·王制》云：“天子诸侯宗庙之祭，春曰禴，夏曰禘，秋曰尝，冬曰烝。”若然，则“禘”又是时享中夏祭的名称。但上文《时享》所述的四时祭叫祠、禴、尝、烝，而没有“禘”，这是怎么回事呢？时享的名称旧说不一，有如下几种说法：

禴 祠 烝 尝 （《诗·小雅·天保》）

禴 禘 尝 烝 （《礼记·王制》、《祭统》）

祠 禴 尝 烝 （《周礼·大宗伯》、《司尊彝》）

祠 禴 尝 烝 （《尔雅·释天》、《礼记·明堂位》^①、《天保》毛传、《春秋繁露》、《白虎通》等）

其中“禴”同“禴”，《天保》为了协韵而把尝烝互调，则“禴祠”也可能未按实际次序^②。所以，真正不同的只有《王制》《祭统》。另外，《礼记·祭义》有“春禘秋尝”语，未及夏冬，姑不论。对于此种差异，郑玄注《王制》云，“此盖夏、殷之祭名，周则改之，春曰祠，夏曰禴，以禘为殷祭（即祫祭）”。所谓“盖夏殷礼”，乃是推测之辞。

① 《明堂位》缺春祭之名。

② 上文《时享》已指出，至春秋时四祭名称尚未定型。既未定型，自然可以互调。

殷墟卜辞无四祭之名，证明郑氏的推测是不合实际的。

在诸说中，时代最早的《天保》及最迟的如《白虎通》等，都没有“禘”祭，而郑玄“盖夏殷之祭名”的说法又不合实际，据此可以认为，《王制》和《祭统》（都属《礼记》，作者盖同）的说法是靠不住的，很可能是出于对原始材料的误解。我们注意到两个现象，也许可以说明这种误解产生的原因。

首先，文献所载禘礼几乎都在夏季举行。如《礼记·明堂位》“季夏六月以禘礼祀周公于大庙”，《礼记·杂记下》“七月日至（夏至）可以有事于祖，七月而禘”，《春秋》僖公八年“秋七月（夏历为夏^①）禘于大庙”，《左传》闵公二年“夏，吉禘于庄公”，文公二年“八月（夏历六月）大事于大庙”，宣公八年夏六月（夏历四月）“有事于大庙”，均在夏历之夏季行禘祭。这可能是《王制》把夏禘误当作时享的重要因素。

《王制》述四祭之后接着说：

天子特禘，祫禘，祫尝，祫烝。

诸侯禘则不禘，禘则不尝，尝则不烝，烝则不禘。

诸侯禘特，禘—特—祫，尝祫，烝祫。

如果仅就这几句的语法结构分析，毫无疑问，这里的“禘”是四时夏祭之禘，这里的“祫”与“特”对文，不是殷祭三年一祫之祫，而是指四时祭之合祭诸庙（七庙），“特”则指四时祭之特祭一庙。然而，对于如此明白的几句话，从郑玄至孔颖达等都把句中的“祫”

① 《春秋》《左传》多用周历，以建子为正月，夏历则建寅为正月。

与“禘”理解为“三年一禘五年一禘”之殷祭，却使我们大为疑惑。郑玄的理解就这几句说是显然不对的，但他必然有所本。请看：

禘犹合也，禘犹谛也。礼，天子特禘特祫，诸侯禘则不祫，祫则不尝（何休《公羊传·文二年》“五年而再殷祭”注）。

诸侯夏禘则不祫，秋祫则不尝，唯天子兼之（毛亨《鲁颂·官》传）。

在何休、毛亨的叙述中，“禘”与“祫”也指殷祭。禘在夏，故称“夏禘”，祫在秋，故称“秋祫”。意思说，夏季如果举行了大祭之禘，该季时享的禴祭就可以取消，秋季如果举行了大祭之祫，该季时享的尝祭也可以取消。这种说法比《王制》无条件地“禴则不禘，禘则不尝，尝则不烝，烝则不禴”要合理得多。两者相比较，可以肯定，《王制》所述是对原始材料的误解，即误以殷祭之“夏禘”为时享之夏禘。这种原始材料由何休、毛亨及《王制》郑注保留下来，才得以明白《王制》之误。

据此，我们得出四时祭的名称原先只有祠禴尝烝，而没有“禘”。《王制》误将原始材料中属于殷祭的“夏禘”当作四时祭，由此才产生以“禘”为四时祭的说法。尽管如此，战国以后通行的四时祭，仍称为“祠禴尝烝”。郑玄不明白《王制》的说法何以不同，才推测夏祭称“禘”盖夏殷之制。

* * *

综上所述，我们认为，“禘”祭分别指祭昊天于圆丘、殷祭五年一禘、四时祭之夏祭等三种祭礼的传说说法是靠不住的。历史

上的禘祭应该是另外三种:

殷代的“帝”祭,用于祭四方神(兼山川祖先)以定息风雨虫灾,而以止风为常,相当于文献中的“磔风”。

周代的“禘”,一种是尊传说始祖黄帝、帝喾、帝舜等为“帝”(即“祖之所自出”)。另一种是“禘”祭的别名,合祭先祖故称“禘”,审定昭穆故称为“禘”,非两祭之名。

第三章 农业礼俗

第一节 祈 年

黄河、长江流域的古代各民族，都以农业为主要经济，由此形成各种祈求农业丰收的礼俗。这类活动古书称为“祈谷”、“祈年”，卜辞称为“求禾”、“求年”。“祈”“求”双声同义，“年”本义指禾谷收成。

祈年是祭神的目的，广义地说，“祈年”不是特指一定的祭礼。从祭祀对象看，祈谷之神主要有：

昊天上帝 如“天子乃以元日祈谷于上帝”（《礼记·月令》孟春之月）。

天宗（日月星辰） 如“天子乃祈来年于天宗”（《月令》孟冬之月）。

五方神 如“大雩帝，用盛乐，乃命百县雩祀百辟卿士有益于民者，以祈谷实”（《月令》仲夏之月）。“帝”指五帝，即五方帝；“百辟卿士”旧注以为指句龙之类，为五方臣。

山川神 如卜辞有“求年于河”（铁21.6），“祀华，求来岁受年”（乙6887）等辞。又“命有司为民祈祀山川百源，……以祈谷实”

(《月令》仲夏之月)。

土地神 如卜辞有“今岁商受[年]，东土受年，南土受年，西土受年，北土受年”语(粹709)，又“春籍田而祈社稷”(《诗·载芣序》)。

田祖 《周礼·籥章》：“凡国祈年于田祖”，郑玄注：“田祖，始耕田者，谓神农也。”

后稷 如“郊祀后稷，以祈农事也”(《左传·襄七年》)。

宗庙 如“荐鲔于寝庙，乃为麦祈实”(《月令》季春之月)。

从祭祀时令看，祈谷礼俗主要有：

孟春正月 郊祀上帝而以谷神后稷配祭，此即《月令》“元日祈谷于上帝”和《左传》“郊祀后稷以祈农事”之谓。

孟春正月 天子籍田以祭天地山川社稷祖先。

季春三月 为麦祈实于寝庙。

孟夏四月 大雩五方神以祈雨，此即《左传》“龙见而雩”，《月令》所记秦俗则于仲夏五月“大雩帝”。

孟冬十月 “主先啬(神农)而祭司啬(后稷)”，同时大索百神(《礼记·郊特牲》)，又祈来年于天宗、公社(《月令》)。

以上诸礼，以正月郊祀后稷以配天、四月大雩、十月祈年最重。大雩礼详于下文《雩与求雨》。十月祈来年于天宗其实就是年终大蜡礼的一个细节。周历建子，以夏历十月为岁终(周历称十二月)，所以周代大蜡实际上在夏历十月举行。正月郊天本来的性质是祈年祭昊天上帝而以司穡后稷配祭。汉代以后，“上帝”被理解为五天帝(灵威仰之类)，以致“郊祀后稷以祈农事”的性质逐渐被改造为祭感生帝并以始祖配祭的宗教仪式。尽管如此，祈年

的性质始终没有完全湮没。今北京天坛在圆丘坛北面的祈年殿，即是正月郊天祈年的祭祀场所。

狭义的“祈年”礼即指正月郊祀上帝而配祭后稷之礼，其宗教礼仪礼与冬至祭昊天大致相同。

第二节 雩与求雨

作为农业古国，对雨的依赖简直就如鱼之于水。可想而知，在各种祈年活动中，祈求时雨是最重要的内容之一。古人求雨的方式很多，不同的时代还有不同的特点。从横的方面看，求雨的方式有舞雩、焚巫尪、作龙、厌胜术等。从纵的方面看，殷、周、两汉的求雨活动既有互相继承的一面，又有发展变化的一面。下面以先横后纵述之。

一 舞雩

“雩”是最常用的求雨方式，其主要形式是舞。《周礼·司巫》：“若国大旱，则帅巫而舞雩。”《论语·先进》：“风乎舞雩。”《尔雅·释训》：“舞，号雩也。”都把“雩”与“舞”相联系。郭璞注《尔雅》云：“雩之祭，舞者吁嗟而求雨。”雩祭既有号呼吁嗟，又有舞，汉魏注家以为“雩之言吁也”，其实，“雩”是“舞”的分化字。在甲骨文中，雩祭径写作“舞”（详下文），可见雩祭是不能脱离舞蹈的。

以舞求雨，与原始人自发的情感发泄方式有关。久旱不雨，禾稼枯焦，人们焦虑悲哀，不能不以最激烈的方式求神赐雨。为了感天动地，起初是集体祈祷，即所谓“言”；“言之不足，故嗟

叹之”^①，故号呼声作，即“吁嗟而求雨”；“嗟叹之不足，故永歌之”，故歌乐声作，即“祭乐以祈甘雨”^②；“永歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之”，故成群起舞，即“帅巫而舞雩”。

原始宗教舞蹈有许多形式，据《周礼·乐师》载，有帔舞、羽舞、皇舞、旄舞、干舞、人舞等数种。其中与求雨关系最密切的是皇舞，故《周礼·舞师》说“教皇舞，帅而舞旱暵之事”。皇舞的产生，与原始巫术有关。据《说文解字》称“乐舞以羽翮自翳其首以祀星辰也”，郑司农说皇舞是“以羽冒覆头上，衣饰翡翠之羽”（《乐师》注），都说明皇舞者头戴羽冠，身披翡翠。既然身披“翡翠之羽”，则羽冠当即翡翠冠。“翡翠”是一种水鸟名，又叫鹇，古人认为这种水鸟能预知下雨，因此用它的羽毛作成羽冠，用于祈祷甘雨，叫鹇冠。《说文解字》：“鹇，知天将雨鸟，故舞旱暵则冠之以祷焉。”类似的鸟又有鸛，《诗·豳风·东山》“鸛鸣于垤”，郑注：“鸛，水鸟也，将阴雨则鸣。”孔疏引陆机云：“鸛，似鸿而大，……若杀其子，则一村致旱灾。”总之，在古人看来，某种水鸟与天旱或下雨有关，所以用模仿水鸟的办法求甘雨。皇舞之所以头戴鹇冠，身披翡翠羽，乃是由原始人模仿“知天将雨”的水鸟以祈甘雨的巫术演变来的。

二 焚巫尪

舞雩如果不得雨，求雨活动就要升级，用活人作牺牲，即把女巫和有残疾的“尪”人架在木柴堆上焚烧，叫“焚巫尪”。《周礼·司巫》“帅巫而舞雩”，郑司农注：“鲁僖公欲焚巫尪，以其舞雩不

① 《毛诗序》之语，下同。

② 《说文解字》：“雩，夏祭乐于赤帝以祈甘雨也。”

得雨。”据《左传》载，僖公二十一年夏，“大旱，公欲焚巫尪”，“巫”指女巫，“尪”指一种鸡胸驼背、脸面朝天的残疾人。古俗认为这种人面向天开，雨水会流入他的口鼻里，老天哀怜这种残疾人，于是就不下雨了，因而天旱不雨跟这种残疾人有关^①。可是人们要吃饭，不能没有雨，所以遇到干旱，就要焚烧这种称为尪的残疾人。

《左传》之所以记焚巫尪之事，不在于鲁僖公想这么做，而在于臧文仲谏止了这事。由此分析，焚巫尪在春秋时代是一种相当普遍的现象。到战国时代，这种现象还没有消除，只不过将焚烧巫尪改成曝晒巫尪，也许不会致人于死地。《礼记·檀弓下》记：

岁旱，〔鲁〕穆公召县子而问然（焉），曰：“天久不雨，吾欲暴（曝）尪而奚若？”曰：“天久不雨，而暴人之疾子，虐，毋乃不可与？”“然则吾欲暴巫而奚若？”曰：“天则不雨，而望之愚妇人，于以求之，毋乃已疏乎？”

穆公在县子的谏止下没有曝晒巫尪，同样说明这是一种很普遍的现象。甚至这种风气到汉代还盛行，春旱则曝巫尪八日，秋旱则九日（《春秋繁露·求雨》）。

焚人求雨也是原始社会遗留的古俗。先秦两汉诸子著作屡载这样一个传说，说商汤时连年大旱，汤王曾准备焚身求雨，宋景

① 高诱《吕氏春秋·尽数篇》注：“突胸仰向疾也。”杜预《左传》注：“或以为尪非巫也。瘠病之人，其面上向，俗谓天哀其病，恐雨入其鼻，故为之旱，是以公欲焚之。”“瘠病”即脊病，指突胸驼背的残疾人。

公也有类似的故事^①。殷代盛行焚巫尪的求雨法，在卜辞中有大量的记载(详下文)。这反映了弭灾宗教礼俗的残酷和野蛮。

三 作龙与舞龙

我们已述，龙是黄河的化身，是伏羲族的图腾保护神，是由生活于水中的某种鱼类动物演变来的。龙既是水物，自古以来就被视为能兴云致雨的神兽。《吕氏春秋·召类》：“以龙致雨”，高注：“龙，水物也，故致雨。”战国时代有“云从龙，风从虎”的说法^②。《左传》“龙见而雩”，“龙”虽然指东方七宿的角亢，但它所以称为“龙”，应该与龙能致雨的观念有关。

龙既能致雨，所以每当天旱不雨，人们又用土塑成龙的偶像，举行祭龙祈雨之礼，这种礼俗史称“作龙”或“作土龙”。《淮南子·地形训》“土龙致雨”，高诱注：“汤遭旱，作土龙以象龙。云从龙，故致雨也。”《后汉书·礼仪志中》“行雩礼求雨，作土龙”，注引《山海经》曰：“大荒东北隅有山，名曰凶犁土丘，应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上，故下数旱。旱而为应龙之状，乃得大雨。”又引郭璞注：“今之土龙本此。”

裘锡圭先生指出，作龙之俗早在殷代已有之，卜辞云：

其作龙于凡田，有雨？（安明1828）

这是卜问在凡田地方作龙能否致雨。战国两汉以后，作龙之俗不

① 参阅裘锡圭《说卜辞的焚巫尪与作土龙》，《甲骨文与殷商史》（上海古籍出版社，1983年）21页。

② 《易·乾·文言》。

衰，诸子著作屡有提及^①。史载唐代“旱甚则大雩，秋分后不雩，初祈后一旬不雨，即徙市禁屠杀断扇，造大土龙，雨足则报祀”^②。后世求龙王爷赐雨的民俗，大约即由祭龙祈雨演变来的。

作龙求雨的具体方式不明。从汉代风俗看，舞龙是祭龙的重要仪式。据《春秋繁露·求雨》称，四时之旱都于水日（壬日癸日）作大龙小龙。大龙一，小龙之数视季节之不同而异，春八夏七季夏五秋九冬六。龙色依五方之色，如春雩则苍龙之类。大龙居中，小龙所居方位及龙头所向也一依四时所配之方，如春雩即一律位于东而龙头朝东，余仿此。每个小龙各由一男子作舞，舞者春用小童，夏用青年，季夏用已婚的壮年，秋用鰥者（丧妻男子），冬用老人。舞者皆先斋戒三日，服色亦各如龙色。以五时配五行之方位、颜色、数字的作法，当然是汉代崇尚五行说的表现，但舞龙之俗则可能有悠久的传统。东汉时作法略有改变，若四时雨泽不足，则“兴土龙，立土人舞僮二佾（两列，每列八人），七日一变”^③。

四 闭阳纵阴的厌胜术

根据阴阳五行学说，宇宙中的一切事物，无不具有阴阳五行中某一方面的属性。阴阳五行平时处于互相制约的平衡状态，如果平衡状态破坏，就要导致灾害。如阴太盛则阳衰，其表现为阴雨绵绵，日久不晴；反之，阳盛阴衰，则天旱而不雨。董仲舒“以《春秋》灾异之变，推阴阳所以错行，故求雨闭诸阳，纵诸阴，其

① 如《淮南子》的《地形》、《说山》、《说林》、桓谭《新论》、《论衡》的《乱龙》等。

② 见《通典》卷四十三《大雩》。

③ 《后汉书·礼仪志中》。

止雨反是”^①。就是说，阳气太盛导致旱灾，则闭阳而纵阴，阴气太盛导致阴雨，则闭阴而纵阳。这种原则同样适用于五行失调。凡通过调节阴阳五行以祛除灾害的作法，旧称为“厌胜”。

天旱不雨既被视为阳盛阴衰，所以厌胜求雨的原则便是“闭诸阳，纵诸阴”。这种活动在汉代非常盛行，具体措施如汉昭帝“始元六年夏旱，大雩不得举火”^②，这是由于火属阳，故臣瓚解释说，“抑阳助阴也”。雩祭时间定在壬癸日，祭服用皂衣^③，是由于壬癸属北方水日，为阴，黑色为北方色，也属阴。季夏禘雨，每十日迁徙市场一次，“禁男子无得行入市”，这是由于男子属阳。连祈雨用女巫，也被解释为以阴制阳。又“四时皆以庚子之日令吏民夫妇偶处”。“偶处”即同房，古人以男女交媾象征兴云作雨，所以用来厌胜求雨。颜师古注《董仲舒传》所举“若闭南门，禁举火，及开北门，水洒人之类”，都是为了抑阳助阴。

五行厌胜法在《春秋繁露·求雨》中也有些反映。如春旱求雨“无伐名木，无斩山林”，为的是不伤东方“木”性。夏求雨“无举土功，更火浚井，暴釜于坛，白杵于术”。“更火”指熄旧火又重新用钻燧取新火，又叫“改火”；“浚井”即改水。改火是为了抑灭南方“火”性，改水则由改火推及。把锅釜底朝天曝晒于坛，又把白杵曝晒于邑中道口，大约表示寒食不举火，以抑制“火”势。季夏禘雨“十日壹徙市于邑南门之外”，大约是为了关闭南门，“无举土功”，也许是为了保持中央“土”性。秋祈雨除了无举火事以

① 《汉书·董仲舒传》。

② 见《汉书·昭帝纪》。

③ 见《春秋繁露·求雨》，下文“禁男子入市”、“令夫妇偶处”同。


抑阳，又“无煎金器”即不用金属炊器煎熬食物，大约是为了抑制西方“金”性。冬祷雨“无壅水”，大约是为了通畅北方“水”性。总之，都是利用调节五行的属性来促进阴雨的酝酿。

抑阳助阴本来就是由阴阳家附会出来的，假如过于当真，就不免闹出矛盾。如南朝梁武帝认为，既然求雨须抑阳，在属于阳位的南郊举行雩礼就不合理，于是改在东郊(天监元年)；后来，梁武帝又认为雩礼燔柴是用火祈水，有悖助阴原理，于是又停用柴燎，改用坎瘞(天监十年)^①。

以上从横的方面阐述古代求雨的几种主要方法。这些方法通常不是孤立地举行，而是配合着举行的。下面再从纵的方面阐述殷、周、汉各代的求雨状况。

五 殷代求雨活动

卜辞反映的殷代求雨活动有“舞”、“奏舞”、“雩”、“焚黄(炷)”、“作龙”等。

甲骨文舞祭之“舞”主要有三种写法：其中第一形象人两手持毛尾而舞，即所谓“旄舞”，卜辞中用于祭祀山川；第二形象徒手而舞，即所谓“人舞”，卜辞中用于先王先妣之祭祀；第三形是晚期甲骨文的写法，在“舞”字上方加形符“雨”，这个字后来改声符为“亏”(于)，成为“雩”字^②。由此可知，“雩”本来就是以舞求雨的意思。有关舞祭求雨的卜辞如：

(1) 乙巳卜，宾贞：舞河。(乙3899)

① 见《通典》卷四十三《大雩》。

② 从雨从無(舞)的这个字，下文径写作“雩”。从郭沫若所释。

- (2) 勿舞河，亡(无)其雨。(乙6857)
- (3) □□卜，今日舞河累华^①。(粹51)
- (4) 舞华，雨。(人2260)
- (5) 兹舞，有从雨。(京444)
- (6) 贞：舞，允从雨。(续1.33.4)(以上“舞”作1式)
- (7) 癸卯卜，品(卜人之名)贞：呼多老舞。王占曰：其有雨。(前7.35.2)
- (8) 呼舞，有雨。——呼舞，亡雨。(金638)(以上“舞”作2式)
- (9) 于翌日丙零，又(有)大雨。(粹848)
- (10) 乙酉卜：零。
- 乙酉卜：弜(弗)零。及夕雨。(人2370)(以上“零”即3式的“舞”)

可以看出，卜辞中的“舞”或“零”都与求雨有关。例(5)、(6)的“从雨”，卜辞或写作“衆雨”(粹10)，即古本《月令》之“衆雨”，《说文解字》作“霂”，义为“霖雨也”^②。舞祭而求霖雨，证明这是干旱求雨之祭。卜辞的舞祭又称“奏舞”，如：

- (11) 庚寅卜：辛卯奏舞，雨？
- 〔庚寅卜〕：壬癸奏舞，雨？
- 庚寅卜：癸巳奏舞，雨？

① 累，连词，义同及。

② 详见拙作《卜辞训诂四则·释“从雨”》，《语言研究》1984年第1期，85～86页。

庚寅卜：甲午奏舞，雨？（甲3069）

辛卯、壬辰、癸巳、甲午分别是庚寅的第二、三、四、五日，庚寅日占卜哪一天举行“奏舞”能求得雨。又如：

（12）戊申卜，今日奏舞，有从雨。（拾7.16）

这是以“奏舞”求霖雨。“奏舞”即奏乐而舞，《月令》仲夏之月“大雩帝，用盛乐”，郑玄注：“凡他雩用歌舞而已。”由此推测，殷代也有大雩和一般之雩的区别，“奏舞”相当于用盛乐的“大雩”，别的“舞”则为旱暵之雩。

卜辞中又有用“𪔐”祭求雨之例：

（13）贞：𪔐于河，有雨。（存2.176）

（14）呼𪔐于河，有从雨。（乙1465）

（15）𪔐于华。（六束48）

甲骨文“𪔐”在其他卜辞中也读为“往”，但在“𪔐于上甲”（南诚17）和“𪔐于河”等辞中，“𪔐”只能是祭祀动词。这个“𪔐”曾有人释为“禋”^①，不可信。《说文解字》“𪔐，读若皇”，卜辞“𪔐”祭用于求霖雨，也当读为“皇”，即上文论及的“皇舞”，舞者头戴鹖冠、身披翠羽而舞。

① 于省吾《释𪔐》，《甲骨文字释林》（中华书局，1979年），154页。按，𪔐与禋古音声母远隔，不可通。

与求雨活动有关的卜辞中常见如右所示的字，象以火焚人之形。裘锡圭先生说这字从火焚“黄”，“黄”字象大肚子的人，“黄”又作𡗗，象口朝天之形，实为“𡗗”的初文，指突胸驼背口鼻朝天的残疾人。象火焚𡗗的这个字表示焚𡗗求雨的意思，音同“焚”^①。为了方便，我们把这个合文拆成“焚黄”二字。卜辞如：



(16) 乙卯卜，今日焚黄(𡗗)，从雨。

于己未雨。(戠47.3)

(17) 乙未[卜]，于宽(地名)焚黄，众雨。(粹10)

这类卜辞很多，证明焚𡗗求雨是殷代盛行的巫术。在许多卜辞中，所焚的不是“𡗗”，而是女巫。如：

(18) 贞：丙戌焚女才^②，有从雨。

贞：女才，亡其从雨。(乙3449)

(19) 己酉卜□贞：翌庚戌焚女凡于□。(人133)

“女才”、“女凡”等，表示名叫“才”或“凡”的女巫。这类卜辞也很多，证明焚巫求雨也是殷代盛行的巫术。

殷代还有作龙求雨的巫术，上文已述。

综上所述，可知后世求雨的几种方法，如舞雩、皇舞、焚巫

① 裘锡圭《说卜辞的焚巫𡗗和作土龙》。

② “女才”原为合文，下文“女凡”同例。

炁、作龙等，早在殷代已经盛行了。

六 周代求雨活动

周代的焚巫炁、暴巫炁等巫术，上文已述，这里谈谈周代的雩祭。周代的雩有两种，一种是定时举行的常规之雩，一种是遇到旱灾临时举行的非常之雩，两者的仪式有区别。

常规之雩，周鲁等国在夏历四月举行一次，《左传·桓五年》“龙见而雩”即指此。“龙”指东方苍龙七宿中的角宿，每当黄昏角宿出现于东方即谓之“龙见”，这时大约为孟夏季节（夏历四月建巳，周历六月）。秦人大约由于季节的差别，大雩在夏历五月建午举行。《月令》记仲夏之月“命有司为民祈祀山川百源，大雩帝，用盛乐。乃命百县雩祀百辟卿士有益于民者，以祈谷实”，就是说，国君祭山川百源和上帝，各郡县则祭五方神^①。大雩时各种乐器一起演奏，故称“用盛乐”，相当于卜辞的“奏舞”。

非常之雩无数，凡天旱而影响农事则雩。《左传》记僖公十一年“秋八月大雩”，成公七年“冬大雩”，昭公二十五年“秋七月上辛大雩，季辛又雩”，定公元年“九月大雩”，凡此都是非常之雩，《穀梁传》称为“非正”。《周礼·司巫》“若国大旱，则帅巫而舞雩”，又《女巫》“旱暵则舞雩”，均指非正之雩。这种雩祭是为了禱除大旱，心情沉重，气氛肃穆，有舞有号而无乐。如果雩而不得雨，即反复又雩，甚至焚巫炁以求雨。

雩祭的对象，周代与殷代相似，主要祭山川神和四方神。《左传》云：“卫大旱，卜有事于山川。”（《僖十九年》），这是非常之雩。

① 百辟卿士有益于民者，旧注谓指句龙、后稷之属。句龙后稷即指五方神。后稷本指谷神，汉代也作中央神。

大雩则祈“山川百源”及上帝，《月令》“大雩帝”，旧注谓帝指五方帝，实即五方神，包括分布于五方的五岳四渎在内。东汉雩祭赤帝(《说文解字》)，赤帝指南方帝。

七 汉代求雨活动

汉代之雩融舞祭、曝巫尪、作龙、舞龙、厌胜术为一炉。据《春秋繁露·求雨》所述，汉代方士把一年分为春、夏、季夏(六月)、秋、冬五时。哪一个季节发生旱灾，就在哪一个季节举行雩祭求雨。其节目主要有如下几方面：

1. 县邑政府春旱于水日(壬癸日)祷社稷山川，季夏则祷山林，冬则祷于名山。同时民家祷祠五祀：春祠户神，夏祠灶神，季夏祠中霤神，秋祠门神，冬祠井神。

2. 在城门外设四通坛(坛四方有通道)祭五方神：春于东门外祭共工，夏于南门外祭蚩尤，季夏于南门外祭后稷，秋于西门外祭少昊，冬于北门外祭玄冥。此五方神与《月令》的五方帝不尽同，但就祭五方神这件事来说，则由来已久。古人以为四方雨由四方风支配，四方风则由四方神支配，故卜辞有四方来雨的说法：

癸卯卜，今日雨？其自东来雨？其自南来雨？其自西来雨？其自北来雨？(缀240)

到战国以后，四方雨演变为五方雨，所以分祷五方神。春雩祭共工用生鱼，帛用苍缙；夏祭蚩尤用赤雄鸡，置赤缙；季夏祭后稷

用母黿^①和黄缙；秋祭少昊用桐木鱼和白缙；冬祭玄冥用黑狗和黑缙。方坛边长、牲币之数也各按五行之数，东方八（坛方八尺，生鱼八条，苍缙八匹，下仿此），南方七，中央五，西方九，北方六。其他礼品有玄酒、清酒、膊脯等，则是各方共同的。祝官在祭前先斋戒三日，祭祀时祝官所服衣色也各如其方之色。先由祝官再拜陈礼，然后致祷词，云：“昊天生五谷以养人，今五谷病旱，恐不成实，敬进清酒膊脯，再拜请雨，雨幸大澍，即奉牲祷。”

3. 改造古俗为厌胜术。如春雩禁伐林木；夏改火及改水，曝釜于坛，曝白杵于大道口；季夏徙市于南门外，十日一徙，并禁男子入市，禁举土功；秋雩不煎金属炊器；冬不壅水等（详上文），均被当作厌胜术。春秋之雩曝巫廷也被作为厌胜术。

4. 作龙舞。大龙一，小龙数及色各如其方，舞龙者春用小童，然后依次渐长，至冬乃用老人，象征人的成长及衰亡。

5. 四时雩都由田啬夫“凿社而通之”，大概指凿通社垣使内外相通，然后到阡外沟中取五只水虾蟆置于社内池中。水虾蟆即青蛙，每当将雨则聒噪不止，古人以为它能致雨，跟鹳、鸛之类的水鸟崇拜相似。

* * *

以雩为主的求雨法，在中国承传了几千年，反映了农业民族对雨水的高度依赖。然而，雩祭求雨的实际效果并不象董仲舒所说的“未尝不得所欲”。以客观的可能性而言，求雨之后不是有雨就是无雨，而即使不求雨，到一定时候也必然有雨的。这一点古

① 母黿，不知何物。黿一作鼃（见《后汉书·礼仪志中》“兴土龙”王先谦《集解》引惠栋说），疑即豚之借字，指小猪。

人却不知，于是雩而无雨则再雩三雩，如隋制孟夏龙见而雩，祭五方帝；不雨，则以七日为一个周期不断升级。初请过七日不雨，祈五岳四渎四海山川；又七日不雨，祈社稷及古来卿士有益于民者；又七日不雨，乃祈宗庙及古帝王有神祠者；又七日不雨，乃祈神州；又七日仍不雨，则回头重祈岳渎诸神，依上述次序轮祭，总之要祈至下雨为止。如果是秋分以后不雨，则只祈祷而不雩。初请后二旬不雨，则迁市、禁屠、省刑罚、理冤狱、存恤鳏寡孤独等等，然后斋戒祈于社稷；又七日乃祈国界内能兴云雨的山川（泰山、河、海之类）。这种反复求雨的作法本身，其实就是对求雨效果的否定。早在春秋战国时代，就有一些杰出的思想家指出，雩与雨没有必然的因果关系。如荀子《天论》指出：

雩而雨，何也？曰，无何也，犹不雩而雨也。天旱而雩，非以为得求也，以文之也。

就是说，老天如果下雨，不雩也照样下雨。天旱而雩，只不过用来表示国君关心农业，作为文饰手段而已。荀子的议论是很深刻而富有哲理的。

第三节 崇与祈晴

久旱不雨，固然是农业之大灾，“霖雨连绵，连月不开”也要影响作物的生长，至于大雨不止，酿成洪水，其害更甚于旱灾。因而古代又有祈晴的活动。祈晴的方式主要有崇祭日月山川之神，

同时辅之以助阳抑阴的厌胜术。

崇同营，本指用茅草之类营缀成祭坛的兆域，作为祭神场地，并不限于祈晴之祭。如《左传·昭元年》云：“日月星辰之神，则雪霜风雨之不时，于是乎崇之；山川之神，则水旱疠疫之灾，于是乎崇之。”又《礼记·祭法》：“幽崇，祭星也；雩崇，祭水旱也。”可见先秦时凡天天气候不正常而造成灾害，都或用崇祭。

《左传·昭十九年》载：“郑大水，龙斗于时门之外洧渊，国人请为崇焉。”这个“崇”是为了止大水。至两汉以后，祈晴止水几乎都用崇祭。天阴不晴被视为阴盛阳衰，所以还必须闭阴而纵阳。据《春秋繁露·止雨》所述，西汉祈晴时要闭塞水道，盖井；妇女藏匿于家，不得入市；官吏凡千石以上夫妇同在官者，遣妇归；祭祀者穿朱衣，戴朱幘，用朱丝营缀社墙。凡此均为了“助阳抑阴”。

祭祀的主要对象是社神。县邑或丞令史嗇夫三人以上和祝一人，乡嗇夫或吏三人以上和祝一人，里正父老三人以上和祝一人，皆斋戒三日，具豚一、黍、盐、美酒等祭社，击鼓三日。祝再拜，陈述灾情，述毕又再拜，致祝祷之辞：“天生五谷以养人，今淫雨太多，五谷不和。敬进肥牲清酒以请社灵，幸为止雨，除民所苦，无使阴灭阳。阴灭阳不顺于天，天之常意在于利人，人愿止雨，敢告于社。”鼓而无歌，至雨罢乃止。

祈晴或祭于城门。《春秋》记庄公二十五年“秋，大水，鼓、用牲于社于门”，门指都城门。祭于门大约即是祭四方神，如春祈祭东方神于东门之类。隋唐之制，淫雨则崇京城诸门；三崇雨不止，则祈山川岳镇海渎社稷；仍不止雨则祈宗庙神州，牲用太牢。郡县苦雨，也各崇其城门，雨不止则祈界内山川及社稷，牲

用羊豕。

第四节 大 蜡

一 大索百神的报谢祭

“蜡”(zhà)是古人在年终举行的一种庆祝丰收的盛大报谢典礼。每当农业生产获得收成时，人们便认为这丰收是年初祈年祭的结果，跟天地万物之神的助佑是分不开的。所以在旧年将尽的十二月^①，国家就要对天地万物之神进行一次总的报谢大祭典，既报答一年来众神赐福助佑之功，同时也为来年的农业生产祈福。至于年成不好的国家，一方面无功可报，一方面也为了节约民财，通常就不举行蜡祭了^②。

关于蜡祭的起源，《礼记·郊特牲》说始于伊耆氏。“伊耆氏”是什么人呢？郑玄以为是“古天子号”，也有人以为即尧，孔颖达则认为是神农氏，“以其初为田事，故为蜡祭，以报天也”。从大蜡仪礼所表现的原始古朴之风来看，说大蜡始于神农氏也即原始农业的开创时代是比较合理的。不过，孔氏所谓“报天”要改为“报万物之神”，否则就不能称为“蜡”了。

“蜡”是借字，应读为“索”^③，义为求索万物之神以祭。《郊特牲》：“蜡也者，索也，岁十二月合祭万物而索飨之也。”郑玄注：“飨者，祭其神也。万物有功加于民者，神使为之也，祭之以报焉。”

① 周历十二月当夏历十月建亥，但后世用夏历者也于十二月大蜡。

② 《礼记·郊特牲》：“八蜡以祀四方。四方年不顺成，八蜡不通，以谨民财也。”

③ “蜡”的造字本义是蛆，古音与“索”相近(铎部迭韵，旁纽双声)而通。

蜡祭所索求的万物之神，都是与农业生产关系密切的神，《郊特牲》曾举出主要的几种：

农神 所谓“主先啬而祭司啬”，即以先啬神农氏为主神，而以司啬后稷配祭。这是对农业创始者的崇拜和纪念。

作物神 所谓“百种”，指各类农作物品种之神，报谢“百种”给人类提供了丰富的衣食资源。

农官田峻神 所谓“农”，报谢他们曾经领导和督促农事的功劳。

田间设施诸神 所谓“邮表畷”，“邮”是亭舍，供农夫往来歇息和存放农具肥料等用；“表”是田界标志，用以划分不同的耕作区；“畷”是田间大道，便于运输交通。这些都是便农设施。

农业益虫神 如虎猫之类，报谢它们捕杀田猪(野猪)、田鼠等害虫而保护庄稼之功。

水利设施神 所谓“坊与水庸”，“坊”同防，指川河堤坝；“水庸”指沟渠。它们有防洪和排灌之功。

关于蜡祭的对象，自来有一种误解，以为《郊特牲》“天子大蜡八”指蜡祭八神，因而硬从上下文中凑出八神来^①。其实，推敲上下文，我们找不出经文列举八神的任何迹象。经文既云“合祭万物而索飧之”，明明指万物之神。“蜡”既读为“索”，又云“八蜡以祀四方”，则“大蜡八”就是“大索于八方”的意思^②。据《礼记·月令》“天子乃祈来年于天宗，大割祠于公社及门闾，猎先祖五祀”

① 据孔颖达疏，郑玄、王肃等都曾附会八神。不过，既是硬凑的八神，不免牵强附会，漏洞百出，硬凑的痕迹十分明显。

② 万物之神分布于天地四面八方，所以祭祀时必须先索神于四面八方，故称“大索(蜡)八”。

等语及郑玄注可知，大蜡的主要神灵除上举数例以外，还包括“天宗”，即日月星辰诸天神；“公社”，即民众公共的社神、先祖及五祀神等。这几类神《郊特牲》没提及，大约是由于它们是常规祭祀之神，是不言而喻的。却没料到不言而喻，后世的礼书都仅仅依据《郊特牲》旧注，把天神、社神、先祖、五祀等主要神祇排斥于大蜡之外，闹了一场误会。好在宗教活动本来就是人为的礼节，无关宏旨。

二 古朴的大蜡礼仪

大蜡是报谢万物诸神及庆祝丰收的节日，其仪式不仅盛大而热烈，且古朴而充满着原始遗风。这点不仅表现在大蜡所祭诸神具有浓厚的原始崇拜性质^①，而且还表现在充满原始精神的祝祷辞、古歌乐及“猎”祭、“息老物”等古俗诸方面。

大蜡的日期在十二月大雉后一日。汉代纬书说，木德之王在未日，火德之王在戌日，金德之王在丑日，水德之王在辰日，土德之王也在辰日。这种规定无疑是汉初方士们牵强附会的产物。《荆楚岁时记》说“十二月八日为腊日”，也许正反映了民间承传的传统日期。

大蜡的场所，礼书没有明文，后世大蜡通常是派人在南郊日坛、五岳四渎山林川泽诸坛、社坛、宗庙等处分头行祭礼。我们认为这种分头祭百物的方式不符合大索百神的意义。《郊特牲》在叙述冬至于南郊大报天而主日之后，紧接着说“天子大蜡八”，看

^① 大蜡所祭没有上帝、五帝之类，而是各种与农业有直接关系的自然神，反映了原始的万物有灵观念。公社、先祖、五祀之类可能是周以后增加的神祇，表现了正统宗教的改造过程。

来大索八方的地点应该在南郊祭天的圆丘坛。

蜡祭由国君主持，燔柴升烟，大司乐指挥奏乐，乐六变以招求万物百神，凡此均与祭天礼仪相似。国君戴皮弁，身着素衣服，系葛带，持榛杖，据说是为了“送终”和“丧杀”，即对老朽的农夫表示安慰，也可能包含了对已经去世的老人的追悼。

祭祀祝祷辞是一首古老的巫歌：

土反其宅，水归其壑，
昆虫毋作，草木归其泽。

这首巫歌言词朴实无华，句句押韵（铎韵），而且体现了万物有灵的思想，无疑是由原始社会流传下来的古老祭祀歌，是不可多得的原始口头文学的珍品。由此也证明大蜡礼必然是由原始古俗演变而来的，它反映了原始部落酋长为农业祈祷求福的古老画面。

《周礼春官》有“籥章”职，“凡国祈年于田祖，吹《豳雅》，击土鼓，以乐田畯；国祭蜡，则吹《豳颂》，击土鼓，以息老物”。所谓《豳雅》《豳颂》，指的是周人祖先公刘居豳时代的祭祀歌，也是原始祭歌。今存的《诗·小雅·甫田》中有一段歌辞，也许还反映了古风：

我田既臧，
农夫之庆。
琴瑟击鼓，
以御田祖。

以祈甘雨，
以介我稷黍，
以谷我士女。
黍稷稻粱，
农夫之庆，
报以介福，
万寿无疆！

天子主持的大蜡礼，各诸侯国还委派使者贡献许多猎获物和土产，作为献祭的礼物。天子则委派掌管狩猎的“罗氏”职，戴笠猎装，迎候使者。大蜡之后，将献祭的猎物用于祭祀天宗、公社、祖庙、五祀神等，这种祭祀周代称为“猎”祭。因为猎祭所献都是肉品，所以也写作“腊”（腊）^①。由此可知，周代的“腊”祭是大蜡礼的一个组成部分，但秦汉以后，“蜡”与“腊”的名称互相混淆了。《左传·僖五年》有“虞不腊矣”之语，孔疏引应劭《风俗通》说，大蜡的名称“夏曰嘉平，殷曰清祀，周曰大蜡，汉改曰腊（腊）。腊者，獮（猎）也，田獮取兽祭先祖也”。据此可知，大蜡的名称至汉代才开始改称为“腊”^②。

猎祭先祖五祀等神是在南郊大蜡结束之后进行的。这时，主祭者脱下皮弁素服，改服黄衣黄裳而祭，老百姓即所谓“野夫”也戴黄冠，可能是草帽。据说黄色象征土色，表示对土地的崇拜，

① 汉字简化方案把“腊”（lā）简化为“腊”，与“腊肉”的“腊”（xī）不是一个字。

② “蜡”音炸，义同索，“腊”音辣，义同獮，两者形音义都不同。自从“腊”简化为“腊”，而且用来表示蜡祭，两者的形音义开始相混了。

也表示国君与大家同庆丰收，分享喜悦，以此慰劳农夫。大蜡之后，统治者就不再召集农夫兴土动工了。

三 举国若狂的节日

依传统风俗，大蜡之日劳动人民都停工休息一天，而且大蜡之后，国家不再召民服劳役，即所谓“既蜡而收，民息已(矣)，故既蜡君子不兴功”。类似的说法古书屡见，如“腊先祖五祀，劳(慰劳)农以休息之”(《礼记·月令》)，“国祭蜡，以息老物”(《周礼·鹖章》)，“黄衣黄裳而祭，息田夫也”(《礼记·郊特牲》)等。这种“息田夫”、“息老物”的制度，显然是从原始公社时期遗留下来的古俗。不过，在阶级社会中，许多古俗实际上转化为统治者美化自己，笼络人民的象征性恩典。如帝王亲耕的籍田礼、王后采桑的祀蚕礼，都只是装模作样的仪式而已。同样，“息田夫”也只是利用古俗所从事的表面恩典。尽管如此，这种制度既是世代相承的古风，劳动人民仍然很珍惜这一天，当作解放舒心的节日，尽情地欢娱。这种紧张了一年之后的放松，对于平时悠闲安逸的人来说，也许体会不出它的意义。据《礼记·杂记下》记载，有一次孔子弟子子贡参观大蜡典礼之后说：“一国之人皆若狂，赐(子贡名)未知其乐也。”孔子意味深长地指出：“百日之蜡，一日之泽，非尔所知也。张而不弛，文武弗能也；弛而不张，文武弗为也；一张一弛，文武之道也。”

大蜡结束后，贵族通常都举行宴飨活动，请客饮酒，农夫们日子艰难，也要聚餐共享，度此节日。这种风俗流传了几千年。后来由于蜡祭日与佛祖释迦牟尼生日吻合，于是佛教中献粥供佛的习俗与蜡祭俗相融合，演变为十二月初八熬“腊八粥”的民俗，流传至今。

第四章 时令礼俗

时令礼俗，广义地说包括冬至祭天、夏至祭地、春分朝日、秋分夕月、启蛰而郊、龙见而雩、四时荐新、年终大蜡等等；狭义地说仅指四时迎气送气、颁告朔布月令、祀司寒、改水火等与四时气候及月令有直接关系的一些礼俗。本章所述，仅就狭义而言。

第一节 四时迎气

一 四时与四气

四时代谢，气候呈规律性的变化，这种现象古人无法从宇宙的运动本身来认识，而是直观地根据四时风向的变化认为四时变化由于四方风的交替，而四方风的交替又由四方神所司。这种观念起源于原始时代。卜辞中有四方神与四方风的内容，是这种观念的明证：

东方曰析，风曰协；

南方曰因，风曰凯；

西方曰彝，风曰韦；
北方曰伏，风曰冽。

其中四方神的名称“析”、“因”、“彝”、“伏”恰恰寓有春生夏长秋收冬藏的含义。如果进一步上推，殷人祖先少皞氏所率的二十四族中，为首的五族叫凤鸟氏(中央五色鸟)、青鸟氏(东方青鸟)、丹鸟氏(南方朱鸟)、伯赵氏(西方白鸟)、玄鸟氏(北方黑鸟)，也已暗含了四方四色四时的观念。

《春秋繁露·五行对》云：

春主生，夏主长，季夏主养，秋主收，冬主藏。

又云：

地……起气为风。地不敢有其功名，必上之于天命，若从天气者，故曰天风。

杜预注《左传》的“八风”说：“八方之气谓之八风。”风既是气，四方风就是四方之气，所以在古人看来，春生夏长秋收冬藏的变化，归根结蒂是由四方之气决定的。

二 四时迎气礼

四时代谢是正常的变化，如果代谢紊乱，冬暖夏凉，则灾害降生，疫病流行。为此，每至四时交接之际，古人都要举行祭四方神迎气送气之礼，以保证旧气消亡新气降临。送气在每个季度

之末月举行，称为“时雘”，这里暂不讨论。迎气则在每个季度之初的立春、立夏、立秋、立冬之日举行。

据《礼记·月令》所述，四立日之前三日，太史即谒见天子，报告说某日立春(或立夏等)，“盛德在木(或火等)”，于是天子斋戒三日。至立日，天子亲帅三公九卿诸侯大夫至城郊迎气，并祭当方之神。立春之日迎春于东郊，其帝太皞，其神句芒；立夏之日迎夏于南郊，其帝炎帝，其神祝融；立秋之日迎秋于西郊，其帝少皞，其神蓐收；立冬之日迎冬于北郊，其帝颛顼，其神玄冥。汉代以后又有季夏，迎气祭黄帝和后土。《周礼·小宗伯》所谓“兆五帝于四郊”，“兆”谓营筑祭祀之兆域，即用于四时迎气。

战国时迎气活动与政治活动相配合。迎春而返国都，“赏公卿诸侯大夫于朝”；迎夏而返则“行赏封诸侯，庆赐遂行，无不欣说”；迎秋而返则“赏军帅武人于朝”；迎冬而返则“赏死事(阵亡者)，恤孤寡”。至汉代，这种政治活动进一步与四时性格相结合。《春秋繁露·四时之副》云：

天之道，春暖以生，夏暑以养，秋清以杀，冬寒以藏。暖暑清寒异气而同功，皆天之所以成岁也。圣人副天之所行以为政，故以庆副暖而当春，以赏副暑而当夏，以罚副清而当秋，以刑副寒而当冬。庆赏罚刑异事而同功，皆王者之所以成德也。庆赏罚刑与春夏秋冬以类相应也如合符，故曰王者配天，谓其道天有四时，王有四政，四政若四时通类也。天人所同有也。

这种天人感应的观念，也许在少皞氏的五方职官中已经初露端倪了，董仲舒的说法，只不过把它上升为理论而已。

关于四时迎气，《史记·封禅书》有一段颇为难解的记载：

春以为(wèi)岁祷，因泮冻，秋涸冻，冬塞祠。

这几句历来不得其解。我们注意到这几句有春秋冬而无夏，且文字参差别扭，实可疑。从句式排比看，“因泮冻”当为“夏泮冻”。旧注释“泮冻”为“解冻”。夏天怎能出现“解冻”？原来，秦人以十月建亥为岁首，秦之孟夏正当夏历之正月（建寅），恰恰是解冻季节。旧儒不知，以为不合时令，因改“夏”为“因”。由此又可知，“秋涸冻”之“冻”则是“冻”字之误。古语称暴雨为“冻”^①，“涸冻”即收敛暴雨。所以，上引一段话的意思是，孟春（当夏历十月）为迎岁而祭祷，孟夏（夏历正月）为解冻而祭，孟秋（夏历四月）为敛涸暴雨而祭，孟冬（夏历七月）为报赛而祭。至此，这段难解的史料便涣然冰释了。

迎气所祭的神原是四方神，战国时演变为五帝五神。至西汉，五帝演变为五天帝，迎气春祭苍帝灵威仰，夏祭赤帝赤熛怒，季夏祭黄帝含枢纽，秋祭白帝白招拒，冬祭黑帝汁光纪。其中季夏迎气在立秋前十八日，迎所谓“黄灵”，祭坛设在雒阳南郊之未位（南偏西）。迎五气时，车骑服饰牲币等各依当方之色。这样一来，四时迎气的古风淡薄了，而变成了神秘的五帝五行祭祀。

四时迎气的古礼，正统宗教中一直延续至清代，但只有迎春

① 《尔雅·释天》：“暴雨谓之冻。”郭璞注：“江东呼夏月暴雨为冻雨。”

俗在民间得到承传。至今春节(与立春日未必相合)还有各种迎春活动,但宗教意义已经消除了。

第二节 时傩送气

一 送旧气与除疫

迎新必先除旧。四时代谢既由于四时之气的不同,所以每个季节的末月,古人要举行送气的活动,如季春送春气,季夏送暑气等,目的是把遗存的旧气撵除干净。“撵”是后起的字,先秦时写作“难”,两汉以后又写作“傩”,古音与“撵”相同,同属元部泥母。傩除旧气古称为“时难”,其法主要有二,一是“九门磔攘”,二是由“方相氏”索室驱疫。

《周礼·夏官》有“方相氏”职,其任务之一是“帅百隶而时难,以索室驱疫”。郑玄注:“时难,四时作,方相氏以难却凶恶也。”也就是说,四时都由方相氏率领“百隶”搜索宫室,以驱除疫气。关于“方相氏”及其驱疫的办法,将在下一章阐述,这里必须解释的是,四时之气与“疫”有什么关系呢?《后汉书》注:“疫,疠气也。”《左传·昭四年》云:

冬无愆阳,夏无伏阴,春无凄风,秋无苦雨,……疠疾不降,民不夭札。

杜预注:“疠,恶气也。”又《周礼·疾医》:“四时皆有疠疾。”郑玄注:“疠疾,气不和之疾。”总之,在古人看来,疫病(流行性疾

病)的产生是由于四时之恶气造成的。由此可知,时难之所以请方相氏搜索宫室,是为了把每一个角落残存的恶气撵除干净。

四时之气由于四方之风的不同,而四方风又由四方神所支配。所以送气的主要方式是在城门外祭四方神,并把具有压邪性质的狗张磔挂于城门,防止恶气进城。《礼记·月令》载有春秋冬的送气方法:春雩在季春三月,天子“令国难,九门磔攘,以毕春气”。“国难”即在都城内雩除恶气。古代都城四方共十二门,“九门”泛指各门,都磔狗挂于门上,以攘除殃气,使遗留的春寒之气完全消除,否则如郑注所说,“阴气至此不止,害将及人”。

秋雩在仲秋八月举行,“天子乃难,以达秋气”,郑玄注:“此难,难阳气也。阳暑至此不衰,害亦将及人。”又引《礼》云:“仲秋九门磔攘,以发陈气,御止疾疫。”雩除阳气以通达秋气,可见仲秋之雩其实就是夏雩。也许秦地的暑气要到八月才基本结束,所以推迟至八月举行送暑气之礼。《史记·秦本纪》记秦德公二年“初伏,以狗御蛊”,《十二诸侯年表》作“初作伏,祠社,磔狗邑四门也”。《秦本纪》张守节《正义》云:“蛊者,热毒恶气为伤害人,故磔狗以御之。”又云:“磔,攘也。狗,阳畜也。以狗张磔于郭四门,攘却热毒气也。”可见,所谓“伏”,其实就是雩除暑气以达秋气的夏雩礼。根据汉魏以后的民俗,初伏在夏至后第三个庚日,其时在季夏,末伏在初伏后第三个庚日,其时在立秋以后,与仲秋之雩时间大致接近。根据三伏旧俗推测,秦人从季夏至仲秋之间,可能举行三次雩暑气之礼。其法与春雩相同,也是磔狗挂于城邑四门(四方城门)。

郑玄注《周礼》说“时难,四时作”,即四时都有送气活动,但

《月令》实际上未记秋雩。这可能反映了周秦制度的不同。冬雩在季冬十二月举行，天子“命有司大雩旁磔，出土牛，以送寒气”。这是一年中规模最大的一次送气撵疫活动，故称为“大难”。“旁磔”即“九门磔攘”，也即“磔狗邑四门”。周代的冬雩活动，具体作法已不得其详。从东汉的大雩礼看，冬雩包括作土牛、方相氏大索宫室、送火鬼、挂桃梗苇茭、设门神以及九门磔攘等等。其中许多作法已融合了驱鬼避疫的不同古俗，不全是为了送寒气，这里暂不阐述，只谈作土牛的问题。

二 作土牛

“出土牛送寒气”，据郑玄解释，十二月是建丑之月，丑属牛，故作土牛。《后汉书·礼仪志》记东汉大雩时，“立土牛六头于国都郡县城外丑地，以送大寒”。我们知道，在战国时代已经盛行于秦地的十二生肖崇拜^{*}，实质上就是把十二兽作为天区十二辰之神的观念。夏历十二月，北斗之柄指向丑位，所以秦汉人塑土牛祭祀丑月之神，以送寒气。不过，十二辰都有兽神，为什么春雩夏雩不塑土龙土羊(或鸡)以送春气暑气，却难以解释。我们怀疑作土牛送寒气与作土龙求雨的古俗相似，未必由于十二辰的崇拜，而是由于对牛的除恶性格的崇拜。牛之性勇猛而好斗，常以角相抵触，故有“一元大武”之号。商周青铜器的纹饰中屡见两角神牛的形象，具有明显的除恶驱邪的宗教意义(图70)^①。也许原始时代曾流行以牛除恶迎春的古俗。后民间有腊月作春牛图的风俗，就是这种原始古俗的孑遗。

① 图采自《考古与文物》1980年第2期彩版一。

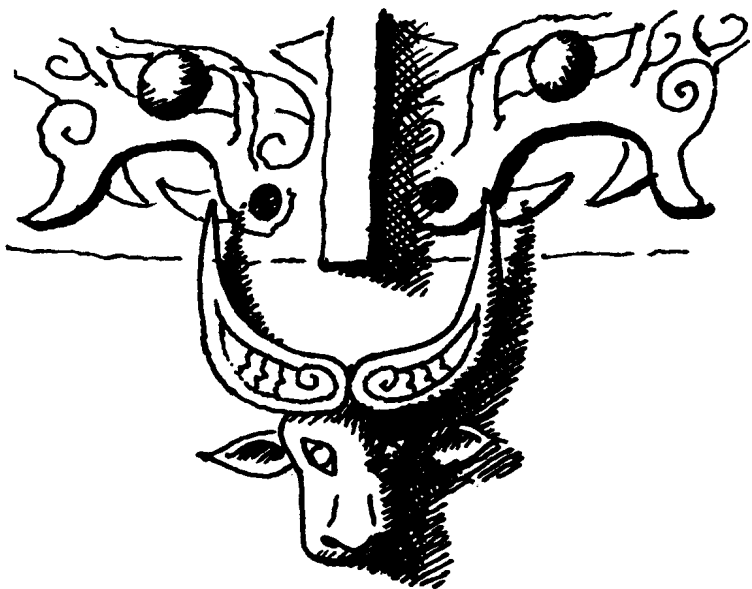


图70 陕西出土西周牛头镇邪鼎之牛头细部

三 疫气与星相

《礼记·月令》等文献所谓“春气”、“秋气”、“暑气”、“寒气”出于古人对四方风的直接体会，包含了朴素的唯物观。汉代以后，星相家用建立在天文学基础上的天官理论、黄道理论来解释送气除疫的礼俗，充满了神秘的天人感应思想。这种思想也体现在东汉人郑玄对《月令》的注释中。

郑玄认为，季春寒气和仲秋暑气之所以危害人类，跟这个季节太阳和月亮在循着黄道白道运行时所处的位置有关。季春三月太阳在恒星背景上正由胃宿行至昴宿，仲秋八月月亮也行至昴宿毕宿。胃昴二宿的稍北附近有“大陵”八星。“大陵”义为大坟墓，

其内有星名“积尸”(图71)。《春秋元命包》云：“大陵主尸。”《石氏星经》云：“大陵八星在胃北，主死丧。”

郑玄据此谓“大陵、积尸之气佚(逸)则厉鬼随而出”，所以害将及人。对于季冬大雩，郑玄认为，季冬十二月太阳经过危、虚二宿，危宿附近有“坟墓”四星，又有“四司”，是“鬼官之长”(图72)，所以“厉鬼将随强阴出害人也”。郑玄采用纬书和占星家的说法，这些说法都是战国秦汉以后才兴起的，《月令》本文丝毫没有这种意思。

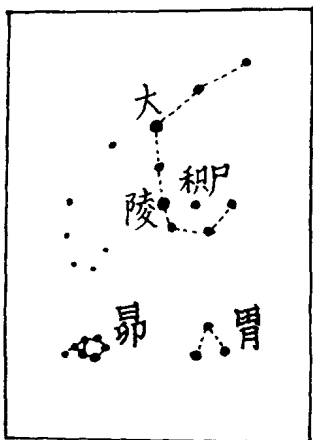


图71 大陵座星相

自从用星相和黄道白道理论来解释疫疠和送气，原始送气古俗所包含的朴素唯物观念就逐渐消失了。

第三节 告朔与大飨帝

一 告朔

上古的历法由王室太史根据天相观测而制定，然后向本国和诸侯颁布。向



图72 坟墓与四司座星相

诸侯颁布的方式是每年年终在南郊明堂召集诸侯，先祭祀四方五帝，然后由太史将来年每个月的朔日望日及闰月的日期(假如有闰月)向诸侯宣布，叫“颁朔”。王室向本国颁布的方式是每个月的朔日在明堂召集各官府及都鄙长官，宣

布当月的朔望晦日，同时宣布当月比较重要的农、牧、猎、祭等行事的政令，即所谓“月令”。诸侯国也于每月朔日至祖庙祭祖，史官据王室所颁的历法，向祖神报告当月朔望晦日，同时也向本国各部门及都鄙长官宣布，这种活动叫“告朔”，《左传》叫“告月”。从诸侯国君的角度说，则叫“听朔”或“视朔”。听朔毕，祭于诸庙，叫“朝庙”，《祭法》叫“月祭”^①。

王室在明堂向本国颁布朔望日及月令时，先祭四方五帝，属于春季的月份祭东方神太皞，以句芒配享，夏月则祭炎帝配祝融等等。郑玄认为又都以文王武王配享。献礼用特牲（一只牛）。天子戴玄冕，所乘的车马及旗帜、衣裳、玉饰等的颜色都用当方之色。天子听朔立于明堂当月之室。春季之月立于东方青阳宫，其中孟春在青阳左个，仲春在青阳中堂（《月令》谓之“青阳大庙”，下仿此），季春在青阳右个；夏月于南方明堂宫，秋月于西方总章宫，冬月于北方玄堂宫，也是孟月左个，仲月中堂，季月右个。如果是闰月，明堂没有闰月宫室，所以王立于该季之宫（如春季的闰月则于青阳宫）的大门内，关左扉，开右扉^②。从造字方法看，“闰”字从王在门中，正是这种制度的反映。听朔毕，天子返国祭于太庙，居于路寝^③。

诸侯听朔在太庙，当为祭始祖。牲用特羊，即《论语·八佾》

- ① 《周礼·太史》：“颁告朔于邦国。”又“正岁年以序事，颁之于官府及都鄙。”分别指向诸侯及本国颁布历法月令。此外，《礼记·月令》、《吕氏春秋十二纪》、《左传》、《礼记·祭法》、《论语·八佾》“告朔之饩羊”注疏等都有相关的记载，此不赘述。
- ② 《礼记·玉藻》：“闰月则阖门左扉，立于其中。”
- ③ 郑玄以为周制路寝形制与明堂相同，也是四堂十二室，天子返居路寝也同样居于当方当月之室。此为臆说，不可信。

所谓“告朔之饩羊”，国君服皮弁。听朔毕，再分别祭高祖以下祫庙。

二 大飨帝

周王室每年年终在明堂朝诸侯颁历法的制度，除《周礼》太史职“颁告朔于邦国”透露出一点蛛丝马迹之外，典籍中没有明文。我们推断这种颁朔于邦国的制度必是《礼记·月令》季秋之月的“大飨帝”之礼。所谓“大飨帝”，据旧说就是在明堂合祭五方帝^①。《月令》接着又说：“合诸侯，制百县，为来岁受（授）朔日。”这里明确指出“大飨帝”之后即向诸侯及百县（指本国“乡遂之官”）颁授“来岁之朔日”。原来，王室每月颁布月令朔望即祭当方之帝于明堂，至年终在明堂大飨诸侯并颁布来年的历法，势必举行一次合祭四方（后来成为五方）帝的大祭典，故称为“大飨帝”。问题在于，颁朔于诸侯在年终举行，而《月令》的“大飨帝”却在季秋九月举行，这是什么缘故呢？原来这是历法不统一造成的表面矛盾。郑玄注：“秦以建亥之月为岁首，于是岁终使诸侯及乡遂之官受此法焉。”秦人以十月为岁首，九月便是岁终，所以《月令》反映的秦制在九月合祭五帝。周人的文献恰恰漏了“大飨帝”的记载，以至后世礼家没有意识到“大飨帝”是年终的颁朔礼，它的原始性质也就一直被掩盖起来了。

第四节 藏冰开冰礼

反映周初民风的《诗·豳风·七月》有这么一段诗：

① 参阅《礼记·月令》“九月大飨帝”郑玄注及《礼记·郊特性》孔颖达疏所引旧说。

二之日凿冰冲冲，
三之日纳于凌阴(窖)，
四之日其蚤(早)，
献羔祭韭。

“二之日”相当于夏历十二月。十二月凿取冰砖，正月纳藏于“凌窖”(冰窖)，二月举行早朝礼，用羊羔和韭菜祭司寒神。这段记事诗反映了我国很早就产生了冬季藏冰的制度。《周礼·天官》有“凌人”职，于“正岁十有二月令斩冰，三其凌”，“斩冰”即凿冰，“三其凌”即凿取三倍于冰室容量的冰，以备消溶的损耗。周代藏冰的目的是供夏季防暑、祭祀和宴飨时保存食品，以及停丧时沐浴和保存尸体等用。

古人认为，水所以冰冻，冰所以消溶，都由于司寒神的支配，因而在藏冰和开窖取冰时都要先祭司寒神。《礼记·月令》记仲春之月“天子乃鲜(献)羔开冰”，说的就是“四之日(二月)其蚤，献羔祭韭”的祭司寒之礼。这种祭礼据说关系到四时气候是否调和。春秋鲁昭公四年，鲁国降了一场冰雹，季武子问申丰：雹灾可以御除吗？申丰回答：冰由于寒风而坚固，由于春风而开始取用。凌冰藏得严密，就用得普遍，那样便“冬无愆阳，夏无伏阴，春无凄风，秋无苦雨，雷出不震，无菑霜雹，疠疫不降，民不夭札”^①，而现在“藏川池之冰，弃而不用”，以致风不散而陨杀草木，雷不鸣而电震人畜。在这种情况下，雹之为灾，谁能御之？照申丰的

① 愆阳，过分的温暖。伏阴，暗伏的阴寒。菑，同灾。疠疾，导致流行病的灾气。夭札，短命叫夭，疫死叫札。见《左传·昭四年》。

说法，似乎藏冰开冰之礼还关系到四季的气候和风雹雷电的灾害了。

关于藏冰开冰之礼，申丰也作了叙述。他说，在古代，太阳运行到虚、危二宿附近(其时为夏历十二月)而藏冰，运行到昴、毕二宿附近(其时为夏历四月)而开窖出冰^①。当藏冰之时，深山穷谷凝固着阴寒之气，这时候凿取冰砖；当开窖出冰时，朝廷上有禄位的人为了迎宾、用膳、丧事、祭祀，这时候取用藏冰。“其藏之也，黑牡、秬黍以享司寒；其出之也，桃弧棘矢以除其灾”，这是就藏冰时用黑公羊和黑黍祭祀司寒神，出冰时用桃弓棘矢挂在冰窖门上以禳除灾殃。又说，“祭寒而藏之，献羔而启之，公始用之”，是说必须先祭司寒而藏冰，献羔祭神而开冰，君主才能用冰。申丰还说，至大火出现的时候(其时为夏历三月)，藏冰已分配完毕，自大夫及其妻子至退休生病的贵族，都可以按规定分到冰块，“山人、县人、舆人、隶人”等低级官吏则负责取冰、运输、交纳、藏窖等工作。春秋以前的藏冰开冰制度，大抵如此。

七十年代，陕西凤翔姚家岗曾发现春秋时代秦国的凌阴遗址，冰窖呈倒置的长方形梭台形，可藏冰190立方米。内有水道可将消溶的水排入白起河内^②。这发现为研究周秦藏冰制度提供了实物资料。

① 一般人于四月开窖取冰，君王则在二月。

② 陕西雍城考古队《陕西凤翔春秋秦国凌阴遗址发掘简报》，《文物》1978年第3期。

第五节 改水火与送火鬼

一 更火与浚井

水火是人类生活中最不可缺的两种自然物，然而，如果管理不当，水质污染可导致疾疫的传染，火势蔓延则将酿成火灾。古人不理解水火成灾的真正原因，以为火灾是火鬼为祟，疾疫是旧水产生毒气，由此形成改火与改水的风俗。改火之法是灭尽所有旧火种，重新钻燧取新火；改水之法是掏尽井中所有旧水及杂物，重新蓄积新水。这种风俗在古书中屡有记载，如：

当春三月，钻燧易火，杼井易水，所以去兹毒也(《管子·禁藏》)。

冬尽而春始，教民樵室、钻燧、瑾灶、泄井，所以寿民也(《管子·轻重己》)。

是日(按指立秋日)浚井改水；日冬至，钻燧改火^①(《后汉书·礼仪志中》)。

(夏)无举土功，更火浚井(《春秋繁露·求雨》)。

诸文中的“易火”、“更火”、“钻燧”都指改火，“易水”、“泄井”、“浚井”都指改水。

浚井改水可以把已受污染的水彻底清除，是一种有益的卫生的民俗活动。今南方许多饮用井水的居民，往往还保留此俗，通常每年于冬季水源最少时浚井一次，若遇特殊情形而受严重污染，则随时浚井。不过，古人并不知道水源污染是细菌造成的，归之

于旧水鬼作祟，所以浚井改水必须有一定的巫术活动，下井者出井后还必须施以解祟的巫术。《春秋繁露》所述的夏雩浚井求雨，则转化为一种厌胜术。

改火之俗由于火神崇拜所致。古人的火源由钻燧取得，但钻燧毕竟是十分麻烦的事，所以日常用火靠炭灰保存火种。火通过火种而延绵不断，古人以为旧火日久即成精，可能作祟成灾，因此每到一定季节，即要熄灭所有的明火暗火（火种），重新钻燧取新火，并将新火的火种分传给家家户户使用。这种作法就是“易火”、“改火”、“更火”，或叫“变国火”。

改火的时令各地不一。《论语·阳货》说：“旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。”说明鲁俗于秋收时节改火。前引《管子》一说“当春三月”，一说“冬尽而春始”，是齐俗于冬末和春末两度改火（兼改水）。《后汉书》所述汉代之俗于立秋改水，冬至改火。又《周礼·司燿》：“四时变国火，以救时疾。”郑众注引《鄠（邹）子》云：

春取榆柳之火，夏取枣杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞櫟之火，冬取槐檀之火。

《邹子》讲五行，故变四时为五时。这条材料不仅说明周四时都改火，而且说明不同季节钻燧改火所用的引火之木也不一样。与此说相似的又有《淮南子·时则训》，说春月“爨其燧火”，夏月秋月“爨柘燧火”，冬月则“爨松燧火”。这说明秦俗也是四时改火。引火木因时因地而异，未必有什么深意。

改火之俗，少数民族和外国也有。据说希腊、罗马都有改火俗^①，其详不明。日本民族有“洁净之火”仪式，每年于元旦零点钻木取火，然后举行祭典并分发新火种，家家户户用新火点燃供灯及灶火^②。这种风俗跟中国古代的改火俗十分相似。

二 改火与寒食

改火之日，所有旧火必须尽灭，在新火分发下来之前，不能生火炊食，所以改火之前，居民要事先备好烙饼之类，以备寒食（吃冷食）。《荆楚岁时记》云：“去冬节百五日，即有疾风甚雨，谓之寒食。”其时在清明前二日。又云：“晋介之推三月五日为火所焚，国人哀之，每岁春暮不举火，谓之禁烟。”把禁烟火寒食当作纪念介之推的传说，在南北朝时颇为流行，这跟把端午节当作纪念屈原的传说相似，乃是后人的讹传。寒食的真正意义，应为改火。《周礼·夏官》有司烜氏之职，“仲春以木铎脩火禁于国中”，郑玄注：“为季春将出火也。”“出火”即分发新火。周制有专门的司火者于仲春之月挨家挨户击木铎预告禁火，至季春三月乃寒食出火，其节令正是清明前后。唐韩翃《寒食》诗云：

春城无处不飞花，寒食东风御柳斜。

日暮汉宫传蜡烛，轻烟散入五侯家。

所谓“传蜡烛”，说的正是分发新火之礼。《西京杂记》云：“寒食

① 李玄伯《中国古代社会新研》（开明书店，1948年）17页，转引自汪宁生《改火的由来》，《中国古代史论丛》（福建人民出版社，1983年）第八辑。

② 柳春《日本民族的祭祀活动》，《文物天地》1986年第4期。

禁火日，赐侯家蜡烛。”又唐《辇下岁时记》云：“清明日，取榆柳之火，以赐近臣。”唐人用榆柳分发新火的“传蜡烛”之礼，与日本传火点供灯及灶火之礼十分相似，我们推测日本的“洁净之火”仪式很可能是唐人传过去的。

唐李崇嗣《寒食》诗云：

普天皆灭焰，匝地尽藏烟。

不知何处火，来就客心燃。

普天遍地的火都已灭尽，而游子心中却如火燃烧，真不知这无名之火来自何处。如果说韩翃诗着重于刻画改火时传新火的景象，那么，李崇嗣诗则着重地描述了改火时灭尽旧火的情景了。

三 送火鬼

改火是在固定的节日举行的，少数民族有送火鬼之俗，与改火俗十分相似，但不在固定节日，而是在火灾发生之后举行。如云南景洪县基诺族之俗，火灾发生的当日，谁也不得去邻寨，否则被认为把火鬼带去，要受邻寨居民的惩罚。为了驱走火鬼，火灾当日人们取余烬剩木若干放在轿里，并杀一猪一鸡，以牲血衅涂轿子，然后抬至寨外，旋即大喊大叫，扔出余烬，驱火鬼出寨^①。云南景颇族、佤族也有类似的送火鬼之俗。凡人家失火，家家都得熄灭火塘火种，并由巫师取出一小块旧火种，送至村外投入河中或水塘中，表示送走旧火，然后重新钻木取新火，传给各家使

① 宋恩常、董绍禹《云南省景洪县巴雅、巴夺两村基诺族宗教调查》，《世界宗教研究》1982年第1期。

用^①。东汉大雩礼的最后一个节目，即方相氏搜索三遍毕，手持象征疫鬼的炬火送至端门，又由守候在端门外的驺骑千人接过火炬飞送至宫司马阙门，再由五营骑士接过火炬飞奔至洛水边，把火炬投入洛水中。由此看来，东汉的火炬接力送疫之礼，乃是由送火鬼的古俗演变来的，可惜先秦古书未见同类记载。

① 汪宁生《改火的由来》。

第五章 避疫驱邪礼俗

在各种古代礼俗中，避灾镇邪之礼俗种类最多。其中有些与农业生产有直接关系，如祷除水旱、定息风雨等，有些与时令礼俗有关，如送气时傩作土牛等，已分述于上文各章中。本章再介绍几种常见的避灾除恶礼俗。

第一节 傩 疫

一 疾疫与厉鬼

上古时代，人们对疾病和瘟疫缺乏正确的认识。上文曾提到古人把流行病看作是由四时恶气所致，这种认识还具有朴素的唯物观念，后来成为中医的重要理论基础之一。然而，更普遍的观念还认为疾疫是由鬼神作祟所致。神之为祟，主要有山川之神。如《左传》记载楚昭王有疾，卜官说是“河为祟”（《哀六年》）；晋侯（平公）有疾，卜官说是“实沈（参神）、臺骀（汾神）为祟”（《昭元年》）。或认为是厉鬼作祟，“厉鬼”即无所归依之鬼。如晋景公曾冤杀其大夫赵氏，后来梦见“大厉”即赵氏先祖的大鬼披头散发捶胸顿足地找他算账，由此病人膏肓，不及食新而死（《成十年》）；又鲁昭

公六年郑人梦见已死的伯有著甲而行，声称要杀仇家驷带和公孙段，结果不久驷带和公孙段相继病死，郑子产说，“鬼有所归，乃不为厉”，于是复立伯有之子为大夫(《昭七年》)。

把疾病归之为人鬼为祟，在殷代已然。卜辞云：

有疾止(趾)，唯父乙害。(乙 2910)


有疾，唯黄尹害。(存 2.384)

这是占卜疾病是否由于先王父乙或先臣黄尹的鬼魂作祟。

疾病既由鬼神作祟所致，因而治疗疾病的方法主要是驱鬼或求神解祟，医药针砭之类倒只是治病的辅助办法。明乎此，我们就不难理解为什么在古代总把医与巫当作一码事。如《周礼·春官》“男巫”职“春招弭，以除疾病”，即由男巫通过“招弭”的方式除病。汉代以后道士用符篆、符水和咒语为人治病，其陋俗至今尚未绝迹。

求神解祟的目的是安抚鬼神，使它不再作祟。如楚昭王之疾，大夫请祭河于郊；晋平公之疾，则祭参神汾神；周代“七祀”中有“厉鬼”之祭，也是为了安鬼神。而更多的作法则是通过各种措施驱撵厉鬼，古代称之为“傩”。如果说，安鬼神是软的一手，那么，傩便是硬的一手了。

二 商代的“究寝”

卜辞中的驱鬼活动称为“究寝”。“究”字甲骨文写作，象房屋中有人持兵击“九”之形，于省吾释为“究”，并认为被扑击的“九”是“鬼”的借音替代，击“九”就是击鬼，“究寝”就是“搜索宅

内以驱疫鬼之祭”^①。于氏对“宄”的解释是正确的。卜辞云：

(1) 庚辰卜，大贞：来丁亥宄寢，有艺，岁(判)羌卅，
卯(戮)十牛。十月。(前6.16.1)

(2) 丁亥，其宄寢，宰。十二月。(后下3.13)

辞中“藝”应读为“孽”，“有藝”即有鬼作孽。辞(1)意思说，由于有孽，在下一个丁亥日(庚辰日的第68日)进行“宄寢”，杀三十个羌俘和十牛作为祭品。辞(2)说的是在十二月丁亥日即将举行“宄寢”，用少牢，与辞(1)的内容正好相印证。

文献中没有“宄寢”的说法。我们认为，“宄”相当于文献中的“究”。《汉书·食货志上》记王莽诏书云：“害气将究矣。”颜师古注：“究，竟尽也。”这是说使人致病的灾气即将除尽。在较早的文献中，“究”字还保留除尽凶鬼之义的痕迹。如《诗·小雅·鸿雁》：“虽则劬劳，其究安宅。”所谓“其究安宅”盖古代成语，谓究除鬼魅以安宁宅居。又《诗·小雅·节南山》：“家父作诵，以究王讟。”“讟”同“凶”，义为灾戾^②，“家父作诵”即是诵读咒辞，以究除王周围的闹鬼(喻奸宄小人)。可见，卜辞的“宄寢”就是穷究尽除寢中的疫鬼，相当于文献中的“索室”。

三 方相氏、傩头与傩舞

周代把驱鬼除疫活动称为“难”(后来写作“傩”)，进行傩鬼仪

① 于省吾《释宄》，《甲骨文字释林》48页。

② 同诗云：“昊天不佣，降此鞠讟；昊天不惠，降此大戾。”“讟”与“戾”(厉)相对成文，可证。关于“以究王讟”，旧释与本文不同，是错误的。

式的巫师叫“方相氏”。据《周礼·方相氏》说：

方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时难，以索室殴（驱）疫。大丧，先柩。及墓，入圹，以戈击四隅，殴方良。

方相氏身披熊皮，头戴四目面具，身着黑衣红裙，一手执戈，一手扬盾，率领一百个小隶进行四时撵鬼仪式，以搜索宫室驱除疫疠。遇国君丧事，方相氏在送葬的柩前开路，驱逐沿途恶鬼。到墓地，方相氏又进入圹中，执戈攻击四方角落，穷究潜伏在圹地的魍魉。

方相氏身披熊皮头戴面具，是为了装扮成凶神猛兽的模样，使凶鬼惧怕。这种面具古人叫“俱”或“俱头”，字或写作“魇”、“颺”。《说文解字》“颺，醜也。今逐疫有颺头。”

俱是用于吓唬鬼魅的面具，造形丑恶狰狞，《荀子·非相》曾用“面如蒙俱”来形容孔子长相难看。旧注多谓俱头，“黄金四目”，大约是沿袭《周礼》旧说。考古发现的俱头实物及古画中戴俱头的方相氏都是两目而非四目。时代最早的实物大约是汉中城固县出土的商代铜面具二十三件。这批面具形制大抵相似，但脸型有圆与椭圆之分，双耳有长方椭圆之异，眼眶凹陷，眼球外凸，鼻有两孔，巨口露齿，狰狞可怖。试蒙于面上，则五官与人面吻合（图73）^①。甲骨文的“俱”字象人头

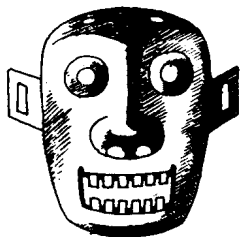


图73 商代铜面具

① 图采自《考古》1980年第3期，图版五。

戴俱形，两个方目，大耳有珥，与铜面具实物大同小异(图74)。联系上文所述商代的“究寝”活动，可以相信，商代究寝索室的主要方式与周代的方相氏傩舞应该是相同的。

方相氏蒙俱索室的场面，除了史书所载以外，还屡见于战国汉魏的墓道壁画或棺椁纹饰上，其宗教意义无疑是为了驱除阴宅鬼魅，使墓主得到安宁。1978年在湖北随县发掘的曾侯乙墓，墓主内棺两侧各绘有六个装饰有别、戴兽头面具、手持双戈戟的方相氏形象(图75)^①。这十二个方相氏，有的赤膊，有的身披毛衣熊皮之类，俱头有长髯、双角、两耳。这十二个方相氏大约代表十二种兽，其情景与东汉大傩之礼十二方相氏扮成“十二兽，有衣毛角”、“执戈扬盾”的状况相似。

曾侯乙棺所绘的方相氏形象，不仅说明春秋战国之际曾随古俗，而且还与殷代的图腾族徽相吻合。晚商青铜器铭文



图74 甲骨文“俱”字
(郭沫若释)

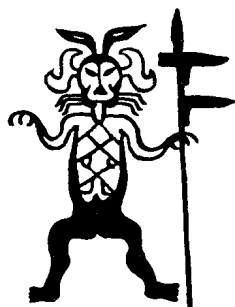


图75 曾侯乙棺饰方相图

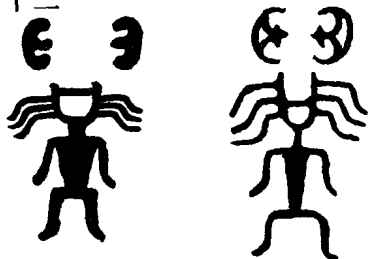


图76 商代铜器族徽文方相氏

① 此图事自武汉湖北省博物馆展出的实物。

屡见一个代表族氏名称的怪字(图76)^①, 其所示的口边长髭及头上的两“耳”, 跟曾侯乙棺饰的方相氏是一脉相承的。我们很怀疑该器主所在的氏族就是“方相氏”。殷周时代有以职事为氏之例, 如巫氏陶氏之类, 方相氏之族世以驱疫为职, 因以为氏。请看卜辞:

……允有来艰自西, 畚告曰: ……俱夹(协)方相二邑。
十三月。(爰27)

这条卜辞因有缺文, 意思不很明白, 但“俱”族协合“方相二邑”的字眼, 反映了“方相氏”与“俱”可能原先都是氏称。

由方相氏戴狰狞面具持兵器舞于宫室, 这是起源很早的原始古俗。这种古俗还见于少数民族和美洲印第安人的宗教礼俗中。据彝族学者刘尧汉介绍, 今云南哀牢山南涧县的彝人, 每三年举行大祭时, 由十二个男女巫师举行十二兽舞, 为首的是女祭司, 头戴虎面具, 腰系虎尾(或豹尾), 其他十一人则只系虎尾(或豹尾)。傩舞时, 女祭司表演虎神降临, 并学虎啸^②。这情景与东汉大傩礼的十二兽舞如出一辙, 反映了华夏与彝具有共同的文化源头。

北美印第安人“用狰狞可怕的面具来驱走鬼怪, 并以此达到治病和避邪的目的”。美国于1980年9月25日发行了四枚一套的印第安面具邮票, 采用了四个典型的面具, 其中有的象熊, 有的象虎, 造型狰狞, 是不同族使用的面具。

彝族祖先崇拜虎, 所以在表演十二兽舞时, 戴虎面具, 用来

① 采自《古文字类编》567页, 《文物》1978年第5期, 图版七、图版八。

② 刘尧汉《中国文明源头新探》(云南人民出版社, 1985年), 103页。

象征祖先虎神。而印第安人也相信，动物面具可以唤来动物祖先的灵魂。根据这些迹象可以推测，头戴动物面具驱鬼逐疫的古俗，起源于母系社会时代已产生的图腾崇拜。

四 东汉的大傩

周代的傩鬼逐疫风俗，文献所记很简略，已述于前。《后汉书·礼仪志》则比较详细地介绍了东汉的大傩活动。东汉的大傩叫“逐疫”，在腊祭前一日举行。其形式不仅有方相十二兽舞，还有接力送火、作土牛送寒气、挂桃梗苇茭、九门磔禳等节目。

逐疫这一天，在皇宫举行傩舞。朝廷选取十至十二岁的中黄门(太监)子弟百二十人，称为“侏子”，一律扎红头巾，穿黑衣，持大鼗，背桃弓棘矢以待命。又有方相氏十二人，戴俱头面具，蒙兽皮，玄衣朱裳，扮成十二神兽，有衣有毛有角，执戈扬盾而舞。中黄门巡视后，由冗从仆射率领十二方相在禁中逐恶鬼。到夜漏上水时，朝臣会同侍中尚书、御史谒者、虎贲、羽林郎将等执行有关事宜，都扎赤帻(红头巾)，陛卫乘车舆御卫前殿。黄门令奏告，让侏子预备逐疫。于是由中黄门领唱，侏子和而同歌。歌辞是：

甲作食^𧈧(凶)，腓胃食虎，
雄伯食魅，腾简食不祥，
揽诸食咎，伯奇食梦，
强梁、祖明共食磔死寄生，
委随食观，错断食巨，
穷奇、腾根共食蛊。

凡使十二神，追恶凶，
 赫汝躯，拉汝干，
 节解汝肉，抽汝肺肠。
 汝不急去，后者为粮。

十二神的名称如“甲作”、“肺胃”等不可解，很可能来自少数民族方言的音译，无非是十二兽之名。邪恶的名称较明白，但“观”与“巨”也不可解。侏子一边唱和，方相氏一边作十二兽舞，边舞边呼喊，遍及各个角隅。如此者三遍，勿使恶鬼遗漏。

方相氏作十二兽舞搜索三遍毕，然后手持炬火象征逐疫，一直送至端门(皇宫正南门)；端门外早有驺骑守候，接过火炬，飞送出宫司马阙门(皇宫外门)外；守候在司马门外的五营骑士接过火炬，又飞奔至洛水边，把火炬投入洛水，象征着把疫鬼赶入水中，随水流走。张衡《东京赋》描写逐疫的盛况说：

卒岁大雉，驱除群厉。方相秉钺，巫覡操茷^①。侏子万童，丹首玄制^②。桃弧棘矢，所发无臬^③。飞砾雨散，刚瘴必毙^④。煌火驰而星流，逐赤疫于四裔。

《东京赋》注：“卫士千人在端门外，五营千骑在卫士外，为三部更送至雒水，凡三辈逐鬼投雒水中，仍上天池，绝其桥梁，使不

① 茷，蓍帚，传说可以扫除邪秽。

② 丹首，扎赤帻。玄制，皂衣。

③ 发矢的目标叫臬，由于疫鬼无形，所以发箭无臬。

④ 谓飞石如雨，凡鬼之刚强者疲乏者，尽皆击毙。

得度还。”送火的原始意义是改火送火鬼，但在这里已演变成送疫鬼。随着除旧迎新之宗教意义的淡化和喜庆意义的加深，这种由数千人参加的既紧张又热烈的火炬接力赛，不妨也可以看作是群众性的体育活动项目。

南北朝以后，历代大傩礼大体相似，傩子通常增至二百四十人，更加热烈了。

除了皇宫，各官府和庶民也有逐疫活动，但比较简单。主要方式是设桃梗芦苇索于门，在门上画神荼鬱儡像等。另外阐述。

五 阴宅驱野鬼

究寝、四时傩、大傩等都是定时举行的人间驱疫活动。此外还有两类：一类是巫医或道士为了给人治病，在病人居室举行的驱鬼除邪活动，其法由巫医或道士念咒辞，然后执剑持杖，搜索居室，驱除毕，又挂符箓于门上。符箓所书一般也是咒语。

另一类是墓葬驱鬼活动。《周礼·方相氏》所说的“大丧先柩，及墓入圹，以戈击四隅驱方良”，是送葬和安葬过程中的驱鬼活动，都由活人充当方相氏。

古代坟墓是模仿活人宫室而建造的，外有墓道，内有墓室。为了防止安葬以后野鬼侵袭墓主，墓中如棺槨、墓室、墓道、墓门等处都有用于驱鬼除邪的绘画，如青龙白虎朱雀玄武、持兵武士、方相氏等。1976年在洛阳发现的西汉卜千秋墓，墓道上绘有内容丰富的壁画。其中最注目的是位于墓道最深处的方相氏驱鬼图(图77)^①。该方相氏头戴兽头面具，作傩舞之状。下方有青龙白虎(图中未画出)，也是为了镇邪恶。又如洛阳王城公园西汉墓

① 图摹自《文物》1977年第6期图版一。

室石壁上，也刻有方相氏傩舞图和方相氏率领神兽打鬼图^①。

古代傩疫活动，在民间庙会或跳神活动中有不少遗迹。尤其是傩舞，后来演化为民间艺术形式。如江西婺源等地流行的鬼舞，



即用于表演一些传统剧目。鬼舞 图77 西汉卜千秋墓方相图所戴的面具，据说原先也是用铜制成，后来由于发生过事故，才改用木面具。新中国时代还保存的部分面具，有些已有四五百年历史了，可惜皆毁于“文革”浩劫中^②。

第二节 神荼、鬱儡与钟馗

一 神荼与鬱儡

东汉大傩，官府于门上设桃梗、鬱儡、苇索。此俗来源于神荼鬱儡用苇索执鬼饲虎的神话传说。《山海经·海外经》云：

东海中有山焉，名曰度索。上有大桃树，屈蟠三千里。东北有门，名曰鬼门，万鬼所聚也。天帝使神人守之，一名神荼，一名鬱儡，主阅领万鬼。若害人之鬼，以苇索缚之，射以桃弧，投虎食也^③。

① 孙作云《卜千秋墓壁画考释》，《文物》1977年第6期，17页。

② 金邦杰《婺源的古典舞蹈——鬼舞》，《江西文艺界》1984年第4期。

③ 见《史记·五帝本纪》“东至于蟠木”裴骃《集解》所引，今本《山海经》已佚。

王充《论衡·乱龙篇》也有类似的说法,“神荼鬱𪚩”又称“荼与鬱𪚩”,由此可知“神荼”犹言神之名荼者,其构词法与“帝尧”相同。刘昭注《后汉书·礼仪志》也引《山海经》这一段,内容基本相同,并说:“于是黄帝法而象之,驱除毕,因立桃梗于门户上,画鬱𪚩持苇索,以御凶鬼,画虎于门,当食鬼也。”

神荼鬱𪚩的原始神话意义,过去一直是一个谜。近年来何新对此作了探索,认为“荼”即“菟”,本是虎神,楚人称虎为“于菟”,又以为月神玉兔或蟾蜍也是由虎神演变而来;又说鬱𪚩即“偶𪚩”,也即今之所谓傀儡,乃是逐疫的大头人面具,又叫“方相氏”。商周青铜器纹饰中有一个经常出现的母题——老虎食人,实际上正是老虎食鬼^①。我们认为,何新提出的“神荼”即神虎的解释是很有意义的,但别的说法,诸如玉兔、蟾蜍、傀儡之类,则未免牵强附会^②。

鬱𪚩古书或写作“鬱律”^③,是一个迭韵联绵词,极可能就是“委虺”的音转^④。《说文解字》:“委虺”,虎之有角者也。”“委虺”古书又写作“𪚩𪚩”、“𪚩豸”等,是传说中的一种有角的神兽,能分辨是非曲直而用角去触撞恶人。从神兽(虎之有角者)“委虺”演变成神人“鬱𪚩”,就跟神虎“于菟”变成神人荼一样,是兽神人格化的结果。在《山海经》佚文里,荼与鬱𪚩用苇索执恶鬼以饲虎,

① 何新《虎神与玉兔》,《诸神的起源》(三联书店,1986年)204~209页。

② 月神蟾蜍的传说,早在仰韶文化中已出现了,参阅上编《日月神》。又,鬱与偶(或禺)古音不同,而且古代没有“偶𪚩”这个词,“方相氏”或面具也从来不曾称为“偶𪚩”或“傀儡”,何说无据。

③ 《路史·黄帝氏纪》:“设鬱律以除民害。”

④ 鬱、委,古音相近。𪚩、律古音属来母,虺属定母,都是舌头音而相通,如龙、连、里、刘等来母字,客家方言都读为端母定母,是来母定母相通之证。

正透露出这两个神人本来就是人格化的虎神。

自东汉以后，神荼鬱垒成为大雉时的门神。这种门神考古中屡有发现^①。本世纪五十年代，闽西还流行除夕挂神荼鬱垒像于大门的风俗。

二 钟馗

钟馗捉鬼的传说，大约在唐代已经盛行。沈括《梦溪笔谈》载唐明皇时，每岁暮以钟馗像与历日同赐大臣。唐刘禹锡《代杜相公谢赐钟馗、历日表》、《代李中丞谢表》亦载此类事。《五代史·吴越世家》：“岁除，画工献钟馗击鬼图。”又宋神宗尝于禁中得吴道子所画钟馗，因镂板以赐二府^②。

关于钟馗的起源，主要有二说。马雍以为“钟馗”原来不是人名，而是器物“椎”的缓读音。“钟馗”或写作“终葵”、“钟葵”，《考工记·玉人》郑玄注：“终葵，椎也。”又《方言》：“齐人谓椎为终葵。”古人以椎（大锤）为击恶避邪之器，故魏晋南北朝时期人多以此为名，见于史籍者，如北魏有尧暄，初名钟葵，又有杨钟葵、张钟葵、于钟葵、李钟葵，北齐有宫钟葵、慕容钟葵，隋有杨钟葵、乔钟葵、段钟葵。“葵”或写作“馗”，如宫钟葵《北史》作宫钟馗，乔钟葵作乔钟馗。其义可证者，如北魏尧钟葵字辟邪，可证钟葵本为避邪之物。由于讹传，至唐代才演变为钟馗姓钟名馗而能捉鬼的传说。

何新《钟馗考》否定马雍说，以为“钟馗”本来就是人名，与“椎”

① 河北景县北魏高长命墓、辽宁巴林右旗白彦尔登辽墓、翁牛特旗解放营子辽墓都曾发现武士门神像，据研究即神荼鬱垒，见《文物》1979年第3期第25页，第6期第24页，第32页。

② 转引自马雍《钟馗考》，《文史》第13辑。

或“钟葵”实不相干，钟馗盖商汤时的巫相仲傀，见《大戴礼记·虞戴德》，《尚书》、《左传》作“仲虺”，《荀子》作“中归”。《天问》有“雄虺九首”之语，“雄虺”即仲虺，其言“九首”，正是“馗”字所本^①。

我们认为，《楚辞》的“雄虺”是大蛇，与仲虺了不相干；“馗”字从“九”，与“轨”字同意，是以“九”为声符，而与“九首”无关；至于仲虺其人，旧说为商汤之相，并不是所谓“巫相”，也未闻他有食鬼除邪之类事迹。何新之说穿凿的痕迹很明显，而马雍的说法则比较合理可信。

第三节 辟邪神兽

在古代，大凡宫殿官府或墓道的大门之外两旁，多立石刻神兽，用以避除邪恶，守卫宫宅陵寝。这类神兽旧称为“辟邪”或“镇墓兽”。大门两扇用于钉门环的地方，通常也镶有张牙瞪目的兽头，其意也在于避邪，旧称为“铺首”。

以神兽避邪，盖源于图腾崇拜。原始人以图腾动物为氏族保护神，其形象或刻于木石，或画于宅门，或文于肌肤，或绘于器用，一方面既为氏族标帜，另一方面也有保护氏族不受侵害的意义。商周时代的器物上，多铸刻有神兽纹饰，如虎、豹、牛、饕餮、龙、虺等等，都有镇邪意义。特别是军器如斧、钺、戈、盾、盔、甲、带、车等上面塑造的都是张口瞪目的兽头，与铺首形象相似，更具有明显的镇邪功能。

^① 见《诸神的起源》。

战国秦汉时代，用于宫宅陵寝的避邪神兽逐渐趋于模式化。其中最习见的是青龙、白虎、朱雀、玄武四神兽，多绘于墓室、墓门、墙砖、瓦当等处。如果只取其二，则为青龙白虎，几乎见于所有的墓门两旁。

宅门和墓门的石刻神兽，最常见的是称为“辟邪”的神虎，但由于其造型变化很多，有的身有双翼，无以名之，便被称为双翼神兽。综观战国秦汉的神兽造型，大凡龙、虎、麟等都往往添上双翼，这乃是神话传说的加工，而不是避邪神兽独有的现象。

《风俗通义》云：“虎者，阳物，百兽之长也，能执搏挫锐，噬食鬼魅。”虎食鬼魅的信念经过长期的流传，又演化为荼与鬱儡执鬼食虎的神话。从汉代以后，“画虎于门，当食鬼也”成为一种风俗，那么，在宫宅或墓门立虎坐镇邪的作法理所当然地也成为一种传统的风尚了(图78、79)^①。后世宫宅门外立狮座的风气，大约即是由避邪虎座演变来的。



图78 丹阳南朝墓镇墓兽



图79 合川东汉墓辟邪石座

^① 图78采自《文物》1980年第2期，图版五；图79采自《文物》1977年第2期，67页。

在镇墓兽中，有一种头上有角的神兽，颇引人注目。如武威东汉墓出土的铜镇墓兽，头上有一锐角，兽身作抵触状(图80)^①，今人称之为“独角兽”。查古书中的一角神兽有两种：麟和解廌。解廌是传说中能断狱讼、专触恶人的神羊；又或写作“委廌”，《说文解字》以为是独角神虎。上文曾述及，传说中捉鬼饲虎的豸偏很可能正是由委廌演变来的，以解廌为镇墓兽，反映了由神判到镇邪的演变线索。

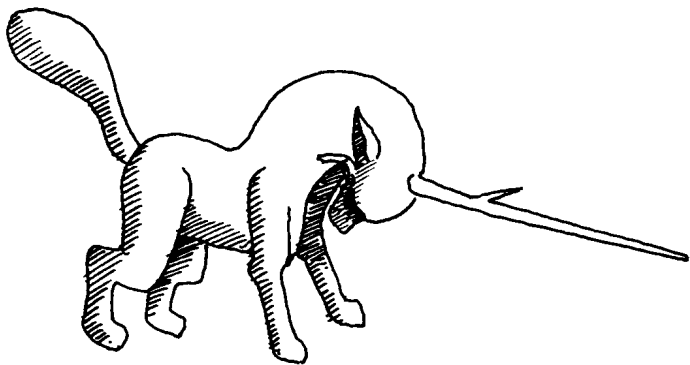


图80 武威东汉墓铜镇墓兽

第四节 厌胜避邪术

“厌”是“压”的古字，“厌胜”即通过某些事物来镇压或抑制灾殃邪恶。古代厌胜避邪术有两大类：一类产生于原始时代，传说某种物质具有避邪镇恶的神力，如狗血、桃木等；一类产生于战

① 图摹自《新中国的考古发现与研究》图版一·三·五。

国秦汉时代，其原理是利用阴阳五行之间互相克胜的原理来抑制邪恶。

一 磔狗与衅血

原始时代大约盛行过狗能镇恶避邪的传说，俗语所称“狗血淋头”，原是以狗血驱邪魅之意。《说文解字》：“狗，叩也，叩气吠以守。”以狗镇恶的观念，很可能跟狗的守门功能有关。

活狗能守门，所以演变为把狗张挂在门上以避除邪恶的磔狗之祭。从现有的资料来看，凡禳御恶风、暑气、疫气等，最主要的方式就是在城邑四方门上磔狗张挂。

牲血在古代也被视为具有避除邪恶的功能，大凡器物新成，如宫室宗庙、钟鼓、兵器、礼器、宝器、龟策等，都要在器物上涂抹牲血，然后才可以使用。这种作法旧称为“衅”。衅器多用羊血鸡血。

二 桃木避邪

桃木避邪的观念，在春秋时代已经流行。《左传》记开冰之礼，必须在冰室门上挂桃弧棘矢，以除其灾（《昭公四年》），又记鲁襄公让巫者用“桃茢”（桃木和苕帚）拔除殡柩周围的邪气（《襄公二十九年》）。《礼记·檀弓》云：“君临臣丧，以巫祝桃茢执戈。”郑玄注：“为有凶邪之气在侧。桃，鬼所恶。茢，萑苕，可扫不祥。”据《后汉书·礼仪志》，东汉大雩的同时，百官官府都在门上设“桃梗、鬱鬯、苇茭”，“桃梗”即桃木。

桃木避邪的方式很多，有制成桃人、桃符、桃印、桃汤等种种花样，不一而足。应劭《风俗通·祀典·桃梗》云：“县官常以腊除夕饰桃人，垂苇茭，画虎于门，……冀以卫凶也。”是为桃人

辟邪。《汉书·王莽传下》记王莽篡权后，“又感汉高庙神灵，遣虎贲武士入高庙，……桃汤赭鞭，鞭洒屋壁”，这是用桃汤洒壁以避鬼祟。桃汤又是祛邪的饮料，如《荆楚岁时记》记：“正月初一，长幼悉正衣冠，以次拜贺，进椒柏酒，饮桃汤。”又云：“悬苇索于其上，插桃符其旁，百鬼畏之。”所谓“桃符”，就是在桃木上写有咒语文字的符箓，又叫桃印。《后汉书·礼仪志》：“仲夏之月，万物方盛，曰夏至，阴气萌作，恐物不稊（茂），其礼以朱索连茱萸弥牟朴盥钟，以桃印长六寸方三寸，五色书文，如法以施门户，代以所尚为饰。”又云：“五月五日，朱索五色印为门户饰，以难（傺）止恶气。”五代以后，文人用桃符书写门联，逐渐发展为春联，但仍称为“桃符”。现在，“桃符”的辟邪意义已经淡漠了，却成为迎春的喜庆活动项目。

三 五行厌胜

关于阴阳厌胜，我们已在《雩与求雨》等文中论及，这里略述五行方面的厌胜法。

汉代五行家把五方与五行相附会，又把人事与天行相附会，由此产生有关“太岁”、“月建”、“黄道”的禁忌。《论衡·诤时篇》云：

世俗起土兴功，岁月（岁神月神）有所食，所食之地必有死者。假令太岁在子，岁食于酉，正月建寅，月食于巳，子、寅地兴功，则酉、巳之家见食矣^①。见食之家，起作厌胜，

① 子、寅、酉、巳等，是古人标志天地方位的名称，子为正北，午为正南，卯为正东，酉为正西，丑、寅介于北东之间，余类推。

以五行之物悬金木水火。假令岁月食西家，西家悬金，岁月食东家，东家悬炭(木)，设祭祀以除其凶，或空亡徙以避其殃。

也就是说，有灾殃的方位，其居民把五行之物悬挂于门上，如东方悬木、西方悬金属，就可以厌除凶邪。南方北方如何悬水火，王充没有说，实在难以想象。

自秦德公开始的磔狗御暑蛊的“三伏”活动，之所以由庚日始，也与五行厌胜有关。所谓“伏”即“隐伏避盛暑”。古人认为，四时代谢是由于五行之气相生，春木夏火秋金冬水，故立秋即意味着以金代火，为了灭“火”壮“金”，所以三伏季节要在庚日(庚属金)隐伏^①。

四 王莽的厌胜法

据《汉书·王莽传》，王莽“性好时日小数，及事迫急，亶(擅)为厌胜”。王莽篡权后，曾遣使毁坏渭陵、延陵的园门——“罾罟”，说“毋使民复思汉也”，颇有点掩耳盗铃的意味。当时官逼民反，“民穷悉起为盗贼”，王莽为了“厌胜众兵”，乃亲往南郊，铸作威斗。威斗者，以五色石及铜铸作，若北斗，长二尺五寸。铸成后，令司命负持，寸步不离，王莽出行，则持在前面，入宫，则侍于身旁。后来汉兵攻莽，将入宫，王莽乃着纯青服，带玺绂，手持所谓虞帝(舜)匕首，又让天文郎用栻盘测定天体运行方位，王莽依随斗柄的运转而坐，说：“天生德于予，汉兵其如予何？”至三日庚戌晨，王莽逃至渐台，手中“犹抱符命、威斗”，但最终

① 《史记·秦本纪》张守节《正义》引《历忌释》。

仍落得被杀而碎尸万段的结局。

王莽豢养的方士崔发又发明以哭厌灾之法。当析人邓晔、于匡起兵攻莽时，崔发引《周礼》“国有大灾，则哭以厌之”^①，又引《易》“先号咷而后笑”^②，说：“宜吁嗟告天以求救。”王莽依法率群臣至南郊，陈述其符命本末，仰天哀告，大哭气尽，又作《告天策》。凡此之类，不可胜述，反映了封建统治者迂腐可笑的迷信观念。

至于民间的厌胜术，多不胜数，不一一备述。

第五节 救日月

日食月食俗称天狗食日食月，这种自然现象在古代被视为不得了的天变。一旦出现日月食(特别是日食)，人们就十分惶恐，以为是大灾殃的预兆，于是要采取措施把日月从天狗的口中救出来，并祭神禳除凶灾。

殷墟卜辞中屡见占卜日月食的内容，反映了殷人对日月食的惊恐和担忧。《诗·小雅·十月之交》记载了周幽王六年十月初一(前776年9月6日)发生的日食，“日月告凶，不用其行”，“此日而食，于何不臧”，都是古人对日食的恐惧心理的流露。

救日月的办法，主要是击鼓而祭社。《周礼·地官》有鼓人职，“救日月，则诏王鼓”，又《夏官》有太仆职，“赞王鼓，救日月亦如之”，都负责协助王击鼓救日月。《春秋》记鲁庄公二十五年“六月辛未朔，日有食之。鼓用牲于社”，《左传》解释说：“日有食之，

① 《周礼·女巫》云：“凡邦之大灾，歌哭而请”，崔发引用时已作了篡改。

② 《易·同人》九五爻辞。

鼓用牲于社，非常也。唯正月之朔，慝未作，日有食之，于是乎用币于社，伐鼓于朝。”依《左传》之意，日食而击鼓用牲于社，是非常时期的救急之礼，唯正月（夏历十一月）初一邪秽未起，若遇日食则用币帛于社（不用牲），击鼓于朝廷；至于此六月（夏历四月），邪秽已作，故祭礼升级，不仅用币，还须用牲^①。《穀梁传》对救日之法有较细致的叙述：“天子救日，置五麾，陈五兵、五鼓；诸侯置三麾，陈三鼓、三兵；大夫击门；士击柝。言充其阳也。”所称天子、诸侯、大夫和士的区别，是为了明等级。透过这种等级制，可以想象，在原始时代人们为了驱赶食日月的天狗（之类），人人都使劲敲击发声之物，或鼓或盆，或门或柝，此即《周礼·地官》贾公彦疏所谓“声大异以救之”。阴阳家以为日月之蚀是阴气太盛侵蚀阳气，所以说“充其阳”。《本草纲目》所载的药物有“救月杖”，《集解》引陈藏器曰：“即月食时救月击物木也。”^②反映了至宋明以后，一直流传击声救日月之俗。

《周礼·庭氏》云：“掌射国中之夭（妖）鸟，若不见其鸟兽，则以救日之弓与救月之矢射之。”这条记载还透露出古代曾流行用弓矢射天狗（之类）以救日月的风俗。

第六节 奠基与奠圻

宅室供活人居住，墓穴供死者安息，此两者是人类最重要的生活处所。所以，古人建造宅居城邑和陵墓都十分谨慎，担心冲

① 旧释“正月”为周历六月夏历四月，无据。此据我们的理解而释。

② 见《本草纲目》卷三十八《服器部》。

撞了邪恶会造成人丁衰败、人死疫生的灾殃。为了获得安宁的居住环境，古代有专门的相地择土之术，后来发展为堪輿术，此不赘述。土地选定之后，在建造房屋或陵寝的过程中，也有一系列的避邪镇恶手段。这方面的礼俗，我们掌握的材料很少，这里只能简述商周时代的奠基与奠圻现象。

一 奠基

古代凡建筑宫室宗庙，在确定基础位置之后，要先行奠祭仪礼，叫奠基。先秦古书中未见“奠基”的说法，有关记载也极少，但考古发掘中的奠基现象却十分引人注目。建国后在安阳殷墟小屯村附近发现的建筑夯土台基，常见用人奠基的现象。一般是在台基上挖一个长方形竖穴，把人用席子卷好，填入穴内，再行夯实，然后才在台基上埋置石础，作为立柱的基础^①。河北藁城台西遗址发现的商代建筑基址，也发现用人和牛羊豕作牺牲的奠基现象。如其中某居址南北两室的西墙各埋一支牛角，南室西墙墙基内埋有一个装有婴儿尸骨的陶瓮；北室东边的四个坑中，有三坑分别埋有牛羊豕三牲，另一个坑中埋有人架三具，人骨上还有捆绑的痕迹。此外，南室室内靠近东、南、西三墙有人头四个^②。

据黄展岳介绍，商代建筑宫室，从开始到完成，大抵分为奠基、置础、安门、落成等四个阶段。每个阶段都要举行一次祭礼。情况大致是：基址挖成以后，在基坑的下面挖坑埋狗，重要的建筑兼用儿童，是为奠基仪式。然后填土打夯，等夯打到一定阶段，就在基址面上挖出若干坑，埋入牛羊狗三牲，或另用一人牲，然

① 《1958—1959年殷墟发掘简报》，《考古》1961年第2期。

② 《新中国的考古发现和研究》，237页。

后填土夯平，再置础石，是为置础仪式。然后竖柱架梁，待筑墙安门时，在门槛前后左右挖方坑，各埋一至三人，皆执戈跪仆，为首者还执盾，是为安门仪式。及至宫室完成，用牲种类最多，规模也最大，往往杀几百人，连同牲畜、车辆，整整齐齐埋在建筑物的外面，是为落成仪式^①。

二 奠窆

奠窆是安葬时把棺柩放入墓圻时举行的祭礼，窆(cuì)指圻穴。《周礼·夏官》“量人”职“掌丧祭奠窆之俎实”，即负责丧祭和奠圻祭所用的牲肉。据注疏，奠窆用牲之下体，以苇包裹，又用称为笱的竹编饭器盛黍稷麦各一份。

商代奠圻礼与奠基相似，也常用人牲，而且多用儿童。如殷墟侯家庄西北冈和武官村大墓，各杀一二百人以上，中型墓多用儿童。墓圻的儿童都见于墓底，可知不是殉葬，只能是奠圻。用于奠圻的人牲，有的是活埋，有的是砍头后埋入。这些现象暴露出商代贵族的野蛮和残忍。

第七节 落成礼

古代凡宫室宗庙和重要的器物初成，或初得，必举行祭礼，然后才可以使用，否则被认为有邪秽而不吉。这种祭礼或叫“落”，或叫“成”。“成”指器物完成，“落”有始义，故始成而祭之曰“落”。后世则合称为“落成”之礼。另外，宅居初成必祭告土神以解祟，叫“解土”。

^① 黄展岳《我国古代的人殉和人牲》，《考古》1974年第3期，157～158页。

一 衅血与考成

落成礼的主要方式有两种：衅与考。

把牲血洒涂在新成的器物上以祭神，古称为“𩚑”（异体字作“衅”，下文一律用“衅”）。《玉篇》：“衅，牲血涂器祭也。”衅血之法，凡毛牲（兽类）刺颈上动脉而放血，叫“刳”或“刳”，羽牲（禽类）则刺耳旁动脉而放血，叫“𩚑”，然后直接将血洒滴在器物上。浑言之则“衅”、“𩚑”、“刳”都指衅血。也有用人血衅器的，通常是击鼻放血，如《春秋》记僖公十九年“夏六月己酉，邾人执郈子，用之”，《公羊传》云，“盖叩其鼻以血社也”，《穀梁传》云，“叩其鼻以𩚑社也”。或言“血”，或言“𩚑”，都指以血衅社。

设酒肉之食祭神而不刺牲衅血谓之“考”。《礼记·杂记下》：“成庙则衅之，路寝成则考之而不衅。”郑注：“考之者，设盛食以落之尔。”从“尔”的语气分析，大约衅礼亦设盛食，且洒涂牲血。浑言之，则“考”与“衅”也可以通用，如《左传》记隐公五年“考仲子之宫”，这是武公之配仲子的庙，而不是路寝，故知此“考”即指衅。

举行落成礼的建造物主要有建筑物如宫室、宗庙、社等，乐器如钟、鼓等，军器如车、甲、刀剑、旗帜等，祭器如笾豆、鼎簋等，宝器如宝龟、宝玉、宝鼎等，数术用品如龟甲、策筹等，养牲场所如牢、廐等。

宗庙落成礼较繁琐。据《杂记下》及注疏，庙成时，由宗人职先请示君主，然后行成庙之礼。祝、宗人、宰夫、雍人皆爵弁纯衣。雍人（厨官）在庙门外先擦净备衅的羊，由宗人检视之后，雍人举羊由中阶登于堂屋中，悬羊于栋梁上，然后刳羊放血于堂前。

衅毕雍人退于阶下。衅庙门和夹室则都用雄鸡，先门后夹室。衅前在阶下先拔鸡耳旁细毛，割鸡洒血则登于阶上。衅毕，报告君主。路寝成则只考而不衅。

《周礼·小子》“衅邦器及军器”，郑玄注：“邦器谓礼乐之器及祭器之属。”其中祭器又叫“宗庙之器”，《礼记·杂记下》：“凡宗庙之器，其名者，成则衅之以羝豚（小公猪）。”所谓“其名者”，指铸刻器主氏族名号徽记的礼器，由此可知，不铸名号的一般用器可能不衅。

学宫衅新器还奠菜告先师，故《礼记·文王世子》云：“始立学者，既兴（衅）器用币，然后释菜。不舞不授器。”郑玄注：“礼乐之器成则衅之，又用币告先圣先师以器成。”

乐器之衅古书屡载。《孟子·梁惠王》记魏惠王“以牛衅钟”，焦循《正义》以为用牛乃是特例，常例是用羊。又《左传·昭四年》记叔孙为孟丙作钟，“飨大夫以落之”，由此可知钟鼓等衅成之后，还宴飨大夫。这跟现在农村中房屋落成后先衅雄鸡血再宴请众亲友的风俗很相似。

军器关系到战斗之胜败，更是非衅不可用。《周礼》由小子职负责衅军器，大司马职则在出师时负责主持“衅主（宗庙及社的迁主）及军器”。《汉书·高帝纪》载刘邦为沛公时，曾“祠黄帝、祭蚩尤于沛廷，而衅鼓旗”，黄帝蚩尤古代被奉为“兵主”即主兵器的神，“鼓旗”也指军鼓军旗，用以指挥作战。军器用毕收戢入库也须先衅而后藏，故《乐记》记武王克商而返，“车甲衅而藏之府库而弗复用”。

军器用于杀人，所以衅军器常用人（战俘）血。《左传》记秦俘

语“不以累(纆)臣衅鼓”(《僖三十三年》),晋俘知芾语“执事不以衅鼓”(《成三年》),又“吴子使其弟蹇由犒师,楚人执之,将以衅鼓”(《昭五年》),“使臣获衅军鼓”(同上),凡此均为以敌俘衅军鼓。

兵器不仅成而用人,甚至在锻制过程中也用人。《吴越春秋》记吴人干将对其妻莫邪说:“吾师之作冶也,金铁之类不销,夫妻俱入冶炉之中。”莫邪曰:“先师亲烁身以成物,妾何难也。”于是干将夫妻乃断发揃(剪)爪,投之炉中^①。

占卜用的龟甲及占筮用的策,制成后于孟春之月衅之,故《周礼》“龟人”职于“上春衅龟”。《礼记·月令》记孟冬之月“命大史衅龟、策”,秦以十月为岁首,故以孟冬十月为衅龟策的时节。

《周礼》小子职不仅掌衅军器,还“掌珥于社稷,祈于五祀”,据郑玄注,珥读为𩚑,祈读为𩚑,“𩚑𩚑社稷五祀,谓始成其官兆时也”。贾公彦疏云:“凡物须衅者,皆谓始成时。”其实,社稷不仅始成而衅,凡军战有俘获还常常以敌方伯衅社,故《左传》记“宋公使邾文公用鄆子于次睢之社”,《公羊》《穀梁》均以为是击其鼻以血社。又《昭十年》“献俘,始用人于亳社”,亳社是亡国旧社,也用人衅之。

《周礼》天府职于“上春(孟春正月)衅宝镇及宝器”,这是说天府所藏的宝鼎宝龟宝玉每年岁首都要衅血除秽。《史记·龟策列传》记宋元王获大龟,于是“择日斋戒,甲乙最良,乃刑白雉,及与骊羊,以血灌龟,于坛中央,以刀剥之,身全不伤,脯酒礼之,横其腹肠,荆支(枝)卜之,必制其创”。是说得宝龟之后,要择日斋戒,然后以白雉及黑羊(大约皆用牡)血衅之于祭坛,并以脯

① 见《文选·七命》注引,亦见今本《吴越春秋·阖闾内传》。

酒等祭其神。

此外，每年春季开始放牧时，则衅马厩以禳避畜疫。《夏官》圉师职“春除蓐(草垫)，衅厩，始牧”。凡取盟府藏档则先衅府库之门。《秋官》司约职“若有讼者，则珥而辟(鬲)藏”，珥读为衅，“谓杀鸡取血衅其户”，“辟藏”指开府视盟约之书，略似现在的合同文件。

二 解土

为了避除灾殃崇祸，古代于宫宅落成时祭报土神，旧称为“解土”。《论衡·解除篇》云：

世间缮治宅舍，凿地掘土，功成作毕，解谢土神，名曰解土。为土偶人，以象鬼形，令巫祝延以解土神。已祭之后，心快意喜，谓鬼神解谢，殃祸除去。

这是为自己解祟。又《东观汉记·钟离意》云：

意出奉钱，帅人作屋，……决日而成，功作既毕，为解土，祝曰：“兴功役者令，百姓无事，如有祸祟，令自当之。”

“决日而成”当指择日行落成礼。这是为工人解祟，让自己承担可能发生的祸祟。

不论是衅成或解土，古人多用羊和鸡。这种风俗现在农村还有遗存，主要见于新宅落成之礼，牲多用雄鸡。

第六章 政治军事外交礼

古代的政治、军事、外交礼非常多，本章只择取其中最富有宗教色彩的少数几种加以阐述。

第一节 巡守与封禅

一 关于封禅的起源

司马迁记述其父司马谈临终时“执迁手而泣”，曰：

今天子（汉武帝）接千岁之统，封泰山，而余不得从行，是命也夫，命也夫^①！

太史公以其父不得随从封禅大礼而引为终生大憾，后来他秉承父志，完成《史记》。其中一卷专述尧舜以来天地日月四方山川之祭祀，特以封禅之礼作为代表，命之为《封禅书》。由此可知，封禅之礼既是封建王朝最隆重的政治大典，也是最具代表性的郊祀大典。

① 《史记·太史公自序》。

史书记封禅礼，从秦皇汉武开始才有明确的记载。秦始皇以前是否有过封禅，过去有两种互相对立的看法。司马迁在《封禅书》里引春秋齐国管仲之说，认为古者封泰山禅梁父者七十二家，而夷吾（管仲）所记者十有二家，上起无怀氏，接着有伏羲、神农、炎帝、黄帝、颛顼、帝喾（咎）、尧、舜、禹、汤、成王等，“皆受命然后得封禅”。齐桓公自以为九合诸侯，一匡天下，与三代之受天命无异，也想行封禅事，经管仲一番鼓吹，乃罢止。后世礼家据此认为封禅礼起源于太古之无怀氏。南宋马瑞临作《文献通考》，记封禅礼从秦始皇开始，认为“七十二家”之说是“陋儒之见”，“诗书所不载，非事实”。今人多从泰山崇拜的角度来认识封禅的起源，以为“封禅起源于人们对大自然的崇拜，进入阶级社会，封禅被统治阶级所利用，成了欺骗、愚弄人民的工具”，至于“封禅思想产生很早是无疑的，至少不晚于齐桓公时”^①。

我们认为，上述几种看法都是不对或不确切的。“七十二家”之说，固然是陋儒所捏造，而泰山崇拜也不是封禅的核心思想，只能说封禅礼之所以在泰山举行与泰山崇拜有关。但封禅作为一种政治制度，的确产生于原始公社末期，那就是部落联盟时代的天子巡守制度。为了阐明封禅制度的起源，还得从巡守制度说起。

二 巡守制度

据《书·舜典》记载，尧在位七十载，让位于舜，舜不可推辞，于正月初一正式禅受帝位，并祭告上帝六宗山川群神，又召见诸侯君长，颁瑞玉于群后。岁二月东巡守，至岱宗（泰山），燔柴祭

① 参阅吉书时《“封禅”的缘起和发展》，《文史知识》1982年第8期；徐北文《泰山崇拜与封禅大典》，《文史知识》1987年第10期。

天，又按祀典秩序望祭山川。于是召见东方诸侯君长，协调其历法朔望，统一其律度量衡，修整其礼仪制度，把这些统一协调的工作做完才回归国都。五月南巡守，至南岳，祭天等等一如东巡之礼。八月西巡守，至西岳，十一月北巡守，至北岳，皆如东巡之礼。每次出巡回归，都用一牛祭告太庙。每五年都如此巡行一遍。四方诸侯则于巡守时朝见天子舜，汇报治绩，由舜按功行赏。

按《史记·封禅书》云：“昔三代之居皆在河洛之间，故嵩高为中岳，而四岳各如其方。”其实，自西周迁都于洛，才算真正居于河洛之间而以嵩高为中岳^①，所以，四岳居于四方的观念是春秋以后才产生的。而统一诸侯国的历法、律度量衡、礼仪制度等事，更非春秋以前所可能。据此可知，《舜典》所载的巡守制度，决不可能是虞舜时代的制度，而是周人按当时制度所作的想象而已。尽管如此，尧舜时代，中国社会已处于不平等的部落联盟时代。作为盟主的舜，其地位与王相当，部落联盟议事会的分职也初具国家职官的雏型。因而，舜作为盟主巡视邦国部落的条件已经具备。且先秦时代的确流传舜巡守邦国的故事，如传说舜“南巡狩，崩于苍梧之野，葬于江南九疑”^②。所以，舜巡守诸侯的礼节虽然不可能如《舜典》所载，但虞舜时代已有巡守之事却是可信的。

商代是典型的部落联盟社会，王室与邦国的关系正是盟主与

① 夏都平阳(今临汾附近)，或晋阳(今太原附近)，商都亳(今曹县附近)，后迁殷(今安阳附近)，西周都丰镐(今西安附近)，都不在河洛之间，与嵩高相距甚远。唯东周都洛邑，正好在河洛之间，嵩山在其附近不远。

② 见《史记·五帝本纪》。

盟国的关系^①。甲骨文屡见“今载王循某方”的卜辞^②，循同巡，即指商王巡行邦国而言。周代巡守制度大体如《舜典》所述，但不是五载一巡守，而是十二年一巡守。《周礼·大行人》云：

王之所以抚邦国诸侯者，岁遍存；三岁遍规；五岁遍省；七岁属象胥，谕言语，协辞命；九岁属瞽史，谕书名，听声音；十有一岁达瑞节，同度量，成牢礼，同数器，脩法则；十有二岁王巡守殷国。

意思说，王为了安抚诸邦国，每年派使者逐一慰问，三年则逐一聘问，五年则逐一视察，至第七年视察则召集其译官，教他们语言，协和其辞令，至第九年视察则召集其乐官史官，教他们文字和声律，至第十一年视察，则统一各邦国的等级标志、度量衡、宗教仪礼的牲器制度、法律制度等等，至第十二年，王亲自巡视四方诸国。这些内容，与《舜典》所述基本上是一致的。

周代的王巡守之事，《左传》中屡有述及^③。由秦汉之际儒家汇集周代制度而成的《礼记·王制》，记巡守制度云：

① 参阅林沅《甲骨文中的商代方国联盟》，载《古文字研究》第六辑；杨升南《卜辞所见诸侯对商王室的臣属关系》，载《甲骨文与殷商史》。（上海古籍出版社，1983）

② 卜辞见《殷墟卜辞综类》320页。“载”或释为“春”、“兹”等，表时间。“循”或释为“德”，但不能读通卜辞，释为循（巡）较合理。

③ 如《僖四年》述“昭王南征而不复”（《周本纪》作“昭王南巡狩不返”），《庄二十一年》云：“王巡虢守，虢公为王宫于玆”，《庄二十三年》云：“诸侯有王，王有巡守。”又史载周穆王西征，大约即是西巡守。

天子五年一巡守^①。岁二月东巡守，至于岱宗，柴而望祀山川。觐诸侯，问百年者就见之；命大师陈诗，以观民风；命市纳贾（价），以观民之所好恶、志淫好辟；命典礼，考时月定日，同律、礼、乐制度，衣服正之。山川神祇，有不举者为不敬，不敬者君削以地；宗庙有不顺者为不孝，不孝者君黜（黜）以爵；变礼易乐者为不从，不从者君流；革制衣服者为畔（叛），畔者君讨；有功德于民者，加地进律。五月南巡守，至于南岳，如东巡守之礼。八月西巡守，至于西岳，如南巡守之礼。十有一月北巡守，至于北岳，如西巡守之礼。归，假（格）于祖祢，用特。

这段叙述，除了“觐诸侯……加地进律”与《舜典》不同，其余几乎完全一样。由此可证《舜典》所述实为周礼。

天子巡守之前，还必须先“类”祭上帝，“宜”祭大社，造庙告祖。临行又祭祫祖道*，并以庙主社主随行。途中遇大山川则临时就祭之。巡归，又祭告先师于学宫^②。至于觐见诸侯，也有一套繁琐礼节，不赘述^③。

《王制》所述，只是一种文献上的制度而已。实际上，天子诸侯之间的关系既微妙又复杂，不可能严格按制度来进行的，姑且不论。我们所注意的是，巡守制度乃是王者为了控制诸侯而采取的巡回视察制度，在东周时代，巡守已经成为周王统治天下和统

① 旧注以为“五年一巡守”是虞夏之制，不可信。周代也许曾有过五年一巡守之制。

② 见《周礼·大祝》、《大驭》等。

③ 参阅《通典》卷五十四《巡狩》。

一各国制度的象征性手段。巡守每至一方，即登上当方之岳柴祭告天，并望祀天下名山大川，这完全是为了表明王者禀受天命，拥有天下四土而举行的象征性宗教典礼。

每次巡守，总是先往东方，至泰山祭天并望祀天下山川，然后视察东方各诸侯国。接下去依次是南巡西巡北巡，分别至南岳西岳北岳，如东巡之礼。为什么先东巡至泰山呢？《舜典》伪孔《传》云：“岱宗，泰山，为四岳所宗。”泰山地处东方，是日出之处，古人凡述四方，其秩序总是“东南西北”，所以四方巡守也自然从东方开始。《白虎通·封禅》云：“所以必于泰山者何？万物之始，交代之处也。”^①说的也是这个意思。

巡守从东方开始的传统，至秦汉时代依然不变。秦始皇兼并天下，改正朔，易服色。“即帝位三年，东巡郡县，祠骀峯山，颂秦功业”，然后“徵从齐鲁之儒生博士七十人，至乎泰山下”。祭天地毕，“于是始皇遂东游海上，行礼祠名山大川及八神”。后来，始皇被神仙传说迷住了，老想着要找到海上神山仙人，以求长生。最后仙人没找着，来不及南巡西巡北巡，却死于沙丘。秦二世继位，也想着巡守。“二世元年，东巡碣石，并海南，历泰山，至会稽，皆礼祠之”，结果，“其秋诸侯畔秦”，也来不及南巡西巡北巡了。

汉武帝即位之元年，即招贤良议立明堂于城南，以朝诸侯。结果“草巡狩封禅改历服色事未就”，正遇到崇尚黄老的窦太后打击诸儒，未能实现。一直到元鼎四年，“天子始巡郡县，侵寻泰山”，济北王“乃上书献太山及其旁邑”。至元鼎七年，武帝下诏云：

① 交代，交替更代。按，东方日出是一日之始，东属春，又是一年之始。

“古者天子五载一巡狩，用事泰山。”于是令诸侯各治邸于泰山下。封禅泰山之后，至海上寻蓬莱神山，又“北至碣石，巡自辽西，历北边至九原。五月，反至甘泉”^①。

秦皇汉武东巡而登泰山祭天地，便是著名的封禅大典。毫无疑问，封禅礼乃是帝王巡守四方诸侯而进行的典礼。可见，封禅礼的起源，既不是无怀氏以来七十二家的所谓“封禅”，也与泰山崇拜没有必然的联系。从本质上说，封禅起源于部落联盟时代的盟主(王)巡视邦国的制度。至于封禅而选择在泰山进行，原因比较复杂。首先，是自西周东迁以后，以泰山为东岳，作为东巡祭天之所，由于东方日出代表万物之始，所以巡守必先东巡而祭于泰山。其次，秦皇汉武都迷信神仙方术，利用东巡而希望能遇到海上神山仙人。其三，秦都咸阳，汉都长安，都位于西方，为了巩固统治，势必先巡东方郡县，然后或北上碣石，或南下会稽，加强对远方的控制。其四，由于偶然的原因，秦始皇和秦二世东巡之后，来不及南巡北巡就面临灭顶之灾，自然也不存在南岳封禅之类的事了。后世帝王秉承秦汉之礼，通常也只封禅于泰山^②。

三 封禅

“封禅”是封泰山禅梁父的简称。张守节解释说：

此泰山上筑土为坛以祭天，报天之功，故曰封。此泰山下小山上除地，报地之功，故曰禅。

① 以上所述秦皇汉武东巡之事，俱见于《史记·封禅书》。

② 也有封禅诸岳之例，如武则天曾登封嵩岳禅少室山，并改元万岁登封。

泰山下小山指梁父山。按旧注常说“封土为坛，除地曰埴”^①，可见“封禅”就是“封埴”，指泰山上封土为祭天之坛，梁父山上除地为祭地之埴。管仲所记无怀氏以来十二家之封禅，都是封于泰山，禅则或在梁父，或在云云，或在亭亭，或在会稽，或在社首。其中除会稽山在浙江，其他都在泰山附近。

上文已述，从本质上说，封禅乃是帝王巡守四方而祭天地于当方之岳，原先并不是很神秘的事。巡守制度的起源很古，当在舜时。巡守而封禅于泰山，也不迟于春秋时代。《春秋》记隐公八年三月郑伯派宛来鲁国归还郕邑，《公羊传》解释说：

天子有事于泰山，诸侯皆从，泰山之下诸侯皆有汤沐之邑焉。

无独有偶，汉武帝封禅泰山也下诏书说：

古者天子五载一巡狩，用事泰山，诸侯有朝宿地。其令诸侯各治邸泰山下^②。

显然，春秋时代的“天子有事于泰山”，指的就是巡守东方于泰山祭天地之事，只不过没用“封禅”这个字眼而已。

把东巡至泰山祭天地称为“封禅”，则自司马迁记秦始皇之东巡郡县开始。《史记·秦始皇本纪》载：

① 如《礼记·祭法》“一坛一埴”注。参看《经籍纂诂》。

② 见《史记·封禅书》。

二十八年，始皇东行郡县，上邹峰山，立石。与鲁诸儒生议刻石颂秦德，议封禅望祭山川之事。乃遂上泰山，立石，封，祠祀。下，风雨暴至，休于树下，因封其树为五大夫。禅梁父。

秦始皇兼并天下，自称是“罔(无)不宾服”，乃“亲巡远方黎民，登兹泰山”^①。其目的是为了控制东方诸侯郡县，并通过祭天地之礼，表明自己是得“水德之瑞”，受天命而临制天下，又通过立石碑歌颂功德。峰山碑、泰山碑即是始皇东巡封禅所立刻石。统一历法、车轨、文字、度量衡等，也是秉承历代巡守制度所作的具体工作之一。

始皇东巡，曾征召齐鲁儒生博士议封禅之礼。诸儒有人提出，古代封禅用蒲草裹车轮，以免轧伤山上的土石草木；扫地而祭，以禾稿为陈礼的垫席。始皇以为议论乖违，不可施用，因此黜贬儒生。于是开辟车道，从山南登泰山之巅，立石颂德。然后从山北而下，至梁父山为埴祭地。泰山所封的祭天之坛高三尺，三成；所立石高三丈一尺，宽三尺；梁父山的祭地埴长宽十二丈。祭礼与雍都祭上帝之礼相类^②。

汉武帝封禅泰山，除了巡守的意义之外，又与方士的蛊惑很有关系。武帝自汾阴得宝鼎，以为得瑞应，改元为元鼎，此后即与公卿诸儒议封禅之事。齐人公孙卿伪称得申公所授书。申公者，齐人，“与安期生通，受黄帝言”。其书预言，“汉之圣者在高祖

① 《秦始皇本纪》所载泰山刻石铭文。

② 参阅《封禅书》、《秦始皇本纪》张守节《正义》引《晋太康地记》。

之孙且曾孙也。宝鼎出而与神通，封禅”，又说“汉主亦当上封，上封则能仙登天矣”，又说黄帝铸鼎成，有龙迎黄帝上天。武帝羡慕异常，叹道：“嗟乎！吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱屣耳。”

武帝让公卿诸生议封禅，结果没有人知其仪礼，只从《尚书》、《周礼》、《礼记·王制》等典籍中找到“望祀射牛事”，于是令诸儒习射牛。元鼎七年三月，武帝东巡，先登中岳太室(嵩高)，设崇(嵩)高邑奉祠太室山。又东上泰山，立石于泰山巅。今泰山玉皇顶庙前的无字碑，据称即是其遗存(图81)。接着又东巡海上，祀八神，派人寻求蓬莱神人。四月还至奉高(在泰山附近)，至梁父山祠地主。又于乙卯日令侍中儒者着礼服射牛行事^①，于泰山下东方封坛祭天，其礼如郊祠太一(上帝)之礼，坛广丈二尺，高九尺，其下埋有玉牒书^②。祭天毕，武帝又单独与侍中奉车子侯(霍去病之子)上泰山。次日从山北而下，于泰山下东北方的肃然山为埴祭

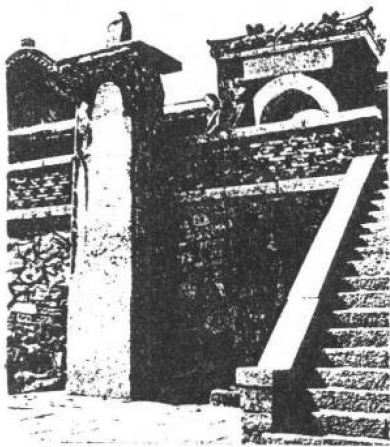


图81 泰山玉皇顶石表

地，其礼如祭后土之礼。以上诸礼武帝均亲自拜神，服黄衣，用盛乐，以江淮出产的“一茅三脊”草作为神藉(置神主用)。封坛杂用

① 射牛之礼不详。

② 玉牒书，书于玉版，藏于金匱，以封泥密藏。内容当为告天诸事。

五色土，象征天下五方。又“纵远方奇兽飞禽及白雉诸物，颇以加礼”。然后一起又到泰山祭后土。封禅毕，大赦天下，减免泰山附近四县居民一年的租税，并令诸侯于泰山下设治邸舍，以备今后的封禅之用。随后，又至东海，冀望寻到蓬莱神山，不料因故而罢止，乃北至碣石山（今河北昌黎北），然后沿北边长城巡行，从辽西（今辽宁锦州一带）到九原（今内蒙包头附近）。五月，返回甘泉，改元为元封。

《封禅书》开首即称：“自古受命帝王，曷尝不封禅？盖有无其应而用事者矣，未有睹符瑞见而不臻乎泰山者也。”《白虎通·封禅》亦云：“王者易姓而起，必升封泰山何？报告之义也。始受命之日，改制应天；天下太平，功成封禅，以告太平也。”封禅意味着受命为帝王，又意味着“天下太平”大功告成，所以历代帝王，大凡一统天下而中兴者，都想通过封禅泰山以炫耀功德，威加海内。历史上举行过封禅的除秦皇汉武以外，又有东汉光武帝、唐高宗、唐玄宗、宋真宗等；欲封禅而未果者，有魏明帝、南朝宋文帝、梁武帝、隋文帝、唐太宗、宋太宗等。其礼基本上仿秦汉之制，不赘述^①。

第二节 凯旋与献捷

古代凡征战得利而班师，先奏凯乐，谓之“凯旋”；班师后，向神灵献战利品报功，谓之“献捷”或“报捷”。“凯旋”与“报捷”作为词汇至今还沿用，但其仪式却已经不一样了。

^① 参阅《通典》卷五十四《封禅》、《宋史》卷一〇四《吉礼七》。

《周礼·夏官》大司马职“若师有功，则左执律，右秉钺以先，恺乐献于社”，这是说胜利回师，大司马位于军队最前列，左手执律管确定凯乐的音调，右手持斧钺显示军威，在凯乐声中献捷于社。又大司乐职于“王师大献，则令奏凯乐”，是说王师献捷于宗庙，由大司乐指挥乐队奏凯乐。春秋鲁僖公二十八年晋国于城濮大败楚军，《左传》记此事说“晋振旅，凯以入”，即整饰士众，奏凯乐以入国。

献捷礼是由原始社会部落战争中用俘虏和战利品献祭祖神或社神的古俗发展而来的。献捷的意义大约有三：一是向神灵报功，二是把战利品缴纳于公家，三是按将士战果计功论赏。《礼记·王制》云：

出征执有罪，反(返)，释奠于学，以讯馘告。

说的是战胜归来，在学宫举行释奠礼(详下文)，献俘虏(讯)和敌人首级(馘)祭告先师，这就是献捷礼。

“献捷”古书中又叫“献俘”，但“捷”与“俘”的含义原先是有区别的。战利品叫“捷”，故《说文解字》云：“捷，军所得也。”何休云：“战所获物曰捷。”^①“俘”则指俘馘，活捉的敌人叫“俘”，或叫“讯”，或叫“囚”；已杀死的敌人，取其左耳或首级作为报功凭据，耳称“馘”，首称“馘”，这两字读音相同，所以通常不大区分，都写作“馘”。笼统地说，则不论献战利品还是献俘虏或献首级，都叫作“献捷”或“献俘”或“献功”。

^① 《公羊传·庄三十一年》“献戎捷”注。

献捷礼多在学宫、社或宗庙举行。在学宫献捷是为了祭告先师(已故军师),其祭礼古称为“释奠”。“释”即“释菜”,释通舍,义为陈置礼品;菜指“萍蘩藟藻之菜”^①,都是可以食用的水草类植物。《诗·鲁颂·泮水》叙鲁国征伐淮夷而归,将士在泮宫(即学宫)“献馘”、“献囚”、“献功”,该诗各章首句云“薄采其芹”、“薄采其藻”、“薄采其茆”,旧以为“采芹”等是“兴”的修辞手法,其实,芹、藻、茆正是为了释菜礼而采的水菜。“释奠”的“奠”则指“奠币”,即陈置玉帛敬神。郑玄注《王制》“释奠于学,以讯馘告”云:“释菜奠币,礼先师也。”这原是学宫祭先师的常礼,不限于献捷,每年春、秋、冬三季也行释奠礼,故《礼记·文王世子》云:“凡学,春,官释奠于其先师,秋冬亦如之。凡始立学者,必释奠于先圣先师。”

献捷礼又常在社或宗庙举行,则先奏恺乐。上文所述大司马“恺乐献于社”和大司乐“大献令奏凯乐”,即分别指献捷于社和宗庙^②。《左传》记昭公十七年“使穆子帅师献俘于文宫”,文宫也是祖庙。鲁国又或在亳社即已灭国的商社献俘,如昭公十年“平子伐莒取郕,献俘,始用人于亳社”,又哀公七年用邾子“献于亳社”,均献于亡国之社。

据《左传》,春秋时代还常有某国战胜而到天子之国或同盟国献捷的作法。如成公二年晋败齐而“献齐捷于周”,庄公十年“齐侯来献戎捷”,僖公二十一年“楚人使宜申来献捷”(“来”指来鲁国),成公三年“皇戌如楚献捷”,定公六年鲁国季桓子“如晋献郑

① 《左传·隐三年》语。又郑玄注《春官大胥》“舍采”云:“采读为菜。菜,萍蘩之属。”

② 《大司乐》郑玄注:“大献,献捷于祖”,“祖”即宗庙。

俘”，凡此均为到天子国或同盟国献捷。

第三节 田猎与献获

一 军事演习与献获

古代田猎活动，具有很浓厚的军事性质。周制于四时都要组织大规模的射猎习武活动，其名称“春猎为蒐，夏猎为苗，秋猎为猕，冬猎为狩”（《尔雅·释天》），邢昺云：“此说田猎习武之事也。”四时田猎习武的名称是战国时代确定的，春秋以前并不如此机械。如《春秋·昭八年》“秋蒐于红”，秋猎也称为“蒐”。这种田猎活动由于会同众旅，故又叫“同”。《诗·豳风·七月》“二之日其同，载缵武功”，即指夏历十二月的习武田猎之事。

四时田猎既是军事演习，其制度自然与军队和战争相似，所以田猎结束时也有献获仪式，只不过所献的不是俘馘，而是猎获的禽兽。古人把猎获物叫“禽”，故献获通常叫“献禽”^①。依传统惯例，大的擒获献于公，小的擒获归个人私有。《七月》云：“言私其豸，献豸于公。”“豸”泛指小兽，“豸”泛指大兽，此即《大司马》所谓“大兽公之，小兽私之”。《大司马》又说“获者取左耳”，即用兽耳作为战果的凭据，与军战取左耳为贄的制度完全一样。《春秋》昭公八年“秋，蒐于红”，《穀梁传》云“因蒐狩以习用武事”，又云“面伤不献，不成禽不献”，即伤及头面的和太小的不献，也是“小兽私之”的意思。

① “禽”是“擒”的古字，但这里是名词，不宜写作“擒”，故仍按古书写作“禽”。禽指擒获物，不是单指鸟类，这点必须注意。

献获之法，于每次围猎结束，有司(大司徒或虞人)选择合适的一块地方用小旗子作标志，插围成一个范围以供献获，这种作法古书称为“表貉”。表义为标，貉古音同获，当读为“获”，“表貉”即标志其位以献获^①。“表貉”又写作“表禡”，“禡”是后起本字^②。表貉时，由“甸祝”职致祝祷辞，然后众将士将各自所获的大兽集中于所表之处，再由有司将猎物按品种分档分类，叫“属禽”。军行回至城郊时，先将所获馈神于郊坛，祭四方神和山川岳渎群神；入城后，又祭于祖祢之庙，既荐神且告返。然后大家分享成果。天子于其中先取三十只，又以三成交给腊人职作为供祭腊肉之用，其余则分给士众。士众分兽，还须在射宫习射，射中者，即使田猎未获也能分到果实，射不中者，田猎得获也不得分享(私有的小兽不在此限)^③。

献获所祭的神，旧说不一。或以为祭四方神，如《礼记·月令》季秋之月“天子执弓挟矢以猎，命主祠祭禽于四方”，郑玄注：“以所获禽祀四方之神也。”或以为祭兵主黄帝蚩尤，《周礼·肆师》“凡四时之大甸(田)猎，祭表貉则为位”，郑玄注：“貉，师祭也。”又说：“其神盖蚩尤，或曰黄帝。”既称“盖”，当是臆说。

据《周礼·大司马》，四时田猎习武及献获礼各有不同的特点。仲春蒐田，有司(大司徒)表貉，并宣布纪律，然后击鼓围猎，放火焚草驱兽，火止之后，士众献禽用于祭社。仲夏苗田、仲秋猕

① 貉，旧注读为十百之百，以为指祈祷军队气势增强百倍，或以为指求取百倍之获，均为臆说。


② 凡经典言“表貉”者，均一本作“表禡”，见《周礼·甸祝》、《大司马》注。貉本来音如获，后来音转为“莫驾切”，故写作“禡”。

③ 参见《周礼·甸祝》、《穀梁传·昭公八年》及有关注疏。

田，皆大致如仲春蒐田之法，但夏田献禽用于祭宗庙，秋田献禽则用于祭四方。仲冬狩田，先布兵车之阵，然后设驱兽之车。有司在阵前表貉，中军用鞀令击鼓。鼓人三次击鼓，群司马振铎发号令，这时兵车和徒众一起发动，随鼓而行，徒众衔枚而进。所获“大兽公之，小兽私之，获者取左耳”。围猎在指定地点会合之后，鼓声大作，士众欢呼。结束后，将禽兽送致城郊，献祭四方神，入城后又享祭祖庙。

古注多把禘祭解释为师祭、军祭，这不仅由于田猎习武具有军事性质，而且禘祭的确也行于战争献获之礼。《王制》说，天子出征“禘于所征之地”，郑玄注：“禘，师祭也，为兵祷，其礼亦亡。”郑玄之所以说“其礼亡”，是由于他不知道“禘”祭就是“表貉”。所谓“禘于所征之地”，其实就是在阵地举行的献俘馘之礼。

二 殷代的禘祭

田猎献获礼在商代也很常见。这问题涉及一个旧所不识的古文字“禘”，甲骨文写作，字从示从倒写的“隻”。甲骨文的“隻”象手执鸟之形，是“獲”(简化字为获)的初文，义为擒获。我们发现，“禘”与“隻”(获)的读音相同，因此有时候也通用。试比较下面的卜辞：

(1) 丁丑贞：其區，擒。一弜區，擒^①。(屯南300)

(2) □□卜：王往田，从东，擒。

庚寅卜：其區，禘。一弜區，禘。(屯南629)

① 弜，同弗，否定副词。區，是一种田猎方式，可能指张网设伏，《周易·比》：“王用三驱，失前禽”，驱即區。《说文》：“區，藏隐也。”

(3) 辛酉卜：𠄎乙丑𠄎^①。一其區，𠄎。(明717)

例(1)是占卜用“区”的方式能否擒获野兽。例(2)说的也是田猎之事由(“王往田，从东擒”可知)，而第二句的辞例与例(1)完全相同，只是改“擒”为“𠄎”，可证“𠄎”读为“隻”，义为擒获。相反，在某些卜辞中，表示祭祀意义的“𠄎”却写作“隻”，试比较下面的卜辞：

(4) 贞：酒𠄎祖乙二牛。(通163)

(5) 贞：翌丁酉酒隻，……(前7.32.4)

例(5)的“隻”与“酒”并称，表示祭祀名称，参照例(4)可知应读为“𠄎”。“𠄎”与“隻”互相通用的现象证明，“𠄎”与“隻”(获)读音相同。

“𠄎”字从示，说明它的意义与祭祀有关，从字形看，象是把擒获的禽兽献给神。归纳有关卜辞，𠄎祭所献的禽兽及其所祭的神如下：

𠄎虎	祭祖甲	(掇2.77)
𠄎虎	祭父甲	(同上)
𠄎兕	祭祖□	(拾3.11)
𠄎兕	所祭阙	(铁248.2, 京4030)
𠄎鹿	阙	(屯南1998, 天82, 拾3.11)
𠄎象(?)	阙	(屯南1054)

① 𠄎，同唯，语气词。

𠄎凤	𠄎	(屯南1054)
𠄎孚羊	祭自大乙 ^①	(屯南1078, 4178)
𠄎二牛	祭祖乙	(通163)
𠄎子马 ^②	祭自大乙	(粹135)
生𠄎 ^③	祭丁	(甲2402)
生𠄎	祭自唐 ^④	(陈26)
𠄎戠 ^⑤	祭妣己	(丙54, 合206)

从卜辞用例、字形、音读诸方面综合分析,可知甲骨文的“𠄎”读为“表貉”的“貉”,也就是后来的“𠄎”字,表示用擒获的野兽或俘虏献祭祖神。

西周初的献俘馘之祭,也称为“𠄎”。周初《𠄎鼎》铭:

惟周公于征伐东夷,𠄎伯、薄姑咸搏。公归,𠄎于周庙。

大意说周公东征伐东夷,𠄎伯、薄姑等都被击败,周公凯旋在周庙举行献捷礼。由此可见,献获与献捷在本质上是没两样的。

第四节 祖道与饯送

军旅出师或亲友远行,主人设酒食饯送,这种习惯起源于上

-
- ① 孚同俘,俘羊指战争中虏掠来的羊。自大乙,谓大乙以下诸祖。
 ② 子马,大约即幼马,后世叫驹。
 ③ 生𠄎,指献祭活擒的野兽(或禽)。
 ④ 唐,指商汤。
 ⑤ 戠,指俘虏。

古祭道路神的古俗。古时候山川险恶，路途多舛，为了祈求一路平安，出远门时要先祭祀道路神，这种祭礼古称为“祖”或“祖道”。祖祭时，主人设酒食送别，便叫“饯”。《诗·邶风·泉水》：

出宿于泂，饮饯于祢。女子有行，远父母兄弟。

毛亨注：“祖而舍辂，饮酒于其侧曰饯。”“舍辂”义为奠置酒食祭辂（山神），泂、祢都是地名。女子远嫁而祭道饯送，在西周春秋时已成为一种风俗。

“祖”本指跋涉山川所经道途之神，《风俗通》云：“共工之子好远游，死为祖神。”^①远游道途神所以称“祖”，疑本当作“徂”，义为跋涉远行。《诗·豳风·东山》“我徂东山”，“徂”即指往行跋山。《诗·大雅·韩奕》：“韩侯出祖，出宿于屠，显父饯之，清酒百壶。”高亨释“祖”为“徂”，旧注则释为祭路神，两种解释都能讲通，说明祭道途的意义是由跋涉道途的意义转化来的。这情形与“句芒”等既有草木萌生等物候意义，又是四方神名的现象同理。至于“共工之子死为祖神”的传说，则跟四方神句芒等又被附会为少皞氏之子重等的现象同理，是自然神人格化的结果。

郑玄注“韩侯出祖”和“仲山甫出祖”（《诗·大雅·烝民》）说：“祖者，将行犯辂之祭也。”为什么叫“犯辂”呢？原来，古人把行山叫“跋”^②，渡水叫“涉”，所以又把山岭道途神称作“辂”^③。

① 《后汉书·陈宠传》“汉家祖腊”注引《风俗通》。

② 或说“草行曰跋”，大意相近，都指经过荒山野岭而言。

③ 《诗·邶风·载驰》“大夫跋涉”，《仪礼·聘礼》疏引作“大夫辂涉”。

“犯犴”之“犯”古音通“封”，表示封土。郑玄注《周礼·大驭》“犯犴”云：

行山曰犴(跋)，犯之者，封土为山象，以菩、刍、棘、柏为神主。既祭之，以车轹之而去，喻无险难也。《春秋传》曰：“跋涉山川”。

杜子春注：“谓祖道轹犴磔犬也。”《说文解字》：

犴，出将有事于道，必先告其神，立坛四通，树茅以依神为犴。既祭犴，轹于牲而行为范犴。《诗》曰：“取羝以犴”。

郑说包含了四个意思：(一)“犴”就是“跋涉山川”之“跋”；(二)犴神做成山的形象，并插上草木荆棘象征荒山野岭以作神主；(三)“犯”就是封，表示封土为犴神；(四)祭完犴神之后，用车辗过封土，象征跋涉者将征服山川，化险为夷。杜注和许慎还告诉我们，祖道仪式有磔狗磔羊(此指以车辗压牺牲)之礼，大约是让车轮染上牲血，以避邪凶。

君主远行的祭道途神之礼，据《周礼·大驭》所述，先由王者驾车，大驭取下车祷祝告神，然后上车，接过王者手中的警绳。这时，王者让人酌酒递给御者(大驭)，御者左手执警，右手执酒，祭两轂与轼^①，才饮酒。然后驾车辗压象征道途山川的封土而过，然后直驱前行。

① 轂，车轴头。轼，轼前掩板。祭之者，盖浇酒酹之。

隋制祖道祭拔，不仅委土为山，而且设坎，大约是象征川谷。祭神则刳羊、陈俎豆，至王者车驾将至，又奠币帛、荐脯加羊饌，埋于坎中。车驾至，太仆(相当于大驭)祭两轺与輶，饮酒后受轡，然后辘轳封拔而过。

祭道神与送别是一道举行的。祭道是为了远行者一路平安，饯送是为了表达离别的感情。《史记·刺客列传》记燕太子丹为即将赴秦刺秦王的荆轲送行，“至易水之上，既祖，取道，高渐离击筑，荆轲和而歌，为变徵之声，士皆垂泪涕泣”，成为千古悲歌。饯行都用酒，所以《泉水》诗“饮饯”连言，《韩奕》诗亦谓“显父饯之，清酒百壶”。

第五节 盟 誓

一 盟与誓

盟誓制度起源于原始社会。恩格斯转述北美易洛魁部落之间的关系时说：

在原则上，每一个部落只要没有同其他部落订立明确的和平条约，它同这些部落便都算是处在战争状态^①。

氏族与氏族，部落与部落之间，由于某种目的达成协议之后，为了互相取得信任，势必通过神灵的监督而产生盟誓制度。盟誓的性质，就是对神灵(日月山川之类)作出保证，并声明如果违背

^① 恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》(人民出版社，1972年)，90页。

誓言将受到某种神罚。由于迷信神力，古人对盟誓看得很重，不敢轻易违背，由此才产生“一言既出，驷马难追”的观念。总之，盟誓活动乃是部落联盟或其他联盟的必要条件之一。

商周春秋时代，原始观念还很浓厚。诸侯与诸侯、大夫与大夫、个人与个人之间的许多协议，仍然不是依靠法律制约，而是依靠盟誓取信。一部《春秋左传》，各类盟誓活动的记载触目皆是。其中最多的是诸侯之盟，其次是大夫或宗族之盟，也有不少个人之间的盟誓。《尚书》中则载有很多战争誓师辞，如《夏书》的《甘誓》，《商书》的《汤誓》，《周书》的《牧誓》、《泰誓》、《费誓》、《秦誓》等都是^①。

盟与誓性质相同而形式有别。《礼记·曲礼下》：“约言曰誓，莅牲曰盟”，这是从仪式来区别，盟有牲而誓无牲。一般说来，盟大而誓小。誓一般出于个人，如春秋郑庄公由于母亲支持弟弟夺权而把母亲姜氏软禁于城颖，“而誓之曰：‘不及黄泉，无相见也。’”后来虽觉后悔，却碍于誓言而不敢相见^②。又如晋郤克出使齐国而受辱，“出而誓曰，所不此报，无能涉河”^③。誓又常见于军旅主帅誓师以约束将士，《尚书》诸《誓》即是。盟则多用于集团之间。春秋之盟多为敌国为达成和平协议而盟，有时也由第三者调解，则三方共盟。如《春秋》隐公八年“宋公、齐侯、卫侯盟于瓦屋”，是齐国调停宋卫冲突而盟，叫“参盟”。《穀梁传》说：“诸侯之参盟于是始。”

① 其中夏商誓辞当为后人追记，未必可靠。

② 《左传·隐公元年》。

③ 《左传·宣公十七年》。

春秋诸侯之盟，通常都由某国发起并主持其事，叫“盟主”。盟主往往是实力最强的大国，它以主盟者的身份对诸侯发号施令，也就成为霸主。春秋时齐、晋、楚、秦等国都先后充当过盟主。《左传·襄二十七年》载楚王称晋卿范武子“宜其为〔诸侯〕盟主也”，令尹子木则称“宜晋之伯也”，可见盟主即“伯”（义为老大，排行第一），也即霸主。

二 盟誓礼仪

先秦盟誓之礼至汉代已亡^①，但从古书中仍可窥其大略。孔颖达说：“凡国有疑则盟，诅其不信者。”盟礼最主要的仪式是“杀牲歃血誓于神也”，其神多为日月山川。据有关记载^②，盟礼过程大致是：先掘地为方坎，在坎上杀牲，其牲“天子诸侯以牛豕，大夫以犬，庶人以鸡”。杀牲时先割牲耳，盛于珠盘，又取牲血，盛于玉敦。牲血用桃枝和苕帚（桃茢）在上面象征性地扫过，以除邪秽，然后蘸血写盟书（又叫载书）。盟书写成，当众宣读。主盟者先饮一口牲血，然后与盟代表各饮一口，叫“歃血”。最后把所余牲血及盟书一同埋入坎中，盟书加于牲上，即所谓“坎血加书”。司盟职则将盟辞记于简册，作为存档的副本，归国后藏于盟府。事后若有纠纷，则衅府取盟书质对。

在盟礼中，歃血是表示信用的关键步骤。这种习俗出于原始人对牲血的信仰。歃血而背约，被认为要遭神祸。不过，春秋时代背信弃约的现象仍然屡见不鲜。《左传·襄九年》云：“与大国

① 郑玄注《曲礼下》说。

② 参见《礼记·曲礼下》“苕牲曰盟”注疏，《周礼·司盟》、《戎右》，《左传·僖五年》“藏于盟府”孔疏等。

盟，口血未干而背之。”“口血未干”等于今语说“墨迹未干”，极言其时间短暂却撕毁协议。

盟礼通常由与盟者中的“老大”(力强且德厚者，史称为“伯”)主持，叫“尸盟”^①。尸盟者割牛耳取血，由戎右协助^②。春秋鲁哀公十七年，鲁公会齐侯盟于蒙，鲁大夫孟武伯问齐大夫高柴：“诸侯盟，谁执牛耳？”高柴说：“郕衍之役，吴公子姑曹，发阳之役，卫石魋。”于是武伯说：“然则魋也。”^③(这样就该由我来执牛耳了)。黄以周《礼说》以为执牛耳是盟主之事，杨伯峻以为执牛耳由小国承担^④。我们觉得黄以周说似乎较合情理。

1966年初，山西侯马发现春秋时代晋国卿大夫之间举行盟礼的祭祀坑，共发掘326个，为我们提供了很有价值的盟誓实物^⑤。值得注意的现象有如下几点：一是三百多个盟坎中，多数埋有牛羊等牲，而以羊为多，上文所述“天子诸侯以牛豕，大夫以犬，庶人以鸡”的情况与实证不符，也许因时因地而有异。二是坑北壁下都有小龕，放置圭璋璧环等玉器(每坑只放一玉)，而文献中只说“坎血加书”，没说到玉。三是盟书都以朱砂写在玉石等器物上，即古书所谓丹书或朱书，应含有某种宗教观念。古代大凡盟约或法律都以丹书，以示神圣，故《周礼·司约》云：“凡大约剂(邦国之约)书于宗彝，小约剂(庶民之约)书于丹图。”郑玄说：“今俗语有铁券丹书，岂此旧典之遗言？”侯马以外出土的盟书，

① 参看《左传·襄二十七年》杜预注。

② 见《夏官戎右》郑玄注。

③ 见《左传·哀十七年》，魋为武伯之名。

④ 杨伯峻《春秋左传注》(中华书局，1981年)，1711页。

⑤ 陶正刚、王克林《侯马东周盟誓遗址》，《文物》1972年第4期。

如河南北部四十年代所出盟书，则用墨写在青石片上^①。

侯马盟书短者七十余字，长者二百二十字，结尾常书“麻夷非是”，裘锡圭读为“灭夷彼氏”，意思说如果背约则灭夷其氏族。这批盟书成为研究春秋晋史的重要资料。据研究，这批盟书的主盟者即晋卿赵鞅（赵简子）。

关于誓，《左传》中亦屡有记载，所记多为个人之事。誓辞的格式多为“所不……者，有如……”，意思是，如果不如言而行，就会象什么什么而不得好死。誓礼比较简单，发出誓言之后，通常又把玉器投于河中以告山川神。比较庄重的誓语也写盟书，则连同盟书一起沉于河中。如《左传·定十三年》记晋卿荀跢说：“君命大臣，始祸者死，载书在河。”杜预注：“为盟书沉之河。”至于战斗前的誓师礼，史书所记甚简。《史记·周本纪》记武王伐纣的牧野之誓，“武王左杖黄钺，右秉白旄以麾”，誓师辞末尾说：“尔所不勉，其于尔身有戮。”这其实就是军令。誓师后即会诸侯而陈师于牧野。

第六节 神判与解廌

一 神判法

神判即通过某种方式所体现的神意来判断讼事的是非曲直。不论古今中外，各民族大抵都曾存在过这种传统，国内也许以景颇族最为典型。景颇人的神判法有闷水、鸡鸣、捏鸡蛋、捞开水

^① 《河南温县出土春秋时期的盟书》，《中国历史学年鉴（1979）》。

锅等多种方式。以闷水为例，当狱讼双方无法判断是非曲直时，由村寨头人“苏温”主持神判仪式。先由董萨(巫师)念咒，再由一位有威望的老人呼天作证，然后争执双方闷入深水中，以先露头出水者为非，后出者为是。判决后，由非方向是方赔偿损失^①。傈僳族也有此俗，清人余庆远《维西见闻记·夷人》记傈僳人“不敬佛而信鬼，借贷刻木为契，负约则延巫祝，置膏(猪油)于釜，烈火熬沸，对誓置手膏内，不沃烂者为受诬。失物令巫卜其人，亦以此法明焉。”这种沸油锅的神判法与景颇人的捞开水锅相似，但更为可怕。古代民俗如《山海经·海内南经》云：“夏后启之臣曰孟涂，是司神于巴。人请讼于孟涂之所，其衣有血者乃执之。”郭璞注：“不直者则血见于衣。”说的是巴蜀古俗。

国外也多有神判俗。如古希腊常把嫌疑者扔到大海中，巴比伦和印度则将嫌疑者投入河中，视其沉浮，有罪者将沉没。非洲原始人则让嫌疑者游过充满毒蛇与鳄鱼的水塘，他们相信无辜者将受神佑而平安无事。此外，有些民族还有赤足走铁蒺藜，用烧过的铁灼灸手脚，以及捞油锅诸法，不一而足^②。

神判法看似荒唐，但在实践中往往有效，这是由于做贼心虚，而又相信神判，于是在心理上精神上自然处于劣势，以致在神判考验中失败。

二 解廌传说及遗俗

远古时代，华夏人也以神判法断狱讼，解廌决讼传说即反映了这种古俗。解廌古书或写作“解廌”、“解豸”、“觭觭”、“委廌”

① 参阅熊永忠《景颇族的神判与赔偿》，《民族文化》1981年第1期。

② 参阅黄展岳《神判法与獬豸决讼》，《文史知识》1983年第5期。

等，是传说中的一角神兽，能判断是非曲直而抵触恶人。战国秦汉古书中屡见有关记述，如：

解廌，兽也，似山牛，一角。古者决讼，令触不直者（《说文解字·廌部》）。

解廌，似鹿而一角，人君刑罚得中则生于朝廷，主触不直者（《汉书·司马相如传》张揖注）。

獬豸，神羊，能别曲直（《后汉书·舆服志下》）。

东北荒中，有兽名獬豸，一角，性忠，见人斗则触不直者，闻人论则咋不正者（《后汉书·舆服志下》集解引《异物志》）。

𧈧𧈧者，一角之羊也，性知有罪。皋陶治狱，其罪疑者令羊触之，有罪则触，无罪则不触。斯盖天生一角圣兽，助狱为验（《论衡·是应篇》）。

“法”的造字法也反映了这种传说。“法”的篆文写作“𠬞”，《说文解字》释为“刑也。平之如水，从水，廌，所以触不直者去之，从去”。这是解释为什么“法”字从水从廌从去。由于传说解廌能断狱讼，所以法官所戴的法冠《后汉书·舆服志》称为“解廌冠”，一直到唐宋以后，还沿用此称。这些传说及反映在造字上、服饰制度上的现象充分反映了远古时代曾经盛行过的神兽判讼俗。

汉人把解廌决讼当作皋陶时代的事，那么，远古时代是否真有此俗？如果真有，又从哪儿去找神兽解廌呢？我们已述，先秦时代传说的神兽如龙、凤、麟之类，都是古代实有的动物，只不过由于传说的加工改造，逐渐脱离了本来面目而变得神秘起来。

但只要抓住神兽的本质属性,参照有关考古资料或民族民俗材料,还是可能恢复其原始面目的。传说中的解廌或委廌,或说似山牛,或说似羊,或说似鹿,或说似虎(委廌),而以神羊说占多数。我们推测,原始时代曾经盛行以牛羊作为神判动物^①,不过这种牛羊不是一般的牛羊,而是由巫师训练过的专用于决讼的牛羊,为了更好地体现神意,巫师把这种牛羊的双角锯掉一个,保留一个,便成了一角神兽;也可能天生一角长一角短,或一角正一角斜的牛羊,由于一角太短,看起来象是一角兽^②。由于这种牛羊能解脱纠纷,故称之为“解廌”^③。后来经过千百年的历史发展,神兽决讼的作法已经不被采用,“解廌”也就演变成神秘的神兽了。

原始时代以牛羊解廌纠纷的推测,还可以从战国时代的民间遗俗得到确证。《墨子·明鬼下》引《齐之春秋》云:

昔者齐庄君之臣有所谓王里国、中里微者^④。此二子者,讼三年而狱不断。齐君由谦杀之恐不辜,犹谦释之恐失有罪^⑤,乃使之人共一羊,盟齐之神社。二子许诺,于是涵

① 似鹿似虎之说,是由于拘泥于字形,“廌”从鹿头,“廌”从虎。其实,“解廌”或“𧢲𧢲”都是双音词,这类词多为拟音之词,不可分析开来仅由字形作推测。“解廌”字多从角,显然是有触角的动物,只能是牛羊之类。

② 《说文解字》:“𧢲,角倾也。”《集韵》:“角端不正也。”这种现象又叫“觭”,《尔雅·释畜》:“角一俯一仰觭。”又有单数义,《汉书·五行志》“觭轮”注:“一只之轮。”字又作“觭”,《释畜》:“角不齐觭”。疏云:“羊角一长一短者名觭。”凡此证明古代确有一角羊。

③ 廌与𧢲古音同。𧢲,脱也。

④ 王里国、中里微为人名。王里,中里,都是以乡里为氏。

⑤ 由谦、犹谦,都读为“欲兼”,即打算一起(杀掉或释放)。

(敌)血^①，撻羊而洒其血^②。读王里国之辞既已终矣，读中里微之辞未半也，羊起而触之，折其脚，跳神之社而橐之^③，殪之盟所。

所云“撻羊而洒其血”，决不是杀羊为牲，否则羊不可能再触人至死，看来正是割去一角的意思。这则用羊决讼触不直的故事，无疑就是远古解廌决讼的遗俗。

① 涵血，原作“油血”，此据孙诒让校。

② 撻，通割，割也。洒，原文作灑，是灑的讹字。

③ 橐，耗干其血。原文跳作桃，无社字，此据毕沅注。

第七章 巫 蛊 术

“巫蛊术”指巫师用于害人的各种妖邪术，旧或称为“妖蛊”、“左道”。巫蛊术的原理是企图通过鬼神的力量来加害于人，主要手段有咒诅、射偶人、毒蛊等，古人多对此深信不疑。这些方式或单独施行，或配合施行，用于暗中害人，因此受到封建法律的严厉禁止和取缔。

第一节 咒 诅 术

咒诅古称为“咒”，或称为“诅”，也称为“祝”，是企图用语言的力量让鬼神降祸给仇家。“咒”本写作“呪”，原先与“祝”是一个字，大约到战国以后，“祝”与“呪”的分工才逐渐明确起来，正面的愿望叫“祝”，反面的叫“呪”。

古代咒诅术通常都伴有祭神礼仪。《左传·隐公十一年》载郑伯伐许，颍考叔登城时被本国大夫子都暗箭射死。战争结束后，为了惩治射颍考叔的人，“郑伯使卒出殯，行出犬鸡^①，以诅射颍考叔者”。这是用豕犬鸡祭神的正规诅咒礼。《昭公二十年》云：

^① 卒、行，都是军旅编制单位，百人为卒，二十五人为行。

“民人苦病，夫妇皆诅。祝有益也，诅亦有损。虽其善祝，岂能胜亿兆人之诅？”这里的“诅”指老百姓口头上的诅咒，未必有什么仪式。

咒诅不仅用于加害个人，也可以用来祈神降殃于敌国。《史记·封禅书》载西汉太初元年西伐大宛，“丁夫人、雒阳虞初等以方祠诅匈奴、大宛焉”。“方祠”大约指方神祭祀，由于只祀当方，故不称“四方”。传世《诅楚文》，据郭沫若考定，是战国秦惠文王诅楚怀王之罪的告神文。其文首尾云：“又秦嗣王，敢用吉玉宣璧^①，使其宗祝邵馨，布懽(懽)告于丕显大神厥湫^②，以底(致)楚王熊相之多臯(罪)。……敢数楚王熊相之倍(背)盟犯诅，著者(诸)石章，以盟大神之威神。”大意说秦王让宗祝邵某用大璧为礼，以板牋陈布楚王熊相之罪，致告于大神湫渊，最后又把楚王背盟之罪著之于石板告神，意在祈神降灾于楚王。按，《周礼·春官》有“诅祝”职，掌盟诅之祝号，即是专门致祝诅之辞于神的职官，以咒诅背盟的敌国。

咒诅术在汉代十分盛行。武帝子广陵王刘胥未能嗣帝位，以致对即位者怀恨在心而暗施咒诅术。昭帝时，“胥见上年少无子，有觊欲心，而楚地〔崇尚〕巫鬼，胥迎女巫李女须，使下神祝(咒)诅。”后来昭帝死，胥以为是咒诅之功，曰“女须，良巫也”，乃杀牛塞祷报神。后昌邑王继承帝位，刘胥“复使巫祝诅之”。不久昌邑王被废，刘胥益信女须等巫，数赐以钱物。不料又由武帝曾孙宣帝即位，刘胥说：“太子孙何以反得立？”乃“复令女须祝诅如

① 《尔雅·释器》：“璧大六寸谓之宣。”

② 书于版牋谓之懽。厥湫，秦国川神湫渊。

前”。后来祝诅事终于暴露，“胥惶恐，药杀巫及宫人二十余人以绝口”，最后自己也自杀^①。又王莽时“宗姊妨为卫将军王兴夫人，祝诅姑，杀婢以绝口”，后来事发，妨及兴皆自杀^②。由此可见，咒诅术是受到严厉禁止的。

第二节 偶像伤害术

《红楼梦》第二十五回及八十一回都说到赵姨娘收买巫婆马道婆用偶像暗害凤姐和贾宝玉之事。其法是用剪纸或木雕制成仇家偶像，并书写仇家姓名生辰八字等，藏于暗中，经常用针去刺偶人，或用纸剪成魔鬼模样置于仇家偶像身边，并念咒语，这样，每当行刺偶人或念咒语时，仇家就会发生疾病，甚至失魂，最终致于死地。这种害人术产生于原始时代的一种巫术，西方人称为“魔法”。奥地利精神分析学家弗洛伊德也注意到这种原始巫术，他说：

通常，最普通用来伤害敌人的一种魔法即是以简易的材料塑成敌人模像。塑像是否象他并不重要，只要能将它塑造成像即可。其后，对塑像的任何破坏都将连带地发生在敌人身上（对塑像身体任何部分的损害即将使敌人在相同部位产生疾痛）。类似的魔法不仅可用于私人仇恨的报复，同时，也可施用于帮助神明来对抗魔鬼^③。

① 《汉书·广陵厉王传》。

② 《汉书·王莽传》。

③ 弗洛伊德《图腾与禁忌》（中国民间文艺出版社，1986年），101～102页。

偶像伤害术的思想基础，弗洛伊德引泰勒说乃是“对一件真实事物的错误联想”。这种错误的联想虽是起源于原始时代的缺乏逻辑性的思维，但在思想观念已经相当发展的春秋战国时代，仍然很有市场。《史记·苏秦列传》记秦国想攻宋国，又怕齐国救援，于是对齐人说：“宋王无道，为木人以像寡人，射其面。”以此为借口请齐人攻宋。又《封禅书》记栾弘为周灵王设射“狸首”。所谓“狸首”就是以偶人为箭靶，凡诸侯有不来朝拜者，则做偶人以射之。栾弘由此得罪诸侯，被晋人执而杀之。凡此均反映了周代流行偶像伤害术，且施之于诸侯国之间的斗争。

在西汉时代，偶像伤害术炽盛，还由此引起一桩震惊历史的大案，史称为“巫蛊案”。据《汉书·江充传》和《戾太子传》所载，江充曾得罪戾太子，当汉武帝在甘泉宫病重时，江充害怕戾太子继位要杀自己，因而设计陷害戾太子。于是江充奏称皇上之病是由于巫蛊作祟。武帝以充为使者查治巫蛊，江充乃帅领胡巫到处掘地寻求用于施巫术的木偶人，捕捉施蛊及夜中祭祀咒诅皇上的人。其实，所掘得的偶人是江充使人预先偷埋的，有些也可能是为别的目的而埋入的。为了巫蛊之事，“坐而死者前后数万人”，震惊一时。当时汉武帝年老昏聩，身体不好，便怀疑左右皆为蛊作害，江充趁机说宫中也有“蛊气”，于是又从后宫开始挖掘，至太子宫，果然又掘得桐木人。戾太子明白这是江充暗中捣鬼，把江充杀了，但太子由此被迫反抗，最后连同家属全部遇害，造成西汉最大的一起冤案。这次“巫蛊”案虽由江充导演而成，却也反映了当时的风气，说明偶像伤害术是流行的巫术。

被称为“巫蛊”的偶像伤害术史不绝书。如《宋书·元凶劭传》

记宋文帝长子劭多过失，虑被上知，在女巫严道育的帮助下，“遂为巫蛊，以玉人为上(文帝)形象，埋于含章殿前”。《梁书》记“萧纪举岷蜀之众由外水而下，湘东王命方士伯人于长州苑板上画纪形象，亲下铁符，钉于支体，以厌之”。《陈书》记“后主阴令人告长沙王叔坚厌魅，刻木为偶人，衣以道士衣，施机关能拜跪，昼夜于星月下醮之，祝诅于上”。《北齐书》记“令萱以胡氏宠幸方隆，不得已而白齐主立之。然意在穆氏，乃求左道行厌蛊之术。旬朔之间，胡氏遂即精神恍惚，言笑无恒。齐主渐畏恶之，于是立穆氏”。《隋书·庶人秀传》记皇太子广陷害蜀王秀，其手段与江充相似，“太子阴作偶人，书上及汉王姓字，缚手钉心，令人埋之华山下，令杨素发之”，由此蜀王秀被废为庶人。文帝数其罪曰：“汉王于汝，亲则弟也，乃画其形象，书其姓名，缚手钉心，枷锁杻械，仍云‘请西岳华山慈父圣母，神兵九亿万骑收杨谅魂神，闭在华山下，勿令散荡’。我之于汝，亲则父也，复云‘请西岳华山慈父圣母，赐为开化杨坚夫妻回心欢喜’，又画我形象，缚手撮头，仍云‘请西岳神兵收杨坚魂神’……。”以上材料互有详略，综合起来看，偶像伤害术的具体作法就比较清楚了。


弗洛伊德说，魔法不仅用于对仇人的报复，还可施用于对抗自然神，并举古埃及人帮助太阳神与大恶魔夜阴神作斗争的例子，其法是用蜡塑成带有丑恶面孔的鳄鱼或毒蛇，并写上大恶魔的名字，又用纸盒盛着用墨水绘成的夜阴神(Apepi)塑像，并用石刀加以击打砍杀再丢弃于地上。这些仪式必须伴随着诵念咒语^①。这种用于对付恶神的魔法，与中国古代的傩疫性质相近，但傩疫

① 《图腾与禁忌》102页。

礼中未见给恶神作偶像的记载。《殷本纪》中却有一段记载与弗洛伊德所述很相似，那就是殷王武乙“为偶人，谓之天神，与之博，令人为行。天神不胜，乃僇辱之，为革囊盛血，印(仰)而射之，命曰射天”。即通过射偶像与天神对抗。其性质与偶像伤害术是相近的。

第三节 毒 蛊 术

“蛊”大约本指使人致病的虫。《说文解字》：“蛊，腹中虫也。《春秋传》曰：‘皿虫为蛊，晦淫之所生也。’梟磔死之鬼亦为蛊。”所谓“腹中虫”，即指寄生于腹中的蛔虫蛲虫之类^①。不过，古人并不知道腹中何以生虫，以为是鬼魂作祟，所以有“梟磔死之鬼亦为蛊”的传说。

“蛊”字甲骨文写作，象皿中养有小虫，此即《左传·昭元年》所谓“皿虫为蛊”。这可能反映了古代的一种巫术，即把病人体中排出的虫养在盆中，然后施以巫法以除人体之蛊，其原理与偶像伤害术所体现的“错误联系”相似。卜辞云：

有疾齿，惟蛊虐。(乙7310)

[有]疾，不[惟]蛊。(京1657)

都反映了殷人把疾病与蛊虫为害相联系的认识。《宋书》记沛郡相

① 《说文解字》：“蛭(蛔)，腹中长虫也”，“蛲，腹中短虫也。”可证许慎所谓“腹中虫”确指蛔虫蛲虫之类。

县唐赐“往比村饮酒，还，因得病，吐蛊虫十枚。临死语妻张曰：‘死后刳腹出病。’张手破之，藏(脏)悉糜碎”^①。这里所说的“蛊虫”正是“腹中虫”。《左传·宣八年》说“晋胥克有蛊疾”，大约也是指蛊虫为疾。

先秦古书中说的“蛊”主要指为害人类的各种毒虫。《周礼·秋官》有“庶氏”职，“掌除毒蛊”，其法“以攻说衿之，嘉草攻之”，郑玄注：“毒蛊，毒物而病害人者。攻说，祈名，祈其神求去之也。嘉草，药物，其状未闻。攻之，谓火熏。”也就是说，除蛊之法一方面用“攻说”的禳法祈求神灵除蛊；另一方面又用草药熏虫杀蛊。据零碎材料，蛊具体有水蛊、蠹蛊、厉蛊等。水蛊指蝮(蜮)、耿鼃(蛙类)之类，用牡菊灰洒之可除^②。蠹蛊指蛀虫(白蚁之类)，用“攻崇”的禳法驱之，或用莽草熏之^③。厉蛊指厉鬼为蛊，磔狗于邑四门以御之^④。

蛊虫能使人致病而死，因此被某些人利用来暗中害人。在汉代，蛊害术可能是常见的巫术，所以受法律制裁，郑玄注《周礼·庶氏》引《贼律》云：“敢蛊人及教令者弃市。”“教令”指传授蛊害术，但有关“蛊人”的具体方式未闻。《史记》、《汉书》所谓“巫蛊”，指的是偶人伤害术，毒蛊术则多见于魏晋以后的文献。《搜神记》云：

蛊有怪物若鬼，其妖形变化，杂类殊种，或为狗豕，或为虫蛇。其人皆自知其形状，常行之于百姓，所中皆死。

① 转引自《太平御览》卷七四二。

② 见《周礼·蝮氏》。

③ 见《周礼·翦氏》。

④ 见《史记·封禅书》“磔狗邑四门以御蛊菑”司马贞《索隐》。

这是说蛊怪由鬼变成，化为狗猪虫蛇，可致人于死。史籍所载有蛇蛊、蜈蚣蛊、猫鬼蛊、犬蛊等。《续搜神记》云：

昙游道人，清苦沙门也。剡县有一家事蛊，人啖其食饮，无不吐血死。游诣之，主人下食，游便咒焉，一双蜈蚣长丈余于盘中走出。饱食归，安然无他。

此为蜈蚣蛊。《灵鬼志》记：

荥阳郡有一家姓廖，其家累世为蛊以致富，子女丰悦。后取新妇，不以此语之。家人悉行，妇独守家，见屋中一大堙(缸)，试发，见一大蛇，便作沸汤，悉灌杀之。家人还，妇具说焉，举家惊惋，无几，其家疾病，死亡略尽。

此为蛇蛊，施蛊者最终自食其恶果。《隋书·独孤陀传》载独孤陀好左道，“事猫鬼”，能使人得疾，其时献皇后及杨素妻郑氏俱有疾，召医者视之，皆曰“此猫鬼疾也”。后经审问，陀之婢女徐阿尼说出猫鬼致疾的真相：

(陀)常事猫鬼，每以子日夜祀之，言子者鼠也。其猫鬼每杀人者，所死家财物潜移于畜猫鬼家。陀尝从家中索酒，其妻曰，无钱可酤，陀因谓阿尼曰，可令猫鬼向越公(即杨素)家，使我足钱也。阿尼便咒之归，数日，猫鬼向素家。十一年，上初从并州还，陀于园中谓阿尼曰，可令猫鬼向皇

后所，使多赐吾物。阿尼复咒之，遂入宫中。杨远(大理丞)乃于门下外省遣阿尼呼猫鬼，阿尼于是夜中置香粥一盆，以匙扣而呼之，曰：“猫，女(汝)可来，无住官中。”久之，阿尼色正青，若被牵曳者，云猫鬼已至。

此为猫鬼蛊。《隋书·秦孝王俊传》记：

俊颇好内，妃崔氏性妒，甚不平之，遂于瓜中进毒，俊由是遇疾笃，含银，银色异，为遇蛊，未能白。……薨，帝哭之，帝及后往视，见大蜘蛛大蛭蝮从枢头出之不见，穷之，知妃所为也^①。

此为蜘蛛蛭蝮蛊。《搜神记》云：

鄱阳赵寿有犬蛊，有陈岑诣寿，忽有大黄犬六七，群出吠岑。后余相伯归，与寿妇食，吐血几死，乃屑桔梗以饮之，乃愈。

此为犬蛊。近人笔记则记述了少数民族的毒蛊术，如清人刘崑《南中杂说》述沅江之蛊云：

世传南人能造蛊，……沅江土司世传此法，其药最毒而最奇。凡郡守新任，必设宴迎风，药已入腹矣。在任理事，

① 此据《太平御览》卷七三五所引，今本《隋书》与此不同。

药不即发也，但两目瞳子变黑而为蓝，面色淡黄，状类浮肿。至离任一月，则阉门并命矣。余同寅郡守潘一品、粮厅官素士父子主仆幕宾，皆死此药，无一人得脱者。

又述缅甸牛皮蛊、犁头蛊云：

世传神咒能于四十九日咒牛皮如芥子，号曰牛皮蛊，咒犁头铁亦大如芥子，号曰犁头蛊。下蛊之法不需饮食，但藏芥子（按指牛皮或犁头咒成的芥子）于指甲之内，对人弹之，药已入腹矣。然不肯无故药人，必无赖客子侵其妻妾，勒其货财者，乃以此法治之。汉人中毒而还，彼又计其道里之日月，复诵神咒，则蛊毒大发，肌瘦而腹胀，数月而死。

这种用咒语致蛊的毒害法，据说可以通过咒语反其毒于施蛊者。刘崑述及“腾越所属土司中有杨招把者，亦能诵神咒，拔出蛊毒活汉人而杀缅人”。又张泓《滇南新语》述及蜀滇等地土人流传的金蚕蛊、鼠蛇蛤蟆等蛊、牛皮蛊之类。据称“金蚕”能受役使以盗财帛，富则遣之，谓之“嫁金蚕”。曾见得一篇杂文，述及河南偃师三十年代的嫁蛊之俗，谁家有人得疟疾，就写一个帖子，上书“我有一头牛，情愿送朋友，谁要拾起来，你就跟他走”，然后将帖子包好置于大路，病人则躲在远处，见谁捡得，疟疾就转嫁给谁了^①。按古人以为疟疾是虐鬼作祟所致，转嫁虐鬼也是嫁蛊术的一种。卜辞说“疾惟蛊虐”，正反映了这种观念。

^① 邵燕祥《送瘟神》，《解放日报》1988年4月3日。

对于传说的各种毒蛊术，其实质我们还不太清楚。其中有些可能与外地人不服南方水土而感染瘴气毒疔有关，被附会为毒蛊；有些可能是蛊物中含有某种病毒细菌，而有一定的潜伏期，使受蛊者到一定时日便发作生病，逐渐折腾致死。还有一些则仅仅是传说和附会，并无实际的危害。许多毒蛊之法，文献所载语焉不详，传说也逐渐湮灭，其致害的真正原因，很值得进一步收集研究。

结 语

到此为止，总算把传统宗教的主要方面大略展示出来了。当然，还有许多方面，如舆服制度、礼器制度、丧葬礼俗(丧礼、丧服、棺式、葬式、丧祭、人殉等)、人生礼俗(诞生礼、取名礼、成丁礼、婚姻礼等)、节日礼俗(上元、袞褙、端午、重阳等)、数术(占龟、占筮、占梦、占星、占气、相地、相命等)、谶纬(符、谶、纬、谣、妖祥、瑞应等)以及吉礼中的藉田、祈蚕桑之类，本书基本上没有涉及，只好将来再说了。

传统宗教是传统文化的重要组成部分。过去，一说起宗教，就习惯于一言以蔽之——精神鸦片。然而，要真正客观而深刻地评价传统宗教的历史作用，恐怕不是一件轻而易举的事情。诚然，传统宗教从总体上讲曾起过很大的消极作用，尤其是商周时代骇人听闻的人祭、人殉、奠基、奠圻、献俘、献馘诸礼，更是宗教史上最黑暗最野蛮最血腥的一页。这些方面前人之述备矣。但从积极的方面讲，我国古代辉煌灿烂的文化，有许多正是从传统宗教中孕育出来的。试看古代早期的绘画、雕塑、工艺、音乐、舞蹈、诗歌、建筑等，如果不是出于宗教活动的需要，恐怕很难从纯粹的艺术形式中获得发展。甚至连早期的文字和典籍形式，如

为占卜而发展的甲骨文、为祭祀而铸刻的吉金铭文、为封禅而立的碑碣、为安葬而作的墓表，如果摆脱宗教活动的因素，就很难想象其存在的可能。科学技术史亦表明，没有原始的巫医，就不会有今天的中医；没有天地祖先的崇拜，就不会有北京天坛祈年殿以及遍布全国的雄伟壮丽的宗庙建筑群；没有天人感应的思想和占星术，就不会有深入细致的天文气象观测及其记述资料；没有鬼魂观念和相地术，地理学的发展和指南针、日晷的发明也就很难有既成的水平；没有道士的炼丹，古代的化学研究可能会出现空白；等等。

宗教是人类童年时代幼稚的宇宙观世界观的产物，是人类文化史上不可或缺的一页。即便是封建时代由统治者改造而成的正统宗教，是为着强化统治奴役人民服务的，但仍然是以整个人类认识水平低下为基础的，有其历史的必然性，个别先进的思想家如荀子、王充、范缜他们不可能改变历史的发展过程（当然，这并不妨碍我们给予荀子一类人物以应有的称赞和评价）。就历史的丰富性、多样性而言，不难看出，世界各民族之所以有着独特的文化面貌，正与几千年来逐渐形成的包括传统宗教在内的民族文化积淀密切相关。不能设想，世界各民族都以上帝安排的同一模式来发展自己，而没有独特的民族精神和民族文化，正如人作为个体一样，如果只有同一形象，而没有各自的面貌、性格和思想，那么，这个世界恐怕也就没有什么意义了。

当然，传统文化并不等于国粹，一味地强调本民族的特点而拒绝接受他民族的长处，是愚昧落后的表现，它只能阻碍社会的发展，这一点已为中外历史所证实。我们只愿把传统文化当作一

种客观存在的现象，予以公正的评价，以期更真实地认识过去的面貌。童年的幼稚是不可讥笑的，但如果成年人也想模仿儿童的幼稚，或还象儿童一样幼稚，那就可笑而且可悲了。

后 记

关于中国传统宗教的研究至此告一段落。诚如笔者在一开始提到的，尽管反复披辨小心求证，但书中之讹误定然难免。这说明学问是无止境，只有孜孜以求，才能取得丰硕的成果。笔者愿以此书接受专家们的指正，以期再版时修正。

同时，写作此书时笔者深深感到，要想做一点研究，固然需要材料的收集和知识的积累，但更需要人们的理解和创造一个起码的生活工作环境。前者尚能通过自己的努力而获得，而后者也许比读书写作还难千百倍。多亏拙荆李氏光玫全力支持，才得以完成此项工作。特别应感谢李学勤先生，在我最困难的时候，来信给予热情鼓励，给了我精神力量。

本书蒙李学勤先生在百忙中赐作序言，又承盛冬铃君审阅全书，提出许多宝贵意见，另外还得到许多师友的帮助支持，在此并致谢意。

詹鄞鑫

1988年7月于华东师范大学

附录 本书所引甲骨文著录书目及其简称

《甲骨文合集》(胡厚宣主编)	合集
《铁云藏龟》(刘鹗)	铁
《殷虚书契前编》(罗振玉)	前
《殷虚书契菁华》(罗振玉)	菁
《殷虚书契后编》(罗振玉)	后
《殷虚卜辞》(明义士)	明
《戩寿堂所藏殷虚文字》(王国维)	戩
《龟甲兽骨文字》(林泰辅)	林
《铁云藏龟拾遗》(叶玉森)	拾
《殷契卜辞》(容庚)	卜
《卜辞通纂》(郭沫若)	通
《殷虚书契续编》(罗振玉)	续
《殷契佚存》(商承祚)	佚
《邶中片羽初集》(黄濬)	邶一
《邶中片羽二集》(黄濬)	邶二
《邶中片羽三集》(黄濬)	邶三
《库方二氏藏甲骨卜辞》(方法敛)	库
《殷契粹编》(郭沫若)	粹
《天壤阁甲骨文存》(唐兰)	天
《殷契遗珠》(金祖同)	遗

《金璋所藏甲骨卜辞》(方法敛)	金
《小屯·殷虚文字甲编》(董作宾)	甲
《小屯·殷虚文字乙编》(董作宾)	乙
《小屯·殷虚文字丙编》(张秉权)	丙
《殷虚摭佚续编》(李亚农)	摭续
《战后南北所见甲骨录》(胡厚宣)	南
《殷契拾掇》(初编、二编)(郭若愚)	掇
《战后京津新获甲骨集》(胡厚宣)	京
《甲骨续存》(胡厚宣)	存
《巴黎所见甲骨录》(饶宗颐)	巴
《京都大学人文科学研究所藏甲骨文字》	人
《甲骨文零拾》(陈邦怀)	陈
《甲骨彙存》(曾毅公)	彙
《甲骨缀合编》(曾毅公)	缀
《殷虚文字缀合》(郭若愚等)	合
《甲骨六录》(胡厚宣)	六
《殷虚卜辞续编第一集》(许进雄)	明续
《加拿大皇家安大略博物馆藏明义士旧藏甲骨文字》	安明
《小屯南地甲骨》(中国社科院考古所)	屯南
《古文字研究》(中华书局)	古研
《殷虚卜辞综述》(陈梦家)	综述
《殷虚卜辞综类》(岛邦男)	综类
《古文字类编》(高明)	类编