AN ENCYCLOPEDIA OF FESTIVALS AND SACRIFICIAL RITUALS FOR THE CHINESE NATIONALITIES

中国各民族节庆会大事典

李嘉林

主　编：周鸣琦　李人凡

副主编：段玉明　黄　泽

编　者：（以姓氏笔划为序）

韦云彪　玉时阶　史　然

龙耀宏　石清昌　孙可钦

孙　玲　李永祥　李居一

李立纲　伍长胜　华　晔

何立高　吴开婉　杜建文

和力民　杨庭硕　罗康隆

黄光成　郑红梅　郑　敏

段玉明　班由科　柏果成

黄　泽　黄　源　黄元勋

夏逢魁　潘盛之　戴　彬

陕西人民教育出版社

主　编： 周鸣琦　　李人凡
副主编： 段玉明　　黄　泽
编　者：（以姓氏笔划为序）

韦云彪	玉时阶	史　然	龙耀宏	石清昌
孙可钦	孙　玲	李永祥	李居一	李立纲
伍长胜	华　晔	何立高	吴开婉	杜建文
和力民	杨庭硕	罗康隆	黄光成	郑红梅
郑　敏	段玉明	班由科	柏果成	黄　泽
黄　源	黄元勋	夏逢魁	潘盛之	戴　彬

摄　影： 俊　峰　　龙　仁

总 策 划： 赵喜民
责任编辑： 吴精化
版式设计： 华　晔　　王　奇
插图编辑： 张　刘　　唐世龙
封面题字： 季羡林
封面设计： 袁亚雄

（陕）新登字 004 号

中国各民族年节祭会大事典
主编　周鸣琦　李人凡
陕西人民教育出版社出版发行
（西安长安路南段 376 号）
各地新华书店经销　　安康印刷厂印刷
787×1092 毫米　16 开本　51.75 印张 28 插页　1630 千字
1995 年 12 月第 1 版　　1995 年 12 月第 1 次印刷
印数：1—1，200
ISBN 7—5419—4200—6/G・3658
定　价：89.00 元

此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com

总　目

序:年节祭会的文化意义(杨知勇) …… (1—12)
年节祭会与民族文化变迁(代前言) …… (1—13)
凡例 …… (1)
节日检索表 …… (1)
目录检索表 …… (1)
目录 …… (1—36)
正文 …… (1—650)
附录 …… (651)
中国各民族宗教信仰简表 …… (651—652)
中国各民族人口及分布一览表 …… (653—654)
中国各民族吉祥物简介 …… (655—667)
中国各少数民族支系及其称谓简表 …… (668—670)
中国各民族年节祭会研究论文、著作目录索引(1979—1991年) …… (671—691)
中国各民族年节祭会分时索引 …… (692—719)
中国各民族年节祭会分类索引 …… (720—743)
中国部分少数民族历法简介 …… (744—755)
主要参考征引书目文献 …… (756—757)
后记 …… (758)

序：年节祭会的文化意义

年节祭会是宗教观念、宗教感情外化的规定性群体行为，是各民族巫术、宗教、民间信仰、重大历史事件、天文历法、农事生产等符号互动的文化表象。

巫术和宗教是远古先民精神存在的主要形式，最早的巫术和宗教指导着远古先民生活的主要部分，在近代和当代，也仍然产生明显的作用。人与神的关系，是远古先民生活中最重要的关系，年节祭会正是在处理人神关系的过程中形成，并随着人神关系的变化而产生变化。

无论是在远古或者近代、当代，人们都不是毫无目的地参加年节祭会，表面上是人们把种族繁衍和生活幸福的实现都寄托于神灵恩赐之上，实则在对神灵顶礼膜拜的行为中仍然内涵着自我生存自我发展的愿望。人类从未在神灵面前完全丧失自我，从未因对神灵具有依赖感而泯灭自己的价值选择。“历史性仪式把过去带入现在，而悼念性仪式把现在带入过去”①，对祖先的悼念和祭奠就是把现在带入过去，可以借此实现祖先精神生命的延续；对寨神、守护神、文化神的祭献是把过去带入现在，可以借此实现文化生命的延续；对自然神的祭献是为了实现人与自然的融合；人生礼仪的隆重举行，则是为了表达个人生命之爱敬……所以我们有充分的根据确认：年节祭会体现了祭仪主体和年节活动参加者的价值体系。

感性领悟和感情体验是宗教祭仪的主旋律，在随后产生的年节中也基本上是这样。虔诚的信仰，无保留的信赖和娱神、酬神的愿望构成强烈的情感，强烈情感中的集体体验形成规范化的行为，成为符号，于是有了祭辞、祭乐、祭舞、祭祀雕刻；于是有了岩画、神话和咒语，于是有了祭器和祭场；后世的歌、舞、剧、画、咒语、祭辞、神话……在远古是完全糅合在这个未分化的宗教祭仪活动的混沌统一体之中，它如火如荼，如醉如狂，虔诚而野蛮，热烈而严谨。近世不断发现的深山野岭中的岩画、洞穴画，不断开掘出来的原始祭坛就是远古的祭场。所以，我们可以这样认为：年节祭会中的符号是情感的外化，透过符号体系可以领悟祭仪主体和节祭活动参加者的情感体系。而祭场也成为原始文化的积淀场，成为联结民族情感、传递文化遗产的重要符号。

原始宗教活动具有群体性和社会性。人为宗教也基本上是这样，血缘群体或地缘群体是举行宗教祭仪的基本单位，各群体共同祭祀本群体崇奉的神灵，祭祀本氏族、部落的祖先，祭祀本寨本地区的守护神，共同食用祭祀对象“享用”过的祭品。社会分工比较固定之后，在血缘群体和地缘群体之中又分化出新的群体——利益群体（如行业群体），各利益群体又单独祭祀本行业崇奉的神灵。祭仪的群体性和社会性使参加同一祭仪的人产生属于同一群体的感

① 列维·斯特劳斯：《野性的思维》第270页，商务印书馆1987年版。

觉，每次祭仪都成为群体成员彼此身份的再度认同，因此，祭仪成为群体成员共识及认同的纽带，成为群体内聚力的凝结体。年节活动因参加的成员没有严格限制，远比宗教祭仪广泛，使年节活动的群体属性有所冲淡。但仔细分析，各民族的任何一项年节活动都有一群体作为其活动的基础，以某一群体的价值体系和感情趋向作为其活动的核心。年节活动依然是群体成员共识及认同的纽带，依然可以成为群体内聚力的联结体。

中国各民族的年节祭会具有十分明显的民族特征。

中国人文精神的根本特征是重现世，一切都是为了当今现世的幸福生活，而不是为了来世的彼岸的幸福，中国各民族的年节祭会虽然大多笼罩于神秘幕纱之中，但是，它依然从属于中国重现世的人文精神，在表面上荒诞虚妄的活动中充溢着现世精神的跃动，许多年节祭会的价值取向都可以这样概括：为我、为家族、为现世生活。

我国的经济是农耕与畜牧相结合而以农耕为主的经济，我国的传统文化是伦理型文化，我国各民族的年节祭会也就与农业生产和伦理道德紧密相连。宗教祭仪和年节活动打上鲜明的农业文化特色，反映了农业社会的生活规律，集中体现了传统的伦理观念和道德观念。

原始的巫术行为、宗教信仰、宗教感情是我国年节祭会的根，但在漫长的历史发展过程中，人为宗教的观念和感情、民间信仰——原始巫术、原始宗教、人为宗教、历史观念的混合体——的观念和感情不断渗入其中，使我国的年节祭会成为原始巫术、原始宗教、佛教、道教（有的还包涵伊斯兰教和基督教）、民间信仰的综合体，这种情况，造成我国年节祭会的复杂性，同时也使它具有更高更丰富的研究价值。

我国民俗学已进入一个复兴时期，并带有新的时代特点在大步前进。新的时代特点表现在许多方面，诸如调查范围的扩大——由原始民俗、农村民俗扩展到城市民俗和当代新形成的民俗；研究领域的拓展——把民俗放在民族文化的整体中加以审视；再就是开始重视民俗的深层研究，即重视各个历史时期各族人民在民俗事象中所体现的价值观。价值观是民俗的核心，民俗的价值观渗透于民俗事象的各个方面，特别是民俗主体的心理状态和感情趋向之中。这就要求民俗调查不仅作表层现象的描述，而且力求透过表层现象进入深层心理的探索。年节祭会在民俗文化中居于十分重要的地位，因为它是各民族巫术行为、宗教信仰、宗教感情、宗教行为、民族心态、价值体系等符号互动的文化表象，它的特性决定了民族学、民俗学、宗教学、心理学、文化学、哲学、社会学等学科必须把它作为研究对象，这些学科如果离开了它，也就难于正确认识所研究的民族。因此，《中华民族年节祭会大事典》的出版，具有深远意义，与此有关的一些理论问题也值得学术界认真探索。

一、年节祭会的形成

年节祭会是先民在处理与神关系的过程中逐步形成。普列汉诺夫在谈到宗教活动时对宗教仪式作出这样的论断："宗教仪式不是由人们的相互关系所引起，而是由人们对神或神们的关系所引起。宗教仪式就是这些活动的总和。"

人与神的关系，是远古先民意识中占居重要位置的关系。这里所说的神，包括具有超自然神秘力量的自然力、自然物，包括图腾对象和祖先的灵魂。神灵观念的二重性，使人与神的关系处于十分复杂的状态。人们在每个神身上都寄托着自己的愿望，神的"行动"是人们愿望的特殊体现，所以说"心灵就是神"。但当神既经产生之后，便又成为支配人的精神力量，

人创造了神，人又反转来受神的支配，这就是费尔巴哈说的“人的本质的异化，人跟自己的分裂”。人们在得到福祉的时候，会对神灵产生感激之情，遇到灾祸和不幸，便认为是神灵对自己的惩罚，产生恐惧之心。人对神的态度是有祈有惧，或爱或恨。一切都以现实生活的遭遇为依据，为准绳。《礼记·祭统》说：“礼有五经，莫重于祭。夫祭者，非物自外至者也，自中出生于心者也。心怵而奉之以礼。”这段话，说明了祭仪产生的一个重要原因。这里所说的“礼”，就是“祭”，就是宗教祭仪，所说的“怵”，就是对神灵的恐惧感。所以我认为：怵，是形成宗教祭仪的第一个重要因素。

“礼缘情生”。形成宗教祭仪的第二个重要因素是“情”。这里所说的“情”，不是人与人的感情，而是人与神的感情，说得更具体点，是人与图腾和祖先的感情。“图腾”是原始初民视为与其氏族有血缘关系的动植物或非生物，即认为某一动植物或非生物与人结合而繁衍了他们这个氏族。由于人们赋予图腾以“血缘关系”，因而对图腾具有亲切感，如彝族之于虎，鄂伦春族之于熊，瑶族之于盘瓠，就是如此。由于对图腾具有亲切感，便产生藉助仪式与图腾共融的愿望。路易斯·杜普瑞在《人的宗教向度》一书中的一段话正好可以用来说明这个问题：

> 图腾说照亮了祭献仪式的几个场面……初民藉着仪式的共融，亦即祭祀的一项本质特性，而试图与圣界结合。以食用、触摸、或祝福的方式来分享祭品的实体，使宇宙基原的最初力量回归到参与者身上。由于分享这种共同力量，祭祀的参与者不仅获得水平的结合，同时也获得垂直的结合。①

灵魂不死观念形成以后，人们相信死亡不过是身躯的迁化转移，其灵魂依然活着。死者的灵魂具有比生时更为强大的能量，它可以赐福于人，也可以降祸于人。祖先与自然神和图腾不同，他与后人有真正的血缘关系，有过共同生活，具有可以感知的形象，因而后人与祖先具有比较浓烈的怀念之情，同时也把种族绵延和生活幸福的愿望较多地寄托于祖先身上，这就是人们常说的“念祖怀亲”、“追养继孝”。怀念祖先的感情需要有它的外化形式，仪式便在表达这种感情的过程中形成。中国人最注重祖先崇拜，彝族有句谚语说得很清楚：“供菩萨不如敬祖先。”因而祭奉祖先的仪式在中国祭仪中占的比例很大。

每项习俗都有残留因子，仪式化、信仰化习俗的残留因子具有更为坚韧强大的生命力，许多年节便是由宗教祭礼衍化而成。

岁时源于古代历法，节日源于古代季节气候。简单地说：岁时节日是由年月日与气候变化相结合排定的节气时令。古代农历把一年分为十二个月，在十二个月中，按一年气候的变化过程，分为五天“一候”，三候为“一气”，十二个月共分为“二十四气”。一年四季、十二个月、二十四节气、七十二候、三百六十天，构成了岁时节令的计算基础。在这里，“节”正是岁时的分节，把岁时的渐变分成像竹节一样的间距，把两节气相交节之日时定为交接，由此转意为节日。岁时节日的划分，便于根据气候变化和农作物生长规律安排农事，这种安排，对于庄稼能否丰收关系至大，所以农家很强调“不违农时”；但在科学不发达，生产力低下的古代社会，在宗教信仰成为精神生活主要支配力量的先民心中，认为庄稼丰歉的决定力量主要是超自然神秘力量，掌握节令居于次要地位。宗教观念与岁时节令相结合，便形成年节，宗教观念也因之成为年节的核心，如火崇拜是火把节的核心，水崇拜是泼水节的核心，祖先崇拜是春节、清明节、中元节、冬至节、腊八节的核心，水神崇拜是端午节的核心……。中国

① 路易斯·杜普雷：《人的宗教向度》第184页，台湾幼狮文化事业公司出版。

此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com

习惯于把“大庆”与“大祭”相连，大庆必大祭，大祭必大庆，正表明岁时节令与宗教观念互相渗透的关系，而且在经历长期的历史演化之后，宗教观念已居于主要位置。所以我们可以这样认为：年节是由宗教祭仪发展衍化而成。

二、年节祭会的三个存在及其相互关系

年节祭会活动有三个存在。

第一个存在是年节祭会活动的主体，其中又分为活动主体中的个体和活动主体中的群体。宗教有群体性，年节祭会活动也有群体性，它的活动基础是血缘群体、地缘群体和利益群体（即因利益相同而形成的群体如行业群体），对活动主体价值选择、感情趋向、心态变化等的认识和把握都不能离开其群体特性。

第二个存在是年节祭会活动的客体，即宗教祭仪祭奠供奉的对象和年节活动崇拜纪念的对象。它们包括：

（一）神灵。这里所说的神灵包括原始宗教的神、人为宗教的神和民间信仰中的神。原始宗教的神有三种类型：1. 人格化的自然力和自然物，如动物神、植物神、天神、地神、日神、雷神等。2. 体现客观实体与人类行为之间的神秘作用的神灵，如猎神、丰收神等。3. 表现人类生活行为的神，如生殖神、爱神、死亡神、战神等。民间信仰的神灵是多种因素互相渗透融合而成的综合体，它包括由图腾演化而成的神灵，由自然崇拜转化而成的神灵，由守护神转化成的神灵，由历史人物转化成的神灵，以及以讹传讹，再加上符合人民愿望的附会而衍化成的神灵（如钟馗）。

（二）原始崇拜物。这主要指赋有神秘观念的具有象征意义的物体，如形似男根的石祖木祖，形似女阴的贝器、女阴石、洞穴，代表祖灵或社神、寨神的木石……等等。

（三）灵魂。其中有祖先的灵魂，有值得纪念的历史人物、英雄人物的灵魂。

第三个存在是主体与客体间的中介，即主体作用于客体所凭藉的有形符号。它们包括：

1. 祭场。祭场是祭祀主体向祭祀客体表达感情愿望的特定场所，民族精神相互认同的社群活动场所。祭场包括场地选择和祭场的固定构成物两个要素。选择场地有几种类型，一种是自然形成的可以寄寓宗教观念的生成物所在地，如摩梭人的干木女神山，白族的上纳箐。这种祭场选择的特点是主体的宗教观念粘附于某种生成物上，这种自然生成物起着近似神像的作用。第二种是祭祀主体有意识构建的经过历史积淀而逐渐形成的场所，如寺庙、宗祠、有纪念意义的地方。第三种是符合行为目的而临时确定的场所，如用占卜方式选择的猎场。祭场的固定构成物是祭场的重要组成部分，它粘附着各民族特定祭仪的特定观念，象征各具特色的宗教观念，具有鲜明的民族特征。如纳西族祭天仪式中代表天神地神的青柯木，代表天舅的杉树，白族火把节仪式中的大火把，傈僳族刀竿节中的刀竿，南方民族端阳节中的龙舟，彝族祭大龙的十二个祭坛等等。

2. 祭器和祭物。祭器、祭物是主体与客体联系的媒介，是联系民族情感、传递民族传统的有形符号。如祭牲、祭师法器、铜鼓、苗族“鼓社祭”的鼓和牛内脏、基诺族的葫芦瓢等等。

3. 祭仪观念的外化形式。如崖画、壁画、洞穴画、祭词、祭舞、祭乐、祭祀雕刻雕塑、课牌（藏族称为唐卡）和祭者身上的纹饰等等。数与颜色，在祭仪中也是祭仪观念的外化形

式。

年节祭会三个存在之间的关系是神威与人愿、虚幻与真实既相互依存而又充满矛盾斗争的复杂关系，对这种关系的探讨，具有很高的学术价值和现实意义。

（一）祭仪主体中的个体与群体的关系。

祭仪主体中的群体对个体的行为具有强制性，习俗和礼仪成为一股潜在的持续的力量，是强有力的洗脑机。个体在一些能够对其情感产生最深刻印象的情况中获得集体表象，这些表象在该集体中是世代相传的，它们在集体中的每个成员身上留下深刻的烙印，同时根据不同情况使集体中的成员对有关客体产生尊敬、恐惧、崇拜等等感情。譬如成年礼，这是每个成员必须履行的仪式，这种仪式的礼仪程序和种种严酷的考验使受礼者感到他仿佛经历了一次新生。再如纳西族的祭天，参加祭天之后就产生“我是纳西人”的感受。这就是祭仪的集体表象。仪式上的情绪感染以及加强加剧这些集体表象的情感性质的一切做法，可以在个体身上涌起情感的浪潮，使他淹没在包围他的情感之中，让情感的激越淹没理性的认识。

（二）祭仪主体与祭仪客体的关系。

两者关系的确立和变化，决定于客体的神性及主体的功利需要和感情趋向。

“诸神乃是充实了的、肉体化了的、现实化了的人愿——乃是人心或意志的已经破除的自然限制，乃是不受限制的意志的实体，乃是体力与意志力相同的实体。”[①]祭仪客体是虚幻的，祭仪主体是真实的，在宗教活动中，尽管真实的主体曾把虚幻的客体幻想化为一种真实的存在，但客体既然是虚幻的，其性能和作用就不是按其实际性能发生作用，而是依据主体的观念和愿望发生作用。

客体的神性有善神、善灵和恶神、恶灵的区分。善神、善灵中有的有血缘关系，有的无血缘关系，前者为图腾、祖先、社神，后者主要是对人们生活有利的自然神。恶神、恶灵中也是有的有血缘关系，有的无血缘关系，前者为非正常死亡者的亲人的灵魂，后者为魑魅魍魉，妖魔邪祟。人们对待客体的态度也就因神性的差异而有所区别。一般说来，对待善神的态度是有“怵”有“情”，怵情并重，但同时也有命令和谴责：人们祈求善神、善灵赐福，感激善神、善灵赐福，在以祖先为对象的祭仪中，还表现出浓烈的怀亲念祖的感情，在春节祭祖，清明节、冬至节上坟，中元节迎祖送祖，以及祭社神、守护神的仪式中，这种感情表现得最浓烈，许多民族还有一些独特的表达方式，如云南彝族的丧葬仪式，要在遗体入棺之前跳“搓蛆舞”，期望死者灵魂能够满意地到另一世界生活。这种舞是远古树葬习俗的遗留。远古彝族实行树葬，死者后人在树下看到遗体上掉下的蛆虫，心里难受，就急忙搓死蛆虫，从而形成保护遗体，抚慰死者灵魂的搓蛆舞。跳搓蛆舞的仪式表达了念祖怀亲的浓烈感情。但是，既然神性是人愿的特殊体现，所以当人的愿望不能实现的时候，人们对待善神、善灵的态度就会由祈求、感激变为埋怨和谴责。广西连南县瑶族祈雨仪式对待祖灵的做法比较典型地说明了这一变化。连南县瑶族祈雨时要把家庙神的木雕偶像请出来供拜，请求家庙神赐雨，但如果举行仪式之后三天仍不下雨，就认为家庙神没有尽到责任，就把神像倒插于脏水缸中，以示谴责。有些民族有洗骨葬做法，其观念也与此相近。如果族人久病不愈，认为是死者灵魂作祟，便将死者遗骸挖出，洗净之后再重新埋葬。对待恶神、恶灵，是有“怵”无“情”，人们也有祈求，但更多的是禳禊。发端于远古，至今仍广泛流传的傩祭，就是以恶鬼、恶灵为对象，傩的目的就是驱鬼逐疫。对于有血缘关系的恶灵——非正常死亡者的亲人的灵魂，也

① 费尔巴哈：《宗教的本质》第35页，人民出版社1953年版。

有“情”的表露，但其目的是把它“超度”为善灵，纳西族的祭风仪式就是这样。

巫术感应心理在祭仪中起着重要作用，主体作用于客体的许多做法是建立在巫术交感原则之上，如祈雨仪式中企图用模拟下雨的做法促成真正的降雨，生殖崇拜中由女性以阴部接触原始崇拜物——形似男根的石祖以造成妇女受孕的做法，都来自巫术观念。

神灵高高在上，“享受”祭坛上的烟火供品，“接受”人们的祈求祷祝，似乎很威严，很神圣，但仔细分析它们与祭仪主体的关系之后，又感到它们的处境很可怜，也很可悲，因为它们的性质和作用并不决定于它们自己，而是决定于祭仪主体的愿望，决定于主体的愿望是否实现。

祭仪的主体性是祭仪文化最重要但也最容易被人漠视的问题。

所谓祭仪的主体性，就是祭仪参加者所表现的主动性、创造性和积极性，他们在向神灵跪拜祈求时蕴涵的自我生存自我发展的愿望。彝族《六祖分支》经文中有这样几句：“大斋由人做，祭祀有规矩，斋事人为大”。“斋事人为大”就是祭仪主体性的生动解释。

参加祭祀的人，都具有对自己的目前现状不满的感受，祭祀的主要目的是更换一个不同的存在领域，是改变当前的生存条件。“宗教精神的最深的根基并非在观念世界中，而是在情感和意志的世界中”①。从祭仪的观念世界分析祭者的行为，是祭者向神灵跪拜祈求，是客体支配主体；从祭仪的情感和意志世界的分析，是祭者以主动态度对待神灵，是对神灵施加直接影响，希望神灵满足自己的愿望，对神灵供献祭品也包含交换性质，是一种共同的需要。印度《吠陀》经中一段献祭者与神的对话说得很明白：

给我，我也给你；
为我献身，我也为你献身。
向我献祭，我也向你献祭。

在这里，正如人必须依赖于神一样，神也必须依赖于人，神存在于人的真正力量中。

当今世界著名哲学家恩斯特·卡西尔提出的一个命题比较准确地表述了祭仪主体与客体的关系和祭仪的主体性：“自我成为神的意识，神成为自我的意识”。他说：

> 按照黑格尔的观点，祭祀不仅具有纯外向活动的有限意义，而且是一种包括内在和外在现象的活动。“一般说来”，祭祀是“主体使自身与其存在的本质相同的永恒过程”。因为，尽管在祭祀中一方面固然要表现神祇，另一方面也要表现自我和宗教主体，祭祀的意义立刻形成这二者的统一，自我成为神的意识和神成为自我的意识。……每一特定宗教的精神意义和它在宗教总体过程中所指明的必要因素，只有在它的意义得到外在表现的祭祀仪式中，才完全地表现出来。②

黑格尔把宗教诸形态、诸神形态看作理念或者思想在辩证发展中依次出现的各个阶段。③ 我则认为：宗教形态、宗教崇拜形式、诸神神性的变化以及同一宗教祭仪在不同历史时期的发展变化，均源于宗教的主体性。主体性随着社会形态、生产力水平的发展和认识能力的提高而产生变化，上述宗教诸方面也因宗教主体作用的变化而产生相应的变化。先看看宗教形态的变化：宗教形态经历了原始宗教（又称自然宗教）和人为宗教（又称现代宗教）两个大阶段，两种形态的性质差别，用马克思的话说，前者是“还没有获得自己的人的自我意

---

① 恩斯特·卡西尔：《神话思维》第240页，中国社会科学出版社1992年版。

② 恩斯特·卡西尔：《神话思维》第240页，同前。

③ 黑格尔：《宗教哲学讲座，导论》第13页，山东大学出版社1988年版。

识和自我感觉”，后者是“再度丧失自己的人的自我意识和自我感觉”①。所谓再度丧失自己，是指那些已经与自然分离，初步具有支配自然、控制自然能力但因阶级压迫、社会压迫而丧失生活信念的人。虽然他们也是丧失自己，但这是在社会关系中丧失，而不是在人与自然的关系中丧失。再看宗教崇拜形式的变化：原始宗教的崇拜形式经历了自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜三大阶段，这三个阶段的变化也包含神性的变化，即由物的神性演变为人的神性。自然崇拜是自然物自然力赋有神性；图腾崇拜是与人结合的自然物具有神性，人的地位第一次提升到与自然并列的地位；祖先崇拜是把祖先的灵魂作为崇拜对象，是崇拜人的神性。由崇拜物的神性到崇拜人的神性，是人类超越自然，肯定自身力量的具有历史意义的转变。在同一个崇拜对象上，它的神性也随着历史的发展而不断产生变化，如西王母，她的原始形态是“豹尾、虎齿、善啸”的怪物，是貘族的图腾，后来演变为东夷刑神，再以后又演变为长生不死的得道仙女，成为适应“长生无极，永受嘉福，千秋万岁，长乐未央”的需要而形成的对象。再如城隍，它原始形态是腊祭八神之一，是水神庸神，后来发展为“有求必应，管理亡魂”之神。在同一个崇拜仪式上，它的内涵也随着历史的发展而产生变化，如火把节，它最早的源头是生殖崇拜、祖先崇拜和火崇拜，随后发展为“照田祈年”占卜丰歉，再后来发展为包容多重社会意义。

烟火缭绕的祭坛跃动着祭者的生命创造力，宗教形态、宗教崇拜形式、诸神神性、年节内涵的发展演化趋向是祭仪主体性的外在表现。

（三）祭仪主体、祭仪客体与其中介的关系。

原始祭礼的一个主要特征是传达，传达有两方面的内容，一是将祭仪主体的需求和感情传达给祭仪客体，一是将群体的需求和感情传达给群体成员。主体与客体之间的中介所起的作用便是传达作用。祭仪主体是真实的，客体是虚幻的，这就形成两者之间的中介具有两栖性，在世俗（现实）领域中，它们是真实的具有实用价值的物体或行为，在神圣领域中，它们又是可以通神的具有象征意义的物体或行为。比如香烟，在生活中，它们起着熏蚊、除臭、保持火种的作用，在祭坛上，那袅袅上升的香烟，成了向神灵通知信息，请神灵前来接受祭祀的使者。如牲醴祭品，在生活中是亲人团聚时食用之物，在神坛上则成为奉献神灵的食品，而且一经神灵“享用”之后，它就不再是普通的食品。有血缘关系的人共食祭品时，会产生与神灵及祖先共食祭品的内聚感情。

由于神鬼观念具有二重性，因而祭仪主体对客体的态度也具有二重性，即有敬有畏，有祈有禳，既敬之，又畏之，既祈之，又禳之。为表达敬神祈神的需求而产生颂神的经文，以及娱神、媚神、酬神的祭乐、祭舞；为表达畏神禳神的需求而产生禳禳文化，形成驱鬼逐疫的傩戏傩舞。

宗教祭仪多以血缘群体为单位（地缘群体实际是以血缘群体为核心），这种特点使两者之间的中介也带有联结亲缘感情的特性。“神不歆非类，民不祀非神”，“非我族类，不在祀典”，祭者与祭祀对象之间这种“亲缘关系”使得两者之间的中介也具有稳定性和延续性。人们认为，神灵和祖先是根据祭物和祭器来判断祭者是不是与他们有亲缘关系的群体，并以此确定是否接受祭者的奉祀和请求。所以彝族在搬迁宗庙时，要把庙宇的主要木雕和香炉都搬到新庙宇。一些祭器祭物之所以至今仍保留其古老形态，就源于这种稳定性和延续性。

祭仪主体向祭仪客体传达需求和表达感情，需要凭藉具有象征意义的有形符号，这种符

① 《马克思恩格斯选集》第一卷第1页，人民出版社1972年版。

此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com

号的形成和运作乃形成文化投射机制。对神灵的神性和事迹的表述介绍，形成神话、传说和史诗；为了娱神、媚神、酬神的需要，为了表达这种需求的强烈感情，乃形成祭乐和祭舞；为了表达对恶神恶灵的憎恶，为了达到驱鬼逐疫的目的，乃形成傩面具、傩舞，后来又发展为傩戏，成为我国戏剧的源头；巫术观念在象征符号的形成和运作中起着重大作用，祭祀绘画、雕刻、岩画、洞穴画、壁画和文面文身的形成，大多是祭仪需要与巫术观念相结合的产物。在巫术观念中，一个“事件”的必要构成要素的满足，通常是在两种情况下完成，一种是在造型物和现实行为两个领域之间完成，许多岩画洞穴画的造型物多为动物，人们制作这类造型物的目的就是在祭仪中由人向它们施以射杀或驱使的动作，以此来“实现”狩猎或驯服饲养动物的愿望；另一种是在造型物的绘制刻凿中间完成，如绘制刻凿了两性生殖器官的模型，或者绘制刻凿了性交模拟动作，就可以“实现”繁衍生殖的目的（阴山岩画中的许多造型物就来自这样的巫术观念）。绘制了野兽被戈矛刺伤，就等于“事实上”刺伤了图象所表示的野兽（这种图象在洞穴画和岩画中大量存在）。死者生活的地下世界是地上世界的再现，所以坟茔的构建和陪葬物的配置必须与当时的社会生活和死者的身份地位相适应，这一做法，使墓葬成为当时社会生活的储藏所，从而使挖掘墓葬遗物成为了解古代生活的重要途径。“国之大事，唯祀与戎”，祭仪的重要地位使得人们以庄严的态度对待祭祀，以虔诚浓烈的感情参与祭祀，具有象征意义的有形符号的形成和运作，在祭仪中是主体与客体的中介，而它们的作用则远远超出祭仪之外，成为影响人类生活，促进文化发展的重要文化投射物，所以，祭坛就是文坛，祭场就是各民族的文化积淀场，祭仪过程形成的文化投射机制；深刻地影响着各个民族的历史发展。

三、中国年节祭会的主要特点

中国年节祭会的主要特点决定于中国大文化的主要特点：

（一）节祭活动中的宗教观念颇为繁复。

从纵的方向看，从巫术、原始宗教、后原始宗教、人为宗教至民间信仰，从横 的方向看，从土生土长的原始宗教和道教至域外传入的佛教、伊斯兰教，都在节祭活动中相互渗透，相互融合。这种互渗互融现象以多种形式存在于节祭活动之中：

1. 巫术与原始宗教结合。许多祈雨、祈求生育的祭仪属于这种类型。

2. 巫术、原始宗教与道教相结合，驱鬼逐疫的傩祭属于这种类型。

3. 原始宗教与人为宗教相结合。这种结合有两种方式，一种是以过渡型的宗教形态——后原始宗教形态出现，如纳西族的东巴教。它既不是严格科学意义上的原始宗教，也不是严格科学意义上的人为宗教，是原始宗教向人为宗教过渡的一种特殊的民族宗教。一种是以互相渗透融合的方式出现，其中有的是某一种人为宗教与原始宗教互渗互融，如藏族的节祭都含有苯教和密宗成份，因藏传佛教（俗称喇嘛教）就是佛教密宗与藏族原始宗教——苯教相结合而形成。有的是多种人为宗教与原始宗教互渗互融。儒、道、释三教合一的历史已很久远，在节祭中，三教同时与原始宗教并存的情况也为数不少。

4. 原始巫术、原始宗教、人为宗教与历史观念相结合而形成的混合体，这就是一般人说的民间信仰。民间信仰的主要特点是把历史人物或传说人物的行为与巫术观念和宗教观念相结合。

道教是中国土生土长的宗教，在民间影响极大，许多年节祭会就因道教的作用而形成。汉族传统节日有一个基本序列：一一（正月初一）、三三（三月三）、五五（端阳）、七七（鹊桥会）、九九（重阳节）。这种安排与道家的阴阳观念有关。根据万物有阴阳的观念，奇数为阳，偶数为阴，阳气意味光明、有力、兴旺，所以节日多取月日的复合奇数，以求吉利。阴阳观念亦贯穿在具体节祭活动中，五月五日午时，古称“天中节”，取阴阳调和之意。清明取新火，要用杨柳枝，因为春、火同属阳，杨柳枝在春天率先返青，亦属阳，因此人们用杨柳枝点燃新火，取顺应阳气之意。道家常有“三元”之说，即天官、地官、水官，天官正月十五日生，天官赐福，是为“上元”；地官七月十五日生，地官赦罪，是为“中元”；水官十月十五日生，水官解厄，是为“下元”。都发展为节日，上元节发展为元宵节，“中元”发展为祭祀祖先的节日。古代于三月三祭上巳，本是浴于水滨举行祓除的祭祀；道教传说三月三是西王母的诞辰，西王母于这天举行蟠桃盛会宴请诸神仙，各路神仙都赶来为她庆寿，所以道教于三月三举行庆祝盛典，与民间上巳日传统活动汇合，形成节日。

（二）节祭活动具有鲜明的农业文化特色。

我国古代以农为本，认为“国泰民安”的决定条件是“风调雨顺”，农业丰收。所以寺庙的大钟；大多铸有“风调雨顺，国泰民安”八个大字。农业生产对大自然的依赖性很强，由栽种到收获，要遇到许多难于掌握的因素，因而对超自然神秘力量具有较强的恐惧感和依赖感，宗教祭仪也就较多地围绕农业生产而展开。《礼记·郊特牲》谓：“国中之神，莫贵于社。”著名人类学家凌纯声把圣地的社视为中国古代文化的核心。因此，看看社的活动情况也就可以了解我国祭仪的农业文化特色。

社在中国古代是一社群祭祀神鬼之祭坛，《礼记·郊特牲》谓：“家主中霤而国主社”。小至一家庭，大至一国，都有祭祀神鬼的圣地。社按社群之大小而设置，有大社、王社、国社、侯社、州社、县社、郡社、里社、市社、中霤十种不同之社。社祭之神，主要是土神与谷神。《孝经》：“社者土地之主，土地广博，不可遍敬，故封土以为社。稷者五谷之长，谷众多不可遍祭，故立稷而祭之”。《白虎通》：“王者所以有社稷何？为天下求福报功。人非土不立，非谷不食。土地广博，不可遍敬也；五谷众多，不可一一而祭也。故封土立社，示有土尊。稷五谷之长，故封稷而祭之也。”封建帝王称天下为社稷，立“社稷”“为天下求福报功”，可以看出农业在祭仪中的地位。

“岁时节日的发展，在我国有三条重要的线索，一条是农事祭祀节日习俗的线索；第二条是宗教节日习俗的线索；第三条是民族传统节日习俗的线索。它们往往逐渐相互渗透、影响，融合成民俗节日。”[①] 我国的岁时节日，大多根据节令变化和农业生产程序而展开。最重要的传统节日春节，是从原始农业社会的“腊祭”延续演变而来。《说文》徐锴注：“腊，合也，合祭诸神也”。腊祭显然和以农业生产为主的社会经济结构有着直接的因果关系。人们劳作一年，获得收成，于是在秋收春耕之间举行岁终大祭，感谢众神在一年中对农耕生产的帮助，祈求来年的幸福。腊祭期间，人们不干活，聚众会餐，休养生息，滋补身体。由于这一节日很适合以农业为主的社会经济，因此几千年来传承不衰。又如清明节，古代又称三月节，最早也是农事重要节日，按《月令七十二候集解》：“物至此时，皆以洁齐而清明矣”。这个节气，是最好的耕种时令，在发展中，与前一二日的寒食节汇合，与晋文公重耳悼念介之推的传说祭日相附会，随后又与祭奠祖先亡灵的郊游扫墓相结合，形成综合节日。此外，像“行春之

① 乌丙安：《中国民俗学》第295页，辽宁大学出版社1985年版。

仪”、“祭土牛”。祭土地神的“社日”，无不具有农业社会的特殊风采。

（三）节祭活动充分体现我国重现世的人文精神。

中国的祭仪，无论是敬神祈神的祭仪，还是禳神祓神的祭仪，都贯串这样的功利目的：为我、为家族、为现世生活。敬神、祈神的目的是希望神灵赐福给活着的人；禳神、祓神是迫使恶神恶灵不再降祸给活着的人；神灵是善神善灵还是恶神恶灵，以活着的人得福还是受祸作依据；对死者灵魂的抚慰、超度，表面上是关心死者在另一个世界的生活，实则是通过对死者灵魂的抚慰使它对生者满意，然后赐福给生者，在另一个世界佑护生者。

中国宗教信仰的一大特色，是祖先崇拜居于突出地位，这种情况的形成，与中国氏族制的崩解不彻底，中国人的血缘脐带不曾被彻底切断有直接关系。这一特色的形成，使后人与祖先的“对话”成为宗教祭仪的重要内容。“对话”内容主要有两个方面：一是歌颂祖先的业绩，叙述祖先迁徙的经历；二是祈求祖先佑护后人，赐福于后人；两方面的内容都服从于一个目的：增强血缘家族的内聚倾向。使血缘家庭成员在祖先庇荫之下过上幸福美满的生活。

中国人比较重视子孙绵延不绝，氏族迅速繁衍壮大，祭仪中的生殖崇拜就是这种愿望的表现。

中国的年节活动与宗教祭仪相比，重现世的人文精神表现的更为明显，更为突出。这种情况的形成，决定于祭仪向年节衍化过程的价值取向和感情趋向。其基本趋势是：宗教成份逐渐冲淡，社会性和现实性逐渐增强，并将人们对历史人物的评价融入年节活动之中，使人民的爱憎找到一个具有广泛群众性和持久性的外壳。

节日活动形成庙会，庙会发展为物资交流会，其现世精神更为明显，近年搞的“艺术搭台，经济唱戏”，就是庙会文化的继承发展。

四、年节祭会的功能

年节祭会的功能有心理功能和社会功能之分，同时还有显功能和潜功能的区别。心理功能主要指节祭引起的心理、情感和观念上的变化；社会功能主要指节祭引起的社会结构、人际关系、群体行为方面的变化；显功能是有意识的和认识到了的功能；潜功能是无意识的和没有认识到的功能。潜功能一般属于心理功能，显功能一般属于社会功能。但心理功能与社会功能很难截然划分，因为心理功能中也含有社会功能，社会功能中也含有心理功能，区别仅仅在于究竟是心理方面引起的变化占主导还是社会方面引起的变化占主导。

年节祭会的心理功能表现在下述几个方面：

（一）超越于自然的存在。

基督教有原罪观念，认为人类的祖先亚当、夏娃因偷食伊甸园智慧树上的果子而被上帝惩罚到人间，所以每个人都是带罪来到人间，人生下来要受洗礼的目的就是洗去与生俱来的罪过，使他超越于自然的存在，成为没有原罪的人。古代中国信仰基督教的人很少，因而接受洗礼的人也很少。超越于自然的存在的祭仪功能，主要体现于成年礼以及与之相近的礼仪中。在一些原始民族中，一个人能否由少年变成青年，不完全决定于生理是否成长成熟，而是决定于是否通过成年礼的各种考验。少年在接受成年礼过程中，除严格遵守各种禁忌外，有时还要经过宗教仪式的各种严酷考验，如独居荒野、空腹长途跋涉、鞭笞、割礼、敲牙等。这种成年礼仪式被认为可以使他经历一次新生，造成个人情绪上的展望，增强永恒生命的信仰。

这也就是使他超越于自然的存在。

（二）人与自然融为一体，通过同自然的统一寻求力量。

“去献祭时，是自然的奴仆，但是献祭归来时，是自然的主人”。费尔巴哈据此得出这样一个结论：“因此，对自然的依赖感诚然是宗教的根源，但是这种依赖性的消灭，从自然手中获得解放，则是宗教的目的。”① 通过献祭而从自然手中获得“解放”，确立“人的神性”，未必是事实，但费尔巴哈重视献祭前和献祭后的心理变化则十分重要。人们常说，祭仪参与者的心理变化不啻一番心灵的复活，看看一些祭仪中的实际情况，就会相信这是事实。白族以种植水稻为主，对水的依赖性较强，所以他们在春节期间要到龙潭祭龙，祭了龙，他们心里就踏实；壮族要在蚂拐节中祭青蛙，看到头年埋下的青蛙骨呈黄色，认为这是风调雨顺、五谷丰登和子孙绵延的预兆，他们心里就舒畅。本来这是把丰收和子孙绵延的希望寄托于虚幻的现象上，但因这种做法是人与自然所作的关系的肯定，这种肯定便形成一种力量。

（三）使理性淹没在包围他的情感之中。

祭仪上的情绪感染效果，是集体表象的重要组成部份，一个人，如果不是以旁观者身份参加祭仪，而是以群体成员的身份参加祭仪，那末，强烈的情绪感染就会使他的理性活动减少，以至于暂时丧失，积淀于心灵深处的集体无意识则又会突然得到复生。

祭仪的功能更多地体现于社会功能中。

1. 使群体意识以及群体所赖以建立的情感再度得到肯定、成为群体团结稳定的重要力量。

祭仪有周期性，祭仪群体（血缘群体、地缘群体或利益群体）通过周期性的祭仪来实现神与崇拜者之间的交往以及群体成员相互间的交往；参加祭仪可以造成彼此身份的再度认同，共同的信仰和情绪感染可以使参加者彼此融为一体，团结在一个共同体内。在图腾崇拜和祖先崇拜的祭仪中，这种感情特别强烈。宗教祭仪之所以具有民族性和地域性，就因为祭仪以群体为单位，祭仪表现了群体所赖以建立的信仰和感情。发生于我国少数民族中的一些生动事象，很能说明祭仪的这种功能：纳西族自称为“祭天的子民”，认为取得祭天资格才能成为真正的纳西人。居住在藏族聚居区的一个纳西族村寨，平时讲藏话，生活习俗与藏族相同，但在举行祭天仪式时只准讲纳西话，不准讲藏话。位居云南边界的景颇族，在“大跃进”和十年浩劫期间，因民族习俗不受尊重而大量逃往缅甸，外流人数竟多到与1950年—1979年的人口自然增长数基本相等（景颇族1979年人口与1950年基本相同），而在其宗教信仰和民俗得到尊重，当地政府出面组织目脑纵戈节之后，大量外流的景颇人又高高兴兴地返回国内。台湾高山族支系赛夏人把矮灵祭的存在与赛夏人的存在等同起来，他们说：“有赛夏人在，就有矮灵祭在”，每年逢到祭日，散居各地的赛夏人都要返回家乡，参加祭仪。

2. 集体生活的道德基础的再次肯定。

宗教活动的一个重要内容就是使道德观念神圣化，许多祭仪宣扬的行为准则和颂读的经文都表现这个内容，如纳西族祭天仪式有退口舌仪式，他们把搬弄口舌作为恶鬼对待。又如云南石屏县彝族祭大竜仪式设的十二个祭坛，其中第四祭坛“综本布”，意为拨乱反正，祈求祖先阿密童除尽邪恶，扶正气抬头。第九祭坛“玑乃猛皂”，意为禁忌癫狂、醉鬼、蛮撞行为。祈祷为人正直、忠厚，遵守公共道德。至于对怀宗敬祖、孝顺父母、团结友爱的倡导，则普遍存在于祭仪中，彝族祭大竜还有一个祭坛叫“禁网逗”，意为消除互克对立。祈祷一切相生

① 《宗教的本质》第31页，同前。

相克的对立物和平相处。

3. 传递文化遗业。

前面说过，祭仪的重要功能是传达——对神传达和对群体的成员传达。其实，对神的传达是虚的，对人们的传达才是实的，正因为是这样，所以祭仪成了民族文化的储藏库，成了传递文化遗业的固定场所，可以说，每次祭仪，就是民族文化一次集中传递。

祭仪的内容多种多样，各种祭仪所传递的文化遗业也因之存在差别，大体说来，祭祀祖先的仪式，可以达到民族精神生命之延续；祭祀文化英雄的仪式，可以达成民族创造精神的延续。祭师之所以被称为少数民族的高级知识分子，是民族传统文化的保存者和传播者，就因为他是祭仪的中心人物，而祭仪具有传递文化遗业的功能。

对节祭功能的认识，必须依据祭仪的文化背景和它赖以存在的社会条件、历史条件来认识，如果以反历史主义的观点对待年节祭会的功能，那就必然得出十分错误的认识，造成的结果是节祭性质被歪曲，功能被阉割，节祭保存的珍贵文化财富得不到应有的重视。

年节祭会的内涵太丰富了，它的文化意义远非一篇短文所能胜任，以上所谈，不过是就其主要方面作一粗线条的勾勒。

杨知勇

1992 年 9 月 10 日

年节祭会与民族文化变迁（代前言）

一

当我们置身于“中华民族年节祭会”的浩翰海洋时，一系列关键问题接踵而至：年节祭会在中华民族文化中究竟处于什么地位；其社会功能如何；它对构建中华民族文明史曾起到什么作用；甚而至于，年节祭会自身的演变轨迹怎样。应该承认，时至今日，年节祭会的综合性的深层次研究非常薄弱，我们所能看到的多数不外乎各民族节日民俗事象的罗列，或是对各民族宗教祭祀的单纯研究，极不利于将节日与祭祀这两大紧密联系着的民族文化事象结合起来，从整体上深入地认识其文化价值。有鉴于此，我们试图在本事典中体现综合性深层次的学术追求，从而高扬年节祭会在中华民族文化中的重要地位。

使我们这一想法植根于深厚土壤的因素有二：第一，中华民族文化由汉族和其它少数民族共同创造，年节祭会充分证实了中华民族文化的内部构成自古以来就既各具特色又互相借鉴、融合，从而为我们展示了一幅何其宏伟壮丽的中华民族年节祭会的图景。这当中，既有从祭祀仪典到现代节日活生生的演化系列图，其每一环节丝扣可见；又可通过汉族完整的岁时节日，体味到历法与农业文明在融铸中华文化中的潜在功力；而各个少数民族，有的以系统完整的宗教文化与年节祭会见称；有的以原始的农业祭祀仪典勾勒出人类早期文明史的发展足迹。真可谓色彩斑斓，目不暇接。尤其是，各少数民族的年节祭会，在文化史的意义上，弥补了过去以汉族年节祭会代表中华民族的缺憾，又因其补上了年节祭会早期形成阶段的缺环而更为珍贵。有着如此丰厚的文化资源，那我们有意阐发的观点便非生造人为，乃是中华民族年节祭会宝库要求我们必须作出的适当评价了。

第二，继表面上的“文化热”冷却后，一股充满理性，追求实证精神的文化研究热潮犹如涌动的暗流，潜在而深刻地改变着国人的文化观念，这便是民间文化研究的展开。越来越多的学者认识到，中华民族文化浩如烟海，灿若星河，仅凭先哲的几句格言、经典上记载的思想家的学说，难以囊括其全部要义。于是，有学者提出了文化分层研究的观点，诸如经典文化与世俗文化之分；官文化、士文化与庶民文化之别等等。更多的人则不约而同地将目光投向民间文化，尤其是民俗文化。民俗文化决非某些人所理喻的底层文化、市民文化，它与民间文化也不能等同。依笔者所见，民俗文化是所有关于文化的界定或分类中，最能切入要害，抓住文化本质的范畴。民俗文化既包括了物质生产领域，又实实在在地蕴涵着一个民族的精神生活领域。其信仰、宗教观念、伦理道德、政治制度等属于上层建筑的文化事象均可在民俗文化中生存、折射、提炼。民俗文化体现着整个民族文化上的全民性、同一性。这一特点，对于研究社会、文化尚处于较为初始阶段的中国各少数民族来说，尤为重要。就是对

此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com