

西南民族大学宗教学学科建设论丛

道教与彝族传统文化

DAOJIAOYUYIZU
CHUANTONG
WENHUA

吉合蔡华 著

民族出版社



ISBN 7-105-06411-0



9 787105 064113 >

ISBN 7-105-06411-0/B · 281

(汉112)

定价: 15.00元

图书在版编目(CIP)数据

道教与彝族传统文化/吉合蔡华著. —北京:民族出版社, 2004. 10

ISBN 7—105—06411—0

I. 道… II. 吉… III. 道教—关系—彝族—民族文化—研究 IV. K281.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 105098 号

民族出版社出版发行

(北京市和平里北街 14 号 邮编 100013)

<http://www.e56.com.cn>

北京绿冬青文化传播有限公司微机照排 迪鑫印刷厂印刷

各地新华书店经销

2005 年 10 月第 1 版 2005 年 10 月北京第 1 次印刷

开本:880 毫米×1230 毫米 1/32 印张:9.625 字数:208 千字

印数:0001—2000 册 定价:15.00 元

该书如有印装质量问题,请与本社发行部联系退换

(总编室电话:64212794;发行部电话:64211734)

筭路蓝缕,以启山林

——《道教与彝族传统文化》序

潘显一

我们据以自豪的中华文化,是五千年历史的产物,是中国各个民族文化互相渗透和融会的结果。中华文化的主干部分和各条流脉,无论儒、释、道,还是各个民族的信仰文化传统,都是密不可分的又互相联系的部分。而蔡华这本专著,正是从探讨道教与彝族传统文化相互间深远而复杂的关系及其相互影响入手,来追寻中国土生土长的道教,是怎样发挥精神纽带作用,怎样促进多元一体的中华文化的形成和发展。作者认为,道教在其创立时期,与巴蜀彝族先民氏羌、蜀、叟有着千丝万缕的联系,并根据汉文史籍、道藏、彝族古籍的有关记载,以及自己深入彝区对彝族宗教文化的田野调查,研究了道教在其创立初期与彝族先民氏羌巫文化的相互斗争、相互影响、相互吸收和相互融会,以及明清以后道教在信仰、民俗、艺术

等方面对彝族传统文化产生的影响。这本专著,对道教与彝族传统文化这种在不同时期的相互影响、相互吸收的研究,不仅可以使我们更好地认识道教的发展,而且会有益于我们更加全面和深入地认识彝族传统文化。该书选题的创新意义和学术价值,主要就在这里。

道教的主要派别天师道即“五斗米道”为什么一定要选择在蜀汉之地创教并建立“二十四治”? 20世纪以来,许多文史研究专家都从不同的角度进行了研究考证,几乎都不约而同地接触到一个历史真实:天师道的创建,除了以中原来的古道家思想神化版作为指导思想,西部特别是西南的古氏羌民族的原始宗教信仰,就是道教在古蜀之地创教的“群众基础”和文化氛围。该书一开始花了整整一“编”的篇幅,来阐述彝族的历史渊源,原来是为了直接引起道教与彝族先民氏羌信仰文化的联系及其论证,也是为了自然的入题。第二编里,关于天师道与氏羌巫教的斗争与融会,关于西王母传说的原生态形象与道教最高女神形象形成之间的嬗变过程,关于道教咒语与流传至今的彝族毕摩咒语之间的相似性分析,关于“葫芦”意象及其崇拜与彝族信仰文化和道教早期神仙传说之间的联系和影响,关于哲学方面道教的阴阳对立及八卦说同彝族的万物雌雄宇宙观及八方说之间的联系和区别,都无不在证明:道教的产生既是以广义的中华文化为基础,又是融会中华各民族文化的一种形式和力量。这两个部分,集中从文化史、民族史、宗教史方面,探讨并论证了自己的主题,也比较自然地在学界前辈的基础上拓展了道教研究这一领域。这是我们需要充分肯定的,也是该书已经取得的主要成果之一。

如果到此为止,仅仅作了文本的历史的考据和研究,与我们多数的同类专著差不多,虽有新意却还缺乏真正意义上的创新。该书作者充分利用了自己对本民族传统语言文化极为熟悉的优势,直接从彝族区域的田野调查入手,将自己多年来的对于本民族文化的积累,将最新鲜的第一手调查所得的素材精练到该书中。那些关于彝族撒梅人西波宗教的斋醮仪式、西波教主要神祇、西波主要经典反映的宗教思想的考证,的确都让人想起古代西南民族宗教和自然力崇拜对道教产生和发展的影响,也的确使人反思道教成教至今对西南各民族信仰文化的影响和融会。再加上关于洞经会在彝族地区的传播与发展的专门章节,使读者更深刻、更广泛、更生动地了解 and 把握了彝族信仰文化和道教文化体系你中有我、我中有你的历史和现状。有了这样的田野调查为基础,该专著才真正具备了更厚重的历史感,更鲜明的时代感,更集中的主题与目标,更丰富的思想性和创新意义。

在作者以同题作为博士学位论文来构思和推敲的时候,我觉得她对自己论文中几个创新点的把握是相当准确的,对自己的选题及写作是相当有激情的:

其一,根据文献典籍以及田野调查材料,论证了彝族先民作为我国古代西北高原上生息繁衍的一个大族群,与自有神仙思想的氐羌、古蜀人、昆明、叟等族群有亲源关系。张道陵所置二十四治中的鹤鸣神山太上治、平冈治都是彝族先民居住和流动的地方,而蒙秦治就在彝族的腹心地越西、西昌一带,张道陵创教、传教过程中对彝族先民氐羌的“鬼道”不断地进行了斗争、吸收和改造,涤除了氐羌先民中“鬼道”的巫祀

部分,吸收了其中的神仙思想,为道教神仙思想奠定了一定的基础。

其二,通过以彝族巫师的咒语与道教咒语的比较,如呼唤各种神灵前来助威、呼唤鬼名以制之、强调咒语的巨大威力、强调对鬼的尸体的肢解等等可见彝族巫师的咒语与道教咒语如出一辙的痕迹。同时笔者通过自己对凉山彝区、贵州彝区、云南彝区的彝族毕摩调查,论证了明清以后彝族咒语在道教咒语影响下的流变。

其三,通过以葫芦与彝族、道教的关系为事例,论证了彝族葫芦崇拜与道教“壶天”有一定的渊源关系。在彝族看来,葫芦象征着彝族的母体和宇宙世界,即“壶天”,彝族认为葫芦生人、葫芦救人,彝族是从葫芦里出来的,人死后,魂要归葫芦,即回归到象征彝族母体崇拜和宇宙的“壶天”。正是彝族先民这种对死的理解,即人死魂归祖灵地——“壶天”,与道教仙境“壶天”、“洞天”的文化内涵有如出一辙的痕迹。同时,论证了道教哲学与彝族哲学的同源异流。笔者以彝族先民尚黑观念、万物雌雄观念、八方观念等哲学思想为事例,认为彝族哲学思想与先秦哲学观念都有非常相似的成长土壤,彝族先民尚黑观念、万物雌雄观念、八方观念作为彝族人民认识世界的重要的思维方式,至今仍存在于彝族人民的思维之中。阴阳八卦观念在经过道教的吸收改造后,成为了道教哲学的重要内容。

其四,道教在彝区的传播与发展。主要通过对巍山彝区的调查,探讨了巍山彝区道教的传播发展以及道教与彝族传统文化的交融,巍山是彝族南诏国的发祥地,在南诏统治时期

以及以后的一千多年里的历史长河中深受道教影响,千百年的历史发展,巍山彝区不仅成了著名的道教名山,道教正一派、全真派都在这里得到发展和传播,建筑了融合彝族宗教文化的道教宫观,在彝族民间,道教的经籍文化、节日等渗透于彝族民俗中,成为彝族人民文化生活中的重要内容。特别指出了与汉族杂居的昆明近郊的彝族撒梅人,由于其较早受封建中央王朝的控制,使撒梅人的民间宗教深受道教影响,形成不同于其他地区彝族的特点,既保留有本民族原始宗教的成分,也吸收了道教的成分,即形成了有统一最高神的神灵系统、有一些粗糙的经文和教义、教规的西波宗教。

其五,道教洞经音乐在彝区的传播与发展。一方面明清之际洞经音乐随着大量汉族军人和商人涌入彝区,道教洞经音乐开始传入;另一方面明太祖特别强调对少数民族的教化,当时的彝族土司等纷纷学习汉族文化甚至送子女到成都学习,接受汉族文化,为道教洞经音乐的传入创造了条件,再加之当时彝族地区道教宫观的建立也为道教洞经音乐的传入提供了可能。因此在彝族地区如巍山、楚雄、蒙自、弥勒、昭通、冕宁、会理、雷波等地区纷纷成立了洞经会。洞经音乐对彝区的宗教、文化、艺术都产生了积极影响。

该选题后来被批准为国家社科基金项目,应该说与其上述创新点和整体价值分不开。本课题的研究,应该有助于我们认识道教独特文化特色及其在中国传统文化中的特殊地位,以及对各民族文化产生呈辐射状的渗透与影响,推进道教教学和其他有关学科的研究;有助于我们整理和继承祖国古代文化遗产,弄清中国文化的“根柢”,加强社会主义文化建设;

6 道教与彝族传统文化

有助于保存优秀民族文化遗产,发展西南地区的旅游经济,对于政府宗教管理部门规范宗教活动,有效地开展对当代宗教活动的管理等等。总之,该书核心的成绩,在其筚路蓝缕的工夫。

于川大竹林村见道斋

2004 年 10 月 8 日

前 言

在中国漫长的历史发展进程中,每个民族都以自己的勤劳、智慧和勇敢,为中华民族悠久的历史 and 灿烂的文化做出了不可磨灭的贡献。可以说,中华文化,是中国各民族文化互动互补的产物,是各民族之间在文化上的互相渗透、互相影响、互相吸收、互相融会而形成的。与儒、释一起构成中国传统文化三大支柱的道教正是在这块文化交融的巴蜀大地上开出的—朵奇葩。本论著采撷道教与彝族传统文化在不同时期的相互影响、相互吸收、相互交融作为研究内容,进一步论证道教作为一种精神文化纽带,促进了中华多元—体格局的形成。

一、选题的理论意义和现实意义

首先,从彝族宗教文化层面上看,关于道教对彝族传统文化的交融与影响,在国内外学术研究中,几乎是一块“处女地”,到目前为止,还没有学者系统地涉入这个领域。对彝族传统文化与道教的研究,不仅可以使我们追溯“原始道教”的发端,还可以使我们梳理彝族民间宗教的发展脉络。同时,对于整理和继承我国文化遗产,推进彝学与其他相关学科的研究

究,丰富彝学内容,重新认识彝族传统文化在中华传统文化中的地位有很大的意义。

其次,从道教史层面上看,关于道教的研究,更多的是在道教自身的理论或实践上,触角很少伸向少数民族宗教这个领域,其中道教与彝族宗教文化交融的研究尤为明显,这无疑是件遗憾的事。本项研究虽不是系统演绎道教的历史,但对于梳理道教学与彝族宗教的源流,丰富道教学与彝族宗教文化的研究,具有重要的学术价值。

再次,从中国宗教发展史来看,道教与少数民族宗教的关系,是中国宗教发展史的一个重要内容,我们撷取道教与彝族传统文化,通过他们的相互吸取、相互影响,可以看出我国宗教是如何从分散的原始阶段,分流、相互交融、相互影响发展到今天的。这方面的研究无疑对促进我国宗教史的研究有重要意义。

本论著的研究有助于我们很好地整理和继承我国各民族的文化遗产,弄清中国的“根柢”;有助于我们认识道教与彝族传统文化独异的特色,及其在中国传统文化中的特殊地位;有助于我们论证道教作为一种精神文化纽带,促进了中华民族多元一体格局的形成;同时,本项研究对于弘扬我国优秀传统文化,加强社会主义两个文明建设,推进道教学、彝学和其他有关学科的研究的发展有深远的现实意义。

二、目前国内外与该课题有关的研究状况

道教思想曾渗透到我国社会生活的许多方面和意识形态的许多领域,对我国少数民族传统文化也发生过深刻的影响。长期以来,在学术界关于道教与彝族文化的联系,王家佑、钱

安靖、张桥贵、张泽洪、刘尧汉、普珍、王丽珠等学者做过许多有益的探索。其中云南楚雄文化研究所的刘尧汉教授所著《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，论述了彝族远古先民古羌戎伏羲氏族部落时代古羌文化对道家的影响；云南楚雄文化研究所普珍教授所著的《道家混沌哲学与彝族创世神话》论证了彝族创始神话与老庄混沌哲学的联系；大理州史志办王丽珠研究员所著的《彝族的祖先崇拜》分析了道教文化对彝族祖先崇拜的影响等。这些学者的研究，无疑开了道教与彝族文化研究的先河，为我们从事道教与彝族传统文化的研究奠定了一定的基础。但是从国内外学术界来看，研究道教与彝族传统文化的发生和发展领域的学者不多，这与我国道教学研究的发展状况不太相符。因此，亟待加强这方面的研究。

三、本项研究的难点与创新

本论文的研究属于交叉性研究课题，涉及到哲学、宗教、历史、民俗等，学科跨度大。就我所了解，到目前为止，已有的研究成果不多，可供借鉴的资料比较少，许多原始资料需要进一步的考证、甄别，每走一步，都必须花费相当多的时间和精力。由于涉及的内容比较广，既需要汉族史籍和彝族古籍的论证，也需要当今对彝族民间宗教的田野考察，如何去比较、分析，找到其“和而不同”的契合点，为彝族研究与道教研究找到新的理论突破口，都是本论著的难点。

本论著因为很少有学者涉入，所以，关于彝族“巫文化”作为“原始道教”的发端及后来的交融与流变的研究，无论对丰富彝族宗教文化史、道教史，还是中国宗教史的研究都是一个

贡献。正如台湾利氏学社客座研究员魏明德先生所言“有关道教与西南地方少数民族宗教体系的交往史研究,会为中国宗教史增添上新的光芒”。

四、研究方法

本论著在撰写工作中,坚持严谨的科学态度,对具体问题作具体分析,正确反映道教与彝族文化发生、发展和演变的客观规律;坚持中国史、道教史和彝族史相结合,以史事为根据,尽量采用第一手的历史文献等原始材料,避免凭空杜撰;对涉及道教与彝族文化关系中的一些史事、人物和经典,要切实按照其本来面目去认识和叙述,尽量做到客观全面的辩证分析和正确评价,防止偏颇;对于当今彝族宗教的发展,以及与道教的关系,笔者深入彝族地区进行实地调查;对疑难问题,本着“百家争鸣”的方针,采取与专家商量的态度,避免主观武断,强加于人,尽可能借鉴国内外已有的研究成果,所依据的材料,详细地注明出处,以便为读者进一步探索提供线索。总之,本书将建立在对历史文献和相关资料以及实地调查结果的缜密分析和充分论证基础之上。

A Study on the Relationship Between Daoism and Yi Traditional Culture

In the progress of China's long developing history, each of the ethnic groups through hard work, wisdom, and courage have made an indelible contribution to China's long history and magnificent culture. China's culture is the result of the interaction between China's various ethnic cultures. The culture that has taken shape is the result of their mutual permeation, influence, absorption, and harmonious blending. Daoism blossomed in this cultural milieu.

In the early stage of Daoism, a native Chinese religion, there was a frequent exchange of culture with the Di Qiang, the ancestors of the Yi. The great influence of Daoism upon Yi culture did not happen until after the Ming and Qing dynasties. This paper will study the development of Daoism vis-à-vis Yi culture in its early stage, namely its conflict, mutual influence, absorption, and blending. Also it will

study the resulting effects upon the Yi after the Ming and Qing dynasties on their beliefs, customs, and arts. This study is based on research done from Chinese historical records, the Daoist Canon, ancient Yi books, and fieldwork studies on Yi religion.

Three discussions will develop this thesis:

First, I will discuss the the ancestors of the Yi, who have a long history and who live in Southwest China. Before the Qin and Han dynasties, the Yi ancestors, the Di Qiang, lived in the Western part of Sichuan by the Yalong River, and a region of Kunming. The Di Qiang, Gu Shu, Kun Ming, Sou have the same ancestors.

Second, I will discuss the frequent exchange between the Di Qiang and Daoism, in the early years of the Wudou Midao sect of Daoism, which was founded by Zhang Daoling by exploring the Wudou Midao sect's 1) conflict with the Di Qiang and the reform of the Di Qiang's practice of magic, 2) absorption and reform of the Di Qiang's god, 3) absorption and reform of the diviner's incantations, and 4) absorption and development of the Di Qiang's use of the color black and gourds.

Third, I will discuss the dissemination and development of Daoism in Yi areas, especially Daoism's development in Wei Mountain. Several points of connection can be drawn between Yi culture and Daoism, which show the influence of

Daoism on Yi government, religion, culture, and art. This will be illustrated when Laozi enlightens Xinuluo, when the ancient country of Nanzhao was established, the relationship between the Daoist temple in Weibao Mountain and Yi culture, and the spread of the practice of singing of Daoist scriptures in Yi areas.

I believe this study of the mutual influence of Daoism and Yi culture at various periods is not only beneficial for the understanding of Daoism, but also will deepen the overall understanding of traditional Yi culture.

Keywords: Daoism Yi Traditional Culture

目 录

筚路蓝缕,以启山林

——《道教与彝族传统文化》序…………… 潘显一(1)

前 言…………… (1)

一、选题的理论意义和现实意义 …………… (1)

二、目前国内外与该课题有关的研究状况 …………… (2)

三、本项研究的难点与创新 …………… (3)

四、研究方法 …………… (4)

A Study on the Relationship Between Daoism and

Yi Traditional Culture …………… (1)

第一编 彝族的历史与渊源

第一章 彝族与古羌人的渊源…………… (3)

一、彝族先民氏羌的历史 …………… (3)

二、彝族保存的古羌人的生活习俗	(7)
第二章 彝族与古蜀国	(13)
一、古蜀国的渊源	(13)
二、古蜀国与彝族先民的渊源的考证	(19)
第三章 彝族与昆明、叟的渊源	(28)
一、彝族与昆明	(28)
二、彝族与嵩、叟人	(30)

第二编 道教与彝族先民氏羌文化的关系

第一章 五斗米道与彝族先民氏羌文化	(37)
一、天师道与氏羌宗教的渊源	(37)
二、天师道与氏羌巫教之争	(42)
三、彝族先民氏羌人与五斗米道的联系	(46)
四、青衣羌与道教	(51)
五、五斗米道对氏羌宗教的吸收	(55)
第二章 道教与西王母、彝族咒语的关系	(61)
一、西王母的渊源与流变	(61)
二、西王母与道教的关系	(67)
三、彝族毕摩咒语的渊源	(73)
四、道教咒语与彝族先民咒语的比较	(76)

第三章 道教“仙葫”与彝族“葫芦”崇拜	(84)
一、葫芦神话及其文化内涵	(85)
二、彝族葫芦崇拜	(87)
三、葫芦与道教壶天	(101)
 第四章 道教哲学与彝族哲学	(112)
一、道教哲学与彝族哲学的思想来源	(113)
二、彝族万物雌雄宇宙观与道教阴阳观	(118)
三、道教、彝族的尚黑与母体崇拜	(137)
四、八卦与彝族八方观念	(148)

第三编 道教在彝区的传播

第一章 巍山彝区道教文化传播与发展	(167)
一、巍山彝区彝族的源流	(167)
二、巍山彝区道教的传播	(171)
三、道教对巍山彝区土主崇拜的影响	(180)
四、道教宫观与彝族宗教信仰	(184)
五、巍宝山道派的发展	(193)
六、巍宝山道教的主要节日、书籍和金石碑文	(199)
 第二章 道教与彝族撒梅人西波宗教的渊源与流变	(213)
一、关于撒梅人历史的文献记载	(213)
二、彝族撒梅人西波宗教的斋醮仪式	(216)

4 道教与彝族传统文化

三、西波宗教的神灵系统	(224)
四、西波宗教的经文	(237)
第三章 洞经会在彝区的传播与发展	(250)
一、洞经会的缘起	(250)
二、洞经音乐在彝区的传播	(253)
三、洞经会彝区传播的原因分析	(256)
四、洞经在各地彝区的发展	(260)
五、在彝区洞经会的会期和经籍	(267)
主要参考文献	(271)
一、原始资料	(271)
二、道教及哲学、历史研究著作	(272)
三、彝族文献及资料	(276)
四、译著及论文	(281)
结 语	(287)

第一编



彝族的历史与渊源

第一章 彝族与古羌人的渊源

一、彝族先民氏羌的历史

氏羌族群是在我国古代西北高原上生息繁衍的一个大族群。殷商甲骨文中有许多关于“羌方”的记载,甲骨文中“羌方”(部落)、“伐羌方”、“往羌”、“来羌”、“羌妇”等字。《说文·羊部》释羌:“西戎牧羊人也。”《诗经·大雅·商颂》写道:“昔有成汤,自彼氏羌,莫敢不来享,莫敢不来王,曰商是常。”先秦时期西南的部落大多属于氏羌系统的部落,在历史上被称为羌,或氏羌并称,其在千百年的历史发展过程中对中华文化产生过很大影响。

《后汉书·西羌传》对古羌人的活动范围、生活习俗以至性格都有比较详细的描写:

西羌之本,出自三苗,姜姓之别也。其国近南岳。及舜流四凶,徙之三危,河关之西南羌地是也。

滨于赐支,至乎河首,绵地千里。赐支者,禹贡所谓析支者也。南接蜀、汉徼外蛮夷,西北接鄯善、车师诸国。所居无常,依随水草。地少五谷,以产牧为业。其俗民族无定,或以父名母姓为种号。十二世后,相与婚姻,父没则妻后母,兄亡则纳赘嫂,故国无鳏寡,种类繁炽。不立君臣,无相长一,强则分种为首豪,弱则为人附落,更相抄暴,以力为雄。杀人偿死,无它禁令。其兵长在山谷,短于平地,不能持久,而果于触突,以战死为吉利,病终为不祥。……虽妇人产子,亦不避风雪。性坚刚勇猛,得西方金行之气焉。^①

而这种生活习俗与民族性格,在今天的彝族中仍保存着。古羌人与彝族在文化上一脉相承,彝族源于氐羌。

彝族与黄帝、夏有渊源关系,据《史记·五帝本纪》的记载,黄帝族原先居住在西北方,与羌族是同一族群,后来黄帝族进入中原地区,而同族的羌人的一部分仍留在西北和西南,过着“迁徙往来无常”的游牧生活。因此尤中先生认为:

夏族为黄帝之后裔不断繁衍而形成的,且为羌族中的一部分,它最初活动在今雅砻江流域至川西北茂汶县一带的羌族中,后来又进入中原地区。^②

周武王伐纣时,周族近亲中在西蜀的一些羌部落,曾参加

① 《后汉书·西羌传》,2869页,中华书局,1965年。

② 尤中主编:《中国西南的古代民族》,5页,云南人民出版社,1980年。

了周武王伐纣的队伍。《尚书·牧誓》说：

王曰：嗟！我友邦冢君……庸、蜀、羌、髳、微、
卢、彭、濮人……^①

可见，当时西蜀一带的羌人与周族的联系非常密切。公元前7世纪中叶以后，秦国发动大规模征服兼并其邻近的羌部落的活动。于是，居住在甘、青一带的羌部落，“任随所之”，逐渐开始向西南流徙。

《后汉书·西羌传》对此有载：

至爰剑曾孙忍时，秦献公初立，欲复穆公之迹，兵临渭首，灭狄獯戎。忍季父印畏秦之威，将其种人附落而南，出赐支河曲西数千里，与众羌绝远，不复交通。其后子孙分别，各自为种，任随所之。或为牦牛种，越隰羌是也；或为白马种，广汉羌是也；或为参狼种，武都羌是也。忍及弟舞独留湟中，并娶多妻妇。忍生九子为九种，舞生十七子为十七种，羌之兴盛，从此起。^②

据史籍记载，远古时期，与黄帝族同族的羌人活动在雅砻江和金沙江流域一带，逐渐向西南迁徙的“牦牛种”，便与早就

① 王世舜：《尚书译注》，112页，四川人民出版社，1982年。

② 《后汉书·西羌传》，2875页，中华书局，1965年。

居住在西南越嶲一带的其他羌部落相汇合。因为在西南的广大地区包括滇部落、越嶲一带的邛都、滇西的僇、昆明等部落“皆氏类也”，即氏羌中的一部分。正如方国瑜所言：“早期居住在西北河湟一带的就是羌人，分向几方面迁移，有一部分向南流动的羌人，是彝族的祖先。”^①《西羌传》所说越嶲羌的区域亦未分明，但当包括金沙江以南的滇池区域。近年在金沙江南北地区，发现新石器时代文化遗址，不能确定绝对年代，但从一般记录推测，至少在公元前四五世纪以前，邛都和滇池等地区的居民已具有相当高的文化，而且推测最早居住在邛都和滇池地区的，就是彝族的祖先。^②直到明代，滇东北、黔西北反抗的彝族，也被称为“叛羌”，前往镇压的将领则被称为“平羌”将军，可见彝羌关系源远流长，十分密切。

彝族与氏羌族群的渊源，在彝文中的记载，见于《贵州通志·土司志》和《安顺府志·普里本末》引《罗鬼夷书》曰：一世希慕遮“自牦牛徼外入居于邛之鹵，为鹵氏，亦以字为孟氏”。希慕遮，即孟遮氏。从希慕遮到明代贵州水西安氏土司之最末一代安祖胜，共传 115 代。^③其后裔安祖胜卒于 1698 年，按每代 25 年计算，希慕遮约是公元前 13 世纪上半叶，即盘庚迁殷以后人。贵州彝族学者余若琮在其著作《苴兰考》中说：“有孟赳（希母遮）者，居邛之鹵，即古之西夷”。孟赳亦作希母遮，是彝族传说中的先民。至于邛之鹵的位置，其说不一，有的说在汉代的越嶲郡，即今四川凉山彝族自治州首府西昌市一带；

① 方国瑜：《彝族史稿》，14 页，四川人民出版社，1980 年。

② 方国瑜：《彝族史稿》，18 页，四川人民出版社，1980 年。

③ 马学良主编：《增订彝文丛刻》上册，85—86 页，四川民族出版社，1986 年。

有的说邛之卤即“邛波习卤”，意即“大雪山之麓”，在西北高原地带，后来迁到越嵩郡。《苴兰考》又说，孟赧六世孙橐皋“居濮及乌”，乌即今威宁，濮即东川、芒部、水西。据说彝族先民到达邛之卤后，因洪水泛滥，乃渡金沙江迁到滇东北洛尼山（今东川、会泽一带），这也表明彝族先民是沿着横断山脉岷江、雅砻江、安宁河等河流自北向南迁徙的。

二、彝族保存的古羌人的生活习俗

“氐羌系统民族中的一部分融合于华夏族，另一部分主干，经过历史发展变化，形成古代汉藏语系藏缅语族诸族的核心。”^①古籍中，氐和羌时而单见，时而并提，不好区分，“二族同源而异派”^②。其实自古以来，氐、羌两个民族关系就很密切，在古籍中经常以“氐羌”的形式出现，古代的氐和羌都属西戎，且都居住在西方。其实古代氐羌系统的民族在许多方面有共同点，如语言比较接近，许多历史传说同源、风俗习惯、家族制度比较相同等。

方国瑜在《彝族史稿》中指出古羌人的生活文化的共同特征：

古代羌人所具有特点的是我们可以加以研究，
其比较突出的，如《西羌传》说(1)“以父名母姓为种

① 祁庆富：《西南夷》，111页，吉林出版社，1990年。

② 顾颉刚：《史林杂识初编》，68页，中华书局，1963年。

号”；(2)“十二世后相与婚姻”；(3)“父歿则妻后母，兄亡则纳赘嫂”；(4)笮都夷说“言语多好譬类”；(5)冉駹夷说“死则焚其尸”；(6)“贵妇人，党母族”。这些古羌人生活上的特征，与彝族比较，大概相同，不能说是偶然，而是有一定的历史渊源。^①

其至今保存的较典型的习俗：

古羌人以先祖为家支名号并父子代代相传的联名制。在古羌人遗裔彝族中，可谓家支林立，名号繁多，其家支名号的来历是根据其某个祖先的名而命名的。这在远古氏羌人中就存在。《后汉书·西羌传》说：古羌人“氏族无定，或以父名母姓为种号”。又说，“从爰剑种五世至研，研最豪健，自从后以研为种号；十三世至烧当，复豪健，其子孙更以烧当为种号。”^②《元史·地理志》记云南省武定彝族“以远祖罗婺为部名”。又罗雄州说：“有罗雄者居此，至其孙普恐，名其部曰罗雄。”又路南州说：“黑爨蛮之裔落蒙所筑，子孙世居之，因名落恐部。”又仁德府说：“乌蛮之裔新丁夺而有之，至四世孙因其祖名新丁以为部号。”类似的记载为数甚多，不胜枚举，至今四川大小凉山及云南宁蒗小凉山彝族家支几乎都是以其祖先之名为家支名称的。如果基、罗洪、恩扎、八且、吉克、曲比、吉合等都是以前人为名号的。《后汉书·西羌传》谈及羌人滇良及子孙，滇良—滇吾—滇东—东号—麻奴。可见其父子联名。^③

① 方国瑜：《彝族史稿》，15页，四川人民出版社，1980年。

② 《后汉书·西羌传》，2875页，中华书局，1965年。

③ 《后汉书·西羌传》，2877页，中华书局，1965年。

从南诏十三代王也可见父子联名制：细奴逻—逻盛—盛逻皮—皮逻阁—阁逻凤—凤伽异—异牟寻……在今四川大小凉山和云南宁蒗小凉山的每个家支，都有少则十几代，多则七八十代不等的父子联名的谱牒，可以说每家彝族都有其父子联名的家谱。从希慕遮到明代贵州水西安氏土司之最末一代安祖胜，共传 115 代。家谱传儿不传女，所以没有儿子就意味着你的家谱到你这儿就结束了。从古羌人的家支的名号和父子联名制，可以窥探出彝族与古羌人具有的亲缘关系。

古羌人火葬习俗 古代文献有许多关于彝族先民的葬俗：

《吕氏春秋》：

氏羌之名，其虏也，不忧其系累，而忧其死不焚也。^①

《太平御览》卷七九四引《庄子》：

羌人死，燔而扬其灰^②

《太平御览》卷五五六引《永昌郡传》：

建宁郡葬夷，置之积薪之上，以火燔之，烟气正

① [汉]高诱注：《吕氏春秋》，上海书店，1986 年。

② [宋]李昉等撰：《太平御览》，3523 页，中华书局影印，1985 年。

上,则大杀牛羊,共相劳贺作乐。若遇风,烟气旁邪,尔乃悲哭也。^①

《蛮书·蛮夷风俗》记唐代云南葬俗:

蒙舍及诸乌蛮不墓葬。凡死后三日焚尸,其余灰烬,掩以土壤,唯收两耳。^②

元大德年间李京《云南志略·诸夷风俗》条载:

罗罗即乌蛮也。……酋长死,以豹皮裹尸而焚,葬其骨于山,非骨肉莫知其处。^③

明代景泰《云南图经志书》卷二载,罗雄州:

罗罗夷,死无棺,其贵者用虎豹皮,贱者用牛羊皮裹其尸,以竹簣舁于野焚之。会亲友,杀牲祭享,弃其骨而不收。酋长及富者,则令婢看守,长者二三月,幼者月余而止。藏其骨,非亲人莫知其处。其罗罗散居各处者,其俗亦同,非特此州然也。^④

① [宋]李昉等撰:《太平御览》,2514页,中华书局影印,1985年。

② [唐]樊绰撰,向达校注:《蛮书校注》,216页,中华书局,1962年。

③ [元]李京:《云南志略·诸夷风俗》。

④ [明]景泰:《云南图经志书》卷二。

明清以前,云南、贵州的彝族都实行火葬,明清以后,特别是改土归流以后,一些彝族开始实行土葬,但至今川、滇大小凉山彝族火葬习俗未改。彝族的火葬情况是,先在火葬场堆积木柴,然后把死者的尸体放在柴架上焚化,与此同时毕摩念《指路经》为之指路,并将送魂路线指向祖灵地。

古羌人与彝族共同的火葬习俗,表明二者之间在族亲上有密切关系。古羌人行火葬的特点在彝族中保留时间最久。

古羌人的转房 彝族先民古羌人的转房习俗古籍有记载:

《后汉书·西羌传》说:

父没则妻后母,兄亡则纳赘嫂。^①

《太平御览》说:

父子伯叔兄弟死者,即以继母、世叔母及嫂、弟妇等为妾。^②

林耀华著《凉山彝家》对解放前四川大小凉山彝族的婚姻制度作了这样的记述:“保保有娶兄弟妇的规例……谓之转房,转房以平辈兄弟为最适宜,无亲兄弟者,堂兄弟亦可,自亲及疏,按例转嫁……不但同辈间有娶兄弟妇之举,即叔死侄娶

① 《后汉书》,2869页,中华书局,1965年。

② 《北史·宕昌羌传》。

娣母……所在多有。”^①由此可见,古羌人与彝族的转房习俗相同。

从上述历史记载,说明彝族同氏羌族群之间确乎存在着渊源关系。

^① 林耀华:《凉山彝家的巨变》,49页,民族出版社,1995年。

第二章 彝族与古蜀国

一、古蜀国的渊源

约在夏、商之际，蜀人即已建立国家。传说中的蜀国帝十二世。公元前 316 年前，开明十二世为秦所灭，蜀告灭亡，其历史前后长达 1300 年。

关于蜀国《华阳国志·蜀志》载：

蜀之为国，于人皇，与巴同圉，至黄帝，为其子昌意娶蜀山氏之女，生子高阳，是为帝（誉）[颡顼]；封其支庶于蜀，世为侯伯。历夏、商、周，五王伐纣，蜀与焉。其地东接于巴，南接于越，北与秦分，西奄峨嵋。^①

① [晋]常璩撰：《华阳国志校注》，175 页，巴蜀书社，1984 年。

蜀人活动中心一直在今川西、川南地区,主要经历了蚕丛、柏灌、鱼凫、杜宇、开明等古代“蜀王”。《史记·三代世表》褚少孙说:

蜀王,黄帝后世也。至今在汉西南五千里,常来朝降,输献于汉。^①

《尚书》《孔安国传》说,《牧誓》中参与周武王伐纣的“八国”中的“蜀”为“蜀叟”。其实,“蜀”就是“叟”。在商、周时期,巴蜀的居民亦主要为叟族。“蜀”、“叟”同声,先后译写不同而已。黄帝与氐羌有渊源关系,前一章已经谈过,而蜀王是黄帝之后,可见蜀王与氐羌是有渊源关系的。

刘渊《华阳国志·蜀志》注:

关于蜀人的族属因材料缺乏,尚无定论。一般认为氐羌系统即藏缅语族。因为关于蜀人事迹的最早的传说,多在今岷江上游,而这些地区自古以来为氐、羌人活动之地。又“蜀”音近“叟”,《尚书·牧誓》伪孔传“蜀”,“叟”。是直以蜀为叟。“叟”古代指氐羌系。^②

可见,直到汉代,或仍称蜀人为叟人。“蜀人原本为叟人,

① [汉]司马迁撰:《史记·三代世表》,506页,中华书局,1972年。

② [晋]常璩撰:《华阳国志校注》,176页,巴蜀书社,1984年。

春秋战国时期建立了蜀国,后为秦所灭,而蜀国的叟人即此融合入汉族之中,原本与蜀人同族的叟族等其他部落,由于经济、文化的发展仍然落后,依旧散在蜀郡徼外,这就是西南夷中的叟族各部落。”^①

《太平御览》载:

蜀王本纪曰蜀王之先名蚕丛,后代名曰柏灌,后者名曰鱼凫。此三代各数百岁,皆神化不死,其民亦随王化去。王猎至前山,便仙去。今庙祀之于前。时蜀民稀少。后有一男子名曰杜宇,从天堕止,朱提有一女子名利,从江源井中出,为杜宇妻。宇自立为蜀王,号曰望帝,治汶山下邑郫,化民往往复出,望帝积百余岁。^②

《史记·正义》引《谱记》:

蜀之先……昌意娶蜀山氏女,生帝喾。立,封其支庶于蜀,历虞、夏、商、周衰,先称王者。蚕丛国破,子孙居姚、笮等处。牂牁、益州、越笮三郡,也是椎髻,和蜀人同。^③

这就是《汉书·地理志》说的与巴蜀同俗。从椎髻来看,

① 尤中主编:《中国西南的古代民族》,5页,云南人民出版社,1980年。

② 董诰撰:《全唐文》卷五十三,中华书局,1983年。

③ [汉]司马迁撰:《史记》,中华书局,1976年。

蜀王子孙在益州、越嵩也是对的。

正如袁庭栋在《巴蜀文化》一书中认为最早的蜀王蚕丛氏本是山地民族,活动在岷山之中,其中心曾在今茂县、汶川一带,战国至秦汉的冉駹很可能就是蚕丛氏的后裔,他们当然也在川西平原地区生活,但这里并不是他们的活动中心。他们曾沿横断山脉向南发展至今雅安、大小凉山西部,直到云南西北部,都曾留下他们的文化遗存,石棺葬是最有代表性的今天尚可见到的遗迹。^①典籍《西南彝志》载:彝人始祖希慕遮自大渡河以西平原中南部,其二十八代孙类珠武生子十二人,其中十一人顺江远迁,散居长江流域,惟武洛撮留居原地。“洛撮”,彝语因其生石室,死入石棺而得名。今成都周围山川、河流之峭壁上有船棺,也称“戈基嘎布”之遗迹。^②

近年来,陈英、易谋远、钱玉趾、余宏模等学者皆认为是彝族先祖的笃慕是古夷人蜀族杜宇。

据彝经《西南彝志》、《彝族创世志》、《彝族源流》等分别记载,杜宇是迫于洪水而迁离蜀地,分徙周边巴楚山区和云贵高原,开明氏则是洪退后入蜀的。《勒俄特依》中也详细记载了蜀洪之史,书中描写笃慕洪泛后迁出蜀地,繁衍六祖。^③

在西南现彝族居住的地方考古发现,有战国至西汉的大石墓,其建造者,学术界比较一致地认为是邛都夷,峨边也发现了相当于战国时代的蜀式剑;越嵩也发现古蜀人后代(汉代)之铜器;安宁河流域,会理瓦石田发现蜀式无胡戈;盐源柏

① 袁庭栋:《巴蜀文化》,3页,辽宁教育出版社,1991年。

② 且萨乌牛:《彝族古代文明史》,176页,民族出版社,2002年。

③ 冯元蔚译:《勒俄特依》,81页,四川民族出版社,1986年。

林山、昭觉城区及竹核也发现了蜀式戈。

关于鱼凫国的缔造者,许多学者认为与彝族先民氏人有关。童恩正先生认为:“在远古时代,有一支这样的氏族从川西高原进入成都平原的边缘地带,这就是以后蜀族的祖先了”^①。胡玉钰、蔡革《鱼凫考》认为:从关于蜀人事迹的最早的传说看,多在今岷江上游,而这些地区自古即为氏人活动地区,鱼凫联盟中的鱼部族极有可能是较早从川西高原进入成都平原的一支。^② 龙晦先生也对都城最早就在“瞿上”作了考证。他认为“瞿”字《说文》释为“鹰隼之视也”,而杜鹃在殷周的读音是瞿,实际上瞿字就是杜鹃。杜鹃是氏族崇拜的图腾,后来杜鹃的得名是由杜宇的故事而来,广汉三星堆出土的长耳青铜面具便与氏族杜鹃图腾崇拜有着密切的关系。他认为是氏人在广汉建立了瞿上,并认为瞿国很可能就是中原记述中的鬼方。他概括说:“在三千多年前,四川广汉就有氏人在这里建立了国家,有光辉的文化,以杜鹃为图腾,这个部族就是瞿国。它的地域东从瞿塘峡,沿大巴山、汉水而西,直到武都、天水,下到成都平原广汉,虽然不是同时跨有,也说不清哪个时间跨有,但它应该是一个大国,正由于它跨有一个比较长的地段,才有足够的物质基础,孕育出三星堆那样灿烂的古代文化。”^③彝族学者且萨乌牛考证认为:广汉三星堆古城在“瞿

① 童恩正:《古代的巴蜀》,57页,四川人民出版社,1979年。

② 胡玉钰、蔡革:《鱼凫考》,载《四川文物·三星堆古蜀文化研究专集》,26页,1992年。

③ 龙晦:《广汉三星堆出土铜像考释》,载《三星堆与巴蜀文化》,93—99页,巴蜀书社,1993年。

上”，即“瞿”，彝语，“鹰”(jot)之义；“上”彝语，义为“地”(sha)，如“上克”(shakie)指“开地”，“濮上”指“土地”。“瞿上”彝义为“鹰地”，指“鹰系子孙住地”。蜀夷尚鹰。其先祖“滇”、“昭通”等地也含鹰义，亦尚鹰。在三星堆出土文物中多有鹰，此为民族与国家之标识。^①

也有学者认为鱼凫实际上分属于两个不同的氏族，即以鱼为始祖神的崇拜和以凫为始祖神的崇拜。“凫”，《诗经大雅凫》注：“凫，水鸟也”，其“凫”不仅是水鸟，也是一种神鸟。鱼凫是以神鸟为图腾的民族。从今天巴蜀遗裔的图腾遗存来看，当属彝族的神鸟崇拜即鹰崇拜。现在彝族中有尚鹰的习俗，在彝族地区广为传颂的彝族史诗《支格阿尔》就认为彝族是鹰的后代。彝族认为鹰是神鸟，鹰是神的象征，彝族有谚语“鹰为祖先神，雄鹰佑后裔”。彝族长辈去世后，认为化成“鹰”是最好的，这样它就可以护佑子孙。同时彝族还认为鹰神具有祛鬼避邪的功能，所以，在毕摩的法帽上要悬挂两只鹰爪。在川南彝族中至今有“夷兹”的姓氏，汉意为“水王”，就其来源疑是以“鱼凫”(鱼鹰)为图腾的远古鱼凫王后传之姓。易谋远先生也认为彝族与鱼凫有渊源关系，他在考证彝族鹰崇拜后认为：“早在彝族原始社会时彝族先民就认为‘鸢鹰’是‘彝族祖灵的化身’了，早在开创祭典礼仪的彝族古代毕摩徐朔亥时便戴‘鹰爪帽’作法了。既然早在彝族原始社会时就产生了鹰图腾，则到蚕丛(武洛撮)时从三星堆二号祭祀坑中发现许多可能与信仰鸟图腾有关的器物，及蚕丛都城‘瞿上’之‘瞿’乃

^① 且萨乌牛：《彝族古代文明史》，176页，民族出版社，2002年。

‘佳(鸟)’字上冠‘鹰隼之视’的一双巨目,就是顺理成章的了。”^①

二、古蜀国与彝族先民的渊源的考证

《太平御览》卷一六六引扬雄《蜀王本纪》曰:

蜀之先称王者曰蚕丛、柏灌、鱼凫、蒲郛、开明。
是时,椎髻、左衽、不晓文字,未有礼乐,从开明至蚕丛,凡四千岁。^②

蜀王蚕丛、柏灌、鱼凫、杜宇、开明的遗俗在今天的彝族中仍然可见:椎髻、左衽、左言、火化无坟。以上所言“椎髻”,乃西南彝男子之惯俗,古今不易,“头可砍,椎髻不可辱”(彝谚),他人恶意触犯,可引发重者争战,轻者“杀九头牛以赔礼”(习惯法),再轻者负酒、杀牲以请罪。故彝人“椎髻”之俗,不可易移。“左衽”之服饰古今彝人都如此。

其实,我们把彝族文化与蜀文化相比较,就能看出许多同源的痕迹:

1. “左言”语法习俗

指语言习惯与汉语法不同,彝族的语序是动宾倒置。《华阳国志校注》注引扬雄《蜀王本纪》云:“蜀王之先名蚕丛、柏

① 易谋远:《彝族史要》(上),314页,社会科学文献出版社,1998年。

② [宋]李方等撰:《太平御览》,808页,中华书局影印,1985年。

灌、蒲邨、开明。是时人萌椎、左言，不晓文字，未有礼乐”。^①《蜀王本纪》说：“蜀左言”，许多学者认为，左言也是与中原地区的右言相对，右言是主、谓、宾顺着说，左言是反着说，即宾语在谓语之前，形容词、指示代词、数词作定语时在中心词之后。汉语说：我穿衣。彝语则说：我衣穿。汉语说：我想你。彝语则说：我你想。古蜀语的语序与彝语的语序一样。钱玉趾先生引张慎仪著《续方言新校补·方言别录·蜀方言》说：“蜀人以细雨为雨毛”。“雨毛”是“毛毛雨”的反说，是形容词作定语时位在中心词之后的形态，符合“蜀左言”的特点。成都平原还广泛流行着“鸡公”、“鸡公车”的说法，这应该是古蜀语的子遗。^②

《山海经·海内经》载：

西南黑水之间，有都广之野。^③

《史记·周本纪》正义引作“广都”，杨慎《山海经补注》也说：“黑水广都，今之成都也。”蒙文通先生的《略论山海经的写作时代及其产生地域》说：“都广之野”即今四川西部平原一带。钱玉趾先生认为原先的“都广”被改成了“广都”，这可能是按照将“左言”改为“右言”的原则进行的，如果这种可能性成立的话，古蜀的地名、人名都要按此原则改动：蚕丛—丛蚕，

① [晋]常璩撰、刘琳校注：《华阳国志校注》，176页，巴蜀书社，1984年。

② 钱玉趾：《三星堆青铜立人考》，载《四川文物·三星堆古蜀文化研究专集》，50页，1992年。

③ 袁珂校注：《山海经校注》，291页，上海古籍出版社，1980年。

柏灌—灌柏,鱼鳧—鳧鱼,杜宇—宇杜。“灌”与“蚕”读音相近,有可能是同一个古蜀语读音的不同汉字的异写,这里暂用“蚕”字代替;“鱼”和“宇”读音相同,我们都用“宇”字代替,古蜀王的名字则为:丛蚕、蚕柏……鳧宇、宇杜。这样,我们就发现,这些名字符合彝族父子联名制的格式。当然,蚕柏(柏灌)与鳧宇(鱼鳧)之间有缺代。钱玉趾先生最后认为:“丛蚕·蚕柏……鳧宇·宇杜·杜慕(笃慕)慕雅枯等一系列首领人物的名字,完全符合古代彝族的父子联名制。古蜀族应该是古彝族的一个支系。丛蚕(蚕丛)是这个支系的始祖,是部族首领兼宗教首领。三星堆青铜立人像则是丛蚕的化身。”^①我认为钱玉趾先生的推理是值得我们思考的。

2. 火葬的遗俗

《太平御览》卷八八八云:

蜀王之先名蚕丛,后代名曰柏灌,后者名鱼鳧。

此三代各数百岁。神化不死。其民亦随王化去。^②

“神化不死,其民亦随王化去”。前句言明古彝人的“生死观”,彝人认为人之灵魂不死,人死后魂离尸随先祖而去,与祖先一起生活。后句言诸蜀王亦同其民而“化”,此“化”指“火化”即火葬,故无坟茔。

^① 钱玉趾:《三星堆青铜立人考》,载《四川文物·三星堆古蜀文化研究专集》,1992年。

^② [宋]李方等撰:《太平御览》,3944页,中华书局影印,1985年。

可见,古蜀彝人随火化去,无坟挖掘。三星堆有祭坑、柏台等以青铜等祭器留下宝贵的世界遗产,祭坑祭物均烧毁而深埋,三星堆无王室墓等说明了古蜀人行火葬,并且其随葬品也随之火葬,然后其骨灰、“用器”(祭品)随之深藏无人知晓的洞穴之中。至今,川南滇北大小凉山彝族还保持古俗,三魂行火葬,其随葬品(包括生前用器和死后归祖用品等)一同火化,其中有碎金、碎银含于口中,在毕摩念送的指路经中让灵魂魂归祖灵。

3. 成都的含义与彝族先民

至于“成都”之义,古代典籍中最早见于《史记·司马相如列传》和《华阳国志·蜀志》,许多学者都从汉意去分析“一年而所居成聚,二年成邑,三年成都”。

温少峰在《试为“成都”得名进一解》^①一文中认为,古蜀地名有很多都称“都”,如武都、广都、新都、成都、邛都、徙都、笮都等,而《史记·西南夷列传》明确指出邛都、徙都、武都等“皆氏类也”。蜀之先民源自氐羌,氐羌后裔普米族语言,至今仍称地方、地域叫“都”,可知“都”在古代蜀语中就是“地方”、“地区”之义。而“成”与“蜀”古音相近可通,在氐羌系语言中乃是蜀人族称,就是“高原人”之意。所以“成都”在古蜀语中应是“蜀族人居住的地方”,“成都”二字乃是用汉字记下的古蜀族语言。

谭继和《成都古为巢居氏族居住地续说》^②认为蜀中古代

① 《社会科学研究》,1981年,第1期。

② 《成都文物》,1988年,第1期。

先民居住于干栏式建筑之中,即巢居之遗俗。笮桥、栈桥也都是巢居遗俗。羌语称城为“笼”、“邛笼”,本是干栏之音转,而笼又称为“成”,《元史·地理志》:“蛮语谓……笼为成。”而成之字形,在甲骨文中乃是干栏的象形字,所以“成”的本义就是干栏式的建筑,是巢居文化的产物。而“都”之本义是水泽会聚,后转为人所聚居之地。今日藏语仍称村、街、都市为“都”。这样,“成都”一名实来源于巢居。

这两种解释“成都”与彝族先民氏羌人有关,其实在彝族中对“成都”的解释,一直是“出产稻谷的地方”。从彝语支氏羌族后裔如彝、普米、纳西、傈僳、哈尼等民族的语音来考证“成都”的来历,彝语支氏羌族后裔彝、普米、纳西、傈僳、哈尼等民族皆谓“稻”为“成”(che),言“出”、“出产”为“都”(du)。词合义为“出产稻谷的地方”。“成都自古盛产水稻,把‘成都’考证为古蜀族语言是比较客观的。”^①

4. 青铜直目人与彝经关于“纵目人”之记载

《华阳国志·蜀志》记载:

有蜀侯蚕丛,其目纵,始称王,死,作石棺石槨,
国人从之,故俗以石棺槨为纵目人冢也。^②

蜀侯蚕丛为氏人,原来氏羌中素有纵目之风。四川凉山

① 且萨乌牛:《彝族古代文明史》,178页,民族出版社,2002年。

② [晋]常璩撰:《华阳国志校注》,181页,巴蜀书社,1984年。

彝族所奉马王神和云南昆明两担石苗族所奉虫神，均为三只眼。^①二郎神原为古代氐羌人牧神或猎神，也是三只眼。^②云南著名彝经《万物的起源》中也有关于人类祖先纵目的记载：

猴子又演变，
变成竖眼人，
双眼直直竖，

.....

竖眼人时代，
没有年和月，
没有日和时，

.....

竖眼那朝人，
劳作在山间，
做活疲惫了，
就在山间睡；

.....

天君奢俄木，
开口把令宣：
这代竖眼人，
不要理和德，
天神俄达德，

① 《说文月刊》，第3卷，第9期。

② 《江村十论》，63—74页，上海人民出版社，1957年。

下凡到人间，

惩罚竖眼人！

.....

天宫千万物，

地上万万千，

样样皆复苏，

竖眼那朝人，

个个笑开颜。^①

可见纵目是氐羌人曾有过的习俗。

5. 三星堆盾饰与彝族氐羌先民

林向在其《蜀盾考》中分析了三星堆二号祭祀坑出土的“轮形器”与氐羌先民的关系：

林向认为三星堆的“轮形器”是产于蜀地的“滇盾”或“羌盾”，即“圆隆盾”。《释名》云：“隆者曰滇盾，本出于蜀，蜀滇所持也，或曰羌盾，言出于羌也”。蜀为氐族国，氐与羌无论源流如何，总常相混，文化相通，故蜀盾就可以叫羌盾。这种羌盾在汉代还是誉满海内的。《太平御览》卷三五七引张敞《东宫旧事》：“东宫外崇福门，门各羌盾十幡，鸡鸣戟十张。”《陶公故事》：“臣侃奉献金华大羌盾五十幡。”这是说“金华”即指华丽的铜盾饰了。幡者，幡盖也，即幢幡华盖之类。羌盾以幡计数，也可证其为圆盾。这种圆隆的羌盾或滇盾即为蜀盾，在我国西南地区是源远流长的。1938年，其师冯汉骥先生在汶川

^① 梁红译注：《万物的起源》，14页，云南民族出版社，1998年。

萝葡寨清理了一座西汉初年的石棺葬(SLMI),发现铜圆泡与连珠纽同出,位置在人骨架左侧。出土时排列是:正中一个大圆泡,外环是用三连珠纽围成圆圈,内泡外环之间有数条四连珠纽摆成的放射性横条,组成一个镶满铜饰的圆盾。据推测是革盾朽坏后留下的。林向认为它与三星堆圆盾饰非常相似,只是做法细节已随时代而演化了。

林向还引用了古籍中彝族使用盾饰的记载以及在今彝族中的遗存。史籍记载了唐时南诏境内流行“犀革铜盾”的情况。《蛮书》记载:“罗苴子皆于乡兵中试入,故称四军苴子。戴光兜鍪,负犀皮铜股排,跣足历险如飞”。《新唐书·南诏传》载:改“戴光兜鍪”为“戴朱鞮鍪”;改“负犀皮铜股排”为“负犀革铜盾”,甚确。“股排”即“彭排之伪”,唐王睿《灸穀子录》云:“旁排,自夷子始也,谓之彭排。步卒用八尺牛肋排,马军用朱藤排,至今然矣。”(载《说郛》卷二三)。郝懿行《晋宋书故》云:“彭排,今之藤排也,干楯之属”。《唐典·武库令》载:“彭排之制有,一曰藤排,二曰团排,三曰漆排,四曰木排,五曰联木排,六曰皮排”。可见,圆革盾亦是唐代常规武器之一。“罗苴子”即今彝族之先民的勇士。《云南志略》云:“罗罗多养义士,名‘苴可’,厚贍之,遇战斗,视死如归”。《南诏野史》云:“猓猓……勇士曰‘苴可’”。“罗苴子”与“苴可”均为汉音译,似为异称。凉山彝族勇士的全副武装:头戴“兜鍪”、身披“犀甲”,手持有漆画的圆革盾,只是没有铜盾饰而已。据调查,彝族称盾牌为圆盾牌多系皮胎漆绘,也有皮木胎的,圆形。皮胎盾牌中心,里凹外凸,里面拴有皮绳一根,系于左手。皮木胎盾中心包一圆木,形成中心厚,边缘薄的铅饼状。有一件标本

直径 59 厘米,正面中央漆绘一大圆心似铜泡,外有两道漆绘圆环,似乎也属蜀文化圆盾的风貌遗存。而且这种圆盾太重,手执作战有困难,可能是作为宗教仪式舞蹈中的陈设。^①

林向先生对古羌先民盾饰的使用的证明,是彝族与巴蜀有渊源关系的又一证明。

^① 《四川文物·三星堆古蜀文化研究专集》,18—22 页,1992 年。

第三章 彝族与昆明、叟的渊源

一、彝族与昆明

“昆明”出自氐羌,《史记·西南夷列传》对此有记载:

西南夷君长以什数,夜郎最大;其西靡莫之属以什数,滇最大;自滇以北君长以什数,邛都最大;此皆椎结,耕田,有邑聚。其外西自同师以东,北至牂榆,名为犍、昆明,皆编发,随畜迁徙,毋常处,毋君长,地方可数千里。自犍以东北,君长以什数,徙、笮都最大;自笮以东北,君长以什数,冉駹最大。其俗或土箸,或移徙,在蜀之西。自冉駹以东北,君长以什数,白马最大,皆氐类也。此皆巴蜀西南外蛮夷也。^①

^① [汉]司马迁撰:《史记》,2991页,中华书局,1972年。

《后汉书·西南夷列传》也谈到了“昆明”：

西南夷者，在蜀郡徼外。有夜郎国，东接交趾，西有滇国，北有邛都国，各立君长。其人皆椎结左衽，邑聚而居，能耕田。其外又有笮、昆明诸落，西极同师，东北至叶榆，地方数千里。无君长，辫发，随畜迁徙无常。自笮东北有笮都国，东北有冉駹国，或土著，或随畜迁徙。自冉駹东北有白马国，氐种是也。此三国亦有君长。^①

《华阳国志·蜀志》记定笮县：

定笮县笮，笮夷也。汶山曰夷，南中曰昆明，汉嘉、越笮曰笮，蜀曰邛，皆夷种也。^②

此处，“汶山曰夷”指冉駹夷，加上昆明、笮都夷以及蜀地部分邛夷，都被称为“夷种”。说明汉晋时期，在西南夷的西夷及洱海地区，栖息着大种曰“昆”，小种曰“叟”，即今彝语支诸族的先民。

昆明当时还承袭着古代氐羌民族传统的游牧生活方式，“随畜迁徙”，没有固定的邑聚。史称昆明“毋君长”。昆明活动区作为“蜀身毒道”咽喉要地，很早便引起了西汉王朝统治

① 《后汉书·南蛮西南夷列传》，2844页，中华书局，1965年。

② [晋]常璩撰：《华阳国志校注》，320页，巴蜀书社，1984年。

者的注意。汉武帝派遣张骞使臣自滇进入昆明地区,“至滇,滇王赏羌乃留,为求道四十余辈。岁余,皆闭昆明”^①。元狩三年(公元前120年)秋,汉武帝调集大批人力在京城长安开凿了著名的昆明池,目的是为了攻打当时滇池周围的昆明族。^②汉王朝多次征讨昆明人,但都没能彻底征服昆明,直到元封六年(公元前105年),汉武帝再次派遣郭昌等率兵进击,才平复了昆明夷。从汉武帝大举征定昆明的行动可以看出,昆明是西南夷中势力最为强盛的一个族体,其分布地域也比较广泛。

尤中指出:“昆明族是形成近代彝族的核心;哈尼、拉祜、阿昌、傈僳、基诺等族中也有昆明族的成分。”^③张增祺也认为古代“昆明”是近代彝族的主要组成部分,并说“昆明”人是彝族的“轴心”^④。

二、彝族与僇、叟人

“僇”是与“昆明”相提并论的一种族称,二者属同一民族群体。西汉时期,僇的活动范围与昆明差不多。汉武帝时设置的越僇郡,以及后来设置的益州郡西部都尉所领的僇唐县之命名,当与这些地区有彝族人活动有关。作为族称,三国之后,僇在记载中不再出现,代之而行的是“叟”。僇和叟当为同

① [汉]司马迁撰:《史记·西南夷列传》,2996页,中华书局。

② [汉]司马迁撰:《史记》,1428页,中华书局,1976年。

③ 尤中:《中国西南民族史》,57页,云南人民出版社,1985年。

④ 张增祺:《中国西南民族考古》,302页,云南人民出版社,1990年。

音异写。

叟是从氐羌中分出的一部分,又写作“搜”、“瘦”、“叟”。《尚书·禹贡》中载西戎有“渠搜”。《史记·五帝本纪》:“西戎、析支、渠搜、氐羌。”《汉书·五帝纪》:“北伐渠搜,氐羌来服。”《华阳国志·汉中志》武都郡说:“氐搜,多羌戎之民。”从这些记述可看出,叟是古代氐羌系统的一个称呼。三国魏晋时期,叟是西南地区最大的族体称号之一,被称为夷人的“小种”,逐渐取代了大种“昆”,而成为西南夷系民族的最普遍、最主要的族称。当时,西南夷北部地区多“氐叟”,滇池地区也以叟为主体民族。

《华阳国志·南中志》载:

夷人大种曰“昆”,小种曰“叟”。皆曲头木耳,环铁裹结,无大侯王,如汶山、汉嘉夷也。夷中有桀黠能言议屈服种人者,谓之“耆老”,便为主。论议好譬喻物,谓之“夷经”。今南人言论,虽学者亦半引“夷经”。与夷为曰“逄耶”,诸姓为“自有耶”。世乱犯法,辄依之藏匿。或曰:有为官所法,夷或为报仇。与夷至厚者谓之“百世逄耶”,恩若骨肉,为其捕逃之藪。故南人轻为祸变,恃此也。其俗征巫鬼,好诅盟,投石结草,官常以盟诅要之。诸葛亮乃为夷作图谱,先画天地、日月、君长、城府;次画神龙,龙生夷,及牛、马、羊;后画部主吏乘马幡盖,巡行安恤……^①

① [晋]常璩撰:《华阳国志校注》,364页,巴蜀书社,1984年。

这段话描述出了彝族先民“昆明人”与“叟人”的共同之处,外表曲头木耳,环铁裹结,而且还有能言善辩的头人即“苏易”、“德古”,主持诅盟、投石结草的巫师以及经书。除了单称“叟”外,还有“氐叟”、“斯叟”、“苏祁叟”、“青叟”(青羌)等等均为氐羌系的部落或部族。“叟”人主要分布在甘肃南部,四川西部及邻近的云贵地区。今日的彝族即为“叟人”的一部分发展而来。

《华阳国志·汉中志》也记载了叟人的活动:

武都郡,本广汉西部都尉治也,元鼎六年别为郡。蜀县九,户万,去洛一千八百七十八里。东接梓潼,北接天水,西接始平。土地险阻,有麻田、氐搜,多羌戎之民。其人半秦,多勇慧。出名马、牛、羊、漆、蜜。有瞿堆百顷险势,氐搜常依为叛。……永嘉初,天水氐搜杨茂搜率种人为寇,保据其郡。^①

阴平郡,本广汉北部都尉,永平后,羌虏数反,遂置为郡。属县四,户万,去洛二千三百四十四里。东接汉中,南接梓潼,西接陇西,北接酒泉,土地山险,人民刚勇,多氐叟,有黑白水羌、紫羌,胡虏风俗,所出与武都略同。^②

① [晋]常璩撰:《华阳国志校注》,155页,巴蜀书社,1984年。

② [晋]常璩撰:《华阳国志校注》,165页,巴蜀书社,1984年。

可见,作为氐羌后裔的叟人与其先民一样,居住的区域是很广的,包括陕西、四川以及云南的广大地区。

西汉武帝时所设的越嶲郡(今凉山州西昌地区)即以叟人为主。

《汉书·地理志·注》说:“应邵曰,故邛都国也,有嶲水,言越此水以章休盛也。师古曰,嶲,音先隸反。”^①

《史记·西南夷传·正义》说:“嶲,音髓。”^②是越嶲郡以越嶲水置郡取名。嶲水即今安宁河,《史记·司马相如传》中作“孙水”。嶲水以嶲族居于其旁而得名。“嶲”音“髓”与“叟”同声。先后译写不同而已。

三国时,叟的势力颇为强盛,大姓雍闿为利用叟族,采用“鬼教”的办法进行统治,并派孟获游说“夷叟”。

可见这时叟和濮是南中地区两个最主要的族系,叟是夷系民族的最主要族称。

这里记载的三国魏晋时期“昆”、“叟”的文化习俗特点,很多还保留在今彝语诸族特别是彝族之中。“昆明”和“叟”是汉藏语系藏缅语族彝语支诸族的共同祖先,其中主要部分形成了彝族核心。

① [汉]班固撰:《汉书·地理志·注》,中华书局,1976年。

② [汉]司马迁撰:《史记》,2966页,中华书局,1972年。

第二编



道教与彝族先民氏羌文化的关系

第一章 五斗米道与彝族 先民氏羌文化

关于张道陵创立五斗米道与巴蜀少数民族信仰的关系问题,蒙文通、王明、卿希泰、王家佑等先生皆在各自的著述中有论述。在这里我们主要研究五斗米道与彝族先民氏羌文化的渊源。

一、天师道与氏羌宗教的渊源

张道陵(34—156年),东汉时沛国丰人(今江苏丰县)明帝时(58—75年)曾为江州(原为巴子国都,今重庆市)令,后隐居学道。顺帝时(126—144年)偕弟子修道鹤鸣山。永和六年(141年)作道书24篇,自称“太清玄元”,并用符水咒法为人治病,创立“天师道”。氏羌人是巴蜀的主要居民,在道教的初创与发展中,必然与巴蜀主要民族氏羌文化相互斗争、相互吸收、相互影响。

《后汉书·刘焉传》载:

鲁字公旗。初，祖父陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书以惑百姓，受其道者辄出米五斗，故谓之“米贼”，陵传子衡，衡传于鲁，鲁遂自号“师君”。^①

葛洪《神仙传》则谓：

张道陵者沛国丰人也，本太学生，博通经，晚乃叹曰：“此无益于年命！”遂学长生之道，得黄帝九鼎丹法，欲合之，因药皆靡费钱帛。陵家素贫，欲治生，营田畜牧非己所长，乃不就。闻蜀人多纯厚，易可教化，且多名山，乃与弟子入蜀，住鹤鸣山，著作道书二十四篇。^②

巴蜀为何巫风盛行，卿希泰《中国道教思想史纲》第一卷中即认为原因之一是“当时四川地区的经学的风气很盛，方术甚为流行”；原因之二是“和当时西南少数民族的巫术盛行有关”。“五斗米道不仅是汉民族的宗教，同时也是西南地区少数民族所信仰的宗教之一。”^③

① 《后汉书·刘焉传》，2435页，中华书局，1965年。

② 葛洪：《神仙传》，见《列仙传今译·神仙传今译》，162页，中国社会科学出版社，1996年。

③ 卿希泰：《中国道教思想史纲》，第一卷，140—148页，四川人民出版社，1983年。

卿希泰先生还指出:张道陵“依据《太平经》造作道书,自称出于太上老君口授,并依据巴蜀地区少数民族的原始宗教信仰,创立了五斗米道”。^①王明在卿希泰主编《中国道教史》序也认为“原始的五斗米道,大抵从民间流行的巫鬼道演变而来。”^②

蒙文通先生亦称:“五斗米道,又称天师道……盖原为西南少数民族之宗教。”又说:“五斗米道,原行于西南少数民族……余疑其(五斗米道)为西南少数民族之宗教,而非汉族之宗教。”^③这便说明,五斗米道的创立和传播,是与巴蜀地区少数民族的宗教信仰分不开的。

徐亦亭先生也以《后汉书·南蛮西南夷列传》载西南地区少数民族“俗好巫鬼”、“其人皆被毛左衽”等而认为:这些少数民族跣足、披发等生活习俗,可以说正是道教某些仪式的原形雏形。^④

张道陵为什么入蜀?道教与彝族先民的关系怎样?许多学者作了很多有益的探索。闻一多的《神仙考》有论述。上世纪30年代,陈寅恪先生曾撰有《天师道与滨海地域之关系》一文,认为道教肇起于东方,与滨海地域的燕齐人士关系至密。^⑤针对这种看法,闻一多先生撰出《神仙考》一文,考察了道教神仙思想的起源和发展,认为神仙之说应起源于齐人的

① 卿希泰:《中国道教思想史纲》,第一卷,209页,四川人民出版社,1983年。

② 卿希泰:《中国道教史》,第一卷,7页,四川人民出版社,1996年。

③ 蒙文通:《道教史琐谈》,载《中国哲学》第4辑,1980年。

④ 徐亦亭:《道教和中国古代民族关系》,载《世界宗教研究》,1991年第3期。

⑤ 《历史语言研究所集刊》,1933年3卷4期。

祖先——古代西北的氐羌民族之中。闻一多先生考证认为“齐人本为西方的羌族”，而羌族自古即有以火葬追求“灵魂”不死的行为，如《墨子·节葬下》言：“秦之西有仪渠(羌)族之国者，其亲戚死，聚柴薪而焚之，谓之登遐。”《吕氏春秋·义赏篇》又言：“氐羌之民，其虏也，不忧其系累，而忧其死不焚也。”这儿所说的“焚”，即火葬，其意义是“灵魂因乘火上升而得永生”。“齐人将这种观念带到东方以后，特别因为当地土著思想的影响，渐渐放弃了灵魂观念，于是又演变为纯粹的肉体不死。”而道教所谓神仙实即因灵魂不死观念逐渐具体化而产生出来的想像的或半想像的人物。^①

近人向达先生以天师道初创时的中心信仰为天地水三官，联系到成汉巴賈李雄、前秦氏族苻坚、后秦羌族姚苻和云南南诏君臣皆笃信天师道和三官的事实，认为“南诏之所以信奉天师道，因为这原来是氏族和羌族的本来信仰”，“天师道祖师张道陵学道于西蜀的鹤鸣山，在今岷江东岸仁寿县境内。仁寿西隔江为彭山眉山，俱属古隆山郡，是氐、羌族经历之处。故我疑心张道陵在鹤鸣山学道，所学的即是氐、羌族的宗教信仰，以此为中心思想，而缘饰以老子之五千文”。^②

刘尧汉先生在其《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》中认为道教乃至先秦道家的学说皆出于古代彝族(氐羌族系)的虎图腾观，并利用音韵学考证认为：老子之“老”、李耳之“李”与彝族的“虎”(彝语音腊、拉、勒或老、佬、罗等)“都

① 孙党伯主编：《闻一多全集》，132页，湖北人民出版社，1993年。

② 向达：《南诏史略论》，载《历史研究》，1954年第2期。

是一声之转的汉译彝音”；“老聃”当为纳西族(属彝语支)所言“喇他”(虎氏族酋长之意)；“李耳”系土家族(属彝语支)“母虎”之音。“这虽不能判定老子族属古羌戎，但他以虎及羌戎虎图腾为名号，至少说明其思想深受彝、纳西、土家先民古羌戎的影响。”^①

在书中，刘先生还提出彝族贵左尚右的习俗与道家的渊源。刘先生认为，古羌戎、道家及道教以左为尊，如《老子》三十一章言：“吉事尚左，凶事尚右。”七十九章又言：“是以圣人执左契而不责于人。”《史记·魏公子列传》曾载羌戎魏公子无忌“虚左位以待贤”之事：“公子于是乃置酒大会宾客。坐定，公子从车骑，虚左，自迎夷门侯生。侯生摄敝衣冠，直上载公子上坐，不让，欲以观公子。……于是，罢酒，侯生遂为上客。”与此相反，儒家及汉族礼俗贵右贱左，如《疏》曰：“左道，为邪道。地道尊右，右为贵；右贵左贱；故正道为右，不正道为左。”《注》曰：“左道，若巫蛊及俗禁。”刘先生认为：道、彝尚左，儒、汉尚右，两种习尚，无所谓优劣。对于道、彝来说，由“尊左”联系“尚黑”，可缘此追溯其同出远古羌戎羲黄原始道教的习俗，以探索中国文明的源头。

此外，刘先生还认为，道教崇拜的天、地、水“三官”渊源于凉山彝族过年所祭恩替古子(天神)和木尔、木色(山[地]神、水神)。^②

对于道教，闻一多特具卓识。他在其《道教的精神》一文

① 刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，116页，云南人民出版社，1985年。（以下简称《中国文明源头新探》）

② 刘尧汉：《中国文明源头新探》，128页，云南人民出版社，1985年。

里开头说：“我常疑心这哲学或玄学的道家思想必有一个前身，而这个前身很可能是某种富有神秘思想的原始宗教，或更具体点讲，一种巫教。这种宗教，在基本性质上，恐怕与后来的道教无大差别，虽则在形式上与组织上尽可截然不同。这个不知名的古代宗教，我们可暂称为古道教，因之自东汉以来道教即可称为新道教。”^①

闻一多疑心先秦道家和东汉道教同源出于“原始宗教”或“巫教”，他把它“暂称为古道教”，当我们把伏羲后裔古羌人的习俗文化与道教文化相比较时，我们发现其有同源关系。

二、天师道与氏羌巫教之争

张道陵学道西蜀鹤鸣山，与氏羌的关系尤为密切。汉晋之际，特别是在东汉末年，是我国民族大迁徙的年代，张道陵入蜀鹤鸣山学道，在吸取某些氏羌的宗教信仰的同时也在改造其巫的成分，以创立五斗米道。氏羌的巫教可谓历史悠长，起源于早期原始社会。从古至今巫医神仙不分。汉文古籍对此有很多记载：

《山海经·大荒南经》：

有云雨之山，有木名曰栞。禹攻云雨，有赤石焉生栞，黄本、赤枝、青叶，群帝焉取药。^②

^① 孙党伯主编：《闻一多全集》第九集，449页，湖北人民出版社，1993年。

^② 袁珂：《山海经校译》，366页，上海古籍出版社，1980年。

《山海经·海内西经》:

开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹
窫窬之尸，皆操不死药以距之。^①

《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，百药爰在。^②

《山海经》中的云雨山、灵山皆巫山之异名，书中提到的
彭、抵、阳、谢、罗等为巴濮族之大姓，皆氏羌族系。从《山海
经》这些记载可知，我国西南的氏羌等部族中巫风最盛。

《后汉书·刘焉传》、《三国志·魏志·张鲁传》、《华阳国
志》和《晋书》等，称其道为“鬼道”、“鬼教”、“左道”等等，除具
贬意外，亦兼寓与巫有关。

张道陵在西南巴蜀氏羌中学道传教，吸取氏羌人的原始
巫教的同时又不断剔除了当时巴蜀“鬼教”的淫邪部分，明确
在改革“鬼教”中“诛符伐庙，杀鬼生人，荡涤宇宙，明正三五，
周天匝地，不得复有淫邪之鬼”。但张道陵非取其全部，也就
是有选择的在汲取。《渊鉴类函·道部》引《正一经》云：“陵学
道于蜀中鹤鸣山，时蜀中人鬼不分，灾疾竞起，感太上老君降

① 袁珂：《山海经校译》，301页，上海古籍出版社，1980年。

② 袁珂：《山海经校译》，396页，上海古籍出版社，1980年。

正一盟威之法，始分人鬼，置二十四治。”由此可知，张道陵为了弘扬其教，设置二十四治，设法使原崇奉鬼巫的氐羌人改信五斗米道。为了使五斗米道在氐羌民族中传播，针对当时信奉原始巫教的氐羌民族之“淫祀”，力图使他们放弃信奉原始巫教而改奉大“道”。张道陵与“鬼道”进行了一系列的斗争。

《汉天师世家》载：

张出自姬姓。轩辕子青阳氏第五子挥弓矢，主社孤星，世掌其职，赐姓张氏。（张）良生二子，辟疆与不疑；不疑生二子，典与高……桐柏真人大顺生汉天师道陵，是为玄教之宗……弃官隐洛阳业邛山，修炼形之术，策杖游淮，入鄱阳，上龙虎山，合九天神丹。访西仙源（昆仑），获制命五岳、摄召万灵及神虎秘文于壁鲁洞。俄往嵩山石室，得黄帝九鼎丹书。及其道成，闻巴蜀沴气为人害，锐意入蜀。初居阳平山，迁鹤鸣山。感玄元老君，屡授以经策之法。于是分形示化，复立二十四治，增以四治以应二十八宿；妖厉为之衰熄。如发碱泉，破鬼城之事甚多，不能备载，永寿二年（156年），复迁渠亭山；出三五斩邪雌雄剑二，阳平治都功印一，授嗣天师衡，使世世相传；乃乘云上升，寿一百二十又三云。^①

可见张道陵锐意入蜀是涤除巴蜀沴气。张道陵在“西仙

^① 《道藏》，第34册，第815页。

源”昆仑仙区所获制命五岳、摄召万灵的“神虎秘文”应是氏羌民族的巫文，至今彝族有的经书仍然是不能放在家里的，而放在指定的山洞。

再就是张道陵改造“鬼城”青城山。青城山的誓鬼台、羊马(魔)台、三师坛、鬼界碑等都是天师制伏“鬼”的遗迹，还有龙穴、龙宫、龙居溪，传说是天师镇“龙”的地方。

《三洞群仙录》卷十四第九《天师鬼降·真君牛斗》引《高道传》：

天师张道陵，昔成都与鬼战，夺二十四狱，俱为福庭，降二十八宿，以通正气。时有鬼帅，居青城山下，为人鬼贸易之所，谓之鬼市。天师至，则化为宝座以居之，兵固不能刃，火亦不能焚，于是鬼帅降焉。^①

神话传说《历代神仙通鉴》卷十八云：

汉安壬午(142)年，太上老君告(天师)曰：近日蜀中有六天鬼神，枉暴生民，时有八部鬼帅领兵动亿万数周行人间。有鬼城、鬼市、呼毒啸祸，暴杀万民。(天师)于癸未二年(143年)，往登青城，置琉璃高座。左供大道元始天尊宝号，右置三千六部诸经。立十绝灵幡周匝法席。布龙虎神兵。鬼帅闻之来

^① 《道藏》，第32册，第233页。

攻，胜之。六天魔王来战，复胜之。真人遂命五方八部鬼六天鬼神俱会盟于青城山黄帝坛下，使人处阳明，鬼处幽暗，悉破毁其城市。命六天鬼王归于北丰；八部鬼帅窜于西城。妖厉衰息。蜀人感化。更定三十六靖庐，七十二福地，三百六十名山品秩，各置神司守，老君封真人为太玄都正一平炁大法师。^①

以上所说“鬼神”、“八部鬼帅”、“六天魔王”等等，在道教中虽指在人间行施灾病的鬼魔，在这里其实指的是周围氏羌的巫覡以及首领。可见当时仍有氏羌的“鬼帅”居青城山下，所谓“鬼”即信仰鬼巫的氏羌民族，“鬼帅”即氏羌民族政治首领兼宗教祭司。所谓“鬼帅降焉”指经过张道陵的艰苦工作，氏羌民族的“鬼帅”弃其鬼巫信仰和活动而皈依于五斗米道。由此可知，张道陵在川西北和陕南传播五斗米道时，这一地区基本上是氏羌民族，氏羌民族参加五斗米道者甚众。

三、彝族先民氏羌人与五斗米道的联系

张道陵所置二十四治有一部分在氏羌民族地区，鹤鸣山就是氏羌人灵观道的主要通道。其实在秦汉以前，巴蜀主要的居民是氏羌濮等少数民族，秦统一中国后才有汉族入居巴蜀。张道陵所置二十四治中的鹤鸣神山太上治、平冈治、蒙秦治等都有氏羌人。鹤鸣山治在临邛县，与青城山相连。“青

^① 《历代神仙通鉴》卷十八，《道藏》第五册，第200页。

城、天国、鹤鸣三山，一岭连峰，均为邛崃派系南段的东支，在秦汉时同属临邛县，后同属江原县”。^① 同时王纯五还认为在张道陵之前，古代金丹道习“岷山丹法”者以及古蜀地巫鬼道的大巫师早已在此活动过。《广弘明集》卷八引李膺《蜀记》说：“（陵）避病疟于丘社之中，得咒鬼之术书，为之，遂解使鬼法。”此“丘社”当在临邛鹤鸣山中。古蜀氏羌系神仙俱带“成”字，如青城大面山的柏成子、青城鬼城山的容成子、鹤鸣神山太上治的马成子等等。平冈治，山在蜀州新津县，去成都一百里。昔蜀郡人李阿于此山学道得仙，白日升仙也。治应参宿。道士发之，治王二十年。北有三重曹溪，南有特山为志。^② 据王纯五先生考察：平冈治本是青衣羌人的道民教区，随青衣羌人沿青衣江东进而前后有迁徙。开始是在今芦山县（原名青衣县），后移至洪雅县内，再移至夹江县内。并在引证明李宽《洪雅灵泉寺记》中称：“洪雅县当系古天师道活动过的重要地方”，至今县内尚“有道教宫观名叫五斗观”。^③ 蒙秦治，公元143年，张道陵所立二十四治中的第七治就是蒙秦治，蒙秦治在当时的古越嶲郡，地跨今四川省、云南省滇西部分彝族地区，北宋张君房所辑《云笈七签》卷二十八《二十四治》说：

第七蒙秦治，山在越嶲郡台登县，西去城二十里，去成都一千四百二十里。治与越嶲郡隔河水前有小山，后有大山，高一千丈，昔伊尹于此山学道，上

① 王纯五：《天师道二十四考》，111页，四川大学出版社，1998年。

② [宋]张君房：《云笈七签》，卷二十八，161页，华夏出版社，1996年。

③ 王纯五：《天师道二十四考》，259—260页，四川大学出版社，1998年。

有芝英金液草，服之得度世，后有汉中郡赵升得道于此。治应奎宿，凡人发之，治王九十年。^①

据《汉书·地理志》越嵩郡辖邛都、遂久、灵关道、台登、定乍、会无、乍庆、大乍、姑复、三绛、苏示、阑、卑水、潜街、青岭等十五县，辖境略相当于今四川省凉山彝族自治州、渡口市及云南省祥云、大姚县以北，丽江县以东一带地区，郡治邛都县即今凉山州西昌市。从张道陵所置二十四治，就可见天师道与氐羌的关系。

《道藏》也中记载了天师道与氐羌民族的关系。《太上玄灵北斗本命延生真经》说：

对于“或……生在中华，或生夷狄之中，或生蛮戎之内”的“众生”，均一体相待，使他们“心修正道，渐入仙宗”。^②

杜光庭《广成集》亦说：

夷蛮戎狄，皆知慈育之深。^③

《正一法文教戒科经·天师道》说：

① [宋]张君房：《云笈七签》，卷二十八，160页，华夏出版社，1996年。

② 《道藏》第11册，第346页。

③ 《道藏》第11册，第241页。

今故下教作七言……走气八极周复还，观视百
姓夷胡秦。不见人种(种民)但尸民。^①

说明道教经典中将华夷戎狄蛮胡秦并列为入教对象，表明道教无论汉族和少数民族均可入教。

道教科仪典籍中还规定有少数民族入教受箓的仪式。《正一法文太上外箓仪·下人四夷要受箓》云：

道教愚下下人得学，学依善人受箓如法……家
生蛮貊狄獠，随实育之，叩搏奉辞……四夷云：某东
西南北四方郊外，或某州郡县山川界内，夷狄羌戎姓
名，今居某处，改某名，寸年岁日月时生。叩(头)搏
(颊)奉辞：先因丑恶，生幽边荒，不知礼法，不知义
方，衰秽之中，善根未绝，某年月日时，为某事随某某
得来中国，闻见道科，弥增喜跃，含炁愿活，凭真乞
生，依法贵信，奉辞以闻，伏愿明师特垂矜副，
谨辞。^②

这类科仪反映了少数民族入教受箓的事实。《灵宝无量
度人上经大法》卷六十六说：“凡入世四夷八蛮、九州十道、六
戎五狄”^③之人，都在道教的救渡范围。明代张宇初《岷泉集》

① 《道藏》第18册，第232页。

② 《道藏》第32册，第206页。

③ 《道藏》第3册，第990页。

亦立有“道化四夷品”。^①

在刘焉父子霸蜀时,王家佑先生认为这一暴发力量为凉州(甘肃)黄巾马相、赵祗等在绵竹起事并扰及广汉、犍为,蜀三郡所影响,显然与川陕甘三省的巴氏族人有关,“焉出青羌与战,故能破杀歧龙等”。刘璋时,“张鲁稍骄于汉中,巴夷杜濩、朴胡、袁约等叛诣鲁”。说明巴夷与青羌是关系密切的。再从庞羲“召汉昌(今巴中县)从资民为兵”看来,当时各方力量的根本都是巴蜀土著民族。正是巴蜀及陕甘土著民族(氐羌)联合起来,才出现了与天师道有联系的张鲁政权。^②

《华阳国志·南中志》载,蜀汉先主末年,南中渠帅雍闿、孟获反,假“鬼教”(五斗米道)以号召夷汉之民。南中即今川西南和云贵,主要为氐羌民族地区。张道陵早设蒙秦治于越嶲台登县(今四川凉山州冕宁县泸沽区),五斗米道在南中必有相当发展,故雍闿、孟获能假“鬼教”以资号召。益州大姓雍闿杀太守正昂,更以蜀郡张裔为太守。闿假鬼教曰:“张裔府君如瓠壶,外虽泽而内实粗,杀之不可缚与吴。”于是执送裔于吴。……闿使建宁孟获说夷叟曰:“官欲得乌狗三百头,麋前尽黑,螭脑三斗,斲木构三丈者三千枚,汝能得不?”^③

可见,雍闿、孟获所利用的“鬼教”当与五斗米道有着密切联系。

① 《道藏》第33册,第342页。

② 王家佑:《道教论稿》,158页,巴蜀书社,1987年。

③ [晋]常璩撰:《华阳国志·南中志》,351页,巴蜀书社,1984年。

四、青衣羌与道教

王家佑先生认为“五斗米道”既不是蜀道，也不是巴道，而是巴蜀族的合道，即“弥羌”之称，成汉李特即出自此系虎巴的廩君，至宋时，崇奉“鬼主”的两林、虚恨蛮之南尚有青羌与弥羌，青羌即青衣羌，汉代有青衣国在川南广阔地区。四川的雅安、宜宾、泸州皆有青衣。青羌是氐羌系，是“青氐”的南迁者——青衣即青羌，自周到汉分布于川南雅安、宜宾、泸州，与彝族先民有关。今洪雅县瓦屋山一带，仍保留着头包青布巾和身着青布衣的习俗，很值得重视。^① 蜀(叟)即青羌，就是今天彝族的先民。

洪雅瓦屋山地处青衣江流域，秦汉时期的主要居民是羌人。这支羌人因生息在青衣江上游，人们称之为青衣羌。由芦山县流经雅安的雅河古名若水(又名青衣江、平羌江)。沿若水至乐山市皆青衣人所居。青衣江彝语称为“若水”，“若”为黑，彝语意即黑水。

张泽洪教授在考察张道陵与青衣羌以后认为：“张陵为青衣羌多姿多彩的文化所吸引，他率弟子奔赴青衣江流域，建立起平冈治教区，青衣羌人很快受大道的感化，成为奉道的五斗米道道民，洪雅瓦屋山道教源流从此产生。从张陵蜀中传教的历史可以看出，青衣羌是最早皈依五斗米道的少数民族，平

^① 王家佑：《道教论稿》，161—166页，巴蜀书社，1993年。

冈治是张陵早期传道建成的道治。”^①

立于洪雅县易俗乡的《张道陵碑》，反映了张道陵在瓦屋山传教的情况。明曹学佺《蜀中名胜记》卷十一在“洪雅县”条下引《碑目》云：“汉灵帝时《张道陵碑》，在洪雅之易俗乡，有‘熹平二年三月一日’等字”。此碑当即《米巫祭酒张普题字碑》，载宋洪适所撰《隶续》卷三，为现今我们所见到的有关五斗米道最早的碑刻之一。碑文共七行六十七字，其中有二字已残缺，全文如下：

熹平二年三月一日，天卒鬼兵胡九□□，仙历道成，玄施延命，道正一元，布于伯气。定召祭酒张普，萌生赵广、王盛、黄长、杨奉等，谕受微经十二卷。祭酒约：施天师道法无极耳。

陈垣先生《道家金石略》收录之，并注称：“观其词，似是胡姓者入米巫社中，故召诸祭酒受以经法，颇合史氏所载。此碑字画放纵，欹斜略无典则，乃群小所书。”早期五斗米道本来就在下层民众中传播，陈垣先生称此碑为“群小所书”，正好说明此乃当时五斗米道所留下的一块宝贵资料。

东汉末年，太平道发动了黄巾起义，五斗米道亦与之东西相应，并在汉中建立了政教合一的地方政权。五斗米道有了很大发展，四川芦山县的《樊敏碑》记载了当时的情况，碑文涉

^① 张泽洪：《青衣羌与瓦屋山道教源流》，载《瓦屋山与道教文化》，114页，四川民族出版社。

及“米巫”与“青羌”。碑文曰：

君讳敏，字升达。肇祖宓牺。遗苗后稷……（居住于）滨近圣禹，饮汶茹访（的川西）（他）贯究道度（道与德）……

（学习）晏婴比殿，留侯距齐（的隐士之道）……米巫凶虐，续蠹青羌，奸狡并起，陷附者众……建安十季（205年），三月。

樊敏碑文反映了洪雅、芦山五斗米道势力强盛，皈依五斗米道的青衣羌人，乘东汉末年之乱世而起，用武力扩张五斗米道的势力，使更多的人皈依了五斗米道。并积极参与了张鲁起兵攻占汉中，控制了巴郡，建立了五斗米道政教合一的地方政权。

西晋时，道士陈瑞在巴蜀犍为地区起义。继之而起的李特、李雄所领导的农民起义，亦与天师道有密切关系。他们在天师道首领范长生的支持下在成都建立了成汉政权，历经六世四十七年，至东晋穆帝永和三年，方被桓温所灭。要强调的是成汉政权与道教以及氏羌民族有着很密切的关系。

《晋书·李特载记》载：

李特字玄休，巴西宕渠人，其先廩君之苗裔也。……巴人呼赋为賁，因谓之賁人焉。……汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，賁人敬信巫覡，多往奉之。值天下大乱，自巴西之宕渠迁于汉中杨车坂，抄

掠行旅，百姓患之，号为杨车巴。魏武帝克汉中，特祖将五百余家归之，魏武帝拜为将军，迁于略阳，北土复号之为巴氏。^①

由上可知，李特的祖先系氐羌族人，本为追随张鲁的五斗米道徒，后迁至略阳一带。李特的部下多为关陇地区的青叟和氐叟，其祖先亦多为汉末的五斗米道徒。《华阳国志·李特雄期寿势志》称：“魏武定汉中，（特）祖父虎与杜濩、朴胡、袁约、杨车、李黑等移于略阳，北土复号巴人。”可见随李特祖先一道迁居略阳的氐羌族人不在少数。据文献记载，西晋时关陇地区的叟人有信奉五斗米道的迹象，如《晋书·怀帝纪》载永嘉三年（309年）“支胡五斗叟郝索聚众数千人为乱，屯新丰”。《异苑》卷九则载：“晋咸宁中，高阳新城叟为淫祠妖幻，署置百官；又以水自鉴，辄见署置之人衣冠俨然。百姓信惑，京都翁集，收而斩之。”^②

李特、李雄率领的起义军在奋战的过程中，曾得到了南中人民的响应和支持。如南中大姓李猛等在起兵反晋时曾声称自己是“与李特和光合势”，《晋书·李雄传记》也载：“南夷校尉李毅固守不降，雄诱建宁夷使讨之。”《华阳国志·南中志》则载南中“夷帅”于承陵因怨恨李毅诱杀南中大姓李瓢而发兵“攻围州城”，“时李特、李雄作乱益州，而所在有事，救援莫至”。南中大姓和“夷帅”同李特、李雄义军联合反晋，固然是

① [唐]房玄龄等撰：《晋书·李特传记》，3022页，中华书局，1972年。

② 任继愈主编：《中国道教史》，53页，上海人民出版社，1990年。

由于晋王朝的不得人心；但是，南中大姓与李雄义军在民族、宗教方面的共同性也是不容忽视的。李雄义军中的青叟、氏叟与晋时南中的“叟”本同源于古代的氏羌族，双方“在族属源流上有着亲密的关系”，并且，成汉政权崇奉的五斗米道在当时的南中也已有着一定的影响，这是他们联合反晋的行动能够一拍即合的重要条件之一。

五、五斗米道对氏羌宗教的吸收

道教从创教伊始就有氏羌民族崇道入教，道教塑造和崇奉的道教神像，不可避免地要反映其民族特征，从道教信奉的一些神祇可以看出道教与氏羌民族的关系是非常密切的。

纵目在古籍中有记载，《华阳国志·蜀志》载：

有蜀侯蚕丛其目纵，始称王，死，作石棺石槨，国人从之，故俗以石棺槨为纵目人家也。^①

道书《灌江备考》谓李冰为蚕丛之后，蚕丛为纵目，其后裔二郎亦然。《史记·六国年表》也认为“禹兴于西羌”蜀侯蚕丛为氏人，是知纵目为氏人习尚。原来氏羌中素有纵目之风。四川凉山彝族所奉马王神和云南昆明两担石苗族所奉虫神，均为三眼。^②二郎神是道教的神祇，民间祠庙中所塑的二郎

① 《华阳国志·蜀志》，175页，巴蜀书社，1984年。

② 《说文月刊》，第3卷，第9期。

神均作武将状,周身著铠甲,披战袍,头上有三眼,一眼纵立于双目之间,而足下还伏有一神犬。李思纯先生考证,谓二郎神原为氏族的牧神或猎神,而非李冰之子。^① 李绍明先生认为:“二郎神的原型是古代氏羌人的猎神是正确的”。^② 四川大学博物馆藏石印的道教神像元始天尊和三清神像,有的皆三眼,额上两眉间一眼为纵目。这种三眼神即带有氏羌民族烙印,应是道教对氏羌民族神祇的吸收。

青衣神即蚕丛乃道教所崇奉的民俗神灵之一。《史记·六国年表》认为“禹兴于青羌”可知蜀侯蚕丛为氏人。据称:蚕丛为蜀国的开国君主,在位期间,曾教民蚕桑之事,死后遂成为青衣神。

《三教搜神大全》卷七对此记载说:

青衣神即蚕丛氏也,按传,蚕丛氏初为蜀侯,后称蜀王,尝服青衣巡行郊野,教民蚕事。乡人感其德,因为立庙祀之,祠庙遍于西土,罔不灵验,俗概呼之曰青衣神,青神县亦以此得名云。^③

按照当地的传说,青神县乃蚕丛的出生之地,他主要的活动地带叫做青衣江。他死后,青羌人民将其葬于瓦屋山,并修建了巨大的庙堂川主庙以及“圣德”、“薄山”、“遭福”、“万安”

① 《江村十论》,63—74页,上海人民出版社,1957年。

② 李绍明:《巴蜀傩戏中的少数民族神祇》,载《云南社会科学研究》,1997年第6期,72页。

③ 《藏外道书》31册,179页,巴蜀书社,1984年。

等若干主祭场以祀奉之,叫做“青衣之祀”。至今这一带青羌人民身着青衣,头缠青巾,据称亦含有纪念这位青衣神的意义。

道教文昌帝君亦是氏羌民族神。明朝俞汝楫《礼部志稿》卷八十四《会议厘正神记》:“梓潼帝君者,记云神姓张,讳亚子,其先越嶲人,报母之仇,徙居梓潼七曲山,仕晋战歿,人立为庙。”古越嶲即今凉山彝族自治州泸沽一带,为彝族地区,亚子先为越嶲人,很可能是今彝族。李绍明在《巴蜀傩戏中的少数民族神祇》中谈到“可知汉时越嶲郡所居主要为以邛人为主的少数民族。张亚子出自越嶲郡,其民族成分极可能是当地的少数民族。”^①钱安靖也认为李商隐《题张恶(亚)子庙诗》:“下马捧椒浆,迎神白玉堂,如何铁如意,独自与姚苻。”子铁如意乃梓潼神所持如意杖,教经典声称得此杖者,“可统御万灵,普济诸苦”。李商隐谓梓潼神将如意杖授予羌族姚苻。故姚苻得为后秦王。据此钱安靖认为张亚子很可能为羌人,同时也反映了羌人姚苻是崇道的。^②

道教符箓中的神灵及吏兵有不少还是少数民族,其中包括氏羌。《太上三五正一盟威箓》中列举了:

东方夷老君除逆部伏卫兵,南方越老君扁鹊伏
卫兵,西方氐老君官死伏卫兵,北方羌老君及甲错

^① 李绍明:《巴蜀傩戏中的少数民族神祇》,载《云南社会科学》,1997年第6期,72页。

^② 卿希泰主编:《道教与中国传统文化》,443页,福建人民出版社,1992年。

鳞兵。^①

《太上三五正一盟威阅箓醮仪》中,也列举:

出东方胡老君反甲逆鳞兵九十万人,出南方越老君火营骑吏火炼兵八十万人,出西方氐老君链杖金精兵六十万人,出北方羌老君乌丸扁鹊兵五十万人。^②

此事说明氐羌民族不仅可以参加道教,且道箓诸神有不少为氐羌民族神。表明道教从创建伊始就有氐羌民族参加。斋醮科仪的“出官”仪格,要出:

东九夷胡老君,南八蛮越老君,西六戎氐老君,北五狄羌老君,中央三秦伦老君。^③

唐宋时期科仪经书的“出官”仪格,都有请出“四夷”神将吏兵的内容,说明在道教的神仙世界中,包括氐羌民族的神祇。

南北朝道经《赤松子章历·收除虎灾章》说:

重请九夷、八蛮、六戎、五狄、三秦君,各随方位,

① 《道藏》第28册,第455页。

② 《道藏》第18册,第283页。

③ 《道藏》第25册,第183页。

春夏秋冬,与某家宅之将军二十四吏兵士三十万人,
勤加营护一切众生,并令扫荡。^①

六朝道经《太上三五正一盟威箴》、唐代道经《太上三五正一盟威阅箴醮仪》等经典,动辄就召出数十万少数民族神兵。在早期正一道的阅箴仪经典中,要随品请出法箴中五方四夷少数民族老君的兵马,如太上正一大斩河邪箴:

中五十领将军,胡、越、氐、羌、伧等老君虎贲将
士,其中羌老君的兵马就有五十万人。^②

禹步是道教斋醮仪式中法师步罡踏斗之步伐。《史记·六国年表》有云:“禹兴于西羌。”由此可知,夏禹属羌戎民族。扬雄《法言·重黎》说:“昔者姒氏治水土,而巫步多禹。”说明汉代已认识到禹步与巫步有关,认为禹步就是巫师跳神的步伐。传说大禹治水时,至南海之滨,见鸟禁咒,能令大石翻动,而鸟禁咒时常作一奇怪步伐,大禹便模仿此鸟步伐,运用于治水之方术。水患被制服,大禹之术亦流传后世。战国尸佼《尸子·广泽》说:“禹于是疏河决江,十年不窥其家,足无爪,胫无毛,偏枯之病,步不能过,名曰‘禹步’。”相传为大禹所作之禹步,后经好道者加以推演,便成九十余种,举足不同,咒诵各异。《抱朴子内篇·登涉》说:“凡作天下百术,皆宜知禹

① 《道藏》第11册,第194页。

② 《道藏》第18册,第283页。

步。”^①其步先举左足，三步九迹，迹成离坎卦。葛洪在《抱朴子内篇·仙药》中亦提到禹步法，说明东晋道教已风行禹步。故张泽洪先生认为，禹步其实是一种巫步，是巫师跳神的步伐，它为早期道教所承袭，成为斋醮科仪的重要法术。^② 彝族是古羌戎遗裔，彝巫舞步当承禹步。彝巫作法诵唱经文时伴有舞蹈。彝族毕摩在“送祖灵”仪式上，将灵牌扎在手杖上，做“禹步舞”。彝族苏尼在驱鬼时，就像走禹步一样满屋移动、舞蹈，非常有节奏、规律。云南彝区毕摩向亡魂祭献早饭时，手持法器，口诵经文，亦步亦趋走向祭坛。此外，在与亡魂“交谈”时，手执两支鹰翅，在胸前来回摆动，舞姿很像道教的“蛟龙舞”。^③

① 《道藏》第28册，第237页。

② 张泽洪：《中国南方少数民族与道教关系初探》，载《民族研究》，1997年第6期。

③ 李世康：《彝巫列传》，52页，云南人民出版社，1995年。

第二章 道教与西王母、 彝族咒语的关系

王母娘娘是我国各族人民妇孺皆知的女神,其官名为西王母,作为中华民族始祖母的西王母,与彝族文化和道教文化都有很深的联系。

西王母是道教中的一位女仙,道教咒语是道教法术中的重要内容,我们探讨西王母与道教咒语的渊源,分析道教与氏羌文化的渊源关系,从而梳理原始道教的发展脉络。

一、西王母的渊源与流变

关于西王母的记载,最早见于《山海经》,其记叙了西王母最初的形象。《山海经·西山经》记载西王母:

又西三百五十里,曰玉山,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

之厉及五残。^①

《山海经·大荒西经》载：

西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘有神——人面虎身，有文有尾，皆白——处之。其下有弱水之渊环之，其外有炎火之山，投物辄然。有人，戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母^②。

可见西王母虽有人模样，但长着一嘴虎牙，蓬着头发，戴着首饰，还长着一一条豹尾巴，爱好长啸，穴居野处于昆仑山，她的职责是“司天之厉及五残”。此时西王母是半人半兽、人兽同体的神祇形象，这应是我国古代部落氐羌图腾与部族首领混合的反映。

首先我们看西王母、西獬与彝族的关系。据《山海经·海内西经》说，西王母“在昆仑虚北”，《山海经·大荒西经》亦云西王母在“昆仑之丘”。古代的昆仑指的是陕、甘、青一带的广大地区，这一带地区又名“西荒”，陕、甘、青一带，正是古羌人的活动区域，西王母与古羌人均生活在同一地区。刘尧汉先生《中国文明源头新探》认为“西王母当是原始时代甘、青羌戎的虎氏族部落首领之一”。^③ 易谋远先生在《彝族史要》中提

① 《山海经》卷，《道藏》第21册，793页。

② 《山海经》卷，《道藏》第21册，840页。

③ 刘尧汉：《中国文明源头新探》，101页，云南人民出版社，1985年。

出:昆夷即昆仑,也就是今天彝族的先民。^① 马学良先生在上世纪三十年代对凉山彝区调查中,收集到彝族“百解经”自称传自“昆仑”。^② 方国瑜先生在《彝族史稿》中也认为:“早期居住在河湟一带的就是羌人,分向几方面迁移,有一部分向南流动的羌人,是彝族的祖先”。^③ 王家佑先生在《道教论稿》中认为“青衣与青羌,自周到汉,分布与川南雅安、宜宾、泸州,与彝族先民有关”。^④ 可见西王母与彝族有渊源关系。从以下的考证中,我们还可以印证这个结论。

西晋咸宁五年,在战国魏王墓中出土的先秦古书《穆天子传》记述了穆天子西征昆仑之丘的事迹,正是在此书中出现了西王母的别名“西膜(貌)”。

(穆王)甲申至于黑水,西膜之所谓鸿鹭。^⑤

已,至于群玉之山……爰有口木,西膜之所谓口。天子于是取玉三乘,玉器服物,於是载玉万双。^⑥

丙辰至于苦山,西膜之所谓茂苑,天子于是休猎

① 易谋远:《彝族史要》,181页,社会科学文献出版社。

② 马学良:《保族的巫师“呗耄”和“天书”》,载《边疆公论》,中华民国三十六年六卷一期,43页。

③ 方国瑜:《彝族史稿》,14页,四川民族出版社,1983年。

④ 王家佑:《道教论稿》,165页,巴蜀书社,1987年。

⑤ 《穆天子传》卷,《道藏》第5册,第39页。

⑥ 《穆天子传》卷,《道藏》第5册,第40页。

于是,食苦[郭注:苦,草名]。^①

丁亥,天子升于长,乃遂东征,庚寅,至于重氏黑水之阿,爰有野麦,西膜之所谓木禾。^②

丙寅,天子东征南还。己巳,至于文山,西膜之所谓口,觞天子于文山,西膜之人乃献食,马三百,牛、羊二千,米千车。^③

朱方圃先生认为:“母”乃“貌(膜)”之音假。^④ 王家佑先生在其论文《白马藏人的宗教信仰》中认为彝族与“西貌”有渊源关系:“西貌(昆仑)→女和之国→胡戎羌(允姓之戎)→彝族”。^⑤ 从彝族史诗《彝族创世史》我们也可看到西王母与彝族始祖母阿赫西尼摩的渊源关系。《彝族创世史》记载阿赫西尼摩是一位万物之母,同时,她又是滇南一带彝族普遍崇奉的始祖母。^⑥ 当我们用彝族的始祖母阿赫西尼摩与西王母作比较,我们会发现她们的诸多雷同之处。普学旺在其论文《从〈彝族创世史〉看彝族渊源——彝族源于古羌人之新证》中详细论证了彝族《创世史》中的主人公阿赫西尼摩与西王母的关系:第一,姓氏相同。据《太平广记》卷五十六引《女仙一》云:

① 《穆天子传》卷,《道藏》第5册,第40页。

② 《穆天子传》卷,《道藏》第5册,第41页。

③ 《穆天子传》卷,《道藏》第5册,第42页。

④ 朱方圃:《中国古代神话与史实》,148页,中州书画社,1982年。

⑤ 王家佑:《道教论稿》,149页,巴蜀书社,1987年。

⑥ 云南省少数民族古籍译丛:《彝族创世史》,云南民族出版社,1987年。

“西王母者……生于神州伊川，厥姓侯氏”，侯与阿赫西尼摩之姓氏“阿赫”、“阿侯”同音。第二，名字相同。阿赫西尼摩之“阿赫”是姓氏，“西尼摩”才是她的名字。“尼”则是因母系时代崇尚黑色而所加之修饰语，其义为黑。因此，“西尼摩”亦可简称为“西摩”。汉文献《穆天子传》说西王母有一别名叫“西膜”，章太炎先生考证说“西王母”之“西母”即“膜”，是有道理的。“西摩”与“西膜”实为同音异写。第三，同一种打扮。《山海经·西山经》说西王母“蓬发戴胜”，《海内西经》又云西王母“梯几而戴胜”，《大荒西经》亦述西王母“戴胜，虎齿”。可见西王母是一位披头散发而头戴一大堆首饰的人物。《创世史》说阿赫西尼摩“头似狮子头，耳有十四只”，我们只要站在受原始思维律制约的原始先民的立场上，即不难想像此十四只“耳朵”实指阿赫西尼摩戴着的像耳朵一般大小的首饰，说明她亦蓬发并戴“胜”，正与西王母一致。第四，都是求子的偶像。在汉文化中，西王母是一个求子的偶像，她会赐给人们善子，今山西阳城王屋山还有王母祠，河北房山也有王母祠，在这些祠堂中，来向西王母求子，求保婴的事例，仍时常可见。在《彝族创世史》中，阿赫西尼摩也是一位具有非凡生育能力的万物之母，天、地、日、月、星辰以及诸神、诸兽、诸禽等无一不是她所生，因她有如此巨大的生殖能力，所以，在滇中楚雄彝族自治州州府，还有一座“西灵圣母”庙，其中所供奉的“西灵圣母”，彝人称她为“西摩”，此“西摩”即阿赫西尼摩。解放前，庙内整日香烟如雾，彝汉人民许愿还愿，烧香宰牲，络绎不绝，每日多

则一二十起,少则四五起。^①

从这里我们看到彝文化中的阿赫西尼摩,是出自远古氏羌的西王母,阿赫西尼摩是古羌母系文化在后世文化中的遗留和曲折反映。彝族将阿赫西尼摩作为始祖母崇奉,则反映了彝族渊源于古羌人。

西北甘、青和西南滇这一地区,远古时为羌戎聚居,所以远古西北西王母即“西膜”和当今西南彝族“西灵圣母”即“西摩”、“西貌”、“西膜”,姓名、外貌特征等古今相应且相近,并非偶然。在今天的彝族文化中,仍旧能看到西貌即西王母的痕迹。彝族至今仍普遍称女性首领为“西摩”,正与“西膜”音、义均相同,这种相同,想必也有其内在的原因。云南楚雄城西山有“西灵圣母庙”,塑像为彝族妇女装束,彝族称此圣母为“西摩”(此名为译音,可译为西貌)。正如刘尧汉先生认为:云南楚雄西山“西灵圣母”即“西摩”、哀牢山南润虎街山神庙戴虎面具女巫“西摩罗”(意为母虎首领或祭司)、四川雷波女土司“诺西摩”,都是《穆天子传》西王母“西膜”的再现。西王母是远古羌戎虎氏族部落的女祭司兼酋长,彝族是远古羌戎的遗裔之一。^② 再从彝族古羌部族以虎为图腾来看西王母与彝族的渊源。从《山海经》中,我们也可看出西王母以虎为图腾的迹象:西王母“豹尾虎齿而善啸”、“戴胜、虎齿”、“人面虎身”、“状虎身而九尾”。《太平广记》中《女仙一》也记载有西王母“戴华胜,佩虎章”。^③ 这都反映了西王母是以虎为图腾。彝

① 《彝文文献研究》,310页,中央民族学院出版社,1993年。

② 刘尧汉:《中国文明源头新探》,103页,云南人民出版社,1985年。

③ 李昉等编:《太平广记》,344页,人民文学出版社,1959年。

族是崇拜虎的民族,在其创世史诗《梅葛》中就有虎尸解成万物的记载“虎头作天头,虎尾作地尾,虎鼻作天鼻,虎耳作天耳”。^① 云南哀牢山南涧县虎街以虎为首的纪日“十二兽”山神庙,每三年举行大祭时,由女祭司率领十一个男女巫举行“十二兽”舞蹈时,为首女祭司头戴虎面具,腰系虎尾,其余十一人只腰系虎尾和豹尾。女祭司(彝族称“西摩”)表演虎神降临时学虎啸,刘尧汉先生认为这正是先秦《山海经·西山经》记载“虎尾、虎齿而善啸”的西王母“西膜”的原型。^② 生活在昆仑丘的西王母与同样生活在此地区的古羌人都以虎为图腾,即徽帜完全一致,说明西王母系古羌人。

二、西王母与道教的关系

西王母本是古羌昆仑神话系统中的一位主要神,早在西周前有关西王母以及昆仑的神话就逐渐东流并与中原文化发生碰撞,其结果是随着西王母神话的东移,中原文化逐渐脱离了西王母的昆仑原生形态,并赋予了西王母中原的色彩。从以下的记载,我们可见西王母为道教吸收后的神化过程:

在《山海经·北大荒经》记载中,西王母是住在昆仑之丘,戴胜、虎齿、豹尾模样的怪神,到《穆天子传》卷三,周穆王宾西王母于瑶池上:

① 云南省少数民族古籍译丛:《梅葛》,云南民族出版社,1987年。

② 刘尧汉:《中国文明源头新探》,103页,云南人民出版社,1985年。

吉日甲子，天子宾于西王母，乃执白圭玄璧以见西王母。好献绵组百纯，口组三百纯，西母再拜受之。口乙丑，天子觴西王母于瑶池之上。西王母为天子谣曰：“白云在天，山陵自出。道里悠远，山川间之。将子无死，尚能复来。”天子答之曰：“予归东土，和治诸夏。万民平均，吾顾见汝。比及三年，将复而野。”……西王母又为天子吟曰：“彼西土，爰居其野。虎豹为群，於鹄与处。嘉命不迁，我惟帝，天子大命而不可称，顾世民之恩。彼何世民，又将去子。吹笙鼓簧，中心翔翔。世民之子，唯天之望。”^①

这时，《穆天子传》中的西王母原型已脱离了半人半兽的阶段，只是还保留有一点原始野蛮的痕迹：“虎豹为群，於鹄与处”。不过，这里的西王母已是一个彬彬有礼、善应酬、能歌谣而称雄一方的首领，从她的诗歌咏唱中，可想见其温柔雅丽的风致。

《庄子·大宗师》中，西王母在庄子笔下已和当初的西王母判若两人：

夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见，自本自根，未有天地，自古以固存……西王母得之，坐乎少广。莫知其始，莫知其一。^②

① 《穆天子传》，《道藏》第5册，第40页。

② 陈鼓应注释：《庄子今注今译》，181页，中华书局，1983年。

这里,西王母已是道家理想中的真人。何谓“真人”?子曰:“古之真人,不逆寡,不雄成,不谟士,若然者,过而弗悔,当而不自得也,若然者……入水不濡,入火不热,是知之能登假于道者也若此。”^①

早期道教的经典《太平经》也将西王母视为长生不死的化生:

乐默乐兮长安市,使人寿若西王母;比若四时周反始,九十字策传方士。^②

在后来的刘安《淮南子·览冥篇》中,已把西王母塑造成一个具有度人生死超凡能力的人:

羿请不死之药于西王母,姮娥窃以奔月,怅然有表,无以续之。^③

“不死之国”“不死树”“不死之药”在《山海经》中已早有记载,说明至迟在那时,“不死”的观念就已深入人心。正是据此,闻一多先生在《神仙考》中指出,神仙不死的思想是从西方羌族人死举行火葬,祈求灵魂升天的仪式传来的。^④刘安《淮南子》虽集各家之说,但刘安本人是一个迷信神仙方术的道教

① 陈鼓应注释:《庄子今注今译》,181页,中华书局,1983年。

② 《太平经》,《道藏》,第24册,第311页。

③ 《淮南子》,《道藏》,第28册,第2页。

④ 孙党伯主编:《闻一多全集》,第3卷,135页,湖北人民出版社。

徒,因此,《淮南子》中充满了道教的神仙方术思想。刘安《淮南子》把古羌西王母与其“不死之药”结合起来,把西王母塑造成一个掌握人类生死命运的西天女神。

晋干宝撰《搜神记》卷六:

哀帝建平四年夏,京师郡国民,聚会里巷阡陌、设张博具歌舞、祠西王母。又传书曰:“母告百姓,佩此书者不死,不信我言,视门枢下,当有白发”。^①

晋张华撰《博物志》亦云:

老子云:万民皆付西王母,唯王、圣人,真人,仙人,道人之命,上属九天君耳。^②

从以上可以看出,汉以前西王母原型已脱离了原始神话状态,逐渐融入道教文化。

《汉武帝内传》云:

元封元年四月,帝夜闲居承华殿,东方朔、董仲舒侍,忽见一女子,着青衣,美丽非常。帝愕然问之,女对曰:“我紫兰宫玉女王子登也。向为王母所使从昆仑来,七月七日,王母暂来。”帝下席跪诺。言讫,

① [晋]干宝撰:《搜神记》,81页,中华书局,1979年。

② [晋]张华撰、范宁校正:《博物志校正》,104页,中华书局,1980年。

玉女忽然不知所在。……帝于是登延灵之台，盛斋存道。其四方之事……至七月七日，乃修除宫掖之内，设坐大殿上，以紫罗荐地，燔百和之香，张云锦之帐，燃九光之灯。……帝乃盛服，立于陛下，端门之内，不得有妄窥者。内外寂谧，以候云驾。至二唱之后，忽天西南如白云起，郁然直来，遥趋宫廷。间云中箫鼓之音。人马之声，复半食顷，王母至也，悬投殿前，有似鸟集，或驾龙虎，或乘狮子，或御白虎，或控白鹤，或乘科车，群仙数万，光耀庭宇，既至，从官不复所在，唯见王母乘紫云之辇，驾九色斑龙，别有五十天仙，侧近鸾舆，皆身長一丈，同执彩毛之节，金剛灵玺带天策威住殿前。王母唯扶二侍女上殿，侍女年可十六七，服青绫之褂，容眸流盼，神姿清发，真美人也。王母上殿，东向坐，着黄锦，文采鲜明，光仪淑穆，带灵飞大绶，腰分头之剑，头上大华髻，戴太真晨婴之冠，履玄凤文之。视之可年三十许，修短得中，天姿苍靄，容颜绝世，真灵人也。下车登床，帝拜跪，问寒温毕立如也，因呼帝共坐。帝面南向王母自设膳膳天厨，真妙非常……又命侍女更索桃果，须臾，以玉盘盛仙桃七枚，大如鸭子，形色青，以呈王母，母以四枚与帝，自食三颗，桃味甘美，口有盈味，帝食辄，收其核。母曰：“何谓？”帝曰：“欲种之。”母曰：“此桃三千岁一生实，耳中夏地薄，种之不生”如何帝乃止于坐上。酒觞数遍，王母乃命诸侍女王子登弹八琅之璈，又命侍女董双成吹云酥之笙，又命侍

女石公子击昆庭之钟，又命侍女许飞琼鼓震灵之簧，侍女婉凌华拊五灵之石，侍女范成君击洞庭之磬，侍女段安香作九天之钧，于是众声澈朗，灵音骇空。^①

从《汉武帝内传》中，我们看到西王母已被描绘成年约三十左右，“天姿菴霭，容颜绝世”的仙女，而且从西王母的服饰、姿态看，都充满着道教的韵味，就是西王母命侍女所奏的音乐也是道教音乐。道教信仰的主要内容是长生不死，但是证明这个幻象的信仰仅靠抽象的说教还不足以使人信服，需要神仙方术的配合，共同构筑一个超脱出世的冥幻世界。于是“昆仑”西王母和“不死之药”经过道教徒的一番加工改造，西王母成了道教的神主。“不死之药”就演变成了“三千岁一生实”的仙桃，食之即可长生不死。这样道教的长生不老似乎就成了现实。从这看来，西王母成为道教的女神之后，西王母原型在道教的影响下，迅速的被中原化、宗教化，成了东西方两大神话系统共同拥有的一名司命女神。

《太平广记》这样记载了西王母在道教女仙中至高无上的地位：

西王母者，九灵太妙龟山金母也，一号太虚九光龟台金母元君，乃西华之至妙，洞阴之极尊。在昔道气凝寂，湛体无为，将欲启迪玄功，化生万物。先以东华至真之气，化而生木公……又以西化至妙之气，

^① 《汉武帝内传》，《道藏》第5册，第47页。

化而生金母，金母生于神州伊川，厥姓侯氏，生而飞翔，以主元。毓神玄奥，於眇莽之中，分大道醇精之气，结气成形，与东王公共理二气，而育养天地，陶钧万物矣。柔顺之本，为极阴之元，位配西方，母养群品，天上天下，三界十方，女子之登仙者、得道者，咸所隶焉。^①

所谓金母，乃西王母也，木公，乃东王公也。西王母神话原型经过上千年的流传，特别是被道教吸收以后的创造，在道教中形成了一个庞大的西王母神仙体系，并为后人膜拜供奉。西王母的仙桃、瑶池、三青鸟等则成为后世诗歌、散文、小说等取之不尽、用之不竭的宝藏。

综上所述，西王母作为彝族先民古羌文化的代表，在其发展的历史长河中为道教吸收，丰富了道教文化。同时，道教作为一种精神文化纽带，又促进了中华民族多元一体格局的形成。

三、彝族毕摩咒语的渊源

在浩若烟海、灿若星辰的人类文化中，有一种古老、流传久远的语言，其特殊之处在于它不是人与人交流的工具，而是人通过对神的告白来实现自己愿望的有力武器，这就是被人们认为与一般的语言不同，具有神奇的超人力量，能为人类带

^① 李昉等编：《太平广记》，344页，人民文学出版社，1959年。

来幸福和灾难的一种带有魔力的语言——咒语。

彝族毕摩咒语是彝族最古老的文化现象之一,在彝族经书中称为“素吉”类,意即禳灾、驱鬼、治病的经书,是彝族用于诅咒仇人、鬼祟,招魂治病,禳灾驱鬼等仪式的咒语,其占彝族经书很大的一个部分。在彝族毕摩仪式中,咒语是其法式的核心,是法式得以实现的重要力量。对于彝族毕摩咒语的起源,从彝文经书和民间传说的《孜孜妮乍》来看,与女鬼孜孜妮乍有关系,孜孜妮乍是一个鬼,她变成一个美女,嫁给了黑彝阿维列苦,后来阿维列苦发现她是一个前后长眼的女鬼,便装病不起,声称要吃雪山上的药,病才能好,孜孜妮乍去雪山前一再告诫丈夫不要请毕摩,不要请苏尼作法事,那样,她就取不回雪山之药。待孜孜妮乍走后,阿维列苦马上请来著名的毕摩、苏尼作法驱鬼,最后将孜孜妮乍变成了一只黑山羊,扔进了河里。不久有人捞起黑山羊,把黑山羊煮来吃了,结果吃了黑山羊的四家彝族都死了,而且全变成了鬼。^① 这就是彝族中流传的“鬼的起源”。正是为了诅咒女鬼孜孜妮乍才产生了彝族的咒语、医书、卜书。^② 另据彝文典籍《古史通鉴》记载,最早的祭司称为密阿叠,出现在彝族始祖希母遮的第二十九世裔孙武老撮之时,约当原始父系氏族公社时期,^③ 承蒙上帝差下一祭司密阿叠者,他来兴祭奠,造文字,立典章,设律科,文化初开,礼义初备。^④ 而这些记载有毕摩咒语的经书

① 《祭龙经》,144页,云南民族出版社,1999年。

② 楚雄彝族文化研究所古籍研究室:《彝文文献译丛》,总第28辑,第19页。

③ 马学良:《彝文丛刻》,85页,四川民族出版社,1986年。

④ 余宏模:《彝族历史文化论丛》,343页,香港天马图书有限公司。

“当不晚于彝族六祖的时代,即不晚于东周末年”。^①从这些记载分析,密阿叠应是彝族历史上一位影响深远的毕摩,在他之前,彝族先民的咒语、法术早已存在,他应是一个集大成者。其实在此之前,早在原始时代神明观念尚未明确形成时,彝族先民已经有了咒语和相关的法术。从《孜孜妮乍》的故事来看,也可知彝族咒语和法术早已存在,不然用什么去制服女鬼?请了那么多毕摩、苏尼使用法术和咒语,也可知咒语与法术早已存在。

作为蜀地的主要居民,彝族先民有着丰富的巫文化,流传至今的许多彝族经书都记载着彝族巫文化发展的历史。如《祭奠起源》、《祭龙经》、《献祖经》等等都记载了远古时彝族的巫文化,记载了彝族的灵魂世界,记载了彝族认为人们只有兴祭礼、学经文,养畜畜才能兴旺,种粮粮才能丰收。只有这样,人死后才能识阴路,才能进阴府,活人才能忘记死人,死人才能不找活人的麻烦。^②从这些彝文文献的记载,我们就可知彝族宗教文化的历史与发展。

在汉文献《华阳国志》中记载了彝族先民巫风盛行的情况:“夷人大种曰昆,小种曰叟,皆曲头木耳,环铁裹结,无大侯王,如汶山、汉嘉夷也。夷中有桀黠能言议屈服种人者,谓之耆老,便为主。论议好譬谕物,谓之夷经。……其俗征巫鬼,好诅盟,投石结草,官常以盟诅要之。”^③可见古代彝族先民很早就有善言的毕摩,丰富的夷经,并且好诅盟,信鬼尚巫的历

① 马学良:《彝文丛刻》,8页,四川民族出版社,1986年。

② 梁红译注:《万物起源》,300页,云南民族出版社,1998年。

③ [晋]常璩:《华阳国志》,6页,巴蜀书社,1984年。

史。诅,即诅咒,几千年来一直是彝族制胜敌方或仇者的一种惯用的巫术手段。

四、道教咒语与彝族先民咒语的比较

彝族先民有着深厚的巫文化,同时又是巴蜀的主要民族,其对巴蜀巫风盛行的影响是不言而喻的。可以这样说:作为彝族先民的蜀盛行巫术,为五斗米道的创立提供了良好的土壤。而道教初期咒语是在道教创始之初集彝族先民即蜀的巫师咒语、巴的巫师咒语、方士咒语的整理、加工而形成。

从下面道教的驱鬼经与彝族毕摩驱鬼经的比较,我们仍然能看出他们如出一辙的痕迹。

1. 呼唤各种神灵前来助威

彝族有着丰富的神仙体系,在大神恩体古子的统领下各司其职。现在在彝族地区毕摩做法式首先就要请来各路神仙、毕摩神等前来助威。在彝族毕摩咒语开场白中,毕摩都要念《驱鬼经》,通常在“喔喔,一声叫朗朗”的啸咒声中,毕摩拉开驱鬼帷幕,并依靠自身的魔力,请来众多神灵前来相助。这从彝族远古流下的毕摩古经中也能看到:

大神沙生神,居住在天宫,沙生来帮助,东神尼木则,南神内木发,西神尼木革,北神吐本铁,来帮助楠神。来解除病祟,来解除祸祟,来除秽言祟。母亲神十二,天母幕古槽,地母弥朔内,日母纪白勒,月母提明妮,星母兆孔布,云母熏车冉,树母桑获罗,石母

路硕尼,山母白阿博,箐母拉阿壤,畜母罗庚各,兽母绿特勒,乌母俄松得,竹母本布都,草母丝葛箐,水母玛古尼,人母是后克,十二母亲神,相聚在一起,来解除病祟,来解除咒语。^①

道教吸收“蜀人的仙道”,^②是道教在初创时期丰富其神仙体系的重要来源之一。在道教咒语开场白中也要呼唤神灵的名号,借他们的权威来召役神将,镇压妖邪。

天师曰:太上大君,大之尊神,左监祭酒,天之真人,左从百二十蛟龙,右从百二十猛虎,前导百二十朱雀,后从百二十玄武,头上有五彩华盖,足履魁罡,素男玉女,衣服元炁,玄炁玄黄,周旋而游生门画,夜與日月同光,下统地祇,上应北辰。自有力士,童男童女,数千万人,齐持刀剑,所碍者穿。皆乘天鹿,凤凰麒麟,穷奇辟邪,数百为群,螭蛇猛兽,九万九千。皆能飞行,出入无间,啖食百鬼,数千万人,众精百邪,不得妄前。天师神咒,急急如律令。^③

道教各种醮仪开始时,要宣卫灵咒,有些科仪还宣五方卫灵咒,如《真武灵应大醮仪》宣五方卫灵咒:

① 《祭龙经》,518页,云南民族出版社,1999年。

② 王家佑:《道教论稿》,166页,巴蜀书社,1987年。

③ 《太上正一咒鬼经》,《道藏》第28册,第367页。

东方。九炁青天，明星大神。焕照东乡，洞映九门。转烛阳光，扫秽除氛。开明童子，号曰玄卿。备卫我轩，上对帝君。收魔束妖，讨捕凶群。奉承正道，赤书玉文。九天符命，摄龙驿传。普天安镇，我得飞仙。与道合真。

南方。三炁丹天，焕景流光。荧星转烛，洞照太阳。上有赤精，合契虚皇。开明灵童，号曰华房。总统火兵，备守玉堂。斩邪束妖，剪截魔王。北帝所承，风火莫当。流铃交换，翊卫坛场。正道流行，敢有巴狂。我享上功，坐运魁罡。亿劫长存，保天无疆，与道合真。

西方。七炁素天，太白流精。光耀金门，洞照太冥。中有素皇，号曰帝灵。保神安镇，卫我身形。继绝邪源，王道正明。宫殿整肃，三景齐年。道合自然，飞升紫庭。灵宝符命，普惠万生。元皇正炁，来合我身。功加一切，天地咸宁，与道合真。

北方。五炁玄天，元始徘徊。辰星焕灿，光耀太微。黑灵尊神，号曰层威。统冠飞天，仙裙羽衣。备卫五门，检精捕飞。敢有干试，豁落斩摧。玉符所告，神镇八威。邪门闭塞，正道明开。映照我身，三光同辉。策空驾浮，举形仙飞，与道合真。

中央。一炁黄天，调理乾坤。陶熔阴阳，总统玄真。镇星吐辉，流焕九天。开明童子，号曰天璘。元炁阳精，焰上朱烟。洞照天下，及臣等身。百邪摧落，杀鬼万千。中山神咒，普天使然。五灵安镇，身

飞上仙，与道合真。^①

与彝族神仙体系相比，道教在向人为化宗教发展过程中，在排场、气势、规模等方面已经系统得多。

2. 呼唤鬼名以制之

呼其鬼名以制之，在道教产生以前，就已经在彝族中存在，从流传现存的经书看，也有几千年。在彝族的精神世界中，到处都有鬼魅精灵在游荡，当你生病或者不顺利时，就会认为是被鬼找到了。这时就需要找毕摩算算，究竟是何方鬼怪在作祟，往往是毕摩算出鬼怪，呼其姓名再咒之，这样，鬼怪就不敢作怪，就会逃遁。在彝族驱鬼经中，要念鬼的名字，如：婆伙张张、孜孜妮乍等十六类彝族认为很凶的鬼名以咒之，同时还要念鬼的家谱以咒之。^② 然后因情况不同，来诅咒不同的鬼邪，如驱“突闪迪”即驱牲畜鬼，“革迪”即驱绝嗣鬼，“柳迪”即驱猴鬼等等。

在道教中也是如此，知道鬼名以咒之，是道士做法驱鬼的一个重要法宝。《太上正一咒鬼经》：“咒鬼名字鬼即除。”^③ 在道教天师道早期经典《女青鬼律》中列举众多鬼神姓名，以念诵制之。《女青鬼律》卷一：“自后天皇元年以来，天下有无数恶鬼伤害人民。太上不忍见之，乃于后天皇二年七月七日，下此《鬼律》八卷，纪天下鬼神姓名，吉凶之术，以敕天师张道陵，

① 《道门科范大全集》，《道藏》第31册，第907页。

② 《凉山彝族驱鬼经》，57页，台湾利氏学社，1998年。

③ 《太上正一咒鬼经》，《道藏》第28册，第369页。

使敕鬼神不得妄转东南西北。后有道男女,生见吾秘经,知鬼神姓名,皆吉。万鬼不干,千神宾伏。”^①《女青鬼律》记录了各种鬼神姓名,以及太上和张天师劝人持行戒律以念诵鬼名,以避鬼伏魔之法。对于《女青鬼律》的写作时间,任继愈在《道藏提要》中认为“从内容判断,似为南北朝时天师道戒律”^②。从《女青鬼律》所列的鬼名看,许多鬼名不是汉名,而是当时少数民族的名字,有的音与彝族所取的名字一样。如:天邪古子、赫子一夫、石干、释渠等等。^③可见,道教发展到南北朝,其所残留的彝族的鬼魂观念依然存在。而且以咒鬼名治病、驱邪更是与彝族远古习俗密切相关。

3. 刻意强调咒语的巨大威力

诅咒,几千年来一直是彝族制胜敌方或仇者的一种惯用的巫术手段。在冤家械斗发生之前,部落或家支都要请毕摩数人至数十人主持,举行大规模的诅咒,各户所送的牛、羊、猪、鸡、狗可多至数百,大家在毕摩引导下咒骂对方,往往另一方也会在毕摩主持下,将对方咒语反咒回去。彝族经书记载有彝族著名毕摩阿苏拉者的《里有皮次咒》《勾额挖次咒》《耿额黎次咒》可以咒得凶猛的雕、虎、熊等动物死去。^④即使在今天的大小凉山,许多彝族人对于咒语的威力仍深信不疑。在彝族的经书里面,记载有大量有巨大威力的咒语:

在彝族《驱鬼经》中:

① 《女青鬼律》,《道藏》第18册,第239页。

② 《太上正一咒鬼经》,《道藏》第28册,第369页。

③ 《女青鬼律》,《道藏》第18册,第240页。

④ 马学良主编:《彝文丛刻》,1961页,四川民族出版社,1986年。

牲畜备齐,请施彻毕摩,请则莫毕摩,请白则布奴,请白麻阿革,请白奢布则,共请三十人。这些大毕摩,个个有本领,咒松松发叶,咒杉杉发枝,咒水水流淌,咒草草变色,咒红红褪色。天上的树枝,地上的树枝,全部都拿来,白枝枝叶蓬,黑枝枝叶茂,为了驱病疫。^①

道教认为道教咒语是神授,具有神效,在其咒语中我们可见其强大的威力:

道教《太上正一咒鬼经》:

吾含炁地无,咒毒杀鬼方,咒金金自销,咒木木自折,咒水水自竭,咒火火自减,咒山山自崩,咒石石自裂,咒神神自缚,咒鬼鬼自杀,咒祷祷自断,咒癰癰自决,咒毒毒自散,咒诅诅自减。^②

4. 刻意强调对鬼的尸体的肢解

无论是道教咒语,还是彝族毕摩咒语,都特别强调咒鬼时把鬼咒得四分五裂。我们首先看看彝族《驱鬼经》:

一声叫朗朗……毕摩和主人两家,毕摩乃持道

① 《祭龙经》,518页,云南民族出版社,1999年。

② 《太上正一咒鬼经》,《道藏》第18册,第368页。

者,主人乃有德者,唤神折魔角、唤神撕魔嘴、唤神割魔根、唤神作法辱魔威,唤神垒魔坟,唤神断魔嗣,唤神吸魔血,唤神食魔肉,唤神做法敲魔骨,吸骨髓……魔鬼十六类捉来咒,咒语施其后,快快滚将去!^①

道教《太上正一咒鬼经》:

天师曰:今日甲贯野道胁,今日乙断野道发,今日丙断野道影,今日丁断野道形,今日戊断野道手,今日己断野道脾,今日庚断野道肝,今日辛断野道肺,今日壬断野道心,今日癸断野道尾,斩野道死,天野道三,地野道五,非主人家亲不得住,吾持神咒,速出去,江海中有穷奇共避邪将咸池,食野道肉,啖野道皮,汝不急去死乃至,天师神咒,急急如律令。^②

今天,我们对道教与彝族毕摩咒语进行深入考察,可以看到,道教咒语在吸收方术、巫师咒语后,有了很大的改变,成为给神仙上彰表的先声。单就道教咒语的形成,其来源已经神化,绝不是吸收其他巫师、方士的咒语。据《太平经》五十卷《神祝文诀》记载,道教的咒语是:

① 《凉山彝族驱鬼经》,3页,台湾利氏学社,1998年。

② 《太上正一咒鬼经》,《道藏》第28册,第369页。

天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应令而来往也。人众得之，谓神咒也，祝也，祝百中百，祝十中十，祝是天上神本文传经辞也。^①

道教已认为咒语是天上神仙的语言，是天神传给人间，这种天神的辞令是具有强大的威慑力的。可以驱使鬼神、禳灾祈福，保命长生。可见道教在形成之初，已刻意把道教咒语与巫师、方士的咒语予以区别，并赋予了道教咒语一种神圣性与神秘性。并且咒语在道教中已成为道教科仪的重要内容，《灵宝无量度人上经大法》卷三十六所说：

夫大法旨要有三局，一则行咒，二则行符、三则行法。咒者，上天之密语也，群真万灵随咒呼召，随气下降。符者，上天之合契也，群真随符摄召下降。法者，主其司局仙曹，自有群真百灵，各效其职。必假符咒，呼之而来，遣之而去，是曰三局。^②

可见对咒术的运用，已成为打开道教法术与科仪内秘的一把钥匙。道教咒语在向人为宗教发展过程中不断完善，而彝族毕摩咒语则保留有更多的巫术成分。

^① 《太平经》，《道藏》第24册，第431页。

^② 《灵宝无量度人上经大法》，《道藏》第3册，第807页。

第三章 道教“仙葫”与 彝族“葫芦”崇拜

葫芦神话是一种世界性的文化现象,由于各民族的生态环境不同,民族文化心理不同,对葫芦功能的利用不同,产生的葫芦文化各不相同。在彝族中,葫芦生人、葫芦救人的故事不仅存留在其古籍和民间传说中,而且在一些彝族地区,至今仍然还保留着把葫芦当作自己祖先虔诚供奉的遗俗,认为彝人先祖是从葫芦里出来的,人死后,魂要归葫芦,葫芦既象征彝族母体崇拜,也象征祖灵地的“壶天”。这方面彝族学者刘尧汉、刘小幸、普珍等在理论上和实地调查方面作了大量的研究。在这里,笔者将道教葫芦崇拜与彝族葫芦崇拜进行比较研究,认为两者有许多相似之处,说明富有特色的彝族葫芦祖灵崇拜与道教的仙葫崇拜有一定的渊源关系,只是在后来的发展中,由于民族的生态环境不同,民族文化心理不同,最终对葫芦文化的理解也各不相同。

一、葫芦神话及其文化内涵

关于葫芦救人、葫芦生人的神话,在国内外许多民族中都有传说:

印度有葫芦生人的传说,印度史诗《罗摩衍那》描写:“六万个儿子,从葫芦中跳出”。非洲巴姆巴拉人亦认为葫芦是孕育生命的宇宙之卵。

在中华民族这个大家庭里,许多民族都曾崇拜过象征母体的葫芦。时至现代,在汉、彝、怒、白、哈尼、纳西、拉祜、景颇、基诺、苗、瑶、黎、水、侗、壮、傣、布依、高山等众多民族的神话中,都有关于葫芦的传说:

汉族《独异志》载:相传,人类的始祖伏羲、女娲兄妹是从昆仑(葫芦)山中诞生的。葫芦古写成“壶”,俗称葫芦瓜。周初《诗·大雅·豳》首句:“𪚩𪚩瓜瓞,民之初生”,意思是人类出自葫芦瓜。

土家族民间传说:远古洪水泛滥,灭绝了人类。天帝命伏羲、女娲坐葫芦下地,兄妹结婚后生下血团,剪成十八块,繁衍为今土家族十八姓人。

黎族传说,黎、汉各族是由葫芦里出来的兄妹俩相配所生子女的后裔。

贵州水族传说,葫芦是由伏羲、女娲兄妹栽培出来的,由此繁衍出人类。

云南傣族传说:有对夫妇在地里种了一颗葫芦种子。他们辛勤地浇水,一年以后,葫芦藤上结出一个小葫芦。后来葫

芦长得很大,他俩用刀轻轻地开了一个小口,葫芦里面的人就从这个口子里冲出来,向四处飞跑。

佤族的传说:洪水泛滥退却后,山上结一大葫芦,鸟啄九年方开,里面出来了人类,大哥是佤族、二哥汉族、三哥傣族、小弟拉祜族,他们共同生活,创造了人类文明。

从以上几则神话中,可以看到:南方少数民族认为葫芦与其祖先有一定的关系,尽管这些传说的情节不尽相同,但葫芦救下两兄妹成为其民族的祖先的传说,却是大同小异。

葫芦作为一种藤蔓植物的果实很难称得上是一种文化,其后来具有象征孕育人类母体生育人种或保留人种的神圣意义,与其特性有很大关系。葫芦,又称壶、匏等。葫芦主要有三种特征:一是食用,葫芦多籽、瓢肉、嫩叶可食;二是药用,用法见于古时各类医书;三是器用,葫芦成熟后,采摘晾干,把葫芦籽掏出,剖为两半可为瓢,做舀盛器,完整的葫芦可为壶,做容器。在人类发展进入母系氏族阶段,由于生产力的低下,在氏族中健壮、多产的妇女无疑就有着极高的社会地位。丰乳、肥臀的母体在社会中就受到尊崇,母系氏族社会中的这种母体崇拜,在中外的考古中得到了证实,意大利、前苏联和我国的辽东都曾出土过远古乳臀夸张的裸妇雕像,显示了人们对于某种形体的认同。葫芦,宜栽易活,其藤蔓绵长,结果多,且腹中多籽,外部形状浑圆,形似孕育胎儿的母体,这使葫芦有了象征生命种子绵延不绝的意义,成了这种母体崇拜的喻体,一方面意味生殖力,另一方面意味着劳动力。在这里葫芦—母体—子宫,暗含着一种理念,这种理念就是人们的生育信仰,这是葫芦崇拜的实质。

二、彝族葫芦崇拜

1. 葫芦与羌戎渊源考

关于葫芦与羌戎的关系，闻一多先生、潘光旦先生以及刘尧汉先生等许多学者作过探究。在此，笔者主要循着前辈的足迹，从其考证入手。

闻一多先生在其《伏羲考》中通过对伏羲、女娲与匏瓠的语音研究，认为伏羲、女娲就是葫芦：

伏字《易·系辞传》下作包，包匏音近，古通，《易·姤》九五“以杞包瓜”，《释文》引《子夏传》及《正义》包并作匏。《泰》九二：“包荒，用冯河，不遐遗。”包亦当读为匏，可证。匏瓠《说文》互训，古书亦或通用，今语谓之葫芦。伏一作戲，《广雅·释器》：“瓠，蠡，瓢也。”

《方言》二：“蠡，陈、楚、宋、魏之间或谓之箬，或谓之戲，或谓之瓢。”郭《注》曰：“瓠，勺也，今江东通呼为戲。戲音羲。”

《玉篇·木部》：“戲，杓也。”《一切经音义》十八：“南曰瓢戲，蜀人言蠡戲。”

《集韵·五支》：“戲，蠡(蠡)也，或作犧。”

陆羽《茶经》引《神异记》：“晋永嘉中，余姚人虞洪，入瀑布山采茗，遇一道士。云，务丹邱子，祁子他日瓠犧之余，乞相遗也。”(案《茶经》)曰：“犧，木杓也。”又曰：“瓢一曰犧杓，剖瓠为之，或刊木为之。”

《说文·木部》：“稀，杓也。”(案《类篇》稀通作戲)

伏羲字亦有“羲”、“戲”、“希”三形，羲、戲习见，希则见于

《路史·后纪》二《注》引《风俗通》。(女娲一作女希,见《初学记》九引《帝王世纪》,及《史记·补三皇本纪》。)我认为“包”与“戲”都是较古的写法。包戲若读为匏瓠,即今所谓葫芦。但戲古读如乎,与匏音同。若读包戲为匏瓠,其义即为葫芦。既剖的葫芦谓之瓢,未剖的谓之葫芦,古人于二者恐不甚分,看瓠(葫芦)、戲(瓢)上古音全同便知。女娲之娲,《大荒西经》注、《汉书·古今人表》注、《列子·黄帝篇·》释文、《广韵》、《集韵》皆音瓜。《路史·后纪》二注引《唐文集》称女娲为包娲,以音求之,实切匏瓜。包戲与包娲、匏瓠与匏瓜皆一语之转。(包戲转为伏希,女娲转为女希,亦可见戲娲二音有可转之道。)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“女匏戲”、“女伏羲”也。

……汉族以葫芦(瓜)为伏羲、女娲本身……至于为什么以始祖为葫芦的化身,我想是因为瓜类多子,是子孙繁衍最妙象征,故取以比拟。

据上文伏羲与槃瓠诚属二系,然细加分析,两者仍出同源。“槃瓠”名字中有瓠字,而《魏略》等述蚩未化生时复有“妇人盛瓠中,覆之以槃”之语,可见瓠亦为此故事母题之一。实则槃即剖瓠为之,“槃瓠”犹匏瓠,仍是一语。是“槃瓠”与“伏羲”字异而声义同。^①

潘光旦先生考证伏羲的含义与虎和葫芦有关:

^① 孙觉伯主编:《闻一多全集》第三集,110页,湖北人民出版社,1993年。

第一，伏羲之名的若干写法中，以“虚戏”为最早。罗泌又曾指出，“庄周等古书皆作虚戏”。《说文》：虚，虎儿（貌），从虍，必声。后来始假借为“伏”（朱骏声《说文通训定声》，履部第十二），所以后世字书把“虚”解释为虎驯伏之意。“从虍”，说明了图腾关系；“必声”，说明了自称之音。

第二，伏羲姓风，而和他有密切关系的女媧氏却姓云。这些姓当然是后世追加的，要后到“云从龙，风从虎”或“风虎云龙各从其类”的典故已经出来而通行的时代，而那也不会太迟，因为《易经》乾卦里已有此典故，而在那时候，我们可以设想，伏羲与老虎的关系还没有被人遗忘或抹杀。如果传说里只有伏羲姓风的这一半，我们自不便作此推测，但恰巧同时又有女媧姓云的那一半，那就不是偶然的了；这就说明了伏羲原是虎图腾族的人，而女媧是蛇或龙图腾族的人。

关于伏羲与女媧的关系，后世不止一个民族都有此传说，有的说是兄妹，有的说是夫妻，有的说是兄妹做夫妻。……照上文的分析，女媧大概是汉人的远祖，而伏羲是巴人的远祖；他俩结了婚，就是虎族的男子被龙族娶了进来，既经娶入，便照例成为龙族的人，因为当时的社会还没有进入父系；等到汉人的祖先进入了父系，就更有必要把伏羲说成是龙族的人，而把他原先属于虎族的种种标识尽量加以抹杀。古时两条蛇或两条龙的尾巴交结在一起的那些

石刻就是这样来的。但这种抹杀的行为造成了一个尴尬的局面,尴尬到非把二人作为兄妹不可,非兄妹结婚不可。其实二人不同的图腾关系便说明他们已经进入族外婚的母系社会,离开兄妹为婚的原始社会已经是很远了。但也正因为弄尴尬了,欲盖弥彰,露出了两点马脚,一是“虚”字的虎貌必声,二是这以“虚”为名的人又姓过风!^①

潘光旦先生认为“伏羲”具有虎和葫芦的双重含义。古写“虚戏”,从“虍”,说明伏羲与虎的图腾关系,伏羲原先是属于以虎为图腾的虎氏族。

刘尧汉先生认为伏羲为古羌戎虎氏族部落的图腾。“伏羲生于成纪”,即今甘南天水地区,此为古羌戎所在地“秦西有巴戎”。渭水源出天水地区渭源县,东流经天水县入陕西境,为古羌水,即古羌居地。伏羲又写作“虚戏”,二字均从“虍”,它象征伏羲是远古羌戎虎氏族部落的图腾名号,而彝族、纳西族则以黑虎为图腾。《说文》“虚”又读必,则“虚戏”可读必戏、必息。古羌戎中有一种名叫“鼻息”的人群(《战国策·赵策》),“贱息”即贱子,则“息”从自,可读“子”,即可读“鼻子”、“比子”、“白子”、“比兹”。这正是彝语支中滇、黔白族和湘、鄂、川、黔土家族的自称,而白族和土家族则崇白虎。故伏羲为古羌戎虎氏族部落的图腾名号或其首领名称。此即原由一个虎氏族分衍为黑、白两个虎氏族而构成虎部落,尔后继续繁

^① 《潘光旦文集》第七集,490—491页,北京大学出版社。

衍分支。^①

从以上三位学者的论证中可见,彝族与古羌戎虎伏羲部落有渊源关系,彝族与虎及葫芦存在密切的联系。

2. 彝族葫芦母体崇拜

在云南、贵州许多彝族支系中,流传着丰富而优美的关于葫芦生人的神话与传说,下面是流传于不同彝族地区的葫芦传说。

云南彝族《鼠与人》神话传说:

葫芦里装着人在水上漂。胡蜂来找人种,找到后它要叮人,被开天辟地的盘古打在腰上,将身体截为两半。以后蜜蜂又去找人种,在东洋大海里见到葫芦,听到其中人说话的声音,但是咬不开葫芦,就飞回来向盘古报告,盘古命老鼠咬开葫芦,放出了人种。因此,盘古让人养蜜蜂,还要养活老鼠,哪里有人哪里就有老鼠。葫芦里出来的人种有两个,就是伏羲女娲。姐弟为婚,繁衍人类,成为后来的百家姓。

贵州毕节大方县彝族《笃米兄弟》的传说:

很久以前,东方的帕米底山下住着笃米三兄弟,他们勇敢、善良,深得人们喜爱,是当地彝族的头领。

^① 刘尧汉:《中国文明源头新探》,231页,云南人民出版社,1985年。

笃米外出打猎时，救了东海龙王公主的命。龙王为报其恩，告诉他举祖将要发水毁灭人类的消息，并赠一个神葫芦以搭救他个人的性命。龙王再三吩咐笃米，千万不能将天机泄露给别人，否则就会被葫芦吞进去，永远出不来。笃米不顾个人安危，把灾难即将来临的消息迅速告诉家乡父老。他刚说完最后一个字，葫芦就炸开，把他装了进去。洪水到来时，气势异常凶猛，但人们已做好充分准备。装着笃米的葫芦引导着众人藏身的木桶，安然漂向高高的额吐山。

笃米的弟弟笃几和笃哪，在龙王公主的帮助下，疏通河流沟渠，战胜了举祖的报复。从此以后，人间才过上了太平的日子，彝家的子子孙孙才得以代代繁衍。彝家人为纪念笃米兄弟，家家都有个神筒，里面供的就是笃米。笃米兄弟的故事也代代相传至今。^①

云南巍山彝族民间故事传说：

在大地上还没有弥渡和巍山这两个坝子(盆地)以前，在祥云坝子的山林中住着一个犀牛怪和一个白象怪。不知哪年哪代，老天滴雨未下，为解百姓旱灾之苦，元始天尊派弟子抱葫芦下界。不料，葫芦被

^① 毕节地区文化局、地区民委编：《彝族民间故事》第四集，5—16页，1986年。

犀牛妖抢去,拔掉壶塞子一看,原来是葫芦冷水,一
生气,犀牛用力把葫芦往下一砸,葫芦被砸成了两
半。顷刻之间,在万山丛中出现了巍山和弥渡两个
坝子。后来,犀牛妖与白象怪云游半空,看见被自己
砸开的葫芦瓢里人来人往,牛羊奔走……^①

从葫芦神话中可见彝族葫芦生人的观念,正是笃信彝族
与葫芦有渊源关系,使彝族对它产生了一种崇敬。“1979年
春,云南大学历史系师生赴红河作民族调查,在该州建水县遇
到一位彝老,胸前挂着一个葫芦,问其缘故,老人回答说:‘葫
芦是彝族的祖公’、‘彝族是从葫芦中出来的’。”^②

普珍教授对这种由母体崇拜演化而来的葫芦母体崇拜在
彝族地区进行了深入调查。普珍调查新平县新化乡彝族按古
俗举行婚礼所表现的葫芦母体崇拜:当新郎新娘将登堂入室
之前,由事先站立于门房上方的一名壮年男子或成年妇女,手
持装满灶灰的葫芦,迅速用力将葫芦掷破于门前,在灰雾弥漫
中,新娘新郎进入堂屋内。当地把这一婚俗称为“摔葫芦”(或
砸葫芦),这里的前辈都曾经历过砸葫芦即破壶成亲的传统
婚俗。^③

此破壶婚俗,彝语称为“阿拍波碌”(其中“阿拍”意为葫芦
“波”意为圆形,“碌”意即摔、砸破)。当地习俗认为:摔葫芦是

① 罗怀奇搜集、整理彝族民间故事《一个古老的传说》,载《巍山彝族回族自治县民间故事集成》(巍山县民间文学集成办公室编)。

② 普珍:《中华创世葫芦》,98页,云南人民出版社,1993年。

③ 普珍:《中华创世葫芦》,6页,云南人民出版社,1993年。

为了纪念人类的祖先出自葫芦。葫芦象征着孕育胎儿的母腹,故婚礼中的葫芦必须砸破,婚育才有好兆头。现有的人家,唯恐葫芦不易掷破,而改用土陶壶替代,现武定、双柏等县彝族也有与新平县彝族掷土陶壶相似的婚俗。其实新平彝族“破壶成亲”,是彝族洪水神话中象征人出自葫芦的遗俗。彝族把妇女怀孕凸起的圆腹,形象地称为“阿拍波”,即圆葫芦,葫芦象征大腹便便的孕妇,由此可见葫芦形似女性的形体和多籽的特征,是作为母体的表征,代表着成亲之后子孙绵延不断。

彝族“破壶成亲”的“破瓜”之俗实已包含着周初《诗·大雅·緜》所说:“緜緜瓜瓞,民之初生”即人从瓜出的寓意。“緜緜瓜瓞,民之初生”,传统的注释大多从字面入手,解释为大瓜小瓜连绵不断,以此比兴周族不断发展壮大,子孙连绵不绝之意。这种解释,只揭示了其表层的意义,而对其中所蕴含的深刻的民俗文化内涵,则未能揭示出来。“緜緜瓜瓞,民之初生”,只有放在葫芦生人的原始信仰背景下才能真正理解其中所蕴含的原始观念,理解周人赋予其中深刻而又丰富的内涵。“葫芦象征着繁育人类的子宫和母体的生殖力。这就是形成葫芦生殖文化模式内蕴之所在。”^①

3. 彝族“魂归壶天”的祖灵信仰

彝族先民氐羌自古就有灵魂不灭的观念。《墨子·节葬》下篇载:秦之西有仪渠之国者,其亲戚死,聚柴薪而焚之,燠上,谓之登遐。《吕氏春秋·义赏篇》载:“氐羌之民,其虏也,

^① 刘尧汉:《中国文明源头新探》,37页,云南人民出版社,1985年。

不忧其系累，而忧其死不焚也。”闻一多在《神仙考》中提出了不死观念原出于西羌。他认为：

火葬的意义是灵魂因乘火上天而得永生，故古书所载火葬俗流行的地方，也是“不死”传说发生的地方。今甘肃、新疆一带，正是古代羌族的居地，而传说中的不死民，不死之野，不死山，不死树，不死药等也都在这里。很可能齐人的不死观念是当初从西方带进来的。

但火葬所代表的不死，与不死民等传说的不死，大有分别。火葬是求灵魂不死，灵魂不死的先决条件，是“未来世界”的存在，一个远较这现实世界为圆满的第二世界人死后，灵魂将在那里永恒的生存着、享乐着。又基于一种先决的事物对立观念，认为灵魂与肉体是相反相妨的，所以他们又想到非毁尽肉体，不足以解放灵魂，于是便产生了焚尸火葬的礼俗。

齐国并非神仙的发祥地，“齐之所以前有不死观念，后有神仙说，当于其种族来源中求解答。”闻一多认为：齐人实为经过不断的迁徙、通婚而定居于东部沿海的西羌人后裔。在沟通了这种族源关系之后，闻一多作出结论：“齐人本是西方迁来的羌族，其不死观念也是从西方带来的。”这不仅是因为出现在《山海经》的不死传说，如不死民、不死之国、不死树、不死药等均产生流传于此地，亦可从居于西北的古

羌人的火葬习俗得到证明。所以说,“神仙”不过是升了天的灵魂而已。所谓神仙者,“实即因灵魂不死观念逐渐具体化而产生出来的想象的或半想象的人物。”神仙之说的思想基础,追其根源,乃来自西北古羌人的灵魂不死观念。^①

彝族传统认为,人从自然界来,死后经火化,灵魂回到祖灵地。而火葬是灵魂回到祖灵地“壶天”的唯一通道,因此,人死必火葬,灵魂才能回到亡灵世界“壶天”。

彝族认为,人死后有三魂,一魂在坟地,一魂在祖灵筒,一魂在祖先原来居住的地方。所以当彝人亡故之后,其灵魂要经彝族毕摩作法事念“开路经”或“指路经”,以便将灵魂引回到祖先居住的地方。彝族史诗《夷变椎濮》记载“阿卜笃幕”是洪灾后的幸存者,后来与天上的仙女婚配,传下六子,他们就是彝族的六个祖先:

天君三姑娘,飞翔三红鸟,来到笃幕怀,成了六祖母。阿卜笃幕家,从此人兴旺。^②

所以,彝族六祖的子孙都是阿卜笃幕的后裔。“凡人亡故后,必须这样行,亡者好归阴。去寻吾祖先,阴间吾祖啊,亡魂你来领,亡魂上归途,回归笃氏家”。这里所说的笃氏家也就

① 孙党伯主编:《闻一多全集》第三集,110页,湖北人民出版社,1993年。

② 云南省少数民族古籍译丛:《夷变椎濮》,31页,云南民族出版社,1986年。

是始祖阿卜笃幕居住的地方。只有这样,彝族亡故之人的灵魂才能最终进入“壶天”。普珍调查中谈到楚雄彝族自治州南华县哀牢山域摩哈直彝村还有彝族保持远古用葫芦作为祖灵的传统,按照彝族天人合一的宇宙观,人体就是一个小宇宙,象征母体的葫芦,同时也就是一个微缩的宇宙。在彝族看来,葫芦拯救了人类,人寿终亡故之后,又回到象征母体和宇宙的壶天仙境中去。^①

因为,彝族始祖阿卜笃幕涵盖了象征母体和宇宙的“壶天”。在“罗罗”彝语里,彝族始祖阿卜笃幕按彝义解释:“阿卜”含有祖父、祖先、葫芦三义;“笃”具有原先的、远古的、高大的、尊敬的含义;“幕”义为雌性和女人。概括起来阿卜笃幕,意指远古的女祖先或尊敬的雌葫芦。从这一词汇解释中,女祖先与雌葫芦具有同等的内涵,即葫芦象征母体,在彝族看来,多籽的葫芦便是人类祖先的化身。因此,笃幕的后裔,人死魂归祖,也就等同于魂归葫芦。实际说来,魂归葫芦就意味着魂归“壶天”,这是因为天人合一使象征母体或祖先化身的葫芦进而扩展升华为“壶天”。

彝族《指路经》中都有祖灵地的描述:

青天明朗朗,你归于天上,天上有福根,福禄任你享。大地绿油油,你在大地上,大地有福禄,福禄任你享。翁靡(地名)松柏茂,你常住在此,永远享

^① 普珍:《中华创世葫芦》,120页,云南人民出版社,1993年。

福,永远享福。^①

彝族之所以要用葫芦作为祖先亡灵所居,显然与洪水时葫芦拯救人类有关。故后人用葫芦作为祖先灵位,以示不忘祖先;且葫芦籽粒多,象征人畜兴旺,五谷丰收。

虽然现今新平、大姚、巍山、武定、昭通等地彝族已仿效汉族行棺木土葬,但仍不忘祖先灵魂回归葫芦(宇宙壶天)。彝族行火葬方能魂入“壶天”,归真返璞,这与西羌行火葬求“登遐”同出一源。也是后来道教徒祈求成仙入“壶天”的历史渊源。

“壶天”在各地彝族《指路经》中有形象的描绘,其中楚雄彝族双柏《指路经》这样说道:

生者在阳间,亡者地下埋,从此归阴间,走上阴间路,毕摩来指路……一程又一程,阴间大城到。阴城圆溜溜,阴城宽又敞。来到阴城中,抬头四处望……阴阳两世界,住房不一般。阴间住的房,美景样样有,彩画来装饰,绘有天和地,日月也画上,画中有星云,活灵又活现。^②

如果说双柏《指路经》所呈现出的“壶天”美景仅仅只是绘制的彩画,那么,滇东罗平《指路经》则为我们展示了“壶天”的

① 《彝族指路经丛书》(贵州卷),263页,四川民族出版社,1997年。

② 《彝族指路经》,楚雄文化研究所编印。

真实美景：

书上这样说，寿终要归祖，回归祖先地，先妣在那里。祭上五谷粮，献上玉颇勒（彝语“玉颇勒”即葫芦）带着到阴间。进入阴世门，到达阴世间，阴世大山上，山头有住房，屋顶圆圆的，泥土来做成。雾露山头绕，瘴气山脚盘，明月高空照，星星在闪烁，阴世多美丽。如今你过世，设灵来祭你，送你回阴世。不论老或少，不论男或女，死后都归天。虽然身亡故，人魂却长存。^①

从彝族《指路经》不难看出，彝魂的归所（祖先居住之地），是一个圆溜溜的阴城，甚至连阴世住房的屋顶也是圆圆的，那里美景飘逸，中有日月。阴世间那圆形的葫芦、圆形的阴城、圆形的房屋便与光照阴世的日月星辰合为一体，同构成彝魂的归所“壶天”。

彝族葫芦祖灵崇拜，有的家族将葫芦祖灵置放于家中的某个神圣位置，有的家族在制作祖先灵位时，请毕摩在葫芦瓢的凸面绘一个红底板的黑虎头，悬挂于大门上方，在毕摩举行送祖灵大典时，毕摩手执法器，口中念念有韵咒词，旁有吹葫芦笙乐曲者伴奏。“彝巫认为，人从葫芦笙里发出的乐曲，是各族共祖伏羲、女娲的声音”。^② 当演奏起葫芦笙乐曲时，毕

① 《彝族指路经》，楚雄文化研究所编印。

② 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，234页，民族出版社，1980年。

摩翩翩起舞,“双手表演采摘葫芦等野果状;两脚蹦跳表演追逐野兽状;从旁拣起牧鞭并吹口哨表演驱羊放牧状;又拣起木棍表演哼呀哼地锄地状等等舞蹈姿态,通宵达旦,弥漫着一幅原始时代采摘、狩猎、牧畜、农耕的气氛。”

云南楚雄彝州大姚县境内的彝族民间,不仅广泛流传着兄妹避灾于葫芦之中的洪水神话,而且在有的人家还供奉象征人类繁衍的“葫芦女神”。“该县县华山乡丫古埂村(有60多户人)自称‘罗罗’的彝巫李家材,在为自己准备好的生基石墓上刻画着手捧葫芦的人类始祖伏羲、女娲两兄妹的图像。彝巫如此看重葫芦,以至于生前就把葫芦刻在未来的坟墓上,这充分表达出彝巫对死后魂归‘壶天’的强烈愿望。据楚雄彝族自治州武定县自称‘纳苏’的彝巫杨自荣说:武定彝人也有在坟墓碑心两侧或墓碑前沿石台上雕饰葫芦的习俗。”^①

在有的彝族地区丧礼中,供放着人畜粮种的三层葫芦即三台葫芦。这可从南华彝巫普兆元所述洪水神化中得到解释:远古之时,天下发洪水,天神指点伏羲、女娲兄妹进入葫芦避水,葫芦分三层,伏羲、女娲在葫芦的上层,中层是牲畜,下层装着五谷粮食。洪水退后,兄妹走出葫芦,世上才又有了人畜粮种。可见,这包容人畜粮种的三层葫芦便是三台葫芦的由来。^②

有的彝族地区,当老人亡故后,其火化的骨灰,须装少许在葫芦里作祖灵加以供奉。这便象征灵魂乘火升入“壶天”。

① 普珍:《中华创世葫芦》,127页,云南人民出版社,1993年。

② 普珍:《中华创世葫芦》,128页,云南人民出版社,1993年。

从以上考古和田野调查的论证,说明彝族与葫芦的渊源,从葫芦救人,到葫芦生人,彝族人认为葫芦是彝族的祖公,葫芦是彝族子孙连绵不绝的象征,同时也认为葫芦是彝族火葬后灵魂“登遐”回归祖灵的“天堂”。

三、葫芦与道教壶天

在道家的重要典籍《列子》中,就多次提到“壶子”、“壶丘子林”,《列子·仲尼篇》说,列子“师壶庄子林”,又称“壶丘子”;《列子·黄帝篇》则称“壶子”。《庄子·应帝王》里也称“壶子”,并记列子与壶子的对话。列子和壶子都是春秋时郑人。《吕氏春秋·下贤》说:“子产相郑,往见壶丘子林”。高注:“子产,壶丘子弟子”。《史记·仲尼弟子列传》说:“孔子之所严事:于周则老子……于郑,子产”。从这里可见壶子年长于老子,是老子的师辈。老子、子产均又年长于孔子,壶即葫芦,壶丘子林或壶子,当是以葫芦为别号。

《道德经》第六章:“谷神不死,是为玄牝。玄牝之门,是谓天地根。”在《道德经》中虽然老子没提到葫芦,但我们看到老子的玄牝和天地根与作为母体崇拜的葫芦都有同样的作用。葫芦、玄牝、天地根,都有强大的生殖力,都代表一种包孕着无穷生命和发展潜力的混沌之物,也可以说是生命之源的作用。

自春秋战国后,随着民族的融合,在中国民间信仰中,由于中国民众对神仙的偏爱和道教的推崇,葫芦逐渐从带有自然崇拜性质的母体崇拜和祖先崇拜,演化成了一个带有仙气的“葫芦仙境”,出现了奇异的仙化现象。

正是在这种仙气弥漫的时代,葫芦逐渐成了道家、道教的法器和特殊的标志,并逐渐成为神仙之境的代名词,成为道教终生追求的理想境界:

1. 葫芦象征天地质朴的本性

葫芦有象征“天地之性”的记载。《礼记·郊特性》云:“祭天器用陶匏,以象天地之性也。”其意就是说祭天时的祭器用粗陶和葫芦,以象征天地质朴的本性。《国语·楚语》中说:因葫芦的神圣性而使楚庄王筑“匏居之台”,即葫芦形的台,以望“国氛”,观测国家的吉凶。可见秦汉前葫芦已有一定的宗教色彩,而这与其自然的特性有很大关系。

2. 葫芦象征摆脱浊世的理想人生

道家、道教追求一个超凡脱俗的理想人生,而这种超越的意境,与葫芦关系极为密切。

在《庄子》中,庄子已将葫芦视为摆脱浊世、超越世俗的象征物。他的好友惠施告诉他,魏王送的“大瓠之种”结出了五石大的硕果,可是一点用也没有。庄子就开导他,关键在于要会“用大”。庄子说:“今子有五石之瓠何不虑以为大樽而浮乎江湖,而忧其瓠落无所容。”也就是说,这个大葫芦至少可以做个大大的“腰舟”,把它系在腰上,利用它的浮力,让自己到江湖之上遨游一番。当然,庄子的遨游江湖寓意着摆脱浊世,超越世俗的理想人生。

西晋初张华《博物志》卷四《物理》说:庭州灞水,以金银铁器盛之皆漏,唯瓠芦(葫芦)则不漏。对此,南朝宋刘敬叔《异苑》卷二补述:西域苟夷国山上有石骆驼,腹下出水,以金银及

手承之，皆漏，唯瓠芦盛之则得，饮之令人身香泽而升仙，其国神秘不可数遇。

可见葫芦不仅可以载人，遨游江湖，摆脱浊世，用其饮酒，还可“瓠芦盛酒饮之令人身体香泽而升仙”，真是神仙的感觉。

与葫芦的宗教意义相联系，葫芦还是文人隐士们的精神寄托之所。那些仕途上不得志或科举失意的文人，不仅寄迹山林之间，而且总不忘身边带个葫芦以示清高，葫芦的含义便也愈来愈玄虚了。像明末浙江秀水的文人王应芳，因不满于现实，便弃官归里，以种匏自娱。另一位著名文人巢盛明，对清朝的统治不满，便回到家里盖了几间草房，以种匏聊度晚年。他们都是以种葫芦来显示自己不与世人同流合污的清高孤芳之志。其中虽然也有安贫乐道的意思，但更主要的还是道家的出世之想，欲在“壶天”里寻觅一种超脱的摆脱浊世的理想境界，作为自己的精神寄托。

3. 葫芦象征神仙栖息之地

秦汉时，无论正史还是野史，都称海中三山门蓬莱、方丈、瀛洲为神仙所居之地，并千方百计以求之。《史记·秦始皇本纪》载秦始皇追求长生不死：

既已，齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰：蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之。请得斋戒，与童男女求之，于是遣徐市发童男女数千人，入海求仙人。^①

^① [汉]司马迁撰：《史记·秦始皇本纪》，247页，中华书局，1972年。

到了东晋，东晋王嘉《拾遗记》卷一《丹丘之国》具体地指出葫芦与仙山的关系：

（东海有）三壶，则海中三山也：一曰云壶，则方丈也；二曰蓬壶，则蓬莱也；三曰瀛壶，则瀛洲也，形如壶器。此三山上广、中狭、下方，皆如工制，犹华山之似削成。^①

而且他还说“三壶”的说法出自西汉东方朔的《宝瓮铭》。既然葫芦已经有了“仙气”，将这三座山都说成是葫芦形，真正的寓意是把它们比作仙境。

这就是说被视为神仙栖息之地的东海三神山都以葫芦的“壶”命名，且“形如壶器”，可见葫芦被看作是神仙的栖息之地。此后，许多有关“葫芦仙”的神话传说都从这里衍生出来，譬如关于西王母从东海蓬莱道士得灵瓜的传说等等。东晋王嘉《拾遗记》卷六说：

明帝阴贵人梦食甚美，帝使求诸方国。时，敦煌献异瓜种，恒山献巨桃核。瓜名“穹窿”，长三尺而形屈曲，味美如饴。父老云：“昔，道士从蓬莱山得此瓜，云是‘崆峒灵瓜’。四却一实，西王母遗于此地，世代遐绝，其实颇存”。^②

① [晋]王嘉：《拾遗记》卷一，1页，中华书局，1981年。

② [晋]王嘉：《拾遗记》卷六，128页，中华书局，1981年。

此所谓葫芦“灵瓜”就是象征“壶天”仙境。显然,西方昆仑山西王母所居的瑶池和东海三壶神山的蓬岛皆为仙人所居,其中已把仙人的居所隐喻为“壶天”仙境了。

4. 葫芦象征着小宇宙“壶天”

在道教产生之前,古写“匏”、“瓠”、“壶”等的葫芦已初具“壶天”概念的雏形。发展到后来,葫芦不仅仅是仙境的象征,甚至葫芦本身也是仙了。在道教典籍里,形圆而虚中的葫芦被视作一个小宇宙“壶天”:

施存鲁人,学大丹之道……常悬一壶,如五升器大,化为天地,中有日月,夜宿其内,自号壶天,人谓壶公。^①

这是有关仙境“壶天”的最生动的描述。小小葫芦,犹如洞天,别有天地,凡俗之人,谁能想得到呢?在这葫芦世界里,到处洋溢着仙灵自然的气氛,透着非凡的想象力。这是一种超凡的人生意境,就是尚虚静外生死,不为物累,超越自然的人生意境,统可名之曰:葫芦境界。

道教把仙人所居的仙境称为“壶天”,因而“壶天”也就成为道教中人大肆渲染和炫耀的仙境。在道教仙话中,“壶天”仙境被描绘得神妙莫测,令人惊叹不已。如,八仙之一的韩湘子在传说中是一位早年成仙的道童,有一次,他前去为叔父韩愈七十一岁生日祝寿,其间向韩公索求寿酒,韩愈便命人抬出

^① [宋]张君房纂辑:《云笈七签》卷二十八,158页,1996年。

十坛美酒相送，待十坛酒全倒入韩湘子所带的葫芦中，尚未见酒溢出。更惊奇的是：葫芦里竟有日月星光出现。只见海水汹涌，大浪滔天，蛟龙在水中遨游，猛虎卧在深潭，龟蛇在水上会面，还有五彩莲船，一个猿猴船头站，一匹白马船尾拴。慈航道人把船撑，五百灵官在扯纤。这般景致世上少见，韩公夫妇看过葫芦，果然仙景般，于是，想出银钱将此宝物买下，道童湘子答道：“此葫芦不卖金、不卖银，只相赠诚心修行之人。只怕韩大人缺少缘分，难以留下此宝。”言毕，即升空而去。^①

《神仙传》、《后汉书·费长房传》中记载了河南汝南县著名道人费长房。晋人葛洪《神仙传》讲述了他的故事，说是当费长房在汝南做市椽（管理市场的小官吏）时，壶公从远方来到市上卖药，没有人认出他是什么神仙，只是他的药很灵，而且绝不二价。《后汉书·费长房传》载：

费长房者，汝南人也。曾为市椽。市中有老翁卖药，悬一壶于肆头，及市罢，辄跳入壶中。市人莫之见，唯长房于楼上观之，异焉……^②

但费长房注意到：他“常悬一空壶于屋上。日入之后，公跳入壶中，人莫能见，唯长房楼上见之，知非常人也。”于是，费长房天天下工夫接近他，终于有一天，壶公叫费长房日暮时再来。费去后，壶公又关照他，“见我跳入壶中时，卿便可效我

^① 参见陈雄群：《韩湘子祝寿》，载《道教仙话》，92—95页，华夏出版社，1989年。

^② [宋]范晔：《后汉书·费长房传》，中华书局，1965年。

跳，自当得入。”这一下，费长房果然就进了神仙世界。

葛洪《神仙传·壶公》是这样描写壶中的那个小宇宙的：

（费长房）入后不复是壶，唯见仙宫世界，楼观重
门阁道。公（壶公）左右侍者数十人。^①

而且壶公有个小小的酒壶，“如拳许大”，可是竟数十人拿不动，他和费长房喝里面的酒，又“饮之至暮不竭”。这里至少已出现了两只壶。一只是壶公所居住的“仙宫世界”，另一只便是在仙界与费长房共饮的酒壶。很显然，壶公的那些壶，乃是神仙的宝贝，每一个都蕴藏着自成格局的世界，源源不绝的财富等等。这种壶也就是葫芦的变形物。

当然唐代八仙之一张果老，在国画八仙图中其腰系一葫芦，曾云游于晋南王屋山和中条山之间。唐末、宋初大思想家、著名道士陈抟“斋中有大瓢挂壁上”。唐玄宗时，道士李荃，在道教典籍《集仙传》里说，他云游达王屋山，遇女仙骊山姥从袖中取出一瓢给他取水。

可见葫芦特别受道教青睐和推崇。继之成为道士和仙人显示仙气的灵物。

唐代，葫芦被人称为“壶天”或“壶中日月”，葫芦与道教的特殊关系为诗人们所歌咏，成为诗人们常常吟咏的神仙之境。张峤诗：“洞花流水草，壶天闭雪春”。白居易诗曰：“谁知市南地，转作壶中天”。李白也有诗曰：“何当脱屣谢时去，壶中别

^① 葛洪：《神仙传今译》，195页，中国社会科学出版社，1996年。

有日月天”；“壶中日月存心近，岛外烟霞入梦清”。陆游：“葫芦虽小藏天地，伴我云山万里身。”诗人们常爱把道士的居处比拟为壶中天地，那是一个浑成而自足的世界，是超脱俗世的最高的人生意境。

5. 葫芦是象征道人悬壶济世的宝物

在中国的道教仙话中，葫芦与灵药相关，并成为道神或“仙人”最具特征的伴物。关于药葫芦救人，不妨引道教神话传说：

从前有个名叫赵抱一的人，祖辈是凤州两当人氏。到了他父亲这一辈就迁徙到梁泉蒲池来居住。他家世代以种田养蚕为业。

赵抱一从十二岁就开始放牛，每到农闲时节，他天天都要上山放牛。每日上山除拿一杆牛鞭外，还带了一管竹笛。那些上山砍柴的、下地种田的，都喜欢听他吹笛。有一天，有一位老者路过山坡，听到赵抱一吹笛，即入了迷。赵抱一只顾全神贯注地吹笛，并未发现身旁有人。听毕，老者合掌赞叹，抱一不好意思地说：“请老爷爷多加指教！”老者接着道：“今日天色已晚，吾当归矣。你腹中饥饿否？”赵抱一这时才觉得肚子有点饿了，于是点了点头。老人把手伸进自己背着的囊中，取了些吃的东西给他。待他吃完后，又送与他一根拄杖，一个瓢子，告诉他说，瓢中有药，人若服食之，各种病，无不痊愈。赵抱一取出药来一看，形状极似豌豆。当即谢过老者，便骑上牛

回家了。

过了几年，他已长大成人。有一次，他信步行至京城之西，在一处门楼下看见一个僧人，并随口道出了出家之念。在僧人的指点下，他进到院中的草亭，便坐在亭中歇息，片刻，来一僧人，问明其来意后便引他行，路过庙堂，听见有呻吟的声音，赵抱一问：“何人在此呻吟？”僧人说：“数日来，时疫流行，此人得了重症也。”赵抱一即从随身带来的葫芦瓢中，倒出一些豌豆，令人去取一些水来，让病人把药吞下。随即，病人汗如雨下，像是刚沐完浴的人。不久，他的病就痊愈了。

僧众见到这种情景，都非常惊奇，一传十，十传百，这件事很快便传开了。接着，求医买药的人，如赶集市一般，从四面八方涌来。^①

在道教仙话中，有说八仙之一李凝阳到华山原老君炼丹之所借宝炉炼成了一炉金光灼灼的上好金丹，便把金丹装了满满一葫芦，随身带着。自己先吃了几粒。由于金丹神力，使他灵魂离出躯壳，遨游于天地之间。后来，在老君点化下，李凝阳终于借体成道。^②

可见，道士炼出的丹药，也须盛入充满仙气的葫芦之中。例如，“八仙”中的铁拐李，他身上永远背着一只葫芦，里面装

① 闵智亨等编写：《道教仙话》，99—101页，华夏出版社，1989年。

② 闵智亨等编写：《道教仙话》，15—19页，华夏出版社，1989年。

的则是治病救人的良药；民间年画上的观世音菩萨乘着祥云，用柳枝向人间挥洒仙露，那装满仙露的就是一只葫芦状的瓶子。魏晋后道家外丹派炼丹的兴起，葫芦盛各种丹材和丹丸，这样葫芦就成为仙家的宝物，成为道人镇妖祛邪的法器。寿星膝前的仙童，治人眼疾的眼光圣母，执荷捧盒的和合二仙，以及敝衣持帚的“疯和尚”等，身边均有药葫芦或酒葫芦的佩挂。仙人是长生不死之人，葫芦中的仙药为延生不死之药，因此葫芦具有了禳死镇物的意义。

后世的画家画道家，总不忘画个葫芦，葫芦里装的是济世救人的灵丹妙药；寿星总是葫芦不离身，因为在“壶天”里肯定是长寿的。

6. 葫芦象征降妖伏魔、斗法的宝物与法器

到了明清时风行的神魔小说中，葫芦成为高道仙人降妖伏魔、斗法的宝物与法器，在《西游记》、《封神演义》、《平妖传》、《八仙得道传》等书中均将葫芦描写得魔力无限。

明许仲琳《封神演义》中四十四回：子牙魂游昆仑台，为南极仙翁收入葫芦中；五十四回：彩云仙子以葫芦中戮目珠打黄天化于麒麟下；七十一回：崇黑虎的红葫芦中飞出千只铁嘴神鹰食尽高继能蜈蚣；九十七回：妲己被缚，其媚人术使刽子手难以操刀，姜子牙打开红葫芦，一道白光上升，现出一物，有眉，有眼，有翅，有足，在白光上旋转，子牙打一躬，请宝贝转身，那宝贝三转两转，妲己头已落地。

明罗贯中《平妖传》中四回：胡水儿的红白葫芦中装的豆草，倒出就能变成大队兵马；十一回：杜七圣表演剁孩儿头法术失灵，为人施法，遂以葫芦籽种地，霎时发芽，长蔓，开花，结

一葫芦儿，杜刀斩葫芦，一和尚忽而头落地，原来是他以碟子扣住了孩儿魂。

《八仙得道传》中，铁拐李杖头所挂葫芦乃老君所赐，铁拐李多次用其施法镇妖。书中老君言这葫芦的妙用：“能生炎火，能发大水……要药有药，要钱有钱，还能藏得许多人”。

这些神魔小说中的葫芦有一共同特点：即都为道家道士仙人所持有。

从上可知葫芦在道家道教信仰中的内容非常丰富：葫芦象征天地质朴的本性，象征摆脱浊世的理想人生，象征神仙栖息之地，象征着小宇宙“壶天”，象征道人的悬壶济世的宝物，象征降妖伏魔、斗法的宝物与法器等，可见葫芦与道教的渊源。

综上所述，“葫芦”确实内涵丰富，不啻是一种“文化容器”，在中国文明史上，是人类最早使用的工具之一“木器”的典型代表，也是各族共同的祖灵，葫芦象征着彝族的母体和宇宙世界，即“祖灵世界”，与西羌行火葬“登遐”同出一源，这与后来道教祈求成仙入“壶天”可谓一脉相承，彝族葫芦崇拜与道教“壶天”有一定的渊源关系。但葫芦在为道教吸收以后，其所理解的壶天与彝族的魂归祖灵葫芦是有一定区别的，彝族的魂归葫芦是以祖先崇拜为基础的返祖观，是人死后的另一个世界。道教的“壶天”、“壶中天地”、“壶中日月”的特征是希望不死成仙，灵魂奔赴神仙世界，是涵藏太虚自然之气的太仆、太极，是一种神侧幻境的代称，也即是神仙的人生意境。

第四章 道教哲学与彝族哲学

彝族的哲学思想源远流长。彝族人民在征服自然过程中产生了各种各样的神话故事和神灵原始崇拜。在这些神话故事和原始崇拜观念中,孕育、萌芽了彝族万物雌雄、八方等哲学思想。而正是彝族先民这些朴素的宇宙观与道教吸收的春秋战国时期阴阳八卦观念有着如出一辙的痕迹。笔者正是通过对道教哲学与彝族哲学的比较研究,探索了其和而不同的哲学思想,以及唐宋以后,随着道教在彝区的传入,道教哲学对彝族哲学的影响。在这方面的研究,最具代表性的是刘尧汉的《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》,普珍的《道家混沌哲学与彝族创世神话》,作者探究了道家混沌哲学与彝族创世神话的渊源。其他相关著作有刘尧汉、卢央、陈久金《彝族天文学》,伍雄武、普同金《彝族哲学思想史》,刘俊哲《云南贵州彝族哲学思想》,唐楚臣《太极图、图腾、古丝道》,李延良的《宇宙人文论初探》,龙厚华的《宇宙人文论哲学思想源流初探》,王路平、傅责中《略谈彝族宇宙论的产生和形成》,田光辉的《宇宙人文论哲学思想探索》等论著,他们分别探讨了

彝族哲学以及彝族哲学与汉族哲学的渊源。

一、道教哲学与彝族哲学的思想来源

1. 道教哲学的学术背景和思想来源

秦汉封建中央集权制的建立,彻底结束了春秋战国及秦汉战争造成的分裂状态,在秦完成了封建国家的大一统后,随之而来的是汉代科学技术的繁荣和思想学术的空前活跃,两汉时思想界出现了融合先秦诸子学并走向宗教神学的趋势,可以这样认为,宗教迷信在继战国的百家争鸣受到怀疑和批判后,又以新的面貌重新走上舞台,以致汉代儒学向着神学经学在发展,营造了两汉社会极浓的宗教气氛,使当时的学术文化颇具神秘色彩。而且宗教神学成为时代精神,对当时的道教产生了积极影响。

探究汉代道教哲学的思想来源,正如李刚教授认为:“道教哲学的思想来源于综括和发展了先秦各派学术的汉代新道家和新儒家,即黄老道家和神学化儒学,再就是阴阳五行学。”^①

一是黄老思想。黄老思想是道教哲学重要的思想来源,崇尚黄老的社会思潮由来已久,汉代黄老神仙方术风靡整个社会,皇室贵族更是崇奉,汉武帝多次派方士寻求仙人仙药。战国后期齐国稷下学宫已有黄老道家这种思想,学界称为宋尹学派。到秦汉之际黄老学有了新发展,其代表作为兼儒、

^① 卿希泰:《道教与中国传统文化》,62页,福建人民出版社,1992年。

墨、法、名等诸家为一体的《吕氏春秋》。在秦国,以吕不韦为首的《吕氏春秋》融会百家,建构了适应封建大一统要求的理论,并且在秦国统一大业中起过重要作用。另一部具有博大精深之称的《淮南子》在总结亡秦教训以及汉兴七十年的经验基础上,继承和发扬《吕氏春秋》的精神,提出了以道家的自然天道观为主旨,集法家的进步历史观、儒家的仁政学说及阴阳家的阴阳变化为一炉,适合大一统封建王朝需要的治国理论体系。这种道家被称之为“新道家”,新道家的代表作是《吕氏春秋》和《淮南子》。东汉后,《吕氏春秋》和《淮南子》的许多思想被早期道教哲学吸收,成为道教的重要著作。汉武帝以后,黄老道家的发展进入了一个新时期,这时期尽管儒术被奉为独尊地位,但黄老道家仍作为一股强大的社会思潮得到若明若暗的传播,而且道家思想宗教神学化,开始逐渐形成早期的道教理论。在这些演变中,道家思想的神学化是主要倾向,其结果是道教和道教哲学的产生。^①

二是新儒学。儒学在汉代演变为神学经学。董仲舒的纲常伦理、天人感应思想、春秋公羊学、汉易和谶纬神学等都成为构造道教哲学的重要思想来源。两汉思想学术可以说就是董仲舒奠定的天人之学,早期道教哲学吸收了这种思想。道教把董仲舒的纲常伦理与道教的长生成仙相结合,成为修仙成道的必要条件;经董氏改造的春秋公羊学成为朝野显学,成为阴阳灾变说的大本营,充分体现了儒学的神学化。汉易吸取道家精神,吸取阴阳五行学及四时五位、五音十二律、天干

^① 任继愈主编:《中国哲学发展史》,638页,人民出版社,1985年。

地支等方术思想,大谈物理现象,以气运讲变化。汉易的思想及其构造的宇宙框架给汉代道教哲学以启发,成为道教哲学重要的思想来源。

三是阴阳五行学说。阴阳五行学说对整个汉代学术及道教哲学有巨大影响力。阴阳五行的观念在《周易》、《诗经》、《尚书》、《左传》等古籍中都有记载,经过后来的发展演变,与“气”的学说的结合,阴阳成为“气”的属性。阴阳二气具有生成万物的力量。在经过《淮南子》、《河图》等书的神化后,原本朴素的唯物主义思想的阴阳五行学说,经过一系列的阐发,充满了神秘的宗教色彩,成为道教哲学的重要理论基础。汉代道教哲学以阴阳五行作为指导认识现象界的方法,由此搭起理论框架,建构了天人感应、阴阳变化的宗教哲学系统。

由此可见,黄老思想、新儒学、阴阳五行学说成为了道教哲学重要的思想来源,道教哲学是中国传统文化直接孕育的结果。

2. 彝族哲学思想的产生与发展

约公元前5世纪到公元初年,彝族先民各部落相继进入了奴隶社会,形成了众多的部落国家。秦汉时期中央王朝在彝族地区设置郡县,置吏任命太守,封原君长为王。在这漫长的时期中,彝族哲学思想是彝族原始崇拜的观念,它认为世界是由众神之王耿纪领导群神创造的。耿纪为彝族最高的主宰者。但是在这种富有宗教意识的世界观中,却包含着原始的自发的唯物主义思想。认为天地万物和人是某些具体的物质造成的,把蛛丝、虎尸、云、泥土和雪等当作造成天地万物和人的材料。

约在公元1世纪后,彝族哲学开始转向力求给社会生活客观必然性的说明。这就是汉文史书称为“鬼教”和“论议好譬喻物,谓之夷经”的哲学思想。到晋代,这种思想影响面已经很广了。《华阳国志·南中志》说:“今南人言论,虽学者也半引夷经。”这种思想采取谚语、格言的表述方式,较零散,解放前的大小凉山,也还广泛保存有这种思想意识。

随着生产力的提高,彝族先民开始以哲学理论思维的形式把握世界,产生了天地万物演化生成说的唯物主义和人类及其社会进化发展的历史观。把天地万物看作是由水、云或雾等特殊的物质形态演化而形成的,朴素地说明了世界的物质统一性。把人类及其社会的发展看作是三代人或四代人的进化演变过程,而把宇宙万物的演化发生看作是原初物质形态自身的运动分化和相配的结果。可见这时彝族哲学理论思维正在向朴素辩证法发展。

彝族哲学思想在长期的历史发展中,形成了卷帙浩繁的彝族经籍,这些经籍蕴含着彝族人民丰富的哲学思想。

《梅葛》是流传于云南省楚雄地区的一部彝族史诗,也是一部彝族经典选集。全书分“创世”、“造物”、“婚事和恋歌”、“丧葬”四个部分,叙述了天地万物和人类的起源及社会生活的一些基本原则,保存了一些比较古老的彝族哲学思想资料。这部书的产生年代不可确考,长期靠口耳相传保存,1959年由云南民间文学调查队搜集翻译整理,云南人民出版社出版。

《勒俄特依》是流传于四川省凉山地区的一部彝文史诗,有多种传抄本。全书包括有“天地演化史”、“开天辟地”、“支格阿龙”、“雪源史”、“洪水泛滥”、“兹敏的住地”、“合与侯家赛

变化”以及古侯、曲涅氏谱史等篇章。

《查姆》是流传于云南省楚雄、玉溪、红河地区的一部彝文史诗,彝族把说明天地间一切事物的起源叫做一个“查”,“查姆”意为“起源大全”。

《宇宙源流》又译为《训书》、《说文》,是彝族重要哲学文献之一。收集于1936年出版的《爨文丛刻》中,共分八章,其中前四章记述了古代彝族人宇宙、人体和社会政治的根本观点。据说这本书是密阿迭所作,从父子联名的家谱推算,为一千多年前的著作。

《宇宙人文论》是彝族历史上著名的毕摩、哲学家和科学家笃仁、鲁则以对话的形式,用彝文写成的一部哲学、天文和历法著作,全书共分为28章,包括有天地万物起源的知识和五行、八卦、河图洛书的知识,提出并回答了宇宙自然的种种问题。本书也不是一时之作,且成书年代当不晚于宋、元时期。

《西南彝志》是收集许多彝文经典编纂而成的。内容广泛,结构庞大,堪称古代彝族的百科全书。本书收集的哲学思想资料,涉及不同时期、不同地区和不同学派或观点的思想,记述了彝族哲学思想史上丰富多彩的观点。本书是由古罗甸水西热卧土目家的一位慕史(歌师)编纂的,成书年代当在清代康熙三年到雍正七年之间。包括六个部分:创世志、谱牒志、地理志、天文志、人文志和经济志。

《物始纪略》也是彝族古代文献汇编,用彝文写成,由贵州省毕节地区彝文翻译组译出,四川民族出版社出版。其内容包括大地万物的起源、人类和文字的产生、农事、医药、祭祀、

战争等。

此外,《尼迷诗》、《查诗拉书》、《尼苏夺节》、《教育经典》、《彝族源流》等著作,也广泛叙述并阐发了彝族古代哲学思想,是我们了解和研究彝族哲学的重要历史文献。

彝族古代文献,已无法考证其准确年代,由于彝族古代的历史没有年代记载,也没有标明成书年代的习惯,而且彝族许多作品都不是一时一人之作,从初创到完成经历了漫长的岁月和许多人之手。一般对于彝族古代历史和古籍年代的确定,只能依靠父子联名的谱系所记的代数来推算。

二、彝族万物雌雄宇宙观与道教阴阳观

在我们讨论阴阳的起源时,西南少数民族普遍存在的万物雌雄观是值得我们思考的,“雌雄概念先于阴阳概念,阴阳概念是对雌雄概念的进一步抽象和概括而得出的。”^①彝族万物雌雄观给我们提供了人类早期对阴阳渊源与发展认识的活化石,道教正是在吸收前人阴阳观基础上形成,使其成为道教哲学的重要理论。

1. 阴阳学说的渊源与发展

究其阴阳观念的起源,其在早期应是与彝族一样与氏族社会人类对自身和自然界物象的观察有关。从彝族万物雌雄到彝族十月太阳历,笔者认为阴阳学说的起源与“天象观测”和“生育崇拜”有关,经历了万物雌雄的阶段,阴阳家所主张之

① 刘俊哲:《云南贵州彝族哲学思想研究》,90页,四川民族出版社,1999年。

阴阳学说与天文学、万物雌雄之间必然有着某种内在的理论承继联系。

从我们掌握的汉文资料看,阴阳是中国最古老的哲学观念之一,与生殖崇拜有渊源关系:郭沫若的《中国古代社会研究》说:“八卦的根柢我们很明显地可以看出是古代生殖器崇拜的子遗,画一以像男根,分而为二以像女阴,所以由此演出男女、阴阳、刚柔、天地的观念”。

其实在早期阴阳是一对既对立又统一的抽象的哲学概念,对母系氏族繁荣时期的半坡、姜寨等仰韶文化遗址的发掘,出土了许多彩陶绘有鱼纹和鸟纹。有专家认为:鱼纹的特殊含义是举行鱼祭,鱼类旺盛的生殖能力。将鱼作为生殖器的象征。希望人类也有如同鱼一样的繁殖能力。

对于大量出现的鸟纹。《郭沫若全集·历史编》第一卷说:鸟直到现在都是(男性)生殖器的别名,是睾丸的别名,都是指男根。

人类正是在生殖崇拜基础上抽象、演绎出大地、刚柔、君臣、夫妇、表里等一系列对立统一的概念,而阴阳就是对这些概念的抽象概括。这就是阴阳观念产生的“近人诸身”的结果。

万物雌雄是阴阳哲学产生的重要历史条件。大多数学者承认在历史上,存在过古人由对天、对自然的崇拜转而注重人事这样一个人文意识不断觉醒的过程,为阴阳学说的产生开启了现实的途径。

《淮南子》在吸收前人研究的基础上认为,“气”构成宇宙万物,并存在阴、阳两个方面,阴阳两个方面是互相依存的,

“万物皆有阴而抱阳”。这说明宇宙万物不能只有阴没有阳，或只有阳没有阴。《淮南子》还认为，阴阳两个方面的“合和”作用，就是宇宙万物发生、发展的动力。它说：“道始于一，一而不生，分而为阴阳，阴阳合和而万物生。”又说：“至阴思主，至阳赫赫，两者交接成和，而万物生焉。众雄而无雌，又何化之所能造乎！”这是说，只有阴或雌的这一方面，没有阳和雄作为矛盾的对立面，宇宙万物就不能发生、发展，即所谓“一而不生”，只有阴和阳，雄和雌这矛盾的两个方面的“交接成和”、“合和”，才有事物的发生和发展。

从汉文献记载看，阴阳的发展还与古人的观天象有关。最初的阴阳观念是原始社会的人们通过天象观测而产生的。进行天象观测的原因是因为聚居在大河流域的先民们的生产和生活受到了气候、河水涨落泛滥等方面的制约。所谓“其阴其阳，以征以斤”，所谓“阴者见云不见日，阳者云开而见日”，都是阴阳观念的原始意义。《汉书·艺文志》曰：“阴阳家者流，盖出于羲和之官。”上古氏族社会就有了羲氏、和氏这样观察天象的专职人员，说明阴阳学说与天文知识有关。这也是《易·系辞》所说的阴阳观念的产生是“远取诸物”的结果。但应该指出的是：对自然界物象的观察只是阴阳观念形成的一个来源。根据人类思维的规律，人们对事物的认识总是来自对客观外界的认识和对人类自身认识两个方面。因此，“近取诸身，远取诸物”才是对阴阳观念来自人类自身和自然界物象观察的概括表述，揭示了阴阳观念形成的两个不同的认识来源。《内经·素问·金匱真言论》云：“阳中有阴，阴中有阳，平旦至日中，天之阳，阳中之阳也；日中至黄昏，天之阳，阳中之

阴也；合夜至鸡鸣，天之阴，阴中之阴也；鸡鸣至平旦，天之阴，阴中之阳也。”表现了远古时代人们对于太阳运行循环规律的把握。将太阳运行与阴阳说很成熟地结合了起来。《国语·越语下》：“阳至而阴，阴至而阳，日困而还，月盈而匡。”日月的这种消长盈虚，正应该是在阴阳哲学产生之前人们对于往复消长、物极必反规律的最感性的认识。

《周易》成书于战国晚期，是以阴阳观念为基础的代表著作。《易传·系辞上》则对事物运动的规律作了总结性的定论，认为：“一阴一阳之谓道。”以阴阳双方对立统一的矛盾，作为事物存在和运动的基本规律，已成为中国古代人的共同认识。老子《道德经》以阴阳的对立提出：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”，这儿的阴阳是阴阳二气，道是比阴阳二气更高的概念。老子在此基础上提出“万物负阴而抱阳”的命题，把一切事物都看成具有阴阳对立的属性，但老子所处的时代是宗法制解体、王权旁落的春秋晚期，因此，尽管他把阴阳抽象成万物的属性，列举了长短、高下、美丑等一系列对立统一的现象，但他不可能把阴阳观念引入社会政治领域，不可能把阴阳观念人格化，比拟成宗法关系。《易传》的作者在老子“万物负阴而抱阳”命题的基础上，把自然界中对立统一的阴阳观念类比为社会政治生活中的君臣、父子、夫妇等宗法关系，把宗法关系体现的尊卑贵贱也赋予阴阳的属性，形成了双重的阴阳观念，把具有自然哲学性质的一元化的阴阳学说发展为朴素的阴阳观念与封建宗法关系相结合的二元化的阴阳学说。约从战国中晚期迄于汉代，阴阳学说的特点已不是单纯的自然哲学，而是沿着朴素辩证法

的阴阳观念和宗法伦理化的阴阳观念两条线索发展。我们从成书于战国秦汉时期的《易传》、《黄帝内经》、《春秋繁露》、《白虎通义》等著作中可以看出阴阳学说的这个发展特点。

在《管子》中提出阴阳是“天地之大理”，《管子·四时》篇将阴阳五行相配，阴阳学说与五行学说逐渐合流。在马王堆帛书《黄帝内经》中，阴阳说在医学、经学的框架中仍保持相对独立发展的趋势，阴阳学说有了重要的进展，提出了以“敬授民时”、“阴阳刑德”和“阴阳之化，其于万物”的思想。

战国时期，学者们深谙阴阳消长，把阴阳和五行结合起来，用以解释自然和社会的变迁，赋予阴阳五行以神的功能。系统地开创这一理论的是齐人驺衍。《史记·孟子荀卿列传》云：

驺衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十余万言。其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其讥祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也……称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹……然要其归，必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施，始也滥耳。^①

① [汉]司马迁撰：《史记》，2344页，中华书局，1972年。

其实,自齐国驺衍“深观阴阳消息而作怪迂之变”,“以阴阳主运显于诸侯”,驺衍系统地把“阴阳”附会人事,创造了符瑞说,也就是“讥祥度制”,在社会上引起广泛影响。阴阳五行家成为了道家的一个支派。

董仲舒系统地完成这一学说。董仲舒进一步以“阴阳”附会人事,以阴阳五行说改造儒学,对阴阳五行学说进行了系统的发挥,发展了驺衍的“讥祥度制”,系统地提出了天人合一论、天瑞天谴说,极大地扩大了阴阳五行说的影响。他说:“君臣父子天妇之义,皆取诸阴阳之道。君为阳,臣为阴,父为阳,子为阴,天为阳,妻为阴。”他也把阴阳赋予封建道德属性,推演出“卑阴高阳、贵阳而贱阴”的结论。但是,“贵阳贱阴”只是一个笼统的说法,代表君、父、天的阳贵到了什么程度,代表臣、子、妻的阴贱到了什么程度,他们的关系如何呢?董仲舒进一步论证说:“子受命于父,臣受命于君,妻受命于夫,诸所受命者,其尊皆天也。”他认为君、父、天为臣、子、妻的大,即主宰者,这就把阳摆到了阴的“纲”的位置,称其为“王道之三纲”。三纲的提出,深化了封建宗法伦理关系,把社会政治领域中的阴阳观念发挥到了极限。董仲舒迎合了汉武帝加强君主集权的需要,以阴阳五行为宗的神学,弥漫于整个思想界。其倡导的阴阳化了的儒学被立为官学。

董仲舒之后,谶纬兴起,则把阴阳五行的神意具体到一切现实事物之中,汉代谶纬家们造作了许多专言天地万物变化及其关系的象数之书,如《河图》、《洛书》即其代表。所有这些,均为道教提供了丰厚的哲学基础,后世东汉道教产生各家经典的哲学理论大部分从此取其养料。

2. 阴阳观念对道教的影响

阴阳对于自然,不仅是人们对于日月星辰等自然现象运行规律的认识,用以“敬授民时”,即指导人们从事生产活动的时节,而是以自然的阴阳五行,附会于人事,用以解释国家的治乱兴衰,推论未来的吉凶祸福。甚至“舍人事而任鬼神”,“假鬼神而为助”,与传统的鬼神崇拜结合。

有如史书记载最早的一名方士周史官苋弘,据《史记》卷二十八《封禅书》说:“苋弘以方事周灵王(前 571—前 545 年在位)诸侯莫朝周,周力少,苋弘乃明鬼神事,设射‘貍首’,‘貍首’者,诸侯之不来者。依物怪欲以致诸侯。诸侯不从,而晋人执杀苋弘,周人之言方怪者自苋弘”。苋弘这种阴阳数术,实际上与巫教方术没有什么本质不同。这是阴阳家“假鬼神而为助”的例证。这也表明阴阳数术与道教的渊源关系。

阴阳观念为后来的道教所继承和发扬,在道教中得到了大力的渲染。直接把伏羲历法阴阳八卦,说成出自老君,这当然属于神话,不可置信,但却反映出道教对阴阳八卦的吸收。“阴阳五行八卦与占卜等巫文化紧密联系,而道家最初也是从巫教文化中分化出来的。两者的因缘关系决定了它们在长期发展过程中互相渗透的必然性。”^①因此,从汉代道教产生之后,阴阳五行八卦便成为道教的重要内容。道藏本《太上老君开天经》有云:“伏羲之时,老君下为师,号曰无化子,一名郁华子,教示伏羲:推旧法,演阴阳,正八方,定八卦,作《元阳经》以教”。现存道教经书总集《正统道藏》、《万历续道藏》、《道藏辑

^① 詹石窗:《易学与道教思想关系研究》,5页,厦门大学出版社,2001年。

要》以及台湾出版的《道藏精华》等大丛书中都收录了为数不少的关于阴阳五行八卦的专著,这不是偶然的。像王莽时期崔篆所著《易林》一书,为《易》象数学占候派之祖,收集了各种神仙典故、灾变之说,在思想宗旨上与道教根本追求相一致,为道教所吸收,成为道教预测的工具。道教在阴阳五行八卦的基础上也吸收了有许多与此相关的成果,如:著名道士葛洪的《周易杂占》、范长生的《周易蜀才注》、陶弘景的《卜筮要略》、吕岩的《易说》、李道纯的《周易尚占》等等。特别是,“道教中人开创的《易》图书学派对于宋代以来我国易学的发展起了直接的推动作用。自北宋道士陈抟将《易龙图》传出之后,图书之学便成为易学领域的突出分支。不仅道人们应用图像显示《周易》秘义,而且其他学派也有数量众多的学者效法陈抟,以图书学为宗。”^①

道教吸收大量的西周时期的阴阳五行八卦,并将其视为道教的基础,应用到道教信仰理论体系的各方面去。而且,道教学者在树立神仙典型的同时还运用《周易》的原理来讲述修仙的方术。一些道教符箓学的重要著作也反映到了道教对阴阳五行八卦的吸收。

阴阳也应用于道教符箓中,符箓本是一种古文字,后来道教加以变通,用以治病。由于道教法术的需要,道士手中的符箓,其中有不少是以《易》命名的,在道教法术中,符箓与咒语相配合,其威力更大。《召五神混合符》符咒:“太上灵丹,光耀三田。杀灭尸虫,辟切魔烟。五神混合,百关通全,能令冬热,

① 詹石窗:《易学与道教思想关系研究》,95页,厦门大学出版社,2001年。

即使夏寒,回反坎离,施气绵绵。我身荡荡,由化千端。入我五脏,百神不迁。真气内降,剥坤健乾。”这段咒语中的坎、离、坤、乾即是《周易》中的四个基本卦。咒语引入《周易》的卦象,就是为了通过语词导引,活络通经,使气血流畅。像这种例子在道教典籍中是比较丰富的,可以这样认为,道教对阴阳五行八卦的吸收无论从内容上还是从形式上看都相当明显。

符箓派的代表主要有五斗米道、太平道。这两大道派信奉的主要经典是《道德经》,同时还造作新道经。他们吸收当时流传于方士手中内容庞杂的《太平清领书》,并将其作为教化道民的依据和造作新道经的纲领。

道教早期经典《太平清领书》即《太平经》是一部包含 170 卷的巨著。它没有作者署名和成书时间。《太平经》认为,现实生活是有价值的,人生也是有幸福和快乐的。如果人能锲而不舍地求“道”,将自己的生命与“道”合一,那么,生命就进入了永恒的境界,人就成为长生不死的神仙。^① 对于这部书的来历传说甚多。《太平经》自称,是天师代天传言、授予真人的“天书”。考察《太平经》内容,我们不难发现,这部早期符箓派道教的基础典籍受到早期方士阴阳五行观念的深刻影响。

《太平经》继承《老子》关于“道生一,一生二,二生三,三生万物”的思想,结合《周易》的阴阳之道和汉代流行的“元气”说,阐述其宇宙万物的生成理论。

① 潘显一:《南桔北枳,道能为——从〈太平经〉〈抱朴子〉看早期道教美学思想的变迁》,载《社会科学研究》,2001年第5期,70页。

分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。三统共生，长养万物。^①

天地之道，乃一阴一阳，各出半力，合为一，乃后共成一。故君与臣合心并力，各出半力，区区思同，乃成太平之理。^②

地亦自下行何极，亦自有阴阳，两两为合。如是一阴一阳，上下无穷，傍行无竟。大道以是为性，天法以是为常，皆以一阴一阳为喉衿，此乃太灵自然之术也。^③

道无奇辞，一阴一阳为其用也。^④

天下凡事，皆一阴一阳乃能相生，乃能相养。^⑤

然天法，阳数一，阴数二。故阳者奇，阴者偶。是故君少而臣多。阳者尊，阴者卑，故二阴当共事一阳。故天数一而地数二也，故当二女共事一男也。^⑥

① 《太平经合校》，305页，中华书局，1960年。

② 《太平经合校》，715—716页，中华书局，1960年。

③ 《太平经合校》，653页，中华书局，1960年。

④ 《太平经合校》，11页，中华书局，1960年。

⑤ 《太平经合校》，221页，中华书局，1960年。

⑥ 《太平经合校》，271页，中华书局，1960年。

阳，君道也；阴，臣道也。事臣不得过于君。事阴过阳下致阴阳气逆而生灾。事小过大，即致政逆而祸大。阴气胜阳，下欺上，鬼神邪物大兴，而昼行人道，疾疫不绝，而阳气不通。君道衰，臣道强盛。是以古之有道帝王，兴阳为至，降阴为事。^①

比苦万物终死于亥，乾因建初立位于天门，始凝核于亥，怀妊于壬成形。初九于子日始还，九二于丑而阴阳运，九三于寅，天地人万物俱欲背阴向阳，窥于寅。故万物始布根于东北，见头于寅。物之大者，以木为长也。故寅为始生木。甲最为木之初也，故万物见于甲寅，终死于癸亥。故木也乃受命生于元气太阴水中，故以甲子为初始。天道变数，因五相乘而周，故五千（当作干）加十二支字，适六十，癸亥为数终也。^②

阴阳观念对道教成仙信仰的形成产生了一定的作用。《太平经》言：“天人一体”^③，又以为人身的组成也可归类于阴阳、五行这种系统，如说“人生皆具阴阳”^④，“四时五行之气来入人腹中”^⑤等等。所以，道教认为：人若能按阴阳、五行的运

① 《太平经合校》，50 页，中华书局，1960 年。

② 《太平经合校》，390 页，中华书局，1960 年。

③ 《太平经合校》，309 页，中华书局，1960 年。

④ 《太平经合校》，403 页，中华书局，1960 年。

⑤ 《太平经合校》，62 页，中华书局，1960 年。

动规律来修炼自己的身体,就可以进入循环无终的轨道中而无死亡之时。如《太平经》宣扬,人只须进行修炼,“入室思存,五官转移,随阴阳孟仲季为兄弟,应气而动,顺四时五行天道变化以为常”,就可以“命与天连”而“乘云驾龙行天门,随天转易若循环”,亦即可在封闭循环的“天道”之中永远运行而无死亡之时,“寿若西王母,比若四时周反始”。^①

阴阳观念成为道教练丹术理论的基础。道教的内丹修炼家们在阐述成仙修炼方法时也同样是以阴阳五行观念为其理论基础的,魏伯阳《周易参同契》“借事隐显异文”也以阴阳为最基本的理论基点来阐发炼丹术理论。《参同契》从正反两个方面强调了乾(男)坤(女)是万物发展的基本点,它说:“物无阴(女)阳(男)违天背原”、“雄不独处,雌不孤居”,认为万物没有男女、雌雄之交合是不符合天理的。

西蜀的五代彭晓是积极主张人可以修炼成仙,寿限无数的有仙论者。他以阴阳之道为依据阐述了他的仙道、鬼二道说:

九地之下无阳精而纯阴,浊气也;九天之上无阴精而纯阳,清气也。有修积阴之气者,尽弃魂神,于无中炼妙有,任定而性寂静,故死而为阴爽之鬼也。有(炼)纯阳之精者,谓存神气而于有中炼妙(无)全身形而入无形,故生无死,为天上神仙也。……故修丹者术士,炼纯阳出阳精,取而服之,变为纯阳之身,

^① 《太平经合校》,403页,中华书局,1960年。

是以就天，乃从其类也。故名之曰上升九天。天上无阴，乃纯阳阳涛之境，出乾坤阴阳之表，故寿限无数也。^①

他认为，万物是由乾坤之气生成的，气有阴阳、清浊，清、阳之气，浮于天上；浊、阴之气，沉之于地，这是成仙，为鬼的客观依据。可见彭晓以阴阳之道为依据，对道教的内丹理论的建设，作出了不可忽视的贡献。

阴阳观念在道教太极图中得到了发挥，太极图由形似“鱼”状的黑、白两大部分互相环抱组成，其中黑“鱼”中有一个白点，白“鱼”中则有一个黑点，阴阳元气相交接，表现男女交合、阴阳平衡、化生万物。

阴阳鱼太极图不仅可以用来确定八卦方位，在道教中，其阴阳消长及八卦方位还可以用来描绘内丹修炼的功夫。另外，从学理上讲，阴阳鱼太极图还正确地表达了太极与阴阳、八卦的关系。《道德经》中说：万物负阴而抱阳。道教以阴阳鱼太极图作为自己的标志，也取了这层涵义。因为道教讲万物莫不尊道而贵德，道在万物，不可以须臾离也，这就为修仙成道提供了内在的可能性。由于阴阳鱼太极图蕴含了道教教理、教义方面的许多知识，太极图成为道教的一个重要标志。

3. 彝族万物雌雄宇宙观与道教阴阳

万物雌雄观是古代先民从人类男女性别的区别认识中推行出来的普遍观念。先民经过长期的实践探索发现，万物分

^① 《道藏》第22册，第488页。

雌雄,并相互对立而又相互依存,是万物运动变化的根源。

彝族万物雌雄宇宙观,与彝族生殖崇拜有一定渊源,在彝族“格分”观念中得以充分体现,彝语“格分”或者“格以分以”为“生育魂”的意思,如果深究其渊源,“‘格分’一词是指男女生殖器,‘格’为阳器,‘分’为阴器。‘以’是指影子,引申以作‘灵魂’讲,也可以作‘水’,‘液体’讲,所以‘格以分以’被译作‘生育魂’也可直译为‘雌水雄水’。也就是医学上称的精液和卵子。”^①彝族先民的生殖崇拜是一种普遍存在的历史现象,与人类社会发展的母系氏族和父系氏族阶段相对应。

从下面毕摩经典《还立子债》、《调合格分经》、《还愚债经》中,还可进一步见到关于“格分”化生雌雄、化生万物的描述。

《还立子债》中说:天苍苍,苍天“格”先祖,地茫茫,黑地“分”先妣,三年降“格”来,三日降“分”来。《调合格分经》中说:北方无窍门,南方无窍门,“格分”使开窍,鸡蛋无窍门,“格分”使开窍,石板不生草,“格分”使生草……《还愚债经》中说:阴阳不平衡,“格”路会堵,“分”路会断,日出不辉煌,月出不皎洁,灵棚黑又暗,世间不兴旺,阴阳大顺,“格”路会通,“分”道会畅,日出也辉煌,月出也皎洁,世间得繁荣。

这与汉文献《吕氏春秋》说的“万物所出,造于太一,化于阴阳”;《老子》的“一而不分,故分为阴阳,阴阳合而万物生”;《易传·系辞》的“天地氤氲,万物化醇;男女构精,万物化生”非常相似。彝文文献中的“鸡蛋无窍门,格分使开窍”句与汉文献《周易参同契》“混沌鸿蒙,化牝相从”,“类如鸡子,黑白相

① 摩色磁火:《格分论》,载《美姑彝族毕摩文化研究论文专集》,216页。

扶”，《云笈七签》“溟漳鸿蒙，如鸡子状，名曰混沌”等说法似乎有些关系。从以上描述中，我们可见万物雌雄并化生万物的观念在中华大地上之滥觞，反映了古人对自然界如出一辙的认识。

对于这种雷同，如果我们设想是道教影响彝族，那么像《周易参同契》、《云笈七签》等道教的鸿篇巨制，其精髓如炼丹等也应该进入彝区，而不是这些凤毛麟角的一些思想；凉山彝族在秦汉以前彝族六祖分支迁徙到凉山后，千百年来，彝族由于地理环境等原因对外来文化一直很排斥，所以，“格分”观念完全可能是彝族先民沉淀几千年原始朴素的雌雄观的真实反映。“格分”生殖崇拜给彝族先民一定的启示：既然生殖行为是男女双方的事情，那么，在自然界和社会生活的各个层次上，也一定存在着雌雄，正是随着彝族先民思辨能力的提高，便抽象地把生殖崇拜文化直接推演为万物雌雄。

万物雌雄观是彝族认识世界的一大特点。彝族认为：万物都分为雌雄，湖可分为雌湖雄湖；河流可分为雌河雄河；水可分雌水雄水；山可分为雌山雄山；石头分雌石雄石；林木分为雌杉雄柏；平坝分雌坝雄坝；路分雌路雄路；天为白天父，地为黑地母；天地间日为雌、月为雄，星星也分雌雄，如“公鸡星”、“母牛星”等；书也分为雌雄，如《公古侯》、《母古侯》等等。

彝族万物雌雄观在彝文文献中有许多的记载，彝族史诗《阿细的先基》这样描述彝族万物雌雄观，并化生万物：

尖山是雄山，团山是雌山；路上的尖石头是雄石，路下的扁石头是雌石……要想造人嘛，山就要分

雌雄,树就要分雌雄,石头就要分雌雄,草就要分雌雄,不分出雌雄来嘛,就不能造人……山分了雌雄、树分了雌雄、石头分了雌雄、草也分了雌雄,可以造人了。……白泥做女人,黄泥做男人。^①

万物雌雄观还表现在彝族历法上。正是彝族万物雌雄观念的泛化,随着人们对自然与天体运行的认识,太阳出没和月亮圆缺变化形成的明暗交替的天象,乌云蔽日和云开日出的天象给了先民们深刻的感受,使得万物雌雄与彝族天文历法之间建立了连接点,这至少使得二者结合而促成万物雌雄的形成在逻辑上变得可能了。在天文观测的基础上形成了最初的自然哲学,古人仰观天象,首先注意到的就是日月。汉文献有类似的记载,《易传·系辞上》有言:“悬象著明,莫大乎日月。”在彝族历法上也有体现。十月太阳历中凡单月为雄双月为雌,彝族十月太阳历是把一年区分为十个“时段”(即十个月),它用土、铜、水、木、火五种要素,分别配以公、母来表示:一月土公、二月土母、三月铜公、四月铜母、五月水公、六月水母、七月木公、八月木母、九月火公、十月火母。这五种要素排列的顺序为:夏土、秋铜、冬水、春木,春夏之交为火;此与汉族的春木、夏火、秋金、冬水相当。彝历按五种要素区公母,于是,一年分为五个季节,每个季节包括同一要素中的公母两个月,合计七十二天(每个月三十六天)。这五季实际上就代表了太阳在地球上所经过的东、西、南、北、中五个方位。这里一

^① 《阿细的先基》,32—33页,云南人民出版社,1959年。

年十个月,双月为雌(母),单月为雄(公),其雌雄便是阴阳;一年分为五季,每季分别以土、铜、水、木、火五要素为代表,这便是五行,且分为雌雄,乃将阴阳五行相结合。由此可见彝族古老十月太阳历已蕴涵着阴阳五行思想。^① 故今宁蒗彝族中有谚语“雌土(二月)猪日变,树叶开始黄;雌铜(四月)牛日变,老鹰回南方,雌水(六月)兔日变,大雁回南方;雌木(八月)羊日变,耕牛下地去;雌火(十月)鸡日变,蜻蜓下沟去。”这种判断季节的谚语,实际是彝族十月太阳历的具体体现,也是彝族雌雄观在历法上的运用。诸如此类,举不胜举。

万物雌雄观在彝族占卜上也有表现,直到今天,彝族毕摩普遍运用反映万物雌雄观的“阴阳占法”占卜以测凶吉,其占具与占法是:在用于祭祀神座的树枝中,取一食指粗细约长两寸的栎树或青松树枝,两端削成同向斜口,然后均匀地剖成两个半部,皮面为阳,剖面为阴。占卜时,地面撒铺青松针,毕摩口念“占卜经”,将制就的占卜用的树枝合原,先洒少许祭酒和牺牲鲜血,再于泼水烫石而发出的蒸气上绕几绕以示洁净,于离地面约尺许高处撒手坠落,视其落地后所呈阴阳及相距远近,如此三次,方断定凶吉或祭祀的目的达到否。若两半成阴阳“十”字形相交,则为大吉,合家兴奋不已。^②

据说,彝族毕摩“阴阳占法”所用占具,旧时均用羚羊角所做,并世代相传为不可少的法器之一。其后羚羊稀少,其角不易得到,持羚羊角占逐渐稀少,后改用树枝,朱锯元先生 1985

① 刘尧汉:《文明中国的彝族十月历》,49页,云南人民出版社,1986年。

② 朱锯元:《彝族“四方八虎”图的科学意义初探》,载《彝族文化》,82页,1987年年刊。

年11月随刘尧汉教授前往贵州彝区调查时,见到贵州省威宁县牛棚区纳沟彝村毕摩陆小玉,在其银虎符、鹰爪、法帽等诸法器中就有一副传世的羚羊角占具。

毕摩持羚羊角,取下其左角(彝族尚左,以左为大),经祈神祭献仪式,截去角根,连角尖剖成两半,平面为阴,凸面为阻,便成为一副弯曲的占卜法器。毕摩用以占卜吉凶的传统,阴阳两面平行不相交为平卦,两阴或两阳分别平行或相交均为凶卦,阴阳相交为吉卦,若阴阳相交且呈“十”字形则为大吉卦。^①

从以上可见彝族有丰富的万物雌雄观,并表现在大量的彝族文献,以及彝族十月太阳历和彝族占卜等中,这是彝族先民智慧的结晶,在汉唐以后,随着道教的传入,彝族的万物雌雄观受到道教阴阳的影响,彝族万物雌雄观得到进一步发展。

汉武帝时,中国封建社会进入另一个强盛时期,阴阳五行化的儒学成为正统的官方哲学。这种思想上的统治不能不对已纳入西汉王朝版图的彝族地区产生影响。而这一时期,彝族六祖分支后的第五支德布氏,已从云南东川等地发展到宣威、威宁一带,逐渐形成元明时期的乌撒部;第六支默部德施氏从滇北楚吐向黔西部发展,至东汉时期占据了东川、芒部、普安、水西等地,至德施氏的始祖穆齐齐的第二十代后裔勿阿纳,成为“贵州水西阿者家之祖”。因而有德布氏的布幕笃仁和布幕鲁则两兄弟在“皮尼山”的哲学对话的《宇宙人文论》。《宇宙人文论》是彝族的一部重要哲学著作,是研究彝族哲学

^① 朱锯元:《彝族“四方八虎”图的科学意义初探》,载《彝族文化》,82页,1987年年刊。

思想史的重要文献之一。从《宇宙人文论》以阴阳五行说作为核心的情况推测,其哲学思想主要来源于新道家经典著作《淮南子》以及道教经典《太平经》。从文献内容来看,彝族《宇宙人文论》的形成过程中,受到道家、儒家、阴阳家各种庞杂思想的影响,至于彝族古代阴阳最终形成的时代究竟在何时,情况相当复杂,“彝文古籍千百年来又是经千百人之手辗转传抄,无法考证其传抄次数”,^①所以这给我们的论证带来了困难,但我们可以从彝族历史和汉文史籍,以及贵州云南的历史去探究《宇宙人文论》的思想来源及其发展的脉络。

至元代始在贵州的毕节、大方、织金、黔西、金沙地区设置八番顺元宣慰司,^②在威宁、赫章设立乌撒、乌蒙宣慰司。^③1368年元朝灭亡,1372年元朝册封的贵州宣慰使、水西土官霁翠首先归顺明朝,明王朝赐姓为安。鉴于滇黔彝族地区这种局势,朱元璋决心以儒治之,“重在使其无叛”^④。所以不久他即下谕在已经控制的普定地区“访话酋长,凡有子弟皆令入国学受业,使知君臣父子之道,礼乐教化之事”,^⑤开始在贵州西部地区传播道教、设置儒学。明王朝时期,道教在民间有了很大发展,在贵州彝区的影响也日益深入,道教经典在贵州彝区传播,1421年在水西的贵州宣慰司设置了阴阳学,明正德年间正式刊印道教法术《奇门遁甲》,彝区的官置阴阳学也当

① 《宇宙人文论·前言》,民族出版社,1984年。

② 周春元等:《贵州古代史》,154页,贵州人民出版社,1982年。

③ 周春元等:《贵州古代史》,162页,贵州人民出版社,1982年。

④ 周春元等:《贵州古代史》,26—27页,贵州人民出版社,1982年。

⑤ 周春元等:《贵州古代史》,36页,贵州人民出版社,1982年。

然会以之为教典,其中用于毕摩占卜的阴阳观,自然会渗透到彝族的哲学著作中去。因此在《宇宙人文论》中,彝族“宇宙八方变化”的八卦方位与邵雍“伏羲八卦方位”完全相同的现象,可见其联系。这时彝族的万物雌雄观在道教阴阳五行思想的影响下,彝族哎哺观念已经发展为乾坤、阴阳概念,并用阴阳观念概括天、地、人和万物。

三、道教、彝族的尚黑与母体崇拜

夏是中国历史上的第一个朝代,夏朝崇尚黑色。《礼记·檀弓上》说:“夏后氏尚黑,大事敛用昏,戎事乘骊,牲用玄”。夏代称祭祀之太庙为“玄堂,即黑堂”;《尔雅·释畜》说其祭品“牲用玄”,《韩非子·十过》说其祭祀用器是“黑染其外”。

今天在道教中我们依稀还能见到黑色崇拜的痕迹,但在彝族文化中,黑色崇拜至今仍四处可见,究其黑色崇拜的渊源,笔者认为黑色崇拜与母体崇拜有关系,母体崇拜是母系社会的遗俗,是母系社会对母体生育的崇拜。在古羌遗裔的彝、纳西、哈尼、傈僳、怒、藏、羌、普米、土家、白等各民族社会中,无论从历史文献、生活习俗还是宗教文化等方面,随时都可以捕捉到母体崇拜与黑色崇拜的联系。

1. 氐羌遗裔尚黑与母体崇拜

氐羌尚黑与氐羌母系文化有渊源关系,在今天氐羌后裔民族中,仍能看到崇尚黑色崇拜与母体崇拜的痕迹。

在纳西族东巴经《东埃术埃》中,我们能看出氐羌遗裔黑色与女性的关系。《东埃术埃》描写了黑世界与白世界之间发

生的一场战争即“黑白战争”。在白世界里,居住着白部落“东”族,在黑世界里,则居住着黑部落“术”族。“东”族和“术”族结下了很深的仇恨,发生了“黑白战争”。战争中,白世界里男人占着统治地位,黑世界即是女人占着统治地位。李国文《东巴文化与纳西哲学》一文谈到纳西语中,“东”之意为男神,“术”之意为女神。在父权制思想与母权制思想的大较量中隐含着一种实质,即黑色与女性关系。

在贵州彝族古歌《天神争王》中,我们也能看出隐含在其中的黑色与女性的关系,即黑与白、阴与阳的关系:

很古的时候,上方没有天。下方没有地,空中黑黝黝,微风先产生。微风产生后,空中轻轻吹,吹出了白云。白云翻两番,翻出了黑云。白云长大了,黑云长大了,二者又变化,变出生命来。白云米古鲁,黑云米阿娜,二者相结合,变出阴阳来。米古鲁是阳,米阿娜是阴。过了几千年,古鲁变天王,阿娜变地母。^①

可见古歌中米阿娜是黑云,是代表阴、地母、雌性,反映了黑色与女性有联系。

黑色崇拜在氏羌遗裔纳西族中也有遗存,“纳母”是纳西族口语和民歌中至今还普遍使用的一个词,“纳”意为黑,“母”即母亲、女性,连起来意为“黑母”。纳西族把村寨称为“纳母

^① 《民间文学资料》,第68辑,中国民间文学研究会贵州分会编印。

本”，即崇尚黑色的女人之村子。这表明纳西族从远古时代起黑色与女性就有关。

和即仁的《纳西语“纳母”一词的由来》谈到“纳母”一词，在纳西族民歌和口语中也经常出现，纳西族常常把村寨泛称为“纳母本”，有时简称为“纳母”。如“纳母创彩吉”，即全村六十户之意。又如男女对唱山歌时，男的经常提到“若荣纳母本”，即“（我）出生在生男的那个村子”；女的也常提到“麻荣纳母本”，即“（我）出生在生女的那个村子”。^①表明，黑色崇拜起源于母系社会时代，黑色是母系时代女性们崇拜的色彩。

彝族认为创世之神阿赫西尼摩（西王母）是一位崇尚黑色的首领，故取名也要采用“黑”义。“阿赫”为姓氏，“西”为主人或首领，“尼摩”即前面所述的“纳母”，“西尼摩”即“西纳母”，意即黑首领或黑酋长。可见彝族的创世先祖也崇尚黑色，并且与女性有关。

从语言中，我们亦可看出黑色崇拜与女性的密切联系。彝语称大山为“布纳母”，称大海为“赫纳母”，“布”即山，“赫”即海；“纳母”即前面所述及的女性常用名“纳母”，此处用以表达“大”的概念。用女性名字“纳母”代表“大”，反映了母系时代母性为大的观念意识。在“母”（女性）前面用“纳”（黑）作修饰语，则表明黑色崇拜与女性有关。

从这我们可以看出，今古羌遗裔仍保存有黑色崇拜与母体崇拜相连的文化。

古书有记载，早在魏晋时期鱼豢《魏略》即用黑、白二色来

^① 和即仁：《纳西语“纳母”一词的由来》，载《云南民族语文》，1987年第1期。

概述古羌民族。裴松之取补《三国志·魏书》时引用《魏略》而保留了这样的记述：

氐人有王，所从来久矣。自汉开益州，置武都郡，排其种人，分窜山谷间。或在福禄，或在汧、陇，其种非一……或号青（黑）氐，或号白氐，或号婢氐，此盖虫之类而处中国，人即其服色而名之也。其自相号曰盭稚。^①

可见当时人们按所崇尚的色彩来称呼氐人，尚黑的被称之为青氐，尚白的则被称之为白氐。在氐羌遗裔中彝族可谓完整地保留着尚黑的习俗。彝族因为崇尚黑色，唐代以后被称为“乌蛮”。《蛮书》卷四说：

西爨，白蛮也。东爨，乌蛮也。^②

“白蛮”即指今白族，因他们崇尚白色，故称为“白蛮”。今彝、纳西、基诺、拉祜、傈僳等民族的先民，因他们崇尚黑色，故称为“乌（黑）蛮”。唐初即出现“乌蛮”、“白蛮”二词，说明当时西南诸民族中崇尚白色的族群与崇尚黑色的族群之间，他们各自体现在各方面文化上的黑、白界限较为明显，反映了彝、纳西、基诺等彝语支民族的先民当时极为崇尚黑色。

① 《三国志·魏书》引用《魏略》。

② [唐]樊绰：《蛮书校注》卷四，82页，中华书局，1962年。

彝族尚黑与彝族母系社会的遗俗有关,在彝族历史中保留有许多黑色一母体为大、为尊的遗俗。

其实在彝族中仍然保留有许多尚黑习俗,这明显是母系社会以黑为代表母体遗俗的另一种反映形式。川滇黔彝族中,有的支系自称“聂苏”、“纳苏”、“诺苏”和“糯苏”,其中,“聂”、“纳”、“诺”和“糯”在彝语中为“黑”,“苏”则指“人”,二者合起来,意为“黑人”或“黑色的民族”。

这种尚黑文化意识,在彝族社会里,还体现在其图腾物虎上。古羌族群以虎为图腾,古羌遗裔彝族亦以虎为图腾。在彝族人的观念里,虎是其祖先,他们是虎的后代,人死后变成虎,虎能保佑彝族逢凶化吉。彝族男人自称“罗罗颇”(公虎),女人自称“罗罗摩”(母虎),自称“罗罗”(虎族),确切地讲,彝族的图腾是黑虎图腾。先秦史籍《山海经·海外北经》记载:“有青兽焉,状如虎,名曰罗罗”。《虎荟》则说:“罗罗,云南蛮人,呼虎为罗,罗老则化为虎”。这里的“罗罗”既是彝族的称呼,又是彝族的虎图腾,至于青,即是黑意。南华县摩哈苴村,彝族群众举行祭祖盛典时,总要请祭司在葫芦瓢凸面绘一黑虎头,悬挂于门。这种黑虎葫芦面具,正是彝族黑虎崇拜的极好例证。

彝族的南诏王室,其前五代国王分别是:细奴逻、逻盛、盛罗皮、皮逻阁、阁逻凤。其每代国王的名字中都有“逻”(罗)字,“逻”系彝语,其意为虎,即以虎命名。开国君主“细奴逻”一名的彝意,有多种写法,《云南志略》写为“细奴罗”,《记古滇论》写为“习农乐”,《南诏野史》记为“细农乐”,《哀牢彝雄列传》记为“细诺罗”等,均属对同一彝语的别译。其中,“细”、

“习”当为彝语“西”之别译,意为主人、首领或酋长;“奴”、“农”、“诺”即彝语“诺”之音译,意为黑。“细奴逻”之全意为首领黑虎,即黑虎族的首领。^①世居滇南红河哈尼族彝族自治州境内红河流域的彝族“纳楼部”,明初称为纳楼茶甸副长官司,“纳”即黑,“楼”即彝语“罗”,意为虎,连起来即黑虎,即“纳楼”部以黑虎为图腾。清代咸同年间,在云南哀牢山区爆发了彝族李文学为首的农民革命,在李文学的帅旗左上角也绘有一个红色为底版的黑色虎头。^②正由于其尚黑,所以其图腾物虎也就变为了黑虎。

尚黑还体现在黑色代表大,由于古羌中的黑白两大集团长期活动在祖国广大的西部和西南地区,因此,这一带地区有的山川、河流或城池都被烙上了黑色或白色的印迹,特别以黑色为多,所居地名、山名或水名,多冠以“黑”。金沙江流域南北两侧自古即是彝族生息、繁衍的地区,此地自北而南纵贯今凉山彝族自治州的雅砻江,连同其所注入的金沙江,在《方輿纪要》里统称“纳彝江”。现彝族还称雅砻江为“阿和诺衣”。在《史记·五帝本纪》记黄帝之子昌意所居之“若水”,“若”之意在《蛮书·山川江源》中叫“诺矣江”、“诺水”,这里的“纳彝”、“诺矣”和“诺”均是彝语黑义。所谓“纳彝江”、“诺矣江”和“诺水”,按尚黑的彝、纳西、拉祜等族语言考察,即为黑色,“若水”,意即“黑水(江)”。金沙江和雅砻江之间的分水岭叫纳喇山脉。在彝语中,“纳”为黑。“喇”意虎,“纳喇山”意为黑

① 杨和森:《图腾层论》,11页,云南人民出版社,1987年。

② 刘尧汉:《彝族社会历史调查研究文集》,90页,民族出版社,1980年。

虎山。横贯滇、黔两省的乌蒙山脉中,有一个叫“罗尼白”的山峰,彝语全意为黑虎山,“尼”是“黑”的意思。彝族中“苏诺”一词,汉意为主体、土著,“苏”是指主人,“诺”既有黑色又有大的意思。“尔诺阿莫”汉意为诚信、大、说一不二、稳重,其诺就包涵有黑色、大的意思。这样的词在彝语中是比较丰富的。

云南路南石林是彝族人居住的地方,其北部十二公里处有一片名为“乃古”的石林景观,远望如林,苍茫无际。“乃古”在当地彝语中的意思是“黑色古老”的意思,乃古石林的实际含义是古老的黑色石林。

以黑色代表等级。认为黑色是高贵的象征。历史上,彝族对自己的阶层有黑白之分。认为“黑”的阶层是高贵的,“白”的阶层是低贱的。史籍对此有记载:景泰《云南图经志书》卷二《曲靖府》载:“罗罗,一名爨,而有黑白之分,黑爨贵,白爨贱。”天启《滇志》卷十三说:“黑罗罗……在夷为贵种,土官、营长皆其类也。”明正德《云南志》卷七广西府说:“罗罗妇人以布为袍……惟黑罗罗自以为贵族。”明万历《云南志》卷三广西府说:“黑罗罗,自恃其贵而强,好斗争。”清康熙《平彝县志》云:“黑罗罗……在夷为贵种。”康熙《罗平州志》也谓:“黑罗罗……凡土司、营长皆其类也。”康熙《楚雄府志》说:“罗罗有二种,有黑有白。”雍正《马龙州志》说:“罗罗之中,黑者为贵,凡其酋长,黑者为之。”乾隆《镇雄州志》云:“罗罗,以黑白二种分贵贱。”乾隆《农部琐录》卷十二说:“白罗罗,于夷为贱种……大抵寡弱易治之夷也,其难治者惟黑罗罗。”乾隆《沾益州志》亦云:“黑罗罗,于夷为贵种。”乾隆《易门县志》卷六亦云:“黑罗罗……在夷为贵种。”而道光《云南通志》《清职贡图》

说：“黑罗罗，为滇夷贵种……散居云南，曲靖、楚雄等府。”

解放前，大小凉山有“诺”的阶层，“诺”即“黑”，被称为黑彝，“诺”是彝族中的高等级，汉称“黑彝”为“黑骨头”，“曲诺”亦称“曲伙”，“曲”之意为白色，汉称“白彝”或“白骨头”是平民阶层。为了永远保持其高贵地位，规定该等级的人不得与“诺”以下等级的人发生婚姻关系，否则就不能再高贵，降为白彝。

黑色代表尊贵。云南哀牢山区和乌蒙山区彝族皆认为祖先喜欢黑色，故新房建成后，大多要升火熏黑才住人。放置祖灵或贴祖像的墙壁认为熏得越黑，越能表达对主人的敬意。云南武定县凤氏土司(彝族)从宋代至民国上千年来盘踞于罗螯部旧址，其祭祖时，所用旗帜均为黑色。与之相应的是世居滇南红河流域的彝族纳楼土司作战时用的是黑旗。彝族祭祀时用的牺牲均为黑色：黑牛、黑猪、黑羊。云南楚雄市一带彝族祭天时也用黑山羊为祭牲。滇南彝族给村中身分较高、影响较大的人举办丧事时，在一般人死时所需念诵的经文的基础上，必须增念一部叫《麻尼莫》(意为“黑衣经”)的经文，认为念诵此经后死者灵魂即可获得一件黑色大衣，并穿着黑衣顺利与远古祖先团聚。彝族传统文化的保存者祭司毕摩，其法衣和法帽大多用黑布和黑毡子做成，云南昭通彝族认为有黑毡帽的毕摩才是有学问的毕摩，即会祭祀礼仪和彝族历史文化常识的毕摩；没有黑毡法帽的毕摩是假毕摩或级别低的毕摩。

在彝族历史发展中黑色崇拜还表现在审美上。凉山彝族的漆器喜用黑色为底色。在给人深不可测和庄重之感的黑色

上再配以热烈的红黄色,使整个漆器色泽明快艳丽,给人以美的享受。现在,彝族传统服饰男子全身多为黑色;女子以黑、蓝为底色,上面绣花镶边。姑娘的帽子也以黑色为底,上面绣花或配以银饰;老年妇女多用黑布作为包头布。滇北武定、禄劝等乌蒙山区的彝族妇女,凡已生育孩子的,其帽子(或包头)一律为黑色。在彝族以诺地区,中年妇女和老年妇女,都要戴一顶形如荷叶、黑色的布作成的帽子。可见彝族黑色一母体一大一尊严、地位,是与早期母系社会母性为大的遗俗相关的。

2. 道教尚黑与母体崇拜

在道家经典《道德经》中,老子特别强调的是“玄”、“生”、“母”和“牝”字,“玄”意为黝然、深远,带有黑色之意。即在老子思想中,有一种对黑色之倾爱意识。王弼注:“玄者,冥也”。沈一贯《老子通》释道:“凡物远而不可见者,其色黝然,玄也。”所以道家的学说也常被称为“玄学”,道家的典籍被称为“玄书”,道教被称为“玄教”,甚至老子也被尊称为“玄元皇帝”等。道家强调“玄”,表明道家崇尚黑色。值得注意的是,“牝”即女性生殖器,“玄牝”即黑色的女性生殖器。老子用“玄”修饰“牝”,称女性生殖器为“玄牝”说明“玄”(黑)崇拜与女性生殖器崇拜有联系,这充分体现了道家思想中的对母体的崇拜。母体崇拜和对母系社会的向往是道家思想的核心,与此同时,道家又崇尚黑色,则反映了黑色崇拜的起源与母体崇拜或母系文化有关联。

道家和道教尚“玄”,并对“玄”进行了歌颂。

道，可道，非常道；名，可名，非常名。无，名天地之始；有，名万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。^①

谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地之根。绵绵若存，用之不勤。^②

涤除玄览。……是谓玄德。^③

古之善为士者，微妙玄通，深不可识。^④

知其雄，守其雌，为天下谿。

知其白，守其黑，为天下式。^⑤

常知楷式，是谓玄德。玄德深矣远矣，然后乃至大顺。^⑥

在中国传统文化中，常把“谷”作为女性生殖器的比喻物，老子称“众妙之门”为女性生殖器，把“玄牝”之神称为“谷神”，

① 《道藏》第12册，第1页。

② 《道藏》第12册，第2页。

③ 《道藏》第12册，第3页。

④ 《道藏》第12册，第4页。

⑤ 《道藏》第12册，第8页。

⑥ 《道藏》第12册，第19页。

这在其他的著述中,我们也能看到,如《大戴礼·易本命》谓:“丘陵为牡,谿谷为牝。”《淮南子·地形训》也说:“山气多男,泽气多女”,用突出的山陵象征男根,用凹陷的山谷、洼地象征女阴。葛洪《抱朴子·微旨》也用“太元之山”象征男根,用“长谷之山”象征女性生殖器。其云:

夫太元之山,难知易求,不天不地,不沉不浮,绝险绵邈,崔嵬崎岖,和气綢繆,神意并游,玉井泓邃,灌溉匪休,百二十官,曹府相由,离坎列位,玄芝万株,绛树特生,其实皆殊,金玉嵯峨,一泉出隅,还年之士,挹其清流,子能修之,乔松可俦,此一山也。长谷之山,杳杳巍巍,玄气飘飘,玉液霏霏,金池柴房,限在乎其隈,愚人妄往,至皆死归,有道之士,登之不衰,采服黄精,以致天飞,此二山,皆古贤之所。^①

“知其雄”与“知其白”对应,“守其雌”与“守其黑”对应,即雄与白对应,雌与黑对应。表明,在母系文化思想家老子的心目中,也是白色与雄性即男性有关,黑色与雌性即女性有联系。在此,老子认为黑色无比尊贵和伟大,说明老子及其道家崇尚黑,与氏羌黑色崇拜即母体崇拜一脉相承。

道教尚黑并以黑代表雌的另一个表现是在太极图中。作为中华传统文化之表征的太极图,用黑色的“鱼”状表示阴,用白色的“鱼”状表示阳;这与古羌遗裔的母体崇拜衍生出来的

^① 葛洪:《抱朴子·微旨》,载《道藏》第28册,第194页。

黑白崇拜似乎有一定的渊源关系,无论是道教还是彝族先民,都以黑色代表母体,代表雌性。

笔者认为在太极图中,太极图由形似“鱼”状的黑、白两大部分互相环抱组成,其中黑“鱼”中有一个白点,白“鱼”中则有一个黑点,阴阳元气相交接,表现男女交合、阴阳平衡、化生万物。与古羌民的黑白崇拜、生殖崇拜有渊源关系。古羌民遗裔的黑白崇拜习俗的历史线索,表明以男女交合来解释人类起源的古老观念在我国上古时代源远流长。

综上所述,道家的崇尚“玄”(黑)与彝族先民古羌人尚黑有相似之处,反映了这样一个事实,那就是道家思想与古羌母系文化有同源关系。

四、八卦与彝族八方观念

1. 八卦的起源

汉族典籍中八卦的起源,包括《周易·系辞》和《史记》在内的不少典籍既有伏羲八卦和文王八卦的记载,又有伏羲据河图而画八卦和大禹因洛书而衍为畴的传说故事。相关的人物有伏羲、神农、夏禹、周文王等。伏羲大约是新石器时代的传说人物。最早的八卦,是传说中的包牺氏画的。《易·系辞下》说:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则视法于地;近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”可知是伏羲画八卦,八卦不仅包括上下四方,而且统括往古来今。“八卦”在始初之时,并没有“通神明之德,以类万物之情”的哲学功能。据现在的考古报道,在安徽含山县

长岗乡凌家滩,发掘出距今五千年前可能是原始的河图(或洛书)和八卦的龟玉片。因此不能排除“八卦”的有关概念,最早起源于“伏羲时代”的可能性,表明当时已有一种原始占筮存在。

对于八卦的起源,汪宁生《八卦的起源》认为:“要想对八卦的起源作出合理的解释,应该从古代筮法及其演变过程中寻找答案。”^①

汪先生据西南少数民族保存类似古代筮法的占卜方法,试对八卦起源问题提出的一些看法,我认为是值得我们思考的。

汪先生通过比较研究认为与古代筮法最相似的还要算四川凉山彝族的占卜方法。^②此法名叫“雷夫孜”,其具体情况是这样的:毕摩取细竹或草秸一束握于左手,右手随便分去一部分,看左手所余之数是奇是偶。如此共行三次,即可得三个数字。有时亦可不用细竹或草秸,而用一根木片,以小刀在上随便划上许多刻痕,再将木片分为三个相等部分,看每一部分刻痕共有多少,亦可得出三个数字。然后毕摩根据这三个数是奇是偶及其先后排列,判断“打冤家”(过去彝族奴隶主操纵下的一种械斗)、出行、婚丧等事。

由于数分二种而卜必三次,故有八种可能的排列和组合,即共有八种答案。关于这八种排列组合情况,何者为吉,何者

^① 董寿祺、张善文编:《周易研究论文集》第一辑,97页,北京师范大学出版社,1987年。

^② 董寿祺、张善文编:《周易研究论文集》第一辑,98页,北京师范大学出版社,1987年。

为凶,是因事而异的,而且各个地区或家支解释亦有所不同。随着宗教迷信的破除,现在会作具体解释的人已不多,1960年汪先生在凉山调查时想作详细了解即很困难。然解放以前徐益堂先生在凉山调查时曾记录一套卜问“打冤家”的解释方法,兹摘录于下,以见一斑:

偶偶偶——不分胜负(中平)。

奇奇奇——非胜即败,胜则大胜,败则大败(中平)。

偶奇奇——战斗不大顺利(下)。

奇偶偶——战必败,损失大(下下)。

偶奇偶——战斗元大不利(中平)。

偶偶奇——战平有胜的希望(上)。

奇奇偶——战斗与否,元甚影响(平)。

奇偶奇——战必胜,掳获必多(平)。

每当“打冤家”之前,常要以“雷夫孜”法决定行动。如遇上卦,当然要打。如遇中卦或下卦,则要考虑打不打了。^①

“我国古代占卜习俗与‘三’这个数字关系也是很密切的,可以帮助说明这一点。不仅占卜之事均分三类(如三兆、三梦),占卜者多用三人,而且龟卜就是以三次为定,郭沫若先生据新出土之卜骨三个一组排列情况,已进一步论证了这一问題。卜法如此筮法最初亦应如此即卜三次为准。《礼记·曲礼》说‘卜筮不过三’,应该是一句古老的成语。每以从蓍草中

^① 徐益堂等《打冤家——罗罗氏族间之战争》,载《边疆公论》第一卷第7—8期,81—82页。

得到一个奇数或偶数,共卜三次,排列起来,也就和凉山彝族‘雷夫孜’法一样,只能有八种可能的排列情况,即只有八种卦象。无论在彝族还是在西南其他少数民族中都保留着古老而又原始的卜筮方法。”^①由此可见,这些与伏羲画卦有直接联系的占卦,至少在阶级社会以前就存在于西南民族社会之中。

司马迁在《史记·太史公自序》中说:“三王不同龟,四夷各异卜”,可见中原以外的其他民族早有占卜这种活动,从考古发掘来看,龙山镇城子崖遗址中发现了十六块卜骨,这说明在当时已经有人从事占卜活动了。西南少数民族之中从古至今都有以数占卜定吉凶的习俗,民族学中或称之为“数卜法”。最简单的一种是通过投掷、刻画等方式,看物的正反或数的奇偶,判断吉凶。例如:苗族、藏族、羌族、景颇族的各种占卜方法和以数蓍草而卜问吉凶的筮法已有若干相似之处,《周易》虽不是一部单讲占卜的书,但占卜毕竟是作为“五经之源”的神秘古书。《周易》所使用的重要手段,其中有许多类似西南少数民族民间占卜的方法。

阴阳两爻是古代巫师举行筮法时用来表示奇数、偶数的符号,是依卦象的变动来解释人事的吉凶和观察人事是否符合天道的规律。西周初年原始的八卦所体现的四个对立关系之形成,春秋时代在孔子整理《周易》之后,《周易》卦、爻的构成和解释最后定型。八卦在战国时期有了很大发展,这时思想解放,诸子百家在探讨现实问题的同时,试图究天人之际,通古今之变,用一个基本的观点来解释天道、地道、人道的古

^① 董寿祺、张善文编:《周易研究论文集》第一辑,99页,北京师范大学出版社,1987年。

今变化之理。通过对八卦的探索,更加丰富和完善了中国古人对宇宙万物存在和运动规律的认识。

2. 彝族八方观念与八方占

如果说“雷夫孜”法中我们能见到八卦的影子,那是原始的初级的八卦,那么在彝族十月太阳历中,我们能见到彝族八卦的进一步的发展,彝族太阳历一年只有十个月,它是用其传统的“八方之年”的纪年法,使其接近于回归年。彝族八方年的名称为:

方向	东	东南	南	西南	西	西北	北	东北
年名	布多	洛呼底	依姆	欲舌姑	布借	克底呼	依巫	尼舌姑



彝族“八方”概念的哲学基础就是彝族的八卦。凉山彝族的花纹图案,如在妇女的服饰、彝族漆器上都有反映“八”这个概念的八角图案。

作为平面方位,彝族把方位分为八方。太阳升起的方位为东方,太阳下落处为西方,而用水流指示南方和北方。它们分别是“天”、“地”、“日出”(东)、“日落”(西)、“水头”(北)、“水尾”(南)、“狗神地”(西北)、“龙神地”(东南)、“牛神位”(东北)、“羊

神位”(西南)。当立体看方位时,彝族除八方外,还有天、地二方,共十方。彝族人民通过对天体的逐渐认识,并基于地球是圆形后,立体地认为除八方外,还有天和地,这是非常科学的。

彝族人民的八方观念是十分明显的。我们可以在一场祭祀仪式上看到对八方神灵的邀请,也可以看到以插树枝安排了四面八方的神座,如水神、路神、天神等等,“在彝族墓葬中的三台八方更是明显。人死后,火化了,就将其尸骨装在一个骨灰罐里,将这个罐埋于地下,上面压一块石头。这个石头一般雕凿成三个层次,上层是一个圆球形的石头球,第二层在直径上略大于那个上面的石球,似一个圆柱层,而最下层又是一个直径大于第二层的薄圆柱层。就在第三层宽出第二层的石板面上,雕上八个方位的示意图,即八个方向的指向图。这就是向天坟,只要是向天坟,就都有这个符号。这就是八方神灵的标志,或死者灵魂通向四面八方的标志。”^①

20世纪70年代,在凉山彝族自治州昭觉县境内,发现一组南诏时期彝族的线刻岩画,其中一尊佛像手持八角宝轮。

这种八角宝轮彝语叫“勒沃”,是毕摩作法的神器,彝族民间随处可见。据说“勒沃”有无比巨大的威力,一旦把它祭起来,就可以呼天喊地,叫太阳,吼月亮,召唤八方众神来保佑福祿,助长威荣,驱赶妖魔。这个赋有神秘威力的八角宝轮,与彝族八卦有渊源关系。

彝族先民把八方年看作三个天球运动的结果。三个天球运动的推力,彝族认为是三个塔坡怪兽的魔力,相传在这个球

① 卢央:《彝族占星学》,81页,云南人民出版社,1987年。

形的大地上,住着一怪兽,叫做塔坡,又叫勒克,也叫勒孜特比。它是一个带有神性的动物。它整天在地球上任意漫游,蹬着地球乱转,伤害一切生命,给人类带来很大威胁。勇敢的支格阿尔为了消除这个给人类带来祸害的怪兽,决心与塔坡战斗,支格阿尔想了一个办法,在一根很大的柱子前面,做了一个大米囤,在米囤里放满了艾草,他自己拿着烧红的铎口躲在柱子后面,然后发出一种挑战的吼声吸引塔坡。怪兽以为支格阿尔在草囤子里,一口想吞噬草囤子。就在塔坡扑来吞食艾草囤时,支格阿尔趁机将烧红了的铎口丢入艾草中,艾草在塔坡肚里熊熊燃烧,烧死了塔坡。后来尸解变成了三个塔坡,称为公塔坡、母塔坡和仔塔坡,虽然化成了三个塔坡,但毕竟由于支格阿尔一烧,温顺了许多,但改变不了凶残的本性,塔坡的运行也有了点规律,这个规律是母塔坡每三年在东、南、西、北四个大方位中居一方,即三年换一方位,十二年转一周。而公塔坡,每三个月在东南、西南、东北、西北这四个小方位中居一方,即三个月换一方,十二个月转一周。仔塔坡每天在八个方位中居一位,即每天换一方位。但是后来加了两个方位,即天上和地下。这也许是立体性观念的需要,也许是记录历法的需要。但从此生活在地球上的人类和万物只要避开塔坡所在的方位,那就会有生路。三个塔坡在运转时,并不是完全一个方向,母塔坡与仔塔坡是同一方向运转,而公塔坡是相反的方向。它规定,仔塔坡第一天在东方,第二天转东南,第三天南方,第四天西南,第五天西方,第六天西北,第七天北方,第八天东北,第九天入地,第十天上天,如此十天一周,顺时针方向运转。母塔坡也是顺时针方向运转,头三年在东方,次三年在南方,再三年在西方,

又三年在北方。如此又回复到东方,十二年一周。但公塔坡不是这样,它一、二、三月在东南方,四、五、六月在东北方,七、八、九月在西北方,十、十一、十二月在西南方,这是反时针方向运转。天球就是他们推着转动的。按照一年十个月的彝族太阳历,仔塔坡一天走一方,一年绕行三十六周。公塔坡一月走一方,一年一周,母塔坡一年走一方,八年为一周。

根据塔坡推转下形成的八方年周期,彝族先民发明了一套推断行事吉凶的占卜法,主要是八方占。八方占进行时,要把祭场分为八个大方位,每个大方位又分为八个小方位,全部用神树枝插起形成路线图。毕摩必按图走遍所有方位,同时念八方咒经,祈求八方神灵显示威力,保吉去凶。

操作方法是:毕摩取细竹和草秸一束,握于左手,右手随便分去一部分,看左手所余之数是奇是偶。如此共行三次,即可得三个数字。……然后根据三个数的先后,将奇偶排列,从而判断出行、婚丧、建筑、打仗等的吉凶。

“雷夫孜”与彝族学者摩色磁火在彝区也调查的“洛乌日”是类似的占卜,只是翻译成汉文后,汉字的写法不一样,摩色磁火作了具体的描述:

“洛乌日”意为“竹签占”。彝族毕摩常备一种法具叫“乌土”,即签筒,内装七双或九双竹签,竹签分阴阳两种,各有定数,阴签尖部呈“M”状,阳签呈“4”状。在大型的诅咒仪式中,取竹签于掌,双手合而搓之,口诵相应经文后,将竹签任意嵌入小指、无名指、中指和食指间,可得三股,看各股之奇偶以占吉凶,可得八卦,各有卦名,并各有其所指。若设奇数为“1”,偶数为“0”,按从小指到食指的秩序,小指方主内,食指方主

外,则有下列八种组合。

A. 001 卦:此卦彝语称:“海仓”,意为“外部有问题”,以占病为例,就是指外有鬼怪缠祟,属于外因。

B. 000 卦:此卦彝语称“觉洛洛”,意为“平稳稳”,属最上卦,最好,没有任何问题。

C. 100 卦:此卦彝语称“苦仓”,意为“内部有点问题”,以占病为例,就是指家内有些祸祟,有点问题。

D. 010 卦:此卦彝语称为:“以仓”或“以博日”,意为“自身有问题”,以占病为例就是病人自身无力。

E. 111 卦:此卦彝语称“所仓土”,意为“三方面都有问题”,以占病为例则问题严重,愈则即愈,死则即死;以战争为例,胜则大胜,败则大败。

F. 011 卦:此卦称为“海声觉”,意“偏于外”或“外面有敌”,以占病为例则为外部鬼祟多。

G. 110 卦:此卦名称:“苦吉觉”,意为“偏于内”或“内部有敌”,以占病为例则为内部祸祟多。

H. 101 卦:此卦名为“苦海尼仓西”,意为“内外都有点问题”以占病为例则内部和外部的鬼之“干扰”都较大,但病人自己有力。^①

的确,阴阳两爻是古代巫师举行筮法时用来表示奇数与偶数的符号,八卦则是三个奇偶数的排列和组合。其在彝族巫师中只是符号,并没有其他高深的含意。八方占法的结果就是奇偶符号的排列最终只能有八种情况,只要定出每种排

^① 摩色磁火:《格分论》,载《美姑彝族毕摩文化研究论文专集》,223 页。

列的吉凶判词,并和八方位对应起来,就可以知道人们行事的吉凶。正是这种八方年和八方占,成为了彝族八卦的基础。

3. 彝族八卦与道教八卦比较

道教吸收了大量的西周时期的阴阳五行八卦,并将其视为道教的基础,应用到道教信仰理论体系的各方面去。许多研究阴阳五行八卦的著作成为了道教的重要典籍,如崔篆的《易林》^①、刘牧的《易数钩隐图》^②、雷思齐的《易图通变》^③、张理《易象图说》^④等,从而形成了象数图书学派。

而且,道士们在树立神仙典型的同时,还运用八卦原理来讲述修仙的方术。一些道教符箓学的重要著作也反映到了道教对八卦的吸收上。八卦应用于道教符箓中,道教加以变通,用以治病。在道教法术中,符箓、咒语与阴阳五行八卦相配合,其威力更大。《召五神混合符》符咒:“太上灵丹,光耀三田。杀灭尸虫,辟切魔烟。五神混合,百关通全,能令冬热,即使夏寒,回反坎离,施气绵绵。我身荡荡,由化千端。入我五脏,百神不迁。真气内降,剥坤健乾。”这段咒语中的坎、离、坤、乾即是《周易》中的四个基本卦。像这种例子在道教典籍中是比较丰富的,可以这样认为,道教对八卦的吸收无论从内容上还是从形式上看都相当明显。

八卦分先天八卦和后天八卦。所谓先天八卦,据说是伏羲制作的,其结构如表:

① 《道藏》第36册,第111页。

② 《道藏》第3册,第201页。

③ 《道藏》第20册,第335页。

④ 《道藏》第3册,第223页。

卦画	☰	☷	☳	☴	☵	☲	☶	☱
卦名	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
卦位	南	北	东北	西南	西	东	西北	东南
卦序	父	母	长男	长女	中男	中女	少男	少女
卦象	天	地	雷	风	水	火	山	泽



后天八卦的结构次序：

卦画	☰	☷	☳	☴	☵	☲	☶	☱
卦名	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
卦位	西北	西南	东	东南	北	南	东北	西
卦序	父	母	长男	长女	中男	中女	少男	少女
卦象	天	地	雷	风	水	火	山	泽



彝族八卦：

卦名	哎	哺	且	舍	鲁	朵	哈	亨
卦位	南	北	东	西	东北	西南	东南	西北
卦序	父	母	中男	中女	长男	长女	少男	少女
卦象	火	水	木	金	山	土	石	禾

彝族八卦图



此图来源于《宇宙人文论》。^①

三者比较后,可见后天八卦的卦画、卦象与先天八卦一样,但卦位和次序则大不一样。伏羲先天八卦和文王后天八卦在卦位的分配上是不同的,但它们基本的哲学概念和变化规律是一致的。这两种理论分别在《河图》和《洛书》中有所反映。

^① 罗国义、陈英翻译,马学良审定:《宇宙人文论》,80页,民族出版社,1984年。

彝族八卦,我们将之与伏羲先天八卦作比较后可见先天八卦与彝族八卦有相同之处也有不同之处。从卦名来看,都有相对应的卦名,先天八卦是乾坤艮坎巽震离兑,彝族八卦有哎哺且舍鲁朵哈亨;从卦位的顺序看,两者与卦名的相应位置不太一样,彝族卦是按男女卦对冲的方法来排列的,这种排列虽与先天卦比较对应,但仍有且舍与坎离、哼哈与艮兑在性别上正好相反,方位也不同。从卦序来看,彝族哎哺二卦是父母卦,汉族的乾坤二卦为父母卦,因而乾与哎、坤与哺可以对应起来。先天八卦中男、中女与长男、长女的位置与彝族八卦的位置正好相反;从卦象来看两者的组成不一样,先天八卦是天地雷风水火山泽,彝族八卦是火水金山土石禾;最大的不同是先天八卦有卦画,彝族八卦没有卦画,在汉族八卦中,卦画是用“乾三连、坤六断、震仰盂、艮复碗、离中虚、坎中满、兑上缺、巽下断”来表示的。

彝族八卦与伏羲八卦的形态是基本一致的,而与道教吸收的后天八卦则相去甚远。龙厚华先生认为彝族八卦与伏羲八卦有渊源关系,他认为宋代邵雍根据《易经》八卦形成的解释,并掺杂道教思想制造出来的宇宙构造因式之一,即所谓“先天学”,它与《易传》所述的八卦方位并不一样。《宇宙人文论》采用的八卦图,从方位看,即是邵雍所谓“先天之学”的“伏羲八卦”。因此,《宇宙人文论》的八卦图和宋代邵雍的先天之学确有渊源关系。^① 对于邵雍与先天之学的关系,一直持有

^① 龙厚华:《宇宙人文论哲学思想源流初探》,载《贵州民族研究》1983年,第4期。

不同的说法,有学者就认为先天八卦是八卦产生初期的原始面目,后天八卦可能在卦位上按理论发展的需要作了适当的修正。

究其彝族八卦与先天八卦的渊源,卢央的分析还是值得我们思考的:彝族早有八卦思想,八卦产生于远古时代,当八卦的原始形态一经出现,彝汉两族的先民就把它吸收了,并分别加以发展。这就是所谓的先天卦和后天卦。文王八卦为汉族所继承,特别是道教吸收后得到了充分的发展,伏羲八卦主要为氏羌先民所继承,成为古氏羌和彝族先民的传统文化,彝族的一些文物和文献资料,为我们提供了这方面的线索。^①

彝族的八方圆轮早在唐代就已经相当普遍,如果在宋代再向彝族传入八卦,就应该是一套较严密的八卦理论,尤其应该具有作为八卦象征的卦画,可是彝族八卦恰恰缺少这个东西。^②

虽然南诏派到唐朝学习汉文化的人在千名以上,他们学习的正是儒道经典,《易经》也应是其中的主要课程,因而这是传入八卦的良机,彝族应该吸收儒道的后天八卦,但在这个时期,彝族却通用八方圆轮,没有吸收后天八卦,而偏偏使用先天八卦,这是很令人深思的问题。而且即使元明以后,彝族已受到中央政权的直接统治,卦画也没有传入到彝族地区。

“由殷周上溯的八卦文化,很难分出是汉族的前身还是彝族或其他少数民族的前身创造的,应当是黄河流域、长江上游

① 卢央:《彝族占星学》,83页,云南人民出版社,1987年。

② 卢央:《彝族占星学》,84页,云南人民出版社,1987年。

流域的各族人民共同创造的,因而彝汉文化都有共同源头——伏羲画卦。因此,不能说彝族的八卦文化完全都是从汉族那里照搬过来的,也不能说彝族八卦是汉族八卦的源头,更不能说‘伏羲时代’已有了彝族八卦哲学概念。但是从彝族宇宙论的产生和形成来看,早在春秋战国之际,彝族宇宙论正处于萌芽状态,汉族以《道德经》、《周易》为代表的古典宇宙论已经形成,而前者却在漫长的历史进程中不断融合汉族古典哲学资料,直到明代才完全形成,较之汉族要晚两千年左右。因此,从这一角度讲,我们只能说彝族宇宙论是汉族宇宙论的‘流’,而并不是‘源’。”^①

正如陈英教授所言:彝文古籍中记载的八卦,与先天八卦即伏羲八卦的卦序和论理相同。汉称乾、坤、离、坎、震、巽、兑、艮,彝名哎、哺、且、舍、鲁、朵、哼、哈。彝语称八卦叫“亥启”,义为“八角”,与南、北、东、西“四象”,即四方相称,所以“八角”是原始概念。彝文书中只有先天八卦即伏羲八卦,而无后天八卦即文王八卦,只有八卦而无六十四卦。原因是最早分支入西南的古夷人,直接继承先天八卦即伏羲八卦……所以在彝文古籍中,只有先天八卦即伏羲八卦,而无六十四卦。^②

综观彝族八卦的产生、发展,从八方到立体的十方、塔坡的运转以及十月太阳历、彝族八卦,其自有一套成体系的内在规律,由于彝族历史经济文化等原因,彝族八卦始终在毕摩手

① 王路平、傅贵中:《略谈彝族宇宙论的产生和形成》,130页。

② 《陈英彝学研究文集》,246页,贵州人民出版社,2004年。

中分散流传,在后来又受到儒道的影响之后,变得杂而多端。所以八卦在东汉以后为道教所吸收,并得到进一步完善和发展。

那么《宇宙人文论》是否受到道教的影响呢?回答是肯定的。在彝族《宇宙人文论》中,“五生十成”、“十生五成”和八卦等问题时,用了一些图例,如《洛书》、《河图》、《伏羲八卦》,书后还附有《宇宙生化总图》。在《宇宙人文论》的一幅图上,有一长划两短划的卦画,但那里同时出现了二十四方位。二十四方位是用卦来表示的,即乾、坤、艮、巽,乾西北,坤西南,艮东北,巽东南。这正是后天卦的卦位,与彝族先天卦不同。从这些图例来分析,应是受到道教象数图书学派的影响。

在《宇宙人文论》的书末附有一幅“宇宙生化总图”,据李廷良先生研究认为,极类似宋周敦颐的《太极图说》,大概受了《太极图说》一定影响,“宇宙生化总图”与周敦颐的《太极图说》也有一定的渊源关系^①。

八卦成为自然界和人类社会一切现象的最基本的根源,是自然界和人类社会变化规律的概括和总结,比较彝族八卦与道教八卦,笔者认为早在春秋战国之际,彝族八卦正处于萌芽状态,其在后来漫长的历史进程中不断使自己的内容更加充实,并融合道教哲学,直到明代道教民间化才最后完全形成。道教在创立之初,就吸收了八卦,并形成了象数图书学派,不断丰富和发展了八卦,使之成为了道教哲学的重要内容。

^① 李廷良:《彝族哲学著作宇宙人文论初探》,载《哲学研究》1982年第4期。

综上所述,笔者认为彝族普遍存在的万物雌雄观念、八方观念与先秦前阴阳八卦观念都有非常相似的成长土壤,只是在后来的历史长河中,由于历史、经济等原因,彝族万物雌雄观念、八方观念作为彝族人民认识世界的重要思维方式,散存于彝族民间。而汉族阴阳八卦观念在雌雄基础上得到发展,特别是后来经过诸如董仲舒、邵雍、陈抟、彭晓等大师的吸收改造后,成为解释和显示天地日月之运行、四时节气之变化、人体体液之流动等等一切规律的哲学理论。在唐代以后,随着道教在彝区的传播,道教哲学观念对彝族哲学观念起到了一定的影响,使彝族的哲学观念也充满了“道”味。

第三编



道教在彝区的传播

第一章 巍山彝区道教文化 传播与发展

位于云岭山脉乌蒙山的起点处、洱海盆地南面的云南省巍山县是彝族南诏王族的发祥地,其在千百年的发展中,深受道教文化的影响,使其文化显得绚丽多彩。我国著名学者李绍明、王家佑、刘尧汉等前辈都曾先后深入到巍山彝区进行调查,并撰写了《巍山文物与南诏历史》、《巍山祠庙记》等文章,巍山学者薛琳、王丽珠等也对巍山南诏的历史与道教作了深入的研究,本文主要从历史发展的角度论述了道教在巍山彝区对彝族宗教文化的影响与吸收。

一、巍山彝区彝族的源流

先秦时期,彝族先民氐羌部落就在这一带生息繁衍,汉时,巍山彝族被称为僇、昆明。司马迁在《史记·西南夷列传》中对此有些记载:

其外西自同师以东,北至牁榆,名为舅、昆明,皆编发,随畜迁徙,毋常处,毋君长,地方可数千里……皆氐类也。^①

这说明当时从同师(今保山)到牁榆(今大理)地区,曾栖息着“昆明”部族,他们活动的地方“可数千里”,可见“昆明”人是洱海地区古老的民族。

西汉王朝曾在昆明族部落群中设置郡县,在今云南省设置益州郡,在益州郡的西部设置牁榆、云南、邪龙、比苏、不韦、嵩唐等六县,巍山就属于益州郡的邪龙县。^②

《资治通鉴》卷一百八十九:

武德四年,昆弥遣使内附。昆弥,即汉之昆明也。^③

南北朝时,昆明族、叟族中的大部分逐渐分化、混合,开始称为“乌蛮”。在西南地区“乌蛮”的分布面很广,大致可分为三大片,即:西部的“乌蛮”;东部的“乌蛮”;北部的“乌蛮”^④。到开元年间洱海周围的汉晋被称为“昆明”的部族,这时开始称为“乌蛮”,并逐渐形成几个较大的部落,即“六诏”或“八诏”。

① [汉]司马迁:《史记》,2991页,中华书局,1972年。

② 尤中:《中国西南民族史》,12页,云南人民出版社,1985年。

③ 《资治通鉴》卷一百八十九,5906页,中华书局。

④ 尤中:《中国西南民族史》,252页,云南人民出版社,1985年。

《蛮书》卷三说：

六诏并乌蛮，又称八诏，盖白岩城罗识二诏之后，开元元年中，蒙归义攻石桥城，阁罗凤攻石河，亦八诏之数也。^①

从这里可知，六诏皆属于乌蛮范围，巍山彝族属于西部乌蛮。西部乌蛮包括洱海地区至永昌城（今保山）一带的“乌蛮”在内。

作为洱海地区“乌蛮”的蒙舍诏，除了与历史上的昆明部族有渊源关系外，与哀牢也有直接的渊源关系。

西汉中叶以后，昆明族的部落酋长名“哀牢”，部落名也就称之为“哀牢”。《后汉书·西南夷哀牢传》载，哀牢的始祖父名叫九隆，哀牢部落又是九隆氏族的嫡系，九龙氏族居住在滇西的时间甚早，人口繁衍之后，就“分置小王，往往邑居，散在谿谷”。^②《华阳国志》在记述哀牢部族祖先的九龙故事后，也指出九龙系“南中昆明祖之”，^③可见哀牢属于昆明族。《旧唐书·南诏蛮传》记载：“南诏蛮，本乌蛮之别种也，姓蒙氏，蛮谓王为‘诏’，自言哀牢之后，代居蒙舍州为渠帅，在汉永昌故郡东，姚州之西。其先渠帅有六，自号‘六诏’……国初有蒙舍龙，生迦独龙。迦独生细奴逻。”^④

① [唐]樊绰撰、向达校注《蛮书校注》，55页，中华书局，1962年。

② [宋]范晔撰：《后汉书》，2848页，中华书局，1975年。

③ [晋]常璩：《华阳国志》，6页，巴蜀书社，1984年。

④ [后晋]刘昫等撰：《旧唐书》，5280页，中华书局，1975年。

细奴逻父子迁居蒙舍川后,定居在巍山麓,即今巍宝山前的新村。哀牢部落就是从九隆氏族中繁衍出来的。他们部落中的蒙氏于唐初迁入巍山后,因为和巍山的“乌蛮”为同一氏族,并娶乌蛮女蒙賧为妻,并借助巍山“乌蛮”的力量,在公元649年南诏蒙氏家族细奴逻取得了部落领导权,成为巍山南部蒙舍诏的部落酋长,号大蒙国。以后,细奴逻曾孙皮罗阁继位时,在唐王朝支持下,经过长期的兼并与战争,于公元738年征服了其他五诏,统一了洱海地区,建立了南诏政权,历时二百余年,几乎与唐代相始终。

唐《蛮书》记载了当时唐代巍山彝区的发展状况:

蒙舍川,罗盛已上之地。旧为蒙舍州,去龙尾城一日程。当五诏俱存,而蒙舍北有蒙隼诏,即杨瓜州也,同在一川,地气有瘴,肥沃宜禾稻。又有大池,周回数十里,多鱼及菱茨之属。川中水东南与勃弄川合流。南有笼磨些川。凡遘川河,蒙舍谓之賧。然邑落人众,蔬果水菱之味,则蒙舍为尤殷。^①

到了唐代,已经以农业为主,畜牧业为辅了。已是“然邑落人众,蔬果水菱之味,则蒙舍为尤殷”了。南诏政权灭亡以后,大长和国曾对蒙氏“乌蛮”进行屠杀,大批蒙氏乌蛮被迫逃离巍山,逃到今漾鼻、昌宁、风庆、景东一带。留在巍山的一部分则改名换姓逃进深山,相传他们当时将“蒙”姓改成了“字”

^① [唐]樊绰撰、向达校注:《蛮书校注》,120页,中华书局,1962年。

姓、“茶”姓和“左”姓,从此巍山境内也就消失了“蒙”姓。如今这部分蒙氏乌蛮的后裔,多数居住在巍山坝子的西边山上,也居住在他们先祖细奴逻耕牧地巍宝山麓一带。

到了元朝,在巍山的土著彝族中又出现了土司左政子,世袭十七世,盘踞元、明、清三代。明清时,巍山彝族称为“罗罗”。随着彝族内部政治、经济、文化的发展,在“罗罗”下面又出现了更细的称谓,这时巍山彝族的称谓有“腊罗”、“迷撒”、“蒙舍”、“摩察”等。同时,由于明王朝推行歧视和压迫少数民族的政策,明代以后,巍山盆坝的彝族被逐出,水土丰肥的地区给屯田戍守的汉族官兵,而他们则移向山区。清代以前,巍山各民族的人口依然以彝族最多,其次为汉族。清代晚期《蒙化乡土志》说:清末蒙化直隶厅的“傛罗占蒙化之大多数,约一万一千六百余户。傛夷占十之七,汉人得十之三,约计六千五百余户。”以后巍山盆坝发展为今天这种盆坝以汉族聚居为主,山区以彝族聚居为主的民族人口分布趋势。

解放后,巍山彝族和其他地方的彝族一样,正式被称为“彝族”。现巍山彝族有三个支系:“腊罗”(腊鲁)支系、“迷撒”(摩察)支系和“格尼”支系。

二、巍山彝区道教的传播

公元143年,张道陵在四川鹤鸣山创立五斗米道,张道陵所立二十四治中的第七治是蒙秦治,蒙秦治设在去成都一千四百二十里的古越嵩郡。

北宋张君房所纂《云笈七签》卷二十八《二十四治》载:

第七蒙秦治，山在越隲郡台登县，西去城二十里，去成都一千四百二十里。治與越隲郡隔河水前有小山，后有大山，高一千丈，昔伊尹于此山学道，上有芝英金液草，服之得度世，后有汉中郡赵升得道于此。治应奎宿，凡人发之，治王九十年。^①

伊尹、赵升在此得道，可见道教在当时就已经在彝族地区有传播，越隲郡即今凉山州西昌市礼州一带，所辖之地，跨今四川省、云南省滇西部分彝族地区。据《汉书·地理志》载，越隲郡辖邛都、遂久、灵关道、台登、定乍、会无、乍庆、大乍、姑复、三绛、苏示、阑、卑水、潜街、青岭等十五县，辖境略相当于今四川省凉山彝族自治州、渡口市及云南省祥云、大姚县以北，丽江县以东一带地区，巍山紧靠祥云，巍山地处当时的“南方丝绸之路”要道上，这条道路古称为灵关道、牦牛道，约在公元前4世纪已经开辟，比北方的丝绸之路还早五百年，此道从成都出发，经临邛（邛崃）—青衣（名山）—沈黎（汉源）—（越隲）—台登（冕宁）—邛都（西昌）—会无（会理）—青岭（大姚）—叶榆（大理）—（蒙化）巍山—永昌（保山）—密支那，而这条线上的主要居民就是彝族先民。秦汉时又是民族大迁徙的时代，由此道流入云南的汉族人口较多，一部分从蜀地南迁的道士、商人、军人等把鹤鸣山的五斗米道带到了巍山彝区。

从史志记载，三国时期神仙方术在巍山彝族中就有盛行，

① [宋]张君房：《云笈七签》，卷二十八，158页，华夏出版社，1996年。

《巍宝山志》记载：

汉，孟优，蒙化人，居巍宝山，土帅孟获兄也。素怀道念，常往来澜沧江、泸水间，得异人长生久视方药诸书，随处济人。后主建兴三年，诸葛亮南征，军中误饮哑泉，手足四禁不语，或谓优有良药，使人往求之。优进仙草立验，亮惊异之，与语人：天运会深有契。后入峨眉山，不知所终。其子孙于元时，赐姓猛。^①

彝帅孟获的兄弟得异人长生久视方药诸书，随处济人。可见道教追求的长生不老的仙术已在巍山彝区兴起。

东汉道教在巍山也有传播，《巍宝山志》记载说：“东汉有道士杨波远，入号为神明大士”，常骑三角青牛出没于苍山、巍宝山、鸡足山和洱海之间，传播道教。^②

道教在巍山的广泛传入，应是在南诏时期，唐时，南诏蒙氏家族与巴蜀有密切的联系。这为道教在巍山的传播与发展提供了可能。

《新唐书·礼乐志》记载，公元800年，南诏王异牟寻派人送《南诏奉圣乐》到成都，其中有“天南滇乐俗”四章为典型的“夷中曲”，“韦皋复谱次其声”，这一乐曲为唐德宗演出时，一个庞大的南诏歌舞团组成“南诏奉圣乐”几个字，当时演出人

① 《巍宝山志》，140页，云南人民出版社，1989年。

② 《巍宝山县志》，860页，云南人民出版社，1993年。

员都执羽而舞。

贞元年间(8世纪末)异牟寻与西川节度使韦皋达成协议,在成都办了一所学校,供南诏王室及其大臣子弟读书,每年送数十名王室成员和贵族子弟到成都、长安等地留学,学习汉文化。一批毕业,又再派去,持续了五十年,先后培养了南诏子弟数千人。《南诏野史》载“张志诚,唐太和人,入蜀学羲之书,归乡教滇人”。五十年间有上千南诏贵族子弟学成归来。

同时南诏还派子弟到成都向天师道大师兼书圣王羲之学习汉文化和书法,王羲之出身于天师道世家,其弟子学成带回五斗米道,即出现“南诏祀王羲之为先事”。李京《云南志略》说:南诏“其俊秀者颇能书,有晋人笔意。蛮文曰,保和中遣张志成学书于唐,故云南尊王台之,不知尊孔孟。”而《元史·张立道传》也说:“先是云南未知尊孔子,祀王逸少为先师”。所谓云南不知尊孔孟之说,与史实大相径庭,不少学者已详论之,这里不再赘言。引起我们注意的是“把王逸少为先师”的记载,因为王羲之出身于天师道世家。

《大理古代文化史稿》载:“唐文宗太和三年(829年)十月,西川节度使杜元颖削解士卒衣粮,士卒进入南诏抄盗,南诏以衣食资之,得蜀中虚实,嗟槎滇大举兵,攻陷戎州、邛州,进入成都,陷其外部,掠子女百工数万人,自是南诏工匠,将于南中。”李裕节度西川后,南诏将掠来的数万人归还了四千余人,还有几千人留在了南诏,其中有文人学士、工匠、僧人、道士,南诏很开明,重视汉学,甚至对掳来的汉族知识分子也很重用,如把具有深厚汉学知识的郑回吸收到统治阶级内部,教

授南诏子弟汉学。

这种与巴蜀的战争、民族的迁徙、文人学士间的学习,使巴蜀文化成为南诏接受汉文化的重要源头,五斗米道自然流入南诏。从下列史料的记载可见道教对云南彝族的影响。

从阁罗凤命其西沪令郑回撰写的《南诏德化碑》也可见道教的影响:

恭闻清浊初分,运阴阳而生万物;川岳既列,树元首而定八方。故知悬象著明,莫大于君臣;道治则中外宁,政乖必风雅变。我赞普钟蒙国大诏,性业合道,智覩未萌,随世运机,观宜抚众,退不负德,进不惭容者也。……我王气受冲和,德含覆育,才出人右,辨称世雄。高视则卓尔万寻,运筹则决胜千里。观衅而动,因利兴功,事协神衷,有如天启,故能攻城挫敌,取胜如神,以危易安。转祸为福。绍开祖业,弘覃王猷。坐南面而称孤,统东偏而做主。然后修文习武,官设百司,列尊叙卑,位分九等。阐三教、宾四门,阴阳序而日月不衍,赏罚明而奸邪屏迹。通三才而制礼,用六府以经邦。信及豚鱼,恩沾草木。

文中充满了道教的基调,其中的一些词藻在道教里是常用的如,“清浊初分”、“运阴阳而生万物”、“道治则中外宁”、“性业合道”等说明南诏王室是非常重视道教的。“阐三教、宾四门,阴阳序而日月不衍”所称的三教之中,道教居其一。

《巍宝山志》记载太上老君点化南诏细奴逻的神话故事,

反映出道教“君权神授”、“神道设教”的思想在南诏的影响：

蒙舍诏古哀牢人，其先有骠苴低者，子低牟苴，捕鱼于江，溺死。妇沙壶往寻之。坐沉木，感而有孕，生九子。后沉木化为龙，众子惊避，惟季子背龙而坐，就其背。彝谓背曰九，谓坐曰隆，故号九隆。长子牟苴罗，次牟苴兼，三牟苴诺，四牟苴颂，五牟苴笃，六牟苴托，七牟苴林，八牟苴酬，九牟苴闪。邻妇有生九女者，九子各娶之，于是族类日繁。各据土地，传世既久。分为六诏，惟五子牟苴笃贤而黠，生十三子，五贤七圣，传三十六代。至蒙伽，蒙姓始此。独其妇摩利差，亦因浣絮于龙泉，感而生子，名独罗消，数有祥异。哀牢王疾忌，遣使杀之。其仆波洗杀犬以灰其光，以己子细奴逻授哀牢使者，遂名独罗消为细奴逻，窃负而避难于蒙，及长娶妇曰蒙欲，耕于巍山之麓。其妇往饁，有老人美髯，戴赤莲冠，坐于磐石旁。有二童子，左执镜，右捧仗，侧有青牛白马，向妇索食。妇敬享之，回家再炊而往，老人复索食，又享之，如是者三。奴逻怪其迟，妇告之故。因同往谒于磐石下，老人谓曰：尔夫妇何所欲？奴逻叩祈福佑。老人因击其耜十三曰：尔子孙富贵，奕叶相承，其数如此，遂冉冉腾云而上。嗣是树畜繁盛，部落日归，号蒙舍诏。先是九隆劳四族牟苴颂，其裔恶杀。不茹荤腥，惟餐白饭，故谓白饭王，传世至仁果，以慈

信治国。^①

世隆建极十三年(872年)南诏王世隆曾“于白崖诸葛武侯所立铁柱之地,铸天尊柱”,“天尊”乃道教神名,铸“天尊柱”的行为,显示了南诏统治者所受的道教影响。唐光启元年南诏王隆舜命杨奇肢迎唐公主,“唐公主以八字奉上,命术者推算,曰:‘此大龙之命也。’上乃设七昼夜大斋”。推“八字”和设“斋醮”均属道教方士擅行的方术,南诏王对其的迷信同样表现了其对道教的崇信。

天启六年,南诏统治者在颁定苍山十八溪涧、十九峰峦之名时,曾以“第九(名)应乐峰、隐仙溪”命名,“隐仙”乃道教所宣扬的一种超凡出世的人,以之为苍山溪名,也显示出南诏统治者对道教的兴趣。

另从三官崇拜也可见道教信仰与彝族信仰的渊源。据《蛮书》载:

贞元十年,岁次甲戌正月乙亥朔,越五月己卯,云南诏异牟寻及清平官大军将与剑南西川节度使判官崔佐时诣拈苍山北,请天、地、水三官,五岳、四渎及管川谷诸神灵同请降临;永为证据。……谨率群官虔诚盟誓,共克金契,永为誓信。其誓分一本请剑南节度随表进献,一本藏于神室,一本投洱河,一本

^① [清]蒋旭:《康熙蒙化府志》,25页,1998年。

牟寻留诏内府库，贻戒子孙。伏惟山川神祇，同鉴
 诚恳。^①

“三官”是指天官、地官、水官。道教徒认为天官赐福，地官赦罪，水官解厄。盟誓时所请天、地、水“三官”是五斗米道崇奉的三位主宰人间福祸的大神，如《三国志·张鲁传》注引《典略》载：“五斗米道为人疗病时，书病人姓字，说服罪之意；作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书”。向达先生据此认为“异牟寻誓文”开始就提出“上请天地水三官”，文末“一本藏于神室”就是《典略》的“其一上之天，著山上”，“一本投洱河”就是《典略》的“其一沉之水”，“一本牟寻留诏内府库，贻戒子孙”就是《典略》的“其一埋之地”。誓文用三官手书方式，证明南诏的宗教信仰确然为五斗米道。^②许多学者认为南诏信三官与彝族先民氏羌信仰天、地、水有关系，闻一多、向达、刘尧汉等学者在这方面做过探索。向达先生也认为南诏系出氏羌，故“南诏之所以信奉天师道，因为这原来是氏族和羌族的本来信仰”。^③

异牟寻时代的南诏不仅有道教的流行，有佛教的传播，同时也有自己的民族宗教。在南诏时期的高级府衙“六曹”之中，有专司祭祀仪式的部门。《蛮书》卷九《南蛮条教》说：“军谋曹长，主阴阳占候，同伦长两人，各有副都，主月终唱。”《新唐书·南蛮传》则载：南诏“凡调拨，下文书聚邑，必占其期。”

① 郭武：《道教与云南少数民族》，251页，云南人民出版社。

② 向达：《南诏史略论》，载《历史研究》1954年第2期。

③ 向达：《南诏史略论》，载《历史研究》1954年第2期。

唐朝在异牟寻时代有两次盟誓活动,一次是与吐蕃,另一次是与南诏异牟寻,唐玄宗时,蕃汉结盟,《全唐文》卷九八八载此次盟誓有《盟吐蕃题柱文》言:“蕃汉君臣,并稽告立誓,周细为文。二君之合,终以雍合。登坛之臣,亲署姓名于柱。周细为文,藏于王府属。”

唐德宗时,唐与吐蕃数度交战后又再次结盟,《旧唐书·吐蕃传下》载建中四年(783年)德宗诏张镒与吐蕃结盟于清水,双方于盟坛之北杀牲广,初约汉以牛,蕃以马歃盟。唐方盟文曰:古有结盟,今请用之。……今二国将相受辞而会,斋戒将事,告天地山川之神,惟神照临,无得愆坠。其盟文藏于宗庙,副在有司,二国之成,其永保之。吐蕃方面“亦出盟文,不加于坎,但埋牲而已”。可见唐与吐蕃盟誓未请“三官”,且尊重吐蕃习俗“就坛之西南隅佛幄中焚香为誓”,表明唐德宗对异族的尊重。

南诏与唐盟誓是在唐德宗年间。看来“上请天地水三官”一方面是南诏本身很崇敬“三官”,再就是唐朝信奉道教。从这里我们可以认为,南诏彝族先民本身很崇敬“三官”。道教的形成曾与彝族先民的天地水信仰有一定的关系,王崧本《南诏野史》说:“蒙氏平地方,封岳读,以神明天子为国步主,封十七贤、五十七山神。”所谓“封岳读”,即是封五岳四读,是南诏彝族自己的宗教封神活动。据顾祖禹《读史方輿纪要》卷一一三记载,南诏所封的“五岳”为:中岳点苍山、西岳高黎贡山、南岳蒙乐山、东岳乌蒙山、北岳玉龙山。今云南丽江市白沙乡玉龙山麓尚有北岳庙存在。“四读”则指怒江、澜沧江、黑会江和金沙江。

据史书记载,唐代,在巍山境内先后建盖青霞观、斗姥阁、文昌宫、玄珠观,当时巍宝山已成为道家的栖息修炼之所,传说杜光庭、吕洞宾等都曾经在此修炼、传道。

三、道教对巍山彝区土主崇拜的影响

我们在调查中了解到,巍山彝族的宗教形式是鬼魂崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜、土主崇拜和道教信仰并存的现象。

巍山彝族保留着动物崇拜的宗教习俗。彝族自称“腊罗拔”,“腊”彝音为“虎”,“罗”彝音为“龙”,“拔”彝音指“民族”或“人”,“腊罗拔”意思是崇拜虎龙的民族。巍山在汉代称为“邪龙”,“邪”为彝音,翻译成汉语就是“喜欢”的意思,汉意是“喜欢龙”。在今天巍山彝族中仍有固定的祭龙节,巍山县青和村的彝族一年有三次祭龙节,巍山县山塔村彝族以及其他地区的彝族一年要过一次祭龙节。

巍山彝族还保留着崇拜山神和树神的宗教习俗。在彝族居住的地方多建有山神庙,在县城西的木古鲁村,全村仅四十多户人家,村中就建有两个山神庙。在永建乡周围的彝族,每年的大年初四这天要在山上的一棵大树前祭献山神,称为“赶牛马会”。树神崇拜也是如此。在巍山彝族村寨的路口上和村后的山坡上有几棵特别古老高大的树,这是彝族的“神树”,或称“祖公树”,或称“山神树”,当地彝族群众定时对它们举行祭献活动。有的彝族村寨,每年农历二月初八还要过树王节。

巍山彝族主要的宗教信仰是祖先崇拜。其祭祀方式有两种,一是在家里建祠堂供奉自己的近祖。彝族把祖先作为善

灵来崇拜,彝族认为人死后还有灵魂,对祖父母和父母的灵魂加以祭祀,其灵魂就会保佑家中六畜兴旺、五谷丰登,否则,其灵魂就会回到家来作祟,或使人生病,或使家畜不安。巍山彝族家庭中凡遇老人丧亡都要举行隆重的丧葬仪式和“接祖”仪式。丧葬仪式结束后,要在山上找一棵白花木树作为死者的化身带回家,作成小木人,供进自家的祖公祠里供奉。祠堂规模大小不等,有的仅一间,有的为一院。祠堂里放置本家族的死者牌位,对这些牌位,由家族内的长辈当头人,定时举行祭祀活动。在我们调查的新村几乎每家彝族都有为祖先供奉的灵牌。

二是建立祠堂即土主庙共同祭祀宗族的祖先神。因当地的彝族过去自称“土族”,所以称祖祠为“土主庙”。巍山地区彝族土主崇拜是在彝族祖先崇拜基础上发展起来的。两汉以前,彝族祭祖一般是在祖公庙、祖公树、祖公洞放上祖先的牌位,以家族为单位祭祀祖先,这个遗风在整个彝区都存在。在南诏以前,彝族先民土主庙的前身祖公洞(山中的某个山洞)、祖公树(山上一棵古老的大空心树)里面,放置祖先牌位。这一时期的土主崇拜的时间基本是根据需要决定,由当地的阿毕主持。据记载,最早的土主庙是紫金山土主庙,在南诏以前就已存在。紫金山土主庙建在紫金山的半山腰,位于巍山县马鞍山区,距离巍山县城一百多里。内奉巍山当地彝族的祖先罗拜。传说罗拜是巍山彝族的一个先祖,他力大无比,能制服妖魔鬼怪,他死后,当地彝族建庙祭祀他,并视他为当地彝族的平安和幸福的护佑神。此庙最初是用树枝搭起的,后来用茅草盖的,近年才变成了瓦房。

随着南诏国的建立,在道教的影响下,彝族对祖先的崇拜,逐渐与民族神结合起来,开始修建有塑像的庙宇以专门作为祭仪场所来祭祀民族神,再不像以前以大山的祖公树、祖公洞为地点进行。最早建立的祭祀南诏王的土主庙就是其后代盛逻皮于公元714年建立的巡山殿。此载于胡蔚本《南诏野史》中。盛逻皮为细奴逻的孙子,细奴逻死后,他在巍宝山建了巡山殿土主庙,祭祀细奴逻。此时巡山殿为南诏祖祠,后被南诏的族裔奉为“巡山土主”。

自土主庙建成,巍山彝族宗教开始有固定的时间、特定的地点、专门的主持人和一套祭祀仪式,从这里可以看出,彝族土主崇拜是彝族在从自然宗教、个体祖先崇拜向有组织、有固定场所、有专门主持人这样一个高层次的宗教祭仪发展。土主崇拜相对于过去自然崇拜和以家族为单位的宗教,应是一个很大的进步和发展,固定的宗教场所为彝族土主信仰者提供了一个最好的祭仪空间,共同的英雄祖先崇拜,超越了以前以个体家支为单位的家族祖先崇拜,增强了彝族的认同感、凝聚力,同时对于巩固南诏国的统治起到了稳定的作用。这与当时道教的传播是分不开的。

元朝以后彝族左氏土司为了维护自己的族系,提倡崇祖,把南诏十三代王都奉为祖先,建了宏大的土主庙祭祀,推崇土主崇拜。土主崇拜跃为巍山彝族一切宗教活动的中心。同时左氏土司还积极推奉道教,一方面在彝族土主庙中既供奉南诏十三代王,又供奉道教的太上老君、西王母、财神等神灵,另一方面又鼓励彝族学者学习道教经籍,当时左氏土司就用彝文翻译并刊印了道教经典《道德经》。

前后几百年的时间里,发展到今天,巍山现存的土主庙有巍宝山巡山土主庙、咙吁山蒙国土主庙、北山寺、大仓土主庙、小密西村土主庙、白牛土主庙、牧甸逻土主庙、罗甸勃土主庙、嵯耶庙等处。在蒙国土主庙内,祀祖先神细奴逻,同时也祀城隍神;在北山土主庙内,祀祖先神凤伽异外,还祀西王母和财神;在大仓土主庙内除祀祖先神阁逻凤外,还祀有土地神;在大村土主庙内,除祀祖先神细奴逻外,还祀有土地神、财神。这群土主庙不仅反映着巍山彝族的土主宗教信仰,也反映土主崇拜与道教的结合。

每年相应的节日,彝族都会到土主庙祭祀彝族南诏王以及太上老君、西王母、财神等。传说正月十五日是细奴逻的生日。民间相传,细奴逻死后被玉皇大帝封为“巡山土主”,在巍宝山巡山保护人民和牲畜,使五谷丰收,六畜兴旺,所以每年农历正月十四至十六日三天到巡山殿祭祖,请道士念道经,举行祭祀活动,全村男女老少全部参加,杀猪宰羊,举行打歌祭祖等宗教活动。这是该地彝族保持千年的一种祭祖的古老习俗。大殿外对联为光绪十年所书:“宝岫著奇踪,想当年,宝杖频敲,十三传相承霸业;名山开胜境,幸此时,音容宛在,万千载咸仰神威。”联二为:“演道德真经,望气关前承口授;守西南霸业,鎡耕岭上仰仙风。”

这群土主庙不仅反映着巍山彝族的土主宗教信仰,同时也是历史留下的研究南诏王室与巍山彝族渊源关系的重要文物,正是由于土主崇拜这一宗教形式在巍山彝区的存在和发展,才为后来道教能在这块异族、异文化的土地上生根、发展培植了良好的宗教土壤。

四、道教宫观与彝族宗教信仰

道教与彝族宗教文化的融合,在道教宫观中也有体现,巍山的道教始于唐代,明末清初,相继有四川、贵州道人来巍山修身炼丹,他们与巍山道士互相奔走,营造宫观,在巍宝山上先后修建起了准提阁、甘露亭、报恩殿、巡山殿、文昌宫、主君阁、太子殿、玉皇阁、青霞观、三皇殿、南海老母殿、斗姥阁、云鹤宫、朝阳洞、培鹤楼、道源宫、三公主殿、财神殿、含真楼、长春洞、望鹤轩、栖鹤楼、眠鹤楼和玄珠观,形成金碧辉煌、香烟缭绕的道教官观群,使巍宝山成为道士的栖息修炼之所。据史书记载,唐代以来,在巍山境内先后建盖过道观五十余处,这些道观除少数属于唐时期建盖外,绝大部分都是在明、清两代建盖的。综观巍山道教宫观,许多宫观的前身都是在彝族土主崇拜、自然崇拜基础之上发展起来的,与彝族传统文化紧密联系。从下面这些宫观发展中,我们可以看到道教与彝族宗教文化的紧密联系。

青霞观

青霞观坐落在著名的道教圣地巍宝山中,位在巍宝山道观之首。青霞观的建盖与细奴逻的即位传说有密切关系。据民间传说,唐代时这里就有建筑,当时是南诏祭祀老君的场所。观旁有一块石头,当地人称为“老君打坐石”,相传老君曾在这里点化细奴逻。

现存观内清嘉庆十五年立的《重修巍山霞观碑记》对此有记载:

巍山灵峰传为道祖显化地，南诏发祥实基于此。按唐贞观初，九龙少子细奴罗自哀牢避难蒙舍，娶妇蒙賧，耕于山麓。妇往饁，遇美髯老人，戴赤莲冠、被鹤、坐石上。伺二童，一捧方镜，一扶铁杖，侧立青牛、白马。向妇索食，敬享之，再炊而往，索又享之，如是者三。细奴迟怪其钝，妇告故因，同谒磐石下，老人谓曰‘尔夫妇何所欲？’答曰：‘祈福佑耳’。老人以杖击其耜十三，曰：汝家富贵子孙，相承有如此数。遂冉冉腾云而上。其为显化明矣……康熙二十二年，羽客沈君妙章以道术感名卿，于是买地咒龙，劈基建宇，奉道祖像，名赤莲宫。重复冠，又名青霞观，从望气也。^①

据载，公元 1683 年，来自武当山的全真道人沈妙章等募建青霞观。现为一座两进院的建筑，大厅为主殿，内祀老君，称为老君殿，老君殿的左厢房门头上挂有一块清代的匾，上面写着“片石含青”四个大字，一语道出了老君殿的真髓，即包含了老君点化细奴逻的传说，又包含了官观周围郁郁葱葱的仙景。

玄珠观

玄珠观是巍山境内最早建盖的一座将彝族祖先崇拜与道教文化紧密联系在一起的道观。玄珠观位于巍宝山脚的东山，始建于唐代，最初是南诏蒙氏的宗祠。相传南诏始祖细奴

^① 《巍宝山志》，71 页，云南人民出版社，1989 年。

逻的母亲摩利羌,居住在哀牢(今保山一带)因往龙泉洗衣感龙精而生细奴逻,生时满屋红光,恰天师在京观星象,知西南出现吉光,有圣人降临,报告朝廷,朝廷即派永昌酋长弥芮忽前往查访,弥芮忽到哀牢,查访到细奴逻,要强行带走。这时仆人波洗急中生智,把自己与细奴逻同日出生的儿子交给弥芮忽,蒙混过关,等弥芮忽一走,摩利羌即背负细奴逻连夜逃到巍山,耕于巍山之麓的前新村。

《康熙蒙化府志》记载蒙氏:

至蒙伽,蒙姓始此。独其妇摩利羌,亦因浣絮于龙泉,感而生子,名独罗消,数有祥异。哀牢王疾忌,遣使杀之。其仆波洗杀犬以厌其光,以己子细奴逻授哀牢使者,遂名独罗消为细奴逻,窃负而避难于蒙,及长娶妇曰蒙賧,耕于巍山之麓。^①

后摩利羌死,细奴逻即在东山建祠堂纪念母亲。

《康熙蒙化府志》载:

蒙城之东山数里许,就有玄珠观基,蒙舍诏之宗祠也,旧之创始无考,相传唐之中叶,蒙氏强盛,蜀人有以黄白之术售于蒙者,蒙人俾即其地设蒙化观,以为修炼之所。^②

① [清]蒋旭:《康熙蒙化府志》,25页,德宏民族出版社,1998年。

② 《康熙蒙化府志》,171页,德宏民族出版社,1998年。

王家佑先生就认为玄珠与彝族有密切关系,在其论文《巍山祠庙记》中谈到玄珠《蜀檣机》时认为:“古史震蒙氏之女窃黄帝玄珠,沉江而死,化为‘奇相’,今江渎神是也”。《皇帝内传》记载有“象网得之,后为蒙氏女‘奇相’,得之沈海去为神”,传说中的蒙舍女子茉莉羌与哀牢九龙关系亦与江神奇相盗玄珠有关。《西南彝志》第十二卷所记有蒙舍女子阿哈恒乌往“武恒”处取宝。在第九卷则说明是“附于帅主的碧珠和永在宗祠的红宝”。蒙化观本是蒙舍诏的宗祠,宗祠有玄珠(红宝),正是蒙舍女(细奴阿奴之母)所取的宝。阿哈恒乌是“奇相”的化身。^①唐朝中叶,道教传入云南有四川道士来巍山传授道经和炼丹、采药之术,即把玄珠宗祠作为道观。明宣德年间,观主王德清将玄珠观改建成道教宫观,前有门,后有水池,入门为中厅,后为大殿,两侧有厢房。现内设玉皇阁、三官殿、四圣殿、吕祖殿、关圣殿、财神殿等殿宇,内塑玉皇大帝、三官、四圣、吕祖、财神、关圣等道教神像。在明代,玄珠观是巍山建筑规模最大的道观。清同治己巳年(1869年),殿宇毁于火灾后,光绪年间重修。现殿内重新塑有玉皇大帝、四帅、四圣、关圣等道教塑像。每年的旧历正月初九,当地汉族、彝族群众都来寺内赶“龙华会”,传说这一天是玉皇大帝的生日。道教洞经会,要在殿内弹奏洞经音乐,同时还要组织念道经、树幡杆、彝族打歌等娱乐活动。

文昌宫

亦名龙潭殿。相传唐代之前就有,原是巍山一带彝族祭

^① 王家佑:《道教论稿》,32页,巴蜀书社,1987年。

龙的场所。《云南通志》记载文昌宫始于两汉时期,每当旱象严重时,当地彝族就到龙王庙内祭龙王求雨,祈求丰收。巍山彝区一带的彝族自称是九隆之后,盛行龙崇拜,他们在此修了龙池、龙亭来祭龙。现今文昌宫还俗称“龙潭殿”,现亭上有一副对联:“鳌岫风云壮,龙池岁月深”,也可见龙潭殿的历史渊源。

两汉时彝帅孟获的哥哥孟优留在此修炼。民间传说,孔明征孟获时,曾住南涧,其兵士误饮哑泉水,不会说话,孔明亲往龙潭殿向孟优求药,孟优给孔明仙草,士兵服了仙草之后,才会说话。史书对此也有记载:“汉,孟优,蒙化人,居巍宝山,土帅孟获兄也。素怀道念,常往来澜沧江、泸水间,得异人长生久视方药诸书,随处济人。后主建兴三年,诸葛亮南征,军中误饮哑泉,手足四禁不语,或谓优有良药,使人往求之。优进仙草立验,亮惊异之,与语人:天运会深有契。后入峨眉山,不知所终。其子孙于元时,赐姓猛。”^①明清全真派把龙王庙改建为道观,祭祀道教神文昌帝君,取名文昌宫,在魁星殿里塑了黄龙像以祭祀。文昌宫大院中有一龙潭,潭心建文龙亭,亭的右侧桥墩石灰墙上绘有一幅彝族《松下踏歌图》,画面上三十多人在一古树下欢歌起舞。圈内有三个歌头,一人吹笛子,二人吹葫芦笙,边吹边舞,大步跳跃。环圈而舞有三十二人,男女相杂,老少皆有,正随着歌头吹奏的笛子、葫芦笙节拍跳唱。有的抬脚,有的扬手,有的转身,有的牵手起舞,有的连臂环舞,舞姿优美,各具神态,是一幅完整的彝族打歌图。据

^① 《巍宝山志》,140页,云南人民出版社,1989年。

考证这幅踏歌壁画是修建文龙亭时所绘,时间应在清乾隆二十四年即公元 1759 年。

甘露亭

在望城坡山顶,现是巍宝山的第二道关门,其前身为彝族山神庙,传说古时候巍宝山树木蔽日,毒蛇猛兽时常威胁人们的生命安全,为了人们的平安、幸福,当地彝族先民在这里盖起一座山神庙,祈求山神保佑彝族人民生活得幸福、美满。后由道教徒改建为道教宫观,内塑南海老母。清咸同年间由于战乱,一度遭到毁坏。民国年间,姚来存(又名姚大娘)、方圆珍等募捐集资重建,内塑甘露观音佛像,左为山神,右为土地神。“文革”中,甘露亭也未幸免,殿内塑像遭到严重毁坏,直到 20 世纪 80 年代殿宇才得以重新修葺,对外开放。

斗姥阁

立于巍宝山之巅,周围古树密布,有“深山藏古寺”之称。彝族对斗姥十分尊崇,当地彝族传说斗姥是细奴逻之母沙壶。将自己的先祖神话,与哀牢夷九隆传说糅合在了一起。

范曄的《后汉书·南蛮西南夷列传》对彝族哀牢夷九隆传说有记载:

哀牢夷者,其先有妇人名沙壹,居于牢山。尝捕鱼水中,触沉木若有感,因怀妊,十月,产子男十人。后沉木化为龙,出水上,沙壹忽闻龙语曰:“若为我生子,今悉何在?”九子见龙惊走,独小子不能去。背龙而坐,龙因舐之,其母鸟语,谓背为九,谓坐为隆。因

名子曰九隆。及后长大，诸兄以九隆能为父所舔而黠，遂共推以为王。后牢山下有一夫一妇，复生十女子，九隆兄弟皆娶以为妻，后渐相滋长。种人皆刻画其身，像龙文，衣皆著尾。九龙死，世世相继。乃分置小王，往往邑居，散在谿谷。绝域荒外，山川阻深，生人以来，未尝交通中国。^①

道教斗姥生九子的传说与哀牢彝族九龙的传说甚为相似，《玉清无上灵宝自然北斗本生真经》记载：

昔在龙汉，有一国王名周御。有王妃号紫光夫人，生莲九色，化为九子。其二长子化为天皇大帝，紫微大帝，其七幼子为七星。圣母紫光夫人尊号北斗九真圣德皇后。^②

贵州省彝文古籍称斗姥为“娄合”或“娄母密妮”，即女神与天宫最尊的女神。云南彝族认为斗姥即沙壶，沙壶即斗姥。这种意识使云南彝区多建有斗姥阁，内奉斗姥。在巍宝山斗姥阁所塑的斗姥形象是：头戴道帽，三面六只手，正面有三只眼，其中在眉心一眼为纵目，左边站着一男童，双手捧着山羊头，右边站着一女童，双手捧着绵羊头。神像两边悬挂着木刻对联一副曰：“天地本无私，须以无私达天地，斗星愿不昧，

① 范晔：《后汉书·南蛮西南夷列传》，2848页，中华书局，1965年。

② 《玉清无上灵宝自然北斗本生真经》，载《道藏》，第1册，第872页。

要将不昧理斗星。”彝族定期会到斗姥阁举行祭祀仪式。

古石祠

巍山县城北的庙街乡有座古祠,建于南诏时期。相传它是张蒙禅位的产物,一千多年前,蒙舍川(今巍山)的酋长张乐进因见蒙氏家族细奴逻屡有祥异,就要让位给细奴逻,并把自己的女儿许配细奴逻为妻,但细奴逻不肯为王。有一天,两人正相持不下时,前面正好有一块巨石,细奴逻于是指石发誓说:“如我为王,剑必入此石。”话音刚落,举剑砍去,剑果入石三寸。细奴逻因此不好再推辞,就答应为王。

史书对此有记载:

盟石,在郡北二十里大路之旁,张氏让国之始,细奴逻祝曰,如果当王剑入此石,果入三寸,今剑痕宛然,如石工钻凿之壮。石旁有娘娘庙,相传彼时为证,故庙于此。^①

后人即把细奴逻举剑入石的地方取名“盟石”。后来在“盟石”处出现了一个村子,就叫盟石村,并在“石旁建古石祠”,内奉这块巨石。到公元738年,皮逻阁的长子阁逻凤,又重修古石祠,在古石祠内增供九天娘娘。九天娘娘即道教神玄女,相传黄帝与蚩尤战于涿鹿,帝不能胜,太息山阿感于王母,乃命九天玄女下降,授帝以遁甲、兵、符、图、策、印剑等物,帝大破蚩尤而定天下。因古石祠内供九天娘娘,故古石祠后

^① [清]蒋旭:《康熙蒙化府志》,41页,德宏民族出版社,1998年。

来又称娘娘庙。

今尚存明天启年间镌刻的《重修阳瓜古石祠庙记》和清咸丰年间镌刻的《重修古石祠碑序》。但因风蚀严重,字迹已难以辨认。内奉的巨石高约五尺,宽约三尺,上窄下宽,中间有裂缝,形似古剑砍过的痕迹。清人张端亮曾做诗述道:“道旁石立蹲痴虎,镌邪截入霜痕古,细奴霸气震诸酋,誓等海山推戴主。我来凭吊夕阳前,故垒双城锁断烟。一自盟寒千载去,至今唯有石头坚。”

长春洞

长春洞建于康熙五十四年(1715年)。其最初可能是当地彝族先民民间祭祀的场所,至今在长春洞前殿还供有土地神和雷神,后为巍宝山道教全真天仙派所改造,建造成为道教的宫观。长春洞建筑和雕刻艺术精湛不凡,其外观建设布局呈八卦图案,由前殿、大殿、两厢房、花园所组成,殿宇坐东朝西,雄伟壮观。道教特点甚为突出。长春洞壁画众多,在其五十幅彩色图画中有与彝族“哀牢九龙”传说紧密相连的九龙图,还有与南诏王细奴逻传说有关的百鸟朝凤图,这些壁画以绘画形式保留了彝族的古史传说,其建筑风格精美宏伟。

九龙图绘在长春洞大殿右侧的承尘格板上,每块格板长约一百厘米,宽约八十厘米。九龙图上画着一个龙头人身、身着龙袍、手拿珠宝的龙人。周围有龙,大小九条,作争抢珠宝之状。画面颜色用的是红、黑、黄、白等色,所绘龙图,活灵活现。

在长春洞南厢房有一铺与南诏王细奴逻传说有关的百鸟朝凤大型壁画。壁画高约十米,宽约六米,中间为一棵梧桐

树,主干上绘着一只羽毛丰满、神采奕奕的凤凰,周围有数百只珍禽,其中有画眉、八哥、喜鹊、野鸡等,有的脚攀树枝,有的展翅刚刚落下,有的张着小嘴正在唱歌,有的抬头仰望凤凰……相传一千多年以前,南诏王细奴逻接替张乐进为王时,有一只彩凤栖息在巍山南部的一座山峰上,百鸟从四方飞来朝圣这只凤凰,这座山就此取名凤凰山。“凤凰山,郡南百二十里,又名鸟吊山。相传凤凰曾集于此。每秋冬之际,百鸟来朝。”^①康熙五十四年,道士根据历史上的这个传说故事,绘制了这幅大型壁画,彰扬细奴罗的丰功伟绩。

综上所述,道教在巍山彝区传播与发展过程中,建立了众多的宫观,与其他道教宫观不同的是,在巍山彝区建盖的青霞观、文昌宫、玄珠观、甘露亭、古石祠、长春洞等道教宫观与当地彝族自然崇拜、土主崇拜等彝族文化紧密联系,反映了道教在彝族地区传播过程中对当地彝族文化的影响以及对当地彝族文化的吸收。

五、巍宝山道派的发展

南诏时期,从南诏王一世主细奴逻到第十主劝利晟都崇奉道教。在继天师道之后传入巍山彝区的是天仙派。唐代,相传八仙之一的吕纯阳曾到巍山传布道教,他到巍山以东山栖鹤楼做道场,带徒授教。唐以后,在巍山民间流传着很多有关纯阳祖师在巍山传道的神话传说,如《吕祖度仙姑》、《吕祖

^① [清]蒋旭:《康熙蒙化府志》,39页,德宏民族出版社,1998年。

度梁医生》等。现今,栖鹤楼还保存着借吕纯阳之笔撰书的两块牌文,一块题名为《栖鹤楼记》,一块题名为《金阙选仙吕大真人降笔》,吕纯阳是否真的到巍山传过道教,资料不足,但唐代吕祖天仙派在巍山已有很大的传播和发展,在巍山东山的栖鹤楼相传是吕祖的显化地,至今一直享受着巍山汉族和彝族群众的香火。

从明代开始,巍宝山的道教主要是全真道。这时期,根据有关资料记载,有大理的“青衣道士”,四川的王旻、陈广玄等全真道士先后住在巍山东山的玄珠观等道教宫观中修炼,传授全真道。

明末清初,湖北武当山羽客沈妙章在巍宝山辟基建宇,在巍宝山传播全真教,使巍宝山全真道教盛极一时,在国内享有盛名。随后相继又有四川青城山、贵州丹霞山等道教名山的道士来巍山修炼,传播发展全真道。如清乾隆四十二年(1777年),在巍宝山玉皇阁清修的全真道人就有19人,其中陈道体为该殿宇的住持,精通道教经典,又会行医和武功,在巍宝山住殿道人中享有很高的威望。这一时期,修建了许多道观殿宇,如准提阁、甘露亭、报恩殿、巡山殿、文昌宫、主君阁、太子殿、玉皇阁、青霞观、三皇殿、观音殿、魁星阁、斗姥阁、三清殿、碧云宫、云鹤宫、朝阳洞等,这些道教宫观从巍宝山脚直到山顶,错落有致地分布在巍宝山的前山和后山。

明清时期,巍山境内除巍宝山为道教宫观外,其他道教宫观还有太极顶、降龙寺、东山玄珠观、延真观等多处。太极顶地处巍山的东南部,为弥渡、南涧、巍山三县交界的最高点,旧属蒙化,今属南涧和弥渡。从明代以来,太极顶被道教开辟为

全真道的道场,道教徒在山中先后修建了老君殿(竹扫寺)、玉皇阁、三清殿、吕祖阁、王母阁、地母阁、财神殿、山神殿、娘娘殿等一批道教宫观,同时还修建了观音阁、太子殿、弥勒殿、中和寺等佛教殿宇。民国初年《重修太极顶玉皇阁功德碑记》记载说:“南涧东北界山首称太极,高出云表,气象庄严,为蒙弥诸山冠,前尝建石室于顶端,供奉上帝,即所谓玉皇阁也。每届阴历上九,远近来朝人,恒以数百计。”明代徐霞客在其《滇游日记》十二中说:“蒙化有四寺,曰天姥、竹扫、降龙、伏虎,而天姥之名最著,在西北山坞三十五里。”徐霞客说的四寺中的天姥、竹扫、降龙三寺在明代都是以道教为主的宫观,其中竹扫寺即太极顶的老君殿,用石头建屋,内祀道祖太上老君。道教徒为弘扬道教,以每年农历正月初七至初九为朝山会,届时朝山群众多达数千人。降龙寺在明清时期是巍山著名的道教宫观,称“降龙道院”为全真龙门派道士修炼之所,今寺后还有多座道人坟,其中有一座为清乾隆年间住持项复利的坟墓,他羽化于清乾隆五十三年,他的徒弟本悟、本静,徒孙合真、合明等道士为他立碑。清代晚期,僧人参加管理寺庙,降龙道院成为道佛并重的殿宇。东山玄珠观到明代晚期因山火毁于一旦,道教衰微,无能力再修复整座道观,佛教徒参与共同修复玄珠观,随后改名为“玄龙寺”。

清代是巍宝山全真道的鼎盛时期。清康熙五十四年(1715年),蒙化府境内发生天灾,很多人染疾,久治不愈,巍宝山道人用“神人点化”之说,治愈了当地彝族以及其他民族所患的疾病,随后当地民众即兴起每年农历二月初一至十五日朝圣巍宝山的山会,巍宝山道教香火越来越旺,使巍宝山成

为中国西南的道教名山。

巍宝山全真道龙门派,清朝中期传入巍宝山,很快从前山发展到后山。清代,龙门派在巍山很兴盛,巡山殿下有一片山林叫邱祖师地,是专为邱处机置办的,其收入专供邱祖的圣诞之用。每年农历正月十九为邱处机祖师的圣诞,巍宝山道教组织和民间信教群众团体,在文昌宫做会,纪念邱祖。龙门派的道场在巍宝山主要是后山的朝阳洞、培鹤楼、三清殿、碧云宫、云鹤宫、道源宫、含真楼等。清代后期天仙派衰微,龙门派逐渐由后山移到前山的青霞观、玉皇阁、文昌宫等宫观殿宇中。清代到民国年间,全真龙门派在巍宝山传了二十一代。

民国时期,巍山的全真道开始衰微。在巍宝山出家修炼的道人已逐渐减少,据初步调查,共有住山道人十九人,道教居士七人。新中国成立后住山全真道人还有周圆义、熊至宠、萧命性、张长发、郑心元、胡皈贞、冯志周、庙道人等八人。在我们2002年8月到巍宝山调查时全真派道士为三人。

在巍山民间广为流传的道教主要是正一道即天师道,明清时期是极盛时期,巍山坝区、山区都有正一道道士,“专恃符篆,祈雨驱鬼”,为人“祈神治病”、“打斋求雨,祈求丰收”。

明清巍山的正一道主要由江西龙虎山和湖北武当山的道士来布道,有灵宝派和清微派两个派别。

灵宝派:从地区上看,巍山坝子的北部地区,即大仓、永建和山区马鞍山、紫金四个乡为灵宝教,由江西龙虎山西河派传授发展,这些地区的正一道道士取道号都用西河派的道谱。西河派传入巍山的时间在宋代,距今有八百多年的历史。巍山西河派道士所存历史文献资料记载,巍山最晚一次灵宝派

的道士活动时间是明代永历庚寅年(1650年),西河派的创始人是萨真君,名守坚,号紫云,四川云宁府云宁县人。西河派道谱如下:

宋道明远德,神真应太和;志诚宣玉典,中正演玄科。会一崇元化,丹阳含妙果;素心宗法蕴,阐教学仙多。道明元弘教,灵虚启洞微;统一通玄静,守性妙宗传。

西河派道谱共六十个字,以道士世代沿袭相传。在中甸中街贺正帮家已传五十代,传到微字上,今有道士贺微星。竹子厂官兰亭家已传五十二代,传到一字上,今有父子两代道士官纯全和官一元、官一洪。

清微派:巍山坝子南部庙街、巍宝、文华和山区青华、鼠街、龙街、牛街等七乡镇为清微教,由湖北武当山和巍宝山龙门派传授发展,其道谱用巍宝山邱祖龙门派道谱,到1980年此派已发展到道谱“合教永圆明”一句的“永”字上。1980年城区清微教恢复宗教活动,他们在巍宝山龙潭殿朝北斗期间,通过奏职,新发展了五名教徒,其他地区也发展了新教徒。

清微教有名的道士世家在巍山县城(文华镇)就有十多家。1990年调查统计,全县有清微教道士二十人,其中精通道教经典带徒授教的只有三人。

正一道在巍山彝区有广泛的群众基础,民间凡有婚姻丧葬红白喜事,或人染疾病,或做寿,都要请正一道道士诵经作法事,设斋坛诵经,祈求清吉平安。遇到干旱年,道士要设斋

坛求雨;遇到瘟疫年,道士要设斋坛除疫。正一道宗教仪式最隆重的是斋醮活动,即“打醮”。

巍山的斋醮活动从唐至民国一直盛行,民间称为“打醮”,巍山的“打醮”分“火醮”、“清醮”两种。“火醮”在农历二月举行,所以又叫“春醮”。“火醮”的目的在于祈求神灵保佑境内人民平安,风调雨顺,农业丰收,人畜安康。“火醮”一般是择年举行,因为耗资大,举行一次“火醮”一般耗资多则上万元,少则数千元。民国年间,巍山“火醮”举行过多次,斋坛设在县城的文昌宫。1988年农历正月在天摩牙寺山会期间,正一道士张发先、道士何宝书主持了巍山彝区新中国成立后的第一次“火醮”活动,配以耍龙、社火等文娱活动。

“清醮”一般在秋季举行,所以民间又称“秋醮”、“清醮”,主要是求神灵消灾解厄,一般要在遇到特大的自然灾害和瘟疫疾病后才举行,正常年景都不举行。巍山正一道的“清醮”从民国以来只举行过一次。即民国三十二年(1943年)霍乱流行,巍山死了大批的人,正一道士出面组织了一次规模很大的“清醮”活动,祈求神灵免疫赐福,保佑人民安康。以后就再也没有举行过“清醮”斋仪活动了。

巍山的道教在唐、宋、元、明、清几朝都很兴盛,从民国开始,逐渐转衰。从发展趋势上看,正一道因为在民间有群众基础,尽管几遭挫折,现又由衰微向兴盛方向发展。党的十一届三中全会以后,各级政府贯彻落实了“信教自由”的政策,巍山的全真道、正一道又有了新的发展。

六、巍宝山道教的主要节日、书籍和金石碑文

巍宝山在明、清和民国早期,道教斋醮活动频繁,宗教节日多,几乎每个月初都有大的节日活动。节日期间,盛典隆重,在山的全真道士和民间火居道士及各洞经会都要参加。综观这些节日,可见彝族的宗教活动充满了道教的味道,而且需要道士来主持。而一些道教的活动当地彝族都是积极的参与者。

巍宝山主要会期

正月初三日土主会,这天主要在庙街乡河上湾村牧罗甸土主庙和永建乡北山土主庙(北山寺)里同时举行,纪念南诏第二代王罗盛和第六代王凤伽异。由道士主持做会,当地彝族都参加。

正月初九日龙华会,又叫松花会,在玉皇阁举行,相传这天是玉皇大帝的圣诞。时间各地不一,有的三天,有的一天。这天诵读的经书主要是《太上洞玄灵宝高上玉皇本行集经全函》上、中、下三卷,民间同时举行耍龙舞狮等文娱活动。

正月十五日上元会,相传这天是天官的圣诞,又叫天官会。

正月十五日巡山老祖圣诞会,相传这天是南诏始主细奴逻的生日,起落三天,从正月十四日至十六日,在巍宝山巡山殿里举行。道士诵经,彝族打歌。

正月十九日邱长春祖师会,相传这天是全真龙门派祖师邱长春的圣诞,在巍宝山文昌宫里举行。

二月初三日文昌帝君会,相传这天是文昌帝君的生日,各地道徒在文昌宫里集会,主要诵《文昌帝君还乡宝卷》经书。

二月十五日太上老君会,奏诵《太上洞玄灵宝三清仙经》、《太上老君说常清静经》等道经。

二月十九日南海老祖(即观音,道教称观音为南海老祖)会,相传这天南海老祖得道成仙,在观音殿中举行,诵《观音菩萨化身法忏全部》。

三月初三日玄天上帝会,即报恩祖师(真武大帝)会,在报恩殿举行,诵《报恩洞经》,庆祝玄天上帝的生日。

三月十五日财神会,在财神殿里举行。

三月二十日娘娘会,在娘娘庙里举行。

四月十四日吕祖师会,相传这天是吕洞宾仙人的生日,在吕祖殿举行。

六月初一至六日南斗会,朝南斗,会期起落六天,在斗者阁或有关的殿宇里举行,会期要坚持竖幡杆,谈演《玉宸立幡科借地科全部》、《太上金光敕赦宝忏》等洞经。

六月二十四日关圣会,相传这天是关羽的生日,在关圣殿里举行,诵《关圣帝君应验明圣真经》。

七月十五日中元会,即地官会,诵三课经。

八月初三日灶君会。

八月二十七日孔子会。

九月初一至初九日北斗会,即朝北斗,时间九天。在斗姥阁或长春洞和有关的殿宇里举行,竖幡杆,晚上谈演《太上静斗垂宪宝科》、《玉宸立幡科借地科全部》、《斗姥金光敕赦宝忏》等洞经。

十月十五日下午会,即水官会,诵三课经。

腊月二十四日灶君上天奏事会和真官祝寿会。

除以上主要节日外,道教各名山还有朝山会,巍山属道教的名山有巍宝山、太极顶(旧属巍山,今主要属南涧)、玄珠山、龙于图山(天摩牙寺,道佛并重)、鼠街老君山、牛街笔架山等。其具体的朝山(庙)会时间如下:

巍宝山朝山会,时间半个月,从每年农历二月初一至十五日。道教徒和信教团体做会,在各殿宇里诵经,朝山群众每天上千人。

鼠街老君山朝山会,时间为每年农历二月十五日,主要活动是彝族群众打歌,纪念老君圣诞。

巍山道教经籍

巍山道教经籍历史悠久,明代万历年间巍山彝族左氏土官花费巨资刊刻印行过《道藏》,在彝族中传播道家忠、孝、仁、义。现今剑川县志办公室杨延福老先生还保存着这部《道藏》的木刻本。现还有少数《道藏》残本流传民间。巍山道教的经籍主要保存在巍山的各殿宇中,后道教势力深入到民间,这些经书由民间洞经会和圣谕坛翻印流传。现巍宝山的道教经籍经清咸丰年间的战乱和“文化大革命”的焚毁,大部分无存,流传到民间的经籍有一部分。经调查,巍山道教经籍主要有洞经、讽诵经、超度经科、善书等四类,现择其中部分书目如下:

1. 洞经类

1)《无上皇极万法归源三会龙华传世妙经》(简称《龙华洞经》),共八卷,蒙化辅世坛光绪年间木刻本;

2)《太上玉清无极总真文昌大洞谈经》(简称《文昌洞

经》),共四卷,蒙化辅世坛光绪八年木刻本;

3)《太上洞玄灵宝高上玉皇本行集经》(简称《玉皇洞经》),共四卷,蒙化辅世坛清木刻本;

4)《高山玉皇收劫宥罪赐福圆满新经》(简称《玉皇圆满洞经》),共三卷,蒙化辅世坛清宣统三年木刻本;

5)《无上三清心印三教秘语三曹秘诀度尽灵根拔生救死谈演真经》,共五卷,蒙化保善坛清宣统三年木刻本;

6)《大成至圣仙师孔子兴儒盛世宗师谈经》(简称《孔子洞经》),共四卷,蒙化辅世坛清木刻本;

7)《太上神威英文雄武关圣帝君觉世真经》(简称《关圣洞经》),共三卷,蒙化赞化坛清木刻本;

8)《太上忠勇雷阙至尊伏魔消劫仙经》(简称《桓侯洞经》或《张飞洞经》),共四卷,蒙化辅世坛清木刻本;

9)《报恩洞经》(即《真武祖师洞经》),共四卷,蒙化赞化坛清木刻本;

10)《三教搭难救劫真经》,共三卷,蒙化赞化坛清木刻本;

2. 讽诵经类

1)《玄门日诵早晚课》,共两卷,清木刻本,藏巍宝山;

2)《太上玄门午朝功课经》,清木刻本,藏巍宝山;

3)《太上洞玄灵宝三清仙经》,蒙化赞化坛清木刻本;

4)《太上雷霆三官北斗延生保命妙经全函》,清木刻本;

5)《太上玄灵北斗本命延生真经》,清木刻本;

6)《太上三元赐福赦罪解厄消灾延生保命妙经》,清木刻本;

7)《太上金光赦赦宝忏》,清木刻本;

8)《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经》，蒙化志善坛民国6年木刻本；

9)《东皇大帝九幽济苦拔罪真经》，蒙化清木刻本；

10)《金弓阙教大道合一浑天上品》，蒙化清木刻本；

11)《昊天玉皇尊经》，手抄本；

12)《灶王真经》，蒙化集善坛清木刻本；

13)《斗姥本行延生心经》，清木刻本；

14)《太上洞玄灵宝诸品仙经》，清光绪十四年木刻本；

15)《北斗三官真经》，清光绪十四年木刻本；

16)《牛王经》，手抄本；

17)《救劫真经》，手抄本；

18)《造桥经进灶经》，手抄本；

19)《延生朝斗经》，手抄本；

20)《藏魂经》清木刻本；

21)《报恩经》，手抄本；

22)《拜桥经》，手抄本；

23)《灶王新经》，手抄本；

24)《三官大帝》，手抄本；

25)《龙王经》，手抄本；

26)《灶王经财神经》，手抄本；

27)《地母经》，手抄本；

28)《鳌神救劫经》，清木刻本。

3. 超度经科类

1)《迎圣送圣科》，手抄本；

2)《迎亡科》，手抄本；

- 3)《三教同源破狱科》，清木刻本；
- 4)《利幽科》，清木刻本；
- 5)《三教同源迎亡送亡科》，清木刻本；
- 6)《南斗午期科》，清木刻本；
- 7)《太上静斗垂宪宝科》，清木刻本；
- 8)《玉宸立幡科借地科全部》，清木刻本；
- 9)《太上静斗宝忏》，清木刻本；
- 10)《北斗九皇圣洁暨四圣》，清木刻本；
- 11)《开路科》，清木刻本；
- 12)《开路宗》，手抄本；
- 13)《看病咒语》，手抄本；
- 14)《雷门咒》，手抄本；
- 15)《土地科》，手抄本；
- 16)《圣诞科》，手抄本；
- 17)《造冤请讲》，手抄本；
- 18)《符法咒语》，手抄本；
- 19)《北斗忏》，手抄本；
- 20)《五老关灯科》，手抄本；
- 21)《五星百解玄科》，手抄本；
- 22)《北斗诰》，清木刻本；
- 23)《太上三元踊跃大忏》，手抄本；
- 24)《太上开坛三清经科本》，手抄本；
- 25)《顺星科全本》，手抄本；
- 26)《奠土玄科》，手抄本；
- 27)《报恩三转科法》，手抄本；

28)《文昌帝君治瘟符篆》，清木刻本。

4、善书类

1)《增订丹桂籍》，共十卷，清同治木刻本；

2)《灶君明训》，清光绪木刻本；

3)《三教同源文仪》，清木刻本；

4)《大收园》，清木刻本；

5)《诸圣仙诰本》清木刻本；

6)《岳山报恩全集》，清木刻本；

7)《文昌帝君还乡宝卷》，木刻本；

8)《暗室灯注解》，清木刻本；

9)《指迷金图》，清木刻本；

10)《吕祖度仙姑》，清木刻本；

11)《吕祖因果说》，清木刻本；

12)《白鸚哥行孝记》，清木刻本；

13)《二十四孝全集》，清木刻本；

14)《太上感应篇图说》，清木刻本；

15)《杂览全书》，清木刻本。

除道家书籍外，在巍山民间还广泛流传着许多道教祖师开辟巍山和弘扬道家思想的传说故事，如《太上老君点化南诏王细奴逻故事》、《吕祖开辟巍宝山的故事》、《绍医生会吕祖》、《狗咬吕洞宾》、《培鹤楼的故事》、《朝阳洞的故事》、《长春洞黑衣道人战强寇》、《王灵官制服小黑龙》、《长春洞的传说》等等，内容丰富，情节动人。这些传说故事主要宣传了道家君权神授、斩妖除害、弃恶扬善、修道成仙等的宗教思想。这些故事在民间流传甚广，对研究道教与彝族传统文化的交融以及道

教在巍山的传播和发展有一定的价值。

巍宝山遗存道教金石选

巍宝山保存有众多的道教金石,许多道教宫观建殿后都立有石碑,详细记载了道观的修建历史、塑像、地产等情况,是研究巍宝山道教历史的珍贵资料。

笔者通过在巍山的调查,在薛琳、王丽珠等学者整理的基础上,收录了一些碑文,现汇集在一起,以供研究。

巍宝山青霞观常住田碑记:(清)杨士誉

于穆不已天之命,至诚无息德之纯,盖惟诚则久,久则悠远。夫惟悠远,故能与天同其高明,与地等其博厚,而亘古亘今无□穷,极者悉举而归之于道。道也者,诚也,不诚无物,物物皆然。是以农无恒产则饥,工无恒业则败,士三日不食则馁,绀殿珠宫,弗豫筹常住,则荒废倾圮,可立而待。前鉴不远,其流一也。有常住矣,必文以记之,厥故曷以此纪实也,告成功也,示后人也。□即起于至微,功必成于甚钜,虽一念至诚而文字所传,必有劫灰不能灭,阴阳不能灾者,惟其诚,故是以久也。余谓文无实不远,实者诚也。余故上原天道,下究人事,历推兴废之由,备著劝诫之实,一以贞其信心,一以儆其敬心,夫不敬不信而民弗从。蒙阳巍宝灵山,创自汉、唐、宋、明,迄我国朝,其为滇人敬而信,信而从者,匪朝伊夕久矣。岁在甲午二月既望太上降诞之辰,于斯时,祝圣寿,祈升平,禳灾青,露祷星驰,云屯雾集,遍迤之东西罔弗至也。噫!亦神矣哉?诗云:“神之苦思,不可度思,矧可射思。”诚不可掩如是夫。郡人士募众重修,百务其兴,惟常住一事,未遑举也。余

募众捐金集银佰伍拾金，置田数顷，以基永久。然有田则能住，能住则能守，兹山之兴，将与天地同其无疆，至诚共其不息，即此田垂于后世敬信之士，方维持珍惜，断无敢有靡费而浸欺者，若夫绵绵不息，日积月新，一簣成山，源泉放海，是所望于后之法天体道，至诚而不已者。

重修巍山青霞观碑记：(清)姚凤仪

巍山灵峰传为道祖显化地，南诏发祥实基于此。按唐贞观时，九隆少子细奴逻自哀牢避难蒙舍，娶妇曰蒙款，耕于山麓。妇往饁，遇美髯老人，戴赤莲冠，披鹤氅，坐石上，侍二童，一捧方镜，一扶铁杖。侧立青牛、白马。向妇索食，敬享之。再炊而往，索又享之。如是者三。细奴逻怪其钝，妇告故困，因同谒磐石下，老人谓曰“尔夫妇何所欲？”答曰：“祈福佑耳。”老人以杖击其耜十三，曰：“汝家富贵，子孙相承，有如此数。”遂冉冉腾云而上，其为显化明矣。明初有青衣道士自牂榆来，修炼斯地，随冲举焉。我朝康熙二十二年，羽客沈君妙章以道木感名卿，于是买地咒龙，劈基建宇，奉道祖像，名赤莲宫。重服冠也。又名青霞观，从望气也。弟旋建旋圯。康熙五十四年乙未，郡善姓及羽士胡真印募修，其制略备。雍正元年癸卯建中殿、前殿、堂庑。乾隆二十一年丙子羽士葛来易始募建坊焉。无如深山中溜雨苔侵、岚烟湿渍，虽合抱材，不数寒暑间，便剥蚀也。余于嘉庆己未岁，见殿宇将颓，门墙就倾，盖考其距建大殿八十余年，距建中殿、前殿、堂庑七十余年，距建门坊四十余年，因思老子当日为柱下史也，周京礼乐籍以不坠，过关时复授道德五千言，俾秘旨元机，昭垂天壤，实足为吾道宗。

又况变化莫测，降福降祥，大有造于南邦哉。则祀之宜，兴修更宜。谋诸住持，祖力甚微，爰约同志诸君子，鸠庀冗材，卑者高之，隘者阔之，陈者新之，蠹者易之，大殿、前殿、大门规模整矣。至于中殿东西厅、厨房、客房、丹房数间，业经腐朽，因之改创，非不欲仍前制，求其称且求其坚也。工起于嘉庆四年己未二月，告竣于嘉庆十五年庚午八月，通计费银壹仟贰佰拾贰两捌钱肆分。除善姓捐玖拾柒两本观公项叁佰叁拾叁两外，余实捐柒佰捌拾贰两捌钱肆分。斯役也，岂敢邀福神明，亦聊以馨蚁忱之尔，若夫相其漫漶，张皇补苴，愿有望于后之乐善者，是为记。

巍山新建依云阁碑记：(清)姚凤仪

地辟黄金阙，天开白玉堂，五色云弥，诸真拱极，建云宫，续建依云阁，名由义起耳。而山势崇隆，踞巍山中干，前之劈层峦而构峻宇，十七载经营罔懈，仪祖备历辛艰矣。然前难而后匪易，欲有作者，睹此陡然山石，转觉进步维艰，下手无地，或于此畏而中止焉，每觉其不安，或于此舍而他图焉。意复有所不贯，义求其合情，欲其联，仍于是地兴卜筑焉。定厥基以坚厥志，功弗成弗已，古之人平地可以为山，今虽峻岭可作平地，理无殊，致事贵有恒也。仅自己伺迨甲戌，用竭己财，督工费勉，土则掘之，石则攻之，运此土石以培左右龙虎，龙既盘矣，虎其踞矣。环顾此间而云窝毕现，夫地辟则局舒，天开则势展。前此绀宇维新，层层迭出者，罔弗备，勿庸深赘。今则中列弥罗上宫，上供灵父圣母，前后称而观瞻肃也。西接岑楼，敬绘高真图，浑浑尔，神仙自有真也。东森峻阁，度塑纯师

像，飘飘乎，岳阳其宛在也。而且水泉从旁引出，潭清影静，悠然其可爱也。工峻，守是阁者，置田租，以供香灯羽厨之费，以备本阁葺补之资。数听于后，理周于先，仪庶几克，遂乃心乎。从可知天下事无能为而为其为，亦泛有所为而为其为克专，前金阙而后蓬莱，在天而观，是臣之依乎其君也。前苦志于金阙，后竭力于蓬莱，在人而观，是孙之依乎祖也。义也仰承祖意，义不容辞，何敢妄希依云，但自受气成形后，戴天而知其高，聊抒藿向瞻云于万里外焉。

己尔，祖讳志德，字子修，郡庠生，载郡志文行卷内。乾隆三十六年，敕赠文林郎。赠儒林郎。父讳贺泰，字庆宜，号吉庵。乾隆壬申举人，任河南镇平县知县，嘉庆十七年，敕赠儒林郎。

重修准提阁碑记：(清)赵钟璲

城南三里许，有山曰拱城山；山有阁曰准提阁，进一层为三宫殿，结构危耸，溪水环流，俯视川原，与城郭相映带。马山当南路屏藩，为宝山门户，巍峰八景，其一曰天门锁胜，正谓此也。由斯门而进焉，若甘露亭，若碧沙井，若青霞观，松篁交翠，峰或遇仙，竹径通幽，地真绝俗。至若文龙亭畔，烟柳宜春；培鹤楼前，雪梅耐冷。一转身入洞天深处，蓬莱仙境，其在斯乎。无何，会事方兴，山灵改色，千年名胜，半销沉于昆明劫火中，至登临者不得其门而入，良可慨也！董事诸君子，思欲急起而修复之，而公款无多，顾此失彼。女道陈本善者，慨然引为己任。计自乙亥鸠工，凡六越岁而落成，竭己资八百余贯，更借资于远近众善信，以襄善举。统计银钱捐助，以及钉

头木屑之需，义浆仁粟之用，约二百千有零。道人以为善功不可没也，乞一言以为之记。予漫应之曰：“女道欲自铭其功乎？如斯无量功德，具垂不朽矣；抑欲铭善信之功乎？彼既慷慨而乐输之，此且爱而实用之，曷记为？且记之为言，记其实也，非记其名也，浸假其后之子若孙，据前人之名，以为某寺吾家布施，某观吾家檀越，甚且磨灭碑名，攘为己有。是有碑不如无碑也。”女道曰：“不然，道人之所以为是也，欲使好善诸君子咸知事不难为，功可立致，一人倡之，万人助之，量鼓频操，心碑广竖，则天下诸山名胜，无难次第兴举也。”予闻而善之，曰：“斯言是也。”爰乐而为之记。

巍山新建依云阁基址碑

巍山新建依云阁基址，开山建宇工价田租来历，于嘉庆十九年岁次甲戌季冬月下浣，竹羽姚凤仪亲笔敬记并泐。

康熙二十二年，沈公妙章从武当山来，值买巍山地一岭，以作青霞观道场，由观音阁至巡山庙，俱四至内余为青霞宫事。多年来，观重建重修之费，除公项外，自捐工价银柒佰捌拾两，以续沈公之后，仰见当年字贯买地真契，俱沈公银两，并非郡中善信布施。此基址所由来也。玉阁踞巍中幹前，开建殿宇易险为平，左右以松围护，余祖亲自栽培，而殿后仍陡健峰岳。嘉庆己巳冬，用竭己财，集工开辟，余土余石高培玉京，左右龙虎，至甲戌冬季，共计挑土貳仟柒佰余工，每工摊等钱陆拾文，约费工价足钱壹佰陆拾貳千文，此时市银壹两换足钱壹千文。凿铺山石工费银貳拾玖两零，此开山之价也。

殿后原有弥罗上宫，从前为山石所限，未曾启宇。今依云

阁照玄龙寺与本城玉阁，中列台阁，旁者道场。寺虽分前后、公建私启，而尊敬之理则一，此建宇之有本也。

康熙二十六年，适运高买得李姓山庄，坐落六合村，至乾隆三十六年典与王永卿，受庄价银叁佰壹拾两，随后适君进等，四年内欠谷伍拾石，将庄内自盖房尽行抵认其中，四至东左松园岭杆脚大路，西左庄水塘房箐北至河，随牙二里，秋貳斗，税貳斗，该水租拾陆石。四十四年，仪父买得王玉田一分，坐落五道河范家村门首，东小箐，南范家李子树园，西路、北石嘴下路，随山外一里，秋肆斗五升，价银貳佰壹拾伍两，买沟银伍两，租拾石伍斗。四十九年买得从堂兄凤玺田，坐落禾里村，谢德贵佃种八丘，东饶姓田，南彭坟地，西本家过水田，北沟，七丘东树下大垦，南沟，西北本家田。一丘东、南、西本家田，北沟。二丘东杨姓田，南沟，西本家田，北河。施贵佃种二十五丘，东杨姓，南小沟，西北河，营里，秋壹斗，折入江外里，价玖拾千文，照市合银陆拾两，后加钱叁拾千文，照市合银拾伍两，整双加银拾两。从堂兄凤选再继娶，又加银拾伍两。凭郑国珍一分，姚昶泰、昌泰租田大小九丘，东至沟沟上冬衣所田，南沟沟外清真寺田，西至清真寺田，北至沟沟外清真寺田；甸尾里姚志和户，秋叁斗壹升，坐落清真寺北首，出佃与廖芮章管业，受价银壹百肆拾两，于嘉庆十二年转典还盛瑞，原价受足，已上田价银柒佰陆拾伍两。凭胞弟凤图，堂角凤哲、凤浩、凤悟，凭侄子世龄、世儒、世善，凭孙廷标。

道源宫祝至圣先师诞祭田碑文：(清)巍山会众

天地生圣人，圣人生道。道无声，读圣人书，如领提命。

道无形，践圣人迹，若接仪型，则圣人之赫赫，厥声濯濯，灵何日不在天地，活活泼泼而位其中。第曰：自春秋以迄本朝，又本朝以迄后世，祝万万寿之说可乎哉！不知圣人后其身而身先，外其身而身存，以同侪辈叨列儒林，所宜巋华祝而加意，敬祝也。恭惟至圣圣诞，时八月二十七，秋阳丽天，际初升之元日，江汉行地，鼓静彻之文澜，德令叩天，金钟声何健，律音宣地，玉磬振何坚，麟凤耀上下以呈祥，山河象高深而孕瑞。大矣哉！天地生圣人，圣人而生道，圣人生道而生天地，不容拟，不容议，寿何如欤。众等慕泗水之澎临，阳瓜菏泽，仰尼山之飞驾，巍宝生辉，紫桂鲜鲜，喜接杏坛爽气，蟠桃实实，欣迎琴案清光。暨以颜圣，关圣默成，儒士齐享馨香，是用制租图久，爰笔勒础题名，递年一朝，同日三祭，特取其力，代办其劳，规模整肃在先，事业辉煌待后。重有望于凡办祭者，勿惮路遥，虚悬像位，勿效蚕食，肥饱中囊，继道脉之渊源，报圣恩于涓滴。自然富贵、功名、禄嗣、寿考，有朝而增，庶亦不虚生于天地。

第二章 道教与彝族撒梅人 西波宗教的渊源与流变

撒梅人作为彝族的一支,居住在仅离昆明城区几公里的东郊的阿拉乡,是昆明市官渡区惟一的民族乡。这支从远古走来的彝族人,虽然受到汉文化的影响,但至今仍保留着本民族的语言、文字、服饰及生活习俗。杨成志 1929 年至 1930 年在撒梅地区调查写有《云南罗罗族的巫师及其经典》、《保俶文的起源及其内容一般》等论文,是学者中较早研究彝族撒梅人宗教的文章,彝族学者邓立木曾在 20 世纪 80 年代对阿拉乡彝族撒梅人宗教作过详细的调查,并写有《撒梅人的西波宗教》。本文兹根据前人调查资料以及自己在 2004 年 4 月到撒梅人居住的阿拉乡的实地调查探讨道教与彝族撒梅人的渊源与流变。

一、关于撒梅人历史的文献记载

彝族撒梅人祀龙和虎作为图腾崇拜为自己的祖先,并自

称为“罗腊帕”，撒梅语罗为龙、腊为虎、帕为人，即龙虎人或龙虎氏族之意，文献记载为“罗罗”。

关于撒梅人的渊源，撒梅人传说他们的祖先是来自外地迁来的，三国时期彝族先民孟氏有三兄弟，老大孟优出家修行，老二孟威在家务农，老三孟获学武艺成了彝族头领，由于诸葛亮南征，击败了孟获，撒梅人的祖先迁至昆明周围，正是在战争中被击败，撒梅人四处逃散，因而撒梅人也称自己为散民族，音写为“撒弥”，而撒梅语称“跑”为“撒”，“剩余”为“弥”，即跑后剩下的部分之意。

撒梅人较早受到汉文化的影响，西汉元封二年即公元前109年，汉武帝为打通从云南进入身毒（印度）的南方丝绸之路，曾以巴蜀兵数万人入滇，击败滇池周围的靡莫等部族，在滇国之地设立了益州郡。随着庄蹻入滇，中原文化在这里进一步得以传播。

洪武十五年（1382年）初，明朝派遣傅友德、沐英率兵三十万至滇池。洪武十七年（1384年）又遣江南江西250万人入滇。此后，撒梅人逐步向外迁徙，较远的到了曲靖、寻甸、江川、罗茨等地，较近的迁在安宁、西山、晋宁、官渡、宜良等地的山区、半山区。有部分没有迁徙的，住在昆明城旁及滇池沿岸，部分在明、清年间已融合到汉民族之中。

谢彬的《云南游记》中说：“本地土著以被征服之地位，渐次移居于边远山中。各县平原肥沃之区，皆变为官兵汉人屯防移植之地”。官渡区聚居的撒梅人就是在这不断的大移民中，从昆明城区逐渐被明军和入滇富户驱赶到昆明东郊的半山区或山区定居下来的。

《昆明市志长编》卷三记载关于省外汉族人民移来云南的情况：“……省外汉族人移住云南的，要以明为最多。据记载，先后不下三、四百万人。省外汉族到后，多住平坝及城市，土著一般移住山区或半山区。或由城区移往郊区。目前云南各地民族居住的分布情况，实与明代汉人入滇有密切关系。”

清代关于撒梅人生活状况的记载，乾隆《皇清职贡图》作了较详细的描述：“撒弥或作洒美，其种类不蕃，惟云南、曲靖二府有之，居处与齐民相杂。其人面目多黑，男子椎结，青布裹头，衣褐披毡，白布束胫，著革履，腰短刀。俗嗜酒，以角为杯。颇勤耕种、输赋税，间有知书者。妇女青布裹头，缝合两鬓间如帽，著绿衣，披青布单，系白布短裙，著履。能织布及毛毡。”可见对撒梅人的记录在“撒弥”之后，又出现了“洒美”的写法。而且在乾隆年间，撒梅人的装束、习性保持较完整，颇似今天的凉山彝族。《滇志》卷三十这样记载撒弥人：“男挽发如髻，长衣短裋，布系腰。妇短衫，五色短裳，滇池上诸州邑皆有之。拙于治生，无盗贼。山居者耕瘠土、贩薪于市，终岁勤动。滨水者浮家捕鱼，仅能自给。”

撒梅人由于受汉文化的影响，道光《云南通志稿》记载撒梅人有中科举者：“定远之民，有撒摩都者，即百罗罗之类，近年来稍变其习俗而衣服饮食亦同汉梵，更慕诗书，多遣弟子入学，今亦有中科举者”，可见汉文化的深入。

在这种情况下，彝族的覘幡(毕摩)宗教自然受到外来宗教的影响，特别是来自道教的影响。对彝族覘幡(毕摩)的记载，明万历《云南通志·爨蛮风俗》载：“疾不识药，惟用男巫，号曰大覘幡。”道光《云南通志·爨蛮》云：“巫号大覘幡或曰邦

祇,或曰白马”。徐家瑞《大理古代文化史》中说:“大麻苴之覲爸(毕摩)戴蔑笠,身披毡,以木削成树枝插于地上而祭”。据万历《云南通志》记载,明政府曾在云南设立有管理道教的机构“朵西薄道纪司”,康熙《云南府志》记载当时昆明所建的道观达四十余所。在撒梅人的聚居区附近就有玉泉观和真武庙,终年香火缭绕。对撒梅人的宗教信仰产生了很大的影响。

解放前,撒梅人居住的四十六个村中建有二十多座寺庙和宫观。有的寺庙和宫观常年有和尚、道士住持,这些寺庙和宫观终日香烟缭绕。每逢祭祀活动时,由当地的宗教人士主持诵经,善男信女纷纷赶来敬香、叩头祈祷。

纵观彝区,在大小凉山地区由于封闭、排斥外来文化,生产力水平发展较低,在宗教信仰上保留着自然崇拜和祖先崇拜的形式;在哀牢山区的彝族受外来文化和宗教的影响,出现了以民族宗教土主为众神之王崇拜形式;而与汉族杂居的昆明近郊的撒梅人,由于其较早受封建中央王朝的控制,使其民间宗教易于接受道教,形成了不同于其他地区彝族的特点,即形成了有统一最高神的神灵系统、有一些粗糙的经文和教义、教规的西波宗教。

二、彝族撒梅人西波宗教的斋醮仪式

西波宗教有专门的从事宗教活动的人,其主要的职能是识彝文,能掌握较多的彝文经典,主持祭仪,沟通人、鬼、神之间的关系,彝族称从事这种职业的人为“毕摩帕”,他称为“西波”,西波不住寺庙,不脱离农业生产,散居于民间。其职能主

要一是驱鬼祛病,二是算命、占卜,三是化解雷灾,四是丧葬时念指路经,五是为村寨主持一些较大的祭祀仪式。

综观彝族西波宗教,即有彝族民间宗教的成分,也有道教的成分。

西波的传授方式是在保留毕摩宗教传授方式的基础上,吸收了道教的一些传授方式。毕摩宗教传授方式为继承制,父传子,子传孙,只传男,不传女。因为受道教的影响,西波初学时,要举行“见行礼”,除了按彝族的传统习惯拜师以外,还要焚香三炷,拜太上老君为师,祈求太上老君认可这位西波,并赋予其法力。初学时,徒弟跟着师傅念常用经文,随后才教念专用经文,学彝文,并开始跟着师傅组织各种宗教仪式,学习法器的使用,学习各种宗教活动中的礼仪等。一般要跟师傅学习五六年时间,有的七八年时间方能独立主持各种宗教活动。

西波在法器上也吸收了道教的一些法器。彝族毕摩的法器主要有神扇、神签筒、法帽、法衣、铃等。彝族认为神扇是破鬼和招魂的;神签筒是削弱鬼力的;铃是通知神灵的,一摇,神灵就会闻声前来助阵;神帽是毕摩的标志,是通天的,戴上它,神灵看得见。

西波受道教的影响法器的种类增加了不少,除有彝族的铃、签筒、毡衫、法帽以外,还有琴、木鱼、宝剑、音禄架、罗盘等。法器中西波祭祀法帽,很有特色,作用与毕摩相同,但装饰上不同,是篾制,织有螃蟹花纹,垂挂两股飘带,飘带旁又各垂挂一只鹰爪,帽上还有两只木雕老鹰。老鹰为神鸟,螃蟹为鬼神所恐惧之物,具有祛鬼禳解之法力;俗称为“螃蟹帽”,西波则称“干栏”,亦称“西波干栏”,干栏帽是西波的标志,是通

天的。琴主要在每次宗教活动中念《开场经》时弹奏；木鱼是调节念经节奏快慢的；铃与木鱼一样起伴奏作用，西波单独念经时常用。签筒内装写有西波宗教诸神尊号的竹签，用红布把筒包住，红布轻易不能揭开，避免灵气泄出，法器失灵。毡衫是用羊毛制成，穿上此法衣以示对神灵的尊重。宝剑是镇邪的，剑柄上镶有七星，象征北斗。音禄架是在盛大祭祀时伴奏念经使用。罗盘是祭祀时画天干地支及东南西北方位时用。赶三鞭是毕摩祛病赶鬼的武器。

西波主持的仪式即保留有彝族的成分，也吸收了不少道教的内容，杨成志在调查中曾谈到：“罗罗最信神权，祭献必请覓爸祭献的地方，有在山上的，有在崖上或林中的，有在村寨门口的，有在家内的，随事而定，不能划一。要之，当覓爸（指西波）被邀请做道场时，他必头就篾笠，身披毡纱，肩负书包（内裹经典）及其他如铃、卦签或神像（昆明覓爸所崇拜的老君）……也是必需之品。当做道场时，独立罗罗的毕摩，坐而诵其经咒，不尚跪拜，以木梢或树枝等插于地上，以酒、鸡、猪、羊、牛等为牺牲，并吹角为号。昆明诸罗罗族的覓爸，则深受汉族道士或和尚的影响，尚跪拜而讽诵其经典，除茶酒及五牲做祭物外，又尚香烛、锭纸等冥物，同时必挂起李老君像及各种神位，前摆一桌，上陈香炉、米斗、茶酒杯、祭品祭文或祷文冥纸……等具，恰与汉族祭献的情形相像。换言之，前者属于原始的祭献，后者属于汉化的安坛。两者的仪式虽不同，然均与经典有密切关系。”^①从杨成志的描述中，可见昆明覓爸所

① 《文史研究集刊》1931年1卷第1期。

崇拜的与独立罗罗不同,昆明观爸受汉族道士或和尚的影响很深,所挂的是李老君像及各种神位。

下面主要介绍西波法事以及对道教斋醮仪式的吸收:

一是驱鬼祛病。西波在作法事前,须设经堂经桌,经桌正中放三个斗,内盛五谷,供奉西波最高神太上老君,两旁供水果,并烧香,西波在作驱鬼祛病时,头戴干栏帽,身披白色毡衫,斜挎神签筒,左手摇法铃,右手执铁剑。西波先念开场经,念毕,西波将皂角枝投入火中,让烟飘向天空,这是用烟告诉神灵,一场法事就要举行,这在凉山毕摩中称为“木古赤”。接着“洒净”、“打醋炭”,作法是把烧得通红的石块,夹放于装有艾蒿、柏枝叶或马桑叶、花椒叶的木瓢里,突然加水,使这些东西散发出清香的蒸气,以请诸神,然后在祭品、祭坛、屋内或病人周围熏蒸,以驱污秽,同时西波念《打醋炭经》,其内容为:

五方五帝,将五龙,化之神水,火要分明,要之一
点。洒清洁,万国清,要清明,住堂前,八赴能安二十
八宿,分布十师位,清科明章,章抱忆,将五古龙之
水,立杨同地,来恩等感孝。^①

凉山彝族毕摩称这种法事为“尔擦苏”,只是经文内容已经不一样。

在法事中一般情况如治病、禳灾是根据不同病情念不同

^① 邓立木、赵永勤:《官渡区阿拉乡彝族宗教调查》,载《昆明民族民俗和宗教调查》,39页,云南民族出版社。

经文祈求神灵保护。将三牲敬献神灵,并念《领生经》,用一只公鸡先以清水洗净鸡头、脚,用黄钱熏一遍,然后给鸡吃米,再用清水浇鸡头,如果鸡大口吃米;在淋鸡头时用力甩水意味着神能答应人们的请求,反之则说明神不满意这次祭祀。接着扎草人,杀一只花公鸡,将鸡血涂在草人头部,草人身上佩有纸做的小刀,念完经咒后将草人焚烧,象征鬼已经被驱走,西波根据不同的对象而使用不同的法器,如赶鬼驱魔用赶山鞭,祭神用宝剑,举行祭祀则弹琴咏经。

如果病情严重的,就念《太上老君咒》来驱鬼,这是西波最厉害的驱鬼咒文。最后西波将人们的请求写在纸上称“方欠”,将其置于一个用芭蕉或竹篾编的小马腹内,然后一起烧掉,称“上小马”,此时由西波祈祷火灾神骑着此马送到远方去,别在村中作恶。无论是西波还是其他彝区的毕摩都会念道:“木马有六脚,驮你火神走。君来政事清,臣来案子明,毕来鬼逃窜,水来火熄灭,全部火灾神,快快朝前走,永远莫回头。”这种仪式在每一个仪式活动中都要进行。

这种宗教仪式中如淋鸡头、涂鸡血、扎草人、上小马等,明显带有彝族毕摩宗教的色彩。在大小凉山彝族毕摩法事中至今仍在使用。但其焚香、供太上老君、念《打醋炭经》、念《太上老君咒》等明显受道教影响。

二是有算命、占卜的职能。西波其主要依据汉族的《万年历》、《万年书》、《阴阳书》,由于受道教文化影响较深,撒梅人与汉族农村一样用农历,如婚姻由西波先根据男女双方的生辰、属相推测二人结婚是否有利。西波为人选择婚期以《万年书》为根据,对照生辰和手相来预言“凶吉”。如撒梅人在建房

之前,首先要请西波选择房屋地基和盖房的日期,确定大门开门方向,然后在四周围起围墙,供神牌位、鲁班、张拜先师、究尺童子。牌位放进大门的两侧墙房。然后在房屋地基的四角和正中分别埋一个鸭蛋,“压”与“鸭”谐音,表示压土。并在院子大门口贴对联:“立千年不朽之基,开万世无疆之业”,横联写“吉祥龙窝”,两扇大门贴着“安龙奠土”。立柱子要在天刚破晓之际,不许妇女看到,否则不吉利。上大梁则在上午九时左右,上梁后在大梁上贴红纸,上写“紫微正照”,并挂一个红布包,内装五谷,象征五谷丰登。一人坐在大梁上丢馒头、包子,边扔边念咒语,随后挂上亲友送来的各色新布,表示其亲友与盖房主人共避风寒,挂完即各自拿回家。新居落成后,即请和尚或西波前来诵经,念安龙奠土经,然后杀一只羊或一只鸭,把羊角或鸭头钉在大门头上,以示压土。

三是化解雷灾的职能。据西波说:如果某人身上或衣服上突现字迹,就表明其得罪了雷神,如果不请西波化解,则命在旦夕。化解时西波先供雷部诸神,元始天尊,万方主师牌位,并杀猪、羊、鸡,供奉诸神,并念五雷经、仇恩息火经,并烧香三炷,使雷神在元始天尊、万方主师的劝解下,取消其身上的标志,只有取得雷神的“谅解”,才能免遭雷击。

四是为村寨主持一些较大的祭祀仪式。

二月十九“土主会”祭祀齐兰土主、单方土主、官渡土主。旨在求土主保佑今后风调雨顺,庄稼生长好,牛马健壮。二月十九日在土主庙前正式祭祀,请西波念经。第一天念常用经文,即开场经、洒净经,第二天念灶王经、本命经、雷神经等,祭祀主要供水果、猪、鸡、菜蔬等。

三月三“主师会”，祭祀是根据撒梅英雄“粗糠宝”传说，一个撒梅姑娘与石头仙子生有一子，姑娘的父母因女儿未婚生子，觉得很羞耻，遂托人将婴孩弃之。弃婴人将婴孩埋于糠中，欲使其闷死，谁知，婴孩在糠中成长得很快。婴孩的母亲知道后，很不忍心，领回孩子，取名“粗糠宝”。粗糠宝长大后，带领撒梅人，杀死了当地的魔王，为撒梅人报仇雪恨。在粗糠宝死后，撒梅人尊之为主师神，每年三月三举行祭祀活动。祭祀时要杀猪、羊作祭品。祭祀以村为单位，西波在祭祀时念主师经、本命经、龙皇科等，祈求主师神保佑风调雨顺，五谷丰登，少下冰雹，六畜兴旺。

三月十五“五谷会”，是一年中重大祭祀之一，要进行三天，主要祭五谷神，求五谷太子、五谷老爷保佑五谷丰登，少生害虫，风调雨顺。祭祀前各村分别设五谷神神堂，供奉五谷神、雷神、主师、地母牌位。并在村子中主要道路上空挂幡，写上“五谷丰登”、“五谷神会”等字样。晚上村中演唱花灯。第二天迎五谷神，由八名已婚无子的男子抬轿子到屋南山迎五谷神，其余群众提灯笼跟随，边走边唱花灯。迎回五谷神后，西波念五谷经、主师经、五雷经等，第三天半夜送五谷神，烧五谷神牌位，各家烧焚年三十贴在大门口的甲马，以求明年五谷丰收。

农历六月初三祭灶君。撒梅人每年都要在农历六月初三举行灶君会和小年夏历一月二十四日祭灶君活动。灶神，也称为灶君，唐代以来民间又称为“灶王爷”，“灶王”，道教称之为“昆仑老母”、“种火老母元君”。汉代以来，无论宫廷或民间，信仰极为普遍。晋代以后，相传又尊为天地督察史。灶神

之由来,传说颇多。据许慎《五经异义》,相传颛顼氏有子名黎,为祝融,火神也,祀为灶神。据《淮南子·祀论训》则为炎帝,炎帝作火,死而为灶。《后汉书·阴识传》注称其姓张名禅,字子郭,穿黄衣,从灶中披发而出。灶神之职原来是主管一家伙食,以后演变为操掌祸福生死等事。民间传说灶神还是玉皇大帝的使者,随时录人功过,上奏天庭。人们为了讨得灶神欢喜,每至祭灶日(宋代以后主要祭日为腊月二十三日),人们都要用粘糖祭祀以封其嘴,以不报坏事,只言好事,形成中国特有的祭灶风俗。民间多在灶头供奉灶神。撒梅人祭祀过程是在灶壁上贴红底黑色的灶君像,在神盒上要供一些肉、菜、酒等,小年要供灶糖,可能也是希望其用粘糖祭祀以封其嘴,以不报坏事,只言好事。宽裕的人家在两次祭祀时要杀鸡。祭祀时,在灶门口烧香,并把七粒黄豆、七粒谷子、七根草秸,放在一碗水中,再倒入河沟中,意思是求灶君保佑家中丰盛有余,财富似长长的流水,源远流长。

六月二十四日至二十五日为撒梅人“牛、马、猪王会”,二十四日是祭马王,亦称祭马太师。借火把节之际举行祭祀活动,旨在求牛、马、猪王保护牲畜健壮。西波念牛、马、猪王经,希望牛、马、猪王保佑拉车的马跑得快,拉犁的牛力气大,小猪不发瘟,大猪快长膘。祭祀以村为单位,举行赛马等活动。

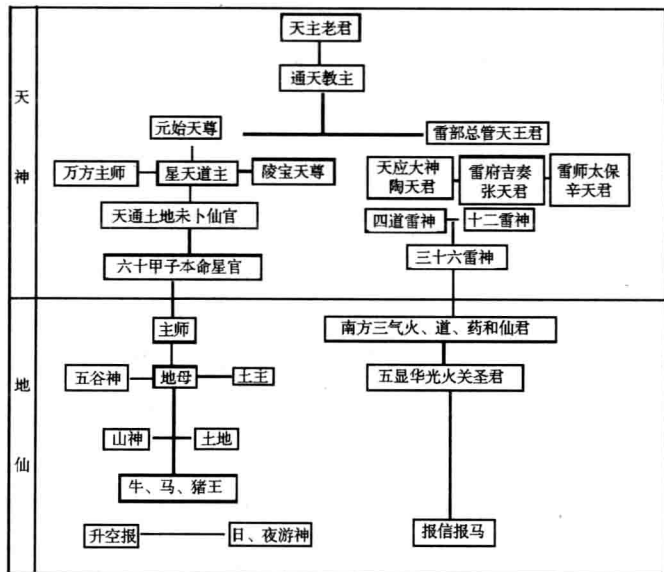
七月七日“三皇会”,祭祀天皇、地皇、人皇。据撒梅人传说七月七是三皇的生日,三皇是五谷神的前辈,祭祀三皇可以求他保佑普天下万物生长丰茂,来年丰收,祭祀在三皇庙中举行,供三皇牌位,献猪、羊、鸡等牺牲。西波身披毡衫,背神签筒,念报恩科、经文科等主要经文。

撒梅人每年祭虫山两次,即七月七和冬月十一,每次都在稻谷扬花和收割季节,轮满十二年,大祭一次,仪式异常隆重。阿拉乡的三瓦村山,那里有座祭虫山,山顶建有一座“三皇庙”,庙内塑着一尊“虫王”神像,专治天下害虫。虫王旁塑着玉皇大帝和三皇即天皇、地皇、人皇像。

祭虫山之日,凡附近各地撒梅人都要前往“三皇庙”念经。并要扎两位纸神,即“兔”(读卯)神,为兔头人身像状;一曰“酉神”,为鸡头人身状,由大会教士抬着到各村收虫,各村将收集的小虫袋,装于大口袋内一齐抬往“三皇庙”前焚烧。这时撒梅人要载歌载舞,欢庆消除灾害,男女青年在山中可以尽情对唱山歌或弹口弦。和尚、道士、西波,则继续留在“三皇庙”中,念完五天的经文后,才把纸神和兔、鸡两纸神,一起烧毁,祭虫山盛会至此始告结束。

三、西波宗教的神灵系统

西波宗教神灵是在彝族神灵体系基础上,按照西波对道教神灵的理解,吸收了道教的神灵而形成的西波神灵体系。西波宗教的神灵系统中,既有道教的一些大神,同时也有不少彝族原始宗教所崇拜的神灵。由道教神、彝族神以及地方神系统三个部分组成,其主要神祇及这些神祇之间的关系如下图所示:

西波教主要神祇图表^①

此图基本反映了撒梅人的神灵体系。被认为法力无边的太上老君位居顶端,是西波宗教的最高主神。太上老君之下是通天教主,他秉承太上老君之命而主持天庭的日常事务,是天庭的中枢。通天教主之下分为两个部门,两个部门各有职司。一个部门是以雷部总管为首的雷部诸神主管自然界的变,并兼有惩罚恶人之职。雷部总管天王君之下有天应大神陶天君、雷府吉奏张天君、雷师太保辛天君辅佐行事,下辖镇守四方的四道雷神,以及一年中轮流值日的十二雷神、三十六雷神,其在人间设有报信报马以监督人们的言行。

^① 邓立木:《撒梅人的西波教》,载《云南彝学研究》第一辑,564页,云南民族出版社,2000年。

另一个是以元始天尊为首的部门则主管人间的生死疾苦和作祟人间的鬼怪。元始天尊下有万方主师、星天道主、陵宝天尊辅佐其事,之下为天通土地未卜仙官、六十甲子本命星官。六十甲子本命星官之下是主师,为管辖较大区域之神,能降服本区域内的鬼怪并呼风唤雨,统辖本区内的土主、地母、五谷神等。土主、地母管理本小区内的鬼神,决定土地肥沃等,其下是山神、土地及牛、马、猪王等。此外,本命星官还统管升空报这种飘荡在人间的精灵;升空报能监视人们的言行,惩恶扬善,司因果报应;日、夜游神则主管人们的安全,防止鬼怪作恶。南方三气火、道、药和仙君以及五显华光火关圣君,由两部门共管。

上述西波宗教神灵系统的排位显然是按彝族西波对道教的理解来排的,在道教中三清为道教最高尊神,分别是玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊。他们都是“道”的化身,由“道炁”直接所化生。是道教宇宙观的体现。道教认为“道”无所不包,无所不在,无时不存,无形无象,先天地而生,主宰宇宙,为万物之奥。《老子道德经》曰:“道生一,一生二,二生三,三生万物”。一化为三,三即是一。三清尊神即为“道”的化身,也就是道经所说的“一气化三清”、“三号虽殊,本同一也”。但彝族西波似乎没有这样来理解道教,在吸收道教的过程中,仅限于西波对道教的理解。玉清元始天尊、上清灵宝天尊都屈居于通天教主之下,而惟有太上老君居于最高位置。

太上老君在彝族地区有如此的地位,一是与道教神灵传入的先后有关,在唐代以前,五斗米道已经在彝区有一定的传

播,太上老君随着五斗米道的传入而率先进入彝区。二是与唐代崇奉太上老君有关。唐代,对老君的崇奉进入鼎盛时期。唐代李家王朝尊崇道教,奉老子为先祖,立庙祭祀。唐高宗乾封元年(666年)封之为“太上玄元皇帝”。唐玄宗天宝十三年(754年)上尊号为“大圣祖高上大道金阙玄元天皇帝”,并令天下诸州普遍建立玄元皇帝庙。太上老君是太上无极大道的化身,为永恒的创世主、造物主、救世主,成为至高无上、无处不有的至上神灵。唐朝时期,道教对彝族南诏的影响也很大,太上老君点化细奴逻的故事可见太上老君在彝族中的地位。自称彝帅孟获、孟优后裔的“散民”——撒梅人,对老君的崇拜也就顺理成章。

在西波宗教的神祇中,除太上老君外通天教主起着重要的作用,通天教主的原形应是彝族神灵泽埂兹,并比附玉皇大帝而形成的通天教主神灵,郭武也认为“通天教主的位置显然是比附宋以后中原道教的玉皇大帝而来的”^①,是有一定道理的,泽埂兹是彝族最大的一位天神,他统管着天上人间的一切大事,在大小凉山因方言的差异,有的地方称为恩体古子。在受道教影响后,赋予了泽埂兹更多玉皇大帝的职能,使其成为西波神灵中的通天教主,西波宗教中通天教主的职能是:主管天上一切日常事务,直接接受太上老君领导,主持召集诸神聚会,天上诸神的一切行动,须经其许可,雷部总管、元始天尊等处决定重大事情亦要预先通知此神。在道教中玉皇大帝执掌天上枢机总政,统辖天神、地祇、人鬼,总管三界(天界、地界、

① 郭武:《道教与云南文化》,224页,云南大学出版社,2000年。

水界或天界、地界、人间界或欲界、色界、无色界)、十方(东、南、西、北、东南、东北、西南、西北、上、下)、四生(胎生、卵生、湿生、化生)、六道(天道、人道、魔道、地狱道、畜生道、饿鬼道或天道、声、人道、地狱道、畜生道、饿鬼道)的一切阴阳祸福。为万法之宗,诸天之帝,仙真之王,圣尊之主,掌万天升降之权,司群品生成之机。所以有“元始为三教之首,玉帝为万法之宗”及“天上有玉帝,地下有皇帝”的说法。《灵宝领教济度金书》卷一曰:“盖玉清为教门之尊,昊天为三界之尊,各居一列,各全其尊故也。”故疑通天教主的原形应是彝族神灵泽埂兹,并被赋予了玉皇大帝的职能而形成的西波宗教的通天教主神灵。

在西波宗教中,“元始天尊”的地位与“雷部总管天王君”并列,这与道教中神祇的排位完全不同。彝族西波认为元始天尊位在太上老君之下,天上除雷部外,其他各部事务他都有权过问,有如“顾问”之职,很有法术,好管人间事务。故撒梅人在每次农业祭祀祛病时都要请该神光临。在道教中元始天尊,又称“玉清大帝”,全称为“玉清圣境虚无自然元始天尊”。居于清微天,其气始青。关于元始天尊之内涵《元始无量度人上品妙经注》卷上曰:

元者玄也,玄一不二,玄之又玄为众妙门。始者初也,元始禀玄一之道于元始之初,先天先地为众妙之宗,出生之始,故曰元始。天者,一炁之最上;尊者,万法之极深。当氤氲未联之时,湛然独立,天地

凭之而处尊大者，故号元始天尊。^①

《太上升玄说消灾护命妙经注》曰：

尔时者，昔混沌之时也，元始者，祖气也；天尊者，一灵至贵，天上地下唯此独尊也。^②

《洞渊集》卷一曰：

元始天尊者，即天地之精，极道之祖炁也。本生乎自然，消即为炁，息即为神，不始不终，永存绵绵，居上境为万天之元。居中境为万化之根，居下境为万帝之尊，无名可宗，故曰天尊，始世人天矣！不可以理测，不可以言筌，生万物而不宰，化万类而不言，至尊至极乃曰天尊，居玉清圣境清微天宫焉。^③

可见元始天尊禀自然之气，在宇宙万物产生以前就已存在，其本体长存不灭，即使天地沦坏，也丝毫不受影响，每当新的天地形成，天尊就下降人间，向世人传授奥秘之道，称为“开劫度人”。

元始天尊下有万方主师、星天道主、陵宝天尊辅佐其事，万方主师、星天道主皆为彝族西波神灵，西波认为万方主师是

① 《元始无量度人上品妙经注》《道藏》第2册，第252页。

② 《太上升玄说消灾护命妙经注》《道藏》第2册，第588页。

③ 《洞渊集》，载《道藏》第23册，第835页。

人修行而成,能止淫雨,使普天下阳光和煦,能将雷神在人身上批的红字抹去,使人免遭雷打。星天道主是元始天尊的助手,能降伏人间妖魔鬼怪,也称其为阴阳上帝,人间凡是要请元始天尊也请星天道主。至于陵宝天尊,彝族西波认为陵宝天尊法术与元始天尊相同,祭祀祛病等必请该神。陵宝天尊应是灵宝天尊的误写,在道教中灵宝天尊又称“上清大帝”、“太上大道君”、“太上玉晨大道君”。关于其来历,《洞渊集》卷一说:

玉晨道君者乃大道之化身也,言其有不可以随迎,谓其无复存乎恍惚,所以不有而有,不无而无,视之无象,听之无声,于妙有妙无之间大道存焉,道君即审道之本,洞道之元,为道之炁。^①

万方主师、星天道主、陵宝天尊下辖天通土地未卜仙官和六十甲子本命星官;天通土地未卜仙官是命运之神,管普天下上、中、下人的命运,并统计人的功德和恶迹,使善者长命百岁,恶者奏请雷部处死,因此神是土地神出身,故也是管理土地神的总头目。六十甲子本命星官是未卜仙官的下属,主管人的命运。六十甲子本命星官之下是主师,主师为管辖较大区域之神,能降服本区域内的鬼怪,能呼风唤雨,对一些妖魔鬼怪有降伏的本领,能使牲畜兴旺,统辖本区内的土主、地母、五谷神等。土主、地母管理本小区内的彝族神灵,土主是撒梅

^① 《洞渊集》,载《道藏》第23册,第836页。

人彝族村寨祀奉的社神总称，彝语称“务底”。每个村寨都封一神为该村的土主神，称为一村之土主。一般在离村寨不远的后山坡上立一小庙，称之为“土主庙”，供奉土主。大年初一，二月八、二月十九日和火把节全村烧香祭献。撒梅人传说，此神蛇首人身，手执日、月宝剑，能在其辖区内呼风唤雨，为土地神和牛马猪神王的上司，主管高山山神和半山区土地神。彝族认为土主庇护村寨，照管村寨人畜平安，五谷丰登，故虔诚信奉，土主庙内香火很旺。在撒梅人中主要有官渡土主、本吉土主、单方土主、齐兰土主、岷内五兄弟。地母是彝族西波宗教信仰的女神，亦称“大地之神”。司管土地的肥瘠和平坝区的土地，亦庇护女性的健康。五谷神是主司五谷生长，是五谷太子和天光五谷神。

其下是山神、土地及牛、马、猪王等。此外，本命星官还管升空报这种飘荡在人间的精灵。升空报是飘荡于人间的精灵，由本命仙官管辖，如人们有损人利己的行为，即报告本命仙官，记其罪过，使之遭殃。其能监视人们的言行，惩恶扬善，司因果报应。日、夜游神则主管人们的安全，防止鬼怪作恶。南方三气火、道、药和仙君以及五显华光火关圣君，由两部门共管。南方三气火道药和仙君是制造雷用火药之神，管理天下水源，保存火种。五显华光火关圣君又称马天君，主管人间火灾，事先对恶人经过再三警告并论情节轻重，纵火惩罚恶人。前意四品火关圣君：其职能与马天君相同，但老成干练，能制约马天君，阻其过火行为。

从上可见在道教神祇中没有的“万方主师”、“星天道主”、“天通土地未卜仙官”、“南方三气火、道、药和仙君”、“升空

报”、“日、夜游神”、“报信报马”等神灵,很可能是彝族西波在彝族神灵基础上吸收道教神灵职能后,赋予的新的职能与职位,这反映道教在彝族中得到了一定程度的发展。

在西波神灵系统中,雷神是其重要组成部分。雷神,亦称“雷公”、“雷师”,为司雷之神。中国远古时代就有对雷神的崇拜,并视其为天意之代言者,人们认为雷神能鉴别善恶,区分良莠,代天主持正义,惩恶扬善,击杀有罪之人。东方朔《神异记》曰:“方之荒,有石鼓,其径千里,撞之,其音即雷也,天以此为喜怒之戚。”《史记·殷本纪》曰:“乙无道,雷震死。”《论衡·雷虚》曰:“盛夏之时,雷电迅速……其犯杀人也,谓之有阴过。饮食人以不洁净,天怒,击而杀之。隆隆之声,天怒之音,若人之啍吁矣。”《山海经·海内东经》:“雷神龙身而人头,鼓其腹。”《论衡·雷虚》:“图画之工图雷之状,累累如连鼓之形,又图一人,若力士之容,谓之雷公,使之左手引连鼓,右手推之,若击之状。”现今雷神的造型一般为人兽相杂的力士之容,面赤目怒,爪利如鹰,一手持斧,一手持凿,一副欲击之状。

彝族毕摩早有雷神崇拜,彝族《送雷神经》:

到了吉祥年,笃慕的后裔……来请毕摩我,毕摩识渊博,准备好祭语,准备好祭词,头上戴斗笠,手中拿法铃,背着法事包,背着经书卷,疾步把路赶,来到主人家。善良毕摩我,如顺丝找蚕,来寻找邪秽,找到雷神上,原是雷作怪,原是铁作祟。……世间的人们,误砍了雷柴……受雷神伤害,受铁神伤害……雷儿在天上,铁儿在地上,雷神唱轰隆,铁神即来到,如

是击中人，骨头被击断，击中庄稼地，苗秆会击断……杀羊给雷神，公鸡献雷神，祭献给铁神。公鸡喔喔啼，拴在大树下，雷神来享受，铁神来享受。回去雷回去，铁神速回去，回到天庭中，天庭最好在，莫来伤害人。雷神回天宫，变成庚菩树，变成粟纳石，护花世间人。世间的人们，都来送香神。雷神已送走，送它到天外。^①

这篇经文，看不出受道教影响的痕迹，彝族认为凡是雷击过的东西，都是污秽，需要请毕摩作法事念经除秽。

元、明之时，人们奉“九天应元雷声普化天雷”为雷部最高尊神和主宰之神，下统三十六员雷神天君。

在雷部诸神系统中，西波宗教中九天应元雷神普化是雷部诸神中最大的一位，不属雷部总管管辖。每年由雷部邀请其视察天下，专门管理掌握下冻雹，法术与雷部总管一样，鸡首人身，其位在三十三天之上。在道教中，九天应元雷声普化天尊为雷部的主宰之神。总司五雷，是众生之父，万灵之师，掌握生杀大权，能鉴别善恶，区分良莠，代天主持正义，惩处击杀恶人。所以民间有一种说法是：恶人、坏人要“遭雷劈”、“天打五雷轰”。因此为人要正直诚实，道德完备，不要伤天害理、为非作歹、虚诬诈为、恩将仇报、强势压人、耗人财货、离人骨肉、倾人取位、嫁祸卖恶、包庇险心等。这也是道教“恶有恶报”，主张与人为善思想的有力反映。

^① 《送雷神经》《祭龙经》，367页，云南民族出版社，1999年。

普化天尊的来历,说法不一。据《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》卷上载:

天不言,以雷代言之,普者,上天下地,四维八荒无形有形也,化者,天道阴阳运行则为化,又自无而有,自有而无则为化,万物生息则为化,老子云:我无为而民自化。又云以德化是也。天尊者,至大至贵之称也……普化天尊居其上,为三界之尊,十方之灵明也。^①

雷部总管王天君位于通天教主之下,与元始天尊平行,法术比太上老君稍次,能操纵自然变化,惩罚恶人,主宰人间福祸。因此撒梅人每一个祭祀活动都要祭雷神。

天应大神陶天君、雷府吉奏张天君、雷师太保辛天君,三神位于雷部总管之下,都是从道教神灵中吸收的神灵,如雷师太保辛天君,据《三教搜神大全》载:其名为辛兴,字震宇,原为雍州人。他居住地有雷神山,每年惊蛰雷声大作,摧折万物,但是一到夏季和秋季则潜藏入地,变为鸡形。有一次辛兴入山采药,在山中抓到五只鸡。他不知是雷神,带回家杀给母亲吃,结果母亲被雷震死。辛兴后悔莫及,非常痛苦。天神感其孝道,变作道人为他谢罪,且赠十二颗火丹给他吃,辛兴吃了以后就变成了雷公,脚踏五雷鼓,直上升天,被玉帝封为雷部元帅,奉命行天,消灭邪魔恶鬼。传说农历六月二十五日为辛

^① 《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》,《道藏》第2册,第569页。

元帅诞辰,敬奉雷神者在这一天食素,祈求神灵保佑,称为“雷斋”。

四道雷神,即东南西北四方之雷神,隶属于雷部。十二雷神:即一年十二月轮流值日之神,由雷部四君直辖。三十六雷神:雷部下属的一个单位,管施云布雨,执行雷部惩罚恶人等具体任务。

此外,对于三十六雷神又有三种说法。其一,指天、地、人雷各有十二雷公。据《太上说朝天谢雷真经》载:

天雷十二者,神霄雷公、五方雷公、行雨雷公、行风雷公、行云雷公、布泽雷公、行雪雷公、行冰雷公、飞砂雷公、食祟雷公、吞鬼雷公、伏魔雷公,此十二雷公系属天分,犯天令则禳此十二雷公,以免击罪。地雷十二者,斜善雷公、罚恶雷公、社令雷公、发稻雷公、四序雷公、却灾雷公、收毒雷公、救病雷公、扶危雷公、太升雷公、巡天雷公、察地雷公,此十二雷公乃属地分,凡人犯地罪,则烧香祈天请罪,以免灾苦之,因祷无不应也。人雷十二者,收瘟雷公、摄毒雷公、除害雷公、却祸雷公、封山雷公、破庙雷公、打鬼雷公、伏虎雷公、破瘴雷公、灭尸雷公、荡怪雷公、管魄雷公,此十二雷公乃属人分,凡人犯人罪,可烧香告斗,随心祷祝,以免此苦。^①

^① 《太上说朝天谢雷真经》,《道藏》第1册,第762页。

其二,据《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集法》卷上说三十六雷神为:

一曰玉枢雷、二曰玉府雷、三曰玉柱雷、四曰上清洞雷、五曰火轮雷、六曰灌斗雷、七曰风火雷、八曰飞捷雷、九曰北极雷、十曰紫微枢雷、十一曰神霄雷、十二曰仙都雷、十三曰太乙轰天雷、十四曰紫府雷、十五曰铁甲雷、十六曰邵阳雷、十七曰炎火雷、十八曰社令蛮雷、十九曰地祇鸣雷、二十曰三界雷、二十一曰斩圻雷、二十二曰大威雷、二十三曰大波雷、二十四曰青草雷、二十五曰八卦雷、二十六曰混元鹰犬雷、二十七曰啸命风雷、二十八曰火云雷、二十九曰禹步大统摄雷、三十曰太极雷、三十一曰剑火雷、三十二曰内鉴雷、三十三曰外鉴雷、三十四曰神府天枢雷、三十五曰大梵斗枢雷、三十六曰玉晨雷,有三十六神。^①

报信报马,即将人间作恶多端、损人利己之人通雷部,雷部按其汇报酌情处理。在道教的神祇中,除九天应元雷声普化属于先天真神外,其他雷神皆属于道教民俗神,位卑微,但是在西波宗教中雷神却属于天神,地位较高。从西波宗教的神灵系统可见,西波宗教以信奉太上老君为最高神祇形成了一套神灵体系。

^① 《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集法》,《道藏》第2册,第570页。

西波宗教宣扬因果报应,认为人们的言行受到诸天神的使者报信报马、升空报等暗中监视,恶有恶报,善有善报等。

四、西波宗教的经文

西波宗教的主要经文是用彝文记载的,当地彝族称为撒梅文或毕摩文,汉文称为西波文,历史上曾被称为“爨文”、“倮文”、“罗罗文”,现统称为老彝文。现在撒梅老彝文还尚存一千四百字左右,主要由西波掌握,主要记载了历史、文学、天文、地理、民俗、宗教及伦理道德等方面的内容,杨成志 1929 年至 1930 年在撒梅地区调查后,在《云南罗罗族的巫师及其经典》一文中写道:

罗罗文为单音制文字,与汉文一字一音的一样。惟其书写的次序是由左而右的直行式,与汉文由右至左的直行式迥殊。其应用完全是属于咒术宗教的对象,如请神、祷祝、祈福、签卡、占卦、咒术和符录……的记载。……罗罗经典系神秘的宝物,不能任意亵渎,故独立罗罗的毕摩以羊皮制成的书包装藏之,昆明的覓爸则以纸来裹。其经典的装订,独立罗罗以一幼竹缝联经的左缝,用黑布为经皮,由左而右可卷成一捆,竹的上端系一线,当经卷成捆时作结束之。上古所谓卷书者,这可做一种证物。昆明的覓爸经,与中国线装书的订成相反,因他们是在经的左边用线来联成的。至于造成经书的纸笔墨三者,

则昆明覓爸所用已经同化于汉人,无足多述。惟独立罗罗是用川滇土制的棉纸,用木枝削尖为笔,用锅底的黑烟融水为墨来写成的,这似乎比较原始些。……罗罗经的语句,多系五言,意义简朴,音韵自然。且其段落分明,毫无错乱。虽其中有长短句,要之,讽诵起来,也极合着节奏,纯是一种古诗词的上品!关于请神的经典,其中神名也一个一个地列举出来,没有倒置或分歧之弊,关于咒语和符篆的能加以注解和举例,关于插图(如昆明夷人的占卜书有四十余张受过汉化的手画图解),也能使人物匀称和表出经中的深意。至其字画的古劲和秀丽,更可做我国文字学家的参考品。^①

毕摩的经典著作均为手抄本,用撒梅彝文写成。杨成志1929年至1930年在撒梅地区调查的情况,他在《云南罗罗族的巫师及其经典》一文中写道:“所收散民族经典十六部,是昆明东乡大麻苴的张正覓爸及青龙村的杨顺覓爸教授的。其经典有做斋类:《献斋经》;禳祓类:《祓除经》;祭祖类:《请三代祖宗经》;农业类:《五谷经》、《田公地母经》、《祭三皇经》;雷神类:《雷神经》、《请雷神经》;龙王类:《祈雨经》、《安龙奠土经》;李老君类:《请太上老君经》、《太上清净消灾经》。”^②

西波宗教使用的经文,内容虽多是西波在彝经基础上对

① 《文史研究集刊》1931年1卷第1期。

② 《文史研究集刊》1931年1卷第1期。

流传于民间的道经的吸收、整理,这些经典与道教的经典有许多相似之处,但却少有完整的《道藏》中所收的道经,西波经就经文篇幅长短而分,有“经”,“科”。“经”一般篇幅短,“科”一般篇幅长,有的“科”文长达三百多篇,一念数天,因此毕摩帕习惯当科文念到上半部分停下来时称“上堂经”,下半部分停下来时称“下堂经”。就使用范围来分有常用经文和专用经文。常用经文指在各种场合下必须使用的经文,主要有《开场经》、《打醋炭经》、《洒净经》、《领生经》、《回熟经》、《请神经》、《送神经》、《观音经》、《上贡经》。专用经文指在某种具体场合下使用的经文,有《太上老君咒》、《火神经》、《本命经》、《五谷经》、《五瘟经》、《仇怨息火经》、《安龙奠土经》、《灶神经》、《主师经》、《龙皇科》、《牛、马、猪王经》、《百龙科》、《报恩科》、《祭虫经》。这些经名及经文多是在彝经基础上吸收道经内容而形成的。从下面几篇经文中,我们可见受道教影响的西波经文与未受影响的毕摩经文的区别:

西波宗教的《请神经》内容是:

三清道号观岁殃,一句念消万千恙,七宝林中朝上帝,五明功能礼性惶,长辰白鹤游上帝,每将请容遍世安,长跪至心归命里,鸾公凤母将绕堂。^①

而彝族未受道家影响地区的《请神经》,内容是:

^① 邓立木、赵永勤:《官渡区阿拉乡彝族宗教调查》,载《昆明民族民俗和宗教调查》,40页,云南民族出版社。

大神沙生神,居住在天宫,沙生来帮助,东神尼木则,南神讷木发,西神尼木革,北神吐木铁,东方四道门,四门中的官,四门中的臣,四门的毕摩,四门中的匠,四门的艺人,来帮助楠神,来解除病祟,来解除疫祟,来解除咒语,来解除赌祟,来解除吵祟,来解除骂祟,来解除灾祟,来解除祸祟,来除秽语祟,来解除灾祟,来解除祸祟,来除秽语祟,来除秽言祟。司言语的神,年神与月神,善神二十四,公神二十五,九十九层天,大神九天君,八十八层天,大神黑夺方,七十七层天,毕摩神施彻,六十六层天,六位毕摩神,五十五层天,大神尼武拉,阴君阎罗王,四十四层天,东方与西方,南方和北方,司四方的神,三十三层天,大神沙生神,三位沙生妹,二十二层天,天神和地神,日神相月神,一十一层天,初一献的神,十五献的神,都来帮助楠神。来帮助楠神,来解除病祟,来解除疫祟。^①

可见西波宗教的《请神经》充满道味。西波宗教祭祀前的《洒净经》主要内容为:

天地自洒,晔落太阳,普歌九天,祭元始天尊,安心无忧,浮水化符……^②

① 《祭龙经》,337页,云南民族出版社,1999年。

② 邓立木、赵永勤:《官渡区阿拉乡彝族宗教调查》,载《昆明民族民俗和宗教调查》,40页,云南民族出版社。

彝族未受道家影响地区祭祀前的《洒净经》的内容为：

诵经诵到此，诵到净祭品。天官白云山，天官九男儿，树神驮九驮，送给辛翁撒。量一升树种，撒播在山区，变成马樱树；又量一升种，撒在山梁上，变成了杉松。砍下杉松枝，插在祭祀处，作为祭枝用。曾经有一次，聪明的乌鸦，叨吃死兽肉，站在树梢上，吃吃又停停，兽血染枝头，枝上留邪祟，杉枝要洁净，要给枝洁净。……现在说到水，祭水果得远，从山腹流出，流过峡和涧，山中有邪气，涧里有邪祟，水被邪魔染，山中有绿叶，叶上有邪魔，山腰有白雪，雪上有邪魔，涧里有青蛙，青蛙带邪魔，要把水洁净，要洁净祭水。……说到毕摩了，要洁净语言，要洁净经文，要洁净斗笠，要洁净铃铛，洁净施文同，洁净施申仁，洁净诵经声，洁净毕摩衣，洁净毕摩鞋，全部要干净。^①

显然，其他彝族地区的《请神经》内容反映了彝族宗教的内容，而西波宗教的《请神经》已反映了道教的内容。

西波宗教的《火神经》，主要内容为家中相处不和时念，内容为：

天通土地、前言四品、五显光华、灶君老爷保佑

^① 《祭龙经》，95页，云南民族出版社，1999年。

家中平安,原谅家庭成员的过错,万事化解。^①

而从未受道教影响的彝族经文《火神经》,我们可见其的区别:

……一个村寨,火神大猖獗,房屋被烧毁,村子里的人,来请毕摩我,要我驱火神。……为了办善事,准备好祭词,准备好咒语,善良毕摩我,头上戴法帽,左手拿法铃,右手拄法杖,肩挎施文同,肩上披披毡。……到了今天嘛,来祭火灾神,采来绿枝叶,摘来红枝叶,松枝一串串,杉枝一串串,阿几一枝枝,蕉叶一片片,全部都拿来,插成个祭坛,团团勒则叶,也插祭坛中,杀倒一只羊,杀倒鸡和鸭,祭献火灾神,火灾神姑娘,火灾神伙子,请享受祭牲。火神如沉重,就像石头滚,滚到远方去,火神如是轻,就像叶子飘,飘到远方去。木马有六脚,驮你火神走。君来政事清,臣来案子明,毕来鬼逃窜,水来火熄灭,全部火灾神,快快朝前走,永远莫回头。^②

从下面彝族西波所念的经文的主要内容中,我们可见其还是保留有较多的彝族民间宗教的成分、受道教影响的成分,如在贡献牺牲时还要念《领生经》、《回熟经》等。《领生经》

① 邓立木、赵永勤:《官渡区阿拉乡彝族宗教调查》,载《昆明民族民俗和宗教调查》,40页,云南民族出版社。

② 《祭龙经》,云南民族出版社,1999年。

内容:

各位神!我们虔诚地将猪羊贡献给你们,请宽宏地答应我们的请求。^①

《回熟经》内容:

请诸神明鉴,在领生时所供之物已全部煮熟并供奉诸神享用。^②

在一些专门场合,如西波用于“治”神志不清等症诵《五郎经》,内容为:

五郎天子,独角天子,黑白天子,金风天子,请不要再与病人纠缠,请你们享用供物让病人平安。^③

治发烧、腹痛诵《五瘟经》,内容是:

五瘟邪神,请你们立即离开病人,否则将用太上

① 邓立木、赵永勤:《官渡区阿拉乡彝族宗教调查》,载《昆明民族民俗和宗教调查》,40页,云南民族出版社。

② 邓立木、赵永勤:《官渡区阿拉乡彝族宗教调查》,载《昆明民族民俗和宗教调查》,40页,云南民族出版社。

③ 邓立木、赵永勤:《官渡区阿拉乡彝族宗教调查》,载《昆明民族民俗和宗教调查》,40页,云南民族出版社。

老君的赶山鞭赶你们。^①

祈求火神保佑诵《火神经》，为命运多舛、屡遭不幸的人消灾转运诵《本命经》，内容为：

祈神保佑将来运气好转，逢凶化吉，前程顺利。^②

《仇恩息火经》内容为：

祈神保佑家中顺利，与邻人和睦相处，免遭不白之冤，化凶为吉。^③

此经主要用于当毕摩预测来人将被雷打或有大祸至、重病等，为免祸消灾用，祈求庄稼丰茂、六畜兴旺的《五谷经》内容为：

谢上皇、雷神、五谷太子、五谷老爷保佑五谷丰

① 邓立木、赵永勤：《官渡区阿拉乡彝族宗教调查》，载《昆明民族民俗和宗教调查》，40页，云南民族出版社。

② 邓立木、赵永勤：《官渡区阿拉乡彝族宗教调查》，载《昆明民族民俗和宗教调查》，40页，云南民族出版社。

③ 邓立木、赵永勤：《官渡区阿拉乡彝族宗教调查》，载《昆明民族民俗和宗教调查》，40页，云南民族出版社。

登,少生害虫,风调雨顺。^①

此经文主要用于农业祭祀中“五谷会”、“祭虫会”等。在丰收之际感谢诸神保佑用经文《报恩科》,内容包括农业上的各种要求,从种子发芽、生长、开花、结籽到灭虫、下雨、肥田、日光照射等,有利庄稼生长的自然条件都要求神能赐给,大约有三百多篇,多半用于十二年一次的祭虫大会。最后是《送神经》,在各种宗教活动完毕后念,内容为“祭祀已经结束,希望诸神归位后仍保佑人们平安无事”。

另外,从西波宗教的《创世纪》与彝族著名史诗《勒俄特依》相比可见西波宗教《创世纪》受道教影响的成分。

著名史诗《勒俄特依·开天辟地》描述了天神恩体古兹开天辟地的创世神话:古时天地未分,混沌一片。天神恩体古兹召集斯兹底尼神等四神和铁匠神阿尔师傅一同商议开天辟地的大事。后来依一个小神的计策,由阿尔师傅用打碎的九口铜铁锅做原料,制成四把钢铁叉,交与四仙人。四仙人用铜铁叉分开天地,又从地上取来铜铁球,由铁匠阿尔制成九把铜铁扫帚、九把铜铁斧。再由九位女神用钢铁扫帚扫出蓝茵茵的天、红艳艳的地,扫出四根撑天柱支天,四根拉天梁拉天,四个压天石压天。又由九位男神用铜铁斧平地面,见高山就劈,见深谷就打,打成了做牧羊、放牛、栽秧、种荞的地方,住家的地方。以后,斯兹底尼神又叫神们凿山引水,栽上青草。从此,

^① 邓立木、赵永勤:《官渡区阿拉乡彝族宗教调查》,载《昆明民族民俗和宗教调查》,40页,云南民族出版社。

人世间就美丽了。^①

显然,史诗中创造世界的神祇还没有外来宗教的神祇,如恩体古兹、阿尔等神灵体现出的仍是彝族民间宗教的自然崇拜。

西波宗教的《创世纪》:

远古之际,乾坤混沌,混沌之中产生了上圣神龙首创天地,然而天地相连,无边无涯;随后出了盘古王,划分了天地界线;三皇问世安了昼夜,创造了礼乐和五谷;原天干神将自己的左眼变成太阳,右眼变成月亮,并创造了天干地支,自此天地有了生气,人们开始耕耘播种。因人们的耕耘和收获没有定时,于是娄景仙、娄景地将三十天凑成一个月,李淳风定了大月和小月,张子房分出了四季节令。由于地上人类增多,诸神只得回到天上居住,为此女蜗神又增辟了豆篙天、刀令天、变宝天,使天成为三十六层,从此普天下阳光灿烂,大地上五谷丰登,人们的日子又兴旺起来了。^②

上述创世说的内容隐约有彝族原始宗教创世说的影子,但若将之与《勒俄特依》等彝族创世神话仔细相比,却又可发现它与这些创世神话的内容有很大的不同,西波宗教的创世

① 冯元蔚译:《勒俄特依》,9页,四川民族出版社,1986年。

② 邓立木:《撒梅人的西波教》,载《云南彝学研究》,566页,云南民族出版社,2000年。

说明明显深受道教影响。

的确,西波宗教创世说中提到的“盘古王”、“女娲”、“三皇”、“李淳风”、“张子房”等,皆是道教的神仙或人物。在西波宗教中盘古天王比上圣神龙晚出生,它分出天地的界线。三皇即天皇、地皇、人皇。人皇定白昼,定白天为阳,晚上为阴,制定了礼乐,创造了五谷;李顺风规定了月大月小;张子房分出了节令和四季;女娲将原来的三十三天增补了豆腐天、刀令天、变宝天三层天,使天成了三十六层。而西波神灵原天干神把自己的双眼变成日、月,使世界有了生命;娄景仙、娄景帝将三十天凑成一个月。

西波宗教创世说中提到的“天干地支”、“三十天一个月”、“大月和小月”、“四季节令”、“三十六层天”之说更明显是受到了道教文化的影响,当然其中也有许多西波自己创造的神灵,如“首创天地”的“上圣神龙”,“将三十天凑成一个月”的“娄景仙、娄景地”,“三十六层天”中的豆腐天、刀令天、变宝天等神灵无论是在彝族神灵中,还是在道教神灵中都是没有的,应该是西波的创造。说明彝族宗教和道教在西波宗教中已经发生了很大的变异。

西波经由于种种原因大多失传,有的仅知道名字,被调查对象也已无法回忆内容,即使有零星回忆,但汉彝语言障碍也无法解释,因此有的经文已名存实亡。杨成志在《云南罗罗族的巫师及其经典》一文中这样评价 20 世纪 30 年代彝族经文的状况:“一、覓爸己身未能完全了解其经文,只靠口念,不求一意释。二、经义的深奥,因守秘传故,常在直接上或间接上与日俱失至于不能挽回。三、覓爸不愿传其衣钵于他人,非利

用其心理及各种应付方法,必不能得到他愿意的教授。四、非抓得其经典底向心的或离心的主见。必不能意译成中文,至多只能得到其皮毛而已。”^①

总之,西波的发展是不容乐观的。在历史上,特别是撒梅人在从奴隶社会向封建社会发展过程中,西波教在彝族文化与汉族文化的冲撞过程中,对杂居的撒梅彝人的精神与文化的确起到过其他宗教不能起到的作用,但到现代,撒梅西波可谓日趋衰落,杨成志这样描述:“然时至今日,一因任何人(自土司、酋长以至小百姓或娃子)完全不懂其己族的文字。二因毕摩或覓爸日渐减少或失传(独立罗罗每个部落中只存有毕摩两三人,昆明诸罗罗族中人口约七八万,仅有覓爸八家)。三因其文字不敷应用及失传了许多奥义深意。四因汉族的文化在直接和间接上渐渐的漫入或潜移,所以罗罗文字的实际效用只剩其宗教形式的躯壳了!”^②阿拉乡大麻苴村有位西波叫张福彩,几年前去世,他可能是阿拉乡撒梅人的最后一位造诣很深的西波,要了解西波宗教的情况以及在彝族撒梅人中的影响,我们只能采访其家人以及当地老人,张西波去世后,其儿子、孙子都没有继承,他孙子告诉我们,老人家本想传授给孙子,但他当时并无心学,外出打工挣钱去了,老人去世后才觉得可惜。尽管西波宗教在当地彝族撒梅人中或多或少仍旧存在影响,但张福彩的过世,是否意味着当地彝族的西波经文成为了文物?是否意味着西波在彝族撒梅人中已经消失?

① 《文史研究集刊》1931年1卷第1期。

② 《文史研究集刊》1931年1卷第1期。

这是我调查中一直思考的问题,的确,随着社会的发展,市场经济的冲击,西波似乎在被彝族撒梅人遗忘,但撒梅人受到道教渗透的宗教仍旧影响着当地撒梅人的信仰和生活习俗。

第三章 洞经会在彝区的传播与发展

洞经会始于隋唐,明代为其鼎盛时期,是一个崇奉道教的群众性宗教组织。张兴荣著的《云南洞经文化》,潘学德的《洞经音乐在禄劝》,吴学源的《云南洞经音乐述略》,王兴平的《洞经音乐探源》,雷宏安的《略论中国洞经音乐的起源及其流变》等成果,研究洞经的缘起和发展,本章主要根据前人的研究以及本人到彝区的调查,探讨了洞经会在彝区传播与发展。

一、洞经会的缘起

洞经会的创立与文昌帝君有关,文昌帝君原名张亚,字恶子,原为越嵩郡氐羌人,后徙居今四川梓潼,故又称梓潼帝君,是玉帝金阙四本中的左相,被道教奉为掌人间士人文籍官禄之神。相传隋文帝开皇年间,许多人死于流行瘟疫,为了除瘟逐疫、济世救人,张亚传下钧天妙乐,教百姓谈演大洞仙经,仙乐铿锵,经韵悠扬,使凶煞慑服,鬼神瘟疫逃遁。为了祭祀张

亚,为了祈求风调雨顺、财源茂盛、天下太平,民间即成立了以张亚传授的《太上玉清无极总真文昌大洞仙经》。洞经会定期在当地文昌宫、武帝庙或者百姓家庭中设坛弹演,祭祀文昌帝君等道教神灵,为百姓祈福禳灾、消灾解厄。

对文昌星的崇拜在我国是由来已久的。《史记·天官书》中有记载:“斗魁六星,戴匡曰文昌官”。^①文昌星是斗魁六星的总称,民间也称为“文曲星”或“文星”,原本传说是天上主宰文化教育的星宿。早期道教非常崇拜星,并产生出专门歌颂普天星斗主宰人间命运的《五斗仙经》。据载安史之乱唐明皇李隆基奔蜀避难,称夜梦梓潼神,化一儒生迎谒于万里桥,于是将其封为“左丞相”。黄巢起义,唐僖宗被迫奔蜀避难,亦称有梓潼神庇护,于是来到其庙解下佩剑赐予梓潼神,并封其为“济顺王”。梓潼神地位逐渐提高。景定五年(1264年)宋理宗诏封梓潼神为:“忠文英武孝德仁圣王”。这是封建皇帝第一次在敕封中肯定了民间信仰中梓潼神主宰文运科举的职能,把梓潼神与“文”拴在了一起。元延佑三年(1317年)仁宗按道教之言,加封梓潼神为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”,仁宗用文昌六星中主赏功晋爵的司禄之名敕封梓潼神,文昌星神即与梓潼神合二为一。文昌崇拜在历代皇帝层层加封下,日趋兴盛。由于文昌帝君掌管着天下的科举文籍、官禄爵位大权,文人儒士为了读书做官,升官晋爵,都要拜这位声威赫赫的文昌神。明、清以后,文昌崇拜遍及全国。

《文昌大洞仙经》的祖脉是《上清大洞真经》,是上清派的

① [汉]司马迁撰:《史记·天官书》,中华书局,1976年。

重要经典。据考证作者是宝屏山(蓬溪县)道士,许多学者认为洞经音乐产生于西蜀梓潼,并且以梓潼的庙事活动为背景,所谓“七曲山”、“凤山”、“五妇岭”、“剑泉”、“紫云岩”等均在梓潼城北。元人“翰林学士”张仲寿在为卫琪注《玉清无极总真文昌大洞仙经序》时说:“《大洞仙经》,盖西蜀之文,中原未之见也”。卫琪是元代西蜀蓬溪县道士,撰成《玉清无极总真文昌大洞仙经》于1310年献于朝廷,内容与刘安胜的《文昌大洞仙经》以及《上清大洞真经》一脉相传,1317年元仁宗皇帝加封梓潼神为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”以后,《玉清无极总真文昌大洞仙经》在全国名声大振,争相谈演《大洞仙经》,于是《大洞仙经》成为洞经音乐的主要经典。《大洞仙经》原文五卷。卷一主要叙述了文昌帝君不凡的经历和高尚的德行、《大洞仙经》的来源及持诵礼法。卷二赞颂神明,忏悔自身,发愿祈福。卷三至卷五为“元始天王”所授“洞章”三十八章。全经以劝善戒恶、济生度死、消灾解厄、延年益寿为宗旨。简而言之,即谓“修身”、“养生”。文昌帝君持诵元始天尊所授《大洞仙经》而得道成仙,崇拜文昌者谈演《大洞仙经》产生了流传后世的洞经音乐。

洞经音乐在梓潼兴起以后,逐渐遍及四川以及全国其他地方。《清史稿·卷八四》载:“文昌帝君,明成化间,因元祠重建,在京师地安门外,久坦。嘉庆五年,潼江寇平。初,寇窥梓潼,望见祠山旗帜,却退。至是御书化成音定额,用彰异绩。发中帮重新祠宇,明年夏告成。仁宗躬谒九拜,诏称:帝君主持文运,崇圣辟邪,海内尊奉;与关圣同,允宜列入祀典。礼官遂定议。岁春祭以二月初诞日,秋祭,仲秋概吉。将事,遣大

臣往。前殿供正神,后殿则祀其先世。祀典如关帝。咸丰六年脐中祀,礼臣请崇殿阶,拓规制,遣王承祭。后殿以太常长官亲诣二跪六拜。乐六奏,文舞八佾,允行。直省文昌庙有司以时飨祀。无祀庙者,设位公所,毕,彻位随祝帛送燎”^①。这段记载充分表明:在元代已将文昌宫祭祀音乐并用。因此,洞经音乐最早是祭祀文昌的宗教音乐。

二、洞经音乐在彝区的传播

彝区虽不是洞经音乐的发祥地,但却是洞经音乐繁荣的沃土。对于洞经音乐何时何地传入彝区,就掌握的资料来看:大体上有明初、明中、明末和清代传入几种说法。传入的地点有从四川、北京、南京和江西传入之说。从四川梓潼传入的资料来看,《华坪县文史资料·第二辑》说:“洞经音乐于明永乐七年(1409年),由四川梓潼县传入大理”。《南涧县文史资料·第一辑》亦言:“是明永乐七年由四川梓潼传入大理,再由大理传到云南各地”。《通海县资料》也说是“从梓潼传入的”,都明确肯定是从梓潼传入的。据云南大理下关洞经会《长生录》记载:明朝嘉靖十三年(1534年),下关和大理都曾派人到梓潼宣习《大洞仙经》并请回洞经两部。清末,下关感应会、三元会经师王联元还到梓潼七曲山文昌祖庭学习谈演《大洞仙经》三年。

各地洞经会对此也有记载:蒙自洞经会之源有两种说法,

^① 赵尔巽等编:《清史稿》卷八四,中华书局,1976年。

其一,说清乾隆年间由翰林内阁学士礼部侍郎蒙自人尹壮从北京离任时带回来。^①建水洞经会“约于清乾隆年间由傅翰林从京带来”。^②曲靖洞经会“约在明洪十四年(1381年)傅有德、沐英带兵入滇‘浚广滇池、兴屯田’而由南京传入曲靖”。^③楚雄洞经会“约于清乾隆年间(1736年后)成立皇、洞两会,由江西籍充军云南之人传进来”。^④大理(叶榆)洞经会据下关三元会《意志簿》载:“嘉靖己丑夏,杨升庵因疫由永昌至榆,与邑人雪屏,榆人元阳为至交,共计在榆成立榆社,准成立三元社,请吴真人传玄门宝章”。“明嘉靖庚寅(1530年)五月十三日,关圣帝君诞日立三元社于德胜楼,同日于五华楼立叶榆社,按例(赵)雪屏、(李)元阳各为一社之长……中秋聚于绿野楼,由吴真人(南京籍)按全真排辈立字,即‘道德通玄静,真常守太清,一阳来后华,合教永圆明,至理宗承信,崇高嗣法兴,世景荣惟懋,希徽衍自宁,住修正仁义,超生云会登,大妙中黄贵,圣体全用功’”。六十字道谱,至“正”字(李正悦)即已成立中华人民共和国了。又据《洪仁会纪略》(周仁撰)载:“叶榆(大理)洪仁会以谈演文昌洞经为宗,会为明侍御中溪李公元阳创设。”^⑤从大理逐渐传播到弥勒、巍山、昭通、永胜乃至凉山州的会理、盐源等彝族地区。如光绪二十四年《盐源县志》载:“二月初二,城乡及盐井‘文昌会’,谈演《大洞真经》。盖越

① 张兴荣:《云南洞经文化》,418页,云南教育出版社,1998年。

② 张兴荣:《云南洞经文化》,415页,云南教育出版社,1998年。

③ 张兴荣:《云南洞经文化》,435页,云南教育出版社,1998年。

④ 张兴荣:《云南洞经文化》,436页,云南教育出版社,1998年。

⑤ 张兴荣:《云南洞经文化》,445页,云南教育出版社,1998年。

西有‘紫府飞霞’，故俗尤恭敬，其声则沿滇俗焉。”种种说法反映洞经会传入云南乃至彝区是多种途径。

民国学者由云龙所编的《姚安县志》载：“滇省经会各县皆有。姚邑自明季即立社崇奉文昌，歌讽洞经、皇经等，以祈升平。间亦设坛，宣讲圣谕，化寻愚蒙，歿道家之支流也。但信仰者多系土人，故每届举行，均礼乐雍容，古代礼乐得籍以保存于不坠焉。……姚邑经会，创史于东山老会（原在白鹤寺）明末奉人席上珍，始于城中立桂香社。清初有耿裕祈者，游江浙，精习乐律，颇多传导。逮光绪初，马驷良由浙东解组归，精乐谱，就光禄社矫正音律。桂香社亦摹习之。自是姚安经会乐曲始归雅正。乐器则有箏、琶、管、钟、鼓、铙、钹之属。经费物品各社多寡不一，统由纠仪保管，每年轮迁充任。先入社者曰经长，年髦者曰前辈。入其社但觉长幼有序，礼陶乐淑，气象肖焉，并见社会。”

清代则是洞经音乐在云南大普及、大发展、大繁荣、大融合的鼎盛时期。云南、贵州、大小凉山等受汉族文化影响大的地方，都有数量不等的洞经乐队定期活动，而且组织健全，活动都已规范化、制度化和经常化了。黄诚源《蜗庐随笔》1923年排印本：

在彝族地区，民国十二年《景东县志稿》载：

二月初三日，士庶咸庆“文昌诞”，月内城乡谈演《洞经》，以逐疫。

又，民国十七年《禄劝县志》载：

二月初三日……城内文昌宫设洞经会，庆祝梓潼帝君诞。

洞经会随着马帮的行踪，逐渐传到缅甸、越南。明末清初，因社会动荡，滇西楚雄、大理、保山、腾冲的人迁入缅甸密支那和曼德勒经商。滇南的蒙自、个旧、石屏、建水的人到越南，洞经音乐流入异邦，在华人中生根开花。

道教在云南的传播发展、汉族移民的大量进入开发、儒学的发展等历史有利因素，给洞经会在彝区的传入和发展创造了条件。

三、洞经会彝区传播的原因分析

1. 大量汉族军人和商人的涌入

随着明朝在云南设卫屯田，派驻屯兵，洞经从四川等地传入云南，公元1381年（洪武十四年），朱元璋为了征服云南，统一中国，命傅友德、沐英等率士卒35万人，从征云南，打败了元宗室梁王派来抵御的十万元兵。公元1382年即洪武十五年，占领昆明。当地的彝族、白族土司纷纷投向明朝。朱元璋诏谕傅友德等人：“云南既平，留江西、浙江、湖南四都司兵守之，控制要害。”之后为征讨麓川等，又曾从湖广、贵州、四川、南京等地调兵数十万进入云南。这些军队来到云南，有十多万“屯戍”，留在云南。加上随军家属，移入云南的汉族人口至少有数十万。洪武十九年（1386年）为了使这数十万士兵及

其家属能够长期定居下去,实行了卫所屯田制度,即把军戌与屯田两者结合起来。朱元璋诏谕:“云南土地甚广,而荒芜居多,宜置屯,令军士开垦,以备储蓄。”于是,云南全省凡有卫所之处,都普遍实行了军士屯垦,屯丁“七分耕种,三分操备”。

明代移民中还有不少人是因经商或从事手工业而来的。“闽、广、江、蜀居货游艺者数万”,乃至开矿者也在云南娶妻生子,定居下来。

由于内地汉族人口大量移入,明代西南地区人口增长十分迅速,《云南通志》卷六载,洪武年间,云南人数为 259270 人,万历年间人数增加到 1606361 人,这 180 年间,云南汉族人口竟增长了 5 倍。明王朝大规模移民垦边,实行“军屯”、“民屯”,中原大姓举族、举家进入西南少数民族地区,也进入了彝区,与当地彝族交错杂居,把中原的政治、经济、文化带入了彝区,促进了汉彝之间的经济文化交流。在云南,汉族移民的人口逐渐超过了任何一个人口最多的土著兄弟民族,改变了云南的民族成分,汉民族成了主体民族,大量汉族移民中,特别是来自南京、江西、湖北等地的汉族移民,原先就习学或目睹耳闻过谈演洞经,加之对家乡的思恋之情,于是在节日或闲暇之时就自然地习练起“洞经”音乐。这无疑也就把洞经音乐传播到广大彝区。

2. 明太祖对教化少数民族的重视

为了教化“夷民”,明太祖朱元璋深知“治国以教化为先,教化以学校为本”。早在明朝建立之前三年,全国各府、州、县及卫所也都建起了地方学校。在朱元璋统一云南后,也开始在云南府、州、县及卫所建立学校。朱元璋曾在一道诏书中

说：“武臣子弟久居边境，鲜闻礼教，恐渐移其性。令使之诵诗书，习礼义，非但可以造就其才，他日亦可资用。”^①对进入云南的汉族卫所军士来说，若不用儒家礼仪进行教化，就有被当地人“夷”化的危险。当时在云南可谓掀起了儒学的高潮，由于学校的普遍设立，天启元年即公元1621年，云南提学副使樊良枢统计云南的生员，竟有一万二千人之多，以致云南巡抚不得不上疏，请求增加科第录取名额。这时在云南出现了一个从未有过的儒家文人阶层。同时还主动派人到内地，尤其到文昌文化发祥地和洞经音乐发源地四川梓潼学习。据下关洞经会《长生录》载，明嘉靖十三年（1534年），下关、大理曾派人赴梓潼演习文昌大洞仙经，并请回《洞经》二部；在清末，下关感应会、三元会经师王联元曾到梓潼七曲山学习谈演《洞经》三年。

洪武二十六年（1393年），朱元璋就诏谕礼部说：“边境土官，皆世袭其职，鲜知礼义，治之则激，纵之则玩，不予教之，何由能化？云南、四川边境土官，皆设儒学，选遣子孙侄之俊者以教之，使其知君臣父子之义，而无悖理争斗之事，亦安边之道也。”^②成化十七年（1481年）“令土官衙门，各遣应袭子弟于附近府学读书，使知忠孝礼义”。^③可见朱元璋十分注重儒学对少数民族的教化作用。希望用儒学的教化来改变当地的少数民族，“使其知君臣父子之义”，用儒学安定边疆。

为了加强中央集权的统治，明王朝完善了土司制度，大力

① [明]王圻：《续文献通考·学校考》，商务印书馆，1936年。

② 《礼部志稿》卷一。

③ 《礼部志稿》卷九十二。

提倡儒学。凡设有路、府、县及卫、所的地区,都建立了学校。明王朝规定:“土官应袭子弟,悉令入学,渐染风化,以格顽冥,如不入学,不准承袭”。这样,土司为了承袭世传授印,同时也为了提高其统治能力,增加威望,就努力学习、应用汉文化。作为军乐和官府抬高身价、显耀门庭的礼乐,随着明朝军队进入云南后,即被土官、土司们看中和接纳。史料记载:孟连宣抚司、陇川宣慰司、广南土府、车里宣慰司等,都曾有过自己的土司府礼仪乐。

3. 道教的传入以及道教宫观的建立

由于道教在明末清初的发展,宫观庙宇纷纷建立,道士日益增多,道教经典和音乐才有可能为洞经所用,道经、道乐在各族人民中迅速传播,通经熟乐的道士在洞经谈演中可充任主角。如巍山、下关、楚雄、丽江等地洞经谈演均以道士任首座。

洞经传入西南少数民族地区之后,逐渐扩散至大多数县城及乡间。至1949年前,许多县城乡均成立了洞经会组织,搞起了谈演活动。如在云南巍山彝区就有十个洞经会,农村有五十多个,楚雄县城有洞经会(大洞经坛)和皇经会(松花经坛),后大洞经坛改名复兴社,松花经坛改名尊经社,农村有许家村的尊圣社,祈殿寺的自鸣社,朝阳寺的朝阳社;禄丰县黑井镇有:达善坛、持善坛、启文学、桂篆院;建水县城有:朝元学、崇文学、林文学、明圣学;蒙自城区有:宏化坛(清嘉庆成立)、崇善坛、普化坛、善缘堂;城附近的新安乡有:义化坛、智化坛、老洞堂、义化至善堂等等,洞经会广泛流传于汉族、彝族以及其他民族居住地。

四、洞经在各地彝区的发展

彝族地区的洞经音乐,大量吸收了本民族的传统曲调,成为别族洞经音乐所没有的独特乐曲。如《小白梅》、《十供养》、《到春来》等都收入彝族洞经乐曲中,以下主要介绍彝区洞经会的发展情况:

1. 巍山(蒙化)洞经会

历史源流有二说:其一是,明洪武年间(1368—1398年)数万名内地军士进驻蒙化设卫屯田,安家落户。他们每年都依照原籍风俗习惯,举行谈演《文昌大洞仙经》六天,由此而传下来。其二是,嘉靖年间(1522—1566年)大理人李元阳从内地退官回乡时带到大理传开的。巍宝山是中国道教的名山,自汉唐以来,道教在民间广为传播,主要分灵宝派和清微派。甸中街以上(大仓、永建等地)为灵宝派,由江西龙虎山西河派传授发展;甸中街以下(城区、巍宝、庙街、五印、青华等地)属清微派,由巍宝山龙门派传授发展。城区原有城途、城外、西北隅、土官府等四个洞经会,农村约有四十多个洞经会。

明代是洞经会大发展时期,随着明朝在云南设卫屯田,派驻屯兵,洞经从四川等地传入云南,同时传入巍山。明代,巍山洞经会分布在城乡各地。当时在巍山境内参加洞经会的人员多为信奉道教的地方绅士、文人学士和退出官场的地方官吏以及部分有文化知识的群众。主要活动是在各道教神灵的会期,集会在有关的道观殿宇中,谈演各类洞经,祈求道教神灵赐福、禳灾除恶、保境安民、风调雨顺、六畜兴旺、五谷丰收、

延年益寿。平时洞经会劝人行善积德,规过做好事;在本乡本境逢有人家做寿和为死者满年超度亡灵办会时,受人之请,洞经会则集众到该户庭院设坛谈演洞经,为人祈求道教神灵降福保佑,以求生者延年益寿,死者飞升成仙。

据调查,民国时期巍山城区主要有四条街道和城迤、城外、西北隅、土官村 8 个洞经会,共有会员 308 人。各个洞经会都有会址和活动经费。活动经费主要来源是文昌宫常住田租谷,不足者由会员捐助。各个洞经会都有自己的会章,严格管理,按期开展活动。新中国成立初期,各洞经会都能按会期开展正常的活动,如 1953 年 3 月,苏联斯大林逝世,城区各洞经会集中在大操场举行洞经谈演活动,悼念斯大林元帅。1958 年“大跃进”后,各洞经会被视为封建迷信组织,停止活动。以后洞经会的老艺人相继病故,各洞经会成员减少,单独活动困难。党的十一届三中全会以后,党的宗教政策得以正确贯彻执行,巍山县城各洞经会于 1984 年 10 月合并恢复成立“巍山县城洞经会”,会址设在竹壁巷栅门。洞经会成立后,除按道教宗教节日开展活动外,遇喜庆佳节,如春节、中秋节、国庆节等重大节日时也开展活动,增加了歌颂党和社会主义的新内容。为充分发挥洞经古乐为社会主义物质文明和精神文明服务,巍山洞经会还重新创作了洞经新词。如《朝坛祭》的南诏颂词:“安乐高祖有渊源,斗转星回照南天;六诏河山归一统,丰功伟业万载传。”1988 年 2 月,巍山洞经古乐队赴昆明汇报演出,被誉为民族音乐中的“阳春白雪”、“吹弹细乐”,获得高度的评价。一位老诗人当场吟诗赞美说:“倾城霞光月纷纷,半入江天半入云。此曲只应天上有,人间能得几回

闻。”1988年8月经世界语民族文艺学会的推荐,巍山洞经古乐队出席了在北京召开的第二届国际世界语科技学术会议,向会议演出,受到中外与会专家学者的高度赞扬,并荣获大会“绿星”二等奖。在北京期间,中央人民广播电台专门邀请巍山洞经古乐队进行了专题录音,并于1989年1月29日和30日在音乐节目时间里两次播出,时间长达45分钟。巍山洞经古乐队回到昆明后,又被云南省人民政府邀请参加了云南省第一届民族艺术节,演出后再次受到省内外和国外贵宾的好评。

主要谈演的经籍有:《太上玉清无极总真文昌大洞仙经》、《太上洞玄灵宝高上玉皇本行集经》、《无上皇极万法归源三会龙华传世妙经》、《太上神威英文雄武关圣帝君觉世真经》等,主要以道教尊神的洞经为主,其次也谈演少量的儒释二教的洞经,如《大成至圣仙师孔子兴儒盛世宗师谈经》,简称《孔子洞经》;《妙法莲华观音菩萨普门品谈经》,简称《观音洞经》。

洞经初传入巍山时词牌、乐器都很单调和简单,在发展过程中,吸收了巍山民间南诏时期传下来的宫廷音乐,如南诏“奉圣乐”、“龟兹乐”、彝族歌舞,儒教祭祀孔子时的器乐和词牌等,使道教洞经得到不断发展和完善。洞经除保持浓厚的道教特点外,还有地方特点和民族特点,这是洞经之所以能在各种不同社会制度下,都受到地方官绅支持和人民群众欢迎并能长期保存下来的根本原因。

2. 蒙自县城洞经会暨新安所洞经会

蒙自城内的洞经坛创立于清嘉庆时。后又相继成立了“崇善坛”、“善圆坛”、“普化坛”三个洞经坛;新安所有“义化

坛”、“智化坛”、“老洞坛”、“义化至善坛”等；彝族聚居地十里铺、龙头寨、雨过铺、大落就、红寨及壮族土佬人聚居地攀枝花、布依透及山区集镇芷村等地均有洞经坛。鼎盛时期，蒙自的洞经坛多达上百个。

蒙自洞经会之源有两种说法，其一，说清乾隆年间由翰林内阁学士礼部侍郎蒙自人尹壮从北京离任时带回来。马竹庵先生在1958年写的《蒙自洞经古乐简谱》序言中说：“吾蒙经谱与他处诚小出入，闻之故老云，盖经尹氏某先生所订正，尹氏人文盛于乾、嘉、道三朝，其善昆曲而正经谱者”；其二，说其来自川中，是为老洞经，至嘉庆昆明省城司昭其人，假托神笔，撰《大洞阐微》三卷、《咒赞》一卷，演绎修道丹鼎之说，有讲有唱，被之音乐，是为新经谱，其曲牌皆选自昆曲。

蒙自洞经会所谈演之经典有：《太上玉清无极文昌总真阐微大洞仙经》、《太上洞玄紫微金格高上玉皇本行集经阐微》、《大洞观音度人圣经阐微》、《关圣帝君觉世真经阐微》、《洪儒圣经》、《十王经》、《血湖经》、《报恩经》、《救苦经》，做哪位神仙的圣诞就在那位神庙里谈演相应的经籍。

蒙自城区洞经于1983年恢复演奏，1985年起慢慢恢复礼仪。1984年蒙自洞经组织盲人演奏的洞经器乐曲《赏官花》、《山坡羊》获全国盲人首届音乐录音比赛三等奖。1985年洞经演奏组曾到个旧、建水、通海等地交流演奏。

蒙自县新安所洞经会，上世纪30年代有五个坛，即老洞坛、崇善坛、义化坛、志化坛、义化社。1983年五坛合一，称“义志坛”，多数会员是当地的汉族、彝族农民。

新安所原文昌宫（现中心小学）民国年间称“中山堂”。内

有道光二十三年(1897年)所立的《洞经会捐资碑记》全文如下:

盖闻天一,理知大道之无私。性命双修,识玄门之有要。《大洞仙经》自出元始天王,文昌帝君阐其奥义,以觉世而救人者也。新安旧有文昌宫,昔之人倡洞经会于其中。

每仲春之日,肃诚将事斋戒诵经,云篆琳琅,文开宝藏,钧音般嘹,乐奏天章,所以宣大化而召天和,养人心而培元气,典之重也。今在会诸君学,复捐资储积以襄会事而垂永久,属基为文以载之。夫大洞三十九章皆言先天祖磐,所谓祖磐凝于未有天地以前,包乎既有天地以后,万劫不坏,万变常新,所以开辟乾坤,鼓盈日月,无形而蕴万物之形,无声而含万物之声。聚作一珠苍胡,可藏于指甲壳,为万宝琳宫立现于眼前。固至无而含至有,至虚而统至实者也。经文精微广大,浩渺难窥。

帝君阐经之文,昭引日星,精贯金石,开函启诵,动魄惊心。名无能名,赞莫敢赞,然则于立会之意参一说以共勉焉。其庶可乎夫习之口耳,尤以体以身心,呼吸通天,起居接地。三才贯注,须臾莫离,由人之生以溯史所以。生则有天,由天之生以溯其所以。生则有先天元之又元,祖复有祖。不探其元中之元,不足以尽仁;不见其祖中之祖,不足以尽孝。仁孝之门此其大乎!夫道不二,道修贵真,修大洞长存,处

处虚悬宝笈，金丹何在，人人徒抱灵根。惟愿诵是经者，驱除万虑，洗涤一心，无片刻之或忘，无一人念之或离，虚静澄明以求。帝君所谓凡人之身皆有之者，庶不负亲切指点之至意也，岂不善哉。夫有闻必先将使聪明之士，因会尊经，由经见道，绎其文，恭其理，六根修澄，三宝圆明，檀炷千声，金花万树，功成九转，境现三清。回以入圣而超凡，不止省身而寡过，是又作会者之所深望于后人也。夫是为记。

一候选知县庚子恩科举人王肇基敬撰

一禄丰县训导辛巳恩科举人尹佩跄敬书

新安所镇的洞经会，除了在宫庙做会而外，也为私人邀请而去谈经。其谈经事由为：1)填寿祭库，即父母已高龄，但还欠阴债须寄库；2)安龙奠土，分盖新房奠阳土和“白事”奠阴土；3)荐祖超亲，即去世的父母或至亲，在阴间受苦，为他们减轻罪过而谈经。4)救亡赈孤。以上仪程约需七天左右。由六人至七人缮写。

3. 楚雄洞经会

楚雄洞经会约于清乾隆年间(1736年后)成立皇、洞两会，主要由到云南充军的江西籍人传进来。供神仙塑像有三清、玉帝、文昌、关帝、观音以及彝族先民氏羌神西灵圣母。经籍计有：《大洞仙经》(玉皇本行集经演仪玄范)、《大乘妙法莲华谈经》、《孔子孝经》、《文昌孝经》、《报思宝经》、《玄天垂训真武谈经》、《忠义宝经》、《三官妙经》、《三圣莫训》等。做会频繁，如上九会、三元会、三官会、文昌会、关圣会、真武会、观音

会、雷祖会、东岳会、九皇会、朝斗会、血湖会、圆满会、灶君会、祭孔会等。1950年后中止谈演,直至1986年方恢复洞经会组织。楚雄城附近的村镇洞经活动也较活跃,其中新街武庙大门上还有古戏台,建筑古雅别致。

4. 弥勒洞经会

“洞经”约于清康熙年间传入弥勒地区。主要会期有:上九会、三官会、观音会、龙华会、朝斗会、血湖会、太阳会、灶君会、城隍会等。在文昌宫、山神庙、公共大寺谈经,每次历时三至五天,大都由地方官和绅士主持。谈演的主要经籍有《大洞仙经》、《觉世经》、《皇经》、《观音经》、《十王经》、《龙华经》、《血盆经》、《救劫皇经》。洞经传入彝族聚居的西山、五山、东山等地区后,变为吹打乐曲,其曲名、曲调与洞经乐曲相同,演奏形式有以唢呐为主加配鼓、锣合奏或者以笛、唢呐及锣鼓为主加配少数弦乐器,如小三弦、大三弦、月琴、三胡、二胡等乐器合奏的。

5. 昭通洞经会

《昭通县志稿》(民国二十四年稿,1989年重印)载:“洞经坛,其教传自省垣,以谈演诵经为主,辅以音乐,凡祈晴祷雨、圣诞庆祝、超度事悉为之,其经夹杂佛道,间以儒经,附会入坛者,皆属男子,而无女流也。”又载“昭域于音乐之道,惟洞经坛之乐器尚为全备。初皆传自省垣,士夫习之,犹有节奏,后则翻新出奇,渐失古意。近日苏成章、万瑞生等,建设陶情社,以究音乐之学,惜乎,流为戏剧,非正声也。在清中叶,昭之精音律者,有饶蔼人、杨慕云、戴尚志等,家中琴、瑟、管俱备,各艺

精通……”综合以上记述,可知昭通洞经会始于清中叶,传自省垣昆明、滇西大理。

最早成立的洞经会称“忠义学”,后改称“敦义学”,之后又成立了“述孝学”及“伦理学”共三个洞经会。参加洞经会的会友,要入过学或中过举。做会日期有孔子会、关帝会、上九会、北斗会、南斗会、文昌会、吕祖会、观音会等。

6. 四川凉山州冕宁县洞经会

光绪二十九年,越西人叶致善到冕宁禹王宫与本地赵良杰等生员,在“兴儒盛世”的旗号下,建立了以“大生园”命名的冕宁皇经坛门皇坛。有的地方称慈善会。光绪三十四年,为了完善教仪,又派“豫亨号”大老板陈丹甫专程前往威远县新盛镇与静守寺联系,并请回《七曲文昌大洞真经》和各种祀神科仪,由叶致善招来越西皇经坛执事人员教练演习。翌年,独立谈演《洞经》。这部《大洞真经》系清末文人手笔,以“通微显化聪明正直奏办归源开化众生更生永命天尊”的尊号,熔儒家“三纲五常”、释家“因果报应”、道家“养性修真”于一炉,开展诵经礼忏、施孤济贫、救灾放赈等活动。民国九年曾举办过“乐天大醮”以示对川军的拥护。民国二十五年又办了一次“万人清平大醮”。民国三十四年以“追悼抗日阵亡将士”为名,举办了规模庞大的“城隍会”。

五、在彝区洞经会的会期和经籍

彝区洞经会的会期:

正月初九日龙华会,又叫松花会,相传这天是玉皇大帝的

圣诞,在玉皇阁的大殿里举行,竖幡杆,庆祝玉皇圣诞,在玉皇阁谈演《玉皇经》、《大洞仙经》、《太上洞玄灵宝高上玉皇本行集经全函》上、中、下三卷。起落三天,初八日开始,初十日结束。

二月初三是文昌帝会,庆祝文昌圣诞,在文昌宫谈演《大洞仙经》、《文昌帝君还乡宝卷》等经书。

六月二十四日关圣会庆祝关帝圣诞,在关岳庙谈演《觉世真经》或《明圣经》,此外还有三元会、南斗会、北斗会、真武会、太阳会、太阴会、老君会等。

正月十五日巡山老祖圣诞会,相传这天为南诏王细奴逻的生日,起落三天,从正月十四日至十六日。巍宝山前新村、罗家村等附近的彝族村寨的彝族群众都要集中到巡山殿里,巍宝山道士全部参加,弹奏洞经和打歌。

二月十五日老君会,相传这天是太上老君生日,巍宝山全真道士和民间火居道士集中在老君殿里朝贺老君,弹奏《太上洞玄灵宝三清仙经》、《太上老君说常清静妙经》等道经。

六月二十四日关圣会,相传是关羽的生日,在龙潭殿关圣殿举行,诵《关圣帝君应验明圣真经》。

九月初一至九日北斗会,民间洞经会和道士都参加,场面隆重,要竖幡杆,弹奏《太上静斗垂宪宝科》、《玉宸立幡科借地科全部》、《斗姥金光赦赦宝忏》等洞经,在晚上弹奏。

彝区洞经经籍的主要内容:

1. 注重外修“性”,内修“命”

如《大洞仙经》、《三光经》、《太上老君说常清静经》、《太上

《玉皇心印妙经》、《妙法莲华经》、《玉皇经》、《太乙救苦度世真经》等经籍,概其主要阐发要点如下:

外修重点是修“性”,外修主要指通过对道德情操、思想品质、性格脾气、学识学问等方面的陶冶修养,以及对生活习惯的优化调整,着重使人体精神方面得到净化,从而保持清静自然。

内修重点是修“命”。内修主要指具体的练功,指通过调心、调身、调息等一系列具体练功方法程序,着重使人体物质方面得到修复保养。也就是说以己身为炉灶,以己身中精气为药物,以神为运用,在己身中修炼,使精、气、神聚凝不散而成之“仙丹”,两者相互依赖,相辅相成,可使人得道“成仙”、“与道合真”。

2. 劝诫人们修善、积德

如《关帝觉世真经》、《忠义宝经》、《玄天垂训真武谈经》、《玄天上帝报恩真经》、《南斗经》、《十王经》、《血湖经》、《文昌帝君阴文》、《宏儒圣经》、《孔子谈经》、《度厄真经》等。这些经文,以“天人感应”“因果报应”思想为依据,劝导人们修善积德、忠义、孝悌、和睦、信友、矜孤恤寡、敬老爱幼,不谋人财产,不诱人妻女,不恃富豪而欺穷困,不倚仗权势而辱善良等,以作立身处世之准则,调整人际关系,以求达到和谐平衡,宣称“人之始生,受命于天”,先戒“世之业报”,人需“安分养生,勿贪勿诈,勿盗勿淫,存心修己,夙夜以宁”。

3. 帮助人们禳灾解厄、祈求福佑

如《三官经》、《五斗经》、《玉枢经》、《十王经》、《太上洞玄灵宝升玄消灾护命妙经》、《太上灵宝天尊说禳灾度厄真经》、

《逐疫真经》、《安龙奠土经》等。这类经籍烦杂适用,易为彝族接受。

《三官经》谓元始天尊显大神通,召令三官降临人世,明察众生。《三官经》全称《太上三元赐福赦罪解厄谈经》,三官即上元天官,中元地官,下元水官。传说天官赐福,地官赦罪,水官解厄。谓上元天官正月十五日生,中元地官七月十五日生,下元水官十月十五日生。旧时各地有三官庙、三元宫等。《安龙奠土经》中,安阴土经载:安置先人坟墓犯了“天星地禁”子孙会遭祸,诵经请龙王,即可去灾致福。

《血湖经》述目莲九转血湖,仗佛威力,将母刘氏度出地狱,托化天官,享受天福,并度脱无数罪魂,超升福地。劝世人念《血湖经》尽孝、不忘养育恩。此经用于血湖会或超度女人时谈演。

在道教洞经音乐普及的彝族地区,在安宅、超度女人等法式时由毕摩念汉语的《安龙奠土经》、《血湖经》等经文。贵州毕节一位毕摩告诉我,有的彝族地区,把《安龙奠土经》、《血湖经》等道教经文译成彝语由毕摩念诵。

综上所述,道教在云南的传播发展、汉族移民的大量进入开发、儒学的发展等历史有利因素,使洞经会在彝区得到了广泛的传播和发展,并渗透到彝族的文化之中。

主要参考文献

一、原始资料

[汉]司马迁:《史记》,中华书局,1962。

袁珂校注:《山海经校注》,上海古籍出版社,1980。

[宋]范晔:《后汉书》,中华书局,1962。

[汉]班固:《汉书》,中华书局,1962。

[晋]常璩撰、任乃强校注:《华阳国志校注》,上海古籍出版社,1987。

[宋]张君房:《云笈七签》,北京,华夏出版社,1996。

[汉]班固:《汉书》,中华书局点校本,1975。

[宋]范晔:《后汉书》,中华书局点校本,1965。

[汉]司马迁:《史记》,中华书局点校本,1959。

[晋]陈寿:《三国志》,中华书局点校本,1982。

[后晋]刘昫等:《旧唐书》,中华书局点校本,1975。

[宋]欧阳修、宋祁:《新唐书》,中华书局点校本,1975。

[清]张廷玉等:《明史》,中华书局点校本,1974。

[宋]司马光:《资治通鉴》,中华书局点校本,1956。

[宋]王溥:《唐会要》,上海古籍出版社,1978。

[清]严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》第2、3册,《全晋文》,中华书局,1958。

[清]严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》第3册,《全齐文》,中华书局,1985。

[清]严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》第3、4册,《全梁文》,中华书局,1985。

[清]严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》第4册,《全隋文》,中华书局,1985。

[清]董浩等:《全唐文》,上海古籍出版社,1990年影印本。

张荣铮等点校:《大清律例》,天津,古籍出版社,1993。

[明]王圻:《续文献通考》,现代出版社,1991。

二、道教及哲学、历史研究著作

《道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988。

《藏外道书》,巴蜀书社,1994。

卿希泰主编:《中国道教史》(1—4册),四川人民出版社,1996。

卿希泰主编:《道教与中国传统文化》,福建人民出版社,1990。

卿希泰:《中国道教思想史》(第1、2卷),四川人民出版社,1980、1985。

卿希泰主编:《中国道教》(四卷本),知识出版社,1994。

卿希泰、唐大潮:《道教史》,中国社会科学出版社,1994。

潘显一:《大美不言——道教美学思想范畴论》,四川人民出版社,1997。

潘显一、冉昌光主编:《宗教与文明》,四川人民出版社,1999。

李刚:《汉代道教哲学》,巴蜀书社,1995。

李刚:《劝善成仙——道教生命伦理》,四川人民出版社,1994。

陈兵:《道教之道》,今日中国出版社,1995

张泽洪:《道教斋醮符咒仪式》,巴蜀书社,1999。

王家佑:《道教论稿》,巴蜀书社,1993。

唐大潮:《中国道教简史》,宗教文化出版社,2001。

胡孚琛、吕锡琛:《道学通论——道家、道教、仙学》,社会科学文献出版社,1999。

牟钟鉴、胡孚琛等主编:《道教通论——兼论道家学说》,齐鲁书社,1991。

胡孚琛:《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》,人民出版社,1989。

王胡:《道家与道教思想研究》,中国社会科学出版社,1984。

刘国梁:《道教精粹》,吉林文史出版社,1991。

张广保:《超越心性——20世纪中国道教文化学术论集》,中国广播电视出版社,1994。

李养正:《道教经史论稿》,华夏出版社,1995。

李养正:《道教与诸子百家》,北京,燕山出版社,1993。

田诚阳:《中华道家修炼学》(上、下),宗教文化出版

社,1999。

田诚阳:《仙学详述》,宗教文化出版社,1999。

郝勤:《龙虎丹道——道教内丹术》,四川人民出版社,1994。

黄汉立:《易学与气功》,学林出版社,1999。

罗竹风主编:《宗教学概论》,华东师范大学出版社,1996。

高觉敷主编:《中国心理学史》,人民教育出版社,1985。

尹飞舟等:《中国古代鬼神文化大观》,百花文艺出版社,1992。

姜生:《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》,四川大学出版社,1995。

陈鼓应注译:《庄子今注今译》,中华书局,1983。

陈樱宁:《道教与养生》,华文出版社,1989。

蒙培元:《理学范畴系统》,人民出版社,1989。

张世英:《天人之际——中国哲学的困惑与选择》,人民出版社,1995。

吕锡琛:《道家与民族性格》,湖南大学出版社,1996。

梅新林:《仙话——神人之间的魔幻世界》,三联书店上海分店,1995。

郭沫若:《甲骨文字研究》,北京,科学出版社,1962。

湖南省博物馆等:《长沙马王堆一号汉墓发掘简报》,北京文物出版社,1972。

蒙文通:《巴蜀古史论述》,四川人民出版社,1981。

牟钟鉴:《中国道教》,广东人民出版社,1996。

牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》(上、下册),社会科学文献

出版社,2000。

方国瑜:《彝族史稿》,四川民族出版社,1984。

尤中:《中国西南的古代民族》,云南人民出版社,1980。

华林:《西南彝族历史档案》,云南大学出版社,1999。

朱越利:《道经总论》,辽宁教育出版社,1991。

朱越利主编:《当代中国宗教禁忌》,民族出版社,2000。

朱越利主编:《道藏分类解题》,华夏出版社,1996。

张继禹:《天师道史略》,北京,华文出版社,1990。

詹石窗:《道教与女性》,上海古籍出版社,1991。

张兴荣:《云南洞经文化——儒释道三教的复合性文化》,云南教育出版社,1998。

郭武:《道教与云南文化》,云南大学出版社,2000。

祁庆富:《西南夷》,吉林教育出版社,1989。

张荣明:《方术与中国传统文化》,学林出版社,2002。

邓红蕾:《道家与土家族文化》,民族出版社,2000。

宋恩常:《中国少数民族宗教》,云南人民出版社。

张桥贵、陈麟书:《宗教人类学》,四川大学出版社。1993。

杨学政主编:《云南宗教史》,云南人民出版社,1999。

杨学政:《原始宗教论》,云南人民出版社,1991。

宋兆麟:《巫与民间信仰》,中国华侨出版公司,1990。

文镛盛:《中国古代社会的巫觋》,华文出版社,1999。

高国藩:《中国巫术史》,上海三联书店,1999。

三、彝族文献及资料

毕节地区彝文翻译组:《西南彝志》(1—27卷),贵州民族出版社,1988—1998。

毕节地区彝文翻译组:《彝族源流》(1—27卷),贵州民族出版社,1988—1998。

毕节地区彝文翻译组:《曲谷走谷选》,贵州民族出版社,1994。

毕节地区彝文翻译组王继超等翻译:《乌鲁诺纪》,贵州民族出版社,1997。

毕节地区彝文翻译组:《苏巨黎咪》,贵州民族出版社,1998。

毕节地区彝文翻译组:《摩史苏》,贵州民族出版社,2001。

田明才主编:《阿诺楚》,贵州民族出版社,2000。

毕节地区彝文翻译组王继超等主编:《阿买恳》,贵州民族出版社,2002。

黔西北彝族美术编委:《黔西北彝族美术》,贵州人民出版社,1993。

贵州省赫章县民族事务委员会编:《彝族创世志·谱牒志》,四川民族出版社,1991。

贵州省赫章县民族事务委员会编:《彝族创世志·艺文志》,四川民族出版社,1991。

王正贤、张和平:《彝史精编》,贵州民族出版社,1994。

毕节地区彝文翻译组:《彝文金石图录》,四川民族出版社,1989。

云南省地方志编纂委员会:《云南省志·宗教志》,云南人

民出版社,1995。

普学旺:《中国黑白崇拜文化》,云南民族出版社,1997。

冯元蔚译:《勒俄特依》,四川民族出版社,1986。

易谋远:《彝族史要》(上、下册),社会科学文献出版社,1999。

贵州省毕节地区地方志编纂委员会点校:《大定府志》,中华书局,2006。

中央民族学院彝文文献编译室:《彝文文献研究》,中央民族学院出版社,1993。

云南彝学会:《云南彝学研究》第1辑,云南民族出版社,2000。

云南彝学会:《云南彝学研究》第2辑,云南民族出版社,2001。

云南彝学会:《云南彝学研究》第3辑,云南民族出版社,2002。

云南彝学会:《中国十月太阳历学术讨论会论文集》第3辑,云南民族出版社,1995。

玉溪地区彝文古籍译丛:《尼祖谱系》,云南民族出版社,1988。

巍山彝族回族自治县县志编委办公室编:《巍宝山志》,云南人民出版社,1989。

巍山彝族回族自治县县志编委办公室编:《巍山彝族回族自治县民族宗教志》,云南人民出版社,1992。

毕节地区彝文翻译组:《宇宙人文论》,北京,民族出版社,1982。

广西少数民族古籍整理出版规划小组:《那坡彝族开路经》,广西民族古籍办公室,1998。

刘尧汉:《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》,云南人民出版社,1985。

普珍:《道家混沌哲学与彝族创始文化》,云南人民出版社,1995。

普珍:《中华创世葫芦》,云南人民出版社,1993。

王丽珠:《彝族祖先崇拜研究》,云南人民出版社,1995。

云南省少数民族古籍整理出版规划办公室编:《尼苏多节》,云南民族出版社,1985。

云南省少数民族古籍整理出版规划办公室编:《祭龙经》,云南民族出版社,1999。

云南省少数民族古籍整理出版规划办公室编:《叙祖白》,云南民族出版社,1987。

云南省少数民族古籍整理出版规划办公室编:《尼补木司》,云南民族出版社,1991。

云南省少数民族古籍整理出版规划办公室编:《查诗拉书》,云南民族出版社,1987。

云南省少数民族古籍整理出版规划办公室编:《裴妥梅妮一苏嫫(祖神源流)》,云南民族出版社,1991。

云南省少数民族古籍整理出版规划办公室编:《洪水泛滥》,云南民族出版社,1987。

云南省少数民族古籍整理出版规划办公室编:《普兹楠兹》,云南民族出版社,1986。

中国少数民族社会历史调查资料丛刊:《四川贵州彝族社

会历史调查》，云南人民出版社，1987。

中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《四川广西云南彝族社会历史调查》，云南人民出版社，1986。

中国少数民族社会历史调查资料丛刊：《大理州彝族社会历史调查》，云南人民出版社，1990。

红河哈尼族彝族自治州民族研究所：《滇彝正史》（上、中、下），1995。

红河哈尼族彝族自治州民族研究所：《创始篇》，1993。

红河哈尼族彝族自治州民族研究所：《笃幕篇》，1993。

红河哈尼族彝族自治州民族研究所：《彝族礼法经》，云南民族出版社，1997。

玉溪市彝文古籍译丛：《吾查们查》，云南民族出版社，1999。

白兴发：《彝族文化史》，云南民族出版社，2002。

刘小幸：《母体崇拜——彝族祖灵葫芦溯源》，云南人民出版社，1990。

李世康：《彝巫列传——禹步、巫步、步虚声、巫歌声》，云南人民出版社，1995。

吉克尔达则伙：《我在神鬼之间》，云南人民出版社，1990。

王天玺：《宇宙源流论》，云南人民出版社，1999。

巴嫫阿依：《彝族祖灵信仰研究》，四川民族出版社，1994。

东人达等：《中国彝族历史学研究》，西南师范大学出版社。

贵州彝学会编：《贵州彝学》，贵州民族出版社，2002。

罗家修：《古今彝历考》，四川民族出版社，1993。

马学良:《云南彝族礼俗研究文集》,四川民族出版社,1983。

马学良:《彝文〈劝善经〉今译》,中央民族学院出版社。

马学良、于锦秀、范惠娟:《彝族原始宗教调查》,中国社会科学出版社,1993。

黄建明:《彝族古籍文献概要》,云南民族出版社,1993。

《彝文〈指路经〉译集》,中央民族大学出版社,1993。

毕节地区彝文翻译组:《彝族金石图录》,四川民族出版社,1994。

毕节地区彝文翻译组:《物始纪略》(1—3集),四川民族出版社,1990。

《彝族文化研究》(年刊、全套),雄彝族文化研究所。

《凉山民族研究》(1994—1999),凉山民族研究所。

王子尧:《夜郎史传》,四川民族出版社,1998。

钟仕民:《彝族母石崇拜及其神话传说》,云南人民出版社,1993。

杨凤江:《彝族氏族部落史》,云南人民出版社,1992。

刘尧汉、卢央:《文明中国的彝族十月太阳历》,云南人民出版社,1986。

卢央:《彝族星占学》,云南人民出版社,1989。

张福:《彝族古代文化史》,云南教育出版社,1999。

中国西南民族研究学会:《西南民族研究·彝族研究专辑》,四川民族出版社,1987。

四、译著及论文

马林诺夫斯基著、李安宅编译:《巫术科学宗教与神话》影印本,上海文艺出版社,1987。

弗雷泽:《金枝》,北京,大众文艺出版社,1998。

Eichman, Shawn Robb, "Converging paths: A study of Daoism during the Six Dynasties, with emphasis on the Celestial Master movement and the scriptures of Highest Clarity (China)"

Miller, James Edward, "The economy of cosmic power: A theory of religious transaction and a comparative study of Shangqing Daoism and the Christian religion of Augustine of Hippo (Saint)"

詹姆斯:《论信仰的意志及其他》(The Will to Believe and Other Essay, New York : Longmans, Green and Co, Inc, 1897)

詹姆斯:《宗教经验种种》(The Varieties of Religious Experience, Macmillan Publishing Co., Inc., First Collier Books Edition 1961)

蒂利希:《文化神学》(Theology of Culture, Oxford University Press, 1959)

潘显一:《论道教美学思想的民族特色》,载《西南民族学院学报》,1997(3)。

潘显一:《物我两忘:道教审美情趣探源》,载《宗教学研究》,2001(4)。

潘显一:《论道教“真”美观》,载《社会科学研究》,1996(6)。

潘显一:《从“苦”到“乐”:道教美学思想转化论》,载《世界宗教研究》,1997(1)。

刘复生:《宋代“泸夷”地区民族关系的演进》,载《四川大学学报》,1995(4)。

刘复生:《岷江上游宋代的羌族羁縻州》,载《中国边疆史地研究》,1997(1)。

刘复生:《入蜀僚人的民俗特征与语言遗存——“僚人入蜀”再研究》,载《中国史研究》,2000(2)。

刘复生:《族群问题三议——以藏彝走廊民族为例》,载《四川大学学报》,2004(4)。

刘仲宇:《道符溯源》,载《世界宗教研究》,1994(1)。

刘仲宇:《简论道教法术科仪的表演特征》,载《世界宗教研究》,2002(2)。

李远国:《略考巴蜀地区的道教法印——以“灵宝大法司印”为例》,载《文史杂志》,2003(6)。

李远国:《道教咒术初探》,载《宗教学研究》,1999。

何星亮:《中国传统文化的象征体系》,载《中南民族大学学报》,2003(6)。

何星亮:《中国龙文化的特征》,载《思想战线》,1999(1)。

宋兆麟:《原始巫术的物化形态》,载《民俗研究》,1999(1)。

宋兆麟:《中国史前的女神信仰》,载《中国历史博物馆馆刊》,1995(1)。

宋兆麟:《地母信仰与繁殖巫术》,载《中国历史博物馆馆刊》,1994(1)。

王正贤、王子尧:《彝族狩猎祭祀经试析》,载《贵州民族研究》,1989(4)。

陈世鹏:《彝族火葬文化管窥》,载《贵州民族研究》,1989(10)。

普珍:《破葫成亲——彝族葫芦崇拜试析》,载《贵州民族研究》,1992(1)。

马学良:《研究彝文古籍发扬彝族文化》,载《贵州民族研究》,1987(4)。

黄承宗:《谈谈凉山彝族与铜鼓》,载《凉山民族研究》,1981。

马学良:《彝族原始宗教调查报告》,载《贵州民族研究》,1988(1)。

李生福:《云南彝族神话创世史诗同源异流浅析》,载《贵州民族研究》,1988(4)。

罗巫研:《彝族血崇拜刍议》,载《贵州民族研究》,1991(10)。

杨健吾:《道教在四川少数民族地区的传播》,载《宗教学研究》,1999(4)。

张泽洪:《近现代中国西南少数民族宗教论述》,载《宗教学研究》,2001(2)。

张泽洪:《洪雅瓦屋山道教与蜀中少数民族》,载《宗教学研究》,2000(3)。

张泽洪:《城隍神及其信仰》,载《世界宗教研究》,1995(1)。

田诚阳:《道教斋醮科仪》,载《宗教学研究》,1999(3)。

贺圣迪:《道教风雨术》,载《世界宗教研究》,1991(2)。

潘学德:《洞经音乐在禄劝》,载《禄劝文史资料》第三辑,1995。

吴学源:《云南洞经音乐述略》,载《中国音乐》,2002(1)。

黄枝生:《洞经音乐发源于文昌祖庭梓潼》,载《音乐探索》,1999(1)。

王兴平:《洞经音乐探源》,载《音乐探索》,1999(4)。

杨嘉兴:《武定禄劝彝族土司府礼仪乐探微》,载《民族艺术研究》,1995(6)。

孙锡斌:《开远市洞经音乐简述》,载《民族艺术研究》,1995(2)。

王兴平:《文昌崇拜与洞经音乐》,载《音乐探索》,1996(2)。

雷宏安:《略论中国洞经音乐的起源及其流变》,载《民族艺术研究》,1996(6)。

黄涛:《咒语灵力信仰的形成机制》,载《民间文学》,2000(7)。

黄燕熙:《论咒语的起源及其发展》,载《学术论坛》,2000(2)。

刘皓:《诗意的巫咒》,载《思茅师范高等专科学校学报》,2000(4)。

李去峰:《南诏时期宗教的递变及文化的互动》,载《楚雄师专学报》,1994(4)。

黄敏:《南诏〈德化碑〉文化内涵探究》,载《云南师范大学学报》,1999(2)。

李正亨、施建光:《试析南诏文化的兼容性》,载《蒙自师范高等专科学校学报》,2001(5)。

杨浚:《论哀牢夷和南诏的族属》,载《楚雄师范学院学报》,2002(1)。

王丽珠:《南诏文化浅析》,载《贵州民族研究》,2002(1)。

余宏模:《黔西北乌蒙山区向天坟与彝族传统文化》,载《贵州民族研究》,1995(4)。

杨福泉:《纳西族东巴经中的“黑”“白”观念探讨》,载《世界宗教研究》,1986(2)。

张景贤:《中国古代的尚左与尚右观念》,载《历史教学》,2000(9)。

胡新生:《禹步探源》,载《文史哲》,1996(1)。

[日]丸山宏著、张泽洪译:《论纳西族东巴和彝族毕摩的仪礼传统》,载《西藏民族学院学报》,2001(4)。

[日]井口淳子著、周耘译:《中国黄土高原杨家沟村的〈祈雨调〉》,载《武汉音乐学院学报》,1997(3)。

晁天义:《禹步巫术与禹的神化》,载《陕西师范大学继续教育学报》,2000(3)。

罗承松:《思茅少数民族的葫芦神话及其文化内涵》,载《思茅师范高等专科学校学报》,2001(2)。

白翠英:《蒙古孛额教的尚黑习俗》,载《黑龙江民族丛刊》,1998(3)。

何光岳:《夏族尚黑的流传和影响》,载《安徽史学》,1994(1)。

阿卢·黑格:《黑彝白彝源流探析》,载《历史文

化》，2001(3)。

徐杰舜：《中国葫芦文化的人类学解读》，载《民族艺术》，1997(1)。

李湘：《〈诗经〉与中国葫芦文化》，载《中州学刊》，1995(5)。

张华：《葫芦河文化与中华文明》，载《西北史地》，1994(4)。

结 语

道教与彝族传统文化的关系,远不止以上提到的这些,还有许多方面因篇幅和时间关系我没有涉猎,如道教在初创时期祭祖仪式、招魂仪式与彝族祭祖仪式、招魂仪式的比较研究,道教的朝北斗与彝族祭祀中神枝所代表的神灵、星辰的含义,道教的“三十六洞天、七十二福地”与彝族的“三十六、七十二”数字以及彝族十月太阳历之间的关系等等,这些都有待于在今后的研究中进一步探讨。

为了完成本课题,笔者从2000年至2004年多次深入云南、贵州以及四川凉山彝族地区进行田野调查。这篇著作,经过几年的艰辛努力,几经修改、补充才得以最终完成。她不仅凝聚着我多年的辛勤与汗水,同时也饱含着老师、同仁、同胞的关心与厚爱。

在本书就要付梓之际,我要衷心感谢我的导师、四川大学宗教所潘显一教授,正是他的鼓励和支持,使我有幸步入宗教研究的殿堂,也正是他的精心指导,使我很好地完成了这一国家社科课题!感谢四川大学历史文化学院刘复生教授,他为

我的博士后工作倾注了大量的心血,并提出了指导性意见。还要感谢四川大学宗教所卿希泰、李刚、陈兵、唐大潮等教授给以我无私的指导和关心!

还要感谢我丈夫和孩子,在我写作期间,他们给了我很多的理解、关心和支持!在出版过程中,相关编辑也付出了不少心力,在此也表示谢意!

我还要感谢我的同胞,他们的支持是我写作不竭的动力和源泉,无论是在贵州的威宁、赫章、大方、毕节、六盘水,云南的楚雄、巍山以及四川的凉山彝族自治州美姑、普格、冕宁、昭觉等彝族地区,我的同胞都无私地为我提供第一手资料,并为我的田野调查提供尽可能的帮助,难以一一列出他们的名字,在此一并致以衷心地感谢!

……所有的一切,我铭记在心,将以更勤奋的努力,积极回报!

吉合蔡华

2004.10