

彝族文化的 融合与变迁

杨甫旺 著

 云南出版集团

 云南人民出版社

彝族文化的 融合与变迁

杨蔚章
常州大学
藏书
著

 云南出版集团

 云南人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

彝族文化的融合与变迁 / 杨甫旺著. -- 昆明 : 云南人民出版社, 2017.4

ISBN 978-7-222-16054-5

I. ①彝… II. ①杨… III. ①彝族 - 民族文化 - 研究 - 楚雄彝族自治州 IV. ①K281.7

中国版本图书馆CIP数据核字(2017)第066877号

责任编辑 陈 晨
装帧设计 张滢蕾
责任校对 杨建龙
责任印制 杨 立

彝族文化的融合与变迁

杨甫旺 著

出 版 云南出版集团 云南人民出版社
发 行 云南人民出版社
社 址 昆明市环城西路609号
邮 编 650034
网 址 www.ynpph.com.cn
E-mail ynrms@sina.com
开 本 787mm × 1092mm 1/16
印 张 18.5
字 数 300千
版 次 2017年4月第1版第1次印刷
印 刷 楚雄师范学院印刷厂
书 号 ISBN 978-7-222-16054-5
定 价 58.00元

如有图书质量及相关问题请与我社联系

审校部电话: 0871-64164626 印制科电话: 0871-64191534



云南人民出版社公众微信号

目 录

文化传播视野中的彝族宗教信仰·····	(1)
试论彝族原始宗教的特点及其演化·····	(13)
昙华山彝族的原始宗教·····	(20)
彝族火崇拜文化·····	(28)
云南彝族石崇拜文化研究·····	(36)
彝族山神：从旱作到稻作的祭祀主题·····	(46)
仪式的缺失与重构：双柏彝族祭山神的人类学考察·····	(55)
论彝族猎神崇拜·····	(66)
象征与仪式：彝族民间生殖巫术考察·····	(77)
蛇崇拜与生殖文化·····	(89)
彝族树崇拜与生殖文化·····	(97)
彝族鹰崇拜与生殖文化·····	(104)
彝族竹崇拜与生殖文化·····	(111)
彝族蛙崇拜与生殖文化·····	(119)
彝族葫芦崇拜与生殖文化·····	(128)
口头神话与民间信仰	
——云南彝族马樱花神话个案研究·····	(137)
彝族灵魂观念研究·····	(146)
彝族魂鬼观念研究·····	(158)
彝族原始宗教对生态保护的意义·····	(168)
《梅葛》与彝族原始信仰的传承·····	(176)

论巫与傩

- 兼论双柏小麦地冲彝族虎傩…………… (185)

傩仪：从图腾到戏剧

- 以云南双柏彝族虎傩为个案…………… (193)

彝族服饰中的图腾文化遗迹…………… (204)

彝族原始宗教与道教的比较研究…………… (209)

道教在彝族社会中的传播和影响…………… (222)

道教与彝族原始宗教的互动与融合…………… (234)

巫道交融：仪式角色的转换

- 以云南五街彝族“喽低”为个案…………… (248)

儒学在彝族地区的传播与彝族社会文化的变迁…………… (261)

彝族土主崇拜研究…………… (272)

石羊盐区多元宗教的形成、融合及变迁…………… (285)

文化传播视野中的彝族宗教信仰

彝族原始宗教是彝族人民在长期的社会生活中形成的属原生型的本土民族的宗教，它以自创为主，并吸收了大量的儒释道内容，形成了巫教与儒、释、道等合流的多元文化格局，是至今仍在彝族地区沿袭乃至在社会生活中发挥重要作用的宗教形式。楚雄地区的彝族信奉儒、释、道三教，迷信巫鬼的同时又保留着自然崇拜、图腾崇拜，还信奉释迦佛、观音。堂屋正中神龛上，供有天地君亲师、灶神、土地、历代先祖，同时供有坛神锅龙、苍龙，村寨有大土主，各家有小土主。既求神拜佛，又请道士先生和巫师驱鬼送秽、庆坛，巫教与儒释道很巧妙地融为一体。

—

“自然是宗教最初、最原始的对象。”^[1]楚雄彝族不仅崇拜自然物日月星辰，还崇拜超自然意义的风、云、雷、雨、电等。由于彝族先民所处的环境和自然条件不同，因而对自然神的崇拜也不尽相同，近山者崇拜山神，近水者崇拜水神，农耕部落崇拜土地神等，他们还以山、水以及与山相连的动物和树木为崇拜对象。这些自然崇拜现象，融入了大量释道文化因素。如天崇拜。彝族最大的自然崇拜之一是天神。彝族认为天神策格兹（《梅葛》中的格兹）是宇宙间至高无上的神灵，天地间的万事万物都由天神造就和主宰，因此在祭祀活动中，首先要祭天神，然后才祭其他诸神和祖先。在大姚、永仁彝族俚濮地区，春节要在院心栽一棵三杈松枝的松树，叫作“天地树”，设香案敬献，祈求保佑。认为农历正月十五日是天官的圣诞，又叫天官会，祭祀天官。宋元以后，楚雄彝族进入稳定的定居农耕，加之外来文化的影响，天神逐渐脱离了人们的现实生活，天神成为留在史诗中的记忆。姚安马游等地祭天神，将天神与祖先神、地神等统而祭之；大姚县华彝族已将祭天神衍化为雷神；楚雄市大过口乡彝族农历六

月二十四日在乃米的俄歹祭天，牟定彝族农历二月祭天的同时更要祭祖先，说明天神与祖先神已融合在一起。“彝族没有比较典型的祭天礼俗，这是因天神恩体古兹由于不具男性共同祖先的性质，逐渐被排除于民间信仰之外。”^[2]再如地崇拜。彝族认为，大地是滋养万物和人类生存之本。《老人梅葛》说：“天地形成后，大地养万物，大地养人类，大地养草木，大地养禽兽，大地养虫虫。……大地养育下，万物皆繁衍。”^[3]于是产生了土地神崇拜。在楚雄彝族地区，每年农历七月十五日在地官会，要祭祀地官，农历正月十五、六月二十四、十月十八要敬献地母，每年农历九月土皇节里要献地神。大姚团塘、永仁勐连的彝族每年正月撒秧前要祭祀土地神；攀枝花市迤计厂的彝族在农历六月二十四日举行“青苗大会”（即祭地神），祈祷地神保佑稻谷不受病虫侵害。楚雄彝族还认为土地神管辖世间所有土地，人们占用土地，事先须征得土地神的同意方能吉利，所以在彝区死者入葬前，需将事前准备好的5粒碎银分别放置于墓穴的四角及中央，表示已向土地神支付了购买墓穴的土地占用费。^[4]土地神已成为彝族原始宗教和道教共同的神灵。

彝族图腾崇拜的一个重要特点是氏族的人为图腾的后裔，图腾与氏族的人有某种血缘关系，或用图腾庇护其祖先。武定、禄劝等地彝文典籍记载的彝族家支谱系中，其第一代祖先的名字都冠一动物、植物或自然现象；其子系则取祖先名字末的一或两个音节连名递传。直到20世纪50年代前后，在楚雄彝族社会中存在着竹、松树、马缨花、葫芦、虎等崇拜遗迹及各种图腾崇拜的传说。如虎图腾。在姚安、永仁等地流传的创世史诗《梅葛》中，万物皆由虎尸化成，虎成了万物之源。武定、禄劝、大姚一带的彝族，至今流传着人死化为虎的故事，并有“人死一只虎，虎死一枝花”的谚语。昙华山彝族还认为，人老百岁之后，口中会换新牙，汗毛会变长，死后化为虎，能回家去探亲。南华县“罗罗”举行祭祀大典时，大门上要挂虎头瓢为记。……彝巫说：“彝族是虎变的，如果不火葬，死者的灵魂就不能转变为虎。”^[5]双柏小麦地冲彝族每年正月初八至十五日过虎笙节，是楚雄彝族虎崇拜的典型表现。永仁等地傜濮人常在建新房时用泥烧制一个“瓦猫”（虎）放在屋脊上，或打制一个石虎置于大门头上以镇宅驱邪，妇女生头胎要送白虎，破土建房及开财门等要选择属虎日。

又如葫芦图腾。双柏等地彝族创世史诗《查姆》及姚安、大姚等彝族创世史诗《梅葛》均记述洪水泛滥后，人类先祖阿普笃慕兄妹躲进葫芦得救，重新繁衍了人类，葫芦成为彝族人类的保护神。在武定、元谋等彝族神话、传说、故事中都有葫芦传人种之说。南华彝族有供奉“祖灵葫芦”习俗。凡供奉祖灵葫芦的人家，其正壁的壁龛或供桌上，通常供着两个葫芦，一个代表一代祖先，到第三代（曾祖父母）的祖灵葫芦时，就请巫师来举行送祖仪式，把它烧掉。^[6]牟定腊湾彝族在新娘即将进入新郎家正屋门时，预先站于门内的人将手中一个盛满灶灰的葫芦掷破于地，新郎新娘在灰尘弥漫中迅速入屋。当地人认为，葫芦象征怀孕的母体，婚礼中砸葫芦，婚后生育好。虎、葫芦图腾中融入了许多道教的文化因子。

祖先崇拜是人类对自己血亲先辈的敬仰，崇拜和缅怀与自己有血缘关系的祖先。彝族宗教信仰的核心是祖先崇拜，并佛、道文化相融合，形成了彝族文化的祖先崇拜。彝族祖先崇拜与其灵魂不灭观念有密切的关系。彝族认为，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。为了使死者的灵魂游离于人间作祟于人，于是便通过各种办法把它固定下来，或通过祭祀手段使它听命于人的摆布。在这种观念的影响下，彝族产生了一体多魂的观念，其中“三魂说”最为盛行。据毕摩说，人皆有三魂，人死后其中一个灵魂由毕摩指路进入“阴府天国”，一个与其遗骨埋入坟墓守护，另一个则被招附于灵魂由子孙供奉。这三个灵魂变成鬼会害人，也能降福于人，人的生老病死、吉凶祸福都由它们掌握。鬼分善、恶及善恶相兼3类。好人死后变善鬼，恶人死后变恶鬼。据调查，大姚县华山彝族还认为人有12个灵魂。人之所以会死，是因为阎王把最大的魂抓走了。人死后，其余11个小灵魂仍然游离肉体之外活着，并不时地回到原来的家里，影响着子孙的生活。勐莲彝族亦认为，人的灵魂不会死，它能知生者的言行善恶，并会保佑其子孙。若子孙对它不敬，它便会对子孙的祸福不予保佑。因此，彝族总是把崇祖置于崇拜其他诸神之上，怀着虔诚之心对待祖灵。

以两姚彝族为例，俚濮每户都有一个专供奉祖先灵魂而设的家堂，有的则在正房楼上墙壁挖一个洞，称为祖宗洞。长辈死后都要制作一个长辈

的象征物，叫作灵牌或祖灵。县华山俚濮在老人死后的出殡日的凌晨，经毕摩念经驱鬼后，带着孝子到坟地找祖灵树。确定某株马缨花后，毕摩焚香烧纸、念经后，由死者后亲用锄连根挖起，孝子将其反背回家，削去树枝，在灵棺前献祭后，后亲垫上麻布，用刀将树干刻成死者形象，用碎银屑点口、耳、鼻、眼，毕摩念经并再次在灵棺前献祭后，后亲将灵牌供奉在家堂上。送葬归来，毕摩要给灵牌“喂饭”。随后用1碗饭、1杯酒、1杯茶、3炷香、9张纸钱，将灵牌送到正房楼上的墙洞里供奉。葬后7天（女死7天，男死9天），死者家人杀一只山羊在灵牌前献祭。

为去世的长辈送魂，是俚濮重要的祖先崇拜活动之一。县华俚濮称作“叉尸捏比”。俚濮无论老人或是小孩去世都要举行送葬仪式，特别是老人的送葬仪式更为隆重，有的长达7天7夜。除了亲友吊孝、歌舞娱乐之外，主要活动就是为亡者送魂指路。俚濮认为人死后灵魂不灭，只是生活环境的改变，从人间到阴间生活，在那里也婚配、生儿育女、生产劳动等。毕摩主持送葬仪式并夜以继日地念诵经文，如指引亡灵平安到达祖宗发祥地的《指路经》，唱述彝族史诗《梅葛》《俚濮古歌》等等，卷目繁多，经文内容丰富，有开天辟地、万物起源、人种繁衍、俚濮历史、狩猎、耕作、婚姻生育、天文历法、起房建屋及生产经验等等。直直俚濮在老人去世7天或9天，还要举行隆重的“满日子”。届时，参加送葬的亲友都要返回参加跪哭死者亡灵。一些刚死老人的家属也带些酒、肉等祭品参加哭祭，并叩请新死者的灵魂带些物品给死去的阴间亲人。

二

在儒释道未传入之前，彝族先民信仰的是以万物有灵为基础的原始宗教，但随着佛、道教的传入和大批汉族的迁入定居，彝族的原始信仰被打破，吸收融合了佛、道教和汉族信仰的神祇，如太上老君、观音、弥陀、财神、土地神等，使原始宗教具有了多元化的特色。土主，彝语称为“米西”、“明西”、“咪西”。“米”、“明”、“咪”意为地，“西”意为神。最初的土主与山神相杂糅，还没有从山神中独立出来，因而在彝语中都称“咪西”，它是以血缘聚居的氏族或家族村落的保护神。到了南诏时期，彝族社会处于以宗族为单位的基本阶段，宗族成员共祖同宗，并出一门，

聚集而居，宗族利益关系到每个家族成员的利益，于是土主崇拜发展到建庙宇立偶像阶段，供奉的是父亲血缘家族的贵族祖先和有功祖先，并产生了专门祭祀的场所——土主庙。

土主崇拜产生后，道教、佛教、儒学传入彝族地区，儒释道与彝族祖先崇拜观念杂糅在一起，促进了土主崇拜的迅速发展。如唐初道教传入巍山，彝族先民很快吸收了符合自己祖崇拜观念的思想内容，把道教教主老君和自己的祖先联系起来，认为老君是与自己祖先的祸福、与本族的利益密切相关的重要神人；又把道教尊神和神仙请过来，与自己的祖先神相叠、相合；还把一部分道教神召入自己的祖先神庙之中。南诏统一六诏后，奉道教为国教，土主崇拜与道教相融合，使土主取得了与道教并驾齐驱的地位。民国《蒙化县志稿》载：“蒙舍庙，俗名土主庙，蒙氏十三代为郡中十三土主，此居其一。”^[7]此土主庙的上方，有一青霞观，内祀太上老君，故又名老君殿。今祥云县普棚乡与楚雄州南华县天申堂乡接壤部有一道教名山天峰山，因祀建老君殿而闻名。佛教在南诏时期传入彝族地区后，也由于南诏统治者的尊崇，佛教密宗的护法神、大神、天神很快变成了彝族土主。民国《新纂云南通志·宗教考》说：“云南各县多有土主庙，所供之神非一，而以祀大黑天神者为多。塑像三头六臂，青面獠牙，狰狞可畏……民间尤敬畏之，村邑立祠。疾病祷祝，初谓之大灵庙，后乃曰为土主也。”^[8]今南华山区彝族供奉的阿巴煞土主和嘎耐土主也是由大黑天神改造而来的。今楚雄等彝族地区土主庙林立，但庙内供奉的主要是“土主菩萨”，俗称“土主老爷”。这是位管人丁牲畜、自然灾害，在当地人们心目中最厉害、最可怕的神灵，在所祭祀的鬼神中最有权威的神灵。如攀枝花市迤沙拉（原属楚雄州永仁县）土主庙中的土主菩萨，盘膝而坐，头戴圆顶束尖肚大口小的囊形帽，大张口，瞪眼，面容神态狰狞恐怖，令人望而生畏。当地彝族每年农历三月二十八日举行隆重的祭祀仪式，谓之“赶土主会”。楚雄市大云甸土主庙内供奉的土主居于中龕之中，骑白色伏牛，赤足，左足蹬地，右膝曲于牛背，三头六臂三眼，怒目，龇牙咧嘴，手臂裸露，上臂饰蓝色环镯，手腕以蛇状物为饰镯。楚雄、南华山区彝族土主庙供奉的土主——阿巴煞和嘎耐，绿脸红颜，红发，三头六臂，六手分别执缠蛇之戟、日、月、令牌、铜铃、动物心脏，

骑白马，赤足。

作为地方保护神的彝族土主，主要有以下职能：其一：庇佑人畜平安；其二，注册村民及牲畜的生死灵魂；其三，主管风雨多寡和五谷丰歉；其四，毕摩护法神；其五，神判。

总之，彝族土主崇拜吸纳、融合了儒释道文化，具有多种文化功能，迎合了彝族各个阶层、各种信仰者的不同心理需求，形成了一种特殊的原始信仰文化。

三

唐宋以前，楚雄彝族先民信奉的是原始巫鬼教。《新唐书·南蛮传》说：“夷人尚鬼，谓主祭者为鬼主。每岁户出一牛或一羊，就其家祭之。送鬼迎鬼必有兵，因以复仇云。”^[9]南诏统一之后，佛教、道教进入楚雄彝族地区并与巫鬼教结合，元明以后随着大量中原汉族的涌入，彝族亦接受了儒家文化，形成多元宗教并存合流的局面。

道教约在张道陵“五斗米道”创立之时就传入大理巍山境并逐渐进入楚雄彝区，道教与彝族先民的原始巫教有渊源关系，故很容易在彝区传播和盛行。彝文典籍和彝族史诗如《阿赫西尼摩》《阿细的先基》等蕴含大量的宗教观念，其中有关宇宙万物的产生和存在的观念带有较为浓厚的道家、道教色彩。如宇宙万物都可以分成雌雄，《阿细的先基》中把山、树、石头、草都分成雌雄，这与道教所谓万物分阴阳观念相同。南诏以后，道教与彝族的始巫教的山神崇拜、祖先崇拜相结合而产生了土主崇拜，以至于凡有土主庙的地方都会有道观，而且土主庙与道观往往混为一体建筑，土主庙内供道教神，道观也奉土主神，合二为一，相互依存。^[10]元、明、清时期，土司利用道教做思想统治工具，加之内地汉族移民大批移居楚雄州境，道教在彝族地区得到推广和普及，甚至边远的彝族山区也成了道士“安家落户”、修身养性的场所，如楚雄市、南华县、永仁县等山区彝族地区就建了许多道教庙宇。武定凤氏土司组织懂汉文的毕摩翻译、注释道教经典《劝善篇》，对道教在彝族社会中的传播影响产生了极大的推动作用。

道教因虚构各种长生久视之术与祈神禳灾治病的符箓与彝族巫教相

通，道教进入彝族社会之后，不仅容易接受，而且与彝族原始巫教相得益彰，忠君孝道、三纲五常、修善积德、因果报应等深入到普通彝民的思想观念之中，道教神仙进入了彝族神谱。如南华县五街乡彝族祭司普兆元的“开天辟地神话”，把道教名仙彭祖、陈抟说成是打开宇宙混沌局面的神仙。他和周一中两个毕摩都信奉老君、玉皇大帝、火炉太子、雪山娘娘、赵安诸道教神灵，作法时画道教符。楚雄彝族还把部分道教神也招进自己的祖庙中，如楚雄市西云土主庙内，除主祀土主老爷外，还祀有牛王、马王、送子娘娘、土地神、虫王、青苗童子、药王、五谷娘娘；攀枝花市迤沙拉（原为永仁县）彝族土主庙除主祀本地土主神外，还祀有财神、土地神、城隍、药王、牛王神、灶君、马王等诸神。许多彝族毕摩既是祭司又是道士，如南华县沙桥镇小古山村委会的毕摩王文义的十三世祖是汉族道士，因入赘彝家，其后裔自认彝族，世代袭任毕摩职业，也融合了部分道术。南华县五街乡咪黑们的毕摩周正源，祖上是汉族道士，姓李，后并入毕摩世家周氏家族，其子裔中，一部分当毕摩，一部分当道士，“阿闭（毕摩）的法事也融合了彝族宗教祭祀和道教法术，如阿闭周一忠主持绵‘与祖先亡魂断绝关系’凶法事，既要为死者招魂指路，又要用符箓驱鬼，以隔断家人与凶鬼之间的联系，并将其驱赶出门。”^[11]彝族的一些重大祭祀活动，也深受道教的影响，一些道家理念和法术被毕摩所吸纳，如楚雄彝族建房从择地、奠基、开山伐木、立柱上梁到迁新居等过程都要依次祭祀山神、五方龙王、日月星辰，动土前要请毕摩打卦、看地、相风水、选择地基坐向；划好地基要在四角挖个小坑祭山神土地；动工择日要看二十八宿天星；木匠到来要在房屋四角点香烧纸、杀鸡奠基；木料拖回后要祭木；上梁日要请毕摩画八卦帖在大梁正中，杀鸡点冠，在梁上“散福”，在门头上贴八卦图，毕摩念《镇宅经》。楚雄市和南华县山区彝族迁新居之日要请道士作奠土法事，在正堂中央掘一坑埋一鸡蛋，覆以净土，插五方土主神牌位，请诸神降临，道士在堂屋中心跳八卦舞，称“步罡踏斗”，镇妖驱邪，净化新屋。

南华彝族罗鲁人信奉老君、观音和大黑天神。该县五街镇华双村委会北沙坦老君殿（已毁），神像（依存）有老君和观音；六皮郎村委会硬把村老君殿内供三神像、神像牌坊从左至右为：

其一：雷都督坛监经王马天君辇下

南无救苦难观世音菩萨莲座下

祖师金阙关圣帝君殿下

其二（位中）：太上金阙至尊玉白王上帝陛下

其三：天上虚空地母保命慈尊宫下

太上老君三清应化天尊玉几下

斗父斗母日帝月皇四元四官宫下

老君殿下方的的小山头上建有观音寺，门牌题“南无观世音菩萨”，寺内供奉诸神：

赵王马观魁关文

成天天世

公君君音星帝昌

从神位中可以看出，这是佛道共处。具体说，老君殿里，佛教神作为臣属，而观音寺里道教神为配祀臣属。

南华县咪黑们村委会亦有老君殿和观音寺各一。老君殿现仅存遗址，据说民国时期老君殿兴旺之时，有三层阁楼，道佛合一，有一和尚驻守，每年二月十四日做老君会，十月十八日做地母会。当地彝族认为，老君主治病、生育、平安，因此很受重视，凡患病、不会生育、家有灾难者，都去祭老君、观音寺为一正殿一厢房，正殿供观音菩萨，厢房供龙神和财神，每年二月十九日是观音会，十月十八日为地母会，演奏洞经古乐。^[12]可见，佛教道教神已同住一寺，融合在一起了。

佛教传入彝族地区较早，其中影响最盛的密宗阿吨力、阿吃力在彝族先民地区传播后，逐渐吸收了彝族传统神祇，如祖先神、君主神、自然神、动植物神以及保护人畜安康、五谷丰产、清吉平安的地域保护神，与佛教神融合。如观音是佛教密宗的代表神，能显示三十三化身，不分贤愚贵贱，拯救一切人的苦难，于是传入彝族地区后被视为天神，说她是洪水泛滥神话过后下凡寻找人种的神仙。《教路经》中专讲洪水泛滥神话的祭辞，说洪水泛滥淹没了人类，只剩下伏羲女娲躲在葫芦里获救。洪水过后，观音老母骑着神龙马，下凡寻找人种及五谷六畜，费尽周折，终于在河边杨柳树下找到葫芦，救出伏羲兄妹，并吩咐两兄妹成婚传人烟。^[13]

在彝族民间，由于佛教虚构了人生的苦难以及解脱的美妙图画即解脱成佛，并用法术咒鬼、请神安宅，祈雨等，与彝族毕摩、苏尼的巫术有相通之处，很容易为彝族民众所接受和信仰。万历《云南通志》卷四“镇南州风俗”说：“人死则置棺于中堂，请阿吒力僧遍咒之，三日焚于野，取其骨贴以金箔，书咒其上，以瓷瓶而瘞之。”^[14]关于巫术，清乾隆《云南通志·仙释》云：“连精，定远人（今牟定）。通瑜伽秘密教，降龙役鬼，应验如神。元至正间，云南旱，梁王迎之以祈雨，师于净瓶中出一小蛇，遂大雨。王赠以金帛，固辞。归之日，役鬼为荷担，步行空中，不知所往。”^[15]佛教与彝族原始宗教相互融合，协调发展，还吸收了彝族原始宗教中的神祇、咒术、礼仪等，不断充实改变其内容和形式，使佛教更加彝族化。如大黑天神是密宗的护法神，民间传说是玉皇大帝的侍从，佛教与彝族民间巫教相结合后被奉为土主神。正德《云南志》卷九“姚安府祠庙”说：“土主庙，永乐间建，其神曰大黑天神，土人春秋祀之。”^[16]今楚雄市彝区的土主庙多供奉大黑天神，被塑成有三头六臂，脖挎骷髅，座下白马（或水牛），手持日、月、书、剑、印、钩的形象，即是彝族化的大黑天神。^[17]

西汉始在楚雄州境置郡县，儒家文化便传入了彝族地区，但因彝众汉寡，汉族移民多被彝族同化，儒家文化仅对部分彝族上层贵族产生一定的影响。南诏“开三教”（儒、释、道）后，积极倡导学儒经，尊儒法、循儒礼，南诏上层社会接受了儒家思想的影响。元、明、清之后，中原汉族移民大量迁至彝区与彝族混居，加之统治者采用儒家思想作为统治思想，在彝区创办和推广儒学，广建孔庙，儒家思想对下层彝族民间产生广泛而深远的影响，渗透了彝族社会生活的方方面面。儒家思想与彝族巫教相结合，彝族信仰神灵中增加了“天地君亲师”位，与祖灵并列于家堂上。今楚雄州境彝族中，将天地君亲师与祖先神合供的现象称之为“家堂”或“家神”。南华县兔街乡摩哈苴彝族认为，天地君亲师是家神最重要的神，故居中，字写得特别大，其次才是祖灵。南华县五街、天申堂乡彝族的家神安置在楼上，墙上挖一个长三尺、宽两尺的洞，天地君亲师位贴上方，祖先牌位供下方。大姚县昙华山彝族则是分开供奉，祖灵牌及祖先画像供楼上正墙，天地君亲师位供堂屋上方墙面。毕摩家的神坛则有些特

殊，左边供天地君亲师及祖灵牌位，右边供毕摩祖师像和法器。总之，儒学传入后，使明代以来彝族的宗教信仰发生了显著变化，主要以宣扬“为善荣庆”、“行善善长”、“君长万世其昌”、“祖烈而昭来世，可以观孝以慈”，杂以“木刻简筒”、“杀猪作祭，以鸡鸭破土，解除冤愆”为其主要内容的原始宗教活动。^[18]

在楚雄彝族地区，更为奇妙的是明清以来儒、释、道三教神灵同居一寺或共处一坛，享受彝民祭祀的现象。建于明万历二年（1574年）的元谋县安龙寺，位于距县城25公里的羊街村，今存正殿，供三尊（释迦、老子、孔子），即民间所说的“三世诸佛”。清道光年间，永仁士绅在县城东北建三教堂，正殿供奉孔子、老子、释迦牟尼，彝汉民间既祭孔、做会，又烧香拜佛。四川攀枝花市迤计厂村（20世纪70年代划归攀枝花市）彝族信仰多神教，约在百年前，彝族学会了道士端公的法术，彝族崇信本家土主和苍龙、白龙、山神及各种神鬼。祭神和丧葬中都要请道士、端公或比婆来祈神、指路、送鬼。而彝族道士端公也为彝族跳神祭龙。彝族有10多个宗教节日是在神会上举行的，如正月初二或初三火神会，三月二十八土主大会、六月二十四青苗大会、六月二十五妖山会、七月十五送亡会等。有些神会是彝族的，如二月初二祭龙会，五月二十三的白龙会等；有的则是汉族的，如十月初十上坟会、三月二十日娘娘会，四月初八太子会等，但都已经成为彝、汉两族公共的神会了。^[19]这里，儒、释、道三教与原始宗教相融，并直接反映在家堂上。家堂实际上是一个神龛，设在正房堂屋内，它为一两层平台，上方靠墙处贴一方形红纸，中竖书“家龛供奉天地国亲师儒释道三教九流之位”，两侧书写的主司农畜的神名，其左右两边各贴一张比正中较小的长方形红纸，右边的正中竖书“太乙九天东厨司命元皇灶王府君之神位”，左边的竖书“本音某氏门中高曾显祖考妣内外之香席”。平台下层靠墙脚处为土地神位，亦用红纸竖书“镇宅长生之地瑞庆夫人之位”。^[20]总之，彝族民间信仰与汉族民间信仰的载体同时存在，突出表现为土主崇拜与儒释道三教圆融。楚雄州境彝族家庭正房堂屋神龛都既设儒释道三教之神位，又设历代先祖、灶神、土地的神位，有的还供坛神锅龙、苍龙。每个村寨都建有土主庙，供奉貌似几十岁老人的土主塑像，两旁站有判官、山神、土地。每年三月二十八日

为土主会，各户还供有自家的小土主，一般供在室外后檐沟、堂屋后墙，多为一棵三杈松树枝，新居落成就要供上，主全家人畜安康、五谷丰登。彝族的原始信仰如土主、风雨雷电、山川、山神、祖先等与外来宗教信仰的儒释道并存、融合，呈现出多元宗教并存、相融的文化奇观。

注释：

[1] 《费尔巴哈哲学著作选集》，下卷，商务印书馆 1984 年版，第 436 页。

[2] 李云峰、李子贤、杨甫旺：《梅葛的文化学解读》，云南大学出版社 2007 年版，第 131 页。

[3] 楚雄州文化局编：《民族民间文学》第三辑，内部资料，1986 年第 42 页。

[4] 张仲仁：《彝族宗教与信仰》，云南民族出版社 2006 年版，第 10 页。

[5] 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社 1985 年版，第 275 页。

[6] 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社 1985 年版，第 225 页。

[7]（民国）李春羲修，梁友意纂：《蒙化县志稿》，云南崇文书馆铅印本，1920 年。

[8]（民国）周钟岳纂：《新纂云南通志》，1944 年修，1949 年铅印本。

[9]（宋）欧阳修、宋祁撰：《新唐书》，中华书局 1975 年第 20 册，第 6315 页。

[10] 张仲仁：《彝族宗教与信仰》，云南民族出版社 2006 年版，第 123 页。

[11] 杨甫旺、单江秀：《论道教与彝族原始宗教的互动与融合》，《宗教学研究》，2010 年第 1 期。

[12] 罗有俊、李世康：《咪们彝村传统文化保护与传承》，云南民族出版社 2007 年版，第 155 - 156 页。

[13] 罗有俊、李世康：《咪们彝村传统文化保护与传承》，云南民族出版社2007年版，第156页。

[14]（明）李元阳修：（万历）《云南通志》，民国二十三年（1934）重印。

[15]（乾隆）《云南通志·仙释》，引自《楚雄彝族自治州志》第六卷，人民出版社1996年版，第73页。

[16]（明）周季凤编：《云南志》，嘉靖二十三年（1544）刻本七。

[17] 罗有俊、李世康：《咪们彝村传统文化保护与传承》，云南民族出版社2007年版，第158页。

[18] 马学良：《明代彝文金石文献中所见的彝族宗教信仰》，《西南民族研究·彝族研究专集》，云南人民出版社1987年版，第437页。

[19] 云南省编辑组编：《云南彝族社会历史调查》，云南人民出版社1986年版，第111页。

[20] 杨德聪：《永仁县勐莲彝族俚濮宗教信仰调查》，《彝族文化》1992年刊。

（原载《宗教学研究》2013年第3期）