

中华民俗文丛

主编：刘锡诚

宋兆麟
马昌仪

马昌仪

石与石神

④

马昌仪 刘锡诚 著

学苑出版社

95766

中华民俗文丛



200323033

石与石神

马昌仪 刘锡诚 著

学苑出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

石与石神/马昌仪, 刘锡诚著. -2 版. -北京: 学苑出版社,
1995. 12

(中华民俗文丛/刘锡诚等主编)

ISBN 7-5077-1094-7

I. 石… II. ①马…②刘… III. 神, 石头-研究-中国 IV. B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 20965 号

中华民俗文丛

石与石神

主 编: 刘锡诚 宋兆麟 马昌仪

作 者: 马昌仪 刘锡诚

责任编辑: 徐建军 甄国宪

编 辑: 刘 涟

封面题字: 李兴洲

封面设计: 真 人

图片设计: 周北燕

学苑出版社出版 发行

社址: 北京万寿路西街 11 号 邮政编码: 100036

三河市邮电局印刷厂印刷 新华书店经销

787×1092 1/32 6.1 印张 140 千字

1994 年 7 月北京第 1 版 1996 年 2 月北京第 2 次印刷

印数: 7000—12000

定价: 9.80 元



西藏堆龙德庆县色新田野上的龙女石神
(廖东凡摄)



海南黎族社神(公母)
(宋兆麟摄)



云南元阳县全福庄杀牲石
(刘锡诚摄)



剑川石钟寺阿秧白(采自《白族神话传说集成》)



云南楚雄大姚白塔
(邓启耀摄)



泰山树桩上放置的求子石
(宋兆麟摄)



摩梭人祭祀干木女神山上的神
(邓启耀摄)

丽江玉峰寺
前的玛尼堆
(刘锡诚摄)



加昂玛尼堆刻着吉
祥八宝的玛尼石
(采自《中国西藏》)



纳西族三多神
(邓启耀摄)

《中华民俗文丛》总序

刘锡诚

中华民族是由许多民族组成而以汉民族为主体的多民族的共同体，同样，中华文化也是由包括多民族文化在内而以汉民族文化为主体组成的多元性文化。对于这一点，并不是学术界所有人都承认的。历来的统治者都习惯于用大一统的思想来看待中国，用中原文化来要求和衡量其他民族的文化，因而“胡”、“蛮”、“番”、“夷”一类带有贬义的词汇屡见于典籍，这些兄弟民族的文化命运，也如同他们民族的命运一样长期受到排斥和贬抑。在汉民族文化中间，也有两种文化，或者说两层文化。一种是上层文化，这是社会的主流文化或习惯上说的传统文化，历来受到充分的重视。同时，在社会底层也还存在着根基十分深厚、源流十分久远、覆盖面十分广阔的民间文化，或者说下层文化、民族文化；这种文化长期以来不受重视，甚至还受着来自各方面的压制与冲击，又由于这种文化多半是以口头的方式流传和承袭，因而常常处于自生自灭的状态。有学者还有另外的分类法，他们认为，中国文化有三层，即上层、中层和下层。所谓中层文化，系指市民文化；所谓下层文化，系指民俗乡土文化。其实，把中层文化归到下层文化或曰民间文化中也无不可。在广大社会成员中间滋生、保存和发展着的浩浩荡荡的民间—民俗文化，恰恰是民族精神和民族文化之根。当然，民间—民俗文化也有着自己的局限，这些是应该得到恰如其分地分析、批判和扬弃的。但我们总不能在泼洗澡水的时候连孩子也泼掉

吧。一个民族，一个国家，如果没有对民间一民俗文化的深刻了解和充分重视，就谈不上发展完整而健全的民族文化。

“五四”新文化运动以前我国学术界兴起的国学研究，其致命的弱点，就是抱残守阙，固守尊孔读经的传统，既不接受西洋的进步的学术和文化思想，也没有以宽容的胸怀把当时已经出现的民间文化研究思潮揽入自己的怀抱。“五四”新文化运动的精神是革命的。李大钊、蔡元培、胡适、鲁迅、钱玄同、刘半农等先驱，以凌厉的锋芒批判旧传统，提倡新的学术思想和方法，从而使中国文化研究的面貌发生了深刻的变化。民间文化的搜集研究在此后的几十年间取得了令人瞩目的成就。在近十多年来伴随着改革开放浪潮兴起的文化研究热潮中，主流文化或传统文化的研究和民间文化的研究虽然都取得了长足的进展，但仍然形同两条道上的马车，特别值得注意的是，下层文化研究所取得的大量资料和成果，并没有被纳入到整个研究之中。虽然有一些年轻的学者把外国文化人类学的方法和理论移植进来，希望在传统文化的研究和民间一民俗文化的研究中间建立一个纽带，但这两股研究潮流似乎还没有得到理想的沟通和整合，相反，我们还常常听到这样的消息：有些长期致力于正统文化研究的学者甚至仍然把一些越出传统的轨道而把二者结合起来的研究者讥笑为不务正业或没有学问。现在，新的国学研究的浪潮已经重新涌起于华夏大地，这种自觉不自觉地排斥民间一民俗文化的状况似乎不可以再继续下去了。时代的前进脚步是从不停息的，更不能倒退，民间一民俗文化的研究所取得的成就，越来越受到国内外学术界的重视。民间一民俗文化是一个永不干涸的海洋，它博大精深，正等待着有志的学人去开掘；它所保留着和蕴藏着的一些文化遗迹和丰富信息，也许正是解决主流文化中的那些长期悬而未决的难题的钥匙哩。

有鉴于此，我们很想组织和编辑这一套《中华民俗文丛》，从不同的角度和不同的层面系统地整理和正确地阐发

息和繁衍、劳作和创造于中国大地上的各民族老百姓中间蕴藏着的民间—民俗文化和乡土文化。这个设想如果能够实现，作为民俗文化学这一个新学科的基础性的丛书，我们期望通过它的编撰出版，来弥补中国文化和国学研究中的薄弱领域，并向新一代的中国人展示自己民族的源远流长、色彩缤纷的民俗文化传统，增强读者的爱家爱国之心和民族的向心力。

我们的设想是：

第一，希望这套丛书的作者着眼于知识的积累和正确地阐发，在正确阐发的基础上求新求深，从而扎扎实实地为推进学科的建设做点事情，哪怕仅仅是资料的系统化也好。

第二，希望选题小些，以小见大，作者们在自己的选题范围内，尽其可能地融汇当代田野调查的实证材料（亲历的和间接的）和典籍材料，从丰富而翔实的材料中得出应有的结论，力戒那种令人生厌的玄学空论学风。

第三，希望行文尽量做到深入浅出，雅俗共赏，通过生动鲜明、通俗易懂的语言把一个个神奇而陌生的世界展现给读者。也希望作者们搜集并选择一定数量的珍贵图片，充分发挥图片在民俗文化图书中的不可替代的作用。

在出版事业开始走向市场同时也经受着市场考验的时刻，我们打算主编这套丛书的设想，得到了学苑出版社的热情支持；也得到了文化学界、民俗学界、民族学界、考古学界、艺术史界许多朋友的积极响应。这给了我们信心和力量。我们愿意把这套书编出特色，从而对中华文化的建设做一份贡献。

1994年1月于北京

目 录

《中华民俗文丛》总序	刘锡诚(1)
------------------	--------

绪 论	(1)
-----------	-----

第一章 巨石遗迹:史前的文化符号	(5)
------------------------	-----

第一节 人类和石头最早的纠葛	(5)
----------------------	-----

第二节 巨石文化的分布	(7)
-------------------	-----

第三节 原始信仰的象征符号	(15)
---------------------	------

第四节 万物有灵观的产物	(25)
--------------------	------

第二章 石头生人:石头—母体的象征	(31)
-------------------------	------

第一节 禹生于石新解	(32)
------------------	------

第二节 涂山氏化石生启	(37)
-------------------	------

第三节 石头——母体之象征	(39)
---------------------	------

第三章 石敢当:灵石崇拜的遗俗	(46)
-----------------------	------

第一节 石敢当信仰习俗的传播	(46)
----------------------	------

第二节 灵石崇拜的衍化	(55)
-------------------	------

第三节 关于石敢当的兽头雕刻	(59)
----------------------	------

第四节 巫术的魔力	(64)
-----------------	------

第五节 大地守护神的普泛化	(66)
---------------------	------

第四章 石祖:性器崇拜及其遗迹	(72)
-----------------------	------

第一节 从高谋石说到石主	(72)
--------------------	------

第二节 石祖与乞子	(79)
-----------------	------

第三节 生殖崇拜仪式及其遗留	(83)
----------------------	------

第四节 石祖观念及其变形	(88)
--------------------	------

第五章 石狮子:洪水的预言家	(94)
第一节 忠诚的守卫者	(95)
第二节 陆沉传说的启示	(103)
第三节 石龟也曾是洪水的预言家	(114)
第四节 民俗文化变迁:从石龟到石狮子	(119)
第六章 敖包与玛尼堆	(125)
第一节 敖包——守护神	(125)
第二节 玛尼堆——公众祭坛	(131)
第三节 异中之同与同中之异	(133)
第七章 石神与神石寻踪	(140)
第一节 与图腾崇拜、灵物崇拜和祖先崇拜 有关的石神	(140)
第二节 作为社神和村寨保护神的神石	(147)
第三节 水旱札瘥和祈雨之神石	(156)
第四节 辟邪和镇压不祥之神石	(160)
第五节 誓石	(163)
第六节 石头的幻化与灵性	(165)
后 记	(171)
补 记	(173)

图版目录

一 彩色插页

- 图 1 西藏堆隆德庆县色新田野上的龙女石神
廖东凡摄
- 图 2 海南黎族社神(公母) 宋兆麟摄
- 图 3 云南元阳县全福庄村祭埃玛突(寨神)时的杀牲石
刘锡诚摄
- 图 4 云南剑川县石钟寺阿秧白(女阴石)
采自《白族神话传说集成》
- 图 5 云南楚雄大姚白塔 邓启耀摄
- 图 6 摩梭人祭祀干木女神山上的神 邓启耀摄
- 图 7 泰山树桩上放置的求子石 宋兆麟摄
- 图 8 云南丽江县玉峰寺前的玛尼堆 刘锡诚摄
- 图 9 加昂玛尼堆上刻着吉祥八宝的玛尼石
采自《中国西藏》
- 图 10 纳西族三多神(雪山白石神) 邓启耀摄

二 黑白插图

第一章

- 图 1 析木城、普兰店、纽约赫勒里底群岛的多尔门
- 图 2 兴隆石棚——姑嫂石。位于辽宁省岫岩县兴隆村薛家堡子
- 图 3 盖州石棚
- 图 4 淄川蛤蟆石
- 图 5 大连大佛山顶的的石棚、南定的石棚

图 6 彝族的向天坟

图 7 阿尔泰恰勒格尔的太阳石

第二章

图 8 贵州三都县水族社神(岩母)

图 9 贵州都匀县石板村布依族社神

图 10 新疆元代石面具

第三章

图 11 广西百色壮族泰山石敢当

图 12 兽头石敢当

图 13 台湾澎湖桶盘岛上的石敢当碑

图 14 泰山石敢当神像

图 15 麒麟石敢当

图 16 台湾澎湖镇海附近的阿弥陀佛石碑

图 17 贵州都匀石板村挡箭牌

第四章

图 18 广西左江地区出土的新石器时代大石铲、江苏徐福村出土的汉代石祖

图 19 考古发掘的古代阳器

图 20 石头本主石雕(大理市喜洲区金圭村本主)

图 21 大琮与组琮

图 22 商邱、山丹、安阳发现的石主和玉主

图 23 新乡市新石器时代龙山文化层中发掘的石祖

图 24 云南个旧市老阴山(女阴石)

图 25 湘西宝靖县洞庭坡石祖

图 26 湖南永顺县不二门女阴石

图 27 迪庆藏族妇女向山神求子

图 28 求嗣可晒

图 29 探石求男

第五章

图 30 丽江玉峰寺南侧清代坟墓前的石狮

图 31 陕西咸阳唐顺陵石狮

图 32 辽宁朝阳韩贞墓唐石狮

图 33 辽宁海城城墙石台上所嵌之唐代雕狮

图 34 宁古塔渤海国外城遗址兴隆寺内金代石狮

图 35 河北涿鹿县牛家窑小学院内的契丹石狮

图 36 道教全真派文登东华宫遗址前的辽金时代石狮

图 37 大理古城南门外的石狮

图 38 山东泰安岱庙石碑坊宋代石狮

图 39 北京石刻博物馆藏明代石狮

图 40 河北涿鹿上七旗(蚩尤寨)观音寺院内的石龟

图 41 用作柱础的石狮

图 42 陕西洛川腰缠石狮

第六章

图 43 敖包

图 44 世界上最大的石刻博物馆——青海玉树县新寨加
昂玛尼堆一角

图 45 宁浪摩梭人玛尼堆

图 46 敖包祭

第七章

图 47 石神有灵

图 48 羌族白石崇拜

图 49 羌族向白石祭羊

图 50 岩神(云南腾冲纸马)

图 51 壮族石神

-
- 图 52 哈尼族奕车人的石虎
- 图 53 佤族老母猪石
- 图 54 黎族社神(虎形象)、侗族社神(贵州榕江)
- 图 55 藏族供石神
- 图 56 布依族石神(贵州都匀)
- 图 57 西藏纳木措夫妻石
- 图 58 西藏索县山上的格萨尔与其妻珠姆形象

绪论

绪 论

《物理论》说：“土精为石。石，气之核也。”是说石头是由土和气这两个元素生成的。《抱朴子》说：“燔木为炭。蜂巢为蜡。水沫为石。皆柔脆变为坚刚。”是说石头是由水这种元素生成的，坚刚不变是石头的基本特性。由于石头具有坚刚不变的性格，而又世间多有、取之方便，所以在神话中的始祖女娲神曾拿五色石来补天（天是不变的），原始人类拿石头来当作谋生的工具和武器，继而，拿石头来垒砌而为住室、坟墓和城郭。如今还是如此。坚刚而至万古不变的特性，给人们提供了想象的广阔天地，于是石头在中国人的观念中成为某种具有特别意味的象征符号，而且在原始信仰（开始主要是自然崇拜，进而是祖先崇拜）中渐而被赋予灵性，从而成为人们普遍崇祀的对象——种种形态的神石和石神，包括小如人们脖子上挂的玉锁，大如权威至上的大地神、社神和祖先神。

关于石头的人文功能和象征意义，古文献中多有记载。宋吴淑著《事类赋注》（冀勤、王秀梅、马蓉校点，中华书局1989年）这本类书里，集中了此前中国古代文人著述中有关石头的一些言论，在《地部二》中专设了一节。尔后，魏郛道元

著《水经注》中记载和描述了遍布全国各地的石与神石及其相关的神话传说。这些言论已经把当时中国人对于石头的实用价值和象征意义阐述得淋漓尽致了。但应当说，古人也有局限。民俗文化是流变的，而不是静止的，随着民俗文化的发展和变迁，石头又不断被人们赋予了更多更新的未被认识的内容、特点和神话传说，这当然是古人所无法达到的，而留给后人进一步研究探讨的空间。

中国大地上石文化的分布是十分广泛的。但具体考察起来，似乎又存在着某种规律。考古学家童恩正先生在《试论我国从东北到西南的边地半月形文化传播带》一文（《文物与考古论集》，文物出版社成立三十周年纪念，文物出版社1986年）中，根据细石器、石墓葬、大石墓—石棚、石头建筑遗迹以及其它文化遗物五种石文化遗迹的发掘，而提出了从东北到西南，存在着一个呈半月形的石文化传播带，而且这个文化传播带的生成与生态环境的相近有着一定的关系的观点。这当然是很有意思的一个命题，值得学术界更加深入地进行研究。他写道：“尽管这一高地绵延万里，从东北到西南成一半月形环绕着中原大地，但是从新石器时代后期直至青铜时代，活动于这一地区之内的为数众多的民族却留下了若干共同的文化因素，这些文化因素的相似之处是如此的明显，以至难以全部用‘偶合’来解释。因此我们如果能从头绪纷繁的文化现象中分析出这些共同之点，并且进行探讨产生这些共同性的原因，当有助于我们对于社会文化与生态环境之间的辩证关系的认识，增加我们对于古代边地民族之间的相互关系的了解。”如果童先生的这一命题能够成立，我想，我们在本书中提出的在多神信仰基础上形成的灵石与石神信仰，无疑就是形成这个文化带的文化共同因素和特征之所在。

日本民俗学的奠基者柳田国男先生于1910年出版了一本《石神问答》，用书信体叙述和论述了日本的石神信仰和与之相关的混合信仰，是为日本民俗学的奠基之作。日本与中

国是一衣带水的近邻，在民俗传统上有许多相似之处，有的实在就是同源而异的分流。他所阐述的日本的十三家的习俗，不正是从中国大陆上藏蒙等民族的玛尼堆和敖包信仰传播到日本去的吗？不也是童恩正所说的那个半月形的文化传播带上的一环吗？（关于这一点，我们在本书第六章《敖包与玛尼堆》中要详细地谈到）。柳田先生选择石神信仰作为他的民俗学研究生涯的开篇，无疑是意味深长的。

几年前，前苏联科学院通讯院士、高尔基世界文学研究所首席研究员李福请教授送给我们一本有关原始艺术的著作，这就是前苏联“科学”出版社西伯利亚分社于1987年在新西伯利亚出版的М. Д. 赫罗贝斯基娜（Хлобыстина）女士所著的《会说话的石头》（《Говорящие Камни》）。这本书同样也是以神话和考古的材料，描述和探讨西伯利亚地区的石文化的。

从这些书里可以看出一点信息，对于石头的信仰以及石头作为一种象征和符号的观念，不仅是中国大陆边疆从东北到西南构成一个半月形的文化传播带，至少是构成环太平洋国家和地区的文化的一个不可忽视的共同因素。当然，应当说，这还只是一个假说，还有待搜集更多更丰富的环太平洋国家和地区的石文化方面的材料，才能使这个假说得到进一步证实。

在中国人的观念中，在中国人的民俗生活中，石头所具有的文化象征或文化符号意义，由于灵石信仰这种民俗传统的源远流长和流布范围的空前广阔，而特别令人瞩目和饶有兴味。比如玉的文化象征意义，就是其中之一。许慎《说文解字》：“玉，石之美有五德者。”至于中国历史上是否有一个玉器时代的问题，考古学界正聚讼纷纭。但原始时代的玉器的发现，无论对于物质文化的进步，还是对于精神文化的发展，无疑都具有重大意义。考古学家杨伯达先生在《中国古代玉器面面观》一文中说：“这批经过发掘出土的从原始社会

直到清代的玉器以及传世古玉表明了我国玉器的悠久历史。玉器诞生之初，日渐演化为东部原始人群的部落图腾徽号，并因其服务于巫术和原始宗教而被神秘化；接着又成为少数贵族人物的装饰品最终演绎为权力的标志，涂上了浓厚的政治色彩。”玉器的出现并进入人类群体的生活中（包括作为原始装饰品）和丧葬中，开始都是出于实用的目的而非纯粹的审美的目的，而且都与原始宗教和巫术有密切的关系。宗教民俗学家江绍原先生在《中国古代旅行之研究》一书中，否定了前人所持玉为“王者之使的职权象征物”——玉瑞和“祭祀之玉”——祭玉的见解，主张玉“皆为古人旅行时身上所带的辟邪御凶之物”。至于说玉器作为装饰品的功能，在原始时代，特别是初期的彩石装饰物，似乎还谈不上只为少数特权人物所专有。尽管玉是石文化中一项重要内容，但关于玉的象征问题，需要专书来论述，本书除谈到玉琮外基本上没有涉及。

写作本书的意旨，在于从民俗文化象征的角度，选择几个公众感到兴趣的题目，探讨其外在的或隐蔽着的、深层的内涵，没有能够把有关石头和石神信仰的所有材料和所有问题都包罗无遗。还需要申明的是，本书只是作者整个民俗文化象征研究计划中的一个组成部分，其它方面的研究课题还要待以时日。

第一章

巨石遗迹：史前的文化符号

人类和石头的关系是极为密切的。这种关系大致可以分为实用的和信仰的两个方面。实用的关系似乎用不着多费笔墨，而信仰的关系其实是象征的关系，则是一个极有意思、极富内涵的课题。本章的任务是以信仰、神话、传说、民俗、考古等方面的资料，来考察我国史前巨石文化的遗存及其象征涵义，并进而从人类早期的这些文化符号探求原始思维的发展。

第一节 人类和石头最早的纠葛

石头是天地间的自然物。在人类处于其发展的第一个阶段，即原始群阶段时，便开始使用天然物质——木棍和石头作为工具和武器，击毙野兽，采集果实了。据报导，在埃塞俄比亚东北部阿法地区发现了一批石器，距今约 250 万年，是迄今所发现的人类最早使用的石器。这已经不是天然物质的意义上的工具，而是经过打制的粗石器了。在我国境内，考古学确认，在 170 万年以前，元谋人就有了使用火的证据。据推论，火的使用，应该是与石器的出现相应的，尽管考古学

还没有发现这方面的直接证据。到 50~60 万年以前的“北京人”时代，不仅有了使用火的证迹，也发现了打制石器的遗存。

人类的祖先——北京猿人，生活在极其艰难困苦的条件下，为了对付凶猛的野兽的攻击，为了自卫，同时也为了取得最低限度的生活资料，就地取材，学会了打制粗糙的石块（即考古学上所说的“砾石石器”和“片石石器”）当做工具和武器。石器作为工具和武器登上历史舞台之后，不仅使人类比较容易地获得赖以生存和发展的生活资料，而且因此把自身与动物分别开来，并进而促进了人的两手的演变和大脑的增加，最终促进了人类本身的进化。于是，石器成了人类社会发展的一个标志。这个人类使用打制石器的时代，被考古学上称为“旧石器时代”。又过了若干万年，人类所使用的石器有了长足的发展，由打制而进到了磨制，于是人类社会相应地进入了“新石器时代”。在这样漫长的历史途程中，人类对于石头的依赖程度是不言而喻的。

自然形成的山石洞穴是原始群最早的居处，“穴居野处”的生活，是原人在极其漫长而艰苦的岁月中的几乎唯一的选择。

学术界肯定了北京猿人已经有使用火的能力。至于原始人是怎样取得火和保存了火种的，其说不一。可能是自然界雷击造成了火，可能是磨擦生火，也可能是石头和石头（或铁块）撞击而发生火。但有一点可以肯定，石头以及石头的撞击，在火的发现和使用上有着不可忽视的意义。鲁迅曾有一句名言：有石在，火种是不会灭的。而火的发现，是人类历史上一个重大的转折，从此，人类由“生食”变为“熟食”。根据列维——斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）的观点，从“生食”到“熟食”是人类从自然跨入文化境界的重要标志。

在北京人的洞穴（山顶洞）里发现了石珠和钻了孔的小砾石。这些石珠和小砾石被认为是原始人的饰物。这些可能

是挂在颈项上、也可能是挂在腰间的装饰物，标志着原始先民已经有了最初的审美的要求和审美的观念。

由于在人类骨化石的近旁发现了赤铁矿粉末，学术界认为当时已经有了埋葬死者的观念和仪式。从而，也不排除这样的设想：他们的思维已经能够赋予石头以灵性，甚至将石头神化，认为赤铁矿粉末和经过精心打制过的这种小装饰品可以保护他们的安全，有祛灾辟邪逐疫的功能，或者就是他们的灵魂的寄驻之所。当然，我的这种假想还有待证实，不过应该是一种合理的推想吧。这样说来，石头对于原始人就已经不只是一种必不可少的物质文化形态，而对石头产生了某种原始的信仰，这种原始的信仰使得石头在人们的头脑里成了某种观念上的象征。

石头是自然生成之物，坚硬而耐久不变。沧海桑田，天苍地老，变化无常，而石头却巍然屹立，人类认为石头是有灵的，从而对它产生了敬畏的心理，产生了石头崇拜和有关石头的神话传说。一块耸立于平川上的柱石，一座形状奇伟的山峰，往往会在人们的心理上激发起某种遐想，于是，这柱石或山峰就被附会上了某种神话和传说，就可能成为人们崇拜膜拜的对象。即使是在原始时代，石头也已经相当普遍地被用于埋葬死者，作为不朽、不老、永生的象征。被赋予灵魂的石头，常常成为男根和女阴崇拜的对象，原始族群以及延续到阶级社会，那些希望壮大自己的族群和家族的人们，把生殖新的成员的愿望寄托在这些散布于各地的石主上。人们一眼望到的山峦，矗立在高处和住地近旁的岩石，在每天的早晨最先接受到阳光的照射，尔后，随着地球的旋转在地上留下移动的影子，于是，石头又成为人们太阳崇拜的对象。

第二节 巨石文化的分布

新石器时代晚期和青铜时代早期人类遗留下了大量的巨

石文化遗迹，这些人类早期的伟大业绩，对于现代人来说，一直是个不解之谜。研究界认为，这些遗迹不仅与墓葬有关，而且可能与当时普遍存在于原始人中间的太阳崇拜和生命崇拜有关。

巨石文化（megalithic Yculture）几乎在全世界各地都有分布。在巨石文化遗迹中，有一种名为门希尔（menhir）的，即单独竖立着的一块巨石，亦称“竖石”或“独石”（monolith），是巨石文化中最简单的一种建筑。还有一种是许多门希尔排列在一起，学名称多尔门（dolmen），亦称“列石”或“环状石篱”。考古学认为，这些巨石文化是原始先民为了某种目的而建立起来的，大都属于史前时期的作品。

中近东的黎巴嫩的拜尔贝克，古代腓尼基人称为“太阳之都”，罗马人在那里建立了许多祭祀太阳神的神殿，神殿的圆柱是直径两公尺半、高二十三公尺的巨石制成的。每块神殿圆柱的巨石，重量超过一千吨，在拜尔贝克附近的切石场放置着的一块被切成四方形的巨石，重量被推定是两千吨以上。古埃及人在四千五百多年以前所建立的 Knunfu 王的金字塔，是动用十万人花了二十年的时间所建的巨石建筑，使用平均两吨半的石头两百三十万块。法国北海岸的加尔纳克有被称为“石林路”的史前巨石文化遗迹，排列着每块四公尺高以上的石头一共两千七百三十块，排列的石头延伸有三公里以上的距离，直到大西洋的海边。英国、德国、意大利、荷兰、土耳其以及非洲的埃及，也都有巨石的发现。^[1]在亚洲，巨石文化有两个中心：一是亚洲南部和马来群岛，一是日本、朝鲜、中国大陆沿渤海黄海区。

我国的辽东半岛、山东半岛、福建、四川盆地、西藏高原等地，史前时期的巨石文化遗迹也有相当广泛的分布。

辽东半岛的巨石文化古代史籍就有记载。晋·陈寿撰《三国志·公孙度传》载：“初平元年（公元190年），度知中国扰攘，语所亲吏柳毅、阳仪等曰：‘汉将绝，当与诸卿图王’”

耳。’时襄平（今之辽阳）延里社生大石，长丈余，下有三小石为之足。或谓度曰：‘此汉宣帝冠石之祥。而里名与先君同（度父名延）。社主土地，明当有土地，而三公为辅也。’度益喜。”这里所说的大石，传为汉宣帝的“冠石”（冠冕），就是上面说的所谓“多尔门”，当地人现在叫“石棚”，因为从外貌看，是用五、六块大石板搭起来的大棚子。重要的是，襄平系古燕之地，在公元二世纪时，还以“多尔门”为社，此建筑是当时人们举行隆重社祀的场所。（图1）

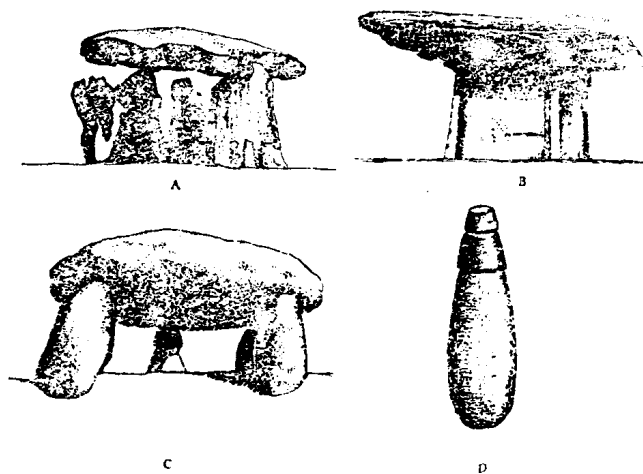


图1 A. 柞木城的多尔门；B. 普兰店的多尔门；
C. 红内赫勃里底群岛的多尔门；D. 在C下的阳石

近代日本考古学家鸟居龙藏前后七次到辽东半岛调查，也发现并考察了位于海城、凤凰城一带的“多尔门”巨石遗迹。他在《满蒙古迹考》一书中写道：

(从凤凰城出发) 马车沿溪前进，未几至门道，道上走马车，极为合宜。此道为山道，行三十华里余有岭，岭上有山神庙。既下此处，右方有三义庙。自此更下溪沿行十五华里许，始到十主子村。此处为山间之小村，一方有溪水，一方有小丘。村中不仅中国人，亦有朝鲜移住民甚多。

巨石立处，在小丘老爷庙之前。石材为花岗岩，高出地上八尺五寸五分，中央正面宽一尺七寸，横宽八寸。据当地某饮食店主人云，某时有人曾掘此石，观其究至地下何处，其时下部尚有七尺五寸左右。果尔，则其石之全长当在十六尺余。据土人言，该石以前颇小，后逐年增大云。村人每年必祭此石，且谓有求必应云。巨石之正面刻石主人三字。此石主子与石柱子发音相同。八木氏云，此为有史以前之物。

他在海城县析木城村附近发现了叫做“姑嫂石”的二处石棚，(图2)并且确认为新石器时代人类的“巨石文化”遗迹。他在同一书中写道：



至距析木城地东南八华里，(有)所谓

姑嫂石之地。……此 图2 兴隆石棚 杨永芳 刘北田 摄
处有二个多尔门，皆花岗岩所作，其一个在丘陵的低处，又一个在离此稍远一丘陵之前端。在低处之多尔门，因欲改做大石臼(被牛马等所曳)已破坏矣。相传某石工欲做石臼而破坏之，忽觉头痛，故

终止云。

余测定多尔门之顶板与其壁，其中一枚顶板石，长二丈一尺，阔九尺四寸，厚一尺九寸。又有壁石一枚，长九尺二寸，高五尺五寸，厚一尺六寸。此多尔门若完全存在，当必甚大。又有一个，其中完全者仅壁石一枚，由其半腰剖割，恰若窗状。此多尔门之高，自下至顶板八尺三寸。壁石以四枚组成者，作长方形。位置稍向南北延长。南北方面内部长七尺一寸五分，东西六尺三寸。其下铺石一枚，以为基址。自下至顶板里面高八尺五分，壁厚八寸五分。南方之石壁半已破坏，骤观之，似作窗形。（窗石高四尺五寸）顶板长二十尺四寸，阔十九尺五寸，石壁之上有出檐，南长六尺三寸，北长四尺八寸，东四尺九寸，西八尺五寸，顶板厚一尺一寸。

多尔门在丘陵之前端，其位置距丘陵之最前端二百四十尺，距其左右约四十尺至六十二尺，在此处下望沙河，景色俱佳。^[2]

关于石柱子，新撰《丹东市志·文化卷》记述道：“位于岫岩县岫岩镇东北部 60 公里的朝阳乡石沟湖。是二根石质长条形立柱，下部埋于土中，地面部分高 2.76 米，宽 0.28 米，二柱相距 18 米。石柱系新时期之青铜时代的遗物，是一种标志或象征。该处地理环境优雅、独特，石柱右上侧为峭壁绝岩，山水直落崖下，将崖下石阶冲成深窝，成锅状，水满下溢，又向下边石阶倾泄。共 7 个石阶，依次冲成 7 个石锅，当地人称石锅湖。”关于姑嫂石，该书记述道：“位于岫岩县岫岩镇北 5 公里兴隆乡兴隆村薛家堡子，当地群众称为‘姑嫂石’。石棚的左、右、后三面各由 1.8 米、宽 2 米、厚 0.3 米的大石板组成，顶盖是一块长 5 米、宽 4 米的椭圆形大石板。”^[3]

除上述几处巨石文化遗迹外，巨石文化在辽东半岛尚有十余处，如金县亮甲店、复县台子屯、盖县九寨、新宾县上夹河、清原县苍石、营口市石棚峪等地。其中以营口市石棚峪的石棚最具代表性。这座“石棚用花岗岩的大石板建成，四周竖立四块石板，高约2米，宽约2米半，厚40厘米，呈方形。上面平放一块大石板，每边长约半米，好象一座石屋。现东壁已不存在，北壁外檐盖石下，尚留有清楚的红色划线，东壁外檐盖石下面南北两端的划石线，也可看出标志着当时已有一定的建筑设计。这座石棚虽经海城地震的强烈冲击，依然无恙。”据统计，在辽东半岛一带的金县、新金、庄河、岫岩、营口、盖县和海城等地已发现了54座石棚。^[4]（图3）



图3 盖州石棚 张永夫摄

地处沿海的山东省也是巨石文化遗存十分丰富的一个省

份。《汉书·五行志》卷二十七：“孝昭元凤三年正月，泰山莱芜山南，匈匈有数千人声。民视之，有大石自立。高丈5尺，大48围，入地深8尺，3石为足。石立处，有白鸟数千集其旁。”泰山莱芜山大石的记载，大概是古籍中对我国境内最早的大石记载。

据考古资料，山东半岛还有两处巨石文化遗迹，一处是淄川县北的王母山，一处是荣成市的崖头集。王母山有南北两峰，石棚位于北峰。上面的扁平复石，长1.84米，厚0.88米。有三个高0.70米的石柱式的天然石支撑着，其中的一根已断。上面复有碎石，在金国大定27年曾经掘出，扁平石板上面刻有文字。石棚外发现几件打制的石器，并在其内掘出赤褐色陶片。在该县城西五里余的杜坡村，有一相传的“虾蟆石”，也是石棚。荣成市崖头集北四、五里的“石门子”，有许多石棚群，崖头村北十二里的“女儿石”，高13~14米属于独石之类。其东也有大石棚。^[5]（图4，5）

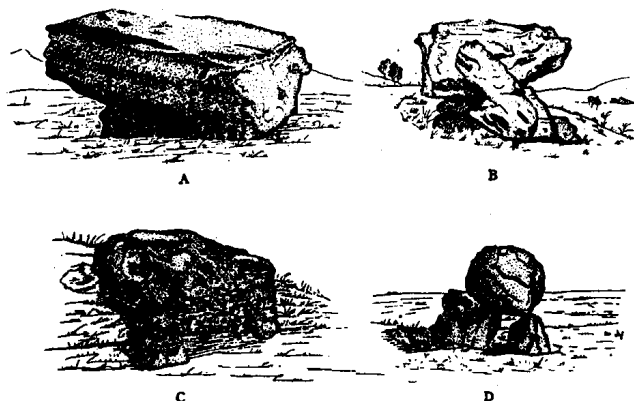


图4 A. B. 淄川虾蟆石

图5 C. 大连大佛山顶的石棚 D. 南定的石棚

四川的巨石遗存是相当丰富的，大致可以分为三类：

(1) 石棚 (dolmen)。前华西大学博物馆顾问庄学本曾于四十年代发现冕宁县石棚，他说：“冕宁县中总千户所后面有石墓，形如几，系一大石棚平置数竖石上，乡人呼之曰‘麼些坟’。距城南三里又有数处。”^[6]大竹县东 70 里处有一盘石架于二石上，名曰“无际石”。仪陇县北 30 里处有盘石，县东龛院盘石上有“邀月台”。

(2) 独石 (menhir)。较著名者有石笋、五丁担、石镜、支机石、五块石等。郑德坤先生在其《四川古代文化史》一书中，对四川的独石加以梳理，列举了大量的材料，几乎每一处大石遗迹都有一个神话传说。如石笋，《风俗记》称：“益州（成都）之西有石笋焉，天地之维，以镇海眼，动则洪涛大溢。”成都石笋，南宋时犹存，明末曹学著《蜀中名胜记》以为西门名胜，而今已不复见。《马边厅志》载：“在（马边厅）治西北六十余里镇江庙之上漕内，石根插天，耸立如笋，大可数抱，高约五、六丈。”温江县有天牙石，《县志》称：“在府河之西岸，其石入地不知几许，高六尺余，周围五尺余，若有掘之者，有风雷之异。”长寿有三巴柱石，阆中有剑石，都是石笋之属。

(3) 列石 (Alignment)。考古学家冯汉骥和文化人类学家郑德坤都认为，四川人俗谓之八阵图就是大石文化的列石。奉节有“水八阵”，新都唐家寺有“旱八阵”。《太平寰宇记》记奉节水八阵曰：“八阵图在奉节县西南七里，周围四百八十丈，中有诸葛孔明八阵图，聚石为之，各高五尺，广十围，历然棋布，纵横相当，中间相去九尺，正中开南北巷悉广五尺，凡六十四聚。或为人散乱及为夏水所没，冬水退后，依然如故。”《四川通志》引《纬略》记新都旱八阵曰：“八阵图在新都者峙为魁，植以江石，四门二首，六十四魁，八八成行，两阵并峙；周凡四百七十二步，魁百二十有八。”此外，还有双流棋盘市的八阵图、新繁的飞来石等。郑德坤说：“考历来记载，均以八阵图系诸葛亮故垒，用以练兵者，然此简单纵横成行之列石，于兵阵

何用？两阵并峙，周围不过四百七十二步，何足以供演武？其为附会也甚明。此类列石之原来用途，在考古学上至今尚不甚明了，冯（汉骥）氏以为或与宗教仪式有关，似颇可能也。”^[7]

近年来，考古学者们在西藏也发现了大石文化遗迹。昂仁县雅木村“扎西宗”列石遗址，中心部位是一座略呈“凸”字形的祭台，祭台用砾石砌成一坡状的台基，底边长20米，最宽处约25米；祭台的西侧，地表上残留着数座大小不等的石圈形状有圆形、同心圆形、半圆形放射状等，高出地表0.1~1米，其中最大的直径达百米以上；祭台北面临河一带，筑有一道砾石垒砌的长达四百多米的长堤；祭台的西面，另有三条与此长堤呈垂直方向的坝状列石，长度约在50米以上，在其周围，布满一个接一个的圆形、椭圆形及形状不规则的石圈。整个遗址占地近40万平方米。羊卓雍湖滨平原上也发现了两列列石，最前端的两块巨石，一为平顶方形，一为椎顶圆形，似经过人工雕琢。特别引人注意的是在遗址附近不生产这种石料，而且在此地发现了一批打制石器。惜对列石本身未作详细介绍。吉隆县沙勒乡列比村有独石一处，高约1.5米，体积约50~70立方米，朝上的一面平整光洁，面积约6平方米。其上有数十个刻划符号。萨嘎平原（萨嘎—仲巴公路30道班以东约500米处）独立石柱，于本世纪20年代为俄国学者罗里赫（又称劳瑞茨）所发现，1990年7月15日中国学者再次发现并加以确认。此石原高约4米，系一青灰色岩石，四周围绕着白色的石英柱石，当地藏民对其十分崇敬，常涂抹酥油于石上，并插上经幡以祈求神石保佑。1960年修建公路时被民工采石炸毁，但基本格局尚保留下来：残高约30厘米，四周是一圈形体稍小的石英石，石圈直径3米。^[8]西藏大石遗迹的发现，把已知的四川大石与印度、南亚、马来群岛等地的大石连接了起来，对于亚洲大陆巨石文化的人文研究，特别是灵石崇拜与巨石文化的关系，无疑具有重

要意义。

第三节 原始信仰的象征符号

在新石器时代晚期，最迟到青铜时代早期，在生产力和科学技术很不发达的条件下，原始人是怎样将这样巨大的石头搬动和升高的，原始人建立这些巨大的石质建筑为了什么目的，至今仍然是千古之迷。关于巨石建筑的功能，归纳起来，大致有三种说法：

(1) 石棚为原始先民酋长的坟墓或墓志，是灵魂不灭的象征；

(2) 石棚为原始社会进行祭祀的宗教场所，是古人太阳崇拜的象征；

(3) 是性器崇拜的象征。

现分述如下：

(一) 坟墓或墓志说。

日本和我国的一些学者提出了石棚是古代原始社会酋长的坟墓或墓志的主张。关于四川巨石遗迹的性质和象征功能，晋人常璩在所撰《华阳国志·蜀志二》中说：

蜀有五丁力士能移山举万钧，每王薨，辄立大石，长三丈，重万钧，为墓志。今石笋是也。号曰笋里。

《蜀志三》又记：

武都有一丈夫化为女子，美而艳，盖山精也。蜀王纳为妃，不习水土，欲去，王必留之，乃为东平之歌以乐之。无几物故，蜀王哀之，乃遣五丁之武

都担士，为妃作冢，盖地数亩，高七丈，上有石镜。
今成都北角武担是也。后王悲悼，作史邪歌龙归之
曲。其亲埋作冢者，皆立方石以志其墓。

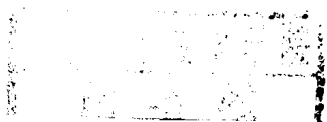
这些都是传说，没有近代考古发掘的支持。四十年代初，庄学本先生在川西山野进行了大石文化考查，所得即为“墓石”。郑德坤先生根据冯汉骥先生在成都平原和庄学本在川西山野调查所得的材料，认为，四川大竹县无际石、仪陇县盘石和邀月石都是墓石之属。他说：

墓石构造简单，用二枚至四五枚细长石板，并排或竖立，而上复以板形大石棚。原为墓葬，上堆封土，因时代久远大石构成乃暴露于外。在中国最早发现于辽宁南部，即析木城之姑嫂石也。^[9]

关于辽东半岛的巨石文化，最早发现者、日本学者鸟居龙藏就海城析木城和金洲普兰店的巨石说：

此巨石遗迹中之多尔门，余于明治28年曾在满洲发现之。其时自南满洲海城往岫岩，途中在析木城附近，沙河河畔之姑嫂石，发现二个。当时异常珍重，因在满洲发现之多尔门此为最初也。……此二个多尔门，与前见时略无变化；别由其旁，发现石器土器等。其地在沙河丘陵之上，为当时民族生活上最良之地，此处有多尔门，故其宜也。该多尔门之下有坟墓，是处有如是之大建筑物存留，殆当时酋长之坟墓也。

此种多尔门，在金洲之北普兰店附近石棚子，亦有二个。其构造与析木城附近者同。由其处亦发见石器土器。……以上多尔门，与前记析木城附近之



多尔门，同用作坟墓者。由此多尔门之下，及其傍掘出之石器土器，正属石器时代之物。^[10]

又就大连大佛山（今烈士山）发现的石棚说：

余又于山颠稍低之处，发现有露出之岩石，似为人工所置者，及注意观察，则知为石棚（dolmen）。…其构造极为简单，上覆一天井石，右侧及后方之石柱，则利用自然露出之岩石，右侧则支一石柱，前方之岩石被取去。…此石棚为坟墓的一种，但如此狭小者，似难以葬人，惟行屈葬则无碍也。又细观此石棚，构造极为简单，除有一石柱外，其他则利用天然之岩石为石壁。^[11]

曲传麟先生认为，石棚乃古人置石主于其中的石室的前身。他说：

我认为主要是新石器晚期到奴隶社会初期，氏族首领或奴隶主的墓葬，同时也是后人祭祀祖先的祭祀场所。…根据考古的发现欧洲石棚中多是屈身葬。在中国过去只看到暴露在地表面之石棚，多数前面的数石是半截的，有的被当作庙宇使用，内部都已清理干净，因此没有见到人骨。近年来在石棚中发现人骨的已有多处，在辽南“双房二号石棚发现了人骨、石纺轮、陶壶；华铜矿石棚出土了人骨、多瘤状石棍棒头、两个陶罐、一个陶壶；庄河县杨屯石棚出土了人骨，磨制三棱石簇、夹砂红陶器；白店子石棚出土了人骨、石纺轮”。^[12]

许玉林、许明纲二先生据上述曲传麟所引的同样材料认

为，辽东半岛的石棚应是一种墓葬。他还有一个别的学者没有提出的理由，即：

石棚一个或两个，但也有三个四个乃至更多个在一起，有的和大石盖墓、积石墓等成群地在一起。如果是宗教祭祀建筑物和氏族公共活动的场所，那么有一个两个即可，何以要三个四个和更多，甚至成群？^[13]

其他地方，如山东半岛的石棚，西藏的巨石遗存是否是墓葬，由于尚未发掘，因此对上面的假说难以确证。坟墓或墓志说的前提或实质，是灵魂不死观念和万物有灵观念的广泛存在和相当地发展，在先民的思维中，石头是人的灵魂的寄驻之所，或石头本身就有灵魂，或某一块特殊的石头具有神灵。如是说，石棚是作为灵魂的象征而存在的。

（二）宗教祭祀场所、宗教纪念物说，或太阳崇拜说。日本学者白鸟和西村真次都是太阳崇拜说的支持者。“白鸟博士以为多尔门及其他的巨石文化，乃与太阳崇拜及高天原说话而俱来。此等思想与说话，只可见于南方而在北方是见不到的。因此之故，巨石文化可以看作是属于南方的。”西村辩驳说：

日本人太阳崇拜，看作亚述的影响，其输入之路，假定为南方的一路，当是错了。我以为太阳崇拜决非仅只印度海路所联络之原始的宗教，而且还有沙漠北路、沙漠南路所联络的。我想，在北方，太阳崇拜的投影像是很少的，但于古代是相当的流行，显出十分的痕迹的。旧西伯利亚族与新西伯利亚族之间，太阳崇拜十分信仰。^[14]

王孝廉先生认为，古代巨石文化大都与当时人类的原始信仰有关，古腓尼基人、古埃及人的巨石建筑都源于对太阳神的信仰。他在《关于石头的古代信仰与神话传说》里说：

金字塔顶端，可以上接清晨太阳神的第一道阳光，然后经过金字塔再把阳光普照到人间大地上。……英国是排列巨石成门状，除了用以祭神以外，可以用来预测月蚀和春分、秋分，或许这也就是人类最古的历法。^[15]

陶炎在《辽东半岛的巨石文化》一文中认为，日本学者认为大石棚是古代原始社会酋长的坟墓之说，并不能成立，至今尚没有找到墓室下埋葬的尸体遗物，辽东半岛的石棚是否是坟墓很值得研究。他说：

余以为这些石棚可能是原始社会居民进行宗教祭祀的场所。因为氏族社会时期人类崇拜的是原始宗教，天地日月之神，大小石棚，正是象征着天地日月，大者是日，小者是月，一上一下，不在一处。大小石棚都是座南朝北，建立在山坡的向阳面。可能在有大石棚的地方，必有小石棚。而现在有些地方仅存大石棚，不见小石棚，显然是小石棚遭到破坏。^[16]

萧兵先生也是太阳崇拜说的积极倡导者。他在《楚辞新探》的开篇里就运用比较神话学的方法，论证了《楚辞》中的“九疑”就是九根柱状的石柱，即“列石”，进而说：

发现大石遗迹较多的东方（夷）以及南方（楚）正存在着太阳崇拜。《九歌》中的《东皇太

一》和《东君》就是明证。……耐人寻味的是，葬于九嶷、庙竖列石的帝舜以及与之同格或一体的帝俊、帝喾都是东方夷人集群的最高祖先神兼太阳神。……

《后汉书·张衡传·思立赋》注引盛弘之《荆州记》云：“衡山南有南正重黎墓。楚灵王时，山崩，毁其墓，得《营丘九头图》焉。”饶宗颐先生据《大正新修大藏经》卷51引《南岳总胜集·祝融峰》条作：“昔楚灵王时融顶崩，获‘人皇九首’之图。”

这条重要的材料可以作两种解释：一是这里的重黎墓（或祝融墓）有碑碣或画像石，上面刻着“营丘”和九头怪物，有如《古地图》九块列石上的纹饰；二是墓室里有壁画，绘着九头怪神，有如《天问》之“雄虺九首”，汉王延寿《鲁灵光殿赋》所述“五龙比翼，人皇九头”的祠庙壁画。这也有助于推测九嶷舜墓的形制。另外，《大司命》“导帝之兮九坑”的九坑（或作九冈），闻一多先生以为指楚之冈山，那上面可能有颛顼庙（颛顼跟帝舜、祝融一样原是东方的祖先神兼太阳神），这“九冈”跟“九嶷”“九头营丘”“九阳”等一样都以“九”字为神秘性序列数字，莫非也是与某种太阳神文化建筑有关？^[17]

彝族学者刘尧汉在《〈彝族文化研究丛书〉总序》（云南人民出版社1989年开始出版）中，认为彝族古代的向天坟为太阳崇拜之属，在天文学上具有特殊的意义。所谓向天坟，是彝族先民用石块堆垒而成的坟墓，底基较大，越向上越小，呈金字塔形，共三层，最顶上面一层凹陷向天。彝族的向天坟，在金沙江两侧的云南、贵州乌蒙山和四川凉山等地区有广泛的分布。刘尧汉认为：“滇、川、黔大量残存的彝族向天坟是

综合十月历两种观测方法的观象台或天文台，它在中国墓葬方法上独具一格”。“向天坟所在的山岗均取南北或北南的方向，便于南向观察太阳运动定冬夏、北向观察斗柄指向定寒暑”。（图 6）



图 6 彝族的向天坟

前引《三国志·公孙度传》所记之“时襄平延里社生大石，长丈余，下有三小石为之足”的一段话，就是讲的大石是作为社祀而存在的。在公元二世纪的时候，这里还是人们祭祀的场所。至于这处石棚究竟是祭天地、祭山川、祭土地，还是祭高

谋，举行男女相会媾合之地，还缺乏有力的根据以支持做出可信的结论。不过，根据当世还存在于一些少数民族中的习俗来看，石棚有可能是祭天地、祭山川、祭土地的场所。这是因为，第一，这些石棚多建立在向阳的山坡上，傲岸地俯瞰着广袤的土地和世代在此地生息繁衍的人们，又比别的地方能更早地接受到阳光的恩泽（阳光对于原始先民来说是绝对神圣的，黑夜的降临和日蚀的出现，就如同灾难一样恐怖）；第二，石棚的建筑是由三块（或更多）小立石支撑着、上面盖以石板，很象后世的庙宇，与独石有别，而独石则极有可能作为男性生殖器的象征，成为人们举行“令会男女”或举行与生殖有关的巫术（如抚摸独石以求妊娠）的场所；第三，辽东半岛和山东半岛的大石与太阳崇拜的关系，还可以与东北地区现存的民族满族的信仰，主要是萨满教的太阳崇拜加以对比和印证。满族萨满教神话研究者富育光说：“据满族富察氏神谕传说，最早的女大萨满是一只白海东青从东方背来的，鹰爪中还抱着一个光芒万丈的石饼，和女萨满一起交给了人类。所以人类才有了女萨满，而且女萨满携有唯一的

一件神器——光芒四射的石饼，即太阳的魂魄，叫‘顿恩’，含义是‘光芒的太阳’，后来又发展成复数名词‘顿恩希’，即‘众多的光芒太阳’。”^[18]这个神话说明，起码在富察氏家族的满族中，是把石头（石饼）作为太阳崇拜的神物的，想必也是把圆形的石饼当做天和太阳的象征的一种观念吧。

（三）性器象征说。徐亮之是极力主张巨石建筑是男女性器的象征的一位学者。他认为门希尔（独石）是男根的象征，多尔门（石棚）则是女阴的象征；性器崇拜是初民巨石建筑的“初义”，而性器崇拜又是新石器时代初民们祖先崇拜的一种表现形式。他说：

第一式多尔门，新石器时代的朝鲜尤其风行，在全罗道、庆尚道以及多海岛的诸岛，差不多到处都可发现。山东半岛也有多尔门与门希尔的联合建筑。荣成县崖头集东十二里的儿女石，……名儿女石极符此建筑之初义；盖门希尔象征男根，多尔门象征女阴，此初民性根崇拜之具体表现也。……

门希尔实即男性生殖器的象征，多尔门实即女性生殖器的写照。性具崇拜，即是祖先崇拜，性具至上，即是祖先至上；既是石器时代的礼之本源，也是后来中国一系列的以男女关系为基点的易理的起源。^[19]

凌纯声先生也是这种观点的支持者。他把中国大陆上山东、辽东两半岛及朝鲜和日本的“多尔门”与“门希尔”都看成是性器的象征。他说，辽东半岛的巨石文化，海城县析木城东南数华里古城近旁的姑嫂石，普兰店的多尔门，凤凰城县十主子村的多尔门，其形制与美拉尼西亚群岛所见者相同，而据 Layard 氏调查该群岛中的 Vao 岛，谓多尔门是象征女子性器，门希尔是象征男子性器的。他进而论证了这些巨石建

筑就是古代记载中的“祖”和“社”：

古代山东辽东半岛俗名石棚、石桌（朝鲜名撑石），多为多尔门；石柱、石碣为门希尔，在中国古代称之为“祖”。《墨子·明鬼》篇有云：“燕之有祖，当齐之社稷，宋之桑林，楚之有云梦也。男女之所属而观也。”前人于此“祖”字，多不得其解。郭沫若以为祖与社是一物，他说：“祖与社古人每对言，如《书·甘誓》：‘用命尝于祖，弗用命戮于社。’《周礼·春官·大祝》：‘出师宜于社，造于祖。’《考工记·匠人》：‘左祖右社。’祖社同一物也，祀于内者为祖，祀于外者为社，在古未有宗庙之时，其祀殊无内外。此云‘燕之有祖，当齐之社稷’，正祖社为一之正。”

原始的祖和社既是一物，我们……可以证明东亚的石棚与石柱的先史巨石文化，是代表纪元前“燕之有祖”，而在纪元后，亦已称社。至于齐之“社”，中西学者如郭沫若、高本汉两氏亦多认为生殖器之象征。^[26]

在华北及东北巨石文化的多尔门与门希尔亦是象征牝牡性器，鸟居龙藏氏曾言中国东北和朝鲜的多尔门原来二者多在同一场所之事，如山东淄川县城西五里余之杜坡村的蛤蟆石，经发掘之后，亦为阴阳二石。又在四川亦有石棚与独石的遗迹。凡多尔门与门希尔可能视为原始的宗庙所在，迨后宗社分开，巨石的多尔门和门希尔，以具体而微的驹琮，作为庙中之主，琮为女主，驹为男主。^[27]

性器崇拜是一种历史现象，是人类社会在不同阶段上人们的

信仰的一种表现形式，一种社会形态的心理折射。巨石遗迹作为“祖”或“社”（原始的祖和社是一物）的象征，是非常可能的。但根据世界各地现存的石崇拜遗迹来看，一般说来，女阴崇拜是母系氏族公社时期的产物，是母权的一种折射；而男根崇拜则盛行于父系氏族制取代母系氏族制而代之以之的时代，很少可能是二者并存的。从这一观点来审视巨石文化遗迹，如果一个地区有作为女阴象征的多尔门，就不大可能同时建立作为男根象征的门希尔；如若在同一地段出现二者并存的现象，那很有可能不是同一时期的建筑。

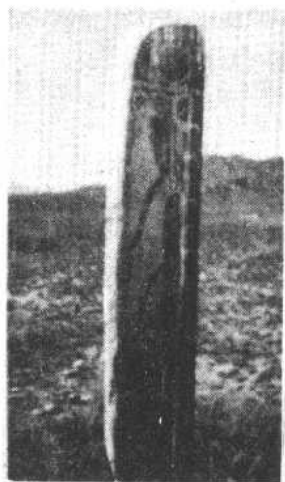
一块巨石，可能是在生产条件极为困苦的环境中逐渐形成的丰收保护神，也可能是促使人类繁衍的生育保护神。从世界各地的巨石遗迹的性质来看，也从中国古文化的传统来看，从史前的性器崇拜发展到史籍中有记载的社祖崇拜，应该是一种较为普遍的信仰，中国各地的巨石文化成为这种信仰的一种反映是无可怀疑的事实。不仅辽东和山东半岛的姑嫂石、儿女石一类多尔门，原本体现着原始的朴素的阴阳观念和生殖观念，而且那些耸立于田野中的或某庙宇旁的高高的独石（monolith），如十主子的，如萨嘎平原的，都可能是男性生殖器的象征。在希腊古代艺术还未形成裸体人像之前，曾经有过一个用石头和简单的石柱作为神的形象来崇拜的阶段，后来，出现了一个把身体表现为石柱的时代。石柱上雕上一个头，柱前刻一个阴茎或阴门，以区别其性别。维纳斯的最早的形象，也是一个石柱，顶部是漂亮的头颅，柱前部刻有女性的阴部。在埃及，许多神殿前的巨大的石柱，通常都是成对的，一个男性，一个女性。欧洲和非洲许多民族的巨石遗迹，也是性崇拜的象征。可见性器崇拜即生殖崇拜在巨石文化中是相当普遍的一种象征。

第四节 万物有灵观的产物

尽管考古学界对于史前巨石文化有着不同的观点，而且

由于那些冰冷的石头的沉默而难于取得一致结论，但巨石遗迹作为一种人类早期的文化符号，却是肯定无疑的。对于这种文化符号的象征意义的研究，单单从考古学的立场去研究，无疑是有局限性的。似乎应该更多地从文化人类学和民俗学的角度，参照文化人类学和民俗学的资料去开展。有的考古学家提出，“巨石文化”不是一种科学的提法，因为不同时代、不同地区的巨石遗存的性质及其内涵，是不能用“巨石文化”的概念加以概括的。这个意见不无道理。但从文化人类学和民俗学来看，“巨石文化”仍然不失是一个有意思的、而且是重要的概念，只要赋予它一定的含义。“巨石文化”是“石文化”这个大的概念中的一个小一些的概念，二者之间有着某些共同的特点，但它作为主要是新石器时代末期和青铜时代早期的文化符号，其所蕴藏着的象征意义，当与那个时代的人们的社会民俗生活、原始信仰有着更多的联系，这些千古之谜如能得到某种程度破译，无疑将是原始文化研究中的一个贡献。

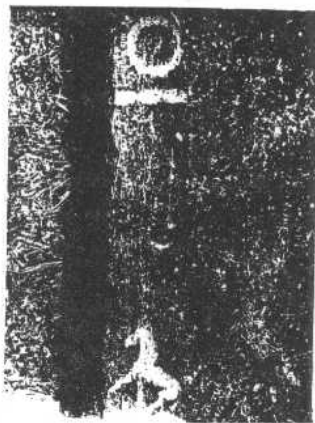
巨石遗迹的发现，从最初的辽东和山东两半岛起，现在已经扩展到了川藏高原，新疆阿尔泰草原上也发现了大量的有纹样雕刻的鹿石、五凤石，太阳石等。（图7）显然不再是某些学者所说的只为古代东方民族（如东夷群团）所专有，不仅是环太平洋文化的独有的文化因子了。如果考虑到巨石文化确是新石器时代至青铜时代的几乎全球性的文化现象，而且原始时代居住在不同地区的原始人的文化有着相似的特性的话，那么，中国境内的巨石遗迹无可例外的应该是原始信仰的产物。这些原始信仰的核心就是万物有灵的宇宙观。原始人认为石头是有灵的，甚至认为某些特殊的石头就是神灵的化身，将其作为神灵来加以竖立和崇拜。综观世界各地的巨石遗迹，即使不是所有的、也是几乎大部分，都被建立在向阳、临水的山坡或高地上，从而使之不仅能够独享只有神灵才能享有的阳光雨露，还能高高地雄踞在世人之上，并且



A



B



C

图7 阿尔泰恰勒格尔
的太阳石

- A. 五凤图饕石
- B. 刻有符号的饕石
- C. 刀形刻有太阳、马的
饕石 采自《中国阿
尔泰岩画》

接受人类的礼敬和膜拜。由于原始信仰的多神性和受自然条件的制约，古代巨石的象征功能就并非是一样的。忽视一定的文化圈的制约，一概而论，就可能产生片面和错误。

注 释：

- [1] 王孝廉《中国的神话世界·关于石头的古代信仰与神话传说》第170~171页，作家出版社1991年。
- [2] 鸟居龙藏《满蒙古迹考》第86~87页，陈念本译，商务印书馆，1933年。
- [3] 《丹东市志·文化卷》第252页，丹东市地方志办公室编，辽宁科学出版社1991年。
- [4] 陶炎《辽东半岛的巨石文化》，《理论与实践》1981年第1期。关于辽东半岛的巨石文化，又见许玉林、许明纲《辽东半岛石棚综述》，《辽宁大学学报》1981年第1期；安志敏《石棚》，《中国大百科全书·考古卷》第473页；凌纯声《中国祖庙的起源》，见《中国边疆民族与环太平洋文化》第1198~1120页，台湾联经书局1979年。
- [5] 参见王献唐《山东的历史和文物》，《文物参考资料》1957年第2期。
- [6] 转自郑德坤《四川古代文化史·大石文化遗迹》第25页，华西大学博物馆印行，1946年，成都。
- [7] 郑德坤，上引书，第30页。
- [8] 霍巍《西藏高原大石遗迹发现记》，《历史大观园》1992年第8期。又见《人民日报·海外版》1992年9月10日第8版。
- [9] 郑德坤《四川古代文化史》第25页，华西大学博物馆印行，1946年，成都。
- [10] 鸟居龙藏《满蒙古迹考》第118~119页，商务印

书馆。

- [11] 鸟居龙藏《中国石棚之研究》，《燕京学报》第31期。
持坟墓说的日本学者中还有西村真次先生，他在《文化移动论》一书中，不仅引用了鸟居龙藏的观点，而且加以发挥。他说：“巨石最先的性质，不消说是坟墓了，但完全的坟墓，究竟有怎样的形状及构造呢？据埃维利考察，说巨石埋葬的完全形，是有玄室(stonechamber)，而外部有羨道(passsge)以为联络，于其上则掩封土，封土之周边则有环石以围绕支持，某处则围以石柱(stonepillar)或竖石(menhir)。……这样看来，多尔门原型，不可不为石室即玄室。而且石室必由单纯的，天然的而发达者。这就说到坟墓的起源上了。”（见《文化移动论》第121~122页，商务印书馆1936年版）
- [12] 《辽东半岛石棚性质初探》，《辽宁师范学院学报》1982年第1期。
- [13] 许玉林、许明纲《辽东半岛石棚综述》，《辽宁大学学报》1981年第1期。
- [14] 西村真次《文化移动论》第123~124页，商务印书馆1936年。
- [15] 王孝廉《中国的神话世界·关于石头的古代信仰与神话传说》第171页，作家出版社1991年。
- [16] 陶炎《辽东半岛的巨石文化》，《理论与实践》1981年第1期。
- [17] 萧兵《楚辞新探》第36、39页，天津古籍出版社1988年。
- [18] 富育光《萨满教与神话》第30页，辽宁大学出版社1990年。
- [19] 徐亮之《中国史前史》第281，288页，香港，1954年。

- [20] 凌纯声《中国边疆民族与环太平洋文化中国祖庙的起源》第1198~1200页，群经书局1979年，台北。
- [21] 凌纯声《中国边疆民族与环太平洋文化·中国古代神主与阴阳性器崇拜》第1274页，群经书局1979年，台北。



第二章

石头生人：石头—母体的象征

石头生人（氏族祖先），石头具有生殖的功能，是原始先民时代万物有灵论世界观导生出来的一种象征的观念。原始先民为了避免本部族被它部族侵害和消灭，希望更多、更快地繁殖新的成员以充实本部族的实力。低下的社会生产力要得到发展和提高，也需要大量的劳动力作为原动力。同时，人们希望获得更多的生活资料，希望战胜凶猛的野兽和险恶的自然条件，以便维持他们的生存，也不能没有足够的人力。因此，原始先民极其重视种的繁衍。在人类生存于其中的自然界，有灵性、受崇拜的万物之中，石头便是被赋予生殖的功能、能够担负起生养人类使命的灵物之一。

原始先民看到火山的爆发，喷发的岩浆变成了黑色的石头，毁灭了大片土地上的生态，改变了山川河流的位置和大地的面貌。他们又不断地经历了山崩和泥石流的发生，滚滚的石块象一个爱发脾气的人一样，一次次地给束手无策、应变能力极低的人们造成惨重的悲剧。在原始先民的心目中，山和石是有灵性、有神性的，和人一样，是有性格、有脾气的。另一方面，人们最先居住在洞穴里，野兽也常常出入于人类居住的洞穴。原始先民幼稚地认为，人是从山洞里生出来的。

于是，原始先民便不自觉地赋予石头以生殖的功能，认为人类的先祖是石头生的，石头是可以生人的。继而又逐渐赋予某些石头以生殖神祇的职能，于是，便出现了灵石信仰、神石信仰，即对石头的崇拜。随着灵石信仰的出现与延续，关于灵石的礼俗也应运而生，人们向某些特定的石头（石祖）顶礼膜拜，祈求石头赐予人们子息。在石头与人们的观念之间形成的象征关系之中，当然不仅只有心理因素在起作用，社会因素的影响也往往乘虚而入，在石头象征中留下了自己的痕迹。

第一节 禹生于石新解

“禹生于石”和“石破北方而生启”的神话，是我们从史籍记载中所能得到的人类关于石头具有生殖力和生殖功能的观念的最早的信息。禹生于石头，禹的妻子涂山氏变成石头生了启，启是石头裂开而出生的。是否可以用一句形象的话来说，在某种意义上，禹、禹的妻子涂山氏（又称女娲，或女狄）、涂山氏的儿子启所组成的这个神话中的家族，是一个石头的家族？

禹的神话，本义是治水。研究这一题目的学者很多。但关于禹的出生问题，无论是从神话学还是从历史学或民俗学方面进行研究的人却寥若晨星。关于禹的出生，神话中有种种大同小异的说法。现择要列举几种如下：

鯀娶于有莘氏之女，名曰女嬉。年壮未孽，嬉于砥山，得薏苡而吞之，意若为人所惑，因而妊孕，剖肋而产高密。家于西羌，地名石纽。石纽在蜀西川也。

——《吴越春秋·越王吴余外传》

古有大禹，女媧十九代孙，寿三百六十岁，入九嶷山飞去。后三千六百岁，尧理天下，洪水既甚，人民垫溺。大禹念之，乃化生于石纽山泉。女狄慕汲水，得石子如珠，爱而吞之，有娠，十四月生子。及长，能知泉源，代父鲧理水。尧知其功，如古大禹知水源，乃赐号禹。

——《绎史》卷十一引《遁甲开山图》

鲧纳有莘氏女曰志，是为修己……胸坼而生禹于石纽。

——《帝王世纪》

帝禹夏氏母曰修己……剖背而生禹于石纽。

——《竹书纪年·沈约附注》

修己坼背而生禹。

——《春秋繁露·三代改制》

初鲧纳有莘氏曰志，是为修己，年壮未字，……

以六月六日褊而生禹于楚道之石纽，所谓剖儿坼者。

——《路史》引《尚书·帝命验》

禹生于石。

——《淮南子·修务训》

从这些有关禹的出生神话记录中，我们可以得出下面三个结论性的意见：

(1) 禹是石头生的。但禹是怎样从石头里出生的，却有两种说法：第一种说法是：《淮南子·修务训》：“禹生于石”；《随巢子》：“禹产于硯石”。第二种说法是：《遁甲开山图》：禹是其母女狄“得石子如珠，爱而吞之”，感石受孕而生的。这两种说法，一种是由石头生的，一种是感石头生的，二者虽然都是石头生的，但二者之间是有差异的。石头生禹的象征含义是，石头是生育婴儿的母亲或母体。这种以石头作为生育婴儿的母亲或母体的观念，是相当古老、相当原始、相当

幼稚的，说明这种神话生成之时代，人们至少还没有产生人的出生需要男女交配、受精、妊娠的观念，把人和作为自然物体的石头等同起来，人是可以由自然物生出来的。尽管我们今天作父母的还偶尔会以嬉戏的口吻回答小孩子的问题，“你是从石头缝里捡回来的”，但毫无疑问，认为石头生人是一种极原始的思维。石头感生说的象征含义是，石头是有魂的，“假如妇女怀了孕，这是因为有某个‘魂’（通常是等待着转生并在现在准备着诞生的某个祖先的魂）进入了她的身体，这当然又必须以这个妇女与这个魂同属于一个氏族、亚族和图腾为前提。”^[1]更进一步说，这种观念则把具有生殖功能（当然是氏族始祖的出生）的石头看成是男性神。尽管感生说同样也是说明原始先民不懂得生育的本质原因，认为女人受胎是神秘的，女人不需要男性的参与也能受孕、生育，显示了女性的崇高无匹的地位，但这种观念也向我们展示了，原始先民毕竟已经能够把人与物区分开，而且懂得有某个“魂”——石珠——进入了女人的身体，从而转生为有形貌和血肉的人（氏族始祖）。

（2）禹是从鲧的身体里分裂出来的。坼胸也好，坼肋也好，坼（剖）背也好，都不是由父母性交受精，通过红门而出，而是通过母体的分裂而达到生殖的结果；通过母体的分裂而达到生殖，很可能是石头的破裂而给人类带来的一种联想，并把这种联想不自觉地附会到禹的出生上。禹从鲧的身体中生出，意味着从母系氏族制到父系氏族制的过渡。

（3）禹的出生地为蜀地西部之汶川的石纽、石夷等，“疑石纽石夷之说即由禹生于石之说推演而出”的论点（杨宽《中国上古史导论》）。石纽山下的剝儿坪，传说有“禹穴”，那儿“白石累累，俱有血点侵入”（《锦里新编》卷十四），自然令人们想到禹的出生与石头有关。据曾经对禹的出生地剝儿坪进行过实地考察的科学家们说，“坪”在当地就是“坝子”，而“剝儿”则是“剖开”，所谓“剝儿坪”者，就是剖

开肚腹而出生的意思。从羌族人这个名称的由来考查，也与石开而出生有一定的关系。

禹不仅生于石，而且还是社神。《淮南子·汜论篇》说：“禹劳天下，死而为社。”杨宽在《中国上古史导论》里写道：“禹之传说，最怪者莫若生于石之说。《太平御览》卷51引《随巢子》曰：‘禹产于碨石，启生于石。’《淮南子·修务篇》亦云：‘禹生于石。’此等怪说之来，疑亦出于社神之神话。”^[2]顾颉刚、董书业在《鲧禹的传说》中也写道：“禹启父子之生都与石发生关系，真是一件奇巧的事：这大约本是社神的传说吧。”^[3]他们还根据《书·吕刑》“禹平水土，主名山川”和《史记·封禅书》“自禹兴而修社祀，后稷稼穡故有稷祠”的记述，认为禹是社神，是“名山川的主神”。^[4]在古代，社是集会进行全民公决和祭祀神祇的圣地。《周礼·地官·州长》：“若以岁时祭州社，则属其民而读法。”《国语·鲁语》：“社而赋事，蒸则有功，男女效续，愆则有辟，古之制也。”古人祀社之作用，大致如此。

《淮南子·齐俗篇》云：

社祀：有虞氏用土，夏后氏用松，殷人用石，周人用栗。

古代建立社，要选择树木丰茂的地方，即所谓“宜木”。注曰：“以石为社主也。”社供石主为社神，石主即是社的代表物。石主不仅有灵性，而且有神性，是祖先神的象征。（图8，9）《墨子·明鬼篇》说：

燕之有祖，当齐之社稷，宋之桑林，楚之有云梦也。男女之所属而观也。

据郭沫若考证，“祖”“社”为一物。祀于内者为祖，祀于外

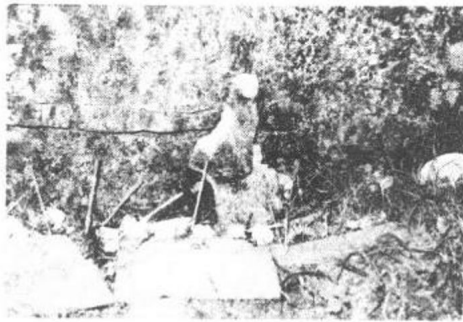


图8 贵州三都县水族社神（岩母）

这里描绘的固然是社祀的情景，但社祀的时候，往往也是男女幽会、自相婚配的场所：“凡男女之阴讼，听之于胜国之社”。现代少数民族中有许多遗留至今的类似社祀的习俗，也可以证实这一点。刘锡蕃《岭表纪蛮》里记道：“蛮人之祀社神，犹本古之遗意，亦以仲春仲秋二月为祀社报祈之期。是日，同社长老，必沐浴易新衣，咸集于社前，屠牛刑豕，祷告社神，祝丰年，祈福佑；同时并讨论全社应兴应革之事宜。议迄，聚饮颁胙，唱歌为乐。怨

者为社。“燕之有祖，当齐之社稷”，社祠往往也就是谋祠，社主往往就是高谋石。《周礼·地官·媒氏》说：

中春之月，令会男女；于是时也，奔者不禁。若无故而不用令者罚之，司男女之无夫家者而会之。……凡男女之阴讼，听之于胜国之社。



图9 贵州都云县石板村布依族社神 宋兆麟摄

女旷夫，亦或趁此机缘，各觅配偶。”^[5]

禹是社神，也是高谋神。杨宽根据郭沫若《释祖妣》和孙作云《中国古代的灵石崇拜》的研究，指出：“齐，姜姓，本羌族，齐之社稷即齐之高谋，则羌之社祭亦即羌之高谋，禹为羌之社神，则禹亦羌之高谋神也。……禹为社神兼高谋神，古皆用石，则禹生于石之说出于社神高谋神之神话明甚。”^[6]而齐之“社”，据郭沫若考证，认为是生殖器的象征。作为生殖器的象征，高谋石——高谋神的功能，一是主男女婚配，二是主生殖。禹既然兼有社神和高谋神两重角色，自然受到祈求生殖子嗣的民众们的虔诚的崇祀。禹生于石的生殖象征意义不是不言自明了吗？

第二节 涂山氏化石生启

如果说，石头具有生殖功能的观念，在禹的出生神话中，还显得比较朦胧，直接的证据还不是十分充分，还需要绕着几个弯子去推导论证的话，那么，在禹的儿子、夏王启的出生神话中，石头具有生殖功能的观念则显示得明明白白、淋漓尽致，不容置疑了。《汉书·武帝纪》颜师古注引《淮南子》云：

启，夏后子，其母涂山氏女，禹治洪水，通轘辕山，化为熊，谓涂山氏曰：“欲饷，闻鼓声乃来。”禹跳石误中鼓，涂山氏往见，禹方作熊，惭而去，至嵩高山下，化为石，方生启。禹曰：“归我子！”石破北方而生启。

在这则神话里包含着好几个神话学的问题，如轘辕山地望、禹化为熊以及涂山氏化石和石破生启等。本文只来谈涂

山氏化石和石破生启的问题。这里涉及到两个方面的信仰问题，即：（一）石头是有灵性、有灵魂的，唯其有灵性、有灵魂，才有涂山氏变成石头的可能。弗雷泽在其巨著《金枝》里列举了大量的材料，说明原始人认为人的灵魂藏在某些植物或动物的身体里，有时候人的灵魂就幻化为某种植物（如树木或谷种）或某种动物（如狼、山羊）的形体。根据世界许多民族中关于精灵和灵魂的观念来审视涂山氏幻化为石的情节，我们不难想象，神话生成之时代，初民认为涂山氏的灵魂是寄藏在石头里的，人和石头可以互相转换形体。其实，人和石的形体的转换也就是死与再生的转换。换一个角度来看，涂山氏化石观念的形成，也不能排除巫术的作用。原始初民的世界观，巫术的成分十分浓重。涂山氏本人是女始祖、女先妣，也有可能就是一个女巫师。在非常杂乱的神话资料中，有一种说法，说涂山氏就是补天的那个女娲。如果涂山氏真的就是女娲或与女娲有某些朱丝马迹的瓜葛的人物，巫师的假说就有了一个新的证据。《史记·夏本纪·索隐》引《世本》说：

涂山氏女名女娲。

《正义》引《帝系》云：

禹取涂山氏之子，谓之女媧，是生启也。

女娲是中国神话中创造万物的神圣女神，是女始祖、女先妣、女巫师，洪荒之时，是她炼五色石把残缺的天补起来的，因此她的身世与石头有着十分密切的关系。女娲作为创世者，有巫师的本领，能“一日七十化”（《楚辞·天问》注），能“化万物”、用泥土造人，能致雨（《论衡·顺鼓》：“雨不霁，祭女娲”）。石头在古代也常常被用来作为施行巫术的工具

(如由于天象的变化石头上会出现水珠,这种自然现象在原始初民眼里,就成了神灵显现的一种征兆,因而常常被用来作为祈雨的工具就是一例)。有记载说,古代蒙古人的巫师是用石头祈雨的。元代陶宗仪著《辍耕录》卷四《祷雨》篇:“往往见蒙古人之祷雨者……惟取净水一盆,浸石子数枚而已。其大者若鸡卵,小者不等。然后默持密咒,将石子淘漉玩弄,如此良久,辄有雨。……石子名曰鲋答。乃走兽腹中所产。独牛马者最妙,恐亦是牛黄狗宝之属耳。”

(二) 石头又是具有生殖功能的,唯其具有生殖功能,涂山氏才能在化石之后生出一个活生生的夏王启来。石头的生殖功能来源于前面论到的社主的生殖功能,社以石为主,因此,石头的生殖功能是石主的生殖功能的一种扩大和延伸。艾利奇·纽曼(Erich Neuman)说:石头是母亲的象征。在故事中,石头代替了母亲的地位。^[7]涂山氏化为石,石开而生启,同样,石头代替了母亲的地位,自然石头就成为母亲的象征了。陈炳良说:“禹从鲧的身体中出生,意味着鲧从母系到父系氏族制的过渡。……禹生于石的故事亦可以此来解释。……禹和启生于石的传说显示出婴儿从肚腹出生的幼稚思想。而在启的故事中,那破碎的石头使我们想起了希腊洪水故事中的一个情节,生还者杜卡利安(Deucalion)和派娜(Pyrrna)把石头抛向自己的背后,它们就变成了人。”^[8]

第三节 石头——母体之象征

如上所说,石头生人(氏族始祖)、石头作为具有生殖能力的母亲的象征,是原始初民非常古老的一种观念,这种观念不仅在汉民族的典籍神话中保留下来,而且在当代一些少数民族的口传神话中,仍然可以见到。这说明,许多民族的神话和信仰中,石头生人、石头—母体的观念是一种相当普

遍的观念。(图 10)

日本考古民俗学家鸟居龙藏在他所著《苗族调查报告》中报导说,苗族有石破生人的神话:“太古之世,岩石破裂生一男一女,时有天神告之曰,汝等二人宜结为夫妇。二人遂配合为夫妇,各居于相对之一山中,常相往来。某时二人误落岩中,即有神鸟自天飞来救之出险。此后夫妇产生多数子孙,卒形成今日之苗族。”^[9]鸟居龙藏先生虽然是实地调查,却语焉不详。民族学家吴泽霖于 1938 年在贵州的炉山、麻江、丹江、八寨等地交界处的短裙黑苗人中间,较为详细地记录了一则石头生人(祖)的神话:



图 10 新疆出土元代石面具

天地开辟时,只有一对夫妻,男名高加良,妹名胡加修,他们生了一子一女,子名半扬,女名撒扬。二人暗中相爱,成亲。为此事夫妻分开。三年后,胡加修不惯寡居,到处寻找高加良。此时胡加修已有身孕,在半途中生下十二个石蛋,其中十一个都是落地即裂开,每个蛋壳内立即跳出一个成年的男子来,唯最后一个石蛋,落地后并没有破裂,且蛋中有人声,告以三天后蛋内才有人出来。过了三天,果然钻出来一个成年男子。这十二人称兄道弟,在一起吃酒。小弟用酒灌醉了十一个哥哥,等他们睡熟后,点上火,把他们推进火内烧死。有的哥哥变了雷公升上了天,有的变成了龙钻入水中,有的变蛇钻入洞内,有的变虎藏在森林中,有的变黄鼠狼跑上山去,其余八个也都变成了动物。长兄雷公为报复恶毒的弟弟,大作雷雨,发洪水。小弟也作法上了天,水退后,遇

到一年轻貌美的女子，这是他母亲后生的妹妹，他们结为夫妻，生了个没眼鼻形如瓜的怪物，切成十二块，每块成了苗族的始祖，最后一块，即日后的短裙黑苗。^[10]

上面所引两个石头生始祖的苗族神话，尽管情节不同，尽管叙述中还有许多并非原始的观念（如寡居，吃酒一类），但可以看出，在苗族的原始神话中，人类始祖从石头里出生的观念是不用怀疑的。更具特点的是，神话还把石生与卵生这两种不同的原始生殖观念联在了一起。前者说，岩石裂开，生出一男一女来；后者说，石蛋裂开，先后跳出了十二个成年男子来（其中一个成为人类始祖），这种非孕出生方式和石头为母体的观念，与“石开北方而生启”，实在是不谋而合的。

云南西盟佤族的创世和人类起源神话《司岗里》说：司岗里洞穴，就是“人类所由来的地方”。但他们的神话关于人的来历说得很模糊，说是神造了人，把人放到了洞穴里去，人感到很难受，难以生活，后来才从岩洞里走了出来。尽管前后矛盾，显然，他们是把人类所由出来的那个洞穴看成是一个孕育了人类及动物的大的母体、大子宫。^[11]

哈尼族一则神话说，相传开天辟地后，在虎尼虎那，他们的女先祖塔婆在岩洞里生下了二十一个儿子。孩子们生下地后，都先后奔向森林、河谷、高山、大水边等处。孩子们走后，塔婆非常孤独地生活在哪儿。虎尼虎那是红色石头和黑色石头。如果我们把虎尼虎那理解为一种女先祖的象征，是不会有大的错误的吧。（《塔婆取种》）另一则神话说，有一天，天上掉下三块绿茵茵的大石头，石头落在地上，发出几声惊天动地的巨响。石头炸开，地上隆起了几座又高又大的山峰。在石头炸开时，从里面跳出一个顶天立地的汉子，他叫阿托拉扬。他身挎一张大弓，背上背着可以射穿天地的箭。他射穿了天上悬着的大口袋，于是，便朝大地上撒下来谷种、树籽、飞禽走兽。从石头里生出来的阿托拉扬和从金葫芦里生出来的阿嘎拉优成了亲，他们是人类和魔鬼的祖先。（《天、

地、人和万物的起源》》^[12]

广西凌云县的壮族神话《布洛陀》里有一个细节：布洛陀（男性神）开天辟地，定万物时，把其阴茎化成一根巨大的赶山鞭，把一切都赶得飞跑。刚好在这时，米洛甲（女性神）蹭在前头，她的阴部变成了一座巨山，而阴道则变成了一个巨洞，把万物都装在里头，随后又把万物一一生出来。^[13]这个壮族神话与上面所引的佤族的司岗里神话有异曲同工之妙。

高山族的人类起源神话，是典型的山石破裂而生人的神话。泰雅人传说：古代天地开辟时，有男女二神降临到大山的绝顶岩石上，忽然岩石裂开成为大殿，二神就在其中生活，后结婚生子，即为人类祖先。雅美人也传说：古代在兰屿柏布特山上有块巨大岩石，有一天忽然象天崩地裂一样地巨响，巨石裂开，里头有一个男神；不久又发生大海啸，波涛打到鲁塞克海岸的竹丛中，一根大竹裂开，又走出一个男神。后来，这两个男神交上朋友过往亲密。有一天并枕而卧，两膝相擦生出男女两人，即是人类祖先。卑南人传说：古时在拍拿拍扬有一女神名叫奴奴拉敖，她右手持一石，左手持一竹。有一天女神投石于地，石头裂开走出一神，是马兰杜的祖先；后又挂竹于地，竹的上节裂开生出女神孔赛尔，下节裂开生出男神柏考马拉伊，这两神就是卑南社人的祖先。^[14]泰雅人、雅美人、卑南人的祖先都是从石头中生出来的，而那些石头则充当了母亲的地位，具有着生殖的功能；这些从石头里出生的男神便取石头母亲的地位而代之，成为新的世界的主人，于是，在这些神话里所埋藏的从母系（石）到父系（男神）氏族制的过渡的象征隐义便一目了然了。

朝鲜民族也有类似的神话。王孝廉先生在其《朱蒙神话——中韩太阳始祖神话之比较》一文中，从汉籍和韩籍中钩沉出十条有关朱蒙神话的资料，论述了该神话中始祖朱蒙的卵生和感日影生的特点和内涵。^[15]陈梦家先生在其《商代的

神话与巫术》一文中也曾有过论述，他以洞幽察微的眼力指出了朱蒙神话与石头的生殖力的微妙的关联。朱蒙神话的情节较为复杂曲折，其中涉及石者有二。如《三国史记·高句丽本纪》的记载：

始祖东明圣王，姓高氏，讳朱蒙。先是，扶余王解夫娄老无子，祭山川求嗣，其所御马至鯢渊，见大石相对流泪，王怪之，使人转其石，有小儿，金色蛙形。王喜曰：‘此乃夫贵我令胤乎？’乃收而养之，名曰金蛙，及其长，立为太子。

如《旧三国史》所记：

（第三节）渔师强力扶邹告金蛙曰：近有盗梁中鱼而将去者，未知何兽也。王乃使渔师以网引之，其网破裂，更造铁网引之，始得一女坐石而出，其女唇长不能言，令三截其唇乃言。王知天帝子妃，以别宫置之。其女怀牖中日曜，因以有娠。神雀四年癸亥岁夏四月，生朱蒙，啼声甚伟，骨表英奇。初生左腋生一卵，大如五升许。王怪之曰：‘人生鸟卵，可为不祥。’使人置之马牧，群马不践；弃于深山，百兽皆护。云阴之日，卵上恒有日光。王取卵送母养之，卵终乃开，得一男。生未经月，言语并实，谓母曰：群蝇咎目不能睡，母为我做弓矢。其母以竿作弓矢与之，自射车上蝇，发矢即中，扶余谓善射曰朱蒙。^[16]

陈梦家则发现，朱蒙神话中朱蒙之母“坐石而出”与涂山氏化石生启神话，在象征模式上有相似之处。他写道：“夫余国除玄鸟故事外，其他尚有二事与商民族同出一源，一，《朝鲜

三国史东明本纪》‘夫余王解夫娄老无子，祭山川求嗣。所御马至鯢渊，见大石流泪，王怪之，使人转其石，有小儿金色蛙形。王曰：此天赐我令胤乎？乃收养之，名曰金蛙，立为太子。’以金蛙为始祖，与商人之祀蛙似乎有关；又同书记朱蒙之母‘坐石而出’，与金蛙之出于石，其事同于《淮南子》说涂山氏化为石，石破生启（《汉书·武帝纪》注引）。^[17]

陈梦家的论述是有道理的，只要对上面引述的两段文字稍加分析，即可看出，朱蒙之母“坐石而出”和金蛙出于石的情节，同涂山氏化为石和石破生启在生殖的模式上几乎是一致的。相对来说，朱蒙出生的神话较之石破生启的神话，则更为复杂些，它包括了朱蒙之母“坐石而出”和感日影受孕、卵生等三个不同的始祖出生的神话模式。但只要剥去朝朝代层层附加上去的那些游动的因素，就可以看出，朱蒙之母“坐石而出”的那块石头，仍然如同上述裂开而生始祖的石头一样，是母亲的象征，是生殖的象征，是在奇异的分娩之后已经失去了旧日的权力的母系氏族的象征。

注 释：

- [1] 列维—布留尔《原始思维》第420页，丁由译，商务印书馆1985年。
- [2] 杨宽《中国上古史导论》，《古史辨》第七册上第360页。
- [3] 顾颉刚、童书业《鲧禹的传说》，《古史辨》第七册下第152~155页，上海古籍出版社1982年影印本。
- [4] 同上。
- [5] 刘锡蕃《岭表纪蛮》第84页，商务印书馆1934年初版。
- [6] 同注[2]。
- [7] Erich Neuman, The Greet Mother, p. 51, New York,

1955.

- [8] 陈炳良《广西瑶族洪水故事研究》，《幼狮学刊》第17卷第4期，1983年，台北。
- [9] 鸟居龙藏《苗族调查报告》，转自楚图南《中国西南民族神话的研究》见《西南边疆》第2期，1938年，昆明。
- [10] 吴泽霖《苗族中祖先来历的传说》（1938），见《贵州苗夷社会研究》，交通书局1942年，贵阳。
- [11] 《佤族历史故事“司岗里”的传说》，《云南佤族社会经济调查材料》佤族调查材料之七）第102~149页，中国社会科学院民族研究所1980年3月。
- [12] 《哈尼族神话传说集成》第23页，第34~37页，中国民间文艺出版社1990年。
- [13] 参阅过竹《葫芦说》，《民间文学论坛》1985年第6期第88页。
- [14] 陈国强、林嘉煌《高山族文化》第231~232页，学林出版社1988年，上海。
- [15] [16] 王孝廉《中国的神话世界》（上册）第96~97页，台湾时报文化企业有限公司1987年。这则神话的现代记录，见：《金德顺故事集·东明王的传说》第13~23页，上海文艺出版社1983年；《吉林省民间文学集成延边故事卷》第284~291页，1987年；《中国少数民族神话·朱蒙神话》上册第21~25页，中国民间文艺出版社1987年。
- [17] 陈梦家《商代的神话与巫术》，《燕京学报》1936年第20期。

第三章

石敢当：灵石崇拜的遗俗

在街衢要道的路口或民居宅基的墙根，常常有一半埋在地下一半露在地上的小石碑，上面镌刻着“石敢当”或“泰山石敢当”的字样。这是中国南北方许多地区都广泛存在的一种灵石信仰的遗俗，将这种小石碑置于这些特定的地方，为的是祈求灵石禁压不祥，保佑人们不受邪恶势力的侵害与骚扰。在历史的长河中，石敢当已经作为灵石信仰的一种相当定型的文化符号，扎根在中国人的心理和行为之中，成为中国人的独特的民俗象征之一。

第一节 石敢当信仰习俗的传播

石敢当的信仰形成于何时，传播的地域有多广，在学术界至今仍然是一个解不开的谜团。据信，最早关于“石敢当”三字连文的记载，是西汉史游的《急就章》：“师猛虎，石敢当，所不侵，龙未央。”《南村辍耕录》卷十七“石敢当”条引用了史游的这段为儿童写的启蒙读物里的话，并引了颜师古的注：“卫有石碣、石买、石恶，郑有石制，皆为石氏。周有石速，齐有石之纷如。其后以命族。敢当，所向无敌也。”

对于颜师古的解释，后人多有歧议，这里暂且按下不论。根据这个语焉不详的记载，显然“石敢当”三个字在当时已经具有了禁压不祥的意义。但还看不出史游的“石敢当”口诀是怎样经过中间环节而刻在石头上，并将其竖立于街衢巷口、埋藏在宅基墙边，继而演变成为石敢当民俗信仰的。据兴化府《莆田县志》卷35“杂事”所记，宋庆历四年（公元1044）在福建莆田发现的一块镇宅石上的铭文，则提供了一个石敢当信仰的确凿的证据：

庆历四年，秘书丞张纬出宰莆田，再新县中堂。其基太高，不与它室等，治之使平，得一铭石，长五尺，阔如之；验之，无刊镂痕焉。其文曰：“石敢当，镇百鬼，压灾殃，官吏福，百姓康，风教盛，礼乐张。”自唐大历四年，至宋庆历四年（769～1044），墨迹如故。物之隐见，岂不待时而出耶？昔号大历，今号庆历。昔五年四月，今五年四月，及所得之日无差异，契合如此，亦一奇事也。

另据清瞿廷校《古谚闲谭·莆田石记》：

庆历中，张纬宰莆田，得一石，其文云：“石敢当，镇百鬼，压灾殃，官吏福，百姓康，风教盛，礼乐昌。”后有大历五年县令郑押字记。今人用碑石书曰：“石敢当”，镇于门，亦此风也。（杜文澜《古谣谚》卷九十九附录十四）

从这两段大致相同的记载（只有“张”字与“昌”字的区别）来看，石敢当作为一种信仰民俗的事象，至少在唐宋时代就已经在我国福建沿海一带相当流行了。近千年来，石敢当信仰在广大地区中得到传播，一直流传至今。

“石敢当”前面冠以“泰山”二字，也有种种见解。我认为，民间把泰山与石敢当联系起来，与汉以来把泰山作为“治鬼之山”的观念有关。出土的东汉镇墓文说：“生人属西长安，死人属东太山。”（《古器物识小录》）“生属长安，死属太山，死生异处，不得相防。”（《贞松堂集古遗文》卷十五）范曄撰《后汉书·乌桓传》：“使犬获死者，神灵归赤山，赤山在辽东西北数千里；如中国人死者，魂神归岱山也。”注引《博物志》：“泰山一曰天孙，言为天帝孙也。召人魂魄东方，万物始成，知人生命之长短。”《三国志·管辂传》：“谓其弟辰曰：但恐至泰山治鬼，不得治生人，如何？”泰山是众鬼的归宿之所。这种观念开始还只是齐鲁这一个地方的一种灵魂不灭观念的延伸，及至秦皇汉武封祭泰山之后，泰山便成了冥司机构中最具权威的所在。于是，“泰山君”、“泰山府君”一类具有神格的泰山神便应运而生了。泰山作为“治鬼之山”的地位得到了进一步的加强。既然泰山是“治鬼之山”，泰山神也就是治鬼之神，泰山自然就具有禁压不祥之义，把治鬼的泰山与治鬼的石敢当联系在一起也就是很自然的了。

石敢当或泰山石敢当作为一种信仰习俗的传播是相当广泛的。据现有的材料，信仰这种习俗的地方，遍及大半个中国。

据王成竹先生于本世纪20年代末的报告，在闽南的广大地区，石敢当不仅广泛流传，而且有好几种不同的形制。他写道：“大概在庐舍墙隅街衢小巷直冲之处，常见者，有用石板镌‘泰山石敢当’或‘石敢当’三字立于当冲之处；有多刊狮头，或八卦图，有镂狮蹲形，或一狮头；有以纸印者，有单书字或图画于墙壁上。似此种种，于街头巷尾门前时常有之。”^[1]近读郑金洪先生未发表的一篇文章《惠安石敢当》（打印稿），其中叙述说，惠安石敢当石碑有8座，清海巷2座，白蛇巷2座，学口埔、观音楼、联珠巷、花山巷各1座。

两广地区也是石敢当信仰民俗最为兴盛的地区之一。(图 11)本世纪 20 年代,据邓尔雅先生报告说:“粤俗随地有泰山石敢当石刻。大抵其地有鬼物为祟,或勘舆家以为形势弗利居民,借此当煞气耳。间或有刻南无阿弥陀佛号者,然不若石敢当之多。道旁野次,固时时见之。生平所见,以旧广州将军署,所嵌于壁者,碑石最丰。署为前清靖南王尚可喜故居,岁庚申毁于火,今不可得而拓矣。”^[2]今人萧亭在《岭表问俗记》一文中也说:“在广东农村的居民群中,每每可见屋前巷口的墙壁上,赫然嵌刻着一块石片,上刻‘石敢当’或‘泰山石敢当’字样。”^[3]广东的客家人居住区,往往在“石敢当”三字的前面加上“泰山”二字,成为“泰山石敢当”。^[4]



图 11 广西百色壮族泰山石敢当
宋兆麟摄

湖南、湖北为沅湘荆楚之地,这些古称“淫祀”之域,也多有石敢当信仰流行,武昌黄鹤楼下城角的地方,就有一块刻着“泰山石敢当”的圣石。四川盆地,包括羌族居住的汶川和松番地区,不仅流行着这种信仰习俗,而且在这种石碣的顶部往往还刻有吞口——兽头(主要是狗头)的雕像。

吴越地区的石敢当信仰是早有记载的。《继古丛编》说:

吴民庐舍,遇街衢直冲,必设石人或植片石,谓之

“石敢当”以镇之。本《急就章》也。

山东、河南、山西、河北、北京以及东北三省等北方地区，石敢当信仰也非常普遍，而且是源远流长。（图12）

齐鲁大地上的石敢当信仰，无论是农村，还是城市，都是相当普遍的，童年时在我的家乡昌乐县农村里，常常见到这种石碣，对于这种石碣的功能，几乎是妇孺皆知的。关于山东人的石敢当信仰，较早的记载见于《茶香室丛钞》卷十：

国朝王渔洋山人《夫子亭杂录》云：齐鲁之俗，多于村落巷口立石，刻“泰山石敢当”五字，云能暮夜至人家医病。北人谓医士为大夫，因又名之曰石大夫。

王渔洋记录了他生活的时代（清初）齐鲁大地上流行的石敢当习俗，而且明确地指出这类碑碣已由“石敢当”演化而为“泰山石敢当”，可以见出鲁文化对我国传统文化的浸染所独具

的巨大力量，无疑这是十分珍贵的。但把石敢当说成是一个能医病的大夫（传说中也有类似的说法），却未必尽然；对此说已经有研究者提出了异议。^[5]从清初到如今，石敢当信仰习俗在民间依然有着强有力的传播势头。今人《山东民俗》一书的作者山曼等人报导说：“山东各地泰山石敢当的用途也是镇宅。如果宅基直冲通



图12 兽头石敢当 采自《山西民俗》

衢要道，或者面对庙宇、林岗，人们便认为阳宅犯忌，这就必须在宅子外面的一角安上一块一米多高的石碑，上刻‘泰山石敢当’五个字，有的石碑较小，可直接嵌在屋角的外墙上，还有的只雕刻一丑形石人而不刻字，也称为泰山石敢当。如今在山东还可以看到泰山石敢当的遗迹，有的立在巷口，有的立在墙边，或碑碣、或雕像，风雨剥蚀，多已模糊不可卒辨。^[6]

据河北民俗学会会长刘其印先生1992年12月10日来信告知，与山东毗邻而居的河北南部广大地区，石敢当信仰习俗比较普遍。信中抄了《元氏县志》中的一段记载：“今人家正门适巷陌桥道之冲，则立一小石将，或植一小石碑。其上曰：石敢当。以灰裹之。”他给我提供了该省藁城县、高邑县、深县和唐县等地区有关石敢当流行情况的传说材料，除了其中唐县的一则与山东泰安流行的一则相同，显然系从《泰山故事大观》一书里移植而来的外，其他三则都有自己的特点。流传于藁城市的一篇《泰山石敢当的来历》（靳海根讲述、翟林清记录整理）内容如下：

从前人们修房盖屋时，如果房子冲着胡同口、街口，都要立一块石头或砖头，上写“泰山石敢当”几个字。这种风俗是怎样兴起来的？有这么一种说法：

传说，泰山的山神叫林立，这个神好吃懒做，他的钱不够花，想卖泰山的石头挣点钱。他左思右想了个办法：他派泰山上的兔子精，到天下各地给冲胡同口和街口的人们撒灾，闹得这些户有的倾家荡产，有的家破人亡。这时，他就领着小山神们到天下各地，说：“泰山是中国名山，五岳之一，山上的石头都是仙宝，能抵挡住任何灾难。若从泰山上拉一块大石头，立在胡同口或街口上，就能避免灾难，每一块石头要交黄金一斗，少交了，就不顶事。”这

样一来，天下受难的户都到泰山买石头，山神们白挣了好多金子，就过起了花天酒地的日子。时候长了，由于道太远，再加上石头太贵买不起，到泰山买石头的人越来越少。泰山山神觉得这个办法不行了，就又想了一个新办法。他们又到各地对人们说：“只要用一块平常的小石头，在上面刻上‘泰山石敢当’五个字，也能代替泰山上的石头来辟邪。但要到泰山去交黄金一升，不交黄金不顶事。”这样，人们方便多了，用户也多了起来。不过，天长日久，没人去交金子了。从这儿，“泰山石敢当”一直流传到现在。其实这是骗人的。

这个有名有姓的泰山神传说，不知有何根据。但把“泰山石敢当”的习俗之来历，以及它的功用，归根到辟邪上，却是与其他地方大体一样的。其中的兔子精，也许与当地的实际有什么勾连吧。石敢当习俗，不仅在河北南部有，在河北北部，直至张家口地区也有。不久前，笔者到传说为黄帝和蚩尤大战于“阪泉之野”的涿鹿县上七旗村（蚩尤屯兵之地）和下七旗村（黄帝屯兵之地）考察民俗，在上七旗村得知，该村至少有两块石敢当碑碣。至于井陘一带的建“石门楼”的习俗，是否与石敢当有关，是一个待研究的问题。不过，井陘民居，一般为四合院，“石门楼”一般建在临街房屋的左端，谓“顺置门”，或建在正当中，谓“正门”；而在其它部位建街门是犯忌的，村人以为“歪门斜道”和“鬼午门”，会“引灾入门”。

在道路要冲、面向丁字街的宅院墙上竖立石敢当碑碣的习俗，在旧北京是相当流行的。北京复兴门东南方向现中央音乐学院院址的后墙外面，对着笔管胡同的南口，形成一个丁字路口，一通可能于清代竖立的、1米多高的“泰山石敢当”碑碣依然屹立于墙根；所憾的是，经多年的风雨剥蚀，只

有“山”字还清晰可见，其它的字迹已经严重风化了。蒙民俗考古学家宋兆麟先生告知，北京王府井大街北口中国科学院考古研究所所址的院里，以及沙滩北街一条胡同里至今还保留着两块较为完整的石敢当碑碣。

东北三省石敢当习俗是相当普遍的，这大概与山东人的移民不无关系。据日本考古学家鸟居龙藏《满蒙古迹考》一书中记载：

（辽东半岛海城凤凰城十主子村）巨石之附近，另有相似之一石，已经后人修过。其形略小。其表面刻有“泰山石敢当”五字，高四尺八寸，下部阔一尺六寸，厚四寸八分，似于刻“泰山石敢当”之时，取去后面，使作扁平式者。然与前之巨石无异。^[7]

这是 80 年前的见闻，书中附有照片。巨石和泰山石敢当竖立之所，为该小山村的老爷庙前面。巨石系独石之属，其象征意义是什么，是太阳崇拜的标志，还是男性生殖器崇拜的标志，还有待研究。泰山石敢当是为巨石之神而设，还是为老爷庙而设，也是值得研究的问题，但不能排除是为小庙的安全而设立的可能性。

台湾的石敢当除置于门前、巷之入口、村之入口、三叉路口直冲处而外，还多见于河川池塘岸边、渡船场等处所。据台湾民俗艺术研究者刘文三在其《台湾宗教艺术》一书中记载，他在澎湖采录民俗艺术时，在外岛桶盘的地方，发现了遗留下来的两处石敢当石碑。其中置于村落入口处的一通，刻有“泰山石敢当止风止煞”等字。他说：“澎湖的岛屿以及台湾沿海地区以捕鱼为生的渔民，时有遭受风浪袭击的可能。笔者在桶盘岛就亲眼看见，忽而黑云密布，风浪渐大，一会儿工夫风浪拍岸，码头边的渔船整个震荡在一片如黑的海水上。

这种情况在早期智力未开的社会里，难免认为是有妖怪挟风浪而来，所以码头的山头边立有泰山石敢当止风、止煞的石碑。”^[8] (图 13)

日本民俗学家洼德忠在《台湾的石敢当信仰》中，详细地叙述了他 1982 年在台湾调查的材料。他不仅报导了他所调查所得的石敢当所在地，而且还对石敢当的

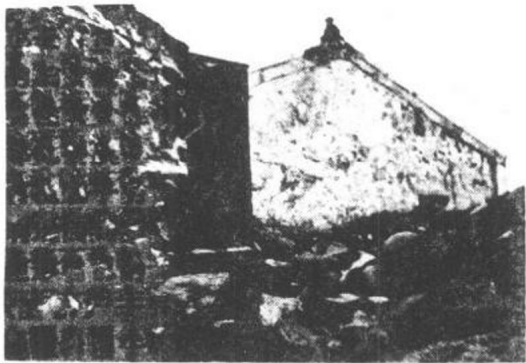


图 13 台湾澎湖桶盘岛上的石敢当碑

采自《台湾宗教艺术》

功能提出了新的见解。他说：“建造石敢当的首要目的是驱灾。”“另一方面，也有以招福的积极目的建造石敢当的。……如果孩子体弱多病，便用红线穿上古钱，在石敢当前表示愿意让孩子当石敢当的儿子，请他保佑孩子健康成长，再抛掷杯筊占卜神意。得到许可后，把穿钱的红线套在孩子的脖子上，这就是成为石敢当的孩子的标志。……并在孩子丢魂时拜石敢当。……石敢当的作用不再是辟邪，而成了孩子们的守护神。”他所提供的祭拜石敢当的材料，是十分珍贵的。^[9]

以上我们概述了石敢当信仰在我国各地的传播。关于石敢当信仰传播的路线，有的研究者认为，北方的石敢当信仰是从南方传播而来的。尽管这种说法不无道理，但由于缺乏足够的材料，目前还难于做出可信的结论。

第二节 灵石崇拜的衍化

石敢当信仰起源于原始的灵石崇拜观念，在其发展过程中，逐渐融汇了人们的驱鬼压胜、祈求吉祥和安宁的观念以及风水观念。



图 14 泰山石敢当神像 采自
《中国迷信研究》

据《营造门》，凡宅宜居宫观仙居侧近之处，主益寿延龄，人安物阜。不宜居当冲口处，不宜居塔冢、寺庙、祠社、炉冶及故军营战地，不宜居草木不生处，不宜居正当流水处，不宜居山有冲射处，不宜居大城门口及狱门、百川口去处。中国老百姓选择居处的原则是求神佑、避鬼祟、躲战乱、图清静、多生殖、恐讼争等。^[10]因此，人们在建房选基时，要忌讳房院正冲山丘、豁口、河流、道路等等，恐有冲射之灾。如实在避让不开，则应在适当地点埋桩立石，并书写或镌刻上“石敢当”或“泰山石敢当”的字样，以祛邪避灾。凿

立石敢当碑碣不可以随便行事，而是有一定的时间和规矩的。据《鲁班经》：“凡凿石敢当须择冬至日后甲辰、丙辰、戊辰、庚辰、壬辰、甲寅、丙寅、戊寅、庚寅、壬寅此十二日，乃龙虎日、用之吉，至除夜用生肉三片祭之，新正寅时立于门首，莫与外人见，凡有巷道来冲者，用此石敢当。”石敢当石碑高四尺八寸，阔一尺二寸，厚四寸，埋入土八寸。古代人迷信，所以把立石敢当当成是一件十分严肃的事情。

对于“石敢当”一词怎么来的，是不是历史上曾有一个叫做石敢当的英雄，后来附会到神石上去了，学术界一直是存在着争论的。

前引颜师古给史游《急就章》所作的注说，卫、郑、周、齐都有姓石的，石是个相当普遍的姓氏，“其后亦以命族”，而“敢当”，则是“所向无敌”的意思。他这段话的意思，是说石敢当原是一个所向无敌的姓石的英雄。

《五代史》曰：“汉高祖刘智远为北京留守时将举大事，谋膂力之士，得太山勇士石敢当，袖四十肋椎，人莫能敌。”后人遂借其勇名以镇邪。于是，一个传说中的勇士的名字，附会到石敢当的信仰上了。此事还见于明人陈继儒的《群碎录》和扬信民的《姓源珠玑》。

民间传说也有种种说法。如邓尔雅文章所引：“相传康熙间，将军拜音达礼年，以邸中东廊，与浮图相向，居者辄不利，适道出江西，因诣龙虎山，乞张真人压胜之术。甫就坐，有赭衣道士，趺坐楹西，真人指谓将军曰，‘祈此师可也。’因礼拜之，道人曰，‘此宅煞细故，以文字镇之当吉。’索纸大书‘泰山石敢当’五字。款著纯阳子书。将军惊谢。”对于这种说法，邓尔雅不以为然，他说：“按石敢当一语，出《急就篇》，本无其人，后人特就文义石敢当三字以为喻而已。”^{〔11〕}

今人陶阳等搜集的《泰山民间故事大观》里所收的五篇有关石敢当的民间故事，除了一篇外，其余四篇都是说石敢当是一个具体的有名有姓的人，而且都与驱妖有关。此书编者认为：“石敢当的故事很多，有的讲石敢当是一个见义勇为的驱妖人；有的讲泰山和石敢当是两老友的名字；还有的讲是因为唐太宗说过被泰山石挡住过的话，借此音而讹传为泰山石敢当，等等。‘驱妖’说比较可靠。”但他们比较主张四说分立。其中李冬生讲述的一篇《泰山石敢当》说：

石敢当有一次上山打柴，看到有个老百姓娶媳

妇，抬着花轿，吹吹打打的。他发现四个鬼在后边跟着。石敢当就追上去了，鬼看见石敢当来了，就闪到一边去了。他刚要走，那鬼就又跟上了。石敢当不放心，想：我干脆跟着花轿看看到底上哪儿去？最后跟到娶媳妇的门口，石敢当才离开。他刚离开，这四个鬼接着就往门口拥。他一看，还不行呢，想：我也不能光在这里呆着，打不了柴禾我也没得烧，他就拣了两块砖，咋呼说：

“我拣它两块砖，放在这门口，就代表我石敢当。”说完，他就走了。那四个鬼到门口一看那两块砖就不敢进去了。打那以后，泰安县谁家盖房子，就在门框底下压上两块砖。

河南的一则故事说：山西有个泰山县，县城里经常闹鬼。新来的县令名叫石敢当，两个儿子先后被小鬼们给残害而死，却不畏惧。第三天夜里，小鬼们又来到县衙，石敢当压住怒火，指斥小鬼们：“你们这些见不得人的鬼东西，行凶作恶，糟蹋百姓，我石敢当就是为了根除邪恶，以平民愤而来。你们害死了我的两个儿子，我全不怕，大不了我今天也丧生，但我死也要死在府里，决不离开此地！”他怒目横对，手指在桌案上拍出了血，小鬼们见了血吓得抱头鼠窜，从此再也不敢来县衙里行凶闹事了。县令离开此县后，人们就把他的名字“石敢当”刻在牌上，挂在三岔路口和墙壁上，作为对妖魔鬼怪的警示。山西泰山县的那个石敢当最厉害，所以外省的人们就在牌上写上“泰山石敢当”五个字。^[12]

河北省高邑县流传的一则石敢当传说，也与驱妖有关：

古时候，泰山有一个靠打柴为生的小伙子，长得粗壮结实，力气很大，一趟能挑五、六百斤干柴。人们都叫他泰山石敢当。

有一天，石敢当在集市上卖完干柴往回走，半路上碰见一个六十多岁的老头，哭哭啼啼的。石敢当就上前问：“你为什么哭哭啼啼呀？”老头看是一个五大三粗的壮小伙子，就叹了口气说：“其实给你说了也没有用，不过，说出来我心里痛快点。俺村里这一阵儿闹妖精，这妖精每隔一两个月就要抢一个漂亮姑娘作老婆，每抢一个新的，就把旧的吃掉。夜几个黑价，妖精非把我的姑娘抢去，我姑娘死活不应。我就哄那妖精说：‘今几个我劝劝闺女，明几个黑夜给你送去。’其实我是想去请会捉妖的刘半仙来擒它，万没想到刘半仙出远门了，一时半时回不来。”说着又想哭。石敢当连忙说：“老人家别难过，刘半仙不在，我去除妖你看怎样？”老头说：“那太谢谢了！要是你能救下俺闺女，俺愿意招你做女婿。”

石敢当来到老头家里，就装成这家的闺女睡在床上。到了黑价，那妖精果真来了。它进屋伸手就拉床帘，石敢当猛挥宝剑向妖精砍去，妖精没提防，挨了一剑，带伤逃跑了。老头先前说过救了他闺女就招石敢当做法女婿，这会儿就让石敢当跟自己的闺女成了亲。

妖精逃回洞里，又怕又恨。养了几天又跑出来到别的村抢人作乱。石敢当听说后就把媳妇留在家，继续追杀妖精。可妖精很狡猾，它一听说石敢当来了，就马上逃跑。石敢当追了它两年也没能杀死它。后来石敢当媳妇想了个办法，让所有的老百姓在村口、房后都立上“泰山石敢当”字样的牌子。这样，凡是妖精能到的地方，都有石敢当的名字，那妖精连惊带吓，没几天就死了。从那以后，老百姓在修建房屋时，总要在房子上立一块牌子，上面写上“泰山石敢当”，用来镇宅压邪。

围绕着某一件事情或某一个人而形成的传说，由于其最主要的特点给人们某种深刻的印象，而在流传过程中，逐渐演变而成为一种特定的民俗事象，是常见的一种民俗生成现象。石敢当作为一个传说中的人物，其主要特点是退鬼驱邪，把这个家喻户晓的传说人物，与石头崇拜的习俗联系起来，成为石敢当信仰习俗，不是没有这种可能性。问题在于我们还没有找到这二者之间的联结环。如果把石敢当信仰民俗加以分解，那么，不难看出，其关键部分是灵石信仰，而不是什么石敢当其人。因此，与其把石敢当信仰说成是从什么人物演化而来，勿宁说是从对石头的崇拜演化而来。而且在某种意义上，有灵魂和神性的石碣与有灵魂和神性的树木一样，可以作为一个寨子的神灵，可以护佑民宅和村寨的安全，给人们带来幸福。从中国语言的结构来看，有灵魂和神性的石头，能以无敌的力量抵挡任何的邪恶势力对人类的侵害，“石”与“敢当”语义的结合也是极有可能的。

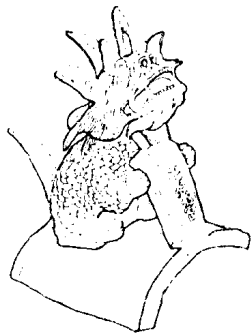


图 15 麒麟石敢当（云南民居建筑瓦兽）

第三节 关于石敢当的兽头雕刻

学者们还在某些民族和地区发现，石敢当信仰和石敢当雕刻还与当地的民族图腾信仰有某种联系。（图 15）卫聚贤先生于四十年代前去川西的汶川县考察时，发现了当地的石敢当上端多雕一兽头，并认为这种雕刻着兽头的石敢当石碑是

羌民狗图腾信仰的一个表象。他写道：

这次到汶川时，在路上看见人门口竖一石碑，碑上刻“泰山石敢当”五字，碑上端刻一兽头，兽为大口吐舌。…羌民区域人名此曰“吞口”。言此神最灵，而且比一切神的神力为大。是以四川各地人奉此神最多。

（新都县）由桂湖公园至文庙一条马路两旁各有一碑，上端雕为狗头。但在峨嵋县双福镇及泸县澜泥渡所见之吞口，其像凶恶，口张甚大，舌吐甚长，口中横衔一剑，而泸县澜泥渡的且有新近用鸡血洒在此碑上，并且有很多的鸡毛贴在碑上。回到重庆，在李子坝我们办公的旁边交通银行隔壁亦有此碑，上雕狮子头，舌不吐出，项下有两爪露出，下端刻为“泰山石不敢当”六个字。

……余疑此事与狗有关，我在新都县看见二吞口上为狗头，以此告常（任侠）先生，伊云在磁器口至歌乐山的道中一小村路旁，有一“泰山石敢当”，碑上雕一全身的狗伏在碑端。这种吞口固然鹿虎狮狗均有，但余以为原始是由狗的崇拜而来。

……我的结论是：羌民在古时以狗为图腾，后以狗为灵的神，故各地雕吞口，但以得罪了这个狗神，没有方法可以免祸，唯有大山上的石头可以堵挡得住。因为羌人原居四川，有时北过岷山的大山，但过山后多为汉人所征服，故汉人移居四川者，于吞口口中横穿一剑。有截杀义。又刻了“泰山石敢当”五字，而“大”字古音读为“太”，有人刻成“太山石敢当”，后人误为山东泰山的人名石敢当者可以镇邪，因刻成“泰山石敢当”了。^[13]

在石敢当的上端雕一狗头（或狮头）的情况，在广西的壮族居住区内也有。近宋兆麟先生刚从广西、贵州一带考察归来，面告我，他在左右江一带的一个村寨里，发现了一家的门前竖立着一个无字的石碣，上部雕成狗头，并向我展示了他拍的照片，狗头高昂，形貌严峻。有的狗胸上还阴刻着“石敢当”的字样。如果宋先生所见，属于瑶族聚居地区，那么就可以证明卫聚贤先生关于图腾崇拜遗迹的观点是有道理的了。然而，即使我们把雕有狗头的石敢当碑碣认定为羌族居民的狗图腾的遗迹，我们还是无法了解、也无法解释为什么会出现狮头或其它兽形头的石敢当碑碣。卫先生也说到“这种吞口固然鹿虎狮狗均有，但余以为原始是由狗的崇拜而来”，但毕竟语焉不详，没有足够的材料论证。我们认为，把鹿虎狮狗等兽形石雕镌刻在石敢当碑碣上，最好的解释是，为了加强其辟邪的威力。

王竹成先生在《关于石敢当》一文里说到在闽南地区这种雕了兽头的石敢当时，也说到了雕着狮子头的石敢当碑碣：

有多刊狮头，或八卦图，有镂狮蹲形，或一狮头。有以纸印者，有单书字或画图于墙壁上。似此种种，于街头巷尾门前时常见之。——泉州城内提督署衙门直冲南大街，南门内天后宫直冲南门，其大门外，皆有大石狮一只。敝邑——安溪——县署直冲南大街，其署口照墙外也有一大土狮。^[14]

同样的情况在厦门地区也有。叶国庆先生记述说：

厦门石狮王有石狮一只，高约二尺，位于住宅之墙下。双莲池也有二只，在人家墙下。这三只石狮，都有人把它涂上彩色。听说是谢石狮神的恩的人替它漆的。旁边金纸香烛很多，可见拜奉者的热

烈。^[15]

惠安至今还保存着雕有石狮子石雕的石敢当碑碣。据前面引用的郑金洪先生的材料，该地清海巷、白蛇巷、学口埔的五个石敢当碑碣的顶端，都雕有石狮子，额上刻有“王”字，口中衔着一把横着的剑。

这类在街口等要冲之处竖立的石狮或石敢当碑碣上的石狮子雕刻，显然不同于民居或官府门前的那种成双成对、担负着守卫任务的石狮子，而是石敢当碑碣的一种演化型式。狮为兽中之王，以其魁伟凶猛而对一切异己是一种威慑力量，从而成为一种禁压不祥的象征。作为象征，它们的功能是同石敢当碑碣一样的，即避邪消灾，但我想也不能排除它们仍然保有守卫主人不受侵害的含义。（关于石狮子，请参阅本书第五章《石狮子：洪水的预言家》）



图 16 澎湖镇海附近的阿弥陀佛石碑

采自《台湾宗教艺术》

台湾民艺学者刘文三先生在上面引用的《台湾宗教艺术》一书中认为，在台湾驱邪押煞，本事最大的首推石敢当，其次是阿弥陀佛，再其次是兽牌（即刻狮头，横穿一把剑者，其形象与贵州、湖南等地的傩面具横插一把剑的“吞口”颇相似），再其次是照妖镜。（图 16）关于在房屋上安装照妖镜（台湾称“白虎镜”）的习俗，笔者在位于渤海湾里的长山列

岛上考察时，曾在渔民的房脊中间的部位（大致与宫宇建筑房脊中间的龙的所在）看到过，老渔民们肯定它的作用是驱邪押煞，护佑平安。在云南大理一带居住的白族民居的大门上方，也多有悬挂这种照妖镜的。民间认为，一切厉鬼来到大门前面，从镜子里看到自己的丑恶形象，便自惭形秽，不敢夺门而入了。汪德忠在《台湾的石敢当信仰》一文中谈到在房屋某处挂镜子的习俗时说：“在台湾有一种说法，如果别人家的房梁的延长线正对自家的房屋，会带来灾祸，这时要在檐下挂上镜子、八卦图、太极图、狮咬剑等，用以防灾。（按即新竹县竹仁村仁和街）正是这种情况，这家人在二楼外侧朝向对面的房子挂了镜子。对面的人家为了阻挡来自镜子的灾祸，在檐下挂了一块横写着‘对我生财’的木板。另一方面，挂镜子的一家房屋有点斜，镜子也指向了对面人家的邻居。于是那家邻居便在二楼的外侧立了一座石敢当，用来阻挡来自镜子的灾祸，从而形成了三者互相嵌制的局面。此外，当房屋正面建有电杆等柱子一类东西时，在檐下挂镜子、八卦图以防灾祸的也很多。”^[16]

在此我愿意借用常任侠先生的一段论述，来加强我们的看法：

石敢当，立于里巷之口，以禁压不祥者，其形雕石为之，其上作凶恶面首，舌吐于外，以刀贯之，与饕餮略同。亦有雕全身恶物像，俯立石后，于石上露其首。其下常刻太山石敢当数字。…今石敢当之形制，如川中所有，以刀贯凶恶面具之舌者，盖类于门上之饕餮。其他作石将军者，盖类于门上之郁垒，其取勇力椎击之义，则又类于钟馗，其书文字者，亦以文字为符耳，盖取压胜辟邪之义则一也。^[17]

常先生的论断是有道理的。石敢当的基本象征功能在于祛邪退鬼避灾，但由于不同地区、不同民族、不同文化传统而形成了不同的形制（如石碣式，如雕兽头式，如兽身俯立石后式，如石将军式，如埋入地下的，如竖在地上的，如嵌于墙上的，如无字的，等等）；这些形制略有差异的石敢当，其功能也可能因而不尽完全相同，因此也不能排除有的石敢当甚至就可能是某一个民族的图腾的表象的论断。

第四节 巫术的魔力

关于石敢当石碣上镌刻的“石敢当”或“泰山石敢当”这些字符，还有进一步深究的必要。常任侠说“其书文字者，亦以文字为符篆耳”，王孝廉说“起源于更远古时代以石为具有神秘力量的原始咒术信仰”^[18]，无疑是一种富有说服力的假说。人们运用“石敢当”或“泰山石敢当”作为符咒的神秘力量，以遏制凶恶势力的危害，保障生活和秩序的平安。把具有符咒神秘力量的文字“石敢当”或“泰山石敢当”镌刻或书写在神石石敢当或神山——泰山的神石石敢当上，这种石碣无疑就具有了遏制鬼怪邪祟的巨大力量。

人类学已经证明了，在人类处于野蛮的时代，为了控制自然力，就出现了巫师，产生了巫术。马林诺夫斯基说：“巫术不是因为观察自然认识了自然的律令而有的东西，巫术乃是人类古已有之的根本产业，足以使人相信人类本有自由创造欲念中的目的物的能力。”^[19]符篆和咒语都是巫术的手段。人靠符篆和咒语而达到自己欲达到的目的。符篆和咒语既用于人和人的关系上，也用于、甚至更多用于人和自然的关系上。魏晋时形成的道教，吸收了民间早已存在着的原始巫及其符咒手段，而成为道教的符篆和咒语系统。葛洪在《抱朴子·内篇·登涉》中就画出了五种老君入山符以及仙人陈世

安所受入山辟虎狼符等。老君所戴的辟百鬼及蛇虺虎狼神印，就是用二寸见方的枣木心刻制而成的。他说：“古之人入山者，皆佩黄神越章之印，其广四寸，其字一百二十，以封泥著所住之四方各百步，则虎狼不敢近其内也。行见新虎迹，以印顺印之，虎即去；以印逆印之，虎即还；带此印以行山林，亦不畏虎狼也。不但只辟虎狼，若有山川社庙血食恶神能作福祸者，以印封泥，断其道路，则不复能神矣。”在一块特制的石碣上镌刻上“石敢当”的字样，实在是与符咒相类。而且事实上，有的石敢当石碣，在这几个字的旁边或下端，确有书写或镌刻着类似符咒的文字和图案的。宋兆麟先生在广西百色地区拍到的一张“泰山石敢当”的照片，“泰山石敢当”五个字的两旁，分别镌刻着两只形象恐怖的狮子。台湾马公岛郊外的一通止煞石碑上镌刻着“镇邪符”。

在原始人们的心目中，甲骨上的象形文字就是有着某种神秘力的。后来，《河图》、《洛书》、《易经》八卦和《洪范》九畴出现之后，对于人们对文字的神秘力的崇拜，更是起着推波助澜的作用。最早见于汉元帝时代黄门令史游《急就篇》的石敢当信仰，显然是当时在民间广泛流行的巫术咒术和多神信仰的一个反映。人们把具有神秘力量的语言文字“石敢当”镌刻或书写在本来就具有神性和灵魂的石碣上，便赋予了这块特定的石碣以能够遏制鬼怪邪祟的神力。于是，这种刻着石敢当字样的石碣就成了护佑宅院、街巷的村寨神，甚至也可能是大地守护神。

把石敢当或石狮、土狮看作是村寨神或大地守护神，也还可以从另一个材料得到证实。有的地方还保存着对石敢当进行礼拜的遗迹。“吾邑（按指福安溪一带）对于石敢当有一段风俗，就是乡社迎神之时，常有弄狮之举。狮头以纸糊成，其身丈余，缝之以布，两人架之行。一人执狮头，一人当狮尾，可以自由蜿蜒舞弄。其所经之地，无论是土狮，石狮，石敢当……的位都好，皆要向其舞弄之而后去。此盖物见其类，

而表示其亲热吧!”^[20]这一鳞半爪的记载，倒也能够给我们今人一些启示，使我们依稀看出，古时，伴随着石敢当的信仰，必然还有一定的崇拜仪式存在。这一点，大概是用不着怀疑的。前面提到的日本学者洼德忠先生的文章中，就提供了这种崇拜仪式的某些信息。更多的材料，还有待进一步地调查搜集。

第五节 大地守护神的普泛化

如果把石敢当看作是村寨守护神或大地守护神，还不至于大错的话，那么，这种村寨守护神和大地守护神，在一些少数民族地区还相当普遍地存在着。(图 17)例如许多少数民族村寨的寨心石，其功能就与石敢当相类似。

云南元阳县彝寨水卜龙大寨寨中街的道旁，竖立着一块巨大的寨心石，彝语名为“浅鲁”。此寨心石的底座，是一个用石头砌成的圆台，高一米，周长六米，中间填满泥土。寨心石就栽在圆台的中心，呈淡红色。露出的部分高约 50 厘米，顶光底圆，呈条柱状。柱下摆一直径 30 公分的圆石。有人认为这



图 17 贵州都匀石板村挡箭牌 宋兆麟摄

块寨心石是勃起的生殖器的象征物，^[21]我宁可倾向于认为这

块寨心石是水卜龙大寨的村寨守护神。

云南耿马县孟定区的景兴寨是傣族居住地，寨中有一个三角石柱的寨心石。这个寨心石至今仍然受到寨里傣族人的祭祀。相传，孟定原是佤族居住区域，其后，傣族祖先流徙此地，民族之间发生械斗，傣族驻兵该地，天地神送石锅一口，能煮千人之饭。如此大锅，难以支持，天神遂又栽石柱三棵，以供支锅之用。傣族士兵饭饱之后，一举把佤族撵出了孟定坝子，成为孟定的主要民族。传说毕竟是传说，难以相信其真。佤族和傣族如今成为比邻而居的友好民族，民族之间的械斗已成历史上的遗迹。这个寨心石的护佑村寨平安的象征的功能，倒是从这个传说中透露出来了。这类寨心石，在其他地方、其他民族中也有。如勐腊县勐满区曼班列寨、景洪县大勐笼区曼章汉寨和曼老寨、耿马县勐撒区石塔等民族村寨都有。^[22]

阿昌族的寨神也是一棵石柱。这种作为寨神的石柱，高约一米，柱上置一石板，长方形。每逢阖村祭祀，寨民置祭品于石板之上，对石柱焚香顶礼。^[23]他们对石神的崇拜和信仰，是高于天地神的。据《户腊撒阿昌社会经济调查》载：“‘色曼’傣语阿昌语称为‘抬先’，汉名‘寨神’。各村寨都有‘色曼’。它立在寨子头或寨子边。树木长得高大、茂密、奇特的，即被认为附有神，就被确定为‘色曼’。在‘色曼’面前，竖一石块为标志。‘色曼’每年祭献两次，一次在春耕，求‘色曼’保佑丰收；一次在秋收，庆祝丰收。”^[24]

寨心石，作为一种象征，它的任务可能包括了寨里的人丁兴旺，宗族繁盛，即生殖的意义，但也肯定地包括了或更多地是祈望保佑寨子平安吉祥，免受外来的异己力量（既包括鬼怪邪祟，虎狼蛇蝎，也包括天灾人祸）的侵害这样的使命。因此，在一些边远的民族和地区，还保留着某些崇拜祭祀的仪礼，就不足为怪了。

沿海一带有些地区的农村里，有一种被当地老百姓称为

“石头公”或“石干爸”“石干妈”的石神，可能也是石敢当灵石崇拜的遗绪。福建漳州城内南隅曾建有一座小庙，据说所供者是一个石头公，而且还传说他的生日是二月初六。此庙早已无存，石头公自然也就随之消失不见了。^[25]

据调查者报告，山东鲁南地区有石婆婆的石雕像，当地老百姓为了小孩子长命百岁，要在二月二或三月三、清明节敬石婆婆、拜石婆婆，而且相沿成俗。这种石婆婆的雕像，有的是用石头新雕的，有的则是利用出土的古代石刻雕像代用，不管是文是武，仅取其偶像之义而已。^[26]

石干爸和石干妈的信仰风俗，在连运港海州湾一带的渔民中间有着久远的传统。在渔民的心目中，石头是天意神造之物，不怕风吹浪打，拜石头为父母，得到石头的保佑，能使自己象石头一样平安免灾。渔民们把这种雕琢粗犷、受人们崇拜的男女石像，叫做石干爸和石干妈。一个男孩到了满月或一周岁生日时，父母就要把他抱到祖传的石干爸石干妈前面，摆些糕点，点烛烧香烧纸马放鞭炮，边磕头边祷告，要石干爸石干妈把这个孩子当成亲生的儿子，保佑他平安免灾。父母祷告完毕后，叫孩子向石头喊两声爸爸妈妈。从此，这个孩子就算拜认了石干爸石干妈了，直至终生。逢年过节，都要石干爸石干妈面前去烧香磕头。尤其在成年结婚时，一定要去祭拜，请喝喜酒、吃喜饭、用喜钱。这一带，往往是同一宗族、同一村庄同拜一块石头为石干爸石干妈，没有辈分之别。^[27]

沿海一带的石头公、石婆婆、石干爸、石干妈信仰，其功能类似石敢当，又不完全是石敢当。石信仰是环太平洋文化的一个重要的因子。在东南沿海（很遗憾，浙江沿海的石信仰材料未能收集，山东沿海的民间信仰近代以来扫荡得较为彻底）一带，巨石崇拜、山岳崇拜异常普遍，而这类石头公、石干爸信仰，无疑也应该是石信仰的一个组成部分。鉴于石头公、石干爸、石干妈的职责，也主要是保佑居民和村

寨的平安顺遂，因此，可以认为是石敢当信仰流传中的一种地域性的转形。

台湾地区也有石头公的崇拜。吴瀛涛先生著《台湾民俗》一书中记述了台湾奉祀石头公的情况：南投街茄苳脚的石头公、员林街东山的石佛公、丰原神冈庄社口振兴祠所供的石头公，都常有祭祀活动。这些被人们供奉的石头公，都被认为是有灵的神石。罗东冬山庄大溪的一间小石庙里供的是一块山岩。相传，这块山岩，以前是在山路旁边的。有一次，一个村民要去山里打柴，看见这块石，虽然没有风吹，却在摇动，就认为是不吉之兆。果然，当天就在山上发生了番害，村民没有去山里，才免于遭祸。俗传，这块神石，对于村民是否可以进山，会示预兆，因此，很受信仰。^[28]对于台湾各地的石头公信仰，王孝廉先生认为：“台湾的石头公信仰，…也就是由大陆的石敢当信仰发展和延续而形成的，前举王象之《舆地纪胜》中所载的莆田，是现今福建省厦门附近，唐代的古城在现今厦门县治的东南方，台湾的石头公信仰应是明郑渡台时闽南人带到台湾来的民间信仰，也是中国古代传统文化的延续痕迹。”^[29]他的论述精当，我想，学术界是可以接受的。

注 释：

- [1] 王成竹《关于石敢当》，《民俗》周刊第86~89期合刊第15~19页，国立中山大学语言历史研究所编，1929年12月4日，广州。
- [2] 邓尔雅《石敢当》，《民俗》周刊第41~42期合刊第81~82页，1929年1月9日。
- [3] 萧亭《岭表问俗记》，《广东民俗文化研究》1990年第1期。
- [4] 洛川《何物“石敢当”？》，《客家民俗》总第6期，1986

年5月31日，广东嘉应民间文艺研究会、广东嘉应民俗学会编。

- [5] 吕继祥《石敢当初探》，《民俗研究》1989年第2期。作者说：“单就这段文意即知，泰山石敢当为大夫的说法流传并不广，仅止于北方，而南中皆无。北方何以流传泰山石敢当为大夫之说，考其渊源，是流传已久的石敢当可降妖镇邪的演义。”
- [6] 山曼等《山东民俗》第370页，山东友谊书社1988年第一版。
- [7] 鸟居龙藏《满蒙古迹考》第84页，陈念本译，商务印书馆1933年。
- [8] 刘文三《台湾宗教艺术》第102页，台湾雄狮图书公司1976年版。
- [9] 洼德忠《台湾的石敢当信仰》，李大川译，《民俗研究》1992年第3期。
- [10] 参阅任骋《中国民间禁忌》第271页，作家出版社1990年第一版。
- [11] 同注[2]。
- [12] 《泰山石敢当》，《河南民俗传说故事》（河南民俗资料第一集），河南省民政厅《河南省志·民俗志》编辑室编，1987年2月。
- [13] 卫聚贤《泰山石敢当》，《说文月刊》第2卷第557～558页，1943年桂林—重庆。
- [14] 王成竹《关于石敢当》，同注[1]。
- [15] 叶国庆《漳厦人对于物的崇拜》，《民俗》周刊第41～42期合刊。
- [16] 同注[9]。
- [17] 常任侠《饕餮终葵神荼郁垒石敢当考》，《说文月刊》第2卷第558～561页。
- [18] 王孝廉《中国的神话世界》第192页，作家出版社

1991年第一版。

- [19] 马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》第61页，中国民间文艺出版社1986年第一版。
- [20] 同注[1]。
- [21] 戈隆阿弘《从寨心石看云南彝族的生殖崇拜》，《民俗研究》（山东大学主办）1990年第2期。
- [22] 李子泉《傣族石崇拜及其传说与艺术表现》，《民族调查研究》1988年1~2期，第200~206页，云南省民族研究所编印。
- [23] 赵楷《阿昌族大石崇拜与诸羌文化的辐射》，《民间文学论坛》1987年第6期。
- [24] 《阿昌社会历史调查》，云南民族出版社1983年版。
- [25] 同注[14]。
- [26] 鲍家虎《石干娘追记》，《民俗研究》（山东大学主办）1990年第1期。
- [27] 刘兆元《海州湾渔风录》（三），《民俗研究》（山东大学主办）1991年第3期。
- [28] 吴瀛涛《台湾民俗》第90~91页，台北众文图书股份有限公司1984年版。
- [29] 王孝廉《中国的神话世界》第194页。

第四章

石祖：性器崇拜及其遗迹

性器崇拜是世界各地普遍存在的一种原始信仰，起源于远古时代。当今的社会阶段上，有些民族和地区仍然保留着这种原始崇拜的遗迹。石祖崇拜就是其中的一种崇拜形态。石祖（石主、石柱、石洞、石塔等），作为男女性器（主要是男性生殖器）的象征，在中国的甲骨文化、岩画石刻、典籍文化、宗教文化以及民俗文化中，占有重要的地位。研究中国大地上各民族的文化象征、思维形式和生殖观念，不能不研究石祖崇拜。

第一节 从高谋石说到石主

中国古代的典籍中有不少关于高谋石和祭祀高谋石的记载。从这些片断的记述中，我们大致可以看出古代高谋石，实在是一种性器崇拜的形态。下面不妨引述几例。《礼记·月令》：

是月也（仲春之月），玄鸟至；至之日，以大牢祠于高谋，天子前往，后妃帅九嫔御。乃礼天子所

御，带以弓韣，授以弓矢于高谋之前。（郑玄注曰：天子所御为今有娠者于祠，大祝酌酒饮于高谋之庭，以神惠显之也。带以弓韣，授以弓矢，求男之祥也。《玉居明堂礼》曰：带以弓韣，礼之谋下，其子必得天材。）

蔡邕《月令·章句》阐释说：

高谋，神名也；高犹高也，谋犹媒也。吉事先见之象，谓人之先，所以祈子孙之祀也。……后妃帅嫔御，皆会于高谋，以祈孕妊。御者，进也。凡衣服加于身，饮食入于口，妃妾接于寝，皆曰御。天子所御，谓后妃以下，至御妾，孕妊有萌芽者也。韣，弓衣也；祝以高谋之命，饮之以醴，带以弓衣，尚使得男也。

马端临《文献通考》卷八十五：

宋仁宗景佑四年，御史张奎请亲祀高谋，下礼院，定筑坛南郊。春分之日祀青帝，本诗克禋以报之义，配以伏羲，帝嘗，以谋神从祀，报古为谋之先。石为主，依东汉晋隋之旧。

从上面的几段记录中，可以清楚地看出，高谋石是设立在高谋坛（祭坛）中的一块神石，这块石头是专供人们举行婚礼和祈求子嗣之用的。据学者们考证，高谋石最初的形象，就是男性生殖器的象征。^[1]由于古代一些礼书所记载的事情，多是上层特别是天子后妃宫廷里的活动，因此，关于高谋之祀的情景的描写，自然也都是宫廷里生殖器崇拜的礼俗。天子在后妃和九嫔的簇拥下来到设有象征着男性生殖器的高谋石的

大庙里，举行祭祀活动，祈求孕妊。还举行“带以弓韣，授以弓矢”的巫术活动。“弓矢”在世界许多地方都是男性生殖器的象征。美国人类学家 O. A. 魏勒说：“男性生殖器还象征为箭，箭的两羽意味着睾丸。”^[21]这与中国古代的箭羽信仰的含义是一致的。即使在当代社会中，有很多地区，生了男孩子的家庭，还要在家门口的门上方挂一副弓箭。这弓箭的象征脱胎于男性生殖器崇拜。而“弓韣”，蔡邕释为“弓衣”，是否有女性生殖器的象征含义，尚没有足够的材料加以证实，但这种可能是存在的。根据“天子所御”的提示，在进行祭祀活动时，很可能在高谋石的旁边进行性交。由于古人相信巫术的作用，在这种场合下进行性交，就可以使后妃或九嫔怀孕，达到延续子嗣的目的。

高谋石是神圣的石头，古人对它是诚惶诚恐的。《隋书·礼仪志》记载了这样一件有趣而庄重的史实：

晋惠帝元康六年，谋坛石中破为二。诏问石毁，今应复不。博士议礼无高谋置石之文，未知造设所由；既已毁破，可无改造。更下西府博议，而赋曹属束皙议以石在坛上，盖主道也；祭器弊，则埋而置新。今宜埋而更造，不宜遂废。时此议不用。后得高堂隆故事，魏青龙中造立此石，诏更刻石，今如旧制高谋坛上，埋破石入地一丈。案梁太庙北门内，有石文如竹叶，小屋复之，宋元嘉中修庙所得。陆澄以为孝武时郊谋之石。然则江左亦有此礼矣。

晋干宝在《搜神记》中收入了这件事情的一则逸文，把高谋石的破裂说成是天意的惩罚：“元康七年，霹雳破城南高谋石。高谋，宫中求子嗣也。贾后妒忌，将杀怀，愍，故天怒贾后，将诛之应也。”这当然纯属迷信。不过，也算是民心的写照吧。

除了高谋石以外，古代中国，社有社主，祖有祖主。主制

有四种形制：木主、石主、束帛、结茅。石主也是一种生殖器的象征。（图 18，19）《左传·哀公十六年》：

六月，卫侯饮孔悝酒于平阳，重酬之，大夫皆有纳焉。醉而送之，夜半而遣之。载伯姬于平阳而行。及西门，使貳车反柎于

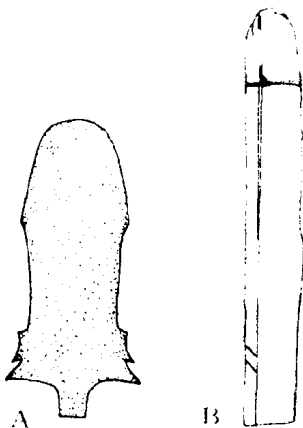
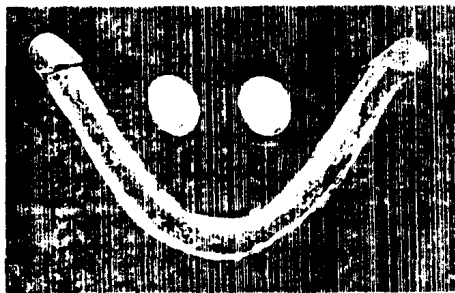


图 18 A 广西左江出土的新石器时代大石铲

西圃。子伯季子初

B 江苏徐福村出土的汉代石祖

为孔氏臣，新登于公。请遣之，遇载柎者，杀而乘其车。许公为反柎，遇之，曰：“与不仁人争，明无不胜。”必使先射，射三发，皆远许为。许为射之，殪。或以其车从，得柎于囊中。孔悝出奔宋。（杜预注：“使副车取还庙主，西圃，孔氏庙所在；柎，藏主石函。”）



《左传·昭公十八年》：

使祝史徙主柎于周庙，告于先君。（杜预注：“柎，庙主石函。”）

图 19 考古发现的古代阳器

许慎《说文·示部》：

柝，宗庙主也。（段玉裁注：“《五经异义》：今《春秋公羊》说：祭有主者，孝子以主系心，夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。今《论语》说：哀公问主于宰我。宰我对曰，夏后氏以松。夏人都河东，河东宜松也。殷人以柏。殷人都亳，亳宜柏也。周人以栗。周人都丰镐，丰镐宜栗也。古《周礼》说：虞王用桑，连王用栗，无夏后氏以松为主之事。许君谨按，从《周礼》说。《论语》所云，谓社主也。郑君无驳。《五经要义》曰：木主之状四方，穿中央以达四方。天子尺二寸，诸侯长尺。皆刻谥于其背。《春秋左氏传》：典司宗柝。又曰：使祝史徙主柝于周庙。又曰：反柝于西圃。皆谓木主也。主当同示部作室字下曰：宗庙室柝也。是为转注。《艺文类聚》引作宗庙之木主曰柝）《周礼》有：“郊宗石室。”一曰：大夫以石为主。（段注：许君谨按：《春秋左氏传》曰：卫孔悝反柝于西圃。柝，石主也。言大夫以石为主。今山阳民俗，祭皆以石为主。）

《宋史·礼志》：

社稷不室而坛，当受霜露风雨，以达天地之气，故用石主，取其坚久。…社以石为主，形如钟，长五尺，广二尺，刻其上，埋其半。

以往的文献大都说作为宗庙之柝的是木主，而许慎则是极力主张柝是石主的，“大夫以石为主”，“山阳民俗，祭以石为主”。但石主的形制是怎样的，他却没有说明。“陈道祥《礼书》曰：‘郑氏曰：社之主盖以石为之。唐神龙中议立社主，

韦叔夏等引《吕氏春秋》及郑玄议以为石主用石。又后魏天平中大社石主迁于社宫，是社主用石矣。’”^[3] 云南省大理市七桥区呈庄白族的本主神，就是一个典型的宗庙之主的石主。（图20）当地人们传说，这块石头原是苍山龙溪发洪水冲下来的一块大石头，形象似人，呈庄的人们把它从溪边抬回到村里，请石匠雕凿出鼻眼手脚，置于本主庙里。由于这个本主灵验，所以人们对它崇拜祭祀，并把开光的那一天定为本主节。此例当可与许慎、郑玄等的观点相呼应。



图20 石头本主石雕（大理市喜洲区金圭村本主）

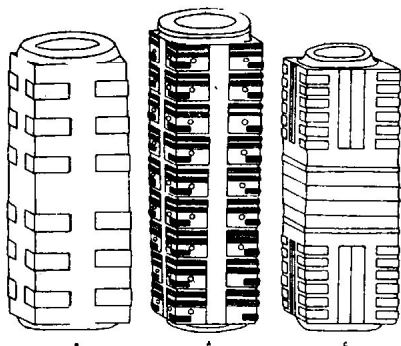


图21 大琮与珌琮 采自吴大澂《古玉图考》

玉琮也是男性生殖器的一种象征物。（图21）瑞典汉学家高本汉认为，木主外方而内空，与古玉琮的形制是相同的，而外方内圆的玉琮适可藏男性性器状的祖主于其中。凌纯声说：“高氏的木主‘状四方，穿中央’的形制源于珌琮之说，虽不敢说百分之九十九的正确，至少可说是一创见，迄今除高氏说外，尚无更好的解

释。”^[4]他还从四个方面对高本汉的论点加以补充和论证,并指出,《吕氏春秋》言殷人社用石,可能社与祖均用石作主。“社之石主形制,自唐宋而元明清以来,皆云:‘刻其顶,形如钟’且半埋土中,上露圆尖,其与甲骨社字(即土)之象征性器相符。以此推知祖主,卜辞的祖如亦用石,则其形制如甲骨所刻与社字近似。”近代以来我国考古学界已经发掘的石主,其形制亦可以证明与男性生殖器相符。商邱县出土的大理石石主,上刻有甲骨文字,高297mm,径在顶圈86mm。黄伯川《邺中片羽》二集所载安阳的玉质石

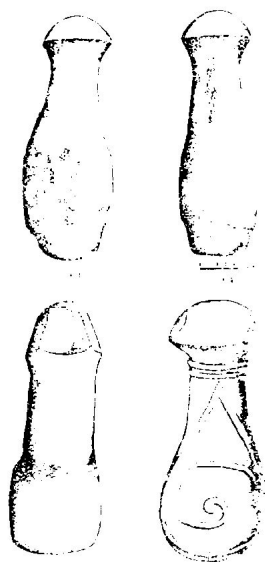


图22 A. 商邱大理石主
B. 山丹石主
C. 安阳石主



图23 新乡市新石器时代龙山文化
层中发掘的石祖 傅山泉供稿

主, 上雕有花纹, 其尺寸未详。甘肃山丹县出土的石祖, 圆柱形, 顶端稍细, 有棱状凸起, 底部稍粗大, 可以竖立, 长242mm, 径90mm。(图22)考古学家傅山泉在《新乡市博物馆馆藏一件石祖》一文(载《文物与考古》1990年第3期)中报导了本世纪五十年代在新乡新石器文化遗址的上层龙山文化层中发现的一件石祖并发表了图片, 他说:“该石祖呈不规则柱

状锥形体，长 10.3 厘米。根径 4.7 厘米；首部 3.5 厘米、根部 1.5 厘米处磨制出两条纹带环绕，中部一条 0.4 厘米处各磨制出一条纹带环绕，纹带意图是为展现男根外皮的皱折纹。其质是一块青石的自然造型磨制加工而成，周身还留有磨制时的痕迹，造型十分形象逼真。”（图 23）他认为石祖的出现，说明“当时人们已由对女性生殖崇拜转向对男性生殖崇拜，即对父权崇拜的象征物”。

第二节 石祖与乞子

近代以来，学术界在民间发现了许多石祖或乞子石，以及围绕着石祖和乞子石而举行的祭祀活动，进一步证实了人类关于石祖崇拜信仰的普遍性。

《太平御览》五十二引《郡国志》：

乞子石在马湖南岸，东石腹中，出一小石；西石腹中，怀一小石。故楚人乞子于此，有验，因号乞子石。

《太平寰宇记》：

（乞子石）在（四川宜宾）南五里，两石夹青衣江对立，如夫妇相向。故老相传，东不从西乞子将归。故风俗云无子者祈祷有应。

又记：

石乳水在州（四川简州）东北二十一里玉女灵山。每三月上巳日有乞子者，漉得石即是男，瓦即

是女，自古有验。

四川木里和盐源县的纳西族还保留着石祖崇拜的信仰习俗。木里俄亚乡卡瓦村的纳西族把一岩洞内的一个天然钟乳石当做男性生殖器。盐源左所区达孜村的纳西妇女，视村后格姆山腰一具长条石为男性生殖器，这具长条石的两侧有两颗圆形岩石，这两颗圆形石头被看成是两个睾丸。达孜村的妇女在祭祀时，甚至还拉起裙子与象征男性生殖器的石祖接触数次，以求神灵保佑自己能生育儿女，也有的妇女去搂抱石祖，以求增加旺盛的生育能力。与四川边界跨省而居的云南永宁纳西族妇女，有向两个天然石洞投石求孕的遗俗，认为把石子投进洞中去的妇女，就能怀孕，投掷不中者则不能怀孕。过去永宁纳西族曾有用石刀断婴儿脐带的习俗，迄今木里县卡瓦村的纳西人还沿袭这种风俗。^[6]

云南剑川石钟山石钟寺第八窟，雕有一仰莲座，前部剥损。座上雕一椎状物，椎状物与窟壁相连处的两侧，留有很清楚的凿痕。正面中间凿一深槽，被人手摸得很光滑。深槽两侧有一道一道的打凿痕迹。这个雕品传是女性生殖器。^[7]这个石窟的深槽，形状很象女阴，所以被人们看作是女阴石。当地白族的老百姓叫它“阿秧白”。妇女不育者，多去祭拜它，向它求子。这种把石头当做生殖器崇拜的求子信仰和活动，现在还有遗绪。^[8]

清袁枚编撰《子不语》卷24《牛界山守岁》：“广西柳州有牛界山，形如女阴，粤人呼阴为‘界’，因号牛界山。每除夕，必男妇十人守之待旦，或懈于防范，被人戏以竹木梢抵之，则是年邑中妇无不淫奔。有邑令某恶之，命里保将土块填塞。是年其邑妇女小便梗塞，不能前后溲，致有伤命者。”

云南红河自治州首府个旧市座落在老阴山和老阳山之间，这两座山就是从生殖崇拜的观点出发来命名的。老阴山的山岩上有个岩洞，其外形有如张开的女性阴户。所以老阴

山也就由此而得名。在新冠选矿场的后面的仙人洞中，有一根直立的钟乳石，形状很象是男性生殖器，被认为是老阴山的阳具。这二者成为当地彝族先民们生殖崇拜的对象。^[9] 笔者于 1993 年

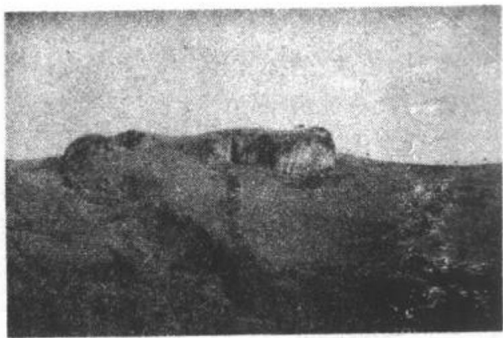


图 24 云南个旧市老阴山（女阴石） 王孝廉摄

3 月趁开会的机会，到个旧市考察了这座具有象征意义的山峰，并向哈尼族民族音乐学家杨放请教，他证实了当地人的传说中，确是把老阴山和老阳山当作女阴和阳具加以崇拜的。（图 24）江西鹰潭龙虎山也有女阴，几米高，民间多拜之。

云南丽江县象山脚下，有一块竖立的圆锥形大石头，居住在该县东坝子十八个村的白族和纳西族的妇女，把这块石头当做男性生殖器而加以崇拜。凡婚后无子者或替第一个孩子取名字者，都来大石前头祈拜。永宁乌角纳西人把喇孜岩穴内的一尊凹形钟乳石柱视为女性生殖器，加以崇拜。^[10]

云南景洪县嘎动区曼沙乡的傣族村寨曼贺勐寨有一个形状如男性生殖器的石祖，傣话叫“帕儒”，高约 1.6 尺，受到当地妇女的崇拜。据传说《召嘎哈》，很久以前，缅甸的蒲甘王朝、泰国的清迈王朝，不时向景洪发动战争，攫取大量财物，掳掠男性奴隶。长期战乱，使景洪的人口特别是男性急剧减少，严重影响了该地人口的发展，成为有名的“女儿国”。于是，民族繁衍成了一个迫切问题，女人们常到石祖处去玩，求子嗣。召片领规定傣历三月十五日为朝拜“帕儒”（石祖）的日子。传说由于妇女经常与这个石祖接触，而产生

了“南皮河”源(傣语里“南皮河”意为月经水)，“帕儒”的根部有一股涓涓细流，就是南皮河的源头。当地人还认为，河水的颜色和流量的大小，与祭祀礼拜的多少、勤懒有关，能够预兆明年雨水的多少、谷物的丰歉。^[11]



图 25 湘西宝靖县洞庭坡石祖 彭荣德摄

湘西保靖县洞庭坡有一块拔地而起的石柱，被当地的土

家族同胞奉为“祖石”，人们向它拜祭礼敬，祈望子嗣繁衍。(图 25)永顺县不二门有一处竖立的石岩，两石岩之间呈一缝隙，被当地土家人认为是女阴的象征，同样对它敬之如祖。(图 26)^[12]



图 26 湖南永顺县不二门女阴石 彭荣德摄

据民俗学者韩伯泉先生报道，1983 年海南省保亭县文化馆在毛道乡毛道村征集到出土的一个石祖，长 32cm，宽 12cm，选用花岗岩打制而成，造型坚硬、强壮。又在该县三道区甘什上村和下村之间村寨旁的溪边大树下，发现一座石祖庙。庙系

由石板垒成“Ⅱ”形，庙内安放象征着男性生殖器的自然石。每逢春节前后和农历七月十四，村民们便前去摆酒摆肉，烧香礼拜，祈祷人丁兴旺。^[13]至于这个呈“Ⅱ”形的石祖庙，是不是史前遗留下来的巨石文化遗迹中的石棚，由于没有得到这方面的详细材料，不敢妄加评论。但这两个石祖作为居住在这一地区的黎族的古老信仰的见证，却是肯定无疑的。

第三节 生殖崇拜仪式及其遗留

对石祖的崇拜，在有的地区还保留下来一套完整的仪式，成为我们今天研究这种原始信仰的活化石。就我们看到的材料，比较典型的是四川省木里县俄亚区卡瓦村摩梭人的仪式。这种显然具有巫术内容的仪式，在1956年民主改革之前还时有进行。宋兆麟先生根据亲自调查记下了它的全过程。这是弥足珍贵的。现据他的记述简述如次：

卡瓦村的西南有一座阿布流构山，山坡上有一个岩洞，摩梭语称“尼好”。洞穴内部较大，呈长方形，里面有一块大平台、一个水潭、一根粗大的石柱。这石柱是一块高80厘米、呈圆锥状、下粗（直径90厘米）上细的钟乳石，当地人叫它“久木鲁”，即“石祖”。“久木鲁”，意为会生孩子的石头。顶部有一凹坑，深15厘米、直径20厘米，当地人称“垮”，即碗的意思。由于石祖上面的钟乳石不断往下滴水，故凹坑里积了不少水，当地称此水作“哈机”，即祭祀的水，其语义与摩梭语“达机”（精液）相同。妇女多年不育或生了畸形儿，要到这个洞里来举行“内考姑”仪式，即祭山仪式。祭祀时，她们在丈夫、巫师和结婚时伴娘的陪同下，共同到山上去举行求育活动。求育仪式分四个步骤：

第一步，由东巴主持烧香敬神。东巴进入洞穴后，首先在平台上架三块石头，如同在家里的火塘上安置三脚石一

样，在中间点燃上一堆“牙格”（树枝或者杜鹃树枝），这就是向神烧香的意思。这时东巴要念诵《楚棒吉》经即祭山经。求育的妇女面向东方，跪在火堆前，分别向一个称作“吉泽乍马”的女神和石祖叩头，祈求神灵保护。

第二步，洗身去邪。摩梭人认为，当妇女身上有了“乔”这样的恶鬼时，妇女的生殖器就被窒塞，不能受孕。遇到这种情况，就要请东巴念经，把“乔”从妇女身上驱走，使它恢复生育能力。东巴念完经后，驱赶恶鬼。这时求育的妇女在伴娘的陪伴下，到水池里洗浴。她们认为经过洗浴后，“乔”就被冲掉了，为这位妇女怀孕扫清了道路。但伴娘不洗浴，只在一旁为求育者拿衣服。

第三步，饮水受孕。求孕的妇女在洗浴之后，在巫师的率领下，到“久木鲁”附近喝“哈机”水。喝水时，由东巴递给她一根上下通气的竹管，妇女用以从“垮”内吸水。一共要喝三次。东巴认为，驱“乔”只是治愈了妇女不育之症，为了生育，还必须借助石祖的力量，才能怀孕。

第四步，送“乔”魔。在祭山结束前夕，由东巴做两个糍粑面人，高约20厘米，一男一女，配上麻布衣着，放置在石板上。这两个面人就是“乔”的偶像，东巴要为“乔”梳妆打扮，烧香上供，脖子上拴一根哈达，然后将其打发走。最后，东巴要把“乔”偶像丢到河里，利用急流将“乔”冲走，从而完成了送“乔”仪式。

对于摩梭人在石祖面前的这种相当原始的求育仪式的象征意义，宋兆麟先生的分析评价是这样的：

参加祭山仪式的妇女，可以单人举行，也可以若干人结伴进行，但是必须有一个东巴主持，每个妇女分别由她的丈夫和伴娘陪伴。伴娘陪同的原因，主要是他们认为由于“乔”鬼缠身，原来的结婚无效了，要重新举行一次婚礼，即祭山洞，才能提供

新的生育机会。既然是结婚，必然有丈夫和伴娘参加。在祭山过程中，只能烧香上供，不能杀牲，也不能看见血迹，否则妇女不能怀孕，即使怀孕也要流产。

摩梭人认为祭山以后，妇女洗净了身体，驱走了“乔”鬼，又在女神或男神的保护下，与“久木鲁”发生了接触，她们就会有旺盛的生育能力，这是问题的一个方面；另一方面，她们不仅寄希望于神灵，还重视人的作用，即当天晚上夫妻必须同床，认为这样才能最后怀孕，播下生命的种子。^[14]

这样的求育仪式，在边陲一带少数民族地区，在民主改革之前，还可能不同程度地存在着。贵州省三都县水枚地区的水族，就保留着向石岩“拜善”和“拜谬”的习俗和仪式。“拜”在水语里是“敬”的意思；“善”在水语里是“巨石”的意思；“谬”在水语里是“岩菩萨”的意思。何积全在他所主编的《水族民俗探幽》一书里说：“水族认为，这些石岩如此坚硬稳固，定是具有强大的生命力。因此，对他们的祭祀膜拜，可以得到它的庇佑。拜谬多半选在每月十五这天，其中以水历五月初一到十五（即农历正月初一至十五）为最好。拜谬以家庭为单位，在以‘水书’择定之吉日，全家带上米酒、肉及花糯米饭等供品，在‘谬’前焚香烛祭祀。现今的祭拜，是求石菩萨保佑子女或求子嗣。”^[15]

云南剑川石钟寺的阿秧白，至今还有许多求育的妇女前去抚摸这块被认为具有特殊生殖力的神石，以至那象征女阴的部分显得很光滑了。而在多数地区，象摩梭人的卡瓦村这样典型而完整的祭石祖、求子嗣的仪式已经很少存在了，即使还保存着这样的信仰，也只是在心理上深藏着一种对石祖的生育力的笃信，而其仪式则是极其简单、或干脆就没有什么仪式。多年不孕而求育的妇女往往偷偷地到石祖哪儿去摸

一摸，就相信能够借助石头的生殖力而自己获得怀孕的能力。这后一种情况，在内地汉族居住的农村里，也是常常遇见的。比如，不育的妇女偷偷地到某一块公认为男性或女性生殖器象征的山岩那儿去摸一摸，并默念一些求石祖赐子的语句，然后不声不响地回到家里来，这种举动甚至连自己的丈夫都不能告诉。（图 27）



图 27 迪庆藏族妇女向山神求子

在汉民族居住地区，由于长期的封建社会所形成的道德观念的影响，类似的向石祖求育的活动即使还有，也已多少变形了。山东是孔孟儒家思想传播相当广泛和深入的地区之一，即使在这样的地区，民间的祈求石祖（往往是选一块石头）赐子的仪式或活动，也仍然存在。在庙会期间，妇女们往树桩上放上一块石头“押子”的活动至今还很盛行。山曼等著《山东民俗》一书中有一段记述：

押子就是在松树或柏树枝杈上，放一块石头，以祈得怀孕生子。人们认为松柏常青多子，石头坚硬如玉，因而相信把石头放在树杈上会有弄璋之喜。押子一般在有庙会的山林里，泰山前后的斗母宫、灵岩寺周围的松树上，几乎棵棵上面都押着石头。逢庙会日，祈子者选择一棵大松树，烧纸礼拜，把石头或石蛋放到第一个枝杈上，礼仪即告完成。有的在大石头上再放小石块，三层四层，呈宝塔形。在

灵岩寺，许多石头都已长到树木中去，可见押子习俗的历史久远。^[16]

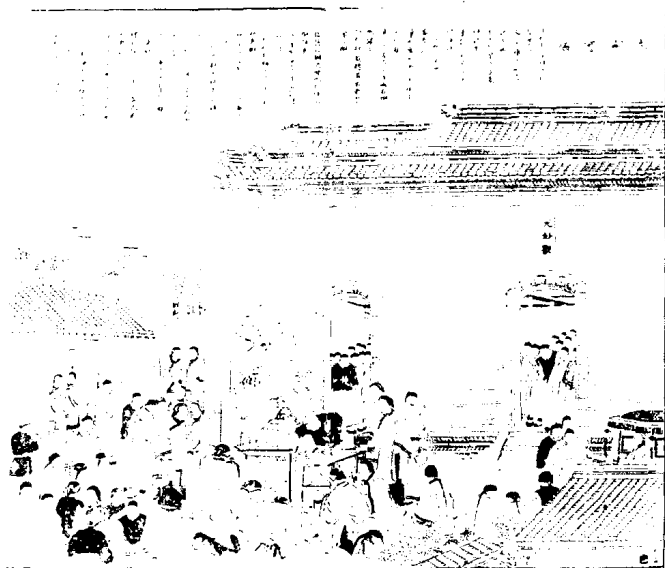


图 28 求嗣可唔

这些放置于松树或柏树枝杈上的石头或石蛋，无疑也就是一种变了形的石祖、一种妇女们心目中的石祖。所以把它放置于松树或柏树的枝杈上，以表达求子的妇女们的心愿，是对于具有生殖力的石祖和具有生殖力的松子这两种求子观念的复合，体现了时代的和地域的特点。庙会上以及泰山斗母宫和灵岩寺放置石头的仪式，比起卡瓦村的仪式来，固然是简单的，但对于北方地区来说，非常隆重的仪式也不过是烧香叩头念祈祷词而已。信仰借助仪式而得以显现，仪式借助信仰而得以支持，信仰较为坚固，而仪式则流动性较大。（图 28）

在南方多水多桥的地区，民间盛行的“走桥”习俗中，实际上也依稀透露出人们对变形的石祖的崇拜。正月十五妇女走桥的习俗中，关键的部分是要用手摸桥上的石墩（望柱）或拣回一块桥砖（石头）来。不管是触摸巫术，还是感生信仰，走桥的隐含的意义，也是向石头求子。根据世界各地有关石头的生殖信仰的实例来对比，中国石桥上的望柱，无疑也是男性生殖器的一种变形，也是一种被人们特别是妇女崇拜的对象。如果这个立论能站得住的话，那么，妇女在正月十五走桥求子的行为，也是希望通过接触望柱（石祖）或其他形状的石桥墩而把这些石头的生殖力传达到或转移到不能生育的妇女身上，增加妇女的生育能力。桥在男性和女性、不育和生育、石祖和女阴之间，起着中介的作用。因此，桥和望柱对于石头崇拜来说，也象松树和石头一样，是复合的。

第四节 石祖观念及其变形

石祖崇拜是一种原始的信仰，是人类性崇拜观念的一种物化形式。在社会发展的早期阶段上，人尚不能认定人的出生，是由于男女交媾、男人的精子和女人的卵子结合的果实。从许多民族的创世神话和人类起源神话中，我们可以得知，原人把人的出生，想象为感生、卵生、石生、洞生等种种方式的产物，这些体现着幼稚而神秘的因果关系观念的生育方式，对今人来说是不可思议，那样的荒唐可笑，但对当时的人类来说却是十分合理的。许多学者，包括我国的一些学者，都把这类神话解释为母系制让位于父系制时代的观念的产物，其含义是男子可以无须女子的帮助而生孩子。即使这种解释是正确的，这类神话的存在，也不能说明原始人对性欲的漠然。恰恰相反，人的雌雄两性器官的区别、雌雄两性的吸引，和动物一样，是生理的需要，而两性的交媾与生育

的因果关系，是人类在观察自然界的生成、动物界的繁衍诸多现象中，逐渐认识和逐渐形成的。作为生育力的基础的性的神秘，决定了性是人类最初阶段上产生的一切原始宗教的基础。

《大不列颠百科全书》在谈到基督教时说：“所有异教的核心就是以这样或那样的形式崇拜自然。在所有异教中，自然的最深刻和最使人敬畏的属性是生育力。生育和生成的神秘性是自然的最深刻的神秘性。它扎根在所有思想的异教中，并以各种各样的形式显现出来，其中一些是较纯真的，而其它一些则较堕落。对古代异教思想家来说，就象在现代科学家看来一样，宇宙起源和存活的隐蔽秘密的关键就在性的神秘性中。两种活力和力量，一种是积极主动的（雄性），另一种是消极女性的或接受性的，在每一地方都被认为是为了创造之目的而结合。天和地、太阳和月亮、白天和黑夜，被认为是相结合而产生存在。几乎所有古代文明的多神论崇拜都是建立在这个基础上的，由这个基础我们可以一个阶段接一个阶段地追溯出神灵分化成男神和女神，不同自然力的神化，人自身能力、欲望和情欲的观念化。人所理解的每一种力量都表现为一种敬慕的对象，人的意志的每一种冲动都成了神的一种具体表现。但在每一种多神论中，我们都会发现性的神化是黏和剂。”

在学术研究著作中，一般认为，性崇拜严格讲是指对男性生殖器的崇拜而言，而石祖崇拜则是指对男性生殖器的崇拜中派生出来的一种石神崇拜。（图 29）有的学者认为，女阴崇拜是产生于母系氏族社会，与母系氏族社会阶段相一致，因而是先于男性生殖器崇拜的一种更为古老的观念，男性生殖器（石祖）崇拜则是后起的父系制社会出现之后产生的一种原始信仰。我想，这种论点充其量也不过是根据现时流行的社会发展论的一种推论罢了，因为尽管国际学术界早已掌握了古希腊、罗马的女性裸体雕像，我国学术界早已掌握了

剑川石钟寺女阴、广西花山岩画中女阴部位鲜明的人像，近几年又发现了红山文化女性标志——乳房、臀部——突出的裸体女神雕塑像，但我们还缺乏更多的材料，特别是民族学的材料，来证实和支持这一论点。

在生育问题上，人类很早就注意到了，男子不同女子交配，女子便不可能怀孕、生孩子。于是，人们确认男子对于一个新的生命的出生，有着无法代替的决定性的作用。女子只不过是给胎儿的发育提供了一个适宜的场所而已。及至男权击败女权而最终树立起来之时，父



图 29 探石求男

亲在家庭中的绝对权威地位，就渗透到了家庭生活的各个方面，女子随之降低到了家庭奴婢的地位。在漫长的社会发展史上，男性生殖器作为家庭创造者父亲的权威和力量的象征，为女性所认可和崇拜。因此，可以说，石祖崇拜的兴起和传播，也是妇女地位降低的一个旁证。人们起誓的时候，常常要当着某个神的面，或触摸着某种特殊的神圣的东西。古犹太人起誓时，是把手放在起誓者的阴茎上的。阴茎成为神圣的崇物。在圣帕特里克时代，爱尔兰人都随身带着一串白色的酢浆草。对于爱尔兰人来说，一片叶子长出三片小叶的白色的酢浆草，是男性生殖器的三位一体的象征。印度的寺院的穹顶，由于其形状的近似，被认为是代表男性生殖器的三位一体的三个成员。教堂建筑上常见的窗户（中间一扇高，两

边的两扇低，顶端都成圆形），其最初的意义，与穹顶的意义是一样的。印度森林里有许多形似男性生殖器的神龛，不生孩子的妇女前去进香，用她们的阴部去接触其中的神像，以祈求赐子。如果一个姑娘还未与男人接触，而男人早逝，留下了一个童身的寡妇，那么这个姑娘就要到这种石龛那里，用神圣的石头男性生殖器（即石祖）把她的处女膜戳破。据说，这样一来，守护天堂大门的天使在检查她时，会发现她已经履行了性交的义务，从而准许她进天堂。希腊和罗马的主妇和少女，常佩带着男性生殖器形状的纪念章和珠宝饰物。据说，这有利于生育。等等，不一而足。男性生殖器崇拜在世界范围内，是一种普遍的文化现象。

被当做男性生殖器的象征的石柱，在世界各地都可以找到。有的地方的这种石柱的基部，还有两块石头，这两块石头代表睾丸。也有的地方的石柱上面横着一块石条，象英文里的“T”字。散见于世界各地的各种形状的塔和尖顶，其原始也是直立的生殖器的一种象征。最著名的埃及金字塔是造物主塞提的巨大象征，而这个神圣的男性三角形象征物，所依据的则是男子阴毛区的三角形状。在许多民族的观念中，正三角形是男性生殖器的象征。作为男性生殖器（石祖）象征的石柱，在有的民族中，是崇尚未经雕凿的石柱，如犹太人相信用经过雕凿的石头作祭坛是不许可的。《旧约·出埃及记》第20章说：“你若为我筑一座石坛，不可用凿成的石头，因你在上头一动家俱，就把坛污秽了。”而有的民族则崇尚经过开凿、状如性器的石头。我国的许多民族就是。自唐宋而元明清以来，所有这类受到人们崇拜的石祖，几乎都是“剡其顶，形如钟”，并且一半埋在土中，一半露在土上面，经过雕凿的圆顶，不仅与甲骨的“社”字之象征生殖器相似，而且与男性生殖器的形状相似。

有一种意见，认为石祖也是祖先神。这种意见是不全面的。一般情况下，祖先神是供奉于庙宇中，为不同年龄和不

同辈份的人所共同侍奉的；而石祖则是置于野外的，不可能为不同年龄和不同辈份的人共同侍奉。但情况也不尽然。原始时代的社主（石主）一般兼有祖先神（先妣）和石祖两重职能，郭沫若和孙作云等先生已经作过认真而扎实的考证。这种情况恰好从另一方面证实了，所谓生殖器崇拜是指男性生殖器崇拜，而非女性生殖器崇拜。至于晚近以来受人们崇拜的石祖，无论是置诸野外的，还是家庭或个人收藏的，都不可能是兼为祖先神的。

注 释：

- [1] 孙作云《中国古代的灵石崇拜》，《民族杂志》第5卷第1期，1937年。
- [2] O. A. 魏勒《性崇拜》第211页，中国文联出版公司1988年。
- [3] 劳余《汉代的社祀的原流》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第11本。
- [4] [5] 凌纯声《中国古代神主与阴阳性器崇拜》，《中国边疆民族与环太平洋文化》第1261、263页。
- [6] 严汝娴、宋兆麟《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社1984年；杨学政《摩梭人的宗教》，《宗教调查研究》云南社会科学院宗教研究所1986年。
- [7] 参阅宋伯胤《记剑川石窟》，《文物参考资料》1957年第4期。作者对此崇拜物的看法与一些民族学家有所差异。他说：“据我观察，虽不敢肯定不是，但有两点怀疑：第一，它不是原来就雕成的，很可能是莲座上的雕物被人打凿掉以后的结果；第二，若果它是原来雕成的一个极有意义的崇拜物，那么为什么要把崇拜物雕得这样粗糙，把崇拜物的座子、石壁两侧的装饰又雕得那样细致，这是不可理解的。”

- [8] 宋兆麟等《中国原始社会史》第484页，文物出版社1983年。
- [9] 戈隆阿弘《从寨心石看云南彝族的生殖崇拜》，《民俗研究》（山东大学主办）1990年第2期。
- [10] 杨学政《摩梭人的宗教》，《宗教调查研究》，云南省社会科学院宗教研究所1986年印。
- [11] 李子泉《傣族石崇拜及其传说与艺术表现》，《民族调查研究》1988年1~2期，云南省民族研究所编印。
- [12] 保靖县的石祖，照片由彭荣德摄影，见《民间文学论坛》1990年第4期插图；永顺县的女阴，彭荣德先生向我提供了照片，在女阴的上部，有当地居民敬献的红布两块。参见彭荣德《廌君神话的巫术内涵》，《民族论坛》1989年第2期。关于土家人的女阴崇拜，彭官章认为：“自人类诞生以来，在相当长的历史时期内不懂得生育是怎么一回事，也不知道性交与生育有必然的联系，不认为受胎是取决于性交，而认为是妇女与图腾发生接触的结果，故在母系氏族社会产生了感生神话和女阴崇拜。”（见《土家族文化》第229页，吉林教育出版社1991年版。）
- [13] 《中国各民族宗教与神话大词典》第378页，学苑出版社1990年。
- [14] 宋兆麟《原始社会的“石祖”崇拜》，《世界宗教研究》1983年第1期。
- [15] 何积全主编《水族民俗探幽》第226页，四川民族出版社1992年。
- [16] 山曼等《山东民俗》第172~173页，山东友谊书社1988年。

第五章

石狮子：洪水的预言家

在中国的广大国土上，众多的建筑物（如庙宇、宫殿、府第、宅院）的门前，都蹲着一对雌雄成双的石雕的狮子，使这些建筑物与欧洲的巴洛克式和哥特式建筑以及现代建筑迥然有别，透出地道的中国建筑所独有的特色。在近几年改革开放的浪潮中，各地竞相修建了许多现代化的、西方风格的宾馆、饭店和旅游设施，但在这些新建筑的大门前面，也模仿着古代建筑的风格，放置了大多是已经定型的清代风格的雌雄成双的石狮子。据1990年出版的《中国工艺美术》第9期报道，著名的汉代武氏祠所在地山东省嘉祥县，近年来农民盖新房，喜欢在大门前砌对石狮子，于是嘉祥城里出

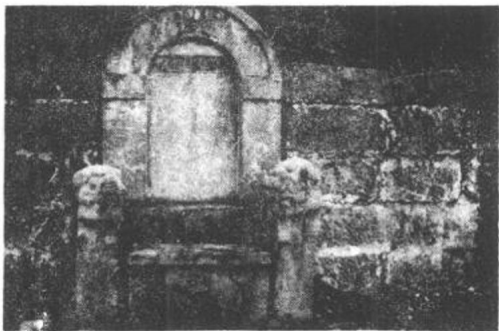


图 30 丽江玉峰寺清代坟冢前的石狮 刘锡诚摄

现了一个石雕狮子的市场。山东省文登市郊区正在复原的辽金时代的道教全真派遣址东华宫，当年雕刻的一对石狮子还岿然屹立在山前的荒野之中；但是在新修建的山道旁，又新添了两排石狮子，象是古代墓冢前面的神道上林立的翁仲一般，十分有趣。1993年春笔者到云南省丽江考察纳西族东巴文化，在玉峰寺南边的墓群里看到一些在墓前竖立着一对对形态各异的石狮子，有清光绪年间的，也有道光年间的；（图30）在途经白族聚居的剑川县时，看到当地石匠们制作的大批墓碑石雕，那些似门似坊的石雕上的石狮子，体现出一种新的民俗心态。看来，建筑物前面立石狮子的风俗，不仅没有因为西风欧雨的到来而消歇甚至匿迹，倒是大有再度兴盛的趋势。因此，研究一下石狮子的来龙去脉，倒是一个十分有趣的题目。

第一节 忠诚的守卫者

考察作为我国大江南北普遍流行的一种民俗文化现象——石狮子的文化内涵及其传播踪迹，还要从狮子这种动物本身谈起。

狮子的原产地不在中国。我国古代，起码在东汉以前，是没有关于狮子这种动物的记载的。有人曾查阅了《说文解字》这部由东汉人许慎（字叔重）编纂的我国第一部大字典，其中所收9353个篆文字里，找不到“狮”这个字。^[1]《尔雅·释兽》里有“狻猊”这种动物，说它“如虬猫，食虎豹”。晋人郭璞在给《尔雅》作注的时候，说这个被称为“狻猊”的动物就是狮子。其实，他的根据是并不充分的。^[2]

生活于汉武帝时代的张骞，出使西域打开与西域各国的交往之后，西域诸国的王者陆续向中国皇帝赠送狮子作为礼物，狮子才在中国出现并得以繁殖生存。最早的记载是《后



图 31 陕西咸阳唐顺陵石狮

采自《中国瑞兽图案》



图 32 辽宁朝阳韩贞墓唐石狮

采自《中国瑞兽图案》

汉书·西域传》：“章帝章和元年（公元 87 年）（安息国）遣使献师（狮）子符拔。”又载：“（顺帝）阳嘉二年（公元 113 年）（疏勒国）臣磐复献师（狮）子封牛。”从此，有关狮子的记载也就多起来了。

原产于西域的狮子来到中国之后，不仅使中国增加了一种动物，而且逐渐进入了中国人的民俗生活。中国人赋予它某些新的品格，使之成了中国人所喜欢的一种祥瑞动物或曰吉祥动物。李时珍《本草纲目》曰：“狮子出西域诸国，为百兽长。”这种观念上的巨大变化，最常见的表现在两个方面：一是上面所说的，狮子普遍成为宫殿、城池、陵墓、宅第的守卫者，从东北三省，到云南边疆，所到之处都能见到它的石雕像；二是狮子成了几乎遍及全国、主要是在春节前后在广场上演出的群众性文艺活动——狮子舞、狮子灯的重要角色。

据学者们考证，石狮子雕刻在我国最早出现于东汉，可能是与佛教一道，从西域、印度传入的。我国现存最古老的

石狮子，是东汉时代遗留下来的雕刻，如山东嘉祥县武氏祠内的石狮子，和四川雅安高颐墓前的石狮子。那个时期的石狮子，其特点是昂首挺胸，张嘴扬须，作行进或跳跃之势状，狮身上还长着一双翅膀。六朝以后，石狮子广泛为宫室、陵墓所采用，作为神道上的神兽，常与石马、石羊、石象等排列在一起。到唐宋时期，石狮子的造型还没有定型。可以作为代表的是陕西乾县唐乾陵、咸阳唐顺陵和三原县唐端陵的石狮子，头披卷毛、昂首挺胸，四爪强劲有力，盛气凌人，显现着盛唐帝国不可一世的气概。（图 31）1972 年 4 月在辽宁朝阳发掘的唐代天宝三年（公元 744 年）埋葬的韩贞夫妇墓中出土的一对石雕母子狮，除了唐代石狮子所具有的一般特点外，更有一种独具的活泼可爱、人情味十足的特点，这是其它的石狮子所不具备的。（图 32）日本考古学家鸟居龙藏在所著《满蒙古迹考》一书中，有一章《雕刻猎狮图样之石》，

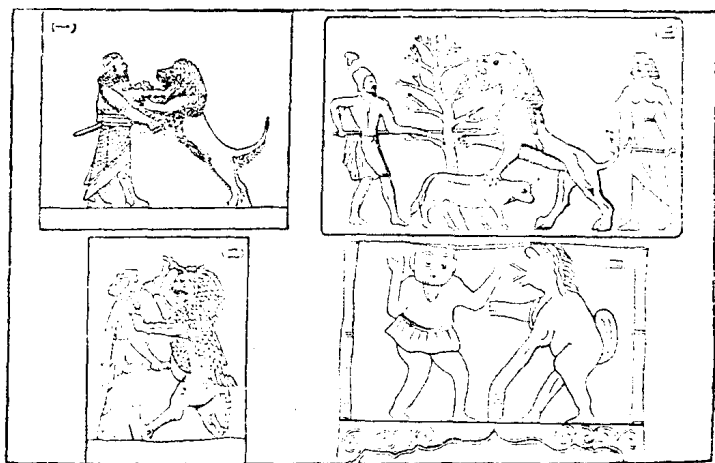


图 33 辽宁海城城墙石台上所嵌之唐代雕狮

（一）（二）（三）为波斯图样，（四）为海城图样

采自《满蒙古迹考》

叙述了他在辽宁省海城发现的一块砌入城墙的石头上刻绘的《猎狮图》。他认为是唐代的遗物，透露着萨拉森时代伊斯兰艺术的画风，不是从波斯，而是从埃及、拜占庭、中亚传入中国的。从那画上可以看出，狮子进入中国后，即使到了唐代，也还没有完全中国化。（图 33）

到了辽金时代，石狮子不仅作为宫室、陵墓的守卫者，而且被安放在桥头及栏柱上。北京芦沟桥上的石狮子，就是这一时期的造物。芦沟桥栏柱上的石狮子，经文物主管部门的考察，总计有大小不等的 485 个，坐卧起伏，形态各异，造型逼真，神态自然，富有生活气息，堪称那个时代的代表作。在这些数量众多的石狮子世界中，也有雌雄两种类型：雄狮

戏绣球，雌狮抚幼狮。^[3]现在宁古塔（现黑龙江省宁安县境内）唐代渤海国外城遗址兴隆寺保留下来那时的玄武岩大石佛、石灯幢，还有一对雌雄石狮子，可能是金代或渤海时期的雕刻。其中雌狮子左爪下抚弄着的那个幼狮横在雌狮子两爪之间，四腿着地而头部则仰身向上，嘴部伸长，戏弄（或吸允）着雌狮子脖子上挂着的两个铃铛中间的一个似奶非奶的未明之物，格外富有情趣。（图



34)河北涿鹿县武家沟乡牛家窑小学院里有一尊金代的

图 34 宁古塔渤海国外城遗址兴隆寺内金代石狮 周建福摄

石狮子以及石经幢两个，石碑一通。石狮子高度约有 60 公分左右，身躯较瘦，前腿直立，后腿蹲坐，头部硕大，鬃毛披背，富于生气，右爪里抓着一个绣球。其形态与上述在渤海



图 35 河北涿鹿县牛家窑小学院内契丹石狮
刘锡诚摄

狮子，体躯高大，昂首挺胸，虽然脖子上挂着作为驯兽标志的铃铛，那神态里分明透出随时可以扑捉来犯的敌人的野性，与明清以降的那种温驯、富态、雍容华贵的石狮子，大相迥庭。（图 36）到明清两代，石狮子作为宫殿、王府、衙署、宅第的守门者，已相当普遍，而且多已定型化。既用其把守门院，又显示出主人的尊严与富有。作为一种动物，在一千年左右的时间里，其命运发生了如此巨大如此戏剧性的变化，实在是一种很有趣的文化现象。天安门前金水河畔的两对威风凛凛地守卫着皇城大门的石狮子，

国上京龙泉府遗址见到的那个有些相似。头部偏向右面，可想而知还应有一只与其对称，可惜的是这另一只却不知流落在何方。（图 35）被弃置在山东省文登市郊区山沟里的、辽金时期由道教全真派所建“紫府洞天”东华宫遗址南大门原地的一对石



图 36 道教全真派文登东华宫遗址
前的辽金时代石狮 刘锡诚摄

雕刻于明代永乐年间，距今已有 500 多年的历史。是为明清时代石狮子雕刻的典型代表作。这两对石狮子置于皇城门外两边，雄狮居左，雌狮居右，侧首蹲坐，其视线共同注视着天安门正中间的御道，忠实地执行着看守城门的职责，体现了威镇八方的意思。细细看来，可以发现，东边的狮子头略向东歪而眼睛却向西看，右爪踩着一个小绣球，是为雄狮；西边的狮子头略向西歪而眼睛却向东注视着，左爪踩着一个小幼狮，是为雌狮。如今我们在各地的宫殿、王府、衙署、宅第、陵墓的门前见到的石狮子，大致都是这样的形制和形态，小的变化主要表现在雌狮与幼狮的构图关系和幼狮的形态上。



图 37 大理古城南门外的石狮（右）

邓启耀摄

情况也不尽然。我在云南考察期间，见到各地许多明清两代雕刻的石狮子，其型制却大不相同。一类与在内地看到的那些已经定型化的石狮子大致相同，雄狮在左，右爪下面踩着一个绣球，雌狮在右，左爪下面抚着一个幼狮。如大理古城南门前面的左右两个石狮子，就是这一类，它们尊严有加、克尽职守地守卫着大理国的都城，使一切妖魔鬼怪为之丧胆，使南诏王的江山固若金汤。（图 37）如建水孔庙大门前面的一对石狮子，也大致

如此。这些石狮子都是明代的造物。另一类则是雄狮张着嘴，作怒吼状；雌狮子闭着嘴，作驯顺状。他们的爪下面没有北方的石狮子爪下面的绣球和幼狮。这类石狮子的造型很不划一，常常表现出雕刻的自由度和创造性。

雄狮子右爪下面踩着一个绣球和雌狮子左爪下面戏弄着一个活泼的幼狮子这种模式，是在中国民俗文化的格局下逐渐形成的。这种模式体现着一种在中国人心理中隐藏很深的象征含义。总的说来，狮子进入中国文化生活之后，成为一种瑞兽，具有类似中国“四灵”那样的辟凶纳吉的功能。石狮子作为城门、宫门、墓门、宅门等的守卫者的时候，它所抵御的敌人正是那些妖魔鬼怪之类能够给人们带来侵害的异类，主人在这些部位建立石狮子，无非是希望借这种祥瑞之



图 38 泰安岱庙石牌坊宋代石狮
采自《中国瑞兽图案》

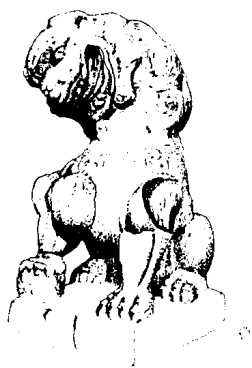


图 39 明代石狮（北京石刻艺术博物馆藏）
采自《中国瑞兽图案》

兽来满足一种祈求平安吉祥的心理要求。（图 38，39）具体到象天安门这样的地方，石狮子的象征意义，除了上面所说的一般意义而外，则还有尊贵不可超越、威严不可侵犯的特定意义。有的民间传说认为，雄狮爪子下面的绣球，里面也包裹着一只幼狮。也有的民间传说认为，绣球是一颗大珍珠，狮子玩弄它是为了镇定神经。从现在还流行的民俗来印证，民间历来有男女青年抛绣球的习俗，绣球作为定情之物，谁能接住，谁就成为意中之人。在江南的唱书宣卷弹词中，抛绣

球往往是最为动人的节目之一。在瑶族的故事中，石崇女儿的彩球，抛中了扮作叫化的吕蒙正。广西、云南、贵州等地，民间还保持着这种有趣的民俗活动。因此，绣球是不言自明的性爱的隐喻。民间花会里常常有狮子滚绣球的节目，民间美术中常常见到狮子滚绣球的绘画或图案，把绣球作这样的理解，大致是不错的。根据上述例子所提供的信息，用性爱来解释石狮子爪子下面的绣球和幼狮的象征意义，我想也不致大错的吧。

在人们的民俗生活中，石狮子的功能，并不以守卫者这一个角色为限。乡间，在丁字街、三叉路口所设立的石狮子，往往与石敢当有同样的功能，即辟邪和镇宅，保护村寨的平安。据福建惠安学者郑金洪的一篇论文中提供的情况，在惠安，正对着海清巷，有三只石狮圆雕蹲在观音宫的观音龕下，正属于这一类。笔者在河北省涿鹿县武家沟长疃村一座大约始建于元代的小庙里看到，破败的大殿的檐角下镶嵌着狮、虎、鹿、麒麟等动物的生动砖刻，狮子和其它几个动物的作用，无疑也当是辟邪和镇庙之灵物。有的地方的石敢当碑碣上端雕刻着狮头，而且有的狮子嘴里还横插着一把刀或剑，大概也是这种禁压不祥的意思。据上海文化出版社出版的《国宝大观》一书，1955年在西安西北隅出土的一尊表现了北周雕刻由南北朝向隋唐过渡中的时代特有风格的白石狮，据研究者考证，既不是墓前的石兽，也不是墓中的辟邪，很可能是古代贵族坐席上作镇压茵席边角的狮形石茵镇。

过去，在民间中药铺的柜台上，常常见到摆着一个石狮子。人们认为石狮子能懂得药性。董均伦、江源在他们搜集整理的《孔子世家——九十九个半故事》（作家出版社1991年版）一书中有一个故事说，少昊帝有个石狮子，懂得药性，吃下药草去，它若点头，就是无毒，人就可以吃；如果摇头，那便是有毒，人吃了就要丧命。药店的柜台上那个石狮子，就是这么来的。这种观点，也许是石狮子具有的预告灾难、决

断是非功能的一个延伸吧。

第二节 陆沉传说的启示

从我国东南沿海，主要是江浙一带的河汉湖海地区，经安徽、河南、山东，一直到辽宁、吉林的沿海地区，广泛流传着一个陆地突然沉陷而为湖泊的传说。这个类型的传说，在西藏高原也发现了一个与沿海地区大致相似的珍贵异文。这意味深长地说明，陆沉传说的流传地区远远不是只在沿海地区了。本世纪三、四十年代，学者们把这一类型的神话和传说的流传地区仅局限于江浙，看来是受到资料不多的一种局限。

某地的一座城池，由于某种原因，在某一时刻，突然沉没而成为水塘或湖泊。在陆沉之前，是有征兆的。这个征兆就是石狮子的眼睛红了。由于石狮子神秘的预告，只有一个人知道，所以他和他的家人中的一位得以幸免于难。洪水之后，人类便由一对活下来的血亲姐弟结婚，繁衍生息，再传人类。石狮子在传说里扮演了一个十分重要的角色。

为了分析的方便，也为了省去读者检阅资料的劳苦，我愿意在此把我所找到的、本世纪以来搜集发表的资料多引用几个。

第一个例子：1930年4月9日广州中山大学语言历史学研究所民俗学会出版的《民俗》周刊第107期上发表的叶德铭搜集于浙江省富阳县的传说《石狮嘴里有血》：

从前，有姊弟二人。离他们家不远，有石狮。弟每日必以“镬焦团”一个投石狮口中。习以为常。如是者，经三年。

一日，石狮谓弟曰：“我口旁有血时，世间必遭

大难。届时，你可入我腹中避之！”

越数日，弟果见石狮口旁有血。原来是某屠夫无意中涂上的猪血。他即奔告其姊，相率入石狮腹中避之。狮腹甚大，且通大海。

当姊弟俩出来时，世间已无人类踪迹。弟因向其姊提议，二人结为夫妻，以免人类消灭。姊说：“我们俩可以磨一具，搬至山上。再各人取一扇，向山下滚去。如能合，则我们俩结为夫妻。”

弟赞成。于是就照话去做。两扇磨滚下山时，果相合。因此姊弟就结婚了。

1931年钟敬文在所撰《中国的水灾传说》论文中，将其归为水灾传说。情节大致相同的，还有铃儿发表在《新民半月刊》上的一则和王显恩编《元始趣事集》一书中的《百家姓由来的故事》。后一个传说异文，芮逸夫在所撰《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》（1938年）长文中曾加以引用，并归入洪水传说类型之中。

第二个例子：40年代，民族学家陈志良先生在上海收集到几个沉城的传说，其中一个情节比较典型：

从前东京城里有个孝子，有一位老母在堂，他非常孝顺她。有一晚，他梦见一个仙人对他说：“这个城快要沉没了！你如果见到城隍庙前石狮子的眼睛里出了血，此城马上沉没，赶快驮了你的母亲逃走！”那孝子信以为真，每日在天未亮之前先到城隍庙前看看石狮子眼睛有没有出血。一连好几天，天天碰到杀猪摊的。杀猪的奇怪他的行为，盘问明白那孝子的原委。于是在第二天大清早，杀猪的把手上的鲜血预先涂摸了狮子的眼睛。等到孝子一到，看见石狮子的眼睛果真出了血，马上回家驮了老母就

逃，他的前足跨出，后脚已沦而为湖了。于是那东京城就沉没而为湖，崇明岛却渐渐地淤了起来。^[4]

东京在哪里已不可考，历史上是否发生过这次沉城事件，也不得而知。据民间口传，东京城沉没在金山外面的海洋中。口传的材料，只作参考，不足为凭，我们就当作传说来看待吧！

下面我们引述的，是本世纪 80 年代以来，中国民间文艺研究会、文化部和民族事务委员会联合主持编纂《中国民间文学三套集成》（即中国民间故事集成、中国歌谣集成和中国谚语集成）所进行的大规模搜集工作中得到的材料。

第三个例子：浙江长兴县横山中学的女学生钦利群讲述的当地流传的一种异文，题目叫《瓷州城与太湖》。^[5]这篇传说与上面所引的那篇流传于上海的传说比较起来，又有其独到的地方。故事说：太湖旁边有一个城叫瓷州。老神仙来到人间察看，遇见的人都很贪婪，爱占小便宜。决定惩治这些贪得无厌的人。对一个小丫环说：姑娘，瓷州城里将有一场大难，如果你看到城门口两头狮子的眼睛红了，就快去逃命吧！走时别忘记带一把筷子，跑到一个地方，就往身后插一根。小丫环得到了这个神示，就天天早上到城门口去看石狮子的眼睛有没有发红。有一天，她看到狮子眼睛里果然发红了，赶快跑回家拿了筷子逃出城去。瓷州城里的人发现他们的水缸旁长出了许多笋，拔出一根笋，就从笋窝里冒出一股洪水。很快洪水便淹没了房子、村庄。小丫环每走一段路就插上一根筷子，筷子变成了一排排芦苇，挡住了洪水。当洪水退下去后，瓷州城变成了无边无际的太湖。

第四个例子：《洪泽湖的传说》。华士明、陈民牛搜集于江苏省淮安县南闸，王步生讲述。传说大意如下：天上观音老母得知世上人要遭难，便下云头到了高良涧。她变成一个老太，卖馒头。发现人们都是买馒头给伢子吃的，却没有买给老人吃的。她想：“怪不得此地人要遭难，没有一个孝敬老

人的。”到了年底，她把店门一关。门外来了个伢子，要买馒头给奶奶吃。她开了门，卖给他馒头，还对他说：“伢子，你每天上学，路上不是有个庵吗？庵前有对石狮子，你早晚望一望它，望见石狮子眼一红，你赶快带你奶奶走，水马快就到。”并嘱他不能告诉别人。伢子早晚上学，都去看石狮子的眼睛是不是红了。他的这种行动被开猪肉案的发现了，就逼问他，不得已，将秘密告诉了杀猪的。第二天，杀猪的用杀猪时手上粘的血涂红了石狮子的眼睛。伢子见状，飞奔回家，拉上奶奶便逃，告诉奶奶泗洲城要塌陷了。奶奶要他带上埋在床头地下的聚宝盆。他一刨那聚宝盆，洪水便从哪儿冒出来。他俩人爬到高滩上，幸免于难。高良涧陷而为洪泽湖。^[6]

第五个例子：《狮子眼红陷濠陵》。王成文搜集于山东省梁山县王庄，王曰让讲述。传说很早以前，梁山以西十里有个城市叫濠陵，城市雄伟繁荣，人缘却不仁不义，上欺老下欺小，尔虞我诈，作恶多端。泰山老母化作一要饭的贫婆来到濠陵察看。一个小学生可怜她，把她领到家里，给以饱暖。泰山老母得遇此等仁义慈善之人，便告诉他要他注意庙前那对石狮子，如若眼睛一红，濠陵就要地陷。并给他母子一小纸船，以备洪水一来，作为逃命之用。小学生每天到庙前去看石狮子，被老师知道了。在老师逼问之下，说出了真情。老师偷偷用红铅笔涂红了石狮子的眼睛。小孩发现后，急忙跑回家，和母亲一起坐上了纸船。即刻雷声大作，天昏地暗，刹时间濠陵城陷进地下。母子俩的小纸船，变成了一只大船，随波浪而去。^[7]

第六个例子：在山东省滕州市同时搜集到两个关于石狮子的传说。第一种说法与上述几种异文大同小异，不同处是，预言家装成一个傻里傻气的卖油的，遇见一个诚实的老头，老头提醒他一葫芦四两、四葫芦半斤会亏本。预言家告诉老头将要洪水横流，嘱他扎成木筏，以备水患。洪水到来的预兆，

是村北小庙前面石狮子的眼睛变红。小学生得知消息后，用红颜色涂了石狮子的眼睛。老头把东西搬上木筏，洪水铺天盖地而来，生灵无一幸免。

第七个例子：藤州市搜集到的第二种说法《拐磨山》与上述诸说殊为不同，别有特色：千山脚下有吴姓人家，门前有一对石狮子。小孙子和小孙女常骑着石狮子玩。有一天，兄妹都做了一个同样的梦，梦见石狮子对他们说：三天以内，洪水滔天，人烟灭绝。你兄妹俩，后天晌午头，哪里也别去，骑在俺俩的身上，就能躲过这场大难。到了第三天，兄妹俩骑上石狮子，只听到耳边的风声，不敢睁开眼睛。等到从半空中落下来的时候，他们被带到一座高山顶上的破庙旁，只见四周天连水、水连天，人烟断绝了。半夜里兄妹俩梦见两个蛇模样的人，自称是伏羲女娲，告诉他们，兄妹二人要结为夫妻，好接续人种。兄妹不肯从命，只好用滚磨扇的办法，连续三次，两扇磨扇都滚在一起。兄妹只好成亲。洪水退后，他们勤恳耕作，并生下十八个男孩，十八个女孩，人烟就接续下来了。^[3]

第八个例子：《盘古兄妹》。马卉欣根据河南省桐柏县姚义雨等人的讲述整理而成。盘古兄妹用了七七四十九天功夫做了一个石狮子，放在桐柏山顶上。石狮子镇守着山头，野兽再不敢来侵扰了。他们每天给它喂一个馍，喂了七七四十九天。石狮子对盘古说：“盘古，别再放馍了，等我的眼睛一红，你就赶快喊上你妹妹，一块往我肚子里钻。”一天，盘古果然发现石狮子眼睛红了，便赶快喊妹妹。这时，天昏地暗，乌云翻滚，石狮子两眼发光，张开大嘴，把兄妹吞到肚子里。雷雨大作，洪水暴涨。七七四十九天之后，石狮子张开嘴，把兄妹俩吐出来。石狮子解释洪水的原因说，妹妹是玉帝的三女儿，来到地上后，天上有个面善心恶的天将也要跟随下来，未得玉帝允许。于是串通雷公、雨公和风婆作恶，降下洪水，想把你们兄妹淹死。盘古教兄妹用斧子把和葛藤补天。他们

又同九条龙搏斗。洪水退后，石狮子叫他们结为夫妻，延续后代。他们不答应，于是经历两次考验：要石狮子把破碎了的乌龟壳合起来；兄妹两人往山下滚磨盘。两个考验通过后，他们二人才结为夫妻，生了八个孩子。八个孩子各踞一方，盘古在中央，称为九州。八个孩子死后，夫妻又用泥捏人。子子孙孙，绵绵不断。^[9]

第九个例子：《人的来历》。张其卓、董明搜集于辽宁省岫岩县，李成明（满族）讲述。传说情节梗概如下：很久以前，有两兄妹靠打柴为生。有一天，姐姐鄂云倚在石狮子身旁睡着了。带的干粮没有了。一连多日都是如此。又一天，弟弟在睡梦中，石狮子对他们说：要天塌地陷了，把能拿来的赶快拿来。姐姐把这个消息告诉村人，但没有人相信。他们来到山上后，石狮子张开大口，鄂云领着鸟、兽、禽类，走进狮子嘴里，兜抗着种子、粮食也走进去，弟弟把鸡鸭鹅狗扔进去，石狮子把嘴闭上了。七天七夜后，狮子把嘴张开，弟弟从狮子嘴里出来。人烟灭绝了。他们把种子分给飞鸟走兽每人一粒，让它们撒到人迹到不了的山里。弟弟提出结为夫妻，姐姐说隔在两座山上，若能把线纫进针眼里，就成婚。蚂蚁、蜜蜂、小鸟来帮忙。姐姐看见线纫上了，还是不同意，又提出滚磨盘。狼、虎、蛇都来帮忙，两扇磨盘终于合上了。弟弟结为夫妻，生了十个孩子。世上的人还是太少，于是又用泥捏人，一气捏了好几百个。据说现在世上的人，就是从那时候传下来的。^[10]

第十个例子：《高公高婆》。王洪烈搜集于吉林省吉林市，讲述人赵清女。有兄妹俩上学的道儿上经过一个石狮子。常把带来的吃的塞进它的嘴里。有一天石狮子说：“你们五天内有一场大难！天地间要混沌，天塌地陷，发大水，世上没有活人了。你们俩心眼儿好，我搭救你们一回吧。到时候，你俩倒退着钻到我嘴里来，我把你们俩藏起来，躲躲灾！”后来果然如此。兄妹在石狮子嘴里躲了七七四十九天，等到外面

见亮了出来一看，洪水汪洋，人烟断绝了。兄妹俩去问石狮子，它要哥哥拿针、妹妹拿线，往山下扔，如果线纫进针里，他俩就结为夫妻。结果没有纫上。又去问石狮子，它要他俩往山下滚石磨。结果两扇石磨又没有合在一起。于是，妹妹用泥捏女人，哥哥用泥捏男人，这就是后世的人了。那兄妹俩就是家家供奉的老祖宗，高公、高婆。^[1]编者附记中交代说：“《高公高婆》在吉林省流传很广，有些地方的说法和上面正文不太相同。如伊通县王力田采录的故事中说，混沌以后，兄妹俩到昆仑山，见到洪钧老祖（是个得道的蚯蚓，能盘昆仑山三圈，已经历过七世混沌），老祖让二人滚石磨成婚。两个狮子变为两扇石磨，二人各推一扇，滚至山下合在一起。他俩成婚后生儿育女。”又，伊通县王福金采录的另一个传说说：兄妹滚石磨成婚后，从未同床，手捏泥人，泥人受日精月华，一百天后成为活人，世间人丁再度兴旺。

最后一个例子：《石狮眼里流血的故事》。廖东凡、次仁多吉等搜集于西藏自治区拉萨市城关区，回族阿比讲述。这是一个最特殊的例子，其他都是搜集于沿海地区，而这个传说则孤零零地搜集于遥远的西藏自治区拉萨市，据向搜集者询问，此传说虽为回族居民讲述，但并不为回族所独有，在藏族居民中也有较为广泛的流传。情节梗概如下：从前有个国王，家里供养着一个僧人，他能预知未来。他跟国王说，这座城市很快就要被洪水淹没，唯一能预知洪水来临的是市场上的一只石狮。只要石狮眼里流血，不出七天，洪水就要到来。国王知道了这个秘密，就派三个公主轮流去市场买肉，实则是去看石狮的眼睛是否流血。公主的举动被五个商人看破，向小公主打听到了秘密，希望大发横财。他们用牛血羊血涂在狮子的眼睛上。国王得知石狮眼睛红了，低价拍卖了宫中所有的财产，带着臣民百姓，逃到了山上。五个商人以为得计，高兴得饮酒作乐时，石狮眼里真正流出了鲜血。七天之后，五个商人被洪水吞没了。^[2]

我们在此列举了南从浙江省北到吉林省如此狭长的沿海与海湖汉地区的十个同一类型而行文大同小异的异文，外加一个从西藏拉萨市搜集的变体。对于在拉萨记录的一个异文，尽管其中有浓厚的高原民俗生活氛围的描写，但我们还是在疑问：是否由外地传入的？我们不排除这样一种推测。分析这十一个异文，大致呈现出两种模式，这两种模式又是由一个共同的情节模式或曰一个共同的情节核心联结起来。这就是预告和陆沉。早在四十年代陈志良先生就曾试图把这个型式加以概括，根据他的叙述，完整形态的沉城型传说的情节梗概大致如下：

(1) 有一个人（老姬，孝子，或其他，而以老姬之说为多）；

(2) 得到了神的启示，明白该地或该城之将沉没；

(3) 某种物件上（城门，石狮，石龟等）出血为陷城的记号；

(4) 为别人（门吏，屠夫）所知，故意涂了血；

(5) 此人走而陷城；

(6) 末尾，或者加上了本地风光。^[13]

洪水的泛滥和地壳的剧烈运动，使陆地和城池陷而为湖泊，是一种自然现象。这种自然界的巨大灾难，给人类造成的冲击是具有巨大震撼力的。1935年吴越史地研究会进行的江浙两地的考古调查，一个很热闹的论题就是当地湖泊纵横地带的陆沉现象。无锡、苏州与太湖之间，从前有个山阳县，后来沉而为湖了。据说，水清的时候，还能看到水底的房屋。这在人们的记忆中是会留下难忘的印迹的。但是，当人们在认识自然、支配自然的能力还相当微弱的时代，这种陆沉为湖的自然现象，就会在人们的记忆中形成种种奇妙的神话和传说，而在这类神话和传说中，巫卜作为一种认识和征服自然的虚假手段，理所当然地成为一种添加剂。石狮子就是作为灾难的预言家、作为巫卜的代言者出现的。

石狮子眼睛出血，预兆城池将陷而为湖的传说，简括为陆沉型传说，是洪水神话的一支和延续。石狮子眼睛出血这一情节，是这个类型的传说的核心情节，别的情节往往在流传中因某种因素而有所增减，如孝子、诚实的老头或小学生，和贪婪的、不仁的、不养老人的人的种种世相，就是这种情况，而唯独石狮子眼睛出血预告城池将陷而为湖这个情节是不大容易变化的，换言之，是比较稳定的。有的地方的传说，如浙江长兴流传的关于瓷洲城沉陷而成为太湖的传说中，只提到石狮子眼睛红了，而没有明确说出是眼睛出血，这大概是因为在流传中丢失了某些不重要的细节。石狮子眼睛出血，在原始思维里，其象征含义在于通过血而实现石狮子的预卜吉凶祸福的预言家的功能。

前面说到，狮子不是中国原产，是汉以后从西域传进来的一种动物，逐渐进入中国人的人文生活之中，成为祥瑞的动物象征之一。作为预卜的功能，是从中国人古老观念中的四灵之一龟哪儿继承或转移而来的。这一点留待下文再详论。这里先着重谈谈血对于石狮子在实现其预言家——主要是洪水预言家——的角色中的地位和作用。

在全国各地与洪水有关的石狮子传说中，石狮子的预卜功能的实现，无一例外都是借助于动物的血，没有动物的血的参与，石狮子就不可能实现其给人类以灾难的预告的预言家的角色。人和动物的血具有魔力，以及血作为生命的象征，这样一种观念，在几十万至几万年前的山顶洞人，就已经有了或朦胧或明确的认识了。他们把红色的赤铁矿粉撒在尸体的周围，或许意味着他们希望死者永生，或者意味着他们希望死者的灵魂不要干扰活着的同伴。总之，那红色代表了血是无可怀疑的。在欧洲发现的几万年前的洞穴岩画，和在我国发现的几千年前的崖壁岩画，有许多是原始人用牛血和着赤铁矿粉作为染料画的。当时的人们不仅是把血作为一种单纯的染料，也表现了他们对于动物的血的崇拜。学术界有一

种解释值得重视：原始先民在观察人和动物从子宫里分娩与母体分离的时候，看到新生命的诞生总是伴随着羊水和血液的流出。而石狮子眼睛里出血预告洪水的来临，正如同一个新的生命的诞生必然伴随着血和羊水一样。这种原始的观念虽然经过了漫长的时代的演变，依然或隐或显地出现在源远流长的神话和传说之中。

陆陷而为湖、洪水涌流入烟灭绝的原因，在上面引述的这些神话和传说中，大都说是某个天神为了惩罚人间的贪婪、不仁不义、不孝、不诚实、尔虞我诈者。这种说法显然带着漫长的阶级社会特别是封建社会伦理道德观念的烙印，是与现存的西南地区诸民族的箱笼型洪水神话中关于洪水泛滥的原因的原始解释大相径庭的。由于这种宗法的、世俗的或宗教的观念的不断渗入，适应了社会发展和人类思潮发展的需要，所以也相应地促进了这种类型的传说的流传。

在陆陷为湖的洪水传说中，关于洪水的来源，保留着许多原始或比较原始的观念。有的传说认为，天上有洞，洪水是从天洞里倾泻下来的。有的认为，洪水是地陷而涌出来的。有的认为洪水是从笋窝里涌出来的，笋窝是原始的水眼。有的认为洪水是从水缸里出来的，水缸是洪水泛滥的水眼。有的认为洪水是从埋置聚宝盆的洞穴里冒出来的。等等。水眼的观念应该说是十分古老的一种观念，是与原始的类比思维方法相适应的一种关于水和水患的认识；但这种认识，即使在当今的社会生活中，也还是常常听得见的。这些关于洪水来源的观念，与传说中其它一些情节，如劫难之后原始遗民再造人类、天破了兄妹补天等，联系起来，则形成了中国洪水神话的另一个系统。

在上述十个神话传说中，有七个只有陆沉为湖洪水泛滥的情节（江浙一带的六个和西藏的一个），符合陈志良拟订的情节型式，而另外四个则把陆沉为湖洪水泛滥的情节与洪水之后兄妹结婚繁衍人类的情节结合在一起（山东、河南、辽

宁、吉林等北方地区)。它们是藤州的《拐磨山》，桐柏的《盘古兄妹》，岫岩的《人的来历》和吉林的《高公高婆》。这四个神话传说中，除了《盘古兄妹》把盘古造天地的古典神话拉了进来，使神话传说的内容显得庞杂，而且完全可以剥离外，其它三个神话传说的情节都比较单纯，而且基本一致。石狮子在保存洪水遗民——兄妹（或姐弟），使在洪水泛滥人烟灭绝之后人类得以再传这个重大关节上，立下了汗马功劳。是它让兄妹（或姐弟）进到它的嘴里（肚子里），或骑在它的背上，从而免遭洪水吞没。在这里，石狮子又是一只可以避水的原始舟船，或进而是一个可以孕育胚胎的大子宫的象征。大洪水灭绝了一切生物，兄妹（姐弟）进到石狮子的嘴（或肚子）里，在象征的意义上，意味着他们在一个人类的大子宫里得到发育，洪水平息之后，他们从这个大子宫里出来，意味着人类得到了再生。从这个分析来看，说洪水到来时兄妹骑在石狮子背上，石狮子把他们带到洪水未及的山顶上，也许是在流传中出现的人为的合理化，实际上恐怕是未必合理的艺术加工。

洪水神话中的兄妹结婚，所反映的是人类历史上确曾经历过的必然阶段——血缘婚以及对血缘婚的抗拒的情景。大洪水过后，世界上只剩下了兄妹（或姐弟）俩人，面对着混沌状态，怎样能延续人类呢？兄妹（或姐弟）能成婚吗？能回到人类曾经存在过的血缘婚吗？陆陷神话传说里的主人公兄妹（或姐弟）俩人不愿意结合的心理，不是血缘婚盛行时期的心理，而是对已经成为过去的血缘婚的回忆和抗拒。要克服这种心理的和物种进化的障碍，原始先民为他们的主人公设置了多种形式的原始考验：如兄妹各踞一个山头，如果把线纫进针眼里，他们就可以结为夫妻；如兄妹从不同的山坡往山下滚磨盘，如果两扇磨盘在山下面合在一起，他们就可以结为夫妻；如果能把已经砸碎了的乌龟壳对起来，他们就可以结为夫妻。这些原始的考验，都顺利地通过了，他们

(也是原始先民)把这些考验的通过看作是天意,他们必须遵从而不能违反天意,结为夫妻。这些原始考验的设置,显然是为了人类违反社会进步所形成的法规和血亲结婚的戒律,而制造的借口罢了。

兄妹(姐弟)一起钻进石狮子的嘴(或肚子)里,直到洪水平息后出来到大地生活,象征地体现着人在母体中的整个孕育过程。兄妹(姐弟)在母体子宫里从孕育到出生,又可以认为是一对异性孪生子。

第三节 石龟也曾是洪水的预言家

在陆沉型洪水传说中,石狮子作为灾难预言家的角色,是取石龟而代之以的。石龟曾经是这类传说的主角。在探讨石龟的形象和文化内涵之前,我们还应该作一点溯源的工作,理清这类传说的来龙去脉。

陆沉型洪水传说,最早的形态要算伊尹生空桑的传说吧。关于伊尹的传说,始见于《吕氏春秋·本味篇》。原文如下:

有佚氏女子采桑,得婴儿于空桑之中,献之其君。其君令嫫(庖)人养之。察其所以然,曰,其母居伊水之上,孕,梦有神告之曰:“白水出而东走,勿顾。”明日,视白水出,告其邻;东走十里,而顾其邑尽为水。身因化为空桑,故命之曰伊尹。此伊尹生空桑之故也。长而贤。汤闻伊尹,使人请之有佚氏。有佚氏不可。伊尹亦欲归汤,汤于是请取妇为婚。有佚氏喜,以伊尹媵也。

这个传说又见于《列子·天瑞篇》、《楚辞·天问篇》和《论衡·吉验篇》等书中。可见是战国秦汉间最流行的传说之

一。传说中值得注意的是：臼出水，是洪水泛滥的预兆；婴儿在空桑中飘流而免于溺死。作为洪水预兆的臼出水，无疑可以认为是石龟或石狮子眼睛出血的先声，二者之间是有内在联系的。臼是什么？王逸注《楚辞·天问》篇说：

小子谓伊尹。媵，送也。言伊尹母妊身，梦神女告之曰：“臼灶生鼃，亟去无顾！”居无几何，臼灶中生鼃。母去，东走。顾视其色，尽为大水。母因溺死，化为空桑之木。水干之后，有小儿啼，水涯人取养之。既长大，有殊才。有莘恶伊尹从木中出，因以送女也。

原来臼灶系灶之一种。杨先生考证说：“按臼灶二字，一般均认为臼与灶，系指二物而言。然余个人之愚见，则认为臼系一形容词，臼灶乃指臼形之土灶而言。盖古时之臼与灶，皆掘地而为之，而灶形如臼，故曰臼灶，换言之，臼灶乃灶类中之一种，亦即最古式之土灶也。至于所谓‘臼灶生鼃’者，此在余看来，乃臼形之土灶，忽而生蛙之谓也。盖臼形之土灶系挖地而为之，故有生蛙之可能。”臼灶内有水才能生蛙，所以臼出水成为洪水来临的预兆。^[14]

如果要谈论陆沉型洪水神话和传说，最早而比较完整的形态，当推《淮南子·俶真训》里关于历阳陷而为湖的记载：“夫历阳之都，一夕反而为湖，勇力圣知与罢怯不肖者同命。”高诱注：

昔有老嫗，常行仁义，有二诸生过之，谓曰：“此国当没为湖。”谓嫗视东城门间有血，便走上北山，勿顾也。自此，嫗便往视门间。闾者问之，嫗对曰如是。其暮，门吏故杀鸡血涂门间。明旦，老嫗早往视门，见血，便上北山，国没为湖。与门吏

言其事，迨一宿耳。一夕，旦而为湖也。勇怯同命，无遗脱也。（刘文典案：《意林》引注略同，惟末有“母遂化作石也”六字。）

历阳在安徽省现今和县境内，史载当地曾发生过陆沉为湖的事情，现在的历湖可能就是当年历阳之所在。《淮南子》撰于西汉，那时，也许更早一些，这种陆沉型或沉城型的传说，其基本情节梗概——门阖有血，预告洪水将至——就已经大体形成了。伊尹生于空桑传说中的臼灶出水的情节，在这里变成了门阖有血。二者表现形式不同，但却都是以一种预告的方式，预示洪水的到来。在思维方式上是何其相似！晋·干宝《搜神记》里也收入一个类似的传说：

由拳县，秦时长水县也。始皇时，童谣曰：“城门有血，城当陷没为湖。”有姬闻之，朝朝往窥。门将欲缚之。姬言其故。后门将以犬血涂门，姬见血，便走去。忽有大水欲没县。主簿令干入白令。令曰：“何忽作鱼？”干曰：“明府亦作鱼。”遂沦为湖。（《搜神记》卷十三）

这一个传说，作者可能引自《神异经》。魏郢道元《水经注》二十九也引用了，文字稍有差异，并借《吴记》的记述考证，由拳县，即吴之柴辟亭，现在的浙江省嘉兴县南之地。^[15]校注者汪绍楹注中说，这个传说的本事见于《淮南子》。是否指上面的一段话及其注释？一个发生在历阳，一个发生在由拳，看不出二者说的是同一件事情。但从内容看，可能形成于秦王朝及以后不久时代。因为提到了秦代童谣：“城门有血，城当陷没。”不过，当时的这两个传说里，洪水将至、国没为湖的预兆，是城门阖上有血。不仅石狮子的形象没有出现，连石龟的形象也还没有出现。

李膺《益州记》里记录了一个邛都县城陷为湖的传说，与历阳之都陷而为湖的传说十分相似，现录在下面，略可对照：

邛都县下有一老姥，家贫孤独。每食辄有小蛇头上戴角，在床间。姥怜之，饴之。后稍长大，遂长丈余。令有骏马，蛇遂吸杀之。令因大愤恨，责姥出蛇。姥云：“在床下。”令即掘地，愈深愈大而无所见。令有迁怒杀姥。蛇乃感人以灵言，嗔令何杀我母，当为母报仇。此后，辄闻若雷若风，四十许日。百姓相见咸惊，语：“汝头那忽戴鱼。”是夜，方四十里与城，一时俱陷为湖。土人谓之曰陷河。唯姥宅无恙，迄今犹存。渔人采捕，必依止宿。每有风浪，居宅侧恬静无他。风静水清，犹见城郭楼橹粲然。今水浅时，彼土人没水取得旧木，坚贞光黑如漆。今好事人以为枕相赠。（转自《后汉书·西南夷传·邛都夷》）

历史学家徐中舒认为：“此老妪与陷城，与历阳之都一夕为湖极为相似，当为同一故事之转变。其说旧木为枕，当亦由空桑说（即指伊尹传说——引者注）推衍而来。又小蛇头上戴角，乃古所传虬龙之形。此当为古代南方民族之图腾。”^[16]他的这个论断是不无根据的。

历阳沉没为湖的传说中，城门阍有血为洪水征兆，在梁代任昉《述异记》的记述里便变成了石龟眼睛出血：

和州历阳沦为湖。昔有书生遇一老姥。姥待之厚。生谓姥曰：“此县门石龟眼出血，此地当陷为湖。”姥后数往视之。门吏问姥，姥俱答之。吏以砾点龟眼。姥见，遂走上北山。顾城遂陷焉。今湖中有明府鱼奴鱼婢鱼。

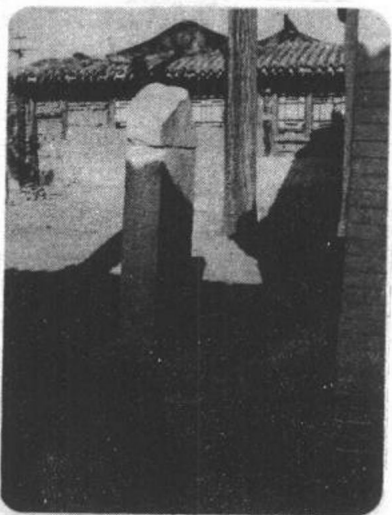
同一个事件，同一个传说，在这本书里却出现了不同的说法：“此县门石龟眼出血，此地当陷为湖。”“城门闾有血”变成了“石龟眼出血”。石龟成了这个传说中的主人公。其实，在任昉的著作之前出现的晋·干宝的《搜神记》里，石龟就已经开始代替门闾而成为这类传说的主角了：

古巢，一日江水暴涨，寻复故道。港有巨鱼，重万斤，三日乃死。合郡皆食之。一老姥独不食。忽有老叟曰：“此吾子也，不幸罹此祸，汝独不食，吾厚报汝。若东门石龟目赤，城当陷。”姥日往视。有稚子讶之，姥以告实。稚子欺之，以朱傅龟目。姥见，急出城。有青衣童子曰：“吾龙之子。”乃引姥登山，而城陷为湖。（卷二十）

石龟怎样成为陆沉型洪水传说中的洪水预言家的呢？

在我国古代社会生活和文化史上，从殷商起，龟与龙、凤、麟一起，被认为是四灵之一。龟在古代一向被视为长寿动物，而又具有特殊的灵性，所以龟甲通常被用于占卜。司马迁在《史记·龟策列传》中说：“王者决定诸疑，参以卜筮，断以筮龟，不易之道也。”无论是部落或族群间发生战争，还是举行盛大的祭祀活动，事先都必须举行占卜决定行止。“灼龟观兆”，即用火灼烧龟甲，观看被烧的龟甲的裂纹，来占卜吉凶祸福、决定或行或止，乃是通常的手段。古人还认为龟是负驮河图的灵兽。《河图》曰：“天与禹洛出书，谓神龟负文列背而出。”河图洛书现，则天下太平盛世。龟逐渐被神化。统治者们为了追求江山永固，而把象征着权力和功业的记功碑放到了石龟的身上，希望有石龟的驮载，千秋功业，永垂不朽。有些地方的石龟，雕刻它的主人为了加强其神性，甚至把象征皇权的龙与之雕在一起。（图40）例如现保存于渤海兴

隆寺前院门庭右侧的一个唐代渤海国的石龟，就不失为一个典型。这尊身高58厘米，长101厘米，龟座长136厘米，座高32厘米的石龟，龙头龙足，昂首裂眦，龙鬃批颈，四条龙足盘踞石座之上。这尊造型奇特的大型石龟，除了向我们提供了渤海时期上层社会的民俗心理而外，无疑是研究渤海与中原关系的重要资料。



从上述叙述中，不难得出结论：当着龟集长寿、占卜（预言家）、星象、权力和功业的象征于一身的

图40 河北涿鹿县上七旗观音寺中的石龟（最质） 刘锡诚摄

时代，凭它的灵性和威望，石龟进入陆沉传说，成为人类大灾难的预言家和人类的救护者，就是很容易理解的了。

第四节 民俗文化变迁：从石龟到石狮子

到了辽宋金元以后，龟作为神授权力的象征，依然随处可以见到它驮着沉重的石碑，但它在世俗生活中的地位逐渐下降了，甚至成了市井中人们讥讽嘲笑的卑物。明初陶宗仪在其《南村辍耕录》中引录了金方所的诗句：“宅春皆为撑目兔，舍人总作缩头龟。”俗称兔子望月而孕，因此，“撑目兔”就是指的不夫而孕的女人。俗信龟不能性交，纵牡者与蛇性交，在遇到敌人时，龟又常常把头缩起来，装“孙子”，

所以市井中常把男性生殖器无能而纵容其妻在外面行淫的丈夫，戏称为“缩头龟”。曾几何时，代表着君权神授的神龟，如今变成了竟王八（忘八），即忘掉了礼、义、廉、耻、孝、悌、忠、信八项道德准则的人。这时，石龟显然已经无法再保持它受人尊敬的预言家地位了。鉴于这种情况，在村伕野夫游女怨妇的民间信仰和口碑文学中，石狮子就乘虚而入，取石龟而代之了。

有意思的是，1993年3月笔者在云南锡都个旧参观云庙时看到，在大殿门前两边各有一个造型不凡的石狮子，它们的背脊上留有一个方形的石质碑榫，很象是作柱础用的。其取意颇有些象石龟背上驮碑的石榫。（图41）从其功能来看，也许是从石龟到石狮的一种过渡形式。老百姓对其所持的态度如何？崇耶？贬耶？笔者向个旧市博物馆张馆长询问其来历和人们所



图41 作柱础用的石狮（现存云南个旧云南云庙内，清代） 邓启耀摄

持的态度，他只能告知，这一对石狮子是从民间收集来的，雕刻年代、用途和人们对之所持的态度均未能确指，甚感遗憾。

民间对待石狮子，确有敬之如神的。谢肇淛《五杂俎·人部》云：“吴越好鬼，由来已久。……于是邪怪交作，石狮无言而称爷，大树无故而立祀。木偶漂拾，古柩嘶风，猜神疑仙，一唱百和，酒肉香纸，男妇狂趋。”宋朝京都汴梁府（开封）龙亭附近午朝门外的一对石狮子，民间传说是财神手下的散财童子。^[17]大连市金州城北门外大慈庙门前的一对石



图 42 陕西洛川 腰绊石狮子

狮子，老百姓认为是有灵验的，称为“神狮”：好人月黑天出城，也顺顺当当走不错道儿；坏人晴天白日来此，即使不掉到护城河里，也跌在石桥上。每逢八月十五云遮月，正月十五雪打灯，人们就积下当时的雪水，到了三月三这天，大闺女小媳妇都端着团圆水（雪水）来到大慈庙前，给神狮洗头企望两个石狮子团圆。^[18]陕西民间有小型的石雕狮子，作拴娃娃之用，是一种民间的生殖习俗。（图 42）但石狮子从来没有象石龟那样成为神权的象征，它存身于世俗生活之中。有

时人们甚至还赋予它常人一样的特点，比如《稽古录·人事部》录：《在阁知新录》：“世以妒妇比狮子。”《续文献通考》：“狮子日食醋、酪各一瓶，吃醋之说殆本此。”人们还把悍妇发怒称为“河东狮子吼”。君不见《清平山堂话本·快嘴李翠莲记》里有道是：“从来夫唱妇相随，莫作河东狮子吼。”

注 释：

- [1] 娄熙元《中国的人文动物——狮子》，《民俗调查与研究》（张紫晨编）第245～248页，河北人民出版社1988年。
- [2] 钟敬文《从石龟到石狮子》，《民间文学论坛》1991年第2期。
- [3] 参阅宋志成《石狮子趣谈》，《民俗》1992年第2期。
- [4] 陈志良《沉城的故事》，《风土什志》第1卷第3期，成都。陈志良还引述了在青浦县搜集到的另一个传说。讲故事的人是诸长凯。内容讲的是淀山湖陆沉为湖的事情：“淀山湖从前是个城池，城里有个孝子，非常孝顺地供养他的母亲。有一晚，孝子梦见一位老头子对他说道：‘这个城快要沉没为湖了，你若见到城隍庙前石狮子眼中流血，就是城沉的时间，你赶快和你母亲逃走，因为你是孝子，所以特为关照你。’这个历历如画的梦境，他不能不信，所以每天清晨到城隍庙前看看石狮子的眼睛，有没有流血。有个杀猪的，见他天天去看石狮子，很是奇怪，问明了他的原因，杀猪的就和他开玩笑，现把猪血涂在石狮子的眼里。第二天清早，孝子一见石狮子眼中果然流了血，马上背了他的母亲向东逃走。那城就在孝子走后立即马上沉没了。孝子走了三里多路才停止。那城沉没之后成为淀山湖。孝子停止的地方就是现在的朱家

角。那朱家角是青浦县的一个大镇，镇上却有城隍庙，此庙就是淀山湖中的旧城隍庙。”这个传说与东京陆沉的传说，其情节大致相似。

- [5]《中国民间文学集成·长兴故事卷》第172~173页，田家村主编，浙江省湖州市长兴县民间文学集成编纂委员会1990年7月编印。
- [6]《洪泽湖的传说》，《江苏民间文学》1981年第2期第68~70页，江苏省民间文学工作者协会编。
- [7]《狮子眼红陷濠陵》，《中国民间文学集成·梁山民间故事集成》第4卷第6~17页，山东省梁山县三套集成办公室编印1991年11月。
- [8]第一个传说题为《石狮子的眼红了》，钟士长搜集于藤州后坝桥村，讲述人王庆友；第二个传说题为《拐磨山》，张士哲搜集于胡楼村，讲述人刘登科。均见《藤州民间故事》（枣庄市民间文学资料选编）上册，滕州市民间文学集成办公室编1988年。
- [9]《盘古兄妹》，《民间文学》杂志1986年第1期；又见陶阳、钟秀编《中国神话》第166~170页，上海文艺出版社1990年。
- [10]《人的来历》，《满族三老人故事集》第3~6页，春风文艺出版社1984年沈阳。
- [11]《高公高婆》，《中国民间故事集成·吉林卷》第010号，中国社会科学出版社1992年。
- [12]《石狮眼里流血的故事》，《西藏民间故事》第1集第179~180页，西藏人民出版社1982年，拉萨。
- [13]陈志良《沉城的故事》，《风土什志》第1卷第3期，成都。
- [14]杨望《灶神考》，《民族研究文集》第164页，民族出版社1991年。
- [15]见任松如编《水经注异闻录》之157《作鱼》，上海

启智书局 1935 年；上海文艺出版社 1991 年影印本。

- [16] 徐中舒《跋苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》，《人类学集刊》第 1 卷第 1 期，中央研究院人类学研究所编，1938 年。
- [17] 参见高铁军搜集、张振犁整理的《石狮子吐元宝》，《河南民间故事集》，中国民间文艺出版社 1985 年。
- [18] 参见于耐寒搜集的《神狮的故事》，《辽宁民间文学》1984 年第 1 集，中国民间文艺研究会辽宁分会编印。

第六章

敖包与玛尼堆

在蒙古族、达斡尔族、鄂伦春族、锡伯族等繁衍生息的草原、森林地带，旅人们常常会遇到一种在平地上或路边堆起的土包或用石块、树木垒成的石堆，当地人把这种石堆叫做“敖包”（又称鄂博）。在藏人繁衍生息活的西藏、青海、甘肃、云南等山麓或草地上，旅人们也常常会遇到与敖包大致相似的石堆，当地人把它们叫做“玛尼堆”。人们对这类石堆，抱着十分虔敬的态度。在其他民族聚居的地方，往往也有类似的崇拜物，供人们祭拜。这些作为物质文化的石堆，又是自然崇拜民俗文化的象征，潜藏着深厚的原始宗教心理。

第一节 敖包——守护神

敖包是在旷野或路边一个圆坛上垒石为台。台基上面分成大、中、小三层，重叠作圆锥体，周围涂以白土，高约十余丈，形似烽火台，遥望又似尖塔。有的敖包，其形体要小些。有的敖包是独立的一个，有的则由多个敖包排列成群。通常见的如七敖包，中间一个大的为主体，左右各三个小的。又如十三敖包，即由中间一个大的，东西南北各三个或左右各

六个小些的敖包组成。额尔敦陶力盖山上的锡林格勒贝子庙的十三敖包就是最著名的一个敖包。过去，敖包大多在顶部植树丛，或立杆为柱，上面装有象征吉祥的风鸟，挂上丝帛和印着经文的“天马图”，或按照古俗，在敖包旁边立弓、矢、枪、剑等武器。（图 43）

敖包是蒙古人及相关民族自然崇拜的产物，它的出现可能是十分久远以前的事了。蒙古族民族学家波·少布说：它的产生“可追溯到原始社会。”^[1]尽管他的这个论断缺乏直接有力的证据，比如考古方面的发掘，但我仍然认为是可信的。蒙古先民是信仰万物有灵观的，他们赋予土地（特别是高地）、山峦以生命和神性，把它们视为地母的化身；因而他们把用沙土和石头堆起的石

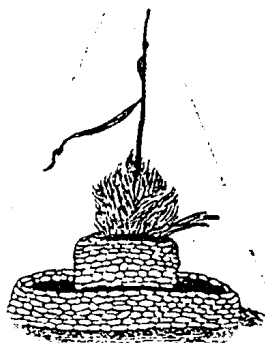


图 43 敖包

堆，也看作神圣的灵物——守护神加以崇祀。或者，他们在狩猎或游牧的时候，用石头设立一些醒目的标志，以便那些迷路的人能够顺利地到达营地，于是这些为了一定的目的而设立的石堆，就成了最初形态的敖包。当然也不排除象传说所说的那样，为了纪念成吉思汗或某些先人的墓葬，而形成了对石堆祭祀的风习。德国学者海西西所著《蒙古的宗教》一书中写道：

在固定地点堆起的土堆（即鄂博）一般都立于高地、山口、交叉路口等处。它们作为当地的守护神和地神的神祠，享受到了特别的崇拜。那种利用这种石堆来标志特定高地的习惯也出现在中亚和阿尔泰诸民族中。在对这一习惯的蒙古文描写中曾提

到：“从前，在蒙古人地区还不存在佛教的时候，便设立了一些地盘以在那里召请地神和各地的守护神、圣山和圣湖。为了祭祀使用，便以建鄂博来装饰此地和把石堆以艺术的形式进行排列。”（罗卜藏尊丹《蒙古风俗习惯史纲》抄本第64页。）

因此，在萨满教思想的范畴内，鄂博可以被当做是本地神灵的所在地和汇合处。

现在没有保存下为崇拜鄂博和信仰地神以及山神（与石堆有关）的那些独立于喇嘛教干扰影响之外的祈愿经文。这种情况一方面说明喇嘛教是以何等精力而努力改造和兼并那些原来完全属于蒙古民间宗教的思想，另一方面又说明那些泛灵论形象的古老性。在十八世纪中叶，一部蒙古民族宗教仪轨著作的作者贤禅师睿智喇嘛尚很难得到有关崇拜鄂博的古老文献。作者在其全集有关崇拜鄂博的导论中指出：“现在，在我们地区经常谈论建造和崇拜鄂博的问题，大家认为这是一种古老的习惯。然而，这一习惯过去在该地区并没有广泛流传。我们也没有得到任何原始文献，而且我们地区内的学者们也没有写过有关这种仪礼的著作。即使找到一部有关该问题的蒙古文著作，那也会由于有许多缩写字和解读困难而颇难理解。”（《祭鄂博的仪礼》第1页；罗登：《三卷有关鄂博崇拜的蒙文文献》，载《远东学报》第5卷第27页，1958年。）

如果我们根据现在已保存下来的古文献而恢复有关鄂博崇拜的原貌，那也或多或少只能是喇嘛教对古代萨满教形象的改造。在此情况下，对这种形式所遭到的篡改和修正比民间宗教中晚期表现形式要严重得多。^[2]

海西西及其所引用的蒙古学者的著作，一致指出敖包（鄂博）是蒙古人的一种十分古老的信仰，在古代蒙文文献中，很少有有关敖包和祭祀敖包的习俗的记载，而且他们还进一步指出，敖包信仰是现在盛行的喇嘛教之前的民间多神信仰的组成部分，喇嘛教兴起之后，对这种信仰极力实行吸收和改造。因此，我们大致可以肯定地说，今天所见到的敖包及敖包信仰，是经过了喇嘛教改造过的民间信仰习俗，虽然还在一定程度上残留着原始信仰的许多因素，但已经不是喇嘛教兴起之前的原来形态的原始信仰了。

从其在漫长的历史发展中所形成的象征功能来看，敖包大致可以分为具有神圣性的敖包和非神圣性的敖包两种。前者由于具有神圣性，通常作为大地守护神（通常所说的地母，其直观的形状就象是母亲的乳房）的表象，普遍受到部落或民族成员的崇敬和祭祀，向它祈求吉祥平安、消灾免祸。因此，这种敖包常常会有祭祀的仪式相伴随。后者则是为了满足人们生活的需要而设立的一种物质标志，因此它们一般是没有祭祀仪式相伴随的。但这类敖包却从另一个侧面向人们证明了、揭示了或描绘了，早期的蒙古人过着的游牧生活的样相，以及他们在敖包中所寄托的宗教信仰心理。

学者们对敖包的分类是各持己见的。不管他们把敖包分为几类，都不会超出我们所说的两类。波·少布把嫩江和乌裕尔河流域的蒙古敖包分为三种：祭祀敖包、路标敖包和分界敖包。他在祭祀敖包中又分列出乎硕敖包（即旗敖包或部落敖包）、努图克敖包（即氏族敖包）、阿寅勒敖包（即村屯敖包）和额莫斯·因敖包（即妇女敖包）四种。^[3]他所说的祭祀敖包，就是我们这里所说的具有神圣性的敖包。凡是带有神性的崇拜物，几乎都是象征的，作为一种表象，在它的背后总是站立着某个神灵、或某种文化。敖包也不例外。波·少布指出了敖包的这种象征的特性：“哲里木盟一带祭祀三个敖包，象征天、地、祖先；昭乌达盟祭祀七个敖包，代表七

曜；锡林格勒、呼伦贝尔地方祭祀十三个敖包，传说是祭祀唐朝的十三太保。而嫩江流域的蒙古人只祭祀一个敖包，象征地方神或祖先神。”^[4]在老百姓心目中，不同的敖包有着不同的职能，代表着不同的神灵，发挥着不同的神威，因而也享受着不同规格和等级的祭祀。乎硕敖包作为一个旗或部落共有的神灵的表象，它的象征的职能是保佑当地的水草丰盛，牛羊兴旺，消灾免祸，人丁吉祥。敖包中心位置插着树枝，祭祀时还要挂上彩绸，颇象许多民族的神话中常见的那种通天树，人类通过这株通天树的中介而与天帝相沟通，天帝也通过这株通天树（中国古典神话中有“建木”）而向人间施惠或惩罚。而那些散见于各地、数量较多的努图克敖包，作为氏族神的表象，越来越嬗变为祖先崇拜的象征。它们的存在和受到氏族内部的礼敬，主要起着维系氏族内部的团结的作用，同时，也如同其他石神一样，具有祈雨、赐福、送子等功能。至于他所说的路标敖包和分界敖包，它们的功能就是它们的名称所规定的，是物质文化，在人们的心目中虽然镌刻着对往昔游牧生活的记忆，但不再具备象征的含义，仅仅作为事物的标志存在而已。人们骑马经过时，还会下马叩首，剪掉一络马鬃或马尾放在敖包上，以示对这些曾经给予他们的祖先的艰难生涯帮助的石堆的纪念与敬意，但那只不过是一种民族心理的积淀的闪现，算不上是认真的祭祀了。

对敖包也还有别的分类法。常宝军在《蒙古敖包的属性、传说及其形体研究》一文^[5]中，把敖包分为七种。他所说的英雄敖包、女性敖包、儿童敖包、贵族敖包、建制敖包和动物敖包，显然都是神圣性敖包之属，都是定时定节地受到不同范围和不同层次的人们的祭祀，并在人们的心目中具有某种崇高的神圣性；而只有分界敖包属于非神圣性的敖包。

额莫斯·因敖包（或女性敖包）特别应该引起我们的注意。它们作为一种文化符号所给予我们今人的信息，与一些具有神格的敖包不同，反映着人类社会发展史上一个特殊的

时代和画面。乎硕敖包、努图克敖包和阿寅勒敖包所代表的神祇，要么是天神或地母，要么是英雄神，要么是氏族祖先神，大都是有一定的神格的。睿智喇嘛在他书中说：“在我们地区，建起了许多鄂博作为路标和圣址，腾格里天神、龙神和八类地神水神都居住在那里，它们可以向我们提供庇护、保佑、援助和守护神。”^[6]对这类敖包的祭祀，也常常是全部落、全氏族、全村屯范围的祭祀，或血祭，或酒祭，或火祭，倾注着全体成员的神圣的情感。而女性敖包则可能是母系制时代遗留下来的对母权的回忆，及对母权失落的感怀。从现代人对女性敖包的祭祀仪式中，可以看到，依然震响着这种古老习俗的遗韵。据波·少布的调查：“黑龙江地区共发现两座，一座在杜尔伯特旗后新屯贝子府南一公里莲花池畔，一座在东把彦塔拉屯后岗。祭祀妇女敖包参加者必须是女性，用动物乳房做祭品，女萨满领祭，参祭者头向敖包，按圆形仰卧于敖包周围，片刻后，全体坐起，一阵狂笑，然后在萨满率领下绕敖包跳古老的祭祀舞。”^[7]这是一种显示女性神——地母的无尚崇高地位的祭祀场面！敖包作为祖灵崇拜的对象，可能暗含着大地之神的乳房的象征语义，而供献在大地之神之前的牺牲又是动物的乳房，可能暗含着乳汁是大地和生灵的本源的语义，这种神秘的文化现象，难道仅仅是一种有趣的巧合吗？文化人类学者们证明，图腾崇拜，大概是大多数民族的历史上都曾有过的。原始图腾崇拜的遗迹，在长期过着游牧生活的蒙古人的敖包信仰中也有所反映。东部蒙古族如郭尔罗斯、杜尔伯特一带，曾经是以鹰为其图腾的氏族，那儿的敖包就仍然显示出鹰图腾崇拜的遗迹。杜尔伯特旗第五努图克吾尔图那苏贝子，祖先属鹰氏族，这个家族在每年5月13日祭祀努图克敖包时，总是在敖包的周围插上四只木雕的白鹰，全族人对之跪拜公祭。祭毕，还要把木鹰悉心收藏起来，明年祭祀时再用。郭尔罗斯的鹰敖包，则不同，是将木鹰埋在敖包里面。鹰崇拜的历史篇章，就这样铭刻在石头垒

建的敖包上。

第二节 玛尼堆——公众祭坛

在西藏，在所有藏族聚居的地方，凡是山口，要道通衢，田间，草原，江边，湖畔，山泉和佛塔之旁，到处都可以看见一堆堆用洁净的石块或石板垒成的石堆，藏族人称之为“玛尼堆”或“玛尼石”。过往或转经的人们，凡经过此处者，口中念念有词，随手取石添加。有时一堆小小的石堆，不日间便屹然耸立。特别是那些远离寺庙的穷乡僻壤，玛尼堆便成了物质生活贫乏、精神生活枯燥的人们的精神寄托。每当在早上或晚上转经，添加上一块选定的精莹的石头时，他们的心灵就得到一种解脱和安慰。这本来是对灵石的一种民间信仰，后来藏传佛教传入之后，人们往石堆上添加的石头，往往要镌刻上“唵、嘛、呢、叭、咪、吽”藏文六字真言，同时还要插上玛尼旗。遍布各地的玛尼堆，成为人们平常从事宗教活动的场所。

藏族群众中流传着一种说法，藏传佛教有两大圣地：一个是布达拉宫，一个是加昂玛尼堆。加昂玛尼堆位于青海省玉树县的藏族村寨——新寨。(图44)这里的玛尼堆是世界上最大的玛尼堆，也是世界上最大的石刻博物馆，约由20亿块大小不等的、镌刻着



图44 青海玉树县新寨加昂玛尼堆一角 巴延云
摄 采自《中国西藏》1992年春季号

六字真言的石头垒成。这座巨大的玛尼堆有几十个玛尼筒和一面石经墙。石经墙下面保存着藏区古老的石刻经文，墙头上摆放着琳琅满目的石刻、佛像和玛尼石。据估计，这座东西长约100米、南北宽约40米的玛尼堆，有1万多立方米。石刻中，大者有磨盘那么大的，小者如同一个鹅卵。石质有的是汉白玉，有的是石灰岩，有的是硅质岩，有的是鹅卵石。还有的人把牦牛的头盖骨和牛角刻上经文，供在玛尼石上。玛尼石的中间插着一根高高的木杆，上面挂着经幡和经布。整个玛尼堆，就是一座露天的祭坛。人们绕玛尼堆一周，放上一块玛尼石，据说可以拔除不祥，求得吉利。^[7]

关于加昂玛尼堆，有一个传说。“大约十六世纪初，曾在峨媚山、五台山修炼过的加昂多仁（意为有正果迹象者），率众创造玛尼石堆，凭借神剑的威力从喜巴雨措山上取下第一块石头亲手镌刻上六字真言。从此，藏族群众不管穷富都以镌刻玛尼石为功德，相传至今。玛尼石越堆越高。”^[8]据说，玛尼法会上跳的祭祀舞蹈，也是这位加昂多仁创编的。从加昂多仁在新寨放置第一块玛尼石起，算来已经是400多年了。这个玛尼堆，除了青海省的藏族群众外，西藏那曲、巴青，甘南，四川阿坝、甘孜、德格，云南迪庆等地的藏族群众，来前来参加一年四度的宗教节日，举行盛大的转经和朝拜活动。

玛尼堆作为宗教活动场所，一般有两方面的意义：一，通过玛尼石的祭祀活动，祭祀山神和神灵；二，镇压妖魔鬼怪。^[9]据侯光、蒋永志《嘉绒藏区的信仰习俗》一文报告，在四川的嘉绒藏区，玛尼堆摆放在必经之路口，与摆放在突兀的山头，二者的含义是不同的。“山顶上的玛尼堆有代表战神的意思，凡有征战行动，出征前要围着山顶的玛尼堆绕行，并进行煨桑。人们一面围着玛尼堆转，一面高声呼喊：‘神必胜！恶魔必败！’并把自己带来的白石放在堆上，还要插上玛尼旗。路口的玛尼堆，则主要供过路此处的人祈求上天的恩赐和神灵的助佑。这是因为，苯教把世界分为三个区域：天、地和

地下。每个区域都有两种生命存在：天上有神和人；地上有人和动物；地下有恶鬼和魔鬼。而恶鬼和魔鬼就住在山里、岩石里、森林里。天上的神又以山、岩石、河流等为化身出现，可以制服这些危害人的魔鬼。即是说，到处都有有害的和无害的精灵存在，而玛尼堆就是各处关隘和路径的守护神。因此，每一个过路的人，只要往玛尼堆上添加一块石头，并口念六字真言，就可以受到神灵的庇佑，不会受到魔鬼的侵害。”^[10]

第三节 异中之同与同中之异

蒙古族的敖包和藏族的玛尼堆，作为一种文化象征，同样都是大地和人间的守护神，都是从原始多神信仰发展而来，后又被后起的宗教（喇嘛教和佛教）所吸收和改造，成为积淀着深厚的民族文化心理和民族文化传统的信仰民俗。因而有的人认为，敖包与玛尼堆有着某些渊源关系。

这种见解是有道理的。把藏族的玛尼堆信仰与蒙古族的敖包信仰，看作是同一个文化带的精神产物，可能是不会大

错的。以垒石为坛的这种石头信仰而作为纽带的这一长条形文化带，

从西南高原而东北，除了这两个民族外，还包括达斡尔族等居住在辽东半岛和

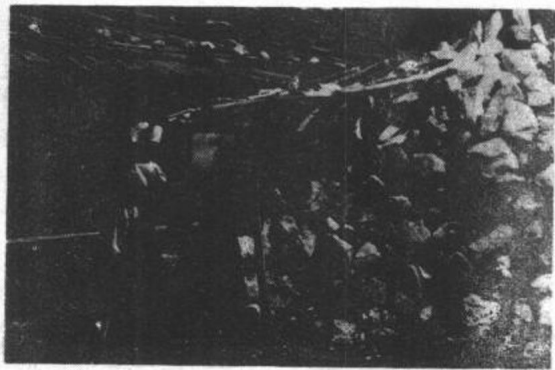


图 45 宁浪摩梭人的玛尼堆 邓启耀摄

中俄边疆的其他民族，一直伸延到日本的列岛。(图45)德国学者杰纳科夫在《中国东北的达斡尔族》一文中写道：“(达斡尔人)村子附近的山上有时立有用石头堆成的鄂博，乃用于宗教目的。1938年斯米尔诺夫访问了布西相对的阿拉卡昌村附近的诺波山，他在《讷河县诺波山地质》(哈尔滨，1941年)第79页中写道：在山顶高达3米的鄂博，由片麻岩石构成，南面置有粗制的供桌。其旁边距离鄂博2米远，每面有12个小鄂博，每个直径大约1米。每年阴历5月20日举行一次献祭，尔后达斡尔人吃掉所有的供品。”^[11]这是60年前一个地质学家对达斡尔族民俗信仰的真实的记录，其中具体地讲到了由13个敖包构成的敖包群的见闻，与前面提到的波·少布所报导的13敖包的情况是一样的，这就向我们提供了有关敖包信仰文化移动的重要的材料。日本民俗学者白川静在《中国古代民俗》一书中，评价柳田国南的《石神问答》中关于日本的13冢的性质和来源时说：“如关于所谓13冢，即以大冢为中心，左右分别排列6块石头形式的石冢，柳田似乎也主要采取供养坛的解释，考虑与御灵信仰的关系。附于卷末的13冢表上，有武藏三十一、常陆十等关东以及东北、中部、筑前共11处的13冢，其分布显示出地域不均的倾向，而其形式则极接近于蒙古的所谓敖包。柳田说把它解释为13佛，论证与佛教学说的调和；可是如对南方熊南致柳田信(大正元年十二月，收入《全集》第八卷)所加的批判那样，好象还是与敖包的关系更加直接。”^[12]白川静主张日本的13冢民俗信仰是从中国东北的蒙古族传播而来的。应当说，这些材料和学者的论述，已经勾画出了玛尼堆—敖包的文化属性和传播路线。

但是，敖包与玛尼堆作为两个独立民族的信仰民俗，又各自按照不同的方向发展，带着不同的民族特色和文化背景。因而形成了异中有同、同中有异的两种信仰民俗形态。其不同之处表现在：

第一，敖包作为氏族或村寨守护神的特点相当突出，参加祭祀的人员范围往往是有限的（如乎硕敖包之祭由本旗人参祭，萨满掌祭，旗王爷致祭辞；努图克敖包之祭，只能由本氏族的人参祭；阿寅勒敖包之祭，只能由本村屯人参祭，由村屯的头行人主祭），而且有的氏族在敖包前裁判族事纠纷一类重大事务。例如黑龙江省蒙古人的四个乎硕敖包，每年秋八月祭祀时，除了祈求水草丰收，牛羊兴旺，消灾免疫，人丁吉祥外，“同时还要在敖包会上划分轮牧草场，解决族事纠纷，公议部落事务，征调兵甲官役。”祭祀努图克敖包，实际上就是祭祀氏族祖先。^[13]玛尼堆则始终未向着这个方向发展，而是一向作为所有藏族民众共有的祭坛，不仅参祭的人员没有任何限制，也不承担氏族神那种解决氏族内部事务的分工。祭祀玛尼堆，实际上是祭祀山神、地母一类自然神，祈求它们的护佑。（图 46）



图 46 敖包祭

第二，敖包基本上是一次修建起来的一座以石头垒成的祭坛（后人经过此地时还是要不断添石的），体现着蒙古人赋予石头以灵性的宇宙观，靠着石头的灵性来实现其对部落、氏族、村屯等负有的神圣职责，有时为了增加其灵验，还把某种神像事先放置于石堆里面。应当说，这是一种典型的灵石崇拜，在历史发展中，逐渐把灵石崇拜（自然崇拜）与祖先崇拜结合起来。玛尼堆不是一次完成，而

是由僧俗藏族人不断添加的方式建立的，因此它是没有终结的。与敖包一样，玛尼堆也是一种灵石崇拜，但它的大多数石块，都是倾注了参祭者的心血，刻上佛教的六字真言或八吉祥图案，以文字（或者说是符咒）的力量来增加灵石的灵性。“唵、嘛、呢、叭、咪、吽”六字真言，其内容为佛教秘密莲花部之“根本真言”，也是印度佛教密宗的“真宝言”，广意为吉祥、如意、祝愿等。这六个藏文字母具有很强的装饰性，经排列组合，穿插搭配，可以成为各种图案，镌刻于石头上时，还涂以各种鲜艳的色彩。因此，一座著名的玛尼堆，例如加昂玛尼堆，同时又是一座石刻艺术博物馆。

第三，敖包信仰中明显可见喇嘛教和萨满教互相吸收、融合的痕迹；玛尼堆信仰中则明显可见佛教和苯教吸收、融合的痕迹。同是自然崇拜的产物，与后起宗教结合之后，便出现了很大的差异。在举行敖包祭祀仪式时，人们在敖包上插满了结着五彩布条的树枝，或在原有的树丛或木杆上挂满布条和写有经文的纸旗。有的地方还把剪好的纸马顺风扬出去。高位喇嘛率领众喇嘛绕包诵经，其他参祭者随行绕包三周，自左而右。^[14]在萨满教的自然神神系中，大致有两个系统，一个是天地神系统，一个是山石神系统。由于蒙古族是一个游牧民族，草场、水源、风雪、天象等自然条件，对于人畜的生存与发展起着举足轻重的作用。因此对天神地母的崇拜是萨满教信仰中的重要内容。《马可波罗游记》中曾记载，蒙古人所信仰的诸神之一是“纳蒂盖”（又译“那契海”），即地母。他们“认为该尊神是保护他们的妻子、儿子、牧畜和粮食等的土神或地神”，“他们对它表示了极高的尊敬和崇拜，因为每个人都于自己家宅中在一荣誉位置上供奉此神。他们用毡毯和其它原料而制作该神的神像。”虽然喇嘛教极力摧残和打击萨满教，但在敖包信仰中还是保留下来这类自然神的影子。在敖包祭仪结束时，咏唱的《敖包赞》里仍然对萨满教的腾格里天神大加颂扬：

向你，完全实现了我们祝愿的神，
向所有守护神，从腾格里天神到龙神，
我们表示崇拜并以祭礼而赞颂！
根据我们的崇拜、祭祀和赞美，
祈永远成为我们的朋友和伴侣，
对于那些奉献祭祀的人和为之而进行祭祀的人，
无论是家中、大街小巷，还是其它什么地方，
减轻疾病，镇压鬼怪和与人作难的恶魔！
赐以生命之力、财富和欢乐！……
驱逐魔鬼和萦绕的敌人，
清除流行疾病和瘟疫，每日、每月和每年的灾难！
阻止豺狼进攻畜群、防止强盗和盗贼出现，
预防冰雹降落、发生旱灾、风灾和饥荒。^[15]

在敖包祭中，从萨满教的天神腾格里到龙神，都呼唤到了，都召请到了。而在藏族的玛尼堆信仰中，则突出地显现出藏传佛教与民间宗教苯教的互相吸收与融合。以玛尼堆上的刻石图案为例。现在看到的玛尼石上的刻像，多以佛教造像为主。但也可以看到许多苯教与佛教相结合的图形。在藏东的昌都一带、藏北那曲地区的东部和山南地区以及林芝地区若干偏远的地方，那里的玛尼石上刻有形态怪异的兽首人身造像，画面充满了恐怖、狰狞、喧嚣的气氛。造像的兽首有牛、羊、马、猪、狗、狼、狮、鸟等，人身上均有项圈、璎珞为饰，背披人皮或蛇皮，有长尾，踩莲台，执法器，呈舞蹈状。郭周虎认为：“这些具有独特风格的兽首人身形象，是西藏苯教与佛教艺术相结合的产物。西藏苯教信仰多神，他们把世界分为天、地、水（地下）三个部分，这三部分各有其神主，即念、地主、龙三神。苯教中被崇拜的龙神就是人们经过想象后已赋予人格化的神。据《十万龙经》介绍，在

苯教的兽首人身偶像中的兽首有龙、虎、熊、豹、狮、狼、鹿、牛、羊、蛇、马、鼠、猪、孔雀诸形，这些神像凡带有蛇尾或鱼尾者则为龙神。从文中介绍的玛尼石刻上的形象分析，他们很可能渊于苯教之‘龙神’。玛尼石刻兽首人身像的早期可能就是苯教龙神形象在民间的一种表现形式。”^[16]

注 释：

- [1] [4] [7] [13] 波·少布《黑龙江蒙古研究·宗教祭祀》第195页、196页、198页、197页，黑龙江民族研究所1990年。
- [2] (德)海西西《蒙古的宗教》，见《西藏和蒙古的宗教》第498~499页，天津古籍出版社1989年。
- [3] 波·少布《嫩江流域蒙古教包考述》，《黑龙江民族丛刊》1990年第4期。
- [5] 常宝军《蒙古教包的属性、传说及其形体研究》，《黑龙江民族丛刊》1991年第4期。
- [6] 《建鄂博的方法》第1页，载《北京蒙古文木刻版本喇嘛教经文》第126号。转引自《西藏和蒙古的宗教》第500页。
- [7] 参阅了巴延云《藏传佛教的石刻博物馆——加昂玛尼堆》，《中国西藏》1992年春季号。
- [8] 贾鸿玲《新寨的“嘛呢石堆”与“多仁求卓”》，《文坛了望》1992年，青海省文学艺术界联合会编，西宁。为了统一名称，译名作了改动。
- [9] 参阅林玉林《灵石》，《邦锦花》1992年第1期，西藏民间文艺家协会主办，拉萨。
- [10] 侯光、蒋永志《嘉绒藏区的信仰习俗》，《巴蜀风》1990年第3期，四川省民间文艺家协会主办，成都。

- [11]《民族译丛》1990年第6期第72~74页。原载德国波恩大学《中亚研究》1974年第8期。
- [12]白川静《中国古代民俗》第9~10页，陕西人民美术出版社1988年。
- [14]史万森《蒙古族的祭教包》，《民俗》画刊1989年第1期。
- [15]转自海西西《蒙古的宗教》，见《西藏和蒙古的宗教》第501~502页。
- [16]郭周虎《西藏玛尼石刻中的兽首人身像》，《文物天地》1990年第6期。

第七章

石神和神石寻踪

石神信仰是中国各民族自然信仰的一种普遍形式，虽然这种信仰产生于人类社会的早期阶段，经历过种种剧烈的社会动荡（诸如民族的分裂融合、征战与杀掠、灾难的折磨等）以及文化的碰撞与融汇的洗礼，却丝丝缕缕地传承下来，即使在今天，也仍然可以看到它的踪迹。有的地区或民族，石神是有神格的，有的至今仍然是自然神，没有神格；有的则与祖先崇拜结合起来，甚至成为祖先神。人们对于石神的崇拜与礼拜仪式，并没有因为时代的变迁、文明的冲击而泯灭，在有些民族或地区至今还时隐时显地存在着；同时也足见科学的普及和迷信的破除并非一朝一夕所可奏效的。（图 47）

现根据我们收集到的石神和神石材料，略加梳理和归纳，分列如下：

第一节 与图腾崇拜、灵物崇拜和祖先崇拜有关的石神

综观散布于各地的石神和神石，与图腾崇拜、灵物崇拜和祖先崇拜有关者，占据着重要的地位。图腾制在人类历史上的出现，虽然只是一个短暂的时间，但它在人类文化史上



图 47 石神有灵

所留下的影响却是极为深远的。直到现代，学术界对这一文化现象的兴趣还没有减弱。由于历史的久远，蒙在图腾上面的面纱，仍然使人们难以看到庐山真面目。人们对图腾的理解，至今还是聚讼纷纭，莫衷一是。图腾在人类的许多文化现象中，包括散见于各地各民族的石神和神石，无不留下了依稀可见的印迹。

湖南省马阳县的槃瓠石、卢溪县的石貌狗，就是古代槃瓠族图腾崇拜的一例。章怀太子注《后汉书·南蛮传》曰：

今辰州卢溪县有武山。黄闵《武陵记》曰：“山高可万仞。半山有槃瓠石室，可容数万人。中有石床，槃瓠行迹。”（《水经注》云：“武水源出武山。水源石上，有槃瓠迹犹存矣。”）今案山窟前有石羊

石兽，古迹奇异尤多。望石窟，大如三间屋，遙见一石，仍似狗形。蛮俗相传，云是槃瓠像也。

《路史·发挥》云：

有自辰、沅来者，云卢溪县之西百八十里，有武山焉。其崇万仞。遙望山中，石洞罅启。一石貌狗，人立乎其旁，是所谓槃瓠者。今县之西南三十，有槃瓠洞，栋宇宏壮，信天下之有奇迹也。

游朴《诸苗考》：

麻阳民，土著者皆槃瓠种。……一村有石，名槃瓠石，民共祀焉。

这里所传之槃瓠石、石貌狗，应该就是南越、武陵地区古代先民所奉的图腾祖先。其原型为槃瓠神话中的狗——名曰槃瓠——的形象。《后汉书·南蛮传》记载了这个神话：从前高辛帝在位时，常有犬戎之寇入侵。帝对他们的横暴侵袭深感忧虑；但多次讨伐又屡战不克。于是，布告天下，招募英雄好汉，凡能得到犬戎将领吴将军的头颅的，就赐给他黄金千镒，封他万户之侯，并把女儿嫁给他做妻子。令出之后不久，帝所豢养的一条名叫槃瓠的狗，便衔着这位吴将军的头来到宫殿之前。帝兑现了他的诺言，把女儿许配给了它。槃瓠背着帝女到了南山，在那里生息，繁衍后代，号称蛮夷。这个族群就以槃瓠为自己的图腾，崇拜有加。据记载，这个族群在历史发展中分出了好几个部落或民族，有的有了自己新的图腾，有的仍然沿袭祖先氏族的图腾槃瓠。在有些地方，如四川、广西，有一种石碑的顶端，也有雕狗首形的，据说狗头形的石碑具有辟邪的作用，但我以为仍然可以透出原始图

腾的余韵。

羌族同胞把白石当做神灵加以崇拜，也可能与图腾崇拜有关。羌族史诗《羌戈大战》中说，古代羌人迁徙到岷江流域的途中，与当地土人发生战争，且屡战不胜，有神人托梦教导他们用白石作武器，才得以取胜，并在此定居下来。于是他们对白石充满了崇敬。这仅仅是传说，是族人自己的口碑文学中对白石信仰的一种解释。历史学家卫聚贤在《泰山石敢当》一文中则认为，羌族的白石信仰与狗图腾崇拜有关。他说：四川在汉代以前的居人是以狗为图腾的，而羌人原居四川。“现在松番东白兰的羌民，每于年初将狗吊在树上，经过若干日视狗之存亡，以占一年的吉凶。因名此处人为吊狗羌。这都是以狗为图腾的遗迹。”“羌民置白石于屋顶而目为神。羌民以屋顶上置一块有尖角的白石，每年用猪狗鸡等血涂于其上，而目为神，以此神为最灵。”我的结论是：“羌民自古时以狗为图腾，后以狗为灵的神，故于各地雕吞口，但以得罪了这个狗神没有方法可以免祸，惟有大山上的石头可以堵挡得住。”^[1]（图 48，49）

散布于各民族和地区的支锅石（或称锅庄石）及其信仰，



图 48 羌族白石崇拜 李永年摄 采自《民俗》

与原始先民的火崇拜、灵石崇拜、特别是祖先崇拜显然有着密切的关系。用三块石头支锅，烧煮食物，这是从古代先民传袭下来的一种生活习俗。这种习俗在从南到北我国许多民族中，特别是在



图 49 羌族向白石祭羊 李永年摄 采自《民俗》

森林中过着狩猎生活的民族中，得到广泛的流行。对于人们来说，火，火塘，以及后来的灶，是非常神圣的。支锅用的三块石头也在人们的心目中具有了神圣性，不仅对之敬畏，而且当做灵物受到崇拜。于是形成了支锅石（或锅庄石）的信仰。在有的民族中，在茶饭之前，逢年过节，至今还不忘给它献祭一点酒食。

我国北方的氐羌族群，是早期使用支锅石和对支锅石保持着崇拜的民族。氐羌族群南迁，后来的许多与其有血缘关系的民族，几乎都保留了这种习俗。云南文化史学家徐嘉瑞说：“他们在高山地区，在森林中游猎，夜晚也是露宿，围在火旁边，用三块石头支了起来，用砂陶的锅煮着野味。火光在森林中闪耀，野兽都吓跑了。他们围着火，唱歌、跳舞（如锅庄舞之类）。他们崇拜三个支锅石。”现在云南大理、剑川一带的白族就是保留了这种习俗的民族之一。他们将这个传统扩而大之、推而广之，凡三块排列形状象支锅石那样的石头，也都成为他们崇祀的对象。如大理周城蝴蝶泉附近，过去有三块天然大石鼎足而立，当地白族居民就称它们为支锅石，远近的农民兄弟经常来向这三块石头烧香献祭。现在这

三块石头虽然已经在兴修水利运动中被炸掉，却仍然有人前去献祭。^[2]

火塘是家庭的中心。居住在金沙江两岸以及武定、元谋等地的彝族，对构成火塘的三块锅庄石，有种种规矩，这些规矩反映了锅庄石的神圣性和人们对锅庄石的敬畏心理。因为锅庄石所代表的，是对祖先的崇拜。彝族一般以靠家堂的一方为上方，上方被视为神堂，意味着祖先的神灵之所在。无论什么人，主人还是宾客，都不能在火塘的上方就坐，只能坐在火塘的两侧或下方。左方的锅庄石，代表青年男子，右方的锅庄石，代表青年女子。两石分置两侧，与代表祖先神灵的上方锅庄石相对，意味着大家都是祖先的后裔，子孙后代繁衍不息。其它地方的彝族，其锅庄石所代表的意思，又有所不同。如哀牢彝族左方的石头代表着火塘神的神座，逢年过节要祭祀火塘神。（图 50）



图 50 岩神（腾冲纸马）

在纳西族的白石信仰的后面，隐伏一个有关三多神的神话。白石神“阿普三多”，是纳西族民间所信奉的众多的神之中，最受尊敬者。在云南丽江纳西族自治县境内的玉龙山南麓，有一座北岳庙，其中供奉着的是一个鲜为外界人们所知的神祇——雪石（白石）神“三多”。据《乾隆丽江府志略》下卷记载，忽必烈征滇时，于丽江境内“革囊渡江”，曾封白石神为“大圣雪石北岳定国安邦景帝”。因此全国解放

前，纳西族人民每逢春二月都要来庙里聚会，祭拜白石神。关于白石神三多，民间流传着一个传说：很古的时候，从北方的加宽来了个自称三多的人，他对一个大王说：“你每天贡献我三只兽，你就会享大福。”大王照办了，却不见什么大福。于是大王的妻子就埋怨起来：“家畜都贡献尽了，可福在哪里？”三多出现了。他对大王说：“我原打算让出一半的天下给你，尊你为王，你为什么私下里怨我？如今我要回到雪山上去，你贡献的东西我会加倍还给你的。”说完后一阵风似的走了。尽管三多把贡献加倍地还给了国王，可这个王国却一天天衰弱下去。这时，三多又托梦给宋末丽江纳西酋长麦琮：“我从北方来帮你作战，愿你的王国受福，你可别三心二意啊。”说完，变成了一只白獐消失了。从此，麦琮每上战场，总有一个身穿白甲、戴白盔、执白矛、骑白马的骁将助阵。麦琮打猎时，也常见一只白獐在玉龙山里出没，但是一追到一块白石背后，就无影无踪了。一天他的猎犬围着白石叫，人们把白石举起，其轻如纸，下到半山，又重如千斤。猎者用米饭供它，它又变得轻如树叶。来到山麓，复又重达千斤，扳也扳不动。于是就地建庙，奉它为“阿普三多”。三多成了白石神的化身。现在，在丽江县城里玉泉公园里的五凤楼门里，东巴文化博物馆的院内，根据传说中的形象建了一个骑马执矛的武士三多神的雕像，供人们凭吊和瞻仰。关于三多神的来历和性质，也还有一种说法：三多系古纳西族先民从甘青高原南迁之前所信仰的神灵，南迁时亦将其带到了丽江，并居于玉龙雪山上。^[3]其实，纳西族的具有白石神神格的三多神，与其说是该民族的保护神，勿宁说是该民族的祖先神兼保护神更为准确。白石神就是玉龙雪山之神，玉龙雪山本身就是一座高大的白石。

传为诸葛亮演兵用的八阵图，是诸葛亮个人所为的业绩吗？多少年来受到人们的崇敬，赋予这些石头以神奇的传说，从而使它们带上了某种神性。《水经注·江水篇》云：“江水

又东迳诸葛亮图垒南，石碛平旷，望兼川陆，有亮所造八阵图。东跨故垒，皆垒细石为之。自垒西去，聚石八行，行间相去二丈。因曰：‘八阵既成，自今行师，庶不覆败。’皆图兵势行藏之权。自后深识者，所不能了。今夏水飘荡，岁月消损，高处可二三尺，下处磨灭殆尽。”这里指的是奉节之八阵图，即俗称之“水八阵”。四川新都又有所谓“旱八阵”。《四川通志》引《纬略》曰：“八阵图在新都者峙土为魁，植以江石，四门二首六十四魁，八八成行，两阵并峙；周凡四百七十二步，魁百二十有八。”此阵系聚土为丘，高约五六尺，每一土丘之上，有石冠之，与水阵同制。由于当地石少，石冠多被人取去。双流棋盘市亦有八阵图，原亦堆土而覆以石。后石被乡人取走他用，封土也夷为平地了。考古学家冯汉骥和郑德坤都认为此多处之八阵图并非诸葛亮演兵之地，而与该地之古代先民的宗教仪式有某种关系。冯说：“至于此等大石之原始含义何在，仅能猜测而已。或许即如《华阳国志》之言，此乃墓石。以石笋为例，仅距武担墩约半公里，两者可能有内在联系。武担墩为人造之墩，极可能乃古坟，是以石笋可能为坟之墓石。当然，其它竖立大石之原因尚多，诸如立之以纪念重要之社会政治事件，或充作路标，或为禁地之标界等等。每一大石之立意，应由其特殊环境定之。八阵图之含义不甚了了，然可肯定者，它与诸葛亮之军事战术无关，而可能具有宗教意义，为举行宗教活动之圣地。”^{〔4〕}八阵图遗址为古人宗教圣地之说，或者更具体地说，曾经是古代居住在此地的族群的祭坛，也许是不无道理的吧。

第二节 作为社神和村寨保护神的神石

从中国古籍的记载、考古发掘，以及中国农村特别是边远少数民族地区如今还保留着的遗迹来看，“社”的原始意义

不外是两个：一是祭祀土地之神的地方（后期发展为宗庙）；二是村落形成的雏形。社与木、石有着密切的关系。《周礼》说：“二十五家为社，各树其所宜木。”有树林的地方才是社的所在地。社从示、从土，主为社之根本，社主是一块竖立着的石头。因此社神往往是一块具有特殊含义的石头。

民族学家陈志良在一篇题为《广西的社》的文章里谈到，他所见到的四个形状如同男性生殖器的长圆形石祖——止令茄(Chelinga)。他说：“止令茄是原始民族认为一个长圆形的石卵，含有神性灵性，是神灵的代表，所以崇拜它，祭祀它。这件实物，笔者见过四次：最初是在庄学本兄川西羌民的摄影之中，一块长圆形的白石，就是羌民崇拜的‘天神’。其次是浙江良渚镇挖出的黑陶及石器之中，也有这长圆形的石卵，现为吴越史地研究会保存。三为民国二十八年十月，从香港到桂林，经过广东的苍城与高要之间的横江镇附近，一所竹树丛中，有一个土台，所供的不是佛像，而是一尺左右的长圆形石卵，上面已有青苔。第四是民国二十九年到阳朔旅行时，走上了古代避难的寿阳堡，上面紫霞洞中供着城隍，门口供土地神位的地方，也放着新挖出的三个长圆形的石块，黄泥尚未褪尽，却对它焚香点烛。”^[5]

广西桂林的两江墟，奉祀的社公，系一



图 51 壮族石神 宋兆麟摄

块长圆形的天然石，状如人，每逢清明，七月十五，八月十五，村人前往拜祭，用香烛，鸡，清明用粽子，七月十五用馒头，八月十五用鸭及猪肉。按民国二十一年《柳州县志》云：“僮人社无定所，偶指片石以为神，即相戒不敢犯。其尚鬼乃天性也。”都安侬人崇拜的三界王，没有固定的所在，大都以三块顽石，当作三界王来拜祭。^[6]（图 51）

据道藏本《搜神记》卷五：云南楚雄有二神石。“一在南安州西五里，巨石高十余丈，蒙氏号为南岳社灵安边之神。土人每岁以金貽其顶，有祷辄应。一在楚雄县西南三十里，碌摩山顶，屹立似人。高八尺许，顶突出，如斜戴笠之状。土人以金贴其面，事之甚谨。昔人有诗云：

安知金马碧鸡外 别有郁郁盘荒陬
阴崖犹遗太古雪 神石一立千万秋

类似的神石在云南各地还有不少。如剑川县的蟒歇岭石崖，洱源县牛街的观音崖，大理苍山的凤眼洞、龙眼洞石崖，邓川县石窠香泉崖等。昆明西山区谷律公社螃蟹村有一座巨形石壁，高达数丈，当地彝家认为是石神之所在，凡患耳目疾病或生大疮者，便煮几个鸡蛋祭此石壁。祭祀时还对着石壁喊着它的名字“山吾高！”兰坪县有一大石，当地怒族对它崇拜。凡死了人，死者的亲属都要到这块石头前面“餵彪”（即给死者送魂），在巨石周围撒满拌有辣椒的米饭。平时怒族人不敢靠在这块石头上休息。^[7]

哈尼族的祭“阿玛突”——寨神树活动，实际上就是古代的祭社，神树旁就有一块大神石。云南金平苗族瑶族傣族自治县哈尼族农历二月属龙日的“阿玛突”，又叫祭竜或二月年。节日包括祭山、祭祖、祭社林等内容。节日第一天杀鸡祭外鬼，并用竹签编成符抵御外鬼进入。清晨，全村男女老少都自动去井边淘井，砍草扫地，然后由魔巴或有威望的长老，

杀白公鸡，祭水井，同时祭山，因为他们认为水来自于山，山靠林养育。所以这里的民族一般都将水井造在竜树下。中午祭寨心塔，寨心塔立于村寨中央，用泥土垒成，是建寨的最早地点。祭完，全村举行街心宴。仪式完毕后，祭竜树林。竜树林为村边一茂盛树林。祭竜树时，魔巴、族长、长老三人带领装扮成一男一女的两个小伙子，敲着锣，带着预先准备好的三个鹅卵石，血祭竜树。三个鹅卵石，一个用本寨处女原红染之，放于竜树根前右侧，称祭龙（山与龙同一）；一个用猪血染之，放于竜树正中树前，为祭社林（包括祖先）；第三个石头用狗血染之，放于竜树根前左侧，表示祭鬼。装扮成一男一女的两个小伙子，象征童贞。三个长老一边念颂咒语祭词，一边将三块石头献上，进行祭拜。^[8]1993年春笔者在

云南元阳县全福庄调查哈尼族的“阿玛突”仪式时看到，除了在寨神树旁的一块呈长方形的石供桌上供着六组各三片树叶和祭牲（猪肉、鸡肉、各类糕饼等）外，在十几米外正对着寨神树的林边上，有一块天然的大石头，祭祀之前，用刚杀死的一头黑猪的新鲜猪血染红，是为神石。（图 52）



图 52 哈尼族奕车人的石虎 邓启耀供稿

许多民族的村寨中，都有寨心石——神石。寨心石是神圣的，受到全村寨的崇祀，祭祀时，也有一定的仪式。云南耿马县孟定区傣族村寨景兴寨有

三棵巨石，是该寨的寨心石，人们对其祭祀不迭。相传孟定原为佤族居住地区，后来傣族祖先流徙此地，民族之间发生了械斗。傣族驻兵该地，天神送石锅一口，能煮千人之饭，但如此大锅，无法支持，于是天神又赠送三棵石柱，供支锅作饭之用。傣族士兵饭饱之后，一举把佤族撵出了孟定坝子，从而成为孟定的主要民族。这三棵寨心石也就成了该寨的神石。景洪县大勐笼区曼章汉寨有四棵寨心石。当中的一棵是锥形的。同区曼老寨的寨心石是四方形条石。沧源县勐省区勐省寨的寨心石是柱形的。（图 53）

路南彝族支系撒尼人的每个村寨，解放前，都有一间小茅屋，里面供着一块代表山神的石头，经常有人向其祭献。当地人们认为，凡是小孩得了病，便请巫婆祭石头消灾。有的还以石头作为孩子的名字，认石头为小孩的保护神。元阳县彝



图 53 佤族老母猪石 宋兆麟摄

族村寨水卜龙大寨的寨心石是柱形的，下面有一圆形底座，露出地面的部分约 30 公分，象一具勃起的男性生殖器，与古代的社主的型制是一样的。

据《户腊撒阿昌族社会经济调查》资料：阿昌族各村寨都有“色曼”（寨神）。“色曼”立于寨子头或寨子边。阿昌人认为，寨头或寨边树木长得高大、茂盛、奇特者，即被认为



图 54A 黎族社神（虎形象）

赵橹《阿昌族大石崇拜与诸羌文化的辐射》一文中说：阿昌族供奉的寨神往往是高达一米左右的一根石柱，石柱顶端还要置一块长方形的石板。每逢全村祭祀时，人们对石柱焚香顶礼，置祭品于石板之上。（图 54）

布朗族每个村寨的中央，都竖立着一根大木桩，木桩的周围用石头砌成一公尺左右的高台，这就是他们的寨心神，是全寨最高神灵的所在。村寨的一切隆重祭典，都得以它为中心来进行。广西桂林花桥西堍之南，有一棵死了的大树，树下有一方石碑，碑旁有九块石

有神附于树上，就被确定为“色曼”，在“色曼”前面竖立一石块作为标志。对“色曼”每年祭献两次，一次在春耕时，祈求其保佑丰收；一次在秋收时，庆祝丰收。



图 54B 侗族社神（贵州榕江县）

宋兆麟供稿

头，每块石头上有两个浮雕像，即为土地公与土地婆。附近民众时常对之焚香点烛。

一般说来，凡是种植了社树的场所，都有水泉，也有石主。近日笔者在河北省涿鹿县上七旗（相传为蚩尤寨）蚩尤泉旁就看到，有一棵上千年的大树，大概可以相信，那里曾经是一个部落的社地，想必也应该有一块大的社主——神石。

美国汉学家葛维汉在《四川的宗教信仰》一文里提供了四川叙府（今宜宾）的社神：“长江边上的叙府（即今宜宾市）附近，有一座统称为白石寺的小庙。起初只有一块巨大的白色石头，比其它的石头高而白。人们开始崇拜它，认为它有治愈疾病的力量。后来围绕着这块白石建立了一座庙，并且增加了几尊普通的偶像。这白石仍然被崇拜，假如一个人花几个铜钱买极少一点石屑，磨成沙子泡水喝下，便可使他的病痊愈。这过程也许先由石头的体积和洁白引起自然感官的畏惧而发生的。这块石头不是因为一个神偶居在里面受到崇拜，而是认为这巨石本身即为一个具体超凡行善力量的神。”^[9]

凌纯声在《松花江下游的赫哲族》（国立中央研究院历史语言研究所单刊甲种之十四，1934年）里报导了生活在黑龙江省的赫哲族的石神信仰的情况：赫哲族专事看时疫和传染病的领神娘娘的阿哈，有时也领“石头公公”及“石头婆婆”。这石偶供在一木制神庙内，庙置于一高225cm的木柱上，庙前竖一鸠神杆子。如阿哈马法看出病人遇中邪魔时，就求石头公公，捉拿鬼怪。阿哈马法，是萨满的一种，但是他的神术只限于看时疫和传染病。黄任远在《赫哲族的原始信仰》^[10]一文中说：赫哲人尊崇石头为神。认为它是某个英雄猎人、某个捕鱼能手或某个女英雄死后变的。把英雄与石头融为一体。过去住在街津口的赫哲人生了病，有什么疑难事，都要到德勒乞玛发（石头人）那里烧香磕头，用酒肉祭奠，祈求保佑，消灾治病。在街津口村北，过去有个克马庙，庙内

供有男女石头偶像，供人祭拜。这种石头崇拜的习俗，一直延续到解放初。

据民族学家石璋如报导，昆明东北约 25 里，在九龙庵以东约 3 里的山丛中有“两担石”。地系荒山，只有樵径可通，没有显著的建筑目标，颇不容易被人找到。因其地有四块大石头，排列的象两架担子，所以叫两担石。在它的南边，有两个村庄，一个叫大哨，一个叫小哨，本地人统称它哨上。在哨上居住的，完全是罗罗（即现在的彝族），平常不大和汉人往来；除非街子天，他们才背着柴草，由山里出来，换取他们所必需的应用物品。汉人们也很少到他们的村庄观光，但是特种的商人们，却是例外。他们的生活，同汉人差不多，也是种田，只是在服装上，言语上，以及其它礼俗上，有点异样。每年阴历七月初八日，女的罗罗，在两担石举行跳神会，远近的善男信女，都到这里赶会，弄的整年荒寂的野山，一时焰火冲天，大为热闹。这个盛会，大概是意在祈年。祈年在农业社会里，是一件很重要的事。尤其是七月，谷子正在吐穗，最怕生虫，他们没有避免虫害的科学知识，只有求神保护了。他们认为求神保护，是一件大事，而且一年只有那么一天，所以是风雨无阻。早先附近的村庄都有到两担石进香的组织，祭祀用的是一只公鸡、一些肉糕、若干柴米油盐。^[1]1993 年 3 月，笔者在昆明向当地的许多民俗研究同行打听两担石如今是否还存在，是否还有祭祀活动时，他们没有人能够回答。我想，经过了 50 年左右的时光，两担石及其祭祀仪式也许已经消失了。答案究竟如何，只有寄希望于当地的民俗学家了。

近接民族学家汪宁生 93 年 4 月 6 日来信云：“前承询及有关‘两担石’事，曾请教昆明耆旧，匆促中未有满意答复。现经多方查询，据云，在寻甸（或嵩明）县果有此石，形如男性睾丸，故应称‘两蛋石’。‘蛋’者，昆明土语，即‘卵蛋’之意。过去逢年节，确有祭拜歌舞之俗，今日情况如何？”

如何前往？俟了解清楚，当再奉告。”此“两担石”即“两蛋石”的材料很重要，为石头的生育信仰功能又添一有趣材料。

藏族在屋顶、门顶、窗台、地中央以及拜神的地方供奉白石。他们的房屋、房顶四角都修成高出周围石墙的夹角，尖角顶上都立着白石。高大的石墙上，有的用白石砌出“卍”字形或其它宗教图案。藏民相信白石是雪山的精华。^[13]“美丽洁白的山石，安放在拉萨近郊的庄稼地里，虽然是一些普通的石头，当地农人却把它奉为神祇、奉为圣物，奉为田野和庄稼的守护神。相信它能使青稞和小麦长得茂盛，保护庄稼不受冰雹、虫鸟、野兽的侵袭。”^[14]（图 55）藏族把白色的山石看作是龙女或神女的化身。

贵州从江县家勉乡苗族的寨子里的石神，也属于社神一类。加勉老寨（即下寨）附近的“呆恶”立有一个石头，苗语为“曰把匠”（“曰”是岩石，“巴”是女，“匠”是男）。据说：这个石头是管理婚姻的，同时也管理生产（一说，这个石头事事都管）。据当地苗民韦该肖说，从前这里男女在性关系上很乱，争夺妇女，经常闹架。为了制止这一不良习俗，

就由“德雪郎些”（即现在的摆里）分一个石头来这里竖立，管理婚姻，并订有关婚姻纠纷的处理条规。如未婚女子与男子发生性关系怀孕生子时，按照条规，男的就要给女的以经济上的赔偿。如果男的坚决否认，只有由女的把老辈传下来



图 55 藏族男子到塔公寺山佛塔去供石神 廖东凡供稿

的话到“曰巴匠”前面去念。这段话是：“我俩（指男女双方）不乖（意指不听老人的话），现在养崽（指生小孩）。他（指男的）不答应我（指小孩男方不承认是他俩生的）。第一害我；第二害崽；第三害爹娘；第四害我养饭（指抚养小孩）。现在我拿他（指男的）来报石头，让你石头帮我作主；请你（指石头）向上“雷”报（指报告“雷”），向下“龙”报（指报告“龙”）。他害我一辈（一世），他以后生产不好，打野兽也不得。我坐月只四十天，他记（记他）四代人。”加勉大寨立有一块石头，苗语叫“曰吕空”（“曰”是岩，“吕”是摸——偷窃，“空”是粮食）。这块石头是管理偷窃的，同时也管理战争事件。曰龙晦地方立有一块石头，苗语称“曰必或”（“必”是保，“或”是官）。这块石头是管理庄稼的。禾谷受到自然灾害时，都要杀牛去祭它。如1953年禾苗遭受虫灾，群众曾买牛敬它。^[15]

第三节 水旱札瘥和祈雨之神石

石头能够预告降雨或带来干旱，这是一种象征的功能。正是这种象征功能，使石头具有了神圣的性质。这种观念在我国南方和北方都有，而且当出现了长时间的干旱时，向某个石神或土地祈雨的群众性祭祀活动，就会在民间自发地组织起来。这样的祭祀活动，在各地的志书中屡有记载。道藏本《搜神记》卷五有一条材料：

（石神）神庙在廉州之府城东，相传，昔人有渔于海者，见一磐石浮潮而至，心知其为神。因祝曰：得鱼副所祈，当立祠以报。果如所祝。遂舁石而归，议立庙所。至杨梅山，绳忽断，石亦不可复移，即其绳断处，诛茅立柱，壮以祠焉。凡水旱札瘥，祈

之辄应。昔人过其庙，题诗于壁间云：

巨鳌手臂混沌开，灵石屹向苍溟立，太阴六月
非雪寒，蛟螭夜舞波涛泣。

廉州，即今广东省合浦县。据《古今地名大词典》：南朝宋时置越州，隋改曰禄州，唐改曰廉州，宋置廉州合浦郡，元置廉州路，明改廉州府，清因之，民国定为合浦县。廉州的这个石头神，虽是从海中浮潮而出，但它却主管着人世间的水旱札瘥一应大事。

河南洛阳山上的一块大石头，其职能是专管降雨的。据任松如《水经注异闻录》上卷第215：

（大石岭）《开山图》所谓大石山也。山下有大石岭碑。河南隐士通明，以汉灵帝中平六年八月戊辰，于山堂立碑。文字浅鄙，殆不可寻。魏文帝猎于此山，虎超乘舆，孙礼拔剑杀虎于是山。（中略）山阿有魏明帝高平陵。王隐《晋书》曰：“惠帝使校尉陈总仲元，诣洛阳山请雨。总尽除小祀，惟存大石而祈之。七日大雨。”

民间认为，石头有祈雨的功能。有经验的老农看到石头上泛潮，就知道要下雨了。有些特殊的石头，由于空气中湿度的变化而成为是否要下雨的预兆，往往引发许多传说和关于石头的信仰。这个陈总，被派去洛阳山，向大石祈雨，七日后果然天降大雨。同样一个人，又被派去终南山去祈雨。王隐《晋书》曰：

陈总迁殿中侍御史，遣诣终南山请雨。总先除小石祠，唯存大石一所而祈之。祈文曰：‘峨峨大石，佐岳通理，含滋吐润，惠我四海。’

无论是洛阳山还是终南山的小庙里供奉的石头，在老百姓心目中，显然是有神性的，它能够降雨施惠于四海。关于向石头祈雨以及石头具有降雨功能的材料，在《郡国志》里还有一条材料。

贵州有洞池，下有石牛，时出池间则岁旱。民杀牛祈雨，以血和泥，置石牛背，祠毕便雨。（笔者按：此事在《广州记》中也有大同小异的记载：“郁林郡东南有一池，池边有一石牛，人祀之，若旱，百姓杀牛祈雨，以牛血和泥，涂石牛背，礼毕则天雨大注，洗牛背，泥尽即晴。”）

这种现象，其他地方也有。（图 56）贵州省三都水族自治县甲才村的姑又寨就有这样一块可以预报天气的石头。旅行家们报告说，在寨子附近一片大森林里，有一块宽约 5 米见方的石壁，石面光滑，上有绒毛般的青苔，青苔会变颜色。如果青苔是灰白色的，那么就是晴天；如果青苔变成了暗绿色，那么天就要下雨了。^[16]

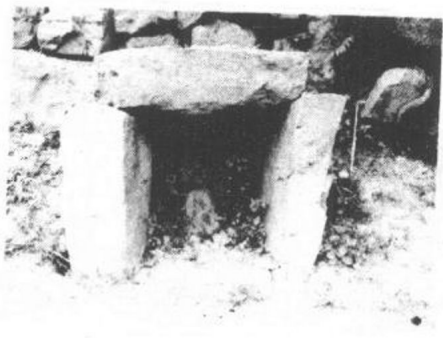


图 56 贵州省布依族石神 宋兆麟供稿

居住在四川省汶川、松番一带的羌族也有向白石求雨的习俗。羌族有搜山求雨的方式。遇久旱不雨时，羌民必定搜山，即禁止上山打柴、狩猎和挖药材等活动。若仍不下雨，则

举行大规模的求雨仪式，参加者均为已婚女子，在白石神前哭诉，唱祈雨歌，以感应天神降雨。^[17]

据《水经注》记载，难留城有阴阳石之说。“（难留城）城，即山也。独立峻绝。西南上里余，得石穴。把火行百许步，得二大石碛，并立穴中，相去一丈，俗名阴阳石。阴石常湿，阳石常燥。每水旱不调，居民作威仪服饰，往入水中。旱则鞭阴石，应时雨。多雨则鞭阳石，俄而天晴。相承所说，往往有效。但提鞭者不寿，人颇恶之，故不为也。东北面又有石室，可容数百人。每乱，民入室避贼，无可攻理，因名难留城也。昔巴蛮有五姓，未有君长，俱事鬼神。乃共掷剑于石穴，能中者奉以为君。巴氏子务相，乃中之。又令各乘土舟，约浮者当以为君。惟务相独浮，因共立之，是为廩君。乃乘土舟，从夷水下至盐阳。盐水有神女，谓廩君曰：‘此地广大，鱼盐所出，愿留共居。’廩君不许。盐神暮辄来宿，旦化为虫，群飞蔽日，天地晦冥。积十余日，廩君因伺便射杀之，天乃开明。廩君乘土舟，下及夷城。夷城石岸险曲，其水亦曲。廩君望之而叹，山崖为崩。廩君登之。上有平石方二丈五尺，因立城其傍而居之。盐水，即夷水也。又有盐石，即阳石也。盛弘之以是推之，疑即廩君射盐神处也。将知阴石，是对阳石立名矣。事即鸿古，难以明徵。”《世本》里也有一段阴阳石和巴人民族起源的文字，似可互相参证。阳石是巴人头领廩君发迹之地，在其背后是一个庄严而美丽的民族起源神话，这石头自然是一块神石。

同一本书里还记载了甘肃省张掖的一种能致水火的怪石。“地在张掖居延县东北。居延泽，在其县故城东北。《尚书》所谓流沙者也，形如月生五日也。弱水入流沙。流沙，沙与水流行也。亦言：出钟山，西行极崦嵫之山，在西海郡北。山有石，赤白色，以两石相打则水润；打之不已，润尽，则火出。山石皆然，炎起数丈，经日不灭。有大黑风，自流沙出，奄之乃灭，其石如初。言动火之事，发疾经年。故不敢

轻近耳。”

第四节 辟邪和镇压不祥之神石

四川灌县有镇水之石——石犀石人石柱，闻名中外。实为对水患的恐怖和对水神的信仰。在人们的心目中，石头是坚硬的万古不移的，所以，只有石头能镇压狂怒的水怪。据《华阳国志·蜀志》：“（李冰）于玉女房下自（白）沙邮作三石人，立水中。与江神要（约）：水竭不至足，盛不没肩。”《水经注》和《古今集记》都有这段记载。又：“外作石犀五头以厌（压）水精，穿石犀溪于江南，命曰犀牛里。后转置犀牛二头：一在府市市桥门，今所谓石牛门是也；一在渊中。”灌县宝瓶口离堆下，有一块石头露出来，其屈垂如同大象之鼻，所以俗称“象鼻石”。相传为李冰锁龙石柱。《灌县乡土志》云：“离堆在城西角，即李守所凿，下有深潭，冬日截江修堰，终古不涸。父老相传，为锁孽龙处。”

李冰父子治水，留下了美丽的神话。二郎神受到人们的崇祀，石人、石犀、石柱等遗物，自然也具有了神性。1974年3月3日出土了传说中的李冰石像和另一没有刻字的石人像，第三个石神人像却至今还没有找到。李冰石像的胸部衣襟间刻字为三行隶书，意思是：“建宁元年润月戊申朔二十五日，都水掾尹龙，长陈壹造三神石人，珍水万世焉。”这说明，这三个神石人造于公元168年，目的是用来镇水的。石人、石兽镇水和治水官员造石人、石兽的习俗，是由来已久的。

镇水之石神人和石神兽的存在，是以水患的暴怒在人们的心目中留下的深刻印象，以及从而形成的种种水神神话为前提的。《风俗通》说：“秦昭王使李冰为蜀守，开成都两江，灌田万顷。江神岁取童女二人为妇。冰自以为女与神婚。径至祠劝神酒，酒杯谿谿，因厉声责之。因忽不见。良久，有

两苍牛斗于江岸。有间冰还流汗，谓官属曰：吾斗疲极，不当相助也，南向腰中正白者我绶也。主缚刺杀北面者，江神遂死。蜀人慕其气诀，凡壮健者，因名冰儿也。”《都江堰水利述要》也说：“古时都江堰时常泛滥，每涨水损失綦重。历任水官苦之。李冰与张仪、苏秦均师鬼谷子，秦仪学兵法，冰独学道。蜀苦连年水祸，仪荐冰于秦王而任之。冰受命后偕子二郎赴任，筑都江堰决离堆，以杀水势，而灌农田。但离堆虽通，水势未减，始知系孽龙为祟，遂遣调神将与孽龙大战。殊势均力敌，虽七十二变仍不能胜，旁观神将与二郎七圣，均莫能助。冰旋与二郎等约，身束白带为志，幻化犀牛，以战孽龙。孽龙亦化犀相敌，以身无白带，遂被生擒，水灾亦平静。冰恐孽龙复出为祟，特囚之凤栖窝铁碑下，画符铁柱以镇之，并置石犀无于附近。孽龙知冰尚在，不敢为乱。现石犀仅犀牛堤前存一，且系后人所置，至铁柱则淘河水标也。”这些记载，都把水祸的原因说成是水神（妖）作乱所致，而石神人和石犀牛都是为了镇压这个异类而设置的，于是，它们便成了人们心目中的神祇或神物。

《水经注》里有一个关于墓冢前的石兽辟邪的记载：

（泚水）水南有汉中常侍，长乐太仆，吉成侯，州芑冢。冢前有碑，墓西枕冈。城开四门，门有两石兽。坟倾墓毁，碑兽沦移。人有掘出一兽，犹全不破，甚高壮。头去地减一丈许，作制甚工。左膊上，刻作辟邪字。门表塋上起石桥，历时不毁。其碑云：“六帝四后，是谥是德。”该仕自安帝，没于恒后。于时阉阁擅权，五侯暴世。割剥公私，以事生死。夫封者表有德，碑者颂有功。自非此徒，何用许为？石至千春，不若速朽。芑墓万古，祇彰诮辱。呜呼？愚亦甚矣。

辟邪是古代传说中的一种神兽，似狮而带翼。辟邪的石雕像最初出现于汉代，南朝时甚为流行。这种石雕像常见于陵墓前，作镇墓之用。清代人死后，其墓前常雕两尊石狮子，石狮子代之辟邪而成为镇墓兽。

镇宅的灵物，常见的有石敢当（本书另有专章论述）和石狮子。北京的旧四合院门前，差不多都在大门两旁的门闾底部设有一对石狮子或雕有花纹的石块，作为镇宅之用。所以选用石兽，一方面是人们赋予石兽以辟邪的功能，另一方面是因为石头是万古不移的物质，人们取其永恒之意。美国汉学家 D·C·葛维汉 1928 年写的《四川的宗教信仰》一文中提到：“四川崇拜一种叫‘坛神墩墩’的神，其实它是一块象用于房子和寺庙木柱下面那样的基石。气候很潮湿，特别在夏天，木头容易腐朽。因此照例把基石放在木柱之下，使其免于腐朽，及保护木柱不遭白蚁毁坏。由于某种原因，这基石偶然被作为神崇拜，安置在尊敬的地方并且认为很灵验。富人花大量钱用于崇拜坛神，据认为，坛神将使崇拜者的家庭昌盛作为回报。但是，穷人相信坛神性情不好，假如崇奉太节约，他们会怀恨在心，在所住的那家里搞破坏。一些贫穷的家庭负担不起复杂仪式的崇拜，简单地将其抛弃。但是大多数是把坛神送到一座庙里，在那里和尚和香客能给予他们所需的威严崇拜。基石支持着惊人的重量，似乎对防护木柱和白蚁的进攻显示出一种特殊的力量。因此，并不奇怪，无知的人们对基石显示的品质感到惊奇，逐渐将其作为具有超人力量的生物对待。”其实，我想这种叫做“坛神墩墩”的石神，大概就是一种能起着辟邪作用的石头。^[18]

日常生活中以石头制作的器物用于辟邪的例子，实在是太多了。与一些少数民族的老乡交往，有时他会从怀里掏出一个石头刻的小人来，那就是带在身上辟邪用的。云南大理蝴蝶泉旁边的林荫道上，摆满了各种卖杂货的小摊贩，最引人感兴趣的是用大理石或汉白玉雕刻的小型石狮子，那东西

就是为了辟邪用的小物件。我们也不会忘记古典名著《红楼梦》里所写的贾宝玉脖子上戴的那块“通灵宝玉”。第95回《因讹成实元妃薨逝 以假混真宝玉疯癫》，写的是宝玉那块玉突然不见了，在贾家上下引起的一片混乱。黛玉说的好：“这块玉原是胎里带来的，非比寻常之物，来去自有关系。”宝玉失了玉以后，终日懒怠走动，说话也糊涂了。煎药吃了好几剂，只有添病的，没有减病的。贾母说：“这是宝玉的命根子，因丢了，所以他这么失魂丧魄的！”贾琏从那块玉面认出了“除邪祟”三个字。

第五节 誓石

中国人常常用“海枯石烂”这个成语来起誓，表示永不变心。用石头来起誓，大概起源很早，推测起来可能是原始社会的事情了，因为那时石头是人们用来从事生产劳动的工具和用来打击野兽和抵御敌人的武器，所以石头是很普遍又很珍贵的。加之石头质地十分坚硬，不易损坏，不易腐烂，所以用石头来作为起誓是很自然的事。台湾神话学家王孝廉提出了石头在古代可能是誓的象征这个命题，他根据埃及人、阿拉伯人、丹麦人等国家以石头为誓的象征的例子，根据中国古代以折箭为誓、指天为誓、歃血为誓、割牛耳为誓的记载，以及台湾高山族有埋石起誓的习俗等，推测中国古代或许有埋石为誓的事实。^[19]

居住在西藏境内的珞巴族就有这样的习俗。据珞巴族民俗研究家于乃昌在所著《西藏审美文化》一书中的报导：

珞巴族还保留栽石立约誓盟的古俗，在米林的帕宗拜嘎、墨脱的东布村和麻迪村还矗立着一些巨石，每逢立约誓盟，祭以羊、牛、猪、狗等物，真

诚地相信这些巨石的精灵会严惩背约的人。^[20]

民族学家李坚尚、刘芳贤报导得更加详细：

把石头作立誓或结盟时的见证神灵，是岩石崇拜的另一种重要表现形式。这种仪式博嘎尔部落称为“另帝达波”，崩尼部落称为“嘎若崩若”，意为“立石结盟”。凡氏族、村寨和个人之间要订立有关的盟约，就举行这种仪式。若在氏族或村寨之间举行盟誓时，双方男子需带上牛、羊、猪、狗等作牺牲，到商定地点后，选择适当的石头，推出代表，共同挖坑立石，并请巫师念祷词，用所杀牲畜的血洒在石上，意为请石神作证，求结盟好，谁若背信弃义，定遭石神严惩。随后双方互换所杀牲畜的肉，各自均分，牲口的头由裁石者保管，以作凭证。个体家庭出现后，个人之间的立石仪式也普遍出现。这种仪式有起誓和结友两种。起誓是指一种强迫他人向石神作出保证的仪式。如博嘎尔的巫师次仁，于本世纪 50 年代被作为“鬼人”惨遭杀害后，其姻亲达牛亦受到牵连。只有他对此杀害事件作出绝对保密的起誓后，才能受到宽恕。为此达牛被迫杀鸡饮血，并将一鸡头和一块狗骨埋在地下，上压大石，向石神起誓说：“我保证永远不向子女透露姻亲被杀的情况，否则甘愿受石神的惩处，象鸡、狗那样身首分离！”自此双方坚守这一信誓。结友盟誓是双方出于某种需要所举行的拜石仪式。盟誓时，双方将一块长石头栽在地上，然后杀鸡猪，把血淋在上面，各自起誓：彼此支持，同结盟好，永不食言，否则甘愿受石神惩处。这种习俗，在珞巴族的各部落比较流行。1964 年，博嘎尔部落的达芒氏族的达穷和海多

氏族的达玛洛洛就共同栽石立约。举行仪式后，双方各以牛马互赠，以示朋友间的深厚友谊。^[20]

藏族也有以石为誓的习俗。《敦煌本吐蕃历史文书·赞普传记》写到当韦·义策老了，要求和墀松赞普盟誓时写道：“赞普手中所持圆形玉石由甲忱兰顿举起奉献，此白色玉石即作为营建义策墓道基石。”藏族人至今在起誓时还有手握圆石的。林玉林在谈到圆石在藏族中间用于誓盟时认为：因为玉晶莹皎洁，洁白无瑕，坚固耐磨，经久永恒。宣誓时手握玉石，表明心如白玉皎洁，盟誓和事业如玉石般坚固。^[21] 石头的坚硬性和不变性，使它具有被人们用来作为誓盟象征的条件和可能。



第六节 石头的幻化与灵性

石头的幻化与变形的观念，导致了石头能够成为先民们崇拜的对象，即自身的神化。

第一，石头在一定的条件下幻化为人，人也可以幻化为石头。

(图 57) 据任松如《水经注异闻录》下卷第 338：“(贞女峡) 峡西高岩，名贞女山。山下祭有石，



图 57 西藏纳木措的夫妻石 梁国庆摄 采自《中国世界》

如人形，高七尺，状如女子，故名贞女峡。古来相传：有数女取螺于此，遇风雨昼晦，忽化为石。斯诚巨异，难以闻信。但启生石中，拏瓠空桑，抑斯类矣。物质变化，宁以理求乎？”人石互变的事例和观念非常普遍，非常古老。可能来自人们的万物有灵观。先民认为一切事物都是有灵的，人的灵魂有

时寄驻在石头之中，因此人变为石头或石头化为人是很自然的。宋·吴淑《事类赋注·地部》之“石”条有云：“至夫山上望夫（注曰：“《世说》曰：武昌北山上有望夫石，状若人立者。传云：昔有贞妇，其夫从役，远赴国难，携弱子餧送此山，立望化而为石。”）；床头化女（注曰：“《幽明录》曰：阳美县小吏吴龁，尝于溪中见五色浮石，因取内床头，至夜，五女皆化为石。”）；既传秦妇



图 58 西藏索县山上的格萨尔与其妻珠姆形象 杨洪摄 采自《民俗》

（注曰：“《蜀记》曰：梓桐县有五妇山，昔秦遗蜀五美人，蜀遣五丁迎之。至此，五丁踏地大呼，五女皆化为石。”；复闻启母（注曰：“《淮南子》曰：禹娶涂山，化为石，在嵩山下，禹曰：‘归我子！’石破北方而生启。”这里一下子引用了四个人化为石或石化为人的传说，其中最著名、流行最广的，莫过于望夫石的传说了。（图 58）

石头不仅能幻化为美女，而且还能幻化为蛇。《宋稗类抄》卷八《古玩》有一个传说：

宣和间，蔡州一士人，书屋中忽见小蛇，文章陆离，蜿蜒几格间。每巳时辄至，午乃隐去。士人异之，捕置铁丝篮中。迨午则坚冷化为石矣。质巧天成，鬼工不能加。明已复蠕动，既而复为石，而屈伸蠕结之状，日日不同。士人宝之，携至京见中人梁师成。师成叹曰：“此神物造化之所寓。禁中有玉鼠、玉兔，或以时见，即其类也。”士人遂献之。

这则传说中所说的蛇幻化为石、石又幻化为蛇的故事，从大的方面来说，当然是原始的灵魂观所致。但是，在中国古代先民看来，蛇与人有着特殊的关系，伏羲、女娲是人首蛇身，两尾交织在一起；在民间剪纸中，蛇生人的画面，体现着人的起源的朦胧观念。从这个意义上来说，蛇不就是人吗？

第二，石头可以自动变形（或直立起来，或行走，或逃至其他地方）。《水经注》：“危山，世之龙山也。《汉书·宣元六王传》曰：哀帝时，无盐危山，土自起，覆草，如驰道状。又瓠山石转立。晋灼曰：《汉·注》作报山。山肋石一枚，转侧起立，高九尺六寸，旁行一丈，广四尺。东平王云及后谒曰：汉世石立，宣帝起之表也。自之石所，祭。治石象报山立石。束倍草，并祠之。建平三年，息夫躬告之。王自杀，后谒弃市，国除。”又：“灵石，一名逃石。高三十丈，广圆五百丈。老旧传言：石本桂林武城县，因夜迅雷之变，忽然迁此。彼人来见，叹曰：“石乃逃来！”因名逃石。以其有灵运徙，又曰灵石。其杰处临江壁立，霞驳有若积焉。水石惊澜，传响不绝，商舟淹留，聆玩不已。”

石头能逃走的观念，与秦始皇渡海观日出，石头自动滚动的传说遥相呼应。

据《太平寰宇记》卷20《登州文登县》条：“石桥海神。在县南60里，县东北80里，三面俱至于海。县东北海中有

秦始皇石桥。伏琛《齐记》：‘始皇造桥欲渡海观日出处，海神为之驱石竖柱。始皇感其惠，通敬于神，求与相见。神曰：我丑，莫图我形，当与帝会。始皇于石桥入海 40 里与神相见。帝左右有巧者，潜以足画神形。神怒曰：帝负约，可速去。始皇转马，马之前足犹立，后脚随崩，仅得登岸。’今验成山东入海道可广 20 步，时有竖石，往往相望，似桥柱状。海中又有石桥柱二所，乍出乍入，俗云汉武帝所作也。”又，《初学记》：“《三齐略记》：秦始皇作石桥，欲过海看日出处，有神人能驱石下海，石去不速，神辄鞭之，石皆流血。旧说秦始皇以术召石，石自行，至今皆东首，隐轡似鞭痕。

有学者认为，这里所说的石桥柱的来历——秦皇汉武所为，不过是一种后人的附会和传说而已。应列为史前巨石遗迹，即大石（列石）之属，从中可以看出与古人的太阳崇拜有关。^[23]

中国人古代信仰是十分庞杂的，即使到了现代，也仍然很杂。顾颉刚先生在《古史辨与钱玄同先生论古史书》里说过这样的一段很有意思的话：“秦国崇拜的神最杂，名目也最诡。秦文公梦了黄虵酈時，拾得了一块石头作陈宝祠，实在还是拜物教。”^[24]对于那些偏僻的乡村里的老百姓来说，石神或神石无处不在，我们在此以扫描的方式匆匆浏览的，只是很小的一部分罢了，很多实例无法尽收在内。特别是有些关于石神的传说，如嵩山玉女捣布石的传说等，就只好割爱了。

注 释：

[1] 卫聚贤《泰山石敢当》，《说文》月刊第 2 卷第 557～558 页，1941 年，上海。

[2] 参阅龚友德、李绍恩《云南少数民族的石崇拜》，《宗教论稿》第 268～279 页，云南人民出版社 1986 年。

- [3] 据《中国各民族宗教神话大词典》第497页，学苑出版社1990年。
- [4] 《成都平原之大石文化遗迹》，《冯汉骥考古学论文集》第9页，文物出版社1985年。郑德坤在《四川古代文化史》（华西大学博物馆专刊之一，华西大学博物馆印行，19446年七月，成都）一书中肯定和赞同冯汉骥的这一论点。
- [5] [6] 陈志良《广西的社》，《说文》月刊第2卷第537页，1941年，上海。
- [7] 龚友发、李绍恩《云南少数民族的石崇拜》，《宗教论稿》第268~269页，云南人民出版社1986年。
- [8] 参阅邓启耀、张刘编撰的《秘境节祭》一书中的《社祭》一节，云南人民出版社1991年。
- [9] 葛维汉《四川的宗教信仰》，《民间文学论坛》1989年第6期。
- [10] 黄任远《赫哲族的原始信仰》，《民俗研究》1989年第2期。
- [11] 石章如《两担石跳神子》，《说文》月刊第3卷第12期，1944年2月。
- [12] 侯光、蒋永志《嘉绒藏区的信仰民俗》，《巴蜀风》1990年第3期。
- [14] 廖东凡《雪域西藏风情录》第117页，北京燕山出版社1992年。
- [15] 《从江县加勉乡苗族社会历史调查资料》，《苗族社会历史调查》（二）第136~137页，贵州省编辑组编，贵州民族出版社1987年。
- [16] 李双《在水族农家作客》，《逍遥游》1987年第6期，四川人民出版社出版。
- [17] 《四川民俗大观》第357页，孙旭军等编著，四川人民出版社1989年。

- [18] D·C·葛维汉《四川的宗教信仰》，《民间文学论坛》杂志1989年第6期。
- [19] 王孝廉《中国的神话世界》第六章第四节《药、誓、鬼神——石头的古代信仰之四》，作家出版社1991年。
- [20] 于乃昌《西藏审美文化》第63页，西藏人民出版社1989年。
- [21] 李坚尚、刘芳贤《珞巴族的社会和文化》第261～262页，四川民族出版社1992年。
- [22] 林玉林《灵石》，《邦锦花》1992年第1期，拉萨。
- [23] 张光直《中国创世神话之分析与古史研究》，《民族学研究所集刊》1959年8月，台北。
- [24] 顾颉刚编著《古史辨》第1册第65页，上海古籍出版社1982年。



后 记

在《石与石神》这本书里，我们是想从民俗文化象征的角度来研究和谈论石头和石神的。在我国的民俗学和文化人类学领域里，象征研究还处在刚刚起步的阶段，此前学术界的积累是并不丰厚的，连材料的搜集都不得不从头一点一滴地做起。从1988年，我们参与了由天津教育出版社出版的《中国象征词典》的主编与撰稿工作，一直1991年才算脱手。当初着手这项研究时，同时还提出了一个相关的课题，即写作一部《中国民俗文化象征论》，希望能通过象征研究这个角度，通过对资料的搜求与整理，把对博大精深的中国民间文化的研究向前推动一步。但是，由于种种原因，这个计划未能实现。我们没有放弃这项研究工作。仍然点点滴滴地在做，而且选定石头的象征和信仰，作为我们计划研究中的一个课题。当学苑出版社约请并支持我们和宋兆麟先生主编一套民俗文化丛书时，我们便决定把正在写作的这部稿子取名《石与石神》，加入到《中华民俗文丛》中去。书稿写完之际，我们发现，由于丛书体例、字数、写法等多方面的限制，手头还有许多关于石头的材料，均未能包括进去；如《绪论》中所说，我们的这本小书，充其量不过是选择了几个公众感到兴趣的有关石头与石神的问题，就我们在田野考察和读书时得到的材料，加以叙述和阐发罢了。

在写作中，我们是力求以实证的方法，利用直接和间接的材料来阐述我们关于石头的象征和石神信仰的观点的。这个方法不是新提出来的，而是我国学术界早年就曾学者提倡过的。其实，在这本书里，我们自己也还远没达到这个要求，还有许多不尽人意的地方。这与我们的学术体制和学术环境有着密切的关系。我们希望能有更多的机会作更扎实的田野调查，但这毕竟不是个人的主观愿望所能达到的。

本书写作的分工如下：绪论及第一、二、三、四章由刘锡诚执笔，第五、六、七章和后记由马昌仪执笔。文稿写完后，曾陆陆续续以不同形式在报刊上发表，听取了一些读者和朋友的意见，进行了修改，才成为现在的定稿。尽管如此，无论在材料的选择上，还是对石神与神石的象征意义的阐述上，仍然可能存在着许多不当之处，亟盼读者和专家批评指正，以便有机会把这本小书修改得更完善些。

本书在写作过程中得到了许多朋友的支持和帮助。他们是中国历史博物馆研究员宋兆麟，云南社会科学院少数民族文学研究所邓启耀，日本福冈西南大学国际文化学部教授王孝廉，作家包川，京华出版社金辉，《中国西藏》杂志社廖东凡，首都师范大学吴宗蕙，《吉林日报·东北风》夏天虹，丹东市市志办公室张其卓，辽宁省民间文艺家协会江帆，学苑出版社王世义、徐建军，民族研究所程明，新乡市博物馆傅山泉等。他们或给我们提出宝贵意见，或提供资料和图片。在本书即将付梓之际，特此记下他们的辛劳并深表谢忱。本书还从已经出版的书刊上采用了一些图录和照片，有的事先与作者或摄影者取得了联系，有的则由于种种原因而未能取得联系，在此对这些作者和摄影者表示谢意，也表示歉意，希望今后能同他们取得联系。

作者

1993年4月29日于北京

补 记

补 记

《石与石神》的三校样已经退厂付梓了，突然在上海《解放日报》编辑出版的《报刊文摘》（1994年1月10日）上读到了一篇原载《法制日报》的文章《石狮子大战》，文章里所写的石家庄市几个单位，由于石狮子信仰而引起的一场“大战”，反映了迷信思想和愚昧无知在现代社会里仍然时时在制造出令人啼笑皆非的悲喜剧，读后夜不能寐。我们在本书里从文化象征的角度写了《石狮子：洪水的预言家》一章，粗略地梳理了一下中国人关于石狮子的一些观念。看来有必要再作一篇补记。现在先把这篇摘要的主要部分抄录在下面：

1993年7月21日，河北省会石家庄市，铁路34宿舍的男女老少上百口子人拿着锤子、绳索将宿舍对面旅游宾馆门前的石狮子围住。旅游宾馆的保安人员用身体护卫着狮子。双方僵持对立着。

据老百姓传说，旅游用布印染厂的大门开错了，朝着西北方向，当时有风水先生说：厂子今后要喝西北风，需立两个石狮子驱邪避妖。于是旅游用布印染厂和厂办的旅游宾馆花了几万元买了石狮子，在门前放了两对。而34宿舍的老百姓认为狮子咬住他们了。在放石狮子期间，34宿舍死了不少人。

放石狮子与砸石狮子，争论焦点是否迷信。砸者指责对方为何不放仙女、鹤等物；放者说，狮子和龙、凤不都是一样的动物吗，为何不能接受呢。

双方僵持后便动手了。此战轰动了派出所。

据新华公安分局1993年一份简报载：“近来，单位门前摆放石狮子的现象在社会上逐渐增多，据统计：目前我区共有34个单位在门前摆放38对石狮子。我局已先后受理了6起引起的矛盾激化问题，目前此类现象还有逐渐上升的趋势。”

位于中华北大街东侧华鑫公司下属的金丽装潢总汇，于1993年9月初开张时在门前摆放了一对价值2万元的石狮子，自称是为了做样品，招揽生意。两只石狮子正分别冲着太行机械厂制冷门市部。对此，两个单位的职工大为不满，声称：狮子咬着我们的是倒霉的象征……如果这样摆着，非砸了它不可！

蓝宝石大酒店开业，门口摆了两只大石狮子，对面铁4局居民集体到政府上访。

有的门口石狮子腿脚被加了一把大锁，上有一纸文字：看你再跑到哪里去咬人。

一些企业单位门前摆放着石狮子，对面居民便在家窗户上镶上镜子。名曰：你驱邪我照妖，再给你反射回去。

城关办二处处长说：有关石狮子纠纷，除了处理的信件，每天处理的电话也不下20几个。

石狮子牵动了市政府办公厅。1993年10月21日，市政办下发(1993)111号文件。指出：摆放石狮子需报市城市管理办公室批准。城管办要严格进行审批，从严掌握，并对审批工作负责，未经批准保留的石狮子，一律要清除，否则由城管办没收。去年11月1日《石家庄日报》全文刊登此通告。

石狮子一时间成了街头巷尾、报纸、电台、电视台议论的中心话题。人们都怀着怎样的心态看待石狮子呢？龙盛胡同的高老太太说：我在这儿呆了快 60 年了，过去是地主、老财、有权有势的人家才摆石狮子，咬得穷人没吃没喝。现在新社会了，你再弄个狮子对着大家，大家就象恨地主老财一样恨摆狮子的人。某饭店经理说：我倒不信狮子有多大威力，可是如今新开张的门脸都摆狮子，咱挣钱也不比他少，摆着玩呗！倒是比不摆显得气派！

全市 380 对石狮子中，自行清理了 160 对，而未自行清理的，城管办依照通告精神开始行动了。在清理过程中，为保留石狮子说情者不绝于门。冲突和磨擦是预料得到的。其中新华服装厂因清理问题状告城管办，令未平的波澜又起巨浪。截止 12 月 4 日包括新华服装厂在内，还有 70 多对狮子拒不拆除。

令人困惑而值得深思的是：为什么在物质生活日益丰富的今天，作为文明社会里的现代人却甘愿充当狮奴的角色？被石狮子震慑，为石狮子大动干戈，为石狮子奔走游说？……这些人在哪个环节出了毛病？真正要拆除的该是什么？真正要保留的又该是什么呢？

看了上面的报导，真有点儿使人大惑不解。在九十年代的今天，这种产生于古代的对石狮子的信仰竟然达到了前所未有的狂热程度，这大概是连狮子本身也没有想到的。狮子本不是中国原产，在中国人的人文生活中，狮子也没有什么地位，不仅不是中华民族传统信仰中的四灵（龙、凤、龟、蛇）之一，甚至连十二生肖中也没有它的席位。作为贡品在汉章帝时代由西域诸国的首领向当时中原最高统治者皇帝进

献以来，狮子才逐渐进入中国人的民俗生活，进而取灵龟而代之成为灵兽。当狮子取得石头的形体即成为石雕的狮子，作为把门将军——即现在所说的“保安员”出现在墓前甬道旁边、宫殿府第门口之后，人们才根据自己的需要和狮子的勇猛特性，而赋予它以辟凶驱邪的性格，充当着镇墓兽与吞口神的角色。作为一个文化象征物，石狮子在担当着守卫者——保安员的职责时，那些常常为害主人的妖魔鬼怪就不敢进门来。这种象征的意义，也仅仅是一种象征而已。否则，又怎样解释把石狮子安放在墓道两旁这一事实呢？石狮子既然作为死人墓穴和死灵的守护者，那不是也就把人住的楼堂馆所也与墓穴等同视之，把生活于冥界的死人与生活于人世的活人等同视之了吗？况且，史籍上还没有材料说明石狮子所面对着的人和物具有凶邪的性质。把石狮子放置在宫宇府第门之前，和把它放置在墓道之旁一样，更多地是为了满足人们祈求平安吉祥的心理需要。把石狮子面对着的事物，看作是邪恶的势力，这种毫无根据的思维方式，岂不是庸人自扰吗？在中国人的观念和实际生活中，只有个别施行黑巫术的人，才会在意念中把某人某家当做暗中加害的对象。石狮子显然不具备运用黑巫术伤害他人的特点。

石狮子作为人们观念中的人文兽，其功能还不限于守护者的角色。比如石狮子（獬豸）还作为神农——药神尝百草的神兽而造福于人类。传说中说，神农氏为了为人类找到能够治疗疾病的草药，尝百草，遇百毒，后来凡是新发现的草药就先由獬豸吃。因此獬豸对人类的生存绵延，是立了大功的一个动物。所以，现在还有些中药铺的柜台上，放置着一只小小的石狮子，就是对獬豸的功绩的崇敬和怀念。

诚然，在关于石狮子嘴里出血的故事中，石狮子是作为大洪水到来和陆陷为湖的预言家的角色而出现的，但这里起主要作用的不是石狮子本身而是原始人对血的崇拜，他们以为人是随着羊水而从母体里出生的，血又是流动的，血流光

了，人就要死亡，血是生命的象征，因此这类故事反映了原始人对历史上出现的大洪水的恐惧和不解，或者对原始时代大洪水以及人类始祖的回忆，无疑是包含着一定的历史真实的。任何用迷信的观念来解释石狮子的做法，都是缺乏根据的。但是，也要看到，随着历史长河的奔腾，在石狮子身上赋予了一层层的神秘的色彩，把一个本来世俗的动物充分精灵化了。这是人类为了战胜种种突如其来的厄运（包括驱邪辟灾之类）、祈求平安吉祥的心理的产物。

在中国人的观念里，狮子也并不都是肯定性的角色。宋洪迈《容斋三笔·陈季常》：“陈慥，字季常，公弼之子，居于黄州之歧亭，自称龙邱先生。……然其妻柳氏绝凶妒。故东坡（苏轼）有诗云：‘龙邱居氏亦可怜，谈空说有夜不眠，忽闻河东狮子吼，拄杖落手心茫然。’河东狮子，指柳氏也。”狮子吼，佛家以喻威严。苏轼借用佛家的观念来嘲谑泼妇的柳氏。后来民间就常用狮子吼来比喻那些嫉妒成性和在乡里间耍泼发赖的悍妇了。

中国人的象征思维特别发达，赋予许许多多可见的或抽象的事物（甚至礼俗）以象征的意义，这是东方文化的一个特点和优点。石狮子的象征含义就是这种思维方式的产物。但如若毫无节制地把象征思维与由于无知和愚昧而导致的迷信结合起来或等同起来，那不是把社会拉向倒退了吗？如今，许多的旅游景点、楼堂馆所、西式饭店门前也争相建立石狮子，尽管这种做法有点不伦不类，但这种求吉祥的心理是可以理解的，但也可以看出，一些主持其事的人，是把迷信思想与象征观念混淆在一起了，或等同起来了，正象有些人把“8”与“发（财）”联系起来一样愚昧。迷信在任何时候都是一种落后的思想，是不值得提倡的。

1994年1月12日