

神性与世俗:彝族山神崇拜与生态保护

——以云南昙华彝族山神崇拜为例

李开春¹, 杨甫旺²

(1.大姚县昙华乡人民政府, 云南 大姚 670000; 2.楚雄师范学院彝学研究院, 云南 楚雄 675000)

摘要:山神崇拜是云南昙华山彝族原始崇拜的基础,山神不仅是当地彝族最早的神灵,而且是彝族先民心目中最大的神。山神崇拜是一种普遍流行的带有浓厚民间色彩的传统信仰模式,它既别于自然崇拜,又别于图腾崇拜,但也不是严格意义上的正统宗教信仰,它兼顾神圣性和世俗性,从而在人与自然之间建立起了一种平衡有序的规则,而且同自然界之间构筑了一种和睦共生的关系。

关键词:昙华山;彝族俚濮;山神崇拜;生态保护

中图分类号:B933 **文献标志码:**A **文章编号:**1673-1883(2018)02-0011-04

Divinity and Secularity: Mountain God Worship of Yi People and Ecological Protection: A Case Study of Hanhua of Yunnan Province

LI Kai-chun¹, YANG Fu-wang²

(1. Tanhua Township Government of Dayao County, Dayao, Yunnan 670000, China; 2. Chuxiong Yi Culture Research Institute, Chuxiong Normal University, Chuxiong, Yunnan 675000, China)

Abstract: Worship for Mountain God is the base of the Yi People's worship for nature in Tanhua Mountain. The Mountain God is not only the earliest God of local Yi People, but also the first God in their ancestors' eyes. Worship for Mountain God is a kind of traditional modes of worship, which is different from the worship of nature and different from also totem worship. However, it is still not the strict religion belief, which combines the divinity and secularity to build well-balanced and ordered rules, and the harmonious relationship with nature.

Keywords: Tanhua Mountain; LiPu Yi nationality; worship for Mountain God; ecological protection

山神,是人类以山岳为崇拜对象的一种宗教图腾。山神崇拜在我国古代各民族中极为普遍,在他们的心目中,任何一座山都有神灵管理着,各种鬼怪精灵也都依附于山,所以每一座山都有人格化的山神,特别是名川大山人们更是顶礼膜拜,如对五岳的崇拜直到现在人们心目中仍占有重要地位。《礼记·祭法》:“山林川谷丘陵,能出云,为风雨,见怪物,皆曰神。”《抱朴子·登涉》也云:“山无大小,皆有神灵。”而且,这些大大小小的山神与人类的吉凶祸福密切关联。

云南昙华山有着独特而又丰富的彝族民间文化,保存了良好的自然生态环境,文化与环境之间的互动关系使昙华山彝族的原始宗教信仰在社会生活中扮演着重要的角色,维护人与生态的平衡,规限了人类的一些创造性活动,从而使昙华山彝族的文化与生态按照地方性知识体系的运行完整地、

自觉地呈现,并保持其本身的原真性。

山神崇拜是彝族原始崇拜的基础。山神不仅是彝族最早的神灵,而且在彝族先民的心目中,山神也是最大的神。据田野调查材料,彝族原始宗教中的各种神灵,最初山神是最大的,天地之间的事无所不管,特别是处于旱作经济阶段的彝族,山神是山峰的化身,具有主宰世间万物的能力,山神的威力也最大,人类和一切动植物的生死及自然界的自然现象如打雷、下雨、冰雹、洪水、泥石流等都与其有关,人们对其是顶礼膜拜,不敢亵渎和怀疑。彝族先民对山神的这种崇拜心理,绝非像一些人所说的那样,是一种愚昧和无知的巫术,这应该有着深刻的历史文化根源的,打上山地民族的烙印。

“自然是宗教最初、最原始的对象。”^{[1]436}彝族生活在西南高原地区,从最初对山的不解,到生活在山的怀抱里,与大山和睦相处,到最后形成一种不

自觉的对于所处大自然的一种认同和敬畏。自古以来,彝族就认为神灵是聚而居之的,就住在高山之巅,所以居地周围的高山便成了神话中山神的住处,高山有大山神,小山则有小山神。如彝族人在山上埋死人要先祭山神,征得山神的许可;上山伐木建新房要先祭山神才能砍树,否则建房不顺利;彝族认为山神是统管深山中虎、豹、狼、鹿及野牛羊等动物的神,猎手上山打猎前要拜祭山神,否则打不到猎物,猎人还会遭不测;毕摩上山采药要祭山神,否则采来的草药治不好病。因此,这些聚于深山的山神不仅各有各的来历,而且还各有各的形象和作用,膜拜它、供奉它,它就能让你心想事成,家庭顺利,六畜兴旺。这种敬畏的心理具体到个人的行动,就是对大自然的热爱和保护,对人和自然关系的准确定位。这种敬畏的心理使得彝族在繁衍生息的漫长过程中,始终与周围的生态保持了一种和谐的关系,从而使这种敬畏心理融入整个彝族的思维里,成为彝族人精神世界的重要组成部分。彝族的各种神灵崇拜,各有各的功利目的。对彝族人来说,变幻莫测的自然界有着威力无穷的“异己”力量,它既能给人们带来难以意料的灾难,又能赐给人们得以生存的恩泽,既能使人恐惧迷惑,又能使人感激崇敬,于是便认为万物皆有灵,日月星辰、山川河泽、风雨雷电、动物植物等都被神化,成为崇拜的对象。因为这些神灵会给人们赐福降灾,所以人们只得小心翼翼地敬奉,不敢得罪这些神灵。一旦有人得罪了其中的某个神灵,就会受到相应的惩罚,如天旱地涝、山洪暴发、闪电雷击等灾难,或发生瘟疫和疾病等,给人们的生命财产造成巨大损失。在这诸多神灵中,彝族人特别崇拜和敬畏山神。彝族长期居住在山区、半山区,抬头是高山,低头是悬崖,生产生活无不与山有关,山神在自然诸神中威力最大,它能降服一切鬼魅,因此彝族常常把山神视为地方保护神。比如,当人走进深山老林时,顿时会觉得阴森恐怖,怪声四起,尤其是有的人突然碰到从来没有遇见过的怪兽或动物时会吓得魂飞魄散,因极为有限的医疗条件而不得其解,就误解为是山里的鬼神在作祟,在人们的心目中逐渐形成了山中有鬼神的观念,这应该是山神崇拜的最初雏形。据有关研究,原始时代的人们认为,每一个氏族、每一个部落都有首领,居住在深山中的众多山鬼也必有自己的首领,这个山鬼首领后来便逐渐演化为主宰整座山的山神。^{[2]287}彝文典籍《作斋经》记载:“雄鸡献山神,山神启洞门”。指的就是在岩洞前祭祀山神,祭品为雄鸡。昙华等地毕

摩作法时念诵的《请神经》,所“请”的几乎全是山神,而且山神是多变的,各地、各山的山神也各不相同,招请山神的仪式也各异。

昙华山彝族俚濮称山神为“咪西”,永仁直苴彝族俚濮叫“咪祖”,永仁方山一带俚濮则称“明西”。值得注意的是,彝语中部方言的彝族把土主也叫做“咪西”,四川凉山彝族则直接把土主解释为山神,说明土主与山神有渊源关系,土主可能由山神演变而来。在土主崇拜未产生以前,彝族盛行山神崇拜,最初的统治与山神相融,还没有从山神中独立出来,因而在彝语中均称“咪西”。^{[3]18}昙华山彝族俚濮的山神有两种形态,一种是无庙宇,在村寨后山选择一棵大树,在树根部立一块石头而成;另一种是建有简单的房子,正中神坛上供一块石头象征山神。由此看来,前者是原生形态,后者是在前者基础上发展起来的,而且往往与土主同供一屋,共享香火。无论是集体或是家庭献祭山神,都会在杀鸡后拔下少许鸡毛蘸血后沾在石头上,久而久之山神石上沾满了鸡毛。昙华山彝族俚濮的山神崇拜,如同永仁直苴、宜就、莲池等地的俚濮一样有“大山神”和“小山神”之分,“大山神”是一个自然村或几个村子联合共同信仰的山神,相应的主宰一个或几个村寨的清洁平安、六畜兴旺。如与大姚县相邻的永仁县谢腊村俚濮的“大山神”在村东南的半山坡上,建有约8平方米的简易房子,正中土台上供有一长方形石块,石块上沾满了蘸血的鸡毛,大年三十一晚饭前,各户要用鸡肉、盘壶(一块四方猪肉)、酒、插及九炷香到山神庙祭祀山神后方能回家祭祖和祭自家“小山神”,有的人家直接到山神庙内杀鸡祭祀。农历正月初一和六月初六两次集体祭山神。祭前,推举一名会头主持建设活动,各户凑钱买一只山羊(只能用公羊和母羊,不能用骗羊、绵羊和白羊),各户带一只公鸡、一碗米、一壶酒、一点盐、三炷香,但禁用母鸡,砍八种树枝编成“门”字形状作为神枝插在山上前。若次日要祭山神,当天晚上有人家生孩子则要推迟3天。先杀集体的山羊,将羊角插在山神树根部,生祭后再熟祭,会头带众人向山神跪拜磕头,念诵祭词:“杀了羊子,摆上酒肉,我们来祭你。天呀四方方,地呀四方方,今天是吉日,今天来祭你。咪西是土主,咪西是山神。土主山神呀,请你保佑人们无病无痛,保佑五谷丰登,保佑六畜兴旺。土主山神呀,四面八方你都管,保佑人们出行平安,老虎豹子来抬羊,请你护着羊。”^{[4]89}各户在山神前杀鸡,将鸡血淋少许在山神石上,拔几根鸡毛蘸鸡血后沾在石块上,燃三炷香,跪拜磕三个

头,祷告说:“山神老爷,我们今天杀鸡来祭你,用猪肉祭你,请你保佑我们人丁兴旺,六畜平安。”^{[4]88}各家各户的“小山神”在各家的祖坟后山上择一棵树,立一石块即为小山神神位,有的人家还在自家房后择一棵树立石为自家山神,坟地的山神管祖先及坟墓,房后山神管家中的人畜平安。农历正月初二、清明、三月二十八、十月都要到祖坟地祭拜祖先,祭请先在小山神前杀鸡献祭;平时逢年过节、家人生病、牲畜不顺、做梦凶兆以及有红白事、杀年猪等都要在饭前祭小山神。

昙华山彝族俚濮直至20世纪80年代前仍处于以旱作为主、旱稻兼作的阶段,山神的地位很高,虽然有了土主崇拜,但山神与土主几乎是平起平坐,难分高低。他们认为,山神居住在昙华山的各个山峰主要职能是管山和林的,它吃野兽,也吃人,因此人们须时时向它献祭,否则就会祸及人类和家禽。山神还喜怒无常,善恶无定,尤其是它能左右天气的好坏,冰雹、雪灾都被视为是山神对人的不满或惩罚。所以,20世纪50年代以前,每户都在自家的山林里划出一片山神地,选一棵高大茂盛的松树或马缨花树代表山神。在昙华山彝族俚濮村寨,常常可以看到房屋后墙挂有一捆松枝,那就是没有自留山后变异而来的自家“小山神”。^{[5]249}在家族墓地后的山上不远也可以看到昙华山俚濮的“小山神”,一般为坟地后较大的树木,立有一块石头代表山神。20世纪90年代初,已故毕摩李家财生前立“生基”就在坟后立了一个山神,据他说,让山神帮他看管着生基。此外,根据旱作农耕祭祀的需要,昙华山俚濮随时随地都可以立山神进行祭祀,如荞地、麦地、玉米地边等立神坛即可献祭。据调查,过去农历正月或二月属马日烧地,要杀鸡及用饭、香烛在地边祭山神;三月撒荞之日,要在荞的中间插三炷香,摆上酒肉、荞粑粑祭山神;三四月第一天种苞谷之日,要在地中间选一小块地先播种几塘,象征“入土开播”,然后在地四角插上几只马缨花树枝,并用酒、肉和九炷香祭山神后才能播种;荞、麦长出后,在地中间插已知三叉松枝,铺上松毛,杀鸡祭山神和荞神;荞、苞谷收获季节,择属虎日杀鸡生祭山神后,掰下几个苞谷和割几把荞磨成浆做成粑粑,端到地边祭山神和庄稼神;收割完后,要在堆放荞或苞谷的晒场上用酒、肉、饭和香烛祭山神,感谢山神赐给好收成。^{[6]17}自己“小山神”只要家中有大事小事如红白事、逢年过节、起房建屋、家人生病、家禽不顺等都要鸡、猪肉、酒、香献祭,祈求山神保佑逢凶化吉、人畜平安。家祭“小山神”大多由男主人主祭,

祭辞根据所求内容而定,但若家人生病、立生基、建房、婚嫁的须请毕摩来主祭。“小山神”地平时禁止任何人进入,不准放牧,不准砍伐周边的树木,房后的山神树枝不能拿来当柴烧,否则就会给家庭或本人带来灾祸。

昙华山俚濮的“大山神”一般选择在村后的山坡上,以高大的树木代表“山神”,如松子园村的山神树位于老村上方凸出的山坡上,是一棵高要10米的松树;丫姑埂村的山神树是村口一棵高10多米的松树;^{[7]351}水磨村的山神也是村北山坡上的一棵箐松树。^{[8]156}昙华山俚濮的祭山神大多与祭山林有关,较大规模的集体祭山有两次:

农历正月初一或二月的属马、属羊日,昙华山俚濮以村寨为单位在象征山神的大树下设坛祭奠山神祭山林,各户凑钱购买一只纯黑山羊,而崖姑埂村要用三只山羊,一般由毕摩主祭,砍八种不同树枝各六根,分别捆成三种形状,插在树根部为神坛,先将山羊牵到山神树下,毕摩念诵祭经后杀羊,将少许血淋在树根上,剥皮后将羊头砍下供在神坛上,羊角插在山神上,羊肉煮熟后再熟祭,毕摩念诵祭词,众人给神树磕头。各户出一至二人,一般为男性,带一碗米、一壶酒、一坨盐和三炷香聚集到神树下,用一根约0.8米的山竹、一棵三叉松枝和一枝青香树枝作为神枝插在神树下,在杀羊生祭后,燃香抱鸡,念经后杀鸡,拔几根鸡毛蘸血沾在神枝上,鸡肉煮熟后再熟祭,跪拜磕三个头,用细篾条将神枝捆在山神树干上。毕摩的祭词大意是:“祭品备好了,开始祭山了。天呀四四方,地呀四四方。今天是吉日,今天来祭山。咪西是天神,咪西是地神,咪西是父神,咪西是母神。锄头挖几下,镰刀割几下,今年庄稼会成熟,锄头不要闲着,镰刀不要闲着。天神地神呀,望你保佑五谷丰登,望你保佑六畜兴旺,保佑人们无病无痛,出门逛街顺顺利利。天神地神呀,四面八方你要管,保佑我们四面通行,八方吉祥。”^{[6]165}

农历三月或四月是昙华山彝族传统的祭山神的日子。松子园村俚濮农历三月二十八日祭山神。届时,全村男女老少欢聚到村后的山坡上的一棵象征山神的大松下,在神树前杀一只纯黑山羊,先是生祭后熟祭,把羊角插在山神树干上,全体村民跪拜磕头。祭完山神之后,全体村民又转到距离山神树不远的土主庙遗址祭土主。在象征土主的土主石前杀一头猪,把红白纸条绑在松枝上插在祭台前,毕摩念经、焚香、烧纸跪拜祭土主,祈求风调雨顺、五谷丰登、村寨平安。祭毕,集体在山神树

下聚餐。过去还举行体育竞技活动,选数名青壮男子,手拿系有彩色纸条的竹竿,比赛爬一棵高大的松树,谁能把竹竿系在树尖上奖励一只羊腿,^{[8]123}不仅满足了精神上的自我安慰,同时也达到了自娱自乐和相互交流情感的目的。拉乍门村傣濮在四月初属牛日祭山神,一户一人背着煮熟的罗锅饭上山,祭前把纸条挂在大小松树上,边杀羊边念经,然后烧香磕头。祭毕在山上分食祭品,返回时把剩下的祭品和挂纸条的松枝带回家,松枝插在羊圈门上方,^{[7]437}山神转型为畜神。

彝族山神崇拜是一种普遍流行的带有浓厚民间色彩的传统信仰模式,它既别于自然崇拜,又别于图腾崇拜,但也不是严格意义上的正统宗教信仰,它兼顾神圣性和世俗性,从而在人类与自然之间建立起了一种平衡有序的规则,而且同自然界之间构筑了一种和睦共生的关系。美国人类学家克利福德·格尔兹认为,“宗教从来就不仅是形而上之道。对所有民族来说,崇拜的形式、载体与对象充满深深的道德庄严。宗教充满了内在的义务感:它不仅鼓励虔诚,还要求虔诚;它不光引发思想认同,还加强情感承诺……它超越世俗,不可避免地被认为对人类行为的取向具有深远意义。”^{[9]148} 县华山彝族祭山神活动,体现了彝族传统文化所具有的野性思维和生命张力,展示了彝族民众为了生存同自然生态环境建立起的精神联系,折射着高寒山区特有的文化特质。可以这样说,县华山彝族山神崇拜的生成与衍化明显地受到生态环境的制约和影响。历史上,县华山区天灾人祸频繁,社会生产力低下。在严酷的生存抗争中,彝族民众在无助的情况下,多是将生存的希望寄托于神灵庇佑,山神信仰由此而生,成为人们寻求精神解脱的一种方式。在县华山彝族的游猎、旱作阶段,其生产活动带有极大的偶然性,人们常常处于饥饿之中。面对严峻的大自然,人们深感软弱无力,生产、生活中的机遇难以掌控,只好仰赖于超自然的存在,将家族老小生死祸福、牲畜病疫死亡、庄稼天灾虫害都系于某种超自然存在的意志之上,因为山神在生态链上与人们的生产及生活的关系十分密切,人们对其可谓又敬又畏,但客观上对县华山生态环境保护起了积极的作用。

山神是县华山彝族自然崇拜的集中体现,也最

能展现出彝族人自然的崇拜和敬畏,其间蕴含着保护生态的伦理思想。山神在县华山彝族心目中具有崇高的地位,他们通过集体大规模的祭山神和各家各户频繁的祭“小山神”活动,形成了一整套的自觉禁忌,如不准在神山、神林里及周边打猎,伤害动物;打猎时不能猎母兽和小动物;不能砍伐集体和自家山神周围的树木和放牧,平时不能随便进入神林或在神林中喧哗;特别象征集体山神的大树和自家坟山后的小山神树更是不得随意触碰、攀爬,甚至连一根树枝也不能折断。在当地彝民看来,神山、神林的一草一木皆具有神圣意蕴而不能破坏,若有人犯了这些禁忌,村寨就会发生天灾人祸,家庭会不吉顺,人畜会遭殃,总之村寨、家庭、个人都会灾难不断,鸡犬不宁,这对保护生态无疑具有十分重要的意义。据调查,彝民们都认为山神在诸多自然界神灵中最有威力,地位最高,风、雨、雷、电、年境好坏、庄稼丰欠等都与山神有关,“神山里的各种现象是山神作为,是山神创造了这些奇形怪状的地形地物,它也主宰着山中的一切禽兽。这些山神保佑着各个地方的人丁兴旺。他们面对这些山神表现出来的畏惧情绪十分强烈,不敢触犯山神,害怕山神动怒。”“祭山是祈福风调雨顺。上山祭拜时不准说汉话,不准穿汉装,不准发酒疯;不准剥羊皮,烧了羊的味道,山神不喜欢,剥羊皮就会下冰雹。”“以前祭山神只准本村的男人去,外族外村人不能去,甚至不能说汉话。”^{[7]439} 当地彝族对山神有许多禁忌,比如山神地只有祭山神日可进入,平时不能随便进出,否则会发生干旱;出水的地方、山神树周围、风景林、马缨花树都不能砍伐,否则家人或本人会遭难,彝民对山神是又敬又怕,一方面希望山神能够给自己及家人带来福祉,另一方面又担心做错事而受到山神的惩罚,所以出于对山神的敬畏,便没有人敢破坏山林,自觉不自觉地形成了保护生态环境的意识。“每一种麦子文化中都有一整套完整的生态文化系统,与一定区域的气候与环境保持着密切的联系。”^{[10]47-48} 县华山彝族对山神的禁忌和敬畏,保护了当地的林木、水源和动植物,保持了高山生态的多样性。这也正是县华山至今森林茂密,森林覆盖率达90%以上,而且动植物种类多样的主要原因之一。

参考文献:

- [1] 费尔巴哈.费尔巴哈哲学著作选读[M].北京:商务印书馆,1984.
- [2] 何星亮.中国自然崇拜[M].南京:江苏人民出版社,2008.
- [3] 杨甫旺,普有华.彝族土主文化研究[M].昆明:云南民族出版社,2013.
- [4] 杨甫旺.民族学视野下的勐连彝村:变迁与发展[M].昆明:云南大学出版社,2008.

国社会生活中的普遍现象,国家不仅不限制,而且还鼓励保护和对方言及少数民族语言。出现这种情况显然是宣传不够。三是经费保障。推普工作是政府的一项重要职责,政府应该保障必要的经费,像各种宣传、开展志愿服务等,这些是政府必须付出的行政成本。

(二)媒体履行社会义务

媒体是信息传播的主体,承担着宣传引导的社会责任。在农村地区及民族地区普及普通话过程中,应该发挥它的平台优势,助力“推普最后一公里”。

首先,要充分发挥广播电视等传统媒体的传播优势。随着国家大力实施“村村通”工程,广播电视在农村地区和民族地区已基本普及,为农村和民族地区普通话推广搭建了媒体平台。丰富多彩的广播电视节目成为传播普通话的有效载体,其潜移默化的作用不可低估,对儿童、青少年尤其显著。但

是,这一惠民工程还需要在技术升级和节目的亲民性等方面进一步推进和完善。

其次,要搭建新媒体平台。农村地区和民族地区尽管相对内地比较落后,但随着手机的日益普及,新媒体、自媒体也逐渐为农村地区和民族地区群众所接受。特别受过一定教育的年轻人,与时俱进和新媒体亲密接触。这就需要媒体机构充分利用新媒体灵活多样的传播特点,定期推送简短实用的推普语音、视频节目供用户使用,甚至有意培养一批比较活跃的“舆论领袖”来引导带动更多受众,会收到事半功倍的效果。

总之,构建普及普通话和旅游扶贫联动共进机制,搭建新平台,探索新方式,政府、媒体形成合力,是推动农村地区和民族地区完成普通话“最后一公里”普及的有效方式,应尽快组织实施,以实现旅游扶贫与普通话普及的“双赢”。

参考文献:

- [1] 教育部.国家中长期语言文字事业改革和发展规划纲要(2012—2020)[EB/OL].(2012-12-04).新浪教育网.
- [2] 教育部.国家语委国家通用语言文字普及攻坚工程实施方案[EB/OL].(2017-03-15).教育部官网.
- [3] 国务院.“十三五”脱贫攻坚规划[EB/OL].(2016-11-23).国务院官网.
- [4] 国家旅游局.乡村旅游扶贫工程行动方案[EB/OL].(2016-08-11).新浪财经网.

(上接第14页)

- [5] 杨甫旺.楚雄民族文化的保护与传承[M].昆明:云南民族出版社,2004.
- [6] 杨甫旺.彝族社会历史文化调查研究[M].昆明:云南人民出版社,2006.
- [7] 张跃.昙华遗风[M].北京:民族出版社,2012.
- [8] 杨甫旺,张琪辉.云南昙华彝族文化调查研究[M].昆明:云南人民出版社,2017.
- [9] 克利福德·格尔兹.文化的解释[M].纳日碧力戈,等译.上海:上海人民出版社,1999.
- [10] 叶宏.神话的结构与彝族生态文化[J].西南民族大学学报,2014(8).