

研究生教学用书

教育部学位管理与研究生教育司推荐

中国上古祭祀文化

(第二版)

Chinese Far Ancient Culting Culture

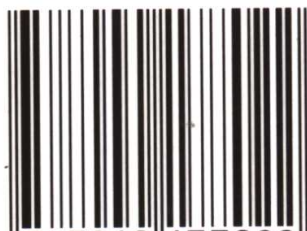
(Second Edition)

傅亚庶 著

高等教育出版社

研究生教学用书 教育部学位管理与研究生教育司推荐

ISBN 7-04-017702-1



9 787040 177022 >

定价 37.00 元

研究生教学用书

教育部学位管理与研究生教育司推荐

中国上古祭祀文化

(第二版)

Chinese Far Ancient Culting Culture
(Second Edition)

傅亚庶 著

高等教育出版社

内容提要

本书是对中国上古时期的祭祀文化进行综合研究的专著,内容涉及古代历史、考古、民族、民俗、哲学、宗教、天文历法、音乐舞蹈、语言、文学、神话学、人类学、古典文献等诸多学科。本书以商周时期的祭祀为重点,对于其中的庙制、郊祀、宗庙中的祭祀礼仪、丧葬中的祭祀礼仪、巫的起源及其人体牺牲源流等问题作了系统的阐述。作者从文化视角切入,运用微宏观互渗的方法,从选取典型实例入手,将民俗调查、神话传说、文献记载、出土文物等材料有机结合起来,对上古社会祭祀现象作了具体分类与描述,并对其产生的历史根源、社会根源作了深入的探讨,全面展示了现代人们比较陌生的古代祭祀文化,具有较高的学术价值。

图书在版编目(CIP)数据

中国上古祭祀文化/傅亚庶著. —2版. —北京:高等教育出版社, 2005.10

ISBN 7-04-017702-1

I. 中... II. 傅... III. 祭祀-文化-中国-上古-研究生-教材 IV. K892.24

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第108616号

策划编辑 李海风 责任编辑 张月娥 特约编辑 张春亭
封面设计 李卫青 版式设计 史新薇 责任校对 康晓燕
责任印制 韩 刚

出版发行	高等教育出版社	购书热线	010-58581118
社 址	北京市西城区德外大街4号	免费咨询	800-810-0598
邮政编码	100011	网 址	http://www.hep.edu.cn
总 机	010-58581000		http://www.hep.com.cn
经 销	北京蓝色畅想图书发行有限公司	网上订购	http://www.landaco.com
印 刷	中国青年出版社印刷厂		http://www.landaco.com.cn
开 本	787×960 1/16		
印 张	22.5	版 次	2005年10月第2版
字 数	380 000	印 次	2005年10月第1次印刷
插 页	1	定 价	37.00元

本书如有缺页、倒页、脱页等质量问题,请到所购图书销售部门联系调换。

版权所有 侵权必究

物料号 17702-00



图1 司母戊方鼎（河南安阳武宫村北地陵墓东区出土。采自《商周考古》）



图2 人面网纹陶盆（陕西西安半坡村出土。采自《新中国出土文物》）

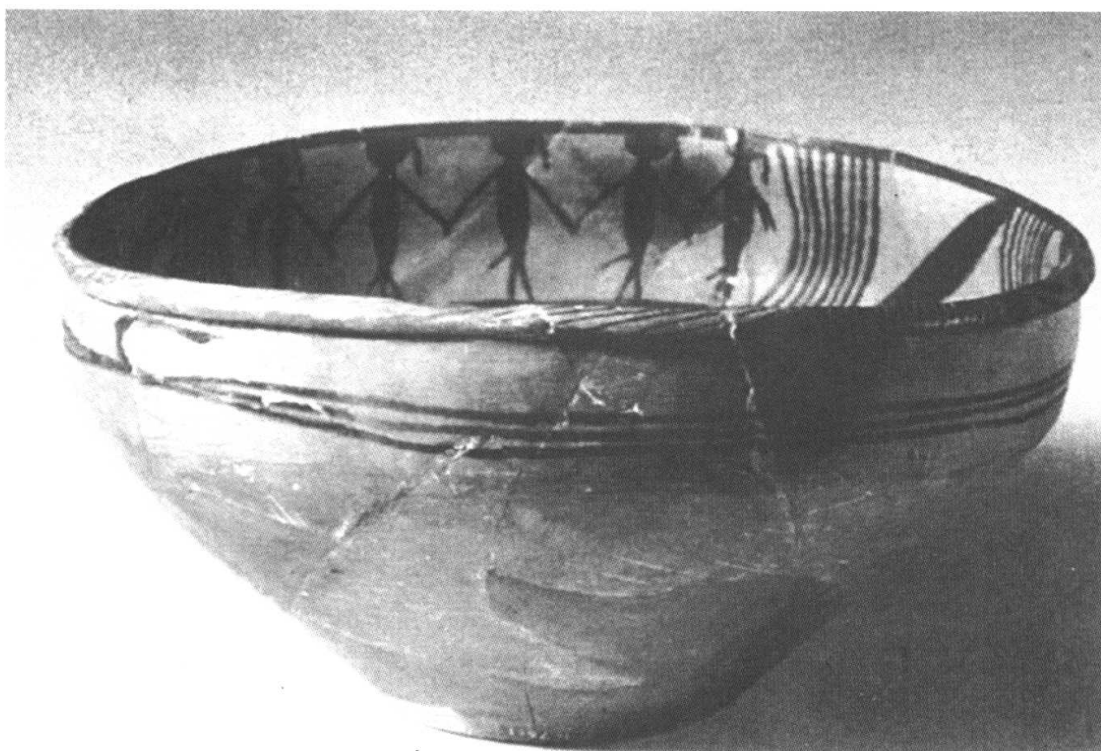


图3 舞蹈纹彩陶盆（青海大通上孙家寨出土。采自《中国原始艺术》）

作者简介

傅亚庶 1954 年出生于黑龙江省拜泉县。1969 年初中毕业，到农村插队。1973 年应征入伍。1978 年考入东北师范大学中文系。1983 年考入东北师范大学中国古典文献学专业，师从著名文史学家何善周教授，1986 年毕业，获硕士学位后留校任教至今。现为东北师范大学文学院教授，博士生导师。

主要成果有：《春秋公羊传释读》（1992·南海出版公司）、《通玄真经释读》（1994·南海出版公司）、《三曹诗文全集译注》（1997·吉林文史出版社）、《刘子校释》（1998·中华书局《新编诸子集成》第一辑）。曾主持完成国家教育部“八五”人文社会科学规划项目立项课题、国家教育部“九五”人文社会科学规划项目立项课题研究。发表学术论文几十篇。

序

傅亚庶教授于二十世纪八十年代后期撰写《刘子校释》一书（中华书局1998年出版）。该书校释缜密，考辨精当，曾引起学界瞩目。为此，我曾当面向他表达钦佩之意，并祝愿他能在今后学术生涯中做出更大的成绩。果不出所料，他经过十多年积累和思索，在其业师、著名文史专家何善周教授的启导下，又撰著了《中国上古祭祀文化》这部厚重的学术专著，于1999年作为《东北师范大学文库》之文献出版，再次引得学界的赞许；现又欣闻该书通过教育部评审，将作为教育部文科研究生推荐教学用书再版，必将会产生更大的影响。这部书本应请何善周教授作序，但因他已在海外子女处定居，现承作者美意，我勉为其难，只好代为作序。

本书是一个很有意义的选题。凡是研究中国历史的人都知道，祭祀在我国古代政治生活中占有极其重要的地位。《左传·成公十三年》云：“国之大事，在祀与戎。”《左传·文公二年》云：“祀，国之大事也。”由国家举行祀典，见于《周礼·春官大宗伯》记：“大宗伯之职，掌建邦之天神人鬼地示之礼，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”，包括对昊天上帝、日月星辰、司中司命、风师雨师、社稷，五祀、五岳、山林川泽、四方百物的祭祀，还有多种形式对先王的享祀，其典礼异常纷繁隆重。同时祭祀也是民间信仰的重要大典，祭祀对规范制约人们的行为具有特殊作用。正如《礼记·祭统》云：“礼有五经，莫重于祭”。又如《礼记·昏义》云：“夫礼始于冠，本于昏，重于丧祭，尊于朝聘，和于射乡。”礼学家们认为在五礼中祭礼最为重要。今天看来，这一见解还是符合古代中国历史实际的。本书作者选择这一带有普遍意义的课题，对了解中国上古国家的政治、社会、文化、意识形态等问题都能起到提纲挈领之功效。

应该承认，中国上古祭祀问题又是一个头绪纷繁的复杂选题。疑难点多，不易驾驭。况且当前书坊已多有论著面世，既有断代性的专题研究，如《商代周祭制度》（常玉芝）、《周代祭祀制度研究》（张鹤泉），还有综合类的研究，如《神灵与祭祀》（詹鄞鑫），等等。这些专著各有千秋，都各自在其研究领域内做出了成就。而本书则从文化学角度切入，以祭祀问题为纲，纵看从史前祭祀的起源到夏商周时代祭祀活动的

演变及其异同，横析国家祭祀大典和民间信仰、祭祀诸神分类、祭祀礼仪、祭祀的运行与操作、祭祀与其他社会文化形态的关系，等等。因此，本书内容广泛，并带有很大的综合性。它不是就祭祀而论祭祀，而是把读者带进更广阔的视野来洞察祭祀行为的文化内涵。

值得赞许的是，作者对有关上古祭祀许多有争议的问题没有采取回避的态度，而是在综析前人研究成说的基础上，对勘比较，复烦考证，独自提出一些新见解，其中不乏许多创获，如对祭祀起源、社神溯源、宗庙制度、昭穆制度、禘祫本义等的阐释，从中可见作者的功力和学术素养。

在研究方法上，本书鲜明的特点之一是作者大量运用了民族学资料。我们知道西方著名人类学家，如泰勒的《原始文化》、弗雷泽的《金枝》、弗洛伊德的《图腾与禁忌》以及摩尔根的《古代社会》等都是运用民族调查资料写出的传世名著。我国前辈史学大师顾颉刚、徐中舒等教授在自己的史学研究实践中都是穷尽搜罗运用边疆民族史资料来诠释具体的历史问题，为其独特的史识提供了坚实的证据。本书作者明于此道，在使用民族资料方面，不仅有古代文献如《山海经》、《淮南子》中充满异族风情的传说和神话，还包括正史中的民族志资料，更有新中国成立以来少数民族历史文化调查资料。作者用这些资料来阐释古代祭典，且发挥自己的联想思维，运用自如，其结论合情合理。

傅亚庶教授不被外面物欲横流所诱惑，而默默无闻，潜心治学，力攻疑难问题，专啃像中国上古祭祀文化这类“硬骨头”，这种治学精神应得到提倡。我相信这本书的再版，能进一步扩大影响，使读者从中受益，这是我们大家所企盼的。

东北师范大学历史文化学院教授、博士生导师

詹子庆

2005年2月

前 言

本书是一项历史性的基础研究，它从文化的角度切入，以上古的祭祀为纲，内容涉及古代历史、天文、考古、语言、文学、哲学、音乐、美术、民族、民俗、人类学、神话学、古典文献等诸多社会科学领域。从实用的角度看，它似乎离现代社会的商品经济很遥远，也不可能带来即刻就看得见的物质利益，但是作为中华民族的后人，有责任和有义务对祖先所创立的灿烂的文化予以系统的了解和研究，因为它也是我们今天建设社会主义精神文明的基础之一。

在奴隶社会和封建社会，“祀之与戎，乃国之大事”，祭祀活动覆盖了国家政治活动、民众精神生活的基本内容，人们社会生活中的各种功利性活动，都与当时的祭祀有着密切的联系。祭祀是当时社会生活与意识形态的极其重要的方面，它集中地反映着当时的世界观和人生观。大规模的贵族祭祀与民间的个体祭祀，是阶级社会以后的事情。人类在早期阶段，对于“死亡”还没有理性的认识，所以，当时是没有祭祀的。到了氏族社会，尤其是进入原始公社制后期，由于人类思维的进步，“灵魂”的观念出现了，构成了人的双重世界观。人们认为，本部落的成员死后，灵魂会像生前一样，来帮助他们战胜困难或予以降福。由人而推及自然，人们认为自然中的万物也是有灵气的，有一种超自然的力量存在，人在自然面前，应服从自然。由于万物有灵观念的形成，自然崇拜开始发生。在中国古代各民族中，人们周围的土地、高山大川、岩石树木、风雨雷电等诸自然物，都成了人们所崇拜的对象。

进入阶级社会后，统治阶级在政治上、经济上的支配权的确立，使得他们认为社会上的一切，只有他们才可以支配。在主观意识与愚民政策的支配下，他们认为在神灵的世界同样存在一个支配自己的主宰，那就是天帝。人世间的贫贱、富贵、死生、祸福等都由上帝主宰，而统治阶级中的王，则是上帝的代言人，即所谓的“天之子”来主宰众生。这样的“王”死后，其后代对他顶礼膜拜。因此，不同的政治集团取得统治权后，都会编造出一个始祖神的故事来，如商王朝的“简狄吞燕卵”，周王朝的“姜嫄履巨神之迹”。这些神话，在初期阶段，尚属人们认识自然的初级阶段的产物，它反映了人们对某些事物的追求与向往。但到后来，由于统治阶级有意识地加以系统化，神话变成了历史，

其中的主要人物被奉为始祖，神话变成了人话，俨如历史上确有其事。在商周两代，对上帝与祖先的祭祀，开始系统化，贵族阶级建立了一套完整的祀典与祭礼。《国语·鲁语上》：“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，能扞大患则祀之。非是族也，不在祀典。……凡禘、郊、祖、宗、报，此五者国之典祀也。加之以社稷山川之神，皆有功烈于民者也；及前哲令德之人，所以为明质也；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。”不仅如此，贵族阶级就祀典的具体运行，采取的各种祭祀礼仪，都有具体规定。《周礼·春官·大宗伯》：“大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地示之礼，以佐王建保邦国。以吉礼事邦国之鬼神示：以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日、月、星、辰，以樛燎祀司中、司命、风师、雨师，以血祭祭社稷、五祀、五嶽，以貍沈祭山、林、川、泽，以醴辜祭四方百物，以肆献裸享先王，以馈食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以尝秋享先王，以蒸冬享先王。”以上内容，构成了商周时代庞大而复杂的祭祀系统，贵族阶级凭借着它，对上沟通神意，对下奴役万民，其本质目的就是保证贵族阶级对土地与民众的永久占有。马克思指出：“在封建的土地占有制下，领主至少在表面上是领地的君主。同样，在封建的土地占有制下，占有者和土地之间还存在着比单纯实物财富的关系更为密切的关系的外观。地块随它的领主而个性化，有它的爵位，随他而有男爵或伯爵的封号；有他的特权、他的审判权、他的政治地位等。土地仿佛是它的领主的无机的身体。因此俗语说：没有无主的土地。这句话表明领主的权势是同土地占有结合在一起的。”（1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯全集》第三卷，人民出版社2002年第二版）封建君主所册封的，是连同土地在一起的民众。《左传·定公四年》：“昔武王克商，成王定之，选建明德，以藩屏周，……分鲁公以大路大旂……殷民六族，……使帅其宗氏，辑其分族，将其类丑，以法则周公，用即命于周。……分之土田陪敦，祝宗卜史，备物典策，官司彝器，因商奄之民，命以伯禽，而封于少皞之虚。……分唐叔以大路密须之鼓，阙鞶、沽洗、怀姓九宗，职官五政，命以唐诰，而封于夏虚，启以夏政，疆以戎索。”贵族阶级在土地初封之后，为了确保对土地的长期占有权，在上层建筑领域制订了一系列的政策与法规，其中与之密切相关的，便是通过一系列的祭祀活动来实现，这从商代诸王的庙号中可见一斑。在周代，其宗庙祭祀中的昭穆制，便是这种功利性活动的具体体现。天子可祭上帝与祖先，诸侯祭名山大川。祭祀中有大宗与小宗之

分，不同层次主持祭祀的权力，说明了对土地占有程度的不同。因此，祀典与祭礼的确立，使贵族的特权在当时的社会观念中合法化了，使民众在残酷的剥削与压迫下，内心有所平衡。民间的宗教信仰与某些神话的流传，在这方面的确发挥了它们的作用。

本书共分四编十三章。

第一编主要是探讨史前期的早期祭祀现象，这是做溯源的工作。关于商周以前的早期祭祀，由于文献资料的缺乏，这方面的研究有一定困难，但它又是研究上古祭祀不可缺少的部分。笔者在研究中主要采取了文献记载与考证、文物遗存、民俗调查相结合的方法，尤其重视民俗学方面的资料。我国的某些民族，在旧中国，其社会生活、生产方式还处于原始社会末期阶段，他们的习俗、信仰等，无疑为我们了解史前社会提供了第一手的活资料，使之可以弥补文献记载的某些不足。有关史前期的祭祀，笔者主要将其划分为自然崇拜、祖先崇拜、生殖崇拜三个方面，三者之间既有联系又有区别，而商周时期的祭祀，则是它的流变与发展。

第二编主要是研究商周时期的祀典与诸祭祀礼仪，主要包括社祀、庙制、时祭、郊祀、祭礼等各部分，旨在继续探讨这个历史时期祭祀的全面情况，进行综合论证、考察、分析。这是全书研究的中心和重点部分。商代的祀典，主要有卜辞的记载可资借鉴；周代的祀典，主要见于《春秋》及三《传》、三《礼》及《国语》等记载。这方面的内容庞杂而纷繁，尤其是庙礼与丧礼部分，要想彻底弄清，实际上是非常困难的。如丧礼，据《礼记》所载，连孔子的学生曾子都弄出过笑话，对于现代人来说，其难度可想而知。在这一部分，笔者根据现有资料，将它整理为迁尸之礼、殡葬之礼、服丧之礼、吊唁之礼四部分，以使人们对于繁杂的丧礼能有一个比较清楚的认识。

第三编主要是探讨祭祀的实际操作与运行，重点有二：一是考察巫、宰等神职人员的职掌及分化演变情况；二是研究人体牺牲的源流及商周时期祭神的具体方法与特点。

第四编是从古代社会的其他文化形态，如乐舞、诗歌、绘画等方面的发展看它与祭祀的联系，目的在于将祭祀的研究放在一个宽广的文化环境中，探讨这些不同的文化形态在发展中相互依存、相互制约的特点。

全书的研究，以商周时期的祭祀作为主干。在每一具体章节的写作中，既注意这部分内容自身的独特性，又注意与其他章节的有机联系。同时，每一部分内容的研究，都尽可能归纳出商周二代各自不同的特

点。如在“庙制”一章，就分商代庙制与周代庙制两部分分别进行研究，分析二者之间的异同及内部结构，注意其个性特点。在便于单独分章节的地方，也注意从历史的发展上加以阐述，如在“用牲”这一部分，具体阐述了“夏尚黑，殷尚白，周尚赤”的不同特点，并在更大的文化背景下，对这种现象的成因进行了溯源性的考察。

祭祀作为一种文化形态，是社会发展到一定历史阶段的必然产物，我们不能因为今天科学的昌盛而简单地斥之为“封建迷信”。劳动人民创造了历史，也创立了不同历史时期的精神文化，而上古社会的祭祀，无疑是当时精神文化的主流部分。可以说，在远古社会，没有祭祀活动，便无法想像人们在不可征服的自然面前会心安理得地生存下来。人们在娱神的过程中，也使自身的精神生活得到充实、满足。有的学者在研究东巴文化时曾指出，远古时期，东巴文化中的祭坛就是文坛，人们的各种精神生产与创作无不在祭神的前提下进行。这种现象不独于东巴文化，在中华各民族的早期文化中，是带有普遍性的。可以这样说，研究历史上任何一种文化的早期形态，都离不开对当时祭祀现象的介入，如果抛开了这一方面，研究的结果将会是一笔糊涂账。如本文开篇所言，作为上古社会精神文化主流的祭祀活动，其内容涉及今天进行分类的社会学科各个领域。因此，通过对上古社会祭祀文化的研究，不仅能使在这方面有兴趣的读者对于先父母所在那个时代的精神文化生活有所涉猎和了解，而且也可以使其他相关学科的研究有所借鉴。我相信，读者只要对历史文化中的任何一门学科感兴趣，读过这本书后，不会有浪费时间和精力感受，会从本书中受到一些启发，开阔眼界，从另一个全新的视角去认识上古文化的有关现象。

傅亚庶

二〇〇五年仲春

于东北师范大学中文系

目 录

第一编 商周以前的早期祭祀

第一章 祭祀的起源	1
第一节 人类早期的生产活动及思维与语言的发生	2
第二节 物我混同的原始思维	4
第三节 灵魂观念的产生与原始信仰	9
第二章 自然神崇拜	14
第一节 日神、月神崇拜	15
第二节 星神崇拜	24
第三节 风雨雷电诸神崇拜	27
第四节 大地诸神崇拜	32
第三章 祖先神崇拜	47
第一节 原始的动植物祖先神崇拜	48
一、犬图腾祖先崇拜	48
二、虎图腾祖先崇拜	57
三、熊图腾祖先崇拜	61
四、其他兽形图腾祖先崇拜	65
五、鸟图腾祖先崇拜	67
六、葫芦祖先崇拜	73
七、灵竹祖先崇拜	76
八、神树祖先崇拜	78
第二节 后期的祖先神崇拜	79
一、复合动物型的祖先神	79
二、人头人面，身体为具体动物形的祖先神	81
三、人头人面，身体为动物的复合形	82
四、人头人面，身体为具体的动物，另附有其他动物装饰形	82
五、人面兽身，附有其他动物形象	83
六、完全的人形，带有某些动物性装饰	83
第四章 生殖神崇拜	85
第一节 人类早期的生殖观念	85
第二节 生殖器崇拜时期	94
第三节 生殖神崇拜	100

第二编 商周时代的祀典与祭祀礼仪

第五章 商周时代的社祀	105
第一节 社神溯源	106
第二节 社的建立	110
第三节 社的流变	118
第六章 商周时代的庙制	121
第一节 宗庙的起源	121
第二节 商代的庙制	129
第三节 周代的庙制	134
一、天子、诸侯及大夫立大祖之制	135
二、天子、诸侯及大夫立昭穆之制	136
三、桃迁与毁庙之制	139
四、天子、诸侯宗庙的位置所在	144
第七章 商周时代的时祭	151
第一节 四时之祭——祠禴尝烝	151
第二节 年终之祭——蜡祭	154
第三节 数年之祭——禘祫	155
第八章 商周时代的五祀与七祀	161
第一节 祭灶神	161
第二节 祭门、户之神	166
第三节 祭中霤之神	170
第四节 祭行神（祖游神）	171
第五节 祭司命、泰厉之神	174
第九章 商周时代的郊祀	182
第一节 郊祀天神	182
一、冬至于圜丘祭昊天以报本	185
二、孟春于郊祀上帝以祈谷	188
三、大雩于郊祀上帝以求雨	192
四、郊禘祭天以求嗣	195
第二节 郊祀地神	201
第十章 商周时代的祭祀礼仪	209
第一节 宗庙中的祭祖礼仪	209
一、大祭之礼	209
二、时祭之礼	220
三、月朔朝庙之礼	222
第二节 丧葬中的祭祀礼仪	223
一、迁尸之礼	224

二、殡葬之礼	230
三、服丧之礼	233
四、吊唁之礼	238
第三节 婚嫁中的祭祀礼仪	239
第四节 军旅中的祭祀礼仪	247

第三编 祭祀的运行与操作

第十一章 商周时代的神职人员与司祭祀之官	254
第一节 巫的起源及其发展	254
第二节 巫的职掌	264
一、求雨	264
二、占梦	266
三、预言	266
四、杀人（用毒药害人）	266
五、拔凶	268
第三节 巫的分化	269
一、卜人	269
二、史	272
三、祝	277
四、宗	282
五、医	285
六、乐	287
七、阴阳家的先驱者	289
第四节 宰的职掌与分化	291
一、大宰	292
二、小宰	293
三、宰夫	293
第十二章 祭祀中的牺牲及诸品物	296
第一节 人体牺牲	296
一、人体牺牲风俗考源	296
二、人体牺牲所祭的神	301
三、人体牺牲风俗流变	302
第二节 动物牺牲	303
一、祭牲的饲养与选用	304
二、祭典中用牲的方式	306
三、商周二代用牲的特点	311
第三节 其他用于祭祀的物品	314
一、食品	315

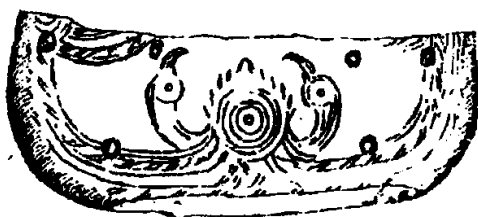
二、用品	316
------------	-----

第四编 余 论

第十三章 祭祀与其他社会文化形态	318
第一节 祭祀与乐舞	318
一、舞名《万舞》释义	320
二、乐名《肆夏》、《八风》、《九歌》释义	325
第二节 祭祀与诗歌	328
一、《诗经》中的祭歌	329
二、《楚辞》中的《九歌》	331
第三节 祭祀与绘画	335
一、历史上遗留下来的带有宗教性质的古老绘画	335
二、绘画中所反映的祭祀内容	339
三、祭祀性绘画的基本表现方法	341
后记	343

第一编

商周以前的早期祭祀



第一章 祭祀的起源

祭祀是一种宗教活动。恩格斯指出：“一切宗教都不过是支配着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，人间的力量采取了超人间的力量的形式。在历史的初期，首先是自然力量获得了这样的反映，而在进一步的发展中，在不同的民族那里又经历了极为不同和极为复杂的人格化。”^① 在奴隶社会与封建社会，“祀之与戎，乃国之大事”。商周时代，奴隶主与封建主等贵族阶级在祭祀方面制订了严格而有系统的祀典与繁杂的祭祀礼仪。他们所祭祀的对象构成了一个庞大的天神、地祇、人鬼的神灵集团，条枝分明，连贯而有系统。据古代文献典籍中的记载、地下出土的材料和民俗学等方面的材料，商周时代的祭祀，前后是紧密承接的，因此，我们可以推论，在商代以前，祭祀这种原始的宗教活动就已存在于华夏大地各处了。宗教信仰是超自然的，它是一定时期的社会物质文化在精神上的集中反映。这种反映是以空想的、幻想的形式出现的。在商以前的历史时期，社会物质文化的发展程度与时代特点决定了其祭祀的内容与形式呈现出许多与后代不同的特点。

^① 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年第2版，第667页。

第一节 人类早期的生产活动 及思维与语言的产生

人由劳动进化而来，劳动创造了人类自身，这是人类学的基础理论。恩格斯说：“劳动……它是一切人类生活的第一个基本条件，而且达到这样的程度，以致我们在某种意义上不得不说：劳动创造了人本身。”^① 人类最初是通过制造最原始的工具，才使自己从自然界脱离出来，从而划清了动物与人在生理上的界限。人类形成之初，面临的自然界是“猛兽食颡民，鸷鸟攫老弱”^② 的弱肉强食的状况。为了对付野兽的进攻和保卫人类自身的生命安全，也为了获取生活资料，能最低限度地生存下去，人类打制粗糙的石块作为工具与武器。这种劳动既改造着自然，同时也改变着人类自身。漫长的进化过程中的劳动，促进了人两手的演变和大脑的发达，使人类由直立猿人发展到智人。

近一个世纪以来，世界各地出土了大量的古人类化石。在中国境内发现的旧石器时代早期古人类化石，主要有三处：

1. 北京周口店洞穴遗址^③。一九二一年至一九二三年曾在这里发现了两枚猿人牙齿化石。一九二九年在这里发掘出猿人头骨化石。一九三六年在这里又发掘出一个比较完整的猿人头骨化石。新中国成立后，又发掘出了一些人类头骨化石。根据化石特征与古地磁法测算，这些化石开始形成于距今约五十万年至四十万年左右。

2. 辽宁金牛山猿人居住遗址^④。位于辽宁省营口市大石桥西南的金牛山于一九七四年发现古人类化石。

3. 阳原小长梁地点^⑤。位于河北省阳原县的小长梁，时代属早更新世，距今约一百百万年以上，在这里发现了打制石器和动物化石。已被发现的旧石器时代早期的人类化石，还有蓝田猿人、元谋人等。这些事实说明，早在一百多万年以前，在华夏大地上就有古人类生存。

① 恩格斯：《劳动在从猿到人转变过程中的作用》，《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年第2版，第373～374页。

② 《淮南子·览冥》，《新编诸子集成》，中华书局1998年何宁集释本。

③ 见《周口店新发现的北京猿人化石及文化遗物》，载《古脊椎动物与古人类》1973年第11卷第2期。

④ 见《辽宁营口金牛山旧石器文化的研究》，载《古脊椎动物与古人类》1978年第16卷第2期。

⑤ 吴汝康：《人类发展史》，科学出版社1978年版，第35页。

童年时期的人类，在与自然作斗争的过程中，不断获得生活经验和技能。《韩非子·五蠹》记曰：“上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作，构木为巢以避群害，而民悦之，使王天下，号之曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭而伤害腹胃，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。”《庄子·盗跖》记曰：“古者禽兽多而民少，于是民皆巢居以避之；昼拾橡、粟，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民。古者民不知衣服，夏多积薪，冬则炆之，故命之曰知生之民。神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父；与麋鹿共处；耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也。”《礼记·礼运》记曰：“昔者先王未有宫室，冬则居营窟，夏则居橧巢。未有火化，食草木之实，鸟兽之肉；饮其血，茹其毛，未有麻丝，衣其羽皮。”各书所说的上古，大致相当于旧石器时代。至于所谓的有巢氏、燧人氏，未必实有其人，可以看作代表部族的徽号。韩非在《五蠹》中主要是借助史事讲变法的必然性，无意中却将战国时期得自传说的人类进化的某一过程透露出来；除其“王天下”是受战国时期大一统观念影响之外，其余所述，与人类进化的知识基本相合。

人类初期的劳动是社会性、集团性的。即使是后来人们所说的渔猎经济与采集经济，也必然通过集体劳动的方式进行。离开了集体，个人是无法生存下去的。集体性的劳动，需要分工与合作，这就导致团体中人与人之间的交流需要。虽然我们无法说出从以手势示意到讲出单音节的词语这一过程经历了多少年代，但是可以说，用于交际的语言是在思维的基础上产生出来的。语言和思维是紧密地互相联系着的，劳动的分工合作需要思维，作为思维最现实的反映与物质形式是语言，“语言也和意识一样，只是由于需要，由于和他人交往的迫切需要才产生的”^①。语言的发生，是人类在劳动中进化的必然结果，“劳动的发展必然促使社会成员更紧密地互相结合起来”，“这些正在生成的人，已经达到彼此间不得不说些什么的地步了”^②。语言的日益丰富又为思维的深化起到了促进作用。这样，人的意识、思维、语言的产生，使古人类逐步发展成为智人，从而对人类的自身乃至周围的世界，开始有了初步的、

^① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年第2版，第81页。

^② 恩格斯：《自然辩证法·劳动在从猿到人转变过程中的作用》，《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年第2版，第376页。

朦胧的认识。

第二节 物我混同的原始思维

人类在生理上完成了从猿到人的进化之后，在心理、思维意识上还没有完全脱离自然界。在朦胧的意识里，是万物皆我、物我不分的观念，把外界的一切东西都看成和自己相同的、有意识的生命体。“原始人在理解他本身和围绕着他的自然界时所陷入的主要错误或疏失是，他没有把自己同自然界分开，而把他自己与自然的现象和力量合为一体。因此，当看到一些现象的时候，他误认为自己也有唤起或创造这些现象的可能；另一方面，他又把仅为人所具有的能力与可能广泛地归属于自然力以及我们称之为无生气的自然界的物体。这就是说，他把他本身具有的生命力加到了自然身上。”^① 这里所说的“错误”，未免苛求古人。按照人类学的理论，这种原始思维的特征，是人类进化过程中的必然阶段。《庄子·马蹄》曰：“夫赫胥氏之时，民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游。”又曰：“故至德之世，其行填填，其视颠颠。”成玄英《疏》曰：“填填，满足之心。颠颠，高直之貌。夫太上淳和之世，遂初至德之时，人既遣於是非，行亦忘乎物我。所以守真内足，填填而处无为；自不外求，颠颠而游於虚淡。”从《庄子》的论述中，我们窥见了战国时期流传的关于史前社会的一些情况。《庄子·应帝王》曰：“泰氏，其卧徐徐，其觉于于；一以己为马，一以己为牛。”《释文》引司马云：“徐徐，安稳貌。于于，无所知貌。”郭庆藩《集释》曰：“于于，即盱盱也。《说文》：‘盱，张目也。’于与盱，声近义同。《淮南·俶真篇》‘万民睢睢盱盱然’，《鲁灵光殿赋》‘鸿荒朴略，厥状睢盱’，张载曰：‘睢盱，质朴之形。’《淮南·览冥篇》‘卧倨倨，兴盱盱’，高注曰：‘盱盱，无智巧貌也。’”《论衡·自然》曰：“三皇之时，坐者于于，行者居居，乍自以为马，乍自以为牛。纯德行而民瞳矇，晓惠之心未形生也。”正是基于这种物我混同的原始思维，原始人类把自然的一切都看成自己的同类。在中国古代的历法中，有一种以十二兽纪日的历法在彝族流传。桂西彝对十二兽的排列是：龙、凤、马、蚁、人、鸡、狗、猪、雀、牛、虎、蛇。毛道黎对十二兽的排列是：鼠、牛、虫、兔、龙、鱼、肉、人、猴、鸡、狗、猪。“由四川大凉山迁往云南小凉山的彝族，虽已不把人列入纪日十二兽，但他们还传说，

^① 柯斯文：《原始文化史纲》，人民出版社1955年版，第170页。

人同马、牛、羊是兄弟们。他们已不处于野蛮或原始时代，但人兽（畜）不分的原始自然观，还在传说中保留下来”^①。人类自己有语言，便认为动物也有语言。德昂族的传说讲，远古时期，人们缺少食物，天神派水牛带种子给人类，让牛转告人：三天吃一顿饭。可是牛把话传错了，说成一天吃三顿饭^②。这个故事从侧面反映出原始的动物会说话的观念。



图4 原始人的思维（采自《原始宗教》）

远古人类在认为动物也有语言的同时，还认为人与动植物、无生命之类的自然物之间可以互相转化。这种认识的前提是基于自然物具有人的意识的原始思维。《淮南子·览冥》曰：“譬如隋侯之珠。”高诱注：“隋侯，汉东之国，姬姓诸侯也。隋侯见大蛇伤断，以药傅之，后蛇于江中衔大珠以报之，因曰隋侯之珠。”其报恩之说，显系晚出的观念，但蛇解人意这一点，正是远古物我混同思维的反映。物我既可混同，也就可以互相转化。在古代典籍与传说中，这种信息处处可见。《山海经·北山经》曰：

又北二百里，曰发鸠之山，其上多柘木；有鸟焉，其状如乌，文首，白喙，赤足，名曰“精卫”，其鸣自诃。是炎帝之少女，名曰女娃。女娃游于东海，溺而不返，故为精卫。常衔西山之木石，以堙于东海。

① 刘尧汉：《文明中国的彝族十月历》，云南人民出版社1986年版，第13页。

② 见《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第95页。

《玉台新咏》所载汉乐府古诗《焦仲卿妻》讲焦仲卿与妻刘兰芝二人为情而死，化为双飞的鸳鸯鸟。曹植《令禽恶鸟论》记载古代伊吉甫听信后妻谗言，杀其孝子伯奇，伯奇化为异鸟。这两则故事，都可以追溯到《山海经》中女娃之事上。《庄子·齐物论》曰：

昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与！不知周也。俄而觉，则蓬蓬然周也。不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？周与胡蝶，则必有分矣，此之谓物化。

传说中的梁山伯与祝英台的爱情故事，亦言二人死后双双化为蝴蝶，这也是基于物化的观念。《淮南子·俶真》：“昔公牛哀转病也，七日化为虎。其兄掩户而入视之，则虎搏而杀之。”文献中还有巴人化为虎、虎化为人的记载。《搜神记》卷十二：“江汉之域有豸人，其先廩君之苗裔也，能化为虎。”《后汉书·南蛮西南夷列传》：“廩君死，魂魄化为白虎。”彝族的祖先，传说为虎所化，彝族的民族名称和对虎的称呼相同，以虎族自命。男人自称“罗罗颇”，女人自称“罗罗摩”，不分性别则自称“罗罗”（彝语意为虎）。彝人举行祭祖大典时，在葫芦瓢凸面绘上虎头悬挂在大门楣上，表示这家人是虎的子孙，正在祭祀祖先。^①《山海经·海内经》：“鲧死三岁，不腐，剖之以吴刀，化为黄龙。”《拾遗记》卷三：“尧命夏鲧治水，九载无绩，鲧自沉于羽渊，化为玄鱼。”在古代传说中，这种变化是常见的。《左传·昭公七年》：“昔舜殛鲧于羽山，其神化为黄熊，以入于羽渊。”《隋巢子》：“禹治洪水，通轘辕山，化为熊。”传说有情节的不同，但基于的观念却是相同的。

在变化中，人可化为动物，还可化为植物与自然物。《水经注》卷三十四：“巫山者……又帝女居焉，宋玉所谓天帝之季女，名曰瑶姬，未行而亡，封于巫山之台，精魂为草，实为灵芝。”《山海经·中山经》：“又东二百里，曰姑媯之山。帝女死焉，其名曰女尸，化为菝葜，其叶胥成，其华黄，其实如菟丘，服之媚于人。”二书所记，当为一事，惟地点及详略不同，乃传闻之异耳。人既能化为草，草也可以转化为人。曹雪芹在《红楼梦》中说林黛玉乃仙草所化，在民俗学上，恐怕即源于帝女之事。《西游记》中讲孙悟空变化多端，可幻化天地万物，这在民俗学上，也是含有物我混同的文化因子的。

^① 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社1980年版，第88页。

在原始观念中，不仅人与自然物可以互相转化，自然界的物物也可以互化。《庄子·逍遥游》：“北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏。”这是说鱼可化为鸟。《山海经·大荒西经》：“有鱼偏枯，名曰鱼妇。颛顼死即复苏，风道北来，天乃大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇。”以上鱼、鸟、蛇俱为卵生，这中间似乎存在着某种内在联系。鱼又可以转化为与其有联系的东西。《楚辞·天问》王逸《章句》引传曰：

河伯化为白龙，游于水旁。羿见射之，眇其左目。河伯上诉天帝，曰：“为我杀羿。”天帝曰：“尔何故得见射？”河伯曰：“我时化为白龙出游。”天帝曰：“使汝深守神灵，羿何从得犯汝？今为虫兽，当为人所射，固其宜也，羿何罪欤？”

此说至西汉，有所演变。《说苑·正谏》曰：

昔白龙下清泠之渊，化为鱼。渔者豫且，射中其目。白龙上诉天帝。天帝曰：“当是之时，若安置而形？”白龙对曰：“我下清泠之渊，化为鱼。”天帝曰：“鱼固人之所射也，若是豫且何罪？”

东汉时期，此说仍在流传。《群书治要》卷十二引《吴越春秋》曰：

昔上帝之少子下游青泠之渊，化为鲤鱼，随流而戏，渔者豫且射而中之。上诉天帝。天帝曰：“汝方游之时，何衣而行？”少子曰：“我为鲤鱼。”上帝曰：“汝乃白龙也，而变为鱼，渔者射汝，是其宜也，又何怨焉？”

白龙的原型，应当是自然神灵。《山海经·中山经》：“又东南三百里，曰丰山，……神耕父处之，常游清泠之渊，出入有光。”神耕父与此之白龙之间应当有演化的痕迹。《山海经·海外南经》：“南山在其东南。自此山来，虫为蛇，蛇号为鱼。”《海外北经》言夸父逐日，半道口渴而死，“弃其杖，化为邓林”。《大荒南经》：“有宋山者，……有木生山上，名曰枫木。枫木，蚩尤所弃其桎梏，是为枫木。”旧说黄帝杀蚩尤，蚩尤死后，其桎梏上的鲜血化为红色枫林。《国语·晋语九》：“雀入海为蛤，雉入淮为蜃。”《淮南万毕术》：“虾蟆得瓜化为鹞。”受这种原始思维的影响，受现实生活中蛇、蚕蜕皮等现象的启发，道家思

想进而推论，认为物物互化是可能的。《搜神记》卷十二：

千岁之雉，入海为蜃；百年之雀，入海为蛤；千岁鱼鼃，能与人语；千岁之狐，起为美女；千岁之蛇，断而复续；百年之鼠，而能相卜，数之至也。春分之日，鹰变为鸠；秋分之日，鸠变为鹰，时之化也。故腐草之为萤也，朽苇之为蚕也，稻之为蜃也，麦之为胡蝶也，羽翼生焉，眼目成焉，心智在焉，此自无知化为有知而气易也。

后来的道教，则力图论证这种变化的可能性。《抱朴子·论仙》曰：

若谓人禀正性，不同凡物，皇天赋命，无有彼此，则牛哀成虎，楚姬为鼃，枝离为柳，秦女为石。死而更生，男女易形。老彭之寿，殇子之夭，其何故哉？苟有不同，则其异有何限乎？

在这种观念支配下，魏晋时期出现甘始点石成金、郗俭辟谷之事^①，都是这种原始思维在后代的曲折流变。

物我不分的观念，是人类童年时代思维的特征。“自然界起初是作为一种完全异己的、有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的，人们同自然界的完全像动物同自然界的完全一样的关系，人们就像牲畜一样慑服于自然界，因而，这是对自然界的一种纯粹动物式的意识”^②。在人类无力改变自然的时代，人们视自然万物为同类。渔猎经济的生产方式，人与动物相处，可能觉得是极其自然的事。如近几十年来，在世界各地多有报道“狼孩”的事情。一个婴儿，由于偶然的原因，脱离了现代社会人类的群体，在狼群中长大，在他那朦胧的意识里，自然是把狼看作自己的同类了。再如从婴儿的思维发展特点来分析，一个孩子从两岁时开始学会说话，到四五岁这一段时期内，一般都非常喜欢小动物乃至玩具动物。在孩子那幼小的心灵里，它们是被当作好朋友来看待的，有的孩子甚至会自言自语地与它们讲话。从某种心理特征出发，动物园的动物成为孩子们心中的宠物，并不是一种简单的心理活动。当儿童逐渐长大之后，由于成人社会各方面知识的教育及潜移默化的影响，其心理逐渐成熟，人与动物的关系在思维中有了质的变化。但在原始社

^① 见曹植：《辨道论》，收在笔者所著《三曹诗文全集译注》一书，吉林文史出版社1997年版，第990页。

^② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年第2版，第81~82页。

会，当社会全体成员的思维都处于童年时代时，人对自然的认识只能是靠生活经验的积累。现代社会，一个儿童的思维由幼稚到成熟，只有十几年的时间，而在人类的童年，这种思维的成熟需要几十万至上百万年的进化才会完成。这种进化的具体过程虽然不得而知，但从古代典籍的记载与民俗中的变形传说里，还是能看出一点影子的。

第三节 灵魂观念的产生与原始信仰

人类有漫长的历史，关于灵魂观念，我们无法具体知道它产生的时代，但根据人类进化的程度，至少可以说伴随着思维、意识、语言的产生，人们开始产生了朦胧的灵魂观念。最初的灵魂观念，是基于对死亡的认识而产生的。“起初死亡被认作是不醒的睡眠，生者要对于自己的‘入睡的亲人’加以照顾，但尸体的腐烂是摆在原始人面前一个不能解决的问题，面对‘睡眠的人’逐渐消灭的事实，他最初有着茫然失措的感觉”^①。至于后来如何理解这种不可思议的现象，“有人假设是由观察睡眠（包括做梦）和死亡之间的相似性而来，他们尝试去解释和理解这种与人相关甚切的相似状态。这些理论的主要出发点是起源于对死亡的困惑。原始民族把生命的无限延长——不朽——认为是一件当然的事情。死亡的观念只有在稍后才被带着怀疑的接受。即使到现在，我们对它的内容仍然了解甚少并没有任何清晰的暗示”^②。睡眠的人可以苏醒，当长眠不起而身体逐渐腐烂消失，人们极有可能根据对梦境或幻觉的回忆来理解，产生精神可以脱离肉体而独立存在的认识。“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。”^③ 在中国境内，原始灵魂观念的产生，最早可以追溯到山顶洞人的时代。在北京周口店山顶洞遗址，发现过一批个体的人体骨骼。据研究分析，他们可能代表老、中、幼三代人。其中在老年、妇女尸体周围撒有赤铁矿石粉末。以红色矿石粉末随葬死者，学术界一般认为，这是证明灵魂观念存在的依据。但为什么要用这种东西来随葬？其象征意义

① 柯斯文：《原始文化史纲》，人民出版社1955年版，第179页。

② 佛洛依德：《图腾与禁忌》，杨庸一译，中国民间文艺出版社1986年版，第98页。

③ 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年第2版，第223页。

是什么？研究的分歧很大。一种意见认为，用赤铁矿石粉末，是表示生者与死者的血肉之情^①。一种意见则认为，赤铁矿石粉末对死者的灵魂有祛灾避邪逐疫的功能，或是其灵魂寄驻之所^②。另有一种意见认为，赤铁矿石粉末的红色，是血液和火焰的象征，用其随葬意在祈望死者获得再生^③。还有一种意见认为，红色物质象征血液，以其随葬是希望死者灵魂到另外的世界永生^④。在旧石器时代，以赤铁矿石粉末随葬，不独中国境内，在世界各地均有多处发现。在西伯利亚，距离伊尔库次克八十公里，位于别拉雅河畔的马尔他村，发现一具幼童尸体，骨骼上撒有红色颜料。在法国中部多尔多涅地区，有一个叫尚塞拉德的村庄，一八八八年出土了旧石器晚期人体骨架，其上被大量的赤铁矿石粉末所覆盖。在发掘法国莫尔比昂地区附近的两个小海岛的旧石器晚期墓葬时，人们发现死者身上撒满赤铁矿粉。在法国与意大利边界地带有个叫格尔玛狄的地方，在一八九五年到一九〇二年发掘的墓葬中，有一个小孩的遗骨上撒满了赤铁矿石粉末。在捷克的布尔诺，旧石器晚期的成人墓葬中，尸体则被赤铁矿石粉末包藏。在英国的威尔士南部，有一个叫巴渭兰的村庄，一八七三年，人们在其附近的旧石器晚期洞穴里，发现一具被赤铁矿石粉末染成红色的人骨。在德国南部的阿胡涅市郊的大洞穴中，人们发现旧石器晚期墓葬中的尸骨也被埋藏在赤铁矿石粉末中。在非洲肯尼亚西部甘博地方的一个洞穴里，人们发现旧石器晚期遗址的人骨化石也盖有赤铁矿石粉末。在澳大利亚新南威尔士州的蒙戈湖畔旧石器晚期遗址的第Ⅲ号墓葬里，人们发掘出一具二万八千年到三万年前的人类化石，旁边也堆积着赤铁矿石粉末^⑤。在不同地域、不同民族，在不同的时间和空间跨度上，用同一种物质来安葬死者，这是不能用一两个民族的风俗及思维习惯说清楚的。要想弄清这个问题，首先就要寻找人类共性的东西。笔者认为，上述诸说中的血液说法，有一定道理。尽管各地各民族的习惯、观念不同，但作为物质的人，血管里流淌的血液颜色是相同的，这有可能引起人们不约而同地选用红色的铁矿石粉末作为象征物。

用铁矿石粉末象征血液，与人类的灵魂观念有关。人死后，血液停止流动并枯竭，血液的消失标志着生命的结束。原始人类经过进化和目

① 宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社 1983 年版。

② 马昌仪、刘锡诚：《石与石神》，学苑出版社 1994 年版。

③ 杨福泉：《灶与灶神》，学苑出版社 1994 年版。

④ 贾兰坡：《中国大陆上的远古居民》，天津人民出版社 1978 年版。

⑤ 以上资料转引自张寿祺：《旧石器晚期红土随葬及其原始宗教意识》，《世界宗教研究》1993 年第 2 期。

睹无数次重复的事实，是可能懂得这个道理的。当人类根据梦境，误认为灵魂可以脱离肉体，便可能简单地认为灵魂也有血液。但灵魂是看不见的，当一个人死后，为祈求其灵魂永生，以呈现红色的铁矿石粉末作为象征血液的物质来随葬，可能就是很自然的了。在中国境内，除在周口店山顶洞内发现有用赤铁矿石粉末随葬外，后来还发现有：在属于新石器时代仰韶文化的华县元君庙 29 号墓中曾以红烧土块铺垫墓底，人骨头部也涂有红色铁矿石粉末；在属于齐家文化的甘肃永靖大何庄遗址的三座墓葬中，人骨架的头部和两股骨都撒有赭石粉。这些都可以看作是为祈求灵魂不死而举行的丧葬礼俗。

当灵魂永存的观念在意识中固定下来后，用于死者的陪葬物品逐渐增多起来。在黄河中游新石器早期遗址的墓葬中，随葬品的种类与数量还很有限，在老官台遗址，随葬品有石铲、石矛、石镞等，陶器有三足罐、圈足碗等。到龙山文化时期，在山西襄汾陶寺发现的一座大型男性墓内，随葬品的数量竟有二百零八件，品种有木俎、木匣、木盘、木斗、木豆、彩绘木案、彩绘蟠龙陶盘、陶灶、陶甗、陶罐、玉器、石磐和猪骨架等^①，墓内主人生前的生活用品大致应有尽有。在齐家文化的墓葬中，还发现了一些殉人的墓葬^②。这些事实说明，当时人们相信人死亡之后是有灵魂存在的，而这些随葬品，也是供死者的灵魂在另一世界享用的。有些墓葬所反映的灵魂观念非常明显。在属于仰韶文化的不少瓮棺葬中，人们发现在瓮棺上凿有很多孔，作为鬼魂出入的通道^③。云南永宁纳西族人认为，人死亡后，灵魂依然存在，并且要回到祖先所在的地方去。因此，在殡葬时对尸体要进行处理。首先是洗身。洗过身后，为死者穿上白色或蓝色衣服和新鞋，鞋底要钻孔，男人的鞋钻九个孔，女人的鞋钻七个孔，认为鞋底有孔可供灵魂出入^④。苗族族人认为，人死后有三个灵魂，其中一个守自己的坟，一个被送回祖先发祥地，一个无归宿变成野鬼^⑤。阿昌族人认为，人有三魂，人死后，一魂被送到坟上，一魂被供在家里，还有一魂被送到城隍庙鬼王那里报到，然后再回到祖宗所在的地方^⑥。在彝族的灵魂观念中，关于灵魂的数目，有三魂说、二魂说、十二魂说等。在十二魂说中，一个是附身魂，

① 安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社 1992 年版，第 94 页。

② 安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社 1992 年版，第 110 页。

③ 李仰松：《谈谈仰韶文化的瓮棺葬》，《考古》1976 年第 6 期。

④ 严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社 1983 年版，第 171 页。

⑤ 何积全主编：《苗族文化研究》，贵州人民出版社 1999 年版，第 123 页。

⑥ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 3 页。

一个是天魂，一个是守家鬼，其余九个是护身魂，其中天魂为永久性的不朽魂。在灵魂观念中，还有生前灵魂与死后灵魂的区别。由死后的魂，才开始分出三魂，也就是回祖界的魂、守坟地的魂与随风飘游或守灵竹的魂。对于灵魂的形象，彝族人认为是“影子”。彝语中“魂”也叫“影”，影子和人的生命紧密相关，如果践踏影子，就会导致人体虚弱或死亡，民间有忌讳践踏人影子的习俗。影子是灵魂产生的具体表现，无影则无魂。以影子强调灵魂的观点，是原始灵魂观念的重要表现形式。影子连接着人的清醒和睡梦中的不同状态，它也连接着与其类似的各种象征摹本。彝族中称肖像为“布依”，其词素意义为“画的魂”，或“画的影子”；称水中倒映的人影为“依”。在《祖神源流》中，“影子”、“魂”、“名字”都用同一个彝文字来表示。凉山彝族人有的有两个名字，除通用名外，另有一个不为外人所知的秘名。此名只在宗教仪式场合，如招魂、祭祖时使用，仅限于家中长老、父母和毕摩所知，这说明名和灵魂有关^①。

这些少数民族的丧葬习俗与观念，曲折地反映出了古代人类对灵魂的认识程度：“如果灵魂在人死时离开肉体而继续活着，那就没有理由去设想它本身还会死亡；这样就产生了灵魂不死的观念。”^② 因此，灵魂不灭是远古人类对于死亡的一种扭曲的认识。

既然人有灵魂，基于物我混同的原始思维，远古人类便认为自然万物都会有灵魂，人与自然之间有着一种不可捉摸的内在联系。首先，人类刚刚脱离自然界时，在生理、体能、技能上较之自然界的一些鸷鸟猛兽，是最弱的，恐惧之余，思想中自然会希望自己能像鸟一样高飞，有猛兽的速度与力量。这种观念既有“万物皆我”的因子，又成为以后的自然神、祖先神崇拜发生的基础。其次，人们面对不可摆脱的死亡，虽然相信灵魂不灭，但更希望生命永存。当人们看到某些自然物，如巨石等，体质坚硬，永不消亡，在灵魂观念泛化的前提下，人们相信石头也是有灵性的，因此认为人可化为石，石也可化为人。《淮南子·脩务》：“禹生于石。”《汉书·武帝纪》师古注曰：“启，夏禹子也，其母涂山氏女也。禹治鸿水，通轘辕山，化为熊。谓涂山氏曰：‘欲饷，闻鼓声乃来。’禹跳石，误中鼓，涂山氏往，见禹方作熊，惭而去，至

^① 巴莫阿依：《彝族祖灵信仰研究》，转引自孟慧英：《彝族毕摩文化研究》，民族出版社2003年版，第76~78页。

^② 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第224页。

嵩高山下，化为石，方生启。禹曰：‘归我子！’石破北方而启生。”石生人的传说，可能是灵石观念的产物。正因为人们认为巨石是有灵性的，所以在新石器时代晚期，人类在世界各地遗留下了大量的巨石文化遗迹。这些遗迹，从某一角度来说，很可能与当时人类的生命观念有关。在巨石遗迹中，有单独竖立的，称“门希尔”，还有许多门希尔排列在一起的，称“多尔门”。不言而喻，这些巨石是当时的人们为某种特殊目的而建立的^①。距今三千年前，犹太的索罗门王在都城耶路撒冷建造了神宫，在神殿的中心，有一块称“亚伯拉罕岩”的巨石。这块巨石长十八米，宽十二米，是自然的花岗岩石，上面安放着的有名的“契约之箱”。可见，这块巨石也是用于特殊目的的。古埃及人在四千五百多年以前建成的金字塔，是使用了两百三十万块平均两吨半巨石的建筑。作为法老亡灵栖息之处，以石为建筑材料，也含有永生之意。

在中国境内，也发现了多处史前时期的巨石文化遗迹。在辽东半岛的海城、凤凰城一带发现过多尔门遗迹。在辽宁营口市石棚峪等地发现过石棚，山东半岛淄川县北王母山也发现有石棚。在四川省境内也发现了多处巨石遗迹^②。在西藏，也存在着许多石器原始文化遗迹。藏族女学者塔热·次仁玉珍在所著《我和羌塘草原》中写道：

在藏北辽阔的土地上，到处都能看到许许多多的古迹。特别是在申扎县东边 80 公里处，有一座不高的三棱山，其中东棱的山背上有一座古老的干打垒的楼房，……在此楼房周围还有许多全石结构的小平房。……这些小石房不曾用过半点铁木，无论墙壁和屋面都是用石头构成的，屋顶是用巨大的石板盖的，门框矮而无门板，现在的人只有弯腰才能进去。……尤其令人费解的是，不少的石屋建在悬崖上，看上去一个个像建造在石壁上的鸟巢^③。

这些作为史前期的遗迹保留至今的巨石，代表了当时曾存在过的一种精神文化。人们之所以看中巨石，概以其象征生命永存。究其社会根源，石器乃是当时人们须臾不可离身的劳动工具。人类通过劳动，打制与磨制了各种石器作为工具，而工具又转而帮助人类获取生活资料。在这种前提下，人们对巨石情有独钟，赋予其生命的意蕴，相信其有灵性，也就是极其自然的了。

① 马昌仪、刘锡诚：《石与石神》，学苑出版社 1994 年版，第 8 页。

② 马昌仪、刘锡诚：《石与石神》，学苑出版社 1994 年版，第 7～15 页。

③ 转引自尕藏才旦：《史前社会的格萨尔时代》，甘肃民族出版社 2001 年版，第 9 页。

第二章 自然神崇拜

当人类脱离自然界，重新审视周围的环境时，面对头顶的苍天，对于日月星辰变化莫测的现象，感到茫然不可理解。《庄子·逍遥游》借用鹏鸟的故事对上天发出疑问：“天之苍苍，其正色邪，其远而无所至极邪？”文字虽然出自战国时期，却反映了远古时期人们探索自然的愿望。人类的原始思维发展到一定程度，随着万物有灵观念的产生，远古先民就会按照自己的意愿来曲解自然现象，由此而产生了许多有关自然的神话传说。从中可以看出，探索大自然的奥妙，成为当时人们孜孜不倦地追求的东西。《楚辞·天问》写道：

曰遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢闇，谁能极之？冯翼惟像，何以识之？明明闇闇，惟时何为？阴阳三合，何本何化？圜则九重，孰营度之？惟兹何功，孰初作之？斡维焉系？天极焉加？八柱何当？东南何亏？九天之际，安放安属？隈限多有，谁知其数？天何所沓？十二焉分？日月安属？列星安陈？出自汤谷，次于蒙汜；自明及晦，所行几里？夜光何德，死则又育？厥利维何，而顾菟在腹？女岐无合，夫焉取九子？伯强何处？惠气安在？何阖而晦？何开而明？角宿未旦，曜灵安藏？

屈原所提出的问题，代表了一个时代知识阶层对自然认识与探索的水平与要求。《淮南子·精神》曰：“古未有天地之时，惟象无形，窈窕冥冥，芒芘漠闵，溷濛鸿洞，莫知其门。有二神混生。经天营地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所止息。于是乃别为阴阳，离为八极。”这是较早的见诸文献的资料，它反映的思想应当是很古老的。

初期的万物有灵观念认为，自然界的一切都同人类一样，是有意志有灵魂的，只要人类设法与之沟通，它们是可以按照人类的意志而变化的。由此出现了对于自然的崇拜。自然崇拜的产生，说明了人类当时在自然面前的软弱无力。“最初的宗教表现是反映自然过程、季节更替等等的庆祝活动。一个部落或民族生活于其中的特定自然条件和自然产物，都转变为它的宗教”^①。远古部族对天体的认识，在《淮南子·天

^① 恩格斯：《致马克思》，《马克思恩格斯全集》第47卷，人民出版社2004年版，第416页。

文》中有一些片断的反映，但它们已带有太多文明社会的理性的痕迹。关于蛮荒时代的原始认识，我们从民俗学、民族学的传说资料里还能看出一些影像来。彝族长篇史诗《阿细的先基》中《最古的时候》说，云彩有两层，轻云飞上去变成天，但天还不稳妥。天神阿底拿了四根金柱子，四根银柱子，四根铜柱子，四根铁柱子，竖在东西南北四方，把天垫高，天就稳当了^①。在傣族的信仰中，天有十六层，每层住有各代天神^②。蒙古萨满教认为，太古时期，世间一片混沌，后来从混沌中分出明暗清浊，后来属于阳的清轻之物上浮成为天。天上以“多伦·敖敦腾格里”即七层天为中心，形成了九十九天神^③。依这种思维类推，既然天体有神灵，那么排列于天空上的日月星辰也是有灵性的，人类从最实际的功利目的出发，总是对被认为和人们生活关系最密切的自然神加以崇拜。

第一节 日神、月神崇拜

古人对太阳的直观认识是炎热，能在空中运行。《山海经·海外北经》：“夸父与日逐走，入日，渴，欲得饮。饮于河、渭，河、渭不足，北饮大泽。未至，道渴而死。”夸父逐日的神话故事，含有多种古代文化因子，但从炎热与逐走这一点，尚可说明人们对太阳的直观认识。

太阳每天出于东，入于西，给人类带来光明与温暖。人们喜欢太阳，便自然地按照自己的意愿来编造太阳的故事。太阳的母亲是帝俊之妻，名叫羲和，生十日。《山海经·大荒南经》：“东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和者帝俊之妻，生十日。”《海外东经》：“下有汤谷，汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北，居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。”扶桑又称若木，《淮南子·墜形》：“若木在建木西，末有十日，其华照下地。”《山海经·大荒东经》：“汤谷上有扶木，一日方至，一日方出。”按照古人的想像，十个太阳每天一个轮流外出工作，以其光芒普照神州大地。《淮南子·天文》：“日出于暘谷，浴于咸池，拂于扶桑，是谓辰明；登于扶桑，爰始将行，是谓朏明；至于曲阿，是谓旦明；至于曾泉，是谓蚤食；至于桑野，是谓晏食；至于衡阳，是谓隅中；至于昆吾，是谓正

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 677 页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 86 页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 454 页。

中；至于鸟次，是谓小还；至于悲谷，是谓觔时。至于女纪，是谓大还；至于渊虞，是谓高春；至于连石，是谓下春；至于悲泉，爰止其女，爰息其马，是谓悬车；至于虞渊，是谓黄昏；至于蒙谷，是谓定昏。”这一段传说将太阳出发之时，所经之地，所至之时，讲得明明白白，将神话中的想像发挥得淋漓尽致。

一说太阳运行是日神羲和驾着车子载日在天空巡回。《楚辞·离骚》：“吾令羲和弭节兮。”王逸注：“羲和，日御也。”洪兴祖补注：“日乘车驾以六龙，羲和御之。”又一说是飞鸟托载太阳在空中飞行。《山海经·大荒东经》言日之出入，“皆载于鸟”。这一点，还可以从文物中得到证明，在陕西华县泉护村仰韶文化遗址出土的彩陶残片上，有乌鸦负日纹，表现的是一只鸟背负着太阳在展翅飞翔。由此可见，《山海经·大荒东经》所记当有所本。到了后来，这负日飞行的鸟进入太阳之中，成为日中的三足鸟，后人附会为日精，这就是汉代的神话了。



图5 乌鸦负日纹（陕西华县泉护村出土，采自《原始宗教》）



图6 日中三足鸟（汉代画像石拓片，采自《原始宗教》）

太阳对人类的生活产生着巨大的影响，所以，拟人化的太阳，是招人喜欢的形象。在鄂伦春族的神话中，太阳是上天的七姐妹。一日，七姐妹在湖边洗澡，偶遇猎人莫日根。太阳姑娘与猎人结合，育有一婴儿。后来，天女被召回天界，不准返回人间，经神鸟传音，猎人父子来到天界，与之团聚^①。正因为太阳被人们所喜爱，当太阳遭遇危险时，人们便会不遗余力地去援救它。侗族神话传说，凶神商朱惧怕太阳，铸一大铁棍，将太阳打落，天地间一片黑暗。有兄妹二人历尽辛苦找到太阳，打死商朱，人间重又充满光明^②。汉族神话中天狗吃太阳，人们集

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第130页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第112页。

体救日的传说，也属此类。

神话中的十个太阳轮番而出，给人以光和热，使自然界的一切生物都能平安地生存。但正常的秩序也有被打乱之时，当气温升高，旱灾严重之时，人们认为是十日并出所造成的严重干旱，于是有后羿射日的传说。《淮南子·本经》：“逮至尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。”《庄子·齐物论》：“昔者十日并出，万物皆照。”《楚辞·招魂》：“十日并（“并”原作“代”，据闻一多《楚辞校补》改）出，流金铄石些。”流金铄石，夸张地说明了旱情的严重。《天问》王逸注：“《淮南》言尧时十日并出，草木焦枯，尧命羿仰射十日，中其九日，日中九鸟皆死，堕其羽翼，故留其一日也。”日中之鸟，如上文所言，应当是汉代的观念，但后羿射日的传说则产生很早，它的核心是反映远古人民同自然斗争的内容。英雄射日之事，不独在汉文典籍里，在其他民族的神话中，也有大量射日的传说。瑶族的神话说：古时候天空有十个太阳，晒得大地冒烟。有个叫格怀的青年身强力壮，箭法百发百中。乡亲们求他去射太阳。格怀告别了怀孕的妻子，经过长途跋涉，来到大地最东边，登上高山，等候太阳上升起来，便把太阳纷纷射落到海中^①。壮族古歌《特康射太阳》说：远古时候，天上有十二个太阳，把大地晒成一片焦土。特康登上山顶以箭射日，一箭射中十日落地。天上剩下的两个太阳是兄妹，躲进山洞去成婚，想再生出一些太阳来。特康手持宝剑进洞，阉割了其中的一个太阳，这个太阳就变成了月亮，从此太阳、月亮日夜交替出没^②。水族古歌《开天地造人烟》讲述：水族女巫牙医造天地时，一时性急，造了十个太阳。牙医将太阳“放七个，树木枯黄。放九个，烫脱皮肉。放十个，实在难当”，“岩石化成浆”。牙医动了怜悯之心，把铁箭和铜箭赐给人类，征服太阳，“射八个，留下一双。一个变月神，一个变太阳”。《化石婆》神话讲述阿劳受众人之托去射太阳，被太阳烧死，他的妻子与孩子也在洞中被熔化成石块，变成千古风化的石婆^③。这个故事讲述古人在为征服太阳而牺牲这一点上，与《山海经》中与日逐走的夸父有相因之处。毛南族古歌《创世歌》说：天皇造出十二个太阳，晒得人们无法容忍，一个叫“格”的神用神弓神箭射太阳，最后只留下一个太阳没有射落，让它晒谷子^④。

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第654页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第784页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第417页。

④ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第555页。

从上述各民族射日的神话中可以看到，这时太阳的形象还仅仅是接近拟人化，因为它给人类带来了过多的炎热，使人无法生存，才招致了被射杀。后来的太阳神，是在人们对太阳直观崇拜的基础上产生的。远古时期，各部族往往把在本部族中最受尊敬的神灵推崇为太阳神。

炎帝是太阳神。《白虎通·五行》：“炎帝者，太阳也。”炎帝属于古代西北的华夏集团部族^①。《国语·晋语四》：

昔少典娶于有娇氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。

黄帝氏族与炎帝氏族从少典、有娇氏族分化出来后，居住在今陕西一带，后来一部分逐渐东迁。黄帝氏族东迁的路线大约偏北，他们大约顺北洛水南下，到今大荔、朝邑一带，东渡黄河，沿着中条山及太行山边逐渐向东北走。炎帝氏族的一部分东迁的路线大约顺渭水东下，再顺黄河南岸向东。因为路线偏南，所以他们的建国有同苗蛮集团犬牙交错的地方^②。那么，炎帝是如何由部族之名演变为神灵之名的呢？从名称上看，“炎”与火有联系。《左传·昭公十七年》：“炎帝氏以火纪，故为火师而火名。”《左传·哀公九年》：“炎帝为火师，姜姓其后也。”《管子·轻重戊》：“炎帝（本作“黄帝”，从闻一多说校改）作，钻燧生火，以熟荤臊，民食之，无兹胃之病，而天下化之。”《淮南子·天文》高诱注：“炎帝，少典子也，以火德王天下，号曰神农，死托祀于南方之帝。”火德之说，当为晚出，但这些资料说明炎帝的确与火有联系，炎帝最初应当是火神。按徐旭生先生的考证，炎帝氏族东迁，偏南的建国同苗蛮集团发生联系。氏族之间融合，炎帝氏族不断壮大，“姜姓在东方主要的建国为申、吕、齐、许。申、吕均在今河南西南部”，“许在河南中部许昌县境内，祝融八姓的昆吾也曾在那里居住过，或者是他们争夺的地方。齐在今山东北部，它的建国在较晚近的周代，但是在它以前，也已经有姜姓居住”^③。姜姓部族如此扩大，炎帝后来在神格上由火神而成为日神，就是一种自然的过渡了，“所谓炎帝，实为上古的人民把自己的远祖作燧生火的伟大发明神化，并与对太阳的崇拜相结合的产物”^④。

① 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社1985年版，第121页。

② 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社1985年版，第44、47页。

③ 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社1985年版，第46页。

④ 张正明：《楚文化史》，上海人民出版社1987年版，第10页。

祝融是太阳神。在文献典籍里，祝融是作为司火官及火神形象而出现的，《国语·周语上》：“昔夏之兴也，融降于崇山；其亡也，回禄信于聆隧。”《郑语》：“夫黎为高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰祝融，其功大矣。”《左传·昭公二十九年》：“火正曰祝融，……颛顼氏有子曰犁，为祝融。”《昭公十七年》：“郑，祝融之虚也。”《僖公二十六年》：“夔子不祀祝融与鬻熊，楚人让之。”《吕氏春秋·孟夏纪》：“其帝炎帝，其神祝融。”《山海经·海外南经》：“南方祝融，兽身，人面，乘两龙。”从上述的资料中可以知道以下几件事：1. 祝融与黎实即一人，为高辛氏火正之官。2. 夏王朝战败高辛氏后，祝融氏转而依附于夏王朝。3. 祝融氏是从颛顼氏分化出来的氏族。4. 祝融为楚人所祀先祖之一。5. 祝融是夏季所祀之火神。6. 祝融氏原居住在今河南新郑县境内。祝融氏的后代分化为己、董、彭、秃、妘、曹、斟、半八姓。八姓所占的地域分布很广，南边可到湖南、湖北交界处，北上到河南中部，再北到河南、河北、山东交界处，再东到山东东部，也有向西到达黄河北岸的^①，可见祝融的事迹在古史中流传很广。传说他到苗蛮集团中做首领，苗蛮为他带去的先进文化所影响，而他这一部族也被苗蛮的风俗所同化，这恐怕是祝融日后成为日神的基础。首先，祝融为高辛氏火正，传言死而为火神。《淮南子·时则》高诱注：“祝融……一名黎，为高辛氏火正，号为祝融，死而为火神也。”其次，传言祝融乃颛顼之后，颛顼有太阳神的神格^②，祝融自然也具有太阳神神格，“盖祝融为火神，亦即日神也”^③。再次，祝融后裔八姓以祝融为部族祖先，同时视其为太阳神，表现极高的尊崇之意。

羲和是太阳神。羲和是太阳之母，自然具有太阳神神格。《山海经·大荒南经》说羲和是帝俊之妻，而羲和又是女性祖先神，因此兼双重神格。关于帝俊，古史记载及研究上古史的学者们分歧很大。《山海经·大荒东经》郭璞注认为帝俊就是帝舜。郝懿行怀疑帝俊与帝舜、少典、黄帝实为一人所演变。王国维根据文献记载与考古材料，判定帝俊必为帝喾^④。后来，有的学者综合上述诸家之说，认为帝俊、帝喾和

① 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社1985年版，第66页。

② 田昌伍：《古代社会形态研究》，天津人民出版社1979年版，第124页；丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第365页。

③ 童书业：《春秋左传研究》，上海人民出版社1983年版，第29页。

④ 王国维：《殷卜辞中所见先公先王考》，《观堂集林》卷九，中华书局1959年版，第409页。

舜实乃一人所化^①，如此，帝俊就是后来殷民族的先祖。但《山海经·大荒南经》中有“帝尧、帝喾、帝舜葬于岳山”一条，说明在《山海经》编著者的头脑中，帝喾、帝舜实非一人^②。现在，我们再回到论述过的问题上来，《山海经》中所言羲和为帝俊之妻，可能仍然是晚出的观念，这带有父系社会的色彩。抛开帝俊不谈，羲和可能是最古老的东方女性太阳神。“羲和之国，以女性的名字命名，则又显示了母系氏族制的痕迹。羲和所生十日很可能是后来才认上了父亲的，在人们心目中，太阳神是女性神，即羲和”^③。作为这一说法的佐证，布朗族古老神话中的九个太阳是九姐妹^④，景颇族的太阳神也是女性，名叫占瓦能桑^⑤。《山海经》中所言羲和为子女洗澡等，反映的是女性的劳动，这说明在太阳神的性别上，女性神的来源更古老。

云南白族有本主（祖先神）信仰，传说沧乡洞塘村本主庙的本主是太阳神。徐嘉瑞《大理古代文化史稿》记曰：“云沧乡洞塘村本主庙本主，能驱除云雾，村人云：‘沧浪峰多云雾，禾稼往往不能成熟，赖此村本主——日神驱除云雾，方能丰收。’”在当地另有传说，太阳被怪物咬住，是太阳神出来，用神箭射死怪物，使太阳重照人间，人们感谢太阳神，把它尊为当地本主^⑥。这与原始部族尊奉某些女性为祖先神的做法是一致的。

在原始文化中，留有许多崇拜太阳的痕迹。甘肃仰韶文化彩陶里有丰富的太阳纹，广西花山岩画中有表现人们欢呼迎日仪式的图画，在出土的许多越族铜鼓上，其鼓心主体图案是太阳图形加光芒的纹饰。内蒙古阴山岩画中有一幅拜日图。图中一个人形双臂上举过头，双手合十，头上有一圈圈他所崇拜的太阳，表情庄严而虔诚，表现出远古时代游牧民族对太阳的敬仰之情。连云港将军崖岩画中也有太阳图案。云南沧源崖画中有太阳神图案。当人们在观念里将太阳赋予神灵的面貌后，人们对太阳神的祭祀是盛大而热烈的，检之卜辞，有数条可见：

壬甲卜贞，出于东母、西母，若。（后上，28、5）

雋于东母，豕三、犬三。（铁，142）

① 袁珂：《中国古代神话》，中华书局1981年版，第141页。

② 徐旭生：《中国古代史的传说时代》，文物出版社1985年版，第72页。

③ 屈育德：《日月神话初探》，《民间文学论坛》1986年第5期。

④ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第31页。

⑤ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第363页。

⑥ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第13页。

贞，賁于东母，三牛，又。（后上，23、7）

贞，賁于东母，三豕。（燕大，12）

卜辞中所祭的“东母”，是日神的别名^①，卜辞中还有宾日、出日、入日、又日的记录，都与拜日有关，其来源可能更早。《楚辞·九歌·东君》是古代楚地祭祀日神的乐歌，第一段十句是饰东君的主巫独唱的临坛曲：

噉将出兮东方，照吾槛兮扶桑。抚余马兮安驱，夜皎皎兮既明。驾龙辀兮乘雷，载云旗兮委蛇。长太息兮将上，心低徊兮顾怀。羌声色兮娱人，观者憺兮忘归。

这一段讲太阳神东君出自东方，照临扶桑缓缓登程，夜色逐渐出现曙光，乘驾的龙车发出雷鸣般的声响，云霞做成的旗帜舒卷飘荡。太阳神向天空上升，因眷恋故乡而行进缓慢。太阳神在空中看到降神娱神的场面，受到群巫与观众的欢迎而降临坛场。

《东君》第二段是群巫的合唱：

瑟瑟兮交鼓，箫钟兮瑶簫。鸣篪兮吹竽，思灵保兮贤姱。翺飞兮翠曾，展诗兮会舞。应律兮合节，灵之来兮蔽日。

这一段描写迎神场面的盛大，群巫对东君的赞美，以群巫共舞来表达祭祀者的态度热情而又真诚。

第三段以主巫独唱的形式描绘了太阳神的形象：

青云衣兮白霓裳，举长矢兮射天狼。操余弧兮反沦降，援北斗兮酌桂浆。撰余轡兮高驼翔，杳冥冥兮以东行。

歌中“天狼”是指天狼星，以喻灾祸。首二句是说东君身穿青云衣白霓裳，举起长箭射向凶残的天狼。最后二句是说东君握着马缰高飞驰骋，在昏暗的夜空中驰向东方。

在一些少数民族中，也流传有许多的祭日活动。壮族的古老宗教仪式中，每年农历二月，在村边看日出或日落的山上，由族长主持祭日活

^① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第72页。

动^①。青海南部玉树治多地区的牧人们每天都举行崇敬太阳的仪式：每当太阳从东方山顶露出霞光时，全家男女老少在帐房前肃立，双手合十，诵读太阳经。落日之时，面向西方诵经送太阳下山^②。鄂伦春人的太阳神叫“得勒钦”，每年正月初一，人们对之朝拜^③。阿昌族的太阳神叫“版清”，象征物是插在地上的一根竹筒。竹筒上放一块竹篾笆，上有四个小竹筒，置于东南西北四方，太阳神立在寨内各家的住房边，由户主主祭^④。这种崇拜延续到后世，经久不衰，古代蒙古博教拜日是“出帐向南，对日跪拜”，表现出对太阳的崇敬之情。

月亮与太阳的不同之处，在于它有缺蚀的时候。

在人们心目中，月亮是个美丽善良的形象。傣族神话传说，太阳与月亮是兄妹。月亮妹妹容貌俊美，每到晚上骑上银车，从东到西，将自己的银光送给人间。但由于月亮妹妹害羞，只是每月十四、十五、十六这三天才把头露出来，因此人们也只能在这三天看见她的全貌。天宫有一个金青蛙爱上了月亮，当月亮露出面貌时，青蛙用手遮住月光，躲在月亮身边，与之谈情说爱。但月亮怕被太阳哥哥发现，不敢久留。以后，每年青蛙都要悄悄去找月亮，因此每年都会发生月蚀^⑤。月亮有时又是男性的形象，既老实可爱，又很调皮。侗族神话传说，太阳与月亮兄妹俩，太阳是妹妹，因胆小而在白天行走。月亮是兄长，胆子大，所以在黑夜行走。他有点儿懒，有时睡到半夜才出来。他又有点儿调皮，经常侧着半边脸偷看人间男女幽会。他老实厚道，从不将所见人间私情转告他人，得到人们的喜爱^⑥。月亮又有同情心，肯帮助人。赫哲族传说，在东北三江一带，有一受虐待的媳妇，称“伯雅木齐格”，每日赤脚担水，受尽婆母欺凌。一个月明之夜，媳妇担水对空哭诉。忽然月亮里伸出一束柳枝，她攀援柳枝，直上月宫^⑦。月亮又有正义感，塔吉克族传说，古代有人将月亮看成多余的东西，因为月亮妨碍他们干一些见不得人的事情。某天晚上，有三姐妹在家打架，从屋里打到屋外，在月光下赤身裸体地厮打着。月亮为此感到害羞，就转过身去，将自己的反

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 759 页。

② 南文渊：《高原藏族生态文化》，甘肃民族出版社 2002 年版，第 22 页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 128 页。

④ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 2 页。

⑤ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 84 页。

⑥ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 115 页。

⑦ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 311 页。

面对着她们，因而，月光由明亮变得昏黄^①。柯尔克孜族传说，月亮上有个巫婆，总想每天晚上吃一个人间的生灵。月神知道后，给巫婆一袋沙子，让她每天数清沙子后，才能到人间去。但每当巫婆要数清沙子时，总有燕子飞来把沙子弄乱，使巫婆永远也无法数清^②。

人们对月亮的印象如此美好，当月亮险遭不测时，人们便会设法去救助它。在侗族神话中，有一魔王为害世人，遮住了月光。一个叫“叟”的人带上武器，飞向月亮，见月光被一高大榕树遮住，叟抽出大刀，砍倒化为榕树的魔王，使月光重现^③。月亮在人们心目中受到如此厚遇，是人们在生活中需要它。在游牧部族的心目中，月亮占有重要的地位。他们往往以月亮的盈虚变化为准，安排自己的活动。在迁徙或战争中，月光尤其具有意义。在农耕部族，历法十二月的起源，与月亮也不无关系，并由此而发生崇拜月亮的观念。

古人月神的崇拜，常常与日神联在一起。首先在谱系上，月亮与太阳是同父而异母。《山海经·大荒西经》：“有女子方浴月，帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。”其次，日月出入的地点也相同。日月所出之山有六座，《山海经·大荒东经》说：

东海之外，大荒之中，有山名曰大言，日月所出。……

大荒之中，有山名曰合虚，日月所出。……

大荒之中，有山名曰明星，日月所出。……

大荒之中，有山名曰鞠陵于天、东极、离瞿，日月所出。……

大荒之中，有山名曰猗天苏门，日月所出（“出”原作“生”，今据《艺文类聚》卷一、《太平御览》卷一校改）。……

东荒之中，有山名曰壑明俊疾，日月所出。……

与此相对，日月所入之山也相同。《山海经·大荒西经》：

大荒之中，有山名曰丰沮玉门，日月所入。

大荒之中，有龙山，日月所入。

大荒之中，有山名曰日月山，天枢也。吴矩天门，日月所入。

大荒之中，有山名曰麤鳌钺，日月所入者。

大荒之中，有山名曰常阳之山，日月所入。

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 567 页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 370 页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 112 页。

大荒之中，有山名曰大荒之山，日月所入。

言日月出入于山，这恐怕是居住在山区人们的观念。日月不独所出入之山相同，而且管理日月运行的神灵也是相同的。《山海经·大荒西经》：“有人名曰石夷来风曰韦，处西北隅，以司日月之长短。”与太阳一样，月亮在空中也是乘车而行，其御者名望舒。《楚辞·离骚》：“前望舒使先驱兮。”王逸注：“望舒，月御也。”再次，古代各民族的神话中，也有射月的故事，而且往往与射日联在一起。傈僳族神话传说，在远古时候，天上出现了九个太阳、七个月亮，使人们无法生存，于是请来一位智人。智人用弩一连射落了八个太阳、六个月亮，剩下的一个太阳和一个月亮就躲起来了^①。苗族古老神话讲：很久以前，天地一片黑暗。一天，忽然同时升起了七个太阳、七个月亮。神农派人去射太阳和月亮，结果射落了六对六双。剩下的一个太阳、一个月亮，它们是一对夫妻，躲进了岩洞^②。传说中太阳和月亮的关系是如此的密切，它们常常以兄妹关系、夫妻关系出现，其中蕴涵着人们对美好生活的想像与追求。

当月亮从拟人化的形象发展到精灵化的概念时，月神也就产生了，因此，月亮之母常羲就自然地成为月神。壮族神话中的月神叫月亮妹。据说远古之时太阳落山后，天空黑沉沉。有个姑娘想把灯笼挂到天空，用来照亮大地。她带着灯笼和草鞋弓，向天上走去，走了很久，从姑娘变成老太婆。有一天她走到一处枯海边，就在海边一块圆石上坐下打草鞋。枯海突然涨起了水，巨浪把她掀到天空，于是她把灯笼挂起来，就成了月亮。以后，人们看到月亮的黑影，就认为是姑娘在打草鞋，叫她“月亮妹”^③。这个传说古朴，带有生活气息，可能是月神最早的雏形。

第二节 星神崇拜

在日常生活中，每当红日西沉，薄暮来临，天空的群星便逐渐显现出来。远古的人们面对满天闪烁着光芒的群星，不由得充满着敬仰之情。星空的变化，引起人们无限的遐想。初期，人们往往把星空的变化与自己的实际生活直观地联系起来。对于群星的产生，一种说法认为它

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第386页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第486页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第784页。

是物质所化。瑶族古老传说认为,本族青年英雄拉雅以箭射月,月亮四周的棱角被射掉,火星散布天空,变成了满天的繁星^①。苗族传说是本族创世神炎觉郎努把金石撒满天空,变成了群星^②。另一种说法认为群星是神、动物及人类所变成的。柯尔克孜族传说,远古时代曾有九位天神到人间,他们在准备回去时,发现有两个伙伴没有跟上来,于是决定变成星星,在空中等待。但那两个伙伴一直没能回来,于是那七位一直在天空等下去,后来变成了北斗七星^③。傈僳族传说,古时有一孤儿养了一只母鸡、七只小鸡,养了三年,小鸡不见长大。后来孤儿把母鸡送人。母鸡带着小鸡飞上天空变成“亚让亚妈尼”(即鸡窝星)^④。在藏族的古老传说中,格萨尔统治藏地时,消灭了各地的妖魔。被打败的妖魔不服气,纠集在一起,每年都用暴风夹着沙石横扫高原。有一天,从东方来了七兄弟,在一夜之间盖好了一座巨大的楼房,使风暴再也不能逞凶。后来,天神知道后,便将七兄弟请上天界,成为七颗星^⑤。这些传说的背后,反映的是社会上正义与邪恶的斗争和人类征服自然的努力。

古老的星空传说反映了人们当时的认识水平,每一个传说都具有十分强烈的形象性。即使在星座的命名上,人们也都是用自己最熟悉的事物来称呼。彝族对二十八宿的称呼依次是:

豹角 豹眼 豹口 豹腰 豹心 豹尾 豹过完 豪猪
 齐集 公犀牛 母犀牛 大犀牛 彗马 兔口 时尾 时首
 风洞 鸚鵡头 鸚鵡翅 鸚鵡腰 鸚鵡尾 熊胸 熊背 公熊
 母熊 结尾 影子 影随^⑥

这基本上是以动物命名星座,带有狩猎经济的特点。

我们发现,在一些民族关于星空的古老传说中,北斗七星的传说占有突出的地位。人类在初期的经济活动中,如渔猎、游牧、农耕等,都要仰观星象,辨明方位,俯察草木荣枯、水涨潮落,区分气候,以定季节年月,以便统一社会生活秩序,由此而产生了最初的历法。据历史记

① 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社1993年版,第654页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社1993年版,第478页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社1993年版,第370页。

④ 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社1993年版,第386页。

⑤ 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社1993年版,第748页。

⑥ 陈久金等:《彝族天文学史》,云南人民出版社1984年版,第106页。

载,《夏小正》是我国的第一部历书,它的成书年代可能晚至战国时代,但它所反映的纪日制度却是夏代的东西。这种历法所赖以产生的星空观念与观测方法,可能会更古老一些。《夏小正》每月都记载有月初星象出没的动态,也载有该月的物候,用来确定季节。在《夏小正》中,用来确定季节的最主要的星象是北斗星、参星和大火星。北斗用来确定岁首,每当初昏斗柄下指和参星中天的时候,新年也就到了。如“正月鞠则见,初昏参中,斗柄县(悬)在下”,“六月初昏斗柄正在上”,《夏小正》是用斗柄的指向来判断两个特定的月份。在先秦的另一部文献《鹖冠子》中,用北斗斗柄指向四个方向来判断四个季节。其《环流篇》说:

斗柄东指,天下皆春;斗柄南指,天下皆夏;斗柄西指,天下皆秋;斗柄北指,天下皆冬。

有的学者认为,在先秦文献中,只有《夏小正》和《鹖冠子》二书载有以斗柄指向来定季节的方法,在殷周天文学中从未见过类似的记载,因此,我国古代以斗柄指向定季节的方法,起源于古氏羌族^①。据某些专家的调查,彝族利用星座判断季节的一个标准,就是利用北斗星斗柄的指向。他们把北斗星的斗柄称做尾巴,每当黄昏尾巴最高时,便是彝族新年的开始。彝族把北斗星的“尾巴”指向最高和最低的时候都作为“星回节”,星回的意思就是斗柄绕着北极星旋转。具体的时间是:

夏天的星回节可在农历六月内移动。彝族太阳历一个月为三十六日,它的五月约当汉族农历五月末至六月;它的十月约当农历十一月下旬至十二月。冬天的星回节并不固定在十二月十六日,可在十二月内移动。^②

星空的变化,对人们的生活发生了巨大的影响;但在原始宗教时期,伴随着初期的科学观测,伪科学星占术也应运而生。在科学史上,它们好比是一对孪生的兄弟。星占术客观上在一定程度上推动了古代天文学的发展。星占术首先表现的是人们对星神的崇拜。

彝族在举行送祖先灵牌的过程中,要举行插树枝的仪式。首先由巫

^① 陈久金等:《彝族天文学史》,云南人民出版社1984年版,第71页。

^② 刘尧汉:《文明中国的彝族十月历》,云南人民出版社1986年版,第48页。

师毕摩把数百根一尺长带杈的树枝，按天上的星宿方位排列安插。安插树枝所表现的是全天空有名的星宿的数目和大体的方位，这也是请星神。送灵的时候，由毕摩手持灵牌在树枝之间按一定次序走动，有时走到一定地点，要把树枝按一定手续作相应的变动^①。如果不论宗教意义，巫师们要把树枝插得准确到位，就需要把天空星座的名称、位置准确地记忆下来，其中实际包含着人们长期观测星空的认识成果。

人们偶然看到夜空中有流星坠落，往往将其与人事联系起来。古代柯尔克孜族人认为，天上的每一颗星都代表地上的一个生命。每一个人都会有一个寄托生命的命星，流星坠落，说明人间有人要死亡^②。出于同样的推理，群星中也有管理死生的命运之星。鄂温克人的传说认为，人的寿命长短由南斗星神管理，人的灵魂由北斗星神负责。因此，该民族中有杀牲祭星神的礼仪^③。蒙古族的博教认为星能赐给人们健康和长寿，所以自古以来特别尊敬“七老星”，即北斗七星，用马奶酒和牛奶等物品或动物来祭祀七星^④。

这些布满夜空的群星，时隐时现，若明若暗，人们看到银河移动，陨石落地，流星、彗星的出没，感到难以理解而又充满神秘感，由此将星神当做崇拜的对象。在没有文字的时代，人们除了口耳相传之外，还把观念中的东西尽可能利用当时的手法表现出来。在连云港将军崖岩画中有星象图。内蒙古阴山岩画中的星辰崇拜图上，有动物、神灵和星辰。在图的上方有一大圆圈，圈内有六个圆坑，被认为是代表星神的五官。这些岩画，经过千百年的风雨剥蚀，仍保留至今，使我们得以窥见远古社会星神崇拜的部分内容。

第三节 风雨雷电诸神崇拜

风神崇拜 在甲骨文中，“风”与“凤”是一个字形，“风”是后起字。就字形所表现的内容来分析，人们初时认为风是大鸟飞行时双翼扇动而形成的，因此字形写作“凤”。凤是鸞鸟，也就是鹏鸟。《庄子·逍遥游》：“北冥有鱼，其名为鲲。……化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也，怒而飞，其翼若垂天之云。”鸟的形象被想像

① 陈久金等：《彝族天文学史》，云南人民出版社1984年版，第282页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第366页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第136页。

④ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第452页。

夸张得如此巨大，那么它飞行时产生的风力就可想而知了。但在早期的民间传说中，人们对风的形成却有着各种不同的解释。鄂温克人认为，在世界的边缘，有个披头散发的老太婆，头发很长，只要她一甩动头发，大地上马上狂风大作。另一说认为风是一个老太婆手里拿着大簸箕扇起来的^①。蒙古族传说，一个妖婆有一个装满风的口袋，当妖婆解开袋口的时候，空中就会刮起风来^②。在四川大足石刻中，有一形象为风伯，手拿装风的口袋，在空中施展法力，这与蒙古族的传说有相同之处。风不像日月星辰那样高悬天空，人们能够看到它的存在，它只是人们感觉到的东西，所以，风的产生往往又与人们最熟悉的事物联系起来。在塔吉克人的传说中，风是丈夫，大地是妻子，它们时常交合，这种时候，就会刮风^③。风与人们的生活息息相关，风可以帮助植物授粉，使果实长成，但当时的农耕部族还不具有这些常识，在他们的眼中，时常看到的是巨风给人们带来的灾害。巨风时有时无，人们便由此推测冥冥之中有神灵在主宰着，对风神充满敬畏之情，每每要定期或不定期地举行祭祀。朝鲜族民间传说称风神为灵灯奶奶，在农历二月初一下凡到人间时必带女儿或儿媳同行。带女儿时，刮顺风；带儿媳时，刮黄风。所以，人们供奉和祭祀风神^④。

在古老的传说中，风神具有各种各样的形象。

1. 风神多为女性。在古代文献的记载中，有称风神为风姨的，民间也有崇拜风婆婆的习俗，朝鲜族称风神为灵灯奶奶，台湾一带渔民称风神为飓母，侗族称风神为风婆，这明显带有母系社会的痕迹。

2. 人们崇拜的风神有很多是恶神。鄂温克人敬畏暴风神；鄂伦春人敬畏旋风神，把旋风看做是精灵作怪；台湾阿美族人敬畏台风神。

3. 风神具有明辨是非、施行赏罚的执法特点。据《尚书·金縢》所载，西周时期，周武王病重，周公曾暗中向周先祖祷祝，愿以己身代武王受疾，然后将祝辞锁入金柜。武王死后，周公代摄王政，受到管叔、蔡叔的流言诽谤，周公为此避居东都。某一天，忽然狂风大作，周成王认为是有事触犯神灵，于是打开金柜，发现了周公的祝辞之后，尽释前疑，召回周公，狂风乃息。在这件事中，狂风的作用带有偶然性，周人却认为这是天罚。

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 136 页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 455 页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 568 页。

④ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 58 页。

4. 在某些民族的传说中,风神还是个风流之神。在傣族神话中,风神叭鲁是个风流王子,喜怒无常,有时去找雨神结为夫妻,有时又去找雾露寻欢作乐,有时去和太阳姑娘调情,还时常偷偷去和月亮姑娘幽会^①。从叭鲁的形象上折射出群婚制的余光。在纳西族的东巴教中,有祭风道场,经文中有祭风经,祭祀的对象是风流鬼,指情死、吊死、投水、跳崖、服毒等非正常死亡者的鬼魂。在祭风道场及经典里,尤以情死鬼、吊死鬼为主要代表。情死鬼等观念的产生,是纳西族进入阶级社会后,财产观念产生,比较稳固的一夫一妻制家庭出现的产物^②。在风神崇拜中,人们在受到狂风侵袭时,除了被动祈求之外,有时还施行一些巫术。傈僳族遇到风暴时,用牛角或羊角向着风源方向猛吹,认为这样能改变风的方向^③。这种巫术行为的背后,曲折地反映出人们抗争自然、改变自然的意识。

雨神崇拜 雨水对于古代农牧业部族的生产至为重要,因此,人们观念中的雨神格外受到重视。《山海经·海外东经》中,雨神雨师妾的形象是“其为人黑,两手各操一蛇,左耳有青蛇,右耳有赤蛇”。从民间的求雨活动来看,雨师妾所操之蛇,恐怕和降雨有些关系。在某些民族的祈雨仪式中,主要是向龙求雨。鄂温克人认为,雨是从龙身上流下来的水。龙生在天上,长着很多鳞片,它的每片鳞都装着水。龙抖动鳞片时,水就落下来^④。因此,每当干旱之时,人们要向龙求雨。毛南族的古老习俗是:每逢大旱,民间都要筹集钱粮,买供品,由师公做法事,穿法衣,戴木面具,跳神演唱,祈求龙王降雨^⑤。达斡尔族人求雨时,先召集众人集合在龙王庙前,以供献祭,然后抬着两个用柳枝扎成的龙到村中舞耍^⑥。从民俗学的角度看,人们所祭的龙,是一种图腾物。而龙的前身,则是蛇,因此,《山海经》中雨师妾所操之蛇,正是用于降雨之物。这也说明,雨师妾是人们观念中雨神的早期形象。

祈雨的方式,除直接求于龙王之外,在内蒙古科尔沁地区,还有唱井求雨法。当夜晚月亮升空之时,人们用细柳条编成圆环戴在头上,赤脚在村中的水井旁绕行,边绕边唱求雨歌,同时有人从井里打出水向众

① 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社1993年版,第87页。

② 和力民:《祭风仪式与殉情》,《东巴文化论》,云南人民出版社1991年版。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社1993年版,第382页。

④ 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社1993年版,第136页。

⑤ 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社1993年版,第410页。

⑥ 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社1993年版,第69页。

人身上泼，然后众人同时高喊：“下雨了！下雨了！”^① 鄂温克人求雨的方法是：捕捉两只不同颜色的啄木鸟，嘴朝上插入水瓶中，挂在树枝上以示祭祷^②。这些求雨活动，实际上是一种巫术行为，一般称之为模拟巫术。在内蒙古阴山岩画中有祈雨图，图的左下方有两个并列的人像（巫覡）在起舞求雨，天空出现两片祥云，表示大雨即将落下。在殷墟卜辞中有大量的求雨和卜雨的记录，殷人求雨仪式复杂，供品极丰。在《左传》等文献记载中，还有焚巫、暴尫、君主献身自焚等求雨方式，这都是崇拜雨神的发展形式，容后再述。

雷神崇拜 自然界的电击雷鸣，给人类带来巨大的恐惧感。《诗经·小雅·十月之交》有过具体的描写：

 爆爆震电，不宁不令。百川沸腾，山冢崒崩。高岸为谷，深谷为陵。

对这种超人的力量，人类充满着敬畏之情，认为这种超人力量的主宰就是雷神。最初，人们看到闪电的形状弯弯曲曲，且雷电之后往往有大雨，便将闪电与龙联系起来，塑造出了雷神形象。蒙古族民间甚至认为雷神就是龙。《山海经·海内东经》：“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹，在吴西。”龙身与闪电有关，人头是自然物人格化的结果。关于雷电的产生，鄂温克人有一种传说：古时天上有一老人，手中拿着一面鼓，他每一敲鼓，半空中就响起轰轰隆隆的雷声。这则传说自然、质朴，反映了人类初期的认识水平。汉代画像石刻有雷公打鼓图，也是这种观念的产物。《山海经》中雷神的“鼓其腹”，很可能与鼓声有联系，《史记·五帝本纪》“渔雷泽”下《正义》引《山海经》曰：“雷泽有雷神，龙身人头，鼓其腹则雷也。”如此说来，则雷神的腹部是用来发出雷声的，腹中空，正是鼓的形象比喻。柯尔克孜人传说：下雨时天空发出轰鸣，是天神在发怒，闪电是天神挥动宝剑所发出的闪光。在黎族古老传说中，雷公偷了朋友的东西，被朋友砍下左脚，雷公忍着剧痛，鞭打藤条和豹尾，因此发生闪电雷鸣。

雷电的发生，给人们心灵带来的震撼是巨大的，人们常常把它当做主持人间正义、除暴安良的善神。赫哲族信奉的雷公是善良之神，他们认为雷公用锤敲打砧子就会发出雷声，霹雳则是雷公投掷砧子赶杀妖魔

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第453页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第133页。

鬼怪。畚族崇奉的雷公神能看清人间的好人、坏人、恶人、负心人、不肖子孙。是好人就会受雷公保护而平安无事，是坏人雷公就要惩罚他^①。拉祜族苦聪人信奉野雷神，野雷神是雷神之子，常巡察人间，惩罚恶人^②。雷神又是天神中的大神。侗族民间俗语说：天上以雷公为大，地上以舅父为大。黎族神话中雷神是天界最大的神，有“天上怕雷公，人间怕禁公”的俗语。雷公又被崇敬为黎母的降生者，也是杀死螃蟹精，拯救人类的神灵。在南方民族的洪水传说中，雷公是作为拯救人类、延续人种的主角出现的。人们把雷神的地位看得如此之高，说明雷电在古代农耕、游牧部族生活中有着重要的作用。春雷的震动，引起万物复苏，秋冬雷声停止，万物归藏，因此人们把雷声当做生命活力的象征。在柯尔克孜族的原始信仰中，每年暮春季节，当一年里第一声春雷响起时，人们总是大声喊叫“大地裂开草盛，乳房裂开奶生”，求告雷神佐助。人们对雷神的崇拜如此虔诚，因而在祭祀雷神中往往伴随着许多禁忌。侗族在“忌雷”这天不能下地做活；凡被雷劈的大树，都不能伐用；房屋遭雷击是不吉利之事，人们可将其室内财物随意拿走；被雷击死的人，被认为是罪有应得，亲友不去吊丧。瑶族认为，每年农历七月二十日为雷母回家之日，八月二十日为雷公回家之日。这两天，忌上山下田，忌開箱柜，否则劳而无获，钱财将随雷公而去^③。水族有“迎雷”和“忌雷”的习俗。“水族是传统的水稻农耕民族，水稻生产与雨水有着特别紧密的关系。因此，雷崇拜正是水稻文化的一个重要内容。不管是迎雷还是忌雷，其底蕴都是祈求雷神庇护、降雨以保农业丰收”^④。

从上述对天神的论述中可以看出，这个时期的崇拜有一定的特点。首先，这些日月星辰风雨雷电诸神的形象是活生生的，拟人化的，它们来自人们的日常生活，性格各自不同，品行有善有恶，表现人类的喜怒哀乐之情。人们崇拜这些神灵，反映了对未来生活的向往与追求。伴随着崇拜而产生的许多神话故事，从不同方面反映了人们改造自然的意愿以及与自然进行的艰苦斗争。其次，受到人们崇拜的天神都是与人们的生活密切相关的。人们是从功利的目的出发，对其进行祭祀的。如星神中，人们格外重视北斗七星，这是因为人们感到北斗七星在农耕、游牧

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第538页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第373页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第648页。

④ 刘之侠、石国义：《水族文化研究》，贵州人民出版社1999年版，第169页。

经济中具有十分重要的作用。有的民族将雷神看得十分重要，如壮族祭祀的天神就是雷神。因为雷鸣的出现往往与雨水联系在一起。再次，从大部分民族的崇拜中可以看出，这个时期的各类天神，都是孤立地存在着，彼此之间没有联系，上天还没有一个至高无上、权力无边的天帝来统领日月星辰等神灵。这说明当时的文化还是各自分散的部族文化，还没有一种代表统一意志的宗教观念将其联结在一起。也就是说，在社会生活中，当国家还没有出现，没有出现统一发号施令的君王时，在人们的天神观念中自然也不会产生天帝一类的形象。这是早期的崇拜天神与后来商周时代崇拜天神的主要区别所在。

在某些民族的神话传说中，天神具有“帝”的性质，但这已不是原生态的了。这是经济落后的民族受汉族文化渗透的结果，不能与史前期文化的主流思潮相提并论。

第四节 大地诸神崇拜

大地负载万物，无边无际，潜力无穷。人们生长在大地上，面对巍巍的高山，奔腾不息的江河，茂密的原始森林，感到自身与大地有一种不可脱离的依赖关系。与高不可测的天空相比，人们感到大地更加实在，跟人们更加亲近。对于大地的变化，更有一种要弄清因果的求知欲。

古代神话中有天圆地方之说，认为大地分四方，有四角，每一角以大绳（地维）系之。大地之上竖有擎天柱。《淮南子·天文》：“昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。”《楚辞·天问》：“八柱何当？”王逸注：“言天有八山为柱。”洪兴祖《补注》引《神异经》：“昆仑有铜柱焉，其高入天，所谓天柱也。”与天圆地方之说相应，又有天高地厚的认识，认为天有多层，地也有多层。满族的信仰认为天地人界各有三层。古代维吾尔人认为大地有七层，顶层为大地表面。塔吉克人认为地下还有一个世界，为了不使大地倾覆，有一头神牛在地下用它的角顶着。柯尔克孜族的原始观念认为，自己是大地母亲之子，是由地上的泥土繁衍而来，相信是大地造就了人类，因而将大地看得特别神圣。他们认为如果有人不尊重故土，就是对母亲的背叛。至今，人们离开故土，往往随身携带一包故乡的泥土。藏族传说中的土地神，是十二丹玛女神，藏语称“丹玛久妮”，她们分布于西藏各地。这种认识是基于人们观察土壤生长植物，意识到人类对土地的依赖关系而产生的地母崇拜。《礼记·郊特牲》：“地载万物，天垂象，取财于地，取法于天，是以尊天而亲地也。”在史前期，人类对大地的崇拜十分普

遍，而地母的崇拜应当是十分古老的，它应当产生在母系社会的原始采集经济时期，这时妇女在生产活动和社会生活中占有重要地位。按此推论，大地之神最初应当是女性的形象，云南昆明地区彝族西波教信奉的女神就称大地之母^①。在一九七九年发现的江苏连云港将军崖岩画遗迹中，有一块大石头和三块小石头，有关学者认为这就是原始部落的地母崇拜、祭祀大地的祭坛。

人们在崇拜大地的同时，对大地又怀有畏惧的心情，这是由于地面上发生的一系列自然灾害造成的。大地上的火山喷发、山体滑坡、泥石流、洪水泛滥、森林大火、地震等骇人的现象，使人们产生种种联想，将大地人格化。近代的一些原始民族，把高山当成大地的骨骼，森林当成大地的头发，河水当成大地的血液，土壤当成大地的肌肤。大地既被人格化，就如同人一样，具有了灵魂。这就是大地之神。满族的地母神称“巴那吉额姆”，她形象伟岸，腹乳高隆，巨若山丘。她身上搓落的碎泥软毛化做了树海山岩，滴出的汗水化做了清泉，是一位伟大的开辟神^②。人们认为自然灾害的发生，是自己的行为触怒了神灵。为了祈求地母神的宽恕，就要举行各种各样的祭祀。内蒙古阴山岩画中，刻有人牲祭神图。画面的右边画一身首分离的人牲，左边有两个人在跳祭神舞。庙底沟仰韶文化和龙山文化的遗存灰坑中埋有人畜的骨骼。洛阳王湾遗址第二期和第三期文化遗存中有些灰坑内发现有人骨架。郑州大河村遗址第四、五、六期的文化遗存中均有埋人、畜骨架的灰坑和窑穴。荥阳点军台第三、四期文化遗存中有人骨架堆葬坑。洛阳姪李遗址第三期文化遗存中也有埋人骨架的灰坑。邳县刘林遗址一灰沟内有袋中放置的猪牙床二十个。湖北房山县七里河有几处猪头遗迹。“这些祭祀遗迹都是将牺牲献给地母神”^③。

人们对大地之神的崇拜与祭祀，在发展中逐渐起着变化，人们的目标逐渐变得具体而明确，居住山区的人们重点崇拜山神，水边的人们重点崇拜水神，平原地区多崇拜植物神。大地之神的神格发生着分化，其保持原来特色的神格受到农耕部族的尊崇，渐渐演变为社神。

高山崇拜 在狩猎经济时期，高山是人类生活中主要衣食来源之一。人们猎获来的野兽，其肉可食，其皮可衣。高山上生长的众多植物，其果实或植物本身，又成为人们采集的对象。但狩猎带有偶然性，

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 664 页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 397 页。

③ 靳桂云：《中国新石器时代祭祀遗迹》，《东南文化》1993 年第 2 期。

又有很大的危险与冒险性,因此,狩猎中既希望大有收获,又希望人身平安。当这种希望在现实中远远得不到满足,或者人们将一些偶然发生的事联系到一起思考时,人们便认为山有精灵在其中起作用。侗族的古老传说认为,山上的禽兽都为山神所豢养,要打猎,必须事先得到山神的允许。如触犯山神,不仅打不到猎物,有时还会被猎物所伤。在鄂温克人的观念中,山神的权威极大,敬拜山神就可以保证猎获丰收,伴随着敬神,猎户们产生了许多狩猎的禁忌。内蒙古阴山岩画中有行猎祈祷图,上面有两个执弓搭箭的骑手,马前有两人站立,双臂上举,做出祈祷的样子。在青藏高原,有祭山神拉泽的习俗。人们在山峰上,或是在路边,用石块垒起石堆,作为拉泽祭台,在特定的日子来拜祭。平时,路上行人及放牧人,只要经过拉泽祭台,总要捡起小石块往上垒,骑马人从远处下马捡石块,以致拉泽附近几乎没有石块可捡。^①鄂伦春人每次进山打猎,都要在路边的大树上用猎刀刻出山神的脸形,向它敬献肉食,并在其嘴边涂上一层层兽血。在赫哲族的狩猎中,有许多习惯做法:每到一个新的狩猎地方,狩猎人都要向山神爷跪求。在山中遇见有锯剩的树桩子,认为这是山神爷坐的,狩猎人不能坐。到原始密林里,不准说怪话和诳语。狩猎用具或男人衣服等物品,妇女不许坐。^②在该族的古老信仰中,农历的三月三、九月九这两天被看做祭奠山神爷的日子,届时举行庄严的祭山神仪式。萨满穿神裙,拄蛇皮神杖,击神鼓,跳萨满舞,以祈求狩猎丰收^③。

随着人类文明的进步,山神在人们观念中所占据的地位越来越重要。柯尔克孜人把高山看做自己的民族之父,看做保护神,认为山神在任何紧急关头都能保护自己的后代,并给后代以财富和强壮的体魄,并认为生活中只要依山而居,就有安全感和自信心。对在塔什库尔干北面的慕士塔格冰峰,塔吉克人称其为“冰山之父”。在这个民族里,“父”的含义相当于“最高的神”^④。在羌族的古老宗教仪式中,最隆重的祭祀是祭山大典。祭山时,要演唱羌族历史传说及史诗,教育后代团结友爱,共同维护本族利益,制定或重申乡规民约,强调封山育林,保护庄稼。在这里,祭山神已超出了单纯的祈求猎兽的意义,事实上成了一种增强民族凝聚力的手段。

① 南文渊:《高原藏族生态文化》,甘肃民族出版社2002年版,第64页。

② 《赫哲族简史》编写组:《赫哲族简史》,黑龙江人民出版社1984年版,第185页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社1993年版,第309页。

④ 《中国各民族宗教与神话大词典》,学苑出版社1993年版,第566页。

远古部族对高山的敬仰，并不单纯地局限在狩猎的意义上。高山的巍峨壮观、耸入云天和难于接近，使其往往带有神秘性，人们对此产生无限的遐想。

高山是顶天立地的天柱。《山海经·大荒西经》：“西北海之外，大荒之隅，有山而不合，名曰不周，有两黄兽守之。”《史记》司马贞补《三皇本纪》曰：“当其末年也，诸侯有共工氏，任智刑以强，霸而不王，以水乘木，乃与祝融战，不胜而怒，乃头触不周，山崩，天柱折，地维缺。”《淮南子·天文》：“昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。”高诱注：“不周山在西北也。”郭璞注《山海经·大荒西经》引古本《淮南子》为“天维绝，地柱折”，与今本《淮南子》有异。与共工交战的对手，或为祝融，或为颛顼，乃古史传说不同。《淮南子》异文不论言天柱或地柱，都是指耸入云霄的高山。一说谓地下有八柱。《淮南子·墜形》：“天地之间，九州八柱（“柱”原作“极”，据王念孙《读书杂志》校改）。”八柱是指天下八方的擎天柱。据《墜形》所记，八柱指：东北方的方土山，称“苍门”；东方的东极山，称“开明之门”；东南方的波母山，称“阳门”；南方的南极山，称“暑门”；西南方的编驹山，称“白门”；西方的西极山，称“阊阖门”；西北方的不周山，称“幽都门”；北方的北极山，称“寒门”。这是古人由天圆地方的观念而发展为大地八方的认识。八方为大地的边缘，也是与天的结合处，于是便想像出有八座山峰支撑着天空。八柱既是天地结合处，也是上天的入口，因此又称八门。

在远古人类的思维中，人兽不分，人神杂糅。人们认为，天上居住着天神，天神可以到人间来，人也可以到天上去。人与神上下于天，是沿着高山一步步爬上爬下的。因此，高山就成了人类通天的工具——天梯。在古代神话传说中，具有天梯作用的高山有以下几座：

昆仑山 《山海经·海内西经》：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之，百神之所在。在八隅之岩、赤过之际，非仁羿莫能上冈之岩。”这一段材料说明了昆仑山的方位，极言其范围之广，山峰之高，品物之丰，登山之难。《淮南子·墜形》：“昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死。或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨。或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。”这一段把从昆仑山上天的过程讲得很清楚，材料虽系晚出，但反映的仍是比较原始的思想。

灵 山 传说中的灵山是十巫活动的地方。在原始民族，巫是人神

之间的传言人。在落后的生产方式下，人们对神灵有所祈求，往往通过巫来进行。高山峻极于天，非平常人所能攀登，只有巫师们凭借超人的本领可以自由上下。《山海经·大荒西经》：“有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降。”因此，灵山为登天之山。

登葆山 《山海经·海外西经》：“巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇。在登葆山，群巫所从上下也。”

肇山 《山海经·海内经》：“华山青水之东，有山名曰肇山，有人名曰柏子高。柏子高上下于此，至于天。”

在古人的思维中，尽管有了高山作为天梯，但人们并不能由此自由进入天界，天地各有大神在管理着。《山海经·大荒西经》：“大荒之中，有山名曰日月山，天枢也。吴矩天门，日月所入。有神，人面无臂，两足反属于头上，名曰嘘。颡项生老童，老童生重及黎。帝令重献上天，令黎印（印原作“邛”，据袁珂《校注》本改）下地，下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。”后来人神混杂，民间多淫祀，于是才发生了重、黎“绝天地通”的神话^①。通天之路断绝后，高山的天梯作用随之消失。观念的消失往往导致行为的改变。既然不能登天，人们往往选择地上的最高处来祭天，这从后来的泰山祭天一事上还能看出一点影子来。

高山又是人们向往的极乐世界，高山崇拜从另一个侧面反映了远古人类对理想生活模式的追求。传说中的昆仑山，就是人们所想像出来的天堂之山。

在《山海经》中，昆仑是一个有特殊地位的神话中心，很多古代的神话，如夸父逐日，共工触不周之山及振滔共水，禹杀相柳及布土，黄帝食玉投玉，稷与叔均作耕、魃除蚩尤、鼓与钦鴳杀葆江、烛龙烛九阴、建木与若木、恒山与有穷鬼、羿杀凿齿与窫窳、巫彭等活窫窳、西王母与三青鸟、姮娥窃药、黄帝娶嫫祖、甯三苗于三危等故事，都来源于昆仑。山上还有壮丽的宫阙、精美的园囿和各种奇花异木、珍禽怪兽。而保持长生不死，更是昆仑上的最大要求。他们采集神奇的草木，用了疏圃的池水和四大川的神泉，制成不死的药剂。凡是有不当死而死的人，就令群巫用药把他救活，这真是一个雄伟的、美丽的、生活上最能满足的所在。^②

① 《国语·楚语下》。

② 顾颉刚：《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》1979年第2期。

人们对昆仑的想像，是长期累积的结果，到了一定时期，由于文化整合的作用，才被反映到《山海经》里来，甚至在后来一些文人作品里，对昆仑仍是津津乐道。《庄子·大宗师》：“堪坏得之，以袭昆仑。”《楚辞·九歌·河伯》：“登昆仑兮四望，心飞扬兮浩荡。”《离骚》：“遭吾道夫昆仑兮，路修远以周流。”《天问》：“昆仑县圃，其居安在？增城九重，其高几里？”《史记·大宛列传》太史公言引《禹本纪》：“河出昆仑。昆仑其高二千五百余里，日月所相避隐为光明也。其上有醴泉、瑶池。”理想的王国如此美好，但并非凡人所能到达之处。《山海经·大荒西经》描述通往昆仑路途的险恶：“昆仑之丘，……其下有弱水之渊环之，其外有炎火之山，投物辄然。”人们设想出这样的地方，就意味着理想中的王国虽然美好，但毕竟是可望而不可即的，只能是敬仰而已。在雪域高原，是群山连绵，对于草原民族的高山崇拜观念，南文渊先生作了精彩的描述：

登上高原，遥望那巍峨耸立、洁白纯净的雪山主峰在翠蓝的天空下闪耀着银光，俯视着苍茫草原；那一山连着一山的绵长山脉，近看如蛟龙蜿蜒腾舞，远看如沧海浩淼，横亘无涯；那簇拥着主峰的庞大山系，似层层绿叶托扶着红花，又如众多的孩子依偎在母亲身边；高原夏日，绿茵如织，鲜花似锦，泉水淙淙，鸟语啁啾，使人如醉如痴，流连忘返。高原冬日，风雪呼啸，漫卷群山，山中发出低沉而凄凉的吼声，山峰在风雪中时隐时现，变化万千。那隆起的岩峰，随着太阳的运转和天气的变幻，而呈现不同的色彩。中午，蓝天背景下的雪峰格外洁白晶亮。傍晚，又呈金黄色、粉红色。阴景下，山岩呈黑色；云雾中，山朦朦胧胧，更显神秘。世代生活在高原的藏民，他们生于山间，在山间活动，目睹群山在不同时期的种种变幻，感受到群山发出的种种信息，体验着与群山交流的情趣。他们时时感到山在护着他们，山在养育着他们，山更是捉摸不透认识不清的神秘之地，对山的崇拜是高原藏人首先产生的崇神观念。^①

远古人们所崇拜的高山有两类。一类是自然中实际存在的高山，如中原地区所尊崇的泰山、东北满族崇拜的长白山、南方黎族崇拜的五指山、西南藏族崇拜的念青唐古拉山等。这些高山的神灵，都是人格化了的自然神，人们祭祀它们，往往带有明确的功利性。在某种意义上，这些神灵实际上已成了部族或村寨的保护神，在长期的演变中，慢慢地具

^① 南文渊：《高原藏族生态文化》，甘肃民族出版社2002年版，第31~32页。

有了地神的性质，被请进山神庙，享受人们供奉的香火。在对自然的崇拜中，彝族最敬重山神，“毕摩的《请神经》中所列举的几乎全是山神，而各地家支的山神也不相同，因此山神具有地方保护神或社神的意义。这些山神可闻可见，或在毕摩各种仪式的呼请中，或在关于它们的祭祀中，都可以感受到它们的存在与威力”^①。

另一类高山只是存在于人们头脑中的虚幻的概念，如《山海经》中所记载的三危之山（《西次三经》）、员丘山（《海外南经》），东海之外的大言山、合虚山、明月山、离瞿山（《大荒东经》），大荒之中的丰沮玉门山；龙山、日月山、常牟山、大荒山（《大荒西经》）等神山，都是虚构出来的。这些高山神灵的形象，大多是半人半兽式的，如《中次三经》中和山之神名“泰逢”，是“如人而虎尾”之形。《中次六经》中平逢之山山神叫“骄虫”，是人面二首之形。《中次八经》中光山之神叫“计蒙”，是“人身而龙首”之形。又有岐山之神叫“涉蠃”，是“人身、方面、三足”之形。《西次三经》有槐江之山，山神叫“招英”，是“马首而人面，虎文而鸟翼”之形。这些神的形象，应当是由早期的部落图腾演化而来，后来变成完全的人形，进入祖庙，成为部族所供奉的祖先神。

水神崇拜 水是人们生活中所不能离开的。其他自然现象，如风雨雷电等，或是瞬间发生，或是偶然出现；水却是与人类的生活长期为伍。人们通过观察发现：下雨后，水的滋润可以使植物迅速成长，缺少水分，植物就枯萎而死亡；在炎热阳光下，水有时会不知不觉地消失；在严寒的季节，水又会凝聚成冰，变得异常坚硬；燃烧的火焰，可以被水熄灭；水无形无状，器方则水方，器圆则水圆；滴水可穿石。在人们的认识中，水有如此的力量，其变化又如此不可思议。柯尔克孜族的原始信仰认为，水是生命的源泉，并认为水具有一种神奇的力量，能祛病除邪。人类的生产活动更是离不开水，在春秋时期及以后思想家的著述中，都对水有过精彩的议论。《老子》：“上善若水，水善利万物而不争。”“江海之所以能为百谷王者，以其善下之。”《文子·道原》：“水为道也……大苞群生，而无私好，泽及蛟蜃，而不求报，富贍天下而不既，德施百姓而不费。”道家在这里阐述的是一种深奥的哲理，却用水将这种哲理形象地比喻出来，说明对水的认识，也有一个长期积累的过程。在生活中，水是如此的重要，但水又会成为灾祸之源，时常侵害人们的生命安全。《韩非子·五蠹》：“夫山居而谷汲者，媵腊而相遗以

^① 孟慧英：《彝族毕摩文化研究》，民族出版社2003年版，第87页。

水。泽居苦水者，买庸而决窦。”缺水之地，人们在节日里把水作为礼物来互相赠送；水患之地，又不得不雇用民工来疏通水流。水给人们带来的是无奈与遗憾。

远古时期，在发明凿井技术之前，平原地区的人往往是择水而居，生活被迫限制在湖泊或河流附近。

冬春水小，夏秋水大，……他们积数年或数十年的经验，可以看出夏秋的涨水总有一个不过的界限，在这界限以外的近处就应该是他们的氏族居住的地方。这样就在冬季取水也还不至于太远，在雨季水涨的时候也还不至于有飘没的危险。在他们的庐舍里面，集放些磨光的石器、粗陋的陶器，以及其他费了不少劳力制造出来的用具。他们经过惨淡经营以后，以为将来虽然仍是辛辛苦苦却可以安安生生地生活一辈子了。不料过了若干年以后，气候忽然变迁，雨量增加，山水大来，湖泊或河流的涨溢超出了前几十年或几百年的界限，他们的住处全被冲坏，他们的大部分用具全被飘没。……在将来掘井技术发明以后，人们可以住在离水远的地方，或在已经筑有坚固堤防的地方，这样规模的灾害也许算不了什么，可是当时大家还不能离水远住，又没有什么堤防，就造成了无法忍受的巨灾。并且如果这个时候人民的生活状况还滞留在渔猎与畜牧的阶段，那还不很要紧，……可是人民生活一进入农业阶段，那就室有定居，田有定界，……水灾以后，重建庐舍、重置器皿的工作全不容易，更棘手的是：冬春水落，常常仍退到原来的界限，移居过远，又会遇着取水的困难，就旧居重建，而明年夏秋仍受威胁。连年水涨，生活的困难就会逐年地增加。^①

这样的推论，是比较合乎情理的。当时人与水的关系，如同陷入一个怪圈之中，生活中需要它，又要时时提防它，而水的无规则与无情，又往往是当时的人们难以事先预防的。如黄河，在某些地段是涛声如雷，而在某些地段又可出现断流的现象。某些时候，河床变得非常狭窄；某些时候，由于百川灌河，又会突然“两涘渚崖之间，不辨牛马”^②。当人们还没有掌握河水变化规律或发明有效的治水方法时，水给人们带来的灾害是严重的。《荀子·富国》：“禹十年水。”《管子·山权》：“禹五年水。”《淮南子·齐俗》：“禹之时，天下大雨。”人们出于对水患的无奈，便转而求助于神灵，这在神话传说中，往往有所反映。《淮南子·览冥》：“往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不

^① 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社1985年版，第130~131页。

^② 《庄子·秋水》，《新编诸子集成》郭庆藩集释本，中华书局1982年版。

周载，火熾炎而不灭，水浩洋而不息。猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱，于是女娲炼五色石以补苍天，……积炉灰以止淫水。”在禹治水的传说中，有禹变为黄熊疏通积水等情节，都是人们这种愿望的曲折反映。在北方的一些关于洪水的传说中，反映了人类希望能躲避水灾的愿望。鄂伦春的神话传说：古时有一猎人，进山途中偶遇一老妇人在林中痛哭，因而带其回家奉养。一天，老太婆忽然告诉猎人，天将发大水，让他赶紧造船只以求生存，然后隐身而去^①。闻一多先生分析了西南民族四十九个洪水故事后指出：

其母题最典型的形式是：一个家长（或父兄），家中有一对童男童女（家长的子女或弟妹）被家长拘禁的仇家（往往是家长的弟兄），因童男女的搭救而逃脱后，发动洪水来向家长报仇，但对童男女，则已预先教以特殊手段，使之免于灾难。洪水退后，人类灭绝，只剩童男女二人，他们便以兄妹（或姊弟）结为夫妇，再造人类。^②

这些洪水故事含有多种原始文化信息，从其中水灾的角度看，人们饱受灾害之余，从消极的方面去思考，便认为水也是有精灵的，出于直接的生存需要，造就了最初的神。推而广之，任何有水的地方，都会有水神的存在。人们崇拜它，祭祀它，是为了取悦于它，以保佑生活的平安。最初崇拜的是他们居住地附近的水中之神。青海湖是青藏高原最大的湖泊，历史上，环湖各部落每年要择定吉日祭海（湖），后来形成传统的节日“祭海节”。在雪域高原还有玛旁雍措圣湖，是全藏共同崇拜的神湖，为各民族、各教派的人所崇拜。各地的人们不远万里来到湖边朝拜、沐浴，而且一些宗教人士通过看湖中倒影来占卜吉凶，查询人类社会的重大信息。纳木措湖是藏区著名的“神湖”，离该湖不远是念青唐古拉神山，该神湖与神山是“夫妻关系”。在黄河发源地，有许多大大小小的湖泊，其中扎陵湖、鄂陵湖等，清澈透明，呈青蓝色，当地牧民都将这些湖泊作为神湖。白族居住在洱海边，因而崇拜洱海之神。朝鲜族对于信仰中专管海洋、河川和池沼的神，分别称为海神、河川神和池沼神。普米族多居住在山区，常遭冰雹灾害。在其古老祭仪中祭祀水神，目的在于祈求风调雨顺，不下冰雹^③。布依族居住在贵州黄果树大瀑布一带，因而崇拜瀑布水神。傣族居住在澜沧江流域，所以崇拜澜沧

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 131 页。

② 闻一多：《伏羲考》，《神话与诗》，古籍出版社 1956 年版，第 56 页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 518 页。

江神。湖南的侗族村寨，一般都是依山傍水而建，小溪、河流围绕村寨或穿村寨而过。当地人认为溪有溪神，河有河神，每当遇到溪河涨水，冲走渡船、农具，冲毁桥梁、道路、房屋等，便认为是河神作怪。因此，逢年过节，当地居民都要祭祀河神^①。

北方的一些民族所崇拜的主要是掌管大江大河的水神。蒙古族崇拜鄂嫩河、克鲁伦河、辽河等河神。赫哲族崇拜乌苏里江、黑龙江、松花江等江神。这些民族经常处于流动、迁徙之中，小河、小溪的变化对其生活构不成威胁，因而崇拜大江大河，这种崇拜也反映出游牧民族的经济特点。

关于水神的形象，人们最初从直观的感觉思考问题，鱼可能就是初期的水神形象。西安半坡遗址出土的众多彩陶中，有绘有人面鱼身的彩陶钵。《山海经·海内南经》：“**氏人**国在建木西，其为人，人面而鱼身，无足。”在民族传说中，布依族早期的氏族首领叫“翁”，他的前妻是鱼变来的，“翁”之子犯忌捕鱼食鱼，母亲愤而回到河中^②。从图腾的观念出发，鱼可变人，但人重回河中，只能是成了水神。《楚辞·天问》王逸注引传有河伯化为白龙被羿所射之事。龙是人们想像中的动物复合体，其为水族，在复合中，有鱼的形象掺和进去。《说苑·正谏》记载这则故事说，白龙下清泠之渊，正是化为鱼，因此，河伯的原形实际上正是鱼。到了半坡彩陶和《山海经》中，河神就演变成了半人半鱼的形象。即使到后来，河神完全人格化之后，我们从神话的谱系中仍能看出一些鱼的影子来。《山海经·大荒西经》：“有鱼偏枯，名曰鱼妇，颛顼死即复苏。风道北来，天乃大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇。”颛顼化为半人半鱼的鱼妇，而颛顼所生的鲧，本身就是水族。颛顼精神不死而为神，又以鱼形入居水中，这样，颛顼就同时具有了水神的神格，这就可以说，水神的形象无疑是由鱼形演化而来。

火神崇拜 人类最初是不知道使用火的。当人们看到由于雷击使山林燃起大火，从而认识了火，继而利用火改善自己的生活。¹⁴布依族古歌中有关于布依族先人发明了火，并在生活中利用火的内容，其古歌《造万物》中讲道：

自从那时起，世间有火苗。捉来大鲤鱼，丢在火里烧。鲤鱼烧得香，鲤鱼烧得焦。吃起香喷喷，味道实在好。自从那以后，世上有了火。射来鹿和獐，先把皮子剥。后切肉成块，再割肉成砣。拿在火上

^① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第116页。

^② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第34页。

烤，放在火上烙。烤肉香喷喷，到口里往肚里吞。吞了一块又一块，吃了最养身。^① 传说中，又将火的发明归功于氏族的首领。《韩非子·五蠹》：“上古之世，……民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭而伤害腹胃，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。”《礼记·礼运》：“昔者先王未有宫室，……未有火化，食草木之实、鸟兽之肉；饮其血，茹其毛。……后圣有作，然后脩火之利；……以炮以燔，以亨以炙。”这两则材料除了“王天下”及“后圣”带有时代性之外，其他所阐述的远古时期人类的生活，基本上与我们今天所了解的史前社会的某些知识相吻合，但钻燧取火仍然是人们发现并利用火以后的事情。当初，人们只知道利用自然之火。在人类处于穴居时代，燃起篝火，可以使洞穴中温暖、明亮、干燥，而且在洞口燃起篝火，可以吓跑野兽，保证夜晚的安全。西双版纳傣族古歌谣唱道：冷时烧火烤，洞内热乎乎，天黑点火照，虎豹不敢来，大蛇不敢挨。人爱火，火救人。火种不让灭，一代接一代。^②

火又改善了人类的饮食。经火烧烤的食物，不仅口感好，而且利于消化和吸收，使人的体魄变得强健，脑容量逐渐增加，促进了思维的发展。大理地区是云南最早的火的发源地之一，据考证，滇池、洱海和抚仙湖诞生于距今三百四十万年前，那时云南尚有过一次巨大的地质灾变事件。伴随着大陷落而出现了较长时间的森林火灾，当时幸存下来的蝴蝶腊玛古猿，不得不离开森林，直立行走和寻找烧熟的野兽、根块充饥，逐渐学会用火和熟食。在东北兴安岭地区游猎的鄂伦春人，传说最初不知道用火，后来一次偶然的机会发现了山火，他们觉得靠近火暖和，被火烧过的兽肉也比生食有滋味，由此开始知道用火^③。在中国，从周口店北京人洞穴遗址中发现了用火的遗迹，发现了被火烧过的鹿角。在不同文化层的堆积面上，发现了很厚的灰烬，灰烬中还埋有被火烧裂的石头和烧过的兽骨。因此，火对原始人类有特殊意义，乃至许多近代的原始民族，对火仍怀有特殊的感情。柯尔克孜族的原始信仰认为火是造物主，是万物之源，又是人类的主人，是生命的希望，把火看得非常神圣。在日常生活中，不得随意向火泼水，不准将升起的火熄灭，不准跨过火苗，不准向火吐唾沫。

① 《民间文学资料》第64集，转引自韦启光等：《布依族文化研究》，贵州人民出版社1999年版，第36页。

② 杨兆麟：《原始物象》，云南教育出版社2000年版，第162页。

③ 宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社1983年版，第49页。

雷击等造成的自然之火毕竟属于偶然现象，人们学会用火之后，为防止火的熄灭，就要想方设法保存火种。生活方式不同的原始民族，都各自具有独特的保存方法。农耕民族往往采取固定的保存方法，一般多用篝火方式，即不断向火堆中投放木柴，不用时用灰土盖上，使其阴燃，可以使火种不灭。使用的时候，再扒开灰土，添草木引燃。在四川大凉山的彝族，还用一种野草搓成绳子，点燃一端，使其阴燃，一根燃完再点燃一根^①。在东北一些地区，冬季取暖，往往搭火墙与地火龙，晚上入睡前，往往要压火，以保证炉火不熄，这也应当源于古代保护火种的遗俗。在夏季，人们用艾草和蒿搓成长绳，盘成一盘一盘的形状，晒干后，在晚上使其阴燃，用来熏蚊虫，这与大凉山彝族的方法有同工之妙。狩猎和游牧民族，往往采用流动贮火方法。东北鄂伦春族在迁移时，将桦树上生长的蘑菇点燃插在一根小木棍上，别在腰间。当一根燃完，再使用另一根接替，以保证火种不灭。

原始部族因取火和保存火种的困难，而对火产生神秘感，把火看做神物，产生初期崇拜，庙底沟仰韶文化的陶碗和陶盆上都印有火纹，便是火崇拜的典型例证。在古老的原始信仰中，最初认为火是生长在石头里的。满族的萨满神谕中说：高居九层金楼中的突姆妈，身披光毛火发，光照中天。她怜悯大地上生灵夜夜摸黑，没法寻找食物，于是她把自己身上一束束光毛撕下来抛出去，天上才生出群星。可是突姆妈变得全身赤裸，只好住进石头里去了^②。“突姆妈”一词译成汉语，即火奶奶之意。当火神的观念产生后，又认为火是来自天上的，是神火。羌族的神话中有蒙格西送火的传说。在人神不分的时代，羌人女首领阿勿巴吉与天上火神蒙格西相爱，生下儿子燃比娃。后来天上恶神施魔法，使大地出现严寒。燃比娃遵母命上天寻父取火种，蒙格西设法将神火藏在白石之中，由燃比娃带到人间^③。羌人把火神尊为至上神，按照古老的习俗，人不能从火上跨越，在火塘上不可伸脚，火塘架上不能烤不洁净的衣物。

将石头与火种联系在一起，是生活中用火镰击燧石取火的间接反映，这种取火方式遍及大多数民族，因此也就都有自己的火神。蒙古人的火神叫“嘎林腾格里额赫”，是女神。在蒙古人的意识中，火是人类幸福的赐予者，又是兴旺昌盛的象征。火神还是纯洁无垢的化身，她具

① 宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社1983年版，第52～53页。

② 富育光：《满族火祭习俗与神话》，《民间文学论坛》1986年第4期。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第529页。

有消除一切污秽和瘟疫的灵气。对火神的任何无礼或怠慢，将意味着黑暗和毁灭。在游牧民族，火的作用是不可缺少的，人们用它驱赶野兽，用它取暖，用它烤熟肉食，火被当成神灵来崇拜。鄂伦春人崇拜火神“透欧博如坎”，平时每次进餐都要向篝火扔奶食，表示对火神的敬奉。青海海东地区每年农历二月初二晚上有跳火堆的习俗。各家在门前堆起一字形柴草堆，点燃后形成一条火道，让孩子们从火堆上一一跳过，以达到消灾避邪的目的。^①锡伯族的古老信仰认为，火具有超自然的神力，凡是生活中的重大事情，都要敬奉火神。青年男女结婚，要在灶口点起火堆，准备好一小盘切成块状的羊尾巴油。随着喇嘛在堂屋念经，迎亲娘在外边夹起一块羊油，新郎新娘一同将油倒在火堆上，使火烧得更加旺盛，以此祈求火神保佑日子火旺。锡伯人在迎接新娘或送葬回来时，都从火堆上跃过，目的在于求得火神保护，避免鬼妖侵害。每逢过年，锡伯人都要给祖先写信，信写好后要烧掉，旨在求火神转送给远祖。如有人长了疖子，家人使用木梳在炕头席上用力摩擦，然后贴在疖子上，反复数次^②。摩擦木梳是钻木取火的象征性动作，目的在于借助火神驱除病魔。中国西南地区的彝、白、哈尼、纳西、傈僳、普米、拉祜等民族的火把节，旧说是由火崇拜发展而来的。

火给人类带来了诸多方便，但火也可毁灭一切。古人认为火灾是火神发怒的结果，因而火神崇拜即包括有祈求免于火灾的内容。布朗族每年在风高干燥的季节都要祭祀火神，以防止寨内发生火灾。祭神时，把茅草、树皮、草灰等放在竹箩里，请祭司念经后，将竹箩放在河边，点燃里边的茅草，让竹箩顺水漂走，表示送走了火神。每年在开荒前也要祭祀火神，请火神不要燃起森林大火^③。侗族地区的住房都是木楼，容易发生火灾，因此，每到寒冬腊月要生火取暖时，都要全寨熄火一天，敬祭火神。鄂温克人有专祭火神的火神节。传说有一猎人，狩猎一天空手而归，晚上烧火时，柴草的爆裂声使他心烦，于是用刀将火刺灭。一天，他在一枯树边见到一老妇，双手捂着血肉模糊的面孔，原来，她就是火神，被猎人刺伤。猎人醒悟，跪在火神前请求恕罪，并发誓永远敬奉她。鄂温克人每逢旧历十二月二十三日这天，都按时祭祀火神，后来成为火神节^④。

① 南文渊：《高原藏族生态文化》，甘肃民族出版社 2002 年版，第 21 页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 627 页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 29 页。

④ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 135 页。

在古代文献记载中，较早的火神是南方的祝融。《山海经·海外南经》：“南方祝融，兽身人面，乘两龙。”郭璞注：“火神也。”《大荒西经》：“有人名曰吴回，奇左，是无右臂。”郭璞注：“吴回，祝融弟，亦为火正也。”《左传·昭公二十九年》：“颛顼氏有子曰犁，为祝融。”《淮南子·时则》：“南方之极，……贯颛顼之国，南至委火炎风之野，赤帝、祝融之所司者，万二千里。”高诱注：“祝融，颛顼之孙、老童之子吴回也。一名黎。高辛氏火正，号为祝融，死为火神也。”《礼记·月令》：“孟夏之月，其帝炎帝，其神祝融。”郑注：“祝融，颛顼之子曰黎，为火官。”《史记·楚世家》：“重黎为帝喾高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝喾命曰‘祝融’。”神话传说中的辈分关系，这里姑且不论，但可看出他们是出自一个文化系统之内的。从上述材料中，我们可以作如下归纳：①祝融是部族首领，又从属高辛氏集团，其部族原居住在今河南新郑县境内。《左传·昭公十七年》：“郑，祝融之虚也。”《国语·郑语》载祝融之事说：“夫黎为高辛氏火正，以淳耀光大，天明地德，光照四海，故命之曰‘祝融’。”②祝融在高辛氏部族任火正之职。③祝融与黎实为一人。祝融被视为火神，是因为他担任过火正一职。火正为古代掌火之官。《汉书·五行志》：“古之火正，谓火官也，掌祭火星，行火政。”古代的火星即大火，在二十八宿中，大火是心宿的第二号星。《汉书》所谓“掌祭火星”，带有观象授时之意。



图7 脚踏两龙的火神祝融（采自清光绪刊本《山海经存》）

上古之世，火正的一项重要职责是观象授时，即观测大火和鹑火的星象位置来确定农时。古人观测星象，主要是在天空刚变黑的黄昏时候进行的。被观测的星，如刚从东方升起，叫“昏见”；……

……中原地区的春耕、春播，以始于春分前后为宜。当高辛之世，大火在春分前好多天就昏见了。这时，中原的人民该放火烧荒以备耕种了。而把妥善地保存了一冬的火种引出来，并且点燃烧荒的第一把火的人，应为火正。^①

在农耕部族，火正的职责实在是太重要了，人们纪念这位部族首领，世代视其为火神，既有宗教上的原因，又有情感上的成分。因此，作为火神的祝融，被历史定格在文献典籍的记载中。

^① 张正明：《楚文化史》，上海人民出版社1987年版，第5~6页。

第三章 祖先神崇拜

原始部族在万物有灵观念的支配下，除崇拜自然神，还崇拜本氏族、本部落的祖先神，将氏族的始祖或历史上对本族有功绩的鬼魂作为尊崇的对象，进行周期性的祭祀。这种崇拜与祭祀，仍然是基于一种“求安”的心理，即希望始祖神保佑本部族人丁兴旺，避灾免祸，发展壮大。人类的初期，由于原始思维的混沌性，人兽不分，物我无别，所以始祖形象往往与图腾纠缠在一起。

然则图腾是什么？它多半是一种动物，也许是可食或无害的，也可能危险且可怖；较少见的图腾，可以是一种植物，或一种自然力量（雨、水），它与整个宗族有着某种奇特的关系。大抵说来，图腾总是宗族的祖先，同时也是其守护者；它发布神谕，虽然令人敬畏，但图腾能识得且眷怜它的子民。^①

说图腾总是宗族的祖先，这是近代文明社会对图腾的研究结论。原始的部族为什么把一些动植物当作自己的祖先来崇拜？在蒙昧时期，这恐怕主要是出于一种心理上的联想。在落后的生产方式下，一些动物、植物或者是人类的衣食来源，或者被人类视为保护者或生产中的帮手（如某些凶猛的动物）。在漫长的历史进程中，这种功能性的作用不断加强，不断抽象化，因而原始部族相信他们的部族与某种动物、植物或其他自然物之间存在着一种血缘上的联系，认为自己的氏族就是起源于这些动物等，这些动物、植物等就成为他们的图腾。

同一图腾的分子都自认为是这图腾的子孙。如果图腾是一种动物，他们就认定那动物为他们的祖先，于是他们自己全团族的男男女女，老老少少也都是那种动物了。……凡图腾都是那一图腾团族的老祖宗，也是他们的监护神和防卫者，它给他们供给食物，驱除灾祸，给他们降示预言，以指导他们趋吉避凶。如果它是一种毒虫或猛兽，那更好，因为那样它更能为儿孙们尽防卫之责。^②

① 佛洛依德：《图腾与禁忌》，杨庸一译，中国民间文艺出版社1986年版，第14页。

② 闻一多：《伏羲考》，《神话与诗》，古籍出版社1956年版，第27页。

在氏族时期，由于生产劳动是集体性的，与此相类，人的思维观念也呈现出集体性的特点，所以，这种人们心目中的假想祖先——图腾，也就成了氏族的祖先与保护神。作为某一氏族标志的图腾祖先，其原生型是拟兽的，后来发展成为半人半兽的，即次生型，最后才完全人格化，成为部族的祖先神。中国民族众多，地域辽阔，由于各民族的特点不同，居住地域不同，因而各民族的祖先崇拜呈现丰富多彩的特点。

第一节 原始的动植物祖先神崇拜

原始型是拟兽的，即把动物、植物等当做祖先来崇拜，其部族也就是这些动物或植物的后代子孙。作为被崇拜的对象，以动物居多，植物次之。

一、犬图腾祖先崇拜

在史前期，完整的、典型的动物祖先崇拜，流传的资料最丰富的，要数犬图腾的崇拜了，即传说中的盘瓠故事。人狗婚，在今天看来，属荒诞不经之事，但在图腾时代，却是历史发展的必然产物。在氏族部落时期，狩猎是生产中的重要内容，被人们所驯服了的狼狗，往往成为人们狩猎中的助手。不仅如此，狗还在人们生活的其他方面起着重要作用，如守卫人们的住地，看守物品，预先警告危险，有时还可代人运输，助人转移物品等。同时在原始部族，狗也是生产中的出色助手，可以帮助人看守农作物，防止其他牲畜践踏农田。在一些少数民族的传说中，还往往把狗与谷种牵扯到一起。在布依族的传说中，古代人类本无谷种，有人带着狗外出寻找谷种，来到天王院前，看到晒有稻谷，但天王不答应给种子，是狗在晒谷场上打滚，把稻粒粘裹到皮毛中，躲过搜检，给人类带来谷种^①。独龙族的神话中也说，天神把女儿嫁给了一个叫“美嘎明”的人。当新婚夫妇从天界返回人间时，天神却不给谷种，幸亏跟在他们身后的狗的尾巴上粘有谷种，才将谷种带到人间^②。西藏民间故事有《青稞种子的来历》，讲述一个王子化作狗，跑到蛇王那里盗青稞，用狗尾粘着青稞种子逃回人间，让妻子播种，藏地从此有了青稞^③。仡佬族传说《谷种的来历》中说：在古老时代，仡佬族没有稻

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 33～34 页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 122 页

③ 尕藏才旦：《史前社会与格萨尔时代》，甘肃民族出版社 2001 年版，第 36 页。

谷。有一天，一只神狗跑到月亮上去，因路途遥远，就躺在谷堆里睡觉，滚了一身稻谷。返回途中过大河时，尾巴上几粒稻谷未被冲走。后来长成了谷子。但主人不敢吃。第二年长得更多，主人还是不敢吃。第三年，拿谷子尝，觉得好吃；煮来吃，更香^①。傈僳族的万物起源传说认为，洪水过后，粮食作物绝种，是狗向天神要来谷种，藏到耳朵里，带回大地来，人世间才有了粮食。在这些传说故事中，狗成了谷种的传播者，这反映了狗在农耕生产中保护农作物的作用。

在游牧民族，狗还可以保护羊群，协助牧人看管头羊。在某种意义上，狗简直成了人们的衣食父母，它的形象与作用深刻地留在人类古老的记忆中。《山海经·大荒北经》：“大荒之中，……有人名曰犬戎，……肉食。”又：“有犬戎国。有人，人面兽身，名曰犬戎。”这里所记的人面兽身的犬戎，恐怕是一支以犬为图腾标志的氏族。这些文字从另一侧面反映了人们认识中的狗的价值观念。

最初的狗，恐怕是一种性情异常凶猛、体态高大、经过驯服的狼狗。在文献典籍中，这种狗往往称为“獒”。《尔雅·释兽》：“狗四尺为獒。”《山海经·西山经》：“三危之山，……其上有兽焉，其状如牛，白身四角，其毫如披蓑，其名曰獒狁（獒狁本作“獒狁”，今据王念孙说校改）。”何光岳先生认为，此兽即獒狁：

是一种长着粗毛的猛犬，三危山在今甘肃渭源县南的鸟鼠山，邻近天水，正是西羌之地，……这种猛犬……是古代羌人游牧所不可缺少之物，被视为宝贝。

藏族也为古羌人的一支，故传统养獒犬，至今犹然。白眉初《秦陇羌蜀四省志》第五卷“青海”：“家犬，巨者如驴，能追及豺狼噬杀之，狐兔类闻其声而即遁。”“与牛羊相依为命，实为游牧所不可缺少之物。”^②

何先生又论证说，在新石器时代的青海古羌人遗址中，也常常发现墓葬里有全狗殉葬，而不是吃后埋入墓内，可见古羌人对獒犬是非常看重的。考古工作者从新石器时期的裴李岗文化、仰韶文化、大汶口文化、龙山文化、河姆渡文化的一些遗址中，发现了与猪、牛、羊等家畜同埋葬的狗的骨骼，它可能说明狗或许是作为野生动物被猎获，食用后所弃之骨。但在长江中游的四川省巫山县（一九九七年三月划归重庆市）发现的新石器时期的大溪文化墓葬遗址中，有用整条鱼或整只狗

^① 陈天俊等：《仡佬族文化研究》，贵州人民出版社1999年版，第8页。

^② 何光岳：《楚“敖”考》，《求索》1986年第1期。

随葬的^①。在砣矶岛大汶口文化遗址中，发现了埋有整只狗的祭祀坑。在刘林的大汶口文化中，有一只犬在墓中单独埋葬。这些都可以作为何先生论证的补充材料。

某些古代部族对狗的价值观念认识不断加深，由重视、爱护进而到对它的崇拜。在湖北省郧阳县青龙泉新石器时代遗址三期（上层）中，人们发现了用泥捏制的狗形陶塑制品^②。在河姆渡文化遗址中出土有陶塑狗形器纽^③。在沅水中游，近年来又发掘出一座四千年前的新石器时代遗址，在出土的众多文物中，有一约三十厘米高的双头连体带器座的狗塑像。对于这件文物，有的研究者认为：

它绝不是一般的猎犬塑像，因为普通猎犬不可能长两个头，而它双头连体的造型，与长沙南托出土的八千多年前的“双鸟对称”图案，及浙江河姆渡六七千年前的“双头连体太阳神鸟”图案构图相似，都是神话化了的动物；加之它下身连着的那一个器座及较大的器型，说明它也绝不是原始人的玩具。惟一正确的解释：它只能是放在神坛上供人们祭祀的神器。^④

这种说法有一定道理。从另一个角度看，即使说这种狗形象制品（包括上述的狗形陶塑制品与狗形陶塑器纽）是“玩具”，那么原始人类之所以制成这种形状的玩具，也说明了它的形象在人们观念中的印象之深，作用之大，且陶塑狗形器纽与“双头连体太阳神鸟”一同出现于河姆渡文化遗址中，当人们把后者看成天神崇拜的象征之一，那前者至少也应是反映动物崇拜的初期形式。后来的高辛氏时代的槃瓠神话（人狗婚），正是在有较长历史渊源的神犬崇拜基础上产生与发展起来的。见诸文献记载，最早的是《风俗通义》一书所载：

昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不克，乃访募天下，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，其毛五彩，名曰槃瓠，下令之后，槃瓠遂衔人头，造阙下。群臣怪而诊之，乃吴将军首也。帝大喜，而计槃瓠不可妻之以女，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

① 《四川巫山大溪新石器时代遗址发掘报告》，《文物》1961年第11期。

② 《江汉地区新石器时代文化综述》，《江汉考古》1980年第1期。

③ 《河姆渡遗址第一期发掘报告》，《考古学报》1978年第1期；《浙江河姆渡遗址第二期发掘的主要收获》，《文物》1980年第5期。

④ 林河：《槃瓠神话访古记》，《民间文艺集刊》1990年第2期。

请行。帝不得已，乃以女配槃瓠。槃瓠得女，负而走人南山，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。槃瓠死后，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，衣裳斑斕；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，外瘠内黠，安土重旧，以先父有功，母帝之女，田作贾贩，无关梁符传，租税之赋。有邑君长，皆赐印绶，冠用獭皮，名渠帅曰精夫，相呼为婁徒。

此段文字不见今本《风俗通义》，《后汉书·南蛮西南夷列传》载有此文，注曰：“此已上，并见《风俗通》。”则此为《风俗通义》佚文。在后来的《搜神记》、《水经·沅水注》、《太平御览》卷八十七引《魏略》等书中，俱载此事，或内容略有出入，或文字大同小异，乃流传中的讹变。仅就《风俗通义》的记载看，高辛氏时代约距今四千年左右，但文中却处处留有文明社会的痕迹，有的学者指出：

“吴将军”的吴姓，到周朝才有；“赐黄金千镒”的“镒”，至秦始皇时代才称“镒”；“邑万家，又妻以少女”，三代分土，汉始分人，高辛氏时代不可能有万家之封；“将军”官职，到周末才有。^①

封建社会的士大夫们正是从治史的角度，看出了这些破绽，因而称其为荒诞不经。《史通·书事》说：“范晔博采众书，裁成汉典，观其所取，颇有奇工，至于《方术篇》及《诸蛮夷传》，乃录王乔、左慈、廩君、槃瓠，言虽迂诞，事多诡越，可谓美玉之瑕、白圭之玷，惜哉！无是可也。”在刘知幾的眼中，这些记载不仅毫无可取，而且有损正史之美。但如果从民俗学的角度来看问题，事情就不会是这样了。应劭的记载，虽然按文明社会的标准衡量，漏洞百出，但也正说明这个故事是经过长期的流传，不断的加工、丰富而形成的。如果去掉文明社会的痕迹，仅从人狗婚的原型看，正可以看出槃瓠神话反映了一些民族的祖先崇拜内容。《后汉书·南蛮西南夷列传》载《风俗通义》这段槃瓠故事后，又添加了一句自注性的话：“（蛮夷）今长沙武陵蛮也。”《水经·沅水注》：“武陵有五溪，谓雄溪、橘溪、无溪、酉溪、辰溪其一焉。夹溪悉是蛮左所居，故谓此蛮五溪蛮也。”《后汉书》李贤注引干宝

^① 林河：《槃瓠神话访古记》，《民间文艺集刊》1990年第2期。

《晋纪》曰：“武陵、长沙、庐江、郡夷，槃瓠之后也，杂处五溪之内。”顾炎武《天下郡国利病书》说：“瑶产于湖广溪洞间，其后蕃衍，南接二广，右引巴蜀。”因此，武陵的蛮夷与今日的畲、瑶两族应出自一系。《后汉书·应奉（应劭之父）传》记其事曰：

先是，武陵蛮詹山等四千余人反叛，执县令，屯结连年。诏下公卿议，四府举奉才堪将帅。永兴元年，拜武陵太守。到官慰纳，山等皆悉降散。于是兴学校，举仄陋，政称变俗。坐公事免。

其《传》又载应劭之事曰：“撰《风俗通》，以辨物类名号，释时俗嫌疑。文虽不典，后世服其洽闻。”应奉所任太守的武陵，正是槃瓠故事发生的地方，而应劭自幼随父从官居于武陵地区，对于当地的民风、民俗、传说故事，应当有所耳闻，对有些传播性极强的（如槃瓠故事），应当是相当熟悉的。况且《风俗通义》所载的槃瓠故事，恐怕不止是《后汉书》所引的一段。应氏《风俗通义》一书，今传本仅十卷。《隋书·经籍志》著录为三十卷，两唐《志》也俱作三十卷。北宋时期，已有缺本出现，元祐中期，苏颂以私本与官本互校，所题记除去今本十篇外，其余二十篇为：《心政》、《公制》、《阴散》、《辨惑》、《析当》、《恕度》、《嘉号》、《徽称》、《情遇》、《姓氏》、《讳篇》、《释忌》、《辑事》、《服妖》、《丧祭》、《宫室》、《市井》、《数纪》、《新秦》、《狱法》^①。其所记武陵蛮之事，恐怕不止《后汉书》所引一则。

《后汉书》所载引的武陵蛮夷风俗诸事，与今沅湘间少数民族的一些风俗习惯多有相互验证者。

在服饰上，据沈作乾的调查，瑶人男女所服之衣，均有织成五彩纹之布缝贴其上，即验证槃瓠“其毛五彩”。又瑶族妇女不穿裤子，下部仅以衫覆之，像狗之裸露其身^②，此即“女解去衣裳”、“著独力之衣”事。又据庞新民《两广瑶山调查》所记：

瑶人服饰，女人帽之尖角，像狗之两耳，其腰间所束之白布中，必将两端作之角形，悬于两股上侧，系像狗尾之形。又男人之裹头巾，将两端悬于两耳之后，长约五六寸，亦像狗之两耳，故男女之装饰，均取像狗之意。^③

^① 《校风俗通义题序》，《苏魏公文集》卷六十六。

^② 见刘伟民：《广东北江瑶人的传说与歌谣》所引，《民俗》第1卷第3期。

^③ 中华书局1935年版，第23页。

在饮食方面，凌纯声《畬民图腾文化研究》一文指出：“畬民在大除夕必悬狗头神像，家人依次衔猪骨一枚作狗状绕桌匍行。”沈作乾《括苍畬民调查记》所见：“（畬族）在将吃分岁饭时，无论男女老幼都要口衔骨头一块，屈身绕桌足匍匐三圈，又要作犬吠三声，然后就食。”清人刘锡蕃《岭表纪蛮》：“每值正朔，家人负狗环行炉灶三匝，然后举家男女向狗膜拜。是日就食，必扣槽蹲地而食，以为尽礼。”此即《搜神记》所谓“叩槽而号，以祭槃瓠”之事。这种从服饰、动作、声音上模仿祖先，应当是一种图腾意识，究其潜意识中的动机与目的，正如闻一多先生所说：

每个老祖宗当然知道谁是它的儿孙，认识他们的相貌和声音。但儿孙太多时，老祖宗一时疏忽，认错了人，那是谁也不能担保的。所以为保证老祖宗的注意，儿孙们最好是不时在老祖宗面前演习他们本图腾的特殊姿态，动作与声调，以便提醒老祖宗的记忆。……另一种保证老祖宗注意的方法，是经常的在装饰上表现着本图腾的特殊形相，以便老祖宗随时随地见面就认识。^①

由于图腾观念潜移默化的驱使，一些民族在习惯称谓上也反映着图腾的影像。据调查：

在原长沙地区的茶陵、攸县一带，人们喜以狗作人名，如黑狗、白狗、花狗之类，因嫌“狗”字不雅，常写作“苟”字。武陵辰州一带，苗族则喜欢以“狗”为小儿取名，名叫金狗、银狗、花狗的小孩，随处都有。……邵阳地区的苗族，民间则以“狗”为美的代名词，你若称赞某人的小孩长得聪明伶俐，一定要说“你这儿子乖得像狗一样”，否则，人家就不满意。^②

这恐怕是槃瓠形象在民族深层意识里的折射反映。

槃瓠作为图腾祖先，受到后代子孙的敬奉。在流传中，它又按纵横两个方向向外扩展。纵向方面，首先，我们可以看到许多以“狗形”为主题的文物或遗迹。湖南省的麻阳县有槃瓠石，卢溪县有狗貌石。《后汉书·南蛮西南夷传》“所处险绝，人迹不至”下，唐章怀太子李

^① 闻一多：《伏羲考》，《神话与诗》，古籍出版社1956年版，第27~28页。按：“形相”，原文如此。

^② 林河：《槃瓠神话访古记》，《民间文艺集刊》1990年第2期。

贤注曰：“今辰州卢溪县西有武山。黄闵《武陵记》曰：‘山高可万仞，山半有槃瓠石室，可容数万人。中有石床，槃瓠行迹。’今案：山窟前有石羊、石兽古迹奇异尤多。望石窟大如三间屋，遥见一石仍似狗形，蛮俗相传，云是槃瓠像也。”《路史·发挥》：“有自辰、沅来者，云卢溪县山之西百八十里，有武山焉。其崇万仞。遥望山中，石洞罅启，一狗貌石，人立乎其旁，是所谓槃瓠者。今县之西南三十，有槃瓠洞，栋宇宏壮，信天下之有奇迹也。”槃瓠崇拜的遗迹在苗瑶一带民族居住地区多有所见。湘西麻阳县漫水乡境内有槃瓠庙，庙内有“本祭槃瓠大王位”等石碑。麻阳县兰里乡新营村，有兰里槃瓠庙，保存完整。湘西土家族苗族自治州凤凰、花垣、吉首三市县边地峒河源附近，有一规模宏大的槃瓠洞。在吉首市西，也有吉首槃瓠庙，今庙已毁。泸溪县上堡乡侯家村附近有一“狗岩”，与辛女岩同处辛女溪注入沅江的入口处，隔溪相望。在沅陵县棋坪乡境内，有一山名为“大狗山”，与泸溪相邻。在沅陵县张家滩乡境内有一山称“狗公山”。在瑶族地区祭祀槃瓠的有“连州大庙”（在今广东连县、连南瑶族自治县和连山壮族自治县一带）、福江大庙（在今湖南江永县）、行平大庙等。庙中有祭祀槃王的神坛，称“槃王塔”。

其次，民间流传着一些以槃瓠故事为主题的文学艺术作品。畲族中，流传有《狗皇歌》，其歌词是：

当初出朝高辛皇，出来游戏看田场。皇后耳痛三年在，医出金虫三寸长。便置金盘拿来养。一日三时望领大，变成龙狗长二丈。五色花斑尽在行，五色花斑生得好。皇帝圣旨叫金龙，收服番王是僧人。爱讨皇帝女结婚。第三宫女生僊愿，金钟内里去变身。断定七日变成人，六日皇后开来看。奈是头未变成人。头是龙狗身是人，爱讨皇帝女结亲。皇帝圣旨话难改，开基蓝雷槃祖宗。亲生三子甚端正，皇帝殿里去讨姓。大子槃张姓槃姓，第二蓝装便姓蓝。第三小子正一岁，皇帝殿里拿来。雷公雷头响得好，纸笔记来便姓雷。当初出朝在广东，亲生三子在一宫。招得军丁为其夫，女婿名字身姓钟。^①

这首《狗皇歌》，传说中又称《高皇歌》或《槃瓠王歌》。传说有的地区流传的歌词长达四百多行，并且根据歌词的内容画出了连环画式的图画，称“祖图”。今珍藏于中国历史博物馆的槃瓠祖图分上、下幅，各有十四个场景（无图），分别为：

^① 何联奎：《畲民的图腾崇拜》，《民族学研究集刊》第1期。

上幅

图1 三皇图，盘古拱手神农抱月，伏羲持八卦。

图2 高辛氏登基为王。

图3 王后患耳疾，太医从耳中取黄虫。

图4 金盘托黄虫，奏报高辛王。

图5 金盘扣黄虫变为龙犬。

图6 燕王将起兵战畚国。

图7 高辛王丞相接战书。

图8 高辛王出榜悬赏杀燕王。

图9 槃瓠揭榜。

图10 槃瓠游过海咬燕王首级而归。

图11 敬献燕王首级，槃瓠龙犬自扣于金钟之中。

图12 七日未到揭金钟，槃瓠变成犬首人身。

图13 犬首人身的槃瓠向高辛王求婚做驸马。

图14 槃瓠婚娶，三公主迎驸马。

下幅

图1 高辛王与文武官员为槃瓠夫妻庆贺，举办舞宴。

图2 槃瓠夫妻生育三男一女。

图3 高辛王为槃瓠子女分别赐盘、蓝、钟、雷之姓。

图4 高辛王加封槃瓠并授官与三子到广东为王。

图5 官相鼓乐送槃瓠及子女出行赴任。

图6 广东官员、乡绅迎候。

图7 槃瓠入山学法。

图8 出游打猎。

图9 槃瓠身亡挂树，众人哀悼。

图10 子女为槃瓠超度亡灵。

图11 鼓乐送葬。

图12 敬祭槃瓠王之墓。

图13 保佑子女平安，风调雨顺，年岁丰登。

图14 子孙杀牲祭祖，以犬首杖象征祖先^①。

从歌词与祖图的内容看，二者是相辅相成的。这些内容与原始传说已相去甚远，却以文学艺术的形式长期在畲、瑶族中流传，经久不衰。

^① 乌丙安：《中国民间信仰》，上海人民出版社1996年版，第135～136页。

何联奎二十世纪三十年代在浙江发现的祖图有四幅^①，凌纯声三十年代在浙江丽水发现蓝姓祖图二十六幅^②。徐珂《清稗类钞·丧祭类》曰：“（畬民）极重祭祀。祭坛前，有画幅，长可数丈，上绘槃瓠衔犬戎将军头故事，或高辛氏以女妻槃瓠故事。祭时常高歌，且姿饮啖。”画像上的槃瓠都是狗身人头，为典型的图腾祖先崇拜。

瑶族大规模的祭祖活动是“还盘王愿”，又称“做盘王”、“踏堂歌”等，主要流传在广西、广东、湖南、云南、贵州等瑶族地区。仪式大致分两种：一种是以家祭为主，择日举行，通常年初许愿，年末还愿。祭祀程序一是请外族外姓诸路神降坛饮宴，二是请瑶族祖神前来玩乐。另一种以一村为单位，在山里的盘王庙举行^③。居住不同地区的瑶族，还盘王愿的名称与仪式也不尽相同，有老鼠愿、三牲愿、簸箕愿、屋角愿、上光、开坛、引禾归山、祭兵头、点猪、送神收像、打铁修路等等。刘介《苗荒小记》：“（广西）狗头瑶祀狗，每年夏历正朔，瑶人必负犬绕行炉灶三匝，然后举家拜之；谓必如此，然后家运乃隆。”畬族的祭祖先与瑶族大同小异。刘锡蕃《岭表纪蛮》：“畬民之祖先为盘瓠，家置画像，祀奉甚虔，每届三年，举族为一大祭。”

瑶民在祭祖时往往有集体的歌舞娱神活动，称为“跳盘王”。明代人邝露著《赤雅》说：“（瑶人）皆高辛狗王之后，以犬戎奇功，尚帝少女，封于南山，种落繁衍，时节祀之。刘禹锡诗‘时节祀盘（槃）瓠’是也。其乐五合，其旗五方，其衣五彩，是谓五参。奏乐则男左女右，铙鼓、葫芦笙、忽雷、响瓠、云阳。祭毕合乐，男女跳跃，击云阳为节，以定婚媾。侧具大木槽，扣槽群号。先献人头一枚，名吴将军首级，予观察时，以桃榔面为之，时无罪人故耳。设首，群乐毕作，然后用熊、黑、虎、豹、呦鹿、飞鸟、溪毛各为九坛，分为七献，七九六十三，取斗数也。七献既陈，焚燎节乐，择其文之姱丽娴巧者劝客，极共绸缪而后已。”据调查，在二十世纪八十年代广东、福建等地的畬族仍保留祭祀槃瓠祖先的习俗^④。

狗人婚的传说，在流传中又有横向的发展。刘咸在海南黎山调查时发现当地也流传着狗人婚配之事：

远古之初，皇帝有女，病足疮，召百医不能治。布天下谓能疗公主

① 何联奎：《畬民的图腾崇拜》，《民族学研究集刊》第1期。

② 凌纯声：《畬民图腾文化的研究》，《历史语言研究所集刊》第16本。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第633页。

④ 《畬族社会历史调查》，福建人民出版社1986年版。

之疮者，即以公主妻之，卒无应者。久之，有黑犬至，为公主舐愈之。是时皇帝已薨，惟命令俱在，不可废言，公主即妻黑犬。未几，生一子，长，喜游猎，每携黑犬偕，犬亦自告奋勇。每猎必有所获。幸得野猪麋鹿及其他巨兽，价值无算。无何，犬渐衰老，每猎虽随行，以力弱不足供奔走，子怒而杀之山中，归而告母，母泣甚，子怪而问之。母曰：“此汝父也。吾少时以病足疮，求百医莫能治，彼舐愈之，遂嫁而生汝。汝年幼，故隐忍未以告。今汝杀之，痛何如也。”于是母子相抱大恸。会是时天变地迁，灾难突起，人群灭绝，仅遗此母子二人，第母子不可以婚媾，而人类更不可灭绝。于是上帝降旨，令其母涅面，俾子不能识，使之结为夫妇，生殖繁衍于世界，黎人即其中之一支。^①

这则传说中的母子婚，应当属于黎族早期的人类起源传说，其中的狗人婚则可看成从瑶、畲所传入，在长期的流传中，二者演变合而为一了。

二、虎图腾祖先崇拜

在古代的原始部族以及现代社会中仍处于渔猎经济时期的民族，有些是把虎作为图腾祖先来加以崇拜的。柯尔克孜族的原始信仰认为，虎作为百兽之王，是勇敢和力量的象征，是英雄战胜敌人的依靠，因此，对虎一直保持着崇敬的心理。纳西族有崇虎祭贤的古老习俗。东巴经中有一本《当恩·拉统贝》，认为虎是贤能的象征。贵族死了就要祭贤，以虎为贤，要念诵虎的历史^②。这些习俗表现了人类社会初期对虎的直接崇拜。

人类在狩猎经济中，与虎发生了频繁的接触。其中在一些部落，一些偶然的事件，引发了人们某种观念上的联想，从而产生了许多虎人传说。这些传说恐怕就成为虎图腾发生的基因。赫哲族传说，远古时期，有一只老虎在夜晚来到一女猎手家。女猎手仔细观察，发现虎掌心扎有一根木刺，流血不止。猎手知道虎是来求助的，于是用自己的牙齿紧咬木刺而将其拔出。虎感激猎手的相助之恩，三天后，叼着狍鹿等猎物前来报恩^③。后来，赫哲族猎民将虎作为山神来敬奉，视其为衣食父母。这是虎人关系发展的初期阶段。在这个阶段，虎由勇敢与力量的象征形象变化成为具有人的思维与意志的神灵，人们将其作为山神来敬奉，是

① 刘咸：《海南黎人文身之研究》，《民族学研究集刊》第1期。

② 和志武：《纳西东巴文化》，吉林教育出版社1994年版，第38页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第311页。

希望虎神保佑行猎有所收获。赫哲族同时还有另一则虎人传说，与前者不同之处在于：姑娘为虎拔出掌心刺后，随即怀孕，所生后代，即成为三江赫哲族原佑申哈里部落的祖先，其部落分布在今黑龙江省佳木斯市东北富锦、绥滨一带。南方的一些民族也有虎人结合的传说。白族神话中有虎家族，讲述洪水之后世上只留下七个女子，其中的一个被迫与白虎成亲，生下两个儿子。后来其中一个儿子死了，另一个与其他女子成亲，繁育了后代，成为虎家族，其子孙分布在怒江和曲江两岸^①。在这则虎人结合的传说中，虎儿子又与其母亲的姐妹结合，这是群婚制的残余，说明这个神话传说产生得相当早。傈僳族关于氏族起源的传说中讲述，远古时期，有一女子上山砍柴，路遇一只老虎。老虎变成一青年男子，与女子结合，生下一个儿子变成人。其子长大后即以虎为名，后来繁衍的后代就成为虎氏族（腊扒）。凡虎氏族的成员，上山不猎虎，虎也不伤害他们^②。湘西土家族流传有白虎神话：远古时期，有一老人带着孙女牧羊，生活十分艰难。天上的白虎神知道后，就来帮助老人牧羊。老人见他长相标致，又很勤劳，就让孙女与他成亲。一次，老人孙女上山送饭，不见丈夫，只见树边躺着一只白虎。白虎见被识破原形，就化作星星飞上天空。后来，老人的孙女与白虎所生的儿女就被称为白虎崽，经过不断繁衍，成为土家族。该族将白虎奉为家祖神，在结婚或祭祖时，堂上要摆上虎皮，以示其为虎的子孙^③。

以虎为祖先所表现出来的图腾观念，随着文明的进步，也在逐渐变化。在稍后一些的传说与记载中，虎不再以具体的形象与人结合，而采用一种象征的感生方式曲折地表现出来。土家族的另一则传说中讲，有一土家族姑娘到山坡采菜，看见有只白虎在前面走，地上留下了虎脚印。她在后面踩着虎脚印，浑身颤抖了几下，然后肚子痛起来，好像有胎儿在动，后来在岩洞里生下孩子。突然，那只白虎走来，送来水喝，叼来兽肉，夜晚还在洞口守护母子俩。这在神话类型上，属于感生型。同类的传说在其他民族中也多有流传，典型的是周族姜嫄生后稷的传说。《史记·周本纪》：“姜嫄出野，见巨人迹，心忻然悦，欲践之；践之而身动，如孕者。居期而生子。”这姜嫄所踩的“巨人迹”是什么东西的脚印，学术界尚在争论，姑且不论，但事情的其他部分则与上述土家族的传说有着惊人的相似。同类传说还有华胥履巨人迹而生伏羲，女

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 19 页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 387 页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 586 页。

登与神龙接触而生炎帝，女节接大星而生少昊，庆都与赤龙合而生尧^①等等。在这些传说中，虽然所感之物不同，但是认为妇女与图腾发生接触而生育后代的主题却是相同的。愈到晚期，虎人结合的表现方式愈隐晦。文献中所载令尹子文为虎所哺育之事，就是其中比较典型的。《左传·宣公四年》：

初，若敖娶于郢，生斗伯比。若敖卒，从其母畜于郢，淫于郢子之女，生子文焉。郢夫人使弃诸梦中，虎乳之，郢子田，见之，惧而归以告，遂使收之。楚人谓乳“谷”，谓虎“於菟”，故命之曰“斗谷於菟”，以其女妻伯比，实为令尹子文。

《楚辞·天问》：“何环穿自闾社丘陵，爰出子文？”屈原在这里是问：为什么淫乱私通，却能生出贤相子文？这是作者以文明社会的标准来审视远古社会的风俗。因为虎是斗氏家族的图腾，斗谷於菟以虎命名，就说明他是虎的后代。张正明先生说：

就拿斗谷於菟的出生地郢地来说，土著可能是崇虎的巴人，因此才有雌虎喂弃婴吃奶的传闻，……崇虎的巴人，大部聚居在湖北西南部的清江流域，小部流散到郢和其他地方去了。今清江流域的土家族应是巴人的遗裔，仍有崇虎之俗。土家语属于彝语支，则巴语当与古彝语相近。郢地的土著既是巴人，他们把虎叫做“於菟”就是容易理解的了。^②

何光岳先生在论述土家族先民时指出：

（虎氏族）到了商代，成为虎方，与商的关系是先战后和，终于被迫由河南中部向东南迁于涟北及淮南。由于邻近东夷诸族，其习俗渐变有浓厚的东夷色彩，故又称虎夷或夷虎。周灭商后，曾遭到周王朝的几次征伐，春秋末期又受到楚国的征伐，便逐渐循着江淮之间，由东向西迁至大复山一带，再由汉水以东南渡长江，又循江南西上至宜都，沿清江经三峡而到川东，形成了白虎复夷。其中有一支和巴人相结合，还有一部分则南迁于川鄂湘黔边境而成为土家族的一支主要先民。^③

① 《帝王世纪》。

② 张正明：《楚文化史》，上海人民出版社1987年版，第100页。

③ 何光岳：《虎方、白虎夷的族源和迁徙——论土家族主要的一支先民》，《中南民族学院学报》1986年第1期。

巴人的祖先是廪君。《后汉书·南蛮西南夷列传》：“廪君死，魂魄世为白虎。巴氏以虎饮人血，遂以人祠焉。”鄂西一带古时流传祭白虎神时举行“还头愿”的习俗，后来认为这种杀人祭祀过于残忍，才改为在巫师额上用血画一“十”字，以示人头祭^①。廪君又是土家人的祖先。李绍明先生指出：

今日分布在鄂西南、湘西北和川东一带的土家族，据考证即是巴人中的廪君人的后裔。土家族崇拜白虎，解放以来，在土家族地区发现不少具有虎钮或虎纹的镔于，这与彝族对虎的崇拜也是相同的。^②

我们将以上的论述与土家族的古老传说放在一起考虑，可以看出，虎图腾在土家族的古老信仰中有着重要的地位。

云南的彝族先民也是以虎图腾作为祖先神来崇拜的。进入彝族的民俗领域，就如同进入了虎的世界，很多事物都和虎有关，崇虎习俗到处可见。位于云南西南部的哀牢山脉，为彝族居住区域，这里不同支系的彝民，自古以来就有崇虎的习俗。如“哀牢”二字即彝语的音转，“哀”义为大，“牢”义为虎，“哀牢山”即“大虎山”之意。又如彝民居住的乌蒙山，彝语音为“敖奔罗”，“敖”义为祖先，“罗”义为虎，“奔”义为山，“敖奔罗”意即“虎族的祖先山”。与土家族不同，彝人所崇拜的是黑虎。

它是以黑虎为图腾的遗迹。云南哀牢山上段自称罗罗的彝族，每家都供一幅由巫师绘制的男女祖先画像，称为“涅罗摩”，义为“黑母虎祖先”（“涅”义黑，神灵、祖先；“罗”义虎，“摩”义雌性；“罗摩”义母虎）。……罗罗彝聚居村有名为“罗摩”（母虎）、“纳罗”（黑虎）等村名，意思是母虎族、黑虎族所居村落。^③

“罗罗”彝每家将其三代以上的祖先灵位送入山林（送虎灵归山），举行祭祖大典时，在葫芦瓢凸面绘虎头悬挂于大门楣上，表示这家人是虎的子孙正在祭祖。^④

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第579页。

② 李绍明：《论氏和巴、三苗的关系》，《西南民族研究》第1辑，四川民族出版社1983年版。

③ 陈久金等：《彝族天文学史》，云南人民出版社1984年版，第6~7页。

④ 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社1980年版，第89页。

彝族崇虎的习俗，还表现在天文历法方面。彝族先民认为，天体的运动是由虎在推动天球运转。因而，后来的十月太阳历的“十二兽”纪日以虎为首。哀牢山北段南涧彝族自治县南境有一虎街，虎街有一山神庙，庙正壁中央绘有一黑色大虎头，虎头下即是十二兽纪日的绘画。壁画下龛台正中，供有与纪日十二兽壁画相对应的彝文《母虎日历》碑^①。

彝人如此地崇拜虎，因此，对虎神的祭祀也是非常隆重的。哀牢山北段的彝族自治县的彝民，每隔三年的首月，即虎月的第一个虎日，远近各村寨联合举行一次大祭：

当天夜晚，庙外有男女青年歌舞，表示欢庆以母虎神为首的纪日十二兽神的降临，气氛欢乐，庙内由年长女巫为首，率领群巫，举行以虎为首纪日十二兽神的舞蹈，……且按传统规定，率领以虎为首的纪日十二兽神舞的巫师，必须是女巫，否则，就是对为首母虎神的不敬。……舞蹈伊始，男女巫列为一行，各持一柄扇形羊皮鼓。为首女巫戴虎头面具，紧跟她后面的一个男巫则腰插虎尾。在巫队一侧由一男巫手持葫芦笙。当为首的女巫击鼓起舞时，笙乐吹奏虎啸声，群巫按笙乐节拍舞蹈。舞蹈的主要情节，是由为首女巫带头表演仿效十二兽的声音和动作，以象征纪日十二兽神的降临。其中较突出的是蛇舞和穿山甲舞，而最突出的则是虎舞。……在十二兽舞中，以表演虎神降临并以猛虎扑马、牛、羊、猪、狗的动态和呼啸声最费劲，也最精彩。由为首女巫一声长啸，腾空跳跃而至以显示猛虎的威风，其他男女巫则表演被虎追捕的各兽惊惶奔逃的状貌。^②

这种带有浓厚生活气息的祭祀图腾祖先的活动，在远古社会任何一个部族都可能存在，但在今天的文明社会，它就显得异常珍贵了。透过它，我们得以追踪到原始狩猎、游牧时代祖先崇拜的一些影子。

三、熊图腾祖先崇拜

在中国的北方与南方，都发生过崇拜熊图腾祖先的现象。在北方的游猎民族，崇拜熊的现象非常突出。这种崇拜，最初可能产生于一种质朴的，或者说是荒诞的类化观念。

^① 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社1980年版，第89页。

^② 刘尧汉：《文明中国的彝族十月历》，云南人民出版社1986年版，第18~19页。

在鄂温克人所居住的森林地带，熊是给他们的生活以极大威胁的猛兽。它的前肢能握物送入口中，后肢能直立行走。按鄂温克人说，熊不同于一般动物，它每当直立远看时，即以前肢作眼罩避光。熊的这种外貌特征，构成了远古时期鄂温克人把它当作人类祖先的一些重要依据^①。

鄂温克人相信人和熊之间存在一种血缘关系，他们称公熊为“合克”（对父亲最高等的称呼），称母熊为“恶我”（对母系最高等的称呼），意思是说熊是他们的远祖，他们则是熊的子孙^②。鄂伦春族称熊为“雅亚”（祖父、爷爷）、“太怙”（祖母、奶奶），或称“阿玛哈”（舅父）。达斡尔族称公熊为“额特尔肯”，即老爷子，称母熊为“阿提尔堪”，即老太太。在一些民族中，流传着人熊成婚的故事。傈僳族的氏族起源传说中讲，古时有一姑娘上山砍柴，碰见一只公熊，姑娘被吓昏过去。醒来后发现公熊已变成一英俊的小伙儿，与姑娘结为夫妻，繁衍后代，形成傈僳族。据说，熊不抓咬熊氏族的成员，熊氏族的成员也不猎熊。基于这种对熊的崇拜，熊成了一些部族的图腾祖先。鄂温克人的熊神偶像，是由雌雄两张熊仔皮合制而成。他们认为，只要熊神居于其位，就可以保证人畜安宁。

赫哲族的祖先偶像为两个木制偶像，一男一女，男子平头，女子尖头，均以熊皮为衣。人熊合一，正反映了祖先与图腾的密切联系。^③

人类在图腾观念的初期，是禁止杀害作为图腾的动物的，也禁止以这种动物做食物。但后来，这样的禁例被逐渐废除了。对禁例废除的原因，研究图腾与禁忌的学者各自有说，但佛洛伊德认为是出于献祭的需要：

在原始部落早期，任何私人屠杀某一动物的行为被认为是非法的，除非所有部落的人民共同来担负此种行为的责任，它才能成为合法。……在最初，“所有的”（献祭的）动物都被视为神圣的，它们的肉被禁止食用。除非，在祭典时所有部落的人参加的情形下，此种禁止才

① 秋浦等：《鄂温克人的原始社会形态》，中华书局1980年版，第92~93页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第133页。

③ 宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社1983年版，第483页。

被打破。^①

中国北方的一些民族，一方面崇拜熊，另一方面又有猎熊分食熊肉的传统。

我国北方民族在原始狩猎时期就对猎熊的价值有了充分的认识，不仅熊皮是珍品，熊肉熊掌是美味，就连熊脂、熊胆也在很古就成为良药。北方萨满从很古老的年代就用熊牙、熊爪做占卜巫术的法具。熊的内脏甚至自古以来就有被人生食的惯习，认为这样吃，就可以将熊的灵魂和威力转移到食者身上。因此，古代猎熊的禁忌逐渐动摇，直至破禁。于是出现了既崇拜熊，又猎熊杀熊吃熊肉的信仰行为的矛盾。^②

尽管禁忌被打破，一些民族在猎熊、吃熊肉时，总要同时对熊的灵魂做一些安慰的事情。鄂温克人在猎熊、食熊肉时，都要举行相应的仪式，并且伴有复杂的禁忌，如：熊死，要说“睡觉了”；杀熊的刀子叫做“刻尔根基”（钝刀之意）；吃熊肉时，大家必须围坐在“仙人柱”（猎人小屋）中，同时作乌鸦叫声，并叨念“是乌鸦吃你的肉，而不是我们”，并认为熊的大脑、眼珠、心肝、肺和食道，都是熊的灵魂寄居之处，禁止食用。葬熊的骨骼时，更有一套复杂的仪式，送葬的人必须假装哭泣、致哀祷告^③。鄂伦春族对打死的熊，要先割下熊头，用草包裹，安放在树杈或木架上，由老人率众人跪下给死熊叩头，敬烟并祷告^④。

以熊为图腾祖先，还可以从古代的文献资料中看出一些痕迹。《山海经·中山经》：

又东一百五十里，曰熊山，有穴焉。熊之穴，恒出神人。夏启而冬闭，是穴也，冬启乃必有兵。

这出入熊穴的神人，应当是以熊为图腾标志的民族祖先神。在春秋时期，楚国的先祖大多以熊命名。《史记·楚世家》：

① 佛洛依德：《图腾与禁忌》，杨庸一译，中国民间文艺出版社1986年版，第170页。

② 乌炳安：《中国民间信仰》，上海人民出版社1996年版，第62页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第133页。

④ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第129页。

季连生附沮（《集解》引孙检曰：“一作‘祖’。”），附沮生穴熊。……周文王之时，季连之苗裔曰鬻熊。……其子曰熊丽。熊丽生熊狂，熊狂生熊绎。……熊绎生熊艾，熊艾生熊黜，熊黜生熊胜。熊胜以弟熊杨为后。熊杨生熊渠。……后为熊毋康（《集解》引徐广曰：“即渠之长子。”），毋康蚤死。熊渠卒，子熊挚红立。挚红卒，其弟弑而代立，曰熊延。熊延生熊勇，……熊勇十年，卒，弟熊岩为后。……熊岩卒，长子伯霜代立，是为熊霜。……熊霜六年，卒，……而少弟季徇立，是为熊徇。……熊徇卒，子熊罾立。熊罾九年，卒，子熊仪立，是为若敖。……若敖卒，子熊坎立，是为霄敖。霄敖六年，卒，子熊眇立，是为蚡冒。……蚡冒十七年，卒。蚡冒弟熊通弑蚡冒子而代立，是为楚武王。……五十一年，……武王卒师中而兵罢。子文王熊赀立，……十三年，卒，子熊贲立，是为庄敖。庄敖五年，欲杀其弟熊恽，恽奔随，与随袭弑庄敖代立，是为成王。……冬十月，商臣以宫卫兵围成王。成王请食熊蹯而死，不听。丁未，成王自绞杀。商臣代立，是为穆王。……十二年，卒。子庄王伋立。……二十三年，庄王卒，子共王审立。……三十一年，共王卒，子康王招立，康王立十五年卒，子员立，是为郢敖。……郢敖三年，以其季父康王弟公子围为令尹，主兵事。……十二月己酉，（公子）围入问王疾，绞而弑之。……而围立，是为灵王。……弃疾即位为王，改名熊居，是为平王。……平王听之，卒自娶秦女，生熊珍。……十三年，平王卒，……乃立太子珍，是为昭王。

司马迁的记载，或采自前代典籍，或采自民间传说，但从其叙事体例上，我们可以看出以下几点：①楚族从穴熊开始以熊作为首领的称谓。从楚武王以后到平王之前这一段时间，楚王则不以熊名号。自平王以下，又以熊名号。②楚武王以前，楚王都是以“熊+名”来称呼，如“熊霜”、“熊徇”等。自楚武王开始，则以谥号称王。③楚武王之前，楚王的公子各自有名，名前都不加“熊”号，而其中一人继王位者，才于名前加上“熊”字。这说明，“熊”在当时是作为家族的徽号来使用的。从以上我们可以看出，楚族从楚武王以前，图腾祖先的意识还是相当强烈的，“熊”是作为家族的徽号存在于楚王族成员的意识中，不论是子继父位，还是兄终弟继，王号都以“熊”名之。中途“熊”王号曾一度旁落，所以至平王弃疾即位，又改名为“熊居”。这说明此时楚族的熊图腾意识虽已渐趋淡化，但王族的习惯法还在起一些潜移默化的作用，所以仍要以“熊”命名。

熊图腾意识，还可从一些地名的称谓上见其表现。何光岳先生考证说：

凡以熊为图腾的有熊氏部族，常以熊来命名其所居之地。《史记·五帝本纪》：“（黄帝）南至于江，登熊、湘。”注：“二山名，熊，即熊耳山。”《禹贡》：“导洛自熊耳。”在今河南洛宁县南。又陕县一百五十里亦有熊耳山。《史记·封禅书》：“南至于召陵，登熊山。”在今河南鄆城县东三十五里。^①

同类的记载还有《山海经·中山经》：“（中次四经）又西二百里，曰熊耳之山，其上多漆，其下多榲，浮濠之水出焉，而西流注于洛。”郭璞注：“在今上洛县南。”毕沅校正曰：“山在今陕西洛南县东南。……又有熊耳山，在河南宜县西，山在洛水之北。《地理志》云：‘卢氏熊耳山在东。’郑注《尚书》同孔《传》，云‘在宜阳之西’。《水经》云：‘洛水东北过宜阳县南’，注云‘洛水之北有熊耳山’，此自别山，不与《禹贡》导洛自熊耳同也。又有熊耳山在商州西，……《淮南子》‘洛出熊耳’，高诱注云：‘熊耳山在京兆上洛县西北’，此又一山，与班、孔不合也。”由此可见，以“熊”名山者，古代亦有多处，而命名之因，正反映出远古的图腾意识。

四、其他兽形图腾祖先崇拜

古代的哈萨克人以游牧经济为主，草原的生活使哈萨克人勇猛，强悍，性情刚烈，而草原上牛羊的天敌则是成群的野狼。在早期的民族意识中，苍狼以其凶猛、狠毒、残暴而成为哈萨克人崇拜的对象，并成为他们的图腾之一。苍狼图腾在该族的古老传说、英雄史诗及民歌中多有涉及。哈萨克的某些部落，把苍狼当做部落的标志，把狼作为“口号”，其旗帜上绣着狼的形象。当呼喊口号、高擎旗帜时，部落的人便精神振奋。哈萨克的英雄史诗《叶尔塔尔根》等作品中，常把英雄比喻为狼^②。古代柯尔克孜人把狼作为氏族的图腾，称狼为“有蓝灰鬃毛的勇士”。维吾尔族英雄史诗《乌古斯传》中记载，乌古斯可汗出征时，规定将狼作为号令。在整个战役过程中，都有一只苍狼引导着军队前进。在部落中，当某一户人家生了儿子之后，人们习惯说“生了一只狼”。头生孕妇铺狼皮褥子，婴儿出生后，在脖子上或摇床上挂狼踝骨，人们出远门时也带上狼骨^③。这是一种典型的图腾意识，它来源于其先民突厥人的氏族起源传说。《周书·突厥传》说：

^① 何光岳：《荆楚的来源及其迁徙》，《求索》1981年第4期。

^② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第181页。

^③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第621页。

突厥者，盖匈奴之别种，姓阿史那氏，别为部落。后为邻国所破，尽灭其族。有一儿，年且十岁，兵人见其小，不忍杀之，乃刖其足，弃草泽中。有牝狼以肉饲之。及长，与狼合，遂有孕焉。彼王闻此儿尚在，重遣杀之。使者见狼在侧，并欲杀狼。狼遂逃于高昌国之北山。山有洞穴，……狼匿其中，遂生十男，十男长大，外托妻孕，其后各有一姓，阿史那即一也。

同类题材的传说，在北方广为流传。《魏书·高车传》说：

高车，盖古赤狄之余种也，……其语略与匈奴同而时有小异，或云其先匈奴之甥也。……俗云匈奴单于生二女，姿容甚美，国人皆以为神。单于曰：“吾有此女，安可配人，将以与天。”乃于国北无人之地，筑高台，置二女其上，曰：“请天自迎之。”经三年，其母欲迎之，单于曰：“不可，未彻之间耳。”复一年，乃有一老狼昼夜守台嗥呼，因穿台下为空穴，经时不去。其小女曰：“吾父处我于此，欲以与天，而今狼来，或是神物，天使之然。”将下就之。其姊大惊曰：“此是畜生，无乃辱父母也！”妹不从，下为狼妻而产子，后遂滋繁成国，故其人好引声长歌，又似狼嗥。

高车部族位于西域一带，《魏书》所言人狼结合之事，当为西域一带早期流传之说。到了汉代，张骞出使西域时，还听到过传说乌孙王之子昆莫初生时遭遇战乱，于草丛中被狼所哺乳之事^①。这时已是文明社会，人们已不再相信人狼结合产子之事，因此，人狼结合产子演变为狼哺乳人的情节。

从这些流传的故事中可以看出，一些在草原生活的游牧民族，是把狼作为图腾祖先来崇拜的。狼既成为部族的图腾祖先，人们便视狼身上的一切都为圣物。古代柯尔克孜人认为，狼身上的一切，包括皮、毛、骨、肉等，都是神圣之物，认为这些东西具有超自然的神力，能给子孙以保佑，甚至认为妇女不育，只要吃一些狼肉，就可得到狼的保佑而生育儿女^②。

与游牧部族不同，生活在山林沼泽地带的人们往往敬奉毒蛇。侗族人敬蛇的观念十分强，普遍信仰蛇神，而且禁忌吃蛇。在干旱或虫灾之年，人们以村寨为单位用藤条编成一条大花蛇，许多人扛着它漫游于田

^① 《汉书·张骞传》。

^② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第368页。

间山地，称“舞草龙”。祭“萨岁”时，侗家人要穿古装蛇皮衣，跳蛇行舞。侗家人的这种敬蛇观念，来源于其古老的图腾传说。传说其始祖母与一条大花蛇成婚，生下一男一女，后来经过世代繁衍，成为侗家人的先祖^①。在怒族、傈僳族、黎族、白族等古老神话中，都有蛇人婚或蛇变人与人成婚的传说，其产生之因，当与北方民族以狼为图腾之因相同。所崇拜的对象都以其凶猛、狠毒，为人所惧怕、敬畏而成为人们观念上的先祖。

与狼、蛇不同，在一些民族中，与人无害的鹿也是人们崇拜的对象。在这些民族的意识中，鹿是善良的象征。在鄂伦春族的神话中，有鹿神的传说。在某些民族中，更有鹿变成女性，与人成婚的传说。在今海南省三亚市境内，有一岭称“鹿回头”。据黎族古老传说，从前有一年轻猎手追赶一梅花鹿，鹿于无处可逃之际，变成一漂亮姑娘。猎手不忍发箭，后与姑娘结为夫妻，定居在此，故称鹿回头^②。在柯尔克孜族，鹿被视为神圣之物，被人亲切地称为“鹿妈妈”。传说该族古时曾遭浩劫，只有一男一女两个孩子幸免。绝望之际，一只母鹿带他们回到山中，用自己的乳汁养育他们，使其长大，结为夫妻。在东北长白山脚下的满族中也流传着很多关于鹿神的传说。其中《抓罗妈妈》的故事说，有一姑娘受伤后被鹿所救，后来与鹿生活在山里，用鹿角和鹿采的药为人们治病。长白山的鹿神为她头上长出了珍贵的鹿角，她把鹿角留给了族人，族人称她为“抓罗妈妈”^③。原始的游猎民族崇拜鹿，恐怕主要是鹿的药用价值在观念中的曲折反映。因此，北方的一些民族对鹿神的祭祀都十分隆重，也是各种祭祀中的大祭。

五、鸟图腾祖先崇拜

论及鸟图腾祖先，人们便想起古商族的始祖卵生的神话故事。《诗经·商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商。”《楚辞·天问》：“简狄在台，曷何宜？玄鸟致贻女，何喜？”《吕氏春秋·音初》：“有娀氏有二佚女，为之九成之台，饮食必以鼓。帝令燕往视之，鸣若谿谿。二女爱而争搏之，覆以玉筐，少选，发而视之，燕遗二卵，北飞，遂不反。二女作歌一终，曰‘燕燕往飞’，实始作为北音。”《史记·殷本纪》：“殷契，母曰简狄，有娀氏之女，为帝喾次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄

① 陈维刚：《广西侗族的蛇图腾崇拜》，《广西民族学院学报》1982年第4期。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第379页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第399页。

取吞之，因孕生契。”刘向《列女传》：“契母简狄者，有娥氏之长女也。当尧之时，与其妹娣浴于玄邱之水。有玄鸟衔卵过而坠之，五色甚好……。简狄得而含之，误而吞之，遂生契焉。”这五则文献资料代表了春秋至汉代的种种传说，其中《诗经》的材料最早，但由于作品体裁的原因，记载得比较简略。后期的材料记载较详，但在说明简狄身份上，分歧很大。《天问》与《吕氏春秋》以为简狄是帝喾之妃，《史记》及王逸《楚辞章句》沿用此说。清人蒋骥进一步发挥其说，认为“盖谓狄在母家，帝遣玄鸟致聘，而成妃匹”^①。《史记索隐》引谯周云：“契生尧代，舜始举之，必非喾子，以其父微，故不著名。其母娥氏女，与宗妇三人浴于川，玄鸟遗卵，简狄吞之，则简狄非帝喾次妃明也。”所以产生以上的分歧，是由于他们把传说的材料当做信史来对待，材料来源不同，结论自然也就不同。而传说的故事，在流传中不免渗入后人各种各样的附会之说。就《诗经》来说，它也属后人加工整理过的东西。一说《商颂》系春秋时代宋人正考父所作，宋是殷的后裔，其玄鸟故事很可能采自其族源传说。刘向的记述则不采用简狄为帝喾次妃之说，从中还可看出一些原始神话的痕迹。说商的始祖契来于鸟卵，正说明古商族是以鸟为图腾。陈梦家考证“简狄”的“狄”就是“翟”的假字，而“简狄”二字又是“鸩翟”的转音，鸩翟是五彩而文的天鸡，其实即凤凰，并进一步推论说：“《商颂》说‘天命玄鸟，降而生商’，此玄鸟可当作媒使之凤凰，亦可直视作始妣本身。盖始妣在神话上本是玄鸟，而商为玄鸟卵而生，亦即本是玄鸟所生者也。”^②按此推论，简狄本身是鸟，契为鸟所生，则玄鸟正是古商族的图腾祖先，这与其他动物图腾发生一样，是合乎人类当时的思维逻辑的。这还可以从地下出土的文物方面得到证明，在《三代吉金文存》中有“玄鸟妇壶”，上有玄、鸟、妇三字的合写铭文，有学者据以论证商部族以鸟为图腾，与神话传说之事吻合^③。同时，从商族的先公先王身上，还可显露出一些端倪。据王国维《殷卜辞所见先公先王考》，上甲微前一代先公是王亥。《山海经·大荒东经》：“有人曰王亥，两手操鸟，方食其头。”其“两手操鸟”，说明王亥与鸟有一些联系。据胡厚宣先生考证，在一些甲骨文的字形中，王亥的亥字，写法多有变化，但

① 蒋骥：《山带阁注楚辞》，上海古籍出版社1984年版。

② 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期。

③ 于省吾：《略论图腾与宗教起源和夏商图腾》，《历史研究》1959年第11期。

都从鸟，有些写法还绘为鸟形^①。这至少说明，在当时殷人的心目中，王亥是被当做鸟图腾祖先看待的。也就是说，鸟形象的祖先神，一直存在殷人的意识中，代代流传，至春秋时期，经过正考父之手，见诸作品，因此出现了“天命玄鸟，降而生商”之文。又按其常识，鸟不可生人，因此才有简狄吞燕卵受孕而生人之说。在文明社会，图腾祖先的形象在人们心目中已逐渐朦胧模糊，但潜意识中的图腾残余还在自觉与不自觉之间驱使人们对于祖祖辈辈流传下来的故事曲为之说，才有了古商族卵生神话的产生。

类似的卵生神话，还可以在古代其他部族中看到。《史记·秦本纪》：“秦之先，帝颛顼之苗裔孙曰女脩。女脩织，玄鸟陨卵，女脩吞之，生子大业。……舜赐姓嬴氏。”这与商族的传说基本相同。《论衡·吉验》：“北夷橐离国王侍婢有娠，王欲杀之，婢对曰：‘有气大如鸡子，从天而下，我故有娠。’后产子，……王疑以为天子，令其母收取奴畜之，名东明，令牧牛马，……因都王夫余，故北夷有夫余国焉。”《后汉书》亦载此事，收在《东夷列传》。夫余又称扶余，西汉时建国，在今松花江中游平原。《博物志》：“徐君宫人娠而生卵，以为不祥，弃于水滨。孤独母有犬名鹄仓，得所弃卵，衔以归母，母覆煖之，遂成小儿，生而偃，故以为名，宫人闻之，乃更录取。长袭为徐君。”^②《高丽好大王碑》：“惟昔始祖邹牟王之创基也，出自北夫余，天帝之子，母河伯女郎，剖卵降出。”流传于侗族地区的《人类起源歌》说，远古时，有四位老奶，在坡脚孵蛋，生了个男孩名叫松恩，后来又在山麓孵蛋，生下女孩名叫松桑^③。在苗族流传的关于人类起源诸说之中，其始祖姜央、虎、姜良、姜妹、昂、固昂、顶劳等，都是蝴蝶、乌龟、鹅、大雁、蜻蜓所生，都是卵生^④。在藏族，也有卵生传说：“在天上的一条峡谷里，一个名叫恰冈央扎的男子和一位名叫贝东桑玛的女子结合，生出了三个神奇的卵。从金卵裂口处，出现了一支带有孔雀绿羽毛尾翼的金色的箭，据说这就是箭最早的模式，以后成了男子的标志”^⑤。满族有称“佛库伦”的始母神话。据《满洲实录》、《满洲源流考》等文献记载，在长白山东侧有布尔湖哩泊，有三个天女恩古伦、正古伦、佛库伦在湖水中沐浴。佛库伦吞下了神鹊口衔的朱果，生下一个男孩，

① 胡厚宣：《甲骨文所见商族鸟图腾的新证据》，《文物》1977年第2期。

② 《后汉书·东夷传》李贤注所引。

③ 冯祖貽等：《侗族文化研究》，贵州人民出版社1999年版，第140页。

④ 吴晓东：《苗族图腾与神话》，社会科学文献出版社2002年版，第216页。

⑤ 尕藏才旦：《史前社会与格萨尔时代》，甘肃民族出版社2001年版，第132页。

后为满族先王。以上传说尽管内容不尽相同，但我们仍能看出其中的演变线索：鸟卵→大如鸡子之气→肉蛋→朱果。这些东西外观上都呈圆形，符合人们当时的感性思维习惯。再从传播层次上看，鸟卵应当是原生型的，其余均为由此演变而成的次生型的。这样说，只是理论上的一种类推，实质上各个民族只有实际上发生文化的接触，传说才能流传开来，为别的民族所接受并与之融合。从上述的传说故事来分析，其内部都不同程度地含有东夷文化的遗传因子。

古东夷部族少皞氏的出生，与上述之说类似。《玉函山房辑佚书》所辑《春秋纬·元命苞》：“黄帝时，大星如虹，下流华渚，女节梦接，意感而生白帝朱宣。”宋均注：“朱宣，少昊氏。”其“白帝”当为后来之事，但这则神话含有上古神话质朴的特点，说明其来源甚古。又少皞氏传说是以鸟建国。《左传·昭公十七年》：“秋，郯子来朝，公与之宴，昭公问焉，曰：‘少皞氏鸟名官，何故也？’郯子曰：‘吾祖也，我知之……我高祖少皞摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名：凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，司分者也……五雉为五工正。”摯与鸷古通，鸷是猛禽，则传说中的少皞氏也是鸟的形象。官职之制，虽为后来之事，但以不同的鸟氏族名官的神话传说，反映出了少皞部落鸟图腾意识的强烈，“自称为少昊后代的郯子，虽然还没有忘记这种神话，却也渐把它归化于历史的范围了”^①。据古史学家的考证，少皞是嬴姓，秦与之相同，则秦之先与少皞有族源上的联系，而女脩吞鸟卵之事也正源于少皞的鸟图腾。商部族来自东方，最早活动在东方的渤海沿岸一带，“他们作为都邑的地方，不出今天的河南、山东两省，河北省的南部和安徽、江苏两省的北部。它的范围，西以太行山脉伏牛山脉为界，东至海，南在淮水和淮阳山脉以北，北在长城以南”^②。这一带正是古东夷集团活动的地区，则商属于东夷部族，学术界已无异议。古少皞的遗墟在鲁，即今山东曲阜境内，这在学术界也已达成共识。作为东夷团族的骨干之一，少皞部族活动的地域，据徐旭生考证，北自山东北部，最盛时也或者能达到山东的北部全境，西至河南的东部，西南至河南的极南部，南至安徽的中部，东至海^③。在目前，我们虽然不能说在崇鸟这一观念上，古商族与少皞族是以谁为主影响了谁，但至少可以说，两个部族的崇鸟习俗都带有东夷文化的因子。徐为嬴姓，在周代是东夷集团中

① 袁珂：《中国古代神话》，中华书局1981年版，第82页。

② 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，科学出版社1956年版，第635页。

③ 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社1985年版，第56页。



图8 鸟身人面乘两龙的东方句芒（采自清光绪刊本《山海经存》）

最大的国家，因此徐偃王的出生带有卵生神话色彩。古夫余国亦属东夷，《后汉书》记其事迹列于《东夷列传》，因此有类似卵生神话。古夫余国又与高句丽相邻，《后汉书·东夷列传》：“夫余国，在玄菟北千里，南与高句丽，东与挹娄，西与鲜卑接。”因此，《好大王碑》上所记的卵生故事可能是由夫余国所传入。而满族发祥地长白山地带，也是古高句丽族活动的范围，因此，满族佛库伦食朱果的传说，其原型可能是从朝鲜传入而演变的结果。

以上，我们简单论述了鸟图腾及卵生故事的一些流变，那么鸟图腾是如何发生的？人们为什么要把鸟作为图腾祖先的形象？目前比较一致的看法是，它源于远古人类崇鸟的心理。在距今五千至七千年的河姆渡文化的遗址中，发现了一批绘有鸟形图案的工艺品，其中在一块象牙片上，画着两只利喙长尾的大鸟，把太阳护持在中间向上飞起，学术界称之为“双鸟朝阳象牙雕”。对此虽不能说就是崇鸟的象征，但同时出土的还有鸟形象牙圆雕、双头鸟形骨匕，这说明了人与鸟之间的非同寻常的关系。河姆渡遗址在浙江余姚，为古越人活动之地，但距离东夷部族曾活动过的安徽中部也不是很远。在距今四千至六千年的大汶口文化遗址中，也出土了一些鸟状陶器。这个文化带主要分布区是山东、苏北、皖北、豫东一带，而以山东泰安大汶口遗址命名。这个范围正是古东夷

部族活动的区域。因此，我们至少可以说，古东夷人崇鸟的习俗从四千至六千年前就开始萌芽了，而河姆渡文化所标志的年代更早。

最初，可能是由于鸟类的飞行功能与人类的原始思维产生了关联，鸟类成为人们敬奉的对象，有时与一些偶然的自然现象联系起来，产生神灵之感。据《越绝书》记载，春秋时期南方吴、越地区曾出现过“鸟田”现象，一些益鸟在农田里为农作物啄食害虫，而不伤害庄稼。根据生物学理论，这是鸟的一种本能行为，但当时人们却认为是神灵感应所致，从而对鸟类倍加崇敬，视鸟为自己的同类与保护神。在日常生活中，鸟的信息到处可见。在古代文献中，有一些关于吴、越地区的民族其头能飞的记载，如张华《博物志》中称“飞头僚子，其头能飞”，僚子属古代“百越”民族，因其头上有用鸟羽和鸟头做装饰的习俗，故称“飞头”。这种习俗，在如今的越系民族的服饰上，还有一些痕迹。文山壮族有些支系的女性至今还有戴“鸡冠帽”的。壮族侬人支系，妇女外出，常将长裙结于后，翘、摇如鸟尾，所以，古代称之为“尾濮”，又称“骆越”，壮语即崇鸟的越人。在江川李家山出土的铜鼓花纹上，有人头戴鸟冠，作站立欲飞状，与此可以互相参考^①。在某些少数民族地区的建筑上，也有鸟的造型出现，如傣族的干栏式竹楼称为“很烘哼”，汉语即“展翅住宅”之意^②。房屋上往往有陶塑的孔雀鸂吻，说明当地部族有些是以孔雀为图腾。春秋晚期，曾出现一种特殊的文字形体——“鸟书”。它是在篆书的基础上，增添一些笔画，使字的整体像鸟的形状，将其铸刻在鼎、兵器、日常生活的一些器具上面，表现了潜意识中崇鸟的情绪。一九八一年，在浙江绍兴地区战国墓葬中，出土了一座铜质方屋模型，屋顶有一立柱，高七厘米，柱顶塑一大尾鸪^③。学术界一致认为这是古越人所立的鸟图腾柱。当人们对鸟的感情发展到一定程度时，他们所崇拜的，已经不是某一种类的具体的鸟了，而是将各种鸟的形象的优点集中起来加以拼合和二次塑造，这样，就产生了现实中并不存在的鸟，即凤。《山海经·南山经》：“又东五百里，曰丹穴之山，……有鸟焉，其状如鸡，五采而文，名曰凤皇。”我们从楚文化中可以看到，楚人对凤的感情，是爱护倍加。凤鸟纹的图形，出现在楚人的各种器物上面，甚至楚人讲话也喜欢以凤鸟自喻，因此，有

① 张增祺：《滇国与滇国文化》，云南美术出版社1997年版，第186页；何振庭编：《云南壮族》，民族出版社1996年版，第31页。

② 杨知勇等主编：《云南少数民族生活志》，云南民族出版社1992年版，第102页。

③ 《绍兴306号战国墓发掘简报》，《文物》1984年第1期。

的学者曾力证凤为楚人的图腾^①。以上我们所谈到的，都是图腾意识淡薄的晚期的材料，此时人们敬鸟之情尚且有增无减，遥想早期的图腾崇拜，就会可想而知了。因此，把鸟作为图腾祖先来崇拜，以至于认为人生于鸟，这种荒诞不经的观念在当时却是为众人所认可的常识。

在某些少数民族，所崇拜的是具体类别的鸟。哈萨克族的始祖母是天鹅女。传说远古之时，一名战士负伤，被困在戈壁。是一只天鹅飞来将他引到清泉边。后来天鹅变成一个姑娘，与战士结婚，生下儿子，起名“哈萨克”。从此，哈萨克人将天鹅作为圣鸟崇拜，严禁捕杀^②。在青藏高原的众多鸟类中，鹰是当地人格外崇拜的神鸟。

碧蓝的天空中，雄鹰俯视地面，似陷入深沉的思考。人们惊奇它在空中的飞行姿势，为它独往独来、搏击长空所叹服。祁连山地的牧人将鹰看作天神的使者，它吞食人尸，人亡故后尸体及时被鹰吞食，则是大吉大利，说明亡者生前多行善业，感动了天神，神派鹰为使者迅速收尸而灵魂升天。如尸体一时不被鹰吞食，则可能招致了神灵不满，需要焚香诵经，祈请神鹰前来。同时，当鹰在高空盘旋时，低空的众鸟立刻惊散四飞，藏入草丛之中，地面上的鼠兔之类也会窜入洞穴不敢露面。此种情形，也使人们感受到鹰作为鸟兽之王的威力。所以《格萨尔王传》中鹰是英雄的战神之一。^③ 北方的一些民族，如鄂伦春、鄂温克、达斡尔和赫哲的巫师“萨满”的帽子、衣裙、披肩上，都装饰有鹰的形象和图案，他们跳神的动作，是模仿鹰的飞翔。传说布里亚特人的萨满来自神鹰，神鹰受天神所派，来保护族人，娶一布里亚特女子为妻，生有一子，就是第一个萨满。因此，萨满是神鹰的后裔^④。在《山海经》中，有许多名称各异的神鸟、怪鸟，究其渊源，都与上古鸟图腾崇拜有关。

六、葫芦祖先崇拜

葫芦作为一种栽培植物，在中国的历史很早。据考古发现，早在河姆渡文化遗址中，就有葫芦与葫芦籽的遗存。成熟后的葫芦，由于它的形状和性能，可作为人们生活、生产中的器具和工具来使用。

① 张正明：《凤斗龙虎图像考释》，《江汉考古》1983年第11期。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第181~182页。

③ 南文渊：《高原藏族生态文化》，甘肃民族出版社2002年版，第29页。

④ 蔡家麒：《中国北方民族的萨满教》，《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社1985年版。

按照《本草纲目》对葫芦的分类，基本上有五种：（一）两端一般大（像冬瓜）形似椭球名瓠；（二）长柄（或颈）大腹名悬瓠；（三）短柄大腹名壶；（四）无柄大腹似球形名匏；（五）两端大腹凹腰名蒲芦（俗名凹腰葫芦或细腰葫芦）。人们对这五种葫芦作各种不同的割截方式，便可制成各种形状的容器。只须把瓠横截成两半或截去三分之一，便成为缸或瓮；把悬瓠截去其长颈的一半或三分之一，便可成为瓶、壶、盆、豆、杯；自长颈以下至腹部截去三分之二成盆；将长颈连腹的三分之一倒置使腹口向上则成豆或杯。壶（短颈葫芦）截去其短颈的顶部便成壶（形如通常的壶）；截去其短颈则成罐。匏截去其自顶以下二分之一成碗或钵。蒲芦截去其上下两腹之半成（凹腰）豆，截去的两半腹各成一个缸；截去其上腹部的三分之二成盂或尊；自凹腰处横截两半，则各成一壶或罐。^①

成熟晒干后成为硬壳的干葫芦，其浮力强，又可以成为辅助人们渡水的工具。《诗经·邶风·匏有苦叶》：“匏有苦叶，济有深涉。深则厉，浅则揭。”闻一多《诗经通义》说：

古人早已知道抱着葫芦浮水能使身体容易浮起来，所以葫芦是他们常备的旅行工具，而有“腰舟”之称。叶子枯了，葫芦也干了，可以摘来作腰舟用了。八月间葫芦干了，而济水涨了，渡头的水深起来了，也正是用得着葫芦的时候。厉是带在腰间，揭是挑在肩头。出门人备好葫芦是不必发愁的，反正遇见水深了就系起，水浅就挑起。

葫芦这种“腰舟”的作用，以其轻便的特点，在某些方面是优于渡船的。据宋兆麟先生调查所记，广东沿海渔民往往把葫芦系在小孩背上，一旦小孩落水，葫芦能把小孩浮起来，这是葫芦的救生作用。海南岛黎族下海捕鱼或横渡江河时，必须抱一个大葫芦协助游渡。山东长岛地区人们采海参时，多在腰上拴一条绳子，绳子上端系一两个葫芦。采海参时，葫芦浮在海面，人潜入海底^②。

葫芦成为人们所崇拜的对象，主要是基于它的实际作用。小的葫芦可以系在腰间，巨大的葫芦可以盛物。《庄子·逍遥游》：“惠子谓庄子曰：‘魏王贻我大瓠之种，我树之成而实五石，以盛水浆。’”惠子的话明显带有夸张成分，但也说明当时很可能有很大的葫芦，人们想像是可以躲在里边避水灾的。闻一多先生分析了西南地区四十九个洪水故事的

① 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社1980年版，第231～232页。

② 宋兆麟：《洪水神话与葫芦崇拜》，《民族文学研究》1988年第3期。

内容后指出：

我们发现故事情节与葫芦发生关系的有两处，一是避水工具，一是造人素材。本来在原始传说中，说法愈合理，照例是离原始形态愈远，因此在避水工具中，葫芦和与它同类的瓜，我们疑心是较早期的说法……至于避水工具中的葫芦，也还是抄袭造人素材的葫芦的。可能造人的和洪水根本是两个故事，《生苗起源歌》只讲造人，不提洪水，似乎还保存着传说的原始形态（……）。我们疑心造人故事应产生在前，洪水部分是后来黏合上去的，洪水故事中本无葫芦，葫芦是造人故事的有机部分，是在造人故事兼并洪水故事的过程中，葫芦才以它的渡船作用，巧妙的做了缀合两个故事的连锁。总之，没有造人素材的葫芦，便没有避水工具的葫芦，造人的主题是比洪水来得重要，而葫芦则正做了造人故事的核心。^①

闻一多先生的说法，符合某些少数民族地区崇拜葫芦的实际。在滇西南沧源和西盟两个佤族自治县之间的阿佤山，有一个岩洞，当地人称“司岗里”，司岗有葫芦或成熟的葫芦的语意。在佤语里，司岗里意即人从葫芦出，而沧源县旧称葫芦国^②。在佤族的人类起源神话中，主要的说法就是人从葫芦出及人体从圣洞而出。人从葫芦出来的神话主要在沧源县班洪地区流传，班洪地区古代称为葫芦王地，那里的部落首领被称为葫芦王。人从圣洞而出的传说流传在西盟地区一带^③，这种圣洞又称出人洞，即司岗里。这实际是对同一事物的不同的解释，沧源地区将司岗解释为葫芦，西盟地区将司岗解释为石洞。其神话典籍《司岗里》内容主要是说，最大的神木依吉创造了动植物与人类，并将人放在石洞中。后来，由于动物的帮助，人才从石洞中走出来。最先走出来的是佤族，以后依次是拉祜族、傣族和汉族等。佤族所居住的阿佤山一带，森林密布，群山连绵，与外界交通十分不便，一直到新中国建立前，那里还处于刀耕火种的原始农业状态，与外界基本隔绝，在历史上形成了较封闭的文化地带。因此，佤族的神话带有相当的原始性。

居住在滇西南哀牢山区一带自称“罗罗”的彝族，把葫芦作为祖灵来供奉，且凡是供奉葫芦的家庭，汉姓虽然不同，但认为是同一祖先，而禁止通婚。

① 闻一多：《伏羲考》，《神话与诗》，古籍出版社1956年版，第57~59页。

② 邓启耀：《灵与象的神话》，《中国民间文化》第1集，学林出版社1991年版。

③ 李子贤：《论佤族神话》，《思想战线》1987年第6期。

凡供奉祖灵葫芦的家庭，其正壁（土墙或竹笆墙）的壁龛或供柜（或供桌）上，通常供置着一两个葫芦。一个葫芦代表一代祖先（父母、祖父母），到第三代（曾祖父母）祖灵葫芦，就请巫师来举行送祖灵大典，把它烧毁。……哀牢山“罗罗”彝巫说，各地彝族原来全用葫芦作为祖先灵位，后因人口增长分支，才分别采用各种植物作为祖先灵位，最后只有“罗罗”彝中的一个宗支保留了彝族原先奉葫芦为祖灵的历史传统。……在“罗罗”彝语中，葫芦和祖先这两个词汇完全等同，都叫做“阿普”，即葫芦就是祖先。^①

仡佬族崇拜葫芦，他们也以葫芦象征始祖，并予供奉。当家中老年人死后，将其手和脚上的指甲剪下放在葫芦里存放起来。至于为什么把葫芦作为祖先的象征物，闻一多先生认为：“我想是因为瓜类多子，是子孙繁殖的最妙象征，故取以相比拟。”^② 傣族的古老神话中有金葫芦的传说，葫芦不仅生人类，而且天下万物都为葫芦所生。德昂族的人类起源神话认为，是天神把葫芦籽种在海边，结出葫芦浮在海面中央，其大如山，后来被突然而至的闪电劈开，里面有人，又有动物，这些人乘葫芦来到陆地后就各奔东西，成为该民族的祖先^③。这则神话是把葫芦的生人与救生两种功能合二而一了。

居住在西南一带的各民族，都有一些关于崇拜葫芦的神话传说，依今天的标准来衡量，有些很典型，有些却不很典型。一般地说，该民族生活的地方越封闭，越原始，那里保存的传说也就越古朴，越典型。反之，文明的程度越高，其文化中保持的原始色彩也就荡然无存了。

七、灵竹祖先崇拜

在南方的山林中，竹子到处可见。鲜嫩的竹笋可作为食物来充饥；竹子成材后，其枝、叶、干都可被人们广泛利用。在西南一带少数民族居住的山区，人们的住房多是干栏式的建筑，即竹楼，而且竹子还可加工，制成各种生活用具。因此，竹子应当在原始时代的生活和生产中占有重要地位，它的这些作用反映到人的意识中来，成为原始民族竹子崇拜的物质基础。一些与竹子发生各种联系的民族，视竹子如同衣食父母，进而与万物有灵观念联系起来，认为民族的祖先出自灵竹，民族也就是竹子的后人。在古代文献中，有夜郎竹王的记载。《华阳国志·南

① 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社1980年版，第225页。

② 闻一多：《伏羲考》，《神话与诗》，古籍出版社1956年版，第61页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第94页。

中志》：“有竹王者，兴于遁水，有一女子，浣于水滨，有三节大竹流入女子足间，推之不去，闻有儿声，取持归，破之得一男儿，长养有武才，遂雄夷濮，氏以竹为姓。”这是关于夜郎竹王最早的记载。后来，《后汉书·南蛮西南夷传》、《水经注》、《述异记》等均有记叙，虽文字有所出入，但“三节大竹流入足间”这一情节却是相同的，验之古事，夜郎王恐怕是浣衣之女在水边与放竹排男子野合所生，后人讳言野合，才伪称其生于竹罢了。夜郎古邑牂县位于贵州毕节地区，其地彝族人数众多，在各支系之间也流行灵竹崇拜，与古夜郎的传说属于同源。据彝族族源神话，某一年发洪水，只有一个彝族姑娘抱一根大竹子顺水漂流而幸存下来。洪水退后，姑娘走到哪里，这根竹子跟随到哪里。后来在百鸟帮助下，姑娘敲开竹子，从中跳出五个儿子。再后来，五个儿子的子孙发展成为彝族的祖摩、那苏、兔苏、纳苏、沟哉苏五个支系^①。这与夜郎竹王传说有异曲同工之处。云南澄江松子园的彝族相信自己出自竹，死后还要变成竹子。他们在父母死后，取一根竹枝制作灵位^②，这与上文所言以葫芦为父母灵位的用意是相同的。彝族人认为竹能使先祖之灵附于其上，人死后，用竹制“马都”供奉在家堂。制马都之前，要先选灵竹，由毕摩率领死者男性亲属到长有山竹之地，将一只公鸡放在竹丛中，被公鸡先啄的一根竹子，即被认为死者的亡灵已附在上面，便选其为灵竹，挖取回家，截成不同长度的竹节，制成马都，插在家中墙上的“祖公洞”供奉。在川、滇大小凉山的彝族，将马都在家中供奉二三年后，要举行送马都仪式：先行杀牲献祭，插柳枝，然后将马都送到山箐中存放祖宗马都的岩洞中^③。因此，彝族的祭竹，实际上就是祭祖，久而久之，形成节日。彝族的一些村寨把夏历四月二十日这一天作为祭竹节。节日那天，全村举行盛典作祭。

布依族也崇拜竹子。传说古时布依族中有一个首领，刚出生三个月，遭遇灭族之灾，母亲急中生智，把他藏在竹节里，放入北盘江上游向下漂流，后被两老人救起。这位始祖长大后，成为布依人的王，于是布依人崇拜竹，视其为图腾。如今在一些布依族地区，妇女婚后如多年不育，便到娘家去要竹子花，用围腰兜着往夫家走，一路不许和任何人说话，到家后把竹花放在枕下，认为这样就会生育。一些地方布依族的

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第681页。

② 雷金流：《云南澄江傣族的祖先崇拜》，《边政公论》第3卷第9期。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第670页。

独子之家，要在房前屋后种竹子，认为这样就能够保佑独子健康成长^①。按照图腾理论，竹既是人的祖先，自然也是人避祸的好地方。在古代传说中，也确实有大可藏人的大竹。《山海经·大荒北经》：“卫丘方员三百里，丘南帝俊竹林在焉，大可为舟。”布依王藏入竹中免灾，与古越人“断发文身”的观念是相同的，作为图腾的祖先，在其中扮演了保护神的角色。

八、神树祖先崇拜

中国古代一些民族所崇拜的神树，可分为两类，一类被视为图腾祖先神，一类被看做村寨保护神。作为村寨保护神，就具有了“社”的性质，这一点后面再谈，这里先说被视为祖先神的树。古柯尔克孜族的原始信仰认为，该族的祖先是一棵孤立的树所生，因此后代子孙对树十分崇敬，尤其是对孤立的树，从来不加砍伐，而且不随意踩地上的树枝，这种敬树的观念一直流传至今。水族人在婴儿出世时，按照习俗到地里植一棵树，祈祷婴儿与树一同成材。水族人还习惯在坟地上种植枫树，“在他们的意识中，这些树木乃是先人的遗泽，尊敬古木也就是对祖先的怀念与感恩。再进一步探寻则不难发现，崇拜古木的深层文化涵义是：在这些雄伟挺拔的风水树中，寄寓着祖先的灵魂”^②。某些民族崇拜神树，是分树种的。云南澄江地区的彝族崇拜松树。传说洪水过后，其始祖阿搓从竹筒中走出，与一松树变成的怪女成亲，后来其子孙繁衍为彝族。为了纪念怪女，将松树奉为始祖。在该族村寨中都有一片彝语称为“发址”的山林，栽有高大的松树。每年夏历三月初三，由村中成年男子举行公祭^③。从这一传说中看出，这一支彝人是竹氏族与树氏族通婚的产物，而其后代将怪女奉为祖先，又明显带有母系氏族社会的痕迹。苗族认为枫树是自己的祖先，枫树在苗族语言东部、中部与西部方言中都有存在，被称为“道米”或“道莽”，即妈妈树^④。因此经常在村寨附近或者芦笙场的一边栽种枫树，定期向枫树烧香叩头。还有一种说法：很早以前，有一棵自然生长的高大的枫树，招来许多蝴蝶。蝴蝶共生十二个蛋，孵出许多动物，其中包括人类^⑤。蝴蝶妈妈

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第39页；韦启光等：《布依族文化研究》，贵州人民出版社1999年版，第125页。

② 刘之侠、石国义：《水族文化研究》，贵州人民出版社1999年版，第161页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第663页。

④ 吴晓东：《苗族图腾与神话》，社会科学文献出版社2002年版，第46页。

⑤ 宋兆麟：《雷山苗族的招龙仪式》，《世界宗教研究》1983年第3期。

在枫树上生蛋，属于生殖崇拜的观念。但早期的祖先神与生殖神往往是合二而一的，因此，在这里也可视其为祖先神。维吾尔族的祖先崇拜，视古老的榆树和胡杨树为神树。这是基于榆树和胡杨树具有耐干旱、抗风沙的能力，对于沙漠边缘地带的民族起保护作用而形成的观念。在部落中祭树神是为求得祖先的保佑，因此，当氏族的子孙有危难时，祖先也会主动给以援救。维吾尔族又有神树母之说。传说有一老人与女儿在草原上生活。有一天，来了一恶魔，吃了老人，又欲加害老人的女儿。这姑娘逃到一棵树下，求树神保护。于是树干上开了一个洞门，姑娘走进去，树门就关上了^①。这则传说显系晚出，但其核心仍然潜藏着图腾祖先的意识。

第二节 后期的祖先神崇拜

如果把动植物图腾祖先看做野蛮时代人类思维观念的产物，那么后期出现的一些半兽半人式的神的形象，就是文明逐步取代野蛮的产物。“图腾，是首先出现于初民脑际的‘神’，开始全与人异，全与兽（或其他禽虫和自然物）同。生产力发展了，思维开拓了，人们自尊心增强了，于是出现了半人半兽的‘偶像’，人逐渐在图腾世界取得支配地位”^②。从上一节的论述中可以看出，“神本身就是图腾动物，它是在较后期渗入宗教感情才转变而产生”^③，而神的形象在人类文明的进程中不断地发生着变化。这种变化的过程是漫长的，它反映着人类观念变化的轨迹。在《山海经》一书中，有对各地不同方位神灵的记载与描述。这些神灵大部分都具有祖先神的性质，其形象各不相同，呈现着一种动态的变化趋势。

一、复合动物型的祖先神

上一节中所论述的动物祖先神，基本都是单一型的，或为犬，或为熊，或为虎等等。但后期出现了复合型的，这种复合型的可以大致分为两类：

（一）以神冠名，如：

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第620页。

② 龚维英：《原始崇拜纲要》，中国民间文艺出版社1989年版，第84～85页。

③ 佛洛伊德：《图腾与禁忌》，杨庸一译，中国民间文艺出版社1986年版，第183页。



图9 猼如（采自清光绪刊本《山海经存》）

凡雒山之首，自招摇之山，以至箕尾之山，凡十山……其神状皆鸟身而龙首。（《山海经·南山经》）

凡南次二山之首，自柜山至于漆吴之山，凡十七山……其神状皆龙身而鸟首。（《山海经·南山经》）

凡洞庭山之首，自篇遇之山至于荣余之山，凡十五山……其神状皆鸟身而龙首。（《山海经·中山经》）

凡岷山之首，自女几山至于贾超之山，凡十六山……其神状皆马身而龙首。（《山海经·中山经》）

东望桓山四成，……有天神焉，其状如牛，而八足二首马尾。（《山海经·西山经》）

凡北次三山之首，自太行之山以至于无逢之山，凡四十六山……其十神状皆彘身而八足蛇尾。（《山海经·北山经》）

（二）以兽冠名，如：

大荒之中，……有虫，兽首蛇身，名曰琴虫。（《山海经·大荒北经》）

这些复合型的动物，从图腾观念出发，是部落、氏族兼并与融合之后，图腾互相合并与吸收，各自的图腾形象得以部分保留的结果，而体现在经过整合的祖先神的形象上，也就是身首所像各自不同了。从形象上看，这一段时期应当是祖先神由纯动物型开始向半兽半人型过渡的中

间环节。

二、人头人面，身体为具体动物形的祖先神

这一类也可以分为两种情况：

(一) 以神冠名，如：

凡北山之首，自单狐之山至于隄山，凡二十五山……其神皆人面蛇身。(《山海经·北山经》)

凡北次二山之首，自管涔之山至于敦题之山，凡十七山……其神皆蛇身人面。(《山海经·北山经》)

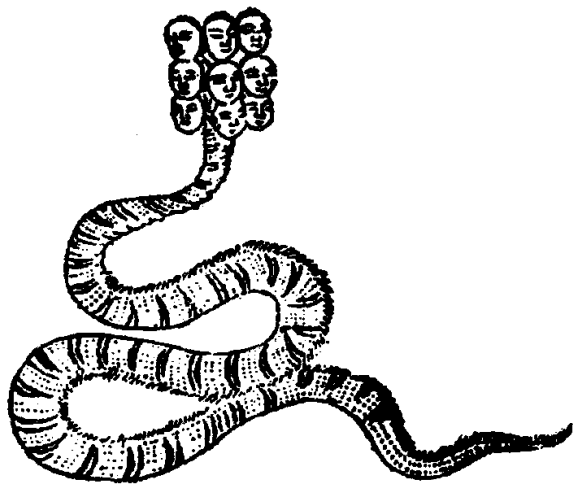


图 10 相柳 (采自清光绪刊本《山海经存》)

钟山之神，名曰烛阴……其为物，人面蛇身，赤色，居钟山下(《山海经·海外北经》)。

鬼国在貳负之尸北……一曰貳负神在其东，为物人面蛇身。(《山海经·海内北经》)

有章尾山。有神，人面蛇身而赤，……是谓烛龙。(《山海经·大荒北经》)

有人曰苗民。有神焉，人首蛇身。(《山海经·海内经》)

凡南次三山之首，自天虞之山以至于南禺之山，凡一十四山……其神皆龙身而人面。(《山海经·南山经》)

又东百三十里，曰光山……神计蒙处之，其状人身而龙首。(《山海经·中山经》)

凡荆山之首，自景山至琴鼓之山，凡二十三山……其神状皆鸟身而人面。(《山海经·中山经》)

凡西次二山之首，……其十神者，皆人面而马身。其七神皆人面牛身。(《山海经·西山经》)

凡西次三山之首，自崇吾之山至于翼望之山，凡二十三山……其神状皆羊身而人面。（《山海经·西山经》）

有神，八首人面，虎身十尾。（《山海经·大荒东经》）

凡苦山之首……其余属皆豕身人面也。（《山海经·中山经》）

（二）以人冠名，如：

轩辕之国，……人面蛇身，尾交首上。（《山海经·海外西经》）

氐人国在建木西，其为人人面而鱼身，无足。（《山海经·海内南经》）

有盐长之国，有人焉，鸟首，名曰鸟民。（《山海经·海内经》）

这一类或为人首，某一动物之身，或为某一动物之头而人身。这是图腾观念淡化的开始，也是始祖神观念中文明意识的开端。人首，说明人已经意识到祖先神为自己的同类；动物之身，说明祖先神已部分脱离了兽性，这里的鱼、蛇、龙的形象虽然在传说中可以转化，但也仅仅是作为氏族的标志而存在罢了。

三、人头人面，身体为动物的复合形

槐江之山……神英招司之，其状马身而人面，虎文而鸟翼。（《山海经·西山经》）

玉山……西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜。（《山海经·西山经》）

这种复合形的动物身躯，应当是部落中不同来源的氏族图腾的标志，经过融合之后，部分地保留了自己氏族最初的图腾，在人面人首的前提之下统一起来。如西王母的豹尾虎齿，就可看做寓含了豹氏族与虎氏族的图腾装束。

四、人头人面，身体为具体的动物，另附有其他动物装饰形

北方禺彊，人面鸟身，珥两青蛇，践两青蛇。（《山海经·海外北经》）

大荒之中，……又有神衔蛇操蛇，其状虎首人身，四蹄长肘，名曰彊良。（《山海经·大荒北经》）

东方句芒，鸟身人面，乘两龙。（《山海经·海外东经》）

句芒是鸟身人面，而两龙则成为其所乘之物，却不是鸟身的一部分。句芒属东方之神，其鸟身作为图腾，具有东方文化特征，而龙作为鸟身所凭借之物，说明它作为图腾的标志在逐渐弱化。

五、人面兽身，附有其他动物形象

奢比之尸，在其北，兽身，人面，大耳，珥两青蛇。（《山海经·海外东经》）

南方祝融，兽身人面，乘两龙。（《山海经·海外南经》）

这一类中，作为图腾标志的动物身躯，已经不能辨识出是具体的哪一种动物了，仅以“兽身”统之。这说明图腾的核心观念正在消失，因为这种动物之躯既然不是任何一种具体的动物，那它的图腾作用也就不复存在了，这只是图腾观念留下的最后一点余光而已。

六、完全的人形，带有某些动物性装饰

雨师妾（国）在其北，其为人黑，两手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇。（《山海经·海外东经》）

大荒之中，有山名曰成都载天。有人珥两黄蛇，把两黄蛇，名曰夸父。（《山海经·大荒北经》）

巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇。（《山海经·海外南经》）。

西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙。（《山海经·海外西经》）

洞庭之山，……是多怪神，状如人而载蛇。（《山海经·中山经》）

这一类按文明社会的标准来看，已经是与人完全相同的祖先神了，其身上的动物性装饰表明了人类对远古祖先的一种回忆。

从《山海经》的记载中可以看出，祖先神由兽到人形的演变，是逐渐完成的。在变化的过程中，兽形渐渐隐去，人形渐趋明显，到完全人形的祖先神形象出现后，图腾观念便走上了绝路。闻一多先生对龙图腾的祖先形象演化作过精辟的分析：

先假定龙是自己的祖宗，自己便是“龙子”，是“龙子”便赋有“龙性”，等装扮成“龙形”，愈看愈像龙，愈想愈是龙，于是自己果然是龙了。这样一步步的推论下来，可称为“人的拟兽化”，正是典型的图腾主义的心理。这是第一个阶段，从第一阶段到第二阶段，便是从图腾变为始祖。杜尔干（Durkheim）说“始祖之名仍然是一种图腾”，（宗

教生活的初级形式)是对的。上文所讨论的人首蛇身神,正代表图腾开始蜕变为始祖的一种形态。我们疑心创造人首蛇身型的始祖的蓝本,便是断发文身的野蛮人自身。当初人要据图腾的模样来改造自己,那是我们所谓“人的拟兽化”。但在那拟兽化的企图中,实际上他只能做到人首蛇身的半人半兽的地步。因为身上可以加文饰,尽量使其像龙,头上的发剪短了,也多少有点帮助,面部却无法改变,这样结果不正是人首蛇身了吗?如今知识进步,根据“同类产生同类”的原则,与自身同型的始祖观念产生了,便按自己的模样来拟想始祖,自己的模样既是半人半兽,当然始祖也是半人半兽了。这样由全的兽型图腾蜕变为半人半兽型的始祖,可称为“兽的拟人化”。这是第二个阶段。在这阶段中,大概文身的习俗还存在,否则也离那习俗被废弃时不久。等到文身的习俗完全绝迹,甚至连记忆也淡薄了,始祖的模样也变作全人型的了。这是第三个阶段。^①

这里所以大段地引述闻先生的话语,是因为闻先生的论述在理论上基本把这一问题完全阐述清楚了,可谓前无古人。从人的拟兽化到兽的拟人化的过程,是远古人类观念意识变化的结果,其社会基础是由于古代畜牧业时期的到来,使图腾观中断而使人们的心理逐渐离开动物,以致后来只能成为一种朦胧的回忆,有些只是机械地按习惯法而模仿去做,即在潜意识中形成一种心理习惯,至于为何要这样做,恐怕就不知其所以然了。

^① 闻一多:《伏羲考》,《神话与诗》,古籍出版社1956年版,第31~32页。

第四章 生殖神崇拜

对于生殖神的崇拜，是基于人类自身求发展的心理需求。远古时期，限于当时的知识水平与物质生活条件，人口的发展呈现一种不平衡的状态，婴儿出生后的死亡率极高，成年人的平均寿命也较短。然而，当时的经济生活需要集体的协作，部族之间的战争也需要大量的士兵，这种人口增长的低速度与对人口的实际需求形成了巨大的反差。在这种反比率的驱动下，社会对人口增长的渴望是极其强烈的，所以，人类的生产，“一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具的生产；另一方面是人类自身的生产，即种的繁衍”^①。在种的繁衍方面，对于婴儿死亡率的下降与人口平均寿命的延长，在当时的条件下，人们是无法做到的，于是不得不寄希望于人口的高出生率。希望人口出生率增长与实际上采取哪些做法能使出生率增长，在现代人的观念中，有科学与不科学的做法。但远古人类，限于当时的认识，只能选取后者，把人口的出生寄托在天意神灵的恩赐上面，由此而产生了一系列对生殖神的崇拜行为。早期生殖崇拜的某些内容，对于文明社会来说，是羞于启齿或目不忍睹的。但在当时，人们却是公开地、堂而皇之地在公众的场所进行的。当人类跨入文明社会的门槛之后，这些活动或是改变了形式，或是内容有所发展，但究其实质，还是一种变形的延续。我们从出土的一些古代器物上或者某些民族的风俗中，仍能看到某些残留的余迹。对生殖崇拜的形成与发展，在远古社会经历了漫长的过程，其中，蕴涵了人类对自身生产的认识过程，在发展中受万物有灵观念的影响，最后不得不寄希望于神灵，即对于生殖神的崇拜。

第一节 人类早期的生殖观念

生儿育女，即种的繁衍，属于人的本能，但人类对于自身生育的生理过程的认识，却经历了一个漫长的历史时期。最初，对于自身生育的原因是茫然无知的，这与当时的群婚状态有直接关系。在群婚阶段，

^① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源·1884年第一版序言》，《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年第2版，第2页。

“婚姻本身还只是一群男子与一群女子的偶然的、不定的结合。因为，在这里，一群男子，即这一‘半边’，或这一胞族或这一氏族的全体男子，可以成为一整群女子，即另一‘半边’或另一胞族或另一氏族的全体女子的丈夫”^①。摩尔根在《古代社会》一书中把家庭的发展分为五个阶段：①男女杂交，以后是兄弟姊妹间的集体通婚，由此产生血缘家庭；②以姓为基础的婚级，制止群婚，禁止兄弟姐妹间的婚配；③对偶家庭的出现；④父权制家庭的出现；⑤一夫一妻制家庭的出现。在摩尔根所划分出的第一、二阶段，人类的婚姻状态基本上是杂乱无序的。在当时的社会结构中，作为“家庭”的成员，是完全集结在作为母亲的妇女周围，因此血缘关系也是按母系来计算，妇女所生育的子女，自然是只知其母不知其父。《吕氏春秋·本味》说：

有伋氏女子采桑，得婴儿于空桑之中，献之其君。其君令嬀人养之，察其所以然，曰其母居伊水之上，孕，梦有神告之曰：“臼出水而东走毋顾。”明日，视臼出水，告其邻，东走十里，而顾其邑尽为水。身因化为空桑，故命之曰伊尹。

这则传说带有古代多重文化基因，但伊尹生于空桑，不知有父，却正反映出群婚时代男女杂交的信息。时至今日，一些少数民族的婚俗中仍有某些群婚的残余。

居住在我国云南泸沽湖畔的纳西族，在民主改革以前，仍然保留着较为浓厚的母系制的遗俗。纳西族的阿注（意为朋友或最亲密的伙伴）婚姻保留有群婚的残迹，在那里只排除了兄弟姊妹之间（同辈）建立阿注关系。兄弟共一女阿注、姊妹共一男阿注的情况仍然存在。甚至还存在母女共一个男阿注，舅甥共一个女阿注，姨母与姨侄女共一个男阿注等非等辈的群婚残余。^②

这种阿注的婚姻状态又称走访婚，“因为实行走访婚，男子夜来晨去，双方经常离异，所以子女不知其父或虽知而不认其父，由母亲抚养，生父对子女无抚养的义务。由于父与子是两个亲族的人，‘不是一家人’，关系就更加冷淡。两人相见，有如陌生人。尽管有些母亲知道子女的生父是谁，但由于子女与生父不在一起生产、生活，生

^① 柯斯文：《原始文化史纲》，人民出版社1995年版，第128页。

^② 宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社1983年版，第107页。

父晚来晨去，与父亲相处时间较短，子女难以知道自己的生父。而且，生父又不承担抚育子女的责任，他们对子女漠不关心。因此，在当地纳西族的词汇里，过去没有父亲一词，对生父也称舅舅”^①。在今日纳西族的男女阿注之间，是知道两性结合与生育子女的关系的，但追溯到远古时期，人类男女之间的两性结合，只是一种生理的需求，并不知道它与生育子女之间的必然联系。人们把生育子女完全看做妇女单方面的事情，氏族出于对人口增长的厚望，对能多生育子女的妇女尤加推崇。在一九三五年发现的距今五千年的红山文化遗址，经过多次发掘，出土了很多古代器物，其中有两件与本题有关。一是在辽宁喀左东山嘴发现的石砌祭祀建筑基址中，出土了两件小型孕妇裸体像，凡女性特征的部分塑得一应俱全，尤其是表示生育功能的部位显得十分突出。二是在赤峰西水泉红山文化遗址中，发现了一个女性小塑像。女像为半身泥质褐陶，头部残缺，女性特征部分明显。另有在青海乐都柳湾原始社会遗址中，出土了一件人像彩陶壶，在器物表面上塑绘一裸体女像，其身軀部位女性特征齐全。从这三件出土的器物看，它们应当是主人生前非常喜爱之物，当主人死后，才与其他随葬品一起被埋入地下。按照我们今天的理解，在原始社会，这些器物本身是不带有任何色情意味的，而且原始人类也没有我们今天这样高的人体审美意识。那么，究其原因，这些女性裸体塑像或器物，只能是主人生前所崇拜的对象。因此，我们可以说，在某种意义上，原始社会时期曾出现过的女性崇拜，实质上就是崇拜女性的生育功能，这种崇拜与当时氏族社会对人口发展的需求是一脉相承的。

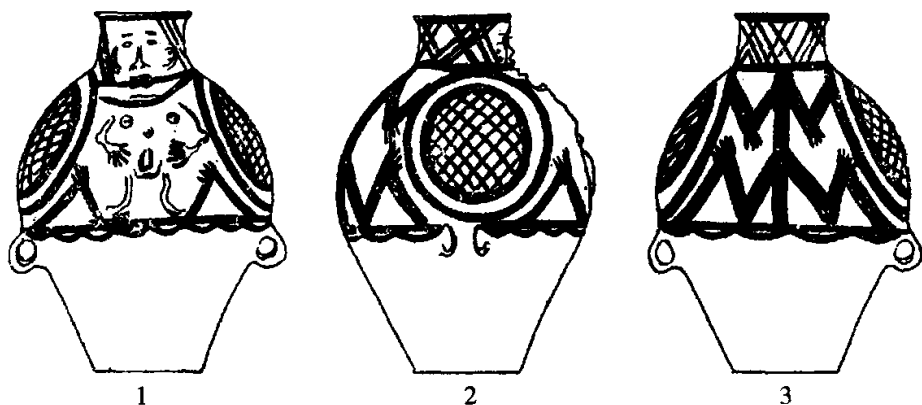


图 11 人像彩陶壶 (1. 正面, 2. 侧面, 3. 背面。

青海乐都柳湾出土，采自《青海柳湾》)

^① 严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社 1983 年版，第 68 页。

在人口的繁衍中，一些客观的事实使人们产生思索：为什么有的妇女生育的儿女多，有的很少，有的甚至不能生育？最初，人们是从外部世界来寻找答案的。据土家族的传说，有一姑娘上山采菜，无意中踩着了虎的脚印，全身颤抖了几次，有孕而生下孩子。勐龙傣族传说，从前有一女子，在野外碰见一头雄师，由此而受孕生下孩子，成为后来的勐龙傣族始祖神。这样的事件最初可能是把孕妇胎动时的感觉同周围的一些偶然的事件联系起来而产生的，这也是直观认识的结果，所以这一类的传说在许多民族中都有流传，在历史上见诸文献记载的有：

附宝见大电绕北斗而生黄帝。《史记·五帝本纪正义》：“母曰附宝，之祁野，见大电绕北斗枢星，感而怀孕，二十四月而生黄帝于寿丘。”

华胥履大人之迹而生伏羲。《诗含神雾》：“大迹出雷泽，华胥履之，生宓牺。”

女枢感瑶光贯月而生颡顼。《潜夫论·五德志》：“摇（按：通“瑶”）光如月正白，感女枢幽防（按：通“房”）之宫，生黑帝颡顼。”

庆都感赤龙而生唐尧。《帝王世纪》：“庆都……为帝啻妃，出以观河，遇赤龙，晡然阴风而感庆都，孕十四月而生尧于丹陵。”

握登见大虹而生舜。《太平御览》卷一三五引《河图·著命》：“握登见大虹，意感生舜于桃墟。”

脩己见流星贯昴而生夏禹。《太平御览》卷八二引《尚书·帝命验》：“脩纪山行，见流星，意感栗然，生姒戎文禹。”

此外还有前面引述过的姜嫄履大人迹而生后稷、简狄吞燕卵生契、女修吞燕卵而生大业等诸事，学术界曾将此类始祖起源神话分为“感生”与“卵生”两种类型。上述诸事，均见于晚期的文献，但这种意识、观念，应当是古已有之。郭沫若先生曾指出：“黄帝以来的五帝和三王的祖先的诞生传说都是‘感天而生，知有母而不知有父’，那正表明是一个野合的杂交时代或者血族群婚的母系社会。”^① 揭开远古帝王诞生的神秘面纱，在这些荒诞不经故事的背后，反映出远古人类对生育原因的探索意识，但在群婚时期，这种探索注定是没有结果的。就后期的文献记载看，无论感生或食生，作为母亲受孕的原因，均为事出偶然，而这种偶然在数量上是不能满足氏族社会发展人口的需求的。为达到实际的目的，氏族社会采取了另外一种近乎荒诞的做法。人们知道婴

^① 《中国古代社会研究·导论》，《郭沫若全集》第1卷《历史编》，科学出版社1982年版，第20页。

儿是从母体娩出的，对出生感到神秘，于是由对母体崇拜进而转入对女性生殖器官的崇拜。

最初是直接性的崇拜。在内蒙古乌兰察布草原的阴山岩画中有对女阴崇拜图，画面上是一身体瘦长的裸体女性，两臂外扬，胸部有两个圆点表示乳房，在身体下部加两个圆点，表示女阴的抽象化和夸张。这样的岩画，是远古民族崇拜生殖心理的最直接的表露。除此以外，人们还崇拜象征女阴的某些物体，这带有了间接性。作为国家重点保护文物的云南剑川石宝山石窟第一窟，有一块三角形的石头，中间凿有一缝，用来象征女性生殖器，白族语称“阿盎白”，即女性生殖器之意。每年石宝山的庙会期间，有些多年不育的白族妇女往往携带物品前往拜祭，用铜钱在石头的裂缝处划几下，或者用香油去抚摩阿盎白，以求子嗣^①。云南个旧市附近有老阴山，老阴山上边有一岩洞，岩洞外张，被认为形似女阴，老阴山由此而得名。湘西永顺县不二门有一处竖立的石岩，两石岩之间有一裂缝，被当地土家人认为是女阴的象征，从而对岩石加以拜祭^②。这种风俗，在一些少数民族地区流行得很广泛。在“云南省宁蒗彝族自治县永宁区和四川省盐源县左所区、木里县一区等地，居住着尚保留着母系制的摩梭人，他们有些自称纳西族。摩梭人认为女性生殖器是生命的来源，具有繁衍人口的神力，因而对于各种具有女性生殖器特征的自然物都顶礼膜拜。永宁区的摩梭人把格姆山山腰的山洼视为女性生殖器，左所区的摩梭人把泸沽湖西部的一泓水视为女性生殖器，乌角区摩梭人把喇孜岩穴内的钟乳石凹视为女性生殖器”^③。在这种观念作用下，人们简直是看什么就像什么，或者是看什么都像心中所敬之物。满族的育婴女神称“佛朵妈妈”，佛朵即满语“佛特赫”，意为柳枝，满族以柳叶为女阴的象征。女阴在满族创世神话中是生育出万物生灵的母体，因此其神以“佛朵”命名^④。布依族称类似女阴的自然物为仙井，“这种自然物一般为高山之巅长年积水不干的怪异石坑。人们认为，喝了仙井的水，能添丁添子。每年农历正月至三月，那些久婚不育或无男孩的家庭，便带香纸到‘仙井’许愿、饮水，祈求仙井赐予子女”^⑤。除此以外，氏族社会根据模拟巫术的原理，还崇拜一些多产的

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 7 页；严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社 1983 年版，第 209 页。

② 马昌仪、刘锡诚：《石与石神》，学苑出版社 1994 年版，第 80～82 页。

③ 赵国华：《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社 1990 年版，第 160 页。

④ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 397 页。

⑤ 韦启光等：《布依族文化研究》，贵州人民出版社 1999 年版，第 124 页。

植物与动物，希望能将这些动植物的旺盛的生殖能力转移到人的身上，这仍然是基于对人口祈盼的愿望。

葫芦多籽，其颈口又形似女阴，因而葫芦被视为求子的崇拜之物。“按照泛灵论的观点，葫芦本身又是有灵魂的，……也同人一样，具有生育能力，……葫芦所以被奉为女阴，不是偶然的，因为葫芦呈圆形，内部多籽，既是女阴的相似形，又是多产多育的象征，因此被许多民族奉为女阴加以崇拜”^①。在苗族的洪水神话中，有由雷公种出的牙齿变成葫芦，伏羲、女娲兄妹剖葫芦为船避水之事。这背后隐含着伏羲、女娲出自葫芦之意。“雷公牙种出的葫芦里长满牙齿，在神话领域里是合乎逻辑的。以此为线索，我们即能论证这长满牙齿的葫芦，实际上是女性生殖器，所以它才可‘产出’伏羲、女娲这样的葫芦儿女”^②。闻一多先生从训诂的角度，论证上古音伏羲即读如葫芦，以音求之，女娲实即匏瓜，“然则伏羲与女娲，名虽有二，义实只一。二人本皆谓葫芦的化身，所不同者，仅性别而已。称其阴性的曰‘女娲’，犹言‘女匏瓢’，‘女伏羲’也”^③。汉族的新婚夫妻结婚时要喝交杯酒，古称“合卺”。这种合卺，古时是剖葫芦成两瓢，后来演变成用两只杯子替代。哀牢山的部分彝族“罗罗”，至今还保存着剖葫芦成两瓢的习俗。本来当地早已使用由汉族地区传入的陶碗、陶杯，只是在新婚夫妻喝交杯酒时，仍沿用这种礼仪。据彝族巫师说，这个礼仪象征着新婚夫妻也成了一个合体葫芦^④，这自然与生育有关。现在，让我们回到柳湾的人像彩陶壶上来。该壶的外形与葫芦十分相近，按照葫芦的形状，对短颈葫芦只须稍作加工（截去其短颈的顶部）便成为通常的壶形。“不难设想，当原始人尚未发明陶容器之前，在生长葫芦的多数地区，一定会有比陶容器更为原始、更加简单易制的容器以供使用，这便是葫芦这种天然容器。……在仰韶文化时期之前，原始容器经历了一个飞跃，即由半天然半人工的葫芦容器发展成粗容器。原始的陶容器，极有可能是模仿葫芦容器制定的”^⑤。按照古人模拟思维的规律，这种推论是有道理的。柳湾的彩陶壶，壶即蕴涵着葫芦生人之意，在上面描绘出女性特征十分明显而又突出的裸体像，使二者十分巧妙地有机地结合在一起，制造者的用意是十分明显的。因此，这件彩陶壶可以看做对女性生殖器崇拜的标

① 宋兆麟：《洪水神话与葫芦崇拜》，《民族文学研究》1988年第3期。

② 龚维英：《原始人“植物生人”观念初探》，《民间文学论坛》1985年第1期。

③ 闻一多：《伏羲考》，《神话与诗》，古籍出版社1956年版，第60页。

④ 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社1980年版，第235页。

⑤ 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社1980年版，第230~231页。

志，人们将它与死者一同葬入地下，说明当时也正处于这种风气昌盛之时。

蛙类产卵极多，繁殖力强，人们当时崇拜蛙类的用意与崇拜葫芦是相同的。首先，在考古出土的文物中，有不少器物上绘有蛙形象和蛙纹。在广西左江岩壁画和内蒙古阴山岩画中有许多蛙形人，百越族的铜鼓上画有许多蛙纹。在马家窑文化中有不少蛙形彩陶纹饰。其次，在民俗中，某些少数民族对青蛙极为重视，如壮族中的部分地区有专门祭祀青蛙的宗教性盛大节日“蛙婆节”，俗称“蚂蛭节”。在祭祀蛙婆期间，有“请蛙婆”、“唱蛙婆”、“孝蛙婆”、“祭蛙婆”、“葬蛙婆”等一系列仪式。据壮族古歌，祭蛙神的主要目的是为求雨，后来发展成为乐神娱人的民间歌舞盛会。

关于左江岩画，据莫俊卿先生介绍，壁画上一个个大大小小的人像，几乎千篇一律、大同小异地作两手上举、两脚叉开跳跃前进的姿势，酷似青蛙站立起来跳跃的形象。这些人物，全部赤身裸体，还有一些男女野合的场面^①。左江岩画正处于壮族居住地区，因此，画中的蛙形人与壮族的蛙婆神应当有一些内在联系。赵国华先生认为祭蛙求雨，原是祭蛙求女子月经，后由月经演化成雨水^②，此可备一说，但人类对于女性月经的认识，恐怕产生得很晚，因为当时人们尚且不知生育为何事，就更不会把月经与生育联系起来了。笔者认为，后人祭蛙求雨，还是从蛙繁殖力强这一原始观念出发的。因为求雨时，蛙并不是惟一的祭品，把蛙列于祭品之中，应当是以其产卵多，用来象征五谷丰登之意，而农业丰收离不开雨水，所以才把蛙与雨水牵扯到一起。汉族地区也有以蛙求雨之事。《春秋繁露·求雨》：“春早求雨，……取五蝦蟇（蛙的一种），错置社之中。……令吏民夫妇皆偶处，……丈夫欲藏匿，女子欲和而乐。”苏舆《义证》引凌本云：“《乐稽耀嘉》：‘凡求雨，男女欲和而乐。’”据一些少数民族地区远古求雨的习俗，有男女于夜晚在田间地头公开野合以诱发降雨之事，而董仲舒所言“令吏民夫妇皆偶处”，实际上也是指此类之事，只不过是在礼仪森严的时代讳言罢了。因此，以蛙求雨，最初也是与生殖观念有关。周予同先生指出：“董仲舒取蛙祈雨之术，直同原人思想。”^③赵国华指出：“我们从青海柳湾蛙纹（作者按：柳湾的彩陶壶背面绘有蛙纹）上溯到河南陕县庙底沟和

① 莫俊卿：《左江崖壁画的主体探讨》，《民族研究》1986年第6期。

② 赵国华：《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社1990年版，第209页。

③ 周予同：《经今古文学》，商务印书馆1935年版，第43页。

临潼姜寨的蛙纹，可以立刻发现，姜寨一期的鱼蛙纹彩陶盆内壁的蛙纹，有一个圆圆的肚子，上面特意画了许多黑点；河南庙底沟的蛙纹，同样有一个圆圆的肚子，上面也有许多黑点，……从表象上看，蛙的肚腹和孕妇的肚腹形状相似，一样浑圆而膨大；从内涵来说，蛙的繁殖能力极强，产子繁多，……所以，蛙被原始先民用以象征女性的生殖器官——怀孕的子宫（肚子）。因此，以蛙求雨，乃是后来人们思维观念演化变形的产物。

在现代语言的词汇中，鱼除了可食性、观赏性之外，还有多种谐音意义、比喻意义与鱼所构成的成语，如“浑水摸鱼”、“鱼水情深”、“如鱼得水”等，人们对使用“鱼”这个词感到如此亲切，是因为在潜意识中，鱼与性有关，进一步溯源，鱼也与蛙、葫芦一样，因其产卵多子，是远古时期人们求生育所崇拜的对象。早在河姆渡文化中，就发现过带有鱼纹的陶片。在二期发掘中，又出土了木雕鱼形器柄一件，圆雕木鱼一件和陶塑鱼一件。让人有所发现的是，木鱼周身阴刻着大小不等的圆窝纹，陶鱼周身阴刻着大小基本相近的圆圈纹。这些阴刻的圆窝与圆圈纹，可以说象征着鱼所产出的卵，表示人们对鱼的这种生殖能力的赞赏。在西安半坡出土的彩陶上，有人面鱼纹的图形。

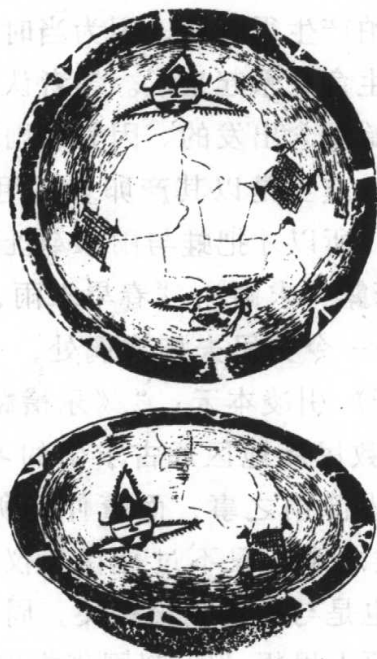


图 12 仰韶文化彩陶盆绘饰人面鱼网纹（西安半坡出土。采自《中国原始艺术》）

形象接近图案化，但人面的基本形象还保存着，人面作圆形或椭圆形，眼及耳梢以上作黑彩，眉或作空白的弯曲线状或涂黑。鼻作倒

“丁”字形或垂三角形，眼用两段直线表示。耳部向外平伸向上翘起弯曲成钩，或两边各加一条小鱼。嘴部以下全黑，嘴唇露地作“Z”形。两嘴边角有两道交叉斜线，或各衔一条小鱼，在斜线或鱼身周围加以短的斜线或圆点。头顶有三角形的发髻，另外还有相交的两线作尖锥状，两边也加以斜线或圆点。^①

上述的人面鱼纹表明，人们幻想要像鱼一样，具有鱼的生殖功能，并希望能将其旺盛的生殖力转移到人的身上，由此产生了“鱼祭”的巫术行为。后来，这种人面鱼纹不再出现，而代之以整体鱼纹或线条状的抽象鱼纹来表示这种观念。陕西姜寨出土的彩陶盆内壁绘有双体鱼纹，两条鱼身相对向外（上下）弯曲，中间留有一柳叶形空隙。有学者认为，这种双体鱼纹从外观上看，与女阴的轮廓十分相似，说明是用于生殖崇拜。

拜鱼的习俗，源远流长。如布依族在娶亲时，在接亲的礼品中，有一壶酒，酒壶用一只竹筒做成，上面画着一条鱼。接新娘的轿子后面，还画有双鱼圆月形的图案。当地人把这种图案看做吉祥的象征^②。这种吉祥，实际上就是象征早生贵子之意，它也应当是对生殖崇拜的一种遗俗。一九七八年在河南临汝阎村出土的一批仰韶文化陶器中，

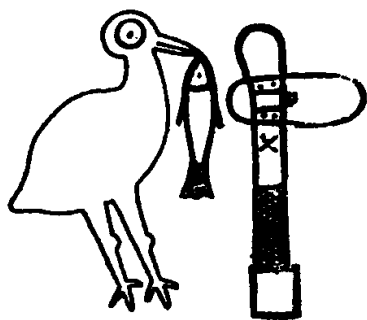


图 13 河南临汝阎村出土陶瓮上的鹤鱼石斧图（采自《中国原始艺术》）

在一件夹砂红陶缸的表面，画着一只白鹤衔着一尾鱼，旁边竖立一把石斧，斧柄上画着一个“×”形的记号，后来学术界称其为“鹤鱼石斧图”。对于这幅图的解释，学术界有不同说法，其中之一认为鹤鸟衔鱼象征男女结合^③，这与我们讨论的问题正相吻合。这幅图表明，到了对生殖崇拜的晚期，人们崇拜鱼的观念发生了变化，尤其是经过了对男性生殖器崇拜阶段之后，鱼已经一般地用来象征男女两性相爱之情了。以鱼作为情侣、配偶的隐语，在春秋以来的文献中大量出现，在汉代以后的民歌民谣中更是比比皆是。对此，闻一多先生有大作《说鱼》一篇，资料详备，论证谨严，迭出新意，可资参考，这里不再赘述。

① 《西安半坡》，文物出版社 1963 年版，163～164 页。

② 黄义仁：《布依族的图腾崇拜》，《贵州民族研究》1987 年第 4 期。

③ 赵国华：《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社 1990 年版，第 265 页。

以上，我们论述了对女性崇拜的模拟物葫芦、蛙、鱼等，虽然论述的次序有先后，但并不是说对这些动植物的崇拜可以分出发生时期的先后来，大致地说，它们可能是同时，或者是错落不一地发生着的，如：陕西姜寨出土的彩陶盆内壁，既有鱼纹，又有蛙纹；柳湾出土的彩陶壶，正面裸体女像的左右边缘，绘有抽象蛙腹文，背面是蛙肢纹，这等于是女性与其模拟物合二而一了。

在其他一些出土的陶器上还出现了比鱼蛙纹更为复杂和抽象的花纹女阴图案。河姆渡和柳湾出土的陶器上有“叶形”刻画纹，庙底沟出土的叶形纹彩陶片，山西秦壁村出土的陶片上有“花瓣”纹。这些陶纹的形状，从表象看，都近似女阴之状，而有些象征女阴的植物，后来又演化成吉祥物。《风俗通义·祀典》：“葦茭，《传》曰：‘萑苇有蓼。’《吕氏春秋》：‘汤始得伊尹，祓之于庙，薰以萑苇。’……故用苇者，欲人之子孙蕃殖，不失其类，有如萑苇。”用苇的原因，应劭当时已不清楚，故以芦苇丛生之意曲解之。实际上，正因为苇叶像女阴之形，是生殖崇拜的产物，汤得伊尹，以萑苇薰庙；正因为苇是象征女阴的吉祥物，伊尹又生于空桑，是知其母不知有父的产物，与芦苇的深层文化意蕴暗合，所以才有这样的文献记载。

第二节 生殖器崇拜时期

严格意义上的生殖器崇拜，应当是对男根崇拜的时期。由早期的生殖观念发展到对男根的崇拜，根源上是血缘家族裂变的结果。

母系家族是一个相当大的、包含四代到五代的母系最近亲属的集团，其成员包括女子、男子和女子方面的后裔。这种家族的人数可以达到二百人甚至三百人之多。发展的母权制代表着婚姻向新形态的过渡。在这里，婚姻已经是一双比较确定的对偶的结合了；但是，这种结合仍旧是短时期的，不巩固的，容易离散的。^①

这种初期的对偶婚，仅仅是与群婚相对而言；就对偶而言，它与群婚是有区别的，但同时一些群婚的残余也被保存下来。这种初期的对偶婚，又可称走访婚。从婚姻发展的历史看，人类从野合走向比较固定的走访婚，是婚姻关系的一种进步。这种走访婚一般分为在女方居住与在

^① 柯斯文：《原始文化史纲》，人民出版社1995年版，第131页。

男方居住两类。云南的纳西族盛行走访婚的形式。“纳西族盛行的走婚为女方居住，它基本保留了氏族外婚的原则，同一个尔（氏族的同义语）的男女禁止通婚，不同的尔才可以发生性关系。也就是说，一个氏族的男子到另一个氏族进行走访，另一氏族的男子到这一氏族的女方过婚姻生活，都是早去晚归，她（他）们的阿注关系以性生活的需要而转移，没有共同的经济基础，常常出现离异现象，在这里性是共有的”^①。这种走婚的建立过程比较简单，一般都是男女在偶然的场所认识，只要对方中意，不必履行任何手续，也没有必要的仪式，就可以建立阿肖（性伙伴）关系。这种阿肖关系的基础无门户之见，也无财产的约束，但个人的形象、气质、年龄等对建立阿肖关系有重要的影响。阿肖关系的建立很简单，解除时也十分自由，只要女方对男方说一声“明天你不要再来”，就可以了^②。我们从中可以看出，从男女双方阿肖关系的建立到解除之前的这段时期（尽管时间有长有短），男女双方的婚姻生活基本上是排除第三者的，这就为以后真正意义上的对偶婚建立了基础。纳西族的阿肖，既有短期的，也有长期的，长期阿肖实际上就具有了对偶家庭的因素。诚然，纳西族的婚姻形式并不能体现原始婚姻的全部特征，但它却是人类在原始时期不同婚姻阶段各种婚姻形式的缩影，可以看做原始婚姻不同阶段的活标本。可能正是在这种长期阿肖关系中，男女双方在排除第三者的性生活中，逐渐认识了男性在生育中的作用。生育子女是男女双方之事，氏族社会逐渐清楚地意识到，只有两性的结合，才会有新生命的诞生，由此而发生了对男性生殖器的崇拜。后来，由于经济的发展，男性在生产中的作用不断加强，男权主宰了氏族社会，这种变化渗透到生殖观念中，历史上真正的生殖器崇拜阶段就来到了。

初期的崇拜，是赤裸裸的直接崇拜。内蒙古阴山岩画中有男根崇拜图，图画上一个健壮的男性裸体猎牧民，身上的生殖器被有意夸张地表现出来，画面非常明显地表示了创作者的意图。某些地区发现的文物，则采用局部描绘的表现方式。一九〇七年春，英国人伯希和到新疆库车地区进行偷盗式的发掘，曾找到两块刻有符号的土坯，其中一块上刻着男根的形状^③。后来，这种表现形式进一步抽象化、线条化。在仰韶文

① 宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社1983年版，第108页。

② 严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社1983年版，第98~100页。

③ 赵国华《生殖崇拜文化论》（中国社会科学出版社1990年版）第197页转引伯希和《土勒都尔——阿库尔和苏巴什》一书所述。

化大司空类型的彩陶上有一些纹饰，经过学术界的研究，被比较一致地鉴定为抽象的男根图纹。在山东日照县两城镇发现的龙山文化时期的玉斧上，有阴刻的两种男根纹样。与此同时，在不同地区，还把外形上近似生殖器的一些物体作为象征物来崇拜。如商族的玄鸟神话，一般以为玄鸟是燕子，或凤鸟。郭沫若先生指出：“无论是凤或燕子，我相信这传说是生殖器的象征，鸟直到现在都是（男性）生殖器的别名。”^①作为这一说法的佐证，在仰韶文化庙底沟遗址曾出土了一件陶塑鸟头，它以写意的手法，明确表示了以此象征男根的意义。那么，远古先民为什么会把鸟与男根联系在一起呢？

从表象来看，鸟（特别是其能够伸缩低昂的头颈部）可状男根之形。鸟生卵，男根亦有卵（睾丸），但问题还不这样简单，由于多次性结合女性也未必怀孕，由于从性结合到女性感知妊娠中间相隔很长时间，所以，远古人类起初不了解男性的生育作用，只知道女性具有繁殖功能。初民观察到鸟类的生育过程之后，发现鸟类不是直接生鸟，而是生卵，由卵再孵出鸟，并且有一个时间过程。这使他们逐渐认识到，新生命是由卵发育而成的。于是，他们联想到男性生殖器也有两个“卵”，……故以为生儿育女乃是男卵之精进入女腹孕育孵化的结果，从而认识了男根所特有的生殖机能，亦即悟到了“种”的作用。……相比之下，鸟不仅生卵，而且数目更多。因之，远古先民遂将鸟作为男根的象征，实行崇拜。^②

根据这种解释，在各个时期，不同考古遗址所出土的文物上面所共同描绘出的一些鸟形纹，都应该找到答案。按这种思维模式，古器物上所描绘的一些蜥蜴纹、蜥蜴像、龟纹、蛇形纹饰等，都可以与鸟纹同样看待了。

远古人类在崇拜男根阶段，还普遍流行着一种石祖崇拜，即用木、石、陶、玉等材料模拟制成男根的形状，用来作为男根的替代物加以崇拜，一般通称为石祖。据宋兆麟先生统计，出土石祖的地点有：陕西省临潼县姜寨四期文化、陕西省铜川县李家沟遗址、陕西省华县泉护村遗址、河南省淅川下王岗仰韶文化、陕西省西安客省庄遗址、山西省万泉县荆村遗址、河南省信阳县三里店遗址、山东省潍坊市鲁家口遗址、甘肃省甘谷灰地儿遗址、甘肃省临夏市张家嘴遗址、湖北省京山屈家岭遗

① 《郭沫若全集》第1卷《历史编》，科学出版社1982年版，第328～329页。

② 赵国华：《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社1990年版，第257页。

址、湖北省江孜关庙山遗址、湖南省安乡度家岗遗址、广西坛楼及石产遗址、广西钦州独料遗址、河南省郑州二里岗遗址、新疆罗布淖尔遗址^①。

考古学家傅山泉对本世纪五十年代在龙山文化层中发现的一件石祖作介绍说：“该石祖呈不规则柱状锥形体，长十点三厘米，根径四点七厘米，首部三点五厘米。根部一点五厘米处磨制出两条纹带环绕，中部一条零点四厘米处各磨制出一条纹带环绕，纹带意图是为展现男根外皮的皱折纹。其质是一块青石的自然造型磨制加工而成，周身还留有磨制时的痕迹，造型十分形象逼真。”^② 这些遗址出土的石祖表明，在新石器时代晚期，黄河南岸、长江南北的广大区域内，都曾程度不同地发生过男根崇拜的现象。

按石祖的观念类推，当时人们还把一些天然的形状类似石祖的柱状石、条形石，以及类似的地形地貌，如山峰等，也作为男根的象征物而加以崇拜。进入文明社会后，对石祖的原始崇拜形式发生了变化，它演变为高禖石或社主，这一点将在后面论述。近代社会，在某些少数民族居住地区，还保留有比较完整的石祖崇拜仪式。据《永宁纳西族的母系制》一书调查所记，摩梭人在民主改革之前还保留这种崇拜仪式。在卡瓦村西南有一座阿布流构山，山的东北坡有个岩洞，洞口朝东北方向。洞内平面呈长方形，长十五米，宽七米左右，地面东低西高，东面经过多年积水而成水池，摩梭人称“布考”，即“水池”。中间有一个平台，摩梭人称“丘巴黄”，汉族称烧香的灶。最西边较高，有突起的钟乳石，形如起伏的山峰。在靠近洞口的平台上，有一个天然形成的钟乳石柱，摩梭人称“久木鲁”，意为生孩子的石头，与他们称男性生殖器为“巴窝”，具有同样的含义，当地汉族称为“石钮”。“久木鲁”高八十厘米，上头略尖，下部较粗，直径九十厘米。其顶部有一个凹坑，深十五厘米，直径二十厘米。摩梭人称这个石坑为“垮”，即“碗”。由于上边也有一个下垂的钟乳石柱，并且不断向下滴水，所以在“久木鲁”上边的凹坑内积有不少水。当地居民把这种积水叫“哈吉”，即祭祀的水，与精液“达吉”一词意义相通。妇女为了生育，要举行“内考姑”，即“转山洞”。妇女必须有巫师、丈夫和结婚时的伴娘陪同。仪式分三个步骤：

第一步，由巫师在洞内平台上架三块石头，点燃一堆“丘巴”，即

① 宋兆麟：《原始社会的石祖崇拜》，《世界宗教研究》1983年第1期。

② 傅山泉：《新乡市博物馆藏一件石祖》，《文物与考古》1990年第3期。

烧香。妇女和丈夫面向东方跪在火堆前，不断向“久木鲁”叩头，巫师开始念诵祝辞。

第二步，求育的妇女和伴娘到洞内的水池里洗澡，认为经过洗浴之后，身上的污浊之物去掉了，妇女才能生育子女。此时，巫师和丈夫仍然蹲在火堆附近，继续添柴火，向神祷告，祝愿妇女有旺盛的生育能力。

第三步，妇女在“久木鲁”处喝“哈吉”。喝水的方法是：由巫师给妇女一根竹竿，上下通气。妇女把竹竿的上端含在嘴里，下端斜插在“久木鲁”上边的凹内，利用吸力，先后喝三次“哈吉”。

仪式完毕后，人们就回到村里。按照当地人的意识，妇女洗掉了污浊，重新获得了生育的能力，如同初婚一样，因此在这种仪式中必须有丈夫和伴娘参加，象征着结婚。但同时，又强调夫妻当晚必须同房，这样才能真正怀孕，播下新生命的种子。

上文所描述的“久木鲁”，就是远古社会实行过的典型的石祖崇拜^①。

苗族的古代生殖器崇拜，表现得更加接近原始状态。据覃桂清先生的调查，苗族在鼓社石窟里安放供奉祖妣“央公”、“央婆”的裸体木雕像及泥塑的生殖器，两旁还放着一对酒糟桶，桶内盛着象征人类精液的酒糟。苗人在最隆重的鼓社节祭祖活动中把男女生殖器崇拜当做祭祀高潮的主要仪式。黔东南地区的苗族在淋花竹中表演祈求繁衍子孙为内容的祭祖活动。在贵州丹寨附近，专请男人叫告端（即姜央的第一批无头无手的儿女），砍一根碗口粗大、根须发达、枝叶茂盛的杉树或枫树雕成男性生殖器样，根部加上棕丝，着上红黑色，由画着花脸的告端用手扶置于下身处，象征性地向祭鼓家族青年妇女追逐，妇女们则似笑非笑地表示接受，但不准羞怯回避和狂笑。围观者庄严肃穆，这种表演叫“宁岗先略”。在苗族鼓社节活动中，有些地方用木刻成男女生殖器，由几个男人把女性生殖器背在前，男性生殖器背在后，互相追逐，叫做“追女”。在台江、剑河一带是由祭祖家族的妇女盛装经过矮桌，礼师勇手持内盛甜酒糟水的葫芦，也有用竹筒刻成的，以象征生殖器，内盛甜酒糟水，使置于下身处，搁到主妇的襟脚，妇女们登上矮桌时撩起围裙，表示受射^②。贵州地区的苗民吃牛，又称“吃牯脏”，其中明

^① 严汝炯、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社1983年版，第204～207页。

^② 覃桂清：《苗族古代的生殖器崇拜》，《民间文学论坛》1986年第3期。

显含有求子的意向。在杀牛后十四天内，每天都有特定的活动。第十一天，有“放狗撵寨”仪式，由一个人拿着木制的女性生殖器从第一牯脏头家里出来，另一个人拿着木制的男性生殖器在后面追赶，最后由牯脏头拿着弓箭在后面追。在寨里跑一圈之后，回到第一牯脏头家，两人藏在双鼓后面，牯脏头问道：“你要生男的还要生女的？”拿着女性生殖器模型的人回答：“生男的”。第十四天，众人到第一牯脏头家去踩鼓，即跳鼓舞。踩鼓时，未生育的妇女往往会乘人不注意的时候，在壁上取下一个男生殖器形状的粑粑，拿回蒸给自己和丈夫吃，据说这样便可生儿育女^①。由此我们可以看到，越是较封闭的民族，这种崇拜的形式也就越接近于远古社会的实际。而时代越久，这种崇拜也就越表现得公开、赤裸裸。一九八七年，新疆文物考古所王炳华先生在境内呼图壁县天山深处发现大型岩壁画。画面上有许多赤裸的男女，显出生殖器，作舞蹈或交媾的状态，这是原始社会晚期父系氏族阶段崇拜生育的生动写照。在文明社会，这令人难以置信，但在远古的蛮荒时代，这一切又是十分的正常。其中既无色情，也非淫荡，它在当时是一种绝对的社会意识，深刻反映了祈求人口繁育的主题。随着氏族社会的发展，这种意识并没有淡化，但表现形式慢慢发生了变化，结果是由具体到抽象，这就是在一些器物上绘刻的表现生殖观念的纹饰；由整体到突出局部，即充斥于整个父系氏族时期的石祖。在某些少数民族居住的村寨，一般都有村寨保护神的象征。作为象征物的本体，往往是一块柱形条石，如阿昌族的象征物是石柱或顶上有石板的木柱。云南元阳县彝寨水卜龙大寨寨中街的道旁，竖立着一块巨大的寨心石，彝语称“浅鲁”。此石的底座，是一个用石头砌成的圆台，寨心石就位于圆台的中心，呈淡红色，露出部分高约五十厘米，顶尖底圆，呈条柱状，柱下摆一直径三十厘米的圆石^②。这块寨心石有石祖的性质与作用，其下的圆石很可能是睾丸的象征物，因此它含有生殖崇拜之意。对生殖崇拜的意蕴，还可以从某些民族制做的木鼓体现出来。佤族称木鼓为“克洛克”，阿瓦人视之为通天的圣物，只有出现重大事件时才能敲打木鼓。关于木鼓的制造，沧源佤族传说：初期，人们并不知道如何刻凿才能做出可以敲响的木鼓。一天，一个妇女看到后，掀起裙子指着下身告诉男人们：“凿成像我这里就行了。”那几个男人于是模仿妇女的生殖器官刻凿，结果

① 《苗族社会历史调查》（一），转引自吴晓东：《苗族图腾与神话》，社会科学文献出版社2002年版，第80~81页。

② 马昌仪、刘锡诚：《石与石神》，学苑出版社1994年版，第66页。

凿好的木鼓一敲就响。根据杨兆麟先生所述，木鼓“通过宽3厘米~5厘米、长110厘米左右的槽，把鼓腔凿空，并在中间留下相对的一对‘蜂巢’和一对木鼓舌来模拟女阴，由男性（女性是绝对不能敲击的）执鼓槌敲击木鼓，来暗示男女媾和的情景”^①。

随着人类文明程度的提高，生殖崇拜的形式慢慢发生变化，这是就整体而言。事实上，这种变化是不平衡的。在后代某些文献记载中，在某些文物上面，还不时流露出其原始的意味来。《国语·郑语》说：

《训语》有之曰：“夏之衰也，褒人之神化为二龙，以同于王庭，……夏后卜杀之与去之与止之，莫吉，卜请其漦而藏之，吉。乃布币焉而策告之，龙亡而漦在，椟而藏之，传郊之。”及殷、周，莫之发也。及厉王之末，发而观之，漦流于庭，不可除也。王使妇人不讳而谏之，化为玄黿，以入于王府。府之童妾未既乱而遭之，既笄而孕，当宣王时而生。

对这一段记载，历代注解都以隐晦的方式来曲解。按记载的原意来理解，这段文字应该是：有两条龙在大庭广众之下公开交媾，精液洒落在地上。龙离开后，夏帝派人将精液收藏起来。过了上千年，到周厉王时期，将龙的精液拿出来，精液流淌于地，周王使妇人裸体而欢呼，精液化为玄黿，进入王府，使一个童妾生女，即后来的褒姒。这段记载近乎荒诞，但如果从民俗学的角度，按生殖崇拜的理论去理解，就是正常现象了。二龙交媾于庭，说明是在宗教性节日期间，龙图腾的先民在公众场合公开地野合。妇人不讳（讳同帗，不帗即裸体）而谏之，相当于某些民族的生殖崇拜仪式。事情发生于“三代”之后，且有文献记载，说明生殖崇拜的遗俗仍然存在。在云南石寨山出土的铜饰上铸有男女交媾形象，同样的图像出现在云南江川李家山古墓的一件铜器上。在成都附近出土的大量的东汉时期墓葬用砖上，清楚地刻着男女交媾的野合图。这说明在野蛮与文明的交替中，野蛮是一点一点消失的。

第三节 生殖神崇拜

对生殖神的崇拜，应当是与生殖器崇拜同步发生的。人类在意识到

^① 杨兆麟：《原始物象》，云南教育出版社2000年版，第283页。

男子在生育中的作用之后，又不时为新的问题而困惑。因为有的男女虽长期同居，却不能生子；有的虽然能生子，却有希望生男孩或女孩的问题。这种生育不遂人愿的现实，使人们认为生育乃命中注定，特别是长期同居却不能生育的家庭，尤其认为生子是天意神赐，进而形成外界赐子的社会心理，产生对生殖之神的崇拜。这就是后来被许多民族所崇祀的高媒，往往既是生育之神，又是祖先神。闻一多先生指出：

古代各民族所祀的高媒全是各该民族的先妣。夏人的先妣是涂山氏，《史记·夏本纪·索隐》引《世本》曰“涂山氏名女娲”，而《路史·后纪》二以女娲为神媒，《余论》二又曰“皋媒古祀女娲”。这是夏人的高媒祀其先妣之证。《礼记·月令》郑《注》曰“高辛氏之出，玄鸟遗卵，娥简吞之而生契，后王以为媒官嘉祥而立其祠焉”；《疏》引《郑志》焦乔答王权曰“娥简狄吞凤子之后，后王以为媒官嘉祥，祀之以配帝，谓之高媒”。这是殷人的高媒亦祀其先妣之证。《鲁颂·閼宫·传》说閼宫是妣姜嫄的庙，又引孟仲子说曰“是媒宫也”。媒宫即高媒之宫。閼宫既是高媒之宫，又是姜嫄的庙，这是周人的高媒亦祀其先妣之证。^①

氏族为发展人口，产生外界赐子的观念，因此，只能求助于他们的祖先。同时人们还认为，尽管男子在生育中有重要作用，但生子之事还是不能脱离女性，由此升华，也只有其原始的女性之神才能担负起掌握生育之大事，而各民族后期人格化的祖先神又大都是女性，在观念中，二者有机地结合起来。因此，涂山氏、简狄、姜嫄等就具有了人们理想中的生殖神的神格。这里需要指出的是，闻先生所说的“高媒”即是古代各民族的先妣，也就是我们所说的生殖神，这无疑是正确的。但在这里我们却不能反过来把这个时期的生殖神说成高媒。因为后期高媒兼有司生育与司婚媾的双重职责。而在由群婚发展到对偶婚的时期，青年男女可以长期同居，但最初的结合却是不媒不聘的。这一点，我们从纳西族的阿注婚中就可以看出来。生殖神司婚媾的职责，应当是一夫一妻制的比较稳固的家庭形式出现之后才被人们所赋予的。

人们在传“种”接代的过程中，既重视对生育之神的崇拜，又重视自身的生育行为。在这种情况下，生殖神起着桥梁作用，在某些民族的求育活动中，这种桥梁的作用是非常突出与重要的。布依族的宗教观念把宇宙分为三界，其中把未投胎的童男童女住的地方称为花界，住在

^① 闻一多：《高唐神女传说之分析》，《神话与诗》，古籍出版社1956年版，第98页。

花界的孩子称为花，管花的神称为生母神。花界与人住的上界隔一条河，求子的人必须架桥过河，祈求神母过桥送子。据说借助这种仪式，妇女才可怀孕。“架桥”仪式是整个布依族人生育礼仪中最隆重的，一般要举行七天七夜，酣歌达旦^①。瑶族也有“架桥接花”的求子仪式。族中如有妇女婚后不育，或育而不活，就要请“先生公”做法事。在十字路口或小溪边供“花婆”（生育之神），念诵“架桥经”，以求早得贵子^②。壮族信奉的司生育女神是花王神。族中没有生育的妇女，在花王神生日时，都要到野外采花来戴。到妇女怀孕时，怕小孩出生没灵魂，就要请师公到野外求花，还要在路边小沟做架桥仪式，把花从桥上接过来。生下小孩就请巫婆到野外去请花，摘一把野花放在妇女的床头来安花王神位。从孩子出生到懂事，每月初一、十五都要对花王神位跪拜作揖，以保佑孩子健康。直到孩子长大结婚，母亲床头的神位才能拆除。据说旧历每月二十九这天是花王生日，所以壮族妇女这天过节。仪式是同村的同辈姐妹凑钱买来祭品供花王神，然后一同到野外采花互戴。这里的花王神同时具有保护神的性质。有的壮族地区没有固定祭花王神的日子，而只是在女子久婚不孕时才勤于祭祀^③。另外，壮族地区的求育活动还有向花、求花、花婆酒、拉线求嗣、铺路求子、架桥求子、花灯求子、送花、还花还愿等一系列仪式，都是崇拜生殖神的不同形式。土家族把生殖神称为送子娘娘。有婚后不育者，经巫师占卜，以为是被鬼挖断了子孙路，致使送子娘娘走不过来，于是就要请土老司做法事驱鬼搭桥接路。土老司在村寨外的荒野古路断裂处，砍四棵杉树，包上红布做桥桩，钉在路断裂的两边，一端为两根；桩中再架杉树枝四根，旧称“搭子孙桥”，让送子娘娘从桥上走过来送子^④。从架桥这一类活动中，我们看到，人们在求育时，并不是完全被动地向神来祈求，也在积极主动地创造一些条件。早期的摩梭人求子活动，在举行完“内考姑”仪式之后，强调当晚夫妻必须同房，认为这样才能真正怀孕。可以说，生殖崇拜从一开始，就是同人自身的主观努力联系在一起的。

对于生殖之神的祭祀，在一些民族中，慢慢地有了固定的日期，有的后来成为该民族的传统节日。在庆祝节日期间，也是两性之间完全开

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 33 页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 640 页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 762 页。

④ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 582 页。

放，达到人类实践生育目的活动的高潮。传说夏禹就曾与涂山氏女野合于桑林之中。《楚辞·天问》：“禹……焉得彼涂山女，而通之于台桑？”王逸注：“言禹治水，道娶涂山氏女，而通夫妇之道于台桑之地。”《诗经·邶风·桑中》曰：

爰采唐矣？沬之乡矣。
云谁之思？美孟姜矣。
期我乎桑中，要我乎上宫，
送我乎淇之上矣。

余冠英先生将此诗译成：

要采女萝向哪方呀？
女萝出在朝歌乡呀。
猜我心上把谁想？
漂亮大姐本姓姜呀。
约我到桑中，
邀我来上宫，
送我到淇水上呀。^①

这是一首男子抒写和情人幽期密约的诗，即“思会诗”。其中桑中、上宫是指幽会的地点。春秋时期的礼法没有汉代那么森严，所以青年男女之间相恋相对也比较自由得多，按生殖崇拜的观念，这种幽会自然不免有通夫妇之道一类的事。据刘锡蕃的调查，在广西、贵州一带的少数民族，每年有称为“坡会”或“跳厂”的集会，集会的日期往往选在二月二、三月三、四月八、八月中秋、九月重阳等节日。集会期间，有各种地方戏剧的演出，热闹非凡，但集会的真正原因，却是蛮人妇女在此期间可以自由选择性伙伴，在短时期内，重温群婚时代女性的生活^②，即“在一个短时期内恢复旧时的自由的性关系”^③。据宋兆麟先生的调查，现代的某些少数民族，也遗留有一些节日期间男女野合的习俗。在四川木里县俄亚村纳西族有一种称“米华登格”的节日，每年旧历十

① 余冠英：《诗经选译》，作家出版社 1954 年版。

② 刘锡蕃：《岭表记蛮》，商务印书馆 1935 年版，第 84 页。

③ 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第 4 卷，人民出版社 1995 年第 2 版，第 47 页。

二月底或三月初举行，节日由已婚未育的妇女主持。开始时在广场点上篝火，青年男女互相对歌、饮酒、跳舞。夜深时，老人和小孩开始离开，青壮年男女之间谈到情投意合之时，便到野外的山洞、石岩下野合，第二天各自回家。广东的连南瑶族从除夕到正月初三为“放牛出栏”，这段时间成年男女无论已婚未婚，都可自由野合，不受习俗指责。青海乐都柳湾，有一种六月六莲花节，节日期间男女可自由交往，甚至同居，不受舆论指责^①。

这种崇拜生殖神的民间求育之事，在实践中往往带有巫术性质。据张紫晨先生介绍，在汉族地区传统的求子活动中，有“拴娃娃”之事。拴娃娃是由求子的妇女到娘娘庙进香后，在娘娘神像所抱着的小孩身上拴一条红线，说明姓氏、住处以及求子的内容，然后叩头而归。路上不能回头，不许说话，否则无效。这种行为，“是基于模仿律而产生的。它将庙中神像手上的娃娃与自己祈求的所需要的娃娃放在同等地位，以为两者相似，便可互相同等。用红线去拴他，是一种巫术手段，红线拴住了娃娃，便意味着可以属于自己。这红线的作用，是在巫术意义上的作用”^②。以此例之，某些民族的“架桥接花”、“架桥求子”一类的求育活动，也都带有一些巫术的性质。

① 宋兆麟：《人祖神话与生育信仰》，王孝廉等编《神与神话》，台北经联出版公司1987年版。

② 张紫晨：《中国巫术》，三联书店1990年版，第155页。

第二编

商周时代的祀典与祭祀礼仪



第五章 商周时代的社祀

按照原始信仰发展的大致趋势，在人们初期所信仰的诸神灵之中，祖先神的信仰应当是发生最早的，它应当是伴随着游猎到初期的农业时代而产生的。原始人类刚刚从自然脱离出来，主要是从事采集和渔猎活动。在狩猎活动中，一些动物被捉来后经过长期的驯养，慢慢地被驯化为家畜。又经过长期的人工饲养，代代繁殖，其野性慢慢蜕化殆尽，成为氏族社会大量饲养的对象，如在河姆渡、半坡遗址发现过狗的遗骨，河南裴李岗遗址出土过陶塑的猪头和羊头，河北磁山遗址出土过猪、狗、牛、羊的遗骸，仰韶文化遗址中有大量鸡骨的出土。这些都说明，在当时从事采集、渔猎的原始人群中，畜牧性的经济活动已经开始独立出来。与采集、渔猎相比较而言，畜牧性的经济收入是相对稳定的，“游牧部落生产的生活资料，不仅比其余的野蛮人多，而且也不相同。同其余的野蛮人比较，他们不仅有数量多得多的乳、乳制品和肉类，而

且有兽皮、绵羊毛、山羊毛和随着原料增多而日益增加的纺织物”^①。这样的生产活动反映在人们的头脑中，人们往往会把某些动物想像为氏族的祖先，发生祖先神的信仰。这个时期社神还没有产生，它只是作为一种模糊的大地观念存在于祖先神的信仰之中，因为处于游牧生活的人群，还没有相对固定的地域观念。据景泰《云南图经志书》卷四所说：“（两番）无室屋，夏则山巅，冬则平野以居，而畜多牛马，有草则住，无草则移，初无定所。”^② 在这种经济生活中，人们所信仰的只能是与他们的经济活动紧密相关的神灵。

第一节 社神溯源

社会由初期的农业社会到封建社会，经济生活发生了巨大变化。与游牧经济比较而言，农业经济没有变化不定的流动性，收入比较稳定，产品的种类多，可以为家畜的饲养提供充足的饲料，更主要的是农业经济把人们相对地固定在耕种的土地上，固定的地域观念在人们头脑中不断加深与强化。同时，随着阶级的产生，国家的形成，这种地域分界的观念最终被以法律的形式固定下来。在这个时期，从祖先神中分化出社神，出现了对社神的祭祀。丁山先生指出：“社的成因有二：社会演进到男权时代，认为后土不足表章男性，因以男性生殖力为地神，从土之字，如牡、𡵓，均为阳性。社的涵义，当然是男性地神，此其一。国亡县邑君哭于社；师出，弗用命者戮于社；疑狱听于社；天灾地变伐鼓于社。凡此，社的威力已超越生殖以外，显然演自各民族的原始图腾神，此其二。”^③ 丁先生所说的第二点，与我们所讲的社神分化于祖先神的问题基本一致，但虽然可以说原始图腾神都是祖先神，却不能说所有的祖先神都是图腾的化身，所以我们采用祖先神的提法，而不说原始图腾神，这是和丁先生略有区别的地方。

那么，社是什么？《说文》：“社，地主也，从示土。《春秋传》曰：‘共工之子句龙为社神。’《周礼》二十五家为社，各树其土所宜木。”段注：“今《孝经》说曰：‘社者，土地之主。土地广博，不可遍敬，封五土以为社。’”《礼记·郊特牲》郑玄注：“山林、川泽、丘陵、坟

^① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年第2版，第160页。

^② 转引自宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社1983年版，第145页。

^③ 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第148页。

衍、原隤，谓之五土。社者，祭五土之总神也。”说到这里，我们对社的来源、立社的原因是比较清楚了，但随之而来的却有一个争论不休的问题，即《说文》所谓“共工之子句龙为社神”之事。《左传·昭公二十五年》：“共工氏有子曰句龙，为后土，……后土为社。”《国语·鲁语上》：“共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。”《礼记·祭法》：“共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以为社。”后人曲解文意，遂有社神即后土之说，《独断上》：“社神，盖共工氏之子句龙也，能平水土，帝颛顼之世，举以为土正，天下赖其功，尧祠以为社。”然而实际上，后土并不是社神，只是祭社时的配祭之神。《礼记·祭法》孔颖达疏：“其子曰后土，能平九州，故祀以为社者，是共工后世之子孙，为后土之官。后，君也。为君而掌土，能治九州五土之神，故祀以为配社之神。”孙希旦《礼记·月令集解》：“愚谓社祭五土之总神，句龙为后土之官，能平九土，以之配食焉。”按照古代社会的祭祀惯例，以之配食之神，多是由所主祭之神分化而来，如封建社会的天帝乃是从祖先神分化出来的，当后来天帝的威严超过祖先神时，郊祀时仍以祖先神配天。所以当社神由祖先神中分化出来后，祭社时仍以祖配社，句龙实际上是某一民族的先祖。句龙既是共工氏的后人，而共工氏又是一个历史上在治水方面有影响的氏族。《左传·昭公十七年》：“共工氏以水纪，故为水师而水名。”杜预注：“共工以诸侯霸有九州者，在神农前，太皞后。”后来的治水英雄鲧、禹等均出自这个以治水为专业的氏族，“共工氏同鲧虽说失败了，可是他们积累了不少失败的经验，成了治水的世家，不想治水则已，想治水就不得不往治水世家里面找人才。大禹同四岳被举治水”^①。按照徐先生的说法推论，大禹既是治水世家的成员，而句龙又是共工氏中有影响的人物，那么，句龙可以被看做夏民族的先祖之一。丁山先生从神话演变的角度直言句龙就是夏禹，而“崇山”即“丛帝”，也就是“丛社”^②。以句龙为夏的先祖配祭社神，与文献中记载的以殷先祖相土、周先祖后稷配祭社神的习惯做法是一贯的。傅孟真先生据卜辞考证，直言“盖夏、商、周同祀土，而各以其祖配之，夏以句龙、殷以相土、周以弃稷”^③。丁山先生又从宗教信仰角度辨析说：“社自为社，后土自为后土。后土是自初民社会所祭的‘地母’神演来。因为地母神能生殖五谷，五谷自野

① 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社1985年版，第146页。

② 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第41页。

③ 傅孟真：《新获卜辞写本后记跋》，《安阳发掘报告》第2期。

生培植为人工生产，是由妇女创造的，在女性中心社会时代即称地母为后土。历史上称有夏为夏后氏，正反映那个时代还是以母权为中心；后土，可能是有夏之世尊称‘地母’之名。”^①这可备一说，但丁先生以为后土由地母神演化而来，则可能与文献记载中句龙平治水土之事有关，因此有学者便直以为社神来自地母神^②。实际上，地母神在历史上只是一个比较模糊的观念，早期它与祖先神并无太大区别，因为各民族的早期祖先神大多为女性，从人类的直观感觉来说，称之为地母亦无可；但是按照原始思维的标准，二者还是有区别的，所以我们不采用地母的说法。

到春秋时期，地神与社神的区别就比较清楚了。孙诒让《周礼·大宗伯正义》引金鹗云：“《礼运》云‘天子祭天地，诸侯祭礼稷’，是社卑于地可知。且祭地专于天子，而祭社下达于大夫士，至于庶人，亦得与祭。盖祭地是全载大地，社则有大小。天子大社，祭九州之土，王社祭畿内之土；诸侯国社祭国内之土，侯社祭藉田之土，与全载之地异。又地有上中下，上为山嶽，中为平原，下为川渚。社虽兼五土，而为农民祈报，当以平原谷土为主，是社与嶽渚各分地之一体，与全载之地尤异。此社神与地神所以分也。然则对文则别，散文则通。凡经典郊社并称者，皆祭地之通名为社。”我们说社神是从祖先神中分化出来的，也就是说，社神在某种意义上具有祖先神的性质。诸侯的社与祖先是同位而处的，其分别是：社是固定的祖先神，不受宗法的影响，尤其是在周代，庙制等级森严，大宗、小宗的位置在动态中不断发生变化；但社的位置与地位却是固定不变的。《礼记·郊特牲》郑玄注：“国中神莫大于社。”诸侯国中凡有大事，如战争、田猎、盟会、献功、听狱、疾病、自然灾害等，都要祀之于社，这实际上是祭祀宗族远古的祖先神。

刚刚从祖先神中分化出来的早期的社神，其内部还包含有五谷之神——稷神的神格。当社会发展到以农业生产为经济主体的阶段后，人们认为社神已不足以概括五谷之神，于是稷神便从社神中分化出来。《山海经·大荒西经》：“帝俊生后稷，稷降以百谷，稷之弟曰台玺，生叔均。叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。”《左传·昭公二十九年》：“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

① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第147～148页。

② 乌丙安：《中国民间信仰》，上海人民出版社1996年版，第18～19页。

之。”杜预注：“弃，周之始祖，能播百谷。汤既胜夏，废柱以弃代之。”《白虎通·社稷》：“五谷众多，不可一一祭也。……稷，五谷之长，故立稷而祭之也。”陈立《疏证》：“《御览》引《援神契》云：‘社者，五土之总神；稷者，原隰之神。五谷稷为长，五谷不可偏敬，故立稷以表名也。’”丁山先生指出：“夏后氏以前祀烈山氏之子柱为后稷，柱即‘杜主’（按：杜字疑为‘社’之讹），即后土，而稷神称后，也多少反映出来原始农神亦为女性，……男性的农神，显然产生于殷商以后。然自甲骨文看，似尚不曾有独立崇祀后稷的现象，盖其时仍以稷神为‘邦社’的附庸。自周人尊祖配天，宗祀后稷于明堂以配上帝，‘后稷’遂与‘后土’分庭抗礼，一跃而成为祭祀中的大神。从此后土与后稷并重，乃有‘社稷’之名。”^①因此，传说中的稷神都是各民族的先祖。水族人在农业生产中祭陆铎公。在水族民间，把陆铎公看作是最尊敬的神。是陆铎公创造和传播了《水书》，水族才发展壮大起来。在生产中，水族又把陆铎公尊为农业生产的保护神，这也就相当于稷神^②，在这里，先祖与稷神的身份是合二而一的。怒族有祭谷神节，称“汝为”，是云南碧江四河地区腊乌期、拉甲两氏族的一种宗教性节日。在节日祭神开始时，由主祭司围着村庄大喊“豆五冲，达五冲，神灵回到这里来”，豆五冲和达五冲是地名，为传说中腊乌期和拉甲两氏族祖先诞生之地^③。这说明在氏族的意识里，豆五冲与达五冲已经成了祖先的徽号，在谷神节祭请祖先之灵时，这祖先无疑就是五谷之神了。傣族的谷神是一个年迈的女性，称“雅哼毫”，即谷魂奶奶之意。传说谷魂奶奶就是谷神，她管着谷物的生命和种植谷物的知识技术。人类要种植谷子，必须向她请求，得到她的保护，才可能有收获^④。这个谷神奶奶的所司之职，与汉族文献典籍中的柱与弃都十分相似，所不同的是，这个“雅哼毫”是女性，更加接近于原始祖先神的面貌。傣族的其他诸神多为男性，只有谷神是女性，表面上反映了傣族妇女在生产中的重要作用，但在更深层的意识中，表明这女性的谷神就是该民族初期的祖先神。基诺族崇拜的农耕女神称“伐靠咪庶”，意为“谷贝神”。基诺人认为谷贝神会化身为贝壳飞临人间寻找与自己结合的人，那人就可能成为“白腊泡”^⑤。这个传说至少可以说明以下三个问题：1. 白腊

① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第148页。

② 刘之侠、石国义：《水族文化研究》，贵州人民出版社1999年版，第14页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第514页。

④ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第89页。

⑤ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第341页。

泡为基诺族的高级巫师，而且具有这种巫师身份的人，初期可能同时就是氏族的首长，而酋长也就是后人的祖先。2. 基诺人崇拜贝神，贝壳为白腊泡所专有，白腊泡又成了贝神的象征，那么白腊泡也是祖先贝神的后代，也就可以成为后人的先祖之一。3. 按照基诺人的丧葬习俗，死者下葬时一定要带走贝壳，否则回不到祖先所在地。这样，贝壳在基诺人的意识中就具有了图腾的意味，死者的亡灵只有标志出图腾标记，才会被祖先所接纳。因此，贝神也就是基诺人的祖先神，而司农耕的女神“伐靠咪庶”自然也就是祖先神了。

第二节 社的建立

当社神在人们观念中形成之后，人们在现实中同时赋予它一个物质的形象。在文明社会，祖先神已经是人格化的形象了，但社神在商周时代始终没有出现人格化的形象，作为社会、国家所祭祀的对象，社神是依附于具体的自然物而出现的。《淮南子·齐俗》：“有虞氏之礼（按：“礼”原作“祀”，依王念孙说校改），其社用土，……夏后氏其社用松，……殷人之礼，其社用石，……周人之礼，其社用栗。”其中的土、石、树都是自然之物，《论语·八佾》：“哀公问社（按：社，古本《论语》作“主”，即社主之意，详见程树德《论语集释》）于宰我，宰我对曰：‘夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。’”程树德说：“社树必用其土所宜之木者，社主土生，土生必令得宜，故用土所宜木也。夏居河东，河东宜松。殷居亳，亳宜柏。周居鄆镐，鄆镐宜栗也。”由此可以看出，社神所寄托的是不同的自然物，这是它作为各民族的远古祖先神，仍保留着最初的形态。

最初，由于人类生活的特点，社神与祖先神是应当同在树林里的，它靠近山水，这是作为渔猎和畜牧民族生活的必要条件。后来，随着人们居住条件的改善，祖先神随人们一同迁入房子里，贵族的社神也同时迁入房子里，只有平民的社神仍留在树林里。从社的初期意义上来说，社必有树或社即是树，这从一些少数民族的风俗中仍能看出一些影像来。布依族崇拜树。从前布依人居住的村寨中，一般都有一棵大古树，该族称之为护寨树。这种树大部分是榕树，因其枝繁叶茂，对人起保护作用^①。德昂族在每个村寨中心都栽种着一棵高约二十米的“帕空”树，要定时祭祀。鄂温克人有祭敖包树的风俗，把枝叶繁茂的大树当做

^① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第39页。

敖包树，每逢干旱，人们以牛羊为祭品来祭树。^① 锡伯族人把长在野外的高大孤树视为保护自然和人间的神灵加以拜祭。云南昆明地区的彝族村寨周围，蓄养着许多高大古老的黄栗树，俗称龙树。彝族的每个家族都有家族神树，每个家庭的坟地都有一棵“墓龙”树，严禁砍伐。在祭祖活动中，要插带枝杈的青松枝，作为敬奉的对象^②。这些民族几乎都敬奉树神，不是偶然的。这些被崇拜的树神，实际上就是人们的村寨保护神。后来保留在民俗中的，其表现形式，或以木，或以石，一般称为寨桩或寨心。佤族的海东寨桩在造型上的象征意义具有典型性，“海东寨桩用木质坚硬的树干劈成方料，再把方料劈成高二百五十厘米左右，在四分之一处的上部劈成‘丫’形，两丫弧度对称、均衡，向前倾。在寨桩高度的二分之一处，很流畅地凸起呈波状，两丫下按人面五官的位置刻出眼睛、鼻子和嘴巴，似一个长着双角、腹部凸突、臀部宽大、着裙、站立的人，圆睁的双目注视着前方，嘴角上翘，面带笑容。……海东寨桩最值得注意的是流畅凸起的‘腹部’，不仅反映了生命的崇高和对生殖繁衍的祈祷，还是海东佤族母系社会的典型反映”^③。在侗族某些地区，寨心是木与石的结合，当地称之为“萨”。“萨是寨里最高也是最大的保护神，……是侗族一村一寨的信仰中心。萨坛的建筑也十分特别，多建在寨中心或僻静之处。各寨神坛的大小不一，皆封土成丘，围以白石，坛顶多栽一棵黄杨树或桂木或芭蕉象征神主，有的则是在坛中竖立一块长形的白色石头或立一根木桩作为神主”^④。在许多阿昌族聚居的村寨，寨神是竖立起的一石柱，高达1米左右，柱上置一石板，呈长方形^⑤，其中蕴涵着祖神的观念。在这些民族的古老观念中，祖先神与树神是合为一体的，而其中的某些树神，往往具有社神的性质。人们敬奉土地时，土地上生长的最高大的有生命的物体自然就是树木了，人们在观念中把树看做神所托身之物，就是很正常的了。在这些民族观念中，他们既要祭室内的祖先神，又要敬奉野外的树神，当两种祭祀活动分开进行时，也就是社神与祖先神分化之时，而这些被祭祀的野外树神，无疑便是实际上的社了，这与《论语》中所记载的“夏后氏以松”等是相同的。

在贵族的社随祖先神一同迁入室内之后，其社主往往还保留着初期

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第133页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第663页。

③ 杨兆麟：《原始物象》，云南教育出版社2000年版，第80、84页。

④ 冯祖贻等：《侗族文化研究》，贵州人民出版社1999年版，第49页。

⑤ 章海荣：《西南石崇拜》，云南教育出版社1995年版，第152页。

的状态。《晏子春秋·内篇问上》：“景公问于晏子曰：‘治国何患？’晏子对曰：‘患夫社鼠。’公曰，‘何谓也？’对曰：‘夫社，束木而涂之，鼠因往托焉。熏之则恐烧其木，灌之则恐败其涂。’”这说明当时的社主只是将一根根の木柱排列在一起，涂抹上泥。《礼记·檀弓下》：“吴侵陈，斩祀杀厉。”郑玄注：“祀，神位有屋树者。”此处之祀，当指室内的社主，因是封国建社时所立，故可斩之。《庄子·人间世》：“匠石之齐，至乎曲辕，见栢社树。”《淮南子·说林》：“侮人之鬼者，过社而摇其枝。”贵族的社迁入室内，只是建围墙将社树围起来，即所谓“屋树者”之意。清人朱彬《礼记·祭法训纂》引《五经通义》曰：“社皆有垣无屋，树其中以木。有木者，土主生万物，万物莫善于木，故树木也。”以土为社者，则社主乃筑土坛为之。以石为社者，社主是一块用做象征的石头，这在民俗中亦有踪迹可寻。苗族地区过去栽岩会议之事，是由某个大寨或几个小寨、几个邻近大寨乃至整个乡一带地方联合栽岩议事。栽岩又称为埋岩，“即把群众召集到一个选择好的地方进行栽岩，把一块石头一半埋在地下，另一半露在地面，通过一定的仪式重申古理古规，然后根据当时的情况进行修改和补充，形成新的仪事规约，以此作为约束人们的行为规范”^①。这种栽岩议事，实际上是古代祭社的遗风，所栽之石，实乃为社石。有些社石后来有专名，称为“高媒石”。这一点，后面还将论及，此处从略。

在阶级社会中，各阶级所处的地位不同，各自所祭祀的神也不同。不独贵族与平民所祀的神差别很大，就是贵族阶级内部，由于宗法上的亲疏远近不同，其所祀社，也是分为不同等级的。《礼记·祭法》：“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；诸侯自立为社，曰侯社。大夫以下，成群立社，曰置社。”其中，大社、王社、国社、侯社为贵族的社，贵族的社所祀的神是和他们的土地成正比的。《白虎通·社稷》：“太社为天下报功，王社为京师报功，太社尊于王社，土地久，故而报之。”天子的社是祭其畿内的土神，诸侯的社是祭其一国之内的土神。

关于贵族之社所在的位置，《周礼·小宗伯》记曰：“建国之神位，右社稷，左宗庙。”郑玄注：“库门内，雉门外之左右。”综合古书的有关记载，古天子之宫分皋、库、雉、应、路五门，诸侯之宫分库、雉、路三门。中门即雉门，外门即天子之皋、库，诸侯之库门也。天子之社与诸侯之社处于具体的哪一门，古代诸家之说各异。《玉海·郊祀》引

^① 何积全：《苗族文化研究》，贵州人民出版社1999年版，第86页。

《五经通义》：“大社在中门之外。”《白虎通·社稷》：“社稷在中门之外外门之内何？尊而亲之，与先祖同也。不置中门内何？敬之，示不褻渎也。”《礼记·祭法》孔颖达疏曰：“大社在庫门内之右，故《小宗伯》云：‘右社稷。’王自为立社曰王社者，其王社所在，书传无文，或云与大社同处，王社在大社之西。崔氏并云：‘王社在藉田，王自所祭，以供粢盛。’……其诸侯国社亦在公宫之右，侯社在藉田。”按古礼书记载，天子有二社，大社是为群姓而立，因此在王宫内，由一朝之群姓共祭之；王社为天子一姓之社，不在王宫，而在天子藉田之中，由天子一姓之宗亲独祭之。诸侯亦有二社，国社是为百姓而立，因此国社在诸侯之宫。侯社是为诸侯王一姓所私立，因此在诸侯王的藉田。这样的说法，后人已有怀疑。孙希旦《礼记·祭法集解》曰：“若藉田，天子止千亩，诸侯止百亩，则未知其神居何等，而祭之又用何礼耶？天子有大社，诸侯有国社，则藉田已在其中矣，又别立社稷于藉田，而名之曰王社、侯社，于礼则渎，于情则私，必非先王之典也。”孙氏的怀疑是有道理的。按照我们前面的提法，初期的社，都是靠近山水树林地带，后来贵族的社迁入室内，但这种搬迁，并不是一下子完成的，它可能是在很长的一段时期之内，参差不齐地完成的。《吕氏春秋·顺民》：“天大旱，五年不收，汤乃以身祷于桑林。”桑林，即设于桑林中的社，也就是殷社。《墨子·明鬼》：“燕之有祖，当齐之社稷，宋之桑林，楚之云梦也。”关于汤祷桑林的记载，《艺文类聚》卷十二引《帝王世纪》，《左传·襄公十年正义》引《尚书大传》，俱作“汤祷于桑林之社”，这说明早期的殷社在商汤时期还是设置在野外，没有迁入室内。据《史记·周本纪》，周武王率军攻入商的都城后，“其明日，除道，修社及商纣宫”；“既入，立于社南大卒之左，左毕从”。因此，最保守地说，在殷末，其社已经迁入室内了。由于历史的演进，后人已不能清楚地回忆起这些事，仅在朦胧的记忆中有社曾位于野外的零星记忆，于是有了王宫内之社与藉田之社的折中说法。按《周礼》的记载，天子之社是右社稷、左宗庙，但诸侯之社位于何处，礼书中无明文记载。按照《左传》中有关社祀的记载推论，诸侯的社是与祖先同处的。春秋时期，诸侯的祖先所处之庙称宫，而社亦称宫。《左传·昭公十五年》：“有事于武宫。”武宫是鲁公之庙。《左传·襄公二十五年》：“盟国人于大宫。”大宫是齐太公之庙。《左传·哀公二十六年》：“奉丧殓于大宫。”大宫是宋之祖庙。《左传·哀公七年》：“初，曹人或梦众君子立于社宫。”社是曹国的国社，宫是围墙，又可做社的代称。因诸侯的社神是固定的祖先神，不受宗法的影响，而且诸侯国中社神的地位又最

高，国社既与祖先同处，而国之大事，又常祀之于社，其中的奥妙就不言自明了。

贵族的社不独位置有区别，而且祭祀所用物品也有不同。《礼记·王制》：“天子社稷皆太牢，诸侯社稷俱少牢。”《公羊传·庄公二十三年》何休注：“天子用三牲，诸侯用羊豕。”这是牺牲上的差别。天子祭社“奏大簇，歌应钟，舞《咸池》”^①。大夫以下祭社“教帔舞，帅而舞社稷之祭祀”^②，这是所用声乐歌舞的不同。

天子、诸侯祭社，也可筑土坛为之。设坛时用土的颜色，也有尊卑之别。《独断》：“天子大社，以五色土为坛。皇子封为王者，受天子大社之土，以所封之方色，东方受青，南方受赤，西方受白，北方受黑。他皆各以其方色，藉以白茅，归国以立社稷，谓之茅土。”《文选》注引《尚书纬》：“天子社，东方青，南方赤，西方白，北方黑，上冒以黄土。将封诸侯，各取方土，苴以白茅，以为社。”据后儒的记述，天子诸侯筑坛的尺寸也有不同。《白虎通·社稷》：“其坛大如何？《春秋正义》曰：‘天子之社稷广五丈，诸侯半之。’”陈立《疏证》引《独断》：“天子社稷坛广五，诸侯半之。”在诸侯的社中，还有一种称“丧国之社”，即亳社。《左传·闵公二年》：“成季之将生也，……在公之右，间于两社。”鲁国的两社，一为周社，即国社。一为亳社，即丧国之社。《左传·昭公十年》：“猷俘，始用人于亳社。”《左传·定公七年》：“阳武又盟公及三桓于周社，盟国人于亳社。”《周礼·地官·媒氏》：“凡男女之阴讼，听之于胜国之社。”孙诒让《正义》：“贾疏：此社有四名。若此往胜得彼国，将社来，谓之胜国，即此文是也。若据彼国丧亡，则谓之亡国之社，引《公羊传》者是也。又名丧国之社。”《郊特牲》云“丧国之社必屋之”是也。据其地则曰亳社，则《左传》云“‘亳社灾’是也。”鲁国之所以有亳社，《左传·定公四年》：“昔武王克商，……分鲁公以大路、大旂、夏后氏之璜、封父之繁弱、殷民六族：条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、长尾氏。使帅其宗氏，辑其分族，将其丑类，以法则周公。用即命于周，是使之职事于鲁。”在周初的大分封中，鲁国因商奄之民，并因其遗民，所以在鲁国建亳社。《穀梁传·闵公二年》：“亳社者，亳之社也。亳，亡国也。亡国之社，以为庙、屏、戒也。”这种丧国之社，按其建社的用意，又称为诫社。《白虎通·社稷》：“王者诸侯必有诫社者何？示有存亡也，明为善者得

① 《周礼·大司乐》，《十三经注疏》本。

② 《周礼·舞师》，《十三经注疏》本。

之，为恶者失之。”周因殷亡的教训而立亳社，带有鉴戒的用意，因此，亳社的建筑也与正常的社有所不同。《礼记·郊特牲》：“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。薄社北牖，使阴明也。”丧国之社，即亳社，薄通亳。亳为殷之旧都，故以此名社。按照《礼记》的说法，天子的大社是露天没有屋顶的，取其接受雨露风霜，接受天地正气之义。亳社有屋顶覆之，是为了不让它接受天地的阳气；又堵塞了墙的三面，只在北墙上开了窗户，是为了使阴气从北面通过，而断绝阳气进入。因此，亳社的建立就只有鉴戒的作用了。

在封建社会里，平民的社称置社。贵族阶级不但限制了平民的物质生活，而且连平民祭神的权利也加以限制。《礼记·祭法》郑玄注：“大夫以下，谓下至庶人也。大夫不得特立社，与民族居，百家以上则共立一社，今时里社是也。”这里，郑玄是以汉代的里社来解释秦以前的置社，但民间的社并不限于百家。《风俗通义·祀典》：“《周礼说》：‘二十五家置一社。’但为田祖报求。”《史记·孔子世家》：“（楚）昭王将以书社地七百里封孔子。”索隐：“古者二十五家为里，里则各立社。”《汉书·五行志》中之下注：“臣瓚曰：‘旧制，二十五家为一社。而民或十家五家共为田社，是私社。’”《白虎通·社稷》陈立《疏证》：“然则古之民社，其即如后世村聚所立之神祠欤？……且里对乡州言，则二十五家也，里散则通，如《论语》之里仁，《杂记》之里尹，不必限以二十五家也。则凡民间所私立之社，皆称里社，亦不必泥二十五家之社始称里社也。”封建统治阶级在礼法上为民间的社作了系统的规定，但民间私立的社则是另一回事，它在形式上往往突破统治阶级的约束，这种平民的社祀也就是贵族心目中的“淫祀”。

平民的社在发展中又分化出田祖来。田祖即农神，这是农夫们所崇敬的衣食父母之神，也就是民间的稷神。《诗经·小雅·甫田》：“以我齐明，与我牺羊，以社以方。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，以穀我士女。”其中的社指祭土神，方指祭四方之神，而田祖正是指农神。这是一首祭神的乐歌，王先谦《诗三家义集疏》引黄山曰：“以社者，蔡邕所谓春藉田祈社稷也。……御田祖者，班固所谓享先农也。祈甘雨者，皇甫谧所谓时雩旱祷也。”平民的社既祀田祖，同时又祀高禖。民间的高禖也是社所分化出来的。分化后，社渐渐接近居住区，而高禖仍留在山旁水边的树林里。民间的社司乡里的疾病、祸福、求雨、人鬼、收获、介讼之事，民间的高禖是专

司男女婚配及生育之事。民间的祀高禘，在贵族心目中，因其不在祀典，也属于淫祀的行为，因此为古代礼书所不载，但从民俗上，还是能发现一些痕迹的。刘锡蕃《岭表纪蛮》：“蛮人之祀社神，犹本古之遗意，亦以仲春仲秋二月为祀社报祈之期。是日，同社长老，必沐浴易新衣，咸集于社前，屠牛刑豕，祷告社神，祝丰年，祈福佑；同时并讨论全社应兴应革之事宜。议迄，聚饮颁胙，唱歌为乐。怨女旷夫，亦或趁此机缘，各觅配偶。”其中的祭社就带有祀高禘的性质。

民间的祀高禘之日，也就是男女野合的节日。据《永宁纳西族的母系制》一书所记，陕西临潼行者公社的娘娘庙，每年三月三日为单子会。当天，附近地区汉族不育的妇女，都去赴会。有的婆婆还主动催促儿媳赴会。赴会的妇女身上藏着布娃娃，可住一夜，甚至野合^①。这种带有求育性质的庙会，可能就是由早期的民间祭高禘活动演变而来的。

社神既是诸侯国中的大神，则国中诸多大事必祀之于社。

祈年、求丰收要祀之于社。卜辞有：

己巳，王卜，贞：〔今〕岁商受〔年〕。王占曰：吉。东土受年，南土受年，吉；西土受年，北土受年，吉。（粹，907）

这里的“土”即社，“受年”指祈求农业丰收之事。《吕氏春秋·顺民》说：

昔者汤克夏而正天下，天大旱，五年不收，汤乃以身祷于桑林，曰：“余一人有罪，无及万夫。万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。”于是剪其发，磨其手，以身为牺牲，用祈福于上帝。民乃甚悦，雨乃大至。

这里的“桑林”，乃是商王族的桑林中之社，《庄子·养生主》曰“合于《桑林》之舞”，则《桑林》为社祀之舞蹈可知也。

田猎、战争要祀之于社。《礼记·郊特牲》：“季春出火，为焚也。然后简其车赋，而历其卒伍，而君亲誓社，以习军旅，左之右之，坐之起之，以观其习变也。”这是以田猎之机演练军队，演习战阵，事先要祀之于社。《左传·闵公二年》：“帅师者，受命于庙，受脤于社。”杨

^① 严汝翔、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社1983年版，第21页。

伯峻注：“此出兵前受脤之事。古代出兵祭社，其名为宜。祭毕，以社肉颁赐诸人，谓之受脤。”《孔丛子·问军礼》：“然后告大社，豕宰执脤宜于社。”《诗经·大雅·绵》孔疏：“以兵凶战危，虑有负败，祭之以求其福宜，故谓之社。”《尔雅·释天》：“乃立豕土，戎丑攸行；起大事，动大众，必先有事乎社而后出，谓之宜。”这是解释出兵作战之前祭于社称为宜祭。军队班师后又要到社前祭祀，称献功。《周礼·大祝》：“及军归，献于社，则前祝。”这是用战俘来祭社神。《春秋·僖公二十九年》：“夏六月……，己酉，邾人执郕子，用之。”用之，即杀俘以祭社。三《传》记载各有侧重。《左传》：“宋公使邾文公用郕子于次睢之社，欲以属东夷。司马子鱼曰：古者六畜不相为用，小事不用大牲，而况敢用人乎！民，神之主也，用人，其谁饬之！”《穀梁传》：“用之者，叩其鼻以衄社也。”《公羊传》：“恶乎用之？用之社也，其用之社奈何？盖叩其鼻以血社也。”古东夷有以人性祭社的旧习，邾属东夷故地，因此欲杀郕子祭社。此事遭司马子鱼反对之后，仅打破郕子的鼻子，象征性地以其鼻血祭社。然而春秋时期确有杀俘以祭社之事。《左传·昭公十年》：“平子伐莒，取郕，献俘，始用人于亳社。”《春秋·昭公十一年》：“冬十有一月，丁酉，楚师灭蔡，执蔡世子有以归，用之。”考古工作者在徐州高皇庙商代遗址附近的铜山丘湾，发现有商代的祭祀遗址。在大约七十五平方米的范围内中部堆放着四块大石，大石周围埋葬着二十具人骨架。人骨架的葬式都是俯身屈膝，双手反缚，显然是被迫而死。死者有男有女，有青年和壮年。据学术界考证，这可能是商时东夷人杀人祭社的遗迹^①。

祈求免灾要祀之于社。《左传·庄公二十五年》：“夏六月辛未，朔，日有食之，鼓、用牲于社，……日有食之，于是乎用币于社。……秋，大水，鼓、用牲于社。”古人视日食、水灾等为天灾，为求免灾除祸，要祭社神。

婚姻求育之事要祀之于社。《左传·昭公十一年》：“泉丘人有女，梦以其帷幕孟氏之庙，遂奔僖子，其僚从之，盟于清丘之社，曰：‘有子，无相弃也。’”这是清丘之女私奔于孟僖子，因此，清丘之社当为民间的社，即里社之一。《周礼·媒氏》：“凡男女之阴讼，听之于胜国之社。”胜国之社即亳社，这是说古代社会中有男女婚姻纠纷一类的事，要在亳社假借神权断之。据古代注疏家所言，婚姻乃男女私事，不宜宣露，而亳社又是上下不通，三面堵塞，一面通阴之地，取意与男女私事正相合，

^① 安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社1992年版，第258页。

故以亳社断男女之狱。《墨子·明鬼》：“燕将驰祖，燕之有祖，当齐之社稷，……此男女之所属而观也。”郭沫若说：“古人本以牡器为神，或称之为祖，谓之社。祖而言驰，盖荷此牡神而趋也。”^① 闻一多先生承此而言：“《春秋·庄公三十三年》‘公如齐观社’，三传皆以为非礼，而《穀梁》解释非礼之故曰‘是以为尸女也’。郭先生据《说文》‘尸，陈也，象卧之形’，说尸女即通淫之意，这也极是。社祭尸女，与祠高禘时天子御后妃九嫔的情事相合，故知社稷即齐的高禘。桑林与《诗·邶风·桑中》所咏的大概是一事。《邶风》即《卫风》，而卫、宋皆殷之后，故知桑林即宋的高禘。”^② 婚姻之事要祀之于社，故社祀中亦含祈求生育之事。《国语·鲁语》：“庄公如齐观社，曹刿谏曰：‘不可。夫礼，所以正民也。……齐弃太公之法，而观民于社。……今齐社而往观旅，非先王之训也。’”这是正史家的掩饰之词。清俞正燮《癸巳类稿·燕祖齐社义》引惠士奇《春秋说》：“盖燕祖、齐社，国之男女皆聚族往观，与楚宋之云楚、桑林，同为一时之盛，犹郑之三月上巳，士与女合，会于溱洧之滨。观社者，志不在社也，志在女而已。《穀梁》以为尸女，信哉！”齐国是东夷故地，直到春秋时期族内婚的残余还存在，因此，也保留了相当一部分古代社会生殖崇拜的习俗。《汉书·地理志》：“始桓公兄襄公淫乱，姑姊妹不嫁，于是令国中民家长女不得嫁，名曰巫儿，为家主祠。”主祠即家祭中充当尸女之意，因此在国家的社祀中，也一定有宗族的长女充当尸女的。按齐地的风俗，这样的社祀中，肯定存在一些其他诸侯国中已经不复存在的内容与仪式，起码是鲁国不会有类似之事，不然鲁君不会不顾体面而去齐地观社。

对社祭的功用的分析，证明了我们所提出的“诸侯之社与祖先同位而处”的说法。因社与祖同位，祀之于社也就是祀之于祖。因社是固定的祖先神，又是诸侯国中的大神，因此史官记载为祀之于社，而所祀的地点自然在宗庙附近。

第三节 社的流变

商周时代的宗教祭祀系统，到了汉代，发生了重大的变化。商周时期是政教合一型的，不过宗教是寄托于政治之上的。秦统一六国后，废除分封，实行郡县制，社会制度发生了重大变化，导致宗教意识发生变

^① 《甲骨文字研究》，《郭沫若全集》第1卷《考古编》，科学出版社1982年版。

^② 闻一多：《高唐神女传说之分析》，《神话与诗》，古籍出版社1956年版，第97页。

化，上帝的信仰随着殷周王室的崩溃而消失。就社祀而言，原来与分封制联系在一起的贵族的社已不复存在。汉代的社为中央集权的国家所立，中央所派的官吏到县为止，所以国家所立的社也以到县为界，而且这种社的职能与殷周时代相比，也发生了根本变化。

县以下的行政单位是乡、亭、里、什伍，民间的社以里为单位而立，里社即相当于周代的置社。也就是说，周代的社祀系统，到了汉代，只延续下来一个个单独的、彼此不发生联系的、无系统的民间的社了。见于记载的有：

里中社，分肉甚均。（《汉书·陈平传》）

高祖初起祷丰枋榆社。（《史记·封禅书》）

又间令吴广之次所旁丛祠中。（《史记·陈涉世家》）

社间尝新春秋之祠，用钱三百。（《汉书·食货志》）

大夫以下，成群立社，曰置社。大夫不得特立社，与民族居百姓以上，则共立一社，今之里社是也。（《独断》）

里社是汉代民间所祀之社的通名，但是社祭中所配食的神已经不是句龙、相土与后稷了，汉人有自己所配食之神，称社公或社鬼。

燕齐之间皆为立社，号曰枲公社。（《汉书·栾布传》）

今人谓社神为社公。（《礼记·郊特牲》疏引《五经异义》）

分赦城中诸狱囚徒，皆授兵，杀豨，饮其血，与誓曰有不为新室者，社鬼记之。（《后汉书·王莽传》）

这种社公、社鬼的说法，便具有了初期的城隍、土地的性质。因此我们可以说，汉代以后的社进一步分化，由民间的里社分化出城隍与土地神，它们的职责是专司祸福人鬼之事。赵翼《陔余丛考》曰：

按《北史》慕容俨镇郢城，梁大都督侯瑱等舟师至城外，城中先有神祠一所，俗号城隍神，俨于是顺人心祷之。须臾风浪大起，凡断其荻、铁锁三次，城人大喜，以为神勋，遂破瑱等。《隋书·五行志》梁武陵王纪祭城隍神将烹牛，有赤蛇绕牛口，是城隍之祀盖始于六朝也。至唐则渐遍，《唐文粹》有李阳冰《缙云县城隍记》，谓城隍神祀典惟吴越有之，是唐初未列祀典。

从汉代社的流变中可以看到，社由殷周时代贵族祭祀的大神，到汉

代以后则演变为只在一城一地祭祀专司人鬼祸福的小神小城隍、土地之神。从神权的意识看，这种变化难免有沧海桑田之感。从社会的变迁看，这种变化反映出天人关系的变化，社会意识的进步，人性的复苏。

第六章 商周时代的庙制

宗庙是祭祀祖先的地方。《白虎通·宗庙》：“王者所以立宗庙何？曰：‘生死殊路，故敬鬼神而远之。缘生以事死，敬亡若事存，故欲立宗庙而祭之。此孝子之心所以追养继孝也。’”这是从动机与目的方面阐述立宗庙的意义。《说文》：“庙，尊先祖貌也。”段玉裁注：“尊其先祖而以是仪貌之，故曰宗庙，……宗庙者，先祖之尊貌也。古者庙以祀先祖。凡神不为庙也。为神立庙者，始三代以后。”按段氏之说，宗庙是祭祖先神之地，为祖先神立庙，是从夏、商、周三代开始的，这是从宗庙的建筑角度而言。但实际上，人类自从产生了祖先神的观念之后，就产生了祭祀祖先的行为。

第一节 宗庙的起源

按照“社祀”一章所言，在人类诸多的原始信仰中，祖先神的信仰发生最早。在人类处于穴居或巢居的时代，是无所谓宗庙而言的。最初人类祖先神的偶像，是与人一样，生存在野外的。人类最初生存的地方，大多是岩洞。以北京山顶洞人为例，在山顶洞内，北京人遗址的底部堆积形成于七十万年前，顶部堆积形成于二十万年前左右。也就是说，从距今七十万至二十万年前左右的大约五十万年，是北京人在周口店一带生存的年代。据考古资料，全国到处都发现有石器时代人类居住的洞穴，除山顶洞外，还有云南呈贡龙潭洞、贵州黔西观音洞、广西柳江通天岩山洞、广东曲江县石灰岩洞、湖南陨县梅铺龙骨洞、湖南桂阳木墟岩洞、浙江建德乌鲁洞、安徽和县汪家山龙潭洞、河南安阳小南海洞穴、山东沂源一号洞、山西恒曲南海峪洞穴等，在这些洞穴中，都曾留下原始人类生存过的痕迹。云南的佤族中流传着一部“司岗里”的神话典籍，这是佤族的创世史诗。在云南的沧源、澜沧地区，将“司岗”解释为葫芦，“里”即出来，西盟地区却将“司岗”解释为“石洞”。因此，“司岗里”即人从葫芦或岩洞出来之意，虽然在深层的民俗学意义上，二者并不矛盾，但后者的解释，却是人类早期洞穴生活的反映。一九六五年初，在云南沧源佤族自治县境内的糯良山、班考大山拱弄山之间勐董流域的河谷地带共发现十处崖画，崖画中有反映远古洞

穴生活的场景^①。这些崖画产生的年代可能先后不一，有的崖画经用C14测定，其年代约距今二千五百年至三千五百年左右，当是远古人类对当时生活的真实写照。洞穴适宜于原始人类群居的生活方式，如北京山顶洞人的洞穴内长十二米，宽九米，整个面积约九十平方米左右，可以容纳几十人居住，而洞穴与洞穴之间又便于联系、交往，因此，这也是祖先神观念最容易产生并发展的可容性空间。按当时的实际情况，人们信仰的祖先神偶像是否也和人一样居住在洞穴之中，今虽不可知，但在现今的一些民族祭祀中，有的祖先神还是位于野外的。在沧源佤族居住地区，每个寨子都有一座神林，称“龙梅吉”，“龙”译为“树林”，“梅吉”是“神”。神林紧靠在寨边的小山岭或山坡上，神林中盖有一座小茅草房，内供“梅吉神”，每个寨子神林中的梅吉是具体管一个村寨的保护神。在祭祀时，有以寨中的大户为单位祭祀的，也有以部落为单位祭整个部落的神林中的梅吉神^②。这种以部落为单位所祭的梅吉神，实际上就是部落的祖先神，而且我们可以断定，最初神林中是没有小茅屋的，整个神林就是梅吉神灵位的象征。云南的路南彝族祭祀“密枝”神，在当地彝人居住的山上将一块地方划为“神林”，神林中有一棵“神树”，彝人定期祭祀神树^③。这种神树就是当地彝人最早拜祭过的祖先神的象征，后来由此而发展成祭祀的节日，称“密枝节”。纳西族的祭天，实际上也是祭祖活动。祭祀中的受祭对象是称为美、达、许的三棵树^④。按照民族的心理分析，这里的三棵树既含有祖先神的性质，又带有社神的因子，正说明这是处于祖先神与社分化前的时期。

从上述一些民族的祭祀活动中可以看出，祖先神的初期偶像都是一片树林或一棵突出的树，这是农耕民族的祖先神。那么，游牧部族的祖先神在哪里？写到这里，我们想起了北方一些民族所拜祭的“敖包”。在北方的蒙古、鄂伦春、达斡尔族生活的草原森林地区，经常在平地或路边有一堆堆的土包或石块等垒成的石堆，当地人称之为“敖包”。

从其在漫长的历史发展中所形成的象征功能来看，敖包大致可以分

① 汪宁生：《云南沧源崖画研究》，转引自邓启耀：《灵与象的神话——云南崖画与宗教心理》，《中国民间文化》第1集，学林出版社1991年版。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第590页。

③ 于锦秀：《路南彝族“密支”节考》，《思想战线》1987年第6期。

④ 和钟华：《祭天即祭祖——纳西族祭天文化质疑》，《东巴文化论》，云南人民出版社1991年版，第187页。

为具有神圣性的敖包和非神圣性的敖包两种。前者由于具有神圣性，通常作为大地守护神的表象，普遍受到部落或民族成员的崇敬和祭祀，向它祈求吉祥平安、消灾免祸。因此，这种敖包常常会有祭祀的仪式相伴随。后者则是为了满足人们生活需要而设立的一种物质标志，因此它们一般是没有祭祀仪式相随的，但这类敖包却从另一个侧面向人们证明了、揭示了或描绘了早期的蒙古人过着的游牧生活的样相，以及他们在敖包中所寄托的宗教信仰的心理。^①

这是从现今的民俗调查的角度看问题。实际上，初期的敖包应当是生活在草原上的游牧部族的初期祖先神信仰的产物。游牧经济的特点是迁徙不定，因此，他们不能像农耕部族那样，有固定的祭祀祖先神的地点，在迁徙的路线上所设立的敖包就成了祖先神的象征。“哲里木盟一带祭祀三个敖包，象征天、地、祖先；昭乌达盟祭祀七个敖包，代表七曜；……而嫩江流域的蒙古人只祭祀一个敖包，象征地方神或祖先神”^②。从敖包发生的渊源上看，初期的敖包是作为祖先神的象征而建立的，后来社神从祖先神中分化出来，某些敖包就作为社神的象征而出现了。人们在敖包的祭祀活动中，为了祈求人畜兴旺，“同时还要在敖包会上划分轮牧草场，解决族事纠纷，公议部落事务，征调兵甲官役”^③，这与《左传》中所记载的春秋时期的祭社有许多相同之处。国之大事，祀之于社。在游牧民族，就是族之大事，祭之于敖包了。同样，敖包也具有祈雨、赐福、送子等功能，这与春秋时期民间的置社功能又十分相近。因此，嫩江流域的敖包应当是初期形态的，即祖先神与社神分化前的敖包，它具有祖先神与社神的双重职能。哲里木盟的象征天、地、祖先的三个敖包，应当是后期演变的结果。最初是象征祖先神的敖包，然后由其中分化出具有社神性质的敖包（尽管蒙古人可能没有“社”的观念，但为叙述方便，这里不得不借用“社”这个术语来表达），然后又由祖先神中分化出象征天神的敖包。至于昭乌达盟祭祀的代表七曜的七个敖包，就应当是天神观念发生之后的产物了。因此，敖包的设置一直是随着人们宗教观念的变化处于动态之中。曾有人尝试把目前所见的敖包分为英雄敖包、女性敖包、儿童敖包，贵族敖包、建

① 马昌仪、刘锡诚：《石与石神》，学苑出版社1994年版，第128页。

② 波·少布：《黑龙江蒙古研究·宗教祭祀》，转引自《石与石神》第128页。

③ 波·少布：《黑龙江蒙古研究·宗教祭祀》，转引自《石与石神》第128页。

制敖包和动物敖包七种^①。这是一种静止的研究方法，因为在几千年的历史中，持敖包信仰的民族在不同的时间和空间状态中，到底建了多少敖包，又有多少敖包经过长期的风雨剥蚀、地理变化而消失，都是说不清的。静止地分类不能说明问题。应当通过源流的考察，整理出线索来。概括地说，最早的敖包应当是伴随着祖先信仰而出现的，它是氏族、部落保护神的标志，随着原始信仰的发展，人们的宗教观念发生多少变化，敖包就会演化出多少种类与职能来，二者之间在动态中是保持着一定的平衡而发展的。

在初期的祖先信仰中，当祖先神还没有随人类一同迁入室内的时候，祖先神灵所在之地往往称为祖先圣地。在文献记载中出现的雷泽、华渚、常羊、高谋、盘瓠石室等，其实都是祖灵所在之地。人们祭祀祖灵时，作为象征，往往筑台为之，见于文献记载的后稷台、共工台、轩辕台、琅玕台、都广野、众帝之台等，在初期，都可能是祭祖灵之处。这种功能的建筑，文献中又称为灵台。初期的灵台是为观天候、相地理、察阴阳而建。这是农耕民族为从事农业生产所必需。同时，灵台还可能是盛放氏族死者的骨骸之处，后来成为标志祖灵所在之处。这一点，与彝族的向天坟的功能近似^②。某些地区彝族的祖先神迁入室内后，其象征物是每家供奉的祖灵葫芦。彝族还有送祖灵入祖灵洞的习俗，“祖灵洞，各地彝族不同。凉山马都供在家里三五年、十多年，血缘较近的几家人共同祭祖，或是一家一户祭祖。经过祭祀活动把灵魂送到祖灵洞里。……祖灵洞相当于氏族祠堂”^③。中原地区，灵台进入太庙，其中的标志祖灵的作用为太庙自身所代替，而保留了它的观测作用，但这已不是为农耕所需，而是用来望“国氛”的。《左传·僖公五年》：“公既视朔，遂登观台以望，而书，礼也。凡分、至、启、闭，必书云物，为备故也。”疏引服虔曰：“人君入太庙视朔，天子曰灵台，诸侯曰观台，在明堂之中也。”今滇西南华县哀牢山区的彝族用做祖先灵位的祖灵葫芦，用汉语即称为“灵台”，指祖灵所居的屋宇，“它与《华阳国志·巴志》记载殷商时巴国别都阆中灵台山的灵台，其实质相同，功能一致，均属祖先崇拜。滇西哀牢山彝族的葫芦灵台是供置于屋

① 常宝军：《蒙古敖包的属性、传说及其形态研究》，《黑龙江民族丛刊》1991年第4期。

② 向天坟之事，见刘尧汉《文明中国的彝族十月历》一书（云南人民出版社1986年版）所记。

③ 孟慧英：《彝族毕摩文化研究》，民族出版社2003年版，第210页。

内，川东阆中古代巴人的灵台是置于野外”^①，这对于我们理解汉族古籍记载中灵台的作用与变化是有帮助的。

当人们由野外迁入室内居住后，出于特殊的原始信仰观念，首先是要为祖先神灵位寻找一个安身之处。《礼记·曲礼下》：“君子将营宫室，宗庙为先。”郑玄注：“重先祖及国之用。”孙希旦《集解》：“君子，谓诸侯也。……宗庙所以奉先祖，故为先。”《诗经·大雅·灵台》：“经始灵台，经之营之。庶民攻之，不日成之。经始勿亟，庶民子来。”马瑞辰《通释》：“《说苑·修文篇》曰：‘积恩为爱，积爱为仁，积仁为灵。灵台之所以为灵者，积仁也。’《广雅·释诂》：‘灵，善也。’积仁为灵，盖亦训灵为善，因有善德而名其台为灵台。”这种解释，基本上没有挣脱封建正统儒家诗说的束缚。程俊英《诗经注析》：“灵台，台名，将房子建造在高地上，似后世瞭望台。当时亦名观台。”概括地说，观台应源于灵台，初期的灵台意识应起于早期的昆仑观念，它的主要作用如前文所说，是望天象等。后期由于原始思维的变化，天人相接的思想单独发展起来，灵台的经济作用逐渐消失，宗教上的作用占主导，把灵台看做通天台，兼有通天与观天双重作用。当天帝从祖先神中分化出来后，伴随着人类物质生活的进步，灵台进入太庙，但还是保留了其观测的功能，称为观台，而对天帝的祭祀改变为在郊筑台为之了。后来，随着封建礼教的加强，帝王为示隆重，改为定时到泰山祭天，则泰山就成为统治阶级心目中的灵台了。

让我们再回到《灵台》上来。周文王率领族人从故地迁徙而来，在营建房屋时，首先要建的就是宗庙，为祖先神重建一个安身之处。由于宗教的感召力，人们为祖先神建造庙宇，才会出现“庶民攻之，不日成之”的场面，而“庶民子来”也正反映了族人对祖先的敬仰之情。诗在第三、四、五章变换角度，以描写鸟兽虫鱼的自由自在，形容钟鼓音乐的盛大美好，来反衬族人在灵台落成后的高兴心情，实际上是反映在灵台落成后，举行盛大的祭神娱神活动的场面。因此，传统诗说中的“文王与民皆乐”景象，从深层的意蕴上说，这种盛大的祭神娱神活动，在本质上是起着维系部族内部团结，增强民族凝聚力的作用的，否则，就不会以文学手法大书特书，使作品流传千古了。

从以上论述可以看出，宗庙作为一种建筑模式，是随着人类物质生活的进步而出现的。最初的宗庙建筑是什么样式，今已不得而知，但从人类住所的发展上，还能看出一点痕迹。根据考古发现，人类从旧石器

^① 刘尧汉：《文明中国的彝族十月历》，云南人民出版社1986年版，第131页。

时代晚期就开始建造住所了。最古老的住所，有的是一面坡式风篱，“它是一种容易建筑的古老的居住形式，结构很简单，用树干或树枝插入土中，构成一面坡式的墙，其上覆盖树枝、树皮、茅草之类，用来遮避风雨”^①。四川左所摩梭人有一种土块围筑的风篱，进而发展为人字形的窝棚，类似北方夏季农民在田地上搭的守护庄稼的窝棚。北方如鄂伦春人住的是一种简易的圆锥形住所，称仙人柱。这种住所易建易拆，便于流动性的迁居。随着农耕部族生产的发展，人们逐渐固定在某一地方生活，房屋的建造也慢慢定型化，北方多为半穴居式的，南方多为干栏式建筑，这在仰韶文化、龙山文化的遗址及壮族、布依族、侗族、瑶族现居住的房屋建造风格上还能反映出来^②。这个时期，还没有资料证明宗庙是否作为特殊的建筑物而出现，即便有，也是相当简陋的。

当人类的建房技术发展一定程度时，作为宗教仪式的场所——宗庙的建造也就相当讲究了。在距今五千年的红山文化中，发现了祭祀性的建筑遗址。遗址位于辽宁喀左东山嘴，基址为石砌而成，“坐落于山梁正中的一片缓平地带的台地上。整个基址分中心、两翼和前后两端几个部分。中间是一座大型方形建筑，东西长 11.8 米，南北宽 9.5 米，四边用硅岩石块砌墙，现存墙高约半米。基址内地面为平整的坚硬黄土地面。地面上有用长条石组成的椭圆形石堆。方形基址南面约 15 米处有一用石块铺砌的正圆形台址，直径约 2.5 米。在这个圆形台基址的南面约 4 米处，还有 3 个相连的圆形基址，皆用石块砌成，顶部用小石块平铺。两翼的建筑是在北部方形基址的两侧，分南北两部分，北部两翼为两道南北走向的石墙基，南部两翼为零散的石堆，均接近方形基址南部东西两侧部位”^③。这说明，虽然建筑的地面部分已基本无存，但从遗址的整体布局看，这是一处设计完整、结构复杂的宗教性建筑，也可以说是目前所发现的最早的宗庙建筑。

如果说红山文化的遗址让人留有太多的想像与探索余地的话，那么，在河南二里头发现的大型宫殿建筑遗址则给人带来了更多的信息。这是一组规模宏大、结构复杂的夯土台基，整体略呈正方形，东西长约一百零八米，南北宽约一百米，总面积约一万平方米。据考证：

这组宫殿建筑是按照一定的营造设计建成的，它的组合、布局和规

① 陶立璠：《民俗学概论》，中央民族学院出版社 1987 年版，第 93 页。

② 宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社 1983 年版，第 367～371 页。

③ 安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社 1992 年版，第 164 页。

模，应该反映了一定的宫室制度，也就是说，它是为了某种特殊的需要而设计的。关于我国汉代以前的宫室制度，以往学者作过不少研究。例如清人戴震的《考工记图》曾根据文献记载画成了宫室的示意图，特别是其中的宗庙图，不仅与西周金文所见宗庙制度往往相合，而且与二里头的宫殿建筑群也颇相似。

……当然，《考工记图》的宗庙图是根据周代的制度，不可能与二里头宫殿建筑群完全相合，但两者间存在的继承关系还是比较明显的。……总之，二里头的宫殿基址很可能就是一座宗庙建筑的遗存。^①

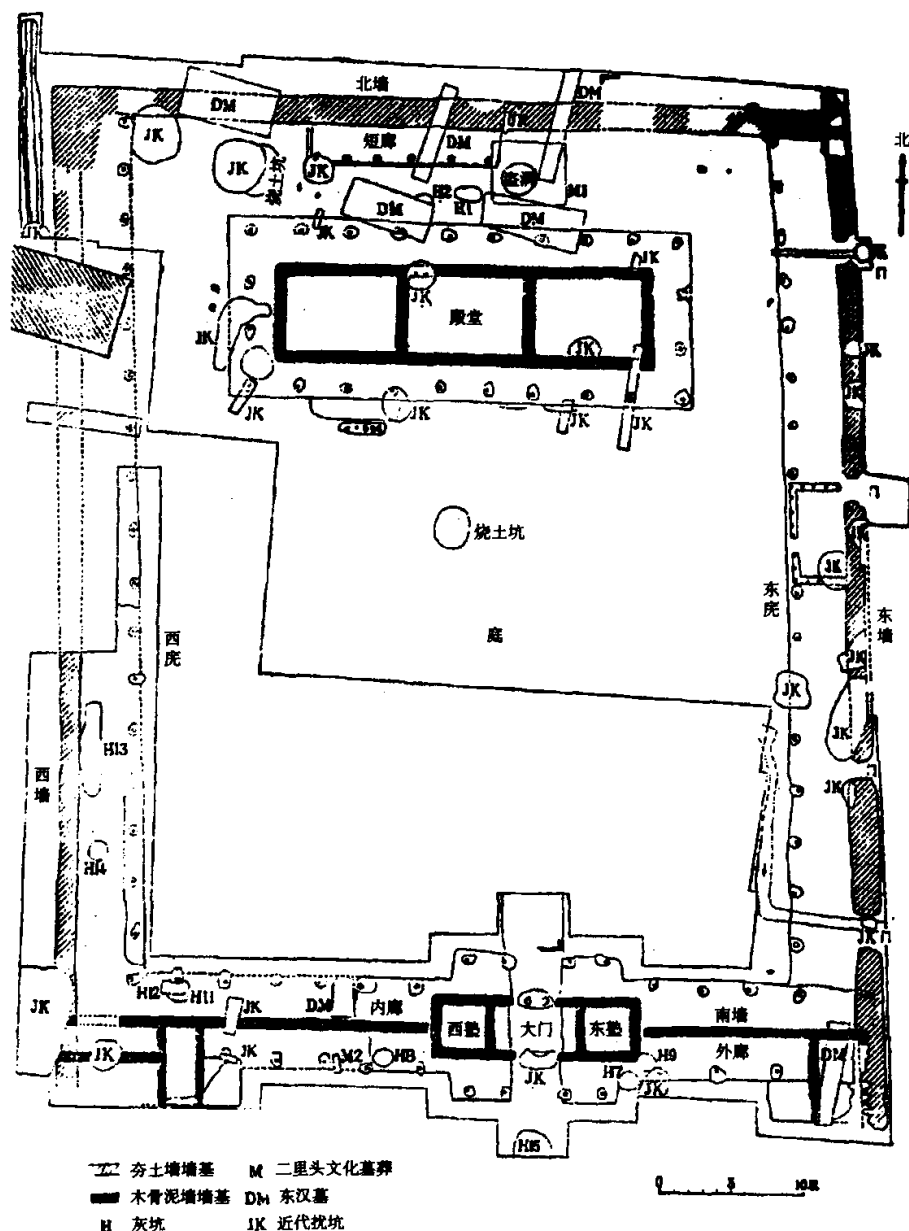


图 14 河南偃师二里头二号宫室遗迹平面图

(采自《考古》一九八三年第三期)

① 《商周考古》，文物出版社 1979 年版，第 26 ~ 27 页。

经过对宫殿基址的测定，它建造的时间当在四千年之前，这相当于历史上的夏王朝时期。因此可以推断说，正式的宗庙是伴随着阶级、国家政权的出现而产生的。

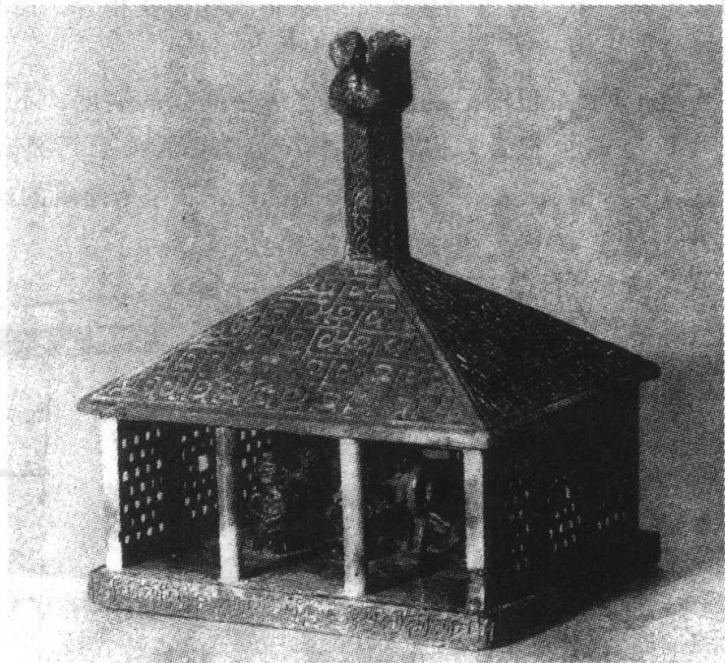


图 15 伎乐铜屋（浙江绍兴狮子山春秋战国墓出土，采自《中国审美文化史》）

与二里头遗址相对称，还有一处微缩景观可资印证，一九八二年，在绍兴坡塘乡三〇六号春秋战国墓中出土了一件铜铸模型房屋，后被命名为伎乐铜屋（见图 15）。这个铜屋，使人超越时空，看到了二千五百年前越国庙堂建筑的模式与结构：

铜屋是具有越民族宗庙（庙堂）代表性的建筑物。首先，下部有台基与基础，外有四阶，室内地面高于室外，这是建筑下部宽大的台基，分明是高台建筑。……其次，中部的墙体结构，铜屋正面敞开，无墙无门，立圆形明柱两根。左右两边为长方格透空落地式立壁。其三，上部屋面呈四角攒尖顶，顶立八角形图腾柱，柱端立大尾鸠。无疑是古越族人的图腾圣物图腾鸟，它标志着绍兴古越民族的一种独特奇丽的风格的建筑文化。^①

从铜屋的建筑样式上看，尽管风格与北方有所不同，但作为专门性的庙堂建筑，具有十分鲜明的时代与地域特点。

① 方杰主编：《越国文化》，上海社会科学院出版社 1998 年版，第 174 页。

第二节 商代的庙制

关于商代的庙制，秦汉时期的儒生多根据周制而推论假想之。《礼记·王制》：“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七。”郑玄注：“殷则六庙，契及汤与二昭二穆。”《礼纬·稽命徵》：“殷五庙，至子孙六。”《礼纬·钩命决》：“殷五庙，至子孙六。”这些说法代表了秦汉时期的流行观点。庙制，是与贵族阶级的王位世系联结在一起的，而商殷的世系是建立在祭祀制度上的，通过对祭祀制度的研究，可以使其王朝的世系比较完整地复原出来，这一点，前人已经做了大量的工作。司马迁在《史记·殷本纪》中首列商殷王位的世系，在形式上比较完备，后代学者续有补充修正。甲骨文的发现与出土，人们从大量的卜辞资料的研究中，经过仔细认真的推敲，验之以古史记载，与《殷本纪》细加核对，大体上推导出了商殷王位的世系。在商代，王位是由一个家族世袭的，同时，又频繁地发生兄终弟及的现象。王国维经过考证，曾列有《殷世系异同表》^①，从这个世系表中可以看到传弟与传子的现象交互发生。吕振羽先生指出：

在这种初期国家的时代，……王同时又必须是军事集团的首领。在殷代也不能例外，所以甲骨文字和《易》卦爻辞所记殷人的每次征伐，战争大都由王直接率领。因而王必须要具备这种军事首领的身份，这就不但需要成人方能胜任，而且需要精武善战的条件，从而当王死亡后，其子能具备这种条件，便“传子”；反之，其子或因年岁幼小或无此种才能者，事实上便不能不“传弟”。这是殷代之所以有“兄终弟及”的事实的历史内容。在中国史上，直至后来还不断有这种事实的发现。例如在周初，武王死后，因为其以殷顽为中心的反革命势力还很嚣张，军事斗争的任务尚未終了，又因成王年幼，在需要“王”必须同时是军事首领的前提下，于是乃不得不传其弟周公，即所谓周公“践天子位”。^②

这种说法，代表了当时的传统观点。但据现代学者的研究，在商代，父子相继之制至迟在武丁时代就已经完全确立，认为从武丁到帝辛的七代九王中间，只有祖庚、廩辛二王传弟，而且这两次传弟看起来都

^① 王国维：《殷世系异同表》，《观堂集林》卷九，中华书局1959年版，第447页。

^② 吕振羽：《殷周时代的中国社会》，三联书店1979年版，第92页。

不是正常现象^①。这种对商代王位的继承关系的动态研究，应该说是合乎事实的。从后期来说，周人的宗法观念不是一下子就突然形成的，它必须有一个渐变的、长期演化的过程。在商代，周人作为商的一个邦族，其思想意识不能不受商王族的影响，而商王族在长期的发展中，其宗法制度也在发生变化。具体研究每一次“兄终弟及”产生的原因，有助于对商的王位继承法的客观认识。学术界根据甲骨文的资料，重新排列商殷王位的世系。陈梦家先生指出：

卜辞世系可以修正《殷本纪》世系的共有五点：1. 上甲以后是报乙、报丙为序，不是报丁，报乙。2. 祖乙不是河亶甲子而是中丁子，父子皆为直系。3. 外丙即位于大甲之后。4. 雍己即位于大戊之后中丁之前。5. 大乙的太子大丁和武丁的太子祖乙（即孝己）虽未立而崩，而在系统的周祭上受祀与王同。《史记》这些不同，有些是错简，有些是错误。^②

我们以下关于庙制与祭祀的研究，都将依照这个准确的世系表而展开。

在商代的世系中，每一代即位的王都要对先王履行祭祀的职责。那么，这种祭祀要遵循怎样的法则呢？根据卜辞的记载，商代存在着一套完整而严密的祭祀系统，学术界称之为“周祭制度”，即“祭祀周”。殷代以十干（甲至癸）与十二辰（子至亥）结合为纪日周期的单位，而对十干又特别重视，十干又可代表十日，十日为一旬，其周祭制度即以此为基础。

“祭祀周”以旬为单位，每旬十日皆依天干甲乙丙丁为序，商王、妣以天干为庙号，即依世次及各王、妣庙号之天干顺序而祭。如第一旬甲日祭上甲，乙日祭报乙以至报丙，报丁、示壬、示癸六世。第二旬祭大乙、大丁。第三旬祭大甲、外丙。每旬之祭，我们称之为“小祀周”。当祖甲时，从上甲至祖庚行“羽日之祭”，凡九旬而毕，此九旬即“羽日”之祭，我们称之为“祀季”或“中祀周”。凡用“羽日”“乡日”“鬯日”三种祭法遍祀其先王与其法定配偶一周而毕，即称为“一祀”，我们称之为“大祀周”。^③

① 裘锡圭：《关于商代的宗族组织与贵族平民两个阶级的初步研究》，《文史》第17辑。

② 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，科学出版社1956年版，第641页。

③ 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，科学出版社1956年版，第385页。

对于商代周祭的存在与实施，目前学术界已无异议，但对其中一些具体问题，仍持有不同看法，如庙号问题。庙号是商代庙制的重要组成部分，也是学术界用来重新构拟商代祀谱的基础。从《史记·殷本纪》和卜辞中保留的商王世系可以看出，商王的称号，后一字都是十天干之一。关于商代的先公先王，目前的古史学家都同意商自上甲以上无史料征之，是神话或传说时代的观点，研究商代的祀典，应从上甲开始。^①那么，上甲以后的商王死后为什么以十天干之一作为庙号呢？自古以来有以下说法：

1. 生日说。《白虎通·姓名》：“殷以生日名子何？殷家质，故直以生日名子也。以《尚书》道，殷家太甲、帝乙、武丁也。”《易纬·乾凿度》：“帝乙则汤，殷家质，以生日为名，顺天性也。”《史记·殷本纪索隐》引皇甫谧曰：“微字上甲，其母以甲日生故也，商家生子，以日为名，盖自微始。”此说出现最早，也最为通行。

2. 庙主说。《史记·殷本纪索隐》引《古史考》：“谯周以为死称庙主曰甲也。”又曰：“谯周云‘夏殷之礼，生称王，死称庙主，皆以帝名配之。天亦帝也，殷人尊汤，故曰天乙’。”

3. 祭名说。王国维《观堂集林》卷九：“殷之祭先，率以其所名之日祭之，祭名甲者用甲日，祭名乙者用乙日，此卜辞之通例也。”

4. 死日说。董作宾《论商人以十日为名》：“汉人以为甲乙乃生人之名，所以解以‘以生日名子’，这是合理的。现在既由甲骨文字证明了甲乙不是生前的名字，只是死后神主之名、祭祀之日，最为合理。若说甲乙是死后的神主之名而取生日为标准，就未免迂远而不近人情。因此，从残缺的贞卜文字里，找出某人的生日，以证明神主甲乙命名的来源，是绝不可能之事，找死日也同样不可能。”^②

5. 次序说。陈梦家《殷墟卜辞综述》说：“卜辞中的庙号，既无关于生卒之日，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，顺着天干排下去的。凡未及王位的，与及位者无别。”

6. 李学勤说：“殷人日名乃是死后选定的。”^③

上述诸说，按目前对商王朝祭祀了解的程度，作为商代的某一个王，其生日、死日，能否即位为王等，都不是事先所能预知的，只有死

① 《卜辞通纂》，《郭沫若全集》第2卷《考古编》，科学出版社1982年版，第362页。

② 董作宾：《论商人以十日为名》，《大陆杂志》第2卷第3期。

③ 李学勤：《评〈综述〉》，《考古学报》1957年第3期。

后，才可按照严密的周祭制度，在祭祀中取得相应的名分。因此，比较而言，李学勤的说法比较合理。但张光直先生对此提出质疑，他认为：

庙号虽以十干为名，但各干在殷王世系中出现的次数不一。以《殷本纪》为据：名甲的有七，名乙的有六，名丁的有八；上甲以后三十七个商王之中，甲乙丁三个日名占了二十一个，在半数以上。其余十六王之中，名丙的二、名戊的一、名己的一、名庚的四、名辛的四、名壬的三、名癸的一。故十干之中的五个（甲乙丁庚辛）占了三十七王中的二十九，几达六分之五。这是无论生日说或死日说都难以理解的，何以殷王六分之五都生或死在一旬中的甲乙丁庚辛五日？^①

这是运用统计学上的定量定性分析法说明问题，但这种方法只能作为观点的佐证，并不能作为直接的证据。张先生继而试图从商王室的亲属婚姻制度方面入手解决问题，认为商王室虽属于子姓氏族，却分为两大支派与若干小支派；两大支派轮流执政，具体的方式为王位传甥，亲子娶姊妹之女，从而造成了庙号中的诸多有规则的排列现象。这种观点从论证的自身来看，有一些道理，但缺乏史料的直接证明及有关民俗方面的佐证，仍属于假想类型之一。因此，从庙号在祭祀系统中的地位来说，李学勤的观点是目前惟一能被人们所接受的。

在周祭中，与庙号有同等重要关系的，就是直系与旁系的问题。“凡一世之中有兄弟数人及王位者，其中只有一王为直系，余者为旁系；凡一世一王者有直系无旁系。大乙至帝辛十七世中有九世是有兄弟及位者，在此九世中，直系可以是兄，亦可以是弟，所以称为直系者必须符合卜辞上两个条件和文献上一个条件，这三个条件是：①在帝乙、帝辛的周祭卜辞中凡直系的配偶皆入祀典，旁系则否。②在某些选祭卜辞中合祭一系先祖，一世一王，只有直系入选。③在文献上，凡某王之子继为王者，此某王是直系。”^② 在周祭中，不仅对先祖有完整的祭祀系统，而且对先妣的祭祀也与先祖一样，是独立而并行的，即所谓的先妣特祭。这种特祭是有条件的，“凡一世有数王的，只祭直系的某一王的配偶，不祭同世的旁系诸王的配偶，反过来说，凡配偶受祭的王，是直系”^③。这种直系又称为法定配偶。在周祭中，只有法定配偶可以进入祭祀系统，“它需要符合下述的三个条件：1. 必须称某祖之爽某妣，

① 张光直：《中国青铜时代》，三联书店 1983 年版，第 140 页。

② 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，科学出版社 1956 年版，第 372 页。

③ 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，科学出版社 1956 年版，第 335 页。

如‘示壬夷妣庚’。2. 必须出现在周祭系统之内，如‘王宾大戊夷妣壬羽日’，羽日是周祭的一种。3. 必须在先妣所名之日致祭，如祭‘大甲夷妣辛’，必在辛日”^①。这是与周代庙制所不同的地方。特祭先妣，反映了男权时代重视母系风俗的遗留。

关于商代的宗庙建筑及其名称与分类，在卜辞中多有所见。先王先妣的宗庙称为：①宗（如大乙宗、中丁宗、祖乙宗、祖辛宗）；②升（如阳甲升、武丁升、祖庚升、祖甲升）；③家（如上甲家、父庚、父甲家）；④室（如且丁室、且戊室、大甲室）；⑤亚（如父甲亚）。⑥突（如小乙突）；⑦旦（如且丁旦、父甲旦）；⑧亥（如母辛亥、妣庚亥）；⑨户（如丁宗户）；⑩门（如且丁门）。集合的宗庙可以分为：①大宗、小宗（大宗的庙主从大甲开始，小宗的庙主从大乙开始）；②中宗、亚宗；③新宗、旧宗；④出宗、又宗；⑤西宗、北宗；⑥丁宗或祫宗。宗庙宫室的建筑可以分为：①东室；②中室；③南室；④血室或盟室；⑤大室；⑥小室；⑦黜室；⑧司室；⑨室；⑩南宣；⑪公宫；⑫皿宫；⑬从宫；⑭𠩺（于省吾释为宫廷之廷，为祝祭之所）；⑮门、户（如乙门、丁门、南门、宗门、宗户、亦门）；⑯𠩺（寝的省文）。

以上名称按其作用可以分为五类：

1. 藏庙主之地。宗、升、家、室、亚、突、旦、亥。
2. 祭祀之地。宗、东室、中室、南室、血室、大室、黜室、南宣、公宫、皿宫、𠩺。
3. 商王居住之地。寝、小室、从宫。
4. 宴享之地。𠩺。
5. 治事之所。大室、乙门。^②

这五类中，一、二与祭祀有直接关系，三与祭祀有间接关系，四、五与祭祀是一所兼二职的关系。

殷墟宗庙宫室的建筑，在河南安阳小屯晚商时期的宫殿区早已被发掘出来。经过发掘的五十六座建筑基础，分别属于甲、乙、丙三组。乙组基址中部的乙七、乙八是规模很大的两座纵横相交成丁字形的基址。在乙七的正南，即乙八的西南，发现了一大片排葬坑。经研究，大部分属于廩辛至文丁时期的葬坑。在葬坑中，大部分都埋有人，有的一至三人，有的十至十三人，有俯身，也有仰身，有跪葬，也有断头葬，还有

① 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，科学出版社1956年版，第380页。

② 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，科学出版社1956年版，第468~479页。

一些是兽葬。据考证，商王屡次在这里杀人祭祀，说明乙七、乙八基址不是普通的房屋，而应该是用于祭祀的宗庙遗址^①。因为基址地上部分几乎全无保留，所以，具体的建筑样式已不得而知，但从前面提到的二里头遗址建筑样式上可以看出，晚商时期的宗庙建筑布局，可能更接近于《考工记》中的宗庙图了，这在甲骨文中已经得到了文献方面的验证。

第三节 周代的庙制

在殷代，周人作为殷的一个邦族，地处西北的岐山一带。这里当时土地肥沃，适宜于农业耕种。周人以其较为先进的农耕技术，与如此的地利相结合，使部族的经济的发展很快。周人一面发展农耕经济，一面加强对周边地区各部族的征服。到了周文王时期，这种征伐加剧而频繁。《史记·周本纪》：“明年，伐犬戎。明年，伐密须。明年，败耆国。……明年，伐邶。明年，伐崇侯虎。而作丰邑，自岐山下而徙都丰。明年，西伯崩，太子发立，是为武王。”在这些频繁战争中，周人先后将周边地区的一些部族尽加征服，在实际上统治了当时的西北地区。随着殷、周矛盾的加剧及周人征伐战争的升级，终于在公元前一一二二年，周人战胜了殷代的奴隶主贵族阶级，建立了西周王朝政权。西周王朝建立后，贵族阶级总结了殷王朝的教训，试图从国体上重新构建一套政治体系，来确保封建王朝的久盛不衰，这便是历史上的分封制。《左传·僖公二十四年》：

昔周公吊二叔之不咸，故封建亲戚以蕃屏周。管、蔡、郕、霍、鲁、卫、毛、聃、郕、酈、曹、滕、毕、原、鄆、郇，文之昭也；邶、晋、应、韩，武之穆也；凡、蒋、邢、茅、胙、祭，周公之胤也。

周公主持的大分封，不仅分封了周族的姬姓诸侯，而且分封了在灭殷战争中建立功勋的异姓诸侯，同时还分封了一批古部族及夏禹的后人。《史记·周本纪》：

封神农之后于焦，黄帝之后于祝，帝尧之后于蓟，帝舜之后于陈，大禹之后于杞。于是封功臣谋士，而师尚父为首封，封尚父于营丘，曰齐。封弟周公旦于曲阜，曰鲁。封召公奭于燕。封弟叔鲜于管，弟叔度于蔡。

^① 《商周考古》，文物出版社1979年版，第67~68页。

同时，为稳定殷旧地局势，将殷的旧都邶地封给纣王之子武庚，以其治殷之余民；将鄘地封于管叔，卫地封于蔡叔，以之监治殷民。后管、蔡与武庚作乱，周公平定叛乱后，以微子开代殷后，建国号为宋，即春秋时期的宋国。这种分封，不是单纯地封以土地，而是连同土地上的民众及财物一同册封下去的。《左传·定公四年》：

昔武王克商，成王定之，选建明德，以藩屏周。故周公相王室，以尹天下，于周为睦。分鲁公以大路、大旂，……殷民六族：条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏，使帅其宗氏，辑其分族，将其类丑，以法则周公，用即命于周。是使之职事于鲁，以昭周公之明德。分之土田、陪敦、祝、宗、卜、史，备物、典策，官司、彝器，因商奄之民，命以《伯禽》而封于少皞之虚。分康叔以大路、少帛、綍茷、旃旌、大吕，殷民七族：陶氏、施氏、繁氏、锜氏、樊氏、饥氏、终葵氏。封畛土略，自武父以南及圃田之北竟，取于有阎之土以共王职；取于相土之东都以会王之东蒐。聃季授土，陶叔授民，命以《康诰》而封于殷墟。皆启以商政，疆以周索。分唐叔以大路、密须之鼓、阙巩、沽洗，怀姓九宗，职官五正。命以《唐诰》而封于夏虚，启以夏政，疆以戎索。三者皆叔也。而有令德，故昭之以分物。

受有土地的贵族，在其封地上面，同时具有完全政治的军事的半国家的权力。于是，这种土地与财物的封赐创造出各级封邦领邑的庄园，从而奠定了封建的等级从属的基础。

政治上特权的建立，经济上财产土地的分割，必然要求在意识形态方面为之建立一套新的系统来作保证。因此，这种占有的特权在法律上和人们心理上的确立，是通过政教合一的产物——宗庙的物质形式来确立和固定的，由此而形成了周代的庙制系统。由于周人的政体已不同于商殷，所以周代的庙制也不同于商代，新的社会结构赋予了它新的形式与内容。

关于周代的庙制，《礼记·王制》：“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与大祖之庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与大祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝。”这一段关于庙制的记载，后儒解说各自不同，在这里，我们主要讨论以下几个问题：

一、天子、诸侯及大夫立大祖之制

综观周族的历史变迁及建国后的庙制与后世解礼诸家所言，有如下实例：

1. 祖庙为始封之君。周之先公有后稷、公刘、亚圉，先王有太王、王季、文王、武王，但由于后稷是始受封者，因此，周王室以后稷为大祖。《史记·周本纪》：“帝尧闻之，举弃为农师，天下得其利，有功。帝舜曰：‘弃，黎民始饥，尔后稷播时百谷。’封弃于郃，号曰后稷，别姓姬氏。”后稷为周族的始封之君，因此周族建国后，尊后稷为大祖，为之立庙。又周族建国后，为祭其先妣，特为姜嫄立庙。《周礼·春官·大司乐》：“乃奏夷则，歌小吕，舞《大濩》，以享先妣。”郑注：“姜嫄，……是周之先母也。周立庙自后稷为始祖，姜嫄无所妃，是以特立庙而祭之，谓之阼宫。阼，神之。”《诗经·鲁颂·阼宫》疏曰：“先妣立庙非常，而祭之又疎。月朔四时祭所不及，……其祭时节，礼无明文，或因大祭而则祭之也。”

诸侯不得立天子为太祖。周族建国后，凡是最初受封的同姓诸侯王，一般为王室子弟，他们死后可以成为后代的大祖，但其后代不得以天子为大祖。如果有特殊的功德，由天子特别赐命，才可立庙。鲁国的开国之君为伯禽，伯禽为周公之后。周公既帮助武王灭殷，又有辅助成王之大功，故天子特赐鲁国可以立文王为大祖，为之立庙，又立姜嫄之庙。

最初受封的国君之子只能立一庙，到第六代才可立全五庙。

始封之君为异姓，初封就可立全五庙。齐国始封之君为大公望，因其为姜姓，初封时就立有五庙。

2. 王者之后不作为始封之君而立为太祖。这是由于最初受封的国君没有功德，只因为他是先代君王之后才受封。微子为宋国始封之君，而《左传·文公二年》则说宋国的始祖为微子之父殷帝乙，其原因就在于此。

3. 天子或诸侯嫡夫人的次子或众妾之子，开始作为卿大夫，世称别子。别子后代立庙，有数事可循：①别子当初虽身为大夫，但中间废退，到了几代之后，子孙重新获爵受命的，其家世就以这个重新受命的子孙为大祖，当初的别子不能立为大祖。②别子及子孙当时不能受赐爵命，其后代之人才得爵命，其得爵命之人可被后代立为大祖。③全非诸侯子孙的异姓之人为大夫者，或他国之臣初来任大夫者，后代可立其为大祖。此为殷制，若周制，别子最初受爵命，后代可立其为大祖。如果不是别子之后，即便是大夫，只能立父、祖、曾祖三庙，随时而迁，不能立初受爵者为大祖。

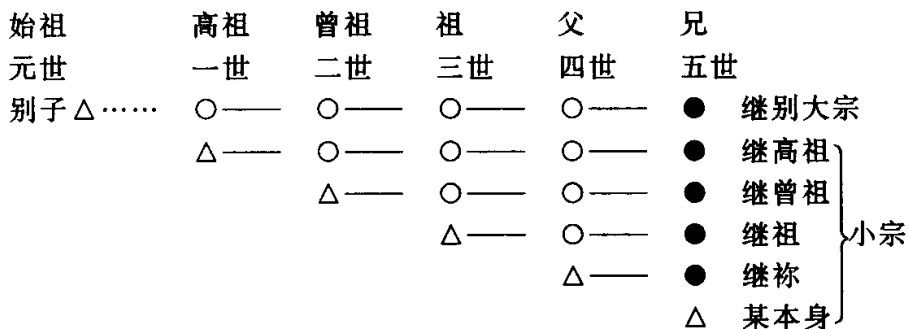
二、天子、诸侯及大夫立昭穆之制

昭穆是指宗庙在庙制中的辈次及排列之序，它与始祖庙相对而言，

始祖庙居中，位于始祖庙左边的二世、四世、六世之庙称昭，右边的三世、五世、七世之庙称穆。以周王室而论，后稷为大祖，其庙位居中，后稷以后第一代（指后稷之子不窋）为昭，第二代（后稷之孙鞠）为穆，后代以此类推，即数至奇数之代的为昭，数至偶数之世的为穆。《左传·僖公五年》：“大伯、虞仲，大王之昭也；大伯不从，是以不嗣。虢仲、虢叔，王季之穆也，为文王卿士，勋在王室，藏于盟府。”按周族的世系，大王（即古公亶父）是后稷第十二代孙，因此是穆。大伯、虞仲和季历（即王季）是大王的长子、次子，为后稷第十三代孙，因此是昭。虢仲、虢叔为王季的次子和三子，王季是后稷第十三代孙，为昭，因此虢仲虢叔为穆。《史记·周本纪》：“古公有长子曰太伯，次子曰虞仲。太姜（《正义》：“太姜，太王之妃，王季之母。”）生少子季历，季历娶太任，皆贤妇人，生昌，有圣瑞。古公曰：‘我世当有兴者，其在昌乎？’长子太伯、虞仲知古公欲立季历以传昌，乃二人亡如荆蛮，文身断发，以让季历。”据这一段记载，周王室的昭穆制标志着宗族内部的长幼、亲疏、尊卑关系。在大王这一代，大伯是大王长子，按传统惯例，当由大伯继承王位，但因大伯“不从”，大王将王位传于次子王季。王季成为周王，依照惯例，死后将王位传于长子昌，即周文王。周文王即位后，封两个弟弟虢仲、虢叔为王室的卿士，即后来西虢与东虢的始封之君。《左传·僖公二十四年》：“管、蔡、郕、霍、鲁、卫、毛、聃、郕、雍、曹、滕、毕、原、丰、郇，文之昭也，邰、晋、应、韩，武之穆也。”这里属昭系的十六国始封之君，都是周文王之子。其中以鲁国而论，周文王是后稷第十四代孙，是穆，周公与周武王同为文王之子，后武王即位为周天子，则周公受封为鲁国的始封之君，故于周王室的世系而论，鲁为昭。属穆系的四国始封之君，都是周武王之子。文王为穆，武王为昭。武王死后，成王即位，死后为穆，其余各子为各侯国的始封之君，因此也称穆。

在周族建国前，其昭穆之制还仅仅表示宗族关系中的长幼、亲疏之别，但到武王灭商，周公开始主持大规模的分封之后，那些受封到各地做诸侯王的始封之君，他们的后代，尊其国始封之君为大祖，而不得以后稷为大祖，对周王室来说，在昭穆制上，就带有尊卑之意了。以此类推，诸侯国的始受封之君死后，王位传于嫡长子，其余次子受封为大夫。受封的大夫死后，又将家族的继承权传给长子，这种建立在不同层面上的昭穆关系，以上下而言，也含有尊卑之意。这种嫡长继承制的纵向结构，还可以通过宗法系统中大宗、小宗的横向关系来理解。所谓大宗、小宗，是相对的关系。按照嫡长子继承制的惯例，以周王室为例，周武

王即位后，为宗族中的大宗，而武王诸弟受封为邾、晋、应、韩各国的诸侯，在周族中，是小宗。但这些小宗在各自的封国内的本支中又是大宗。诸侯死后，其嫡长子继承诸侯王的大宗之位，诸侯王的支子们受封为大夫，在这一支族中为小宗，大夫受封立家，在家族内又是大宗，其嫡长子受继为大宗，大夫的支子在家内又是小宗。关于嫡长子立大祖的问题，我们前面已经讲过，下面专门讨论一下支子立宗之事。《礼记·丧服小记》：“别子为祖，继别为宗。”郑注：“别子为祖者，诸侯之庶子，别为后世为始祖也。谓之别子者，公子不得祢先君。继别为宗者，别子之世长子，为其族人为宗，所谓百世不迁之宗。”孔疏：“别子为祖者，谓诸侯适（通嫡）子之弟，别于正适，故称别子也。为祖者，别子子孙为卿大夫，立此别子为始祖。继别为宗，谓别子之世世长子，恒继别子，与族人为百世不迁之大宗。”这种思想，在《大传》中得到进一步发挥。《礼记·大传》：“继祢者为小宗，有百世不迁之宗，有五世则迁之宗。百世不迁者，别子之后也，宗其继别子之所自出者，百世不迁者也。宗其继高祖者，五世则迁者也。”孔疏：“继祢者为小宗，谓父之适子上继于祢，诸兄弟宗之，谓之小宗。……云有百世不迁之宗者，谓大宗也。云有五世则迁之宗者，谓小宗也。……别子子者，别子之适子也；弟之子者，别子适子之弟所生子也。弟则是祢，其长子则是小宗，故云‘继祢为小宗’，因别子而言也。……小宗四，谓一是继祢，与亲兄弟为宗；二是继祖，与同堂兄弟为宗；三是继曾祖，与再从兄弟为宗；四是继高祖，与三从兄弟为宗是小四；并继别子之大宗凡五宗也。……大宗是远祖之正体，小宗是高祖之正体。”这种关系可以列表如下：



表注：——表示父子直系

○表示各世的宗子

△表示宗子之弟为别子

●表示宗子为本世所宗者①

① 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，科学出版社1956年版，第498页。

作为对《礼记》注疏的补充理解，陈梦家先生解释说：

某本身所宗之兄凡五：某一为与某同始祖的同世宗子，是为大宗；其四为与某同高祖、同曾祖、同祖、同父之诸父，是为小宗四。某为次子（即别子），故不能继其父若祖，而以其兄为宗。某之长子（在第六世）奉某为祢，成为小宗。某之次子所宗大宗与某同；所宗小宗四则变易其一，某之次子不复宗其所宗的继高祖小宗，因已在五世以上，而宗某之长子。此即所谓“五世则迁之宗”、“六世亲属竭矣”。五世同高祖以上的亲属，退出小宗，不再为亲属。至于继别之大宗，则某宗之，某之长子、次子及某的孙辈永远宗之，此所谓“百世不迁之宗”。

林乔荫更举周族及诸侯国的实例以明之：

宗法起于别子，别子得祀其所自出。武王为天子，以其母弟周公为别子，使之立文王之庙，以统文王之子孙。故据鲁而言，曰周庙，以别于周公之庙；据礼而言，则曰宗庙，以别于祖庙。祖庙即别子为祖立庙，宗庙即别子所自出之庙。故《春秋》以鲁为宗国。郑之始封，为厉王之子、宣王母弟，与周公同，故《左传》有“郑祖厉王”之语。郑之周庙为厉王庙，亦别子所自出之庙也。但别子得祀所自出者，一君之世，只有一人，以其统先君之诸子。若先君之诸子，皆有爵命为封君，则皆为别子而各自为祖于后世，然不得祀其先君，以先君之族已有所统也。诸侯如此，大夫亦然。鲁之孟孙、叔孙、季孙同出桓公，季友为桓公母弟，得祀桓公为所自出，以统桓族。而孟孙、叔孙虽亦为大夫之太祖，而不得祀所自出，则公子不得祢先公也。而《郊特牲》云“公庙之设于私家，非礼也，自三桓始”者，盖是时三家并犯桓公，则乱宗法矣，故为非礼。^①

这一段话是对我们前面所论述的问题的最简明的概括性总结。

三、桃园与毁庙之制

从上述的庙制中可以看到，天子、诸侯及大夫所祀宗庙的数量是固定不变的，但随着世次的变化，天子、诸侯一代代地更迭死亡，如果对每一代先君都继续不断地遍祀，势必造成无法祭祀的结果。在宗庙数量有限，先君亡灵无限增多的情况下，当时采取的是对久远的亲属亡灵逐渐淘汰的方法，这在庙制中称为桃园。桃园的问题，涉及庙制的内部结

^① 转引自孙诒让：《周礼·春官·都宗人正义》，《十三经注疏》本。

构。《礼记·祭法》：“是故王立七庙、一坛、一埴：曰考庙、曰王考庙、曰皇考庙、曰显考庙、曰祖考庙，皆月祭之；远庙为祧，有二祧，享尝乃止。去祧为坛，去坛为埴。坛、埴，有祷焉祭之，无祷乃止。去埴曰鬼。诸侯立五庙、一坛、一埴：曰考庙、曰王考庙、曰皇考庙，皆月祭之；显考庙、祖考庙，享尝乃止。去祖为坛，去坛为埴。坛、埴，有祷焉祭之，无祷乃止。去埴为鬼。大夫立三庙、二坛：曰考庙、曰王考庙、曰皇考庙，享尝乃止。显考、祖考无庙，有祷焉，为坛祭之，去坛为鬼。适士二庙、一坛：曰考庙、曰王考庙，享尝乃止。显考无庙……官师一庙：曰考庙。王考无庙而祭之，去王考为鬼。庶士、庶人无庙，死曰鬼。”让我们首先从昭穆之庙的最后一庙说起。周代丧礼之制，《礼记·王制》：“天子七日而殡，七月而葬；诸侯五日而殡，五月而葬；大夫、士、庶人三日而殡，三月而葬。”死者下葬十四日后，用桑木为其做成灵牌（即“主”），一年之后祭祀时，要以栗木做灵牌，即《公羊传·文公二年》所谓“虞主用桑，练主用栗”之事。做“主”是用木制一方牌，上写死者姓名，作为祭祀的对象。在棺柩下葬之前，灵堂以柩为主，祭奠之礼，对柩而行，不需要做神主。下葬之后，即做神主，送入祖庙，在祖主之旁同祭，然后迎主回家，供孝子守孝期间家祭，三年（实则二十五个月）守孝期满，将神主供入亲庙，亲庙按照昭穆之制依次向上祧迁。

在周制中，如果这些庙主都是父子相承的世次，并无问题。但周代的继承制是以嫡子为先，如嫡子中途夭折或无嫡子可继，就不得不选庶子即位。王国维《殷周制度论》考证说：

由传子之制而嫡庶之制生焉，……《春秋左氏传》之说曰：“太子死，有母弟则立之，无则立长。年均择贤，义均则卜。”《公羊》家之说曰：“礼，嫡夫人无子立右媵，右媵无子立左媵，左媵无子立嫡姪娣，嫡姪娣无子立右媵姪娣，右媵姪娣无子立左媵姪娣。质家亲亲先立嫡，文家尊尊先立侄。嫡子有孙而死，质家亲亲先立弟，文家尊尊先立孙；其双生也，质家据现在立先生，文家据本意立后生。”此二说中，后说尤为详密，顾皆后儒充类之说，当立法之初，未必穷其变至此。然所谓“立子以贵不以长，立嫡以长不以贤”者，乃传子法之精髓，当时虽未必有此语，固已用此意矣。^①

然而，封建的庙次与世次有时又是矛盾的。《春秋·文公二年》：

^① 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》卷十，中华书局1959年版，第451页。

“八月丁卯，大事于大庙，跻僖公。”《公羊传》：“跻者何？升也。何言乎升僖公？讥。何讥尔？讥逆也。”《国语·鲁语上》记此事较详，其文曰：

夏父弗忌为宗，蒸将跻僖公。宗有司曰：“非昭穆也。”曰：“我为宗伯，明者为昭，其次为穆，何常之有！”有司曰：“夫宗庙之有昭穆也，以次世之长幼，而等胄之亲疏也。夫祀，昭孝也。各致齐敬于其皇祖，昭孝之至也。故工史书世，宗祝书昭穆，犹恐其踰也。今将先明而后祖，自玄王以及主癸莫若汤，自稷以及王季莫若文、武，商、周之蒸也，未尝跻汤与文、武，为不踰也。鲁未若商、周而改其常，无乃不可乎？”弗听，遂跻之。

以闵公、僖公二人而论，闵公幼年即位，不满三年而亡，无子可继，由庶兄僖公即位。僖公死后，其神主入庙，按昭穆之制，应将闵公的神主由穆庙升入昭庙，即升到父亲的位次，僖公神主进入闵公原庙，成为穆。以庶兄为子，这在世系上是乱伦的，但在庙次上却是合理的。文公为僖公之子，觉得如此于父亲不妥，便将僖公的神主升在闵公之上，以僖公为昭，闵公为穆，这同样是以弟为子，且有乱于庙次，因此史家称之为逆祀。逆祀扰乱了正常的庙次，为周代的封建宗法所不容，故《春秋·定公八年》“从祀先公”。《公羊传》：“从祀者何？顺祀也。”顺祀即指仍将僖公之位置于闵公之下。丁山先生说：“鲁闵公无子继位，而僖公有子文公继统，宗伯弗忌因谓之‘新鬼大，故鬼小’；小鬼、大鬼，恰当祀于商代的小示、大示。鲁人跻僖公，固是恢复殷商的宗法，非夏父弗忌之妄为逆祀也。”^① 丁先生所说“恢复殷商的宗法”，固然有些夸大之辞，实际上，这是由于商周庙制建立的基础不同所造成的，因此“跻僖公”的行为，至多可以说是历史的惯性起作用的结果。这是见于文献记载的惟一一次“逆祀”，在历史上产生了影响，因此后来史载鲁定公与孔子对话，言及报祭之礼。定公问曰：“先君僖公功德前行，可以与于报乎？”孔子因僖公之后有逆祀之事，难以正面回答，只得说：“昔虞夏商周以帝王行此礼者则有矣，自此以下未之知也。”^② 这种所谓逆祀之说，是庙次与世系矛盾的产物，也明显带有周代庙制的特点，这也是与商代庙制不同的地方。“考之殷商之世，亦无所谓昭穆之班，且所有的先王几乎都立有专庙存而不毁，但限于子

① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第486页。

② 《孔丛子·论书》，《守山阁丛书》本。

孙能否继承而已。有子继承王位者，死则祀为大宗；无子继承王位者，虽系嫡长子也降为小宗，这就是礼家所谓兄终弟及的宗法”^①。

就诸侯的五庙与大夫的三庙来说，祧迁并无问题。以诸侯为例，父庙称考庙，祖庙称王考庙，曾祖庙称皇考庙，高祖庙称显考庙。显考庙居于四庙最上。在四庙之后，如有新死之君神主要入庙，就得将四庙中最先一庙的神主移藏到祖庙中，而将其他庙的神主由以下的昭穆递补，即升第二庙主入第一庙，升第三庙主入第二庙，升第四庙主入第三庙，将新的神主供在第四庙，这种迁庙称为祧迁。已祧迁的神主对于原来所在之庙的关系，在庙制上称为祧庙；而刚刚迁入新庙的神主与其所在宗庙的关系，在庙制上称为祔庙，大夫之庙的祧迁亦同此例。但周王室的祧迁制度与诸侯有所不同，这也是后代经学家所争论的焦点问题之一。据《礼记·祭法》所记，天子多于诸侯的二庙为二祧，这与《王制》的记载有所不同，后世由此而产生争论：①二祧是在七庙之内还是在七庙外；②文、武之庙是否等于二祧。关于天子七庙的争论，具代表性的有郑玄与王肃二家。郑玄持文、武二庙在七庙之中的说法，认为武王初有天下时，后稷为大祖，而祖绌居昭之北庙，大王居穆之北庙，王季居昭之南庙，文王居穆之南庙，这是五庙。到成王时，则祖绌居祧，王季迁而武王祔；至康王时，则大王祧，文王迁而成王祔；至昭王时，则王季祧，武王迁而康王祔。自此以上，亦皆为五庙，而祧者藏于大祖之庙。到穆王时，文王亲尽从祧，而以有功当宗，因此在西北别立一庙，称为文世室，于是成王迁，昭王祧而为六庙。至共王时，武王亲尽从祧，而以有功当宗，因此又在东北另立一庙，称为武世室，而祧迁之主不再藏于大祖之庙，穆之祧者藏于文世室，昭之祧者藏于武世室。概括地说，即后稷始封，文、武受命而王，因此三庙不毁，加上亲庙四而共为七庙。王肃本刘歆之说，持文、武二庙在七庙外的说法，认为周本七庙，三昭三穆与大祖而七，文武为宗，不在七庙之中。至于文武二庙的设立，在武王克商后，就增立二庙于二昭二穆之上，以祀高圉、亚圉，迭迁至懿王，而始立文世室于三穆之上，至孝王而始立武世室于三昭之上^②。王肃之说，多为后代学者所接受。金鹗说：“盖天子三昭三穆，其二昭二穆为四庙，一昭一穆为二祧，祧不得为庙，则止四庙而已。二祧不尊不亲，故略而不言，非谓天子无七庙也。《周官》为周公所作，在成王时，则自武王至大王为四亲庙，诸懿、亚圉为二祧，大王、王

① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第543页。

② 孙希旦：《礼记·王制集解》所引，中华书局1989年版。

季、文王、武王皆先王也，亚圉、诸盭皆先公也，故《守桃》有先王先公之说。……成王之时，先王已有四庙，又有先公之庙，非七庙而何？”许宗彦进一步补充说：“周礼五庙二桃。五庙者，一祖四亲，服止五，庙亦止五。先王制礼有节，仁孝无穷，于亲尽之祖，限于礼不得不毁；而又不忍遽毁，故五庙外建二桃，使亲近者迁焉，行享尝之礼。由迁而毁，去事有渐，而仁人孝子之心，亦庶乎可已。故五庙，礼之正；二桃，仁之至。此周人宗庙之大法也”^①。孙诒让据《叙官》“守桃，奄八人”之文补证说：“又此官奄八人，以七庙通姜嫄庙为八庙，庙一人。”孙希旦根据鲁国所立之宗庙而补证说：“姜嫄之外，已有七庙，而其后以文武受命，亲尽不桃则不止于七庙矣。鲁周公庙为大庙，鲁公庙为世室，至成六年立武宫，至定元年立炀宫，而桓、僖之庙至哀公时尚未毁，并四亲庙而为十庙，此虽鲁之僭礼，然必周有此礼，而后鲁僭之。”

王肃的观点经后代各家广泛求证，基本已成定局。为了更好地理解这一问题，让我们用现代的语言重新表述如下：周初七庙之中，含祖庙一、亲庙四、桃庙二。按照穆制的本意，迁庙时，四亲庙中最高一庙的庙主是应当在毁庙后直接进入祖庙的，但这样对于先王来说，未免于太绝情，因此，在其灵位进入祖庙之前，先入桃庙过渡一下，以示亲亲不绝之情，然后再由桃庙进入祖庙。因此，五庙体现了礼的标准，二桃庙体现了后代的仁孝之情。而文、武二庙的建立是在武王灭商之后，到周懿王时，建文王之庙，到孝王时，建武王之庙，文、武之庙为特建之庙，不迁不毁。

这里需要补充的是，关于毁庙之制，庙制之礼与实际的执行往往是有出入的。宗庙当毁而不毁者，不仅是鲁国的桓、僖之宫，据杨伯峻考证，“晋悼之立，朝于武宫，自武公至悼公，已历十君。晋自曲沃武公灭晋侯缙，其后君晋者皆其后代，晋已不以唐叔虞为太祖，而以武公为太祖矣”^②。《春秋·定公元年》：“九月，立炀宫。”《公羊传》：“立炀宫非礼也。”据《史记·鲁世家》，鲁公伯禽初受封在鲁。伯禽卒，子考公酋立。考公四年卒，立弟熙，即炀公，因此炀公是以弟继兄位者。至鲁定公时，已年代久远，炀宫庙已毁，因此重为之立宫，是有违庙制的，所以公羊家讥之为非礼，据《左传》所记，鲁定公为昭公之弟，刚刚即位。别立炀宫，以示兄终弟及之意。

^① 孙诒让：《周礼·春官·叙官正义》所引，中华书局1987年版。

^② 杨伯峻：《春秋左传·哀公三年》注，中华书局1981年版。

关于坛埴，本指野外祭祀时堆起的土堆，此指祭祀出桃进入祖庙后的远祖灵位之地。按周制：

祭神祇于坛，祭人鬼于庙。祭人鬼而为坛者，必其庙非已之所当祭，有为为之也。周公祷三王，为三坛同埴。盖周公为支子，非有武王之命则不敢自祷于天子之庙，故为坛。宗子去国，庶子无爵而居者，望墓而为坛，以时祭，亦以宗庙非庶子之所得祭故也。若天子诸侯自祭其祖，何必为坛耶？庙虽已迁，然大祫之礼，迁庙主固祭于庙矣，有祈祷于迁庙之主，出主于庙而祷焉可也。^①

因祫祭是有时间限制的，如临时需要祭祀进入祖庙的某一位先祖，只好将其灵位从祖庙中请出，临时设坛、埴而祭，这就是设坛、埴的功用及目的，它反映了周代庙制中祭法的严肃性与灵活性相辅相成的特点。

四、天子、诸侯宗庙的位置所在

周人的宫、寝、庙在金文和周代文献中经常混用，难以区别。在特殊的场合，一切神庙都可称宫，宗庙可以称大宫：

侯宣多纳之，盟于大宫而立之。（《左传·宣公二年》杜注：“大宫，郑祖庙。”）

郑人卜行成，不吉，卜临于大宫。（《左传·宣公十二年》杜注：“大宫，太祖之庙。”）

崔杼立而相之，庆封为左相，盟国人于大宫。（《左传·襄公二十五年》杜注：“大宫，太公庙。”）

大尹立启，奉丧殡于大宫。（《左传·哀公二十五年》俞樾《平议》曰：“大宫者，宋之祖庙。”）

宗庙又可以称大室：

大室屋坏。（《左传·文公十三年》杜注谓“大庙之室”）

初，共王……乃与巴姬密埋璧于大室之庭。（《左传·昭公十三年》杜注：“大室，祖庙。”）

^① 孙希旦：《礼记·祭法集解》，中华书局1989年版。

又可以称为大庙：

或叫于宋大庙。（《左传·襄公三十年》，大庙即宋微子之庙）

宗庙有以上不同的名称，但“宫”则是春秋时流行的通称，因为“宗庙之所以称为‘宫’，就是从生人所住的宫室转化过来的。古代人迷信，把死人看得同活人一样，活人有‘宫’，死人也得有‘宫’，活人有‘寝’，死人也得有‘寝’，活人有‘朝’，死人也得有‘朝’，又称为‘庙’。总之，宗庙根本是仿照生人所住整套房屋来建立的”^①。因此，宗庙往往与天子诸侯的宫室制度联系在一起，《礼记·祭义》：“建国之神位，右社稷而左宗庙。”《周礼·春官·小宗伯》：“小宗伯之职，掌建国之神位，右社稷，左宗庙。”郑注：“库门内雉门外之左右。”据郑注，古代天子三门，雉门为中门，其外为库门，社稷、宗庙皆在中门外。后来，刘敞、戴震、金鹗等持不同之说，认为诸侯庙在雉门内，天子庙在应门内。《礼记·明堂位》：“大庙，天子明堂。库门，天子皋门。雉门，天子应门。”孙希旦《集解》曰：“天子三门，诸侯亦三门，但其名异而其制亦杀焉。库门，天子皋门者。皋门，天子之外门。库门，诸侯之外门。鲁之库门，制如天子之皋门也。雉门，天子应门者。应门，天子之朝门。雉门，诸侯之朝门。鲁之雉门，制如天子之应门也。”《集解》又引刘敞曰：“此经有五门之名，而无五门之实。……天子有皋、应、毕，无库、雉、路；诸侯有库、雉、路，无皋、应、毕。天子三门，诸侯三门，门同而名不同。”诸家宗庙方位之说，可谓仁者见仁，智者见智，后人据此更画有宗庙方位图，如清人江永《乡党图考》中有《诸侯宫寝朝廷庙社总图》，清人任启运《朝庙门堂寝室各名图》，戴震《考工记图》中绘有宗庙图，然而这些构图都是以古代文献的记载为基础，经过作者的精心推敲、排比而演绎出来的，缺乏实物的例证。六十年代，在陕西雍城中部马家庄发现春秋宫殿建筑基址。经勘察，基址由大门、中庭、朝寝、亭台和东西厢几部分组成，四周有围墙环绕。大门，由门道、东西塾、东西半塾、回廊、散水几部分组成。朝寝，在中庭之北，由前朝、后寝、东西夹室、北三室、回廊、散水、东西台阶等部分组成。东西厢，分别位于中庭的东西两侧，均由前堂、后室、南北夹室、东西三室及回廊、台阶等部分组成。在中段，东西厢南侧和东厢内，共发现各类祭祀坑一百八十一一个，据推测，

^① 唐兰：《西周铜器断代中的“康宫”问题》，《考古学报》1962年第1期。

其建筑年代应为春秋中期至晚期，可能是宗庙建筑遗址^①。按照遗址的结构布局，这可能不是单纯的宗庙建筑，很可能是诸侯的王宫，宗庙只是其中的一部分建筑罢了。古代，天子、诸侯王宫的作用是多方面的，它在整体上是古帝王处理行政事务的地方。天子与诸侯禘祭、宗祀、朝觐、耕猎、养老、敬贤、飨射、献俘、治历、望气、告朔等诸多事务，都要在这里办理。因此，古代又称之为太庙或明堂。蔡邕《明堂月令论》说：

取其宗祀之貌则曰清庙，取其正室之貌则曰太庙，取其尊崇则曰太室，取其堂则曰明堂，取其四门之学则曰太学，取其四面周水圉如璧则曰辟雍，异名而同事，其实一也。

汉儒以下，对于明堂与宗庙的关系、明堂的制度等多有考证，诸说各异，其中惟有清儒阮元能从古今明堂体制的变化上进行研究，结论让人比较信服。其《明堂论》说：

明堂者，天子所居之初名也：是故祀上帝则于是，祭祖先则于是，朝诸侯则于是，养老尊贤教国子则于是，飨射献俘馘则于是，治天文告朔则于是，抑且天子寝食恒于是；此古之明堂也。黄帝尧舜氏作，宫室乃备，洎夏、商、周三代，文治益隆，于是天子所居，在邦畿王城之中，三门三朝，后曰路寝，四时不迁。路寝之制，准郊外明堂四方之一，乡南而治，故路寝犹袭古号曰明堂。若夫祭昊天上帝，则有圉丘，祭祖考则有应门内左宗庙，朝诸侯则有朝廷，养老尊贤教国子献俘馘则有辟雍学校。其地既分，其礼愈备，故城中无明堂也。然而圣人事必师古，礼不忘本，于近郊东南，别建明堂以存古制，藏古帝治法册典于此，或祀五帝，布时令，朝四方诸侯，非常典礼，乃于此行之，……此后世之明堂也。^②

这一段将古今明堂制度的演变讲述得很清楚。

《礼记·月令》：“孟春之月，……天子居青阳左个（郑注：“青阳，明堂东方之堂名也。室之夹堂者谓之个。……青阳左个者，明堂东方之北室也。”）……仲春二月，天子居青阳大庙（郑注：“青阳大庙，明堂之东堂也。”）……季春之月，……天子居青阳右个。……孟夏之

^① 安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社1992年版，第345～346页。

^② 阮元：《羣经室集·明堂论》。

月，……天子居明堂左个（郑注：“明堂左个，明堂南方之东室也。明堂东曰青阳，西曰总章，北曰玄堂，南方不别为之名者，明堂以向南为正也。”）……仲夏之月，……天子居明堂大庙……季夏之月，天子居明堂右个，……中央土，天子居大庙大室（郑注：“大庙大室，明堂五室之中也。以其尊于四隅之室，故曰‘大室’。以其处乎四堂之中，故曰‘大庙大室’。明堂十二室，皆居之以听朔。”）。”

《月令》的记载及郑注的说明，涉及古代明堂的建筑格局，清人惠栋《明堂大道录》引《大戴礼·明堂》说：

明堂者，古有之也，凡九室，一室而有四户八牖，凡（“凡”字依今本《大戴礼》补）三十六户，七十二牖，以茅盖屋，上圆下方，……其外水名辟雍。……明堂月令，赤，缀户也，白，缀牖也。二九四，七五三，六一八；堂高三尺（今本《大戴礼》作三丈），东西九筵，南北七筵，上圆下方，九室十二堂，室四户，户二牖，其官方三百步，（此下据《通典》补入）堂方百四十四尺，坤之筭也。屋圆径二百一十六尺，乾之筭也。大庙明堂方三十六丈，通天屋径九丈，阴阳九六之变，圆盖方载，六九之道，八闼以象八卦，九室以象九州，十二宫以应十二辰，三十六户七十二牖，以四户八牖乘九室之数也。户皆外设而不闭，示天下不藏也。通天屋高八十一尺，黄钟九九之实也。二十八柱，列于四方，亦七宿之象也。堂高三尺以应三统，四乡五色，各象其行。外博二十四丈，以应节气也。

周代明堂的格局，是否如《大戴礼》所述，今已不得详知，但惠栋据《通典》所补入的文字，内容更符合春秋末期至秦汉时的观念，不可能是周代早期明堂所有。二十世纪七十年代，在陕西岐山凤雏发现西周早、中期宫室遗址。从考察的情况看，凤雏宫基址由三个庭院及其四周的房基组成。基址的南部正中是门道，四角各有一柱础石，东西两旁各有房。门道后是前庭，东西两边各有二阶，北边三阶。北阶之北是殿堂，即本组基址的主体建筑。殿堂之北为宽一点五米的横廊，横廊之北是两个后庭，两庭之间有宽约三米的过廊。前后庭院、殿堂之东西两侧基本上是对称的两排房，各八间，两后庭之北为最后一排房，三间。房与庭之间又有二米宽的回廊。东西回廊的南端各有阶，北端与北房之间各有后门。从平面分布看，整个基址是以殿堂为中心，围绕着殿堂，合理地安排了庭、房、门、廊、阶、屏等单体建筑。殿堂开间大，进深也深，应该是统治阶级处理朝政或举行婚丧、祭祀等典礼的场所，也就是《聘礼》、《公食大夫》中讲到的“朝”，或是《士昏礼》、《觐礼》、

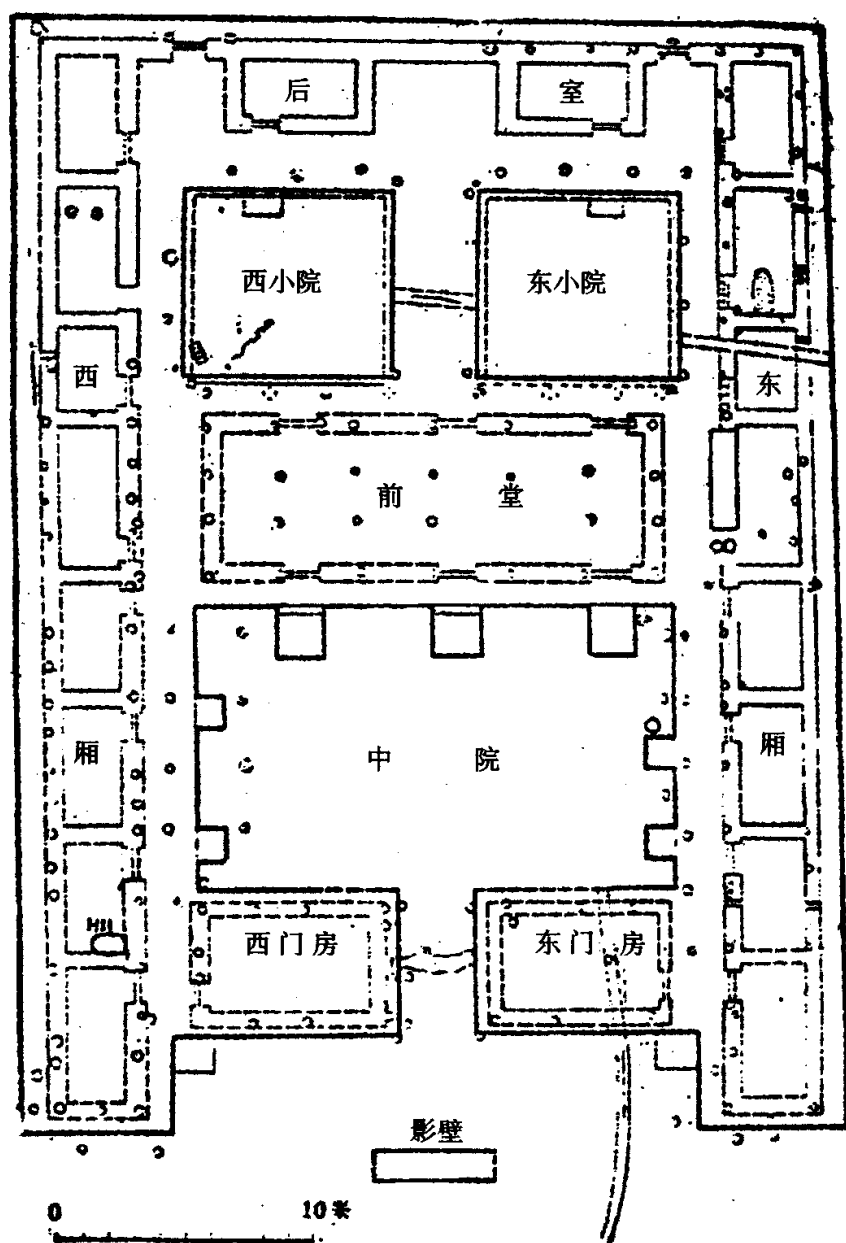


图 16 陕西岐山凤雏西周建筑基址平面图（采自《中国考古》）

《乡饮酒》、《大射》等所说的堂^①。从遗址的布局上看，它可能是诸侯处理日常行政事务的中心之地，因此，从功能上看，它也具备了明堂的特点。它虽然与历代学者所考订的明堂结构不完全吻合，却有某些相似之处。且汉儒以下的诸家考证，其本身所据文献记载的准确性如何，尚处于两可之间，而周代早期各地的明堂结构，并不一定完全相同，“镐京之明堂，文王庙也；洛邑之明堂，是周公朝诸侯之地也；太山之明

^① 《商周考古》，文物出版社 1979 年版，第 181 页。

堂，是古天子巡狩朝诸侯之处”^①。以此推论，古代明堂非一，则其结构布局也当同中有异。因此，凤雏一号基址的发现，使我们得以部分地窥见周代早期明堂的部分情况。

以上，我们讨论了庙制的情况。宗庙在封建社会是如此的重要，正说明它是国家政权及其特权的象征。封建社会的等级关系，即所以用来识亲疏、别贵贱的标准，也是通过庙制集中地反映出来的。周代所谓的诸侯立国、大夫立家，首先便是在各自受封的领地上建立宗庙。同样，失去了自己所拥有的宗庙，也就等于失去了特权。在某种意义上，宗庙也可以说是诸侯、士大夫们享有特权的保障。春秋时期，吴越会稽之战后，越国战败，派大夫文种前往吴军求和。文种不卑不亢，软中带硬地说：“若以越国之罪为不可赦也，将焚宗庙，系妻孥，沈金玉于江，有带甲五千人将以致死，乃必有偶。”^②其中“焚宗庙”是指越国要准备亡国来和吴军决一死战。周武王灭商后，将邶地封给纣子武庚，使其得以在当地立庙，祀其商族先祖，即后来的宋国，这是在某种程度上保留了商旧贵族的部分特权。据《春秋》记载，齐桓公有存亡继绝之事，为僖公元年的城邢、二年的城楚丘。这种筑城的行为，实质上是恢复邢、卫二国君王的庙祀，恢复其封疆之权。《公羊传·庄公三年》：“秋，纪季以酈入于齐……鲁子曰：‘请后五庙，以存姑姊妹。’”这是纪季向齐国称臣，请求齐国允许立纪国的五个宗庙，用来保留纪国后代的特权。又《公羊传·庄公三十二年》所记，鲁庄公夫人哀姜无子，与庄公弟叔牙通奸。庄公病危，季友逼叔牙饮毒酒自裁，说“公子从吾言而饮此，则必可以无为天下戮笑，必有后乎鲁国”，这是威胁叔牙说喝了毒酒，可以保留其宗庙，后代可以继续享有特权，叔牙于是“从其言而饮之”。《战国策·齐策》记齐王废掉孟尝君，孟尝君回到薛地。后由于冯谖为之活动，齐王重请孟尝君回朝，冯谖告诫孟尝君“愿请先王之祭器，立宗庙于薛”。《战国策》鲍本注：“前自靖郭君时既立庙矣，今又请立，则所谓宗庙者，非一王也。”孟尝君作为大夫，前靖郭君时所立之庙，乃其本支太祖之庙，今则请立者，乃请立齐王所祭太祖之庙，这是向齐王请求特赐立庙，如鲁国特祭姜嫄之类。《左传·庄公二十八年》：“凡邑，有宗庙先君之主曰都，无曰邑。”杨伯峻注引金鹗云：“先君之庙有二，公卿大夫之采邑得立太祖庙，采邑若不废，庙亦不毁；士无太祖，是无先君之庙矣。亲王子弟采邑，有赐之得

^① 严杰辑：《经义丛钞·明堂解》。

^② 《国语·越语上》。

立出王庙者，是亦先君庙也。”冯谖正是看到了庙制中这个可利用之机，建议孟尝君向齐王请求在薛地立祭齐大祖之庙，从而保证不再发生被废之事。如此，可以进一步说，失去宗庙便意味着失去了土地与特权。

第七章 商周时代的时祭

商周时代，统治阶级为维护内部秩序，不仅在立庙上建立了等级森严的制度，而且在祭祀祖先的时间方面，也有一些具体的规定；哪种时间由天子或诸侯来行祀，把哪些祖先神列入哪种时间的祭祀，都是列入国家的祀典的。这种连续不断的祭祀，意在保持对祖先的敬意，以昭示后人。《国语·楚语下》：“祀所以昭孝息民、抚国家、定百姓也，不可以已。夫民气纵则底，底则滞，滞久而不振，生乃不殖。其用不从，其生不殖，不可以封。是以古者先王日祭、月享、时类、岁祀。诸侯舍日，卿、大夫舍月，士、庶人舍时。”关于日祭、月享之类，文献中记载得比较清楚，不再赘言，这里主要讨论以下几个问题。

第一节 四时之祭——祠禴尝烝

四时之祭指一年在春夏秋冬不同的季节对祖先进行的祭祀。《礼记·王制》：“天子诸侯宗庙之祭，春曰禴，夏曰禴，秋曰尝，冬曰烝。”郑玄注：“此盖夏、殷之祭名。周则改之：春曰祠，夏曰禴。”《尔雅·释天》：“春祭曰祠，夏祭曰禴（禴、禴古同字），秋祭曰尝，冬祭曰烝。”此盖本之周制而论。商代祀先祖是否有完整的四时之祭，目前尚无文献可征，但卜辞中确有类似周代四时之祭的祭名：

丁酉卜，兄贞，其品祠，在兹。八月（后、下，9、14）。

庚寅卜，衡贞，王品祠，癸巳不。二月（新写，351）。

乙丑卜贞，王室龠，亡囧（前，5、19、4）。

癸卯，王卜贞，旬王眚，在四月。尝小甲，烝大甲（遗珠，247）。

癸亥卜贞，王旬亡眚。在正月，甲子，尝，口日大甲（后、上，20、13）。

癸未卜，王贞，……在五月……尝祖甲，佳王七祀（佚存，545）。

癸丑卜，昇（按：即后来的“登”，与“烝”相通）禾祖乙（粹编，908）。

甲午卜，其昇黍于高祖乙（粹编，166）

从甲骨文中所见的祠、龠、尝、烝诸例来看，似乎不用做四时之祭

的专名。祠祭，有在八月进行的，也有在二月进行的。尝祭，有在四月、五月的，也有在正月的。据此，有学者认为祠、禴、烝、尝非四时之祭的专名，“应该是由于仪式或祭品的差异”^①，此可备一说。但周代的祠、禴、尝、烝作为四时的祭名，却是有一定根据的。据郑玄的注文，春曰禴，夏曰禴，乃夏、殷的祭名，周改之为春曰祠，夏曰禴。周代为何而改，孙希旦《礼记·王制集解》曰：“周以天子有大禴之祭，故改春夏祭名以辟之，而诸侯祭名仍旧，故《鲁春秋》书‘鲁禴’，皆时祭也。”周制既以祠、禴、尝、烝为四时之祭专名，那么，其含义为何？《白虎通·宗庙》：“宗庙所以岁四祭何？春曰祠者，物微，故祠名之。夏曰禴者，麦熟进之。秋曰尝者，新谷熟尝之。冬曰烝者，烝之为言众也，冬之物成者众。”这是从名物的训诂上进行解释，而且“烝之为言众”采用了声训的方法来溯源，不能令人信服。后来，董仲舒从时令上解释四时的祭名。《春秋繁露·四祭》：“古者岁四祭。四祭者，因四时之生孰而祭其先祖先父母也。故春曰祠，夏曰禴，秋曰尝，冬曰烝。此言不失其时，以奉祭先祖也。……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。”董仲舒不仅指出了四时之祭名是因祭祀的物品不同而形成的，而且指出了四时之祭各自所在的具体时间。后来有人以此验之《左传》，认为多有不与之合者^②。《左传》中的记载，基本上是与礼书的记载相合的。《桓公五年》：“始杀而尝，闭蛰而烝。过则书。”始杀，指秋气来到，开始肃杀，于时当孟秋建申之月，今之夏正七月。闭蛰指昆虫蛰伏，于时当建亥之月，夏正之孟冬十月。《桓公十四年》：“秋，八月壬申，御廩灾。乙亥，尝。”《昭公元年》：“十二月，晋既烝。”杜注：“烝，冬祭也。”杨伯峻于《桓公五年》注：“周正十二月乃夏正十月，足证晋亦孟冬烝祭。”《襄公二十八年》：“祸必作于尝。”杜注：“尝，秋祭。”在《春秋》中，还有一些特殊情况的记载。《桓公八年》：“八年春正月己卯，烝。夏五月丁丑，烝。”杨伯峻注：“去年闰十二月初一丁酉冬至，今年实建丑。此春正月当夏正之十二月，所谓‘过则书’。《穀梁传》云：‘烝，冬事也；春兴之，志不时也。’杜注云‘为下五月后烝见渎也’，或亦有此意。”又于《桓公五年》注：“两烝左氏皆无传，《春秋》书之者，以为非礼。若孟冬之烝，乃常祀，则不书。”以上虽与礼书不合，但为“过则书”之例。《襄公十六年》：“十六年

①② 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第522页。

春，葬晋悼公，……烝于曲沃。”这一条，也应属于“过则书”之例。按《春秋》的笔法，史官以为非礼之事，常于记事体例中暗寓褒贬之意，于此可见一端。

以上，我们通过引述《左传》的记载与注释家们的分析，可证周代确实有四时之祭。但每一季的祭祀到底在该季的哪一月进行？要之周制，似乎不是先固定在哪一月份，而是按照物品成熟的时令来进行的。《礼记·王制》疏曰：“《晏子春秋》云‘天子以下至士皆祭以首时’，故《礼记·明堂位》云‘季夏六月，以禘礼祀周公于大庙’，周六月是夏四月也。又《杂记》云‘七月而禘，献子为之也’，讥其用七月，明当用六月是也。鲁以孟月为祭，鲁，王礼也，则天子亦然。大夫士无文，从可知也。其周礼四仲季者，因田猎而献禽，非正祭也。服虔注桓公五年传云‘鲁祭天以孟月，祭宗庙以仲月’，非郑云也。此荐以仲月，谓大夫士也。既以首时祭，故荐用仲月。若天子诸侯，礼尊，物熟则荐之，不限孟仲季，故《月令》孟夏荐麦，孟秋荐黍，季秋荐稻，是也。……《春秋》：‘桓八年正月己卯烝，夏五月丁丑烝。’书者，《左氏》见其渎。桓十四年八月乙亥尝，书以‘御廩灾’，《左氏》、《公羊》以为不应尝。……此等皆不用孟月者，以春秋乱世，不能如礼，故参差不一，难以礼论也。”孔颖达这一段话，将礼书中四时之祭所在之月的起因、过程、与史书记载差异等讲述得比较清楚。后来，由于季节性的物品成熟期是有比较规则的时令性的，因此，四时之祭所在的月份也就比较固定了。《国语·楚语》：“日月会于龙谿，……群神频行，国于是乎烝尝。”韦昭注：“谿，龙星也。谓周十二月，夏十月也。烝，冬祭也。尝，尝百物也。”《公羊传·桓公八年》何休注：“祭必于夏之孟月者，取其见新物之月也。”《春秋繁露·四祭》：“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。”《管子·重己》：“夏至而麦熟，天子祀于大宗，其盛以麦。以夏日至始，数四十六日，夏尽而秋始而黍熟，天子祀于大祖，其盛以黍。”这与依时令而荐新之说也是相吻合的。四时之祭是以每季所成熟的物品来祭祀祖先，因此所用物品并不局限于单一品种，如《春秋繁露》所言，禴祭并不一定就是“食麦”，亦可以食菜。《易·既济》：“九五，东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”王注：“牛，祭之盛者也；禴，祭之薄者也。……祭祀之盛，莫盛修德，故沼沚之毛，蘋蘩之菜，可羞于鬼神；……是以东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福也。”《汉书·郊祀志》注：“东邻，谓商纣也。西邻，周文王也。禴祭，谓禴煮新菜以祭。”四时之祭，只祭昭穆之庙主及文武之

庙，至于迁于二桃中的先王之主，不得于桃庙中受四时之祭。在四时中如有祈祷于先王之事，则应将其灵位出桃就坛而受祭。

第二节 年终之祭——蜡祭

商周时代，蜡祭是年终对祖先神进行的祭祀。《世说新语·德行》注引《五经要义》：“三代名腊：夏曰嘉平，殷曰清祀，周曰大蜡，总谓之腊。”蜡祭最初是祭祀自然神的，《礼记·郊特牲》：“天子大蜡八。伊耆氏始为腊。腊也者，索也。岁十二月，合聚万物而索飧之也。蜡之祭也，主先啬而祭司啬也，祭百种以报啬也。飧农及邮表畷、禽兽，仁之至，义之尽也。古之君子，使之必报之：迎猫，为其食田鼠，迎虎，为其食田豕也，迎而祭之也。祭坊与水庸，事也。曰：‘土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽。’”《释文》：“祭有八神：先啬一、司啬二、农三、邮表畷四、猫虎五、坊六、水庸七、昆虫八。”先啬、司啬，指古农神后稷，农指古时的田官，邮表畷指始创房屋、修道路、划分疆界的便民之人，猫虎是田鼠野兽的天敌，坊指水堤，庸指水沟，祭昆虫，使之不为灾害。在大蜡祭中，所祭祀的这些草木、昆虫、禽兽、水土等神灵，与前文自然崇拜一章所述的内容正相似。《郊特牲》虽系晚出，其中所反映的蜡祭思想却带有原始农耕经济刚刚发展时的特点，因此它是相当原始的。后来随着自然崇拜向祖先崇拜的过渡，自然神灵逐渐人格化，有些演变为祖先神。因此，商周时代，大蜡所祭祀的对象，实际上是一些祖先神。《礼记·月令》：“孟冬……，大割祠于公社及门闾，腊先祖五祀。”《风俗通义·祀典》：“腊也者，猎也，言田猎取禽兽，以祭祀其先祖也。或曰：腊者，接也，新故交接，故大祭以报功也。”在这里，应劭虽然是用声训的方法来解释“腊”的来源，却同时连带说明了三个问题：①蜡祭是以田猎所获来祭祀；②祭祀的对象是祖先神；③祭祀的时间是旧年与新年交接之日，即岁末之日。

腊祭既是贵族的盛大祭典，也是平民祭祖的节日。《韩非子·五蠹》：“夫山居而谷汲者，媵腊而相遗以水。”在取水十分困难的地区，把水作为礼物来互相赠送的节日，说明是人们生活中的重大节日，也就是祭祖先神的腊祭。这种古老的风俗，在不同的民族里都有遗存。据陆次云《峒溪纤志》所载：“苗人腊祭曰报草，设女娲、伏羲位。”从苗人设女娲、伏羲神位的事情看，苗人的腊祭也是祭祖先神的，这与汉族地区民间在除夕之夜祭祖先神的习惯是一致的，这也可间接地证明商周时代大腊之祭的对象正是祖先神。据文献中的明确记载，最早的腊祭见

诸春秋时期。《左传·僖公五年》：“宫之奇以其族行，曰：‘虞不腊矣。’”《晏子春秋·内篇谏下》：“景公令兵搏治、当腊、冰月之间而寒。”因此，实际的腊祭出现的时间可能要更早，在商代，可能就有了相当于腊祭的祭祀活动。丁山认为商人𡵓与加相当于周蜡^①，至于《五经要义》所说的“夏曰嘉平，殷曰清祀”等，可能是后儒的想当然之辞，反映在文献的记载上，呈现出一事二名的状态。

第三节 数年之祭——禘祫

在商代，禘是大祭之典，其字在卜辞中作“帝”，禘是后起字。卜辞中用禘祭的如：

祭酉贞，帝五丰，其三牢（后、上，2、6、15）。

帝于东方曰折，风曰荔（合，261）

贞帝于王亥（后、上，19、1）

己卯卜，鬯贞，帝甲……其栗且丁（后、上，4、16）。

□酉卜，鬯贞，帝甲丁……其牢（戠，5、13）。

帝河，𠄎疾（后、下，30、2）。

从上述的卜辞中可以看出，商代禘祭的对象并不限于祖先神，它还包含了一些自然神灵。就其中所祭的祖先神而言，商代的禘祭，虽为合祭，但仅祀其所自出之先王，非所自出者不与。王国维说：“殷人祭祀中，有特祭其所自出之先王，而非所自出之先王不与者。前考所举：‘求祖乙（小乙）、祖丁（武丁）、祖甲、康祖丁（康丁）、武乙衣’，其一例也。今检卜辞中又有一断片，其文曰‘……大甲，大庚……丁，祖乙，祖……一羊一南’。此片虽残缺，然于大甲、大庚之间不数沃丁、中丁，祖乙之间不数外壬、河亶甲，而一世之中仅举一帝，盖亦与前所举者同例。又其上下所阙，得以意补之如左……由此观之，则此片当为盘庚、小辛、小乙三帝时之物，自大丁至祖丁皆其所自出之先王。”^② 其于《殷周制度论》中又指出：‘□祖乙、祖丁、祖甲、康祖丁、武乙衣（后、上，20）’于祖甲前不数祖庚，康祖丁前不数康辛，是亦祖甲本不后其兄祖庚，庚丁不后其兄康辛。故后世之帝于合祭之一

^① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第512页。

^② 王国维：《殷卜辞中所见先公先王考》，《观堂集林》卷九，中华书局1959年版，第445页。

种乃废其祀（其特祭仍不废）。”这种祀其所自出之王的禘祭，到后来被整理成为有系统的祀典。《国语·鲁语上》：

有虞氏禘黄帝而祖颡顼，郊尧而宗舜。夏后氏禘黄帝而祖颡顼，郊
鯀而宗禹。商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤。周人禘喾而郊稷，祖文王而
宗武王。

这样整理的结果，就商人行禘祭的对象，便可看出与甲骨文的记载有些差异。徐旭生先生认为，这“并不足以证《国语》所记靠不住，仅足以证明《国语》所称的商人实是宋人，夏后氏实为杞人与郕人，有虞氏实为陈人罢了。它的对象每国均只一人，并且可以说是最尊的。此次周人以外仅只虞、夏、商的后裔才有这样的祀典”，“照《鲁语》所说，除了虞、夏、商三代的后裔均不能举行禘祭，自然是不王不禘了”^①。这种禘祭，实质上是王位继承制的兄终弟及的缩影。《说文》：“禘，帝祭也。”段玉裁注：“帝祭者，祭之审帝者也。……帝有三：有时帝，有殷帝，有大帝。……云大帝者，盖谓其事大于宗庙之帝。《春秋经》言诸侯之礼，僖八年禘于太庙。太庙谓周公庙，鲁之太祖也，天子诸侯宗庙之帝，亦以尊太祖，此正礼也。”段注所谓时帝、殷帝，即我们前面所说的四时之祭。大帝即数年之祭，也就是合祭祖先神。至周代，合祭祖先神又有祫祭之名。《春秋·文公二年》：“八月丁卯，大事于大庙。”《公羊传》：“大事者何？大祫也。大祫者何？合祭也。其合祭奈何？毁庙之主陈于大祖，未毁庙之主皆升，合食于大祖。”《白虎通·宗庙》：“祭宗庙所以禘祫何？尊人君，贵功德，广孝道也。位尊德盛，所及弥远。谓之禘祫何？禘之为言帝也。序昭穆，帝父子也。祫者，合也。毁庙之主，皆合食于大祖也，”禘与祫都是间隔数年对祖先神的大祭，但既为二名，则禘、祫之间必有分别。自汉以下，后儒对此聚讼，莫衷一是，概括起来，主要有四点：①禘、祫之大小；②禘、祫所祭之多寡；③禘、祫所祭之年；④禘、祫所祭之月。其中影响比较大的是郑玄一家。郑氏之说散见于其所注群经及《禘祫志》，主要的观点可以概括为三个方面：首先是禘、祫的辨别。禘、祫为两种祭祀，不是一事兼二名，且祫大禘小。其次，禘与祫在时间上是不同的：①祫是三年一祭，禘是五年一祭。②禘、祫自相距各五年。③禘、祫进行的时间既有夏秋二季的不同，因此相距的月数也不是整齐均衡的。④吉禘之

① 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社1985年版，第200页。

祭在春季，大禘在夏季。⑤周代大祫之祭在秋季，因此《王制》所说的祫禘、祫尝、祫烝不是周代的祀典。⑥一年之中，祫与禘祭不重合进行。⑦有国君驾崩，三年丧毕而行祫祭，第二年春季行禘祭，自除丧以后，皆三年祫，五年禘。最后，在祭祀内容方面的侧重点不同。禘、祫同为毁庙未毁庙之主皆合食于大祖，禘重在分辨昭穆之序，祫重在合祭。与其他说法相比，郑氏之说比较接近于事实，似乎更合理一些，因此，也多为后世学者所接受。杜佑在《通典·吉礼》中对郑玄的说法作进一步补充：

以《礼经》及《春秋》所书，皆祫大于禘。案《春秋·公羊传》云：“大事于大庙，大事者祫也。”……至于禘，则云“禘于庄公”，“禘于僖公”，既不于大祖，则小于祫也。又案《礼记》禘于大庙之礼云“毁庙之主升合食，而立二尸”，又案《韩诗内传》云“禘，取毁庙之主皆升合食于大祖”，祫则群庙之主悉升于大祖庙，禘者于其庙而行祭礼，二祭俱及毁主。禘之与祫，同得为殷，禘则小于祫而大于四时也。曾子问主，夫子云“自非祫祭，七庙五庙无虚主”，而不言禘，小于祫明矣。

关于禘祫之祭在实际中的运行，《春秋》及三《传》的记载为最详，先儒亦对比一一辨别之。《礼记·王制》孔疏引《禘祫志》：“鲁庄公以其三十二年秋八月薨，闵二年五月而吉禘。此时庆父使贼杀子般之后，闵公心惧于难，不得时葬。葬则去首经于门外，乃入，务自尊成以厌其祸，若已练然，免丧又速。至二年春，其间有闰，二十一月禫除丧，夏四月则祫，既祫又即以五月禘于其庙。比月大祭，故讥其速。讥其速者，明当异岁也。经独言吉禘于庄公，闵公之服凡二十一月，于礼少四月，又不禫，云吉禘，讥其无恩也。鲁闵公二年秋八月，公薨，僖二年除丧而祫大庙，明年春禘于群庙。自此之后，乃五年再殷祭。六年祫，故八经文曰‘秋七月，禘于大庙，用致夫人’。然致夫人，自鲁礼。以禘事而致哀姜，故讥焉。僖公八年春当禘，以正月会王人于洮，故七月而禘。鲁僖公以其三十三年冬十二月薨，文二年秋八月祫，僖丧至此而除，间有闰，积二十一月，从闵除丧不禫，故明月即祫。经云‘八月丁卯，大事于大庙，跻僖公’。于文公之服亦少四月。不刺者，有恩也。以其逆祀，故特讥之。鲁文公以其十八年春二月薨，宣二年除丧而祫，明年吉禘于群庙。自此之后，亦五年而再殷祭，与僖同。六年祫，故八年禘。经曰‘夏六月辛巳，有事于大庙，仲遂卒于垂’。说者以为有事谓禘，为仲遂卒张本，故略之言有事耳。鲁昭公十一年夏五

月，夫人姜氏薨。十三年夏五月大祥，七月而禫，公会刘子及诸侯于平丘，公不得志。八月归，不及祫。冬，公如晋。明十四年春，归乃祫，故十五年春乃禫。经曰‘二月癸酉有事于武宫’，传曰‘禫于武公’。及二十五年传‘将禫于襄公’。此则十八年祫，二十年禫，二十三年祫，二十五年禫，于兹明矣。……窃念《春秋》者，书天子诸侯中失之事，得礼则善，违礼则讥，可以发起是非，故据而述焉。从其禫祫之先后，考其疏数之所由，而粗记注焉。鲁礼三年之丧毕，则祫于大祖，明年春，禫于群庙。僖也，宣也，八年皆有禫祫祭，则《公羊传》所云‘五年而再殷祭’，祫在六年明矣。《明堂位》曰：‘鲁，王礼也。’以此相准况可知也。”这是根据《春秋》的记载，从时间上对禫、祫进行详细的辨析。孙诒让在基本肯定郑玄说法的基础上，进一步对群儒聚讼之说进行辩驳，其文曰：

《国语·周语》云：“日祭，月祀，时享，岁贡，终王。”汉人因而为岁祫终禫之说。然日祭月祀之说，烦数不合礼典。且云岁贡终王，不去岁祫终禫。终禫即三年丧毕之吉禫，而岁祫之说，于经无征，且依彼说，则世惟一禫，禫既太疏，比岁有祫，祫又太数，于理尤未安，则谓岁祫终禫者非也。禫祫既为二祭，则当分年迭行。《公羊》说大祫而云“五年再殷”，是无五年再禫之说，则谓三年一禫五年再禫者非也。何氏《公羊注》说“五年而再殷祭”，云“三年祫，五年禫”，盖以五年再殷，二祭通数，与郑说略同。徐彦不达，误谓禫三祫五，各自计年，实非何意，唐制亦沿斯误，故《通典·吉礼》载开元太常议，据郑义驳之云：“今大庙禫祫，各自数年，两岐俱不通计，或比年频合，或同岁再序，或一禫之后并为再祫，或五年之内骤有三殷，法天象闰之期既违其度，五岁再殷之制数又不同。”盖深中其失，则徐彦之说非也。季夏鲁禫，有《明堂位》明证，则杜预谓禫无常月者非也。《春秋》文二年八月大祫，此祫在秋之明证。《王制》三时之祫，与礼不合，比时殷祭，尤为烦渎。郑以为夏殷法，虽无确证，然其非周制，固无可疑。则汉以后制以冬祫及徐邈四时皆祫之说非也。禫夏祫秋，时既不同，则无中分各三十月之理，况以六十月再殷为定限，而其间有闰，积十二闰，则五年再殷之数必有超越，尤不可通，则徐邈每三十月殷之说非也。三年终丧，必有吉禫，明禫后有祫，自是三年祫，后复有禫，距前禫自是五年，则谓禫三年祫五年者非也。五年再殷，《公羊》有明文，断无同年再殷之理，则谓禫祫同三年者非也。《春秋》闵二年“吉禫于庄公”，昭十五年“有事于武宫”，《左传》昭二十五年“禫于襄公”，定八年“禫于僖公”，并特祭于其庙，则谓禫合祭于太祖者非也。祫迎四庙之主，《曾子问》有明文，则汉制祫止毁主合食祖庙不及未毁主之说非也。祫

毁主合食，《逸礼》亦有明文，则汉光武时议者谓祫不及毁主者非也。

《司勋》凡有功者祭于大烝，烝为冬祭，既不在夏秋，则非禘祫可知。

况功臣配食，乃礼之小者，不容禘祫二祭，专以此为区别，则何休禘惟

功臣与祭之说非也。^①

孙诒让的补充，于理有据，与郑氏之说结合起来，可谓完璧。

通过以上的引述，古代关于禘祫之争的问题已基本清楚。现在，我们来重新讨论一下关于禘祫的名称问题。《说文》：“祫，大合祭先祖亲疏远近也。从示合。”段注：“会意，不云合亦声者，省文，重会意也。”因四时之祭只祭昭穆及文武二庙，藏于大祖之中的先公先王灵位不受四时之祭，因此，祫祭是数年之中，迎毁庙与未毁庙之主举行合祭，故字以“示”、“合”会意，祫祭的用意如《白虎通·宗庙》所言“贵功德、广孝道也”。因先公先王位尊德盛，因此，合祭是“所及弥远”。在商代，亦有合祭之事。丁山先生根据卜辞的辞例，认为卜辞中的“𠄎”当即“𠄎日”的初名，为大合列祖或合先祖于先妣之庙而祭之，因而《公羊传》所谓的“大祫”得拟于甲骨文的“𠄎祭”^②。至于禘祭，如《说文》所言“禘祭也”，禘有审查之意。商代王位继承存在着兄终弟及与父子相继两套系统，而王者又是祭其所自出之先王，随着年代的久远，血缘关系容易混淆，因此，祭祀中，需要定时与不定时地加以重新检查血缘关系的远近。商代的禘祭，在祭祖先方面，是存在着这方面的内容的。至周代，昭穆制的出现与王位继承关系之间也是存在着矛盾的，如春秋的鲁国十二公中，既有父子相继，又有兄终弟及。在这种矛盾的状况下，也就容易出现庙制中的“逆祀”现象，段玉裁于此分析说：

昭穆固有定，曷为审禘而定之也；禘必群庙之主皆合食，恐有如夏父弗忌之逆祀乱昭穆者，则顺祀之也。天子诸侯之礼，兄弟或相为后，诸父诸子或相为后。祖行孙行或相为后。必后之者与所后者为昭穆。所后者昭则后之者穆，所后者穆则后之者昭，而不与族人同昭穆。以重器授为昭穆，不以世系蝉联为昭穆也。故曰宗庙之礼所以序昭穆也，宗庙之礼谓禘祭也。^③

① 孙诒让：《周礼·春官·大宗伯正义》，中华书局1987年版。

② 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第512页。

③ 段玉裁：《说文解字注》。

因此，禘祭实则为借祀祖之机，定时审查宗庙序列中亡主与先王及在位之王的血缘关系，如有不合庙制者，则重新加以调整。《春秋·定公八年》：“从祀先公。”杜注：“从，顺也，先公，闵公、僖公也。将正二公之位次，所顺非一、亲近，故通言先公。”《左传·定公八年》：“冬十月，顺祀先公而祈焉。辛卯，禘于僖公。”因前有夏父弗忌的逆祀，所以这次行禘祭，即调整昭穆的位次，结果是仍将闵公之主的位次还原于僖公之上。另据杜注“所顺非一”之言，这次调整，似乎并非仅限于闵公、僖公之主的位次，可能还有其他先王之主的位次需要调整，因此经文以通言先公总括之。

现在，让我们再回到禘祭的名称上来。按照《说文》的分析，“禘”是从示，帝声。然而根据甲骨文的材料，是先有“帝”而后有“禘”，据六书的理论，禘应当是从示、帝，会意。在商代人的观念中，帝兼有至上神与祖先神两种身份，“商王用来称呼死去的父王的‘帝’这个词，跟见于金文的‘帝（啻）考’的‘帝’（啻）和见于典籍的‘嫡庶’的‘嫡’，显然是关系极为密切的亲属词，也可以说，这种‘帝’字就是‘嫡’字的前身”^①。《礼记·曲礼下》：“措之庙，立之主，曰‘帝’。”孙希旦《集解》曰：“《竹书纪年》夏天子皆称帝，《左传》曰‘昔帝夷羿’，亦当夏时。《国语》：‘帝甲乱商，七世而殒。’周则未闻有是称也。然则立主称帝，为夏、殷之礼无疑矣。”这种说法，验之以禘祭的功用，是令人信服的，但反过来也说明，嫡字的前身既为“帝”，则禘祭是正与祭祀中调整祖先神的序列有密不可分的关系。主持祭礼，以始祖的嫡长子嫡嫡相传的一宗为大宗，以嫡长子以下诸子的世系为小宗，因此，主持禘祭之人，也应当是大宗的嫡子。这也说明帝与嫡在内容上的先后一致性。又由于庙制的序列原则虽然见于礼制，但实际上实行得并不彻底，所以，数年一次的禘祭在审谛的意义上就显得十分重要了。

^① 裘锡圭：《关于商代的宗族组织与贵族和平民两个阶级的初步研究》，《文史》第17辑。

第八章 商周时代的五祀与七祀

五祀之义有二：一为祀宫室内之鬼，一为祀五行之神。后一种，我们留待郊祀一章讨论，这里主要讨论前一种。《礼记·曲礼下》：“（天子）祭五祀。”郑玄注：“五祀，谓春祭户，夏祭灶，季夏祭中霤，秋祭门，冬祭行也。”《白虎通·五祀》：“五祀者，何谓也？谓门、户、井、灶、中霤也。所以祭何？人之所处出入，所饮食，故为神而祭之。”陈立《疏证》曰：“《曲礼》‘大夫祭五祀’，郑以《月令》五祀当之，为殷制。”《礼记·祭法》：“王为群姓立七祀：曰司命，曰中霤，曰国门，曰国行，曰泰厉，曰户，曰灶；王自为立七祀。诸侯为国立五祀：曰司命，曰中霤，曰国门，曰国行，曰公厉；诸侯自为立五祀。大夫立三祀：曰族厉，曰门，曰行。适士立二祀：曰门，曰行。庶士、庶人立一祀：或立户，或立灶。”郑玄注：“司命，主督察三命；中霤，主堂室、居处；门、户，主出入；行，主道路、行作；厉，主杀罚；灶，主饮食之事。”陈立谓：“郑注为周制。”关于五祀与七祀之别，早于陈立之前，宋代高承在《事物纪原》中已明言商代是五祀，至周代而为七祀。商代是否有系统的五祀，目前尚难以下结论，但从《祭法》所载七祀的内容看，这种祭神活动是分为不同等级进行的，天子是七祀，到了庶人就只有二祀，这明显带有周代祭礼的特点。因此，陈立所谓“周制”，其说不诬。

这些祭礼中的户、灶、门、行、中霤之神，都是一些小神，也是被认为与人们饮食起居等日常生活关系最密切的神灵。因此，在古制中，到了最低一级的庶人，保留的是户或灶神，这说明无论五祀与七祀，最初都应当是从民间发展起来的。下面，我们便从排列于最后的神灵论起。

第一节 祭 灶 神

灶与人们的生活息息相关，在远古还没有用火熟食的洪荒年代，是不会有灶的。据考古发现，灶是随着人们的居住方式的改变而出现的。在周口店北京人的洞穴遗址中，发现了用火遗迹的灰烬，其中有一些被烧成了黑色的石块，有学者据以断言，这是用石头围在火堆周围，是火

塘灶的一种初级形式^①。这种说法，虽尚属推测，但在民俗学中，却有以石支锅之事。在白族地区，有以三石支锅的习俗，名其为支锅石。在习俗上，把支锅石所在之地看做神圣的地方，禁止脚踏和跨越。关于支锅石的来历，徐嘉瑞先生在《大理古代文化史稿》中考证说：“以三白石代表神，后此三白石变为支釜之三足，而三白石之所在，为神圣不可侵犯之处，以后流入中原，变为国家重器，即鼎是也，其保留西南者，则为三脚架，仍为神圣之物。”徐先生“以三白石代表神”之言，应当是指原始宗教发生以后的事，早期的支锅石，在烧陶技术发明之前，是无锅可支的，只能起篝火的作用。因此，它实际上就是灶的雏形。当人们从野外进入穴居生活之后，才出现了原始的灶。灶本身具有两种功能，一是取暖，二是烧煮食物。取暖之事，为生活中常理，毋需赘言。烧煮食物之事，它是随着烧陶技术的发明而相应地发展起来的。据考古发现，在新石器时期，人们居住在地穴或半地穴式的建筑内，灶就已经出现了，在距今七千至五千年的仰韶文化村落遗址，有地穴式、半地穴式和地面建筑等几种房屋形式。在华县泉护村遗址内，发掘出一座椭圆形地穴式房屋，深入地下二点九米，在北壁挖有五层台阶的盘旋出口，房基底部中间有烧火的灶。半坡遗址的第三号房屋，是地面建筑。室内地面用草拌泥铺垫抹平，中央有长方形灶坑，类似现在的蒙古包^②。在距今五千至四千年的龙山文化中，仍保留着一些半地穴的建筑，陕西长安客省庄遗址的半地穴式房屋，分内外两个方室，中间连通道，两个方室内各有一个烧火的灶^③。黄河下游龙山文化中，已多是地面建筑，如东海峪遗址中发现九座成排地面房屋，室内中间都有圆形灶。在甘肃地区的距今四千二百至三千九百年的齐家文化大河庄遗址一座半地穴式房屋中间，发现一个高出地面直径约三十五厘米的圆形灶台^④。在红山文化的村落遗址内，房屋遗迹多为圆角方形和长方形的半地穴式。房内地面中央多有带火道的圆形或方形的灶坑，有的灶坑内还发现有很厚的灰烬。灶坑周围抹有草拌泥^⑤。在属夏代文化的晋东南下冯文化遗址，发现半地穴式房屋遗迹，这种房屋，室内顶部作穹形，壁下有小龕和火膛，火膛多在门洞内侧，有的火膛还有烟囱通向洞外^⑥。在商代文化中

① 见杨福泉：《灶与灶神》，学苑出版社1994年版，第5页。

② 安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社1992年版，第80页。

③ 安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社1992年版，第91页。

④ 安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社1992年版，第108页。

⑤ 安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社1992年版，第162页。

⑥ 安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社1992年版，第224页。

的赤峰的西山根旁，西路嘎河边的山岗上夏家店下层文化城址的房屋遗迹中，在靠近门口的地方有灶坑^①。在郑州市区内的董砦村附近发掘出一座保存较好的西周半地穴式长方形房基，在房屋东南角有一个由火门、火膛、灶口和烟囱等部分所构成的长方形灶台，发掘时在灶口上还放着一件完整的陶鬲^②。这是迄今为止发现的最为完整的灶。从七千年前的仰韶文化至西周时期，人类的文化生活发生了巨大的变化。就居住条件而言，在二里头文化中，曾发现过规模宏大的宫殿遗址，这是对贵族而言。就一般平民来说，居住的仍大半是半地穴式的房屋，一直到东周时期，这种半地穴式房屋还未完全消失^③，因此，与之相配套的灶也就不会有多大的变化。

关于灶的修造，岑家梧先生在《史前史概论》中说：

荆村（指在山西万泉县荆村瓦渣斜所发现的新石器时代穴居遗址）尚发现炉灶三座，均在一处，由地层观察之：当时此等炉灶，设在地面。今已埋入土中约五尺。灶以泥土造成，分上中下三部。下部有一圆洞，洞口向东南，为通风口；中部有纳燃料之处。底有穿孔，为泄灰及通风用。旁边左右后三面，有墙高约一尺三寸，厚约五寸，墙上为上部，墙顶湾内悬空，为置鼎鬲之所。^④

这种类型代表了一种文化状态下某一地区的风格，而且当是在烧陶技术发明之后，修造也十分讲究，应当是农耕部族生活的产物。游牧民族，生活动荡不定，时时处于迁徙之中，因此，早期的灶应当是十分简陋的，以理推之，可能类似于后来的军灶。《史记·孙子吴起列传》：“孙子谓田忌曰：‘……使齐军入魏地为十万灶，明日为五万灶，又明日为三万灶。’庞涓行三日，大喜，曰：‘我固知齐军怯，入吾地三日，士卒亡者过半矣。’”孙臏这种逐日减灶的手法是为了造成齐军逐日逃亡的假象，用来引诱敌军，但它同时还说明了三个问题：①灶是不能携带搬迁的；②每一灶所供食的人数是固定的；③每晚要建造大量的灶，其方法只能是简单的凿地掘土为之。这种流动的特点，与游牧民族的生活习性十分相似。因此，后来兴起的灶神意识在农耕部族日渐发展，而不及游牧民族，这是由其生活特点所决定的。

① 安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社1992年版，第261页。

② 安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社1992年版，第279页。

③ 安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社1992年版，第300页。

④ 转引自杨堃：《灶神考》，《民族研究文集》，民族出版社1991年版。

在原始的大家庭中，实行食物的供给分配制，因此，灶在当时的社会生活中占据重要地位。在当今纳西族居住的村落，一般的院落是四合院式的。其中正房称“一梅”。正房内有主室，主室是母系衣社的公共住处，也是衣社的炊事场所。在主室里有火塘，谁住在主室的一梅之内，日夜守护着火塘，谁就占有衣社的首席，因此，一梅也是衣社首领之所在。年迈的妇女一般都住在这里。主室还是衣社议事和进行宗教活动的地方。议事时，以右为尊，妇女坐在火塘右边，女家长占首席。火塘左边是男人席位^①。由此看来，在当时的社会生活中，火塘灶占据了相当重要的位置，独龙族进新房的第一件事是祭祀火塘，他们认为火塘是天的一部分。基诺族竹楼客厅中间一米见方的火塘和呈三足鼎立之状的锅庄石被看作是家中神圣之物。所以，当灶神的观念产生后，这种神灵的地位也是很尊贵的，人们怀着虔敬的心情对其进行祭祀。黔东南苗族把灶神当做祖神来看待。苗族每个家庭中，都有一个两尺见方，五六寸深的火坑，坑内放置铁三角架做炊事，即火坑灶。按民族传说，从前苗族迁徙时，曾派三个人外出寻找火，三人找到火种后，路遇大雨，三人为保护火种，紧抱做一团，用身体保护火种。后人为纪念三位先祖，即在火坑上放置铁三角架作为炊具，这铁三角架即三个祖神（灶神）的象征，因此火坑灶为神圣之地，每当年节都要拜祭。对于该族来说，灶神就是全部的祖神观念，火坑灶就是苗族的原始“祖神堂”^②。在布依族，当某一户人家的土灶生火后，就成了家中的神圣之物，不可侵犯，若不幸撞击灶身，会遭灶神惩罚，补救的方法是请“布摩”择日杀鸡祭灶^③。这种祭灶神的活动，源于对火神的崇拜。彝族人特别崇敬火，烧山耕种要祭山火，猎人在野外夜宿生火时要祭火，发生火灾要祭送火神，过年时要祭火塘。彝族家家都有一个四方形的火塘，里面的火终年不熄。祭火塘之日，有许多的禁忌^④。“火塘是彝族家庭的中心。居住在金沙江两岸，以及武定、元谋一部分地区的彝族群众，对火塘、锅庄石的种种规矩很有自己的特点，相当典型。它所反映出来的主要观念不是人们对火的崇拜，而是对祖先的崇拜，尽管彝族有普遍的崇拜火的习俗。火塘一般在堂屋的左方，火塘里有三块锅庄石用锋利的石头打磨光滑，栽在地里即可。彝族围绕火塘的划分是这样的：一般以靠家堂

① 严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社1983年版，第159页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第478页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第33页。

④ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第660页。

的一方为上方，上方为神堂，意味着祖先神灵所在”^①。各部族的火神都是神族中的大神。因此，最初的灶神的地位也是相当高的。在纳西族的住宅，主室右侧的墙上，供有灶神“詹巴拉”，其下为灶，称“瓜格拉”，再向里则是下火塘，平时在火塘做饭，节日才使用灶^②，还有的民族如大理白族、德宏傣族、昆明彝族，灶被用于烹煮食品，火塘则被用于取暖和烤茶待客^③。由此可知灶神地位之重要。

随着社会进化，妇女地位逐渐低下，男性地位上升。在男权社会里，家长属于男性，在社会意识中所敬奉的大多数女性神也随之转化为男性神，由此与妇女所操饮食之职有密切相联的灶神地位也随之下降，在天地祖先诸神面前，灶神降到家庭保护神的地位，昔日的神光已经暗淡，在诸神位次中，为时人所轻。《韩非子·内储说上》：“卫灵公之时，弥子瑕有宠，专于卫国。侏儒有见公者曰：‘臣之梦贱矣。’公曰：‘何梦？’对曰：‘梦见灶，为见公也。’公怒曰：‘吾闻见人主者梦见日，奚为见寡人而梦见灶？’对曰：‘夫日兼烛天下，一物不能当也；人君兼烛一国一人不能拥也。故将见人者梦见日。夫灶，一人炀焉，则后人无从见矣。今或者一人有炀君者乎？则臣虽梦见灶，不亦可乎！’”

春秋时期，灶神虽为卑贱，但仍入祀典，为五祀之一。《礼记·月令》：“孟夏之月……其帝炎帝，其神祝融，……其祀灶，祭先肺。”郑玄注：“夏，阳气盛，热于外，祀之于灶，从火类也。祀之先祭肺者，阳位在上，肺亦在上，肺为尊也。灶在庙门外之东，祀灶之礼：先席于门之奥东面，设主于灶径，乃制肺及心肝为俎，奠于主西。又设盛于俎南，亦祭黍三，祭肺、心、肝各一，祭醴三。亦既祭彻之，更陈鼎俎，设饌于筵前。迎尸如祀户之礼。”孔颖达疏曰：“配灶神而祭者，是先炊之人。《礼器》云：‘灶者，老妇之祭也。’”朱熹《论语·八佾篇集注》：“如祀灶则设主于灶径，祭毕而更设饌于奥以迎尸也。”丁山进一步明确指出：“祀灶之礼，常举行‘庙门外之东’，好像是初民社会，穴居野处的习惯，在住穴之外，掘地为坎，从事炊爨，所以积习相沿，常于门外祭灶神。人类的住室，由穴居进步到建筑在地面之上，索绚葺茅，先是垒土支釜，后来筑为固定的灶垆。此时，人们应该祭灶神于室内的灶垆。”^④ 傣族原始信仰中的火塘神称“宰岛裴”，即火塘心或灶

① 章海荣：《西南石崇拜》，云南教育出版社1995年版，第182页。

② 严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社1983年版，第157~158页。

③ 杨兆麟：《原始物象》，云南教育出版社2000年版，第172页。

④ 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第326页。

塘心之意，因此建新房时，必须祭火塘或灶塘神。居住竹楼的傣家人，将火塘设置在楼上，建新竹楼时，要先用坚硬的栗树做好火塘架，然后垫一层芭蕉叶，铺上黄黑两层泥土，主人支好三角架，开始抱柴生火，同时要由长者朗诵祭火塘祷词。有的地方还请亲友参加，称“闹火塘”。居住平房的傣人则在正房一侧另建厨房，因而祭火塘之俗也演化成祭灶塘的习惯，祭品以酒、菜饭为主，杂以水果^①。

第二节 祭门、户之神

在原始部族，门作为建筑物的一部分，是随着人类物质文明的进步而出现的。《周易·系辞下》：“上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨。”上栋下宇，是人类发展到高度物质文明以后的建造技术所成。在早期的洞穴和地穴式建筑中，门作为其中的一部分，把人们的住所同外界隔离开来，构成一个相对独立而封闭的生活空间。因此，初期的门，主要作用是“以待风雨”和躲避野兽的侵袭。傣族有一首古老的歌谣《关门歌》：

山洞在野外，
山洞在森林。
野外有大蛇，
林中有虎豹。
孩子们，快进来！
老人们，快进来！
我要关门了，
我要堵洞了，
搬来干树枝，
拉来绿树叶，
抬来大石头，
堆在洞口边。
挡风又防寒，
野兽进不来，
我们才安全。
关门了，关门了，
啾，啾，啾。^②

^① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 80 页。

^② 景洪县民委编：《西双版纳傣族歌谣集成》，云南人民出版社 1989 年版，第 137 页。

这首古老的歌谣，以文学的形式，从一个方面反映了早期人们穴居野处的生活情景。在新石器时代早期秦安大地湾遗址发现有半地穴式房基，房基一侧有斜坡门道，门道内挖有圆形柱洞，柱洞周围用土夯实^①。这说明早在八千年前，人们在穴居生活中就已经开始使用门了。在建筑上，门既标志着一个相对独立的生活空间的存在，也表明了一些地区人们生活中的某些特殊关系。在仰韶文化的半坡村落遗址内，居住区内的房屋布局是中间有一座大房屋，北边有许多小房屋，小房子的门都朝向大房屋，形成不十分规整的半圆形房屋群。姜寨遗址已发掘出的村落布局，中间有一广场，在广场周围分布着五组房屋群，东、南、西三面各一群，北面两群。每组房屋群的中心都有一座大型房屋，四周分布着十多座或二十多座中小型房屋，房门全都朝向中心的大房基^②。这些小型房屋与中间的大房屋是怎样的关系，小房屋的门为什么全朝向大房基而开，今天我们只能作一些猜测而已，但从门的朝向这一点上看，它说明了二者之间有一种特殊关联，因为在其他遗址中，往往看不到这样的房屋布局。在安阳后岗龙山文化遗址中发现过三十八座房屋基址，在同一平面上有十座房基分四行整齐地排列着，在河南淮阳平粮台龙山文化遗址内发现的几座房屋，呈南北排列型^③，这与半坡、姜寨遗址中的房屋呈辐射式排列布局有明显的不同。除此之外，其他一些地区门的朝向也各有不同：齐家文化的半地穴村落遗址，房门多向南开；后来的郑州商代遗址中的许多小型房基，门也多向南开；而在马家窑文化的青岗岔遗址，门是朝东开。这些门在设计上朝向的不同，恐怕与当地的气候特征及人们的某些生活习俗有关。

门除了有避风雨与防止野兽的侵袭的作用外，在人们后期的意识中，还有避邪的作用。殷周时代，鬼神的观念在人们头脑中占有重要位置，殷人尤为信鬼，《礼记·表记》：“子曰：‘夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。……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，近人而忠焉。’”孙希旦《集解》曰：“夏忠胜而敝，其失野，救野莫如敬，故殷人承之而尊神，尊神则尚敬也。观《盘庚》之篇，谆谆于先后之降罚，则可以知殷人之先鬼。”在三代中，较之鬼神观念，殷人尤浓，其意识甚至渗透于房屋建筑中。在发掘出的晚商宫殿基础和基址下，以及础间、门侧或基址周围，经常发

① 安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社 1992 年版，第 73 页。

② 安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社 1992 年版，第 79 页。

③ 安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社 1992 年版，第 99 页。

现有人或兽的葬坑。这些葬坑是建造过程中举行奠基、安门时留下的遗迹，一般奠基和安门时埋的是人或狗。安门时，埋的多是武装侍从，分别安置在门的两侧和对着门的地方，手持兵器，多作跪状，人数多的有五至六人，其中不少是活埋的，有的埋在门下的还有小孩^①。这种以人为牺牲的做法，显然是加强于门的防卫功能，防止野鬼前来侵害。这种做法至春秋时期仍有流传。《左传·文公十一年》：“冬十月甲午，败狄于鹹，获长狄侨如，富父终甥搯其喉以戈，杀之。埋其首于子驹之门。”据沈钦韩《补注》引《山东通志》曰：“鲁郊门北面三门，最西为子驹门。”又《左传·文公二年》：“齐襄公之二年，郑瞞伐齐，齐王子成父获其弟荣如，埋其首于周首之北门。”周首为齐邑，地在今山东省东阿县东。齐、鲁二国这种杀人以首埋入门下的做法，应当是古代东夷文化中杀人祀神风俗在当时的流变，其于门下埋首，同样具有驱邪攘灾的作用。在春秋时期，杀人的做法毕竟是少数，大多数情况下，是以狗代人而为之的。在早期的狩猎民族及农耕民族，狗在人们心目中的位置十分重要，狗不仅是人们生活中的得力助手，同样在鬼神观念中，狗也被认为是人类的保护者。在大墩子的大汶口文化墓葬中，曾出土有陶房模型，其中一件立面呈长方形，短檐，攒尖顶，前面开门，三面设窗，门口及周围墙上刻有狗的形象^②。这恐怕是以狗作为门户的守卫以避免灾害的风俗源流之一。

当人类的居住布局从村落发展成城市后，作为城市的主人（贵族），十分重视城门的作用。城门，《礼记·祭法》称之为“国门”，古代常于其门杀牲以除不祥。《礼记·月令》：“九门磔攘。”孙希旦《集解》：“磔，磔裂牲体也。九门磔攘者，逐疫至于国外，因磔牲以祭国门之神，欲其攘除凶灾，御止疫鬼，勿使复入也。”《风俗通义·祀典》：“俗说：狗别宾主，善守御，故著四门，以辟盗贼也。……盖天子之城，十有二门，东方三门，生气之门也，不欲使死物见于生门，故独于九门东犬磔攘。……《太史公记》：‘秦德公始杀狗磔邑四门，以御蛊菑。’今人杀白犬以血题门户，正月白犬血辟除不祥，取法于此也。”王利器《校注》：“《月令》：‘毋出九门。’郑注：‘天子九门者，路门也、应门也、雉门也、库门也、皋门也、国门也、近郊门也、远郊门也、关门也。’考郑注九门，系指远近而言，天子十二门，则指方位而言。……盖天子十二门，东方之门，生气所出入，不欲以死物厌之，

① 《商周考古》，文物出版社1979年版，第70页。

② 安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社1992年版，第115页。

故独磔于九门。”古代祀门户之礼，依《礼记·月令》：“孟春之月，……其祀户，祭先脾。”孙希旦《集解》引《中雷礼》：“祀户之礼，南面设主于户内之西，乃制脾及肾为俎，奠于主北。又设盛于俎西，祭黍稷，祭肉，祭醴，皆三。祭肉，脾一，肾再。既祭，彻之，更陈鼎俎，设饌于筵前。迎尸略如宗庙之仪。”孔颖达疏曰：“户是人之出入，户则有神。祭户之时，脾肾俱有，先用脾以祭之者，以春为阳中，于藏值脾，脾既春时最尊，故先祭之。牲位南首，肺最在前而当夏，肾最在后而当冬。从冬稍前而当春，从肾稍前而当脾，故春位当脾。”又《礼记·月令》：“孟秋之月，……其祀门，祭先肝。”郑注：“秋，阴气出，祀之于门，外阴也。祀之先祭肝者，秋为阴中，于藏值肝，肝为尊也。祀门之礼，北面设主于门左框，乃制。”孙希旦《集解》：“肝及肺心为俎，奠于主南，又设盛于俎东，其他皆如祭灶之礼。愚谓门偶，阴也。且秋主内，内从外始，故秋祀门。祭先肝者，肝属木，秋金胜木，用其所胜也。”以上是先儒以五行相生相克之法来说明古代祀门户之礼，皆失之初意。在一些少数民族的风俗中，还保留有一些祀门户之礼，与礼书及先儒所述相差很大，可以反映出初期门户之祭的一些情况。苗族有祭门神的风俗，苗人以为房屋中有门神或门主，对其祭祀与否将涉及家人的安全。因此，凡盖新房，挟门或发生灾难时都要祭门神，其时要杀敬门猪一口，以求保佑人财兴旺，鬼不进门^①。在一些民族的自然村寨，对于寨门有相当的讲究与禁忌。云南的傣族有祭寨神的活动，正常情况下是一年祭一次寨神。祭祀时，要用草绳将四道寨门联接起来，还要用树枝、竹排将寨门堵住，表示与外界隔绝，严禁寨里人外出或外寨之人进入^②。有些地区的傣族每隔二至三年要举行一次换寨门的活动。一般村寨有八个寨门，每次换寨门后，也要重新立八个新寨门。新寨门立好后，要用草绳拦住^③。西双版纳地区的哈尼族村寨都有一道正门，两道侧门，称“龙巴门”，每年加以祭祀，并且在播种前“换龙门”。龙巴门以木制成，高约六七尺，上面雕以鸟兽、人物，哈尼族以之为人鬼的界限，寨门内为人的世界，寨门外为鬼的世界，人离开了寨门，就意味着脱离了寨神的保护范围，将会受到鬼的侵犯^④。

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第467页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第74页。

③ 见宋恩常：《景洪县傣族的祭勐和葬俗》，《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社1985年版。

④ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第168页。

第三节 祭中霤之神

霤最初是房屋建筑中的一个位置。《说文》：“霤，屋水流也。”《释名·释宫室》：“（室）中央曰中霤。古者覆穴，后室之霤，当今之栋下，直室之中，古者霤下之处也。”清程瑶田《释宫小记·中霤义述》曰：“古者屋覆至地，必开上纳明，故霤恒于中室。”《礼记·月令》孔颖达疏：“古者，谓未有宫室之时也。复穴者，谓窟居也。古者窟居，随地而造，若平地而不凿，但累土为之，谓之为复，言于地上重复为之也。若高地，则凿之为坎，谓之为穴，其形皆如陶灶。……复穴皆开其上取明，故雨霤之，是以后因名室为中霤也。”古人穴居的房屋，是没有窗户的，因此，往往在室中的房顶凿一洞，一是为采光，二是因室中也是灶之所在，所以此洞口也为排烟、流通空气之用，但值雨天，雨水又往往由此而流下，故而称之为中霤（字又作“溜”）。由于中霤在居室生活中的作用，人们在祭此神时，对中霤也是特别青睐。后来，当人类摆脱地穴式的生活，迁入地面上的房屋时，在墙壁上开了窗户，中霤就不再具有采光的作用。同时灶也由房屋中间移于一侧，且有了烟道及烟囱等排烟设施，中霤也不再具有室内排烟的作用。因此，这时的房屋建筑，房顶也不再留有洞口，如遇雨天，房顶的雨水由房檐下瓦垅处流下，故此处后来也称霤。《左传·宣公二年》：“晋灵公不君，厚敛以雕墙。从台上弹人，而观其辟丸也。宰夫胹熊蹯不孰，杀之。……将谏，士季……三进及溜，而后视之。”溜即霤，古宫室有门内之霤，有阶间之霤。杨伯峻注：“三进者，始进为入门，……再进者，由门入庭可知也。入庭之后，然后升阶当霤，则三进矣。”中霤在物质生活中的作用已基本消失，但在人们的精神世界里，仍然保留着穴居时代中霤的神圣观念，从而人们将中室仍作为中霤来对待，中霤也仍然保持着家神的地位。到春秋时期，随着灶神地位的下降，中霤一度成为家神之主。《礼记·郊特牲》：“家主中霤而国主社。”郑注：“中霤亦土神也。”此“土神”是指房屋所建占的土地，这一方土地之神，当为家神之主，与国之社的差别，仅大同小异罢了。孟默闻曾言：“中霤之制虽由小而大，由天窗而进为天井，由天井而进为庭院，然形变而其创制之作用则终不变。”^①因此，《左传》中的“三进及溜”，说明霤正位于屋外天井边缘，故三进可及“溜”。霤既由小而大，进而为天井，则郑玄所谓

^① 转引顾颉刚：《史林杂识》，中华书局1963年版，第144页。

“中霤亦土神”似亦寓有此意。

中霤既为家神之主，其祭礼，当别出于其他家神。《礼记·月令》：“季夏之月，……其祀中霤，祭先心。”郑注：“祀之先祭心者，五藏之次，心次肺，至此，心为尊也。祀中霤之礼，设主于牖下，乃制心及肺肝为俎。其祭肉，心肺肝各一。”以心为祭品，足以说明中霤地位之尊也。

第四节 祭行神（祖游神）

行神，在民间又称为路神或祖游神等，这是外出远行时所要祭祀的一种神灵，其目的在于祈求旅途平安。最初，它是流行于民间的祭祀礼俗。在拉祜族有送路神的古老习俗，其族人认为走路时发现脚酸腿痛便认为是路神作怪，因此要送路神。其形式是在上坡时捡一石子丢到路边，祈求路神不要作怪^①。关于路神的来历，《风俗通义·祀典》记曰：“共工之子曰脩，好远游，舟车所至，足迹所达，靡不穷览，故祀以为祖神。祖者，徂也。”共工氏在远古为一显赫的氏族，后代多有对于其流传事迹的记载。《左传·昭公十七年》：“共工氏以水纪，故为水师而水名。”《国语·鲁语上》：“共工氏之伯九有（《礼记·祭法》作“九州”）也，其子曰后土，能平水土，故祀以为社。”又《国语·周语下》记载该氏族的兴亡，曰：“昔共工氏弃此道也，虞于湛乐，淫失其身，欲壅防百川，堕高堙库以害天下。皇天弗福，庶民弗助，祸乱并兴，共工用灭。其在有虞，有崇伯鲧，播其淫心，遂称共工之过，尧用殛之于羽山。其后伯禹念前之非度，釐改制量，象物天地，比类百则，仪之于民，而度之于群生，共之从孙四岳佐之，高高下下，疏川导滞，钟水丰物，封崇九山，决汨九川，陂鄣九泽，丰殖九藪，汨越九原，宅居九隩，合通四海。……赐姓曰‘姒’，氏曰‘有夏’，……祚四岳国，命以侯伯，赐姓曰‘姜’，氏曰‘有吕’，谓其能为禹股肱心膂，以养物丰民人也。”这一段关于共工氏族兴亡的记载比较详细，其中突出了共工氏家族在治水方面的作用。其治水不论成功与否，在当时的影响肯定是很大的。

共工氏治水，长年跋涉于野外，四处奔走，人们为了纪念这一氏族在理水方面的功绩，将心中“行神”的偶像托之于该氏族后世子孙“脩”的身上。在古史记载中虽不见“脩”之名，但视其为共工氏家族

^① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第373页。

的后代子孙之一，是大致不错的。人们将“脩”视为行神之祖，民间里巷之人，乃至贵族，外出时都要先祭行道之神。这种祭祀又称为“輶”祭。《诗经·大雅·生民》：“载谋载惟，取萧祭脂，取羝以輶。”毛传：“輶，道祭也。”郑笺：“取羝羊之体以祭神，自此而往郊。”《白虎通》卷十二陈立《疏证》曰：“輶，山行之名也。道路以险阻为难，是以委土为山，伏牲其上，使者为輶祭，酒脯祈告也。卿大夫处者，于是饯之。饮酒于侧，礼毕，乘车躐之而遂行，舍于近郊矣。”《左传·昭公七年》孔颖达疏：“（礼记）《曾子问》曰：‘诸侯适天子与诸侯相见皆云道而出。’是祖与道为一。《后汉书·吴祐传》注：‘祖道之礼，封土为輶坛也。’《五经要义》曰：‘祖道，行祭为道路祈也。’《周礼》：‘大驭掌王玉路以祀及祀輶。’注云：‘祀輶者，封云象山于路侧，以菩刍棘柏为神主祭之，以车辵輶而去，喻无险阻。’”《诗经·大雅·韩奕》：“韩侯出祖，出宿于屠。显父饯之，清酒百壶。”郑笺：“祖，将去而犯輶也。既覲而反国必‘祖’者，尊其所往，去则如始行焉。‘祖’于国外，毕乃出宿，示行不留于是也。显父，周之公卿也，饯送之，故有酒。”郑玄在这里是用汉代的祭行神的做法解释春秋时期的行神之祭。在汉代，送行之祭是一定要设宴饯行的，因而称饯行为祖道或祖饯。《汉书·刘屈氂传》：“贰师将军李广利将兵出击匈奴，丞相为祖道，送至渭桥。”注：“送行之祭，因设宴饮焉。”后来的十里长亭送行，其中当含有早期的祭路神的文化基因。这种做法虽系汉代之事，但其习俗却是来源甚古。春秋时期，祭路神的观念在人们的思想中是根深蒂固的。《左传·昭公七年》：“楚子成章华之台，愿与诸侯落之。……公将往，梦襄公祖。梓慎曰：‘君不果行。襄公之适楚也，梦周公祖而行。今襄公实祖，君其不行。’子服惠伯曰：‘行！先君未尝适楚，故周公祖以道之；襄公适楚矣，而祖以道君。不行，何之？’”这一段记载了昭公欲往楚国，梦见襄公为之祭路神，而引起梓植与惠伯关于路神祭作用的争论。《诗经·邶风·泉水》：“出宿于涕，饮饯于祢。女子有行，远父母兄弟。”毛传：“祖而舍輶，饮酒于其侧曰饯，重始有事于道也。”由此可见，古代出行必祭路神，这种做法纳于国家的礼制，即《礼记》所谓之“国行”。作为一种礼制，它也应当源于前代的某种礼俗。《礼记·王制》：“天子将出征，类乎上帝，宜乎社，造乎祢，禡于所征之地，受命于祖，受成于学。”丁山先生认为其“宜社”即祖祓之祭：

宜与祖古本一字，宜社即是祖社亦即《聘礼》所谓“出祖释輶”，

故《左传》又谓之“祓社”。……《尔雅》所谓“宜于社”，即是俎于社；“祓社”之礼，也即祖道之祭。……（《周礼》《礼记》）总将“造乎祖”与“宜乎社”连类并举，可能是由祖道之祭演化为两种典礼。可是，殷商王朝，大宜之祭，不尽限于社神，……敢再论定，“宜乎社”，是宜祭的原始典礼。由于宜用折俎，乃演为祭行之礼亦名“祖道”。由“祖道”与“宜社”两种涵义溯祖宗之祖，商人宜祖相土，周人宜祖姜嫄。^①

丁先生在释“祖祓”上所做的溯源工作，是很有意义的。在人们的神灵观念中，祖先神观念产生最早，其后分化出社神、天帝等，《礼记·王制》所谓上帝、社、祖，其来源上均由祖先神分化而出。据前引《国语·鲁语》之文，共工氏家族的后代曰后土，以《左传·昭公二十九年》所载，后土的名字即句龙，而句龙为夏之先祖，因其治水之功，才得其“后土”的名位。而共工氏的另一后代“脩”，其“好远游”也应指所治水之事，人们尊其为行路之神，可能是后来所获得的殊荣。在初期，“脩”也大概与句龙一样，是共工氏族的首领之一，被该部族的后人视为先祖。《仪礼·聘礼》郑玄注：“祖自有祖神，即共工之子，当亦配祀者，如社之句龙、稷之柱弃也。”由此推测，在原始的祖先神中，应当包含后来所谓的“祖道神”神格。后期祖先神发生分化，分出社神，也分化出行路之神。夏代祭社神以先祖句龙配食，祖先神中的“脩”就成为人们所尊奉的行神。至今在某些民族的祭祖活动中，还包含着祭路神的因素。白族旧时的祭祖典仪中，有祭祖游神的仪式。白族的祭祖本应当在本主庙进行，而这种仪式却要将本主（祖先神之位）从家庙抬出来游神。游神从这一村游至另一村，由正月初一游至十四^②，这说明该族的祖先神同时具有行神的神格，否则就不会将其从庙中请出而游了。从目前所见到的材料来看，至少在春秋时期，行神已经完全从祖先神中分化出来。《礼记·月令》：“孟冬之月，……其祀行，祭先肾。”郑注：“行在庙门外之西，为轂壤，厚二寸，广五尺，轮四尺。祀行之礼，北面设主于轂上，乃制肾及脾为俎，奠于主南。又设盛于俎东，祭肉，肾一，脾再，其他皆如祀门之礼。”此为常祀之礼。《礼记·檀弓上》：“及葬，毁宗躐行，出秋门。”郑玄注：“行神之位，在庙门之外。”这是因丧葬而祀行神，为特祀之礼。孙希旦

① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第480～483页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第25页。

《集解》：“愚谓行，谓宫内道路之神也。冬祀之者，以其为往来之交也。……行神所主不同，《月令》冬‘祀行’，《聘礼》‘出，释币于行’，此宫中之行神也。《聘礼记》云：‘出祖，释轂。’轂祭行神，此国外之行神也，行神皆主道路，但所主不同耳。”《白虎通》卷十二陈立《疏证》曰：“庙门外行神之轂，与国门外祖祭之轂，其礼不异，但所祭之人有殊。《礼》疏引崔灵恩《义疏》云：‘宫门之轂祭古之行神，城外之轂祭山川与道路之神也。’……其牲，……天子用犬也，……则诸侯用羊也。……卿大夫用酒脯也，……轂有主，……亦有尸。”

五祀来源不一，但自封建社会始，纳入了礼制的轨道。就其神灵所居之位而言，行神似不应列入宫内神灵之位。《白虎通》中有井神而无行神，陈立《疏证》：“《通典》引袁准《正论》，以为‘火正祀灶，而水正不祀井，非其类也。冬其祀行，是记之误’。秦静云：‘今《月令》谓行为井，是以时俗或废行而祀井。’高堂生云：‘《月令》仲冬祀四海井泉，祭井自从小类，不列五祀，儒家既以井列于五祀，宜除井而祀行。’傅玄云：‘七祀五祀，《月令》皆云“祀行”，而无井，《月令》先儒有直作井者，既祭灶而不祭井，于事有缺，于情则有不类，谓之井者是也。’……案高诱注《吕氏春秋》云：‘行，门内地，冬守在内，故祀之。行或作井，水给人，冬水王，故祀之。’……《御览》引《世本》‘微作五祀’，注：‘微者，殷王八世孙。五祀，谓门、户及井、灶、中霤。’与此合。”诸儒所言，莫衷一是。如按类列之，疑初期当以“井”为是，而不及“行”，后期行神取代井神而入五祀，当为周代之事。这在政治上是受大一统思想的影响。在学术上是处于阴阳五行学说的氛围中，加以文化整合的结果。《礼记·月令》孙希旦《集解》曰：“愚谓春祀户，夏祀灶，中央祀中霤，秋祀门，冬祀行，此所谓五祀也。五祀皆宫内之神。……此五者，皆有神以主之，其于人最为切近而不可离，故以此列为五祀，而其礼通乎上下也。……祭五祀必皆于庙者，盖祀之于人所居之处则恐其褻，故祀之于庙。祭，谓祭之于地也。……祭五祀于每月言之，则不限何月，如祀户则春之月皆可祀也。”孙氏所谓“其礼通乎上下”，即凡贵族平民都可祭之，但据《礼记·祭法》所言，庶人只可立一祀，或祀户，或祀灶，这同样说明，贵族对平民祭家神的权力也是限制很严的。

第五节 祭司命、泰厉之神

贵族的家神除五祀之外，另有司命、泰厉二神，与前五祀合称

七祀。

司命初为民间所祀之小神，掌管生死夭寿之事。《礼记·祭法》司命下郑玄注：“此非大神所祈报大事者也。小神居人之间，司察小过，作谴告尔。司命，主督察三命。”关于三命，孔颖达疏引《孝经·援神契》曰：“命有三科：有受命以保庆，有遭命以谪暴，有随命以督行。受命，谓年寿也。遭命，谓行善而遇凶也。随命，谓随其善恶而报之。”《论衡·命义》：“传曰：‘说命有三：一曰正命，二曰随命，三曰遭命。’正命，谓本稟之自得吉也。性善骨善，故不假操行以求福而吉自至，故曰正命。随命者，戮力操行而吉福至，纵情施欲而凶祸到，故曰随命。遭命者，行善得恶，非所冀望，逢遭于外，而得凶祸，故曰遭命。”从上述的汉代著述中可以看出，人们对命运的重视及随之而形成的天命观，上溯至古代，有司命神的存在，就是非常自然的了。《周礼·春官·大宗伯》：“以实柴祀日、月、星、辰，以樛燎祀司中、司命、风师、雨师。”这里将司命与日、月、星、风师、雨师等并列在一起。并以樛燎祀之，无疑是将司命看做天神，与郑玄谓司命为人间小神之说相矛盾，从而引起历代注疏家的争论。其所争论的出发点与角度虽各异，但都忽略了一个明显的事实，即神灵的观念在人们心目中有一个逐渐形成并演变的过程。从整体上说，天神由地神演化而来，地神又是出自祖先神，因此，出现在文献典籍中的天神，最初都具有鲜明的人格，与人们生活在一起，是与人们生活密切相关的普通人，后来由于宗教的作用而成神。《左传·昭公元年》：“昔高辛氏有二子，伯曰閼伯，季曰实沈，居于旷林，不相能也，日寻干戈，以相征讨。后帝不臧，迁閼伯于商丘，主辰，商人是因，故辰为商星。迁实沈于大夏，主参，唐人是因，以服事夏、商……由是观之，则实沈参神也。”《左传·襄公九年》：“陶唐氏之火正閼伯，居商丘，祀大火。”閼伯所主之辰星即大火，就是心宿，亦名商星，有星三颗。在一些少数民族的神话传说中，这一点也表现得特别明显，因此七祀中所列入的司命神，仍在某种程度上保留着初期的神格特点。在民间，这种特点一直延续到汉代。《风俗通义·祀典》：“今民间独祠司命耳，刻木长尺二寸为人像，行者檐筐中，居者别作小屋，齐地大尊重之，汝南余郡亦多有，皆祠以猪，率以春秋之月。”司命由民间小神、家中所祀之神成为天神，列入祀典，这种变化大概发生在战国时期。由于当时政治上的整合，宗教方面也需要整合，其结果是使天神地神系统化，司命进而与日月星辰风雨诸神同位，进入天神序列。变化的程度，各地是不一致的，有的地区可能更早一些。《楚辞·九歌》中有大司命、少司命二神，按楚辞学家的观点，

大司命是古人心目中掌管人类生死夭寿之神，少司命是主管人类子嗣和儿童命运之神。司命之神所以分出大小，是因其所司职事有别。王夫之说：“大司命统人之生死，而少司命则司人子嗣之有无，以其所司者婴穉，故曰少。大则统摄之辞也。”在《九歌》中，大司命与少司命均为天神。《大司命》第一段：“广开兮天门，纷吾乘兮玄云。令飘风兮先驱，使冻雨兮洒尘。”此为饰大司命主巫独唱，讲述天门大开，大司命神乘玄云而下，前有风伯雨师为之开路，说明其神位之尊。第三段“壹阴兮壹阳，众莫知兮余所为。折疏麻兮瑶体，将以遗兮离居”四句，点明大司命掌握着人的生死，以疏麻之花赠人，征兆人类将健康长寿，说出其所司之职。《少司命》第一段“秋兰兮麝芜，罗生兮堂下。绿叶兮素枝，芳菲菲兮袭予。夫人兮自有美子，荪何以兮愁苦”六句，是群巫所唱的迎神曲，内容是讲述为迎少司命的到来而布置的祭堂，上以秋兰、麝芜饰之。据宋罗愿《尔雅翼》：“兰有国香，人服媚之，古以为生子之祥。而麝芜之根主妇人无子，故《少司命》引之。”又据本篇所述，少司命神应当是女性，而其所主子嗣与儿童命运之职，又与其性别相吻合，这与我们在前面第四章所讲生殖神为女性之事也是一致的。

以理推之，少司命初期可能是楚地部族中一名女性酋长，如商之简狄、周之姜嫄，后来升为天神，主管人类生育之事，类似中原地区的高禖神。所不同的是，中原地区的高禖神是专职的，而南方楚地的高禖之职由少司命兼管。在名称上称其为“司命”，应当是文人受北方文化影响而进行文献整理的结果，因此将其与《周礼·春官·大宗伯》相比较，二者的相同之处都是将司命神作为天神来对待。在《大宗伯》中将司命与日月星辰并列，说明这时它还不是星宿之神，然而郑司农注曰：“司命，文昌星宫。”后来郑玄又说：“星谓五纬，辰谓日月所会十二次。司中、司命，文昌第五第四星。”《史记·天官书》：“斗魁戴匡六星，曰文昌宫。一曰上将，二曰次将，三曰贵相，四曰司命，五曰司中，六曰司禄。”《开元占经·石氏中宫占》引《春秋纬·元命苞》：“魁下六星，……西近文昌二星，曰上台，为司命，主寿。”又引《黄帝占》：“文昌六星，……第四星为司命。”《风俗通义·祀典》：“司命，文昌也。”以上均为汉人的认识，由此而开司命为星神观之先河。后人又有南斗、北斗二星主生死之说，实为汉人之滥觞，已非先秦古意。

在《礼记·祭法》中记王所立七祀，有泰厉、公厉、族厉之神，统称为厉神。孔颖达疏曰：“泰厉，谓古帝王无后者也。此鬼无所依

归，好为民作祸，故祀之。公厉，谓古诸侯无后者。族厉，谓古大夫无后者。族，众也。大夫无后者众多，故言‘族厉’。”孔氏所辨过于繁杂，且当时厉鬼并不限于此三种，孙希旦《集解》云“至泰厉、公厉，则天子诸侯所祭，因国之在其地而无主后者”，实为一语中的。要之，则泰厉、公厉、族厉可统称为“厉”。厉鬼的产生，最初是部族、氏族在不断融合过程中被兼并掉的图腾，至阶级社会，在频繁的兼并战争中，那些失去土地与特权的贵族死后，其后代不得立其为大祖，他们的“鬼魂”也没有进入宗庙受祭的资格，于是成为无处可归的游魂，即厉鬼。《史记·夏本纪》记汤灭夏之事说：“汤乃践天子位，代夏朝天下。汤封夏之后，至周封于杞也。太史公曰：‘禹为姒姓，其后分封，用国为姓，故有夏后氏、有扈氏、有男氏、斟寻氏、彤城氏、褒氏、费氏、杞氏、缙氏、辛氏、冥氏、斟戈氏。’”至汤灭夏，仅封其中一氏于杞，其余氏族则丧失了土地与特权。又《周本纪》记武王灭殷之后的分封情况：“封商纣子禄父殷之余民，……武王追思先圣王，乃褒封神农之后于焦，黄帝之后于祝，帝尧之后于蓟，帝舜之后于陈，大禹之后于杞。”这些远古帝王之后人，到了周代，仅保留了其家族中的一氏，其余都在历史的进程中自消自灭。又如其中之杞国，为大禹之后，至二十一代被楚国所灭，则禹的后代无传于世。又周初所分封之国甚多，到春秋时期，仅有十几个大国在列强争霸中尚存于世，至战国，仅存所谓的“七雄”了。在这长达几百年的兼并战争中，无数贵族死于非命，又有无数的贵族沦为平民，其后代被剥夺了可继承的爵位。这些败亡了的家族先人，也就成为厉鬼，他们得不到宗庙祭祀，又被世人认为有加害于人的可能，因此，为安抚这些幽灵，封建国家在所立的七祀中，便将厉鬼纳入祀典，以便统一进行祭祀。

春秋时期，战争频繁，国灭身亡的贵族日益增多，因而厉鬼也就频繁出现，以至于人们谈鬼色变。《山海经·西次三经》：“玉山，是西王母所居也。西王母，其状如人，豹尾，虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉与五残。”由此看来，西王母又是一位司厉鬼之神。《左传·昭公七年》：“郑人相惊以伯有（按：伯有在襄公三十年被杀，此为有人呼伯有鬼魂前来，因此众人吃惊）曰：‘伯有至矣！’则皆走，不知所往。铸刑书之岁二月，或梦伯有介而行，曰：‘壬子，余将杀带也。明年壬寅，余又将杀段也。’及壬子，驷带卒，国人益惧。齐、燕平之月，壬寅，公孙段卒，国人愈惧。其明月，子产立公孙洩及良止以抚之，乃止。子大叔问其故，子产曰：‘鬼有所归，乃不为厉，吾为之归也。’……及子产适晋，赵景子问焉，曰：‘伯有犹能为鬼乎？’子产

曰：‘能。人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂，用物精多，则魂魄强，是以有精爽至于神明。匹夫匹妇强死，其魂魄犹能冯依于人，以为淫厉，况良霄，我先君穆公之胄，……而三世执其政柄，其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大，所冯厚矣，而强死，能为鬼，不亦宜乎。’”子产不信天道，曾言“天道远，人道近”，却相信有作祟的鬼魂，这代表了当时流行的世俗观念。又《左传·成公十年》：“晋侯梦大厉，被发及地，搏膺而踊。曰：‘杀余孙，不义，余得请于帝矣。’坏大门及寝门而入，公惧，入于室，又坏户，公觉，召桑田巫。巫言如梦。公曰：‘如何？’曰：‘不食新矣。’公疾病，求医于秦。”《楚辞·九章·惜诵》：“昔余梦登天兮，魂中道而无杭。吾使厉神占之兮，曰有志极而无旁。”王逸注：“厉神，盖殇鬼也。”如此众多的厉鬼，在封建礼制中，受祭时又被划分出不同的层次。据《礼记·祭法》所记，厉鬼，在王为群姓立七祀中称泰厉，在王自为立七祀中称公厉，在大夫所立三祀中称族厉。自适士以下至庶人，不祀厉鬼。厉鬼的观念最初产生于民间，至封建社会的祀典中，规定平民不得祀厉鬼，但这不等于说民间不祀厉鬼，而只能是名称的叫法不同。据丁山先生考证，春秋时所行之“雩”祭，即等于贵族所祀之厉神。厉、雩两字一声之转。“凡《祭法》、《檀弓》及《左传》、《山海经》所谓厉者，在其他记载里则谓之雩。《论语·乡党》‘乡人雩，孔子朝服而立于阼阶’，《礼记·郊特牲》作‘乡人禘，孔子朝服立于阼阶，存室神也’。郑玄注：‘禘，强鬼也。谓时雩，索室驱疫逐强鬼也。禘，或为献，或为雩。’是士庶人阶级未尝不祭厉神。”^①春秋时期的雩祭，为驱除热毒阴寒疫气，以避不祥的宗教活动，故“雩”又写作“难”。《周礼·春官·占梦》：“季冬……遂令始难驱疫。”郑注：“令，令方相氏也。难，谓执兵以有难却也。方相氏蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶为之馘疫厉鬼也。……《月令》：‘季春之月，令国难，九门磔禴，以毕春气。仲秋之月，天子乃难，以达秋气。季冬之月，命有司大难，旁磔，出土牛，以送寒气。’以雩为逐疫之名，其正字作“难”，段玉裁辨析说：

难问之难，如《八十一难经》之难，雩，杜子春读为难问，而郑从之，故《占梦》、《方相氏》注皆云‘难却’，于《月令》季春、仲秋、季冬注云‘此难，难阴气也’，‘此难，难阳气也’，难皆当读乃旦反。杜云读为难问之难者，训其音义也。云其字当作难者，定其形不当作

^① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第252页。

傺。又三引《月令》皆作难以为证。《说文·人部》‘傺，行有节也’，引《诗》佩玉之傺，不引《周礼》，然则许君亦依杜说，驱疫之字作难矣。《论语》‘乡人傺’，即《郊特牲》之‘乡人禴’也。《释文》引郑说，曰‘鲁读为献，今从古’。《郊特牲》注曰：‘禴或为献，或为难。’盖郑君《古论语》本作难，后人改之加人旁耳。刘宗昌依杜难音乃旦反，是也。戚袞言乃多反，乃《诗·竹竿》傺字之音。陆氏无识，于《方相氏》、《月令》、《郊特牲》、《乡党》皆音乃多反，浅人反以傺为馘疫正字，改易淆讹，音形俱失。^①

凡贵族与平民之驱疫，俱称为“难（傺）”。《礼记·月令》郑玄注：“此难，难阴气也。阴寒至此不止，害将及人。所以及人者，阴气右行，此月之中，日行历昴，昴有大陵积尸之气，气佚则厉鬼随而出行，命方相氏帅百隶，索室驱疫以逐之。又磔牲以禳于四方之神，所以毕止其灾也。《王居明堂礼》曰：‘季春，出疫于郊，以禳春气。’”傺祭之傺又为动词，《淮南子·时则》高诱注：“傺犹除也。”《论语·乡党》皇侃疏引谯周云：“傺，却之也。”这种傺祭的礼仪，至汉以后，渐至系统化，也日趋繁琐。《续汉书·礼仪志》：“先腊一日，大傺，谓之逐疫，其仪：选中黄门子弟年十岁以上，十二以下，百二十人为傺子。皆赤帻皂制，执大鼗。方相氏黄金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，执干扬盾。十二兽有衣毛角。中黄门行之，冗从仆射将之，以逐恶鬼于禁中。夜漏上水，朝臣令，待中、尚书、御史、谒者、虎贲、羽林郎将执事，皆赤帻陛卫。乘舆御前殿。黄门令奏曰：‘傺子备，请逐疫。’于是中黄门倡，傺子和，曰：‘甲作食飧，腓胃食虎，雄伯食魅，腾简食不详，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，赫女躯，拉女干，节解女肉，抽女肺肠。女不急去，后者为粮！’因作方相与十二兽儻。欢呼，周遍前后省三过，持炬火，送疫出端门；门外驺骑传炬出宫，司马阙门门外五骑士传火弃雒水中。百官官府各以木面兽能为傺人师讫，设桃梗、郁垒、苇茭毕，执事陛者罢。苇戟、桃杖以赐公、卿、将军、特侯、诸侯云。”大傺这种驱鬼逐疫活动，在民间长期流传，即使在现代的一些民族古老的宗教性礼仪中，还保留有“傺”这种方式。苗族先民把鬼分为善、恶两大类。善鬼一是来源于部落、氏族或家庭死去的祖先和亲属的灵魂，二是部落、氏族崇拜的大树、巨石的精灵。恶鬼的来

^① 转引孙诒让：《周礼·春官·占梦正义》。

源有：一是八世祖所生的蛋，其中有六个蛋孵不出，扔到山上成为“法安（鬼怪）”，扔到水里成为“法瓮（龙怪）”，扔到屋前屋后成为“法囊（鼠怪）”，扔到家中成为“商里（癞子鬼）”。二是死于非命的鬼魂，这种鬼魂回不到祖先的发祥地，流落到鬼域，报复活人。三是过去一些因种种原因死后没有回到祖先的发祥地而流落成鬼的。四是祖先用过的工具，如把日、月抬上天后，所遗弃的钩索和擎天树也变成鬼了。五是一些来历不明的鬼魂。他们希望善鬼能常在家中和身边，向善鬼献祭是为了留住它们。认为恶鬼是专门与人作对的，向恶鬼献祭是要它们远走高飞^①。向恶鬼献祭与雉祭中的驱鬼，目的是相同的。在苗族聚居地，还有一种重大的祭典，称“还雉愿”，湘西一带苗语称为“撬妇”。苗人家庭凡遇人口不安以及一些灾祸之事，便认为是犯了雉神，因此要举行酬雉祭典，所祭祀的对象是其始祖神雉公雉母，其所还之愿具体可分为消灾愿、太平愿、求子愿、求寿愿、求福愿、青山愿、桃花愿等。其仪式由巫师主持，往往在家中举行^②。还雉愿的内容虽然与古代的驱厉鬼之雉有别，但其求安的心理是与古代一脉相承的。在其他一些少数民族中流传的驱鬼、扫寨、送瘟神等宗教仪式，都还保留着古代雉祭的内容，由此可以看到古代民间举行雉祭的一些情况。在德昂族，凡是人的生老病死、疾病流行，都被看做恶鬼所致，因此，必须将恶鬼逐出寨外。驱鬼活动，在该族的关门节与开门节之间举行。由寨中青年组成驱鬼队伍，到各户竹楼前赶鬼。先将各户之鬼逐一赶出家门，然后将这些鬼一同赶出寨门^③。侗族有扫寨的禳解仪式。在夏秋气候炎热时，容易发生流行性瘟疫，于是族人按习惯法组织打扫寨宅，清除垃圾，同时，请道士或法师来扫寨，驱疫送神^④。云南彝族的送瘟鬼仪式是：白天在山神庙或土主庙杀羊祭祀。晚上在寨中设香案，燃起篝火，敲打羊皮鼓，请其祖师等诸鬼附身。祖师失去常态，做诸鬼之言语动作，以火灰洗脸等，厉声驱赶瘟鬼，其他人则手执桃树刀、火把，呐喊助威，直至认为将瘟鬼赶至山垭路口而终^⑤。布依族的村寨驱鬼活动每年春季都要进行一次，“扫寨时，布摩穿法衣，戴法冠，拿法器，口念巫词，带领抬着纸船、提着鸡、鸭的人群到各家各户，东扫西扫，把主人家准备好的水饭向门外泼去，然后关门而去。走完各户后，才把纸船

① 何积全主编：《苗族文化研究》，贵州人民出版社1999年版，第215～216页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第463页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第93页。

④ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第105页。

⑤ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第662页。

抬到河边烧掉，扫寨即告结束”^①。

中国封建社会，鬼神观念长期占据人们的精神世界，因此这种宗教礼仪历经千百年而流传下来，越是在经济落后地区及一些少数民族居住地区，这种活动表现得越古老。在某些活动，如扫寨中，也包含一些科学因素，如清除污物、垃圾，保持空气清洁，驱除疫气等，但这一切都是在鬼神的观念下完成的，所以它可以代代沿袭，经久不衰。

^① 韦启光等：《布依族文化研究》，贵州人民出版社 1999 年版，第 128 页。

第九章 商周时代的郊祀

郊祀，晚周学者并以为是郊祀上帝的大典。《礼记·礼运》：“故祭帝于郊，所以定天位也。”《明堂位》：“祀帝于郊，配以后稷，天子之礼也。”《礼器》：“飨帝于郊而风雨节。”关于郊祭名称的来源，《礼记·郊特牲》：“郊之祭也，迎长日之至也。郊之祭也，大报本反始也。于郊，故谓之郊。”因祭神在郊外进行，于四城门之外，又分出东西南北四郊之方位，后来祭地神也于郊外进行，故祭地又称郊。晚周时期，天神、地神的系统不断发生变化，神格层次杂乱，郊祀已失初义，因此当分而论之。

第一节 郊祀天神

天，在远古人类的观念里，是遥远而不可及的，大自然的变化神秘莫测，又使人们对天产生出各种各样的联想。在人们的观念里，最初天是可以攀登的，当时是人神杂处。但后来这种局面发生了变化，《尚书·吕刑》：“乃命重黎，绝地天通，罔有降格。”绝地天通是对神人杂居的秩序进行整顿。《国语·楚语》：“及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。……颡顛受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”绝地天通之后，民神的关系再度严肃起来。天神高高在上，明察秋毫，可以对人们的功过做出明确的赏罚。《尚书·洪范》载箕子之言曰：“我闻在昔，鲧湮洪水，汨陈其五行，帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸斁，鲧则殛死，禹乃嗣兴，天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙。”从这段话可以看出，鲧治水失败，天以罚之；禹治水有功，天则赏之。这至少说明，在当时人们的意识中，天帝是一个有意志、明察秋毫，赏罚分明的人格化的神灵。人类为求得天帝的赐福，便定时祭祀天帝，尤其在农耕部族，当人们遇到无法克服的自然灾害，就往往祈求于神灵。根据卜辞中的材料，商代的天神有上帝，为天神中神格最高之神。属于上帝统属的神灵有日、东母、西母、云、风、雨、雪等。在卜辞中，上帝在自然属性方面

的权威是很大的，其中之一是“令雨”，即上帝对于降雨或不降雨有决定的权力。在农业经济的社会，雨水对于农业的丰收有至关重要的作用，因此，当遇到连续的旱灾，向上帝求雨就成了当务之急的大事。在文献记载中，有汤祷桑林之事。其文最早见于《荀子·大略》：

汤旱而祷曰：“政不节与？使民疾与？何以不雨至斯极也！宫室荣与？妇谒盛与？何以不雨至斯之极也！苞苴行与？谗夫兴与？何以不雨至斯极也！”

《荀子》只是记载了汤的部分祷词，至《吕氏春秋·顺民》记载较详：

昔者汤克夏而正天下，天大旱，五年不收。汤乃以身祷于桑林，曰：“余一人有罪，无及万夫。万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。”于是剪其发，磨其手，以身为牺牲，用祈福于上帝。民乃甚悦，雨乃大至。

这一段记载，较之《荀子》，增加了“剪其发”等作为牺牲的情节，使其资料更具重要性，惟“磨其手”，后来《论衡·感虚》作“丽其手”。“丽”有捆绑义，于文义较长。汤自剪发丽手，乃古代献身祭的缩影，其原始风俗是以活人为牺牲而祭天。据《文选·思玄赋》李善注引《淮南子》：“汤时大旱七年，卜用人祀天。汤曰：‘我本卜祭为民，岂乎自当之。’乃使人积薪，……将自焚以祭天。火将燃，即降大雨。”又据晚出的《帝王世纪》：“汤自伐桀后，大旱七年。殷史卜曰：‘当以人祷。’汤曰：‘吾所为请雨者，民也。若必以人祷，吾请自当。’遂……以身为牲，祷于桑林之社，言未已，而大雨。”在这两则材料里，都提到人祷之事，即杀人以祭天。商汤以己为牲而祭天，虽未被烧死，但却说明远古时期确有以人为牺牲祭天之事的存在。

根据人类学的资料，古代有专职求雨之人，即巫。在一般情况下，由巫来主持求雨的仪式。当久旱不雨，祭祀无望之时，巫往往用以火自焚的行为来感天。巫的这种牺牲行为，后来又演化成“暴尪”（尪为巫之一种，生理有残疾者），即在烈日下暴晒巫尪以求雨。《山海经·海外西经》：“女丑之尸，生而十日炙杀之，在丈夫北，以右手鄣其面。十日居上，女丑居山之上。”郝懿行注：“十日并出，炙杀女丑。”女丑作为巫师，在求雨之中被活活晒死，既说明旱灾的严酷，也证明远古这

种“暴尪”风俗的存在。远古焚巫以祭天的风俗，在后来的文献记载中，被称为“郊”。甲骨文中，字又作“炆”，从火从交，字形像人交叉双足立于火上，表示焚人以祭神之义。后来，炆成为一种祭天的礼仪（虽然不再以人为牺牲），在卜辞中，炆祭之事频繁出现：

乙卯卜，今日炆，从雨（戠，47、3）。

其炆高，又雨（粹，657）。

于周，其炆（后、下，15、2）。

以炆祭求雨，是人类的单方面的主观行为，作为人们观念中的上帝，却可以命雨，也可以不命雨：

今三月帝令多雨（前，3、18、5）。

今二月帝不令雨（铁，123、1）。

当其不命雨之时，便会导致汤祷桑林之类事情的发生，由此看出当时人们崇拜的上帝的权威是很大的。根据陈梦家先生《殷墟卜辞综述》，上帝有如下的权力：①令雨；②令风；③令旂（即旂，指云霞之气）；④降奠（唐兰先生释为嘆，即今“旱”字）；⑤降祸；⑥降飢（陈梦家释为“潦”，指雨水大，即涝灾）；⑦降食；⑧降若（指降不祥）；⑨帝若（若，指允诺）；⑩授又（即授佑）；⑪授年。其中以令雨为最重要，因此，卜辞中尤以求雨之事为多。在这方面，经常可以看到的是卜问河、岳、夔等神灵降雨之事：

乙未卜，于夔，炆，旅、雨（粹，10）。

乙卯卜，今日，炆，从雨（续，4、18、1）。

炆，此（柴），又雨（铁，8、2）。

贞，炆，出从雨。贞勿炆，亡其从雨。妣（前，5、33、2）。

“这说明，这类祖神本身具有控制着降雨、使雨降下或阻止其降下的权利。但对于上帝，卜辞则习见卜问是否‘令雨’，何时‘令雨’，而从不见卜其作祟于降雨，由此可见上帝对于降雨有使命权，有权决定降雨或不降雨，但其本身并不直接操纵或破坏降雨。……在商人多神教的神殿中，上帝是商人所塑造出来的一种特殊的神灵，……但上帝的权威尚未达到无限，……故而上帝虽已在具自然神能的诸天神中具有主宰的地位，但作为整个商人神灵体系中的至上神的形象，在卜辞时代似未

能建立起来”^①。这表明商人所崇拜的上帝与后来周人崇拜的上帝有不同之处，这一点，容当后论。现在，我们还是回到炆祭上来。从前文所述，殷商王朝的求雨之祭，多数是焚烧那些跛脚的巫尪等人，因此炆就是焚烧人牲，而炆祭所祀之神灵，据丁山先生考证，有昏、覡、般、周、般、企、高七名，“高殆即‘高祖’省文，般殆即‘师般’省文。惟炆昏与炆覡最符契《鲁语》‘商人郊冥’之说”^②，这与朱凤瀚先生所言“这类祖神本身具体控制着降雨”的说法一致，说明商人求雨所祭之神，其中一部分是祖先神。因上帝高高在上，商人有时求雨只能通过祖先神向上帝作间接的乞求，直接操纵降雨的，往往是祖先神。在汤祷桑林一事中，据《帝王世纪》所记，是“祷于桑林之社”，这说明桑林为汤时社之名，而社神则是从祖先神中分化出来的。因此，炆祭的对象中有的是祖先神，而桑林之社当时尚处野外。到后代，社神进入室内，其中一部分祖先神演化成为天神，仍在野外受祭，当初焚巫的炆祭就演变成为后来焚柴的郊祀。

周人的天神系统，在《周礼·春官·大宗伯》中，列为昊天、上帝，日、月、星辰，司中、司命、风、雨。周人的上帝较之殷人的上帝已有很大的不同。据朱凤瀚先生的研究：1. 商人的上帝与祖先神及自然神间没有明确的上下统属关系，而周人的上帝有之。2. 商人的上帝是一种强大而意向又不可捉摸的神灵，而周人的上帝已成为周人的保护神。3. 商人的上帝不具有理性，周人的上帝有明确的是非观念^③。从周人所尊奉的上帝的特点来看，说周人的上帝观念来源于祖先神的分化，可能更合适一些。在周人的上帝之外，还出现有“昊天”之神。在商代虽然有“天”这一观念，但天并没有成为商王室贵族所崇拜的对象。在周人的天神系统中，这“昊天”之神是居于上帝之上，成为受周人崇拜的地位最高的天神。在周人观念中的昊天与上帝之间，呈现着十分复杂的关系，既可以说是二位一体，又可以说是你中有我，我中有你。这种复杂的特征，为当时的祭天（郊祀）带来了丰富多彩的内容，同时也给后人的认识带来相当的困难。要之，周人对天与上帝的祭祀，有数事可循。

一、冬至于圜丘祭昊天以报本

在晚周学者的论述中，天又称为昊天，指整体的天而言，其与上帝

^① 朱凤瀚：《商周时期的天神崇拜》，《中国社会科学》1993年第4期。

^② 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第477页。

^③ 朱凤瀚：《商周时期的天神崇拜》，《中国社会科学》1993年第4期。

有别。《周礼·春官·大宗伯》：“以禋祀祀昊天、上帝。”《司服》：“王之吉服，祀昊天、上帝，则服大裘而冕，祀五帝亦如之。”是明言昊天、上帝为二事。在周人的观念中，作为神灵的天没有具体与固定的形体，它虚无飘渺，苍茫广袤，覆盖大地，与人们距离既遥远又相近，不同地区的人们基于这种对天的认识程度，从不同角度给予不同的称号。《古尚书说》：“天有五号，各用所宜称之。尊而君之，则曰皇天；元气广大，则称昊天；仁覆愍下，则称旻天；自上监下，则称上天；据远视之苍苍然，则称之苍天。”后来又有从时间观念上解释天的各种称谓，《尔雅·释天》：“春为苍天，夏为昊天，秋为旻天，冬为上天。”这代表了汉人的看法。《周礼》中所谓“昊天”一词，不见于两周金文，金文中所见只有“皇天”，皇与昊俱有高、大之义，则昊天一词当为晚出。西周时期社会观念中的天，其职能比较接近于自然之天。《尚书·尧典》：“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。”作为天的主要职能，朱凤瀚先生据西周文字资料，概括出以下几点：1. 天主宰王朝兴亡。2. 天可选立君主。3. 天降佑或降灾于人世^①。前两点，在封建君主、贵族的观念中的烙印相当深刻，最后一点则带有社会的普遍性，无论贵族或平民，天可降灾与赐福的观念是根深蒂固的。在初期，不论贵族或平民，都有祭天的权力（这从某些民族的祭天习俗中还可反映出来）。后来由于封建的等级制的出现，贵族剥夺了平民祭天的权力，祭天成了封建君主的专利。初期的祭天，即在郊外进行，在这点上，商周二代是一致的。由于作为神灵的天无形无体，又不像上帝那样可不时降临人间，所以西周时期的郊祭即袭商代郊祭之名而于野外进行，故名之曰郊。《文选·东京赋》李善注引《白虎通》曰：“祭天必在郊何？天体至清，故祭必于郊，取其清洁也。”早期的祭天，仪式也相当简朴，《礼记·郊特牲》：“祭天，扫地而祭焉，于其质而已矣。”扫地，就是在野外地势较高处除草，整理出一块干净的空地，于其地望空而祷之。

由于昊天高高在上，人们为缩短与其距离，往往力图到与天最接近的地方去祭天，这就是文献记载中古帝王泰山祭天的因缘。《管子·封禅》：“古者封泰山禅梁甫者七十二家，皆受命然后得封禅。”古代封泰山之君，不止七十二家，《管子》所举，仅其成数而已。《韩诗外传》：“孔子升泰山，观易姓而王，可得而数者七十余氏，不可得而数者万数。”至于封泰山的目的，《白虎通·封禅》：“所以必于泰山何？……

^① 朱凤瀚：《商周时期的天神崇拜》，《中国社会科学》1993年第4期。

因高告高……顺其类也。故升封者，增高也，……故增泰山之高以报天。”后来祭天纳入封建君王正常的祀典之中，由于泰山不能年年前往，所以于郊外筑土为坛以祭之，这祭坛实际就是泰山缩小了的景观。在地面上筑台，象征着地面上的最高处，因此，这祭台又称为泰坛。《礼记·祭法》：“燔柴于泰坛，祭天也。”泰同太，有大、高之义，这郊外之坛形制虽小，但在人们的观念中，是赋予了其高大之意的，既可以与昊天相接，又含泰山之寓意，故称其为泰坛。这泰坛也就是礼书中所谓“圜丘”。《礼记·祭法》孙希旦《集解》引马晞孟曰“燔柴于泰坛，所谓‘祭天于地上圜丘’”，已经说得很明确，故泰坛与圜丘乃一物二名，取其高大之寓意称“泰坛”，取其坛法天而呈圆形称“圜丘”。徐旭生先生又以后期的坛、禘之制追思古意：

古人祭天，在野外除草扫地而祭，就叫作禘；以后封土而祭，就叫作坛。……因为在野外，所以后来又得了郊垧的意思。再后，又不能限于封土，遂于坛上盖点房子，……开始大约是为了祭天，以后保存原来专用的意义就叫做郊，叫作圜丘。^①

因圜丘所祭之昊天在天神中神格最高，圜丘之祭就成为郊祀中的大祭，古又称为“禘祭”。《诗经·商颂·长发》郑玄笺：“大禘，郊祭天也。”《国语·鲁语上》韦昭注：“祭昊天于圜丘曰禘。”初期举行圜丘大祭的时间，今已不可考，据学术界的研究及文献记载，晚周时期，圜丘之祭，在冬至之时进行，《周礼·春官·大宗伯》郑玄注：“冬至于圜丘所祀天皇大帝。”圜丘之祭因何于冬至之日进行？古书无明征，以今意论古，冬至是一年中日照最短的一天，同时，也是日照由最短到最长之时的起点，在时间观念上有除旧布新之意。《礼记·郊特牲》：“郊之祭也，迎长日之至也，大报天而主日也。”郑玄注：“迎长日之至，谓冬至祭天也。”圜丘之祭既是大祭，因而选择冬至进行，在这一点上，还可以看出，所祭之昊天初期接近于自然之天的特征。

郊祀，后期又分出不同的方位，《周礼·春官·小宗伯》：“兆五帝于四郊。”郑玄注：“兆，为坛之营域。”兆即后来的“埧”字，表示疆界之义。孙诒让《正义》：“盖封土为坛，于坛之外，四围周币为界畔，即《说文》所谓‘为四畔界祭其中’者，是为营域。”那么，圜丘在四郊中哪一方位？《礼记·郊特牲》：“兆于南郊，就阳位也。”孔颖达疏：

^① 徐旭生：《中国古代史的传说时代》，文物出版社1988年版，第89~90页。

“应从阳位，当在国南，故魏氏之有天下，营委粟山为圜丘，在洛阳南二十里，然则周家亦在国南，但不知远近若何。”孔颖达以今制释古，却不知晚周时期，圜丘所祭之神已是上帝，而非昊天。虽然所祭之神格有变化，但其所在郊之方位，想必不会改变，从后代的圜丘之方位，可以推想古圜丘兆于南郊之说不诬。

由于圜丘在郊，因此，文献记载中圜丘的昊天祭又称郊祀。郊祀上帝也称圜丘之祭，后人不能明辨，遂有郊与圜丘一事二名之说。按我们以上所述，要言之：王肃所谓“以所在言之则谓之郊，以所祭言之则谓之圜丘”之说较为有理，即以祭祀所在之地言之，可通名曰郊，以祭祀对象言之，可析言为圜丘与郊之别。后来昊天与上帝渐混，世人混而不别。至晚周，圜丘之祀的对象成为上帝，郑玄、王肃二家对此之解，各有所长，后世学者或尊此抑彼，皆失之偏颇。

二、孟春于郊祀上帝以祈谷

周人对于昊天，显得十分敬畏，但对于上帝，较之前者，除了敬畏外，又多一层亲切之情。朱凤瀚曾从三个方面进行比较：1. 上帝是周人的保护神，但天却不单是授佑于周人。2. 在神灵人格化的程度上（与天相比），上帝的人格化即显得更强一些。3. 周人已将上帝的行为赋予一定的道德标准^①。那么，昊天与上帝在周人的观念中为何有如此的差别？从根本上说，昊天之神是时人根据对自然之天的理解而想像出来的，如《庄子·逍遥游》借助寓言故事，说出鹏鸟背负青天之后的感觉，“天之苍苍，其正色耶？其远而无所至极邪？其视下也，亦若是则已矣”，其文大意是说鹏鸟飞到了几万里的高空之后，看到深蓝色的天空却疑惑起来，不知天的正色究竟是深蓝，还是因为天太远，没有达到尽头而看不清楚，同时从高空向下看，感觉也是一样的。晚周诸子的这种天体观，反映了古代人们对天的一些基本认识，进入宗教观念，天自然就是神秘莫测，因此而产生单一的敬畏感。上帝则不然，周人的上帝观念是从祖先神中分化出来的，所以人们对上帝才倍感亲切，这一点，从晚周的一些文献中可以得到间接的证明。《礼记·祭法》：“周人禘尝而郊稷。”此指周人祀昊天以帝尝配食，后稷为周之始祖，故祀上帝以其配食。《礼记·明堂位》：“祀帝于郊，配以后稷，天子之礼也。”至禘之所祭，由始祖而上，别推一有功德之帝以配食祭天，故周人推帝尝以配食昊天之神，这也正是《礼记·郊特牲》所谓“万物本乎天，

^① 朱凤瀚：《商周时期的天神崇拜》，《中国社会科学》1993年第4期。

人本乎祖”之意。周人以后稷配食上帝之祭，实际上是祭受命之帝。《周书·作雒》：“乃设丘兆于南郊，以祀上帝，配以后稷。”《玉烛宝典》引《尚书大传》：“正月礼上帝于南郊，所以报天德也。”《周礼·春官·大司乐》郑玄注：“王者又各以夏正月祀其所受命之帝于南郊，尊之也。”所谓受命帝，即“王者禘其祖之所自出，以其祖配之”之意。《大司乐》孙诒让《正义》引《五经异义》曰：“《诗》齐、鲁、韩，《春秋》公羊说，圣人皆无父，感天而生。”在周人的观念中，其始祖后稷乃姜嫄履大人之迹而生，这也就是实际上的上帝之子。因此，《毛序》曰：“《生民》，尊祖也，后稷生于姜嫄，文武之功起于后稷，故推以配天焉。”以始祖配食上帝之祭，不独周人，据晚周学子对于古史系统的整理，认为夏、商二代也是如此。《国语·鲁语上》：“夏后氏禘黄帝而祖颡顼，郊鲧而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤。”考商代之郊，与周人郊祀之郊含义虽不相同，但这种祭祀的观念与做法应当是古已有之的，其与周人的“禘尝而郊稷”，即“禘其祖之所自出，以其祖配之”，与夏、商二代之祀，是出于相同的宗教观念而产生的。周人之“禘尝”，即以尝为上帝而祀之，三家《诗》古文说谓后稷为帝尝之子，此乃与《国语·鲁语》之说相合。“周祖后稷，字当作畋，稷乃谷之类名。……畋当从田从爰省，畋畋一声之转，本为一字。周人称其田神曰田畋，实即后稷也。传言弃为帝尝子，帝尝者一曰帝俊，俊亦与畋同。古周字从田，而周畴音复同，周盖即田畴本字。天神曰俊，田神曰畋，先祖曰后稷，氏曰有周，义皆一贯”^①。这是从语言学上进行考证，再次为认识周人“禘其祖之所自出，以其祖配食”的宗教观念打下了基础。这种名称上的联系，说明西周时期的上帝与周人有十分相近的血缘关系。溯其根源，周人属农耕部族，故周人郊祀上帝，其目的之一在于祈谷。《左传·襄公七年》：“夫郊祀后稷，以祈农事也。”这是说郊祀上帝以后稷配食。《公羊传·宣公三年》：“郊则曷为必祭稷？王者必以其祖配？自内出者（指始祖），无匹不行。”此指始祖原是上天所降之人，因此要陪祭。《礼记·月令》：“是月也，以立春，……是月也，天子乃以元日祈谷于上帝。”《礼记·杂记下》：“正月日至，可以有事于上帝。”据《左传·襄公七年》之文，祈农事之郊祀，当于“启蛰而郊，郊而后耕”，按杜预所注，启蛰相当于夏正建寅之月。接下来是祈谷在该月的哪一天进行：《月令》谓“以元日祈谷于上帝”，郑玄解元日为“上辛”之日。祈谷之郊日要事先占卜，占卜之日多用正月

^① 闻一多：《姜嫄履大人迹考》，《神话与诗》，古籍出版社1956年版，第76页。

辛日。一般认为，用“辛”是取“新”的谐音，以为吉祥的征兆。辛是天干之名，一月之中有三个辛日，上辛是辛未，即初一；次辛是辛巳，即十一；下辛是辛卯，即二十一。卜郊都用上辛日为第一卜。如第一卜不吉，便卜第二个辛日。如仍不吉，便卜第三个辛日。假如第三辛仍不吉，可以四卜，但到了春分之时就不能再卜了。在辛日占卜，是卜下一个辛日的吉兆，决定下一辛日可否行郊礼。《穀梁传·襄公七年》：“鲁以十二月下辛，卜正月上辛，若不从，则以正月下辛卜二月上辛；若不从，则以二月下辛，卜三月上辛；若不从，则止。”据《春秋·僖公三十一年》“夏四月，四卜郊，不从，乃免牲”之文，此夏四月，指周历的夏四月，但节气必须用夏历，周历的四月是夏历的二月，也就是惊蛰的气节。在建寅的气节已行卜了三次，都不吉，还可以在卯月进行第四卜，如仍不从，就不能再卜，《春秋·成公十年》：“夏四月，五卜郊，不从，乃不郊。”

关于郊礼的细节，诸说不一，杨伯峻先生以《春秋》、《左传》解《左传》说：

郊为夏正正月祈谷之礼，……然《春秋》书郊者九：宣三年、成七年、定十五年、哀元年之改卜牛俱在周正正月、夏正十一月。盖正月卜牛，四月五月用之，……僖三十一年、成十年、襄十一年之卜郊则在周正四月，即夏正二月；定十五年之郊在夏正三月。哀元年之郊在夏正二月，其甚者成十七年书九月辛丑用郊。总之，卜郊及郊皆已过启蛰之节，……是下文所云“过则书”也。^①

据杨先生的研究，说明礼书记载的法则与当时法则实际的运行是有出入的，也可以进一步说明，某些礼书中所记载的法典，实际上并没有被严格地执行过。

因郊祀必用牛，故牲牛的好坏，也直接影响祭祀能否正常进行。《春秋·宣公三年》：“郊牛之口伤，改卜牛。牛死，乃不郊。”《哀公元年》：“麋鼠食郊牛。夏四月辛巳，郊。”郊牛是祭祀所用之牲，郊祭要先选牛，然后占卜，如得吉兆就把牛养下来，再占卜行郊祭之日。未卜日前称牛，卜日之后称牛为牲。《礼记·郊特牲》：“帝牛不吉，以为稷牛。帝牛必在涤三月，稷牛惟具，所以别事天神与人鬼也。”孙希旦《集解》：“郊天以稷配，故卜二牲而养之：一为帝牛，一为稷牛。若帝牛死伤，则取稷牛

^① 杨伯峻：《春秋左传·桓公五年注》，中华书局1983年版。

为帝牛，又别取他牛为稷牛也。”涤是牛圈，国君养牲牛，是养二牛，一牛是祭上帝所用的帝牲，另一牛是祭始祖所用的稷牲。周人以后稷为始祖，祭上帝以后稷配食，因此祭始祖之牛，称稷牲。如帝牲有问题不能用，就以稷牲代替。帝牲与稷牲有别：帝牲必须在涤先养三个月后，才能用于祭祀；稷牲不必先养三月，只要完整无损就可以。

孟春上辛日祈谷之郊，周代不独天子行之，鲁国也可行祈谷之祀，因此，我们上引《春秋》与《传》文，是以鲁礼证周礼，当不致大错。

周人以上帝为保护神，其部族很早就以农耕为本。因此，祈谷于上帝，恐怕是产生很早的宗教礼俗。后来又以其始祖后稷配食之，一方面说明周人对于祈谷重视的程度之高，一方面也隐约透露出初期的祈谷，是向祖先神求之，而非求之上帝的信息。丁山指出：“鲁人以‘上辛’郊祀的天神，管见以为即是高辛，而高辛所以为高辛，正自‘上辛’名词蜕化而成……是高辛即上辛之切证。……然则高辛也者，决是《公羊传》云‘郊用某月上辛’的简称；以殷商宗法例之，也即是‘高祖辛’了……然则高辛也者，宜即后稷的庙号。”^①其论述新颖而大胆，说明早期的祭天与祭祖有十分密切的渊源关系。这种说法还可以根据某些少数民族祭天的资料来求证。在纳西族的观念中，祖即是天，祭天实际就是祭祖。据和钟华先生的研究，纳西族的祭天，处处表露出了祖先崇拜的含义：①从祭天的来历看，天界之神与祖先是同一的。②从祭天仪式所吟诵的经书内容看，都是在歌颂祖先，求祖先庇佑。③从祭天的对象与角色看，受祭的主要对象是祖先神以及蕴涵祖神意味的村寨神、家神、灶神等。④从祭天的一些主要仪式看，如射箭仪式、品尝祭酒、分食胙肉等，都与祖先神有联系。⑤从祭天所反映的宗教意识看，集中体现了农耕条件下的追慕祖先与报恩意识。⑥纳西族的祭天礼仪，尚保留有中国古老的祭祖礼仪。⑦从祭天的功能看，各种观念、意识都涵摄于祖先崇拜之中，表现出了强烈的民族自我生存、自我发展的意志和愿望。⑧从祭天所立三棵树的象征意义看，仍具有祖先崇拜的性质^②。纳西族的文化具有典型的特征，它在某些方面反映了人类处于原始宗教阶段的一些共同规律性的东西，因此，纳西族的祭天活动对于我们理解周族早期的天神崇拜，有重要参考价值。

① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第360页。

② 和钟华：《祭天即祭祖——纳西族祭天文化质辨》，《东巴文化论》，云南人民出版社1991年版。

三、大雩于郊祀上帝以求雨

求雨之祭，古代称雩祭或大雩。雩最初是指求雨中巫师所吁嗟歌咏之辞，后为求雨的祭名。陈梦家指出：“巫之所事乃舞号以降神求雨，名其舞者曰巫，名其动作曰舞，名其求雨之祭祀行为曰雩。……巫、舞、雩都是同音的，都是从求雨之祭而分衍出来的。”^① 古雩祭有常祭之雩与非常祭之雩。《礼记·月令》：“仲夏之月，……命有司为民祈祀山川百源，大雩帝，用盛乐。”郑玄注：“雩帝，谓为坛南郊之旁，雩五精之帝，配以先帝也。……雩之正，当以四月，……天子雩上帝，诸侯以下雩上公。”以郑注，有两个问题需要辨明，其注“雩之正，当以四月”，与《月令》“仲夏之月”不合，仲夏之月乃五月，《左传·桓公五年》：“龙见而雩。”杜注：“龙见，建巳之月。”建巳之月为周历六月，当夏历之四月。龙见指东方苍龙七宿中角、亢二宿在黄昏时出现在东方，时恰值孟夏之月。《论语·先进》：“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”沂是沂水，古徐州与青州都有沂水，此指徐州之沂，源出于曲阜东南尼山，北流几十里，折而西流经曲阜南，南注泗水。沂水之南有舞雩坛，即孔子所风之处。其“莫春者”，注家以为春尽为暮，已将四月。《论衡·明雩》：“鲁设雩祭于沂水之上。暮者，晚也。春，谓四月也。”据此，则郑注“四月”之说诬。《周礼·春官·司巫》孙诒让《正义》引杜氏《释例》曰：“始夏而雩者，谓纯阳用事，防有旱灾而祈之也。……《月令》之书，出自吕不韦，其意也欲为秦制，非古典也。”《月令》系晚出之作，恐记载有误。

郑注中第二个问题“天子雩上帝，诸侯以下雩上公”，系指周制而言。在商代，求雨不是直接求于上帝，而是通过祖先神间接地向上帝祈求，前文所提汤祷桑林之事，实际就是汤通过桑林之社神（祖神）而求雨。在卜辞中，关于卜雨求雨之辞占据了其中很大的数量。殷人对于先公高祖的祈求，都以年与雨为他们最主要的对象^②。其求雨之祭，常用乐舞，陈梦家据卜辞所见，分类为：①舞；②雩；③鼐舞；④奏舞；⑤雩^③。此与《月令》“大雩帝，用盛乐”之事相合，证明以巫舞为求雨之雩礼。《周礼·春官·司巫》：“司巫掌群巫之政令。若国大旱，则帅巫而舞雩。”求雨之雩礼，商周是一脉相承的，至周人诸侯以下求雨

① 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，科学出版社1956年版，第600~601页。

② 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，科学出版社1956年版，第313页。

③ 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，科学出版社1956年版，第559~560页。

祭先祖，乃承袭商制而来。但在西周以后，随着封建等级制度的加强，天子乃于诸侯之上以郊祀上帝而雩，诸侯则以社祀而雩，即《左传·桓公五年》“龙见而雩”之事。以上为常祭之雩，为列入国家祀典之事，即不论有旱灾与否，在固定的月份，天子、诸侯都是要按时举行雩祭的。

另外一种是非常之雩，即不定时的，遇有旱灾而求雨的祭祀。前言汤祷桑林即属非常之雩。《左传·昭公十六年》：“九月大雩，旱也。郑大旱，使屠击、祝款、竖柎有事于桑山，斩其木，不雨。”有事，当指行雩祭之事，斩其木，为强行之求雨。《左传·桓公五年》：“秋，大雩。书，不时也。”《左传》于常雩不书，此乃遇旱而求雨，为不时之雩，因此被记载下来。列入祀典之雩，为防旱之祭，此不时之雩，是免灾之祭。旱灾的出现无规律，因而导致这种雩祭的“不时”。按《左传》的体例，在襄公五年、八年、二十八年，昭公三年、六年、十六年、二十四年的雩祭都记为“旱也”，对于昭公二十五年的雩祭记载为“旱甚”，说明都是雩礼之外的不时之祭。

古代的求雨之雩，在本质上说，是一种巫术行为。早期贵族求雨中的焚巫、暴巫行为就是巫术运用的集中体现；而在民间，从民俗学的材料看，求雨中的巫术行为更是多种多样，风格各异。基诺族有祭水塘的活动。该族每个村寨都有一个水塘，作为公共祭祀场所，当遇到天旱时，就要祭水塘。村社长老与各家家长头戴草帽，身穿蓑衣，一同祈祷，然后大家一同跳进水塘捞泥巴，象征性地修水塘^①。张紫晨先生据此分析说：

祈雨在水塘边进行，披蓑衣，戴草帽，念咒语，卷裤挽袖，作下塘掏泥表演，整个过程都是模拟巫术的表现。在祈雨活动中，这种模拟性的做法是最为常用的。有的作喷水状，有的作洒水举动，有的呼唤“雨”和“水”，等等，都是这类性质。^②

在高山族，有求雨乞晴祭。该族阿美人的传统观念中，鳏寡之人被当成吃人妖，视其为不祥不吉，服丧五年期间禁止见日，否则会招来暴雨。因此每年到干旱之时，祭司就召集全部落鳏寡之人裸体下河沐浴，以“克天”求雨。如一旦大雨不停，便认为是这些人克天过度，又召

^① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第346页。

^② 张紫晨：《中国巫术》，三联书店1990年版，第197页。

集他们祈天赎雨，请求天晴^①。在羌族，有搜山祈雨的方式。羌地夏季常有旱灾，祈雨便成为生产之所必需。羌人在祈雨之前要搜山，即禁止任何人上山从事各种生产活动，以示顺从天意。如搜山后仍不降雨，就由巫师主持祈雨的法事。如果还不下雨，就由各寨派人，由巫师带领，去附近最高的“神山”上敲锣打鼓，呼喊求雨。在理县一些地区，还有特殊的仪式，参加者都是已婚妇女。她们聚集在白石神前哭诉，演唱形容男女性行为的祈雨歌曲，以为可以感应天地而降甘雨^②。这实际上是远古时期以男女交欢诱发降雨方式的一种演化。在内蒙古阴山岩画中有一幅所谓祈雨图，萧兵先生对此解释为：“两个神秘的男女在‘兽面’之下作法，男性裸露阴茎，下体或化为雄性动物；女性是受动的。他们都处于神兽下方。天空二日俱有晕。或以为交感巫术性的祈雨场面。”^③这种图解，虽然有猜测的成分，但在民俗学上，则是有根据的。壮族有蚂拐节，其节日内容之一就是祭蛙求雨。赵国华指出：“其实，祭蛙求雨，原是祭蛙求月经，是初民生殖崇拜中的一种祭祀礼仪。由求月经演化成了求雨水，是农业发展起来以后的事情。”^④在羌族的祈雨中，我们还注意到了一个细节，即用已婚妇女在白石神前哭诉，这说明白石与雨水也有某种联系。在柯尔克孜人的求雨祭器中，就有一块“魔石”，该族人认为在久旱无雨时，可以凭它的魔力求得雨水^⑤。古代又有阴阳石的说法，据《水经·夷水注》：“每水旱不调，居民作威仪服饰，往入穴中，旱则鞭阴石，多雨则鞭阳石，俄而天晴。”把这些零散的资料与代表白石神的白石联系起来，便使人想起剑川石窟的“阿秧白”及后来备受人们崇拜的高禰石，这中间应当有一条隐秘的线索在贯穿着，究其实质，就是我们所说过的人类初期以男女交欢诱发降雨的行为在文明社会曲折的反映，就其表现方式来说，仍然是一种不同形态下的巫术行为，发展到后来的雩祭，可以说是巫术行为披上了文明的外衣所表现出来的宗教形态。“求雨的仪式，主要的是直接模仿雨或能生雨的乌云或雷电，你几乎可以称它为一种‘玩雨的游戏’，……同样的，土地的增产也可戏剧性地经由人类的发生性关系来加以促成。我只简单地举出一个例子，‘在爪哇的某些地方，当稻米即将开花的时候，农夫们带着妻子在夜晚到达他们的田园，藉着发生性关系来企图勾起稻

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第139页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第526页。

③ 萧兵：《楚辞的文化破译》，湖北人民出版社1991年版，第236页。

④ 赵国华：《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社1990年版，第209页。

⑤ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第369页。

米的效法以增加生产。然而乱伦的性关系却被严厉禁止，且为人畏惧，因为它被认为可招致收成的失败和促成土地的不育。’”^① 周人的雩祭之礼，正是求雨由模仿发展到膜拜的终端结果。

雩祭，从根本目的看，也是一种祈谷求丰收的祭祀，因此它与孟春郊祀上帝有相同之处，但二者之间又有明显的差别：①孟春之祭源于祈谷，但后来在发展中，融合进了其他内容；从周人以始祖后稷配食的情况看，它还具有增强民族凝聚力、加强部族团结的作用，在某种程度上集中体现了农耕部族所特有的报恩意识和追慕祖先意识，在祭祀中所激荡的是一种民族精神。而雩祭只是单纯地求雨而已。②就孟春祈谷的内容看，它是祈丰收之祭。周人是很早就开始了农耕的部族，依其种植的经验，种子从播种到丰收，人们要排除许多自然带来的灾害，其中包括风灾、虫灾、雹灾、水灾等，而旱灾只是其中之一。因此，这种祈谷祭需要上帝予以保护的很广，而雩祭只是单纯地祈雨。③孟春之祭初期在祈谷的内容方面，不排除巫术的手段，但到后来，由于其政治色彩愈加浓烈，巫术的作用逐渐消失，其祭礼中的巫也仅限于领舞与领唱的角色罢了，巫离政治渐远。在雩祭中，却是由始至终充满着巫术的气氛，无论是初期的交感巫术还是后来的膜拜，都弥漫着巫风，甚至到了西汉时期，祈雨中还出现“命吏民夫妇皆偶处，凡求雨之大体，丈夫欲藏匿，女子欲和而乐”^② 的现象，这种做法取闭阳纵阴，禁火而开水之意，它源于远古时期人类求雨中男女交欢的行为，又是巫术作用的变体。因此，到晚周时期，天子的雩礼成为象征性的，它只是为预防旱灾而举行，重要的内容体现在诸侯的频繁的临时性的雩祭或民间的求雨方面。

四、郊禘祭天以求嗣

周代的郊禘祭天，是由早期的生殖崇拜发展而来的。《礼记·月令》：“仲春之月，……玄鸟至。至之日，以大牢祠于高禘。天子亲往，后妃帅九嫔御。乃礼天子所御，带以弓鞬，授以弓矢，于高禘之前。”早期的生殖崇拜，多流行于民间，至周代，封建君主出于发展人口的需求，将其列入祭天的祀典之一。后代解礼者，对《月令》这一条有不断的补充。高禘，初作“高媒”。《月令》郑玄注：“变‘媒’言

^① 佛洛依德：《图腾与禁忌》，杨庸一译，中国民间文艺出版社1986年版，第103～104页。

^② 董仲舒：《春秋繁露·求雨》。

‘媒’，神之也。……天子所御，谓今有娠者。于祠，大祝酌酒，饮于高媒之庭，以神惠显之也。带以弓韣，授以弓矢，求男之祥也。”孔颖达疏：“媒字从女，今从示，是神明之也。祭高媒，是祭天，高媒为配祭之人。祭天特牲，此用大牢者，谓配帝之牲也。”《周礼·地官·媒氏》孙诒让《正义》：“古以玄鸟至为祠高媒之侯，……高媒，祈嗣之祭也。高，尊也。媒者，媒神，谓先帝始制为嫁娶之礼者，盖伏羲也。高媒之礼，祀天于南郊，而以媒神配之。”关于早期的生殖崇拜，我们已有过详论，今就《月令》所记及后代注家所释，从祀典的角度谈问题，以求整理出由生殖崇拜发展到祭礼的线索来。

在祭祀的时间上，选在仲春之月，这是缘于古代的一种观念。在古人的意识中，春是“天地交通，万物始生，阴阳交接之时”^①，以人來类比自然，男女二性的结合也被认为是阴阳交接，《大戴礼·夏小正》：“二月，冠子娶妇之时。”闻一多根据对《诗经》的研究，指出《诗经》中“婚期”以“春”最多，“初民根据其感应魔术心理，以为行夫妇之事，可以助五谷之蕃育，故嫁娶必于二月农事作始之时行之”^②。则此，古代的仲春之月，也是男女相会之时。《周礼·地官·媒氏》：“中春之月，令会男女；于是时也，奔者不禁。若无故而不用令者，罚之。司男女之无夫家者而会之。”这段话大意是说，在早春二月，大龄男女而未婚者，可以自由相会以至于同居，官府对此不加干涉。如有鳏寡男女于时不从，专职的媒氏会强迫他们结合，甚至加以处罚。但此事仅限于仲春之月，《礼记·曲礼》：“男女非有行媒，不相知名，……故日月以告君，斋戒以告鬼神。”因此，二月非正常的婚媾之期，而是统治者为了繁育人口而制定的临时措施。这种做法，古代又称为“合独”^③。《周礼》与《礼记》的记载，在说明以二月为婚配之期的问题上，可以互为补充，所不同之处在于《媒氏》是泛指一般平民，《月令》则指贵族。但其共同之处，即以二月为“奔者不禁”的时期，则是来源于一种更古老的民俗。

《诗经·郑风·野有蔓草》：

野有蔓草，零露漙兮。有美一人，清扬婉兮。邂逅相遇，适我愿兮。

① 《白虎通·嫁娶》。

② 《诗经通义》，《闻一多全集》三，湖北人民出版社2004年版，第368页。

③ 《管子·人国》。

野有蔓草，零露漙漙。有美一人，婉如清扬。邂逅相遇，与子偕臧。

这是一首恋歌，郑玄笺：“蔓草而有露，谓仲春之月，草始生，霜为露也。”其所言之事，与《周礼·媒氏》“仲春之月”之意暗合。欧阳修《诗本义》谓其“男女聚失时，邂逅相遇于田野间”，明确地点出了诗的主题，最后“与子偕臧”点明各得其所欲的结果。

《诗经·郑风·溱洧》：

溱与洧，方涣涣兮。士与女，方秉兰兮。女曰：“观乎？”士曰：“既且。”“且往观乎！洧之外，洵訏且乐。”维士与女，伊其相谑，赠之以芍药。

这是描写郑国三月上巳节，青年男女在溱、洧二水边游春的诗，诗中有问有答，抒情意味浓厚，最后以互赠芍药，表达情人之间互结良约之意。

《诗经·召南·野有死麕》：

野有死麕，白茅包之。有女怀春，吉士诱之。林有朴樕，野有死鹿，白茅纯束，有女如玉。舒而脱脱兮！无撼我帨兮！无使龙也吠！

这是《国风》中比较动人的一首情诗。麕就是鹿，古人往往把鹿皮作为送给女子的定情之物。朴樕是树的一种，古人结婚时要以木柴作火把，这里是把朴樕作为火把用的礼物，含求婚之意，最后以“脱脱”表示女子的喜悦之情。全诗描写了一对青年男女幽会，赠送定情礼物的过程。

《诗经·邶风·桑中》：

爰采唐矣？沬之乡矣。云谁之思？美孟姜矣。期我乎桑中，要我乎上宫，送我乎淇之上矣。

爰采麦矣？沬之北矣。云谁之思？美孟弋矣。期我乎桑中，要我乎上宫，送我乎淇之上矣。

爰采葑矣？沬之东矣。云谁之思？美孟庸矣。期我乎桑中，要我乎上宫，送我乎淇之上矣。

这是一首以男子的口气描写和情人幽会的诗，以桑中、上宫点明约会的

地点。尤其是桑林，在古代文献语言中往往是表示男女自由结合的场所。据历史传说，大禹与涂山氏女就曾于桑林之中野合^①，后人以封建礼教的标准来评论这位治水英雄，谓其好色，而“有淫湎之意”^②，因此后来“桑林”等词就成为表示特殊意义的隐语。诗中又以采唐、采麦、采葑象征得到了心中的情人。

《诗经·卫风·木瓜》：

投我以木瓜，报之以琼琚。匪报也，永以为好也。

投我以木桃，报之以琼瑶。匪报也，永以为好也。

投我以木李，报之以琼玖。匪报也，永以为好也。

闻一多指出此诗为男女互相赠答的定情诗。佩玉为男赠女之物，象征男性。木瓜等为女赠男之物，象征女性，相互赠物以定情，其中“匪报也，永以为好也”则突出了男女二人在互赠礼物这一过程中结为情人的主题。

我们在上面所举出的《诗经》中的几首民歌，其产生的年代大约在西周至春秋中期之间。其时，封建礼教的束缚还不如汉代那样严格，尤其是在民间，青年男女可以自由往来，只要情投意合，就可以私定终身，甚至野合，且不受具体时间的限制。后来，由于婚姻关系的发展，封建礼教把这种自由野合的事情限定在一个特殊的时间。《诗经·召南·采蘋》：“于以奠之？宗室牖下。谁其尸之？有齐季女。”尸是祭祀中代神而受祭之人，有男尸，有女尸，通称为神尸。《采蘋》中的尸是由齐国的一少女充当的，这是社祀之尸。远古社祀中有男女自由野合的风俗，此尸女的用意与此有关。郭沫若先生在《释祖妣》中指出：“尸女即通淫之意，如《郑风》之《溱洧》、《邶风》之《桑中》，所咏者皆此事。”据《史记·孔子世家》记载，孔子是叔梁纥与颜氏女野合而生的私生子，但从古代文献的一些记载中看到，孔子从来没有因为是私生子而在社会上受到过非礼，且孔子本人也不为此感到难堪，就是孔子的学生们，在老师身边谈话，也不避讳此事。在今天看来，对于这件事最合理的解释就是：孔子父母野合的行为发生在被当时社会舆论所允许的有限制的时间与特定的场所内。这时间就是所谓“仲春之月”，场所可能在祭社活动中。古代初期社祭中的一个重要内容，就是男女之间

① 详《楚辞·天问》。

② 见《吕氏春秋·当务》。

的互相交往，也诚如恩格斯所言“在一个短时期内恢复旧时的自由的性关系”^①的现象。正因为有着这么一个前提，所以孔子父母的野合是符合当时的道德标准的，这说明至少到春秋中期，此种风俗犹存，而《周礼·媒氏》的“于是时也，奔者不禁”，也正是在这么一种生殖文化的背景下，由国家所制订的一种特殊的措施。但反过来说，超过了这个特定的时间，这种行为就不会被礼法所允许，对照《媒氏》，也可以说“非是时也，奔者严禁”了。这也同时证明《周礼》一书的产生最早不会超过战国时代。随着封建礼教的加强，这种“奔者不禁”的行为在文献记载中已荡然无存，就是在以后的民歌中也看不到它的影子了。

仲春之月所具有的生殖崇拜的内涵，表现在《月令》中，成为王室郊天求嗣的法定时间。作为天子的郊禘，选在“玄鸟至”这一天，一是因为燕子是候鸟，它的到来标志春天的来临；二是在商人的神话中，玄鸟曾“降而生商”，而鸟又是生殖崇拜中的所模拟之物，与求嗣有密切联系。正由于它具有双重的意蕴，所以晚周的郊天求嗣不固定于哪一天，而是定在候鸟至之日，这在当时是有一定道理的。

高禘是配祭之神。天子仲春之月的郊祀，是祭上帝，因其目的是祈求繁育人口，故以高禘之神来配祭。高禘是负责人类生殖的大神，据历史传说，夏、商、周三代都有自己民族的生殖神。夏祭女娲，商祭简狄，周祭姜嫄，则周人以姜嫄为生殖大神。姜嫄兼有祖先神、地母神、生殖神三重神格，因此，姜嫄是周人的高禘。按照周人的部族传说，姜嫄生后稷，是周始祖之母，周人称其为先妣。周人立祖庙自后稷为始祖，按照男权社会的标准，姜嫄无所祀，出于对先妣之尊，又特为姜嫄立庙，其庙称“閼宫”。《诗经·鲁颂·閼宫》：“閼宫有恤，实实枚枚。赫赫姜嫄，其德不回。”恤谓清静。赫赫，喻其广大。不回，言其品行端正无邪。诗的大意是说：神宫宽广而清静，宫门常闭而无人影。姜嫄的形象光明而显耀，她的品德无邪而端正。毛传：“閼，闭也。先妣姜嫄之庙，在周常闭而无事。孟仲子曰：是禘宫也。”閼有“神”意，其为祀姜嫄而立，因此又是神宫。姜嫄既是周人始祖之母，按周人的庙制，其日祭、月享、四时之祭都不及姜嫄，其庙常闭。但周人奉其为生殖大神，所以，每年仲春之月的郊祀上帝祈嗣之时，要将姜嫄与上帝相配，同时祭祀，因其在郊，故又称郊禘。徐旭生又从语言学的角度进行考证：“高今音为开口音，郊为齐齿音。古音很少齐齿，所以二字同

^① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年第2版，第47页。

音。高为早期象形字，郊为后起形声字。甲骨文及金文里面，均有高字，无郊字。”^① 徐先生的观点可备一说，但甲骨文中“𡵓”字，当为郊的雏形。至于高、郊之变，王引之《经义述闻》曰：“高者，郊之借字。古声高与郊同，故借高为郊。高诱注《吕氏春秋·仲春纪》曰：‘《周礼》媒氏以仲春之月合男女，因祭其神于郊，谓之郊禘。’郊音与高相近，故或音高禘。”《诗经·大雅·生民》毛传：“古者必立郊禘焉。玄鸟至之日，以太牢祠于郊禘。”郑玄笺：“禘祀上帝于郊禘。”依照上述之说，郊禘是祭天。

按《月令》“祠于高禘”、“授以弓矢于高禘之前”、郑玄“禘祀上帝于郊禘”之文，似乎祭天的礼仪是在姜嫄的神庙举行。但姜嫄的神宫不在郊，而且姜嫄在这种祭祀中是配食之神，因此，最大的可能是，高禘是指姜嫄的神主，即今祖宗牌位。于高禘之前，就是在姜嫄的神主之前祭祀上帝，同时配祭姜嫄，以表达求嗣之意。其祭祀的地点应当在明堂一类的场所内。在周人的观念中，上帝已经人格化，可以来往于天上、人间，这当然就要有明堂一类的祭所来接待。基于这种认识，学术界有古明堂在郊说。阮元《明堂论》：“明堂者，天子所居之初名也，是故祀上帝则于是，……此古明堂也。……夏、商、周三代，文治益隆，于是天子所居，在邦畿王城之中……准郊外明堂四方之一，……袭古号曰明堂。”^② 按阮元的论述，古明堂是在郊外的，但周人郊上帝时，郊外是否还有明堂，似乎还不太清楚。徐旭生先生说：

（高阳氏祭天）开始在帝丘野外扫地而祭，不久就改封土而祭。……再后，又不能限于封土，遂于坛上盖点房子，……开始大约是为的祭天，以后保存原来专用的意义，就叫做郊，叫做圜丘。也可以在那里占云物的吉凶，察日月的行度，岁时登临以资游览，这样将来分立出来，就叫做灵台。也可以那里行禘祫等类的祭祀，叙族姓昭穆的远近，这样将来分立出来，就叫太庙，也叫做清庙。也可以在那里告朔或行施政令，这样将来分立出来，就叫做明堂。也可以在那里行饔燕校射艺，养国老，这样将来分立出来，就叫做辟廱，叫做泮宫。校射艺的机构将来扩充起来以教育贵族的子弟，就叫做太学，……可是追根溯源，全汇集到一处，就是这个高，也就是郊。^③

① ③ 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社1985年版，第89~90页。

② 阮元：《肇经室集·明堂论》。

徐先生的论述，为我们认识郊禘的现象，提供了充足的理论依据。在晚周时期，昊天已与上帝逐渐合为一体，都以上帝称之，因此，郊祀往往是在明堂举行，而非于土坛。对于作为姜嫄神主的高禘，也是在明堂举行配祭。

与郊禘之祀有关的另一问题是“授以弓矢，于高禘之前”。在高禘之前为何要授弓矢，弓矢在此有何象征意义？据郑玄注，“授以弓矢，求男之祥也”，但郑注并没有谈到问题的实质上。后赵国华从民族学的角度入手，认为在高禘之前授以弓矢，“即是以箭象征男根。近代北京人结婚时，新郎挽弓向新娘戏剧性地射三箭，也是以箭象征男根。满族先民和中国古代北方某些民族中流行的以箭射柳的风习，还是以箭象征男根。摩梭人崇拜的女神（干木）右手所持之箭，同样为男根的象征。远古人类以箭象征男根，以箭射柳的古仪，还发展出了隆重的射礼，又演出投壶的游戏。在这个过程中，弓箭变成了男性的象征”^①。这种论证方法正确，其说有据，对《月令》中这句话的理解，可谓释千古之谜了，验之以希腊神话中爱神丘比特向有情人射去的也是一只神箭，其民族学上的含义当与《月令》所述之事暗合。

第二节 郊祀地神

在郊祀中，地神又称为地示，这是与天神相对而言，通言则无别。在商周时期的社会观念中，上帝威严，高高在上，人类与之远不可及。但地神与此相反，人们生活在大地上，山川、森林等物是人们触目所及的，人们脚踏实地，对于大地之神则更具一层亲切感。因此，地神的观念一经产生，就带有十分鲜明的人格化的特点。对于地神的祭祀，最初产生于对大地的崇拜。大地负载万物，广袤无边，潜力无穷，在原始宗教中，开始人们是向大地直接献祭，表示崇敬之情。随着宗教观念的发展，大地之神被拟人化，到了商代，其自然神的性质发生变化，在当时分邦而治的政体下，国家除了有共同崇拜的上帝这一至上神外，各地方又有其独自崇拜的神，这一类神灵，被看做掌管某个地区内自然界的绝对权力者，即山岳江河之神。这种山川一类的神灵，被视为其封国内神界的最高权力者。在商周时期，侯国的分布，在观念上呈现以王朝为中心的特点，因此，这些神灵又统称为四方之神。在卜辞中，四方之祭已见诸记载：

^① 赵国华：《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社1990年版，第296页。

贞，雩于东（续，1、52、5）。

己巳卜，五雩于东（前，4、15、2）。

贞，大事于西（续，1、46、4）。

己未卜，其刚羊于西南（后、上，23）。

于南兮。○于正京北（佚存，374）。

这种祭四方，实际上是向四方之神献祭。商代四方之神均有其名，并与四方之风相配：

东方曰析，风曰飏。

南方曰炎，风曰毳。

西方曰夷，风曰彝。

北方曰炁，风曰戾。（掇二，158）

按照卜辞中四方之神与四方之风的搭配，可以看出其神还保留有某些自然的属性。但从《山海经》的记载中，却可以看出四方神身上社会属性的增强：

东方句芒，鸟身人面，乘两龙。（《海外东经》）

南方祝融，兽身人面，乘两龙。（《海外南经》）

西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙。（《海外西经》）

北方禺疆，人面鸟身，珥两青蛇。（《海外北经》）

《山海经》中的四方之神，都是由一些早期部族的图腾祖先神演化而成的。在商王朝，商人虽然征服了大片国土，但其实际统治的区域仍然是很小的。这一点，从有关的考古材料中就可以看出来，在商王朝实际统治以外的大片地区，仍然是诸侯诸邦林立，分而自治的局面。这些诸侯，对商王朝只是表面上臣服，又时而发动叛乱，这一点，我们从卜辞关于商王不断对外用兵杀俘的记载中也可以看出来。那些表面上臣服于商人的诸侯之国，即各地的一些部族所奉祀的神灵，在商人眼中，就是所祭祀的四方之神。在卜辞中，四方之神是听命于上帝的，这一观念与王权上四方诸侯听命于商王的现象是相对应的。商王与各地诸侯之间，除了在镇压叛乱时商王要使用武力之外，平时关系的处理主要借助于神灵来调整，其祭四方神的目的，与后来春秋时期鲁国立亳社的目的是类同的。早期的商王，正是用祭四方的目的来加强与周边部族的联系，所以，商人祭祀的四方之神实际上是周边各部族的祖先神。

到了周代，四方神人格化的程度越来越高，如果说《山海经》中的四方神的形象还是半人半兽式的，那么到了后来，这些神灵的兽形已完全消失，至春秋时期，由于受阴阳五行思想的影响，远古时期的部族祖先被以五帝名之，《左传·昭公十七年》记载郯子的话说：

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。太皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。……少皞……纪于鸟，为鸟师而鸟名。

在周初的大分封中，一此远古帝王的后裔也获得了封号，这些后裔所在的封国，则奉其早期部族首领为帝，这就是以黄帝氏等纪名的来历。另外，周族也利用这种观念来加强与周边地区各姓诸侯的联系，以确保周人的天子地位，因此，远古帝王的形象非但没有暗淡，反而不断地鲜明起来。从《左传》中郯子的话来看，虽将黄帝氏等以五行观念类之，但在周人的观念中，这些远古帝王是被看做方位之神的，并以五行属之：

东方	木	帝太皞
南方	火	帝炎帝
中央	土	帝黄帝
西方	金	帝少皞
北方	水	帝颛顼 ^①

《楚辞·九章·惜诵》：“令五帝以折中兮。”王逸注：“五帝，谓五方神也。”这种说法虽见之于汉代，但来源当属春秋时期。周天子在郊祀中除祭天神外，还要祭四方之地神，其中之一是望祀。《礼记·曲礼》：“天子祭天地，祭四方，祭山川，……诸侯方祀，祭山川。”郑玄注：“祭四方，谓祭五官之神于四郊也。勾芒在东，祝融、后土在南，蓐收在西，玄冥在北。”孙诒让《周礼·春官·大宗伯正义》认为凡是说“方”，都是指地神而言，“兆之各以其方者也，而所指各不同，有记四望言之者，此《记》是也。《典瑞》‘璋邸射以祀山川’，《大司乐》‘舞大磬以祀四望’，‘舞大夏以祭山川’，皆言‘四望’于‘山川’之上，与此言‘四方’于‘山川’之上一也。有指五行之神而言

^① 见《淮南子·天文》。

者，《诗》‘以祀以方’，《大司马》仲秋‘猕田致禽，以祀方’是也。有指山林、川泽、丘陵、坟衍言之者，《小宗伯》‘兆山川、邱陵、坟衍，各因其方’，《祭法》‘四坎坛祭四方’，是也。有指蜡祭言之者，《郊特牲》‘八蜡以记四方’，《大宗伯》‘以醴辜祭四方百物’，《舞师》‘教羽舞，帅而舞四方之祭’，是也。”孙氏所列，极尽古礼祭方所包容之极，然天子之祭四方，因地在郊，只能遥望四方而郊祭，因此称“望祀”。《周礼·春官·大宗伯》：“国有大故，则旅四望。”《司服》：“祀四望，则毳冕。”《典瑞》：“两圭有邸，以旅四望。”《大祝》：“国将有事于四望，则前祝。”四望，即四方之祭。《大宗伯》：“以玉作六器，以礼天地四方。……以青圭礼东方，以赤璋礼南方，以白琥礼西方，以玄璜礼北方。”郑玄注：“礼东方以立春，谓苍精之帝，而太昊、句芒食焉。礼南方以立夏，谓赤精之帝，而炎帝、祝融食焉。礼西方以立秋，谓白精之帝，而少昊、蓐收食焉。礼北方以立冬，谓黑精之帝，而颛顼、玄冥食焉。”郑注以四色帝释四方之祭，虽然离事实远了一点，但以四望为望祀四方之神的说法，与我们所论述的问题倒是一致的，仍不失为一家之说。

在周代，天子郊祀，首先祭上帝，然后是祭四方。因上帝从其根源上，是由周人的祖先神演化而成，周人以后稷、姜嫄配食。祭四方是祭全国各地异姓诸侯的远古祖先，以其祭祀的动机而言，周天子不仅希望出于本部族的上帝赐福于己，也希望各部族的远古祖先能同时给予赐福。在神灵的世界，这四方之神与上帝是臣属关系，但这种局面随着社会的发展而出现了变化。到春秋时期，周人所祀奉的四方之神由于阴阳五行思想的作用，出现五祀之神，即如《左传》中郯子所言，而这五祀之神后来又演变成五天帝，与周人的上帝分庭抗礼。《周礼·春官·小宗伯》：“兆五帝于四郊。”孙诒让《正义》引金鹗说：“五帝为五行之精，佐昊天化育，其尊亚于昊天。《月令》云，春帝太皞、夏帝炎帝、中央黄帝、秋帝少皞、冬帝颛顼，此五帝之名也。伏羲、神农、轩辕、金天、高阳五人帝，以五德迭兴，故亦以五天帝为号，若《月令》所言，则天帝也。郑注《月令》以五帝为人帝，其亦误矣。”金鹗企图调合这两种说法，以五帝从属于昊天上帝，以与周人早期的至上神观念相合。但实际上，在春秋时期的宗教观念里，五天帝已取代周人单一上帝的地位，在《礼记》里已有“五时迎气祭天”、“九月大饗帝”的说法，这种祭天与所饗的对象都是五天帝。五天帝的观念是如何产生的？从理论上说，天帝由一而分化为五，这明显地受了当时阴阳五行思想的影响。从发展的线索上看，从殷人的四方之神到《山海经》，这是以方

位来连贯的一条线；从春秋时秦国的四時帝（白、青、黄、炎四帝）到《左传·昭公十七年》的五帝，是以祖先神来连贯的一条线，后者较前者多出一“共工氏”，因以五来数之。由《左传》到《淮南子》，其纪帝，换下共工，以颡顓代之，这说明五帝的出现是“先有五帝的观念，然后才去找五位帝的名字来充实之”^①。观念中的方位由四而及五，又由方位神而及上帝，说受五行思想的影响，这只是变化的外在条件，而真正促成内部变化的动力，有以下三个方面：

其一，从商至西周，作为人们观念中的至上神——上帝只有一个，这与当时政教体制是相适应的。在商人的观念中，既有上帝，又有先公、先王等诸祖先神，上帝以其意志作用于祖先神，如同卜辞中四方神与上帝的关系。在政治上，商王要以自己较小的区域统治四方广大的诸侯林立之邦；在思想上，只能借助于这种神灵观念。因此，上帝只能有一个。至周初，在政治权力上，虽以周代殷，但周王室要以自己的力量统治殷商故地及其遗民，所面临的形势与商王朝是相同的。因此，周人的上帝也是惟一的。但时至春秋时期，周王室逐渐衰弱，在诸侯中的地位日益下降，在政治上，周天子已经无法左右各诸侯王了。在这种局面下，那些周初分封时保留下来的古帝王的后裔，如陈、杞、郕、宋四国，他们所禘祭的黄帝、舜、瞽三位远古祖先，在观念中的神格不断提高；其他异姓诸侯王也以自己的部族祖先来加强本族内部的团结与扩大其影响，甚至以“帝”相称，这就为他们以后由地神发展成为天帝，与周人的天帝分庭抗礼打下了基础。

其二，在周人的天神系统中，于上帝之上，又较商王朝多出了“昊天”这一至上神。至晚周时期，上帝的人格化程度愈来愈强，上帝的形象与祖先神的面孔十分相似，因上帝之上还有昊天，所以那些远古帝王的后裔所奉祀的祖先神就有可能被挤入周人的上帝的领域，最终使周人的上帝一分为五，成为五天帝。

其三，晚周时期，封建社会的兼并战争加速了统一的步伐和民族的逐渐融合，给社会带来了前所未有的昌盛局面，在思想上出现了百家争鸣，历史要求当代的学者对传说的历史进行系统的整理。五天帝说法的产生，就是当时不同学派的思想家对此进行整理的结果，从《月令》、《吕氏春秋》所纪的五帝之名来看，其中太皞、少皞原来是东夷集团中的部族首领，却与华夏集团中的黄帝、颡顓等结合在一处，这说明在对这个神灵系统的最后整理中，有东西方的学者同时参与。据徐旭生的考

^① 徐旭生：《中国古代史的传说时代》，文物出版社1985年版，第204页。

证，齐鲁学者选择的五帝是黄帝、颛顼、瞽、尧、舜。因为当时的齐鲁之地已成为华夏集团的文化重要据点，所以原来东夷集团中的太皞、少皞等都不能入选。太皞、少皞的后来入选，与秦在西方的兴起有重要关系。秦原来是东夷集团中的一个部族，虽然远徙至西北，但自认其族出于少皞，初期仅立少皞为白帝而祀之。后来，因为太皞同为东夷部族首领，又立太皞为青帝。后期由于秦的国力不断增强，统治的区域不断扩大。在新扩大的领域里的人们信仰的仍然是炎黄二帝，因此并祀为帝^①。秦的四时帝说，据文献记载，大约是从春秋时期流传下来的，到了《左传·昭公十七年》所纪五帝，除共工氏外，其余已与秦四时帝相同。战国时期的学者，以古史传说来整理神灵系统，既以太皞、炎帝、黄帝、少皞、颛顼为五天帝，又各以其特征纪时令。后来根据周人早期郊祀而配食的习惯法，乃以伏羲、神农、轩辕、金天、高阳五人来配祭这五天帝。

这种变化是一个渐进的演化过程。周代的方望之祭本为祭四方之神，同时还有祭山川之神。祭四方在山川之前，我们从《礼记·曲礼》中已经看出来了。但四方神逐渐变为方帝，并进而上升为五天帝之后，天子所行的方望，实际的对象已经变成山川江河之神了，即分野的群神。《礼记·月令》：“季夏之月……令民无不咸出其力，以供皇天上帝、名山大川、四方之神。”这里的名山大川与四方之神是相同的，这种望祀的礼仪，可以分为两种方式：一是于郊祀时在祭所旁边立木以为表（标志），面对表遥望山川而祭之，即所谓的望祀。二是天子外出巡狩，来到名山大川所在之处而实地祭之。按照封建礼制，天子要定时外出，到国内名山大川进行实地祭祀。《尚书·舜典》：“（舜）二月，东巡守，至于岱宗，柴，望秩于山川。”望秩，《礼制·王制》作“望祀”，是秩与祀同。岱宗即泰山，为五岳之长，古者帝王望祀，常于泰山举行。《史记·封禅书》：“管仲曰：‘古者，封泰山、禅梁父者，七十二家，而夷吾所记者，十有二焉。’”再者，古代帝王于改朝换代之时，往往到泰山来祭祀。《白虎通·封禅》：“王者易姓而起，必升封泰山，何？报告之义也。”《汉书·眭弘传》：“泰山者，岱宗之岳，王者易姓告成之处。”

周代的望祭山川，天子是祭天下名山大川，不受地域的限制。诸侯所祭称方祀，是祭封国之内的名山大川，即“祭名山大川在其地者”。《公羊传·僖公三十一年》：“天子有方望之事，无所不通。诸侯山川有

^① 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社1985年版，第204页。

不在其封内者，则不祭也。”诸侯境内的名山、江河都是诸侯望祀的对象。《春秋·僖公三十一年》：“夏四月，四卜郊，不从，乃免牲，犹三望。”三望指鲁国境内的山川。《公羊传》：“三望者何？望祭也。然则何祭？祭泰山、河、海。”河指黄河，但黄河不在当时的鲁国境内，而在齐国境内，与“诸侯山川有不在其封内者，则不祭”之礼相背，此乃公羊家解经，公羊高为齐人，齐国位于泰山之北，东至于海，西至于河，便设以齐之三望为鲁之三望，鲁之三望实际上是东海、泰山、淮水。《尚书·禹贡》有“海、岱及淮为徐州”之文，鲁地处徐州，因此以三望属之。楚国所望祀的是江、汉、睢、漳四水之神。《左传·哀公六年》：“初，昭王有疾，卜曰：‘河为祟。’王弗祭。大夫请祭诸郊。王曰：‘三代命祀，祭不越望。江、汉、睢（同雎）、漳，楚之望也。祸福之至，不是过也，不谷虽不德，河非所获罪也。’遂弗祭。”由此看来，楚昭王还是一个严格遵守祀典的人，因而孔子后来对此大加赞扬说：“楚昭王知大道矣。其不失国也，宜哉”^①。

诸侯举行方望之祭，既有定时之祭，又有临时因事而举行的。据《左传·昭公十三年》的记载，楚共王执政时，没有嫡长子，但有五个受宠的公子，不知该立谁为太子。于是对境内的名山大川举行遍祀，祈祷说：请求神灵在五个人里选择，让他主持国家。这是因事临时举行的望祀。因此，《左传》称其为“乃大有事于群望”。

以上我们讨论了方望的有关问题，其中虽有四方之神与名山大川之神的区别，但总的看来还是属于祭地神的范围。在周人的祀典中，郊祀含有祭地神之礼，但社祀也属祭地神之事，在祭礼上，有时社兼地，有时地兼社。《礼记·郊特牲》：“社所以神地之道。”这是以社称方丘，即郊祀之事。《周礼·鼓人》：“以灵鼓鼓社稷。”《大司乐》：“奏大蕤，歌应钟，舞《咸池》，以祭地示。”这是地、社二义不分，兼而有之。既然同为祭地神，为何要分别出郊、社之事？这一点，甚至在孔子的时代，就已经成为需要辨别的问题了。《礼记·仲尼燕居》记载孔子与学生的对话：“子曰：‘郊、社之义，所以仁鬼神也。……明乎郊、社之义，尝、禘之礼，治国其如置诸掌而已乎！’”由此可见，明确郊、社之义，不仅为明礼所必需，也是治国的重要方面。孔子虽为学生有问而发，却道出了郊、社之义在封建礼法中的重要性。那么，同为祭地神，郊、社有何分别？从现象上分析，差别之一：社神早于地神。《礼记·礼运》：“天子祭天地，诸侯祭社稷。”祭地神是天子专职之事，祭社神

^① 《左传·哀公六年》。

则天子、诸侯、士大夫、平民均可行之。差别之二：祭地是全载大地，社却有大小之分。天子大社，祭天下的土地，王社祭天子封畿内的土地，诸侯国社祭其封国之土，侯社祭其籍田之土。差别之三：古人对土地有上、中、下的分法，上为山岳，中为平原，下为川渚。社以平原之土为主，为农夫祈报所用，与岳、渚各为地之一体，与全载之大地不同。差别之四：祭地以夏至及孟秋，祭社以春秋二仲。差别之五：祭地于方泽及北郊，祭社于国中及籍田。差别之六：祭地以后稷配食，祭社以句龙配食。差别之七：祭地七献，祭社五献。差别之八：祭地用一犊，祭社用大牢。差别之九：祭地服衮冕十二章，祭社服毳冕五章^①。既然同为祭地神，二者为何有如此之别？从根本上说，是郊祀之神与社祀之神的来源不同。社是由祖先神分化出来的，初期的社神都是各族的生殖大神，初期的祭社主要是祈求生育之事，因此，其生殖之神又是各部族的远古祖先。至男权社会，生殖神由女性而男性化，各部族的远古祖先也成为男性神。后来，社神从中分化出来，司人间祸福，同时兼管生殖之事。这样，立社的天子、诸侯与所祀之社神有着血缘关系。而郊祀中的地神是四方之神，也是天下各地名山大川、江河湖海之神的总称。其中的方位神是由不同部族的祖先神演化而来。那些名山大川、江河湖海之神是由早期人们所崇拜的自然神人格化后形成的。就周王室而论，这些与周人并没有血缘上的联系，或者联系很远。《国语·鲁语上》：“夏后氏禘黄帝而祖颡顼，……周人禘訾而郊稷。”周人既不以黄帝为其远古祖先，于是在周初的分封中，封黄帝之后于祝，成为周人望祀的对象，至春秋时期，成为所纪的五帝之一，至秦人的四时帝观念中，为四色帝之一，晚周时期，上升为五天帝之一。因周人不以自己的部族出自黄帝族，所以，在周人灭殷后所建立的祀典中，黄帝一直是个在野之神，不入周族的社祭之典，仅在郊祀地神的望祭中占有一席之地。至于郊祭地神中的其他神灵，也都可以用这种说法去贯通。再从所祭之神的数目上看，社神是单一的，地神是非单一的，这同样可以用血缘关系的说法讲通。

^① 孙诒让：《周礼·春官·大宗伯正义》引金鹗说，中华书局1987年版。

第十章 商周时代的祭祀礼仪

祭祀中的礼仪是与祀典相辅相成的，它的起源与发展也有一个由简到繁的过程。它是建立在人的物质生活的进步，宗教观念发展的基础之上的，同时又与人们日常生活中的习俗息息相关。祭祀既是人们生活中的大事，人们在对各种神灵举行定时与不定时的祭祀中，便慢慢地形成了一些习惯、规则，后来定型成为系统的祭礼。由于所祭之神神格的不同，该类神灵与人们关系远近的不同，以及所祭地点的不同，从而形成了各种各样的祭礼。

第一节 宗庙中的祭祖礼仪

殷周时代的宗庙祭祀，礼仪比较复杂。关于殷礼，目前限于材料，所知甚少。但周礼由于祭祀时间的不同、受祭对象地位的不同而呈现出丰富多彩的内容，概括地说，可分以下几种：

一、大祭之礼

这种大祭，就是前面庙制一章所讲的年终之祭与禘祫之祭。因祭祀的间隔时间长，年代久远的祖先均来受享，所以祭礼就显得十分隆重。为了表示对祖先的虔诚敬意，祭前要做充分的准备。

1. 备牲。这是指准备祭祀中所需的肉食，在祭礼中称为大牢或少牢。大牢是用牛、羊、猪，少牢限于羊和猪。祭祀用的牛要经过挑选，事先在圈中养三个月。祭祀之前，要将牲牛牵至庙门之外，天子或诸侯要亲自检查，即《礼记·礼运》所言“陈其牺牲”之意。这实际是察看牲牛是否完好无损，后来成为陈牲省牲之礼。

2. 备酒。酒在祭礼中有着重要作用，降神要用酒，献尸也要用酒。为祭祀而准备的酒按其质量的不同，可分为五等，古代称之为五齐。《周礼·天官·酒正》：“酒正……辨五齐之名：一曰泛齐，二曰醴齐，三曰盎齐，四曰缇齐，五曰沈齐。”泛齐，《说文》：“泛，深也。”此酒命之曰“泛”，谓酿酒时清酒汨汨飘动，泡沫上升之意。后曹植《酒赋》“或云拂潮涌，或素蚁浮萍”之言，取意与此相同。泛齐又谓之行酒，即薄酒。《说文》：“醴，泛齐，行酒也。”醴齐，酒质与泛齐相同，

都是甜酒。因成酒时酒内还留有一些酒滓，所以比泛齐稍稍混浊一些。又说醴齐只酿一宿而成，《释名·释饮食》：“醴齐，醴，体也，酿之一宿而成体有酒味而也已。”这是说其成酒速度之快，只略有酒味而已，是薄酒。盎齐，《说文》：“醴，浊酒也。”缇齐，《释名·释饮食》：“缇齐，色赤如缇也。”缇齐指淡红色的酒，较盎齐略清一些。沈齐，《释名·释饮食》：“沈齐，浊滓沈下，汁清在上也。”沈齐因浊滓沉下，酒质更清。五齐都是浊酒，其中的等次，只有程度不同的清浊而已。酒之称“齐”，指酿酒时所用曲米、粮食、水的数量，即酿酒者所掌握的不同的剂量与标准。《周礼·天官·酒正》孙诒让《正义》引《礼记外传》：“齐者，酒人和合之分剂之名也。”《礼记·礼运》：“故玄酒在室，醴、醕在户，粢醕在堂，澄酒在下。”郑玄注：“玄酒，郁鬯也。水之明水皆谓之玄酒。郁鬯配明水而设，而尊于五齐，故因谓郁鬯为玄酒也。”郁是香草，即今之郁金。鬯是酒名，用黑黍一、粳米二酿成，其味芬芳浓郁。《诗经·大雅·江汉》：“秬鬯一卣。”毛传：“秬，黑黍也。鬯，香草也。筑煮合而郁之曰鬯。”将郁金在水中煮过，然后将这种水和鬯酒调和在一起，就是玄酒。玄有黑义，因其酿酒的米是黑黍而得名。

酒的种类又可以用“三酒”来区别。《周礼·天官·酒正》：“辨三酒之物，一曰事酒，二曰昔酒，三曰清酒。”郑司农注：“事酒，有事而饮也。昔酒，无事而饮也。清酒，祭祀之酒。”孙诒让《正义》引俞樾曰：“事酒者，谓临事而酿者也。三酒以新旧为次，《疏》谓昔酒久酿乃孰，清酒更久于昔，然则事酒最在前，其为新酒可知也。”孙氏又引惠士奇之说曰：“醉酒有新有旧，旧为昔酒，则新为事酒矣。”以此而论，则三酒是指其酿制时间的长短而言。事酒为有事而酿，因此可随时而成。三酒清于五齐，故又称“澄酒”。祭礼中所用的酒，浊尊于清，所以经文说“澄酒在下”。

酒盛入坛中称“尊”，以五齐配明水，三酒各加玄酒，加以郁鬯、明水，当共有十八尊。祭祀用酒的排列方法，以北为尊，以南次之。玄酒陈设在室内而近北。五齐为献酢之用，因而尊于三酒，陈设在室内及堂上。具体位置，醴齐在室内之东，盎齐在室外之东，这是室外的最尊之处。醴齐之北为泛齐，泛齐之北为郁鬯，在北墉之下。沈齐设在阼阶上东傍东序，醕齐在堂上东楹之西。凡设尊一定有所依靠之处，郁鬯靠北墉，醴齐南依于壁，盎齐北依于壁，东西排列，以西为上。泛齐依于室之东壁，醕齐依于东楹，沈齐依于东序，南北排列以北为上。三酒最卑，故设于堂下。

3. 备乐器。庙礼中所用的乐器有琴、瑟、管、磬、钟、鼓。琴瑟

属堂上之乐。管、磬、钟、鼓属堂下之乐。磬、钟、鼓是悬挂的乐器，琴、瑟、管拿在乐师手中，陈列在庙门之外。

4. 立尸。古代宗教中，尸是一种神职人员。在宗庙祭礼中，尸由人装扮而成，代神受祭。《白虎通·宗庙》：“祭所以有尸者何？鬼神听之无声，视之无形，升自阼阶，仰视榱桷，俯视几筵，其器存，其人亡，虚无寂寞，思慕哀伤，无可写泄，故座尸而食之，毁损其饌，欣然若亲之饱，尸醉若神之醉矣。”尸的存在，在宗教意识中是代表死亡者的灵魂前来接受祭祀的。《礼记·曲礼》孙希旦《集解》引程子曰：“古人祭祀有尸，极有深意。丧人之魂魄无散，孝子求神而祭，无主则不依，无尸则不飧，魂气必求其类而依之，人既与人相类。骨肉又为一家之类，己与尸各以洁齐，至诚相通，以此求神，宜其飧之。”

关于立尸的标准，有如下数事可循：首先，天子以卿为尸，诸侯以大夫为尸。《通典·礼八》：“天子宗庙之祭，以公卿大夫孙行者为尸。一说，天子不以公为尸，诸侯不以卿为尸，为其太尊，嫌敌君。故天子以卿为尸，诸侯以大夫为尸。”以此言之，古代周公祭太山，以周召公为尸，取意都是与此类同的。这种为天子或诸侯所充当的尸，又称为“公尸”。大夫及士以与同姓有正统血缘关系的人为尸。古有抱孙之法。《礼记·曲礼》：“《礼》曰‘君子抱孙不抱子’，此言孙可以为王父尸，子不可以为父尸。”这是说，一般家庭祭祀祖先，以其祖之孙为尸，如其孙幼小，也应当抱而为尸，如后代无孙，可以用同姓之人代替。《礼记·曾子问》：“孙幼则使人抱之，无孙则取于同姓可也。”如果是在新丧虞祭之时，死者为女性，就应立女尸，即视死者的性别，有男尸、女尸之分，《仪礼·士虞礼》：“男，男尸；女，女尸。”但三年守丧期满，新主人庙行吉祭之礼，却是只用男尸。其次，天子与诸侯，除了宗庙的祭祀，在祭天地、社稷、山川、四方、百物等祭礼中也都有尸。这些祭礼中的尸，因是祭外神，不论同姓异姓，只要占卜得吉兆即可为尸。再次，对于能够充当尸的人，要在行祭礼的十天之前由占卜而推选一人。到祭前三天再次占卜，此次如得吉兆，这个人就可以确定为尸了。一经确定，此人就犹如有神附身，上至国君，下至士人，于祭前见此人，都要礼敬。《礼记·曲礼》：“为君尸者，大夫士见之则下之，君知所以为尸者则自下之。尸必式，乘必以几。”最后，对于尸的选配，按周代庙制，天子七庙，二昭二穆，文、武之庙，后稷之庙，合而为七，但祭祀时，表面上只有六个尸，因此《礼记·礼器》有“周旅酬六尸”（旅酬为敬酒）之文。七庙为何设六尸？孔颖达疏以为“后稷之尸在室西壁东向，为发爵之主，不与子孙为旅酬，余文武并亲庙六尸，南北相对为

昭穆，更相次以酬也”。在行禘祭时，许多毁庙的祖先也都要接受祭祀，但对于这些先祖，只是将其灵位请出来供奉在一边，不为之配尸，即“毁庙无尸，但有主也”之意。尸进入庙礼的角色后，表现的姿态三代也有不同，《礼记·礼器》：“夏立尸而卒祭，殷坐尸，周坐尸。”夏殷之礼已不可考，然周坐尸则有文献可征。坐尸，即尸是坐在位置上而接受祭礼的。

5. 备器物。此指事先准备好庙礼中所使用的器物。庙礼中的器物主要以肉食、酒及其他一些食物为主，所以，需要准备的器物也主要与此有关。《礼记·明堂位》：“季夏六月，以禘礼祀周公于大庙，牲用白牡，尊用牺、象、山罍，郁尊用黄目，灌用玉瓚大圭，荐用玉豆，雕篲、爵用玉琖仍雕，加以璧散、璧角，俎用梲巵。”这是讲鲁国行禘礼的用具。鲁礼与天子的禘礼大同小异，只有等级、所用器物数量上的差别。此鲁礼言之，白牡是祭周公所用之牲，殷尚白，周礼，祭周公要用前代之牲，因而要备白色毛皮的牲牛。尊是盛酒的酒坛，尊用牺，指刻尊为牺牛之形。用象，指刻尊为大象之形。山罍，指刻有山云图案的酒坛。郁尊，盛玄酒的酒坛。黄目，在酒坛上画目形，以黄金饰之，又称黄彝。灌，指酌黄目中的玄酒以献神尸。玉瓚，指玉质舀酒用的器具，郑注：“瓚形如槃，容五升，以大圭为柄，是谓圭瓚。”豆，高脚的盛食物用的器皿，形似盘。雕篲，盛果脯的竹编食器，因柄上有雕刻的纹饰，因此称雕篲。爵，饮酒器，觥之一种。《礼记·礼器》郑玄注：“凡觥，一升曰爵，二升曰觚，三升曰觶，四升曰角，五升曰散。”孙希旦《集解》：“散爵无饰，则爵、觚、觶、角皆刻画为饰矣。天子诸侯之爵，饰以玉谓之玉爵，饰以瑶谓之瑶爵，其角与散，或以璧饰之，谓之璧散、璧角。”玉琖，也是一种饮酒器。孙希旦曰：“玉琖，夏后氏之爵也。玉琖仍雕者，盖夏后氏以玉为琖，不加雕镂，今因其旧制而加以雕镂也。”俎，切肉的案板。梲巵，郑注：“断木为四足而已。巵之言斿也，谓中足为横距之象。”梲的形状四足类似案，周围雕有云气，天子的梲雕有牺牛之形。巵形如梲，所不同的是在四足中央有横柱，类似今日凳子四条腿下部穿连的横木。

在祭祀所需准备的诸器物中，还有鼎。后来在发展中，鼎成为一种重要的礼器，因而形成了一种用鼎的礼俗，传统的说法是“列鼎而食”。用鼎的数目与贵族的地位是成正比的。其数目可以有九，所用的等级可以分为五等：

一鼎。所盛的肉食是小猪。据《仪礼》中《士冠礼》、《士昏礼》、《士丧礼》、《士虞礼》等篇章的记载，此为士一级地位的人所用。

三鼎。所盛的肉食，文献记载各有不同，《士丧礼》为豚、鱼、腊，《有司彻》为羊、豕、鱼。这是士一级的人在特定场合下所用。

五鼎。据《仪礼》之《聘礼》、《既夕》、《少牢》与《礼记·礼器》所载，所盛的肉食常为羊、豕、鱼、腊、肤五种，即少牢，一般为大夫一级所用。

七鼎。所盛肉食为牛、羊、豕、鱼、腊、肠胃、肤七种，即大牢，为卿大夫一级所用。

九鼎。所盛的肉食有牛、羊、豕、鱼、腊、肠胃、肤、鲜鱼、鲜腊九牢，也称大牢^①。《礼记·郊特牲》孙希旦《集解》说：

凡用特牲者三鼎，用少牢者五鼎，用大牢者七鼎、九鼎。三鼎之实，见于《特牲礼》；五鼎之实，见于《少牢礼》；七鼎之实，见于《公食礼》，就五鼎而加以牛与肠胃也；九鼎之实，见于《聘礼》致饗饔，就七鼎而加以鲜鱼、鲜腊也。《左传》云“惟君用鲜”，则诸侯祭用鲜鱼、鲜腊矣。天子祭九鼎，则诸侯宜七鼎，……又《士丧礼》“遣奠用少牢五鼎”，《曲礼》凡祭，“大夫以索牛”。是大夫殷祭用大牢，有七鼎；士殷祭当用少牢，有五鼎也。然则诸侯大祫亦当为九鼎矣。

6. 修饰宗庙。宗庙既祭祖先，因此天子诸侯对宗庙往往加以刻意的装饰。《礼记·明堂位》：“山节、藻梲、复庙、重檐、刮楹、达乡、反坫、出尊、崇坫、康圭、疏屏，天子之庙饰也。”山节，雕成山形的斗拱。节是柱上的斗拱。藻梲，房梁上画着水草的短柱。《论语·公冶长》曰“臧文仲居蔡，山节藻梲，何如其知也”，与此所言相同。复庙，类似古代的重屋，即二屋之屋，不过上层不住人，而是放置物品的。重檐，椽端横木谓之檐，此指在房子的外檐下壁又安装一块木板，用来防止风雨剥蚀墙壁。刮楹，楹是房屋的柱子。刮指把柱子刮平磨光。据《穀梁传》，天子诸侯宗庙的屋柱用微青色漆之，大夫用青色，士用黄色。涂漆前，要先将屋柱刮平磨光，因此才有刮楹之举。不仅屋柱，就是天子宗庙之桷（屋顶方形的椽子）也要削之磨之，再加细磨；诸侯之桷，削之磨之，但不加细磨；大夫之桷，只削不磨。春秋时，鲁庄公为娶齐女哀姜，有丹桓宫楹、刻桓公桷之举。丹，指用朱色漆之。据上文，楹当以浅青色漆之，以朱色，为非礼。同时从天子以至于大夫、士，宗庙之桷皆不雕刻。庄公为讨好哀姜，取媚齐国而做出违礼之

^① 见《商周考古》，文物出版社1979年版，第204页。

事，招致史官所讥，故《春秋》载其事，《左传·庄公二十四年》谓其“皆非礼也”。达乡，达有“通”义，乡指门两边之窗，达乡取门窗通达之意。反坫，郑注：“反爵之坫也。”坫是放置酒杯的土台，在两楹之间，诸侯于此大飧，相互敬酒后，把空酒杯反置到坫上。《论语·八佾》：“邦君为两君之好，有反坫；管氏亦有反坫。”出尊，因坫位于尊之南，称出尊。崇坫，诸侯相会时所设的高土台。相见时，主人将客人赠送的玉圭等放在高台，因而称崇坫，所设位置与反坫相同，也是建于庙内两柱之间，所别在于：一为大飧之用，一为朝聘之用。康圭，指诸侯朝聘，把客人所献的玉圭举在崇坫之上。康谓举起，《明堂位》郑玄注：“康，读为‘亢龙’之亢。又为高坫，抗所受圭，奠于上焉。”《明堂位》这一段在“康圭”前后都是讲庙饰、建筑，此“康圭”言器物，与前后文义不类，经文疑有脱误。疏屏，又名桴思，即今之屏风，上面刻有云气鸟虫动物等图案。

7. 斋戒。在正式祭神之前，为表示对祖先的恭敬之意，主人及其夫人要先斋戒，以便调整心境，保持良好的精神状态。《礼记·祭统》：“及时将祭，君子乃齐（斋）。齐之为言齐也，齐不齐以致齐者也。是故君子非有大事也，非有恭敬也，则不齐。不齐则于物无防也，奢欲无止也。及其将齐也，防其邪物，讫其奢欲，耳不听乐。故《记》曰‘齐者不乐’，言不敢散其志也。心不苟虑，必依于道；手足不苟动，必依于礼。是故君子之齐也，专致其精神之德也。故散齐七日以定之，致齐三日以齐之。定之之谓齐，齐者，精明之至也，然后可以交于神明也。是故先期旬有一日，宫宰宿夫人，夫人亦散齐七日、致齐三日。君致齐于外，夫人致齐于内，然后会于大庙。”通过这一段记述，我们对于祭前的斋戒可以得出以下的认识：首先，就目的来说，斋戒是为了调整身心，收神敛性，杜绝奢欲，以便于在主持祭祀时保持充沛的精力与体力。其次，为了达到这一目的，要在祭前十日开始斋戒，其中有散斋、致斋之别。在时间上是散斋七日，致斋三日。《礼记·祭义》：“致齐于内，散齐于外。齐之日，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。”孔颖达疏：“先思其粗，渐思其精，故居处在先，乐、嗜在后。”孙希旦《集解》：“致齐于内，专其内之所思也。散齐于外，防其外之所感也。所乐，所乐为之事也。所嗜，所嗜饮食之物也。齐三日，必见所为齐者，由其专精之至也。”再次，据《祭统》“君致齐于外，夫人致齐于内”言之，致斋期间，国君与夫人是分别斋戒。据孔疏，外谓君之路寝，内谓夫人正寝，而散斋亦然，此与《祭义》郑注“散齐，不御、不乐、不吊耳”意同。不御，

指斋戒期间夫妻不能同房，以免亵渎神灵。对于平日所乐之事，斋戒期间，只能由心而思之，不能实而行之。到致斋之日时，还要将这些事渐渐淡忘，专心于享祀鬼神之事，这也就是孔颖达“先思其粗，渐思其精”之意，因此，到了致斋这三天，就要完全清整身心，进入角色。

天子、诸侯的大祭，经过充分的准备之后，便在事先经过占卜而选定的这一天正式开始。具体的过程，古代有“九献”之说。为便于叙述，我们也将这过程具体分之如下：

1. 在正式开始这一天，国君要身穿祭服而入庙，作为祭礼中所立的“尸”也穿着礼服随之而入。尸虽然代表神灵，但国君不外出迎尸。《礼记·祭统》：“君迎牲而不迎尸，别嫌也。尸在庙门外则疑于臣，在庙中则全于君；君在庙门外则疑于君，入庙门则全于臣，全于子。故不出者，明君臣之义也。”这一段大意是说：尸在庙门外的地位与臣相等，因此国君不能以君之身份迎臣，不出庙门，是维护君臣关系的尊严。尸进入庙中后，地位就变得尊贵了，而国君进入庙中后，对尸而言，就成为臣对君的关系，所以尸才可接受国君的九献之礼。尸入庙之后，祝亦随后入之，国君照例不出迎。

2. 尸入庙内落座后，将大祖的灵位设置在东面，属昭序列的先王灵位列在南面，属穆序列的列在北面。然后作乐降神，所奏之乐为《肆夏》，《周礼·春官·大司乐》：“尸出入，奏《肆夏》。”所用乐调为“无射”，《大司乐》：“奏无射，歌夹钟，舞《大武》，以享先祖。”奏乐之后，举行灌献，这也是降神的一种程序。周人的灌献有两种方法：一是将南方出产的青茅竹捆成一束，将酒从上边倒下，使其慢慢下渗。在观念中，酒经过包茅的过滤，就会变得更加清纯，神才可以循酒之味而来，如《左传·僖公四年》记载齐桓公伐楚，其理由之一就是“尔贡包茅不入，王祭不共，无以缩酒”，其缩酒，即指以青茅滤酒之事。其缩酒之“缩”又写作“茜”，“缩”是“茜”的通假字，“茜”从构形之意，即表示以酒洒于茅束而祭神。《诗经·小雅·伐木》：“有酒滑我。”毛传：“滑，茜之也。《释文》：“谓以茅沛之而去其糟也。”据张正明先生所记，“直到现代，鄂西仍有缩酒的遗风，由巫师主持。办法是在地上先铺一层茅，在茅上加铺一层沙，把酒泼在上面，让它经沙和茅的过滤下沥，也算是‘象神歆之’。周代缩酒的方式，估计与现代不大一样”^①。二是将酒盛入酒杯后，浇到地上，即“灌以珪璋，用玉气也”。在以乐、酒降神的先后顺序上，殷周有所不同。殷人尚声，

^① 张正明：《楚文化史》，上海人民出版社1987年版，第19页。

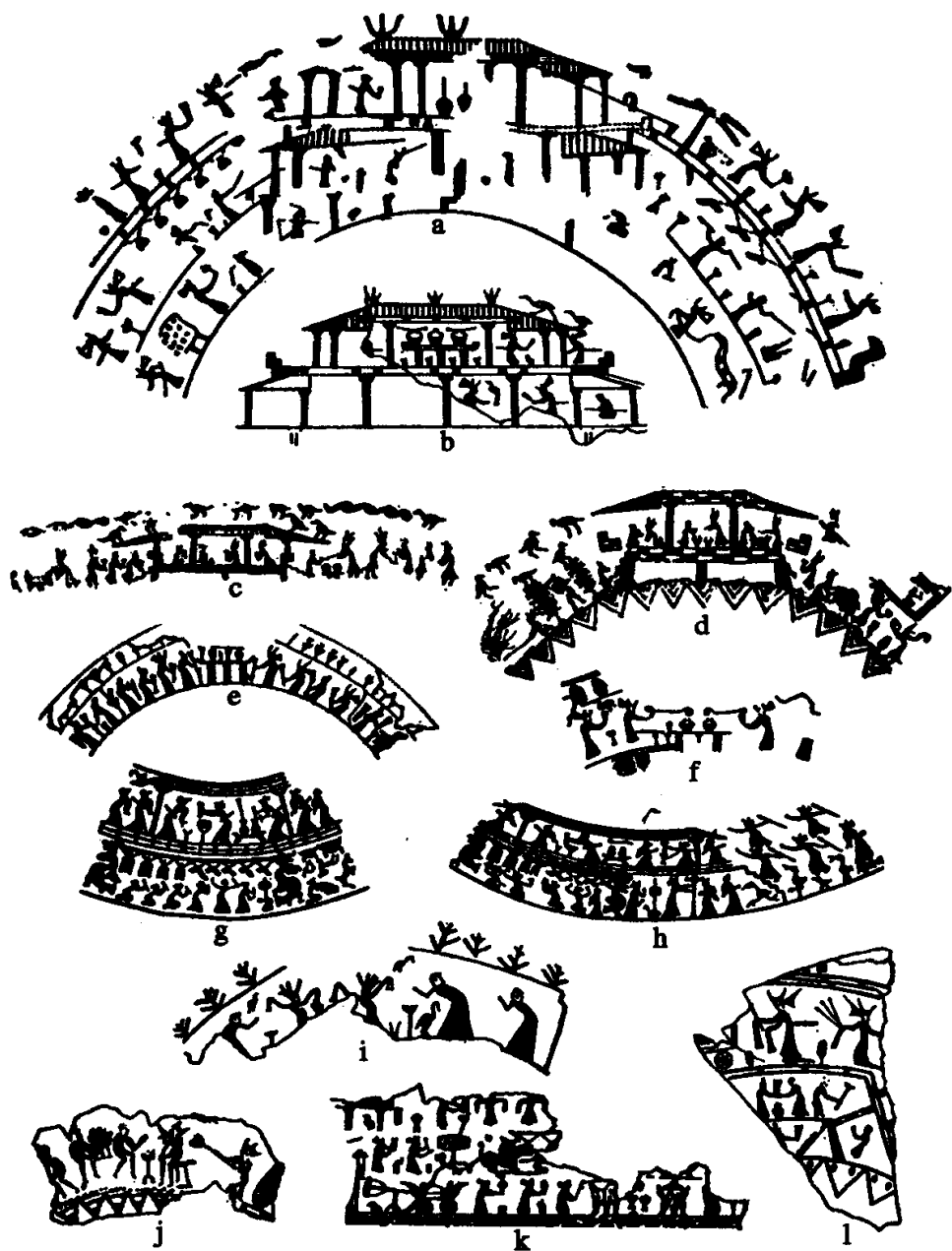


图 17 东周铜器图纹中的祭祀宴席（采自《中国青铜时代》）

作乐在前，灌献在后。周人尚臭（气味），灌献在前，作乐在后。《礼记·郊特牲》：“魂气归于天，形魄归于地，故祭，求诸阴阳之义也。殷人先求诸阳，周人先求诸阴。”孙希旦《集解》：“殷人先求诸阳，先作乐而后灌也。周人先求诸阴，先灌而后作乐也。……殷人先求诸阳，非不求诸阴也。……谓之尚声，谓之尚臭，皆以始言之，而其意各有所主也。”这是说，殷人降神之法，以奏乐为主；周人降神以灌献为主，《郊特牲》：“殷人尚声，臭味未成，涤荡其声。乐之阕，然后出迎牲。声音之号，所以诏告于天地之间也。”按殷人的观念，声音传播得远，故降神以奏乐为主，《诗经·商颂·那》：“猗与那与，置我鞀鼓。奏鼓

简简，衍我烈祖。”这一段，传统看法认为是降神之乐。《那》是春秋时期宋国国君祭祀祖先的乐歌。宋为殷人之后，因此，《那》可在一定程度上反映殷人用乐的特点。周人降神以灌献为主，用的是玄酒，《礼记·郊特牲》：“周人尚臭，灌用鬯臭。郁合鬯，臭阴达于渊泉。”孙希旦《集解》：“臭，香气也，鬯，秬鬯也。酿黑秬黍为酒，芬芳鬯达，故谓之鬯。灌用鬯臭，言灌地降神，用秬鬯之香气也。郁，郁金，香草也。郁合鬯，言秬鬯之酒，煮郁金草以和合之也。曰‘臭阴’者，酒体之质下润也。达于渊泉，言其所达之深，而足以感于死者之体魄也。”在以玄酒行灌献之礼而降神时，代表祖先神灵位的尸，也要随之而饮酒，以上为祭礼之一献。

3. 灌献有二，上述以酒灌地降神之灌为一灌。《论语·八佾》何晏《集解》引孔安国曰：“灌者，酌郁鬯灌于大祖以降神也。”是一灌在大祖灵位之前进行。一灌之后还要二灌。二灌是尸以酒灌地降神。《周礼·春官·大宗伯》孙诒让《正义》引贾疏曰：“王以圭瓚酌郁鬯以献尸，尸得之，沥地祭讫，啐之、奠之，不饮。尸为神像，灌地所以求神。”灌献之灌，经书又谓之“裸”，《周礼·大宗伯》：“以肆献裸享先王，以馈食享先王。”郑注：“裸之言灌，灌以郁鬯谓始献尸求神也。”

4. 二灌之后，表明神灵已经降临，开始正式祭神。首先是杀牲，杀牲之事即经文所谓之“肆”。郑注：“肆者，进所解牲体，谓荐孰时也。”杀牲之礼，君王出庙门，来到庭院之中迎牲，然后亲自牵牲而入，将牲拴在院内的石碑上，卿大夫从牛耳上扯下一撮牛毛，示意此牛毛色纯一，符合用牲标准，然后开始杀牲。杀牲要先以箭射牲，《国语·楚语下》：“天子禘郊之事，必自射其牲，……诸侯宗庙之事，必自射牛、刳羊、击豕。”射牲之后，开始割牲，即分解牲牛。《礼记·礼器》：“大庙之内敬矣……君亲割牲，夫人荐酒。”《乐记》：“天子袒而割牲。”这种天子割牲之事，在初期的氏族社会，可能是首领的一种特权，同时杀牲割牲也是一项专门的技术，它需要长期的经验积累以及精熟的手法，带有技巧性。到了封建的礼制社会，国君养尊处优，恐怕已经不能掌握割牲的技术与完成割牲全过程的工作了。天子的割牲，大概演变为只是一种象征性的举动而已，实际的割牲过程，应当是由大夫完成的。《庄子·养生主》：“庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然向然，奏刀騞然，莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会。”文惠君即战国时魏国的梁惠王，庖丁一般释为厨师，且所解之牛也不一定是牲牛，但这至少说明解牛需要一套纯熟的

技法。《礼记·祭义》：“祭之日，……既入庙门，丽于碑，卿大夫袒而毛牛、尚耳，鸾刀以割取胙，膋，乃退。”乃退，指杀牲之后卿大夫退下。这说明，实际的割牲工作是由卿大夫完成的。其过程，又有一些具体的规定，可分为豚解与体解两种。豚解，是分解牛前后胫脊膋，把整体的牛分成七大块。体解，指把经过豚解的七大块牛肉煮熟后再进一步分成二十一块。因此在献祭中，用豚解后的肉祭神称“荐腥”，用体解后的肉祭神称“荐熟”，而豚解体解通名谓之“肆”，庙祭中兼有豚解与体解二事，因此《周礼》称“以肆献裸享先王”。这种割牲解体的做法，古代又称“殽烝”。杀牲后把肉放在俎（案板）上古谓之烝，烝有“升”义，此指牲体升于俎。牲体被分解之后，如连肉带骨置于俎，称殽烝，殽与肴通用，字又作“饔”。除殽烝外，又有全烝与房烝之名。将完整的牲体置于俎，并不分割煮熟，称全烝（古代只有祭天用全烝）；将半个性体置于俎，称房烝。祭祀中的全烝与房烝只是虚设，只有殽烝之肉煮熟后宾主才可食用。《国语·周语中》：“禘郊之事，则有全烝；王公立饮，则有房烝；亲戚宴飧，则有饔烝。”祭祖时饔烝亦然。

当牲牛刚刚被杀，放完血之后，由祝负责将牲体之毛及牲血拿入室内，以之视尸，即《礼器》“血、毛诏于室”之意。然后尸出于堂，大祖之尸坐在门西侧，面向南，其灵位在右，昭在西，穆在东。尸在室时，昭面向南，穆面向北。尸在堂时，昭就是面向东而穆面向西了。这是以向阳者为昭，向阴者为穆。《祭统》郑注：“天子诸侯之祭，朝事，延尸于户外，有北面事尸之礼。”

割牲之后，便开始制祭。制祭是将牲牛的某一内脏器官用玄酒洗过，在火上炙烤，以供尸祭。在礼仪上，这道工序是由君主亲自来完成。据文献记载，三代所祭又有不同，即夏后氏祭心，殷祭肝，周祭肺。制祭之后，把牲牛的头放在室内北墙下的器皿中，王后又用盛食物的豆、竹编器皿筯盛装牲肉在尸主之前献上，此时称所献牲肉为“荐腥”，称所行之事为“朝践”。朝践礼毕，尸未入室，要事先在室内摆设食品，称“设饔”，《郊特牲》：“萧合黍、稷，臭阳达于墙屋，故既奠然后炳萧合羶、芎。”这是讲设饔之礼。萧是香蒿，把香蒿与黍、稷合在一起焚烧，产生的气味充满屋内，用以感应死者的魂气，然后把酒杯放在俎（盛羹的器皿）南，把香蒿与羶芎（牛羊腹内肠子间的油脂）合起来燔炙，也是借以其香气感应神灵。周人尚臭，尤其注重于炳萧羶芎之事。君王在王后荐腥之后，又用玉爵盛上泛齐酒以献尸。以上为三献。

5. 三献之后，王后再用玉爵盛醴齐酒献尸，这是四献。

6. 王后以醴齐献尸之后，开始行馈熟之礼。把堂上的祭品搬入室内尸的座位之前，祝用罍盛酒放在祭品的南面。此时尸尚未入室，于是迎尸入室，举起盛酒的罍，行拜礼，安置尸落座于位，王后献上豆、笾所盛装的食物，君王用玉爵盛盃齐酒以献尸。这是五献。

7. 献盃齐之后，王后又用玉爵盛醢齐以献尸。这是六献。

8. 六献过后，尸以手抓饭，象征性地吃十五口饭，王后再献豆、笾所盛之食物，君王用玉爵盛盃齐献尸，又称“醕尸”。这是七献。

9. 当主人受赍时，君王可以用酒去献诸宾客，这时王后就用瑶爵盛醢齐献尸。这是八献。

10. 当八献王后献尸时，君王可以用瑶爵献卿，诸侯作为宾客，用瑶爵盛醢齐献尸。这是九献。

就九献而言，以封建等级制论之，士大夫三献，子男五献，侯伯七献，上公九献。据《礼运》孔颖达疏，十二献：灌献、朝献、馈献、醕尸皆三献，王为正献，王后次之，诸侯作为宾客又次之，《特牲》、《少牢礼》都是三献，因此每献一定是三次，这是正礼，达不到这种标准的都是由于地位的不同而使祭礼有所加减的。以此推论，上公九献，在灌献、朝献、馈献上各降其一，以低于天子。侯伯七献，在朝献、馈献上又各降一，以低于上公。子男五献，在朝献、馈献上又各降其一，以低于侯伯。虽然对于朝献、馈献依次有所降低，而灌献王与诸侯却都是二次，不能减少，因为周人降神尚臭，所以降神必备二灌。

在祭神过程中，要有声乐、舞蹈。《周礼·春官·大司乐》：“黄钟为宫，大吕为角，大簇为徵，应钟为羽。路鼓、路鼗，阴竹之管，龙门之琴瑟，九德之歌，《九磬》之舞，于宗庙之中奏之。”其中，黄钟、应钟等属奏乐之律，宫、商等为乐之调，以哪一钟奏哪一调，是有严格规定的。祭神中，奏乐往往与舞蹈同时进行，而舞蹈时，国君要亲自入舞。《礼记·祭统》：“及入舞，君执干戚就舞位。君为东上，冕而总干，率其群臣以乐皇尸。”《郊特牲》：“击玉磬，朱干、设铎，冕而舞《大武》。”干是盾牌，铎当做“扬”，指钺，即玉斧。天子祭宗庙，要舞《大武》，天子亲执朱干、玉斧，亲在舞位。在周武王伐纣时，最初是执朱干、玉斧以待诸侯，后执黄钺以临六师，后作《大武》之舞以拟之。因此后来庙祭之舞，也要手执朱干、玉斧。冕是祭祀时所穿的礼服。祭祀中，天子为领舞，其下所舞者，按队列来区分，一列为一佾。古代礼制，天子八佾，诸侯六佾，大夫四佾，士二佾。舞时又有文舞、

武舞之别，文舞者以手持翟（野鸡）羽所饰的竹竿而舞，因竿上有羽毛，又称佻为羽。天子领舞时所持朱干、玉斧，当属武舞之类，舞时，以乐相伴。《礼记·乐记》：“然后圣人作为鞀、鼓、柷、敔、壎、篪，此六者，德音之音也。然后钟、磬、竽、瑟以和之，干、戚、旄、狄以舞之，此所以祭先王之庙也。”因尸代表所祭之神，乐皇尸就是娱神，这是天子诸侯之祭，因此要以君王来领舞。但早期的祭神，领舞者的身份往往是巫，这在《楚辞·九歌》所描述的祭神场面中还能看到。在北方，西周时期，巫的职掌分化，地位下降，其早期的各种职务由不同的史官所分担，且不再以巫名之，如降神之乐，则由大司乐掌管，已无原始巫的踪影了。巫的专职是求雨，其地位离政治渐远，但我们从《祭统》“君就舞位”来看，在祭礼中还是部分地保留了部族社会酋长兼巫师的遗风。

庙祭之礼，先是鬼神享气，后有朝践中荐腥、烝之礼，直至行馈食礼时，尸才能进食。尸进食之后，又有馂礼。《礼记·祭统》：“夫祭有馂，馂者，祭之末也，……故古之君子曰‘尸亦馂鬼神之余’也。……是故尸谡，君与卿四人馂。君起，大夫六人馂，臣馂君之余也。大夫起，士八人馂，贱馂贵之余也。士起，各执其具以出，陈于堂下，百官进，彻之，下馂上之余也。凡馂之道，每变以众，所以别贵贱之等，而兴施惠之象也。是故以四簋黍，见其脩于庙中也。”馂是吃剩的食物，此馂礼是说，尸是吃鬼神所余之食，国君吃尸所余之食，臣吃君所余之食，这样一级级排列下去，就形成“下馂上之余也”的现象，以示不同地位的人都可以不同程度地受到鬼神所赐之福。

天子诸侯庙祭之后，要将鬼神享用过的肉食分别赐给同宗之人，名之曰“赐胙肉”。依礼，天子赐诸侯，诸侯赐大夫。初期，胙肉仅赐同姓之人，但后来，由于各诸侯的强大，天子为示恩，也将胙肉分赐异姓之诸侯，如《左传·僖公九年》：“王使宰孔赐齐侯胙。”齐为姜姓，天子分赐异姓诸侯胙肉，实因齐之强大，不得不变礼而为之，以后又发生赐肉于秦孝公、秦惠公之事，原因同此。

二、时祭之礼

时祭，是指一年四季的祭礼。关于四时的祠、杓、尝、烝之制，我们已在庙制一章讲过，故于此只谈祭礼方面的事情。

1. 在祭祀所用的食品上，与大祭有所不同。四时之祭，往往用在每一季所成熟的食品，即用馈食之礼，无肆献裸之礼。《白虎通·宗庙》：“春曰祠者，物微，故祠名之。夏曰禴者，麦熟进之。秋曰尝者，

新谷熟尝之。冬曰烝者，烝之为言众也，冬之物成者众。”其中祠、烝的解释，采用了声训的方法，但也从侧面说明了时祭之名是与祭品的使用有些关系的。《春秋繁露·四祭》，“四祭者，因四时所生孰而祭其先祖父母也。”关于所用的食品，《礼记·王制》：“春荐韭，夏荐麦，秋荐黍，冬荐稻。韭以卵，麦以鱼，黍以豚，稻以雁。”《春秋繁露·祭义》：“春上豆实，夏上尊实，秋上柎实，冬上敦实。豆实，韭也，春之所始生也。尊实，曲（麴）也，夏之所受初也。柎实，黍也，秋之所先成也。敦实，稻也，冬之所毕熟也。”按周人的观念，四时之祭与大祭相比，应当算是薄祭，但只要以虔诚的心境与美好的德行来献祭，照样会得到鬼神的赐福。《易·既济》：“九五，东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”王注：“牛，祭之盛者也；禴，祭之薄者也。居既济之时，而处尊位，物皆盛矣，将何为焉？其所务者，祭祀而已。祭祀之盛，莫盛修德，故沼沚之毛，蘋蘩之菜，可羞于鬼神；故黍稷非馨，明德惟馨；是以东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福也。”在时祭中，虽然祭品微薄，但其中也有等级的差别。以尝祭而言，尝祭来源于尝新谷的礼俗，即把秋天收获割下的第一把禾谷进献给鬼神尝新。在壮族，农历九月初九为尝新节。传说在洪水灾害后，是谷神拯救人类，撒下谷种，且生长期极短，使百姓可以收嫩谷充饥，后来演变成节日。每年九月九，农家妇女便把露黄未退青的糯谷收割一些，脱粒后炒熟，趁热配嫩姜叶冲筛，制成“猴嘍”（咀嚼的新米），供祭谷神^①。瑶族以农历八月十五为新米节，以三节禾秆放入锅中同煮，当晚每人要吃三碗饭后才能饮水，不然第二年要歉收^②。畲族丰收在望时，要选吉日“尝新米”，再祭五谷神。西双版纳的布朗族在秋收割谷时祭谷魂，一般是在家族间进行。祈祷后，各家把新谷带回来煮吃^③。这种尝新祭谷神的民俗，应当是源于初期农耕部族对植物神的崇拜。农耕部族大概都有过类似于此的民俗。“农业崇拜的祭祀似乎可以使人们安全地使用农、畜产品；祭祀的目的是维持畜群的生命并使在收获之后变得光秃秃的，似乎因为植物精灵的遗弃而已经死去了的土地肥沃起来。这种祭祀通常是庆祝第一批收获的典礼：拿畜群和收成的一部分来作为祭品，是为了保全其他所有的收获。在把神所应得的一份献给他之后，剩下的就可以放

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 777 页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 646 页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 29 页。

心大胆地拿来作为食物了”^①。尽管存在着地域、部族的差别，这种敬神祈丰收的心理却是农耕民族所共有的，到后期，它形成成为一种礼俗。《礼记·月令》：“（孟夏之月）农乃登麦，天子乃以彘尝麦，先荐寝庙。（仲夏之月）农乃登黍，是月也，天子乃以雉尝黍，羞以含桃，先荐寝庙。”《周礼·春官·肆师》：“尝之日，涖卜来岁之芟。”郑注：“尝者，尝新谷。”后来，“尝”成为秋祭之名，因为秋天是万物成熟的季节。以春秋时鲁礼的秋尝而论，祭周公全用当年产的新谷米，祭鲁公是容器上面仅一层新米，祭群公是上面仅有一点点新谷米而已^②。

2. 庙礼中的用乐。《礼记·郊特牲》：“飨，禘有乐，而食，尝无乐，阴阳之气也。”孙希旦《集解》：“飨、禘在阳时，故有乐。食……尝……在阴时，故无乐。……诸侯大祫之祭，因秋尝行之。诸侯秋尝无乐，而祫祭在秋，则用乐，大祫礼盛故也。”

三、月朔朝庙之礼

天子、诸侯每月初一朝庙，有月朔之礼。月朔所祭为亲庙之神，《礼记·祭法》：“考庙、王考庙、皇考庙、显考庙、祖考庙，皆月祭之。”月朔之礼有两项内容，一为告朔，二为朝庙。古代天子有专职司历法之官，每年定历后，由天子颁发给各诸侯，诸侯将其藏于祖庙之中。因此告朔之礼也可分为两种：一是天子告于诸侯。《穀梁传·文公十六年》：“天子告朔于诸侯，诸侯受乎祫庙，礼也。”范宁注：“每月天子以朔政班于诸侯，诸侯受而纳之祫庙。”《周礼·春官·大史》：“正岁年以序事，颁之于官府及都鄙，颁告朔于邦国。”二是天子告朔于明堂，诸侯告朔于庙。蔡邕《明堂月令论》：“古者朝正于天子，受月令以归，而藏诸庙中，天子藏之于明堂，每月告朔朝庙，出而行之。”以诸侯而论，告朔实即在宗庙处理国家的日常政务。每月初一，诸侯进祖庙，请出历书，称之为视朔。视朔之后，让史官宣读，用做当月实行政令的依据，称为告朔。告朔之后，由大夫向国君报告这个月应当处理的事务，称为听朔。视朔、告朔、听朔是国君每月初一朝庙要办的三件事。《左传·僖公五年》：“春王正月辛亥朔，日南至。公既视朔，遂登观台以望。”《礼记·玉藻》：“玄端而朝日于东门之外，听朔于南门之外。……诸侯皮弁听朔于太庙。”月朔听政于庙，从宗教意识上，含有君权神授之意。《白虎通·宗庙》：“诸侯以月旦告朔于庙何？”

① 沙利·安什林：《宗教的起源》，杨永等译，三联书店1964年版，第103页。

② 详见《公羊传·文公十年》。

缘生以事死，故国君月朔朝宗庙，存神受政也。”告朔必祭，天子以牛，诸侯以羊。《论语·八佾》：“子贡欲去告朔之饩羊，子曰：‘赐也！尔爱其羊，我爱其礼。’”《周礼·大史》郑注：“天子颁朔于诸侯，诸侯藏之祖庙，至朔朝于庙，告而受行之。”鲁国至定公、哀公之时，周王室愈发衰落，告朔之礼已不行，但鲁国仍然供养饩羊，因此子贡有欲去饩羊之语。

月朔之礼中，又有朝庙之礼。《公羊传·文公六年》：“闰月不告月，犹朝于庙。”《穀梁传》：“闰月者，附月之余日也，积分而成于月也，天子不以告朔，而丧事不数也。”闰月不告朔，但还是要朝庙，说明告朔与朝庙为二礼。以隆杀而论，告朔大而朝庙小，因此告朔以牛羊，朝庙用荐礼。《公羊传·桓公八年》何休注：“无牲无祭谓之荐。天子四祭四荐，诸侯三祭三荐，大夫士再祭再荐。”因朝庙所用的是荐礼，所以祭祀中不用成牲，也就没有肆解之礼，又不迎尸，亦无裸献之节，仅仅是直接荐献季节性的食物而已。《仪礼·既夕礼》：“朔月若荐新，不馈于下室。”则此，荐新又可称为“馈食”。

第二节 丧葬中的祭祀礼仪

在人类的原始思维中还没有灵魂观念的时候，对于死亡，仅仅是一种莫名其妙的感觉，后来的葬俗以至于丧礼，是伴随着灵魂观念的出现而发展起来的。在部族社会，由于人们面对的自然环境、地理位置、生活方式的不同，形成了风格各异的丧葬风俗。《墨子·节葬下》：“楚之南有啖（本作“炎”，据孙诒让《间诂》改）人国者，其亲戚死，朽其肉而弃之，然后埋其骨，乃成为孝子。秦之西有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴薪而焚之，燻上，谓之登遐。”这说明时至春秋时期，各边远地区还存在着不同的丧葬习俗。据考古发现，在旧石器时代晚期的山顶洞人时代，就已经在洞穴深处埋葬尸体，并在尸体上洒满赤铁矿粉末。在后来的仰韶文化遗址中，发现许多公共墓地所埋的二次葬的尸骨，头部都朝着同一方向，有研究者认为这可能标志着灵魂所归往的方向。夏代乃至以前丧礼如何，至今仍然缺乏材料说明，但据《墨子·节葬下》所载：

昔者尧北教乎八狄，道死，葬蛩山之阴，衣衾三领，穀木之棺，葛以緘之，既漉而后哭，满垆无封。已葬，而牛马乘之。舜西教乎七戎，道死，葬南己之市，衣衾三领，穀木之棺，葛以緘之，已葬，而市人乘

之。禹，东教乎九夷，道死，葬会稽之山，衣衾三领桐棺三寸，葛以繅（原作“絨”，据孙诒让说改）之，绞之不合，通之不埒，土地之深，下毋及泉，上毋通臭。既葬，收余壤其上，垄若参耕之亩，则止矣。

墨子是从节葬的角度讲尧、舜、禹的薄葬，用来与当时的厚葬相对比。《墨子》中的材料目前虽无旁证，但却从侧面反映出春秋时期王公贵族丧葬中的奢侈，而且不独春秋时期，在商代，从考古发掘出的商王及王妃墓中的陪葬品的种类和数量看，这种奢侈是惊人的。到晚周时期，经过学者们的整理，形成了比较系统的丧葬之礼，其所著之文献，虽然成书较晚，但其中的材料，绝大部分还是早期的东西。周代的丧葬之礼，体系庞大而细节繁琐，以其专书论之，尚且不足以说明，因此，我们在这一节里，仅举其大概，从四个方面略而论之。

一、迁尸之礼

迁尸是指人死后对尸体由最初的处理到入敛进棺的过程，《礼记·坊记》概括这一过程为“浴于中雷，饭于牖下，小敛于户内，大敛于阼，殡于客位，祖于庭，葬于墓”，其“祖于庭”以上，都属于迁尸之礼的过程。总而言之，可以大概分为以下几个步骤：

1. 初死之时，迁尸于牖下，这是指把死者的遗体安置在正寝南窗下的床上，然后为死者招魂。这种礼仪称为“复”。《礼记·檀弓》：“复，尽爱之道也。有祷祠之心焉。望反诸幽，求诸鬼神之道也。北面，求诸幽之义也。”据经文所言，招魂是站在房顶，面向北方，呼喊死者的名字，使其灵魂归来。《礼记·礼运》：“及其死也，升屋而号，告曰：‘皋某复！’”孔颖达疏：“皋，引声之辞也。某，名也。升屋北面告天，招魂复魄。”

但凡病危之人在宫内一定要居住在正室，其正室之名为寝，寝谓居住之室。古代天子有六寝，正寝一，燕寝五。诸侯有三寝，正寝一，燕寝二。正寝又称为路寝、大寝，燕寝又称为小寝。天子、诸侯平时住在燕寝，如有斋戒及疾病，就要住在路寝。《左传·成公十八年》：“己丑，公薨于路寝，言道也。”在春秋鲁国十二公中，有庄公、宣公、成公是死在路寝的，襄公死于楚宫。《左传·襄公三十一年》：“公作楚宫，……六月辛巳，公薨于楚宫。”据《传》文，认为襄公是仿效楚国宫室而做楚宫，因此这相当于宫之路寝。其路寝又称高寝，鲁定公在位十五年，死于高寝，后来《说苑·修文》载此事曰：

《春秋》云：“壬申，公薨于高寝。”《传》：“高寝者何？正寝也。曷为或言高寝？或言路寝？曰：诸侯正寝三，一曰高寝，二曰左路寝，三曰右路寝。高寝者，始封君之寝也；二路寝者，继体之君寝也。其二何？曰：子不居父之寝，故二寝。继体君世世不可居高祖之寝，故有高寝名曰高也。路寝其立奈何？高寝立中，路寝左右。”

这种解释带有想像的成分，不一定符合先秦的实际礼制，路寝与高寝实即一物二名之事。国君死于路寝，是指在正常的礼制下死亡而言，但国君有时是突然死亡或死于国外。以春秋时鲁国而论，鲁桓公被害死于齐国，鲁昭公流亡在外死于乾侯，在这种情况下，丧礼要有相应的变通。《礼记·杂记》：“诸侯行而死于馆，则其复如其国；如于道，则升其乘车之左轂，以其绥复。其辒有褱，缁布裳帷，素锦以为屋而行。至于庙门，不毁墙，遂入，适所殡。”这一段说明了以下几个问题：其一，诸侯在客馆里死亡，招魂的仪式同死在路寝相同。如死在半路上，招魂的人要站在车左轮的轂上，把车旗上面的旒（旗帜边缘垂悬的装饰物）去掉，当做死者生前所穿之衣而用来招魂。其二，招魂之后，把车厢装扮得如同房屋一样，上下四面用布围起来，盖在上面的称“辒”，与辒相连而在四面下垂的部分称“褱”，围在四周的称“裳帷”，在辒之内围在死者周围的称“屋”。其三，灵车进入庙门时，不毁墙而入，将尸体放置在正常死于路寝时所应安放之处，即堂上。这个程序相当于小敛后大敛前移尸于堂的时候。因尸是从外而来，没有入棺，所以入庙门不拆墙；如果是已入敛进棺柩之尸，进入庙内时是要拆墙的。

在正常情况下，当移尸于牖下之后，脱去衣服，还要用角柶插入死者口中，把上下齿撑开，以便行饭含之礼。同时要用一种小型木几固定死者双足，便于将来穿鞋。然后用特制的布单盖住尸体。《礼记·丧大记》：“始死，迁尸于床，帛用敛衾，去死衣，小臣楔齿用角柶，缀足用燕几，君、大夫、士一也。”郑玄注：“帛用敛衾，去死衣，病时所加新衣及复衣也，去之以俟沐浴。”孔颖达疏：“楔，柱也。柶，以角为之，长六寸，两头弯曲。为将含，恐口闭急，故使小臣以柶柱张尸口齿令开也。缀足用燕几者，为尸将著履，恐足辟戾，亦使小臣用燕几拘缀之令直也。”孙希旦《集解》：“缀之者，横设于两足之上，使人持之。……必用燕几缀足者，取其长仅容两足，可以拘之也。”上述之事完成后，要“铭旌”，就是在竹竿上挑起一条丝帛，写上死者名号。《礼记·檀弓下》：“铭，明旌也。以死者为不可别己，故以其旗识之。爱之，斯录之矣。”其旌的长度以死者生前的地位而有所区别，据《仪

礼·士丧礼》，士长三尺，大夫五尺，诸侯七尺，天子九尺。

2. 迁尸于浴床。把尸体搬到另一床，是为死者洁身。《礼记·檀弓上》：“曾子之丧，浴于爨室。”孔颖达疏：“曾子达礼之人，应须浴于正寝，今乃浴于爨室，明知意有所为，故知因曾元之辞易簣而矫之也。”孙希旦《集解》：“凡死皆于适室，因即其中霤而浴焉。此上下之达，即不知礼者，亦不闻有改焉者也。”按礼俗，死于正寝，因其寝尚留有中霤的遗迹。中霤在后来的观念中，被认为是上下之气于屋中交汇之处。在丧礼中，之所以迁尸于中霤之处来洁身，取意也含有上下通达之意，为死者洁身，以示洁净而由此返本归真。

关于洁身的具体细节，《礼记·丧大记》记曰：

管人汲，不说繻，屈之，尽阶不升堂，授御者。御者入浴，小臣四人抗衾。御者二人浴，浴水用盆，沃水用料，浴用绋巾，拊用浴衣，如它日。小臣爪足。浴余水弃于坎。其母之丧，则内御者抗衾而浴。管人汲，授御者，御者差沐于堂上。君沐梁，大夫沐稷，士沐梁。甸人为埴于西墙下，陶人出重鬲，管人受沐，乃煮之；甸人取所彻庙之西北扉薪，用爨之。管人授御者沐，乃沐。沐用瓦盘，拊用巾，如它日。小臣爪手剪须。濡濯弃于坎。君设大盘，造冰焉。大夫设夷盘，造冰焉。士併瓦盘，无冰。

在为死者洁身时，有人员的分工、浴尸所用的工具、用来清洗的不同的热淘米水以及用来降尸温的冰块等。洁身的同时，又要为死者整容，包括理发，修剪指甲、趾甲等。

3. 迁尸于含床。死者在中霤之床经过洁身整容之后，又要迁于含床。《礼记·丧大记》：“含一床，衾一床，迁尸于堂又一床，皆有枕席，君、大夫、士一也。”此床即死者初死之时所用之床，因此时要在床上行含礼，所以又称含床。所谓含礼，即往死者口中填塞东西，犹如死者在吃饭一样，又称饭含。《礼记·丧大记》：“饭用米、贝，弗忍虚也。不以食道，用美焉耳。”《周礼·春官·典瑞》：“大丧，共饭玉、含玉、赠玉。”据经文，含礼当有两项内容：其一是含玉。《白虎通·崩薨》：“含……用珠宝物何也？有益死者形体，故天子饭以玉，诸侯以珠，大夫以璧，士以贝也。”诸侯所含之珠，也是玉之圆小如珠者，非宝珠之属，实即碎玉的一种，而大夫实际上也是含玉。《左传·哀公十一年》：“陈子行命其徒具含玉。”《庄子·外物》引《诗》曰：“青青之麦，生于陵陂。生不布施，死何含珠焉。”这是通言则玉，析言则有玉、珠之别。《续汉书·礼仪志》刘注引《礼纬·稽命徵》：“天子饭

以珠，含以玉；诸侯饭以珠，含以璧；卿大夫饭以珠，含以贝。”含礼其二是含饭。《周礼·春官·典瑞》贾公彦疏：“天子饭以黍，诸侯饭用粱，大夫饭用稷；天子之士饭用粱，诸侯之士饭用稻。其饭用玉，亦与米同时。”饭含中所用的米，与浴尸时所用的米相同。浴尸时，将淘米的水烧热，用来洁身。饭含时，又用浴尸时被漂洗过的米来行含礼。《公羊传·文公五年》何休注：“含，天子以珠，……春秋之制也。文家加饭以稻米。”《荀子·礼论》：“饭以生稻，含以槁骨。”杨倞注：“槁骨，贝也。”以上说明，含礼中有含玉与含饭两项内容，所以称“饭含”。

饭含的等级，以米为饭，有粮食品种的差别，以玉为含，其标准，《礼记·杂记下》称“天子饭九贝，诸侯七，大夫五，士三”。孙希旦《集解》：“对文则米曰饭，贝玉曰含。通而言之，含亦谓之饭也。”行含礼的具体方法是，将盖在死者身上的布单在嘴的部位割开一条缝，将所含之物由此塞入死者口中。此时因死者刚刚被洁身，是裸体，身上仅盖着一条布单，所以行含礼时，不宜掀开布单，只能在布单上开一条缝，也即《礼记·杂记下》所言“凿中以饭”之事。

4. 迁尸于袭床。袭是为死者穿上新衣。穿衣时要换床，于是又称换衣之床为袭床，袭床在含床之东。在袭床上为死者穿新衣后，要用一种小型玉器塞耳，称之为“瑱”。袭后又要用衾（大被单）覆盖死者全身，这称为“设冒”。《礼记·杂记下》：“冒者何也？所以揜形也。自袭以至小敛，不设冒则形，是以袭而后设冒也。”设冒，也分等级而行，《丧大记》：“君锦冒，黼杀，缀旁七。大夫玄冒，黼杀，缀旁五。士缁冒，赭杀，缀旁三。凡冒，质长与手齐，杀三尺。”孔颖达疏：“冒作两囊，上者曰质，下者曰杀。缝合一头，又缝合一边，余一边不缝，安带缀以结之。”

袭礼过后，对尸体的处理便暂告一段落，此时要设重、设燎。设重是在堂前庭中设置一块木牌，暂时代替后来的神主灵牌，用以象征亡灵所在。设燎是晚上在堂上和庭中点燃火把用以照明，同时还要设烛。设燎是终夜用来照明，当拂晓前灭掉火把，因日光未明，要设烛用来照亮祭品，便于亡灵享用。设烛的标准，据《丧大记》，是“君堂上二烛，下二烛。大夫堂上一烛，下二烛。士堂上一烛，下一烛”。

5. 小敛迁尸。关于小敛的日期，古代说法不一。《公羊传·定公元年》何休注：“礼，天子五日小敛，七日大敛。诸侯三日小敛，五日大敛。卿大夫二日小敛，三日大敛。”《礼记·丧大记》郑玄注：“士之既殓，诸侯之小敛，于死者俱三日也。大夫以下以往日数，天子诸侯以来

日数，通三日小敛也。”二说之中，只有天子的日期有差异，应当是传闻异辞所致。通说则以三日敛为准，《礼记·问丧》：“孝子亲死，悲哀志慙，故匍匐而哭之，若将复生然，安可得夺而敛之也？故曰：三日而后敛者，以俟其生也。三日而不生，亦不生矣，孝子之心亦益哀矣，家室之计，衣服之具，亦可以成矣，亲戚之远者亦可以至矣。是故圣人为之断决，以三日为之礼制也。”关于三日为小敛，这一段说明了三个理由：首先，孝子哀情未尽，延长三日，希望死者能偶然生还。其次，利用这段时间可以准备治丧的有关物品。最后，为远方亲友前来吊唁留出赶路的时间。以实际而论，后两点实为治丧之所必需。

在小敛开始前，要准备好所需的物品，略而言之，有敛床上所铺的席子，国君用簟（细苇）席，大夫用蒲席，士用苇席。还要准备死者所穿的衣服、裹尸用的衾被、绞布。小敛开始时，主人进入室内，面向西，主妇面向东。由小臣在床上铺席，由商祝铺上绞、衾、衣服。然后将死者抬到敛床上。绞是捆尸用的布带，标准是纵向用一幅，横向用三幅。第一步是为死者穿衣。按礼俗，衣有十九套，一套为一称，又叫十九称，这是准备的衣服，实际并不全部穿上。穿衣后，用衾被将尸体包裹起来。衾被，根据死者的身份，又有所别。国君用锦衾，大夫用缟（白色的上等生绢）衾，士用缁（黑色布）衾。《礼记·丧大记》“小敛，布绞，缩者一，横者三。君锦衾，大夫缟衾，士缁衾，皆一，衣十有九称”，即指此而言。裹尸之后，先用横向铺在下面的绞把尸体捆上，此即“横者三”，再用纵向的绞把尸体上下捆扎，这是“缩者一”，至此小敛结束。

6. 迁尸于堂。小敛过后，要把死者抬到室外的堂上，放在事先准备好的床上，床设在两楹之间，即《礼记·丧大记》所言“迁尸于堂又一床”之事。小敛之后，要撤去事先围在四周的帷布。《礼记·檀弓上》：“尸未设饰，故帷堂，小敛彻帷。”《礼记·丧大记》：“男女奉尸俛于堂。”孔颖达疏：“初死，恐人恶之，故有帷。致小敛、衣尸毕有饰，故除帷也。此士礼耳，诸侯及大夫宾出乃彻帷。”孙希旦《集解》：“帷堂有二时：一则将袭帷堂，既小敛而彻帷；一则将大敛帷堂，既敛而彻帷，此据袭、敛时帷堂而言也。设饰，谓袭、敛也。袭、敛必动摇尸，恐人褻之，故帷堂。”

7. 大敛迁尸于棺。小敛后，又过一天，进行大敛，大敛即迁尸于棺。大敛之前，照例要做一些准备。《礼记·丧大记》：“大敛，布绞，缩者三，横者五，布衿，二衾，君、大夫、士一也。君陈衣于庭，百称，北领，西上。大夫陈衣于序东，五十称，西邻，南上。……绞、衿

如朝服，绞一幅为三，不辟。纁五幅，无统。”较之小敛而言，大敛之衣多于小敛，其所用则与小敛略同。

大敛是尸体迁入棺柩前的最后移尸，《礼记·丧大记》：“君将大敛，子弁纁，即位于序端，卿大夫即位于堂廉、楹西、北面，东上；父兄堂下北面；夫人、命妇尸西，东面；外宗房中南面。小臣铺席，商祝铺纁、纁、衾、衣，士盥于盘上。士举迁尸于敛上。”从文字的记载看，这较之小敛的礼仪要隆重，因为这带有亲属与死者诀别的意味。大敛以后，要将尸体迁入棺内，这需要事先准备好棺槨。棺槨用料的分别，国君用松木，大夫用柏木，要选择那些长势高大粗壮的树木。《礼记·檀弓下》：“虞人致百祀之木，可以为棺槨者斩之。”这种百祀之木，就是社木。因社木平时不能砍伐，天长日久，就长得高大粗壮。棺槨二者又有分别，在棺的外面又套上的棺称槨，即内棺为棺，外棺为槨。其制作标准，《檀弓上》：“天子之棺四重，水、兕革棺被之，其厚三寸，桼棺一，梓棺二，四者皆周。”孙希旦《集解》：“一物为一重，四物则四重也。……水、兕革棺，盖以木为干，以水牛、兕牛之皮为表里，合之而其厚三寸也。被之者，言其最在内而被体也。二牛之皮，坚而耐湿，故用之以为亲身之棺。桼棺，即裨也，以桼木为之。梓棺，谓属与大棺，皆以梓木为之。四者皆周，言其皆并有底、盖也。”大棺，即外棺，也就是槨。《礼记·丧大记》：“君大棺八寸，属六寸，裨四寸。上大夫大棺八寸，属六寸。”其所谓八寸、六寸者，是指棺槨所用木板的厚度。据孙希旦所言，君是指五等之君，与诸侯同位。天子的大棺应当是九寸，属六寸，裨四寸，水、兕革棺三寸，共为二尺二寸。

棺槨做成后，要对内棺进行装饰。国君的内棺用红色丝帛贴在四周，绿色丝帛贴在四角，用金钉或象牙钉象征性地钉上，然后把漆涂在棺木四周木板结合的缝隙间。棺盖与四壁结合的地方，要凿出光沟槽与沟槽尺寸相配合的木楔相连，以便将来入敛后将棺盖锁死。

死者尸体被放入内棺之后，同时要在尸体旁放一些玉器。《周礼·春官·典瑞》：“组圭璋璧琮琥璜之渠眉，疏璧琮以敛尸。”郑玄注：“以敛尸者，于大敛焉加之也。组读为组，与组马同，声之误也。渠眉，玉饰之沟瑑也。以组穿联六玉沟瑑之中以敛尸。圭在左，璋在首，琥在右，璜在足，璧在背，琮在腹，盖取象方明，神之也。疏璧，琮者，通于天地。”尸体入棺后，称其为柩，《礼记·曲礼下》：“在床曰尸，在棺曰柩。”在棺柩下葬之前，需要将柩放在某一地方停留一段时间，这称之为“殡”。据礼书所载，三代之礼，所殡之处，略有不同。《礼记·檀弓上》：“夏后氏殡于东阶之上，则犹在阼也。殷人殡于两楹

之间，则与宾主夹之也。周人殡于西阶之上，则犹宾之也。”阼是大堂前东西的台阶，古代宾客相见，客人走西阶，主人走东阶。以殡言之，夏人以新死未异于生，而殡于东阶，如同在主人之位。周人以死者与活人不同，而鬼神之位在西，乃殡于西阶之上，如同在宾客之位。两楹之间即门窗之间，是南面之位，其东西面对两楹而处于中间，堂上以此位为最尊，殷人尤敬鬼神，所以殡于两楹之间，以东西两阶主宾之位夹持于两旁。至殡礼之后，整个迁尸之礼便告完成。

二、殡葬之礼

此指棺柩从祖于庙到入土安葬的过程。以周代而论，棺柩从殡于客位到下葬，要经过很长的时间。据礼书所载，天子崩，七月而葬，诸侯五月而葬。以《春秋》的记载而论，定公十五年夏五月壬申，公薨于高寝，九月丁巳，葬定公。襄公死于夏六月，葬于冬十月。成公八月死于路寝，十二月下葬。宣公死于冬十月，于次年二月下葬。文公死于春二月，葬于六月。僖公死于冬十二月，葬于次年四月。但同时也有不按法定月份下葬的。周简王死于襄公元年九月，在二年正月下葬，时仅五个月，不符合“七月而葬”之礼。又如鲁昭公在冬十二月死于乾侯，于第二年秋七月下葬，超过了五个月，同样不符合“五月而葬”之礼。这说明七月、五月的葬期不是固定不变的。

具体的下葬日期，要事先经过占卜而定。具体的方法是卜从远日而起，今月下旬先卜来月下旬；不吉，卜中旬；又不吉，卜上旬。《左传·宣公八年》：“礼，卜葬先远日，辟不怀也。”即以旬之外为远日。《礼记·曲礼上》：“凡卜，筮日，旬之外曰远某日，旬之内曰近某日。丧事先远日，吉事先近日。”经占卜定下出殡日期后，要在前一天晚上将棺柩迁入祖庙，放置一夜，此称殡庙之礼。《左传·僖公三十二年》：“冬，晋文公卒。庚辰，将殡于曲沃。”晋国都城在绛，祖庙在曲沃，因此出绛而殡于曲沃是行殡庙之礼。关于这种殡庙之礼的目的，《礼记·檀弓下》记曰：“丧之朝也，顺死者之孝心也，其哀离其室也，故至于祖、考之庙而后行。”朝庙即殡庙，这是把殡庙解释为死者对祖先最后一次朝拜。因此，凡不殡于庙者，实属违礼行为。《左传·襄公四年》：“秋，定姒薨，不殡于庙。”史官记事，于常例不书，此当属非礼，故书之于简策。行殡庙之礼，要把棺柩装上车，称“升柩”。《礼记·杂记》：“升正柩，诸侯执紼五百人，四紼皆衔枚，司马执铎，左八人，右八人，匠人执羽葆御柩。”郑玄注：“升正柩者，谓将葬朝于祖，正棺于庙也。”

行殡庙之礼后，第二天便正式下葬。载棺柩之车，称为輶车，又叫蜃车，通名则称为輅车。天子、诸侯载柩之车，其制相似，差别在于车轮。《礼记·丧大记》：“君葬用輅、四綯，二碑，御棺用羽葆。大夫葬用輅、二綯，二碑，御棺用茅。士葬用国车，二綯，无碑。”綯是引棺的绳索，碑是木制而成，把绳索缠绕在上面用来下棺。孙希旦《集解》曰：

綯，以麻为之，殡及朝庙时属于輅及輶轴，谓之綯，葬时在涂，属于柩车，谓之引，及至圻说（同脱）载除饰，属于柩束，又谓之綯，其实则一物也，是以或通其名焉。朝庙与在涂之綯，皆属于车两旁，至葬时说载，则属于柩。天子六綯，以四綯属于前后之缩束，以二綯属于两旁当中横束。……碑，以木为之，所以绕綯以下棺者也。天子谓之丰碑，诸侯谓之桓楹。通而名之，则大夫以上皆谓之碑也。天子四碑，分树于圻之四旁，前后二碑重鹿卢系以四綯，左右二碑分系于二綯也。……御棺者，居前指麾，为柩行抑扬进止之节也。

出殡时，要打起特殊的旌旗。《礼记·明堂位》：“有虞氏之绥，夏后氏之綯练，殷人崇牙，周之璧鬯。”绥是把旄及羽插在旗杆顶上，綯练是用綯把旗杆包上，用白色的帛作为旗帜边缘下垂的装饰。崇牙又称重牙，是用来悬挂钟、磬一类乐器的木架上端所刻的锯齿，此指旌旗的齿状边饰。鬯是钟磬架横木簏上的装饰，呈扇形，这里是指在缯上画鬯之形，戴以璧，垂五彩羽于其下，故称璧鬯。天子八鬯，皆戴璧垂羽。诸侯六鬯，皆戴圭。大夫四鬯，士二鬯。

灵车到达墓地后，从车上抬下棺柩，首先在墓穴底铺上席子，然后以碑上穿口为支点，用绳索慢慢地把棺柩放入墓穴中，这个过程称为“封”或“窆”。《礼记·丧大记》：“凡封，用綯去碑负引，君封以衡，大夫士以咸。”郑注：“封，《周礼》作‘窆’。”孔颖达疏：“下棺之时，将綯一头系棺絨，一头系碑间鹿卢，负引之，人在碑外，背碑而立，渐渐应鼓声而下，故云‘用綯去碑负引’也。”

殡葬时，伴随着死者的棺柩埋入地下的，还有许多随葬品。一般来说，这些随葬品都是死者生前用过的或喜欢的器物，以及一些贵重的物品。这种随葬的现象，在新石器时代的墓葬中就有发现，时至商代，就出土的随葬品来看，其数量是惊人的。奴隶主贵族把生前享乐所用的物品尽可能地搬入墓穴中，特别是在妇好墓，墓中的随葬品据统计有一千九百二十八件，是安阳殷墟已发掘的墓内随葬品最为丰富的一座墓葬。特别需要指出的是，商代的奴隶主贵族，还经常以活人为陪葬品，

即“人殉”。人殉之事虽不始于商代，但在商代尤为突出，较早的发现
有郑州商城墓葬，其中在田家庄发现有殉葬的奴隶。至妇好墓中，共发现
殉人十六人。西周时期，殉人的现象也比较普遍，仅长安一带，在沣
西张家坡和客省庄两地共一百八十三座墓中，就有九十座墓中发现有殉
人的现象。这样大量地以活人为殉葬品，说明在那个时代，并不是一种
偶然现象，而是作为一种制度存在的。考古的发掘，带有某种偶然性，
以文献记载而言，《墨子·节葬下》有“天子诸侯（诸侯二字原无，据
孙诒让说补）杀殉，众者数百，寡者数十。将军大夫杀殉，众者数十，
寡者数人”的记载。时至东周以来，人殉的现象逐渐减少，而以木俑、
陶俑代之，杀殉在一般的情况下，已为社会舆论所不容。《礼记·檀弓
下》：“陈子车死于卫，其妻与其家大夫谋以殉葬，定而后陈子亢至。
以告曰：‘夫子疾，莫养于下，请以殉葬。’子亢曰：‘以殉葬，非礼也。
……不得已，则吾欲以二子者之为之也。’于是弗果用。”又“陈
乾昔寝疾，属其兄弟而命其子尊己曰：‘如我死，则必大为我棺，使吾
二婢子夹我。’陈乾昔死，昔子曰：‘以殉葬，非礼也，况又因棺乎！’
弗果杀。”这两则材料都说明，春秋时期，在舆论上已经把殉人看做非
礼之事了。但实际上，殉人之事还不同程度地存在着。《左传·成公十
年》：“晋侯欲麦，使甸人献麦，馈人为之。召桑田巫，示而杀之。将
食，张（同胀），如厕，陷而卒。小臣有晨梦负公以登天，及日中，负
晋侯出诸厕，遂以为殉。”《左传·昭公十三年》：“夏五月癸亥，王缢
于芋尹申亥氏。申亥以其二女殉而葬之。”这说明春秋时期，杀殉的现
象在逐渐减少，杀殉不同程度地受到社会舆论的监督，但在某些诸侯
国，杀殉之事还时有发生。据《左传·襄公二十五年》所载，齐国崔
杼杀死齐庄公后，齐庄公的十几个亲近之臣都为之殉死。不独春秋时
期，下迄于秦汉，人殉的现象仍时有发生，据《史记·秦始皇本纪》，
秦始皇死后，二世胡亥将秦始皇后宫凡无子的嫔妃，都送入墓穴中随
葬，虽然没有准确的殉人数目，但无疑这又是一次大规模的杀殉。在已
经有木俑、陶俑代替活人来殉葬的时代，这种行为无疑是社会文明的倒
退，而秦国历史上似乎有殉人的嗜好。据《史记·秦本纪》，秦武公下
葬时有从死者六十六人，秦穆公下葬时有从死者七十七人。秦国是古东
夷部族的后代，以这些大量的活人来殉葬，在根源上，应当是东夷文化
的历史惯性在起作用，故时至战国时期，其流风遗俗在王权的阴影下仍
不时表露出来。

三、服丧之礼

服丧之礼，是指治丧期间死者的亲属所表现出来的与平日不同的言行举止，所用的饮食，所穿的衣服，所住的房舍，汇总在礼仪方面形成具体的规定，借此表达亲人们对死者的哀思与悼念之情。

1. 举止类。此指服丧期对死者表现出的哀伤之情，主要表现为两种举止。第一是哭。在整个治丧期间，哭是有一定限制的。首先是小敛前后的哭。《礼记·丧大记》：“既正尸，子坐于东方，卿、大夫、父、兄、子姓立于东方，有司、庶士哭于堂下，北面，夫人坐于西方，内命妇、姑、姊、妹、子姓立于西方，外命妇率外宗哭于堂上，北面。”这是小敛之前的哭。《仪礼·士丧礼》：“朝夕哭，不辟子卯妇人即位于堂，南上，哭；丈夫即位于门外，西面北上；外兄弟在其南，南上；宾继之，北上，门东北面西上，门西北面东上，西方东面北上。主人即位，辟门；妇人拊心，不哭；主人拜宾、旁三、右还、入门哭；妇人踊；主人堂下直东序西面；兄弟皆如位，如外位；卿大夫在主人之前；诸公门东，少进；他国之异爵者门西，少进。”这是小敛之后的哭。其次是反哭。亲属将棺柩安葬后，要返回宗庙而哭，以致其哀，即《礼记·檀弓下》所谓“反哭升堂，反诸其所作也”，因此反哭又是丧礼中的一节。最后是卒哭。在反哭过后要举行安抚死者灵魂的虞祭，虞祭后即有卒哭之礼。卒哭有止哭之意，也就是丧礼中的哭以卒哭为界，从卒哭以后，凡是举行祭祀，就是吉祭了，即时不必再哭。卒哭的时间，据《礼记·杂记下》，“士三月而葬，是月而卒哭；大夫三月而葬，五月而卒哭；诸侯五月而葬，七月而卒哭”，则卒哭也可看做丧礼中的一节。第二是踊。这是死者的亲人发泄极度哀伤的一种表现方式，其中又有辟踊与爵踊之别。古人以抗心为辟，跳跃为踊，又有男踊女辟之分。踊又有所节制，每一踊三跳，三踊九跳为一节。按礼制，士三踊，大夫五踊，诸侯七踊，天子九踊。爵踊为妇人之踊，跳时双脚不离开地面，像随时要倒下的样子。在小敛时，主人要袒而踊之，即脱上衣露出左臂，而妇人不适宜袒，但要做出抚胸的动作，以之代袒。同时，要做出捶胸、爵踊的举动，以示极度悲伤之情。

2. 服饰类。死者的亲属在治丧期间，要按一定的礼仪穿不同的丧服。据《仪礼·丧服》所记，丧服的规格是由重至轻，分为斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻五个等级，又称为五服。五服是按与死者血缘关系的远近来分别的，其大致的区别如下：

斩衰。这是五服中最重的一种，是用粗麻布制成的丧服，左右和下

边不缝。与之配套的服饰有苴经、杖、绞带、冠绳纓、菅屨。苴经是用已结子的雌麻纤维织成的粗麻布带子，共有两条，一条作为腰带，称腰经，一条用来束发固定帽子，称首经。杖又称苴杖，即竹杖。关于苴杖的用途，《礼记·问丧》：“或问曰：‘杖者以何为也？’曰：‘孝子丧亲，哭泣无数，服勤三年，身病体羸，以杖扶病也。则父在不敢杖矣，尊者在故也。堂上不杖，辟尊者之处也。堂上不趋，示不遽也，此孝子之志也，人情之实也，礼义之经也。’”这是说苴杖的主要作用是借以休息之用。绞带是用绞麻制成的绳子，与腰带相似，它的作用是代替平日礼服的革带，用来系蔽膝。冠绳纓是用麻绳为纓做成的丧冠。菅屨，是用菅草打的草鞋。如服丧之人是女性，其丧服之经、杖、绞带、菅屨与男子相同，只是不用丧冠，用一寸宽的麻布从额头上交叉绕过，然后束成发髻，称其为“做髻”，同时还要用粗布包住头发，叫“布总”。服斩衰的丧期是三年，实即二十五个月，称三年之丧。

齐衰。齐衰次于斩衰，因其丧服缉边缝齐，因此称齐衰。与齐衰配套的丧服有牡麻经、冠布纓、削杖、布带、疏屨。牡麻经是用不结子的雄麻纤维做的带子。削杖用桐木制作。《礼记·丧服小记》：“苴杖，竹也。削杖，桐也。”孙希旦《集解》：“苴，麻之有蕢者，其色黧黑，斩衰之丧用为衰裳及经。苴杖，斩衰之杖也。斩衰用竹为杖，以配苴衰，而其色亦相似，故谓为苴杖。削杖，齐衰之杖也，用桐而削治之，故谓之削杖。杖大如经，经圆则杖亦圆。竹小而体本圆，故斩而用之；桐木大，又不必皆圆，故必削治之也。苴杖黧黑，削杖则稍泽而皙，故以为齐、斩轻重之别。”疏屨是用比菅草稍细的蒯草编成的草鞋。齐衰的丧期，为继母、慈母服期为三年，为祖父母、妻、庶母服期为一年，为曾祖父母服期为五个月，为高祖父母服期为三个月。

大功。大功又次于齐衰，丧服用熟麻布做成，比齐衰稍细，比小功又粗一些，故称大功。与之配套的有牡麻经、冠布纓、布带、绳屨。妇女不梳髻，布总也是用熟麻布。丧期为九个月，一般情况下，堂兄弟、未婚的堂姊妹、已婚的姑、姊妹、侄女及众孙、众子妇、侄妇之丧，都服大功之服。

小功。小功又次于大功一等，丧服用熟布制成。与之配套的有澡麻带、经、冠布纓、吉屨无绚。小功用的熟布比大功更细一些。澡麻是指经过漂洗的麻，吉屨是平时所穿的鞋，绚是鞋上的装饰，小功之鞋去掉其绚即可。小功的丧期是五个月。《仪礼·丧服》：“小功者，兄弟之服也。”这是有横向血缘关系的人，一般是祖之兄弟、父之从兄弟之丧服小功之服。

缌麻。这是五服中最轻一级的丧服，用疏织细麻布制成，即每幅麻布抽掉一半麻缕，使质地变软，因而称为缌麻。缌麻服丧三个月，一般是血缘关系疏远的，如高祖父母、曾伯叔祖父母、族伯叔父母、外祖父母、岳父母之丧服缌麻。

综合五等丧服，质料都需用麻。《白虎通·丧服》：“丧礼必制衰麻何？以副意也。服以饰情，情貌相配，中外相差。故吉凶不同服，歌哭不同声，所以表中诚也。布衰裳、麻经、箭筭、绳纆、苴杖，为略及本经者，亦示也。故总而载之，示有丧也。”丧服所以分为轻重五等与服丧日期的差异，是根据服丧之人与死者的辈分关系，血缘上的纵向、横向关系的远近而决定的，这等于从另一个角度来阐释宗法社会的特点。

以上我们论述了五服的级别、形制、时间，在居丧中，由于时间的不同，所穿丧服的侧重点也有所不同。在死者初死之时，主人的装束是“笄、绠、深衣”，笄是簪子，有安发与固冠之用，此指把头发盘起来，绠通缢，是用丝帛带子系住头发，深衣是家居时所穿之衣，衣裳相连，前后深长。深衣不是丧服，是平时所穿之衣，到小敛之时，才“袒、括发，始变服”。袒是脱上衣而露出左臂，括发是去掉头上的丝布带而用麻布带系住头发，这是换上丧服，表示治丧的开始。小敛过后，其装束如《丧大记》所言：“主人袒，说（同脱）髦，括发以麻，妇人髻，带，麻于房中。”脱髦，即剪去头上下垂在两边之发。服丧期间，所穿的丧服除按五服的等级装饰外，在不同的治丧阶段又有变服，《礼记·檀弓下》：“练，练衣黄里，缌缘，葛要眚，绳屨无绚。”小祥之祭称为练，孔颖达疏曰：“练，小祥也。小祥而著练冠，练中衣，故曰练也。练衣者，练为中衣。黄里者，黄为中衣里也。正服不可变，中衣非正服，但承衰而已，故小祥而为之黄袷里也。缌为浅绛色。缘，谓中衣领及袷缘也。里用黄而领、缘用缌者，领，缘外也。明其外除，故饰见外也。……小祥，男子去首经，惟余要经也。绳屨者，谓父丧菅屨，卒哭受齐衰蒧屨，至小祥受大功绳麻屨也。绚，屨头饰也，吉有丧无。”其具体的分别，《丧服小记》：“公子为其母，练冠麻、麻衣、缌缘；为其妻，缌冠、葛经带、麻衣、缌缘。”到大祥之时，是素缢、麻衣。到大祥时，以缢冠、朝服。祭祀之后，缢冠不变，而服麻衣以居丧，麻衣用吉布为之。到大祥时，要去掉衰杖。到禫祭之时，如《礼记·间传》：“禫而纻，无所不佩。”孙希旦《集解》：“自祥而禫，自祥而即吉，其服有六：祥祭缢冠、朝服，一也。既祭缢冠、麻衣，二也。禫祭玄端、纻冠，三也。禫讫纻冠、深衣，四也。吉祭玄冠、玄端，五也。祭后复常，六也。”当小祥过后，所穿丧服要随着时间的推移而逐渐有

所减轻，其标准是如《间传》所言：“斩衰之葛，与齐衰之麻同；齐衰之葛，与大功之麻同；大功之葛，与小功之麻同；小功之葛，与缌之麻同。”这仅仅是举丧服之一端，与丧服配套的其他服饰，变化则明显一些，如大祥去衰杖等。到了禫祭之后，标志守丧期满，也就可以去掉丧服，而“无所不佩”了。

3. 饮食住所类。死者的亲属在居丧期间，不仅举止言行、所穿的衣服与平日不同，而且饮食住所也要有特殊的制约。《礼记·丧大记》：“君之丧，子、大夫、公子、众士皆三日不食。子、大夫、公子、众士食粥，纳财，朝一溢米，莫一溢米，食之无算。士疏食水饮，食之无算。夫人、世妇、诸妻皆疏食水饮，食之无算。”这大意是说，在居丧期间，朝臣及其亲属三天之内不能在自家生火做饭，前人于此释为三天之内不能吃饭，于理不通。《礼记·问丧》：“亲始死，……三日不举火，故乡里为之糜粥以饮食之。”因此，三日不食，实即三日不举火之意，而《间传》所言“斩衰三日不食，齐衰三日不食，大功三日不食，小功、缌麻再不食”之文，其“不食”，都是不举火之意。三天之后，可以自家生火做粥饭吃，但要吃谷米熬的粥，这称为“纳财”，所用谷米的数量，是早晨用一溢米，晚上用一溢米。一溢，相当于一升的二十四分之一。《小尔雅》：“一手之盛谓之溢，两手曰掬。”在居丧期间，因消耗体力大，不能按时吃饭，要随饿随吃，这称为“无算”。疏食指粗食之意，即以粝米为食。居丧期间，只能饮水，不能饮酒、浆之类，这称“疏食水饮”。死者下葬之后，主人仍要“疏食水饮”，不食菜果，小祥之后可以吃菜果，大祥之后可以吃肉。居丧期间吃粥，是将粥盛在杯子里，因吃粥不用手（以与平时吃干饭用手抓食相比而言），因此饭后不洗手。吃菜以醢（醋）、酱为主。开始吃肉时先吃腊肉，开始饮酒时先饮醴酒，这都是以肉与酒的味道从薄渐至厚为准，在不同的居丧规格之间，又有所不同。《礼记·间传》说是“齐衰之丧疏食水饮，不食菜果；大功之丧不食醢、酱；小功、缌麻不饮醴酒”，但食粥却是各级之间的统一食物。

居丧期间，住的地方也较平日有所不同。《礼记·间传》：“父母之丧，居依庐，寝苦枕块，不说经、带；齐衰之丧，居堊室，芻剪不纳；大功之丧，寝有席；小功、缌麻，床可也。此哀之发于居处者也。”倚庐是靠门外东墙临时搭建的简陋棚子，苫是草垫，块是草编的器具，用来做枕头。不说，犹言不脱，即不解经带而睡，这是以丧服的等级来说明居丧之理。又《间传》所言：“父母之丧，既虞，卒哭，柱楣剪屏，芻剪不纳；期而小祥，居堊室，寝有席；又期而大祥，居复寝，中月而

禭，禭而床。”芻是蒲草席，“芻剪不纳”是说铺设不纳头的蒲草席。堊室是指对倚庐稍加整理的房屋。这是从时间上来说明居丧期间住所的变化。

4. 祭祀类别。自死者初终之后，一系列的祭祀活动就开始了。开始是在招魂过后，确认死者的生命已无可挽回，在帨敛时，即在尸体一边设酒食，供其魂灵享用。至小敛、大敛、殓庙，都有相应的祭祀。当死者的棺柩下葬之后，举行虞祭。《释名·释丧制》：“既葬，还祭于殡宫曰虞，谓虞乐安神使还此也。”《礼记·檀弓下》：“葬曰虞，弗忍一日离也。是日也，以虞易奠。”奠祭为祭于地，至虞祭，开始立尸以行祭礼，以《杂记》所言“士三虞，大夫五，诸侯七”例之，天子应当是九虞，即行虞祭九次。以诸侯而论，下葬那一天是初虞，用柔日（以乙、丁、己、辛、癸五偶日为柔日），二、三、四、五、六虞也用柔日，第七虞用刚日（以甲、丙、戊、庚、壬五奇日为刚日），这是葬后的第十二天。行虞祭时要为死者神灵做一个灵位，即“主”，虞祭时做“虞主”，以桑木为主。从虞祭开始，祭祀改丧祭为吉祭，祭时可不必要再哭，这说明治丧之礼的主要环节已经完成。虞祭之后是小祥，亦称为“练”。当死者的丧期满一周年的时候，要举行练祭，死者的灵牌改用栗木做成，即《公羊传·文公二年》所谓“虞主用桑，练主用栗”之事。此时埋桑主，而以练主藏于庙，其礼又称为“祔”，《礼记·檀弓下》：“殷练而祔，周卒哭而祔。”《左传·襄公三十年》：“凡君薨，卒哭而祔。”祔是把死者灵位附于主庙，但左氏不言虞主、练主之事，似只作一主，这是与公羊家不同之说。以《礼记》而言，则有二主之事。《礼记·曲礼》孙希旦《集解》以为初死祭奠所制之“重”是埋入地下之主，后来入庙门之主为所祭之主，其文曰：“始死，未有筵几，故立重。既葬，埋重，则以筵几依神。但天子诸侯礼隆，既有筵几，更有主耳。然葬还，重不入庙门，即虞乃作主，则天子诸侯虞、卒哭之际，亦但以筵几依神也。”以孙氏之说核之，则入庙之主为一主，《礼记·杂记》：“重，既虞而埋之。”孙氏以虞为丧祭，祔为吉祭，丧祭用重，吉祭用主，应当就是小祥所制之栗主，也就是祔而所做之主。

在丧期满二周年时，又有大祥之祭。大祥之后神主要正式迁入祖庙，时间在死者死后的第二十五个月。大祥过后，又经过一月，到了第二十七个月，又要举行禭祭（一说禭祭在大祥后当月进行），禭后除去丧服，恢复正常的生活。以后只每年逢忌日（死者死亡的那一天）这一天来纪念，即《礼记·祭义》所言“君子有终身之丧，忌日之谓也”一事。因服丧以禭祭为限，故通称为三年之丧。《白虎通·丧服》：“三

年之丧何二十五月？以为古民质，痛于死者，不封不树，丧期无数，亡之则除。后代圣人，因天地万物有终始，而为之制，以期断之。父至尊，母至亲，故为加隆，以尽孝子之恩。恩爱至深，加之则倍，故再期二十五月也。礼有取于三，故谓之三年。缘其渐三年之气也。”这是以汉人的观念解释古代的丧期，不一定符合古人的习惯，但“礼有取于三”之说还是有些道理的，古有以“三”为成数的观念，这可能是缘于一种民族的心理习惯。

四、吊唁之礼

在治丧中，对死者举行招魂和抚敛之后，要派人向死者的亲属报丧；如果是天子、诸侯之丧，还要向其他诸侯国报丧。接到报丧之后，亲友要来吊唁；如果是国家的丧事，其他同姓的诸侯或异姓的诸侯也要派使者来吊唁。如果是天子之丧，诸侯王要亲自来吊唁。吊唁时，要携带一定的礼物。其一，要带赠送死者的衣被，这称为“致襚”。所送来的衣被，死者不一定要穿上，但一定要送来，这又可称为“襚礼”。其二，死者小敛前要在口中含玉，前来吊唁的人也要送一些玉石之类的礼物，虽然死者所含数量有限，但玉石等也是一定要送的，这称为“致含”。以上所谓致襚、致含，仅仅是一种象征性的礼节而已，仅以“诸侯五日而殡”数之，其他国家的信使很少有能在五日内接到消息而赶到的，因此，其含与襚，也仅仅是致其礼仪罢了。详细的致含、致襚之礼，据《礼记·杂记上》：“含者执璧，将命，曰：‘寡君使某含。’相者入告，出曰：‘孤某须矣。’含者入，升堂致命，子拜稽顙。含者坐委于殡东南，有苇席。既葬蒲席。降，出反位。宰夫朝服，即丧屨，升自西阶，西面坐取璧，降自西阶，以东。襚者曰：‘寡君使某襚。’相者入告，出曰：‘孤某须矣。’襚者执冕服，左执领，右执要，入，升堂致命曰：‘寡君使某襚。’子拜稽顙，委衣于殡东。襚者降，受爵弁服于门内霤，将命，子拜稽顙如初。”其三，含、襚之外，又有赠礼、赙礼之事。赠礼是指以车马赠送死者，赙礼是以财物赠送死者。《白虎通·崩薨》：“赙赠者，何谓也？赙者，助也。赠者，覆也。所以相佐给不足也。故吊词曰：‘知生则赙赠。’货财曰赙，车马曰赠。”《穀梁传·隐公元年》：“乘马曰赠，衣衾曰襚，贝玉曰含，钱财曰赙。”《仪礼·士丧礼》：“公赠玄纁束，马两。”其所出殡下葬要以车马载棺柩，因此赠赙中有车马之物。《礼记·杂记下》：“诸侯使人吊，其次含、襚、赠、临，皆同日而毕事者也。其次如此也。”孙希旦《集解》：“诸侯于邻国之丧，先行吊礼，其次致璧以饭、含，其次致襚以袭、敛，其

次致赠物以助葬，皆次丧事之所用为先后，未则吊使自临，故曰‘其次如此也’。……此含、襚、赠同日毕事者，盖同国之礼，襚、赠异时各致，异国之礼则襚、赠一时并施。……虽赠、襚并施，至葬时别遣人会葬，……会葬则当致赠也。”这种相吊之礼，又有同姓与异姓之别，其致含、襚、赠的，是指互有往来关系之国的正常的礼节，如果是双方联姻通婚的国家，就又增加赠礼。到了会葬之时，就不分同姓异姓、有无联姻的差别，皆来会葬，其所送礼物，称之为“赠”。

依吊唁之礼，当客人前去吊唁时，所着之装要随其丧家主人着装的变化而变。当主人未变丧服时，是吉服、羔裘、玄冠、缁衣、素裳，又裼而露其中衣；主人变为丧服之后，则裘而加经、带，其冠与衣也如同丧服，而前来吊唁的客人着装也要随之而变。因此，客人不能当主人未变丧服时就穿丧服前去吊唁。据《礼记·檀弓上》：“曾子裘裘而吊，子游裼裘而吊。曾子指子游而示人曰：‘夫夫也，为习于礼者，如之何其裼裘而吊也？’主人既小敛，袒、括发，子游趋而出，裘裘、带、经而入。曾子曰：‘我过矣！我过矣！夫夫是也。’”曾子由于不明丧礼，反而轻率指责子游不知礼，当主人变服而出，曾子才自知己过。这说明丧礼的繁琐在当时不为一般人所熟知。

曾子与子游所去吊唁的，可能是朋友之丧，至于君临臣丧，就又有了一番礼仪。《礼记·檀弓下》：“君临臣丧，以巫、祝、桃、茢、执戈，恶之也，所以异于生也。”桃茢，为避凶邪之物，祭祀中由巫祝所执，以扫除不祥之气。如天子临臣之丧，巫祝、桃茢、执戈三者并具；诸侯临臣之丧，未裘之前，巫止，祝执茢，小臣执戈。裘礼之后，敛殡之前，天子、诸侯相同，巫止，以祝代之，没有桃茢。春秋时期，一些诸侯国往往利用吊唁礼仪的细节，互相诘难。据《左传》，鲁襄公于在位二十八年的十一月，前往楚国出访。第二年春，楚康王死去，时襄公仍在楚国。楚人请襄公为康王行襚礼，以示臣之事君之意。襄公在为难之中，采用穆叔“被殡而襚，则布币”的策略，用桃木棒和笄帚先在康王的灵柩上扫除不祥，然后把朝聘的礼品陈列出来。这是先行君临臣丧之礼，然后行朝聘之礼，楚人当时没有阻止，事后才省悟过来，非但没有侮辱成鲁君，反而自受其辱，这说明楚国当时还不十分通晓中原的丧葬礼仪。

第三节 婚嫁中的祭祀礼仪

标志着男女两性按习惯法而结合的婚姻，是文明社会的产物。远古

社会，不媒不聘，男女由两情相悦而结合，是一种普遍的现象。人类的婚姻，由血族婚而及亚血族婚，在亚血族婚的时代，已经是同氏族不婚，开始族外婚了，即本氏族的兄弟或姐妹必须在相互通婚的对方氏族的女子或男子中寻找配偶。到了文明社会，虽然这种婚姻形式走向所谓的一夫一妻制，但这种族外婚的习惯却保留下来，变成同姓不婚的通例。我们从《诗经》的一些篇章和某些少数民族的婚俗中可以看到，虽然男女可以一见倾心，自由结合，但前提条件之一，就是双方不能是同一部族或同一姓氏之人。据宋兆麟先生的调查，近代雷山苗族有招龙仪式，其中有男女求偶活动，其名为“游方”，即青年男女通过对唱、谈笑的方式，建立朋友关系。如男女双方都已有意的话，要进行一种“讨花带”的仪式，即小伙子向姑娘讨要信物，如果姑娘同意，可以把头上佩戴的绣花带送给对方。但其中有一条严格的规定，即同一村寨内的青年男女禁止讨花带，不然的话，就会被认为是伤风败俗，要接受惩罚^①。这种习惯法的背后，显然是族外婚的观念在起作用，这也就是说，男女两性可以自由结合，是在必须遵守这一习惯法的基础之上进行的。再以周族的远古传说为例，据《诗经·大雅·生民》，周始祖姜嫄“履帝武敏”而生后稷，对于这个传说背后的人文基因，闻一多先生在《姜嫄履大人迹考》一文中已有精辟的分析。在这里要讨论的是，姜嫄与人野合而生子，为何要“三弃”（即弃之隘巷，弃之平林，弃之寒冰）？这个婴儿历经磨难，才得以生存，而且在姜嫄生子之时，竟然引起“上帝不宁”，由此可以说，上帝不宁与“三弃”有一些内在联系。后人对于弃子之事，有各种各样的推论、揣测，但其中一点，诸家鲜有论及。在远古传说中，与姜嫄有着类似经历的女子的命运却与姜嫄大不相同，见于记载的有：华胥踏巨人迹而生伏羲，女登与神龙接而生炎帝，附宝见大电绕北斗而生黄帝，女节接大星而生少昊，庆都与赤龙合而生尧，握登见大虹而生舜，修己吞神珠薏苡而生大禹，简狄吞鸟卵而生契。这些远古部族的酋长，都是有母无父之人，也都是其母与人野合而生。但我们无论从民俗学的资料或文献记载中，都看不到这些酋长们降生时遭过什么磨难，惟独后稷降生后遭“三弃”之灾，惟一的解释只能是姜嫄与人的野合违反了部族的习惯法。也就是说，那个与姜嫄野合的男子很可能与姜嫄是同一氏族的。按当时的观念，姜嫄与人野合尚无错，错在违反了当时部族的伦理规则，因此，她所生的孩子才会被氏族所不容，乃至“三弃”。基于同样的原因，这种违反习惯法的行为

^① 宋兆麟：《雷山苗族的招龙仪式》，《世界宗教研究》1983年第3期。

给部族造成的影响是巨大的，所以才会引起“上帝不宁”，而周人的上帝实际上就是该族的远古祖先神，祖宗的家法受到冲击，所以祖先才会“不宁”。按闻一多对此事的诠释，是“神尸舞于前，姜嫄尾随其后”，如此说来，那个与姜嫄野合的，也就是这个在祭神中扮成神尸的本氏族的男青年，这自然是违犯了习惯法，所以其子才会遭受“三弃”之灾。

后来社会的发展，虽然由部族社会而进及国家，男女两性由野合而走向比较稳固的一夫一妻制的家庭关系，但族外婚的本质却没有多少变化。从传统的史料来看，尧以二女妻舜，说明尧与舜是两个不同的部族之间的通婚。以夏代而言，从传说中可以看出，夏后氏禹与涂山女的结合，显然是来自两个部族。以商代而论，虽然从卜辞中看不出有关婚姻关系的记载，但从殷商在祭祀中有先王与先妣两套独立并行的祭祀系统来看，作为配偶的先妣显然不是来自与先王相同的部族。又据《史记·殷本纪》：“九侯有好女，入之纣。九侯女不熹淫，纣怒，杀之，而醢九侯。”九侯，又作鬼侯，殷时封国之一。鬼侯能把自己的女儿送入王宫为妃，说明鬼侯不是与纣王同姓的。至西周时期，这种婚俗经过学者们的整理，形成了系统的同姓不婚的体系，验之以史料，则确证无疑。《左传·隐公元年》：“初，郑武公娶于申，曰武姜。”郑是姬姓，申是姜姓，姬、姜二姓春秋时多有通婚之事。当时晋国与秦国又是联姻之国，晋为姬姓，秦为嬴姓，《左传·成公十三年》载吕相绝秦一文说：“康公，我之自出。”因秦康公的母亲穆姬是晋献公之女，所以吕相才会说“我之自出”。秦国不但与晋国通婚，还与南方的楚国通婚，秦昭襄王的养母宣太后就是芈姓，楚国人。春秋时期，不仅诸侯国之间是同姓不婚，而且周王室与各诸侯国的联姻也是同姓不婚。《春秋·庄公元年》：“三月，王姬孙于齐。夏，单伯送王姬。秋，筑王姬之馆于外。冬十月乙亥……王姬归于齐。”王姬是周平王的孙女。周天子把孙女嫁往诸侯国，天子自己不能主婚，以示与诸侯地位的尊卑，要由同姓的诸侯国主婚，这一次是由鲁国来主婚。孙同逊，指前往所嫁之国。单伯送王姬是把王姬送到鲁国，由鲁君在宫外给王姬另修造一所房子，以备出嫁。“王姬归于齐”，指她正式嫁往齐国，这仍然是姬、姜二姓联姻。

既然是同姓不婚，也就意味着诸侯王不能娶本国的女子为妻，即王者必娶大国之女。如有诸侯内娶本国之女为妻，轻则受到舆论的谴责，重则招来他国的问罪之师。《公羊传·僖公二十五年》：“宋杀其大夫。何以不名？宋三世无大夫，三世内娶也。”《公羊传·文公八年》：“宋人杀其大司马。宋司城来奔。司马者何？司城者何？皆官举也。曷为皆

官举？宋三世无大夫，三世内娶也。”公羊家认为《春秋》经文不写被杀大夫之名，是因为宋君三代都是内娶大夫之女，不敢以妻之父为臣。因此宋国三代无大夫。但实际上宋国与鲁国此时是通婚之国。《春秋·僖公二十五年》：“宋荡伯姬来逆妇。”以史事核之，宋桓公生公子荡，公子荡的后代以荡为氏，伯姬是鲁女，按辈分应当是僖公之姊，这次是荡伯姬来鲁国迎娶她的儿媳。宋国是殷的后裔，子姓，鲁与宋通婚，是姬姓与子姓联姻。至于宋君三代内娶之事，仅是公羊家之说，但其有悖于诸侯不内娶的伦理，因此为史官所讥。诸侯不自娶国内，是受族外婚的机制所制约，后代学者对此加以伦理化。《礼记·曲礼》：“娶妻不娶同姓。”郑玄注：“为近禽兽也。故《春秋》于妇人，系姓不系国，亦所以防娶同姓。”《礼记·郊特牲》：“夫昏礼，万世之始也。取于异姓，所以附远厚别也。”《白虎通·嫁娶》总括其理说：“诸侯所以不得自娶国中何？诸侯不得专封，义不可臣其父母。……不娶同姓者，重人伦，防淫佚，耻与禽兽同也。”

春秋时期的婚礼，据礼书所记，约有六种礼仪：一为纳采，是派使者前往所通婚之国，选择适合婚配的女子。二为问名，问所选择出来的女子姓名及生日，便于回国后进行占卜。三为纳吉，指在宗庙占卜，得吉兆，派使者前往女方之国告知。四为纳徵，指派使者携带礼物前去定婚。五为请期，指告知婚期。六为亲迎，前往迎娶新娘。亲迎之事，由新郎本人先在本国向祖庙告祭，然后前往对方之国。同样，在女方所在国也要向祖庙告祭后，才能将新娘带回。据《左传·昭公元年》所记，楚国的公子围到郑国访问，同时要在郑国公孙段家娶妻。郑国人担心公子围乘机偷袭他们，于是派人在城外除地为埴，以代庙见之礼，想要阻止公子围入城。楚国的使者说，他们是在本国的庄王、共王神庙中祭祀过后才来娶亲的，如果在野外行庙见之礼就回去的话，这对郑国是失礼的。但郑国人却一再推辞拒绝。楚国人就请求倒转弓袋后进入郑国国都，郑国人同意了，公子围这才能进入郑国，迎娶新娘而去。在整个迎娶过程中，告庙或庙见的仪式起着重要作用，只有经过告庙之礼，新郎新娘告祭过祖宗神灵后，所缔结的婚姻才有宗法上的效用。据《左传·隐公七年》，郑国的公子忽在周王室做人质的时候，被陈桓公看中，要把陈国的女子嫁给他。经郑庄公同意后，公子忽前往陈国迎亲。但公子忽带新娘回国之后，却是先与新娘同居，然后才去告祭祖庙，即“先配而后祖”。公子忽为何急不可待？因春秋时期，有妇人入国三月以后庙见，再成婚之礼。《公羊传·成公九年》何休注曰：“古者妇人三月而后庙见，称妇，择日而祭于祢。成妇之义，父母使大夫操礼而致

之。必三月者，取一时足以别贞信，贞信著然后成妇礼。”据何休之见，这三个月的时间，主要是观察新娘婚前是否贞洁。但公子忽显然不愿等待三个月后再成亲，于是做出了先斩后奏之事。这样做，违背了礼法，故史官讥之，曰：“是不为夫妇，诬其祖矣，非礼也，何以能育？”这说明婚礼中告庙等祭礼也起着重要作用。

在婚礼中，如是诸侯娶妻，诸侯不出国境，迎亲之事都由大夫代而行之。但鲁庄公从齐国娶哀姜时，却是亲自前往，而且在动身之前，又违背礼节，先修饰了桓公的寝庙，后史家称此为丹桓公楹与刻其桷，这些违礼的行为，目的在于借迎娶哀姜之机以自夸而讨好齐国。在哀姜进入国都前，又吩咐“大夫宗妇觐，用币”，这又属违礼行为。宗妇是鲁国大夫之妻，古代妇女相见，只是拿一些榛、栗、枣、肉干一类的东西，这次庄公让宗妇们持币与哀姜相见，当属非礼。但哀姜在路上却走得很慢。《公羊传·庄公二十二年》：“秋，公至自齐。八月，丁丑，夫人姜氏入。其言入何？难也。其言曰何？难也。其难奈何？夫人不俟，不可使人。与公有所约，然后入。”哀姜为何对庄公这样刁难？为何要与庄公盟誓后才肯进入国都？这是与当时婚嫁中的媵妾制度有关的。所谓媵妾，就是陪嫁的婚俗，诸侯从一国娶妻，其他国家会同时送来陪嫁的女子。如鲁国的伯姬嫁给宋共公时，卫、晋、齐三国都来媵。《春秋·成公八年》：“卫人来媵。”《成公九年》：“二月，伯姬归于宋。夏，季孙行父如宋致女。晋人来媵。”《成公十年》：“齐人来媵。”宋共公是从鲁国娶夫人，卫、晋、齐三国之所以要送女来陪嫁，表面看来，是当时的婚俗，实质上，三国是以来媵之机，使他们国家的女子在宋国占有一席之地，将来有后代如能在宋国执政，就可以形成二国事实上的血缘联姻。《战国策·赵策》有触龙说赵太后一节，赵太后不顾骨肉分离，硬着心肠将女儿远嫁燕国，虽然内心时时思念，但还是“祭祀必祝之，祝曰‘必勿使反’”，其目的在于“有子孙相继为王”。这一段就是对春秋时的媵妾制度最好的诠释。以齐国的哀姜而论，鲁庄公的父亲桓公是在齐国被害而死的，但庄公慑于齐国的大国之威，又不能不与哀姜成婚。哀姜担心进入国都后情况有变，因此才坚持先与庄公盟誓才肯进入国都，以应对意外的变故。

从以上的论述中，我们看到了庙祭之礼在婚嫁中的重要作用，这是正常的婚嫁行为。在后人的眼光中，春秋时期，还有一种非正常的婚嫁行为也与庙祀有关，这就是历史上的“烝报婚”。所谓“烝”，就是封建贵族子弟在父亲死后，娶父亲的其他妻子为妻，汉儒们直言“上淫曰烝”。至于“报”，是指发生在旁系亲属不同辈分之间的婚姻关系，

即叔父或伯父死后，娶他们的遗孀为妻。这两种行为，在春秋以后汉人心中，都属于大逆不道的禽兽行为而遭到痛斥。但在春秋时期，这种婚姻状态却是一种比较正常的社会现象，无论是烝还是报，都不会招致社会舆论的谴责。试以春秋时期卫国的婚姻关系为例。卫庄公在位时，娶了一个妃子，叫夷姜。庄公死后，其子卫宣公即位，就把他的庶母夷姜收为自己的妻子。后来夷姜生下一个儿子，叫急子。到了急子成年后，父亲从齐国给他娶了一位妻子，这是齐僖公的女儿。但这个齐女一到卫国，却被卫宣公看中，留下做了自己的夫人，称宣姜。宣姜后来生了两个儿子，即公子寿与公子朔。卫宣公有意讨好宣姜，打算立公子朔为太子，夷姜因此上吊自杀。卫宣公死后，卫惠公即位，这就是公子朔。这时宣姜在守寡，齐人又让卫宣公的另一个儿子公子顽娶了宣姜为妻（以公子顽而论，这仍然是娶庶母为妻），后来宣姜又生了五个孩子，就是后来的齐子、戴公、文公、宋恒夫人、许穆夫人。从今天人性的观念出发，宣姜的命运是够惨的了，本来初嫁时的对象是公子急，却被公爹看中，上嫁而做了郎君的庶母，到宣公死后，又不得不下嫁给公子急之弟公子顽。她虽然是齐僖公的女儿，但一旦出嫁后，就如同其家族中的财产，被不分辈分地循环地嫁来嫁去。但从封建的宗法关系来看，这在当时的社会舆论中，却又是十分正常之事。以卫宣公的行为而言，既上烝庶母，又下娶儿媳，这种行为在今天当如禽兽，为千夫所指，在当时却没有受到什么指责。即使是卫惠公，做了国君之后，看到生母嫁与庶兄为妻，也没有感到这是有损伦常。尽管公子顽不愿娶这个大年龄的庶母为妻，但在齐国的威逼之下，也只能就范而已。这说明，这种婚姻关系在当时的社会机制中有存在的合理性。

再以宋国为例。宋昭公在位时，有一年宋国发生了灾害，粮食歉收，昭公的异母弟公子鲍把自己家藏的粮食拿出来救济国人。因公子鲍长得英俊，早已被他的祖母襄夫人看中，她是宋襄公的夫人，此时已年近六十，却想要和公子鲍私通，公子鲍不肯，襄夫人乘着这个机会，也拿出自己的私房钱，帮助公子鲍来施舍。宋国的贵族们乘机成全了襄夫人的好事，说服公子鲍做了襄夫人的丈夫，这是以孙烝祖了。后来襄夫人乘机杀掉宋昭公，立既是自己的孙子，又是新丈夫的公子鲍做了国君，这就是宋文公。《左传·文公十六年》记载此事，写贵族们成全襄夫人的好事，是“国人奉公子鲍以因夫人”，既用“因”，说明此举也是为社会舆论所允许的。再以郑国为例。郑庄公死后，群公子为夺位而互相残杀，到子仪即位后，又被他人所杀。后来子突即位，就是郑厉公。再后是厉公之子文公即位，则子仪就是文公伯、叔一辈的人了，但

郑文公却娶了子仪之妃陈妫做妻子。这件事发生在旁系亲属之间，所以史称为“报”。《左传·宣公三年》：“文公报郑子之妃，曰陈妫，生子华、子臧。”杜注：“郑子，文公叔父子仪也。”

这种烝报婚的习俗，不独发生在春秋时期的中原地区，周边的少数民族也有类似的婚俗。汉元帝时，汉王朝与匈奴和亲，汉天子把宫女王昭君嫁给匈奴呼韩邪单于做妻子。呼韩邪死后，他的另一位妻子所生的儿子雕陶莫皋继承了王位，要娶庶母王昭君做妻子。王昭君上书汉天子，请求回到中原来，汉成帝命她遵从匈奴的习俗，于是王昭君不得不再嫁，这等于嫁了父子两代人。这件事在《汉书·匈奴传》及《后汉书·南匈奴传》中都有比较详细的记载。

我们目前所能接触到的有关烝报婚的材料，比较早的是见于《左传·桓公十六年》所记，这相当于春秋早期至中期的事情，但从溯源上，它是应当有一个相当长的发展时期的。在中国的某些民族，历史上均发生过类似烝报婚的习俗。以青海东部为中心的羌人部族，从无弋爰剑以后，发展迅速。12世后，互通婚姻，家族中父没妻后母（妾），兄死妻寡嫂，妾是作为财产继承的^①。古白兰王国的婚俗是“父卒，妻其群母；兄弟亡，妻其诸嫂”^②。在苗族，这种婚俗又称“逆缘婚”，是指兄亡嫂嫁兄之弟，弟亡弟媳转嫁其兄。“过去，苗族地区有过这种婚俗。只是各地在经不经过寡妇同意这个问题上有区别。有些地方并不征得寡妇同意。如几十年前关岭、惠水一带的苗族，有‘兄终弟及，弟死兄收’的遗俗。只要是同辈的房族均有权兼收寡妇，不管寡妇本人同意不同意，一经寨老们议定则不能改变。这里的寡妇改嫁须经过兄弟关、房族关、寨老关‘三关’，否则将招来麻烦。而有些地方则要征得寡妇同意”^③。在独龙族中，也有过“转房制”的婚俗，即丈夫死后，妻子必须转房，嫁给死者的兄弟或父子^④，这与烝报婚的内容实质上是一致的。独龙族在中国各少数民族中是一个经济文化发展相对滞后的民族，直至新中国建立前，独龙族还停留在原始社会末期父系氏族公社阶段，农业上为刀耕火种的原始时期，这说明烝报婚所反映的内容，是社会经济处在一定历史阶段的产物。“从父系氏族社会直到奴隶社会，妇女都是氏族和宗族里的一笔财产。在生产不发达的社会里，氏族和宗族

① 尕藏才旦：《史前社会与格萨尔时代》，甘肃民族出版社2001年版，第52页。

② 王钦若等：《册府元龟》卷九六一《外臣部·土风三》。

③ 何积全：《苗族文化研究》，贵州人民出版社1999年版，第167页。

④ 宋兆麟等：《中国原始社会史》，文物出版社1983年版，第314页。

要守住一笔财产是不容易的，所以从别的族里嫁来的女子不可任她流失。她的丈夫既死，弟、兄可以娶她，子、侄辈可以娶她，甚至孙辈都可以娶她，从当时说，也是团结同族的一个方法。自从社会走向封建制，封建地主的数目远比奴隶主为多，每一个家庭占有的土地少了，养不起一大群人，势必发展为一夫一妻制，原来大家庭中的人只得日就疏远。这于中央集权的专制主义政府是有利的，所以他们所定的法律也趋向这方面，于是烝报制度消灭”^①。在中国封建社会后期，也有子娶庶母之事发生，如隋炀帝杨广娶其父之妃，武则天先后伺奉李世民父子两代。但从社会的发展上看，这无社会性可言，也不能看做真正的烝报婚；从伦理上说，它只是封建帝王的荒淫之事。真正意义上的烝报婚，应当符合两个条件：一是为社会舆论所允许，二是取得宗族的认可。这第二条，涉及了此种婚俗的名称问题，即为何要以烝、报名之。

在殷、周二代，“报”是祭祀的专名，殷人与周人为祭祀远古祖先神举行报祭。《国语·鲁语上》：

幕，能帅颡顓者也，有虞氏报焉；杼，能帅禹者也，夏后氏报焉；上甲微，能帅契者也，商人报焉；高圉、大王，能帅稷者也，周人报焉。凡禘、郊、祖、宗、报，此五者国之祀典也。

韦昭注：“报，报德，谓祭也。”由此而论，报为报答祖先恩德之祭。陈梦家以为凡报祭之报，卜辞作“亡”，最初是宗庙中用来收藏先王灵位的匣子，后来用做祭祀的专名，如卜辞：

于东母出亡（林，1、22、2）。

亡于且先（燕，297）。

亡于上甲（库，1213）。

其中的“亡”，都是祭祀之意。《孔丛子·论书》：“书曰‘惟高宗报上甲微’。”这说明卜辞中的“亡”是动词，即《国语·鲁语上》所谓报祭之“报”。烝作为祭名，在四时之祭一章中已论述过。据陈梦家的考证，战国时期登假为烝^②，登有“成”意，古称五谷成熟为登，冬季以成熟的五谷祭祀先王，因此称之为烝（登）祭。顾颉刚先生曾推测，

^① 顾颉刚：《由“烝”“报”等婚姻方式看社会制度的变迁（上）》，《文史》第14辑。

^② 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，科学出版社1956年版，第531页。

婚俗的烝、报之名，可能是从祭祀祖先的报、烝变化而来^①。这种推测目前虽无史料可以直接证明，但于理可通。我们在前面讲过，天子、诸侯的娶妻都要事先告庙，迎娶回来入国后，也仍然是先告庙然后才能同居。告庙就意味着这桩婚事得到了祖先神灵的许可，在宗族中具有了相应的法律效应，犹如现代人结婚必须事先办理登记一样。以此例之，对于烝、报这样特殊的婚姻，虽然女方在第一次婚姻中已拜祭过祖庙，但此时是属于下嫁，她在宗族中的辈分等级发生了变化，这同样要得到祖宗神灵的认可，因此在成婚前拜祭祖庙应当是必须做的事情，也只有拜祭过祖先之后，这样的婚姻在宗族中才有地位，以至于得到社会舆论的许可，因此，就有可能沿用祭祀的名称烝、报作为这种特殊婚姻的名称。关于烝报婚，《左传》中有过数次记载，但成婚时是否告庙，却没有记载，据《春秋》与《传》文的记事体例，恐怕这是属于常例不书的范围。到了后代，烝报婚现象消失，其婚俗的细节也就不为后人所论了。

总之，宗族在婚姻上的作用，实质就是以血缘为纽带的政治上的联盟，但形式上的实现，是利用宗庙的作用来完成的。无论何种婚姻形式，只有经过告庙之后，才能成为合法，它将受到宗族的保护。在把妇女看做家族财产的一部分的时代，添人进口，就意味着家族增加了一份财产。从这个角度看，婚礼中的告庙，不仅仅是一种形式，在人们的意识中，只有经过神灵的许可，夫妻的结合才会给家族带来福祥。

第四节 军旅中的祭祀礼仪

古代，“国之大事，在祀与戎”。战争是贵族阶级的专职之事，封建君主的治国之道，为一张一弛，祭祀为文治，即弛，而战争则是政治，为张。这一张一弛，概括了贵族阶级统治权术的全部内容，因此，战争与祭祀的联系是如此的紧密。从卜辞中可以看出，在商代，战争的规模已经很大，一次出兵少则几百人，多则四五千，战争的行程，最远的达到几百里之外。为了确保每次出征的胜利，往往要求助于神灵，出征前、战争前、战争后都要举行一系列的祭祀活动。在商代，军旅方面到底有哪些祭祀的礼仪，目前尚缺乏材料来说明。在周代，这方面的材料已经出现许多，使我们能够据此有所研究。

在周代，凡有军旅之事，就要有相应的一套祭祀礼仪。天子、诸侯

^① 顾颉刚：《由“烝”“报”等婚姻方式看社会制度的变迁（上）》，《文史》第14辑。

亲自率军出征，首先要告祭祖庙。《礼记·王制》：“天子将出，类乎上帝，宜乎社，造乎祫。”造乎祫，即祭祖之事。具体是将庙主请出，载于斋车随军而行，此时的庙主，又称迁庙主。《礼记·曾子问》：“曾子问曰：‘古者师行，必以迁庙主行乎？’孔子曰：‘天子巡守，以迁庙主行，载于齐车，言必有尊也。’”以礼论之，天子离开国都，无论出征还是巡守，都要以斋车载迁庙主而行，以便途中举行祭祀。出发前，在请迁庙主的同时，还要祭社，即“宜乎社”，宜是祭社的专名，《诗经·大雅·绵》孔颖达疏：“以兵凶战危，虑有负败，祭之以求其福宜，故谓之宜。”告大社的礼仪，《孔丛子·问军礼》：“天子使有司以特牲告社，告以所征之事而受命焉。”祭社之后，也要将社主请出，与庙主载于斋车同行，此时社主在军中，又称为“军社”。《周礼·春官·小宗伯》：“若大师，则帅有司而立军社，奉主车。”郑注：“有司，大祝也。王出军，必先有事于社及迁庙，而以其主行，社主曰军社，迁主曰祖。……社之主盖用石为之。”又《周礼·夏官·量人》注：“军社，社主在军者，以其大社在国，有坛位，今载以从军，则谓之军社。”出征时，载迁庙主与社主同行，除了按时祭祀外，另一主要目的是借助神意来约束军规军纪，施以赏罚，即如《孔丛子·问军礼》所言“其用命者，则加爵受赐予祖奠之前；其奔北犯令者，则加刑罚戮于社主之前”之意。

发生战争时，如果是将军、大夫率军出征，还要有一套相应的命将授兵礼仪。《淮南子·兵略》：“凡国有难，君自宫召将，诏之曰：‘社稷之命在将军身（身原作“即”，属下读，今从王念孙说校改），今国有难，愿请子将而迎之。’将军受命，乃令祝史太卜斋宿三日，之太庙，钻灵龟，卜吉日，以受鼓旗。君入庙门，西面而立；将入庙门，趋至堂下，北面而立；主亲操钺，持头，授将军其柄，曰：‘从此上至天者，将军制之。’复操斧持头授将军其柄，曰：‘从此下至渊者，将军制之。’将已受斧钺，答曰：‘国不可从外治也，军不可从中御也，二心不可以事君，疑志不可以应敌，臣既以受制于前矣，鼓旗斧钺之威，臣无还请，愿君亦无（“无”原作“以”，据王念孙说改）垂一言之命于臣也。君若不许，臣不敢将。君若许之，臣辞而行。’乃爪鬻，设明衣也，凿凶门而出。”高诱注：“鬻爪，送终之礼，去手足爪。明衣，丧衣也，在于閻冥，故言明。凶门，北出门也。将军之出，以丧礼处之，以其必死也。”从汉人的记述中，反映出了一些周代的军礼。从这一段可以看出，其一是召将授命，其二是授兵，予以杀伐专征之权。验之以春秋之文，确实是有授命与授兵之事的。《左传·庄公八年》：“八

年春，治兵于庙，礼也。”治兵即授兵，授兵必在太庙。《隐公十一年》：“郑伯将伐许，九月甲辰，授兵于大宫。”大宫是郑国的祖庙。古代由于金属冶炼的困难，平时兵器由国家统一收藏，至战时在祖庙前给军队分发兵器。在《周礼》中专有“司兵”一官，他的职责是“掌五兵五盾，各辨其物与其等以待军事。及授兵，从司马之法以颁之；及其受兵输，亦如之；及其用兵，亦如之”。到后来，可以大量制造兵器，也就无须平时集中保管，战时统一分发了，但这种制度却以象征的方式反映并保留在了军礼中，发展成为在宗庙授将以斧钺的形式。天子为何要在祖庙命将授兵？《白虎通·三军》解释说：“示不敢自专也。独于祖庙何？制法度者，祖也。《王制》曰：‘受命于祖，受成于学。’言于祖庙命遣之义也。”古者师出，受命于庙，同时还要“受脤于社”，即祭社之后，把祭肉盛在蜃器（蛤蜊壳）中赐给出征之人。《国语·晋语五》：“受命于庙，受脤于社，甲冑而效死，戒之政也。”这是说既已受命与受脤，就应效命战场，死而后已。因此，授命、授兵、赐胙肉是军礼中的出征之礼。

军队来到所征伐之地宿营后，要祭祀战神，称为“禘祭”。《说文》：“禘，师行所止，恐有慢其神，下而祀之禘。……《周礼》曰‘禘于所征之地’。”《尔雅·释天》：“是禘是禘，师祭也。”郭璞注：“师出征伐，类于上帝，禘于所征之地。”类为出征之祭，禘为临战时之祭，因此，禘是祭战神，这战神就是传说中的部族首领蚩尤。《周礼·春官·肆师》：“凡四时之大甸猎，祭表貉，则为位。”郑注：“貉，师祭也。……于所立表之处，为师祭造军法者、祷气势之增倍也。其神盖蚩蚩，或曰黄帝。”蚩蚩即蚩尤，依郑注，所立之表，是象征着战神的灵位。在其他祭仪中，祭天地有坛，祭祖、社有庙主与社主，祭高谋有灵石，因此，祭战神时就以“表”代而行之。当时的表，只是在某一方位立一木杆而已，《肆师》孙诒让《正义》曰：“立表之处，即教战之地所立南北四表，《大司马》云‘为表百步则一为三表，又五十步为一表’是也。表貉之祭，盖当最南第一表处。”

蚩尤是如何成为战神的？蚩尤本为部族的酋长，既是兵器的制造者，也是一位英雄。《管子·地数》：“修教十年，而葛庐之山发而出水，金从之，蚩尤受而制之，以为剑铠矛戟。是岁相兼者诸侯九。雍狐之山发而出水，金从之，蚩尤受而制之，以为雍狐之戟芮戈，是岁相兼者诸侯十二。故天下之君顿戟一怒，伏尸满野，此见戈之本也。”在蚩尤的时代，有无青铜冶炼之事，目前还难说，但从这则记载中，却能看出蚩尤的勇武。《汉书·高帝纪》颜师古注引应劭曰：“黄帝战于阪泉，

以定天下，蚩尤亦古天子，好五兵，故祠祭之，求福祥也。”郑注以战神为黄帝或蚩尤，与应劭所言可能采自同一传说。古史传说，蚩尤曾与黄帝交战，以失败而告终。《山海经·大荒北经》：“蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水，蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。”以现代人的观念，蚩尤所请的风伯雨师，黄帝所令的应龙、魃，都应当是各个部族或部族首领的代称，这实际上不是神话，而是一场部族之间的大规模的战争。相传蚩尤与黄帝交战的地点是在阪泉，《水经注》卷十三：“涿水出涿鹿山，……东北流经涿鹿县故城南，王莽所谓栴陆也。黄帝与蚩尤战于涿鹿之野，留其民于涿鹿之阿，即于是也。其水又东北与阪泉合。水导源县之东泉。魏《土地记》曰：‘下洛城东南六十里有涿鹿城，城东一里有阪泉，泉上有黄帝祠。’晋太康《地理记》曰：‘阪泉，亦地名也。泉水东北流与蚩尤泉会。水出蚩尤城，城无东面。’魏《土地记》称涿鹿城东南六里有蚩尤城，泉水渊而不流，霖雨并则流注阪泉，乱流，东北入涿水。”蚩尤虽然失败了，但后人并没有忘记这位英雄，他的勇武精神为人们所敬佩。至春秋战国时期，蚩尤在人们心目中已经成为战神。《史记·封禅书》：“秦始皇祠八神，三曰兵主，祠蚩尤。”后世的蚩尤泉、蚩尤城都以蚩尤命名，可见这位英雄在民间的影响之大。又传说蚩尤死后，魂魄化为天空的星宿，称“蚩尤之旗”。《吕氏春秋·明理》：“有其状若众植华以长，黄上白下，其名蚩尤之旗。”汉代的星象家据以认为蚩尤之旗的出现，预示着即将发生战争。这些后人的观念，溯其渊源，应当来自远古，因此古代的学者认为禘祭是祭战神蚩尤，其说不诬。

祭战神，作为一种风俗，不独流行于古代中原地区，可能在周边一些民族中也存在着。在今纳西族的东巴教仪中，就有祭战神的内容。这个战神名叫“戛布”或“戛茨”。东巴教祭战神，一般在征伐（包括械斗）之前举行，由东巴主持祭祀，地点选在水边。祭场内竖一棵松木“戛树”和一棵“戛吕”（塔状祭木）。“戛树”要削掉一块皮，涂上公鸡血，上挂两面旗帜。“戛吕”要砍出九节塔台，割下公鸡头，敷上油、面，系在一根竹竿上，插在戛吕旁边。两只鸡腿煮熟后，由主祭东巴以鸡骨占卜。回家时，用一块猪油抹在家中的有关器物上，表示战神已请回来^①。这种立戛树与戛吕的仪式，与《周礼》中的“祭表貉”有些类似，大概也是用来标志战神灵位之物。

^① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第503页。

战争中，军队到达所要征伐之地，祭过战神后，在选择具体交战日期时，还要占卜，一般是卜得吉兆后，才可出兵。《左传·哀公六年》：“秋七月，楚子在城父，将救陈，卜战，不吉；卜退，不吉。王曰：‘然则死也。再败楚师，不如死；弃盟，逃仇，亦不如死。’”在这次行卜中，楚王是相信占卜结果的，没有卜得吉兆，便认为战则必败。但有时，一次卜之不吉，可以改卜。《左传·昭公十七年》：“吴伐楚，阳句为令尹，卜战，不吉。司马子鱼曰：‘我得上流，何故不吉？且楚故司马令龟，我请改卜。’令曰：‘鲂也以其属死之，楚师继之，尚大克之！’吉。战于长岸，子鱼先死，楚师继之，大败吴师。”按照史官的理解，第一次卜战，不吉，便不应再卜第二次。由于子鱼改卜，虽得吉兆，却在战斗中牺牲，这都是由于改卜造成的。卜战之事，如开始起兵时占卜已得吉兆，临战之时，害怕再卜不会得吉，往往不敢再卜，而直接开战。《左传·哀公十年》：“夏，赵鞅率师伐齐，大夫请卜之。赵孟曰：‘吾卜于此起兵，事不再令，卜不袭吉。行也！’于是乎取犁及辕，毁高唐之郭，侵及赖而还。”这一次战争，由于事先占卜得吉兆，临战之时以为卜之不吉而不如不卜，因此也没有发生意外。有时，诸侯出兵，纯粹是害怕占卜不能得吉兆，而不敢行卜。《左传·哀公二十三年》：“夏六月，晋荀瑶伐齐。……将战，长武子请卜。知伯曰：‘君告于天子，而卜之以守龟于宗桃，吉矣！吾又何卜焉？且齐人取我英丘，君命瑶，非敢耀武也，治英丘也，以辞伐罪足矣，何必卜？’这是知伯害怕卜之不吉而不能采取军事行动，以托词逃避战前行卜的规矩。

因军队出发时，往往是以斋车载迁庙主及社主而行，所以，占卜之事也要在庙主之前进行，这就要有一些简单的祭祀仪式。有时，还要在临战前夕请求祖先神灵赐福，这称为“祷”。《国语·晋语九》：“（铁之战）卫庄公祷，曰：‘曾孙蒯聩以淳赵鞅之故，敢昭告于皇祖文王、烈祖康叔、文祖襄公、昭考灵公，夷请无筋无骨、无面伤，无败用、无陨惧，死不敢请。’简子曰：‘寄父志也。’”这个卫庄公就是卫灵公的太子蒯聩，时逃亡在晋国。在这次战争中，他做赵简子的车右。这是他于战前对列祖进行祷告，希望保佑自己不要受伤。

军队征伐归来，进入国都之后，首先要到祖庙，把所迁之庙主奉还于宗庙，所迁社主奉还于社，同时要举行祭祀。这种礼仪，《尚书·尧典》称为“归格于艺祖”。《白虎通·三军》：“王者将出，辞于祢，还格于祖祢者，言子辞面之礼、尊亲之义也。”在战争后，如果是胜利班师，进入国都前要整顿军队，整理军容，保持旺盛的士气而入城，这称

为“振旅”。如果是败军之师入城，便不能振旅。《国语·晋语六》：“邲之役，三军不振旅。”在鲁宣公十二年时，晋与楚在邲地交战，晋人虽然俘虏了楚庄王之子谷臣，杀死其连尹襄老，但战争却以晋军失败结束，晋大夫知莹被俘。因是败军之师，士气低落，入城时便不能振旅。由于出征为敌军所败，因此入城时，国家以丧礼来对待。《礼记·檀弓下》：“军有忧，则素服哭于库门之外，赴车不载囊鞬。”郑注：“忧，谓为敌所败也。素服者，缟冠也。赴，谓还告于国，以告丧之辞言之也。囊，甲衣。鞬，弓衣。”此礼之素服，指素衣、素冠、素裳，非特指缟冠。据《左传·襄公三十三年》所记，晋文公初死，秦穆公派军队偷偷经过晋国的边境去千里袭击郑国，由于郑国商人弦高半路上偶遇秦军，矫命以十二头牛犒劳秦军。秦军以为郑人有备，因而撤兵回来。途中再次经过晋国边境时，晋人在殽山设伏袭击，秦军全军覆没，三名统帅孟明、西乞、白乙被俘。后来，由于文嬴（秦穆公之女、晋文公夫人、晋襄公嫡母）的请求，晋襄公才将孟明等人释放回国，秦穆公“素服郊次，向师而哭”。素服郊次，就是身着素装到郊外以丧礼来接待孟明三人。《吕氏春秋·悔过》记载此事是“先轸遇秦师于殽而击之，大败之。获其三帅以归。缪公闻之，素服庙临”。庙临，指在宗庙以丧礼待之。此虽与《左传》之“郊次”有异，但以丧礼处之则是相同的。《孔丛子·问军礼》：“若不幸军败，则驺骑赴告于天子，载囊鞬。天子素服哭于库门之外三日，大夫素服哭于社，亦如之。亡将失城则皆哭七日。天子使使迎于军，命将帅无请命。然后将帅结草自缚，袒右肩而入，盖丧礼也。”这些记载虽过于规范化，在实际中并不一定完全实行，但有关“哭于庙”的内容，与秦以前的记载却是吻合的，从中也可看出军礼中祭祀的一些情况。

战争与祭祀，在古代社会联系是这样的紧密，统治阶级用这种文治武功的方式，实行对内对外的统治与镇压，虽然体现的方式不同，但动机与目的都是相同的，在某些少数民族的祭祀活动中，还会不时流露出这一特点来。如侗族在祭祀活动中，往往伴有军事演习性质的内容。该族在每年祭祖母神“萨岁”时，不仅要演唱祖歌和民族的创世纪歌，还要举行象征性的军事演习。届时全寨青年身着戎装，手持兵器，由长者带领，祭过“萨岁神”之后，要列队鸣号炮，放排枪，耍枪舞剑，全村男女在一边呐喊助威。象征性的演习结束后，队伍回到神灵位前，将草扎人头挂在墙上示众，以示得胜而归告祭祖灵之意^①。由此看来，

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第103页。

进入国家法典中的军礼仪礼，最初应当是在某些民族风俗习惯的基础上演化而成的，无论后期的礼仪变得多么繁琐，其中祈求祖灵保佑战争胜利的初衷是不会改变的，礼仪的繁琐只能说明人们祭祀的心情更加虔诚而已。

第三编

祭祀的运行与操作



第十一章 商周时代的神职 人员与司祭祀之官

在奴隶主与封建贵族阶级进行的各种祭祀活动中，有一大批神职人员分担着其中的各种具体工作，这从《周礼》的记载中可以看得很清楚。但从远古社会的情况看，初期的祭祀是简单而纯朴的，部族的首领、酋长可能本身就承担着祭祀中的一些具体工作。由于社会物质和精神文化的发展，这种酋长亲自操持的实际工作渐渐地虚化起来，某些具体事务渐渐由专职的神职人员承担，君长的行为则是带有象征性的、示范性的了。然而这种神职人员在祭祀中的职权，也在渐渐地发生变化，由商到周，随着政教体制的变化，最终为各种名目的史官所取代。在这之中，我们要重点阐述的是巫与宰的职掌与分化。

第一节 巫的起源及其发展

在远古社会，巫是社会文化形态的标志，《说文》：“巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也。”按许慎所释，巫是专门从事降神事神的。

这是汉人的流行看法，也是巫于商周分化后以至秦汉以来的实际地位。但从人类学的资料看，在远古社会，巫的职掌与地位并不仅限于此。

巫最初产生于民间，是从生产劳动中而来，如同徐旭生先生所说：

当我们人类的智慧初发展的时候，对于自然界的规律知道的还很少，所以对于自然界威力的压迫，常常感到无能为力，由于同样的原因，他们常常感觉到自然界顽抗他们的意志。因此他们就幻想到在自然界的物体后面藏着些超自然的小神、小鬼，有意同他们为难。初步的宗教就从这样的情感中生出来。他们对于他们所熟知的事情，并不相信有什么鬼。比方说，对于农事，必须播种才能发芽，他们知道得清楚，就不求助于什么神鬼，什么巫术。可是种子已经埋到土里面，它们是否能好好地发芽，因为他们对于气候的变化，土壤的性质，以及其他环境的条件，几乎毫无所知，所以就毫无把握。虽说这些小神小鬼不很听我们的话，可是为着生活和生产的关系，不能不努力地使它们不同我们为难。他们相信在他们自己中间能有一种特别的“技术人才”，有特别的能力，藉着他们自己感情的蓬勃奔放，用一种特别的术语、咒语、命令藏在物体后面的小神小鬼，照着他们的意志去做，这些“技术人才”就叫作巫，叫作覡。^①

徐先生的话，虽不如当代学者说得那样精练，但问题是讲得十分清楚的，这是从社会的宏观方面阐述巫的产生根源。除此而外，更有从微观方面进行说明的：

古代榛榛莽莽的野蛮社会，一切都不发达，医药更是无有的。于是男巫女覡应运而生。术士之行巫术，不但受治的人要去信奉，术士本人，也是自信颇深。但是所施巫术既多，败露愈见，老实的人就不能干了。因为非得机巧的人才能事先预作一套自饰的话头，以备术之不应。^②

徐、李二位先生从不同的角度，说明了同样的问题，即巫最初是适应人们生产与生活的实际需要而产生的，人们基于当时的认识水平，把生产与生活中的困苦看做鬼神所致。因此，巫的职责就是与鬼神打交道，负责人鬼之间的联系，尽管这实际上是虚幻的，但当时的社会文化就是如此，“巫和巫术在人类社会中的出现，并不是偶然的现象，它在人类氏族社会阶段逐渐发展起来，具有极大的历史必然性，那就是人类

^① 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社1985年版，第77～78页。

^② 李安宅：《巫术与语言》，商务印书馆1936年版，第10页。

的生存和发展对它有直接的需要。巫和巫术不仅适应当时人们的思想认识状况，在人们各项生活中起到重要作用，而且成为人们争取生存、求得发展的重要精神支柱。巫和巫术在氏族、部落、村社以及家庭、个人的范围内所发挥的实际的功能，在人们获得科学认识以前，是被人们虔诚地相信着的。无论头人、首领还是氏族成员对巫和巫术的信赖都是真实的，甚至是不可动摇的。巫的作为，是现实的存在，它比祈诸神祇更具有直观性和现实性”^①。巫在长期的从事与“鬼神”打交道的过程中，形成了一套独特的方式与方法。在这个基础上，什么样的人能成为巫，成为巫后，如何培养，让他去掌握那一套技能与方法，在各个古老民族里有着不同的方法与特点。基诺族的巫师称“白腊泡”，白腊泡是专门与神打交道的。成为白腊泡的人，首先要有预兆，根据本人讲述，他会遇到一些不可思议的事情，如采来的野菜煮熟后变成肉等，但关键在于吃饭的饭包中出现了贝壳，这意味着白腊泡神已来寻找代理人，因此要举行剽牛仪式，使之成为真正的白腊泡。白腊泡的主要职责是看卦占卜，并主持大规模的祭祀仪式。该族专门与鬼打交道的人称“莫丕”，成为莫丕的过程与白腊泡略同，莫丕的主要作用是为人家驱鬼^②。因此，在民间，并不是人人都能成为巫师的。在鄂伦春族，只有三种人可以充当萨满（巫师）：一是小儿出生时胎衣不破裂，取出后而长大成人的；二是得了重病，久治不愈，但突然好转的；三是偶然患疯癫之病，精神失常的。具备这三种条件之一者，经老萨满认定后，传以巫术，即可充任萨满之职^③。赫哲族称新选萨满的过程为“领神”。一是选择新萨满，这也是以青年中久病不愈、经跳神而痊愈者为对象。二是授神仪式，通过老萨满的授神，使神附于所造者之体。三是演练跳神的技艺，三年后可出师^④。瑶族称选择巫师的方式为“开卦堂”。把该族中凡自愿学卜赶鬼的人集中到一处，进行神卜。在神卜中有昏迷、精神举止不正常的人，被看做为“祖公鬼”所选中，经过师道公“度戒”后可担任巫师^⑤。锡伯族所选择的新萨满的对象，不仅要具有一些所谓先天的禀赋，而且要从师学徒数年，然后经过公开考核录取。考核内容是攀刀梯。刀梯是在空地上架起一对十几米高的木杆，两杆相隔不到一米，将锋利的铡刀刀刃向上，按一定的等距离，一级一级地横绑在两根

① 张紫晨：《中国巫术》，三联书店1990年版，第33页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第348页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第178页。

④ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第309页。

⑤ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第649页。

木杆上，做成刀梯，一般为二十五级。紧靠刀梯北面挖一大坑，用草填满，上铺毛毡，毛毡上拉一麻绳大网。攀梯者如攀到刀梯顶部后，即仰面向后倒落入张开的大网里，考核就算及格，经过相应的仪式，就成为新萨满^①。这种考核是惊心动魄的，没有顽强的毅力与勇气，是不可能过关的，这明显带有北方民族的强悍、飘勇的风格。相比之下，南方苗族的巫师从师的考核则要温柔得多。首先是人格考核，那些被认为忠实善良、信仰法术、尊重师长、诚心学艺的人才能成为预备学员。其次是智能考核，要学祭词、祭仪、法术。最后是接受验身。只有那些能把祭词背诵下来的人才资格接受验身。验身是在师父作法中，随师父一同起跳。先是抖动全身，双手摇摆，然后全身跳跃，如此反复多次。如跳不起来，就要被取消学员资格，不能成为巫师^②。但在黔东北和川东地区的苗族巫师，在传法的仪式上，也有上刀梯的内容。巫师们赤足登刀梯，要手不伤肤，足无创痕，还要在梯顶表演节目，如倒挂金钩、大鹏展翅、观音坐莲等，用来说明巫师不同于一般凡人之处，但这明显带有杂耍的性质，恐怕已不是初期的内容了。

巫师的队伍在成长中，逐渐融合了一些文化知识，他们不仅仅为人占卦驱鬼，也兼做其他一些文化方面的事情。一个合格的巫师，须要多才多艺，全面发展，他们的身上集中体现了当时社会精神文化的总和。因此，巫师的成长需要经过多方面的培养与教育。《国语·楚语下》载观射父和楚昭王的一段对话：“民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。”从这个意义上看来，远古社会的巫，就是当时的高级知识分子。以纳西族的东巴文化为例，“‘东巴’意为‘智者’，是纳西族原始社会沿袭下来的巫师与祭司。原始宗教是原始文化的开端，那时的祭坛就是文坛，东巴往往集唱、舞、画、医、匠为一身，是原始古代文化的创造者和传播者”^③。如此看来，东巴弟子是要经过多方面的培养与教育才能成才的。

巫师在一代又一代的成长过程中，往往带有家族世袭的特点。以上面所举的东巴为例，据和志武先生的研究，“东巴教的继承和传授，一般是家传，即父传子，子传孙，讲究‘本灿’（东巴代传），代传越长久越光荣，一般东巴都有四五代的传承，也有十多代到二十多代的传

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第629页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第469页。

③ 和志武：《纳西东巴文化》，吉林教育出版社1994年版，第1~2页。

承。当然个别投师学东巴的也不少”。“东巴按其本身的学识、能力和威望，有高低之分，地位也不同，一般可分为普通东巴和大东巴（东巴丁）。大东巴为数不多，家里藏经比较丰富，绘画和其他法具也较齐全；一般都到过白地‘什罗灵洞’烧天香求威灵，在写字、讲经、绘画、舞蹈方面都具有较高的水平”，“早晚也有人拜他为师学经”^①。因此东巴的学习与培养，俨然是一种全面接受民族精神文化教育的过程。这在早期，并不是个别民族的孤立现象，而带有社会的普遍性。景颇族称巫师为“董萨”。据周兴渤先生研究，“‘董萨’是景颇族原始宗教的问卜者和祭司，同时也是景颇族古代文化的保存者和传播者。一般说，当‘董萨’的多数是世代相传，要有伶俐的口齿，记忆力要特别好，知识面要广。要想成为一个大董萨，一般都要从小学起。因此可以把他看成是景颇族最早的文化人”。“既应该看到董萨本身是景颇族原始宗教的祭祀者，同时也不能忽视，董萨本身是景颇族传统文化的保存者和传播者。鬼是没有的，然而景颇族的祭祀活动中所反映出的许多传统文化，是民间文化的一个重要组成部分”^②。这种说法是比较客观与公允的，而且不仅仅限于景颇族，考之东巴文化与其他一些民族传统文化的特点，在一定的历史发展阶段，它带有共性的特点，因此，到了文明社会，往往有以巫为世官的家族。据张正明先生考证，春秋时期，楚国的观射父家族就是以巫为世官的，其祖原为郢人，观射父之所以成为楚国至高无上的大巫，其知识可能来源于家传^③。

巫在初期是不脱离生产活动的，他们既是劳动者，又是精神文化的传播者。如鄂伦春族的萨满，在族中不享有任何特权，跳神不收报酬，以参加生产劳动为主要生活来源，把跳神看做应尽的神职^④。这反映了远古社会民间巫初期的状态，“巫就是劳动者，巫术就在劳动之前后表演，它往往是带有明显地模拟劳动过程的一种歌舞和祭祀。最早的巫术活动，往往是由一位劳动能手率领着表演，他是劳动能手，又是氏族或部族的首领。他率领群众狩猎、劳动，率领群众预习或复习狩猎，又率领群众祈求丰收，祭祀鬼神和祖先，并率领群众以歌舞媚神娱神。那时候没有专职的巫，他（或她）是首领，是劳动者，是祭司，是歌手，是舞蹈者，也是巫”^⑤。随着社会精神文化的提高，巫所从事的神职工

① 和志武：《纳西东巴文化》，吉林教育出版社1994年版，第59～60页。

② 周兴渤：《景颇族文化》，吉林教育出版社1991年版，第68～70页。

③ 张正明：《楚文化史》，上海人民出版社1987年版，第112～113页。

④ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第128页。

⑤ 朱宜初：《论原始巫及有关文艺》，《民间文学论坛》1986年第6期。

作也日趋复杂,在宗教观念中,它逐渐形成一种专门的知识,这样,就需要有专门的人来学习、掌握、传授,因而出现了不同等级的巫,如前文所提到的东巴教中,东巴巫师就有普通东巴与大东巴之别。景颇族的董萨,据周兴渤先生研究,可以按水平分为七种不同的等级:第一级称“斋瓦”,是最高一级的董萨,他们熟悉本民族的口头历史、传说,有较丰富的传统文化知识和社会经验,能在“目脑”(目脑在景颇语中意为“大伙跳舞”,是祭祀最大的天鬼“木代”的隆重仪式,也是该族盛大的传统节日)时祭祀“木代鬼”,对各种祭祀程序非常熟悉。第二级称“戛董萨”,要求能祭主宰庄稼和六畜的“地鬼”。能做戛董萨的人,要求为人正直,各方面的水平仅次于斋瓦,可以在祭木代鬼时做斋瓦的助手。第三级是大董萨,要求能祭风鬼、雷鬼,以猪牛为祭品。第四级是一般的董萨,能祭山鬼、水鬼等小鬼,以鸡、干鱼、干老鼠等为祭品。第五级是“西早”,是专门为死者送魂的巫师。这需要极强的记忆力,因为景颇人送魂的路线是沿着景颇祖先迁徙过的路线往回走,所以,要求西早所说的往返路线要一致,不能把地名弄错。第六级是“迷推”,这是在“目脑”祭祀中做人鬼之间的中介人,因此这一类董萨要能通晓巫术。第七级是“强仲”,是董萨的助手,负责管理祭品的摆放及分祭肉等^①。景颇族的董萨也不脱离生产劳动,但做完法事后是收报酬的,如“西早”为人送一次魂可得一头牛的报酬。西藏地区早期的苯教,据尕藏才旦先生的研究,有360种祭礼以及8400种巫术活动和救度手段,大致分为9类巫术,分别由9类祭祀师“辛”来承担。第一类是恰辛。“恰”在藏语中是供奉、祭祀之意,为表达幸福祝愿禳解灾难的祭祀活动。当以酒和肉等举行宗教仪式时,恰辛负责占卜,以区别有益的和有害的东西。第二类是朗辛,专门负责祭坛法物和幻网,他们的标志是有一面刺柏木制成的木鼓,以五色羊毛线装饰。他们还负责促进幸运和吉祥的仪轨,帮助信徒增加财富和幸福。第三类是神幻苯教师,他们具有战胜敌人的能力。他们打着装饰有老虎皮的旗幡,身穿围裙和戴着用同样原料制成的帽子,用虎爪和虎牙当装饰物,举行驱魔仪式,向神奉献虎肉,确保家庭永久平安。第四类是创世苯教师,他们的职责是保护生者的身体,并可以为死者招魂。第五类辛协助积累功德和消除罪孽。第六类辛负责弘扬仲苯的特别教理,他们举行祭礼时从右向左逆时针运动,保持纯正的品行。第七类是噶尔苯。他们特别精通密咒,根据辛饶建立的模式,主持用9个容器和9种多玛供奉神的仪式。

^① 周兴渤:《景颇族文化》,吉林教育出版社1991年版,第69~70页。

第八类是据有卜卦的特权的苯教师。第九类是掌握苯教教义《天上密教密典》，熟念苯教哲学理论的辛^①。何耀华先生在《彝族社会中的毕摩》中对毕摩的职能进行分类：①主持祈求庇佑的各种祭祀。②攘解祟祸。③占验吉凶。④主持诅盟。⑤进行神判。^②在怒族的巫师系统中，巫师也具有多种职能，他们既是巫教的代表者和实行者，又是该族的知识阶层，既是历史文化知识的掌握者，又在替人驱鬼等活动中，为人治病、疗伤。有一些有声望的巫师，还是氏族的首领，因此，巫师成为维护部族内部平衡的核心人物，但都不脱离社会生产。在社会经济相对停留在一定的发展阶段时，巫师便成为社会生活中不可缺少与不可替代的人物，因为“巫术是能够表达人们的原始信仰和原始宗教观念的惟一手段，是人们企图控制外界，增加人类自身能力的惟一途径。在人类所处的蒙昧时期，如果没有巫和巫术的存在，便不能获得积极的发展。重大的民族祭典，村社事物的裁决，消除病疾寻求康宁的积极愿望，以及对自然、外界的抗争，氏族及个人的行动的确定，没有巫师的参与和提供的决策，没有他们的主持与判断，没有他们的积极活动，都不可能有序有组织有意识地进行”^③。根据民族学方面的材料，民间巫师的产生实在是人类历史发展的某一必然结果。

那么，巫师是在什么时候从生产中脱离出来，成为特权阶层的一部分的呢？在民族学的材料中，很难划分出一个相对的时期来，但有一点是可以确定的，即由于巫师在发展中形成了自己的专业特点，在部族中，巫师是人们所信仰与敬佩的人。从另一方面来说，有些部族中的头人同时也身兼巫师之职。在初期，部族的首领也是不脱离生产的，后来，当这些首领从生产中脱离出来，成为实际上的贵族之后，巫这个阶层也随之发生分化，一部分仍然从事不脱产的神职活动，即民间的巫，一部分成为脱离生产的专职巫师。他们的神职活动不再仅仅限于收取某些个人的报酬，他们成了地地道道的为社会所供养的精神贵族了。从整体方面来看，那些初期的民巫，凭着自己的学识，“由私巫变成公巫。及为公巫，便是俨然成了当地领袖。领袖的权威越大，于是变为酋长，变为帝王——酋长帝王之起源在此”^④。这个演变的阶段，文献中没有明确的记载，但某些记载与巫有关的事情，却可以提供某些线索。《国

① 尕藏才旦：《史前社会与格萨尔时代》，甘肃民族出版社2001年版，第44页。

② 转引自孟慧英：《彝族毕摩文化研究》，民族出版社2003年版，第106~107页。

③ 张紫晨：《中国巫术》，三联书店1990年版，第33页。

④ 李安宅：《巫术的分析》，四川人民出版社1982年版，第23页。

语·楚语下》:

昭王问于观射父，曰：“《周书》所谓重、黎寔使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”对曰：“非此之谓也。……及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”

在这段文字的背后反映出来的是古代社会的一次宗教改革，“巫和觋通常总是由牧人或农夫兼任，还没有专业化的宗教人员。可是，人类的社会组织逐渐扩大、氏族组织逐渐扩充成为部落或部落联盟的时候，有些新的问题就提到日程上来了。在这个时候氏族的社会组织已经倾向没落，在原始的共产社会里面，私有财产的成分已经萌芽，并且逐渐形成。由于社会经济基础的变化，当时最重要的上层建筑——宗教也就要跟着一起变化”^①。这变化的结果，就是颛顼不能允许民间有众多的巫觋来传达天神的意图，如果人人都可以充当巫觋与天神来往，势必造成人神关系的混乱。因此，这次对巫师取权的重新界定，亦即所谓的“绝地天通”，实际上是将与神灵沟通的特权保留在一些大巫或教主手中，使“南正重司天以属神”，即是说只有南正重与颛顼才能与上天的神灵沟通，“使火正黎司地以属民”，实际是指任命火正黎来管理各地的群巫。这一次宗教的改革，背后暗示着原始巫师的一部分人，从生产中脱离出来，走上专业巫师的道路，因此，重与黎可以看做文献记载中的首先正式脱产的专业巫师首领。由此，巫师集团一分为二，分化成贵族的巫与民间的巫两种。我们在民俗学的材料中所看到的不脱产的民间巫师，他们身上保留了原始巫的基本特征，而贵族的巫，在此后的长期历史演变中，又不断地发生变化。

在政教合一的社会中，巫师是一个贵族集团。不言而喻，贵族的首领同时也是巫师集团的首领，即巫教教主。在流传至今的关于上古帝王的事迹中，都能或多或少地看出一些巫的影像来。《大戴礼·五帝德》：“颛顼……洪渊以有谋，疏通而知事，养材以任地，履时以象天，依鬼神以制义。治气以教民，洁诚以祭祀。”其中“依鬼神以制义”、“洁诚以祭祀”之文，说明古史传说中的颛顼，是鬼神的代表，也就是部族的首领兼大巫^②。据古史记载，围绕五帝之一的虞舜活动的周围事务，

^① 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社1985年版，第78页。

^② 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社1985年版，第76页。

透露出许多巫及巫术的信息。第一，舜的出生地点，按《史记·五帝本纪》正义所记，当在今浙江上虞一带，那里属古代吴越之地，巫风气氛浓厚，舜出生在这样一个地方，自幼就可能受到巫文化的熏陶。第二，据《史记·五帝本纪》正义引《通史》所记，舜娶妻后，舜的弟弟叫做“象”的要他去修谷仓，待舜爬上谷仓后，象在下面放起火来，舜于是穿上妻子事先准备的画着鸟形彩纹的衣服，变成一只鸟飞去。在古越族之地，鸟是巫的象征^①，舜在危急时刻穿上五彩鸟衣，说明他与巫有着密不可分的联系。第三，《史记·五帝本纪》：“舜入于大麓，烈风雷雨不迷，尧乃知舜之足授天下。”有学者指出，舜入于大麓，实际上是一次巫术性的考验^②。第四，舜即帝位后，所行之事是“肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，徧于群神”^③。舜既然与巫有着这样紧密的联系，当他成为部族集团的首领后，事实上也就是巫教集团的教主。

三王之一的夏禹，其传说中的活动与事迹也充满了巫术色彩。从《越绝书》与《吴越春秋》中关于禹的一些记载可以看出，禹在会稽活动多年，其事多与宗教、巫术有关。一是禹禅会稽，这是在会稽山主持祭祀活动，《国语·鲁语下》对此也有记载：“昔禹致群神于会稽之山，防风氏后至，禹杀而戮之，其骨节专车。”二是教民鸟田。三是发金简之书。四是娶涂山女。五是死葬会稽^④。基于这五方面资料的分析，禹作为巫师集团之一员，是没有问题的。但他同时又能致群神于会稽，说明他又是一个宗教首领，大巫之主。而且，后代关于“禹步”、“巫步”的传说也能证实禹确实是一位大巫。

商汤作为宗教的首领，我们仅根据“祷桑林”一事就可以看出。当巫师以普通的巫术求雨无望时，只有期望大巫亲自上阵，以期感动天神，但大巫又不能为此事而献身，于是有了剪发、磨去指甲，作为象征性的牺牲之事。不惟求雨，对于祭祀一类的事情，商汤也加以干预。据《孟子·滕文公下》所记，商的邻国葛伯不行祭祀，商汤多次前往征讨，这说明汤作为宗教教主，在维持着宗教的秩序。陈梦家先生指出：“卜辞中常有‘王卜’、‘王贞’之辞，乃是王亲自问卜，或卜风雨或卜祭祀征伐田猎。王兼为巫之所事，是王亦巫也。”^⑤同时，商王朝重臣伊尹、伊挚、巫咸、巫贤等也全是大巫。巫师参政，政教不分，则商汤

① 方杰主编：《越国文化》，上海社会科学院出版社1998年版，第296页。

② 童恩正：《中国古代的巫》，《中国社会科学》1995年第5期。

③ 《尚书·舜典》。

④ 方杰主编：《越国文化》，上海社会科学院出版社1998年版，第293~294页。

⑤ 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期。

作为巫教教主，更加无疑。这说明“在殷代，在僧侣贵族和世俗贵族的利益一致的原则下，政权的实际掌握者却是僧侣贵族，王和世俗贵族反而常常受着僧侣贵族的支配”^①。在商汤死后，伊尹所以能有权力把太甲流放于桐，证明宗教的权力在王族中起着实际的支配作用。《尚书·君奭》：

（公曰）我闻在昔，成汤既受命，时则有若伊尹，格于皇天；在太甲，时则有若保衡；在太戊，时则有若伊陟臣扈，格于上帝；巫咸乂王家；在祖乙，时则有若巫贤；在武丁，时则有若甘盘。

这些商王朝的重臣（伊尹等人），地位处于商王之下，众臣之上，依靠他们在宗教上的大巫的地位来左右朝野。这种历史阶段性的现象，目前在某些少数民族中还有不同程度的保留。在土家族的宗教人员中，有“梯玛”一职，汉语称“土老司”。在土家族的历史上，梯玛权力很大。在土司时期，梯玛为民间政教合一之人，土家人的舍把、头人等地方上的小官多由梯玛担任。梯玛既主持民间的祭祀仪式，又主持民间婚姻和负责调解民事纠纷，同时梯玛还会用草药治病，在祭祀中还会演唱民族的传统歌曲^②。从梯玛身上，我们既看到了原始巫的某些特色，也看到了巫在进入阶级社会分化后的一些情况。在彝族，祭司“毕摩”的地位仅在“兹莫”（部落头人）之下，在社会上享有一定的特权。他们通晓律历、天文、地理、医药、谱牒、伦理、神话、诗文、历史等方面的彝文典籍，能引用经文占验吉凶，主持办理丧事、婚事、占卜及神判等宗教活动，在社会上有很高的威望。彝族有俗语说：“调解人的知识上百，兹莫的知识上千，毕摩的知识无数计。”^③ 因此，毕摩就是彝族的有社会地位的高级知识分子，由于其声望大，地位虽处于头人兹莫之下，但在社交场合，连兹莫也要对他们礼让三分。从这个特征来说，彝族的毕摩的地位与影响相当于商王朝中的大巫伊尹等人，这也是巫在社会发展中的黄金时期。在彝族的巫师队伍中，除毕摩之外，还有另外一种身份的人，称之为“苏尼”。孟慧英先生对二者之间的差别，进行过精确的分析，“其一，产生方式不同。彝语谚语说，‘不疯不成苏尼’，苏尼靠神选，无师承。当他出现尼症，即被认为是苏尼神附体。毕摩的产生要承师、靠师授，往往是世袭的，代代相传。其二，与宗族的关系

① 吕振羽：《殷周时代的中国社会》，三联书店1979年版，第93页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第585页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第665页。

不同。凉山地区最被看中的毕摩是那些世承家学的毕摩，毕摩的承继制度重视血缘关系，来自这种传承的毕摩学识渊博，法术超群，声望极好，资格可信。凉山毕摩必须由家支中的男性担任。当苏尼往往与家支无关，神灵来源没有定处。苏尼可男可女。毕摩主持各个家支的祭祖仪式，苏尼则不能。其三，代表的文化等级不同。毕摩无论在身份上还是社会作用上远远高于苏尼，是彝族宗教文化的代表，甚至是彝族文化的代表。苏尼代表彝族下层民众文化，仅以祈神驱鬼治病为事的，大多不识彝文，社会地位低”^①。从苏尼身上，我们看到了巫师队伍分化之前民间巫师的影子。“毕摩起源于苏尼，它是苏尼的神灵附体形式进入到与社会秩序很不协调以后，发展出来的与社会秩序相适应的宗教服务团体，它基本上克服了苏尼那种神灵的附体方式，以文化知识的形式和文化手段的方式，开始了新的宗教职业过程”^②。

“到了西周时期，由于政治制度的进一步发展，也由于‘敬天保民’思想的出现，神权政治开始衰落，世俗的政治领袖（周人和诸侯）不再担任宗教领袖，而处理政务的官员也从处理宗教事务的巫师集团中分离出来，所以比之于商代，‘巫’在统治阶层中的地位已经开始下降。一方面，他们往日的职能一部分已经为其他世俗的官职所取代；另一方面，在巫师集团的内部，分工也较前代细密，所以就每一官职而言，其权力也相应地缩小了”^③。到了春秋时期，就大的趋势而言，巫在社会上的地位已经远不如昔，离开了贵族的权力中枢，与政治渐远。

第二节 巫的职掌

巫，从它在上社会上刚刚出现时起，直至它由微而显，由卑而尊，最后走向低谷的过程看，虽然社会地位有过前后巨大的反差，但其主要职能却没有改变，这就是巫的通神的能力。无论民间的巫还是贵族的巫，降神、娱神、事神，是他们的主要职责。时至西周时期，巫的地位发生变化，但其主要的职掌，仍保留了下列几种。

一、求雨

这是巫的专职，也是原始巫的职掌中所保留下来的一部分。巫的求

① 孟慧英：《彝族毕摩文化研究》，民族出版社2003年版，第27页。

② 孟慧英：《彝族毕摩文化研究》，民族出版社2003年版，第43~44页。

③ 童恩正：《中国古代的巫》，《中国社会科学》1995年第5期。

雨是通过巫术来进行的。“丰收、歉收、天雨、天旱等，本来与祈求或诅咒没有因果关系的，前者自有别的原因，但巫、巫术却将这种假因果关系当为真实的。……原始巫不同于后代的巫，那时的巫是企图用巫术力量强迫自然力与自然物服从或顺从人们自己的意志。无论是祈求或诅咒都是企图控制自然为劳动生产服务，从而达到实用的目的。”^①在求雨中，巫术的作用有偶然与自然巧合的时候，但当巫术的力量起不到控制自然时，人们为了达到求雨的目的，往往会采取排斥巫术而直接祈求的方法。巫一向被看做人与鬼神之间的代言人，当人们排斥巫术而直接祈求雨水，所采取的方法就是暴巫与焚巫，这实际是采取强硬的方式逼迫神灵降雨。在这种行为背后，隐约地透露出人们对神灵的一种强硬的心理状态。汤祷桑林一事，从表面上看，汤作为巫教教主，代天受罚，实行的是一种献身祭，但事件的背后则说明这也是一种排斥巫术的求雨方式，人们内心深处的潜意识似乎在说明，如果天神仍不肯降雨，就要烧死这个鬼神的代言人，这意味着将断绝人神之间的联系。人们在自己遭受磨难的同时，也要让鬼神尝一尝得不到享祀的滋味，这实际上是在绝望时采取的一种心理上的自我牺牲行为。作为教主的商汤，自然不会被烧死，传说中的汤祷后天降大雨也许是一种巧合，或出自人们善良心愿下的杜撰，但从甲骨文的字形上看，早期的“郊”字构形表现的正是在火堆上焚巫之意。商汤作为教主，求雨中只能是以剪发等行为象征牺牲而已，但作为一般的巫师，在求雨失败时，将他（她）烧死，以用来震动上天，这自然是死不足惜的。时至春秋时期，这种焚巫的做法已经很普遍。《左传·僖公二十一年》：“夏，大旱，公欲焚巫、尪。”《礼记·檀弓下》：“岁旱，穆公召县子而问然，曰：‘天久不雨，吾欲暴尪而奚若？’曰：‘天久不雨，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。’”暴巫是把巫置于烈日下暴晒而死，较之焚巫，是一种更加残酷的折磨方式。尪是巫之残废者，《檀弓》郑注：“尪者面向天，颺天哀而雨之。”无论是焚巫与暴巫，都是社会在自然灾害面前不得已而为之的行为，它说明，远古社会初期的巫术性求雨行为，在春秋时的主流社会已经逐渐失去了效力，而以国君祭天的雩祭代之，巫在其中，只是具体的神职人员而已。《周礼·春官·司巫》：“司巫掌群巫之政令，若国大旱，则帅巫而舞雩。国有大灾，师巫而造巫恒。”郑注：“恒，久也。巫久者，先巫之故事。”先巫，指先世始为巫者，因此，

^① 朱宜初：《论原始巫及有关文艺》，《民间文学论坛》1986年第6期。

巫恒是指前代之巫所行之事，实际上是指雩祭中所用乐舞之事。时至战国时期，更有清醒之士，对雩祭提出质疑。《荀子·天论》：“雩而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮而后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。”应当说荀卿的见解是精辟的，在当时能有这种认识，亦属难能可贵，但在当时宗教观念强烈的主流社会，它的影响力是有限的。

二、占梦

占梦也是巫分化后保留下来的职掌之一。据《左传·成公二年》，晋景公梦中见到一个恶鬼，是赵氏祖先，恶鬼要来报仇，晋景公被吓醒，召来桑田邑的巫师来说梦，巫师所讲的竟然和景公梦中所见一致，并预言晋景公吃不到今年的新麦子了。后来当新麦收割后，晋景公给桑田巫看过新麦后，将他杀死，但晋景公自己也掉入厕所渍死了。在襄公十八年，齐侯要进攻鲁国，中行献子要进攻齐国，梦见和晋厉公争讼，败诉，晋厉公用戈打他，脑袋掉下来，于是重新把脑袋安上，用双手捧着走路，在路上碰到梗阳的巫皋。梦醒，几天以后，中行献子在路上碰见巫皋，和巫皋说梦，巫皋竟然与他有同样的梦，并劝他到东方作战，可免一死。

三、预言

据《左传》一书所记，当时的巫和史都可对事物作出预测，发表个人的看法，但巫的预言主要偏重于死生祸福方面。如《左传·文公十年》，楚国范邑有巫叫鬬似，曾预言楚成王与大夫子玉、子西将来都会横死。后来在城濮之战时，楚王想起鬬似的话，劝子玉不要自杀，但没有来得及，子玉自杀而死。在去阻止子西时，子西恰巧在上吊时绳子断了，被及时赶到的使者阻止。后来子西和子家策划政变，被穆王同时杀死。楚成王因废太子商臣之事，迫使商臣发动政变，成王自缢而死。从三个人的结局来看，他们似乎都应了鬬似“横死”的预言，所以后来范宁对《左传》有“其失也诬”的评语。

四、杀人（以毒药害人）

巫以毒药害人，是古代社会初期巫医不分的产物。巫医在给人治病的长期实践中，对各种草药的药理作用有一定的认识，尤其对一些有特殊药理 of 草药，掌握得很清楚。《神农本草经》：“麻黄，……多食令人见鬼，狂走。……葇荑子，……使人健行见鬼，多食令人狂走。……云

实，……华主见鬼精物，多食令人狂走。”这些药，其实都是一些带有麻醉中枢神经性质的致幻药物。《抱朴子·仙药》：“五芝者，有石芝，有木芝，有草芝，有肉芝，有菌芝，各有百许种也。”其中的肉芝，是指蟾蜍。按现代的药理分析，在蟾蜍的浆液和蟾酥中有剧毒的致幻物质蟾蜍色腰，服之可以产生幻觉与麻醉作用，因此称其为肉芝。按照事物相反相成的定律，在古人的观念中，既有可以害人的毒药，也就有可以使人长生的良药。《山海经·海内西经》：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窆穰之尸，皆操不死之药以距之。”在当时，致死与长寿，都是巫师可以凭借药物而为之之事，在积极的方面利用它，可助以疗疾。当巫的行为与社会上的政治纷争搅到一起的时候，巫以其特有的技能，以药物害人，就是非常可能并且十分正常的了。据《左传·庄公三十二年》，鲁庄公有三个弟弟：庆父、叔牙、季友。鲁庄公病重，向叔牙询问谁可以继承王位，叔牙推荐庆父。庄公又问季友，季友说要以生命来侍奉庄公与孟任的私生子公子般。季友听到叔牙推荐庆父的事情后，就派人以庄公的名义让叔牙在鍼巫家中等待，然后让鍼季拿来毒酒逼迫叔牙喝下。这个鍼巫是鲁国大夫，巫是其职，以毒酒杀人是他的职掌之一。《左传·昭公十九年》，许国的国君悼公生了疟疾，喝了太子止送的药之后就死了，太子因此逃亡到晋国，《春秋》记载太子“弑其君”。史家认为，疟疾并不足以使人致死，而且没有得了疟疾在治疗中突然死亡之事，药是由太子送来，这是太子有心毒杀其父。服虔注《左传》说：“礼，医不三世不使，君有疾，饮药，臣先尝之；亲有疾，饮药，子先尝之。公疾未瘳，而止进药，虽尝而不由医而卒，故国史书‘弑’，告于诸侯。”如果确是太子投毒，那么为之配毒之人，一定就是专职的巫了。在《左传》中，典型的是骊姬害申生之事。据《僖公四年》所记，晋献公在夫人齐姜死后，续娶骊姬，生公子奚齐。骊姬为使奚齐得立太子，欲加害太子申生，编造谎言让申生去祭祀其生母齐姜。当申生祭祀回来将胙肉与酒送入宫中，骊姬暗中在酒肉中放毒，伪称申生要借机害死父亲。献公盛怒之下，逼死申生，晋诸公子纷纷出逃，最后奚齐被立为太子。这一段掌故，为人熟知，但骊姬所投之毒，必当来源于巫。《国语·晋语二》：“公田，骊姬受福，乃寘鸩于酒，寘堇于肉。”《史记·晋世家》：“献公时出猎，置胙于宫中。骊姬使人置毒药胙中。”这个骊姬所使之人，无疑就是巫。这种以毒药害人，应当属于邪巫术一类。

五、拔凶

这是禳灾、驱恶鬼、除邪气一类的事情。春秋时期，巫所凭借拔凶之物，主要是用桃茢。《礼记·檀弓下》：“君临臣丧，以巫、祝、桃、茢、执戈，恶之也。”郑注：“桃，鬼所恶。茢，萑苕，可扫不祥，为有凶邪之气也。”桃即桃木。茢是笄帚，古人认为可以用来扫除不祥之气。桃木是古今以来传说中的避邪之物。《风俗通义·祀典》：“《黄帝书》：‘上古之时，有荼与郁垒昆弟二人，性能执鬼，度朔山上立桃树下，简阅百鬼。无道理，妄为人祸害，荼与郁垒缚以苇索，执以食虎。’《玉烛宝典》卷一引《括地图》：‘桃都山有大桃树，盘屈三千里，上有金鸡，日照入，此鸡则鸣，于是晨鸡悉鸣。下有二神，一名郁，一名垒，并执苇索以伺不祥之鬼，得而煞之。’这是以郁、垒为二神之名。另一种传说与后羿有关。《淮南子·诠言》：‘羿死于桃棖。’注：‘棖，大杖，以桃木为之，以击杀羿，自是以来，鬼畏桃也。’后世遂以桃木为避邪之物。《太平御览》卷九六七引《典术》：‘桃者，五木之精也，故压伏邪气者也。桃之精生在鬼门，制百鬼，故今作桃人梗著门以压邪，此仙木也。’以桃木为压邪之物，其风俗来源甚古。春秋时期，周王室巫所使用的桃弧一类的东西，是由楚国供应的。《左传·昭公十二年》记楚灵王时右尹子革之言：“昔我先王熊绎，辟在荆山。筓路蓝缕，以处草莽。跋涉山林，以事天子。唯是桃弧、棘矢，以供御王事。”楚之所供桃弧、棘矢，就是以桃木为弓，以棘枝为箭，供驱鬼之用。《礼记·檀弓下》：“襄公朝于荆，康王卒。荆人曰：‘必请袭。’鲁人曰：‘非礼也。’荆人强之，巫先拂柩。荆人悔之。”巫所用来拂柩之物，就是桃茢。

从上述春秋时期巫的执掌来看，其中一个明显的特点是巫的地位在逐渐发生变化，趋向于卑微。这时的巫已经失去了政治上的特权，其所职掌只是国家政治生活中的一些小事而已，或者是带有辅助性的。虽然《周礼》中对巫的职掌有具体的规定，但其实并没有完全实行，而《左传》中关于巫的一些记载，倒是比较真实的。早期的官巫的职掌已被各种史官所替代，以当时的北方而言，巫的地位的变化，标志着神权的衰落，巫的职掌的分化，说明巫已不处于主流社会的权力中心，而且与政治渐远。

第三节 巫的分化

当封建性的国家政权出现后，由于天子、诸侯不再亲自担任宗教的首领，同时由于敬德保民思想的影响，巫的地位开始下降。同时，由于封建官吏制度的逐渐完善，巫这一阶层开始分化，早先由巫所职掌的很大一部分权力与职务，转而由国家设定的各类官员所承担。考之春秋时期，这些由巫所分化出来的职掌主要有以下几种。

一、卜人

卜人负责占卜之事。占卜这种宗教习惯，在我国最早见于龙山文化。在与之年代大致相同的齐家文化墓葬中，就已经普遍发现卜骨。到了二里头文化时期，开始普遍盛行。到了商代，占卜已经成了奴隶主贵族宗教活动的重要内容之一，不过那时占卜就已有专职之官了。在《周礼》中，卜人这一职掌还可进一步分为大卜、卜师、龟人三类，其职掌从整体上看，是掌卜与筮。其占卜的事类主要有国事、天象、人事三种。据《左传·僖公十五年》，秦国农业歉收，向晋国买粮，晋国不肯，秦国于是进攻晋国。战前，由秦国卜人卜徒父占筮。“卜徒父筮之，吉：‘涉河，侯车败。’”诂之。对曰：‘乃大吉也。三败，必获晋君。其卦遇《蛊》䷑，曰：‘千乘三去，三去之余，获其雄狐。’夫狐《蛊》，必其君也。《蛊》之贞，风也；其悔，山也。岁云秋矣，我落其实，而取其材，所以克也。实落、材亡，不败，何待？’”这是卜徒父根据筮词、繇词推论出的大吉之理。又据《左传·僖公二十五年》，秦国和晋国争相要护送周天子回朝，晋侯在事先让卜偃占卜，得到黄帝在阪泉作战的吉兆。晋侯感到没有把握，又进行占筮，得到《大吉》䷗变成《睽》䷥，还是吉利，于是，晋侯下定决心，辞退秦军，护送周天子入京，以此在诸侯中扩大影响。这是为国家之事而行卜与筮。《左传·昭公十七年》：“冬，有星勃于大辰，西及汉。申须曰：‘彗所以除旧布新也。天事恒象，今除于火，火出必布焉，诸侯其有火灾乎！’”申须应当是掌卜大夫，天子之官称大卜，诸侯之官称掌卜大夫。《国语·晋语二》：“献公问于卜偃曰：‘攻虢何月也？’对曰：‘童谣有之曰：‘丙之晨，龙尾伏辰，均服振振，取虢之旂。鹑之贄贄，天策焯焯，火中成军，虢公其奔！’火中而旦，其九月十月之交乎？’”注：“卜偃，晋掌卜大夫郭偃也。”这是卜之天象。又据《左传·文公十八年》，齐侯在出征之前生了病，经医生诊断，可能活不到秋天。鲁

文公听到后，为之占卜。惠伯在占卜前把要卜的事情致告龟甲，卜楚丘占卜，说：齐侯不到期而死，但不是由于生病；国君也听不到这件事了。致告龟甲的有灾祸。这是为人事而行卜。同时，国家在选拔官员时，也要行卜，即“枚卜”，就是选官时一个人一个人地卜下去，不断淘汰没有得吉兆的人，一直卜到得吉兆为止，那个幸运的人就可为官。《尚书·大禹谟》“枚卜功臣，惟吉之从”与此意相同。

在宗法制下，贵族所立嫡子，有时也用枚卜之法。《礼记·檀弓下》：“石骀仲卒，无适子，有庶子六人，卜所以为后者，曰：‘沐浴佩玉则兆。’五人者沐浴佩玉。石祁子曰：‘孰有执亲之丧而沐浴佩玉者乎？’不沐浴佩玉。石祁子兆，卫人以龟为有知也。”更有离奇之事，诸侯王立太子，有时也要听一听神的意见而行卜。据《左传·昭公十三年》，楚共王最初没有嫡长子，但有庶子五人，不知该立其中哪一个为太子，于是遍祭名山大川神灵，请神来挑选。其方式是把玉璧展示给神灵看过，说：“正对着璧玉下拜的，就是神灵所立之人。”然后和巴姬二人秘密地把玉埋在祖庙的院子里，让五个庶子按长幼之次进去下拜。康王两脚跨在玉壁上，灵王的胳膊放在玉壁上，子干、子皙都离得很远，平王最小，是被抱进来的，两次下拜，都压在璧纽上。后来经过一系列的宫廷政变，政权落到了平王手中。

卜人进行占卜的方法有两种。一种是筮。《周礼·春官·大卜》：“大卜……掌《三易》之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。”《三易》为古占筮之书，据《国语·鲁语》韦昭注，《三易》是指夏《连山》、殷《归藏》、周《易》。《博物志》：“《连山》、《归藏》，夏商之书，周时曰《易》。”因此，春秋时卜官占筮所用之《易》，应当是历经各个时代流传而至周，所以称《周易》。卜人占卜的第二种方法是卜。根据卜辞的记载，商代卜官进行占卜时，已经形成了一套比较正规的程序。在占卜前，要选好甲骨。甲是龟甲，一般是用腹甲，个别也有用龟背壳的，骨是牛的肩胛骨。商代早期用骨时比较多，且不限于牛，也有用羊、鹿、猪的肩胛骨的，到商代晚期龟甲并用。将选好的甲骨加以修整之后，在上钻出圆窝并在圆窝旁边凿成梭形凹槽，这种圆窝与凹槽按一定等距离排列。在占卜时，先问所卜之事，然后是正反对贞，即正面问过，又从反面发问。然后卜官用“灼烧”的方法使甲骨的反面裂出兆纹，即根据兆纹判定吉凶。这种裂出的兆纹，在《周礼》中称《三兆》。《大卜》：“大卜掌《三兆》之法，一曰《玉兆》，二曰《瓦兆》，三曰《原兆》。”郑注：“兆者，灼龟发于火，其形可占者。其象似玉瓦原之皴罅，是用名之焉。上古以来，作其法可用者有三。

原，原田也。”依郑注之意，玉兆、瓦兆、原兆是指龟甲上的裂纹像玉器、瓦器上的纹理，也像田野上纵横走向的地脉，其𡗗𡗗之意，《大卜》孙诒让《正义》引丁晏曰：“（𡗗）依字当作‘𡗗’。《方言》：‘秦晋器破而未离谓之𡗗。’《广雅》：‘𡗗、𡗗，裂也。’……古𡗗字亦书作𡗗。”因此，𡗗𡗗，即裂纹之意。《大卜》又谓“其经兆之体，皆百有二十，其颂皆千有二百”。贾公彦疏：“经兆者，谓龟之正经。云体者，谓龟之金木水火土五兆之体。”这是就龟甲的裂纹而进行的详细区分，但实际上的占卜，恐怕并没有这么多的麻烦，只是晚周学者的归纳加上想像而已。

大卜是筮官之长，其下有卜师。《周礼·春官·卜师》：“卜师掌开龟之四兆，一曰方兆，二曰功兆，三曰义兆，四曰弓兆。凡卜事，眡高，扬火以作龟，致其墨。凡卜，辨龟之上下左右阴阳，以授命龟者而诏相之。”据经文，卜师是占卜中的具体操作者，首先要开龟之四兆。四兆即龟甲上的裂纹，开兆，就是在龟甲上进行钻凿灼蒸，使龟甲裂出沟纹。其二，视其裂纹，以占吉凶，其钜纹称为墨，细纹向一边延伸的称为坼。在有钜纹的地方，卜师以墨画龟腹而烘烤，兆纹沿着有墨的地方而裂开是吉兆，反之就是凶兆。将要占卜之时，由卜师定龟，以授命龟者。卜兆出现后，由国君首先察看，接着是士大夫察看，占其色之明暗。接着是大史察看，而占其兆纹是否与着墨处一致。最后是卜人察看细纹延伸的情况，最后总定其吉凶。《周礼·占人》“君占体，大夫占色，史占墨，卜人占坼”，即指此而言。

卜师下有龟人。《周礼·春官·龟人》：“龟人掌六龟之属，各有名物。天龟曰灵属，地龟曰绎属，东龟曰果属，西龟曰雷属，南龟曰猎属，北龟曰若属，各以其方之色与其体辨之。凡取龟用秋时，攻龟用春时，各以其物入于龟室。上春𡗗龟，祭祀先卜。若有祭事，则奉龟以往。”这是说明养龟之官的职掌与所养之龟的具体区别。

筮与卜，是两种验证神意的方式。在《周礼》中，有先筮后卜的规定，《筮人》：“凡国之大事，先筮而后卜。”但《左传》的记载中，却与之相反，周人有筮短龟长的观念，认为卜兆比筮卦之兆要灵验、可靠一些。《左传·闵公二年》：“成季之将生也，桓公使卜楚丘之父卜之，曰：‘男也，其名曰友，在公之右；间于两社，为公室辅。季氏亡，则鲁不昌。’又筮之。”这是先卜后筮。《左传·僖公四年》：“初，晋献公欲以骊姬为夫人，卜之，不吉；筮之，吉。公曰：‘从筮。’卜人曰：‘筮短龟长，不如从长。’”因此，在实际的执行中，标准掌握得并不严格。

二、史

史是一种概括性的称谓，殷周时代的史官系统，庞大而复杂，唐代史学家刘知幾说：

盖史之建官，其来尚矣。昔轩辕氏受命，仓颉沮诵，实居其职；至于三代，其数渐繁。按《周官》、《礼记》有大史、小史、内史、外史、左史、右史之名。大史掌国之六典，小史掌邦国之志，内史掌书王命，外史掌书使乎四方，左史记言，右史记事。《曲礼》曰：“史载笔，大事书之于策，小事简牍而已。”《大戴礼》曰：“太子既冠，成人，免于保傅，则有司过之史。”《韩诗外传》云：“据法守职而不敢为非者，太史令也。”斯则史官之作，肇自黄帝，备于周室，名目既多，职务咸异。至于诸侯列国，亦各有史官，求其位号，一同王者。至如孔甲、尹逸，名重夏、殷；史佚、倚相，誉高周、楚。晋则伯隰司籍，鲁则丘明受经。此并历代史官可得言。降及战国，史民无废。盖赵鞅，晋之一大夫尔，有直臣书过，操简笔于门下；田文，齐之一公子尔，每坐对宾客。“侍史”记于屏风。至若秦赵二主，渑池交会，各命其“御史”书“某年某月鼓瑟击缶”；此则春秋“君举必书”之义也。然则，官虽无阙，而书尚有遗，故史臣等差，莫辨其序。按《吕氏春秋》曰，夏太史终古见桀惑乱载其图法出奔商；商太史向挚，见纣迷乱，载其图法出奔周；晋太史屠黍见晋之乱，亦以其图法归周。又，春秋晋齐太史书赵崔之弑；郑公孙黑强与于盟，使太史书其名；且曰“七子”。晋韩宣子来聘，观书于太史氏，见《易》、《象》与《鲁春秋》，曰：“周礼尽在鲁矣。”然则，诸史之任，太史其最优乎。^①

刘知幾侧重从史官的设置来说明其名目的繁多、机构的复杂，而后的王国维则从史官的地位谈起，侧重阐述史官的职掌：

内史之官，虽在卿下，然其职之机要，除冢宰外，实为他卿所不及。自《诗》《书》、彝器观之，内史实执政之一人，其职与后汉以后之“尚书令”、唐宋之“中书舍人”“翰林学士”、明之“大学士”相当，盖枢要之任也。此官，周初谓之作册，其长谓之尹氏，……内史之长曰内史尹，亦曰作册尹，……或称命尹，……作册、尹氏，皆周礼内史之职，而尹氏为其长，其职在书王命与制禄命官，与大师同秉国政。^②

① 《史通·外篇·史官建置》。

② 王国维：《释史》，《观堂集林》卷六，中华书局1959年版，第271~273页。

殷周以来这一套复杂的史官系统及其职掌，非本书篇幅所能容纳，这里仅侧重论述由巫所分化出来的一些史官的职掌。

1. 记言记事。在没有文字的古史传说时代，部族的大事的记载主要由巫来担当，因此充当巫的人要熟悉本民族的历史、传说、掌故等，并把它代代口耳传授下去。到了文明社会，巫的这一职掌由史官中的一类人承担。《礼记·曲礼上》：“史载笔，士载言。”这种记事记言的工作属于大史、内史职掌之一。《礼记·玉藻》孙希旦《集解》引熊氏曰：“《周礼·大史职》云‘大师，抱天时，与大师同车’，又《左传》齐大史书‘崔杼弑君’，是大史记动作之事，在君左厢，则大史为左史也。《周礼·内史》掌诸侯、孤、卿、大夫之策命，《左传》王命内史叔兴父策命晋侯为侯伯，是皆言诰之事，是内史所掌在君之右，为右史也。”《玉藻》有左史记行、右史记言之文，熊氏以《周礼》之大史、内史当之，则记言与记行，为史官职掌之一。

2. 掌祭祀之事。《周礼·春官·大史》：“大史……大祭祀，与执事卜日，戒及宿之日，与群执事读礼书而协事。祭之日，执书以次位常。”大史在祭祀中的职掌有三：首先是在占卜中负责占墨，即《占人》“史占墨”之事。与执事卜日，就是与大卜行占卜之事。其次，在祭祀前的斋戒期间，与其他掌祭祀的官员研习礼书，重温祭祀礼仪的细节，以免在实际运行中出现差错。最后，在祭祀开始时，负责确定每个参加祭祀人员应在的位置。孙诒让《正义》引贾疏曰：“天子诸侯祭祀，同姓无爵者在阼阶前，西面北上；卿西阶前，东面北上；大夫在门东，北面；士门西，北面，旅食在其后。《少牢下篇》云：‘众宾位在门东、北面，既献，在西阶西南，众宾继上宾而南。’”在诸侯国中，大史也执掌祭祀。据《左传·闵公二年》，卫国的军队和狄人在荧泽作战，卫军大败，狄人灭亡了卫国，并囚禁了史官华龙滑和礼孔，这二人说：“我们是大史之官，执掌祭祀，如果不先回去，你们是不能得到国都的。”于是狄人就放他们二人先回去了。

在史官中，还有一类掌祭祀的，称“筮史”。《国语·晋语四》记载秦穆公欲送重耳回晋国执政，重耳拿不定主意，而求助于鬼神：

公子亲筮之，曰：“当有晋国。”得贞《屯》、悔《豫》，皆八也。筮史占之，皆曰：“不吉。闭而不通，爻无为也。”司空季子曰：“吉。是在《周易》，皆利建侯。不有晋国，以辅王室，安能建侯？我命筮曰‘尚有晋国’，筮告我曰‘利建侯’，得国之务也，吉孰大焉！……众顺而有武威，故曰‘利建侯’。《坤》，母也。《震》，长男也。母老子彊，

故曰《豫》。其繇曰：‘利建侯行师。’居乐，出威之谓也。是二者，得国之卦也。”

同空季子也应是一位筮史，他从对卦象的具体分析中看出了吉兆。《左传·哀公九年》介绍：

宋公伐郑。……晋赵鞅卜救郑，遇水适火，占诸史赵、史墨、史龟。史龟曰：“‘是谓沈阳，可以兴兵，利以伐姜，不利子商’，伐齐则可，敌宋不吉。”史墨曰：“盈，水名也；子，水位也。名位敌，不可干也。炎帝为火师，姜姓其后也。水胜火，伐姜则可。”史赵曰：“是谓如川之满，不可游也。郑方有罪，不可救也。救郑则不吉，不知其他。”阳虎以《周易》筮之，遇《泰》䷊之《需》䷄，曰：“宋方吉，不可与也。微子启，帝乙之元子也。……若帝乙之元子归妹而有吉禄，我安得吉焉？”乃止。

史赵、史墨、史龟三人当为筮史，古有“三人占，从二人”之习，因此以三人行卜，卜之不吉，又筮之，又不吉，因此晋不救郑。

诸侯国有筮史，周王室也有筮史。《左传·庄公二十三年》：“陈厉公，蔡出也，故蔡人杀五父而立之，生敬仲。其少也，周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之。”这个持《周易》之史，就是周王室的筮史。史在这方面的职掌，实在是代巫而行之，《国语·楚语下》：“又有左史倚相，能道训典，以叙百物，……又能上下说于鬼神，顺道其欲恶，使神无有怨痛于楚国。”这媚于鬼神之事，实际就是初期巫的职掌，周则以左史代之。

3. 预测吉凶祸福。史既由巫分化而来，他们也就掌握有巫所具有的一些专业知识，这些知识仍带有巫术性质，因此，在当时社会生活中，一些史官常以此来预测人事中的吉凶祸福。据《左传·僖公十六年》所记，这一年，发现有六只鸛鸟在天空向后退着飞，经过了宋国的国都，这是由于风太急的缘故。正巧此时周王室的内史叔兴来到宋国，宋襄公以为六鸛退飞当有所征兆，请教叔兴。叔兴说：“今年鲁国有许多大的丧事，明年齐国有动乱，国君虽然能得到诸侯拥护却不能保持到最后。”《左传·文公十四年》：“有星孛入于北斗，周内史叔服曰：‘不出七年，宋、齐、晋之君皆将死乱。’”杜注：“后三年宋弑昭公，五年齐弑懿公，七年晋弑灵公。”这是内史在预言祸凶之事。在某些典籍的记载中，史官的有些预言，需要经过较长的时间才能得到验证。据《国语·晋语一》，晋献公卜伐骊戎，史苏占卜之后说“胜而不吉”，即

虽然能取得胜利，但并无好处。献公不听，讨伐骊戎，取胜，俘获骊姬而归。后骊姬有宠，立为夫人。献公设宴招待各位大夫，让司正给史苏斟满了一大杯酒，说“把酒喝了，但不给肉吃”，以此来罚史苏“胜而不吉”之言。史苏喝完酒之后说：“兆有之，臣不敢蔽。蔽兆之纪，失臣之官，有二罪焉，何以事君？大罚将及，不惟无肴。抑君亦乐其吉而备其凶，凶之无有，备之何害？若其有凶，备之为瘳。臣之不信，国之福也，何敢惮罚？”后来由于骊姬之事，晋国公室内乱，按史官之意，这都应验了“胜而不吉”的预言。实际上，预言是没有科学根据的，但春秋时期的某些预测之言，往往隐含着“福兮祸所伏”的朴素的辩证观念。同时，其中也往往掺杂了史官个人凭借政治经验对某些事物所作的客观分析，只不过是在形式上借助神意而言。因此，他们的话为时人所信服。

4. 国事、妖祥。这一类是史官对国家政治形势、军事形势以及某些带有特征性的现象，根据个人的分析而做出的判断，有些东西仍带有预言的性质，却是以客观的因素作为判断的基础。据《左传·昭公八年》，由于陈哀公上吊而死，齐国发生变故。晋侯询问史赵说：“陈国大概就此灭亡了吧？”史赵说：“陈国是颛顼的后代，岁星在于鹑火，颛顼氏由此而终于灭亡，陈国也将会和从前一样。现在岁星还在箕宿、斗宿间的银河中，陈国还将会复兴。而且陈氏要在齐国取得政权后才会最终灭亡。”《左传·昭公十三年》：“吴伐越，始用师于越也。史墨曰：‘不及四十年，越其有吴乎！越得岁而吴伐之，必受其凶！’”杨伯峻注：“古人以为预测一国之存亡，不能超过木星周行三遍，即三十六年。史赵稍加宽限，乃言‘不及四十年’。其实哀二十二年越灭吴，自此年算起，历三十八年。《左传》预言皆后加，故‘不及四十年’，亦未言其根据。”以上是据天象而言人事，具有很大的主观臆测，但有时，却是根据现实而进行分析。如《越绝书·纪策考》记载伍子胥为吴王阖庐作预言：

昔者，吴王阖庐始得子胥之时，甘心以贤之，以为上客，曰：“圣人前知乎千岁，后覩万世。深问其国，世何昧昧，得无衰极？子其精焉，寡人垂意，听子之言。”……子胥曰：“难乎言哉！邦其不长，王其图之，存无忘倾，安无忘亡。臣始入邦，伏见衰亡之证，当霸吴厄会之际，后王复空。”王曰：“何以言之？”子胥曰：“后必将失道。王食禽肉，坐而待死。佞谄之臣，将至不久。安危之兆，各有明纪。虹蜺牵牛，其异女，黄气在上，青黑于下。太岁八会，壬子数九。王相之气，自十一倍。死由无气，如法而止。太子无气，其异三世。日月光明，历

南斗。吴越为邻，同俗并土；西州大江，东绝大海；两邦同城，相亚门户，忧在于斯，必将为咎。越有神山，难与为邻，愿王定之，毋洩臣言。”

伍子胥的分析，切中吴越两国的实际情况，其“虹蜺牵牛”为习见之语，但整个对话中充满着伍子胥对时势的精深的见解，这实际上是一种预见性，而不是“预言”。

在论政方面，有些史官颇有见识。《国语·郑语》：

桓公为司徒，甚得周众与东土之人，问于史伯曰：“王室多故，余惧及焉，其何所可以逃死？”史伯对曰：“王室将卑，戎、狄必昌，不可偪也。当成周者，南有荆蛮、申、吕、应、邓、陈、蔡、随、唐；北有卫、燕、狄、鲜虞、潞、洛、泉、徐、蒲；西有虞、虢、晋、隗、霍、杨、魏、芮；东有齐、鲁、曹、宋、滕、薛、邹、莒；是非王之支子母弟甥舅也，则皆蛮、荆、戎、狄之人也。非亲则顽，不可入也。其济、洛、河、颍之间乎！是其子男之国，虢、郄为大，虢叔恃势，郄仲恃险，是皆有骄侈怠慢之心，而加之以贪冒。君若以周难之故，寄孥与贿焉，不敢不许。周乱而弊，是骄而贪，必将背君，君若以成周之众，率师伐罪，无不克矣。若克二邑，郕、弊、补、舟、依、郛、历、华，君之土也。若前华后河，右洛左济，主芡、隗而食溱、洧，修典刑以守之，是可以少固。

在当时的社会，像史伯这样以客观眼光看问题的，毕竟是少数，大多则以妖祥一类的观念解之。《左传·哀公六年》：“是岁也，有云如众赤鸟，夹日以飞三日。楚子使问诸周大史。周大史曰：‘其当王身乎！若蒙之，可移于令尹、司马。’王曰：‘除腹心之疾，而寘诸股肱，何益？不谷不有大过，天其夭诸？有罪受罚，又焉移之？’遂弗蒙。”相比之下，倒是这位楚王的见识，反而比满腹经纶的周大史要开明一些。

5. 占梦。占梦之事，初为巫之职掌，春秋时期，史官兼有占梦之责。《国语·晋语二》：“虢公梦在庙，有神人面白毛虎爪，执钺立于西阿。公惧而走。神曰：‘无走！帝命曰：‘使晋袭于尔门。’’公拜稽首，觉，召史闾占之，对曰：‘如君之言，则蓐收也，天之刑神也，天事官成。’公使囚之，且使国人贺梦。”韦昭注：“史闾，虢大史也。”诸侯国的史官，虽然也是由巫分化出来，但较之周王室的史官，分工不是很细，而且兼职现象比较多。因为他们有着丰富的知识，国君把他们养在身边，以便于有疑难问题随时请教，这之中，自然包括敬鬼神之事。

《左传·襄公三十年》：“于是鲁使者在晋，归以语诸大夫。季武子曰：‘晋未可殽也。……有史赵、师旷而咨度焉。’”史赵、师旷在晋国的地位，如同当今顾问之职，可随时为国君审时度势，策划谋略。说他们是巫，显然已经不确切，但在他们的身上，又确实具有巫的基因。

6. 观天候、授农时。古代农耕部族有观天候、授农时之事，传说中的灵台即起源于观天候之用，时为巫所掌之事。在周代，这已属于太史的职掌。《国语·周语上》：“古者，太史顺时觐土，阳瘳愤盈，土气震发，农祥晨正，日月底于天庙，土乃脉发。先时九日，太史告稷曰：‘自今至于初吉，阳气俱蒸，土膏其动，弗震弗渝，脉其满眚，谷乃不殖。’”物候经验的获得，应当是农耕部族在长期的农业生产实践中观察所得，而作为总结性的知识，当时是掌握在太史手中的。因此，太史要具备一定的天文学常识，从这个角度看，太史的这种职掌，到后来，成为阴阳家的先驱，同时也为后来天文学的发展打下了基础。

以上，我们从六个方面论述了史官中的部分职掌，其中有些是从巫直接转化而来，有些已经发展变化，距离巫的直接职掌渐远，但究其根源，这些“史、御史、卿史、巫、卜之类，最初殆皆由原始公社制社会时代司符咒魔术者转化而来”^①。就史官而言，他们对于吉凶祸福的预测，对于国事的分析，往往还带有巫术的性质，但其中有些已经渐渐摆脱巫术的影响，如史墨论季氏出其君、史伯论政等，都带有史官个人政治经验与历史经验的缩影，这无疑是史官个人的修养与学习所致。因此，它成为推动巫术与巫渐渐远离政治的客观因素，导致巫史分离。

三、祝

祝是祭祀中主持祷告之人，甲骨文中祝的形态，就像人跪而事神之形。《说文》：“祝，祭主赞词者。”《左传·桓公六年》：“上思利民，患也；祝史正辞，信也。”祝与史本来为两种职掌，但诸侯国中往往以一人兼之，如《左传·哀公二十五年》有“因祝史挥以侵卫”之文，即以“挥”兼祝、史二职。周代的祝，从其名称与职掌上还可以进一步分为下列几种：

1. 大祝。《礼记·曲礼下》：“天子建天官，先六大，曰大宰、大宗、大史、大祝……”孙希旦《集解》：“大史、大祝……皆大夫。……自大宗以下，皆为事鬼神、治历数之属。”大祝的职掌是：

(1) 掌六祝之辞。六祝分别为顺祝、年祝、吉祝、化祝、瑞祝、

^① 吕振羽：《殷周时代的中国社会》，三联书店1979年版，第81页。

筭祝。顺祝是祈顺丰年之辞。年祝是祈历年得正命之辞。《论衡·命义》：“《传》曰说命有三，一曰正命……正命曰本稟之自得吉也。性然骨善，故不假操行以求福而吉自至，故曰正命。”吉祝是祈福祥之辞。化祝是祈弭兵灾之辞。瑞祝是祈迎时雨、平息风灾旱灾之辞。筭祝是祈远罪疾之辞。“筭”是“策”的异体字，策祝从其名称上看，有书于简策以告神之意。《国语·晋语》：“川涸山崩，策于上帝。”韦昭注“以简策之文告于上帝”，即此策祝之事。

(2) 掌六祈之事。祈是求福之意，六祈都是祭名，分别为：①类祭，指祭上帝人神地鬼。《诗经·大雅·皇矣》：“是类是禡。”毛传：“于内曰类，于外曰禡。”②造祭。《司马法·仁本》：“将用师，用告于皇天上帝、日月星辰，以祷于后土、四海神祇、山川冢社，乃造于先王，然后冢宰征师于诸侯曰：某国为不道，征之，以某年某月某日，师至某国。”因此，造祭就是军队出征前到宗庙祭祀祖先。③衿祭，是禳灾之祭。《周礼·天官·女祝》：“掌以时招梗、衿、禳之事。”衿祭侧重于防疫之事。④崇祭，也是禳灾之祭，但侧重于水旱之事。⑤攻祭，指为救日食而鸣鼓等事。⑥说祭，侧重以言辞为主。《周礼·春官·大祝》郑玄注：“攻说，则以辞责之。”因此，攻说有陈述其事以责己之意。

(3) 辨六号。号是名号，指尊其名而加以美称之意。《礼记·礼运》：“作其祝号，玄酒以祭。”郑玄注：“号者，所以尊神显物也。”孙希旦《集解》：“谓尸未入时，祝作牲、币之嘉号，告神而飨之也。”六号：①神号，指皇天上帝之类。②鬼号，指皇祖伯某之类。③示号，指后土地祇之类。④币号，指嘉玉量币之类。⑤牲号，指《礼记·曲礼》所谓“牛曰一元大武，豕曰刚鬣，羊曰柔毛，鸡曰翰音”之类。⑥粢号，是祭祀中为黍稷一类食物所起的名号，如《礼记·曲礼》所谓“黍曰香合，粱曰香萁，稻曰嘉疏”一类。

(4) 辨九祭。九祭都是食物之祭：①命祭，指君赐食时之祭。《礼记·玉藻》：“若赐之食而君客之，则命之祭然后祭。”孔颖达疏：“礼，敌者共时则先祭，若降等之客则后祭。若臣待君，而赐之食，则不祭。若赐食，而君以客礼待之，则得祭。虽得祭，又先须君命之祭，后乃敢祭也。”《周礼·大祝》孙诒让《正义》引李光坡云：“命祭，《特牲》所谓尸坐祝命授祭是也。”又引凌廷堪云：“命祭谓堕祭也。堕祭即授祭，必祝命之，故曰命祭。《特牲馈食礼》：‘尸入，祝命授祭。尸左执觶，右取菹，揄于醢，祭于豆间。佐食取黍稷肺祭授尸，尸祭之。’……此祭在尸未饭时，盖祭食之最重者，故以为首。”此指共时之礼而言，其时，

由主人先祭而客再祭，主人以为自己所食不能用来代替客人的祭祀，因此有客人自祭之事，也就是《曲礼》所说的“主人延客祭”之事。《玉藻》：“孔子食于少施氏，孔子祭，作而辞曰：‘疏食不足祭也。’”也是此义。②衍祭。衍，《大祝》郑注读“衍”为“延”，二字古通，延祭是延客祭。《礼记·曲礼上》：“客若降等，执食兴辞，主人兴，辞于客，然后客坐。主人延客祭，祭食。”延有引导之义，孔颖达疏：“若敌客，则得自祭，不须主人之延道。今此卑客，听主人先祭道之，已乃从之，故云延客祭也。”③炮祭。郑注读炮为“包”，以为声之误，曰：“包犹兼也。兼祭者，《有司》曰‘宰夫赞者取白黑以授尸，尸受兼祭于豆祭’是也。”《大祝》孙诒让《正义》：“彼尸先取菹，搗祭于豆间，后又取荈蕒，受白黑，兼祭于先祭菹之豆间，故云兼祭于豆祭。”白黑，白是熬稻，黑是熬黍。孙氏又引凌廷堪曰：“包祭，谓祭豆筵也。案筵实为脯，豆实为醢，则用搗祭，或振祭。筵实为糗脩，豆实为菹醢，则用兼祭。《有司彻》‘主妇受尸酢，左执爵，右取菹，揔于醢，祭于豆间’，此祭豆也。又取荈蕒兼祭于豆祭，此祭筵也。豆筵同祭，故谓之兼祭。不俟尸之礼，主妇亚献尸，左执爵，取枣糗，祝取栗脯以授尸，尸兼祭于豆祭，亦兼祭也。他如《特牲》主人献尸，《有司彻》主人献侑，受尸酢，主妇献尸、献侑，致爵于主人；不俟尸之礼，主妇献祝，致爵于主人；宾致爵于主妇，皆豆筵同祭，经或云兼祭，或云同祭，其实皆兼祭也。”④周祭。郑注释为遍祭，指按所食之次第而祭之，也就是《曲礼上》所言“殽之序，徧祭之”之意。《大祝》贾疏：“凡祭者皆盛主人之饌，故所设殽羞，次第徧祭。案《公食大夫》，惟鱼腊醢酱不祭，以其薄故也。其余皆祭，故谓之周祭。”凌廷堪进一步阐述说：“《公食大夫》，宾祭正饌，‘坐取韭菹，以辩搗于醢，上豆之间祭’，此祭豆也。豆有六，故云辩，辩即徧字。又云‘赞者东面坐，取黍，实于左手，辩，又取稷，辩，反于右手，兴，以授宾，宾祭之’，此祭黍稷也。簋有六，故云辩。又云‘三牲之肺不离，赞者辩取之，壹以授宾，宾兴受，坐祭’，此祭肺也。食礼用牛羊豕，故云辩。又云‘报上酬，以栖辩搗之，上酬之间祭’，此祭酬也。酬有六，故云辩。又宾祭加饌，‘赞者北面坐，辩取庶羞之大，兴，一以授宾，宾受，兼一祭之’，此祭庶羞也。庶羞十六豆，故云辩，皆周祭也。至于《少牢》堕祭，尸取韭菹，辩搗于三豆，祭于豆间，则又命祭中之周祭矣。”至于行周祭之意，《曲礼上》孔疏：“祭者，君子不忘本，有德必酬之，故得食而种种出少许，置在豆间之地，以报先代造食之人也。”⑤振祭。《大祝》郑注：“礼杀之后，但搗肝盐中，振之，拟之若祭状，

弗祭，谓之振祭。”依《少牢》、《特牲》，礼将食乃振，即“振祭哂之”，郑注所谓“弗祭”，义非。⑥擣祭。《大祝》郑注：“擣祭，以肝肺菹擣盐醢中以祭也。”郑玄曰：“振祭、擣祭本同，不食者擣则祭之，将食者既擣必振乃祭也。”擣，段玉裁解为“揅”，《说文》：“揅，染也。”《少牢》所谓“主人献祝，祝取菹擣于醢，祭于豆间”，乃是擣祭之意。⑦绝祭。⑧缭祭。《大祝》郑注：“缭祭，以手从肺本，循之至于末，乃绝以祭也。绝祭，不循其本，直绝肺以祭也。重肺贱肝，故初绝肺祭以祭，谓之绝祭。”郑玄曰：“绝祭、缭祭本亦同，礼多者缭之，礼略者绝则祭之。”凌廷堪曰：“绝祭、缭祭，皆谓祭肺也。……大夫士皆绝祭，……但缭必兼绝，绝不得兼缭。”⑨共祭。共义同供。郑玄曰：“共犹授也。”凌廷堪曰：“《燕礼》主人献，公膳宰赞授肺；《大射》主人献，公庶子赞授肺；此绝祭也。《士虞》、《特牲》、《少牢》堕祭皆佐食授之，此命祭也。尸入饭时，举牲体，亦佐食授之，此振祭也。《有司彻》主人献尸，宰夫赞者取白黑以授尸；不俟尸之礼，主妇亚献，祝取栗脯以授尸，此兼祭也。《公食大夫》祭黍稷、祭肺、祭庶羞，亦赞者授之，此周祭也。皆为共祭也。凡祭，远者授，近者不授。脯醢羹酒皆在席前，故祭荐、祭俎、祭酒，无授祭也。共祭亦备诸祭，故以为九祭之终焉。”

(5) 辨九拜：①稽首，指拜时头至于地。《白虎通·姓名》：“必稽首何？敬之至也，头至地。何以言首？谓头也。”《左传·僖公五年》孔颖达疏：“《尚书》每称拜手稽首者，初为拜头至手，乃复申头以至地。至手是为拜手，至地乃为稽首。然则凡为稽首者，皆先为拜手，乃成稽首。”段玉裁进一步阐释说：“既拜手，而拱手下至于地，而头亦下至于地。拱手至地，手仍不分散，非如今人两手按地也。手前于郤，头又前于首。”稽首是臣对君的拜礼，《左传·成公二年》鞌之战“韩厥执紫马前，再拜稽首”，即此之谓。②顿首，指拜头叩地。段玉裁曰：“叩者，敏也。敏者，击也。既拜手而拱手下至于地，而头不徒下至地，且敏触其额，是之谓顿首。稽首者，言乎首舒迟至于地也。顿首者，言乎首急遽至于地也。”顿首即古之稽顙，为拜礼之重者，多用于凶拜。③空首，指拜头至手，即上文所说的拜手。④振动，指凶拜后而踊（起跳）。《大祝》孙诒让《正义》曰：“以意求之，疑即拜仪之应乐节者也。……盖吉拜之最髴者，当与乐节相应，故有振动之仪。”⑤吉拜，指先拜首而后稽顙，与常拜先拜手而后顿首相近。《大祝》郑玄注：“谓齐衰不杖以下者，言吉者，此殷之凶拜，周以其拜与顿首相近，故谓之吉拜。”郑注大意是说，三年丧期，斩衰齐衰并用凶拜，齐

衰以下可用吉拜。⑥凶拜，指稽顙而后拜，即先顿首后空手之礼。关于凶拜与吉拜的区别，段玉裁说：“《周礼》、《檀弓》、《杂记》三注略同，皆谓三年丧及齐衰杖之丧则稽顙而后拜，此《大祝》之凶拜，周之丧拜也。齐衰不杖以下则拜而后稽顙，此《大祝》之吉拜，殷之丧拜也。”惠士奇曰：“其拜也，以吉凶分左右，吉尚左，凶尚右。”庄存与说：“吉凶不相干，经云吉拜，必谓施于宾祭嘉好之事者。今以齐衰不杖以下当之，反吉凶之名，不正甚矣。稽顙而后拜，拜而后稽顙，皆凶拜也。吉拜，则冠、昏、相见以往，宾礼、嘉礼、吉礼，拜者多矣。”①《贾子·容经》：“拜以磬折之容，吉事上左，凶事上右，随前以举。”《大祝》孙诒让《正义》：“吉拜者，凡常时之稽首、顿首、空首、肃拜、振动诸拜，皆尚左手也。凶拜者，居丧时之稽首、顿首、空首诸拜，皆尚右手，……其女拜则反是，《内则》云‘凡男拜尚左手，凡女拜尚右手’，谓吉拜也。凡丧拜，皆从凶礼尚右手。若已除丧，当从吉礼，故闻丧而从吉拜。”⑦奇拜。奇谓奇偶之奇，郑玄注引郑大夫曰：“奇拜，谓一拜也。”⑧褒拜。段玉裁说：“褒拜者，谓再拜以上也。褒者大也，有所多大之辞也。凡《礼经》、《聘礼》、《少牢馈食礼》、《特牲馈食礼》言三拜，及《左传·僖十五年》言三拜稽首，……以及妇人之侠拜，皆是也。”黄以周曰：“古人行礼，多用一拜，其或再拜以加敬，三拜以示徧，皆为褒大之拜。”⑨肃拜。《礼记·少仪》：“妇人，吉事虽有君赐，肃拜；为尸坐，则不手拜、肃拜。”郑玄注：“肃拜，拜低头也。手拜，手至地也。妇人以肃拜为正，凶事乃手拜耳。”凡礼之九拜，都离不开手的动作，以手与头的动作配合，生出各种拜礼。段玉裁曰：“九拜皆必拱手。凡拱手，右手在内，左手在外，是谓尚左；左手在内，右手在外，是谓尚右。……古稽首、顿首、空首、肃拜，皆必拱手，非如今人两手伏地之匍匐也。”由于拱手的左右内外不同，又生出吉拜与凶拜的分别来。凡此种种，都是祭神享神时的礼仪。

(6) 掌庙祭之接神。《礼记·月令》：“是月也，乃命宰、祝循行。”郑玄注：“祝，……大祝，主祭祀之官也。”其具体职掌有以下之事：①负责祭祀中各庙神主的出入。《礼记·曾子问》：“天子崩，国君薨，则祝取群庙之主而藏诸祖庙，……祫祭于祖，则祝迎四庙之主，主出庙入庙。”因此，祫祭是祝之所掌。②掌管庙礼中血祭、迎牲、迎

① 惠士奇、庄存玉二说，见孙诒让《周礼·春官·大祝正义》所引，中华书局1987年版。

尸、号令钟鼓、食尸、相尸、呼唤瞽人乐师、令舞、祭后撒俎之事。
 ③在君王丧礼中承担以肆湏尸、相饭、赞斂、撒俎之事，这是指小斂、大斂前后的诸事而言。④在国家发生大的灾故而祭社稷之神时，负责祷祠，以及在类上帝、祭四望、设军社而祭祀时，大祝自前而祝。具体说来，就是君王外出或是君王归来而祭神时，大祝居于前，先以祝辞告神。

2. 小祝。小祝的职掌有以下几项：

(1) 掌小祭祀中祈福禳灾祷祠的祝号。

(2) 掌大祭祀中迎粢盛、始祭迎尸入庙门，捧匱沃水盥尸于盘，佐膳夫、内小臣撒俎之事。

(3) 协助大祝完成大祝职掌中的所有职事。

3. 丧祝。丧祝的主要职掌有：

(1) 掌大丧礼中的引柩。当死者出殡时，丧祝在前引导而行。

(2) 在下葬前，负责对棺槨外形进行装饰。

(3) 到棺槨下埋时，负责将棺槨从灵车上移下，除掉上面的装饰物。

(4) 掌丧祭中的祝号。

(5) 有君王前来吊唁，与巫一同在君王之前以桃茢为之禳灾拔凶。

(6) 掌胜国之社祭祀中的祝号。

(7) 司丧礼中袭、斂、设奠之事。《礼记·乐记》：“商祝辨乎丧礼。”在《士丧礼》中有商祝、夏祝，凡袭、斂之事，为商祝所司，设奠，为夏祝所司。商祝指习于商礼而为祝之人通晓死丧殡相之礼，夏祝为习夏礼之人。

4. 甸祝。甸祝主要掌管春蒐、夏苗、秋猕、冬狩四时习兵之礼中的祭祀祝号。

5. 诅祝。掌管盟、诅、类、造、攻、说、衿、蒙等各种祭祀中的祝号，以之告神。

6. 女祝。掌王后内宫中的祷祠之事，如灶、门、户一类的祭祀，用以驱邪祛病除灾。

四、宗

宗是祭祀中掌礼仪之官。《周礼·春官·大宗伯》：“大宗伯之职，掌建邦之天神人鬼地示之礼，以佐王建保邦国。”这说明大宗伯是周王朝负责事鬼神之礼方面的最高官员。《国语·周语上》韦昭注：“宗伯，卿官，掌相王之大礼，若王不与祭则摄位。”在祭祀中，如果君王不亲

自参加，大宗伯可以代替君王主持祭祀，这等于在事鬼神方面，大宗伯的职掌仅次于天子。《礼记·曲礼下》：“天子建天官，先六大，曰大宰、大宗。”孙希旦《集解》：“大宰、大宗皆六卿，……此言天子建官，先以六大，自大宗以下，皆为事鬼神、治历数之职。”《曲礼》的大宗，就是《周礼》的大宗伯。从其总摄事鬼神之事这一职掌来看，它集中地保留了原始巫的某些特色。大宗伯的具体职掌为“以吉礼事邦国之鬼神示，以禋祀祀昊天、上帝，以实柴祀日月星辰，以槩燎祀司中司命风师雨师，以血祭祭社稷五祀五岳，以狸沈祭山林川泽，以醯醢祭四方百物，以肆献裸享先王，以馈食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以尝秋享先王，以蒸冬享先王，以凶礼哀邦国之忧，以丧礼哀死亡，以荒礼哀凶礼，以吊礼哀祸灾”^①。在这些名目繁多的祭祀礼仪中，大宗伯是总主持。大宗伯之下，又有小宗伯。《周礼·春官·小宗伯》：“小宗伯之职，掌建国之神位，右社稷，左宗庙。兆五帝于四郊，四望四类，亦如之。兆山川丘陵坟衍，各因其方。掌五礼之禁令，与其用等。辨庙祧之昭穆，辨吉凶之五服，……掌四时祭祀之序事与其礼。若国大欠，则奉玉帛以诏号。大祭祀，省牲，眡涤濯。祭之日，逆盥，省馐，昏时于王，告备于王。凡祭祀，宾客，以时将瓊果。诏相祭祀之小礼。凡大礼，佐大宗伯，赐御大夫上爵，则傧。小祭祀，掌事，如大宗伯之礼。”从职掌的分工上看，小宗伯是大宗伯的助手，大宗伯全面负责祭祀中的事物，小宗伯负责具体工作的运作，这是指大祭祀而言。如果小祭祀，大宗伯不参与，就由小宗伯全面负责，其职掌如大宗伯。在郊礼、庙礼中，小宗伯既作为大宗伯的助手，同时又可单独职掌祭祀。在丧礼中，也是如此。“王崩，大肆，以柩鬯澠，及执事涖大斂小斂，帅异族而佐，悬衰冠之式于路门之外，及执事眡葬、献器，遂哭之。卜葬兆，甫窆，亦如之。既葬，诏相丧祭之礼，成葬而祭墓，为位”^②。因此，小宗伯是丧礼中总掌礼仪之官。《周礼》中的大小宗伯之职，总括了国家在事鬼神方面的全部礼仪性的工作，大小宗伯成为实际上的天子与鬼神打交道的具体代理人，因此说宗伯一职由原始巫分化而来，是有根据的。

在大小宗伯之下，还有一些地位较低的宗人等官，负责祭祀中更具体的事物，按《周礼》所载，有以下几类：

1. 内宗。内宗是王后在事鬼神方面的代理人，其职掌有三项：

^① 《周礼·春官·大宗伯》。

^② 《周礼·春官·小宗伯》。

(1) 宗庙祭祀中王与王后以九献食尸。九献之后，其他参加庙祭的贵族等人要再献尸，这称为“加爵”。此时王与王后因已行过九献之礼，所以都不能参与加爵之事。在加爵中，内宗因是王后的代理人，也要加爵，称为“荐加豆筯”，即再献豆筯所盛之食物。当庙祭中的乐曲结束后，内宗要协助外宗把非荐加的豆筯（正豆筯）转授给庙中的执事人员，这称为“佐使豆筯”。

(2) 在大丧之礼中，负责安排死者亲属在丧礼中的尊卑亲疏次序以及在早晚的哭祭中的次序与礼仪，这称为“序哭”。

(3) 在卿大夫等级的丧礼中，王后不参加吊唁，内宗作为王后的代表被派前去掌吊临之事。

2. 外宗。外宗也是王后在祭祀中的助手与代理人，其职掌有四项：

(1) 掌庙祭中佐王后荐玉豆，眡豆筯。《周礼·春官·外宗》贾疏：“凡王之豆筯，皆玉饰之。”孙诒让《正义》引金鹗说：“天子诸侯之豆，皆以木为之，天子又饰以玉。《明堂位》云：‘殷玉豆，周献豆。’盖周既疏刻而又饰玉，非但献之也。诸侯但献之而不饰玉。”眡是古“视”字，眡豆筯，指在堂东未设之时，察看豆筯之实。在庙礼中的乐曲奏完后，要协助王后传送豆筯。

(2) 庙礼中，当王后依乐曲的章节依次进献黍稷时，外宗要协助王后进献。王后在君王之后对尸行九献之礼时，也要有外宗协助。如果王后因故不参加祭祀，外宗要协助宗伯行献尸之礼。

(3) 在内宫的小祭祀中，即祭灶、门、户之神时，由外宗掌其礼。

(4) 在大丧中，调理内外早晚行哭的人。因此，内宗、外宗都是协助王后主持祭礼之人，这与大小宗伯协助君王主持祭礼是相对而成的。

3. 都宗人。都宗人的职掌有三项：

(1) 掌都邑祭祀之礼。其礼所祭的对象是国家的先公先王因绝后得不到祭祀的，以及远古无名号的绝后的帝王。《礼记·王制》郑玄注：“昔夏后氏郊鲧，至杞为夏后而更郊禹，晋侯梦黄熊入国，而祀夏郊，此其礼也。”

(2) 都邑内有戎寇之事时，负责保护山川、丘陵、坟衍等群神所在坛位的区域。

(3) 国家有大灾时，都宗人要奉王命前往群神坛位之地祷祠，然后返命于国。

4. 家宗人。家宗人是大夫在家庙祭祀中的掌礼之官。《周礼·春官·家宗人》贾疏：“（家宗人之职掌）亦如上都宗人，但天子与诸侯

礼异。诸侯之卿大夫，同姓、邑有先君之主则曰都，无曰邑。天子之臣，同姓大夫虽有先君之主，亦曰邑也。”

在庙祭中，宗与祝常常同时出现，《礼记·乐记》：“宗、祝辨乎宗庙之礼。”但二者的职掌还是有区别的，《国语·鲁语上》：“宗祝书昭穆。”韦昭注：“宗掌其礼，祝掌其位。”宗、祝所掌，各有侧重。以宗言之，《礼记·文王世子》：“其在宗庙之中，……宗人授事，以爵以官。”郑玄注：“宗人，掌礼及宗庙也。以爵，贵贱异位也；以官，官各有所掌，若司徒奉牛、司马奉羊、司空奉豕。”宗人同时还负责王子诸侯、同姓异姓等助祭之人在祭礼中的次序。凡此种种，皆非祝之所掌。

五、医

远古时期，巫医不分，人们通过长期的探索，逐渐对自然界中一些植物、矿物等有了药理上的认识，用来治愈一些疾病，传统的医学开始萌芽。但在当时，它却被巫术的光环所笼罩，即使到了文明社会，在相当长的一个时期，巫、医还是同一的，如汉字的“醫”在构形上，就有从酉或从巫的写法。从逻辑上说，医学是科学的，巫术是伪科学的，但在远古时期，“科学并不是在一片广阔而有益于健康的草原——愚昧的草原上发芽成长的，而是在一片有害的丛林——巫术和迷信的丛林中发芽成长的，这片丛林一再地对知识的幼苗加以摧残，不让它成长”^①。原始巫术中含有科学的成分，在这方面体现了巫师们对自然的某种探索。弗雷泽在《金枝》一书中写道：

肯定没有人比野蛮人的巫师们具有更激烈的追求真理的动机，哪怕是仅保持一个有知识的外表也是绝对必要的。如果有一个错误被发现，就可能要以付出他们的生命为代价，这无疑会导致他们为了隐藏自己的无知而进行欺诈。然而这些也向他们提供了最为强大的动力，推动他们去用真才实学来代替骗人的把戏。……但作为整体来看，当初出现由这类人组成的阶层，确曾对人类产生过不可估量的好处。他们不仅是内科医生的直接前辈，也是自然科学各个分支的科学家和发明家的直接前辈。正是他们开始了那在以后时代由其后继者们创造出如此辉煌而有益的成果的工作。^②

① [英] 丹皮尔：《科学史》，商务印书馆 1975 年版，第 102 页。

② [英] 詹·乔·弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社 1987 年版，第 94～95 页。

这种医术的成分表现出的结果又恰恰被认为是巫术的作用，有关这种情况，我们从民俗学中可以找到许多材料。在某些民族中，由于社会发展相对滞后，至今仍保留着远古社会的某些习俗。以彝族来说，那里的许多民间医生是与巫师合二而一的，明清之际的顾炎武在《天下郡国利病书》中“四川·上川南道·建昌道开府建昌卫”条下说：“本志云，东门十部蛮，群居竹篱板舍，不事修饰，刻木为信，裙不及胫，或时乘马，则并坐横足。酋长死，无子则妻女继之。俗尚火葬，而乐以鼓吹为送终。有疾者不用医药，召女巫以鸡骨卜。事无巨细，皆决之巫。”这种生活习俗，相当于父系氏族社会晚期的时代，其“有疾者不用医药，召女巫以鸡骨卜”，说明巫术在当地人们生活中的重要作用。在阿昌族，有大祭司称“勃跑”，主持重大祭祀活动。同时，还有“卜卦师”及“掌塞”等小巫师，这些人除了占卜外，还为人们治疗一些简单的疾病，巫医并用。在早期的文献中，也有这方面的记载。《山海经·海内西经》：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窆窆之尸，皆操不死之药以距之。”又《大荒西经》：“大荒之中，有山名曰丰沮玉门，日月所入。有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”其中“百药爰在”一句，说明这十巫既通巫术，可与天神沟通，又通医术，掌百药，这是明显的巫医结合的现象。据丁山先生考证，十巫之中，惟巫彭见于《世本》，巫阳见于《楚辞·招魂》，巫咸见于《尚书》与《楚辞·离骚》^①。这些巫师能够在典籍中保留下姓名，说明他们当日的地位之高、影响之大。而作为民间的神巫，其影响又显然来自巫术的灵验。这虽然有偶然的巧合，但其中最为人所信服的，就应当是在巫术的外衣下，运用比较高明的医术，为人们排忧解难，并且有明显的效果。

那么，传统的医术是从何时与巫术分离的呢？虽然在理论上，可以按人类文明的程度划出一个大概的期限来，但我们看到的最早的史料，证明大致是在春秋时期。《左传·成公七年》：“晋侯梦大厉，被发及地，……公觉，召桑田巫，巫言如梦。公曰：‘何如？’曰：‘不食新矣。’公疾病，求医于秦，秦伯使医缓为之，……公曰：‘良医也。’厚为之礼而归之。”晋侯占梦用巫，治病求医，说明巫与医在当时已经分化为二。《国语·晋语八》：“平公有疾，秦景公使医和视之，出曰：‘不可为也。是远男而近女，惑以生蛊；非鬼非食，惑以丧志。’”医和

^① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第186页。

与医缓，都是秦国的名医，这至少说明，春秋时期，在秦国，医术已从巫术中分化出来，虽然还带有一点巫术的尾巴。据《史记·扁鹊列传》，春秋时期有一名医扁鹊，游行于秦、齐、晋各诸侯国之间，为贵族及平民疗治百病，其医术中已绝无巫术的痕迹了。这说明，最迟在春秋中后期，医术作为一种独立于巫术之外的社会职业，已确凿无疑了。

六、乐

乐指乐师。古代乐师，一般都以盲人充当。乐师为审音辨乐之官。据人的生理特点，目盲之人，听觉一般都较常人灵敏，这可能成为乐师选拔的标准之一。《尚书·胤征》孔疏：“《周礼》瞽矇之官，掌作乐。瞽为乐官，乐官用无目之人，以其无目，于音声审也。”《周礼·春官·序官》郑玄注：“凡乐之歌，必使瞽矇为焉，命其贤知者以为大师、小师。”因此，大师、小师为瞽官之长。《周礼·春官·大师》：“大师掌六律六同，以合阴阳之声。阳声：黄钟、大簇、姑洗、蕤宾、夷则、无射。阴声：大吕、应钟、南吕、蕤钟、小吕、夹钟。皆文之以五声：宫、商、角、徵、羽；皆播之以八音：金、石、土、革、丝、木、匏、竹。”《小师》：“小师掌教鼓、鼗、柷、敔、圉、箫、管、弦、歌。”大师、小师既为瞽官总管，其下属的乐师都是各专一艺。《左传·襄公十一年》：“郑人赂晋侯以师悝、师觸，师蠲。”三人都是乐师，据服虔的注，三人分别为钟师、铸师、磬师。但作为共同的技能，乐师都要有灵敏的听觉，具备审音、辨音的能力。《礼记·乐记》：“乐师辨乎声诗。”在封建贵族的观念中，乐音可以反映出国家的兴衰败亡的征兆，因此，乐师除了在大型的宫廷宴会及祭祀活动中演奏声乐之外，作为乐师之长的乐官，还要具备两种特殊的本领：

1. 听声。这不是对乐音的辨析，而是通过听声来预测国家的福祸之事。《国语·晋语八》：“平公说新声，师旷曰：‘公室将卑乎？君之明兆衰矣。’”这件事在《韩非子·十过》中有详细的记载：

昔者卫灵公将之晋，至濮水之上，税车而放马，设舍以宿。夜分，而闻鼓新声者而说之。……乃召师涓而告之曰：“有鼓新声者，使人问左右，尽报弗闻。其状似鬼神，子为我听而写之。”……师涓明日报曰：“臣得之矣，而未习也，请复一宿习之。”……明日而习之，遂去之晋。晋平公觴之于施夷之台。酒酣，灵公起。曰：“有新声，愿请以示。”平公曰：“善。”乃召师涓，令坐师旷之旁，援琴鼓之。未终，师旷抚止之。曰：“此亡国之声，不可遂也。”平公曰：“此道奚出？”师旷曰：“此师延之所作，与纣为靡靡之乐也。及武王伐纣，师延东走，至于濮水而自投。

故闻此声者，必于濮水之上。先闻此声者，其国必削，不可遂。”平公曰：“寡人所好者，音也，子其使遂之。”师涓鼓究之。平公问师旷曰：“此所谓何声也？”师旷曰：“此所谓清商也。”公曰：“清商固最悲乎？”师旷曰：“不如清徵。”公曰：“清徵可得而闻乎？”师旷曰：“不可。古之听清徵者，皆有德义之君也。今吾君德薄，不足以听。”平公曰：“寡人之所好者，音也，愿试听之。”师旷不得已，援琴而鼓。一奏之，有玄鹤二八，道南方来，……平公大说，……反坐而问曰：“音莫悲于清徵乎？”师旷曰：“不如清角。”平公曰：“清角可得闻乎？”……师旷不得已而鼓之。一奏，而有玄云从西北方起。再奏之，大风至，大雨随之。……平公恐惧，伏于廊室之间。晋国大旱，赤地三年。平公之身遂癰病。

这种以为乐音可以感天地、动鬼神的记载，近乎夸张、荒诞，但以听声来观政之得失，又确实是当时社会的普遍心理。《左传·襄公二十九年》记吴公子季札在鲁国观乐之事，其观乐后，有过一番评议。对于《周南》、《召南》的评价是“勤而不怨”，对于《邶风》、《鄘风》、《卫风》的评价是“忧而不困”，对于《郑风》的评价是“民弗堪也，是其先亡乎”，对于《陈风》的评价是“国无主，其能久乎”。这些评语虽然是季札个人主观的见解，其中又主要是从艺术方面进行评说，但里面包含着观风以知政的预见性的成分。古代天子、诸侯设有采风之官，目的在于从民歌民谣中体察民情，以便采取应对的方法。季札正是从这一前提出发，通过观乐，间接地表达出对中原地区时局的某些看法。季札本人虽不是乐师，但观乐采用的方法与乐师“听声”是一样的。

2. 乐占。这是以乐律来占卜吉凶的一种迷信方法。《左传·襄公十八年》：“楚师伐郑，……晋人闻有楚师，师旷曰：‘不害。吾骤歌北风，又歌南风，南风不竞，多死声。楚必无功。’”以地理方位而论，楚在郑、晋之南，师旷所说的南风，象征楚国，而南风不强，预示楚军将无功而还。因此，杜预注曰：“歌者吹律以咏八风，南风音微，故曰不竞也。”

古人出师又往往用乐律来占卜吉凶。《周礼·春官·大师》：“大师，执同律以听军声，而诏吉凶。”《史记·律书》：“六律为万事根本焉，其于兵械尤所重，故云‘望敌知吉凶，闻声效胜负’，百王不易之道也。”《六韬·五音》：“武王问太公曰：‘律音之声，可以知三军之消息、胜负之决乎？’太公曰：‘……夫律管十二，其要有五音，宫商角徵羽，此真正声也，万代不易。五行之神，道之常也。金木水火土，各以其胜攻也。……其法，以天清净无阴云风雨，夜半，遣轻骑往至敌人

之垒，去九百步外，徧持律管当耳，大呼惊之，有声应管，其来甚微。角声应管，当以白虎；徵声应管，当以玄武；商声应管，当以朱雀；羽声应管，当以句陈；五管声尽不应者，宫也，当以青龙。此五行之符，佐胜之征，成败之机也。’武王曰：‘善哉！’太公曰：‘微妙之音，皆在外侯。’武王曰：‘何以知之？’太公曰：‘敌人惊动则听之，闻枹鼓之音者，角也；见火光者，徵也；闻金铁矛戟之音者，商也；闻人啸呼之音者，羽也；寂寞无声者，宫也。此五音者，声色之符也。’”《六韬》虽系晚出，但所反映出来的乐占观念，却是古已有之。从听声与乐占的内容来看，都是远古时期巫师所掌之事，故乐师亦由巫所分化而来。

七、阴阳家的先驱者

阴阳家是先秦时期的一个学术流派。《汉书·艺文志》：“阴阳家者流，盖出于羲和之官。敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时。”羲和相传是尧的时代掌天地四时之官，《尚书·尧典》：“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时。”这一类职事，远古时期，是巫所职掌的一部分。到春秋时期，这种职务由国家的某些官员担任，当时称为“日者”，日者的主要职掌是观测星象的变化，以之图解政治、人事。《左传·昭公十七年》：“冬，有星孛于大辰，西及汉，申须曰：‘彗所以除旧布新也。天事恒象，今除于火，火出必布焉，诸侯其有火灾乎！’梓慎曰：‘往年吾见之，是其征也。火出而见，今兹火出而章，必火入而伏，其居火也久矣，其与不然乎？火出，于夏为三月，于商为四月，于周为五月。夏数得天，若火作，其四国当之，在宋、卫、陈、郑乎！宋，大辰之虚也；陈，大皞之虚也；郑，祝融之虚也；皆火房也。星孛及汉，汉，水祥也。卫，颛顼之虚也，故为帝丘，其星为大水。水，火之牡也。其以丙子若壬午作乎！水火所以合也。若火入而伏，必以壬午，不过其见之月。’郑裨灶言于子产曰：‘宋、卫、陈、郑将同日火。’”春秋时期，有星空分野之说，就是把天空中沿黄道排列的二十八宿与地面的国家对等起来，大辰即二十八宿中东方心宿二，又称大火，意谓其炎热之意，而心宿下面是宋、卫、陈、郑四国。这一年冬，星象观测，彗星进入大火，一定要布散为灾。因此，下面分野的四国要发生大灾，这就是春秋时期以天象关联人事的观念。今天看来，此虽属荒诞不经，然而在当时是作为一个学术流派而存在的。这种观星象的活动，当时又称为“望氛”。《左传·昭公二十年》：“二十年春王二月己丑，日南至。梓慎望氛，曰：‘今兹宋有乱，国几亡，三年而后

弭。蔡有大丧。’”望氛即登高台而观气象之事，《周礼·春官·冯相氏》郑玄注：“世登高台，以观天文。”高台，古又谓之灵台，初在野外，后来建在宗庙之中。梓慎望氛，即登灵台以观天文。这类日官，在诸侯国相当于大夫的地位，贵族们有疑难之事，往往求助于日官，而日官则以星象知识作为立言的根据予以解答。据《左传·襄公二十八年》，郑国大夫游吉从楚国回来后，告诉子产，楚王将死。裨灶说：“今年周天子和楚王都将死去。岁星失去它应有的位置，而运行在明年的位置上，要危害鸟尾，周朝和楚国要受到灾祸。”裨灶在郑国属日者之官，他是用“十二次”的星空理论预言的。他认为岁星不在今年所属“星纪”的位置上，却在应该明年才运行的“玄枵”位置运行，这就要危害到南方七宿整体形状的朱雀的鸟尾，而鸟尾下的分野是楚国。杜预注：“岁星所在其国有福，失次于北，祸冲在南。南为朱雀，鸟尾曰帑。鹑火、鹑尾，周楚之分，故周王、楚子受其咎。”这种解说代表了当时的传统看法。

这种把天象与人事联系起来的观念，在春秋时期颇为流行。更有甚者，还把星象与人事相联的观念转移到把人的相貌与命运相联的方面，产生观命术，而且到后来，不仅是日者，就是一般的士大夫们，也往往以此来观命相人。《左传·文公元年》：“初，楚子将以商臣为太子，访诸令尹子上。子上曰：‘君之齿未也，而又多爱，黜乃乱也。楚国之事，恒在少者。且是人也，鰥目而豺声，忍人也，不可立也。’”鰥目豺声，是说商臣目如蜂，声如豺，为狠毒之人。《左传·宣公四年》：“初，楚司马子良生子越椒。子文曰：‘必杀之！是子也，熊虎之状而豺狼之声；弗杀，必灭若敖氏矣。谚曰：‘狼子野心。’是乃狼也，其可畜乎？’”又《昭公二十八年》：“伯石始生，子容之母走谒诸姑，曰：‘长叔似生男。’姑视之。及堂，闻其声而还，曰：‘是豺狼之声也。狼子野心。非是，莫丧羊舌氏矣。’遂弗视。”这种把人的某些生理特征与后来形成的人品、人格联系起来的观念，在当时是一种社会的普遍心理。究其根源，乃为模拟巫术的反映。因此，这种观命术带有巫术的性质，后来发展形成命相学，与星象学并立，成为阴阳学说的理论基础，而申须、梓慎、裨灶等人也就是阴阳家的先驱者。

以上，我们重点讨论了春秋时期北方巫的职掌及其分化的问题，从中可以看出，此时巫风在中原一带的各国已经大大地减弱，巫的地位已今不如昔，巫的一些职掌为国家所设立的各级官员所替代。但“就在这时，南方的楚国巫风却很流行。楚国统治阶级迷信巫术是有传统的。远在楚成王时，就曾以大神巫咸为质，与秦穆公‘齐盟’；共王时，甚

至立太子之事都要卜之于神；灵王不但信巫，他本人恐怕就是一名大巫；楚昭王还曾经跟他的大夫观射父讨论过巫祀之事。这些都发生在战国之前。及至楚怀王，信之更笃，简直成了迷信巫术的专家”^①。楚国的几代君王这样迷恋于巫，说明整个楚国时至春秋时期尚处于巫风的氛围之中。桓谭《新论》：“昔楚灵王骄逸轻下，信巫祝之道，躬舞坛前，吴人来攻，其国人告急，而灵王鼓舞自若。”上有所好，下必甚之，贵族如此，民间的巫风就显得更加浓郁，这一点在《楚辞·九歌》中还可以充分反映出来。《九歌》原为民间祭神娱神之歌，从歌辞中可以看出，巫的地位与作用相当突出，男女巫师在演唱中起着主要作用，这与同时期北方民族的祭神有着很大的不同，而且不仅楚国，吴越一带巫风也相当浓重。涉足于吴越文化，从中到处可以觉察出巫风的气息。据《越绝书·记地传》所载，那里有专门为巫而设的“巫里”，专门葬巫的“巫山”，官府设有神巫之官，称“越魑”。在《吴地传》中还记录了不少与巫有关的地名，如“巫门”、“巫櫺城”等。吴越之地的巫，在一定程度上还保留着原始巫的地位。据《吴越春秋》所记，越国在无余之后，其子孙微弱，不能自立，沦为普通的平民。此时有一名越巫，自告奋勇，通过恢复对夏禹的祭祀，取得贵族们的拥护，被选为国君。这在同时期的北方诸国，几乎是不可能的，这说明巫此时在国家政治生活中的重要地位及吴越文化中的巫风之盛。

第四节 宰的职掌与分化

宰作为一种官职的记载，最早的见于安阳出土的牛距刻辞与宰丰雕骨^②，此时的宰，大概属于史官一类。但从典籍中我们看到，商、周二代的宰职，有的地位十分尊贵，《尚书·伊训》中记载伊尹曾为冢宰，《尚书·蔡侯之命》中记载周公也曾任冢宰。伊尹、周公在殷周王朝都是众臣之长，因此，其所任之宰职的级别也就相当高。那么宰职的地位为何这样高？从文字的构形上看，“宰”从宀从辛，《说文》：“宰，臯（罪）人在屋下执事者。从宀从辛，辛亦臯也。”甲骨文中“宰”字的构形也是从宀从辛。辛是刀，不是臯。从“宰”字的构形与宰职在政教合一时代的地位看，宰职与祭祀有关。祭祀中有割牲与制胙之事。《礼记·祭义》：“天子袒而割牲。”《祭义》：“祭之日，君牵牲，穆答

① 王锡荣：《〈离骚〉的浪漫手法与古代巫术》，《吉林大学学报》1962年第4期。

② 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，科学出版社1956年版，第521页。

拜，卿大夫序从，既入庙门，骊于碑，卿大夫袒而毛牛，尚耳，鸾刀以割。”祭祀中天子与卿大夫作为不同层次的主祭者，亲自割牲，表现出一种对神灵的敬意。但在晚周时期，天子亲自割牲，也仅是象征性的了。上溯远古社会，祭神是部族中的重大祭典，而杀牲，是要酋长或首领亲自动手的，作为酋长此时的助手，便是宰。后来进入阶级社会，宰的地位虽然有了变化，但其职掌仍与祭祀中的割牲、制胙有关。《史记·陈丞相世家》记陈平少时为里宰，主持里中分胙肉之事。社之里宰与天子之宰，只不过有地位高下之别，就祭祀中所承担的任务来看，都是同类相治的。在政教合一的社会，作为宰职，是国君祭神的助手，总理祭祀中的具体事务，政与教合一，庙祭中的宰也就等同于朝廷上的宰，这又是沿用同类相治的法则，在这一点上，原始的宰与原始的巫有类似之处。而伊尹、周公作为商周时代君王的高级助手担任宰职，说明宰职是仅次于国君地位的重要职务。至西周末年，宰职发生分化，据《周礼》所记，宰分化为以下各职：

一、大宰

在周王室中，大宰是上卿之一，《国语·周语上》韦昭注：“大宰，上（原作“王”，据公序本改）卿也，掌祭祀之式玉币之事。”大宰的职掌，总体上分为政事与祭祀两大方面，集中体现了政教合一的官制特点。

大宰在事神方面的职责有下列诸项：

1. 祭祀中的职掌：

- (1) 祀五帝之前，约束百官各尽职守，失礼者以刑罚之。
- (2) 祭前十日，率领执事人员占卜祭祀之日，然后约束百官斋戒。
- (3) 在祭祀的前一日，视察清洗祭器之事。
- (4) 祭祀之日的清晨，杀牲时，协助国君宰杀六牲。
- (5) 行朝践正祭之礼时，协助国君以玉、币、齐酒敬神。

2. 在大丧之中，协助国君对先王行赠玉、含玉之礼。

从大宰在祭祀中的职掌看，其主要负责祭前的准备工作与协助国君杀牲。《礼记·月令》：“是月也，乃命宰、祝循行：牺牲，视全具；案刍豢，瞻肥瘠；察物色，必比类；量小大，视长短，皆中度。”孙希旦《集解》：“大宰掌赞王牲事。”在这一点上，尚能隐约地显露出宰初期的职掌之事。

二、小宰

在政事方面，小宰是大宰的助手，同样，在事神方面，小宰也是协助大宰的。除此之外，在裸献中，还要协助大宗伯送裸，即酌郁鬯酒灌献神尸。在君王的丧礼中，小宰专职负责含礼、禭礼中的致含、致禭之事。《礼记·杂记》：“宰举璧与圭，宰夫举禭。”孙希旦《集解》：“禭衣轻，故宰夫主之。圭璧重，故宰举之。”

三、宰夫

宰夫的地位又低于小宰，在祭祀方面的职掌是协助大宰在祭前检查祭品的准备情况。在这期间，大宰侧重于斋戒，宰夫侧重于祭祀的物品。在祭祀的前一天，协助大宰视察祭祀器皿的清洗。在大丧与小丧之礼中，掌小官的戒令。《礼记·檀弓》：“既卒哭，宰夫执木铎以命于宫曰‘舍故而讳新’，自寝门至于库门。”此即宰夫所掌戒令之一。

从周王室的宰职来看，宰既可以为一般的职官专名，又可以为冢宰、执政、卿相的共名，其在主政事方面相当于冢宰、执政、卿相的作用，其在主祭祀方面又相当于其专名的作用。从总的方面来看，这是由于政教合一的体制在变动中所形成的。就大宰来说，在春秋时期，是以从政为主的，宗教方面的作用正在慢慢地消失或只带有某种象征性。其原始宰职内的诸事，此时都是由小宰或宰夫来具体完成的；就是小宰与宰夫，其政事与宗教的职掌，也是各自参半的，也都在慢慢地向完全的朝廷官吏的性质过渡。

在周王室之外，各诸侯国也都有各自的宰职。在不同的国家，宰职的地位也有所不同。杨伯峻先生据《左传》考证，宋国大宰的地位在卿相之下，郑国的大宰曾作为大夫的副手出使于楚，说明其职位不高。楚以令尹执政，但令尹下有大宰子商、伯州犁。但若敖为令尹，在晋随会又称其为宰。这说明在称谓上，宰职的专名与称卿相为宰的共名常常相混，这也从另一侧面说明，宰职的宗教性作用在逐渐减弱。在诸侯国中，称之为宰或大宰者，往往是侧重于他的治国才能与地位而言，如齐桓公刚刚即位，就要任命鲍叔牙为太宰^①，吴国的太宰嚭为吴王夫差的重臣^②。二人的地位都相当于卿的级别，在诸侯王的心目中，往往侧重

① 《国语·齐语》。

② 《国语·越语上》。

于他们的治国才能，才委以宰职的重任的。

在诸侯王之下的卿相、大夫的封邑中，也有宰职，这种宰的地位相当于家臣之长。《国语·晋语九》：“少室周为赵简子之右，闻牛谈有力，请与之戏，弗胜，致右焉。简子许之，使少室周为宰。”韦昭注：“宰，家宰也。”《左传·襄公二十二年》：“郑公孙黑肱有疾，归邑于公，召室老、宗人立段。”室老为家臣群吏之长，也是宰的别称。

春秋时期，还有里宰一职。《周礼·地官·里宰》：“里宰掌比其邑之众寡与其六畜、兵器，治其政令。以岁时合耦于耒，以治稼穡，趋其耕耨，行其秩叙，以待有司之政令，而征敛其财赋。”里是社会最低一级的居民组织。孙诒让《正义》引金鹗说：“云邑者，民居之所聚也。……邑为民居所聚，民居有多少，故邑有大小。极其大而言之，则为王都之邑；极其小而言之，则《论语》有十室之邑。……邑之制，在国中则始于一里二十五家，在野则始于四井三十二家。在国中者，二十五家为一里，里有巷，巷口有间，一里之人聚居于此，故谓之邑也。在野者，四井之田，凡三千六百亩，其民居计三十二家，聚于一处，犹今之村落然。如地狭势偏，不足四井，则或三井，或二井，或一井，皆可为邑。……《论语》谓‘十室之邑’，即一井之邑，一井八室，言十室，举大数也。乡遂之邑，以二十五家为制，如有不足，或四邻，或三邻，或二邻，皆可为邑。五家为邻，二邻则十室也。十室之邑，此至小者，下此不可以为邑矣。六乡五家为比，五比为间，四间为族，五族为党，五党为州，五州为乡。六遂五家为邻，五邻为里，四里为鄹，五鄹为鄙，五鄙为县，五县为遂。自间以至乡，自里以至遂，皆邑也。每间每里，星罗棋布，徧于百里之间。”里宰为里中最高行政长官，其主要职掌是组织里中的生产，治其政令，同时也掌管里中祭祀之事。据《史记·陈丞相世家》，陈平初时曾为里中社宰，即社祭中分胙肉之人。秦末去周末远，由此推之，春秋时期，里中尚有里社，在里社主持祭祀，应当是里宰的职掌。

春秋时期，还有膳宰与宰夫之名。不过，这都是厨师的名称，可以想见，厨师名宰，是从大宰助祭割牲的礼俗中演化而来的。《国语·周语中》：“膳宰致饗。”韦昭注：“熟食曰饗。”则膳宰治庖厨之事。《左传·宣公二年》：“晋灵公不君，……宰夫胹熊蹯不熟，杀之，寘诸畚。”据杨伯峻注，此宰夫即《周礼》中的膳夫，作为庖厨之长，天子属下称膳夫，诸侯属下称宰夫。

以上，我们论述了宰职以及分化后的情况。从分化后的职掌看，实

际的情况可能不如《周礼》所记载的那样尽善尽美，面面俱到，有些显然是晚周学者附会当时的社会制度连缀而成，但用来说明当时的政体、宰职在宗教事务中职权的减弱，显示政体逐渐走向政教分离的道路，还是比较合适的。

第十二章 祭祀中的牺牲及诸品物

在原始思维中，当鬼神观念产生之后，对于这些神灵，人们往往赋予人格化的形象，“他们”与人一样，有喜怒哀乐之情，有衣食住行之需。人们为求得鬼神的保护，往往按自己的理解，拿生活所需的物品去敬献鬼神。在农耕和游牧民族，最初，人们是常常用粮食与牛羊来祭祀鬼神的。向鬼神进献祭品，是为了祈求神灵保佑，使生产得以重复进行，这就是人类初期祭神的心态。后来，随着生产物品种类的丰富，而且在宗教观念中，神也不断发生分化，人们为此而竭尽社会上的各种物质财富，通过各种祭祀方法，来献媚、取悦于鬼神。尽管贵族与平民在祭品、祭祀方式上有着许多不同，但根本的目的是一致的。然而作为统治阶级，不仅在现实生活中剥削、掠夺平民的财富，而且在精神生活中，对平民祭神的权利也加以限制，贵族阶级本身却在利用从平民手中剥夺来的财物，大肆铺张，举行种种娱神的祭祀活动，从这个意义上来说，宗教完全是为政治服务的，而不完全像初期自然崇拜那样，是为生产得以重复进行而祭神。作为敬献鬼神的物品，即以实实在在的物质形式反映出了这种社会心理。

第一节 人体牺牲

人体牺牲是将活人杀死向神灵献礼的一种祭祀方式。在殷代，从卜辞中可以看到大量的人祭现象。至春秋时期，某些诸侯国还有人祭现象的残余。作为民间的习俗，一直到北魏时，文献中尚有记载。在近代社会，某些少数民族中仍有人祭的残余，这说明人体牺牲的观念在古老民族的心目中根深蒂固，愈是文化滞后的民族，这种风俗的残余也就愈明显。

一、人体牺牲风俗考源

在狩猎社会人们的观念中，人与兽是平等的，人类在猎兽的同时，也猎异族人为牺牲。在佉族，有猎人头的风俗。在该族的神话传说中，有多处讲到了祭人头的起源：第一种说法是，从前天地之间离得很近，人们无法种粮食。一次，天神梅吉对人说：杀一个人，用人头祭神，就

可以种出粮食。有一个人杀了自己的儿子，并砍下头祭神，果然，天空升高，大地长出粮食。第二种说法是，从前大地遭受洪水之灾，天神告诉人们，只要砍人头祭神，便可免灾。人们砍下人头祭神，以后便不再有洪水^①。第三种说法是，很早以前，岩城克立托买了一个“穷”。某一天，克立托外出，“穷”与克立托妻子通奸，此后克立托妻子即病卧于床。克立托用石头凿成一石鼓，屡敲不响。卜卦问天，上天暗示必须用“穷”头来祭，才能击响。克立托于是杀“穷”，以其头祭鼓，然后再敲击，石鼓果然发出宏亮的响声。以后佤族每年都砍人头供于木鼓房^②。佤族的猎头神话说明，杀人祭神，其目的在于希望解除自然对人类的威胁与祈求农业的丰收，这与农耕部族的生产活动紧密相关。据民族调查，佤族的人头祭包括猎头、接头、祭头和送头等内容。猎头一般在播种前进行，大多以武装出征的方式猎取人头。在接人头时，在人头桩下放置火灰，让人头淋出的血水与火灰融合。待播种时，与谷种拌在一起撒到地里，血水被视为生命的象征，它可以带来谷物的丰收。人头桩设在木鼓房附近，祭头时，围绕着人头桩进行“拉木鼓”、砍牛尾巴

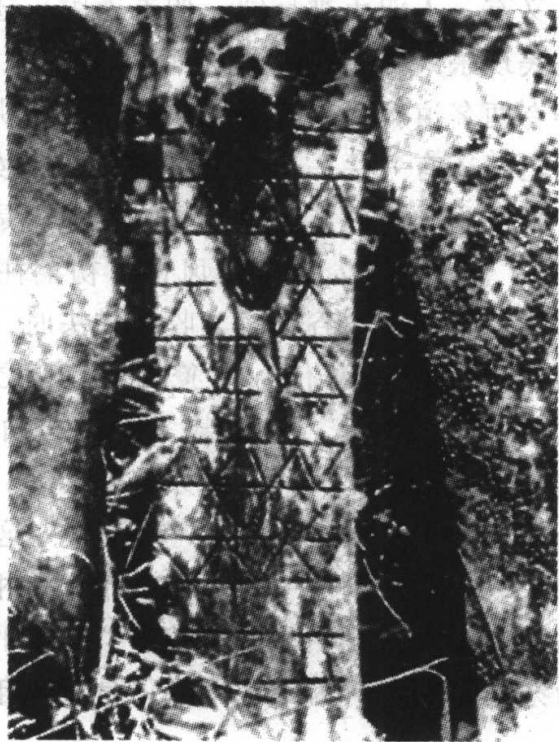


图 18 佤族的祭人头桩（采自《原始宗教》）

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社 1993 年版，第 592 页。

② 云南省编辑委员会：《佤族社会历史调查》（一），云南人民出版社 1983 年版，第 91 页。

等宗教活动。在第二年播种前，将旧人头送上，再重新猎人头来祭祀^①。高山族的泰雅人，也有猎头祭的习俗，其最初的目的也是为祈求谷物丰收。当部落出猎，获取人头后，往往割下一绺头发，将人头装入猎头袋。祭祀时，人们轮番向人头口里塞送美食及粟酒，然后将人头放在木臼上，人们环绕人头歌舞。第二天，将人头移至人头架上，经头人祷告后，又往人头口中喂食灌酒，母亲带着男孩，接取从人头脖子里溢流出的血酒而饮，认为可以汲取死者的胆力和勇气，长大成为勇士^②。在广西贵港市罗泊湾汉墓中，出土有一件漆绘铜盆，上面绘有四组人物图像。其中第三组为猎人头图，画面正中盘腿端坐一人，目光正视右前方，双手作示意动作。在其右前方，有三人执长器械并排而立，每人腰后悬挂一颗人头。在左侧又有一人，上身裸体，跣足，肩上扛着一个与其装束相似的小人，向正中坐者走来^③。由此来看，壮族在远古时期，也似乎有祭人头的习俗。1955年在云南晋宁石寨山发掘的1号西汉墓中，出土一件鼓形贮贝器，后来被学术界命名为“杀人祭柱贮贝器”，器盖上有二蛇缠绕的铜柱，柱顶立有一虎。有一人被钉于木板上，右边立一带腰刀之人。又有一人双手被反缚，俯首而跪，还有一人左脚被锁住，一般认为这是表现杀人祭祀铜柱的场面^④。石寨山还出土了一件鎏金铜扣饰，上面铸有两名滇国武士，手中各提一个人头，脚下踩着一具无头尸体。在武士之间还有一牛一羊和身背幼童的妇女，“不是在祭祀场上杀活人作祭，与佤族和高山族的祭祀方法相似，是猎取人头后带回祭祀地点再祭祀”^⑤。上述民族人头祭的风俗，初期往往是自然崇拜阶段的一种模拟巫术行为。为祈求谷物的丰收，猎头时，往往要挑选那种长着胡须的人来猎杀。《北史·獠传》：“獠者盖南蛮之别种，自汉中达于邛、笮、川洞之间，所在皆有。种类甚多，散居山谷，略无氏族之别。……其俗畏鬼神，尤尚淫祀。所杀之人美鬓髯者，乃剥其面皮，笼之于竹，及燥，号之曰鬼，鼓舞祀之，以求福利。”这种取美鬓髯者之头的用意，与泰雅人取人头后割下一绺头发的用意是相同的，以人头上的胡须象征着谷物的生长，这显然是典型的模拟巫术的行为。

在这些以人为祭品献神的行为中，不仅仅是用成年人，有时还包括

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第589页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第140页。

③ 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第771页。

④ 云南省博物馆考古发掘工作组：《云南晋宁石寨山古遗址及墓葬》，《考古学报》1956年1期。

⑤ 杨兆麟：《原始物象》，云南教育出版社2000年版，第139页。

一些孩子，即“杀首子”的风俗。《墨子·鲁问》：“鲁阳文君语子墨子曰：‘楚之南有啖人之国者桥，其国之长子生，则解（原作“鲜”，依孙诒让说改）而食之，谓之宜弟。美，则以遗其君，君喜则赏其父。’”楚之南，即汉时所称“南蛮”之地。《后汉书·南蛮传》：“（交趾）其西有噍人国，生首子辄解而食之，谓之宜弟。味旨，则以遗其君，君喜而赏其父。……今乌浒人是也。”李贤注引万震《南州异物志》：“乌浒，地名也。在广州之南，交州之北。恒出道间伺候行旅，辄出击之。利得人食之，不贪其财货，并以其肉为肴菹，又取其髑髅破之以饮酒，以人掌趾为珍异，以食长老。”这种以人头为酒杯的习俗，与高山族的布农人习俗相同，其人食首子当与祭人头有相同的宗教意蕴。《墨子·节葬下》：“昔者越之东有铍沐之国者，其长子生，则解而食之，谓之‘宜弟’。”《韩非子·二柄》：“桓公好味，易牙蒸其首子而进之。”对于这种食首子的风俗，裘锡圭先生解释说：

我国古代杀首子的习俗，显然也应该解释为把头生子女献给鬼神。在古书的有关记载里没有提到杀首子的祭祀性质，是由于记载的人对这种习俗缺乏深入的了解。献第一批收获于鬼神，是为了能平安地保有、食用收获的其他部分，并在来年继续得到新的收获。献首子当然也是为了以后能得到新的孩子，并使他们安全地成长。所以，《墨子》说杀首子是为了“宜弟”，是很有道理的。^①

《墨子》所说的“楚之南”、“越之东”在古代都属于南亚文化区，与佉族、高山族、壮族的人头祭在习俗上应当有内在的渊源关系，都不同程度地含有南亚文化区的文化因子。关于易牙烹子之事，发生在春秋时期的齐国，齐国为东夷部族的后裔，在古东夷文化中，有杀人祭社之习俗。因此，易牙烹子之事，是东夷文化的历史惯性在起作用，与“宜弟”之事应当是同源的。

人祭这种野蛮社会的习俗，在文明社会仍然保留了下来。在卜辞中，就有多次关于“用羌”的记载。用羌，就是以人体为牺牲来祭神。羌是古代的部族之一，董作宾考证说：

《括地志》云：“泥洮等州以西为古羌国。”蒋廷锡《汉书地理志今释》：“《正义》云，蜀都分为三，羌在其西，故曰西蜀。”苏氏云：“先零、抱罕之属在今甘肃、陕西以西。南接蜀汉塞外也。”《汉书·地理

^① 裘锡圭：《文史丛稿·杀首子解》，上海远东出版社1996年版，第129页。

头之形。

3. 炆。这是祭天时在火堆上将人烧死以求雨。

4. 𣦵。于省吾先生释为“剝”，指祭祀时将奴隶宰割刀剝。

通过卜辞的记载，我们得以了解殷商王朝人祭的种种现象，作为补充，还可以从考古上进一步证实。在安阳北岗的王陵区内，已发掘出王陵排葬坑二百余个，每个坑内埋人骨八至十具，死者多数无头仅有躯体，有的可以明显看出人头是从颈部被砍去的。据统计，这二百多个排葬坑内，掩埋的人骨架达一千三百三十人之多，这些死者都是被商王为祭祀祖先而杀死埋入的奴隶。在安阳殷墟的后冈和大司空村等地，也发掘出填埋有人骨架的祭祀坑，发掘者判定这是祭祀用的杀殉坑，但“更确切地说，这应该是人祭坑，而并非殉葬坑”^①。

二、人体牺牲所祭的神

初期人体牺牲所祭的神灵，多为一些自然神灵，通过模拟巫术的方式，用来祈求谷物的丰收。当观念中的神灵开始分化之后，用人牲所祭的神主要有三种：

1. 祭祖先神。初期的祖先神多与图腾有关，有些由动物图腾发展而来的部族祖先神，享用人牲的祭祀。在土家族，有杀人以血祭祖的习俗。《后汉书·南蛮西南夷列传》：“廩君死，魂魄世为白虎，巴氏以虎饮人血，遂以人祠焉。”至北魏时期，由于朝廷加以禁止，改为椎牛杀猪，用牛头、猪头代替人头来祭祀。但在摆上牛头猪头时，土老司仍然要用杀猪刀在自己头额上划道血口，俗称“斫头”，将人血滴在长串纸钱上，当众悬挂在神堂。参加祭祀的人，每人拿一根木棍在神桌上的猪血盆里蘸一蘸，然后互相往对方的额头画去，留下一道道的血痕，俗称“夹巴画”，用来象征人头血祭，认为只有“斫头”和“夹巴画”，祭祀才会有作用^②。但实际上，民间的某些地区杀人祭祀的行为一直没有停止过，《北史·女国传》：“女国，在葱岭南。……又有树神，岁初以人祭，或用猕猴。”明代陈继儒《虎荟》卷五：“房陵间有白虎神，好饮人血，每岁其民杀人祭之。”这白虎神实际就是部族的祖先神。据黄柏权先生所记，在二十世纪五十年代前，鄂西土家族还部分保留着用人祭白虎的习俗，在咸丰龙坪的一田姓人家还为白虎神举行过人祭^③。在

^① 《商周考古》，文物出版社1979年版，第114页。

^② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第583页。

^③ 黄柏权：《巴人图腾信仰》，《贵州民族研究》1988年第4期。

卜辞的记载中，许多次的用羌都是为祭祀祖先神而举行的，这已无须赘言。

2. 祭社神。社神是从祖先神中分化出来的。初期的祭社就有人祭的现象，就目前所知，比较早的有江苏铜山丘湾的人祭遗存。丘湾遗址有三个时期的堆积，下层为龙山文化，上层为西周文化，中层为商代文化。商代文化又分为两层，上层大体相当于殷墟文化的末期，下层稍早一些。人祭遗存属商代上层，以其中部偏西的四块大石为中心，围绕大石，发现了二十具人骨和十二具狗骨^①。发掘者认为，这是一处人祭的场所，中间的大石就是祭祀的对象，周围的人与狗是祭祀时的牺牲，并据有关文献的记载，判定这是一处社祀遗迹。时至春秋时期，人祭的现象已经很少，但据《春秋》经、传所记，社祀中的“用人”现象还时有发生。《春秋·僖公十九年》：“邾人执鄫子，用之。”《左传》：“夏，宋公使邾文公用鄫子于次睢之社，欲以属东夷。”杨伯峻注：“以地理考之，（次睢）当在今江苏省铜山县附近。”因此，这次睢之社与商文化中的铜山湾人祭遗存应当有些联系。春秋时期，大部分诸侯国祭社都已不用人，上述人祭现象的发生，是东夷旧地以人祭社习俗的流变。

3. 祭田祖。田祖的观念出现得较晚，它是由社神分化而来。《管子·揆度》：“轻重之法曰：自言能治田，不能治田者，杀其身以置其社。”置即血祭之意。祭社，实际上是祭田祖。祭田祖多为民间的祭祀，《南方异物志》：“交广之界，民曰乌浒，……春月方田，尤好出索人，贪得之，以祭田神也。”这乌浒之地，就应当是《墨子》所说的楚之南的啖人之国。初期的人祭用于模拟巫术，祈求谷物丰收，属自然崇拜范畴。后来当神灵分化，田祖出现后，就转而为祭田神，这在逻辑上是说得通的。

三、人体牺牲风俗流变

对于人体牺牲的产生，不能简单地理解为奴隶主贵族阶级的残忍，而应当从更深层的意义上理解。实际上，这种现象是社会发展的必然产物，它有存在的社会必然性。在狩猎社会至初级农业社会，社会劳动必须靠集体协作才能完成，一个人劳动的果实，除满足他个人最低生活需要外，几乎没有剩余。这时还没有发生人奴役人的事情，氏族在战争或械斗中所获的俘虏就不能成为所需求的劳动力。因为这些俘虏的劳动

^① 王宇信等：《关于江苏铜山丘湾商代祭祀遗址》，《文物》1973年第12期。

只能供他个人的消费，所以，大批地杀俘成为社会的普遍现象，而后来的祭祀用人，正是在这一基础上产生的。后来，随着生产力的提高，产品有了剩余，对于战俘的处理有两种方式：一是留用作为奴隶，二是杀掉后让他们去做祖先神的奴隶。后一种行为开始是大规模的，后来随着奴隶生产效率的提高而逐渐减少。人体牺牲作为一种社会现象，在不断变化的社会机制中，趋于减弱乃至消失。在周代，虽然还有用人的现象，但由于社会观念的进步，这种现象已受到舆论的指责。《左传·僖公十九年》所记用酈子于次睢之社一事，就遭到司马子鱼的反对，司马子鱼的一番话，代表了春秋时期主流社会对用人之事的一般看法。因此，凡前代祭祀用人的，后来都改以牲畜代之；前代以杀人后用人血举行祭祀的，后来都以动物之血代替。《左传·昭公五年》：“吴子使其弟蹇由犒师，楚人执之，将以衅鼓。”衅鼓指杀人以其血祭新鼓，这也是远古的习俗，认为凡新制的器物（如钟鼓之类），如用人血涂抹一遍，就会结实牢固而耐用，因此，衅鼓就是以人血涂抹新鼓。春秋时期，虽然楚国还保留这种陋习，但在国家的祭礼上已改用动物的血来涂抹了。《左传·定公四年》：“社稷不动，祝不出竟，官之制也。君以军行，祓社衅鼓，祝奉以从，于是乎出竟。”此祓社衅鼓，指祭社杀牲以血涂鼓。这种血衅，一般是用牛羊的血。《孟子·梁惠王上》：“臣闻之胡龁曰：‘王坐于堂上，有牵牛而过堂下者，王见之，曰：“牛何之？”’对曰：“将以衅钟。”’”这是欲以牛血来衅钟。前引《左传》中邾娄子执酈子，杀之祭社一事，《公羊传》说：“其用之社奈何？盖叩其鼻，以血社也。”这与《左传》的解释有所不同，认为邾娄人并没有真正杀死酈子，只是在祭社时，敲破他的鼻子，流出一点鼻血，举行象征性的血祭。根据春秋时代的祭祀特点，公羊家的解释似乎更合理一些。

从人体牺牲风俗的流变来看，由猎头祭祀到杀俘祭祀祖、社，衅鼓，再到以鼻血象征性地祭鼓及以动物代替人祭，说明人类从野蛮一步步地走向文明，主流社会观念的进步，带来了整个社会文明程度的提高。

第二节 动物牺牲

在贵族阶级的祭典中，大量使用动物做祭品，应当是在家畜饲养业高度发展的基础上产生的，而家畜的饲养又与农业的发展密切相关。在新石器时代早期的墓葬中，就发现有某些家畜的骨骼，到了商代，家畜的饲养业已经发展到了空前的程度。商人祭神，一次使用几十至上百只

牛羊已经是很正常的了，这种用牲的情况在卜辞中多有记载：

丁亥卜，般贞，昔乙酉，……御于大丁、大甲、祖乙，百鬯，百芻，卯三百牢。（佚存，542）

贞，九伐，卯九牛。（后、上，21、11）

丙午卜，翌甲寅，酒，……卯十牢。（粹编，190）

商代祭祀中的用牲，除了在卜辞中有大量的记载外，还可以从商代用于各种仪式的祭祀坑和附属于贵族墓葬的兽葬坑中成批的兽骨的发现得到印证。到了周代，祭祀中的用牲逐渐演化成比较固定的礼制。对于祭典中所用的动物，从饲养到选用，以及祭牲的种类、性别、毛色、齿龄、用牲数目、用牲与祭者的身份、祭祀的对象、杀牲的方法、若干与之配套的宗教性仪式等，都有详细的规定。从整体上归纳，大致有以下的内容。

一、祭牲的饲养与选用

因祭典中的用牲数量大，次数频繁，国家设有专职的官员负责饲养。商代是否有养兽之官，目前尚无史料证明，但从其用牲的数量与频率看，已非猎获所能满足，应当有稳定的来源，因此，国家应当有专职的官员负责饲养。在周代，这种职务称为牧人和充人。《周礼·地官·牧人》：“牧人掌牧六牲而阜蕃其物，以供祭祀之牲牷。”六牲指牛、马、羊、豕、犬、鸡。《诗经·小雅·无羊》孔颖达疏：“《牧人》注云：‘牧人养牲于野田者。’其职曰‘掌牧六牲而阜蕃其物’，则六畜皆牧人主养。其余牛人、羊人之徒各掌其事，以供官之所须，则取于牧人，非放牧者也。《羊人职》：‘若牧人无牲，则受布于司马，买牲而供之。’是取于牧人之事也。”江永说：“远郊有牧田，以授九职中之藪牧，使牧六牲，即以牲物为贡，牧人掌之，国有祭祀，牧人共之。于王朝，牛入地官牛人、充人及司马；羊入夏官羊人，豕入冬官豕人，犬入秋官犬人而豢于地官之槁人，鸡入春官鸡人，马入夏官圉人。马牲惟有事于四海山川及丧祭遣奠用之。将祭祀则冬官供之，小宗伯毛而辨之，颁之司徒、宗伯、司马、司寇、司空，使共奉之。”牧人是总管六畜饲养之官。在牧人之下，还有羊人、圉人等分职之官，其中牛为大牲，作为祭牲，多用于重要的祭典，因而礼制中又突出牛牲的重要地位。负责养牛的官职是牛人、充人。《周礼·地官·牛人》：“牛人掌养国之公牛以待国之政令。凡祭祀，共其享牛、求牛，以授职人而刍之。”《充

人》：“充人掌系祭祀之牲牷，祀五帝，则系于牢，刲之三月；享先王，亦如之。凡散祭祀之牲，系于国门，使养之。展牲，则告牷。”惠士奇说：“凡祭祀前三日择牲，君召牛纳而视之，择其毛而卜之，是为求牛。求犹择也。卜吉而后养之，是为享牛。《曲礼》‘天子以牺牛，诸侯以肥牛，大夫以索牛’。康成云：‘牺，纯毛也。肥，养于涤也。索，求得而用之。’……《公羊》云：‘帝牲必在涤三月，稷牛惟具。’稷有灾故临时得别求之，是天子诸侯得有索牛。”孙诒让说：“凡大祭祀，牛必卜系，其别择以备临时有故更易者，则不卜系，此即享牛、求牛之义。但天子求牛，虽不卜系，然亦必用牲牷。”综而论之，牧人、牛人、充人都是养兽之官。《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、牷、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。”这可作为对《周礼》的补充，但分而论之，所谓“卜之”是在祭前三月卜牲，得吉兆后，牲方可入涤专门饲养，未卜之前，牲养于牧人，以待卜选。既卜得吉后，牲转而养之充人，而牛人之职，是专门饲养公牛的。牲养于涤三月后，方可用于牺牲。《公羊传·宣公三年》：“帝牲在涤三月。”何休注：“涤，宫名，养帝牲三牢之处也。三牢者，各主一月，取三月一时，足以充其天性。”蔡邕《独断》卷上进一步分析说：“帝牲牢三月，在外牢一月，在中牢一月，在明牢一月，谓近明堂也。三月一时，已足肥矣；徙之三月，示其洁也。”牲牛经过在涤三个月的专门饲养，体、角完全，就可以用于祭祀了。在祭祀前，还要进行最后的检查，如此时牛有损伤，就不能用于祭祀。在前面我们引述过《左传》“饴鼠食郊牛角”之文，牲牛被饴鼠咬残了角，就不能用于祭祀。《礼记·祭义》中“牺、牷、祭牲必于是取之”，其“牷”就是指牲牛体、角完好无损，即“体具日牷”之义。

用于祭祀的牲牛，就祭天而言，又有帝牛与稷牛的区别。周代祭天以后稷配，祭天之牛为帝牛，祭后稷之牛为稷牛。《礼记·郊特牲》：“帝牛不吉，以为稷牛，帝牛必在涤三月，稷牛惟具，所以别事天神与人鬼也。”这是说祭天的帝牛，一定要经过在涤三个月的饲养，如有不吉，不能用未入涤的牛顶替，而稷牛虽也在涤三月，但如有不吉，可以由未入涤之牛替换。《郊特牲》孔颖达疏：“凡帝牲稷牲，寻常初时皆下取其牲，系于牢，刲之三月。若临时有故，乃变之也。”“乃变之”就是指稷牛可以替换之事。

关于动物牺牲的选用，首先，对于牛来说，可以从齿龄上分别，用于不同的祭祀对象。《礼记·王制》：“祭天地之牛角茧栗，宗庙之牛角

握，宾客之牛角尺。”郑玄注：“握，谓长不出肤。”孙希旦《集解》：“茧栗，谓牛角初出，若茧栗、栗实然也。祭天地之牲用犊，贵诚之意也。宗庙卑于天地，故牛角握。宾客又卑于宗庙，故牛角尺。此礼之以小为贵者。”其次，主持祭祀之人地位的不同，对于同一的祭祀对象，可用不同的动物牺牲。《白虎通·五祀》：“祭五祀，天子诸侯以牛，卿大夫以羊，因四时祭牲也。”同时对于不同的祭祀对象，也要选用不同的动物来祭祀，《五祀》：“一说户以羊，灶以鸡，中霤以豚，门以犬。或曰：中霤用牛，不得用牛者用豚。”再次，对于不同时期用牲的雌雄性别，也有严格的规定。《礼记·月令》：“孟春之月……命祀山林川泽，牺牲毋用牝。”郑玄注：“为伤妊生之类。”孙希旦《集解》：“大祭祀，牺牲皆用牡。《大宗伯》‘以狸沈祭山林川泽’，地示之中祀也。其神卑，故余月祭之牺牲或用牝，惟此月特禁之。”最后，祭牲由于主祭者地位的不同，还可以由不同类动物组合，分为太牢与少牢两种。《白虎通·社稷》：“祭社稷以三牲何？重功故也。《尚书》曰：‘乃社于新邑，牛一、羊一、豕一。’《王制》曰：‘天子社稷皆太牢，诸侯社稷皆少牢。’宗庙俱太牢，社稷独少牢何？宗庙太牢，所以广孝道。社稷为报功，诸侯一国所报者少故也。”《周礼·掌客》郑注：“三牲，牛羊豕具，为一牢。”《国语·楚语》韦昭注：“太牢，牛羊豕也。”《公羊传·庄公二十三年》何休注：“天子用三牲，诸侯用羊豕。”以此而知，少牢是为羊、豕各一。少一牛，以其之位降于天子。

二、祭典中用牲的方式

用牲，即杀牲。在祭典中，对于不同的祭祀对象，常常采用不同的杀牲方法。

1. 火賁。即燎祭，以燔柴烧牲祭天神。《周礼·春官·大宗伯》：“以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日、月、星、辰，以槁燎祀司中、司命、风师、雨师。”注：“三祀皆积柴实牲体焉。”这是说把祭天的牲牛放在柴上焚烧，用来祭祀天神。但据丁山先生考证，燔柴为賁，賁初期不实牲体，商人賁祭，也不尽实牲其上，见于卜辞者有：

贞，賁于东。(续，1、25、5)

丁巳卜贞，賁于岳。(前，1、51、1)

贞，勿賁于土。(铁，288、1)

贞，若賁，五月。(续，1、52、5)

这些是积柴焚之而不加牲体的，如果是在柴上加牲体而焚的，则为：

贞，賁于东母，三牛。（后、上，23、7）

癸亥卜，又土，賁羊一，小宰，宜。（戠寿，1、1）

岳，賁五牢，宜五牛。（粹编，33）

癸亥贞，其又勺于示壬，賁三小宰。（戠寿，2、2）

“郑氏《周官》注所谓‘积柴实牲体’只限于这类的祭典，可见商之賁祀，只是‘燔柴’，注重烟火，不必‘实牲’，其实牲者必说明賁若干牢。或賁羊，或賁牛，既无定制；而所賁之神，有先王，有山岳，有社神，有昆虫与凶神，很少賁于风伯雨师，也很难见到賁于司中司命之事”^①。到周代，经过进一步整理，祀典更加规范化、系统化（虽然其中不乏想像之作），其燎祭的对象，专属之天神，根据对天神的分类，其中又细分为禋祀、实柴、槩燎三类。其禋祀，《大宗伯》孙诒让《正义》：“升烟以祭谓之禋祀，对实柴槩燎言之也。”在文献记载中，禋祀并不专属天神之祭，《诗经·大雅·生民》孔颖达疏引袁准曰：

禋者，烟气烟煴也。天之体远不可得就，圣人思尽其心，而不知所由，故因烟气之上以致其诚，故《外传》曰“精意以享禋”，此之谓也。难者曰：“禋于文王，何也？”曰：“夫名有转相因者，《周礼》云禋祀上帝，辨其本言烟煴之礼也。《书》曰‘禋于文武’者，取其辨精意以享也。先儒云‘凡洁祀曰禋’，若洁祀为禋，不宜别六宗与山川也。凡祭祀无不洁，而不可谓皆精。然则精意以享，宜施燔燎，精诚以做烟气之升，以达其诚故也。”

周人在宗庙祭祀祖先神时，有尚臭（气味）的观念，故先以气味降神，乐舞随后。《礼记·郊特牲》：“周人尚臭，灌用鬯臭。”在祀天中，天神距人们遥远，人对于上帝，是可望而不可即的，因以禋祀行之。缕缕青烟，带着人们对上帝的敬意与祈求，飘上云天，这就是“精意以享禋”之意，它来源于商代燎祭中不实牲体的一类，但方式虽同，观念却有差异。商人尚声不尚臭，因而周人的禋祀实际上是取于前代之礼，又加入了自己的宗教观念，以此可证《大宗伯》注所谓“三

^① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第497～499页。

祀皆积柴而实牲体焉”之非。

三祀中关于禋祀与实柴、禋燎之别，《大宗伯》孙诒让《正义》说：“禋祀者，盖以升烟为义；实柴者，盖以实牲体为义；禋燎者，盖以焚燎为义。礼各不同，而礼盛者得下兼，其燔柴则一。……禋祀亦可以言柴，亦可以言燎也。……祭天升烟歆神之后，疑当复有实柴之礼。实柴则有燔牲。……祭天升气之后，有荐血，……荐血之时，盖杀牲而不解，是之谓全烝。既荐血，又荐腥，则牲已解为七体，……于是复有实柴之礼，于七体中取其贵者，加于柴上而燔之，犹庙享荐孰之前有炳萧之节也。盖升烟之初无燔牲，故荐血得有全烝；荐腥之后已豚解，故实柴得燔牲体。……至实柴主于实牲体，禋燎与实柴礼盖隆杀小异，然亦有燔牲。但二者既不用全烝，则无升烟之节，……若祭天神，则禋祀亦兼实柴，实柴、禋燎不能兼禋祀也。”孙氏之说大体不误，按照神灵观念分化的先后，天神当由祖先神分化而成，因此，人们后来在祭天时，应当是沿袭祀祖先神的礼仪，而稍加变通。《周礼》中的禋祀可能是降神之礼，其后的实柴、禋燎应当是享神之礼，即在熊熊燃烧的火堆上，将牲肉烤熟，献之天神。按孔氏之说，实柴、禋燎为祭礼隆杀之别。据丁山先生考证，禋读为“卯”，即椎牛。

用牲的等级，小宰胄，大牢卯，……殷商王朝以“卯牛胄牢”为祭先王及天神地祇的通礼，两周时代何由转变而为祀司中、司命、风伯、雨师的专典，其过程已不能详，然自“薪之禋之”的诗篇看，禋燎之并为燔柴一祀，宗周晚期确已如此。现在决不能归狱周官自我作古；但由“卯牛胄牢”变为“积柴实牲体”，不能不说是商周祭典中一个很大的变化。要而言之，实柴即全烝，禋祭即椎牛，燎祭即燔柴。此之祭典，在殷商王朝本有严格的区别，到周官初误为尽是祭祀天神之名。^①

丁先生的见解，可能从孙诒让之说中受到过启发，但他能从发展的角度看问题，找出殷礼与周礼的变化，同时不专执文献的记载，可以说是较孙氏之说大大前进了一步。就我们所论述的问题来说，实柴与禋燎，尽管方式不同，礼有隆杀，但实牲体于柴上，无论荐血与荐腥，都是将牲肉于火上烧烤以享天神，因此，以“火燎”统之，当不致大误。

2. 土埋。土埋又称“瘞埋”，指埋祭牲于地，以祭地神。《周礼·春官·大宗伯》：“以血祭祭社稷、五祀、五岳，以埋沉祭山、林、川、

^① 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第499～501页。

泽。”其中社稷、五祀、五岳、山林之祭，都与埋牲有关，因此瘞埋为祭地之通礼。《礼记·祭法》：“瘞埋于泰折，祭地也。”《吕氏春秋·任地》：“有年瘞土，无年瘞土。”《尔雅·释天》：“祭地曰瘞埋。”《大宗伯》孙诒让《正义》：“此地示三祭，血祭得兼埋，犹前天神三祀，禋祀得兼实柴。”祭地之中，又有尊卑之别。金鹗说：“祭地是全载大地，社则有大小。天子大社，祭九州之土，王社祭畿内之土，诸侯国社祭国内之土，侯社祭藉田之土，与全载之地异。又地有上中下，上为山岳，中为平原，下为川渚。社虽兼五土，而为农民祈报，当以平原谷土为主，是社与岳渚各分地之一体，……凡经典郊社并称者，皆祭地之通名为社。”埋牲以祭地神，并不始于周代，卜辞中即有埋牲之礼。

丙申卜，王贞，勿首，瘞于门，辛丑用。十二月。（遗珠，34）

戊，……瘞于河，二宰，三月。（后、上，23、10）

弗酉瘞父乙。（铁，171、3）

从卜辞中可以看到，埋牲所祭祀的对象，有门神、山川之神、祖先神等，并不局限于周代的地神与社神。到周代，埋牲所祭祀的对象才以山川社稷为主，其变化的轨迹，与前面所讲祭天神的变化，有相同之处。

3. 水沉。指将祭牲投入河中以祭河神的祭礼。《尔雅·释天》：“祭川曰浮沈。”从现有的文献资料看，水沉之礼，最早见于商代，如卜辞：

乙巳卜，……沈十牛，十月。（前，2、9、3）

己亥卜，……沈三牛。（后、上，25、3）

河，賁三宰，沈牛。（粹编，9）

卜辞中的祀河，水沉之法多见，“卜辞的‘沈’字‘埋’字像沈牛于川与埋牛于坎之形。罗振玉据其构形之意而定为‘沈’‘埋’二字，虽在字形上一无根据，但还是近理的”^①。罗振玉所隶定卜辞的“沈”字，后来已为学术界所认可，因此，祭河神用沈牲之礼，于古有证。另外，褚少孙所补《史记·滑稽列传》载有战国时邺地为河伯娶妇的民俗。把年轻的少女投入河中溺死，如我们前面所言，是人体牺牲之一，

^① 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，文物出版社1956年版，第597页。

但从另一角度看，也未尝不是沉祭牲于河的礼俗之源，由用人到用牲，人们祭神的宗教观念并没有改变，只是由于社会的进步，而以牲代人罢了。

4. 刀卯。在卜辞中多有“卯牲”之事，如：

贞，九伐，卯九牛。（后、上，21、11）

癸酉卜，又賁于六云，五豕，卯五羊。（通纂，259）

贞，賁于土，三小宰，卯一牛。洊十牛。（前，7、25、1）

据卜辞文例，卯牲当是一种用牲之法。王国维考证说：“卜辞屡言卯几牛，卯与賁、瘞、沈等同为用牲之名。以音言之，则古音卯、刘同部，柳、留等字篆文从𠂔者古文皆从卯；疑卯即刘之假借字。《释詁》云：‘刘，杀也。’汉时以孟秋行軋刘之礼，亦谓秋至始杀也。”^① 丁山根据卜辞中的“般”字，认为字本作“卯”，即卯牛之卯，初孳乳为般，六国古文始讹为“刘”，从字形上看，卯牛，当是用槌击杀牛羊，非用刀宰割^②，这是对王国维说法的补充，使卯牛之说，终为合理。但丁山“非用刀宰割”的结论，似乎武断了一些。实际上，用槌击杀祭牲，应当是割牲前的一种行为，即杀牲前，先用木槌打击祭牲的头部，将其打晕，然后才便于进刀、放血，进行一系列的肢解宰割。刀卯，实际上主要指的是如何割牲。首先要讲究分解牲体时用刀的技巧，如《庄子·养生主》中讲庖丁解牛一段，庖丁用刀“恢恢然其游刃有余”，说明其刀法的纯熟。其次，牲体的各个部分在祭祀中往往用于不同的祭祀对象，如《礼记·月令》所载，五祀中祀户用牲的脾，祀灶用肺，祀中霤用心，祀门用肝，祀行用肾。把祭牲的五脏分离出来，用于祭不同的神灵，这本身就与刀卯有密切的联系。在祭祖先神时，割牲又有豚解与体解之分。在五祀与庙礼中，对割牲有如此的讲究，那么，刀卯作为用牲方法之一，是有其实际内涵的。同时，庙祭之后分胙肉，社祀之后分豚肉，也都是刀卯所包含的内容。况且，在杀牲时，并不一直都是首先用槌击，《国语·楚语下》：“天子禘郊之事，必自射其牲，王后必自舂其粢；诸侯宗庙之事，必自射牛、刳羊、击豕。”韦昭注：“牲，牛也。刳，刺也。击，杀也。”射牛，也是杀牲方式之一。但天子射牲，恐怕是来源于狩猎社会的古老习俗，并由此而形成一种射礼。《礼

① 王国维：《戡寿堂殷墟文字考释》，1916年石印本，第5页。

② 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第500页。

记·射义》：“天子将祭，必先习射于泽。泽者，所以择士也。已射于泽，而后射于射宫，射中者得与于祭，不中者不得与于祭。”祭祀是国家的大典，先有习射之礼，更说明习射在祭祀中的重要作用。同时，习射也成为国家选拔人才，任官取士的标准。《射义》：“是故古者天子以射选诸侯、卿、大夫、士。射者，男子之事也，因而饰之以礼乐也。故事之尽礼乐，而可数为，以立德行者莫若射，故圣王务焉。”习射在国家政务中对人们有如此大的诱惑力，因此，不独成年人，就连婴儿出生时的一些习俗，也深受其影响。《射义》：“故男子生，桑弧、蓬矢六，以射天地四方。”孔颖达疏：“此明男子重射之义。男子生而有为射之志，故长大重之。桑弧、蓬矢，取其质也，所以用六者，射天地四方也。”习射在社会上的广泛性，更带动了习射所需器材的制造与发展，《周礼》中专有司弓矢之官，其文曰：“中春，献弓弩，……王弓、弧弓以授射甲革楯质者。……天子之弓九合而成规，诸侯七合而成规，……凡祭祀，共射牲之弓矢。”正是在这样一种古老的习射氛围中，射牛之礼得以存在下来。至周代，天子亲自射牲，恐怕只是保留下来的一种象征性的礼仪罢了。我们在《礼记》中所看到的，只是“君亲牵牲……君亲制祭，……君亲割牲”（《礼器》），“天子袒而割牲，执酱而馈”（《乐记》）等文，而不言及天子亲自射牲之事，因此，宗庙用牲之法当以刀卯为主。

三、商周二代用牲的特点

作为祭祀所用的动物，要求毛色纯一，在这个意义上，祭牲又称为“牺”。《礼记·曲礼下》：“天子以牺牛。”郑玄注：“牺，纯毛也。”《祭义》：“君召牛，纳而视之，择其毛而卜之。”择其毛，即选择合适的纯一毛色的牛而卜之。那么，什么样毛色的牲才是合适的牲呢？不同的时代，有不同的颜色选择标准。《礼记·明堂位》：“夏后氏牲尚黑，殷白牡，周騂刚。”刚通牦，谓牡牲。夏、商、周三代所崇尚的颜色不同，导致三代在一系列事物方面表现出自己所推崇的颜色，而不独在祭牲上。《礼记·檀弓上》：“夏后氏尚黑，大事敛用昏，戎事乘骊，牲用玄。殷人尚白，大事敛用日中，戎事乘翰，牲用白。周人尚赤，大事敛用日出，戎事乘騂，牲用騂。”大事，指丧事，骊是黑色马，翰是白色马，騂是红色马。同样，在旗帜上也有反映。《明堂位》：“有虞氏之旂，夏后氏之綏，殷之大白，周之大赤。”孙希旦《集解》：“綏纓之色黑，夏所尚也。谓之綏者，言其垂旒綏綏然也。”三代所崇尚的颜色各不相同，是由各自所具有的源远流长的民族习俗所决定的。

夏尚黑。夏代属于远古华夏集团，其发祥于今陕西省的黄土高原上^①，在史前期，由于地理条件的限制，其住所主要是一种地穴与半地穴式的房屋。如仰韶文化的早期房屋建筑，多半为穴居，其下部空间为掘土后形成，上部空间是构筑而成，在屋顶开一天窗，兼有通气、采光、排烟的作用，因此，即使在白天，其室内也是昏暗的。又由于锅灶就在室内，长期的生火做饭，室内四周都被烟熏成青黑色，因此，这青黑色就成为人们在住所内经常接触的单一颜色。久而久之，它与人们的生活、习俗不知不觉地融合在一起，成为审视一切色彩的标准色。从部族的族源上看，夏代的帝王夏禹出自西羌，史称“戎禹”，民族学家刘尧汉先生从民族学的角度考证古彝族也是出自古羌戎，以今日彝族的习俗尚能推知夏代的一些情况。“彝族同夏禹的亲缘关系，最突出之点在于两者都尚黑。……夏代祭祀的太庙是黑色‘玄堂’；祭社‘用松’；祭器也是黑色，‘墨染其外’。足见其尚黑之甚。这些尚黑习俗，全存留于彝族的现实生活之中。彝族尚黑，首先表现于自称黑彝，所居山脉叫黑虎山脉，所居雅砻江和金沙江叫黑水‘诺矣’。哀牢山‘罗罗’认为，由于其远祖是黑虎，他们就喜爱黑色。因此，当他们建成新屋时，先要用柴烟把屋内熏黑，才迁入居住。晚近虽已改变这种习俗，但还把供置祖先灵位和祖先画像的那块墙壁熏黑，表示尊重祖先喜爱黑色，他们祭庙或祭祖时，在神龛上插青松枝，龛前地面铺青松叶，……这是用青松表示黑色，因青近于黑。……哀牢山‘罗罗’彝巫用羊作祭，限用黑羊，此即夏代‘牲用玄’。‘黑色羊’名曰‘夏羊’。彝巫用祭器如盘、钵等也须外涂黑色。”^②在考古学方面，通过对河南西部地区夏代二里头文化的探索，就出土的陶器来说，无论是早期还是晚期，都是灰陶和灰褐陶最多。在晋南地区的东下冯文化类型的遗物中，陶器也是灰陶和褐陶为多。夏代文化虽然有待于进一步探索，但仅从这接近于黑色的灰陶和褐陶的发现来说，也就足以作为对刘先生高论的某些补充了。

殷尚白。商王族子姓，其族源为东方民族，其尚白，实为崇尚光明之义，后演化为白色。这种崇白的观念带有东方民族的特色。首先，从神话传说上看，在商王族的种族起源上，有玄鸟故事的流传，其记载见于《诗经》之《商颂》，《楚辞》之《离骚》、《天问》等。而嬴姓的秦国，也有玄鸟故事的流传。《史记·秦本纪》：“秦之先，帝颡顼之苗

① 见徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社1985年版，第48页。

② 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社1980年版，第215~216页。

裔，孙曰女脩。女脩织，玄鸟陨卵，女脩吞之，生子大业。”这说明，商王族初期与秦有着比较相近的族源关系。其次，秦的族源为东方民族^①，秦也有尚白的观念。《秦本纪》：“襄公于是始国，……祠上帝西畴。”《索隐》：“襄公始列为诸侯，自以居西。西，县名，故作西畴，祠白帝。”嬴姓的秦，其族源于东夷集团的少皞氏族，据徐旭生考证，“这一集团所居的区域，北自山东北部，最盛时也或者能达到山东的北部全境。西至河南的东部，西南至河南的极南部。南至安徽的中部；东至海”^②。后来嬴姓的一支，辗转迁徙到西北地区定居下来，即后来的秦。其祠白帝，尚白，与少皞之皞有内在的联系。皞字本作皋，上从“白”，即含有光明之义，又孳乳为皞、皞，或作“昊”，无论从白从日，其中表示光明的含义是一样的，这就是秦后来祠白帝观念的起源。再次，在商王族的历史上，据《史记·殷本纪》所载，“契卒，子昭明立”，陈梦家先生考证：“昭明者夫余之始祖朱蒙也，朱与昭、蒙与明古皆同音，《魏书·高句骊传》言朱明母为目光所照而孕卵，故朱明曰‘我是日子，河伯外孙’，故朱明又曰东明王。”^③昭明与朱明，其取“明”者，都含有日光、光明之义。《山海经·大荒西经》：“有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二。”《大荒东经》：“东海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。”这说明帝俊两个妻子分别为日母与月母。王国维考证帝俊就是帝喾，而帝喾就是商王族的高祖夔^④。其中虽然还有许多环节需要证实，但如果从民俗学的角度看问题，商王族的高祖以日母、月母为妻，这含有光明之义，也是导致商王族产生尚白观念的原因。因此，从商王族与嬴姓之秦的尚白观念看，它应当是东方各部族早期流行的观念，因其居住在东方，古以东方为日月所出之地，同时，地又近海，日月所照，海水泛光，崇尚光明观念的发生就是很自然的了。殷代的尚白观念就是在这样一种浓郁的文化氛围下产生的，祭祀取以白色正是这种观念的反映。

周尚赤。周代崇尚红色的原因，目前尚不清楚，但我们从一些相关现象中可以得到某些启发。姬姓的周族，初期是以陕西中部的渭水流域为中心发展起来的，后逐渐向东南发展，进入今山西与河南西部。以初

① 见傅斯年：《夷夏东西说》，《庆祝蔡元培六十五岁论文集》。

② 徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社1985年版，第56页。

③ 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》1936年第20期。

④ 王国维：《殷卜辞中所见先公先王考》，《观堂集林》卷九，中华书局1959年版，第409页。

期而言，部族居住在黄土高原，高原特有的地理风貌，为部族某些生活习俗的形成奠定了基础。《诗经·大雅·绵》：“古公亶父，陶复陶穴，未有家室。”《绵》被认为是周民族的史诗之一，描写古公亶父开国奠基的功业，其“陶复陶穴”，是指修筑宫室而言。陶是陶冶之意，陶穴指用陶冶出来的红烧土块筑穴。红烧土块较坚硬，且能起防潮的作用，因此用来筑穴。这应当是地穴式的建筑，犹如今日陕北的窑洞。周人这种风俗，在考古中多有发现，陕西华县元君庙第二十九号墓内，是以红烧土块铺垫墓底^①。在甘肃灵台白草坡西周墓的发掘中，发现在棺底铺有红朱土^②。这种垫红土的葬俗，显然来自人们日常生活的某些习俗。不仅墓葬，就连烧制的陶器，在色彩的选择上，也受其影响。仰韶文化的陶器，虽然出土地点不同，但有许多共同特点，其中之一便是早期的陶质以沙质红陶、棕陶和泥质红陶为主^③。在其后岗类型中，陶器以泥质红陶为主。在陕西关中地区的西周文化遗存中，周原遗址出土的陶器，其陶色主要之一便是红陶^④。在陕西的黄土地带，泥土经过火的烘烤会呈现淡红色或红色，且质地坚硬，人们受此启发，把房间中的地面用火烤过，不仅坚硬，还可防潮，因此后来修建房屋，也以红烧土块为之，这就是《诗经》中的“陶复陶穴”。陶复陶穴呈现的是一种红色，人们生活在红颜色的环境中，久而久之，对红色便产生一种特殊的情感，以红色为基调，运用到生活中的各个方面，以至于后来祭祀用骍，旗用大赤，都是与这种民族的心态一脉相承的。后期阴阳五行观念发生，因周尚赤，以之属火德，也是这种观念流变的结果。

第三节 其他用于祭祀的物品

列入贵族阶级祀典的祭祀，其所用物品，重要的有上述太牢、少牢等。由于祭祀对象等级的不同，祭祀的时间、场所的不同，主持祭祀者地位的不同，作为祭祀的物品，还包含有日常生活中所必需的其他一些物品，这些可总称为“庶物”之祭。其分类大致有以下两种。

① 张忠培：《元君庙墓地反映的社会组织初探》，《中国考古学会第一次年会论文集》，文物出版社1980年版。

② 《甘肃灵台白草坡西周墓》，《考古学报》1977年第2期。

③ 安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社1992年版，第81页。

④ 安金槐主编：《中国考古》，上海古籍出版社1992年版，第271页。

一、食品

作为人们日常生活所必需，人们认为鬼神也和活人一样，要日食五谷肉食，因此，食品也是诸祭品中的主要部分。

1. 植物类的粮食与菜果。将这些东西作为祭品，来源于远古社会的一种尝新的习惯。《周礼·春官·肆师》：“尝之日，涖卜来岁之芟。”注：“尝者，尝新谷。”《礼记·月令》：“孟秋之月，……是月也，农乃登谷。天子尝新，先荐寝庙。”孙希旦《集解》引方氏慤曰：“谷，谓稷也。孟夏之麦，仲夏之黍，仲秋之麻，季秋之稻，皆谷也。”尝新是一种礼俗，谷物成熟之后，要把首次的收获献给鬼神。周族所祭献的农业神当为后稷，其所祭献的新谷称为“糝”，《说文》“糝”下段玉裁注：“《山海经》、《离骚》皆作‘糝’。王逸曰：‘糝，糝米，所以享神。’郭璞曰：‘糝，祭神之米。’”后稷除了具有农神的神格外，又是周人的祖先神，周人的尝新献祭，实际上就是祭祖先神。以春秋时期的鲁国而论，祭列祖列宗，由于地位的不同，所用新米也表现出差别来，祭周公全用当年产的新谷米，祭鲁公是容器上面仅一层新谷米，祭群公是上面仅有一点点新谷米，即《公羊传·文公十年》“周公盛，鲁公煮，群公廩”之谓。尝新的习俗，到周代实际上已经演变为一种祭祀的专名，即尝祭，为时祭之一。尝新的内容，不仅仅是尝黍稷等谷物，凡应时的蔬菜水果等成熟后，按祭献的原则，也都要敬献祖先来品尝。《礼记·月令》：“孟夏之月，……农乃登黍。是月也……羞以含桃，先荐寝、庙。”孔颖达疏：“《月令》诸月无荐果之文，此独羞含桃者，以此果先成，异于余物，故特记之，其实诸果亦时荐。”孙希旦《集解》：“羞，进也。果轻，不特荐，故因新谷而并荐之。凡果皆然，以含桃为荐果之始。”水果与蔬菜都属时新之物，既有献桃，又有献韭、卵之事，《礼记·王制》：“庶人春荐韭，韭以卵。”按照社会的习惯，蔬菜与水果作为祭献的物品，也都是与五谷一样，来源于古代尝新的风俗，至周代虽然固定化，名之曰“尝”，形式也有了相应的变化，但其中尝“新”的内涵仍是古今一致的。

2. 田猎所获的动物。此为祭祀所需食品的另一重要来源。它的来源最早可以追溯到狩猎社会。在以狩猎所获为主要经济来源的时代，基于猎物的获得无保证，时机不易把握等特点，人们寄希望于神灵的恩赐，一旦获得猎物，也要先祭献鬼神，其动机、目的，与农耕社会的尝新是一致的，而且人们相信，祭献次数越多，敬意越诚，鬼神的恩赐才会增多。人们最初把所获的猎物用来祭献神灵，是狩猎社会相沿已久的

习俗之一。为了祭祀名目繁多的神灵，所需猎物也日益增多，从某种意义上说，狩猎也成为带有宗教性的行为。在周代，它往往又与治兵结合起来，成为国家经常性的事务，时称“蒐狩”。《左传·桓公四年》：“春，公狩于郎。”杜注：“冬猎曰狩，……得田猎之时，……周之春，夏之冬也；田猎从夏时也。”孔颖达疏引郑玄曰：“王者习兵于蒐狩，驱禽而射之。”《穀梁传》曰：“四时之田皆为宗庙之事也。春曰蒐，夏曰苗，冬曰狩。”

二、用品

作为祭祀的用品，商、周二代主要有玉器、动物皮毛、丝帛衣物等。从考古的材料看，商代的玉器用于祭祀的，主要有璧、琖、环、璜、玦、琮、圭、璋、觿、管、珠。这些基本上都经过人工不同程度的雕琢，刻的程度有深有浅，方式有浮雕、立体或半立体及镂空雕。“一般说来，琢玉的操作过程，首先要经过‘开眼’，即从玉璞里面取出蕴藏的玉质。其次，为了利用玉料上的各种颜色创作出造型和颜色配合绝妙的‘俏色’产品，必须认真地选材和裁材，然后才能琢磨成器。”^①祭祀中用玉，时常用水沉之法。《左传·昭公二十四年》：“王子朝用成周之宝珪于河。”《襄公十八年》：“献子……沈玉以济。”《定公三年》：“蔡侯归及汉，执玉而沈。”沉玉所祭祀的是水神。《管子·形势》：“渊深而不涸，则沈玉极矣。”《穆天子传》卷一：“天子西征，鹜行，至于阳纁之山，河伯无夷之所都居，是惟河宗氏。河宗伯夭逆天子燕然之山，……天子授河宗璧。河宗伯夭受璧，西向沉璧于河。”古人以玉为天地精华所成，鬼神所食之物，因而以玉器祀鬼神。《山海经·西山经》：“西次三山……又西北四百二十里，曰崧山，……其中多白玉，是有玉膏，其原沸沸扬扬，黄帝是食是飧。是生玄玉。玉膏所出，以灌丹木。丹木五岁，五色乃清，五味乃馨。黄帝乃取崧山之玉荣，而投之钟山之阳。瑾瑜之玉为良，坚栗精密，浊黑而有光，五色发作，以和柔刚。天地鬼神，是食是飧。”周人祭祀自然神祇用玉，祭祀祖先神有时也用玉。《礼记·月令》：“仲春之月，……是月也，祀不用牺牲，用圭璧、皮币。”祭神时，所使用的礼器，有的也用玉器或以玉装饰的器具，这也属于用玉之一。《左传·昭公十七年》：“冬，有星孛于大辰，西及汉。……郑裨灶言于子产曰：‘宋、卫、陈、郑将同日火。若我用瑾珉玉瓚，郑必不火。’”瓚是玉勺，祭祀时舀酒之用。玉瓚即圭瓚，

^① 《商周考古》，文物出版社1979年版，第52~53页。

《尚书·文侯之命》疏引郑云：“圭瓚之状，以圭为柄，黄金为勺，青金为外，朱中央。”罍是古酒器，王国维说：“罍，古人不仅以为饮器，又以为灌尊。《周礼·司尊彝》‘秋尝冬烝，裸用罍彝黄彝’，……则罍彝者，其器即以罍为之。《明堂位》‘灌尊，夏后氏以鸡夷，殷以罍，周以黄目’，左氏昭十七年《传》‘若我用瓚罍玉瓚’，案瓚当作灌，灌罍即灌尊。罍所以盛鬯，瓚所以用灌也。”^①用瓚罍玉瓚祭神，是用以显示其禳灾之意之诚。

丝帛衣物用于祭祀，指祭祀司某一专职的神灵。《礼记·月令》：“季春之月，……是月也，天子乃荐鞠衣于先帝。”孙希旦《集解》：“鞠衣色黄，盖季夏所衣之黄衣也。先帝，谓轩辕氏。蚕事始于轩辕氏之妃西陵氏，后之功统于帝，故祈蚕之祀主于先帝。荐，谓因祭而荐之。”鞠衣是古代王后六服之一，其色如桑叶始生，又称黄桑服，黄桑服就是后来的缁色。《尔雅·释采帛》：“缁，桑也，如桑叶初生之色也。”《礼记·月令》郑玄注：“将为蚕求福祥之助也。”《周礼·天官·内司服》贾疏：“谓季春将蚕，后服之，告先帝养蚕之服。”王后服鞠衣以养蚕，与《月令》所言献鞠衣于先帝之意正相吻合，因此，鞠衣也可作为祭品，用来祭献神灵，以祈求蚕事之兴。

^① 王国维：《说罍》，《观堂集林》卷三，中华书局1959年版，第145页。

第四编 余 论



第十三章 祭祀与其他社会文化形态

从文化学的角度看，祭祀也属于一种文化形态，它的发生与发展，既与社会物质生活水平的进步有关，也与社会精神文化方面的各种形态的发展息息相关，如诗歌、舞蹈、绘画等。在人类文明的进程中，每一种文化都有其发展的内在规律，同时又在一定程度上受社会整体文化发展的制约。在奴隶社会与封建社会，宗教意识在精神文化中占主导地位，统治阶级把国之大事决之鬼神，在这种社会意识的主导下，其他文化形态在发展中都在某种程度上不自觉地沾染上宗教气味。从一定的意义上说，祭祀活动促进或刺激了某些文化形态的发展。同时，这些发展中的文化形态又使祭祀本身在形式上更加复杂而多彩，规模不断扩大，仪式愈加纷繁。反过来，祭祀活动本身也多少反映着其他文化形态的一些发展，这种互为表里的特征，在上古社会的文化形态中表现得非常明显。

第一节 祭祀与乐舞

乐舞，析言之，又可分为乐与舞两个部分。按照马克思恩格斯经典著作中所阐述的观点，文学艺术是劳动者在生产实践中产生和发展起来

的，它的发生与劳动密切相关。这种观点，就文学艺术的起源来说，无疑是正确的，但这只说明了问题的一个方面。另一方面，艺术在发展过程中，并不能摆脱社会整体意识的影响，它必然地、不可避免地要渗进宗教的气味，而其中精华的部分又往往被统治阶级用来作为娱神的工具。《吕氏春秋·古乐》：“昔葛天氏之乐，三人操牛尾，投足以歌八阙：一曰载民，二曰玄鸟，三曰遂草木，四曰奋五谷，五曰敬天常，六曰建帝功，七曰任地德，八曰总禽兽之极。”这八阙之乐，带有原始文化的气息，可见它是劳动者改造自然的产物。但它在发展中，初期的纯洁性逐渐消失，渐变为祭祀鬼神的工具。这种变化在原始宗教中就有所表现。青海大通上孙家寨出土的新石器时代的彩陶盆，盆壁画有舞蹈图，由五人一组，连臂而舞，三组十五人组成舞蹈队。其形象生动，动作整齐，是一种祭祀性的集体舞^①。在广西等地出土的铜鼓上，有许多带有图纹，这些图纹表现的是一幅幅干羽图。晋宁石寨山的 14:15A 号鼓、江川李家山 M24:36 号鼓上绘有一个个手持盾牌、头戴羽毛的舞蹈者的形象。在阴山岩画中，也发现有鬼神祭祀歌舞图。这些资料说明，“原始宗教祭祀活动里已潜在着艺术的要素和审美的愉悦”。“活跃的经济活动必需造成相对富足和闲暇，繁重的劳作之余应该有定期的休憩和安慰，然后才能把纯粹的祭神求神酬神变成赛神乐神连带娱人，才能使迷信式的宗教活动逐步世俗化、娱乐化、艺术化，才能做到‘精神体质两愉悦’”^②。这种两愉悦的特征，在某些少数民族传统性的祭祀舞蹈

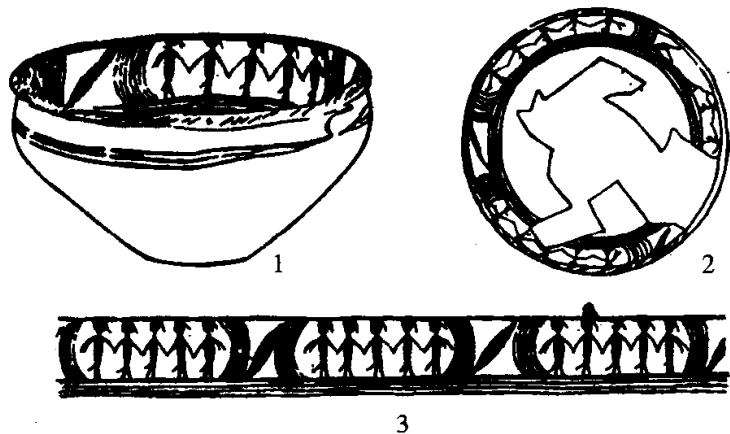


图 19 青海大通上孙家寨舞蹈纹彩陶盆（1. 正面图 2. 俯视图
3. 展开图。采自《中国新石器时代陶器装饰艺术》）

① 赵国华：《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社 1990 年版，第 204 页。

② 萧兵：《楚辞的文化破译》，湖北人民出版社 1991 年版，第 482 页。按：“必需”，原文如此。

中表现得相当鲜明，纳西族的传统古典乐舞——东巴舞就是带有这种典型特征的舞蹈。东巴舞可分为：①动物舞，纳西语称“商依蹉”，是模仿动物动作的舞蹈，如蛙舞、鹿舞、虎舞、牦牛舞等，一般是在求寿道场、求威灵仪式和大型法会中跳；②神舞，纳西语称“普老蹉”，这是一般道场跳的舞；③战争舞，纳西语称“高蹉”，是男人死后超荐所跳的舞；④法杖舞，纳西语称“孟统蹉”，一般在开丧、赶荐道场中跳；⑤花灯舞，纳西语称“报巴蹉”，一般在东巴夫人死后的晚上跳。东巴舞有典型的产生与发展过程。“最早的东巴乐舞，当产生于纳西族原始社会末期，舞蹈语汇多取自狩猎、游牧生活，模拟各种动物动作，其内容集中表现善恶之争，光明战胜黑暗；规范成宗教舞蹈以后，中心内容虽变成了‘神’战胜‘鬼’，但本质上仍是善战胜恶，光明战胜黑暗”^①。规范后的舞蹈，往往表现出强烈的宗教性，京族在祭祀送神时，有“舞花棍”之舞，黎族在祭祀“大祖先鬼”时，有“跳祖先舞”的舞蹈。满族所敬奉的神灵中，有一位称“玛克沁瞞尼”，这是一位舞蹈女神，也是在神话中教会人类舞蹈的艺术大神，因此，在饰祭中，萨满要表现神舞。毛南族的祭祀舞蹈称“条套”，用“还愿”的仪式，带有神秘古朴的巫舞的风格。在这当中，苗族的宗教乐舞最为丰富，其舞蹈有芦笙舞、鼓舞、接龙舞、蹈香舞、盾牌舞、傩舞，其中芦笙舞与鼓舞最著名。“苗族芦笙曲调丰富，有舞曲、代歌曲、问讯曲、祭祀曲等。苗族吹芦笙一般都与舞蹈相结合，有且吹且舞的单人舞、双人舞和多人舞，还有大型的芦笙‘踩堂舞’”^②。这些艺术精品，在某一阶段上，正是含有既娱人又娱神的两愉悦的特征，所以才能经久不衰，流传至今。

一、舞名《万舞》释义

商周时代，《万舞》是一种大型舞蹈，《诗经·商颂·那》是描写祭祀的音乐歌舞的篇章，其中有“庸鼓有敎，《万舞》有奕”二句，马瑞辰《通释》说：“《万》为大舞，故奕为大貌。”《诗经·邶风·简兮》描写了舞师表演《万舞》的具体过程：

简兮简兮，方将《万舞》。日之方中，在前上处。

硕人俣俣，公庭《万舞》。有力如虎，执辔如组。

① 和志武：《纳西东巴文化》，吉林教育出版社1994年版，第206页。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第459页。

左手执籥，右手秉翟。赫如渥赭，公言锡爵。

山有榛，隰有苓。云谁之思？西方美人。彼美人兮，西方之人兮！

闻一多先生对这首诗有精辟的分析：“全套的《万舞》总是以武舞开始以文舞结束的。这里‘有力如虎，执轡如组’二句指武舞，‘左手执籥，右手秉翟’二句指文舞。文舞所模拟的，上面已说过，是翟雉的春情。舞者一手拿着翟雉的羽毛，以象征那种鸟形，一手拿着那名籥的三管的小笙，边舞边吹着，以模拟雉的鸣声。这种舞容，对于熟悉它的意义的人，是颇有刺激性的”^①。从《简兮》所反映的内容看，《万舞》兼有武舞与文舞的双重性，武舞应当是源于战争而发，而文舞，按闻一多的见解，是模拟翟雉的春情，这就与古代的生殖观念发生了联系。闻一多在《神话与诗》中对此做过进一步的考证：“《左传·隐公五年》：‘考仲子之宫，将《万》焉。’仲子者，公之祖母，考其宫用《万舞》，可知《万舞》与妇人有特殊关系。然而《左传·庄公二十八年》又曰：‘楚令尹子元欲蛊文夫人，为馆于其宫侧而振《万》焉。’注：‘蛊惑以淫事。’《邶风·简兮》曰‘方将《万舞》’，‘公庭《万舞》’，又曰：‘云谁之思，西方美人。’似亦男女爱慕之诗，爱慕之情生于观《万舞》，则此舞富于诱惑性可知。”关于《万舞》的资料，在上古文献中保留下来的很少，目前已有的，大多属晚期资料。在这些稀少的记载中，《左传·文公二十八年》这一条，可以在一定程度上帮助我们了解《万舞》的名称及性质有一些深入的了解。“蛊文夫人”，是说可以凭借《万舞》，来对刚刚失去丈夫的文夫人表示蛊惑。

行蛊，最初是一种用于害人的巫术。以蛊害人，又称放蛊，这种巫术行为在民俗学上源远流长。据凌纯声、芮逸夫的调查：“蛊毒由来甚古，《春秋左传》昭元年：‘皿虫为蛊，疾如蛊。’……而苗族中则至今仍秘密存在。《乾州厅志》卷七云：‘苗妇能巫蛊杀人，名曰“放草鬼”。遇有仇怨嫌隙者放之，放于外，则虫蚊食五体，放于内则食五脏。被放之人或痛楚难堪，或形神萧索，或风鸣于皮肤，或气胀于胸膛，皆致人于死之术也。’……蛊术只女子相传，如某蛊妇有女三人，其中必有一女习蛊，但不一定要传亲生之女，普通女子亦得相传。……传授的仪式与咒语，无从究得其详。蛊妇设有蛊坛，或在家中隐蔽处，或在山洞中。闻有一蛊妇设坛在家，一日早饭后，俟寨中人上山工作之时，妇即关门在家烧温水为神偶沐浴，不意为小儿所见。翌日，妇上山

^① 闻一多：《诗选与校笺》，古籍出版社1954年版，第20页。

工作，小儿仿效之，烧沸水为神偶沐浴，将蛊偶烫死。中有一偶即为蛊妇自己之魂所附。妇在山上工作，即已自觉，返家换衣后，即气绝身亡。蛊妇眼红，如不放蛊，自己要生病，脸色变黄^①。”在民间，巫术有一定的社会基础，因此，有关蛊术被传得神乎其神。马学良先生根据自己的调查，阐述说：“如放蛊毒人之说，西南苗夷区中，皆有此说，但我历年居苗夷区，何未之见？仅闻某某人中蛊毒因而昏狂，或残废死亡。曾记一傜姬告我彼于某村被仇人置蛊于饭中，食后眇一目。市上亦常见苗人卖解蛊之药，中蛊者服之即愈。且傜村中常明示人某家为放蛊者，称之‘药王’，人皆敬而远之。傜胞议婚，若访明某家为药王，则不与通婚。凡此诸说，似不为无因，尝考我国古籍中亦有蛊毒之记载，……《通志》且述造蛊之法云：‘造蛊之法，以百蛊置皿中，俾相啖食，其存者为蛊。’苗夷区今日之蛊，是否依法炮制，无从稽考，但此为古俗而传于今者，则可信。”^②放蛊既为一种害人的巫术手段，那么，《万舞》是如何与蛊联系在一起的？而春秋时期楚国的子元为何以《万舞》来对新寡的文夫人行蛊？闻一多的“春情”，“诱惑性”之说，是出于对《万舞》的一种直观的感觉，后有学者从字形上分析，认为甲骨文中“万”字是蝎子的形状，因而《万舞》是模拟毒蝎子动作的图腾式舞蹈^③。这种见解富有启发性，可备一说。概括地说，原始时期的舞蹈，其动作一般都是模拟动物动作加以创作而成。云南哀牢山的彝族，在每隔三年的首月，举行一次以虎为首纪日的十二兽神的舞蹈，其中突出的是蛇舞和穿山甲舞。“穿山甲舞和蛇舞无声音，巫师用全身蠕动的舞姿，表演蛇爬行时的形态。对穿山甲则表演它诱食蚂蚁时，全身蜷缩，甲壳敞开，待蚂蚁齐驱甲壳内吮吸汗垢，它便伸直全身，甲壳闭合，群蚁便被夹死于甲壳间；然后，它又蜷缩全身，待甲壳复开，它抖动全身，死蚁纷纷落地，它就伸舌舐食起来。巫师就用舞蹈体现穿山甲捕食蚂蚁这全过程的体态活动的特点来显示它的降临”^④。彝族的这种舞蹈带有原始舞蹈的典型特征，以此类推，《万舞》初期也应该是模拟蝎子的动作而来。蝎子为毒虫之王，某些原始部族恐怕正是看到这一点，在崇拜强者的意识驱动下，对蝎子表示崇拜，观察蝎子的习性，模拟其动作编入舞蹈中来。这种舞蹈初期一般是用于战争前的誓师或胜利

① 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，商务印书馆1947年版，第200页。

② 马学良：《傜族的招魂和放蛊》，《云南彝族礼俗研究文集》，四川民族出版社1983年版。

③ 萧兵：《万舞的民俗研究》，《辽宁师院学报》1979年第5期。

④ 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社1980年版，第87~88页。

后的狂欢场面，以象征勇武精神。从图腾观念来说，崇拜蝎子的部族在意识中极有可能把蝎子当做自己部族的图腾祖先，而祖先的初期阶段都是女性。鉴于蝎子顽强的繁殖力，部族的成员也极有可能将其作为生殖力的象征加以崇拜，而后来在拜祭生殖大神时，这种模拟蝎子交配动作的舞蹈便成为固定节目之一，因为在远古部族，祖先神往往有生殖神的神格。按照这样的认识，《简兮》中表演《万舞》的“秉翟”，用以象征鸟形，这可能是《万舞》在发展中吸取了商部族玄鸟故事而形成的。萧兵先生说：“当蝎子舞被鸟图腾商族借用、吸收之后，加上鸟族喜爱的野鸡毛和翮，形制也更完备而明确了。”^① 据陈梦家先生考证，商族的始祖简狄的“狄”即是“翟”的假借字，“简狄”二字又是“鶉翟”的转音。“鶉翟是五彩而文的天鸡，其实就是凤皇，故商之初世有凤皇遗卵而生始祖之事”^②，简狄即是商人的祖先神，又是该族敬奉的生殖大神。同样，《诗经·鲁颂·閟宫》记载鲁僖公在閟宫祀姜嫄用《万舞》，“《万舞》洋洋”，说明舞蹈场面的盛大。姜嫄也是周族的生殖大神，因此，周人在庙制中特立閟宫之庙，取名閟宫，即有神秘之意，而鲁僖公以《万舞》祀之，其中含有生殖崇拜的意蕴不言自明。

按宗教观念的发展，祖先神在演变中又分化出上帝这一神格来，上帝高高在上，统临天地四方，因而初期用来祭祀祖先神的蝎子舞——《万舞》，也就成为天乐了。《史记·赵世家》：“（赵简子）语大夫曰：‘我之帝所甚乐，与百神游于钧天，广乐九奏《万舞》，不类三代之乐，其声动人心。’”闻一多先生说：“传说中《九歌》本是天乐。赵简子梦中升天所听到的‘广乐九奏《万舞》’，即《九歌》与配合着《九歌》的韶舞。（《离骚》“奏《九歌》而舞韶兮”。）《九歌》自被夏后启偷到人间来，一场欢宴，惹出五子之乱而终于使夏人亡国。这神话的历史背景大概如下：《九歌》韶舞是夏人的盛乐，或许只在郊祭上帝时方能使用。启曾奏此乐以享上帝，即所谓钧台之享。正如一般原始社会的音乐，这乐舞的内容颇为猥褻。只因原始生活中，宗教与性爱颇不易分，所以虽猥褻而仍不妨为享神的乐。”^③ 闻一多所说的韶舞，即我们所说的《万舞》。初期的《万舞》内容既颇为猥褻，所以在当时的楚国，《万舞》还在一定程度上保留着原始性。据《左传》中庄公十年、十四年、二十八年所记，蔡哀侯从陈国娶妻，息侯也从陈国娶妻，名曰息

① 萧兵：《万舞的民俗研究》，《辽宁师院学报》1979年第5期。

② 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期。

③ 闻一多：《什么是九歌》，《神话与诗》，古籍出版社1956年版，第263页。

媯。媯因长相漂亮，在出嫁经过蔡国时，蔡哀侯对她有轻佻之举，引起媯侯不满，转而求楚伐蔡。后来蔡哀侯为报此仇，在楚文王面前极力称赞媯侯相貌之美，导致楚文王灭媯，娶媯为夫人。楚文王死后，媯，也就是文夫人，成了寡妇。此时楚文王之弟子元在楚做令尹，子元看上了这位嫂嫂，对她大献殷勤，采取的行动便是“欲蛊文夫人，为馆于其宫侧，而振《万》焉”，就是在文夫人的宫室一侧修建了一所房子，用舞《万舞》的行为来对文夫人行蛊。当然，此时的蛊已不是行蛊术加害于人了。子元舞《万舞》在这里有两个用意：一是利用《万舞》习戒备的特点，让文夫人看到楚国军队实力的雄壮，而令尹又是掌军队之官，以此引起文夫人对自己的好感；二是利用《万舞》中遗留下来的原始的猥亵性的特点，于有意无意中对文夫人予以挑逗，以便待机行事。文夫人前后嫁与两个男人，在这方面是很敏感的，她似乎觉察出了子元的用意，但碍于情面，又不好公开拒绝，只好流着泪委婉地说：“文王在世时舞《万舞》，是为了训练军队，现在您不把它用到对待仇敌上去，却用到我这寡妇的身上，是不是搞错了？”子元碰了个软钉子，只好就此下台阶，转而用兵伐郑。《左传》只是客观记载了这一段没有成为事实的风流韵事，但我们可以从中了解一些《万舞》的有关线索。

《万舞》既为天乐，又可用来祭祀祖先，至周代，它逐渐摆脱了带有猥亵意味的某些原始性，发展成为集武舞文舞内容于一体的大型祭祀性乐舞的总名。清陈奂《诗毛氏传疏》于《简兮》下释曰：“干舞，武舞；羽舞，文舞；曰万者，又兼二舞以为名也。干舞以舞《大武》，羽舞以舞《大夏》。……《逸周书·世俘篇》：‘籥人奏武，王入进《万》。’孔晁注云：‘武以干羽为《万舞》也。’……宣八年《春秋经》‘《万》入去籥’，此《万》之有籥者也。……《公羊》万籥对文，故以《万》为干舞，籥为籥舞。其实《万》则未有不籥也。……《万舞》兼干羽，或省言干，谓干为《万》，其说本自可通。武功者必有武舞，非有武舞者即去文舞也。”孙诒让《周礼·叙官正义》引黄以周说：“是则文乐亦有武舞，武乐亦有文舞，特分先后而已。故舜乐曰《韶箥》，文王乐曰《象箥》。箥者，武舞也，以其先文乐，故曰韶曰象耳。禹以文得，亦先文乐，故《大夏》为文舞。而《公羊传》云‘朱干玉戚以舞《大夏》’，是则六乐皆文武舞备也。”《周礼·春官·叙官》孙诒让《正义》说：“《万》为大舞，文武兼备，即《大司乐·云门》、《大卷》以下六代舞之通名。《夏小正》之‘万用入学’，谓《大夏》也；《商颂·那》之‘《万舞》有奕’，谓《大濩》也；《诗》、《春秋》及《周

书》之《万》，谓《大武》及《大夏》也。盖小舞或用羽籥，或用干戚，不得兼备，惟大舞则文舞以羽籥为主，而亦有干戚；武舞以干戚为主，而亦有羽籥。”以上诸说认为《万舞》至周代成为文武二舞的总名，说法比较公允；但从来源上看，《大夏》、《大濩》、《大武》各有其来源，因各自偏重于文舞或武舞，而大型祭祀时往往要文舞、武舞兼备，因而在名称上就以“万舞”统之。在传说中，上古历代帝王都有自己那个时期的代表性的舞。《礼记·乐记》疏引《乐纬》：“黄帝曰咸池，帝喾曰六英，颛顼曰五茎，尧作大章，舜曰箫韶，禹曰大夏，商曰大濩，周曰大武象。”各代之舞虽不同名，实际上都是后代以前代之舞为基础，加以修改而成。《礼记·乐记》“咸池备矣”下郑玄注：“黄帝所作乐名也，尧增脩而用之。”至周代，上述的各代之舞沉积下来，经过学者的整理，以不同的舞祭祀不同规格的鬼神。《周礼·春官·大司乐》：“乃分乐而序之，以祭、以享、以祀。……舞《云门》，以祀天神。……舞《咸池》，以祭地示。……舞《大磬》，以祀四望。……舞《大夏》，以祭山川。……舞《大濩》，以享先妣。……舞《大武》，以享先祖。”在《周礼》中，虽不见诸《万舞》之名，但《万舞》的自身特征并未消失。这一点，我们从前引《诗经》、《左传》的材料中可以清楚地看出来，这从另一角度又可证明《周礼》成书之晚。

二、乐名《肆夏》、《八风》、《九歌》释义

乐是声乐，指乐器演奏之曲，于宗庙中用之。《国语·鲁语下》：“夫先乐金奏《肆夏》、《樊》、《遏》、《渠》，天子所以飨元侯也。”金奏，指击金（编钟）作为奏乐的标准。奏乐之始，先击金，用来协调、统一其他乐器的曲调。周代掌金奏之职者为钟师。金鹗说：“古乐节，一曰金奏，二曰升歌。金奏在堂下，用钟镛，兼有鼓磬，以奏《九夏》，舂牋应雅以节之，此乐之始也。无金奏者，以升歌为始；有金奏者，升歌亦为始事。盖金奏为堂下乐之始，升歌为堂上乐之始也。金奏、下管，乐之大者，天子诸侯有，大夫士无。”《肆夏》为金奏之乐，但其仅为《九夏》之一，《九夏》为乐之大者。《周礼·春官·钟师》：“凡乐事，以钟鼓奏《九夏》：《王夏》、《肆夏》、《昭夏》、《纳夏》、《章夏》、《齐夏》、《族夏》、《祫夏》、《鹳夏》。”孙诒让《正义》引杜子春云：“王出入奏《王夏》，尸出入奏《肆夏》，牲出入奏《昭夏》，四方宾来奏《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《陔夏》，公出入奏《鹳夏》。”这《九夏》之中各章，或用于祭祀之礼，或用于燕享之礼及乡饮酒礼。以用于祭祀之

礼而言,《九夏》之中只有《肆夏》所用最多。据《鲁语》,《肆夏》中又可细分为《繁》、《遏》、《渠》三曲。《钟师》孙诒让《正义》引徐养原说:“《九夏》皆总名,每夏不止一曲。《繁》、《遏》、《渠》三者皆《肆夏》之曲名,犹《鹿鸣》之三属《小雅》,《文王》之三属《大雅》也。”在周代,《九夏》是乐器演奏之曲,《钟师》郑注:“夏,大也,乐之大歌有九。”孙诒让《正义》:“《夏》即歌乐之总名,声义为乐中之最大者,其数有九,故谓之《九夏》。”《九夏》的来源已不可考,从名义上分析,夏有“大”义,又有“雅”义,在等级社会,贵族用于庙堂的雅乐与民间的村野之声是有区别的,因此,《九夏》就是应用于庙堂演奏的正乐。但它初期也应当是来自民间,随着文化的交融,以及经过宫廷乐师的整理,才被定名为“夏”,以与初期的形态相区别,又按其成数“九”来分章,用于不同的礼仪场合,而称之为“九夏”。

乐曲于《九夏》之外,又有“八风”之说。风在声乐上指其曲调、韵律等特征性。宫廷雅乐最初来自民间的乡曲。各地由于气候、地理环境、人们生活习惯等等不同,在乐音上往往形成不同的风格。《吕氏春秋·音初》:“夏后氏孔甲田于东阳菟山,……乃作为《破斧》之歌,实始为东音。禹行功,见涂山之女。禹未之遇而巡省南土,涂山氏之女乃令其妾候禹于涂山之阳。女乃作歌,歌曰‘侯人兮猗’,实始为南音。……周公乃侯之于西翟,实为长公。殷整甲徙宅西河,犹思故处,实始作为西音。……有娥氏有二佚女,……二女作歌,一终曰‘燕燕往飞’,实始作为北音。”这传说的四方之风中,东风与西风,带有被封建礼教系统化的痕迹,南风与北风是在民歌的基础上产生的。从《音初》的记载看,南风带有相思之情,北风带有哀怨之叹。音乐是人的情感的流露,加以升华,成为曲调。《音初》的作者深知这一点,因而说:“凡音者,产乎人心者也。感于心则荡乎音,音成于外而化乎内。是故闻其声而知其风,察其风而知其志,观其志而知其德。”古代所谓的南方与北方是一个相对的概念,乐曲中的南风北风也不一定就是代表了南方与北方声乐的风格特点。由于部族的迁徙,民族的融合,至战国时期,所谓的南音北音,其内部的特征已经是多元合成的了,后来由于地域观念的变化,天下由四方分而为八,这就又有了“八风”的名称。《吕氏春秋·古乐》:“颛顼登为帝,惟天之合,正气乃行,其音若熙熙凄凄锵锵,帝颛顼好其音,乃令飞龙作效八风之音。”这就是传说中的八风之始由来。据《有始览》的记载,这八风的名称是:东北,炎风;东,滔风;东南,熏风;南,巨风;西南,凄风;西,飏风;西

北，厉风；北，寒风。就声乐来说，这八风之乐代表了各地声乐的不同风格特点。古代天子有采风之官，其目的在于从不同地区的民歌中来观察民情，而作为宫廷的音乐，也往往从民间乐曲中吸收一些精华。同时，某些民乐在流传中也不断地被加以改造，有些成为宫廷雅乐。《左传·隐公五年》：“夫舞，所以节八音而行八风。”这八风就是天下各地由不同的曲调与韵律所形成的风格。《汉书·地理志下》：“卫地有桑间濮上之阻，男女亦亟聚会，声色生焉，故俗称郑卫之音。”《诗经·邶风》中有《桑中》一首，《郑风》中有《溱洧》一首，《卫风》中有《木瓜》一首，都是描写青年男女相思相约互相赠答的情诗，因此，其用于演唱的声乐带有强烈的抒情意味，并有鲜明的地域色彩，在一定区域内形成独特的风格，史称郑卫之音。后世谓之“淫声”，乃封建礼教始作俑的结果。

在声乐的发展中，一方面，某些民间乐曲不断为雅乐所吸收，一方面，民间乐曲也不断向前发展；当发展中的东西还不十分成熟就直面贵族阶级时，这带有鲜明个性的东西便被称为“新声”。在贵族的观念中，凡“新声”都带有某种不祥之兆，据《韩非子·十过》所记，卫灵公过濮水，夜闻新声，请师涓为之谱写。到晋国后，师旷认为这是亡国之音，而加以阻止，并告诉晋平公，这一定是从濮水之上得来的，听到这种乐曲，其国必削。按我们前引《诗经》诸篇，濮水之上的新声就是“郑卫之音”，其实质就是有带有强烈抒情色彩的乐曲，因其没有被贵族阶级的正声、雅乐所改造与规范化，所以被斥为新声。由此可见，进入贵族阶级雅乐范围的，用于宫廷宴飨、庙祀的《九夏》，虽然是从民间声乐而来，但在流变中已经完全被贵族阶级模式化了。按《周礼》所记，《九夏》的各章也随贵族生活的内容程式不同而各有分工，在不同的场合下演奏，在本质上已经完全失去了“风”的特征，成为贵族文化的附庸。

古代，在中原地区的声乐歌舞中，流传着一种“九”的体裁。《尚书·益稷》：“箫韶九成，凤皇来仪。”《山海经·大荒西经》：“天穆之野，启始歌《九招》。”《竹书纪年》：“夏帝启十年，帝巡狩，舞《九韶》于大穆之野。”则《九招》即《九韶》。《尚书·大禹谟》：“九功惟叙，九叙惟歌。戒之用休，董之用威，劝之以九歌，俾勿坏。”《周礼·春官·大司乐》：“凡乐，……若乐六变，则天神皆降，……若乐八变，则地示皆出，……《九德》之歌，《九磬》之舞，于宗庙之中奏之。若乐九变，则人鬼可得而礼矣。”孙诒让《正义》：“经云乐六变八变九变者，皆谓金奏、升歌、下管、间歌、合乐、兴舞诸节，各如数而

小成，如《九德之歌》即升歌之九终，《九韶》即舞之九变也。”则“九”为变的极数，也就是数中最高层之变。《左传·昭公二十年》：“声亦如味，一气、二体、三类、四物、五声、六律、七音、八风、九歌，以相成也。”又《昭公二十五年》：“为九歌、八风、七音、六律，以奉五声。”闻一多先生认为古乐歌是有一定的体裁的：“《左传》两处以九歌与八风，七音，六律，五声连举（昭二十年，二十五年），看去似乎九歌不专指某一首歌，而是歌的一种标准体裁。歌以九分，犹之风以八分，音以七分，……那都是标准的单位数量，多一则有余，少一则不足。”^①这种以“九”为标准的模式，最初可能出于一种计数的习惯，且不独于乐歌以“九”计，其他方面以“九”记的，亦不乏其例，如九天、九州、九刑、九命、九服、九军、九英、九品、九流、九皋、九源、九鼎、九饭等，不一而足。则九歌，犹之九变、九成之意。《尚书·益稷》“箫韶九成”疏引郑玄曰：“成，犹终也，每曲一终，必变更奏，故《经》言九成，《传》言九奏，《周礼》谓之九变。”按古代某些习惯法，变换次数最多不得超过九次，因此称之九变，而宫廷生活的乐章也就称为《九夏》了。《九夏》内部各有专名，应用于不同的场所，就其内容变换而言，亦含九变之意。

第二节 祭祀与诗歌

用于祭祀中的诗歌，都是与乐曲配合，在祭祀仪式中演唱，为降神、娱神之用。中国的各民族在历史上都曾流传下来一些内容不同、风格各异的诗歌。这些诗歌初期往往是人们在劳动中创作的反映生产、反映爱情、反映人们在艰苦的自然环境下对美好生活的向往。后来，有些诗篇在形式上发展成为祭神的祭歌。在东巴文学中，具有代表性的作品如《耳子命》，它在形式上虽然是东巴人祭祖熟献时的诵辞，实际上是一曲农业生产劳动的颂歌；从艺术形式看，它也是一部优美动听的长篇五言叙事诗。这种形式在祭歌中带有普遍性。如基诺族的古歌《普遮支》，是一首全面反映该族过“特懋节”的全过程和农耕仪式的习俗歌。“古歌采用一领众和的演唱方式，完整地唱出了基诺人准备过‘特懋节’时长老如何根据物候择定时节，寨中人如何忙于制作风箱、凑钱买水牛、全寨出动找鼠、杀牛祭寨神、举行打铁仪式以及卓正做‘罗比卡巴’仪式后的农耕活动等情况；歌中反映了大量的习俗和宗教

^① 闻一多：《什么是九歌》，《神话与诗》，古籍出版社1956年版，第264页。

仪式，可称得上是基诺族农耕祭祀的‘曲籍’”^①。从这些民族历史上留下来的祭歌看，其形式带有宗教性，但内容上，往往是该族历史、文化发展的写照。周边的少数民族是这样，在古代，居住在南方与北方的具有悠久的文化传统的民族更是如此。

一、《诗经》中的祭歌

这些祭歌基本上保存在《大雅》与《颂》两部分中，用于祭祀中的演唱。这些篇章基本上都是与乐曲配合而成的，其中《周颂》又是《诗经》中最早的诗，它多半是带有扮演舞蹈相配合的祭歌。流传至今的篇章，由于舞曲与乐曲均已失传，我们仅能从歌词的内容与形式上来分析这些祭歌的性质与作用。

1. 祭歌所用于的祭祀对象。从《大雅》与《颂》这两部分中所收的祭歌看，其用于祭祀的对象有：

(1) 祭祀部族远近的祖先神。其中表现商代人祭祖神的是《商颂》中的一组诗篇。《玄鸟》是春秋时宋国的国君祭祀并歌颂祖先的乐歌，其中“天命玄鸟，降而生商”，带有神话的性质，“古帝命武汤，正域彼四方”等以下部分，具有史诗的内容。朱熹《诗集传》说：“此亦祭祀宗庙之乐，而追叙商人之所由生，以及其有天下之初也。”因此，《玄鸟》可看做颂始祖之乐。《长发》一篇是宋君祭祀商汤，并以伊尹配祀的乐歌。王先谦《诗三家义集疏》说：“此或亦祀成汤之诗。诗本亦主祀汤，而以伊尹从祀。”而《那》一篇中的“置我鞀鼓”、“嘒嘒管声”、“依我磬声”、“庸鼓有敎，万舞有奕”等句，侧重于描写祭祀中的音乐歌舞盛况，使我们对当时祭祀的形式多少有一些了解。

表现周人祭祖神的诗篇，不仅数量多，而且分类细致，分工明确。《大雅》中的《文王》、《绵》等是大祭（禘祭）时所用的乐歌，《周颂》中的《丰年》一篇是秋天丰收后祭祀祖先所用的乐歌，其辞曰：“丰年多黍多稌，亦有高廩，万亿及秭。为酒为醴，烝畀祖妣。以洽百礼，降福孔皆。”这相当于周代祭典中时祭所唱的祭歌。在周人的庙祭中，不同的礼仪，演唱不同的祭歌。周人的祭礼，第一天是正祭。《大雅·既醉》中“既醉以酒，既饱以德”，“令终有俶，公尸嘉告。其告维何？笾豆静嘉”，所反映的是祭祀中饭尸、灌献等内容。第二天是绎祭。《鳧鷖》郑玄笺：“祭祀既毕，明日，又设礼而与尸燕。”这种明日（第二天）之祭称“绎祭”，《穀梁传·宣公八年》：“绎者，祭之旦日

^① 《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社1993年版，第351页。

之享宾也。”因此，绎祭即为神尸设宴，又称“宾尸”。在祭祀完毕撤去祭品时也要演唱乐歌，《周颂·雝》：“有来雝雝，至止肃肃。相维辟公，天子穆穆。于荐广牡，相予肆祀。”朱熹《诗序辨说》：“此但为武王祭文王而彻俎之诗，而后通用于他庙耳。”

(2) 周人郊祀始祖后稷以配天的祭歌。《周颂·思文》：“思文后稷，克配彼天。立我烝民，莫匪尔极。貽我来牟，帝命率育。无此疆尔界，陈常于时夏。”姚际恒《诗经通论》曰：“此郊祀后稷以配天之乐歌，周公作也。……郊祀有二：一冬至之郊，一祈谷之郊；此祈谷之郊也。”

(3) 周人祭祀土谷之神的祭歌。《周颂·载芟》：“载芟载柞，其耕泽泽。千耦其耘，徂隰徂畛。……为酒为醴，烝畀祖妣，以洽百礼。”这是周人春天藉田祭土谷之神的乐歌，藉田祭神，目的是为求丰收。当秋收之后，为答谢土谷之神的赐福，要举行酬神的祭祀。《周颂·良耜》：“耒耜良耜，俶载南亩。播厥百谷，实函斯活。……获之挈挈，积之栗栗。……杀时稊牡，有捄其角。以似以续，续之古人。”这一首是酬神的乐歌，诗中具体描写了农夫耕种、除草、施肥、丰收、入仓等具体的农事活动，最后以祭祀收尾。在祀典中，这种秋报社稷的祭祀，属时祭之一。

(4) 祀山川百神所用的乐歌。《周颂·时迈》：“时迈其邦，昊天其子之？实右序有周。薄言震之，莫不震叠。怀柔百神，及何乔岳。允王维后！明昭有周，式序在位。载戢干戈，载櫜弓矢。我求懿德，肆于时夏。允王保之！”孔疏：“武王既定天下，而巡行其守土诸侯，至于方岳之下，乃作告至之祭，为柴望之礼。”

2. 祭歌所反映出的祭祀内容。《大雅·云汉》：“旱既大甚，蕴隆虫虫。不殄禋祀，自郊徂宫。上下奠瘏，靡神不宗。后稷不克，上帝不临。耗敎下土，宁丁我躬！”全诗八章，我们仅从上引一章中就可看到，严重的旱灾造成了人们心理上极度的恐慌，为了禳灾，人们不惜牲牛玉璧，遍祀群神。但祭祀的物品都用完了，上天为什么还不肯降雨？因此，这是求神祈雨的乐歌。

作为祭祀的乐歌，有些篇章的内容重在讲史，具有史诗的性质。《大雅·生民》一篇追述周人始祖后稷的事迹。全诗八章，前三章讲述后稷出生时的遭遇，带有神话色彩，中间三章表现后稷稼穡及带领周人农耕的内容，反映出农耕部族的生活特点，最后两章是描写祭祀活动的场面：“诞我祀如何？或舂或揄，或簸或蹂。释之叟叟，烝之浮浮。载谋载惟，取萧祭脂。取羝以軋，载燔载烈。以兴嗣岁。”这是陈述祭祀

前的准备过程。舂是捣米，簸是扬皮去糠，释是淘米，烝是将米饭蒸熟。谋是商议祭祀之事及问卜日期，萧是香蒿，脂是牛肠脂油，庙祭中将牛油涂抹在香蒿上，同黍稷一起点燃，以其香气享神。羝是公羊，腍指剥去羊皮，将羊肉串起来放在火堆上烤熟，用来献尸，即“载燔载烝”之事。而《大雅·公刘》一篇，在内容上是承《大雅·生民》而来，讲述周人祖先公刘带领部族由邠迁徙到豳地，建设家园的事迹。在《大雅·公刘》之后，又有《大雅·绵》一篇，内容从古公亶父带领周人迁徙到岐山重建家园开始，一直写到周文王时，反映周族在此奠基的过程。《生民》、《公刘》、《绵》三首诗，在时间上有连续性，内容上前后衔接，被称为具有史诗的性质，是名副其实的。周人在宗庙祭祀中演唱它，一方面是为了讲史，同时也起到加强民族凝聚力的作用。

二、《楚辞》中的《九歌》

《九歌》是楚国祭祀用来娱神的祭歌，共十一章，按王逸《楚辞章句》排列的次序是：《东皇太一》、《云中君》、《湘君》、《湘夫人》、《大司命》、《少司命》、《东君》、《河伯》、《山鬼》、《国殇》、《礼魂》。就祭祀对象来看，《东皇太一》属至上神，其余的除《礼魂》外，《云中君》等八章都是自然神。就自然神来看，又有天神与地祇之别。《国殇》一篇是楚人祭祀本国阵亡将士的，实则为祭人鬼。从《云中君》等八章来看，对这些神灵的祭祀，带有早期自然崇拜的特点。云中君是云神，湘君、湘夫人是楚人心目中的一对湘水配偶神，大司命是掌管人类生死寿命长短之神，少司命是掌管人类生殖及儿童命运之神，东君是太阳神，河伯是黄河水神，山鬼是山神。楚人对这些与生活密切相关的神灵举行祭祀，从根源上看，带有原始崇拜的性质，因此，《九歌》最初应当是楚地一带民间流传的祭歌，神话色彩浓郁，带有纯朴的原始性。闻一多先生曾把《九歌》与中原地区经典的“九歌”加以对比考察，追溯其源，指出：“神话的九歌，一方面是外形固守着僵化的古典格式，内容却在反动的方向发展成教诲式的‘九德之歌’一类的九歌，一方面是外形几乎完全放弃了旧有的格局，内容则仍本着那原始的情欲冲动，经过文化的提炼作用，而升华为飘然欲仙的诗——那便是《楚辞》的《九歌》。”^①所谓文化的提炼，应当是指有人在原始的基础上加以整理，进行二次创作，这样，就涉及《九歌》的作者问题。从东汉王逸《楚辞章句》到宋洪兴祖《楚辞补注》，都认为《九歌》是屈

^① 闻一多：《什么是九歌》，《神话与诗》，古籍出版社1956年版，第266页。

原在楚地民间祭歌的基础上进行二度创作而形成的，但是话并没有说得很透彻，至朱熹《楚辞集注》，才明确肯定是屈原以楚地民间祭歌为基础，进行“更定其词，去其泰甚”的修改而形成的。朱熹的意见得到了后人的认同。首先，从《九歌》十一章的内容关系看，《东皇太一》与《礼魂》是迎神送神之曲，闻一多先生指出：“因东皇太一与九神在祭礼中地位不同，所以二章与九章在十一章中的地位也不同。在说明这两套歌辞不同的地位时，可以有宗教的和艺术的两种相反的看法。就宗教观点说，二章是作为祭歌主体的迎送神曲，九章即真正的《九歌》，只是祭歌中的插曲。……就艺术观点说，九章是十一章中真正的精华，二章则是传统形式上一头一尾的具文。”^①从宗教观念来看，东皇太一是至上神，这是晚周时期的观念。在原始宗教时期，人们所崇拜的自然神，是各自独立的，诸自然神中，并没有一个至高无上的、统摄其他神灵的至尊之神，确切地说，在封建社会的中央集权形成之前，人们观念中的神灵只是一些“散仙”。战国时期，“太一”只是一个带有哲理性的观念，在《庄子》、《吕氏春秋》等战国时期的典籍中，“太一”是形成天地万物的元气，而《九歌》中以“东皇太一”为诸神中的至尊大神，其观念的产生最早不会早于春秋末期。因此，《九歌》就不可能是原汁原味的楚地民间祭歌，这“太一”的出现，使它露出了被后人加工过的痕迹。其次，作为民间的祭祀歌曲，其辞曲多带有后人所谓的“猥褻”、“放荡”的特点，这是古代生殖崇拜文化因子在文艺创作中的遗传。但《九歌》却不是这样，其歌辞典雅、华美，讲究修辞，显然出于具有很高的文化修养的专家之手，因此，朱熹的意见是比较中肯的。

与《诗经》中的祭歌相比，在艺术上，《九歌》明显带有楚地的特色。首先，在演唱形式上，男女巫师是演唱中的主要角色，十一章中除《礼魂》之外，其余十章大都是通过群巫的群唱群舞、主巫与群巫的交流对唱、主巫独唱独舞的形式来完成的。如《东皇太一》：

吉日兮良辰，穆将愉兮上皇，抚长剑兮玉珥，璆锵鸣兮琳琅。

瑶席兮玉瑱，盍将把兮琼芳。蕙肴蒸兮兰藉，奠桂酒兮椒浆。扬枹兮拊鼓，疏缓节兮安歌，陈竽瑟兮浩倡。

灵偃蹇兮姣服，芳菲菲兮满堂。五音纷兮繁会，君欣欣兮乐康。

^① 闻一多：《什么是九歌》，《神话与诗》，古籍出版社1956年版，第269页。

第一段是叙述祭神前的准备与庄严肃穆的气氛。第二段是描写祭神的物品与歌舞的盛况。第三段重在对装扮成东皇太一之神的巫师形象的描写及其颂辞的演唱。全章之中装扮成东皇太一的主巫只是略有动作，主要的场面是群巫的群唱群舞。

其次，《九歌》中具有鲜明的人物形象的描写。《东皇太一》中饰太一神的巫师，形象是“灵偃蹇兮姣服”；《云中君》中饰云神的主巫形象是“灵连蜷兮既留”。“连蜷”与“偃蹇”均为转语，指巫师长而弯曲的腰身。“偃蹇”、“连蜷”又都是连绵词，其字又作“窈纠”、“𧈧𧈧”。《诗经·陈风·月出》：“月出皎兮！佼人僚兮！舒窈纠兮，劳心悄兮！”业师何善周先生曾撰文为之发微，对“窈纠”加以考证：“舒窈纠兮，亦即舞蹈的姿态。佼人的细长柔软的腰身，屈伸扭转，扶疏多姿，盖犹今日所谓‘龙之貌也’的蛇舞。”^①细长而弯曲的腰身，又是楚地歌舞表演者所必须具备的体形，带有地方的特色。《韩非子·二柄》：“楚灵王好细腰，而国中多饿人。”楚地好细腰，似乎是一种风俗。《墨子·兼爱中》：“昔者楚灵王好士细要（腰），故灵王之臣，皆以一饭为节，胁息然后带，扶墙然后起。比期年，朝有黧墨之色。”《淮南子·主术》：“灵王好细腰，而民有杀食自饥也。”这些杀食自饥的人似乎不限于宫女，可能还包括男子，显然这是由于风俗所化。我们从长沙陈家大山战国楚墓出土的“人物龙凤帛画”上看到，一女子的体形是长而细的腰身。而在长沙子弹库楚墓出土的帛画“升仙图”上，一男士也是长身细腰，这与文献的记载就不谋而合了。舞蹈者长而细的腰身，是楚人的一种审美标准，因此，饰东皇太一的巫师是“偃蹇”，云中君是“连蜷”。作者使用这两个带有鲜明特征的词语对其进行描写，使东皇太一与云中君的形象突出而鲜明，带有浓郁的楚地风情。这种描写人物形象的点睛之笔，是《诗经》的祭歌中所没有的。

再次，浓郁的抒情色彩在《九歌》中相当突出。如《湘君》一章，第一段叙述湘夫人在等待湘君前来赴约，而湘君却不见踪影，其“望夫君兮未来，吹参差兮谁思”二句，恰到好处地点明湘夫人的这种眷恋之情。明代周拱辰《离骚拾细》说：“谁思与谁留句相应。曰谁留，恐湘君自有眷注之人，而勿必属意于我也；曰谁思，言湘君虽未来，我则舍湘君无思耳。”这是表明湘夫人单方面的忠贞之情。久等湘君不来，湘夫人情急之中，驾龙舟北行寻找夫君，过湘水，至洞庭，也未见湘君，“心不同兮媒劳，恩不甚兮轻绝”，这是于失望之中产生的怨恨

^① 何善周：《诗经发微：〈陈风·月出〉》，《东北师大学报》1989年第1期。

帝子降兮北渚，目眇眇兮愁予。嫋嫋兮秋风，洞庭波兮木叶下。登白蘋兮骋望，与佳期兮夕张。鸟何萃兮蘋中，罾何为兮木上。沅有芷兮澧有兰，思公子兮未敢言。荒忽兮远望，观流水兮潺湲。

湘君原来也在苦等妻子，一句“目眇眇兮愁予”，就把这种心情淋漓尽致地表达出来。“目”在这里做动词使用，指极力眺望远方，但远方只是白茫茫的水天一线，什么也看不见。洞庭湖面刮起了秋风，带来丝丝凉意，枯叶随秋风而落。“嫋嫋兮秋风，洞庭波兮木叶下”，这二句明为写景，实为抒情，秋风中的萧瑟景象，更增添心中的悲凉之意。《湘君》、《湘夫人》二章，各自从夫妻的不同角度，分写苦盼对方的相思之情，抒发的感情入丝入扣，至深至切，具有强烈的抒情色彩与人情味。作为祭歌，它与《诗经》中庙堂之曲的庄严肃穆的情调迥然有别。这说明它是在楚地的深厚的民间文艺的土壤中生发出来的，具有顽强的生命力，虽然经过宫廷文人的润色，仍不失其原始的生命力。而湘君夫妻的悲剧结局，又使人产生无限的叹惜之意。这种强大的艺术感染力，使它虽为祭歌，却流传几千年，经久不衰，显示出了作为艺术精品的强大魅力。

第三节 祭祀与绘画

绘画作为一项艺术，起源很早，在原始艺术中占有十分重要的地位。人类在发明文字之前，往往是用整幅的图画来表达思维与概念，用以达到互相交流的目的。当原始宗教发生后，原始的绘画也就掺进了宗教的成分，人们通过一幅幅简单的图画，表达对自然的祈求，对神的虔敬与膜拜，于是，在山岩上，在人们平时生活用的陶器上、住所的墙壁上，到处留下了原始绘画的痕迹。

一、历史上遗留下来的带有宗教性质的古老绘画

从目前的考古发现和文物遗存中可以看到，早在原始社会的新石器时代，至距今约八千至七千年前的漫长岁月中，居住在中国境内的原始部族，就已经具有了初步的审美意识和绘画才能。他们把自己的感受、思维，通过线条式的描绘、反映，表现在生活周围的各个地方。这些原始绘画，最初并不是用来作装饰或作为审美的艺术品，大多数是用来作为巫术活动中的祭祀用品。就目前的发现来看，这些原始绘画赖以存在的载体的范围是十分广泛的。

1. 山岩上的绘画。这一类绘画又称为岩（崖）画，从目前的发现看，大致可以分为南北两大体系。南方以云南沧源崖画为代表。“沧源崖画发现于1965年初，共发现10个画点，分布在沧源佤族自治县境内的糯良山、班考大山与拱弄山之间勐董流域的河谷地带，是云南崖画内容最为丰富的一处，可辨认的图像约有700~1000个，其中人物图像占全部的74%，有的崖画经用C14测定覆盖崖画的钟乳石，其年代为距今2500多年前；对崖画中的颜料进行孢子花粉分析，断定为距今2500—3500年左右”^①。南方其他地区发现的岩画，还有广西花山崖岩画、广西左江崖岩画等。北方的岩画，目前所发现的有内蒙古阴山岩画、内蒙古乌兰察布岩画、连云港将军崖岩画、新疆呼图壁县天山深处岩雕画。在青海各地，有许多岩画遗存，目前被发现的有哈龙岩画、巴哈毛力沟岩画、舍布其岩画、巴厘岩画、卢山岩画、扎黑堂岩画。近年来在西藏境内也发现了一些古代岩画地点，有加林岩画、日土岩画等。关于岩画的制作方法：

“（1）敲凿。用坚硬的尖状石块敲凿岩面，形成麻点，然后将麻点连成图像。

（2）磨制。用坚硬的尖状石块反复磨制，形成断面呈弧形或三角形的凹槽，构成图像。

（3）刻画。用尖硬的尖状石块刻画出细线图像，然后敲凿或磨刻。

（4）涂绘。……使用红褐色矿物颜料绘出较粗的单线，线条浓重，没有大块涂抹”^②。

2. 陶器上的绘画。在原始部族中，人们很早就发明了制陶技术，因此，作为附着在陶器上的绘画，自然就有了十分久远的历史。初期的陶器上的绘画，只是一些线条式的图纹，如庙底沟仰韶文化的陶碗和陶盆上绘有火纹。后来，图纹的形象性不断加强，可以表现出物体的大致轮廓，陕西姜寨出土的彩陶盆内壁所绘的鱼蛙纹，就十分清楚地勾勒出了鱼、蛙的大致轮廓，而西安半坡出土的彩陶盆外壁所绘的鱼纹所表现的鱼的形象就十分鲜明了。陕西泉护村出土的陶片上所绘的乌鸦负日纹，属于填实性的绘画，乌鸦展翅高飞的形象十分生动。半坡出土的陶盆上所描绘的人面鱼巫师的形象，是以三条短线或圆点的组合构成的，图像带有想像和夸张的成分。这些陶器上的绘画，出土在不同的地区，

^① 邓启耀：《“灵”与“象”的神话——云南崖画与宗教心理》，《中国民间文化》第1集，学林出版社1991年版。

^② 尕藏才旦：《史前社会与格萨尔时代》，甘肃民族出版社2001年版，第25页。

反映了不同的内容与创作风格：“半坡居民的彩陶，以三角纹、圆点勾叶纹为主；华县柳枝镇居民的彩陶，以鸟纹为主；大汶口居民的彩陶，以三角纹、菱形纹和方格纹等几何图案为主；巫山大溪居民的彩陶，以人字纹等为主。”^①

3. 木牌上的绘画。在木牌上作画，是纳西东巴文化的一部分，因此又称“东巴木牌画”，主要是插地作祭祀用。和志武先生对此有详细的介绍：“木牌画纳西语叫‘课标’，是一种最古老的原始绘画艺术。木牌古时用一种称为‘美’木所制作，东巴经称‘美木做白牌’，后来用松木制作，用一种特制的古代割刨拉平后供绘画。……木牌画的内容以东巴作法道场之不同而有区别，属于神灵系统的以画山神龙王的最多，包括供献给它的各种牲品动物及八宝等。用于祭山神龙王的道场，祭祀完毕之后，必须送到村中井泉旁或传统固定的大树下，不能毁坏。……木牌画在绘画艺术上造型奇特，形貌古朴；不打草稿，一气呵成；线条粗犷，笔法豪放。”^②今天见到的东巴木牌画，已经是晚期发展的艺术，但从其来源上看，以木牌作画用于祭祀，其原始性是相当鲜明的。

4. 墙壁上的绘画。远古时期，人们在住所的墙壁上作画，内容基本都是一些与生活密切相关的事物。目前所发现的云南西盟大马散佤族的“大房子壁画”，画面上有人、马、骡、鹿子和牛头、树枝、高山、野外的花朵等，表现的是生活场景图。有的画面内容具有繁杂性与连续性，有象征精灵鬼怪的图形，带有宗教祭祀的意味。这种绘画的载体就是后来的壁画的源头，在春秋战国时期，贵族宗庙的墙壁上显然已出现了祭祀性的绘画。王逸《楚辞·天问章句》：“楚有先王之庙，及公卿祠堂，图画天地山川神灵，琦玮谲诡；及古贤圣怪物行事。”琦玮谲诡，是说壁画内容十分丰富，具有原始的古朴性。楚国的宗庙壁画，至今已无缘得见，但从敦煌千佛洞的壁画中，还是能寻出当年的一点影像来的。

5. 铜鼓上的绘画。铜鼓是南方某些民族特有的器物，上面的图纹往往是为了某种特殊用途而画的。凌纯声先生指出：“铜鼓为濮僚民族传铸的重器，且为祀神的神鼓，……鼓面上的图纹多数是祀天神的乐舞，鼓盆上的行船与游鱼，是赛水神。又濮僚民族滨水而居，虽祭天神

^① 宋兆麟等：《原始社会史》，文物出版社1983年版，第396页。

^② 和志武：《纳西东巴文化》，吉林教育出版社1994年版，第200~201页。

亦用舟迎神和送神。”^① 目前所能见到的铜鼓图纹，典型的有云南晋宁石寨山 M13:3 号铜鼓图纹，画面是一艘祭祀船，船上乘坐着三名女巫，其中两名手持戈形器物，携带火把，装饰着长长的尾巴，第三名左手拿着圆璧形器物，右手拿着短棒，后背上有一牛角形的装饰，似乎带有某种图腾性质。石寨山 14:15A 号鼓纹表现的是一幅干羽图，一人头戴长长的羽毛，一手持盾牌，一手持大斧在舞蹈，相当于中原地区祭神中的武舞者的装束。在云南开化铜鼓上的纹饰表现的是葫芦笙乐队演奏图：演奏者头插长长的羽毛，身后拖有长长的尾饰，手持葫芦笙在奏乐。葫芦笙是一种特殊的民族乐器，经常用于特殊的演奏场合。据刘尧汉先生所述，按彝族古代礼仪，举行祭祖灵大典时，必须用最古老、最简单的四管葫芦笙。当纳西族由其巫师举行送葬仪式时，由葫芦笙歌者边走边吹，载歌载舞，作为前导。滇南土僚（仡佬），送葬时则由女婿吹芦笙，跳舞于尸前^②。由用葫芦笙奏乐为死者送葬，可以联想到彝族的祖灵葫芦，这与某些民族的人类起源观念有关，实际属于祖先崇拜的一种。因此，开化铜鼓上的图纹显然与祭祀有关。



图 21 祭祀船（晋宁石寨山 M13:3 号铜鼓图纹，采自《楚辞的文化破译》）

6. 贮贝器盖上的绘画。这种图画就目前所见，典型的有：晋宁石寨山 M1:4 贮贝器盖上的立体装饰图画。画面中央有一高高的铜柱，二条大蛇盘绕于柱上。柱子的附近有一人被绑在石碑上，另有二人在柱子旁边跪坐祈祷。从画面上看，这幅画所表现的大概是杀人祭蛇神的内容。“石寨山 M12:1 贮贝器，有两盖，其第一层盖子为羽人纹饰，第二层盖子为放牧图，胴部表现为上仓图，腰部则为领粮图；石寨山

^① 凌纯声：《中国的边疆民族与环太平洋文化·铜鼓图文与楚辞九歌》上册，台北联经书局 1979 年版，第 582 页。

^② 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社 1980 年版，第 233 ~ 234 页。

M12:2 盖上为击鼓歌舞图, 胴部为畜牧图, 腰部为巡狩图”^①。

7. 人体上文身的图画。文身是一门古老的艺术。在甘肃东乡曾出土人头装饰的陶器盖, 人面上布满线条性的纹饰。这件器物的出土, 说明在母系社会就有黥面文身的习俗。最初的文身与图腾意识有关, 不同的民族, 常常取自本族所信奉的图腾形象作为题材, 如黎族、傣族、高山族、布朗族的文身常以虫、蛇、龙、蛙、虎一类动物为主要题材。黎族有时还刺以花卉、云、雷等花纹, 由模仿蛇斑纹发展而来。排湾人文身的花纹也是从蛇背以及人像、人首、阳光等形象演化而来^②。古籍中有越人“断发文身, 以像鳞虫”的记载。文身, 就是在身体上刺成图纹, 《后汉书·南蛮西南夷列传》:“(哀牢)种人皆刻画其身, 像龙文。”闻一多先生指出:“‘断发文身’, 是一种图腾主义的原始宗教行为。他们断发文身以像龙, 是因为龙是他们的图腾。换言之, 因为相信自己为‘龙种’, 赋有‘龙性’, 他们才断发文身以像‘龙形’。……断发文身的目的, 固然是避免祖宗本人误加伤害, 同时恐怕也是给祖宗便于保护, 以免被旁人伤害。”^③这种文身在一些民族中积久成习, 最后成为一种绘画的模式。

8. 丝帛上的绘画。这种绘画又简称为帛画。在丝帛上作画, 首先由于丝帛质地柔软, 便于用细腻的笔法表现复杂的人物图形, 所以帛画的艺术水准也较之前几种要略高一些。同时, 由于丝帛的生产是文明社会的事情, 在这时, 无论绘画技巧与人的思想观念也都较前代发生了很大变化, 因此, 帛画上表现的内容是复杂的, 画面具有很强的连续性。一九四九年在陈家大山楚墓出土的一幅帛画, 被命名为“龙凤导引升天图”。画面上一女子的装束是细腰大袖, 长衣垂地, 头上挽着下垂的发髻, 双手合掌前伸, 侧身而立。在女子的前上方, 有一凤鸟与夔龙作向上飞舞状。作者的旨意是以龙凤象征吉祥, 在引导墓室的主人灵魂升入天界。

二、绘画中所反映的祭祀内容

目前见于各种载体的与祭祀有关的古代绘画, 由于产生时代的不同, 所表现的内容也显示出时代的差异, 这种差异与古代宗教观念的发展是同步的。

^① 蒋志龙:《滇国探秘》, 云南教育出版社 2002 年版, 第 317 页。

^② 谢宝耿:《原始宗教》, 三联书店 1995 年版, 第 92~93 页。

^③ 闻一多:《伏羲考》,《神话与诗》, 古籍出版社 1956 年版, 第 29~30 页。

早期的绘画多反映原始崇拜时期的一些内容。

1. 反映自然崇拜内容的绘画。如笔者在本书第一编中所述，在人类的思维处在原始状态时，人们对事物的认识往往是直观的，图解式的。自然的威力在人们的观念中被放大，并由此而产生崇拜。目前我们所见到的一些远古时期的绘画，就是这种崇拜最直接的表现与证明。在沧源崖画中的洋德海崖画上，绘有一个头饰长羽之人，左边有一光芒四射的太阳，太阳中站立着一个手持弓箭并且张开双手的人。在宜良阿陆笼河崖刻画中，刻有人物、太阳、动物、飞禽等图形。在这幅崖画附近另有一山坡，山坡中央有一块巨石，上面刻有图像，图像中心是一个呈放射状的太阳，外围有四道圆圈环绕，图像清晰而明显，从与周围的景象搭配起来分析，这里有可能是祭祀日神的地方。人们崇拜自然神灵，是为了实现某种愿望，对神灵有所祈求。在阴山岩画中有一幅具有祈雨性质的图形，在画面的左下方有两个并列的人形在以某种方式求雨。画面的左上方与右上方出现两片祥云，预示大雨即将降下。

2. 反映生殖崇拜内容的绘画。表现这一类内容的，早期以岩画为多。画面多以直观的手法，表现男女两性的结合。内蒙古乌兰察布岩画中有表现男女两性结合的直观的图形，新疆呼图壁县天山深处有表现原始社会后期生殖崇拜的岩雕画，画面上有许多裸体男女在活动，借以表达祈求生殖之意。在西藏日土岩画任姆栋地点，第一组1号岩画分上中下三部分，“上部：左侧为二人，其中一人着袍站立，左手叉腰，右手持长杆，背负一物。另一人骑羊，右手叉腰，左手持长杆。二人右侧上方为马，马的左下方是牦牛。牦牛右侧是一女性生殖器，刻法有别，似为近代刻画。下面是一男性生殖器，通体敲凿。再下为日、月。中部：位于上面图像的右下方。左为二鱼，右为陶罐和团成圆形的母鱼。母鱼腹内孕有十条小鱼。母鱼左下方有四个鸟首人身的人物正在舞蹈。舞人间有‘𠂔’及‘目’符号各一和一条小鱼。下部：左上方为二骑羊人，双臂张开，其中一人头戴圆帽。羊头插羽毛。骑羊人右侧并排有十个陶罐，均为侈口、高领、圆腹、圆底，腹部饰竖绳纹。这部分的最下方为9排横列125只羊头”^①。在陕西姜寨与半坡出土的彩陶盆上所绘的鱼蛙纹，也被某些学者认为是女阴崇拜的象征。

原始绘画用于祭祀的目的，表现的内容是很广泛的。有的一幅画面表现的并不是单独的内容，如连云港将军崖石刻岩画，其内容可分三组，有农作物、人面、鸟兽、星云等图案。尽管学术界对此的解释有分

^① 尕藏才旦：《史前社会与格萨尔时代》，甘肃民族出版社2001年版，第25页。

歧,但有一点可以肯定,它与原始崇拜有十分密切的联系。岩画中表现的内容是形象而直观的,它是用图解的方式在诉说当时人们心中所想的是什麼,所祈求的是什麼。只是我们今天与这幅画所诞生的时间相隔得实在太久远了,以致我们无法破译这幅岩画中所蕴藏的信息密码。在当时的人们看来是十分简单而又明确的图像,却使我们今天文明社会的专家绞尽脑汁也弄不清其中的奥妙,只能是加以猜想而已。如果从原始人作画的创作动机来揣测,“原始人把他们头脑中神的形象通过他们手中的笔表現在了岩壁上、洞穴里或图腾柱上,这些绘画或雕刻所展现的神的形象,正是原始人头脑中神的形象。可以说,当这些神的形象一旦跃入岩壁上,虽经风吹雨打也不会变形或毁坏时,那形象便产生了一种神秘的力量和理性的价值,这也是原始人为什么总要把他们认为极其重要的动物或神的形象雕刻或绘画在石头上或岩壁上的原因”^①。弄清了岩画的创作动机,对于岩画所表现的具体内容,从某种角度来说,倒是显得并不十分重要了。由于古今时间上的差距,巨大的文化层面上的断裂,思想观念的差异,要想真正弄清每一幅岩画的具体内容,实际上是不可能的,就像人们面对内容丰富的沧源岩画群一样,只能根据现有的理解程度加以猜想,但实际上有许多哑谜,是连猜也猜不出来的。

三、祭祀性绘画的基本表现方法

远古时期的绘画,是力图表现一种思想,一种观念,使人可以看图知事,看图知意,但含有祭祀内容的绘画,其中往往又反映着创作者的主观上的某种祈求,希望所创作的图画,能给他带来什麼,而不是用于审美和装饰的目的,这一点是和其他题材或后代的创作有所不同的。因此,这些宗教性绘画的创作,在表现手法上有自己的特点。根据现有材料,其表现手法大致有两种。

1. 摹写法。这是通过直接描绘自然界各种事物的形状,使人可以看图知事。在花山岩画与阴山岩画中,都有直接表现男女两性野合的画面,这是基于“男女的交合能促进农作物的成长”这一原始意识,以此来诱使上天降雨,五谷丰收。画面的形象表现出人类对自然的一种祈求。在广西左江岩画中,有一幅鼓舞祭祀图。画面上许许多多的人或在击鼓作乐,或在作出狂欢的舞蹈动作。上面既有正面的人形,又有侧面的人形。有的人头上或者发髻高高耸立,或者长辫下垂,有的人被另外

^① 李立:《对原始神话载体的思考》,《语言文学集》,东北师范大学出版社1991年版,第207页

一人双手举起。在千姿百态的人群中，还夹杂着猎犬的形状。而其中的一人处在显著的位置，头上顶着一只小狗，双脚下又踏着一只大狗。这很像是狩猎或军事胜利后祭神的狂欢场景，这种载歌载舞的图形，无疑还带有人们在祭祀中向神灵报功的意味。

2. 象征法。这是通过某种图像来象征图像之外的意义的表现方法。图形所代表的意义在当时是应当具有社会性的。一九七八年人们在河南临汝阎村即发现一个陶缸。陶缸的腹部有一幅图，这就是后来被学术界命名的“鹳鱼石斧图”。图形分两部分，一部分是一只鹳鸟叼着一尾鱼，另一部分是一根竖立的带木柄的石斧，斧柄上画着一个“×”形符号。画面的图形清晰而明确，尤其是鹳鸟的形象生动逼真，构图优美，风格古朴，被称为真正的原始绘画。但这两部分图形共处一幅画面上，创作者的意图是什么？学术界有一种看法认为，画中的石斧是男性的象征，斧柄上的“×”是初民表示“五”的符号，初民以“五”为极数。“鹳鱼石斧画中，鹳衔鱼是象征男女性结合，石斧是男性的象征，石斧柄上画有一个‘×’，是初民表达男女交媾能多多生男子的愿望”^①。这种说法，符合古人作画中象征手法的准则，而且我们从以往出土的母系氏族社会的大量陶器上可以看到，许多花卉纹、鱼蛙纹、叶形刻画纹等，从表现手法上看，都是采用象征性的方法，祈求自身生殖繁衍不息之意。因此，它成为后来某种绘画方法的源头之一。

^① 赵国华：《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社1990年版，第265页。

后 记

这部书稿，是我在业师何善周先生指导下撰写的第二部著作。20世纪80年代初期，我在先生指导下攻读中国古典文献学硕士学位。毕业时，以《刘子校释》为题，参加论文答辩（此书后来由中华书局出版，收入《新编诸子集成》），后来留校任教，一直在先生身边工作与读书。研究“中国上古祭祀文化”，当时只是一种构想，研究什么，如何开展研究，心中没底。但这一想法却得到先生的充分肯定。先生早年对此亦有浓厚的兴趣，且造诣极深。因此，除指导我推敲有关问题外，还将早年在西南联大、在其业师闻一多先生身边读书与工作期间确定的几篇大论文的提纲拿来给我。先生的这种无私支持，使我深受感动，也坚定了我做好研究的信心。后来我在从事具体的研究中发现，对某些问题的理解，先生在20世纪40年代就有成熟的看法。这大大早于后来学术界的某些结论，有些观点，学术界至今尚无出其右者。我的研究之所以能成书，在许多观点上得益于先生的指导，如祖神观念与社神观念的关系、人体牺牲等支撑性的观点，都是先生早年成熟的看法。现在先生已移居国外，但仍以九十五岁的高龄，不时打来越洋电话，在学术上对学生提出更高的要求，激励之意、期望之情溢于言表。谨此对先生致以深深的敬意，祝先生健康长寿，安享晚年。

这项研究，曾获得国家教育部“八五”人文社会科学规划立项资助，1999年，获得东北师范大学出版基金资助出版。2004年，通过教育部遴选，确定为全国研究生教学推荐用书。蒙高等教育出版社看重，使此书能有修订机会，重新出版。该社高级策划李海风女士为书的出版付出了辛勤的劳动，特约编辑张春亭先生在编校质量上精益求精。东北师范大学教授詹子庆先生应笔者求教，于百忙之中，通审书稿，为之赐序，使本书增色，在此，均表示衷心的感谢。

傅亚庶

二〇〇五年仲春于东北师范大学文学院