中国少数民族宗教

初编

宋恩常 编

云南人民出版社



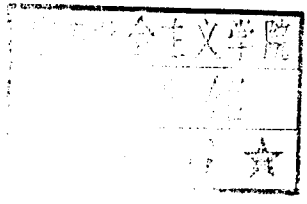
数据加载失败，请稍后重试！

中国少数民族宗教

初　编

宋恩常　编





云南人民出版社

责任编辑：闻克峰　肖若勤
封面设计：徐荣灿

中国少数民族宗教

初　编

宋恩常编

*

云南人民出版社出版
（昆明市书林街100号）
云南新华印刷二厂印装　云南省新华书店发行

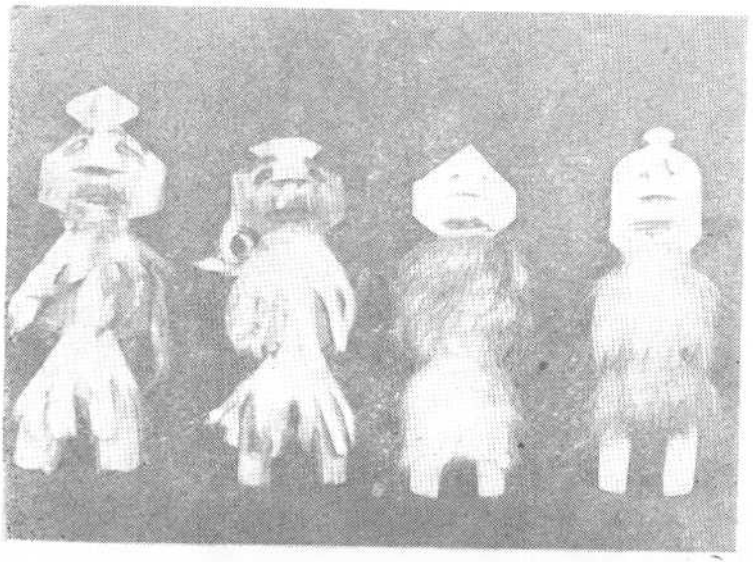
*

开本：850×1168 1/32　印张：16.625　字数：384,000
1985年3月第一版　1985年3月第一次印刷
印数：1—6,000
统一书号：3116·441　　定价：3.30元



萨满教巫师萨满

萨满教石像





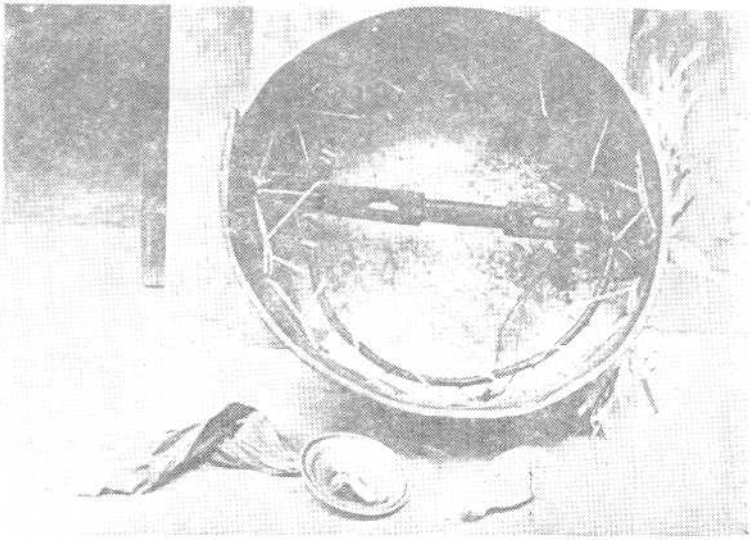
黎族巫师娘母



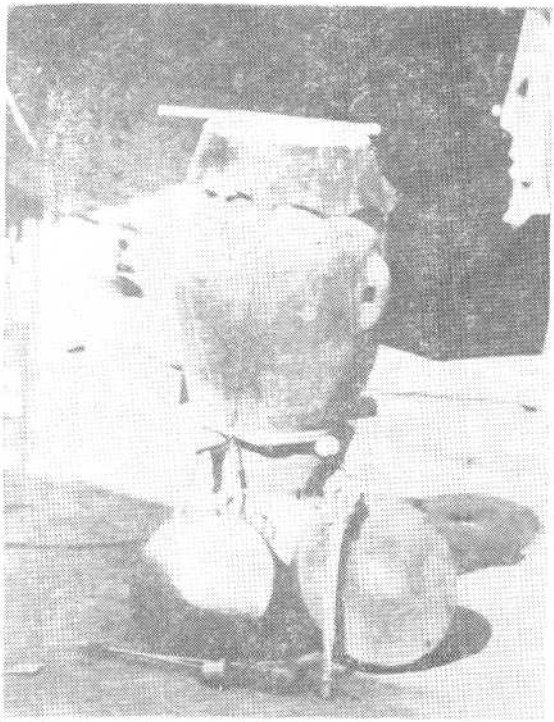
高山族祖先崇拜木像

羌族牛王神木雕像





羌族巫师用的法器



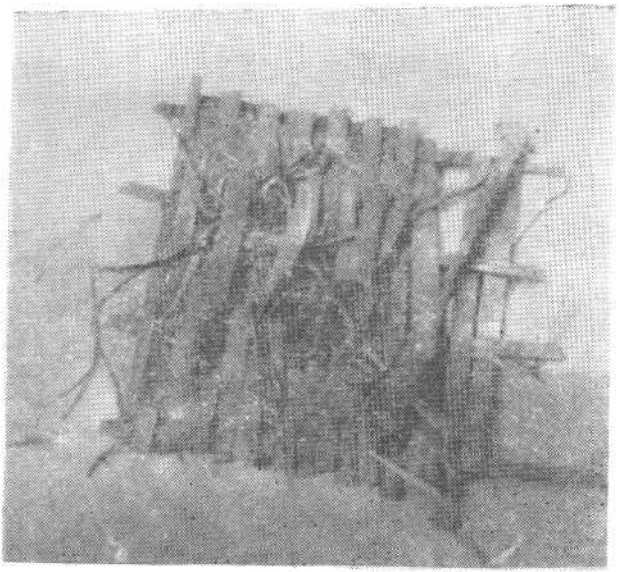
黎族巫师用的法器



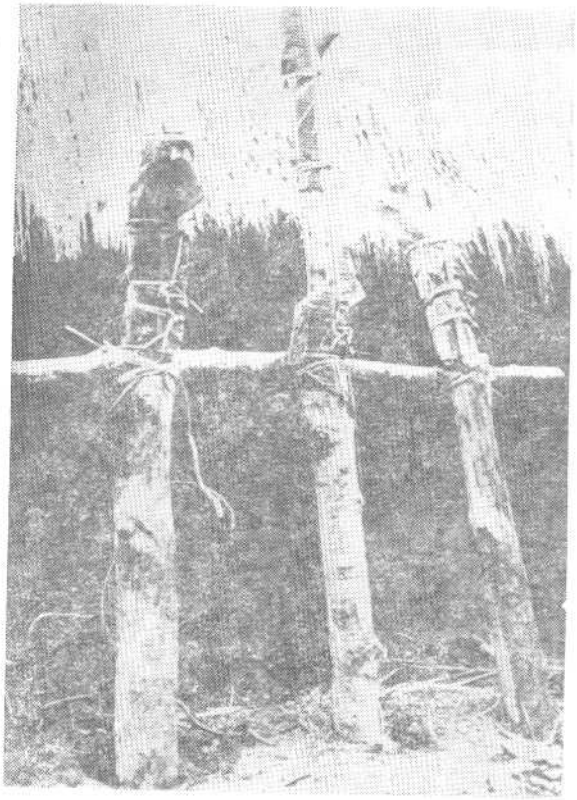
珞巴族巫师纽布在施巫术



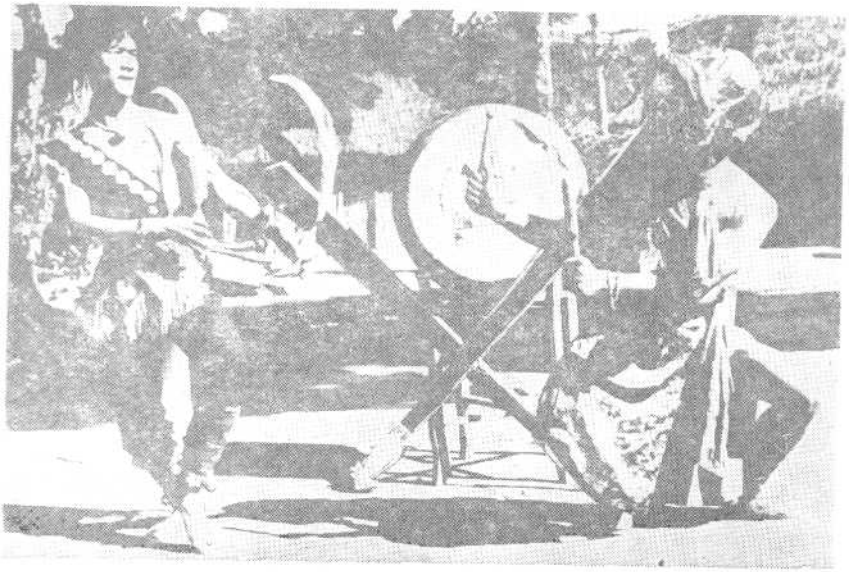
独龙族巫师在驱鬼



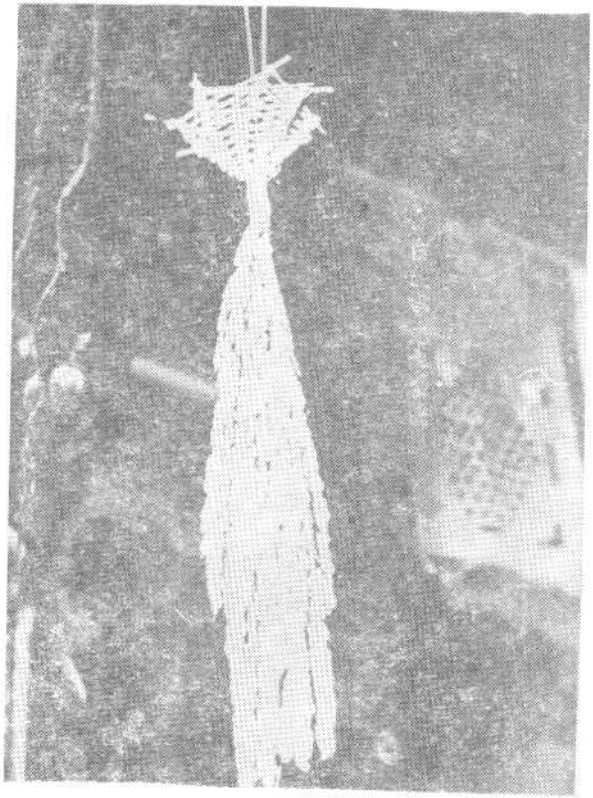
布朗族祖先崇拜的祭器



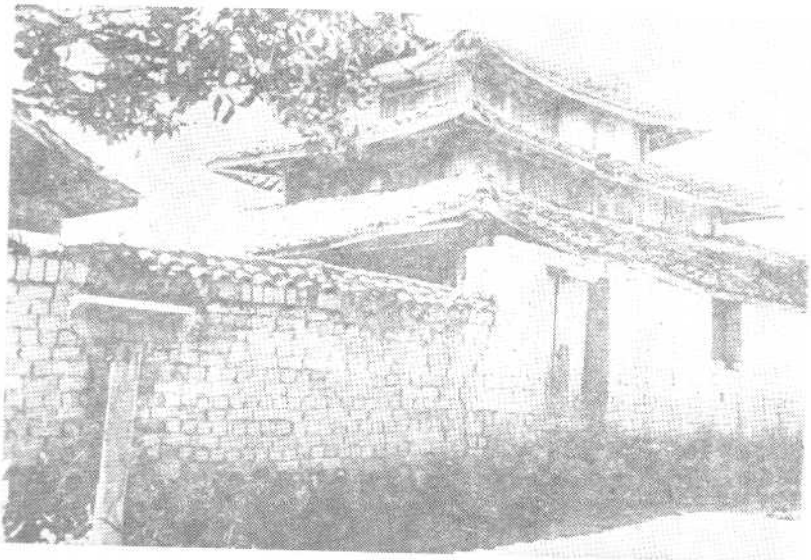
景颇族祭祀用的木桩



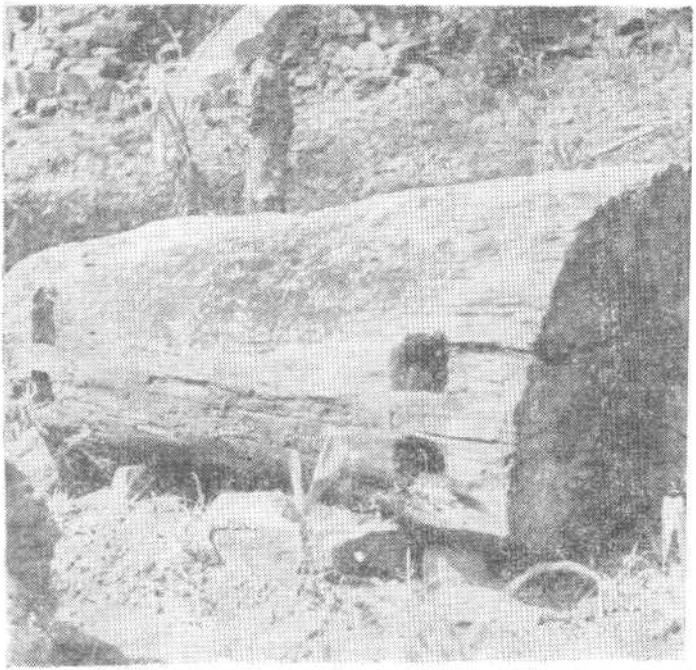
景颇族跳祭祀舞



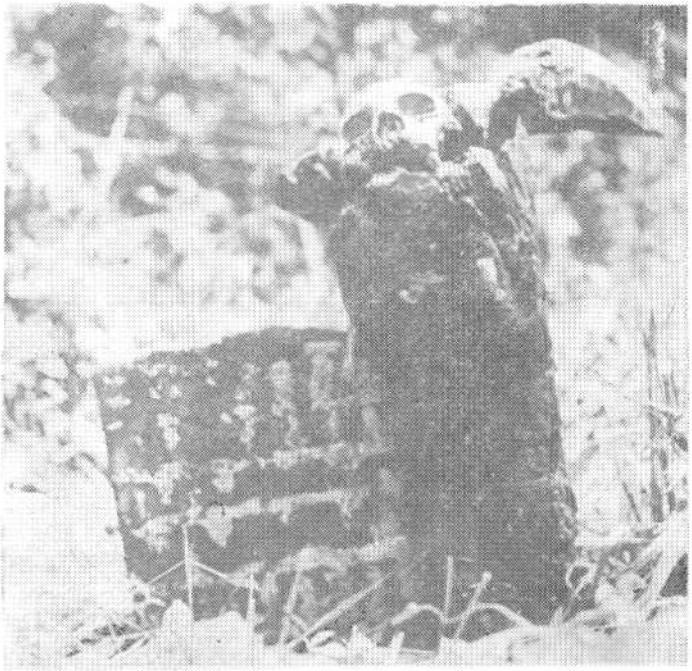
阿昌族用于祭祀的稻谷穗



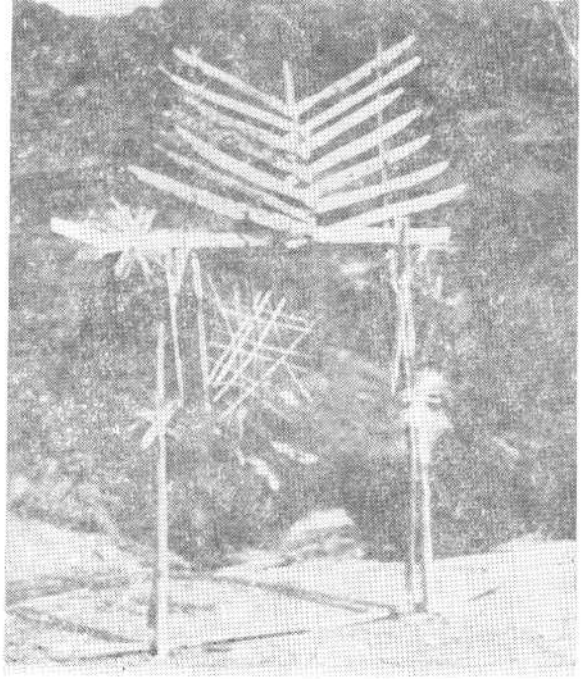
阿昌族社神“招先”



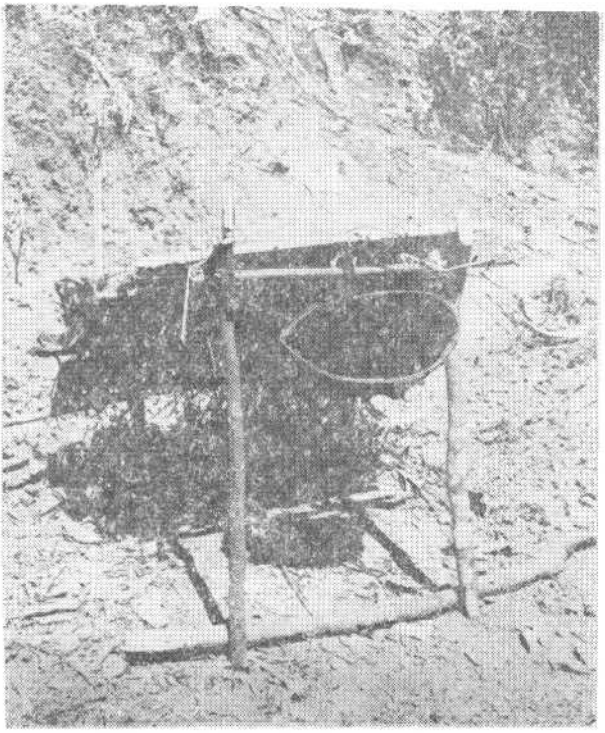
西盟佤族祭器木鼓



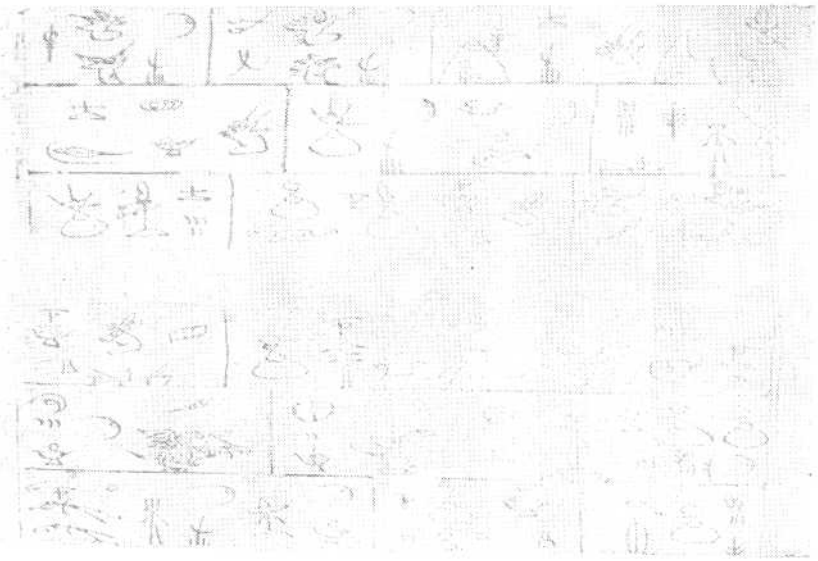
西盟佤族石人头桩



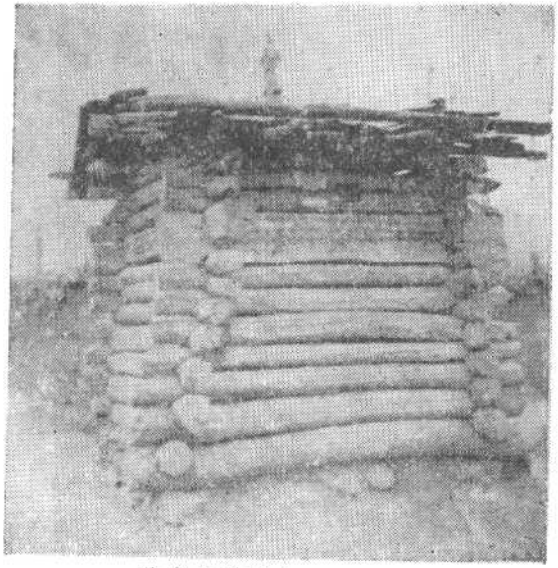
哈尼族用驱鬼木刀搭成的寨门



哈尼族用于祭地母的小棚



用纳西族图画文字书写的《白蝙蝠取经记》



普米族镇龙台



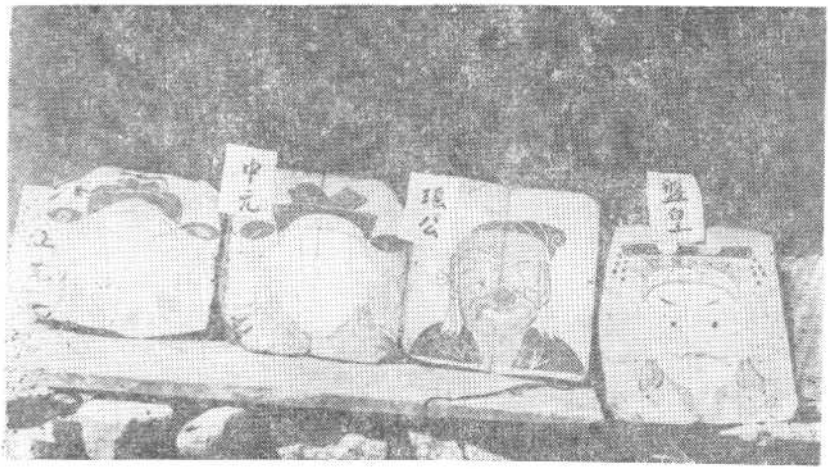
白族本主木雕像



土族师公使用的部分法器、经书



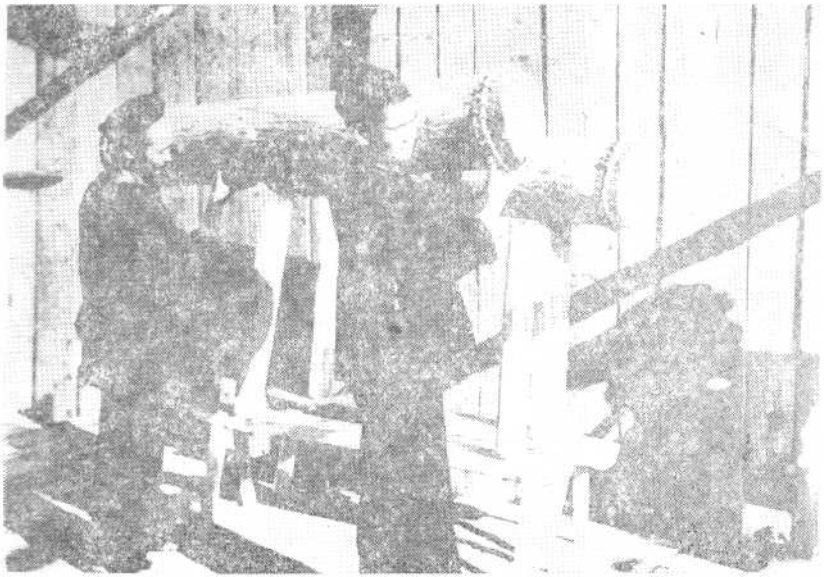
侗族鼓楼



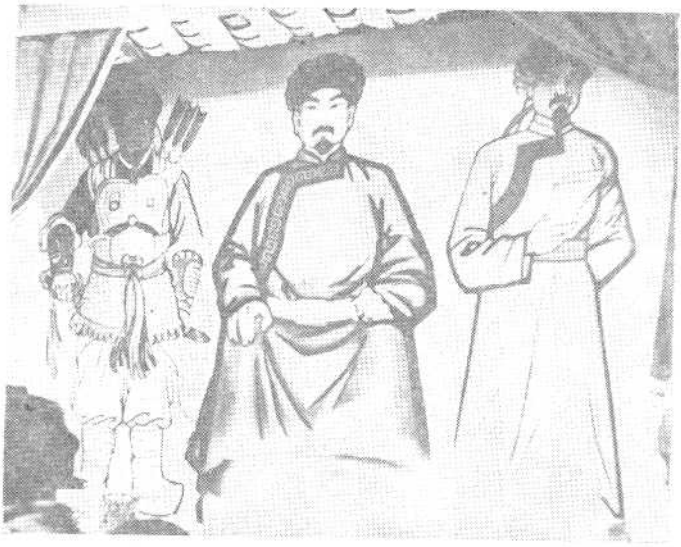
瑶族崇拜的道教神仙像



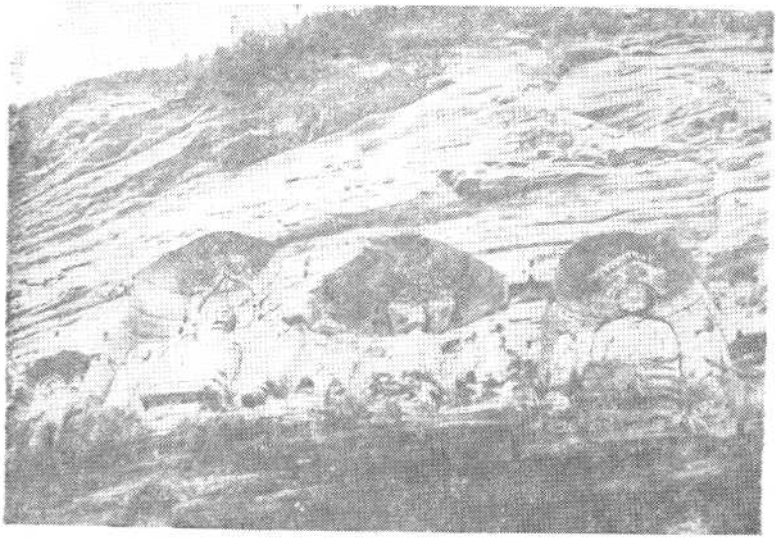
湘西苗族傩公木雕像



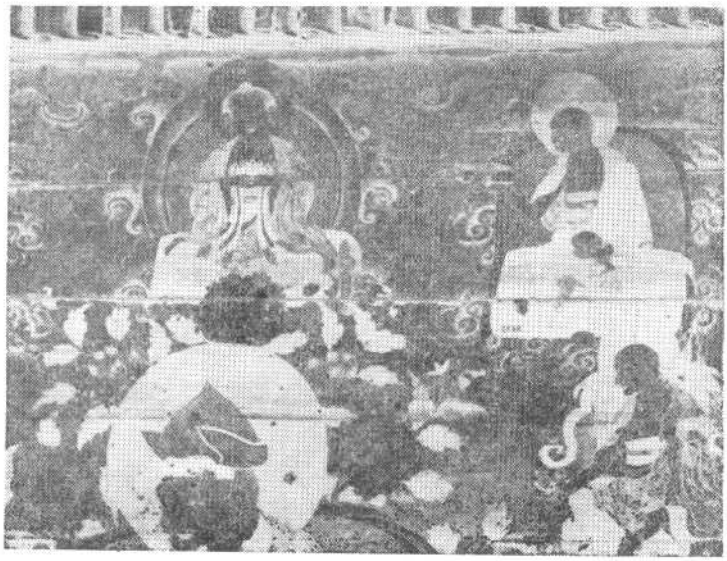
贵州苗族供双鼓



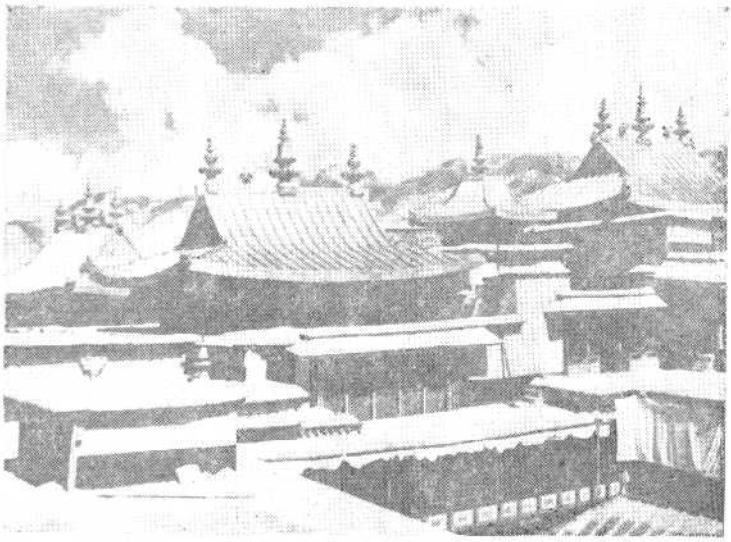
土家族供奉的咸康佛摩岩造像



土家族供奉的三神像



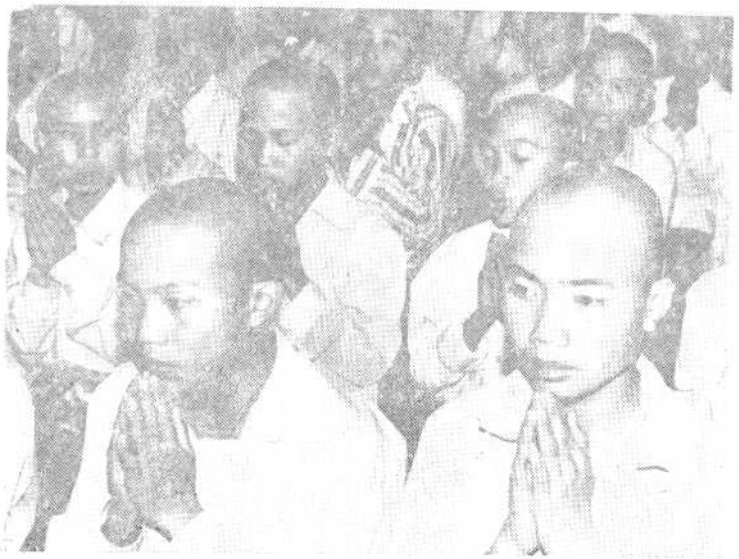
中甸城藏族经楼的佛教壁画



西藏喇嘛教布达拉宫金顶群



北京牛街回族清真大寺



傣族佛教和尚

目 录

调查研究少数民族宗教的现实意义……宋恩常（1）
中国北方民族的萨满教……蔡家麒（12）
鄂伦春族的原始信仰与崇拜……蔡家麒（31）
台湾高山族的原始宗教……陈国强（47）
黎族的原始宗教及其演变……詹　慈（62）
彝族的自然崇拜……何耀华（73）
彝族的图腾崇拜……何耀华（88）
彝族的祖先崇拜……何耀华（97）
羌族以白石为中心的多神崇拜……李绍明(113)
珞巴族的原始宗教……刘芳贤　李坚尚(121)
景颇族的原始宗教形态……宋恩常(140)
独龙族的鬼魂观念……蔡家麒(151)
怒族的宗教观念……杨建和(161)
阿昌族的原始宗教残余……刘扬武　邓启耀(168)
佤族原始宗教窥探……宋恩常(178)
布朗族宗教信仰梗概……颜思久(190)
崩龙族原始宗教简述……邓启耀(197)
拉祜族原始宗教信仰辑要……宋恩常(209)
怒江傈僳族的宗教信仰……杨建和(218)
基诺族原始宗教试析……宋恩常(228)
哈尼族宗教信仰的几个侧面……宋恩常(239)
川西南纳木依人和拍木依人的宗教信仰述略……何耀华(250)

纳西族东巴教及其渊源……宋恩常(259)
门巴族中的本教……张江华(270)
普米族的韩规教……杨学政(280)
白族的本主崇拜……宋恩常(290)
壮族原始宗教的封建化……顾有识　陆炬烈(301)
民主改革前仫佬族的宗教……张有隽　顾有识(316)
毛难族的宗教观念及活动……覃永绵(327)
布依族的传统宗教……雷广正　伍文义(336)
侗族原始宗教信仰遗迹……黄才贵(342)
水族的宗教信仰……陈国安(352)
仡佬族的传统宗教……翁家烈(360)
解放前苗族的民间宗教……杨通儒(367)
瑶族原始宗教探源……张有隽(380)
土家族宗教……刘孝瑜(396)
畲族的槃瓠崇拜及其宗教习俗……蒋炳钊(408)
喇嘛教的特点……丁汉儒　温　华　唐景福(418)
西藏喇嘛寺特权的形成……王玉平(436)
喇嘛教萨迦派在蒙古的兴衰……蔡志纯(447)
喇嘛教格鲁派在蒙古的兴起和发展……蔡志纯(454)
西双版纳傣族佛教……宋恩常(464)
伊斯兰教在中国的传播……马维良(475)
宁夏回族伊斯兰教的教派分化……勉维霖(488)
新疆各族信仰伊斯兰教概况……王守礼(507)
保安族伊斯兰教简述……蔡家麒(519)
编后记……(526)

调查研究少数民族宗教的现实意义

宋 恩 常

我国是个多民族的国家，也是一个有多种宗教的国家。佛教、道教和伊斯兰教在我国都拥有自己的悠久历史。鸦片战争以后，天主教和基督教也获得了较大的发展。此外，我国各少数民族都有自己的民族民间宗教信仰，内容复杂，形态也常有各自的特点，这是个正待开展调查研究的领域。因此，如何运用马克思主义宗教学原理，进行调查研究少数民族宗教，不仅涉及理论问题，也涉及党的民族政策的制订、实施等实践问题。下面结合我们调查研究少数民族宗教的体会，谈一点不成熟的看法。

一、宗教的产生和消亡

宗教作为社会意识形态之一，同其他的社会意识形态一样，都是社会存在的反映，是客观现实在人们主观意识中的反映。但作为宗教的意识形态，其根本的特点，就在于它不是正确地如实地反映客观现实，而是对于客观现实的虚幻的和颠倒的反映。恩格斯指出："一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间力量的形式。"（《马克思恩格斯全集》

第20卷第341页）

宗教并不是从来就有的，而是一定历史条件的产物。玛丽·居友认为在产生灵魂观念前，人类最初的宇宙观，“灵魂和肉体是被看成统一的整体的”。普列汉诺夫根据玛丽·居友的论断，认为万物有灵论则是人类宇宙观的发展中的第二步。（《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷第368—369页）。因此，只有当原始人类开始认为，世界上有一种可以脱离躯体的东西“灵魂”，有了这种灵魂的观念之后，才逐渐形成了最初的自然力的人格化观念，然后原始人才开始相信灵魂和人格化的自然力量可以主宰人间的祸福，从而按照当时人们的现实生活，用咒语、祈祷乃至奉献牺牲的方式，向灵魂的体现者鬼神求吉祛灾。这种行动，也就逐渐发展成为原始宗教的崇拜及其仪式。恩格斯揭示原始宗教产生的根源说：“宗教是在最原始的时代从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的，最原始的观念中产生的。”（《马克思恩格斯全集》第21卷第348页）恩格斯在同一著作中认为，宗教产生于原始社会的蒙昧时代，而“其根源在于蒙昧时代的狭隘而愚昧的观念。”（《马克思恩格斯全集》第21卷第316页）恩格斯在这里所指的蒙昧时代相当于今天考古学上的旧石器时期。

随着原始社会的解体和阶级的产生，除去统治着人们的自然力量之外，又加上阶级社会的阶级压迫，而阶级压迫则反映为社会压迫。这种社会压迫力量对人们来说，也如同支配他们的自然力量一样，是神秘而难以捉摸的。上述双重压迫所造成的无法摆脱的苦难，自然进一步使人相信有一种超自然的力量，在支配着人类的命运，因此，在阶级社会中，人剥削人，人压迫人和人统治人的社会关系，在宗教上主要反映为社会的自发力量对于人们的统治。列宁曾深刻指出：“宗教是终身给

他人劳作，为穷困和孤独紧压着的人民群众到处蒙受的精神压迫的一种。被剥削阶级由于没有力量同剥削者进行斗争，必然会产生对死后的幸福生活的憧憬，正如野蛮人由于没有力量同大自然搏斗而产生对上帝、魔鬼、奇迹等的信仰一样。”（《列宁全集》第10卷第62页）

正如宗教有它产生和发展的过程一样，宗教也是一定要消亡的。不过宗教的消亡同样是一个过程，它需要必要的社会物质条件。恩格斯曾科学地论证过宗教消亡所具备的社会物质条件，他说：“当社会通过占有和有计划的使用全部生产资料而使自己和一切社会成员摆脱奴役状态的时候（现在，人们正被这些由他们自己所产生的、但作为不可抗拒的异己力量而同自己相对立的生产资料所奴役），当谋事在人，成事也在人的时候，现在还在宗教中反映出来的最后的异己力量才会消失，因而宗教反映本身也就随着消失。原因很简单，这就是那时再没有什么东西可以反映了。”（《马克思恩格斯全集》第20卷第343页）要具备上述的社会物质条件，必须消灭私有制、剥削和阶级，人们的思想需有极大的提高，科学技术需要高度发达，社会财富需要十分丰富，从而社会和自然已不再是压迫人们，同人们相对立的异己力量。这种社会便是共产主义的社会。

基于上述宗教消亡的客观规律，马克思主义者对宗教的斗争，首先必须针对它的物质基础，即宗教赖以产生和存在的社会物质根源。为了消灭宗教产生和存在的社会物质根源，其首要的任务便要进行社会主义革命，消灭阶级和人剥削人的私有制度，使人民获得解放，成为社会的主人，自己掌握自己的命运；解放生产力，大力发展生产水平，使社会成员具有高度的科学文化，人们才能最终从自然压迫下解放出来，成为自然的

主人。因此，我们宣传无神论，反对宗教的斗争，必须同无产阶级的社会主义革命、社会主义建设和共产主义建设的根本任务相联系。只要还存在宗教赖以存在的社会物质根源，就无法消除部分群众仍然信仰宗教的现象。当前中国工人阶级的最高利益，是团结广大群众，包括信仰宗教的群众，共同为实现社会主义和共产主义而奋斗。如果离开工人阶级的自己的根本任务，片面地将反宗教的问题提到首位，按照信教与不信教的原则去划分群众，不仅不能克服宗教，反而会帮倒忙。

二、调查研究少数民族宗教和方法

宗教既然是一种历史现象，有它产生、发展和消亡的过程，并有其共同的客观规律。为了正确认识和阐明宗教的产生和消亡的客观规律性，我们调查研究少数民族宗教，可以说是对活的宗教史的研究。通过具体地考察每个民族的宗教的产生和发展，历史地了解宗教意识形态的实质和特点，以及它的一般规律和特殊规律。马克思主义的宗教学说奠基人马克思、恩格斯，正是由于十分重视对世界各民族的宗教进行考察和研究，才使自己的宗教理论建立在科学的基础之上。

宗教意识形态的产生，最初它属于每个原始氏族和部落共同体。恩格斯曾指出："印第安人的宗教仪式多少都是和氏族联系在一起的。在洛魁人的每年六个宗教节日期间，各氏族的酋长和军事首领，由于他们的职位，都被列在'信仰守护人'以内，而执行祭司的职能"（《马克思恩格斯全集》第21卷第102页）。从我们对我国解放前仍旧保留原始社会形态的佤、基诺、景颇、黎和鄂伦春等少数民族的宗教进行调查所得到的资料，证明了恩格斯这一论断的正确性。它们的宗教意识，实

际上都是一种属于氏族和部落共同体的意识，这种宗教意识形态都同每个氏族和部落的物质生活条件及自然环境相一致，并且随其条件的变化而发生变化。例如，在氏族和部落制度下，各种原始神祇都采取氏族神和部落神的形式，并由氏族神和部落神组成它们祖先崇拜的特有形式。反映其经济活动的宗教祭祀更是如此。而氏族酋长，特别是古老的氏族酋长通常是祭司长。同样，有关狩猎和原始农业祭祀的山神、猎神、地母和水神诸自然神祇群体都是氏族或部落的集体神祇，而这些集体神祇的形象和性格，也都是本氏族或部落人们的经济生活的近似反映。

人类的宗教意识形态，既然是历史的产物，它也适应每个民族社会的发展变化而发展变化。因而，我们同时又可以在每个氏族或部落直到民族那里，看到它们各自宗教意识形态的特点及其变化。恩格斯曾就宗教的崇拜形式的历史变化指出："在历史的初期，首先是自然力量获得了这样的反映，而在进一步的发展中，在不同的民族那里又经历了极为不同和极为复杂的人格化。"（《马克思恩格斯全集》第20卷 第341页）既然各种宗教的崇拜形式并不是一成不变的，它们无不伴随着人类社会的发展而变化，其宗教意识形态都呈现出不同的阶段性。而在产生阶级之后，宗教也就适应各种阶级社会的需要，适应各个阶级的需要，在各种宗教及其崇拜的形式上都打上不同阶级的烙印。首先，自然崇拜、祖先崇拜乃至图腾崇拜等主要的原始宗教形式，虽然其性质或说崇拜的内容已经发生变化，但这些宗教形式仍保存在阶级社会，在我国，特别是在以自然经济为主体的整个封建社会中，自然崇拜和祖先崇拜等主要宗教崇拜形式，不仅继续在各民族的民间宗教里保存下来，甚至在佛教中的喇嘛教和小乘佛教中也保存了下来。

解放后，我们曾进行了一些少数民族宗教的调查研究工作。这些工作主要是广大民族研究工作者，在五、六十年代结合我国少数民族社会历史调查进行的，但这些调查研究多半缺少计划，主要是零散地进行的。自从粉碎“四人帮”后，特别是自党的十一届三中全会以来，为了加强民族学、宗教学等的理论研究，贯彻党的宗教政策，虽已开始重视少数民族宗教的调查研究，但仍未进行系统的综合的比较调查研究。我们现在所进行研究的，仅限于对各少数民族的宗教情况的一般性的评介，这种评介还多半停留在对调查资料的感性认识阶段。对于许多具有宗教理论意义的问题还未涉及，为此，为了将少数民族宗教调查研究引向深入，势必要开展有系统的包括比较宗教学的调查研究。

马克思主义创始人很重视比较宗教学的研究方法。恩格斯早在1846年给马克思的一封信中，就倡导过对宗教要进行历史唯物主义的比较研究，在说明其重要性时写道：“如果要想就自然宗教、多神教、一神教的陈旧论调说些什么，那就必须用这些宗教形式的现实发展来对比，为此首先必须研究这些宗教形式。”（《马克思恩格斯全集》第27卷第66—67页）批评那种孤立的研究方法。

开展中国少数民族宗教的比较调查研究，其方法和形式可以说有多种多样，可以进行各种形式的比较。首先开展纵的和横的比较。纵的比较调查研究，主要是进行历史的比较调查研究，即通过对处于不同社会发展阶段的各个民族的宗教调查研究，进行历史的综合比较分析，探索宗教形态的历史发展的异同。通过对不同民族的宗教形态的比较，总结每个民族宗教的产生、变化乃至消亡的共同规律和各自的特殊规律。横的比较也包括许多形式，如开展处于同一社会发展阶段各民族的宗教的

比较调查研究，乃至开展同一地区不同民族间和不同地区各民族间的宗教形态的比较研究，为划分我国少数民族宗教形态的类型提供科学根据。

历史地和比较地调查研究我国各族宗教特有的表现形式，可以极大地丰富人类宗教史，建立我国各族的宗教史。马克思主义者研究宗教，调查研究各少数民族的宗教，并非仅仅停留在纯学术的基础上，其最终目的还在于为克服宗教意识，促使宗教消亡，找到更科学的根据。因此，我们特别需要认真研究宗教的产生根源，以及其自身发展和走向消亡的客观规律。根据其自身的生存和发展的客观规律，制定科学的宗教政策和具体措施，施以行之有效的无神论教育。

在我国，剥削阶级已经基本消灭，产生宗教的社会根源也正在消失，已有越来越多的各族人民群众逐渐摆脱了宗教的影响。但由于我国社会生产力的发展水平还较落后，科学技术还不够发达，人们对自然力量还不能完全控制，所以仍有部分群众信仰宗教，特别是在经济和文化发展比较落后的民族地区，宗教影响更大。这属于意识形态领域的思想认识问题，是各族人民内部的矛盾。对待各族人民内部的思想认识问题，只能用说服教育的方法去解决，不能用简单的行政命令方法去解决，更不能用暴力。只有这样，才能更好地团结各族人民，调动一切积极因素，为实现社会主义四个现代化而共同奋斗。所以，宗教问题更是我们党在民族地区进行社会主义建设中，一个必须正确处理的重要的理论问题和实践问题。

三、调查研究少数民族宗教与民族政策

调查研究少数民族宗教，经常涉及的问题，除去涉及正确

划分宗教同封建迷信的界限外，还涉及宗教同少数民族的风俗习惯的关系。这两个问题都需要我们民族宗教调查研究者以科学的态度正确对待。

第一，关于宗教与封建迷信的关系，或者说正常的宗教信仰和非正常的封建迷信活动的界限，这个问题在民族地区更为突出。本来，马克思主义认为宗教和迷信，二者从来就是紧密地联系在一起，宗教一向宣扬鬼神和迷信鬼神，反对科学，从而迷信也就成为宗教的主要内容。但是宗教的各种表现形式，或者说各种宗教迷信形式与封建迷信，并不能划等号。因此我们的任务就在于区别每种宗教迷信的具体形式及其对人民的欺骗性和危害性。它们在不同的社会历史阶段，其欺骗性和危害性也就不一样，因此，要历史地具体地加以分析。例如，占卜、神判、巫术和驱鬼医病之类的宗教迷信，解放前，在我国各个少数民族的社会里都有它自己的特有的形式。由于每个少数民族社会处于不同的发展阶段，因此占卜之类的迷信活动也呈现出不同的形式和特征。总的说，它们都起源于原始宗教，并在原始社会普遍盛行，占卜、神判、巫术和驱鬼治病等一系列宗教迷信活动，也随着各个民族进入阶级社会，特别是进入封建社会，其危害性和欺骗性日趋增加。它们在封建社会，都是统治阶级借以统治人民和麻醉人民的精神力量，为维护其反动统治服务。

例如占卜的产生，最初本是原始人企图利用同自然现象、社会现象以及疾病根本毫无联系的各种占卜器物所呈现的征兆，判断吉凶祸福，说明复杂的自然现象和社会问题。原始人之所以接受占卜的欺骗和安慰，自然有其社会和认识的根源。在原始社会，主要是人们对自然和社会活动的后果缺少信心，幻想通过占卜，乞求神灵预报各种活动的征兆。在进入阶级后，随着社会分工之发展，占卜开始成为某些人的

专业，占卜术也进一步系统化，不仅欺骗性增加，常成为巫师骗取钱财的手段，我们正可以通过对过去乃至今天尚存在少数民族社会中的一些占卜形式的调查研究，揭穿占卜迷信的产生及其欺骗性，从而正面认识宗教迷信的虚幻和歪曲的性质。毫无疑义，它也是一种活的宣传无神论的教育。因此，各种形式的占卜、巫术包括封建迷信都应该成为民族宗教调查研究的对象，也正是无神论者研究的对象，不能置之不问，或简单批判一下便了事，实际上那样并未真正解决问题。因为各种宗教迷信包括封建迷信既然都是一定历史的产物，它们同样都是一种鬼神观念以及巫术的具体表现形式。普列汉诺夫说过："科学力求发现现象的因果联系，而魔法则满足于简单的联想或简单的象征"。（《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷第378页）科学之所以强而有力，就在于用事实本身揭示问题，让群众科学地认识宗教和封建迷信的欺骗性，只有这样才能更有利于限制和取缔封建迷信非法的活动。

第二、关于宗教同风俗习惯的关系。反映每个民族的物质生活和精神文化生活的风俗习惯，其中，有不少风俗习惯同宗教意识形态发生过不同程度的联系。因此，调查研究少数民族宗教，无论在理论或实践上，不能完全局限于宗教学的范围，它们常常涉及各个民族的正常风俗习惯，所以又常涉及党的尊重民族风俗的政策问题，因此，必须加以严肃认真区别和对待。

首先值得我们注意的问题，就是宗教与民族风俗习惯的区别和联系。每个民族的社会生活，都包括衣、食、住等物质生活和节日、风俗、人生仪礼等精神生活两大方面，并形成特有的风俗习惯。无论是属于物质生活的风俗习惯，或者属于精神生活的风俗习惯，应该说它们都是社会不同发展阶段的物质

生活的产物。作为社会物质生活的产物的风俗习惯，它们对社会经济基础都拥有相对的依存性和相对的独立性。每个民族的风俗习惯并不是孤立地存在和变化的，它同其他的意识形态都有着密切的关系，互相影响，特别是同宗教意识形态有着极其紧密的联系。例如，在风俗习惯中，占有重要地位的节日及其仪式，其产生和形式，固然反映了人们对生产的自然节令的了解，但节日及其仪式的产生，即农业祭祀，就其意识形态而言，最初都属于原始宗教的自然崇拜的范畴。因此，我们就可以理解，为什么各民族的节日通常同宗教祭祀联系在一起。各个民族有关婚丧的仪礼，特别是葬仪，可以说更多是反映了人们对灵魂不灭和祖先崇拜的宗教观念。当然，宗教意识对各民族的风俗习惯的影响程度并不完全一致，有的宗教，甚至将一些习俗规定为教义和教规的一部分，例如伊斯兰教便是如此。其次，反映宗教意识的风俗习惯，在许多少数民族社会里，常集中地表现为宗教禁忌，强制人们加以遵守。例如，灶塘、神林被认为是神圣的地方，禁止玷污；村落祭社期间停止外人出入村落；许多祭祀，特别是一些民族的狩猎祭祀禁止妇女参加；在妇女妊娠期间禁止外家男子来访；一些少数民族出于宗教意识，以纹身和纹面祈求鬼神保护；甚至有的民族要溺死所生的双胞胎和生六个手指的子女，等等。

各种风俗习惯都是历史形成，它一旦形成，便成为一个民族的一种社会的习惯势力，起着积极或消极作用。风俗习惯在原始社会中的作用尤为重要，在当时由于还未产生国家和法的上层建筑，原始社会秩序的维持，实际上就是靠风俗习惯。恩格斯评价美洲印第安人的风俗习惯的作用时写道："一切问题，都由当事人自己解决，在大多数情况下，历来的习俗就把一切调整好了。"（《马克思恩格斯全集》第21卷 第111页）

当然，这种作用，通常又同宗教意识结合在一起。在进入阶级社会后，风俗习惯仍在社会生活的各个方面起着作用，特别是同宗教意识结合在一起的习俗，继续起着巨大的作用。其次，对每个民族来说，风俗习惯常成为民族意识、民族心理素质的一个组成部分，其中，受宗教影响较深的习俗更是如此。我们调查研究宗教对各民族风俗习惯的影响，就要运用马克思主义理论，善于将消极的宗教习俗和健康的风俗习惯二者正确区别开来，善于正确尊重少数民族的健康风俗习惯。帮助每个民族逐步克服落后于时代的渗透着宗教意识的陋习恶俗，以便有益于促进各民族地区社会主义四个现代化建设，以利于各民族建设社会主义的精神文明。

中国北方民族的萨满教①

蔡家麒

萨满教是原始宗教的一种，它曾经是盛行在东起白令海峡，西迄斯堪的纳维亚半岛，横跨亚、欧两洲北部，操乌拉尔——阿尔泰语系，从事渔猎或游牧各族中的部落宗教。因通古斯语称其巫师是“萨满”，故沿此称此教。

中国古代北方诸族如匈奴、乌桓、鲜卑、柔然、高车、突厥、肃慎、挹娄、靺鞨、契丹和女真等都信奉过萨满教，《史记》、《后汉书》和《周书》等也曾记载过这些古代民族的宗教仪俗。十二世纪中叶，南宋徐梦等在《三朝北盟会编》中首次以“珊蛮”二字记载了女真人的萨满教。我国属于阿尔泰语系的各民族中，突厥语族的维吾尔、哈萨克、柯尔克孜族；蒙古语族的蒙古、达斡尔族；满——通古斯语族的满、锡伯、赫哲、鄂伦春、鄂温克族以及朝鲜族等，都普遍信奉过萨满教，其中鄂伦春、鄂温克、达斡尔、赫哲族及部分地区的蒙古人，萨满教信仰活动一直延续到本世纪五十年代初。

萨满教是一种以崇奉祖先为主的原始多神教，产生在漫长的原始社会中，经历了自然崇拜、图腾崇拜的历史阶段，在复杂的祖先崇拜阶段上形成。其信仰沿袭了上述各阶段上众多的崇拜对象，所信神灵极为广泛，有人类、动植物和无生命物。万物有灵的信念及神灵的集体性质和宗教仪式中的集体活动，

构成萨满教的原始特色。以频繁祭祀、降神附体、跳神驱鬼、卜问神灵、施展巫术等来祈福免灾，是萨满教活动的惯常方式。这些活动的主角是巫师“萨满”。它没有成文的、系统的经典教义，没有共同的创始人，没有庙宇建筑，宗教活动也没有统一的严格规范，只是通过氏族或部落的巫师口传身授，世代流传下来。作为原始社会意识形态的萨满教，是渔猎、采集或游牧民族的一种古老的传统信仰，是往昔氏族或部落社会的精神支柱。渔猎、采集的经济生活曾是培植萨满教的土壤，氏族制度是它成长的摇篮，它在巩固民族制度、维护血缘关系等方面，曾经起过重要作用。

随着原始公社解体，阶级社会确立，萨满教日趋衰落，并向一神教发展。但是，数千年来，它在人们思想上造成的深刻影响，成为一种巨大的历史惰力，以不同形式和程度，为阶级社会里的道教、佛教、基督教和伊斯兰教所融合，以适应新的社会情况。另一方面，在广大民间，它作为一种迷信的意识，掺杂了上述宗教的某些因素，长期残存至今。萨满教是研究原始社会意识形态的社会活化石。

信仰和崇拜

萨满教的信念是构筑在复杂的灵魂观念之上的，它认为世界上各种事物都有灵魂，各种灵魂均有其形态、性能、生活方式和处所，而自然界之变化，是由于各种精灵、鬼魂和神祇的存在与作用，这些变化给人们造成的祸福影响，则是鬼神意志使然。

照萨满教看来，人有数个灵魂。赫哲人认为人有三个灵魂，一个叫“斡仁”，同人的生命共始终，人死亡被认为该灵

魂永远离开躯体而消失，它是生命之神赋予，又称“生命的灵魂”；另一个叫“哈尼”，人在清醒时的思想和梦中所为，皆因它暂时远离身体和其它灵魂交往，又称“思想的灵魂”，人死后它不消失，要请萨满将它送入阴间，否则它会留在世上作祟，加害人畜；第三个叫“法加库”，能投生，它是管转生的神所赐，又称“转生的灵魂”。人死后，按其生前品行，此魂或转世为人，或投生动植物。妇女不育，孕妇流产，皆系没有转生灵魂，或此魂被攫。各魂形状似人，分量极轻，人们只能闻其声，却不见其形。

阿尔泰人和雅库特人用“腾”、“苏内”（或“苏尔”）和“库特”表示灵魂和生命，认为它们存在于血液和心脏之中。所有生物都有“腾”，“腾”一旦离开人体，人就死亡。“苏内”为人特有，它使人类有思想、意志和感情的活力，睡眠时它能离开身体四处游荡。“库特”不仅人类有，任何物质都有，它能给无生命的东西以感情或意志，如果羊栏、马厩里有“库特”，牲畜会兴旺，主人就富有；如果它附着在牧人的鞭棍上，病魔和恶狼就不敢光顾畜群。

基于上述观念，萨满教认为人的灵魂，特别是已故的亡灵同自然界中各种灵魂或精灵能够交往沟通，甚至彼此互相转移。亡灵喜欢附在活人身上，附在它喜爱的任何事物上，使其发生变化，造成各种影响。万物有灵，灵魂不灭和灵魂转移的信念，是复杂的灵魂观念的集中表现，它们在人们的意识里，虚构出一个看不见、摸不着，却能对人间施加影响和威力的神灵世界，为萨满教徒长久信奉。

赫哲人认为整个世界分上、中、下三界，上界为天堂，众神所居，又分七层，最权威的神灵居最上层，其他住在以下各层；中界即人间，人类和动植物所在；下界是阴间，也分若干

层，分别为祖神、一般亡灵和大小魔鬼所居。人类夹在中间，受着神灵赐福和魔鬼布祸的影响，只有巫师萨满能通达上下两界，疏通三界之事。蒙古族萨满教也有类似三层世界的观念，三界的划分，可能受到佛教的影响，使灵魂的功能更趋复杂。

对大自然的直接膜拜是萨满教最古老的内容。

火，是最广泛受到崇拜的对象之一，它被认为是最神圣最亲切的，任何宗教仪式都缺不了火，成为仪式的中心部分，各种祭品不管献给什么神，都首先献一点给火神。雅库特人的宗教仪式上，认为只有用燧石取的火才是神圣纯洁的。阿尔泰人对火祈祷说："你是太阳和月亮的一部分"。火来于天界，最洁净，能洗涤一切污秽，驱赶魔鬼，卜问休咎等，是许多民族共有的传统信念。鄂温克人的新娘嫁到夫家第一件事是首先叩拜夫家的火，把自己主动介绍给夫家的火神。信萨满教的人们平素非常敬重火，每次进餐或饮酒时，习惯往火里先扔点酒肉，以敬奉火神。

山，作为神灵来崇拜，不仅有其独特的形态，重要的它们曾是民族或部落祖先的居所或起源地，并且主宰着山中的禽兽。古代突厥可汗，每年要同部落领袖到祖先世代栖息的山洞去杀牲祭祀。鄂伦春、鄂温克猎人认为山林里的禽兽均属山神豢养，平素打到什么野兽以及打多打少，全凭山神赐运。山神是主猎业的神灵，称为"白那恰"，能帮助人们打到许多野物，也能让人一无所获。

蒙古族和其他亚洲游牧民族有祭敖包的隆重风俗，这是萨满教留下的主要祭祀活动。在他们坦荡的草原或沙漠地带，择一高地，垒上众多的砂土石块，插上树枝柳条，点火燃香，献马供羊，巫师跳神或喇嘛念经，进行种种宗教仪式。敖包，实

际上是一座人工的山林，以代替往昔祖先住地——圣山。过去每个民族或部落皆有自己的敖包，其中供住有各自的守护神。它又是宗教仪式和其它集体活动的场所。平时过此定要下马，或洒祭酒食，叩头祈祷，或添土垒石，剪下马尾、马鬃及各色布条，系于敖包以求万吉。

崇拜日月星辰和风雨雷电等自然现象，也是萨满教极其古老的内容。鄂温克人的萨满认为，太阳出来的地方，有位白发老太婆，她的乳房硕大无比，所有小孩都是她赐给的。北斗星则能赐人以灵魂和寿延。

他们还认为，风系北边一老太婆（风神）煽动大簸箕所致。鄂伦春人认为雨神是龙王爷，身上有无数鳞甲，每鳞装有一百多挑水，雨就是龙王洒水。达斡尔人每年撒网打鱼，均要祭龙王，祈求捕鱼丰收。赫哲人认为雷电是“雷公”、“闪娘”所为，雷公锤打砧子，响雷击魔，闪娘一旁配合，用镜照妖。

萨满教对植物的崇拜似不及动物崇拜那么普遍和重要。在一些渔猎民族中，有多少种禽兽，就会出现多少种司理这类禽兽的神灵，它们分别主管捕鱼、打猎、养牲、生育、天气，特别是人畜患病等。人们遇到什么困难，就祈求什么动物的神灵，供上它们的神偶，献祭据说是其爱吃的东西。鄂温克、鄂伦春等族一向认为熊是自己的先人，他们对熊的崇拜有着一整套的禁忌和仪式（见拙著：《鄂伦春族的原始信仰与崇拜》）；朝鲜族有将喜鹊当作祖先的传说；满族认为乌鸦曾救过自己祖宗性命，在以往萨满教祭天、祭祖等仪式上，于传统的“索罗”（神杆）顶端，置有让乌鸦啄食的猪肉和内脏。萨满教中对熊、鹿、狼、虎、豹、狐狸、黄鼠狼、刺猬、蛇、龟、蜥蜴、鹰鹫、大雁、水鸭、杜鹃和布谷鸟等动物的崇拜习

[illegible]主义学院
[illegible]馆
[illegible]书

俗与传说，可以追溯到遥远的图腾崇拜时代。达斡尔人在萨满教大型仪式上供祭十二个“杜瓦兰”神，它们是盘栖在十二种植物上的十二种动物，很可能是往昔的氏族图腾的标志。

萨满教供祭的动物神灵，多有类似人形的偶像，用石凿、木雕、草扎、兽皮毛编织，也有彩绘在兽皮或纸上，种类样式繁多，每次制作完毕经过祭祀，就具有了神圣的性质，或置于帐篷尊贵的上方，家宅门楣，专用祭祀的西墙上，或挂在住地近旁的树上。迁徙流动时随身携带，普遍禁忌妇女接近触摸。每种神象的制作、供置和存放，多是数个一组，成群而列，常是一男一女、一雄一雌，两相并列，反映出神灵的集体性和对偶性。鄂温克和鄂伦春人的熊神，是用熊崽皮缝成雄雌的熊形偶体，用以庇护族人。鱼神系松木雕成雄雌两鱼，以保佑捕鱼丰收。蛇神有用铁片剪成十五套有角的长蛇，说是可防患重病。

在萨满教繁杂的神灵中，祖先的神灵构成了崇拜的主体，自然崇拜和图腾的遗俗已经作为祖先崇拜的附属物，围绕祖先崇拜进行，这是近现代萨满教的共同特征。

鄂伦春人传说他们最早的萨满是著名的祖先根特木尔，具有高超的狩猎本领和无比勇敢的精神，它死后成了庇护子孙的神灵，所遗法衣上的许多铃铛、铜片和布块飞向各地，变成许多萨满，后世萨满宗领的神都是他请来的，为他们服务，而且世代相传。鄂伦春人的每一个氏族都有自己的祖神，称之为“斡娇鲁巴如坎”，指氏族内亡故的曾祖父以上的男祖先。鄂伦春、鄂温克、达斡尔、赫哲、满、蒙古等民族对祖神的称呼，都有着语音相近或同源的特点。此外，鄂伦春族每个氏族的萨满称为“斡娇鲁”萨满，意即祖先传下来的，根据祖神旨意选定当氏族萨满的。他们宗领了自己氏族全部祖神，被认为法力

很大，举行宗教仪式时，要恭请氏族的祖神降临或附体；同鬼神交战时，必须凭借祖神力量进行。对祖神的信念，为萨满教徒所共有。

鄂温克人的氏族祖神偶像，有的是在一块蓝布上，左边绘一太阳，右边画一月亮，日月之间用灰鼠皮剪贴成两道象是分开的眉毛，下列五个金色的女人和四个银色的男人，最下面绘有两条头身相对的龙。他们的“乌力楞”②中每个小家庭都供祭自己家族的祖神“舍卧虎”，一个姓氏的，祖神形象基本相同，不同姓氏组成的家庭，各自供奉自己的祖神。“舍卧虎”祖神之像，有的用树木刻成男女二人，身着鹿或犴皮衣服；有的祖神像，男用松木制成小型人脸，用熊毛做胡须，女用铁片剪成人形缝在绿布上，将它们放在一个圆形的兽皮口袋里，同时还放入“舍卧虎”神喜欢的用具和动物神偶，如通知他们降福人间的小鼓，供他们抓取驯鹿的笼头和皮绳，以及熊神、蛇神、灰鼠神和保护驯鹿的阿隆神等偶像。这些东西据说均有避邪驱鬼的法力，含有“灵物”的性质。祭祀时要往祖神像的嘴上抹以兽脂、兽血。古代突厥人也有类似习俗。唐人段式成撰《酉阳杂俎》卷四亦载：“刻毡为形，盛于皮袋，行动之处，以脂苏涂之，或系之竿上，四时祀之。”鄂温克人认为，家庭内供奉的主神“舍卧虎”要服从氏族祖神“敖娇勒”，不能违抗。在神像供置上，氏族祖神总放在最显贵之处。

在祖先崇拜观念的支配下，人们特别重视梦境和日常现象的征兆，往往认为那是祖先神灵向后人预兆凶吉祸福，因而立下许多禁忌。

随着私有制的发展，上述民族的原始公社日益解体，在外界阶级社会的影响下，他们原先信奉的古老神灵，具有了新的功能，被赋予了新的意义。如普遍信奉财神，有的还信奉官府

衙门神。在进入阶级社会的一些民族中，还出现了身世贫苦的神。内蒙古辉索木地区鄂温克人曾供奉“哈音神”，据传是一对穷苦的老夫妇，死后成神，多为穷人供祭；“卓日神”原是个奴仆，终身替人养牛挤奶，后年迈摔死，死后立为神，每当乳牛患病不出奶时就供祭它。这些神灵的出现，当是社会上贫富分化、阶级对立的一种反映。

萨满教在漫长的原始社会中，创造出无数的神灵，这些同人一样有意志、愿望和情欲，也有善恶之分的各种神灵，彼此多是平等的，很少有从属关系。神灵的性能、作用，常常随着社会的变化而演变。早已进入封建社会的蒙古、满、达斡尔等民族，对天神“腾格里”的崇拜，已升至突出地位，这是同他们社会发展的进程相联系的。

综上所述，我国北方民族萨满教中的神灵，从善恶观念出发，人们对它们的态度大体分为两种类型，一是同往昔图腾崇拜相联系的动植物神灵，大多数仍保留其至善的性质，人们在感情和心理上往往对之表现出一种异乎寻常的亲切或亲近感；一是同后来祖先崇拜相联系的祖先神灵，由于人们在复杂的鬼魂观念支配下，它们被赋予了无限扩大了的超自然神秘法力，具有善恶两重性质，这就加深了对他们的敬畏之心，从而在感情上渐渐显得疏远了。至于同祖先神灵发生关系的自然神灵（如天、雷电、飓风等），人们也常常表现出敬而远之的态度。客观事物愈被认为是高高在上，就愈被想象成神秘莫测，人们就愈发对它们敬畏不已，这是一切愚昧的原始宗教意识共同的特征。

“萨满”——人和神的中介

“萨满”一词按满——通古斯语解释是“激动不安”或

“疯狂乱舞”，并含有占卜算命的意思。这些含意集中用在巫师身上，“萨满”就成了巫师专有的名称。萨满教认为他们是人和神的联络人，具有同祖先神灵交往通话的本领，神灵的意志多由他们传递，人间世界和鬼神世界靠他们沟通。萨满在过去常是氏族或部落的酋长，传统的习惯法靠他们解释，他们曾享有很高的社会威望。

萨满的来源，许多民族皆有相似的传说，都同氏族或部落的祖先息息相关。布里亚特人的萨满，传说最早来自一只会道人语的大鹰。它受天界神灵派遣，下界庇佑族人，娶一布里亚特女子为妻，生一子，即为最初的萨满。雅库特人和通古斯人都有祖先萨满是神鹰后裔的传说。鄂伦春、鄂温克、达斡尔和赫哲族萨满的神帽、衣、裙、披肩上，有饰以鹰的形象和图案；他们的跳神动作，常模仿鹰的飞翔，作出象征降鹰吃血的举动。这些，大约均同上述传说有联系。

不同语族的人对“萨满”有不同的称呼，阿尔泰、维吾尔、哈萨克等人称“卡姆”；雅库特、布里雅特、蒙古等人称“波额”，称女萨满为“奥德根”；达斡尔人称“雅德根”；古代突厥人称男巫为“萨满”，女巫为“乌答有”，等等。直到近现代，许多民族中的萨满是妇女担任。东北亚和堪察加地区的雅库特、楚克奇、基里亚克等人的男萨满，举行宗教仪式时，常根据神灵喜好，装扮成妇女模样，头戴女发，身着女装，有的在胸前挂上象征妇女乳房的东西，模仿女人步态动作或声音。即使在平时，他们之中也有喜穿女子衣物，学做妇人活计等现象。凡此说明萨满产生的时代很久远。

每个氏族都有一个祖传的氏族萨满，被视为正宗。他们的产生，不靠选举、委任，多数不世袭，全凭该氏族祖神“旨意”。通常，氏族老萨满死了，经若干年月，祖神或亡故萨满

的灵魂“附”在本氏族成员或已故萨满亲弟妹的子女身上，新的萨满就这样被确定了。妇女出嫁后成为萨满，须将自己氏族的神灵全请到夫方氏族中来，女方氏族就认为自己氏族里少了一个萨满，但她死后，被她宗领的氏族神灵仍然要悉数回到女方氏族中去，她的神衣、法具也要被送还，交给后继者。

成为萨满的人，大抵有如下经历，即长期重病不愈或突患疯癫症，这被认为是族内新萨满出现的征兆，他们认为那是祖神或已故萨满看中了他们，用病痛、发疯来折磨之，逼他们允诺当萨满，方能痊愈。另外，婴儿出生时的异常现象如衣胞不破等，亦视为祖神旨意，即只有亲人代婴儿允诺长大当萨满，方能成活。大多数巫师是在年轻时当上萨满的。

萨满教的领神仪式和主要宗教活动

新萨满须在老萨满带领下，经过一系列诸如领神（授神）仪式和跳神的训练，熟记祭神祷词，掌握本氏族或部落祖先神灵和世代萨满的名字，以及本氏族来历和历史传说一类的知识，熟悉了这些宗教业务，才逐渐取得主持宗教活动的资格。

领神仪式是新萨满登上宗教舞台的重要步骤。在一些民族中，这类仪式常结合整个氏族或部落祈祷人畜平安、生产丰收的盛大集会进行。鄂温克、鄂伦春或达斡尔等民族称之为“奥米那楞”，常于春季举行，又称“四月会”。届时，全氏族或部落成员纷纷携带兽肉、牛羊、粮食、酒类等祭品前往参加，一连数天，非常热闹。会上新萨满在神鼓等响器的敲击下，跟随老萨满边唱边跳，众人也附和着唱跳神的调子，连跳数天，直跳到新萨满“神智不清”，方认为被其宗领的神灵已经附

体，产生效应。此时，新萨满当众逐一背诵本氏族一长串的祖神和世代萨满的名称，族内的长者们根据其背诵的准确程度，判断他们是氏族正统萨满还是非正统的其他萨满。

各氏族的领神仪式不尽相同。辉索木地区鄂温克人的新萨满在类似仪式上以祖神口气向族人保证，他将竭力保护自己氏族象桦树一样茂盛，松树一般常青，子孙兴旺，牲畜增加，生活太平。同时声言，如果族人不尊敬他，便把他们的婴儿炒着吃掉。立时，族人边叩头边说：我们氏族里只有你一个，你需要的一切由我们供给，怎敢不敬，等等。遂将已故萨满的神衣、法具交给他。这种仪式，他们称做“伊德”，即“修练”，每隔若干年举行一次。每次修练均使得萨满的资格声望提高一级。锡伯族新萨满在领神附体的当晚，老萨满要授予他一个铜制护背镜，嘱他视如命根、悉心保护。次日新萨满还要进行上刀梯仪式，如能顺利登上刀梯顶层，方取得萨满资格。赫哲族凡许诺当萨满的病人，老萨满为他举行授神仪式时，由萨满助手“甲立”或患者亲属从背后扶着他的双肩（他坐在炕上），炕前地上点燃香草，供有萨满保护神“爱米”。萨满盘坐在炕沿上击鼓请神，逐个念神灵的名字。当念及某一神灵，病人双肩颤抖抽搐或扑向“爱米”神时，就认为是此神附体，为其所宗，旋进行九天的击鼓念咒和跳神训练，使之成为萨满。

“奥米那楞”是萨满教传统的隆重集会。内蒙古额尔古纳河林区的鄂温克人择其驻地附近场地，打扫干净，四周要有神灵喜爱的松、桦树，并加插上一些小树枝干。在两棵大树中间的兽皮绳索上，挂上有蹄类的祭品，如驯鹿或犴等的兽头、喉舌、心脏、肺腑、肾等通体相连的内脏、四肢和尾巴，禁用不祥的四爪兽作祭。兽首要对着挂于树梢的祖先神偶神像。此外，东边树上挂有太阳像，西边挂着月亮像，两边还挂上木制

的大雁和布谷鸟各一个（飞禽多属过去的图腾崇拜物）。在一些树干上涂有兽血，以为从兽心或大鱼脊椎骨里挤出的血最洁净，神灵最喜享用。

草原地区鄂温克人的“奥米那楞”会常在夏季八月举行，所在场地四周插上一百多株小树，装饰成林区景象，也有在萨满宽大的院宅中举行，院内插立桦、杨、柳一类树枝、树干，两棵大树间的麻绳上，挂有曾被萨满治过病的人送来的各色布条。众人携来羊、牛、砖茶、奶品、油糖、布匹、衣物、钱财等祭品和赠给萨满的礼物。

在这类壮观的宗教集会上，内蒙古巴彦托海索木地区达斡尔族萨满要连续跳神两天。第三天举行“库热”仪式。萨满们把氏族的男女老幼集中一处，用皮绳将人们围住，经三次拉紧又放松，然后测量绳索长度，倘若每次都能增加，则预兆氏族人丁兴旺。众人从皮绳下钻出去，就表示免了祸灾。夜间，萨满还举行吃血仪式，将牛血拌入牛奶或奶酒内，盛在木碗里，两个萨满在众人击鼓伴唱下，恭请神灵降临吃血，萨满们仿效飞禽动作和鸣叫，表示神灵变成鸟雀已来吃血。人们还将牛血逐一抹在神偶神像的嘴上，象征众神业已饮享，盛会到此结束。莫尔格河地区的鄂温克人在这类盛会上，往往纵情歌舞、摔跤、娱乐或谈情说爱，集体围火餐食祭品。其间，一些患者或不能生育的人，也纷纷趁此机会向神许愿或还愿。有些地区，集会期间萨满等人戴面具、穿法衣、敲神鼓，唱萨满曲调，挨次门户去各家跳神念咒以驱邪纳吉，各家主人用酸奶泼向他们，热情款待，以讨吉利。昔日萨满主持的宗教集会或村社活动的仪式不少，但规模都不及“奥米那楞”隆重。

过去氏族萨满皆有一套从事宗教活动的服装和法具，因地因族而有繁有简。这些物件或属上代老萨满所遗，或由族人资

助自己筹办。从鄂伦春、鄂温克、达斡尔和赫哲族的一些萨满服饰看来，他们计有：

神帽：用铜条或铁条做成帽架，架顶有一圆形铜片，其上安有一副带杈的铜制鹿角，两角间立一铜鸟，系萨满所领之神。帽架内套缝上黑色绒帽罩，两侧有布带系于颔下。铜角上拴着各色布条或绸绫，垂于腰背。布条绸绫是族人请他们跳神的酬谢品。神帽四沿坠有珠串或黑丝绶，用来挡住萨满上半个脸庞。新萨满三年内在宗教活动中尚无资格戴神帽，只用红布包头。三年后，戴上有三杈角的神帽。帽架上鹿角杈数的多少，标志萨满的资历和通神能力。大凡参加过一次“奥米那楞”集会者，鹿角增加一至二根，一般以十二杈为最大。

神衣：用犴等兽皮制成的无领对襟长袍。领口到下摆，均匀对称地钉着八个大铜扣；前方左右襟上，各钉小铜镜三十个，并有一个大护心镜；背部钉有铜镜五个，其中一大者是护背镜。长袍前方左右下摆及袖口，横缝上刺绣花样的黑绒各三条（袖口一条），每条钉有小铜铃十个。神衣上加套披肩，其领围和胸襟两边匀称地缝上海贝三百六十枚，象征一年三百六十天。两肩处饰以彩色飘带若干，并缝有布制鸟禽一雌一雄，它们象征着萨满的使者。腰臀部系有神裙，由兽皮或布制的二十四条飘带组成。神裙的围腰和飘带上，用彩色丝线刺绣出日月、松树、花草、飞禽、鹿、蛇、蜥蜴和狐狸等物，显示出这些自然神灵同萨满的亲密关系。神裙和披肩的飘带还象征飞翔的羽毛。整个神衣装饰，象是在众神庇护下的一座威风凛凛不可攻克的城堡。

此外，尚有兽皮制的并刺绣上各种蝇、蛙等爬虫小兽的神鞋、神袜和手套等物。

神鼓：是萨满教活动不可缺少的通知神灵降临附体的法

具，又是萨满在想象中奔驰阴间鬼魂世界时的骑乘。用榆、杨或松树板条弯成圆圈，直径约70—80公分，用山羊、牛犊、狍或狼皮蒙成鼓面，鼓面上绘有动物或表示东南西北四方的图案。鼓背木环上钉着三个铁圈，系有皮条，用以持鼓。鼓槌用细藤条裹以柔软的兽腿皮制成。

神杖、神刀：神杖下端用四楞尖铁包头，上端饰有铜人，铜人嘴里有活动的轮钱，挥动神杖能发出响声。神杖和铁质神刀的木柄讲究缠以蛇皮，据说它们是同鬼神交战的武器。有的萨满还备有一百零八颗珠子串成的念珠，祈祷时挂在肩上。

档士：是萨满记录自己宗领祖神或拥有其他神灵数目的一根类似尖状的四楞木棍。四楞代表四个方向，每楞上刻着许多缺口，每一缺口表示每一方向的一个神灵。据说凡被登记上“档士”的神灵，就不会离去，永为萨满工作。一些老资格萨满，往往拥有三、四十个以上的各种神灵，这从他们的“档士”上可以看出。“档士”末端系有各色皮条或布条。萨满的法衣法具，尤禁一般妇女触摸。

为族内外病人跳神、驱鬼，是萨满平时重要的宗教活动，也是通神的主要方式。牲畜走失或连续死亡、丢失财物等，往往也请萨满来跳神消灾，或提供寻找方向。

萨满教徒认为，各类病症是各种鬼神作祟于人畜的结果，特别是对重危或骤发的病症，总要请萨满跳神，通过萨满之口，了解是哪种鬼神作祟，需祭献何物方能禳解平愈。所谓萨满“治病”，既不给药，也无医疗措施，全凭跳神驱鬼。一次较完整的跳神仪式，大都包括请神、降神、附体、神言、神归等过程，其间还穿插驱鬼项目（萨满跳神仪式参见拙著《鄂伦春族的原始信仰与崇拜》）。

萨满为族人跳神，视为义务，不得拒绝，一般不收什么报

酬。平时他们同样需要参加各种生产活动，自食其力，没有特殊的待遇或权益。但是在一些进入阶级社会或半牧半农区的民族中，萨满为病人跳神，却往往收取较好较多的报酬，如牛、羊、马或绸缎、财物之类。甚至有的萨满以神为名义指定索取钱财，具有明显的敲诈勒索的性质。

其他巫师、巫术和占卜

原始公社解体时期，随着氏族制度崩溃、血缘关系涣散以及后来地域公社的出现，萨满教日趋衰落了。往昔大规模频繁的宗教祭祀活动早已大大减少，甚至逐渐绝迹。日常祭祖等宗教活动已在各个小家庭内进行，氏族萨满的职能也主要限于跳神驱鬼治病。本世纪末，鄂伦春、鄂温克、达斡尔和赫哲族中，世代嬗递的氏族萨满愈来愈少，有的氏族中断了二、三十年以上才产生一个新的萨满，有的则绝嗣。可是以其它名目出现的萨满、巫师渐占多数，他们分担了氏族萨满的宗教职务，但多不用神衣法具，也很少搞跳神附体了。

赫哲族也存在着类似的情况，萨满和巫师有治病和不治病两种。能治病的“阿合马法”，意即“神的奴才”，用跳神驱鬼治精神病或时疫，他们供的是所谓最洁净的“德斯库”神，其宗教活动助手是“扎列”。专为死人送魂的萨满叫“达克苏特亦”，不跳神治病。巫师“巴奇兰”和“巴尔西”能治一般小病。“佛力兰”也是不跳神治病的巫师，他们只能边击鼓边祷告，替人向神说情而已。

巫术和占卜是萨满教活动的组成部分，同社会的生产、生活紧密结合。鄂伦春、鄂温克人每当打不到野兽，就要举行巫术仪式，用柳条制成鹿、犴形象，挂在树上或放在供祭神灵的

位置上，猎人用弓箭或取掉弹头的猎枪，对准假鹿、假犴射击，在旁的“乌力楞”成员纷纷说：“打中了！打中了！”猎人佯装剥皮、掏心和取肺，把这些东西放在棚架上祭祀，以为这样就能真的打着野兽了。整个仪式是严肃的。猎人冬季打不到有经济价值的细毛兽时，请来萨满，用雌雄两张灰鼠皮在火上来往挥动数次，并祈祷“舍卧克”神赐福，据说就能打获猎物。

鄂温克人有求雨、止雨的巫术。将打死的啄木鸟放在水中，让鸟嘴朝上张开，再挂在树上，认为可以下雨；祷求天晴，是用松树上长出的细条穗“希额”，倒挂在木杆上，再将薄木片一端穿孔系上绳线，用手尽速摇转，使之发出风的响声，以为这样可以吹散乌云，止雨放晴。额尔古纳河鄂温克人饲养的驯鹿如果出现畸型鹿崽，一般难以成活。他们在鹿崽死后，于其耳、脖、腰、尾系以红蓝布条，将它挂在笔直的桦树上，请萨满跳神祷告。说是如此这般，可避免今后再出现畸形驯鹿。

上述这部分鄂温克人，在小孩患重病时，就认为病儿的灵魂去往另一世界了，须请萨满举行求“乌麦”仪式，抓回他的灵魂。“乌麦”一词，古突厥语有“胎盘”之意，雅库特人却认为它是一种吉祥的小鸟，供奉它就能生育。求“乌麦”仪式是以鹿、犴作祭物，夜间跳神之前，杀一只黑色驯鹿，当作萨满去往另一世界的骑乘。萨满击鼓跳神后，熄灭全部灯火，在“仙人柱”③内往返奔跑寻抓，然后点燃灯火，让众人看其鼓面有无小孩头发，如有，意即病儿灵魂已被抓回。病儿如是男孩，其父赶紧将头发抢来，用块洁净的布包好夹在腋下；如系女孩，其母抢来包以洁净布块垫在臀部下，此意为不让灵魂再飞掉。次日，再杀一只白色驯鹿供祖神“玛鲁”。他们平时将象征小孩灵魂的“乌麦”用木头制成小雀形，套上犴皮做的小

衣，同“玛鲁”一起缝在小孩背上，以求平安。

辉索木地区鄂温克人患病时，把羊肩胛骨烧成灰，让萨满察看，萨满往往根据骨灰形状而认为是否患者已故亲戚的鬼魂闯入家中作祟，须供祭和驱赶。如是，人们遂用苇子扎成男女两草人，头部贴一似脸形的剪纸，放在蒙古包东南角上，下放羊皮一张，萨满将一碗稷子米撒在病人身上，再撒向草人，口念咒语，据称可将附在病人身上的鬼魂赶到草人身上，使患者康复。

在许多民族中盛行为死者送魂的巫术。鄂伦春族的送魂仪式多在萨满主持下进行，用草人代表死者亡灵，将草人尽力远抛，表示以此斩断死者灵魂同活人的联系，而尸体多放在山里的树上风葬。赫哲族在送魂时要做个穿上衣服的小木头人，代表死者，点香、烧纸、上供，或请萨满跳神，用酒肉招待众亲友邻人三天。第三天晚上，送魂萨满“达克苏特亦”要射出三支箭，表示为亡灵指示方向，送其到达阴间。

辉索木地区鄂温克人对付仇人、盗贼，有施以巫术（“扎特哈”）的风俗。他们请萨满或喇嘛来念咒，但须知道对方姓名、年龄等，用油面做个正三角形（“查格多勒”），放在红木盘上，径直朝被诅咒者的方向扔去。如对方发觉，可用同样方式报复。所用咒语，多属让对方遭受不幸事故一类。

巫术还被视成萨满法术的表现，在他们进行宗教活动时，常掺杂巫术成分，如赤脚在炭火上行走；吞火喷焰；舔舐烧红的烙铁；用尖锐的刀棍扎穿腹部，或割破自己的唇舌把鲜血喷到病人的脸上，等等，以显示其法力。

占卜常用于人畜患病、渔猎不利、走失牲畜、丢失财物或惦记在外亲人是否平安等。各民族占卜方式多种多样，我国北方民族常见的占卜方式有：

骨卜：一般先祭祖神。卜问者两手拿着鹿、狍等兽的肩胛

骨，阔端向下，窄端向上，经祷告后提问，再将骨头放在火炭上灼烤，据其裂纹走向之曲直与位置，辨认吉凶行止。鄂温克人习惯将鱼或兽的下颌骨向上扔抛，落地时如牙床向上，则好运；牙床向下，则坏运。也有用趾骨占卜的。人们认为骨头是通达神灵的，甚至是神灵栖息的处所。用肩胛骨占卜，古今中外极为普遍。

枪卜：（见拙著《鄂伦春族原始信仰与崇拜》）。

筷卜：双手扶筷子三支，立于一碗水中，卜者边问边并立三筷，每一问题均由卜者自己设想回答其结果，据说如设想回答对了，筷子就能立起。

许多民族尚有蛋卜、槌卜、碗卜、铜钱卜、草卜等。

今天，萨满教在世界宗教舞台上早已经普遍衰亡了。解放后，我国北方一些民族也不断放弃对它的信奉。但是，它作为一种千百年来的宗教迷信观念，仍然残留在某些人们的意识里，因此，科学与无神论思想的宣传教育，仍然是一项长期艰巨的任务。

注释：

①本文主要参考资料和文献：《鄂伦春自治旗托扎明努图克情况》（1957年）；《逊克县鄂伦春民族乡情况》（1959年）；《黑龙江省黑河专区逊克县鄂伦春民族乡补充调查材料》（1961年）；《黑龙江省呼玛县十八站鄂伦春民族乡情况》（1959年）；《鄂伦春自治旗木奎高鲁、爱辉县新生村和逊克县新鄂村补充调查报告》（1963年）；《鄂伦春自治旗甘奎、托扎敏努图克和黑龙江省呼玛县十八站鄂伦春族社会历史补充调查报告》（1963年）；《内蒙古自治区呼伦贝尔盟阿荣旗查巴奇乡索伦族情况》（1957年）；《内蒙古自治区额尔古纳旗使用驯鹿的鄂温克

人的社会情况》（1958年）；《内蒙古自治区陈巴尔虎旗英尔格河鄂温克族社会调查报告》（1959年）；《内蒙古自治区呼伦贝尔盟鄂温克族自治旗辉索木调查报告》（1959年）；《三彦托海索木达呼尔族情况》（1958年）；《爱辉县西岗子乡友谊社达斡尔族情况》（1959年）；《莫力达瓦达斡尔族自治旗概况及哈布奇屯达斡尔族情况》（1960年）；《新疆达斡尔族情况》（1959年）；《黑龙江省抚远县下八岔赫哲民族乡情况》（1958年）；《黑龙江省抚远县街津口村赫哲族调查报告》（1958年）；《黑龙江省饶河县西林子乡西排村赫哲族情况》（1958年）；《黑龙江省满族社会历史调查报告》（1958年）；凌纯声著：《松花江下游的赫哲族》（1936年）；《中国古代原始宗教资料摘编》（1978年）；尼斡拉兹(波)著　全启骍译：《西伯利亚各民族之萨满教》（1978年）；策·达赖(蒙)著　丁师浩　特尔根译：《蒙古萨满教简史》（1978年）；阿·伊南（土）著　姚国民、曾宪英译：《萨满教今昔》(1979年)。

②“乌力楞”：早先是出于一个男祖先的父系大家庭，后指居在一处有血缘或无血缘关系的几户人家。

③“仙人柱”：鄂伦春和鄂温克人过去游猎生活住的帐篷，用树干、树皮或兽皮搭盖。

鄂伦春族的原始信仰与崇拜[1]

蔡家麒

鄂伦春族约有四千一百余人。分布于我国大、小兴安岭里的鄂伦春族，解放前正处在地域公社的历史阶段上。他们的物质文化和精神文化极具原始民族的特色，特别是他们的宗教信仰以及众多的神奇传说，展示出一个非常值得研究的神灵世界。

鄂伦春族信仰"萨满教"（Shamanism）。鄂伦春族信仰的萨满教，比起许多民族的萨满教最大不同之处，在于后者早已结束了原始社会的历史时期，先后跨进了奴隶制或封建制的阶级社会，他们从事游牧或农业的生产活动，并分别接受了伊斯兰教、佛教和基督教的信仰，以适应于经济、政治生活领域里的历史性的变化，作为氏族和部落社会里的精神建筑——萨满教，逐步让出了自己的历史地盘，或者消亡了，或者依附在上述宗教之下，或于民间苟处一隅，而鄂伦春族的萨满教尚未经历过这么巨大的历史性变化，它依旧保持着自己较为古朴的面貌，长久滞留在我国北方的原始密林中。为了便于把握问题的基本脉络，我们的考察，是从鄂伦春族当代最主要的崇拜对象入手，逐步往前追溯的。

祖先崇拜是最主要的崇拜形式

在鄂伦春族信奉的众多神灵当中，祖先神灵是最普遍、最

重要、占主导地位的崇拜对象。每一个古老氏族几乎都有自己的祖先神灵。他们对祖先的通称是“阿娇鲁”，神灵叫“博如坎”，“阿娇鲁博如坎”即祖神，指氏族内曾祖父以上男性的祖先。

迄今流传在鄂伦春人当中最著名的祖先神灵是柯尔特依尔氏族的头人毛考代汗和白依尔氏族的头人根特木尔。这是两个游猎在内蒙古境内多布库尔河、阿里河和托河地区，世代联姻的古老氏族。传说这两个人具有超人的狩猎本领，射箭百发百中，是最聪明、最勇敢的优秀猎手。

鄂伦春人的祖先要成为神，必须具备的条件是英勇、聪明、有本领，他们有许多传说流传下来，说明其祖先是如何的杰出。这些传说有的反映祖先是如何与敌人、野兽斗争的，有的则虚构出祖先与恶魔斗争的事迹（如与恶魔“满盖”的斗争）。总之，鄂伦春人的祖先神灵，生前多是氏族或部落生活杰出的组织者，强有力的领袖人物，经历过社会的、自然的严峻考验。鄂伦春人相信，只有他们的灵魂才能够庇护自己和子孙们。

鄂伦春人信奉的祖先神灵“阿娇鲁博如坎”和“阿娇鲁”一词有关联，前者显然是从后者演变来的。据鄂伦春老人们说，“阿娇鲁”具有“根子”的意思，曾是对自己母亲氏族上辈人的总称，过去称呼这些人时，前面常冠以“阿娇鲁”。可以认为，“阿娇鲁”一词大约是母权制时代的产物。到了父权制时代，“阿娇鲁博如坎”才专指氏族内早已亡故的曾祖父以上的男性祖先，从此对氏族内活着的长辈不再称“阿娇鲁”，只是对自己氏族活着的巫师——萨满，还保留着冠以“阿娇鲁”萨满的称呼。“阿娇鲁”萨满同“阿娇鲁博如坎”都是属于很早的时候自己氏族流传下来的巫师和祖神。

各氏族的祖神互不统属，无贵贱高下的等级之分。人们认为祖先神灵同活人一样有喜怒哀乐，有情欲、愿望或需求，每当它们的愿望得到满足，欢喜高兴的时候，就施福给自己的族人：人畜平安、打猎丰收、诸事顺遂。反之，如果无意中得罪了它们，懈怠了对它们的祭祀，或者触犯了氏族的禁忌，祖神就会作祟降祸。通常，人们认为生病是祖神附在病人身上，使他痛苦难受；嫁到男方氏族的外姓妇女患病，也常认为是娘家氏族的祖神来找她的麻烦了，故需要向这些神灵祈祷，许愿病愈后上供兽肉等祭品。

每个家庭总是把自己氏族的祖神偶像挂置在“仙人柱”尊严的“玛路”上方②。其他众多的偶体偶像，均放在桦皮做成的许多小匣子里，挂在各家“仙人柱”后边不远的树上或者立个三叉木杆，上面用桦皮搭个小棚，供置这些神像。人们在迁徙游动的时候，都要把神像偶体背绑在各家男主人身上，以随时求得祖先神灵的庇佑。各氏族祖先神像，多数是画在布上的。鄂伦春人自己绘画的神像比较粗糙简陋，往往在这些穿着袍子、马褂、头戴满清官帽的神灵四围，画上日月、星辰、山川、鸟兽、植物、花卉一类的衬景。有些神像是请达斡尔人用彩色绘制的。所有祖先神灵画像，都有配偶，成双成对地正襟危坐在摆有供物的供桌上方，两旁还侍立着小童或听差一类。每个神灵的嘴上都抹有兽血，这是祭祀时弄上去的，表示祖神们已经多次歆享过子孙们供献的牲礼了。

十七世纪中叶以来，鄂伦春人的氏族制度崩溃瓦解，整个氏族或部落共同祭祀“阿娇鲁博如坎”的大型仪典，已成传说。往昔在这类庄严隆重的集会上，氏族长或氏族萨满要向人们背诵长长的族谱，明确彼此间的亲属辈份关系；大家围火而坐，以大量的兽肉来祭祀祖先，并戴上面具③边唱边跳，表示

和祖神一起欢娱。很久以来，祭祀“阿娇鲁博如坎”早已在各个家庭内举行。他们习惯于每年农历的除夕、四月猎忙季节和八月中秋节向祖神大祭三次。届时，把祖先神灵的画像挂在露天木架上，朝向太阳；下方挂置着各种木制的小神灵，它们被认为是管理日月、星辰和各种飞禽走兽的。将一头上供的野兽剥去皮，兽头朝向神像，放在供台下面。若遇捕鱼季节，也可上供鲜鱼。由家中年长的人带领大家，用一种固定的声调反复唱着祷词：“求神保佑，人马平安，孩子不生病，打猎顺利，多打野兽。让我们一年内丰衣足食，过上太平年吧！”他唱一句，众人合唱一遍。然后一齐跪下叩头，将野兽心脏里的血或大鱼脊椎骨上的血抹在众神像的嘴上，他们认为这种血最干净。平时，每逢出去远猎或出远门归来，他们不仅要向家中的老人叩头辞行或请安，更要向“阿娇鲁博如坎”神像叩头祈祷或请安，并供献猎物。

照鄂伦春人看来，不是任何人都能和祖先神灵直接打交道的，唯有本氏族的巫师——萨满一类的人，才具备通达神灵的特殊本领，他们是人和神的中介人。

鄂伦春人的萨满，被认为是自己氏族祖先神灵的代言人，他们宗领本氏族传下来的“阿娇鲁博如坎”，能和这些神灵对话甚至寒暄家常。这些人成为氏族的萨满，不世袭，不选举，不委任。他们成为萨满，或是在出生时具有奇异的现象；或是长期重病不愈，后来竟然恢复健康活了下来；或是突然发疯，一度言行反常，等等。人们认为这是祖先神灵看中了他们，特意加以保护，好让他们成为萨满。由于他们认为祖先神灵经常喜欢附在这类人的身上，通过他们的嘴向子孙们说话，回答人们的请求，所以，每遇病痛不愈，人们总是请萨满跳神，通过他们询问祖神，患者病由是何种神灵作祟，禳解办法是供献何

物，等等。萨满是他们社会里颇受尊敬而且也是不可缺少的人。

充任氏族萨满者有男有女。女萨满出嫁死后，其所宗领的各种神灵，说是仍然回到自己的氏族中来，寻人附体，找继承人。在其他老萨满的训练下，新萨满熟悉跳神等一系列宗教业务，掌握本氏族全部祖先神灵的名字，三年之后，方可以独立活动，为本氏族或外氏族成员服务。他们大多数不收或很少收报酬，同样是自食其力的劳动者，没有任何特权。每个氏族大抵只有一个本氏族的正统萨满，认为他通神的本领最大。氏族中出现的其他萨满，多属二、三等角色，称之“德勒库”或“多尼”萨满，即到处流浪的萨满，他们被认为是外氏族的祖神附在本氏族成员身上造成的，其名声不及氏族正统萨满。这类萨满的出现当和氏族的瓦解有联系。此外，能和神灵交往的巫师还有“巴克其”，他不跳神，也不表现神灵附体，只是吟唱祷词，为患了一般疾病的人祈求神灵降福。如与使人患天花的神打交道的“屋托钦”是专给天花病患者祈祷的巫人，患者有幸恢复健康后，有可能充任或继承“屋托钦”的角色。还有专事供奉祈祷神灵的“察尔巴来钦”等，在鄂伦春人看来，这些巫师的通神本领远不及萨满。萨满早先是怎么来的，鄂伦春人有自己的传说。据说，很早以前只有一个四方闻名的万能的萨满，是个能呼风唤雨叫人起死回生的老太婆。以后，萨满才逐渐多了起来，但是他们的本领却远不如前了。在远古的氏族社会里，萨满的职能是很多的，无论在生产、生活的各个领域，他们都辛劳地为自己的族人祈福消灾。经过漫长的沧桑变迁，萨满仅剩下一个未变的重要职能，就是为人们驱鬼治病。鄂伦春人认为人畜生病，是鬼神在人畜身上作祟的结果。我们在实地调查中发现，在鄂伦春人当中出现多少种疾病，也就会有多少种鬼神。有些疾病是从外地流传来的，代表这些疾病的鬼神定然

也是从外地传入的。凡是患了病的人，要向这些神灵许愿上供狍子、野鸭、飞龙、天鹅等猎物，方能痊愈。这些数不清的神灵，几乎都有各自怪异来历的传说。它们彼此共存，互不统属。它们同鄂伦春人一样，居无定处，终日在山林里游荡，在人们的周围徘徊。鄂伦春人平时忌讳随便提到它们的名字，因他们认为那样神灵鬼魂会应声而至，捉弄活人。

在鄂伦春人异常艰苦的游猎生涯之中，凡遇病痛缠身，总是求助于萨满和神灵，请他们来跳神：寻找病因——触犯了哪位神灵；许愿——向被触犯的神灵上供它们需要的猎物。对于垂危的重病患者，有时请来两个以上的萨满，昼夜连续跳神。跳神是萨满最主要的通神方式，最重要的宗教活动。人们在复杂的灵魂观念的驱使下，通过跳神的仪式，集中反映出他们信奉的神灵世界里的种种情况。

跳神的整个仪式是的：请神、降神、附体、神言、神归等，其间往往穿插驱鬼的过程。

鄂伦春人占卜活动比较普遍，这是通达神灵探知祖神旨意的一个较为简易的方式。平时患一般疾病，或于野外出猎突然病倒而暂时请不到萨满时，他们就采用被称作“阿嘎钦”的占卜方法，卜问触犯了哪位神灵、上供何物方能禳解。出猎中，假若一连几天打不到野兽，那是非常焦急的，他们就要卜骨。野兽的肩胛骨被认为是通达神灵的物件。人们先向骨头祈祷，再放至火中烧灼，取出观其裂纹走向或位置，以求得祖神帮助或暗示。几乎所有的猎人都能掌握卜骨的方法。按照鄂伦春人的习惯，凡卜问灵验的，事后定践诺上供；不灵验就不上供，另行卜问。

在原始社会里，占卜是一项非常普遍的巫术活动，是人类用求助于神灵的方式来力图了解和掌握自己莫测命运的一种尝

试。我们在鄂伦春人占卜的活动中，可以想见，在遥远的古代，人神杂糅，可能存在过一个人人都可以随时和神灵直接交往的时期。只是在对卜象的解释上，巫师可能比一般人聪明伶俐些，经验丰富些，他们有可能成为卜象解释的权威者，然而他们终不能垄断这宗教活动。

在鄂伦春人的信仰里，还表露出他们对各类梦境以及对死后世界的解释上。同许多原始民族一样，他们过去不懂得做梦的生理原因，以为梦是灵魂暂时脱离自身躯体出游，是鬼神在人的头脑里作祟，或是祖神在向人们预兆凶吉祸福等。他们从现实生活中各种事物的直感出发，并施展联想来对梦境加以解释。一种是“顺释法”，即梦见好事兆吉；反之，兆凶。一种是“反释法”，即梦见坏事兆吉；反之，兆凶。不管梦见什么，也不管兆凶兆吉，鄂伦春人认定这是祖神发出的警告，不可违拗。

鄂伦春人对人的死亡是恐惧的，尤其惧怕死人的灵魂。一个人死了，说是他的灵魂永远离开了躯体，人们就要忙着打发死者的灵魂迅速去往另一个世界，不要留在人间作祟。他们先用一块布或纸蒙在死者的脸上，表示好让其灵魂附在上面，不胡走乱游。死者如有较多的子女，要请萨满来做送走亡灵的仪式，以防止亡灵危害子女、家人，其办法是扎一个草人，系上很多根线，子女们各牵一条，萨满也牵一条线，并对草人祷告，请亡灵不必挂念家中，早早离去，保佑子孙后代，然后用“神棒”打断所有的线，把草人朝远方尽力扔去，说是这样死者的灵魂就能远离而去了。接着是处理遗体，如果来得及做棺材，当天就可以抬出去风葬或土葬。棺木里照例要放进死者生前穿用过的衣履、饭盒、烟具，如是妇女，则放入她使用过的熟皮工具和针线盒等物。死者生前骑用的马要杀掉，剔除全部马

肉，仅留下连着内脏④的马头，或放上马鞍，置于死者棺木脚下，或将殉马连头带皮披挂在一根斜插在地面的树干上，马头上仰，似作奔驰状，表示好让死者的亡灵骑着它升向天际。风葬的意义正在于此。对于死于非命的人或难产的死妇、死婴，则要火化，因为他们认为这些人的灵魂会变成恶鬼来加害活人。在鄂伦春人朴素的信念中，亡灵归宿的“天国”，不是什么极乐世界，更不是划分成上、中、下的等级社会。在《“恩都利”萨满》的传说中，一个曾经“游历”过亡灵住地的萨满，详述了亡灵世界的情景。她发现那里几乎同阳世一样，有山水树木，也有道路房屋，还有一座大城市，阎王爷就住在这儿。她进了城，很热闹，路边的房屋栉比鳞次，但都很矮小，象进出“仙人柱”一样还得弯着腰。沿路她碰见很多死去的熟人，也有好多陌生人。……在返回阳世的路上，看见了许多奇怪的事情：一个生前死期未到而上吊自杀的女人，遭到一群人的殴打；一个妇女生前损人利己，净爱嚼舌说别人的坏话，死后被人用铁圈穿舌拉着走；一个女子耳朵上吊着个大铁环被人扯着跑，因为她生前淘气，不听从老人的话；木板上钉着个生前行为不好的妇人，从中间被锯成两半，等等。它的意义全在于教育氏族成员，不要触犯以男子为中心的氏族社会里的习惯和禁忌。

近一个多世纪来，狩猎中普遍使用了枪支和马匹，淘汰了过去的弓箭、扎枪等原始工具，狩猎生产有了长足的进展。狩猎组织规模逐渐缩小，早先全“乌力楞”成员共同出猎变成各小家庭自由结合或分散的狩猎小组集体行猎。猎物消费的办法，也相应地由整个“乌力楞”按人口平均分配变为每次出猎按参加的实际人数平分。短期的个体狩猎从集体中游离出来。随着鄂伦春人对族外社会联系的加强，在外界商品经

济的刺激下，加速了族内部分猎物商品化的过程。居传统地位的公有制动摇和缩小了自己的地盘。表现在商品猎物和马匹占有与租借上，私有制有了显著的发展。这一系列的变化，反映在鄂伦春人的神灵世界当中，出现了前所未有的代表和保护私有制的神灵，而且很快在他们的信仰上取得了重要的位置。这些神灵中，有的是将过去的老神灵赋予了新的意义，有的是新创造出来的。

被鄂伦春人称之为财神的“吉亚其”神，几乎每个家庭都象供祖神一样地供奉着。它的偶像是一尺见方的狍皮上用马尾鬃并列编缀成的两个类似人脸的形象。绝大多数鄂伦春人敬奉财神，并不是为了年年收进许多金银财宝，主要还是祈望猎业丰收、人畜平安。

猎业生产中，马匹的多少能直接影响猎获物的多寡，进而影响对外的交换，因此鄂伦春人认为马匹的数量是他们贫富的标志。马匹可以在族内外借、租，付给一定的报酬。本世纪出现的“昭路神”，说是保佑马匹繁殖和马驹成活的神灵，因此各家都供奉起“昭路神”来。另外，过去人们崇拜的草神“楚卡博如坎”，后来成为马匹在野外患病时朝它祷告祈求病愈的神灵了，要专门供奉它野鸭和细鳞鱼，还给它配了个副神“克伊德恩”。

十七世纪末，清朝把鄂伦春人编入布特哈八旗“打牲部落”，利用其氏族组织和首领人物来实现统治。十九世纪末叶以来，清朝更加强了对鄂伦春人的统治。在这段历史时期里，鄂伦春人产生了“衙门神”。传说过去有一个为清廷当差的鄂伦春人得了病，请来萨满跳神，萨满说病人触犯了官府的衙门神，应向该神上供。从此衙门神发展到十二种，成了为清政府当差的鄂伦春人经常供奉的神灵。这是清朝在鄂伦春地方

设置佐领制度后的产物。随着鄂伦春人同外界频繁的接触，他们又创造出“库吞”一类的“城市之神”，管治从外地传进的疾病。上述这些神灵的出现，都是发生在祖先崇拜的阶段上，同鄂伦春人社会的发展变化联系在一起的。

综上所述，鄂伦春人的祖先崇拜显然是基于鬼神观念和复杂的灵魂观念之上的。这种观念认为灵魂具有多种功能，可以转移，不死不灭；它可以附着到能够附着的一切活人身上或事物上面，造成对这个人或这件事的变化，进而产生对人对事的种种影响。这是各种原始类型宗教具有的基本的共同信念，并为阶级社会里的宗教所继承。

图腾崇拜是祖先崇拜之前的产物

原始人从浑沌的动物世界里走出来，当他们逐渐意识到相互之间的血缘联系进而确立了彼此的亲属辈份的关系时，很自然地就要追溯自身的来源，冥想自己的祖先为何物。这个时代大约不晚于氏族社会形成的早期。

但是，谁是他们的祖先？从鄂伦春人祖先崇拜这条宗教意识的潜流往上追溯，我们发现他们曾有过对动植物普遍膜拜的时期，甚至将某些动植物当成自己的祖先来崇拜。从他们不少传说和习俗当中，可以找见明显的例证。

据说，洪水时代，人们到处离散，有一个鄂伦春人携带的猫变成个女人，和他同居，繁殖了后代。又说早年瘟疫流行，许多氏族的人都死绝了，有人把自己的孩子装在桦皮制的成的篓子里，或者藏在地洞中，才避免了死亡，他们的后代又兴旺起来。人们就用桦皮篓、地洞或石头来作为这些新氏族的名称。从柯尔特依尔氏族里分化出来的“红改千”，是桦皮篓之意；从

白依尔氏族里分化出来的“布勒吉依尔千”、“昭伦千”，分别是“被埋过的”、“石头”的意思。

在众多的传说中，熊是长久为他们敬畏的一种猛兽。直到现在，鄂伦春人还保持着对熊的特殊称呼，叫它“雅亚”和“太帖”，即祖父、祖母之意，或叫“阿玛哈”、“额尼亚哈”（大爷、大娘），“阿提日坎”（老爷子），更有把熊称作舅舅的。用人的称呼来称呼某种动物，甚至将它们视为自己的长辈或先人，在民族志的材料里是不乏其例的。

鄂伦春人讲，在很早以前，有一个女人到深山密林里去采集野果。她的右手戴着漂亮的红手镯。回来的时候天黑了，她在山林里转来转去迷了路，后来变成了一头熊。几年之后，她的丈夫来到这一带打猎，看见林子里有一只熊正爬在树上吃野果，就把它打死了。当猎人下刀剥皮时，猎刀怎么也插不进熊的右前肢，仔细一瞧，原来是自己失踪的妻子戴的红手镯，从此认为熊是由人变的。除此之外，还有人是熊变的传说。他们还传说熊和老虎一类的猛兽都有灵性，能够通达天上的星星，预知人间的事情。这就把熊神秘化了，和自然界其他所谓有灵性的东西联系了起来。鄂伦春老人们说，很早以前他们是不猎熊的。后来使用弓箭、扎枪或火枪猎熊，往往遭到伤熊的猛烈反扑，猎人为此丧生或致残的不少。十九世纪末快枪普遍传入后，好的猎手能够让熊一枪致命，危险减少了，猎熊的风气渐开，但鄂伦春人猎熊、吃熊肉和风葬熊骨仍有一整套仪式，从中还可以看出这个古俗所反映的信念。

氏族社会里的人们，在灵魂观念的支配下，把现实生活中被认为和自己特别息息相关的动植物当作图腾来崇拜，使得具有同一崇拜的人，皆确信自身就是源出于这个被崇拜的对象，和它有着血缘上的联系，这就既能获得它某些特有的品质，又

能永远受到它的保护，从而把它奉为自己氏族的标志，用以区别另一群具有不同崇拜对象的人。这是古代图腾崇拜的人们所遵守的共同信念。

立足于一群人同某种动植物有血缘关系的图腾崇拜的出现，其本身就已经初具祖先崇拜的含义了。图腾崇拜唤醒了人类对自身崇拜最早最朦胧的意识，它是祖先崇拜的前奏，为祖先崇拜阶段的到来铺设了道路。民族学的材料告诉我们，图腾崇拜是氏族外婚制的标志，在氏族社会的早期，图腾崇拜对促进氏族社会人们共同体的形成和团结，改造以往原始群团的松散混杂状态，对维系和巩固新兴的氏族制度，无疑地起过积极的历史作用。

图腾崇拜和祖先崇拜最基本的差别在于：前者崇拜的对象主要是动植物，后者崇拜的对象主要是人。人类由崇拜自然界的动植物发展到崇拜社会中的人，这个变化，反映了人意识到自己的存在、力量和作用。这是人类同大自然斗争过程中，改变了自己在自然界里低卑位置的结果。

自然崇拜是最早的崇拜

通过鄂伦春人信奉的各种神灵的考察，我们发现在他们的信仰里还存在着一个更加广阔的神灵世界，这就是对大自然本身的膜拜。

照鄂伦春人看来，在他们所能够看到和触及到的自然界中每一件事物，几乎都是“有灵”的，而那些对他们的生活的关系非常密切，影响又特别大的事物，就具有“神”的意义。整个大自然界都是各种各样的神灵自由栖息和纵情驰骋的天地。

日月星辰和风雨雷电是一切民族自然崇拜的对象。鄂伦春

人生活在寒冷的北方，太阳周而复始的运动，它的温暖和威力给人们的感受自然是异常神奇的。他们称太阳神叫“得勒钦”，每年农历正月初一都要朝它跪拜祷告，祈求赐福给他们。月亮周期性的盈亏圆缺，往往更能激发他们的幻想。由于大多数野兽都有昼伏夜出的习性，夜晚或清晨是狩猎的最好时刻，所以他们认为月亮是陪伴他们夜间打猎的神灵“别亚”，每年农历正月十五和二十五日，均要向月亮叩拜。假如一连几天打不到野兽，饥饿的猎人就要在野外放一口干净的空锅，跪在锅前朝月叩拜，翌日赶忙察看，如果发现锅内有什么兽毛，那就预示着将会打到什么野兽。至于日蚀月蚀的现象，他们很是恐惧，以为灾难就要降临，大家竞相敲响能够敲响的东西，老人们则不停地叩头祈祷。

在各种星辰中最受崇拜的还是北斗七星，它们是夜夜守护着人们的神灵，称之“奥伦神”⑥，老人们称它为“长寿星”，保佑着人们的健康和长寿。

当鄂伦春人看见天际变幻莫测的奇丽的云彩时，相信那是雨神“莫都尔”（又称“龙神”）和虹神的居处。每值夏季或早秋天气，频繁的暴雨妨碍出猎，他们就要跪倒在山野里，默默地向雨神或虹神祈祷，乞望雨止天晴、方便出猎。他们十分惧怕的是风神“毛鲁开依达力”和“根球鲁阿狄尔”，认为要是从刮旋风的地方经过，就会触犯风神，患嘴歪眼斜的抽风病，甚至会发疯，要赶快上供狍肉、鹿肉等猎物，祈求风神宽恕。遇雷电交作，他们认为这是雷神“阿路狄达力”和“塔力路兰”在作威发怒，平时最忌讳踩着雷击木或从雷击的树木旁边经过，认为那样会触犯雷神，招致发高烧、心口难受等病痛。

对于能够提供食用的野生植物，鄂伦春人常怀着感激的心情来看待它们，认为这些花草树木或果实都有善良的灵性。他

们的传统舞蹈“红普嫩”，是两人一组相对而跳，边跳边转圈儿，每转一圈，相互拍一次手，做出摘取野果的动作。从这个古老舞蹈的舞姿动作里，可以窥见人们对于野生植物怀着的一种崇敬心情，它们很可能反映了以往宗教仪式中的一个片断。值得留意的是，在鄂伦春人的衣、帽、手套和使用的桦皮制品上，刺绣刻画出的各种植物的茎叶花朵的图案，是异常生动美妙的。这些象征吉祥如意的美好植物，如此广泛地被采用到他们的装饰艺术中来，恐怕也不是一种偶然的现象。

同鄂伦春人生活攸息相关的动物，也被认为是神灵的化身。这里有鹿神“布乌力安”、狍神“底布千卡文”和鱼神“卡威勒”。这些神灵具体管这些动物，欲猎获这些动物，须经常祭祀这些神灵。有些能影响人间祸福或生命健康的动物，诸如狐仙凶神“敖律”或“乐莫勒”、黄鼠狼凶神“胡路斤哈达尔”以及虎神“乌塔其”、狼神“嗡”和熊神等，人们提到它们时，常常表现出一种敬畏的神情。这些神灵都有偶像，多用松木加工成中间稍凸的简单人形，有头有身有腿，嘴鼻用猎刀刻出，眉眼有时是画出来的，而且一律给它们穿披上狍皮制作的衣服。鄂伦春人把这些神偶都配成对，男女成双成对地放在一起。有些神偶则削成一个同活人脸庞一般大的面具，而且一定要把眼、嘴剜出窟窿来。神偶的制作不分男女辈份，谁会做谁作。一旦制作好了，经过祭祀，就具有了神圣的意义，从此放在家中的桦皮盒里，长期供奉起来。这些神偶的嘴上，沾满了兽油兽血，那是多次祭祀的痕迹。

但是，众多的自然界神灵都不及火神“透欧博如坎”和山神“白那恰”对鄂伦春人的生活产生那样大的影响，受那么频繁的祭拜。火对鄂伦春人是既亲近又神圣的东西，从前无论走向何方，他们都要带上火种⑥。他们关于火的传说和禁忌是比

较多的。

火神没有神像，燃烧跳跃着的火焰就是火神的化身或象征。鄂伦春人向来禁止乱扔火，玩弄火，用铁器或尖锐的棍棒捅火，禁止用脚踩火，禁止往火里吐痰、便溺、泼水和倒脏东西，也禁止用会迸火星的木柴来烧火。每次进餐、饮酒之前，都习惯往火里先扔一点儿酒肉，表示敬奉火神。

清末民国初，在黑龙江地区较早实行定居的少数鄂伦春人当中，有崇信灶神“居拉西其”的。据说此神是从外地传来，其影响远远不及火神“透欧博如坎”。

关于山神“白那恰”的传说也是多种多样。有说它能变成一只老虎，有说它会变成一个老头儿，但是都认为“白那恰”能帮助人们打到许多的猎物。鄂伦春猎人向来认为每次入山狩猎，无论打到打不到野兽，打到什么野兽以及打多打少，全凭“白那恰”赐给运气。这个被奉为专管猎业的神灵，据说日夜在山林里走动，因此，人们进山打猎，都禁绝高声喧哗，一律得保持寂静，力避触犯“白那恰”。猎人凡是路经古老的树木和高大的陡崖，或是瞭见一片弥漫的白雾，或是听到杂沓的回声，都认为“白那恰”就在近旁，定然一齐跪下，轻声向它祈祷，祝愿多赐好运。他们在山岭路旁的大树上，用猎刀简单地削刻出一张似人的“白那恰”脸形，每经此皆朝它叩拜，敬烟献肉，往它的嘴边抹蘸上一层又一层的兽血。他们认为，只有不忘对“白那恰”的祭祀和禁忌，打猎才会顺利，否则即使野兽近在眼前，也会一无所获。

鄂伦春人在对大自然崇拜的过程中，创造出的无数神灵，大都具有鲜明的自然属性。人类依赖于自然界，在原始时期的谋生活动中，把自己的智慧、力量和热情全部作用于大自然，大自然反过来把自己的力量作用于人类，这就在原始人不发达

的头脑里，造成了最初的幻想和抽象，把整个自然界生动的实体看成同自己一样，有感觉、意愿和情绪，并对大自然中的事物赋予人的品格或人的形象，认为它们是有“灵”性的东西，进而将自然界神秘化。这就产生了最原始的宗教观念——“灵”，形成了最早的崇拜——自然崇拜。

注释：

① 本文引用的有关民族学方面的材料，见诸全国人民代表大会民族委员会办公室和内蒙古少数民族社会历史调查组、内蒙古历史研究所编印的：《鄂伦春自治旗托扎明努图克情况》（1957年）；《逊克县鄂伦春民族乡情况》（1959年）；《黑龙江省呼玛县十八站鄂伦春民族乡情况》（1959年）；《黑龙江省黑河专区逊克县鄂伦春民族乡补充调查材料》（1959年）；《鄂伦春自治旗木奎高鲁、爱辉县新生村和逊克县新鄂村补充调查报告》（1963年）；《鄂伦春自治旗甘奎、托扎敏努图克和黑龙江省呼玛县十八站鄂伦春族社会历史补充调查报告》（1963年）。

②“仙人柱”：系鄂伦春人称自己居住的简易篷帐，又称“撮罗子”。先用细树杆搭成圆锥体架子，再复盖上兽皮或桦树皮。“玛路”是正对着“仙人柱”入口处的上席。

③ 据说，这种场合戴上面具，是不让鬼神认出自己的真面目，不让它们依附纠缠下去。

④ 动物的内脏向来被认为是其灵魂栖息的地方。

⑤“奥伦”是鄂伦春人在山林住地搭的储放食杂物的仓库，筑在四根木柱上，离地一人多高，用梯子上下，上面覆盖桦皮或兽皮。

⑥ 鄂伦春人早年用来保存火种的东西叫“包毫库特”，是一种寄生在桦树上的菌类，点火后能慢慢阴燃不灭。

台湾高山族的原始宗教

陈国强

高山族是我们对台湾省少数民族的称呼，现有人口约四十万人。其中散居于台湾西部的平埔人约十万人；居住于中部山区、东部沿海纵谷平原的泰雅人、赛夏人、曹人、布农人、排湾人、鲁凯人、卑南人、阿美人和兰屿的雅美人共有二十九万一千多人。高山族有自己的民族语言，属于南岛语系的印度尼西亚语族，但没有自己的民族文字。

根据历史记载，高山族的祖先属于我国东南古代百越民族的一个支派，主要来源于祖国大陆东南沿海。从汉代到三国称为山夷或夷州人，隋代称为流求，明代称为东番夷，清代称为土番、番族。十七世纪时，高山族还过着原始社会生活，十八世纪以后，才有部分高山族在汉族影响下，飞跃进入封建社会。直到今天，高山族在生产、社会组织、意识形态上，还保留不少原始特点。

原始宗教起源于旧石器时代中期，高山族的祖先自远古以来已有自己的原始宗教。在荷兰殖民者侵占台湾的三十八年中(1624—1662年)，荷兰曾向高山族人民传播基督教等，后来也有少数高山族人民信仰其他宗教，但从现有材料看，高山族主要仍保留原始宗教信仰。

灵魂观念与神

高山族认为宇宙和大地是由无数超自然的、无形的“灵”支配着。各地区高山族关于“灵”的观念不尽一致，如北部的高山族相信凡生物皆有灵，但人之灵始有神力；南部的高山族则认为万物皆有灵，故有人鬼及其他诸神。他们都认为人灵有生灵与死灵之别，死灵才具有神力。布农人、曹人除了灵魂观念外，并有创造神和司理神的观念，不过这二者尚未达到人格化的程度。排湾人、鲁凯人、卑南人和阿美人已有多神观念，排湾人且有雕刻的神像，是神人格化的具体表现，但他们关于神灵和鬼魂的观念也是经常混淆的。

高山族把人的“灵魂”分为生灵和死灵两种。人生存时灵魂存在于身体的各部分，灵魂脱离肉体，人便得病，灵魂完全脱出肉体，人便死亡。他们认为打喷嚏是灵魂脱出的现象，故普遍忌打喷嚏。在他们看来，睡眠是暂时的死亡，而患病则是生灵一时被恶神所夺，尚可争取恢复，一旦恢复不了便是死亡。死灵有善恶之分。生前积善或有功者，其灵顺利进至天府、灵界，而横死者的恶灵则到处漂荡，没有归宿，不能进入天府、灵界，只好徬徨徘徊于人间，作祟生人。阿美人认为生人体内有魂和魄，人死后魂升入天空，变为祖灵；魄则化为泥土而消失；如因急病、自杀、他杀、横死等恶死的魂，则徘徊于死所附近，作祟生人。泰雅人观念中只有一个灵魂，叫“乌道哈”。曹人阿里山群落，认为灵留在村落，魂一律可入灵界。卑南人认为头目的灵魂才能进入灵界，一般人的灵魂将化为人、狗、百足蛇、鸟等。所有高山族都认为灵在灵界内仍过着家庭生活，那里是极乐世界，距离现世路途遥远，但灵能自

由与现世来往，如现世的人备有酒肉祭祀，其灵即至。

除灵魂外，高山族已产生有神的观念。他们认为有主宰人生吉凶祸福的神，故需要祭祀、祈祷。神也分为善恶两种，善神是守护与赐福之神，是祭祀与祈祷的对象，如天神、地神、山神、河神和其他自然神等；恶神则是疾病与灾祸之神，是禳祓诅咒的对象。

高山族信仰的神灵，有创造宇宙主神、自然神、精灵妖怪等几种。创造宇宙主神是宇宙的创造者和主宰人类吉凶祸福之神，如布农人的“利加宁”，曹人的“哈冒”，都是创造宇宙的最高主神。自然神是以广大自然物和自然现象为对象之神，如日月、星辰、山川、风云、雷雨等，被认为具有伟大力量，可主宰人类祸福安危。高山族又常把自然神与司理神混淆合一，如认为山神就是狩猎神，河神就是渔泽之神等。司理神是管理某一事务之神，这种观念以阿美人、卑南人为最发达，已有人格化和系统化的倾向。司理神也有善恶之分，如山神、水神、风神、雨神、谷神、猎神、家宅之神等为善神；疫神、瘴神等为恶神。精灵崇拜是万物有灵的具体表现，如曹人、排湾人、鲁凯人、卑南人、阿美人都有山林川泽及事物的精灵的观念。妖怪则是恶神的一种，如排湾人、卑南人、阿美人认为有专使人得病或死亡的妖怪，具有怪异的形状和性格。

高山族信仰的神多是无形的，只部分有神位或神座。如泰雅人祭祖灵时，仅发出大声，招降在天之祖灵。他们虽也有借某物为祖灵之寄托，或设置特殊建筑物作为祖灵临时凭依、坐镇之处的表现，但这些物或建筑本身并非神灵。如赛夏人有家传之蜂巢，置于小藤笼内悬挂于梁柱上，作为祖灵寄托之物。曹人四社群落有卵形小贝，系祖先从本岛原居地分出时，分给各社的象征物，他们将卵形小贝置于小壶内，上复以石，于屋

内挖洞秘藏，每年以酒肉祭祀一次，认为此小贝寓有祖灵。曹人阿里山群落在村社的入口处种植赤榕，作为祖灵临时降临时的住处。中部阿美人在屋内绘有粗略的祖先肖像。排湾人、鲁凯人则有象征祖灵的人体雕刻。在鲁凯人、卑南人村社头目家门前榕树边雕刻有祖先之人形木像或石牌，以为祭祀时祖灵降临于此树，祭祀即以榕树旁之神牌为对象。南部排湾人在恒春一带仅立未雕刻之石于榕树旁为神牌。

与生产活动有关的主要祭祀

高山族宗教信仰的基本行为是祭仪，可分为定期祭仪和临时祭仪两种。定期祭仪有农事祭、狩猎祭、河川祭、祖灵祭和别的特殊祭仪。祭祀的对象和仪式各有特点，一般以公开集体方式进行。临时祭仪是在有特殊事故或灾祸时举行，祭祀的对象和仪式大多是固定的，也大多以公开集体方式进行，只有少数是私祭性质的。

农事祭包括粟祭、旱稻祭、薯祭、芋祭等，以粟祭为主要，目的在祈求与答谢粟的丰收，也附带祈求人丁繁殖与生活安乐。农事祭祀的对象，各地不一，如泰雅人、赛夏人为祖灵；布农人、曹人为司理神；排湾人为祖灵及粟神；南部阿美人以星辰为农神；北部阿美人则谷神与祖灵并祭；卑南人以侵害作物之恶神与谷神同祭。

农事祭仪内容很多，一般又有开垦祭、播种祭、除草祭、收获祭、开仓尝新祭等，其中以播种祭与收获祭为主要祭仪。

播种祭以粟播种祭为主，对稻、黍、薯、芋等的这种祭仪，通常包括在粟播种祭内，但也有分别举行的。粟播种祭的

仪式在播种前举行，祭期一般有五、六天。祭前男子出猪，女人酝酒制糕。大嵙崁的泰雅人举行粟播种祭时，第一日祭祀之各家派代表到司祭家，准备祭品；夜半，司祭和代表二人，携带酒肉祭品及粟，带着农具，到田间斩草开地一尺多，播粟种数粒，埋一些祭品于土内，再洒酒于地，祭告祖灵祈求保护；次日天亮后，携其余祭品回社，宴饮终日。雾社、太鲁阁的泰雅人祭仪更加复杂些，地点在田中、谷仓等处，还有捕鼠、捕虫等附属行为。阿里山曹人的祭仪有六天，第一日捕鱼，第二日选种，第三日假播种，第四日正播种，第五日开禁休息，第六日建田舍。阿美人的祭仪分初播祭与终播祭两段，由各户举行，初播祭时各户家长赴田中祭告农神与祖灵，终播祭则为祭谷神、自然神，祈求丰收，最后欢宴。

收获祭比播种祭更盛大，又分为摘穗祭与报谢祭两段举行。摘穗祭在正式收割前举行，目的是祭告神灵，祈求丰收。此时分户举行，各家主祭人先一日斋戒，半夜赴田间摘数穗而归，举行谷种祭，以后才正式收割。报谢祭较重要，目的是报谢神灵，庆祝丰收，祭后饮宴娱乐。此以曹人、布农人祭仪最复杂。阿里山曹人的粟收获祭叫“冒卡瑶”，在祭前八日就举行部落会议，协议祭日。祭期的第一日斋戒、扫除，第二日外宿，第三日洗涤衣服、器具，第四日携带祭品赴田间祭告粟神和摘穗，第五日试新粟，第六日割祭粟，第七日藏置祭粟，第八日至第十日田中收割，第十一日藏置种粟，准备祭事，第十二日携酒和米糕入山作祭，第十三日以后为狩猎祭、敌首祭、成年祭、道路祭等附加祭仪。举行敌首祭前，由部落军事领袖先举行钻木取火仪式，燃会所之火，以祈求丰年。峦社布农人称粟收获祭为“萨敖拉拉”，第一日酿酒，第二、三日休息禁忌，第五日起司祭斋戒五天，第九日起各司祭赴田中摘穗二、

三支，归祭粟神，定正式收割期。至收割日，各家分别收割一日，翌日休息、饮宴，然后直至收割完毕再共同饮宴。

高山族除农事祭外，还有狩猎祭、河川祭、祖灵祭和其他特殊祭仪。

狩猎祭不仅住山区的支系有，住海岸的阿美人也有。狩猎祭的对象一般是猎神或兽灵，目的是祈求猎物丰收，答谢神灵保障人身安全。祭仪大多在收获祭后举行，在行祭仪前后期间集体狩猎。阿里山曹人于收获祭后，全社男子整装入山行猎，到达山中后，在行猎前各人插茅草一根，拾“兽灵”而以糕点和酒供献，并向山神祈求多赐猎物和保护猎人安全。也有的高山族把狩猎祭和祖灵祭合并举行，不单独举行狩猎祭。

河川祭即渔祭，目的也是祈求渔获物丰收和渔人安全。各地高山族虽都有捕鱼，但河川祭仪是不大普遍的。阿里山曹人在狩猎祭后数日，举行河川祭叫“密教斯古”，各家族的男子都到河边致祭。阿美人在收获祭后集体捕鱼，此举具有河川祭的意思。住在兰屿的雅美人，因捕鱼在经济生活中占有重要地位，有关捕鱼的祭仪不少，有飞鱼渔祭仪、渔组结成祭、渔组招鱼祭、小船初渔祭、个人渔中止祭、食飞鱼祭、飞鱼干收藏祭、飞鱼终食祭等。

祖灵祭在高山族各地区大都有，他们认为祖灵只是精灵的一种，还没有人格化的个别祖先的灵魂观念。泰雅人的祖灵是一切祭仪的主要对象，过去甚至把猎首的敌人灵魂也包括在内。而阿里山曹人则几乎没有祖灵观念，仅在年祭仪中有社祭，也没有崇拜祖灵的现象。赛夏人、布农人、阿美人则把农神与祖先观念相混淆。此外，排湾人、鲁凯人、卑南人的祖灵观念比较明确，有祖先之灵屋为祭所，致祭时有招魂、送灵等仪式。祖灵祭常在收获祭后举行，或与收获祭合并举行，目的

是祈求丰收，子孙繁荣，生活安乐，也带有报谢及以新谷供献祖先之意。祭仪各地略有不同。如大斜岩的泰雅人，各家于祭日清早捣粟捏成饭团，由家长持饭团到司祭家，用槲叶和麻丝包扎，司祭家预先备有树枝或新竹，把饭团缚在上面，然后由司祭领先，各家长持饭团随之，到山中大树下，大家将饭团再缚在大树枝上，这时由司祭大声呼叫诸祖之名，唱祝词，祭毕，一齐回到社里，开始饮宴。赛夏人则是各家长集合于司祭家中，司祭家梁上悬有一个“神物袋”，即是祖灵的神位，各家家长携糯粟一把合捣成糕，司祭则蒸米为饭以祭祖灵，并唱祝词祈求保佑，祭毕，大家分糕食后而散，回家开始饮宴。排湾人的五年祭是一种很复杂的祖灵祭，由贵族家联合举行，五年祭的第六日有两项活动，就是刺球赛和舞会，刺球赛以柚实为球，由为首者抛掷于空中，青年们各持一竹枪向之刺去，以刺中次数最多者为优胜，舞会则是全村青年参加，由本村最大头人邀集全村青年饮宴跳舞，这两项活动也是成年仪礼的最后节目，仪礼中青年们在自己家门口和身上带茅草结，以示驱除恶灵。

各地高山族由于不同的历史和生活，常以某一种特殊神灵为祭仪的对象，这就形成了特殊祭仪。例如赛夏人的“巴斯大溢”祭（即矮灵祭），便属这种祭仪。相传赛夏人祖先古代曾消灭过矮人，为避免矮灵作祟，每隔两年逢阴历十月十五日分别在天湖及大溢村前行矮灵祭，祭期三天。沙阿鲁阿人的“密阿道敖斯”祭，则以藏于地下的灵贝为祭祀对象。卑南人的猴祭与大狩猎祭，则是一种猎头祭的模拟祭仪。

巫师与巫术

在高山族中，有专门替人念咒祈祷、驱除邪祟、医治疾病

并接受酬礼的巫师。他们倚神为业，介于神与人之间，经常每社有数人至十余人，以阿美人为多，布农人、泰雅人较少（每社仅有一、二人）。北部的高山族巫师多为女姓，一般认为女巫之法术较男巫为高明，她们多为世袭的。南部的高山族虽有不少男巫，仍以女巫居多数，但无男女巫师法术能力分高低的观念，不分男女均需学习巫术后始能取得巫师资格。布农人的女巫也较多，曹人则以男巫为多。巫师的社会地位极高，受到人们敬畏。对巫师的酬谢礼物，一般为猪、鸡、谷物、食物、布或其他物品，行咒时的祭祀供品，一般也都归巫师。布农人与阿美人还有宴请巫师的习惯。

高山族认为一切吉凶祸福是精灵所致，精灵有善恶之分，祭祀以善灵为对象，巫术以恶灵为对象，依靠巫术可以解除恶灵的作祟；也有用巫术求助善灵保佑，来驱除、镇压以至安慰恶灵的。巫术可以分为普通巫术和特殊巫术两大类，普通巫术人人可以作，特殊巫术只有巫觋通过学习后才能施行。行使巫术要使用一定法物、咒法和咒语，最普遍使用的法物是茅叶、菖蒲根、竹、兽骨等，有时也用油、猪肉、饭、糕等来作法。

高山族的主要巫术有宣托、压胜、禳祓、黑术等。

宣托是将祈求的目的告神，求神给予指示。例如泰雅人以两寸多长的竹箸两根，插于两趾之间，然后在竹箸的尖端横置一根小竹管，如果竹管固定在竹箸上端，则所问的答复为肯定；如果竹管掉落在竹箸下面，则所问的答复为否定。又如卑南人的女巫在作法时，以头发、竹或草、酒陈列于地上，手摇铜铃，然后根据铃声来判断神意。

压胜是克制和驱除疾病的普遍方法，在普通巫术中作法很多。例如外出时，挂菖蒲根于胸前，夜间行路涂炉灰于额上，以求平安。又如用茅叶拂触病人身体若干次，认为可以治病；

或以菖蒲根、茅叶擦患处后丢掉，以期治愈患处；或以线将病人与猪、鸡相连，意在使疾病移到猪、鸡身上，然后将猪、鸡杀掉，使疾病消失。上述巫术，各地有不同，其中以泰雅人方法较多，上述各法均用。又如黥人、布农人用草浸水后洒点在患处，再用芭蕉叶、槟榔叶等触摩患处，象征将病移到芭蕉叶、槟榔叶上，然后把芭蕉叶、槟榔叶丢掉。

禳祓普遍用于一般性的灾祸。例如赛夏人在淫雨中，有祈晴的禳祓祭。布农人有横死者，要请巫师行禳祓祭。阿美人北部地区在疾病流行时，要请社里巫师参加禳祓。各地高山族发现有路毙横死者，一定要请巫师举行禳祓，以驱除祟秽。此外，泰雅人产儿十天至十二天时，要由产妇抱婴儿到室外见天日，行禳祓，以保障婴儿以后出门，不受恶灵侵扰。

黑巫术是咒人使之害病或死亡的巫术，过去有，现在已消失。据泰雅人传说，古代巫师秘密养有一种名叫“浩奈”的魔鸟，人如见到这种魔鸟，会立即死亡。巫师往往受人雇用，放魔鸟害人。后来，这些养魔鸟的巫师被杀死，这种害人的黑巫术就消失了。又如布农人传说过去有行黑巫术的咒师，他们屈指念被害人的名字，口念咒词，则此人必死。另外还传说，咒术师将头上的灰涂在被害人身上，或是咒术师从被害人家取得炉灰或一小块衣服，屈中指念咒词，或者巫师将被害人的唾液包在树叶里，然后以右手按左手中指骨节作声响，口念咒词，然后把树叶包投入火中，这些巫术都可把人害死。这些黑巫术现已绝灭，不再行使。

禁忌与占卜

高山族人民因信仰精灵，惧怕精灵，就产生了禁忌、征兆

与占卜迷信。

禁忌从日常生活到重要仪礼中都普遍存在，大家都要遵守。越是重要的行为，禁忌就越多。平常认为神圣的东西，是禁忌接触的。遇到邪恶东西，因害怕招致灾害，也往往产生禁忌。高山族的禁忌又分为一般的禁忌和特殊的禁忌两种。一般的禁忌适用于任何时候任何地方。比如视觉方面，忌遇见百步蛇与山猫、横死者及其死所，忌遇见动物交尾等。禁忌接触的事物，包括神树神物、死者的家屋和遗物等。行为方面，禁忌放屁、打喷嚏、同族相奸、不得食动物的头和尾等。特殊的禁忌可分为男人、女人、特殊场合、特别人物等禁忌。男人不能接触女人专用的小锄、锄具、织机和猪圈；女人禁忌接触男人的武器、猎具，不能进入男人会所。特殊场合如祭仪、出猎、丧葬时，不能食鱼、触麻、触火等。

各地高山族孕妇夫妇禁忌很普遍，也有很多种。泰雅人孕妇禁食动物血与内脏（怕难产），禁食并生的果实（怕生双胞胎），禁与曾流产的妇女交换、借贷（怕传染难产）。相反，要借用多产妇女衣物，以求怀孕。赛夏人孕妇及丈夫不能参加祭仪，接触祭物；孕妇之夫参加狩猎时不能走在前面，不能食兽类心脏和鳗鱼的头等。布农人孕妇及丈夫禁忌杀生，禁饮兽血，禁食动物内脏，禁食死物，禁食獾、熊、豹的肉，禁食桔子与并生野菜等。阿里山曹人孕妇不能参加祭仪，不能接触武器、猎具，不能接触汲水竹筒，不得杀害昆虫，不能捕鱼等。排湾人孕妇及丈夫不能吃鸟卵，不能吃鱼、动物血和内脏，不吃并蒂果实，不穿穴，不用剪刀，不理发，不屠宰，不参加唱歌跳舞，不参加祭仪，不参加丧葬等。阿美人孕妇则禁食，禁触鸭子，忌看猴子，忌食并生果实，忌用刀斧砍削或制造木器，不参加丧葬。

征兆含有预示的意义。各种自然和社会现象，均可视为吉兆或凶兆。高山族在举行重大行动时，特别注意以征兆的预示来决定行止。属于自然现象的征兆，如日蚀、月蚀、彗星出现和日晕、月晕、星月交会等，都认为是凶兆。属于动植物的，如鸡夜鸣、犬长号、蛇及鼠出现、猪交尾、被毒刺拦着等，亦视其均是凶兆；小兽、小鸟横道，也不吉。属于人事的，如离婚对近亲不吉，产妇之丈夫参加祭仪及出猎，不吉，跌跤也是不吉。

占卜在高山族各地区也很普遍，在出猎、祭祀、建筑、开垦等重大行为之前，必先占卜以问吉凶。占卜的方法有鸟占、梦卜、水占、竹占、草占、瓢占等。

高山族据以作鸟占的鸟一般是艳头鸟（高山族语称为“西西里”，属燕雀目知目鸟科），以其方位和数量、鸣声长短、缓急、声调、回声等来判断吉凶。

梦卜相当流行，日常生活和重大行为前要以梦卜预测吉凶。卜重大集体行动之吉凶，以负一定责任的人的梦为占卜的依据。一般根据梦的内容判断吉凶。如梦见丰收、猎获、上树、美女等，皆为吉梦；如梦见日落、山崩、屋塌、被兽咬伤、被敌人打击等，皆为凶梦。但在判断梦境时，也有反梦，即将梦的内容作相反解释，例如梦到自己和亲人死亡，认为是长寿吉兆；如梦到饱食，认为是腹痛凶兆等。

水占在赛夏人地区盛行。逢到疾病和其他疑难问题时，用碗装满清水，投入一枝草，然后在碗中立细竹管一支，祷告后，凑耳朵细听竹管“倾诉”。据说可听到精灵的指示，可以判断吉凶。失窃东西时，用竹管一支，一端含在口中，另一端浸在水里，吸些水，然后用力向空中猛吹，视喷出的水所指方向，来判断失物所在方向。

竹占在阿美人和卑南人地区很普遍，如逢家人生病或连续死亡，必须行竹占，来决定应否请巫师禳祓或移居他处或祭祀祖灵祈求保佑。竹占是专门法术，要请占卜师先砍伐二尺长左右的竹管，占卜时把竹管折断，然后根据裂断处竹丝的形状，由占卜师判断疾病轻重和应施的除灾法术。

草卜流行于阿美人中部地区，占卜前先到野外寻找茅叶之东向者，请巫师前往斩伐持归使用。占卜时由巫师持茅叶一端对准口际，呼神之名，然后请问灾祟的原因和疑难事由。然后抚触茅茎，谓如符合所说者，茅茎可以伸长触口作答。

高山族在占卜和祭祀时，使用的法器有箱、木壶、木缸和瓢壶等。

占卜法器箱大多用木制，也有用竹篾编成。木制法器箱系用整块木料，刳空中心，成为一方箱，无盖。箱外正面刻划人头纹或蛇纹，有时在箱的两侧和背面也雕刻花纹。最精致的法器箱还在木箱表面嵌入贝壳或瓷纽，并涂上红、黑两种颜色。排湾人占卜道具箱以女巫所用者为多，箱内贮藏小刀、猪骨、猪脂、相思树叶、珠子等物。女巫作法时，取出这些东西祭祀神灵，念咒。不过，箱内所装祭物各地也有不同。

木壶、木缸是祭祀中的物品，也用作占卜的法器，用整块木料刳空刻成。木壶用以盛酒或贮藏种籽，在出猎时也用来作祭品，大多是平口、大腹、无颈、平底、有盖，周围雕刻盘绕的蛇纹或人头纹。

瓢壶是瓢卜的主要法器，作法时巫师用木栾树子置于瓢上，视其停留在缸口或跌落地上来占卜神意。这种瓢壶近代已少见。据说过去的瓢壶上附有五寸长的木板，似为插于巫师腰际所用。瓢壶高五寸多，栓塞刻成人头形，这与瓢卜术有关。

形式多样的葬俗

在原始宗教观念的支配下，高山族的丧葬大多为土葬，但却有其特点。

泰雅人在临终前，须有一位近亲在旁陪伴其直到断气，始算善终。垂死者断气后，近亲即为之梳发、洗面、易盛服，将尸体移地上，屈其足于胸前，作蹲踞状，用布包尸后用带紧缚。在死者的床下掘一圆穴，深约二米，足可竖放尸体。把包殓的尸体下葬，大多是面向河岸，并以死者用的刀、烟斗等殉葬，然后盖一石板，覆上土与地面平。泰雅人认为一切非自然死亡（包括战死和自杀）为恶死，恶死者葬法是在发现的地方就地掩埋。妇人在室内因难产死亡或无亲属送终而死者也是不吉，全家弃屋而走，另建新屋。其埋葬处及弃屋，即成为禁忌地，在附近插获草作标记，禁人进入。

赛夏人认为衰老及病死者为善终，横死和战死等非自然死亡为恶死。恶死者由首先发现者告诉死者亲属，就地掩埋，并举火行葬，堆石于掩埋处，以示禁忌。善死者于弥留时，家人即将他移到地上，因死在床上即认为恶死，其家人必弃屋而另筑新屋。垂死者移置于地上，由其家人先为之洗浴，待断气后再为之易装，然后扶之坐起，以两腿曲于胸前，用布包裹。再到野外僻静处挖墓穴，穴深一米多，移尸墓穴旁，由最近亲属以左足踢尸入穴，尸入穴中以面东为吉，面向上或向西为凶。再以包尸布盖上，将附葬品一齐置入，覆以茅草，填土踏平，把短竹竿插于墓之四周，并以石块围砌。

布农人以在家中病死为善死，被杀、淹死、烧死以及被野兽毒蛇咬死者皆为恶死。恶死者就地掩埋。善死者断气后，家

人将尸体移置地上，扶坐起，将股肱屈于胸前，用藤带或布带缚紧。在室内掘墓穴，深一米多，宽亦约一米，周围以石板为壁。下葬时男性面向东，女性面向西。以死者个人日常用具衣服附葬，皮革物则不附葬。上盖石板后，再覆上土。

曹人认为衰老而死以及战死者皆属善死之类，自杀、他杀、路毙、夭亡或被巫术“咒死”等皆为恶死。曹人把处于弥留状态的善死者移置地上，为死者易盛服，然后扶之坐起，屈其两腿作蹲踞状，并以其两手抱膝，然后缚紧。在室内掘墓穴，穴为圆形，直径约一米，深约一米半，用布包尸，移之坐于墓穴中，死者生前之衣饰、烟具皆填塞墓穴内，武器则不能殉葬。穴上盖石板，掩上土。恶死者就地埋葬。在战争中被杀者，则弃尸不顾，或以茅草掩盖。

排湾人在屋内病亡的死者，先由近亲梳发更衣，男性头戴花圈并插羽毛（头人四根，武士两根，普通人一根），女性在头巾内塞槟榔子。随后移尸地上，将上下肢折曲，缚于胸前成蹲坐状，用布包尸，运往墓地。置于墓穴中时，尸体成蹲坐状，面向东方，盖上石板，覆上土，地面上再盖石板。

鲁凯人认为，凡在家中病亡者谓之善终；死在户外，自杀或他杀，及所谓被巫术“致死”者皆谓之横死，难产而亡亦属横死。鲁凯人将在家病死的善终者，易上盛装，下肢屈于胸前作蹲坐状，再用布包在两肩打结，然后从床上移置于室内石床上，在室内揭开地面石板，掘一墓穴，移尸入内，面向东，盖上石板和土。

卑南人是将死者移到屋里中柱下，使卧于席上，再将尸体下肢屈于胸前，用布包裹，缚紧。在室内掘墓穴，深将近二米，置尸穴内，头向西，面向上，以死者衣服饰物殉葬，男性还葬腰刀一把，女性葬锄头一把，再覆土盖穴。横死者亦运

回家中埋葬，不过要弃旧屋另建新屋。

阿美人都在宅外院落中行土葬。常在住屋北侧挖墓穴，穴长二米，宽一米三，深一米七。穴内离底部三十厘米处以木板架置尸床，下葬后覆土，在墓的四周围以卵石排成圆形为标记。北部阿美人在墓的四周插上木桩或木板为壁，尸体向南置入墓穴内，以木板掩盖，覆上茅草，填土，墓堆为半球形，高约三十厘米。

雅美人一般行土葬，墓地位于海边树林里。把死者上下肢均折曲，用阿巴卡布包裹，捆上绳子，送到墓地，置入掘开的墓穴。尸体一般呈横放式。有的墓穴四周衬上木板，上面盖上木板或竹木枝桠，掩上沙土。此外，雅美人还有垒石葬，这是渔人社对无家属死者的埋葬法。葬时把死者膝部折曲到下颚，上肢也扭曲，放在树林里，周围用石头垒起。

在椰油社和野银社的雅美人还有崖葬。椰油社的崖葬处在离社约一公里的海边大岩上，地名伊岗。没有亲人的病者濒死时，即被送往伊岗葬地。在伊岗崖顶上，运送者将濒死者的手肘脚膝扭曲，然后在其身上裹上阿巴卡布，使其呈侧身屈肢状，随则弃之。放置垂死者的地方被称为“帕米米尼曼”，意为“暴尸地”。野银村雅美人的崖葬地，在海边隆起的珊瑚礁上。葬法也是把尸体暴露在崖顶上。崖葬的对象是：1.恶死者，如在外横死和孕妇死亡等；2.生前品行恶劣者；3.在渔汛期间死亡者，因他们认为若吃了土葬者所捕的鱼，身体会臃肿，故渔汛期间的死者须改为崖葬。此外，还有因家中贫困无法挖墓穴、宰猪杀羊共餐者，也实行崖葬。

黎族的原始宗教及其演变

詹慈

黎族共有六十八万多人(1982年),其中约有六十三万人(占黎族总人口的93%)聚居在广东省海南黎族苗族自治州境内八个县,其余则散居在海南岛的万宁、儋县、屯昌、澄迈、琼海和定安等县。解放前,约占黎族总人口90%的地区虽然已进入了封建社会,但社会经济的发展非常落后,普遍存在着原始的"刀耕火种"的生产方式,缺乏科学文化知识。五指山的中心地区迄至解放前还保留着父系家族公社解体形态的合亩制,他们以由若干个体家庭组成的"合亩"为单位进行农业生产与分配,其社会经济的发展更为缓慢。与此相适应,黎族在意识形态中则长期保存着原始宗教的各种观念,它为我们研究宗教的起源和本质提供了极其宝贵的资料。

自然崇拜与农业祭祀

"自然是宗教最初的、原始的对象。"① 黎族最初的原始宗教正是以生产与生活最有密切关系的大自然为崇拜的对象。

自然崇拜的内容、形式及其特点,在各个民族甚至在一个民族的不同发展阶段也是有差异的。由于黎族在历史上早已进入了农耕时代,因而与农业有关的自然崇拜比较系统,形成了

许多农业祭祀，并渗透在社会生活的各个方面。

山鬼崇拜是黎族自然崇拜的一个主要内容。

黎族对于山鬼的崇拜渊源久远，大概可以追溯到原始社会的狩猎和畜牧时代，它的遗俗从远古一直延续到解放前。他们认为山林中的飞禽走兽都受山鬼管辖，只有得到山鬼授意的首领——“俄巴”才能捕获到猎物。因此，选举新俄巴便要通过前任俄巴或老人在猎伴面前当众做石卜或茭卜，借以定出人选。狩猎前俄巴都要进行鸡卜或蛋卜。若有捕获，要用猎物祭祀山鬼，而俄巴和击中第一枪者还要把猎物的下颚骨挂在家里的门顶上，俗称“兽魂”。

当狩猎和畜牧业转为锄耕农业以后，由于是刀耕火种的缘故，黎族对山鬼的崇拜得到了发展。黎族母系氏族公社实行“砍倒—烧光”的耕种方式，这种原始落后的耕作方式以及与此有关的自然崇拜直至解放前还普遍存在着。每年正月选地时，亩头或家长便到深山密林中祭奠。他们在事前选好的山栏（旱谷）地插上几根木棍，并用几条带叶的树枝盖在上面作为象征性的祭坛，然后口念祭告山鬼的咒语，进行茭卜或鸡卜，假如反复多次都得不到吉祥的征兆，那就抛弃它而另选地方。砍山时，同样要祭祀和占卜，在家里的妇女讳忌睡觉、梳头、纺织、吵架，他们认为不然的话砍山的人们就会从树上跌下来。烧山前夕，他们把米撒在山栏地上，表示请山鬼保护火力和风向。戳穴点种后，他们用稻草和破布扎成许多草人，把它们插在山栏地的周围，寓意是山鬼守卫着山栏稻，防御野兽的蹂躏。这种草人被视为山鬼的化身，平常谁也不敢触动它。

地鬼崇拜是黎族自然崇拜的另一个主要内容。

黎族普遍认为农作物的丰收是地鬼的恩赐，理应举行祭祀，表示期望和感激。这种崇拜在合亩制地区尤为典型。如开

始犁田时“亩头”夫妻便到河里洗澡、换衣和戴饰，然后回到家里静坐“起矛”。等到太阳西下，亩头方牵牛去“犁第一路田”。在途中他反复念所谓呼风唤雨的咒语：“大雨降临如倾盆，点点滴滴落田中……。”在播种那一天，亩头独自先去秧地做一些象征性的播种动作。他小心翼翼，担忧鸡叫狗吠，纵使遇见熟人也不吭声，此是唯恐惊动地鬼。在插秧前，亩头先去插几株被称为“谷魂”的秧苗，及至稻谷成熟时，亩头把另四株稻谷捆扎在一起，中间放上几个小饭团，感谢地鬼的恩义。亩头的妻子去接“谷魂”（汉译为稻公、稻母）时，要边碾边念咒语：“谷魂回来，鸡犬避开，平安回谷仓。”社会经济的发展较快，个体经济已经确立的地区，对山鬼和地鬼的祭祀由各家各户进行，而仪式也多简化，仅仅保留着吃新禾等习俗。

雷公鬼崇拜也是黎族自然崇拜的一个主要内容。

天体崇拜始于游牧时期，在农耕时代得到了更大的发展。黎族是以农业为主的民族，对天体的崇拜极为流行。他们认为云、雾、雷、电、风、雨等天体现象都有一种不灭的“灵性”。其中比较普遍崇拜的有雷公鬼、太阳鬼、风鬼等，说是它们一旦作祟便会使人生病。如有人患了疟疾病，那就会被认为触动了风鬼；如有人头痛发热，那就认为是伤害了雷公鬼、太阳鬼。在天体崇拜中以雷公鬼最为厉害，祭祀时要以猪为牺牲，并由“娘母”和“鬼公”（均为巫师）联合主持，乃至祭祖先鬼时也要念雷公鬼的名字。

灶鬼是黎族自然崇拜的另一种主要对象。

火在古代黎族的生产和生活中占有极其重要的地位。大片山栏地是用火焚烧出来的，冬天可以烤火御寒，同时它又能把一座座森林和村庄烧毁。因此，他们从对火的敬畏发展到崇拜。在解放前，黎族这种崇拜集中体现在对灶鬼的敬畏上。他

们认为不管任何人跨过或敲击、移动用三个石头堆成的灶具（灶），那就是对灶鬼莫大的污辱，会导致它的惩罚。

除了上述四种主要崇拜对象外，黎族还存在对牛和谷物等的崇拜。

动物崇拜本是狩猎时期原始的社会意识。种种迹象表明，对青蛙的喜爱可能是黎族动物崇拜的一种遗俗。铸有青蛙形象的铜锣在黎族社会被视为最珍贵的财富，一般叫它为"铜精"。许多妇女的统裙和纹身都织刺青蛙图案，栩栩如生。但黎族的动物崇拜近代则反映在牛的身上，他们认为牛和人一样具有灵魂，家家户户都珍藏着一块被称为"牛魂"的"宝石"。每逢三、七、十这三个月，牛的主人要给牛喝一种用所谓牛魂石浸泡过的酒，对它表示报偿和祷愿。灌牛喝酒时，牛主持剑蹲在牛前念咒语祭告山鬼，事后把它赶上深山野牧。有些地区还由此进一步形成了牛的节日（三月八日），一般喜在这一天修建牛栏，禁忌杀牛。

植物崇拜在采集经济时期产生，并在农耕以后得到了发展。黎族认为稻谷也有一种灵魂，俗称"稻公"、"稻母"，须由亩头及其妻子亲自插秧、碾稻和接回谷仓，方能使谷魂存留。黎族还深信有一种野生植物的"灵魂"可以把山猪、黄猄等野兽迷惑住，好让猎手瞄准射击。这些野生植物生长在深山密林中，猎手们翻山越岭把它采回来，种在屋前屋后的菜地里，这种草统称为"山猪草"。

鬼魂观念与祖先崇拜

由于万物有灵论的发展，人类形成了灵魂不灭的观点。恩格斯曾对此作过精辟的分析："既然灵魂在人死时离开肉体而继续活着，那么就没有任何理由去设想它本身还会死亡，这样

就产生了灵魂不灭的观念。”② 这种原始的宗教观念在黎族中广为流传，影响极深。他们普遍认为人的睡觉、做梦与疾病，是因为灵魂暂时离开了肉体，而人的死亡则是灵魂永远离开了人的肉体的结果。人死后灵魂就成了鬼魂（死魂），它们凶恶贪婪，四处游荡。万一不幸遇到它，人的灵魂就会被勾去，轻者飞来疾病，重则死亡。因此他们害怕说祖先的名字，不准在家吹口哨，讳忌扛锄头进屋，禁止头朝门口睡觉，不得用筷子敲碗。他们认为，如果稍有违反祖先鬼便会溜进家里来闯祸了。

黎族的鬼魂观念主要表现在丧葬的祭祀活动中，合亩地区的这类活动便是一个典型例子。他们认为人死后同生前一样劳动和生活，生人要对死者表示安慰、哀痛和决裂。病人一断气，死者亲属便用棉布或羽毛滴饭水在死者口里，并用清水为死者洗身、梳头、换衣，以便鬼魂吃饱穿好回到祖先鬼那里去“团聚”。出殡前，鬼公和死者亲属前往村口的一棵大树下祭送鬼魂。鬼公不断念死者祖先的名字，祷请它们领回后代的鬼魂，同时用钩刀在大树上砍几刀，表示割断生人和死者的关系。这反映了生人对死者鬼魂的畏惧心理。出殡时先要鸣枪，表示报知死者的祖先鬼。由两个妇女走在前头开路，鬼公紧紧跟着，送葬的亲属都在灵架后面哀送。当他们走到墓山路口时，在前头开路的两个妇女便杀鸡并丢弃在路旁，以此供奉山鬼好让死者鬼魂进去。埋葬后在墓堆上盖着象征性的船形屋乃至牛栏和猪栏，还将死者生前用过的弓箭、纺织工具、饭锅、酒缸、碗等用具以及牛、猪的下颚骨、稻谷等等作殉葬品，以便供死者鬼魂随时取用。

在鬼魂观念的基础上，黎族形成了祖先崇拜。

由于黎族的祖先崇拜渊源于母系氏族公社，母系制时代的一些祖先崇拜残迹在合亩地区显著保存下来。如已婚妇女生病

祭鬼都要回娘家或请娘家的鬼公来祭祖先鬼，若不幸死亡也要拾回娘家公墓埋葬，路途遥远的则由其亲属前来“接魂”。但黎族的祖先祭拜主要是对父系祖先鬼的崇拜，合亩地区也普遍崇拜父系氏族血缘集团的祖先鬼。如解放前保亭县毛道峒十三个合亩的成员，除外来户外，都是朴基、朴冲两个父系血缘集团的后裔，他们实行族外婚，各有公墓，分别崇拜始祖朴基、朴冲的祖先鬼。与毛道峒毗邻的雅袁峒的成员，是父系始祖王老没的后裔，崇拜始祖王老没等祖先鬼。他们认为始祖和二、三世祖的祖先鬼最大、最凶，凡是患严重疾病或生命处于临危状态，都是它们作祟的恶果。祭祖先鬼的牺牲最大，不是牛便是猪，而仪式也很繁缛。由鬼公和娘母联合主持，从“祷告”、“牵牛”、“吃肉”、“饮酒”、“招魂”以至“跳舞”等的祭祀活动，长达一天一夜。然而在个体经济已占统治地位的地区，形成了地域关系的村寨，祖先崇拜的内容已由父系血缘集团的祖先鬼过渡到个体家庭的祖先鬼。黎族对个体家庭的祖先鬼，借用海南汉语方言称为“公爷”，意即祖父，父亲。在靠近内地的侎黎③仍然没有祖先偶像，但在杞黎和美孚黎④中却进了一步，几乎家家户户都有神龛，供奉祖先偶像，祷求生产吉祥、人畜平安，具有认为祖先鬼为善鬼的萌芽。有些杞黎和本地黎⑤已崇拜家族的祖先鬼，每逢吉日便临时搭台祭祀，已有英雄崇拜的因素。受道教影响较深的美孚黎还崇拜宗族的祖先鬼，各个房姓都建立了“鬼屋”（祠堂），每年“三月三”便请道公主祭。

禁术与占卜

禁术在黎族社会中是一种家喻户晓而又影响极坏的原始巫

术形式。

在母系氏族公社被父系氏族公社代替以后，私有制不断发展，破坏了原始时代的民主性和平等性。妇女首先受到了极大的摧残，这反映在宗教观念上，黎族普遍相信有些妇女的灵魂不洁，经常离开人体游荡，一见牛猪便垂涎三尺，致人生病，饱食祭品，但这并非出于自愿，她本人根本不知道有这么一回事。黎语称她为“禁”或“禁鬼”，汉译为“禁母”。被指为禁鬼的一般都是中年以上的妇女，尤其是无依无靠的寡妇。史有记载：“妇丧夫，黎人谓之鬼婆，无复敢娶。”⑧禁鬼据说能传染、遗传，因此一人被指为禁鬼，其子女甚至全家人都可能被强指为禁鬼而惨遭迫害。

他们认为禁术具有发禁的作用。解禁的措施各地大同小异，比较原始而又普遍的是，当禁鬼被“查出来”并威迫她本人承认后，全村的群众便纷纷来赶禁鬼。她背着一块大树皮走在前头，群众便簇拥在后面，鞭打树皮，有的敲锣打鼓；有的磨拳擦掌；有的朝天开枪。一到河岸她便跳到水里去，赶禁鬼的群众则埋伏在河两岸佯作瞄准射击。不久，她又把自己的衣服丢进河里让水冲走，然后穿着男子的衣服回来，而且改名换姓，一连几天都躲在家里，意欲使不洁的灵魂找不到栖身之处。随着私有制和阶级社会的发展，处理禁鬼的方法被烙上了阶级的烙印。特别在侨黎中，被指为禁鬼的妇女更多，富有者的家人患病，常通过道公诽谤别人为禁鬼加以杀害；有的还谋财害命，蓄报私仇。

黎族本来是没有男性禁鬼（汉译为“禁公”）的。〔清〕刘世馨《粤屑》中曾有记载：黎族“有禁魇婆，无禁魇公”。据说，男性禁鬼的观念是在清末或民国以后才传入黎族地区的。在一小部分黎族地区，“禁公”被说是有意用“禁包”把

人“禁死”，其实这往往是道公、娘母与鬼公为了争夺神权而互相迫害的手法。后来，那些有权有势的人以此诬指好人，蒙骗群众。被指为“禁鬼”的人，往往惨遭杀害。

占卜，是原始宗教活动的内容之一。黎族中主要有鸡卜、石卜（泥卜）、蛋卜和茭卜等四种卜法。其中以鸡卜为主，而且渊源久远，《汉书·郊祀志》已载有黎族先民（俚人）的鸡卜。解放前黎族举凡砍山、狩猎、生产、婚姻、疾病、战争乃至修建房子、找寻失物等等，莫不进行鸡卜。他们以两个鸡腿骨的细孔的数量、大小、形状、距离，或者以流血多少与木签倾斜程度等作为吉凶的标志。以征战为例，主祭者首先念咒语祷告鬼神庇佑，当众杀鸡并把鲜血洒在全体战士的武器上，然后把鸡烧熟并抽出两只腿骨进行占卜，以大小一样的细木签插入腿骨的细孔内，左方代表自己，右方代表敌人，倘若发现左方的木签高于右方，则为吉兆，显示自己的力量超过敌人，出战必胜；反之叫做凶兆，出战必败。石卜和泥卜的法术类同，主要用于生产、查鬼、查禁、祭鬼和婚姻等等。以选举狩猎“俄巴”（首领）为例，主持者首先把一根小绳子绑在一块小石头（或泥块）上，另一端吊在一根长约一尺的小竹竿中间，两手捏住小竹竿的两端。占卜开始时，他口中喃喃有词：“哪个技术好，哪个当头人，请山鬼显灵来定。”同时逐个念出参加者的名字，当他念到某人而这个石头（或泥块）恰好也在这时发生摇曳时，那他们就认为这是山鬼授意的好俄巴。蛋卜的范围更小，通常在狩猎和捕鱼时使用。猎手到达目的地以后，两手拿着鸡蛋祭奉山鬼，然后把鸡蛋丢在地上，假如蛋液向四方溅开，则为吉兆；反之只朝一方喷射，即是凶兆。茭卜是在清以后由汉族传来的，已为黎族群众普遍采用，与鸡卜一样流行。

向人为宗教的过渡

随着原始社会经济基础的瓦解，黎族的原始宗教发生了深刻的变化，明末清初道教的传入也大大加速了这个进程，原始宗教逐步向阶级社会的人为宗教过渡。

首先是宗教主持者的演化。

在原始宗教中，人与鬼神的关系体现着原始公社的集体与自然的关系，凡有关气象、生产、征战和疾病等的宗教活动，都是以集体的名义由氏族长、家族长或祭司担任的。这种纯朴的宗教关系在黎族合亩地区比比皆是，如与农业生产有关的自然崇拜均由亩头夫妻代表合亩的集体进行，体现了合亩与自然的关系。后来由于社会生产和宗教的发展，产生了宗教主持者，一般称为巫师。

黎族固有的巫师是“娘母”和“鬼公”，他们与鬼魂打交道，是人与鬼的中介人。解放前黎族的娘母有男性和女性两种。属于自然崇拜的鬼魂都由娘母祭奠，包括男性在内的娘母都要穿戴本民族妇女的服饰，用黎语念咒，可见娘母原来都是妇女担任的。这并不足为奇，因为在母系氏族公社中妇女不仅在生产上占统治地位，而且在宗教上也曾包揽祭祀的大权，以后随着父系氏族公社代替了母系氏族公社，妇女的社会地位如江河日下，宗教的祭祀大权才为男子所逐渐夺获，形成了妇女和男子同时主持宗教的局面。在合亩地区，娘母的社会地位比较高，活动的范围不受血缘关系的限制，并且也产生了剥削关系。如祭鬼每次收光洋一元左右，另肉类二、三十斤，稻谷六把；若是为重病者祭鬼，待他痊愈后还要牛一头，这已经成为一种勒索。在已形成个体经济的地区，娘母的地位及其活动逐

步受到道公的限制，丧失了查鬼和祭祖先鬼、雷公鬼的权利。在道公的影响下，剥削有所发展。如美孚黎的娘母做鬼，其随员一般都有几人，多的达十来人，病者家属要杀牲备酒殷勤接待，祭品更被囊括一空。在近几十年以来，少数地方如白沙县细水乡、崖县槟榔乡的娘母，其职能不断缩小，终于被道公兼并代替。

鬼公均为男子担任。在合亩地区，他享有较高的威信。鬼公以念祖先鬼名为特长，熟悉本地区的民族情况。由于他们是在血缘集团以内进行宗教活动，一般不索取较重的报酬。在经济较发达的地区，他们被贬称为“叫鬼老人”，其活动范围更受到限制，仅仅是念念祖先鬼名而已。随着祖先崇拜的代数越来越少，鬼公的地位也受到了根本的动摇，其职能比娘母更快地为道公所代替，而他们当中有些人则通过学道而转变为道公。

道公则与娘母和鬼公不同。据群众追述，大约在五、六代以前道教才从汉区传来，黎族借用海南汉语方言，称道公为“三伯公”。解放前道公已普及黎族各个地区，成为黎族宗教活动新的主持者，逐步排斥了娘母和鬼公。但合亩地区的道公只有几十年的历史，他们虽然在家里设置神龛，供奉木偶神像，使用道教的道具，而群众很少请他们祭鬼，尚无法与娘母、鬼公相提并论。而在其他地区，道公则愈来愈多。在靠近汉族地区或者受道教影响较大的其他少数地区，还有宗教性的组织，由高公、正公、掌案师和引驾师组成，吸收新道公要经过他们同意和培训。据了解，他们较少参加劳动，主要依靠左邻右舍“帮工”。为重病者祭鬼或“许愿”时，还要勒索一头牛。故此一般比较富裕，不愿为贫苦群众祭鬼。

其次，鬼神供奉和祭祀形式的变化。由于原始社会生产力

的低下，宗教观念的单纯，因而黎族原始宗教供奉和祭祀鬼神的形式异常简朴。如黎族合亩地区，凡与农业有关的自然崇拜都没有供奉的灵位、祭坛和祭品，祭典都由亩头夫妻主持，主要用咒语和巫术进行祷告。随着社会经济的发展，物质财富有了剩余，导致自然崇拜尤其是祖先崇拜用牛或猪作祭品，祭祀也有了固定的仪式。在道教传入以后，宗教仪式又有了新的改变，出现了人为宗教的一些因素。这在美孚黎中表现得最为突出，比如他们在葬仪方面普遍使用棺材入殓，相信“风水”，择“龙穴”而葬，要“做七”，并举行“同望”仪式，清明节拜山祭祖等等，同时各个房姓也建立了祠堂，陈列祖先偶像，每逢年节尤其是“三月三”，他们都去那里拜祭祖先；而青年男女则穿着节日的盛装，尽情唱歌跳舞，找寻伴侣。

由上述可见，在汉族的道教影响下，黎族的原始宗教急速向阶级社会的人为宗教过渡，产生了许多新的宗教因素，但这种过渡远未最终完成，迄至解放前，黎族社会中仍以原始宗教为主要的宗教形态。

注释：

①费尔巴哈：《宗教的本质》。

②《马克思恩格斯选集》第4卷第220页。

③侾黎是黎族最大的一个支系，主要聚居在乐东、崖县、东方、白沙、保亭、陵水等地。

④美孚黎的人口较少，主要聚居在东方、昌江等县的部分地区。

⑤本地黎是黎族的一个支系，主要分布在白沙县。

⑥〔清〕张庆长《黎岐纪闻》。

彝族的自然崇拜

何耀华

彝族历史悠久，分布于云南、四川、贵州和广西四省区，人口约五百四十余万人。由于解放前彝族社会生产力发展水平低下，科学文化事业的极端不发达和历代反动王朝及本族奴隶主、封建主的压迫统治，许多地区的彝族迄至解放前尚未能科学地认识世界（包括正确认识人类的起源）。自然崇拜、图腾崇拜、灵物崇拜、鬼魂崇拜和祖先崇拜等形式的宗教信仰，还普遍地存在于社会生活之中，这为我们研究原始宗教的特点、宗教的起源和宗教的发展规律提供了活的化石。此篇着重谈谈彝族的自然崇拜。

彝文典籍关于自然崇拜的记述

人类最初的自然崇拜，乃是直接敬拜自然实体。这种崇拜是由于当时社会生产力的极端低下和人们对于自然的知识的异常贫乏而产生的。如毁灭生物的旱灾来临之时，那时的人们即把这种灾难的产生归于太阳的威力，而且不得不屈服于太阳，并由此对太阳产生了祭拜。马克思主义经典作家指出："自然界起初是作为一种完全异己的、有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的，人们同它的关系完全象动物同它的关系一样，人们就象牲畜一样服从它的权力，因而，这是对自然界的一种纯粹动物式的意识（自然宗教）。"① 彝族的自然崇拜正是在这种情况下产生的。据彝文典籍《古侯》（公史篇）记载，彝族

先民在太古时代曾经和太阳、月亮进行过顽强的斗争，在感到日、月不可抗拒之后，他们才采用祈求的方法来换取日、月对自己的恩典，于是产生了对日、月的祭拜。该典籍说：

"东方与西方，出现六个太阳七个月亮。莫木都布则，左手造太阳，造六个太阳来安上。右手造月亮，造七个月亮来安上。白天出六个太阳，夜晚出七个月亮，树木已殆尽，柏树尚未尽，没尽不真实，日月出就尽；凡水已殁尽，木获水未尽，没尽不真实，日月出就尽；凡草已殆尽，牛耳大黄未尽，未尽不真实，日月出就尽。

支格阿龙（传说中之神人），左手张银弓，右手抽金箭，站立在东方，射六个太阳和七个月亮。大地之上啊，太阳黑沉沉，云彩昏沉沉，六个太阴和七个月亮，拿来又拿来，压大地的上边，大石板底下，剩下个没死的太阳与月亮，要日出来不肯出，要月出来不肯出。拿白的来祭，拿白的阉绵羊祭，取出四钵烧肉，搁在地四方，日出就祭日，月出就祭月，喊也不肯出。拿白牯牛来祭，取出四钵烧肉，搁在地四方，日出就祭日，月出就祭月，喊也不肯出。拿白公鸡来祭，鸡冠刻上九个缺口，刚过午夜时，叫就一定出，亮明未亮明，叫就一定出，刚过中午时，送就一定走，日出亮煌煌，月出明朗朗。"②

类似的记载亦见于《勒俄特衣》③。

上述原始神话虽不可置信，但它反映了彝族先民与干旱作斗争的事迹，说明祭日、月是出于人们对大自然的祈求，而这种祈求是由于无力战胜大自然而产生的。

随着神灵观念的产生，对自然实体的崇拜，进一步发展为对自然神的崇拜。神灵观念使人们认为大自然是有灵性的，一切自然物都有神灵在主宰。贵州彝文典籍《献酒经》曾列举十三种自然神的名字，要人们一一对其供馔。该经说：

"神神十三种，献酒到座前，天神是阿父，地神是阿母，原

神银幕穿，野神全帐围，树神白皎皎，石神黄焦焦，岩神鸟雅翅，水神鸭以祭，露神露浓浓，雨神雨淋淋，光神光明明，雾神雾沉沉，坑神气熏熏。”④

这十三种自然神，都是由古时人们所崇拜的天、地、树、石、水、岩等自然实体，被人格化而转变来的，均是人们幻想、虚构出来的一种非物质的实体。人们在虚构和幻想中无不赋予它们以某些神秘的超自然的力量，相信对它们的祭拜终将给人们带来好处，反之则带给人们以灾难。

彝文典籍除记述对自然物本身和自然物神进行崇拜之外，还大量记载了对纯粹是出自人们凭空幻想出来的另一类自然神（如农务神、猎务神）的崇拜。如《献酒经》对献祭农务神、猎务神后的结果有如下的记述：

“农务之总神，献酒及他呵，过了些日子，到耕耘之日，垭耕不遇风，原耕不失露，土边蛇不屈，田外鼠不窜，护神好来护，禾秀蝗不害，守神好来守，见守雀不临，田大秧不费，工人腰不疼，禾长就出穗，出穗就结谷，结谷就成实，收割就逢晴，簸净遇风力，大仓满，小仓盈，大房满，小房充。……

猎虞的总神，献酒及他呵，过了些日子，猎取去之日，高山安窠弓，窠弓猛虎中，石下扯套索，套索失合了；大弩发应机，天空火箭似；枪刀快得好，猎者手应成；威弓饮血气，伙伴吃脂肉；虎豹箭中伤，麋鹿落网内。猎官手摇摇，左手张银弓，右手搭金箭，树上鸢、云霄鹰已中。

宗教是现实的反映，但不是对现实正确的而是幻想的歪曲的反映。《献酒经》所说的天、日、月、星、山、岩石、平原、果树、桑树、蚕、丝、水、鱼等等，皆无不是现实的物质实体，然而这些物质实体却被放在非现实的，而且是根本不可能的、幻想的联系之中——献酒给自然神灵之后，日、月、星辰变辉煌，农事、猎事一切如愿。这当然是荒诞的。把自然界

各个具体对象和现象神灵化的作法，乃是宗教在其最初发展阶段上的表现。

《呗耄献祖经》⑥记述了对雕、鹞、水、森林、江河、野草、玄岩诸神的祭拜。除上述摘引的典籍外，已收集或已经了解到的川、滇、黔地区的彝文经典，有许多都是用于自然崇拜祭祀的。

解放前彝族社会中的自然崇拜活动

彝族原始时代的各种自然崇拜的内容和形式，除彝文典籍和神话传说中有所反映之外，尚以残存之形态保存在解放前的彝族社会当中，现略述以下诸种：

（一）天崇拜　解放前云南弥勒西山等地的彝族，逢腊月要祭天神。云南武定、禄劝等地的彝村则在山林中建屋供奉天神，其天神的神位以竹筒制作，长约四寸，一端削尖，中贮竹节、草根，草上以红白色丝线缠羊毛少许，并放入米十数粒，与其他的四个神供在一起，每逢节日进行祭献。川、滇大小凉山彝族男子额前顶皆留一块方形的头发，编成一个小辫，用头帕竖立包着，据说人们以其为天神的代表，认为它能主宰人身的一切吉凶祸福，故谓之“天菩萨”，严禁他人戏弄或不慎触着，否则即认为触犯了天神，被触者必遭凶遇，而被触者因此必与触动者拼命。即便是在冤家械斗中处于敌对的双方，胜利者亦不能摸弄对方俘虏的“天菩萨”。按社会习惯法的规定，违者必须交出一、二百两银子作为赔礼，不然，就要将摸着“天菩萨”的那个手指砍去。

（二）地崇拜　土地是人们的衣食之源，粮食、麻类、瓜果、牧草和林木等皆由地中长出。但是，为什么种子能够破土

而生，庄稼、林木能够长大，而有时又会遭受病、虫害呢？在原始时代，彝族先民是不能正确认识到这些的。他们以为这一切都是地神——田公、地母或田祖作用的结果，而土地是地神的象征，因此对土地实行虔诚的崇拜。据解放后调查，祭地神之风在一些彝族地区仍然存在。如云南巍山县母沙科一带的彝族，逢农历正月初一要祭地母，彝语称祭“米斯”。祭法是以一树枝代表米斯，敬献以鸡血和鸡毛，祈地母保佑丰收。昆明西山区谷律一带彝族，逢农历二月撒秧时要祭田神，携腊肉、猪心、酒、饭等祭品至秧田边，对秧田焚香祈祷，撒些祭品到田中求地母保佑秧苗出得齐、长得壮，祭毕才下种。云南景东、武定、禄劝等县彝族，逢农历六月二十四日祭天公地母，阖村杀猪宰羊共祭。也有以户为单位，在地中插树枝或以土块搭一小楼，杀鸡敬祭，烧香祈祷，求地神保佑五谷丰登。云南永仁县迤计厂的彝族，农历六月二十四日亦祭地神，称为“青苗大会”，祭费由各户分摊。云南弥勒西山彝族支系阿细人，逢农历九月择日祭地神，杀白公鸡为祭品。⑥

（三）水崇拜　水是动植物生长不可缺少的物质，对人的生存有决定性的意义，生产、生活都离不开它。但是，为什么水能滋润万物呢？为什么会流动？水中为何会有光怪陆离的生物？彝族先民在原始时代亦不能对此作出正确的回答，他们把这一切归之为水神的活动。在他们看来，人溺死水中是水神作用的结果，水灾的出现也是水神作用的结果。他们以水作为水神的化身而祭拜，指的就是对水的崇拜祭祀。据解放后的调查，在云南景东彝族的神谱当中，水神居于重要的地位，它主宰田地不受水旱之灾。云南寻甸等地彝族举行作斋祭祖大典时，要同时祭水神，其作法是在斋期的最后一天举行驮水仪式，由毕摩念经，把一只带角的雄壮绵羊赶到有水源的地点去，并在水

边祈祷水神供给族人圣洁之水，而后由羊把水驮回来进行供祭。平时，他们视此水源为“神泉”或“神井”，严禁人畜进行糟踏。在武定、禄劝一带，过去作斋亦要选斋场附近的长流水，由同宗之人用竹筒贮回祭祀。同宗人将取水处作为保佑本宗的水神之所在，并以其作为同宗的标志，而与他宗相区别。⑦

解放前，在昆明西山区谷律一带的彝村，凡立夏前不下雨，村人便要出钱买一对鸡和两只羊，去泉水最旺盛的地方祭水。祭法是先用烧红的木炭放入冷水之中，以蒸腾的热气驱除鸡、羊身上的邪秽，而后宰杀，并煮熟供在水边。同时，砍三杈形的松枝一根，沾点鸡血，再捆一撮鸡、羊毛，插在水边，供以酒饭，点香磕头，求水神降雨。

彝族所盛行的龙崇拜，就其内容而言，实际上是水崇拜的一种，故许多地方把龙神作为水神来祭。如云南弥勒西山的阿细人，以水塘或龙潭作为龙神的象征，逢农历三月阎村杀猪祭祀。昆明西山谷律一带的彝族，称祭龙为“下铜牌”。每年农历五月“下”一次，由村中长老主祭，地点在泉水边。祭时全村老幼齐集祭场，点三尺余长的高香，对水叩头、烧纸祷告，并由主祭者将铜牌拴在一青年潜水者的颈上，令其潜入水底，将其放在出水口。铜牌有手掌大，上刻“恭请龙王降雨”诸字。若此祭祀后三、五日内降了大雨，村人须再至泉边烧香磕头，潜水者再将铜牌取回，用红布包起来供次年用。谷律以东大勒姐、小勒姐、妥基、也薅、大兴、北门等村的白彝，逢农历三月的第一个龙日祭龙，是时村人在龙潭边杀一头猪，向龙潭水供肉、酒、菜、饭，磕头，点香烧纸，以求不受水旱之灾。类似情况还有不少，这里就不一一列举了。

（四）石崇拜　彝族生活在山区，与石头的关系密切。在原始时代，其先民以石头磨制生产工具，又用石头作为和猛兽作

斗争的利器。但是，他们并不能正确认识石头的本质。石头的坚硬性、奇异的石峰、石林和山石庞然大物般的形状，使他们对石头产生了畏惧，认为石头是石神的化身，并由此产生了对石头的崇拜。据调查，解放前云南弥勒西山的彝族阿细人，每逢农历十月要祭石神。该区攀枝邑的彝族，以村边的三大巨石作为石神的代表进行祭祀，祭时杀牲。昆明西山区谷律公社的小河口村，路边有一只红沙石的“石狮”，彝民认为是石神的象征，逢年三十晚，村民要端三碗饭、一碗酒、一碗茶去那里祭祀。祭者对其烧香、烧纸、叩头，并将钱纸贴在狮头、狮身之上。初一、初二还要再用糯米粑粑去供奉。目的乃为求得家人平安。另外，当地螃蟹箐村边有一座石壁，高数丈，形如刀削，村民呼其为“山乌高”，认为是石神之所在。患耳、目疾及大疮者，需带鸡蛋去祭此石壁。祭者叩头，狂呼“山—乌—高”数声，以图唤起石神的保佑，而使自己的耳聪、目锐。

据解放后的调查，祭石神的彝区很多，但祭的目的不大一样。云南景东太忠地区的彝族认为石神主玉米、瓜菜不被偷盗，故祭祀的目的是求石神保护庄稼不被人偷盗。云南峨山县太和村的彝族，认为石神主宰生育儿女，祭石的目的则在于促进生育。其祭法是在农历二月第一个属牛日祭“米夏哈”（祭龙）时，于两棵“龙树”前各置椭圆形的石头一块（据说是一公一母），祭龙同时也是祭石，需以猪、鸡作为牺牲，连祭三天，村人聚石前会餐。在祭祀的第二天，由两个已婚但尚未生育的男青年，各抢其中一石，围绕龙树旋转，其他男青年向他们的身上泼水。另外，当地彝族每家的楼上皆搭有一个供石神的土台供案，上供石头一块，称为“米金路”。此石块旁插一有三个枝杈的松枝，以其象征家人兴旺。这个石块神圣不可侵犯，彝民认为如触犯了它，家人就不会兴旺。云南路南县彝族

支系撒尼人认为石神主孩子不受病魔侵犯，拜石的目的是为了孩子的健康。小孩有病时，父母常带孩子去祭献一块石头，并常常以石头作为孩子的名字。

（五）山崇拜　彝族人民终年在山中生产、生活，山的神秘感，很容易使其先民对山产生歪曲的反映和虚幻的感觉，从而认为高山是神灵的住所、通往天神的路径和撑天的柱子。《勒俄特衣》说："四根撑天柱，撑在地四方，东方的一面，木武哈达山来撑；西方的一面，木克哈尼山来撑；南方的一面，大木低泽山来撑。"在他们看来，山是山神的化身，山神有撑天之力。他们认为在诸神之中，山神的力量最大，它能制服一切妖鬼邪魔。四川小凉山的毕摩作法时念的《请神经》中，所"请"的大多数都是山神。在许多彝族地区，彝族把山神作为地方的保护神而不断进行祭山活动。如云南巍山彝族，每逢农历二月初八、六月二十五和腊月三十祭山神。其中二月初八日为地区性的山神会，村中老幼一起上山共祭。景东彝族二月初八日祭山，亦名"山神会"，是时村人上山赶集，遍地烧香、磕头和祷告。云南弥勒西山彝族支系阿细人的村寨中都建有一简陋的山神庙，并以石头或树枝作为山神的象征供于庙内，逢农历四月一日杀鸡进行祭献，祈山神保佑村寨兴旺。云南路南撒尼人村寨中，亦建有山神庙，形式为一小茅屋，庙中供石块作为山神的代表，村人不时前往祭献。在云南永仁迤什厂，彝民称祭山为"祭山伯"，须阖村共祭，共祷山神免除自然灾害。在云南泸西县阿盈里，彝族逢农历正月初三祭山，由老牧人、牧童向有牛、羊的人家募米、肉、蒜、辣椒等食物，到山林中祭献，祈山神庇佑牛羊不遭兽害。另外，昆明西山区谷律一带的彝村也都建有一个山神庙，用土坯砌墙，顶覆瓦片，内置石碑一块，上刻男女神像一对，男神头戴圆顶帽。石碑之前

置一石香炉。祭祀时，全村在山神庙前共杀一头猪献祭。除举村行祭之外，平日村民家人有病，就带鸡蛋来庙里“叫魂”。猎人出猎，先带酒肉来此祭拜，以求山神允许打山中野兽而不降罪。新娘回门，亦常与新郎携酒、菜前来祭献，求山神降福。

（六）火崇拜　火对彝族生产、生活的关系极大，做饭、种地（山区刀耕火种）、照明、御兽等都离不开火。特别是在高山彝区，彝民一年四季都要生火取暖，吃睡都在火边，对火的依赖性特别大。在原始时代，彝族先民对火同样是不可能有正确认识的，火的温度、烧人烧物的特性以及它的蛇舌似的火焰，都使他们对火产生了神秘而敬畏的感情，并把这一切视为火神作用的结果，因而不断地进行祭火的活动。据调查，云南巍山彝族农历正月初一祭火，称祭“火龙太子”。云南永仁迤什厂彝族正月初二或初三举村祭火，名曰开“火神会”。云南泸西县阿盈里的彝族，农历正月初一和六月二十四日祭火塘，饭前由家庭主妇选一块最肥的肉，投进烈火熊熊的火塘之中，以祈求火神不降火灾。凉山彝族视“锅庄”为火神之所在，严禁人畜触踏或跨越。

农历六月二十四日是彝族古老的祭火节，俗称火把节，这是重要的祭火活动。这天夜晚，彝民皆烧起松木，先在家中各处照耀，然后持火把挨家挨户走，边走边向火把撒松香，以此驱除村中的邪魔。接着，大家共持火把去照田，意谓扑灭虫害，祈求丰收。最后，将火把插于村中或村前村后的宽阔地带，各人回家取事先准备好了的酒肉饭菜来祭火。这天祭火时，昆明谷律一带的彝民，还要点十二柱香（闰年点十三柱）。

（七）日、月、星辰崇拜　《献酒经》上说，不祭日、月、星辰之时，“荣日不显光，明日多晦暗，星宿也无光，黑暗暗，昏沉沉似然。”而献酒祭祀之后，“荣日耀月明，星宿多辉煌，俯察于地里，四时不反常。”这说明，彝族在古代有祭

日、月、星辰的活动。昆明西山区大、小勒姐等村的白彝，解放前每逢农历冬月二十九日举行太阳会，村人到山神庙中去祭“太阳菩萨”。祭时，用五色纸书写“太阳菩萨”几个字，念《太阳经》七遍。供品上需雕刻类似太阳的莲花图案。祭者人人都要敬香磕头，喃喃诵念求太阳神保佑的祷词。

另外，当地彝村逢农历三月十三日举行“太阴会”。时间为该晚月光明亮时，祭者为老年妇女，地点亦在山神庙。祭时须用黄纸写上“太阴菩萨”的字样，供以油炸荞丝、豆腐片、土豆片、饭、糕点、果品等素食和水果，而后念《太阴经》七遍和《太阳经》三遍，人人敬香磕头。在中秋之夜，还要举行拜月活动，家家户户在月光下陈放祭品，中间放香油灯一盏，点十二柱香（闰年点十三柱）。老幼对月三跪九叩，祈月神保家人清吉平安。

烁烁的星宿也是彝族崇拜的对象，他们认为星星即是神灵的象征，相信天上的星星能掌握人间的命运。故此，常延请毕摩依星宿表来判断吉凶福祸。从“他褒”（北斗星）走上太阴（月亮）之日起，一日二位，按以下星宿推算表推吉凶。

毕摩星宿推算表⑧

日期	星宿	日期	星宿	日期	星宿	日期	星宿
一	他褒	二	乐菊	三×	鸡窝	四×	鸡骒
五△	鸡脚	六△	鸡密	七○	巫置	八○	巫黑
九○	窝司都	十○	窝司妈	十一	拆初	十二	拆褒
十三-	兹乎	十四-	兹娘	十五-	兹容	十六-	兹菊
十七-	兹黑	十八×	兹姆	十九	兹都酒巴	二十×	别布
二十一	拉呷	二十二	瑟都	二十三	瑟妈	二十四×	瑟铁
二十五	姆日	二十六	勒客	二十七×	他姆	二十八	他褒

符号说明：
①无符号的日子凡事大吉。
②符号“×”者不吉。
③符号“○”者雨日雪日又诸事不宜。
④符号“—”者牲口忌日。
⑤符号“△”者超度祖灵的吉日。

昆明西山区谷律一带的黑彝，凡农历正月十五日要祭星星，又称“祭秋架”。届时，村人共杀猪一头，每家分一份肉回家煮熟，再与酒一起在月亮升出时端到秋架脚下祭供，点香磕头，感谢星神下凡来教彝人荡秋。荡秋是彝族具有民族特点的一种风俗。关于祭秋架的传说是：古时世间人烟稀少，彝族的始祖十分孤单，每当夜幕降临，就因孤单而哭泣。一天，哭声传到天上，感动了星神，星神乃变美女下凡与他一道荡秋，每荡至天亮时，星女就告辞返回。彝族始祖曾想留她在凡间一起度日，但星女不肯，为此，她后来就不再下凡了。为了纪念星神，彝族就以祭秋架来祭她，并世世代代荡秋。这个传说无疑与古代对星星的崇拜有关。

（八）其它自然崇拜　如云南景东县的彝族有对路神、桥神、雷神、羊神、玉麦神、荞神等的崇拜。他们认为路神、桥神主病；雷神主死亡；羊神主瘟疫；玉麦神、荞神主该种作物的丰歉，故不断对这些自然物进行敬祭。又如云南永善县兴隆等地的彝族崇拜野猪神“牛的白斯”、老鹰神“党格白诺”。另据调查，凉山昭觉的彝族过去崇拜神雁、神獭。另外，一些古代的遗物，由于彝族不知其来历，也被奉为神化了的自然物而加以崇拜。如凉山昭觉八旦山蔡陆地方，发现清代嘉庆年间乌坡铜厂工人砍柴遗落在山上的瓶子，当地彝人视为神物——龙瓶，而将其供在山上，附近二、三里之地人畜不得踏入，认为违反时就会雪、雹骤降。⑨又据解放后布拖县的调查，当地彝族

崇拜铜鼓。有人曾在该地岩洞中发现一个高约35厘米，鼓面直径约60厘米的残破铜鼓，彝民拜之为神。还流传有铜鼓的传说。[10]当然，关于神雁、神獭、龙瓶、铜鼓等等传说是不可信的，但它从一个侧面反映出彝族自然崇拜的多样性。

彝族自然崇拜的特点

（一）彝族的自然崇拜，始于氏族社会时代，而且是原始氏族最主要的公共活动之一。因此，解放前残存着的自然崇拜祭祀，大多数均保存着氏族时代全族公祭的特点，并由公祭演变为族人的共同节日。如反映彝族民族特点的“火把节”就是由氏族时代的祭火发展而来的。解放前多数彝区，过此节时要阖村杀牛、猪、羊祭火。所杀之牲肉或由村民分食，或共同在祭场煮吃，耗费由各户平摊。

云南弥勒、路南地区彝族的“密枝节”，亦是村中男子共祭的节日，它是由原始时代对森林的崇拜演变而来的。节日期间，村中各户男子须共杀绵羊一只或数只去密枝林中祭林。所谓密枝林位于村外，是一片充满所谓神圣气氛的茂密的林子。在林中祈祷祭献之后，羊肉分给各户带回家去敬祖神。祭密枝林后，全村男女老幼集体上山赶雀一天。

各地彝族的“祭龙节”亦是一个公祭的节日，是由原始氏族的祭水活动演变而来的。解放前过此节时，皆为阖村共祭龙神，有的地区还要多村联祭。

云南永仁县迤什厂彝族每年有十多次宗教性的节日，都是由自然崇拜的公祭活动发展而来的。如农历正月初二（或初三）的火神会；二月初二的祭龙会；三月二十八日的土主会（祭山神）；六月二十四的青苗大会（祭青苗）；五月二十三

日的白龙会，等等。解放前二十多年，村中备有供自然崇拜使用的公祭费用，由村人分四等摊出，少者出十二斤谷子，最多的每户出一百六十五斤谷子。这些谷子并非一次用完，余者由专人放息保管，利息亦用于公祭。新搬来的人户必须加入本村的祭祀团体，而要被接纳，又要出十元以上的半开银元给“土主会”。每种公祭的主祭者由村人推举两户担任。祭祀中宰杀之牲肉平均分给各户食用。

上述节日（祭日）又多是彝族社会重要会议举行之时，凡公共事务，多利用这种集体祭祀的机会会商和作出决议。利用集体祭祀时处理公务，当是历史上彝族行政与宗教合而为一的一种残余形态。同时，会祭期间还常常进行商业交易和文娱体育活动，青年男女也借此机会进行交往。

（二）自然崇拜大都与农、牧、猎生产有关，其目的是祈求农、牧、猎生产之丰收。

首先，与农事有关的自然崇拜祭祀，贯穿农业生产的整个过程。

在播种之前举行祭祀。如昆明西山区核桃箐的彝族，在播种前的农历二月二十九日举行土主大会，彝语叫“侧伯会扪”。土主以两棵“神树”作为象征，全村杀一头猪祭。土主大会之后，还须在农历三月二十日举行“塔恩会扪”，祭拜地母。祭毕，各家才能撒稻种，并举行撒秧祭祀。撒秧祭祀，彝语称“黎斯玛抹呆”。祭毕即撒秧。栽秧时，还要再祭天神、地神，彝语称为“米刀尼普”，意为开始栽秧的祭供。

栽种完毕，全村要选虎日(或猴日)在村中的祭祀台举行大祭，祭法与祭祀土主相同，目的仍是求天神保佑庄稼丰收。农历六月六日，有祭“青苗太子”的祭典。农历六月二十三日，各家须去稻田割三棵青苗，种荞者还须割三棵青荞，送到村中的

祭祀台去作祭青苗的仪式，彝语称“海望秋”。次日，各家砍一棵有三杈的青松树，插于稻田水口处，点香叩头祈祷，彝语称为“海望货”。次日祭火，全村在祭台前杀猪一头，祈天神保佑稻谷不受灾害。

收完稻谷之后，全村要在十月中旬的属马日或属鼠日祭五谷神。⑪

其次，与狩猎有关的自然崇拜，祭祀活动也不少。如前文所述彝文典籍记载，一些地区的彝族已经产生了猎务总神的观念，认为猎事的成败悉由猎务总神所主宰。什么是猎务总神呢？有的是以高山为代表，狩猎前后祭山，以祈求或感谢猎神助猎。如云南小凉山彝族猎获野兽之后，需先祭猎神“伏”。作法是取兽之腰子、肝子及腹肉少许烧后切成九小块，以树叶包起分别撒在象征“伏”的山上敬猎神。有的是以树林为猎神的象征，如云南巍山县母沙科的彝族称猎神为“耶他”，其表征是三棵树，每棵树有三个枝。春节时当地彝族在村中广场搭一个“差拉底”祭猎神。“差拉底”由六根长一丈二的木杆搭成（一面搭三根）。搭毕用一张网，内放小狗，使其打秋千数次，祈猎神使小狗变成机警的猎狗，并祈年中各次狩猎成功。⑫

（三）自然崇拜在彝族社会进入阶级社会后已蜕变成为奴隶主和封建主阶级维护奴隶制和封建制的重要手段。自然崇拜是原始公社时代的宗教形式，但它却在彝族的阶级社会中长期保留下来，原因是它早已发生了适应彝族统治阶级需要的蜕变，成为他们统治人民的一种精神武器。彝族统治阶级宣扬说：贫困的根源在于生产的不发展，而生产的不发展又在于自然神灵之阻碍。于是，他们要彝族人民放弃反抗斗争，把追求美好生活的希望寄托于对自然神和其它神灵的祷告和膜拜上。而祭祀和祷告则起着削弱人民的斗争意志、转移人民的斗争方向的作

用，从而有益于加强奴隶主、封建主阶级的残酷统治。更有甚者，有的反动统治者直接操纵自然崇拜的祭祀，并规定一系列的迷信禁忌来加强对于人民群众的血腥统治。统治者俨然以自然神的维护者自居，目的就是要借助神权，使人民俯首听命于他们的摆布。

注释：

①《马克思恩格斯全集》第3卷第35页。

②《古侯》是凉山彝文史传（史诗）之一，汉文译名《公史篇》，内容是讲叙宇宙起源和古侯一支彝族的世系。由岭光电先生翻译。

③《勒俄特衣》系广泛流传于四川彝族地区的一部彝文史诗，其内容是关于天地的形成、万物的生长、山河的起源和人类社会的发生、演变。由巴胡母木、俄施觉哈、方赫、邹志诚等同志整理翻译。

④见丁文江：《彝文丛刻》（甲编）。

⑤《呗耄献祖经》是彝族巫师作斋时念诵的经书，叙述呗耄（亦作毕摩，即巫师）的渊源及沿革。由岭光电先生翻译。

⑥参见《云南彝族社会历史调查》（中国科学院民族研究所云南民族调查组、云南省民族研究所等编，1963年5月）。本文中关于永仁、景东、镇雄、彝良、路南、弥勒等地彝族的材料，均参见此书。

⑦参见马学良：《从倮倮氏族名称中所见的图腾制度》，《边政公论》第6卷第4期。

⑧此表引自庄学本《西康彝族调查报告》。

⑨关于神雁、神獭、龙瓶的传说，引自庄学本《西康彝族调查报告》。

⑩参见《四川及云南昭通地区彝族社会历史调查资料》（中国科学院民族研究所云南少数民族社会历史调查组、云南省少数民族社会历史研究所等编，1963年5月）。

⑪参见董绍禹：《昆明西山区谷律公社核桃箐彝族宗教信仰调查》（中国社会科学院世界宗教研究所昆明工作站、云南省民族研究所民族宗教研究室印，1981年6月）。

⑫参见宋恩常：《彝族宗教信仰略述》（中国社会科学院世界宗教研究所昆明工作站、云南省民族研究所民族宗教研究室编《云南宗教问题》第2期）。

彝族的图腾崇拜

何耀华

“图腾”（Totem）一辞是北美印第安人阿而金工部落的语言，原意是“他的亲族”，始见于朗格（John Long）的《印第安旅行记》。图腾崇拜者认为：他们的氏族部落是从动物、植物或非生物转化而来的，他们与这些自然物有血缘关系，它们是他们的祖先，因而对其进行虔诚的崇拜，并以这些自然物的名称来作为自己氏族的名称和标记。正如马克思所说：“图腾一词表示氏族的标志或符号。例如狼是狼氏族的图腾。斯库尔克拉夫特根据这一点就以‘图腾组织’来表示氏族组织。”马克思还说：印第安人的“许多氏族中和在摩其人中一样流行着一种传说，根据这种传说，他们的第一个祖先是转化成为男人和女人的动物或无生物，它们就成为氏族的象征（图腾）（如阿吉布洼部落的鹤氏族）”。“他们说他们死后将再度变成熊、鹿，等等。”①

彝文经典有关图腾崇拜的记述

根据老彝文典籍的记载，彝族在原始时代是有过“图腾崇拜”的。凉山老彝文经典《勒俄特衣·雪子十二支》中说，人类和草、树木、藤子、蛙、蛇、鹰、熊、猴等动植物都源出于

雪，都是红雪的子孙。这段经文如下：

“雪族子孙十二种，有血的六种，无血的六种。无血六种是：草为第一种，黑头草分去，住在草原上，遍地都是黑头草；树木是二种，柏杨是雪子；杉树是三种，住在杉树林中；‘毕子’（按：指水劲草）是四种，‘毕子切结’（按：亦指水劲草）是雪子；铁灯草是五种，铁灯草也是雪子，住在沼泽边；“勒洪”藤（按：一种盘树或沿岩而长的藤子）是第六种，住在树根岩壁边。

有血的六种是：蛙为第一种，派生出三类，住在水草地。蛙类的长子，成为癞蛤蟆，住在土洞中；蛙类的次子，成为红田鸡，住在溪水边；蛙类的么子，成为小青蛙，住在房院内；蛙类繁殖无数量。蛇为第二种，蛇类长子分出后，住在峭岩陡壁下，成为龙土司；蛇类的次子，住在深沟宽谷里，成为常见的长蛇；蛇类的么子，住在水泽边，成为红嘴蛇；蛇类繁殖无数量。鹰为第三种，鹰类长子分出后，成为鸟类的皇帝，就是天空的神鹰，住在白云山；鸟中的土司，成为花孔雀，住在东海上；鸟中的头目，成为天空的雁鹅，住在‘古戮戮和’山；鹰类次子分出后，成为常见的鹰类；老大分出后，成为大岩鹰，住在杉林里……。熊为第四种，黑熊分三家，住在深山老林里，黑熊繁殖无数量。猴为第五种，猴类分三家，住在树林与岩上，猴类繁殖无数量。人为第六种，人类分布遍天下。”②

同样的记载又见于《勒俄特依》的姊妹篇《古侯》（公史篇）。③

另外，云南禄劝、武定地区彝文经典所记较早的家支谱系中，其第一代祖先的名字都冠一动物、植物或自然现象的表征，其子系则取祖先名字的末一或两个音节连名递传。如埃部族谱中的一些氏族谱系，每一支第一代祖先的名字为：彻克卢恶、耆乌基、模阿奇、福以库、地是彻、黑阿土。这六个名字的首字在彝语中有特定的意义：“彻”为谷、“耆”为竹、

“模”为马、“福”为鸡、“地”为凤凰、“黑”为河川。这些氏族姓名当是源出于古代的图腾制度。直至近代，当地彝族家支的名称仍保留着古代图腾名称的内容和特点，如：“都卑普”意为蜂族，“对素普”意为鸟族，“薄以鲁普”意为虎族，“阿鲁普”意为鹿族，“那普”意为黑族，“斥普”意为梨族，“地勺普”意为鼠族，“阿奴普”意为猴族，“女馁普”意为黄牛族……。“普”，汉语意为族，某普即指某氏族。根据彝族的规矩，同普之人名都须冠有普的名称。④毫无疑问，这种规矩乃是因袭远古时代的图腾制度而来的。

解放前彝族社会中的图腾遗迹

彝族古代的图腾崇拜，不但在彝文经典中有相当多的记载，而且在解放前的彝族社会中有大量的遗存。现举以下诸种：

（一）竹崇拜：广西隆林、那坡及与之毗邻的云南富宁等县彝族，每村中有一块宽二方丈以上的空地，中央种一丛兰竹，其高者约四丈，竹竿直径六寸至一尺。竹根周围砌有石头围子，围以直径在五尺以外的石块，石块周围又围高约丈许的竹栏栅。平时严禁砍伐或毁坏此竹。村人每逢农历四月二十日举行祭竹大典。届时，拆除栏栅，于竹根前搭一祭台，先由祭司毕摩作法诵经，继而由“跳公”（领导跳舞的长老）率村中男女跳舞。历时约三时许方止。最后将木矛插于兰竹脚下，再以新竹枝重作栏栅。祭者相信这丛兰竹的荣枯象征族人的兴衰，为谋求族人兴旺，而时时对它诚敬顶拜，并以上述隆重的祭礼向它乞灵。否则，他们认为族人必遭厄运，以至衰亡灭绝。种竹的空地，彝语谓“的卡”，意为“种的场”。由于他

们认为自己的族人与竹有血缘关系，故当一个妇女快要分娩的时候，她的丈夫或兄弟就砍一根长约二尺的兰竹筒，于孩子生下之后，把胎衣胎血放一些进筒里去，然后塞以芭蕉叶子，拿到“种的场”，吊在兰竹枝上，以显示他们是兰竹的血裔。⑤

云南澄江松子园的彝族，历史上曾将“金竹”视为祖神，并称其为“金竹爷爷”。不妊娠之彝妇，须前往竹山求子，向金竹拜祷，至夜间而在附近的庙里投宿。这里的彝族在家人死后还用金竹代表灵位，其法是取金竹一枝，内放一点死者的骨灰，外用红羽纱布或彩色纸包卷。这样做是因为他们认为彝族源于竹，死后还要再度变成竹。⑥

如果说定期祭祀兰竹的风俗只在一部分彝区存在的话，那么供祭“竹”灵牌则是滇、川、黔、桂彝族共有的一种风俗。《宣威州志》载：“黑罗罗死则覆以裙毡，罩以绵缎，不用棺木……三五七举而焚之于山，以竹叶草根用‘必磨’困裹以绵，缠以彩绒，置竹筒中，插篾篮内，供于屋深暗处。”《皇清职贡图》亦有类似记载。由于对竹的崇拜，凉山彝族打木刻严禁用竹子作为原料。

（二）松树（或栗树）崇拜：云南澄江等地彝民，还以松树为始祖，认为他们与松树（或栗树）有血缘关系。当地彝村多有一片神圣而称为“民址”的山林，里面长着高大的青松、梨树。每年农历三月三日，村中长老率十二岁以上的男性举行大祭，向“松树”祈福。祭者须抓一松、栗树小枝，插在大松树脚下。“民址”附近的松树、栗树，严禁损坏和砍伐，若是犯禁，虽属扯一小松枝，也要严惩。⑦象竹崇拜一样，松树崇拜绝不是个别地区才有的。如昆明西山区谷律公社核桃箐的彝民也有祭松树的习俗。祭场在该村祭祀台背后，那里长着一棵十余米高、两人才能合抱的大青松，村中彝民每当家人生病或

遇不祥，即带香烛酒饭前来献祭。届时，于松树脚插上三叉松枝一根，供上饭菜，点香磕头，祭毕，倒一碗浆水饭于树脚。⑧

（三）葫芦崇拜：在云南不少彝区都存在。如哀牢山区的彝族有供奉“祖灵葫芦”的习俗。“凡供奉祖灵葫芦的家庭，其正壁（土墙或竹笆墙）的壁龛或供板（或供桌）上，通常供着一两个葫芦。一个葫芦代表一代祖先（父母、祖父母），到第三代（曾祖父母）祖灵葫芦，就请巫师来举行送祖灵大典，把它烧掉……。在‘罗罗’彝语中，葫芦和祖先这两个词汇完全等同，都叫做‘阿普’，即葫芦就是祖先。”⑨当地彝族有“人畜清吉求葫芦，五谷丰收祈土主”的谚语。

（四）鸟兽崇拜：根据我国学者陶云逵、马学良、陈宗祥等先生的调查，彝族的鸟兽崇拜遍及我国整个西南的彝区。崇拜的对象有虎、鹿、猴、水牛、绵羊、岩羊、獐子、熊、鼠、鹰、白鸡、绿斑鸠，等等。

云南新平县杨武坝鲁魁山地区的彝族家支，就以水牛、绵羊、岩羊、白鸡、绿斑鸠、獐、蛤蟆等作为自己的名号，即各家支以其中一种作为自己的祖先。解放前陶云逵先生在该地调查时，曾遇一彝人从树枝密叶中射下一只鸟来，此人上前一看，见是一只绿斑鸠，乃恐惧万分而爬在地上叩头，口称“老祖公，得罪得罪，请您饶恕我无知，以后不敢了。”⑩这个人即是当地绿斑鸠族的成员。

彝族对虎的崇拜表现在许多方面。“云南哀牢山自称‘罗罗’或‘罗’的彝族，他们称虎为‘罗’（或‘罗罗’），称公虎为‘罗颇’，母虎为‘罗摩’，他们的自称和对虎的称呼完全一致。对此，明代文献也说：‘罗罗——云南蛮人，呼虎为罗罗，老则化为虎（《虎荟》卷三）。’‘罗罗’彝每家都供奉一幅男女

祖先画像，称为'涅罗摩'（'涅'义为神灵或祖先），意思是'母虎灵或母虎祖先'，即把祖先称为虎，且以女性为概称。'罗罗'彝举行祭祖大典时，大门上要挂虎头瓢为记。……彝巫说：'彝族是虎变的，如果不火葬，死者的灵魂就不能再转变成为虎。'他们的村民有叫'罗摩'（母虎）、'纳罗'（黑虎）等等的。"⑪图腾信仰者的一个共同的特点，是相信自己的第一个祖先是由图腾物转变而来的，而且这个祖先的一切后裔死后都要再变成原来的图腾物。彝巫所说显然系出自图腾信仰的观念。

四川安宁河流域自称为"咪西苏"的"水田彝族"⑫，过去有崇拜绵羊等家畜的习俗。除家支名称外，他们已改汉姓。而有的汉姓就是由崇拜某种家畜演变而来的。如冕山的杨家，彝姓"余母"，彝语意为"母绵羊"，其初汉姓为"羊"，后改成"杨"。⑬据陈宗祥先生1947年在德昌的调查，当地水田彝族家支分别以羊、獐、狼、熊、雉、鼠等作为自己家支的象征。⑭对作为本家支象征的兽及家畜，彝民抱以虔诚崇拜的感情。

关于图腾崇拜的传说

追寻彝族图腾崇拜产生的原因，宝贵的彝文典籍和丰富的民间口头传说为我们的研究提供了一定的条件。这些传说告诉我们，彝族的图腾崇拜与他们对人类起源的认识密切相关。

对于"竹崇拜"的起源，贵州威宁龙街区马街公社马街村自称为"青彝"的彝族传说：

> 古时有个在山上耕牧之人，于岩脚边避雨，见几筒竹子从山洪中飘来，取一筒划开，内有五个孩儿，他如数收养为子。五人

长大之后，一人务农，子孙繁衍成为白彝；一人铸铁制铧口，子孙发展而成为红彝；一人编竹器，子孙发展成为后来的青彝。因竹子从水中取出时是青色的，故名曰青彝。为了纪念老祖先竹子，青彝始终坚持编篾为业，世世代代赶山赶水，哪里有竹就到哪里编。……由于彝族从竹而生，故死后要装菩萨兜，以让死者再度变成竹。⑮

其他地区彝族的说法更突出了竹子在人类起源中的作用。桂西彝族也有类似传说。

他们对葫芦的崇拜也同样如此。请看老彝文长篇叙事史诗《查姆》⑱所记的故事：

阿朴独姆兄妹俩，听说洪水要淹天，白天叹息落泪，黑夜焦愁担心。……涅依撒萨歇说："我给你一颗大瓜种，这颗瓜种不一般，一半绿来一半红，拿在日下晒三天，拿在月下露三晚，拿去种在家门前。栽后三天勤浇水，栽后七天壅瓜蔓，栽后十天搭瓜架，瓜藤直爬接通天，藤上结个大葫芦，你们和葫芦有因缘。挖空葫芦就是船，你们兄妹住中间。"龙眼眨一眨，满天乌云翻，雨点鸡蛋大，大地茫茫被水淹，葫芦飘到天上边。洪水落了九千丈，葫芦也落了九千丈，现出了山峦，岩边有三蓬树，一蓬细篾树，一蓬尖刀树，一蓬小竹树。葫芦往下落，落在竹树间，竹梢缠紧葫芦，把葫芦拴在岩边。

为找大葫芦，寻人传人烟，涅依撒萨歇呵，从高山找到平坝，从平坝找到高山。找到大葫芦，打开葫芦口，走出阿朴独姆两兄妹。洪水已退了，百里无草木，千里无鸟兽，万里无人烟。哥哥看了焦虑，妹妹看了哭泣。涅依撒萨歇说："要让世上有人烟，你们兄妹做夫妻。……世上此后才有了人烟。⑰

关于獐、虎等兽类的图腾崇拜，彝民也流传着不少传说。下面是云南新平鲁魁山区的"獐子族"（以獐为图腾的彝族）描述他们图腾的传说：

古时洪水滔天，地上只剩一人与三个仙女相配。七年后第

二个仙女生下一个葫芦，劈开后内中有四儿，长者为汉族之祖，次为黑彝之祖，三为哈尼之祖，四为傣族之祖。第三个仙女后来生了两对孪生的女儿，四男四女兄妹成亲。第二辈儿女子孙繁衍，势力强大，惟同室操戈，互相逐杀。一天，有对夫妇将另一对追至森林，快要追着之际，忽有一只獐子从林中走出拦住去路。追者不敢前进，被追者因此得救，此后，这一对夫妇及其子孙乃奉獐子为祖先。他们认为这一獐子是他们的祖先变来保护他们的，从而世世代代崇拜獐子。

以上传说流传的地区很广，不同地区的说法虽有差异，但内容大体一致，当系自古相传下来的东西。

产生图腾崇拜的原因，是当时的人们对自己本身和周围的外部自然不能作出正确的解释。人类在脱离动物界之后，尚不可能认识人是由猿转化而来之道理，也不可能正确地认识周围的自然物，因而他们把自己和周围的自然物等同起来，以为自己是从这些自然物转化而来的，把它们当作自己的祖先，以它们的名字作为自己的名字，并对其进行崇拜。恩格斯说："宗教是在最原始的时代从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的最原始的观念中产生的。"⑱图腾崇拜当是原始人类对本身和周围的外部自然的极愚昧、极模糊、极原始的观念中产生的一种宗教崇拜形式。考察彝族每一种图腾崇拜产生的原因，不论是竹崇拜、松（栗）树崇拜、葫芦崇拜或是獐子等动物崇拜，都无一不是和人类的起源联系在一起，无一不是认为崇拜者是从其崇拜的对象中生出来，或是因其才得到生存和发展的。同时，每一种崇拜都和洪水时代的创世神话联系在一起。因此，我们认为：图腾崇拜的产生是和人类的产生紧密相联的，它是人类最初的宗教形式之一。

注释：

①马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第134页、第143—144页（人民出版社1965年版）。

②《凉山彝族奴隶社会》编写组：《凉山彝文资料选译》第1集第30—35页。

③四川民委彝文工作组译：《古侯》（公史篇）第20—25页。

④以上参见马学良：《从倮倮氏族名称中所见的图腾制度》，《边政公论》第6卷第4期。

⑤参见雷金流：《滇桂之交白罗罗一瞥》，《旅行杂志》第18卷第6期。

⑥⑦雷金流：《云南澄江倮倮的祖先崇拜》，《边政公论》第3卷第4期。

⑧雷宏安：《昆明西山区谷律团结公社彝族宗教调查》（油印本）。

⑨刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》第225页。

⑩陶云逵：《大寨黑彝之宗族与图腾制》，《边政公论》第1卷第1期。

⑪刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》第212页。

⑫水田彝族居住在四川凉山彝族自治州和云南的永胜县等地。彝族称之“磨河水去”。

⑬中国科学院民族研究所云南少数民族社会历史调查组等编：《四川及云南昭通地区彝族社会历史调查资料》第32页。

⑭陈宗洋：《西康栗粟水田民族之图腾制度》，《边政公论》第6卷第4期。

⑮此为笔者1980年在该村调查所得。

⑯查姆，意为万物之起源。

⑰与此相同的传说，亦见于四川安宁河流域德昌的水田彝族之中。

⑱恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》第45页（人民出版社1972年版）。

彝族的祖先崇拜

何耀华

彝族祖先崇拜观念的历史源流

祖先崇拜是母系氏族时代产生的一种原始宗教形式，其崇拜对象起初是母系氏族已故长老的灵魂，继而是父系家长的亡灵。

据老彝文经典记载，人类开始形成后的一个漫长时期，彝族是没有祖先崇拜的。《勒俄特衣·居子猴系谱》说，从动物演化而来的“居子石涉分八支，石涉不设灵，石涉不待客，石涉不娶妻，石涉不嫁女……居子格俄分九支，格俄不做帛（超度祖先的一种复杂仪式），格俄不送鬼”。[①] 但到了母系氏族社会向父系氏族社会过渡的时期，彝文经典则明确记载了彝族供奉祖灵的事迹。据《勒俄特衣·石尔俄特时代》说：远古时代，石尔俄特家，父代生子不见父。石尔俄特决定找父亲。此彝文经典记载了他带九个随从去找父亲的经历。[②]

这一记载虽具有神话色彩，但其说彝族的祖先崇拜产生于母系氏族过渡的时期，产生于群婚制过渡到“娶妻配成偶”的时代，则是符合人类社会发展的一般规律的。

彝族进入阶级社会以后，由于来自自然的社会的压力，特别

是由于统治阶级的提倡和利用，祖先崇拜作为原始宗教的一种残存形态，在发生适应统治阶级需要的蜕变之后，长期在社会中保存下来。秦汉时代，中央王朝为在彝区建立羁縻统治，就曾扶持和利用彝族的祖先崇拜，假“鬼教”以治之。四川小凉山沐川长官司《悦氏先祖历代职官纪略叙》说：“遐稽我(祖)，肇自汉朝，……汉封神、宋封佛，祀重千秋。”③所谓“汉封神”，就是汉朝统治阶级利用彝族的祖先崇拜，尊悦氏之先祖为神灵。三国时期，诸葛亮又以彝“俗征巫鬼……乃为夷作图谱，先画天、地、日、月、君长、城府；次神、龙，……夷甚重之。”④所谓“俗征巫鬼”，就是彝族盛行的以祖先崇拜为中心的原始宗教，诸葛亮因善利用此俗而得到支持。在彝族内部，本民族的统治者亦借助“鬼教”（指祖先崇拜为中心的原始宗教）来建立和加强自己的统治。在当时，彝族奴隶主阶级的统治权是通过死者灵魂的神鬼意志来实现的，因为人们认为鬼神意志不可抗拒。唐宋之时，彝族的鬼教进一步发展，形成历史上著名的鬼主制度，“大部落则有大鬼主，百家二百家小部落亦有小鬼主，一切信使鬼巫，用相服制。”⑤彝族以“打牛、羊、犬祭其先谓之祭鬼”。⑥鬼主就是主持祖先祭祀的主祭者。《宋史·黎州诸蛮传》说：“夷俗尚鬼，谓主祭者曰鬼主，故其酋长号部鬼主。”鬼主既是部落的政治首领，又是部落的宗教领袖，酋长的统治权是通过神权来实现的。唐代盛行鬼主制度的彝族部落是相当多的，有滇东北地区的阿芋、阿猛、夔山、暴蛮、卢鹿蛮、磨弥敛等乌蛮六部落⑦；黎州（今四川汉源）南路婆盐十鬼主⑧；嶲州（今四川西昌）的夷望、鼓路、西望、安乐、汤谷、佛蛮、亏野、阿醯、阿鹗、铆蛮、林井、阿异等十二鬼主⑨；戎州(今四川宜宾)管内今屏山境驯、骋、浪三州的各部鬼主。其他还有不少，这里不一一列举

了。元明以后，一种号称“大奚婆”的祭司从奴隶主统治集团中分裂出来，并逐渐发展为以复杂的祭祖仪式——“作帛”为主要职事的毕摩。

灵魂不死的信念

恩格斯指出：“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是产生了一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。”⑩彝族的祖先崇拜者认为，人的灵魂是永远不会死的，人死只是其灵魂离开他的身体的表现。他们认为身体只不过是灵魂存在的一个实体，没有灵魂的存在，体内的血、气就不会产生，身体因此也就不复存在。因此，彝文经典《说文·论人道》说：“始祖希母遮、昭穆二先人，他们自然造，身体赋灵魂，血与气攸分。”⑪凉山彝族传说：古时世上只有“按遮”、“瓦沙”这两户人，由于灵魂不会离开身体，他们的子孙越来越多，以致出现了人吃人的现象。天神恩体古兹为拯救人类，用铁棍从天上打下来，每户有一人的灵魂被打掉，即每家有一人被打死，死者的灵魂——鬼能够使活人的灵魂永远离开身体，人间因此才出现了死人的现象。在彝族祖先崇拜者看来，人生时，灵魂附于身体之内，人死后则独立存在，或栖附于他物，或往来于阴阳世界，或游离于死者的村寨或住所附近。他们称这种游离存在的灵魂为“鬼”。为了不致使死者的灵魂游离在人间害人，他们总是想象出种种不同的办法企图使它固着起来，或通过祭祀手段来使它听命于人的摆布。据毕摩说，彝人皆有三个名字，代表三个灵魂，人死后其中的一个灵魂由毕摩指路进入

“阴府天国”；一个与其遗骨埋于坟墓；另一个则被招附于灵牌而由子孙供奉。根据毕摩的宗教观念，这三个灵魂变成的鬼都会害人，也都会降福于后代，人的生、老、病、死、吉、凶、祸、福皆是由它们所掌握的。鬼有善鬼、恶鬼（即凶鬼）及善恶相兼的鬼之分。善鬼为好人死后所变，恶鬼则为恶人死后所变，善、恶相兼鬼由不好不坏的人死后所变。另外，暴死、凶死亦是产生凶鬼的根源。“博脑莫子”是凉山彝族最畏惧的凶鬼之一，俗称蛮干鬼，说是它能使人朝病夕死，故彝民多以暴死者为此鬼作祟所致。“义格萨莫”是人们惧怕的另一个凶鬼，俗称情死鬼，据说系因爱情未得家庭认可而投河自杀的某一女性所变。根据毕摩的说法，患可怕疾病的人死后也变为凶鬼，如“苏尼鬼”就是因患神经病而死的苏尼所变的；猴子鬼是因患肝、肺、胃、脾、心脏等病而死的人所变的；疟疾鬼、头痛鬼（指脑膜炎引起之头痛）、痢疾鬼、腰痛鬼、出血鬼等等则是因患该种疾病而死的人所变的。

由于存在灵魂不死的信念，彝族的祖先崇拜者认为人间的一切灾祸，如灾荒、疾病、冤家械斗等等都是因凶鬼作祟所造成的。故遇一切不顺心的事发生，都要延请毕摩、苏尼来驱鬼。即便是在平常的日子里，他们也要时时预防凶鬼之害，请毕摩来作预防凶鬼作祟之法术。这在凉山彝族的《十二生肖经》中有明确的反映。⑫

祖先崇拜是建立在父母灵魂不死的信念基础之上的。彝族把善鬼称为神，而认为善鬼之中最善者即是父母的灵魂所变。在他们看来，父母生前是世上对自己最关怀的人，死后亦必然处处关怀和保佑着自己的子孙。对于子孙的不轨行动，犹如他们在世时一样，他们死后亦能通过自己的灵魂进行管教，并随时可对子孙的无道予以惩罚。因此，他们总是把崇拜祖神置于崇

拜其他诸神之上，无时不怀着虔敬的心情来对待祖灵。

象其他相信灵魂不死的宗教信仰者一样，彝族的祖先崇拜者亦相信在所谓"阳间世界"之外，还存在着一个神鬼共居"阴间世界"（彝语称为"石姆姆哈"），其位置在阳间世界的上部，天之下部，亦即在空中。

在那里，善鬼住在"石姆姆哈"的平地上；凶鬼则幽居在其沟壑之中。善鬼在阴间仍进行耕作、畜牧、纺织……，而恶鬼则继续作恶。

考察彝族的灵魂不死的信念，不难看出其观念中的鬼、神和作为阴间世界的"石姆姆哈"，都不过是人们根据现实世界的事物幻想和虚构出来的，都不过是对自然界、社会歪曲的、颠倒的反映。所谓好人死后变善鬼，恶人死后变恶鬼，黑彝变的鬼最烈，驱除它要以大牲畜作为牺牲等说教，完全就是现实的阶级剥削关系的写照。又如根据活人的特点，彝族观念中的鬼神具有人的一切嗜好，象人一样有喜怒哀乐，一样有贫富之分，一样要进行各种农牧和纺织方面的劳作。再如他们观念中的石姆姆哈，一切亦如阳间世界，可以说几乎就是现实世界的翻版。这些说明唯心主义者所谓鬼神不是人们的虚构，有着非人间的超自然的起源的说法，完全是一种骗人的说教。

取悦祖先灵魂的葬仪

葬仪是反映祖先崇拜的一个重要侧面。它是根据鬼魂与尸体、鬼魂与活人的关系，以及鬼魂的阴间生活等种种幻想制定出来的。

在大、小凉山彝族地区，父、母将死须移之户外，因在家中死亡被认为是最大的不祥。若发生人死在宅内的情况，须将房

屋拆去另建，说是以免死者亡灵散落在屋中害人。老人死后，先由亲子洗尸剃头，并为其换上新装，用绳子将脚捆成卷曲之状，⑬覆盖以披毡，放竹篾或木板上停于家堂。⑭男侧卧，左边在下，为的是以便死者能用右手抽刀对付阴间的敌人；女性则右边在下，以便死者到阴间后能够继续纺线。尸体放好之后，家人开始哭丧，以哭声震动四野为哀，边哭边向死者敬酒。第一杯酒在死者身上，第二杯自饮，以示生者一如既往，今后仍将与死者同生共饮。

入夜，亲子或家人要守灵，以防死者受阴间鬼怪的搅扰。作法是由武装的青年在屋外站岗放哨，不停地围绕着房子转，边转边向空中鸣枪，并呼叫说："你是什么人？不许你来干扰他去阴间！"鸣枪即表示向前来干扰死者的魔鬼开火。屋内由亲子、家人在尸旁通宵守卫，守者要不停地哭数死者一生的美德及对死者的安慰。

在滇黔彝族中，守灵时还要以歌舞来取悦死者，由四人手持八卦铃在尸旁跳，边跳边唱孝歌，名曰"跳脚"。⑮据说，死者去阴间之路充满荆刺，"跳脚"可把它踩平。孝歌唱述死者一生对家人、亲友的恩爱及生者对死者的依恋惜别之情。

陈尸在家时间二、三日至八、九日不等，一般是子女及亲戚多者多陈，冬天多陈。出葬的日子须延请毕摩卜吉而定。葬日择定之后，提前数日通知远近亲友。亲友于二、三天前牵牛羊、携酒肉等前来吊祭。已嫁女儿应出牛或羊一头、酒十斤及粮食、饮料、装饰品、用品、生产工具等众多的祭品。为使死者去阴间有足够的牛、羊使用，亲属送来的牛、羊常多达数百头。吊祭者行至离丧家几里路时，就得捶胸顿足、放声嚎哭，仍以声大为哀，不看泪之有无，因为他们认为声音小了，死者的灵魂会听不到。入门时，丧家捧酒相迎，劝其痛饮，祭吊者

要边饮边哭，愈饮愈哭，愈哭愈饮，否则，亦认为死者会不高兴。三天吊祭之后，即行出葬。

葬法有火葬和棺木土葬两种。火葬是彝族传统的葬法。⑯彝族渊源于我国古代的羌人，火葬即出自古羌人的“死则焚其尸”之习俗，这种葬法一直在川、滇大小凉山彝族中保留着。为什么要火葬呢？彝族认为死系魔鬼作祟所致，焚尸不但可将滞留在尸中的魔鬼烧死，而且可使死者去阴间如火化一样的容易。棺木土葬是从汉族学来的，⑰滇、黔、桂的绝大多数地区的彝族已采用此法。葬法虽有改变，但取悦死者的葬仪却没有改变。下面将重点剖析传统的火葬法。

火葬当天，以两根长杆横捆短木棍作成担架。尸体用青、白、蓝色之布包裹（忌用红布），上覆披毡，放担架之上，由四人抬往“烧人场”。行前，毕摩念诵指路经，告诫死者去阴间走哪一条路，怎样和路上的邪魔作斗争。所指之路需一程一程地列举地名，直至到达所谓的“祖先之乡”为止。此时，男亲友在屋外空旷处打枪、赛马，妇幼围集宅旁。这种古老的送葬仪式，不但在行火葬的凉山等地保存着，而且在改行棺葬的彝族地区也有保留。解放前，滇东北彝族送葬，主人骑马与带枪的亲友同行，边走边鸣枪边吹号。另外，云南澄江彝族送葬，队前有毕摩引导两个涂怪脸、穿怪装的善鬼（一男一女）及几个扮演其他鬼怪的人，边走边击鼓边跳，俗称“送阴灯”，目的是欢送和取悦死者。

焚尸场设于离村子不远的荒野或山坡之上，以木材搭架，男搭九层，女搭七层。尸体置柴上，盖青松等枝叶。由亲属从架子下面放火，边放火边嚎哭。瘦削之尸往往不易燃着，遇此，彝民便以为死者的灵魂不愿意焚烧，或认为有鬼邪作祟，会影响死者的转生，⑱故须由孝子跪尸架前祈祷，说些劝

慰死者的话，直至尸体烧着为止。焚尸过程中，为防野鬼作祟及仇者将牛、羊骨抛入火中，亲属在烧尸时必须守候在旁，并不断祷告以驱鬼。这是因认为有魔鬼的干扰，祖先之灵就不能到达阴间“乐土”；有牛、羊骨抛入，其后代子孙就不会兴旺。骨灰的处置一是直接埋入土坑，或装入陶罐埋葬；二是撒在竹林里，有的撒在自家的地里，并认为撒了祖先骨灰的土地，庄稼会丰收，后人吃了该地生长的粮食，子孙会昌盛兴旺。埋葬骨灰者须堆土成墓，其形似一堆圆形隆起的黄土，四周围石，男性围九石，女性围七石，表示将死者的一个灵魂围固于墓中，以免游离出来受魔鬼之害，或作祟于他人。

尸体烧埋一、二月或数月后，要延请毕摩招灵并做“马都”（灵牌）供家人供祭。作马都是彝族祖先崇拜的一个重要环节。在凉山彝族中，一种作法是用木杆扎一十字架，顶端附羊毛，两侧杂以箭竹，下部披以细草，全长约五寸许，作人形。另一种是截手指粗五寸长的木棍一节，一端用刀劈寸长的缝，内放少许竹根（或米大的竹屑）和一钱碎银子。顶端捆一撮羊毛，男性用红线捆九匝，打结在前作为“天菩萨”；女的用绿线扎七匝，打结在后作为发辫。进行作马都仪式需用鸡四只、猪五只、燕麦一袋、鸡蛋五个和柳、耳、苏（耳、苏系彝语）三种树各三百棵及有杈的树枝五十对。作时除一只鸡留在家外，其余东西皆拿到火葬场去，由毕摩将树枝在地上插成四行，猪、鸡拴在每行之前，鸡蛋、燕麦面亦与树枝放在一起，边念经边作灵牌。经文的内容是招亡灵来附于所作的灵牌之上。作毕，杀三猪三鸡烧吃。将灵牌带回家来，放入一小篾箩，挂在锅庄前的墙上，再念经祷告，祈其佑护子孙。

作马都虽然复杂多样，但都贯穿着崇拜死者灵魂的思想，大都用竹子作为原料，用小篾箩装而悬之，而且各地彝族古今

作法大体一样，这说明祖先崇拜是渊源久远且影响很大的。

上述取悦死者灵魂的一整套葬仪，有人说这样做是为了寄托对死者的哀思，但实际上主要是为了祈求和讨好死者，祈求它不给生者带来灾难，而带来好处。当然，这不过是人们虚构出来的一种荒诞的观念，复杂的葬仪却为生者造成沉重的经济负担，更为严重的是，它窒息了人们的反抗意志，使人们听命于统治者的残酷奴役，而寄希望于死者的帮助和死后到达阴间的“乐土”。

对祖先灵魂的祭祀

祭祀祖灵是彝族祖先崇拜的一个主要内容。人们认为，父母的灵魂在阴间是会受苦的和可能变坏的。为使父母之灵摆脱病痛和苦难，不受邪魔的欺凌；为使他们能够升为保护和赐福于子孙后代的神灵，不致变成野鬼来害人，其子孙总是怀着虔敬的心情，不断进行各种各样的祭祀。

一般来说，这些祭祀可分为平日祭祀、节日（包括专门的祭日）祭祀和超度祭祀三种。

平日祭祀表现为不断在祖先灵位之前供祭食物。彝人凡食酒肉，皆需先行祭奠，将酒肉在锅庄火塘上绕三圈，而后供于灵牌之前，过若干时间才取来享用。疾病是导致平日祭祀的一个原因。彝民认为疾病系祖灵向子孙索食或因灵牌有异象所致，故需祭之以酒肉，祭献之后还需取下灵牌来看是否被虫蛀了？捆扎的绳索是否松了？羊毛是不是有脱落？《楚雄府志》说：彝人“亲死即葬，遇有病即谓父母作祟，开冢取骨而视之。”查看灵牌当是从开冢取骨演化而来的，目的在于为祖灵消

除不适，使祖灵“好吃好在”，以保佑家人平安。所谓“凶兆”是引起平日祭祀的又一个原因。凶兆的表现为：牛、羊产怪胎；母猪孕而不育；犬无故狂吠、哭吠；母猪产四子；夜半马嘶；半夜鸡飞乱啼；母鸡自食其蛋；牛尾绕树；蛇交尾；蛙入室；竹枝生双杈，等等。彝民认为这些表现中的任何一种，都是鬼邪作祟的先兆，继而必有凶事发生，因此必须祭献祖灵，祈其保佑，驱凶降吉。

节日祭祀意在欢宴“祖先”，与之共享节日之乐，祈其保佑六畜兴旺、庄稼丰收。道光《云南通志·蠻蛮》引《临安府志》说：“俗或以六月二十四日为节，十二月二十四日为年。至期，搭松棚以敬天祭祖，长幼皆严肃，无敢哗者。”彝年是一个重要的祭祖节，时间在农历十一至十二月之间。⑲彝年到来时，家家户户打（杀）猪，中等以上人家打两头，富家还要打羊，再穷的人家也要打一小猪。他们认为不打牲，祖灵会不高兴。打牲后，取牲肝、牲腰和牲胸之肉各一小块煮熟，与酒和饭菜供于灵牌之前，并诵经祷告，求其庇佑，使家人兴旺、五谷丰登。这样连祭三日后，于第四日清晨鸡叫时，再煮猪肺、炒冷饭祭献，并在门口置马鞍一个，头朝外，上放荞子、炒面各一袋，作出行之状，而后举酒祷告，表示送祖灵回“阴间”去。同时，在锅庄之前挂猪尿泡一个，以占祖灵是否离去，泡上留下指印为“离去”，否则须再祭献，直至祖灵“离去”。火把节亦是一个重要的祭祖节，时间为农历六月二十四日。嘉靖《寻甸府志·风俗》说：“（彝族）六月二十四日杀牲祭祖。夜以高竿缚火炬，以明暗占岁亩丰。”祭献方法大致与彝年同，有差别的是除杀牲之外，一些彝区还要采新荞、新稻做荞粑、米饭供祭，以感谢祖先给子孙带来新的收获。云南弥勒西山、路南圭山等彝区，还要在密枝节祭

祖，时间为农历冬月十日左右。民国《路南县志·夷俗》说："十二月子日祭密枝节。"祭法是村中男人杀绵羊先去"密枝林"（一片茂盛的密林）中祭密枝神，而后将羊肉分给各户带回家去祭祖神，以求密枝神和祖神共保家人清吉，农牧兴旺。

超度祭祀是最隆重的祭祖大典，凉山彝族称"作帛"；滇、黔彝族谓"打嘎"（俗称"作斋"）。其祭仪极为复杂。据说未经超度的死者，灵魂会滞留家中作祟，只有经过超度，才会升入乐土而成为神灵。超度之后，灵牌从家中移到僻静的山洞中去供奉。因崇拜祖灵，不管是富足或是贫寒之家，都必须筹资进行超度。贫寒者常节衣缩食，积蓄数年以完成此愿，甚至有人卖田地来作帛。如果不能进行超度，其子孙便会终日疾首蹙额，哀悔不已。

凉山彝族的作帛一般在人死后数年进行，有的是延至父、母双亡后一起作，也有三代以上共作一次的。祭仪进行的时间少者一、二日，多者四、五日至六、七日，依家庭经济的好坏而定，故有作小帛和大帛之分。但不论大、小，皆须延请毕摩，按彝经的章法程序进行。土司、黑彝请黑彝毕摩；白彝请白彝毕摩。具体作帛的日子，事前由毕摩打鸡祭祖来卜定。死者近亲在作帛的头一天，须至灵牌前陈放酒食，并哭泣致哀。家族亲朋不论远近，必须在作帛期携带牛、羊、猪、鸡前来献祭。已嫁的女儿要尽量多带牛、羊及其他贵重祭品。亲戚到来时，主家需集合全副武装的青壮年男子数人至数十人，在离村几里的路旁相迎。见面时，迎者要历数祖先的英雄事迹，并故意质问对方"你们来干什么？"且不等对方作答就说："你们搞错了！"然后便与客方作象征性的"对杀"，形式是跳跃挥刀、对空鸣枪、厉声喊杀、你争我夺，以杀声、枪声震动四野为佳。这样做的目的一是告诉死者，其子孙是不愿意将它的灵牌从家中送

走的；二是显示其子孙和亲属的勇敢和兴旺。“对杀”一阵之后，主家才将客人引至住宿的地点。

祖先崇拜观念对社会的影响

祖先崇拜对彝族的生产活动、社会生活、思维和艺术等不同的领域，曾经产生过巨大的消极影响。直到今天，它也还在一定程度上束缚着人们的手脚，成为人们前进的一种障碍。

在原始时代，彝族先民幻想通过对祖先之灵的崇敬，来抗拒自然的压力。但是，不但不能引导人们去改造自然和战胜自然，相反的，只能解除人们和大自然作斗争的武装。如：频繁的祭祀祷告把人们从实际的生产活动中引开；不犯祖先陈规的生产禁忌束缚人们的手脚；大量的祭祀牺牲破坏畜力和农牧业；祭神除病使大量的劳动力死于非命。在这些破坏性的影响方面，原始时代虽然没有留下具体的材料可供我们考察，但阶级社会中的大量材料却说明了这一点。云南哀牢山区的彝族由于不敢犯已故祖先的规矩，产生了不少生产禁忌。一是逢戊日不事生产，因一月有三天戊日，一年有两大戊日（农历四月十六、十月初八），故全年共有三十八天戊日不事生产。二是逢焦日忌撒种，即正月逢龙、二月逢牛、三月逢戌、四月逢亥、五月逢兔、七月逢鸡、八月逢马、九月逢寅、十月逢亥不撒种。三是逢火日不下种，什么是火日呢？甲戌乙亥山头火、戊子己丑霹雳火、丙寅丁卯炉中火，甲申乙巳风打火，戊午己未天上火、丙申丁酉山下火。[20] 这样多的日子不事生产或不下种，给农业生产造成的危害是无法估量的。再如对畜力和牧业的破坏来说，李京《云南志略》载：“祭祀时亲戚必至，宰杀牛羊动以千数，少者不下数百。”彝文《作祭经》说：大祭“椎牛如蚁

堆，稚羊如白绸，堆猪如黑鱼。”据解放后在大凉山布拖县木耳乡呷屋村的调查，1949年，该村以作帛为代表的祭祀活动共有二百五十多次，宰杀牲畜不计其数。[21] 又昭觉县城南乡黑彝八宜家一次献祖送鬼，打牛就达二十多头。该家下传至尔图乌沙时作帛成立吉豪支，一次就打牛一百多头。八宜五一子死时，他的子孙也打了一百多头来祭他。[22] 解放前凉山彝族的牧业收入一般只占农牧总收入的百分之十左右，畜牧业始终未能形成独立的经济部门，社会中普遍存在畜力不足的现象，这不能不与大规模的打牲祭祖有关。

恩格斯说：“事情很清楚，自发的宗教，如黑人对偶像的膜拜或雅利安人共有的原始宗教，在它产生的时候，并没有欺骗的成分，但在以后的发展中，很快地免不了有僧侣的欺诈。”[23] 彝族的祖先崇拜从“自发的宗教”蜕变为奴隶主、封建主阶级的思想统治工具以后，即成为统治者欺骗和压迫劳动人民的精神武器。祭司适应统治阶级的需要，要人们忍受现实的苦难、虔诚地祭祀祖先，以求死后进入“乐土”。贵州彝族毕摩的《天路指明》经还煞有介事地指出一条死后进入“天国”的路，说这条路上存在着许多的关口，只有生时“仁慈善良”、“牺牲粢盛”，死后才能越关。所谓“仁慈善良”，就是要人们自觉听命于统治阶级的奴役。所谓“牺牲粢盛”就是要人们用众多的牲畜和丰盛的谷物去祭祀祖先。由于祖先崇拜起着窒息人民反抗斗争的作用，彝族历史上很少出现大规模的反抗斗争，纵然有之，其持续的时间也不长，这与统治阶级利用祖先崇拜麻痹人们的反抗意识不无关系。

除此之外，彝族统治阶级还以祖先崇拜作为加强本阶级内部团结、向被压迫者进行武力威胁和恫吓的一种手段。如在凉山彝族奴隶主统治的地区，祖先崇拜是维系黑彝家支内部团结的

一根钮带。黑彝奴隶主通过作帛来强调家支的存在，加强家支的联系，维护和巩固家支的团结，以维持和加强其奴隶制的统治。在作帛仪式中，从接客时要历数祖先的英雄事迹，进行对刺，到用现代武器武装男子进行转圈不断鸣枪，真正的目的都不再是什么为了驱鬼和替祖先之灵扫清“阴间”的路，而主要是为了显示家支的力量，鼓舞家支的士气，对奴隶阶级进行威胁和恫吓。毕摩用以对付“阴间”邪魔的许多法术，实际上也是黑彝奴隶主阶级用以对付奴隶的许多残酷手段的翻版。另外，有的奴隶主、封建主还直接通过作帛、打嘎来对被统治者进行敲骨吸髓的剥削，强迫奴隶和农奴为他们的祖灵奉献巨量的祭品和祭费。这一切说明，祖先崇拜在政治上经济上对彝族社会的发展所起的阻碍作用是极其巨大的。

在文化科学的发展方面，祖先崇拜导致人们背弃科学。彝族从很早的古代起就有了自己的文字，但是，人们大多把它视为通祖灵和其它鬼神的工具，故使它的发展十分缓慢。迄至解放前，彝文在社会中的使用仍不广泛，而且多鬼怪之词，连毕摩也多只能诵读而无法释解。再拿对医学的影响来说，彝族劳动人民早就积累了用某些动物的肝胆和植物的根叶来治疗各种疾病的经验，但是由于崇拜祖先之灵，人们不相信医药，遇病惟祭祖祭鬼，故使医学的发展受到摧残。同时，使大批患者在驱鬼祭神中死于非命。

对于祖先崇拜的种种危害，彝族人民不是没有察觉的。凉山彝族有谚语说：“人类无准则，作帛无益处。”特别是在解放后，由于无神论思想的传播，祖先崇拜的种种祭祀活动日趋减少。但是，作为一种宗教形式，它的影响是不会一下子就消亡的。我们应该不断地缩小它的影响和市场，并积极为它的消亡创造条件。

注释：

①《凉山彝族奴隶社会》编写组：《凉山彝族资料选译》第1集第36—37页。

②《凉山彝族奴隶社会》编写组：《凉山彝族资料选译》第1集第55—65页。

③方壮猷：《蛮夷司文等九土司家谱》，《边政公论》第4卷7、8期合刊。

④《华阳国志·南中志》。

⑤樊绰：《云南志》卷1。

⑥道光《云南通志》卷182引《宣威州志》。

⑦樊绰《云南志》卷1。《新唐书·南蛮传》。

⑧《新唐书·南蛮传（下）》。

⑨《新唐书·南蛮传（下）》。

⑩《马克思恩格斯选集》第4卷第219页。

⑪引自丁文江编《爨文丛刊》（甲编）第3章。希母遮是贵州水西安氏父子连名谱系上的第一代始祖，据说系远古洪水时代的人物。

⑫引自杨成志《云南罗罗族的巫师及其经典》，载1931年中山大学《文史研究所集刊》第1卷第1册。

⑬因彝族生时喜用披毡，而披毡短，不卷曲则不能盖全身。

⑭道光《云南通志卷182·爨蛮》说："死以豹皮裹尸而焚"，"葬，贵者裹以皂比，贱者以羊皮"。又该书《黑猓猡》条引《宣威州志》说："死则覆以裙毡，罩以绵缎，不用棺木。"《白猓猡》条引《旧云南通志》说："丧无棺，缚以火麻，裹毡舁于竹椅。"说明盖披毡是古老相传下来的一种葬俗，意在使死者到"阴间"仍有披毡可披。

⑮参见中国科学院民族研究所云南民族调查组：《云南彝族社会历史调查》第162页。

⑯李京《云南志略·诸夷风俗 罗罗》说："酋长死，以豹皮裹尸而焚，葬其骨于山。"嘉靖《寻甸府志·风俗》说："黑猓猡……死丧无棺椁，以火麻缚死者坐而化之。"《弥勒州志》说：阿细"死而火化"，《宣威州志》说：黑猓猡"死者覆以裙毡……打牛、羊、猪以祭，三、五、七日举而焚之于山。"《永北府志》说："身设火化，收骨埋葬。"《东川府志》说："葬以火，缚尸如猿……。"《威宁县志·艺文志·威宁风土志记》说："人死火化骸骨……。"

⑰道光《云南通志·妙罗罗》说："没后棺殓掩埋，春秋祭祀，仿佛汉化。"

乾隆《东川府志》说，该地的干罗罗“亦渐习汉俗”。

⑱彝民一般认为人死后只会变成善鬼或恶鬼，但也有转生的观念。死者烧葬后的几天，他们认为死者要从家中转生出去，家人必须进行回避，并将柴灰撒在屋内的地上，次日清晨返家，查看灰上的纹象，看死者转生成何种鸟、兽或虫。他们以转生为雁鹅的最好，而变成蛇的不好。

⑲彝族历法每年分为十月，每月三转，共三十六日，十月中有过年之举，故相当于农历十一月至十二月之间。具体日子由毕摩择吉而定。一般认为属猴、兔、虎、鸡等日不好。若过年之日有人死亡，即认为该日有鬼作祟，以后就不用此日。故彝年的日子，不同支系相差可至一月以上，如凉山昭觉入且家、阿什家为阴历十一月下旬；四开溢坝的马家、双支家、糯米家为十月下旬；竹核的马家又为十二月下旬。

⑳见中国科学院民族研究所云南民族调查组等编印的《云南彝族社会历史调查》第110页。

㉑见《布拖县木耳乡调查》，载全国人民代表大会民族委员会办公室编，《彝族社会调查》第150页(1957年)。

㉒全国人民代表大会民族委员会四川省少数民族社会历史调查组：《四川省凉山彝族自治州社会调查综合报告》（初稿）第12页。

㉓《马克思恩格斯全集》第19卷第327页。

羌族以白石为中心的多神崇拜

李绍明

羌族是一个历史悠久、文化古老的民族，早在殷代的甲骨文中就已有许多关于羌人的记载。古代羌人的分布很广，在我国西北、西南以至中原的一部分地区，都有羌人活动。在历史发展过程中，古羌人一部分发展演变为现今藏缅语族的各民族，一部分则融入汉族和其他民族之中，迁徙到岷江上游的一支发展为今天的羌族。

现今的羌族自称“尔玛”或“尔苹”，分布在岷江上游四川省阿坝藏族自治州的茂汶羌族自治县、汶川县、理县和松潘县，以及邻近的黑水、北川、丹巴等县，总人口约十万二千余人，其中有近八万人聚居于茂汶自治县。

解放前，羌族地区普遍保留着原始的多神崇拜。在交通沿线的一些地方，由于受汉、藏等民族的影响，也有兼信汉族地区佛教、藏传佛教或道教的。近百年来，外国传教士将基督教传入羌族地区，但信徒甚少，影响不大。

在羌族的宗教观念中，自然界首先是他们崇拜的对象，天、地、太阳、树、火、青苗以至门、锅庄、柱头等等，都是必须尊崇的神。其中，天神、地神、山神、山神娘娘等最受崇拜。奇特的是，他们以白石作为崇拜对象的象征。

信仰万物有灵的羌族，在每家平顶房最高层的石塔

顶上，一般供奉着一块或几块白色的石英石，作为天神或诸种神灵的象征。一块白石象征着天神，多块白石则分别代表天神、地神、山神、山神娘娘、龙王、树神等等。由于自然界中的天、地、山、水、树与羌民的生产和生活关系最为密切，因而成为他们自然崇拜的主要对象。按照羌族的原始宗教观念，在自然界的诸神中，天神居于主神的地位，极为崇高，但还不是天地间万事万物的主宰，这是这部分羌族在历史上一直没有形成统一政权这一客观现实的折光反映。

羌族民间有一传说，说明天神崇拜的由来。这一称为《羌戈大战》的传说是：羌人最初原居住在西北草原。该处水草丰盛，牛羊兴旺，人民安居乐业。后因天灾战乱，被迫迁徙，羌人九支各奔一处。阿巴白苟率领的一支迁徙于今川青两省交界处的补尕山。不久又遇敌人，再度被迫西迁，迁徙中敌兵追赶甚急，幸遇天女木已丢下白石三块，变成三座雪山，阻挡住敌兵，羌人方幸免于难，得迁至松潘草原。羌人在此游牧，又与另一称为戈基的民族发生争执，戈基人力大善战，羌人不敌，被迫继续迁往茂汶。羌、戈两族在茂汶相持多年，羌人屡战屡败，死伤很多，乃求助于天神木比塔。天神命两族于日补坝决战，并授羌人以白石，给戈基人以白雪块，使羌人首战获胜。天神再授羌人以藤条，给戈基人以麻秆，羌人再度获胜。最后，羌、戈决战于牙依山，羌人得天神之助，以计谋全胜戈基，并将残余的戈基人驱赶到四面八方。羌人在茂汶重建家园，得以兴旺发达，白苟将其九子以及十八首领分别派驻各地，形成了现今的羌人区域。为了报答神恩，羌人商议用白石作为天神的象征，供奉于每家房屋顶上，朝夕膜拜。从此，供奉白石和祭天就成为了羌人的传统习俗。

羌族最初以白石作为天神的象征，不仅供奉在每家的屋顶

上，而且也供奉在每一村寨附近的“神林”里。神林是一片葱郁的山林保护区，严禁任何人砍伐。屋顶的白石是家祭的地方，而神林则是全寨公祭的场所。后来，羌人又以白石作为一切神灵甚至祖先的象征进行崇拜。因此，在羌区的任何山间、地里、林中、屋顶、门窗、室内，都供奉着白石。以往曾将这种现象称为“白石崇拜”。其实，它有广泛的崇拜内容，并不仅限于对一种自然石的崇拜。

羌民的自然崇拜，除了以上所举的天、地、山、水、树等几种外，举凡自然界中的一切现象，有生物或无生物，均被视为有神灵主宰，无处不是崇拜的对象。一些直接与羌民生产和生活有关的事物及其所谓神灵，则较为人们重视，并常受到崇拜。这些神灵是火神、羊神、牛神、六畜神、地界神、门神、水缸神、仓神、碉堡神、柱子神等等。

羌族各村寨还有彼此不同的地方神，大多数亦属自然崇拜性质。这些神中又有“正神”与“邪神”之分。正神即地方保护神，而邪神则往往与人作祟。正神，如理县若达、佳山、西山等寨有松树神，增头下寨有石堆神，乾溪寨有岩鹰神，水田岩有鸡神，等等。邪神，如理县星上纳瓦寨有田角怪藤神，木尔达寨有刺条坝子神，窄溜寨有老红树神，木工寨有破屋基怪神，九子寨有岩神，等等。每一正神均有一相应的神话传说，邪神则没有。比如理县若达等寨，传说原来松树甚为繁茂，当地居民为了财源大多砍树伐柯。因此，松树神托梦给这几寨居民说：我是松树神，你们若再乱伐松树，将受到惩罚；若保护松树，将受到保佑，但民众仍有不相信者，继续入山伐树，则每有不幸事件发生。某年秋收后，村民偶见一老人在林下徘徊，忽又不见，皆认为是树神出现。村民惊惧就当即许愿，请巫师在神林献祭。自此每年必须祭祀此松树神，以求得其庇护。羌

人每年请巫师祭祀正神祈求保佑时，同时还要祭祀邪神，以期求得禳解。

羌族原崇拜抽象的人类祖先神、男性主宰神和女性主宰神。这三种神应是祖先崇拜的某种形式，亦均以白石为表征，供奉于每户的二层正屋之中。

伴随着羌族进入阶级社会及民族间矛盾的加剧，其祖先崇拜的内容也复杂化了，例如对于有功于民者，羌族均视之为神而予以崇拜，又如建筑房屋神、石匠神、铁匠神、战争指示神等等，均属此类。对于民族英雄的崇拜还伴有相应的民间传说，比如汶川县克枯寨崇拜的龙山太子，传说原为天神之子，后降生于人间，除暴安民，受到了羌族的拥护，但其后却被反动统治者谋杀了，羌族将其遗体埋在龙山顶上，世代崇祀不绝。又如茂汶县黑虎等寨崇拜的黑虎将军，据说原是领导这一带羌民反抗清王朝统治的起义首领，后因寡不敌众而遇害。

羌民还有鬼的观念，认为人有灵魂，死后继续存在，但成为鬼。并非所有的鬼都是祸害，只有凶死或夭亡人之鬼才会加害于人。若遇到那种情况，只得求助于巫师作法驱鬼禳解。

羌族中残存着图腾崇拜的遗迹，较普遍的是羊图腾崇拜的遗迹。这主要表现在：羌族自称“尔苶”，与羊的叫声相近。传说羌人与戈基人战斗时，均在颈部悬羊毛线作为标志，这实际上是摹拟羊的形状。至今羌民在参加祭山大典时，还要由巫师分别在他们的身上系上羊毛线，以示与羊同体。羌民的丧礼要宰羊一只，认为这可为死者引路，并要解剖羊体，从其中相应部分来察看死者的病症所在，这都是视羊与羌民一体化的一种反映。在茂汶北路和黑水一带，还有崇拜白马的习俗，应是白马图腾崇拜的遗迹。

羌族的巫师称为“许”或“释比”。他既担任祭祀神灵的主祭，又称能为人禳解祸祟、驱鬼治病。由于巫师能熟记本民族的历史和神话传说，背诵经文咒语，并具备一定的医药常识，且能玩弄一套骗人的巫术，因而，在人们心目中被认为有控制自然的本领，能使牲畜繁殖与五谷丰收，甚至可以影响人们的命运，是一种可以与神鬼交接的神奇人物。故有关生产与生活的重大事务，诸如祭祀、还愿、除秽、禳解、驱鬼、治病、合婚、送葬等等，均须请巫师主持。“许”或“释比”在宗教迷信观念支配下的羌族社会中享有较高的社会地位，兼有祭师、魔法师和智者的多种职能。

“许”或“释比”必须拜师受业，师承而继。由于羌族无文字，故一切经文、咒语皆由师傅口头传授。一般须经过三年的时间，经师傅认可并授给一套法器以后，方得正式成为巫师而开业行术。巫师一般虽不完全脱离劳动生产，但可借从事宗教活动攫取财物。一般作一次法事，可得牺牲的畜皮，以及一块肉和一定银钱的报酬。举行较大的法事时，收入更多。如作法时踩烧红的铧头一次，可得玉米一斗、布五尺、公鸡一只、猪膘四两的报酬。由于一般是相邻的数寨才有一个巫师，故巫师从事宗教活动的机会是不少的。

巫师有特制的服装，一般是头戴猴皮帽，帽上缀有九颗贝壳，象征战胜戈基人时从其口中拔出的牙齿。身着白色布衣或麻布衣，外套一件羊皮褂，在汶川一些地方还有穿白裙的。巫师使用的法器主要有羊皮鼓，直径约三尺，在诵经念咒时用。据羌人说最早的巫师是在神猴引导下学得法术取到经书的，但当时的经文写在白桦皮上，巫师取经归来时，疲倦入睡，经书被一白羊食尽，从此羌人就没有经书，也没有文字。此时又有一金线猴，告诉巫师，若将白羊杀死，独自将其肉吃下，并以皮作鼓，

每敲一下，便能忆起经书的一句话。从此，巫师在诵经时必须敲羊皮鼓。巫师所用法器还有木制神杖，上刻有鬼王头，下包铁皮，专用于作驱鬼法事；师刀，长尺余，亦用以驱鬼；铜铸法铃，诵经念咒时使用；骨质白色念珠，作法时挂在颈上；金线猴头，巫师作法时供奉的神物，以及皮口袋等等。各种法器上都系着一些兽毛、羊角、铜铁片等物，在撞击时能发出声音，配合诵经念咒，造成一种神秘的气氛。

巫师所主持的主要祭祀活动为祭天。在祭天的同时也祭山神，故又称为祭山。祭天一般在各村寨附近的神林中举行，因祭祀时要围绕着一个放白石的石砌小龛或塔子活动，有的地方又称为塔子会或碉堡会。一般在农历二至五月中某一时候举行，是一种祈丰年的活动。有的地方在秋收后的小月还要举行一次祭天，称为“还愿”或“还山”，以报答天赐之恩。祭天以寨为单位举行，届时全寨所有成年男性必须参加，妇女则在禁止之列。参加者要自带三叉形或圆形的面馍和煮熟了的肉块和咂酒赴会，并集资购红羽公鸡一只、黑色公羊或牛一只作为牺牲。祭祀时先在塔子前燃柏枝，点燃香烛，然后举行“领牲”仪式。这时巫师诵祈祷词，大意是：所有野猪、老熊、乌鸦、麻雀，请山神引至阴山背后，以避免它们吃庄稼；保佑本寨各姓老小清吉平安，免生病痛，等等。随后即将水和几粒青稞丢入牲畜的耳中，当牲畜发抖时，表示神已领受，即宰牲祭天和放鸡归山。接着由巫师将羊角放在塔顶，羊肉当场煮熟分散各户。接着继续由巫师诵经。诵经毕，巫师在与会人胸前系一根羊毛线，然后由巫师带领在塔子边饮咂酒，跳锅庄。男子成年后初次参加祭天活动的，将会受到全寨的重视，而得到更多的食品馈赠。

天旱时，由“许”或“释比”主持举行祈雨的祭祀活动。

祈雨前必须“禁山”，即禁止任何人上山砍柴、挖药或捕兽。禁令一经公布，各寨即联合派人上山巡逻，若遇违禁者，将给予痛殴，直至流血为止。他们认为这种自我惩罚行为，可以取悦于天神，而使雨露降临。然后就由巫师主持，举行祈雨法事。若仍无成效，则由各寨派人，在巫师带领下去附近最高的“神山”顶上敲锣、打鼓和呼喊祈雨。偶逢下雨，往往被巫师宣扬为神力所致。汶川一些地方在祈雨时，还要举行一种“赶旱魃”的模拟巫术。首先以一人装扮成鬼怪“旱魃”形状，然后使之藏匿于树丛中，届时巫师率领众人，敲锣、呼喊，遍山进行搜寻。此人被寻出时，必须在前面奔走，巫师则率众在后面追赶，直至其精疲力竭被捉为止。这象征着旱魃已被赶走，甘露即可降临。在理县一些地方还有让已婚妇女到林中呼喊的祈雨活动。

巫师经常施行的巫术有除秽、禳解、驱鬼、治病等。除秽与禳解均有驱走邪气、迎来好运的意思。举凡羌族群众有不顺心的事，比如收成不好，遇盗被窃，牲畜发病，甚至酿酒不成，咸菜不鲜，等等，都认为是遇着邪气或者命运不佳所致，必须请巫师除秽、禳解。除秽与禳解本是同一意义的事，但举行巫术的时间不同，仪式亦略有区别。除秽，又名驱邪，一般在八月十五日以后任何一日举行，即使并无不利的事，也可请巫师除秽，以保清静平安。至于禳解，又称送晦气，凡遇有不如意的事，随时皆可请巫师举行。这两种巫术皆由巫师主持，需要诵经念咒，并举行一套巫术仪式，除秽还必须杀羊一只祭神。凡遇疾病均认为是鬼怪作祟，故治病必须举行驱鬼的巫术。巫师最通常驱鬼治病的方法是“以羊替罪”。举行此种巫术时，须扎一草人，穿上病者衣冠鞋袜，并牵一头作为牺牲的羊与草人一并送至火葬场地，然后念咒、作法，杀死牺牲羊，表示羊已替

人纳命。巫师治腹内疾病时，还要举行较大型的巫术。行这种巫术一般是在夜间，巫师要表演足踩烧红的铁锅或铧头，口咬烧红的黑、白石头，舌舐烧红的铧头等等“惊人”的巫术。

占卜，是“许”或“释比”所谓定吉凶的手段，一般有羊骨卜、鸡蛋卜等数种。

羊骨卜，多用以卜运气、病因，或卜行人的祸福。其所用的羊骨必须是羊髀骨，且须取自用以祭祀的羊身上。一般在羊宰祭后未烧煮前取骨。问卜者手持青稞、麦子向巫师说明请求，然后由巫师一面念经，一面取艾叶捻成小团，放在羊髀骨上烧灼，待炙出花纹后，巫师就根据纹路的长短、走向来判断吉凶祸福，并提供所谓应采取的对策。

鸡蛋卜，主要用以卜病因。其法是病人先取生鸡蛋一个，自述生辰，进行祷告，并将蛋煮熟，然后持至巫师处。巫师取净水一碗，置蛋其中使其转动，并念咒语，然后剥开蛋壳，将蛋剖开，凭蛋内色泽、形状以及水分等来断定病因。至于如何禳治，亦由巫师决定。

珞巴族的原始宗教

刘芳贤　李坚尚

珞巴族聚居在西藏东南部，东起察隅，西至门隅，南界中印传统习惯线，北临林芝、米林、隆子等县的珞渝地区，人口为二千余人。珞巴族由博嘎尔、崩尼、崩如、苏龙、米古巴、德根、巴达姆、民荣、迦龙、棱波、纳、阿帕塔尼和阿卡等二十多个部落组成。其内部还没有统一的族称。“珞巴”一词，是藏族对他们的称呼，意为“南方人”。

直到本世纪五十年代，珞巴族各部落还过着以刀耕火种的原始农业为主，采集、狩猎为辅的经济生活，处在原始社会末期的家长奴隶制阶段。

由于生产力水平低下，抵御自然灾害的能力极差，人们在进行生产、索取生活资料的过程中，在自然界面前显得软弱无力，依赖程度很大。这种对自然界的无能为力和依赖，使珞巴人不能正确认识人与自然的关系，他们把各种自然物和变幻莫测的自然现象与人类本身相类比，赋予它们以主观的意识，从而产生了各种宗教观念以及与之相适应的迷信禁忌，构成了珞巴人意识形态的重要内容。在珞巴族的宗教观念里，神、鬼尚未分离，凡精灵、神灵、鬼魂、魔鬼等都统称为“乌佑”。乌佑有善与恶的区分，但没有形成最高的、居统治地位的乌佑。

在珞巴族的宗教观念中，乌佑种类繁多，无物不有，无地

不在，干预着人们生产和生活的各个方面。

自然崇拜

珞巴族崇拜太阳、月亮、星星、雷电、风雪，是由于对天体运行的无知和恐惧，相信天体受神灵的支配。太阳给人们以光明和温暖，珞巴族把太阳作为女神来崇拜。在举行一些隆重的仪式时，往往要大量杀牲，但必须选出一头大而强壮的牛，由主妇象征性地宰杀，以向太阳献祭。在博嘎尔部落，人们在门外搭一座叫做“打洛脚”的篷架，其上方中央画一个太阳，不时献祭，以祈求太阳女神赐以人财两旺、庄稼丰收。阿帕塔尼部落有一个崇拜天神的仪式，称为科尔兰——乌佑，每年三月底，由一个村子或联合几个村子举行。在村子公地上举行仪式时，巫师宰杀一只鸡，祈求“尼黑·科尔兰”保佑人们免遭雹灾，祈求“塔贡·科尔兰”庇佑人们免遭雷击和淫雨，随后两天内不出外劳动。在博嘎尔部落的“多尼波罗丁炸得乃”立誓①仪式中，也可看到对太阳、月亮的崇拜。

珞巴族居住在高山峡谷地区，对山神极为崇拜。山神叫“埃地乌佑”或“弱乌佑”。在珞巴族的观念中，高山峻岭、悬崖峭壁都是各种乌佑隐居之处。山上生长的植物，出没于山间的动物，均由乌佑管辖。因此，狩猎、出征或交换等均须祭山上的乌佑。在进行全村性的行猎时，猎人一进入猎区，就面对大山，给镇守山林的乌佑祭奉猪、鸡、米、酒。主祭人祷告说：“我们用猪、鸡、米、酒与你换取野牛等野兽，求你保佑我们安全，不被野兽伤害，不会跌倒摔伤。”这种仪式崩如人称为“摸磅棒”。

阿卡人称山神为“普·埃乌”，统治和保护森林野物的神

叫“巴勒格里”。人们认为山神并不无端害人，如人暴亡、横死，是因为山神发怒，人们要请巫师向它献祭，宰杀一头大母牛。祭巴勒格里神时，还需杀一只绵羊和一头猪，用以祭祀专门保护豪猪的“德普吉里”神和保护河鱼的“胡克”神②。崩尼人虔诚地崇拜达尼车塔神山。相传，很早以前，崩尼人就到藏区进行交换，途中需在劣帝劣博大石洞过夜。有一次，崩尼人住在洞中，洞里的达尼乌佑要劣丁乌佑把这些人压死，劣丁乌佑不干。他们争斗起来，达尼乌佑头部被砍一刀，削去了半边脸，负伤逃到蒙额村附近，变成一座孤独的大山，山的一边是垂直的悬崖，寸草不生，这就是达尼乌佑被砍伤的那边脸。山上的野牛、獐子等动物和生长的“达目”树等是达尼逃跑时带来的。至今人们不敢猎取山上动物，不敢砍伐山上的树木，还常常向该山祭祀，以求平安。

珞巴族认为，奇形怪状和色泽特别的岩石都住有乌佑或受其管理。在各部落中，盛行“栽石结盟”，其仪式叫做“另帝达波”或“噶若崩若”，意为栽石立约，即向栽立的石头祭奉牛、羊、猪或狗，祈求石头乌佑作证，严惩背约的人。阿帕塔尼人崇拜突兀而起的大石，认为是重要精灵的聚集地，每逢“莫朗节”或其他季节，必须祭奉这些精灵③。博嘎尔人的每个氏族都有一处或多处被称为“格拉另东”的大石，人们在出征前后，都要在此石前杀牲，高唱“我们要出征，神石请你确保我们的安全，我们一定胜利，仇人一定失败”的战歌，同时绕大石头转圈宣誓。

珞巴族实行砍倒—烧光的农耕方式，与森林有密切的关系，因而他们对树木也有一定的崇拜方式。砍树开荒需择吉日。如在砍树时或开荒后出现生病、死亡等不幸事故，就认为是树乌佑在作祟，须停止开垦该地，或请巫师杀牲赎罪。崩尼

人患重病或死亡时要杀鸡问卜，如确定是“辛热”树所害，村民就围困某片森林，逐步紧缩到一棵形状较为特别的辛热树旁，一部分人上前把树砍倒。树倒时飞出的虫子、蝙蝠、蚂蚁和掉落的树叶子，均须一一捕捉和收拾，随后弄碎。树干用刀斧砍断，劈成块状，以示镇压树精。接着举行杀牲的“达目巴”仪式。参加这一活动的人，五天内不许回村。多数部落都有数种树木当作森林的代表，严禁接触、砍伐，并常祭献。

水与火是人们生产和生活不可或缺的。珞巴族称水鬼为“衣稀乌佑”。他们认为，湖有湖神，河有河鬼，凡河水都由“布鲁乌佑”管理。作物遇到水旱灾害，要举行“黑米巴”仪式，求雨消灾。

珞巴人认为，水是圣洁的（“录麦米”），他们在生儿育女、治病、丧葬和进行神判时，都要用“圣水”来避邪驱魔。河川暴涨、混浊咆哮、摧毁田地、淹村拔树等种种现象，崩尼人认为是管湖的女乌佑“帝姑利鲫乃”与布鲁乌佑争斗所致。珞巴族相传，帝姑利鲫乃与布鲁乌佑因水的洁与脏引起争吵，布鲁乌佑向黑基乌佑④告了一状，黑基派哈德鲁布去夺帝姑利鲫乃管理湖的权力，帝姑利鲫乃叫帝热达鲁布去防卫。每当帝热达鲁布出来巡视时，湖水就溅起浪花，这便是下雨。当帝热达鲁布遇到哈德鲁布时，就用湖水冲击他，这一股一股冲击的水，便成了洪水。珞巴族严禁砍伐湖和泉边的树木，严禁投入脏物，常以鸡、蛋和烧香（即燃烧柏树枝、松树枝等）献祭，并在祭祀地悬挂白、红、黑旗幡。

珞巴族取火常用竹子与石头擦碰点燃“达谢”绒毛，或用一般石头与“另埃”白石擦碰点燃“达谢”绒毛，铁器输入后，也用白石与铁碰击点燃“达谢”绒毛。在日常生活中，珞巴族认为，火是神圣的东西，人病了用火祛除邪祟，丧事中用

火驱赶恶魔。他们也崇拜灶神，饭前由主妇先投食物于火塘中，以示对火神的供奉。人们还禁止跨越火塘；火塘旁吵架时，禁止双方翻动燃烧着的柴和木炭；脏物严禁放于火塘旁；也不能朝火塘方向扫地。

农业祭祀

直到本世纪五十年代，珞巴族的土地所有制还处在从氏族公有向个体私有过渡的阶段。除阿帕塔尼外，其他部落的土地私有制还没有完全确立。他们的原始农业生产大体上可以分为两种类型：一种是距村寨较远的陡坡地，以火耕为主，间或锄耕；另一种是常耕地，亦称定耕地，这类地多属河流冲积的河谷地，耕作技术以锄耕为主，在此基础上产生了耜耕。

农业的兴起，使珞巴人的宗教观念也发生了变化。他们虽然在农业生产实践上利用了植物生长的规律，但是对这规律并没有真正的认识，仍然把谷物的发芽、生长、成熟、枯萎和再生归之于神秘的力量。人们意识到日、风、雨、江河、土地等自然物对农业起着一定的作用，但又把它们看成是神秘的力量。他们感到，自然与他们是对立的，于是求助超自然的力量来征服自然。故举凡选地、砍伐、翻地、播种、除草、收割直至粮食归仓，都要举行一系列的祭祀活动。

珞巴族的农业祭祀形式，有集体和个体两种。集体祭祀以自然村或氏族为单位举行。如墨脱的米古巴部落，每年一月，村中老人请巫师杀鸡卜肝卦，择定吉日，届时他召集会议，各户派一代表参加，决定开荒地段。二月集体在村外朝庄稼地多的方向搭一草棚，杀牛后，把肉切成小块往草棚内抛掷，向土地乌佑祭献，以祈求丰收。全村男女均参加这一活动。祭祀完毕，共

同饮宴，唱歌跳舞。翌日，禁止下地干活，严禁外村人入村和进入庄稼地。第三天开始新的一年的农业生产。阿帕塔尼部落的祭地神活动安排在播种前，祭祀由各氏族举行，巫师代表氏族或家族在祭台上主持仪式，祭品是猪、鸡或狗。所祭的神有基洛和基鲁夫妻以及一个与土地有关的基里利亚里神⑤。

个体进行的农业祭祀在大多数部落里已普遍存在。博嘎尔人在播种时举行祈求丰收的“德耐另达”仪式。他们在种植主要作物的地中央搭一祭台，供以粮食、酒、鸡、猪肉等祭品。锄草的祭仪与上述仪式相仿。巴达姆、氏荣等部落在清理新垦地树木杂草完毕时，要在屋内举行称做“阿朗”或“帮比”的仪式献祭家内精灵，并禁止到田地上劳动约五天。然后，所有成年人到丛林里去采集竹子，用以搭一个平台，另祭家神和土地神，并慰藉负责土地肥沃、主管丛树财富、负责驯养动物和司雨的各种精灵。祭主家备肉类、大米饭和水酒，宴请村里全体老人。播种结束，要过一个名叫“挨托”节的休息日，其时各家向动物之主阿甘献祭。到除草时又举行称做“路托·苏隆”或“塔库·宾耶尔”的除草仪式，由各家妇女单独进行。在最后一次除草前，又举行“路托·苏隆”仪式，向托古普约甘和阿甘的精灵奉祭⑥。

珞巴族各部落的收割仪式也很隆重，需要杀猪或其他牲畜，用以表示对土地乌佑的酬谢。仪式一般在开始收割主要农作物时进行。如阿帕塔尼在第一次吃到叫“埃莫”的稻米时，各个家庭要在屋内杀猪祭祀⑦。收割前崩尼人男子上山行猎，妇女收取部分作物，煮熟后先请村中老人“尝鲜”，随即喂狗，然后宴请村人。次日，开始正式收割。收割期间，男性禁吃早餐，也禁止与女性在同一火塘做饭吃。庄稼收完后，举行称为“昂德林”的丰收节。丰收节的时间约二天，全村男女共饮丰

收酒，晚上喝酒对歌至通宵。男女对唱的内容是关于农业的起源及男女在农业生产中的作用。如名叫“虾依·亚李波”的歌中唱道：“我们男子不帮忙开垦天地，你们女子到哪里去找地种庄稼？”“我们女子不育成种子，学会种庄稼，你们男子怎么能喝上这样甜蜜的美酒？没有花蜜蜂蜜自然不会甜，没有我们女子育成种子，人类也不会有象今天这样多的粮食吃！”

珞巴族各部落的原始农业祭祀，大都在农业生产周期的重要环节进行，一般是为了达到丰收的目的而向有关鬼献祭，从而使各种农事活动带上浓厚的宗教色彩。当然，正如其他的宗教活动不断地变化一样，珞巴族的农业祭祀也在发生变化。随着农业的发展，农业祭祀也变得重要和频繁；随着土地所有制从公有向私有过渡，农业祭祀也开始从集体进行向个体进行过渡。

图腾崇拜

原始社会的图腾信仰，是人类最古老的原始宗教崇拜形式之一。珞巴族的先民们认为，人类自身与自然界中的某些动物、植物和无生物有着神秘的血缘关系，并把它们看作是自己的祖先。崩尼、苏龙、博嘎尔和崩如等部落中就有虎（索苗或巴得）、豹（嘎鲁德）、野牛（色毕）、猪（埃力）、狗（埃基）、鹰（却干木）、布谷鸟（得伯）、蛇(鲁得乃或布列)、竹屑（石脚）、太阳（多尼）、月亮（波罗）、灶炭（嘎恨）、木棍尖（庄郭）、刀（育节）等不下三十种图腾。这些图腾分属于动物、植物、自然现象和工具等多种类型，并与珞巴族的经济生活有着密切的联系。直到现在，在苏龙部落中，还保留了较多图腾崇拜的残迹。

在珞巴族中，苏龙部落的经济发展是最为缓慢的。迄至本世纪中叶，他们依然过着采集、狩猎的经济生活。根据我们的调查材料，在苏龙部落中，某一个血缘集团出于婚姻关系分裂为两个“纽卜”（氏族）。这两个纽卜分别以同一属性的某种动、植物、无生物或自然现象等作为该氏族的名称，从而形成了他们的图腾组织形式。他们的图腾信仰有下列特点：

其一，图腾组织以两个氏族为一组。据称这两个氏族来源于一个“兄妹婚配”的“得白”。例如：

一组中，1.石鲫纽卜和 2.石脚纽卜，出于同一个“得白”。二组中，3.布更纽卜和 4.布耶纽卜，出于同一个“得白”。三组中，5.嘎恨纽卜和 6.嘎得纽卜，出于同一个“得白”。

苏龙语的“得白”，意思是“具有同一血缘亲属关系的一群人”。

其二，氏族图腾组织形式中的各种图腾名称，并不是毫无意义的或抽象的称谓。恰恰相反，图腾作为氏族旗帜的象征，烙有血缘亲属关系亲疏的印记。如：一组中，1.石鲫纽卜图腾为“哈意”树花萼和 2.石脚纽卜图腾为竹屑，二者同源于植物。二组中，3.布更纽卜图腾为鸡蛋和 4.布耶纽卜图腾为青蛙，二者同源于动物。三组中，5.嘎恨纽卜图腾为灶炭和 6.嘎得纽卜图腾为灶炭，属于无生物。

这三组六个氏族，都以图腾作为氏族的名称，从而构成了一幅原始母系氏族社会的图腾组织形式图。但在三组六个氏族中，一组的这个胞族是哈意树花萼和竹屑，同源于植物；二组的这个胞族是鸡蛋和青蛙，同源于动物；三组的这个胞族是灶炭和灶炭，同源于无生物。这种组与组之间的不同属性，包含着人们血缘亲疏的浓厚意识和不同习俗。

例如，苏龙人长期过着采集、狩猎的生活，宰杀野兽后的

心、胸、尾巴前端的肉和老虎肉，只允许本氏族男性吃，女性和其他氏族的男性禁吃。在一组中，如果石脚氏族所猎获的上述兽肉，布更、布耶、嘎恨、嘎得等氏族的男性不能吃。即使对方送来，他们也自行禁吃，原因是他们不是同源，不是兄弟。但在同组中的石卿氏族的男性却无这一禁忌，他们就毫无顾忌地与石脚氏族的男性席地而坐，拿起分给的份肉就吃。他们认为，石脚和石卿是同源的，过去在同一个“得白”时就同住、同劳动和同吃，现在虽然分开了，但依然是同一个“得白”的人，是兄弟，应该象以前那样。很明显，“胞族的天然基础即在于血缘关系。”⑧“宗教，这个古代风俗的贮藏库，也把共食当作宗教仪式保存了下来。”⑨

其三，图腾崇拜总是由亲属关系集团、被崇拜的对象和专有名称这三者结合为一体的。如布耶、布更、石脚等氏族，他们认为自己分别起源于青蛙、鸡蛋和竹屑，并将它们作为氏族的名称。凡同属一个图腾的成员，或自认为共同图腾的后裔，彼此如同一家，绝对不能互相婚配，否则就犯了图腾禁忌，要受到严厉的制裁。同一纽卜的成员，彼此亦有相互的权利和义务，有共同的宗教仪式和禁忌。

图腾崇拜总是与一定的图腾神话相联系。《垛、斯罗外出寻妻》神话中说，苏龙人的祖先从天上降到地面的曾则热哇地方时，兄弟姐妹曾互为夫妻，但妇女总不易怀孕，人口难以发展。后来垛(叔)与斯罗(侄)决定一起出外寻找配偶。他们先后遇到青蛙、鸡蛋、竹屑等。斯罗见了，均想毁掉。垛劝阻说：“留着他们吧，它们可能会变成人。”到他们回来的时候，在原先经过的地方果真出现了长房，房里住着姑娘。每到一处，姑娘们都热情接待，他们同宿。后来，这些姑娘个个怀胎生育，他们的后裔就形成了布耶(青蛙)、布更(鸡蛋)、石脚(竹屑)等氏族。

崩尼部落的《尼英姊妹寻配偶》神话中说，在远古的时候，有个全是女性的村子，那里有尼英、尼略两姊妹，她们很想生育后代，于是便四处寻求配偶。一天，姊姊尼英上山拾柴遇见经常给她送肉的老虎，便与它结为夫妻。妹妹尼略遇见“达费”（梳子）、“育节”（刀）、“达基”（姜）和“麦觉”(鸡蛋)变成的四个男子，她选中育节作自己的伴侣。她俩都生儿育女，繁衍出虎氏族和刀氏族。

在这些神话传说中，人类繁衍是人与“神”结合的结果。因此，每个氏族都有了自己固定的图腾神，或者说，图腾就是氏族的“神”。

图腾崇拜有其相应的仪式。虎氏族把虎看作是男性，对其讳忌直称，而改称为“阿邦”、“阿巴”和“阿洛”，即叔叔、伯伯和爷爷的意思。凡猎获到虎，都要举行隆重的“索苗仁”或“达目巴”仪式。猎获者全家列队向虎“请罪”，祈求宽恕。随后猎获者从家中背着虎的头骨和竹篾编的虎身先行，巫师、本民族男子随后，边舞刀，边呐喊，将虎的“魂”送到设置在村外的乌佑房，以示归还。仪式要进行三至九天，前后要杀大量的牲畜，并以酒肉招待客人。女性和猎获者禁吃虎肉。一般说来，珞巴族对有些图腾动物讳忌直称，猎获后也要举行相应的祭祀仪式。

珞巴族的图腾物中，动物约占百分之八十左右，这是与他们的经济生活密切相关的。《卫藏图识》描述珞巴族的狩猎、采集生活情景时写道：“不耕不织，穴处巢居，冬衣兽皮，夏衣木叶，猎牲并捕诸毒虫以食。”⑩可见动物在珞巴族衣食中的重要作用。另一方面，在生存斗争中，人们又与某些动物相对立。毒蛇猛兽的威胁，引起人们的恐惧感。“畏惧不是别的，正是依赖感的最普遍、最显著的表现。”⑪这是图腾产

生的基础。“人在自己的发展中得到了其他实体的支持。但这些实体不是**高级**的实体，不是天使，而是低级的实体，是**动物**。由此产生了动物崇拜。”⑫

在苏龙、崩尼、崩如等部落中，为求得狩猎丰收，流行一种祭祀悬挂在居室墙上的野兽头的“耶布卑”仪式。届时巫师在室内搭祭台，献奉猪、鸡，祈求保护野兽的乌佑赐以行猎丰收。村内同民族的男子站在祭台前，以示对兽灵的虔诚敬畏。这种习俗，当然是远古遗留下来的。氏族的生存和团结除依靠血缘纽带的维系外，还必须有赖于一种精神上的支柱，即“以群的联合力量和集体行动来弥补个体自卫能力的不足。”⑬由此看来，动物作为人类生存的基本条件，“至少当动物崇拜是一种文化史现象的时候”⑭，动物就自然地成为了图腾的起源。

图腾崇拜包括着两个方面的内容，即社会组织和宗教。在社会组织方面，氏族组织以图腾组织来表示，并逐步形成母系氏族社会的图腾组织形式。在宗教方面，同一图腾集团的人，具有共同的图腾神话、图腾崇拜仪式和禁忌。图腾的产生，除母系氏族制度的社会根源外，更重要的是依赖大自然的经济根源。洛巴族保留着一些图腾崇拜的习俗，但随着社会经济和文化的发展，多数图腾崇拜的禁忌、仪式已消失。

鬼魂观念和祖先崇拜

鬼魂、祖先崇拜是万物有灵观念在珞巴族宗教中的主要表现形式。珞巴族叫鬼魂为“寓朗姆”或“寓朗姆乌佑”。

阿卡人认为，主管小孩的孕育和出生的阿普兴奇神，地位高，受尊重，故在妇女怀孕期，要请巫师杀鸡宰猪向它供祭。

孩子出生后，如符合父母原定之心意，还要向该神作四至五日的答谢祭祀。孩子生下后的命运控制权，转给昌若木神。自此，要不时地向昌若木神祭祀。⑮

崩尼人认为人在家时，灵魂由室内的“雅露露布乃佑”保护；在野外由布怒乌佑家族保护。他们认为，灵魂如果被其他乌佑抓走，人就会生病，甚至死亡；与此相适应，灵魂丢失了也可以赎回来。为此，病人须请巫师举行祭鬼仪式，由巫师到所谓鬼住的领域“乌佑蒙”那里去寻找，一旦“找到”灵魂及作祟的乌佑，巫师就杀牲作祭，说是如乌佑接受了祭品，灵魂就可以获得自由，回到病人的身上，疾病就会痊愈。这就是所谓“招魂”。按照珞巴族关于鬼魂的观念，凡是家人被杀或者杀了他人，要举行“达目巴”和“加利”仪式，表示把他们的灵魂送到天上。猎取了虎、豹、野牛、狮、水獭、蛇等，要相应地举行“达目巴”、“得波卑”等仪式，以示把动物灵魂送还给乌佑。只有这样，才能平安无事，不然，据说被杀害者及动物的灵魂就要报复。

珞巴族认为灵魂是不死的，人死后，灵魂脱离肉体而继续活动，一般正常死亡的人，其灵魂进入地下的“乌佑蒙”，即鬼的地域。死者在乌佑蒙的“金勒娘娘”处“报到”后，死者的灵魂不再叫“亚洛”，而称“窝朗姆”，即鬼魂。

珞巴族认为，鬼魂有善恶之分。这是他们在现实生活中人与人之间的矛盾在鬼魂信仰上的反映。这一点鲜明地表现在他们对尸体的处理和埋葬上。他们根据想象中的尸体与鬼魂的关系，认为尸体毁坏了，鬼魂就失去了某种活动的能力，从而不能报复。正是出于这种意识，他们在复仇时，对被杀死的人要砍去其右手，或挖掉其眼珠，割下舌头，特别是对那些被认为是“吃人的活鬼”的人，更要肢解他的尸体。据说只有这样，其

鬼魂才无法伤害杀死他的人。在埋葬方式上，也与自然死亡的人不同。这充分体现出人们对这些被杀者鬼魂的恐惧心理。这种恐惧心理还表现在对其的祷词之中。祷词是这样的："到你自己的地方去吧！我们正在送你到天上去，去吧！你的命运不好，才被刀箭杀死。你不要生我们的气，不要怀恨我们。以后十代内，你没有力量伤害我们子孙的。天上的雨已把你洗过了，你已被埋在地下。我们把牛、猪、羊给你，将你送走。你不要再回来了，走吧，到天上的达令蒙去，那里将有美女与你作伴。"

祖先崇拜是原始社会发展到一定阶段上的产物。祖先崇拜的对象是固定、长久的，并且与崇拜者有密切的血缘关系。珞巴族一般认为，祖先的鬼魂是善良的，是氏族和村落的庇护者。因此，他们对死者的哀悼隆重且虔诚。人死后，先给穿上新的或干净的衣服，一般在家停放一、二天，他生前使用过的衣饰和工具放在头前或身旁，并供以酒肉饭菜。近亲和同村的人送来酒和粮食，作为祭品。妇女们还陪同死者家属一起唱哀歌。死者的家人要杀一头牛，以牛头和一部分牛肉供奉死者，其余用来招待前来吊唁的亲友。送葬要杀鸡卜肝卦，选定吉日。在安葬的日子里，全氏族停止劳动一天，前来送葬。尸体捆屈成胎儿状，装入背筐，由亲人背运。出殡时，两人在前开路，接着为背尸人，亲友群众跟随在后。尸体送入墓穴后，将捆绑的绳带解开，把手、脚拉直放平，刀放在头前，其他工具、装饰品放于两侧，然后填上泥土。坟上立根木叉，上挂牛角、弓箭和盛食物的竹篮。埋葬后的十天内，还要举行一系列的仪式，杀若干猪、鸡祭献死者，意为让他的鬼魂能象他在人间时那样生活。此外，还要举行隆重的周年祭仪(这也是最后一次献祭)。届时，死者的子女各自带牛、酒、粮食等前来献祭。所杀牛的

角、猪的四只蹄及一份肉放在墓上，以示对死者的怀念。

巫师与巫术

在珞巴族的社会中，从事宗教活动的人有两种：一种是祭神跳鬼的巫师，人们称其为“纽布”；[18]另一种是占卜师，称为“米剂”。人们认为纽布是人和鬼魂之间的特殊“使者”，能以祭神跳鬼的祷词、咒语、模拟动作、祭献牺牲和占卜等方式为人“祛危求安，免灾招益”。纽布非世袭，一般由罹患重病的男女病愈者，经过一定的宗教仪式后充任。纽布分大、中、小三个级次，以示其法术程度的高低。巫师主持的祭神跳鬼仪式多在夜间举行，由纽布演唱专门的曲调，并配以相应的舞刀、跳跃等动作。法器有长刀、小竹棍、筐箩、鹞子头尾、虎豹的牙和皮等。

米剂一般由男子充任，他与纽布一样，精通鸡肝卜，偶尔也作蛋卜、米卜、猪肝卜和牛肝卜来判定吉凶、贫富、离合、人寿、胜败、丰歉及触犯何种鬼神和所需祭品等。

纽布和米剂都声称通过法术可以凭借肉眼识别各种鬼神。纽布还宣称具有勾通人与鬼神之间的关系、通过仪式控制鬼神的特殊本领。米剂没有这种本领，因之他不能主持各种祭神、跳鬼仪式。纽布在历史上曾是氏族的精神领袖，常兼任氏族的祭司和首领。在珞巴族中，曾称纽布为“布乃”，意为“母亲”，由此可以窥见其重要的历史地位与作用。纽布和米剂起初为人们进行宗教活动是义务性质，在个体家庭出现后，他们为人们进行宗教活动，需要索取一定的报酬，从而给他们的活动打上私有制的烙印。

巫术与宗教不分，这是珞巴族原始宗教的特征之一。珞巴

族巫术的主要内容表现在占卜、氏族或村寨祭祀和神判等方面。

占卜是巫师的重要活动之一。巫师以种种占卜术预测吉凶祸福。珞巴族个体家庭出现后，占卜术又与私有制有着密切的关系。占卜多用来询问个人的吉凶祸福，往往因此宰杀大量的牲畜。占卜术大体有下列数种：

1.鸡肝卜。这是珞巴族的主要卜卦形式。由米剂、纽布通过鸡肝上的“卦位”与“卦符”所呈现的颜色、粗细、明暗、凹凸、平陷、圆扁及纹路曲直、折向、起迄点等征象，进行占卜释疑。一般说来，每次释疑，须同时观看三或四个以上的鸡肝卦象，才能作出判断和解说。由于鸡肝各有差异，故占卜一次，往往需要杀鸡数只甚至数十只。

2.米卜。纽布或米剂自备一碗干净的水，精选颗粒饱满、整齐的大米一把，然后坐于碗旁，边念咒语，边将米一粒一粒投入碗中。以所有投入水碗的米粒没有一颗浮在水面，沉下去的米排列整齐为吉利；如有米粒浮于水上，沉下去的米粒凌乱，为不吉利；若投入水中的米粒有一两颗断裂，象征着大灾难临头，需要作鸡肝卜释疑。这是一般的卜法。各个具体的卜法又有些不同。；

3.鸡蛋卜。天刚破晓，纽布或米剂手拿鸡蛋一个，开始念祷词，约半个小时后，将蛋放入冷水中煮，蛋快熟时取出，投入凉水之中，取出看蛋壳裂否，再泡入冷水中。然后剥去蛋壳，拔一长发在蛋黄中央处勒切开，取出蛋黄，放半边于口中含化，然后吐出，若出现玉米、高粱、小米大小的蛋黄颗粒，为吉利，其中以玉米粒状为最佳；如无蛋黄颗粒状或颗粒大于玉米粒，蛋黄中央呈浓汁状，蛋黄周围的蛋白出现红泽色，或是蛋黄呈白色，均为不吉利。此外，还须看蛋白的饱满程度，

如在蛋内出现的空白处在蛋壳旁，就认为病愈后仍需卧床休息；空白处小，卧床时间就短，空白处大，卧床时间就长。另外还有一种简单的蛋卜形式，即念祷词后，在蛋上穿一个小孔，用一个小木棍作蛋的支架，插入油松火上焚烧，如蛋壳裂并流出蛋白，意为不吉利；若蛋壳不裂且不流出蛋白，视为吉利。

4.牛肝卜、猪肝卜，这两种占卜与鸡肝卜大体上相同。但它们居于次要的地位，所表述的内容也没有鸡肝卜那么广泛。

祭祀是巫师求得神明宽恕，逢凶化吉的重要手段。珞巴族的祭祀仪式繁琐，形式多样。较为典型的氏族或村寨祭祀有：

第一类："衣金门巴德纳"，意为"杀人治痢疾"。这是博嘎尔部落在痢疾流行时，杀一其他部落的人或奴隶，取其右手，在村里举行的一种祭祀仪式。"巴目"仪式，是纽布为预防天花、麻疹、猩红热、水痘、疥疮和流感等传染疾病而施行的一种巫术。举行仪式时，若干纽布杀鸡、猪、羊祭祀，并轮流念祷词，各请一乌佑和祖先神保护村民，防止波又、塔另、杨等乌佑进村害人。翌日全村禁止外出，三日后外村人方能进村。凡染上上述疾病的村寨，三个月后才准许互相来往。

第二类："另利巴"，是崩如、苏龙、崩尼等部落为被杀害的家庭成员而举行的一种祭祀仪式。在死者住房外捆扎一木棍高架"另利依耕"，纽布杀鸡念祷词，祭请另利乌佑引导被杀害者的灵魂从高架上上天。尔后，被害者全氏族和全村的男子，身佩弓箭，手执大刀，围绕另利依耕转圈，纽布叫每个男子至高架前的篝火旁拨火，如拨时发出"轰"的一声，且火迅速燃烧，表示该男子是个能为死者复仇的英雄，大家向他祝贺。仪式毕，三天内禁止外出活动。与此相类似的还有"苏冬"仪式，即结下冤仇后，由于未得复仇，就须请纽布举行这一仪式。人们先用树枝和树叶捆扎一狗模型，纽布向苏冬乌佑献祭

狗、猪、鸡，并念咒语祈求它掠走仇方的灵魂，致使仇方患病死亡。若对方及时知道仇人施用这一巫术时，亦另请纽布举行“林得麦德”的反暗害仪式，以拯救自己的灵魂，并予报复。

第三类，“嘿洛耶”，是苏龙部落为选定纽布或提高纽布法力而举行的一种仪式。“嘿洛”，意为“纽布巫术的技能”，即法力。“耶”，意为发现。纽布之所以成为人和鬼神之间的特殊“使者”，是由于具有“嘿洛”。择定本氏族的新纽布时，要举行这种仪式。其时纽布念祷词，全氏族的男女老小均须参加。参加的人均口吹“崩力达”（竹制，其状似高脚小酒杯）。当纽布杀猪、鸡献祭时，参加者将吹着的“崩力达”插在牺牲的周围。其间若某人出现发抖、抽搐、昏倒等不正常的现象，人们就认为“嘿洛”已附在他身上，他就被认定为纽布。如果被择定者认为自己的法术不高，想吸引其他氏族的“嘿洛”附于己体，或是米剂想升为纽布，把本氏族已故纽布的“嘿洛”附于自己身上，那么他们可以另外举行“嘿洛耶”仪式。

第四类：祈求外出平安的仪式。在米古巴部落，每年外出交换物品时，须在村中特设的灶前，集体向天神献祭，并一起在灶前烧一种“希日”树的枝叶。烧时由巫师代表村人司祭敬酒，将“希日”枝叶朝太阳放好，再倒上酥油、糌粑、酒、奶和水。当把“希日”枝叶放在灶上燃烧时，巫师念祷词，祈求天神保佑村里人出门交换顺利，旅途安全。仪式完毕，大家共饮各自带来的酒。苏龙人为行猎的人旅途平安，猎获顺利，也举行与此相类似的“弱乌佑麦”仪式，其时全氏族的人，特别是同一家族的人均要参加（如住地很远，可派代表）。纽布向弱乌佑献祭猪、鸡。主持祭祀户，即以肉、饭招待客人，并请代表把肉、饭等带给没有参加仪式的住户。

珞巴族认为神判的效应是直接而明显的，具有非常大的超自然力，因而把它视作是维护社会秩序和道德的一种辅助手段。当人们在偷盗、性关系等方面发生争端，经调解人或公证人调解无效后，就借助神判来解决。神判时，公证人和双方当事人的亲属均须参加，由巫师主持仪式。在珞巴族中，神判有四种主要形式。

第一，沸水中取物。原告认为被告犯有某种罪行，但又提不出确凿的证据，被告一方又坚决予以否定时，则举行这一神判。如果被告声称是无罪的，他就应当顺利地把手抽出来而不受烫伤，以证明他是无辜的。其时，公证人向前查看被告的手，如果真不伤，原告一般都要向被告赔偿一定的东西，如一头牛等，并受到社会舆论的指责。如果被告的手被烫伤，神判就证明他犯有罪行。在这一场合下，被告一方要赎罪，宴请村人，并给原告以足够的赔偿。

第二，手掌上滴金属熔化物。这种神判的经过、结局的处理与前者相同，不同的地方是将沸水中取物改为在手掌上滴铝或锡、铜的熔液。

第三，悬吊鸡蛋。公证人与当事者商定在举行神判的房中，用线把一个鸡蛋悬吊在房梁上，巫师念咒语后，被告走进鸡蛋旁，嘴对鸡蛋，赌咒。如果鸡蛋摆动或转动，就说明神已确认被告犯有罪行。接着便将鸡蛋煮熟，取出蛋黄，让被告含化，然后把蛋黄吐出，察看是否多有象玉米、小米大小的硬粒。若有，就依硬粒的大小和数量，分别给原告赔偿相应的财物。倘若鸡蛋没有摆动或转动，即神确认被告无罪，这时原告以同样含化鸡蛋黄的办法，给被告赔偿一定的财物。

第四，咬虎牙。原告与被告各自拿出相等数量的牛，交给双方的公证人。巫师念咒语，念咒过后，巫师取一虎牙，让当

事者双方嘴对嘴地各咬虎牙的一端，巫师再次念咒语，念咒完毕，取回虎牙。此后，公证人在三天内查看当事者谁患病或死亡。三天内谁先患病或死亡，其牛就归对方。如果三天内，当事人双方都未患病，其牛各自牵回。这种情况下，原告会受到社会舆论的谴责。

（本文曾承蒙珞巴族阿岗同志的热情帮助，谨此谢忱。）

注释：

①参见：克里斯托夫·冯·菲尤勒·海门道夫：《阿帕塔尼人和他们的邻族》，吴泽霖译，1980年油印本，第129——130页。

②雷格胡维尔·辛哈 《印度东北部的宗教和文化》，新德里 1977 年版，第59——60页，参见伍昆明译稿。

③参见《阿帕塔尼人和他们的邻族》第131页。

④珞巴族把人间的社会组织移植到鬼神世界，认为乌佑也有家族、氏族、部落的组织。黑基乌佑被认为是乌佑 部落的首领。据说黑基乌佑部落是管水系的。

⑤参见《阿帕塔尼人和他们的邻族》第135页。

⑥《印度东北部的宗教和文化》第74——76页，参见伍昆明译稿。

⑦参见《阿帕塔尼人和他们的邻族》第137页。

⑧摩尔根：《古代社会》下册，商务印书馆1977年版，第236页。

⑨拉法格：《财产及其起源》，三联书店1962年版，第52页。

⑩盛纯祖：《卫藏图识》。

⑪费尔巴哈：《宗教的本质》，三联书店1964年版，第527页。

⑫《马克思恩格斯全集》第27卷第63页。

⑬《马克思恩格斯选集》第 4 卷第29页。

⑭费尔巴哈：《宗教的本质》第548页。

⑮《印度东北部的宗教和文化》第58页，参见伍昆明译稿。

⑯祭神跳鬼人。在巴达姆、民荣等部落称为“穆哥”，在苏龙部落叫“巴模”。

景颇族的原始宗教形态[1]

宋恩常

景颇族约有九万三千余人，聚居于云南省潞西、瑞丽、陇川、盈江和梁河等县的山区。解放前，景颇族的原始社会制度虽早已濒临解体，但产生于原始社会阶段的原始宗教仍以传统或者改变了的形式，继续在景颇族社会的精神生活中起着作用。二十世纪后，基督教传入部分景颇族地区，但影响不大。

本文仅就景颇族的原始宗教观及其崇拜形态试作探索。

以社庙为中心的祭祀活动

解放前，还停留在锄耕和刀耕火种农业耕作阶段的景颇族，他们认为各种自然现象及其变化都受一种“拿”所支配。这种超物质而存在的“拿”或者说一种精灵，不仅关系农作物的成长，也直接影响人们生活的本身。景颇族正是根据各种自然力作用于农作物、人们生活的特点和结果，确定了它们在自己宗教意识中的地位。

在景颇族社会，对于精灵或原始神祇，都是按社会生活的现实分工，来划分神祇的职务的。天地日月、雷雨风火、农业生产、狩猎活动，现实生活中的各种疾病直到死亡，无不有自己的神祇。如司天或天鬼为“木作牟南”或“木作肯娃弄”，

司太阳为“阿占”，司雷为“木生”，司风为“崩派”，司雨为“格占”，司水为“省”，司山和箐谷为“吉筒”，地母为“迷南”，司五谷为“斯滴”和司狩猎为“阿朋腊”，等等。这些原始精灵或神祇据说都居住在高山、箐谷、田地、瀑布、水边等处。

同一类神祇又有具体分工，例如司山的神祇“子桐”又具体分为山上、山箐、地里和田里的“子桐”，它们都有自己专司的领域和范围。再如司水的“省”中，有司雨或虹的“格占”（它居住于瀑布的地方）和居住水井旁的“省”，它们各有自己的职守和分工。不少神祇都与现实世界的人们一样，结成夫妻。从人类始祖彭甘寄伦和“木占威纯”夫妻开始，以下还有司谷魂的银几腊（男）和荣那木占（女）是夫妻；司狩猎的阿崩腊（男）和阿崩思（女）也是夫妻。这些神祇及其子孙又是彭甘寄伦和木占威纯的后代，从而组成神祇家族。

由于各种自然精灵对于农业生产所起的作用不同，因此在宗教祭祀中，其地位也就不同。一些自然精灵，在祭祀中的地位日益突出，成为祭祀中的重要的自然神祇。特别是滋育着农作物生长成熟的土地，更是景颇族人民必须祭祀的对象。伴随宗教祭祀活动的发展，除去要定期祭祀它们外，还专为天、地、太阳、山林和水等自然神祇建起居住的房屋“能尚”。在能尚中除去供奉各种原始自然神祇外，还供奉一些社会性的神祇。如司社会成员间纠纷的木龙，司财物的吉戛和世袭部落酋长和村长的祖先魂灵等。这样，在景颇族社会实现社会主义集体化前，每个部落和村社所建立的能尚，实际上是由各种自然神祇和世袭部落酋长、村长死去的祖先魂灵混合所组成的原始庙宇。

能尚建于村边，它是一座无四壁的草棚，四旁竖立杀牛用

的鬼桩，奉献牺牲的竹架，柱上悬挂牛头骨、猪头骨和装鸡的竹笼。景颇族社会分化为世袭的酋长(早户)、庶民（勒塔）和奴隶（木样，又称准）三个等级后，开始在对部落、氏族祖先的祭祀中划分等级。世袭酋长的祖先同部落，村社的创建者的祖先都是部落、村社共同祭祀的社会性神祇，同天、地、太阳、山林和水等自然神祇一样，分享部落或村社全体成员的定期祭祀。

能尚中神祇的职能固然很多，但其主要的职能是主宰五谷丰收、人畜兴旺，因此祭祀能尚的活动，多半是为适应农业生产活动的需要。播种前以世袭部落酋长、村长为首，在农业祭司“纳破”和部落或村社祭司“董萨”具体主持下，定期集体用猪、牛和鸡祭祀能尚中的神。在农作物播种季节，要在“纳破”的土地上，举行播种仪式。在举行播种仪式的土地上搭一祭棚，其仪式由董萨主持，由两对男女青年按传统的原始播种仪式进行播种。播种时女子在前，手持竹制的小锄打洞点种，男子在后用扫帚平土，祈求丰收。举行过上述的仪式，各家才能开始播种。除去担任播种仪式的祭司董萨外，在一些村落还设有专司祭祀地母的祭司“戛堵”，由戛堵负责以埋猪的形式献给地母一口猪，以求得地母保佑。有的部落、村社甚至每三年以部落酋长名义，出牛一头举行地母祭，即将牛杀死后，先洗净五脏，然后埋在部落酋长所居住的地方，作为直接献给土地牺牲的象征。

当然，农业祭祀还包括尝新节、祭谷堆和为运谷进仓而举行的叫谷魂等一系列仪式。尝新节是在谷物成熟后正式收割前举行的一种宗教祭典。尝新时，各部落、村社的群众齐集部落酋长、村长家。担任收取尝新用稻谷的老年妇女要身穿盛装，用于盛装稻谷的竹篮四周要有玉米、豆类、高粱以及五颜

六色的鲜花点缀，在收来的稻谷上面要用大而圆的青叶复盖。收取到的稻谷要背到部落酋长或村长家里，先由老年妇女用锅炒，炒后由姑娘用手碓舂，并把舂好的米用姜拌好，由董萨主持祈祷和祭祀，感谢各种神祇赏赐的丰收。祭后，董萨当场抛丢用青叶子包好的小包新谷和菜，说是让野精灵分享，预防其抢食祭品。尝新时，全村男女老少虽都来参加，但每个参加者仅能分一小包新米，主要用老陈米煮饭作补充。在酋长、村长举行完尝新仪式后，群众才正式开始尝新。在正式打谷前，要祭祀谷堆，酬谢各种自然神祇对农作物的保护，使农作物免遭或少遭野兽践踏和风雨侵蚀。他们认为经过祭祀，谷物才可以获得高产，谷粒大，吃后力气大，身体健壮。此外，谷物从场地运到家前要举行一种叫谷魂仪式，据说此举是为将打谷时因受惊而逃跑的谷魂叫回来。

在景颇族社会中，每个氏族、村社和部落所共同祭奉的神祇，理所当然地成了公共神祇，被认为保护着氏族、部落和村社的安全和幸福。因此，对这些神祇的祭祀，就成为他们主要的宗教祭祀活动，而这种宗教祭祀带有公共的性质。当然，在景颇族的宗教生活中，也有各种形式的个体祭祀，那是各家各户为了祈求自己生产顺利而举行的。

祖先崇拜的形式

景颇族认为人同其他自然现象不同，不是由“拿”所主宰，而为一种特有的“南拉”所主宰。南拉不仅支配生人，即使死后，南拉仍然继续生存。景颇族就是以南拉这种观念为基础，建立了自己所特有的灵魂不灭和祖先崇拜观念。

在景颇族社会，原始氏族虽早已解体为个体家庭，但每个

家庭还普遍供奉同一氏族的南拉，或几个氏族共同供奉一个南拉。这里所说的“南拉”具有氏族精灵或氏族魂的意义。例如，瑞丽县景颇族载瓦支户育部落，各个氏族都有自己所供奉的南拉。其中泡羊木氏族供奉勒加、尤木、珊木图；梅普氏族供奉尤木、当贝；多石、木图、纯雷三个氏族供奉尤木；金有氏族供奉难迈；梅何氏族供奉厚吴、格朗木；勒桃氏族供奉斯贝；增通氏族供奉尊；张牟氏族供奉吴岗；梅羊木氏族供奉斯拜；支孔氏族供奉占枯。几个氏族共同供奉一个南拉，其原因首先为每个氏族不断分裂出新的儿女氏族；其次由于不同氏族间的通婚，有的女儿出嫁，也将父亲氏族所供奉的南拉带去。

景颇族建立在灵魂不灭观念基础上的祖先崇拜，集中反映在为死者举行的葬礼仪式里。景颇族人死后的宗教仪式，十分繁琐。尸体要停放在每家特设的“甘桶”（鬼门）处，用粗树干刨成长方形的木槽当棺材盛装遗体。刨制木槽棺材时，还要竖立一根上端束有竹枝作幡的树干。守丧的时候，由两个身着长衫的男子，持矛在屋内和屋外四周挥舞，每舞一周便绕竹幡作刺击状，以示驱邪。晚上，同村和邻村的青年男女群集死者家中，为死者跳祭祀舞，表示悼念。

景颇族的墓地多选在较高的山坡上，实行土葬。他们用投鸡蛋的方式为死者卜选葬地，以鸡蛋摔坏的地点为葬地。举行完葬礼，还要按照人们的现实生活方式为死者建墓。首先，在死者的墓上搭一座高丈余的圆锥形的草棚，作为死者房屋。接着在草棚顶端竖立一个用猪血涂绘的木人像，作为死者的形象。在墓四周，根据死者的子女数以决定竖立竹竿根数，竿顶上悬挂各种木质或布质的符号，以代表死者的性别、年龄以及一些生活事迹。此外，还在木质人像上，拴线条若干，作为生者同死者断绝关系的象征。

举行完葬礼，还要另为死者举行一次送魂仪式。由董萨来卜选具体的送魂日期，杀牛、猪和鸡作为送魂的牺牲。有时在举行过送魂仪式后，还要通过一些宗教迷信仪式，鉴别死者的亡魂是否真正送走。一种鉴别的仪式就是死者全家成员，都排列在鬼门前，排在最前面的人，头顶一个竹篮，篮内放着用青叶包的糯米饭和两只熟鸡作祭品。由董萨卜选一个老年妇女，他们二人拉着一条白线，由董萨用刀将线割断，年老妇女所拉的一端线头如向外，便意味魂已送走。另一种鉴别的方式，是由董萨卜选一年老妇女，丢祭祀时用的刀，刀落地后，刀刃向外，便暗示魂已被送走。景颇人认为只有将死者的亡魂送走，活着的人才能平安无事。对举行过送魂仪式但又未送走的那部分亡魂，要继续供奉在家里。

景颇族的祭祖宗教观念产生于灵魂不死的观念，他们认为人的肉体虽然死亡，但其南拉还继续生存，因此活着的人仍同死者的灵魂继续保持各种形式的联系。南拉仍能够影响生者的健康及生产活动。为了使死者的亡魂保护生者的健康和生产顺利进行，遂产生了以奉献牺牲讨南拉欢心的祭祀方式。

神明迷信观的反映

精灵和灵魂的观念，除去反映为上述的自然崇拜和祖先崇拜外，也直接反映到其他社会生活领域。从婚姻的缔结、军事行动到社会成员间纠纷的调解，都离不开预卜吉凶和神明裁判。

直到解放前夕，景颇族社会不同部落间的纠纷，通常诉诸原始的血族复仇来解决。随着私有制的建立，由血族复仇演变为掠夺财富的武装掠牛，景颇族称“那集”。这是景颇族的不同部落间由于人命、婚姻和债务等纠纷，未获得公正解决而引

起的。在举行武装掠牛之前先要举行占卜、祭祀、祈祷，以期达到预期的目的。先由董萨卜卦决定行动日期。若是大规模的武装行动，当事者还要杀牛一头，连毛带皮切成小块，分送给友好部落，邀请参加帮助，称为“门柱”（散牛毛）。为了保佑出征的战士在战斗中不发生伤亡，在出征前还要烧一锅苦楝子汤，每人喝一碗，保佑自方不受伤害。出征后所抢劫的牛、猪，必须先献社庙，然后才能屠杀。

在部落和村社内部，发生纠纷无法判决时，特别是伴随私有制而产生的偷盗现象，常无法判断偷盗者为谁时，人们一般常求助于原始神判或原始的宗教裁判。最常用的原始宗教裁判形式是赌咒，祈求犯罪和诬陷者将遭受雷击或火烧等天惩。在景颇族的社会中，还存在着某些野蛮的原始神判，主要有“捞开水”和“闷水”两种形式。捞开水是诉讼双方用手从烧开的水中捞起一种物件，以一方手被烫伤为无理。所谓闷水就是诉讼双方在众人前，同时闷入水底，但以先露出水面者为无理。举行原始神判，一定要有董萨和部落、村社头人参加，先由董萨赌咒，表示神判通鬼神而生效。

在景颇族的婚姻中，虽未产生按生辰计算是否合婚的观念，但从订婚到结婚都有自己的占卜吉凶的方式。男子选偶要经过占卜。他要先从自己所爱上的姑娘身上偷来一件东西，作为董萨卜卦判定是否适于作为结婚对象的依据。在断定某女性适于作结婚对象后，还要经过卜选两个适于担任秘密媒人职务的“勒脚”和“长桶”，在“抢婚”的整个过程中协助男方。结婚时，要通过卜选选出担任接待、敬酒任务的姑娘“捧鲁”。婚礼中被“抢来”的新娘，要通过四根木桩，即鬼桩才能进入男家的房屋。此四根木桩周围都围着草，以示每根木桩上都有一个精灵；在每根木桩上都拴着牺牲品；在每根木桩前

都有一个董萨负责杀牲祭祀，让牲血溅满草蓬，作为各种精灵已分享牺牲的象征。在景颇族看来，男女两性的关系通常涉及原始道德和宗教观念，如女子未婚而孕，同女子发生关系的男子，有义务杀牛一头祭神驱鬼，以取得有关神鬼的宽恕，从而也就取得众人的谅解。

原始艺术的巫术作用

至解放前，景颇族的形象思维已有较高的发展水平，已经开始懂得掌握诗歌、舞蹈、绘画和雕刻等各种艺术创作的形式和技巧，再现景颇族社会生产和生活的现实。在万物有灵观念支配下，宗教祭祀特别是祭司和巫师也广泛利用艺术形态为本身服务。他们对待人们所创作的艺术的财富，如粮食、家畜等一样，也将其作为祭祀活动时的牺牲品。景颇人从欢庆丰收到悼念死者，都广泛运用自己所创作的艺术作品，作为奉献给各种原始自然精灵和死者的灵魂的精神牺牲品。他们认为各种自然精灵和死者们的灵魂，同生人一样喜欢欣赏艺术活动，进而赋予宗教祭祀的各种艺术以魔力。

在景颇族社会，为死者跳舞是悼念死者的主要形式。在为死者所跳的祭祀舞中，有大型的祭祀舞“金再再”，参加者可以多达百余人。跳此舞时，要有四个男子裸身，身上绘有黑、白二色花纹，分扮一雄一雌，来担任所谓保卫放哨任务，以防止恶鬼混进。他们认为花纹具有魔力，可以驱鬼。跳者边跳边打锣击鼓，时而挥动长刀，时而呼叫。此外，还有一种专为死者跳的驱邪赶鬼的舞蹈“龙洞戈”，参加者，男持长刀，女持扇子和芭蕉叶。舞时回旋曲折行进，伴以急敲的钹鼓，挥动长刀，时而呼喊，其势森严，表示驱邪赶鬼。

伴随着景颇族社会已产生原始的等级关系，在祭祀舞蹈中，开始分化出只有世袭酋长等级的人死时才能跳的“木代总”。景颇族认为“木代”是财富、长寿和幸福神祇的化身。跳“木代总”，要在舞场中心立木牌四块，四块木牌中间立一棵大的鬼桩，人群绕鬼桩而舞。男舞者手持铁矛、长刀，女舞者持扇子。大的部落在每年的尝新节，就由部落酋长和村长举行“木代”祭，通过跳“木代总”祭祀“木代”。董萨是跳此祭祀舞的组织者和主跳人。跳“木代总”时，董萨头戴缀有羽毛的高帽，身穿长袍。

景颇族人除了认为舞蹈动作在祭祀中具有神奇的作用外，还认为绘画同样能发生神奇的作用。在景颇族社会，绘画都同宗教祭祀密切联系在一起。景颇族祭祀社庙能尚时所竖立的两根木桩上，便用炭画小米、高粱、谷穗、犁、鱼、螃蟹、牛、南瓜、辣椒和茄子等，以此象征人畜兴旺，祈祷作物丰收。在社庙里的地母桩上，同样画有日、月、山、河、水塘、鱼、螃蟹、麂子、鹿、水牛、玉米、稻谷、小米、瓜类、犁、耙、锄、弓、刀和枪等，其含义同样是祈求地母保佑丰收。为了防止邪魔恶鬼对人们健康的威胁，每个村的寨门都刻上龙齿锯纹，涂以黑色、红色，意谓使其产生具有驱逐邪恶的魔力。跳总戈祭祀舞时，要在舞蹈场上竖立四个高大木牌，并在每块木牌上用红、黑、白三色绘螺旋形的花纹。人死后竖立在墓地上的木雕人像和插在墓地四周四根木杆上的四个木鸟，都画有红、黑二色的花纹。董萨举行祭祀活动时所穿的裙子上，也有图案花纹。他们认为那些花纹都具有驱鬼的作用。

祭司的等级和收入

在景颇族社会，为适应上述宗教观念及其祭祀活动的需

要，早已产生了从事原始宗教活动的祭司——董萨。董萨除去主持部落、村社的祭祀外，还兼为社会成员“驱鬼医病”，因此又是巫师。董萨也因其本身对宗教祭祀、占卜内容的掌握程度，开始分为大小高低或等级，以主持各种不同规模的祭祀或卜卦活动。在董萨内部大致分为“斋瓦”、“董萨”、“西早”、“迷推”、“努歪”和“强仲”等级别。其中，斋瓦可以说是大董萨，负责主持大的祭祀。董萨同人们的宗教祭祀活动最为密切，如前述主宰五谷六畜的“社庙”，就由董萨具体负责主祭。努歪长于卜卦，许多祭祀要先进行卜卦后才能决定行止，因此，努歪也在景颇族的宗教祭祀活动中占居相当重要的地位。强仲是董萨的助手，负责屠杀祭祀所用的牺牲，并具体陈设各种牺牲品。迷推是举行祭祀时，人与精灵或鬼的居间人，是“拿”的替身，所谓拿就附在其身上，拿借其嘴表达其意愿给人，人亦借其嘴，将人们对拿的要求转达给它。西早的职能是专为死去的社会成员送魂，说是将死者的魂，按着祖先迁徙的路线送回老家，所以西早熟悉景颇族先人迁徙的路线。正是上述的宗教祭司人员，在客观上成为人们所谓精灵或鬼神之间的媒介人，也是各种拿、南拉在人世间的代言人和宗教迷信思想的传播者。

在景颇族社会，各等级的董萨一般要通过其宗教迷信活动收取一定的财物。其中，西早因与死者“灵魂”打交道，其待遇较高，每次为死者主持送魂仪式，可获牛一头；董萨中最高等级的斋瓦，因负责为世袭氏族头人祭天神“木代”的大典，收入最丰，每次可得牛一、二头以及绸缎和毯子等物；董萨负责祭祀社庙能尚，每次祭祀可得用于牺牲的一条牛腿或猪腿。

董萨供奉“琐”，宣称琐为司祭祀之神祇，因此每次祭祀

要请瑣保护。董萨多半实行世袭，在村社和部落中虽属平民等级，但因系原始神权的代言人，除参加村社或部落的大小宗教祭祀外，也参与村社或部落的政治、军事活动。从为对外械斗、掠夺财富的行动祭鬼神、卜吉凶，到调处纠纷而举行神判，都少不了董萨。董萨在宗教、政治和军事方面居于特殊地位，是村社和部落酋长的神权支持者，是村社或部落当权者之一，而且在经济方面也享有特权，他们不仅从各种祭祀活动中可获得财物，甚至在一些村社还置有董萨职田。

景颇族的宗教观念，是支配他们日常生活的自然力量和社会力量在他们头脑中曲幻的反映。这些宗教观念产生于原始社会生产力极端低下的状态中，它的消失需要一个长期的历史发展进程。这正如马克思所说："只有当实际日常生活的关系，在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间极明白而合理的关系的时候，现实世界的宗教反映才会消失。"②

注释：

①本文参考资料：《景颇族社会历史调查》（第一至五册），《云南民族宗教调查》（内部资料）。

②《马克思恩格斯全集》第23卷第96—97页。

独龙族的鬼魂观念

蔡家麒

灵魂观念

独龙族是我国人口最少的民族之一，约四千六百余人，分布在云南省贡山独龙族怒族自治县境内，其中绝大部分居住在独龙江两岸陡峻的山地上。那里终年多雨，一年中有半年因大雪封阻而同内地无法往来。独龙族以农业为主，大多数尚沿用粗放的刀耕火种方式，粮食作物产量不高，渔猎和采集在生产中仍占一定比重，解放后才普遍使用铁质工具代替以往的竹、木、石、骨器。据五十年代调查，迄至解放前夕，其社会还处在父系家庭公社解体的历史阶段。

在这样的自然条件和原始生产方式中，长期支配独龙族宗教迷信活动的，是对自然界各种鬼神或精灵的信念。独龙族认为，世间许多事物都有灵魂，特别是有生命的东西更是如此。他们相信，人或动物有两个灵魂："卜拉"和"阿细"，前者是肌体赖以存活的生灵，后者是其死后的亡魂。卜拉只是在肌体活着的时候才具有，其形状和品性同本体一样；人们投在地上的阴影或映在水中的倒影，是卜拉存在的证据；梦中所见所为，是其卜拉暂离身体外出活动的结果。他们说，一个人不能没有卜拉，如果卜拉从人体内走失，是件惊恐的事，必须请巫师举行寻找、领回卜拉的宗教仪式。人的死亡，总是其卜拉先

死。卜拉被认为是天上最高层众鬼总头目“格孟”事先安排的，人或动物的生或死由它掌握决定。卜拉一旦死了，它就永远消失，即卜拉同活人或动物共存亡。

独龙族人认为，人和动物死后，紧接着出现其第二个灵魂阿细，一般人是看不见阿细的。据巫师（“南木萨”）说，阿细的形状和品性同死者本人或动物生前差不多，它们并不福佑子孙后人，却有时会祟害人畜，要求人们为它们献祭酒肉。众阿细生活在地的另一面，即地的阴影“阿细默”里，那里的景致同人间差不多，人在世间怎么生活，它在这里也就怎么生活，死者同样按照其生前的家庭、家族或民族一起生活和劳动。独龙族不认为人死后会变成鬼。他们说：“死人不是鬼，是住在另一个地方的‘阿细’，‘细’也是人。”他们习惯将家庭成员的尸体埋在自家房舍近旁的地下，其上搭个棚子，舍不得远葬，就是出于这种原因。上述两个灵魂观念的特点是：第一，两个灵魂先后出现，但互无联系，分别伴随生和死，用以说明生与死两种绝然不同的自然现象，并随之将这种观念扩展到自然界。第二，两个灵魂的功能及对人世间的影响，远不及后面将要提到的自然界各种鬼魂或精灵的作用，人的灵魂同自然界的鬼魂、精灵有清楚的界限。独龙族的这种观念同发展到较高级思维阶段上出现的所谓投胎、转世、福佑、显灵或神降等多种复杂功能的灵魂观念，特别是灵魂不灭的观念，有着显著差别，这些差别显示出独龙族的灵魂观念还普遍具有执着于具体事物和现象的直观属性。

鬼的观念

独龙族认为，他们生活在一个被各种看不见的鬼或精灵包

围着的世界里。鬼分两类，一是住在地上的，统称“卜郎”，它们是自然界中凶恶的精灵，对人畜危害极大；一是居于天上的，统称“南木”，它们通过巫师“南木萨”作中介，能解除人们病痛，拯救将死的人的卜拉，但也能残害人。地上的卜郎被看成同人一样，会繁殖和死亡，有家族，也有卜拉和阿细。其卜拉是天上最高层众鬼另一个总头目“木佩朋”给定的。独龙族的传说《创世纪》讲，最早格孟同木佩朋分别创造了人和鬼（卜郎），人、鬼曾在地上混杂居住。鬼生性凶残贪婪，不断吃人，而且繁殖快，地上的人逐渐减少，人向鬼展开斗争。因为人比鬼聪明，鬼屡遭失败，人受到了鬼加倍报复。格孟认为人是它创造的，一般人看不见鬼，鬼却能看见人，它们常用祟害人畜等方式不断索取人间的酒肉供祭。这里的说法从一个侧面表明了独龙人对人和卜郎的相互关系的看法。

在地上的众鬼之中，独龙人平素最惧怕的是所谓居于山崖、洞穴和丛林中的崖鬼“几卜郎”，传说它们是由一个普通的猎人在入山行猎时因伙伴们丢失丧命后变的。崖鬼被说成是最凶残贪婪亦善变的鬼，专附在人的卜拉上，能让人们罹患重病而死。其次惧怕的是所谓缠人至死的“德格拉卜郎”，据说，这种鬼居于山上、河边或树林里，人们被山上滚下来的树木、石头砸伤击毙，或落江而亡，或被毒蛇咬伤至死及刀箭误伤等猝发的灾祸，每每都被认为是这类鬼所为。此外，他们说遍于江边石崖上的“瓦江卜郎”，是司人患急腹症的鬼；山林里的“墨里卜郎”，是司人受伤害或遍体生疮的鬼；“南卜郎”是司肺病的鬼；“瑞卜郎”专事传播癫病；“格木卜郎”司人高烧、头痛和呕吐；“阿郎嘎卜郎”是司掠走外出人畜卜拉的鬼；还有司患痢疾和制造火灾的“克木尔卜郎”，等等。所有这些鬼，均被独龙人视为专门作祟人畜之鬼，须通过巫师占卜，算

出需供祭何物及供祭多少，对其予以祭奉，才能使其少害人畜。

独龙族鬼的观念的特点是：第一，鬼和人是两个独立而又对立的事物，鬼非亡人所变，同人的所谓亡灵没有联系。第二，几乎所有的鬼都同自然界某一事物或现象相联系，都是自然界各种灾祸的具体化身，人间有多少疾病和灾难，相应地就有多少种鬼。第三，除巫师外，一般人看不见鬼，只有通过巫师占卜才能知晓鬼的所为和需要；祭鬼是求得禳解的主要方式。第四，独龙族从没有制作和供置任何鬼的偶体偶像的习惯。恩格斯在指出美洲印第安人部落特征时说："他们还处在野蛮时代低级阶段，所以还不知道具体的造像，即所谓偶像。这是一种正向多神教发展的对大自然与自然力的崇拜。"① 独龙族的"狭隘而愚昧"的宗教鬼灵观念及其活动正具有类似的特征。

天的观念

独龙族有关天的观念是其鬼的观念的延伸。他们认为天和地息息相关，地上的变化常来自天上。在他们的想象中，从地面到天上最高处是多层结构的，天的各层情景同地上差不多，有山峦、丛林和房舍等等。天的最上层叫"南木年各岩"，住着个嘴里长有硕大独齿的"木佩朋"，据说它吃人畜的卜拉如嚼饭粒。其下一层是"木代"，住着"格孟"，它是人类的主人，决定人们的生死命运，它能福佑世人除病祛灾。中层称"木达"，是受"格孟"派遣到人间治病消灾的"南木"们的居所，它们分别住在东、南、西、北四个鬼门里。各门里藏有治疗人间各种疾病的三种"天药"，由该层的鬼头"南木曾木柔"管理，它同"格孟"是朋友。此外，将死的人的卜拉多被关押在此层。木达层同人间关系密切，它能通达人间的屋顶和

室内火塘，那是南木往来于天地间必经之地。独龙族认为火塘是天的一个部分，故极敬重火塘，认为它是一家之中最大的主人。

独龙族对天的看法依然保持着比较朴素的成分，这表现在他们将人世间的情景直接搬到天上来描绘天。其特点是：第一，由于天上存在恶与善两个鬼的总头目，人间才产生了祸与福。第二，各层中的鬼头目皆是平等的朋友关系，彼此还没有形成明确的统属关系。第三，认为天上的南木比地上的卜郎具有更为强大的积极力量。由此可见，独龙族这种天的观念，直觉地反映了人们在自然界各种异己力量的重压之下，于尚不发达的思维中造成的幻想。

巫师及其活动

灵魂观念是独龙族宗教信念的核心，由此扩展出和天相联系的鬼魂观念，支配着人们的各种宗教迷信和仪俗活动。所有这些观念，都在巫师的活动中得到集中的表现。独龙族中的巫师主要有“乌”和“南木萨”。

乌是一种比较古老的巫师，常在家族内部继承。以往各家族都有乌，妇女充当者为数不少，乌被认为是崖鬼几卜郎的化身。

乌不管天上的事，多同地上的卜郎打交道，而主祭崖鬼向来是乌的专职。崖鬼致人以病，故祭时常在病人屋外搭个竹木架，铺以松枝，放上兽肉或猪、鸡、鱼肉、小米饭及酒，隆重的要杀几头猪。祭前，乌先喝足酒，其意等于让崖鬼把酒喝够。祭祀时乌要讲述崖鬼来历的传说，按辈份背诵本家族或氏族各代乌的名字，然后对所谓崖鬼念道：“今天我们算着你

了，酒和肉一共算出这么多，猪和鸡的‘卜拉’，你快些抬上走，让病人好起来吧！以后你不要到这里来，再不要这么搞了。”边念边将簸箕里的祭品拿出在病人头上绕圈。有时，乌还举起双臂，向四野大声呼唤其他的鬼前来吃祭品。因凡属鬼所需要的享用品，都是祭牲的卜拉，故祭毕，供品由众人共餐。以往祭崖鬼的仪式是集体性的，一人有病有灾，整个家族成员或同氏族的人都参加，共同为之祈求平安。解放后，这类仪式的规模已逐渐缩小到在一个家庭内部进行。

每年春节前后，独龙族要举行一年中最隆重的仪式“卡尔哇”。各地亲朋根据事先的木刻传信，在指定的日子和地点汇集一处，剽牛祭鬼，祈求来年的平安和丰收。届时，乌牵着披有麻布毯子的牛，先绕牛主人房舍三圈，祈求保佑牛主人家宅安吉，再走向仪式场地，反复向鬼祈求：保佑村寨房屋的地基牢稳，崖鬼们不要把病灾带到这里。有的人将自己的项练等物品套系在牛角上，以讨吉利。然后乌将牛拴在有刻划符号的木桩上，并背起野牛头骨，围祭牛跳舞，众人跟随而跳。最后由乌用扎枪朝牛的心脏部位猛戳，以一枪致命视为吉。众人遂就地饮宴，没来的亲友，要托人送去一份连皮带毛的生牛肉，以示敬意。恩格斯说：“最初的宗教表现是反映自然现象、季节更换等等的庆祝活动。”② 独龙族的这类仪典具有明显的原始宗教特色。

乌的传继，迄今仍保持着在家族内部进行的习惯，常是祖传孙，父传子，叔传侄，甚至兄传弟，多属男性。但是，乌的社会地位已不及巫师南木萨，南木萨更受到众人的信仰。

南木萨的宗教职能比乌复杂，主要有所谓治病、营救卜拉、驱斩恶鬼、占卜预言和祭鬼（唯祭崖鬼除外）等项职能。

多数南木萨都是在年轻时成为这种巫师的。他们宣称最初

独自见到一些所谓奇异的景象，此后复又显现。他们的这种经历，就往往被人们视作“南木”，而成为前来要他们成为南木萨的先兆。

南木萨的全部宗教迷信活动都是围绕着想象或幻觉中的南木进行的。南木是他们唯一被认为是来自天际的一种鬼（又称“尼”）。南木萨甚至编造说，南木在天上“木达”的地方经过一定的培养，学会了各种医道，才被格孟派往人间，同南木萨建立终身的联系，以巫师的身体作为中介，替人们“治病”和“消灾”。

南木萨们宣扬，人患病是某种鬼作祟，它们或附在病人身上，或掠走患者的卜拉等，致病的种种情况要靠其来占卜才能得知。

南木萨们的所谓治病，情形大同小异。巫师身上披一块专用的麻布毯，在地上摆几碗酒（有的南木萨不喝酒可不摆），于病人屋内点燃青松枝各处熏熏，并在患者周身绕一绕，以求洁净。继而摇铃或击鼓，念念有词，仿佛他的南木闻声而至。巫师漱口、洗手后，双手向上，象征已接过南木携来的“天药”等物，煞有介事地朝坐着的病人头顶滴“药”数滴。

营救人的卜拉是南木萨经常作的一种迷信仪式。先用占卜宣称久病的人或健康者的卜拉已被恶鬼掠往天上，关押起来，借此威胁患者要赶紧举行“卜拉鲁”的换魂仪式。巫师以活鸡或活猪作祭。

南木萨还经常主持砍鬼仪式“德格拉”。据说德格拉这种恶鬼善于变成个陌生的漂亮姑娘，常出现在年轻男子的梦中，同他们相恋交欢。有些男子觉得自己已被德格拉鬼缠住，精神紧张恍惚，日渐衰弱多病。南木萨多次占卜，每称当事人要被该鬼缠死吃掉，即将被山上滚下的石、木击毙或落江而死，唯一

的办法是请南木萨来举行砍鬼仪式。在室内砍鬼：让所谓被缠者坐在一群姑娘当中，互相佯作亲妮戏谑，意味着诱使恶鬼因嫉愤而来。南木萨及其助手身藏砍刀，埋伏在屋顶上，作待该鬼飘降时抽刀砍去状。若是说未砍中，可择日再砍。于室外砍鬼：让被缠者和一群衣着漂亮的年轻男女外出作游玩状，一路假装欢乐和歌唱，沿江上下奔走不息，意思是有意让紧跟在后的恶鬼走得疲惫不堪。在约定地点，南木萨和助手先期持刀守候，待大家相遇时，被缠者将手中拄行的竹竿插牢于地，据说恶鬼习惯歇在竹竿上休息，巫师则迅即举刀向竹竿顶端砍去，企望将鬼砍死。南木萨平素虽然也是自食其力的劳动者，但他们为族人主办宗教或迷信仪式后有收取报酬的习惯。

上述南木萨所主持的经常性的宗教活动，有如下特征：第一，南木萨的所谓治病、换魂和砍鬼等活动，虽是巫师所为，却被看成是南木通过巫师身体进行的，南木操纵南木萨，鬼支配人，此时是人鬼合而为一。第二，南木萨具有巫术意味的宗教迷信活动，都是在一系列假想或幻觉之中进行的。这些于实际生活中纯属虚无的想象，反映了独龙人在自然界面前的软弱和对生活的强烈愿望。这类愿望与幻想的结合，在思维极不发达的人们的心目中常常造成一种心理上的冲动，极大地支持和强固了鬼神之类的宗教观念。第三，天上的南木具有从鬼上升为神的趋势，它们的所谓替人间治病消灾的“善行”，同地上的卜郎只知祟害人畜，一味要求供祭的情况，二者已然有别。在独龙语中，迄今尚无“神”这个具有独特含意的词。格孟或南木依然被认为是属于鬼的范畴。由此看来，神的功能尚依附或包含在鬼的性能当中，神的观念还没有从鬼的观念中独立出来，进而凌驾在众鬼之上。这就表明了在原始宗教漫长的发展过程中，确乎存在着一个同人类社会历史进程大体一致

的从鬼到神的观念渐次演变的阶段。

结　语

宗教属于历史范畴。任何宗教意识及观念都是产生在一定的社会物质生活的条件下，发展于人们同自然、同社会的种种关系及其过程中，并且随着这些条件、关系和过程的变化而变化。独龙族的原始宗教同历史上和现今世界上许多后进民族的宗教一样，其宗教意识主要基于鬼魂信念。这些所谓鬼魂不外乎是经常支配着人们的自然界中各种自然力的幻想的反映，而且被进一步神秘化了。值得注意的是，图腾崇拜以及由此而来的祖先崇拜的观念与活动，长时期以来在独龙族社会生活中几乎还没有发现明显的事例。这种情况显示出独龙族的原始宗教一直还处在比较低级的发展状态，即以自然崇拜为主的历史阶段上。他们信奉的正是一种对自然力崇拜的并向多神教发展的原始宗教。

近半个多世纪来，独龙族的原始宗教在这个十分闭塞的地区随着整个社会的发展和进步，以其固有的节奏变化着。解放前夕，独龙族的父系家族公社已趋解体，家族内部按血缘关系传继的乌的社会地位日渐下降，绝大多数冲破血缘关系出现的南木萨比乌具有更多更大的宗教职能，他们在许多方面取代了乌的宗教活动，并有创新。南木萨所谓的“天药”，当然是一种老的宗教观念，然而比没有任何医药观念只知单纯祭鬼来祛病消灾的乌，显然是进了一步。解放后甚至在个别南木萨的头脑里，还出现了对当代医药的想象因素，并进而认为人们生病不一定是鬼魂作祟，也建议有些患者去医院诊治等，这是医药知识和医疗设施普及与发展的结果。这些变化着的事实生动地启

示我们：类似独龙族这样后进的兄弟民族，只要在较大的范围和程度上，摆脱因贫困愚昧造成的自然界沉重的压力，牢固地建立起在社会主义文明基础上新的生产生活方式，那么，长期支配和影响着人们的原始宗教信念，自然会失去存在的基础，其消亡的速率和程度可能比起当代人放弃“人为宗教”的信念要快捷或普遍。我们欲使千百万群众从宗教迷信的精神枷锁下逐步解放出来，就必须集中全力作改善和提高整个社会物质条件的不懈斗争，彻底改造、铲除历史上遗留下来的造成贫困和愚昧的旧有生产生活方式，在全面发展生产和科学文化教育卫生事业中，不断提高全民的物质文明和精神文明的水平，大力增强人们认识自然、征服自然的能力。这个历史的重任，就充分体现在我国各族人民为之奋战的社会主义现代化的宏伟建设事业之中。

注释：

① 《马克思恩格斯选集》第4卷第88页。

② 《马克思恩格斯全集》第27卷第63页。

怒族的宗教观念①

杨建和

怒族主要分布在云南省怒江傈僳族自治州的碧江、福贡、贡山三县及兰坪县的兔峨区，迪庆藏族自治州的维西县也有少数怒族居住。怒族人口约有二万三千多人（1982年），大部住在怒江两岸碧罗雪山与高黎贡山海拔一千五百米至二千米的山腰上。

怒江地区山高坡陡，江流湍急，历史上交通十分困难。由于自然地势的险峻和历代反动统治者的压迫，怒族社会发展极为缓慢。直到解放前夕，除兰坪县兔峨区和散居在维西县的部分怒族已进入封建社会外，大部分怒族仍处在原始公社制开始向阶级社会过渡的历史发展阶段。社会生产力水平很低，原始的竹锄和木锄仍是大量使用的生产工具；社会分工很不发达，手工业和商业尚未从农业中分离出来，以物易物仍是交换的主要形式；个体家庭私有制虽已确立，但还保留着原始公社制的残余；社会阶级已有初期分化，但还不很明显；没有比较完整的政治组织，许多地方还保存着氏族村社头人制度。

怒族的宗教观念以虚幻的形式曲折地反映了怒族社会这种发展迟缓的状况。除贡山县接近藏区的部分怒族因与藏族杂居而受到贡山红教（宁玛派）普化寺的影响信仰喇嘛教外，怒族长期以来普遍保留着原始的自然崇拜，万物有灵是怒族最主要

的宗教观念。十九世纪后期，随着帝国主义势力的扩张，外国传教士先后把天主教和基督教传入了怒江地区，一些怒族改信了天主教或基督教，原有的自然崇拜开始受到人为宗教的排挤。

原始精灵观念和祭鬼活动

在怒族的原始宗教观念中，自然界中与人们的生产和生活有关的各种事物如日月星辰、山川树石、风雨雷电等等，都是具有神奇力量的“鬼”（精灵）。普遍被人们所敬畏和崇奉的就有山鬼、树鬼、水鬼、云鬼等不下数十种。由于各地区怒族方言的差异较大，而且社会条件也不完全一样，故怒族所敬奉的鬼灵也不尽相同。

碧江怒族在耕作和狩猎时，要祭祀山鬼“米枯于”和水鬼“独药于”，它们是主司农业和狩猎的鬼灵。碧江一区九村的“斗霍”、“达霍”两个氏族共同敬奉据说能去凶化吉的“坐米起”，每年年节时，由两个氏族的头人联合主持，全村男人参加，举行集体祭祀。斗霍人还单独祭祀天鬼“门多”，为其聚居的甲和自然村祈求保佑。思德自然村则祭祀猎神“卸育惠”，祈求平安，祝祷狩猎顺利。

福贡怒族敬奉的主要是山鬼“宽赤”、天地之鬼“冻尼”、战鬼“埋尼”、瘟疫鬼“尼主”和冲犯鬼“褚腊”等，约有十多种。他们也敬奉一些原是傈僳族所敬奉的鬼灵，如“尼午”鬼等。

贡山怒族敬畏山鬼“木里布拉”、水鬼“昂布拉”、路鬼“木胡布拉”和树鬼“穷那底布”等，他们认为这些都是不祥的邪鬼，能作祟于人使人生病，能使庄稼遭灾，因此每年都得祭奉。他们还认为社鬼“强布拉”是统管鬼灵的，各个氏族每

年分别在不同时间里进行祭祀。每年秋收后，有的地方还举行全村性的集体祭祀山神的活动。

兰坪县兔峨区的怒族受白族宗教的影响较大，各村寨都有对本主、财神、魁星、土地娘娘等的祭祀活动，但也还保留着祭山神、水神、龙树、五谷神和野鬼、瘟神的习惯，还有杀黑羊祭山林的“祭山林节”。

在历史上，怒族曾长期遭受其他民族封建土司和蓄奴主的沉重压迫。由于历史条件的限制，他们不可能真正认识到这种不平等的民族关系的实质和根源，于是，他们把鬼灵也划了民族，产生了独特的民族鬼灵观念。碧江怒族认为，云鬼、夜鬼、“活麻”（一种刺人的草）鬼是勒墨(白族的一支)鬼；山鬼、岩鬼是傈僳鬼。他们最怕勒墨鬼和傈僳鬼，认为它们专门作祟于怒族人。如果民族间发生械斗，他们除了要祭祀战鬼外，还要祭祀白族鬼“墨于”，据说械斗之祸就是由“墨于”作祟所致。他们还认为水鬼、家堂鬼等是本民族的鬼，可以保佑家人的平安，要不时加以祭拜。

怒族对于各种自然鬼灵的崇拜，有的是为了祈求保佑，而更多的是为了祈求免受其害。这充分反映了由于社会生产力的低下，人们在自然力和自然现象面前软弱无力的状况。为了少受一些灾祸，他们不得不对自然鬼灵采取讨好和恳求的态度。一旦遇到灾难，就得请巫师来进行禳祓。例如，按照怒族的原始宗教观念，人得了病就是魂被鬼咬了，必须请巫师来祭鬼。

巫师与分工

碧江怒族称巫师为“禹古苏”和“米亚楼”。禹古苏为病人卜卦念经，判定应祭何鬼及祭品的种类和数量，然后由禹古

苏杀牲祭、驱鬼。大巫师不仅要会说怒语、傈僳语，还要会说勒墨语，因为祭勒墨鬼时要念勒墨话的咒语，把鬼送到沧江东岸据说是勒墨人老家的“七星岩头”地方。杀牛祭鬼时，巫师可得一腿肉及半张牛皮，但尚未产生脱离农业劳动的职业巫师。

福贡怒族的巫师分为“尼玛”和“达施”两种。尼玛被当作是具有能用肉眼看见祸害人的各种鬼灵，及能替病人到阴司去把失去的灵魂招纳回来的本领的人。尼玛以能替人看鬼治病，可以索取较多的祭鬼酬礼。但尼玛又因能摄魂而被认为能祸人，如果一个人认为灵魂已被尼玛摄去，就必须出较多的纳魂酬金请另一尼玛为之纳魂。过去也曾有人因怀疑尼玛摄魂害人，而把尼玛赶走甚至杀死。达施精通各种咒语，为人卜卦断定作祟于病者的鬼灵，然后杀牲祭拜。达施为病者所施行的最大祭鬼活动是祭家鬼，他们认为一切重病都是由家鬼所致；其次的是祭山鬼，他们认为人在野外突然患病是被山鬼所祟；其他如头痛、痢疾、百日咳、天花等病都必须杀猪、杀鸡驱鬼。祭家鬼须杀牛或大猪。达施替人祭、驱鬼，收取的酬金较低。较小的祭祀鬼灵仪式，只要通晓一般咒语的人便可施行，不必请巫师主持。这两类巫师都不须经过特别训练或具有特别经历，也不世袭。

贡山怒族称巫师为“董木萨”或“那木沙”。董木萨为人看病一般都用卜卦来断定作祟的鬼灵，常用的卦法有手卦、珠卦、酒卦、刀卦等。祭品一般视病情轻重而定，或杀鸡，或杀猪，杀牛者较少。董木萨所用的祭器，是一个皮鼓、一根鼓桩。祭鬼时，董木萨一边击鼓，一边唱咒语，颇有节奏。

图腾崇拜遗迹

解放前夕，个体家庭已是怒族社会的基本经济单位，但原

始的氏族、家族组织的残余还普遍保留着。在怒族地区，有血缘关系的家族常聚居在一起，形成村寨，氏族联系清晰可辨。各地怒族都有关于始祖和氏族历史的传说，其中保存着一些图腾崇拜的遗迹。

碧江怒族各氏族多以一种动物命名，认为作为氏族标志的这种动物与本氏族成员间有着特殊的亲缘关系。碧江一区九村的斗霍人又称“别阿起”，意为蜂氏族。相传其始祖茂英充是天上飞来的一群蜂变成的女人。另一种说法是天降群蜂，歇在怒江边，后来蜂与蛇（一说与虎）交配，生下了茂英充，茂英充长大后又与虎、蜂、蛇、马鹿、麂子等动物相配，其后代分别成为虎氏族、蜂氏族，等等，茂英充是各氏族共同的祖先。该村的达霍人传说他们在迁来九村之前原称“拉起”，即虎氏族，是虎的后代，有“虎不食虎族人”之说。这两个氏族各有一部分散居在其他村寨。除蜂、虎两氏族外，在普乐乡、老母登乡还有“米黑华”（马鹿）、“米伯华”（麂子）、“亚脚华”（蛇）、“纳着华”（鼠）及“那魁哟”（鸡）、“那额哟”（熊）等氏族。这些以动物命名的氏族分别把这些动物奉为祖先，认为它们能够保护本氏族的成员。据说过去有不许猎食本氏族图腾物的禁忌。

福贡怒族较少图腾遗迹，但木古甲村的“图朗提起”（木桩氏族）仍保留着自己的植物图腾观念。他们十分崇拜一种称为“图朗”的树木，规定不得砍伐伤害。若遇见这种树木倒下，必须将它扶起来培植好。他们认为自己的祖先是这种树变来的，因而必须保护它。

尽管随着氏族组织的日益松弛，图腾崇拜已失去了它原有的形式而只遗下一些传说，但以某种动（植）物为祖先的观念还是普遍存在着的。可是，怒族对于自己现实的祖先的祭祀却

比较简单，祖先崇拜观念比较淡薄。

葬仪中的宗教成分

怒族的原始宗教观念认为，人死后灵魂仍象生前一样生产和生活，因而男子死后家人要将他生前所用的弩弓、刀箭、兽皮箭包挂在墓旁；妇女死后家人必须把她生前用的煮饭、织麻的工具挂在墓旁，以示供他们在阴间使用。哪家死了人，必须吹竹号向全村报丧，同时也表示为死者的魂“开路”。碧江怒族还要请巫师“禹古苏”送魂，一程一程地“送”到澜沧江东岸的“色谷洛达谷洛”，因为他们相信那里是他们的“老家”。

由于人们的社会地位已经开始有所分化，报丧竹号也有所区别。死者若系未婚男子，只吹一个竹号；有了儿女的吹两个；是头人的吹三个；当巫师的要吹四个；而妇女不论成年与否，都不能吹号。号声一响，全村的人各带一小瓶酒赶来吊丧，喝“离别酒”。妇女死后不吹号，当然也就不能受到这种吊唁礼节了。

过去有些怒族保留了古代羌人的遗俗，实行火葬。碧江的甲加、罗益村，福贡的木古甲、谷乃比等村的老人还能指出过去的氏族公社火葬场地。近代已普遍行土葬。一些地方尸体不用棺木装殓，停放在火塘边死者原来的睡处，停尸两三天，每天祭三次，每次一碗米、三块肉，祭品收在一个口袋里，葬时放入墓穴。出殡时由三个老人挥舞长刀在灵前“开路”。葬时先请巫师在选定的墓址破土，墓穴挖成后，尸体下葬，四面围以木板，然后掩埋。以后除第一年去垒坟添土外，不再扫墓，家中也不供奉祖先灵位。时日久远，墓平若无，墓地上仍可种

植庄稼。也有少数富裕户把年老死者葬于宅旁园地里，据说这是一种古老的葬俗，可使死者灵魂不离家宅，以保佑家人平安。

原始宗教是原始社会中最主要的意识形态之一，它一方面是原始时代社会生活的一种反映，另一方面也对原始时代的社会生活的各个方面产生极大的影响。怒族的自然崇拜观念是怒族社会长期处于落后状态的反映，由于生产力水平的低下，人们企图借助超自然的鬼灵的力量来保证生产的顺利进行，保护生活的安定，辟除各种灾患，但其结果并没有提高人们同自然作斗争的能力，相反地，往往是加重了群众的负担，带来更多的困难。怒族最常见的原始宗教活动是杀牲祭鬼，动辄杀鸡杀猪，祭家鬼等还要杀牛，这就常使许多本来生活就已十分困难的群众濒于破产而不可自拔。可是杀牲祭鬼的结果，并不能消除疾病，解除灾难。

解放后，怒族人民摆脱了民族压迫，成为国家的主人。人民政府积极扶持民族经济，怒族的农业生产技术有了明显的提高，并开始有了自己的工业，交通运输业有了很大发展。在党和人民政府的关怀下，文化教育和医疗卫生事业获得发展，这都为改变崇拜自然鬼灵的原始宗教观念创造了条件。随着认识世界、改造世界的能力的不断提高，怒族人民终将自己起来抛弃一切落后的意识形态——当然包括所有虚幻的宗教观念。

注释：

① 本文根据《怒族社会历史调查》等材料写成。

阿昌族的原始宗教残余[1]

刘扬武　邓启耀

阿昌族，古称“峨昌”、“阿猖”等，现有二万多人，主要居住在云南省德宏傣族景颇族自治州陇川县的户撒、腊撒，在潞西、梁河、龙陵及镇康、耿马等县亦有分布。历史上，阿昌族长期受到汉、傣等民族的影响，在宗教方面，已普遍信仰小乘佛教，也有信仰道教的，但仍保留着一些本民族的传统的原始宗教残余。

自然崇拜

自然崇拜是原始社会一定发展阶段的产物。由于那时人们的认识能力有限，对各种自然现象还得不到正确的反映和解释，因而对于原始民族来说，自然力是某种异己的、神秘的、超越一切的东西。原始思维就其心理和智力发展的水平来说，不可能把握自然界的内在规律，而只能用以己比物的人格化方法来“同化”自然力。“正是这种人格化的欲望，到处创造了许多神。”[2]可以说，在原始宗教的最初阶段，人们接触或感知到多少事物，就有多少神灵及关于这些神灵的神话或崇拜，这便是所谓“万物有灵”的时代。

阿昌族没有文字，其原始宗教往往和神话结合在一起，互

相渗透，并通过本民族的巫师加以传播。比如，阿昌族创世神话《遮帕麻与遮米麻》，被说成“是天公遮帕麻亲口告诉我们阿昌的‘活祂’（巫师），再由‘活祂’世世代代口传下来的。”而造天地、传人种的两个大神遮帕麻和遮米麻，同时就是该民族原始宗教所信奉的两个主要神祇。

1.日月、天地崇拜。

阿昌族普遍供奉太阳、月亮神（阿昌话叫“版清”或“版当”）。供奉太阳、月亮神的地方，有的在房簷下，多数在围墙的墙洞里，都是背朝东方，面向西方，意味着太阳、月亮从东方升起，落时光芒仍然照着它们居住的地方。阿昌族认为有了太阳和月亮，才有白天和黑夜、冷和暖，万物才会生长，人才有吃有穿，所以对太阳、月亮神供奉最勤。祭处摆一只竹杯，一个花瓶，不时烧香，每天女主人做好早饭要先供一团饭，然后全家才进餐。有的地方阿昌人祭献太阳神时，还要用一竹筒插在地上，竹筒上端放一块竹篱笆，上立四个小竹筒，四方各立一个，似为象征天之四方。

阿昌族创世神话《遮帕麻与遮米麻》中说，远古时候没有天，没有地，只有“混沌”。“混沌”中闪出白光，就有了明暗、阴阳以及大神遮帕麻与遮米麻。天公遮帕麻用雨水拌金沙造太阳，雨水拌银沙造月亮，用美丽的各色石头造天，还用自己的乳房造了太阳山和太阴山（从此男人就没有了乳房）。地母遮米麻拔脸毛织地（从此女人就没有了胡须），血流成海，使世界有了生机。天公、地母结合，造出了人类。遮米麻教会了人们刻木记事，用占卜和咒语来驱赶疾病和灾难；遮帕麻教会了人们打猎、熟食和盖房子。后来人类遇到洪水淹没、烈日烤炙的灾难，又是天公和地母补好了天地，战胜了魔王。天公遮帕麻和地母遮米麻是保护所有百姓的崇高神灵。

潞西县的阿昌族祭地母。地母祭在大青树下举行，祭时不能动土，不能舂米。他们认为地母是最大的鬼。梁河县的阿昌族则称此为祭“土主”（地鬼），说土主有六只手，上面两只手拿着日和月。土主每年要祭三次，第一次是在二月属马日，主要是祈求全寨清吉平安。是日，各户都要去一个男人聚餐一顿，全寨忌工一日，并不准外人进寨，违者受罚，认为外人进村会给村落带来不吉。第二次是五月二十八日，祈求保佑牲畜兴旺，祭后商量共同放牧事宜。第三次是六月二十五，称为保苗日，祈求庄稼丰收，全村齐集祭献，然后将带鸡血和鸡毛的竹片插在每块田里，边插边念咒语祈求丰收和驱逐灾害。

2.其它自然神祇。

火神和旱神。它们被认为是与天公、地母作对的恶神，叫“腊訇”、“康”或棒头鬼等。据说它们生性骄横，为狂风和闪电所孕育，曾造个假太阳钉在天幕上，不升也不降，造成大旱，还倒行逆施，把山族动物赶下水，将水族动物赶上山，强令树木倒着长。后来被天公遮帕麻征服。祭时祭一只鸭或一个鸭蛋，做一个木棒，上画土蜂、竹子、树、麂子、马鹿等，与另一小棒摆成丁字形，并诅咒它们“永世不能回来，要回来除非石头开花，公鸡下蛋，公牛下犊。”

山神。阿昌族认为山神是保护山林的，但它有时也咬牛马，被野山神咬着的牛就会动弹不得。同山神相连的还有狼神，被狼神“咬着”，全寨牲畜都会生病，如遇此鬼，过年要耍“狮子”，玩“狮灯”，以驱瘟疫。

树神。树神之表征多为大树、古树、怪树。每个寨子都有棵神树，神树一般是皂果树。杞木、香果、红木、麻栗、黄桑等树也可作神树。皂果树四季常青，四、五月间开粉黄小花，长得高而圆，亦称“团树”。他们认为人生病是触犯了神树，

须拿鲜花、一柱香及斋饭祭树神，方能得树神饶恕。

另外，他们认为山川、巨石、泥土等也都有神灵。比如，土鬼性恶，冒犯土鬼则会引起眼睛疼。

3.生产祭祀

这类崇拜多与阿昌族的自然经济和某些生产方式相联系。

猎神。猎神通常供在寨子里“塞”或“庙”后的一棵大树下，据说每次打猎前祭一下，就很容易打到野兽。打到野兽后必须用兽头祭献猎神。平时每年二月祭一次。但此神容易被“偷”走，据称梁河芒展村的猎神就被河西的阿昌族“偷”了。

谷魂。阿昌族以农业生产为主，水稻是主要农作物。在阿昌族的原始宗教观念中，稻谷也有灵魂，它能够离开稻谷。谷魂离开了，秧苗就长不好，稻谷不饱满，收进仓后不经吃。于是他们撒秧种、栽秧，秋收都要祭谷魂。开秧田要挑日子，一般挑属虎日，认为属虎日做的秧田不会被牲畜糟踏。撒秧种一般挑属马日，认为该日育的秧移栽后，谷穗会长得象马尾巴一样长。有的挑属虎、属龙日撒种，认为虎日撒的秧，牲畜不敢吃，虫害少；属龙日撒种雨水会好，有利秧苗生长。“开秧门”的头一天，一早起来，乘没吃早饭前到田里供斋饭，把花和李子枝条插在首先要栽秧的那块田头，边插边念：（祈求稻谷）“长得象花一样好，象李子一样饱满，结成团！”然后用左手先插三撮秧。此仪式结束才正式栽秧。“关秧门”时，要在田沟边用剩余的秧把蘸水洗牛脚，表示大家干干净净回家，避免把谷魂带回去，而要它好好留在田里，使稻谷丰收。秋收打完稻谷时，早上杀小公鸡（或用鸡蛋），供在谷堆上。主人磕头，念道：“几千几万的谷子出来了！”到晚上再煮个鸡蛋到谷堆前叫谷魂：“不要在田坝，请回家守谷仓，栽秧时又再回

田坝!”念完，拔一蓬谷茬，拣几穗掉在田里的稻谷，插在有谷茬处的泥土上，拿回家放进谷仓。有的人家还在稻谷成熟时，选几穗粒大穗长的糯谷，挂在家堂上，以谢神灵和祖先的保佑。

梁河县的阿昌族在每年农历三月的撒种节，要祭献“老姑太”，八月十五也要祭。到这天，要把房子收拾干净，在堂屋里靠上一根竹棍，捆一株双穗新包谷，作为她的象征，供在祖魂位的一旁。老姑太又叫“榜”，传说她能纺善织，最会种田、种菜、狩猎、摸鱼、捉黄鳝。她死后，人们为了祭奠她，每家都供奉象征她的竹棍和包谷，每逢三月撒种、八月收获之际，便献上她喜欢吃的“间谷达达”肉和各种谷物瓜菜，隆重地祭奠她。

另外，阿昌族还供奉“谷期”。据说这是一个守谷仓的瞎眼妇人，死后被供在谷仓里或谷圈边的梁上。“谷期”以一小篮为象征，里面放一个鸡蛋和玉米。每年吃新谷时祭献，祭时换上新鲜鸡蛋和玉米。

炉神。阿昌族手工业很发达，“户撒刀”在德宏、怒江和缅甸等地久享盛名。阿昌族不少人家都有打铁的炉灶。开炉打铁前要祭炉神。炉神供在挡火墙上，其墙用土基垒成梯形。祭时把贡品和香摆或插在挡火墙顶上，祈求打铁时铁屑不要飞了伤人，锤不要甩伤人。出门打铁亦先要祭炉神，祈求发财，不要遇到意外和生病。不论走到哪里，一立好新炉，就必得祭炉神，以后才开始打铁。

“塞”。塞（近似庙，但其中所供鬼神较多）里供的是“塞们”。传说“塞们”是阿昌族的士兵头领，在一次战争中被敌方打死，成为神灵。人们于每年七月属马日祭献它，祭献时给一条猪。据说它会保佑寨子平安，保护庄稼生长，保护六畜；别人偷了牛，只要一祭它，就可以追得上偷牛的人，牛也会自

己跑回来。另外，由于“塞们”是战神，所以，遇到当兵的出阵或有械斗都先去祭它一下。

对其他神祇的祭拜

1.氏族与图腾崇拜残迹

阿昌族认为，自己的始祖是天公遮帕麻与地母遮米麻。天公地母造完天地后，结成夫妻安身在大地的中央。过了九年，遮米麻生下了一颗葫芦籽，她把它埋到土里。又过了九年，长出了一个大葫芦，遮帕麻怕它撑破大地，就用大木棒打开了一个洞，从里面走出九种民族。阿昌族就是其中的一种。

阿昌族原来分为大阿昌、小阿昌和昌撒三种，在一些阿昌族地区还保存氏族及其图腾的遗迹。例如：

“喇准”（张家），意为“鹰”。

“喇碑”（杨家），意为“太阳”。

“喇纳”（王家），意为“黑夜”。又称“喇摇”，意为“骨头”。

“喇米扬”（马家），意为“马”。

“喇翁”（曹家），意为“葫芦”。

“喇降”（们家），意为“篮子”。

“喇尚”（李家），意为“淡”。

上述各氏族仍保存有关自己的传说。在“祭家鬼”的祭祀上，有的氏族用牛，有的氏族用狗，不一。以上情况，可能是某些图腾崇拜的残余。

2.寨神、地方神和家神

供奉寨神“色曼”的地方是在建寨前选好的，地点选在头一户起房盖屋的家门的背后。如家门朝东，“色曼”就在

西方，将来村落的村头门也向着西方。祭过“色曼”才能破土盖房建村。“色曼”有三种形式，一是立起的石柱或木柱上顶一块石板或木板，板用来放供品；二是砌成宽一公尺半，高二公尺多的墙，盖上瓦，成窗台式，台上供东西；三是在祭之前临时盖一小庙。据说色曼有六只手，山神、土地、水神都包括在色曼内，故它又成了诸神的化身。阿昌族认为色曼是保佑村落的，平时祭了，寨子有事它会来帮忙。每年固定祭祀两次。第一次在农历五月，挑属猪或属马、属虎的日子祭（大多挑属猪日祭）。主祭者是该寨最初砍草立寨之家的男主人，其他家凑钱凑粮。祭祀的头一晚上要“洗寨子头”（阿昌话叫“色曼批吨数”），在寨神前插香点烛。祭时各家出一男人参加，全寨忌工一天，禁止外寨人进入寨内，以为外人进入会带来不幸，故要重罚违者。为了避免外人进入，祭祀那天，天不亮就要派人到寨子周围的路口插竹片篱笆，以此告诉人们：寨子在祭寨神，请不要入内。在色曼四周要插彩旗、彩伞，或插木刀、木矛。这次祭寨神是为求寨神保佑全寨人畜健康，能搞好栽插。第二次祭寨神在农历六月或七月的属猪天（或属虎、属马天）。这一时期雨水多，病多，祭祀目的是求保人畜平安。逢红白喜事、村寨间斗殴，都要祭寨神，以求免灾得福。

阿昌族解放前的行政机构是寨上设畹，畹相当于乡。户撒区有十三个畹，每畹有一个地方神，称“色猛”。每个畹的哪个村落先建立，色猛就供在哪个寨后的山坡上。为色猛盖有小草棚，旁边栽一些树。小草棚前立有一人高的石柱（或木柱），顶一块石板（或木板），跟色曼的式样差不多，只是色曼比色猛矮一半。据称色猛管山、水，能保佑全畹人畜健康，庄稼长得好。每年在栽秧前的四月属猪天或属虎天祭祀一次。主祭者由畹里最先建立的寨子中的男性老人担任。全畹每户出一个

男人参加，全畎休息半天到一天。祭时供猪头、一只煮熟的公鸡、米饭。这时不准不参加的人进入祭祀地点。如发生全畎参战的战斗或械斗，须先祭献色猛，祈求保佑取胜。

另外，阿昌族为求寨子的平安、团结、清净，在寨中心设有“建寨曼”，又叫“折地”，即“寨子心”。用石、土垒成一个团包，象塔而没有顶。祭时插上一根竹竿，竹竿每隔一截有篾圈。篾圈用于供置饭团、芭蕉。在祭寨神的同时祭寨子心。

家神。阿昌族崇拜祖先，每家都设有“家堂”。家堂分三格，左格供祖宗，右格供灶君，中间供佛祖释迦牟尼。祖先中的某代如果女的早死于丈夫，则被认为没有福气，不能上家堂，只能在供祖先的那格下面另立供板供奉。

阿昌族认为祖先的灵魂有极大作用，既能造福子孙，又能祸害子孙，因而要虔诚祭祀。家堂神圣不可侵犯，要重修得请“庄主”（和尚）献祭。家运不好要请“庄主”念经，杀一只公鸡或买肉祭家堂。为了保家吉利，还用草绳把房子背后围起来。据他们说，由于祖先的一个魂灵天天守在家里，祀奉不周就会作怪。有了疾病，晚上要向此魂许愿，第二天祭祀。一般情况下，过年时要献祭家堂，八月尝新时也要祭献祖先一次。据说阿昌族过去只会种芋吃，故祭献时要用芋头和一根芋茎。

3.鬼魂观念或祖灵崇拜

阿昌族认为人死后都有三个魂，人死魂不死，一个魂被送到坟上，要于清明节祭扫；一个魂供在家里；还有一个魂要送到“鬼王”那里。鬼魂又分为“大家鬼”、“小家鬼”和“灵”三种。

“大家鬼”，阿昌话叫“阿靠玛”，只有少数人家有此鬼的供位。对大家鬼的来源说法不一：有的认为已死祖先当中的

一个亡魂经常回来咬人，称为大家鬼；有的认为所有死去的祖先合伙回来咬人，称为大家鬼；亦有人认为当祖宗（家鬼）想吃肉时，就伙同“康袍麻翁”和“康咪麻翁”两个鬼回家咬人，即所谓“家鬼不成器，招致外鬼来”。被咬的人会害该祖宗过去害过的病。总之，大家鬼是祸害人的。家中有人生病须请巫师“勃跑”卜卦，如占卜认为触犯了大家鬼，须先许愿，病愈后则祭献。

祭大家鬼的仪式是：先扎好两个纸人（一男一女），其身上标写代表祖先夫妇的名字。祭送那天，用二根白线，将一根的一端扎于牛耳上，一端扎于男纸人手中；另一根的一端扎于猪耳上，一端系在女纸人手中。然后勃跑口中念念有词，对大家鬼说：“你们要的牛和猪，你们的子孙已经备好了，请收下吧！”念完将牛、猪在院子里宰杀，以牛、猪身体的各部分做成祭品，放在家堂的供台上。由于祭大家鬼的耗费较大，所以每祭一次，需同族人帮助。

“小家鬼”，阿昌族称“阿靠炸”，据说各家都有供奉，而各家所敬献的牺牲不同。祭献小家鬼的程序同于祭大家鬼，所不同的是要附祭“棒头鬼”。

“灵”，据说这是出嫁的姑娘死后的鬼魂。如触犯了她，就要回娘家咬人。每逢出嫁的女儿死去，娘家要将“灵”接回去供奉三至七天。用稻草扎成人形，戴上黑布包头，穿上新衣，系上新围裙和花带子，做成“影身”，摆在堂屋里祭祀。然后请勃跑发送，送回夫家。另一种说法是妹妹死，哥哥不去看，妹妹气愤，死也要回娘家来咬人，因而要行送灵仪式。

由于阿昌族后来普遍信仰小乘佛教，部分人还信仰道教，所以近代阿昌族中尚存的某些原始宗教残余，其原始形态已不很纯粹了。原始宗教有时跟小乘佛教或道教混在一起，小乘佛

教或道教有时也渗进了一些原始宗教的因素。比如，家堂既供祖先，又敬灶君，还供释迦牟尼。和尚和道士也念魂赶鬼，与阿昌族原始宗教的巫师采用的方式相同。凡有重大宗教祭祀或主持某些仪式（如丧事），不但巫师可以主持，庄主（庄房即佛教寺院，庄房的主人即和尚）也可以主持。祭地方神、寨神时要插一对小彩旗、一对小彩伞，祭寨心时土石团包上插的那象佛寺笋塔上半部分的竹竿都是小乘佛教的东西。阿昌族的小乘佛教也把祭寨神的东西吸收进去，那就是在每个“庄房”（佛寺）的东北角处，立有一棵木桩或石柱，顶着一块木板或石板，叫“招先”，是用来祭祀释迦牟尼的。

总而言之，阿昌族的原始宗教，在漫长的历史进程中不断变异和发展着，它与佛教、道教既有斗争，又互相影响、互相融合，因而就形成了当代的这种形态。

注释：

①本文主要参考资料：《阿昌族社会历史调查》、《云南少数民族文学资料》第一辑（中国社会科学院民族研究所等编）。

②《马克思恩格斯全集》第20卷第672页。

佤族原始宗教窥探[1]

宋恩常

佤族约有二十九万八千余人，分布在云南省的西盟、沧源、孟连、澜沧、耿马、双江和镇康等县。解放前，各地佤族社会生产发展极不平衡。在保持原始生产方式较多的西盟、沧源和孟连等地的佤族社会，宗教信仰方面所保留的原始宗教形态较为明显。

万物有灵观念

佤族相信万物有灵和灵魂不灭，认为各种事物的生存和变化都受一种精灵“斯艾”或“斯聂”所支配。同时，人们多半又将斯艾或斯聂理解为鬼。

万物有灵观念直接反映在农业生产方面，是认为谷物同样有它自己的魂。这种反映普遍表现为叫谷魂。许多佤族地区每年要举行两次叫谷魂仪式。一次是播种时，为了使谷种的谷魂都归附到谷种上，保佑播下的谷种发芽出苗，每家都要在自己的地里举行叫谷魂仪式，即要在地里煮一种稀饭作为招谷魂的食物。如在靠近路边的土地上叫谷魂时，要封锁路口，在路中间横放一根木棍，其上竖立一把锄头，作为禁止通行的标志，为的是预防有人经过惊走了谷魂。另一次是收割前，举行集体

叫谷魂仪式。

此外，佤族相信在人死后，仍有一种类似“宽”（人的灵魂）的“格姆昂”或“迷昂”继续生存。佤族就在“格姆昂”或“迷昂”观念的基础上形成了自己的祖先崇拜。每个氏族都要祭祀自己的祖先，每个氏族也都有固定的祭祀祷词。例如西盟县马散部落木依库氏族的祷词为：女祖先和男祖先，恩泽象月亮和太阳。死去的女祖先和男祖先，长辈的来喝头道酒，其次是老大、老二、大女儿。带头走的去拿青叶，奥和朗（人名）懂得道理又聪明，知道好好保佑这个地方。可见，所谓“格姆昂”或“迷昂”还同样未摆脱氏族的血缘纽带。各氏族祭祀祖先的祷词虽有些具体差异，但共同的特点是都将死去的女祖先放在男祖先之前，月亮放于太阳之前，这可能是佤族社会经历过的母权制在宗教意识形态方面的反映。在西盟佤族有关人类起源的《司岗里》神话传说中，就说佤族三十代前的祖先为女性。

佤族基于上述“宽”的宗教观念，人生病，则认为是人的“宽”，即人的灵魂暂时同肉体分离。因此要为病人找回丢失的魂，举行叫魂仪式。叫魂仪式是由一人提个篮子，篮内放着饭菜食物，到寨子四周或林中走串，边走边念咒语。他们认为这样，失去的魂便可附着于食物中归来，病人只要食些食物，“宽”便可重新附体。

佤族根据斯艾或斯聂的作用，将斯艾或斯聂分成善恶两类。他们认为产生疾病和带来灾难的斯艾是恶斯艾。由于恶斯艾给人带来灾难和不幸，故需要送走。其驱法一般是向恶斯艾赠以牺牲品，表示送其远走。但对危害较大的所谓火灾鬼斯艾庇，需要驱逐和祭祀兼施，即要先杀一头牛作牺牲，以表示祭祀，然后另杀一口小猪，由人提着杀死的小猪，并用扫帚扫寨，象征将斯艾庇驱逐出寨外，以此希望不再发生火灾。对某

些斯艾，则直接驱逐或消灭之，如对“使人牙痛”的斯艾纽勒，就是用在火中烧猪骨的仪式，象征着将斯艾纽勒烧死。

适应部落、村社的形成和变化，佤族产生了反映主宰村社或部落的最高精灵，由部落、村社集体供奉。这种精灵，沧源的佤族称为“梅吉”，俗称神林；西盟的佤族称为“木依吉”。西盟的佤族认为木依吉似光，似火，似空气，无所不在。它还有自己的子孙，如开天的达路安，辟地的达利吉，司水的阿唐，司火的那务，司风的达那，司树的达瓦和司谷物的司欧布等，共同组成原始神祇集团，一起司氏族或部落成员的生产和生活。佤族猎头血祭、剽猪、剽牛，都是供奉给木依吉的食物；敲木鼓是请木依吉接受奉献；歌唱跳舞是娱乐木依吉，使其高兴。

对西盟佤族社会供奉的木依吉及其所辖的诸自然神祇加以分析，可以看出他们的万物有灵观念已经获得较高的发展。因为“万物有灵论在其充分发展的时候就包含着对主管万物的神和其所辖精灵的信仰”②。

氏族和部落酋长兼任祭司

在佤族社会，氏族血缘纽带的作用仍然较大，特别是在保留原始社会形态较浓厚的西盟佤族地区，氏族酋长窝朗同时就是氏族的宗教祭司。窝朗负责管木鼓、管水。当氏族公社普遍过渡到地缘的村社后，最先建立村寨的最古老的氏族酋长通常为大窝朗，他除去担任村社的村长外，也常担任部落酋长。氏族酋长的作用日趋削弱，而村长在宗教祭祀中的作用增强。这种情况，在氏族血缘纽带作用已日趋松弛的沧源佤族社会十分明显。那里的每个氏族已无专管木鼓和水的窝朗。村社的公共

祭祀已由村中的主体氏族酋长达棍、达格楼和达列特等即村长分别主祭。

西盟佤族兼任宗教祭司的氏族酋长窝朗要住一种特别大的房屋，所以窝朗家也就是举行宗教祭祀的中心场所。窝朗所住的房屋也具有了神圣性，这反映了作为氏族公仆的氏族酋长窝朗，已经开始向凌驾于氏族之上的统治者转化。

窝朗所住的大房既兼负祭房的职能，因此盖大房的同时要举行一系列的宗教祭祀活动，如制造祭器木鼓，在送旧人头骨时，要砍牛尾巴和举行母猪的牺牲祭。

窝朗所住的大房屋的宗教含义，也反映在房屋一些特有的装饰上。在房脊两端置有呈交叉状的木刻燕子，在靠主火塘一头的房脊上，即在两个交叉的木燕之间置木刻男裸体坐态像。大房的正门是一块整木，中间挖空成一个椭圆形的洞，在洞上安装木门，特别要在门中间刻一个裸体形的男人像。大房的设备虽同一般房屋，但在第一间供牛头骨的板壁上要画一些类似牛形状的图案，在第二间靠火门的板壁上同样要画一些拟人形状的图案。这些原始的木雕和绘画，虽用作于宗教性的装饰，但却反映了佤族已经能用造型即形象概括地表现生活，特别是人本身的美。这种美，毫无疑义是同劳动、生活联系在一起的。

氏族祭器木鼓

西盟佤族每个氏族的祭器为木鼓，佤语称为“梅克劳格”。木鼓由每个氏族长管理。由于佤族认为敲木鼓可以通神灵，所以无论祭祀或氏族械斗都要敲木鼓。处于战争状态时，为了保护和供奉木鼓，常常将木鼓置于村中最大的树下。许多氏族还

专为木鼓盖有木鼓房，内置两个木鼓。木鼓房是一间小棚，为人字形棚顶，上铺劈成两半的竹子，竹片一片一片叠起来，近似房瓦；房架为牛角叉和竹子架成，无墙壁。氐族成员分布于所属氐族的鼓房周围，以求得木鼓庇佑。

氐族既然将木鼓神化为木鼓“神”，所以制木鼓过程的本身也就是履行宗教仪式的过程，不过各氐族或各地氐族制作木鼓的过程有些差异。一些地区的氐族在选择适于制作木鼓的树木时，要先将选中的树木的皮剥下一块带回本寨，通过巫师杀鸡或杀猪占卜，判断是否适于做木鼓用，然后才正式派人去伐树。西盟县的氐族制作木鼓，在选择好造木鼓的树干后，先派人点着火把，持铁斧一把和铁锅一口去山上砍树开路。砍树要在夜里进行，每家派一男子参加。在砍前要对树鸣枪两声，以示将树魂惊走。在正式制木鼓前要剽牛祭祀，并由巫师念咒语，祈求木鼓保佑本寨平安和庄稼丰收。

木鼓以一对为一组，每对分公母，母鼓大，公鼓小。木鼓的形制，是一段粗大的树身，剥去树皮，粗的一端为尾，细的一端为头，将上部的两侧挖空，一对木鼓共挖空四处。由于四处所挖的深浅不一，打时可以发出四种不同的声音，一对木鼓也就能自然地组成比较有规律的音组。木鼓既可以由一个人独打，也可以由两个人合打，甚至四个人合打。根据祭祀、报警、巡夜和跳舞等不同的需要，打的鼓音也有所不同。有的木鼓两端要凿出三角形或斜纹图案。

对水、火的崇拜

在氐族的自然崇拜中，膜拜水、火居于首位。这是因为他们居住于山区，水之有无对他们的生产、生活至关重要。

西盟佤族每个氏族专有负责管水和主持祭水精灵的氏族长(窝朗)。各个氏族每年的祭祀活动从祭水开始。祭水时,全村男子参加。先由祭司为新引来的水祈祷,并接第一筒水,用这筒水在负责管水的司水窝朗家煮饭。除去以村或氏族为单位集体祭水外,许多家庭为了祈求保证自己有水用,常单独举行祭祀。许多供群众食用的引水槽,就建在每个氏族的木鼓房附近。每个氏族的两个氏族头人窝朗中,就有一个窝朗专司水槽。管水槽的窝朗同管木鼓的窝朗同样都以鸡卦卜选,卜选后实行兄终弟及的继承制度。

火在佤族生产和生活中的地位十分重要,因对火的畏惧和崇拜,故每年要以村落为单位,举行取新火祭典。沧源县糯良地区的佤族,取新火仪式由村长达改主持。他们以竹子磨擦的方式取火,每当擦出新火时还鸣放土炮祝贺。各家要用火把点新火种,将点燃的火种拿到家里升火。因为在还没有火石和近代火柴的条件下,佤族认为取得火种和保存火种都具有神圣的意义。

在保持刀耕火种落后耕作技术的一些佤族地区,焚烧林地要在祭火的同一天进行。由卜选出的一家负责杀一只白鸡,把白鸡血滴在将用于点火的五把竹把上,然后将其交给五个青壮年男子,由他们先点火,其他人才能跟着点火。每块耕地,在耕种之前都要杀猪奉献,至少也要杀鸡祭祀土地神,这同时也是祈求司火的精灵和火本身保佑他们能够顺利地烧出播种农作物所需的耕地。这种对水、火的原始膜拜,解放后已随着佤族生产生活的改善而成为过去。

猎头祭谷及其他农业祭祀

直到解放时,在西盟县和沧源县部分佤族地区还保存着原

始野蛮的猎头血祭的宗教祭祀活动。就是在每年农作物种植季节的三、四、五月间，以部落为单位举行猎头、接头、祭头和送头等一系列的公共的宗教祭典。

猎头祭谷通常同血族复仇结合在一起。指挥猎头的首领，由卜鸡卦产生，即由巫师观察老鸡卦，从卜兆中来确定某人担任。老鸡卦是过去猎头前占卜过的好鸡卦，由猎头首领的后代保管。此卦装于小竹筒内，挂于房内供神处，被认为是一种灵物。当选为猎头首领，根据是以哪个候选者所卜的鸡卦与老鸡卦同便当选。新的鸡卦涂以鼠血，与老鸡卦一并装入竹筒，交由当选者携带。为了祈求胜利，在正式猎头前还要举行一系列仪式。猎头人员出发前要饮酒吃饭，吃饭时每吃一口，要把自己的长刀在口中啣一会，如此一直反复到饭罢为止。他们认为吃饭伴以啣刀的动作，出征的战士可以猎获到人头。酒足饭饱，猎头者经过诅咒发誓，才能出发。当猎头者临近仇寨时，猎头首领要口嚼些生姜和米粒，对装鸡卦的竹筒吹一口气，口念“让人头关在里面”的咒语，似乎这样袭击方能取胜。佤族之所以相信这种原始的类比巫术具有神奇的力量，是由于他们自身落后的原始思维，迷信事先的类比行动可以获得预期的效果。

猎到的人头先放于专设在木鼓房下的人头桩上，由头人代表大家对猎到的人头祈求，求其保佑村寨安全和庄稼丰收。然后在人头上放些火灰，让火灰同人头血融合后落到地上，每家分一点，等播种时同谷种一同撒到地里。有的地区猎获到的人头首先要放在主祭人窝朗家鬼门外的篾架子上，而猎头用的铁剽和长刀也同猎到的人头一起共同享受米、酒、鸡、猪肉的祭祀。

人头本来是原始宗教祭祀中的一种最高献祭品，但佤族人对猎到的人头怀有敬畏感，反过来又把所猎到的人头作为祭祀的对象，用剽猪、剽牛和抢牛等形式祭祀人头。祭祀人头也分

为集体祭和个体祭两种形式。集体的人头祭祀仪式以村寨为主，是在每个部落猎到人头后，先在建寨最早的老寨供祭，然后分别轮流在分寨供祭，最后仍送老寨供祭。如岳宋部落有七个木鼓房，但人头最先和最后都供在历史最久的木鼓房。个体家庭祭人头的主要形式，就是将猎到的人头接到家里进行供奉。首先是接人头，由窝朗将人头从祭台上取下，交给两个未婚姑娘用木棍抬到木鼓房。在去木鼓房的路上，砍此人头者走在前，抬人头者跟随其后，家人再跟在后，鸣枪击鼓，边打边跳。到木鼓房后，将人头放在祭台上，家人向人头撒生米，祈求人头保佑丰衣足食、万事如意。然后，再将人头取下，大家排成一行，抬着人头，围绕木鼓房转圈跳舞。最后仍按原路将人头抬回交给窝朗家，再由窝朗转交另一家供奉。供头之家要杀鸡、猪，作为奉献给人头的祭品。人头经过各家供祭后，再将其抬回木鼓房，最后放在木鼓房的供人头的竹制人头架里。

佤族每年四、五月播种前后，举行送旧人头到村外人头桩的宗教活动，即由窝朗和老人将人头送到村外树丛中的人头桩处。人头桩就是存放旧人头骷髅的木桩或石桩，立于村外的林间，其形制是将木桩顶端挖空，上盖一石板。人头桩上常刻人头像。人头像的刀法粗犷而简练，孕育着原始艺术创作的匠心。在人头像周围又刻划一些斜方格，在方格间涂以石灰、牛血，象征将牛等奉献给人头。人头桩多由巫师制作。在一些佤族地区，送旧人头时，由窝朗端着人头居中，一人在臀部挂着牛铃铛，边走边跳在前，另有人吹笙伴奏，一般群众边唱边跳在后。

佤族原始野蛮的人头血祭，同世界宗教史中大量的人头祭祀的资料证明，这种祭祀在原始社会中的含义，正如拉法格所说：是“人的血把自己的神秘的特性传给谷粒，这种神秘的特

性在许多次收获之后还是保存在谷粒中”。因而，“人是神灵的最受欢迎的牺牲”。③

举行完送旧人头仪式后的当天，村中有黄牛、水牛的家庭为了祈求清吉，有的自愿出黄牛或水牛，供大家砍，这就是砍牛尾巴或抢牛的祭祀活动。一种砍牛尾巴的形式是由一人先用刀砍下牛尾巴，而后让众人用刀分割活牛。另一种砍牛尾巴的形式是先将一头黄牛拴在木桩上，由巫师先砍下牛尾巴，参加抢牛肉的青壮年自愿结为两组，一组抢去拉着牛头和前肢，另一组拉着牛尾和后肢，两组中各又有数人去砍牛腰，争相给本方多砍一段。拉牛头、牛尾的两组，犹如拔河，最后遂将一头活牛分裂为两半。凡参加抢牛的人，都可分到本组所抢到的半个牛中的一份。

上述野蛮的猎头祭谷活动，随着社会生产的发展，人们意识的变化，有的佤族地区经历了开始以购买人头的形式来代替武装的猎取（被出卖者多是奴隶），进而用死人头，最后用狗头代人头的过程。到本世纪的五十年代中期，随着这些地区的解放，而从根本废除了猎头血祭。

除了以部落为中心的猎头祭谷外，在农业生产方面，还有一些对佤族说来是不可缺少的祭祀活动。特别是在已废除猎头血祭的佤族地区，一般的农业祭祀尤为重要。例如沧源地区佤族为了获得丰收，很重视播种的宗教仪式。沧源县拉勐佤族每年播种，要按村社头人的大小顺序进行，先由“结隆”（大头人）播种。播种所需的种子是在过年时，将一筒公谷放在寨心，举行过祭祀，然后拿到结隆家分。单甲等地佤族的播种仪式更有自己的特点，连播种用的种子，都先要经过宗教仪式的洗礼。全村每户先拿出少量的玉米、稻谷和小红米，送到头人达格楼家，由达格楼主祭，集体杀猪、杀鸡奉献后，由达格楼

先行播种，然后各家才开始播种。孟连县腊雷、公良等地的佤族为了祈求丰产，在每年播种前，要在全村范围内卜卦，卜选出一家先行播种，每一块大山都要卜选一户先行播种，他们相信卜选出来的人家会给大家带来丰收。

生活和葬礼中的宗教成分

佤族的房屋结构反映了佤族现实生活同宗教的密切关系，现以西盟佤族的房屋结构为例。西盟佤族的房屋一般分为两间，房屋外侧的前后都设厦，前厦下堆放粮食和祭祀后保存的旧牛头骨，后厦下置舂粮的脚碓。房前专开有一道“鬼门”。在房屋右边开一道火门，在火门前右边立祭祀用过的牛角叉，左边立祭祀用过的牛尾巴桩，杀猪祭祀用的剽猪石也立于牛尾巴桩附近。在牛角叉上雕有牛头浮雕像，在牛尾巴桩上刻有斜纹或斜方格。

房屋内部的布局更同宗教祭祀活动有关。在进鬼门的第一间左边竹壁上的中段，插着竹筒，是供房屋保护神阿衣俄的地方。靠竹筒的里面一点挂些麂子、鹿、熊及猴头骨，供给司猎“神”；在对面右边的壁上，挂着新剽的牛头；靠牛头外边的屋角上一般都挂有一、两个破麻布背袋，袋里装一个竹篾笼，笼里装一个鸡蛋，这是佤族接来的人头“鬼”，如猎过人头的家庭，砍人头的刀也供在这里。进“鬼门”的第一间房的中间有两个四方形火塘，靠近鬼门的第一个火塘为鬼火塘，靠里面一点的火塘称客火塘。火塘两边的空竹篱上，供祖先神位的一边是巫师进行祭祀或客人睡觉的地方；供新牛头骨的一边一般也是酿水酒处。鬼火塘前放一些农具，如有人死了，棺材也停放在这里。

顺着鬼门进去的第二间房左右各有一道门，靠上方的称火门，下方称客门。火门是平时出进的地方。鬼门左面靠中间隔门的一段，是佤族砍过人头后没有用牛尿洗刀前竖刀的地方。与火门相对的一边是客门，平时供小孩或客人睡，人死了也停放在那里。

佤族的墓地便在住房的晒台下侧或房侧。佤族以整段粗树干刨制成棺，实行土葬。死者的日用衣物和生产工具都作为随葬品随死者埋葬。葬后第三天由巫师用竹筒将死者“魂”接回家，将竹筒供在主火塘上面的木板上。家中如有不幸发生，就在墓前杀猪杀鸡祭祀，然后将竹筒丢掉，意味着将亡魂送走。在保存母系制残余的孟连县公吉等地的佤族，仍然保存一种特殊的氏族公墓“尼阿英”或“尼阿蔡”。尼阿英或尼阿蔡是用竹木建成的公共大房屋，每个氏族的成员死去，都埋葬在这公共房屋旁侧，公共房屋就成为祭祀本氏族死者的祭祀场所。

巫师和占卜活动

除去上述的兼任集体祭司的氏族酋长、部落酋长和村社村长外，佤族中已经产生专为人从事占卜和驱鬼迷信活动的巫师。西盟佤语巫师为“教奇艾”。据说教奇艾通过占卜的活动，将鬼神的要求转告给人们，并通过祷念和献牺牲代人礼拜鬼神。因此，巫师被称为人和鬼神之间的媒介者。

佤族的巫师都是男性，其职能由于祭祀的对象和祭祀规模的不一致，有大小之分。大巫师都是所谓经验丰富的巫师，主持用牛、老母猪等作牺牲品的大祭祀；小巫师主持以鸡、鼠等小牺牲为祭品的小祭祀。巫师的助手主要有分肉者和煮饭者。分肉者是年长男性，他们熟悉村社成员间的亲疏，能够按村社

成员的亲疏关系，分别给予不同分量的肉；煮饭者是老年妇女，他们熟悉宗教仪式。巫师同窝朗一样也是佤族民间神话历史传说的保存者和传播者，常在从事各种宗教祭祀的同时，传述带有宗教色彩的鬼神传说。他们通过对鬼神的讲述，炫耀自己同鬼神有着不寻常的关系，以迷惑群众。

巫师从事宗教祭祀活动的根据，多半凭占卜。处于生产力异常低下状况中的佤族人民，对于自己的生活、生产活动的结果没有信心，所以希望通过占卜所得出的征象作为自己行动结果的预兆。他们根据占卜所得的凶吉征兆，决定行止。占卜用的用具，多半和祭祀所用的牺牲品有某种联系，如鸡骨、猪肝和牛肝等。

鸡骨卜是佤族最常使用的一种占卜形式。所谓鸡骨卜是杀鸡观察鸡大腿股骨的骨孔而预卜吉凶。鸡骨卜很复杂，种类较多，达十六种，吉卦和凶卦各为八种。若是凶卦，可将鸡和凶卦一起抛弃；若是吉卦，鸡骨就由主人保管，用绳绑好悬挂在家神灵位附近。卜猪肝卦是根据猪肝上的纹系上下纵行或左右横行而断吉凶。卜牛肝卦是根据牛肝上的大块和小块有无粘连判断吉凶。猪肝卜和牛肝卜的卜法类似，多半是举行重大的宗教祭祀活动，如盖房和生重病时才使用。佤族特别重视盖房屋的宗教仪式，在盖前要先卜猪胆卦，剽猪取出猪胆，认为胆内水分多是吉，水分少或胆脉纹左右横行是凶。盖好房子要由巫师率领群众绕主火塘、客火塘和鬼火塘跳舞，还要剽牛，请祖先、谷魂、水牛、黄牛回来享受祭祀。

注释：

①本文主要参考资料：《佤族社会历史调查》（一）、（二）、（三）。

②《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷第365页。

③拉法格《宗教和资本》第31页。

布朗族宗教信仰梗概

颜思久

布朗族分布在云南省西南部边境一带，共约五万八千多人（1982年），主要聚居在西双版纳山区和临沧地区各县，思茅地区的墨江县及澜沧县也有少数分布。

解放前，布朗族社会发展不平衡。居住在临沧地区各县及墨江县的布朗族已基本进入封建社会，而聚居于西双版纳山区和澜沧县糯福区的，则还处在原始社会末期阶段。过去，布朗族的社会生产水平很低，特别是西双版纳和澜沧一带的布朗人，还普遍实行“刀耕火种”的原始耕作方法。生产方式的落后使得人们在大自然面前显得十分软弱无力，各种自然物在人们面前显得那么神奇，由此布朗族社会中产生了种种原始宗教观念。近代，在邻近的傣族的影响下，南传上座部佛教也逐渐传播进布朗族中来。

自然崇拜

布朗族民间崇拜自然精灵的观念十分浓厚，各种自然物和自然现象都被认为是神秘的“鬼”（即精灵）。比较主要的精灵有“哈披天”（天鬼）、“色架格代”（地鬼）、“色架格洛”（旱谷鬼）、“色架翁”（水鬼）、“色架枯”（树鬼）、

“色架格门”（坟地鬼）、“色架格每披”（野牛鬼）……，等等，约数十种。人们认为自己的各种生产活动和生活过程都与这些精灵有着密切的关系，因此，布朗族社会中这种祭鬼活动非常频繁。

寨子，是人们从事各种生产和生活的基地，人们都希望寨址选得好，能过上安宁的生活。布朗族在建寨时先要举行圈地仪式，在选定的寨址周围栽上木桩，用草绳连接起来，然后举行“撵鬼”仪式，以示不让各种野鬼呆在寨里祸害人畜。

树木对于山民的生产和生活具有重要的意义，村寨周围的参天古树又是抵御风暴的天然屏障，因而树木也成了人们崇拜的对象。布朗人每年要举行祭“龙树”（神树）的活动，祈求它保佑人畜平安、庄稼丰收。他们认为，树有树鬼，村寨附近的林木不许任何人砍伐。如果上山砍树回来生了病，那就认为是撞着了树鬼，病者的家属须杀鸡延巫卜卦。巫师说是撞着哪棵树的鬼，就到那棵树下供祭并表示悔过认错。祭树鬼时要带去病者的一件衣服，以表示病人也在场。祭祀回寨，巫师还要为病者“叫魂”。

火给布朗人带来了光明和温暖，使他们得到熟食，这激起了人们对火的崇敬。他们禁止任何人从火塘上跨过，认为那是对火神的亵渎。火是布朗人进行刀耕火种时不可缺少的一种自然力，他们靠火的力量把大片丛林化为灰烬，然后在上面播种旱稻、黄豆、棉花等作物，作为衣食之源。每年烧山前，他们都要向火神献祭，求火神保佑，同时也请它不要让火燃烧出界。火既给人们带来便利，也曾给人们带来灾难，在风高物燥的三、四月间，一点火星往往就会引起大火吞灭整个村寨，因此，布朗族对火神是既敬又惧，每年都要举行送走为害的火神的仪式。他们在竹箩里放置茅草、树皮和草灰等，请巫师念经

后把竹箩送到河边，点燃箩中茅草，让其顺水飘去，以此希望火神别来为害。

布朗人还信奉一个管水的神，名叫“若拉”，据说其形象为人头蛇身。祭水神时，要用一些生活用品如伞、土锅、碗筷等，待巫师念经祷告毕投入河中，表示献给水神。

图腾崇拜

在古老的母系氏族时期，布朗族的先民们主要从事狩猎生活。莽莽的原始森林里有各种各样的野生动物，其中有些动物被看作是他们氏族利益的保护神，有的甚至被说成是自己的祖先，从而产生了图腾崇拜。

布朗族的图腾并不是虎、豹等凶猛的野兽，而是竹鼠和癞蛤蟆等小动物。布朗山老曼峨一带的布朗人崇拜竹鼠，他们认为竹鼠代表祖先的魂灵，爬出洞的竹鼠都不能打，而要远远地避开它，否则亲人就会死掉。后来，这种观念又发生了变化。他们认为如果是费力地从土洞中挖出来的竹鼠，还是可以吃的，不过要先举行一种特殊的仪式。在每年的四月和九月，人们要集体去挖竹鼠，逮到了竹鼠，把它拴在一根棍子上，给它戴上鲜花，由两人抬起，绕寨一周，然后抬到头人“达曼”的家里，将竹鼠头砍下留给“达曼”，其余砍碎分给每家一点。各家接到鼠肉，都要朝火塘上的三脚架点拜三次，表示竹鼠给大家带来了“谷魂”。如果是挖着母竹鼠，就预示明年将获大丰收。

在西双版纳布朗族山区，有一则神话《岩洛卜我》说：人王岩洛卜我原是一只癞蛤蟆。叭亚天同他作对，七年不下雨。岩洛卜我第一次上天讨伐叭亚天，打输了。他就派白蚂蚁去，

蛀空了叭亚天的武器。岩洛卜我第二次上天讨伐叭亚天取得了胜利。他把天上的飞禽抱回来，将野禽分给男人，男人粗心大意，野禽全都跑光了，所以直到现在要吃野味只有抬枪到山上去打；女人分得了家禽，照料很细心，所以现在家禽很多。岩洛卜我上天打仗时，把癞蛤蟆的皮脱在家里，被他妻子烧掉了，所以永远变成了人。在另一个故事里，蛤蟆也是帮助弱小共同战胜强敌的英雄。

祖先崇拜

布朗族为了要同自然界和异族人进行有效的斗争和接触交往，便推举自己氏族、部落的酋长为当时人们的领导，并作为本氏族、部落一切精神力量的化身。因此，这些首领在生时被渲染成英雄，死后就被渲染成神。人们从灵魂不灭的观念出发，认为人死仅仅是形体的消失，而死者的灵魂却永恒存在，所以只要随时向死者灵魂敬献礼品和进行祈祷，就会得到这些阴灵的保佑，降福消灾，于是就产生了祖先崇拜观念。

布朗族首先崇拜的祖先是古老的氏族长“代袜么”和“代袜那”（有的译为“丢无那”）。“代袜么”是女性，“代袜那”是男性。后来，这两个氏族祖先神又转化为各村社共同崇拜的对象——寨神。这恰与农村公社现实生活中由各氏族共同拥戴村社头人的情况相一致。寨神管理着全村社成员的一切凶吉祸福。各个村寨都在寨子中央设一神位，立木桩为记，每逢“干日”（在阳历二月和七月）举行祭祀，每次祭三天。祭祀期间，禁止外人进寨，违者罚祭猪一口；本寨成员不准磨刀、背水，不准出入寨子，禁止吵闹，祭期过后才能下地生产。头人“达曼”的罢免也与寨神有关，如有猪、鸡跳进寨神柱上，

本届“达曼”就被认为该改选了。平时，“达曼”把持着祭寨神的事宜，寨中凡有婚丧或要建房，都要用两对蜡条交给“达曼”，请他代为祭献。经卜卦认为是得罪了寨神而患病的人，要请“达曼”祈求寨神让其恢复健康。外来户要加入村社，也须交蜡条请“达曼”向寨神转致敬意，以期得到寨神的庇护。

此外，各村社内的各氏族都有一个氏族祖先神，这是古老的母系氏族分支后的氏族祖先神。这种各氏族敬奉的神没有名字，而以“哼而戛滚”作为标志。“哼而戛滚”是一布袋，内装祖先遗留的生活用品和生产工具，例如有的“哼而戛滚”内装一把小刀、一串珠子；有的“哼而戛滚”内装一把木刀和几颗谷米；有的“哼而戛滚”内装几颗象牙、几个贝壳等等。“哼而戛滚”由现任的氏族长保管，逢年过节全氏族成员都要来向它致敬。若氏族长死去，又将它转交给新任氏族长保管。有的氏族成员迁徙到其他村社以后，他们的“哼而戛滚”仍然留在原来的氏族内，每逢年节，他们还要携带蜡条等礼物返回故地向“哼而戛滚”祭祀。

布朗族当其父系氏族解体，个体家庭建立之后，每个家庭都供奉一个家祖神。有的家庭是用芭蕉叶、甘蔗叶和蜡条等东西拴在屋内的一根中柱上作为祖先父母灵魂的象征，逢年过节向它祭祀。而有的地区的布朗家庭，就根本没有这类象征物，只是在过年过节时用蜡条、饭菜等塞进卧铺上方的草排下，作为给家祖神的祭品。布朗人还有这样的习俗，即外出到山地上搭地棚搞生产不能超过二十九天，否则便是怠慢了家祖神，要杀鸡一对来祭祀，表示忏悔。

由于布朗族有灵魂不灭的观念和对祖先的崇拜感情，因而产生了与这种观念和感情相适应的丧葬仪式。

人病死后，要请和尚念经，停尸三日以内，浴尸后入殓。停尸时，用茶叶、芭蕉、饭团、蜡条等东西捆在死人手上，并用一根白线拴在死人的大拇指上，泄出棺外。抬棺出门时，一刀把白线砍断，意思是死者从此脱离家庭了，人走鬼也走了，斩断鬼魂的归路了。然后由村寨头人带领众人送丧至公共墓地。众人把死者从棺内抬出放入土坑内，即行盖土，然后将棺材连同抬死人的竹竿一起砍烂盖于坟上。送葬的人还要一一向死者说："你不要让人看见你，听见你，要好好地躺下，保护好你。"意思是让死者的灵魂不要再出来游荡。人们在送葬回来的途中，还要由头人"达曼"走在最后，边走边撒下一些树叶，表示遮断鬼魂的归路，大家从此与死者分离。"达曼"边走还边不断地为参加葬礼者叫魂。过去寨里不论死了什么人，全寨停止生产一天，表示哀悼。

布朗人大都实行土葬，多用竹棺，亦有用木棺葬的。墓坑挖在全寨的公共墓地上，依照人间风俗对死者也按辈份依次分台下葬。最上台为老人葬处，次上台为壮年人葬处，……最下一台葬儿童。凶死之人葬在远离寨子公共墓地的地方。墓坑都不深，不垒坟堆。尸体放置是头东足西、仰面向上。但是，有的地区使年长老人行火葬，焚后由死者家属扫成一堆，二日后携蜡条、盐、谷等物去墓地祭奠，此后逢年节都要来祭祀。

布朗族的祖先崇拜是在万物有灵的思想基础上，在人们进入氏族社会以后产生的一种血族承续观念和对祖先劳绩的追念感情。祖先崇拜的含义，不仅是崇拜具体的个人，而且是崇拜个人为代表的血族团体。在进入农村公社以后，这种氏族祖先的崇拜对象转变为全村社的崇拜对象，从而，最古老的氏族祖先"代祢么"（女）、"代祢那"（男）成了很多村社普遍崇拜的神灵。

上部座佛教的传入

上部座佛教或小乘佛教，傣语称沙瓦卡，流传于东南亚各国及我国云南省的西双版纳和德宏等地区，时间已久，影响很深。上部座佛教大致在两百年前由傣族地区开始传入布朗山一带，在解放前数十年间得到了发展。

布朗族本信原始宗教，近两百年来，西双版纳傣族封建主为了加强对山区布朗族的统治，利用佛教作为先导，派出僧侣进入山区传播佛教。起初，佛教遭到原始宗教信仰者的抵制，出现了坝区佛教四进三出布朗山的历史事件。上座部佛教逐渐传入布朗族后获得了较大发展，现已成为布朗族全民性的宗教信仰，原始宗教退居从属地位，但并没有绝迹。

布朗族地区的佛教，其制度、设备等一切均同于坝区傣族佛教。傣族封建主千方百计利用佛教麻醉布朗族群众，以加强其控制。布朗族地区“帕听”以上的僧侣的升迁须经傣族土司批准，布朗族头人的选举也规定要在佛寺内进行，要接受“佛”的监督。布朗族群众接受佛教宣传之后，赕（音“胆”，意为敬献）佛活动十分频繁，每年中有“奥卡瓦沙”、“赕星”、“赕统”、“赕什那”、“赕帕”、“考瓦沙”、“景比迈”等固定的集体赕佛活动，成为广大群众沉重的经济负担，也给人们戴上了精神枷锁。

崩龙族原始宗教简述[1]

邓启耀

崩龙族有一万二千二百余人（1982年），主要居住在云南省德宏州潞西县三台山和临沧地区镇康县的木厂区。瑞丽、梁河、陇川、保山、耿马、思茅等县亦有分布。崩龙族即古之“濮人”，据古文献记载，明以前崩龙族（当时称“蒲人”）尚“不知节序，不奉佛教，惟信巫鬼。”[2]以原始宗教为基本信仰。现在，崩龙族已普遍信仰小乘佛教。其中，黑崩龙（“汝买”）信仰“润教”（佛教的一支。下同），可杀牲和饲养猪鸡；红崩龙（“布雷”）和花崩龙（“梁”）信仰佛教中忌戒较严的“左抵教”和“多列教”。但各地崩龙族还保留着某些原始宗教遗迹，下面对这些遗迹作一简述。

关于万物和人类起源的解释和崇拜

研究原始宗教，没有不和原始神话相联系的。最早的神话不是审美的，而是巫术宗教的。而原始巫术宗教是远古先民在认识能力十分低下的情况下，对自身、对外部自然界的一种幼稚而虚幻的意识形态，是那些在人们日常生活中统治着人们的外在力量在人们头脑中的虚妄反映，马克思称之为一种“被歪曲的世界理念”。

崩龙族原始宗教中的很大一部分内容，是通过古老的神话口头传播下来的。原始宗教的某些观念混杂或融合于某些神话和咒语中，通过祭司（“达爱克”等）或长辈的口传布出来。这样，崩龙族神话里的神灵，基本上也就是其原始宗教观念中被崇拜的神灵。

在崩龙族的原始宇宙观念中，万物起源的基础是一些具体的象征物，如茶叶（这可能与原始采集经济有关）、葫芦等。崩龙族叙事诗《始祖的传说——达古达楞格莱标》，想象人类和地上万物的始祖是茶叶：“茶叶是茶树的生命，茶叶是万物的始祖。天上的日月星辰，都是茶叶的精灵化出。”“一百零二匹茶叶在狂风中变化，单数叶变成五十一个精悍伙子，双数叶化为二十五对半美丽姑娘。茶叶是崩龙命脉，有崩龙的地方就有茶山。”“各个民族都喝茶，喝着苦水莫把祖宗忘。”另一关于“天王地母”的神话可能与上述说法有关。在洪荒的远古，世上仅有“天王”和“地母”，他们结为夫妻，生了一个女孩，但仍甚感孤单。一日，狂风刮来一百片树叶，“天王”自言自语地说：这一百片树叶，要都能变成人，我就有伴了。果然这一百片树叶变成了一百人，男女各半。又说“天王”从天上带回了葫芦种，葫芦长成后被雷电劈开，里面有一百零三人，有男有女。葫芦落在海里，这些人乘葫芦来到陆地，靠吃火烧过的“香土”生活。最初大家都是一个模样，分不出你我，所以性关系很乱。天帝“困土戛”把人们的面貌一个个区分开，从此人们才有了固定的配偶。后来发洪水，人类又是乘葫芦逃了命。这些人就成了各族人的祖先。因为传说是葫芦救了人，所以崩龙族拜神时离不开葫芦。他们拜神时用葫芦装水，一边把水滴下来，一边念叨着救命恩人（这种仪式亦保留在他们的佛教活动中）。人死后也用葫芦滴水，表示人与魂分

开了，人又回到他原来的那个地方。崩龙族以这类神话来说明天地（或茶叶，葫芦）孕育了人类，所以人要崇拜天地或茶叶、葫芦等。

崩龙族祭天时在七月，由各家自祭。祭时全家携一只鸡、一壶酒到自家地里。杀鸡时使鸡头朝上，以便让鸡血朝天喷。鸡死后向上抛去，并洒酒一盅，表示将鸡酒献奉给天了。最后，把鸡拾回家煮食。

很显然，上述不少神话传说已和宗教巫术祭祀活动结合起来了。在这类神话或宗教活动中，崩龙族用含混的象征语言暗示了关于万物起源和自然秩序的原始宇宙观念或原始哲理，解释了祖根、族源、婚姻习俗等历史观象，其中混杂了自然崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜的某些内容，并在一种物我互渗的原始观念中，将这些观念溶化在固定的巫术宗教活动中，以期达到一种幻想的功利目的。

与生产相关联的祭祀活动

崩龙族聚居的地方，多为亚热带气候，年平均温度在摄氏十九点五度左右，夏无酷暑，冬无严寒，雨量充沛，土地肥沃，自然环境较好。崩龙族所从事的基本经济活动是农业。他们的水田耕作技术精细，且世代长于种茶，有“古老的茶农”之称。因此，他们的不少重要宗教活动是与此密切相关的。前面所举的关于茶叶、葫芦的神话及其祭祀便是如此。

崩龙族认为收到农作物是地鬼的恩赐，所以除了祭天，还须祭地。祭地在播种包谷结束时进行。一般全寨按户凑钱后，买猪、鸡各一只，每户并准备一箩碎石。祭时，在地边栽一根木桩，把碎石倒于桩旁。在地边杀牲设祭，求地鬼保佑庄稼长得

好些、包谷结得大些。

祭谷魂，崩龙人亦称祭谷娘，这算得上是一种较为典型的农业祭祀。他们认为谷种上附有谷魂，在每个季节及种谷的每道工序，都须祭谷魂，谷物的收成才能好。四、五月间值耕种季节，男人将旱地犁了，妇女整好地后，全寨人穿戴整齐，挨家挨户去地里撒谷种。去时敲锣打鼓，在地里念经，然后由妇女在地间喊道："谷魂归来！谷魂归来！看守旱地，不要让野物践踏我们的庄稼。"祭毕，大家在地中聚餐。被邀请者，必须带一碗米或一点菜蔬相送，主人则杀猪杀鸡待客。薅草季节也要举行隆重的全寨性祭谷魂的仪式，届时全寨男女各户携带炊具、米、蔬菜、糯米粑粑和芭蕉等供品，前往旱谷地，由和尚或家长诵经。崩龙族传说谷魂有十四个子女，故先念其七子之名，再念七女之名，是为了将他们一起请回来，供于老人床头的竹箩内。每月逢十五、二十三、三十日的三天早晨，都要盛点米饭和菜于供篮内，插几道各色小幡旗在上面，喊声"沙土"，表示让谷魂分享。崩龙族在秋季稻谷成熟后还要行"尝新谷"仪式。在将要开镰之前，家中主妇先往地中摘下两碗谷穗，晒干舂成米，掺杂部分老米，意谓"老谷换新谷"。尝新的前夜将米泡好，杀一两只鸡。次日鸡鸣，主妇即起床，煮好菜饭，用芭蕉叶、冬叶将饭菜包成若干饭团，象征性地分别献给谷魂、耕牛、祖先等尝新，然后全家成员才能尝新谷。尝了新谷就开镰。到打谷时还要祭谷魂两次，由妇女提着酒肉饭菜之类供品到地里，用木梯登上谷垛，手提供物，喊道："谷魂回归！"接着叫谷魂起床、洗脸、用早餐、吃鱼肉、喝蜂蜜、吃糖和芭蕉，等等。祭完谷魂，该妇女将谷草抛于谷场，由男子打谷。打完谷子，妇女与家人背起谷箩，箩上放一个用竹篾编织成的小房，作为装谷魂的小房子(崩龙族称为"火牙欧")，

边走边喊："谷魂，跟我们回家去吧，这是你住的房子。"老人要先守候在竹楼前，等待妇女到家时便喊："谷魂回来，这是你的家。"然后接过那表示谷魂住的小房子，置于囤箩上面，在早晚用餐时用以供奉谷魂。

水对农业民族关系重大。崩龙族多数居住在山区，很大程度上要靠天吃饭。生产力发展水平的低下迫使他们不得不屈从于自然，求助于神灵，并企图通过媚悦或威吓超自然神秘力量的方式，化凶为吉，获得好收成。

崩龙族盛行祭龙，这是农业经济类型的民族常有的宗教祭祀方式。祭龙的目的是求龙王保佑风调雨顺。三月份，全寨人前往清水池边，杀猪和鸡祭祀。是时，由祭司在一张白纸上画一条龙，待群众到齐，就点燃香烛，念经，并把画有龙的纸漂放水面，群众随之叩拜。拜毕，要一起饮酒。醉后要互相打骂，将平时的不满全部发泄出来，第二天再互相道歉。

祭蛇神，是崩龙族的自然崇拜或图腾崇拜还是祭龙的较原始形态，尚不得知。祭蛇神时在腊月二十日。那天全家不干活，要洗澡一次。崩龙族在村寨周围选定一棵较大的树为蛇树，四周砌有围墙，平时不让人走近。群众每年进行一次素祭，即不供荤物。参加的人要身净衣洁，各自带点粉条、豆腐、青菜之类素食献给蛇树，并带牛"笼头"一副，长刀一把，挂于蛇树上。祭时"寨头"（寨中头人）打卦，对蛇树念经祈祷，群众跪拜，求耕畜兴旺、收成丰足。

上述宗教祭祀活动，反映了古代民族在进行生产的同时，也要进行宗教活动，这是一种实用功利目的和幻想功利目的相统一的特殊原始意识形态，这种社会意识不能不是社会存在的反映（即使是歪曲的反映）。崩龙族属农业经济形态的民族，农业是构成直接的物质生活资料的主要基础，以农业祭祀为主的

宗教意识及活动就是在这个基础上发展起来的。

与社会、家庭组织结构相关联的祭祀活动

崩龙族在近代还部分保留着父系大家庭的特征。一个大家庭由三、四代有血缘关系的成员组成，几十人住在一幢大房子里，过着集体生产、共同消费的生活。劳动按性别分工，产品平均分配，有的地方还保留某些原始公社的遗风。在父权大家庭向个体家庭过渡的过程中，还有一种叫“乘格鸠”的过渡性家庭形态，即由有亲属关系、经济独立的二、三户或四、五户小家庭共同建筑一幢大房子居住，实行换工协作，大家从生产到生活都有互助的义务。土地多属村社公有，私人只有使用权，抛荒后仍属公有，不得出卖典当。凡此种种，都说明血缘亲族观念在崩龙族社会中仍有较大影响。因而，祭始祖、祭社神和祭家堂，也就成了他们较为重视的宗教祭祀活动。

前已提及，崩龙族有许多关于人类和万物起源的神话传说，大都涉及到对始祖的崇拜。而这些始祖，又多是与农业、采集业有关的自然神祇，如茶叶、葫芦、龙蛇等。崩龙族通过神话和祭祀活动反复告诫后人要永远记住自己的根底和血缘关系，以此巩固氏族社会的稳定和团结，增强氏族公社或民族群体的内聚力。

祭社神的仪式也反映了这种氏族团结、村社共和的观念。崩龙族祭社神“舍勐”，在每年春耕前，全村集体祭祀。建在村边森林中的一幢很小的茅草竹楼就作为该社神处所，内中平常供两陶罐清水，似为表示清洁平安。祭祀“舍勐”时，各家用大米舂成米粉，送到头人“达干”家里，由头人代表各家煮成

汤圆，奉献给“舍勐”。奉献的时刻要在太阳落山时，是时将汤倒在地上，汤圆分给全村共食。他们认为吃过祭祀“舍勐”的汤圆，可以保佑身体健康，而各家舂粉、头人捏合、众人分食的活动，也是一种氏族团结、村社共和的象征仪式。“舍勐”住所在崩龙人看来，是个神秘又神圣的地方，不能随便进入。村中有人生病，便祈祷“舍勐”使人病愈。对社神的祭祀，说明村社产生后，对氏族祖先的崇拜已逐步溶化和转移在对家族祖先或村落神灵的崇拜上了。

随着父系大家庭公社的解体和村社公有制的分化，个体家庭的作用日愈具体和突出了。不少地区的崩龙族，除原有的旱地多数还属村寨公有外，新开的水田已属私有，谁开属谁，可以自由典当和出卖。因而，在宗教祭祀活动中，除了祭祀氏族祖先和家庭祖先，还并存着崇拜自己的个体家庭祖先的祭祀活动。尽管如此，祭祀个体家庭祖先的活动，一般还是由家族长或村落首领来主持，以体现血缘共同体的天然维系。崩龙族个体家庭的祖先崇拜形式是“祭家堂”。祭家堂一般每年祭两次，若修房盖屋要大祭一次。祭时用米七碗、饭七碗，每碗上放三文铜钱。另外的祭品是草烟七堆、茶叶七堆、铁七小块、插在芭蕉叶卷成的小筒上的纸旗十四面、鲜花十四朵（“七”和“十四”这个数字，可能与“谷魂”的十四个子女——七男七女有关，将谷魂以及烟、茶、铁等与家庭祖先联系在一起，反映了崩龙族经济形态和社会结构的某些特征），还有盐一团、衣服一套、水一碗。祭祀时要请村中司祭祀的头人“达干”祈祷。“达干”念诵完，用手在房内和房子四周滴水，以求家堂神保佑人畜两旺、五谷丰登。“达干”除了在主人家吃饭外，还将部分供品带走，作为报酬。

巫师及与巫术相关的活动

由于原始人类的思维多取形象直觉和类比象征的方式，故在认识世界时，常处于一种物我混一的状态。出于某种幻想的功利目的，他们企图通过一些简单象征或类比模仿的活动，来和想象中人格化的自然或超自然神秘力量进行虚幻的"交感"，祈求它们的帮助或驱赶恶灵，以换得生产、生活的平安与发展。这就是巫术产生的心理基础。在原始社会，人人都可以与自然或神灵"交感"，进行简单的巫术活动。到了后来，随着这些活动的复杂化、神秘化以及社会分工的形成，有了专职的巫师。

崩龙族每村均有专司祭鬼的祭司，崩龙语称"达干"（有的地方叫"达克爱"、"摩"、"达庄"等）。他们主要负责主持祭祀村落的神林、寨桩、"舍勐"及主持婚丧仪式等。"达干"的另一种经常性的迷信活动，是通过占卜和杀牲为人"治病"，这使其又成了巫师。达干在"治病"时边敲锣边歌舞，直到其中一人昏倒在地表示神灵已附身时止。这时就说此人可以代神答话，由他指说病人得罪了某神，其他巫师们假装替患者向其求情。为请"神"宽恕，要求病家立即奉献酒肉若干，以息神怒。

占卜在崩龙族中较流行，崩龙族凡生老病死、婚嫁丧葬都要占卜。特别流传的是鸡卦，具体占法如下：

（1）看鸡舌头。若是两片鸡舌头相靠，表示主宾和睦相处。若两片鸡舌尖叉开，表示宾主不和或舍不得杀鸡待客。另外，看鸡舌头还用于裁判是非或判定有罪无罪。鸡舌有三丫，左主（原告）右客（被告），中间一丫代表仲裁人。看鸡舌时，

如中间那丫偏向左边，则为原告赢；如偏右边，则为被告赢；如中间那丫很直，则表示仲裁人不偏袒任何一方，双方尽可摆理。这算得是一种较为原始的“神判法”。

（2）看鸡舌根。看鸡舌根中间的一根韧带，呈直线形者，表示家贫；若韧带呈卷状，则表示今后富有。

（3）看鸡嘴。鸡下嘴壳有一条线，如果很直，表示做事会顺畅；如果这条线弯曲或有黑线、杂质横于上面，则不能出门办事。还有，如两半鸡嘴呈扁平状，就能与友人团结；鸡喙半长半短者，则会与友人争吵。

（4）看鸡头。若鸡头骨叶片通，可预知今晚“串姑娘”必交好运；如骨叶片不通，则会遭冷遇。还看鸡头预卜天气，如头骨叶片亮则示晴，叶片上有鸟形斑迹则示雨。另外，还看鸡头与鸡脖之间的一个小洞来预知吉凶。

避邪和驱鬼。为了防止一种叫“格南木巴流”的鬼进入村里，崩龙族各村都有一种叫“乖爱”的神物（即鬼门）。“乖爱”是建在村口的栅门，上画刀或写上一些咒语，表示借助刀和咒语的魔力抵御“格南木巴流”进入村寨。

驱鬼是为了全寨人畜清吉平安、消灾避邪而进行的逐出寨内恶鬼的活动，几年搞一次，一般选择在农历二、三月份农闲时搞。它通常同佛教庙会“摆”相结合，所行仪式一般多由富户或头人共同磋商，群众筹集所需粮食及财物。

驱鬼时，由两人化装成面目狰狞可怖的魔王。他们身披棕衣，手持长矛，与背细沙的随者数人，从佛寺奔向村里。两“魔王”持长矛向每户屋前猛烈虚刺数下，随后便往竹楼屋顶抛细沙，意为将恶鬼逐出屋外，同时高喊：“打死恶鬼！”然后，做出表示把恶鬼一齐驱逐到寨门外的举动，并在寨门两柱顶上各插一把弯弓形木刀，作守卫寨门标志。最后由和尚在寨门前

祷告，以阻止所谓恶鬼重回寨内，祈求寨内清吉平安。驱鬼仪式大致如此。

祭鬼树。过完泼水节后的第三天，要祭“鬼树”。崩龙族的大、中寨四面各有一道“鬼门”，在“鬼门”附近的一棵大树称为“鬼树”。祭“鬼树”是在五更时分，由二十至三十个成年人抬一块画有龙、虎等凶恶猛兽的木板，同时敲锣高声念经，把木板送到“鬼树”旁，并放一点小菜、米饭，送的人便悄悄溜回家，不准说话。据说送时高声大嚷是有意让鬼听到后退出鬼门，悄悄回家是不让鬼知道，因为据说鬼知道了就会跟着来到家中骚扰。

灵魂观念与葬俗

葬俗体现着人们对灵魂的信仰和对某种彼岸世界的理解，是祖先崇拜的一个重要内容。

崩龙族一般行土葬，凶死者则行火葬。崩龙族受灵魂不灭观念影响，认为人死后将到另一世界生活、劳动，所以必须给死者必要的生产、生活用品，以使他们能够安处。同时，由于认为那个异于人间的不可知世界相当神秘，死者魂灵必将具有人所不能有的某些神秘特质，因此，除安抚魂灵外，还必须采取某些措施，消除他们回来作祟的可能。

崩龙族凡遇人死，先停尸于房内，将房屋中间的隔壁竹篱笆拆除。尸体停于火塘右方（头朝东方），横放。用艾叶浸水浴尸，剃光头发，穿上新装。然后，将尸体放于棺内，用白线或红线拴住死者双手的两个拇指、膝盖、大脚趾。他们将死人绑上线，目的是使死者的灵魂不得返回家中。还要在死者嘴里放碎银子，作为死者所谓渡河的船钱。放入棺材的死者，女人

脸朝天，男人脸朝地。死者装棺后，鸣枪并通知诸亲友，这时就将指和手脚趾上的线去掉，将手平伸。

葬前，一般停棺三日，请和尚念经超度亡魂。死者家属要用竹篾造三个小竹房，以五色纸装饰，其中一个罩于棺木上，其余两个随死者送至坟地烧掉。崩龙族称这种房屋为"合帕"，意谓献给死者为住房。盖在棺材上的小房内要放些茶叶、草烟、米、酒、芭蕉等供物，以及死者用过的烟盒、竹筒、碗筷、衣物、砍刀、锄头等类，表示供死者到阴间使用。

出殡时，棺材从右边（东方）抬出；若两家人共居则由左门（西方）送出，以免有碍邻居。出门时，棺材尾部朝前，沿途撒草烟以示请诸鬼开路。由老人念咒经，大意是指给死者道路，叫魂灵去找从前的伴儿去，不要在家里和寨里。

葬法是在选定地点挖一长方形穴，以系在棺材两端的四根绳索把棺材放在穴内。轻轻放定后，砍断绳子，砍碎挑棺材用的竹担，丢入穴中，然后掩土，不垒坟。埋葬时要注意让死者脚朝西方，头枕东方，不得向本寨。葬后七天，要超度亡魂，为使死者魂灵不再回家伤害人畜。

各村均有一块公共坟地，崩龙语称为"纳温"。不分等级、姓氏或家族，凡本村成员皆可葬入公共墓地。这也许和崩龙族"大分散，小聚居"，与其他民族相间杂处，必须照顾村落共同体利益的客观状况相联系。

崩龙族还认为，灵魂有善恶，恶魂作祟导致凶死，所以对非正常死亡者行火葬，而且不得埋入村社公共墓地。凶死包括被杀、暴病死、未成年早夭、孕妇难产死（须剖腹将胎儿取出一同火葬）等。烧后还要将剩下的尸骨用清水洗净，才能放入土罐安埋。这是一种"二次葬"，其清除邪祟、畏惧亡灵的含义是较为明显的。

总之，崩龙族的宗教观念及其活动，经过长期的历史演变，呈现在我们面前的，早已不是纯粹的原始形态了。这表现在同一个宗教传说或巫术、祭祀活动中，往往同时包含着自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜等内容，很难绝对分开。以上情况，只反映了崩龙族传统宗教的部分内容，还有许多原始宗教活动，或者消失在漫长的历史进程中，或者溶和进后来的其它宗教（如佛教）里，这里就不述及了。

注释：

①本文主要参考资料：《崩龙族社会历史调查》、《云南少数民族哲学社会思想资料选辑》第三辑（中国哲学史学会云南省分会编）、《民间文学资料第四集》（云南大学中文系少数民族文学概论师训班编，油印本）、《中国少数民族文学资料》第一辑（中国社会科学院云南少数民族文学研究所等编）、《崩龙族简史简志合编》（中国科学院民族研究所云南民族调查组等编）、《中国西南的古代民族》（尤中编著）。

②景泰：《云南图经志书》卷4，转引自《中国西南的古代民族》（尤中编著）第486页。

拉祜族原始宗教信仰辑要[1]

宋恩常

拉祜族约有三十余万人，分布于云南省思茅、临沧地区和西双版纳州。在拉祜族聚居的澜沧、孟连和耿马等地的拉祜族社会，直到解放初期还保留着母系家庭公社。因此迄民主改革前，在拉祜族的宗教信仰中，还保存大量的原始宗教形态。此外，清初大乘佛教传入。二十世纪初，伴随着帝国主义对我国云南的侵略，基督教和天主教也相继传进拉祜地区，但影响不是很大。本文仅扼要地介绍在拉祜族社会中所保存的原始宗教观念及其崇拜形式。

精灵“尼”或“内”的观念

拉祜族由于无力理解社会中和自然界所发生的各种变异和灾难，于是便从他们自身和所接触的自然界出发，创造出一种超于自然和社会之上的神灵“尼”或“内”。

拉祜族认为凡山塌陷、发生风灾、谷物受到灾害、人生疾病都是尼或内作祟的结果。对待尼最好办法就是进行祭祀。他们并从人的现实生活状态出发，将石洞和峡谷看做是尼栖息的地方，在这些地方奉献猪、鸡、盐和米等尼生活必需品，从而幻想使尼不扰害人间的生产和生活，达到彼此友好相处的

目的。

拉祜族基于各种自然现象的不同，将尼分为不同的种属，分工主宰各种不同的自然现象以及疾病。其中，反映与分司主要的自然现象的尼有："厄沙"（天公鬼）、"厄马"（地母鬼）、"厄尼"（水鬼）、"哈尼"（石鬼）、"拨尼"（龙鬼）、"厄筒尼"（箐谷鬼）、"米比尼"（倒山鬼）、"牟厚尼"（风鬼）、"牟哈西厄尼"（虹鬼）、"迷拜尼"（火塘鬼）、"厄交尼"（路鬼）等。反映和主宰生产活动的尼有："谷尼"（谷鬼）、"夏尼"（猎鬼）等。反映和主宰疾病的尼有："黑尼"（一种凶恶的鬼）、"斗尼"（野鬼）、"叶比尼"（屈死鬼）、"比那"（头晕鬼）、"那苟尼"（肚痛鬼）和"阿塔"（眼睛痛鬼）等。

这些所有的尼对拉祜族来说都是"某种异己的、神秘的、超越一切的东西"，② 它们反映了他们宗教信仰中的原始因素。拉祜族基于这些尼的观念，形成了一系列的宗教崇拜和祭祀活动，以及占卜驱鬼等宗教迷信。

村社的祭祀和节庆

许多地区的拉祜族社会，由于存在氏族组织，并由不同的氏族组成村社，因此都是村社共同体的代表者"卡些"或"结隆"兼任村社的宗教祭司，负责主持村社的集体祭祀活动。

在以刀耕火种农业生产为主的拉祜族村社，同农业生产有关的宗教祭祀在其宗教活动中占有特殊地位。

勐海县的拉祜族，每年在开始砍伐森林作耕地时，首先要在地中插一棵小树，一边撒米，一边祷告，并念咒驱鬼。这表示他们要选种这块土地，请求各种鬼神赶快走开。还要问卜，

看所选择的土地是否适于耕种，一天后，如插在地上的小树安然无恙，便认为可以砍种所占卜的山地。一旦那怕小树呈现歪倒的征象，都认为是不吉的象征，则须另外卜选土地。此外，当年所需的种籽也要经过祈祷才能播种。其仪式是各家将当年准备播种的种籽，每种拿出一筒，先由村社祭司结隆代表全村进行祭祀。祭祀种籽的仪式也十分隆重，全村要集体购猪做牺牲。播种亦必须先由结隆开始，各家派人协助，结隆播种完后，各家方能进行播种。他们认为这样方能获得丰收。播种完毕，各家则用一个装有蜡烛、花朵的小竹箩，挂在栽插在地中央的木棍上，周围围一圈竹片，以祭祀地母，祈求地母保佑农作物能茁壮成长和丰收。

播种的农作物如遇有雷电袭击，要杀一口小猪、一只鸡，并用一瓶酒、一碗米、一筒水、一块盐到地里祭祀“雷击鬼”，说是防止庄稼不出穗和不结实。当庄稼出穗后，为了预防霜打，还要用白纸剪成各种图案，拴在地中祭祀地母的木棍上，用来祈求谷穗丰硕。

收获后，要用一只鸡，在地边举行“叫谷魂”仪式。他们用鸡的双脚将一些稻谷抓入口袋里，表示叫谷魂归家。叫魂者在沿途要一面撒谷，一面念咒，希望谷魂不会被惊走。到家后，举行杀鸡献神仪式，并问卜是否吉利。杀鸡后，要将鸡脚掺数粒稻谷放在一个小布口袋里，悬挂在仓库中，祈求稻谷耐吃，防止猪、鸡、老鼠糟蹋，来年再次获得丰收。

在有水田种植的澜沧县拉祜族地区，每年栽完水稻，还要集体举行祭“田鬼”活动。各家出米一碗、盐一块以及香、蜡等物，由巫师召巴主祭。

拉祜族的主要节庆为庄稼收获前的尝新节和收获后的过年。无论尝新节和过年都含有宗教上的意义。

尝新节拉祜语称“吾斯扎”。吾斯扎每年为两次。一次是尝新玉米，一般在七月；一次是尝新稻米。以尝新稻米为最隆重，届时全村各家煮酒杀猪，每家先收回一部分稻谷供尝新之用。尝新时要先祭祀祖先。在尝新的那天清早，各家先到寺庙滴水，献新米饭给神灵，再回家祭“贡尼”，然后要由家长带头尝新。中午，全村集中在村社祭司和铁匠家吃“团结饭”，因为拉祜族认为祭司和铁匠是对作物的丰收有贡献的人。这时由祭司向大家祝福，庆祝今年有新米吃，争取来年更大的丰收。

另一个节庆为过年，拉祜族语称为“枯扎”。勐海等地的拉祜族过年时，在除夕晚上要封锁村寨。他们在村寨四周的交通路口及两道寨门上插立树枝和悬挂篾笆作为象征性的障碍物，表示严禁外村人入内。在太阳落山前，各家向着日落的方向，象征着接回祖先的灵魂回家共同过年。勐满等地的拉祜族于旧历除夕，各家要用米糕祭祀山神。祭时要携带弩弓、刀和枪，祈求山神保佑刀耕火种和狩猎顺利。而在立有寨桩的澜沧县糯福等地的拉祜族，在新年的那天，要举行寨桩祭。所谓寨桩便是在村落的中央，立数根粗而刻有花纹图腾的木桩，象征着村寨神住于此处，据说它们是村寨的心脏，神圣不可侵犯。祭寨桩时，全寨男女着盛装，击鼓、吹芦笙，聚集于木桩周围跳舞，由村寨祭司和老人担任跳舞的领衔。一些地区的拉祜族跳舞祭寨桩时还要在寨中央放稻谷一箩，上插桃花。跳后，各家都要从竹箩中拿走一把稻谷，在播种时，掺进种籽里，认为这样可以保佑丰收。

母系和父系家庭供祭祖先的形式

各地拉祜族社会，就其发展阶段而言，纯粹的氏族组织虽

已解体，但以血缘为纽带的大家庭组织还相当普遍地存在，这种大家庭组织实际上是拉祜族氏族组织的次生形态。其大家庭女性的家长为“叶协玛”，男性家长为“叶协帕”。在宗教方面，他们共同供奉最高神祇天神“厄沙”。每个大家庭的家长，除负责主持本家庭的砍地、播种、尝新、收获和年节的祭祀外，还负责主持本大家庭共同体婚丧和治疗病人时的宗教祭祀活动。如果叶协玛或叶协帕死了，特别是在无人继承的情况下，这种家庭也就常常自然解体，要焚掉共同供奉的厄沙，拆掉房屋。生活在同一幢房屋里的各个人，如果不是各自投奔亲友，便要单独创建家庭。

分布在勐海县山区的拉祜族也保存大家庭形态，其家庭成员仍然是按性别组成“屋吉”。男屋吉，即由父系子孙及其兄弟的男性子孙组成的同一个屋吉，共同供奉一个男祖先。女成员组成女屋吉，即由母亲和她的姐妹的女儿、孙女、曾孙女等组成同一个屋吉，共同供奉一个女祖先。各屋吉都有一个屋吉首脑，称为“屋唯高”，以屋吉内年龄最大者担任。逢年过节，由屋唯高带领各户用祭品共同祭祀所供奉的祖先，祈求祖先和神祇保佑本屋吉的成员平安。每个屋吉每年要召开两次屋吉会议，一次是新年，一次是尝新米节。这两次屋吉会议都与祭祀活动有关。同一个屋吉内的各户，在过年和尝新时首先要送给本屋吉的家长屋唯高一对粑粑和一碗酒，并为其举行特有的洗手洗脚的仪式，表示敬意。

拉祜族的大家庭，在现实社会生产和生活有自己的特点，对于死者也有自己的崇拜形式。各地拉祜族的崇拜祖先形式，大体上虽然一致，但也有一些差异。

在保存母系大家庭的拉祜族社会，每家都供奉家神“耶尼”。他们所供奉的耶尼，以一个长约一尺，宽约半尺的篾

桌，放置着竹器和蜡烛数对，周围贴有白纸的经幡，前面挂有两节小竹筒等物组成的台子为象征。该处拉祜族已受佛教影响，祭祀仪式较复杂。平时，每天清早、中午滴水献饭两次。凡逢初一、十五、三十日为忌日。过年、过节、结婚、生育、丧葬和迁徙等重大活动，都要向耶尼举行滴水、献饭、肉和点蜡烛等祭祀活动。如家人生病，要向耶尼磕头祷告。搬家时，要先带走祖先灵台上的小篾桌及两个小竹筒、三脚架、弩弓和火药枪。拉祜族认为弩弓和铁三脚架是家庭的台柱，火枪和耶尼是家庭的根基，所以要先行取走，迁到新地要事先安置上述物件。

在已过渡到父系家庭阶段的拉祜族地区，例如哀牢山区的拉祜族，供奉祖先的形式，以一种称为“欧代”的祭奠物为祖先的象征物。欧代是以小竹片编成的一个小长方形竹板，上放两个竹环，挂在家长即主祭人的床铺上端的屋壁上。每个欧代仅祭一代，即仅祭父母一辈。在兄弟间，实行由长兄主祭和兄终弟及的方式。如果父在而母死，需另设一个新欧代由儿辈祭自己的母亲，而父亲继续去祭自己的父亲。因此，欧代实际上起着一种血缘纽带的作用，通过生者与死者的联系来联系诸兄弟。谁负责祭祀欧代，谁便担任家族长的职务。迁徙时，将竹牌砍断，仅带走两个竹酒杯，到新居再另作欧代。如果原供欧代的人已死，则由新祭者设立新的欧代。

疾病与巫师

拉祜族不知道人体的生理结构，当然也不知道发生疾病的原因。在尼这种宗教观念的支配下，他们将人们的疾病归咎于尼的作祟，因此治病要靠向尼献牺牲或施巫术。

在拉祜族社会，判断尼的种类和向其献牺牲的巫师称“毕摩”或“摩巴”。金平的拉祜族根据毕摩对“尼”的知识水平的高低，分成不同的等级。大巫师叫“安恩路”，小巫师叫“周比”。有的地区的拉祜族将巫师分白、红和黑三种；白巫师叫“毕摩普”，红巫师叫“毕摩尼”，黑巫师叫“毕摩那”。据说担任巫师是一种“天授”，即本人先得病，死里逃生，才能获得作巫师的资格。

拉祜族生病，首先要找毕摩或摩巴占卜驱鬼。由于各地拉祜族巫师所编造的病鬼各有特点，因此举行驱鬼的巫术也不一致。勐海县巴卡乃的拉祜族的巫师将人头晕、头痛和肚子痛同渎犯雷鬼联系在一起。驱鬼的方法是到寨边找一棵枝叶茂盛的树，在树根下搭一竹楼房供鬼住，用米、饭和黄鸡祭祀，以送走雷鬼。拉祜族还将眼睛和月亮联系在一起，所以人的眼睛一旦红肿疼痛，便认为触犯了月亮鬼。需要用几片笋壳剪成象月亮似的圆盘形，用白石灰在上面画上圆图案，用一根竹竿夹住，送到月亮出来的方向求情，以便获得月亮鬼的饶恕。再如人的手脚浮肿，就判断为遇到水鬼作祟，因而需搭一个竹篾台架，系上红、黄、绿、白的彩线，以一木棍将其压进寨边的水潭深处，并由巫师念咒杀一只红公鸡祭鬼，作为送水鬼的象征。又如人们上山砍树后得病，便认为是冒犯了树鬼或箐鬼而失魄。要用一块小篾笆，放上四团米饭、一个鸡蛋、一对竹片、一对蜡烛和一只鸡，然后到寨边树丛根下举行祭祀，表示叫魂。

在这里我们可以看出，拉祜族的巫师喜欢用简单的联想或征象寻找疾病的起因，这种迷信以万物有灵论为思想基础，就如普列汉诺夫曾深刻地揭示过那样：“魔法和万物有灵论是相辅相成的。”③

各地拉祜族葬礼的区别

直到解放，大部分的拉祜族仍以村社共同体为其组织形式，反映在丧葬的宗教意识上，是认为死人要埋进村社公墓里。在一些拉祜族地区的村社公墓内部，不仅划分家族墓地，还要按辈份和年龄安葬。拉祜族的葬法分火葬和土葬两种。

在仍然盛行母系大家庭制的耿马县芒美乡拉祜族，以母系为中心的家庭婚姻生活也直接反映在他们的葬礼方面。在每个村社的公共火化场里，划分有各家的火化处。根据他们的母系制，夫妻属于两个不同的氏族成员（男子出嫁到妻方家庭），故夫妻死后都要在自己出生一方的亲属火化处举行火化葬式。因此，男子死后都要抬回到自己出生的家庭火化处火葬。但死者有遗嘱或者死者的近亲有要求，就允许到妻家结婚的男子死后在妻方火化场火化。可是，他即使在妻方火化场进行火化，亦只能在妻家的火化场近旁焚烧。拉祜族火化的方法，是将死者的遗体放在堆成四方形的木柴堆上，女子叠七层柴，男子叠九层柴，火化时从下部点火。

至于土葬方式，各地差异较大，其中以金平、绿春等地的拉祜西人的土葬较为原始。拉祜西人的土葬方式可分为三种：一种是用树皮葬；一种是用篾席葬；一种是用圆木棺葬。在三种方式中以用树皮裹尸埋葬最为古老。树皮包尸法是按死者身长将树皮割成两半剥下，参加剥树皮的人员必须是偶数，二人或者四人。在正式剥之前，要先用鸡蛋抛击卜选树木，然后将树皮分为两块，上下各成一块。裹尸后将树皮用树枝绑好，抬时用一根较粗的木棒绑在树皮棺上。抬的人员亦必须是偶数，抬时严禁把木棍放在肩上，要用手腕提着前进。用篾席包尸，

拾法同于树皮棺。用圆木棺葬，也先用抛击鸡蛋的方式挑选树木。挑选后，将木干劈成两半，一半厚，一半薄，厚者作底，薄者作盖。此外，居住在勐海县山区拉祜族的土葬更有其特点：他们用棺椁装殓。举行安葬时，由巫师毕摩为死者引路，以白纸剪人形标竿，点着香蜡为先导。并由男子点着火把或端一个火盆，表示供死者烤火用。其后为给死者送衣物用具等随葬品的人们。他们在坑穴挖好后放置尸体，要将头朝东，脚朝西，面部朝下俯卧，身子却要半侧着，双手交叉于胸前，做成一种奇怪的姿势。他们认为，死者假如象活人那样仰面躺着安葬，人会死得多。葬仪完毕，回来后，死者家属要用煮熟的猪的嘴、耳、蹄和尾巴作为牺牲，在祖先灵前奉献，表示追念。在晚上，全村群众要到死者的家中唱歌跳舞，以此来表示驱逐死者鬼魂出寨。

注释：

① 本文主要资料来源：《拉祜族社会历史调查》（一）、（二）。

② 《马克思恩格斯全集》第20卷第672页。

③ 《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷第378页。

怒江傈僳族的宗教信仰[1]

杨建和

我国傈僳族共有四十八万余人，其中约有半数居住在云南省怒江傈僳族自治州的贡山、碧江、福贡、泸水、兰坪各县，其余分布在云南省的保山、丽江、迪庆、德宏、楚雄、大理等地区及自治州，四川省的西昌、木里、盐边等地也有分布。

解放前，各地怒族社会发展不平衡。居住在靠近内地的丽江、大理、保山等地区（州）的傈僳族，其社会发展水平接近汉族、白族的水平，封建地主经济已经确立，而怒江地区的边沿县份（贡山、福贡、碧江、泸水）的傈僳族社会发展却相当迟缓，生产力水平低下，人民生活贫困，土地私有制虽已确立，农村阶级也开始有了分化，但土地占有还不太集中，尚存在着较浓厚的原始公有制的残余。约从十六世纪起，怒江傈僳族地区出现了家长奴隶制的剥削方式，其家内奴隶的来源主要是收养子和掠夺人口。直到二十世纪初，由于奴隶的反抗，加上当时云南地方政权的“殖边队”为削弱土司势力强制推行“开笼放雀”的政策，释放奴隶，傈僳族的家长奴隶制才基本瓦解。

在宗教信仰方面，内地傈僳族大多崇拜祖先，而怒江傈僳族则长期保存着原始的万物有灵观念。十九世纪末，作为帝国主义前哨的基督教和天主教随着西方传教士的进入而相继传入

怒江地区，许多傈僳族人改信了基督教或天主教。

万物有灵观念与祭鬼活动

怒江傈僳族中万物有灵的观念十分浓厚，人们生活中常见的各种物体和各种现象，都被认为是有灵的。在这里，鬼和神的观念尚未分化，统称为“尼”（精灵），所谓“祭鬼”也就是祭祀各种各样的“尼”。

怒江傈僳族经常祭祀的精灵有“白加尼”（天鬼）、“海夸尼”(家鬼）、“米司尼”（山鬼）、“爱杜斯尼”（水鬼)、“结林尼”（路鬼）、“奥别尼（疮鬼）、“密加尼”（梦鬼）、“疑甫尼”（刺鬼）、“爱起尼”（慢性病鬼）、“欠阿加”（血鬼）、“茄姑尼”（病鬼）、“曲尼”（触犯鬼)、“尼柏木尼”（妇人鬼）等三十余种。由于各地傈僳族社会生活状况不尽相同，他们对这些精灵的解释也各不相同，但他们都认为这种种精灵主管着世界上的各种事物，与人们的生产和生活关系极大，须随时祭祀，祈求它们降福消灾。凡从事开荒、狩猎或盖房等工作之前，必请巫师卜卦问吉凶；人生了病甚至是做了恶梦，也要祭鬼驱邪。所以，每年的祭鬼活动十分频繁，祭鬼的方法也多种多样。

任何宗教观念，作为一种社会意识形态，总是以曲折虚幻的形式表现着人们的现实生活内容的。从怒江傈僳族民间的万物有灵观念中，也可以看到他们过去的社会生活的折光反映。

米司尼（山鬼）据说是怒江傈僳族最早祭祀的精灵。在碧江县色德乡，有一个关于米司尼的传说：古时候，米司尼和傈僳人是从兄弟，米司尼因父母早殁，寄住在人的家里。从兄弟俩

每天一同上山干活。后来，米司尼因受到人的父母的虐待不愿回家，他把山中之物分了一些给他的兄弟，使人的后代有了鸡、羊、牛、猪等禽畜，而虎、豹、熊、狼和水里的鱼虾等则归他自己所有。由于人所分得的东西太少，米司尼又把狗给了人，让人带着狗上山猎取各种野兽。为了祈求多得猎物，人们在上山行猎前就要用肉祭奉米司尼，求其恩赐。这个传说无疑是傈僳族从原始的狩猎、采集生活向定居的农耕畜牧经济发展的历史过程的一种反映。

在傈僳族社会中，山鬼“米司尼”被认为权威最大，一切山林、土地、石头的精灵都属它管辖，从而也就主宰了人们的各种经济活动。米司尼也会使人得病，要杀鸡、羊或猪来祭。发生械斗或遇到旱灾风灾时，也要祭它。

碧江、泸水等县的傈僳族中还保留着一些氏族制度的遗迹。这里的村寨常由属于不同姓氏的氏族所组成，这些家族的姓氏分别是一些动物或植物，如虎、熊、猴、羊、蛇、鼠、鸟、蜂、鱼、荞麦、麻、茶、竹、紫柚木、菌子等，也有的是以自然现象如霜、火、雷、电为氏族的姓。这是古代图腾崇拜的遗迹，但图腾崇拜的一系列仪式在傈僳族中已基本消失，只有虎氏族和荞氏族等还保留着关于自己祖先是虎或荞麦的传说。由于氏族制度在现实生活中还没有被彻底破坏，氏族的观念在一些地方还比较浓厚，因此怒江傈僳族所信奉的精灵中也有氏族的区别。虎氏族祭一种称为“屋豆尼”或“其午尼”的精灵，据说这是其祖先司拉寿。荞氏族的人则祭“括扒柯尼”，认为这是自己的祖先括木必。这两种精灵都只有本氏族的人才祭奉。

历史上发生的民族迁徙和民族融合的情况在怒江傈僳族的万物有灵观念中也有表现。碧江县色德乡傈僳族在祭“白加

尼”（天鬼）等十一种“鬼”时，必须用白族语祈祷。他们解释说，这是由于“拉扒”（虎氏族人）原是从沧江迁来的白族，后与傈僳族的“括扒”即养氏族人通婚，成了傈僳人，他们把原有的白族祭鬼方式带来并传给了傈僳人。

历史上的不平等的民族关系也给他们的祭鬼活动留下了烙印。在怒江地区与傈僳族联系较多的有白族的一个支系勒墨人及怒族人。白族社会发展水平较高，傈僳族曾受到白族封建主的压迫，而怒族的社会发展则比傈僳族更为迟缓，傈僳族进入怒江地区后不断侵占怒族村寨土地，傈僳族蓄奴主还掳怒人充当奴隶。这种历史状况反映于傈僳族祭鬼仪式中，就是他们对“勒墨鬼”和“怒鬼”的不同态度。祭勒墨鬼时，要杀猪宰牛，用勒墨话祈祷，求它不要来咬自己，而去咬怒族人。祭“怒鬼”时则很不客气，用怒族语进行喝斥并恶言恐吓，叫它快走，不然就要抓它杀它。

灵魂观念、丧葬仪式与对祖先的祭祀

怒江傈僳族认为万物有灵，而人本身，肉体和灵魂也都存在。人在梦中的所见所闻、所作所为都是灵魂（傈僳语称为“稠哈”）在活动。人死之后，灵魂可以重新投生为人，或者是变为牛、羊、鸡、猪等畜禽。男人的魂经过九次、女人的魂经过七次轮回重生，最后就化为天空的云雾。

根据梦境是灵魂在活动这一观念，他们非常相信梦境的征兆意义，对梦境中出现的一切都要作出或吉或凶的解释。如梦见他人以石击己，梦见身上出汗，便认为象征着得财；如梦见砍柴砍得多，梦见走入墓群，便认为是预兆着粮食丰收，这些是吉梦；如梦见洗手脚，梦见扫地，则认为是象征要失财；梦

中见洪水、见日落，梦见被虎咬，就认为是要死人了，这些是凶梦。做了凶梦，就必须祭鬼。由于人们相信灵魂经过几次投生后终将化为云雾，所以，如在梦中见到许多人，便认为这预示着天空云雾多，是天将雨的征兆。

按照灵魂投生的观念，他们又认为婴儿早夭是有冤有债的灵魂来报复、制造麻烦。碧江县有的地方的傈僳人过去对早夭婴儿的尸体，必将之剜心碎骨，弃于荒野，认为不如此不能防止该魂再来投生讨债。

老人死，则被当作生活中的大事。不论谁家死了老人，全村寨都要停止生产和其它活动。死者家里要杀猪宰羊，亲戚邻居前来送礼吊祭。晚上全村集合，人人执木杖击地，边跳边唱，作为驱鬼的表示。一般停尸两日后出殡，普遍行棺木土葬，非正常死亡者有些地方行火葬。由于相信人死后灵魂仍象生前一样生活，故坟前须立木桩悬挂死者生活用具如男人的弓箭、牛皮甲、挂包或女人的背箩、织布用具等，作为殉葬物。

碧江县五区的傈僳族还有为死者指路的“玛甲玛”仪式。人死后须请巫师用弓射出三支箭，一边进行祷告，叫死者的魂“不要走上面和下面的路，一定要走中间的路”，因为“中间的路是祖先走过的，你应赶快回到祖先那里和他们团聚。”做完“玛甲玛”，还要祷告死者的魂要保佑生者不生病，过好日子，等等。

傈僳人比较重视为死者修坟，认为这是给死者盖房子。较富裕者用大石板建坟。有的人家在一年或数年后要用石板或石片堆砌在原来的坟上，并唱歌跳舞告慰死者。不过一般是埋葬后不再扫墓。

对于祖先的祭祀，有的是只祭父母亲，不祭祖父母；有的是既祭父母，也祭祖父母及自己的兄弟和未出嫁而死去的姐

妹。三代以上的祖先一般不必祭祀。每年只在过新年时祭一次祖先，祭品是肉、饭和酒，另置一碗水表示供祖先之魂洗脸、洗手。兄弟已结婚分居的，各家自行祭祀；兄弟未分家的，由长子主持祭祀。祭时先在门口插上松枝，以松枝的枝数代表祭户男子的人数。怒江傈僳族对祖先的祭祀主要是祈求保佑平安，其祭品与祭祀的次数远比为驱病而举行的祭鬼少得多。

与生产有关的祭祀活动

怒江傈僳族主要从事农业生产。由于怒江地区山高谷深，傈僳族的耕地绝大部分在山坡上，水田极少。对他们来说，给农业生产带来破坏的，主要是风灾和旱灾。雨水过多虽然也会使庄稼受到一定影响，但绝不至于造成象平原地区那样的水灾。由地理环境所造成的这种特点，也反映到傈僳族的宗教活动中。

怒江傈僳族的农业祭祀中没有用以解除水灾的仪式，而用以解除风灾和旱灾的宗教仪式却占有突出的地位。

为了解除风灾，人们在风灾来临时祭祀山鬼。由氏族或家族的长者持酒一碗，以一片树叶蘸着泼洒四方，并念起咒语，对山上的精灵说："管岩石的鬼，管树林的鬼，我用花花的碗盛着我没吃过的酒，先给你吃，请你别吹倒我们的庄稼，要保护我们的庄稼，风吹到山上去吧！"有时，人们对着风吹起牛角或羊角，认为这也可以止住风。

为了解除旱灾，人们要举行祈雨的仪式。他们认为，久旱不雨，是火烧灼了土壤的缘故，因而祈雨时用竹或木织成一个方块，涂上泥土，由属相为龙的人在上面烧起一堆火，然后把它放入池塘或江流中。如果烈火熄灭，便被认为是天将下雨

的征兆。另外，也有人用毒药毒死江中的扁头鱼，认为这也能使天降雨。传说在古时还有一种祈雨仪式，人们以弩弓射入“龙潭”，以触动“龙神”使之降雨。

过去，怒江傈僳族的农业生产工具十分简陋，除少量的小铁犁、小铁锄和砍刀外，不少地区还使用竹木农具，耕作粗放。在这种生产方法中，籽种往往对收成具有较大的影响，因而傈僳族对籽种也比较重视。在傈僳族中有一个关于籽种的传说，说很久以前，地上洪水泛滥，洪水退后，世上只剩下藏在葫芦里的兄妹俩和一只狗，粮食也没有了。后来兄妹俩结为夫妇，叫他们的狗上天去找粮食种子，是狗用它的耳朵带来了籽种，才有了今天的粮食。所以，傈僳族民间每逢年节，各家进行新年祭祀时首先要祭狗，把肉、饭等先给狗吃，以示感谢，还要念一段祝词请它保佑新年兴旺。

怒江傈僳族“刀耕火种”的农业生产方法与山林的关系特别密切，因而他们认为山上各种精灵的总管米司尼也是农业丰歉的决定者。每年的年节中，人们要在初三这一天同祭山鬼。届时每家各出三根柴、一块天雄饼和少量的酒、肉、饭，烧起柴火向山鬼献祭，求它保佑丰收。

巫师及其巫术

怒江傈僳族民间祭鬼活动十分频繁，一般成年人特别是老者都会祭鬼，但是他们不会祭所有的鬼，具有祭鬼的全部本领的是巫师。巫师平时自己从事生产劳动，不是专门的宗教职业者。这里的巫师分为两种：“尼扒”和“尼古扒”（也称“必扒”）。

尼扒宣称能祭一切鬼，还能用肉眼看见鬼。他的巫术据说

是来自“神授”，被认为是巫术最高明的人。他为人招魂、祭鬼可能会得到一些现金酬谢，但如病人出不起的也就作罢。

尼古扒（必扒）的巫术是向会祭鬼的老年人学来的，一般是由父亲传授给儿子。其巫术被认为比尼扒低，不能用肉眼看见鬼，只能借助卜卦来进行祭鬼。他为人祭鬼无现金酬劳，至多吃些祭鬼用的酒肉或得一个猪头。

巫师通过卜卦来解释有关祭鬼的各种问题，其主要的卦法是：

竹年卦：以竹二十七根随意分为三组，各代表问卜者、中间者和问卜的对象，然后按一定规则进行数数，最后以各组中的竹签数目来解释鬼的启示。

刀卦：以绳系刀之两端，然后双手抓住绳之中段，念咒祷告，历数诸鬼之名，以刀的摇动来断定应祭之鬼。

手卦：以问卜者的衣衫或包头布折成一定长度，然后念咒、数鬼名，以布巾长度的变化来决定祭鬼对象。

贝壳卦：以妇女装饰用的贝壳（傈僳语称“依马”）二枚置碗中，定下吉凶表示法后掷之，以贝壳的向背来获得“启示”。

“尼马”：许鬼、向鬼许愿之意。以树叶一片系上一条白纸，在病者头上转两圈，向病人过去常祭的鬼许愿，如病者病情有起色，便认为是该祭此鬼，否则重新举行。

以上卦法除巫师外，一般成年人也会卦问。

怒江傈僳族还相信有一种能使人致死的巫术——“杀魂”。据说尼扒都会杀魂，所以人们对他有些顾虑和疑惧。杀魂者被称为“扣扒”，意为“迷人的人”，据说其灵魂是鹰鬼。如晚上梦到了鹰，同时又梦见某人，继而生病，便可认为是被梦中所见的人杀了魂，这个人就会被认为是“扣扒”。一个人如被断

定为“扣扒”，按照习惯法就要被驱逐出寨以致处死。显然，这是一种后果严重的宗教迷信。解放前，往往由于此事引起纠纷，甚至发生武装械斗，造成村寨关系的恶化。

万物有灵观念是原始民族的宗教意识，它既反映了原始时代人们在自然界面前的软弱无力的状况，也反映了这一时代的社会状况。由于怒江傈僳族始终未完全进入阶级社会，这种原始的宗教信仰也一直存在于他们中间，对他们的精神生活和物质生活发生着深刻的影响。总的说来，这些原始的宗教信仰对于生产力的发展和社会的进步所起的是阻碍的作用。如傈僳族在进入定居农耕和畜牧经济之后，已经具有一定的畜牧业生产能力。但是，他们所饲养的牲畜家禽却大都用来进行祭鬼，作为各种祭祀活动的牺牲。这就给他们本来并不丰裕的社会财富造成了巨大的浪费，给人民生活造成了更大的困难。

十九世纪末至二十世纪初，天主教、基督教相继传入怒江地区，英、美等国传教士先后在这里建立了教堂。传教士宣扬信仰上帝就能在死后升入天堂，得到永生，在“天国”里过上幸福的日子。在传教士的煽惑下，一部分傈僳族入了教，有些村寨入教人数达到百分之五六十，有的村寨甚至曾全村改信基督教。

但是，任何宗教都不可能解除人们的现实苦难，加入基督教的傈僳族群众也丝毫没有因为信仰上帝而得到什么幸福。在碧江县第五区的古巴哈古、卡石、色得洼底等村，在泸水县的四排拉底村，都发生过入教的傈僳族群众反教的事情。反教的原因是，在一次大瘟疫中，许多信了基督教的人都染病死去，而一些没有入基督教，仍信原始宗教的人却幸存下来，使人们寄托于基督教的希望归于破灭。这些反教的群众抛弃了基督教后又重新信奉原始宗教。

怒江傈僳族人民世世代代摆脱贫困过上幸福生活的愿望，只有在社会主义制度下才有实现的可能。三十多年来，傈僳人民和全国各族人民一道，在共产党的领导下，用自己的双手建设自己的家园，跨越几个历史时代走上了社会主义大道，傈僳族社会的政治、经济、文化各方面都发生了巨大变革，从旧社会遗留下来的宗教观念也开始发生了变化。

注释：

①本文根据《傈僳族社会历史调查》等资料写成。

基诺族原始宗教试析[①]

宋恩常

基诺族曾称攸乐，约有一万一千九百余人，其中九千二百余人聚居在西双版纳景洪县的攸乐山区。迄解放时，基诺族社会仍在经历原始社会的最后解体阶段。作为获取生活资料的主要生产部门的农业直到解放时，大部分停留在以刀耕火种为主的原始农业阶段。狩猎仍是基诺族社会生产活动不可缺少的部分，也是人们肉食的主要来源之一。在社会组织方面，还保存着氏族，并由不同氏族组成村社共同体。作为反映基诺族经济基础的社会意识形态之一的宗教，很自然为其社会生产状况及其社会组织所决定，形成基诺族所特有的一系列原始宗教观念和仪式。

农业及其相关的祭仪

解放前，基诺族由于农业生产仍处于刀耕火种的阶段，这种落后的生产方式，使整个农业生产过程存在极为繁多的宗教活动，即在农业生产的每个阶段都举行其特有的宗教祭祀。

砍地（即垦地）祭祀是基诺族村社有关农业生产的第一个祭祀。基诺族的土地占有形态及其原始协作，受着氏族的血缘纽带和村社共同体的影响和制约，这种关系直接反映在砍地祭

祀上。砍地首先要由村社的祭司寨父“周巴”和寨母“周遂”代表村社成员先行砍地仪式，即在地间准备搭窝棚处的周围举行栽姜和芋头的仪式。相传他们的第一代祖先，最初是栽培姜和芋头的，因此一直到现在，基诺族凡栽种之前，必须先栽姜和芋头，以示对祖先的敬意。村社其余各家必须在周巴和周遂砍完地后，才能开始砍地。在砍地的第一天，各家家长也必须先在地间盖窝棚的地方举行类似的栽姜和芋头仪式。这种宗教仪式，恰好反映了基诺族的农业是由原始栽培业发展而来的。

接着，在烧地之前要以氏族或村社的集体名义举行烧地仪式。烧地仪式也必须由周遂和周巴主持。烧地的仪式要由周巴和周遂杀鸡和狗，用鸡血和狗血对地母、山神和火神进行血祭，特别要祈求司火的精灵保佑火不乱烧，以免将森林烧成灰烬。点火者所用的火把要用作扫把的草扎成，点火前要祷念，求地母、山神和火神保佑火不翻山越岭，烧地工作平安顺利。

他们在正式播种前，先要搭窝棚祭地母。要在栽柱的洞内放铁渣和竹鼠头骨，认为它们可以赶走地下的一切恶鬼。搭好窝棚，由各家家长杀鸡，并在窝棚柱上涂一些鸡血和贴一些鸡毛来祭祀地母。播种的宗教仪式按照作物的先后顺序进行。首先播棉花。撒棉花种的仪式，由周巴和周遂在村内代表全村举行。播种完棉花，才能正式开始播种稻谷。开始播种稻谷前，同样也必须由周巴和周遂在村内举行宗教仪式，祈求稻谷茁壮成长。

在山区，和农业生产最密切相关的是雨水。凡久旱不雨，基诺人就要以村社名义集体举行求雨仪式。届时，各家家长先齐集于周巴家的门口，并在周巴家的门口搭一小台，用于摆设饭、肉、酒、菜和槟榔等各种祭品，猪头则专挂在周巴家门口

用于祭奠的竹竿上。周巴和周遂头戴草帽，身披用百叶树叶作的簑衣跪于村寨的水塘（或说是“龙塘”）边，作乞雨的象征性动作，祈求天神、地母、云神和雾神等自然神祇快显神通，及时降雨。

基诺族在农业生产中，由于相信各种生产过程都由自然神祇所主宰，故此举行一系列的繁杂的祭祀仪式。产生上述原始神祇观念的认识根源，是因为基诺族在观察、认识同自己发生联系的自然界时，抛弃了自然界的物质性。这种认识在一定程度上反映了基诺族的思维发展水平，还是相当不发达的。

基诺族在收获前要举行尝新仪式。尝新为基诺族祝贺秋收的节庆，也是祭祖的主要日子，故要举行隆重的宗教祭祀仪式。它一般选在稻谷已部分成熟的属虎天举行。尝新照例先由周巴和周遂家代表全村先举行，然后各家才能尝新。在每个共产制的基诺族大家庭里，要由家长主持尝新仪式。

相信谷物有灵魂的基诺族，在收割完毕后要举行隆重的叫谷魂仪式。叫谷魂时，各家家长要带着鸡到地里，祈祷稻谷的魂不要散失，赶快回仓。这时，要从各块地内，采摘一些所栽培的各种作物背回家。在回家时须沿途不停地反复叫魂，意思是防止谷魂在路上迷途。到家后，将采摘的作物分为两束，一束悬挂在谷仓内，一束悬挂于房内，作为谷魂的象征。叫回谷魂后，主人要在谷仓内杀鸡，在谷仓前杀猪或牛，将猪血或牛血和鸡血搅拌一起，用鸡毛将血涂刷在谷仓的木柱、墙壁和门上，以祈求谷多仓满。

在基诺族的节日中，以过年为最隆重。过年是秋收后和春耕前的间歇期，含有庆丰收的意思。基诺语称新年为“特牟开”或“勒比开”。基诺族新年虽在一月开始，但无具体日期。各个村社须先由周巴和周遂等推算本村的过年日期，并卜

选吉日，所以不仅各村的过年日期不一致，天数也不统一，有的两天，有的三天，多到五天。在过年前，每个村社庆祝新年的第一件事便是集体购买祭祀时所需的牛。杀牛后，要把一小截牛尾巴挂在树上，将牛皮、肉、血、内脏和胆各分为若干份，派人携带上述礼物送给友寨，互相宴请庆祝节日。

由于铁匠在基诺族农业生产和狩猎活动中起着铁器制造和修理的特殊的作用，所以在新年中，祭祀司铁神祇和慰问铁匠则成了重要的日程。在除夕的晚上，要以村社名义用酒和肉慰问铁匠。人们歌颂铁匠为左手提着火剪，右手提着锤，能管住江河大海，能挡住妖魔鬼怪的巨人。在新年的元旦由周巴代表全村和铁匠一起杀鸡，并以鸡毛将鸡血涂在铁匠的风箱、炉子、铁锤和火钳等工具上，以这种形式对铁匠神进行祭祀。

基诺族以村社为单位过年，届时要大敲木鼓。基诺族认为木鼓是最神圣的祭器，也是周巴、周遂职务的象征。对木鼓平时敬若神灵，严禁敲击。因过年又同祭祀木鼓结合在一起，所以每年仅在过年祭神时才敲，表示用以通知被祭的神祇。同时又用它来伴奏唱歌和跳舞。木鼓鼓面为牛皮，鼓身为一中间挖空的粗圆树干，鼓内放置一把小刀和一个小铃。对木鼓还有古老的传说。相传人类在洪水泛滥时期，濒于灭亡，而木鼓拯救了基诺族的祖先。木鼓是基诺族崇拜的祭器，若年代太久鼓皮坏了，则以村社的名义举行隆重的仪式更换新鼓皮。

狩猎祭祀的等级性

狩猎在基诺族社会经济生活中仍占一定地位，故基诺族十分重视狩猎的祭祀。在基诺族的狩猎祭祀中，根据猎获物的大小，将司狩猎的精灵划分“梢斯”、“扣摸”和“厚交”三

等。梢斯司麂子以上的大兽，扣摸司比麂子小的兽类，厚交司鸟类。因为要根据司狩猎精灵的等级而举行不同的祭祀仪式，所以每家都有这三种不同猎神的专有祭处。在狩猎祭祀中，以猎获麂子以上的野兽后祭祀梢斯为隆重。凡猎获麂子、马鹿、野猪、熊、野牛和大象等大兽，都须举行隆重的祭祀酬谢梢斯。

在祭祀梢斯的范围内，还要按猎获物的大小，举行不同规格的祭祀仪式。下面分别就为麂子、马鹿和野牛三种猎获物举行的不同祭祀特点，加以具体叙述：

1.猎获麂子祭：在大兽中，最常猎获的野兽是麂子。猎获麂子，要由射中者提着麂子后腿，首先酬谢山神箐神。然后制作七个竹筒作为乐器，背着猎获物，敲着竹筒庆祝狩猎胜利归来。回到击中者家中，正式将猎获物“献”给梢斯，并由村社祭司周巴代表村社主持祭祀。在祭祀中排斥妇女参加。特别是对吃麂头有特殊的禁忌，要在晚上，等妇女睡后才在祭梢斯处煮吃，他们认为妇女参加祭猎神不吉。猎人在吃麂子头的同时进行占卜，向“梢斯”颂祷，祈求下一次狩猎时猎获更多的猎获物。主持祭祀的周巴可得一只前肢和一条外里肉，作为对他的特殊报偿。

2.猎获马鹿祭：由于马鹿比麂子大，其祭典也就要比猎获麂子祭为隆重。猎获到马鹿后，要由狩猎首领“章特楼”从猎获物的身上割下一块肉，插于木棍或竹条上，表示奉献给山神箐神，感谢它们的赏赐。然后章特楼才剥下马鹿皮，砍下头，将兽的五脏和肉各割下一块，用火烧熟，再向山神箐神进行熟祭，祈求下次能猎获更多的野兽。在猎人家中，要举行比猎获麂子更隆重的对梢斯的祭祀。猎人的家属要在家门口备米、熟鸡以及姜、芋头、盐和肉等供祭梢斯。同样要由周巴代表村社

主持祭梢斯仪式，祈求梢斯保佑今后继续猎获到马鹿。猎者要送给周巴一只马鹿腿作为报酬。

3.猎获野牛祭：在猎获的祭祀中，以猎获野牛的祭祀仪式为最隆重。要砍十四个竹筒作为庆祝的乐器，野牛头要用各种鲜花、耳环和银器装饰。当猎获的野牛抬回村寨时，全寨要停止一切生产活动。猎获者须杀鸡杀猪，请周巴等村社头人祭祀梢斯。

另外，喜爱狩猎的基诺族，每当猎获物很少或者猎获不到野兽时，也要以村社集体形式由周巴主持祭祀社神周米遂巴，以驱逐阻挠猎事的恶鬼。祭时不仅须杀猪、鸡，还要用芭蕉树皮制作一顶轿子，内放泥塑造的鸡、猪、马鹿、麂子、野牛、马、大象、各种飞鸟以及人的塑像，供祭于社神前，祈求山神箐神赏赐野兽。此祭仪全村男性都要参加，参加者都要手持木刀或木枪，象征性地进行驱鬼。各人先从自己房屋里舞刀挥枪作赶鬼状，从屋内直赶到村外。同时，将放有各种野兽塑像的轿子抬到村外，以此象征已将恶鬼送到寨外。他们认为这样做，以后就可猎获到野兽。

基诺族这么重视狩猎祭祀，这是同基诺族的原始万物有灵观息息相通的。普列汉诺夫曾对狩猎可以产生狩猎祭祀的思想基础作过分析，他指出："作为生活来源的狩猎，能引起人们的唯灵论思想。"② 因此，我们可以理解为什么在基诺族狩猎祭祀中，所反映的万物有灵观念更为突出。

祭社和上新房仪式

受万物有灵观念严重影响的基诺族，有关村社的社祭和上新房仪式十分繁杂，特别是有关村社社祭的活动更多。

在村社的社祭中，第一个祭祀是“格巴祭”，即村社社神。每年二月间，全村杀母猪一口和小猪七口为牺牲，在周巴家举行格巴祭，祈求农猎丰收、村社平安。继格巴祭之后，为“楼牟祭”，又称祭龙。楼牟祭在村边举行。祭时临时搭一祭棚，在寨边一棵固定的大“神树”下剽水牛，在水塘边上杀母猪和小猪，作为祭祀的牺牲。杀牛后要把一截水牛尾巴挂在神树上，将吃掉肉的猪头骨供在水塘边上，表示已将牛、猪奉献给神树和水塘了。在村口立两个木桩，作为，楼牟祭的象征，以示祭祀时要封锁村社间交通，禁止一切人员出村，也禁止外人进村。祭时全村停止生产三天。每年在举行楼牟祭时，照例由寨父周巴宣布本村的禁忌。

由于基诺族各个村社间都有明确的界线，凡砍地、狩猎都不能互相越界，故各村每年在举行“楼牟祭”时，同时要制作界标，基诺语叫“勒的”。界标为木制的刀枪，由每家派一人参加制作，按各村的东西南北四至的边界，插在与邻村相接的边界上。基诺人认为插立的刀枪不仅是村社的地界标，同时还具有保卫村社安全不受侵犯的魔力。

基诺族人对住房的宗教感情很浓，这主要反映在盖房和迁新房时举行的宗教仪式中。从准备盖房所需的木料开始，特别是在砍伐两根中柱时，就要请巫师“牟培”杀鸡祭祀，在要砍的树上涂鸡血和贴鸡毛，以示送走附在树上的恶鬼。正式盖房前还要由牟培杀鸡致祭。盖好新房，要由巫师卜选吉日，举行繁缛的入新房仪式，此仪式十分隆重。先在楼梯口搭一小草房，据说以供死去的父母灵魂在其中休息。迁上新房，要由寨父周巴或寨母周遂的妻子主持。她右手拿着扫把，左手执火把，沿楼梯而上。边上边扫地，每上一台扫一扫，一直扫到房中，再沿火塘扫一圈，这样表示扫去新房中的不吉。接着支好三块支

锅石，用火把升火，即举行升火仪式。然后家人才在家长率领下，鱼贯而上。家长左手持火钳，右手握一铁锤，每上一台楼梯敲一下，走到火塘边，绕火塘三周，以示将邪恶驱走。最后家长再下楼将家中所供奉的鬼神牌位全部搬上来，按其应在位置放好。

基诺族由村社寨父周巴或寨母周遂的妻子主持上新房和升火仪式，说明基诺族曾盛行过母系制公社，这种母系氏族公社的习俗，至今仍对基诺族的生活发生一定的影响。

举行上新房仪式所需的牺牲不少，有猪、鸡、牛等，特别要杀牛祭祀死去的父母。杀猪、鸡是祭祀房屋内所供奉的各种自然神祇。其中最隆重的仪式为杀牛祭父母，其仪式由巫师牟培主持。祭祀父母所杀的牛为黄牛。杀牛的方式必须用弩射。射死后由众人把死牛拖上楼，放在供祭父母的地方。要砍下牛头，装进竹箩里，悬挂在所谓父母灵魂所居的横梁上，表示迁入新居，请父母之灵保佑家人平安。新房主人也就趁此时宴请宾客，各家到新房唱歌和跳舞表示庆贺。

此外，值得注意的是基诺族的房顶装饰，大都含有宗教意义。例如在房顶两头的外侧装饰草编的“彩波”和“那帕”，象征房屋主人父母的灵魂。彩波点缀在那帕中间象征脑袋，悬着的草象征着头发；那帕象征着耳朵，分开在两边悬垂的草象征所戴的花朵。因此，当房屋主人的父母死去，必须先将彩波和那帕取下来，表示父母逝世。须待另有新家长产生或者重新盖房时，方能重新装饰彩波和那帕，这是祈求父母灵魂佑护家人平安。

巫师及其分工

如上所述，在基诺族社会，其农业、狩猎等祭祀都是以村

社共同体形式进行的。作为村社共同体的体现者寨父周巴和寨母周遂，同时就是祭祀活动的主持者兼祭司。这说明在基诺族社会，村社的社会行政职能和宗教职能尚未分开。但在村社内部，已产生所谓占卜和驱鬼的巫师“白腊泡”和“牟培”。二者均利用所谓鬼魂附身，因此可以识别并制服鬼魂的旗号，进行宗教活动。在巫师白腊泡和牟培之间还有一定分工。

巫师白腊泡宣称自己身上附有白腊泡鬼，故而成为善于识别鬼的白腊泡。巫师白腊泡在其家中要供一木制的神龛，供祭“白腊泡鬼”和一个装酒罐，酒罐上盖芭蕉叶制的尖盖，作为巫师的灵物。白腊泡备有特制的剽杆、刀和黑纸扇三件法器。这三件法器平时供祭在白腊泡鬼位前。白腊泡作法时，头戴垂挂许多须条、用海贝穿成的法帽，腰间系两块织有许多图案的白布，垂至小腿，手中执扇以增加宗教的神秘气氛。白腊泡有一个助手，基诺语称“抛干”。凡白腊泡出门为人作祭时，他必须跟着，负责为白腊泡扛剽杆、大刀，同时也是巫师的护卫人。

白腊泡的主要职务是为病人占卜。主要占卜方法是利用病者的衣服或米、姜、盐巴和鸡蛋问卦。白腊泡将病者的衣物置于供祭白腊泡的供桌上，手摇黑扇向白腊泡请神，借此断定某鬼作祟。另外一种卜卦法为“立贝”卜，这主要用于卜问疾病。其法是用一枚贝在杯边上竖立，或在大拇指甲上竖立，竖立时呼叫诸鬼神名字，贝在呼叫什么鬼名字时恰好立稳，即称此鬼作祟而致病。于是问卜者持病者衣服返家，请牟培祭鬼神，“鬼”则借巫师牟培之口要求杀牲献祭。数米，也是白腊泡为病者占卜的方法之一，由白腊泡将米、盐巴、姜倒在杯或碗中，掺以贝壳，然后在碗中抓起贝壳及米，并呼叫各种鬼神名字，每呼一个，数一次，如抓起之米粒和贝壳数皆为双数，即

认为已卜获作病之鬼，然后再由牟培祭鬼。白腊泡一般不轻易出动，每有出动都有较大的装神弄鬼活动，形式较隆重。因为白腊泡专为人从事剽牛、杀猪和杀鸡的宗教迷信活动，所以主人须送给白腊泡各种牺牲品和银钱等作为报酬。可见白腊泡已经开始通过占卜的方式攫取财物。

另一类巫师为牟培，也类似白腊泡宣称自己有“牟培内”附身，既然同司牟培精灵牟培内结合，自己则是牟培内的化身了，因此可以沟通人鬼之间的关系。牟培家里供奉牟培内。牟培宣扬各种东西都有鬼，如石头鬼基诺语叫“楼池”；大树鬼为“处扣”；水井中的鬼为“初斯内”和“初牟内”；房屋下有“迷车阿梅”鬼，等等……。所以基诺族凡盖新房、结婚、生病、死人都要请牟培主持杀猪、杀鸡做祭，并念经、念咒驱鬼。例如人死，埋葬后要由牟培念《阿梅喝》经。基诺语“阿梅”为恶之意，“喝”为分开之意，此即意味着将人和鬼分开，祈求死者别扰乱自家人。

白腊泡或牟培都是世袭的，由父传子，即使所传儿子已不会念咒语和祈祷词，不会作法和卜卦，但仍然在家里供祭“白腊泡”、“牟培内”。巫师牟培和白腊泡二者虽有分工，但两者又相辅相承，互相配合。白腊泡虽可以为人占卜，判断作祟于人的鬼属何种类，但不直接从事驱鬼活动；而牟培则宣扬他可以代理人和鬼打交道，可以用牺牲解决人和鬼间的纠纷。二者在利用占卜和驱鬼迷惑群众并骗取财物上是一致的。

解放后，随着基诺族地区社会主义建设的发展，人们已逐步从村社祭司和巫师的影响下解脱出来，从而使原有的宗教祭祀活动不断减少。

注释：

①本文主要参考资料：《云南省景洪县巴雅、巴夺两村基诺族宗教调查》（《世界宗教研究》1982年第1期）、《巴奴村基诺族宗教调查》（内部资料）、《基诺族社会组织调查》、《人类学研究丛刊》（中国社会科学出版社1983年版）。

②《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷第374页。

哈尼族宗教信仰的几个侧面①

宋恩常

哈尼族是我国历史悠久的少数民族之一，人口约有一百万余人，分布在云南省红河、思茅和西双版纳等专区、州。

哈尼族原以万物有灵观念为宗教信仰的基础。以“内”这个概念表示事物的精灵或鬼；以“尤哈”或“沙拉”的概念表示灵魂。他们的宗教祭祀实际上就是祭奉“内”、“尤哈”和“沙拉”。随着哈尼族社会逐步封建化，以万物有灵观念为基础的自然宗教也开始向人为宗教过渡。下面就哈尼族宗教信仰中的几个侧面进行初步的考察。

以祭龙树为中心的生产祭祀

农业是哈尼族社会的基础经济，所以农业祭祀成为每个村社共同体宗教祭祀的主要组成部分。

哈尼族的农业祭祀首先是祭祀司土地的自然神祇“地母”。地母通常以神树或龙树为象征，因此祭祀地母通常表现为崇拜“神树”。例如西双版纳各村社的哈尼族普遍供奉“米桑”，米桑的含义实为土地之神，以巨树为代表。人们之所以以巨树作为土地神祇的象征，大概是由于树木在植物中命长而高大，它们最能反映土地滋养生物的神奇力量。因此每村社都有自己

供奉的神树，而所供奉的神树也就自然变成本村社的社神。各村人们为了保护神树，通常将它以石头围住，并制定许多保护的条例，要求每个成员遵守。在红河州金平县的哈尼族村社，人们通常认为位于村头的神树为“阿玛周”（意为公树），认为位于村尾的神树为“本图周”（意为母树）。认为神树分有公母，于是也有大祭（祭阿玛周）和小祭（祭本图周）的区别。大祭在正月，小祭在三月。在元阳县的一些哈尼族村社，神树崇拜还保持氏族制的特点，即村社中的各姓氏各供一棵树，作为本氏族的神树。祭祀神树须由村寨祭司“米古”主持，祈求米桑保佑人丁兴旺、农业生产丰收。

在哈尼村社的祭祀中居于第二位的是水。因为水同哈尼族生产、生活的关系十分密切，于是普遍成为他们膜拜的对象，认为有司水的水神。对水的膜拜，集中地反映在各村社哈尼族重视对水塘或水井的祭祀上，在栽培水稻的地区，还有对水沟的祭祀。金平县第三区的哈尼族祭水神“昊纠阿玛”时，先要在井边和田边搭祭台，用鸡、米、酒和茶供祭，祈求昊纠阿玛保护井水清洁、村民健康、灌田用水充足、稻谷丰收。各家栽完秧还要由家长在稻田水口处立一根竹竿，杀一只白公鸡，在竹竿上砍九道口，每道口放一根鸡毛，在竿顶拴一根白线，上拴一根鸡毛，同时用染成红、黄、绿等色的糯米饭献祭水神，祈求稻谷丰收。

哈尼族所有的农业祭祀都以农业生产的自然节令为基础。其中，以播种和收获两大祭祀尤为重要。在播种祭祀方面，正如从准备播种到播完是一个生产程序一样，播种祭祀也就自然表现为一种续进的祭祀活动。如西双版纳哈尼族的播种仪式，包括开始播种和结束两次。先举行播前祭“切卡斗”，即由各家家长在地里祭棚旁边播种三把种子。在举行切卡斗祭仪前，

家长要用一只母鸡祭祀谷神。正式播种祭，哈尼族语称为“牙卡培楼”，由祭司“追玛”主持，时间为两天。第一天以追玛为首，先用酒、茶和粑粑（年糕）祭祀祖先。第二天清晨，追玛备公母鸡各一只、米一筒、酒一小筒、一点茶叶和三把稻谷等供品，在“神井”处举行洗涤谷种仪式。追玛在神井畔播种三把稻谷种，然后在地里特别搭设的祭棚处正式举行播种祭祀仪式，随后各家才能开始播种。

在栽培水稻的哈尼族地区，已由旱地作物的祭祀发展为水田祭祀。在以栽培水稻为主的村社，全村要在同一天撒秧，撒前先由村社老人卜选吉日。金平地区哈尼族撒头次秧时，各家要用祭神树（祭阿玛周）时分到的公猪肉，祭祀谷种。栽完秧，各家还要向稻谷神献鸡。在红河和绿春等地，一些哈尼族村社还有栽培水稻的祭祀田，而每个村都有集体的祭祀水田（鬼田）。每年栽秧时要杀鸡祭祀鬼田，由一个年老的妇女先在祭祀田中央栽一丛秧苗，然后全村各家才能开始栽秧。各家的水田同样也都有一小块祭祀田，栽秧照样要先从祭祀田开始。

哈尼族属于农作物生长和收获祭祀的内容很多。如禾苗长出后，为祈求禾苗生长茁壮，各家要选择一个吉日，在地里祭棚处用鸡、米酒、茶、糯米饭和熟鸡蛋祭祀禾神；用鸡血染红鸡笼，并用九根鸡翅膀毛插在木桩周围以祈求稻谷生长发育。稻谷收获时的祭祀，具体又分为尝新、收谷和装谷入仓三个祭祀程序。尝新祭在稻谷黄熟的九月底十月初举行。如西双版纳哈尼族，照例要由祭司追玛先行尝新，然后各家方能尝新。尝新仪式由各家家长主持。收完稻谷，各家要举行“拜龙别”，即收谷以家长收回留在地棚处的最后一丛稻谷而告终。收割最后一丛稻谷的仪式比较隆重，收前要备饭包、米酒、茶叶和鸡蛋等

四种祭品，分成三份，一份放在寨门前，一份置于稻谷根处，一份绑在谷秆上，特别是要将鸡蛋放在稻谷根处。最后收割的一丛稻谷背回后，要挂在谷仓的横梁上。装谷入仓的仪式也较繁缛。要先用糯米饭、鸡蛋、茶叶和米酒祭祀谷仓，然后举行背谷进仓的仪式。用于背谷的背篮，篮底要垫九片树叶，上盖男子上衣，前后要背进仓三次，方能正式装仓。哈尼族开仓取谷时，也要举行开仓仪式。开仓仪式由男家长履行，由他用背箩背出稻谷，上盖衣服，要背出三次。在背到第三次时，用手往仓内扔回三次稻谷。此后，妇女每次取谷，都同样要举行扔回三次稻谷的行动。这样做是因为他们迷信这种行动具有特殊的魔力，使稻谷可以耐吃。

哈尼族的农业祭祀同以刀耕火种农业为主的民族已经有所不同，它反映出农业是在固定的耕地上进行的，并具有锄耕和犁耕的特征。这正如恩格斯所说："古代一切宗教都是自发的部落宗教和后来的民族宗教，它们从各民族的社会和政治条件中产生，并和它们一起生长。"②

除有关农业生产方面的祭祀活动外，哈尼人在狩猎活动中也要献祭司狩猎的山神、火神。在保持狩猎活动较多的西双版纳哈尼族社会，狩猎方面的宗教祭祀有的还相当隆重。

西双版纳的哈尼族凡猎获到麂子等大动物，都要祭祀司动物的山神管主"迷萨其萨"。"迷"为土地神，"萨"是山主，"其"是水，可见司野兽的迷萨其萨，实为一种虚构的司山和水的自然神祇。凡猎获到麂子和马鹿等大兽，猎人首先要从猎物脖子、身和腿上拔下三根毛，夹在松木棒尖端剖开的小口内，将其从头到脚扫三次，象征扫去附在猎物身上的鬼魂和不洁净的东西。举行过此仪式，猎获者才能将猎获物背回村寨。回到家里，把猎获物先放在男性寝室专供举行祭祀的称为"厚

楣”的处所，用水、米和盐祭祀迷萨其萨，经过此仪式才能把猎物剥皮肢解。要先送给村寨祭司追玛一只前腿，送给动物被猎获时所处的土地的所有者一条外里肉，如猎获到马鹿要送给本寨铁匠一块肋巴骨，其余的兽肉才能由参加围猎者平均分配。兽头要在击中者的家里煮吃，吃时共同用野兽的下巴骨卜卦，预卜下一次狩猎的吉凶。

建寨与祭寨

哈尼族十分重视新寨寨址的选择。西双版纳的哈尼族，重视作为祭祀用水的“阿培楼厚”的水源条件的选择。另外，全村社的成员须由村社祭司追玛率领，在同一天搬到新村社址。若是老村分村，也要先选出新村社的祭司，由新选的追玛率领，全村成员在同一天迁到新村地址。

建新寨要举行祭寨址仪式，仪式在新寨寨址中部举行。由追玛向四方撒铁渣并投一枚鸡蛋，以鸡蛋破裂的地方为寨心，立一根木桩表示寨心所在地。寨心也就是村寨祭司追玛居住的地方。群众先帮助追玛盖好房屋，然后各家才通过互助，逐步建盖房屋。若是旧寨全寨迁移，旧寨的寨门也要随之迁到新寨寨址，选吉日立寨门。若是分寨另立新寨，须新立寨门。

各地哈尼族每年普遍要举行寨门祭，特别是西双版纳哈尼族更十分重视寨门的祭祀。每个村寨一般有两道寨门，即前寨门和后寨门。各门有分工，前寨门为寨人出入的寨门，后寨门为抬出死人的门。寨门为一四方门，两边立柱，上搭横梁，横梁上用木炭画各种鱼、虫、鸟和兽的花纹，中央装置一只木雕小鸟。寨门的制作、挖桩洞及竖立等都必须由追玛首先动手或示意，然后群众才能正式动手施工。哈尼族为了祈求村寨安全，

每年定期立一次新寨门。哈尼族相信存在着司寨门的寨神“勒坑扎米坑德”，祭祀寨门实际就是祭祀寨神。祭寨神后，住在寨内才可以得到“勒坑扎米坑德”的保护。无寨门便失去了寨神的保护，失去了安全。

每年除去立新寨门祭寨神外，各村寨还要定期举行集体驱鬼活动。他们认为人畜出进寨门，许多恶鬼也会跟随进到寨里或到家中，因此每年九月必须定期驱鬼。举行前，各家制作木刀，并用木炭在刀上画满花纹。驱鬼时，全寨男性不论长幼都手持木刀，由追玛导引至寨内四处挥舞，作砍杀状。接着在追玛带领下，一路挥舞木刀冲至寨外，最后将手中的木刀置于寨门上扎成两排，驱鬼方告结束。

分布在金平、元阳等地的哈尼族也同样保存着驱鬼祭寨的活动。金平县一、五区的哈尼族称其为“戛斗斗”。举行驱鬼活动时，各寨杀鸡一只，剥下鸡皮和翅膀，用木杆撑起，插在路口。或者杀狗，将狗的四肢和尾巴挂在寨门口，表示禁止寨人外出和外人入寨。金平二区的哈尼族举行祭寨门时，要在村寨通路口立两根木杆，上用草绳拉起，将狗的四肢和尾巴、鸡翅膀拴在绳上，同时还要悬挂木刀、木枪，借以驱鬼避邪。

各地哈尼族普遍重视盖房和修理旧房时的宗教仪式。西双版纳的哈尼族，以每年二、三月间作为各家修理、翻盖和新建房屋的专用时间。进入修盖房屋季节，各家要先将供奉祖先的地方“阿培米格”处，换上三片新草排。房内供奉祖先的房柱（阿培朱任），被认为是神柱，盖房要先立阿培朱任，而且必须由家长亲自竖立。立神柱时，要杀一条狗献祭房地鬼扎米枯和扎米束卡，祈求房地鬼保护家人平安。盖好房屋，要举行庆贺房屋落成仪式“拥但达”，由家长在阿培朱任旁杀鸡祭祖先。

灵魂观和葬仪

哈尼族的精灵和灵魂观更集中反映在对待人本身的疾病和死亡方面，具体表现在为病者驱鬼叫魂、为死者所举行的葬礼和祖先崇拜三个方面。

为病者驱鬼叫魂。哈尼族认为人生病是由于触犯了某种精灵，或者丧失本身的灵魂所致，因此要对所触犯的精灵奉献牺牲，祈求饶恕以招回灵魂。勐海县西定山区的哈尼族认为同自己生活攸关的精灵“那”主要有：扎米枯，牙米枯、达扣周枯和欧扎枯等等。扎米枯司房基，因此盖房屋选择地址不能触犯扎米枯；他们认为：牙米枯司土地，触犯牙米枯使人生疮和耳朵聋；达扣周枯是木桩鬼，触犯此鬼肚子会疼，要拔掉木桩；欧扎枯司行路，触犯此精灵，要用糯米饭、鸡蛋祭祀并行叫魂仪式。

人死要举行厚葬。哈尼族在明朝以前原实行火葬。明《天启滇志》载：“(哈尼族)丧无棺，吊者击锣鼓摇铃，头插鸡尾跳舞，名曰跳鬼。忽泣忽饰，三日采松为架，焚而葬其骨。祭用牛羊，挥扇环歌，拊掌踏足，以钲鼓芦笙为乐。”清代以后，逐渐改为土葬。

哈尼族认为人死后，其灵魂仍继续存在，因此要用牛、猪等各种牺牲祭奠死者，以安抚死者的灵魂。在停丧悼念期间，要由巫师“贝牟”和家人一块悼念并祭鬼。其间还夹杂许多舞蹈，死者家属和参加悼念者围成一圈或排成一长队，由巫师贝牟手舞足蹈于前，众人走跳于后。他们认为死者的肉体虽实行土葬，但其灵魂却要送回祖先的故乡“团聚”，因而在葬后须由贝牟举行“恶拉空”仪式。那就是由贝牟动手杀猪鸡，将牺牲

抬到通往坟地的岔路口，为死者和参加送葬的生者叫魂。

为适应哈尼族父权制家庭的伦理观念，哈尼人已经产生根据死者生前婚否、有无子女和是否正常死亡，来决定其葬仪的待遇和等级的思想。在西双版纳，未婚者或已婚但未生儿女者死，其魂称“密哈”，等级低，装殓也就简单，抬出去一埋了之。死者虽已婚但只生女孩而未生男孩，其魂称“密沙”，葬礼也较为简单。凡是有女有儿、多子多孙的人死后，其葬礼一般都很隆重。这些正反映了重男轻女的父权制观念。对在野外被毒蛇猛兽咬死、雷击、摔死、被大树或石头打死、淹死和自杀等死者，认为其魂也成了野鬼，哈尼语称为“疏密”，不举行任何祭祀，就地埋葬，禁止葬入公共墓地。在已经产生贫富阶级分化的墨江、红河等地哈尼族，对死者的祭奠和葬仪则呈现了贫富等级的区别。

在许多地区，哈尼族葬仪中还保存了哈尼族现实生活中的村社关系。他们认为人在死后还会共同住在一个村社中。西双版纳哈尼族，各村死第一个人时，要以全村名义祭送死者三脚架一个、铁锅一口、木甑一个，表示供死者炊事使用。其后死人，仅由该家主人祭送饭碗和藤桌。他们认为后死者可以到第一个死者处领取饭菜，因为他们是生前住一个村社，死后埋在一个公墓。由全村共同送三脚架、铁锅、木甑给第一位死者的意义便在于此。红河州金平县哈尼族出殡时，全村各户都作一块糯米饼，放在死者棺材前，并祭献一碗糯米饭，表示请死者为自己死去的亲属带去。

各地哈尼族崇拜祖先的形式不尽相同。例如西双版纳地区哈尼族，虽已进入父系社会，但祖先灵位仍然供奉在女成员寝室的一侧，并备有极其简单的用于祭祀的祭台“朱格”，以供放置竹制的小型祭器竹盒和竹酒杯等。祭祀祖先活动都同生

产祭祀和节日紧密结合，生产活动和庆祝节日时首先要祭祀祖先，祈求祖先保佑。

祭司和巫师的产生及其职司

解放前，哈尼族社会主持宗教祭典和从事宗教迷信活动的祭司和巫师基本上分为三种。

一种是村社或说村寨的行政领袖同时兼任宗教祭祀的祭司，西双版纳哈尼族称为追玛，红河地区哈尼族称为厄阿玛。由于西双版纳哈尼族经济发展水平低于红河等地的哈尼族，村社共同体保存得较完整，因此祭司追玛的职司保存得也较完整。他们既是村社行政、生产的领导者，又是村社集体宗教祭祀的主持人。追玛在村社建立时通过卜选产生，选出后便实行父子世袭制。追玛是村社的精神象征，村社分家，另建新村寨，首先要卜选新追玛。迁居要由追玛带头；盖房要先盖追玛的房屋；外村人迁入要经过追玛的同意，并送他一壶酒；村社成员猎获到大的野兽，首先要送给追玛一条前腿。追玛同时还司溺杀残废畸形婴儿和双胞婴儿，是这些落后习俗的维护者。

分布在红河地区的哈尼族，已进入封建社会，哈尼族、傣族封建土司和国民党统治者已经先后在哈尼族社会委任基层封建代理人，但仍保留村落的集体宗教祭司一职。在金平、元阳等地的哈尼族村落，主持村社集体以及农业祭祀的祭司称“厄阿玛”。厄阿玛分正副职，正职称厄阿玛为唱，副职称厄阿玛为尼。厄阿玛由村寨里的男家长中卜选产生。卜选方法是用鸡头卦，卦顺者当选。一些村寨则用摸纸包盐块的方式选举。某人被选中后，一直任职到逝世为止。厄阿玛通过主持农业祭祀，能分享一大部分牺牲品。如以杀牛为牺牲时，要分给厄阿

玛一条牛腿。这已具有享受宗教特权的性质。

哈尼族的巫师，从其分工上加以考察，可分为两类。一类是负责为死者开路送魂的“贝牟”或“毕摩”。贝牟在西双版纳哈尼族社会主要职司是叫魂（“拉枯枯”）和祭鬼(“内透”)。叫魂又分为死者和生者两种。内透分为祭死人鬼的“抽西内”和祭生鬼的“牙沙内”。抽西内是在老人死后，由贝牟配合为死者举行的葬礼进行的祭祀。贝牟只有男性，多半为世袭，由父子承袭。贝牟需备铁剽杆和刀各一把，作为叫魂和祭鬼时屠宰牺牲用。此剽杆和刀要由正式铁匠打制。贝牟主持祭祀时要身着长袍，头戴草笠，手持黑扇。

另一类是为病者驱鬼的巫师，称为尼帕。尼帕供奉“耶余”和“耶周”。耶余为女性，耶周为男性。尼帕的法具有刀、背袋、凳、篾桌和扇子。尼帕驱鬼方法有二，一种为唱鬼，一种为跳鬼。除去举行唱鬼或跳鬼外，他们也为人占卜。最普遍的占卜形式为观察鸡蛋蛋黄的纹丝特征，根据蛋黄纹丝决定用猪、鸡、狗、鸭中何物献鬼。亦有用鸡腿骨卦者。占卜后，尼帕向四周撒米送鬼或赶鬼，同时将一根线拴在病人的右手腕上。尼帕分男女两性，女性尼帕又称尼玛。男性尼帕在男侧寝室祭鬼，女性尼玛在女性寝室祭鬼。尼帕占卜多在生病时，说是“尼帕鬼”或“尼玛鬼”附身。尼帕不世袭。解放前尼帕在哈尼族社会中，就是以所谓自己鬼魂附身的资格，作为宗教迷信活动的主持者和维护者，通过杀牲和驱鬼的形式迷惑群众。

在哈尼族社会，打制和修理铁工具的铁匠也被赋有宗教神秘色彩。担任铁匠，要以鬼神的名义授职，经过巫师尼帕占卜杀鸡献祭鬼神后方可。铁匠打铁的工具同样具有神圣性质，要将各种打铁工具制成模型，供于铁匠睡处的顶端。铁匠每年还有自己的节日，用公鸡、酒、姜、茶和盐等物祭祀铁匠使用的工具

模型。老铁匠死后，其供祭的工具由其子继承。由于铁匠所打制的铁器是哈尼族最锐利的工具，故他们又在观念上将铁器视做保卫村寨的武器。有的哈尼族村寨的大门外要放置铁匠使用的风箱、钳子和锤子等工具，作为避邪物。

注释：

①本文参考资料：《哈尼族社会历史调查》。

②《马克思恩格斯全集》第19卷第333页。

川西南纳木依人和拍木依人的宗教信仰述略

何耀华

在大渡河以南至雅砻江下游的广大地区，今汉源、石棉、甘洛、越西、喜德、盐源、冕宁、木里、西昌、九龙等县，分布着宋、元以来被称为“西番”的二万余居民。按其自称，又有纳木依、拍木依、多须、里汝、鲁苏、木尼傈、须米、尔苏等八个小支系。考察其民族特征及其与西藏藏族的历史关系，他们应属于我国藏族独立的一支，可称其为川西南藏族。

纳木依人和拍木依人居住在冕宁锣锅底地区。据笔者的调查研究，纳木依人源于汉、晋时代之摩沙夷，拍木依人（又称普米）则源于两汉时代的牦牛羌。唐至德二年吐蕃占据今大渡河以南至雅砻江下游地区之后，他们和其他部分的“西番”人逐渐接受了西藏藏族的宗教、文化影响，而融合于藏族之中。

随着吐蕃势力的进入，西藏佛教（俗称喇嘛教）也传入了川西南。喇嘛教与这一地区原有的古老巫教（本教）进行了长期的斗争，使“西番”人原有的宗教信仰受到了改造，揉进了许多喇嘛教的因素。现在，纳木依人和拍木依人的宗教信仰大致相同，是一种受到喇嘛教深刻影响的多神崇拜。

对自然神灵的祭祀

纳木依人和拍木依人认为，自然界中万事万物均有神灵主宰，这些神灵与人关系极大，祭之则予人以福，否则就会招来灾祸。他们对自然神灵的祭祀主要有：

1.祭白石。各家各户在屋脊的东端放三块洁白的石头，也有的供五块或七块。这种白石须从人迹罕到的高山拣来，纳木依语称之为“木补”，意为石神。在他们的观念中，白石是神圣不可侵犯的，妇女严禁上房顶。这种崇拜可能源于远古时代的巨石崇拜。

祭祀白石，先要举行一定仪式，将一只公鸡、一头牦牛或绵羊许给白石，祈其保佑家人平安。被许的禽畜称为菩萨鸡、菩萨牛或菩萨羊，平时须精心喂养，不得买卖或伤害。如家人有病经多次崇拜白石仍未愈，就认为是木补对所许的禽畜不满意。这时要请祭司来家，请他将所许禽畜宰杀祭石，然后再另许一只。家中有人病故时，须另许一只别的禽畜。

由于白石是从山中拣来的，他们也把白石视为山神的代表。

2.祭山神。在锣锅底附近的且那俄拔山梁上，有一片“菩萨林”，长满了青松和灌木。林中有一个人工砌成的石堆，高约一米，被称为“阿鲁补”，意为山神台。这是纳木依人祭山的祭场，这堆石头据说就是山神的代表。附近堡子的人每年（有时延至三年）都要来这里祭一次山神。家人有病或发生不吉利的事情时，要带上青稞面和酒肉等祭品前来求山神保佑。

在当地藏族通行的每条山路的高山垭口，都有一堆不规则的阿鲁补。每当从此经过，他们都要投放石块，磕头烧香，进

行祈祷。

纳木依人和拍木依人每隔十年要举行一次祭山大典，由整个地区各堡子共祭。各堡按本堡人数多少决定献祭禽畜的数量，由每户平摊。祭祀时间在农历十月或冬月（十一月），具体日子由祭司择定后通知各堡。届时，参加祭仪的人们齐集阿北山（意为有碉楼的山），在“阿”（碉楼）附近搭一些临时的棚子住下。“阿”是四角、六角、八角或十二角形，高者有二十多层，最高一层供祭司念经、烧香或作法请神之用，其余各层为各堡子共用的军械库、屯粮库及存放其他重要物资的仓库。祭典开始，祭司分别在祭房和“阿”中念经。念上五天经后将所有献牲宰杀，到每个山头去置白石烧白香祭山。祭典中除须大批许给山神的献牲外，还须将一个许给山神的人（当地称为“甲俄”）。他平时负责保管自古相传的祭山用的神箭、神刀、牛角等法事工具，也参与生产劳动。神箭为一铁箭，相传是古代藏王拉巴拉日传下来的，法力无边。祭山时，“甲俄”全身披白，到高山岩洞取来这些用具，绕“阿”九周，然后供于“阿”中祭台上。在九天的祭祀之后仍将它们送回原来的山洞中去。祭祀中最重要的仪式是“拴线”，由祭司念着经把祭品分施给祭者，并在每个下跪的祭者衣服上拴一点羊毛线，给每人一点红布、白布（哈达）和一根刻有藏文的白香条，表示祭者经过这次祭山已获得山神保佑，从此清吉平安。历时九天的祭典结束后，各家将祭者所得毛线、红布、白布、香条包成一包，用牦牛皮包着，缠上布，称为“纳打”，供插放弩箭之用。他们认为插于“纳打”中的箭因有山神保佑，是神箭，外出打仗时总要抽出十支、八支带在身上。

3.祭树。除马桑树外，他们崇拜一切树。祭树时以完整高大的万年青为对象，如无万年青，其他树也可以，称为“沙树

波”，意即菩萨树。每家有菩萨树一株，祭树以户为单位进行。纳木依人认为树神能主宰家人的病痛。故每有孩子出生时必须行祭，祈求树神保佑孩子健康。家人有病时也要祭树。若全身发痒或身上某处发肿，便认为是触犯了树神，须请祭司到家念经并带病人及家属一起上山去祭本户的菩萨树，杀一头白绵羊或一只白公鸡作祭品，祭司在一旁念经，病者对树磕头。

4.祭天、地、土、火、雷、水等神

天神被认为是能管天及天下万物的大神，每年农历正月初一黎明时各家要举行“纳卡母”仪式祭天。在房簷下置酒肉饭菜为祭品，祈祷之后将祭品撒向天空。

地神源于原始时代的大地崇拜，后来已无专门的祭地仪式，一般是和水神一起祭。他们认为地神是主宰大地的，地震便是地神造成的。地神之外，又另有土神崇拜，他们说土神主宰庄稼，故须祈求土神保佑庄稼生长。

屋中火塘上立的三块锅庄石被视为火神之所在。锅庄石是三条宽二、三寸的长条石，刻有海螺等花纹，一端深埋于地下，世世代代不能动。他们认为火神除主宰家人温暖健康之外，还能使家庭富裕，因此对火神特别尊崇，任何人不得从锅庄石上跨过，也不准用脚踩踏锅庄石。为了得到火神的保佑，即使是不在火塘烧火的人家，也须立锅庄石。逢年过节，都要祭锅庄菩萨（火神）。

他们所祭祀的雷神有雌雄之分，雷公称为“米依”，雷母称为“始”。

水神被认为是主宰水灾的神灵，也是使人身上起水泡、生脓疮、皮肤红肿的根源，外出饮用生水而得病也认为是水神造成的。纳木依人和拍木依人地处高山，水灾对他们的威胁不大，因此，祭水神消水灾的习俗已经消失，但祭水神治病的活

动则一直存在着。

鬼魂观念与祖先崇拜

纳木依人和拍木依人的宗教观念相信人有不死的灵魂，称为“扯”（鬼）。“扯”又分为“屋头扯”和“屋外扯”。前者指正常亡故的祖先之魂，后者指凶死者和因患不治之恶症而死者的灵魂。

他们认为，凶死者对自己的死是不甘心的，其灵魂必然要对人进行报复，是专门害人的凶鬼。患恶症而死者，其灵魂也要以这种恶症加害于生者。而正常亡故的祖先之魂则被认为是善鬼，又称为“努尔哈”（家神），能保佑家人平安，使禽畜兴旺、庄稼丰收。他们相信鬼魂无论善恶都有象活人一样的本性，只要尽力取悦于它们，善鬼就会赐福于己，恶鬼也不来作祟，因而要不时进行祭祀。

祭祀“屋外扯”一般要延请祭司主持，多在家人有病时举行，有敬祭取悦的含义，也有将之驱走的目的。

对于祖灵的祭祀寄托着战胜灾难求得幸福的厚望，因而特别虔诚。主要的祭法是：

1.结合葬礼进行。按照习俗，父（母）断气后，依其身长取麻布一块作垫，将尸体仰面陈于床上，以新“楚巴”（长衫）一件盖严，把各式祭品供于死者枕边，进行叩拜。同时，托邻居四出报丧，亲友按自己经济条件带上粮、酒、牲畜，鸣枪前来哭丧献祭。祭时各家亲友轮流于尸前跳“耶始撮”舞，旁观者齐声伴唱，为死者指点所谓去西天的道路，并请求他保佑下一代的人清清静静，不病不痛。

2.祭“俄热力且”。“俄热力且”意为灵牌。经济条件允

许的，须在父（母）死后立即请祭司来家作“俄热力且”，贫困者可过数年甚至十几年再作。届时，亲戚家门携祭品前来共祭，嫁出的姑娘须出猪一口。祭司边念咒边用细叶青冈木刻一个五寸长的“石洗”（小木人），用藏文写上死者的名字，向它献青稞酒、肉、鸡蛋等物，意味招亡灵来附于其上。仪式毕，用石板一块将它压放在楼上正墙脚下，就算是“俄热力且”了，凡年节皆供以酒、菜、饭，平时亦经常烧香祭拜。若父（母）系凶死，须先举行一套仪式为其解脱罪过，然后用细叶青冈树枝一把将灵牌捆在其中，放在楼上正墙的脚下供奉，凡吃酒肉时皆供献之。

3.超度祖灵。纳木依语称之为“尼姆”（意为作道场）。在灵牌做好后，经济富裕之家紧接着超度父（母）亡灵。不富裕者，可将灵牌置于家中供祭二、三年再超度，亦可延至几代人一起超度。

超度亡灵仪式皆在农历十月或冬月举行。有一个“俄热力且”，就用马一匹，有两个则用两匹，意在使其灵有马骑回尼玛拉萨脚（今拉萨）去。需备的牺牲为牦牛三头、黄牛若干头（依经济条件而定）、绵羊三只、猪三头，草羊若干只。一般是连祭三天三夜或五天五夜，灵牌多时祭七天七夜或九天九夜。祭期各天的祭仪不一，耗费极巨。

祭司“阿什”与“帕比”

阿什和帕比分别是纳木依人和拍木依人的祭司。据调查，拍木依人曾有一种古老的巫师——“拍米”，专事跳神禳鬼。阿什当是从拍米演变而来的，是受到喇嘛教影响后的产物。阿什有种类繁多的手抄藏文经典，帕比则没有。在与喇嘛教的关

系方面，阿什要比帕比更为密切一些。但在实际宗教活动中，二者的区别并不很大。

阿什的手抄藏文经典，都说是从西藏、甘孜等地传来的。核桃堡的一位阿什有藏文经典十二种，各有用途。藏文经典是阿什特有的“法宝”，珍藏在经堂中。凡有阿什居住的堡子，村人皆于堡子上方修一经堂供阿什念经。大的经堂有三层以上，小的经堂为二层。第一层放置经书和法器，第二层供烧香及甘孜一带的喇嘛出巡时居住。经堂中无泥塑的大菩萨，只有铜制镀金的小菩萨，称为“腊”。

阿什和帕比都有一套法器，互有不同。阿什的法器有大皮鼓、小羊皮鼓、铜锣、小铜铃、海螺、犀牛角、神刀、神木和一种称为“维维”的吹器。帕比的法器则为木制送神器“乍儒达日”，白布或蓝布制成的“惹阿拉吉”，厚纸片制的“腊皮”，用来装小法器的皮包“戛立袜”及皮鼓、大铜铃和虎牙等。这些法器各有其用途和用法，均是祖传的。据说只有祖传的才灵验，而且只有从西藏传来的才灵验。

阿什和帕比都是世袭的。若儿子不能继承，可传给家族中人。家族无人继承时也可传给其他的人，继承者要对他承担生养死葬的义务。习帕比之业，一般是十四、五岁开始，连学二、三年或三、四年。因阿什有经典，习者要学藏文，所需时间要长得多，有的要学七、八年才能出师。

阿什和帕比是各种宗教祭祀活动的主持者。阿什的巫术主要是咒人，喊魂，撵鬼，送鬼，送水神，送地神，求子，禳解肺病、神经病和凶病，行防雹术及求雨等，不作道场及祭山神等大法事。帕比的主要任务是作道场，祭灵，祭山神及为死者赎罪、解罪等。由于帕比专作大祭祀法事，他的社会地位比阿什高。

阿什和帕比都通过宗教祭祀活动索取一定的报酬。如为病者撵鬼，病者痊愈后要送给一条裤子的钱，多者达五、六十元至七、八十元。咒人一次，延请者要给一斤盐及山羊二、三只。帕比为人做大道场，一次可得两锭白银，值四头黄牛。祭祀中每宰杀一头牛，帕比可得一腿肉、半边头、半边胸脯和一张牛皮。

解放前，纳木依人和拍木依人的社会已经是封建社会，其经济发展水平已属于封建地主经济，但是其社会生产中仍然存在着原始经济生产的残余形式，科学文化十分落后，人们征服自然和驾驭自然的力量仍十分低弱，从而使人们无法摆脱原始宗教这一意识形态对于自己的束缚。当然，任何在阶级社会中存在的宗教，除生产发展水平尚未使人们取得真正控制自然和征服自然的能力外，反动统治阶级的剥削压迫是导致宗教存在的最主要根源，这正如马克思所说："宗教是被压迫生灵的叹息"。① 纳木依人和拍木依人不仅受本族封建地主的剥削压迫，同时还要受外族封建地主或奴隶主的剥削压迫，这无与伦比的苦难，使他们不得不去向鬼神求助。

迷信鬼神的结果，使纳木依人和拍木依人在各方面的发展受到了严重的阻碍，因为它解除了人们和自然斗争的武器，使人们听命于自然的摆布。巫师们举行的各种祭祀祈求鬼神保佑的仪式，只能给人们带来更多的困难和灾祸。在瘟疫流行之时，祭鬼念咒非但不能避免病畜的死亡，而且宰杀大批壮畜为牺牲，使牧业遭到严重的破坏。旱灾来临时，祭祀山神、水神和天神不但不能消除旱灾，而耗费的大量钱粮和牲畜，使人民更陷于贫困。

随着我国社会主义四个现代化建设的发展，随着无神论思想的日益深入人心，随着导致宗教消亡的各种历史条件的形

成，我们深信将会有越来越多的纳木依人和拍木依人认识到宗教对他们的束缚和危害，直至从根本上摆脱宗教的束缚。

注释：

① 《马克思恩格斯选集》第1卷第2页。

纳西族东巴教及其渊源①

宋恩常

纳西族约有二十四万五千多人（1982年），分布于滇、川、藏三省区的丽江、宁蒗、永胜、维西、中甸、鹤庆、盐源、盐边、木里、巴塘、里塘、艺康等县。纳西族主要聚居的丽江等地，早在元、明时期便已进入封建社会，其经济、政治和文化深受汉、藏两族的影响，尤其在宗教方面受藏、汉两族的影响更深。汉佛教和道教很早以来就在纳西族地区传播，藏族的本教和喇嘛教的不同教派，在纳西族地区更为流传。其中本教的东巴教派和达巴教派已经纳西族化，并形成自己的特点。解放前，无论东巴教或达巴教都适应纳西族封建社会的需要，在不同程度上为封建统治者所利用。

本教的传入和纳西化

现在关于流传在纳西族中的东巴教和达巴教两个本教教派的宗教属性，还未形成统一的看法，众说纷纭。一般认为是纳西族固有的巫教，但曾受到藏族本教和喇嘛教的不同程度的影响；亦有人认为是喇嘛教的一个教派。实际上，根据东巴和达巴教经典、法器、道场等内容和形式，东巴教和达巴教都属本教。但在其传入纳西族后，由于又同纳西族固有的原始宗教相

结合，而逐步形成具有自己特点的本教教派。

本教传进纳西族地区的历史很早。远在明代，纳西族土司木高曾在中甸县三坝乡北地摩崖上题了一首摩岩诗，其原文为："五百年前一行僧，曾居佛地守弘能。云波雪浪三千陇，玉埂银丘数万脞。曲曲同留塵不染，层层琼涌水常凝。长江永作心田玉，羡此当了人上乘（六行）。嘉庆申寅长江主人题。释哩达多禅定处。"各地的东巴一直都承认木高所说的僧人哩达多，实为东巴教教祖丁巴什罗。关于东巴教的第二教祖阿弥，据说也曾到白地东山岗上的岩洞中静修。《中甸县志稿》记载："尔米玉勒者，能宏东跋萨拉贵教，在三坝乡北地甲石洞内成道，故凡习东跋者，无论为丽江或中甸人均非至石洞受洗礼不可，仿佛喇嘛教之崇信达赖也。"在宁蒗县永宁地区的东巴教则称达巴教。达巴教亦为本教的一派别，与东巴教的主要区别是达巴教无成文经典，经典靠巫师记忆背诵。

无论东巴教或达巴教都保留着原始的多神崇拜特点。东巴教认为土地、山川、江河、湖海、森林、草木、山岗、石洞、五谷、六畜皆有自己的精灵。例如纳西族每家门前皆立两个石头为保护神，一为"夺"，一为"色"，是男女二神。在东巴经《创世纪》中，认为此二神是拯救人类祖先崇仁利恩的有功之神。现以丽江县文化馆所藏五千多册东巴经统计，各种神祇共计为二千二百零十八个。在东巴经中的众多的神中，除少数几个形象为人外，多数是半人半兽或为动物飞禽形象。甚至相传为人类始祖的崇仁利恩，东巴经亦作为半人半兽形象。在东巴经《本绍·多格绍》中有四十一个神名，只有五个作人形，其余三十六个为鸟兽状。高居于众魔鬼之上的鬼王称司命麻左固松麻，其头戴着八个扣子的大铜锅，树枝拖在身后，手里拿着九把锯镰和九股铁链，身上挂着九个皮囊。东巴文中的这些形

象，正好反映了东巴教和达巴教中还保存着原始宗教观念残余。至于一些绘制精细的东巴画轴中的教主和护法神像，则完全是照喇嘛教的绘画风格和形象绘制的。这些神都绘制为叠坐莲台，背有佛光。

东巴及其传承

东巴教供奉丁巴什罗为祖师，但各地纳西族称谓有些差异，如丽江纳西族称东巴什罗或丁巴什罗，中甸县白地纳西族称东巴萨勒。据东巴教神话传说，丁巴什罗有七代女始祖和九代男始祖。丁巴什罗为征服魔鬼，造福人们，带着九十九部经书和三百六十个门徒来到中甸县三坝乡白地村白水台传播东巴教。丁巴什罗遂成为东巴教主，因此，白地也就成为了历代东巴朝圣之处。

东巴教巫师东巴实行父子传承制度，这在《中甸县志稿》中有记载："凡为东跋教者，均系子孙世袭其职。"晚近虽有收徒传授现象，但数量极少。徒弟称"本诺"。儿子或徒弟随父或师傅学习经文，从事各种祭祀，通过协助布置道场、宰杀牺牲、搬运法器道具和祭品来掌握东巴宗教仪式和经文。

东巴根据资历和宗教知识水平，分"大东巴"、"东巴"、"小东巴"和"毕让"等级。凡通经文和各种仪式，能画善卜，并至白地朝拜过灵洞者为大东巴；较大东巴宗教知识低者或其门徒称小东巴；"毕让"实为大东巴的助手。解放前，每个东巴必须到中甸县三坝乡白地朝灵洞，并拜白地的大东巴为师。《中甸县志稿》载："凡习东跋者，无论为丽江或中甸人，均非至石洞受洗礼不可，仿佛喇嘛教之崇信达赖也。"灵洞内分大小二室，大室可容一、二十人，小室仅容数人。石洞顶上有形似青

蛙的天然钟乳石，滴水落地成坑，为信徒与朝圣者烧香处。朝灵洞的东巴，结业时要在灵洞中举行仪式，白地的大东巴则以《东巴祖师画》和经书为其册封。

解放前，东巴和达巴都已适应纳西族封建统治者的需要，通过其宗教活动为封建制度服务。在保存封建土司制度的永宁，还专有为封建土司司署主持宗教祭典的土司达巴，土司达巴实为封建土司的御用达巴。

图画文字和东巴经

东巴文原是一种图画文字，至今在一千余个东巴文中，就有五百个字仍保持文字画的形式。图画文字纳西语称“色究鲁究”，其意是画在木上和石上的文字，这完全符合图画文字最初的书写的方式。图画文字很适用于宗教活动。至今，在巫师东巴手中仍保存着画在木板上的图画文字实物，这种绘有图画文字的木板用于祭祀活动。

记录东巴经的图画文字，经过不断简化，除向象形文字过渡外，还创出一种音标文字，纳西语称为“格巴文”。两种文字虽都只用于东巴写经，但图画文字和象形文字通用，仍为东巴书写经文的主要手段。汉文史籍记载纳西族有东巴文字最早的是清乾隆年间余庆远著的《纳西见闻纪》，其文为：“有字迹，专象形，人则图人，物则图物，以为书契。”这里所说的象形，实指图画文字。《中甸县志稿》也曾记载说：“摩些文亦称东跋字，即东跋萨拉所造，凡摩些民族多用此种文字，惟东跋经则较为艰深，非东跋教徒弗解也。……摩些字多象形指事，亦有借物名之音而造成字，颇似形声或假借者，然绝无一定规律，故写法每有不同，必视其上下之字，始能识别。……

其写法多系上下直行，但每行写三字或二字，甚至笔画多者仅写一字，后又必向右提写第二行，……将整篇纸幅格为数段。不过其写法系由左端而至右端，迨上格写完后再由第二格之左端起而开手必有一符号，又多于每句之后画一直线，以为前后两句之区分。”

东巴经书用构树皮造的厚土棉纸写成，每册长约三十二公分，宽约十二公分。从左至右横书，每段话之间用一直线分隔开，组成一幅幅连环图似的画，有的一页一图，有的一页数图。由于图画或象形文字笔画繁，无法记录经文和传说的全部内容，仅能帮助东巴引起记忆，经文的真实含义要靠东巴头脑记忆。

由东巴用图画文字书写的东巴经典，卷帙浩繁，估计国内外现存一万四、五千册。有的纳西族学者按东巴经典在不同道场的应用，将其共分为三十种祭祀经典。东巴经大致分为祭天经、祭五谷六畜经、祭风经、消灾经、开丧经、超荐经、祭龙王经、求寿经和杂经等。东巴经除去用于各种宗教祭祀的经文外，相当大的部分为神话以及历史传说。

东巴经内容由于深受喇嘛教的影响，使东巴教义已形成天堂和地狱观念，宣扬人们只有到天国，才能脱离现实生活的苦海。如《创世纪》，将世界分为天神、地鬼、人世三种境界。宣扬天神保佑人类，与人为善；鬼魅作祟，与人作对；人只能靠天神的庇护才能生存发展。宣传人世间的苦难，天国的幸福，摆脱今世的苦难，祈求来世的幸福已成为东巴经的重要内容。

主要祭典

东巴教的祭祀多同生产活动相结合，以下略述其主要的祭

典。

（1）祭天：祭天在纳西族的自然崇拜中，是古老而又隆重的宗教祭祀，各家族专设有祭天的场所。祭天场所一般在离村不远的地方。如无专门场地，便轮流在同一祭天群的各家院内围栅搭棚行祭。各家族祭天的具体时间和活动情节略有不同，多是春节大祭，七月小祭。由于宗教支系关系，祭天时间分初三至初五，初五至初八，初十至十三几种。纳西人以血缘家族为单位举行祭天，单一家族以村为单位举行祭天，在多姓村便以同姓宗族为单位举行。有东巴的家族或村落，由东巴任祭司，保存的古传统多，仪式繁琐；无东巴处则由懂得本族历史、经典的族长或长者担任祭司，仪式也简便。

现以丽江县白沙村李姓“古徐”支祭天群为例，概略说一下祭天情形：古徐支家族共二十多户，正月初十至十三祭天。初十大祭，用一口猪，一只鸡；十三小祭，用一口小猪。祭天用猪，每年由两户轮流饲养。养猪户还要煮酒一坛，备麦米团一大筐（舂麦米团所需小麦、大麦、蔓青干，按规定由各家提供）。各户须在初九前，备好祭天用品，清扫祭天场，搭棚，砌灶安锅。在祭台上栽两棵黄栗树和一棵柏树。左右栗树代表天神和地神，中间的柏树代表人皇，并在前面竖立两棵小栗树象征纳西族始祖。在每棵树前都立一石头为神石。在小树间立一木桩，上放鸡蛋。祭天目的是祈求风调雨顺，农业丰收，六畜兴旺。

这种祭天活动，虽然形式上似乎为全体家族在祈求农业丰收、六畜兴旺，但其内容早已明显渗透进封建社会的天、地、君等等级神权观念。

（2）祭龙王：祭龙王分大小两种，每年农历二月初八以前，各村都在出水洞旁祭龙。小祭各村自祭，时间为三天三

夜。大祭数村联合，进行七天七夜。祭龙道场设在水边，祭时摆数十种画牌。祭前铲若干青草皮搭成“龙村龙寨”，用木棍画上各种花纹图饰，搭成几道“龙门”。祭时由东巴念《祭龙经》。各家都用黄杨木和漆树木片，请东巴在其上画上龙王神像，插在出水洞边。各家要用麦面捏成小蛇、青蛙，祭时丢进出水洞。

（3）驱鬼：在每年十月，各村由东巴选定日期，按村举行驱恶鬼活动。驱鬼前先由东巴和徒弟制作鬼牌十三块，每块画上一个鬼王。于村外低洼处掘一土坑，旁置大石数块。祭时全村出猪一口，鸡和羊各一只，并摆茶叶、酒、糌粑面和麦粑粑等为祭品。众人用弩弓把猪、鸡射死，置于火上烧熟，剔骨食肉以泄其对恶鬼之愤。东巴与徒弟站在坑前，徒弟操刀，东巴念一个鬼名，徒弟便将画有此鬼凶像的木牌劈成两半，扔进坑底。砍完，压上大石，盖土填坑，表示已把恶鬼镇压下去。

（4）“日初比”：日初比为一种求寿祭祀，此祭以氏族或村为单位举行。时间多半在农历正月初四以后，具体日期要选吉日。祭祀地点在东巴家里，举行二至三天。祭前，东巴用麦面捏成三十七个神像，代表众神。砍香树一捆，梨树枝十三根，竹子十三棵，摆在“神柜”上。在次日鸡鸣头遍时东巴即将削成方菱形的香树枝插在房顶上，揭开“中柱”顶的木瓦，念《长寿经》遍请诸神降临，请护法神“木纳宝古”沿着用香树削成的一百一十八个“楼梯”下来。中午，举行送走祖先灵魂仪式。在晚上由东巴为活人喊魂，将十三根竹子和十三根香树枝，分到插在十三个神像面前。一年有十二个月，因“十三”比“十二”多，以多“一”象征长寿。

（5）祭五谷六畜：纳西族每年到农历六月，凡在同一个山场放牛羊的村落，都要在牧场上祭祀山神。祭祀时间由各村共

同商定。祭前垒土石为台，垫上青松毛。祭时，由东巴用大麦、青稞、玉米、稻谷、荞麦、茶叶、酒、肉、菜和饭等祭祀。祈求五谷丰收、六畜兴旺。

（6）祭风：在滇西北高原，因冬春风大，常把大树吹倒或将木瓦卷走，东巴等乘机宣扬：那是山上跌死、野兽咬死、石头砸死、落水淹死、半路病死、树上吊死等非正常死亡者的阴魂作怪，必须祈求大风把它们刮走，人畜才得以安全。因此，多数村寨每年三月举行祭风仪典。

上述有关膜拜自然、农业神祇等祭祀活动，早已随着纳西族农村的封建化，而成为封建社会的重要宗教祭典。这些祭祀多半为农村封建地主、封建宗族族长和当权头人所左右，使其符合封建地主阶级的利益，并通过这些宗教迷信活动来麻痹群众意识，巩固其统治。

丧葬仪式

东巴教和达巴教的宗教观念，在纳西族的葬礼中反映尤为突出。这主要反映在纳西族普遍实行的火葬的葬仪上。至解放前夕，除去丽江纳西族已改为土葬外，许多地区纳西族仍实行火葬，而以中甸县三坝乡和宁蒗县永宁纳西族所保存的火葬葬仪，尤为完整而有特点。

丽江坝纳西族虽改土葬，但丽江东山、南山等山区仍然要先埋后烧，再将骨灰装入一个罐内，送进存放祖先骨灰罐的岩石洞穴储葬。其观念仍然是认为人死后，若不火化会变成恶鬼。宁蒗县境内的纳西族，其火葬仪式保存得较为完整，并且其葬礼直接受喇嘛教的深刻影响：遗体在烧人坪火化后，第二天天未亮前，要派两个男人到烧人坪捡骨灰。他们从死者的足

趾捡到头顶，每个大关节都要捡一点骨渣，放在白布或陶罐里。顺序不能混淆，上下也不许颠倒，如此才象征死者已获得最妥善的保存。用罐子或骨灰袋将骨灰（渣）装好后，葬到指定的“骨罐山”树脚下的坑内。

中甸县三坝乡北地纳西族的火葬仪式较为古老。该地的纳西族人死后，要先由东巴念送魂经，象征为死者“阴魂”指路。遗体举行火葬时，一般要由两个比死者年纪大的人点火。火化后，要将死者的下巴骨、肋骨和手脚骨各取一块，用白麻布包成小袋。另将剩余的骨灰装入干净的竹篮里，存放于清净处。火化地址则用犁头翻土。白麻布包的骨（灰）要带回家里，供到冬月才举行葬骨。

葬骨仪式十分隆重，费时一天一夜。在葬前的头一天晚上，先祭骨灰包。祭时杀牛一头，请东巴念经，亲友聚于院中跳吊唁舞。行葬前，由死者亲属将骨灰包拴在用松枝刻成的木偶上，要由死者长子抱着木偶和骨灰袋，骑马到火葬处。去时沿途呼喊死去的父或母回家！然后用毛毡紧裹松枝与骨灰驰马回家，接受为死者所举行的“跳马”和“跳牦牛”仪式。其仪式由东巴主持。东巴先用一碗牛奶灌入牦牛耳中，使牦牛扬蹄而跳。牛跳后将牦牛捆倒，从牛心处挖个洞，取出牛心。砍下的牛头和剥下的牛皮，挂在长木杆上。骨（灰）埋在自家的烧香台下，而将刻成人形的松枝木偶，送到附近山洞存放。

东巴教和喇嘛教的关系

纳西族和藏族在族源上本是共同的，故其原始宗教信仰亦具有共同性，都重视祭祀山川、土地、森林、岩洞和三脚架（早期三颗支锅石的发展）等各种自然神祇。在占卜方面，都重视

羊肩胛骨卜。余庆远曾在《维西见闻纪》中记载："羊骨卜：夷人食羖，于膊骨焚柴香而悬之佛堂，存为卜。其卜也，炉焚柴香，再拜，取骨置炉上，祝以所谋，炙灼阅时，及骨裂，纹直者吉；三叉，纹明而有理次之；乱者凶。"并说维西"夷人卜法习自番僧"。

东巴教和达巴教都以原始的灵魂和鬼神观念为基础，在其长期发展过程中，特别是自然崇拜和祖先崇拜，其祭祀道场都吸收了一些喇嘛教内容，有时则二者相辅而行。

东巴教中的四大天王、护法神和战神，多来自喇嘛教。如四头护法神卡日、除秽护法神左提雅马；四大天王雅卡松、欧碎遂米、帕吉巾布和奥廷；东西南北中五方战神先池池保、碎直敏格、那碎仇楼、厄碎抗巴和朔衣吉枯，都源于喇嘛教。在东巴教主要护法神中，如最高护法神大黑天神，即为藏传佛教密宗的护法神，其形象也是青色，三面六臂。

东巴教的法冠、法衣和法器，大都与喇嘛教相似。东巴经中的许多咒鬼驱鬼的咒语，如《拯救什罗祖师经》、《古生土称和亨命素受的故事》中的咒语，往往直接来源于喇嘛教的密宗，故其读音既有藏语又有梵语。因密宗咒语只能口授，难以剖解、释义，所以东巴教在吸收这些咒语时，只是将原音搬来而不解其确切的含意。东巴经《什罗祖师传略》甚至宣称了巴什罗就是一个喇嘛教徒，他曾在十八层天上和三个喇嘛一块学习。

从上述的事实中，可以看出喇嘛教对东巴教的影响和渗透是不小的。另外，在中甸、维西、宁蒗和丽江等纳西族地区，喇嘛教已在纳西人的宗教信仰上占据了更重要的地位，很多宗教活动都由喇嘛主持。当然，无论东巴教或是喇嘛教，都同样是纳西族人民的精神枷锁。

注释：

①本文主要参考资料：《么些象形文字字典》（李霖灿）、《纳西族图画文字〈白蝙蝠取经记〉研究》（傅懋勣）、《纳西象形文字谱》（方国瑜）、《丽江县中甸县纳西族东巴教调查（油印本）》（董绍禹、雷宏安）。

门巴族中的本教

张江华

门巴族是西藏自治区境内一个古老的民族，系由古代门隅地区的土著居民与藏族和其它民族经过长期的融合而形成，主要分布在以达旺为中心的门隅、上珞瑜的墨脱、帕恰西里河谷、梅楚卡、更仁以及墨脱东北边缘的排龙山区。人口约六千二百余人（1982年），同藏族有着悠久的政治、经济、文化和宗教联系。

在藏族社会制度的长期影响下，门巴族在民主改革前已进入封建农奴制社会。藏族佛教（俗称喇嘛教）传入门巴族地区之后，也已取得了统治地位。但是，在门巴族的社会生产中，在门巴族社会的基层经济组织形式中，原始社会的遗迹仍有许多被保留下来。相应地，古老的原始宗教——本教也仍在民间流传，在人们的思想意识中继续发挥着它的影响。

古老的原始宗教——本教

本教，门巴族和藏族都称之为“本波”，门巴族也称本教巫师为“本波”。本教系藏族以及受藏族文化影响较深的周围诸民族的原始宗教，它曾是吐蕃早期赞普的精神统治工具。到赞普松赞干布建立统一的吐蕃奴隶制政权时，佛教从印度和汉地传入

西藏，与固有的本教发生了尖锐的矛盾，形成佛、本之争。由于新兴的奴隶主阶级对佛教的支持，经过反复、曲折的斗争，佛教终于胜过本教取得统治地位，同时佛、本之间亦逐渐相互融合、吸收。外来佛教逐步变成了具有西藏地方特色的西藏佛教（藏语称之为“桑结曲努”，汉语俗称“喇嘛教”），而本教却从此失去了原有的统治地位，势力日渐衰弱。只有在民间，特到是在边远的山区，由于喇嘛教的势力较弱，本教才得以继续流传，继续保留着它的原始形态。门巴族地区的本教便属于这种情况。

万物有灵是门巴族本教的基本思想。这一思想集中表现在宇宙三界的观念和大自然崇拜上。宇宙三界即天上、地面和地下。与三界相对应的神灵是“拉”、“赞”和“努”。

按照宇宙三界的观念，天是宇宙的最高境界，是天神“拉”居住的地方。天神是一个群体，在门巴族心目中有很高的地位。按照门巴族的民间传说，有一个天神下界与猴子结合，繁衍了人类，又给人类以工具、粮种和火，从而创造了人间世界。

门巴族认为天界和人间有无数的圣地和神山连接着，本教巫师是天神与人间的沟通者。门巴族人深信，通过作法仪式，巫师的灵魂就可以进入天界，为人类祈福禳灾。据说有的天神住在与天相接的神山上，只有巫师才能见到他。巫师需要在作法时心地虔诚，不怕艰难险阻，沿着雪峰一步步攀登，才能走向通天的道路。由于相信巫师经常往来于天神与人间之间，带回天神的信息，因此，人们不仅崇拜天神，也很尊崇巫师。

由于圣地和神山被认为是通天之道，因此也受到门巴族（包括藏族）的崇拜。有的一大片地区都被认为是圣地。例如门巴族的聚居区之一墨脱县，旧称白玛岗（意为“刻画的莲

花”），就属门、藏地区有名的圣地。据说这片圣地是女神多吉帕姆（即不动金刚亥母）的化身。如果去掉莲花圣地、金刚亥母这一类佛教色彩的外衣，剩下的就只是朴素的大地崇拜了。可见具有佛教色彩的称谓是在本教原始崇拜的基础上发展起来的。门巴族分布地区的山峰多系本教崇拜的对象。南迦巴瓦峰即为有名的神山之一，此峰高达海拔七千七百五十六米，耸立在墨脱县北端，本教巫师称它是通向天界的必经要道。门巴族地区的圣地和神山多为“女性”，这反映了原始的女神崇拜。

有的地方的门巴族居民还有祭祀土地的习惯。每年藏历二月二十日前后，全村人均要停止劳动一天，杀牛祭土，任何人不得违反。

大地被认为是宇宙的中界，是“赞”神的所在地。“赞”是对众多的精灵的泛称，它们是想象中的游神厉鬼，据说充斥于各个角落，包含在万事万物中。山头巨石、森林草木、江河流水以及表现出异常状态的鸟兽等等都被看作是赞神的化身，需要时时提防它们对人类的危害。雅鲁藏布江河床的急流里有巨石耸立，附近的门巴族村民也视之为鬼石，既尊崇，又害怕。山上的树木突然倒下，也被认为是不祥之兆，目睹树倒情景的人就会终日惶恐，怕有大祸降临，慌忙祈神驱鬼。常在森林中栖息的鸟类一旦飞到村庄附近啼叫或平常一般不落房顶的鸟类突然飞上屋脊，就被认为是大不吉利的凶兆，听到鸟啼的人和鸟落房顶的村民更被认为是祸主，要立即吐唾沫消灾，表示将灾祸吐掉，否则就可能遭受灭顶之祸。野兽窜进房下或蛇爬进屋，更被看作是晦气的象征。房子发出声响，便认为是“房子啼哭”，也是不祥之兆。倒树、地震、房屋发出声响等等都是发生在人们周围的自然现象，而本教却把这种现象看作是万物有灵的表现，是游神厉鬼活动的结果。这实际上是门巴

族对深山峪谷艰险自然环境这一现实状况的曲折反映，是生产力水平低下、科学知识贫乏、不能征服自然时人们思想发展的必然结果。

为了免除灾难，门巴族人常常求助于神灵的帮助。仅以行路为例，路旁若见巨石，需撒少许粮食祭祀；如带孩子同行，需让孩子叩头膜拜，以求一路平安。此外还要将带刺的树枝用石块压在路中，据说这样做就可避免鬼怪跟踪同行。

本教认为，地下是宇宙三界里最下面的部分，那里住着“努”神。山谷里不竭的泉水被认为是“努”神司法的结果。穴居于地下的青蛙、蛇、虫等则被认为是“努”神的成员，甚至说青蛙是“努”神的儿子。象征“努”神的东西很多，例如建造房屋时以某一块基石象征“努”神，世代相传，需严防脏物污染。村民如需搬迁，象征“努”神的基石亦需尽可能搬走，重新安放在新屋基下。

宇宙三界的划分反映了门巴族的本教在原始宗教的发展阶段上已经属于比较高级的阶段。在万物有灵思想支配下，把宇宙中的万事万物系统化、条理化，这是门巴族认识宇宙已逐渐深化的表现。

巫师与巫术

门巴族的本教巫师有不同的分类，如有登龙庆、把窝、本波、觉世和把莫之分。从名称看，真正称为本波的巫师只有一种。而从每种巫师的作法内容看，他们并没有本质的区别，都属本教巫师。本教巫师之所以有不同的称谓，可能与门巴族信仰的多神有关。

登龙庆、把窝和本波皆为男巫，以送鬼为主要职能。“登

龙庆”的本意就是送鬼的意思，同时也指送鬼的巫师。“把窝”一词与藏语的“英雄”、“勇士”同音，这究竟是藏语的借词还是读音的偶合，还有待进一步研究。如系藏语借词，则可能反映了本教对勇士的崇拜。登龙庆与把窝相比较，前者在送鬼仪式上简略一些，送鬼方式也比较缓和；而后者的送鬼仪式较为复杂，方式激烈，可以称之为驱鬼。前者送鬼无须降神，后者须降神相助。

送鬼和驱鬼多在人生病时进行，这同门巴族不明病因有关。他们认为人的灵魂被鬼神摄去或是得罪某一种灵就要生病。如系一般小病，病者家里的人就自己动手，准备好食物送鬼。自己动手送鬼时，往往把所谓“鬼人”作为目标，方法是晚上在室外分撒食物，如米饭、鸡蛋等。民主改革前在墨脱县的门巴族居民中，就有极少数人被污蔑为“鬼人”。“鬼人”被认为是“鬼变的”、“熊变的”，因而人们对“鬼人”有一种畏惧的心理，多采取敬而远之的态度。

如果病人的病情较重，就要请巫师送鬼。登龙庆是比较常见的巫师。他作法时不需要法器和特别的装饰，但需决定杀猪或杀鸡做祭品。病家将肉煮熟切碎，连同米饭、鸡蛋等用蕉叶包好或竹盒盛好，与长刀、衣服、生活用具等一起放在村外地边，由登龙庆将食物撒向四方，对“鬼”说：“一切都为你准备齐了，你吃吧！穿吧，用吧！请把病人的灵魂放回来！”然后登龙庆需在野地里捉一只活的蜘蛛或别的什么昆虫，用树叶包好带入室内，置于病人耳后，以示病人的灵魂带回了。登龙庆这时要边动作边对病人说：“你的灵魂已经找回来了，病很快就会好。”当登龙庆入室时，病人家的人要向他身上撒一点灶灰，以防止危害病人的“鬼”重新进入室内。这就是送鬼仪式的全过程。送鬼仪式结束后，病家将一部分未用完的肉食

让巫师带走，以之作为送鬼的酬谢。登龙庆送鬼的仪式并没有严格的模式，具体过程可以略有不同。送鬼仪式一般从午后至晚方休。

巫师把窝送鬼的仪式较登龙庆复杂些。把窝头上缠裹红、白两色的头巾，串珠遮面，身上斜披白色布条。病人家里需供奉由玉米面捏的偶像，偶像前摆放着大米、肉、酒、鸡蛋和清水。把窝以鼓为法器，坐着有节奏地边击鼓边摇晃身躯，由慢到快，像一疯癫之人。把窝说病人的灵魂已被一种称之为“松马”的神抓去了，把窝自己的灵魂要飞升到天界去请诸神下界，请诸神放回病人的灵魂。如果病人的病势沉重，把窝还需挥刀起舞，从屋里舞向屋外，表示将鬼驱赶出去。接着，把窝将长刀飞掷于地，刀尖插入地面，刀柄向上，以验视病人的吉凶。据说刀口向着把窝则吉，反之则凶。

还有一种送鬼的巫师被正式称为“本波”，人数很少。其作法仪式与登龙庆相似，唯一的区别是本波的本领据说要比登龙庆高，会念咒，据说能置人于死地。如系仇人，只要设法获得对手身上的一点毛发或衣服碎片，将其存入牛角之中，念咒后埋入地下，被咒的人就会“生病而亡”。本波有咒经，念咒需秘密进行。除本波外，也有不是巫师而会念咒的人。从门巴族历史看，历届宗政府对念咒者的打击均十分严厉，念咒者一旦被官方发现，就要抓获投入江中。所以念咒者在民主改革前就已基本绝迹，咒经的内容也不为一般人所知晓。至于宗政府对念咒者不能相容的原因，可能仍然是佛、本之争的延续。噩脱宗政府系由拉萨色拉寺派员组成，代表喇嘛教格鲁派执政，当然对本教的“异端邪说”是不能相容的。

还须提及的巫师是“觉母”和“把莫”，这两种巫师均为女巫。喇嘛教中也有觉母，门巴语称作“阿妮母”，两种觉母

的宗教属性迥然不同。门巴族所称的觉母是本教巫师的一种，而喇嘛教里的觉母则类似汉族所称的尼姑。“把莫”在藏语里是女杰的意思，同“把窝”一样，是否系藏语借词还有待进一步研究。觉母和把莫皆自称是女神的化身。据称觉母有母亲和九姐妹，住在神山雪域、天界圣境。把莫为坎主神的化身，传说坎主神有五姐妹，坎主神的父亲叫滚独藏布，是本教主神，母名仁艾杰姆，居住在艾教林。

凡有祈福问病求于觉母者，觉母即为之作法。作法时双肩披红，头上带一种称为“冗浪”的圆形银饰物。病人屋内地上需铺竹席，竹席上面架一横木，横木上挂有长刀和弓箭等，紧靠横木等距离直立九根木棍，每根木棍的上端挂有一个由彩线连结的彩球。横木下方摆九个竹盒、九口小锅，盒内盛着大米、香蕉、甘蔗、桃和野花等物，旁边的酒器需装满酒备用，以找回病人的灵魂。觉母请神时有一助手，叫作张米巴。在请神作法过程中，觉母有什么吩咐均由她办理，诸如觉母的饮水、进食等等。觉母作法时叨念的请神路线各村略有差异，因为这种路线有虚有实，大体与人们现实生活中走的路线相同。这正是宗教系现实生活曲折反映的雄辩证明。

把莫作法时头缠红、白二色布，在外面套上一种叫作“仁安”的纸帽，从耳边至双肩为一纸质的扇形装饰物，叫作“勒日仁安”。病人屋中所供食物品种与觉母类同。作法时也要助手协助，但助手的作用与觉母的不同。作法开始，病人被安坐在一张铺在地上、撒有大米的布上，将一只手的五个指头各缠一根不同颜色的彩线，彩线的另一端分别与东南西北中五方的彩色小旗相连，彩线与彩色旗的颜色相对应。这里，每根彩线代表一个坎主神。把莫将五根彩线集结在一起用火烧断，然后视线断处是否齐整，如有不齐整的线，便被认为是触犯了由那

根彩线所代表的坎主神，所以导致病人生病。而烧断的线头往往都是不齐整的。此后便由把莫继续作法，表示去请坎主神来赴宴。

门巴族的各种巫师均无寺庙，多数巫师无经典，无论同类与不同类巫师互不统属，巫师们也不脱离农业生产。从巫师的形成情况看，他们多系久病痊愈的人。在缺医少药的门巴族地区，久病而愈的情况比较少见，因而这种人常被认为身上附着神授的特异力量，因此应该成为巫师，以便为人们祈福驱病。有的巫师是拜师学习而成，有的则无师自通。这说明门巴族的本教还保留着它的原始形态，虽有受喇嘛教影响之处，如一些巫师作法时使用格乌和手摇转经筒等喇嘛教法器，但影响尚微小。

门巴族的本教与东北和内蒙古一些阿尔泰语系的民族所信奉的萨满教同属原始社会末期阶段较为发展的原始宗教，具有某些相似之处。国外有的宗教论著中称本教是“西藏萨满”，说本教是萨满教在西藏的“地方形式”，是西藏化的萨满教。其实，本教和萨满教是在不同地区、不同民族、不同文化历史环境中产生的原始宗教。从现有材料看，二者并未相互影响，更无直接联系，它们虽有同属原始宗教这一共性，但具体的观念和表现形式却是各有特点的。

与本教观念有关的葬俗

据史料记载，西藏在吐蕃时期实行的是土葬。在山南穷结县，藏王墓至今尚存。据说本教对土葬规定了一套复杂的葬仪。《新唐书》载有当时的藏民在墓葬之上建大屋；唐长庆二年（公元822年）入蕃会盟使刘元鼎路经雅鲁藏布江时见岸边有

丘墓，旁边修房屋，用红泥涂屋，墙上画白虎等史料。现在藏族的葬俗已有改变，多实行天葬、火葬及部分地区的水葬，唯有传染病亡者才实行土葬。虽然在康巴地区一些与汉族有血缘关系的藏族也有实行土葬的，但这显而易见是因为受了汉族习俗的影响。

本教流行的墨脱县门巴族地区在民主改革前一直保留着本教的葬俗，一般居民均以土葬为主要葬式。出殡前，将尸体捆成胎儿状，双手交叉于胸前，男性左手贴胸，女性右手贴胸。取蹲式将死尸安放在屋内，面前供食物及衣物用具，由亲人日夜守护。还须请宁玛派喇嘛念经两、三日后，再按喇嘛择定的时辰和方位出殡。屋内还设死者灵位，称“米江巴”，用玉米面做成人骑虎形象，供于灵前，待喇嘛念完经后即将此物扔于房前屋后，并在三叉路口及村中小路上抛撒石子，表示驱鬼。这里喇嘛的念经活动可能是在喇嘛教传入以后对门巴族丧葬的影响。这种影响还表现在火葬、水葬的出现。

土葬的具体葬法是：在已选好的地上掘圆形深坑，将尸体蹲放于坑内，随葬的衣物、工具等亦同时放入，坑顶填土垒石不留标记，也无公共墓地。还有一种土葬法是在尸体埋葬一年后再将尸骨掘出火化，这种土葬则需用木板盖顶后堆土封顶，四周修一竹围栏圈好，以便日后发掘。尸骨火化后的骨灰与泥掺和，做成若干个塔形，然后置于“叉康”（即存放骨灰的房子）中。

在丧葬中，象门巴族这种将尸体捆成胎儿状的习俗绝不为一个民族所仅有，我国一些民主改革前还处于原始社会形态的民族也有这种葬仪。由此可见门巴族的土葬属多种葬式中最古老的一种。

门巴族的早逝婴儿葬法也很奇特，有用布包裹尸体的；也

有将尸体装入大葫芦中的，然后将死尸埋于房屋底层的地下。掘深坑掩埋尸体后将坑填平夯实，不留标记，并忌外人知晓。

墨脱地区也有水葬葬式，多用于对传染病死者的尸体处理上。处理传染病死尸有专门的尸体处理人，称为“若邦喊”，由他将尸体背去抛入江河中。在受藏族影响较深的地区，如门隅北部，非传染病死者也可采用水葬仪式，即在河边将尸体抛入水中。还有的门巴族居民将死去的婴儿用盐进行防腐处理，然后置于房屋的阁楼之上，几年后再行水葬的。

此外，门巴族地区也有采用火葬、崖葬的，这些显然都是受喇嘛教影响后的葬式，大多用于喇嘛圆寂或有声望的人死后的殡礼中。

宁玛派喇嘛教在公元十二至十三世纪传入以达旺为中心的门巴族地区。后来，五世达赖在其执政期间曾派遣弟子到门隅地区发展格鲁教派势力，此后门隅地区长期为格鲁派的势力范围，但宁玛派喇嘛仍在某些村庄活动，如为死者念经等。也许，这是由于它本为喇嘛教中的旧派，与本教有更多的相似之处，故而能够与本教相互依托，长期共存。

普米族的韩规教

杨学政

普米族主要居住在云南省宁蒗、兰坪、丽江、维西、永胜等县，约二万四千二百余人。各地普米族都有自己的称谓，如宁蒗的普米族自称“普日咪”或“拍咪”，兰坪、丽江一带的普米族自称“普英咪”（均为白人之意）。从前的汉族文献称普米族为“西番”或“芭苴”。普米族有用于宗教的文字，类似藏文，名为韩规文。韩规文在民间也有使用，但范围不广。

解放前普米族已进入以从事农业经济为主的封建社会，但因各地区所处的历史条件和受周围民族的经济文化影响不同，因而各地普米族社会发展水平也很不平衡，在文化生活、社会习俗等方面也有地区性的差异。

在漫长的历史过程中，普米族的宗教对他们的精神生活和社会习俗有着极为重要的影响，普米族的宗教长期支配着他们的精神世界，至今还不同程度地禁锢着他们的思想。

韩规教的巫师和经典

普米语称巫师为“韩规”（或“韩讳”、“韩几”）。普米语“韩”指鹦鹉，“规”含有善于辞令之意。

韩规（巫师）之下，尚有两种小巫：一种名“哈师毕”，

一种名“毕扎”。此名称为纳西语（摩梭语），意为“鬼使神差”。韩规主持重大祭祀活动时，必须由哈师毕和毕扎两种小巫配合。因毕扎没有法衣、法器，一般不能主持重大的祭祀活动，但在没有韩规和喇嘛的地区，他们也可为人主持丧葬及消灾祛殃的祭神撵鬼活动。

毕扎的主要职业是主持祭祀本氏族的祖先及为本氏族本村落的成员亡灵归宗引路，即为死者灵魂“开路”。毕扎祭祀祖先都是祭祀民族始祖，多为父系氏族始祖，亦有母系氏族始祖。普米族历来聚族而居而多以氏族聚族居住，因此，只有本氏族或本村落的毕扎才熟悉本氏族本村落氏族祖先的名称及该氏族迁徙的路线，故而本氏族本村落成员夭亡，只有延请该氏族或该村落的毕扎方能主持丧葬活动。

普米族在元代已进入阶级社会，元、明以后，普米族中已普遍设有土司政权的“伙头”①一职，并受纳西族土司管辖。在这以前，藏族喇嘛教传入普米族中，元代尤为盛行。元代在宁蒗县永宁等地均建造宏大的喇嘛教经堂，有很多喇嘛僧侣是普米族人。据统计资料，解放前普米族成年男子中约有五分之二是喇嘛僧侣。藏族的喇嘛教一直影响着普米族的“毕扎”原始巫教。毕扎原始巫教那时开始吸收喇嘛教的基本教义、经典、祭祀活动的内容以及法衣、法器，并由此形成了本民族的韩规教。但普米人同时也信仰藏族的喇嘛教，直到现在仍然如此。

韩规教就其经典、教义、神鬼体系及祭祀活动来说，它已不同于一般的原始巫教，而发展到较高级的阶段，具有喇嘛教派的一些特点。

普米族的巫师韩规传说韩规教的教祖神是“益史丁巴什罗”。韩规（巫师）一致崇信“益史丁巴什罗”能保佑他们，神

通广大，法术灵验。他们认为，由于益史丁巴什罗的保佑，他们才能延请诸神，驱逐众鬼，并使鬼邪不敢缠身，无灾无难，寿延不减。韩规教有赞颂益史丁巴什罗教祖神的韩规文经典。益史丁巴什罗教祖神的具体形象表现在韩规们戴的五幅冠法帽上。韩规使用的五幅冠上的神像，实际是五幅相同的神像，都为益史丁巴什罗，其画面形象为中年男人面貌，穿戴为喇嘛教神的服饰，呈红、黄、白、绿色，色彩鲜艳，表现出一个典型的喇嘛教神的形象。从中可以看出普米族的韩规教和藏族喇嘛教在历史上的亲缘关系，并能辅助说明普米族宗教的历史发展。

普米族使用的文字是藏文，主要是巫师韩规使用。韩规教经典是用藏文书写的，但韩规用普米语拼读，使文字的音、义与藏文有别，故称之为韩规文。川、滇喇嘛教使用的经典有三种：一名“杂依”，二名“社依”，三名“冬依”。喇嘛教白教派使用的经典是“社依”，韩规教使用的经典与白教派使用的“社依”经典相近。韩规教有丰富系统的经典，其中一部分是世代师徒相传的口诵经。韩规教经典主要是对于自然诸神、动植物诸神和祖先的颂歌以及驱鬼的咒语，其中也有一部分是关于天文地理、生产知识、医学、美术、舞蹈、神话故事、民间文学方面的记录。

韩规经典，现已收集到的有六十部，但尚未搜集齐全，不能定论。现已收集到的韩规教的六十部经典，从内容上大致可分为三大类：第一类是对自然诸神和动物诸神的颂歌；第二类是对祖先的颂歌；第三类是对病魔、恶神、自然灾害、兽害、宿敌暗害的巫术咒语及祈求氏族繁荣、事业发达、家庭幸福、健康长寿等的祷词。

韩规教经典的产生和形成有悠久的历史，它是在毕扎原

始巫教的基础上发展形成的。毕扎原始巫教的口诵经是源，现存的韩规文字经典是流，可以说它起源于原始氏族社会。我们知道，在原始氏族社会，在没有文字的时代，无论是正确的认识或错误的认识都往往用简短的口诵经的形式记录下来，以流传后代。随着生产力的提高，社会的发展，人们能够创造文字或借用文字了，宗教的经典也就从口诵经发展为文字经典。普米族韩规教经典的历史发展，就是由简单的原始口诵经发展为现存的浩瀚的韩规文字经典的。

韩规教的教义

普米族的宗教，自身并未形成系统的教义，但在其后期的发展中，吸收了喇嘛教的一些内容，由此形成了自己的一些基本教义，同时又有了它独自的特点。韩规教突出之点是宣扬转世回生说。其经典里虽无明确的天堂、冥界、地狱的观念，但认为有因果报应，即人生前行善有善报，作恶有恶报。有的患者在弥留之际常要回忆自己一生的行为，若有违反本民族传统伦理德道的行为，就要悔恨不已，认为自己的亡灵在返祖途中必遭劫难。患者家属则必延请韩规或喇嘛颂经、做道场来为其赎罪。在丧葬风俗上，也反映出因果报应和转世回生观念的影响。各地普米族的丧葬虽然有棺葬和火葬之分，但其祭典是完全相同的。聚居的普米族都行火葬，延请韩规诵经送魂，举行杀羊或杀鸡为灵魂开路的仪式。骨灰由家属装殓，在烧后第二天清晨去烧尸场收捡骨灰，选取一点骨骼残骸装入小麻袋，再装入陶罐埋葬于本氏族的公共墓地（洞内或树下）。在收拾骨灰之前，由韩规察看骨灰上的痕迹，如有飞禽走兽踏过的痕迹，则认为主吉，这也表示死者生前行善，死者亡灵已返“本”转

世回生于某家。如骨灰上有被风吹落留下的枯枝败叶，则认为主凶，也表示死者生前为恶，其亡灵已变树木，永世不能转生为人。

韩规一般都宣扬禁止偷盗、奸淫、殴斗凶杀，要人们诵经拜神以求消灾祛殃、归守返本，达到众生普渡的目的。

韩规在某些祭祀活动中，要严守一些教规。如祭龙潭神时，要沐浴，戒杀牲，戒食荤。然而这些教规跟他们实际的祭祀活动要杀牲（大则数头牛，小则一只鸡），即无牺牲不成祭典的观念又有矛盾。只有从这些具体的矛盾现象中，我们才能探寻出普米族的宗教与喇嘛教之间的联系和各自的特点。

韩规教中的自然崇拜因素及鬼神

普米族原聚居青藏高原，是青海和甘肃、四川边缘一带的游牧部落。畜牧业在他们的经济中占重要地位，因而对自然力量的崇拜也重点反映在畜牧业中。在畜牧业中，山林、水草是重要的先决条件。因此，普米族特别崇拜山神及泉水神（俗称“龙潭神”）。韩规教经典中，有很大部分是赞颂山神及泉水神的。对这些神的祭祀活动也很隆重。普米族有每年两次全氏族或全村落的公祭山神及泉水神的活动。届时，男女老幼携带各种祭物，到本氏族的山林及泉水处焚香、叩头、杀牲献祭，祈求山神及泉水神福祐本氏族或本村落人畜兴旺、五谷丰登、消灾祛殃。普米族中，还施行传统的宗教习惯法，就是不论本族或外族人，在封山季节都不能砍伐氏族公有林的一草一木，否则发生旱、涝、雹、风、虫灾，肇事者必须赔偿经济损失。凡是普米族聚居的地区，有山就有山神，有水就有龙潭神。村寨的

岔道隘口都有用石头砌的"麻尼"堆，过往行人到此要小憩，须丢置一物或一石在麻尼堆上，表示对此山神及泉水神的虔诚，以求得到山神和泉水神的保佑而顺利翻越山岭。普米族认为山神和龙潭神主宰着人畜常见病，凡皮肤病和被荆棘、石尖戳伤，就认为是触犯了山神及泉水神，为此要到山林和泉水处焚香、叩头，并延请韩规或喇嘛诵经祭祀，祈祷山神和泉水神消除病患。可见，普米族对山神和龙潭神的崇拜信仰是因为他们在生产和自然科学水平十分低下的情况下，常常意识到自然力量的不可抗拒，并由于对自然力量的惶恐而产生的。

普米族除对山林和泉水特别崇拜外，对火的崇拜在其宗教活动中亦占重要地位。他们对地界诸神中重点歌颂的是火神，他们把火当作光明和财富的象征。他们每日三餐之前都要祭祀"藏巴喇"火神。如火塘里的火焰旺盛、火星迸溅，就象征吉祥兴旺，并预兆贵客来临或财富丰裕；火焰忽明忽暗，则象征晦气，为之要懊恼。韩规教经典有专门赞颂火神的经文及口诵经。韩规在所谓为人消灾祛殃、驱逐鬼邪时，也要借助火神的威力，认为鬼邪畏惧光明。尤其是在巫师驱逐全氏族或全村落性的瘟疫鬼时，必定要手执火把，舞刀、撒沙，以示驱逐鬼邪。

在丧葬形式上，他们认为火葬是把死者的灵魂送入光明境界的方式，故火葬者必须是正常死亡的人。凡摔死、吊死、患瘟疫死、溺死以及幼童、产妇等死者均不能火葬，而要土葬，表示埋入地下，其灵魂永世不能转生，以绝其对人们的危害。

普米族的宗教是多神崇拜，它有一个较庞杂的神鬼体系。俗称韩规教有八百种神，"三千种鬼"。其中多数神鬼是记载在韩规教经典中，少数则流传在民间。多数神鬼名称和职能比较稳定，少数则变化很大。这些神鬼绝大多数都未形成具体的形象，故无所谓固定的偶像。在全部神鬼中，属于本民族创造的

神鬼不超过一千五百个，其余异族创造的神鬼中，以藏族创造的神鬼居多。

普米族的韩规教虽然保有浓厚的原始巫教的残余，但它发展到后期阶段，在其经典及神鬼系统中已出现主神观念的端倪，如“木西布斯咕鲁梭”为天界主神，它司管天神三十三个；“甸西诺恶诺徐”为地界主神，它司管地神二十八个；“约遮沙务扎”为龙潭主神，它司管四方七十个龙王神；“吕布呷布措娜儿迁”为山林主神，它司管四方八面的九十个山神。此外“撒迁诺瓦窝丁”为司管外夷亡灵的主鬼；“冬颂棍拉高布”为司管本族亡灵的主鬼；“提冬宗加提举”为司管战争亡灵的主鬼等等，不胜枚举。另外还出现了“崩日载”（首领神，即氏族酋长或奴隶主神）、“诅日栽”（百神神）、“拐日栽”（奴隶神）等。

多神思想向主神思想过渡，是有着深刻的社会、经济原因的。普米族宗教的主神思想大约出现在原始公社逐步瓦解，阶级社会逐步形成的时期。由于公社内部出现了私有财产制度，出现了有财产者和无财产者，奴隶与奴隶主，因而在韩规教神鬼系统中也出现了主神与一般神，本部族神与外族异已神了。

祖先崇拜和女神崇拜的遗存

普米族的祖先崇拜在他们的宗教中占有重要地位，每年都要举行隆重的祭祖仪式。各地普米族的祭祖时间和仪式不尽相同，但大都祭祀父系祖先。他们传说他们最初的氏族祖先是“喔娘孜戛公”（黑虎祖先）、“棍娘却拍”（黑熊祖先）、“脏”（草祖先）。

和祖先崇拜相关联，普米族有图腾崇拜的遗迹，其图腾物

主要是蟾蜍（蛙）、虎，另外对待熊、草、狗也有一些图腾崇拜的遗迹，但不太明显。以蟾蜍（蛙）为图腾崇拜的表现是：普米族称蛙为“波底阿扣”，按普米语“波底”为蛙，“阿扣”为舅，由此可见以蛙为图腾源于原始母系氏族社会。至今在他们传统观念里，仍然是舅舅亲于父且重于父。每年黄梅时节，如有青蛙、蟾蜍偶尔爬进木楞房内火塘边，他们即虔诚地洒数滴牛奶祭祀，以象征吉祥。普米族严禁捕捉蛙类动物，见外族人捕捉亦严词制止。有时在锄地时遇见青蛙，也要用板锄轻轻铲起置于地头，并恭敬地说：“波底阿扣，请居上位！”普米族崇拜虎，认为虎是“根根”（祖先）。他们不仅把虎作为始祖的姓名，而且把虎认为是一种特殊的神。普米族的古老传统禁止猎虎。“野蛮人甚至可以饿死也不去触动他们的部落奉为图腾的植物和动物，就是他们认为自己乃由发源的祖先”。②解放前，普米族的“伙头”禁止捕虎，谁若误伤虎，不能自行处理，必须把虎献给伙头。这时，统治者如丧考妣，向虎磕头，猎人也要受鞭笞。此外，生子之日若属虎日，则象征吉祥。与外族战争也选在虎日，表示具有虎威，能克敌制胜。

宁蒗一带的普米族祭祖，一般先呼最初三位氏族祖先的名称，祭毕全家族分享祭物，每人一份，表示得到祖灵庇佑，全家可保清吉平安。有的地区的普米族，代表祖先神灵的是正屋中央的“擎天柱”和铁质三脚架。普米族除年节外，平时也有祭祖的习俗。每天饮食之前，行简单祭奠，即将少许饭食放在火塘三脚架上，饮茶时也洒数滴于火塘上，表示敬献祖先，然后家人才用餐。

普米族祭祀的祖先是父系祖先，少数地区的普米族也有祭祀母系祖先的习俗。崇拜祖先时，并无具体偶像。他们每每以山林、山石、树枝、木牌代表祖先，认为祖先是无形的，只崇拜祖

先神灵而不是偶像。例如托甸普米族把村寨附近西北面的“没多说给”山视为“舅祖山”，祭祀祖先时呼其山名，顶礼膜拜。普米人还认为祖先神灵随时都附居在火塘边，饮食之前，能呼之即来。可见这种祖先亡灵崇拜是一种早期的形式，以后把祖先的灵魂形象化，对祖先偶像崇拜，则是祖先崇拜发展到一定阶段的形式了。

普米族还盛行女神崇拜。普米族的女神名“巴丁喇木”，普米语义为“西蕃地上的女神”。巴丁喇木是普米族、纳西族（摩梭人）和藏族共同崇拜信仰的女神，被供在今四川省木里藏族自治县境西的喇孜山腰的一个洞穴里。该洞称“乌角尼可”，即乌角神洞的意思。所谓巴丁喇木女神，窈然深藏在洞穴里，是一尊自然化石，形状酷肖女性。巴丁喇木还为有画的偶像，白衣白裙，跣足披发，骑白骡。南宋年间，山下建造了一幢巴丁喇木女神寺院，现在寺院只存断瓦颓垣，但壁画上的女神形象犹清晰可辨。

普米族祭祀朝拜女神无固定日期，随时可去供献祭品，祈求生育。普米族认为巴丁喇木女神是他们妇女的最高庇护神，她主宰妇女的生育，也司管牲畜的繁殖，因而每户要添丁加人，繁殖牲畜，都要去祭祀朝拜巴丁喇木女神。祭者多是不育妇女，他们身着盛装，备供物，到达乌角尼可后，点燃火把，依次入洞。入洞后供献麻布、丝线、银元以及糌粑、牛奶等祭物，继而往岩石孔内注油点灯、焚香。最后长跪于石像前，闭目合掌祷告。祷告内容，因人而异，但都是祈求生育健儿和消除妇科病。祈毕，在洞内幽泉里舀一碗泉水饮，此泉水象征“产子”，说是能消除污晦，达到生育的目的。

普米族还把巴丁喇木女神之名作为妇女之名。现在，普米妇女还习惯冠名“喇木”。他们认为巴丁喇木女神福佑的姑娘

最漂亮，最能干，因而对女神的崇拜至今不衰。马克思指出："女神的地位，乃是关于妇女以前更自由和更有势力的地位的回忆。"③上述普米族对女神的崇拜，正是普米族现还保有某些母系制残余的反映。

注释：

①"伙头"相当氏族长。

②拉法格：《思想起源论》第86页。

③马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书的摘要》第39页（人民出版社1965年版）。

白族的本主崇拜①

宋恩常

白族约有一百一十三万一千余人，主要聚居于云南省大理、下关、邓川、洱源、剑川、鹤庆、云龙等地，部分散居于丽江、碧江、保山、南华、元江和昆明等地。白族是中国历史悠久的少数民族之一，经济和文化都较发达。在漫长的封建统治时期，白族形成了以信仰“本主”为主的多神崇拜。本文将概括地介绍一下民主改革前白族本主崇拜的基本特点。

本主及其类型

白族的本主崇拜思想，是集中了产生于原始社会时期的自然崇拜和祖先崇拜等多种原始宗教观念，伴随着原始社会的解体而逐渐形成的。当白族进入阶级社会，特别是进入封建社会后，本主便成为一种以村社为单位而集体崇拜的社神，而统治阶级中的所谓有德人物，在死后也同其他自然神祇一样成为神、本主。

本主为每个村落群或一个水利灌溉区所属村落必不可少的祭祀中心，《滇系》阐述其普遍存在时说：“土主，龙神，即十室之邑，亦必建宇而栖焉。”②本主被视为一村或数村的最高主宰。本主崇拜作为人为宗教，为适应封建社会的封建等级特点，

常被封与每个本主天神、圣母、龙王、皇帝、帝母、太子、夫人和老爷等封建尊称。据调查，大理各村供奉的本主有六十种神，其中女性本主二十一，男性本主三十九，如加上最高的神和神后，则共为六十二神。在剑川地区，几乎每个白族居住的村子都有一个本主庙，号称有十八个本主神，亦称为“十八堂神”。

在本主庙中，供有木刻或泥塑的本主像，其中有男有女，有本主本人，也有本主的侍从和子孙。洱源县西山区白族本主庙中所供奉的本主，少则也有二十多个，多达八十余个，作为本主繁殖后代的象征。那些本主各自组成本主家族，正如白族现实的社会生活中存在家族一样。

本主庙除去以供奉本主的正殿外，一般都建有子孙殿（或称娘娘殿）、牛王殿、马王殿（在牛王殿或马王殿中兼供猪王和鸡王），后来又出现财神殿，从而使白族的本主崇拜更符合于解放前以农业经济为主，商业已有某种程度发展的社会中人们进行宗教祭祀的需要。

为了进一步抓住白族所崇拜的本主的实质，需要探索本主的类型。其类型大致如下：

在白族的本主崇拜中，反映自然崇拜中内容最多的便是龙王。龙王是雨水的象征。雨水是直接涉及农业生产的重要条件，因此本主的主要作用也多半同农业生产所需的水联系在一起。传说洱源县的九龙神主的九姑娘，嫁到漏邑后，见漏邑少水，向老龙王要水，并化为暴风骤雨威胁老龙王，直到老龙王以手杖戳通了大山，分一股水给九姑娘才罢休。从这个传说中，可见生活在洱海边的白族人民所崇拜的本主，往往是同龙的崇拜相结合的。

此外，由于白族生活在多水的洱海四周，在古代是特别宜于蟒蛇繁殖的地区，因此人们在生活中常同蟒蛇进行斗争。

这种斗争也直接反映到本主崇拜方面。如大理县周城所供的本主杜朝选便是历史上同蟒进行斗争的神奇式英雄人物。

传说猎人杜朝选有一天从永胜县来到宾川洱海的东岸，住在周城附近的一个小村庄里，得知当地的深山里有个蟒蛇洞，洞里藏着一个会变人形的大蟒蛇。每年一到三月初三，那条蟒蛇就向当地老百姓要一个男孩和一个女孩，要是不按时送到，这里的人就得遭殃。杜朝选为解救人民，用宝剑把妖蟒剁成三节。收说杜朝选是在旧历四月二十五日投泉身死的，死后人们在离龙潭不远的坡地上修建了一座小庙，庙里塑有杜朝选的泥像。周城一带的老百姓每到四月二十五日这天，都到蝴蝶泉来赶会，祭奠这位斩蟒英雄，并把他奉为周城的本主。而大理县周城的白族居民则在每年正月初四，便由八个初婚的男青年用轿将杜朝选的木雕像抬到经坛前享受祭祀，同时也要将杜朝选的妻子儿女的木像用轿抬到经坛前接受祭祀。在第三天即正月初六，于本主庙会结束时把它们抬回本主庙内。

大理县羊皮村白族供奉的本主段赤诚，相传也类似杜朝选，是古代同蟒蛇搏斗而献身的英雄。按《白古记》载："唐时洱河有妖蛇名薄劫，兴大水淹城，蒙国王出示，有能灭者赏半官库，子孙世免差徭。部民有段赤诚者愿灭蛇，缚刃入水，蛇吞之，人与蛇皆死。水患息，王令人剖蛇腹，起赤诚骨，葬之。建塔其上，毁蛇骨灰，塔名为灵塔。"③

上述的本主崇拜尽管在形式上已经人格化和社会化，但其实质仍是自然崇拜的特殊形态。此外，本主庙也包括一部分人被神化而形成的本主。胡蔚校本《南诏野史》记载："高宗显庆二年（公元657年）凤鸣于浪穹，罗浮山乃改名为凤羽山，封十二圣贤为十二山神。"王崧的《南诏野史》亦同样有类似的记载："蒙氏平地方，封岳渎，以神明天子为国主，封十七

贤，五十七山神。”可见早在南诏时代，已将死去的政治人物封为山神。山神为本主，这可以说是自然崇拜同祖先崇拜相结合的产物，而赋与政治领袖以神奇的自然力量，是当时政治和经济上的割据在宗教意识形态上的反映。封建统治阶级的思想和封建社会的神学观点，是这一时期占统治地位的思想体系。而将统治阶级的代表人物自然神化，变成被膜拜的具有人格的偶像，可以说是白族在这一时期的封建神学观念在本主崇拜中的具体体现。它是建立在落后的封建的自然经济基础上的，最适于麻醉和迷惑个体劳动者。

为使本主崇拜更符合于封建统治的需要，封建统治阶级将历代统治阶级中的不少文臣武将（包括汉族统治者）封为本主。例如有细奴逻、赵善政、段思平、段宗榜、李宓和傅友德等等本主。

在白族的本主崇拜中，一部分本主还有血缘联系。如洱源县的九龙神便是有兄弟、兄妹关系的八男一女，他们分别被供奉为当地各村的本主。老大即大老爷为永华乡的本主；老二即二老爷为大庄村的本主；老三即三老爷住龙王庙；老四即四老爷为大兴村、大果村和小果村等村本主；老五即五老爷为桥后村的本主；老六即六老爷为峭坪村和横木村的本主；老七即七老爷为桥后大树村的本主；老八即八老爷为水头村的本主；老九即九姑娘为邓川县漏邑村的本主。还有双廊和大王庙等村的本主，同样是三个兄弟。这种本主崇拜中的血缘关系，正是落后的白族农村中宗族间尚保存的血缘关系的反映。

本主庙会及其形式

白族的本主崇拜虽源于原始社会的社神，但进入阶级社

会，蜕化为人为的宗教后，本主已具有明显的阶级性。白族祭祀本主的形式为适应本主有庙宇的特点，以定期的庙会祭祀为主，每个本主庙每年都有固定的庙会。庙会的日期多在旧历的岁首、年终，或者在所供本主的诞辰，祭祀的时间各地并不统一。各村除每年都在一定的日期进行祭祀本村本主的集体活动外，平时凡遇大灾小病，都要祈求本主解救。

每逢白族本主庙会，都要举行一种类似佛教的行像仪式。所谓本主的行像仪式，是在本主庙会期间，由供奉同一个本主的村落，按规定的日期，将本主像接到本村，供本村全体群众朝拜。不过本主的行像仪式，并不完全用车载，常用轿抬，或者由人背抱。特别是同一个灌溉区域共奉一个本主的村落，其本主行像仪式自然成为庙会的主要祭祀活动之一。下面以洱源、剑川和云龙等地祭祀本主的活动为例，分述于后。

洱源县茈碧区哨横等九村共祭祀一个本主，在夏历正月十六举办本主庙会。这里本主庙会的主要活动，是祈求风调雨顺的“踩马”和作物丰收的“跳牛”。无论踩马和跳牛都以各村农民还愿的形式举办，还愿者又多半是初婚的男青年。还愿者为会首，督行踩马、跳牛活动。踩马活动为十二人或十四人，多到十六人，跳牛为八人，参加踩马和跳牛活动的人由会首邀请。踩马实际上是脚踩木制高跷、身饰纸糊竹制的五颜六色的马的模型，可以说是一种高跷舞蹈。参加踩马的十二或十六个男子，边舞、边唱，旁以唢呐伴奏。在扮演踩马舞者中，第一个领衔舞者，要饰以龙头，最后一个要饰以驴尾，中间每个舞者都饰竹马模型。在八个扮演跳牛的舞者中，七个为男子，一个为女子。在七个男子中，有四个共同扮演两头牛；一个扮演扶牛杠者；一个扮演扶犁者；另一个扮演耙田地者，这个扮演耙田地的男子要化装为妇女，那个妇女也是扮演耙田地者，但要女扮

男装。这两个扮演耙田地的男女，要边“耙”边唱，祈求丰收，唱时同样要以唢呐伴奏。

在剑川县西湖区，以赤子皇帝为本主的上沐邑、下沐邑等五村，每年本主行像时，各村则按先后次序迎接一次本主。从农历七月二十三日起，首先由上沐邑村将本主从本主庙中迎出，在村内停放六天。二十九日由下沐邑村迎接。以后依次由江尾村、前山屯、柳营村迎接，最后则将本主又送回本主庙。本主行像的仪式隆重异常，形式按照封建社会封建统治者出巡的仪礼，前面打着大红伞、龙凤旗、飞虎旗和清道旗等彩旗各一对，由两人抬着香炉，四人抬着身高一尺左右的木刻本主像。在迎接本主像前，还要给本主进行装饰，如穿上衣服等。

再如云龙县福里乡的阿沙坪、皂角达、阿黑场、书冲母、温坡和鸭子甸等六村共奉一个本主观音老母，夏历二月七日要举行接他游田坝的活动。这天要准备十面纸旗，用五顶轿到本主庙接本主下坝。每两人抬一顶轿，轿里放一个木制本主像。周游田地后将本主像放在阿沙坪和皂角达村的广场上祭奠，以祈求丰收。

白族崇拜本主，除了为祈求本主保佑人畜平安和五谷丰登外，同时也祈求人口兴旺。祈求人口兴旺最突出的反映，便是每年祭祀本主中最活跃的成员，都是初婚而尚未生育子女的男青年。如用轿抬、四轮大木车拉本主雕像，耍龙、耍狮子、踩马和跳牛等一系列活动，几乎都由初婚的男青年承担。

本主神是各地白族巫师所崇拜的神祇，他们从事宗教迷信活动必须借助于本主神。如被剑湖四周白族人民供奉的十八个本主，就成了当地巫师的“十八堂神”。在本主崇拜中，巫师成为祭祀活动中的重要角色。所有的本主庙会和迎送本主活动，都少不了神婆“舍奴”和神汉“舍直”参加。神婆在迎送

本主活动中，手舞一条手巾跳在前，同拜本主的群众交替跳舞唱曲。神汉“舍直”在膜拜本主的活动中登刀梯，是男巫师跳神时经常表演的巫术。一些群众为了祈求自己的儿童长命百岁，常将自己儿童的衣帽交给登刀梯的巫师，以接受宗教的“洗礼”，因为白族人认为作为儿童代表物的衣帽经巫师携带攀登刀梯之后，便具有避邪驱鬼的作用。当然巫师也就以替儿童携带衣帽登刀梯，作为牟取财物的手段。

与本主崇拜并存的自然崇拜

本主崇拜虽然已经适应白族封建社会的自然经济状况，成为白族多神崇拜的基本形式。但在其多神崇拜这种形式中，还包含一些由原始社会继承而来的自然崇拜因素，有不少本主就是各种自然力的化身。但不仅如此，在白族社会中同时还存在着同本主崇拜中的自然崇拜因素有内在联系而又有区别的自然崇拜。它们主要反映在农牧业祭祀方面，与本主崇拜中的自然崇拜互为补充。

白族人相信凡天、地、日、月、山、川、石、树等自然物都有一种超自然力量，即神在其中起着作用。这对他们所经营的农牧业的兴衰起着支配的作用；因此要祭奉它们。例如洱源县西山区白族每隔五年要祭一次天。他们在九、十月间，于箐沟里对天行祭。这种祭祀是全村性的集体祭祀，祭时杀一头公牛，并在野外聚餐，剩余的牛肉按户平均分配。有专门的主事人主持祭天，由群众推选，轮流担任，但多由富裕户担任。每届主事人要办理有关祭祀的移交手续，都在分肉时进行。下届主事人除分到一份牛肉外，还多分半个牛头、牛前后脚各一只，由本届主事人送交，以表示该主事人职事已经完毕。居住丽江县九河区

的白族也有自己的祭天形式。他们每年都要举行祭天活动，时间都选在旧历正月的双日，如初二、初四、初六……等日。他们特别还将祭天分为祭白天和祭黑天两种，祭天场所都选在山上。祭白天在下午举行，在天黑前结束；祭黑天要在黄昏后举行。无论祭白天或黑天，仅限于男子参加。其时，在家门口都要铺松毛路，供参加者前去和归来踏过，称为“走花路”。

白族为祈求丰收，农业生产要选吉日并行祭祀。水稻撒秧种除去要选吉日外，并要烧香祷求丰收；栽秧时要祭天公、地母，用茶、酒、鸡蛋、鸭蛋、肉等祭祀。在农作物以荞麦和玉米为主的半山区，播种荞麦时要在地边燃香祷告，求神保佑丰收。播种玉米要选择吉日，最好是选马、猴、虎等日，忌鼠、鸡、狗和羊等日。各地白族在农作物成熟前，要举行祭祀谷神活动。祭法是在地边、田边临时钉几根木桩，桩扎横木，上放青叶，作为临时祭台，用公鸡、酒、茶、米和香等祭祀。

洱源县西山区白族人民凡种荞麦、收玉米、伐木都要举行祭祀山神仪式。由于当地以种荞麦为主，所以种荞麦时的祭祀山神活动更为隆重些，当地称为“开山门”。各家在种荞麦的前一天都要以带色的米粉片、粉条、鸡蛋和饭作祭品，祈祷山神土地，保佑荞麦生长好，不受野兽糟踏。上山伐木，也要献祭山神。每年正月初三日，有牲畜的人家要烧纸钱，宰一只公鸡献祭山神，祈求山神保护牲畜。

聚居在半山区、近山区的白族，畜牧业在经济生活中占着重要的地位，农民几乎家家户户养羊。为了祈求羊群不受野兽侵害，则祭山神和祭羊魂。祭山神由牧羊老人在旧历五月初一到初十的十天期间祭，以鸡为祭品。按该地习俗，在祭山神前，禁止上山放羊。在一些白族地区，旧历六月二十三日为祭羊魂日，此亦由年老牧羊人主祭。祭羊魂的祭品为猪头、公鸡和馒

头。至祭时，一定要将用羊毛织成的毛毡悬挂在架设的祭坛旁的树桩上，表示让羊同时接受祭祀。至于丢失羊或生病，则更要举行祭祀仪式。

白族人在猎取野兽后，一般要祭祀猎神。一般是向其献一只母鸡和一碗瘦肉作祭品，并烧些纸钱。他们认为猎神是女性，譬作山神的妻子。

剑川县下沐邑村的白族，当天旱不雨时，群众便拜龙求雨。他们用柳树扎成柳龙，并点睛挂红，扔置于山上的龙潭中，意味让人扎的柳龙与潭中的“真龙”相斗，认为二龙相斗可以下雨。

在鹤庆县金墩区的白族，每年旧历三月二十一日，有跳“猪姑娘”的祭祀猪神活动。祭时在一个篮内放饭一碗，置于猪厩前，并在厩门口烧香。人们在厩外跳跃，目的是求猪兴旺。在洱源县凤羽街本主庙内还供奉猪神，猪神以两个泥塑猪象征，说是可以保佑猪繁殖发展。

我们在白族的这些自然崇拜祭祀活动中，可以看出费尔巴哈有关自然崇拜产生的一个论断是基本正确的：“人的依赖感是宗教的基础；这种依赖感的原始对象乃是自然界；因此自然界也是宗教的第一个对象。”④

本主崇拜同道教和佛教的关系

白族的本主崇拜在其传播过程中，曾受到佛教和道教的影响，尤其是以道教的影响为最深。这种影响基本上表现为两个方面：第一是白族通常既信仰本主，同时又信仰道教或佛教；第二是本主信仰中吸收了某些道教和佛教的成分。

就本主与道教关系而言，大理、下关等地的白族巫师“舍

直”便自称师承道教，其祖师为白骨真人。其根据为：太上老君将其徒分配到三十六行业当祖师，有一个没有分着，气死后化为白骨。太上老君喷其一口水，白骨复生，太上老君即让其做巫师。这个传闻虽属荒诞，但却多少道出了白族巫师同道教的联系。

解放前，白族的农村几乎都有文昌宫或玉皇阁。因此，白族除去崇拜本主和举办本主庙会外，还大庆文昌帝君或玉皇大帝的诞辰。在城镇，一些士绅和封建文人组织洞经会，以传洞经即道经为名，传播道教。洞经会员拜太上老君、玉皇大帝和文昌君，同时又是崇拜本主和举办祭祀本主活动的骨干。在实际生活中，本主和道教的神仙都是他们崇拜的偶像。本主崇拜中道教思想的渗透，可以从原凤仪县西羊厂村本主庙正殿大门上的一副对联上看出，该对联写道：“诚以道心通帝位，聊将仙职奏龙宫。”

原宗道教传进白族地区已有悠久的历史。早在明代，封建统治者便在大理设有“道纪司”以管理道教。所以说，上述情形是合乎白族地区的宗教情况的。

至于佛教，远在唐代就已盛行于大理地区，著名的南诏的大理崇圣寺便建在公元七世纪。杨升庵的《南诏野史》载：在唐代贞观六年（公元633年）由尉迟敬德监建“大理崇圣寺”。⑤南诏蒙氏封无言和尚为“灌顶国师，常于崇圣寺讲经。”⑥而灌顶国师是白族地区佛教阿阇黎派即密宗的最高和尚。

及至元代，白族地区的佛教已正式同道教合流，在民间有拜佛会等组织。拜佛会俗称莲慈会，是妇女参加的宗教团体。如喜洲共有二十四个莲慈会，夏历每月初一、十五和佛诞辰（如观音诞辰和玉皇诞辰）要到大慈寺、妙元寺、观音寺、九坛神庙等庙拜佛，届时念心经及太阳经等。

白族的本主崇拜在佛教的长期影响下，已渗进佛教的内容，乃至将佛教的一些神作为本主。如剑川县白塔山本主大黑天神便是这样。此大黑天神原是佛教密宗的护法神。除去剑川县白塔山以大黑天神为本主外，大理、祥云等县的一些白族本主庙，也奉大黑天神为本主，或者做为本主庙的神祇之一（主要是作为本主庙的护法神）加以供奉。

本主崇拜和道教、佛教的逐步结合，正适应了解放前白族社会封建经济发展的需要，它作为封建统治阶级的精神支柱长期受到支持和利用。解放后，随着白族社会封建制度的废除，社会主义建设的发展，马克思主义和无神论在群众中间的传播，人们正在逐步从宗教的麻醉中解放出来。

注释：

①本文主要参考资料：《白族社会历史调查》、《云南各族宗教调查》、《白族民间故事传说集》（人民文学出版社版）。

②转引自《云南丛书》。

③见《南诏野史》上卷。

④《费尔巴哈哲学著作选集》第526页。

⑤见《增订南诏野史》上卷。

⑥见《滇系杂载》。

壮族原始宗教的封建化

顾有识　陆炬烈

壮族是我国少数民族中人口最多的一个民族，总人口有一千三百三十七万八千余人（1982年），其中有一千二百三十三万居住于广西壮族自治区境内，又以郁江、红水河和左、右江流域的南宁、百色、河池、柳州四地区最为集中。与广西相邻的云南省文山壮族苗族自治州、贵州省黔东南苗族侗族自治州、湖南省江华瑶族自治县、广东省连山壮族瑶族自治县等地也有壮族居住。

壮族的社会历史发展，经历了原始社会和奴隶社会的发展阶段之后，唐代末年已逐渐从家长奴隶制过渡到封建领主制。由于地处边陲，社会发展比较缓慢，生产方式落后，加之唐、宋以来历代推行的羁縻政策和土司制度绵延了一千多年，壮族地区长期处于分散隔绝、固步自封的状态。历史上壮族地区一方面与封建王朝保持着统属关系，另一方面在政治上经济上又具有相对的独立性，而壮族地区内部各土司所统治的区域又相互对立。“这种实际的狭隘性，观念地反映在古代的自然宗教和民间宗教中。”①“没有统一的君主，就决不会出现统一的神”，②因此壮族民间没有形成统一的一神教，而是普遍信仰许多神，其中以祖先崇拜观念最为强烈。

随着历代封建王朝对壮族地区统治的不断加强和汉民族政

治、经济、文化影响的不断加深，汉族及一些外来宗教先后传进了壮族地区，同壮族的固有宗教观念相结合，形成了壮族宗教信仰的多元性。原始宗教和人为宗教互相影响，巫、“师”、道、佛互相混杂，成为与封建统治制度相适应的意识形态。

多神崇拜种种遗风

壮族存在着万物有灵的原始宗教观念基础上发展起来的多神崇拜。人们将繁多的自然物当作神灵加以膜拜，其中，较为主要的崇拜对象有：

土地公。在壮族地区，有乡村则有土地庙。人们迷信“土地公”为一方之主，是主管一方水、旱、虫灾、人畜瘟疫诸类大灾大难的神。土地庙多设在村边路旁，内无神像，唯在红纸上书写“土地公之位”字样，贴于正中墙上供祭拜。逢年过节或逢有重大事情，村民莫不到土地庙跪拜求签。求签前忌吃狗肉。倘家中有危难或有与人命相关之事，则供物尤为丰厚，以求神的特别恩典。集体祭典则有一年一小祭、三年一大祭的惯例。每年开春作“春祈”，求土地公保佑当年风调雨顺，人畜平安。秋季则“还愿”酬神，感谢土地公的神力，祈愿明年再得神灵显圣。

山神。村民围山打猎时须杀鸡祭山，求神庇祐，认为如此才能有所收获，并可避免在围猎活动中造成人员伤亡。若猎得野兽，必以猎物之头再祭山神，表示感激。村寨前若有奇山，则以为关系到村民的安危，每年除夕或三月间要行祭祀。平时路过“神山”，骑马者要下马，戴帽者要脱帽，背小孩者要解下小孩。任可人不能对之便溺，更不能开山。

水神。逢久旱不雨，则祈水神。以猫、狗二只，供祭后丢下深潭，自信三日必雨，叫做“打龙潭”。渔民下河出海打鱼，

往往要祭过河神、海神，才能行动。

龙神。在壮族师公经典中，龙的双眼象太阳一样喷出烈焰，牙齿象刀剑一样坚利，是一个法力无边的神，故人们敬畏它。每年要在“龙山”、“龙王庙”、“龙母庙”等处，杀猪祭龙，祈求龙神保祐庄稼长得好，人畜平安无事。

雷神。又叫雷王、天神。祭雷王时，六畜必具，数多至百余。头年小祭，二年中祭，末年大祭，十分隆重。有的地方年三十杀鸡，必将鸡毛妥为保存，遇天气闷热、雷雨交加之时，即将鸡毛焚烧，说雷王怕鸡毛焦味，如此其就不敢来降灾作祟。

蛙神。广西出土的古代铜鼓，鼓面有立体蛙饰，这大概是壮族先民崇拜蛙神的反映。桂西一带，青蛙被当为“雷王之子”，禁止捕杀。特别是清泉中的青蛙，更为神圣不可侵犯。有些地方有“蚂蚧（青蛙）歌”传唱，每年正月还有“蛙婆节”。

火神。大年初一忌吹火，说吹火会造成当年水患，是日不能点火出门。有的地方，九月初九是“送火神节”。那天，在野外盖一间禾草小屋，祭祀后将草屋焚烧，意在祈求免除火灾。一般人家不能对灶石和灶火吐痰、擤鼻涕，违者则以为日后口舌易生毒疮。

社神。壮族寨屯设有社坛，认为社公是一村一寨人畜稼穑的保护者。社坛多设于村边大树下，规模很小，内供石头数块，或有用石头雕成石狗像的。春节期间常贴有“社殿有尘风自扫，坛门无锁月来关”的对联，谁也不敢对它稍有侮漫，可知它在人们心目中是何等的圣灵。每年除夕，各家备酒肉供奉社神，喜庆当年人畜兴旺、五谷丰登，并求社王保佑来年更好。祭社时，全村寨长老齐集，祷告社神，随之讨论当年应举、

应革事宜。社前集壮幼，遍拜尊长，叫做“拜社”。新嫁女子，须携婿回娘家祭社。新生儿必带到社前，其父母以百来只红鸡蛋分发众人，主祭人则报以首饰，祝愿小儿戴上祛病延年。年满三岁的男孩，由父母带到社前跪拜，以鸡酒祭神，并请舅父命名。而后将鸡切成小块，连同黄糖一片，送给各家各户，告以孩子姓名。女孩则还需于社前穿耳戴环。人们相信这样做了，孩子日后才能壮实聪颖。是晚，各家将从社坛前带回的祭肉、粥和舅父送给的粽子、红鸡蛋等，置于有孩子的媳妇门前，算是给孩子“赎魂”。祭毕将粥喂六畜，以为禽畜吃了会肥壮起来。每遇虫灾，村村寨寨鸣锣聚众，捐钱捐粮，杀猪、羊、鸡各若干头（只）祭社。以纱纸条染牲血，拿到田间标插，口中喃喃念着：“太双皇（即社神）令到，所有灾难全除！”说是可免灾。

树神。村前巨树，寨后幽林，多是人们拜祭的对象。古榕老枫更被视为神树，不能施之以刀斧，其枯枝败叶亦不能当作柴薪，否则必有灾难。

禾神。这是对农作物神的崇拜。农家常于厨房角落挂几束稻穗或玉米花，认为如此方得丰收。播种时，往往以少量谷种或花生壳撒于村口路旁，祈求禾神让禾苗长得齐。在农作物生长期间，有的村寨于七月间集体举行“祭青苗”，以猪、酒供祭于村外。届时，禁止人行，老少集饮，唱和农歌。秋收时，要举行“吃新米”活动，即到田里割几把稻禾（够一家人吃一餐），做成“新米饭”，再加鸡、鸭、肉等到地头供祭禾神之后，才开镰收割。收获完毕，有的地方则举行歌墟活动，一者以庆丰收，二者以酬农神。

牛神。人们传说牛是从天上下来助人农耕的。四月初八或五月初五是牛的生日，叫“牛皇（王）诞”，这天禁用牛力，

农民与耕牛均休息一日。是时，除在牛栏烧纸祭牛外，要喂牛一团有色糯米饭（黄牛喂黄色，水牛喂黑色）。有的地方还给牛灌以菖蒲雄黄酒，以为以样才能使牛强壮有力。每年春耕大忙之后，要做“收牛魂”仪式，叫做“脱轭”或“牛魂节”。是日，必以鸡、鱼、肉、五色糯米饭祭牛栏，或者祭于野外牧牛处，众人团坐欢宴，并用枇杷叶、芭蕉叶等包五色饭和肉菜以喂牛，此即表示敬祭了牛神。

祖先崇拜及其变化

壮族对祖先的崇拜极为虔诚。人们对一般的鬼神十分害怕和憎恨，而对祖先神则十分尊崇和恭敬。祖先崇拜渊源久远，而且在不断发展变化。在原始社会和阶级社会中，壮族的祖先崇拜表现有不同的形式和内容。

反映原始社会祖先崇拜内容的有石祖和“白马三姑”崇拜。在广西考古中曾发现了几具石祖，据鉴定是新石器时代的东西，石祖上雕有男性生殖器的形象，这是壮族先民的性崇拜的反映，是壮族早期祖先崇拜的内容之一。“白马三姑”又称白马姑娘，有祠祀，也有家祀，每隔数年必延巫跳神，连续几昼夜，叫做“调白马”。白马姑娘的由来已经说不清楚了，但大约是母系社会祖先崇拜的遗迹。

壮族祖先崇拜中有对祖先英雄神崇拜的内容。莫一大王是最受人崇拜的英雄神。史籍中曾记载，唐末宋初，莫氏崛起，势力强盛；宋太祖开宝七年（974年），南丹一带土酋莫洪胭归附宋朝，被诏封为土官；宋、元、明三代，其后裔皆世袭其职。壮族崇拜的莫一大王塑像身着官服，似乎是有职称的土酋。壮族的许多地方，尤其是桂西北，不仅设有莫一大王庙，而且

各家神龛上都标莫一大王为“真正尊神”。据说莫一大王能呼风雨、驱鬼神、敌盗寇、护百姓，这可能与历史上莫氏势力的强盛有关。除莫一大王外，受到人们供奉的祖先英雄神还有莫二、莫三、莫四、莫五等大王和黄九公等。

祠堂祭祀是在封建社会中出现的，也是壮族祖先崇拜中后起的但又是很有影响的一种形式。与对白马姑娘、莫一大王的崇拜相比较，祠堂祭祀所奉的祖先与现世人们的关系近得多，具体得多。祠堂内列有历代祖宗的姓名，实际上是一本家族谱，据说都确有其人。每年春秋二祭，以“昭先人之芳名”，“传家谱之履历”，“俾后裔知物本乎天，人本乎祖”，充满了封建主义的内容。祠堂祭典实为农村中封建家族组织和地主、富农所操纵，为维护封建家族制度服务。

壮族祖先崇拜之盛，莫过于对家祖的崇拜。壮族的每个家庭，正厅必设有神龛，祀奉祖先与诸神。尚单数七位至十一位，惯把祖先与财帛星、灶王等同写在一张红纸上，但祖先必用大字写在中间，其他则用小字写在祖先两旁，而且要低一格。一年中月月有节，每过节一定要祭祖先，以鸡、鸭、猪肉供祭。一些地方的壮族人于鸡身上留一根尾羽，因据说当初祖先穷得连锅也买不起，只好烧鸡吃，这尾羽便是对祖先创业艰辛的纪念。其实，这不过是壮族先民从茹毛饮血过渡到火烹熟食这一历史进步的一种记录罢了。

壮族对祖先的崇拜，一方面是为了表示对祖先的孝敬，另一方面是为了祈求祖先之神保护一家人的生命财产。一年中最大的祭祖活动，在家的有两次，在外的也有两次。在家祭祀的时间为春节和“鬼节”。每年除夕，各家净扫门庭，烧茶、冲米花糖供祖。大年初一早晨，互相串门给各家祖先酌酒作揖，共贺新春。初二是送祖宗，亲戚来客必带供品，亲自给祖先神位

进香。年初一至年十五，神台供物不断。晨昏三叩首，早晚三柱香。主祭人还要吃素。有些沿海地区的壮族居民，年三十晚用火炙三五条鲜鱼与几碗稀粥供奉祖先，俗称“供腊粥”。猫对鱼特别贪馋，这种仪式是寄意祖先保佑，使自己象猫馋鱼一样，多发现鱼情，多打鱼。农历七月十三、十四、十五日，要过“躲鬼节”，祭祖之隆重几与春节相仿。据说是到“寒食节”（农历七月初七），地狱里的鬼都出来活动，其中有不少饥寒凶恶之鬼，谁碰到谁遭殃，所以家家闭门躲鬼，道绝行人。人们都不下田下地，专门在家祀祭鬼神和祖先。三月初三和十月初十到郊外祭祖坟，用枫叶、旱稔米果、红兰草和一种俗名叫“花买”的灌木的叶或花泡水后滤汁将糯米染成黑、红、紫、黄色，蒸制成有奇香的五色饭供于坟前。

几种葬仪形式

壮族社会中虽然还保存着一些古老的葬仪，但因封建意识的影响，其葬仪已充满了封建迷信的色彩。

在壮族的宗教意识中，人死后便变成鬼神到阴间去了。而阴阳是相通的，只有对阴间鬼神祀奉周详，阳世间的人才能得到鬼神的帮助，才能得到荣华富贵。

病人弥留之际，其家人子女须空舂臼碓，谓之“舂行粮”。人死，煎柚叶、桃叶或姜水为之洗身着装。死者平日所喜爱之用物如拐杖等置于尸旁。尸体以白布数幅遮盖（不裹尸）。同时，擂铜鼓或燃放鞭炮、铁炮以惊动乡邻为之志丧。倘死者为妇女，还须报知外家，候外家亲人来“见面”后方能入殓。有些壮族地区，子女为父母办丧事时要请民间歌师二人来唱“哭丧歌”。两位歌师扮成舅甥，一问一答，讴歌彻夜，赞颂死者

的功劳、艰辛和为人，评说子孙在死者生前对他的态度和是非，用通俗生动的比喻劝导人们尊敬长辈，不忘祖恩。唱者声泪俱下，听者饮泣悲切，这可能是比较原始的追悼仪式了。后来，道教逐渐渗入，就逐步发展为请道公给死者“做道场”。

死者入殓后，一般停尸三日，亲戚故旧前来吊唁，洒酒供祭。下葬后，家人于“服三”之日到墓地供祭圆坟。过三年后揭棺“拣筋”，即将骸骨按人体结构放入陶制“筋坛”，置于岩洞或土洞之中，等找到“吉壤”之后再行安葬，叫“二次葬”。这时死者就成为祖先神灵而受供奉了。

如果死者为非正常死亡，如摔死、杀死、吊颈死、落水死、难产死等等，则被认为将变成恶鬼，因此须将骸骨烧成灰烬，由亲人背回家，请道公诵经“打斋”，意谓跟随道公跳过火坑，才能承认其阴魂与祖先有同样资格。无经济能力者，则以三迁三葬的办法免除做斋，认为这样也可以使死者的灵魂进家与祖先同坐。有些地方则始终不把这类尸骨与祖坟葬在一起，而使之孤立一地，永远成为“孤鬼”。成年人未婚死者，则以布袋罩头，竹篾捆身，实行仆葬。据说这样才能使这些鬼看不见道路，不能游窜作祟害人。平时若在十字路口偶见鸡头、糯饭及香纸余烬，就是有人为消除这种祸难而路祭这类“野鬼”。尚有“冥婚”者，即未婚子女死后，家中多难，即访择一年龄相近的死者为对象，与之合葬，使之从此再不是“野鬼”、“孤鬼”，同样可以入家入祠了。

占卜和巫师的迷信活动

占卜和巫术，在秦汉之际就已广泛流行于壮族地区。

占卜，壮话称卜卦，专为人“决嫌疑”、“断吉凶”、

“定祸福”。以占卜为业的人并不多见，大多由巫婆、师公、道公、风水先生等充任。占卜的名目繁多，有鸡骨卜、鸡蛋卜、米卜、牛蹄卜、骨卜、田螺卜、竹篾卜、箸卜、茅卜、钱卜、鼠卜、蚁卜、水卜、鸟卜等等。下略举一些为例：鸡骨卜，其卜法是取刚会啼的雄鸡一只，杀死后即折断鸡翅膀，剔除皮肉，视翅骨纹路，如明亮则主吉，暗淡则主凶；或者将鸡煮熟，折断鸡腿，用竹签拨视腿骨纹路，也以明暗断吉凶。凡预言兵战胜负、猎物多寡、村寨安危、人畜兴衰，多用鸡蛋卜，其法是于碗内装大米或玉米粒，用比筷子略粗、有七八寸长的棍子插于碗中，棍子顶端立置一个生鸡蛋，以鸡蛋能立住且慢慢转动而不掉下来为吉，掉下来为凶。另一种鸡蛋卜法是由行卜者对鸡蛋画符念咒，将鸡蛋煮熟，然后剖为二片，验视蛋黄，以断吉凶，此卜法多用于选择坟地。蚁卜，两军对垒交战时往往用之，其法是将鹧鸪用油煎熟，弃于地，如黄蚁来集则敌军强，主凶；如黑蚁来集则己军强，主吉。米卜，于盆中盛清水，卜者问病人年龄、发病时间，然后口念咒语，将米撒入水中，看米在盆底成何种形状，以断定病人为何种鬼神所犯。

巫，就是巫觋，在壮族地区又叫小巫。作法时着常服，随手中木卦呱哒之声，喃喃其不可了解之词，顾盼作态，行为俗陋。后来巫又多指巫婆（亦称鬼婆、禁婆、仙婆）。巫大多没有师承，全靠无师自通。有些平时迷信鬼神，能说善唱，感情丰富而又意志脆弱的妇女，偶然罹病昏迷，神经错乱，做出一些非常人的动作，说唱出一些离奇古怪的话语和歌谣，就会被人们视为鬼神附身，脱俗成仙。而她本人在清醒过来后，更利用人们的膜拜，宣扬自己就是神鬼的代言人。

巫没有经典。以瓢为乐器，名之为“鼎”。以铁练为法器，叫做“马”。广西《龙州纪略》记载：“龙州，遇有疾病

者，延鬼婆至家，永夜弹唱，亲族妇女以饮啖为散福。鬼婆大约青年者多，手拿三弦，脚抖铁炼（链）”。这叫做“跳鬼”。风土诗人所写“口出蛮音莺弄巧，足摇铃子手挥弦”者，指的就是这类女巫。凡此作法，必讴歌达旦。除祈祷鬼神的坐巫调外，间有叹身世祈情怀的生巫调，还有叙述民间故事传说的叙事巫调。巫宣称其表演是代人“神游”阴间，寻找死去的亲人，仿其声代为传言，或帮人问神问鬼，告以吉凶祸福。这种“神游阴间”的巫术在过去曾蒙蔽了许多群众。

“师”，人称武教，壮话叫“公筛”，大概是从唐代起就已存在壮族部落中的巫觋逐步演变而来。有师承，无严密组织，不吃素，可婚娶。平时从事农业或其他职业，有人请才出去作法。开坛时挂三宝画像。所奉神祇诸如“唐朝敕封桃源宝山郎娘官家姨妹”、“上座罗天子”、“中座李天王”、“下座肖天子”、“云宵三十郎君三十娘子”、“上殿黄矛小山一千二百旗将相”、“茶山小妹”、“青蛇判官”、“巡峒部兵天将梁九官”之类的天子、将相、九官、娘子和小妹。这些神祇纯属封建统治者和贵族，说明壮族的“师”已蜕化为封建宗教迷信。其主要活动是“驱鬼”、“祈神”、“关亡”、“择吉”、“求福”、“问休咎”之类。其经典称“壮经”，用壮族的土俗字（仿照汉字生造的方块字，或借汉字汉音作他解）书写，诵时依壮音。也有汉译的壮经，但较土俗字记录者逊色。从壮经的内容上看，许多是壮族的民间故事和传说、历史地理，天文历象，人间祸福，无所不包，保留了一部分壮族的原始宗教和古老文化的内容，从中可以窥见壮族社会发展的轨迹。如壮经中的“十二兄弟的血和肉”和“六洞”（即六兄弟姐妹死而复生），说的都是兄弟姐妹之间的关系，其中有为了争夺地盘而争斗流血的悲惨情景，这无疑是对古代氏族部落生活的写照。

“师”大多在丧葬、节庆、禳灾等较大规模的活动中出现，故又叫大巫。作法时，师公数人不等，开坛于门外阶下。供祭开坛后即狂饮大啖，不择荤素，然后唱做。这时头戴红巾，顶插雉尾，身穿红袍红裤，腿裹纸带，脚蹬草鞋，手执六七尺长的棍子，顶端有矛头铁环，振之琅琅有声；有时则手持刀、剑、戒方（震木）。视唱词内容而戴狰狞或慈善的假面具。面具平时供于香火堂前，作法时降何神则戴何面具，不可随便。若戴狞恶面具，则必于灌木野草丛中戴好后窜出。叱咤狂奔，即使在光天化日之下亦可随意侮辱他人或调戏妇女，人莫敢违。作法时边唱边舞，类似跳神。所唱叫“师公调”，时而庄重严肃，时而轻佻诙谐，时而曼声长吟，时而号咷呼吼。每句五字、七字不等，押腰韵或脚韵。击陶制横鼓伴奏，加之小高边锣、大钹小钹，铿锵悦耳。有时又伴以箫管、海螺，娓娓有情。当请到“官家十八姨妹”一类的神祇时，必有淫秽唱词，间杂以浪荡之道白和动作，不堪入人耳目。其舞姿粗犷，有“踩花灯”、“鲤鱼跳龙门”等套路，而基本动作不外乎七大段，即骑马式、走马式、小跳唱、大跳转、点步、单身转、双身转等。唱农歌则扮农作，驱牛驾犁，躬耕陇亩；唱商歌则效商贾，评值论价，较量锱铢；唱浪歌则作乞丐，路讨残羹，索钱求物；唱淫歌则闯入妇室，纠缠戏谑。师祀神跳鬼所需牺牲繁多，牛羊猪犬必备，尤以雄鸡为必不可少。鸡少则几十，多则百余。但不必尽杀，只剜冠取血涂符箓而已。所备牺牲多为师公攫取回去。综观解放前师公上述的行径，足见他们利用宗教迷信活动之名，行蒙害人民之实。

道教、佛教和“洋教”在壮族地区的传播和影响

汉族的道教和佛教传入壮族地区后，除具有一般道教和佛教的基本特征外，已融合进不少壮族原始宗教的内容，从而壮族地区的道教和佛教都具有本身的特点。“洋教”系指天主教和基督教而言，是近代才传入壮族局部地区的，势力甚小。

道教一般简称为道，壮话叫“公道”。为道者不出家，不吃素，只是忌食牛肉、狗肉，禁杀牲，可以成家立业。无寺院和固定组织，在一些地方，“师”、道在其活动上并没有严格的分界。不少人既受戒于师，又受戒于道。道公可以做一般的道场，又可为暴死者“劈伤”（即为暴死者做特别道场，认为这就可使其鬼魂与祖宗同住）。为死人做道场，有“破浴”、“入棺”、“开路”、“锁谷”、“踩罡”、“收魂”等名目。另外诸如打斋做众、祭鬼招魂、勘舆择日、谢土安龙、算命卜卦和打醮消灾、婚娶仪式等等迷信活动，即凡与“鬼”打交道者，他们几乎是无所不能。传说因为他们的祖师先后在梅山和茅山传道，所以自称为梅山道或茅山道。

道公奉太上老君为尊师，做道场时挂的是太上老君和三清画像。其经内容多属劝人去恶为善，使符合封建社会和统治者的需要。经书多为七字一句，全用汉字书写，诵时亦为汉音。因经中所云不为人所解，加之读音不准，念时装模作样喃喃谟谟，所以群众又称他们为“喃谟”。作法时穿蓝色或黑色长衫，较古老的道服尚有锈花等衣饰。头戴方士帽，后拖长带。所用道具有手鼓、枚鼓、高边锣、大钹、小钹、台铃、震木、方印、宝剑、戒尺等。戒尺微弯，两头略小，中间烙有“三”

的符号，叫“立”。道公做法，一本正经，音乐冗平，舞蹈柔简。也有做法类似师公的，在没有师公或师公势弱的地方尤其如此，可能是融入了许多师公做法的成分。

道教之所以能够在壮族地区广为流传，是因为它或多或少地与壮族的原始宗教、民间宗教结合了。“师”、道常合于一身，师公能做的法事，道公也大都能做。所以一般所说的“鬼师”、“鬼主”，可能指的是师公，也可能是道公。另外，壮族地区的道公虽尊太上老君，但同时又引进了佛教的一些东西，如说他们的经书是唐僧从西天取来的；唐僧取经回来的路上超度了自相残杀的“六洞”，这样壮族才有道公。并将佛教的“开光”法事作为道场的一种仪式。道公把师、佛、儒等内容杂揉起来，是为了使道教更能为壮族封建社会和统治者所接受，更便于欺骗群众。

佛教对壮族地区来说，也是一种外来宗教。据史载，早在公元220年以前的东汉末期，广西苍梧人牟融著《理惑论》，是现存最早的中国佛学著作。北宋皇祐年间，广西藤州（今藤县）人契嵩（1006—1072年），以佛学名天下，游汴京，宋仁宗赐号“明教大师”。这些都说明，佛教在广西有流传。

壮族佛教徒被称为“花僧”。《百粤风土记》中说：“僧多留发。娶妻生子，谓之在家僧。”他们一般也不吃素，每月有几天不吃荤。其活动和道教也颇多相似，如为人授戒，超度死人，卜卦算命，做斋赶鬼和安祖葬墓等。所诵有《弥陀经》、《地藏经》、《金刚经》等，用的全是汉字汉音，每段末尾都念“菩萨摩诃沙”，所以人们又叫他们做“菩萨摩”。做法事时挂的是如来佛、观世音的画像和十殿阎王神像，戴皮芦僧帽，着袈裟，穿红鞋。法器有禄朝珠（念珠）、海螺、木鱼、铜板等。佛与道的情形一样，到了壮族地区就变成了不僧不道不师

的“混血儿”。甚至太上老君有时也成为壮族地区佛教的神祇，至于其他佛教戒律诸多方面也都已有了许多变异。

天主教和基督教，壮族人统称为“洋教”。“洋教”是一八四〇年鸦片战争以后传入壮族地区的，是帝国主义宗教侵略的产物。因为当时广西是法英帝国主义的“势力范围”，故“洋教”之传入壮族地区，以法英的传教士最为主力。

天主教在1840年以后传入壮族地区，至1907年，在壮族聚居的龙州、崇左、上思、钦州、邕宁、百色、凌云、田林、西林、柳州、柳城、武宣、象州、贵县及云南文山等县地均设有教堂。基督教传入稍晚一些，于1962年传到武鸣、桂平、象州、贵县、宜山、罗城、百色、龙州等壮族地区，也都设有教堂。教堂多设在县镇，乡村较少。神甫和牧师开头是外国人充当，后来也出现了一些壮族人的神甫和牧师。天主教、基督教只信奉上帝耶稣这个唯一的神，只念“圣经”这本唯一的经。凡入教者，不能信奉其他的教，不能请道公、师公、巫婆跳神驱鬼，不准拜自己的祖宗，不能安神台、香炉，不能扫墓祭祖。另外，教姑级以上的女人不得结婚；教徒与非教徒不能通婚，只许教内男女结婚。教徒多要脱离生产活动。这些教规，对于崇信多神、供奉祖先的壮族群众来说，简直是不可思议的事，故引起了疑虑和反感。因此，在“洋教”传入和存在的一百多年时间里，教徒的数量是不多的。同时，不少外国传教士具有明显的帝国主义文化侵略的性质。他们或搞间谍活动，或与地方官绅土匪相勾结，欺压剥削群众，或干涉人们的婚姻，侮辱妇女，因而激起了人们的愤慨和反抗。壮族人民曾掀起了多次反“洋教”的斗争。1856年发生“西林教案”，杀死法国神甫马赖等三人；1896年田林县乐里群众又杀死法国传教士三人；不少地方发生了捣毁教堂的事件。英国传教士牧

冕曾经无可奈何地哀叹："传教士入驻中国十八省，以广西为最艰难。"

壮族分布较广，自然条件不尽相同，社会发展也有快慢之分，因而各地的宗教信仰也略有差异。解放以来，壮族地区的政治、经济、文化发展很快，群众的封建迷信意识已逐步减少消泯。当然，在社会主义时期，封建迷信还将继续存在，不会立即消亡，但是随着社会主义物质文明和精神文明建设的发展，特别是无神论的宣传，壮族人民一定会从宗教迷信的束缚中彻底解放出来。

注释：

① 《马克思恩格斯全集》第22卷第96页。

② 《马克思恩格斯全集》第27卷第65—66页。

民主改革前仫佬族的宗教

张有隽　顾有识

仫佬族有九万多人，主要居住在广西罗城仫佬族自治县，少数散居于宜山、忻城、柳城、都安等县。

仫佬族属于古代僚、伶的一支，宋代始称仫佬。过去有穆佬、木老、木娄、姆姥等称呼，解放后统称为仫佬。仫佬族长期以来与壮、汉等民族杂居在一起，在经济、文化各方面与壮、汉族有密切联系。解放前仫佬族社会发展水平与周围壮、汉族一致，处于封建地主制阶段。

由于长期受壮、汉族的影响，民主改革前仫佬族的宗教信仰有许多与壮、汉族相同，已具有明显的阶级内容。同时，仫佬族的宗教信仰在许多方面又具有本民族的特点。

鬼魂崇拜和道教、佛教的影响

仫佬族历史上曾信奉原始的多神教，相信世界万物都是有灵的。解放前，虽然自然崇拜已不占主要地位，但人们仍相信有田神、谷神、鼠神、虫神、猎神、水神，等等，并保留着相应的祭仪和禁忌。仫佬语称灵为“阴”。“阴”的观念构成了仫佬族宗教观念的基础。

“阴”的观念用在人的身上，就形成了鬼魂观念。仫佬族

相信每个人都有自己的灵魂，相信灵魂可以离开人的躯体而独立活动，认为灵魂是不会死的，人的躯体死了，其灵魂还继续存在，成为鬼魂。

仫佬族的许多宗教活动都是直接与鬼魂崇拜联系在一起的。如人们把生育看作是鬼魂转生的结果，无子嗣的人被认为是触犯了鬼神，因而要举行“添花架桥”的祈神求子仪式。生了孩子，则要向神灵“报丁”，祈求神灵保佑。仫佬人一生中在不同年龄阶段患病有不同的祈鬼仪式。小孩凡七岁以下不安名（包括奶名），认为小孩还小，魂不易守舍，安了名，鬼知道了就会来摄魂；小孩生病认为是魂被鬼骗，离了身体，要请法师用一面镜子、一个鸡蛋、一件穿过的衣服，到村外十字路口“叫魂”；小孩多病则认为是“命根”不长，要请法师作法架“接命桥”。成年人患病，认为是因事触犯了神鬼，被神鬼攫走了灵魂，要请法师举行“赶鬼追魂”的仪式。至于老年人生病或年老体衰，则认为是天上给他带来的粮食已经吃尽了，或是“六马”已倒，须由家里人为病人举行“添粮”或“添六马”的仪式。“添粮”的办法是请来法师，杀一只公鸡，买二斤猪肉供神，由嫁出去的女儿带回一筒米和两根线。法师作法后，用纸盖住米筒口，用线捆住，放在安有祖先神位的神楼上。到第四天早上，打开纸盖，将米煮给病人吃。他们认为这样“添了粮”，老人的病就会好起来。“添六马”的办法，是由法师剪纸马六只，在室外摆方桌一张，向天上请来“六马”，然后以四只垫在老人睡席的四角，另两只分别放在枕头下和脚端。认为这样“添了六马”，老人就可以恢复体力。

仫佬族的鬼魂观念还突出表现在对死人的处理上。人们认为人死了之后，他的灵魂将到另一个世界去生活。因此，对尸

体的处理因年龄、死因不同而不同。凡属老年人正常死亡，都要认真装殓并举行隆重葬仪，要请法师打斋超度亡灵。坟地选择讲究方位，入葬时要放些谷种、饭粒、鸡蛋等陪葬品。子媳要服孝三年，母孝以九个月为一年，父孝以八个月为一年，这是因人们认为母亲有十月怀胎，三年哺乳的劳苦，故母孝要比父孝长。仫佬族相信死者的阴灵与活着的亲属的灵魂是可以相通的。在丧葬中如遇到尸体流水或葬后家里出现不安等情况，亲属要处理，从而形成如发现尸体流水，孝子必须用舌头将尸水舔干净；迁葬时，孝子一边拣骨，一边咬破指头，用血将尸骨洗擦一下才放进装骨头的罐子等陋习。

仫佬族的鬼魂观念是他们接受道教、佛教影响的思想基础。仫佬人在古代曾经建立过自己的原始巫教。到了唐宋时期，正当仫佬族在周围汉、壮族的影响下开始封建化过程时，道教和佛教大规模传入广西，也传到了仫佬族地区。宋代在罗城县建立了佛教第一座寺庙“湘山寺”，其后道教、佛教先后在罗城仫佬族地区建立名目繁多的寺庙。

佛、道二教的传入使仫佬族的宗教观念发生了变化。仫佬族受佛教影响，相信佛祖能超度人们脱离苦海。过去仫佬族地区佛寺众多，座落在罗城镇附近的开元寺、各贡寺每年都举行会期，仫佬族青年男女相聚唱歌。老人死了，也请佛教法师做道场。

在仫佬族一般群众的日常生活中，道教具有更重要的影响，因为后来仫佬人主要信仰道教。平常每逢有人生病或遇自然灾害，多请道教法师来求神禳鬼。道教分为梅山派和茅山派，仫佬人主要信仰梅山派。

在佛、道二教的影响下，仫佬族信奉的神祇越来越多。仫佬人尊崇佛、道二教的最高神以及其他神，做法事时都要请到这些神才行。此外，仫佬人平常还信奉别的许多神，这些神可以

分为两类，一类是家神，一类是外神。家神有祖先、灶王、土地，这三者都供奉在每家的厅堂后侧的神楼上。外神的名称很多，比较重要的有社王、雷王、七里英王、婆王（又叫圣母）、土主罗大、三界、梁吴二帝、白马娘娘、牛王、陈都、欧都、何郎、女娲、伏羲、陈宏谋、刘猛大将军等。这些神有的产生于远古，在仫佬族进入阶级社会后，其性质已发生变化。它们都供在庙里，每年享受祭祀。

仫佬族信奉的这些神虽然多而杂，但在他们的宗教观念中，都各有来历和职务。虽然有些神的来历他们已经说不清楚，但这些神的分工是明确的。仫佬族的家神即家庭守护神，外神即村社守护神。仫佬人相信伏羲、女娲是人类始祖神，主管天下事务；社王、土主是村社主宰神，主管村寨一切事务。其他有的主管农业，如土地、雷王、牛王；有的主管生育，如婆王；有的专管火灶，如灶王；有的专司判断是非疑难，如白马娘娘；有的则与征战有关，如陈都、刘猛大将军等。仫佬族这些神祇既包括有本民族传说中的英雄人物，也有些是从汉、壮族地区传进来的，其中有的还是历史上的真实人物。所有这些神祇，植根在仫佬族生活的土壤中，在进入阶级社会后，其所反映的社会关系和阶级关系是非常复杂的。

法师和巫师

为了适应各种宗教活动的需要，仫佬族社会产生了各种宗教人员。

仫佬族中能执行各种法事、沟通所谓人神两界的人主要是法师和巫婆。仫佬人有本民族的法师，但亦有请汉族法师来做法事的。这些法师根据所学不同而分为“佛门弟子”（佛教）

和“法门弟子”（道教）两种。“法门弟子”中，又有“茅山弟子”和“梅山弟子”之分。但亦有同是一人，兼晓茅山、梅山、佛门各种法术的。仫佬人的法师多是“梅山弟子”，亦有兼学佛事的。三种法师能做的法事，梅山弟子主要是做“衣饭”、安花、调婆王；茅山弟子是做追魂、追花、翻犯；佛门弟子主要是打道场（包括打醮、打斋、过大炼等）、许经、还经。至于一般较简单的法事，如添粮、添六马、喊魂、添花、架“接命桥”等，法师一般都能做。

佛教传入仫佬族地区以后，适应仫佬族社会而生存发展起来，具有了仫佬族的特色。仫佬族中的佛教徒并不出家当和尚，他们在家结婚，成家立业，也不吃常斋。但他们在为人打道场、许经、还经时，全按和尚做法事的方式办。也有的“佛门弟子”兼学道教法事，成为不僧不道的人物。

由于仫佬族主要信奉道教，因此，仫佬族的法师多是道教法师，尤其是梅山派法师。

仫佬人称道教法师为“姆堇”，意即“喃神”的人。姆堇尊张天师为教主，又尊三元（唐、葛、周）教主和梅山教主，奉太上老君为最高神。此外，姆堇还信奉本民族、本地区许多守护神，如七里英王、土主罗大、陈宏谋、冯三界等。姆堇有自己的经书，这些经书用汉字夹杂土俗字书写，多是七字或五字一句的韵文。念时有时用仫佬语，有时用汉语，有时用壮语。姆堇的法器有法衣、帽子、锣、鼓、剑、印鉴、神像以及纸面具。姆堇为人做法事时，每“请”到一位神，就戴上那位神的面具，一面舞蹈一面歌唱念经，有时还做出一些滑稽动作或说粗鲁话。人们认为，经过姆堇的歌舞娱神，就可以沟通神灵、消灾弥难，因而“姆堇”为人跳鬼的活动极为盛行。

仫佬族的宗教人员多半已经专业化和职业化。也有的仍以

务农为主，兼司宗教职务。操这一行的都是仫佬族中稍有文化的人，无论习佛事或法事，都要经过专门训练。佛门和法门都通过“授戒”传度弟子。所不同的是，佛门授戒主要是传授经书，并戒以教规，授以法衣、法器；法门授戒，除了传授经书、戒律以外，还要举行“过火炼”、“上刀山”等宗教法术程序。

在仫佬族社会中，除了佛教法师和道教法师以外，还有一类从事宗教活动的神职人员，即巫婆。

巫婆，仫佬语称为“娅敬”，亦称为“巴娅”。娅敬意即被神灵、鬼怪附在身上乱讲话的人；巴娅意为“布婆”，因为这种人问鬼时用一块布蒙住脸，故而得名。娅敬的产生方法不是师徒相传，而是所谓有神自来附身。操这一行的都是妇女，她们在封建社会成为封建宗教迷信的编造者和传播者。

娅敬假借代神发言，妄称知道人们的一切吉凶福祸，能替人问鬼决疑。但因娅敬不懂做法事，也没有经书、法器，所以娅敬往往与法师串通一起，向求神驱鬼的人索取财物。娅敬每替人问一次鬼，事主要给她一筒米（一斤）、一些钱（多少不定）。她在装为“阴灵”说话时，要事主以后做什么就得做什么，哪怕是费用浩大的斋事。每次大的祭祀鬼神活动，都浪费了大量钱物，大大阻碍了社会生产力的发展。

总之，仫佬族社会中，道教、佛教与该族民间宗教互相沟通、互相融汇；道教法师、佛教法师与民间巫师各行其道，而又互相合作。这是仫佬族宗教迷信的一大特点，也反映了各种宗教迷信有着共同的本质。

封建制度下的自然崇拜残余

仫佬族虽然是同姓聚族而居，但古代的氏族部落组织早已

被阶级关系所打破。在民族内部和外部的封建制度统治下，仫佬族村寨早在唐宋时代已演变成封建基层政权——“峒”的一部分，峒是范围更大的地域性组织。峒中不但有同一姓族的人，也包含不同姓族的甚至是外民族的居民。峒这种地域组织虽已封建化，但仍保存着古老的以村社为单位的自然崇拜的遗俗。

仫佬族的村社祭祀，以自然村寨为单位，少数以大户为单位进行。每年总要举行数次集体崇拜仪式，祭祷一定的庙宇和鬼神。仫佬族的自然崇拜除了古老的传统的形式和内容之外，已渗进大量的道教和佛教的内容。

祭社。仫佬族认为，“社王”是一村一寨人畜的保护神，故于村口路旁，或立有社王庙，或于树下摆几块石头作为社坛。每年于二月和八月的“社日”拜祭。二月为“春祈”，八月为“秋报”。社日时，全村人集于社坛，将猪宰杀，以血盆供祭于坛前，让神享受“血食”。另外，又以猪头、脚、尾及内脏各部分及一只鸡煮熟后陈列于神前，焚香酹酒，燃烧纸钱。供祭毕，将猪肉平分给各户，名为“拈份肉”。各拿回家祭过祖先后，作为社日盛餐之物。祭社无法师念经作法，主持人为两正两副，由村内老人轮流担任。有的地方在祭社时，还要加一项“报丁”的仪式。村上同年出生的男丁，于社日前一天晚上，联合用鸡鸭肉和其他祭品祭社王，说是要向社王报告添了多少人丁，以便取得“合法”地位。

祭土主。土主又名“地主”，是仫佬族村寨保护神之一。土主庙高、宽、长各约有三尺，内置一二块石头，供香盆一个。人们认为土主是防御猛兽伤害村民和牲畜的。祭祀日期多在农历一月上旬，届时全村各户共同备办酒肉集体祭土主。制作木（或纸）刀、剑、斧、链等陈放于土主庙前，说是给土主

添置武器，作为保护村寨之用。

祭婆王。婆王又叫圣母、花婆，据说是专管一村一寨生育儿女，保护儿童的神。婆王庙内设三个木头神像，一个是拿笔的判官，一个是抱子娘娘，一个是喂奶状的乳娘。三月初三是婆王的“诞期”，是日，全村集体拜祭婆王，杀猪一头，以猪头、脚、尾及内脏供祭。

祭雷王。仫佬族村寨一般都建有雷王庙，雷王神像是长翅膀、大鼓眼、拿斧头的。人们认为雷王是管雨水的神。在缺乏水利设施的时代，是雨是旱，对农作物的影响很大，一旦久旱不雨，人们便要举行“求雨”仪式。每年五月初五是雷王诞日，全村要集体祭雷王庙。除杀牛作为祭品外，还要插五色纸旗。有的村寨一年之中竟要拜雷王四次，即五月初五、六月初一、七月十三、十二月二十四，可见雷王在人们心目中占有重要的地位。

“遣村”和“遣峒”，也叫“游村”、“游峒”，这是仫佬族一项集体赶鬼活动，是他们驱除邪恶的重要方式。此举每隔一二年做一次，特别是虫灾发作、庄稼受害严重的时候，是必定要举行的。这种仪式的过程是请鬼师数人在村前设坛作法后，村民列队出发赶鬼。走在最前头的是两个青壮年农民，作为“先锋”，他们的脸上、手心均盖有鬼师的法印，头上扎着画有符箓的红纸头巾，一人持剑，另一人持铁链。走在先锋之后的是四个抬“火炬”和“收灾船”的人。“火炬”是在一只铁锅内点清油，火焰升腾。“收灾船”用竹子编成，内装鸭子一只。接着是鬼师，着法衣法帽，手挥法剑，口中念咒，面目冷酷。走在其后的是持符箓的、拿桃枝的、拿五色纸旗的、击鼓奏乐的一行十多人。村中青年、小孩尾随其后。呼喊吹打，到各家各户进行“遣村”。每到一家，先锋挥剑舞链，鬼

师以法剑指画劈刺，作种种驱鬼动作。此时，各家拾地上的一小撮垃圾放入“收灾船”之中，表示灾难已被收去。最后将桃枝和符箓插（或贴）在门上，表示鬼邪已被封在大门之外。待全村各户依次行遍以后，这一驱鬼行列又往峒田进发，进行“遣峒”。所到之处，摘折些草茎树叶，放入“收灾船”内，每隔二、三百步插一面五色纸旗。待种有庄稼的峒田都走遍以后，将“收灾船”烧掉，意为村里、田里所有的鬼邪已全部消除。“遣村”、“遣峒”之后，实行“禁村”。在村前路口，立拱门一座，上贴有对联、符箓，插五色纸旗，作为“禁村”标记。三天以内，严禁生人进村。如有违犯，即受处罚，让其出钱重做一次“遣村”、“遣峒”仪式。不然，在一百二十天内，他要承担全村人畜、庄稼发生变故的赔偿责任。此为惯例，人莫敢违。

祖先崇拜的形式和演变

仫佬族的许多宗教活动属于祖先崇拜。人们对祖先的崇拜至深，这种崇拜不仅仅是表示对祖先功德的颂扬与怀念，更重要的是为了求得祖先神灵的护祐，让其赐福于子孙，免灾于后人。

仫佬族的祖先崇拜表现在日常生活之中，更体现在大规模的祭祖活动上。其祭祖方式又可分为联宗祭祖和个体家庭祭祖两种。联宗祭祖是崇拜他们集体的祖先，而家庭祭祖是对个体祖先的崇拜。

仫佬族由于历史发展的特点，在封建制度下仍是聚族而居，组成大的封建宗族。一个大宗族，往往住在几个互相邻近的大村落里，中间很少插进外族外姓人。在同一宗族中，以血

缘相近的人为单位选有族长，有的无族长，则设有“冬”的组织和“冬头”①、首事和房长之类的头人。适应这种宗族的存在，他们一直保留着崇拜集体祖先的宗教活动。

仫佬族集体崇拜祖先，其主要的仪式为“依饭”祭和清明扫墓两种。

“依饭”是仫佬话音，相传依饭为仫佬族的共同祖先。据说祭了“依饭”，便可求得祖先神灵的庇祐，使本宗族人丁繁衍，五谷丰登，六畜兴旺。反之，将使族运衰败。

依饭祭多在宗祠内举行，如无祠堂，也可在族人家中举行。一般每三年举行一次，也有五年举行二次或十年举行三次的。按惯例，各个房族头人轮流充当主办人，负责摊款，筹办各种祭品以及与仪式有关的大小事项。举行依饭祭时，同宗祠的男女老少齐集于祠堂内。整个仪式要请道教中的两个梅山法师主持。两个法师有明确分工，一个着常服专门念唱经文，另一个着红法衣，头戴木（或纸）面具，脚穿草鞋，跳跃跪拜，专做各种请神、敬神的动作。

清明扫墓，是仫佬人供祭祖先的大节。届时，除各家分别扫祭近代祖墓外，凡同宗共祖的，均要联户拜祭老祖坟，即使远离于一、二百里之外的子孙，也须赶回原籍，与族人一同扫墓，以示延续族典，不忘祖恩，并求得后代昌盛幸福。解放前，在仫佬族社会中，封建宗族一般都有少量山头、峒田、银钱等公产，通过出租、放债收租息，作为扫祖墓之用。扫墓仪式要举行三天。清明那天，大家到墓地拜祭祖坟，头人将猪肉平分给各户，晚上各家自行饮宴。第三天，五代以内的人户再次到墓地上香供祭，并再次聚餐。

由于仫佬族早已进入封建社会，一家一户的个体家庭已成为社会的基本单位，因而除了祭祀共同祖先外，对个体家庭祖

先的祭祀也很盛行。仫佬族各家各户都架有神楼，神楼正中供着祖先神位，灶君、财神等神位低一格分列左右，每月初一和十五两日要点香，逢年过节要供祭。

七月祭祖，是仫佬族崇拜祖先必不可少的重要仪式。仪式于每年七月初七至十四日举行，历时八天。初七日，是“接祖”日，各家各户必杀鸡杀鸭，焚香烧纸接祖先鬼魂回来。此后一直到十四日，每天三餐饭前，均以饭菜先敬奉祖先，然后才能进食。十四日以前，嫁出的女子，不管远近，均要回娘家烧纸，不得怠慢。十四日那天，以鸡、鸭、鱼、肉、粽子等设一盛餐，祭拜祖先神位，大家尽情饮宴，名为“送祖”。祭宴之后，将已烧化的香灰、纸钱灰包在荷叶里，各家拿到河边投放于水面，说是送祖宗“下船”。

解放后，由于民主改革和社会主义建设事业的深入发展，仫佬族人民摆脱了长期以来的封建压迫，开始成为自己命运的主人，过去的宗教观念已经发生了不少变化，一些宗教祭祀仪式已经逐步趋于消失。

注释：

①冬头，解放前仫佬族中银、吴两姓的宗族头人的名称。各姓聚族而居，一村为一冬，冬设冬头，专理冬内公共事务。冬头由班辈最大的人充任，无薪俸，不世袭。

毛难族的宗教观念及活动

覃永绵

毛难族自称“阿难”，人口约三万一千余人，分布于广西壮族自治区北部的环江、河池、南丹、宜山和都安等县境内。毛难族在清代开始进入封建社会。

原始宗教是毛难族流行最广泛、富有其民族特点的宗教。从清朝到本世纪四十年代，随着经济的发展和阶级对立加剧及外族阶级社会宗教的相继传入，毛难族固有的原始宗教发生了较大的变化，一些仪式消失了，一些加进阶级内容，更有些吸收了道教和佛教的内容和形式。毛难族地区佛寺很少，只有少数人家立有观音塑像或画像，于每年的三月十九日、六月十九日诞期用素品供奉。佛经只在打斋、送殡、安龙谢土或为亡人超度时念诵。道教的影响要比佛教广泛得多、深刻得多，这是因为它与毛难族原始宗教有着许多共同点，二者容易互相吸收、互相结合，因而它适应毛难族的社会习俗的能力比较强。1941年，广西河池县的基督教士开始到毛难族聚居的乡村传教，建立“讲道所”和“福音堂”，但直到解放前夕，毛难族中信仰基督教的仅有一百多人，影响甚微。

毛难族传统的原始宗教观念集中表现在一系列有关农业生产活动和生育、婚丧活动的宗教仪式之中。

当毛难族还处于生产水平极其低下的原始社会时，人们曾

企望通过膜拜自然来获得自然神祇的赏赐，以便摆脱困境。进入阶级社会后，生产力虽有所提高，但劳动群众又受到统治阶级的压迫和剥削，农业生产仍然受到自然灾害的困扰，生活依然十分困苦。在社会和自然的强大异己力量面前，一系列的大小农业祭祀活动得到了进一步发展，其中，最主要的是祭神保禾、求雨和供土地神祈求丰收。

“分龙节”祭神灵保禾苗。一年一度的分龙节是毛难族特有的民族农业祭祀节，因在庙堂椎（宰杀）牛祭神，故又叫庙节。毛难族先民根据自己的气象经验和宗教观念，认为每年夏至后的第一个辰（属龙）日，是水龙分开之日。在水龙分开之前，雨量比较均匀，水龙分开后，雨水就不正常了。为了祈祷禾苗不受水龙分开的影响，获得丰收，要举行为期三天的祭神活动。由于毛难族分布的地势高低不一，历史上曾划为上、中、下南三段。前两段地势较高，称为“上团”；下南段地势较平，叫做“下团”。每逢分龙节，上团先于下团五天过节，取亥日祭神。

分龙节本身又分庙祭和家祭。庙祭在分龙日之前。各村峒（毛难族称大石山区的自然屯为“峒场”，简称为峒）凑钱，在庙堂祭地方神冯三界（传说冯三界是广西贵县人，随母改嫁后又名李丰登，因吃了仙桃成了半仙），祭期两天。第一天白天请巫师于庙堂内念经请神，晚上，男女老少到本村的庙前观看穿法衣、戴木面具，腰挂一瓦制蒙牛皮的腰鼓的巫师跳神演唱。次日，在原处椎牛祭冯三界。开始，主办人先请巫师念经作法，同时叫几个汉子把一只白色的水牛牯捆住四脚，系在木桩上，再用纸银锭装饰牛头。然后，由巫师一面喃喃请神，一面将锐利的钉耙立在牛的天庭，命壮汉用锤猛击，使钉耙椎入牛脑致死，取其头尾、血和四肢等生祭。届时，男女老少都要

去参加祭祀活动。

家祭是在分龙日那天，家家户户都宰鸡鸭、蒸五色糯米饭与粉蒸肉，取禾苗少许，一起摆在“地主娘娘”供桌上献祭，祈它保护禾苗丰收。有的还用五色糯米饭捏成小果插在竹枝上，象征果实累累，并用以供奉祖先。然后各户设宴招待亲友。但分龙节的祭祀，从本世纪二十年代以后已不再到庙堂椎牛祭神，仅在家里供献禾苗神与家神了。

祭龙王求雨。毛难族地区处于亚热带，雨量一般比较充足，但境内没有大河流，只有小溪水，冬天大都干涸，而且地下石灰岩溶洞纵横交错，雨水很难保持。因此，人们渴望有充足的雨水供饮用和耕种。解放前，每逢大旱，毛难族便举行求雨祭典。他们在龙王庙内或深潭边祭龙王求雨，名曰“打龙潭”。求雨前，由乡绅出面征集钱粮，而买水牛等供品，则请巫师和厨师经办。祭龙王时，烧香焚纸，宰牛生祭。主办人率领群众于巫师身后，肃立静观所谓龙王“显灵”，若凑巧有蛇虫出动或风云变化，参加祭者当即下跪叩首不迭。

解放前，毛难族为了祈求来年丰收，于每年除夕或前数天，要在土地庙内举行预祝丰收活动。事前，由各村峒轮及当司祭的户主筹办供品敬神。祭祀时，由巫师念经“讨神欢喜”，主办人呼点各户家长姓名，要他们向神祇顶礼膜拜，再请他们喝杯“福”酒（内放两块熟的猪内脏），预祝新年五谷丰登。然后，分发给每人猪肉一小块，肉汤少许，带回去供全家分享。新年初一，人们分吃了猪肉，再把肉汤喷洒在农作物与果树上面，意在使之领受土地神的施舍，驱虫防灾，以期当年果实累累。

此外，播种、尝新和贮藏粮食也有种种禁忌和宗教仪式。如下种前，大石山区的毛难族群众一般都要在家里自祭山神，

以祈种子不受鸟、兽、虫的危害。有的地方的毛难族于每年种玉米后或插秧后，全村集资买猪、酒到地里祭神，并请巫师作法。发生虫害时亦如此，其目的仍是祈求丰收。

畜牧生产中亦有一些宗教活动。毛难族居住区久负“菜牛之乡”的盛名，人们长于喂牛（亦喂猪）。他们无论是宰牛抑或杀猪，都要在栏边为其行“叫魂”仪式后方才动手，据说这是要求得司家畜之神灵的宽恕。另外，用于劳役的牛在教练时，也有一定的宗教仪式及禁忌。

毛难族的每个村（峒）边上都留有一株老树，他们称为“坛木”。据说那是鬼神栖留之处，不得触犯。若是一定需砍伐，那要先祭祀，同时动手人还须套上制成桶状的黄布遮头，以避鬼神报复。

狩猎时，毛难人常先以酒肉供奉祖先之灵及山神，求其保佑平安与获取猎物。

在封建制度下，每个家庭有无劳动人手直接关系到家庭的延续与兴旺，“不孝有三，无后为大”的封建意识在毛难族中也有着很深的影响。这种影响通常又和宗教迷信结合在一起，产生了一系列与生育有关的宗教仪式，主要的是：

（1）求子：在毛难族政治、经济、文化中心地的下南圩对面马山峰之间，有一尊丈来高、状如一位妇女身背小孩、昂首阔步的巨石，被传为“圣母”的化身。圣母石的中部有个洞，活象人的肚脐。洞里长棵桃树，曾连年开花结果，被誉为“仙桃”。由于毛难人求子心切，每逢桃树结果时候，一些不孕的妇女常带上红鸡蛋、粽子等供品登峰攀崖，到圣母石脚下供献跪拜并摘吃桃以求子。

设红筵求子是每家每代毛难人必须履行的一项重要宗教义务，又称“求花”或“架红桥”。这是毛难族原始宗教与道教

混杂以后形成的一种不成文教规，未生子女的人要做，求子如愿了的人也要做；如果父辈不能做，儿子要做得更盛才行。做法是请来几个道公及其徒弟，于一两天之内，念经请七个神。道公们戴木面具扮成诸神，演唱若干个节目。最后请“陆桥”来“架桥”，以便主人家生了孩子，可以从此桥顺利通过，不致夭折，等等。

（2）禳解：为了保佑每个新生命长大成人，当婴孩呱呱坠地之前，要先请巫师念经求“花林神”保佑母子平安，这叫做“换好命”。为防止生头胎的妇女难产，要请“博暮”(一种巫人)来念“解血罗”经。为防止年纪较大的妇女难产，要请博暮念“解血盆”经。为防止产妇在辰、戌、丑、未四个时辰生产而危及母子生命，要请博暮念“解血冻”经。为避免小孩生后遭老虎、毒蛇、恶狗等咬伤致死，须叫博暮念“解六害”经。凡此种种禳解法，十分繁琐荒诞。

胎儿平安诞生以后，除做“三朝”、“汤饼会”请外婆、亲友来庆贺祝福外，当知道小孩有“难关”时，还要请博暮念“解关经”以禳解。若认为小孩命中缺五行（金、木、水、火、土）之一者，其父母要带他去求拜所谓该行有余的人为干爷或干娘，以借一点所缺的东西。别人不让借时，若缺“木”的还得备一桌酒菜到树林里择一棵树供拜，以免小孩因缺“木”而生病，长不大。拜树后仍染病者，又得备酒席去参拜此树，请求除病。

（3）护魂：护魂跟求子、禳解的原因和目的一样，惟护魂更频繁而富原始性。如妇女背小孩远行，都要摘取一两张据说很有威力的灵物——“卧鸟草”打结插在背带上边，以防魔鬼勾去小孩魂魄。每年阴历七月十三与除夕下午，户户要为自家儿童到屯神李广石像前设宴供奉以“取魂”。一旦小孩神情

不安，起居失常或脸色苍白、不思饮食，便认为是在水边失魂落魄所致，必须请巫师到水边念经祈水神“蒙官”（地方神）宽恕，“还”回小孩魂魄，此时巫师一面喃喃请神，一面带病人从有水的地方牵条黑线回病人家里，剪下一节线系到病孩手腕，以示定魂。

毛难族的各种禁忌十分繁杂、严格。单生育方面就有十多条。如孕妇的床铺不能乱翻，卧室不能打钉，因怕犯着胎儿造成流产；孕妇的丈夫不能打蛇，以免婴儿出生后舌头常伸于外；产妇分娩后三天内不能到灶边，否则“秽犯灶王”；外婆去看望满月的外孙，要由他家人手提着锅盖，从下面走过，不然婴儿会生病等等。

毛难族的婚丧、节庆习俗内容的宗教仪式，有的略同于壮、汉其他民族，有的却独具一格。

毛难族凡结婚请客，男女双方必须在自家大门外通宵达旦地设一酒席，备茶水，安椅子和撑雨伞供奉地方神蒙官和李广、莫六官诸神，念经祈请它们保护宴会和婚事顺利。来宾尤其是接送新娘的妇人到达后，首先要在此席斟酒倒茶，表示对神的敬意并除去随身带来的秽气。

男娶女嫁的当天，双方都要在自家堂屋陈供品，请巫师念“保福”经，分别举行送魂和接魂仪式，其目的在使新娘的魂魄从此安于夫家，纳入其“户籍”。

新娘跨入新郎家门之前，夫家先于大门外数丈远处设置红纸裱成的竹桥和纸屋，新娘路过时要将其踢翻、踩烂，表示以免今后她难产和糟踏夫家屋宇。接着，新娘由儿女双全的妇女搀扶登楼，跨入门槛。

新娘进屋后，绕着夫家事先备好的方桌转一圈，面对由巫师张贴的红条方向坐一会，再撕掉它，这叫面对“天德方亮

位”。据说这样做了新娘才感到屋内明亮，将来不闹离婚。有些村庄，新娘进入洞房后，还要她坐在垫有新郎帽子的地方，预示亲热。

为了约束女子的越轨行为，毛难族曾订立一项宗教性的惩罚制度，规定，凡女子因不正当关系而在娘家分娩私生子或在妊娠、生产时坠胎、弄死婴孩者，都被视为把邪气带进村子，后如果流行瘟疫，必须请巫师和道士“安龙禳邪”，即所谓念经打斋、扫除秽气，以洗刷本村居民蒙受的耻辱和灾难。此种活动，毛难人称为“朝龙”。其规模按祭品多少分为三等。受罚者适用何等，由村众公议决定。进行“朝龙”所费的财物，由受罚女子及其奸夫或他们的父母负担。抗拒者受到孤立，不准与人来往和上街做买卖。

治丧日子里的宗教活动，同婚礼中举行的一样隆重而且复杂，其中心内容都是祭祖。但由于道教和佛教的影响，毛难族的祭祖活动，封建社会等级色彩极为浓厚，许多形式跟壮、汉各族类同，如老人病死了请道士念经打斋，为亡人超度和举行祭奠、送柩仪式，为死者修建坟墓，等等。但有一些丧葬仪式又有别于其他民族。主要有：

首先是在老人死后半天之内，死者子或女必须由人陪同，穿白麻线孝衣，赤足或着草鞋，脸涂锅灰，男左女右，捧着死者灵牌到其母舅家里报丧。一路上，点香撒纸，呼唤死者回母舅家，谓之报丧。舅舅及其家人接待报丧的外甥后，随即邀集亲友赶去吊唁、验尸。他们行至外甥屋子百米之外，死者的男女家属要按长次排列跪在路边俯首嚎啕大哭，迎候舅舅、舅娘们到来，以示对舅权的尊重和对死者的孝敬、哀悼。舅舅或其代表验尸盖棺后，才能举行其他活动。送殡当天，外甥再拿牛肉等酒菜回敬舅舅，请他及其亲戚参加祭奠、送殡活动。

其次是要请道士陈述死者与祖宗功德，此仪式称为“布”，实为将亡人报入祖先行列的仪式。此举时间在停柩期晚上打斋之前，于祖先灵位前举行仪式。届时，陈列白糯米饭、素菜瓜果和用熟的黄色米粉捏成牛马模型之后，道士及其助手以鼓乐伴奏，以说唱的形式有节奏地咏唱死者的功德，歌颂氏族祖先的业绩与盘古的故事，告诫子孙不要忘记他们的恩德及为人注意节孝等封建伦理。

第三、根据灵魂不灭的观念，毛难族除把送殡理解为给死者送行，把埋葬看作将死者迁入新居而履行一定程序和规模的宗教仪式之外，还在下葬后若干天举行接待亡魂“画驾”（回家显灵）仪式。是晚，主办人蒸好糯米饭，同其他素食品、死者遗物一起，放在他的灵位前供献。然后微开大门，于地下放一张盛有草木灰的簸箕，说是以备观察亡魂以何形象“画驾”。

这三项丧葬祭祀活动，是一夫一妻制的个体家庭成为独立的经济单位以后，毛难族沿袭原始宗教与重视祭祀家庭祖先的例子。大量的经常性的祭祖活动在平时和节日都要进行。在平时，即使宰杀家禽，也要先在祖先灵位前供献，才能进餐，不然的话，他们认为吃了会生病，因为那会得罪祖先。节日祭祀祖灵尤其隆重。如春节和中元节，都举行迎送祖先灵魂的礼仪。清明节除行家祭并扫墓外，下南一带毛难族还在当天凌晨，到一座三面坟堆累累的坡顶上摆卖节日需用商品，表示供祖灵进行交易，以讨取它们欢喜。这个活动到天亮时方散。

以上的毛难人的祖先崇拜活动，虽产生于原始社会，但又发展于阶级社会，特别在封建制度下，这种活动吸收了道教、儒教及佛教的某些内容而更趋多样化了。这种活动反映了灵魂不灭的观念，表达了人们对祖先功绩的怀念敬慕之情。处于封建阶段的毛难族，既存在联宗祭祖的旧俗，更重视对家庭祖

灵的崇敬奉祀，因此祭祖活动很经常。从这里可以看出，宗教观念及其形式是要随着社会政治、经济的变化而发生变化的。

综观毛难族在物质生产及婚丧、节庆活动中表现出来的宗教意识，不难看出，它既保存着许多原始宗教的成分，又已经打上了阶级社会的烙印。这从一个侧面反映了在特定的自然环境和民族环境中发展的毛难族社会历史状况的特点。

布依族的传统宗教

雷广正　伍文义

布依族，主要分布在贵州省的黔南和黔西南，黔中地带及其邻近地区，云南、四川也有少量分布。总人口约二百余万人（1982年）。

布依族是由中国古代的“百越”或“百粤”民族集团中的一支演变而来。从古至今惯居低地，多住于河流和小溪的两岸或山谷箐边。历史上经历的数次迁徙，也是沿着河流、小溪和山谷进行的，从而有“布依水乡”的说法。由于是低地水居民族，以经营农业为主，特别擅长种植水稻，故有“水稻民族”之称。

布依族早已进入阶级社会，其原始的自然宗教已逐渐为人为宗教所代替。道、佛二教自唐宋以来已逐渐传入布依地区，对布依族社会的影响很深。1840年以后，天主教也逐渐传到布依族地区。特别是十九世纪八十年代中法战争以后，法国传教士深入边远的布依族地区，使天主教得到了进一步的传播。但是，布依族的传统宗教观念在民间一直存在着，在生活和生产过程中仍产生着一定的影响。

农业祭祀与民族节日

解放前，农业祭祀在以农业生产为基础的布依族社会中有

着特殊的地位，形成了一些定期的民族节日，这些节日就也是主要的祭期。在一般的布依族地区，每年以三月三、六月六、九月九和腊月八的祭祀活动最为重要。

清乾隆《南笼府志》载：黔西南地区“每年三月初三宰猪、牛祭山，各寨分肉，男妇饮酒，食黄糯米饭……犹汉语呼为过小年也。……六月六栽插已毕，其宰分食如三月然。”清李宗昉《黔记》云：“仲家、补纳、补侬，皆以五月第一寅日杀狗祭寨，名曰‘祭水口’，六月六为大年，十二月除夕为小年。”

三月三祭山神，以鸡、猪头、谷子、花纸为祭品，祈求山神保佑全村人畜平安。是日，村中除老年人在固定地点祭祀外，其余成员全部上山，名曰“躲山”。祭祀完毕，“榔头”（村寨头人，或称寨老）宣布狩猎规约及备耕事宜，成年男子便可上山打猎。祭祀的当天不准外族或外村人进村，违者课罚，并须对日后村中发生的一切灾祸负责。有些地方则在三月三杀狗互相宴清，青年男女进行社交活动。

六月六祭社神或土地神，以两个石刻的男女半身塑像为崇敬对象，有的地方则以村内最古老居民（最先进寨的姓氏）中的长者装神，杀鸡杀猪供祭，祈求五谷丰登、人畜兴旺。参加祭祀仪式者不得穿白衣或花衣（白、花二色意味着虎豹）。祭献食品时不准说话。祭毕分食，吃时白肉须呼为“棉花”，骨头呼为“棉花角”。食毕每户分余肉一块带回家。祭食完毕，由“榔头”宣布所议定的“榔规”、“榔约”，凡是来食和分肉的人户，意味着应自觉遵守和执行“榔规”、“榔约”。有的地区六月间择丑（牛）或寅（虎）日请“鬼师”念“咒经”，祭扫田坝。每家均用各色纸剪成三角旗或纸马、纸船，以求禳灾祈福，预祝五谷丰收。镇宁六马地区，六月六日那天每户人家不论大人小孩每人要带一只煮熟的鸡到河边或箐沟边去吃，

吃完后洗澡。届时青年男女进行社交活动。

九月九，庆丰收或“扫寨”，即所谓“地盘业主，每年谷熟尝新必先祭，有报本之意”，用猪或牛祭扫，意在扫除一切妖魔鬼怪。祭时，要在村寨的路口上设标记（用草绳扎上两把木刀和一些冥纸等），示意外村人不得入寨。祭扫期的三天内，不许拿水、火（物品）外出，若村内人员因事外出也必须三天以后才能返回。祭食完毕，由“榔头”宣布十月十五日照例打鼓，自由放牧牛、马、猪、鸭、鹅等。

腊月八，祭祀土地神，用公鸡或猪头祭祀。凡参加祭典的人均向土地神交待自己的情况，以求得土地神的保佑。

上述四大农业祭典和节日的费用，均由参加者共同负担。主持祭祀事务者由各房族的头人轮流担任，但其主祭人或饰神者一定是村寨中最古老的居民家族中的人即“榔头”充任。

上述节日是布依族祭祀的重大节日，这种习俗虽有地区性的细微差别，但祭祀的时间和目的是一致的。这四大祭祀活动以自然村寨为单位举行。村寨以一夫一妻制的小家庭为社会组织的细胞，若干个小家庭组成一个房族或家族而组成一个村寨。村寨中的各姓氏、家庭又是从不同的地方和在不同的时间分别迁来的，先来的“开山老主”姓氏中的能言明理者往往是村寨内的“榔头”。“榔头”既是村寨祭祀的主祭者或饰神者，又是村寨社会、生产秩序的维持者。但因布依族的家族血缘关系已适应封建制度而逐步演化为封建宗法关系，其农业祭祀也就自然为农村中的封建地主阶级所左右了。

龙、石、竹崇拜

布依族来源于古代的“百越”或“百粤”民族集团，因而

也同百越的其他族系一样，有着对龙或蛇的崇拜。汉代许慎《说文》中云："闽、东南越，蛇种。"所谓"蛇种"就是指信仰蛇图腾，而蛇又与龙相近。在历史上，布依族人民较为普遍的是信仰崇拜龙图腾，民间至今仍普遍崇拜"龙神"。布依族流行祭龙王；在节庆欢乐时喜"玩龙"，其龙的形象模式与汉族、苗族玩的龙形模式截然不同。布依族玩的龙，表面很光滑，龙头高昂，血盆大口，龙眼突出，并有龙须。人们视龙须为贵，常以龙须系小孩手上为护符。布依族有铜铸"龙宝"，上扎各色花朵，龙宝被视为神物，常被无嗣人家备重礼接去作保，以祈生育男孩，适遇生子则视为"龙子"。许多布依族妇女的衣裙、头帕及其他图案均有龙的图形。

解放前在布依族社会中，举凡高山、大树、巨石、溶洞、雨、雷、闪电、水井等自然物，都是崇拜的对象。特别是溶洞崇拜十分盛行。有一种溶洞，洞口较宽，其中有石凸出，布依族群众往往以红布挂其上，用肉、香纸、公鸡等物敬供，祈祷神灵赐子。此仪式均由巫师"报摩"主持。在布依族民间，居住山谷、箐沟边的村寨，盛行祭"石神"和"山神"等等。

解放前，布依族民间的独子之家，都要在宅旁栽种竹子一蓬，用以保佑独子健康成长。此竹在独子长大成人之前不准砍伐。独子长大成人后，若需用此竹，也得举行一定仪式，且必由独子砍第一棵方可。

祭祖和葬仪

在封建社会的自然经济条件下，布依族的家族是社会生产和生活的基本单位。祖先崇拜活动在现实生活中是维系家族血缘联系的主要形式，人们常通过对死者的悼念和祭祀来巩固生

者之间的联系。

布依族的祖先崇拜本源于原始的灵魂不灭观念。布依族认为人死后，其灵魂虽离开肉体，转到另一个世界即阴间去，但仍同生时一样生活，并认为家族祖先的灵魂，与子孙的关系至为密切。因此，布依族人民对祖先的崇拜及对祖先灵魂的信仰十分虔诚，主要表现在丧葬仪式及其他祭祀活动中。

〔明〕郭子章《黔记·诸蛮·仲家》载："丧，尚食鱼虾而禁禽兽之类，葬，以伞盖墓，祭以枯鱼。"〔清康熙〕《贵州通志·蛮僚》云："丧则屠牛召亲友……习阴阳家言，葬用棺。"〔清乾隆〕《独山州志》载："亲死，以白布裹头。阖族不食肉，屠牛二、三只或五、六只，尽分亲友。牛以多者为大户。以大瓮贮酒，多置大小瓢杓，男女对击铜鼓、木鼓。鼓声相应，稍不合节，罚酒一瓢。"

〔民国〕《镇宁县志》说，镇宁布依族"为免死者被野魅吞食，故杀牛以代替"。"丧家将死者装入棺内后，举行开路仪式（即鬼师念开路经），将棺材抬到屋外停放，准备'打牛'……。女婿家人牵水牛一条至棺时，铜鼓、唢呐、芦笙等大作，众亲友齐集屋外观望，仲家称此曰'做戛'。"而"死者之子女及媳婿等晚辈，均随鬼师绕牛行数次，每人撒米一把至牛嘴，此时旁人不可逾位趋前，否则亲友们认为不吉，必起而呵遣之，如不服必致被打遭驱逐。……铜鼓、唢呐及芦笙等乐器不断奏演。鬼师在棺前向死者祝赞后，即告结束。""斯时，家人设席并备大碗米酒以招待，称为吃老人酒（意为老人喝酒）。""众客不食打牛之肉，丧事后携寨场坝出卖"。

根据民间访问调查，在明清以前，有的地区行捡骨二次葬或停棺待葬之法，即"三年之后，视尸朽烂，举火焚之，以瓦缸拉灰埋窖，或其家稍有不吉，再埋之，有三、四迁"。

但此种葬法为数不多，一般认为原葬地不吉利才为之。布依族人民崇敬老人，一旦老人去世，丧家一方面要星夜去舅家和亲友家报丧；一方面同宗的族人或村寨中的人们，都来为死者梳洗、穿寿衣及备办丧事等等。待到舅家亲友到来后，用棺木装殓，请巫师或道士念“开路经”，择日出殡安葬。停丧时所做仪式是，用绳子将小猪拴上，绳子一头放在死者手中，念经超度，意为拿小猪给死者到阴间做本钱。如已装棺，则将绳子一头放置棺材上。

举行丧葬仪式时，众亲友都要前来吊唁，送纸钱、纸幡、酒米及猪羊肉等，称之为“祀信”。丧家为了报答亲友们吊唁之情，备办酒肉饭菜，款待宾客。丧葬仪式的主持者，一些地区由道士为之，按其礼仪念二至三天经，然后出殡安葬；一些地区，则由巫师“报摩”为之，亦按其礼仪念二至三天《牛经书》后出殡安葬。出殡途中由一个孝子或孝侄或亲友走在棺材前，意为“引路”。墓坑择吉日挖好，先用石板块砌棺阁，然后将棺木放进，再用石板盖严后，必须由孝子撮第一铲土掩埋，随后由参加埋葬的亲友们轮流撮土垒坟。成型后，覆盖一把伞在坟上，尔后立墓碑。

布依族每家每户在堂屋中央设有神龛，敬供或放置祖先的灵位。这是最神圣的地方，一般不准外人触动，也不准堆其它杂物在此。祖宗灵位前面放置大桌一张，专作节日供祖之用。在布依族的思想意识中，祖宗灵魂能保佑后代子孙幸福平安。

侗族原始宗教信仰遗迹

黄才贵

侗族，秦汉时期被称为“区”、“呕”或“瓯”，魏晋时被称为“僚”，唐宋时被称为“峒民”，明清时被称为“洞人”。侗族自称Gaml，聚居在贵州、湖南、广西三省（区）毗邻地带的黔东南苗族侗族自治州的黎平、天柱、从江、榕江、锦屏、玉屏、三穗、剑河等县和新晃、通道、三江等侗族自治县及龙胜各族联合自治县，散居于镇远、芷江、靖县、绥宁、城步苗族自治县、融水苗族自治县和罗城等地，1982年总人口为一百四十二万余人。

解放前，各地侗族社会经济发展极不平衡，在农村公社遗迹较多的黎平、从江、榕江、通道、三江等县，还残存着较多的原始宗教信仰的遗迹。

图腾崇拜遗风

侗族民间曾以龙神作为本民族的保护者和象征。解放前，侗族地区是以有血缘关系的一个家族或几个家族共居一寨，以若干个自然村寨组成一个小款，又由若干小款组成大款。寨有寨老，款有款首，以长老制管理寨内和款内的日常事务，他们都是自然形成和群众公认的领袖。黎平、从江等县的一些寨、

款组织，还保留有自己的标志——旗帜。这种寨旗或款旗，一般为长方形，黄底、黑字、红边，左、右两边和底边还缀有许多对称的菱形或三角形穗子，旗帜的四角，绣有飞龙穿云的图案，菱形或三角形穗子上，还绣有龙蛇图样。

侗族村寨的鼓楼，是一个家族或一个寨子的象征。有的鼓楼正门上的横额绘制有波涛彩画，暗示龙潜深渊；有的则在鼓楼顶部装饰以木头雕刻的龙头形象，以为族徽。黎平县肇兴公社纪堂侗寨，分为新堂、塘明两个自然寨，新堂有两座鼓楼，塘明有一座。这三座鼓楼造型相似，都装饰有龙蛇图腾崇拜的图案，其中尤以塘明鼓楼最为壮观。

侗族社会把龙蛇图象看作神灵，认为它能呼风唤雨，降临吉祥，作为保护神，这是图腾崇拜的遗存，也是古越族图腾崇拜的遗风。〔东汉〕赵晔撰《吴越春秋》卷四《阖闾内传第四》记载："子胥乃使……建筑大城……立蛇门者以象地产也。阖闾……欲东并大越，越在东南，故立蛇门，以制敌国。吴在表，其位龙也，故小城南门上反羽为两鳍鲧，以象龙角。……越在已地，其位蛇也，故南大门上有木蛇，北向首内，示越属于吴也。"这里说的"蛇门"和"南大门上有木蛇"及"小城南门上"的"龙角"，与侗族鼓楼装饰"龙"的形制极为相似，说明侗族先民和吴越居民是同一图腾崇拜的亲近氏族。

直到清代末年，侗族社会里有的家族仍自称为蛇家，保持着对蛇的祭祀。人们在清明节扫墓时，如动土垒坟发现了蛇，便以为这是祖先的化身，不得伤害。这表明龙蛇图腾崇拜的侗族有轮回观念，即认为成员死后，灵魂还会化为图腾。当天空出现彩虹时，人们认为这是龙在喝水，不许用手指，认为否则手指会断掉；不许外出挑水，否则就要生病，因在这时挑水就惊动了龙神。久旱不雨被认为是龙在发怒，须舞"水龙"求龙

神降雨。在侗族地区，普遍将一些深潭看作为龙栖身的地方，称为“龙塘”、“龙王滩”等。遇到天旱或其他事故，人们就要屠宰牺牲到那里敬祭，祈求保佑。

形式复杂的祖先崇拜

在神化了的祖先——图腾崇拜的基础上，随着历史的演进和社会的发展，侗族社会祖先崇拜的内容变得十分复杂。不仅有本民族共同祭奉的女祖先、男祖先、英雄人物，而且还有一个家族或一家一户供奉的宗亲灵位及妇女单独供奉的郎家神和外家神等。这些对祖先的崇拜形式，已成为侗族社会的重要习俗。

侗族祭奉的最高护佑神是“达摩”女神。相传“达摩”是侗族的女祖先和社稷神，侗语称为“萨”、“萨丙”或“萨岁”。人们认为“萨丙”不仅能保佑人畜兴旺，五谷丰登，镇宅驱邪，而且能够影响风雨雷电诸自然神，促使它们保护庄稼。在贵州的黎平、从江、榕江，湖南的通道和广西的三江等县，每个古老的侗族村寨都设有“萨殿”，有的叫“堂萨”或“然萨”，作为供奉“萨丙”的神坛。这种神坛有室内和露天之别。室内神坛建造在房屋或庙宇内。在榕江、从江交界地方的侗族人家，室内垒有直径约一米的白石堆，上面插一把半开半闭的黑纸伞，伞上披挂着网状形的剪纸，作为神位供奉，石堆周围垒着十二个或二十四个小白石堆，有的则打上十二或二十四根高约三十厘米的小木桩，上披倒漏斗形的网状剪纸，并按十二干支次序环绕在石堆周围，象征“萨丙”的卫士。露天神坛设置于寨中的鼓楼坪上或寨里的旷地上，是一个用石头垒砌的圆形大土堆，直径一般有三米多长、一米多高，四周植以芭蕉

树或荆棘。土堆里存放着两口上下盖合的大铁锅，锅内放有衣物、银器、用具等物；有的是放一套妇女穿的花衣裙、银质首饰和银制的全套妇女生产工具模型；有的则是以檀木雕一女人头像，并使穿戴好。土堆上面栽有一株黄杨树，象征着"萨丙"万古千秋，并作为神位供奉。凡安置神坛，都要以盛品供祭，由鬼师念颂《安萨》款词。管理神坛事务并主持祭祀活动的人，有的是世袭，有的要由鬼师卜择，一般由老年妇女担任，名为"登萨"。祭祀之日，"登萨"通知村民，集体敬祭。每月农历的初一、十五，村寨的老年人要对"萨丙"供茶敬祀。每年农历的正月初三或初七，春种前的二月初七和秋收前的八月初七，均为"萨丙"的隆重祭祀日。有些地方每次都要升起寨旗或款旗连祭三天，供品有鸡、鸭、鱼等物，在祭祀的过程中，要举行娱神的集体歌舞活动，名为"耶萨"。这种娱神歌舞，是由"登萨"或中年歌师领队，中、青年男女参加并按性别分为两队，大家在"萨丙"坛前牵手围成内外两个圆圈，顿首摇足，甩手作拍，边唱边跳。有时，一人或几人领唱，众人应合；有时，男队和女队问答对唱；有时全体合唱，气氛热烈，严肃庄重。歌的内容有《祭祖歌》、《侗族创世纪》歌等等。这种娱神活动，明清史籍称其为跳"混沌舞"，即模仿古人想象中的世界开辟前的状态。盛祭之年，有些地方还要由"登萨"装扮成"萨丙"，举行巡乡游寨活动。解放前，榕江县三宝一带侗族的盛祭规模较为宏大。参加者身着古侗装，佩戴各种银饰，集聚于"萨堂"前。敬祭后，由几位长老将队伍引出村寨。当中一长老手持芦苇、桃花，意为春暖花开，敬祭佳日已到，一人击锣在前，开道引路，芦笙队和手持套有银练的半开半合黑伞佯装"萨岁"者在中，随后是一群盛装的妇女。巡游队伍每到一寨，村民都要鸣放三响铁炮和一些鞭炮，头插黄

杨木枝，敬献茶水，以示欢迎。然后，宾主集合于歌堂“哆耶”，赞颂“萨丙”。

如果遇到瘟疫等天灾人祸，也要祭祀“萨丙”，认为如此才能消灾。在举行祭祀“萨丙”的活动期间，寨门或寨前寨后都插有草标，以示严禁生人进寨。这时若有亲友来访，主人只能拿着酒肉出寨招待。如有不听约束而撞入寨内者，要受到公众的指责，并罚鸡、鸭各一只并草鱼一尾祭奉“萨丙”，以示赔罪。

解放前，广西龙胜、三江一带的侗族妇女还供奉“郎家神”和“外家神”，与“萨丙”同称为“达摩娘娘庙”。郎家庙，每个村寨都有一个；外家庙，则是几个村寨共有一个。每逢农历的三月初，各家的老年和中年妇女就携茶叶、米花等物到庙前煮油茶奉祭，祀求家庭和睦、子孙满堂。

侗族社会在崇拜女祖先的同时，还崇拜男祖先。湖南省通道侗族自治县黄柏一带的侗族村寨里，供奉的男祖先是“三容神”。每逢七年（即子、午年）的农历八月十五日要淹牛（一般是从外地买来）一次，并举行集款议事仪式。这一天，款内的男性成员聚集款坪，由款首主持召开合众议事会，通过款约条规即习惯法。大会开始，请鬼师念颂《祭牛》款词，将公牛赶进漩水深潭淹死，割下其生殖器，供于“三容神”的神坛前。接着开刀割肉，名为“沉牛祭神，砍肉祭天”。集款议事仪式结束后，各寨的寨老将割下的牛肉领回，分别送到各家各户，以示赞同款约条规。人们供奉“三容神”，是为了祈求人口繁衍，村寨兴旺。

侗族社会奉祀的祖先，还有各家族和一家一户自己的宗亲。人们认为，人死后还有灵魂存在。阴间的祖先安宁，阳世的子孙就会得到保护。凡老人过世后，要请鬼师择吉日吉时入

棺、出殡、埋葬。出殡前，由鬼师念颂带有浓厚神秘色彩的《送祖先》款词，宣称为死者开道引路，指示它到“雁鹅村头”与祖宗的阴灵相会，并到所谓的“龙宫”定居。

凡属正常过世的老人，要土葬于家族公共墓地。多以速葬为上吉，大都是朝逝暮葬。但也有停棺待葬的习惯。停棺待葬是在寨外空地建一小瓦屋或木皮小房作停放场地，待同庚的老人都过世了，再择时一起安葬。。由于侗族人民长期受宗教迷信思想的束缚，形成了一些特有的禁忌。如有的是由于犯“冲克”或“死不逢时”作停棺待葬的：一为在农历八月谓“谷熟不葬玉”；一为妻有孕则不葬其夫，还有其他等等。非正常死亡者，多采取入土浅葬三年，再择时作二次葬；有的则焚尸火化再土葬，但均不得葬入公墓，因为他们认为那会贻害子孙。凡老人过世埋葬后，要在家里设灵牌奉祀三年，届满引灵牌入香火堂（有的设在堂屋，有的设在火塘边），供于祖先之位，意为请灵入社，并常年奉祭。

每年清明节，各家族都要举行隆重的“挂青”活动。〔民国〕姜玉笙撰《三江县志》卷二《祭》记叙该县侗族的这一活动时说：“至扫墓时，分大、小族先后宰猪羊，至其各级之祖墓祭之，依其族系，男女咸集，祭后聚餐，有约亲友参加者，形式颇隆重。大族之子孙，率集数百人至千人，无届远近，有作客他乡，届时亦溢返者。”

每年在谷禾含苞未抽穗时，择日举行“吃新节”，供奉祖先。这天，家家户户摘取禾苞，掺合老米做饭。或有将禾苞去壳置于饭上，并以鸡、鸭、鱼等牺牲及新鲜蔬菜一同供祭祖先。有些村寨还要通知邻寨亲友参加，一同举行“斗牛”、唱歌、饮宴等活动。每年的中元节时要“接回”祖先，聚族祭祖，举行芦笙会。在广西三江、龙胜一带，还有家族的祭祖节日，如

杨姓家族过“杨节”；吴、胡二姓过“甲戌节”；罗姓过“米节”，等等。过节时各家都要祭祀祖先，并设宴款待亲戚朋友。贵州黎平县三龙地方的吴姓在每年七月甲戌日过节，杀牛祭祖，还举行斗牛。

自然崇拜观念

自然崇拜观念本产生于原始社会早期阶段，但在一定条件下却可以保存到阶级社会，特别是以农业生产为主的封建社会中。侗族民间崇拜的自然神祇主要有雷神、土地神、水神等，并设有神位祭祀。

侗族十分崇拜雷神，称之为“雷祖”，还流传着许多根据雷电现象的特点及其与降雨的关系而渲染和神化的故事。为了表示对雷神的感谢和敬畏，他们将金凤山下坝子上最大的侗寨取名为“雷寨”，将传说由雷神派仙人竖起的石柱称为“天柱”。侗家世代传唱的《雷公》古歌，也表达了人们对“雷祖”的崇敬。每年第一次春雷响时，禁止下田劳作，表示纪念雷神。明万历二十五年（公元1597年），封建王朝在金凤山地区正式建县设治时，还以“天柱”作为县名，一直沿用至今，可见雷祖崇拜对该地侗族影响之深远。

侗族每个村寨都设有庙式神龛供奉土地神。土地神分为桥头土地、寨头土地和山坳土地几种。供祭的形式不尽相同，有的是供牌位的，有是拣一块象人形的石头供奉，有的是在庙里挂着猪头的下颚骨。崇拜土地可能是古代瓯越的遗俗。〔东汉〕袁康撰《越练书》载：“吴越为邻，同俗拜土。”人们认为土地神执掌人畜兴旺、地方安宁，对镇摄猛兽有着特别威力。逢年过节或遇自然灾害，人们都要用猪、羊、鸡等牺牲供奉土地

神，祀求丰年。各村寨的狩猎队也要常年供奉土地神。每个狩猎队都有引头人，有的是终身职，有的是出猎前临时选举。有些地方的引头人将土地神供在家里，每当出猎前，引头人要到溪沟里捞取三尾小鱼作供品，烧香化纸敬祭，祈祷土地神保佑，然后领队上山。上山时，引头人手持稻草扎成的火把走在前面。途中遇到了山坳岔路，引头人就要烧香烧纸于路旁，祈求土地神，守好路口，卡住野物。捕获野物后，要向土地神祈祷，表示谢恩并祈求下次再赐给野物。

侗族每至岁首，人们都要敬祭水神。这天，妇女们到河边或水井汲水，要带上香纸，先在河岸或井旁燃化，再取水回家。贵州省榕江县车寨，过去妇女们还合伙备办酒菜到井边祭祀，手牵手地围着井台“哆耶”，歌颂井水给人们带来的幸福，祝愿井水终年长流，四季清亮甘甜。

在万物有灵观念的支配下，人们还信奉牲畜、家禽等动物神灵。作为侗族社会农业生产的主要役畜牛，也成了信奉对象，人们相信有司牛的牛神。每逢农历的四月初八或六月初六，要祭牛神，也叫“牛表节”或“洗牛身”。祭日要让牛休息，用鸡、鸭等祭品在牛栏旁边设案敬奉牛神。有的还要用特制的黑糯米饭喂牛，表示对牛终年为人们耕作的谢意。有的巫医给骨折病人医治时，将草药分一半贴在牛栏上，以祈求牛神助一臂之力，使伤快愈。

卜筮与祭鬼驱鬼活动

侗族社会由于对神灵崇拜的深化，因而凡稍重要之事都要进行卜筮，预测吉凶祸福。每年农历正月初，黎平、从江、榕江、通道、三江等县在祭祀“萨丙”时，要由小孩用针插在小

鸡胫骨眼上或扯拔鸡腿而视其骨以预卜来年的吉凶丰歉，名为“登介”，即鸡卜。〔明〕沈庠等撰《贵州图经新志》中“黎平府”条对此作过记载：“侗人……用鸡以卜吉凶，或结草为卦。”这与《汉书·郊祀志》所说的越巫“以鸡卜”相同。从相信预兆的观念出发，产生了考察及解释预兆的迷信方法“详兆”，产生了以某种巫术去揣测过去、现在和未来的奥秘的仪式“卜筮”，由卜筮所发生的一切动作便都看成是神的暗示。

在侗族的原始宗教意识中，鬼怪精灵不仅作祟于人，而且会祟及家畜和庄稼。大凡发生病痛、灾祸、家宅不宁等，都以为是鬼怪作祟所致，而自然灾害和各种不同的灾异现象，也都被认为是有各种鬼怪在作祟。按照这种观念，人生病时发冷便是撞着了“淹死鬼”；发热是撞着了“烧死鬼”；久病不愈、重病不起则是撞到了恶鬼、野鬼。因此，“遇病不药，而事祈禳”，请鬼师（巫师）察看巫书或以卜筮决定如何祓鬼。一般祭饿鬼、野鬼是燃化香纸、泼碗水饭了之，祭小鬼用鸡蛋、鱼或鸡，祭大鬼则用猪头。所有鬼怪精灵中最凶恶的据说是“煞”，它是一切鬼怪的主宰，有些地方在山坳僻静处专设祭坛，遇有灾异便以牺牲献祭，祈求它约束诸鬼怪精灵。

除祭鬼外，人们还相信“有福之人”、某些自然物和人工物具有治病驱邪的能力。于是，有些小孩寄拜干爹干妈；有的人寄拜灶神、水井、江河；有的人寄拜村头寨尾的柏树或其他古树；有的人寄拜各种奇特的怪石；有的人寄拜石桥；还有的人请鬼师画符或请银匠制作首饰压邪。

侗族原始宗教观念还认为，人的灵魂失落了就会有灾难，小孩远走或夜间吵闹不安，也被认为是灵魂有失，要由老人抱着大公鸡，在傍晚时分到野外叫魂。重病、久病者，被认为是鬼怪将他的魂魄偷走了，要请鬼师撵鬼追魂，名为“打老师”或

“做鬼”。在追魂的过程中，鬼师面罩红布，手舞“师刀”，带领四、五个随从，紧锣密鼓，爬山涉水，以示追踪鬼怪，随后抓到一条蛇或抓到一个蜘蛛，就认为是病人的魂魄找到了。凡是家里有重病人或是举行祭鬼活动，门上要挂一支柚子树枝或扎一草标为记，外人不得随便进入。如果是寨子里发生了流行病或火灾，也认为是鬼怪精灵作祟，要由鬼师主祭扫寨，即“送鬼”或“送火秧”。扫寨时，有的地方要在“把门”即寨门上放一把利刀和一把草，有的在通往寨内的路口插上草标，严禁生人入寨。广西融水苗族自治县洞安地方的侗族，解放前每逢农历的年初一，要举行一次赶鬼扫寨的活动，由一群少年儿童男扮女装，用布袋蒙头，在寨子里的岩坪上、巷道里乱蹦乱跳，并“呜夫呜夫”地乱嚷乱叫，有的拿着芦笙使劲地吹；等他们玩到精疲力竭时，大人们就拿起枪，对空连放三枪，表示要把这些乱嚷乱叫的“押变鬼”驱出寨去。孩子们听到枪声便立即往寨外奔去，然后脱去布袋而归。

由于主持对善神的祭祀和驱赶恶鬼的仪式的需要，侗族中产生了“鬼师”，有的称为“巫师”，女的叫“巫婆”。鬼师有的是世袭，有的是由寨老兼任。鬼师的法器有巫书、卜筮工具和驱鬼的“师刀”等。随着侗族进入封建社会，鬼师常沦为宗教迷信职业者，利用迷信活动勒索群众。

上述各种精灵鬼怪观念和求神驱鬼的荒诞仪式，实际上是人们在社会和自然力量面前软弱无力的一种表现。在封建制度下，这些原始宗教的观念受到了统治者的保护，并被他们利用来蒙骗群众，为巩固其统治服务。

水族的宗教信仰

陈国安

水族约有二十八万多人（1982年），主要分布在贵州省的三都水族自治县（有十四万余人，占水族总人口的半数）。在黔南布依族苗族自治州的荔波县、都匀县、独山县、平塘县、都匀市，黔东南苗族侗族自治州的榕江县、丹寨县、雷山县，广西壮族自治区的宜山县、环江县、河池县和融水苗族自治县等地都有分布。

早在元明时期，水族大部分地区已发展到封建社会阶段，但作为反映社会经济基础的意识之一的原始宗教，却以改变了的形式继续保留下来，成为水族主要的宗教信仰。

岩神、水神和忌雷

在水族的传统宗教信仰中，以万物有灵观念为基础的自然崇拜占有很重要的地位。水族普遍有崇拜巨石、古木、古井和池沼等的习俗，其中以对岩神和池沼的崇拜最为突出。

敬岩神，水语称为“拜干散”或“拜眇”。“拜”是敬的意思，“干散”和“眇”都是岩神之意，俗称岩菩萨。各地水族见路旁有古怪巨石矗立，必建有岩神棚。仅三洞地区就有岩神六处，其中，板劳、杨柳关、殿让三处的岩神被认为最灵。每年水历五月十五日（农历正月十五日），各家杀鸡宰鸭，买

刀头肉、豆腐、红纸、香烛等祭品带至岩神棚供祭，有的求保佑生儿育女，有的求财、求平安。祭后在岩神棚聚餐。若在敬了岩神之后生育了儿女，便认为是岩神所赐，要在当初求赐的那个岩神棚举行还愿祭，时间多在水历的正月十五日。

敬池沼，水语称"拜霞"。"霞"即水神之意。拜霞是水族特有的祈雨仪式，一般是每隔七年或十二年（逢丑年、未年或逢子年）举行一次，具体日期选在水历十月（农历六月）的一个"吉日"。相传各地水族原先拜霞的时间并不一致，后来才逐渐发展成为普遍的活动，并在同一个时间举行。拜霞祭祀极为隆重，以宗支族系为单位举行。长者身穿长衫，打着纸伞，手摇羽扇缓步前行，随后是本族成年和少年男子抬着猪肉和米酒、糯米饭，打着锣鼓，有的手拿竹片向禾田舀水，组成长蛇般的仪仗队伍，吆喝着前进。各村寨仪仗队伍都要按时到达预先在神坛前备好的松针上。神坛前直立一竹竿，竿上挂着装有一只雄鸡的笼子，由巫师"水书先生"手执仗鞭，主持祭祀。在拜霞祭中，由巫师玩弄所谓呼风唤雨的巫术。

水族地区在解放前禁忌很多，其中以忌春雷最为普遍。每年春天，第一次听到打雷时，要忌生产劳动九天；第二次打春雷要忌生产劳动七天；第三次打春雷要忌生产劳动五天；第四次打春雷要忌劳动生产三天；第五次打春雷要忌生产劳动一天。以后每逢十三天则忌生产劳动一天，直到撒秧播种为止。遵守禁期异常严格，如前禁期未结束而又打雷时，必须忌满前一禁期，待再打雷时方能开始下一禁期。在忌雷期间，不能干犁田、翻地、播种等动熟土的活，但可以开荒、割草、打柴、挑粪。他们认为，如果违犯禁忌，当年的雨水就不好，庄稼要歉收。忌雷也反映在男女婚嫁中，如果新娘过门时逢天上打雷，则被认为今后会夫妻不睦。

撵寨鬼和扫寨

解放前，水族地区由于经济文化长期处于落后状态，加上国民党的反动统治，常发生瘟疫。人们将天灾人祸归咎于"鬼"的活动造成，所以长期保存撵寨鬼活动。水语称撵寨鬼为"黑板反"。一般在春夏季间，特别是在瘟疫、传染病流行的季节进行。水族以村寨为单位，集体购买狗、白鸡、鸭、牛头和刀头肉等九种肉类及鲜小鱼、干鱼、糯米饭、酒、香纸等为供品，并从山上砍来若干枣刺、五倍子、泡桐树叶和竹竿等，一起放在村寨的大门口，请巫师水书先生念经，并挨家挨户驱鬼，一直到认为已把恶鬼撵出村为止。然后全寨聚餐。餐毕，用枣刺把村寨的四周都围起来，或者用草绳和五倍子树削成的木刀把整个村寨围起来。在村寨大门口用两把大木刀搭成"鬼架子"，各家各户的大门口上也挂木刀，在架子上陈设有猪、狗、牛的下颚骨，用土碗盖上，据说能使恶鬼再不能进村。举行完撵寨鬼仪式，须在寨口插标，一般是在三或七天内禁止外人进村。如有不遵守禁忌，冒然进寨者，则处以罚金，承担重新撵寨鬼的全部费用。凡本寨有人生了私生子，亦必须进行"撵寨鬼"。水族认为，未婚而生子是触犯了天神，必须撵走妖孽。按水族习惯，凡未出嫁的姑娘、寡妇或有夫之妇有私生子女，必被认为是全寨的奇耻大辱，要罚生私生子者的父母出一口肥猪宰杀，出酒数十到一百斤，延巫除鬼扫寨，请全村人吃一餐，然后将私生子活埋，或者由寨老组织本寨男女寨民，按习惯法将生私生子的女子（如果男方亦在本寨，则将男女双方）装入猪笼内，抛进河里淹死，认为不如此处罚天将不下雨。

敬娘娘和叫魂

解放前，水族为了儿童健康成长和繁衍后代，往往也求助神灵保护，并为此举行宗教迷信仪式。其主要仪式有敬娘娘、叫儿魂和为儿童“招魂”等。

敬娘娘，水语称“苏稔喜”，“苏”是丑日之意，“稔喜”是四月的意思，还称为“云牙港登”，“云”是敬的意思，“牙”是祖先婆之意，“港登”是里头神坛之意，亦有称“敬地母娘娘”的。在水历四月（农历十二月）丑日卯时，要杀猪、鸡、鸭，做红糯米饭、红粽粑、红蛋和酒，请水书先生大祭“牙港登”，祈求牙港登赐生子女并保佑其健康成长。敬娘娘是按户进行的，其仪式是先做成一张桌子，经水书先生祭鬼后，将桌子放置在靠家庭主妇卧室这边的堂屋里，由水书先生用红纸剪成人像若干，象征子女成群，粘在白纸上，然后贴在桌子上方的墙壁上或用竹竿撑在板壁上。早晚用餐时，要盛饭菜放在桌子上供祭一下，然后全家才用餐。

叫儿魂，水语称“借夜”，“借”是吃，“夜”是酉，直译为“吃酉”。在荔波县的水尧、瑶庆、永康等地，此仪式很隆重，已具有儿童节日的特点。叫儿魂起初供祭仪式很简单，仅在水历十二月酉日这天，只由母亲在自己家门口阶梯上进行喊魂就了事。后来，不仅母亲，而且儿童也参加这一活动。最后发展成酉日前几天就开始准备鱼、豆腐、南瓜和甜酒等，将桌子、碗柜和炊具都洗干净，到酉日傍晚，将准备好的供品摆在一个簸箕里，再放到大门外的阶梯上，由自家的年老妇女喊儿孙的“灵魂”。

在水族社会，除去敬娘娘和叫儿魂外，还有为求儿童健康成长而举行的一种“招魂”仪式。此为水族最隆重的“端节”中的一项仪式。供祭时将两条烘干的鲤鱼盛于一碗内，将用小鱼、虾子和豆腐合煮的菜盛于另一碗内，与苦酒三杯、甜酒一碗、长约寸许的竹制小楼梯一把、芝麻秆一枝，供于大门口。楼居者则置于大门楼梯口。供后，由家人分食，说是可以保佑儿童健康成长。

丧葬仪式与敬祖

水族有自己的丧葬仪式，并在缓慢地变化着。水族一般实行土葬，但因跌摔、落水和难产而死亡者，则用火焚烧，然后将骨灰放入长约一尺、宽约五寸的小棺材里，再行埋葬。

老年人死，要由长子到水井里取清水烧热，为死者洗脸洗身，剃头（男）或梳洗头发（女）。他们认为洗干净了，身上没有汗臭，到阴间才能和祖宗相聚。洗尸水要倒在无人行走之处，说是怕别人踩到后脚上皮肉开裂。然后再给死者穿衣，并用五尺黑布包头，系一根青色或绿色新绸子腰带。尸体用白、黑、蓝三色新布单遮盖入棺。将棺材停放堂屋神位下面，用纸剪成两条纸条，交叉放在神位上，表示避免祖宗神位被冲犯，最后看好时辰盖棺。如果认为死的日子不好，入殓后可以立即抬出安葬，以速葬祈求今后人畜兴旺。如果认为死的日子好，还须选择更好的日子埋葬，若是近期没有，就停棺待葬，将棺材抬到野外，用大木杠垫底，搭草棚将其存放起来（在家停放亦可）。直到出殡日期，正式上山安葬。

为了表示对祖先的崇敬，在水历元月至二月（农历九月至十月）的“端节”活动中，要举行“拜祖”仪式。仪式分两次

举行。第一次拜祖在戌日的午夜进行，做法是在中堂设祖先及地母娘娘席，于祖先席旁另设一神席，用水果、豆腐、糯米饭、甜酒和鲤鱼等供祭。其中，鲤鱼要用火烘烤干后，放于甑内蒸熟。祖先席上须放上衣、帽和鞋等供品。供祭后即撤席，这一次称为“初拜祖”。到天将亮再举行“再拜祖”仪式，是为正式拜祖，亦设三席，供物同前，惟鲤鱼做法与上次不同，是将鲤鱼开肚取去内脏，放韭菜及香料于鱼腹中，捆上草，放入瓦罐中蒸熟方作供物。再拜祖的供祭时间较初拜祖的时间要长。在荔波县之烂善、水昂、水浦、永康、佳荣等地水族的“卯节”中，也要举行祭祖仪式。

“水书”及其作用

“水书”在水族人民的思想意识和日常生活中有着十分深刻的影响。直到解放前，可以说人们的言行举动，都受着水书的指导和制约。现存水书有二百多个字，因字数少，只能记载年月日时及方位。水族人的举动，如出行、丧葬、婚嫁、营建、动土等，都用水书作为记数历法和推测吉凶祸福的依据。水书除一般家庭都保存有外，更多的则为“水书先生”所掌握。从用途上分，略为两大类。一类是普通水书，又称为“白书”，是用于推测祸福、择吉去凶的公开卜书。另一类称为“黑书”，全用于所谓放鬼、退鬼和收鬼的巫术。

普通水书约有五百六十余种，其中用于丧葬者尤多。按水族习俗，凡人死后，从入殓、出殡到安葬，均须请水书先生查阅水书典籍，依其法则推算测定时日方位。若无适当时辰，往往厝棺家中，或停棺野外，少则数日，多者达数年之久。白书分吉、凶两种。

“黑书”至今所见不多，且所藏者不轻易示人。黑书象形描写颇多，供“放鬼”、“退鬼”、“收鬼”时用，多系秘密记号，非经行家传授，难明其义。“放鬼”之由，多为社会上人与人之间互相仇恨，欲谋害对方。其法是先取得敌方使用过的足履一只及敌方之生辰年月，巫师查阅密藏之水书，择定利于放鬼的时间和方向。届时备蛇壳一条，干螺壳一只，鸡、狗肉、鱼及猪肉若干，将鱼、猪、狗三种肉置于案上，敌方足履及蛇壳等置于案下，由鬼师念咒作法，咒语大意云：今具狗肉三牲，敬请某鬼降临。兹因甲方被乙方无理欺凌，甲方家境清寒，欲诉诸法律，又乏金钱；欲诉诸武力，又因乙方凶暴，难以对付。迫得恭请某鬼降临，主持公道，请某鬼于某时某刻到某方，将生于某年某月某日某时之乙方杀害……。咒毕，鬼师以蛇壳紧围敌方的足履，又将干螺壳击碎，表示杀害敌方。然后，持鸡一只，割其咽喉，放地让它自走，观其倒毙时头部之方向，与欲害之敌方方向是否相同，来确定放鬼之能否生效。或将鸡脱毛煮熟，观鸡眼之开闭，若鸡眼紧闭，表示放鬼确实伤害了敌方，否则无效，还须再举行。

巫师宣称不特能放鬼，还能退鬼、收鬼。黑书上记载此类事项甚多，若某人得病，请巫师占卜，如说其被他人放鬼作祟，亦可根据黑书考察其放来何鬼，数目多少，乃再放更凶之鬼或更多数之鬼退之。据云，若敌情准确，退鬼亦可生效。原放鬼之鬼师，若必要时，也可将放出之鬼收回。至于何时能退鬼、收鬼，黑书中也有一定规定。当然，这些都是非常荒诞不经的。

水书内容，用于丧葬者，均详细注明某年、某月、某日、某时、某方及吉凶兆象，大都上列书以年月，下端书以吉凶兆象。每篇一般为四行，少则二行，多则十二行，合若干篇订为一册。

占卜方式

崇拜神灵的水族认为，死去的人随时还可以来干预活人的生活和命运。因此，一遇灾难或疾病，总认为鬼神在作祟，便请巫师占卜，问其吉凶，以企望求得解救。

在水族社会盛行的占卜方式主要是蛋卜、草卜和石卜。蛋卜是水族中最为盛行的占卜方法。其法是先由巫师将鸡蛋一个用木炭在蛋壳上画上鬼符，置于盛有白米的碗中再念咒词，咒词大意为：问卜者的姓名，因生病或见到什么怪异，请本家老祖明察，看有何鬼作祟，用何物能予以解脱云云。念毕，将蛋置于锅中用清水煮熟，取出用刀按画线割去小半，取出蛋黄，对着日光观察，按水书所载蛋卜法则，以蛋白中斑点所处的位置判断是何鬼作祟，用何物祭鬼才能解脱。草卜是由巫师将问卜者衣物握于手中，面前放着一把糯谷草，边念咒词，边抓糯谷草打结，念到一个鬼，随手抓几根草打结，最后根据草结多少判别何鬼作祟。石卜是由巫师将问卜者的衣物夹于悬挂卜石的草绳上，巫师用手提着卜石，口念咒词，按石头摆动的次数和方向，判断何鬼作祟，决定用何物解脱。从这些占卜方式中，我们可以看出支配水族占卜的观念，是比较原始的。

仡佬族的传统宗教[1]

翁家烈

仡佬族约五万三千多人（1982年），主要散居于贵州省西部，少数分布于广西和云南境内。

仡佬族是贵州高原最古老的土著居民，素有“古族”之称。古代居住在今湘西、川南、滇东北以及贵州全境，曾经是祖国西南地区史不绝书的一个民族。仡佬族内有青仡佬、红仡佬、白仡佬、花仡佬、披袍仡佬、锅圈仡佬、剪发仡佬、打牙仡佬、铁仡佬、雅意仡佬等不同的分支。这种居住区域分散、族内分支繁多的特点，导致了仡佬族文化习俗的多样性与差异性。对仡佬族的宗教信仰，文献资料极乏记载，纵有一二提及又皆语焉不详。有关仡佬族的宗教信仰的文字记载虽然十分缺乏，但宗教活动在仡佬族社会生活中却表现得相当突出，且对人们思想影响较深。

自然崇拜中的精灵观念

仡佬族先民，在那生产力低下、科学知识贫乏的时代，不懂得万事万物的产生、变化是由于客观规律作用的结果，而以为有某些具有不可思议的超人力量的“精灵”，在支配着万物的产生、变化，从而对其产生敬畏、崇拜，以求得平安和衣食

丰足。仡佬族的“精灵”意识，正是对外界力量的一种幻想的反映，它以传统宗教的方式，存留至今。

农业是仡佬族的主要经济部门，其收成好坏，对生活影响甚大。他们认为须取悦于掌管五谷的精灵，方能使作物丰收。这类精灵有的以植物为象征，有的以土地作标志。对司谷精灵的祭祀活动，主要有下述几种：七月，砍苦楝子树枝栽插于寨后，枝上插满小块糯米粑，以祭“秧鬼”，意为希望所种农作物能具备树木那样旺盛的生命力和繁殖力。九月，手持农作物果实聚于斋堂唱、跳，以埋入土坑内的种籽保存的好坏来确定下年该种何物，这种祭祀，既是对土地精灵表现殷勤，也是按土地精灵的意志办事这种敬畏心理的体现。另外，对主司五谷的精灵在任何时候都是不可疏忽与得罪的，即使在婚姻喜庆的日子里，也不能忘记。因此，当新娘从娘家去婆家时，必须随身带着历书和粮食种籽等恭敬地放到婆家神龛之上，以示对司谷精灵的崇敬。

仡佬族认为，不仅农作物的生长是由精灵掌管，就是人类自身的繁衍也为精灵所操纵。凡婚后一定时间内不生育，或者生了孩子但孩子多病或孩子夭折，都被认为是开罪了精灵，受到精灵惩罚的结果。因此，久婚不育者，要“搭桥”，祈求精灵送子。孩子长到两三岁则要“栽花树”，希望精灵给孩子不息的生命力。

每年正月寅日或申日起至正月十五，仡佬族要跳“地戏”。地戏题材多取自《三国演义》、《说唐》、《杨家将》中的故事。跳地戏时，扮演者面蒙青纱，额戴面具，背插将帅旗，手持刀、枪、鞭、锏等武器，在锣鼓声中边唱边跳动着打斗，以此驱逐“邪魔”，维护全寨人畜平安。正月十五地戏收场时，以鸡、酒供奉神灵后，将道具锁入柜中，藏于“五显庙”内。有

演地戏班子的村寨，都有一份公田——“地戏田”，供每年跳地戏开销之用。

祖先崇拜仪式

仡佬族同许多民族一样，存在灵魂不灭观念，认为，一个活着的人是由灵魂与躯体相结合而成的，人死之后两者分离，躯体消亡而灵魂犹存。这游离于躯体的灵魂，不仅仍需过着其在世时同样的生活，而且还具有了远远超过人所具有的巨大威力。故老人死后，子孙不仅由于其养育之恩而引起怀念之情，且因其惩庇之威而产生敬重与恐惧。因此，祖先崇拜在仡佬族宗教生活中占居着重要的地位。

父母过世时所举行的各种丧仪；安葬时各种日用品的殉葬；春节期间的接祖、送祖、往祖坟送火、上灯；初秋时“尝新”，以新鲜粮菜献祖；人畜不安时进行的许愿、还愿等等，都是仡佬族祖先崇拜的具体表现形式。

仡佬族将“葫芦”作为始祖象征置于神龛供奉。老人死后，将死者的指甲剪后蓄存在葫芦内，置屋后神堂秘存，办丧事时，用棍穿着葫芦敲牛角杯，然后去碰置于壁上的土壶，这些仪式，都是来源于洪水滔天时兄妹俩藏于葫芦得救后，互相婚配传衍后代成为仡佬族始祖这一古老传说。

仡佬族有除夕之夜打糯米粑，准备于正月初一至初二祭祖的习惯。能记住一代祖先，则用一个粑粑行祭，多的，有用九个粑粑作祭品的。祭时将粑粑放在磨盘上，日夜烧香纸供奉。除夕之夜不得纺线织麻，以示避免拦住祖先的路线，并于祖坟前烧火，意谓让祖先取暖御寒。初一黎明前，除留一老人在家陪伴祖宗神位外，其余的人全上山坡烧烤食物，打“鞬”（如拳

大之篾球）、打鞦，直玩到黄昏才回家，以示不妨碍祖先安静过年。初三那天鸡叫时，家长须唤醒全家老幼起来喝甜酒，为的是以免睡着了，其灵魂被祖先带走。喝了甜酒后，由家长背上粑粑和腊肉，以示将祖先送到大门，边走还边拟祖先口气说着："谢谢！谢谢！"然后站在门外烧纸钱，把粑粑、腊肉在烟上绕三圈，再携至家中烹煮分食。有的人家祭祖不供糯米粑而供饭，供时祈求祖先保佑庄稼"种一颗收十颗，鼠不咬根，鸡不啄心"。

从年三十夜到正月十五止，家家油灯通宵不熄，有的人家还将油灯送上祖坟。"三十的火，十五的灯"是仡佬族人民较为重视的一种习俗。《镇宁州志·土俗》载："仡佬……清明除夕向坟上燃灯挂纸"。正月初二清晨，各家各户要争先去井边挑新鲜水回来煮饭供祖。当天下午，有的全寨男子敲锣打鼓地带着镰刀、锄头等农具，集中在寨旁路口处，按年龄依老、中、小顺序跪送祖先。送了祖先后，大家争吃豆芽。返回寨内，又聚在轮值人的家中喝酒，饱餐米汤煮的素豆腐。这天定须忌荤。

仡佬族在鬼神迷信观念支配下，同崇拜祖先亡魂相联系的还有许愿活动。仡佬族若家中发生牛马死或猪瘟，往往以为是死去的祖先缺马骑、无猪喂而向后代索取的征兆，从而须举行许愿仪式。许愿时用鸡一只，于夜间召集全家，由家长说：如你老人家要猪喂、要马骑，请保佑一家清吉平安、六畜兴旺，等今年秋收定给你老人家送来。届时，请"鬼师"在堂屋烧纸钱三张，用鸡还愿。杀后，略煮一下就供奉于祖灵前。供毕煮熟，然后给全家吃。如有人生病则认为是凶死者作祟，要"泼水饭"，其仪式是：用筛子铺纸钱并摆成十字形，纸钱上放一碗水饭，碗上横香一柱点两头。病人能起床，在堂屋做法事；

病人不能起床，则在病人床前做。做法事时，鬼师端筛子于病人头上转三下，烧三张纸并将灰放水饭中，祷告毕，用草包炭火灰一小包，连同筛子带到寨外，将筛内纸钱焚烧。水饭泼倒之后，用筛子在纸焰上熏一下就拿回家。也有用狗还愿的。做法是：将狗打死、洗净、煮好，用筛一只，上放纸钱，并用豆豉叶摆成扇形，鬼师蹲着祷告，然后分给大家吃。仡佬族许愿之供物放置于筛内，已有悠久之历史。乾隆《贵州通志》卷七曾载："仡佬……病则延鬼师以虎头一具，用五色绒装饰，置簸箕内祷之。"

婚丧仪式

1.婚姻仪式

仡佬族的婚姻仪式中，往往直接反映着宗教观念。仡佬族未婚青年男女，常常借春节期间探亲戚的机会，走村串寨相聚。初春月夜，他们纷纷邀约来到一家的堂屋里，男女分排坐定，进行对歌。情投意合者，男方则请媒人去说亲。订亲之后，须按八字择日接亲。接亲时，新娘在三媒六证陪同下，打着红伞，穿着草鞋，带着历书、铁锁、五谷、盐茶等步行上路，在鞭炮声中进入新郎家门，将所带之物置于堂屋神龛上，跪地叩首拜祖，即算礼毕。此时新郎及新郎的亲属们均须回避，不得见面，也不能观看。

有的地区的仡佬族姑娘在出嫁前，村内同姓姐妹要来陪伴新娘"哭嫁"两夜，以表达日后的忧虑及对亲人依依不舍之情。迎亲那天天亮时，全家要吃"分离饭"，并用歌声祝父母长寿，祝庄稼丰收。唱毕，由新娘兄弟用红布将新娘束着背上轿，一直护送到婆家。有的在新婚之夜，由近亲者用鸡两只为

新人“叫魂”。“叫魂”毕，将鸡烹熟与送亲、迎亲者共食。食完鸡肉，留下鸡翅看鸡卦，以鸡翅上之斑点、方位定吉凶。

此外，《黔书·苗俗》载：“女子将嫁，必折其二齿，恐妨夫家也。”《小方壶舆地丛钞·苗俗记》：“仡佬……将嫁，必折其二齿，否则恐妨夫家”。这种习俗，确在一部分仡佬族居住区流行过，但在六、七十年前已基本消失。

2.葬仪

仡佬族老人病故，须请鬼师主持丧事。让死者口含银物、手握纸钱躺于棺中。祭奠时，鼓、笙齐鸣，一排男子各手端一碗，绕着棺材边唱、边跳，边用脚蹉地，边“啊嗬！啊嗬！”地呼叫。一排女子则各人一手持火把，一手用瓢往男子碗里盛甜酒，并不时抓泥土撒在甜酒碗中，男子须将甜酒及泥土一齐喝下。前来吊丧的客人则用细竹竿插入酒罈内吸吮甜酒。发丧时，一般仅用筛子装粑粑和酒供祭。

有的地区的仡佬族则于人死的当夜，用三十二个碗（内盛酒）、六只鸡、一碗活鱼、一头猪(或猪头)置于板凳支撑的簸箕上，另将一升米（上插蜡烛一对、香九柱）、两牛角酒放供桌上，并在神龛上挂陶壶一把。鬼师右手握扇作法事，其副手用长约一米的木棍穿着葫芦，敲一下牛角，接着碰壁上陶壶一次。鬼师每念完一遍经咒，就将牛角酒拿给守灵者饮，如是反复三十二遍。最后嘱咐亡灵以后“投生”，别投到官家和客家，要投生仡佬家，好好务农，祈祷保持本民族的血统。

有的老人死后，须由子女梳头、洗脸、净身，并将其手、脚指甲剪下装竹筒内，放于屋后小棚内供奉。然后取雄鸡一只捏喉致死，用沸水微煮，连同酒、饭、菜等供品置棺侧祭奠。祭时不用筷子取供物，只用长柄小木杓。在门前用树枝搭棚，围以豆豉叶，再用笋壳若干张盖顶作灵堂，请三、四个老年妇

女坐其中不时哭灵。送丧时，用标枪一支，挑草鞋于肩送丧。

有的地区丧事程序繁杂，分开路、绕棺、做好事、叫魂、封丧和发丧等。开路，表示由鬼师开导亡灵按路线去与祖先相会，和祖先一起生活、劳动。绕棺时，大女婿用木棍穿猪肾扛肩上，二女婿手捧灵牌，其余人持香成行，从右到左围棺正反各绕三圈以示哀悼。做好事，是用公鸡一只、小猪一头、小鸡三只，由鬼师嘱交亡灵带去阴间享用。叫魂时，鬼师口呼孝子及孝家亲戚邻舍、牛马六畜“生魂出，亡人死魂入”，以防生魂被摄入棺内遭殃，或死魂游出棺外无处可依以至作祟。封丧时，鬼师口念“四颗金钉在手中，钉与亡人不迎风。满堂儿女皆流泪，万叫青山不见出。封丧已毕，百事大吉。”念完将棺盖封钉。发丧时，鬼师杀鸡一只绕棺一周（或用斧背敲棺三下），以示驱走压棺的“邪魔”后，将鸡丢出大门，即抬棺上山安埋。

仡佬族的葬式，在古时多为悬棺葬，或为悬崖葬，亦有一部分以大石板坟营葬者（安顺地区的仡佬族，至今犹多用大石板营葬）。近百年来，土葬已成为仡佬族的普遍葬式了。

从上面所述仡佬族之宗教观念及活动中，我们可以看出其带有很多原始宗教的成分或痕迹，这是与仡佬族的社会发展程度相联系的。正是由于生产力的不发达及科学知识的缺乏，使仡佬族人民在生产及生活习俗中经常带上宗教的因素，因之其宗教活动也就比较经常。

注释：

①本文主要资料来源：《仡佬族调查资料》，《安平县志》卷五，《滇[illegible]县志·宗教》，《明实录·太宗实录》卷一百二。

解放前苗族的民间宗教

杨通儒

苗族现有五百多万人口，主要分布在贵州、湖南、云南、广西、四川、湖北、广东等省区。由于分布地区辽阔，又同汉、土家、侗、壮、瑶、水、布依、仡佬、彝、白、回等民族交错杂居，各地苗族社会的经济基础与上层建筑既有共同的地方，也有一定的差异，其宗教信仰也是如此。

苗族民间主要信仰多神教，这是由原始的万物有灵观念经过长期演变而来的。按照巫师的解释，他们所祭祀的鬼神有善与恶两大类，“善神”能赐福于人，而“恶鬼”则专门与人为祟。因此，在祭祀仪式上也就各不相同，有的是虔诚而隆重，有的则属于敷衍。

祭祖种种仪式

苗族的祭祀活动最隆重的首推祭祖。祭祖各地苗族称呼不一致，所以汉译也有区别。祭祀过程也不同，但祭祀意义基本一样，都用牛、猪为主要牺牲。现将几个苗族地区规模最大的祭祖活动分述于下：

1.鼓社祭

鼓社祭是黔东南苗族的祭祖活动，初由原始氏族为单位举

行，进入封建社会后，则蜕化为封建家族一起举办的祭祖活动。自古以来，这里的苗族都是一个血缘家族，共一个鼓（木鼓），鼓是祖先居住之所的象征。古代以“鼓”为参加部落会议的单位，“鼓”是宗教、政治和军事合一的组织。祭祖时以鼓为核心，血缘家族都要参加，所以译为鼓社祭。古代的鼓社发展到后来，人户多了，又按家族支系分为几个鼓社。有的鼓社，遇有外姓迁入，经其要求也可接收他们参加。

鼓社祭的目的，随着苗族进入封建社会，已逐渐渗入了封建意识的内容，大致有三：（1）追念祖先；（2）祈求祖宗保佑人丁繁衍；（3）维系血缘家族的团结。

鼓社祭，每隔若干年才举行，但各地的期限不一致。有定期十二年举行一次的，如台江、剑河、雷山、凯里县和从江县的一部分苗族地区。又有定期三年、五年、七年或九年举行一次的，如从江县和广西环江县的部分苗族地区。不定期的，是在有人生病时，经巫师占卜确定后举行，如凯里、麻江、丹寨三县交界一带和从江县的一些苗族村寨。有的地区的苗族则已久不实行此祭了。

鼓社祭的主持人直译为“鼓主”，意译为“鼓头”，由选举产生。有的是在本届结束后即确定下届鼓主人选，有的是在本届即将开始时选出，共十来人，都是本鼓社的成年男人。另外还有歌师四人和宰牛师一人，如本鼓社无人担任，可聘外鼓社的人充当。在本届鼓社祭结束时，他们的职务也自然解除。

一般说来，以牛为主要牺牲的，祭仪比较复杂；以猪为主要牺牲的，内容要简单些。七、九或十二年举行一次的，每届祭祀历时三年或四年；三年或五年举行一次的，每届祭祀历时短一些。

各地鼓社祭过程不尽一致。台江县巫脚一带的居民纯是苗

族，他们在历史上少与外界接触，因而祭祖仪式比较古老。在巫脚一带，鼓社祭的第一个主持人（意译为“鼓主”），在祭祖时名望最高，但禁忌最多，开支的粮食也最大，有时还不能干活，所以一般人不愿担任。但既经推选了，就不能推辞，否则要被开除鼓籍，要受孤立，以后遇有婚、丧、建新房等大事，无人帮忙，平时谁也不敢同他家来往，谁违犯就处罚谁。

鼓社祭的几个头人选定后，由他们先买“鼓社牛”。鼓社牛都是大水牯，以体大、强壮、角宽、毛旋好、喜斗的为合格。凡是上届鼓社祭结束后到本届开始期间，家中死了老人的，都得要买。基本上是每户一头，贫困的可几家合买，富裕者有自动买二、三头的。鼓社牛要饲养到第三年才宰杀。

鼓社就是以木鼓为核心的血缘家族组织，须有木鼓。木鼓是用整截楠木凿空而成，两端各蒙以黄牛皮。木鼓有两种：一称双鼓，一称单鼓。双鼓是两个，各长一百七十厘米左右，直径约三十厘米，是前人制作传下来的，每届都用。单鼓只一个，比双鼓略短小，每届现制，结束之日送藏山上岩洞中，任其腐烂。双鼓则由久婚无子嗣或愿供奉之家安放家中，到下届鼓社祭开始为止。

鼓社祭持续几年，从第一年二月（夏历，下同）的辰日开始，这天要把双鼓从供鼓之家迎接到新选出的第一鼓头家供奉。十月子日到山上藏鼓处举行“翻鼓”仪式，将上届存放的单鼓翻动，表示告知祖先：现在开始祭祀了，同时表示迎鼓（鼓不抬回）。次日过苗年，全鼓社的男女老少都参加跳木鼓舞。

第二年再翻鼓一次，日期和仪式同第一年。

第三年是杀牛之年，仪式最繁，也是最隆重的一年。

五月寅日，砍伐一株楠木作新单鼓，次日举行制新鼓仪式。第三日举行斗牛，这是最热闹的斗牛日期之一，全部鼓牛都要

参加。参观者除本鼓社的男女老少外，外村、外鼓社的观众很多，较近的几乎倾寨而来。散场时，外村的观众都来食宿，有亲戚的即到亲戚家，无亲戚的概由第一鼓头招待。每次斗牛，都是如此。

七月寅日，杀一头黄牛取皮。次日是“吃新节”，并举行翻新鼓仪式。子日，以黄牛皮蒙新鼓，并将新鼓送存第一鼓头家，供祭祀期间全体成员跳鼓舞时用。

十月乙亥日杀牛，举行斗牛后全部鼓牛都杀。各家的亲戚都备带礼物前来慰问，邻村来看热闹的更是人山人海。从次日起的十四天内，每天都要举行许多祭祖仪式。第十一日的仪式有八、九项之多，并日夜吹芦笙。第十四天改为击鼓跳舞。至此，这一年的祭祖仪式到此结束；双鼓、单鼓仍存放在第一鼓头家。以后每逢节日，全鼓社成员都参加击鼓舞蹈。

第四年是最后一年。十月甲子日杀“鼓猪”。这年的祭祖重点移在“发财之主”（即第二鼓头）家举行，作为祖宗聚集象征的双鼓也在杀猪之前一日移过去，单鼓不移，群众仍在原处跳鼓。从这天起的十四天内，祭祀仪式基本上同第三年杀牛后相同，第十三至第十四天则日夜吹芦笙。最后这天的半夜时，将双鼓移到愿存之家供奉，接着又把单鼓送藏山上岩洞中。至此，这一祭祖大典即告结束。存放单鼓的地方，不让人去，更不许动鼓，任凭其腐烂。

2.“吃猪”

湘西苗族的祭祖活动称为“吃猪”，由各家单独举行，祭祀祖先及雷神等，以生猪和水牛肉为祭品。开祭时要请母舅或妻舅参加，请巫师作法事。

祭祀仪式分为十四节，需时四天。第一天晚上起做第一节“起场”。第二天做第二至第六节，从清早做到二更后。其

中，第二节为祭祖先，第三节为祭雷神。第三天做第七至十二节。第七节要以弓箭、银手镯、篾片、磨盖等物供祭。第八节在正屋中的柱脚举行，祭品是酒、饭、茶各七碗。第九节祭五谷神。第十节在中午举行，最为隆重，须先在场地上竖两根花柱（长三丈多，上刻花纹，染作红、白色），花柱各拴一头猪，旁边另栽一小桩系着雄鸡。行祭时，巫师戴帽穿袍，执宝剑及篾片各一，扬篾片作赶猪状。巫师作法事交牲毕，宰猪杀鸡。第四天作第十三和十四节。十四节为送祖先，用的祭品是猪头肉和酒，由巫师念咒以送。

3.“剖果”

“剖果”是贵州松桃苗族祭祖的仪式，直译为“祭老”，意译为祭祖，当地汉称“棒棒猪”。祭时是独家举行，无一定期限，经巫师占卜确定了日期才办。从前，每次祭祖需时三天，民国以后，逐渐改为一天，请巫师主持。巫师的主要法器有二：一为铜铃，铃柄系有约三尺长的许多布筋；二为竹筒，长约四尺，直径约五寸，筒外居中雕有双凤。

祭祀之前一日，要请舅父或亲家（姻亲）来三人，其中一男一女是“陪神”的，另一人带背兜来背祭肉回去。开祭时，由巫师念咒献牲。这一对男女则在偶像旁相向正襟危坐，表示陪神，不许言笑，不能走动，直到仪式完毕。

猪以棒打死，生肉分为两份，一份留送客人，一份切好陈列桌上，由巫师致祭。生肉还须收去煮熟再祭。快结束时，主人的亲房家族即来“陪神”，但已婚之女不能参加。主客一起在门外把肉全部吃完，不能带进家中。

下午，客人背肉回去。走时村里的人要回避，认为谁遇见谁不吉利。客人回到家时，即通知亲房家族来吃肉（自带饭），男女老少都可参加，但不能进家，须在外面煮熟全部吃完，骨

头丢进河里。吃完了，也要到河边洗碗、漱口才能回家。认为谁不遵守禁忌，以后要被虎害。

4.“阿汪”

川滇黔交界一带的苗族对死者的祭祀，苗语称“阿汪”，直译为“做簸箕”，通称“解簸箕”。据说人死了，他的灵魂要背着簸箕，不便行走，所以要做法事帮他把簸箕解除。已成年者，无论已婚未婚，属于正常死亡，经过“开路”了的，都要行解簸箕仪式。老人死了，自然由子孙负责举办；未婚的青少年死了，则由父亲或祖父办理。无论谁家死了人，在埋葬后都要不定期举行一次此仪式，独家自办，主要牺牲是一头牛，不论大小。主持祭祀的是家族中一个熟悉祖先名字和祭仪的人担任，还请两个会吹芦笙的人为“掌坛师”，负责吹笙上祭，等于念经。

云南一些地区的苗族也有类似的活动，一般在人死葬后三年或数年举行，称为“阿旺”。意思是烧灵后，死者才能随同祖先享受节日祭奠。举行“阿旺”时，死者的至亲要杀牛致祭。杀牛祭奠要在黎明前举行，地点在村头。事先要按死者性别扎一尊纸人。杀牛后，取牛身各部位煮熟以祭死者，由族长致祭。祭毕，参加悼念活动的亲友共同聚餐。

5.“还泰山”

四川宜宾地区的苗族，家中有人生病或遇到重大灾情时，便祈求祖先保佑而祭祖，称为“还泰山”。祭祀时，不许其他民族的人进入，要在夜深人静、妇女熟睡的时候举行，还要在门上挂着刺藤，使外人知道不要进家。由主人邀请家族弟兄在家里杀一只已生过猪仔的老母猪（生过三窝的最好）祭祀。从杀猪到吃，都要在家里举行，连洗猪的水也不能往室外倾倒。他们认为要这样，祖先才会莅临享祭，也才能去灾纳福。

6.丧葬仪式

苗族成年人死，要先“开路”而后埋葬。所谓开路就是请巫师举行法事以指导死者魂魄去处的意思。这个“去处”多数是顺着祖先迁来的路线回到始祖发祥的地方。不少地方的苗族杀牛或杀猪以示给死者牵去“耕田”或“饲养”。宰杀之前要以一根绳子（可用一根线代替）挽串牛鼻或套猪脚，另一端放在死者遗体手中，表示牵着，然后由巫师念巫词交代。出殡时，有的地区由一人手持火把直到墓地，表示为死者照明；有的地区只持到门口即折回。葬时多数地区以炼纯的白银数钱陪葬，有的地区多用一小箩稻谷，有的姓氏还用一罐稀饭陪葬。葬后三天内，早上由家属为死者送去水、饭、酒，晚上送火把。有的地区在葬后第三天天明前去墓地“叫魂”，即叫死者“回家”。有的地区在死后第四天早上为死者“送早饭”，说是以便他到“踩歌堂”去。湘西苗族葬后遇到卯日，要请巫师来家祭亡人。

各地苗族为了纪念死者，家中多设有神龛供奉祖先神位。多数地区苗族的神龛是设在房屋正中一间的壁上，有的则是设在家人休息这间的壁脚，每遇节日都要以酒、肉、饭供祭，黔东南一些地区还须有鱼。有喜事或平时有酒肉时，也必先供祖而后食用。多数地区苗族于夏历三月或清明日扫墓，但有的地区苗族只供神龛，不扫墓。

“还傩愿”及其他

在解放前，各地苗族为了生产丰收，家庭平安，常以村寨或独家形式举行各种宗教祈祷。

云南许多地区的苗族，在遇到疾病流行时，则全寨集体举

行“洗寨”仪式（又称“扫寨”），求神保佑。以羊、鸡、狗等为牺牲，由巫师“送鬼”。巫师用一根草绳串有许多染了狗血的木片拦在村前或村后的路上，表示拦住已赶出的恶鬼，使其不能回来。麻栗坡县一些地方的苗族为祈求全村人丁健康平安，常在夏历过年后的正、二月由巫师主持举行“拦鬼”活动，以狗血涂在七、八片木刀上，再把木刀挂在寨门的草绳上以阻拦“邪鬼”入寨。砚山县一些地方的苗族也常扫寨祈求平安，仪式由巫师主持，以一只雄鸡为牺牲，用土纸扎成“扫帚”，挨家逐户进行象征性的扫除，最后巫师到村外将鸡杀掉。

黔东南许多苗族地区于每年秋收秋种结束后阖村举行“扫寨”（也称“洗寨”），同时祭“白虎”（不同于汉族的白虎，有的地区苗人说是“山神”），目的是扫除“火灾”。以一只大雄鸭为牺牲，有的村子用一只黄牛，有的用一只大狗。扫“火灾鬼”时，巫师左手持一截三尺长的劈破外端的竹竿和笆茅，右手执卦，逐户“赶鬼”，同时由助手二人抬水逐户将灶和火炉的火淋熄。到谁家时，这家的全体成员都要出到村外。全村扫毕，再由一人去“买”火种来，然后各家再去接火来家。

湘西和贵州松桃县的苗族信仰“傩神”。傩神有神像，是苗族古老洪水故事中的兄妹二人，称为“傩公、傩母”，为消灾祈福、求子许愿之神。偶像是巫师自备保存，需用时才陈设供奉。黔东南经济较发达的苗族地区的鼓社祭，备有偶像供奉，也是根据洪水故事中的兄妹二人雕刻的。“还傩愿”是独家办理，时间在每年夏历九月初九起至年底，具体日期由还愿者选择；也有在三月初三举行的，但为数极少。还愿时请巫师作法事，全用汉话念祝词。

在黔东南的台江县施洞地区，有传说是苗族祖先的“央公”、“央婆”的木雕神像，存放在山上的自然石窟中，这石

窟也是当地每届鼓社祭结束时送鼓存放之处。

在封建社会中，靠经营农业为生的个体家庭，其家业之兴衰常系于人丁之是否兴旺。因此，苗族民间宗教中，求子的祭祀仪式占有重要的地位，比较隆重的有“踩花山”。

“踩花山”流行于操苗语西部方言的部分苗族中，尤以云南苗族较为普遍。踩花山的时间，各地都在夏历正月，但起止日期不尽一致。如金平县和屏边县的一些村寨是从初一到初五；元阳县是从初一到初三；马关县一些地方是从初三到初九等。都要由求子者在开始的前一天在固定的踩花山坪先栽“花树”。花树，屏边县是用木柱立在半山上，杆上扎红布；元阳县是在场上竖立高杆，杆顶除挂一块红布外，还要挂一个酒葫芦；马关县是用竹竿立在平缓的山坡上，竿高二、三丈，两侧各吊一件青布，青布下端接一段红布，长约三丈。踩花山由中年不育或有女无子的人主办，要准备大量的酒。马关县的苗族一般由二、三家合办，要连办三年，然后由别人接办。

黔西北的苗族也举行同样活动，苗语意译为“赶年”或“踩年”，当地汉称“踩花”。毕节县北部苗族是从正月初三至初五举行此活动，共三天。踩花堂事务的主管者称为“花头”，有人为求子需要举办时，需商得花头的同意，一般要连续办三年。在开始之日的早上，由办者抬花杆去栽。花杆用杉木或柏树，剥皮，去枝梢，高约二丈，立杆后还要升上一面小旗。同时还准备大量的酒以招待吹笙舞蹈者及观众，每人三杯。一般群众借此机会娱乐几天。

自然崇拜的内容

在以农业自然经济为基础的苗族社会，虽然还保留许多自

然崇拜观念及仪式，但已逐渐适应封建社会私有制的要求，无论其内容或形式都充满了封建迷信的色彩。

在自然神祇中，土地母或“地鬼”在人们心目中占居首位。各地普遍供奉土地祠，从形式和供奉目的看，同汉族相似，但黔东南苗族供祭的土地菩萨系三尊（多以长形自然石为菩萨），按苗语直译为“地鬼”，均男性，与汉族供祭一对老年夫妇不同。黔东北和湘西苗族供奉的是土地公婆，同汉族一样。

“龙”在苗族社会是雨水的象征，与农业生产攸关，因此各地苗族都以不同形式祭龙。

云南一些苗族地区为了祈求风调雨顺、农业丰收而祭龙树。屏边、砚山等县一些地方的苗族在二月初二祭，以猪、鸡为牺牲，有的用狗。麻栗坡县的一些苗族村寨在二月初一至初三以村为单位在水源处祭龙，由一户主祭，准备小猪一口和三、五只鸡为牺牲。在此期间停止劳动三天，说是怕动土挖着龙门或龙头。

黔东南台江等县苗族的“招龙”，苗语意为“齐龙”，就是“招齐龙来保佑地方”的意思。招龙期限不定，经巫师占卜后举行，选辰（龙）日，全村合办，以大肥猪一口为牺牲。临时用两截长各四尺左右的杉木制“龙”，龙状鱼头蛇尾，画鳞，口中含“宝”。由巫师作法事，念巫词。巫词较长，共分十六个大段。

湘西和贵州松桃苗族的“接龙”，是一些人为祈求家道兴隆而独自许愿办的，时令在九至十一月之间，日期由自己选定。在举行接龙之前半月至一月，村上的人都于夜间到主人家“闹龙”，即打锣鼓，吹号筒、唢呐等。届时，请村中家族来帮忙，并请母舅来一同接龙。舅舅及亲戚回去以后，再在正屋

地上挖一小坎，内放朱砂水一碗，以石板盖上，其上放一大鹅卵石，称为龙宝。巫师摇铃念巫词，主人全家男女围小坎走三次，然后以土盖上。

上述三种祭龙的形式差异虽大，但都是幻想通过祭龙的宗教仪式，祈求全村或自家丰稔。

此外，大树和岩石等也是苗族人民膜拜的对象。一些位于村边或大道旁行人憩息之所的古老大树，常被人们视为善神栖息之所。路边的“神树”，常有一些人家因小孩常犯病，而去“拜寄”，祈求保佑。村边的神树，常是全村共祭“保佑一寨清吉之神”的地方。供祭时用一只狗和一只白雄鸡，有的村寨用黄牛。一般在每年秋收结束后举行一次，经费由全村按户分担，请巫师主持。

受到苗族崇拜的岩石，一般是旷野中数丈高的陡削岩石，是为中年无子的人求子或以小孩拜寄的地方。求子时，一般带香纸供拜，明确向岩石提出得子要求，并许愿，一般是许一只大肥猪。此后无论何时，如生了儿子，都认为是神灵赐予，须在儿子满月或周岁时还愿。无论求子或拜寄，此后每逢过年和二月初二都要备酒、肉、香纸去供祭，直至老死。黔东南的苗族盛行父子连名，经祈求“神石”后得子的，子名往往不连父名，而是连岩为名，表示尊岩为父。

巫师、祭司和祓鬼

巫师的活动，各地苗族不尽相同。湘西苗族巫师有苗巫与汉巫之分，行祭时分别用苗语和汉语做法事。黔东南苗族的巫师基本上是由男人担任，念巫词时均用苗语，他们不拜师、不世袭，个别的有法器，只在有人请到时才放下农活去卜鬼或祓鬼。黔

西北的巫师也不世袭。

云南苗族的祭司有两种：一种是村社祭司，多由年高有威望的村寨头人“寨老”担任；另一种是家族祭司，负责为家族中死人作“开路”和烧灵等项活动。威信县天池的苗族巫师一般是世袭，但也有一部分外传。在正式成为巫师之前，要先学跳鬼二、三年，并认师及举行“立神”仪式。金平县的苗族巫师供有神堂，每年夏历十二月二十九日封神堂，停止宗教活动，到正月初五才开堂。开、封神堂都由巫公的师傅主持。巫师能施展舌舐烧红的铧口、用酒点烧煤油等巫术，这些都由老巫师传授。另一部分苗族的巫师很普遍，每个家族都有，是世袭制，父传子。巫师进行宗教迷信活动，都得一些实物或现金的报酬，所以在不同程度上成为一种职业。

苗族巫师利用鬼魂观念所宣传的“恶鬼”名称很多，各地巫师都能自行列举鬼名数目。据黔东南的巫师解释：每个鬼名各有一定成员，形成一个集团。集团成员最多为二十多个，最少为三个，有全是男性的，有全是女性的，也有男女混合的，其中一个是为首的，但它不是主宰一切的头子，享受祭品也同其他成员所得的数量一样，只是地位略有不同。

人、畜生病，经巫师占卜说是某鬼为祟，则按惯例准备牺牲请巫师作法事。一般是大鬼（指成员多的）以牛，中鬼以猪、狗，小鬼以鸡、鸭为牺牲。如某种鬼需要鸡、鸭多时，可用蛋代替；所需家畜家禽，往往都是以小代大；所献酒饭，均以少代多，甚至以肉代猪。再由巫师念词蒙骗鬼。因为人们认为恶鬼不会赐福于人，而是专门作祟，以牺牲祛祓它是迫不得已的活动，勿须虔诚，尽可欺骗。

祓鬼情况，以黔东南台江县南部苗族语称为“你呼龙”者为例。“你呼龙”是一群恶鬼的名称，但命名意义不

详；又有名“呵南”的，意思是“下游的雷”，所以有的人译为“雷公菩萨”。这群恶鬼的成员数，有的村子说是十二个，有的村子说是十六个，另外，还有称为“地鬼”的。全是男性。人病，经鬼师占卜说是它作祟之后，就准备祭品祛祓。以它的成员为十二（连“地鬼”为十三）个计，祭品是：黄牛一只（尽可能用小牛，但须说是大牛），鱼一尾，酒约一斤，米一碗。纸人十三个，白纸串十二个，“箍”十二个（箍是苗语记音，即以手指样粗的一截小竹，将一端劈破为数爿，再以篾编作漏斗状），竹制梭标十二把，插香的“箍”一个，银子十二两（以两支手镯代替，过后取回），黑色新布十二“补”（以黑色新布二小条代。“补”是当地苗族量布单位的记音），新腰带一根，锄一把，卦一副。要请巫师一人作法事，另来十二人（包括主人，即陪祭人连巫师要同鬼的成员数一样），参加一起“陪鬼”。

解放后，随着封建制度的废除和社会主义建设的发展，苗族民间的传统宗教迷信已经在逐步清除中。

瑶族原始宗教探源

张有隽

瑶族有一百四十万二千余人（1982年），分布在广西、湖南、云南、广东、贵州五省（区）的一百三十多个县。其中以广西为最多，有七十四万二千多人，约占全国瑶族总人口的百分之六十。解放前，大部分瑶族地区虽已初步确立了封建制的生产关系，但从总体看，社会生产力水平仍比较低下，自耕自食的小农经济占有较大比重；各地社会发展不平衡，有的地方还处于由原始社会向阶级社会过渡的农村公社发展阶段。与此相适应，瑶族从其社会组织、婚姻习俗以至宗教观念等各个方面，都保留着一部分原始遗迹。

自然崇拜遗俗

过去，瑶族大多居住在海拔一千米左右的高山上。瑶区峰峦绵延，沟壑纵横，交通闭塞。山上森林密布，野草繁茂，野兽出没。山区能开辟的水田很少，瑶族农业以经营山地作物为主，生产工具主要是一把砍刀，耕作方式基本上是沿袭古老的“刀耕火种”。人们的科学知识十分贫乏，对自然的依赖程度很大。正是在这样的基础上，已经进入封建社会的瑶族仍然保留着对自然的崇拜。

自然崇拜的特点在于把自然与人作简单的类比，把自然人格化，对自然事物和自然现象进行崇拜。解放前，瑶族普遍相信万物有灵。他们用“缅”（优勉方言）或“曼”（金门方言）来称呼各种精灵。缅（曼）可用以指死去的人变成的鬼，也可用以指自然精灵。自然界中的日月星辰、风雨雷电、飞禽走兽、蚂蚁虫蛇等，都被认为具有缅（曼）。高山、老树、密林、巨石、古遗址、怪鸟、怪虫和各种奇特景象的缅（曼）被看作是能致人生病的缅（曼）。

瑶族从事农业生产已有很久的历史，与农业生产有关的自然崇拜，如对土地神、谷神的崇拜，是相当盛行的。对土地的崇拜，主要表现在进行翻土、播种、收割等农事活动时，先要祭祀土地神。例如上思县十万大山瑶族，每当砍烧一块山地时，要在地头立一个土地神的神位（以一块石头为代表），以后播种、收割时，都要对之祭祀一番。在生产过程中，浸种、播种、除虫、收割、建仓、入仓、并仓等一系列活动，都须选择吉日，并举行宗教仪式祭祀谷神和禾魂。

瑶族认为，谷物象人一样有感情、有欲望，而且是胆小害羞的。人们在生产中都是小心翼翼，怕一时不慎吓跑了谷魂。春播开始时，要为谷魂举行宗教仪式。谷物生长过程中要举行“保苗”、“赎禾魂”、“求禾花”的祭祀活动。广西大瑶山瑶族逢旧历四月初要举行“赎禾魂”活动，认为若不赎禾魂，大水会冲去地里的谷种或秧苗。六月要举行“保苗”活动，到庙里供奉五谷神。十万大山瑶族认为立秋日是谷子开花日，也即谷子结婚日，当日不准下地干活。立秋以后，禾快成熟，就说谷魂要回家，家人和外人不得站在门口或倚门而立，怕挡住谷魂进不了屋，不得丰收。秋收时，要由“村老”（央谷）先开镰割几兜，并喃喃念鬼。收回的谷穗要挑选些颗粒饱满的带回

仓里悬挂，象征谷魂归仓。瑶族对谷神的崇拜，具有原始人类将自然物与人类作简单类比的特点。

在“刀耕火种”的农业生产中，瑶族除了崇拜土地神、谷神外，还崇拜山神、林神。山神叫“吉缅”（优勉方言）或“金曼”（金门方言）。瑶族认为，山上的森林、果实、飞禽走兽都归它管辖。吉缅（金曼）可以是一座高山、一片茂林，也可用一株大树、一块巨石作代表。祭祀活动伴随砍山、伐木、狩猎、采集等生产活动随时进行。十万大山瑶族在刀耕火种砍第一棵大树时，要先由“村老”或“伙耕头”（包刀）喃神(向神祈祷)，并砍第一刀，然后大家才动手。桂北从事林业生产的瑶族在砍伐杉树时，要压一块钱纸，作为付给“吉缅”的报酬。入山采集时要保持清洁，不许随地大小便，开始采集到的三件物品要和随身带来的米饭一起抛入森林中，敬献“吉缅”。

对林神的崇拜表现在，每个定居较久的村落旁均保留有一株古树或一片“神林”。这里是日常宗教活动的场所。神林的每株树均被认为是灵物，绝对禁止砍伐，也禁止在这里破土动工搞建筑，尤其禁止在这里随意大小便和讲亵渎神灵的话。后来，有的地方在神林里建起了简单的庙宇，里边供奉着社土、盘王、土地或南境等神祇。

打猎不仅可以防止兽害，而且可以增加收入，在瑶族的经济中有着重要的意义，因而瑶族对司猎山神的崇奉是十分虔诚的。湖南新宁、隆回一带的瑶族，每次出猎要祭“梅山神”。梅山神就供在每家的神龛上。广西南丹县大瑶寨瑶族称司猎山神为“山头人”，每次行猎前，在猎区选择一块较大的石头作神像，杀一只公鸡祭之，行猎如有所获，即将兽头砍下供奉司猎山神。

火和水也是瑶族崇拜的对象。瑶族住在高山密林中，火与人们的生活的关系非常密切。三餐煮食与严冬御寒都离不开火，生产上“刀耕火种”对火的依赖也很大。而火种的取得和保存对住在山上的瑶族又不是那么容易。因此，瑶族很久以来就一直把火看成是神圣的东西。瑶族家家火塘里终年保留火种，火塘就是火神的所在，这里不许乱吐痰、放屁，更不许从上面跨过。在独居深山时，人们生起火来，用火来镇邪和驱逐野兽。山上烧的火堆不需要时，不能用尿淋灭，只能用土或水灭火。此外，在一些地方，在“刀耕火种”过程中还保留着由巫师喃神然后才举火的习俗。在山寨或山林失火时，要由巫师念经，一面请天神灭火，一面祈祭火神（鬼），请它们以后别再危害人。

瑶族认为水也有水神。每当新村寨建立起来，要引水时，须由巫师到水源头处烧香纸，请水神开来长流水。广西和云南的部分瑶族，每逢春节，家家要起早到井边、溪边烧香、纸供水神，并争先恐后地挑回第一担饮水，认为这样做了，水神就会赐给人们幸福。此外，各地瑶族在老人过世时，都要到河边向水神“买水”回来洗尸；新妇步行至夫家经过山间小溪时，要丢两枚铜币至水中去，求水神保佑幸福。

正如恩格斯指出的：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式，在历史的初期，首先是自然力量获得了这样的反映，而在进一步的发展中，在不同的民族那里又经历了极为不同和极为复杂的人格化。”① 解放前，瑶族生产力水平低下，不能摆脱自然力的支配，而科学知识又不发达，不能理解许多自然力量或自然现象，因而幻想出各种自然神，并崇拜它们，这就是不可避免的了。

图腾崇拜

图腾崇拜与氏族社会同时产生，是氏族组织的附属物。解放前，在瑶族社会中，虽然图腾崇拜的经济基础已不存在，但从传说、民间习俗和史籍记载中，仍可以看出瑶族早期图腾崇拜的一些痕迹。如盘瑶崇奉槃瓠，忌食狗肉；布努瑶、白裤瑶民间流传有“母猴妈妈”的故事；有的支系忌食老鹰肉，等等……这说明瑶族也和世界上许多民族一样，曾经相信人和某种事物存在着血亲关系，曾存在过图腾崇拜这一宗教形式。

盘瑶对槃瓠的崇拜具有明显的图腾崇拜特征。槃瓠崇拜源于槃瓠龙犬传说。槃瓠龙犬传说是构成瑶族重要历史文献《评皇卷榜牒文》（即《过山榜》）的主要内容。根据牒文记载，瑶族的始祖名盘护（即槃瓠）是评王一只龙犬。评王跟高皇打仗，盘护因咬杀高皇立了功，得配评王第三公主为妻，受封于南京会稽山石宝殿，生下六男六女，自相婚配，繁衍了后代。解放前，槃瓠故事广泛地流传在一部分瑶族的民间故事、诗歌、宗教经典以及家谱、族谱里。从前，瑶族在长期频繁迁徙而造成宗族离散的情况下，常常把是否承认为盘王（即槃瓠）子孙作为追宗认祖的根据。广西凌云县玖美山子瑶于清光绪年间写给武鸣县天明山、横县镇龙山亲族的《查亲信歌》，就反复唱述着“一申盘王龙犬子，兄弟相查看此书。”“五家七姓龙犬子，同支宗祖一家亲。”希望通过这种发自内心的呼唤，能联系和寻找到失散的兄弟宗亲。

瑶族崇奉槃瓠图腾，相信狗是氏族的保护物。由这种图腾崇拜而产生的一个禁忌，就是禁食狗肉。从前瑶族养狗，只是为了打猎和看家；狗老了不能行动了，宁可让它死掉或卖给山

外壮、汉族，本族内是禁止杀食狗肉的。

根据图腾主义同体化的原则，在衣着、饮食等方面模拟图腾崇拜物，是图腾崇拜的重要内容。在传说中，槃瓠是一只“五彩斑烂”的龙犬，因此，瑶族衣着无论男女，都要在领边袖口裤沿和胸襟两侧绣上花纹图案，有的地方的瑶族还特意把上衣剪得前短后长。妇女将发结梳成角状，再覆上花帕，腰带在臀部掉下一截；男子裤管两侧绣上红线，以象征图腾形象。每年除夕、尝新节要举行祭狗仪式。祭法有的是在家中祖先神龛前摆一张方桌，上列诸般供品，由家主向祖先祷告，并模仿狗的动作从桌底下钻过去，吃一两口饭。有的是用狗食槽盛猪肉、豆腐、米饭，陈于堂屋中祖先神龛前，一边祭祖，一边请狗来吃供品。祭祀完毕，全家才吃年饭。

对槃瓠的图腾崇拜，还突出地表现在“跳盘王”的祭神仪式上。“跳盘王”是一种古老的以祭祀槃瓠为目的的歌舞娱神活动，早在唐宋时就已盛行，为的是求得图腾物保护氏族人丁兴旺。

解放前两广、湖南各地瑶族的“跳盘王”，许多地方仍以集体方式进行。仪式一般由村老、家族长老主持。祭品最主要是一两个猪头，还有猪肉、鸡等。仪式中一个重要节目是：必须挑选三对未婚青年男女，盛装打扮，充当“唱歌仔”，代表盘王子孙。他们在巫师（有的地方是歌师）的带领下，演唱《盘王歌》、《流落歌》和爱情歌，并协助巫师跳神。歌辞内容从盘古开天辟地唱起，中间唱瑶族迁徙经过以及耕山、狩猎等生产生活情况，其间夹杂不少婚姻爱情故事。过去钟山县燕塘公社沙坪一带瑶族“跳盘王”，据老人说，仪式中要选一对童男童女，各人腰扎红巾协助巫师跳神。其间还要以手代足在地上爬行，并将双方红巾一头穿过胯下连接上。“跳盘王”要挑选未

婚青年男女协助巫师歌舞娱神，甚至伴随有狗交配的模拟节目，其意义在于通过这些活动来感动图腾崇拜物，以祈求图腾物保佑氏族人丁兴旺、繁荣昌盛。

“跳盘王”后来在一些地方发展成道教的一种还愿打醮仪式，故又称为“还盘王愿”。随着私有制的产生和发展及阶级分化的演进，集体的祭神仪式也逐渐改为以一家一户为单位进行，有的还与道教的打斋或度戒仪式结合在一起，所祭祀的神祇，除盘王外，加进了佛道两教许多善神恶鬼。原来忌食狗肉的习俗，在一些地方的瑶族中也废除了。这种宗教观念的改变，归根结底是由于人类通过长期与自然作斗争，推动了生产的发展和社会的变革，从而使宗教观念也发生了变化。“人在改变自然的时候，也顺便改变着自己对周围世界的看法。既然他对周围世界的看法在改变，那么他的宗教观念发生或多或少的变革，就是自然而然的了。”②

祖先崇拜

祖先崇拜是从灵魂不灭的基础上产生、发展起来的。“灵是什么？从哪里获得关于灵的观念？梦境；昏迷；死亡。按照原始人的理解世界是灵的王国。唯灵论是原始的哲学，野蛮人的世界观。”③

解放前，在瑶族的宗教意识中，灵魂不灭是一个十分重要的观念。瑶族相信每个人都有灵魂。睡梦和昏迷是灵魂暂时离开肉体，死亡则是灵魂与肉体永久分离，人死后就变成了鬼（缅、曼）。鬼是无所不在，无所不能的。梦境被看成是鬼用以示人的征兆。梦见太阳初升，主家里有好事；梦见太阳落山，主家里老人要死。人生病，是鬼缠住了灵魂，必须请巫师卜卦，看

是触犯了什么鬼，然后举行赶鬼活动。为了防止鬼生事扰人，日常一切活动都必须小心谨慎。举办婚丧、建筑住宅、出门远行，都讲究选择吉日，采取辟邪方法，并立下许多禁忌。如长鼓除在“跳盘王”时外，平日是不许在家里敲打的，认为敲打起来，鬼就会进屋，招来灾难。建筑房屋，正屋要开并列的两道中门，左为阳门，右为阴门。阳门经常开关，是阳人出入的；阴门是给鬼神出入的，只有祭祖和家中死人时才开。

在瑶族的宗教观念里，鬼也有善、恶之分。善鬼多指祖公鬼和有功于氏族、村社的人死后变成的鬼；恶鬼多指死伤鬼和生前作恶的人死后变成的鬼。基于“灵魂不灭”的观念，瑶族中还存在着“阳间”、“阴间”的观念。阳间是活人的世界，阴间是死人的世界。为了防止死人报复活人，必须让死人在阴间也活得安逸，这就要讲究对死者尸体的保护，于是产生了一系列的葬礼葬法。在瑶族的传说中，从前人死了，他的肉是给活人吃的，后来才抛弃了吃死尸的做法。先是将尸体火化，以后又感到烧化尸体的做法仍不够妥当，进而改用火棺葬，最后再改用土棺葬。解放前，云南勐腊和广西大瑶山部分瑶族仍沿用火棺葬，其余地区一般已改用土棺葬。只有对夭亡的婴孩不用棺木，一般以草席包裹埋于附近山岗或父母床底下，有的则盛于篮子、泥箕，挂在村旁林子里，任其腐烂，其意思是要让他的灵魂早点转生人间。对凶死者，死于户外的就地埋葬；死于户内的，不举行隆重葬礼，尸体不从正门扛上山。死于瘟病和产褥热的，尸体火化后要埋到离村子很远的地方。这一切，意思是很明显的，就是惧怕这些凶死者的鬼魂回来报复活人。

为老年死去的人举行送魂仪式，是鬼魂崇拜的重要表现。瑶族认为人死后有三个灵魂：一个在墓地里，一个在家里，一个在扬州十八洞。举行送魂仪式，就是要请巫师作法将死者一

个魂送到墓地，一个送到扬州十八洞。为死者送魂的仪式十分隆重。

瑶族就是在这样的鬼魂崇拜基础上，建立了自己的祖先崇拜。解放前，瑶族的氏族社会虽已不复存在，但在一些地方还存有氏族组织的残余。同氏族的人还有氏族首领，如连南的“头同公”；有氏族公共山林土地，如连南的“太公山”、“太公林”、“太公田”，南丹大瑶寨的“油锅田”；有氏族的公共庙宇和墓地等。与此相适应，这些地方的瑶族保留着较为浓厚的崇拜氏族共同祖先的遗俗。例如人死了，一般都埋在氏族公共墓地里，丧葬费用如丧家承担有困难，氏族成员有支援的义务。氏族的“太公庙”里，供奉着盘王和各家祖先神位，平时有专人烧香上供，逢大节或遇氏族人丁不安以及遇到成年男女要举行宗教洗礼，就要举行集体的祭祖仪式。逢清明节，氏族各户成员要举行共同祭扫“太公墓”的活动，已出嫁的女子也要带着孩子回来参加。连南瑶族的“打道箓”，就是排（村）内同氏族的人的大型祭祖活动。“打道箓”每隔十八年举行一次，凡未经“打道箓”的男女届时都要接受一次宗教洗礼，以便死后能立神位，上神龛，接受供奉。决定“打道箓”的这一年，新春正月十五日就要由巫师写好“申疏”，祭告祖先，以后三月三、六月六、七月七等日子还要向祖先起愿，保佑当年生产丰收，以便举行“打道箓”。七月立秋后，择日用木头雕刻自上次“打道箓”以来就亡故的祖先偶像，同时将过去的祖先公偶像重新油漆，点眼画眉，并制作竹笼担子，以备载钱纸。到了十月正式“打道箓”的日子，第一天由巫师到大庙里念经，用红纸书写祖先公名字，“接”回设有祭坛的房子里。第二天，凡参加“打道箓”的人，随巫师来到广场上，接受称为“会兵”与“过九州”的宗教洗礼，由巫师授予法名和竹枝（留作死后插

在坟头用）。第三天烧竹笼担子，解愿，送祖先公的牌位回大庙，仪式结束。广西十万大山的板瑶和山子瑶（蓝靛瑶），由于历史上迁徙不定，不曾建立过“太公庙”。他们祭祀氏族共同祖先是以“本家”为单位进行的。每个“本家”包括同姓同房的四、五户至十几户人家，由年老长辈充当“本家头”。本家头在自己家里设立“香火”，平时和每月初一、十五，由他代表“本家”各户祭祀盘王和历代家先。逢七月半和年节，则由他召集各户一人到家，祭祖会餐。

解放前，生活于两广、云南边远山区的一些瑶族，有的还处在农村公社发展阶段，有的保留农村公社的残余形态。村社有头人“村老”、“寨老”或“社老”，有村民议事会，有公共山林、土地以至水利设施，有公共庙宇如“社庙”、盘王庙以及管理宗教事务的祭司和巫师。由于村社已成为瑶族社会的基本单位，同一村社的人在各方面有利害一致的密切关系，因而对村社共同祖先的崇拜，就代替了对氏族共同祖先的崇拜。在村社早期，氏族组织遗存比较多，因此村社共同祖先实即各氏族共同祖先。如广东连南瑶族，房、姓组织“龙”是排（村）的基层单位，因此，排（村）的大庙里供奉的是各房、姓的祖先。“庙立于野，凡隶排者皆祭之，如群姓之大社也。无木主，刻木为像，……不必肖其人，亦不能辨为谁氏之祖称也，统呼之曰：‘阿公’。”④广西大瑶山的情形又稍不同，那里盛行崇拜最初入山建寨的开山祖先“楷吉翁”。“楷吉翁”包括不同支系和姓氏的代表人物，如茶山瑶的苏灵公、陶五、刘金相，花蓝瑶的胡公度，山子瑶的蒋六将军、盘都镇大王。后来，各支系进而把在当地有影响的壮、汉族传说人物、历史人物如冯三界、刘大娘、陈宏谋等也收进来，当作村社保护神加以崇拜。凡受崇拜的“楷吉翁”和村社保护神，都立有庙宇，

有的几个神合一庙，以村寨为单位，定期或不定期地举行祭祀活动，祈求它们驱灾灭难，保佑村境平安。此外，在广西大瑶山、十万大山、南丹大瑶寨等还保留农村公社形态或其残余较多的地方，祭社也是崇奉村社共同祖先的重要表现。村社立有社庙（无庙则在村老家举行祭祀活动），选有社老或庙老，祭社有固定时间（春秋二祭或春夏秋冬四祭），仪式以集体方式举行。祭社还伴随召开村民代表会议，讨论生产，制定公约，并杀猪会餐，象过节一样隆重。

随着私有制的产生和个体家庭的出现，对一家一户祖先的崇拜产生并发展起来。解放前，有些地区的瑶族正经历这一历史变化，一家一户的祖先崇拜正在形成和发展中。个体家庭的神龛有的还未建立起来，平时只在进餐时由家主念出祖先名字，撒些酒饭于地面，表示供奉家先。有的立了神龛，也较简单。神龛上不写字，不置香钵，只放一碗米或置一个竹筒，供插香用。凡立有神龛的地方，神龛就是祖先神灵所在，这里不许张挂衣物，乱敲钉子，不许点油气很大的灯，产妇不许从这里经过，外来女客不得在厅堂入睡。受祭的祖先一般只限于祖父母、父母两代。一年中正月初一、二月二、三月清明、五月端午、七月半、八月十五、十月十五、除夕（农历）都是祭祖的节日。

除夕、清明、七月半是祭祖的大节。这时受祭的祖先不限于祖父母、父母两代。如清明节，同房姓的人，即使距离较远的也要赶来联合祭祖，扫太公坟。七月半称为同连节，要剪纸衣、纸伞送祖公，只要记得起名字的祖公都送一份，不过年代远的件数少，年代近的件数多。节日祭祖时，由家中一位老人从近到远念祖先名字，直到念不出为止。念时，全家人在一旁静听，念完才吃饭，以便不忘“根祖”。

瑶族祭祀个体家庭祖先，有的地方还保留着氏族长老出席

并主持祭仪的习俗，尤其当祭祀范围涉及到三代以上远祖而家主又唱不出名字的时候，更是如此。如南丹县大瑶寨“油锅”成员祭祖时，“锅头”就有权出席参加，并主持祭仪。此外，各地瑶族在老人亡故时，丧家得通报寨老、氏族长老。寨老、氏族长老指挥村邻及血亲帮助料理丧事。丧家如费用有困难，有余裕的亲族、村邻得给予援助，有时拖欠十多年不能归还，借主也不追问。这说明，瑶族崇拜个体家庭祖先，还保留有原始社会末期氏族、村社制向阶级社会过渡那一社会阶段的历史特点。

巫师和巫术

巫师在瑶族称为“搂缅翁”（优勉方言）或“那曼贡”（金门方言），意即“问鬼公”、“喃鬼公”。从这些称呼可以看出，巫师在瑶族历史上，约当鬼魂崇拜产生时就出现了。

巫师不是通过选举产生的，开始也不世袭。在氏族、村社制度下，究竟谁有资格充当巫师，往往与某人在某时、某地的某次生产、狩猎、祭祀活动中出现“异常”现象有密切关系。例如，解放前在南丹大瑶寨和上思县十万大山的瑶人中，谁带头搞生产，那年风调雨顺，粮食获得丰收，谁就被认为是神鬼认可了的，他就有资格充当“庙老”和“禁鬼公”。在广东连南，如果某人在某次祭拜祖先的仪式中突然昏迷，不省人事，口吐白沫，在地上打滚，此人就有资格充当“搂缅翁”了。

在原始社会，开始当巫师的是妇女。直到解放前，桂北和云南一些瑶族地区，还有妇女当巫师。云南河口县瑶族女巫师手持扇子，口唱神歌，为人占卜看病，称为“赶扬州街”。广西桂平县紫荆山盘瑶、防城县大板瑶也传说过去巫师是女人当的，后来虽改由男人当，但跳鬼还要穿上女人的花衣服。上思

县瑶族巫师跳盘王要由两位妇女协助唱神歌，认为这样才能请动祖先神灵。然而在瑶族社会中，男子充当巫师已有很久的历史。解放前，瑶族男子在宗教活动中占居统治地位。妇女不仅很少当巫师，而且禁止触摸男巫的法具，否则认为不吉利。这是父权制代替母权制，妇女在社会上的地位日益降低这一历史过程的反映。

瑶族巫师自命是神鬼的使者，能判知吉凶，能为人治病。巫师从事宗教活动的主要依据是占卜。各地瑶族卜卦的方式有铜钱卦、木棍卦、秤锤卦、水卦、蛋卦、鸡卦、火镰卦、手指卦、卧床卦和竹根卦等等。木棍卦的打法很简单，打卦人只要手拿一根五寸来长的小木棍，一面敲打地面，一面逐一问祖先和外鬼，如问到哪个鬼棍子颤动起来，就认为是这个鬼作祟了。水卦的打法，是将一碗水放在桌上，碗口架两根茅秆，再覆一张纸，然后打卦人逐一问祖公和外鬼，看是谁作祟，要何物奉送。卧床卦只有当人病重、病危时才使用。其卜法是巫师取一点米放在桌上，烧燃香、纸，然后睡在床上，将盘王、玉皇、社王、家先和外鬼逐一“请来”，问是谁作祟，需要什么送，问清了即许愿，赶鬼。

瑶族巫师以各种巫术替人赶鬼治病。所用的巫术有咒语、符图、舞蹈、祭献以及各种辟邪物、辟邪法。咒语是普遍采用的巫术形式。内容有陈述与哀怨，有起誓与祈求，也有呵斥和怒骂，用以驱灾赶鬼治病。连南瑶族巫师在为死人送魂时，经过对死者功绩的赞扬、死因的陈述、死后去向的指点后，即大声呵斥：“去！去！去！”责令死者的鬼灵赶快“进入阴间”，不要再“留恋阳间”，作弄生人。各地瑶族巫师还画符图替人赶鬼治病，或要求人们在住房，特别是衣帽上挑绣上些特殊的花纹图案，以扶正驱邪。

祭献作为一种巫术，所需供品品类和数量很多。大瑶山盘瑶“做盘王”（即“跳盘王”）时一次要杀猪二头，猪肉在祭神后，只许师公、亲友及家人吃用，不许出卖丝毫。如“做盘王”结合度戒，须杀三头猪，连同酬谢师公、打办（替当事人弄饭菜或打理祭神的人）和请客的耗费，共需猪肉二、三百斤，酒、米各百斤以上。舞蹈作为巫术则仅限于举行较大规模的宗教活动时使用。十万大山瑶族巫师在为少年举行度戒时，要接连两晚一天跳一种步伐简单、粗犷的舞蹈。被当作巫术采用的还有辟邪物和护身符。例如，连南瑶族女子出嫁，须请巫师念经，并将一道符插在头上，认为这样做可以辟鬼邪。小孩看病，经巫师卜算，给带上黄麂脚、狗牙、铁脚轭等饰物，作护身符。广西大瑶山花蓝瑶妇女佩戴的铜铃，行走时叮咚有声，据说也有辟邪护身的作用。

巫术还被广泛地运用到社会生产、生活的各个方面。举凡砍山、播种、狩猎、建筑住宅、缔结和解除婚姻关系、调解内部纠纷和对外作战，无不运用巫术。广西大瑶山盘瑶在发生离婚事件时，因被认为是不吉利的事，一般无人愿代写离婚字据，当事人只好用砍铜钱或破竹筒的方式解决，说是如砍破了就是鬼神答应了。砍铜钱的地点须在村外或河边。谁先提出离异的谁就持刀动手。砍破之前，两人向天发誓，然后下刀。破后各执一半，以作凭证。都安县七百岩瑶族发生偷盗案件或债利、土地争端解决不下时，原告就诉诸“神判”。举行“神判”的地点，如属涉及到房族外的较大纠纷，就在“雷庙”举行。

瑶族也相信所谓“放鬼”、“禁鬼”的巫术，认为有的人能运用“蛊毒”致人生病、死亡，或施法将人的灵魂摄去，禁闭起来，以置人于死地。解放前，在反对民族压迫、民族掠夺的斗争中，流传着瑶族用“放蛊”为武器，使进入瑶山偷牛、

抢财物的人受到惩罚的故事。但在本民族内部，如有人被指为“放蛊”害人，则往往受到驱逐和杀害的严厉惩罚。

瑶族巫师的巫术，包括所谓“放鬼”、“禁鬼”的巫术，也和所有原始民族的巫术一样，是原始宗教的组成部分，是现实生活在人们头脑中歪曲的、虚妄的反映的一种表现，“科学力求发现现象的因果关系，而魔法满足于简单的联想或简单的象征。”⑤

瑶族巫师由于自称能沟通神鬼而在群众中享有威信。在历史的早期，巫师作为人们的精神领袖，同时也是氏族、村社的首领。解放前，在仍处于农村公社发展阶段或保留氏族、村社残余的瑶族地区，巫师往往既是祭司，又是氏族、村社首领。广西十万大山山子瑶的村老又称为“赶鬼公”、“管鬼公”或“禁鬼公”，他们不但是村社生产生活的组织者，也是宗教事务管理人，而且一般都会哺神赶鬼。这说明在原始社会里，巫师与氏族、村社首领是合而为一的。巫师既然是神鬼的使者，神意通过他转达给人们，使其作为人们的精神领袖和氏族、村社首领，享有不可怀疑的权威。从前在广西大瑶山、南丹大瑶寨，生产方面凡犁田、插秧等，都必须由“庙老”、“社老”先做，然后由他“喊寨”，群众才能动工。任何人不得违反，否则就是违抗了神意，收成就会不好。社会发展到后来，由于政治、经济生活以及宗教活动日趋频繁，客观需要使氏族、村社内出现了某种集体领导制度，除了总管村社事务的头人外，还有分管宗教事务的头人以及专门从事宗教活动的巫师。云南屏边瑶山的“同老”制就是一种带原始色彩的集体领导制度，整个“同老”班子的成员均带有宗教色彩，都是通过占卜产生的，其活动也与宗教迷信有密切联系。“同老”班子由寨老、寨主、当龙师三人组成。“寨老”是一寨之主，三个同老中的

头人，他是全寨一切事务包括宗教事务的决策者和组织者，宗教祭祀活动就在他家举行（当地尚无庙宇）。虽然如此，具体负责祈神赶鬼和度戒的都是“当龙师”，而祭品筹集与日常生产生活安排，又由“寨主”负责。这样，“寨老”作为村寨首领，实际上失却了巫师和祭司的职能。换言之，村寨首领与巫师、祭司发生了分工。在往后的发展中，巫师进一步脱离了村社的领导岗位，成为职业宗教活动者。如广东连南瑶族巫师已经不是“瑶老”班子成员，他最多只是以祈神赶鬼的方式，从旁协助村寨头人解决生产、生活及对外作战中遇到的疑难问题。

瑶族的原始巫师在政治上并无特权，在经济上亦不取报酬。直到解放前夕，广西十万大山、云南金平、屏边等地的瑶族巫师，平常仍主要靠自己参加生产劳动过活，而把求神赶鬼看作是为社会服务应尽的责任。当然，由于这里也已经确立了私有制，出现了贫富分化，私有制就给宗教打上了烙印，使村社首领和巫师开始享受一些特权。如屏边瑶族同老，搜山围猎凡经其同意，可以自由行动，但猎获物不论大小，须送他一份；平常祭祀用的祭品也归同老；遇着同老盖房子，全寨有义务参加帮助。但除此之外，一般去排难解纷，事前事后都不计报酬，也不用请吃饭。至于有些瑶族地区的巫师替人赶鬼治病时索要钱物，则说明原始宗教已经完全瓦解，进入了人为宗教的发展阶段。

注释：

① 《马克思恩格斯选集》第3卷第354—355页。

② 《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷第391页。

③ 《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷第61页。

④〔清〕李来章：《八排风土记》。

⑤ 《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷第378页。

土家族宗教

刘孝瑜

土家族共有二百八十三万二千余人，主要分布在湘鄂川黔四省接壤的武陵山支脉和清江、酉水、澧水与乌江的部分支流萦绕的溪峒地方，聚居于湖南龙山、永顺、保靖、古丈、桑植、大庸；湖北来凤、鹤峰、宣恩、咸丰、利川、恩施、巴东、建始、五峰、长阳；四川酉阳、秀山、黔江、石柱等县。解放前，各地土家族均处于生产力低下、文化不发达的状态，原始宗教信仰繁杂多样，道教、佛教、基督教也已先后传入。解放前，其本族固有的宗教信仰，以祖先崇拜、信仰多神为主。

自然崇拜的遗风

土家族过去处于生产力极其低下的环境中，在灵魂不灭观念支配下，对自然界和社会生活中的万事万物，都曾视为有神灵在主宰着。土家先民以善射猎著称于世，史称渔猎、食膻、信鬼巫之族。其秋冬出猎，称为“赶仗”(龙山土家人还有春间围猎习俗）。猎前事后均要祭祀“猎神”。龙山、永顺、桑植等地土家人称“梅山娘娘”、“梅山土地”或“云宵娘娘”为猎神。龙山土家人传说古代曾有过七姊妹，七妹酷爱打猎，她

的衣衫多被荆棘撕破，死后就成为猎神，敬供她可保多获猎物，也可防止野兽进屋为害。年三十晚上，要敬祭梅山神。祭时，将猪头、粑粑、猪脚以及新衣鞋、绸缎摆在桌上向神位礼拜，鸡叫后才将物品收拣好，据说这样可保一年山静和获猎。平时要赶仗之前，半夜就要先敬梅山神。她的神位设在屋外右侧，是三块砖合成的，敬时猎者必须穿着整齐，不得袒胸露体，以示尊敬女神。猎毕也必须将获得野物作贡献举祭，然后才能分配和食用。获得奇鸟异兽的头脚，还要给土老师（巫师），作为祭土王时供在土王帐前的祭品。长阳、五峰等地土家人赶仗之前，必祭猎神张五郎。相传他是打猎师傅，在狩猎时，为救同伙猎人，不幸摔下悬岩，倒立而死，后世不忘，奉以为神。另一传说是，张五郎上山打猎死后，猎犬不归家，经常听到他死的那座山上有人吹角子、口哨。后来猎户们供奉他，山上安宁，猎犬归家。猎人集体出猎前敬祭张五郎，称为“开山”，并许愿“大财大谢，小财小谢”。出门时，将其神位上的张五郎像倒悬后方能进山。猎人狩猎归来，再将神像竖正，用兽头祭祀作为酬谢。秀山等地土家人也敬山神、猎神，有的村寨还有赛山神庙会，十分隆重。

解放前，土家族长期以耕种为业，广种薄收的山区农业，受土地和气候的影响很大，加之科学文化不发达，故认为有关山区农事的各方面都有神祇支配。湘鄂川黔接壤的土家族地区，到处都有土地庙存在。各种土地神分管土地上的不同的事物：“山神土地”管坡上五谷；“家先土地”管家禽家畜饲养等家庭副业；“梅山土地”管打猎和不让野兽进屋为害，等等。过年要用猎蹄祭祀土地神。二月初二是土地神的生日，有的农户要杀鸡，用酒、肉、粑粑、香蜡、钱纸去祭祀。冉姓人不在家里烧饭，要带着餐具、炊具、食物去土地庙举炊奉祀；其他各姓氏

的农家就在家里举火，作好各种食品，祭祀后集餐。

另外，有的村寨五月十五要敬五谷神。祭时，将犁、耙、锄等农具安放在堂屋大门口的中间，焚香、奉酒、肉对其礼拜。有的到田间敬田神；有的到山上去祭山神，以祈祷丰收，免遭饥苦。有的土家人以为青苗神是管庄稼好坏的，在六月初六尝新时，就必须用新熟的玉蜀黍（民间称“包谷”）、新鲜辣椒和酒去酬劳它。在鄂西清江河一带，有不少的向王天子庙，土家人除认为他是族神外，还认为他是河神，平时放排过向王庙、“向王滩”，就须放鞭炮庆贺。六月初六是船工敬向王的大节，所有船只、木排都停靠在向王庙前，宰杀雄鸡，把鸡血洒在船头上，敬过向王以后，还得会餐飨神。

有的农户为了小孩能长大成人，求船神保护，就把他拜寄给船神，取名“船宝”；拜寄给岩神的，取名为“岩包子”；拜寄给水井、水神的，取名“水富”、“水旺”。

在湘西北土家族中，解放前，妇女多信仰“阿密妈妈”或“阿麻帕帕”和“巴山婆婆”，认为她是主管保育小孩成长的女神。哪家生了小孩，要剪一纸菩萨（打着一把伞），贴在碗柜或灶壁上，算是阿密妈妈到了屋。每逢过年度节，年初一、十五，主妇都得敬她，以保佑小孩长得好。

解放前，土家村寨供奉的致富神叫“四官神”，亦称“仕官神”，它是管六畜的神（有的地方认为他管大人、小孩的病痛及康复等），一般多把它的牌位安设在堂屋左边的大门背后或屋角，每逢清明、端午、中秋、除夕“四大节”都得祭祀，以除夕祭得最隆重。祭时要口念：“仕官大神、把门将军，诚心敬奉，保佑我们，行东利东，行西利西，四方招财，五谷丰登，六畜兴旺，水草长青，养个鸡婆（即母鸡）象草墩，养个鸡公（即公鸡）八、九斤，养个猪（来）三百斤，

种起谷（子）象牛尾，种起小米（包谷）象棒槌。”有的人在除夕烧香敬他时，还要作六个纸人放在凳子上，敬仪完毕后，将纸人点燃以占卜六畜是否兴旺，如果纸人烧完还不倒下，则为大吉大利。除节日外，平时如有成年人或小孩生病，或者猪、牛走失，也要祭四官神。祭法是撒小米（或大米）和“压码子”，即把三根香包于三张钱纸内，悄悄地把它送往野外偏僻处压于石头下面，认为这样祭他就可以给免除病痛或放回走失了的牲畜。

土王崇拜和祖先崇拜

土家族地区在历史上长期存在着土官土司制度，人们信奉土王，认为土主死后已化为神，还是和其在世时一样要管土民的大小事，故必须敬奉土王，求其庇护。在永顺、龙山、来凤、宣恩、秀山等地有的设有土王庙或土主庙，有的把土王像设在摆手堂（有的又称“土王祠”）。

在土官土司统治时期，对土家族中的彭、田、向三大姓而言，土王庙就是家庙，对其他姓氏而言，则成为族庙，有的人在家里设坛祭土王于正中堂屋，而自己祖宗只能供于屋角门后，甚至有的只供土王神坛。逢年过节，都得祭祀土主、土王，特别是正月初一至十五举行“摆手”祭祀最为隆重。在摆手之前，要先祭土王。由土老师主持祭仪后，再由土老师领土家男女老少，击鼓歌舞。

鄂西来凤、咸丰、宣恩、鹤峰等地除摆手堂、土王祠外，恩施、利川等地还立有“三抚宫”，供的多为覃、田、向三姓土司土王。《来凤县志》载：“三梓神，相传为三姓土司，生有惠政，民不能忘，故设而祭。每逢年节，以牲醴往祭，烧香

蜡，颇为虔诚。”鹤峰、五峰等地土家人供奉大、二、三神的“三神庙”，供奉的是田氏家神，但其地不论姓氏如何也前往祈祷。三个神像均为木刻成，其状凶恶，同设一处，由其地各农户轮流装香敬奉，土族农户还去庙求医占卜。每轮结束时，即安排大祭一次，以猪、羊作祭品。不论土家、苗家拜神后，都载歌载舞赛神。宣恩城南九十里的高罗岗，土家人还建立田太翁祠，奉祀高罗土司属下的田太翁峒长。秀山有土主庙，供杨姓土司家神。其县九江、苗江、小江等土家村寨，田氏作土王的地方，其土王庙就供奉历代的田姓土司王，当地居民也认为田土王最灵，每逢春秋两季都要赛神大祭，各姓土民都要去顶礼膜拜，庙会隆重热闹。

清代土司地区在“改设”以后，由封建领主经济转变为封建地主经济，土司土官势力急剧衰落，广大土家地区，修宗祠，供家先的才逐渐增多。只有极偏僻的山寨，才保存在土主或土王庙祭祀的遗迹。至解放前夕，较完整的土王庙、向王庙、三神官等极少。由于受到汉族的影响越来越大，绝大多数土家农户，都在其家供“天地君亲师位”，有的还在其神龛上供一铜质或木质的骑着马的彭士愁神像。有的人则在堂屋中供天和地，在火坑的木架上供自己的家先。保靖县有的土家人每逢年节必须在门外田野供其祖先。有的土家人敬祖太婆婆（“帕帕于拍”），过年敬过家先后，用椿树杆插在自己屋子的大门、小门以及厕所等的门环上，以示迎接祖太婆婆回家团年。总之，解放前，土家人以各种形式崇奉其祖先。

白虎图腾崇拜

长阳土家族曾流行廪君传说，说其祖先是巴氏务相，远古

时在很山赤穴成长，通过与黑穴居住的四姓比剑击和浮土舟竞赛取得胜利，被推举为廪君，沿清江上溯，在盐阳战胜盐水女神，在夷城立都。廪君死后，魂魄化为白虎，因为白虎饮人血，其后裔祭祖时就要用人作牺牲。据说，距今约一百五十年前，咸丰话龙坪的一位田姓族长的独生子犯白虎神，族长曾买一乞丐去代替其子"还人头愿"，可是祭祀其祖庙还愿时，必须乞丐与其子同宿，方能猎头奉祀，当猎头时又恰猎得独生子头，族长才改还人头愿为牛头愿。还牛头愿为椎牛后将牛头祭祖，全族人还得共餐牛肉。恩施一带覃、田、向三姓也曾流行还人头愿。以后改为巫师"开血口"还愿。解放前，三姓人户都设有坛帐，认为他们祖先死后已升天化神，立于坛上，长期敬奉，才能保佑平安，如遇事向三姓相公许过愿，事后就必须还相公愿，还愿时，由主坛师用刀在自己头上砍一血口，将流出的几滴血滴在用清明纸制成的长串纸钱上，在其家大门上悬挂起来或烧掉，以报其祖。

湘鄂川边的一些土家人，都认为有两种性质截然不同的白虎神。一种白虎神，是好神或家神，叫"坐堂白虎"，每家每户都要有一个白虎神坐堂。酉阳、秀山等地土家人很早以前曾在堂屋后墙中间安置一凳作为白虎坐堂的神位；来凤土家人解放前在祖先神龛上供一坐堂的白虎；长阳、巴东等地土家人跳丧祭祖时必唱"怀胎歌"，其中就有"三唱白虎是家神"之词；龙山、永顺等地土家的一些村寨都要敬坐堂白虎。另一种白虎神是坏神，它从这家跑那家，叫"过堂白虎"，说是如某家有这种白虎过了堂，常会压死小孩。"白虎当堂过，无灾必有祸"。小孩久病不愈，土老师卜得是犯过堂白虎，就得"赶白虎"、"钉白虎"。龙山有的土家人传说，过堂白虎原是土王幼妾，因遭土王唾弃，她气愤投水自杀，死而化为白虎，到处

戕害土王后裔。有的土家人，如婚后无子嗣就得在秋后赶白虎。永顺的土家族土老师、苗老师、道士或算命先生都可以赶“过堂白虎”。行巫术时，在门口屋簷下钉一树桩，上缚一只公鸡，土老师拿着桃树枝到处乱打，口中念咒，乱撒五谷（用小米、大米、高粱、包谷等）。扑打一阵，直到公鸡大叫一声，土老师就自称把白虎赶走或把白虎钉着了。

巫师和巫术

解放前和解放初期，土家族群众仍“尚淫祀，重鬼神”。土家语称巫师为“梯玛”，用汉语称呼则为“土老师”、“土司子”（或作“土师子”）。如溯其源，可以说是来自“巫咸”，在秦汉时便有“祀作巫山”及“荆巫祠堂下，巫先、司令、施縻之属”的记载。在土官土司制度下，土王重用土老师施行巫术，达到其统治土家人的目的。关于土老师的多种说法，较多的一种说法是，土老师的开山祖师曾去西天佛爷那里取经，获得一本半经书、八个铜铃，在回来的路上，客老师（汉族巫师称谓）向他要去一本经，苗老师（苗族巫师称谓）又向他要走了半本经和两个铜铃。土老师再上西天去取经，佛爷就不再给他经书了。西天老佛爷说：“客老师一本经；苗老师半本经；土老师乱撒经，百说百灵。”因此，土老师作巫术时所用的法器，只有师刀、砍刀、铜铃六个（但事实上有的地方用的还是八个）、竹筐等，没有经书。

清“改土归流”前，土老师依附于土官土司制度，权力颇大（民间还传说是土王要他行巫的），举凡土家村寨的祭祀、许愿、还愿（或称“解钱”、“摇宝宝”）、婚丧生育、排解纠纷或疑难问题、占卜问事、摆手等等，无所不管。土老师一般多不

事劳动生产，可以结婚育子，亦可世袭其职。过年杀猪时，每个农户必须敬肉两斤，秋后交纳谷子五斤，平时行巫术所得也较丰厚。如农户小孩生病难养，往往去请土老师至其家占卜，查访什么鬼神附身，问得后就由他许愿作保："把这个孩子放了，给你杀牛（杀羊或杀鸡）等。"小孩长到三岁时，便要"渡关"。在七、八月秋收后，许过愿的农家，要准备请土老师至其家行巫"还愿"。土老师敬神时，先挂好"白帝天王神像图"（有的说还要将土王——彭公爵主的骑马铜像或木质偶像放在供桌上），杀牛一头作祭品，在香桌上放好牛肉和米，在米内插上香蜡，由土老师祈祷。土老师右手执一柄上装有六个铜铃，下装有彩色布条的法器，按于腿上，脚尖着地，上下摇动铜铃作响；左手执一有柄师刀，柄上的一大铁环上套有许多小铁圈，执柄甩动，叮啷作响。土老师边摇环铃，边念其词。有的作此法事为一天一夜，也有作三天三夜的，下半夜至天明前都往往说东扯西，并道淫语。仪式完毕后，土老师必将牛头及二牛腿带走，主家还必须将牛身上的肉每处割一块送他。土家族有小孩的家庭都得请土老师至其家为小孩"渡关"，有的农户很穷，一家请不起，就几家合起来请土老师还愿。还愿时，族人乡邻都得前往送豆腐、米、钱作礼，主家必须备饭招待，邻居都来帮忙。事毕，得分给每人一碗牛肉。耗费极大。想生小孩的农户，秋后也请土老师在屋外草坪上搭台求神送子。土老师行巫之前，先将神像挂在台上，将捏成小孩模样的粑粑，放在四周摆好牛肉的豆腐上，然后说东唱西地求神一番。法事完结，土老师就拿些牛肉、豆腐回家，主家和其他没有小孩的农户则将捏成人形的粑粑带回家去，两夫妇躲在屋角再敬姑娘，并悄悄地把粑粑分成两半，男女各吃一半，土老师宣称这样可保生育。

土家老年人的正常死亡，在较古老的时代是由族众乡亲环尸击鼓歌丧，以后逐渐演变为由土老师领歌领舞的祭吊了。在鄂西清江流域一带，土家族很早就有“跳丧”、“歌丧”的习俗。举行此仪式时，丧家于死者灵柩前设一供桌，上摆酒菜，土老师于其旁击鼓颂歌，二人对、四人对或八人对，边唱边舞，多的为几百人上百对相合而舞。歌词有固定程式的“十梦”、“怀胎”，也有即兴随编随唱的。上半夜歌唱死者生平乐事，舞姿也各式各样，如“大王下山”、“一支箭”、“四大步”、“滚身子”、“双狮抢球”等数十种。边饮边唱，至下半夜天明。接着发丧，除款待族人乡邻外，必重酬土老师，破费很大。湘西土家族老年人死亡也要歌丧，请土老师念经，土老师念经实际上多为唱神歌。

发丧时，土老师装成已死的人，死者为男，土老师身上就挂柴刀、烟袋；死者为女，土老师就身背铺盖，挂上鞋子。丧家亲属围着他哭，拖着不让他去，要求天老爷不要收下他，以示祈求死者能够得救复生。土老师开祭时，必须宰牛一只祭神和死者，事毕，要把牛肉给土老师作酬礼，也要分给为丧家死者烧香的人，耗费很大。有的农户往往因此亏欠数年。

土老师自称可以驱鬼除病。永顺、龙山、保靖等地，土家信鬼巫，病不求医，多椎牛、羊，由土老师祀鬼。如说小孩犯了过堂白虎，就得请土老师“赶白虎”。如把青草带进屋或说犯了青草鬼，就要请土老师“赶青草鬼”。

土老师也是祭土王、祭祖先、祈年等仪式的主持人，传说这是早年土司王要他干的。每年正月祈年，就要土老师主祭。在龙山马蹄寨一带的土家人举行大祭土王时，由参加“摆手”的人拿着一面旗子，披上一床土花铺盖（土家语为“斯朗卡铺”）或大红绸缎被单，模拟野兽形象。各寨分成各路向土王庙跑

去，各路都有一人带头，手执双刀，一路上边跑边砍，前面行人要早早躲开让路，避免被杀伤或砍死。每路后面有锣鼓随队奔跑，跑得越快越好，在路上，任何一个人都不能停留或跌倒，说是如果停留，就会生病；如果跌倒，就预兆那年会死去。各路队伍跑到土王庙前集齐，由土老师主持祭典，供奉历代土王（有的供八部大神）。在庙前祭帐上，挂着几十、几百种飞禽走兽的脚，如有虎脚，必挂在供帐中间。土老师在帐前大祭土王，他祈祷完毕后，鞭炮齐鸣，由土老师领头用摆手歌舞献土王。男女成对，围着中间锣鼓之鼓点绕圈摆手，以单摆、双摆、旋转摆居多，其动作多模拟作战、农事、社会生活等。时间有的举行一天，有的为三天或七天，互不一律。歌舞祭祀时，起初还有老年人参加，可按鼓节上下，一致摆手，但最后往往多为青年男女尽情歌舞。这种祭祀的最后一节（或一天），还要杀猪、狗各一只敬土王，宰时必须从猪、狗腹部先杀穿一洞，伸手进去将其心、肝取出享神。祭祀后，每人分肉一块，由各人带回家去除毛煮食。据土老师自称，这样可以保一年风调雨顺，健康平安，谓之“拔除不祥以祈年”。这种摆手祭祀有的在土王庙进行，也有在摆手堂、摆手场、社场等处进行的。

在历史上，土家族地区有土司存在的时候，土王和土老师还要管男女婚姻大事。沿袭到后来，个别地方还有此遗俗存在。土家男女以歌为媒，或在摆手歌舞中情投意合后，必须得到土老师同意，去拜祭过土王，方能成婚。

改土归流后，土老师的权力才逐渐缩小。有的仅能作宗教仪式的执行人；有的兼作“歌师傅”；有的兼作土医生（即“巫医”）。至解放前夕，只有离县城或市镇较远的深山老林里，才有极少数土老师在继续活动。

道教、佛教和基督教

道教和佛教传入土家族地区的时间很早。东汉，张鲁的五斗米教在“巴郡南郡蛮”地方就流行一时。咸康年间，来凤就建成了仙佛寺，岩塑释迦牟尼、弥勒、燃灯三座巨佛，各高五米五（有的学者认为是东晋成帝时，即335年建成；亦有学者认为是五代前蜀王衍时，即925年建成）。解放前，湘鄂川黔接壤地区的各族居民前往敬香的较多。道教和佛教与土家族居民信仰结合在一起，似乎道教较佛教为盛。道教与土家原始宗教结合较紧密，这在土老师挂的神像图中，能较明显地反映出来。在神像图的中段略下处，为土家族的三个远祖神像。在三祖神之上，供奉着土地神的十二个殿堂。神像最上端为“三清”，灵宝天师居中，其左为元始天尊，其右为李老君（即李聃）。稍下中间始为玉皇大帝，天、地、水、阳四常、玉母、神将、雷公、雷母，其左为六星男神，其右为北斗七星女神，此组均多道教神像。在中段白帝天主像之下一层，多为天王属下的出行行列图像。在图像的最下层是地狱图景，满布入狱恐怖情景。在以上图像间都有土老师上可通天庭、下可顺地狱的各种图影。由此可见土家族敬祖神与道教互相渗透。

早在清乾隆四十八年（1783年），外国传教士从宜昌到鄂西巴东细沙河和利川支罗洞一带传教，当地居民便有少数人信奉天主教。十九世纪六十年代，川东法国主教从重庆派牧师去川东南土家族、苗族地区修筑教堂传教。光绪三十四年（1908年）外国传教士从沅陵至湘西传教，在永顺王家坡设“福音堂”，又在县内设支堂（后改总堂），在保靖设有“复初会”。二十世纪

初叶，比利时、法、芬兰、西班牙、英、美籍教士已先后纷然沓至湘鄂川黔接壤的土家族、苗族居住区。由于有的外国传教士充当资本——帝国主义者的侵略工具，侵犯我国家主权，干涉我国内政，收集情报，包揽诉讼，霸占我各族人民财产，渔肉乡民，侮辱人权等，以及进行文化奴役，挑拨民族关系，因而，激起湘鄂川黔边的土家族、苗族和汉族人民的不满，遂多次引起反对外国教会侵略的斗争。清同治元年(1862年)和七年（1868年），在川东南爆发两次“酉阳教案”事件。同治十二年（1873年），爆发“黔江教案”。光绪十九年（1893年）和二十六年(1900年)，爆发两次“利川教案”。光绪二十四年（1898年)至二十五年(1899年）间，在鄂西的长乐、长阳、巴东、利川等地，爆发了以向策安（亦名虚廷）为首的反外国教会侵略的武装起义，充分地显示出我国土家、苗和汉族人民的爱国精神。

至1920年，永顺等地土家族地区释、道二教并行，除僧尼而外，膜拜偶像者甚少，同时，信仰基督教的人，也是不多的。至解放前夕，永顺等湘西各地土家族大致仍如此，川东南和鄂西也基本上与湘西情况相似。总之，解放前，土家族人民受神权的束缚依然沉重，宗教对其政治、经济、文化的发展，都起着极其严重的束缚作用。解放后，土家族人民才逐渐摆脱了神权的羁绊。

畲族的槃瓠崇拜及其宗教习俗[1]

蒋炳钊

畲族是一个大分散小聚居的散居民族，分布在福建、浙江、广东、江西和安徽五省的八十多个县、市的部分山区。1982年总人口为三十六万八千余人，其中以聚居于闽东和浙南的为最多，约占百分之九十以上。闽、浙的畲族是明清时期才从闽粤交界的潮澄地区迁去的，赣东和安徽宁国的畲族也是后来从汀州和浙江迁去的。现今畲族的分布区与历史上聚居区已有明显的不同。畲族长期同汉族混居在一起，在政治、经济、文化等方面受到汉族的深刻影响，其宗教信仰及习俗也有许多与汉族相类似。但是，作为一个民族，畲族虽几经迁徙，居住又分散，却没有失却它自己的特点，本民族的一些古老的宗教习俗如槃瓠崇拜至今仍在各地畲族中广泛流传。

古老的槃瓠崇拜

早期人类在进入了氏族社会之后，产生了这样一种宗教观念，即相信人本身与某种动植物或其他物体之间存在着特殊的关系，即认为某种动植物与本氏族有亲缘关系，从而将之奉为祖先，加以崇拜。这就是所谓图腾崇拜或图腾制度。完整的图腾制度应有四个特征：有关于本族祖先与自然界某种动植物之

间亲缘关系的神话；有对这种“祖先”的祭仪；有若干关于这个“祖先”的神物，在行祭仪时使用；有与此“祖先”相关的禁忌及代表性符号。②

畲族社会虽早已进入封建社会阶段，却保存着一种古老的图腾崇拜——槃瓠信仰。尽管离开原始时代已经相当久远，畲族的槃瓠崇拜还基本上保留着图腾制度的基本特征。

分布在各地的畲族，都传说其始祖是龙犬，名曰槃瓠。槃瓠传说的内容大意是：

在上古时，高辛皇后耳痛三年，后来太医从她的耳中挑出一条形状似蚕的小虫，育于盘中，忽而变成龙犬，毫光显现，遍体锦绣。当时，高辛帝受番王欺侮，曾下诏求贤，榜示有能平番者，愿将第三公主嫁他为妻。龙犬得知，即揭榜直奔敌国，服侍番王三年。一日，乘番王酒醉，咬下其头，渡海衔归，献给高辛帝。帝大喜，但又不愿将公主下嫁给槃瓠。正在为难时，龙犬忽作人语曰：“将我放在金钟内，七天七夜便可变成人。”入钟六天，公主忧其饿死，打开金钟，果见已成人形，惟头未变。槃瓠与公主结婚后，入居深山，开山种田为生。生下三男一女，帝赐姓，长子姓盘名自能；次子姓蓝名光辉；三子姓雷名巨佑；女称淑女，配给钟智琛。这是关于畲族始祖和姓氏来源的普遍说法。这个传说在畲民中流传已久，至宋代，已有畲民自称槃瓠祖的记载。刘克庄《后村先生大全集·漳州谕畲》这篇最早记载“畲民”名称的文献中已谈到：“余谈诸畲款状，有自称盘护孙者。”这个传说代代相传，历久不衰，至今仍在畲族民间广泛流传，家谕户晓，妇孺皆知。

畲族不仅通过口头传诵，而且通过诸种书面形式来保存这一传说。他们把槃瓠写上族谱，将槃瓠传说编成《高皇歌》（又名《槃瓠王歌》），歌词长达四百多行。还按传说的内容绘出

连环画式的彩色画卷，称为“祖图”。祖图的形式很多，内容有繁有简，都是描绘槃瓠杀敌的故事，只是槃瓠所灭者略有不同，有的说是番王，有的说是犬戎，有的则说是吴将军。此外，还有雕刻着象征槃瓠头像的“祖杖”，系以一树根（或木头）略加修饰而成，头部形如狗头，也有雕作龙头，形似拐杖。这些祖图和祖杖都是古老的图腾信仰的标记。

畲族祭祀始祖槃瓠还有特殊的供品和仪式。干宝《晋纪》记载：槃瓠子孙“每当为採杂鱼肉而归，以祭槃瓠”。《建德县志·风俗志》云：“四月初八造麦精饭。……亦有鸟饭，乃于三月三日取柴汁和米蒸之，相传其始祖槃瓠喜吃此饭也。”还有用桄榔面制作的“吴将军首级”。明代邝露在《赤雅》中曾记载他亲自观看祭祀槃瓠活动的场面：“其乐五合，其旗五方，其衣五彩，是谓五参。奏乐则男左女右，铙、鼓、胡、芦、笙，忽雷响瓠云阳。……侧具大木槽，扣槽为号，先献人头一枚，名吴将军首级。予观祭时以桄榔面为之，时无罪人，故耳设首，……然后用熊黑虎豹鹿飞鸟溪毛各为九坛，分为七献，七九六十三，取斗数也，七献即除焚燎。”李唐《丰顺县志》载，广东畲族“每岁除夕，举家必席地而食，以为狗吃，必在地也。”据调查，“（福建）畲民在大除夕必悬狗头神像，家中依次啣猪骨一枚作狗状绕桌匐行，继则向狗头祖像叩拜而歌。”③浙江的畲民也一样，“除夕，家人娶宴，叫做‘吃分岁’。在将‘吃分岁’时，无论男女老幼都要口衔骨头一块，屈身绕桌足匍匐三圈，又要作犬吠三声，然后就食。……到了深夜人静关闭门户，然后悬狗头人身的祖像于堂中，阖家环拜而歌”。④

为表示对始祖的敬重，有些地方如福建漳平山羊隔的畲民，每逢猎得山羊必先祭槃瓠王。先生祭，煮熟后再以羊头和

五脏祭一次。闽东畲族的“拜四爷”习俗也与始祖有关。传说槃瓠王在打猎时不幸跌落山岩，当时觅寻七天找不到尸体，后来“神仙老君”、“仙童姐妹”、“祖师”、“本师”集派乌鸦到处喊叫才找到。为纪念这“四爷”，他们用木头雕刻成龙头形的杖，谓之“四爷杖”，亦名“师爷杖”，按时祭拜。

畲族的图腾禁忌也很明显。畲民在族谱、祖图和《高皇歌》中都把龙犬改称龙期。忌吃狗肉，甚至连与狗字有关的词都禁止说出口。

畲民的槃瓠信仰还表现在服饰上。据说畲族妇女头戴的发冠（自称为凤冠）是最显著的图腾装饰。头冠呈现龙期的头身尾三个部分。据为畲民打制头笄的铁匠言，此种头笄的样式，乃系古代相传之形式，系模仿始祖槃瓠的头像而制成。《皇清职贡图》亦云：“古田畲民即罗源一种，散处县之上洋等村。……妇女以蓝布裹发，或戴冠状为狗耳。”妇女上衣后边制裁比较长，这与《后汉书·南蛮传》所载“织绩木皮，染以草卖，好五色衣服，制裁皆有尾形”是相符的。这都明显地来源于原始的图腾标记。

从畲族所保存的图腾信仰的实物和资料可以看到，产生于原始社会的槃瓠图腾崇拜，畲民至今还相当完整地保存着。

以槃瓠为中心的祭祖活动

唐刘禹锡曾有“时节祭槃瓠”的诗句。畲民笃信始祖槃瓠，至今犹然。它是畲民最主要的宗教信仰，而且还贯穿到畲民精神生活的各个方面。

畲民祭祖除祭祀祖先外，更重视祭祀始祖槃瓠，并把祭祖

看成是一件非常荣耀的事。过去畲族敬祖活动大抵有平常农家节日祭、子女成年祭和集体祭祀三种。

畲族在一年中的各个农事节都要敬奉祖先，除夕、正月初一和十五等节日更为隆重。这种祭祀一般是在自己家中进行。

按畲族习俗，男子年满十六岁时要举行名为“做醮”的祭祖仪式，又称“度身”或“入录”。这本是氏族社会的仪式，具有成丁礼的意思，但晚近畲族“做醮”仪式已具有封建社会的阶级内容。“做醮”多在冬季举行，具体日期由巫师择定。祭祀仪式一般在行祭者家中举行。举行仪式时，在厅堂中悬挂祖图，或在神案上立祖杖，列置香炉（平常祖图、祖杖和香炉均由封建宗族长保存），“祭者高声歌唱，唱后逐食，食后再唱，每日吃数十次。其所以视祭祖为荣者，或即如此啖嚼非一般人财力所能胜耳。”⑥由于做一次醮名仪式要花费不少人力物力，故自明清以来许多地区已不再举行了。有的则规定为每家兄弟多人中只许一人做醮，而且是父亲做过醮的，儿子才能再做。因此，“做醮”已变成并非每个男人成年时都要举行的仪式。少数巫师和族长之类的上层人物通过做醮可以获得当“度法师”及请祖图、做功德、指导醮名仪式的权利，因而做醮也成为这些人获得宗教特权的一种途径。

“做醮”仪式中陈列香炉数目的不同，具有区别不同姓氏的意义。相传，雷姓以大、小、百、千、万字为行次，蓝姓以大、小、百、千、万、念为行次，较雷姓多一个念字，⑥故蓝姓陈列六只香炉，雷姓陈列五只，以五、六之数分别表示名姓、排行和辈份。凡同姓同辈的男子按年龄长幼大小来排行，如雷姓千字辈中年龄最长的人排行为“雷千一郎”，依次而下，五代过后，周而复始。妇女亦有排行，同辈的姐妹辈亦依

照年龄大小排行，如蓝氏千字辈年龄最大者，排行为“蓝千一娘”。每个人的排行只有族长和管理人才知道，待死后，其家属向族长讨死者的排行，写上族谱，这种仪式叫“讨位”。有的妇女过了五十岁就向族长讨排行，族长用红纸写上她的排行，再用红纸包好交给她的兄弟，她死后，由其子打开红包看排行。排行本是族中各姓辈份的区别，后来也用在动问对方是否本族人的一句口诀。同族人相见时问，“你根竹子破几开”，如果蓝姓的则回答“我根竹子破六开”；如果是姓雷的就回答“我根竹子破五开”。以此说明姓氏和辈份。各个宗族通过上述的宗教迷信束缚本族的成员。

畲族封建地主阶级利用传统的祭祖做醮形式来维护封建等级制度。畲族社会中祭过祖与未祭过祖者其社会地位和身份是明显不同的。“时而祭祖，则号为醮明；其属相贺，能举祭者得戴巾为荣，一举衫则蓝，三举衣红旦，贵贱于是乎别矣”。⑦“祭祖一次者，准穿红色衣，其子又祭祖一次，准穿青色衣，级分之大小，以祭祖多寡为断”。⑧后来祭祖做醮已发展成为获取社会地位的一种途径。父已祭祖，子亦祭祖，祭祖次数愈多愈受人尊重。初祭祖者可以穿红衣，其子再祭，换著青衣，又提一级。其妻亦可穿绿衣红裙，可得尊号“西皇母”。祭过祖的人，死后男可称“郎”，女可称“娘”。祭祖时，祭祖人要将法名及祭祖日期写在一条红布条结在祖杖上，表示已经祭过祖，做过醮了。周应枚《畲民诗》云：“九族推重缘祭祖，一家珍重是生孩。”⑨可以看出，随着封建制度的发展，祭祖已从原始社会氏族成丁礼的普遍仪式，演变成为少数上层封建统治者、族长和富有者才能做的特殊仪式，其意义也改变为庇佑后代，祷祝家庭繁衍了。并且人们还借此作为获取在族内身份和地位的一种手段。比如祭过祖者才能作孝子为亡父治丧，

“父已祭祖，子必祭祖，否则父亡时，子就不能为孝子治丧，必请曾祭祖者为孝子，代治丧之责。治丧时，必邀请祭祖者八人穿青红各色祭衣，在死者灵前嘴诵，或祖先前歌舞，名曰功德。未作功德则不得葬，葬则认为不吉”。⑩

除每家每户举行的祭祖外，还有宗族或全村大规模的集体祭祀活动，“每祭祖，则四姓毕集（四姓即指畲民的盘、蓝、雷、钟），悬所绘狗头者，即其始祖槃瓠也”。⑪这种活动一般在公共祠堂举行。每年祭祀三、四次，各地时间大体相同，时间多半在除夕、大年初一、五月节、七月半。每三年举族大祭一次。有的地方还搞郊游活动，附近畲村也要来迎祖。厦门大学人类博物馆曾征集到一套清道光二十九年(1849年)宁德雷姓畲族祭祖用的道具，除祖图、祖杖外，还有郊游用的祭旗。游行时，套上竹竿并高高举起，以此作为祭祖活动的主要标志。还有以“原序”和“敕书”墨书布旗各一面，前者详细写出始祖槃瓠一生的不平凡经历和祖先的历史，后者列举祖先从一世到三十六世的官衔和姓名。这些畲族图腾信仰的宗教文物，再现了一百多年前畲民祭祖的场面，可见过去畲民祭祖规模很大，也是很隆重的。同时，也可以看出畲族祭祖的性质和形态已明显蜕变为封建宗教组织的一种祭祀活动。

农耕祭祀

在人类知识未开的原始社会，人们对于周围的自然现象很不理解，总感觉在他们的周围有种种势力使他们不能驾驭，由此产生害怕的心理。特别是对那些与人类生存直接相关的东西，如提供食物的土地、野兽等，都要想办法同它们修好，希望获得帮助。正如马克思和恩格斯所说：“自然界起初是作为

一种完全异己的、有无限威力的和不可制服的力量与人们对立的，人们同它的关系完全象动物同它的关系一样，人们象牲畜一样服从它的权力，因而，这是对自然界的一种纯粹动物式的意识（自然宗教）。”⑫起初只是限于那被认为与人们关系最密切而最有影响的一些自然因素，而后发展到把所有的种种自然力和自然现象都作为膜拜的对象，而形成了自然崇拜。

畲族中保存着的自然崇拜，主要是土地崇拜。他们在一年当中规定许多“福日”，按时祭祀。如二月初二为“地主爷福”，祭祀土地神。五月初四为“保苗福”，也是祭祀土地神，祈求五谷丰登。广东的畲族在八月十五中秋节须筹办月饼、芋头、鱼肉等供品拜“田头伯爷”。十月十五日“五谷节”，广东潮安碗窑的畲族在这一天有谷仓的要打开仓门，并把各种装谷的用具置于仓门口，用稻穗及三牲供奉。十一月冬至，这时秋收已经完毕，家家户户要用糯米制汤圆，名“冬节圆”；有的地方还要以糯米粽粘在农具上、牛身上以及各种未结果的瓜果树棵上，有的还要用汤圆喂牛，意思是：农业得到收成，首先要答谢土地爷，而各种农具，尤其是畜力，都帮了忙，也应该酬谢，对那暂时还未得到收成的瓜果，则是祈求来年得到丰收。十二月二十四日为“完满福”，欢庆一年的丰收，答谢诸神灵的协力庇佑。

到了农耕时代，动物崇拜的对象一般不再是野兽之类，而是转移到家畜。与农业生产关系最密切是牛。畲民在一年中的某些节日，要给牛吃好的饲料，如冬节喂糯米汤圆。有的地区的畲民还规定阴历四月初八为牛的生日，这一天，牛一定要休息，不准耕田，而且在这一天天没亮就要把它放到山上吃草。妇女怀孕期，不准跨牛绳子，也是这种崇拜的遗风。

畲族某些原始的宗教信仰能够长期保存下来，说明它已成

为民族共同心理状态之一。如他们通过暗语动问对方是否为本族人的事，就反映出畲族人民由于在历史上所处的不平等地位，只好想尽办法来沟通民族的思想和感情，而共同的宗教信仰正是一种重要的方式。

畲族中流传的祖先叙事诗歌《高皇歌》告诫分散到各地的畲族子孙要长期和好，加强团结："今来不比当初时，受尽阜老（地主）几多气"，"蓝雷四姓要和气，阜老都是无情义"，"有话莫去通阜老，阜老能交虎能骑"，字里行间表达了在旧社会民族压迫和阶级压迫下的悲愤。歌中最后两句强调："歌是畲民传家宝，万古流传子孙唱。"畲族能够长期保留下来，这个"传家宝"也起了一定的作用。

由于共同的宗教信仰在维系民族感情方面具有一定的作用，历史上畲族农民起义首领也曾利用它来发动和吸引本族群众。明正德年间赣南地区畲族首领谢志珊、蓝天凤等人领导畲族和各族人民起义时，就"自称盘皇子孙，收有流传宝印画像（即祖图）"，畲族群众"悉归约束"。⑬

佛教对畲族也有一定的影响，汉族的一些佛教节日在畲族地区也有流行。"畲客亦信佛，久旱必舁神互祷，谓之接佛。亦喜求雨，但不祀孤。"⑭福建霞浦草岗村畲民还有集体拜观音的仪式，每年正月十五日成群结队到二十五里外的半岭村去朝拜观音，多达数百人。过去畲族没有庙宇建设，多用石头代表神祇，用香炉作祖先神位，后来受汉族影响，也开始建庙宇祠堂，遇有疾病便求神问卜，祈求菩萨保佑。

解放后，党和政府对各少数民族实行民族平等政策，从法律上保障和尊重各民族改革风俗习惯和宗教信仰的自由，这是很正确的，也取得良好的效果。宗教是一种历史现象，有它的产生、发展的过程，也将有它自行消亡的一天。而这一天的早

日到来，不是靠行政命令，而是靠生产力的发展，从根本上改变人们奴役于自然的愚昧落后状况，靠科学知识去武装人们的头脑，提高人们的思想觉悟和认识水平。只要人们提高了科学知识，增强了战胜自然灾害的能力，人们的生活有了保证，宗教迷信借以存在的社会基础和地盘就会大大地缩少。解放以来，畲族人民随着生产生活的不断发展和改善，科学文化知识的提高，宗教迷信活动已经大大地减少，正说明了这一点。

注释：

①本文采用了中央民族学院《闽浙赣畲族调查报告》和一九五九年福建社会历史调查组对各地畲族社会历史调查报告的一些资料。

②参见1982年10月26日卫惠林在武昌百越民族史第三次年会所作《从图腾文化到象征逻辑》的报告。

③参见凌纯声：《畲民图腾文化的研究》，《历史语言研究所集刊》1937年。

④沈作乾：《括苍畲民调查记》。

⑤《逸经》第十九期，《关于畲民》。

⑥⑧⑭《建德县志》卷三，风俗志。

⑦《景宁县志》卷十二，风土，附畲民。

⑨转引自何联奎：《畲民的图腾崇拜》，《民族学研究集刊》第一期，1936年。

⑩胡先骕：《浙江温州处州间土民畲客述略》，《科学》第七卷第二期。

⑪《贵溪县志》第十四卷，杂类轶事。

⑫《马克思恩格斯选集》第1卷第35页。

⑬《王文成公全书》卷十，别录二，奏疏《横水、桶冈捷音疏》（十二年闰十二月初二日）。

喇嘛教的特点

丁汉儒 温 华 唐景福

喇嘛教是中国佛教的一支。它以西藏地区为中心，传播于青藏高原和内蒙古等广大地区，已有千余年的历史。喇嘛教对藏、蒙古等民族产生过重大的影响，而这种影响至今还在一定程度上存在着。

喇嘛教形成的特点

喇嘛教是西藏佛教的另一称谓，它的出现是佛教传入西藏后比较后期的事。佛教规定佛教徒修道的根本是必须敬信依止具德的善知识，即严格地信从师教，从初发善心到成佛都必须依靠瞻奉师长才能获得。上师和佛具同等地位，与佛的教法合称佛、法、僧三宝。

在西藏佛教中，对喇嘛的敬信尤为注重。“喇嘛”，藏语意为“上人”、“上师”，原为藏人对佛教高僧和寺庙首领的尊称，后来对一般出家的僧人（藏语称为“扎巴”）也尊称为喇嘛。喇嘛在过去的西藏社会具有特殊的地位。藏谚说：“无喇嘛上人，如何得近佛？”可见喇嘛受人敬信之深。佛教传入我国西藏，形成具有自己特点的佛教后，又转而逐渐传播于蒙古、土、裕固、纳西等少数民族地区。

在佛教传入吐蕃以前，藏人信仰的是万物有灵的本教。西藏本教的原始形态早失真传，最早的有关记载又“晦而不彰”。《新唐书·吐蕃传》说：“其俗，重鬼右巫，事羝羯为大神。”西藏宗教史籍有关记载中亦约略提到，从聂赤赞普到囊日松赞三十一代均以本教治国。本教神道分为天神和魔神两大类，沟通人与神鬼之路的巫人称为“本”。在当时阶级对立尚不十分显著的吐蕃社会生活中，这种原始神灵崇拜的本教享有支配的权威。它“上祀天神，下镇鬼怪，中兴人宅”，施行各种巫术。据称“有三百六十种禳祓法、八万四千种观察法、四冥想法、……三百六十种送葬法、八十一种镇伏法”，还有“黑病书、华寿书、白医书、黑禳解法”等。① 当时社会生活的一切，举凡“为生者除障，死者安葬，幼者驱鬼，上观天象，下降地魔”，“纳祥求福，祷神乞药”，“兴旺人材”，以至“指善恶路，决是非疑”，“护国奠基”，② 都仰赖于本教。这种多神崇拜的原始信仰是和人们的灾难主要来自自然压迫相适应的，所以尽管佛教在毗邻西藏的印度已流传千余年，但一直未能进入西藏，其基本原因在此。

公元七世纪，吐蕃奴隶制政权建立，几乎在同一时候佛教开始分别从我国内地、尼泊尔和印度三路传入西藏。松赞干布（？——650年）时，尼泊尔尺尊公主和唐室文成公主先后（639年和641年）出嫁吐蕃。与此同时，松赞干布派出端美桑布赴迦湿弥罗学梵文归来。随着这两件重要的历史活动，佛像佛经开始传入西藏。佛教是反映阶级社会的宗教，吐蕃奴隶制政权的建立，为佛教的传入准备了条件。但是在意识形态领域里，传统是一种巨大的保守力量。佛教一开始传入西藏，很自然地就受到本教的抵制，佛、本之间的斗争历二百年而不息。由于社会经济政治的需要，终于出现本教衰退，佛、本融合，佛

教在西藏传播发展的历史局面。

从两位公主入藏，松赞干布为她们修建佛殿起，佛教逐渐传播，佛、本斗争也日趋激烈。以松赞干布的权威，他在逻些修建佛殿时，也还有本教徒的干扰破坏。大昭寺的修建即是一例，“昼日所筑，入夜悉为魔鬼摧毁，不见余痕”。③所谓魔鬼，实是指的本教徒。为了缓和佛、本之间的矛盾，在大昭寺建成时，不得不“于四角画卐字，以娱本教徒，画方格以娱平民”，用此来照顾传统的信仰。④在松赞干布死后的半个多世纪内，不见佛教有什么大的传播的历史记载，甚至文成公主带去的觉卧佛像也被抬出大昭寺封埋起来。727年唐僧慧超从印度回国后，在其《往五天竺国传》中也说：“至于吐蕃，无寺无僧，国王百姓等总不识佛法。”看来，在此时期佛教并没有得到怎么大的传播，而本教似乎还有了发展，并“有本教之见可说”⑤到赤德祖赞（弃隶缩赞704—754年）时，金城公主出嫁吐蕃，赞普曾派桑布等人到长安求法取经，“于扎玛的噶菊建寺”。赤松德赞（754—797年）时，佛教又有进一步的发展。经过赤松德赞迎请卯僧静命、莲花生和汉地僧人讲经说法，以及下令臣民归信佛教、禁止本教等一系列措施，本教受到重大打击。本教的许多法术除占卜推算、祈福禳祓等外，大多从此逐渐失传。赤松德赞的强制干预，加速了本教的衰落。为了使本教能长期存在下去，本教信徒们将佛经篡改为本经。篡改后的本经称为“觉本”，即翻译的本教。如将“广品波若改为康勤，二万五千颂改为康穹，瑜伽师也改为本经，五部大陀罗尼改为白黑等龙经”。⑥用“无常、业果、慈悲菩提心三身”，“十地”以及“戒律仪轨”等佛教理仪、修持来充实本教，从而本教也改变了自己原来的面貌，后来形成喇嘛教的一个旁系。但是本教徒们这种篡改佛经的活动，遭到赞普的严

禁，只得将本经埋藏起来，直到朗达玛毁佛之后，才发掘出来，复得流传。

佛教在这场斗争中也吸取了本教的内容。他们宣称莲花生“收伏藏土诸恶毒天龙”，“调伏鬼魔”。⑦这实际是佛教将本教的某些神祇和法术吸收过来，虚饰渲染，用以自重的说法。过去，拉噶玛霞寺（即拉萨垂仲殿）和哲蚌寺所属的吹忠殿（护法殿）以及各地大寺庙中的“乃琼”殿，都是从本教转化为喇嘛教的护法神殿。寺内的护法者也有女喇嘛，有的喇嘛可以娶妻生子，仍受到人们的信仰。在敦煌等地的古藏文写本文书卷中，发现有这样一则祈愿文：“嬷嬷敬献发辫一穗，祈赐福寿吉祥，愿得安康解脱。”⑧嬷嬷是吐蕃时期的本教女性卜者的尊称，也是赞普的乳娘。嬷嬷成了佛教的祈愿人，这表明到公元九世纪佛教不但把本教的神祇、仪轨以及所谓“调伏”的方法，吸取改造成为自己的东西，而且把本教宗教职业者也拉进佛徒行列中来了。

喇嘛教的形成，还和内地佛教有着密切关系。自唐代佛教传入西藏起，汉藏之间的宗教关系一直延绵不断。吐蕃向唐朝求经、学法、请僧，汉僧入藏传经讲法、译经，都是有史可寻的。如松赞干布时，有汉法师安寿大和尚（一作大寿天和尚）与端美桑布等共译佛经；⑨赤德祖赞时自汉地翻译佛经，迎请和尚多人；⑩赤松德赞时，有入藏汉族后裔桑希（即禅师之音译）到长安取经，唐朝给予大批青纸写金字的经籍；⑪汉僧大乘和尚（摩诃衍等）在逻些传播禅宗；781年，唐朝廷应吐蕃之请，派僧人良琇、文素赴藏讲法，两年一换；⑫824年有吐蕃使者向灵武节度使求五台山寺庙图，⑬等等。这些史实均说明汉藏之间宗教关系的渊源。特别值得一提的是大乘和尚等传播禅宗和大乘显教经籍的翻译所留下的影响。禅宗是我国内地

佛教宗派，有关宗教史曾评论禅宗顿悟成佛的禅定和西藏密教金刚乘的即生成佛“无有差异”。⑭赤松德赞时，在桑耶寺内那禅部（静虑州，专修禅定）与密宗部（真言州）同列。后来只是由于赤松德赞的干预，经过印僧莲花生与摩诃衍的辩论，禅宗才失败被禁。但其思想并未消失，仍影响到后来的喇嘛教。

据《登噶尔玛目录》载，在西藏佛教的前弘期翻译整理的经籍多属大乘显教，这和受汉地佛教传播的影响是分不开的。唐、吐蕃之间的文化交流极其密切而广泛，佛教经籍的翻译传播是其中重要的一部分。汉译佛经在藏地广泛传布，藏译佛经也受此影响。如弃隶缩赞时“自汉地甘肃翻译金光明正法律分别品”⑮。又如，根据河西古藏文写本文书，其中经卷《大乘无量寿宗要经》是照当时在河西广泛传抄的汉文经卷译制的。《无量寿经》一直是喇嘛们特别注重，几乎每天必须诵读的经典。文书中的其它经卷如《十万般若经》、《大宝积经》、《大乘经纂要义》、《吉祥偈》等，可能多系从当时普遍盛行于汉地和西域的经籍翻译过去的。公元九世纪时精通汉、藏文的著名译师管法成，在河西就翻译过包括《大乘无量寿宗要经》等大量经籍。西藏著名佛籍目录《登噶尔玛目录》中开列的般若、宝积等经籍，在河西古藏文写本文书中得到了证实。这不能不是汉地大乘显教对西藏佛教前弘期佛学的影响。在所谓后弘期，佛教在西藏的再度传播，和前弘期佛教始入西藏的情况一样，也几乎是在同时（十世纪下半期和十一世纪初）分从汉地和印度两路再度入藏。一路是由宝贤译师等在上部阿里地区自印度传入，多系密教，史称上路弘传。另一路是由喇钦贡巴饶赛以下部朵康地区（今青海西宁）重新点燃起佛教的余火，经鲁梅等传入，史称下路弘传，较上路弘传时间还略早一些。

贡巴饶赛在青海河源地区还曾从汉僧受戒，其佛教传承为后来形成的宁玛派和格鲁派所承继。⑯以后西藏佛法大兴，汇合两路弘传，产生了许多宗派。此时内地佛教却已日趋衰落。到了元代以后，藏汉之间宗教关系的发展出现了和以往相反的新情况，藏地僧人到内地传法讲经者，反倒频繁起来。汉统治者多次邀请喇嘛教高僧到北京、南京等都城讲法传经，这对蒙古族地区和汉族地区都产生过影响。在这里顺便提及一件有趣的事，不知在什么时候，汉族地区所崇拜的关云长神像，竟也被喇嘛教加以“调化”，“委为护法神了”。⑰在桑耶寺和扎什仑布寺等地建有其神殿，被藏人敬信祀奉，上以“革塞结波”（藏语“格萨尔王”）的尊号，⑱将其“藏化”了。

从这几方面的关系来看，是否可以这样说，西藏佛教是在长期的历史过程中，把印度佛教、汉地佛教和本教兼容并包、互相融合，而形成具有自己特点的喇嘛教形式。

喇嘛教密宗的特点

注重密教，以密教为究竟，是喇嘛教各派的共同特点，故其又有西密之称。它与称为东密的日本密教是现今世界上仅存的两个密宗派别。

密宗在公元二世纪时经印度的龙树而得流传，六世纪时广为传播。八世纪初印度密教僧人善无畏等来到长安（716年），翻译经典，密教开始在中国传播，得到唐玄宗至德宗四代君主的信奉，共约经历百年（到九世纪中期以后就渐告衰绝了）。在此百年期间，正是唐、吐蕃交往极为频繁的时期，是否有密教从内地传入西藏的情况，无记载可考。但西藏宗教史记载，正是这段时期，密教从印度传入了西藏。公元760年左右，⑲

吐蕃赞普迎聘乌信那（今克什米尔）密教僧人莲花生入藏传法，应是印度密教传播的开始。[20]当时在桑耶寺设有真言州即密宗院。以后入藏印僧无垢友、法称等都传播过密法，但传播的情况如何，未知究竟。史载莲花生弘传密法，毕竟是多所附会，荒诞不经，连宗教学家也认为“难于取决”。[21]莲花生的说教传承既无可考，有关密教经籍亦未见流传下来[22]。密教由于其本身的真言仪轨近似本教，故可以取得人们的一定信仰而得传播，但遭到的阻力仍是不小的。赤松德赞的正妃才邦氏斥责密教的“所谓嘎巴拉，就是人头骨；所谓巴苏大，就是掏出来的人的内脏；所谓冈凌，就是人胫骨做的号；所谓兴且央希，就是铺开来的一张人皮；所谓罗克多，就是在供物上洒的血（人血）；所谓曼陀罗，就是一团象虹一样的彩色；所谓金刚杵士，就是带有人骨做的花曼的人。”又说“这不是什么教法，而是从印度进入西藏的罪恶。”[23]赤热巴巾佞佛，大力校订和翻译佛经，佛教有较大发展。但译经多为大乘显教经论，密籍还是不多的。这一方面可能是由于密宗本属秘密修持、秘密传授，故翻译自然受到限制。另一方面也由于当时藏王敕令不许随意翻译密经，因而译经不多。

密教的进一步传播和发展，特别是密教经籍的译传和研究，是在西藏佛教后弘期即十世纪中期以后开始的。阿里僧人宝贤（仁钦桑皮）等赴印度学密法，还请印度超行寺名僧阿底峡入藏讲经。以后，印、藏僧人彼此往来频繁，所说所传密法甚多，且以瑜伽密和无上瑜伽密的各种教法为指归，从此密法大兴，密教经籍的翻译也渐臻完善，至元代能汇集显、密经籍创编大藏巨典。

喇嘛教所以特重密教，首先是与其传播的历史时代密切相关。公元六、七世纪大乘密教已传遍了北印度，从印度传入西

藏的佛教一开始就是北印密教。以后，北印密教又继续不断地对西藏施加影响。十世纪北印度密教出现的时轮派，也传入了西藏。大乘佛教发展到密教，是其走向衰落的象征，它“迷信巫觋之风，日益增长”，又“与印度教相混合”，㉔和原来的释迦教法相比，已有天壤之别了。传入西藏的正是这样的佛教，进而又与西藏固有的本教相混合，更是成为一个混合的产物了。

任何一种宗教在一个民族中传播，主要是要以该民族的社会历史条件为根据。在西藏，由于严酷的自然压迫和长期的奴隶制和封建农奴制的社会压迫，经济、文化十分落后，人民生活极端贫苦，他们几乎不能不把全部劳动用来进行物质生产才能维持生存。这种社会条件，导致人们偏重教仪、修持和迷信巫觋等宗教活动实践，而不崇尚繁琐的教理研习，这是使宣称可快速成佛的喇嘛教或密教得以传播和存在的基本原因。对于广大的各个社会阶层，谁只要一心诵念六字明咒，供花敬佛，祭祀烧施，就可升登佛界。密教的这种形式，是一种价廉而又省力的精神鸦片。

密教是所谓法身佛（大日如来即毗卢遮那佛，为密教尊奉的最高神）对自己眷属所说的奥秘大法，都是用隐语、咒语秘密传授，藏语称“桑俄”，又称“真言宗”、“密咒”、“金刚乘”。其最大特点是以宗教活动的实践为主要内容。它从彻底的信仰主义出发，认为通过念诵、供养、作法、护摩等种种宗教仪式活动，就能达到所谓解脱成佛之境界。任何宗教都要求绝对的信仰，密宗尤甚。它宣扬：“真言”是如来的直接教导，只要坚信并且多念咒经，就可治病捉鬼，消一切罪，生无量佛；也可以用来咒诅冤家和恶人，解仇泄恨，因而它迎合世俗者的一般迷信心理，容易流传。作为密教徒修行者则只要按

照规定的仪轨，经过上师（阿阇黎）灌顶传授，合乎修持方法，就可以即生成佛，不必累世修行，不要苦读大量经籍。它以一种神秘的信仰主义代替那些烦琐的显教教条，从而使佛国的极乐幻境“离人们更近一些”。密教适合西藏社会的特点，其巫咒幻术仪式比较符合原有的“重鬼右巫”的传统信仰心理，因而入藏后较易为人们所接受。特别是即身成佛的快速成佛法，对于处在阶级对立非常尖锐，等级十分森严，生产非常落后的社会之中的人，是具有相当诱惑力的。希望永远过着剥削享乐生活的奴隶主阶级固然十分需要它；而对于遭受地狱般苦难生活的被压迫阶级来说，虽然由于密教神秘传授和他们自身经济生活条件等的限制，而难以修持，但他们却可以幻想通过向密教法师寻求符咒巫术以祈福禳灾，实现摆脱现世苦难的愿望。同时，那种用念诵真言、供灯烧施、布施功德等简捷途径而获成佛的方法，也是他们乐于接受的。因此，密教一直成为喇嘛教的主要内容，各宗派都很重视它。

密教还由于它尊奉多神偶像的特点，使它能和本教结合以适应西藏社会。这些神佛偶像多从婆罗门教转变而来，传入西藏后，又把某些本教神祇拉入其行列。其数量之多，形象的千奇百怪，简直不可名状。如观音就名类甚多，又从观音中分化出二十一个女神叫度母。还有所谓供观修的各种本尊佛，如大威德是牛头，金刚亥母是猪头，马头明王是马头。还有供观修的双身男女裸体合抱的所谓欢喜佛，如上乐金刚和金刚亥母就属这类。主佛之外，还有各种各样护法神。如表示残暴凶猛的“愤怒”神，表示慈悲善良的“智慧”神以及色相庄严、遍体柔光的“爱神”等，那是难以具体统计的。法身佛大日如来被称为“诸法之法相”，即造物主，这使观念上的精神实体进而具体人格化了。在密教修的“曼陀罗”中央大院，住的是这

位最高的本尊佛。围绕着中央大院的三重内外院，供的是其内眷及其它各种神像。如果说念真言还是以带有抽象的信仰主义的密语布教，那么，修坛城和修本尊佛则是进而以直观主义施教。密宗灌顶入教受法完全是袭用古印度国王王太子在继承王位时所举行的仪式。曼陀罗上所构思的诸佛、诸菩萨聚集图，以及寺庙所列佛、菩萨、护法神、魔神等地位高低不同的神像，实际上是世俗的帝王将相谱在佛国的反映。把佛作为偶像加以祀奉，本是反原来佛教的，但对于皈依者来说，却比抽象的信条更为具体化、形象化和更有鼓动性。这种树立并崇拜偶像，进而由对佛像的崇拜变为对活佛的崇拜，说明密教更适合于西藏人神相通的原始观念，这更是为统治者所需要的。

佛教原本是禁欲主义之一种，不论是小乘或大乘显教都有不杀、不盗、不淫、不妄语四根本戒。女性是被歧视的，即使出家也不能成佛。妇女不能随便进入寺庙，对女尼的戒律规定比男僧的多。但密宗却有些特别，它把女性作为修习密法不可缺少的条件和伴侣，宁玛、噶举、萨迦等派是这样，格鲁派也是这样。格鲁派严禁娶妻生子，不近女色，但在学习显宗之后，进入修密宗阶段，并不禁男女性生活。说什么密教徒受用女人，是为道助，非同俗人娶室，叫做“双修”，还说什么“男是智慧，女是方便”。所谓“方便”即方法，也就是“善巧”，意为巧取方法以达目的。密教修持中几乎离不开妇女，在曼陀罗里有各种色相殊妙的“天女”作内眷，在佛菩萨中有“明妃”、“欢喜金刚”、“佛母”等本尊神，受密教徒念诵、受持、修习、供养。此外还有专门讲述男女如何结合双修的密教仪轨。佛教发展到密宗，一反禁欲主义而成了近乎纵欲享乐主义。这种所谓“双修”，既能满足现世欲望，又能将来成佛作祖，进入来世享乐的佛国。物质的与精神的，出世的与

入世的，它都占有，越来越世俗化了，这正符合剥削阶级的需要。

还应指出的是，密宗的神秘的密咒教法，野蛮的祭神仪式，崇拜的狰狞神像，无疑是封建统治者用来恐吓镇压农奴，巩固封建农奴制度的一种善巧“方便”。

活佛转世制的特点

在喇嘛教中，盛行活佛转世制。它是在西藏农奴制社会基础上，喇嘛教寺庙僧侣集团为解决其宗教首领的继承（法嗣）问题，取佛教灵魂不灭说而建立起来的一种特殊的宗教传承制度，是封建教阶制在西藏的特殊形式。

活佛，藏语一称“阿拉合”，是对活佛的一般称谓，一称“朱古”，是专指依转世制度而取得活佛地位者。所谓活佛转世，按喇嘛教的说法，系指大喇嘛和活佛生时修佛已断除妄惑业困，证得菩提心体，生死之后，能不昧本性，不随业而自在转生，复接其前生之职位。藏语称为“朱古”，蒙语称“呼毕勒罕”。在清代，被中央政府授予封号的大活佛称呼“图克图”（蒙语“佛陀”的音译）。

活佛转世制度始于喇嘛教的噶举派噶玛支系。转世制创立之前，喇嘛教各派的传承，有的是师徒衣钵相传，有的采取家族世袭。如萨迦派是昆氏贵族创立的教派，其宗教首领(法王)从教派创始人衮乔杰波起，在该贵族中以封建宗法世袭制传承，使宗教和政治、喇嘛上层和世俗贵族的统治利益统一了起来，这既有利于教派之间的竞争，也能巩固封建统治。公元十二世纪后半期，噶举派噶玛支系形成。该支系第二传承噶玛拔希（本名却吉喇嘛）深习密法，曾受元帝忽必烈和蒙哥的召见，并

被赐金印和金边黑帽一顶，广传佛法于西康、青海、甘肃等地，使该派得到发展，他亦成为该派极有宗教地位的人物。1283年，噶玛拔希死后，噶玛噶举派为了同当时深受元朝信任的萨迦派进行政治角逐，维护本派利益，便以噶玛拔希的传承者央迥多吉为噶玛拔希的转世，称为噶玛噶举派黑帽系第三世活佛，并追认其创始人都松钦巴和二传噶玛拔希为第一世、第二世活佛，以后即世代转生不绝。这种转生制一经出现，其它各派继起仿效，成为大喇嘛和宗教首领传承的普遍通制。

十四、十五世纪之交，宗喀巴创立黄教。1419年宗喀巴弥留之际，以衣帽授其大弟子甲曹杰继承甘丹寺第二任赤巴（大法台）。这时格鲁派转世制尚未产生。哲蚌寺、色拉寺和扎什伦布寺等建立后，黄教势力发展很快。到十六世纪逐渐形成了庞大的寺庙集团，为噶玛政权所支持的噶玛噶举派所不容，受到压制，但当时格鲁派又无有继承宗喀巴威望的宗教领袖人物来维持局面。在此种背景下，1546年当哲蚌寺法台宗喀巴的再传弟子根敦嘉错死后，寺庙集团上层将从前藏堆龙地方找来年仅三岁的锁南嘉错作为根敦嘉错的转世灵童，充任黄教寺庙集团的继承首领，这才开始了黄教的活佛转世制。1580年锁南嘉错在青海传教，受到驻牧青海的蒙古汗王俺答汗的宠信，并被赠以“圣识一切瓦齐尔达赖喇嘛”称号，是为达赖名号的由来。以后即以达赖活佛名号世世转生，为黄教的第一大活佛转世系统。从五世达赖以后，在黄教中又相继建立了班禅、哲布尊丹巴、章嘉呼图克图等大小众多的活佛转世系统。

喇嘛教采用活佛转世制传承，开始仅限于在佛学上有高深造诣或对宗教发展有建树的大喇嘛才可以，这也比较符合佛教所称的自在转生的本义。但由于喇嘛一经转生成为活佛，就具有特殊的社会地位，所以一些并非佛法高深的僧人，也争相挤

入转世活佛的行列，以取得僧侣贵族的地位。这样一来，活佛转世制愈用愈滥，活佛也越来越多。

活佛转世制的产生，也和西藏的原始本教信仰有一定的历史渊源关系。本教神道崇拜日、月、星辰等天神，其最高者为父王天神。本教的万物有灵论和天神与人君合一论——天人相通，是古代西藏人世代不易的信念——被佛教吸收，把天神、佛和现世君王统治者合而为一。佛教的转世轮回正好与本教的天人相通论相契合。这在823年（唐长庆三年）的《唐蕃会盟碑》（藏文）中就有所反映，碑文已称赤热巴布赞普为转世君王了。以后喇嘛教史籍干脆把松赞干布说成观音菩萨的化身，把赤松德赞说成文殊菩萨的化身，把赤热巴布说成金刚手的化身，等等。后来，化身说又发展为转世活佛说了。所以活佛转世制的产生并非偶然，它是西藏社会传统信仰的某种发展，是佛、本两教的结合物。

佛教“灵魂不灭”说发展为喇嘛教的活佛转世制，也是喇嘛教越来越世俗化的表现。事实上这个制度的产生和存在是世俗的封建社会经济政治斗争需要的反映，它本身就是封建农奴制的组成部分。不管喇嘛教给活佛转世以何种宗教根据或赋予它以怎样怪诞的奇祥灵瑞，但它确是噶举派进行教派斗争的产物。从噶举派黑帽系和红帽系建立活佛转世系统后，便各依其第一世活佛所受封赐的职位和权力，代代相承，与元、明、清中央政权维持密切的关系。这两个派系的历辈转世活佛受封为“法王”、“国师”等称号者亦都不少，他们依靠中央朝廷的支持夺得了地方的权势。黄教在达赖二世至五世和噶玛噶举派的斗争中，活佛转世制对维护黄教的内部团结，增强对外斗争的力量等方面，也是起了重要作用的。如三世达赖在内蒙古传法死后，说是转生于俺答汗之孙苏密尔岱青台吉，从而使黄教

与蒙古族统治阶层结成密切联系，获得了他们政治上的一定支持。当黄教寺庙集团和噶玛噶举派斗争激烈之际，1616年四世达赖云丹嘉错死去，噶玛政权藏巴汗即以不让达赖转生、破坏黄教活佛转世制的手段来压抑打击黄教势力。后经四世班禅罗桑却吉坚赞的调解，才使藏巴汗收回成命，使五世达赖得以坐床，黄教首领得以后继有人，其势力也才得以巩固。从噶举、格鲁和其它教派的发展历史中，都可以看到活佛转世的传承办法，对于进行教派之争，巩固发展寺庙僧侣集团的政治经济势力，都具有重要意义。它可以使僧侣领导层保持相对稳定，并能名正言顺地继承上世宗教首领的社会关系，使转世者及其僧侣上层集团得以承袭和维护其既得的特权地位，扩大影响，增添属寺，壮大宗教势力，甚而凌驾世俗封建主之上，与之抗衡。

喇嘛教寺庙一般都拥有独立的寺庙经济。活佛作为寺庙僧侣集团的首领，也是封建农奴制生产关系的体现者，较大的活佛还是地方的政教首领。正因为活佛具有宗教的、政治的双重尊荣地位，所以僧俗农奴主为争夺此一名位，或则贿赂串通作法降神者，私下指定转世灵童；或则不惜重金捐买格西、堪布等职，以求转世。由此造成了活佛转世的泛滥，转世制也就成为僧俗统治者之间争权夺利、进行权力再分配的一种手段了。

喇嘛教政教合一的特点

“每个不同的阶级都利用它自己认为适合的宗教”。[29]喇嘛教在其发展的过程中，始终是得到统治阶级的支持并与政治相结合的，最后乃至形成“政教合一”的制度，这是我国西藏宗教史上的特殊现象。

前面我们已经说过，吐蕃原以本教治国，本教巫师有很高的

社会地位，被认为是掌握部落的祸福兴衰和农牧业生产丰歉命运的。他们可以主持祭祀，参与会盟和参预军政大事。佛教与本教斗争的结果，使原来本教巫师们的社会地位，逐渐为佛教僧侣们所代替，“国之政事，必以桑门参决”。㉘赤松德赞和赤热巴布时，已有佛教僧人参政了。贝钦布云丹增曾执掌吐蕃军政大权，位在大论之上，称为本阐布，为唐蕃会盟吐蕃一方的主持者；其他一般出家僧人由于规定的每人获得七户平民供养和免赋免役的权利，也使之上升到特殊地位。这时佛教与政治的结合毕竟还是初步的，因为佛教的传播还不深远。尽管倡佛和译经的活动，使佛教文化包括文字、声明、因明和宗教思想等得到人们的重视，逐渐成为吐蕃文化的一部分，但它还没有和吐蕃的典章制度结合起来。僧人参政和获得供养的特权，主要并非由于他们是佛教徒，而是因为他们出身于奴隶主贵族的缘故。所以九世纪中叶随着吐蕃奴隶制度政权的灭亡，僧人参政和接受供养也就一起完结了。

在藏传佛教的后弘期，佛教与政治的结合又揭开新的一页。自吐蕃奴隶制政权瓦解后，藏区社会开始向初期封建制过渡。吐蕃本部和其属部各自为政，分裂割据。西自拉达克、古格（阿里），东至桑耶、雅隆，地方势力最大者为阿里王、桑耶王，都各自雄据一方。各地方势力虽然分散，但政治上比较稳定。十一世纪中叶，封建经济有了发展，地方割据势力的统治已经巩固。新的封建主为了巩固他们建立起来的剥削制度，需要一套新的上层建筑为他们服务。他们各自派人到安多区和印度学法求师，特别是在阿里王意希沃和桑耶王意希坚赞的提倡下，朗达玛毁法后曾经一度中蹶数十年的佛教，再度在西藏传播并更为发展起来。复兴的佛教从一开始就和地方封建势力紧密结合起来。如桑耶王意希坚赞自称“阿大”（藏语领主、

君、王之意），又是桑耶寺寺主；阿里王意希沃本人出家为僧，称为“拉(天)喇嘛”。喇嘛僧徒依附他们而获得供养，寺庙得到他们的资助而修建。由于各封建领主割据分散，依附于不同领主集团的喇嘛僧徒之间也出现了门户之见。本来进藏传法的僧徒有青海、西康、河西、于阗等地的，也有印度、克什米尔等国的，法派不一。藏僧学佛译经，收徒传法，也都各有门庭。这些不同的流派和门户，“设道布教，各化一方”，“各标一胜，各树一帜”，㉗归附者多，便形成自己的宗派。从十一世纪起陆续出现了二、三十种教派和教派支系。这些教派“绝少有如印度宗派，纯依见地而立宗名”，㉘多是根据某种政治需要，随地方名称、祖师名称或某一宗教学者之名而立为宗派名。教派的创始者大多是出身于旧贵族而依附领主的僧人，或本人就是领主集团的代表的人物。1073年因建萨迦寺而立的萨迦派，实际上是封建领主昆氏家族的教派，萨迦寺是其家庙；噶举派的蔡巴噶举支系，后来（十三世纪）也与领主噶尔家族结合为一；帕竹噶举支系创立后，其法嗣后被当地朗氏封建家族子弟所继承，不久即转为朗氏家族世袭。帕竹万户长兼帕竹噶举派的宗教首领，称为“喇本”（喇嘛万户长），后来干脆规定，帕竹政权的继位者必须是出家僧人。总之，政教合一的雏形已经在这些割据地区和教派中出现，不过还没有形成全藏统一的组织。元朝封萨迦派首领八思巴为帝师，西藏政事“设官分职而领于帝师”，“帅臣以下，亦必僧俗并用，军民通摄”，㉙结束了封建割据状态。萨迦派代表元朝中央政府实现了对西藏的政治统一，但宗教上萨迦派并未驾凌于他派之上。各教派寺庙僧侣仍然各自依附其地方势力，自行其是。各地方万户长只是接受萨迦派的政治领导（也即元朝中央政府的领导），但其所属宗教组织与萨迦派是并行而独立的。这就是

说，喇嘛教与政治还未达到完全的统一的结合。

宗喀巴创立的黄教，经过二百余年的发展，至1639年在和硕特蒙古固始汗的帮助支持下，取得了对全藏喇嘛教的领导权。1652年清朝政府敕予五世达赖“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇垣喇达赖喇嘛”封号，使其作为喇嘛教的最高宗教首领得到中央政府的正式确认。五世达赖采取一系列措施，如清理各教派寺庙、僧徒人数和属民户口，规定寺庙经济制度，建立黄教寺庙组织机构和僧官任免以及喇嘛学经等宗教制度，为建立全藏的统一的政教合一制度，使黄教寺庙统治集团取代全藏的政治统治权力，“建树了巨大的功绩”。但是在五世达赖之时，西藏的政、教二权至少在形式上仍是分立的，分由固始汗和达赖执掌。只是到后来，经过黄教寺庙集团首领桑结嘉错和固始汗子孙的争夺，以及清朝平定珠尔默特那木扎藏王的叛乱，政治权力才转移到宗教寺庙即达赖活佛转世系统手里。1751年清朝改革西藏政制，设置驻藏大臣，并授予七世达赖政治权力。建立噶厦政府，规定各级机构僧俗并用，僧高于俗，归驻藏大臣和达赖统一领导。这样，由黄教寺庙僧侣统治集团和世俗贵族联合统治西藏的典型的政教合一制度，便从此完全确立了，并一直延续到西藏和平解放。

由佛教与政治结合发展到高度的政教合一组织形式，是和西藏农奴制的产生发展相始终的。宗教是封建制度的保护物，以政护教、用教固政，是封建统治者处理政教关系的基本原则。在全国范围内，历代封建统治者从来不允许宗教凌驾于世俗政权之上，只能政高于教。但在西藏局部地区，则可以允许政教平分秋色，这是由西藏的特殊历史条件决定的。喇嘛教参政这种类似欧洲中世纪政教合一制度的现象，直到二十世纪五十年代末才告结束。

注释：

①善慧法日：《宗教流派晶镜史》“略说本教源流”篇，刘立千译，王沂暖校本。

②③④王沂暖译《西藏王统记》。

⑤善赞法日：《宗教流派晶镜史》“本教之起源”篇。

⑥善慧法日：《宗教流派晶镜史》“本教之起源”篇。

⑦王沂暖译：《西藏王统记》。

⑧黄文焕：《河西吐蕃文书简述》，文物1978年12期。

⑨布敦：《西藏佛教源流》。

⑩⑪《青史》。

⑫《册府元龟》卷980，外臣部通好。

⑬同上，卷999，外臣部请求。

⑭善慧法日：《宗教流派晶镜史》。

⑮五世达赖：《西藏王臣史》。

⑯刘立千：《印藏佛史》。

⑰善慧法日《宗教流派晶镜史》把这件事判为隋朝时三论宗的智者（吉藏？）“大师所调化，委为护法神”。

⑱参见《卫藏通志》卷6。

⑲⑳刘立千：《印藏佛教史》。

㉑善慧法日：《宗教流派晶镜史》。

㉒布敦：《甘珠目录》中载《旁扩目录》，然其籍已佚。

㉓《贝玛噶扩》第79页，引自王森关于西藏佛教的十篇材料。

㉔吕澄：《印度佛教史略·导言》。

㉕《马恩选集》第4卷253页。

㉖《新唐书·吐蕃传》。

㉗刘立千：《印藏佛教史》。

㉘善慧法日：《宗教流派晶镜史》“别说各宗之创立”篇。

㉙《元史·百官志》。

西藏喇嘛寺特权的形成

王玉平

喇嘛教盛行于我国蒙、藏等少数民族地区。在西藏，喇嘛寺林立，藏族人民普遍信仰喇嘛教。因此，在研究西藏问题时，喇嘛教问题是一个非常重要的课题。

原西藏地方政府实行“政教合一”的制度，少数上层喇嘛通过他们所控制的宗教系统和世俗领主共同组成西藏地方政权。政府、贵族、寺庙三大领主阶级统治着整个藏族地区，而寺庙领主是最大的领主。他们和世俗领主一样，占有大量的土地、牧场、房屋、资金，统治着大批的农、牧奴，进行着极其广泛的商业活动，同时又是西藏最大的高利贷者之一。除此之外，他们还享受着历代中央和地方政府拨予的常年津贴和各种特权。寺庙不仅拥有雄厚的经济实力，对农奴进行直接的剥削和压迫，而且最大的寺庙，如拉萨的三大寺（即哲蚌寺、色拉寺、甘丹寺）还直接参加原西藏地方政府，和贵族一道共同掌握地方政权。原西藏地方政府的摄政，一般也是由三大寺最高一级的僧侣活佛担任。地方政府中的一切“孜仲”（即僧官），包括达赖喇嘛的经师、侍读和随从，必须是三大寺的僧人。原西藏地方政府的一切重要会议，必须有三大寺上层喇嘛的代表出席并参与决议。直接参与掌握地方政权，此乃是西藏寺庙最大的特权。

恩格斯在讲到十六世纪德国社会的阶级关系时曾指出："僧侣中的封建特权阶层形成贵族阶级，包括主教和大主教，修道院长、副院长以及其他高级僧侣。这些教会显贵或者本身就是帝国诸侯，或者是在其他诸侯的麾下以封建主身份控制着大片土地，拥有许多农奴和依附农"。[1] 西藏的寺庙内部也是如此，阶级分明，等级森严，一般喇嘛毫无权力，大权操纵在上层喇嘛之手。作为西藏三大领主之一的寺庙领主，是由各个寺庙的活佛，以及在各拉吉、扎仓和较大康村[2]中担任职务的堪布、格贵、强佐等[3]组成的。这些人约占喇嘛总数的百分之四，是寺庙的当权派。他们凭借各种封建特权，横征暴敛，强取豪夺，搜刮勒索，无恶不作，实质上是披着宗教外衣的大农奴主阶级。而占百分之九十以上的普通喇嘛，绝大多数是由于生活所迫，才进寺庙当喇嘛的。他们在寺庙里干着最脏最累的活，受着残酷的压迫和剥削，实际上是穿着袈裟的奴隶。我们说的西藏寺庙僧侣的特权，是指寺庙少数上层喇嘛的特权。

吐蕃时期寺庙僧侣特权的产生

佛教传入西藏之前，西藏已有了自己的宗教——本教。佛教作为一种外来的思想体系，一经传入西藏，立即引起了吐蕃王室和松赞干布的注意。同时，也受到了吐蕃奴隶主阶级内部本教势力的排斥和打击。佛教和本教经过长期的斗争和相互渗透融合，逐渐形成了带有西藏地方特点的佛教，俗称喇嘛教。

佛教之所以能够发展起来，拥有完整的机构、强大的势力和众多的信徒，是和各个时期统治阶级的大力扶植分不开的。伴随着喇嘛教的产生，喇嘛寺的特权也应运而生了。历代中央王朝，特别是清王朝对各世达赖喇嘛等的赐封日渐增多，终于

使喇嘛寺特权阶层发展到直接参与掌握地方政权，形成了“政教合一”的局面。

在松赞干布时期，即佛教传入之初，兴建了大昭寺、小昭寺、厌胜十二殿等。这些寺庙只是些供有佛像的殿宇。在西藏，佛教当时还处于一种有人信仰、无人出家的状况。

到了赞普赤松德赞时期，约在公元779年，由赞普亲自主持奠基礼，修建了西藏历史上著名的桑耶寺，这是西藏的第一座较大的寺庙。接着赞普派人到印度请来了十二位小乘派的僧人，来试渡西藏贵族青年出家。相传第一次受戒的共有七人，这是西藏有自己的僧侣的开始。赞普下令吐蕃全区上下必须一律尊奉佛教，亲自和贵族大臣们在神前发誓，今后永不背弃佛教。他还让赞普子孙、贵族子弟都选择僧人为师，攻读佛经。他在动员大臣、王妃、属民等人出家时曾说：“谁做僧徒即可不支差，大家的生活费用，则有权从国王仓库中领取。”④王妃没卢氏和其他贵族妇女约三十人相继从汉僧摩柯衍受戒出家为尼。赞普将一百五十户属民赐给寺庙作为供施来源，每个僧人赐给三户属民，这些人都不给国王支差服兵役。赞普还规定从属民征收的差税中“给教主堪布每年发青稞九百克（藏族计量单位），酥油一千一百两，衣服一套，马一匹，纸四刀，墨三块；给住在桑耶绰浦地方的二十五名瑜珈行者，每年每人发青稞五十五克，酥油三百两，马一匹，不同行色的衣服六件。”⑤当时只有三百零五名僧人，却占有四千二百六十多个奴隶。寺庙上层僧人（即教主堪布、瑜珈行者、教师等）共计三十九人，虽然这些少数僧人只是从国王的仓库中领取薪俸，并没有任何固定的财产，但是他们无需给国王支差服兵役，已经成为生活上非常富裕的、享有特权的奴隶主阶级。这是寺庙僧侣享有特权的开始。

到了赞普赤祖德赞（又称迟热巴巾）执政时期，对佛教的推崇和虔信，更是较前有过之而无不及，他广建僧伽、精舍，对僧人恭敬供养，到了极端佞佛的地步。相传他曾在头发上系上两条长丝巾，丝巾下端敷于僧座，令诸僧坐其上。他对僧人的供养重新作了规定，据《大桑耶寺志》中记载，当时一僧人给予七户属民赡养之，并制定法律予以保护，凡恶意指僧者断其指，恶意视僧者剜其目，口出恶言者割其唇。僧人被列为社会第一等级，给寺庙划拨一定的土地、牲畜和奴隶作为其供奉。当时的大臣香·蔡邦多日新建的绰浦寺门前的石碑铭文中记载："在堆龙浦建大雄宝殿，立三宝所依处，敬事四部众比丘作为顺缘之奴隶、土地、牧场以及神物法器、财物、牲畜等一应齐全划定，以为赞普赤祖德赞常年之供奉。"赞普赤祖德赞时期，对僧人的供奉不仅限于生活资料，而且还赐给了大批的生产资料。

从以上情况可以看出，在吐蕃王室的庇护下，作为奴隶主阶级的寺庙上层僧侣，在社会上已成为尊贵的第一等级。他们除占有大批的生活、生产资料外，还受到法律保护，享有免支差税等特权。

元、明两朝寺庙僧侣特权得到进一步发展

一切剥削阶级为了维护自己的统治利益，总是尽量利用和发展宗教，使之成为统治、压迫和剥削劳动人民的一种工具。元、明两朝，由于官府对喇嘛教大力扶植，对宗教领袖封官赠爵，划定地区归他们管辖，赐给他们各种权利，因而喇嘛教得到迅速的发展，初步具备了"政教合一"的特点。

从十三世纪中叶到十四世纪中叶，萨迦教派统治着整个西

藏地区，它的领袖人物在这一时期曾任职中央，管理全国和藏区的佛教事务，在中央和地方享有许多特权。

公元1240年，蒙古太子阔端派大臣多达那波进藏召请喇嘛，于是萨迦寺主萨班·贡嘎坚赞亲赴凉州（今甘肃武威），从此建立起西藏萨迦统治集团和元代宗室的政治关系。公元1260年忽必烈即位后，即于当年封八思巴为国师并赐玉印。公元1264年元世祖忽必烈迁都上都（北京），设总制院掌管全国佛教事务和吐蕃地区的地方行政事务，命八思巴以国师领总制院事。同时又颁发圣旨，保护寺庙僧侣，免征僧侣各种差税，授权寺庙可以不受行政官吏的管束。在当年（1264年）5月，元世祖忽必烈在上都颁发给国师八思巴的圣旨中写道："朕奉行胜道，如尔等按照朕之旨意，进行修行，善识佛经，朕即一体敬仰供奉。凡遵行上述旨意之众僧，均可不受军人、军官、宗本、达鲁花赤、金字使之管辖，也不向其科派任何兵役、差税和力役。"由于元朝统治者极力笼络西藏宗教上层人物，故崇其封爵，厚于赏赐，当时受封为国师、帝师、司空、国公者，终元一代，不胜枚举。据《卫藏通志》记载："元朝尊重喇嘛，有妨政事之弊，至不可问，如帝师亦专席于坐隅，其帝子之号，司徒、司空、国公，佩金玉印章，前后相望。怙势睢恣，气焰熏灼，为害四方，不可胜言。""并有民殴西僧者截手，詈之者断舌之律。"

当时各朝帝师也多次奉旨给乌思藏各宣慰使司、万户长等文武官员及僧众、百姓等颁发文告，申明对寺庙封地、属民、牧场、牲畜、工具等一律严加保护，使之不受侵犯，规定寺庙享有免支差税等特权。曾任成宗、武宗、仁宗三朝帝师的桑杰贝，在大羊年（公元1307年）颁发给夏鲁寺的封文写道："西夏鲁寺所属僧俗部众，忠顺天子，安分守法，皇帝圣谕：不得

向其征派兵差、食物乌拉，不得号占其经堂、僧舍临时居住，不得向其征派牛、马等乘畜和驮畜，不得强迫借贷或出雇（脚力），不得将其农具等用以抵债。彼原有之庄园、土地、水草等，一律不准侵占、抽调，不得对彼仗势欺凌或陷害诬告。为使其安居乐业，重颁发此照，以为凭证，自此照颁发之日起，仍有违犯者，定禀报皇上，严惩不怠。”⑧由于朝廷对喇嘛的大力扶植和利用，皇帝、帝师的多次赐封，使喇嘛教的势力得到迅速的巩固和发展。

公元1368年，明太祖朱元璋在南京即皇帝位，第二年就派遣官员到藏族地区，谕令各僧俗领袖归顺明朝。同元朝一样，明朝对喇嘛教也采取了利用和扶植的政策。不同的是，明朝不象元朝那样只推崇萨迦一派，而是对具有实力的各教派领袖人物都赐加封号，采取了“多封众建”的政策。明朝共封了三大法王：公元1406年，封当时实力强大，在整个藏族地区有一定影响的噶玛噶举黑帽系的哈立麻（即得银协巴，1384——1415年）为大宝法王；公元1413年，封曾在元朝显赫一时的萨迦派拉康喇让的昆泽思巴（即衮嘎扎喜坚赞，1349——1425年）为大乘法王；又在公元1434年，封后来居上的格鲁派释迦也失（即释迦意希，1352——1435年）为大慈法王。至于受封为国师、禅师的，还有二三十人之多。

明朝对喇嘛教的领袖人物，除了赐加封号外，还给他们以经济上的实惠，允许他们按期朝贡，并给以优厚的回赐。在互市贸易上，对他们也予以照顾。这时期的藏区寺庙，不仅是一个宗教组织，同时又是一个地方政权组织。公地的封建领主，都为自己披上一件宗教外衣，以享受寺庙豁免税差、封赐和朝贡等特权。较大的寺庙，就是一个地方割据势力。寺庙集团势力作为一个整体，当时正在蒸蒸日上，成为愈来愈强大的社会

政治力量。

达赖喇嘛掌管西藏全区的政教之权，寺庙系统成为地方政府的组成部分

喇嘛教依附于封建势力，封建势力竭力扶植喇嘛教，政权支持神权，西藏全区性的“政教合一”制度，在公元十三世纪中叶，即萨迦派第五祖八思巴受元朝中央政府的正式敕封、掌管西藏地方政务时起，即已初具规模。到清朝初年，黄教第五世达赖喇嘛阿旺·洛桑嘉措执政时期，这一制度又在清朝中央政府的直接扶植下，有了进一步发展。到了七世达赖喇嘛时期，经过清朝中央政府的多次敕封，西藏上层僧侣和世俗贵族在政治上达到了高度结合，逐渐形成了典型的僧侣贵族专政，即“政教合一”政权。

喇嘛教在元朝时期，虽受到元帝室和贵族王公的崇奉，但在蒙古地区并没有为蒙古族人民所接受。直到公元1578年，蒙古吐墨特部俺答汗与第三世达赖索南嘉措会晤于青海仰华寺，黄教才迅速在蒙古族地区传播开来。公元1642年，蒙古和硕特部首领固始汗，率兵攻入卫藏，灭掉了黄教最后的劲敌，即弟悉藏巴敦回旺布，摧毁了弟悉藏巴地方政权。固始汗统一卫藏之后，还请五世达赖到日喀则，下令以卫藏十三万户的赋税来供养黄教。“盖中外黄教总司以此二人（即达赖喇嘛和班禅额尔德尼），各部蒙古一心归之，兴黄教即以安众蒙古，所系非小，故不可不保护之。”⑦清朝政府为了有效地控制蒙、藏地区，采取了崇奉黄教，怀柔达赖的绥靖政策。早在清入关之前，清太宗皇太极就遣使致书于达赖五世，书曰：“朕不忍古

来经典泯绝不传，故特遣使，延致高僧，宣扬佛教，利益众生。”清入关之后，于公元1652年封五世达赖为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”。⑧

五世达赖喇嘛受到清朝中央政府的正式敕封之后，其声威势力在西藏社会上愈益隆盛。他凭借着中央政府的支持，建立了进行封建统治的一整套组织机构，规定凡地方政府属下的一切行政官员，必须一律尊信黄教；各地方的行政官员要僧俗并用，僧高于俗；规定每年从地方政府的财政收入中，抽一部分给寺庙，作为寺庙的费用。另外，他还利用从朝廷那里得来的赏物，修建了不少庙宇，强迫其它教派的寺庙改宗黄教，并规定了各寺庙的喇嘛人数、组织形式、学经程序、考试制度、执事僧人的任免迁升、寺庙戒规等一整套宗教规章制度。他把从藏巴汗那里得来的土地和农奴，一部分分给有功的新贵族，作为世袭庄园（藏语叫做“格溪”）；一部分分给寺庙，作为寺庙庄园(藏语叫做“曲溪”)；一部分留作政府管辖(藏语叫做“雄溪”)。公元1736年，郡王颇罗乃颁发给甘丹达吉林寺的追封文书，就是一个对喇嘛教特权有力的证明，现摘引如下：“为在四方宏扬文殊菩萨纯洁无瑕之佛法大宝，却吉洛桑迟林奉五世达赖喇嘛之命，在丹增达赖汗的协助下，在北夏曲卡地方适时修建了一座佛教寺庙，取名为甘丹达吉林寺。因该寺无供奉之来源，故将下方三部（即麦玛卡松）寺庙辖区之土地、供养布施、僧源、荐亡祈福之收入等，作为甘丹达吉林寺的上师、喇嘛生活之依靠。凡属寺庙之百姓和寺庙僧侣之牛羊，按照供施封文之精神，免征各种差税。”⑨从以上封文可以清楚看到，甘丹达吉林寺是在五世达赖的直接授意下修建的。寺庙建成之后，即将下方三部地区赐予了该寺，除此之外，该寺还享有免征差税的特权。从此，该寺就成为此方之主，统治着这一地

区。

五世达赖不仅赐予寺庙以庄园和农奴，同时也授予寺庙自行管理领地的权力。寺庙依仗着所拥有的这些特权，在自己的领地上设有税官、管事、刑堂、监狱，对属民不仅派差、征税，进行残酷的经济剥削，而且还管理民刑案件，对于逃亡的一般喇嘛和农奴，或被认为是“违法”的人，可以任意用刑，掌握着生杀予夺大权。

乾隆十五年（公元1705年），七世达赖统治时期，发生了郡王珠尔墨特那木扎勒叛逆事件。乱事之后，制定了善后章程。为了防止贵族擅权，清朝改革了西藏的行政体制，取消了封授郡王的制度，授权达赖掌握地方政权。同时，正式在西藏建立噶厦政府。噶厦设噶伦四人（三俗一僧），于噶厦公所“共同办事”，“凡卫藏事务皆命驻藏大臣会同达赖喇嘛裁决”。[10]噶厦下边设有两个重要机构，即译仓和仔康。译仓即秘书处之意，内设仲译钦波四人，均为僧官。译仓除受噶厦管辖外，还受达赖喇嘛直接领导。噶厦虽在译仓之上，但是噶厦的一切公文政令，必须经过译仓审核、盖印之后方能生效。这样使得僧俗上层人物在地方政权中互相牵制。这次善后章程的制定，加强了驻藏大臣的权力，同时也正式由中央授权达赖喇嘛管理西藏地方行政事务。从此，达赖喇嘛成了西藏政教之领袖，喇嘛掌握了地方政府的大权。西藏黄教掌权的所谓“政教合一”制度，也正式由中央确定了下来。

综上所述，西藏喇嘛教寺庙僧侣之特权，经过吐蕃王室、历代帝王（即中央政府）的赐封，使它从无到有，从小到大，最后发展到了登峰造极的地步。为什么统治阶级如此重视喇嘛教，赐予寺庙僧侣如此众多之特权呢？这是由于喇嘛教的特殊作用所决定的。喇嘛教千百年来就是西藏统治阶级用来迷惑、

欺骗、麻醉人民的工具。喇嘛教宣扬“因果报应”、“六道轮回”等，把由于阶级压迫所造成的社会中一切不平等现象，说成是自己前生所作的“善业”和“恶业”的结果；宣扬统治阶级掌权，剥削阶级享福，是因为他们前生积了“德”；广大农奴受苦受难，是因为前生做了“孽”，命中注定，无法改变。这就为剥削阶级的野蛮统治和残酷剥削，提供了“合理”的根据。它宣扬“生死轮回”，为受苦受难的劳动者，虚构了一个“来世幸福”，使他们在阶级压迫和残酷剥削的痛苦深渊中，得到某种虚幻的精神安慰，把希望寄托于来世，就安于现状去忍受痛苦，任人宰割。喇嘛教起到了暴力所起不了的作用，它是一把杀人不见血的软刀子，是维护农奴制度的一大法宝。

喇嘛教除了作为“一种精神上的劣质酒”，[11] 来麻醉人民的意志外，还有许多清规戒律。比如，不许喇嘛（专指黄教）娶妻生子，繁衍后代；不许喇嘛参加生产劳动，而是把他们完全供养起来，使之成为纯粹的消费者，成为社会上的寄生集团。由于喇嘛教的传播和发展，给西藏社会的政治、经济、文化带来了严重的恶果。使西藏社会由强盛逐渐走向衰弱，生产力发展缓慢，人口锐减。喇嘛教严重地束缚了西藏社会生产力的发展，成为西藏社会长期贫穷落后的重要根源。

注释：

① 《马克思恩格斯全集》第7卷第391—392页。

②康村是西藏寺庙里最基层一级的组织，由一个地域或若干有传统关系的地域中的僧侣组成。若干个康村组成一个扎仓。所有的扎仓组成拉吉委员会，即寺庙中最高一级组织。

③堪布：主管扎仓的一切事务。三大寺的堪布，是由原西藏地方政府直接委派各寺考取格西学位的亲信担任的。格贵：掌管扎仓僧众名册及扎仓纪律，处理一般纠纷，由堪布任免。强佐：管理本扎仓行政、财产、属民和对外关系，由堪布委任。

④东嘎·洛桑迟林著《论西藏政教合一制度》，藏文版第28页。

⑤东嘎·洛桑迟林著《论西藏政教合一制度》，藏文版第32页。

⑥见藏文历史文献资料。

⑦《卫藏通志》卷首第27页。

⑧《太宗文皇帝实录》卷四十五。

⑨见藏文历史文献资料。

⑩《卫藏通志》卷十三上。

⑪《列宁全集》第10卷第62页。

喇嘛教萨迦派在蒙古的兴衰

蔡志纯

蒙古是一个北方的游牧民族，最早信仰原始宗教——萨满教。十二世纪蒙古社会中新兴贵族互相攻战，到十三世纪初，成吉思汗统一蒙古各部，与外界其他民族发生了更多的往来，特别是对外的战争，接触到其他民族的文化。由于政治上、军事上的需要，他利用宗教为自己的统治服务。这时，各地有些蒙古人逐渐改信佛教、基督教、伊斯兰教。比较突出的是，蒙古贵族在经营吐蕃的过程中，使吐蕃佛教萨迦派在蒙古贵族中得到传播。到忽必烈建立元朝时，喇嘛教成为了占重要地位的宗教。元朝灭亡以后，喇嘛教在蒙古衰弱了。本文对喇嘛教萨迦派在蒙古传教的时间及其地位和兴衰的原因，作粗浅的剖析。

蒙古何时信仰喇嘛教

蒙古族从什么时候开始信仰喇嘛教的问题，涉及到蒙古与西藏的关系，各书的记载并不一致。根据蒙文史料《蒙古源流》的记载，成吉思汗与吐蕃发生了联系，并开始统治吐蕃。① 这一记载的根据，可能出自《黄册》，作者亦自称参考过此书。其次比《蒙古源流》晚出一百余年的《水晶念珠》中记载

也基本相同。这些蒙文资料，看来是来自藏文资料。在藏文资料中，济美日必多吉的《蒙古喇嘛教史》有类似的记载。这些记载，都是事后追记，是喇嘛为在蒙古传教方便而编造出来的。因为土伯特之古鲁格·多尔济，他不是一个统治者——汗，只是萨迦来的法主贡噶宁布，生于1092年，卒于1158年，不可能与成吉思汗发生往来。同时史籍也没有关于成吉思汗到达柴达木地区的记载，因此看来这一记载是不实的。

成吉思汗数次征西夏，对吐蕃可能发生影响，在藏文资料中且出现吐蕃归顺蒙古的记载。英国黎吉生的《西藏简史》所使用的藏文资料，也有类似的记载。这些是牵强附会不实之说，因为吐蕃在成吉思汗率兵进攻西夏时，没有投降蒙古，也没有纳贡于蒙古。当时吐蕃处在分裂状态，不可能听到传闻就主动归顺。实际上，沟通蒙藏关系的是萨迦派的萨班和窝阔台汗的皇子阔端。

成吉思汗逝世以后，窝阔台继位，曾命自己的皇子阔端以武力征服吐蕃。太宗七年乙未（1235年）皇子阔端征秦、巩，控制了接连吐蕃东北部的甘肃南部地区。1236年入蜀到成都，占领四川西部地区。1239年驻军青海。这样，就控制了吐蕃的外围地区。1240年派道尔达率兵从青海出发，进入吐蕃中部，并烧毁热振寺和杰拉康来。由于吐蕃处在分裂割据、互不统一的状态，蒙古军进入吐蕃，没有遇到大的抵抗。这是蒙古族第一次进入吐蕃内部，发现了喇嘛教萨迦派萨班在吐蕃声望比较高，因此阔端派人邀请萨迦派法主萨班来凉州。1244年萨班在众多的随员陪同下，取北路，越西藏高原，携侄子八思巴和恰纳到达凉州阔端的藩邸。蒙古贵族为萨班建造了一座佛寺，称为幼化寺。萨班在幼化寺开始向蒙古族传播喇嘛教，使蒙古贵族皈依喇嘛教，这就是蒙古族信仰喇嘛教的开始。

喇嘛教萨迦派在蒙古传播的原因

蒙古喇嘛教的兴起，与成吉思汗的宗教政策有着密切的关系。成吉思汗统一蒙古各部后，不断向外扩张，占领了广大的欧亚地区。他利用有名望的宗教徒，为自己服务，因此允许自由信仰宗教。成吉思汗不仅使用萨满，而且还以佛教徒耶律楚材、道教徒丘处机为谋士，并利用基督教徒和伊斯兰教徒为自己工作。他“命其后裔切勿偏重何种宗教，应对各教之人待遇平等。”② 成吉思汗对宗教职业者实行优待，豁免赋役，造成各种宗教能合法存在，逐渐使蒙古人改信其他宗教。

皇子阔端邀请萨迦派的萨班，是出于蒙古贵族在政治上的需要，即利用喇嘛教的影响，达到统治吐蕃的目的。而萨班则利用蒙古贵族政治上的需要，进行传教活动。这样使蒙古贵族和喇嘛教在政治上达成了结合。

吐蕃从十一世纪后期，由于政治上的不统一，新兴的封建主在各自所辖的区内，利用宗教的某一派别来巩固自己的统治，这样在吐蕃就形成了各种教派。在吐蕃比较久的喇嘛教一个教派是宁玛派，信奉宁玛派的贡却杰布(1034—1102年)，在1073年修建了萨迦寺，后来就成了教派的名称。到贡却杰布子贡噶宁布(1092—1158年)时，萨迦派得到了发展，教派的体系已形成。到萨班·贡噶坚赞(1182—1251年)时，萨迦派在吐蕃地区的势力已经大起来了。阔端邀请萨班赴凉州，萨班“时六十三岁，于甲辰年（1244年）起程，至乙未年(1247年)六十六岁与汗相见。”③ 萨班写了一封信给吐蕃各地方势力，劝说他们归顺蒙古。萨班得到阔端的支持，进行传教，蒙古贵族开始信仰喇嘛教。蒙古贵族所以信仰喇嘛教，是由于喇嘛教的宗教形

式比起萨满教的那种落后的宗教形式要精细得多。喇嘛教用唯心主义世界观来解释现实，说在阶级社会中不同地位的人，是前世作孽或行善的结果，是某种神的意志；而蒙古贵族所以能实行统治，是某佛祖的再显和保佑。蒙古贵族需要从宗教中寻求寄托和力量，以此作为统治的精神支柱，而喇嘛教有利于巩固自己的统治，当然就受到欢迎。另外，喇嘛教所以能使蒙古贵族信仰，还因为吐蕃喇嘛具有较高的文化。喇嘛这一词，意思为“上师”，是指有地位、有学问、有较深修养能领人进行修行的僧人。那些传教的喇嘛除善于讲解喇嘛教的宗教道理外，还懂得某些医药知识，能为人治病，能占卜、择吉以及念经、念咒，这些都有利于他们在蒙古传教，使蒙古贵族信仰喇嘛教。

喇嘛教萨迦派在元朝的地位

十三世纪四十年代因吐蕃地区成为蒙古可汗的统治地区，喇嘛教在蒙古得到广泛的传播。特别是喇嘛教进入蒙古宫廷，忽必烈皈依喇嘛教，使喇嘛教成为占重要地位的宗教，有着比较大的影响。

忽必烈在宪宗二年（1252年）奉蒙哥之命征云南大理，道经吐蕃地区，召见喇嘛。这时萨迦派法主萨班已于1251年病死，其侄八思巴(1235—1280年)年十五应召，于1253年谒忽必烈。这样，八思巴喇嘛就成了忽必烈王府的司祭。八思巴学识渊博，宣扬喇嘛教的道理，极其容易使蒙古贵族接受。特别是在1258年一次佛教僧与道教徒的辩论大会上，显示出八思巴学识的渊博。事由的发生，是佛教僧人与道教徒发生矛盾，互相摩擦，明争暗斗。在这次辩论大会上，八思巴以理胜道教徒，使道教屈服。八思巴通过这次辩论会威望大增，忽必烈对

他更加信任。八思巴在蒙古宫廷中，使王妃等人受法戒。察必可敦等二十四人受戒后，由察必可敦向忽必烈禀奏：喇嘛的法谕是，舍去己身的恶念，不得违犯法旨，坚守誓约，爱惜生灵，发菩提心，终生想念成佛。我所皈依是如此。忽必烈认为自己地位不能低于他人，不愿受戒。在八思巴喇嘛的说服下，忽必烈本人受灌顶之礼，皈依喇嘛教。根据《蒙古源流》卷四记载，“传经持受灌顶事之时，喇嘛坐于床上，令汗坐于下面，办理政事之时，汗与喇嘛俱坐于床上。”这样，八思巴喇嘛的地位更为提高了。

忽必烈在中统元年（1260年）即帝位，以八思巴为国师，授以玉印，统释教，并命其制蒙古新字。至元七年（1270年）八思巴按照梵文和藏文的字母制作了一套可以拼写各种语言的蒙古文字，忽必烈诏颁行于天下。八思巴升号帝师、太宝法王，赐玉印。在蒙古史上八思巴成了第一位帝师，即皇帝之师。元世祖忽必烈在至元七年（1270年）以帝师八思巴之言，于大明殿御座上置白伞盖一顶，用素缎泥金，书梵字于其上，谓镇伏邪魔。在元朝皇帝的宝座上有象征着喇嘛教信仰的白伞盖，这也说明了喇嘛教地位之高。

忽必烈按照蒙古历朝对宗教兼容并蓄、一律加以护持的政策，利用吐蕃的喇嘛教，达到了在政治上控制吐蕃的目的，巩固自己对吐蕃的统治。虽然如此，忽必烈仍容许其他宗教的存在，并尊重其他宗教，不过喇嘛教的地位已显著地高于其他宗教了。由于忽必烈推崇喇嘛教，使元朝历代皇帝都尊喇嘛教萨迦派法主为帝师、国师，同时有许多上层喇嘛相继进入宫廷，受到封官封爵。由于皇帝信仰喇嘛教，王公贵族也都信仰喇嘛教，因此喇嘛教在蒙古贵族中得到了很大的发展。在元代，喇嘛凡举行法会、修建佛寺、做佛事、雕刻藏经等，都由元朝国

库支出费用，并由朝廷经常给寺庙大量田地以为供养，除此之外王公贵族也尽量布施献纳。喇嘛在元代享有许多政治经济特权。

喇嘛教萨迦派在蒙古的衰弱

元朝帝室以及王公贵族遵奉喇嘛教，不断修建新寺庙。每当皇帝继位，都要建立新寺，为新皇帝祈福。元朝为了适应修建寺庙的需要，设立大禧宗禋院专门衙署，下属很多分支机构，拨很大的费用建修寺庙。中书省臣言“世祖建大宣文弘教等寺，赐永业，当时已号虚费，而成宗复构天寿万宁寺，较之世祖，用增倍半。若武宗之崇思、福元，仁宗之承华、普庆，租榷所入，益又甚焉。英宗凿山开寺，损兵伤农，而卒无益。”④ 这样不断建寺，国库支出费用很大。而且还有私人建寺，如“脱脱乃以私财造大寿元忠国寺于建德门外，为皇太子祝禧，其费为钞十二万二千锭”。⑤ 元代建寺动用军队，以兵代工，如至元二十二年(1285年)修造护国寺，发诸卫军六千八百人；至治元年（1321年）修上都华严寺，调军三千五百人。元朝对寺庙给予大量的赏赐，如1311年“赐大普庆寺金千两，银五千两，钞万锭，西锦、彩缎、纱、罗、布帛万端，田八万亩，邸舍四百间”。⑥寺庙拥有大量的财富，大大加重了百姓的负担。

做佛事是喇嘛教的一项重要宗教活动，元朝皇室及王公贵族都非常重视做佛事。做佛事可以豁免赋役，因此做佛事的次数不断增加，如至元三十年(1293年)做佛事一百零二次，到大德七年（1303年）做佛事达到五百多次。做佛事的规模也有了扩大，较大的佛事，参加的僧众数百人，后来达四万余众。做佛事还释囚，使杀人之盗、作奸之徒，幸免者多。元朝在至元十七年（1280年）建立功德使司，这是专门办理佛事的机构。

每年用于做佛事的费用巨大，造成国库空虚。因此至顺二年（1331年）中书省臣言："国家钱谷，岁入有额，而所费浩繁，是以不足。"做佛事成为社会诟病，引起人民的不满。

元朝蒙古皇帝和王公贵族崇信喇嘛教萨迦派，导致上层喇嘛专横跋扈、目无法纪，这不仅使人民怨恨，就是某些官吏也感不满。

喇嘛教萨迦派随着元朝势力的衰落，政治上很快失势。同时吐蕃内部的萨迦派内部分裂，帕木竹巴兴起。绛曲坚赞（1302—1364年）任帕木竹巴万户长，1354年以武力击败萨迦派。元朝势力衰弱，无力干预，只好承认强者，封其为大司徒，建立起帕木竹巴地方政权。萨迦派的政治地位被帕木竹巴所取代，虽然其作为宗教的教派仍然存在，但在元朝后期已经衰弱了。

在农民起义的打击下，1368年元朝被迫北迁，退回了蒙古草原。明军数次向北元进攻，使蒙古贵族内部陷于分裂。喇嘛教萨迦派衰弱了，萨满教又活跃起来。但是，萨迦派的活动并没有完全停止。

喇嘛教在蒙古的传播，麻痹了蒙古人民的思想，耗去了巨额的资金，给劳苦人民带来的是灾难。但是，它在历史上也曾起了一定的积极作用。喇嘛教和蒙古统治者的结合，对忽必烈统一吐蕃，结束分裂割据，起了一定的促进作用。同时，也使蒙藏之间的民族关系得到发展，并促使蒙藏文化得到进一步的交流。

注释：

① 《蒙古源流笺证》卷3第23页。

② 《多桑蒙古史》上册第158页。

③ 《蒙古源流笺证》卷4第10页。

④ 《元史》卷30第674页。

⑤ 《元史》卷138第3344页。

⑥ 《元史》卷24第546页。

喇嘛教格鲁派在蒙古的兴起和发展

蔡志纯

喇嘛教格鲁派的创始人为宗喀巴(1357—1419年)，其僧头戴尖顶黄帽，俗称黄教。从十六世纪下半期起，格鲁派传入蒙古，得到了迅速的传播，对蒙古社会发生了极大的影响，渗透到藏古族人民生活的各个领域。

格鲁派传入蒙古

元朝衰落之后，蒙古汗王贵族退回到蒙古草原。由于明朝数次对蒙古用兵，蒙古地区处于封建割据、互不统属的长期战争状态。元朝时为蒙古贵族所信奉的喇嘛教萨迦派衰落之后，原始的萨满教又活跃起来。

到十六世纪，蒙古土默特部俺答汗（1507—1581年）的势力强盛起来，统一了内部，成为右翼蒙古贵族的首领。俺答汗强盛之后，向甘肃、青海等地发展，接着又率部西掠吐蕃。在向西藏扩张的过程中，俺答汗接触到了西藏的格鲁派喇嘛。在喇嘛的影响下，俺答汗皈依了格鲁派，并采取了格鲁派喇嘛的建议，决定派使臣前往西藏邀请格鲁派教主锁南嘉错活佛到青海来。

西藏佛教在十五世纪时教派林立、戒律废弛，僧人多不遵

戒律的约束而追逐世俗权势和财产。针对喇嘛教的这种腐败情况，宗喀巴提倡僧人严守戒律，规定学经次第，严密寺院组织，以黄颜色的帽子作为戒法重兴的象征。宗喀巴得到西藏山南地方政权的支持，于1409年建立了甘丹寺，从而形成了格鲁派。宗喀巴死后，根敦主（1391—1444年）和根敦嘉错（1475—1542年）扩大了格鲁派的影响。根敦嘉错死后，锁南嘉错（1543—1588年）被定为根敦嘉错的转世，从此正式开始了格鲁派的活佛转世制度。这时格鲁派的主要势力在拉萨和山南地区。为求得发展，格鲁派向安多、西康、青海等地传教，寻找支持者。锁南嘉错见到俺答汗的使者，认为这是获取蒙古支持的机会，便接受了俺答汗的邀请。

明万历五年（1577年），锁南嘉错率数万之众前往青海，于次年到达。俺答汗在青海湖旁建“仰华寺”，隆重迎接锁南嘉错的到来。俺答汗身穿白衣，乘白马，率万人在仰华寺与锁南嘉错相见，并以重金盛礼相赠。这次会见是格鲁派在蒙古兴起的开端；也是蒙藏关系的新起点。锁南嘉错赠俺答汗以“咱克喇瓦尔第彻辰汗”的称号（“咱克喇瓦尔”意为转轮王，“第彻辰汗”意为聪睿汗王），对其他一些封建主也分别给予各种称号。俺答汗则赠锁南嘉错以“圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛”的称号（“瓦齐尔”意为金刚；“达喇”意为救世；“达赖”，蒙古语为大海）。自是始有达赖喇嘛之称号，锁南嘉错成为三世达赖喇嘛（前两世为追认）。

锁南嘉错在蒙古族地区传教，针对萨满教的一些陋规，规定对于死者不得以牺牲殉葬，倘仍杀人如昔则处死，若杀马匹、家畜则没收其家财。他还向俺答汗提出勿供偶像，应供佛尊，严格禁止萨满教所祭“翁古”①，得到了俺答汗的支持。这些虽是为了反对萨满教，但在客观上也有其一定的积极意义。

俺答汗还下令保护格鲁派僧人，严惩打骂、讥笑僧人者。“常人如动手、詈骂、讥诮绰尔尔济（经师）等，则照洪台吉例；喇木扎木巴、喀卜楚（最高学位之人）则照台吉例；格隆（戒僧）等照塔布囊、欢津、台吉、宰桑例；其托音、齐巴喀察、乌巴什、乌巴三察则照官员例禁治。”②在蒙古封建主的支持下，喇嘛教格鲁派在蒙古兴起了。俺答汗从青海东返时，锁南嘉错派栋科尔、满珠锡里、呼图克图等随往蒙古传教，格鲁派逐渐成为蒙古人信仰的喇嘛教派别。

格鲁派在蒙古的传播

格鲁派之所以能在蒙古传播，主要是因为它适应了蒙古统治者扩大和巩固自己统治的政治需要。俺答汗统一右翼蒙古诸部，发展土默特地区的经济，建立归化城，还用兵瓦剌控制青海，进取西藏。在喇嘛的影响下，俺答汗了解到以格鲁派来控制人民群众，能够对巩固其统治起到武力所起不到的作用。格鲁派从唯心主义观点出发来解释封建社会中少数剥削阶级对广大人民群众的剥削和人民生活贫困的原因，用前世作孽、后世受难的命定论来为统治阶级辩护，要求人民今生行善，服从统治，以换取来世的幸福。这一套理论正是迎合了蒙古封建统治者的需要，因而受到了蒙古封建主的欢迎。在大封建主的支持下，一般贵族和平民也追随封建领主改信了格鲁派。另外，喇嘛常有一些天文历算、医药等知识，对格鲁派的传播也有一定作用。同时，格鲁派对蒙古族的传统风习也加以利用，如以往是萨满主持祭敖包，格鲁派也提倡祭敖包，以喇嘛主持念经，这就可以争取更多的信仰者。正是由于这种种原因，格鲁派传入蒙古后得到了迅速的传播。

蒙古人充当喇嘛，是格鲁派得到大发展的重要条件。俺答汗死后，其子僧格都古楞延请锁南嘉错到土默特，按佛教仪式将其遗骨火化。据载，锁南嘉错东来，乙酉年（1585年）出家者将近千人。三世达赖喇嘛锁南嘉错在蒙古圆寂后，俺答汗之孙苏密尔之子被认定为锁南嘉错的转世灵童。达赖喇嘛在蒙古转世，这对格鲁派在蒙古的发展有着极大的影响，使蒙古封建主更进一步支持格鲁派。

格鲁派首先在右翼蒙古得到传播，以后就陆续传入蒙古其他各部并获得了很大发展。如喀尔喀部信仰格鲁派是始于阿巴岱汗。“初西藏第三世达赖喇嘛来蒙宣扬佛教之际，喀尔喀有阿巴岱汗者，于明神宗万历五年（1577年）往蒙古之南归化城，与之会晤，领受佛教要旨，迎经典归，为众所服。”③阿巴岱汗在得到喀尔喀其他贵族的支持下，于万历十七年（1589年）在喀尔喀建立额尔德尼寺。

西蒙古地区在漠南漠北的蒙古地区皈依格鲁派以后，大约在十六世纪末开始信仰格鲁派。现知最早的是和硕特部图鲁拜琥曾受到栋科尔满珠锡里呼图克图赠其大国师号，可能栋科尔满珠锡里那时已向西蒙古地区传教了。在1616年和硕特首领拜巴噶斯要西蒙古各大封建主都遣一子出家为僧，由此可见格鲁派已经在卫拉特西蒙古传播了。贵族出身的大喇嘛有和硕特部的伊拉古克三班第达呼图克图、阿哩绿克三陀音，准噶尔部的罗卜藏呼图克图以及扎雅班策达等，在卫拉特西蒙古传教。1640年制定的《蒙古·卫拉特法典》，明确规定保护格鲁派。

清代蒙古的格鲁派

格鲁派在十六世纪后半期传入蒙古之后，成了蒙古族普遍

信仰的宗教。清代，鉴于蒙古各部敬信格鲁派已久，清政府对格鲁派实行利用政策，大力加以提倡。清政府提倡格鲁派，并不是因为崇奉其教，而是为了“以格鲁派柔驯蒙古”，④把格鲁派作为统治蒙古的工具。

1632年，皇太极征察哈尔部林丹汗到达归化，便宣布保护寺庙。1634年察哈尔的墨尔根喇嘛将元代“嘛哈喀喇”金佛献给皇太极，皇太极于1638年在盛京西三里外建造了实胜寺，供奉金佛，表示尊重蒙古人的信仰。清政府还邀请五世达赖喇嘛到京，原因则是“尚有喀尔喀一隅未服，以外藩蒙古惟喇嘛之言是听，因往召达赖喇嘛”，⑤力图使格鲁派宗教首领成为维护清王朝统治的支柱。

为笼络格鲁派首领，清政府在北京、多伦诺尔、避暑山庄修建寺庙数十座。五世达赖喇嘛受邀来京时，清世祖就为其在安定门外建黄寺作为驻锡之所。雍正帝赦建雍和宫，成为蒙藏喇嘛进行宗教活动的重要场所。为庆祝圣祖六十寿辰时使蒙古诸部来朝祝贺，于康熙五十二年（1713年）在避暑山庄建溥仁寺、溥善寺。乾隆帝在平定准噶尔后，为卫拉特蒙古各部之朝觐建普宁寺；又在乾隆二十九年（1764年）为安抚达什达瓦部，建安远庙。还有不少别的寺庙，这里就不一一叙及了。

清政府还鼓励在蒙古地区兴建寺庙，使蒙古草原上出现了许多华丽的寺庙建筑。漠南蒙古地区，每旗都建有寺庙，最少的每旗也有十几座，总的寺庙数目可能上千。有的大庙喇嘛可达数千人，小庙也有十余人。著名的寺庙有大召（无量寺）、小召(崇福寺)、锡勒图召(延寿寺)、美岱召（灵照寺）、五当召（广觉寺）等等。在喀尔喀，所建寺庙约成百数，有名的寺庙为额尔德尼召、庆宁寺。庆宁寺是一世哲布尊丹巴圆寂后，清政府赐银十万两在库伦建成的，落成时乾隆帝御书“庆宁寺”，

此寺为哲布尊丹巴的居处。在蒙古各地广建喇嘛教寺庙，极大地加重了牧民的负担，使其生活更为贫困。

清政府提倡格鲁派，从朝廷到蒙古王公以至旗民都给寺庙布施（或赠与）牲畜、银钱乃至土地和属民等。因此，寺庙拥有领地、属户、牲畜和大量钱财，不仅在宗教上享有许多特权，在政治、经济上也享有许多特权。在清代，以大寺庙为中心形成的喇嘛旗，是一种政教合一的行政单位，如在内蒙古有锡埒图库伦扎萨克喇嘛旗等。另外，还出现了许多喇嘛佐一级的单位，亦是政教合一的。

清朝还建立了一套喇嘛等级制度，规定喇嘛最高者为呼图克图，转世者为呼毕勒罕。其秩序为国师、禅师。其次为扎萨克达喇嘛、副扎萨克达喇嘛、扎萨克喇嘛。又次为达喇嘛、副达喇嘛、苏拉喇嘛，其徒有德木齐、格思规、格隆、班第。另外还有驻京喇嘛、西藏喇嘛、西番喇嘛及游牧喇嘛之分。蒙古语把喇嘛徒众称为沙毕那尔，把喇嘛旗、喇嘛佐的属民也称为沙毕那尔，实际上形成了一个剥削阶级的上层喇嘛和受剥削压迫的下层喇嘛。由于上层喇嘛、活佛在蒙古社会上的地位较高，又具有一定文化，清朝政府就充分利用他们进行政治活动，以上层喇嘛、活佛牵线搭桥处理政治事件。例如，喀尔喀蒙古封建主之间发生内讧，康熙皇帝力图利用喇嘛来调解，请达赖喇嘛派人前往。达赖喇嘛派噶尔旦西勒图（章嘉呼图克图）前往，哲布尊丹巴呼图克图也到达。清政府派尚书阿尔尼、台吉巴忒马什毕力克图、喇嘛阿齐图绰尔济前往会盟调解。清政府为了争取青海、蒙古，曾以一世章嘉呼图克图到青海，说服其归清。乾隆皇帝平定准噶尔之后，阿睦尔撒纳反清，而喀尔喀则发生青滚雅布撒驿站之变，清朝政府派二世章嘉呼图克图和二世哲布尊丹巴呼图克图前往安抚群众，使其平息，等等。

清朝为了控制蒙古而提倡格鲁派，使格鲁派在蒙古得到了发展。但是，清朝政府严格禁止利用格鲁派进行任何反清活动，对于协助反清的喇嘛坚决予以镇压。雍正元年(1723年)，青海蒙古贵族罗卜藏丹津反清，“数千喇嘛手持兵刃，公然抗拒官兵，至溃败，犹不降服，入庙固守。”⑧清政府以武力镇压才得以平定。此后，清政府对青海蒙古族地区的寺庙采取了严格的控制，实行监督。规定寺庙之房不得超过二百间，喇嘛不得多于三百人。还禁止寺庙征收租赋，寺庙所需的粮食、衣料、银两等由地方官府供给，并指定各寺庙的首领，每年要接受政府的稽察二次，严格限制寺庙的权势。

在格鲁派得到发展、势力扩大的情况下，清政府深恐其危及自己对蒙古的统治，因而采取了一些限制政策，以削弱宗教上层的权力。针对蒙藏格鲁派的活佛转世制度中存在的在亲属中传袭的情况，清廷决定实行金瓶掣签制，除西藏设一金瓶外，在北京雍和宫内也设一金瓶。蒙古各部的大活佛圆寂后所找到的转世幼童，都须呈报理藩院，由理藩院大臣会同在京掌印扎萨克大喇嘛掣签决定。这样，清朝理藩院就起着控制和监督活佛转世的作用。喀尔喀赛音颜部的额尔德尼班第达呼图克图圆寂后，土谢图汗通过那旺达什喇嘛带着大批礼品到西藏去活动，使其子作为转世灵童，呈报理藩院。这时雍和宫金瓶掣签之法已颁布，高宗皇帝谕旨指定那是非法的，并查出土谢图汗进行的活动，革去其汗爵，另找幼童五名进行掣签决定。这就是为了禁止蒙古贵族通过活佛转世来扩大自己的势力，防止宗教上层伸手于蒙古的事宜，防止政治权力与宗教势力在行政上层的结合。

格鲁派在乾隆和嘉庆时期达到了极盛。从道光开始，清廷对格鲁派冷落起来，使格鲁派的地位逐渐下降。

格鲁派对蒙古社会的影响

格鲁派的因果报应、生死轮回、今世之苦来世报等空幻的、教人忍受现状的思想在蒙古族地区的传播，给蒙古社会带来了深远的危害，使勇敢善战的蒙古民族走向消极和衰弱。清朝统治者正是利用这一毒品来软化蒙古人民，消弭其斗志，使其就范。封建统治阶级把格鲁派作为维护其统治秩序的法宝，在广大蒙古族人民头上增加了神权的重压，使人民套上了新的枷锁。喇嘛教格鲁派是蒙古社会的腐蚀剂，它不仅使蒙古王公贵族沉溺于虚幻的今生好运气而无所作为，而且使牧民安分守己，寄希望于所谓来世的幸福，从而造成了蒙古社会的停滞状态。

喇嘛教的发展表现为寺庙的大量建立和寺庙财产的积聚。寺庙是按照世俗等级制度建立起来的，有严格的教阶制度。寺庙中同样存在着统治者和被统治者：贵族出身的人出家为僧常是寺庙的统治者，统管着他的弟子和隶民，成为神权的贵族；贫苦牧民出家为僧则处在奴仆的地位，一般只能当下层喇嘛。寺庙实际上只是世俗社会的缩影，并不可能为贫苦群众提供摆脱困境的“净土”。相反，寺庙的存在和发展，只是给群众增加更多的剥削和压迫。

格鲁派在统治者的提倡下得到了传播，喇嘛的人数日益增多。在蒙古社会中，喇嘛大约占三分之一。喇嘛免除各种世俗的劳役和赋税，这些劳役和赋税自然转加到蒙古牧民身上，使牧民负担加重。一些贫困牧民受到封建领主的压迫和剥削，负担加重，生活更为贫困，为了逃避封建领主的压迫和剥削以及种种名目的负担，出家当了喇嘛。由于喇嘛不能结婚，蒙古社

会上喇嘛人数的增多，就导致蒙古人口下降。由于格鲁派的发展，不断地新建寺庙，寺庙以各种宗教活动，如布施、做法事、念经等方式搜括财富，挥霍在宗教活动上，使蒙古社会日益贫困化。

虽然格鲁派对蒙古有很大的危害性，但是格鲁派在蒙古的传播，在客观上对蒙古社会也发生了积极作用。例如：格鲁派在蒙古代替了萨满教，改变蒙古的那些更为落后的习俗。蒙古人民很早就信仰萨满教，人死以后，要宰杀驼、马等牲畜殉葬，这种活动是不利于畜牧业经济发展的。而且还残存着落后的以人殉葬的陋俗，如《蒙古源流》卷七记载，俺答汗第三哈屯莫伦所生独子土伯特台吉身故，欲杀童子一百为殉。而格鲁派传入蒙古，严禁杀生，改变了这种落后的丧葬习俗，提倡按年按月按八节持戒诵经，在客观上有一定的积极作用。

格鲁派在蒙古的发展，建立起许多寺庙，增加了牧民的负担。但是对游牧社会来说，寺庙的建立，对蒙古的政治、经济、文化有着重要的影响。寺庙是宗教活动中心，往往也成为上层喇嘛和王公贵族进行政治活动的地点，许多重要的会议和政治谈判就在寺庙所在地进行。由于寺庙之地往来人员较多，特别是在蒙古的交通要道所建立的寺庙，往来人员更多，商人也集聚到这里，成为商业中心，有的还发展为城镇，成为经济活动中心，这在一定程度上促进了蒙古经济的发展。

在一定程度上也可以说，格鲁派使藏蒙关系得到更进一步的发展。它不仅使大量佛经典籍传入蒙古(有的被译成蒙文)，而且将医学、历法等知识也随之传入。同时，西藏的建筑艺术和宗教艺术，也对蒙古社会产生了很大的影响。在蒙古地区，不少寺庙是按西藏的建筑风格和式样建造的，如乾隆十四年(1749年)建立的五当召（广觉寺），整个建筑就采用了藏式

建筑艺术，作平顶方形轴式结构，外表洁白。蒙古寺庙内的佛像、壁画等艺术作品，也是仿藏式宗教艺术制作的。所有这些，都可以说是促进了藏、蒙之间的文化交流。

注释：

①翁古，“从前凡人死，则造其影像称为‘翁古’，每月于满月、新月及初八三日间，杀马及家畜，以其血为供养。……自今以后投诸‘翁古’于火，不得以牺牲为供养。如不将‘翁古’投之于火，则毁其家。”见济美日必多吉著，日本外务省调查部译，《蒙古喇嘛教史》第233页。

②《蒙古源流笺证》卷7第4页。

③妙舟：《蒙藏佛教史》下册第5编第4页。

④[illegible]链：《啸亭杂录》，中华书局1980年版，第361页。

⑤《清世祖实录》卷68第1页。

⑥《清世祖实录》卷15第4页。

西双版纳傣族佛教

宋思常

傣族约有八十三万九千余人，分布于云南省西双版纳、德宏、红河、思茅和临沧等专州。傣族主要信仰南传上座部佛教。部分傣族亦兼信汉地佛教。南传上座部中又分不同的教派，德宏傣族分别信仰摆庄、耿润、多列和左抵等教派，而西双版纳傣族则主要信仰摆逊和摆巴两派。

南传上座部佛教传进西双版纳傣族社会已有一千余年的历史。由于佛教提倡对现实抱消极态度，从而一开始便获得傣族封建统治者的支持和利用。公元1569年（傣历931年），西双版纳最高封建主“召片领”在景洪建立了第一座寺院。①

教义与经典

傣语称佛教为“沙沙纳帕扣达玛”(sasanaphakhodhama)。“沙沙纳”本是梵语，含义是宗教，“帕扣达玛”是佛教教主释迦牟尼本名扣达玛·湿达他(ctotamaSiddhatha)的简称。傣语具体称呼所信的南传上座部佛教为“沙瓦卡”（Savaka)。“沙瓦卡”本是巴利语，是南传上座部佛教的自称。南传上座部是佛教的正统教派，由最初亲听佛（释迦牟尼）的口头传授而接受佛教教义的教徒所创。在佛教分化出大乘后，上座部被称

为小乘佛教，梵语为“希那衍”（Hinayana）。希那衍是大乘佛教对沙瓦卡的称呼，含有轻视的意思，因此“沙瓦卡”本身从不自称为“希那衍”。

“沙瓦卡”在教义上主张一切都是空（傣语称bao），宣扬人空、生空和我空，认为人生所经历的生、老、病、死都不外乎是苦（傣语为dop，巴利语为dhukhu）。因此，在实践上主张自我解脱和自我拯救的自利观点，所以又叫自利教。为了达到自我解脱的目的，它提倡逃避现实，脱离现实的阶级斗争和政治斗争过寂静（Samatha）的生活，提倡“赕”（dan）。傣语dan本于梵语dana，是布施的意思。通过赕的行动，积个人的善行修来世，最终达到涅槃(nibhun，即梵语Nirana）。同时它还恐吓群众，说在现世如不行善（Pun）和不布施，就将受到打入地狱（Maonaho），转生为饿鬼和畜生，即所谓三恶惩罚。为此，群众要向佛（傣语Phatsao或budhan）求“福”（namao），请代表佛的僧侣赐给清吉。唯物主义者费尔巴哈曾在他的《幸福论》中把佛教所宣扬的实现涅槃的幸福譬为“病态的疯人的和幻想的追求幸福的启示”，并批判道“涅槃不是积极的幸福，也如药方不是享乐一样”，而“不需要它们的人是幸福的”。②

宣扬逃避现实的上座部佛教，为了适应他们净居寡欲生活的要求，特别重视戒律，以戒律约束信徒遵守其教规。戒律，傣语称Si Lan（巴利语Si La），分为四级，即四级戒。从五戒（傣语为Sinha或PancasiLan，巴利语为PancasiLam）八戒（傣语为Sinpiant或AtthasiLan，巴利语为Atthasi Lam）十戒（傣语为Sinsip或basasi Lan，巴利语为Dasasi Lam），到具足戒（二百二十七戒）。上座部佛教所宣扬的自我解脱的功利观点正适合封建社会的自然农业经济落后性和村社生活的闭塞性，正

适合于生活在村社制度下的极其脆弱的个体农民特点。将劳动农民诱骗于佛教思想奴役之下，掩盖现实的阶级压迫，从而引导劳动农民离开现实的阶级斗争，这也就是傣族封建统治阶级为什么支持和利用上座部乘佛教的根本原因所在。

上座部佛教的佛经总称为三藏(Tripitaka)，一是经藏，或称修多罗藏，傣语为“苏点打比打戛”，来源于梵语Sutrapitaka；二是律藏或毗奈耶藏，傣语为“维耐雅比打戛”，来源于梵语Vinayapitaka；三是论藏或阿毗达磨藏，傣语为“阿批塔马比打戛”，③来源于梵语Abhidharmapitaka。经藏主要是宣传“定”，所谓定就是防止静心的散乱；戒藏就是宣传戒律，用戒律约束信徒的言行，使其不离开佛教的轨道；论藏是宣传“慧”，慧是佛教的理论，佛教就是通过它来欺骗信徒。上座部佛教的三藏是用巴利语(PaLibhasa)记载的。巴利语最初是印度南部地方摩迦陀(Magadhi)语，经过多次的变迁，最后成为小乘佛教经典的共同语言。

西双版纳傣语属于汉藏语系壮傣语族。在改革旧傣文、创制新傣文之前所使用的拼音文字以巴利语的四十一个字母为基础。佛经在傣语里为坦木(Tham)，Tham本于巴利语dhamma一词，汉文经典曾译为昙摩，原意是法。法是阐述释迦牟尼的意旨，换句话说即阐述佛教的教义。佛经用铁笔刻写在一种称为多罗(TaLa)树的树叶上，因此称为贝多罗(Battra)经或贝叶经，傣语称为Betran或Betram。

僧侣与等级

南传上座部佛教主张男子在一生中要过一段脱离家庭的宗

教生活。它认为家庭是产生烦恼（苦）的原因，只有脱离家庭，专修僧侣的清净生活，才能实践十戒和具足戒的戒律。因此，出家当僧侣对傣族男子来说是普遍的，而男子只有出家当过僧侣才成为新人或受教化的人，才拥有结婚建立家庭的权利。出过家的人称为“迈”，未当过僧侣的人为“艾令”或“艾来”，艾令意是未开化的人。以农业生产为主的傣族封建社会，男子也只有在结婚之前进寺院当一段时间僧侣，才不致影响每个成年男子所承担的家庭生产劳动，和对封建主所承担的各种封建义务。

僧侣，傣语称为“都帕桑卡”（Tuphasangha）或“帕桑卡”（Pnasangha），都和帕是僧侣中的两个不同的等级，桑卡（Sangha）是梵语，也就是汉语中的僧伽。西双版纳傣族佛教寺院的僧侣中，根据其出家的时间和对佛教了解的程度分为护用(hojom)或艾用（aijom）、帕（Pha）、都（Tu)和祜巴(hupa)等四个等级，也有极个别的报地(Bhodi,觉者)。多数僧侣属于护用和帕这两个等级。在民主改革前，景洪县的勐罕、勐笼，勐海县的勐混、勐往、勐宋和勐腊县的勐捧等六个勐二千七百一十个僧侣中，属于护用和帕级僧侣为二千四百八十三人，占僧侣总人数的91.7%；属于都和祜巴等级的僧侣仅二百二十七人，占僧侣总人数8.3%。④在帕、都和祜巴等等级的僧侣内部又有大小之分，如祜巴听(Hupatin)、都比龙(TupiLon)、都比乃（Tupinuai)、帕龙（Pha Lon）和帕乃（Phanuai)等，听和龙是大的意思，乃是小的意思。

上座部佛教的僧侣按上述的阶梯式的等级进升。傣族男儿自七、八岁便开始到寺院当护用，学习傣文，学习有关佛教的基本知识，如提比苏（Tipisu）、苏把哈都（Supahatu）、苏把提巴努（Supatipanu）和巴提商吉瓦兰(PatisankivaLan)，

初步知道佛教所谓敬人和爱护众生的常识，作为正式当僧侣的准备阶段。经过护用阶段的训练和准备，经过寺院的授戒仪式，便正式取得帕等级僧侣的资格，从而成为正式的僧侣。从帕等级开始剃发着袈裟，以便在外表上与世俗群众有所区分，并作为摆脱烦心恼身事物的象征。年龄达二十岁以上的帕可以进升都，三十岁以上的都可以进升为祜巴。上座部佛教鼓励以僧侣为终身职业，傣族寺院在佛教节日专有表彰五十岁以上不还俗的僧侣的庆祝活动。这种按年龄进升僧侣等级的标准是根据古代印度医学制定的。古代印度医学曾将人从生到死划分为胎外五位，所谓五位，就是五期。从人出生到六岁为婴孩期，到十五岁为童子期，到三十岁为少年期，到四十岁为盛年期，四十岁以后为老年期。

僧侣的等级直接表现在衣食住方面。首先是不同等级的僧侣披不同的袈裟（Kasa，梵语为Kasaya）或帕楞(Pharun)。帕乃级仅披一块长方形的布叫作帕耶（Phajet），都级披由长七块、横九块的长方形布缝成的袈裟。祜巴级则披由长十一块、横九块的长方形布缝成的袈裟。食器和饮水工具亦存在明显的区别。都以上等级的僧侣所使用的钵为好巴(Xaobat)，帕龙等级使用的钵为好广（Xaokuan），帕乃和护用的食器为竹盒—好牙（Xaojap）。饮水工具，帕龙以上的僧侣可以用水壶，帕乃和护用仅能用葫芦。卧具和坐具亦有严格而微细的区分，反映不同的等级。

僧侣的等级地位也同样表现为统治与被统治的上下级关系。地位高的僧侣在寺院中居于统治地位，下级僧侣则处于被统治的地位。等级高的祜巴、都和帕龙有权处罚和殴打护用和帕乃，大封建主怀郎曼轰的司法文簿明文规定："徒弟告师父，和尚告佛爷"都是"不通人性，不懂礼信的人，就是有理

也不准告”。⑥

佛教与封建制度互相利用。封建主利用佛教巩固其统治，而佛教则依靠封建制度维持其存在。首先是召片领、召勐等大封建主在奥瓦萨等宗教节日上任免其下属的封建统治者和代理人，将其封建统治加以神化。他们对群众说：“当着佛的面，把你们拥护的，喜欢的头人加封了，好好听他们的话，好好的做事。”⑧那些“忠于佛教的人”，“守佛的规矩”、“经常赕佛”和“经常听经纳佛”⑦的人在政治生活中受到重用。各级封建主都有高级僧侣的尊称，如召片领的尊称就是松利帕兵召，也就是至尊佛主的意思。而封建统治者则从政治上保护佛教寺院，在法律上规定佛教寺院神圣不可侵犯，如在“佛寺对面和佛寺侧面不能盖房子”，“不要和鬼、神、佛抵抗”⑧，如“损坏佛像”，重者杀头，轻者罚其为“寺奴”，终身服侍“佛寺”。⑨在经济上，封建统治者支持佛教寺院，如封建主召片领、召勐和波郎等分别作都和祜巴等上层僧侣的“义父”，在经济上赞助寺院。

寺院及其生活

寺院，傣语称为瓦(Vat)，可能来源于巴利语Vana（园林）。寺院中的主要建筑物是维罕（Vihan）即佛殿，佛教的本尊释迦牟尼塑像便供在维罕里，念经和主要的宗教祭典都在维罕里举行。寺院中另一个建筑是哄(Hun)或岗哄(Khamhun)，哄是护用和帕的住处和学习地点。

在西双版纳傣族农村，多数村庄都拥有一座寺院。根据1955年云南省委边委对景洪、勐海和勐腊三县十一个勐二百三十村的调查统计，共有一百八十三座寺院，寺院总数为村落总

数的79%，可见约占百分之八十的村落都有自己的寺院⑩。寺院也与政治上的播或陇等行政划分相适应。同一地区的寺院，又以历史悠久的大寺院为中心寺院诰瓦。勐笼的五十九座寺院，分别隶属六个中心寺院；勐景洪的六十四座寺院，分别隶属于五个中心寺院⑪。中心寺院的住持负责领导所属的各个寺院的重大宗教活动。中心寺院的住持，每个月在中心寺院举行两次讲经活动，一次是上半月或谓白月的十五日，傣语称楞并；一次是下半月，即黑月的十四日或十五日，傣语称楞拉布。

据南传上座部佛教戒律的规定，僧侣所拥有的个人财产仅限于衣、钵、卧具，因为三者是僧侣个人生活所不可缺少的器物。作为盛饭器的钵本是佛教徒乞食的食具，但在西双版纳村社制度下，僧侣是由村社中的各户共同供养的，所以僧侣的个人乞食，已由寺院每天派值班僧侣——通常是帕乃到各家去搜集食品所代替。

西双版纳傣族的僧侣及其寺院以村落为单位这个特点，使得佛教具有全民性质，保证了每个男成员至少在结婚之前，有可能到寺院履行一段僧侣的生活。生活在这种僧侣制度下，出家、僧侣进升和还俗绝非仅仅是个人或个体家庭自己的事情，在某种意义上说也具有全村的性质。例如寺院通常是成批地吸收护用，到一定时期护用又成批地进升为帕。按佛教的规定，每次进升帕，不得少于四人，因为至少在四人以上才能组成桑卡（僧侣）。为此而举行的宗教仪式和庆祝活动也就具有全村性质。僧侣还俗同样是寺院与村落共同的事情，不同等级的僧侣还俗，都要经过相应的寺院和世俗统治机构的批准，举行繁简不同的宗教仪式。帕一级僧侣还俗要经过寺院中的都级僧侣和村落头人同意，都级僧侣还俗则要经过中心寺院祜巴乃至

行政召勐的同意，并举行繁缛的宗教仪式。还俗的僧侣则根据其本身的等级而享受不同的称号，如迈(mai)、即乃(Kinai)和卡南（Kanan）等称号。称号的不同表示其所享的荣誉不同，在社会中所处的地位也不同。

上座部佛教仅要求每个男子在一生要履行一段时间的僧侣生活，所以终身以僧侣为职业的是少数，多半限于结婚之前。因此，每个村落的僧侣人数约占全村总人口的百分之五至六。如勐罕僧侣占总人口5.8%，勐混僧侣占总人口6.2%，勐宋僧侣占总人口5.9%。⑫

在傣族封建社会制度下，只有僧侣才享有学习和掌握知识的权利。虽然男子要普遍当一段时间的僧侣，但能真正掌握傣文的人并不多，以勐海县的勐往为例：在曾经当过僧侣的六百五十人中，真正能掌握傣文的尚不足百人，仅占当过僧侣人数的15%。造成这种情况的原因，主要是由于其教育内容和教育方法落后，上层僧侣对下级僧侣实行野蛮的打骂制度。寺院教育是为宗教和封建制度服务的。少部分还俗的僧侣可以担任村落头人或者兼任波占、喊木宛等一类宗教职业，直接为封建制度服务。由于当僧侣与受教育的统一，所受教育是神学教育，僧侣同时也成为知识的垄断者。佛教在这一点上与西方基督教一样，只有僧侣才获得了“知识教育的垄断地位，因而教育本身也渗透了神学的性质。”⑬

西双版纳傣族人民，虽然在长期从事生产劳动，在长期与自然斗争中积累了丰富的天文、历法、数学以及医学等科学知识，但在佛教思想支配下，对各种自然现象及其规律得不到科学的说明，而劳动人民的创造发明功绩却被归功于佛。与疾病进行斗争而积累起来的丰富医疗知识被荒谬地与佛联系在一起，说释迦牟尼把看病、采药的方法传给叭赞雅戛哈和麻

过姆妈拉遍雅克二人，才产生傣族的“塔药”。⑭

对寺僧的捐献方式——“赕”

世俗的众生对僧侣负责供养是西双版纳上座部佛教的特点之一。世俗群众每天的第一团米饭要送给寺院的僧侣。除去每天固定要送给寺院一团饭外，在佛教的斋日和重大的宗教节日还要向寺院进行布施，寺院僧侣也通过斋日和宗教节日向世俗群众宣扬佛法和戒律。西双版纳上座部佛教的主要宗教节日有赕帕、好轮瓦、赕岗、尚罕、赕迫帕召、赕沙兰、赕墨哈班、赕坦木、奥瓦萨和豪瓦萨等。赕帕、赕好轮瓦在傣历一月，赕岗在傣历二月，尚罕在傣历六月，赕迫帕召在傣历八月，奥瓦萨在傣历九月，赕坦木、赕墨哈班在傣历十一月，豪瓦萨在傣历十二月。赕帕是以每对夫妻为单位，向僧侣捐赠做袈裟用布；赕好轮瓦是收获后以户为单位，向寺院捐赠稻谷；尚罕是傣历新年；赕迫帕召是捐赠修补佛像用费；赕沙兰是向僧侣布施衣物；赕墨哈班是修来世；赕坦木是献经书；奥瓦萨一般叫关门节，为净居斋期的开始；豪瓦萨一般叫开门节，是净居斋期的结束；赕暖帕短是表彰出家到五十岁而不还俗的僧侣；赕帕干或赕帕点宰是表彰模范遵守戒律的都和祜巴级僧侣。⑮其中，尚罕又叫京比迈(Kinpimal)，即新年，亦叫厚南(HoLnam)，即泼水节。傣历六月为岁首，傣历新年一般要过五天，纪念神话中七姊妹与火、炎热、灾难斗争的事迹，是时举行拜佛、滴圣水、放生、放火花等活动，在青年男女间则是互相泼水的狂欢节。奥瓦萨和豪瓦萨是小乘佛教最大的斋期，从傣历九月十五到十二月十五，长达三个月。瓦萨的含义就是净居。在三个月期间有十二个赕，四个大赕，全村共同举行；八个小赕，则

根据各村的户数多寡，划分数组，每组负责举办一个小赕。

有关各种赕的物质、金钱收入归寺院、寺院僧侣以及归村落与寺院宗教祭祀主持人的波占分配。属于布施给寺院本身的金钱，根据十戒第十条规定，僧侣不能管理金钱，要交村落头人代为管理，这实际上使村落头人享有使用寺院金钱的特权。例如勐景洪的纳贺控制曼勒，叭黑长控制洼宰，纳曼哄控制陇栋，召龙帕控制洼科松，纳扁实控制洼札捧和纳还控制洼龙等寺院的财政大权。⑯尽管佛教教义规定僧侣不能使用与储存金钱，但在商品经济已有了一定发展的西双版纳傣族封建社会里，金钱却已经成为布施的主要内容，群众常向寺院中上层僧侣捐赠金钱。收入金钱的僧侣，甚至采取埋在地下的办法，然后转给亲友或还俗时带走。

由村落各家共同负担寺院开支和僧侣生活的义务，成为傣族劳动农民的沉重负担。例如，勐景洪曼鸾典等十七村，1952年的宗教开支（主要是佛教开支），占副业总收入12.6%，占农业收入21.7%。⑰与此同时，农民在宗教节日、斋期除向佛、寺院僧侣布施外，还要向召片领、召勐和波郎等各级世俗封建主奉献金钱、鸡、茶以及供物，作为“苏玛召”，表示赎罪，乃至服宗教节日性质的劳役。⑱

赕实质上是傣族农民向佛教寺僧交纳宗教税额，它使佛教上层僧侣过着不劳而获的优裕生活，亦使人民在精神上麻醉了自己，其消极的性质是十分明显的。

注释：

① 《西双版纳傣族社会经济史料译丛》（傣族调查材料之一）第93页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷第548页。

③《云南省傣族社会历史调查材料——西双版纳地区》（九）第129页。

④参阅云南省委边委调查组：《西双版纳勐罕傣族社会经济情况》、《西双版纳勐笼傣族社会经济情况》、《西双版纳勐混傣族社会经济情况》、《西双版纳勐往傣族社会经济情况》、《西双版纳勐捧傣族社会经济情况》（均系油印本）。

⑤《云南省西双版纳傣族自治州社会概况》（傣族调查材料之三）第10页。

⑥《西双版纳傣族社会经济史料译丛》（傣族调查材料之一）第99—100页。

⑦同⑥，第76页。

⑧同⑥⑦，第82页。

⑨《云南省西双版纳傣族自治州社会概况》（傣族调查材料之三）第10页。

⑩参见：勐笼、勐罕、勐混、勐景真、勐往、勐打洛、勐捧、勐遮、勐宽和勐醒等十勐傣族社会经济情况（均系油印本）。

⑪《西双版纳傣族社会经济史料译丛》（傣族调查材料之一）第95—98页。

⑫云南省委边委调查组：《西双版纳勐罕傣族社会经济情况》、《西双版纳勐混傣族社会经济情况》、《西双版纳勐宋傣族社会经济情况》。

⑬《马克思恩格斯全集》第7卷第400页。

⑭《云南省傣族社会历史调查材料——西双版纳地区》（九）第122页。

⑮《西双版纳傣族社会经济史料译丛》（傣族调查材料之一）第101—102页。

⑯同⑮，第100页。

⑰《云南省西双版纳傣族自治州社会概况》（傣族调查材料之二）第67页。

⑱《云南省西双版纳傣族自治州社会概况》（傣族调查材料之四）第109—110页。

伊斯兰教在中国的传播

马维良

伊斯兰教在我国旧称“回教”、“回回教”、“清真教”，“天方教”等。它产生于公元七世纪初，是阿拉伯半岛麦加人穆罕默得所创立的一神教。

伊斯兰教在中国的传播

在我国，回、维吾尔、乌兹别克、哈萨克、塔吉克、塔塔尔、柯尔克孜、保安、撒拉、东乡等十个少数民族，约一千五百九十多万人信仰伊斯兰教。①

伊斯兰教何时传入我国？据《闽书》记载：“（穆罕默德）有门徒大贤四人，唐武德中来朝，遂传教中国。一贤传教广州，二贤传教扬州，三贤、四贤传教泉州。”② 从公元七世纪开始，阿拉伯穆斯林就沿着海陆交通线到达中国，进行贸易或旅行并传播伊斯兰教。唐、宋、元三朝，是伊斯兰教传入我国的主要时期。据史书记载，唐高宗永徽二年（公元651年）八月，阿拉伯帝国第三任哈里发奥斯曼遣使来华，到了中国长安（今西安），朝见了唐高宗。这位阿拉伯使者向唐王谈了他国内许多情况，其中包括民族和宗教信仰情况。这是阿拉伯穆斯林第一次遣使来华，所以我国伊斯兰教把这一年看作伊斯兰教传入

我国的开元。从唐永徽二年到南宋末年的五、六百年间，阿拉伯帝国（我国史书称为大食国）遣使来华达四十七次之多。伊斯兰教传入我国，主要通过陆、海两路。陆路经波斯及阿富汗到达新疆天山南北，再经青海、甘肃直至长安一带。这条陆路除经商外，还有外交和军事上的往来。如公元八世纪中叶，唐肃宗曾借大食兵平安史之乱，平乱后这些大食兵不少人落籍中国。由于大食国经常派遣使节，并有信仰伊斯兰教的士兵留居中国，伊斯兰教亦随之传入。海路来的主要是阿拉伯和波斯商人，特别是宋朝年间（公元960—1279年），中国至阿拉伯海上交通很发达，中国政府专门指定广州、泉州、杭州等城市为国际贸易口岸。当时外国商人中，以阿拉伯人为最多。他们带来宝石、珊瑚、明珠、象牙、龙涎香、没药等珍贵商品，又从中国采购蚕丝、丝织品、瓷器、茶叶等物品，运往阿拉伯等地。在中国长安、广州、扬州等地并设有专门销售阿拉伯商品的市场。因为两国往来极为频繁，所以不少阿拉伯人为经商而长期居住在中国沿海港口，他们聚居的地区称为“蕃坊”，设有教长领导宗教活动，管理民事诉讼，解决他们之间的纠纷。他们的宗教活动比较自由，在住地还建了一些公共墓地和清真寺，著名的如广州的怀圣寺、泉州的清净寺、杭州的真教寺、西安的化觉寺等。因此，唐宋时在我国东南沿海港口出现了“土生蕃客”，甚至出现了居住在中国的“五世土生藩客”。到了元代（公元1271—1368年），伊斯兰教在我国更加盛行起来。十三世纪初成吉思汗西征，大批的阿拉伯人、波斯人和中亚信仰伊斯兰教的各族人被迫东迁中国。其中大部分被编入“探马赤军”，战时出征打仗，平时镇守边疆或驻防各地，屯田农耕；有的被编入官局，成为工匠；有些妇孺则被分给蒙古贵族当作奴仆使用，而一部分上层人物在元政府中做官，有较高

的政治地位。由于东来的这些穆斯林绝大多数都不带眷属，在中国定居后，便与当地的汉、蒙古等民族通婚。他们主要定居在当时的河西（今甘肃、宁夏一带），也有定居在河南、山东、陕西、云南等地的。《明史·撒马尔汗传》称："元时回回遍天下。"他们经元、明两朝的发展，成了我国的回族。伊斯兰教传布于中国的广大地区，这是一个非常重要的原因。伊斯兰教在我国维吾尔、哈萨克、乌兹别克、塔吉克、柯尔克孜、保安、撒拉等族中都有广泛传播。

伊斯兰教的教义和宗教制度是通过《古兰经》予以固定下来的。《古兰经》（亦译《可兰经》）是伊斯兰教的基本经典（"古兰"是阿拉伯语译音，原意是诵读或讲述），按伊斯兰教的说法，是"安拉"降示给穆罕默德的"天启"经典。另外还有"圣训"，一部分内容是穆罕默德本人及传教情况，部分是《古兰经》的注脚、说明和补充。

伊斯兰教的宗教制度，我国穆斯林通称为"五功"，即念、礼、斋、课、朝，这是每一个教徒必须遵守的。（1）念。是五功之首，凡伊斯兰教徒，从小就要学会念"清真音"，以此证明自己的宗教信仰，否则就失去"衣麻尼"（即失去信仰），不成其为穆斯林。因此，每个信教者，终身都要熟练地完整地背诵清真音，即使生命垂危不能说话，也要由他的亲人代为背诵，以坚定其认主从圣的信念。（2）礼拜。按照伊斯兰教规定，虔诚的教徒每天要向安拉祈祷五次：破晓一次叫晨礼；中午一次叫晌礼；下午一次叫哺礼；日落一次叫昏礼；夜间一次叫宵礼。每星期五午后做一次聚礼（叫"主麻"）；每年做两次会礼（分别在开斋节和宰牲节举行）；斋月期间每晚都要在清真寺礼拜。若因故不能按时做上述礼拜，事后还要"补拜"。按教规规定，教徒每次礼拜前都要沐浴净身，称为大净（冲洗

全身）、小净(洗脸、手、脚)。（3）把斋。按《古兰经》规定：凡是信徒，除病人或旅行者，怀孕、哺乳的妇女外，都必须在斋月（世界伊斯兰教历九月）里封斋一个月。每天从黎明到日落前戒除一切饮食和房事。据说这样可以去私欲，以理智控制嗜欲，使富有者尝试饥饿之苦，以启迪他们慈善之心，锻炼人们意志。通过斋戒，向安拉忏悔和赎罪。（4）朝圣。即朝觐圣地。按伊斯兰教规定，每个穆斯林不分性别，只要身体健康，能自筹路费者，一生中要到阿拉伯麦加克尔伯古寺朝圣一次。朝觐活动在每年伊斯兰教历十二月上旬举行，最后一天即为宰牲节。通过朝觐活动，教徒请求安拉赐福，并瞻仰古圣先贤的遗迹，以示缅怀。（5）纳天课。这是伊斯兰教以神的名义征收的一种课税。按规定每年每人要缴纳财产的2.5%的赈济税，用以充实教库，赈济贫穷的穆斯林，建立新清真寺，等等。据说也是穆斯林借以自赎个人罪过，获得拯救的办法。起初这项义务只是穆斯林自愿施舍、救济贫困者的慈善行为，后来改为法定税收。在伊斯兰国家天课变为国税，成为统治阶级以宗教形式剥削广大教徒的一种手段。

伊斯兰教在《古兰经》中，还对财产继承、赌搏偷窃、娶妻生子、生老病死、饮食习惯、宗教节日、文化娱乐等等社会、个人生活和社会道德作了明确的规定。伊斯兰教的主要宗教节日是：开斋节（尔德节）、宰牲节（古尔邦节）、圣纪节。每年伊斯兰教教历十月一日为开斋节（新疆穆斯林称肉孜节），根据伊斯兰教规定在斋月期满的二十九日时，看见“新月”(月牙）即行开斋，次日为开斋节；如不见月，则继续斋戒一日，开斋顺延。宰牲节在每年伊斯兰教历十二月十日举行。相传“先知”易卜拉欣受安拉的“启示”，要他宰杀自己的儿子易斯马仪，以考验他对安拉的忠诚。当他宰杀儿子时，安拉派遣天仙

送羊一只，以代替易斯马仪作牺牲，嗣后伊斯兰教就把传说中的这一天规定为宰牲节。圣纪节是为了纪念穆罕默德诞辰的，相传三月十二日是他逝世之日。上述伊斯兰教三大节日，经长期历史发展，已变成了我国信仰伊斯兰教的十个民族的节日。另外，这十个民族戒食自死物、血液和猪肉，禁止饮酒；死后用水冲洗，白布裹身，实行土葬等规定，都出自《古兰经》，并已成为这些民族的生活习惯。

伊斯兰教在中国的演变

随着社会的发展和阶级斗争的深化，伊斯兰教在其发展过程中，产生了各种宗教派别。穆罕默德死后，没有留下男性子嗣，只有一个女儿法蒂玛及其女婿阿里。由于他生前没有指定他的宗教教主和国家元首的继承人（即“哈里发”），也未留下任何遗嘱，因此在他死后，围绕着争夺继承权问题，各方展开了公开的斗争，以致分裂成两个相互对立的主要派别—逊尼派和什叶派。逊尼派，是伊斯兰教教徒最多的一个教派。“逊尼”，阿拉伯语为“遵守逊奈”③者的意思。这一派神学家把穆罕默德及其朋友们的言行编为宗教典籍，叫做“逊奈”，中国穆斯林称其为“圣训”，它被看成伊斯兰教立法的重要基础之一，所以逊尼派信仰《古兰经》和《逊奈》。逊尼派主张古莱氏人有资格当选为哈里发，他们拥戴艾卜·伯克尔、欧麦尔、奥斯曼和阿里四任哈里发为穆罕默德的合法继承人，这一主张获得历代哈里发的支持，流传很广，故他们有正统派或守旧派之称。其后，在逊尼派上层中，出现了许多宗教学者及教律学家。在公元七至八世纪倭马亚王朝时，正统派神学家在创教律方面产生了“圣训派”和“意见派”两种不同主张，其后

出现了最著名的四个伊玛目④—艾卜·哈尼法、沙菲仪、马立克和伊本·罕百里，创立了四大教律派——哈乃斐派、沙斐尔派、马立克派和罕百里派。伊斯兰教另一大派是“什叶派”，意为“追随者”，专指拥护阿里的那些穆斯林。什叶派否认从艾卜·伯克尔至奥斯曼三任哈里发的合法性。认为阿里及其后裔才是先知穆罕默德唯一合法的继承人，并赋予他以特殊的宗教地位。因此什叶派也叫阿里派。他们把自己一派的宗教领袖称“伊玛目”，意为“先知”。把阿里奉为伊玛目一世，阿里的两个儿子哈桑和候赛因为二世，三世，直到伊玛目十二世“马赫迪”为止。什叶派宣传说：“马赫迪”在公元887年隐遁去，将来他作为救世主会回到人间，创立“公平”和“正义”的理想社会。什叶派内部随着政治斗争的发展，分化为载德派和伊玛目派。在伊玛目派内又分为十二伊玛目派和伊斯玛仪勒派（即七伊玛目派）等。什叶派在哈里发国家中长期遭排斥，在政治上处于无权地位。只是到了近代，才在一些国家中成为正统派。什叶派主要分布在伊朗、伊拉克、也门、巴基斯坦、阿富汗和印度等地。什叶派教徒占全世界穆斯林的百分之十五至二十。伊拉克的卡巴拉有阿里儿子候赛因的陵墓，故成为这派的主要圣地。安奈哲夫是什叶派的学术中心。总之，伊斯兰教各派的产生和发展，是伊斯兰国家的政治经济条件决定的，是社会矛盾和阶级斗争的产物。

我国穆斯林大多数信仰伊斯兰教的逊尼派，在教律上属于哈乃斐派，仅在塔塔尔和柯尔克孜族中有人信仰什叶派的伊斯玛仪勒派。伊斯兰教传入我国经长期历史发展，到了明初，特别是明末清初，出现伊斯兰教中国化、土著化（汉化）的现象。集中表现是：

（1）伊斯兰教在理论上与中国传统的儒家思想相结合，

出现了一批汉译文和著作，这些著作被中国穆斯林称为“汉克塔卜”，即汉文经典，在中国穆斯林中产生了一定的影响。

汉译经典和汉文经著的出现，有其历史的必然性。伊斯兰教从七世纪传入中国后，在漫长的岁月中已在中国十个民族中生根、发展，逐渐成为中国封建社会上层建筑的一部分，它必然要受到中国封建社会经济、政治及其他生活方式的制约，受到中国古老封建文化的影响和渗透。回族等民族在中国形成后，汉语文已逐渐成为其民族的共同语文。因此，伊斯兰教经典与儒家思想结合产生的汉文译著经典，不但解决了广大穆斯林的迫切需要，同时也增进了汉民族上层人士对伊斯兰教的了解。明末清初出现了张中的《归真总义》、《四篇要道》，王岱舆的《真教真诠》、《清真大学》、《希真正答》，马注的《清真指南》，刘智的《天方理性》、《天方典礼》、《天方至圣实录》等书，以及后来蓝煦的《天方正学》，马德新的《宝命真经直解》、《四典要会》、《性命宗旨》、《大化总归》、《天理命运说》，马联元的《孩听译解》等。这些著作涉及伊斯兰教的哲学思想、历史、人物传记、典礼制度、习俗、语言文字等方面的内容，使伊斯兰教与儒家思想有一定程度的结合。如《正教真诠》一书序言说：“独清真一教，其说本于天，而理宗于一，与吾儒大相表里。”在该书中又说：“人生共有三件事，乃顺主也、顺君也、顺亲也。凡违此三者，则为不忠、不义、不孝矣。”在《天方典礼》中把儒家思想的五伦与伊斯兰教的五功、五典并列说：“圣教立五功以尽天道，又立五典以尽人道，原相表里，而非二也。”这些伊斯兰教的汉文译著，是在中国封建社会走向衰亡时出现的，它所阐述的是封建地主阶级的意识形态，起到维护没落的封建制度的作用。但是，它也客观上反映了伊斯兰教一神论与中国儒家思想的交流，促进各民

族间互相了解，有利于中华民族思想文化的统一。

（2）教派和门宦制度的出现

伊斯兰教在传入我国回、东乡、撒拉、保安等民族后，随着各民族社会政治经济文化的发展，民族内部和民族之间阶级斗争的激化，产生了三大教派和四大门宦。

三大教派：

格底目派："格底目"系阿拉伯语，意为"尊古"，故称"古老派"、"尊古派"，一般又称为"老教"，它是我国伊斯兰教中最古老，也是信仰人数最多的一派。它实行教坊制，一个教坊就是一个清真寺。教坊之间互不统属，各自独立、各行其是。清真寺内实行"三掌教制"，即掌教（伊玛目）、海推布（教经）和穆安金（呼唤礼拜），或称为开学阿訇、二阿訇、玛金（即穆安金）。由学董、乡老管理清真寺事务。开学阿訇（或伊玛目）实行聘请制，学董、乡老一般由选举产生。

依黑瓦尼派："依黑瓦尼"，阿拉伯语意为"弟兄"；又称"支亥里逊乃"，意为"尊经"。我国的依黑瓦尼派是十九世纪末创建于河州（今甘肃临夏）的，后风行西北，流行全国各地，教徒人数较多（百万教徒）。一般称为"新兴教（与格底目和各门宦相区别）。中国依黑瓦尼派创始人是马万福（公元1849—1934年），祖籍甘肃省东乡自治县果园村。他原是北庄门宦的一位著名青年阿訇，本人于1884年曾到麦加朝觐留学，并在沙特阿拉伯"海里夕巴氏"学堂受教。他在朝觐留学期间兼收其他学派主张，决心改革中国伊斯兰教。马万福回乡后宣称中国伊斯兰教"汉化"之处颇多，又信仰门宦，与伊斯兰教义不合，失掉了穆斯林原有教旨。他"遵经革俗"，反对拱北祈祷和教主崇拜。因此，该教派获得了群众，有了很大发展。后来西北军阀利用依黑瓦尼派削弱其他各派和各门宦，

使其在青海、甘肃、宁夏等地声势大增。

西道堂：西道堂创始人马启西（公元1857—1914年），利用刘智（即刘介廉）的《天方至圣实录》等汉克塔卜（用汉文写的经典）宣传教义，于1909年正式成立“西道堂”，故有汉学派之称。辛亥革命后，西道堂坚决主张移风易俗，倡导男子剪长发，反对女子缠足。在宗教教义方面，只以五件天命为功课，重品德，讲信义，不收受“海底也”（送阿訇的钱财）。在教育方面主张男女上学念书，不强制儿童念经。经济上重视农耕，提倡教徒以道堂为家，过集体生活。这些主张当时比较适合穷苦农民的愿望，所以该教派有一定的发展。甘肃省临潭县，曾有教徒四百余户，万余人，聚居于道堂内过集体生活。西道堂教派，是中国伊斯兰诸教派中比较特殊的一个教派。

四种门宦制度：

十八世纪后，伊斯兰苏非派（神秘派）传入中国，在西北地区与封建地主经济、儒家思想结合在一起，逐渐形成了教主兼地主的门宦制度。其主要特点是：一、教主同时就是这一教坊中的最大的地主，他被神化为教徒接近安拉的媒介。教主死后，要在其葬地建筑“拱北”（阿拉伯语，即圆形建筑之意），供教徒朝拜；二、门宦是一种世袭的封建特权制度，“以始传教者子子孙孙世世为掌教”。教主的命令如同圣旨，教主对教徒有生杀予夺的绝对权威；三、门宦是一种层层隶属的封建等级制度，有一套严密的组织系统。一个门宦的教主，管辖许多清真寺。各寺教长由教主委任和管辖，六个教长上面由教主派出一个热衣斯（首领），作为教主的代理人。教主、热衣斯、教长和一般教徒之间形成层层的隶属关系。

解放前各门宦对立，互相排斥。反动派利用它来挑拨离间，扩大和制造民族内部和民族之间的不团结，以便统治剥削

人民。门宦制度最早产生于甘肃临夏，后来逐渐发展到青海、宁夏，回、东乡、保安、撒拉四个民族信奉。门宦制度势力较大的是哲赫忍耶、嘎的林耶、虎夫耶、库不忍耶四大门宦，以及他们派生的四十多个支派。

哲赫忍耶（阿拉伯语意为“公开”）因高声诵经，称为“高念派”。它由马明心创于乾隆年间。宁夏的“沙沟”，甘肃张川的“北山”，甘肃西吉的“新店子”，宁夏吴忠、灵武、同心等地的“板桥”，甘肃张川、临夏等地的“南川”门宦均属此派。马震武的“沙沟”门宦教徒分布在宁夏西海固、甘肃平凉及新疆、云南、吉林、河北、山东等地。

嘎的林耶（阿拉伯语意为“万能者”），相传是中亚来中国的传道士阿布都·董拉希于清康熙年间创立。甘肃临夏、陕西西乡等地的“大拱北”，兰州市、银川等地的“香源堂”，宁夏西海固等地的“韭菜坪”，青海后子河等地的“后子河”门宦，均属此派。

虎夫耶（阿拉伯语意为“隐藏”），创于清康熙年间。因其众低声念经，故又称“低念派”。此派有甘肃临夏、青海循化、西宁、宁夏银川、新疆乌鲁木齐等地的“花寺”，临夏和散布西北各地的“毕家场”，临夏、青海南川等地的“穆夫提”，甘肃东乡、青海西宁等地的“北庆”，以及各地的“红泥滩胡门”、“太子寺胡门”、“道贵”、“青海鲜门”、“宁夏鲜门”、“临洮”、“刘门”、“灵明堂”、“洪门”、“明月堂”等，支系繁多。

库不忍耶（阿拉伯语意为“至大者”），清康熙年间来自阿拉伯的传道士穆乎引尼创立。在甘肃省的东乡、康乐等地，形成“东乡大湾头”门宦，除此别无支派。

（3）经堂教育的发展

明末清初，信仰伊斯兰教的各民族经济和人口不断发展，由于伊斯兰教职人员缺乏，而宗教上层又要求加强宗教的影响，于是一些热心伊斯兰教育的人，一面著书立说，用汉语文宣传宗教教义，另一方面提倡和开展经堂教育。经堂教育主要是由教长招收一定数量的学生（亦称“满拉”），传习伊斯兰教经典，将其培养成宗教职业者，学习费用由教坊居民负责。经堂教育是明代著名宗教学者胡登洲（1522—1597年，陕西人）首先在陕西倡导发展起来，后来由河南、山东逐渐推广到全国的，尤以甘肃、青海、宁夏最盛行。胡登洲专讲阿拉伯文经典，成为陕西伊斯兰经学的创始人，被尊称为“胡大师”。大约过了一百多年后，山东著名经师常志美讲求博览，除阿文经书外，还兼授波斯文教义著述，发展为山东学派，穆斯林尊称他为“常巴巴”。从明末清初开始，在江苏的南京、苏州和云南大理、保山一带，涌现出了王岱舆(1570—1660年，南京人)、马注(1640—1711年，云南保山人)，刘智（约1660—1730年，南京人）等号称“学通四教”的学者。其后马德新（1794—1874年，云南大理人)等人采取中国私塾教育的设置，并结合伊斯兰教的经典和宗教制度，建立了新的教学组织形式，逐步完善了中国式的伊斯兰经堂教育制度。经堂教育历经四百余年的充实、改革、推广，形成了一些学派，培养了无数学生和宗教教育骨干，给伊斯兰教在中国的巩固和发展提供了条件。同时，经堂教育家们注重汉文教学的思想，对二十世纪中国一些地方的伊斯兰教师范学校推行“经汉兼授”的办学方针，有一定的影响。

解放后伊斯兰教的情况

解放后，我们党贯彻宗教信仰自由政策，允许“每个公民有

信仰宗教的自由，也有不信仰宗教的自由；有信仰这种宗教的自由，也有信仰那种宗教的自由；有过去不信教，而现在信教的自由；也有过去信，而现在不信的自由。”信教的和不信教的人在我们国家的社会地位、政治地位都是平等的，不会因信教问题，而受到歧视和排斥。信教人数多的宗教和信教人数少的宗教，其地位也是平等的，在我国没有，也不允许有占统治地位的宗教。这种宗教政策促进了各民族信教群众和不信教群众及各教派各门宦之间的平等团结、互相尊重，使之和睦相处。经过1958年宗教制度中的民主改革，废除了伊斯兰教中的封建特权和压迫剥削制度。如废除了教主、掌教和世袭伊玛目制度，“口唤”（教主的指令）制度。废除了门宦教主私设法庭、监狱，鞭打惩罚教徒，擅自委派阿訇，以宗教干涉婚姻自由，歧视压迫妇女，干涉文化教育等一切宗教特权。废除了清真寺、门宦的生产资料所有制，不许其放高利贷和用无偿劳役、强行摊派等方式剥削教徒。废除了清真寺的封建管理制度，实行了民主管理。还废除了危害人们身心健康的一些规定，加强了对爱国守法的宗教职业者的团结、教育和改造等等。这些措施使伊斯兰教的面貌发生了较大的变化。

为了更好地团结信教群众，1953年在北京成立了“中国伊斯兰教协会”，在各省区成立其分会。后来又建立了“中国伊斯兰经学院”，培养了一批青年爱国职业工作者。另外，政府尊重伊斯兰教的节庆及信教民族的习俗，对历史悠久的清真寺实行保护并拨款修缮，等等。为了满足穆斯林朝圣的要求，从1955年至1980年，中国伊斯兰教协会先后组织了十一次朝觐团，让信伊斯兰教民族中知名的阿訇、大毛拉到麦加朝圣。为促进我国穆斯林同世界各国穆斯林之间的兄弟情谊，中国伊斯兰教协会多次派出自己的宗教使团或学者，出访了一些伊斯兰

教国家。同时，还邀请了许多友好国家的伊斯兰学者来我国访问或讲学，进一步加强了中国穆斯林同世界穆斯林的团结和友谊。

注释：

①见1982年我国人口普查统计数。

②见何乔远《闽书》卷7《方域志》。

③“逊奈”为阿拉伯语译音，意为“行为”、“道路”，此指穆罕默德创教过程中的种种行为，亦简称为“圣行”。

④“伊玛目”为阿拉伯语译音，意为“表率”、“领袖”，是对著名宗教学者的尊称。

宁夏回族伊斯兰教的教派分化

勉维霖

宁夏是我国伊斯兰教信徒比较集中的地区之一。伊斯兰教对当地穆斯林的精神生活和社会生活有着深远的影响。从十八世纪以来，宁夏回族伊斯兰教中先后出现了一些不同的教派以及许多被称为“门宦”的支流旁系，它们各持己见，争执不已。这种所谓教派运动，在一定程度上，又反映了穆斯林聚居地区的社会、历史、政治、经济发展变化的复杂状况。

伊斯兰教的传入和“格迪目”的形成

宁夏回族自治区的伊斯兰教派别，主要有“格迪目”、“虎夫耶”、“哲赫林耶”、“尕德林耶”和“伊赫瓦尼”。它们在教派上都属于逊尼派，在教法、教律上又同属于逊尼派的哈乃斐学派。其中，格迪目是宁夏以至全国伊斯兰教中最大的教派，宁夏约有二分之一以上的穆斯林信奉它。

格迪目遵循逊尼派的正宗信仰，总其要义，就是“顺主尊圣”。在教法方面表现宽容灵活，具有哈乃斐学派的显著特色。同时，它在长期发展过程中，不断受到我国传统文化的影响，因此教义中也渗入了一些儒家思想。有人把它称为“既不悖西方圣人，又不悖东方圣人”的一种宗教。其所以能够在我

国穆斯林中受到尊重，并在自己的发展过程中长期不衰，这便是一个很重要的原因。

从其外部特征来看，它是一个更具有民族特点的教派。在教权的组织结构方面，它适应着回族大分散小集中的特点，实行互不隶属的单一教坊制。教坊的教职人员，其称谓或职务，也都有其自己的特点。清真寺一般设开学阿訇、治坊阿訇、掌学阿訇、二阿訇。开学阿訇在格迪目来说，是教坊穆斯林的精神领袖，他的职务是率领教众礼拜，主持宗教仪式，讲经布教，执掌教规教法。治坊阿訇是开学阿訇在教务方面的助手。掌学阿訇是开学阿訇在教学方面的助手。二阿訇教信徒念经和学习伊斯兰教的初级知识。每个教坊，除清真寺的教职人员外，还设有学东、乡老，负责征集和管理清真寺的宗教基金，维修清真寺，筹备各种宗教活动。学东是这种管理组织负责人，多由教坊内上层人物担任。下面一般以清真寺为中心，按东南西北方位设四个乡老，代表各方的穆斯林参加对清真寺的管理。乡老可能是清朝在回族地区所推行的“乡约”制度的遗迹。学东的职务与阿拉伯地区的“穆塔完里”（清真寺住持）相类似，也有人认为它有“首席乡老”或“东家”之意，他在教坊内，一般是宗教事务的实际掌权者，开学阿訇往往也得依附学东，受学东的制约。格迪目的开学阿訇以及学东、乡老等，都实行选聘制，任期三、五年不等。教坊所属的穆斯林，阿拉伯语称之为“高目”，波斯语称之为“哈宛清”（均意为乡亲、民众、教众），他们的义务是，为教坊提供宗教经费，遵守教规教律，服从清真寺掌教的领导，等等。教职人员则负有为教坊高目料理宗教事务，举行宗教仪式的职责。在过去，教坊高目违犯教规教法，要向清真寺交罚款（一般以实物代替）或受鞭笞以赎过，称为“取罚赎”。违犯教规

而又不取罚赎，往往就要受到一种称之为“轧坊”的处罚，即清真寺的教职人员此后拒绝为他举行一切宗教仪式。从表面上看去，格迪目的教坊，似乎是一种比较涣散的组织形式，实际上，它对穆斯林的政治生活和精神生活却具有很强的封建统治力，必不可免地影响着穆斯林聚居地区的社会繁荣与进步。

“格迪目”系阿拉伯语古老的意思，它在回族地区的伊斯兰教派分化运动中以此自称，或以汉语称为“老教”、“老古派”，都是用来标榜其正统性和长期发展的历史。格迪目穆斯林常常说它是“清真古教”或“西域古教”，以为只有它才是我国回族地区伊斯兰教的原始形式，甚至是我国伊斯兰教的传入形式，其实这并不切近历史事实。

历史学家一般以唐永徽二年（公元651年）阿拉伯使者第一次来华，作为伊斯兰教传入我国之始。此后，渐有阿拉伯、波斯等地穆斯林商人，来到我国广州、泉州一带进行贸易，宋时这种贸易更为活跃。广州、泉州、杭州、明州都被政府指定为贸易港口，并在这些地方划出一定的区域，为来华贸易的阿拉伯、波斯穆斯林商人居住，称为“蕃坊”，设立“蕃长”，管理穆斯林的宗教事务，受理他们的诉讼，兼管招徕外商之事。元初，中央政府有“回回掌教哈的所”的设置（“哈的”即宗教法官），并在中央和地方政府中专设“回回书写”、“回回会史”、“典史”、“椽史”等官职，处理回人之事务和与回人有关的案件。元时，摩洛哥旅行家依本·白图泰《游记》中，所说在泉州、广州遇到的“回教理讼者”、“回教审判者”当即伊斯兰教的法官“穆夫提”、“戛最”或即《元史》中所谓的“诸哈的大师”。至明清之际有些地方还存在这类宗教法官。这都说明唐宋时期的伊斯兰教，以迄元时早期的伊斯兰教，都还具有显著政教合一的性质。

特别是在寺坊的教权结构方面，我国伊斯兰教中，曾长期盛行着一种世袭的“三道制”（或称“三掌教制”），由伊玛目（意为领导者，清真寺掌教）、海退布（司掌劝谏）、本安津（宣礼员）三种教职人员构成寺坊教权组织。

与三道制相适应的，还存在“罕依·麦斯吉德”（总寺或大寺）和“稍麻”（小寺或分寺）的寺坊制度。稍麻隶属于总寺，受总寺管辖，由总寺委派其掌教人员，会礼、聚礼和其他重大活动集中于总寺举行，稍麻本身无权进行这些活动。清代，不少回族地区还实行着这种寺坊制度，有些文献中提到的“总阿訇”、“总掌教”，当是总寺的掌教。宁夏较早的几个大寺，如同心县的城关大寺、韦州大寺、平罗县的宝丰大寺、泾源县的新民大寺等，据说当时便是“罕依·麦斯吉德”。

历史上，伊斯兰教产生不久后，就分裂为逊尼和什叶两大教派。我国伊斯兰教在元以前有无什叶派，因文献记载缺乏，难以稽考。元时，随蒙古人东来我国的中亚各族人、波斯人和阿拉伯人中，必然会有不少什叶派穆斯林。《元史·赛典赤传》谓：赛典即赛义德之对音，赤为蒙古语，意为官。《元史·扎八儿火者传》谓扎八儿为“赛夷人”；又云“赛义，西域部之族长也，因以为氏。”赛夷也当是赛义德。赛义德本意是首领、领域，但一般专指“圣裔”而言。据希提《阿拉伯通史》中所说，“圣裔”分为两系，一系为阿里的长子哈桑的后裔，称为舍里夫（贵人）；一系为阿里的次子侯赛因的后裔，称为赛义德（主子）。侯赛因是什叶派的第三代伊玛目，什叶派最崇拜的圣徒。什叶派的主流派十二伊玛目派自侯赛因以后的九代伊玛目，都是侯赛因的后裔；伊斯玛仪派的七代伊玛目和宰德派的伊玛目，也都是侯赛因的后裔。这样看来，赛典赤、扎八儿都是什叶派的人物。

总之，唐宋时期传入我国的伊斯兰教，以至元时回族初期伊斯兰教，都具有阿拉伯、波斯及中亚一带伊斯兰教的显著特点，继承了国外伊斯兰教的衣钵。但它随着回族的形成和发展，便发生了一系列重大变化。

回族大抵在元朝开始渐渐形成。唐宋时代，居留我国东南沿海的“蕃商”，以及后来的“土生蕃客”、“五世土生蕃客”，一般来说，都是侨居我国的外籍穆斯林，具有各自的民族属别和国籍，还不能构成一个稳定的民族共同体。到了元代，由于蒙古人的武力扩张，大批中亚各族人、波斯人、阿拉伯人随着蒙古人的军事活动进入我国各个地区居住下来。在我国的这个新环境中，在长期的政治、经济、文化各种因素的作用下，特别是大家都改操汉语为共同使用的语言，这样便连同那些以前留居我国的“蕃商”、“土生蕃客”，以及许多与之联婚的汉族人，渐渐形成一个新的共同体，终于成为我国民族大家庭中的新的一员。对于回族的形成，伊斯兰教起了重要的纽带作用，但是回族的形成必然又要反过来作用于伊斯兰教，要求伊斯兰教不断地适应它的政治、经济、文化的发展和特点。于是，政教合一的“蕃坊”制渐渐为教坊制代替了；元初的回回掌教“哈的所”取消了，“诸哈的大师止令掌教念经，回回人应有刑名、户婚、钱粮、词讼，并从有司问之”（《元史》卷102，刑法志）；所谓回教法官、理讼者或“戛最”、“穆夫提”也消失了；世袭的三道制为新的教权组织所取代，隶属的教坊制被单一的教坊制所代替，等等。这时，才出现了具有显著的回族民族特色的伊斯兰教，才形成了“格迪目”。

格迪目大致要到明末清初回族伊斯兰教经堂教育大兴才最后定型。经堂教育是陕西咸阳人胡登洲于明万历年间所首创，它反映了回族穆斯林遏止宗教衰微的要求，因此很快在关中地

区得到推广，以后又传到河南、山东、云南、甘肃、宁夏地区。到明末清初，全国回族地区的经堂教育，已非常普及。

经堂教育包括两部分：一部分是经文小学；另一部分是经文大学，它主要培养职业宗教人员。

随着经堂教育的兴起，阿訇的作用日渐重要起来了。“阿訇”系波斯语（也有的说是阿语“阿林”的转声），意为有知识有学问的人，本来他们的地位不是很高的。由于经堂教育的兴起，经文大学成为清真寺的重要职能，原来世袭的三道人员，由于“尸位世替，心无实学”，显然不能胜任这种任务，而需要聘请这种有学识的阿訇担任经文大学的教师，传习经典，称为开学阿訇。这样阿訇在寺坊中的地位也随之提高。起初，他们还只是受雇于清真寺的专职教师，受三道人员的制约，后来就渐渐取代了伊玛目的职权，成了掌教的阿訇，集教学和掌教大权于一身。后在其下又设置治坊、掌学和二阿訇，取代了海退布、木安津，形成了一套新的教权和管理组织。开学阿訇被教坊穆斯林大众尊称为“老人家”，后来官方又给他加上“教长”这样一个名副其实的称号，成为一坊之内穆斯林的精神领袖。

回族穆斯林族源复杂，居住又很分散，并且实行互不隶属的教坊制度，但全国回族穆斯林又几乎清一色的是逊尼·哈乃斐派，教坊制度、教权结构基本相同，地区差异不大，这大概与经堂教育不无关系。经堂教育兴起以来，各地经堂教育的形式和学制大体一致，课程的设置虽有多有少，但是，讲语法修辞的《率而夫》、《满俩》、《拜亚尼》，讲教法教律的《伟戛业》，讲古兰经注疏学的《戛最》，以及讲主学的《卡拉姆》，这六门课程则是必修的重要课程，而这些典籍又都是逊尼·哈乃斐派的权威作品。经文小学中的《杂学》，也是根据

哈乃斐派的法学思想编撰的初级读物。这种古老落后、千篇一律的教育制度，使各地格迪目自然地趋于一致。格迪目素有“它格里特”（因袭、因循守旧之意）之称，大概也缘于此。

苏非主义和门宦制度的产生

回族穆斯林承袭了伊斯兰教著名教义学家兰巴尼所著的道学经《买克图巴提》的说法，把伊斯兰教的宗教功修分为教乘（舍勒尔提）、道乘（托勒尔盖提）、真乘（哈给格提）、超乘（麦尔法提）四个梯级，认为在其所谓“返原归真”的道路上，一级比一级高超。后三级一般也通称为道乘。教乘讲的是伊斯兰教的法定功课、各种礼仪制度、社会行为和道德标准等，要求畏主、事主和近主，希望得到拯救和脱离苦难，死后享受天堂永久的幸福。而道乘则讲的是清心寡欲、修行练功、静虔参悟、明心显性、“参天地之化育”等等，其目的已不满足于近主和获得脱离，而要与主相似，以至达到人主合一。前者一般也称为教门（舍勒尔提·伊斯兰），后者亦可称为道门。道门（或道乘）便是伊斯兰教的神秘主义。逊尼派中的各种神秘主义体系，称为苏非派；什叶派的神秘主义则主要表现于相信伊玛目具有神性、“隐遁伊玛目”之返世、古兰经的内里意义以及流出说，等等。

宁夏的五个伊斯兰教派别都是逊尼派，又同属于哈乃斐学派，信仰和教律教法都是一致的，只是在一些礼俗上稍有不同。而他们之间相互区别的主要标志，就是对道乘问题所持的不同态度和主张。

（一）格迪目和伊赫瓦尼，特别是后者，是重视教乘而不重视道乘的教派。它们并不否认道乘，但认为教乘是今后两世

生活的基础，人生不可稍离的康庄大道。一个穆斯林只有充实了今生，才有来世的光辉；今生开花，来世结果，来世的幸福，是今生的产物。这就是说，只有在绝对完美了教乘修持这个大前提下，才能谈得上道乘修持，道乘只是少数“上人”才可以从事的功修，对穆斯林大众来说则是一种毒剂，是偏离教义教法的迷误行为。从这个意义上讲，它们被称为“入世”派。

（二）虎夫耶、哲赫林耶及尕德林耶的两个分支门宦，是教、道兼修并重的派别，举办道门，不废教门。它们承认教乘是基础，但认为，如果不在它们之上架设一个阶梯，还是不能接续真主，而道乘便是接续真主的不可或缺的阶梯。它们还认为，教乘和道乘是相互掺杂而又平等的，教中有道、道中有教，在教乘中包含着道乘的条件，在道乘中包含着教乘的条件。二者相辅相成，不可偏废，只有兼修并重，才能使信仰升腾到一个完美的境界，达到接续真主的目的。所以，它们被视为介于出世与入世之间的中间派别。

（三）韭菜坪尕德林耶，与格迪目、伊赫瓦尼恰各趋一个极端，它只重视道乘而不重视教乘。它认为先有道，后有教，教是世俗的，由世人所创造的；道则是本然之道，是非创造的，它是无始无终的永恒存在。因此，它基本上抛开了伊斯兰繁琐的法定功课，而完全迷醉于道乘功修。所以，它被视为出世派。

以上虎耶夫、哲赫林耶、尕德林耶这些举办道乘功修的派别，便是宁夏伊斯兰教中的神秘主义的苏非派。

希提认为神秘主义是“对伊斯兰教和《古兰经》的理性主义以及由此产生的形式主义的一种反动”。其实，任何宗教本身就是一种神秘主义，神秘主义与迷信一样，与宗教是密切联系

的，在《古兰经》的内容和穆罕默德的行为中就可以找到许多神秘主义的根据。我国早期伊斯兰教中也早就存在这种神秘主义，不过当时似乎只是个人的一种修持，没有得到广泛传播和形成派别势力。到明末清初之际，首先在甘肃临夏地区出现了几个不同的苏非派，随后渐渐传播到青海、宁夏和甘肃其他回族地区，并且形成了许多大大小小的门宦，产生了西北回族伊斯兰教中的特殊宗教势力——门宦制度。

宁夏这三个苏非主义派别的来源，根据它们的道统谱系和传说来看：属于虎夫耶的洪门、鲜门门宦，是由新疆传入青海，再由青海传入宁夏；通贵门宦，是由新疆直接传入宁夏的。哲赫林耶是由其道祖马明心到也门学道，回国后先在临夏、循化一带传教，后来又传入宁夏中部，因清乾隆末年传教中心转到宁夏。尕德林耶来源较复杂，其中韭菜坪尕德林耶，传说是由撒马尔罕地方的一个修士传入的，他先到我国新疆、青海等地来传教，后来又由青海入宁夏；明月道堂尕德林耶，是由兰州市灵明堂尕德林耶传来的；而齐门尕德林耶，传说是由麦加传入的。这三个苏非主义派别中，虎夫耶、哲赫林耶同出一源，自称其道派都是乃格什版顶耶。据说，乃格什版顶耶是中亚一带最大的一个苏非派，约于八、九世纪产生于布哈拉，它的创始人叫穆罕默德·华者·白哈翁丁·乃格什版顶耶。尕德林耶的道派，属于穆斯林世界广泛流行的戛迪里叶苏非派，于八世纪创始于伊拉克，创始人为阿布杜拉·戛迪尔·古拉尼。

这三个苏非主义派别共同的特点，首先就是连连不断地、甚至颠狂地念诵各种“迪克尔”词（赞词），从简短的“记主词”、“清真言”、“作证词”以至长篇诗文和圣歌。声调各具一宗。哲赫林耶主张高声念诵，谓使迪克尔的声音“传扬六方”以“扬明正道”，故以此得名哲赫林耶。它又分也门调（宫

川调）和麦加调（灵州调）两宗。虎夫耶认为低念为贵，谓为“闹中求静”，故由此得名虎夫耶。尕德林耶恰恰相反，认为“并无人语最为高”，主张默念心诵，谓为“暗悟显贵”。念诵的方式，五花八门，难以尽述。总括来说，有所谓开口迪克尔(哲赫林耶、齐门尕德林耶)。有所谓闭气迪克尔（洪门、通贵），即一口气反复念诵数十次。有所谓打意迪克尔（哲赫林耶），即数人至数十人组成一个圈子，大家共同念诵较长的赞词和诗文，有领念、轮念、合念，穿插进行，这种迪克尔也叫“记主会”，场面庄严肃穆。韭菜坪尕德林耶，则已深受佛、道教的影响，主张出家修行，打坐参禅，敬香叩头，默诵称之为“无字真经”的歌诀，如《真经歌》、《修道歌》、《五更月歌》、《无底船歌》、《无根树歌》、《三味真火歌》，等等。所谓“无字”，就是“大道不落文字”之意，如同禅宗佛教，主张不立文字。认为各种宗教经文典籍，都是出自世人的墨写纸造，皆不足为凭，而“无字真经”，是非创造的，是真正的天启。在其真经歌中，除保留“万物非主，唯有真主”这个伊斯兰教的根本信条外，既对古兰经的权威及其神圣性进行了一定的否定，也对伊斯兰教念、礼、斋、课、朝五大天命功课予以一定的否定，而引进了佛、道教和儒学思想，给它赋予了新的意义。故他们又有“清真和尚”或“清真道士”之称。

其次，他们都有最高的宗教首领，称为“穆勒师德”（导师，或引领正道之人）或“筛海”、“卧里”（真人），一般也用汉语称为老人家或教主。其始传者汉语称为“道祖”，品级很高，有的甚至被视为达到“古士布”（安拉在现实的代理人）的品级。他们设有道堂，在其中修行办道。穆勒师德都有若干弟子，在虎夫耶称为“海里凡”；哲赫林耶称为“热依

斯”（代理人）；尕德林耶称为“满拉”或“怠土卧耳”（记教人），或以汉语称之“勤炼人”，表示其受到穆勒师德特殊传授。穆勒师德授给他们“依扎子”（本意为许诺、封披，此指作为道统继承凭证的印章、衣物或宗教用具），让他们分赴各方传教，成为各所在地方的穆勒师德。他们又可以收徒授道，传授“依扎人”。如此不已，使其道统连绵不断。

再次，是狂热地崇拜“圣徒”和“拱北”。穆勒师德被视为具有神性或有部分神性的人，追随他可以沾吉避凶，到末日审判的日子，他还有权在安拉面前为之说情求赦。所以，穆勒师德被尊为“圣徒”，受到各种崇拜。过世后，在其坟墓上修筑“拱北”（拱形建筑物），成为朝拜的场所，人们常常去到拱北敬香、上苦单、讨求子女和捎取坟土治病。每逢忌日，教众集会，奉献“海迪叶”(对教职人员的布施或奉献)，宰牛宰羊诵经过“尔曼力”（功修、善行、作善事）。对穆勒师德的后辈来说，拱北具有极大的经济价值，是他们攫取经济收入的专利品。所以，历史上门宦内各种势力之间争夺拱北的斗争常常很激烈，掘墓盗尸另建拱北之事，屡见不鲜。

这些苏非派别，起初也都是一些禁欲主义的苦修者，经常过着一种简单的生活，住在破陋的窑洞弧室（道堂），少食少饮，长期静坐，苦思冥想。有的则是一些巡游修行者，苦行乞讨，走南闯北，到处传道，教人绝累去欲、轻财戒色，同时，提出一些简化宗教仪式的主张，争取追随者。从一定意义来说，宗教中的这种禁欲主义，本身是对统治阶级的压榨剥削和其穷奢极欲生活的一种消极抗议，在某种程度上，也是反映了苦难深重的劳苦大众的不满情绪。所以处于绝望的人民群众，对他们慕名景从，归信他们的教义，终于使其在西北地区得到较广泛的传播。但是随着时间的推移，这种神秘主义与封

建主义渐渐结合起来，产生了一种特殊的教会势力，形成西北回族地区伊斯兰教中的门宦制度，越来越成为穆斯林大众严重的精神枷锁。

“门宦”二字，当地群众一般称为“门户”，含有“权门阀阅”之意，也有标新立异、另立门户之意，故可以把门户当成门宦的俗称，都表明一种宗族或集团势力。门宦原来指回族伊斯兰教中产生的各种苏非派别而言，常常把虎夫耶、哲赫林耶、尕德林耶和库布林耶统称为回族伊斯兰教的四大门宦，表明他们是具有苏非主义色彩的派别，后来渐渐专指这些苏非派别的分支旁系而言。门宦制度，从根本上来说，它是一种神权与俗权合一、道堂与庄园联结一体、土地剥削与宗教榨取相结合的教主兼大地主的封建制度。特别是哲赫林耶的门宦制度，在西北回族伊斯兰教中，恐怕要算一种最典型的门宦制度，它集中地反映了西北回族伊斯兰教门宦的封建实质已发展到最高的形态。

哲赫林耶门宦的首领，一般称为教主（“毛俩”），具有高度集中的神权。他既是教众的最高精神领袖，也是世俗的领袖，对其门宦的穆斯林拥有绝对权力。教众见到教主的时候，要行跪拜礼。平时要遵守种种守则，以至成为教主崇拜的狂热者，如：不能反驳教主的言论；要忠诚寻道，不可再追随其他教主；要保守教主的秘密，任何事情都不能对教主隐瞒，等等。特别是教主有放“口唤”（许诺或命令）的特权，教众必须无条件地执行教主的命令、指示，心甘情愿地服从教主的指派，忠诚地为教主服务。同时，教众有关自己的生活事务，如婚丧、外出等，也得向教主或他的热依斯请示禀报，取得“口唤”后才能去做，没有“口唤”，教众不能妄自行动。因此，教主的“口唤”被视为天命，遵从教主的“口唤”，就是顺从

安拉。哲赫林耶的一个经学家曾宣称："一个教徒如果没有教主的口唤，他连呼吸都不能够了。"在教主面前，教徒为人的尊严尽失，没有个人意志和自由可言，只有盲目信从，任其摆布。正如另一个经学家所说的一样，在教主的面前，教徒只不过是"洗尸者双手下的死人"罢了。

哲赫林耶实行世袭的教主制，教权组织严密。从其第三辈教主马达天开始，把教权传给他的儿子马以德，马以德死后又由他的长子马化龙继承教权。这种教统继承的父传子受，取代了早期哲赫林耶教统继承的所谓"传贤"制，确立了世袭制。此后它的各辈教子及其各支系门宦的教主，都毫无例外地世袭罔替了。世袭制度的产生，是封建经济高度发展的必然产物。与世袭制度相适应，哲赫林耶实行一种严密的三级制的教权组织。教主是门宦的最高统治者，驻道堂以统辖他的教属。道堂再不是早期修道的窑洞弧室，实则已成教主豪华的府邸或庄园。它不但是该门宦教徒的圣地，也成了政治、经济的一个中心。在教主下集若干教坊为一行教区，每个行教区设一名"热依斯"，代替教主管理教区的教务。教坊是教权组织的基本单位，设一名掌教阿訇，称为师傅，管理教坊的教务。热依斯和师傅统由教主委派，无一定任期。不论教主委派何人，教众都必须接受，不能违抗。

哲赫林耶历来不重视伊斯兰教的天课制度，而主张各种自愿的"所得格"（布施、舍散，主要对象是穷苦人）和"海迪叶"（赠送，主要对象是教职人员）。随着它的教权势力的发展和门宦制度的形成，"海迪叶"越来越变为专对教主及其家族的奉献，成为门宦教主进行经济榨取、迅速积累财富的重要手段。教主常常以修行办道的名义，制定许多名目，不断举行各种"尔曼力"（功修、善行）的活动，招揽教众，大量敛集

“海迪叶”。其中，以“圣徒”在其拱北集会诵经的这种尔曼力最为频繁，规模也很大，有时前去“跟”尔曼力的穆斯林成千上万（历史曾有过集会数万人的尔曼力）。所以，这种尔曼力的“海迪叶”收入是非常之大的。其次，专为教主做的奉献叫做“大海迪叶”，也是门宦教主的大宗收入。此外，教众为了沾吉向教主讨“皮拉汗”（也叫“天堂票”）、“都阿”（祈祷词）、“穿头”（教主穿过的衣物），及入葬道堂、拱北墓地，请教主念经、为婴儿起名以至捎取拱北坟土等等，都要向教主奉献较丰厚的“海迪叶”。很清楚，教主与教众之间的关系，已经是大为物化了的关系，如果人与安拉之间的联系以教主作为媒介，那末教主与教徒之间的联系，就必须以奉献作为媒介。奉献已成为教主信仰的一个不可缺少的要素，也是教主信仰的实际体现了。

哲赫林耶各门宦都拥有大量的土地，进行封建剥削。据解放初期的调查，沙沟门宦有土地两万多亩，山林一万五千多亩，牲畜羊只两万多头，还占有六十多里长二十多里宽的一片牧场。这些土地有部分是购置的；有的是教众作为“海迪叶”奉献教主的；也有的是无人继承的绝户土地财产收归道堂、拱北的。这些土地都由道堂及其分设的二十多个山庄经营管理。经营方式有两种，一种是出租给教众，进行地租剥削；一种是自耕，由一种称为“家里人”或“占家人”的人耕种。这种人大多数都是被国民党抓兵派粮，逼得无路可走的破产教众，他们投奔道堂而依附于教主，为教主耕种土地或从事各种家务劳动。他们生活很苦，地位很低，近似农奴。在这种封建经济关系中，教主是大地主或封建庄园主，教众则沦为佃农以至农奴。在宗教关系的掩盖下，其剥削的残酷性往往超过世俗的地主阶级。

伊赫瓦尼教派的兴起

当十八世纪中亚的苏非主义由新疆传入甘肃、宁夏、青海后，回族穆斯林中形形色色的苏非主义派别及其门宦制度随之而产生。此后，教派分化持续不已，诸苏非主义派别的分支越来越多，教派矛盾和斗争日趋复杂。在二十世纪开始时，又产生了新的教派分化运动，伊赫瓦尼教派就是于此时兴起的。

伊赫瓦尼的产生，在回族伊斯兰教现代发展史中占有重要地位，它被称为回族伊斯兰教的"维新运动"。它的产生，从外部因素来说，是受到了十八世纪以来阿拉伯半岛的伊赫万运动的影响。十八世纪末叶，阿拉伯半岛出现了一种瓦哈比主义的宗教政治派别，其创始人叫伊本·阿布杜拉·瓦哈比，是伊斯兰教正宗法学派之一的罕百里派的狂热信徒，其教义是一种极端严格的一神论，只依据《古兰经》和早期编定的"圣训"持论立说，提倡尊经革俗，反对繁琐的经院哲学，反对崇拜圣徒、圣墓，甚至也不许朝拜"先知"的陵墓，并且谴责相信吉日、厄运、凶兆、占卜的迷信思想，严禁吸烟、饮酒、赌博以及音乐、舞蹈，等等。

清末民国初，甘肃临夏以马万福为首的十大哈志同赴麦加朝觐，受到伊赫万运动的影响，回国后，便以宗教革新者的姿态出现，称自己为"伊赫瓦尼"（"伊赫万"的转音，意为兄弟），在甘肃临夏一带提倡尊经革俗，进行批判"异端"的传教活动，但遭到格迪目和门宦的激烈反对，故多数人渐渐放弃了自己的主张，停止传教活动。马万福在宁夏也无法立足，乃逃往新疆，又为杨增新逮捕，后被青海省主席马麒派兵劫救，接往西宁，许其在青海传播伊赫瓦尼教义。到马步芳统治青海

时，伊赫瓦尼得到迅速的发展，并很快传入宁夏地区，在解放前短短二、三十年中，就成为遍布甘肃、宁夏、青海的一个新兴教派。

在宁夏地区，伊赫瓦尼约于民国初年首先出现于吴忠、同心两地。当时，吴忠的阿訇郭四高到青海学经后回到吴忠，提倡为教众诵经不受报酬，实行“念了不吃，吃了不念”的过“尔曼力”的方式。后来，又有同心的大顾阿訇、伊依迪力、周爷、白爷等人，广泛提倡取消某些旧教规，并谴责门宦为异端。同样，他们受到格迪目和门宦的反对，双方讲经辩论，甚至殴斗，演成流血事件。许多地方发生了严重的教派纠纷，上述诸人多数也停止了传教活动，渐渐消声匿迹。但此时，宁夏伊赫瓦尼中，出现了以著名经学家虎嵩山和马振东为代表的一批“温和派”。他们在总结了过去传教活动失败的教训后，主张以迂缓的方式进行传教，在某些方面对格迪目和门宦实行妥协让步，恢复了伊赫瓦尼初期传教活动中主张废除的一些仪式和赞词，对另一些宗教仪式，则提倡“各行其是，各干各得，互不干涉”的原则。并主张“中阿并重”，提倡学习汉文，用汉文汉语宣传伊斯兰教义，举办学校，培养新型的教职人员。这种传教方式和主张得到了大批青年宗教人员和穆斯林知识分子的拥护，这就使伊赫瓦尼在宁夏得以立足，并渐渐传播到宁夏的大部分回民地区。1924年马鸿逵接任宁夏省主席以后，企图把伊赫瓦尼教义作为统一宁夏伊斯兰教的旗帜，来为他的专制统治服务，便通过宁夏回教协会的组织，推行了一系列改良措施，大力推动和发展伊赫瓦尼运动。因而，在短短的十数年中，伊赫瓦尼就伸入到宁夏地区的各个角落，成为一个占统治优势的教派。

伊赫瓦尼教义的基本特点，就是持尊经革俗、反对异端的

信念。但它的“维新”，并未给伊斯兰教增添新的内容，注入新的因素，而是要求净化伊斯兰教，使其返回到伊斯兰教的原始形态，按照古兰经和“圣训”办事。它的一个著名的口号就是“一切回到古兰经中去”，并自称为“克塔布——逊奈”(即古兰经、圣训派)，充分地表现了狂热的伊斯兰教正宗信仰，实际上是一个复古派或原教旨主义者。对于伊赫瓦尼来说，古兰经是它的全部教义的基础。它认为，一个穆斯林持身律己、处人接物的标准只有一个，这就是穆罕默德在古兰经中所启示的安拉的意志。古兰经是个人的社会的行为和义务的最高准则，是一切精神问题和实践的最后根据。凡是古兰经准许的就是善美的，凡是古兰经禁止的就是罪恶的。它只承认古兰经和圣训为法律的泉源，力主“凭经立教”。念、礼、斋、课、朝是古兰经明文规定的宗教功课，它认为这是每个穆斯林头等重要的事情，对它极端重视，故它又有“斋拜派”之称。它对古兰经诵读方式也很重视，要求严格按照阿拉伯语音诵读，认为不懂古兰经诵读方法的人，就不能率领教众礼拜。同时，认为诵读古兰的目的是认主和怕主，而不是祷告和祈愿，故为教众诵经不应收取报酬，教众也不可因此备饭待客。从它的这种严峻的教义出发，它认为回族伊斯兰教中的许多礼仪，如：念“白拉提”(阿语，意为赦免、赦罪)，过“圣纪”，为亡人披麻戴孝、作七日、百日、周年以及诵经收取报酬等，都背离了古兰经和“圣训”的规定，是后人自行创造的教规或异教徒的习俗，所以把这些断为“毕达尔提”(即轻视宗教、轻视安拉的行为)，一概加以反对。伊赫瓦尼也是一种极端严格的一神论教派，认为崇拜偶像和一切把其它神同独一的安拉结合起来、或者等同起来的做法，都是贬低或损害安拉至尊无偶的最高地位，破坏了伊斯兰教最根本的信条，是最恶劣的不可饶恕的罪

过。这样，它更把门宦崇拜教主、崇拜拱北、行跪拜礼、敬香叩头、沾吉讨“口唤”、捎取坟土治病等都断为不合经典和违背“圣行”的做法，一概加以反对。

伊赫瓦尼要求“回到古兰经中去”，这样，它对妇女问题的态度也就更加严酷了。古兰经中说：“你当告诉众穆民女子，俯首下视，遮其羞体。”伊赫瓦尼认为妇女除去脸部和手脚外，其他各部都是羞体，故按古兰经的规定，妇女不得见外面男子，并必须戴头盖以遮发。它反对妇女的一切社交活动，对妇女文化生活的限制及其它的约束都比较严格。它还认为缠足是违背安拉的造化意志而反对缠足，只有这一点在当时来说客观上有某些进步意义。

“天课”制度是古兰经中明文规定的天命功课，但在我国的历史环境中，回族穆斯林历来多以随意出散“所得格”的方式履行天课制度，按照定制出散天课的人很少。伊赫瓦尼要“回到古兰经中去”，便强调要按古兰经的规定出散天课，特别是向农民收取十抽一的“欧什勒”（即农业税，也是一种“天课”），这就不可避免地加重了人民的经济负担。

伊赫瓦尼自称“克塔布——逊奈”，非常强调逊奈的意义，甚至于穆斯林的装饰打扮，它也要求回到原始形态去，按“圣行”办事。它还主张男子不论成年与否，也不论有无生理上之必要，都必须举行割礼，并主张年满十二岁的男子，就要留胡须；同时，它还要求按照阿拉伯的习俗，戴平顶礼拜帽，戴“代斯它儿”（缠头布），穿“衷白”和“格米素”式的小领大衣等。由于这一切与回族穆斯林发展着的社会生活是背道而驰的，所以，它在这方面的“维新”，没有可能有所成就。

伊赫瓦尼以宗教革新者的姿态出现，反对宗教人员诵经牟利、进行铺张浪费的祭典活动以及借宗教敛钱榨财的行为，提

倡“中阿并重”，学习汉文，这在一定程度上，反映了回族穆斯林大众的要求受到许多穆斯林的拥护。清末民国初，由于回族地区经济有了进一步的发展，回族内部出现了一种地主兼商业资本家的新兴统治阶级，当时回族伊斯兰教中的孤立保守的教坊制度和封建割据的门宦势力，则成为他们发展的障碍，而伊赫瓦尼的出现，恰恰顺应了这个新兴统治阶级的要求。因此，当伊赫瓦尼出现不久后，就得到了当时宁夏、青海的统治者的大力扶持，这是决非偶然的。

教派分化，教派斗争，都是阶级社会中阶级斗争的一种必然产物。历史上，回族穆斯林的一切教派运动，并没有能够改变人民大众受苦受难的处境，相反地，却消蚀着人民的意志，为回族的发展繁荣造成许多不良后果。只是在中国共产党领导的中国人民革命取得伟大胜利后，回族的发展繁荣才有了光明的前景。建国以来，广大回族穆斯林，经过土地改革、合作化，完成了民主改革和社会主义改造的任务，消灭了剥削阶级。宗教内部的关系，也随着我国阶级关系的变化而发生了重大变化。教派分化的阶级根源正在消失，教派斗争已成为历史的遗迹，广大回族穆斯林，正在党的民族政策和宗教信仰自由政策的关怀下，团结一致，为祖国四化建设，为迅速改变本民族经济、文化的落后状况而努力奋斗。

新疆各族信仰伊斯兰教概况

王守礼

导　言

新疆是我们伟大祖国的重要组成部分。解放前新疆有维吾尔、哈萨克、柯尔克孜、回、乌兹别克、塔吉克、塔塔尔等七个少数民族信仰伊斯兰教。现在信仰伊斯兰教的民族共十个，除上述七个民族外，还有撒拉、保安和东乡三个民族。以上十个少数民族的总人数，占新疆现在总人口一半以上。由于上述各民族的历史长短不一，所以各民族信仰伊斯兰教的时间也先后不同。加之伊斯兰教本身先后出现的教派比较多，在不同地域和不同的民族中还存在有不同的宗教特点。就伊斯兰教传入新疆后的历史看，千百年来伊斯兰教的宗教偏见对信教民族的束缚和影响是很深的。

马克思主义教导我们，世界上一切事物都有其发生、发展和消亡的历史，宗教作为一种社会历史现象，也不能违背这一客观的历史规律。我们党根据马克思列宁主义关于宗教问题的基本原理，充分认识到宗教产生的自然根源和社会历史根源，坚持历史唯物主义，制订并实行了宗教信仰自由政策，保障了人们正常的宗教信仰自由活动，深受各民族信教群众的拥护。

新疆各族人民自1949年解放以来，在中国共产党的领导

下，走上了社会主义的康庄大道。三十多年来，新疆各族人民在伟大的社会主义祖国大家庭中，在政治、经济、文化等各方面都发生了巨大的深刻变化。随着生产的发展和各族人民社会主义、爱国主义思想觉悟的不断提高，宗教信仰者的宗教感情、心理和宗教偏见等，也在不断发生着变化。本文主要对新疆原有七个信仰伊斯兰教民族的宗教信仰状况，作一介绍。对其他几个少数民族的宗教信仰问题也简要予以介绍，以助予各族人民的彼此了解，有利于民族团结的不断增强。

伊斯兰教于公元七世纪初产生于阿拉伯半岛。伊斯兰教何时传入中国，说法不一，但比较普遍的说法是唐宋时期。关于伊斯兰教从陆路传入新疆的时间，看法也不统一。学术界多以回鹘西迁后所建喀拉汗王朝的苏禿克·布格拉汗信奉伊斯兰教作为维吾尔族接受伊斯兰教的开始，其具体时间当在公元十世纪中叶。新疆民间广泛流传的《苏禿克·布格拉汗史》有这样的记载：苏禿克·布格拉汗于回历320年（公元899年），出生在喀什一个皇室家庭，其父为穆沙布格拉汗。当苏禿克·布格拉汗七岁时，其父去世，王位由苏禿克·布格拉汗母亲的弟弟阿隆布格拉汗继承，苏禿克·布格拉汗受其养育。到十六岁时，苏禿克·布格拉汗仍非伊斯兰教的信奉者。关于苏禿克·布格拉汗信奉伊斯兰教的情况，史中载有这样一段故事：据说，一次，苏禿拉·布格拉汗带领三十多名青壮年出猎，当他经过阿图什的一块水草丰盛的地方时，突然从草丛中跳出一只兔子，苏当即张弓要射，那只兔子立刻变成了一位白发老人，苏甚感惊奇惶恐。正在这时，从远方出现一队人马，其中一人叫艾卜·纳赛尔·萨曼尼，他上前向苏禿克·布格拉汗布道，讲述了造化万物的主，以及要敬仰真主和对天堂、地狱的描述等，同时给苏禿克·布格拉汗赠《古兰经》一册。后来苏禿克·布格拉汗精

读了《古兰经》全文，并表示皈信伊斯兰教。到苏秃克·布格拉汗三十九岁时，其随从也多皈信伊斯兰教。该史中还载道：当苏秃克·布格拉汗信奉伊斯兰教后，其叔父阿隆布格拉汗仍身居汗位，他拒不接受伊斯兰教，这样就发生了苏秃克·布格拉汗谋杀阿隆布格拉汗一事的传说。这只是一个传说性的记载，但从人物、时间和地点等情节分析，它也从不同角度反映了苏秃克·布格拉汗改奉伊斯兰教初期的曲折经过。据说，他生前还曾派大批伊斯兰教徒到各地去传教。后来他和他的继承者还和佛教徒发生了对抗，并强迫佛教徒改奉伊斯兰教。到公元十二世纪初，伊斯兰教在喀什、苏东、和阗等地逐渐为当地居民所接受。从公元十三世纪初到十五世纪末、十六世纪初，伊斯兰教才广及新疆各地。

伊斯兰教在维吾尔族中的传播和特点

新疆原有七个信仰伊斯兰教的民族，由于各民族历史情况不同，所以接受伊斯兰教的时间不完全一样。就是在信仰方面，各民族有相同之处，也还各自存在有不同的特点。

维吾尔族在早期历史上曾信仰过多种宗教。维吾尔族从蒙古鄂尔浑时代西迁以前，曾信仰萨满教和摩尼教。西迁后的一支维吾尔建立了地跨葱岭东西的喀拉汗王朝，并曾先后接受过祆教、景教、佛教的信仰。这些宗教对维吾尔族人民的精神生活，都产生过重大影响。十世纪中叶，喀拉汗朝首领苏秃克·布格拉汗信奉伊斯兰教，对伊斯兰教在维吾尔族中的传播起了决定性作用。

随着伊斯兰教势力的扩大，伊斯兰教中的神职人员及其影响也大为增长。伊斯兰教作为上层建筑的一部分，数百年间使

维吾尔族社会的政治、经济、文化和生活习俗等，都打上了宗教的烙印。举凡生产、买卖、债务、纠纷、家庭、婚丧、饮食、起居、礼仪等等，无不受宗教的干预。十五、十六世纪以后，在新疆维吾尔族中形成的封建宗教贵族势力，都是以宗教的名义控制了所有世俗权力，控制了维吾尔人民社会生活和家庭生活的各个方面。从十七世纪到十九世纪的三百年中，新疆出现的和卓争夺势力范围和宗教特权的争斗一直很激烈。在激烈的争斗中，每方都以圣裔自居，并在不同教派旗帜的掩护下，广泛发展宗教组织，广收信徒，扩大各自的统治势力。新疆伊斯兰教中的依禅派，就是在这种历史条件下得以传播和发展起来的。十七世纪新疆出现的白山派和黑山派之争，就是教派斗争的突出表现，其结果是挑起信仰伊斯兰教民族之间和不信仰伊斯兰教民族之间的分裂和仇恨，同时也为外国侵略扩张势力入侵新疆创造了条件。十八到十九世纪中叶，新疆连续出现的和卓之乱，也是这方面突出的例子。

维吾尔族信仰伊斯兰教，主要表现在信仰者的思想、行为都要严格以《古兰经》、《圣训》和其他宗教经典为准则。伊斯兰教教规规定的“五功”（念、礼、斋、课、朝），是教徒必须遵从的义务。作为一个伊斯兰教信徒，从生到死整个一生的活动都受宗教的支配。对教徒来说，礼拜寺被看作是神圣的地方，也是宗教组织活动的中心场所。解放前，新疆礼拜寺遍布城乡各地，南疆各地尤甚。礼拜寺根据人口聚居和宗教活动需要等情况，分为主麻礼拜寺、聚礼礼拜寺、麻扎礼拜寺、居民礼拜寺和路旁礼拜寺（供行人礼拜时用的简易寺）。礼拜寺一般都拥有数量不等的“瓦合甫”地和其他财产。寺产主要来自宗教税收和教徒按宗教法规所进行的“捐献”，所有寺产均由住寺神职人员掌管。“瓦合甫”地主要靠出租，也有征用教

徒无偿劳动耕种的，其收入全部归寺所有。据统计，解放初期喀什地区有大小礼拜寺一万三千九百多座。当时不满十一万人口的喀什市，有礼拜寺一百三十余座，其中主麻礼拜寺二十多处。又如和田地区，有大小礼拜寺七千五百多座，其中和田县有九百八十多座。著名的礼拜寺一般建筑都很讲究，规模宏大，当地最有名望的阿訇多常住寺内，寺内设有经文学校。如喀什著名的艾提卡礼拜寺，总面积约一万六千八百平方米，礼拜大殿可容四千多人礼拜。喀什过去还设有“阿訇办事处”，有专职宗教人员供职，如哈孜胡扎提、哈孜艾兰木、哈孜木甫提、哈孜热衣斯、哈提甫、斯吉拉提等多人。哈孜权力很大，不仅负责管理行政、司法，还负责管理和监督手工业、商业等各种行业的生产活动。过去凡宗教职业者都不从事生产劳动，完全由劳动人民供养，而且宗教剥削很重。人们常见的宗教负担有：“乌守尔”、“扎卡提”、“费得尔”、“奶孜尔”、“菲地叶”、“宰羊税”、“伊斯哈提”、“开普生”，等等。此外还有许多临时性的捐税和负担，劳动人民常常要付出收入的很大部分支付宗教开支。

麻扎朝拜在部分维吾尔族教徒生活中也占有一定地位。麻扎是阿拉伯语，原意为参拜之处，圣灵之地。维吾尔人视麻扎为圣人寝室、伟人和贵人故居、祖宗陵地、殉教者的归宿之地。在南疆各地和哈密、吐鲁番一带，麻扎在农村尤为普遍。麻扎朝拜是圣徒朝拜的主要形式之一，本是《古兰经》所不允许的，但在一部分维吾尔族教徒中朝拜麻扎的活动，比正常去礼拜寺做礼拜还要隆重。对麻扎所在地，教徒都视为是很神奇的地方。麻扎所在地一般还建有“罕尼卡”（依禅办事之地）、“都瓦房”（修道之处）。在著名的麻扎还建有礼拜寺，也称麻扎礼拜寺，设有经文学校，拥有大量“瓦合甫”地，有一整

套组织机构和神职人员，如谢赫、斯帕尔汗、加尔甫开西、木特瓦里等。在麻扎礼拜寺和宗教学校，还设有伊玛目、哈提甫、买曾和经文教师等。

麻扎朝拜是什叶派朝拜圣裔的主要特征，在一些信仰伊斯兰教的国家和地区也存在。但在新疆维吾尔族中，麻扎朝拜活动有其独特的特点，而这一活动又被依禅派（苏菲派）加以利用，成为其活动的主要方式之一。十七世纪到十九世纪末叶，由于朝拜麻扎的活动得到世俗地方封建统治阶级及其政权的支持，麻扎的影响更大。到解放前，仅和田地区计有大小麻扎二千多处，多数麻扎都经常有教徒前往朝拜。

从麻扎朝拜的祈祷内容和形式看，一个共同的特点是祈求神灵的佑助，如朝拜麻扎时往自己脸上涂抹麻扎上的黄土，吻麻扎土，苦诉、乞怜以求神灵佑助免除灾祸和祈求幸福、祈求应验、祈求降雨、祈求赐子、祈求解除病痛，等等。在朝拜麻扎的活动时，在“罕尼卡”房中还设置有很大的铁锅，专供煮“稀让”（一种玉米粉糊）之用。朝拜者则视“稀让”为宝馔，争抢食用。朝拜的妇女，多用各色碎布条拴挂在麻扎附近的树枝、草丛之上，也有将绣针插在布条或树干上，作为求子的象征。也有朝拜者为了取悦于麻扎神灵，还为麻扎制做三角小旗，主要有三种颜色：白、绿或白旗黄边，用木杆插在麻扎之上。也有宰牲献祭活动，凡祭品大部分由谢赫（现在多为守墓人）享用，其余部分作为施舍分散给朝拜者食用。

朝拜麻扎的时间和规模，一般和麻扎的社会影响及建筑的豪华壮观程度有关系。朝拜活动也与朝拜者的经济条件、季节气候有一定关系。一般传统惯例是著名的所谓圣裔、殉教者和伟人的麻扎，朝拜活动有特定的时间和季节日期，如苏乔克·布格拉汗麻扎、艾斯哈布里开夫麻扎、阿尔斯朗汗（又称奥当

麻扎）麻扎、穆罕默德谢里布麻扎、阿帕和加麻扎等，朝拜时间均在马守月（回历一月）和巴拉提夜(回历九月十五日夜)。朝拜上述麻扎的朝拜者多来自全疆各地。朝拜这类麻扎的活动也有选择在每年的七、八、九月间进行的，民间又称为“赛衣来”（游览、欢庆节日之意）。有些麻扎朝拜者则选择在星期四、五、六三天进行，相传这三天是吉祥之日。盛夏瓜果成熟、农作物收获以后，还有些麻扎所在地，又成为群众赶集市的场所，故有“艾孜来提盛会”之称。朝拜者赶集者接踵而来，其持续时间长达几周甚至月余。

由于伊斯兰教本身存在着不同的派别，所以从维吾尔族接受伊斯兰教起，一直到后来的发展和变化，都有宗教派别的存在。维吾尔伊斯兰教徒多属于哈乃斐派。在历史上，这一派的分布情况和所处的地位是不同的。根据有关记载，哈乃斐派在新疆取得巩固地位，是十八世纪中叶以后的事情。《西域图志》中记载道，喀什的维吾尔人主要信奉伊玛目·艾扎木，也称大伊玛目。大伊玛目就是哈乃斐派的创始人艾卜·哈尼法。其宗教信仰的基本特征是：严格遵守“沙利亚特”（教法），信守“五功”。每天五次礼拜，这是哈乃斐派传统的礼拜时间。《西域图志》还记载哈乃斐派“设礼拜寺”，这是指喀什一地的礼拜寺。但在《回疆志》中尚不见有关礼拜寺的记载，而是说朝拜麻扎是伊斯兰教礼仪的中心。可见新疆哈乃斐派主要是在近代以来才得到发展的。此外，在维吾尔教徒中还有什叶派、苏菲派的影响，如依禅派的存在就是事实。在宗教信仰活动上，各派一直保持着不同的宗教主张、仪式和特征。

依禅派在新疆有一定的社会影响。新疆的依禅派来自中亚，传入新疆后有所发展，是伊斯兰教中早期神秘主义和苏非主义神学的演化。依禅派以宗教首领依禅而得名。依禅派在新

疆形成派别势力并有组织地广泛传播，主要是在公元十七世纪初。到十七世纪末期，新疆的依禅派已是举足轻重的一支宗教派别势力了。依禅派在教义上倡导苦修、悔罪自新，追求通过苦修途径认识真主、喜爱真主，最终进入“人神合一”境界。依禅派有严密的组织系统，“罕尼卡”是依禅派活动的重要场所之一，过去也是依禅的办事机构。依禅派一直保持着依禅世袭制，依禅世袭除直系子嗣外，还有以念珠为凭和家族谱系为凭接替依禅职位的现象。

依禅派祈祷仪式称“泰万久”。一般每周举行两次集体祈祷活动，即星期一和星期四各一次。“则克尔”是祈祷时的赞念词，一般由阿皮孜主持领念。《古兰经》第二十三章信士（慕未农），也是依禅派赞念的主要经典之一。此外奉行的经典有《买克吐巴特》、《麦斯地威谢里甫》、《那帕哈谢里甫》等。依禅派中由于教义主张和修持方式的不同，内部又分为若干不同派系，如乃合西板地耶、虎非耶、哲合仁耶、嘎地林耶，据说早期还有索合而班地耶、切西地耶等。后两个派系的影响现已消失。依禅派的修持方式，与正统的逊尼派礼拜祈祷有明显的区别。

哈萨克等六个民族信仰伊斯兰教的概况

新疆信仰伊斯兰教的民族除维吾尔族外，原来还有哈萨克等六个民族。哈萨克族在信奉伊斯兰教之前，曾有对祖宗神灵、天地日月星辰崇拜的记载。后来又信仰过萨满教、佛教和景教等。哈萨克族是由许多部落组成的，有些部落改奉伊斯兰教的时间较早。在历史上哈萨克以游牧经济为主，游牧经济的特征决定了哈萨克在宗教信仰方面的不同特征，如到十五、十

六世纪，哈萨克族中还有人举行敬神仪式，或在毡房内设佛神崇拜；不同的部落还崇奉部落祖先。在现代生活中，哈萨克人除信仰真主为其统一的宗教观念外，在民间中还保留有其他宗教的迹象，最明显的是哈萨克牧民中还有慈善神和煞神（恶魔）的宗教观念。他们认为慈善神是保护牲畜平安的神，而恶魔神则是给牲畜带来灾害之神。此外在哈萨克民间，对日、月、火光也很尊崇，特别认为火光是驱散恶魔的神，至今还保留有拜火的传统。在有些部落中还残存着尊崇萨满教巫师的活动。

哈萨克是信仰伊斯兰教的游牧民族。过去由于游牧经济的关系和其他历史条件的限制，在宗教信仰方面，除对伊斯兰教的信仰在整个民族中占主要地位外，其他早期的宗教意识，也程度不同地与伊斯兰教融合在一起。一般来讲，定居在农业地区的哈萨克，对伊斯兰教比较笃信，而生活在牧区的哈萨克，受伊斯兰教的影响并不很深，虔诚的信徒也只是在家里做礼拜。哈萨克中信仰伊斯兰教的信徒，很少有人每年定期封斋，一般多是一些年老者坚持礼拜仪式。但他们在婚丧节庆活动方面，是按伊斯兰教的传统习惯进行的。

新疆的柯尔克孜族由于居住分散和各种历史原因，在宗教信仰方面除有人信仰伊斯兰教外，还有人信仰喇嘛教和其他宗教。

新疆柯尔克孜信奉伊斯兰教大约在公元十八世纪前半期，在教派方面有正统的逊尼派信徒，也有什叶派信徒。解放前的柯尔克孜族，大部分人过着游牧生活，故不设礼拜寺，宗教信仰的有关仪式多在家庭内进行。但是伊斯兰教的影响，在柯尔克孜民族中一直保持很深，如婚丧事宜都按伊斯兰教的教规办理。过去群众承担的宗教赋税比较沉重。柯尔克孜族中一部分

人也有信仰其他宗教的，据调查现居新疆额敏县的柯尔克孜族，大都信奉着喇嘛教。散居在黑龙江富裕县的柯尔克孜人还有信奉萨满教的。

新疆塔吉克族接受伊斯兰教的时间比较早。大约在十八世纪初，塔吉克人在教派上接受伊斯玛仪勒派的主张，崇奉宗教首领，在教规上不设礼拜寺，不封斋，有本教派正常的宗教仪式。教徒崇信麻扎，过去在著名麻扎内设有供物，一般被视为“圣物”。每年都有宗教首领依禅持“圣物”（一面旗）四处巡游，凡到之处，信徒皆表示笃信，并以各种财物和食品相送，以表虔诚。后来举旗巡游逐渐形成了制度，在经济上加重了信徒的负担。

伊斯玛仪勒派崇信阿嘎汗，认为阿嘎汗是第二十六世圣裔。解放前我国新疆的塔吉克有定期朝拜阿戛汗的制度。阿戛汗身居孟买，过去每当朝拜时信徒必以大量财物馈赠。这种以财物馈赠的朝拜制度，是加在信徒身上的严重经济负担。据调查，对这项宗教制度的支出，一般达到每户牧民年收入的三分之一以上。解放后随着人民群众政治觉悟的逐渐提高，这种与正常宗教信仰格格不入的剥削制度，终于废止了。

乌孜别克族是信奉伊斯兰教比较早的民族之一。新疆乌孜别克族人数较少，但伊斯兰教在群众中的影响很深。在历史上有些著名的宗教神职人员，就出自乌孜别克族。伊斯兰教的教规在信教群众的社会生活中占有重要地位，过去在新疆喀什、莎车、伊犁、奇台等县，都建有专供乌孜别克人礼拜的礼拜寺，礼拜寺内设有经文学校。乌孜别克人从出生到婚姻、丧葬和节日仪式，无不受伊斯兰教的直接干预。

新疆塔塔尔族人口少，信仰伊斯兰教的历史较早。十九世纪末二十世纪初，塔塔尔族在伊宁、塔城等地，创办起了正式

的宗教学校，以伊斯兰教的教义教法和教规作为教学的主要内容。过去宗教信仰在群众中有广泛的影响，宗教法庭曾直接干预教徒的一切社会生活，群众普遍承担着沉重的宗教捐税。

塔塔尔族举办的伊斯兰教经文学校，后来曾多次出现过教学内容的改革。那是由于本民族中知识分子的成长，逐渐提出了改革宗教教育内容的问题。通过改革，在教育方面增加并传播了一定的科学文化知识。

回族信仰伊斯兰教有悠久的历史，伊斯兰教对回族人民的社会生活产生过广泛的影响。在宗教派别方面，新疆回族多为“格底目”（即老教）教徒，此外还有“依合瓦尼”（即新教）教徒。门宦制度在新疆回族中也有影响，主要有虎非耶（俗称“大坊”），还有哲合仁耶（俗称“小坊”）。虎非耶和哲合仁耶中还分有分支派系。回族的门宦制度中有教主制，教主一般世袭相传。在历史上，由于封建统治阶级的利用，本来是宗教信仰上的差异的教派分立现象，却常被借以挑起信教群众之间的矛盾和纠纷。反动统治阶级把宗教信仰问题夸大成政治防范问题，甚至进行民族压迫，制造民族分裂，给回族人民的生产、生活和各民族的团结，造成了重大损害。

在教义和宗教制度上，回族和其他信仰伊斯兰教的民族基本是一致的。只是回族中普遍实行教坊制和住持教长聘请制，这方面的制度回族有本民族自己的特点，和其他信仰伊斯兰教的民族不同。

新疆回族也有大分散小聚居的特点，各地回族一般在聚居区都建有供本民族信徒做礼拜的礼拜寺。各地著名的回族礼拜寺，建筑都十分讲究。过去在礼拜寺内还开办经堂教育，培训满拉（神职人员）。礼拜寺是信徒进行正常宗教信仰活动的中

心场所，由于宗教派系和不同门宦的存在，加之新疆回族多迁自内地，礼拜寺也有以不同派系和地区名称区分的。过去信徒都有定期交纳宗教税的义务，礼拜寺的修建和对神职人员的供养，主要靠信徒的捐赠。有些礼拜寺过去占有大量寺产，形成了专有的寺院经济。寺院经济一般都带有封建剥削性质。

回族由于受伊斯兰教不同教派的影响，有的信徒有朝拜麻扎的传统，如新疆民丰的伊玛目加帕尔萨地克麻扎、莎车的契里台麻扎等，每年都有回族信徒前往朝拜。

回族穆斯林的宗教节日和其他信仰伊斯兰教的民族是相同的。回族中有祭法蒂玛逝世日的仪式，婚丧仪式均以穆斯林传统的方式进行。

上述信仰伊斯兰教的各民族人民，解放后在政治上得到翻身解放，同时在宗教信仰上也真正得到了自由。在中国共产党的领导下，信教群众的觉悟不断提高。随着社会主义经济的日益发展，科学文化知识的不断普及和提高，在保障宗教信仰自由的前提下，对那些封建的宗教特权和剥削性的宗教制度，对那些干涉国家法律、教育等的宗教活动以及迷信活动等，逐渐进行了改革和破除。过去宗教直接干预法律、教育、家庭、婚姻等现象，现在已基本不存在。不同教派的存在和宗教仪式、信徒礼拜、封斋、妇女外出是否戴面纱等，信教群众现在都可以自己决定。各族人民的宗教信仰现在真正获得了自由。

保安族伊斯兰教简述[1]

蔡家麒

保安族信仰的伊斯兰教教派

保安族是我国人口较少的民族之一，约九千余人，现聚居在甘肃省临夏回族自治州积石山保安族东乡族撒拉族自治县境内的大河家和刘集地区。该族以农业生产为主，兼营畜牧业和制刀手工业，解放前男子多数有赴藏区行商的习惯。清同治初年，保安族人从青海省同仁县保安城地区迁徙到现今定居的地方，他们信奉伊斯兰教约有二百多年以上的历史。伊斯兰教对保安族的形成起过重要的聚合作用。

保安族信仰的伊斯兰教有新教和老教两个教派，分属于嘎底林耶派和伊合瓦尼派。这两个教派在保安族地区又发展出“崖头”和“高赵家”两个门宦，保安族群众大都是属于这两个门宦中的教徒。在他们当中，父母、子女、夫妻、兄弟、姊妹以及姑嫂、妯娌、亲友之间，常常分属于不同的教派或门宦，这成为保安族宗教信仰上最突出的特征。

保安族各教派、门宦在经典、教律上虽然基本一致，但在宗教活动或仪式方面有繁简之异。他们共同信奉真主“胡达”，共遵教律：念、礼、斋、课、朝，只是在执行过程中，各有侧重或宽严。教徒都要念诵“古兰经”，每天按时向真主礼拜五

次，即行晨礼、晌礼、哺礼、昏礼和宵礼。每次礼拜之前，均须“大净”或“小净”（大净即洗全身，小净即洗脸、脖颈及手足）。礼拜多在清真寺内进行，也有单独在家中或户外河滩上举行的。星期五称为“主麻日”，要集体在清真寺内聚礼“主麻”一次，其间有阿訇讲解经典。每逢回历九月，须封斋（把斋）一个月，在此期间内，只能在日出前和日落后各进餐一次，其他时间禁止饮食，实行斋戒。每户须按教规交纳“天课”，即向寺院交纳钱粮物品。此外，教徒一年中要为清真寺（或教主寺）服一定的劳役；教徒于一生中至少要争取自费到麦加朝圣一次（这对于一般群众是无力做到的）。“念、礼、斋、课、朝”被认为是每个教徒毕生须修的“五功”，只有虔诚践履，死后方能升入“天堂”，否则要坠入地狱“多灾海”。

大河家地区的海依大寺

大河家是一个多民族（计有保安、回、撒拉、东乡、维吾尔、土、汉等族）杂居区，也是多教派、多门宦的地区，这对保安族的宗教信仰以深刻的影响。十九世纪七十年代，清廷镇压了西北回民起义之后，原临夏县摩尼沟阿訇马占鳌（回族）接受了清朝廷的安抚和官职，投靠了左宗棠，成为这一带伊斯兰教老教教派的首领。马占鳌死后，其子马安良、马毓良继承父权，在大河家修建了马占鳌的大型拱北。这里著名的海依清真大寺，曾成为这个地区伊斯兰教活动的中心。马安良、马毓良兄弟以“总管”、“学董”等身份掌管了大寺的一切宗教事务，任命他们的亲戚为大寺的开学阿訇，统掌大河家地区各自然村四十二坊（教区）清真寺的教权，各寺的开学阿訇通

过大寺指派或认可，可对违抗者严加处置。据了解，保安族聚居的高赵家村某个开学阿訇，以村民未作礼拜为借口，对全村教民施以鞭刑，群众不服，上诉马毓良，却反被拷打，致使一人丧生。马安良、马毓良弟兄死后，马安良之子马全钦、马毓良之子马晓山、马廷瑚等继承了权力，成为远近闻名的大河家地区回族八大家地主。他们既是宗教界的头面人物，又占有大量良田、水渠、生产资料和“房客”（雇工），对保安等民族进行苛重的剥削和欺压。民国十八年(1929年)，海依大寺一度为民族矛盾的烈焰焚毁，马全钦等人投靠了当时青海省的马步芳，重建了海依大寺。马步芳为了扩充自己的统治势力，在各地扶持伊斯兰教中的新教教派，马全钦等人也就凭借马步芳的势力，自封为四十二坊清真寺总管，同马晓山、马廷瑚轮流执掌，并通过马步芳从青海派来马西拉任海依大寺教长，强迫各族群众改信新教，服从新教的教长和阿訇。还规定凡四十二坊清真寺举行重要的宗教仪式活动，都必须事先经大寺批准；各坊教民除了向所在的清真寺交纳宗教费用外，还要给大寺交学粮、钱款和劳役。海依大寺实际上成为封建官僚地主的衙门，教长，阿訇们残酷盘剥群众，他们对教民常施行捆绑吊打，具有生杀予夺之权。保安族人民同各族群众那时是没有宗教信仰自由的，他们的宗教负担日益沉重，要养活一大批宗教职务人员。据调查，1958年大河家地区有教长、阿訇四十九人，各门宦教主三十二人，学董、乡老七十一人，满拉四十八人，木札维二十三人，共占该地区少数民族人口1.5%。上述宗教人员在该地区原保安民族乡当中，占有更大的比重。全乡清真寺十三座，有教长、阿訇十八人，各门宦的教主十四人，二教主十人，大师傅三人，学董十五人，乡老十六人，满拉二十七人，木扎维九人，共占全乡人口1.9%。又据1958年调查统计，大河家公社有二千七百十三户教徒

（内含保安族七百二十三户），各户于一年之中几项固定性的宗教支出，就计粮食二十万九千一百七十七斤，钱十万零五千四百四十二点三元，平均每年每户负担粮食七十七点一斤，钱三十八点九元，约近于占他们一年总收入的30%。显然，在解放以前，上述非生产性职业宗教人员和各项宗教负担，当具有更大的数量。

保安族伊斯兰教中的门宦

伊斯兰教在我国西北地区的近代发展中，曾普遍盛行门宦制度。这是一种更为集中的扩大的教坊制度，是以往封建土地所有制的发展和社会财富逐渐集中于大地主阶级过程中的产物。各门宦的教主多是世袭的，他们本身就是地主、官僚阶级的成员，他们同其近亲构成了宗教界的特权集团，对教民施行绝对权威。每个门宦皆有自己的教坊和清真寺，所辖各教坊的教长都由门宦教主委任，秉奉教主的意旨行事。每处教坊又均有教主的一套人马，彼此层层隶属。各个门宦在自己的辖区内各自为政，犹如一座座封建的堡垒。伊斯兰教中门宦制度的出现和发展，使教坊和地主阶级的结合更形密切，对广大教民群众的剥削和控制更为严酷。门宦制度还进一步将教主神化，教主的身体、意愿、言论和行动均被视为神圣，官僚、地主、教主三位一体的统治，就这样被披上“神圣”的宗教外衣，任何时候都不可违抗。这一套严密的封建统治体系是伊斯兰教门宦制度的本质特征。

保安族地区的崖头门宦和高赵家门宦，同样体现出这些特征。崖头门宦原是历史较长的“华寺门宦”的分支，在临夏地区影响较深。崖头门宦的教主是撒拉族，其第一代教主是奴入吉宁，系青海省循化县街子地区人，曾两次赴麦加朝觐。第二

代教主是阿卜都里范塔赫。至第三代教主韩正绪时，其子韩哲生曾任宁夏马鸿逵部下的团长。马鸿逵在政治、军事上同马步芳对立，遂支持崖头门宦同新教教派相抗争。韩正绪依靠宁夏军政势力，大力发展本门宦的教徒'这个门宦的教徒后来遍及甘肃、青海、宁夏、新疆和四川等地。韩正绪也曾两度赴麦加朝圣。第四代的教主韩哲民(1936年生)是韩正绪之子。崖头门宦在崖头村西有拱北一座。据调查，1958年原保安民族乡约有四百零四户二千一百五十八人是崖头门宦的教徒，占全乡信教人口27%。

高赵家门宦是从崖头门宦第二代教主掌教期间分离出来的，这个门宦的教徒主要是当地高赵家村、甘河滩、大垮、吹麻滩尕集村和青海省循化县地区的保安族。教主是保安族人，所以这是以保安族为主的门宦。1958年原保安民族乡约有四百七十七户二千三百余人是高赵家门宦的教徒。高赵家门宦宗教活动的特点，首先是出现了女教主，妇女立为教主，可以传教，在教主的承袭上，夫亡可传妻，并不固定于垂直单系（男）的传继，一反其他门宦只能由男教主世袭传教的做法。其次是不建清真寺，不请阿訇。第三是注重集体念诵古兰经。第四是男女教徒共处一室摆首晃身念诵古兰经，不奉行男女有别的念经方式。第五是在“五功”方面对于礼拜和封斋不甚严格。由于这些原因，其他门宦多认为高赵家门宦的宗教活动流于粗俗，不合经典，故此受到长期的歧视。过去为了躲避其他门宦的迫害和歧视，他们往往于夜间才聚集诵经，门宦内的情况也是对外密而不宣的。

高赵家门宦第一任教主马伊海牙（马申旺）同回族马安良有教派的矛盾，但缺乏政治靠山，1896年被老教教派的马安良以“通匪”罪名捉杀于河州，该门宦遂转入了秘密活动时期。第二任教主是马伊海牙之妻马桃花，俗称“桃花阿姑”，她首

创了妇女任教主传教之举。其间，该门宦投靠了当时马步芳在临夏地区的城防司令马铭骥（保安族），马铭骥以“抓经为誓”参加了高赵家门宦，从此该门宦才有了发展。第三任教主马赫孜是马桃花的侄儿，系该门宦第二代人。第四任教主马振武是马赫孜之子，系该门宦第三代人，但教权掌握在其母马尕依喜手中。马振武死于本世纪六十年代初，马尕依喜遂正式接任教主到现在。她生于1905年，最初曾是崖头门宦教主韩正绪之子韩哲生的前妻，离婚后嫁给高赵门宦教主马赫孜。高赵家门宦在本村建有拱北一座，葬有上述四位已故教主的遗体。

崖头门宦和高赵家门宦的教主们长期居住在崖头村和高赵家村，这两个村庄仅隔一条河滩，相距约一公里，双方却向无往来。不少保安族家庭内部各成员由于分属这两个门宦，彼此因教派成见隔阂亦深，夫妻为此离婚者较多。

除了崖头和高赵家门宦之外，尚有部分保安族群众信奉不属于任何门宦的伊斯兰教新教和老教。1958年原保安民族信奉新教的约有一百一十户五百二十人，他们在宗教仪式上与老教大同小异。信奉老教的约有二百八十三户一千五百三十七人，教徒们只信奉真主“胡达”，不信奉人（教主），自称“凭经立教”，履行一般的教规和宗教仪式，被称为“老格的目”或“铁老教”。此外，在保安族当中还有两个晚近才出现的影响不大的门宦。一是“法门门宦”，系1954年法真来大河家海依大寺开学，方在各村发展起来的，1958年原保安民族乡有法门门宦的教徒五十二户二百六十五人，其宗教活动同一般伊斯兰教大致相同。一是“阿卜都门宦”，它是解放后从高赵家门宦中分化出来的。教主马阿卜都（保安族）原在高赵家门宦的教主家中做工，为人机灵，善于奉承，遂见宠于马桃花教主，被发展为大教徒。马桃花死后，其侄马振武任教

主期间，不传教门，只顾享乐，许多教徒对他不满。马阿卜都同一部分教徒退出高赵家门宦，回到大垮村家中，受到这部分教徒的拥戴，另立门宦，宣称自己是真教主，指责马振武是假教主，双方一度互争教权与正统。阿卜都门宦在1958年期间只有教徒约三十户一百四十五人，后来一直没有发展。

注释：

①本文资料除笔者于1958—1959、1982年两度赴实地调查外，参考并引用了甘肃省少数民族社会历史调查组临夏分组第一小组：《保安民族简史简志合编》1958年12月10日油印初稿及《保安族简史》编写组：《保安族简史》1980年油印稿。

编后记

我们在编写《宗教词典》和《中国大百科全书·宗教卷》少数民族宗教词目的过程中，深感我国少数民族宗教还是个有待开辟的研究领域，许多问题需要进行深入的调查研究；目前缺少介绍我国少数民族宗教状况的书籍，因而促使我们编写了关于中国少数民族宗教的这一书稿。

在编写过程中，首先得到了调查研究有关民族的同志的大力赞助。文稿写成后，又得到了云南人民出版社政治经济编辑室的热情支持，并在其倡导下，增加了喇嘛教和伊斯兰教部分，使本书得以较全面地反映了中国各民族宗教信仰的状况。但因编写力量有限，对东北、内蒙和西北地区的少数民族，基本上是按宗教和地区编写的，一些民族的宗教信仰反映不够，这都有待于今后去弥补和充实。解放后，各族人民随着我国社会主义建设事业的发展，科学文化的提高和马克思主义无神论教育的开展，已经开始逐步摆脱宗教的束缚。本书所反映的宗教信仰内容多属于民主改革前的情况。本书侧重于对每个民族的宗教的一般介绍，许多问题，特别是一些理论问题还有待于今后通过深入的调查研究去探讨。

在组稿中，得到了陈国强、吴从众、张有隽和雷广正等同志的帮助。引用的照片除去为作者拍摄和选自有关书刊外，还得到了侯明德和唐洪祥同志的支援。杨建和、闻文和邓启耀等同志参加了统稿，为本书的出版付出了辛勤的劳动。总之，本

书是集体劳动的成果。

过去我们对我国少数民族的宗教多未进行系统的调查研究，而对各族的宗教所作的调查研究亦不平衡，这次结合本书的编写虽进行了一些调查研究，但毕竟十分有限。这些缺陷都不同程度地反映到每篇文稿中。本书的编写者绝大多数是民族学和民族史工作者，对马克思主义的宗教原理和宗教学知识都欠缺，参加少数民族宗教的编写工作，可以说完全出自工作的需要，出自对民族宗教调查研究的关心。

我们编写本书时虽试图运用马克思主义宗教原理说明和分析各种宗教现象，但由于我们特别是编者理论和业务水平不高，缺点乃至错误在所难免，希望能够得到读者的批评和指正。

宋恩常

1984年元月于昆明