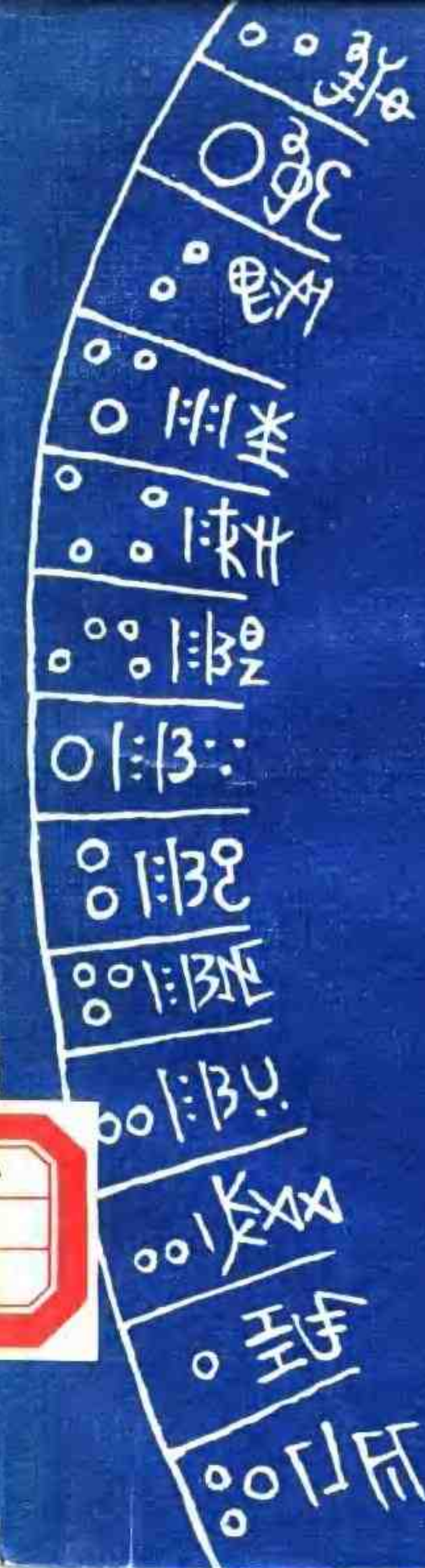


絲卦族天文學史



彝族天文学史

血 承 下 耕 四 回

陈久金

卢 央〔彝〕 著

刘尧汉〔彝〕

人民邮电出版社

北京天文台

<43120>

84-7-30

彝族天文学史

陈久金 卢央（彝） 刘尧汉（彝）

云南人民出版社出版 (昆明市书林街100号)

云南新华印刷厂印装 云南省新华书店发行

开本：850×1168 1/32 印张：11.875 字数：265,000

1984年4月第一版 1984年4月第一次印刷

印数：1—4,000 (精装：1,250)

统一书号：11116·99 定价：平装2.40元

精装3.60元

责任编辑：程志方

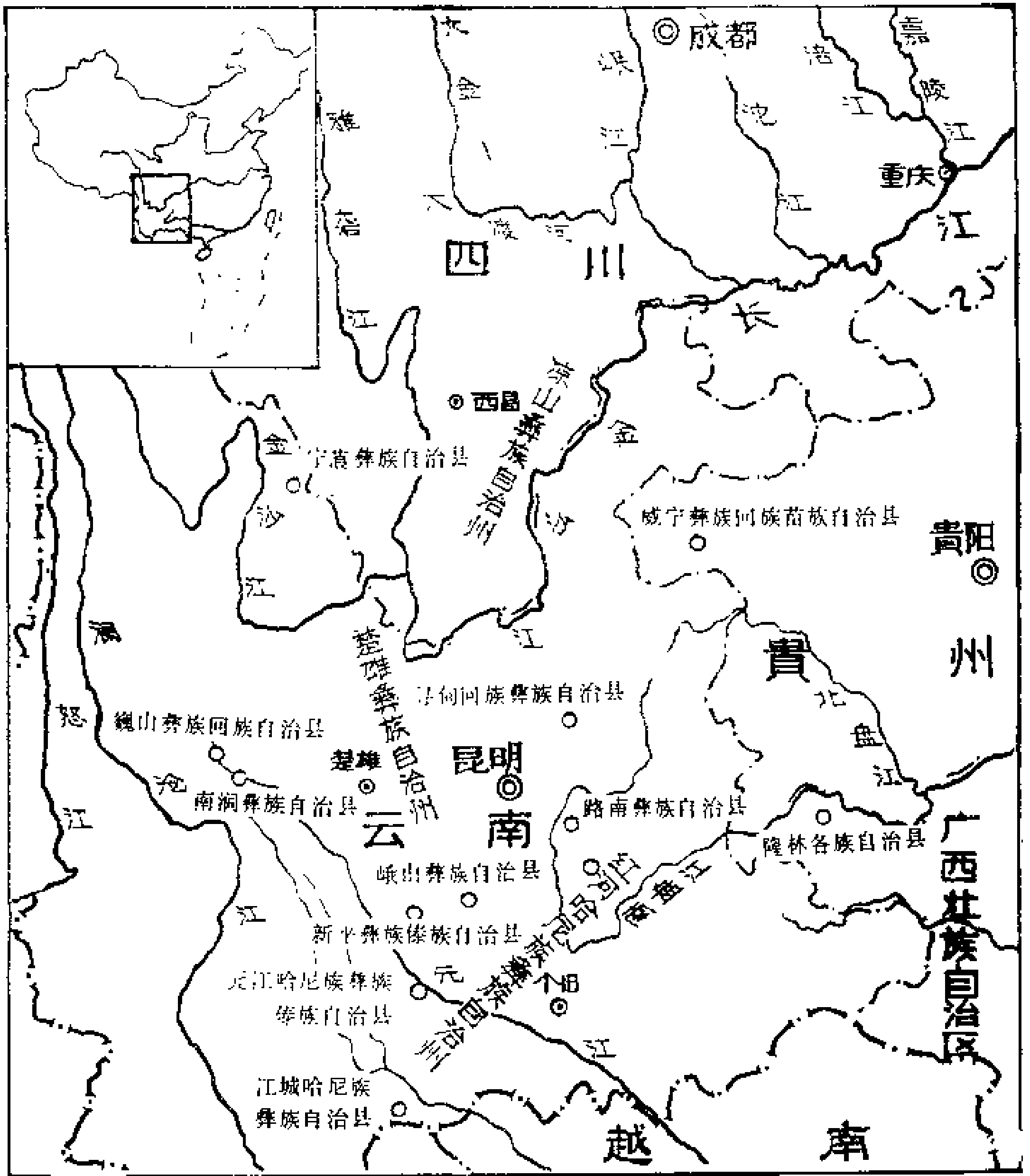
封面设计：刘绍荟

扉页书名：罗国义
扉页文题字：

寒 舟 不 可

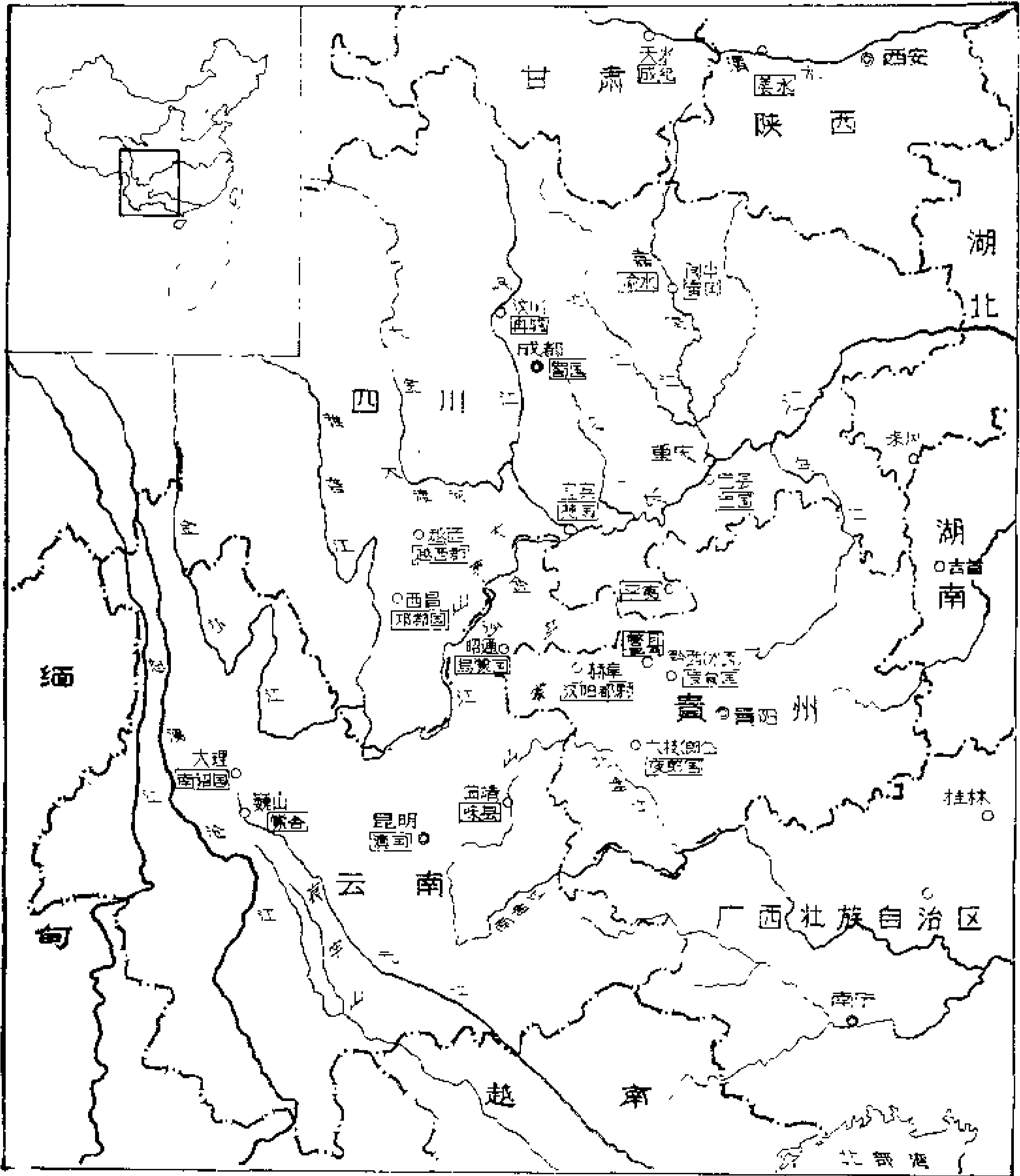
彝族自治州县图

图1.1



尹文成 绘

图1.2 川滇黔古氏羌区域图

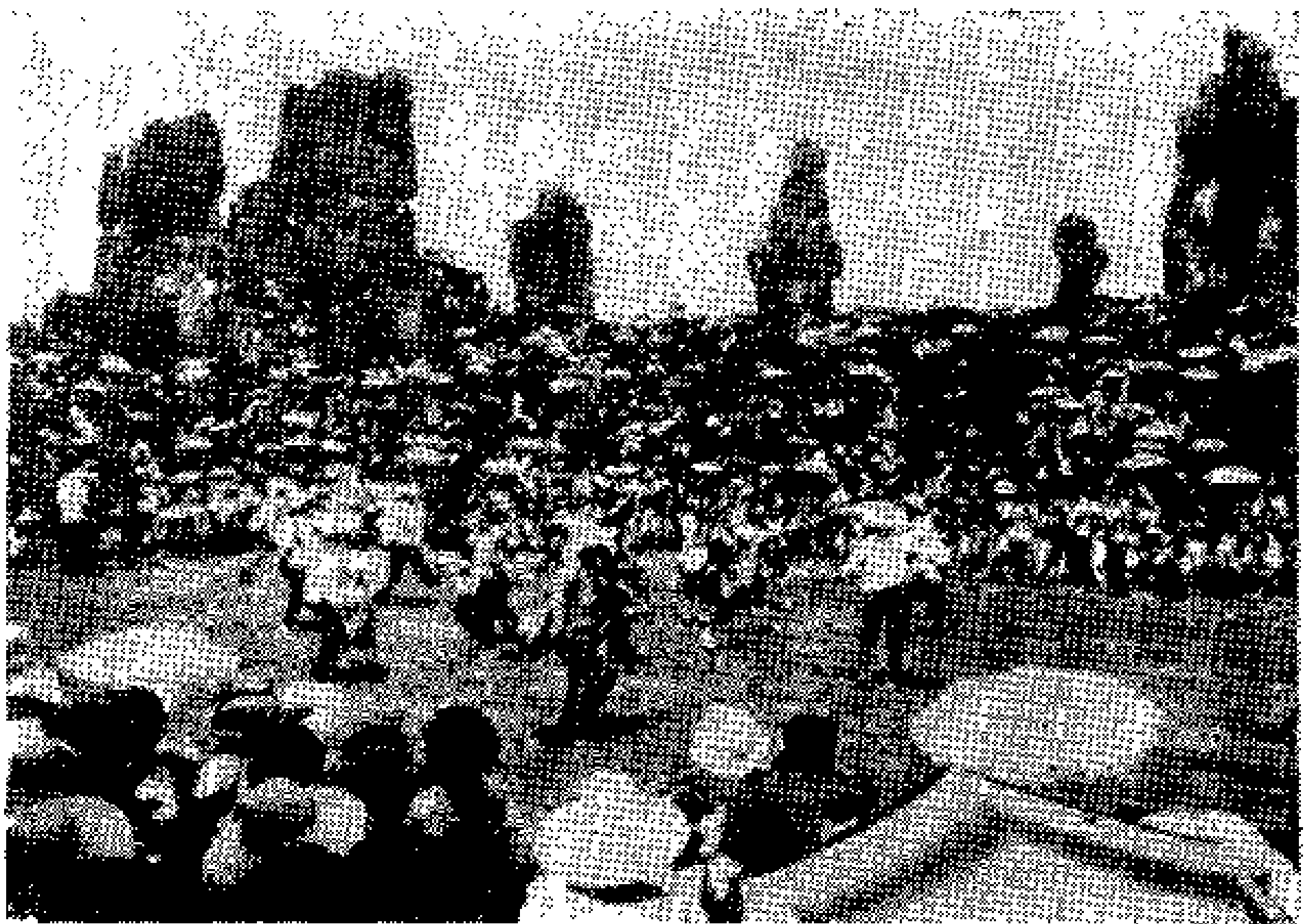


尹文成 绘

图 3·2 《一切事物之起源》中有关二十八宿的记载

（此部分为古籍《一切事物之起源》中关于二十八宿的记载，文字密集且为传统竖排，因图像质量较差，具体内容难以逐字辨识，但可看出其为一篇完整的文字记录。）

图 7·1 欢乐的火把节



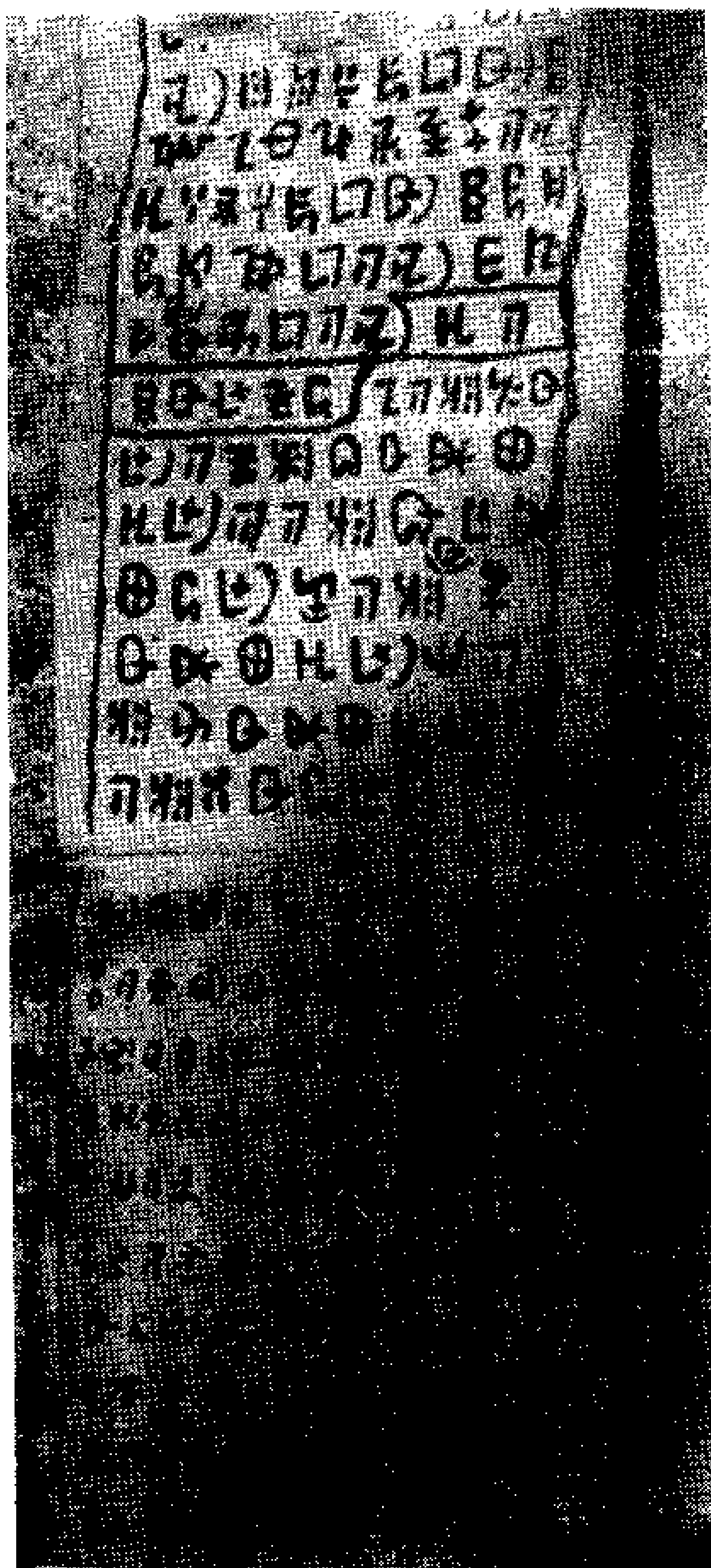


图3.6 《日算书》中有关恒星知识的一页

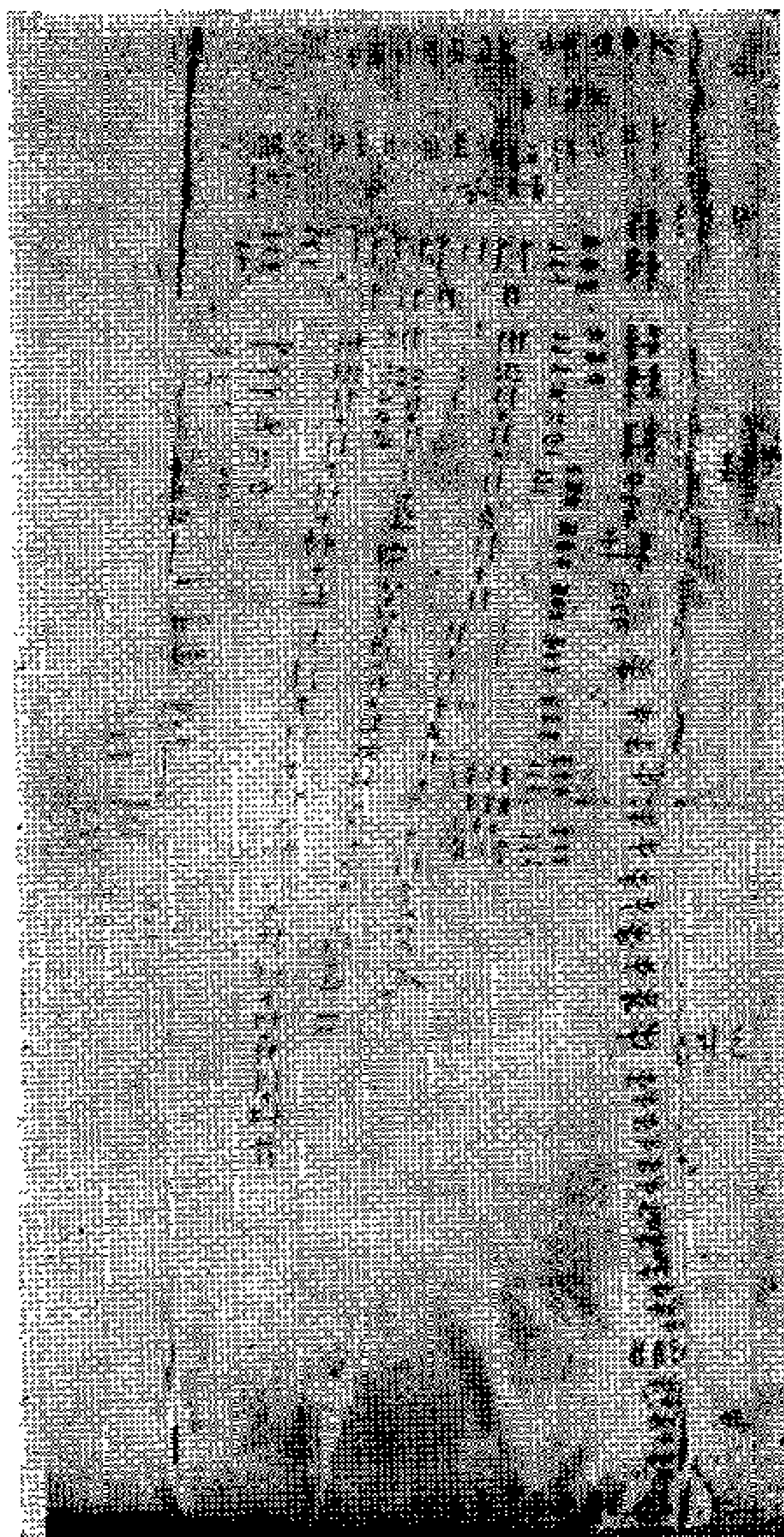


图3.7 《蔡局特热》中的招兵驱鬼图（或称道场图）

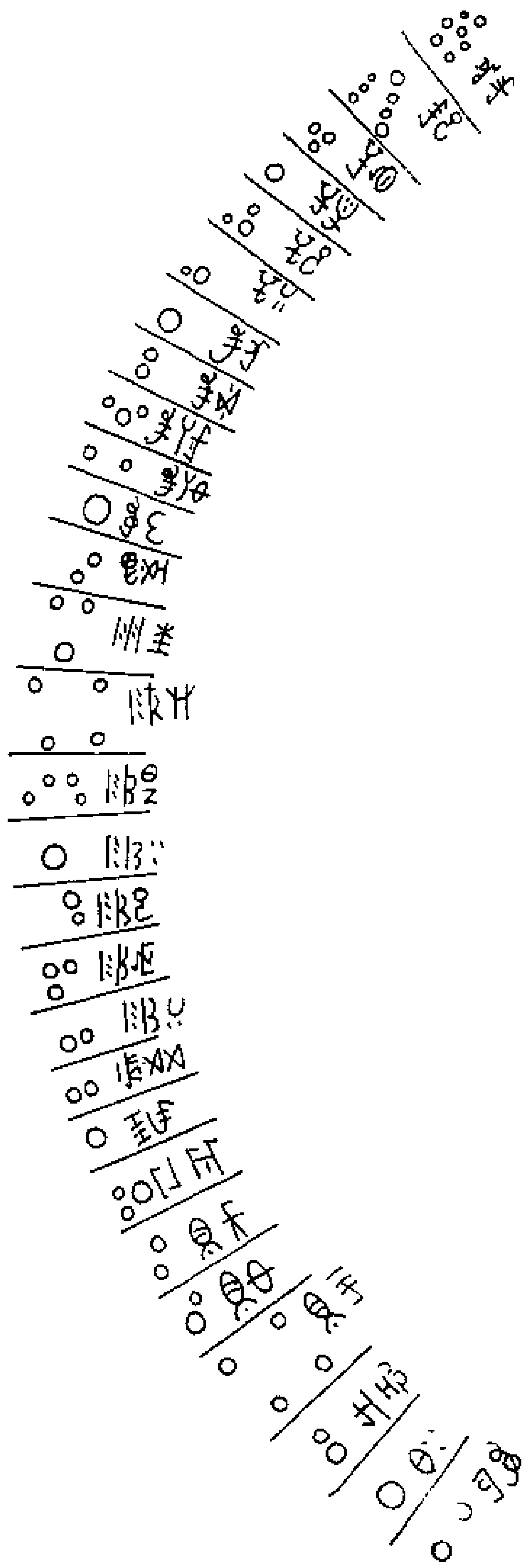


图 3·8 沙正才的二十八宿星图

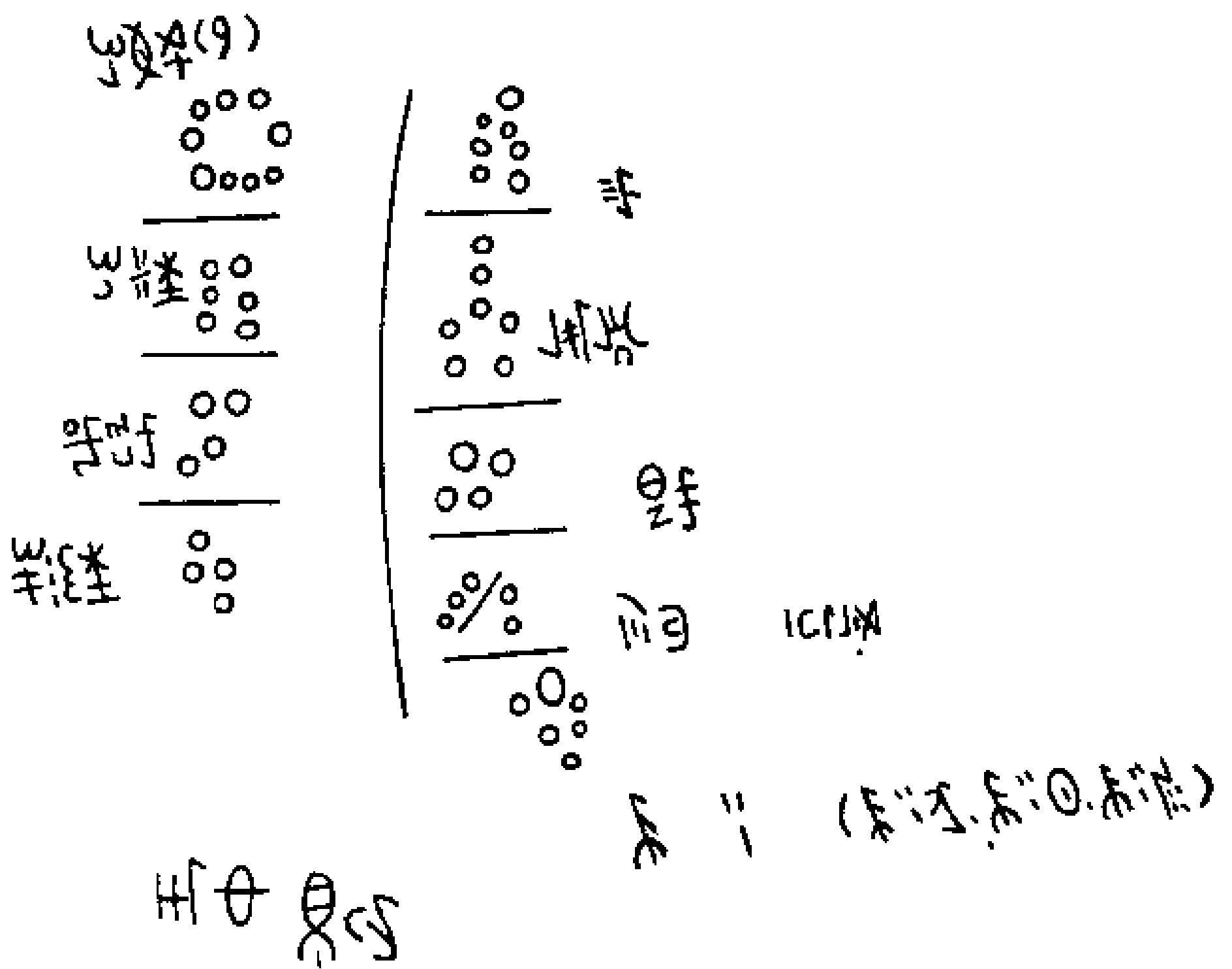
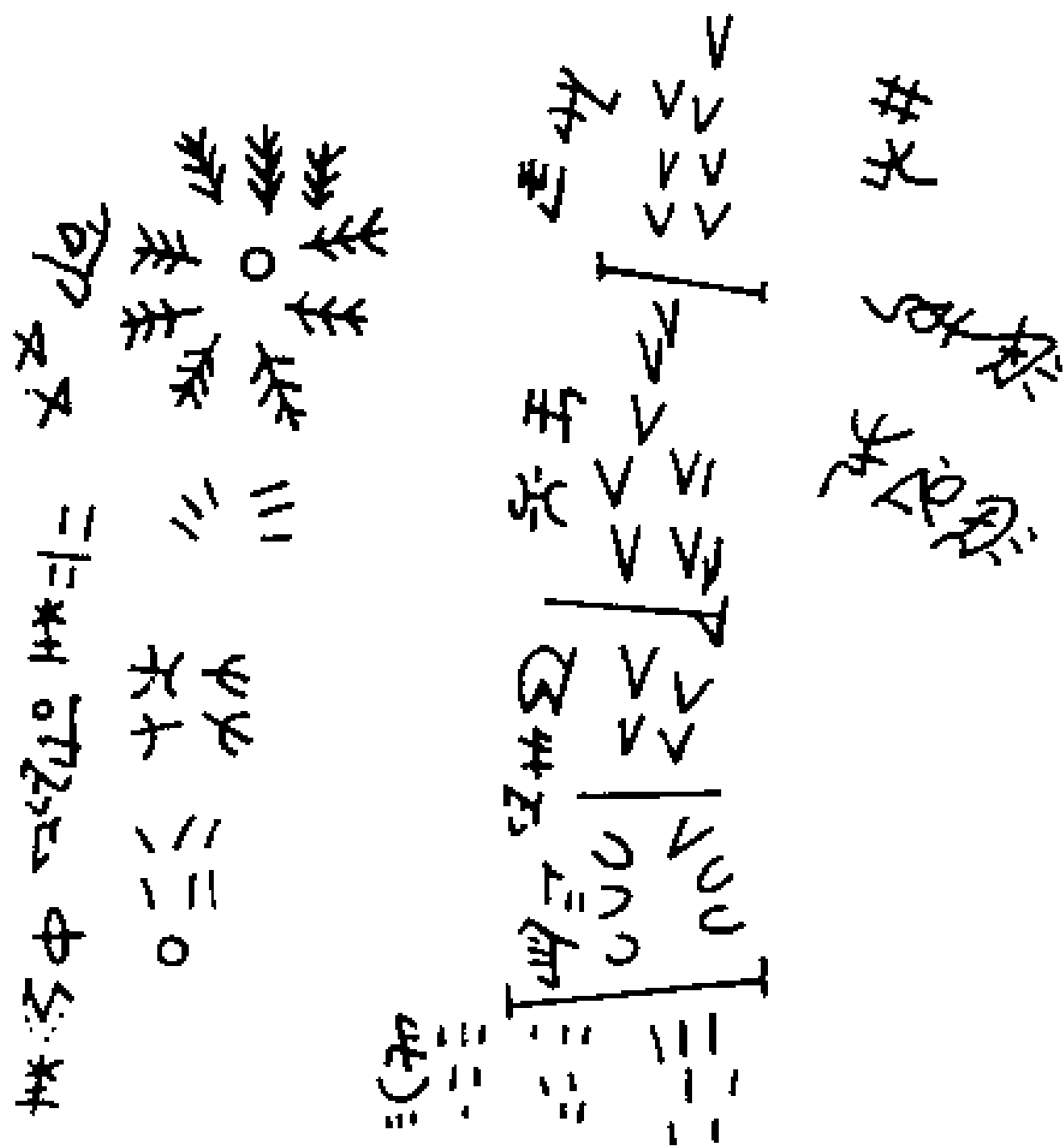


图3.9 沙正才的道场星图

注：图下方四个彝文字是沙正才的签名“沙玛锡哈”

北

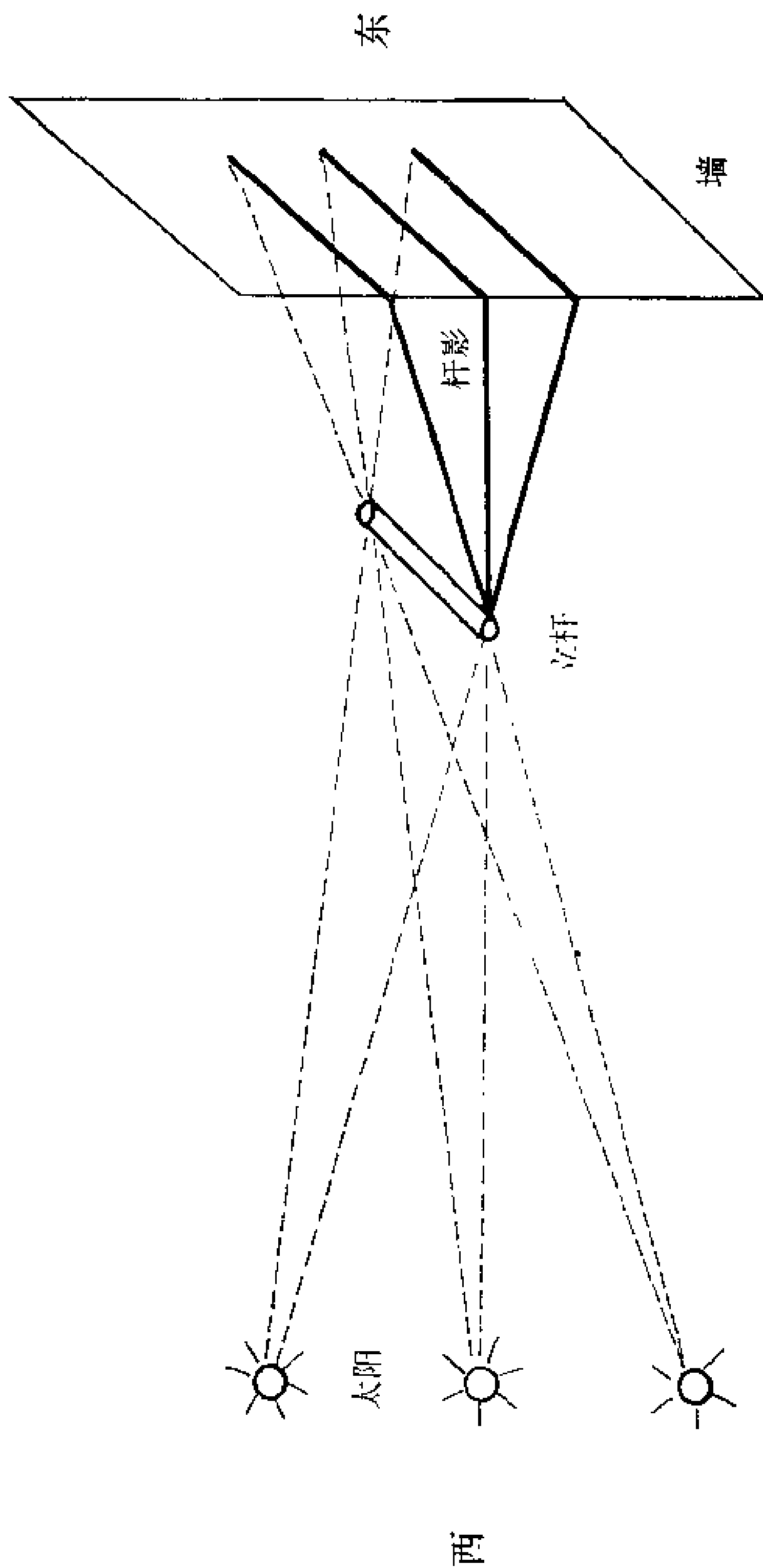
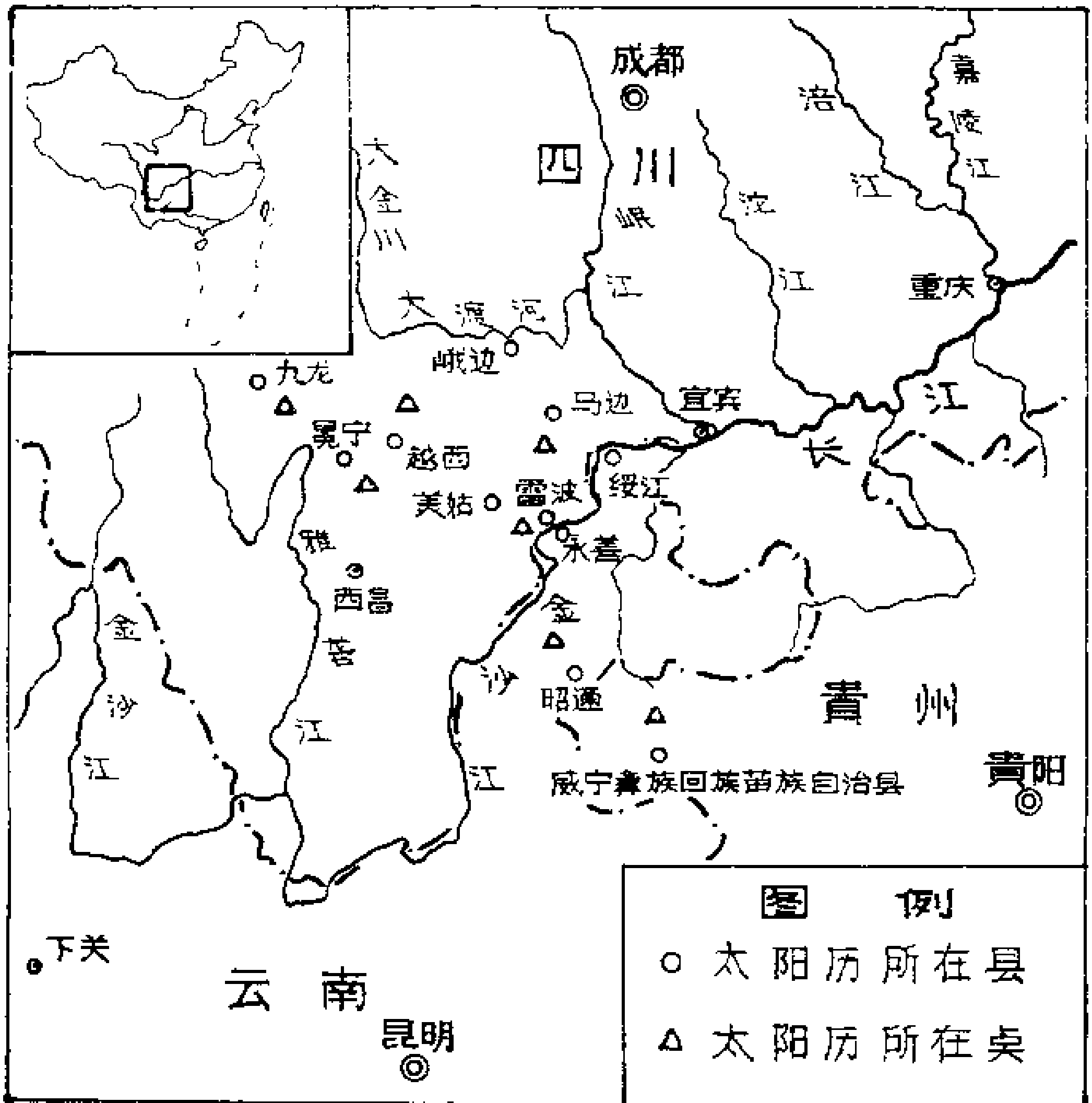


图4.4 阿克苏利用日落时投在西墙上的杆影定季节的方法

彝族太阳历发现地点图

图6.1



尹文成 绘

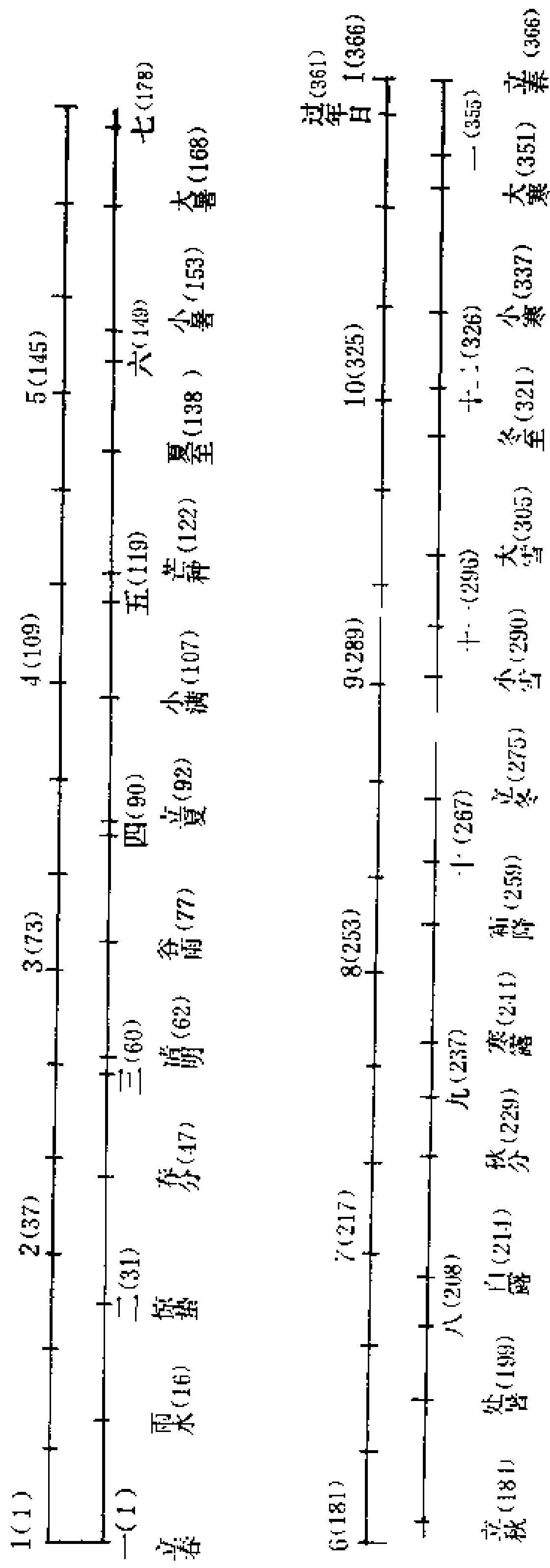


图8.4 《夏小正》与《月令》月日对照示意图

注：上行为《夏小正》，月序用阿拉伯字，下行为《月令》，用中文字。括弧中的数字代表一年中总的日序。下行备有二十四节气，以便对照。上行小格也代表十月历的三十节气，未标出节气名称。

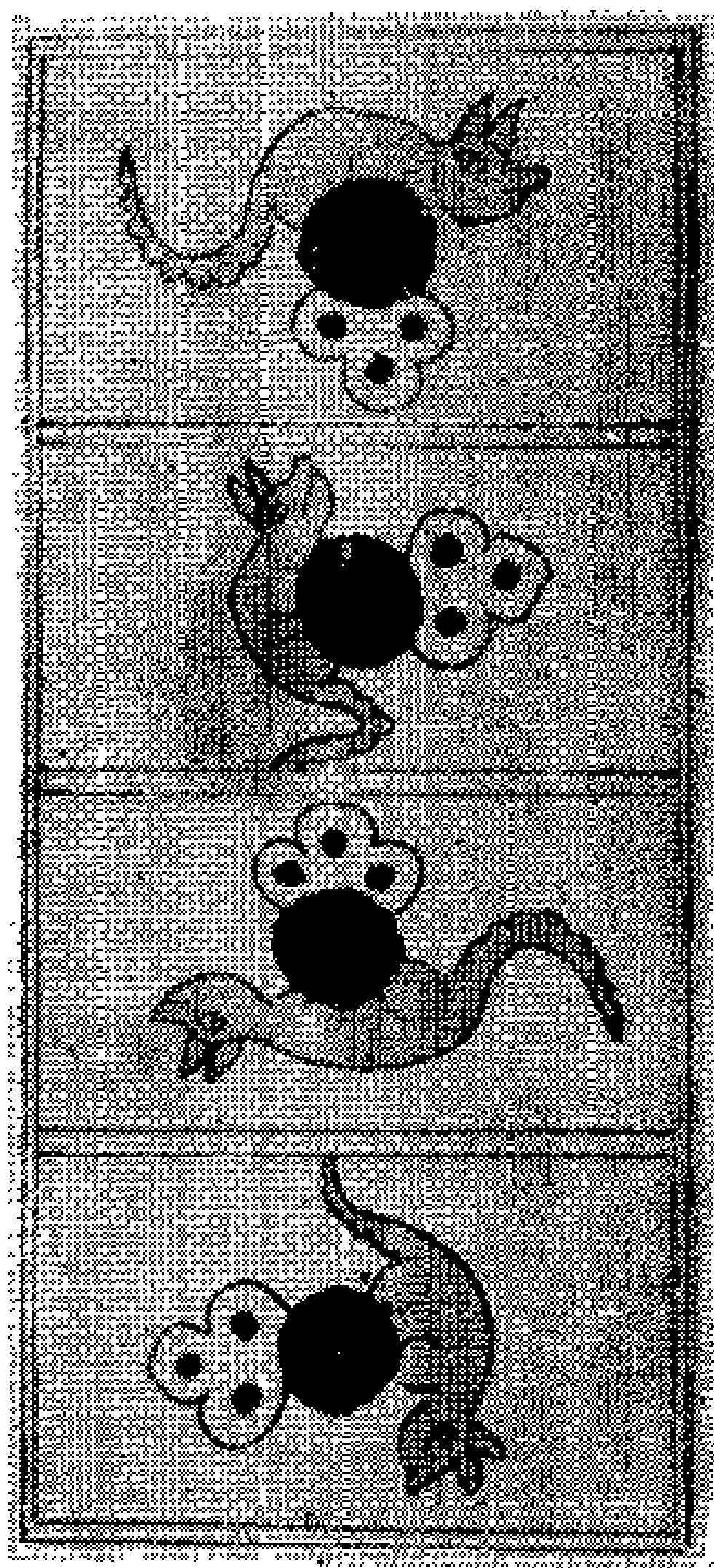
图9.1 弥渡镇铁柱。上刻有南诏王年号及制造日期

南诏王
永昌元年
正月
丁未
朔
十四日
癸亥
建柱



图10.1 洛格阿洛像

图10·2 耳苏人『母虎历书』封底四幅虎踩天球图。此图采自四川甘洛县察平公社腊摩歹（母虎村）西番耳苏人巫师杨光银珍藏的『母虎历书』。上图为原件照片。下图为复制件。天球上所附三星表示众星。



清浊二气运行的轨道图

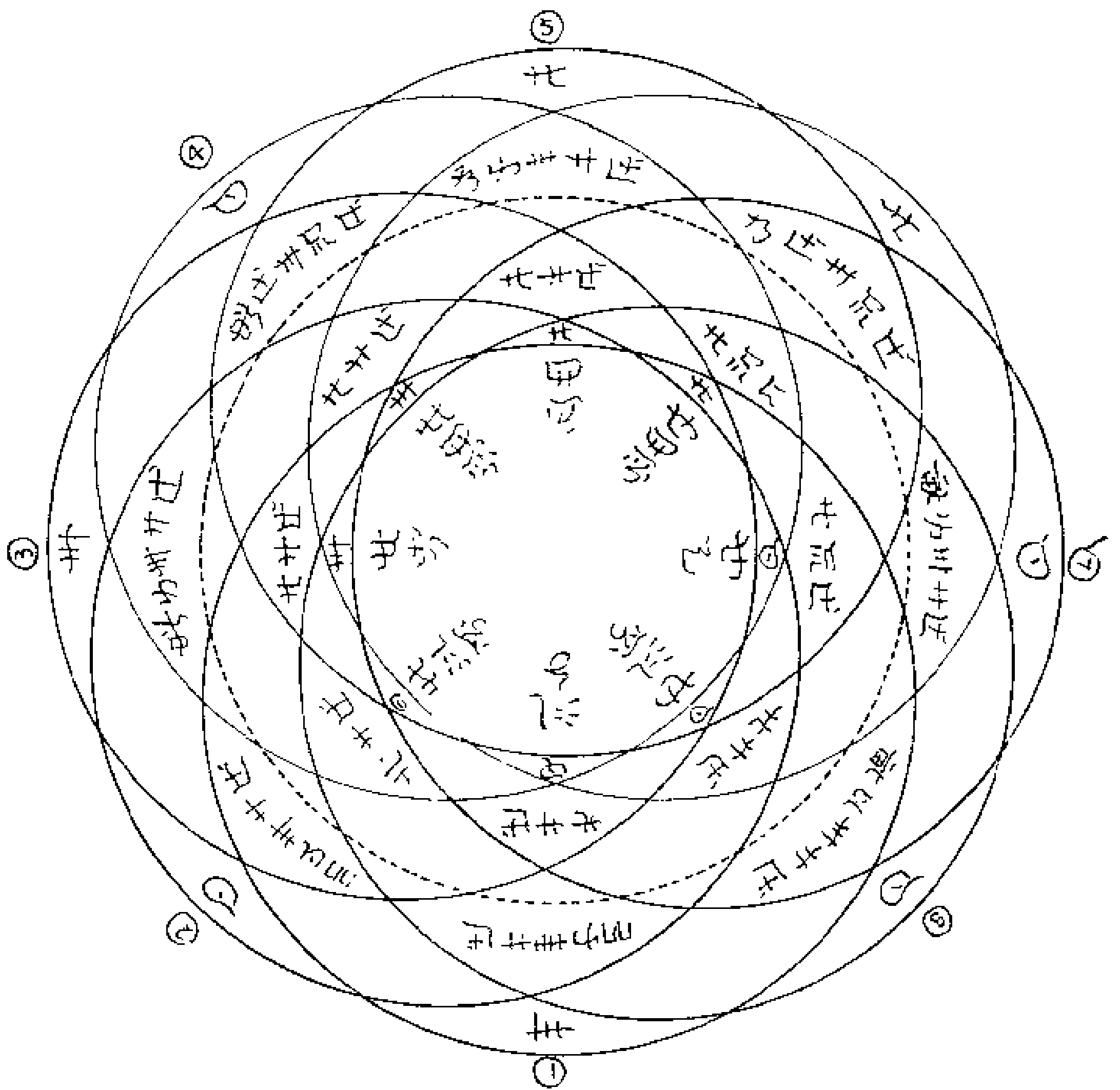


图10.3 《宇宙人文论》所载清浊二气运行的轨道图
注：阴阳二气的升降引起地上的寒暖变化。在一年中，气的运动有八条轨道，便产生地上气候的八节变化。

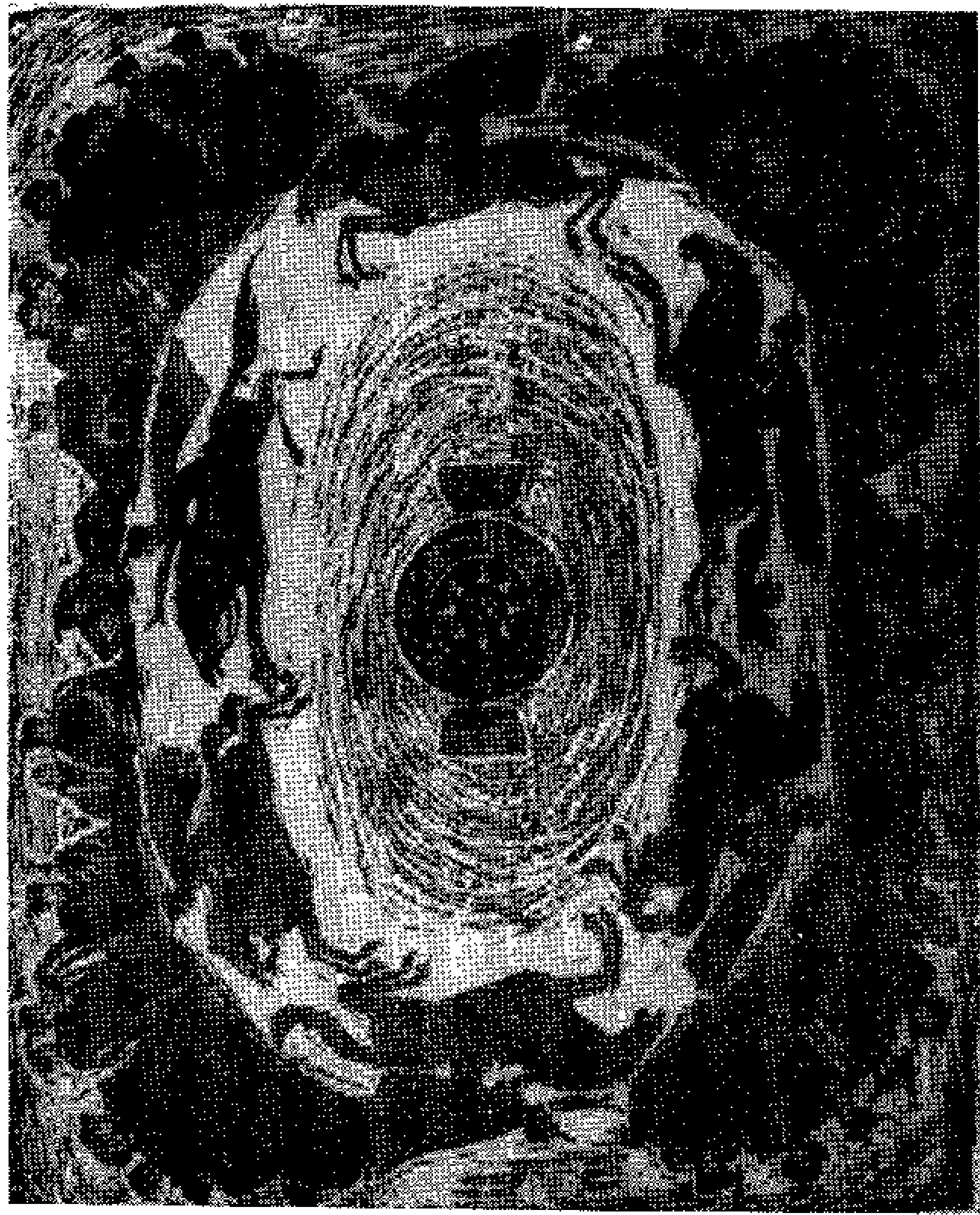


图11.1 彝族赛马图（西昌博物馆供稿）

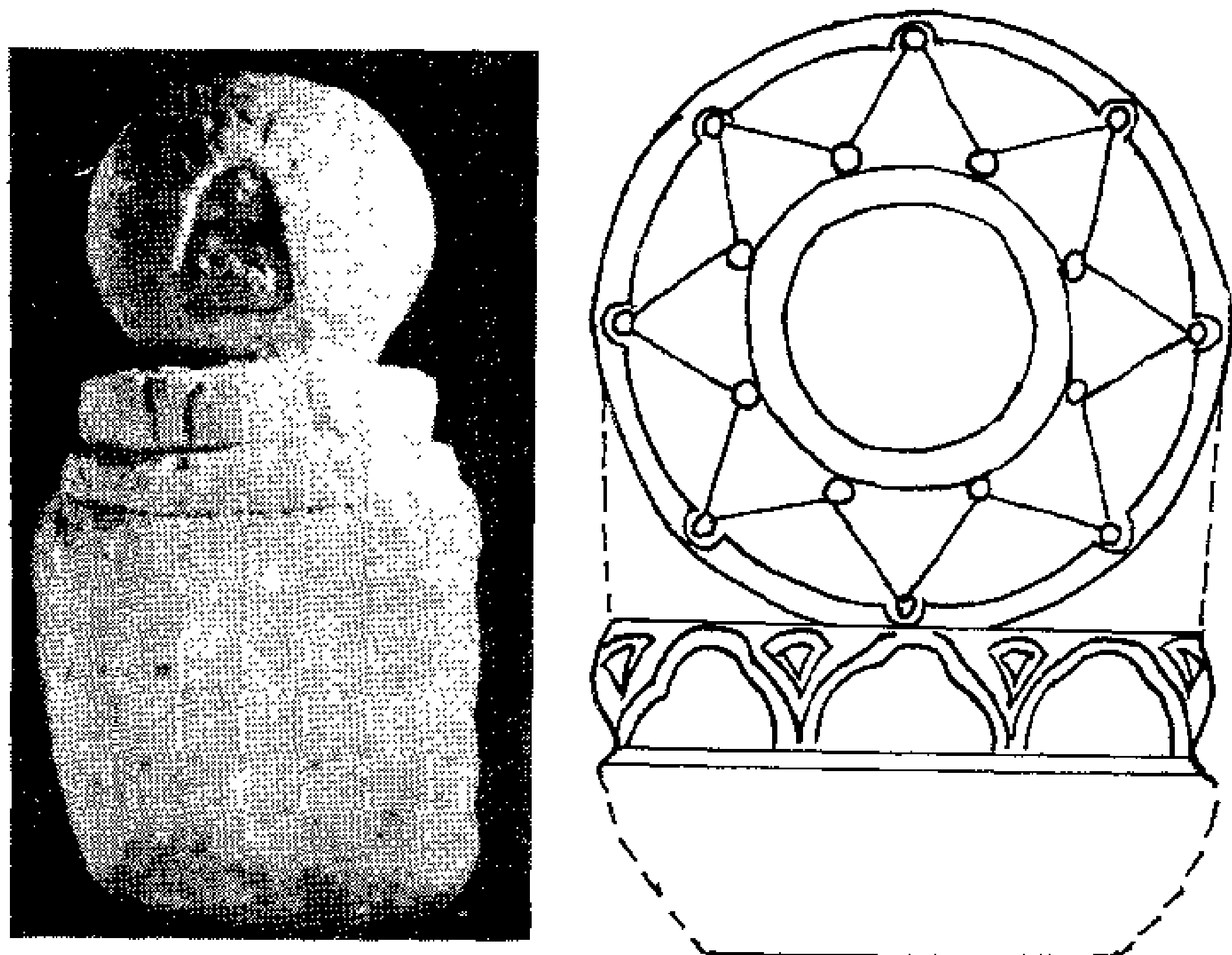


图12.6 西昌北山出土的南诏时期的火葬墓墓标(西昌博物馆黄承宗、霍登巨供稿)

注：左为石质塔形有小龕像的墓标志侧视图。右上为顶部正视八角形图案的摹描图，为原件的五分之一；右下为侧视腰部的图案，也为八角形。这类八角形的墓标石和骨灰罐很多，此为其中之一。每一骨灰罐中都有一铜质八角形，由此可以肯定此八角具有宗教方面的意义。

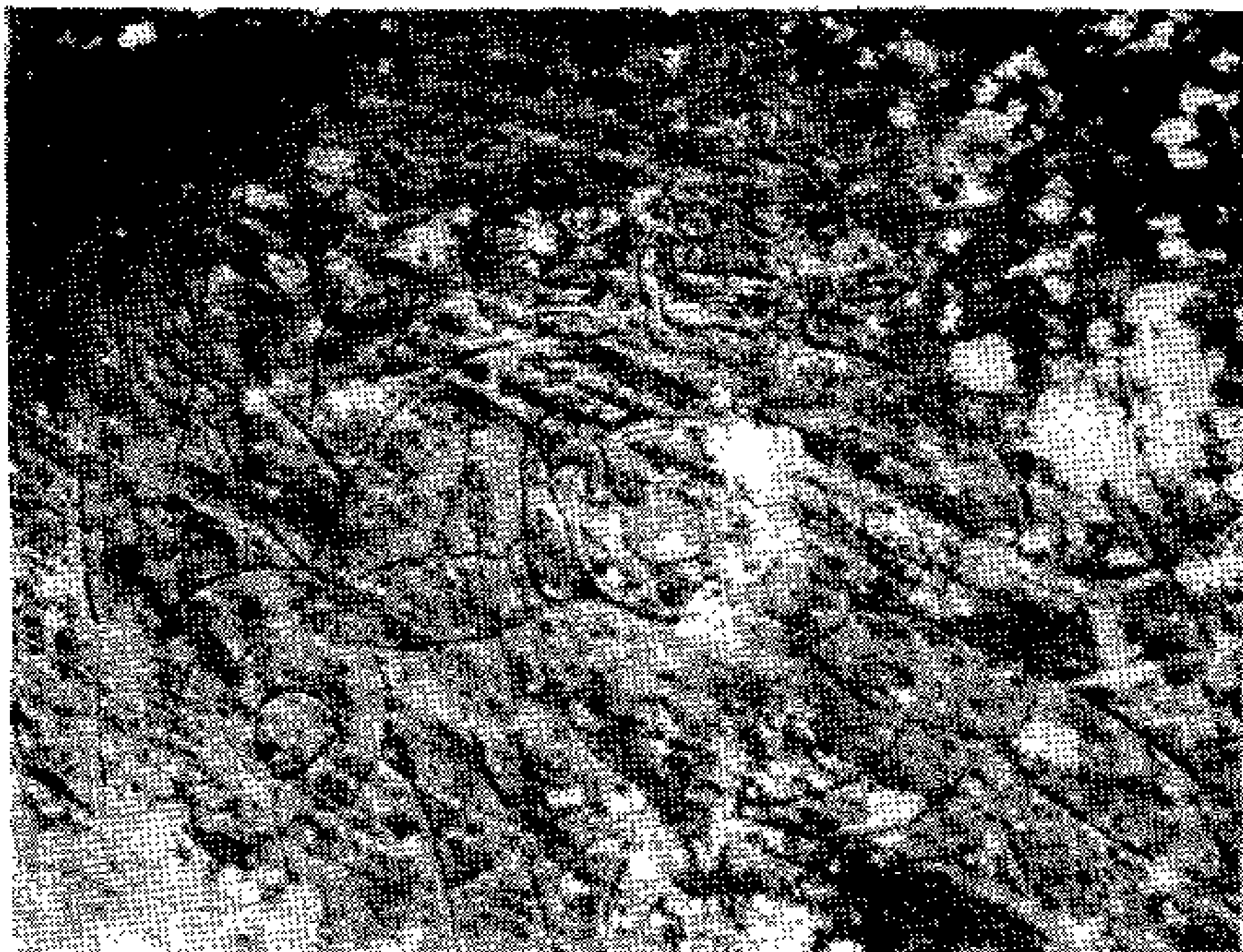


图12.7 凉山昭觉湾长沟南诏村线刻岩画（上为岩画照片，下为复制件。在菩萨的胸前，双手捧着八方宝轮。可见八方宝轮在宗教上的作用）

序

中国天文学会理事长 张钰哲

《彝族天文学史》是我国第一部少数民族天文学史专著。仅此而言，也足以说明它的价值。它的出版，是值得祝贺的。在广大读者之前，我有幸读完初稿，很为它丰富的内容所吸引。作者请作序，我欣然命笔。

这本书将我们引进了一个久已淹没无闻的、新奇而又陌生的境界，展示了别具特色的古老文明；以人们从未知晓的十月太阳历为基础，建立起五方星、阴阳五行等一整套天文学理论。同时，道场星图和以动物命名的二十八宿，也表明彝族具有独立的星座知识和观测系统。由此开辟了天文史中一个崭新的研究领域，即可以十月太阳历为基础，研究探讨阴阳五行、十二兽纪日和八卦的起源问题。

在中国天文学史上，彝族曾经写下光辉灿烂的一页。据本书研究，中国历史上著名的天文学家张弘、鹞冠子、落下闳等，就是彝族先民。四川阆中县的灵台遗址，便是彝族先民建立的天文台。由此可见彝族天文学在我国上古时代就已经很发达了。

十月太阳历是一种独具特色的、简明而科学的历法，在世界科学史上，无疑占有重要的地位。而它的被发现和研究，则是本书的重要成就之一。

《夏小正》是我国第一部历书。自古以来，注释家和对它进行研究的学者很多，然而没有一家作出过令人满意的解释。《诗·豳风·七月》中的“一之日”、“二之日”等，虽有“一之日十之余也”的毛萇注文，然而也不为人们理解和注意；《管子·幼官图》中的五方十图和三十节气，也都与通常的四方星和二十四节气不合，不能与十二月历相配合。一旦将它们与十月历联系起来，则一切难以解释的问题都迎刃而解了。这充分证实了十月太阳历在我国上古以前就早已存在，有着十分悠久的历史。由此我们完全可以相信，上古的若干不解之谜，可以利用十月太阳历得到圆满的解释。

本书作者中国科学院自然科学史所陈久金同志和南京大学天文系卢央副教授近年来从事中国少数民族天文学史的研究，先后做过傣族、藏族、彝族和其他少数民族的研究工作，他们的成果引起了中外学者的关注。中国社会科学院民族研究所刘尧汉教授，是我国在从事民族调查研究方面有着丰富经验的学者。他们三人密切合作，联合攻关，终于取得可观的成果。这种综合性的互相配合的协作研究的方法，值得赞许和提倡。

本书所做的是兴微继绝的工作。把濒于泯灭的彝族天文学挽救和整理了出来，是很有价值的。不仅如此，它所取得的成就，也将对其它与此有关的学科产生深远的影响。在这些领域里，许多原有的见解，都需要重新加以考虑。

为此，我愿意向广大读者推荐这本书。

1982年11月于杭州西子宾馆

序

杨 堃

本书研究的是彝族天文学史，我虽然对它缺乏研究，但对民族学和天文学却都是感兴趣的。早年我在法国学习期间，就曾经攻读过天文学和社会学，并获得理科硕士学位和文科博士学位。回国以后，我先后在北方、南方各大学任教数十年。解放前后，在云南大学任教期间，刘尧汉教授就曾作过我的助手。由于我们两人都从事民族学的工作，又喜爱数学天文，所以引为同道。

我从事民族学的研究工作已近六十年了。当二十年代初我在法国巴黎大学民族学研究所从事民族学研究时，就立下了献身民族研究事业的志愿。每当我得知人们在民族研究方面取得重要进展时，我总是感到由衷的高兴。贵在创新。这本《彝族天文学史》的成就就在于创新。它恢复了长期埋在深山中不为世人所注意的彝族天文学的本来面目，并由此进一步研究了它在中华文化发展史上的意义和价值，取得了一系列的重要进展和突破，将产生深远的重大的影响。它的出版，是值得祝贺的。

我完全赞同本书中所提出的古氏羌天文学是由彝族继承下来的观点。在其他彝语支民族中虽也有保留，但没有象彝族那样完整。这是由于彝族所处的特殊社会条件和地理环境造成

的。从民族传统文化的继承来看，彝族十月太阳历与上古夏民族的《夏小正》和出于戎狄之间的《诗·豳风·七月》中的历法具有相同的性质，是很容易理解的事情。

以往我们曾多次见到或听到过彝族祭祖有插树枝的活动，当时仅从原始宗教的意义上考察，现今从天文学的角度去分析它的内容，才知道还包含有丰富的天文学知识，插枝图原来就是一幅完整的彝族星图。以往我也曾亲自了解和参加过彝族的火把节和十月年，但那仅仅是从民族的风俗习惯去认识，完全没有想到其中还存在着科学内容。由此说明，民族研究也需要自然科学的知识和借助于自然科学的研究手段。

古史说：“中国失礼，求之四夷。”它的意思是说，汉族失掉的文物制度，可以从少数民族中找回来。换句话说，少数民族的文化，是从汉族学来的。现在看来，这种看法是不符合历史的。实际上，中国上古史上的科学文化，是来源于汉族产生之前的“夷、戎、蛮、狄”等“四夷”。

过去的疑古派，写过三皇考。他们把由三皇到夏禹看作全是属于神话，毫不可信。现在看来，这些神话，并非全属无稽之谈，其中包含着我国远古的科学文化。如果我们不具备正确的唯物史观，是不可能解开这个谜的。

解放以后，我们国家对各少数民族的社会历史进行了实地调查，获得了大量的材料，成绩很大。但在自然科学方面，特别是天文学，则还是个空白。因而在少数民族科技史方面，总是感到没有什么可说的。

过去曾有人认为，搞民族学的人搞天文学是不务正业；也有人怀疑中国少数民族科技史是否具有研究价值。从这三位作者对于彝族天文学史的研究所获得的重大成就来看，搞民族学

的人搞彝族天文学，不仅不是不务正业，而且是大大地扩大了民族学这个正业的领域；搞中国科学史研究的人搞少数民族科学史研究，正是填补了他们必须从事的空白。正是通过这项研究工作，扩大了我们的眼界，解决了许多前人无法解决的问题。这正是他们三位在新的领域中联合攻关所取得的成就。

要发展我国多民族的科学文化，需要有各民族自己的学者，各族团结起来共同完成这一事业；也必须打破自然科学和社会科学之间的界线。这两门科学的联合，才能得出更大的成果。可喜的是，本书作者三人中两人是彝族，一人是汉族，这本身就反映了民族团结。

我们要搞好民族团结和平等，除了要从政治上法律上作出保障以外，还必须继承和发展各少数民族的科学文化。因此，研究和确立各少数民族在中华科学文化发展史上的贡献及其地位，以提高各少数民族的自尊心和自信心，促进民族平等和民族团结，共同为四化作出贡献，这应当是自然科学工作者和社会科学工作者的一项重要职责。就这一点而言，《彝族天文学史》将发生的作用和影响，也是不可低估的。

1982年12月16日

于中国社会科学院民族研究所

前 言

(一)

当我们刚刚开始从事彝族天文学史调查研究工作的时候，并未想到要写出一本《彝族天文学史》的书来。在此之前，虽然也曾有人做过关于彝族天文历法的报道和调查报告，但也只是些零星的片断的资料，而且大都被淹没在有关宗教迷信的材料之中。因而可以说，彝族天文学史几乎处于完全的空白状态，是一块尚待开垦的处女地。而传统的看法认为，彝族文化落后，几乎没有天文学可言；他们即使懂得一些天文学，也是从汉族地区学来的。因此，它究竟具有多大的研究价值，是存在疑问的。

然而，调查研究所得的结果，却大出于我们的意料之外。它不仅证实了彝族具有丰富的天文学知识和较发达的天文学，而且自成体系；在若干天文学理论和知识方面，不是彝族接受汉族的，而是汉族向彝族学习的。我们相信大多数不抱偏见的读者在读完此书以后，也会得到相同的结论。

基于彝族天文学具有很丰富的内容，并在历史上曾经取得相当大的成就，因而恢复彝族天文学的本来面目，把它系统地如实地介绍给广大读者，便成为我们应尽的义务。

传说曾经统治过中原地区的远古帝王伏羲、黄帝、夏禹等，都出自西羌（或称羌戎），他们把带有西羌民族特点的文

化带到了中原地区。尤其象《夏小正》等上古文献中的十月太阳历和羌戎天文学，对于中国天文学的发展，具有十分重要的意义。在中国历史上，也曾出现过象巴、蜀、夜郎、罗甸、滇、爨、南诏、大理等古氏羌地方政权。这些政权的相对稳定，有利于民族文化的发展，从而奠定了本民族天文学发展的基础。彝族是古氏羌族的一个重要分支。他们在远古时代就创造了较为发达的天文学，并且自成体系，具有鲜明的民族特色。彝族古代的天文学，大致就是从夏羌民族中开始形成的，以后自殷、周至宋代这二千多年的历史时期内继续得到发展。元、明、清以后，彝族地区较强大的割据势力被消灭了，这些地区受到中央政府的直接控制。由于封建统治阶级对少数民族的压迫和歧视政策，以及彝族奴隶主的反动统治，致使近现代彝族天文学趋于停滞和衰落。古代传统的天文学成就，也很少得到重视和整理，已濒于被遗忘和泯灭的境地。

为了研究彝族天文学的发展源流，并给读者指明一条较为清楚的彝族先民的历史发展线索，我们在书中较详细地讨论了彝族与古羌戎、巴賨等的关系；讨论了伏羲、黄帝、夏禹等与古羌戎的关系；也讨论了巴、蜀、夜郎、罗甸、滇、爨、南诏、大理等地方政权的文化及其相互之间的关系。从而证实了彝族是上古羌戎的一个重要分支，古氏羌的文化在较闭塞的彝族地区至今仍然比较完整地保存着。彝族世代崇拜虎，他们的传统历书至今仍然称作“母虎日历”，这与秦汉时的巴賨民族的虎民是一脉相承的。

上古时代，四川多天文学家，这是早已为人们所熟知的史实。有东周著名天文学家资中人苋弘，有战国末賨人天文学家鸚冠子，有西汉阆中巴人著名历法家落下闳，有为浑天说的确

立提出难盖天八事的东汉成都天文学家杨雄。这些天文学家虽然都很著名，但不是无名无姓，就是怪名怪姓。其实，说怪不怪，他们都是氐羌族的巴賚虎民。由此可知，上古氐羌先民有着很高的天文学水平。

彝族有很丰富的恒星知识。按照彝文《年算书》中的传统说法，彝族有148颗星。这当然仅是指彝族常用于星占的星数，并不等于他们只认识148颗恒星。这种传统的星座知识是很古老的，大约可上推到上古夏羌文化。彝族天文学自成体系，星座全用野兽命名。它是与十月太阳历相配合的五方星系统，而不是汉族古代的四方星体系。

彝族天文知识相当普遍，几乎在各个村寨都有熟知天文者。真有点所谓“三代（夏、商、周）以上人人皆知天文”的局面。这是由于农牧业生产必须要准确地掌握季节的变化，又由于较闭塞的彝族地区氏族部落林立，互不相属，没有统一颁布历法的机构。这些所谓不牧王化的荒漠地区，必须自行推算季节，因而造成“人人皆知天文”的局面。由此形成彝族人民用于观测太阳定季节和观测月亮定朔望的方法丰富多采，各有巧妙。

《彝族天文学史》所做的是研究和探索新领域的工作。它所介绍和讨论的内容，除掉彝族先民所从事的带有本民族特点的天文观测方法、星座知识、自己的历法和宇宙观念以外，同时还涉及到若干其它方面的意义更为深远的课题。例如，彝族十月太阳历、《夏小正》与十月太阳历、中国远古时代曾经普遍地使用过十月太阳历、十二兽纪日的起源、八卦的起源、阴阳五行理论的起源等等。因此，可以期望，它将引起更多读者的关心和注意。

彝族太阳历首先是在解放前由一批作民族调查工作的学者发现的，它本来应该成为中国天文学史上最引人注目的一个事件。但由于只在他们的书中作了十分简要的记载，并未进行深入的研究，因而几乎没有受到天文界和史学界应有的注意。

我们关心和研究彝族太阳历，是从1978年开始的。1981年春，又到凉山地区作过实地调查，再次找到了确实行用过十月太阳历的地区和群众，又查阅了大量的彝汉历史文献，并且将它们结合起来进行综合研究，证实了在彝族地区，确实存在和行用过一年为十个月，一个月为三十六天的历法。它以十二属相循环记日，每月三个属相周，一年为三十个属相周，合计三百六十天，剩余的五至六天作为过年日，不计在月内。彝族太阳历每年有大小两个新年，汉译为星回节和火把节。星回节在农历的十二月中，火把节在农历的六月中。二者之间恒相距185天（半年）。因此，彝族是在最冷的时候过星回节，在最热的时候过火把节的。

《夏小正》是十月太阳历，这是我们从事彝族太阳历研究过程中的意外发现。在我们研究了彝族太阳历的现状、特点和意义以后，便试图寻找这种历法的起源。我们原先以为，彝族十月太阳历可能是近代才创立的。但历史文献却告诉我们，这种历法的大年和小年，也即星回节和火把节，可以上推到唐代，甚至到三国和西汉时代。这一历史事实启发我们，它的创立年代可能是很早的。

我们继续寻找古代文献中可能存在的十月太阳历的线索。当接触到《夏小正》的天象物候时，使我们惊奇地发现，其天象物候的记载，与彝族十月太阳历用于判断季节的方法和特征几乎完全一致。例如，《夏小正》中北斗斗柄从初昏下指到上

指的时间为五个月；夏至到冬至为五个月；春分到秋分也为五个月；以及许多用十二月历很难解释得通的物候，改用十月历来解释，就完全迎刃而解了。因此，可以确定《夏小正》不是中国古代通用的阴阳历而是十月太阳历。

这一发现使我们兴奋，也感到鼓舞。我们的工作更有信心了，信念也更坚定了。随后继续发现，《诗·豳风·七月》中的“一之日”等和各种物候，《管子·幼官图》中的五方、十图、三十节气等，都只能用十月太阳历才能得到圆满的解释。这些事实都证实了中国上古时代是确实存在过十月太阳历的。

当我们证实了《夏小正》与彝族太阳历都是十月历以后，便产生了古代夏民族与彝族文化的联系问题。为什么象《夏小正》这样的古老历法，不在其他民族而偏偏在彝族中间得以保留下来呢？通过对彝族族源问题的探讨，证实了彝族就是远古氏羌族的遗裔，而夏宗室也出自古西羌族，其共同的族源关系，使得他们具有共同的文化起源。所以虽时至今日，在最为偏僻的地区，却仍然保留着他们原有的古老文化。《夏小正》是夏民族的历法，彝族太阳历是彝族的历法，二种历法相同，从具有共同的族源关系来看，是很自然的事情。

夏宗室出自西羌，这在汉以前的史书中早就有明确的记载，也为大多数历史学家所肯定。彝族为古氏羌族的遗裔，也早已引起历史学家的注意和研究。为了深入地探讨这一问题，我们曾研究过大量的历史文献，并探讨其历史演变的关系。彝族天文学史的文化特征，又反过来进一步证实了这一推论的准确无误。凡属彝语支民族，例如白族、土家族、哈尼族、纳西族等，也都有过星回节和火把节的习惯，这些民族也同属古氏羌族的遗裔。

彝族有很发达的阴阳五行思想。彝族天文学典籍《宇宙人文论》中的大部分章节都贯穿着这种思想，这说明阴阳五行思想在彝族人民中间的影响是很深的。阴阳五行理论的起源问题，以往人们虽然作过很多探讨，但并未找到满意的答案。而彝族太阳历却正好提供了讨论这一起源的信息。

据阴阳学说，阴和阳是一对互相依存的矛盾的对立物，可以用来解释自然界中一切事物的变化规律。阴阳消长与气候寒暑的变化是有着密切关系的。古人常常将向阳面或向暖和方向变化的现象比作阳性，将背阴面或向寒冷方向变化的现象比作阴性。而彝族太阳历的大小两个新年正好将一年划分为两季，第一季从最冷变到最热，第二季又从最热变到最冷，这正符合阴阳消长的思想。由于古人的认识常常带有自然朴素的性质，各种理论的产生大都与各种具体事物相联系。由此不难设想，阴阳学说的起源，应是与十月太阳历有关的。而五行的变化思想，也与这一体系的五方星有关，因而它的起源同样也应与十月历有关。

彝族天文学史中另一个令人感兴趣的问题，是彝族八卦。经我们研究，彝族八卦属于“先天八卦”。通过对凉山地区出土的彝族八卦实物的研究，证实了它至少在唐代时就已经存在了。但据人们对汉族八卦的研究，“先天八卦”是宋代道士编造出来的，在此之前只有“后天八卦”。道家的学说不属于本书的研究范围，但必须指出，道家的思想是与面南少数民族的文化有着较为密切的关系的。因此，我们可以作出这样的设想，所谓道士编造“先天八卦”，是指直至宋代时，彝族八卦才由道士介绍到汉族地区。

据传说，“先天八卦”是伏羲创立的，“后天八卦”则由

周文王作成。伏羲也出自西羌，“夏建寅，宗伏羲”。二者同源，共为“先天八卦”，不足为奇。周宗室的先民世居戎狄之间，也深受氏羌文化的影响。二者的代表《河图》、《洛书》的理论，则完全可以用十月太阳历并借助于阴阳思想得到圆满的解释。因此，通过彝族八卦的研究，不但证实了所谓“先天八卦”出自宋代道士伪托的认识是不正确的，并且可以更进一步用十月太阳历来探讨和解决八卦的起源问题。

既然证实了《夏小正》是十月历，也就对研究彝族太阳历的起源问题提供了重要的线索。据文献记载，《夏小正》是孔子从夏民族的遗裔中间得到的。孔子把它说成是“夏时”，也即是夏代的历法。《管子》出自齐国，而齐宗室姜姓为西羌族的一个分支；《诗·七月》出自戎狄之间的豳地，戎与羌也有密切的文化联系。这些说明，在先秦的羌戎中间，曾普遍地行用过十月历。《夏小正》虽写作年代较晚，但其所代表的十月太阳历的行用年代却要早得多，是可以把它看作夏代官方历书的。

《夏小正》既是夏代的历书，这就意味着十月太阳历的创立和行用年代至少可以上推到夏代以前，也即十月太阳历在我国这块土地上至少行用了四千余年。由此可见，十月太阳历不仅在世界上独具特色，而且是世界历法史上行用年代最长久的历法。

(二)

从以上介绍可以看出，彝族天文学史的研究工作具有以下几个方面的意义：

1. 在彝族文化史上的意义。以往，在不少人的心目中，彝

族的文化是很落后的，几乎无天文学可言。即使有一知半解的天文知识，也是向汉族学来的。因此，认为彝族天文学没有多大的研究价值。本书的作用将改变人们这一片面的认识，因为它不仅证实了彝族有自己的天文学，而且在上古时就很发达，从而有助于恢复彝族天文学的本来面目，确立彝族在中华文化史上应有的历史地位。

2. 在中国文化史上的意义。过去，彝族天文学在中国天文学史上很少有所反映。本书从中国上古时就存在十月太阳历出发，发现中国古代天文学上以动物命名的五方星系统以及阴阳八卦等天文学理论问题都与此有关。因此，人们的传统认识需要修正。

以往有些外国天文史家是历史文献的怀疑派，他们几乎完全撇开天文历法的历史记载，仅从天象来进行探讨，以至对《夏小正》记载的是何朝何物都越弄越糊涂。这种观点也在史学界造成混乱。以往人们研究夏文化时，由于缺少文献、文物的证据，尚停留在研究神话和传说的阶段。我们现在通过彝族天文学史的研究，以《夏小正》为突破口，打开了揭示夏代文明的一个重要窗口，将逐步使夏文化的研究工作，由研究神话传说阶段进入更具有实质性的科学探讨。

十月太阳历的发现，可以用来帮助解决以往无法解决的许多文化史上的疑难问题，例如关于《诗经》中的著名农事诗《豳风·七月》的解释，《管子·幼官图》的解释等。郭沫若等早就把“幼官”正确地释作“玄宫”，现从十月历和民族关系史的角度来看，就更为明确可靠了。

3. 在中国哲学史上的意义。阴阳五行和八卦，是中国古代的基本哲学思想。可是这些概念的起源，却长期找不到正确的

答案，令人迷惑不解。从十月太阳历的角度来研究我国古代阴阳八卦与历法的关系，似乎可以找到阴阳八卦起源于十月太阳历的直接证据。这就为进一步研究阴阳八卦的起源开辟了新的途径。这也许是在中国哲学史上的一个大胆的探索。

4. 在世界历法史上的意义。我们可以有把握地肯定，夏代是使用十月太阳历的。又据《礼纬·稽命征》“夏建寅，宗伏羲”的记载，这种十月历很可能可以上推到伏羲时代。在此期间，虽经帝舜等东夷民族占统治地位的阶段，但在羌戎民族中间是不会间断的。齐国及渭河流域的豳地已证实曾用过十月太阳历；《史记·天官书》和《汉书·天文志》有“腊明日人众卒岁”、“正月旦王者岁首”的记载，说明在西汉时仍然有广大的群众是以十二月腊日，也即彝族星回节为新年的。因此，不但中国的远古上古时代曾经长期通用过十月太阳历，即使战国秦汉王者强制推行阴阳历的时期，人民群众仍然按古老的习惯，以十月太阳历的新年为新年。由此可知，在中国上古时曾普遍地行用过十月太阳历，其创立年代决不比古埃及的太阳历晚。因此，中国确是世界上名符其实的文明古国，是太阳历的故乡和发祥地。我们必须恢复这一历史的本来面目。中国的十月太阳历理应在世界历法史上占有光荣的一页。

5. 在中华民族关系史上的意义。以往有的史学家早已指出过汉族是由东夷西羌为主体的各少数民族混合形成的。本书主要从天文学史的角度，究明了上古西羌、东夷民族的文化特征，而汉族文化则是这些民族文化的融合体。中国上古文献也留下了西羌和东夷两大文明融合的痕迹。在西羌文化中，存在着与东夷文化的四方星和阴阳历相区别的以动物命名的五方星和十月太阳历的文化系统。本书依据历史文献的对比研究，证

实了古代的巴人、賡人，以及现代的彝语支民族，同属于古氏羌族。他们之间文化上的一致，又进一步证实以上结论的确实可靠。这对于民族关系史来说，提供了新的研究线索。

6. 在民族学上的意义。以往对于民族学的研究，主要集中于社会生活方面，对科学文化方面的研究是很不够的。而天文历法的内容尤其很少涉及。彝族天文学史的系统研究，扩大了民族学的研究范围，丰富了它所研究的内容，这在民族学的研究方面，也将起到填补空白的作用。

(三)

少数民族天文学史是天文学史研究中的一个新的分支，几乎完全是从空白状态中建立起来的。它的特点要求必须采用与传统的天文学史的研究方法有所不同。我们在开展彝族天文学史的研究工作中，采用了如下三种方法：

1. 实地调查与文献研究相结合。

如前所述，在彝族天文学史上，曾经经历过繁荣发达的阶段。彝族是有文字的，而且起源很早。但由于历代封建统治阶级对少数民族的歧视和压迫政策，以及在中古以后，本民族没有形成一个较大的长期稳定的地方政权，使得彝族文化得不到应有的发展，长期处于衰落状态。直到解放前，所有彝文经典都只有手抄本，尚未出现印刷的书籍。面对这种情况，要收集彝族天文学资料，就必须进行实地调查。作实地调查，无疑是开展彝族天文学史研究的最为有效的手段，是迅速地取得并掌握彝族天文知识的最好途径。因此，我们开展彝族天文学史的研究，是首先从实地调查入手的。

彝族天文知识大多掌握在毕摩手中。解放前的彝族地区，

几乎没有学校，毕摩的知识大都通过父子相传的形式世代继承下来。但由于毕摩主要是为宗教迷信服务的，被传授下来的知识是经过选择的，与星占和宗教活动关系不大密切的部分便被逐渐遗忘和淘汰了。例如，我们发现，有很多毕摩，就已对本民族的十月太阳历毫无印象。因此，实地调查所得的资料，只能反映出彝族近代天文学的状况，而且还包含着各个毕摩本人的主观认识。要想仅通过实地调查就得到系统的彝族古代天文学的知识，那也是不可能的。所以，从实地调查所取得的资料也是有局限性的。

彝文经典是我们获得彝族天文资料的另一个重要来源。但是，在这些彝文经典中，除掉仅有的一本《宇宙人文论》重点讨论彝族的宇宙理论和毕摩从事宗教活动所使用的星占书以外，尚未见到其它有关天文学的专门著作。由此可见，在近现代的彝族文化中，天文学可能尚未形成一门独立的学科，而是被淹没在毕摩的星占活动中的。从这些经典著作中，一般只能获得零碎的天文历法知识。流传下来的这批彝文经典，大多是明清以来的著作。其中所记载的天文学知识，虽然可以上推若干世纪，但终究是有限度的。因此，这方面的资料也存在片面性。

为了克服以上缺陷，并且探求上古彝族天文学的状况，我们就不得不借助于汉文资料。汉文资料虽然不能找到系统记载彝族天文学的内容，但由于彝汉两族有着密不可分的文化联系，因此汉文资料对于研究彝族天文学史的价值也是不可忽视的。在我们对于彝族天文学史的研究中，自始至终都是将实地调查和彝汉文献资料结合在一起进行综合研究的。这样，才获得了较为系统的全面的知识，并从这些片面零碎的资料中，探

求出它的本质和规律，发掘和恢复了它的本来面目。

2. 不同学科互相结合。

传统天文学史的研究工作主要是文献研究。但开展少数民族天文学史的研究工作就将遇到更多的困难。例如，不同文字和语言的翻译问题，资料的缺乏和散失问题，民族学问题，民族关系史问题，等等。只有在具有不同专长的学者互相配合的情况下才能取得较好的成果。对于彝族天文学史的研究工作，我们注意了天文学史与社会调查、民族史和民族关系史等方面的互相配合。如果不能发挥这些学科各自的优势，是很难取得这些进展的。

对于彝族太阳历和《夏小正》的研究就是一个很好的事例。彝族十月历起先是由作民族调查的学者了解到的，并作过很简略的报道。但由于他们对天文历法不甚了解，没有对它作出深入的研究，从而也未引起人们的关心和注意。自从我们对这种历法进行了较深入的研究之后，便立即引起社会上的强烈反应。

从汉代起，人们就注意对《夏小正》的研究。但由于摆脱不掉阴阳历的先入之见，对它的历法性质始终未能探究明白。近代人们对于《夏小正》星象的研究，几乎把它导入了死胡同。我们通过社会调查，又从民族学、民族关系史入手，终于从根本上弄清了它的历法性质。这应该把它看作是多学科合作所取得的收获。

3. 要善于进行新的探索。

人类的科学文化总是由低级向高级发展的，每种发明创造都是建立在前人成就的基础之上的。首先是继承，然后才有发展。正如著名英国科学家牛顿评价自己在科学上成功的原

因时指出的，“那是因为我站在巨人肩上的缘故”。在继承前人成就的同时，也要敢于创新和作出新的探索，否则，科学就只能停留在原有的基础上，不能取得新的进步。真理是相对的，总是在同错误的意见作斗争中发展起来的。对于一种错误观点，也许人们暂时还不能判别它的是非和真伪，但它总是存在破绽和矛盾的。发现它的矛盾，正是一项新的研究工作即将取得进展的起点。寻找出圆满地解决这些矛盾的方法，便意味着取得了新的进展，研究工作就有了新的突破。哥白尼从地心说的永无休止的本轮均轮系统的矛盾中解脱出来，建立起日心地动说的体系；开普勒从天体只能作正圆运动的错误理论的矛盾中解脱出来，建立起天体作椭圆运动的理论，都是受到这一正确思想的指导。我们在研究工作中，同样遇到了许多无法克服的矛盾。例如，以十二月历来解释《夏小正》时，便出现互相矛盾的判断季节的星象；将《管子·幼官图》中的三十节气与阴阳历相配合时，总是不能令人满意；《诗·七月》中的“一之日”以周正一月来解释，八卦的变化规律用十二月历来解释等等，都显得牵强附会，如坠五里雾中。而一旦改用十月太阳历来解释，就要顺畅得多。如果不抓住这些矛盾，并且分析它、研究它，如果对陈旧的观点不敢怀疑它、否定它，在科学研究的道路上，是很难取得进展的。

(四)

我们收集和 research 彝族天文学史的工作，虽然早在1978年以前就开始了，但在学术上真正有所突破，那是在1981年4月我们到四川凉山作了实地调查以后。我们在中共凉山州委施嘉明、罗开文二位书记（彝族）以及昭觉、雷波和美姑等县委的

热情支持下，走访了这些地区，终于取得了较大的收获。没有他们的大力支持，是很难完成这一任务的。

在凉山彝族天文调查中，为我们提供彝族天文资料的彝族天文学家主要有：四川省西昌县的沙正才、昭觉县的马达仁、美姑县的曲比夫达和阿克甲兹、雷波县的罗哈古候、曲木大酿和玛尼兹（女）等。为我们做翻译工作的彝族学者有：岭光电、马拉嘎、蒋道伦、罗家修等。这次调查所以能取得较多的收获，是与他们的帮助和合作分不开的。云南彝族学者张兴、金国富、罗希吾戈和贵州彝族学者罗国义等，也都给予了帮助。

本书在编写过程中，曾得到中共凉山州委、凉山州博物馆、文化馆以及许多彝族、汉族朋友的大力支持和热情鼓励。他们为本书提供了资料、插图，并付出了其它劳动，特此致谢。

本书是系统地研究彝族天文学史的初步尝试，由于彝族天文学史的研究基础还很薄弱，有价值的文献难免不被遗漏，再加上我们水平有限，错误和缺点在所难免，希望读者批评指正。

陈久金 卢央 刘尧汉

1982年10月于北京

目 次

第一章 彝族文化史概略	(1)
第一节 世居金沙江的氐羌族群.....	(1)
第二节 氐羌先民对先秦文化的影响.....	(4)
第三节 巴蜀文化.....	(12)
第四节 夜郎、罗甸文化.....	(21)
第五节 滇彝文化.....	(27)
第六节 南诏大理文化.....	(35)
第七节 毕摩与天文学.....	(47)
小 结	(54)
第二章 西羌、巴賡与彝族上古先民的天文学	(59)
第一节 上古氐羌天文学概述.....	(59)
第二节 《夏小正》的天文历法成就.....	(63)
第三节 天文学家萇弘.....	(65)
第四节 巴賡天文学家鹞冠子.....	(68)
第五节 巴人历法家落下闳.....	(74)
小 结	(80)
第三章 恒星观测	(82)
第一节 对星空的认识和恒星的命名.....	(82)
第二节 星座和星表.....	(86)
第三节 星图.....	(92)

第四节	关于星辰的神话故事·····	(97)
第五节	从汉族二十八宿星名看彝族二十八宿星 名的起源·····	(100)
小 结	·····	(108)
第四章	天文观测和天体运动的研究·····	(109)
第一节	方位和昼夜时段的划分·····	(109)
第二节	太阳位置观测和季节的测定·····	(113)
第三节	月亮观测及其运动的研究·····	(118)
第四节	日月食理论·····	(123)
第五节	彝族对行星的认识·····	(125)
小 结	·····	(128)
第五章	十二兽历法·····	(130)
第一节	云南南涧虎街十二兽壁画与彝文《母虎 日历碑》·····	(130)
第二节	南涧虎街十二兽祭祀活动及其宗教舞蹈 ·····	(135)
第三节	滇黔彝区“十二兽”集市·····	(137)
第四节	十二兽历起源于远古西羌的图腾崇拜 ·····	(145)
小 结	·····	(150)
第六章	彝族太阳历·····	(151)
第一节	前人关于彝族太阳历的报道·····	(152)
第二节	我们的实地调查·····	(157)
第三节	间接证据·····	(160)
第四节	白族和土家族的十月太阳历·····	(163)
第五节	彝族太阳历的基本特征及其分析·····	(166)

第六节	彝族太阳历使用年代的讨论小议……	林武 (170)
第七节	彝族太阳历的优点及其在科学史上的意义……	林武 (171)
小 结	……	(174)
第七章	火把节星回节是彝族太阳历新年 ……	(176)
第一节	火把节起源的传说……	(176)
第二节	火把节即彝族新年……	(178)
第三节	星回节的文献及意义……	(183)
第四节	火把节即星回节……	(186)
第五节	火把节名称的由来……	(188)
第六节	火把节星回节日期的考证……	(190)
第七节	大年和小年及近代彝族新年的变迁……	(194)
小 结	……	(198)
第八章	《夏小正》和彝族太阳历同源于一羌夏古历 ……	(199)
第一节	从与《月令》季节的对比证《夏小正》 是十月历……	(200)
第二节	从各月的太阳方位证《夏小正》是十月 历……	(206)
第三节	参星……	(209)
第四节	北斗斗柄的指向……	(211)
第五节	气温与节气……	(215)
第六节	《夏小正》的物候是十月历……	(217)
第七节	十月历的旁证之一《诗·豳风·七月篇》 ……	(223)
第八节	十月历的旁证之二《管子·幼官篇》……	(227)

第九节	《夏小正》是彝族太阳历的前身·····	(231)
第十节	十月太阳历创始年代的讨论·····	(235)
小 结	·····	(237)
第九章	彝族阴阳历 ·····	(239)
第一节	彝族阴阳历与汉历的关系·····	(239)
第二节	新年、大小月和置闰问题·····	(244)
第三节	纪年纪月和纪日·····	(249)
第四节	《宇宙人文论》所载历法分析·····	(254)
第五节	彝族恒星月的纪日周期·····	(259)
第六节	白族古历·····	(262)
小 结	·····	(265)
第十章	彝族的宇宙理论 ·····	(266)
第一节	宇宙起源的学说·····	(266)
第二节	对宇宙结构的认识·····	(268)
第三节	对地体及其运动的认识·····	(272)
第四节	彝族宇宙理论的特色及彝汉宇宙理论的 相互关系·····	(275)
小 结	·····	(278)
第十一章	彝族星占学 ·····	(280)
第一节	一个祭祀天地鬼神的仪式·····	(280)
第二节	彝族星占学概述·····	(284)
第三节	八方占和虎星占·····	(288)
第四节	十二生肖占·····	(291)
第五节	二十八宿星占和六十天周期占·····	(295)
第六节	彝族星占学的特点·····	(298)
小 结	·····	(301)

第十二章	彝族八卦	(302)
第一节	彝族八卦简介	(302)
第二节	八卦与宇宙概念	(309)
第三节	八卦与历法	(316)
第四节	八卦与星占	(321)
第五节	彝族八卦的形成时代	(327)
第六节	八卦导源于十月太阳历	(330)
小 结	(333)
附 录	(335)

第一章

彝族文化史概略

第一节 世居金沙江的氏羌族群

1975年，在云南禄丰县发现距今八百万年前的禄丰腊玛古猿化石。它是从猿到人的过渡类型。前此不久，1965年，在禄丰北邻元谋县发现距今一百七十万年前的元谋猿人化石。它是迄今所知亚洲大陆最早的原始人类，也可能是世界最早的原始人类。元谋和禄丰都在金沙江下游南境，属云南楚雄彝族自治州；北境为四川西南部，属凉山彝族自治州。滇、川两省彝族自治州在金沙江下游南北连成一片，是我国彝族最集中的地区（见图1.1）。

从发现禄丰腊玛古猿和元谋猿人的化石之后，对于人类起源，迁徙及民族迁徙，都须重新考虑。关于人类起源和民族迁徙的地理环境，过去考虑过山脉、河流、海洋、湖泊、气候、植物和动物等等因素。但对于能吸引象、马、牛、羊、猿猴等动物和人类的盐泉这个重要的自然因素，却被忽略了。盐是这几种动物和人的机体所必需，马、牛、羊、猴吃了盐能刺激食

欲，祛除病害，躯体肥壮，毛色光泽；至于人就更不能缺盐了。在四川凉山彝族自治州盐源县，就有与盐有关的传说故事。^①

元谋县西邻大姚县有白盐井。当地彝族传说，古时有一彝族牧女所牧羊群跟随带头白羊，群聚一潮湿处舐土，由此掘地得盐水。因白羊带头发现，就叫白羊井，后叫白盐井。禄丰西邻盐兴县（从广通县析出，现撤销广通县）有黑盐井。当地彝族传说，古时有一彝族牧童看到一黑牛常聚饮一泉，肥胖光泽异常。彝人尝此泉水有盐味，取卤水浇火塘木炭上，黑炭被白盐包住；因此盐泉为黑牛发现，就叫黑盐井。黑井邻近有二盐井，一名猴井，一名“阿陋”井。当地彝族传说，古时彝族祖先看到有猴猴常聚饮此井，因名猴井。彝语猴名“阿纽”，汉别译为“阿陋”，为猴井彝名。后来，除猴井外，也有称阿陋井的，“阿陋”为彝名“阿纽”的别译。

这些传说，在明末清初的文献中，已有相应的记载，只是情节略有差异，未指明采自彝族传说。但在这些盐井周围，都是彝族先民“土彝”、“乌蛮——罗午”聚居且占统治地位。

综合有关记载，今楚雄彝族自治州境内，在明末清初时有百余口盐井，全滇约三百余井。金沙江南境楚雄彝族自治州的元谋、禄丰、盐兴、盐丰的盐泉最多。这表明，元谋彝人的家乡及其邻近是产盐最集中的地区。人类在采集时代，把野生植物栽培成作物，这是文明。在狩猎时代，把猎获的马、牛、羊和猪驯养成家畜，这是文明。前此，人类发明火以烧野果和野兽而得熟食，易于消化，这使人类体质的发展出现了一个飞跃；熟食是一大文明。人类看到马、牛、羊和猴猴舐盐土，饮卤泉，从而发现盐对人身有益，然后取卤水浇泼在篝火木炭上，以取固体盐。这可算是金沙江古老文明之一，也是人类文

明史上的一大进步。

元谋猿人的故乡濒金沙江南岸。两岸彝族的创世纪神话说：人类是从猿猴变来的。这并不足为奇，因为西北维吾尔族也有同样的神话。值得注意的是，元谋东邻东川县，据乾隆《东川府志·风俗》记载，这里彝族火葬之前，“缚尸为猿猴”。四川凉山彝族从每年猴月（三月）中选择一日作为儿童节。这两个事例形象地体现了彝族的一种观点，即人是从猿猴演变而来。这也反映了彝族居金沙江南北两岸，与亚洲人类的祖先元谋猿人同样渊远。

彝族语言属汉藏语系藏缅语族（在国内也可叫藏彝语族），文化属古羌戎族群或叫古氏羌族群。氏羌族群遗裔包括彝、藏、羌、白、怒、门巴、珞巴、哈尼、傈僳、拉祜、纳西、景颇、阿昌、普米、基诺、土家等十六个民族，共约1560多万。^②彝族540多万人（1982年），在全国五十五个少数民族中，居第四位，在氏羌族群中居第一位。其次藏族380多万，白族100多万，哈尼族近100多万，土家族280多万，基诺族最少，仅1万人。藏族分布在西藏、青海、甘肃、四川、云南。门巴、珞巴在西藏。羌族在川北。白族在云南、四川、贵州。土家族在湖南、湖北、四川。其他各族全在云南。云南、四川西南、贵州西北的古老民族，除氏羌族群中的彝、白、纳西、哈尼之外，还有百越族群（壮侗语族）和濮僚族群（佤、布朗、崩龙、仡佬）为古老，但人数很少（只30多万人）。有人认为，古氏羌族群原居甘南，往东迁达山东，融合于汉族。例如：西周姜太公祖于羌；古氏羌往西北迁达新疆，融合于维吾尔等族；往东南迁为湘、鄂、川土家族；往西迁为藏、门巴、珞巴；往西南迁为羌、彝、白、藏各族。

根据以上介绍，可以认为，金沙江流域很可能是氏羌先民文化的发源地之一。在远古时代，他们是很强大的民族，彝、藏、白、羌等古氏羌支系，分别溯金沙江、雅鲁江、岷江、沱江、嘉陵江北上，达西藏、青海，甘肃、陕西；沿长江东下，达湖北、湖南、河南等地，并在中原地区与其他民族杂居。后来，大部分融于汉族之中，仅少部分在不同程度上保留着原有的文化特征，演变成今天的彝、藏、白、羌、土家等支系。

第二节 氏羌先民对先秦文化的影响

原始时代，一个部落内部各民族间，当有一个共同的纪日制度，以统一本部落祭祀、围猎、交往、打仗等各项活动。从部落联盟到国家的建立，始由国王颁行历法“敬授人时”，以此体现国家的权力。一年的首月叫正，首月的首日叫朔，正月一日叫正朔。夏、商、周三代各有正朔及其服色；所谓“服色”即王者的车、马、旌旗、衣服所采用的颜色。改朝换代，政权更迭，其正朔及服色也随之改变。它实际上标志着国家的文化传统是随统治民族的更换而改变的。夏、商、周的正朔和服色，当是渊源于其原始氏族部落时期的历法和服色。汉末，西戎中的氐人，还用服色来区别两个部落。《三国志·魏书》引《魏略·西戎传》说：“氐人，……或号青（黑）氐，或号白氐，或号蚺氐；此盖虫之类，人即其服色而名之也。”今天，彝族服色尚黑，白族服色尚白，这当是继承其先民古氏羌服色的传统习俗。

秦皇、汉武迷信齐、燕方士关于先秦阴阳家邹衍“终始五德”命运之说，认为黄帝是土德尚黄；夏代是木德尚黑；商代

是金德尚白；周代是火德尚赤；商取代夏是金尅木；周取代商是火尅金；于是，秦取代周为水尅火，尚黑；汉取代秦为土尅水，尚黄。这种阴阳五行思想认为，夏、商、周、秦、汉帝王的兴衰继替是命运所定，并用颜色区分所行正朔。本来，黑、白、赤（红）、黄是自然界的现象，夏、商、周各尚其色，当取其民俗所好。阴阳家邹衍之徒，遵崇终始五行之说，将色彩神秘化，因此，秦尚黑，汉尚黄，已不具民俗传统，纯出迷信拼凑。

夏、商、周分别崇尚黑、白、赤，当取自其原始民俗传统。对于夏族，《史记·六国年表》说：“禹兴于西羌”。

《集解》引皇甫谧说：“孟子称禹生石纽，西夷人也。《传》曰：‘禹生自西羌’是也”。《正义》说：“禹生于茂州汶川县，本冉犹国，皆西羌”。即夏禹出生在今川北茂汶羌族自治县。东汉王符《潜夫论·五德志》称夏禹为“戎禹”。这说明，夏禹出自远古羌戎。夏禹不仅生于蜀，而且娶于巴。《书·皋陶谟》说，“禹娶于涂山”。《方輿纪要》卷六十九《重庆府·巴县·涂山》引杜预说：“巴国有涂山，禹娶于涂山是矣”。今从古羌戎遗裔彝族的太阳历可恢复《夏小正》实为夏代太阳历，尤可证夏禹与巴、蜀及古羌戎的关系至为密切。关于周的族源，《史记·周本纪》并《集解》说，周祖后稷之母名“姜原”，她是“炎帝之后，姜姓”。《诗·大雅·生民》说：“厥初生民，时维姜嫄”。周后稷则“别姓姬氏”。《史记·五帝本纪》说，黄帝是“姬姓”。即周母方出自炎帝姜姓，父方出自黄帝姬姓，姜、姬二姓互婚，两者都是出自远古羌戎。《后汉书·西羌传》说：“西羌之本，出自三苗，姜姓之别也”。《史记·五帝本纪》说，帝尧“迁三苗于三危，

以变西戎”。姜和羌的关系，考古学家董作宾说：“甲文中，羌字最多，羌与姜本是一字，男为羌，女为姜，即姜为女子之姓；其实，姜姓即羌人之姓。殷人曾用通婚拉拢羌人，武丁时曾娶姜女为妇。卜辞：妻姜妇”。^③ 历史学家顾颉刚也说：“姬周当是姜姓的一个支族，而姜和羌实是一字。姬姓大概本是羌族的一个部分”。^④ 至于秦的族别，蒙文通在其专著《周秦少数民族研究》第六节《秦为戎族》中考订：“秦即犬戎之一支”；“秦之父系为戎”；“秦之母系亦当为戎”；“秦之为戎，固不自疑”。^⑤ 凡此说明，夏、周、秦，其族源与古羌戎有不同程度的亲缘关系。

远古羌戎居甘、陕渭水流域，其势力渐往东发展，其中有一支经河南达山东半岛。《史记·五帝本纪·正义》说：“神农氏，姜姓也。……长于姜水（即渭河），有圣德，以火得王，故号炎帝。初东陈（今河南淮阳），又徙鲁”。河南、山东在西周时有姜姓封邑，《国语·周语》说：“齐、吕、申、许由（出自）大姜”。即表明从河南（吕——南阳；申——唐河；许——许昌）到山东（齐），有众多的古羌（姜）遗裔。这是西周的开国功臣西羌人姜尚封于齐地的民族基础。河南临汝县在春秋时有“戎蛮子国”，直到明代尚遗“蛮城”。^⑥

溯源于远古羌戎的夏代，尚黑，这在羌戎或氏羌遗裔藏缅语族彝语支、藏语支、羌语支各族中，有不同程度的反映，以彝语支中的彝族、白族表现特别明显。滇、川、黔彝族有涅苏、尼苏（滇）、诺苏（川）、糯苏（黔）等自称，涅、尼、诺、糯之义均为黑，苏义人，即自称黑人。彝族都崇拜黑虎，它是以黑虎为图腾的遗迹。云南哀牢山上段自称罗罗的彝族，每家都供一幅由巫师绘制的男女祖先画像，称为“涅罗摩”，义为

“黑母虎祖先”（“涅”义黑，神灵、祖先；“罗”义虎，“摩”义雌性；“罗摩”义母虎）。夏代祭祀“牲用玄”，即用黑羊“夏羊”（《尔雅·释畜·郝疏》）。罗罗彝巫也限黑羊祭祀。夏代祭器为黑色，“墨染其外，朱涂其内”（《韩非子·十过》）。罗罗彝也如此。夏代祭祀的太庙称“玄堂”（《路史·后纪·夏后氏》），即黑堂，也称为“玄宫”。罗罗彝至本世纪二十年代，每当新屋建成，有些仍按传统习俗，烧青松叶将新屋薰黑；此可称为黑堂或玄堂，玄宫；有些只将供祖先灵位、画像周围一片墙壁薰黑，认为祖先喜爱黑色，必须如此。罗罗彝聚居村有名为“罗摩”（母虎）、“纳罗”（黑虎）等村名，意思是母虎族、黑虎族所居村落。

自称黑人“诺苏”的川、滇凉山彝族，也曾自称“罗罗”，《方輿纪要》卷三《建昌边图》称之为“罗蛮”，义当为虎族；大凉山中心昭觉、美姑等县，也有若干村名为“罗罗”，即虎族居村。凉山彝族主要分布在川西南雅砻江东西两侧，雅砻江和金沙江的分水岭南段称为纳喇山脉，它是凉山彝族和彝语支摩梭人世代耕牧的山区。凉山彝族自治州盐源县的摩梭人自名“喇人”（光绪《盐源县志》卷二），即自称“虎人”。彝语和摩梭语“纳喇”义为黑虎，即纳喇山脉历为黑虎族（彝族和摩梭人）生息之区，故以族名命其所居山脉。雅砻江的彝语名“诺矣”，义为黑水。这是用所尚黑色作为所居江河的名称。他们喜欢穿戴黑衣、黑裤、黑裙、黑披氈、黑包头。特别值得注意的是，凉山彝族的手工艺品杯、盘、钵、盃、杓、酒壶和马鞍等木质漆器，其图案纹饰一律涂黑、红、黄三色；它们当是夏尚黑、周尚赤、伏羲尚黄的原始遗俗。伏羲之名在《管子·轻重戊》和《诗·陈谱》中均写成“虚戡”，都从

彪，即伏羲本身就代表虎。《路史·后纪·女皇氏》引《洞神部》说：“伏羲姓风，女娲姓玄”。《易·乾》说：“云从龙，风从虎”。也把伏羲当作虎。伏羲是古羌戎原始虎部落首领的代号，未必实有其人。虎皮色通常是黄底黑斑，即所谓黑虎，白虎极少。至于赤（红）虎，或黄近于赤之虎，更属罕有。羌戎原始虎部落分演为若干部落，使用黑、黄、红、白各色区分。例如，凉山彝族自治州德昌县自称“纳苏”的彝族，其原始图腾是虎或黑虎，下分黑竹和柏树两支。黑竹支以耗子（汉姓贺）即老鼠为姓，又分衍为十二支，以黑鼠、白鼠、花鼠、臭鼠、田鼠、松鼠、小眼睛鼠等为区别；柏树支分衍为李、谷、熊、羊、狼、獐、鹰、雉等八支。^⑦由此可设想，远古羌戎以虎为图腾，繁衍分支为黑虎、白虎及其他动植物等等图腾。彝族继承黑虎，白族继承白虎。伏羲和黄帝尚黄，夏尚黑、周尚赤，很可能是取自远古羌戎图腾及其区分图腾的颜色。这三种颜色全由凉山彝族的木质漆器一律涂黄、黑、红三色得到集中体现。羌、藏、白、普米、土家等族尚白，当如前引《西戎传》所说远古“白氏”以服色为白的继承。

云南大理白族自治州大理、剑川等县和怒江县、昆明郊区及贵州的白族，大多数自称“白子”，另有“白尼”、“白伙”等自称，其义为白人即白族（子、尼、伙义均人），都崇尚白色，喜穿白衣服，披白羊皮。怒江傈僳族称当地白族为“勒墨”，而白族自认是“腊扒”（“腊”义虎，“扒”义人）即虎族。^⑧白族自称白子也反映在其世代生息的山河名称上。大理州首府下关市东南有“昆雌江，俗名比齐河”（康熙《大理府志·山川》）。此“昆雌”、“比齐”都是白族自称白子的变音异写。大理州境源出剑川自北而南至巍山流入澜沧江的漾

潯江及其所经潯潯县，“潯”义为汉，“潯”即白族“比齐”之“比”的别译；此江流域为汉族和白族共居。

从白族自称白子的别音潯子、昆雌、比齐，可追溯其虎图腾及尚白的历史渊源。《礼记·王制》说“西方日戎”，《疏》引《尔雅·旧注》说“六戎中有鼻息”；《风俗通》也说“戎类有六，五曰鼻息”；《战国策·赵策》称儿子为“息”（息字从自，可读自或子），则鼻息可读鼻子、必子、比子、白子。前述羌戎共祖伏羲又作“虑戏”，《说文》说，“虑，虎儿（貌），从虎，必声”，则虑戏可读必戏、鼻息、白子。湘西土家族苗族自治州的土家族语近于彝语，自称“比兹”，为古代巴人遗裔，崇拜白虎，曾以白虎为图腾。^⑨《晋书·李特载记》将巴人称为“巴氏”，属“东羌”。《荀子·疆国》说，秦“西有巴戎”。从而可知，土家族亦属古羌戎遗裔。《华阳国志·巴志》说，世称巴人为“白虎復夷”，又称“弼头虎子”。

“復”和“弼”均读必，应是白族和土家族的自称“比”。“復夷”即“比夷”、“比子”，白族和土家族是“白虎復夷”的遗裔。《蛮书》卷十引《华阳国志》古版本说，“巴夷”又名“虎夷”；此虎夷当专指“白虎夷”即白族、土族的先民。

白族和土家族同以羌戎远古共祖“虑戏”、“必息”、“比子”为自称。白族尚白，其虎图腾当以土家所崇为白虎。

自伏羲至夏禹，其虎图腾及服色由彝族体现。值得注意的是：夏“禹建寅（虎），宗伏羲”。^⑩而伏羲的先天八卦尚存于彝族“八索之占”中，特别是反映夏历的《夏小正》，可藉助彝族十月太阳历论证其为十月太阳历，并非数千年来误认为的夏历为阴阳历。由此，对于古语“中国失礼，求之四夷”当重新认识，以便于了解中国各族文化的相互渗透。

前引文献说，“伏羲姓风，女娲姓云”，“云从龙，风从虎”。伏羲是虎图腾，属古羌戎，由彝、白等氏羌族群继承。那末，常与虎伏羲并称“姓云从龙”的女娲自然是龙图腾了。湖南、广西、贵州的苗族祭祖，“用巫设女娲，伏羲位”。^①“苗妇有子祀圣母；圣母者，女娲是也”。^②贵州布依族祭祖时，巫师说：“圣母（女娲）有灵”；“走入葫芦”。贵州水族的天地开辟歌说，水族迁徙路线是由贵州、广西、湖南、湖北、江西、浙江、江苏到“女娲开辟地方”^③来的。这是把女娲当作远古祖先。苗为苗瑶语族，水、布依、黎、壮、侗、僚等族为壮侗（或壮僚）语族，二者同属百越族群。柳宗元《柳州侗氓》诗说，壮、侗各族“拜水神（龙）”，“作文身”。^④为什么要“文身”？广东黎族认为：如果不“文身”，则“上世祖宗不认其为子孙”。^⑤这反映了黎、壮、侗、水、布依各族曾以龙为图腾，此习俗遍于长江及沿海各族。《史记·吴太伯世家》说，“荆蛮，文身断发”。《集解》引应劭说，因“常在水中，故断其发，文其身以象龙子，故不见伤害”。《索隐》说：“（荆）蛮者，南夷之名，蛮亦称越”。《史记·赵世家》又说：“夫剪（断）发文身，错臂左衽，瓯越之民也。黑齿雕题，郃冠秫绌，大吴之国也”。这里把湖南、湖北（荆蛮——苗族）、江苏、浙江等地认为龙崇拜文身的各族都当作越民即百越族群。崇拜龙的各族是以女娲和虞舜所代表的东夷，《史记·五帝本纪》说：帝舜“渔雷泽”。《正义》引《括地志》说：“雷泽有雷神，龙头人身，鼓其腹则雷也”。引《括地志》又说：“越州余姚县”，因“舜姚姓，故云余姚”。并说“舜上虞人，去虞三十里有姚丘，即舜所生也。周处《风土记》云，舜东夷之人，生姚丘。姚墟在濮州雷

泽县东三十里”。《孟子·离娄下》说：“舜东夷之人”。由此可见，从山东、江苏、浙江、福建、广东沿海和湖北、湖南等长江、湘江流域，多是“黑齿”、“文身”的龙子，即以“龙——女娲”为图腾的各族古居民苗、黎、壮、侗、水、布依等百越族群，其先民是帝舜为代表的东夷。

经历史学者和考古学者的研究，帝舜实即帝誉，为殷商之祖，且为东夷。王国维在其《古史新证》第三章《殷之先公先王》中说：“祭法殷人禘誉，《鲁语》作殷人禘舜”。李亚农说：“殷人的发祥地是在易水流域和渤海湾”。^⑩翦伯赞说：“（东）夷实即殷族。”^⑪殷商发祥于海湾，当以龙为其图腾。因此，有说殷人“祖夔”^⑫；而“夔是一种爬虫类加以变化的形态，其形态特色是象龙的形态，有一角和一足。夔纹在殷代周初的铜器应用很多，变化也很多”。^⑬从而可以看出，东夷是以龙为图腾，西戎则以虎为图腾。

远古时，西戎的氏族部落间，东夷的氏族部落间，西戎和东夷之间，会经常发生战争。《史记·五帝本纪》及《集解》和《正义》记载，黄帝打败炎帝之后，又杀“九黎君号蚩尤于凶黎之谷”；虞舜平定并驱逐江淮、荆州等地的“三苗”。这说明，黎、苗等百越族群曾受过沉重的打击。

远古各部落间战争频繁，有的被消灭，有的被并吞，有的彼此通婚而相互融合。其原先图腾也会因并吞、融合而有变化。伏羲、黄帝等所谓“三皇”、“五帝”，未必实有其人，乃属氏族部落名称。伏羲、神农、黄帝、夏、周、秦为氏羌族群先民，尚有线索可循。女娲、帝誉、帝舜、殷商为东夷代表，大体上为百越濮僚族群先民。

一种传统的观点认为，所谓“炎黄子孙”和华夏，并不包

括各少数民族而专指汉族；时至今日，这种观点在学术界中并未完全改变。实际上，如前所述，夏、周、秦等都出自古羌戎；至于伏羲、炎帝、黄帝、帝喾、帝舜等古帝全是戎、狄、蛮、夷等“四夷”。正如郭沫若所说：“羌人、夷人、戎人、狄人、苗人、蛮人，正是汉族的前身，历史上所说的华夏，乃是由他们共同融合形成的^②。”汉族胚于远古羲、炎、黄时代，经夏、商、周三代，才逐渐壮大起来。至于“汉人”这个名称是到东汉顺帝永和元年（136），才由镇压“武陵蛮”的武陵太守李进首次提出来的^③。

由于对“炎黄子孙”和“华夏”作专指汉族这一片面认识，因而对古语“中国失礼，求之四夷”的理解也就不全面了。据通常的观点，各少数民族的先进文化主要是由中原汉族传给；如果中原汉族的某种文化（“礼”），因过时而消亡或由于其他原因而丧失，可从少数民族中寻求获得。现在看来，应该说，汉族的先进文化，有些是吸收了各少数民族的优秀文化之后形成的。这在上古文化史上就更明显了。范文澜说得好：自从“伟大的中华人民共和国成立以来，国内各民族都成了相互敬爱的兄弟民族，各族的祖先也就成了各族共同的祖先，共同的伯祖和叔祖，因此，一族的成就，也就是各族的成就。”^④

第三节 巴蜀文化

古代巴国约当今川东，跨嘉陵江东西两侧。巴人分布则越出巴国境，东达今鄂西南，由巴东县至来凤土家族自治县和湘西土家族苗族自治州，北至嘉陵江上游甘南天水地区（见图1.2）。

据文献记载，巴人的起源有三种传说：

（一）《山海经·海内经》：

西南有巴国，大皞生咸鸟，咸鸟生乘鳌，乘鳌生后照，后照是始为巴人。

（二）《路史·后纪·太昊伏羲氏》：

伏羲（即大皞）生咸鸟，咸鸟生乘鳌；是司水土，生后照，后照生顾相，牟（降）处于巴。

（三）《后汉书·南蛮传》：

巴郡、南郡蛮，本有五姓：巴氏、樊氏、暉氏、相氏、郑氏，皆出于武落钟离山。其山有赤、黑二穴，巴氏之子生于赤血，四姓之子生于黑穴。未有君长，俱事鬼神，乃共掷剑于石穴，约能中者，奉以为君。巴氏子务相乃独中之，众皆叹。又令各乘土船，约能浮者，当以为君。余姓悉沈，唯务相独浮。因共立之，是为廩君。乃乘土船，从夷水至盐湖。……廩君于是君乎夷城，四姓皆臣之。廩君死，魂魄世为白虎，巴氏以虎饮人血，遂以人祠焉。

《华阳国志》概述巴蜀的历史渊源说：“巴国远世则黄、炎之支，封在周则宗姬之戚亲”。蜀国“至黄帝为其子昌意娶蜀山氏之女，生子高阳（辛）是为帝喾，封其支庶于蜀，世为侯伯，历夏商；周武伐纣，蜀与焉”。炎、黄之前为伏羲，即伏羲、神农（炎帝）、黄帝，史称“三皇”。^③伏羲的出生地，据《方輿纪要》卷五十九《成纪废县》引《帝王世纪》说：“伏羲生于成纪”，即今甘南天水地区。其后裔沿嘉陵江南下入川东，可达今土家族分布的鄂西南巴东县及来凤县之间的清江即古夷水；由此往南徙，可达今土家族分布的湘西北境。

从古文献推测，早在夏代初期，巴人已经与中原有交往。

《华阳国志·巴志》说：“（夏）禹会诸侯于会稽，执玉帛者万国，巴、蜀与焉”。《山海经·海内南经》说：“夏后启之臣曰孟涂，是司神于巴，（巴）人请讼于孟涂之所”。据郭璞注，当时孟涂倾听巴人诉讼的地方，在今巴东县东邻秭归县，正为巴人所在地。

商周之际，巴人参加了周武王伐商纣的战争行列。《华阳国志·巴志》说：“周武王伐纣，实得巴、蜀之师，著乎《尚书》。巴师勇锐，歌舞以凌，殷人倒戈；故世称之为：武王伐纣，前歌后舞也。武王既克殷，以其宗姬于巴，爵之以子。古者，远国虽大，爵不过子”。于是在巴人地区建立了巴国。战国时，秦灭巴国，既而取代周。

秦灭巴国之后，巴人又称賫人。《晋书·李特载记》说：“秦并天下，以为黔中郡，薄赋斂之，口岁出钱四十；巴人呼赋为賫，因谓之賫人焉。……复号之巴氏。特父慕为东羌猎将”。这说明，巴人或賫人属古氏羌族群。由于巴人别称賫人，故又合称“巴賫”；西汉时杨雄《蜀都赋》说：“东有巴賫，百濮所充”。巴国境居民，除巴賫之外，还有濮人即僚人。《晋书·李势载记》说：“初，蜀土无僚，至此始从山而出”。并说巴蜀居民为“巴、濮杂种”。即有巴賫和濮僚两种主要居民。

当楚项羽和汉刘邦灭秦之后，巴人又带着自己的战斗队和歌舞团，参加了刘邦击败项羽而建立汉皇朝战争。《华阳国志·巴志》说：“阆中有渝水（即嘉陵江），賫民多居水左右，天性刚勇，初为汉前锋陷阵，锐气喜舞。帝（刘邦）善之曰：‘此武王伐纣之歌也’。乃令乐人习之。今所谓巴渝舞也”。这种乐舞，成为中华民族的文化之一。

春秋战国时，巴国西南境与滇、黔毗邻的今宜宾地区有“夔侯国”。《方輿纪要》卷七十《叙州府》下引《大明一统志》说：“春秋战国时，皆为夔侯国”。并说，宋代于此名“叙州”，因“取西戎即叙之义”。因夔人属古氏羌，故又名“羌夔”（《后汉书·杜笃传》）或“氏夔”（《史记·平津侯主父列传》）。氏夔和巴氏都是古氏羌族。

古蜀国在四川的西部，包括今川北茂汶羌族自治县、阿坝和甘孜两藏族自治州、凉山彝族自治州、云南宁蒗彝族自治县及云南楚雄彝族自治州北境姚安、大姚、永仁、元谋等县。国境由东而西有沱江、岷江、大渡河、雅砻江，自北南流入金沙江及长江。这里主要是古羌戎遗裔羌、藏、彝、摩梭人、西番人的世居地，曾有古濮僚族杂居其间。

古羌戎的原始共祖伏羲与女娲并称。文献记载两者的关系，一说是兄妹，一说是夫妻。两说都与彝族传说相合，先是兄妹，后结成夫妻。《路史·后纪·女皇氏》说，女皇氏为“太昊氏（伏羲）之女弟”。注引唐卢仝诗：“女娲本是伏羲妇”。又称女娲为“皇母”，注：“今峨眉山亦有女娲。常璩《华阳国志》等谓，伏羲、女娲之所常游”。《方輿纪要》卷六十六载，四川名山峨眉有“大洞十二，小洞二十八，若伏羲、女娲、鬼谷诸洞，其最著者也”。卷七十二《峨眉县》下有“罗目江在县西，出峨眉山麓”，流入“阳江即大渡河”。峨眉县在凉山彝族自治州甘洛县和峨边县的北邻，也是彝族和西番人的故居。彝语称峨眉山为“罗目”（即罗目江所出），乃译音，义为母虎（“罗”义虎，“目”义雌性），即母虎族（彝族）居地。老彝文典籍中有《罗目山经》即《母虎山经》。凉山彝族传说，远古洪水泛滥，淹没人群，仅存伏羲和

女娲两兄妹，结成夫妻，绵延人类，生三子分别为彝、苗、汉三族之祖。我们这本《彝族天文学史》将有专章阐明，彝族八卦就是继承伏羲的先天八卦。

古蜀王相传为黄帝遗裔。《史记·三代世表》附褚少孙说：“蜀王，黄帝后世也”。《索隐》引《世本》说：“蜀无姓，相承云黄帝后”。《正义》引《谱记》说：“蜀之先肇于人皇之际。黄帝与子昌意娶蜀山氏女，生帝偁，立，封其支庶于蜀，历虞、夏、商。周衰，先称王者蚕丛；国破，子孙居姚、嵩等处”。姚指今云南楚雄彝族自治州姚安、大姚等县，嵩指四川凉山彝族自治州首府西昌及越嵩等县。

关于蜀王蚕丛，《华阳国志·蜀志》记载：“周失纲纪，蜀先称王。有蜀侯蚕丛，其目纵，始称王，死作石棺、石槨，国人从之。故俗以石棺槨为纵目人冢也。”本世纪七十年代，石棺在凉山彝族自治州西昌、冕宁、越嵩、喜德、德昌、米易等县多有出土，其时代约从战国到西汉。^②此地彝族、摩梭人、西番人属古羌戎，历行火葬，西番至近代已多改行棺葬于土中。摩梭曾将骨灰置罐入土，晚近将骨灰装入布袋放置山谷丛林。彝族将骨灰散于山林，或放置陶罐或石罐，埋入地下。前述蜀境为古代氏羌和古濮僚杂处，今凉山彝族自治州在北齐时（550—577）称为“越嵩僚郡”（《方輿纪要》卷七十四），这里的石棺葬俗很可能属僚人，其为今贵州仡佬族先民，但仡佬无纵目人的传说。而居深山幽谷，不懂汉语的凉山彝族和摩梭人，却有纵目人的传说：人类初生时为纵目，后来才改变成横目。

凉山彝族自治州历史文化上的一项重要事迹，是这里西番人的原始制蚕的方法，与史载黄帝妃嫫祖发明蚕丝相关。《史

记·五帝本纪》说：“黄帝居轩辕之丘，而娶于西陵之女，是为嫫祖。嫫祖为黄帝正妃，生二子，其后皆有天下。其一曰玄嚣，是为青阳，青阳降居江水；其二曰昌意，降居若水。昌意娶蜀山氏女，曰昌仆，生高阳，高阳有圣德焉”。《索隐》引《帝王世纪》说，黄帝“元妃西陵氏女，曰累祖，生昌意”。又将累祖作“雷祖”。传嫫祖发明蚕丝，《路史·后纪五》说，黄帝“命西陵劝蚕稼”。注引《皇图要览》说：“伏羲化蚕，西陵氏始养蚕，故淮南王《蚕经》云：‘西陵氏劝蚕稼亲蚕’，始此”。《路史》载青阳降居江水，昌意降居若水，分别为金沙江、雅砻江，均流经凉山彝族自治州。本州冕宁县出土丝束和缠丝箭镞，其时代约当战国至西汉^②。明代的《方輿纪要》卷七十四还说，冕宁县“皆西番种也”。现尚有西番居冕宁、越嶲、甘洛、盐源、木里各县。木里县卡拉公社西番人早先采集柞蚕茧制丝，后来才栽桑饲养家蚕，其他各县西番也如此。

西番制丝法是用出蛾茧壳或剪去茧一端取出蚕蛹，将茧壳加木炭灰熬煮去脂，然后取茧扯成丝绵，捻成丝线，织成腰带，或将丝绵与羊毛混纺，织成腰带。西番人剪茧成断丝，制成丝绵，再拧成线，这是原始制丝法。成都、苏州、杭州等内地制丝，当是以西番原始制丝法为基础，加以改进提高。黄帝属羌戎，其妃嫫祖当亦属羌戎。嫫祖又写成累祖、雷祖，都是同音异写。羌戎后裔西番人所居甘洛、盐源、木里等县，均有以“罗咀”、“罗祖”、“鲁苴”等为地名^③，这些地名与发明蚕丝的人名累祖或雷祖为同音异译，并非偶合，当有其羌戎的历史渊源关系。甘洛、盐源、木里三县有许多地名，以西番语的蚕名“毕基”或“碧基”取名。凡以“毕基”为地名之

处，现尚有西番人居住或曾为西番人所居（现为彝族和摩梭人所居），其周围尚有野蚕栖食的柞树林。当地摩梭人擅纺麻织品，彝族擅纺羊毛织品，西番人擅纺丝织品或丝毛混纺织品。甘洛、越嶲、盐源的西番语称木里卡拉公社的西番人（从越嶲、冕宁迁去）为“布郎咪”，意思是吃蚕蛹者或养蚕人（“布郎”义为蚕蛹，“咪”义人），即西番人是始养蚕者或养蚕人。西番蚕丝当是中华民族丝织的原始渊源。

彝族天文学的历史文化背景，仅就凉山彝族自治州这个小范围来说，不仅有西番人的蚕丝，还有其古歌；而更直接的，则是与彝族相似的西番天文。当地西番人的“西蕃”一名，最早见于晋初张华《博物志》，居大渡河北岸西汉时沈黎郡治今汉源县南岸为凉山彝族自治州甘洛县。大渡河南北岸，汉代有著名的笮都夷白狼人。东汉永平时（58—75），有白狼王唐菼一行趋访洛阳，朝觐汉明帝，演唱出颂歌三章名叫《白狼歌》。歌辞用汉文译音，由《后汉书·西南夷传·笮都夷》记载下来，流传至今。这部歌词，有说是西夏语（即党项羌语^②；有说是彝语^③；有说是摩梭语^④；有说是西番语（属羌语支）^⑤。西夏、彝、摩梭、西番均属古羌戎。汉武帝时，大渡河南北岸属沈黎郡青衣县。《水经》说“青衣水出青衣县西”，《水经注》说“县古青衣羌国也”。青衣水即大渡河，这里的羌当包括彝、摩梭、西番的先民，西番称蚕蛹为“布郎”，西番人又名养蚕人“布郎咪”；东汉时“白狼人”，很可能是西番语“布郎咪”的音译。甘洛县的西番人自称“耳苏”（义为白人），有象形文字耳苏文。在天文历法方面，有耳苏文的历书一本名叫《母虎历书》，有三十一页，每页绘有十二属相的头图，每图一天，三十页共三百六十天。末页绘四幅天球，每球绘一

虎，四虎分别爬在东、南、西、北四方，表示天球由虎推动旋转^④。凉山彝族也有虎推动天球旋转的观点，但未见有图形表达的文献。彝族和西番均为古羌戎遗裔，故其文化相似。

蜀国有蚕丛和开明等几个世系相继为王。据西汉杨雄《蜀王本记》记载：

蜀之先称王者有蚕丛、柏濩、鱼凫、开明，是时人萌，椎髻左衽，不晓文字，未有礼乐。从开明以上至蚕丛，积三万四千岁。……后有一男子名曰杜宇，……乃自立为蜀王，号曰望帝……。

《华阳国志·蜀志》说：

后有王曰杜宇，教民务农，一号杜主。……七国称王，杜宇称帝，号曰望帝，更名蒲卑……其相开明决玉垒山，以除水害，帝遂委以政事，法尧、舜禅授之义，遂禅位于开明帝。……周慎王五年（前316）秋，秦大夫张仪、司马错、都慰墨等，从石牛道伐蜀，……开明氏遂亡，凡王蜀十二世。

《山海经·海内西经》说：

开明兽身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上。

这是蜀王开明氏以虎为图腾的反映。

蜀国原始居民是以虎为图腾的氏羌族群，经秦、汉大量移入汉民，到晋初太康时（280—289），依然“蜀多羌夷”，又称为“氐叟”（《华阳国志·大同志》）或“氐叟”（《晋书·李特载记》），氏羌人数还相当众多。当秦派遣张仪和司马错伐蜀之前，《史记·张仪列传》记载张仪说：“今夫蜀，西僻之国也，而戎翟之伦也”。《正义》说，蜀为“西方羌戎”。从而可说，春秋战国时的蜀王开明是以虎“开明兽”为名，它是羌戎远古虎图腾的遗迹，是对远祖虎伏羲的继承。解放后，四

川及其毗邻鄂西、湘西、黔东北出土春秋战国时的乐器虎钮钟于，成都郫县有虎头铜戈并刻有巴蜀符号^②。这是远古羌戎遗裔蜀人、巴人的虎图腾遗迹。

秦灭巴蜀，设置郡县，大量移民，汉人渐增，随之农、工、商业大发展。《水经注》卷三十三说：“七国称王，巴亦称王。秦惠王遣张仪等救苴侯于巴，仪贪巴、苴之富，因势俘其王以归，而置巴郡焉”。《华阳国志·蜀志》说：秦惠王“以张若为蜀守，戎伯尚强，乃移秦民万家实之”。又说：“秦惠文、始皇克定六国，辄徙其豪侠（工商业者）于蜀，资我丰土，家有盐铜之利，户专山川之材，居给人足，以富相尚，故工商致结駟连骑”。在河运和农业方面：“周灭后，秦孝文王（当为昭襄王）以李冰守蜀，……穿卑江、检江，别支流双过郡下，以行舟船。……又溉灌三郡，开稻田，于是蜀沃野千里”。在巴郡境，《史记·秦始皇本纪》说，始皇三十五年，徙汉民“五万家于云阳”（今川东云阳）。这自然会促进巴郡生产的发展。

经汉武帝大力经营，巴蜀殷富，户口空前增长。到西汉末平帝元始二年（公元2年），达七十五万多户，三百五十多万人（详见《汉书·地理志》），其中多汉人。

尽管如此，东汉时，巴蜀的巴人尚有势力。它反映于东汉巴郡忠县（今忠县）石刻，仍有“白虎夷”及所属“虎民”（巴人）的姓名。宋王象之《舆地纪胜》一百七十九卷说：“《通川志》记梁山军忠县两界旧有汉石刻，著白虎夷王姓名。今其上刻汉时官属及白虎夷王及虎民等姓名，尚有可考，但字多磨灭”。蜀郡繁县（成都北邻今新繁县），据南宋时洪适《隶续》载东汉《繁长张禅等题名碑》，有“白虎夷王资

伟”、“白虎夷王谢节”之名。此“白虎夷”为先秦巴人遗民。

晋代有巴賈或巴氏李氏建立成汉国，统治巴蜀全境。直到唐、宋时川东已无巴人活动的记载，却记有古氏羌遗裔“白蛮”和“乌蛮”，即白族和彝族的先民曾抗击中央王朝的镇压。杜甫诗说：“要路何日罢长戟，战自青羌连白蛮；中巴不曾消息好，冥传戍鼓长云间。”^③又说：“绝塞乌蛮地，孤城白帝边；飘零仍百里，消渴已三年。”^④川东古代巴国境，春秋战国时夔侯国的夔人和唐代白蛮是今白族先民，汉唐青羌和唐代乌蛮是彝族先民。古夔侯国东邻到宋代还有乌蛮，《宋史·蛮夷传四·泸州》说：泸州为“古羌夷之地……。今乌蛮王子得益居其地，部族最盛”。据《通考·四裔考五》记载，这里乌蛮“其人多深目、长身、黑面、白牙”，及所记服饰、饮食、食具等生活习俗，全与凉山彝族相同。至于蜀国西南今凉山彝族自治州境，历来是古羌戎、乌蛮的遗裔彝族、摩梭人及西番的活动地区。

第四节 夜郎、罗甸文化

汉代夜郎国的疆域，约当今川南、滇东、滇东北和贵州西半壁（遵义、贵阳之西）及与滇、黔毗邻广西的西北边缘。夜郎首邑夜郎县在贵州西部今六枝县（原郎岱县）；夜郎另外三个古邑，汉阳都尉治在黔西北今赫章县，鬲县在黔西北大方和黔西（原水西）两县之间，平夷县在川南叙永、古蔺和黔西北习水这三县之间^⑤。夜郎、鬲县、汉阳三古邑，历为彝族居地，鬲县所在大方和黔西是贵州水西（即黔西）彝族安氏土司自蜀汉以来的统治中心。

夜郎与中原的关系，据《太平御览》引《十道志》“戎州”（今川南宜宾）下记载：“秦惠王（前337—前311）破滇池，始通五尺道。”即从今川南宜宾起始，经高县、筠连向滇东北盐津、大关、昭通、黔西北威宁，再入滇东宣威、沾益达曲靖。这是穿过川、滇、黔交界的彝族世居乌蒙山区，宽约五尺的驿道，故名“五尺道”。到秦始皇时（前246—前221）“常頰略通五尺道，诸此国颇置吏焉。”（《史记·西南夷列传》）这时已在夜郎和滇等大小国地区设置官吏经营了。至汉武帝建元六年（前136）派将军唐蒙取道巴符关（今川南合江县）进入夜郎境，见到夜郎侯多同，允在夜郎境设置犍为郡，郡治僇县（在黔西和大方之间），并封夜郎侯为王，给王印。秦汉夜郎国境，今有氏羌族群中的彝族、白族和百越濮僚族群中的布依、水、侗、壮、仡佬以及苗、瑶等少数民族；氏羌和濮、僚三族群是当地土著。

贵州水西彝族安氏土司的祖先济火，蜀汉时受封为罗甸王，唐、宋继袭，元代封为罗甸侯，明初改授职为贵州宣慰使，后改为水西宣慰司^⑧。其首邑常在古夜郎僇县，即今黔西。据贵州《安顺府志》卷二十二《普里本末》和贵州毕节地区彝文翻译组《西南彝志》记载彝文谱系，彝族远祖笃慕俄居滇东北乌蒙山脉区域洛宜山（今会泽县堂琅山）。笃慕俄生子慕稚枯、慕稚怯、慕稚塞、慕稚卧、慕克克、慕济济等六兄弟，分别成为武、乍、糯、恒、布、默等六个部落的始祖。彝史称为“六祖”。武部迁往滇东南今文山壮族苗族自治州，乍部迁滇东曲靖地区，糯部迁四川凉山彝族自治州，恒部留居滇东北乌蒙山区昭通地区及川南宜宾地区叙永、古蔺。布部迁黔西北毕节、威宁、水城、普安及滇东宣威，默部迁黔西北毕节、赫

章、大方及黔西其他各县。罗甸王的后裔水西安氏出自默部。彝族远祖六部落，早在战国时已达上述各地，秦汉时夜郎国四古邑，均在布部和默部所居地区。

又据《贵州通志·前事志》说，水西“安氏之先，盖出昆明（族）卤氏，夜郎直其南，殆卢夷之属国也；至周末，夜郎始著”。彝族称金沙江为“诺矣”，义为黑水（“诺”义黑，“矣”义水）。川南泸州邻金沙江，唐、宋时尚为彝族先民“乌蛮”聚居，“卢”义为黑（黑水从泸），即因黑人彝族曾居此得名；所谓“卢夷”即彝族先民。夜郎在泸州之南，其占统治地位的族类当为“卢夷”。“夜郎”一名很可能是彝语“矣拉”音译的别写，义为从黑水大江那边来的（“拉”义来或黑）。^⑤若从滇东北乌蒙山区（今金沙江南岸）迁来，也是从黑水那边来的。云南、川南、川西南、贵州西部，历来是古羌戎及乌蛮、白蛮的遗裔彝族、白族活动并且占统治地位的地区。

再考察其它地名的民族语义。彝族远祖之一笃慕俄所居云南乌蒙山脉会泽县堂琅山，又名罗邑山。彝语“罗”义虎，即虎族所居山。《新五代史·四夷附录·昆明（夷）》说：“其人椎髻跣足，披氍，其首领披虎皮。天成二年（927）尝一至，其首领号昆明大鬼主，罗殿王、普露静王九部落，各遣使者来”。民国《贵州通志·土司志·水西安氏》引道光《大定府志·种族》说，威宁州的罗罗“鬼师披虎皮”，首领和巫师披虎皮，这是彝族的传统习俗，也是虎图腾遗迹。罗甸的“甸”和罗殿的“殿”，彝语义为地方或平坝，“罗甸”即虎族居地。

《安顺府志·普里本末》说，五代时罗殿王、普露静王九部落，其中第七“罗波源部落”在今毕节，第八部落为“罗母

殊，今罗斛之罗慕、罗苏是”。（按罗斛县在黔西南，今改名罗甸县。）“罗波”意为公虎，“罗母”和“罗募”义为母虎，都是彝语地名。

彝、白两族由其先民氏羌至今，两者毗邻而居，相伴而行，有时相混，难解难分。贵州彝族最多的毕节地区，“毕节”一名就是白族自称“比跻”的别译。毕节县西南邻大方县（大定县）也曾名“比跻”，民国《大定县志》卷五说：“比跻系白罗罗之名，因号其地为比跻，久之讹为毕节。比跻与水西（黔西）、乌撒（威宁）、播勒（安顺）、三家界相联”。比跻是白族，被黑彝（黑罗罗）奴役而成为彝族“白罗罗”。比跻在元代写成“必际”，《元文类·招扑·八番顺元诸蛮》下记载：“大德二年（1289）四月，八番桑柘蛮，……与叛猫（当为苗）、仡佬、必际，联结甕槐、了江等处猫人作乱”。八番在今贵阳和惠水之间，元代在此设有必际县。这是由所居族名作为县名。夜郎古邑篁县就在毕节地区毕节、大方、黔西之间，此“篁”当是以白族自称“比”、“必”的别译。

夜郎、罗甸境地名的民族含义，只是判别夜郎王族属的基础，主要应从夜郎王的姓氏来判别。《后汉书·西南夷传》记载：“夜郎者，初有女子浣于遯水，有三节大竹流入足间，闻其中有号声，剖竹视之，得一男儿，归而养之。及长，有才武，自立为夜郎侯，以竹为姓。……今夜郎县竹王三郎神是也”。彝族用竹根、竹筒作为祖先灵位“玛都”，相当普遍，且有以竹为姓。滇西南哀牢山有一部分彝族用竹根作为祖先灵位。滇东宣威县与古夜郎县接壤，它是彝族远祖布部落迁达的地区之一。这里的彝族，解放前还用竹筒放置祖先灵位。⑩它象征彝族象夜郎王一样出自竹筒。广西与云南富宁县交界处

那坡县的彝族传说：一条河里浮着一个蓝竹筒，浮到河岸爆裂开，从中出来一个人，名叫阿搓。他去云南马关县打猎遇到一只母猴与之结婚，子孙就是“罗罗”。^⑳滇南潞江县彝族，每村种一丛竹，称为“种场”，当作夷种之源，定时祭祀崇拜。^㉑川、滇凉山彝族全用竹根作祖先灵位，古侯部落各氏族中有马氏族，“马”义为竹，即以竹为姓。凉山彝族著名典籍《勒俄特衣》说，人类祖先居木武吾其人，从山上砍来三节竹筒，爆炸出三个儿子，分别成为彝、藏、汉三族之祖。^㉒贵州彝族也同样用竹根作“玛都”。

从彝族传说和彝文典籍记载的神话，都认为彝族远祖从竹出；在现实生活中用竹作祖先灵位，有以竹为姓，此与夜郎王出自竹，以竹为姓，联系夜郎境为彝族世居，罗甸和毕节为彝语支地名，凡此可判别秦汉夜郎的族属为彝族先民。

古夜郎国，自秦皇派遣将军常頰来此设郡置吏经营，到汉武帝时，据《史记·西南夷列传》记载，已“耕田有邑聚”。从建国以来出土的汉代文物有铜器、铁器，其中包括兵器、乐器、农具等等。黔东南与川、湘交界处松桃县曾出土“虎钮铜鐸于”，可见它曾受巴蜀和巴楚文化的影响。黔南兴仁县曾出土“狗首人身骑鹿像”，它当是苗、瑶的图腾。黔西北赫章县曾出土饰“天菩萨”头饰的人像（持矛，跣足，围裙），它反映了彝族的习俗。^㉓由此也表明，夜郎文化是以彝族为主体的多民族文化。

罗甸文化以存于黔西北大方县永兴寺的水西安氏大铜钟为代表。此钟铸造于明代成化二十一年（1485），主持铸造者是明代贵州宣慰使司宣慰使安贵荣。钟重约六、七百公斤，高一百三十六公分，钟钮高十二公分，两端是两个丑人头像。钟正

面铸有“日”字，背面铸“月”字，两字之间有大小相等的四幅八卦图形，并有雷纹作装饰，铭文全是阳文，分彝文、汉文两部分。汉字共三十四行，已模糊难辨，约二百四十余字，开头书：“大明国贵州宣慰使，水西□□□信官宣慰使□□□□□□安贵荣□缘夫人奢迦”字样。末尾铸有“成化二十一年乙巳四月十五日丙寅吉旦”等字。在汉文“工匠”九十三人之后全是彝文，共三十三行，每行八字，共计二百六十四字，经毕节地区民族事务委员会彝文翻译组辨别，确认为是彝族工匠的名字。此碑至1981年春才发现。^⑧如此众多的彝族工匠能铸造这样的铜钟，可见古罗甸王世传安氏辖境，在汉族先进技术影响下，彝族工匠技术已达到相当高的水平。就在大方县西境马场区落启坡，曾于本世纪二十年代发现彝汉文对照的《千岁衢碑》，此碑刻于明嘉靖三十五年（1564）。

本世纪三十年代初，大方县彝族学者罗文笔与丁文江合作，首次作出彝文典籍《彝文丛刻》彝汉对照译本，1936年由商务印书馆出版。毕节地区民族事务委员会于1956年设立彝文翻译组，对彝文巨著《西南彝志》进行翻译，译出二十四卷，后又中断。1977年恢复工作，该书译完，共二十六卷，约三十七万字。这是一部百科全书式著作，内容包括神话、历史、宗教、哲学、工艺、天文等学科。^⑨罗文笔之子罗国义（1981年75岁）参与翻译此书，他具有彝文典籍的家学渊源，另译有《宇宙人文论》一书，将由民族出版社出版。彝文可能在汉、唐时代已出现，但《彝文丛刊》、《西南彝志》、《宇宙人文论》等彝文典籍，可能成书于明代中期。明初洪武永乐时，开始在贵州彝区设立学校，选川、滇、黔彝族子弟到首都（南京、北京）学习，受汉文化影响已很深。因此，在这些彝文典

籍中，具有汉文历史、哲学、科学的资料 and 观点。但仍保留有彝族的历史文化传统，例如《宇宙人文论》记载了彝族特有的以六十三年为周期的历法和具有彝族特点的八卦，我们将在后面阐明其学术价值。

彝族独具特色的十月太阳历（一个月三十六天，一年十个月），在彝文典籍中没有记载，却在彝族民间习俗中保存下来。今贵州彝族有“在农历六月过小年，冬月过大年的习惯”。农历六月过小年就是“在农历六月初六日或六月二十四日过火把节”。^⑤此正如云南哀牢山南涧彝族自治县老“毕摩”所说，彝族火把节原来并不固定在六月二十四日或二十五日，而是在农历六月间移动。这原来是按彝族太阳历计算的，我们将在后面作专章论述。

夜郎、罗甸历为彝族先民政权，自周、秦、汉、唐特别是明代以来，受中原文化影响日深，其固有文化传统多已丧失，只零星残存于彝汉文献和彝族民间。

第五节 滇爨文化

滇爨文化是以今云南昆明滇池为中心，氏羌族群白族先民僰人为首，彝族先民昆明人为主体，并结合百越濮僚族群的多民族文化丛体。从战国中期“秦惠王（前337——前311）破滇池，始通五尺道”起，经秦、汉、魏、晋至唐初彝族先民南诏兴起兼并爨氏止，由公元前四世纪至公元七世纪，历时千余年。

云南省简称滇，首府昆明有滇池，因秦汉时有滇国，故名。土著居民有众多昆明人和僰人，因以僰人为滇王，故《史

记·货殖列传》称之为“滇僰”。先秦文献已有僰的记载，《礼记·王制》说：“屏之远方之西曰僰”。于是在《史记·司马相如传》中，便有“夜郎、西僰”；“南夷之君、西僰之长”；“西夷——邛、笮、丹、駝、斯榆之君，皆请为内臣”；“邛、笮、西僰之与中国并也”等等提法。《索隐》说：“南夷谓犍为、牂柯，西夷谓越嶲、益州”；又说：“西夷——邛、僰；南夷——牂柯、夜郎”。显然，夜郎为南夷，“南夷之君”指夜郎王；僰、滇僰、西僰为西夷，则与夜郎并称的“西僰之长”乃指滇王。关于“僰”，《史记·司马相如列传》“夜郎、西僰”下，《集解》引徐广说：“羌之别种”。《史记·平津侯王主父列传》说：“今欲招南夷，朝夜郎、降羌僰。”《史记·淮南衡山列传》说：“南越宾服，羌僰来献。”此中“羌僰”乃指西僰、滇僰。《后汉书·杜笃传》说：“捶驱氐僰。”氐僰、羌僰都是说僰人属于氐羌族类。《史记·西南夷列传》记载，汉武帝时滇王名“尝羌”，其名含义当为“曾是羌人”；此与西僰、滇僰又称羌僰相合。

关于滇王和夜郎王的族属是否中断，《史记·西南夷列传》说，有楚将庄蹻王滇；《华阳国志·南中志》则说，楚庄蹻王夜郎。经蒙文通考订，楚将庄蹻王滇一事，在事件发生的时间上、地域上、进军路线上、人物上及秦强楚弱的政治形势上，都不可能。^④徐中舒认为，滇王非楚将庄蹻，而是楚派驻川西南的岷山庄王南下王滇。^⑤张增祺认为，滇王和夜郎王都是土著，均非外来为王者。^⑥此说与蒙文通之说基本相同。滇国土著之一，滇僰或羌僰、氐僰，到蜀汉、两晋时称为“叟”或“氐叟”。^⑦蜀汉时，古滇国的政治经济文化中心，东移味县（即今曲靖），氐叟人已集中于此。^⑧就在曲靖南邻

陆良县，汉晋也有一个“譬县”，^①它是以白族的自称“譬”即“比”为地名的，反映出白族的汉代先民“氏僂”聚居于此。两晋、南北朝时，称雄滇东曲靖、滇池及滇西洱海的爨氏，出于蜀汉时氏僂，史称为“爨氏”（《南齐书·州郡志》）。氏僂、爨到唐代成为“西爨白蛮”（《蛮书》卷四）元代就成为“白人”。元代李京《云南志略》说，原中庆（昆明）、威楚（楚雄）、大理、永昌（保山）“皆僂人，今转为白人矣”。《元史·兵制》记载，云南“爨僂军”即由白人组成。《蛮书》（卷四）所说“东爨乌蛮”，是以滇东曲靖为中心的乌蛮，并非爨氏为乌蛮。王叔武考订：“爨氏和乌蛮郡望，都出于附托。爨非汉族之没于蛮者。”并指出：“有以爨僂指乌蛮、白蛮两族，乃误解。僂为白蛮则是，爨则非乌蛮。”^②滇东乌蛮几乎全是彝族先民。

滇东乌蛮的中心曲靖，曾是古滇国的故都，又是彝族的汉唐先民聚居地。《水经注》卷三十六说：“温水（今南盘江）又经味县（曲靖）故滇国都也。水侧皆是高山，山水之间，悉是木耳夷居，语言不同，嗜欲各异。”今彝族男人戴大耳环，古时用木制，故名“木耳夷”。唐代段成式《酉阳杂俎·境异篇》说：“木耳夷，人黑如漆。”又说：“旧牢（今贵州石阡县西），以鹿角为器，死者曲而烧之，埋其骨。”这正是彝族习俗。如前所述，彝族和白族的先民，历来是毗邻西居，由先秦至今都是如此；在曲靖比邻，在其他各地也是这样。

先秦羌戎到汉晋至唐五代，有一个较统一的民族名称“昆明”，有“嵩昆明”、“昆明之属”（《史记·西南夷列传》、《大宛列传》）、“昆明诸落”、“昆明诸种”、“昆明夷”（《后汉书·西南夷传》）等名称。它分布在川西南、黔西

北、黔西和云南，在西南夷中以昆明人的数量最多，分布最广。《华阳国志·南中志》把羌和氏合称为“夷人”，并说：

“夷人——大种曰昆，小种曰叟，皆曲头、木耳、铁环、裹结。”所谓“昆”指“昆明夷”；所谓“大种”指人数众多，分布广阔，因此，以昆明夷代表西南夷“南中曰昆明”，它主要是彝族先民。所谓“小种曰叟”指白族先民氏叟，它人数较昆明夷少而名为“小种”。滇西大理洱海地区，汉代称昆明，唐代称“昆游”；这里有彝族和白族先民。大理东南邻赵州（今凤仪），唐代以前“为罗落蛮所居”。^⑤西南邻蒙化（今巍山）在唐代以前，已有“罗罗摩及樊蛮居此”。^⑥即彝、白先民居此。东汉章帝时，受封为“破虏旁邑侯”的“昆明夷鹵承”（《后汉书·西南夷传》）即今巍山县（蒙化）彝族先民。蜀汉时“昆明”这个地名在贵州毕节和云南曲靖之间（《三国志·蜀书·李恢传》）。五代时的“昆明”也相当于这个地区。唐代昆明即今四川凉山彝族自治州西昌、盐源，《张曲江集》卷十一说：“昆明即嵩州（西昌）之故县，盐井（盐源）乃昆明之本城。”今昆明，在唐代名昆州，即曾为昆明人所居，到元代始叫昆明。今昆明郊区和山区都有彝族村落；解放前，每家大门楣上都钉一对羊角，这是当地彝族的传统习俗。市内汉民多有此俗，有些当是由彝变汉；有些是汉从彝俗。富人办丧事，除延请和尚、道士念经外，还延请郊区彝族巫师念彝经。这是彝族为滇池昆明历史悠久的土著居民的反映。秦汉时几乎全是氏羌土著。如果不是与彝族同属氏羌族群的白族先民樊人王滇执政，由彝族先民昆明大鬼主为祭师，两者政教合一进行统治，其他民族很难王此。中原鼎盛如汉武，也只能采纳司马相如的主张：“盖闻天子之于夷狄也，其

义羁縻勿绝而矣。”因而，给滇和夜郎以王印，并不直接统治。

《华阳国志·南中志》说，滇和夜郎“南域处邛、笮、五夷之表，不毛闽濮之乡”。此“闽濮”包括“滇僚”（今滇南土佬）、“滇濮”和“滇越”（今滇西南傣、佤等族）等百越濮僚族群。所谓滇为“闽濮之乡”，只是说濮僚族群由中南江汉（濮）和东南沿海福建（闽）等地迁滇已相当久远，并不意味着其为滇的最古土著。很自然，在滇文化中确有百越濮僚文化。即使百越濮僚文化很多，并不表明滇王为百越濮僚族群，因为，统治者滇焚会吸收其统治区域内各族的文化和外来文化。通常认为，滇铜鼓是百越濮僚文化，彝族连陶器也不会制，怎能制铜鼓。然而晋宁石寨山出土的滇国文物中，昆明人是被作为奴隶的。贵族滇人男女多戴大耳环和手镯，武士有的头插雉尾或牦牛尾，有的披氍。凉山彝族正是高鼻、深目，在丧葬大祭时尚保留头插雉尾或牦牛尾的风俗，其它装饰也与凉山彝族很相似。《华阳国志》记载昆和叟饰有木耳、铁环、裹结（椎结）；《新五代史》记载昆明人披氍、椎结、跣足。这些都与滇人相同或相似。《史记·西南夷列传》中“编发”的昆明人，却颇似滇贵族的奴隶。昆明人有很多分支，发展不平衡，凉山彝族的形体和服饰虽与滇贵族相同，未必是滇人遗裔，但其族源相近。白族也未必是滇焚的遗裔，其族源十分相近。以昆明人为祭师和滇焚为王组成的统治集团，抓另一种昆明人作奴隶，这是不难理解的。解放前的凉山彝族，无论黑彝或白彝，都把非凉山系统的黑彝、白彝当作奴役的对象。

滇国铜鼓图案纹饰中的八角形图案与彝族文化和天文学密切相关。云南路南彝族自治县彝族妇女服饰上和头饰扁圆小钮扣上，绣或刻有八角形。四川凉山彝族木质漆器如盘、钵、

盃、酒壺上常繪八角形，盛骨灰石甌蓋子面上也刻八角形。昆明市西北山區大墨雨和小墨雨兩村的彝族，被昆明其他山區和平壩的彝族視為“大黑彝”，其體形有的還保持高鼻、深目的特點。大墨雨村有一棵作為祭天的大樹，樹下作為跪拜的石板（1948年已裂為三）刻有八角形。哀牢山由上段南澗到下段墨江等縣，有些居深谷不與外族通婚的“黑羅羅”村里，有的人也還保持高鼻深目的體質特點。南澗縣彝族巫師在土主廟（祀南詔王細奴羅）祭祀占卜，在土主神龕前地面上，臨時用小木棍畫一個八方形（八個純角），在此八方形內卜卦（兩片柏木卦片）。這是“八索之占”的演變。這些八角形恰在彝族現實生活中依然存留。還須指出，任何一個民族對外族的一般文化可以吸取接受，而在宗教祭祀方面都十分保守，只肯遵從沿襲本民族的固有傳統。

八角形很可能是滇國八卦的表徵，在彝族中至今普遍存留，而彝文典籍《宇宙人文論》所存八卦又可用現存彝族太陽曆給予闡釋。在滇國統治者滇僊遺裔白族的現實生活中，對滇文化似無迹象可尋。這是由於滇僊貴族需與中原官員打交道，易接受漢化而喪失本民族的特點，因而白族成為氐羌族群中受漢族影響最大的民族。白族的唐代先民今大理“西洱河蠻”，據《新唐書·南蠻傳》記載，有以漢姓楊、李、趙、董等“名家”或“貴族”，到後來已成為普通百姓，又被稱為“民家”，除語言和婦女服飾外，其餘民族特點已不顯著。居瀾滄江深谷的白族，少受漢族影響，尚能保存一點古老傳統，本書將另作闡明。

滇文化的民族特點到東漢初已逐漸消逝，中原文化日趨濃厚。蜀漢時朱提郡（滇東北昭通地區）的土著首領孟獲、孟瑛

和建宁郡（滇东曲靖地区）的土著首领爨习，受诸葛亮重用，为中央官员。孟、爨是蜀汉时的“南中大姓”，他们是彝族所在地区汉晋时的统治者。爨氏首见于蜀汉时，孟氏出现于西汉末。《汉书·王莽传》称滇东北昭通地区反抗民族压迫的首领孟迁、若豆等为“僰虏”。清光绪时，昭通出土的东汉永寿时（155—158）的《孟孝琚碑》说，孟孝琚受汉文化教育：“随官受《韩诗》，兼通《孝经》二卷。”^④昭通在秦汉夜郎国境，经秦皇、汉武在此经营，传播汉族先进文化，到东汉时土著以“孟”为姓，以“孝”为名，成效显著。蜀汉时，孟获官至御史中丞，也当有相当高的汉文化水平。今川、滇凉山彝族认为孟获是彝族祖先，这很有可能。然而，孟获也会象西汉末的孟迁一样，经汉化成为东汉许慎《说文解字·羊部·羌》所称“仁者”且“颇有顺理之性”的“僰”人，僰是羌的先进者。而孟获会由彝族先民羌转化为白族先民僰，或羌僰，或氏僰，或爨氏。

蜀汉爨氏至两晋南北朝时成为云南的统治者，滇东曲靖为其统治中心。清代这里发现“两爨碑”：《爨宝子碑》立于东晋义熙元年（405），爨宝子为晋建宁郡太守；《爨龙颜碑》立于刘宗大明二年（458），爨龙颜为宋宁州刺史。此二碑在我国书法史上占有很高的地位。《爨龙颜碑》记，将爨氏附托为楚令尹子文之后，班固之裔。碑阴题名四十八人中，有爨姓十八人，孟姓六人，其余为杨、李、赵、王、谢、刘等姓^⑤。此时的孟姓当与西汉末孟迁、东汉时孟孝琚、蜀汉孟琰、孟获为同族，源为彝族先民羌人，复氏僰化为白族先民，及至参与刘宗《爨龙颜碑》阴题名，更高度汉化，连氏僰的民族特点也殆尽。杨、赵、李、王是大理白族的著姓。晋、宋爨文化是氏爨文

化，即氏爨文化。

刘宋时《爨龙颜碑》说，爨分“东西二境”，由滇东北昭通地区至曲靖到滇东南文山、滇南建水为东爨，由曲靖至滇池到滇西楚雄彝族自治州为西爨。唐代《蛮书·名类》所谓“西爨，白蛮也；东爨，乌蛮也”。这只是大致区分。只宜说，东爨地区主要是乌蛮，也有白蛮，而统治者爨氏则为白蛮；西爨地区则白蛮和乌蛮都有，统治者也是爨氏。

如前所述，爨氏统治中心味县（曲靖），曾作过古滇国的首府，也是彝族的汉、唐先民聚居区之一。由于彝族先民乌蛮曾受爨氏统治，元、明以来，有关当地文献有些便称彝族为“黑爨”（李京《云南志略·罗罗》）或“爨蛮”（天启《滇志·爨蛮》），并把彝族文字说成“爨文”、“爨字”。明景泰《云南志》卷二《曲靖·风俗》引《马龙州·风俗》说：

“爨字”是当地彝族先民纳垢酋之裔阿呵其人创造的。天启《滇志·爨蛮》下说：“有夷经，皆爨字，状类蝌蚪。”清代师荔扉《滇系·杂载》说：“有纳垢酋之后阿呵者，为马龙州人，弃职隐山谷，撰爨字如蝌蚪。”贵州《大定县志》卷十三《风土志》说：“安国享（明朝人，彝族）所译夷书九则，内载阿呵唐时纳垢酋，居深谷撰爨字，字如蝌蚪，三年始成，字母一千八百四十，号曰爨书，即今彝字。”这里把统治者爨氏所附托的中原汉姓，作为彝族的族名和彝族的文字名，一直延续到解放前。丁文江与彝族罗文笔合译彝文典籍，由丁题名为《爨文丛刻》，应正名为《彝文丛刻》。

概括地说，滇文化是以滇王尝羌为主体的羌爨文化，并吸收了当地百越濮僚和外来巴楚文化。爨文化是羌爨文化的汉化。

第六节 南诏大理文化

唐宋时的南诏、大理文化，是以彝、白两族先民为主体的文化。它是古羌戎、先秦巴蜀、秦汉夜郎和滇的民族文化的继续。

南诏国为唐代西南藩屏，强盛时疆域远大于秦汉时期的夜郎和滇国，东至贵州遵义，西达缅甸北部，南及越南北圻，北抵川西南大渡河。自细奴逻于唐太宗贞观二十三年（649）建国，中经逻盛、盛逻皮、皮逻阁、阁逻凤、（凤迦异）、异牟寻、寻阁劝、劝龙晟、劝利晟、劝丰祐、世隆、隆舜、舜化贞，于唐昭宗天复二年（902）止，历十三王，共二百五十三年（649—902），几与唐代相始终。五代时，历郑、赵、杨三氏政权。晋天福三年（948），由段思平建立大理国，中经段思英、段思良到段兴智，于南宋宝祐三年（1254）降元，历二十二王，共三百零六年（948—1254），几与宋代相始终。其疆域较南诏狭小，只限于云南省，且东部止于曲靖。滇东北昭通地区，受宋封为乌蒙国，为凉山彝族先民。

南诏原称蒙舍诏，因在其他五诏之南，故名南诏。细奴逻姓蒙，建都于其故乡哀牢山脉之首蒙舍，号大蒙国，位于今大理白族自治州南境巍山彝族回族自治县和南涧彝族自治县（此两县原合称为蒙化县，即唐时蒙舍诏地），到其孙盛逻皮迁都大理。皮逻阁统一其他五诏，自称南诏王，受唐封为云南王。阁逻凤兼并两爨，袭云南王，至异牟寻正式受封为南诏王。第七王寻阁劝以大理为西京，善阐（今昆明）为东京。

关于南诏王室蒙氏的族别，曾有不同的说法。南诏或蒙舍

诏的“诏”为古氏羌语，义为“王”。例如，五胡十六国氏族苻坚所建前秦，称“苻诏”。唐樊绰《蛮书》（卷一）称南诏为“羌虏之夷”，连同其他五诏并称为“乌蛮”（卷三）。又说，“大羌杨阿触、杨酉盛悉是乌蛮”（卷四）。这表明乌蛮南诏为古氏羌族遗裔。氏羌乌蛮有许多分支，《大明一统志》卷八十六《蒙化府·建置沿革》说：“初，罗罗摩及爨蛮居此；后蒙氏细奴逻筑城居之。”即彝族“罗罗摩”和白族“爨蛮”是这里的土著。“蒙舍”是彝语“弥洒”、“弥色”或“弥西”的别译。哀牢山上段巍山、南涧、弥渡、南华、景东等县的“罗罗摩”彝族，称巫师为“西”，称土地的主人为“弥西”（“弥”义土地，“西”义主人）。凉山彝族称奴隶主为“色”或“色颇”（对巫师也曾这样称呼），称土地的主人为“木西”（即“弥西”）。“蒙舍”的原义当是蒙舍诏或南诏统治地区的主人或奴隶主。《新唐书·南诏传》说：南诏称王为“骠信”，称王后为“信么”；胡本《南诏野史·丰佑传》说，世隆之母“出家尊师摩矣”。“信”、“师”是彝语“西”、“色”的别译；“么”、“摩”的彝义是女性。“骠信”是南诏王寻阁劝自认兼骠王。王后“信么”的彝义是女奴隶主，“师摩矣”是王太后（彝语“矣”义大或太），彝义是奴隶主的母亲。南诏原名“蒙舍”，王称“信”，王后“信么”，太后“师摩矣”（或“信么矣”），都是彝语。马长寿教授于1960年赴巍山、大理、洱源等地，专对南诏历史和语言作了实地调查，把唐代乌蛮语、白蛮语和现在的彝语、白语进行对比之后，指出乌蛮南诏语兼有彝语和白语；又说，巍山彝族奉南诏王细奴逻、隆舜为土主，并自认是南诏的后裔。“这不能认为是偶然的”。①

彝族建立土主庙，专供奉南诏王。白族所建的本主庙，不分男女，不分族别，不分正面和反面人物，连唐代进攻南诏首都大理而全军覆没的汉将李宓也奉为“本主”。这说明白族奉多民族“本主”，彝族只奉乌蛮南诏为“土主”。自南诏故乡巍山、南涧至景东等县哀牢山上段，大小彝村各有大、中、小型土主庙，大多数奉细奴逻为土主，或奉其他南诏王为土主。据《古今图书集成·职方典·俗祠》记载，在南诏辖区内，云南各州县东至贵州遵义，都有土主庙。四川凉山彝族自治州西昌和会理也有土主庙，供南诏第十一王世隆，当地汉人称为“蛮王菩萨庙”。

南诏土主庙，最早是细奴逻之孙盛逻皮建立的。明代阮元声《南诏野史·晟逻皮》记载，盛逻皮于唐玄宗先天二年（713）“立省城土主庙”。今昆明武成路，解放前叫土主庙街，因小西门内北侧有土主庙故名。此土主庙即为盛逻皮所建，土主当即为其祖父细奴逻。巍山县城东十五华里的巍宝山有巡山土主庙，民国《蒙化县志稿》说：“蒙舍庙，俗名土主庙。蒙氏十三代为郡中十三土主，此居其一。”又说：当地“保罗有二种，一种即古之罗罗摩，为哀牢九族之一，唐南诏细奴逻后”。此巡山土主庙乃供细奴逻。1977年12月，四川省民族研究所李绍明同志曾到此土主庙考察。他得悉这座土主庙是当地新村大队彝族的祖庙，由该村彝族共管。每年，彝族都要到此庙前举行祭祖盛会。除祭祀细奴逻外，各家彝族祖先的灵牌供满三年者，便拿到这座土主庙里焚毁，“表示祖灵送归祖庙”。^⑥南诏境域多供奉土主庙，自唐玄宗先天二年（713）由盛逻皮首建昆明土主庙，迄今，历一千二百五十年之久，这可算是南诏文化之一。南涧虎街土主庙内，正壁绘黑虎头，象

征南诏王细奴逻，它反映南诏以黑虎为图腾，两侧绘“十二兽”全身图像。这座南诏王土主庙堂文化，包含有天文历法的知识。彝族巫师就在以虎头象征土主细奴逻的龕前地面上画正八方形，在其中掷卦占卜。

乌蛮南诏是羌人，它的父子连名制与汉代羌人相同。《后汉书·西羌传》载有“滇零——零昌”的父子连名。乌蛮、白蛮、彝族、白族等氏羌遗裔，都有父子连名制。现在凉山彝族尚行此制。哀牢山彝族至清代尚有父子连名。南涧、弥渡、南华有三家彝族为南诏遗裔，各有彝文父子连名宗谱，可追溯到细奴逻。^⑥氏羌、乌蛮和彝族都行火葬。《荀子·大略篇》说：“氏羌之虏也，不忧其系垒（镣铐）也，而忧其死不焚也。”《蛮书》卷八说，“西爨及白蛮死后，三日内埋殓，依汉法为墓”，而“蒙舍及诸乌蛮不墓葬，凡死后三日焚尸”。哀牢山彝族清代尚行火葬，现山野尚有尸灰罐。凉山彝族现仍行火葬。

综合史载，南诏为“羌——乌蛮”；其语言属彝语；彝族专奉南诏王为土主和彝文父子连名宗谱可上溯南诏王细奴逻；而且古羌人、乌蛮、南诏彝族均火葬；凡此可判断南诏王室为彝族先民之一。

范文澜《中国通史简编》第三编第六章《南诏国·大理国》中说：“南诏是以乌蛮蒙姓为国王，白蛮大姓为辅助，集合境内各族（包括汉族）共同组成的统一的国家。”^⑦事实确是如此。南诏的文武高级官员绝大多数是张、段、杨、李、赵、董、高、杜、尹等十几个汉姓的白蛮，而只有郑姓是汉族。可以说，南诏是以彝族先民乌蛮为主，而以白族先民白蛮为将相的王国。汪宁生《云南考古》第五章《南诏——大理时期》

“小结”开头说：

南诏大理文物考古材料，对于研究南诏的族属问题，有重要的意义。据文献记载，南诏蒙氏是“乌蛮”或称“乌蛮别种”，大理国段氏是“白蛮”或“白人”，他们统治下的主体民族也就是“乌蛮”和“白蛮”，即今彝族、白族及其他某些彝语支民族的先民。文物考古材料也足以证明这一点。而过去和现在有些外国学者主张南诏是傣族建立的政权，则与事实不符。

这是首次用考古材料给南诏族属问题做的正确结论。

马曜在《云南二十几个少数民族的源和流》^①一文中说：

“乌蛮的大部分是今天彝族的祖先。”一直住在滇西的昆明人到唐代初年成为“六个乌蛮部落”，称为“六诏”。六诏中的越析诏（宾川县）是今纳西族的一部分，“其它五诏是分布在今滇西的彝族先民”。在唐王朝扶持下，“六诏中的南诏于八世纪中叶统一了洱海地区”。南诏自称“本哀牢夷后”，是居住在今巍山县的“乌蛮别种”，经济、文化比其他地区的乌蛮进步。到宋代，“滇西的乌蛮仍与白蛮杂居，其中的少部分（如南诏蒙氏王族）融合于白族之中”。这是符合历史事实的正确论断。南诏建国不久，第二代“逻盛皮入朝”（《蛮书·六诏》）。这是接受华化的开端。《旧唐书·南诏传》记载，阁罗凤俘虏了隗州西泸县令（今凉州德昌县）郑回，“阁罗凤以回有儒学，更名曰蛮利，甚爱重之，命教风迥异。及异牟寻立，又命教其子寻梦凑（即寻阁劝）。回久为蛮师，凡授学，虽牟寻、梦凑，回得箠挞，故牟寻以下皆严惮之。蛮谓相为清平官，凡置六人。牟寻以回为清平官，事皆咨之，兼政用事。余清平官五人，事回卑谨，或有过，回辄挞之。”阁罗凤和异

牟寻如此重用儒学汉人郑回，担任太师和宰相，凤迦异、异牟寻、寻阁劝连续三代受儒学教育。当异牟寻饮宴唐使崔佐时，曾由“（寻）阁劝赋诗以饯之”（《旧唐书》）。及宪宗元和四年（809）冬，寻阁劝在东都善阐（今昆明）赋诗有：“不觉岁云暮，感激星回节”之句^⑧。由此可见其汉化之深。这两句诗就隐含着彝族的十月太阳历。

阁罗凤甚爱重儒学汉人郑回，他尝谓：“后嗣悦归皇化。”（《蛮书·六诏》）所谓“皇化”就是汉化，正如范文澜所说：“白蛮文化基本上就是汉化，到段氏王朝时，已经无甚区别。”^⑨实际上，阁罗凤“不读非圣贤之书，尝学字人之术”（《南诏德化碑》）。可见他已基本汉化，即白蛮化；到寻阁劝能赋唐诗，也汉化得差不多了。所以有藏文史籍《墀都松墀德树赞传略》称“白蛮国君阁罗凤”。^⑩这并不奇怪。首先说，南诏王族蒙氏虽是乌蛮，而满朝文武几全是白蛮；这在当时吐蕃看来，南诏自然成了白蛮国；何况阁罗凤已由乌蛮趋向汉化（即白蛮化），变成“白蛮国君”了。至于明初首任云南布政使张统在其《荡山寺记》^⑪里说，南诏、大理“蒙段二氏皆白人”；并说，“西南夷类虽杂，知文教者唯白人焉”。阁罗凤、异牟寻爱重汉人郑回教其子孙儒学，堪称知文教的“白人”了。由此可说乌蛮南诏蒙氏王族自阁罗凤始，倾慕汉化，到他的曾孙寻阁劝已全白蛮化，即融合于白族先民之中。尽管有吐蕃墀都松和汉人张统说，南诏蒙氏是白蛮、白人，均不足以否定《蛮书》、《新唐书》、《通鉴》、《通考》等重要史籍所说，南诏蒙氏属乌蛮。尔后，因受郑回的汉化教育和满朝众多白蛮的影响而白蛮化，这是事实。由此可说，南诏王室原是彝族先民乌蛮，逐渐汉化为白族先民白蛮。

首建大理国的段思平是白蛮即白人。他是阁罗凤的大军将、清平官段俭魏（赐名忠国）的六世孙，在“东方黑彝、松彝三十七部蛮”的支持下，取代了赵氏政权^⑥。“三十七部蛮”的区域，占有滇东曲靖地区、滇东南文山壮族苗族自治州（彝族人口居第三位）、滇西楚雄彝族自治州东北境和滇池周围。其中，白族先民一部（因远部）、哈尼族先民六部、纳西族先民三部，其余磨弥、习峨、纳楼、罗婺、禄劝等二十六、七部，几乎全是彝族先民。这说明，白族先民大理国段氏主要是依靠彝族先民取得政权的。彝族和白族的人数是五比一，两者在南诏、大理时期当基本如此。有一位白族同志说得好：“彝族与白族的祖先曾共同开创南诏文化。”^⑦更确切地说，南诏文化是彝、白二族先民和汉族及境内各族共同创造的。

文化的发展基于生产。在农桑方面，胡本《南诏野史》说，劝丰祐从苍山“导山泉共洩流为川，灌田数万顷，民得耕种之利”。在山区则筑梯田。《南诏德化碑》说，早在阁罗凤时，已“原塞流潦，高原为稻黍之田”。《蛮书》（卷七）记载，“蛮治山田，殊为精好”。早期，只会养野蚕茧制作粗糙丝织品，“蚕地无桑，悉养柘蚕绕树”；“抽丝法稍异中土”；“俗不解绩罗”。到后期，《新唐书·南蛮传》说，多次入成都“掠子女工伎数万”；“南诏自是工文织与中国埒”。沈德符《野获篇·云南雕漆》记载，就在南诏入成都时“尽虏百工以去，由是云南漆织诸器甲于天下”。南诏铁制技术已相当高了，反映在制剑上，《蛮书》（卷七）说：“南诏剑，使人用剑，不问贵贱，剑不离身。造剑法，锻生铁，取进汁，如是者数次，烹炼之。”刀剑以锋鞘最佳，“南诏尤所宝重”。迎接唐使时，“南诏异牟寻衣金甲，披大虫（虎）皮，执双铎

鞘”（卷十）。《桂海虞衡志·志器》记载大理的甲冑说：“甲身内外悉朱地间黄黑漆，作百花虫兽之纹，如世所用犀毗器，极工妙。”可见其技艺之高。

南诏大理的铜、铁、石工艺，可由寺庙、塔、雕刻、绘画等体现。其中，大理崇圣寺塔，弥渡铁柱，剑川石窟，四川昭觉线刻岩画，可作代表。崇圣寺位于大理城西北二公里点苍山东麓应乐峰下，寺前三塔，又名三塔寺。大塔又名千寻塔，其南北两小塔相距九十七点五公尺，距大塔均为七十公尺，三塔鼎足而立。大塔十六级，高五十九点六公尺。塔基为上下两台四方形双塔基。两小塔均为十级，北塔高三十八点五公尺，南塔高三十八点二五公尺，基座均为八角形，分上下两台^④。此三塔建筑年代据阮元声《南诏野史·丰佑传》记载：“（唐）开成元年（836），（王）嵯巛建大理崇圣寺，基方七里，圣僧李贤者定三塔，高三十丈。佛一万一千四百（尊），屋（佛龕）八百九十，铜四万五百五十斤。自保和十年（833）至天启元年（843）功始完。匠人恭韬、徽文、徐立。”此塔于公元840年建成，至1980年，历时一千一百四十年。经多次剧烈地震，巍然屹立，气魄雄伟，足见其建筑艺术的精湛卓越。寺和塔供佛一万一千多尊，耗铜四万多斤，各地塔和寺也均铸有佛像。胡本《南诏野史》说，大理国段思平“好佛，岁岁建寺，铸佛万尊”。由南诏、大理铸铜佛像之多，耗铜量之大，可知其铜生产之丰。

距剑川城西南二十余公里的剑川石宝山石窟，散布着十六处石窟和摩岩造像。第七窟名为《阁罗凤议政图》；第八窟名为《异牟寻坐宫图》；第十一窟名为《细奴逻全家图》；第十六窟的造像主人名张×龙，其五子皆称龙某，姑名为《张氏五

子图》。这十六窟大部分是佛教题材，第七、第八、第十一窟出于后人对南诏的崇拜。只有第十六窟有南诏王劝丰祐年号“天启十一年”（850），第一窟有大理王段智兴“盛德四年”（1179年），未标明年号的有“大理国时期的第十五窟”^⑩。

四川凉山昭觉湾长公社博什瓦黑的线刻岩画群，位于西昌邛海之东约五十公里的山溪北岸山坡的丛林间。这里大小岩石垒垒，刻有岩画六十余处，小者半平方公尺，大者十六平方公尺，内容为佛教密宗。其中一幅长达十公尺，高三公尺，为六人骑马出行礼佛图。骑马六人均赤脚，脚趾套入马镫。此马镫和马鞍与今凉山彝族工艺传统相合。凉山狗在马前引路，狮子狗尾随马后。前二人僧人装束。第四人为一端庄华贵妇人，头戴两角外翘帽，左手持一面凉山彝族祭祀时常用的小旗，右手握一把小扇，其形制与凉山彝族巫师所用法扇相同。她背面刻有一个形似鸽或斑鸠的吉祥鸟。两角外翘的帽子和吉祥鸟，与剑川石宝岩雕和南诏中兴二年画卷中吉祥鸟的图像是相同的。这种骑骏马，携良犬，有吉祥鸟相随，则与凉山彝族用以显示地位高贵的隆重礼仪相同。一幅大卧佛长达五公尺，宽约三公尺。一幅是手捧八角形的佛像。有些画带有道教色彩。这些岩画是南诏大理时期的佛教密宗、道教和彝族原始宗教相结合的产物，^⑪而且很可能是丰祐（824—859）和世隆（860—877）两王时期的作品。这两王和王后都笃信佛，丰祐于开成元年（836）建大理崇圣寺塔；于开成四年（839）“造永昌卧佛长丈六”（阮本《南诏野史》）。此卧佛直至本世纪五十年代尚存（在滇西保山县城东郊卧佛寺），大中五年（850）凿剑川石宝山第十六窟。世隆铸崇圣寺“雨铜观音”和弥渡铁柱。他曾多次到川西南，在建昌建景净寺（今西昌市白塔寺）。乾符

四年（877）死于景净寺。邛海西岸今残存蒙段祠，所祀当为蒙世隆之父丰祐和母段氏，即丰祐夫妇。

南诏、大理绘画流传至今，有《南诏中兴二年画卷》和《大理张胜温画卷》。“中兴”是南诏第十三王舜化贞的年号（898—902），中兴二年即唐昭宗光化二年（899），此画卷内容是佛教神话中的细奴逻故事。张胜温是白蛮，他是大理国的画工，于大理国王段智兴利贞时（南宋乾道八年至淳熙二年，1172—1175）绘此画卷，以佛教故事为题材，画南诏王细奴逻微时耕作等传说事迹^①。南诏王隆舜时（878—897），有写本佛经《护国司南抄》，为唐释玄奘疏解、良贲校补，藏于下关市南境凤仪镇北汤天村法藏寺。这部佛经写本书法为晋人王羲之的行草书体，它在南诏宗教文化史上具有重要学术价值^②。

南诏、大理文化受道、儒、佛三者的影响很深。滇西与信佛教的缅甸接壤，且与泰、印度、尼泊尔等佛教国邻近。汉、晋时，佛教当已传入云南西境，兴盛则当唐时。据昆明西北山区《筇竹寺无祖禅师塔铭》记载：“佛法自汉明时（58—75）传入中国以来，云南远在荒服之外，未闻有奉其教者。至唐，其教渐盛，南夷俗奉佛者尤众，而其戒行与禅宗，大相远矣。”元初李京《云南志略》又说，南诏王“晟罗皮立，是为太宗王。开元二年（714），遣其相张建成入朝，玄宗厚礼之，赐浮屠象，云南始有佛书”。明初，张统《荡山寺记》说：到大理“段氏有国，用僧为相，或已任出家，故大理佛法最盛”。大理自段思平建国始就笃信佛教，尔后有“用僧为相”，在二十二王中有九王禅位出家为僧。南诏信佛较晚，异牟寻尚任儒家（郑回）为相。到晚期，劝丰祐废道教而笃信佛教。

关于南诏崇道、儒、佛三事，综合《云南志略》及阮本和胡本《南诏野史》记载，都始自南诏第三王盛逻皮时（713—728）即唐玄宗开元元年至十四年间。开元二年接受唐赐佛像，同时为其祖细奴逻建立土主庙。开元十四年（727）建文庙，并建王羲之庙。南诏奉王羲之为圣人，是作为道教来祀奉的。阁罗凤“尝学字人之术”，当是学王羲之的书法。南诏信道教的突出表现是盛逻皮为崇奉道教的王羲之立庙，异牟寻向唐使盟誓时行道教仪式，细奴逻土主庙由道士任主持这三事。《蛮书》记载，唐德宗贞元十年（794），唐使至南诏首都大理，异牟寻与唐使崔佐时盟于玷苍山下，行道教仪式，“上请天、地、水三官”，同鉴其诚：“誓为汉臣。”誓文四本，一本交唐使进献，一本置于玷苍山神祠石函内，一本置府库，“一本纳于祖父等庙”（卷三、卷十）。

巍宝山只是哀牢山脉之首的一支山岗，道教庙宇林立，达二十余座之多^①。在道教庙宇中，关于祀细奴逻的巡山土主庙，有一传说：当年，细奴逻在巍宝山耕作，有老君在其背上敲了十三下，预示南诏传十三王。后来，当地儒学乡绅据此传说，为此土主庙写了许多对联。其中有“玉杖频敲，十三传相霸业”，“演道德真经，饶耕岭山仰仙风”之句。这座土主庙为当地新村大队彝族的祖庙，庙内主持则历为汉族道士。异牟寻四本誓文之一“纳于祖父等庙”有两个可能：一个是纳入盛逻皮始建“省城土主庙”（今昆明），一个是纳入细奴逻故乡巍宝山的土主庙。

有必要指出，在昆明、大理、巍山、西昌、会理等大小城市的土主庙，由于受道、佛、儒的影响，就带有道佛儒的气氛。在彝族聚居或彝族较多的山区，却能保持较多的彝族固有的文

化传统。例如，哀牢山上段南涧虎街土主庙里，只绘黑虎头，以象征细奴逻和彝族的虎图腾；两侧绘着具有天文历法内容的纪日“十二兽”全身图像，并立有彝文《母虎日历》碑，却并无汉族知识分子的题字。除彝族巫师在节日做法事外，也没有和尚、道士在这里烧香念经。再如，哀牢山中段景东县者干河谷地区的一座大型土主庙，邻近下段哈尼族地区。清代咸同年间，哀牢山彝族农民革命领袖李文学（其母为南涧县彝族），曾于农历六月二十四日彝族星回节与哈尼族农民领袖田四浪会盟于者干土主庙。清代，哀牢山贡生正寅在光绪时著《哀牢夷雄列传·李文学传》里载：

咸丰八年（1858年）夏六月二十四日，为彝族星回盛节。李文学与田四浪于是日会盟于者干街，偕诸将集于土主庙；有牛、羊、猪、鹿、兔为牲，陈列于龕前。土主庙前则插猷白花一枝。传土主神前身，乃蒙舍先王细诺（奴）逻；盖细诺（奴）逻为夷（彝）人，故夷（彝）笃敬土主神。……（盟）誓毕；（李文学）与诸将各食生鹿肉一块；是夜，笙弦大作，歌舞达旦^①。

哀牢山区这位彝族农民革命领袖，当时被各族群众公推为“夷家兵马大元帅”。他作重大军事会盟时，特定为“夷俗星回盛节”的日期举行。这是按照彝族的固有文化传统办事，以示隆重；其会盟场所又特定于祀奉彝族先民南诏王细奴逻土主庙。据有关方志记载，彝族有冬夏两个星回节，夏季星回节有洒火把活动，又叫火把节。自李文学于夏季这次星回节的会盟，当地彝族巫师便编出咒词《李大元帅说白》，在祭祀时念唱。其中一段说：“者干河边洒火把，土主庙，开门迎。”^②星回节属于彝族十月太阳历的年节，为彝族天文学的重要内容

之一。

巍宝山细奴逻土主庙是道教和彝族原始宗教相结合的文化；巍山县垅圩图山祀隆彝的嗟邛土主庙和四川西昌祀世隆的景庄土主庙，则是佛教和彝族原始宗教相结合的文化。哀牢山南涧县虎街土主庙和景东县者干土主庙及本山区许许多多大、中、小型土主庙，则单是彝族原始宗教的文化。因为其僻处深谷，保留彝族古老传统较多。此两庙文化保存珍贵的彝族天文历法。本书将以“十二兽历法”和“太阳历的年节”两章作专门论述。

第七节 毕摩与天文学

彝族的巫师“毕摩”，在原始时代是氏族部落首领、军事首领和宗教首领。原始宗教包含着天文、医学、法学、历史等知识。

彝族由原始社会进入阶级社会以后，随着社会地位的变化，巫师名称的含义在有些地区也有所变化。要弄清这种变化，须从现状调查资料出发，联系有关当地文献记录。

彝族的“巫师”这个名称，各地因方言、方音而略有差异；又因译无定字，同名异写，故须辨明，才有助于考察它的来历和演变。滇西楚雄彝族自治州楚雄、双柏、南华三县和大理白族自治州南涧、弥渡二县及普洱地区景东县所属哀牢山上段，自称“罗罗”的彝族叫“巫师”为“西”（或“细”“希”），男巫为“西颇”，女巫为“西摩”；大巫师叫“朵西”（“朵”义为大），或“朵西颇”“朵西摩”。哀牢山之首，大理州巍山的彝族称巫师为“毕”或“阿毕”，称女巫为“毕摩”。川、滇凉山彝族

(曾称“罗罗”)叫男女巫师均为毕摩，称氏族部落首领和奴隶主为“西”或“色”，男为“西颇”，女为“西摩”。

“西颇”一名不限于今哀牢山和凉山。民国以前有关方志记录，滇、川、黔彝族，都称巫师为“西颇”。乾隆《云南通志》第119卷《种人·黑保保》记载：

病无医药，用夷巫禳之。巫号“大溪波”或曰“邦玛”或曰“白马”……精者能知天象，断阴晴。……夷称部(落)长曰“撒颇”，华言主人也。

嘉庆师范《滇击》概述云南各县“伊伊”：

病无医药，用夷巫禳之。巫号“大覲幡”，或曰“拜马”，或曰“白马”。……部夷称酋必曰“撒颇”，华言主人也。

康熙田雯《黔书》“黑罗罗”下记载：

疾不延医，惟用巫，号曰“大奚婆”，事无巨细皆决之。

元李京《云南志略》附录《诸夷风俗》记载：

罗罗，即乌蛮也。……有疾不识医药，惟用男巫，号曰“大溪婆”，以鸡骨占凶吉，酋长左右，斯须不可缺，事无巨细皆决之……自顺元(今贵阳)、曲靖、乌蒙(均在滇东)乌撒(贵州毕节地区)、越嶲(四川凉山)，皆此类也。

所谓“大奚婆”、“大覲幡”(覲幡读奚婆)即今哀牢山彝族所称“朵西颇”。楚雄彝族自治州姚安、大姚等县著名彝族史诗《梅葛》后记说，彝族称“朵覲”的含义是“最有学问的人”，即“圣人”。

所谓“邦玛”、“拜马”、“白马”，即今凉山彝族称巫师为“毕摩”的别译。所谓“撒颇”即今哀牢山彝族称男巫为“西颇”及凉山彝族称氏族部落首领和男奴隶主为“色颇”的别译。云南宁蒗县凉山彝族称拥有土地权的白彝为“木得色

颇”，意思是“土地的主子”（“木得”义为土地）；并认为他得受“人的主子”即奴隶主“西颇”的奴役。而哀牢山彝族称拥有土地者为“弥西颇”，其义也是“土地的主子”（“弥”与“木得”同义为土地），解放后多是地主。

值得注意的是：南诏王称“信”，王后称“信么”或“师摩”，此为哀牢山的彝巫“西”及凉山氏族部落首领和奴隶主“色”、“色摩”的同称别译。其间的内在联系，历来为治南诏史者和彝族史者所忽视。

《旧唐书·宪宗记上》：

元和三年（808），十二月甲子，南诏（王）异牟寻卒。辛未，以谏议大夫段平仲使南诏吊祭，乃立其子骠信苴蒙（寻）阁劝为南诏王。

《新唐书·南蛮传》：

盖王母曰“信么”……会安禄山反，阁罗凤因之取嵩州（今凉山州西昌）、会同（凉山州会理），据清溪关（在凉山州甘洛县），从破越析，泉于赠。西而降寻传（今阿昌族），骠诸国。……大历十四年（797），阁罗凤以凤迦异死，立其孙异牟寻以嗣，……元和三年（808），异牟寻死，治太长卿武少仪持节吊祭。子寻阁劝立，或谓（寻）梦湊，自称“骠信”，夷语君也。

《通鉴·唐记·肃宗》：

至德元年（756）九月丙子，南诏乘乱陷越嵩、会同军（今会理县），据清溪关，寻传、骠国皆降之。

《通鉴·唐记·懿宗》：

咸通七年（866）三月戊寅，南诏遣清平官董成等诣成都，……成等曰：“骠信已应天顺人……”。南诏自寻梦湊

以来自称骠信，夷语君也。

胡蔚校《南诏野史·寻阁劝传》：

元和四年（809）正月，改元应道，群臣上尊号曰“骠信”，以善阐（今昆明）为东京，大理为西京。

胡校《南诏野史·劝丰佑传》：

大和六年（832），（劝丰）佑掠骠国民三千，徙之拓东城（今昆明），……大中十三年（859），丰佑卒于东京，在位三十五年（824—859），子世隆立。……世隆之母，（丰）佑妃也，出家号“师摩矣”。

上引史籍说明，南诏称王为“信”，王后为“信么”，王太后为“师摩矣”。此与哀牢山彝语称巫师为“西”；凉山彝语早先称巫师为“西”，称氏族部落首领和奴隶主为“西”或“色”，其女姓为“西摩”或“师摩”，（西、色、师、奚、巍均同名异译）；两者相应。《旧唐书·宪宗纪》说，南诏称王为“（骠）信苴”；据《蛮书·蛮夷风俗》说，南诏语“苴，俊也”；则“信苴”义为“英俊君主”。所谓“骠信”或“骠信苴”，乃因南诏势力达于威摄骠国（今缅甸中部），妄图为骠国王而自称“骠信”或“骠信苴”。正如沈曾植《海日楼文集》卷上《蛮书校本跋》所说：“寻阁劝自称骠信苴，‘信苴’蛮语为（君）主，则寻阁劝自以为兼骠国王也。”

从南诏开国君主“细奴逻”这名来看，宋末张道宗《记古滇说》作“习农乐”。“细”别译“习”，“奴逻”别译“农乐”。徐嘉瑞《大理古代文化史》第三章《南诏时期——骠信及信苴》下说：“信者，王也；故称王母曰信么，王子曰信苴；信亦作昔知信为音译字。盖寻阁劝自称骠王，号曰骠信。”则细奴逻的“细”可别译为“信”、“昔”、“西”、

“奚”、“师”、“覡”，他在建立南诏国称王“细”之前，曾是当时“乌蛮”的一个部落首领或巫师；尔后，才成为奴隶制王国的国王“细”（或“信”、“昔”、“习”、“西”）。

再从南诏原名“蒙舍诏”来考察，《蛮书·六诏》说：“蒙舍，一诏也。居蒙舍川，在诸部落之南，故称南诏也。姓蒙。”今巍山县和南涧县，解放前为蒙化县即南诏王蒙氏的故乡“蒙舍”。如前所述，当地彝族称蒙化县旧名蒙舍为“弥撒”，即“蒙舍”是彝名“弥撒”、“弥西”、“弥色”的别译。当地彝族自称为“弥撒把”或“弥撒颇”，这是以地名为族名，义为土地的主人或土著。“舍”、“撒”、“西”、“色”的原义是巫师，后转义为首领、奴隶主。“蒙舍”、“弥撒”，“弥西”、“弥色”，义为土地的主人，简称“土主”。巍山县城东南十余华里有土主庙，祀奉的土主神即细奴逻。他是南诏境土的主宰者，故名土主，彝名蒙舍。

奴隶王国南诏王是从原始时代的民族部落首领兼巫师“细颇”演变而来，采用虎皮作为礼服和法衣。《蛮书·蛮夷风俗》说：“大虫（虎），南诏所披皮”；南诏王异牟寻郊迎唐使时“披大虫皮”。今贵州彝族的后唐先民，其首领披虎皮；“天成二年（927），尝一至，其首领号昆明大鬼主——罗殿王，普露静王九部落，各遣使者来”。（《新五代史·四夷附录·昆明》）直到晚近，贵州彝族“鬼师披虎皮，作法念咒”（民国《贵州通志·土民志·卢鹿族》）。鬼师即巫师“奚婆”，大鬼主即大巫师“朵奚婆”。

凉山彝族的元代先民民族部落首领和巫师同名“奚婆”，此名后来只用来专称民族部落首领和奴隶主，巫师则别称“毕摩”。这同南诏一样，细奴逻原为民族部落首领“细”（“昔”、

“信”、“西”），往后以此名专称奴隶王国的国王；巫师则别称“毕”或“阿毕”。“毕”又称“比”，意思是“亚于”或“次于”，即其地位次于氏族部落首领或国王。这说明，在奴隶社会里，巫师已从原始社会的氏族部落首领中分衍出来。凉山各氏族贵族黑彝当中，曲涅部落阿陆氏族的二十五世祖阿苏勒孜（曲涅的十五世孙），是凉山彝族历史上首次整理彝文，并精于观察天象的著名大巫师；同时又是凉山罗罗宣慰司立立大土司韦涉的军师。但阿苏勒孜这位大巫师的地位，已次于政治首领立立大土司韦涉了。他的地位正如前引元代文献《云南志略》所说：在“酋长左右，斯须不可缺，事无巨细皆决之”的“大奚婆”。

古侯部落中的贵族黑彝乌抛、甘、马等氏族和曲涅部落中的贵族黑彝阿陆、吴奇、倮姆等氏族，都有世传的著名巫师；后来认为巫师次于黑彝，于是黑彝就不愿做巫师了。

前引文献说：彝族“病无医药，用夷巫攘之”；“疾不延医，惟用巫”；“有疾不识医药，唯用男巫”。这只是说，没有专业医生，实际上是巫兼医，巫医不分。如凉山彝族自治州喜德县著名白彝巫师诺尔梯哈（1980年，75岁），不单作法念咒，驱鬼除邪，还擅长理疗和推拿，并能知天象，观星宿，断阴晴。他俨然是位医学者、天文学者、气象学者。

人们轻视巫师，单看他从事原始宗教迷信，不看他还握有科学知识。人类自原始时代至文明时代，都有求于巫师。先秦典籍《国语·楚语》说：古巫覡（音希）“其能知上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之；如是，则神明降之。在男曰覡，在女曰巫”。到汉班固《白虎通义·圣人》对上述《楚语》大加引伸：

圣者，通也，道也，声也；道无所不通，明无所不昭，闻声之情，与天地合德，日月合明，四时合序，鬼神合吉凶。

这样看来，巫是见识广，有学问的人。“其圣能光远宣朗”，包括“圣人”孔子，也不过如此，并没有什么神秘的。

古代，巫和医两者是相通的，因而“醫”字又写成“醫”。由于巫医于民生有利，《史记·李斯传》说，秦始皇烧毁诸子百家之书时，“所不去者，医药卜筮种种之书”。这里说的“卜筮之书”，就是“巫书”。司马迁说，他写《史记》是想以此“究天人之际，通古今之变”。他研究的“天”是指自然科学，“人”是指社会科学。他研究的自然科学和社会科学，又是他说的“文史星历，近乎卜祝之间”，即跟巫师“卜祝”研究的很相近，为“流俗之所轻”。④《史记·屈原贾生列传》引西汉“博通诸子百家之书”的“博士”贾谊的话说：“吾闻古之圣人，不居朝庭，必在卜医之中。”

彝族巫师“毕摩”也象司马迁一样，懂得本民族的文字、历史和天文“星历”。毕摩也象班固说的“圣人”一样：能与“天地合德，日月合明，四时合序，鬼神合凶吉”。凉山彝州喜德县巫师诺尔梯哈在推拿的疗效上，令彝、藏、汉各族受医者惊讶。其他巫师，如西昌沙马邪哈、昭觉马达仁、美姑曲比夫达，在恒星观测上，继承了彝族优良传统，能与“天地合德”。他们正象《周易·系辞下》所说的远古伏羲一样，“仰则观象于天，俯则观法于地”，从而创造了先天八卦。雷波县卡哈洛一直使用的彝族太阳历和贵州《宇宙人文论》记载的彝族阴阳历，确属“四时合序”。彝族打仗、出行、狩猎、建屋、垦荒、婚姻、丧葬、祭祖等生产生活活动，都要请巫师卜吉凶，这也便是“圣人”求“鬼神合吉凶”。今毕摩即是中国上古时天

文学家的形象。

小 结

本章重点讨论了四个问题：

一、讨论了伏羲、神农、黄帝、夏、周、秦和女娲、帝喾、帝舜、殷商等的族属问题。前者为氏羌先民，后者为东夷的代表。不同的族别有着不同的文化特征。它对于本书涉及的十月太阳历起源的研究，有着直接的关系。

二、讨论了古西羌族的文化特征和民族特征，以及它在历史上各个时期的演变及其与彝族的关系。也讨论了它的分布及迁移问题。这对于深入研究西羌天文学的特征是很有帮助的。

三、讨论了历史上彝族各地方政权的政治文化状况，讨论了各地方政权与中央政府的政治文化联系，同时也介绍了与此有关的各种历史文献。这样就较为清楚地指明了彝族先民的历史发展线索，它对于研究彝族天文学的发展历史是必不可少不少的。

四、彝族天文学实际都掌握在毕摩手中。从历史文献看，这一传统在周秦以前就早已形成了。本章用一定的文字集中讨论和介绍一下彝族毕摩，以便让读者有一个全面的了解。

本章所讨论的问题，都带有综合性的纵贯全书的性质。因此，首先作一交待，有利于以后各章对问题的讨论和展开，也起到统观全局的作用。

注 释

① 详见董华祥、喇鲁作、马旭东（彝族）《盐源县的两则民族传说神话与生产实际》，载《凉山彝族奴隶制研究》集刊，1981年第1期。

- ②各族人口数字，据1982年第三次全国人口普查统计数。
- ③董作宾《殷代的姜与蜀》，载《说文月刊》第三卷第7期，1942年8月15日出版。
- ④顾颉刚《论巴蜀与中原的关系》，四川人民出版社1981年版第62页。
- ⑤蒙文通《周秦少数民族研究》，龙门联合书局1955年版第2章《西戎东侵》第6节《秦为戎族》第22—24页。
- ⑥《方輿纪要》卷五十一《河南·南阳府·汝州》。
- ⑦陈宗祥《西康栗粟、水田民族的图腾制度》，载《边政公论》，1947年12月第6卷第4期。
- ⑧参见〔白族〕张旭《白族的原始虎图腾与鸡》，载《大理文化》1979年第4期；张旭《白族的自称和他称看其族源》，载《大理文化》1981年第5期。
- ⑨论证详见潘光旦《湘西北的“土家”与古代的巴人》，载《中国民族问题研究集刊》，1955年第4辑；并见熊传新《湘西土家族出土遗物与巴人的关系》，载《西南师范学院学报》1980年第4期。
- ⑩《开元占经龙、鱼、虫、蛇占》引《礼纬·稽命征》。
- ⑪陆次云《峒谿纒志》。
- ⑫贝青桥《苗俗记》。
- ⑬岑家梧《西南文化论丛》，1949年12月岭南大学社会经济研究所出版，第85页，第181—182页。
- ⑭《柳河东先生集》卷42。
- ⑮《古今图书集成》第139卷《广东黎人部》引《海槎余录·黎人考》。
- ⑯李亚农《欣然斋史论集》，上海人民出版社1962年版第404页。
- ⑰翦伯赞《中国史纲》第一章《史前史 殷周史》，三联书店，1950年版，第167—168页。
- ⑱胡理兹《古代的传统思想》，载《说文月刊》，第2卷合订本1942年第47页。
- ⑲容庚、张维持《殷周青铜器通通论》，科学出版社，1958年版，第112页。
- ⑳郭沫若主编《中国史稿》，人民出版社1976年版，第1册第111—112页。
- ㉑《后汉书·南蛮传》。
- ㉒范文澜《中国通史简编》，人民出版社1965年版，第1册《绪论》第67页。

②③据孔安国《尚书序》、应劭《风俗通义》、皇甫谧《帝王世纪》、孔注《世本》。

②④见《考古》，1976年第5期载《西昌坝河堡子大石墓发掘简报》，《考古》1978年第2期载《喜德拉克公社大石墓发掘报告》和《（西昌）河西温泉大队石墓清理简报》。

②⑤西昌地区博物馆、冕宁县文化局《冕宁县三块石古墓葬清理发掘简报》，载《凉山彝族奴隶制研究》1978年第2期。

②⑥见四川省测绘局于1977年至1978年出版甘洛、盐源、木里等分县地图。

②⑦王静如《东汉西南夷白狼慕汉歌诗本语译证》，载《西夏研究》第1集，前中央研究院专刊，1930年北京版。

②⑧丁文江、罗文笔《彝文丛刻》，商务1936年版。

②⑨方国瑜《么些民族考》，载《民族学研究集刊》第4集，商务1944年版。

③⑩陈宗祥、邓文峰《白狼歌研究述评》，载《西南师范学院学报》1979年第4期。

③⑪见刘尧汉等《一部罕见的象形文历书——耳苏人的原始文字》，载《中国历史博物馆馆刊》，1981年第3期。

③⑫童恩正《古代的巴蜀》，四川人民出版社，1979年版，第123页，第132页。

③⑬《分门集注杜工部诗》卷2《秋风二首》第1首。

③⑭《分门集注杜工部诗》卷18《秋日夔府咏怀奉寄郑监审李宾客之芳一百咏》，此诗于大历2年（767）在川东夔州所作。

③⑮据贺国鉴《贵州境内几个夜郎古邑的考证》一文，集于《夜郎考》一书，贵州人民出版社1979年第一版，第96—104页。

③⑯《方輿纪要》卷123《贵州水西宣慰司》，郭子章《黔记》卷56《宣慰列传》。

③⑰参见余宏模《彝族》《贵州古代彝族与夜郎族属关系》，载四川省民族研究所编《凉山彝族奴隶制研究》集刊1977年第1期。

③⑱马绍房、傅玉声《宣威河东营调查记》，载《西南边疆》第八期，1940年3月号。

③⑲雷金流《滇桂之交白罗罗一瞥》，载《旅行杂志》第18卷第六期。

④⑰雷金流《云南潞江罗罗的祖先崇拜》，载《边政公论》第三卷第9期，1944年9月。

④⑱四川省民研所《凉山彝文资料选译》第一集《勒俄特衣》，1978

年版，第88——89页。

⑫ 详见李衍垣《夜郎故地上的探索》，贵州人民出版社1980年版。

⑬ 详见何静梧、史继忠、黄才贵《贵州水西宣安氏成化大铜钟初揭》，载《思想战线》1981年第五期。

⑭ 关于彝文及其典籍的起源和发展，详见《凉山彝族奴隶制研究》集刊1978年第一期载余宏模（彝族）《试谈彝文的起源和发展》，1981年第一期载余宏模《彝族毕摩简论》，武自立（彝族）《彝文的起源和发展》，云南《思想战线》1981年第2期载罗希吾戈（彝族）《略论彝族典籍的收集和研究》等文章。

⑮ 见《贵州的少数民族》，贵州人民出版社1980年版，第88页。

⑯ 蒙文通《庄蹻王滇辨》，载《四川大学学报》1960年第1期，近集于蒙文通《巴蜀古史论述》一书，四川人民出版社1981年第一版。

⑰ 徐中舒《试论峨山庄王与滇王庄蹻的关系》，载《思想战线》1977年第4期；徐中舒、唐嘉弘《夜郎史初探》，载《贵州社会科学》1980年第1期。

⑱ 张增祺《从滇文化发掘看庄蹻王滇的真伪》，载《贵州民族研究》1979年第1期。

⑲ 《华阳国志》中《南中志》、《汉中志》、《大同志》，《晋书·李特载记》。

⑳ 《华阳国志·南中志·晋宁郡》。

㉑ 《方輿纪要》卷114《曲靖府·陆漳州·废警县》。

㉒ 王叔武《关于白族族源问题》，载《历史研究》1959年第4期。

㉓ 《方輿纪要》卷117《大理府·赵州》。

㉔ 《大明一统志》卷86《蒙化府·建置沿革》。

㉕ 汪宁生《云南考古》，云南人民出版社1980年版，第109——111页。

㉖ 同注⑲第112——119页。

㉗ 马长寿《南诏国的内部组成和奴隶制度》，上海人民出版社1961年版，第141——143页；第42页、第135页。

㉘ 李绍明《巍山文物与南诏历史——南诏统治者系彝族新证》，载《中央民族学院学报》1978年第4期。

㉙ 刘尧汉《南诏统治者蒙氏家族属于彝族之新证》，载《历史研究》1954年第2期，集入刘尧汉《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社1980年版。

㉚ 范文澜《中国通史简编》第三编，人民出版社1965年版第527页。

㉛ 载《云南社会科学》1981年第1期。

⑭《太平广记》第483卷31，五代人撰《玉溪编事》，并见《全唐诗》第37卷。

⑮范文澜《中国通史简编》第3编553页。

⑯载《大理文化》1980年第六期；并参王忠《新唐书吐蕃传笺证》第57页。

⑰载《大理文化》1981年第2期。

⑱胡本《南诏野史》卷上《段思平传》载：“东方黑蛮、松蛮三十七部蛮。”各部名并见诸葛元声《滇史》。

⑲李绍明《有关白族文学的几个问题》，载《大理文化》1981年第4期。

⑳参见李朝真《漫话大理古塔》，载《大理文化》1979年第4期。

㉑参见汪宁生《云南考古，剑川石宝山石窟》第187—192页；张楠《剑川石宝山》，载《大理文化》1980年第7期；陈兆复《剑川石窟——古代白族人民杰出的艺术创造》，载《中央民族学院学报》1978年第4期。

㉒此岩画内容见凉山博什瓦黑岩画调查组《凉山博什瓦黑石刻造象初步调查简报》，载《中国历史博物馆馆刊》1981年第4期。

㉓详见汪宁生《云南考古》第197—200页。

㉔详见杨名铤《谈南写本〈护国司南抄〉》，载云南省历史研究所编《研究集刊》1980年第3期。

㉕巍山道教宇宙列名详见王家祐《巍山祠庙记——附论南诏道教》，载《凉山彝族奴隶制研究》集刊1978年第一期。

㉖夏正寅《哀牢夷雄列传》，见《近代史资料》1957年第2期载；刘尧汉辑《云南哀牢山区彝族反清斗争史料》。

㉗见尧夫《哀牢行》，载《云南文物》，1977年第7期第63页。

㉘司马迁《报任少卿书》，载《全上古三代全汉三国六朝文》3卷26《全汉文》。

第二章

西羌、巴賚与彝族上古先民的天文学

第一节 上古氐羌天文学概述

在远古时代，羌人是中国境内人口较多，文化较为先进，势力也较为强大的民族之一。由于居于中国的西部，所以统称西羌（或西戎）。据文献记载，古帝伏羲、黄帝、颡项是西羌人。夏代的宗室也是西羌人。周宗室的祖先长期做夏王朝的农官，与夏宗室有密切的关系，而且也出生于姜姓（西羌的一支）的氏族部落中，因此，也与西羌有关。

战国以前，在四川境内建立有巴蜀两个大国。巴在东，以重庆为中心；蜀在西，以成都为中心。春秋时代的巴国较为强大，曾经打败过楚国，并且又与楚国共灭庸国。战国时七国称王，巴也称王，蜀国称帝。后因巴蜀发生战争，为秦所乘，以至于巴蜀二国均为秦国所灭。

周初武王伐殷，曾得到巴人的支持。克殷以后，宗姬封于巴。因此，巴国的上层统治阶级可能是周王的宗室，巴、蜀的民众，则绝大多数都是氐羌和百濮族。《华阳国志·巴志》说：“其属有濮、賚、苴、共、奴、孃、夷、蠻之蛮。”杨雄《蜀都

赋》说：“东有巴賚，绵亘百濮。”“百濮”即濮僚族群。可见当时是若干少数民族杂居的地区。

巴、蜀混杂的民族虽然很多，但其中最主要的、文化水平较高的是氏羌族，巴賚属古氏羌族群。巴国东和东南（酉阳、秀山）、鄂西及湘西为土家族地区^①。土家族为古代巴人的遗裔。土家族自称“比兹”，白人自称“白子”，其语言近于或属于彝语支。这两个民族与彝族和古氏羌人相同，都以虎为图腾。

在先秦巴蜀时代，这些土著居民统称巴人或賚人。据文献记载，在秦占领巴、蜀以后，至汉朝初年，曾经由官方发起过数次大规模的向巴蜀移民的运动，巴蜀才成为汉夷杂居的地区。但直到东汉时，汉人仍占少数，须设都尉保护。直到唐代中期，从第一章所引杜甫居东川时的诗句中可以看出，当时尚有相当多的古氏羌遗裔“白蛮”和“乌蛮”。“白蛮”是白族先民，“青羌”和“乌蛮”是彝族先民。在巴县和宜宾之间的泸州，直到宋代还有乌蛮聚居的记载。其形体“深目长鼻，黑面白牙”。其服饰、乘骑、饮食等生活习俗也与今凉山彝族完全相同^②。这些巴蜀先民，后来一部分被融合在汉族之中，其余大部分都发展为现在的彝族和彝语支的其他民族（如土家族、白族和纳西族等）。

据《华阳国志》引《尚书》说：“巴师勇锐，歌舞以凌殷人，前徒倒戈，故世称之为：武王伐纣，前歌后舞也。”文献所记载的巴人的习俗和性格，与近代的彝族先民大致相同。

秦并七国以后，向全国人民征收赋税。巴人称赋税为“賚”，所以人们又称巴人为賚人。一直到南北朝时代，賚人和巴人之称呼都是通用的。

巴賚以射虎著称于秦、汉时。《华阳国志·巴志》说：

秦昭襄王时（前306—前254），白虎为害，自秦、蜀、巴、汉患之。秦王乃重募国中有能煞虎者，邑万家，金帛称之。于是，夷胸忍、廖仲藥、何射虎、秦精等，乃作白竹弩，于高楼上射虎，中头三节。白虎常从群虎，瞋恚，尽搏煞群虎，大响（吼）而死。秦王嘉之曰：“虎历四郡，害千二百人，一朝患除，功莫大焉”。……复夷人顷田不租，……。夷人安之。汉兴，亦从高祖定三秦有功，高祖因复之，专以射白虎为事。户岁出賚钱，口四十；故世号“白虎复夷”，一曰板楯蛮，今所谓“弎头虎子”者也。

賚人以射虎立功，并以世射白虎为业，世称“白虎复(毕)夷”，以虎为图腾。彝族也以虎为图腾，自称母虎、公虎，连行用的纪日历法也称之为“母虎日历”，其来历与巴賚同源于古氏羌相关。

早在远古时代，西羌人的文化就很发达，可惜没有留下文字记载，大多湮没无闻。然而，汉族的上古文化，往往是吸收其他民族的传统之后发展起来的；因此，汉族文献中所载的古代文明，往往包含有其他兄弟民族的贡献。例如，伏羲八卦和文王八卦就不同。彝族文献中都把伏羲作为彝族的始祖，彝族传统的八卦就是先天八卦，其中很可能有直接的继承关系。这一问题我们将在最后一章中作专门讨论。

《夏小正》是夏代的农事历书。其中有许多天文历法知识，基本上反映了夏代人的天文学水平。而夏文化与羌文化有着密切的关系。在本书第八章中我们将详细讨论并证实《夏小正》历法与彝族太阳历是相同的，是同一起源。在《管子·幼官篇》中，记载了只能适用于十月太阳历的三十节气，其五方

星的概念也与彝族二十八宿以及十月历同属于一个系统，有着渊源的关系（参见本书第三章第五节）。这些事实证明，彝族天文学的起源是十分古老的。

在上古时代，四川曾经出过很多著名的天文学家。例如：周景王时代在王室任太史的著名天文学家苾弘就是资中人。战国时，资民鸚冠子曾经写下了为人们传颂数千年的典型的以北斗柄定季节的著名格言。西汉时，阆中人天文学家落下闳则更是名扬全球。成都人杨雄的难盖天八事，成为浑天说取代盖天说的不可动摇的理论基础。这些著名的人物，大都是巴人和蜀人。

巴人的文化，造就了许多著名的天文学家，并留下了令后人敬仰的文化遗迹。《华阳国志·巴志》曾先后两次提到巴地有灵台（即天文台）的事。它在谈到巴国的地域出产时说：“其名山有涂籍、灵台、石书刊山。”在介绍郡县时又说：“阆中县，郡治，有彭池、大泽、名山、灵台。”灵台建在阆中县，阆中在古代曾经做过巴国的首都和巴郡治，也出过好些文化名人，落下闳就是其中之一。可见阆中曾经是巴地的文化中心。

当时的巴地，聚居着巴賨和百濮，与外界较少联系，通常被人们认为是文化不发达的地区。但在这样的地区竟然出现了许多著名的天文学家，这似乎是难以理解的。尤其是还建有灵台，则更使许多人觉得不可思议。其实，我们不应该把上古四川天文学如此发达看作是一种偶然现象，而应该肯定巴人有着较高的天文学基础。巴人好天文历算，是中国古代氏羌民族的固有文化传统。而灵台的建立，应与当时地方政权具有相对的独立性有关。

第二节 《夏小正》的天文历法成就

据文献记载，孔子为了了解夏代的文物制度和风俗习惯，曾到杞国（今河南杞县）进行过实地考察，终于得到了“夏时”，也就是后世所见到的《夏小正》。《夏小正》记载的是夏代的时日制度，这一点似乎是用不着怀疑的。杞国的统治者是夏代宗室的后裔，他们一直保持着夏民族的文化特点。夏代的统治者来自西羌族，因而，也保留有西羌民族文化的特点。彝族是古代西羌族的一个分支，他们之间共同的文化特征可以从十月太阳历的文化系统找到可靠的证据。彝族在解放前后仍有部分地区使用十月历，而它的起源则一直可以追溯到《夏小正》。《夏小正》实际是十月太阳历。但长期以来，人们一直错误地把它当作阴阳历来解释。《夏小正》是十月历的具体证据，我们将在本书第八章中详加讨论。这里仅对《夏小正》的天文历法成就作一简要的介绍。

《夏小正》是我国历史上的第一部历书。成书年代虽然可能晚至战国年间，但它所反映出的纪日制度却是夏代的传统。由此可以看到，早在公元前二千年以前，我们的祖先是怎样记载时日的。《夏小正》一年分十个月，每月都记载有月初的星象出没动态；也载有该月的物候，用以确定季节，永不错乱。例如，每当初昏斗柄下指和参星中天的时候，新年也就到了。在正月里，大雁开始向北飞，韭菜开始出芽，梅、杏、桃李开始开花。每当初昏大火星中天和早晨东方初见参星时，五月就到了。在这个月内，白天最长，开始听到蝉鸣了。它也载有每月的农时活动，以指导人们安排生产。例如，二月捕鲟鱼，三

月养蚕，四月收麦，等等。这对于农业生产的发展是有很重要的实践意义的。正因为如此，它才成为一部重要的经典著作，成为后世各种类型《月令》的楷模。

《夏小正》所载十月历，大约在齐国曾长期使用过，所以在《管子·幼官篇》中有所反映。《幼官篇》中一年分为三十个节气的方法，大约就是从《夏小正》中所载的物候和农事活动进行系统的整理而总结出来的。因此，《幼官篇》中的三十节气，以及后来在阴阳历中所通用的二十四节气，都是从《夏小正》所载物候和农事活动的基础上发展起来的。节气的划分对于广大人民的生活有着更为密切的关系和深刻的影响。

《夏小正》中用以确定季节的最主要的星象是北斗星、参星和大火星。北斗用以确定岁首。参星在《夏小正》中出现达四次之多，可见它在《夏小正》星象中所占的重要地位。大火星出现三次，也很重要。除此以外，用以定季节的星象还有织女、南门、昴、鞠、天河等，这些都是全天最亮也是最为明显的星座，这种方法，正符合那个时代天文学的发展水平。从《夏小正》所载星象的分析可以看出，早在夏代的时候，人们的星座知识就已经较为丰富了。

《幼官篇》一年分为三十个节气，并且明载每个节气为十二天。因此，至少在春秋战国时代，这种历法是固定为每月三个节气，合计三十六天。在《毛诗·七月》等篇中，有“一之日”“二之日”等等的记载，这是一年分为十个月之后所剩下的五至六天，算做过年日。由此可知，至迟在先秦时期，这种一年分为三十个节气，也即一年分为十个月的太阳历的结构就已经很清楚了。由此可以推想，一年为十个月，合计三百六十五日或三百六十六日的太阳历，早在夏代时就已经基本定型了。

至于一年为三十节气的分法，这可能是战国时代人们的创造。但十二属相的记日周期，大约在夏代以前就早已存在了，因而每月为三个属相周，一年为三十个属相周的分法，可能在夏代就有了。这种纪日方法后来为彝族先民所继承，一直沿用至今。

由于《夏小正》是一年为十个月的太阳历，这就彻底破除了认为中国古代几千年以来从未发明和行用过太阳历的陈旧观点。中国是太阳历的故乡。它不但早在四千年以前就发明了太阳历，独具特色，并且是世界历法史上行用时间最为长久的历法。

第三节 天文学家苒弘

司马迁在《史记·天官书》中所介绍的周代天文学家仅有史佚、苒弘二人。史佚为周初武王时的太史。而苒弘则是东周一代天文学家的代表，可见苒弘在东周天文学中所占地位的重要。

关于苒弘，据《史记·封禅书》说，他“以方术事周灵王”。而《左传》历载周景王与苒弘的问答。他被杀于周敬王二十八年六月癸丑（公元前492年）。对于他被杀的原因和年代，《左传》与《淮南子》的记载是一致的。如果《史记》的记载没有错误，则苒弘在朝为官将有五十余年。《史记·封禅书》说，苒弘“以方术事周灵王”，在朝任大夫之职，是周人言方怪的创始人。《左传》注说他是周卿士刘文公的属大夫。因刘文公在朝控制大权，苒弘投于刘文公门下为属大夫。又因刘文公与晋大夫范中行世为婚姻，晋赵鞅与范中行争权，迁怒于周，周杀苒弘以释之。而《礼·乐记》注说：“苒弘，周太

史”。这三说也许并不矛盾。他的工作实际是太史的职责，大夫则是他的官衔。

关于蓑弘的天文工作及其成就，由于年代久远，史书没有留下具体的记载。《汉书·艺文志》载《蓑弘》十五篇，失传。据《淮南子·汜论训》记载：“昔者蓑弘，周室之执数者也。天地之气，日月之行，风雨之变，历律之数，无所不通。然而不能自知车裂而死。”这里所说的天地之气，大约主要是指他用气的升降来解释季节的变化和气候的寒暖。他不但能预报季节，推算日月的运行和制定历法，而且也能预报风雨的变化。因此，在历算方面他是行家。《汉书·艺文志》将《蓑弘》归入阴阳家类，并说：“阴阳者，顺时而发，推刑德，随斗击，因五胜，假鬼神而为助者也。”因此，蓑弘是阴阳五行的创始人。

《左传》昭公十一年记载：“（周）景王问于蓑弘曰：‘今兹诸侯何实吉？何实凶？’对曰：‘蔡凶，此蔡侯般弑其君之岁也。岁在豕韦，弗过此矣。楚将有之，然雍也。发及大梁，蔡复楚凶。天之道也’。”蓑弘能够依据星占的方法预言政治的变化和人间的凶吉祸福。这里所使用的是十二年一循环的岁星占。历代统治者所以重视天文学，其主要的原因并不是天文科学的本身，而是能够预言他们政治上得失成败的伪科学星占术。这门伪科学在很长的历史时期内所以能够兴旺发达，主要是由于统治阶级的赏识和扶持。

周王朝的统治者所以如此赏识蓑弘，不仅是他能够预卜先知，而且能够帮助他们达到政治上的目的。《史记·封禅书》说：“是时，蓑弘以方术事周灵王，诸侯莫朝周。周力少，蓑弘乃明鬼神事，设射狸首。狸首者，诸侯之不来者。依物怪欲以致诸侯。诸侯不从，而晋人执杀蓑弘。周人之言方怪者自蓑弘。”

周天子政权日衰，各诸侯都不来朝，周灵王并不去总结失败的经验教训，反而想借助于鬼神的力量，做出设射鼯首的愚蠢行动，苾弘也终于招致杀身之祸。

关于苾弘的死，自然是触怒于晋人的结果。但《史记》说：“晋人执而杀苾弘。”其余诸书都说周人“杀苾弘以释之”。从“车裂而死”的现象来判断，当时为晋人所杀较为合理。但《庄子·外物篇》却说“苾弘死于蜀，藏其血，三年化为碧”。死于蜀之说也许不大可靠，但由此可以想见他的家乡可能是在蜀国。《史记》集解说：“皇览曰：苾弘冢在河南洛阳东北山上。”这一说法也许是较为可靠的。

从历史文献的记载来看，苾弘应是巴蜀人，也即是古西羌人。《大明一统志》卷六十七《成都府人物》说：“苾弘，资中人。”曹学佺《蜀中广记》也有相同的记载。这些记载正与《庄子》的说法相合，应是较为可靠的。历史文献虽未明载苾弘的族别，但在春秋时期的资中地区是几无汉人居住的。汉人迁蜀，主要是在秦灭巴蜀以后的事。这在本书的第一章中已经作过交待。

《輿地记胜》引载的东汉蜀地石刻中有许多“白虎夷王”和“虎民”的姓名。其中在与巴境毗邻的资阳和资中地区，在东汉时仍有虎民聚居，由“白虎夷王资伟”和“白虎夷王谢节”统治着。从“虎民”的称呼即可知道，他们是古氏羌族，是属于彝语支的先民。“资”是彝族人的姓氏之一，直到现在，滇南仍有许多彝族人姓资。资阳、资中是由世代居住在那里的资姓部落而得名。由此可知，在东汉以前的资中地区，确是彝族先民的聚居区，而在春秋以前就更是如此了。由此看来，苾弘是世代崇拜虎的古氏羌先民。

又据《左传》昭公十七年记载，孔子“见于邾子而学之。既而告人曰：‘吾闻之，天子失官，学在四夷，犹信。’”《疏》曰：“孔子称学在四夷，……仲尼学乐于苾弘，闻官于邾子。”即孔子提倡向四夷学习，首先向苾弘学乐，又向邾子学礼。以向苾弘和邾子学习，当作向四夷学习的代表。邾子国在今鲁南与苏北交界的邾城县境内，当时是东夷地区，确是四夷之一。由此看来，孔子向东夷学礼，又向西羌学乐，这正符合向四夷学习的推理。因此，苾弘必是西羌人。不然的话，就不会在提到向四夷学习时，以邾子、苾弘为例了。

再从姓名来看。他的姓在汉族中间是很少见的。《淮南子》、《史记》等把他的名字写作弘，但《左传》却写作宏。当然这有可能是误写。但如果他出生于少数民族，则姓名仅需记其音，使用什么汉字书写，就不必太讲究了，所以其姓名有不同的写法。

另外，从他所干的利用天文星占等伪科学预言人事政治以及搞设射魃首等一套迷信活动的风俗习惯来看，是与现今凉山“毕摩”的活动基本一致的。因此，可以肯定苾弘为氏羌先民。周天子以羌人作为他的天文学家，可见羌戎天文学在我国上古时代是很发达的。

第四节 巴赛天文学家鹞冠子

有关鹞冠子的生平，史书中不见记载。由他所著的《鹞冠子》一书，却给后人留下了重要的文化遗产。《鹞冠子》中曾直接记载了鹞冠子与庞煖师徒关子政治问题的问答多条。晋虞槃佑《高士传》说：“冯谖常师之。后显于赵。鹞冠子惧其荐己

也，乃与援绝。”据《史记·赵世家》记载，赵悼襄王三年（公元前242年）曾命庞煖领兵打败燕国。虞槃所说的冯援当为庞煖之误。由此看来，鵽冠子当是公元前三世纪中期人，正处于战国晚期。

关于鵽冠子的族别和籍贯问题，据清代张澍编辑的汉应劭著的《风俗通义·姓氏篇》（下）记载：“鵽冠氏，賸人，以鵽冠为姓。鵽冠子著书（氏族略）。”清代江宁顾櫳三《补辑〈风俗通义〉佚文》也说：“冠，古贤者鵽子之后（并《广韵》注），褐冠氏賸人，以褐冠为姓。褐冠子注书（《通志》按：褐当作“鵽”，知天文者；冠鵽即术士冠也。）。”^③应劭是东汉的著名学者，他的著作应是较为可靠的；因此，说鵽冠子为賸民，应是没有多大疑问的。但是《汉书·艺文志》也载“《鵽冠子》一篇”，注文则说：“楚人，居深山，以鵽为冠。”宋陆佃在注解《鵽冠子》时也本《汉书·艺文志》之说。其实，《风俗通义》和《汉书·艺文志》二说并无矛盾。楚国与巴国为紧邻，也是巴人聚居地之一。在楚地边境，当是賸民的聚居地。因此，鵽冠子可能既是賸民，也是楚人。前者是对民族而言的，后者则指的是国家和地区。《高士传》说：“鵽冠子或曰楚人，隐居幽山，衣蔽履穿，以鵽为冠，莫测其名，因服成号。”这里所记载的鵽冠子居住在深山，衣蔽履穿，以鵽羽为冠戴，莫知其名，等等，正是古代氏羌族的形象。此人没有留下姓名，仅以他的穿戴作为号（见图2.1）。

用鵽羽作冠应是古氏羌的传统习俗。鵽是雉的一种，今凉山彝族仍有剥取雉的带颈头皮缀缝在童帽沿上，作为装饰之用的习惯。六十年代初，我们在昆明西郊彝村调查到巫师仍用雉带颈头皮作法帽的。这两种帽可称为“鵽冠”。这当是古风



图2.1 鶡冠子像

的遗留：葬巫戴“鶡冠”作法则为鶡冠子的再现。

从《鶡冠子》所反映的思想内容来看，鶡冠子其人应是当时重要的政治家和思想家。《鶡冠子》与当时的《吕氏春秋》，差不多具有相同的规模和性质。《高士传》说：“著书言道家事。”韩愈说：“其词杂黄老刑名。”宋

陆佃说：“初本黄老而末流迪于刑名。”^④也就是说，他的政治主张是本黄老的与民生养休息恢复生产，而主刑名的赏罚分明的政策。

《鶡冠子》虽然是一部政治和哲学性质的著作，但其中所引述的天文学内容几乎篇篇皆有。所以《通志》说他是“知天文者”。在先秦的文献中，不仅尚未发现专门论述天文的著作，即使片言只语的论述，也很稀少。《鶡冠子》含有丰富的天文学内容，是很珍贵的。只是除掉关于斗柄指向的论述以

外，尚未有人作过系统的整理和研究。

《夏小正》说：“正月鞠则见，初昏参中，斗柄县在下。”

“六月初昏斗柄正在上。”《鹖冠子·环流》说：“斗柄东指，天下皆春；斗柄南指，天下皆夏；斗柄西指，天下皆秋；斗柄北指，天下皆冬。”《夏小正》是用斗柄的指向来判断两个特定的月份，而《鹖冠子》却用斗柄指向四个方向来判断四个季节。《鹖冠子》用斗柄指向来判定四季的方法总结得是如此简明扼要，几乎成了人人都能记诵的谚语。就这点来说，它在我国古代文化上的影响是很大的。《鹖冠子》所说的春夏秋冬的指向，具体说应是正月指寅、二月指卯、三月指辰等等，也即夏历二、五、八、十一月指向正东南西北。《鹖冠子》的说法与战国秦汉时的十二月斗建的说法相一致。也即这种斗柄指向，正适合于战国秦汉时的天象。

在先秦文献中，只有《夏小正》和《鹖冠子》二书载有以斗柄指向以定季节的方法。鹖冠子是賁民，属古氏羌族系统；《夏小正》为夏民族的传统文化，夏民族的传统文化又与古西羌族有着密切的关系。由此看来，我国古代以斗柄指向定季节的方法，是起源于古氏羌族的。殷周天文学中从未见到过有以斗柄定季节的记载，甚至在《礼记·月令》中，也没有丝毫的痕迹可寻。大约在战国秦汉时代，才在中原地区传播开来。因此，以斗柄指向定季节，是夏羌民族的特点。在凉山彝族地区，至今仍然保留着这一古老的文化传统。

关于天地生成的理论，《易·系辞》说：“易有太极，是生两仪，元气已分，天地设位，清浮升乎上，沉浊居乎下，阴阳以之而变化，寒暑用此而相推。”这就形成了中国古代天体演化思想的雏形。而《鹖冠子》则说：“有一而有气，有气而

有意，有意而有图，有图而有名，有名而有形，有形而有事，有事而有约。约决而时生，时立而物生。”“莫不发于气，通于道，约于事，正于时，离于名，成于法者也。”宇宙生成的早期，首先是一团元气，然后就有了意识和规律，再次就有了图形和上下八方，然后再混沌分开而产生万物。这就发展了《易·系辞》和老子的观点，把宇宙的生成分成了若干个阶段，后经汉代《淮南子》、张衡和宋代的张载、朱熹等将它发展成为一种较系统的天体演化理论。由此看来，《鹞冠子》在此问题上也是有贡献的。

在《鹞冠子》中，也有阴阳变化和五行相克相胜的理论。有人将此学说归之于邹衍，此说欠妥。邹衍之前就已有阴阳家出现，以蒺弘为最早。考虑到蒺弘、鹞冠子都是巴人，而《宇宙人文论》中关于阴阳五行的论述又特别丰富，而且带有彝族的特点，因而阴阳五行学说的起源，还是一个尚待研究的问题。

《鹞冠子》中也有关于天体的结构和运动的知识，它说：“日不踰辰，月宿其剡，当名服事，星守弗去，弦望晦朔终始相巡。踰年累岁，用不纒纒，此天之所柄以临斗者也。”这段文字比较难懂，大致的意思是说，太阳总是按照一定的规律，各月都在预定的辰次中运动，月亮也每天住宿在一个星宿之中。只有恒星之间的相对位置是永远不会改变的，日月每运行到一个辰次或星宿，便办理它们所需要办理的事情。因此便有弦望晦朔终始相巡和踰年累岁的变化。这就是老天让北斗临制四方运乎四时的道理。彝族先民天文学传统是很注意研究日月运动的，但对于五星运动的知识却较贫乏，这种状况正巧与《鹞冠子》中的天文内容相吻合。

在《鹞冠子》中，有多处谈到恒星问题。《天权篇》说：

“春用苍龙，夏用赤鸟，秋用白虎，冬用玄武。”这是中国古代对于二十八宿按四个方位将它们分成四组的名称。简称四陆或四神。这四神的名称与战国末期传统的称呼相一致。

《天则篇》说：“中参成位，四气为政，前张后极，左角右钺。”注曰：“张南方之星也，极北方之星也。”“角东方之星也，钺西方之星也。”这就是说，在给这四组星区分方位时，是以参宿中天时进行的，面向南面观看。当参宿中天时，角亢等七宿位于左方，即东方，所以称为东方苍龙；而奎娄等七宿则位于右方即西方，所以又称为西方白虎；张即张宿，为南方井鬼等七宿代表；极则指北方斗牛等七宿。所以《鹖冠子》说是“前张后极”。斗牛等北方七宿位于赤道之南，而井鬼等北方七宿位于赤道以北，这种说法看来似乎是矛盾的。但这一称呼的颠倒，早已为人们所注意。由于上古定季节时是依斗柄指向来定的，夏季斗柄指南，冬季斗柄指北；南方炎热尚朱色，北方寒冷尚黑色；太阳位于井鬼等七宿时为夏季，位于斗牛等七宿时为冬季。所以便将井鬼等七宿称为南方朱雀，斗牛等七宿称为北方玄武了。由于观看时面向南方，井鬼等七宿在赤道南，所以称前张，斗牛等宿在赤道北，靠近极星，所以称后极。

《度万篇》说：“凤凰者，鹑火之禽，阳之精也；麒麟者，玄枵之兽，阴之精也。”陆佃注说：“雄曰凤；凰者，其雌也鹑火。”“牝曰麒麟者，牡也玄枵。”这种解释可能是不正确的，大约应该解释为：“凤凰即神鸟鹑火的名称，麒麟即是神兽玄枵的名称。”由于鹑火是南方的星次，所以属阳；玄枵是北方星次，所以属阴。由鹖冠子的这段话可以看出，他是熟悉十二星次的。十二星次的名称大约在战国时代才突然在汉文史书中出现，并且名称大都难以理解。是否与氏羌先民有

关，值得研究。《鹞冠子》把鹞火解释成凤凰，玄枵解释成麒麟，这在其它史书中尚未见到过。而四川凉山近代彝族把南方七宿命名为鸚鵡星宿，北方七宿命名为熊神星宿，如果将它与《鹞冠子》的记载联系起来看，其神鸟神兽是正好对应的，其中很可能有渊源关系。

在《鹞冠子》诸篇中，经常记载有关于历法的零星知识。例如，《王铁篇》说：“第以甲乙，天始于元，地始于朔，四时始于历。”这就明确地记载了战国以前历法中早就包含有气、朔、干支这三个基本要素，并且证实了至少在战国末期的历法中，在推算历法时就已设有历元。也就是说，四分历中章蔀纪元的结构早已形成了。

《泰鸿篇》有“散以八风”的记载。八风之说是历法中八节的原始形态。关于记载二十四节气名称的文献，以往人们只见到《吕氏春秋》有记载，便认为二十四节气可能首先发明于秦国。现在《鹞冠子》中也有发现，则以往的论断也就需要修正。值得注意的是，《吕氏春秋》和《鹞冠子》都出自西方或西南方，秦楚被称之为文化落后的国家，此八风或者是二十四节气的发明，很有可能与氐羌等少数民族有关。

第五节 巴人历法家落下闳

落下闳是西汉著名的天文学家，他的天文学成就和主要事迹通过他参与太初改历而记载了下来。

据《史记·历书》记载：“至今上（汉武帝）接位，招致方士唐都，分其天部；而巴落下闳运算转历，然后日辰之度与夏正同。”《史记》的作者司马迁是直接领导改历的。他把唐

都作为改历时的主要天文学家，落下闳为主要的历法家。具体的改历工作是由落下闳承担的。

但是，《汉书·律历志》的记载稍有不同。它说，改历是在大中大夫公孙卿、壶遂、太史令司马迁、侍郎尊、大典星射姓等官员的领导下进行的，天文学家唐都和历法家落下闳等“乃定东西，立晷仪，下漏刻，以追二十八宿相距于四方，举终以定朔晦分至，匝离弦望……至于元封七年……中冬十一月甲子朔旦冬至……已得（新造四分历的）太初本星度新正（历元）。”但是射姓等官员对武帝说这种新历仍不理想，希望再多招募一些治历的人，制定出一部更精密的历法，乃选治历邓平及民间治历者凡二十余人，方士唐都，巴郡落下闳与焉。再次改历时，历官邓平处于显要的地位，唐都、落下闳仅仅参与了工作。“其法以律起历，……与邓平所治同。……乃诏迁用邓平所造八十一分律历，罢废尤疏远者十七家……遂用邓平历，以平为太史丞。”历与律并无联系，落下闳对邓平的那套“故弄玄虚”的以律起历的理论是并不很赞同的，但由于武帝既已批准，也就不能非议了。但他却明确地指出，这个新历并不是很精密的。晋陈寿《益部耆旧传》引他的话说：“后八百岁此历差一日。”新历虽然采用了邓平以律起历的理论，用八十一分法，但仍然使用唐都分天部，落下闳运算转历，使用落下闳等原定的历元以得新分的二十八宿距度，可知落下闳在两次改历中所起的作用是很重要的。大约是司马迁不赞成八十一分律历，所以《史记》没有将最后改定的历法写进去。

包括四分历在内的中国上古历法，是讲求章蔀纪元等历法推算的循环周期的。每过若干年以后，便完成了一个循环周期，置闰和大小月等的安排次序又开始重复。所谓运算转历，就是推

算这个周期内的各个数据，使之一年一年地循环使用下去，一劳永逸，并不再需要推算。落下闳在改历中所起的主要作用便在于此。最后确定颁行的太初历仍然由落下闳推算，说明邓平在历法的具体推算方面是不如落下闳的。

扬雄《法言》卷十说：“或问浑天，曰落下闳营之，鲜于妄人度之，耿中丞象之。”《益部耆旧传》也说落下闳“于地中转浑天，改颛顼历作太初历”。以往有一些人认为中国古代的浑仪是落下闳发明的，其理由也是出于《法言》的这句话。但现在越来越多的证据表明，在战国至汉初的这段时间内是确实使用过浑仪的。关于这个问题，徐振韬同志曾作过专门的讨论。^⑤因此，《法言》的“营之”之说，也许仅仅指改历时由落下闳负责制造了这件仪器。

为了取得精密的历法数据，就必须制造测角仪器，用以对一些基本的天文数据进行精密的测量。落下闳制造仪器的目的，也完全是为改历服务的。例如，必将测定日月五星的位置以及它们的运动速度，以便测定新的历元和历法周期。《益部耆旧传》说他“于地中转浑天，改颛顼历作太初历”，就是指他为改历而进行天文数据的实测。地中即大地的中央。古时候，人们认为大地是平的，需要在大地中央进行测量，才能得到精密可靠的数值。这里的地中就是指河南登封测景台。

在汉太初以前，对二十八宿早就有一种古老的划分方法，至太初改历时又重新作了划分。自此以后，中国古代二十八宿的距度就已经基本上固定了下来。这是唐都和落下闳的功劳。分天部是唐都的主要任务，所以《汉书·律历志》有“都分天部”的记载。《旧唐书·天文志》说：“落下闳运算转历，今赤道历星度，则其遗法也。”《新唐书·历志》也说：“古历星度

及汉落下闳等所测，其星距远近不同，然二十八宿之体不异。”二志都说明了二十八宿的距度在太初改历时重新作了规定和度量。新旧《唐书》的这句话，似乎可以作这样的理解：唐都的分天部，就是为唐都所提出的将黄道带的恒星分成二十八组的理论。但各宿之间的距离则是落下闳依唐都分天部的理论重新作了测定的。

《汉书·律历志》说落下闳是四川巴郡人。《律历志》师古注曰：“姓落下名闳，巴郡人也。”《益部耆旧传》则说：

“落下闳字长公，明晓天文，隐于落下。”这两种说法并不矛盾，可以用以落下地方为姓而统一起来。关于落下闳的籍贯，东晋《华阳国志》则记载得更详细一些，卷十二说：“文学聘士落下闳，字长公，阆中人也。”元封年间征召民间天文学家参加改历，落下闳被他的同乡谯隆推荐而终于来到了长安。谯隆在武帝时曾为上林令和成皋令。由此可见，落下闳在参加改历之前，就已很有声望了。在改历活动中，他显示出卓越的天文历算才能，为后人所敬仰。自汉代以来，常有天文学家到阆中观星访吊。例如，唐代的著名天文学家李淳风，就曾到过落下闳的故乡。落下闳出生于巴郡阆中地区，大约是没有疑问的。

彝族先民不但认为颛顼是他们的历法始祖，而且承认落下闳是彝族著名的历法家。在汉族文献中，颛顼是传说的古帝。

《宇宙人文论》不但说“闳氏定了年界月界”，而且他也用干支去配合定年月日。《宇宙人文论》的注文说：“闳氏，即汉武帝时落下闳。落下是他的住地，闳是他的名字。据汉文史书记载，落下闳是汉武帝时巴郡（今重庆地方）賫民，西南夷部族之一。賫为巴人对所交赋税的名称。”“彝汉文资料所载此事实同一。”1978年春王连和同志对彝族地区所做的天文历

法调查也得到结论说：“彝文中有关于落下閔的传说，他们认为‘閔’是彝人，生于‘落下’地方。按此次调查资料来看，彝汉间文化交流很早，而且两者的族源均与羌人有关。”^④

秦至南北朝时，巴人亦称为賚人。秦统一以前为巴国，有较发达的天文学。在《华阳国志·巴志》和《巴志·前贤传》中，曾两次提到“文学聘士落下閔”。关于《巴志》人物传中所载的人物，除掉到巴地做官的外地人以外，绝大部分都是巴人和賚人，秦以前则几乎全是少数民族。因此，说落下閔为賚民或巴人，是可以成立的。

落下閔为巴人的直接证据出自《史记·历书》，它有“巴落下閔”的记载，即“巴人落下閔”之意。作为旁证，《魏书·李雄传》有“賚李雄”的记载。“賚李雄”即“賚人李雄”，二者的表达方式是一致的。《史记》“巴落下閔”和《汉书》“巴郡落下閔”的说法虽然都是正确的，但二者的文意却有差别。由于司马迁与落下閔曾经共同参与历法改革，因此，他对落下閔的族别是不会弄错的。由此可证，落下閔确是巴人，巴人也即賚人，《宇宙人文论》的说法是有根据的。

西汉初年的巴地，属于正处在开发中的较为落后的夷汉杂居的边远地区。在这个地区，汉族的文化相对于汉族其他地区应是比较落后的。如果在这里出现著名的汉族历法家，应是较为反常的。而以少数民族为主体的巴国地方政权，却存在了好几个世纪。《华阳国志》所记载巴地建有灵台的事实，更说明了那个时代的氏羌天文学有可能已较为发达。并且建有观测和研究的中心，也肯定会有专职的研究人员。在这样的环境和形势下，出现賚民天文学家倒是很正常的。前节就已经证实鹞冠子是賚民，因此落下閔是賚民也就不奇怪了。

史书中对于落下閔的称呼也较为特殊。“落下”不是他的姓，而是他的住地落下亭。太初改历时，他是著名的历法家，与司马迁朝夕相处很长时间，但司马迁却不清楚他的姓氏。如果落下閔确是汉人，这是很难理解的。很可能因为他是賈民，人们才不知道他的姓氏，所以才与賈人驺冠子一样，以他本人的特征或住地为姓为号。无汉姓，又住在賈民聚居的阆中，这是落下閔为巴人的自然推理。

由于落下閔是阆中人，而据《华阳国志》记载，賈人都聚居于阆中渝水两岸，巴亡国后，统治种族和上层人士也都散居在阆中地方，所以说落下閔为賈民是有根据的。巴蜀亡国以后，秦和西汉初年虽然发动过几次向巴蜀移民，但主要仅迁居蜀地的成都平原和巴地的云阳等富饶地区。据文献记载，在西汉时代，由于迁居四川的汉人所占的人口比例仍然很少，安全受到威胁，直到天汉四年（公元94年），仍只能聚居在部分地区，并在青衣等少数几个据点设都尉保护他们。由此可见，西汉中期的阆中地方，仍然是賈民的聚居地，阆中地区的天文学家只能从賈民中间产生。

落下閔的参与改历和很快隐退的事实，也是一个很值得注意和思考的问题。历法是与全国人民的日常生活密切相关的事情，落下閔愿意关心并且参与改历，这是正常的。但是，他的参与改历，仍然是谯隆推荐的结果。改历完成，落下閔被拜授侍中的高官，仍被他谢绝了。作为中国封建社会中的汉族知识分子来说，一般总是要走上仕途的，别无其他出路。当然，也有少数所谓名士和隐士的出现，但他们的隐居仅仅是仕途暂时不利时所采取的一种对抗措施。其最终目的仍然是为了博取声望，将来可以做更高的官。现在落下閔被授予侍中，掌有实

权，与闻朝政大事，是一个极为显贵的职位，那就不存在嫌官小而不愿意做的道理。落下闳拒绝出任高位而满足于隐居的生活，是与汉武帝时代国家空前统一和强盛的政治环境不协调的。较为合理的解释是，他出生于氐羌少数民族，不习惯于繁华的都市生活，也没有象汉族古代知识分子那样，受到较深的功名利禄思想的毒害。因此，虽被授予高位，而终于没有接受。

从以上介绍的情况可以看出，落下闳具有丰富的天文历法知识，也具有高深的数学才能。在当时参与改历的人中，是超群出众的。他又是一位少数民族的天文学家，更是难能可贵。我们认为，当时氐羌族的天文学水平本来就不低。从我们所掌握的彝族史料来看，古代彝族的天文学也是较为丰富和发达的。当时的巴国是夷汉杂居的地方政权，氐羌族占相当大的比重。可能已出现有自己的研究天文历算的专门人才。汉夷两种文化的交融，为杰出的科学人才的诞生，创造了良好的环境。落下闳的天文学基础来源于氐羌，但他肯定也很熟悉汉族的文化和天文学，并且能将汉彝天文学融汇贯通，终于攀登上当时中国天文学的高峰。

汉夷的民族文化陶冶和哺育了落下闳，他所取得的伟大成就，又成了汉夷共同的文化财富。但是，由于时代久远，加上社会的沧桑变化，关于落下闳的科学事迹，仅仅在汉文史书中留下了片言只语，在彝族人民中间则仅仅保留有民间的口头传说。

小 结

本章所介绍和讨论的是彝族上古时代的天文学，它对于恢复彝族天文学的本来面目有着十分重要的意义。我们根据天文

和民族关系史的文献，论证了巴賨即古氏羌的遗裔，也即现今彝族、白族、土家族等的先民。上古巴蜀多天文学家。经过深入探讨，这些天文学家都跟巴蜀的虎民有关，也即他们是古氏羌的遗裔。因此，他们的天文学知识和成就，应与古氏羌天文学有关。再与属于古氏羌文化的《夏小正》十月太阳历联系起来，便构成彝族上古天文学上十分壮观的图景。彝族上古天文学曾取得辉煌的成就。

注 释

①土家族共一百余万人，主要分布在湖南、湖北和四川三省。四川的土家族有四十余万，聚居于川东南酉阳、秀山等县。土家语言属汉藏语系藏缅语族，接近于彝语支。参见周锡银《四川省的土家族》，载四川《历史知识》1982年第4期。

②《宋史·泸州·乌蛮》；《通考·四裔考五》引《桂海虞衡志》。

③《补辑（风俗通义）佚文》，见金陵丛书丙集之五。

④见宋陆佃解《鹑冠子》序。

⑤《先秦浑仪》，载《中国天文学史文集》，科学出版社1978年版。

⑥见油印稿《云南地区少数民族天象历法》。

第三章

恒星观测

第一节 对星空的认识和恒星的命名

人类居住的大地在不断地发生着昼夜交替的变化。每当红日西沉以后，天上的星星便逐渐显现出来。各种各样的星星，都在黑暗静寂的夜空中闪烁着美丽的光芒，引起人们的无限遐思，促使人们不断地探索它们的本质和运动规律，也创造出许多美丽动人的神话故事。

与中国境内有着古老文化的其他民族一样，彝族也有着古老悠久的文化，在天文学上反映得尤其明显。早在远古时代，他们便发现天上众多的星星总是在不断地东升西落，一部分星星正在从西方地平线上落下去，另一些则又刚刚开始从东方升起。随着季节的变化，他们发现这些升起和下落的星星是变化着的。但是，经过一次寒暑变化之后，原先见到的星星又再次重复出现。他们还发现这样一个现象：在北方地平线以上的某个地方，有一颗星星，不管是昼夜的变化或是周年的变化，永远都是处在那个方位不动，而附近的星星则围绕着它旋转；

离它越远，绕转的圈子就越大；超过一定的范围，就要转入地平线下，再从东方升起。在中央部分的恒星运动幅度最大，再向南方运动幅度就又越来越小了。彝族把这颗不动的星星称之为“天星”。他们从长期的观察中逐渐明白了这样一个道理：天上的星星虽然众多，但都是固定不变的；天好象是一个巨大的球，星星分布在这个球上；天球围绕着地旋转。

在众星之间，斜向分布着一条宽窄不等、时续时断的白色光带，夏天的部分要比冬天的更为清楚，这就是银河。彝族并不把这条光带看作是天上的河流，而是把它想象为天上的一条带有露水的路。这类名称的来历都与彝族广为流传的神话故事交织在一起。

彝族利用星座判断季节的一个标准，是利用北斗斗柄的指向。他们称北斗星为“沙聂”。“沙聂”是什么动物，尚不清楚。但是，他们都一致地把北斗斗柄称作尾巴，用尾巴的指向来定季节。北斗星属于拱极星，人们是可以看到它围绕北极星作上下迴转的。每当黄昏尾巴最高时，便是彝族新年的开始。彝族把“沙聂”的尾巴指向最高和最低的时节都作为星回节。星回的意义就是指“沙聂”绕着北极星迴转，当它的尾巴达到最高或最低后开始回转的意思。

彝族用以判断季节的另一个标准，是二十八宿中的时首星。从时首星名称的意义就可以知道，它是用以判断季节的标准星，也是用以判断星回节和火把节的标志。每当傍晚和早晨时首星上中天时，就是星回节和火把节到了。用北斗斗柄所定的星回节和火把节的日期，与用时首星所确定的星回节和火把节的日期是一致的。这两种方法都很古老，也许用斗柄定季节的方法要更早一些。

由于星星的大小和分布是不均匀的，人们从对它们不断的观察中便发现，除掉少数几颗在星空中移动的星星之外，绝大多数星星的相对位置是固定不变的。为了记忆和认识上的方便起见，彝族人民把某些较为显著和相互之间较为接近的星星想象成某种动物或某种用具和事物，并且把它们和各种神话故事联系起来。于是星座的概念便产生了。

据传说，彝族第一个著名的天文学家名叫阿什热志，他曾在名叫吉迪波窝山进行过天文观测，用彝语定出了星名。又传说，彝族二十八宿是一个名叫沙普吉尔的人发明的。他经常带着粮食到高山上进行观察，发现月亮每天行过一个星座，每二十八天或二十七天又回到原处。于是人们就有了这方面的知识。

从目前所掌握的资料来看，彝族的星座名称几乎完全是自己创造的，并且自成体系。例如，彝族也有二十八宿，但它们的组成和名称几乎与汉族和印度所使用的完全不同。彝族把二十八宿称作“姆姐”，是沿黄道分布的，大多数都选用亮星，只有少部分取用暗星。彝族二十八宿的名称，全部是用野兽鸚鵡、熊、豹、犀牛等来命名的。这是彝族星座知识的一个重要特点。

近代彝族二十八宿也分成四组。雷波县的罗哈古候在给我们介绍二十八宿时，就明确地把二十八宿从日霍（豹头）开始，划分为四组，每组七宿。并且分别称为豹子组、犀牛组、鸚鵡组和老熊组。从后面星座的证认中不难看出，它们在天空的分布与汉族的二十八宿以及四陆比较相近。陈宗祥的调查资料中曾载有与汉族相一致的以苍龙、白虎、孔雀、男女命名的四陆分组^①，它明显地与汉族文化有关。

从彝族二十八宿分成与汉族相类似的四组，而且名称也基

本一致，这就使我们想到上一章中所讨论过的夏代天文学家鹞冠子的问题。早在战国时代，鹞冠子就提到过四陆的分布。他的二十八宿知识，很可能对彝族先民产生直接的影响。

但是，作为彝族天文学的固有特点来说，它却不是四方星而是五方星，这就是除掉东西南北四方星以外，还要加上中方黄豹星。这就是彝族特别重视豹子星的道理所在。由于彝族行用十月太阳历，只有用五方星才能配合得自然协调。关于这一点，我们将在本章第五节中再作专门的讨论。

这些以野兽为主的二十八宿星名，后来被统治阶级利用来作为宣传宗教迷信的依据。甘洛本《年算书》说：“人忌熊日，牲畜忌豹日。”熊能够伤害人，豹子能吃牲畜，从逻辑上说，这是合理的。这里顺便指出，有人把属于“熊”的星宿都释作“鸡”，这可能是不对的。鸡不能伤人，“人忌鸡日”与理不合；鸡也不属于野兽之列，还是释作熊较为合理。

对于二十八宿以外的星座，能够叫得出名称来的还有很多，但仅限于民间流传，很少在彝文典籍中记载下来。只有被毕摩用来作道场所使用的九个星座，则在彝文典籍中常常提到。做道场用的这些星座名称，是和一个宗教故事联系在一起的（参见本章第四节）。包括了天兵天将以及他们活动时的集会和所经过的道路、山水等等，都作了星座的名称。因此，彝族星名明显地带有人格化形象化的倾向，这是彝族星名的又一个重要特点。

在人类文明产生的初期，星占活动几乎在各个民族中普遍存在。星占术是一门伪科学，这是尽人皆知的。但它在一定的历史阶段，对于天文学的诞生和发展，在客观上也曾起过一定的推动作用。彝族天文学的形成和发展的事实，就为星占活动

和古代天文学的关系提供了一个很生动的活的证据。彝族的毕摩主要是为人们算命驱魔的，但同时彝族传统的天文知识也主要掌握在他们的手中。为了给人算命，推算日子的凶吉，需要准确地观测和推算月亮在二十八宿中的方位；为了做道场（祭祀活动），需要排演招兵驱鬼图，而这些天兵就是天上的各个星座。因此，他们对天空是熟悉的。为了取得人们的信任，他们也需要借助于科学知识的帮助。所以他们也很注意对星座和天体运动的观测和研究，尽可能使自己的预言与天体的运动相合。

第二节 星座和星表

彝族人民所认识的能够叫得出名称的恒星和星座究竟有多少？大概从未有人作过系统的整理和统计。因此，彝族人民所认识的大量的星座都没有在彝族文献中记载下来。由于这些星座与宗教迷信活动无关，所以毕摩也很少加以注意。举例说，有一个名叫“滑子滑玛”的星座，意思是母鸡和小鸡，群众对它相当熟悉，但由于它跟算命和做道场不发生关系，在彝文典籍中就很少出现。此外还有名为“左曲”、“必洛诺”等星座，都不为毕摩所注意。

按照传统的说法：“彝族的星星为148颗。”我们调查访问美姑县沙库公社的著名毕摩阿克甲兹和迪热左义时，他们也都一致肯定地这么说。他们提供的根据是：“在毕摩的经书中（即《毕摩经》）有148颗星，做道场时插枝用148棵枝来表示。”

我们直接收集到的记载有关于星名的彝族经文有如下几个方面：

1.《一切事物之起源》。

原住喜德县李子公社一大队的彝族学者沙正才，彝名沙玛锡哈，77岁，现为西昌县政协委员。（见图3.1）他保存了一本名为《一切事物之起源》（占莫特依）的书（参见附录一）。据此书的传抄本的后记记载，此书是沙玛氏族的三十一代祖先名叫沙玛野古斯布写的，并指出：

“此书是占卜中最好的一本书，利用它推算日子是很可靠的，用它来算命也可以。”他们家原是黑彝，因与白彝通婚后而降为白彝，成为世传的毕摩。此书共分二十三节，其中第二十二节中介绍了二十八宿（参见图3.2）。它虽然是一本星占书，但其中很多地方都包含着许多天文历法的内容和知识。本书中凡是沙正才提供的资料，大都出于此书，或者与此书有关。

2.原籍美姑县瓦库公社的马达仁（65岁），现为昭觉县政协委员，是“依诺”民族的世传毕摩。后来成为龙云的干儿子，曾跟随龙云活动了十余年。他给我们提供的星座知识，大部分都来源于依诺民族的彝文典籍和世传知识。

3.《綦局特热》。雷波县叭哈公社特门大队的著名毕摩李格帅依（约80岁）（见图3.3），保存有名为《綦局特热》的星占书。原书写作年代不详，此为一百多年前的抄本。其中载有关于推算月亮在二十八宿中方位的方法，和画有一幅用于做道



图3.1 沙正才像

场的《招兵驱鬼图》。我们备有此图的抄本和原件照片。

4. 《姆托特依》。原住上田坝区沙普尔公社的雷波县政协委员罗哈古候（见图3.4）和原住西宁区罗山溪公社的政协委员曲木大酿（75岁），曾使用县文化馆保存的《姆托特依》等书，给我们介绍了二十八宿。这两个区是紧邻马边县的，保留有马边县的一些特征。他们所介绍的二十八宿顺序是从豹宿开始的。

5. 《年算书》等。美姑县巴普公社的毕摩吴奇曲比富达（图3.5），



图3.5 吴奇曲比富达

注：吴奇曲比是曲涅部落的著名毕摩阿苏拉吉的后裔（第二十五代），阿苏拉吉是元罗罗宜慰司的军师。



图3.3 李格帅依

现年72岁，是彝族曲涅部落的著名毕摩阿苏拉吉的后裔。相传阿苏拉吉是首次



图3.4 罗吟古候

用彝文写书的人，是元罗罗宣慰司的军师，传到曲比富达这一代为二十五世。他还保存有《年算书》、《日算书》、《乌鸦叫经》。他的这些经文，可能与阿苏拉吉有关。这三本书装订在一起，因此也可通称《年算书》（参见附录二）。其中二十八宿的记载，出现在《日算书》中（见图3.6）。

关于彝族二十八宿的排列顺序和起首星的位置，在彝族内部确实存在两种不同的派别。这是为什么？一直叫人迷惑不解。沙正才的系统是以赤库星为首，马达仁和罗哈古候等人的系统是以日霍星为首。当我们注意到赤库星与印度的起首星（昴星）一致而日霍星又与汉族的起首星角宿极为相近时，我们便不由得作出这个假设：前者与印度二十八宿起首星一致，后者与汉族文化有关。不过，彝族的文化相当古老，说这些特点一定是来自外界的影响，并无直接证据。因此，还可作出另一个假设，即它们很可能与彝族的两个星回节有关。两个星回节将一年分为两半，而赤库星和日霍星也正好处在黄道大圆的相对位置。分别用这两个星座来判别冬夏季节，并作为时首，也是很有可能的。

我们根据文献资料和调查资料编成了彝族二十八宿异同对照表（见表3.1），下表第一栏列出了两种不同的编排顺序，第二栏为彝文星名，第三栏为汉语音译，第四栏为汉语意译，第五栏为各家所给出的星数。

二十八宿的彝文名称是出自沙正才的手笔，并经过了凉山彝族自治州语文委员会委员马拉呷同志的校订。这里需要指出的是，各地对于彝文二十八宿的写法可能有些出入，但发音都是相同或是相近的。

关于彝族二十八宿的意译问题。有些词的意义很明显，翻

表3.1 彝族二十八宿星名和星数

序 号			彝文星名	音 译	意 译	星 数		
沙正才	马达仁	陈宗祥				沙正才	马达仁	陈宗祥
1	16	1	𐄎𐄎(𐄎𐄎) 赤库(塔伯)	赫尔局	岩羊群 (时首)	6	6	6
2	17	2	𐄎𐄎	赫尔局	中风洞	7	6	8
3	18	3	𐄎𐄎	基瓦	鸚鵡头	3	3	3
4	19	4	𐄎𐄎	基洛	鸚鵡翅	1	2	4
5	20	5	𐄎𐄎	基觉	鸚鵡腰	3	3	3
6	21	6	𐄎𐄎	基目	鸚鵡尾	2	3	2
7	22	7	𐄎𐄎	乌恼	熊胸	1	3	3
8	23	8	𐄎𐄎	乌黑	熊背	2	3	5
9	24	9	𐄎𐄎𐄎	乌斯督	公熊神	3	2	3
10	25	10	𐄎𐄎𐄎	乌斯玛	母熊神	2	1	4
11	26	11	𐄎𐄎	目塞	结尾子	1	3	4
12	27	12	𐄎𐄎	折出	影子	2	4	6
13	28	13	𐄎𐄎	折波	影随	3	3	4
14	1	14	𐄎𐄎	日日	豹头	4	4	4
15	2	15	𐄎𐄎	日日	豹眼	4	1	4
16	3	16	𐄎𐄎	日日	豹口	1	1	1
17	4	17	𐄎𐄎	日日	豹腰	2	3	4
18	5	18	𐄎𐄎	日日	豹心	3	3	1
19	6	19	𐄎𐄎	日日	豹尾	2	2	3
20	7	20	𐄎𐄎	沙巴	豹过完	2	2	4
21	8	21	𐄎𐄎	薄郎	豹猪	1	2	6
22	9	22	𐄎𐄎	色巴	齐集	3	3	4
23	10	23	𐄎𐄎	色巴	公犀牛	2	2	3
24	11	24	𐄎𐄎	色巴	母犀牛	2	3	1
25	12	25	𐄎𐄎	色巴	大犀牛	4	3	4
26	13	26	𐄎𐄎	姆叶	彗马	2	4	2
27	14	27	𐄎𐄎	勒克	兔口	1	7	5
28	15	28	𐄎𐄎	塔日	兔尾	2	2	3

译起来困难不大；有些词或语音的意义不明，或者一词多义，较难翻译得准确。它的意义，往往是靠先人口头传授下来的。我们关于彝族二十八宿意义的解释，主要来自沙正才之口。从音译和意译的对比中很容易看出，“基”的意义为鸚鵡，“乌”为“熊”，“日”为豹，“色”为犀牛，“目”为尾巴，“塔”为时间，“巴”为公，“玛”为母。记住这些彝名，对于熟悉彝族星座是会有帮助的。

关于彝族二十八宿中各宿的星数，我们获得两份较为完整的资料：一份是沙正才提供的，一份是马达仁提供的。陈宗祥的资料如何得来，在文中没有作出交待。这三份资料的星数都给出在表3.1中。从表中可以看出，这三份资料所给出的星数有很多宿都不一致。对此也不必觉得太奇怪，在汉族古代各家的星表和星图中所给出的星数就各有差异，各不相属，历来没有统一地方政权的彝族就更可能如此了。

关于做道场所使用的星座，只有沙正才给我们提供了较完整的资料。这份资料包括了星座名称和星数，列于表3.2。马达仁也提供了做道场星座的名称和部分星座的星数，但不完全。李格帅依保存的做道场用的插杆图上，也注明了所使用的各个星座的名称。核对之后证明，他们做道场时所使用的星名是一致的。但李格帅依的《招兵驱鬼图》中似乎缺少了马子波和纳来霍两个星座。

现在我们来讨论一下美姑阿克甲兹等人所说的148颗星的问题。沙正才所给出的28宿的总星数为71颗，马达仁为78颗，陈宗祥为104颗。对用于做道场的恒星，只有沙正才给出了总数为51颗，与阿克甲兹等人的说法相差甚远。如果将用于做道场的星数与二十八宿的星数相加，则沙正才的系统为122颗，

表3.2 彝族做道场所用星名及星数

序 号	彝文名	音 译	意 译	星 数
1	𑄎𑄎𑄎	军德古	集会或统帅	9
2	𑄎𑄎𑄎	军折波	军 师	6
3	𑄎𑄎𑄎	纳来霍	助 手	4
4	𑄎𑄎𑄎	玛子波	山	4
5	𑄎𑄎𑄎	赤 库	时 首	6
6	𑄎𑄎𑄎	沙 聂	驾御八方的天神	7
7	𑄎𑄎𑄎	牛 勒	四方之神	4
8	𑄎𑄎𑄎	刷 太	路	5
9	𑄎𑄎𑄎	特 克	神兵神将	6

马达仁为129颗，陈宗祥为155颗。这三个系统都与阿克甲兹等人所说的148颗相近。因此，他们所说的彝族148颗星，可能就是二十八宿和做道场所用恒星的总星数。

第三节 星 图

做道场需要借助于天神的力量驱走魔鬼，人们心目中的天兵天将是由具体的星座和恒星组成的。毕摩在做道场时，一面背诵经书，一面在一大块平地上按照一定的格局插枝，每一个树枝就代表着天上的一颗星星。一个学问高深的毕摩，是能够将这些枝枝与天上的各种星星对应起来的。毕摩需要向他们的

后代和弟子传授星占和做道场的知识，因此就将他们的知识和做道场的活动记载在经书中，其中就包括有插枝图。美姑县李格帅依的《招兵驱鬼图》，就是其中的一个代表（见图3.7）。

毕摩做道场用的插枝图，可以看作彝族星图的前身或是初级形式。因为在图中已经标出了星座和用一根根树枝代表每个星座所包含的星数。

沙正才先生是我们在彝族作天文调查中所接触到的最熟悉星座的学者。他的天文学知识几乎全部是从他父亲那里继承下来的。他一辈子都勤于天文观测，对于二十八宿和其它有关星座的分布都了如指掌。本书所刊载的二十八宿星图（见图3.8）和做道场的插枝图（见图3.9）都是在没有受到外界任何影响的情况下画成的，图下有沙正才本人的彝文签名“沙玛锡哈”。图中以每一个星座为单位，分别给出各个星座中每颗恒星之间的相对位置。星座与星座之间用一条横线隔开，每个星座的全文名称，都写在该星座的旁边。这种作图的方法与唐朝敦煌星图等的画法相类似。有意思的是，星图中还使用了以圆圈的大小来表示恒星亮度的强弱。图中恒星之间相对距离的大小，也意味着在天空张开的角度大小。由于原件比较暗淡，本书刊载的两幅星图是从他的原件临摹下来的。

将彝文经典中所载星座或以沙正才的星图与汉族星图或西方现代的星图进行对照，确切地找出它们对应的恒星来，是一件十分细致而又困难的工作。让彝族熟悉星座的行家直接在夜空中指认，这自然是最理想的，也是最为可靠的。但要想在一个短时期内用这种方法全部完成认星的工作，那是很难办到的。在一个月的调查中，我们虽然做了种种努力，仍然只完成了一部分星座的指认工作。在这种情况下，我们只能采取另外

一些补救的办法；尽可能记下一些著名星星的颜色；请他们指出各个星座中的各个具体恒星亮度的大小，分成六个等级。这样，我们便可以以已经得到的若干颗被指认的恒星为基点，借助于沙正才所画的星图和所标的各个恒星的星等、颜色的帮助，大致上确定彝族各个恒星与汉族星名或现代国际通用的星名的对应关系。

首先说二十八宿。我们直接得到指认的星座有赤庠、赫局、基瓦、基洛、目塞、日霍、日牛、日刻、日觉、日罕、日目等十一宿。特征比较明显而且比较容易确定的星座有基觉、基目、乌恼、乌黑、乌斯督、目塞、郎嘎、色玛、色铁等九宿。有了这二十宿为基础，剩下的八宿，就可以在它们中间作适当的分配，选出其中最可能的对象。这样一种证认方法，虽然不一定会全部正确，但可能出现的错误就大大减少了。现将沙正才所标出的各颗恒星的星等、颜色（也考虑核对了陈宗祥的结果）和我们最后对各颗恒星证认的结果列于表3.3，并且在此基础上画出彝族二十八宿分布图（见图3.10）。

现将彝族二十八宿各恒星的证认工作中所接触到的主要问题讨论如下：

1. 赤庠、赫局、基瓦、基洛这四宿为昴、毕、觜和参宿四，是沙正才直接指认的，与他所画星图也完全一致。所注的毕宿五为黄星，参宿四为红星，也与实际相符。因此，是完全可靠的。

2. 第11宿目塞，沙正才注明为一颗一等黄色星，并指认为大角星，陈宗祥记为红星。目塞是否是大角星，在证认中是一个非常关键的问题。关于星等，沙正才所作的分法与西方古代的分法一致，没有零等星，而以最亮的星为一等星。大角星确

表3.3 彝族二十八宿对应的汉族星名表

彝族星座名	星数	颜色	星等(m)	对应的汉族星名
赤库	6		均 4^m	昴六星
赫局	7	大金星	五颗 4^m , 一颗 2^m , 一颗 6^m	毕一至七
基瓦	3		均 5^m	觜一、二、三
基洛	1	红	2^m	参宿四
基觉	3		$3^m, 3^m, 4^m$	井三、四、七
基目	2		$3^m, 6^m$	南河一、二
乌闹	1	红	1^m	北河三
乌黑	2		$2^m, 2^m$	轩辕十二、十四
乌斯督	3		$3^m, 4^m, 4^m$	太微右垣四、五、五帝座
乌斯玛	2		$3^m, 3^m$	太微左垣三、四
目塞	1	黄	1^m	大角星
折出	2		$4^m, 4^m$	亢二、三
折波	3		$2^m, 3^m, 3^m$	左摄提一、二、三
日霍	4		均 4^m	氏一至四
日牛	4		$3^m, 4^m, 4^m, 4^m$	房一至四
日刻	1	红	2^m	心宿二
日觉	2		$4^m, 4^m$	尾一、二
日罕	3		均 3^m	尾三、四、五
日目	2		$3^m, 6^m$	尾八、九
沙巴	2		$3^m, 4^m$	箕一、二
薄布	1		3^m	斗宿四
郎嘎	3		$2^m, 3^m, 3^m$	河鼓一、二、三
色巴	2		$4^m, 4^m$	虚一、二
色玛	2		$2^m, 5^m$	北落师门、南鱼 e
色铁	4		均 4^m	室一、二、壁一、二
姆叶	2		$3^m, 5^m$	奎五、九
勒克	1	黄	2^m	娄三
塔目	2		$3^m, 3^m$	天囷一、八

实符合这个条件。根据南京大学所编《全天亮星表》所载，大角星为K型橙色或淡红色星，介于黄色和红色之间，可能更近于黄色，所以这一说法也是相符的。反过来说，在赤径 10^h-16^h 和赤纬 $\pm 20^\circ$ 这个范围内，1至2等以内的所有亮星中，只有狮子 α (B_3)、狮子 β (A_2)和宝女 α (B_2)，而这三颗星的颜色均为白色，绝没有作为目塞星的可能。所以，目塞星为大角星应是确定无疑的。

3. 第7宿乌恼，介于第四宿参宿四和11宿大角之间，沙正才注明为一颗一等红色星。在此范围内的2等以内的恒星只有天狼星 (A_0)、双子 α (A_0)、双子 β (K)和小犬 α (F_5)，其中只有双子 β 为淡红色的星，其余均为白星，所以乌恼可确定为双子 β 星（北河三）。由此也可以看出，他们是将橙色星都当作黄色星的。

4. 在第7宿双子 β 和第11宿大角星之间，夹着两颗2等星的第8宿和一颗3等星，两颗4等星的第九宿，可以判为狮子 α 、 γ （轩辕十二、十四）和 β 、 θ 、 δ （太微右垣四、五和五帝座），也是较为明显的。

5. 根据沙正才的介绍，第27宿勒克为一颗2等黄星。在此范围内，只有唯一的一颗2等以内的亮星白羊座 α (K_2)（娄三），又正好是橙色星，也相合。

6. 25宿色铁为四颗4等星，根据沙正才的星图，为一个四方的大方块。它应是与飞马座的大方块〔飞马 α 、 β （室宿）和 γ 、仙女 α （壁宿）〕相合。

7. 24宿色玛为一颗2等星和一颗5等星。在此范围内，以南鱼 α （北落师门）， ϵ 较为明显。

8. 22宿郎夏为一颗2等星和两颗3等星。在此范围内，明

显地应释作天鹰座 α 、 β 、 γ （河鼓二、一、三）。

根据以上讨论，可以比较明确地证认的有17宿，剩下的11宿大都夹杂在这些可以明确地证认的星宿中间。因此，这剩下的11宿也大都不难证认。当然也有个别的星宿较难确定，但毕竟是很少数。例如，折出的两颗4等星究竟是亢宿的那两颗星就较难分辨，不过，在马达仁的星表中该宿正好为四颗（亢宿为四颗），就不必再选择了。

彝族认识的二十八宿以外的恒星还有不少，道场星图就是其中宗教上最常用的九个星座51颗恒星。这个星图，沙正才已把它画了出来。我们曾经试图将它们以汉族星名对译出来，但是没有取得完全成功，只证认出了其中的一部分。在这九个星座中，赤库星与二十八宿中的时首星是同一个星座，这里使用它，是以这一个星座来代表二十八宿众星的意思。军德古就是汉族的贯索九星，星数是一致的。沙聂为北斗七星，纳来霍可能就是乌雅座（轸宿）。据介绍，刷太星是冬天所见南方银河中的恒星，可能是包括天狼星在内的大犬座中的九颗亮星。对其它星座，沙正才也大致给我们指示过它们的方向，但未得到准确的方位。这里我们不想勉强作出证认，以免产生谬误，造成不良后果。这个工作，可以留待以后再作。

第四节 关于星辰的神话故事

彝族二十八宿的星名，全部以动物命名，这就好比在天上开辟了一个动物园。它们的分群，从日霍开始可以看得更清楚。日霍是彝族二十八宿的另一个系统的起首星。从日霍到日目，组成豹头、豹眼、豹口、豹腰、豹心、豹尾、豹过完七

宿。豹子是一种凶猛的动物，它以著名的红星大火星作为豹口，想象成这种动物正张开血盆似的大口准备随时吞吃人畜。因此认为，凡是月亮运行到豹口的日子，总是不好的。豹头又可以译作豹角。它以最先的两颗星（天秤座 α 、 β ）作为二十八宿开头的界线。彝族人很注重观测月亮通过这个界线的时刻，并形象地把月亮通过这个界线称作豹子进洞。这个时刻便是推算月亮在今后各个时日中方位的起点。

第二组从沙巴开始到勒克为止，除掉公犀牛、母犀牛、大犀牛以外，还包含有豪猪、彗马、兔子口，是四组星宿中所包含的动物最多的一组，所以又外加一个动物齐集的星宿。

第三组是由巨大的鸚鵡组成，包括鸚鵡头、翅、腰、尾四宿，还包括时尾、时首和中间的风洞三宿。风洞是二十八宿中仅有的一个没有动物的能让风吹过的通道，也是二十八宿中唯一的空隙。

二十八宿的最后一组星宿由老熊组成，包括熊胸、熊背、公熊神、母熊神、结尾，以及它们的影子和跟随这些动物运动的阴影。在彝族奴隶社会中，统治阶级借助于二十八宿动物形象建立起一整套宗教迷信的思想。他们认为，每当月亮在如下星座时，对人类的社会活动会产生如下的影响：

1. 当月亮通过豹子星（七天七个星座）时，对牲畜不利。这是与豹子会伤害牲畜有关。

2. 当月亮通过鸚鵡座（四天四宿）时，适宜于超度诵经和祭祖活动。这大约是鸚鵡善于学舌，能把人们的意愿和思想传达给鬼神。做其它不好。

3. 当月亮通过老熊星宿时（七天七宿），对人口不利。这大约因为熊是凶猛的动物，能伤害人，所以对人口是不利的。

4.公犀牛和彗马二宿利于出兵打仗。大约是由于这类动物驯良和便于人们利用它来战胜敌人。

5.母犀牛宿种庄稼好，做其它不好。

6.大犀牛宿洗澡过河好，做其它事不好。

7.动物齐集、彗马、时首、沙巴四宿对做什么都好。

8.时尾修房好，宜念经安灵，不宜生子。

9.风洞宿不出财，不嫁女，不盖房，其它好。

10.影子宿种庄稼好，过年过节好，其它不好。

11.影随宿诸事一般。

12.兔口宿出门不好，不占卜。

13.豪猪宿为凶日，干什么都不好。

以上各种说法，只是在科学不发达的远古时代遗留下来的一种迷信附会，是没有任何科学根据的。不过，却正是这些迷信附会，促成了古代天文学得到某种程度的发展和在群众中的普及。

彝族和纳西族同属古西羌族，在历史和文化上有很多共同之处，在星名和有关星辰的神话故事中，有好些是共有的。例如二十八宿中，纳西族也有时尾星、马星、豪猪星。纳西族也有把动物的各个部分用来给星宿命名的习惯。彝族把北极星称作天星，而纳西族则称为天帝星。它坐镇中央，统率四方众星，与汉族上古时代的名称是一致的。但汉族自中古时代以后就不以帝星作为北极星了。这一事实可能说明，彝族、纳西族关于星辰的知识和名称的起源是根早的^②。

更有趣的是，被彝族称作时首星的昴宿，同时兼有几个星名。除掉称为时首和岩羊群以外，还有更为通俗的名称叫作六兄弟。说到这个星名便使我们联想起纳西族关于六兄弟星的传

说故事。据说，这个星座早先有六十颗星星组成，后来大部分被北斗七星偷吃掉，便只剩下现今的六颗星了。这件事被管理众星的北极帝星知道后，便把北斗星调往北方，将它们远远地分开，又派三星(参宿)在后监视。所以，在后来的星空背景上，每当六兄弟星出现后不久，三星便随即出现了。仅这一个故事，便教人们认识了三个星座。我们认为，既然在两个民族中都将昴星称为六兄弟星，那么，在彝族地区也应该存在类似的故事。

做道场是为人们驱鬼的。按照通常的说法，毕摩是具有很高深学问的人，他们懂得八卦，能够招星星，呼太阳，喊月亮，并用它们的力量将鬼驱走。毕摩做道场时所要招呼的这些星星，便构成了一个完整的宗教神话故事。军得古是天上的军事统帅，也是议事集会的召集人。一切行动或号令，都要经过他才能传达下去。军折波是军师，纳来霍是助手，尼勒是四方之神，特克是神兵神将。特克在天上为一个星座，但代表着黑、白、花三种神兵神将。时首是二十八宿的代表，沙聂是驾御八方的天神。他们得到毕摩的招呼后，便在军德古的地方集会，并沿着一条名叫刷太（在银河中）的路行走。在路的一边有一座名叫玛子波的山，山上长满竹子和野葡萄；在路的另一边是湖泊，里面长着水草。通过一条积满露水的路（银河），来到人间，帮助驱赶魔鬼。毕摩的神通是广大的，既然天神都能请得下来，在人间作祟的妖魔自然是很容易降服的了。

第五节 从汉族二十八宿星名看彝族 二十八宿星名的起源

汉族古代通常使用的二十八宿星名为角亢氐房心尾箕，斗牛女虚危室毕，奎娄胃昂毕觜参，井鬼柳星张翼轸。初看起

来，似乎与彝族二十八宿的星名毫无共同之处。但是，只要仔细考察，就可发现，中国上古二十八宿星名，除通常使用的名称外，还有另一套主要以动物名称命名的系统。可惜，这种系统，由于上古时就被人们遗忘，也不为后人所注意，更没有人作过系统的讨论和研究。这里，我们将汉文史书中有关二十八宿动物星名整理如下，以便与彝族二十八宿星名进行对比研究。

1. 东方苍龙

《观象玩占》说：“角二星为天阙，苍龙角也。”角宿就是龙角，这是无疑的。《观象玩占》说：“亢四星为天庭。”

《史记·天官书》说：“亢为疏庙。”亢宿与动物或龙的关系尚不大清楚。也许应释作龙庭。《天官书》说：“氐为天根。”索隐引孙炎说“角亢下系于氐，若木之根也。”似乎应理解为龙脚。《天官书》说：“东官苍龙，房、心。”房、心二宿是苍龙的主要部分。索隐案：“《尔雅》云‘大辰，房心尾’。李巡曰：‘大辰，苍龙宿，体最明者。’”都说明房宿是龙的一部分。《观象玩占》说：“房四星，一曰天龙，一曰天苍。”房宿应理解为龙身。《观象玩占》说：“心三星曰大火，一曰大辰。”心就是指龙心。《观象玩占》说：“尾九星，苍龙尾也。一曰龙虬。”因此，尾为龙尾。龙虬也是龙尾之意。《观象玩占》说：“箕四星一曰风星，一曰狐星，一曰天鸡。”箕南为天鳖星，不知早先此宿为狐星还是鳖星。由此看来，东方苍龙有五宿都属于龙的一部分，分别为角、脚、身、心、尾。还有一宿为天庭。仅最后一宿与龙无关，称为狐星或天鸡或天鳖。

2. 北方玄武

《观象玩占》说：“南斗六星，玄龟之首。”又说：“牛

六星曰牵牛。”这说明早先的牛宿是牵牛星，并非汉以后所说的牛宿。《观象玩占》曰：“女四星须女，亦曰婺女，天之少府也，亦曰天女。”《荆州占》曰：“织女，一名天女，天子女也。”也说明女宿原先是织女星。《天官书》说：“北宫玄武、虚、危。”可见虚、危二宿应是灵龟的主要部分。《观象玩占》说：“虚二星玄枵，一曰颡顛，一曰北陆，一曰临官。”“危三星天府。”这样，虚应是龟的体。但危为天府的意义尚不大清楚。大约是龟的府第。又说：“室二星一曰玄宫，一曰玄冥。”“壁三星一曰天池。”天府、玄宫、天池这三宿当是龟的生活场所。

北方玄武代表动物的说法比较复杂，后世通常释为灵龟或龟蛇，但《管子·幼官图》中却称之为介虫。介虫应理解为带壳的水生动物，以鳖龟为代表。北方为水，应与水有关。玄宫、天池等宿名很明显地是与北宫有关的。更值得注意的是，在斗箕稍南方有天鳖、天龟二星宿。很可能早先的二十八宿不用斗箕而用鳖、龟。这样，北方七宿中直接与介虫有关的，就有天鳖、龟首（天龟）、龟身，另外天府、玄宫、天池三宿也可能有间接的关系。

最后剩下牛、女二宿。据以上文献，它们在早期很明显地是与牛郎织女恋爱的神话故事联系在一起的。北方玄武有龟蛇相交之说，当与牛郎织女的故事有关。彝族的四陆名称称北方为男女，很明显地是导源于牛郎织女的恋爱故事。

3. 西方白虎

《天官书》曰：“奎曰封豕。”《正义》曰：“奎，一曰天豕，亦曰封豕。西南火星，所谓天目。”《观象玩占》说：“奎十有六星曰封豕，一曰天豕。”奎宿为天猪，是在虎星以

外独立的一宿。娄宿、胃宿都有积聚之意，此处的“胃”能否释作动物的胃？未见文献记载，它们与虎星的关系尚不清楚。

《天官书》说：“昴曰髦头，胡星也。”《说文解字》说：“髦，髮也。”《释名》曰：“前高曰髦丘，如马举头垂髦也。”显然，这里指的就是虎头前面的长毛和胡须。后人把髦头星释作旗杆上的毛饰，或释作先驱的骑士，都不正确。这是不了解上古星名的原有意义，而是以后代的名称进行附会的结果。汉代先驱骑士“髦头”的名称，实际是从虎的头毛或髦头星推演出来的。当猛虎扑食时，总是髦头先到，故将先驱的骑士命名为髦头。但不能反过来以汉代兵种的名称来解释古星名原有的含义。《观象玩占》曰：“毕八星，一曰天耳，一曰天口，一曰虎口。”毕为虎口，大约也有释作虎耳的。《天官书》曰：“参为白虎。”“其外四星，左右肩股也。三小星隅置，曰觜觶，为虎首。”“其东有大星，曰狼。”《观象玩占》也说：“参七星为虎身，伐为尾，觜为首。”这就说得很清楚了。

由此看来，西方七宿共包括天豕、虎髦头、口、头、身（尾）和天狼等宿，其中虎尾在虎身宿内，不应算作一宿。天狼星是否算在二十八宿之内，尚不能肯定。

4. 南方朱鸟

井宿称作天之南门，是否与动物有关，尚无证据。《天官书》正义曰：“與鬼四星，天目也。”《观象玩占》曰：“一曰天目，朱雀头眼。”因此，鬼宿就是朱鸟的眼或头。《甄耀度》中无井宿和鬼宿，而有狼狐二宿。《天官书》曰：“柳为鸟注。”“七星，颈。”“张，素。”“翼为羽翮。”《索隐》案：“《汉书·天文志》注作喙。孙炎云：‘喙，朱鸟之口’。”柳宿就是朱鸟的嘴。《索隐》又说：“七星，颈。为员官。宋均

云：‘颈，朱鸟颈也。’员宫，喉也。”因此，星宿为朱鸟的颈，也叫喉。《索隐》引郭璞云：“嗑，鸟受食之处也。”所以，张宿为朱鸟之胃。《说文解字》曰：“翮，羽茎也。”

《尔雅释器》曰：“羽本谓之翮。注鸟羽根也。”《观象玩占》曰：“翼，是为朱鸟之翼。”翼就是朱鸟的羽翅。《天官书》说：“轸为车，主风。”与鸟星没有明显的联系，也许风与鸟的飞翔有关。

因此，南方朱鸟主要由鸟眼、嘴、颈、胃、翼五宿组成。外加头尾的天井、风二宿。

5. 中方黄豹

从《管子·幼官篇》来看，它并不是如后世所通行的那样，将二十八宿分成四方星，而是属于另一种五方星系统，这就是中方黄后倮兽、东方青后羽兽、南方赤后毛兽、西方白后介虫、北方黑后鳞兽。“后”即“帝”，为黄帝、青帝、赤帝、白帝、黑帝，合称五帝。后世星表中在太微垣内还保留有五帝座，这是五方星体系的遗迹。依唐房玄龄注：“倮兽谓浅毛之兽，虎豹之属。”这种解释是对的，当有所根据。现今彝族仍以豹为代表。羽兽为鸟，这是没有问题的。对于毛兽，房玄龄也释为虎，这是套用后世四方星的名称。但是，在这里释为虎就不大合适了。虎豹既称作浅毛的倮兽，怎能再称毛兽呢？毛兽应比虎豹的毛更长一些。现今彝族不以虎，而以熊为代表，是较为合适的。“介”为带壳的水生动物，如龟鳖之类。虫与兽通。因此，释为龟或龟蛇是合适的。房玄龄也将鳞兽释为龙，想象中的龙是带鳞的，是符合后世四方星的说法。彝族将此星名之为犀牛，很有趣味。犀牛是带甲之兽，比龙更为实际一些。这样，五方星就成为汉族通常所说的中方黄豹、

东方青鸟、南方赤虎、西方白龟、北方黑龙。

在五方星系统中，其中龙、鸟、虎、龟与后世通行的四方星大致是相当的。只是中方黄色的豹星应包括哪些星座？是否指拱极区的星呢？不是的。它名为中方，实际仍然是在黄道带上。不然的话，就将与太阳在黄道上的运动无关了，也就与其它四方星无关系了。

实际上，所谓中方黄帝星，就是指位于太微垣附近的星座。《史记·天官书·索隐》引《诗含神雾》有“五精星座”。

《正义》说：“黄帝座一星，在太微宫中，含枢纽之神。四星夹黄帝座：苍帝东方灵威仰之神；赤帝南方赤熛怒之神；白帝西方白昭矩之神；黑帝北方叶光纪之神。五帝并设，神灵集谋者也。”这五方星都称作中方黄帝、东方苍帝、南方赤帝、西方白帝、北方黑帝。《晋书·天文志》说法与此一致。

因此，黄帝座位于太微垣附近是不成问题的。《正义》曰：“太微宫垣十星，在翼轸地。”太微垣正处于黄道上，而翼轸等宿则稍为偏南。《史记·五帝本纪》载黄帝“名轩辕”。而《天官书·正义》说：“轩辕十七星，在七星北，黄龙之体。”因此，中方黄帝星应是包括太微垣和轩辕两个星座在内。它是介于鸟星和龙星之间的黄道星座。由于五方星体系与周人创立的四季分法不大好配合，终于在汉以后的阴阳历系统中排除掉了中方星的部分。原有的四方星，也重新作了调整。

但是，五方星的划分，对于十月太阳历系统却是很合适的。每一方星正好包含两个太阳月。由于彝族一直沿用十月太阳历，所以中方豹子星也一直流传到现代，成为彝族二十八宿中最为显著的一组动物名称。

根据以上所讨论的情况，我们将汉族二十八宿的动物星名

与彝族二十八宿的动物星名进行对比。按具体星名的对应关系和顺序列于表3.4，从中可看出很有意义的结果。

表3.4 彝汉二十八宿动物星名对照表

序 号	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
彝族宿名	豹角	豹眼	豹口	豹腰	豹心	豹尾	豹过完	豪猪	齐集	公犀牛
汉族宿名	豹?	豹?	五帝	黄龙	豹?	豹?	龙角	龙庭	龙脚	龙身
序 号	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
彝族宿名	母犀牛	大犀牛	彗马	兔口	时尾	时首	风洞	鸚鵡头	鸚鵡翅	鸚鵡腰
汉族宿名	龙心	龙尾	天鳖	龟首	牛郎	织女	龟身	鸟眼	鸟嘴	鸟颈
序 号	21	22	23	24	25	26	27	28		
彝族宿名	鸚鵡尾	熊胸	熊背	公熊	母熊	结尾	影子	影随		
汉族宿名	鸟胃	鸟翼	天豕	熊虎髦头	熊虎口	虎头	子虎身尾	天狼		

分析上表可以发现，二十八宿的汉彝动物名称具有如下共同之处：首先，每一方星都以一种主要的动物为代表，汉名就是豹或黄龙、龙、龟、虎、鸟，彝名则为豹、犀牛、熊、鸚鵡等。其次，都有以动物的各个部位来为各个星宿命名的习惯，例如角、眼、口、身、尾等等。也有以公、母命名的，例如公犀

牛、母犀牛、公熊、母熊、以及牛郎、织女等。第三，每一方星中除掉一个主要代表动物外，也常配以其它动物作星宿名称。第四，汉、彝星名绝大多数都以动物命名，但也有个别例外。例如，彝名有风洞等，汉名有天风以及动物的生活场所等。第六，彝族星名用了七种动物，汉族星名大致也用了七种左右。

但是，汉族二十八宿具体动物的名称却大部分都是不一致的，特别是五个主要代表动物大不相同。然而，正如上面所指出的，从《幼官图》的五方星名称完全可以证实，彝族的动物星名与汉族是同一来源，并且彝族星名更符合原有的意义。只是不知什么原因，后来彝族将鸟星和虎星的方位作了对调。它也可能是受到了汉族南方朱鸟的习惯影响。

从上面所介绍的六点相同之处以及《幼官图》的星名，都可以找到汉族动物星名和彝族动物星名的源流关系。特别是都以一个动物的各个部位的名称来给星宿命名的习惯，则在世界各国都还没有发现过。这说明它们具有共同的起源。这个文化源流可以上推到与汉彝文化都有关系的夏文化。彝汉二十八宿的动物星名可能创自古西羌族，通过夏族人和与西羌文化关系密切的周族人传入中原地区。

远古时代，人们都是根据周围所接触到的最熟悉的事物来给星座命名的，例如常见的动物和生活用具等等。所以，这些名称，可以证实它们形成的历史悠久。至于出现在《天官书》等天文著作中的以帝王将相和一整套封建官僚机构来命名的星座名称，大约形成于战国秦汉时代。后世所通用的汉族二十八宿的名称，大约是在春秋或西周时代为当时天文学家进行整理后而定名的。其中有些星宿的名称，不象民间所通行的习惯用

语。因此，可以说，中国二十八宿星名，是由以动物和动物的各个部位的名称演化来的。

由此可以看出，彝族二十八宿与汉族二十八宿具有共同的起源。尽管汉族二十八宿星名后来有了一些变化，但彝族却保留着它们原有的面貌。这证明彝族天文学的起源是十分古老的。

小 结

彝族究竟能认识多少星座，无人作过统计。但无疑地，彝族人民对于星座的知识是很丰富的。本章所介绍的星座，主要包括用于观测定季节和天体方位的二十八宿，以及用于星占方面的道场星座。它可以见之于毕摩经的记载。这两个方面的恒星，合计约有一百五十颗左右，通称彝族一百四十八星。

彝族二十八宿星名全都以动物命名，似乎与汉族的二十八宿很不一致。但如果将它与中国上古文献中有关五方星和动物星名相对照，可以发现二者是十分相似的。由此也可看出彝族的恒星知识是很古老的，古氏羌族的二十八宿知识早已传入汉族地区，并记载在上古文献中。这对于探讨中国二十八宿的起源及其演变有着重要的意义。

注 释

① 《中国天文学史文集》第二集第89页，科学出版社，1981年。

② 关于纳西族二十八宿、记日制度和星占的调查研究，请见朱宝田、陈久金《纳西族的二十八宿与占星术》，待发表。

第四章

天文观测和天体运动的研究

第一节 方位和昼夜时段的划分

可能有人并没有意识到地面上方向的辨别是一个天文问题。但事实上，方向的划分，是建立在天文观测的基础之上的，是天文观测上的一个最基本的问题。人们短距离的活动可以凭地面上的山坡树木河流来辨别，但作长途旅行时，就必须依靠识别方向的知识来帮助了。因此，由于实际社会活动的需要，人们识别方向知识的产生是很早的。起先只是一个粗略的概念，后来才越来越精密。早在战国时的《考工记·匠人篇》就记载了测定东西方向的方法：“置槩以县，眡以景。为规，识日出之景，与日入之景，昼参诸日中之景，夜考之极星，以正朝夕。”这就是说，早在战国以前，我们的祖先就知道，以观测日出日入的日影、日中时的日影和晚上北极星等三种方法，来确定东西南北的方向。《周髀算经》则更明确地说：“以日始出，立表面识其晷，日入复识其晷，晷之两端相直者，正东西也。中折之，指表者，正南北也。”即以直立于地面的杆为圆心作一

圓，測出日出日沒時表影與圓周相交的兩點，其連線就是東西方向。日出、日入方向交角的平分線就是南北方向。如下圖：

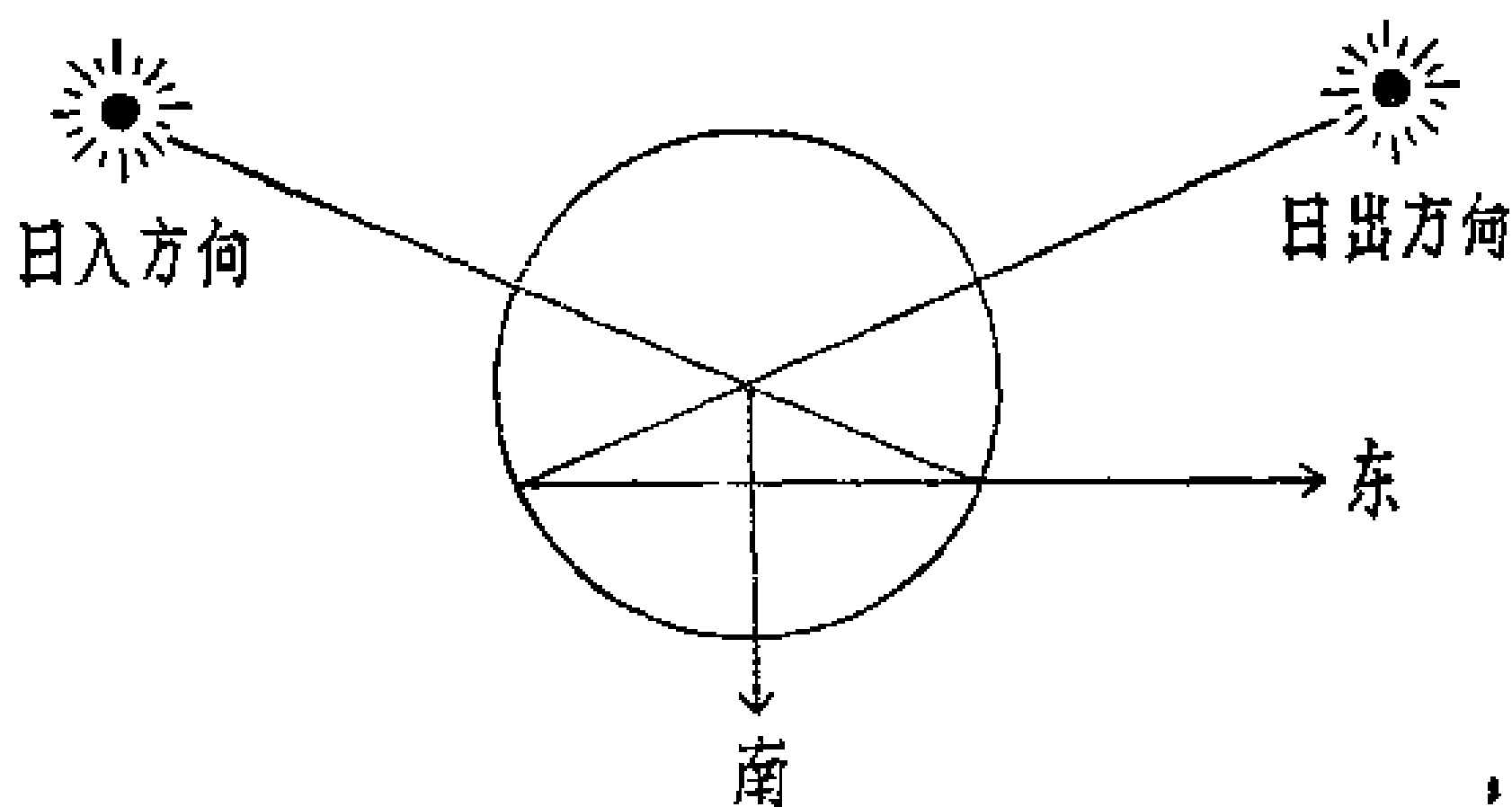


图4.1 《考工记》、《周髀算经》测定方向的方法

古代彝族先民肯定也早已掌握了许多测定方向的方法，只是尚未见到有关的史书记载。但近代发现的秦汉时代的彝族墓葬表明，其方向绝大多数都是较准确地指向正北方向的。这就充分证实了早在秦汉时代的彝族先民，就已掌握了准确有效的测定南北方向的方法。

在群众中间，最重要的是判别东西南北四个方向。其原因是，在实用上，并不需要分得很精细。当知道了四个方向之后，再详细地分辨出其它方向，也就比较容易了。

在凉山彝族地区，曾有人将辨别方向的经验总结为如下一个谚语：

不知东和西，
太阳月亮看。
不知南和北，
大雁候鸟看。

凉山彝族确定方向的基本办法是，以日出方向为东，日落方向为西，并以河流的上游为北，下游为南。这些都是根据凉山的地域特点而得到的经验总结。因为在凉山地区，一般的河流都是从北向南流的。人们习惯也称北方为水头，南方为水尾。至于以日出日入定东西方向的问题，那只是一个大致的说法。一般有经验的人都知道太阳夏天出入在东北西北，冬天出入在东南西南。

在夜间，可以利用北极星判断方向。彝族先民是懂得北极星的。他们把北极星称作天星，也称作太极星。后者的名称是从八卦中推衍出来的。太极永远处于中央不动，象征着坐镇中央，驾御四方的意义。在现代少数有经验的彝族人中间，也知道北极星永远处于北方不动，而众星是围绕着它旋转的。因此，也懂得可以利用它确定方向。但在群众中间，懂得的并不多。

古代彝族，习惯将周围分为八个方向。即东方、东南方、南方、西南方、西方、西北方、北方、东北方。在毕摩用以算命的《年算书》中，

就有这种记载。但具体使用的名称则是：日出方、龙方、水尾、羊方、日入方、狗方、水头方、牛方。（见右图）

这种称呼的方法，既保留了古代彝族的特点，也反

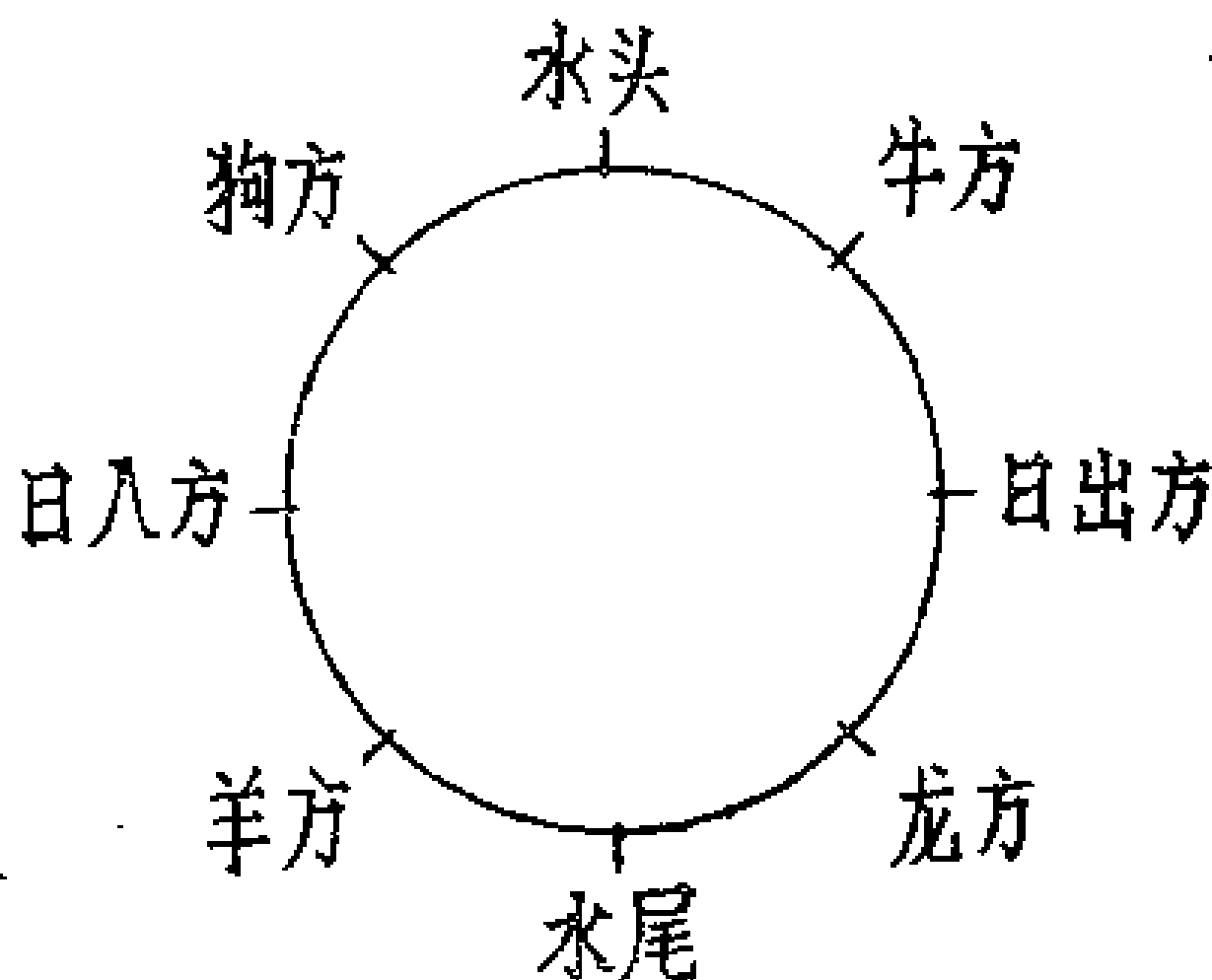


图4.2 凉山彝族八方的名称

映出受到汉族以十二支配合方向的影响。习惯上，彝族在谈到方向时，往往也将天上和地下两个方向包括在内。这就构成了一个立体空间的概念了。

在受到汉族文化影响较深的地区，便逐渐改用汉族地区所习惯使用的以十二地支命名的十二方位，再配天干中的甲乙丙丁庚辛壬癸及八卦中的艮巽坤乾，合成二十四方位。这种划分方向的方法，在《宇宙人文论》中有详细的记载。

彝族传统的时段划分方法有八段和十段两种，现分别介绍如下：

1. 一日八个时段的分法。这八个时段的名称依次是：早晨（沙特）、上午（则古）、中午（马火）、下午（布节）、傍晚（姆斐）、黄昏（什作）、半夜（思阁）、鸡叫（划布磨）。这种时段的划分方法是我们在雷波调查时获得的。括弧中的文字是根据雷波县政协委员曲木大酿和罗哈古侯等人所提供的彝语标音。这种划分方法与彝族分为八个方向，八方之年，八卦等周期，同属一个系统，应是彝族古代具有民族特点的划分方法。这仍能在雷波发现，也不是偶然的，可能与现今在雷波仍能找到彝族太阳历的遗迹有关。

2. 西昌县政协委员沙正才先生为我们提供了每天为十个时段的划分方法。这十个时段是：鸡叫时、天亮时、日出时、上午时（放羊时）、中午时、下午时、日落时、黄昏时、入睡时、半夜时。“十”这个数也是彝族古代经常使用的循环周期，如十日、十方等等。因此，每日十个时段的划分方法，也是彝族传统的方法。不过，汉族在西汉以前也曾用过十个时段的划分方法，虽然后来改用每天分为十二个时辰了，但一夜分为五更的制度，却一直保留到近代。彝族古代的十个时段的分

法与汉族古代的制度是否有某种关系，现在尚无更多的证据。

一日分为十个时段的方法，在陈宗祥等人的《彝族天文历法调查报告》中也有记载，内容与以上所介绍的基本一致。在他们的调查报告中并载明在《乌鸦叫经》中有十个时段分法的记载。不过，他们所说的《乌鸦叫经》，大约是指甘洛、峨边等地区的资料，其它地区并不都是这样。例如，徐益棠的《雷波小凉山之保民》所载之《乌鸦叫经》用的就是十二时段的分法。

无论是每天八个时段或十个时段的划分方法，都仅仅是比较系统的、可见于彝文典籍的划分方法。但在民间并不完全按照这种时称，而是根据实际需要可将时段划分得更细。例如，美姑县语言委员会的罗家修同志，就曾对当地民间所实际使用的时称作了统计，竟达二十六个之多。不过，这种时称也许并未系统化，也并不一定正好将每天分为二十六段。

在受到汉族文化影响较深的彝族地区，习惯上已改用汉族古代所采用的十二时段的划分方法。它严格地将太阳绕行大地一周等分为十二个时辰。以十二地支表示，意味着太阳每在一个方位代表一个时辰。这种划分方法，在《西南彝志》、《宇宙人文论》等彝文典籍中都有明确的记载。

第二节 太阳位置观测和季节的测定

太阳位置的观测，包括太阳在恒星间运动方位的观测，太阳地平高度的观测和太阳出入方位的观测，等等。而这些观测的结果，都与季节的变化发生密切的关系，从而能够测定季节。一般地说，只要能掌握好一种观测方法，便能测定季节。

而这三种观测方法在彝族地区几乎都有发现，这说明彝族人民所掌握的天文学知识是相当丰富的。现分别介绍如下：

1. 太阳在恒星间位置变化的观测。大家都知道；太阳的光芒非常强烈，如无特殊情况，一般只要太阳出现在地平线以上，就无法看到星星了。因此，太阳在恒星间的方位，是无法直接观测得到的。然而却可以利用日落后观测西方地平线以上的恒星（称为偕日没）或日出前东方地平线上的恒星（称为偕日出）等方法间接推知。也可以利用日全食时的机会直接观测得到，但这样的机会是很少的。

观测恒星的偕日没和偕日出来定季节，是彝族人民常用的方法。例如，彝族先民曾以观测昴星的偕日出来确定彝族新年（火把节）。用彝族人通俗的话来说：“时首星每年六月二十四日回来，五月至六月二十四日之间是看不见的。”（见陈宗祥《凉山彝族天文历法调查报告》）古埃及人以黎明前初见天狼星来定季节，彝族先民则以初见昴星来定季节，在原理和方法上都是完全类似的。观测北斗斗柄指向的变化，也是彝族古代常用来定季节的方法。此外，二十八宿中的豹角星和其它恒星，也都被用来测定季节。可见，用这种方法来定季节，在彝族地区是很普遍的。

2. 太阳地平高度的观测。地球上任何一个地区的气温高低，决定于它所接受到的太阳辐射到该地区的热量。而该地区所接受到的太阳辐射量的多少，与太阳光线的入射角有关。太阳垂直于地平照射时，天气最热；太阳的位置越低，则地面上所受到辐射就越小，因而也就越冷。因此，可以直接通过测定太阳的地平高度，来定季节。利用测量角度的仪器进行观测，当然是能够达到这一目的的。但利用立杆测影的方法，也能达

到同样的目的。

古代彝族先民是否使用过天文测角仪器，未见史书记载。但是，并不能由此排除曾使用过测角仪器的可能性。一个地区天文学的发展历史是可以有起伏的，有了比较有利的环境和条件时，就能得到发展，当文化中心衰落时，就可能停滞或倒退。据史书记载，汉武帝时代巴人落下闳就曾经参加过太初年间的历法改革，并“在地中转浑天”。因此，彝族古代的天文学是可能较为发达的。

沙正才是世传的毕摩家庭出身，也是凉山地区彝族天文学家。他对我们说，他父亲曾告诉他冬至时日影最长，但白天最短。以后他曾重新进行过测定和验证。他说：

“我曾经观测过日光透过窗户投下的影子，发现长度每天都在变化，不停留，有回复点。也曾用太阳升落的方向变化判断季节，但不大准确。还曾用过观测地气上升的方法来判断季节。我把这些方法告诉大家，开始时别人不信，但经过证实，大家都相信了。”

利用窗户测影与立杆测影的原理是一致的，它更类似于郭守敬在登封观象台测影时通过架一横樑来测影的方法。

3. 日出日落方位的观测。因为太阳的地平高度反映了该地区在这个季节气候的寒暖，这就是说，当太阳地平高度低时寒冷，地平高度高时温暖。也就是冬季太阳偏在南方，夏季太阳偏在北方，春秋两季介于其间。对此经过长期细心的观测，彝族先民发现，在不同的季节，太阳出入的方位是不同的。由于太阳在天空时很难找到一个固定的标志点可以利用来确定太阳所处的位置，而日出日落时却能够从各个方位的地面事物来标出它的方位，于是便认识到可以用观测太阳的出入方位来确定

季节。由于这种观测方法只是利用自然的地面标志物，不需任何设备，而能简便有效地达到测定季节的目的，所以在彝族地区，这种确定季节的方法几乎到处都在使用，直至解放后仍然在发挥着它的作用。

解放前，沙正才曾经在自己的住家门口（喜德县李子公社一大队一小队）研究过日出日入的方向，并根据观测结果，向本村群众报告各个重要季节的来临，通知人们及时播种荞子和包谷、元根（萝卜）等。下页图4.3是依据沙正才提供的他所观察到的每年太阳出入方向变化的示意图。为了简明起见，只标出了三个重要季节太阳出入的山头名称。由此可以推知彝族人民用以判断季节的大致方法。当然，这仅仅是一幅示意性质的图，实际使用的标志点还要比图中所示详细得多。

美姑县语言委员会的罗家修同志曾经告诉我们，美姑县有一个名叫基什噶莫兹的手工业者（现已移居喜德县和平公社则加村），也善于以观测太阳出入的方位来预报季节。他观测日出和日落时，都选择好一个固定的地点，并且头靠着一块早已选定的石头，两脚也各踩着两块选定的石头。严格地规定了观测的方位，便可将季节定得相当准确。彝族人民观测日出日落以定季节的方法很多，大多因地制宜，各有窍门。有的还特地在墙上挖一小孔来观测日出或日落的方向，也能将季节定得很准确。

美姑县沙库公社的著名毕摩阿克甲兹（66岁），也曾向我们介绍了他自己创造的一种观测季节的方法。他说，由于农历有闰月，用它来确定种庄稼的日期是不准确的，所以只有以日影来定季节。他曾在他家离西墙不远的地方竖立一根杆，当太阳下山的时候，杆的影子便落在西墙上。他不断地观测西墙上日影的变化，把重要的农时节令日的杆影都在墙上刻划了

来。以后每逢杆影达到那条刻线，便知道某个节令到了，或者是该种某种庄稼了。(见图4.4)他回忆说，记得那年当互助组长时，曾用这种方法预报种包谷的日期，结果都得到了好收成。但有人没有按预报的日期下种，结果都减产了。他还正确地向我们介绍了他所认识到的季节在农历平年中后退的事实。例如，第一年某节令在某月初一，下一年便在十二日，第三年便

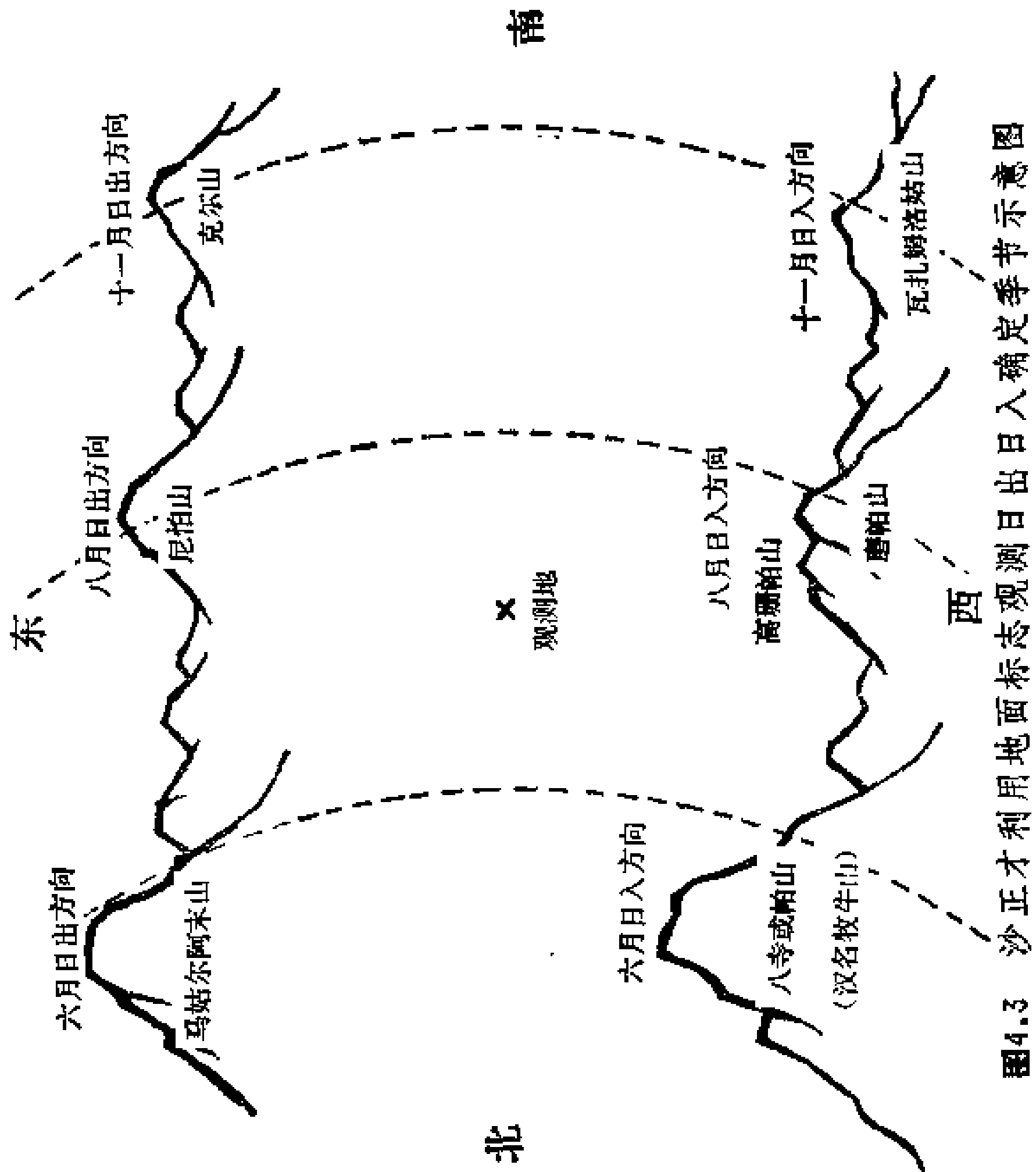


图4.3 沙正才利用地面标志观测日出日入确定季节示意图

在二十三日，第四年加一闰月后，该节令又回到了月初。

由此可见，彝族人民为了预报季节的需要，有很多人都掌握有很丰富的天文历法知识。这些知识，好些都是上代口授下来的彝族传统文化，有些则是他们在实践中自己创造的。

《西南彝志》卷四“论日出月没”说：“一年十二月，太阳的运行经过七条路线”，“正、九两月日出于乙而入于庚”；“二、八两月日出于卯而没于酉”；“三、七两月日出于甲而入于辛”；“四、六两月日出于寅而入于戌”；只有“五月日出于鲁（艮）而入于乾方”；“十一月日出于哼（即巽）而入于坤”；“十月与十二月这两个月内日出辰而入于申”。

这是经过系统整理的，记载在彝文典籍中的，彝族人民观测太阳出入方位用以定季节的文献。它反映了彝族人民观测太阳用以定季节的一些特点和传统。它是以二十四方位来表示太阳的方位的，因而也就较为精密。它又将太阳定为一年经七条轨道，即太阳每月在一条轨道上运行，也处在二十四方位中的某个特定方位。冬至之月（十一月）在最南的一条轨道，夏至之月（五月）在最北的一条轨道，其余五条轨道所谓天气上升之月和地气下降之月每月都有一条。计合成十二个月。这与汉代的七衡六间图较为相近。在《宇宙人文论》中也有非常类似的说法，但它将太阳的七条轨道误说成六条，所以其后文的解释也就不能自圆其说。

第三节 月亮观测及其运动的研究

古代汉族认为，太阳是阳性，属于火；月亮是阴性，属于水。月光生于日之所照，魄生于日之所蔽。彝族也有相类似的

看法。《宇宙人文论》说：“太阳为众阳之精，是天气的延展。月亮为太阴之象，是地气的结晶。”这里的天气和地气，与汉族古代通常所说的清气和浊气相当。只是月亮是地气的结晶的说法与汉族通常的说法略有出入。《宇宙人文论》中将太阳比喻为男子，把月亮比喻为姑娘，也是日为阳月为阴的形象比喻。

月亮自己不会发光，彝族先民是早就认识到的。《宇宙人文论》和《西南彝志》都较详细地记载了月亮受到日光的照射才发光的基本事实，且用由于日月照射角度的变化来正确地解释月亮圆缺的更替（见下页图4.5）。

在彝族重视观察太阳出入方位的同时，也很注意月亮出入方位的观察。《西南彝志》就有这方面的记载：“正月、九月，月出于申而入于辛；二、八两月，月出于卯而入于酉；三、七两月，月出于乙而入于庚；四、六两月，月出于辰而入于申；只有五月，月出于哼（巽）而入于坤方；十一月，月出于鲁（艮）而入于乾方；十月与十二月，月出于寅而入于戌。”

《宇宙人文论》也有相类似的说法。分析这段文字记载的内容可以看出，十一月（冬至）太阳出入最偏南，月亮最偏北；以后太阳便逐渐北移，月亮逐渐南移，至春分时同在正东西方向上，以后又继续北移，至五月时（夏至）太阳达到最北方，而月亮则在最南方。下半年则又回转。

为什么月亮的出入方位会与太阳的出入方位作相反的周年运动呢？这是不是事实呢？其中又包含着什么科学道理呢？

实际上，太阳在黄道上运动，由于黄道与赤道斜交，所以太阳在赤道南北移动才产生四季。月亮也沿着白道运动，白道

日 归 月 回 图 影
 dzyl qoi nu tut mol zeit
 日 归 月 回 图 影

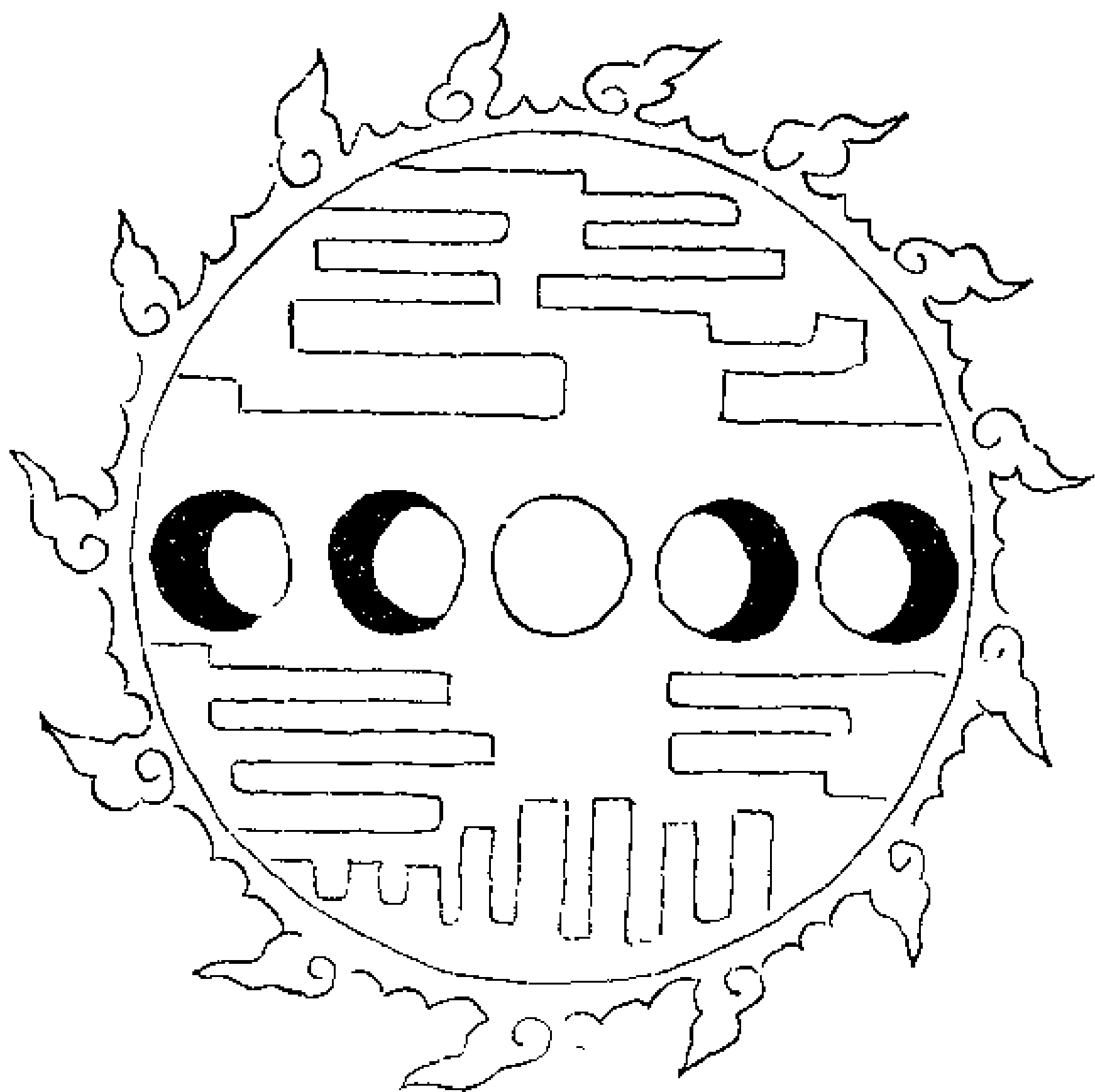


图4.5 《宇宙人文论》所载日月运行图

与黄道的交角只有五度左右,相对于黄道与赤道的交角($23^{\circ}.5$)来说是很少的。由于月亮每个月沿白道运行一周,粗略地说,也就是沿黄道运行一周,它的出入方位实际每天都是在变化的,因此,这里所说的,某月月亮出入于某方位的意义,并不是说在这个月内月亮每天都是在这个方位出入,而只是指某特

定的一天，也就是指月亮与太阳相对，即十五月圆的那天月亮的出入方位。正因为十五月圆的那天太阳月亮正好处于相对的位置上，这一天月亮的赤纬总是与太阳的赤纬相等（忽略黄白交角的影响），而方向总是相反。《西南彝志》的这段记载完全与此推论相合。也只有当十五日或十六日时，才能同时见到月出和月没。

有关每月月亮出入方位的记载，在汉族文献中也能见到。例如，清代的《指南正法》中就有这种记载。不过，汉族大都用于航海定向方面，彝族则既用于定季节，也用于定方向。

彝族既崇拜太阳，也崇拜月亮。他们把太阳月亮都当作神灵来供奉。他们很注意观察和研究太阳月亮的运动，对月亮运动的观测尤其精细。

彝族先民首先注意月亮圆缺的观测。由于定大小月的需要，就须精密确定朔望月的周期。凉山一般彝族群众都知道，一年大致为六个大月和六个月。《宇宙人文论》中所载六十三年 的历日周期，所用的是29.530167日，也就比较精密了。

彝族先民特别注重恒星月的观测和研究，也用恒星月来记日。这大约与彝族先民的宗教信仰有关。他们认为，月亮沿二十八宿作周期运动，每天停留一宿。月亮每天停留的星宿不同，对人类的社会活动也带来不同的影响。即认为，或吉或凶，有利于干什么，不利于干什么，都有定规。违背了，便会带来灾祸。因此，人们必须随时都能知道月亮所处的星宿，以便安排自己的活动日程和生产计划。几乎每个村寨都有毕摩，他们必须掌握准确地推算月亮行程的方法。他们也必须随时进行观测，看月亮实际所处的方位是否与推算的位置相合。如果不合，就必须作出校准。但实际上，他们一般都已使用27日、

27日、28日为循环的恒星月周期，也即恒星月为27、33日，已经相当精密，无需经常校准。只有到第二年之后，才进行一次测量，记下月亮与时首星相合的准确时刻，然后逐日逐月与这一时刻相加。若超过了日界时刻，便是第二天了（见图4.6）。

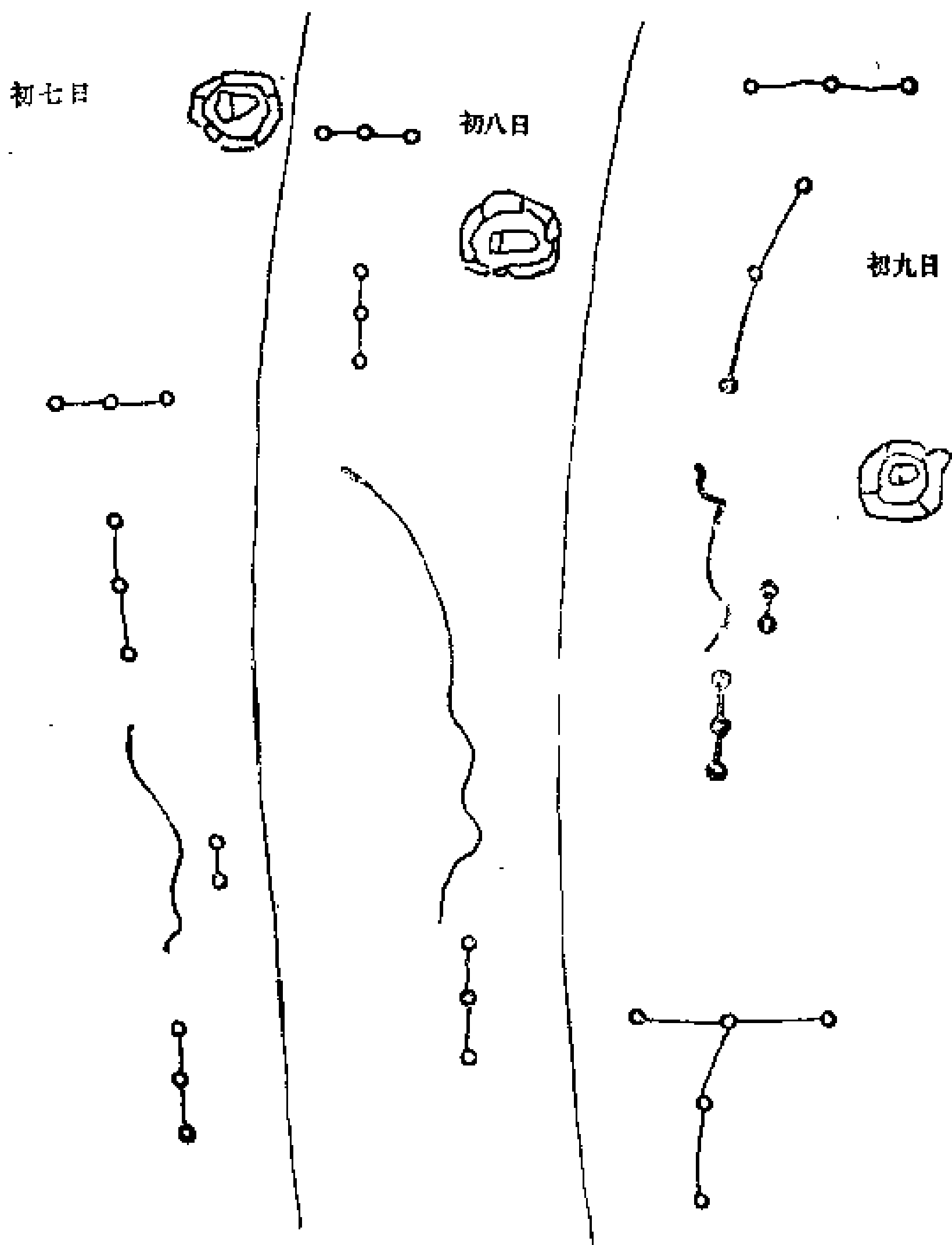


图4.6 《雷波小凉山傩民》所载七月初七、初八、初九三日月亮进入日星图

由于太阳在恒星间的位置是难以确定的，彝族先民尚未明确认识到日道与月亮不在同一平面上，相交成五度左右的夹角。但是，月亮在恒星间的位置则是能够观测的。他们很清楚地知道，月亮在恒星间的运动轨道是变化着的。他们往往利用观测月亮在上方或下方通过昴宿的现象来预言年成的好坏和社会的治乱状态。

第四节 日月食理论

到目前为止，我们尚未见到有预报或推算日月食的彝文典籍。但在《宇宙人文论》中却专门载有日月食的一节，提出了一些很有趣的见解。

对于日月食的原因，汉族上古时代曾经流传“龙吃太阳”、“天狗吃月亮”、“蛤蟆食月”的认识。这些认识大约也早已传到了彝族地区。但是，在《宇宙人文论》中，对这种不正确的看法是持批评意见的。它说：“不是龙吃太阳，而是红眼星吃的。”“不是天狗吃月，而是子辰星遮住了它。”可见古代彝族地区不但也有“天狗吃月亮”的传说，而且还有虎吃太阳的说法。虎吃太阳是彝族特有的说法，很有趣味。汉族崇拜龙，所以传说龙吃太阳；而彝族是崇拜虎的，所以改用虎吃月亮。

那么红眼星、子辰星又是什么东西呢？《宇宙人文论》说：“在产生天地同时，就有天气凝结而产生太阳。太阳照遍天空。但若遇到一颗星，太阳就隐避了。这颗星叫红眼星。它是和太阳同时产生的，同列于天气星图。地气凝结产生月亮，月亮照遍大地，要是遇到一颗星，月体就缺了。这颗星叫子辰星。也是和月亮同时产生，同列于地气星图。”“天气星有八

千颗，以红眼星为首。它主管高天，它能遮蔽太阳。”“地气星有九千颗，以子辰星为首，它管大地，它能遮蔽月亮。”

这就是说，当天地产生的同时，产生天气地气。天气凝结产生太阳，也产生包括红眼星在内的八千颗天气星。地气凝结产生月亮，也同时产生了包括子辰星在内的九千颗地气星。红眼星和子辰星是两颗特殊的天体，它们能管天和地。平时看不到它们，但当太阳月亮进入它们的背后时，光亮就被遮蔽而产生日食和月食。

印度古代为了解释日食和月食生成的原理，曾经假设存在罗喉、计都这两个暗天体，其中一个处在黄白升交点上，另一个处在降交点上。当日月和它们同时在一处相遇时，便产生日食；日月相对时相遇，便产生月食。彝族解释日月食产生的原理时，假想红眼星和子辰星都是与星体相类似的暗天体，它们能遮蔽日月而产生日月食。在这一点上，与古代印度的日月食理论有相似之处。至于它是否受到过印度日月食理论的影响，还有待于进一步研究。但是彝族关于日月食的生成理论与印度的理论又有很大不同。它认为太阳只能被红眼星遮蔽而产生日食，月亮也只能被子辰星遮蔽而产生月食。天上的星体分成天气星和地气星两类，它们之间是迥然不同的，不能互相遮掩。另外它还包含有这样一层意思：地气星比天气星更要接近于地球。这种看法与汉族古代の日类行星和月类行星的理论又较相近了^①。

在什么样的条件下才能产生日月食？《宇宙人文论》中没有详细讨论。它只是说：

“太阳每天出没一次，一年旋转一周，运行角度渐渐走偏，这样转到一定时间，就和红眼星碰头。太阳遇见它就避让，甚至

被它吞没了。等到红眼星走过之后，太阳又明朗朗的现出来。”

“月亮在天空中轮回运行，太阳每转30度，月亮盈亏圆缺一周。到十五盈圆时，光亮照遍了大地，但若遇到子辰星在地球上空慢慢移来，月体就被它遮掩了。月光昏沉沉，这就是说被月食星即子辰星吃掉的。待子辰星走过之后，月光又明亮起来。”

以上似乎可以作这样的理解，红眼星与太阳各有各的轨道，一般不应相遇。只有当太阳运行的角度渐渐走偏时，才会被红眼星遮掩一部分甚至全部。子辰星掩月与红眼星遮日的情况类似。不同的是，子辰星和月亮比红眼星和太阳距地球要近得多，所以有“子辰星在地球上空慢慢移来”的说法。

下页图是《宇宙人文论》中所画的日月食发生状况的示意图，有颜色的部分表示日月的明亮部分。

从图中可以看出，日、月、红眼星、子辰星，都各自以不同的速度向东运行，月食时子辰星在东，月亮的速度快，当月亮从西边追上子辰星时，就逐渐被遮掩而失去光亮；日食时红眼星在西，当红眼星追上太阳时，太阳射向地球的光线就开始被遮掩。当月亮超过子辰星和红眼星超过太阳时，便又恢复了原有的光亮。示意图上所画的入食方向是符合实际的。

《宇宙人文论》说：“日食多在初一，月食多在十五。”这是一条科学规律。彝族先民的这一认识，是对长期实际观测经验的总结。

第五节 彝族对行星的认识

彝族先民的天文学知识大多偏重于实际应用。为了定季节和计量时间的需要，很注意对太阳月亮的观测。《宇宙人文

子辰星 日 月 食 图 影



图4.7 《宇宙人文论》中所载日月食示意图

论》和《西南彝志》都较系统地介绍了彝族的天文历法知识，但都没有谈到有关五星方面的知识。其中介绍了许多有关金木水火土五行的哲学思想，但与五大行星却毫无关系。我们在凉山彝族天文调查中，也未得到有关这方面的资料。沙正才先生也仅仅说：“听说有推算五星运动的方法，但没有学过。”看来，目前很难找到载有彝族先民研究五星运动方面的文献。也

许彝族先民尚没有较深入地研究过五星的运动规律，因此也未能准确地掌握五星运动的周期。

在五大行星中，彝族群众最为注意的要算金星了。金星是全天中最亮的一颗星，所以也最能引起人们的注意。金星是内行星，它在地球绕太阳运动的轨道之内，因而它的视运动总是出现在太阳的周围：黄昏时出现在西方地平线以上；黎明前出现在东方地平线以上。但古人刚开始观测它时，还以为傍晚西方地平线以上见到的和早晨东方地平线以上见到的是两颗不同的星，因此，都分别给它起了名字。成书于周代的《诗经》说：“东有启明，西有长庚。”彝族先民也曾经历了同样的认识过程。当金星早晨出现在东方地平线上时，彝族称为“其瓦布”，意即公鸡啼鸣星。当金星傍晚出现在西方地平线上时，彝族称之为“开若”，意即黄昏星。与汉族民间晨星昏星的通俗叫法相类似。当金星为晨星时，人们往往把它作为判断即将天明的标志。因为它与人们的日常生活有关，所以也就引起了人们特别的注意。

彝族先民不但把金星当作判断即将天明的标志，而且还赋予星占方面的意义，即作为判断该年旱涝的天象标志。他们认为，当金星在天明前出现在东方时，如果偏在南方，则此年有旱灾；如果偏北，则有水灾；如走在正中央，则是丰收年。彝族先民从什么时候才开始认识到公鸡啼鸣星和黄昏星原来是同一颗星的，尚未见到文献记载。不过，沙正才先生曾明确地说过：“这颗星一会跑到太阳东边，在黄昏时出现在西方，一会又跑到太阳西边，黎明前出现在东方。”这说明彝族先民是早已认识到它们是一颗星了。

水星是距离太阳最近的一颗内行星，它离开太阳的最大角

距离也不超过 30° 。它只偶尔在晚霞和晨曦中在地平线上方出现一个短暂的时刻。因此，人们一般是不容易见到它的。尽管如此，这颗行星也早已被彝族先民认识了。沙正才先生不但认识这颗星，而且还指出它有时出现在金星的上方。金星和水星都在太阳附近绕太阳运行，它们距离太阳的视角距常改变。沙正才先生所指出的运动状态是与实际相合的。

木星是彝族先民比较熟悉的行星。《年算书》中有关于太岁三年在一处的说法：“牛年翻过水头（北方），到东北方住三年；龙年越过东方，在东南方住三年；羊年越过水尾（南方），在西南方住三年；狗年越过西方，在西北方住三年。”这无疑是一种类似于汉族古代的岁星纪年方法。但是，沙正才先生曾指出过：“星在天上，太岁在地上。”这一见解完全与汉族古代的岁星和太岁概念相一致。彝族人知道，木星的运动状态与金星水星是不一样的。它不受太阳运动方向的限制，在恒星间缓慢地移动，在天上三年处一方，十二年行经四方（即东方苍龙，南方朱雀，西方白虎，北方玄武），在恒星间完成一个周期的运行。

彝族先民对火星也有所认识，知道它是一颗红颜色的星。但认为是一颗不吉祥的星，它出现在什么方向，就预示着在那个方向出现了凶兆，意味着战争或天灾人祸的到来。

小 结

彝族通常将方位和昼夜时段划分为八或十，这两种分法都与彝族的五方星和十月历相一致，同属一个系统。

相传彝族古代有从事天文观测的灵台。但近现代人们大多

只用肉眼观测，有时也自制一些简单的观测仪器。彝族的天文观测工作，主要用于对太阳和月亮位置的观测。观测太阳的方法主要有观测太阳的地平出入方位、观测中午时太阳的高度和观测日落后日出前东西地平线上所出现的星座三种，以此来确定季节。他们用于观测太阳的方法各种各样，这也反映出彝族天文学的水平较高。

彝族也很重视对月亮运动的观测。他们认识到日月的轨道在天球上是斜交的，因此引起周年出入方位的变化。他们观测月亮的圆缺变化来确定朔望和大小月，又观测月亮每日在恒星间所处的位置来定恒星月。朔望月用于民用纪日，恒星月用于宗教星占。这些方法，在彝族地区使用得很普遍。

注 释

①见张衡《灵宪》。

第五章

十二兽历法

第一节 云南南涧虎街十二兽壁画 与彝文《母虎日历碑》

十二兽也可称为十二属相或十二生肖。十二属相的周期在彝族历法中使用得是十分普遍的。在十月太阳历中，仅将它用于纪日；在行用阴阳历的地方，也用它来纪年和纪月。在大部分的彝族地区，所使用的十二种动物的名称则与我国其它地区相一致。由于彝族崇拜虎，又以寅月为岁首，所以在哀牢山地区，也以虎为十二属相之首。而广西彝族所使用的十二属相则与通常所使用的有很大不同。现将这三个地区所使用的十二属相的名称列表于下，供参考。

地 名	十 二 属 相 名											
川、滇、黔彝	鼠	牛	虎	兔	龙	蛇	马	羊	猴	鸡	狗	猪
哀牢山彝	虎	兔	穿山甲	蛇	马	羊	猴	鸡	狗	猪	鼠	牛
桂 西 彝	龙	凤	马	蚁	人	鸡	狗	猪	雀	牛	虎	蛇

南涧虎街土主庙绘有纪日十二兽壁画。在其下的龛台正中，原供置一块与纪日十二兽壁画相对应的彝文“十二兽”碑。当地彝巫和彝老们说，此庙壁画是距虎街南六十华里彝村耳继苴名叫达勒拉塔（汉名杞开富）画的。杞开富是哀牢山上段著名的世传大巫师，擅长巫画并识彝文。这块彝文十二兽碑，历代巫师（母女、母子、师徒）相传监护。到杞开富一代，由他监护立于虎街土主庙。当杞开富年过七旬且多病行将去世之前，嘱由其高徒拉托达洛传守此碑。拉托达洛是南涧虎街南约一百二十多里南华县属彝村摩哈苴何家小村的彝族巫师，遵其师杞开富嘱，将彝文十二兽碑南移至该村小型土主庙（各小村有小型土主庙）供奉。1945年，拉托达洛之孙何长发已六十余岁，当年此碑尚立于何长发所居何家村小型土主庙中，守护者就是何长发本人。南涧虎街土主庙内的彝文十二兽碑南移之后，才另供置一块石头以象征土主。

清代咸同年间，哀牢山区曾爆发以彝族雇农李文学为首的彝、汉等各族农民革命战争，并建立农民政权达二十三年之久（1853—1876）。相传，当时李文学的帅旗中央大书一个汉文“李”字，左上角则绘一个以红色为底版的黑色虎头。这很象北魏时（386—534）突厥人“建狼头旗，志不忘本”（《北史·突厥传》）。此“狼头”又作“金狼头”，即以黄色狼为标志。突厥是不忘其狼祖，彝族是不忘其虎祖。李文学的高级参谋之一杞绍兴就是大巫师杞开富之孙，兼任农民政权的虎街都督，曾对虎街土主庙进行修葺和护理。当这场农民战争遭清军镇压归于失败时，虎街土主庙也被清军烧毁。不久，彝民重建，纪日十二兽壁画由杞开富的真传高徒拉托达洛重绘。但据彝老们说，已不如原画生动逼真。好在彝文十二兽碑已南移，

得免于烧毁。此碑（见下图）长约三十公分，宽约二十公分，

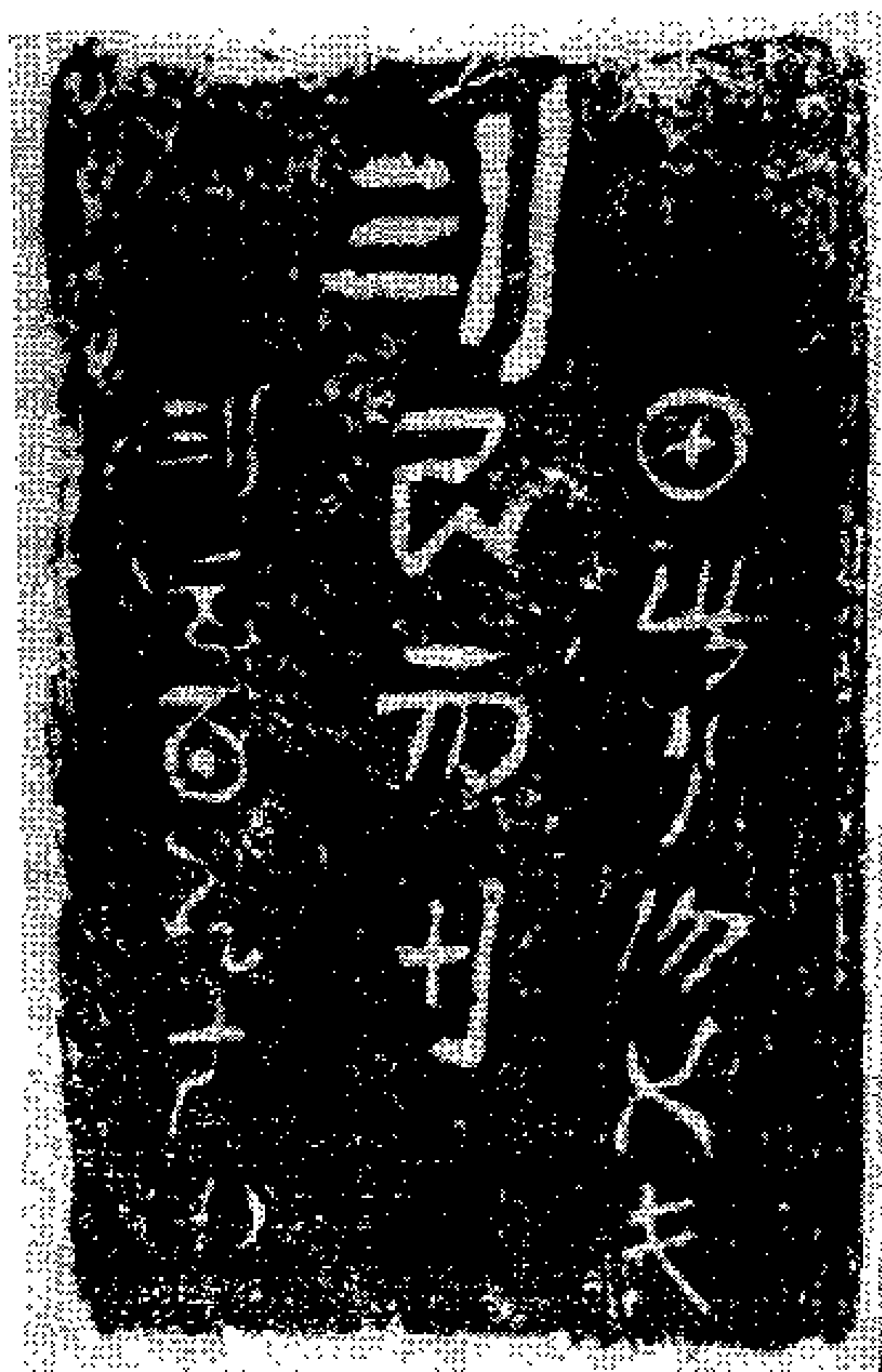


图5.1 云南南涧虎街土主庙《母虎历书》碑

厚三公分。碑面粗糙有棱道，四周未经琢磨有棱峰。碑题“司民日增”四个彝字，含义是“母虎日谱”。“司”（Luo读罗），形似虎斑，义为虎。“民”（m读摩），义为雌或女性。“司民”按彝语字序是“虎雌”，按语法是“雌虎”即母虎。“日”（ni读尼），义为一昼夜，即一日或一天。“增”（zeng，读增），

意为次(谱)序。碑题全义为《母虎日序》或《母虎日谱》，即以母虎为首的十二兽纪日谱。由于母虎“罗摩”是哀牢山彝族妇女自称，在母系氏族中也泛指彝人，所以此碑题义也可译为《彝族日谱》或《彝族日历》；而以后者最为一目了然，表明了族别及其意义。但为表明彝族十二兽历法是以虎为岁首及十二兽历是起源于原始母系氏族时代的图腾崇拜，则应译为《母虎日历》最能表明其来历。

碑题下两侧所列日序或日谱，直书两行自左至右（彝文是自上而下直书，但它和古汉文自右至左的读法相反，一般是自左至右）。现按照彝文、读音、字义列下：

彝文：	𑎎	𑎓	𑎖	𑎙	𑎛	⊕	⊕	𑎞	𑎟	
读音：	luo	ta-shuo	lu	sha	mu	Achi	nuo	an	a-nu	
	拉	它	烁	鲁	沙	木	阿斥	懦	安	阿怒
字义：	虎	兔	龙	蛇	马	羊	猴	鸡	狗	
	𑎛	𑎟	𑎛							
	wei	hang-ni		hong						
	维	杭	你	哄	(读音按古音，同日常语音有出入)					
	猪	鼠		牛						

与此彝文碑相同的，尚有楚雄县属罗摩哨（即母虎哨，在哀牢山东麓）土主庙的彝文《母虎日历》碑。此碑在解放前已风蚀剥落，碑文模糊不明。又在景东县属若干地区（哀牢山西麓）东屏哀牢山的一个高峰上，也有一座供置彝文《母虎日历》碑的中型土主庙。此庙屋宇破落，其碑已折成两截，仅存上截。残存碑题“母虎日”三字和十二兽两行起首的“虎”、“猴”各一字，散在地而碎碑片中，有一片上还有可辨认的一个“猪”字。由此看来，哀牢山彝文《母虎日历》碑，原非个别现象。

彝族对《母虎日历》碑的祭祀活动，也表现出浓厚的原始性。在碑题的“虎”字和纪日十二兽起首的虎字上，往往粘贴着一些头发。它是人们患病时或全村举行集体围猎之前祭祀时，由几个老妇各拔下几根头发，搓成一小撮，用当时祭祀的鸡血或羊血粘上去的。彝族用女发献纪日十二兽之首的虎，这象征着彝妇就是母虎“罗摩”，认为只有妇女才能感应祖先神灵。

此外，在十二兽中的马、牛、羊、鸡、狗、猪等六畜的每个彝字上，各粘有该畜的毛（彝众不识字，乃按虎日起首顺序往下推）。彝族传说，因虎神默祐，彝族远祖才能猎获六畜并把它们驯服饲养成家畜，故用六畜致祭以虎为首的十二畜神。当他们猎获穿山甲时，便在碑文的虎龙（穿山甲）二字上，各粘贴穿山甲壳一枚。它粘在虎字上，表示在虎默祐下才得猎获；它粘在龙字上，表示穿山甲就是龙。彝字龙“𠄎”，突出的正是穿山甲的鳞甲壳。彝字虎“𠄎”所突出的是虎皮的斑纹，即横斑“三”和纵斑“𠄎”结合成虎字“𠄎”。另外，在猴字“⊕”上却粘有榛子（当地叫椎栗子）壳、板栗壳及核桃壳。懂彝文的巫师说，猴字“⊕”是表示猴子那双圆溜溜的眼睛。彝老传说，彝族的远祖是看到猴子爬在栗树和核桃树等野生果树上采摘这些野果吃，由此受到启示，才采摘野果来充饥。镇源县境（哀牢山西麓）纳罗山（黑虎山）地区的彝族，使用渔网或水獭捕鱼。当捕获丰盛时，使用水獭毛或鱼鳞粘在山神庙里象征纪日十二兽神的石头上，表示感谢虎神（土主）的默祐。该处山神庙象征土主的这块石头，已几乎被头发、穿山甲壳、鱼鳞、鸡毛、羊毛和栗子壳等粘满。这些祭祀活动的原始性，反映了纪日十二兽历法来源的原始性。

哀牢山彝文《母虎日历》碑的刻制日期很难确断，大约不

会晚于明代。但我们并不把它作为古金石文或考古资料，只把它同祀于土主庙纪日十二兽壁画一并作为民族学资料看待。它们是原始思想意识在现实生活中的遗留。壁画体现的纪日十二兽远比纪日彝文《母虎日历》碑古老得多，而且更为原始。虎街土主庙纪日十二兽，根深蒂固地世代存留于维护历史传统的巫师意识里，建庙绘图，立碑刻文，皆出于巫师手笔。庙倒碑毁，巫师可重画复刻，可使无形的原始意识，得到有形的具体表现和再现。

第二节 南涧虎街十二兽祭祀活动 及其宗教舞蹈

在南涧虎街土主庙的壁画及其祭祀活动中，对十二兽神的重视和崇拜就反映得更为具体和集中。此庙正壁中央上端，绘有以红土为底版的一个黑色大虎头（象征土主南诏王细奴逻）。虎头左下侧起首依次绘虎、兔、穿山甲（学名龙鲤）、蛇、马、羊；右下侧起始绘猴、鸡、狗、猪、鼠、牛；在这纪日十二兽的粗线条全身轮廓像中，每兽的大小只与上端的虎头大约相等。平时，该庙周围彝村若某家六畜生病，即自行于该畜属日（马日、羊日、牛日等）前往致祭。每隔三年的首月即虎月的第一个虎日，远近各彝村联合举行一次大祭，各村巫师也全集于此。白天，由年长巫师（不拘男女）主祭，将所祭羊头割下，投入龕前火塘烧烤，然后剥其额骨占卜。如果额骨表面显现象彝文羊字（+）裂纹，便预示母虎神将于当晚降临。

当天晚上，庙外有男女青年歌舞，表示欢庆以母虎神为首的纪日十二兽神的降临，气氛欢乐。庙内以年长女巫为首，率

领群巫（六至十二人），举行以虎为首纪日十二兽神的舞蹈，气氛庄严肃穆。参加舞蹈的男女巫师，按传统需要十二人（一人代表一个兽神）。到本世纪四十年代，擅长于十二兽神舞的巫师已很少，只有二三人长此舞技，且多年老，力不能胜任，只好由一般巫师参与表演。按传统规定，率领以虎为首的纪日十二兽神舞的巫师，必须是女巫，否则，就是对为首母虎神的不尊敬。从纪日十二兽之首是虎而且是母虎，代表母虎的巫师必须是女巫，也可反映出纪日十二兽历法是起源于原始母系氏族社会，即它是在原始母系制下产生的。

舞蹈伊始，男女巫列为一行，各持一柄扇形羊皮鼓。为首女巫戴虎头面具，紧跟她后面的一个男巫则腰插虎尾。在巫队一侧由一男巫手持葫芦笙，当为首女巫击鼓起舞时，笙乐吹奏虎啸声，群巫按笙乐拍节舞蹈。舞蹈主要是由为首女巫带头表演仿效十二兽的声音和动作，以象征纪日十二兽神的降临。其中较突出的是蛇舞和穿山甲舞，而最突出的则是虎舞。穿山甲舞和蛇舞无声音，巫师用全身蠕动的舞姿，表演蛇爬行时的形态。对穿山甲则表演它诱食蚂蚁时，全身卷缩，甲壳敞开，待蚂蚁齐驱其甲壳间；然后，它又卷缩全身，待甲壳复开，它抖动全身，死蚁纷纷落地；这时，它就伸舌舐食起来。巫师用舞蹈体现穿山甲捕食蚂蚁全过程体态活动的特点来显示它的降临。对于猴则表演它爬树摘野果吃的动作特点。在十二兽舞中，以表演虎神降临并以猛虎扑马、牛、羊、猪、狗的动态和呼啸声，最费劲，也最精彩。由为首女巫一声长啸，腾空跳跃而至，以显示猛虎的威风；其他男女巫则表演被虎追扑的各兽惊惶奔逃的状貌。此十二兽神舞，有浓郁的生活气息，反映了十二兽历法起源于原始时代的狩猎、牧畜、农耕生产及在此基

础上产生的图腾崇拜。

哀牢山区的土主庙很多，以南涧县虎街这座庙最大，能容二、三十人。它突出的特点是绘有纪日十二兽壁画。其它土主庙有大、中、小型一百几十座，约一、二十户有一座小型土主庙，其屋宇低矮狭小，不能容一人，仅供一个石头作为神石以象征土主；约三、四十户才共祠一座中型庙，可容一两人进入上供品；五、六十户至七、八十户共祠一座大型庙，可容四、五人进入叩拜祭献。在远离村落，经常放牧的山岗或打猎才到达的若干山巅，也多建有小型或中型庙，以供牧人、猎人致祭。各庙供奉的山神就是列于纪日十二兽之首的虎神。

彝族的民族名称和对虎的称呼相同，即以虎族自命。“罗罗”彝每家各供有一幅由巫师绘制的男女祖先画像为“涅罗摩”（“涅”义神灵或祖先），即把男女祖先合称为母虎灵或母虎祖先，也即以女性包括男性；而且山神的彝名就是“涅罗摩”即母虎神。“罗罗”彝每家将其三代以上的祖先灵位送入山林（送虎灵归山）。举行祭祖大典时，在葫芦瓢凸面绘虎头悬挂于大门楣上，表示这家人是虎的子孙，正在祭祖。当晚由两个巫师举行祭祖舞蹈，男巫吹葫芦笙乐，女巫按笙乐节拍起舞，手击羊皮鼓。彝巫认为，祭山神庙和祭祖演奏葫芦笙的葫芦本身就象征虎，从葫芦笙里发出来的声音，是纪日十二兽之首母虎的声音，也就是山神和彝族祖先的声音。

第三节 滇黔彝区“十二兽”集市

彝族用“十二兽”即十二属相纪日，还具体用于集市的集期和集场。集场在云南、贵州地图上有所反映。云南市集名

“街”，如虎街、兔街、龙街、……等等；贵州市集名“场”，如猫场（即虎场）、兔场、龙场、……等等。四川凉山彝族，直到解放前，尚未产生市集，因而在四川省地图上，就看不到“十二兽”纪日集场地名。云南、贵州地图上的十二兽集场名，绝大多数集中在彝族地区，而汉族和其他各族地区就没有。可见，它是彝族民族特征的一个具体反映。

云南、贵州彝区十二兽集场名，可根据地图出版社一九七三年版《中国地图册》和一九五六年版《中国分省地图》的《云南省》、《贵州省》两图查明。云南尚有一九四九年版《新纂云南通志》卷八《清代分府及直隶州图》、一九三二年云南建设厅测量编印《云南省县区全图》（下简称《云南分县图》）、商务一九二一年版《云南省明细全图》一幅（下简称《云南详图》），也标明十二兽集场名。实际存在的十二兽集场名，并不能在一两本乃至三、五本地图上标明。有些集场名，此有彼无或彼有此无，须互相参证，彼此补充，更须实地调查补充，才能较为全面。例如，贵州西北与云南毗邻的威宁彝族回族苗族自治县，在《中国分省地图》里有四方井、大街子、五里坪这三个地名，从大街子可知其为集场，却不知其集期；从四方井、五里坪，却不知其为集场名。可是，在《中国地图册》上，这三个地名依次名为兔街子、龙街子、羊街子；由此可知其为集场名，从而也知其集期分别为属兔日、属龙日、属羊日。

前面说过，贵州市集名“场”，云南市集名“街”；而贵州此三市集却名“街”，此因其与云南毗邻；同样，云南宣威与贵州盘县“龙场”接界处有“羊场”。两本地图市集名互补。以贵州为例，在《中国分省地图》里，贵州黔西县城西有

“狗场”；在《中国地图册》里，贵州黔西县城东北有“牛场”。黔西县西邻大方县（原大定县）的东南，在《中国地图册》里有“羊场”和“鸡场”，而在《中国分省地图》里却无集场名。实际上，除羊场和鸡场两场外，还有其他集场，只是在地图上没有反映。这可以从有关当地文章或文献里看到。例如，云南《思想战线》一九八一年第五期载《贵州水西安氏成化大铜钟初揭》一文，有“贵州大方县西境马场区落启坡”的地名中就有“马场”，从而可知大方县除鸡场、羊场外，还有马场。

贵州全省十二兽集场名，绝大多数分布在与云南为邻的西境，而贵州彝族就分布在本省西境，主要在西北境黔西（水西）、大方（大定）、纳雍、毕节、赫章、水城及威宁彝族回族苗族自治县等县。黔西和大方是自蜀汉、唐、宋、元、明以来，彝族先民罗甸国及其继承者水西宣慰司的政治经济文化中心。明洪武初，曾以罗甸王后裔彝族首领霁翠为贵州宣慰，主要统治贵州西境。至于回、苗、瑶、侗、水、壮、布依、仡佬各族住地的十二兽集场名，当是彝、白两族的遗留或受其影响而致。在湘、鄂、桂、黔等省区的苗、瑶、壮、布依、仡佬有关自治州、县地图上无十二兽集场的地名。在佤族、傣族占大多数的滇西和滇西南，也无十二兽集场名。滇东南文山壮族苗族自治州境内虽有少数十二兽集场，但这里彝族人数仅次于壮、苗，而且这里曾是南诏大理黑彝、松彝三十七部落占统治地位地区，直到明代还是彝语支哈尼族占绝大多数，统治者也是哈尼族。这说明，以十二兽作为街子和集场名称，乃是彝族的文化传统和特点。

根据《中国地图册》和《中国分省地图》的《贵州省》

贵州彝族十二属相集场分布表

相名		鼠场	牛场	虎场	兔场	龙场	蛇场	马场	羊场	猴场	鸡场	狗场	猪场
县名	威宁					1							
	赫章				1	1			1				
	纳雍				1	1					1		
	大方								1		1		
	黔西											1	
	普定							1	1		1		
	织金		1	2				1			1		
	盘县					1		1	1		1		1
	贞丰		1			1							
	关岭										1		
	安顺										1		
	紫云								1	1		1	
	平坝								1				
	龙里								1				
	贵定								1				
	贵阳	1											
	修文												1
	息烽												1
	开阳								1	1			
	遵义								1				1
	余瓮											1	
	瓮安	1									1	1	
	镇远									1			

图，列出“贵州彝区十二兽集场分布表”。由上表可以看到，十二兽集场名共四十五个，分布于二十四县。东部四县只有六个，西部二十县三十九个，其中以彝族最多的西北境威宁、赫章、纳雍、大方、黔西、普定、织金、盘县等八县共二十三个，占半数以上。这反映了用十二兽纪日为集期是彝族的历史

传统。在这个表里缺蛇场，若有三、五本不同版本的地图，可能补上蛇场；若补不上或经实地调查也无蛇场，这也并不表明从未有过蛇场。据清嘉庆（1796—1820）重修《黔西州志》记载，乾隆年间（1736—1795），黔西州曾有“龙场”、“蛇场”等二十二个集场。在乾嘉时却有十二兽纪日的二十二个集场（有些集场异地重名）。

贵州彝区十二兽集场之一“龙场”，据《明史·贵州土司传》记载，出现于明初洪武时，水西（今黔西县）女宣慰奢香（袭其夫霁翠职）“立龙场九驿”。康熙时田雯《黔记》（卷三）说：奢香“率诸罗（彝族）开赤水（今毕节县北）、乌撒（毕节）诸道以通乌蒙（云南昭通）”；又“立龙场九驿通蜀（四川）”。在明初“龙场九驿”中，当还有蛇、马、羊等等集场。到明代晚期嘉靖时，《贵州通志》（卷二）已明确记载了“鼠场”、“牛场”等十二集场，并叙述了当时集场的盛况：“及期，则汉、夷不问远近，各负货聚场贸易。”

云南全省一百多个县，几乎县县有彝族，但多集中于楚雄彝族自治州、红河哈尼族彝族自治州，峨山、南涧、路南、宁蒗四个彝族自治县及巍山彝族回族自治县、江城哈尼族彝族自治县、寻甸回族彝族自治县和弥勒县。由前述五种地图列出“云南彝区十二兽集场分布表”可以看到，所列四十个县共八十六个十二兽集场，大体可分为四个区域：

第一，滇西南哀牢山脉之首巍山及其南岭南涧、弥渡、南华和景东五县相连的山区，十二兽集场最多，共二十八个，其中巍山十二个。须指明，巍山和南涧是彝族先民唐代南诏故乡。

第二，滇东曲靖地区曲靖、寻甸、沾益、陆良、宣威和富源

云南彝族十二属相集市表

县名	相名	鼠街	牛街	虎街	兔街	龙街	蛇街	马街	羊街	猴街	鸡街	狗街	猪街
巍山			2	2		2	2	1			1	1	1
南涧			1	1									
弥渡				1		1							
南华		1		1		1		2			1		
景东		1		1		2		1					1
云县												1	
凤庆			1	1				1			1		
永平						1		2					
下关							1						
姚安						1					1	1	
大姚						1					1	1	
牟定												1	
盐兴						1							
元谋				1		2							
禄劝		1				1		1	1	1	1		
武定			1	1		1							
寻甸			1	1	1			1	1		1	1	
沾益					1								

续上表

富源			1	2			1	1	2	1	1	
宣威				1	1	1	2	1			1	
马龙	1											
陆良							1					
罗平											1	
马关							2					
广南			1		1			1	1			
富宁					1			1				
西畴					1		2			1		
泸西								1				
弥勒								1	1			
路南		1					1					
邱北								1				
建水						1		1			1	
石屏								1		1		
昭通									1			
彝良					1				1			
镇雄		2										
大关		1										
新平								1				

六县，共二十五个十二兽集场，其中富源占九个。曲靖是彝族唐代先民“东爨乌蛮”的中心。曲靖、沾益、陆良、寻甸之间的马龙县，相传是彝文创造者之一唐代阿叻的居地。

第三，滇西楚雄彝族自治州东北境即金沙江之南大姚、姚安、元谋、武定和禄劝五县，共二十个十二兽集场。其中，禄劝是彝族著名凤氏土司的统治中心，有彝文石刻。云南彝文文献以禄劝彝族巫师所藏最多。

第四，滇东南文山壮族苗族自治州马关、广南、富宁、西畴和泸西五县，共十三个十二兽集场。本州少数民族除壮、苗外，以彝族最多。唐、宋、元、明时期，以彝语支哈尼族和彝族占统治地位。

云南和贵州毗邻，从地图上反映的两省彝区十二兽集场共一百三十一个，实际上不止此数。西起南诏故乡巍山，东达罗甸故地黔西，南抵马关及红河县，北至金沙江，构成一大幅十二兽集场疏密不同的分布网。

广西也有十二兽集场，它在与滇东南泸西和广南两县毗邻的隆林各族自治县，有彝族约一万人。《中国分省地图·广西省》与云南泸西、广南交界处有“牛街”、“羊街”；在《云南省明细全图》标明隆林与云南泸西、广南交界处还有“猫街”（即虎街）和“龙墟”（即龙街），即广西隆林与云南交界处有牛、羊、虎、龙四个集场。广西彝族虽然很少，“桂西彝”独具一格，别有特点。这里有十二兽集场在以往当比现今还普遍得多。

此外，在哀牢山下段哈尼族聚居的红河县境，从《云南明细图》可以看到，绘有“龙街”、“鸡街”两集场；又在哀牢山下段白族聚居的元江县因远平坝绘有马、羊、鸡、猪、牛五

个集场。这里周围也有彝族，但哈尼族和白族都属彝语支。凡其所在地的十二兽集场为其故俗，并非受彝族影响。

再考察哀牢山上段巍山、南涧、弥渡、南华、景东五县的十二兽集场。前节说过，南涧虎街土主庙内有纪日十二兽壁画，并曾有彝文《母虎日历》碑。这是彝族用十二兽纪日的历史文物。在其周围应有相当多的十二兽集场，从《中国地图册》看，南涧只有一个虎街，其南邻景东有鼠街和龙街，再从另四种地图校补，五县共有二十八个十二兽集场，其中巍山占十二个。从实地调查得知，南涧虎街南十五公里尚有一个牛街，弥渡尚有牛街、龙街，南华尚有羊、猴、蛇街，景东尚有猴、鸡街，四县共增八个。这五县哀牢山区实共有三十六个十二兽集场。

第四节 十二兽历起源于远古西羌的图腾崇拜

1. 十二兽历的起源众说不一。亚洲各民族大多数使用以十二属相纪日，巴比伦、希腊、埃及也曾应用过(见下页表)。前人曾有中国起源说，也有中亚起源说，还有巴比伦起源说，但都没有什么可靠的事实作为依据。

从历史文献来看，中国对十二兽历的记载最早。东汉王充《论衡》的《物势》和《言毒》篇，就有较为集中的反映，其中说：“午、马也；子、鼠也；酉、鸡也；卯、兔也；”“辰为龙；巳为蛇。”可见当时早已行用得极为普遍，并且早已完成了十二兽与十二地支的相互配合。由于中国的文明是很早的，十二属相却晚至东汉时（公元一世纪）才在文献中出现，有人就怀疑它是从中国西部传入的。于是便有产生于中亚和巴

国名	十二生肖名											
中国	鼠	牛	虎	兔	龙	蛇	马	羊	猴	鸡	狗	猪
印度	鼠	牛	狮	兔	龙	蛇	马	羊	猴	鸡	狗	猪
巴比伦	猫	狗	蛇	蜥蜴	驴	狮	公羊	公牛	隼	猴	红鹤	鳄
希腊埃及	牡牛	山羊	狮	驴	蟹	蛇	狗	猫	鳄	红鹤	猿	鹰

比伦的说法。产生于中亚之说仅依据《唐书》关于黠戛斯国以十二物纪年的记载^①。《唐书》的资料自然要比《论衡》晚得多，所以，此说不足为据。至于巴比伦、希腊和埃及有关以十二生肖纪日的记载，也都出现在纪元以后。从十二生肖的名称完全一致来看，这三国的十二生肖同出一源是没有问题的。由于十二生肖在这些地区使用得并不广泛，也没有产生多大影响，因而都没有产生以十二生肖纪日的文化基础。因此，十二生肖的产生还应在中国本土寻找。

2. 十二生肖在东汉时由中亚传入的观点应该被否定。许多历史事实证明，在史书中记载较晚的事物，并不一定就意味着在此之前就不存在。在先秦典籍中，已有有关十二生肖的零星记载。关于这一点，清代徐发《天元历理·考古之四》就曾作过讨论，指出了《诗经》和《左传》中有午和马、辰和龙的对应关系。《诗经·小雅·吉日》有“吉日庚午，既差我马”，午为马。《左传》僖公五年有“龙尾伏辰”，辰为龙。先秦文献中还可找到其它的对应关系。《礼记·月令》有“季冬之月出土牛以送寒气”之说，土牛即丑牛。东汉初年成书的《吴越春秋》也说：“吴在辰地，其位在龙；越在巳地，其位在蛇。”

因此即有丑牛、辰龙、巳蛇、午马的记载。

《左传》襄十四年载有陈国役人杀贵族庆虎，庆寅。我国古代有父子或兄弟取名字异而义同的习惯，由此表明寅和虎是对应的。屈原《楚辞·离骚》有：“摄提贞于孟陬。”陬即狻，也即虎，也意味着寅与虎相对应。

综上所述，在先秦的文献和史迹中，我们至少可以找到丑牛、寅虎、辰龙、巳蛇、午马等五个属相与十二支有确定的对应关系，这种对应关系与后世的对应关系是完全一致的。这样看来，十二属相在史籍中的出现，以及与十二地支建立起固定关系的时间，并不是晚至东汉，至少应在春秋战国时代就有了。由此可见，十二属相体系的形成，当比这个时代还要早得多。

3. 十二兽历起源远古西羌族的原始图腾崇拜。从以上的讨论可以看出，无论在中亚、巴比伦、希腊、埃及和印度，也无论在中国国内的其他所有民族，虽然也使用十二属相纪日纪年，但这种纪日制度在这些民族文化中的影响与彝族相比，都次要得多。因此，我们认为，十二兽历是由彝族先民远古西羌族发明的。汉族形成得比较晚，大约是在周代的时候由东夷、西羌、三苗等互相融合形成的。因此，其文化也包含有这些民族的特征，但受到殷周文化的影响则是比较直接的。而十二兽历的形成是很早的，因此，如果说汉族发明十二兽历是没有意义的。

从第一章的介绍可以看出，西羌文化是十分古老的。在远古时代，西羌在中原地区的政治舞台上经常起着重要的作用。夏文化与西羌文化有着密切的关系，中国上古时代的十月太阳历就与西羌和夏文化有关。这种太阳历每月正好为三个属相周，一年为三十个属相周。因此，十月太阳历的形成，显然与

十二兽纪日的传统有着十分密切的关系。

从本书第九章所介绍的彝族“月以鼠为首”等的文化传统来看，远古时彝族先民的十月太阳历，很可能就是规定每月第一日就是鼠日的（也可能是虎日），每三个属相周为一月，下月的第一天仍然是鼠日。五天过年日不用动物值日。这可以作为十二兽历起源于彝族先民的一个证据。耳苏现今所使用的十二月永年历书每年元日都以鼠为首，说明他们的十二属相纪日是不连续的，因此，它是此说的一个确实的旁证^②。

从本章的介绍可以看出，与彝语支有关的民族至今仍然习惯于以各种动物的名称作为部落或民族的名称或标志，也作为本部落、氏族崇拜或祭祀的对象。在一个部落联盟之中，包括有许多以不同动物名命名的部落，人们就很自然地会联想到每个部落做一天值日的制度，并以此周而复始地循环。由此发展下去，它便成为一种纪日制度。因此，我们认为，以十二兽纪日制度的产生是很早的，它起源于原始民族的图腾崇拜。而且，这种纪日制度不仅在一个民族，在其他民族中间也是有可能产生的。不过，最后统一于只有十二个动物的周期，却应该是有一定的源流的。巴比伦希腊系统姑且不谈，亚洲其它地区十二兽的名称各地几乎完全一致，这不应该看作是偶然的巧合，而应看作是同一起源的结果。

世界上差不多所有的民族都以序数计日，唯独彝族和彝语支的民族至今仍然保留着不计日序，仅以十二个动物周期循环记日的习惯，这是彝语支民族自古以来长期形成的根深蒂固的文化传统。在彝族聚居区，绝大多数彝民至今仍然只知道某日是属某动物，而说不出是第几日。这应该是十二兽历起源于彝族先民的另一个重要证据。

《史记》、《路史》等文献中经常可以见到伏羲作甲子、黄帝作甲子的传说故事，但以往人们对此大多不信。殷商甲骨文出有干支记录，因此大多以为干支起源于殷商。这种意见大致是正确的。夏是西羌民族，殷是东夷民族，在文化特征上，二者的差异比较大。在纪日方面，很可能是夏以十二兽纪日，殷以六十干支纪日。古人所说的伏羲、黄帝造甲子，并不能狭隘地看作六十干支，它实际就是指十二属相。十二属相能不能叫做甲子呢？由于十二兽与十二地支有着完全固定的对应关系，从广义上来说，把十二属相附会为六十干支，也是有一定道理的。这与汉族古代其它文献也把十二属相混同为干支的说法是一致的。《西昌县志》说当地汉人把彝族十二兽纪日称作“黑甲子”，由此便可悟出其中的奥妙。如此说来，古人说伏羲、黄帝造甲子并非完全虚妄，只是这里所说的甲子并非六十干支，而是指的十二属相纪日。伏羲、黄帝都出自西羌，因此说十二属相是西羌族所发明，是有文献依据的。

十二兽历在彝族以及彝语支民族文化中的地位十分重要，这是其他所有民族不能比拟的最为显著的特征。彝族先民对十二兽历无比崇敬和信仰，专为十二兽历立庙，当作祖先和神灵供奉，这无疑地表示彝族人民世代代怀念和感谢自己的祖先创立了十二兽历的功绩。彝族十二兽舞蹈无疑地反映了彝族远古传统文化的遗迹。彝族及彝语支民族以十二兽有关的动物作为自己部落和氏族崇拜的图腾的事实^③，不但证明了十二兽历的起源与彝族先民有着十分密切的关系，而且也提供了十二兽历起源的重要线索。彝族地区的集市普遍地以十二兽命名，证实了十二兽历在彝族地区的影响比其他任何民族都要广泛深刻得多。凡此种事实，都证明十二兽历起源于远古西羌族。

小 结

哀牢山南涧虎街“母虎日历”碑、十二兽祭祀活动及其宗教舞蹈、滇黔彝区十二兽集市等，反映了彝族地区特有的风俗习惯。说明彝族对于十二兽纪时周期十分重视，其影响之深和人民群众对它的重视程度，是其他任何民族不能与之比拟的；也说明彝族是十二兽历的故乡。以往有些人因中国古代文献中关于十二兽历的记载较晚，于是就猜测它是从外国传入的。其中起源于中亚说、巴比伦说的“依据”更是纯属附会。在那些地区根本不存在产生十二兽历的文化基础。另据先秦文献也能找到有关十二兽历的新资料，可将它在中国文献中出现的时代大大提前。考虑到近代彝族地区仍有以十二兽作为氏族部落的图腾崇拜，由此得到启发，十二兽历可能起源于远古部落联盟中各个民族的值日制度，这种制度后来便形成固定的纪日周期。根据以上证据，十二兽历应起源于远古西羌族的图腾崇拜。

注 释

①见赵翼《陔余丛考十二属相》。

②见刘尧汉等《一部罕见的象形文历书》，中国历史博物馆馆刊，1981年3期。

③陈宗祥在《边政公论》1947年6卷4期《西康栗粟、水田（彝）民族的图腾制》中，载有德昌县自称纳苏的彝族以鼠、羊、獐、狼、熊、鹰、鸡、谷子、李子作为图腾，其中姓鼠的宗族又分衍为以黑鼠、白鼠、花鼠等十二种鼠命名的小宗支。马学良在该刊第1期《傈罗氏族名称中所见图腾制》中，载有滇北武定县彝族用虎、黄牛、鼠、猴、獐、龙、蛇、犁树、水、黑山、光明等十六种动植物为图腾。陶云逵在《边疆人文》1943年《大寨黑彝宗族与图腾制》中，载有滇西南新平县及哀牢山元江县自称纳苏的彝族，以水牛、绵羊、岩羊、白鸡、绿斑鸠、獐、哈蟆、黑甲虫、榕树、香苕草、细芽菜、猪槽等十七种动植物为图腾。

第六章

彝族太阳历

在中华民族的文化发展史上，自有文献记载以来，各个民族一直行用着以月亮的圆缺定月，以太阳的运行周期定年的阴阳合历。其差别只是在如何定岁首，如何定初一，如何定大小月和如何定闰月上。除掉北宋沈括提出的、没有行用过的十二月气历的阳历方案和太平天国时期行用了一个短时期的天历以外，从未听说过还有其它太阳历。而沈括的气历仅仅是一个尚不完整的方案，并未行用；天历则存在着严重的缺点，季节仍有一个月的变化，仍旧需要设置闰月，这就几乎不存在太阳历的优点了。

但是，本世纪三十年代以来，不断有人对彝族进行实地调查，并报道了许多具有独特风格的民族文化和风俗习惯。在一个长时期中，四川凉山彝族是一个相当封闭的社会，在凉山腹心地区尤其是如此。当地的特殊历法——彝族太阳历，就是一个令人特别感兴趣的、具有鲜明的民族特点又很科学的历法。

彝族太阳历不仅在中国各民族中具有突出的地位，而且在世界各民族中实属罕见，最可珍贵。它曾盛行于滇、川、黔彝

民中间。由于受阴阳历的冲击，其范围越来越狭小，后来仅限于四川凉山一隅。直到今天，能记忆曾行过此历法的人，已屈指可数了。在世界科学史上，有些发明创造失传、泯灭，不乏其例。当彝族太阳历濒临于泯灭之际，为了弄清它，并把它介绍给大家，我们于1981年春夏间，在凉山州委及有关县委的热情支持下，完成了此历法的考察工作。以后，又通过大量的彝汉文献的研究，证实了这种历法在彝族古代早已存在。

第一节 前人关于彝族太阳历的报道

民国纪元，中国已行用公历。特别是自中华人民共和国建立之日起，正式宣布行公历纪元，广大农村和边疆少数民族地区，也得到普遍的行用。经过三十多年的变迁，老人逐渐去世，新一代的人则大多受到现代文化知识的教育，对于传统的古老文化，多已淡忘。即使在彝族中间，也有一些人以无人知晓为理由，公开否认彝族古代曾经使用过太阳历。为了证实彝族历史上确曾实行过太阳历，我们将前人调查所得关于彝族太阳历的记载引录如下（见图6.1），并进行必要的分析。

1. 1934年，国民党中国西部科学院曾组织以常隆庆、施怀仁、俞德浚为代表的，以动物所、植物所、地质所三个单位组成的十二人考察团，在现在的凉山自治州东部地区的雷波、马边、峨边及屏山县进行了调查，写成四川《雷马峨屏调查记》，刊登在中国西部科学院特刊第一号上，由1935年4月北平大石作大学出版社印行。报告中所记历法资料，应是当时见闻的实录。现引述如下^①：

“保保之历法，用十二支记日。依子、丑、寅、卯、辰、

巳、午、未之次序，而以鼠、牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、狗、猪为各日之称呼。周而复始，与汉人相同。其推算之十二支，亦与汉人历书所载者相同，即汉人定是日属牛，凉山亦同为属牛之日。此盖毕摩（巫师）记干支之法，胥由汉人得来者也。凡积三十支为一年，均分为十月，每月三转，共三十六日。但与汉人交涉时，亦以三十日为一月。每在十月中，即举行过年节，日期临时请毕摩选择，若过年之时，有人死亡，即永不用是日过年，故彼等过年之日，互不相同，可差至一个月以上。

“夷人之历法，既系由汉人传授而来，故虽具雏形，而其基础未定。故其一年之起始，究在何时，皆无人能道。通常亦有汉人元日，为一年之始者。

“夷人节日极少，相传凉山有所谓火把会，然询之凉山夷人，皆茫然莫悉其名称。推在每年八月中，立秋之后，处暑之前，约当阴历七月，夷人之六月，夷家男女，皆上大凉山黄茅埂剪羊毛，人畜杂沓，遍山皆是，蔚成大观。剪羊毛之日期，相差不出十日，过早过迟，皆无人去，为凉山最重要之时节。”

由于此次调查者并非历法行家，又非专作历法调查，所以未能将历法的要素全部查清记全。但就其所记简短文字，已可弄清许多情况。第一、此十月历见于雷马峨屏地区，文中所提到的大凉山黄茅埂也见流行。第二、十月历以十二支和十二属相为辅，配以纪日，易于查清历日及与汉区等交往。第三、十月历以地支三周三十六日为一月，每年十个月，约三十个地支周为一年。第四、与汉区交往时亦以三十日为一月，即此彝区同时也使用与汉区类似的阴阳历。所以同时使用阴阳历，是为

了与外界交流的方便。第五、过年节安排在十月历的十月中，时间不定，由毕摩选择，可差至一个月以上。第六、年始在什么时节，当时被调查对象中无人能说清楚，但通常亦有以汉历元日为元日的。第七、彝区的剪羊毛节，在立秋处暑之间，即在汉历的七月，彝族十月历之六月。

2. 1938——1939年，李亦人利用他在西康作官的方便条件，作了长期的实地考察，写成《西康综览》一书，发表于1941年。他的调查工作，主要在越西、冕宁、九龙三县进行。他说：

“夷人计日，用鼠、鸡、龙、虎等字。其次序日子与汉人所用属象相同，推以三十六日为一月，十个月为一年。

“夷人历法用十二支纪日，依子丑寅卯之次序，而鼠牛虎兔龙蛇马羊猴鸡狗猪为各日称呼，周而复始，与汉人相同。其推算以十二支，亦与汉人历书所载者同。即汉人定是日属牛，凉山亦同属牛之日。凡积三十支为一年，均分为十月，每月三转共三十六日。”^②

李亦人所记情况与以上记载完全一致，也清楚地说明了三个问题。第一、彝族历法每年十个月，每月三十六天。第二、以十二属相配以纪日，每月三转，一年三十转。第三、十二属相纪日与汉人相对应。

3. 云南大学历史系教授江应梁先生曾于1940年冬在凉山地区调查了三个多月，写成《凉山彝族奴隶制度》一书，1948年由广州清华印书馆出版。他的调查记录中，也有一段关于彝族历法的资料：^③

“大小凉山中统一地实行着一种历法，非阳历也非阴历，是把一年划分为十个月，每个月固定为三十六日，用十二支来

纪日。十二支的名称及排列次序均与汉地相同，但没有十干，所以只单纯地称呼为鼠、牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、狗、猪。每轮转三周，便是一个月；每轮转三十周，便是一年，计三百六十日。三十周轮完后，另有五日不属于任何一周，称为过年日，夷人便在这五日中，由毕摩（巫师）任择二日（各部落的日期不必一定），杀猪、饮酒，亦为汉地之过新年。每隔两年，也把这过年日多加一天，这恰合闰年之数。据说，历法及十二支代表的日子，都是由毕摩来排定的。”

江应梁所记文字虽然简略，但说的中肯。他说清了该历十个月三百六十日之后，另有五日不属于任何一周，称为过年日。在这五日中由毕摩任择二日进行庆祝，并每隔两年，又将过年日多加一天，作为闰日。

这样，十月历的结构就说得更为清楚了。它所使用的回归年长度为365日多，已经较为接近于真值。

我们为了把情况弄得更清楚一些，曾经向江应梁先生请教。他于1976年1月9日复函说：

“所询问题，我数十年来调查材料及手稿，几已全部丧失，确切论据，已无法提供，仅就回忆所及，关于彝历，我是在由马边到牛牛坝（在凉山中心区今美姑县）途中，向乌抛哈卜家的一位老毕摩调查到的。记得他曾告诉我，这是彝家自己的历法，目前在牛牛坝及马边、峨边之间的一些地区，还照这样推算年月。十二兽只纪日，不纪年月，名称及次序全与汉地同。他也说到，一年以十二月记，全学自汉人。这次谈话，我本有详细记录，可惜现在已无法核证了。”

从江应梁的这封来信中，我们可以得知更具体的情况。他说，他的历法资料是在马边到牛牛坝的途中得到的，十月历法

当时至少在美姑牛牛坝、马边、峨边的一些地区使用着。这些资料是一位名叫乌抛哈卜的毕摩告诉他的。乌抛哈卜明确地说，一年十二月的历法，是从汉区学得的，而十月历法，则是彝族自己创造的。

4. 1963年云南编写的《彝族简志》下册记载：

“很早以前彝族曾经有过自己的历法，相传一年分十个月，每月36天。直到解放前后，在贵州和云南东北部等某些彝族中，还有过冬月的习惯。在不少民族故事传说中，也有把一年分为十个月的。显然，这是过去历法的遗留。在受到汉族影响之后，彝族的历法已和夏历大同小异。”

《彝族简志》除了证实彝族使用十月历外，还提供了云南东北部和贵州等地也实行十月历的新证据。可见，《彝族简志》并非照录1934年和1940年等三次调查报告。《彝族简史》所载内容也相类似^④。

5. 作为彝语支的另一支，分布在云南西部怒江上游的傈僳族，也曾使用过十月历。1963年中国科学院民族研究所等编写的《傈僳族简志简史合编》记载：

傈僳族有自己的历算方法，人们借助于看花开，听鸟叫，下雪等现象的变化，来作为决定季节和生产的标志，他们把一年分为十个月^⑤：“花开月（3），鸟叫月（4），烧火山月（5），饥饿月（6），采集月（7、8），收获月（9、10），酒醉月（11），狩猎月（12），过年月（1），盖房月（2）。”

傈僳族的历法虽然比彝族的十月历要原始一些，但一年是十个月，月日的安排与月相无关，这两点是共同的。考虑到他们在族源上的亲缘关系，可以认为，这两种历法之间也是有联

系的。

从以上的情况，可以说已经提供了解放前彝族使用过太阳历的充分证据。各次调查的时间、地点及调查对象、使用范围都很清楚。解放后编的《彝族简志》、《彝族简史》和《傣僳族简史简志》又提供了新的佐证。可见，解放前在彝族地区使用过太阳历的说法确凿无疑。有人提出的怀疑太阳历存在的任何论据，都无法否定解放前彝族曾经使用过太阳历的客观事实。只是由于历次调查者均非天文历法行家，故未能判明彝族十月历为太阳历。这自然是不能苛求于前人的。

第二节 我们的实地调查

面对解放前后若干次有关彝族太阳历的调查报告，有人在六十年代曾著文否认彝族曾经使用过太阳历。他们的理由是：有关彝族的古代文献都没有太阳历的记载，现在也没有调查到任何地方曾经使用过太阳历。七十年代，我们曾经写过一篇《彝族太阳历考释》的文章^①，就前人提供的有关彝族太阳历调查报告的资料，作了较深入的分析 and 讨论，指出了它的基本结构，存在的确实证据和它的科学价值等等。但由于未提出新的证据，仍然有人将信将疑。

既然在解放前后有许多人调查到当时还在行用彝族太阳历，时间相隔仅仅三十年，我们相信肯定还会有了解或使用过彝族太阳历的人存在。这促使我们去寻找新的人证。

在一次偶然的机会，为我们作翻译的凉山州语委的马拉呷同志给我们提供了新的线索。原来，他对《彝族太阳历考释》很感兴趣，准备将它译成彝文发表。他把这个计划告诉了爱人

卢玛扎。卢玛扎对他说，她小时候就曾听妈妈说过这种历法。我们前去拜访卢玛扎同志，她说，她是雷波县卡哈洛公社人，小时候听说确实使用过这种历法，母亲虽早已去世，但姨妈玛尼兹尚在，她可能会记得一些情况。于是我们便到卡哈洛地区进行调查，并得到雷波县委的热情支持。由于交通困难，县领导把调查工作安排在卡哈洛区政府所在地进行，并事先将调查对象请来。县委派车送我们前去。

到达卡哈洛时，调查对象尚未到达，我们先向一位放牛的老人作调查。老人五十九岁，名叫安锡哈，原是卡哈洛公社洗马溪人（见图6.2）。他说：

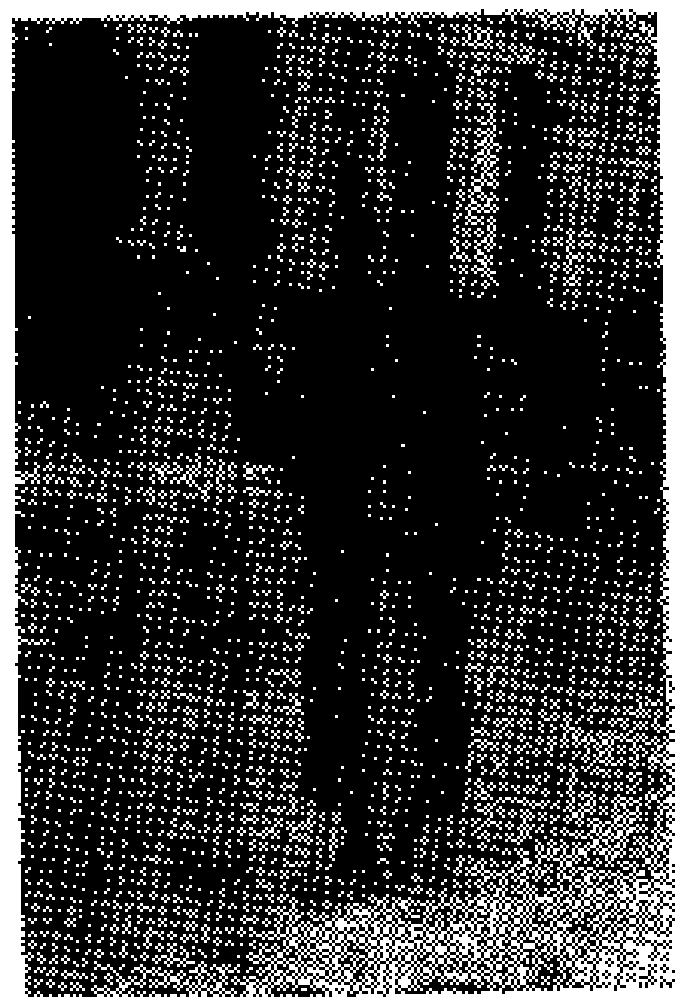


图6.2 安锡哈

“解放前曾使用过一个
个月为36天，一年为360天的历法，那时的十个月就相当于现在的十二个月。一个月正好为三个十二属相周。十个月完了才过年，过年日一般是三天。属蛇那一个月过年，过完了年才是下一年的开始。这是自古以来的规矩，后来才改用一年为十二个月。”

卢玛扎的姨妈玛尼兹六十二岁，现住卡哈洛公社松林坪村（见图6.3）。卢玛扎和安锡哈说的情况得到了玛尼兹的证实。她说：

“解放前曾使用过一个
月为36天，一年十个月的历法，十个月过完之后，另有五天不计在月内，在其中选择三天作为过年日，五天过完之后，就是第二年



图6.3 玛尼兹

开始了。过年的日期是收完庄稼以后，大约是现在的蛇月。”

在调查过程中，卡哈洛区区长罗帅依（三十多岁）自告奋勇充当翻译。当他听到竟有一年分为十个月的历法之后，既感到惊讶，也感到怀疑。他弄不懂十个月怎么能算作一年，还有两个月到哪里去了？他多次提出这个问题，玛尼兹也回答不了，于是这次调查再也无法取得进展。

我们事先估计到，由于事隔三十年，一般群众是难以说清太阳历的细节的，所以特地要求安排一位当地的“毕摩”（巫师）作调查对象。但这位毕摩始终没有到场，他或许是有意回避我们，这是一件遗憾的事。

幸好县政协委员曲木大酿为我们提供了新的线索。他现年七十五岁，原住西宁区罗山溪公社狮子岩村，那里紧邻马边县，祖先是古侯部落，汉姓杨。他说：

“一年为十个月的历法是有的，彝族孩子计算岁数时，每过十个月就是一岁。十个月一年称为‘切不勒’，‘切’是十，‘不勒’是个月。一个月为三个属相周，叫‘次不勒索切弗热’，意为一个月三十六天。我参加工作以前，我们就是按这种方法计算日子的。算日子并不是所有的人都会，我以前是铁匠，与人打交道需要计算日子，因此我就向一位熟悉这种历法的名叫阿略木呷的毕摩学习。当时他已经八十多岁了，我

那时才二十多岁。学习时还送一个猪头作为拜师的礼物。懂得了这个算法以后，人们结婚等事就要请去算日子，是很有用处的。由于一个月正好是三个属相，因此，如果这月的第一天属马，那么下个月的第一天也属马。现在属蛇的那个月过年。过年日三天。算在年头还是年尾，已记不清了。”

另外，昭觉县政协的马达仁（六十五岁）对我们说：“十月历我们这里未见行用过，金沙江南边在行用。”他所说的金沙江南边，大体是指云南省东北部的绥江、永善、昭通等县。他早年常来往于川、滇之间，对云南的情况应是很了解的。

以往人们所以怀疑彝族太阳历的存在，主要是只看到前人的调查报告，从未亲自找到使用过这种历法的人证。现在我们提供了这么多互不相关而且相距很远的人们的证言，当可消除对彝族太阳历是否存在的疑问了。

还有一种看法是：从一些迹象来看，彝族太阳历大都与宗教活动有关，即使存在，也仅用于宗教方面，而与民用历无关。可是，我们所找到的人证恰恰都不是宗教职业者，铁匠曲木大酿纯粹是在工作中为了与人交往时便于计算日子而学习了这种历法，牧牛者安锡哈和普通的彝族妇女玛尼兹也熟悉这种历法，这些都是太阳历为彝族群众普遍使用的有力证据。

第三节 间接证据

就我们所知，中国古代文献虽然没有彝族太阳历的直接记载，但间接证据还是不少的。例如，关于彝族星回节、火把节

的记载就很多。彝族有冬夏两个星回节，夏天的星回节由于有在六月二十四、五日晚间洒火把的习俗，所以也叫火把节。星回节是彝族的新年节日，近代有人将冬天的星回节叫做大年，夏天的火把节则称为小年。但也有相反的叫法。星回节其实是由北斗星的上下回转而得名，而与阴阳历毫无关系，它完全是彝族太阳历的新年节日。

北宋初《太平广记》引前蜀《玉溪编事》记载：“南诏以十二月十六日谓之星回节。”^⑦明代杨慎《南诏野史》载：“六月二十四日乃星回节。”这是有冬夏两个星回节的证据。令人感兴趣的是冬夏两个星回节之间的时间间隔。很明显，以上资料用的自然都是当时的农历。若按大小月相间计算，无论使用单月大还是双月大，从星回节到火把节之间的时间间隔都是185天。

十二月大	14	小	13
正月小	29	大	30
二月大	30	小	29
三月小	29	大	30
四月大	30	小	29
五月小	29	大	30
六月大	$\frac{24}{185}$	小	$\frac{24}{185}$

185天正好等于五个阳历月（180天）加五天过年日。这不可能是巧合，而应是当时确实使用彝族太阳历的可靠证据。因为北斗斗柄从上指到下指正好需要半年的时间，这与五个阳历月加五个过年日的时间正好相等。也有文献将火把节的日期说成是六月二十四、五日的，从十二月十六日至六月二十五日合

计为186天，为五个阳历月加六天过年日，正符合阳历年中的闰年和平年的关系。

1981年4月，我们曾专门向西昌县政协的彝族学者沙正才先生请教彝族天文学，担任翻译的是另一位著名的彝族学者岭光电先生。当我们向他们请教彝族天文学知识时，沙正才先生明确地说：“古代第一个月最热。”这就说明，古代彝族历法的新年是在最热的时候，这正是农历六月前后。也就是说，彝族古代新年与火把节相当。有意思的是，沙正才的氏族所在地，甚至整个西昌县现在都不过火把节了，但古代却有与火把节相当的新年节日，这只能说明古代西昌地方夏天确有星回节。沙正才还说：“我们这里最热的月为鼠月。”“火把节以后的一个月为鼠月。”由于火把节代表着最热的时节到来，所以他说的这两句话并不矛盾。实际上，以农历七月为鼠月，在西昌、越西、冕宁、会东、会理等地，都是人人皆知的。这个事实说明，在这一带的彝族，古代是以最热的季节，也就是火把节以后的月份为鼠月。彝族谚语说：“年以鼠为首，月以鼠为首，日以鼠为首。年老要过年，月老要过月。”可见，彝族是以鼠月为正月。也就是说，火把节过完后，就是新的一年开始。现在在彝族地区，大都还使用与农历相类似的阴阳历，而过年则选在庄稼收完之后的冬季，很少听说有在夏季过年的。因此，夏季过年的传说和最热之月为鼠月的风俗，只能证明是古代十月太阳历的遗风，对古老的习俗还保留着朦胧的记忆。

为了推算日子的好坏，他们需要计算每日月亮所在的星宿，并且每年都要进行一次校准。这校准的时间，在西昌已移至农历正月进行了，但凉山州东部各县则仍然保留着在农历七月校准的古老习俗（参见七章和图4.6）。以农历正月校准，是

由于正月是一年之首，其道理是很清楚的。但以农历七月校准，就只能解释成彝历原以农历七月为岁首了。这是彝族曾经使用过太阳历并以火把节为年节的又一证据。

第四节 白族和土家族的十月太阳历

在白族先民中曾经使用过十月太阳历，前人从来没有作过这种报道，这是我们根据前人所提供的资料进行分析后所作出的结论。

白族张旭同志在《白族的古老历法》^⑧一文中曾经指出，在怒江傈僳族自治州有一个自称为白人的支系，大约是元代或明初由洱源县迁入的。由于长期处于十分闭塞的边远地区，在他们中间仍然保留有较多的传统文化。

据张旭同志说，白人主要有两个节日，一曰“大纪架”，一曰“做呼园”。现将张旭同志关于这两个节日的特征引述如下：

“大纪架”就是内地的过年，又叫“做正月”。这是一个盛大的节日。白人以每岁过年时的龙日或蛇日起头计算（有的以鼠日起头），过了三十个“陋奔”，即三百六十天，大概在第十三月到第二年一月之间（最好是第十三月二十五日前后），山樱桃花开了，各个氏族，各亲戚邻居，根据古老的习惯，相约共同选择一日开始过年。各氏族、各村寨过年日子虽先后不同，有的在前，有的在后，但都以龙日开始，休息娱乐十二天。龙日相当于除夕，蛇日相当于元旦。

“做七月”，或叫“做呼园”（意思是烧火节）。

保山白族叫“付旺斗薄”，即“六月祭祖”之意。维西县那马人叫“六月半”。大理、剑川一带也同样有此叫法，但多数已改称“火把节”或“星回节”了。白人做呼园节的时间是从七月初八开始到二十日这一陋奔之内，选择一天开始，连续三个晚上。最好是十五日开始，十四或十六也好。这三天内有猪日就更好（白人的七月，相当于内地的农历六月）。节日开始后，天一入黑，家家户户在中门外的闲台上，烧一盆松明火，小孩则点一把用枯竹片扎的小火把，玩“松明火枪”，烧火驱邪做娱乐。这一段时间，怒江河谷的山寨，到处火光熊熊，非常热闹，很似重庆山城的夜景。

这一节日，主要是祭祖祈年。祭的时候，“朵今薄”同过年时一样要提每一代祖先的名字，如某某祖先，住在什么地方，请你来享受我们的祭品。

根据以上记载，白族的“大纪架”和“做呼园”有如下几个特点：

1. “大纪架”就如内地的过年，但并不一定在农历的月初，而是要经过推算的。标准的方法是，新年以后每过三十陋奔（属相周）以后，下一个新年就到了。这一年为三十陋奔的算法，与彝族太阳历的一年为三十个属相周以及《管子·幼官图》的一年为三十个节气的规定是完全一致的（参见第八章），因此，它们同属同源。“大纪架”不是阴阳历的新年，而明显地具有太阳历新年的性质。

2. 白人也许并不知道一太阳年的精确日数，大体上每年按三百六十六日计算。产生误差以后便以汉族农历为依据随时进

行调整。因此，白人有一条规定，“大纪架”以白族阴阳历的十三月二十五日前后（即农历十二月二十五日）为最好。

3. 由于宗教信仰的缘故，白人过年必须选择吉日，即以龙日为除夕，蛇日为新年。因此，白人每年的日数是不相等的，大约有十一天的差异。农历十二月二十五日仅仅是一个参照标准。

4. 将“大纪架”大致固定在十二月二十四、五日，这显然是出于与农历合拍的考虑，因为这样选定以后，再加五至六天过年日，太阳历的正月初一就正好相当于农历的正月初一了。由此看来，它所使用的回归年长度与农历相一致。

5. 白人的“做呼园”相当于农历的六月半，也叫“六月祭祖”或烧火节。这一节日以农历六月十五日最好^⑨。烧火节也要选择日子，以猪日最好。

6. 烧火节傍晚要烧松明火，小孩则玩松明火枪，烧火驱邪做娱乐。这夜到处火光熊熊，热闹非凡。

7. “大纪架”和烧火节都要请“朵今薄”帮助祭祖。祭的时候都要把各代祖先的名字和住地陈述一遍，请他们来享用祭品。

8. 从六月中猪日烧火节至十二月下旬蛇日大纪架，为186日，正好为五个阳历月加六天过年日，与彝族太阳历相一致。不同之处是，彝族从星回节起算，白族则从烧火节起算。这仅仅是当两个新年依附于农历时在推算起点上的微小差异。白人无论在计月和计日上都习惯于使用“虚”的概念，即无论是平年或闰年都统称一年为十三个月（阴阳历），一年为三百六十六天。不逢闰之年则从虚月虚日中除去一月或一日。

怒江地区的白人又称为墨勒人。以往人们的调查中，早就有关于墨勒人使用一年为十个月的历法，正与以上所述的特点完全相符。以上所述白族的烧火节和“大纪架”的活动，与各

地方志和其它史书所载彝族火把节、星回节的活动完全一致，几无半点不同。由此可以确信，白族先民也使用十月太阳历，而且与彝族基本一致，同出一源。只是在汉化程度较高的白人中间，十月太阳历早已遗忘，仅仅留下两个节日了。

由于白族和彝族同属彝语支，在语言和文化上都是十分相近的。在远古和上古时代，他们同属于古西羌和氏羌族群，在历史上有着千丝万缕的联系。因此，他们都使用相同的十月太阳历是很容易理解的。同时也可证实十月太阳历行用年代的久远。

川、湘、鄂三省的土家族，也是古代巴人的一个分支。他们自称比子，与白族自称白子相同。他们虽然汉化程度较高，但直到现在，却仍然保留着过他们土家年的习惯。土家年是农历十二月二十四日，与白族新年相一致。由此也可推断，在上古和中古时，土家人也曾经使用过十月太阳历。在改用农历以后，原有的阳历年却被当作土家人的传统新年保留了下来。土家年为什么定在这一天？只是由于年代久远，可能已经很少有人说得清楚了。

凡属于彝语支的民族，例如象哈尼族、苦聪人等，也都有过大年和小年的习惯，即他们也都过星回节、火把节。由此说明，这些彝语支的民族，在古代大都行用过十月太阳历。也说明，在上古时代，十月太阳历曾在中国很多地区长期行用过。

第五节·彝族太阳历的基本特征及其分析

历法是人们在社会生活中用来计量时间的尺度。这个尺度，大小必须合适，才便于人们使用。每个人的一生，一般不

超过三万日。长期积累的经验证明，年月日这三个不同的时间尺度配合起来使用，是很理想的一种方法。寒暑的变化与人们日常生活的关系太密切了，因而在记日制度中要反映出寒暑的变化，这是人们的共同要求。所以，用回归年作为计量时间的大的尺度，这是不言而喻的。在一个很长的历史时期内，人们大都将月亮的圆缺周期作为年与日之间的中间尺度。但是，这样配合起来的历法将对季节的判断造成错乱，并带来永无休止的安排闰月的麻烦。于是，将月的周期与月亮的圆缺周期脱离关系，便成为人们历法改革中必经的一个阶段。事实说明，彝族很早就完成了这一改革，表明了彝族的历法思想是先进的。

从上面介绍的调查资料可以看出，在彝族地区确实存在并行用过一种太阳历，每年十个月，每月三十六天，合计三百六十天。这是各家调查一致的说法。这就是说，一年为十个月，每月为三十六天整，无大小月之分，这是彝族太阳历的一个重要特征。

在江应梁教授的调查中，还记载着这种太阳历过完十个月之后，另有五至六天的“过年日”，尚不计算在内。过年日放在年尾，过完这几日后，新的一年就开始了。这多余五天的处理方法与玛雅人的太阳历相类似。玛雅人每月二十天，一年十八个月，合计三百六十天，另有五天的“无用日”，放在年末，也常作为第十九个月（小月）计算。彝族十个月过完之后，还另有五至六天过年日，这是江应梁先生首先发现的。这一发现是使彝族太阳历的基本要素得以完备的关键所在。没有五天“无用日”的安排，它就不能长久存在。其他人所得到的十月中过年的资料，是某些彝族地区的特殊过年方法，并不代表阳历年的岁末。

在记日方法上，彝族并不使用从1到36按数的顺序记日，而是用十二属相作为记日的循环周期。用十二属相记日，不但便于记忆和使用，也便于推算。彝族巫师也借助于十二属相建立起一整套的命星、八字、吉日、凶日的宗教迷信的思想体系。但在这中间，也包含着科学的成份。因此，十二属相在彝族历法中起着十分重要的作用。正因为十二属相与彝族社会的日常生活有着非常密切的关系，所以在安排历日时，便尽可能考虑它们的使用方便。一个月三十六天的历法，就是在这种思想基础上产生出来的。将一个月定为三十六天，则正好是以十二属相记日的三个周期。十个月为三十个属相周，都很整齐。这是彝族太阳历的又一特征。

反映季节的变化，是人们对历法的基本要求之一。能不能准确地反映季节的变化，这是人们用来检验历法疏密的主要依据。精密的测定表明，寒暑往返一次所需的时间为365.2422日，这就是一个回归年的日数，它介于365天和366天之间。正因为这样，一部好的历法，为了精确地反映出回归年的周期变化，不致使季节发生错乱，就需要每隔数年设置一个闰日。在江应梁的调查中，也记录了设置闰日的方法。这说明彝族太阳历的基本要素是齐备的，也是比较精密的。江应梁说：“每隔两年，也把这过年日多加一天，这恰合闰年之数。”如果将“两年”理解为确实的二年，则应是三年加一闰日，所使用的回归年长度为365.33日，与真日尚有0.09日的误差。对于彝族上古社会的发展水平来说，得到这个结果也就很不错了。但是，所谓“两年”之意，从中国人的语言习惯来说，并不一定只指二这个数，而是有代表“几年”的意思。如果确实应作后者来理解，则彝族太阳历回归年的数值还要更精密，以365.25

日较为合理。

在近现代，彝族不但用十二属相记日，而且也用来记月记年。但是，沙正才曾明白指出，在古代，十二属相只用来记日，并不用它记月和记年。江应梁的调查报告也是这么说的。这种说法如果是确实的，则用十二属相记年记月，似乎应该在受到阴阳历的影响之后。因为彝族太阳历一年只有十个月，是无法与十二属相相配的。至于彝族太阳历的记年，似乎应该使用“八方之年”的记年方法。这八方之年的名称见下表。

方 向	东	东南	南	西南	西	西北	北	东北
年 名	布多	绿底呼	依姆	欲舌姑	布借	起底呼	依巫	尼舌姑

按照彝族的古老观念，一个人的命运，不管是男是女，都依八年的循环周期变化着。八方是彝族古代文化的特征，它的哲学基础就是八卦。彝族的花纹图案都反映出“八”这个概念，有些漆器绘有八角的图案，甚至死人骨灰罐盖上也常常刻有八角图形（参见第十二章插图）。“八”又是彝族各个基本数据的最小循环周期。过彝族太阳年时，需要推算忌日，以便安排过年日。这个忌日的排列是以八年为一个循环^⑩。这样看来，彝族太阳历闰日的周期也应与八方年有关。由此判断，彝族太阳历最合理的闰年安排方法是每四年一闰。这样，在一个八方之年里，十二属相为二百四十三周半，两个八方之年正好为四百八十七周，在经过两个八方之年后，日的属相便又回到了原处。由此得到的回归年周期为365.25日，是相当理想的。这一推断是否可靠，尚须得到进一步的证实。

第六节 彝族太阳历使用年代的讨论

《雷马屏峨调查记》说：“夷人之历法（指太阳历），既系由汉人传授而来，故虽具雏形，而其基础未定。”彝族太阳历“由汉人传授而来”之说，完全是毫无根据的主观臆断。

“虽具雏形而其基础未定”之说，似乎包含有这种历法或许行用并不太久的意思。我们刚开始研究时，也有过这种看法。但事实证明这种看法错了。

首先是星回节和火把节。我们已用大量事实证明它们与彝族太阳历有着密切的关系。而据历史文献记载，这两个节日的历史至少可上推至南诏中期（九世纪初）。

又据江应梁的调查资料，彝族人自己说，太阳历“是彝家自己的历法”，“而一年以十二月计，全学自汉人”。从这个说法可以看出，彝族自己创造的文化是相当古老的。由于汉彝之间经济文化交往日益密切，政治上历代中央王朝对彝族地区的统治越来越深入，接受汉族历法的区域随之不断扩大，到解放前夕，除了深远而闭塞的小块地方还有原有历法的残留外，几乎都改行农历了。

元初的李京曾参与元朝军队征伐大理国的战争，他的《云南志略》当是他亲眼所见大理国末期的实况。大理国时期的文物制度和民间习俗与南诏多有相似之处。李京书中说，“每岁以腊月二十四日祭祖”，六月二十四日“通夕以高竿缚火炬照天”，这与明清文献对火把节和星回节的记述完全相同。如果联系南诏君臣于星回节时作诗唱和来看，彝族太阳历的产生应该早于南诏时代。阿南殉节和诸葛南征等有关火把节的传说故

事，虽然多有编造附会之词，但基本事实也许并不全伪。可能这些事正好发生在彝族火把节时，后人不察火把节的来历而把这些故事附会上去了。由此看来，彝族太阳历的使用历史，不可能晚于汉代。事实上，根据我们对《夏小正》和《管子·幼官图》、《诗·豳风·七月》等的研究，发现它们使用的都是具有相同岁首的十月太阳历。因而证实了它们都具有共同的来源，同出于夏代以前的西羌文明。无论如何，彝族的先民曾经创造过相当先进的古代文化。由于历史的变迁，有些古老文化逐渐被埋没了。彝族太阳历的遭遇就是这样。

第七节 彝族太阳历的优点及其在科学史上的意义

公元前一世纪以前，埃及人使用每年为三百六十五日整的太阳历。每年十二个月，每月三十日，余下的五日放在岁末，称为“岁余日”，专作庆典之用。

美洲的玛雅人，在古代也曾发明过一种特殊的太阳历，它设每年为十八个大月，每月二十日，还剩五天称为“无用日”，这五天另作一个月记。称为小月。因此，玛雅太阳历实际一年为十九个月，每年三百六十五天整。

古埃及历和玛雅历虽然一年所用月数不同，但总日数都为三百六十五日。它们还有一个共同点，最后剩下的五日都作单独处理。这两种历法由于只取整数日，所以包含有较大的误差。每四年就差一天，一百二十年季节差了一个月。他们都不加闰日，听任季节在月份中变化，大约每一千五百年变化一周。

彝族太阳历、古埃及历和玛雅历与其它太阳历相比时，都

有一个共同的特点，即每月的日数是相等的。而各月日数相等的好处是便于记忆。剩下的日数集中起来作为过年日，这种处理方法也很简明。所以这种历日的方法是比较进步和科学的。

但是，彝族太阳历比古埃及历和玛雅历的回归年数值要精密得多，因而它能够准确地反映出季节的变化。这是古埃及历和玛雅历所不能比拟的。

公元前46年，罗马皇帝儒略·凯撒在埃及天文学家的帮助下进行了历法改革，儒略历从而成为西方古代的名历。它规定每年十二个月，单月大三十一天，双月小三十天。如果全作这样的安排，一年就有三百六十六天，于是将每年处决犯人的二月份减去一天，就改为二十九天了。又规定每四年加一闰日，把它放在二月。于是，它的回归年长度为365.25日。儒略之后的奥古斯都皇帝为了显示自己的尊严和权力，就硬性规定自己出生的八月为大月。这样，八月以后的大小月全都作了改变，还从二月中又抽出一日，作为将八月改为大月之用。于是二月就只有二十八天了。1582年，由于儒略历回归年数值太大，误差已累积至十日，于是决定每四百年减去三个闰日，这就是世界上通用的格利历，也简称为公历。这种历法的大小月的安排，不完全按照自然规律，却服从皇帝奥古斯都的意旨。它包含着许多缺点，却至今还在行用着。

现行公历的大小月安排是如此混乱，以至很有文化的人也难于记清它的大小月安排顺序。因此，从本世纪初以来，世界上已发起过好几次改革现行公历的倡议；也曾经提出过好几十种历法改革方案。但由于牵涉的面太大，旧习难移，意见不易集中，致使并不太科学的格利历仍然畅行于世。不过，改历的动议还是不断提出。近几年，我国也有人提出了新的改历方

案。研究彝族太阳历并与公历进行对比，给了我们一个启示，人们与其想方设法去设计新的方案，倒不如将已有的彝族太阳历稍作改进，作为新的科学历法的基础。

彝族太阳历每年恒定为十个月，每月又恒定为三十六天，“十”这个数字比十二等其他数字更要简明易记，它作为一年的总月数是再合适没有了。而现行的公历或其它太阳历大都使用每年十二个月，那是受到使用阴阳历传统影响的缘故。只有彝族太阳历以及玛雅历才完全突破了阴阳历的框框，按照最合理的方式安排月日。而36这个日数，它是2、3、4、6、12、18的公倍数，是40以内包含约数最多的一个数。它可以容纳最多的周期。所以，把它作为一个月的日数，也是最有利的。这个日数的大小，作为日的周期的大小来说，也是很合适的。因此，彝族太阳历无论在月或日的安排上，都是最为合理的，也是最为简明整齐的。

众所周知，一部好的历法，它的元日一般都应与某个天文点对应，例如冬至、立春、春分等等。但现行公历并不与任何一个天文点对应，这是一个缺点。而彝族太阳历选择傍晚时北斗斗柄指下为大寒，指上为大暑，以大寒或大暑为元日，准确地反映了季节变化的特点，显然比现行公历优越。

至于每月日数的安排，则公历的缺点就更大了。它不但有大小月，而且大小月的安排没有一点规律。它每月的日数，从二十八至三十一日都有。而彝族十月历，则都是整齐的三十六天，妇孺都能掌握。

还有一个十二属相记日的问题。十月历所以每月取为三十六日，为了方便地与十二属相相配合，也是它考虑的一个重要因素。因为一个月正好是三个属相周，那末只要这年元旦的属

相是某动物，此年各月初一就都属该动物，其他各月的相同日序也是如此，记忆起来相当方便。至于下一年元旦的属相，如果是平年，只需将此年元旦属相再往后退五个属相即可；如果是闰年，则往后退六个属相，也是很方便的。

有人说，这十二属相记日仅仅是为了算命和选择吉日而设立的，纯属迷信，没有什么价值。这是一种片面的看法。事实上，在科学不发达的古代，埃及、巴比伦、印度和中国这四大文明古国都使用十二属相。以十二属相记日的方法给人类带来的好处可大了。只有依靠它的帮助，人们的重要记事和约会才不会弄错；甚至天文学本身的发展都与它的帮助密不可分。

历史证明，我国各民族都具有悠久的古老文化。彝族太阳历与世界上其他民族创造的优秀历法相比，是毫不逊色的。它的特点是历史悠久，结构科学而简明，使用方便。这样一个先进的历法，是中国这块土地上产生的，是中国人民创造的。它不仅是彝族人民的光荣，而且是整个中华民族的光荣。它是中华民族灿烂的古代文化的重要组成部分，是祖先留给我们的宝贵的文化遗产。我们有责任研究它，继承它，发扬它。

小 结

解放前就有多次关于彝族十月历的报道。1981年，我们在雷波县卡哈洛公社的实地调查中再次得到证实。在解放后至民主改革这段时间内，彝族仍然使用这种历法。当地四十岁以上的男女群众都还清楚地记得这种纪日方法。因此，在彝族地区存在和使用过十月太阳历，这是确定无疑的。任何否定的意见都不足以成立。这种历法的特点是科学、简明、整齐、符合中

国古代的文化传统。这种太阳历的发现，在中国文化史上将有深远的意义。

注 释

①《雷马峨屏调查记》，载《中国西部科学院特刊》，北平大石作大学出版社，1935年。

②《西康综览》，正中书局，1941年版，第106页和110页。

③《凉山彝族奴隶制度》第72页。

④《彝族简志》（下）第五章第一节。《彝族简史》第九章。

⑤《傣傣族简史简志合编》第41页。

⑥刘尧汉、陈久金《彝族太阳历考释》，载《中国天文学史文集》第二集，科学出版社，1981年版。又载于刘尧汉《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社，1980年版。

⑦《太平广记》南诏条，中华书局，第3981页。

⑧见《大理文化》1980年第5期。

⑨准确地说是六月十六日最好，因为只有六月十六日猪日至十二月二十五日才是蛇日。

⑩庄学本《西昌地区之傣民》。

第七章

火把节星回节是彝族太阳历新年

第一节 火把节起源的传说

记载有关火把节的文献，约有数十种。但大都集中在明清时代的方志、诗集和杂记中。关于火把节问题，游国恩先生曾在许信芳《星回节考》^①的基础上，收集了更丰富的历史文献，写下《火把节考》^②一文，为我们讨论火把节问题，提供了方便。在关于火把节起源与历史事件相牵合的记载中，多属纪念阿南殉节，纪念武侯南征，纪念慈善夫人殉节三件事。现依次介绍如下：

1.起自阿南死节说。此说可能开始于明代中期杨鼎的《南诏通记》^③。杨鼎为弘治二年（1490）举人，大概是景泰至嘉靖时代人（15世纪中期至16世纪中期）。具体成书年代不详，但作于嘉靖十一年（1532）的《南诏源流纪要》已开始引用此书的抄本资料。因此，《南诏通记》大约成书于正德（1506—1521）以前。杨鼎是白族人，致仕在家四十余年，从事于著作和彝、白文献资料的整理和翻译工作。许多重要的彝、白文献，就是通

过他的翻译整理，才得以在社会上流传的。因此，他的工作对于研究南诏、大理以及彝族和白族历史具有重要的意义。在《南诏通记》中，有关阿南死节的故事已有详细的描写。清代胡蔚的《南诏野史》和师荔扉的《滇系·杂载》也都大同小异，故事情节如下：

汉元封年间，在云南叶榆地方（即大理），有一个名叫阿南的妇女，是酋长曼阿奴的妻子，被汉将郭世忠看中了。为了霸占阿南，他遂将曼阿奴害死。阿南是一个坚贞的妇女，恐怕被逼迫，就假意说：“若能从我三件事，我就答应你。一是搭起帐篷来祭奠已故的丈夫；二是将原夫给的衣服焚毁，再换上你新给的衣服；三是要使国内所有的人都知道我的再嫁是符合礼节的。”郭世忠答应了她的要求。第二天，在松树搭的帐篷下面，燃起一堆火，周围聚集了众人。当火至最旺盛的时候，阿南抽出刀，将丈夫的衣服焚毁，并祷告说：“我怎能嫁给仇敌呢！”便跳入火中，以刀断颈。这是六月二十五日之事。人们很同情她，于是每年以该日点起火把来祭奠她，并称之为星回节。

2.起自武侯南征说。此说最早的文献可能开始于康熙年间范承勋的《云南通志》。后《滇系·杂载》及云南其它方志均有记载。大意是说，诸葛亮在后主建兴三年春率众南征，五月渡泸水，六月入南中，并于此日擒孟获。他的威德并用的政治策略得到南中人民的拥护，当晚入城时，群众举火把，提牛酒以迎之，遂成习俗。

3.起自慈善殉节说。慈善殉节的故事，大约可上推到明人伪托元张道宗的《记古滇说》，后杨慎《滇载记》、阮元声《南诏野史》、诸葛元声《滇史略》等明代文献均有记载。其大意是说：彝族先民蒙氏建立的南诏国^①，传至皮罗阁时，在

六诏中最为强盛，便与相国张建成设计统一五诏。开元十八年，他首先贿赂剑南节度使王昱，要求合并五诏，并得到唐朝中央政府的同意。于是以聚集祭祀为名，通知五诏于六月二十四日到松明楼祭祖，除了越析诏因路远未到外，其它各诏都来了。邓睽诏妻慈善感到此举有诈，劝丈夫不要前往。但诏主迫于皮罗阁威势，不得不行。行前，慈善以铁镞套夫臂。祭祀毕，皮罗阁设宴于松明楼，饮宴至暮，皮罗阁佯醉下楼，伏兵即举火焚楼，各诏均被害。尸骨难辨，只有邓睽臂有铁镞得以认领。后南诏知慈善才智，欲娶为妃。慈善坚决不从，并据城自守。南诏发兵围城，慈善自尽。此后，每于六月二十四日或二十五日，群众以洒火把纪念之。

慈善说记载详尽而动人，最为文人学士所传颂。《续修蒙化厅志》曾引肃宁《蒙舍怀古》诗一首来概括这个故事的基本内容：

宗盟唇齿旧相依，一炬游魂永不归。
自古奸雄饶毒手，输她女子识先机。
灰残碧海松楼冷，骨化青磷铁钊飞。
罗阁英风渺何处，星回时节痛宁妃。

上述三说都只见元明以后的记载。很可能，这些事件发生的日期正好是火把节那天，由于记其事者不知点火把的真正用意，所以有此附会。

第二节 火把节即彝族新年

关于火把节的记载，大都出自汉族文人之手。他们对于彝族古老的传统文化并不了解，而只是根据火把节活动的表面现

象或穿凿附会的传说故事进行编排转述，互相传抄，以讹传讹。上述三个故事，就属于这种性质。我们只有从这类牵强附会的故事中解脱出来，才能找出其科学的解释。事实上，在许多关于火把节的文献记载中，早已指出了火把节即彝族新年的科学意义。现将这些文献择要引录如下：

1.清朝《职贡图》说：“苦葱，爨蛮（彝族）之别种，其在三猛者，以六月二十四日为年，十二月二十四日为岁首。至期，烹羊豕祀先，醉饱歌舞。”相同的说法又见《续云南通志》和曹树翘的《滇南杂志》（“三猛”在滇西南红河哈尼族彝族自治州南境）。

属于彝语支的苦葱人，虽然没有火把节之名，但以该日为年节。其节日活动除未提到洒火把之外，其它都相同。这是火把节为彝族新年的一个证据。

2.陆次云《峒谿纒志》说：“爨人，六月二十四日祭天过岁。”傣族新年在春季，此处爨人明显地指的是白族而非傣族。这是又一个证据。

3.许玷曾《东还纪程》说：“云南马龙州六月二十四日为年节。”此为三证。

4.许实《禄劝县志》说：“六月二十四、五日为火把节，亦谓星回节。夷人以此为度岁之日，犹汉人之星回于天而除夕也。”此为四证。

5.袁嘉穀《谈星回节》说：“星回节——滇土人有以六月二十四日为岁首者，亦有用二十五日者。”此为五证。

6.光绪四川《越嶲厅全志》：“六月二十四日为过小年。”“十月朔为过大年。”此为六证。

7.陈宗祥等在《西方著作中关于彝族的论述》中，曾摘译

法人吕真达《华西的土著民族——傛傛人的人种学和人类学研究》载，现在独立的傛傛地区，新年的第一天是六月中旬。”^⑤此为七证。

8.《彝族简志》（下）说：“贵州和滇东北等地区的某些彝族，解放前后还有夏历六月过小年，冬月过大年的习惯。”此为八证。

有关火把节即为彝族新年的证据还可以再举出一些，但现有这些证据已足够说明问题了。前面已经说过，彝族称火把节后的一个月为鼠月，并把校正月亮方位的时间选在农历七月。所有这些都可以证明，火把节就是彝族新年。

彝族的火把节是十分隆重的，几乎再也没有比它更隆重的节日了。根据我国各个民族的习惯，最隆重的节日莫大于年节，西南各少数民族的习惯尤其如此。以傣族为例，最隆重的节日只有一个泼水节。不了解内情的人以为这是一个单纯的游乐节日，实际上，泼水节就是傣族的新年^⑥。泼水和举火把的活动，只是两个民族过年时各不相同的特殊风俗而已。

从火把节期间的活动内容来看，也完全能够证明它是新年节日（见图7.1）。主要活动有如下几项：

（1）洒火把的用意和内容：

①用以祈年、占岁。李元阳《云南通志》说：“束松明为炬，照田亩，以火色占农。”《滇系·杂载》说：“农民持炬照耀田间以祈年。”范承勋《云南通志》说：“村落照田占岁。”《石屏县志》说：“田野松炬烛天，占岁之丰凶，明则稔，暗则灾。”

②用以照岁。《东还纪程》说：“是晚，妇女俱艳妆，燃炬照屋，谓之照岁。”

③驱晦气灾星、逐疫送穷、求利。《邓川州志》说：“有烧晦气之说。”《星回节考》：“倒树当门卧，男女撩衣跨火过，群相贺曰：‘灾星除矣，秽气解矣。’所在人户，同时燃树，入室遍照幽隐，口中喃喃作逐疫送穷语。而农人持火照田以祈年，樵牧渔猎各照所适，求利益大光明中。”

④驱虫。《滇南杂志》“携照田塍，云可避虫。”樊文抒《欢乐的火把节》一文^⑦，曾经介绍了在凉山部分地区流行的神话故事，说天上有个名叫斯热阿比的大力士与彝族的大力士阿提拉八比武，被阿提拉八打死了。天菩萨生气了，便派出大批的蝗虫螟蛾来吃庄稼。阿提拉八又领着大家砍来许多松枝柴草，点起火把，把这些虫子烧死了，保护了庄稼。从此便定为火把节。

关于祈年照岁的活动，古代汉族地区过新年时早就有这种风俗。只是汉族除夕照岁时不一定洒松明火把，而是点灯笼、蜡烛等。驱除晦气灾星、逐疫送穷、求利等活动，也完全与汉族古代的新年活动类似。汉族传统的送旧迎新、除尘洒扫本身，就包含有脱除旧有的晦气，迎来新年好生活的愿望。除虫之说并不多，也许只是一种想象。由此看来，洒火把所要达到的目的和意义与汉族过新年时的活动大体类似。只是汉区没有象彝区那样，一定要隆重地点上松明火把。这也许与彝族多住山区，易于取得松明有关。

(2) 聚餐欢乐。《职贡图》说：“至期，烹羊豕祀先，醉饱歌舞。”《东还纪程》说：“大家小户俱盛陈酒饌，合家欢乐。”《禄劝县志》说：“男女齐会，四面绕坐，脍豕肉，饮酒，歌杂沓，以趁盛节。”“会饮至于旬余不息，犹汉人之春宴相集也。”贵州《遵义府志》说：“宰牲歌舞，或数日始罢。”

其团圆欢乐的场面不下于汉族的新年，尤其值得注意的是，它所持续的时间可达“旬余”，甚至还要长一些。这是在各个民族中，除新年以外任何节日所没有的现象。

(3) 叩头送福。《禄劝县志》说：“儿童执火把，松屑，杂煤衽而擗之，见尊者叩头，举燎逼衽，洒松煤燎之，火焰满身，谓之送福。”

以火把在人们前后襟照耀，并在火中撒上松屑，以发火花，其目的是增加节日的欢乐气氛。向长者叩头致敬，给人们送福，这也是汉族过年时一直广为流行的传统习惯。

(4) 敬天祭祖。《续云南通志》说：“至期，搭棚以敬天祭祖。”搭棚祭祖是与火烧松明楼的故事记载相一致的。

《岷谿纤志》说：“祭天过岁。”《大理县志稿》：“持（火炬）以薰墓，慰先人者。”四川宜宾南境《高县志》卷五十四说：“傛僂刻木以羊毛线缠紮为祖宗，每岁六月二十四日，宰牛羊祭之。夜燃炬饮。”

在旧社会，汉族过新年时，都把敬天祭祖作为一项最虔诚也是最主要的活动内容。彝族的习惯也是这样。

(5) 赛神。范承勋《云南通志》说：“集众燃炬，譁而赛神。”

汉族过新年时，也常常伴随着提灯会的活动，在提灯会上也有赛神之举。由此推之，举火把与提灯会也有类似之处。

以上列举文献中关于火把节即彝族新年的各种直接记载，火把节以后之月即为各种历法周期的开头，火把节各项活动的意义，都完全证实了火把节即为彝族新年的事实。因此，我们可以肯定地说，火把节就是彝族新年。

第三节 星回节的文献及意义

记载星回节的历史文献，比关于火把节的要早。北宋初《太平广记》就有“南诏以十二月十六日谓之星回节”的记载，并引有五代蜀人写的《玉溪编事》所载南诏驃信歌詠星回节的诗。诗曰：

避风善阁台，极目见藤越。悲哉古与今，
依然烟与月。自我居震旦，翊卫类夔契。
伊昔经皇运，艰难仰忠烈。不觉岁云暮，
感激星回节。元昶同一心，子孙堪贻厥。

清平官赵叔达贺诗曰：

法驾避星回，波罗毘勇猜。河阔冰难合，
地暖梅先开。下令俚柔洽，南琛弄栋来。
愿将不才质，千载侍游台。

驃信即南诏王寻阁劝，据《旧唐书·西南蛮·南诏蛮》记载，贞元十年（794年）正月，南诏王异牟寻宴唐使，由其子“（寻）阁劝赋诗以饯之”。南诏王以寻阁劝能诗。寻阁劝只在公元八〇九年作了一年国君。这首诗可能是他于八〇八年冬继位后不久写的。^⑧

驃信寻阁劝和赵叔达关于星回节的唱贺诗，至今并没有人怀疑其真实性。因此，可以将它作为有关星回节记载的可靠文献。这两首诗在《全唐诗》等书中也可以看到。就“不觉岁云暮，感激星回节”的诗句可以知道，星回节是在当时民间通用历法的岁末。“河阔冰难合，地暖梅先开”。诗中的善阁是南诏的东京，即今昆明。那里冬天不冷，只有隆冬季节，才有可

能结一点薄冰，故有此句。又大理地区冬季多风，所以有避风之举。因此，这里的星回节显然是在隆冬季节，与《太平广记》“十二月十六日”之说相合。由此可证，南诏时代大理和昆明地区的星回节是在隆冬季节，并没有洒火把的活动。

明清以后记载星回节的文字很多，但它们所说的星回节并不在十二月，而是在六月，与火把节一致。杨慎《升庵全集》中有不少诗都提到六月星回节，如：“年年六月星回节”。《滇系·杂载》也说：“火把节即星回节。”此外，《蜀中名胜记》、《滇南杂记》、《禄劝县志》等许多方志、笔记都将六月二十四、五日称为星回节。

关于星回节的意义，前人早有解释。许印芳《星回节考》一文说：“夫节名星回，实取《礼记》‘星回于天’之意。”仇蜕《滇云历年传》也指出《汉书·天文志》有“星回岁终，阴阳已交，劳农享腊以送故。”《礼记·月令》有：“季冬之月，星回于天。”孔疏曰：“谓二十八宿随天而行，至于此日，复其故处，故云星回于天。”太阳不停地在恒星间沿黄道移动，每经过一个恒星年又回到原来星座的位置，当回归年与恒星年不分的上古时代，太阳在恒星间回复一次也就是一年。因此，星回日就是推算季节变化周期的起点。每逢这一天的傍晚或早晨，某个星座就将出现在天空某个特定的方位，也就是说，这个星座又转回来了。

我国古代大都以冬至为岁首，历法上所用周期都要从这天开始，而《礼记》记载的是周代的制度，周代使用以冬至之月为正月的周正，冬至代表着一年的开始。此处所谓的“星回岁终”和“星回于天”，应是指傍晚时昴星又回到中天的时节。意思就是说，每当这颗星回来的时节，就意味着岁终到了。于

是，劳累了一年的农民就要进行享腊以送旧迎新了。

星回在天文学上的意义是作为判别新年到来的标志，这当然是长期进行天文观测所总结得出的经验。以昴星作为判别新年到来的标志，是我国上古时代的经验的总结。由于各国各民族所选择的新年时节不同，观测方法也不同，被选择用来作为新年的到来的标志星座也不同。例如，古代埃及所观察的标志星座是天狼星，每当天狼星早晨出现在东方的时节，就是古代埃及的新年到来了。

彝族选用作为星回标志的星座是北斗星。每当傍晚时斗柄上指或下指的时节，就是星回节到了。这一资料不是我们直接调查所得，而是云南泸西乌谷同志（张冲之子，彝名罗希吾戈）为我们提供的。他说：“为了弄清星回节的意义，大约在1962年的时候，我曾经向哀牢山新平县灵邦镇彝族聚居的鲁魁山的一个毕摩请教。他说，星回节和火把节与星星有关。当那个星座的尾巴指向最高最低时，正好把一年切为两半，当傍晚尾巴上指时，星回节就到了。星回——就是星开始回转了。这时，正是谷子成熟的时候，灵邦镇是六月十八日过火把节。俗话说：“‘星回之日过火把节；月老过火把节，年老就分年’。”在《雷波小凉山之僮民》和《西昌府志》中，也有利用北斗星的指向来定季节的明确记载。经研究证实，它的斗柄指向与《夏小正》所载相同（见图8.2）。

乌谷同志这里没有明指这个星座就是北斗星，但是以北斗星来定季节的办法在彝族地区是很普遍的，又因为尾巴能够上指下指的星座只能是指北斗星。傍晚时尾巴上指就过火把节的说法，与彝族谚语“星回之时过火把节”的说法正相合。这里所说的年老月老之意，是指年末月末，这意味着古代的火把节

是在月末。但文献所载的习惯说法是夏历六月二十四日，这是矛盾的。所以如此，唯一的可能就是火把节原是在彝历月末，由于后来与农历混杂，才大多固定在六月二十四日或二十五日。

第四节 火把节即星回节

通过以上介绍可知，绝大多数文献所载，都认为火把节就是星回节。虽然其中肯定会有一些是辗转传抄的材料，不过如果说所有这些记载都没有根据，那就太武断了。我们无法想象滇、川两省的地方志几乎都莫名其妙地把火把节错说成星回节；我们无疑应十分尊重彝族群众的说法，并去探寻他们为什么要这么说的原因。

那些试图否定火把节就是星回节的文章，反来复去就是强调这样一点：“星回之者，盖取月令季冬之月星回于天之意（孔疏云：谓二十八宿随天而行，至于此月，复其故处，故云星回于天），故诗有岁暮之句，又有河冰梅开之交，与季末之火把节直有伏腊炎凉之别，安得谓火把节即星回节哉！”^⑨

“南诏国灭，星回之节已废，火节之兴，原以服忠武之威，表贞烈之德，历久而不废，奈何窃彼久废之虚名，冒兹威德之嘉辰，承讹踵谬，自欺欺人乎？”^⑩

这种见解，似乎是星回节之名既然借之于《礼记·月令》的典故，则就只有在季冬之月中（农历十二月）才可以称之为星回节。这一说法，即使是对于汉族的农历，也是不合适的。因为《礼记》所说，实际只适用于仲冬之月。他们认为星回节只是南诏的一个在岁末的特殊节日，至于南诏的新年，大约是

与农历相同。因此，他们没有认识到《礼记·月令》的星回是对当时周朝的历法而言的，而彝族的星回则是对彝族太阳历的。这就是他们产生错误认识的根本所在。尽管南诏历代多受唐封敕，奉唐正朔而行农历，但彝族的传统历法依然行用不废。上节引用乌谷所介绍的斗柄指向，就是他们用以判断星回节日期的一个标志。星回节之名，仅仅是译成汉语时，根据原有的意义而借用《礼记》典故的名称。彝族的冬季星回节位于农历的十二月，那正好是巧合，与农历并无关系。根据乌谷的介绍，彝族本来就有斗柄上指下指时节两个星回节。因此，一年中有冬夏两个星回节是完全合理的。在一年中有两个星回节之说，正好与方志中和近代人们所作的民族调查报告中有关大年小年的记载完全相合，是可以互相印证的。

至于所谓的“南诏国灭，星回之节已废”之说，则更是毫无根据的主观臆断。现在彝族群众中仍将火把节称之为星回节，怎么能说星回节已废呢？一个民族的风俗习惯的形成有其久远的历史和深厚的社会基础，不会随本族的政权兴亡而变化。汉族的许多风俗习惯，早在汉代以前就盛行了，但至今还保持着，即是很好的证明。

火把节就是彝族的新年，上而已经论证过了。按照传统的方法，将彝族新年译为星回节是很合理的。但又为什么称为火把节呢？很简单，因为过节时的一项显著活动是洒火把，它给人们造成很深的印象，久而久之，“火把节”就成为星回节的一个通俗称呼流行开来，以至掩盖了这个节日的真实意义。然而，了解内情的人仍称之为星回节。火把节的名称在文献中出现较晚，当与此不无关系。

第五节 火把节名称的由来

如前所述，火把节确实就是星回节，是彝族新年的节日。但是，把彝族新年称为火把节还是有一历史过程的。

从驃信星回节诗就可以看出，早在唐朝中期，彝族先民南诏王就已将彝族新年称为星回节了。南诏国成立以后，统治者很重视学习汉族文化，阁罗凤虏获汉族文人郑回之后，凤伽异、异牟寻、寻阁劝历奉郑回为师。驃信诗中“星回节”一名，即是用彝族新年的汉译名称，也许这与郑回的教授有关系。由于南诏对唐朝中央政府有隶属关系，国王新立要受唐朝敕封，奉唐正朔，接受唐朝政府颁布的历法。例如，《蛮书》

（卷十）明确记载，异牟寻“受贞元十年历日。”可能就是为了与汉族新年相区别，才定名为星回节。关于记载彝族节日洒火把活动的最早文献，可上推到元朝李京的《云南志略》，其中载有“六月二十四日通夕以高竿缚火炬照天”。但尚未称作星回节。第一次将这节日称作星回节的，大约是明朝弘治正德年间杨甬的《南诏通记》。他说，后人为了纪念阿南死节，

“每岁于是日燃炬聚会以吊之。后人名为星回节。”可见六月星回节名称在那时早已有之。嘉靖初年以后被长期谪戍滇南的杨慎，在他的诗集和《滇载记》中也多次提到六月星回节。差不多与此同时，李元阳在《云南通志》中也记载了“六月二十五日，束松明为火炬，照田苗，以火色占农”的群众活动场面。可能因为不知道这个节日的名称，所以没有记下节名。万历年间曹学佺的《蜀中名胜记》也都把这一节日记为星回节。其中说：“六月二十四日为星回节，竞举火把盈野。”

在明末清初的许多著作中，如胡本《南诏野史》、吴应枚《滇南杂志》、张汉《留砚堂诗集》、范本《云南通志》、张本《云南府志》和《大理县志》等，都称此节为星回节。这说明直到清初以前，尚未出现火把节这一名称。

有关火把节的名称，似乎是康熙以后，才在文献中出现。陆次云《峒谿纒志》说：“六月二十四日名火把节，苗相聚啖牛豕。”又说：“焚人六月二十四日祭天过岁。”他笔下的“苗”，是西南少数民族的泛称，此处是指彝族。以后，星回节和火把节常同时出现。例如，许实《禄劝县志》说：“六月二十四、五日为火把节，亦谓星回节，夷人以次为度岁之日，犹汉人之星回于天而除夕也。”这里将两个名字并称，且明确指出此是度岁之日。既然是度岁之日，则称星回节是理所当然的。师荔扉《滇系·杂载》也说：“火把节即星回节。”从此以后，火把节的名称开始广为流传。

火把节的名称一旦被当作彝族新年的专有名称后，便很快被一般群众所接受。其原因是这个名称通俗易懂，犹如傣族的泼水节一样，表达了这种新年活动的主要特征。而星回节名称的意义，一般群众是很少了解的。所以，火把节就逐渐成为彝族新年的专名，只在文人学士的笔下，有时还写作星回节。

很显然，无论是星回节还是火把节，都是汉族人对彝族新年节日的称呼，前者重在节日的性质，后者表现节日的活动，两个名称都各有道理。我们只想指出，火把节的名称比星回节晚得多，而且专指夏季那个星回节。

至解放前夕，阴阳历的使用遍及彝族地区，只在少数极偏僻的彝族聚居区，尚保存着使用固有的彝族太阳历的习惯。所以，一般群众已不知道星回节的原有意义，甚至大多数彝族人

也已不知道火把节就是彝族固有的新年节日了。

第六节 火把节星回节日期的考证

有些人曾经简单地把火把节说成是六月二十四日或六月二十五日。至于为什么要将火把节定在这一天，则除掉一些极不可靠的出于附会的传说故事以外，谁也说不清它的真正道理。其实，除了互相传抄的方志和借以歌咏的诗文以外，真正纪实的文献资料，并不都将火把节记为六月二十四、五日。例如：

1.元大德年间（1297—1307），李京的《云南志略》说：“六月二十四日，通夕以高竿缚火炬照天，小儿各持松明火，相烧为戏，谓之驱禳。”这是第一个明确地记载日期的文献。

2.明嘉靖时李元阳《云南通志》说：“六月二十五日，束松明为火炬，照田苗，以火色占农。”后来，诸葛元声的《滇史略》，王、胡两种《南诏野史》、范本《云南通志》、张本《云南府志》和《大理县志》等等，也都称在六月二十五日，它们的来源很可能就是李元阳的记载。

3.差不多与李元阳同时，长期被谪居云南的杨慎有许多诗文都提到六月星回节。其中有一首关于星回节诗的日子是六月二十日。杨慎只说星回节在六月，而不说出具体日期，正是说明彝族星回节在农历中并不固定。其中有一年的星回节正好是农历六月二十日。

4.明末清初曹学佺的《蜀中名胜记》说：“六月二十四日为星回节，竞举火把盈野。”这也许是明清以来说星回节在六月二十四日的最早记录。其它说此节在六月二十四日的文献如《滇南杂志》、《桐谿纡志》等都在康熙之后，甚至在清末及

民国时代。还有把星回节说成二十四、五日的，如《昆明县志》、《禄劝县志》，只是调和此二说而已。星回节在六月二十四日的记载，首先出现在四川的这一情况，也许对讨论这两种不同的日期来源会有帮助。因为在此以前，除了元代李京的《云南志略》以外，没有任何文献这样说。

说星回节在六月二十四或二十五日，也许是当时的记录，但也可能是从火烧松明楼的故事中推演出来。因为按照这个故事，六诏祭祖的日期是六月二十四日，火烧松明楼则是六月二十五日。这两个日期都可以附会得上，所以出现了两个不同的日期。近代某些地区也可能确实是在这两天过星回节，这并不奇怪。既然彝族地区多已改为农历，那就难以再推算星回节的准确日期了，因此，就只好根据文献记载的日期来过星回节了。

5.许信芳《星回节考》引《潭丛》说：“以六月二十八日”为星回节。许信芳虽断为“传闻之误”，但并不失为记实之文献。

6.法国人吕达真的《华西的土著民族——傩傩人的人种学和人类学的研究》说：“现在独立傩傩地区新年的第一天是六月中旬。”

7.民国时杨履乾《昭通县志稿》：“八月初间，为旧时火把节。”至解放前昭通仍有部分地区使用彝族太阳历，不可能差至两个月。其“八月初间”肯定是“六月初间”之误。

8.《彝族简志》（下）说：“火把节，云南一般约在夏历六月二十四日，贵州多于六月初六。”

9.乌谷同志说：“新平县的灵邦镇鲁魁山是六月十八日过火把节。”

以上资料可以证明，彝族星回节不只是在农历六月二十四或二十五日，从六月六日至六月二十八日之间的任何日期都是可能的。

现在我们再来探讨冬季星回节的日期。这个日期在农历中同样是不固定的。

1. 驃信君臣星回节唱和诗曰：“不觉岁云暮，感激星回节。”“河阔冰难合，地暖梅先开。”看得出是在农历的寒冬季节。

2. 五代《玉溪编事》载：“南诏以十二月十六日谓之星回节。”

3. 元代李京《云南志略》说：“各岁以腊月二十四日祀祖，如中州上冢之礼。”

4. 《职贡图》载：“苦葱，彝蛮之别种，其在三猛者，以六月二十四日为年，十二月二十四日为岁首。”

5. 《续云南通志》：“彝蛮俗或以六月二十四日为节，十二月二十四为年。”《临安府志》同。

6. 《易门县志》：“六月二十四日为大节，以十二月二十三日为年节。”《云南通志》同。

以上资料说明，彝族冬天的星回节并不固定在十二月十六日，而是可以在农历十二月中变化。《玉溪编事》所说在十二月十六日是对平均而言的。由于农历平均以十二月一日为小寒，十二月十六日为大寒，而彝族星回节在大寒附近，可以在农历十二月初至月末间移动。

这样看来，彝族火把节大致固定在六月二十四日或二十五日是有道理的。既然冬季的星回节平均在十二月十六日，则由此后推五个彝族阳历月，再加五天，共一百八十五天，便正

好是农历六月二十四日；若遇到阳历闰年时，五个月之外还需加六天，所以为六月二十五日。可见，将星回节定为十二月十六日和六月二十四、六月二十五日都不是偶然的，其中包含着十分严格的科学的内在联系。

至于《彝族简史》说贵州在六月初六过火把节的问题，也可以得到科学的说明。农历十二月初一可以作为彝族新年的最早日期，如果为了方便地与农历密切配合起见，可以将彝族星回节定在十二月初一。彝族象西南其他一些民族一样，也使用阴阳历，每月三十天，每年三百六十天，虽然有闰月和大小月，但他们习惯于将小月也粗略地当三十天计算。用这种推算方法，从十二月初一到六月初一的180天，再另加五天过年日，便是六月初六了。这就是将火把节定在六月初六的原因。

将火把节和星回节都固定在六月二十四日和十二月二十四日的想法就更简单了。他们已不用传统的太阳历，而是使用阴阳历。但为了保留传统的过星回节的习惯，便将一个阴历年当作一个阳历年，将十二月二十四日至六月二十四日当作半个阳历年。这也就是两个星回节之间的间隔了。

从原则上来说，彝族火把节在大暑附近，它所处的农历日期应在六月六日至七月六日之间。所以杨慎有“星回节后流萤院，乞巧楼前乌鹊筵”的诗句。汉族古代以农历七月初七为乞巧节。传说此日为牛郎织女一年一度相会的日子，妇女们摆下盛满瓜果的乌鹊筵敬献给织女，向织女乞求智巧。杨慎说星回节在乌鹊筵以前，正符合这一推断。农历七月初七以后，则就被认为是新的一年的开始了。徐益棠《雷波小凉山之僛民》中的《僛民文献丛辑》就说：“年年都是规定七月初七、初八、初九三天观看天象，确定日子，而以北斗星走上太阳之日起

（即傍晚时斗柄上指之日），推算二十八日为一周，各以豹之身体、种类、状态等为日子名称。” 它是以初七这一天当作天文点和日子的起算点，这正符合岁首的定义。

写到这里，想起一件往事。1953年，在今南涧彝族自治县虎街公社彝村黑摩苴，有一位八十三岁的老人鲁富安曾说过，“我父亲（巫师）说过，彝族的火把节本来不在六月二十四日这天，这是假火把节。彝族的真火把节被汉族的闰月搞乱了。为什么搞乱了，我父亲说得有道理。我二十多岁时，父亲已死，事隔四、五十年，我已记不上来了。”这位彝族老人的话清楚地说明了彝族的真火把节是与汉族的农历无关的。由于废除十月历改用农历，推算火把节便要借助于农历。由于农历有闰月，所定的火把节与真火把节便有出入。所以，知道事实真相的彝族老人便称之为假火把节了。这位彝族老人的几句话，揭示了近代彝族将火把节与农历日期相固定的本质。火把节的日期既然是假的，那么，星回节的日期也自然是假的了。鲁富安的话也正好证实了我们以上的结论。

第七节 大年和小年及近代彝族新年的变迁

现在的问题是，既然火把节就是星回节，星回节是彝族新年，而一年中有两个星回节，那么，是不是说彝族一年中有两个新年呢？回答是肯定的。直至近代，几乎在所有的彝族地区，仍在过着这两个年节。例如《职贡图》说，“以六月二十四日为年，十二月二十四日为岁首。”《易门县志》说六月二十四日为“大节”，“以十二月二十四日为年节”。《越嶲厅全志》说，“六月二十四日为过小年”，“十月朔日为过大

年”。《临安府志》也说：“六月二十四日为节，十二月二十四日为年。”这些都是很确凿的证据。

有很多人将六月二十四日说成是年节，但也有一些人将此日说成是大节或小年。大节之说是火把节真正意义不清楚的表现。小年之说则是知道它是年节。由于冬季还有一个年节，自然只好把火把节称为小年了。它说明六月二十四日确实是年节，只是对当地来说，还有正统的年节，才称之为小年。在西南少数民族地区，往往将自己民族的新年称之为新年，而将汉族的新年称为小年。傣族就是这么称呼的。那么彝族小年之称，又是从何说起呢？

从理论上说，彝族太阳历是应以火把节为岁首的（参见第二节）。现在火把节期间的一系列活动，也足以证明它带有传统年节活动的特征（参见第三节）。吕达真的调查报告也明确说：“在独立保保地区新年的第一天是六月中旬。”这是与外界接触较少的彝族地区仍以火把节为新年的确实证据。

然而，从南诏的星回节诗和《玉溪编事》所载星回节的日期来看，彝族先民建立的南诏政权主要是以十二月为新年的。很可能就是由于南诏将岁首从六月移至十二月，又由于南诏统一彝族地区所加的政治影响，十二月为岁首成为官方的历法，才形成大年和小年之说。岁首者，推算历法的起点也，它和新年不一定选在同一月或同一天。这样看来，与其说“六月二十四日为年”、“十二月二十四日为岁首”（见《职贡图》），还不如说“火把节为岁首，冬天的星回节为年”，更为合理一些。

在解放前后人们历次所作的彝族太阳历调查报告中，对于岁首的位置没有作出确切的记载，这是一个很大的缺陷。但上

面关于新年日期的讨论，已大致可以弥补这方面的不足。

常隆庆等人说：“每在十月中，即举行过年节，日期临时请毕摩选择”，“可差至一个月以上”。“其一年之起始，究在何时，皆无人能道，通常亦有以汉人之元日为一年之始者”。剪羊毛节“约当阴历七月”，为“夷人之六月”。由于农历的新年可以在大寒与雨水之间变化，如果彝族阳历新年在大寒附近，那么这两个新年是有机会相遇在一起的。彝历新年在大寒，也正好符合“阴历七月为夷人之六月”的说法。因此，常隆庆所调查的地区是以冬天的星回节为岁首的。

根据以上资料，可以作出这样的结论：直到解放以前，彝族太阳历仍在一些彝族地区行用，并且各自使用着两种不同的岁首，即有些地区是以冬天的星回节为岁首，另一些地区则以夏天的星回节（火把节）为岁首。这两个岁首并不是互不相关，而是联系在一起的。两者正好相差半个阳历年。究竟哪一个为大年，则是根据本地区原先的习惯。

在行用阴阳历而又闭塞的地区，他们所定的新年日期是很不统一的，从农历的十月至正月各不相同。人们历次所作的社会调查和我们作的天文调查都证实了这一点。据熟悉历史的彝族同志说：“各地彝族不在同一天过年的原因是旧社会经常打冤家，各个氏族都结下了很深的仇恨，若都在同一天过年，打冤家死去了的先人知道了是会不高兴的。”由于宗教迷信，彝族有选好日子过年的习惯。又如果在选好的日子中死了人或发生其它不吉利的事情，以后就不能再用这天过年了。但新年又须在秋收之后。这样，彝族新年的范围就有一个限制。在这个范围内，低暖地区新年晚，高寒地区新年早。由于它并不是以朔日作为岁首，也证实了它没有阴阳历新年的特点。

在部分彝族聚居的地区，常有过彝族十月年的习惯。有的地区在农历十月末，有的地区则在农历十一月中，但不在初一。十月年的本意是一年过完十个月之后就过年，也即过完十个月之后新年就到了。由此看来，彝族十月年也是由彝族十月太阳历的星回节转化来的。由于接受中原王朝正朔的缘故，彝族先民便逐渐放弃原有的太阳历而又改用农历。但仍然保留原有的两个年节——星回节和火把节。由于不用太阳历，这两个节日就只能依附于农历，称为假火把节和假星回节。这是以上所讨论过的。但是，彝族人民由于长期使用十月太阳历，一年为十个月的印象根深蒂固，因此，部分彝民在接受农历，并以农历新年作为改岁之日的同时，由农历正月起过完十个阴历月（以阴历月代替阳历月），便作为彝族传统的新年，这是星回节依附于农历的又一种形式。这样，彝族过十月年时只过节而不改岁。这就是现代一部分彝民过农历十二月星回节，又一部分彝民过十月年的来历。二者都是从太阳历的新年转化来的。

以上一系列事实说明，尽管各个地区的彝族新年各有不同，但大多分布在十月至正月的范围内，这反映了彝族太阳历新年的特点。它是彝族冬季星回节的发展和变迁。

小 结

随着与外界文化交往的增多，大部分彝族地区都已通用阴阳历了，十月太阳历便逐渐被遗忘，但这种历法的两个大小新年——星回节和火把节——却一直保留着。关于这两个节日，很多文献都有记载，它们是研究十月太阳历的重要文献依据。本章从天文历法的角度，详细分析、讨论了它们的科学意义，

证实了它们确是彝族十月太阳历的两个新年，由此便进一步从历史文献的角度证实了这种历法的存在。

最近有许多彝族同志告诉我们，他们那里现在已不用十月太阳历了，但凡在五天过年日中出生的孩子，男孩一律算作上一年出生；女孩则算作下一年出生。这些都是十月太阳历的遗习，也是存在过十月太阳历的间接证据。

注 释

①《星回节考》载《五唐杂俎》卷二。

②见华中大学中国文字学研究室编《西南边疆问题研究报告》1942年第一期。1978年，徐嘉瑞《大理文化史稿》有转载。

③见王叔武《云南古佚书钞》，云南人民出版社，1981年版。

④南诏王室为彝族先民，历史文献早经载明，且为实地调查所证实。见刘尧汉《南诏统治者蒙氏家族属于彝族之新证》，载《历史研究》1954年第二期；马长寿《南诏国内部族组成和奴隶制度》，上海人民出版社，1961年版；又见李绍明《巍山文物与南诏历史——南诏统治者系出彝族新证》，载《中央民族学院学报》1978年第4期。

⑤刊于《凉山彝族奴隶制研究》，1978年第1期。

⑥参见张公谨，陈久金《傣历研究》，中国天文学史文集第二集。

⑦《旅游天地》，1981年2期。

⑧异牟寻去世的月份说法不一，从《新唐书》、《旧唐书》的《南蛮传》来看，是十一月，但杨慎《南诏野史》说是七月。

⑨见《火把节考》中“火把节非星回节”。

⑩见许印芳《星回节考》。

第八章

《夏小正》和彝族太阳历同源于羌夏古历

前人对《夏小正》的研究很多，在词义的解释上取得了很大成绩。但由于固守于一年为十二个月的阴阳历体系，对于解释《夏小正》天象物候方面所存在的困难，可以说一个也没有解决。我们受到彝族太阳历的启发，在寻求彝族太阳历的起源时，发现《夏小正》的天象物候与彝族太阳历是一致的。用一年为十个月的太阳历来解释《夏小正》经文时，前人所无法克服的矛盾便全部迎刃而解，从而证实了《夏小正》不是一年为十二个月的阴阳历，而是一年只有十个月的太阳历。将现在所见的彝族太阳历与四千年前的《夏小正》联系起来，有这种可能吗？有的。这不是异想天开，而是历史事实。本章将分别从与《月令》的对比、《夏小正》的每月日所在、参星、北斗斗柄的指向、节气和气温、物候等六个方面的特征来证实这一结论的充分可靠。

我国古代有使用十月太阳历的文化基础吗？如果确实行用过，上古文献中怎么从未见到有关这种历法的丝毫痕迹呢？事实上，十月太阳历所留下的痕迹是有的，仅仅由于人们以往没有往这种历法上联想，所以才没有觉察到。

例如，《管子·幼官图》中就有五方星、十图、三十节气

的记载，每个节气为十二天。二十八宿分为五方星，代表在一年中太阳所行经的路程；十图代表一年十个月；一年三十节气，则一月为三个节气，合计三十六天，与彝族太阳历一年为三十个十二属相周，一个月为三个十二属相周完全一致。据郭沫若等人的《管子集校》说，“幼官”就是“玄官”，象征着伏羲、夏代的文化特征。从这点看，《幼官图》和《夏小正》为同一历法并不是偶然的。

《毛诗·豳风·七月》中所举大量物候与《夏小正》基本一致。《七月》运用的也是十月太阳历，其中“一之日”、“二之日”、“三之日”、“四之日”的意义千古不得其解。现据《毛传》说：“一之日，十之余也。”一年为三百六十五日，十个月计三百六十日，十月之后尚余五至六天，这就是“十之余也”的意义。这五至六日在彝族太阳历中称为过年日，不计在十个月内。

汉《春秋·运斗枢》有“三十六禽”的记载。隋萧吉《五行大义·论禽》载有以术数家演禽之法推得的三十六禽名称。天文历法家属术数家，此三十六禽明显地是一种记日周期，与历法有关。这种纪日周期，只可能以一个月为三十六天的太阳历来解释，才较为合理。

凡此种种，都是上古时行用过十月太阳历的重要证据。由此也可以肯定，中国是太阳历的故乡，是太阳历的发祥地。对于以上证据，本章将逐一加以阐述和讨论。

第一节 从与《月令》季节的对比 证《夏小正》是十月历

《夏小正》的原文早已散失，后人只能从《大戴礼记·夏小正传》中知其概貌^①。然而，《夏小正传》中的经文和传文

是混在一起的；更为严重的是，《传》的作者将《夏小正》一年为十个月的星象，当作一年为十二个月来解释，致使后人研究和了解《夏小正》的内容造成了困难。

《夏小正》历法究竟是一年为十个月，还是一年为十二个月，只需将各月星象的出没动态作一全面分析，就可以一目了然。在讨论之前，必须首先指出，以星象的出没动态定季节，必须选择特定的日期，例如，规定在月初或月中，并不是整月都适用的，否则就将失去它的准确性了。《夏小正》的星象是定在月初的，不懂得这一点，就没有一个讨论的标准。

1. 正月“鞠则见，初昏参中，斗柄县在下。”

参宿是很显著的星象。当初昏参宿中天时，正当现代农历的二月初。《夏小正》的斗柄是指向心宿方向，此时正是下指的季节，是一致的。关于斗柄指向的问题，我们将在下节中再作讨论。《礼记·月令》有“昏参中，旦尾中”^②。昏中星同是参宿，这是《月令》和《夏小正》都是夏正的依据。也就是说，《夏小正》的元日与《月令》的元日在节气上讲是一致的。反过来说，《夏小正》与《月令》正月昏中星一致，也就说明了它们产生的时代也是基本一致的。

《传》曰：“鞠也者何也？星名也。鞠则见者，岁再见尔。”把初见鞠星出现当作改岁的标志，意义是较为重要的。可惜人们对鞠星的解释分歧意见太大，有为星宿、虚宿、匏瓜等诸种释法，但都没有什么根据。黄叔琳《增订夏小正》说：“按鞠星，盖黄星也。舜时黄星见，或夏后时亦有之，后书不见。”这样看来，鞠星应是夏代的改岁之星，由于改朝换代的变化，后来被遗忘了。我们以为，鞠星释作星宿、虚宿、匏瓜都不正确，虽然方位大致相合，但这几个星座都嫌太暗。轩辕

十四是一颗很亮的一等星，在当时正月初，正好晚初见东方。作为远古时改岁之星是很合适的。轩辕属黄帝座，是五方星系统中方中最重要的一颗星。黄帝是西羌人，与夏文化同属一个系统。因此，此黄星可能即是指黄帝座，主要就是指轩辕十四（狮子座 α ）这颗星。

2. 三月“参则伏”。

“参则伏”是现时农历四月中旬的天象。《月令》有季春之月“昏七星中，旦牵牛中。”胃在西，参在东，中间相隔三宿；但胃宿偏北，参宿在南。当日在昴宿时，参星也就隐没在日光之中，成为伏的天象了。《夏小正》的三月与《月令》的三月在星象上还是大体一致的，但已可以看出《夏小正》星象明显地落后于《月令》星象了。大约相差一个星宿，相当于十余日的差异。

3. 四月“昴则见，初昏南门正。”

旦时昴则见为现时农历五月下旬的天象。

据《史记·天官书》说：“亢为疏庙，其南北两大星曰南门。”《蔡氏月令》说：“南门二星属角宿，库楼上。”人们常用以上两个说法，将南门释作角宿或亢宿。“南门正”释为南门正中天。依据这种解释，它确是现时农历五月下旬的天象，与“昴则见”的天象相一致。《月令》有孟夏之月“昏翼中，旦婺女中”，为现时农历五月初的天象。《月令》与《夏小正》天象已差至半个月以上，但二者相差还不到一个月。

然而，将南门释作角宿或亢宿有两点不妥。一是与十月“初昏南门见”相冲突。在十月前后，初昏时角亢在地平线以下很远，近于下中天，无论如何是不能见到的；其次是将“南门正”释作正中天，与《夏小正》的习惯用词不合。《夏小

正》有正月初昏参中、五月初昏大火中、八月参中则旦。全用“中”而不用“正”，可见将正释作中是不对的。

《夏小正》有七月“初昏织女正东乡”和十月“织女正北乡则旦”。我们认为，“南门正”的“正”字应与这两处的正字词义相当，是用于说明正东、南、西、北方向的。这样看来，南门星并不是指角宿或亢宿。《晋书·天文志》说：“东井八星，天之南门。”它另将角宿称之为天门。在《观象玩占》中，又将此两宿都称作天门。可见南门并不一定是指角宿或亢宿。从井宿属南方七宿来看，只有将它称作南门才较为确当。若将南门释作井宿，则《夏小正》十月“初昏南门见”正当其时；而此处“初昏南门正”有漏字，应为“初昏南门正西乡”。这样，正与此月“昴则见”的天象相合。

《晋书·天文志》在二十八宿以外另有南门星的记载：“南门二星，在库楼南，天之外门也。”它离开黄道很远，与定季节无关，所以称之为外门。因此，用以定季节的南门应是指东井。

4. 五月“参则见，初昏大火中。”

参则见是现时农历七月初的天象，初昏大火中也是七月初的天象，二者是一致的。《月令》说，仲夏之月，“昏亢中，旦危中”，为现时农历六月初的天象，二者已显然差了一个月。又《月令》有六月“昏大火中”，与此五月“初昏大火中”也明显地差了一个月。

5. 六月“初昏斗柄正在上”。

以正月条相同的斗柄指向来判断，斗柄上指的天象应为现时农历八月初。《月令》有季夏之月“昏大火中，旦奎中”，应是七月初的天象，二者相差正好一个月左右。

从一月至六月的天象出没对比可以看出：正月初是一致的，三月也基本一致，但已显示出差距；四月已差至半个月以上；至五月六月就差至一个月了。这种差距是逐月增加的。

6.七月“汉案户，初昏织女正东乡，斗柄县在下则旦。”日出前斗柄下指应是现时农历的九月中旬的天象。《夏小正辑注》说：“织女，黄姑也，三星在汉旁。汉案户则织女在东。”朱骏声说：“织女三星在天河北，一巨二细若鼎足。”“东乡者，二细如口向东也。”用织女东向天河和二小星向东来解释“正东乡”，都很牵强附会，根本不切合实际。对十月“织女正北乡则旦”，以上二说则更不能自圆其说了。我们认为，七月的“织女正东乡”与十月的“织女正北乡”属排错了简，应是七月“初昏织女正北乡”和十月“织女正东乡则旦”之误。现时农历九月中的初昏时，正是织女星上中天的时候。由于织女星纬度较高，就成为正北向了。据《夏小正传》说：“汉案户即天汉正南北方向时。”《月令》说：孟秋之月，“日在翼，昏建星中，旦毕中。”是现时农历八月初的天象。《月令》与《夏小正》大致仍差一个月。

7.八月“辰则伏，参中则旦。”《史记·天官书·索隐》案：“《尔雅》云：‘大辰，房心尾也。’李巡曰：‘大辰，苍龙宿也，体最明也。’”将“辰”释为苍龙（即房心尾）是合适的。“辰则伏”的季节当为现时农历十月中旬。孔广森《补注》引《说文解字》释为房屋，大约片面一些，但所得季节是一致的，因为在房心尾三宿中，尽管房宿赤经最小，尾宿赤经最大，但房宿赤纬最低，尾宿最高，三宿差不多同时入伏。《月令》曰：仲秋之月，“日在角，昏牵牛中，旦觜觿中。”为现时农历九月初的天象。由此证实，《月令》与《夏小正》在八月的

天象也差至一个半月以上。这是下半年中二者已差至一个半月以上的最为明显的证据。

8.九月“内火，辰系于日。”“火”即大火星，也即心宿，辰为苍龙，也即房心尾三宿，应为现时农历十一月中旬的天象。《月令》说：季秋之月，“日在房，昏虚中，旦柳中。”据昏旦中星，应是现时农历十月初的天象。《月令》“日在房”的说法是不精确的，日应在亢宿。^③因为太阳的位置是观测不到的，所以有误差，应以昏旦中星为准。这是下半年中，《月令》与《夏小正》已差至一个半月以上的又一条明显的证据。

9.十月“初昏南门见。织女正北乡则旦。”如前所述，“织女正北乡”是与七月条“织女正东乡”排乱了简，应是“织女正东乡则旦”。据织女星正东向的方向，应是现时农历十二月末的天象。《月令》说：孟冬之月，“日在尾，昏危中，旦七星中。”是现时夏历十一月初的天象。织女星在尾宿之东，《月令》的十月早晨是根本看不到的。因此，与《夏小正》相比，已差至一个半月以上。

对于十月“初昏南门见”的星象，《夏小正辑注》说：“四月初昏南门见，正其时也。十月初昏南门应在地，何得再见？《传》盖不察耳，此当是四月经文之错简，或有误字。或曰立冬以前北落师门一星正中，南门当是师门之讹。”朱骏声则干脆断言说：“昏当作旦，传写之误。”但改作旦也与天象不合。已近中天了，不能称为“见”。这二种解释都是很荒谬的。改字不费力气，但很难令人信服。事实上，《夏小正》经文并无错误，只是南门并非角宿罢了。如四月条中所述，若将十月条中的南门解释成井宿，那就正好符合《夏小正》中十月初昏见的天象。那时井宿正好从东方地平线上升起，所以称之为

“南门见”。井宿初见为现时农历十二月末的天象，与十月条“织女正东乡”的天象完全一致，它也同时证实《月令》的天象与《夏小正》已差至一个半月以上。这是下半年星象中第三个明显可靠的证据。

由以上对比也可以发现，在六月初时《月令》与《夏小正》的季节已逐渐差至一个月，从六月开始，其季节的差距仍然继续扩大，至十月初时，便差至一个半月以上。至下年正月的星象两者便完全一致。这完全是一种有规律的变化。这就是说，经过一年以后，《夏小正》便比《月令》缩短了二个月，从而也就意味着《夏小正》为一年只有十个月的太阳历。《夏小正》的五个月，相当于《月令》的六个月，因此，它每月所含日数比一个朔望月要大。

第二节 从各月的太阳方位证 《夏小正》是十月历

上节是在与《月令》的星象对比中进行讨论的。本节将专门对《夏小正》的各月太阳所在进行分析，来证实它必然是十月历。

《夏小正》有正月“初昏参中”。要以昏旦中星判断太阳的位置并不难。太阳在地平线以下 7° 多为初昏，自此以后，才能见到星象。因此，如果太阳正在赤道附近，则太阳距昏中星约 100° 左右；若在赤道以北，就将大于 100° ；若在赤道以南，就将小于 100° 。现太阳在赤道附近，所以当初昏参中时，太阳必在危宿。

三月“参则伏”。星星刚刚淹没在晚霞的光芒中的阶段称

之为伏，它与九月“内火”的位置是有差别的。“内火”意味着大火星与太阳的方位基本相合。从参则伏，则可知日在胃。

从正月日在危到三月日在胃，相隔约70度，中间相距两个月，则每月约占35度，由此便知《夏小正》不象一年分为十二个月的历法那样，每月太阳运行30度，而是每月运行35度左右。由此推得二月日在奎。

四月“昴则见”，则日在觜。

五月“参则见”，“初昏大火中”，则日在井。从两个星象所推得的结果是完全一致的。

六月“初昏斗柄正在上”，则日在张。

七月“汉案户，初昏织女正东乡，斗柄县在下则旦”，可推得日在轸。

八月“辰则伏”。与三月“参则伏”相同的道理，可推得日在氐。

九月“内火”，“辰系于日”。房、心、尾为“大辰”，房、心各占五度，尾十八度，所以日在尾。

十月“初昏南门见”，“织女正北乡则旦”。据《晋书·天文志》南门为井宿，则日在斗。

根据以上所推的结果，我们将它们表示在“《夏小正》各月太阳所在位置图”（见书末图8.1）中。图8.1表明，各月太阳所行经的度数是大致相等的。由此可以看出所推得的各月太阳位置大致无误，从而也证实了《夏小正》所记星象是准确的。

在二月条中，我们曾指出了正月至三月间相隔约70度，每月日行在35度以上的事实。现在我们再来分析一下其它各月所占的经度。从正月日在危九月日在尾，其间相隔近19小时，在280度以上，平均每月日行35度多，与以上结论是一致的。

任选两个星象，求其太阳月平均行度，也都大致相同。

为了克服以一年为十二月的体系来解释《夏小正》的矛盾，能田忠亮曾别出心裁地设想，参星与其它星象分为两个不同观测时代，以岁差的改变来解释其中的矛盾。这自然是不能自圆其说的。根据我们以上所得各月日在的结果，即使暂时撇开参宿不管，由四月日在觜和九月日在尾，可得二者相距约11.5小时，即172度左右，也大致平均得每月日行35度，与以参宿所得结果一致。可见能田忠亮的假设是没有意义的。

根据以上分析，每月平均日行在35度左右，这说明什么问题呢？大家都知道，太阳一年在黄道上运行一周，行经360度。若一年分为十二个月，则一个月太阳平均运行30度，每个阴历月则不到30度。现在《夏小正》太阳每月日行35度，比一个阴历月多运行5度多，这就意味着《夏小正》的月与阴历月不同，要大六天左右。

我们现在所见到的《夏小正》，是将一年分为十二个月的，但十一月、十二月都没有星象，物候、文字也很少。是否是缺漏了两个月的星象呢？完全不是。这是整理《夏小正》文字的人不了解《夏小正》是一年为十个月的历法，误将它也当作一年为十二个月来处理了。《夏小正》中十一月、十二月的文字，原本是从十月中分出来的。这从我们以上分析所得正月日在危，十月日在斗的结果可以看得出来。

正月“初昏参中”，则日在危，这是无可争议的事实。十月“初昏南门见”和“织女正北乡则旦”的解释可能会有争议，但九月“内火”、“辰系于日”则是没有争议的。从九月日在尾宿，可推得十月太阳必在斗宿，因而十月星象的争议也就无关紧要了。

从十月日在斗至正月日在危，若按阴阳历来计算，中间要相隔三个月，而斗宿至危宿仅相隔四宿，约40度左右。太阳行经40度，却需要90天的时间，这是无论如何说不通的。从十月日在斗至正月日在危，中间相隔四宿40度左右的事实，正好充分说明了《夏小正》不是阴阳历，而是十月太阳历。这种历法每年十个月，每月36天，十个月计360天，剩下5至6天作为过年日。由于太阳每天运行将近1度，每月36天运行35度余，十个月合计运行355度左右，剩下的5度为太阳在5至6天过年日中太阳运行的角度。因此，十月日在斗至正月日在危，中间相隔40度左右，是由于十月36天，再加上5至6天过年日，太阳合计运行的角度。

第三节 参 星

由于前人在研究《夏小正》星象时，都以每年十二个月的先入之见来进行讨论，因此便陷入无法克服的矛盾之中，得此失彼，往往不得要领。

孔广森《大戴礼记补注》说：“小正躔度，与《月令》恒差一气。”^④这是一种粗略的说法，是按平均而言的。其中四、五、六、七月与他的说法较为相近，而四月前则相差不到一个月，七月后相差又大于一个月。因此，孔广森已经看到了《夏小正》与《月令》的差异，但未能触及它的本质。

桥本增吉^⑤和能田忠亮都曾对《夏小正》做过研究，也曾与《月令》作过对比，都认为只有“参中”的星象两书一致，《夏小正》的其余星象，都要比《月令》更古老。能田忠亮甚至更具体地指出：《夏小正》所载天象的年代，不能晚于公元

前二千年。但“参中”的记事，以公元前600年前后较为适宜^⑥。

能田忠亮将《夏小正》的星象出没动态解释成两个完全不同时代的混合，只是为了克服将《夏小正》星象纳入一年为十二个月的历法系统后所引起的明显矛盾的一种尝试。除去一个最明显的正月初昏参中星象以后，二月没有星象，十月星象的解释有困难，这样便自然就可得到《夏小正》与《月令》大致相差一月的结论。

将《夏小正》星象区分为两个不同时代的意见，是没有任何正当的依据的。退一步说，即使排除所有参中星象，也并不能克服其中的明显矛盾。《夏小正》三月的“参则伏”与《月令》季春三月“日在胃”也是近于相合的；四月的星象，《夏小正》和《月令》相差不到一个月；而八月“辰则伏”和九月“内火，辰系于日”又与《月令》差至一个半月以上。即使再将三月参宿的星象也排除掉，仍然存在二者差异逐月增加的事实。如果二者都是一年为十二个月的历法，这种现象是不可能出现的。

现在的问题是，《夏小正》中的参星究竟是否与其它星象不一致？在《夏小正》中，关于参星的记载，有正月“初昏参中”、三月“参则伏”、五月“参则见”、八月“参中则旦”四处。根据第一节和第二节的讨论，正月、三月、五月的参星方位与其它星象是完全一致的，仅八月“参中则旦”存在问题。从参星中天到下山伏而不见，中间相隔大约70度以上；从参星在东方初见到中天，大约要小于70度。因此，从“参则见”到“参中则旦”所需的日期，必须小于从“参中”到“参则伏”的日期。这是一般常识。但是，《夏小正》正月“参中”到三月“参则伏”的时间却小于五月“参则见”到八月“参中则旦”的时间，这是不可能的。八月必然是七月之误。它也与

八月其它星象不合，这正说明它存在错误。实际上，这个问题前人早已指出过，例如，孔广森《大戴礼记补注》云：“四字（指“参中则旦”）本七月，写者失之，误缀于此。”朱骏声《夏小正补传》也说：“此节当在六、七月。”因此，八月“参中则旦”为错简，这几乎是一致的意见。

事实上，《夏小正》中的参星与其它星象完全一致，是可以直接得到证实的。《夏小正》五月有“参则见，初昏大火中”。参宿和大火都是著名的星象，参则见，则日在井，应无疑义；初昏大火中，也应日在井。因此，分别用两个星象所得结果是一致的。正月“初昏参中、斗柄县在下”，两个星象也是一致的。这在下节再加以说明。由此可见，能田忠亮的结论下得太草率。

从正月初昏参中日在危，到三月参则伏日在胃，中间相隔约70度，每月日行在35度左右；从三月参则伏日在胃，到五月“参则见”日在井，其间相差也是70度，与正月至三月的日行情况一致；若从五月“参则见”日在井，到次年正月初昏参中日在危，其间相隔约14小时，210余度，以一年为十个月计，相隔六个月，每月日行35度余，正好相合，若以一年十二月计，相隔八个月，一个月太阳才行26度，显然是不合理的。所以，仅从参宿本身的星象出没动态来看，它也只符合十月太阳历，而与阴阳历不符。

第四节 北斗斗柄的指向

关于斗柄指向的问题，历来就未有一致和明确的解释。《史记·天官书》说：“大角者，天王帝廷。其两傍各有三星，

鼎足句之，曰撮提。撮提者，直斗杓所指，以建时节，故曰撮提格。”以此看来，似乎是大角和撮提的方向，才是斗柄所指的方向。但是，《史记·天官书》在谈到北斗星时则又说：“杓端有两星，一内为矛，招摇；一外为盾，天锋。有句圜十五星，属杓。”索隐说：“句音钩。圜音员。其形为连环，即贯索也。”贯索属杓，则斗柄应是指向贯索的方向。《晋书·天文志》又说：“北三星曰梗河，天矛也。一曰天锋。其北一星曰招摇，一曰矛楯。”由此可以看出上古所说的北斗九星中最后两颗星的具体方位。第八颗星为招摇，即牧夫座 γ 星。第九颗星为梗河，又名天锋，即牧夫座 ϵ 星。这样，北斗一、五、七连续的延长线差不多通过招摇和天锋这两颗星，贯索也很靠近这条连线的附近。所以《史记·天官书》说它“属杓”。简言之，所谓十二月建的斗柄指向，是由斗柄六、七两颗星的连线，指向大角以及左右撮提的方向，而《夏小正》的斗柄指向是在斗柄一、五、七、八、九的连线上，指向心宿（大火）附近。当这条连线下指时，正符合《夏小正》参宿中天的记载。这就是《夏小正》正月斗柄下指，《月令》正月斗柄指寅的不同依据（见213页图8.2）。因此，《夏小正》中的“初昏斗柄县在下”和“正在上”，就是初昏时大火星与斗柄连线在正南北方向的时节（并不正好在上中天和下中天，见214页图8.3）。

大火星与参星在黄道上差不多正好处于相对的位置上，所以当正月“初昏斗柄县在下时，正是参宿中天的时节，这时日在危宿；当六月“初昏斗柄正在上”时，正是参宿下中天的时节，这时日在张宿。此刻大火星偏西约2小时（一辰）左右。它与《礼记·月令》不合。《月令》说：季夏之月“昏大火中”，差了2个小时（一辰），在季节上大致差了一个月。正

因为这样，所以才有能田忠亮的天象资料为两个观测时代的说法。然而，《诗·七月》中有“七月流火”，即七月黄昏时大火星很快地下落，它是与《夏小正》的六月大火星偏西一辰的情况相一致的。六月大火西斜，才有“七月流火”和八月“辰则伏”。《诗经》采自周代民间，它不可能是公元前三千纪流传下来的（《豳风》出自周源，在戎狄之间，戎即戎羌，也行用十月太阳历），由此也足证两个时代说是不能成立的。

中国古代的十二月建有十一月初昏斗柄指子（北），五月斗柄指午（南），也即从斗柄下指到上指

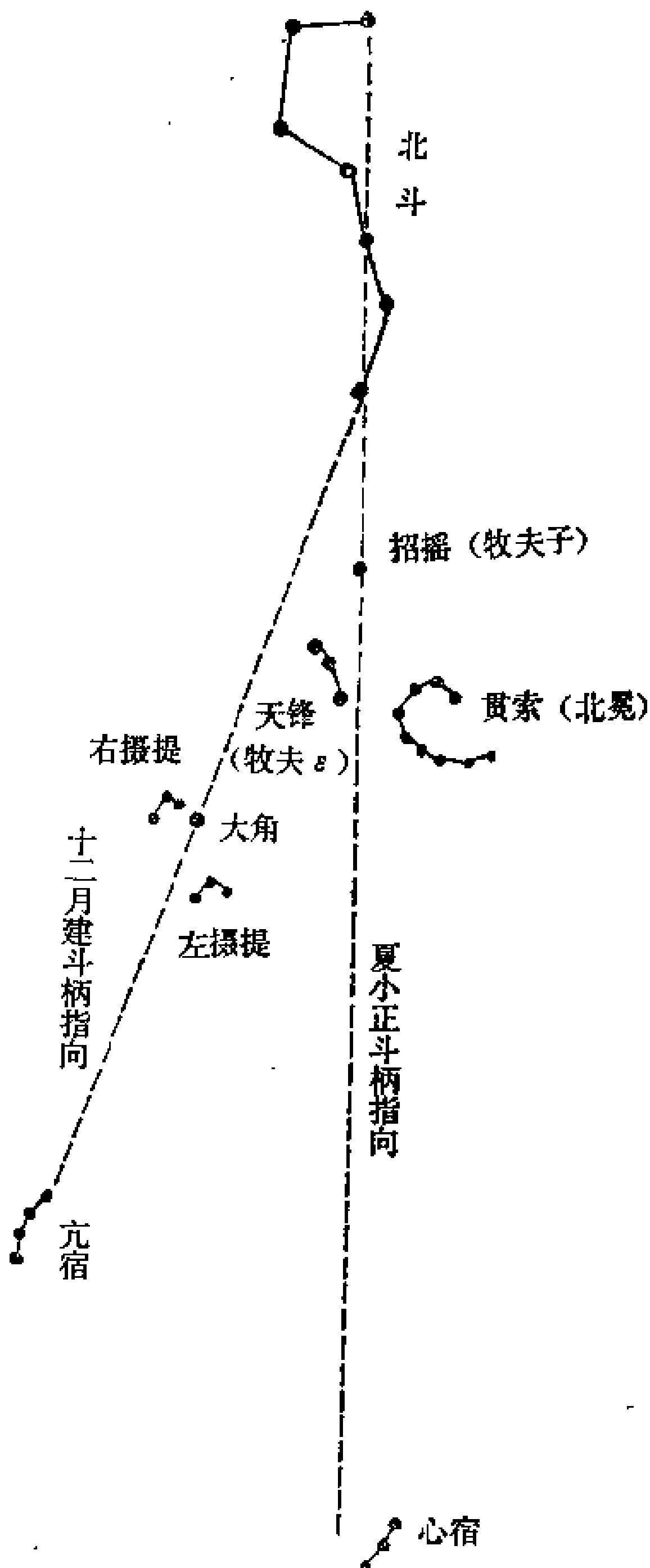


图8.2 《夏小正》和十二月建斗柄指向示意图

为六个月，从
上指回到下指也
为六个月。斗柄
旋转一周，正好
为一年十二个月。
但是，《夏小正》
却是正月“县在
下”，六月“正
在上”，从下指
到上指只有五个
月；这样，如果
《夏小正》一年
有十二个月，则
从上指再回到下
指就需七个月。

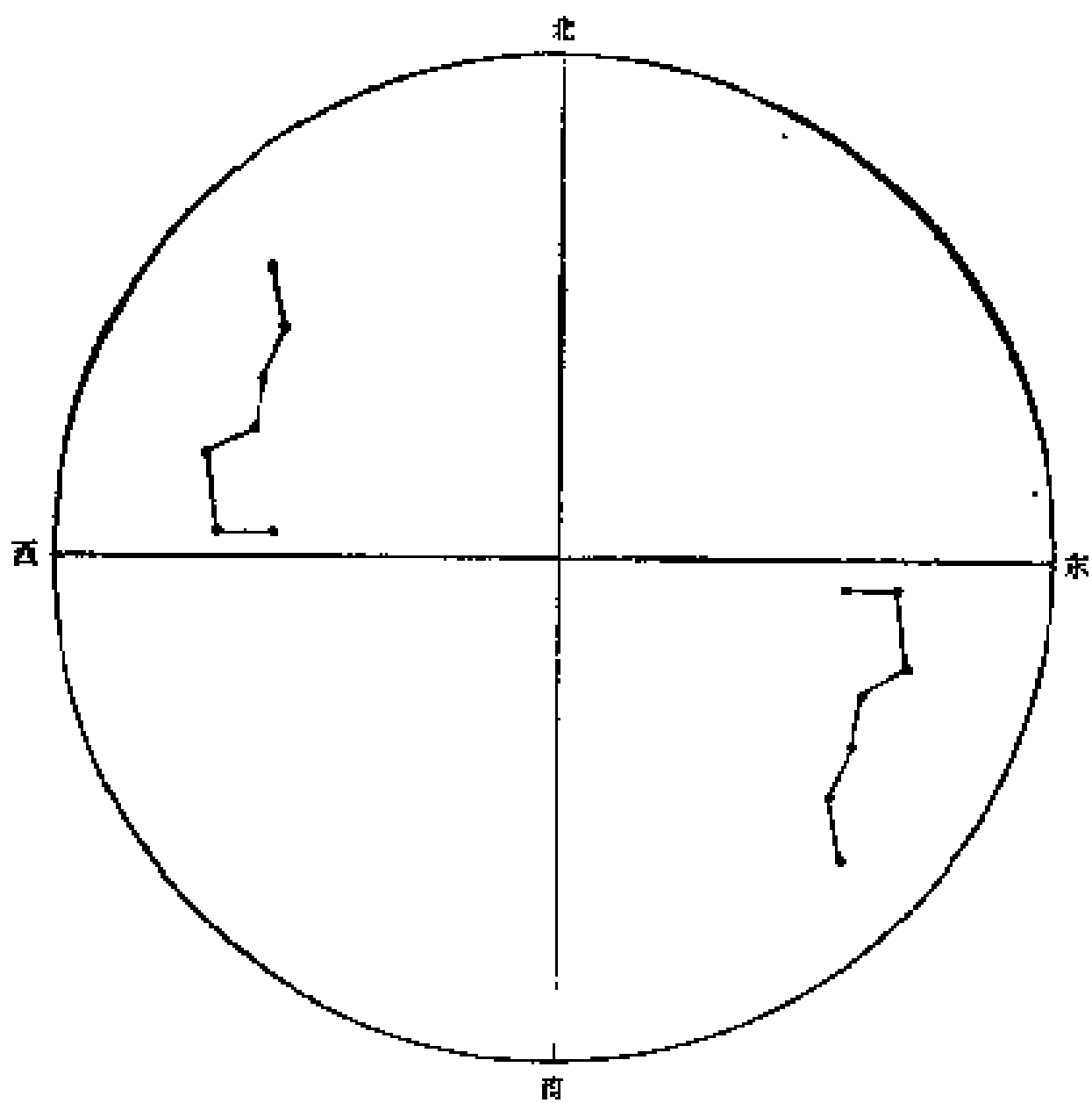


图8.3 《夏小正》斗柄上指下指示意图

注：《夏小正》说：正月初昏“斗柄县在下”，六月“初昏斗柄正在上”，与十二月斗建的正月指寅六月指未不同。

一年四季的斗建辰移是均匀的，绝不可能从下指到上指只需五个月，而从上指回到下指却需七个月。因此，从斗柄上、下指向的变化，也能证实《夏小正》是一年只有十个月的历法。从下指到上指和从上指回到下指，都为五个月，《夏小正》没有十一月，十二月，那是很清楚的。

彝族先民习惯于以北斗斗柄的指向定季节。彝族的两个新年节日即星回节和火把节就是以黄昏时斗柄的下指和上指来确定的。这一点，与《夏小正》完全一致，新年也在同一季节。先秦文献中有关以北斗斗柄指向定季节的记载，仅有《夏小正》和《鹖冠子》两家。《夏小正》为夏族的文化，鹖冠子是鬻人，均属古西羌族。这些历史记载和现实的民族文化习俗给

了我们重要的证据，证明以北斗斗柄的指向定季节的方法，是古羌戎民族的文化特征，只是在战国秦汉的民族大融合中才被逐渐吸收到汉族文化中来的。

第五节 气温与节气

《夏小正》各月的气温与《月令》相比较，除正月大体一致外，其余都是不同的。特别在下半年中，它们之间的差别就更为明显。

《夏小正》正月有“鱼陟负冰”和“寒日淅冻涂”。说明有天气回暖气温上升、冰块开始融化、冻涂开始消解之象。因此，《夏小正》的元日与农历的元日在节气上来说是一致的。就这点来说，它们同属“夏正”。然而由于《夏小正》一月的日数比阴历月长，它同时也就出现了农历正月不应出现的现象，有“囿有见韭、梅、杏、柗桃则华”，因而表明在月末时已较为暖和了。

《夏小正》的二、三月与农历的二、三、四月是交叉的。也即夏小正的二月前半个月在农历二月，后半个月在农历三月；《夏小正》的三月前半月在农历三月，后半月在农历四月，所以在气温和物候上既有相同，也有不同。《夏小正》的五月大致相当于农历的六月，因此，在气温和物候方面已明显地不同。在七月中则更出现八、九月才有的物候，如“秀灌苇”和“寒蝉鸣”等等。九月“王始裘”，已是农历十月底和十一月的寒冷季节了。所以，至十月便进入一年中最为寒冷的月份。

《夏小正》有五月“时有养日”和十月“时有养夜”，这也是《夏小正》一年只有十个月的明显证据。“时有养日”——

这是白天最长的月份，即夏至所在月；“时有养夜”——这是白天最短的月份，也即冬至所在月。当然，由于当时尚无精密的观测仪器，日长夜长不能定得那么准确。从夏至在五月和冬至在十月的记载，表明了从夏至到冬至只有五个月。但如果《夏小正》是一年为十二个月的历法，则从冬至再回到夏至就该有七个月了。由于冬至、夏至把一年分成两个基本相等的部分，这就决定了不可能一半为五个月，另一半为七个月，因而也就证实了《夏小正》只可能是一年为十个月的太阳历。

《夏小正》二月有“玄鸟来降”，即候鸟燕子从南方飞来了，七月有“爽死”。据夏纬英的意见（见《夏小正经文校释》，下同），“爽死”即“鹧司”。玄鸟春分来秋分去。从其它物候看，《夏小正》的七月也正是秋分所在的季节。从《夏小正》二月春分至七月秋分，中间也仅相隔五个月。春分、秋分也大致将一年分为相等的两个部分。同样，绝不可能出现春分至秋分为五个月，而秋分至春分却要七个月的现象。由此也可证实《夏小正》是一年为十个月的太阳历。

彝族太阳历一年为三十个十二属相周。《夏小正》未见有节气的分法和与十二属相有关系的记载。但《管子·幼官图》有三十节气，每个节气为十二天。它们是：

地气发、小卯、天气下、义气至、清明、始卯、中卯、下卯、小郢、绝气下、中郢、中绝、大暑至、中暑、小暑终、期风至、小卯、白露下、复理、始节、始卯、中卯、下卯、始寒、小榆、中寒、中榆、寒至、大寒、大寒终。

《幼官图》的一年为三十个节气的分法，完全不能适用于阴阳历，因为它在十二个月中是不好分配的。但对子十月太阳历，却结合得非常之好：每月三个节气，十个月正好为三十个节

气。因此，从《幼官图》的一年为三十个节气的记载，也可推想当时确实存在有一年为十个月的太阳历。齐宗室为姜姓，是西羌族的一支，因此它行用羌夏文化的十月太阳历是不难理解的。

根据以上关于星象、气温、节气、物候等综合的分析，也考虑到保留至今的彝族太阳历的现实情况，可以确定《夏小正》的元日与《月令》和现在农历的元日一致，即大致位于立春时节。由于农历有闰月，因此，农历的元日将在立春前后半个月内变化。而《夏小正》的元日则固定在立春，年年如此。为了清楚起见，我们根据以上分析，给出《夏小正》十月太阳历与农历和二十四节气的对照示意图（图8.4）。《夏小正》各月与节气的对应是固定的，与农历的对应则是取平均日期。

第六节 《夏小正》的物候是十月历

由于《夏小正》的正月与农历大致相当，仅月末六、七天超出了农历正月的范围。由此可以想到，《夏小正》正月的大部分物候应是和农历正月相合的。事实确是如此，这就不必多说了。我们仅对不合部分着重进行阐述和分析。《夏小正》正月有“囿有见韭”、“梅、杏、柗桃则华”等物候，在农历正月中是难以见到的，它们大致是属于农历二月的物候。例如，《淮南子·时则训》和《月令》都说“二月桃李始华”。东汉《四民月令》说“三月桃花盛”。都说明了桃树初花在二月。《中国农谚》引河南农谚说：“天九尽，地韭出”；“十九（春分）杏花盛开”；“桃花开，杏花败”。“天九”尽即

“九九”末，说明“见韭”、“桃、杏初花”的时节大致都在农历二月初。《夏小正》正月有“鹰则为鸛”，鸛即布谷鸟，《月令》有仲春二月“鹰化为鸛”。这也是指农历二月初的时节。

《夏小正》正月有“启蛰”。《传》曰：“言始发蛰也。”《夏小正疏义》曰：“启，升也。”“蛰，义为藏，又为静。”因此，启蛰就是蛰伏的动物开始活动了。又说：“汉初犹以月节云惊蛰者，后人避汉景帝讳也。”所以启蛰就是后世的惊蛰。汉代人们已不能明白启蛰何以在正月，所以有刘歆的将雨水调到农历的二月节，将惊蛰放在正月中。刘歆所以这样安排，是由于《夏小正》有正月启蛰。但东汉以后，人们出于惊蛰的含义不能适于农历正月中，所以才按实际物候移至二月节。对于这一调整，后人多有各种猜测，但由于不了解它原是出于十月历，所以这些猜测都不切合实际。

《夏小正》的二月介于农历的二、三月间，所以二月共有“玄鸟来降”、“有鸣仓庚”、“荣芸”等物候。但也出现有农历三月的物候，例如《夏小正》二月有“祭鲔”。鲔是春季到江河产卵的海鱼，每当鲔鱼季节来临就有祭鲔之举。但《月令》有季春“天子荐鲔于寝庙”，《蔡氏月令》也相同。这说明捕鲔季节在农历的三月。又《夏小正》二月有“绥多女士”，说明《夏小正》的二月为婚配季节。《毛诗·东门之杨》有“其叶牂牂，昏以为期”。郑玄笺云：“杨叶牂牂，三月时也。兴者喻时晚也，失仲春之时，并二月娶妇之义也。”由此可知《夏小正》的二月婚配之期相当于农历三月。再如《夏小正》二月有“往褰柔禫”。《传》曰：“禫，单也。”为褰麦时天气渐暖，有干活时着单衣之人。由于农历二月尚凉，所以以往人们往

往不信《传》文的解释，现为农历之三月，也就解释得通了。

《夏小正》三月为农历三、四月间，所以既有与农历三月相合的物候，也有与四月相合的物候。例如，“摄桑”、“委扬”、“妾子始蚕”、“祈麦”等，都同在三月。但《夏小正》三月有“穀则鸣”，《传》曰：“穀，天蝼也。”穀即蝼蛄。《月令》有“四月蝼蛄鸣”。《夏小正疏义》引邵晋涵云：“蝼蛄穴地而生，立夏后夜鸣，声如蚯蚓。”立夏为农历四月节。又如《夏小正》三月有“采识”。《疏义》曰：“《月令》孟夏苦菜秀，梁世讲礼者以为即此。若然，此‘采识’亦候之早于《月令》者。”

《夏小正》的四月也介于农历的四月与五月之间，因此，也有与《月令》相同的物候。但是，不同的物候已很明显，例如，《夏小正》有四月“鸣札”。据扬雄《方言》记载，札即蝉。《疏义》也说：“札，古文蜚省，蝉属也。”鸣札即蝉始鸣。但是，《月令》和《蔡氏月令》都载五月夏至以后“蝉始鸣”；《周书》也说“夏至又五月蜩始鸣”。札、蜩、蝉是不同地区的不同名称。《方言》云：“蝉，楚谓之蜩，陈郑之间谓之蜎蜩，秦晋之间谓之蝉。”因此，《夏小正》与《月令》蝉始鸣几乎有一个月的差别。又如《夏小正》四月有“越有大旱”。《春秋繁露》云：“大旱之时必有大雩。”《月令》曰：“仲夏之月大雩帝。”由此可见《夏小正》所言四月“越有大旱”相当于《月令》之五月。

《夏小正》五月为农历五月末和六月，所以仍有相同之物候。但《夏小正》五月“鳩为鷹”，《月令》则有季夏之月“鷹乃学习”。《蔡氏月令》也说六月“鷹隼蚤鸷”。物候是相当的，表明也有一月之差。

《夏小正》之六月相当于农历的七月，该月明显的物候仅“煮桃”一条。《传》曰：“桃也者，柤桃也。柤桃也者，山桃也。”这是一种野生的桃，成熟期在秋后，故列在《夏小正》之六月。

《夏小正》之七月相当于农历的八月和九月初。因此《夏小正》七月的物候，都当为农历八月后的物候。事实正是如此。例如，七月“莠藿葍”，即七月芦苇始华。据《中国经济植物志》芦苇条载，它的果期在农历八、九、十月。农历的八、九月适为《夏小正》的七月。《诗·豳风·七月》有“八月萑葍”，也合。又如《夏小正》“七月寒蝉鸣”。《疏义》曰：“诸氏曰蛩也，一名寒蝉，得冷风寒露乃鸣。”寒露在九月节。《太平御览·时序》引《月令》“季秋之月寒蝉鸣”，与《疏义》之说合。寒露在九月初，正值《夏小正》七月末。又如七月“时有霖雨”。《尔雅》曰：“久雨为之淫，淫为之霖。”《月令》曰：孟秋之月“完隄防，谨壅塞，以备水潦”。郑注云：“备者，备八月也，八月宿直毕，毕好雨。”农历八月正是霖雨的季节。农历八月相当于《夏小正》之七月，故有此说。又如《夏小正》有七月“湟潦生苹”。有水为池，无水曰湟。雨季水积于湟也为潦，所以《传》说：“有湟然后有潦，潦而后有苹草也。”苹即浮苹。再如《夏小正》有七月“爽死”。前已述及，据夏纬瑛考证，“爽死”即“鷓司”，为玄鸟司分者，春分来秋分去。秋分为农历八月中，与《夏小正》七月正好相合。由此看来，《夏小正》七月的明显物候全都证实它们必须出现在农历的八月中和九月初。足证《夏小正》之七月当为农历的八月或九月初。剩下“狸子肇肆”和“灌荼”，其意义不易断明。我们尚未见到莽（即马帚）开花

时节的具体资料，大致也是农历八月的物候。

《夏小正》有八月“剥枣”。黄淮流域枣子初熟大约是农历八月底到九月初，此时收取的是脆枣。要得干枣，当让其过熟。过熟期还需二十余天，那将是农历九月下旬的时节。《中国农谚》载河北有“立冬打软枣”，“九月重阳枣转茴香”的说法。立冬为十月初。根据夏纬瑛的意见，《夏小正》所说的剥枣，剥非击之意，而是剥削其皮以为枣脯，当过熟期枣。可见《夏小正》的剥枣应在农历的九月下旬及十月初。《夏小正》八月有“栗零”。《传》曰：“零也者，降也。零而后取之，故不言剥也。”零应释作外皮裂开自然脱落。《种树书》曾说明让其自裂的道理：“其苞自裂，而子坠者，乃可久藏。苞未裂者，易腐也。”关于成熟的时间，《种树书》为“九月霜降乃熟”。《中国农谚》载湖北安徽的农谚也说，“九月毛栗笑哈哈”，以“笑哈哈”来形容栗子成熟和裂开的状态。霜降为农历九月中下旬，适为《夏小正》的八月中。另有八月“剥瓜”、“鹿人从”、“鴛为鼠”等，意义不大清楚，释家意见也不统一，难以以此确定物候。因此，从以上讨论也足证《夏小正》的八月当为农历的九月初至十月中。

《夏小正》的九月相当于农历的十月中至十一月下旬。《夏小正》有“王始裘”。裘是皮表。从节令上看，黄淮流域农历九月绝对不需要穿皮衣。《月令》有孟冬之月“天子始裘”的记载，《蔡氏月令》也有相同记载。农历十月下旬正当《夏小正》的九月。十月下旬天气转寒，正是到了开始要穿皮衣的季节。《夏小正》九月有“遯鸿雁”、“陟玄鸟”、“熊罴貉貉麋麋则穴”。这些正是初冬季节的物候。雁是候鸟，这种候鸟的种类不少，南飞的时间相差也很大。由于冬季来临，

候鸟需要到南方过冬，所以有“陟玄鸟”的记载。《夏小正》九月有“荣鞠”，近代通行本还有“树麦”，但《大戴礼记》中无，可能是后人将《传》文误置于经文。《传》曰：“鞠，草也。鞠荣而树麦，时之急也。”农历九、十月是菊花开的季节，如果“荣鞠”确应释作菊花盛开，虽也相合，但略嫌晚些。菊与种麦并无关系，《传》与种麦相连，较为牵强。《夏小正集说》引段玉裁云：“鞠当作鞠（即菊），日精也，似秋华。此假借字。”由此看来，荣鞠未必释作菊华。前人大多释作菊华，原因是以其农历九月正是菊花开的时节。

《夏小正》十月有“黑鸟浴”。《传》曰：“黑鸟者何也？乌也。浴也者，飞乍高乍下也。”意为乌鸦成群飞翔。这个物候较为明显，乌鸦成群飞翔的季节主要在农历十一月、十二月。《疏义》引李时珍曰：“乌鸦反哺，冬月尤甚，故谓之孝鸟，也谓之寒鸦。”由此也可见《夏小正》之十月相当于农历的十一月和十二月。《夏小正》还有“十月豺祭兽”和“玄雉入于淮为蜃”。这些物候都不明显，也难以解释。但《周礼》罗氏有“蜡则作罗襦”。据《说文解字》曰：“以丝罟鸟，古者芒氏初作罗。”《尔雅·释器》：“鸟罟谓之罗。”蜡即腊月，为岁终之月，在农历为十二月，在《夏小正》为十月。冬猎的季节在农历十一、十二月。因此，《夏小正》的十月实际是一年中的最后一个月。在《夏小正》中十一月、十二月的物候，实际是由于《夏小正》的整理者不明它是十月历，而从十月中主观地分出来的。其实，《夏小正》十一月、十二月的农事物候既特别少，也不明显，都不象一个正常月份所载的物候，它显然是从十月中分出的结果。

从以上《夏小正》的物候与农历物候的对比分析可以看出，

在正月中是基本一致的，二、三、四月就出现了明显的差异，大致相差半个月左右。至五月、六月相差达一个月。在七、八、九月间物候便相差一个半月。在十月中便出现农历十二月的物候。这就是说，《夏小正》与农历物候的差异是逐月增加的，到十月便差至两个月。这种差异的逐月增加，与星象差异的逐月增加是完全一致的、协调的。

对于这种差异，人们早已发现，并曾寻求过合理解释这种差异的途径。例如，由于上半年《夏小正》有比农历早的物候，有人便设想它产生的地域在淮河流域甚至在长江流域。但是，这又使得下半年的物候差异更为扩大。如地域越往南移，九月“王始裘”就越显得荒诞不经。如将地域往北移，则将出现更多的困难。事实上，以移动地域来克服矛盾的尝试与能田忠亮以两个时代说来克服星象矛盾的尝试一样，是不可能取得成功的，只能是得此失彼，与客观事实相距越来越远。

从以上天象、物候、气温、节气等方面的讨论和分析，可以看出《夏小正》与农历之间存在的差异和变化并不是偶然的，而是完全有规律的。这种差异及其变化的原因，只能用《夏小正》为十月太阳历来解释。其它任何尝试都必将陷入无法克服的矛盾之中，这也证实了《夏小正》确为十月太阳历。

第七节 十月历的旁证之一 《诗·豳风·七月篇》

1. 《七月》说：“七月流火。”流火即大火星流过的意思。从地球上看来，好像天球一刻不停地均匀地旋转，众星也在自东向西不停地移动。此处专说流火，是说此刻大火星将很

快地从西方地平线上下沉。《月令》说：孟秋之月“日在翼，昏建星中，旦毕中。”日在翼，与大火星相差七十五度以上，也即初昏时大火星仅偏西不到二十度。则此刻到大火星下山将需三个小时以上，就不能称之为流火了。它实际是指《月令》八月时大火星距中天约大于六十度时的天象。《夏小正》有五月“初昏大火中”，八月“辰则伏”。这里的“大火”和“辰”与《七月》中的“火”是同一颗星，由此可确证《七月》中的“七月流火”肯定与《夏小正》七月星象一致。《夏小正》十月历的七月，正当《月令》的八月下旬及九月上半月。初昏时大火刚好位于西方地平线以上，很快就将西落，所以有“流火”之说（《七月篇》见附录四）。

2. 《七月》中所举许多物候，如“春日载阳，有鸣仓庚”、“春日迟迟，采芣苢”、“四月秀萼”、“五月鸣蜩”、“八月剥枣”、“九月授衣”等等，与《夏小正》所反映的季节是一致的，二者所举的物候也大致相同。这正说明二者的风俗习惯是一致的，所用的历法也是一致的。《七月》应是记载豳地的物候诗。

3. 在《七月》的八首诗中，共有三十处提到月名，合计有四月、五月、六月、七月、八月、九月、十月；另外还有提到季节的地方；曾几次提到了卒岁和改岁，但都没有一处出现十一月、十二月的名称。

第五首诗说：“十月蟋蟀入我床下，穹窒薰鼠，塞向瑾户。嗟我妇子，日为改岁。”由此可见，十月过完就是改岁的时节，并非过完十一月十二月才过年。第一首诗说：“七月流火，九月授衣。一之日觶发，二之日栗烈，无衣无褐，何以卒岁。”十月之后，再经一之日、二之日等就卒岁了。实际上，

这“一之日”和“二之日”也是属于卒岁的日子。

以往人们大多将“一之日”释为“十一月”，二之日释为“十二月”，也即周正的一月和二月，这是周正月序的叫法。由于有了两种月序，所以在《七月》诗中，也就出现两种岁首。第五首中是周正，第一首中是夏正。但是，在同一首诗中出现两个不同的新年的说法，这是不能接受的。另外，日序怎么能释作月序呢？这种解释是完全没有道理的。事实上，十月之后就是卒岁了。

4.在《七月》中有“一之日”、“二之日”、“三之日”、“四之日”的记载。关于“×之日”的意义，《毛传》说：“一之日，十之余也。”这句话可能是最原始的释文。毛萇引以为注，但不晓其意，又重以三正之说作注，贻误后人。实际上，“十之余也”的意义是一年过完十个太阳月之后所剩下的余日，相当于彝族的过年日，也即一岁为三百六十五日，以每月三十六天计，十个月为三百六十日，其余的五至六日便为余日。五至六日放在十月后的岁终，称为过年日。这十月以后的年终五至六日便是《七月》篇中所说的“×之日”。改以十月历“十之余也”的解释以后，前人注释中所存在的一组诗中有两个不同的新年，“日”强释作“月”、“幽地晚寒”等主观的矛盾的说法，也就完全克服了。

《七月》中记载的“×之日”都为年节，诗中所载这几天所干的事，可能只是一种宗教祭祀仪式，具体活动并非真安排在这几天内。年节的几天中可能每天都有祭，这就是第一天为狩猎祭；第二天为武备祭；第三天为农具祭；第四天为农事祭，“献羔祭韭”，代表畜牧和农业。

三之日农具祭就是《夏小正》中正月的“初岁祭”，而

《传》说“终岁之用祭”。这看起来似乎矛盾，但这五天过年日可以作为年终，也可以看作新年，所以两种说法都是可以成立的。

前人依“×之日”即周“×之月”的解释，将《七月》中“二之日凿冰冲冲，三之日纳于凌阴”，释为“腊月里凿起冰块，正月里入窖”。这种解释显然是很荒唐的。泾渭流域冬季并不太冷，腊月凿起冰块要留待一个月之后再入窖，这将使冰块完全溶化了。还有人将豳风释作鲁诗的。鲁地可能比豳地更为暖和，矛盾就更大了。再说《夏小正》所载物候与《七月》物候基本一致，也得腊月凿冰正月入窖。正月是“囿有见韭”、“桃始华”的季节，不要等到入窖，冰早就化光了。实际上，凿冰和入窖都是在新年之前同时完成的。

由此看来，《七月》与《夏小正》的农事节令几乎完全相同，都是使用一年为十个月的太阳历。它们之间是否也具有共同的起源呢？历史事实正是如此。《七月》为豳风，豳为周民族的发祥地。据《史记·周本纪》和《五帝本纪》，周的祖先后稷弃为舜帝和禹帝的农官，受封于他的出生地邠。其后世代重农，修后稷之业。夏的农官应重视农时节令和历法，当与《夏小正》有很密切的关系。弃母名为姜原，姜民族又是西羌的一支。可见周民族的先民和夏民族与羌族的关系是很密切的，其文化也十分接近^⑦。太康废后稷之官，弃的后代奔于戎狄之间，建国于豳。因此，豳地的人民引用一年为十个月的太阳历，也就是很容易理解的事了。为古羌戎遗裔的彝族，保留羌戎古居的十月太阳历也十分自然。

第八节 十月历的旁证之二 《管子·幼官篇》

由于人们从未听说过中国上古时代曾经行用过一年为十个月的太阳历，因此对本书所指出的有关十月历的意见可能一时难以接受。但历史事实却是毫不含糊地展示在人们的面前。我们相信，随着研究工作的深入，十月历的真实面貌将会越来越清楚地显现出来。为了进一步证实先秦时代确实行用过一年为十个月的太阳历，作为一个确凿的旁证，这里特地将《管子·幼官篇》中的一年为三十个节气的奇特分法，作一介绍和分析。

郭沫若等《管子集校·幼官篇》引陈澧云：“《管子·幼官篇》、《四时篇》、《轻重己篇》皆有与《月令》相似者。”“故《通典》云《月令》出于《管子》。”说明《幼官篇》的内容与《月令》相当。关于“幼官”的意义，据《管子集校》一多案，“幼”与“玄”同义，“官”疑为“官”字之误。“幼官”即“玄官”。沫若案：“幼官乃玄官之误，是也。”此说是可靠的。《庄子·大宗师》有“颡頡得之，以处玄官。”《墨子·非攻》有“高阳乃命禹于玄官。”因此，玄官是颡頡和夏禹的代称。二帝同出现于西羌。由此推之，《幼官篇》意即为“帝颡頡和夏禹时代的《月令》。”

由于《幼官篇》中所阐述的三十节气的分法十分重要，我们这里特地将《幼官篇》中有关三十节气的文字引录如下：

东方本图：春，行冬政肃，行秋政雷，行夏政则阍。十二地气发，戒春事；十二小卯，出耕；十二天气下，赐与；十二

义气至，修门闾；十二清明，发禁；十二始卯，合男女；十二中卯；十二下卯。三卯同事，八举时节，饮于青后之井，以羽兽之火爨。

南方本图：夏，行春政风，行冬政落，重则雨雹，行秋政水。十二小郢，至德；十二绝气下，下爵尝；十二中郢，赐与；十二中绝，收聚；十二大暑至，尽善；十二中暑；十二小暑终。三暑同事，七举时节。饮于赤后之井，以毛兽之火爨。

西方本图：秋，行夏政叶，行春政华，行冬政耗。十二期风至，戒秋事；十二小卯，薄百爵；十二白露下，收聚；十二复理，赐与；十二始节，第赋事；十二始卯，合男女；十二中卯；十二下卯。三卯同事，九和时节。饮于白后之井，以介虫之火爨。

北方本图：冬，行秋政雾，行夏政雷，行春政烝泄。十二始寒，尽刑；十二小榆，则予；十二中寒，收聚；十二中榆，大收；十二寒至，静；十二大寒，之阴；十二大寒终。三寒同事，六行时节，饮于黑后之井，以鳞兽之火爨。

在《管子·幼官图》中，也有与此完全相同的记载，不再重复。

这三十节气的名称为：地气发、小卯、天气下、义气至、清明、始卯、中卯、下卯、小郢、绝气下、中郢、中绝、大暑至、中暑、小暑终、期风至、小卯、白露下、复理、始节、始卯、中卯、下卯、始寒、小榆、中寒、中榆、寒至、大寒、大寒终。

这三十节气中有些名称词意难以理解。据《管子集校》的意见，“义气”当释作“和气”或是“阳气”，即“义气至”为“阳气至”。“卯”可释作“冒”，也可释作“卵”，为动

物交配繁殖的季节。“郢榆”即“逞儒”，也即“盈缩”。为日渐长日渐短的意思。“小郢”也与“小满”相当。“期风”则是“朗风”之误，朗风即凉风之意。

文中是注明每一节气固定为十二天的。三十个节气为三百六十日，最后的五至六天为过年日，不计在内。将它与二十四节气相比较便可以看出，地气发与立春相同，期风至与立秋相当。地气发和期风至刚好把一年分为两半。清明和白露下比二十四节气的清明、白露都略早一些，大暑至和寒至与二十四节气的夏至和冬至较为接近。其名称和气候是一致的。

前人也曾注意到《管子·幼官篇》中的一年为三十节气的分法，但由于这种分法与十二个月根本不能对应和配合，使用起来很不方便，便以为这种分法是不合实用的。却根本没有想到这三十节气的分法完全是另一种系统，是附属于十月太阳历的。其实，若将一年为三十个节气的分法与十月历联系起来，便可以看出其十分简明整齐的特点。由于十月历的一月为三十六天，便正好是三个节气，月份和节气是完全固定的，没有丝毫的错乱。给各个节气以符合气候变化特征和该季节人们生产活动内容的名称，这对于指导人们的生产实践是很有利的，甚至比二十四节气的分法更为方便和实用。

因此，一年为三十个节气的划分方法，并不是属于阴阳历的，而是中国上古十月太阳历的节气分法。从这个资料也可以看出，我国先秦时代确实存在过十月太阳历。由于三十个节气的起止分法与夏正同，也就证明与《夏小正》相合。即它的第一个节气地气发，也就是《夏小正》中第一个月的第一个节气。因而，《夏小正》和《管子·幼官篇》所记的都是同一种历法。一个是记星象物候，一个是记节气，正好互为补充。

将一年划分为四季，可能是商周民族的习惯。如果将三十个节气分配于四季，便是每季为七个半节气。《幼官篇》将春季和秋季分为八个节气，夏季和冬季为七个节气。由于实用上节气只与月相配，因此在使用上也无不便之处。

特别引人注意的是，十月太阳历的黄道星象也有类似于四陆的划分方法，但完全是自己独特的一套系统，与汉族古代习惯的分法不一样。《史记·天官书》、《汉书·天文志》等天文著作都称东宫苍龙、南宫朱鸟、西宫咸池（或白虎）、北宫玄武（即灵龟或龟蛇）。中国古代的天文学家把二十八宿中的房、心、尾等星宿称为龙，把柳、星、张、翼等宿称为鸟，把觜、参、伐等宿称为虎，又把斗、虚等宿称之为龟。由于中国周秦以后的历法大都习惯于以冬至为历元，以冬至作为推算天体运动的起点，因此，几乎所有的天象都是以冬至为标准的。中国古代的天文学家也把冬至日出前的黄道周天恒星分成东方、南方、西方、北方四组。由于这个时刻角、亢等七宿正处在东方，井、鬼等七宿处于南方，奎娄等七宿处于西方，斗、牛等七宿处于北方，与五行相配，便称为东方苍龙、南方朱鸟、西方白虎、北方玄武。

但是，属于十月太阳历系统的《管子·幼官篇》的说法却与以上分法大不相同，而是称之为五方星。这就是：中方黄后倮兽、东方青后羽兽，南方赤后毛兽，西方白后介虫，北方黑后鳞兽^⑤。五行五色之说虽然相同，但实际星象都差了一个方位。这并不是偶然现象，也不是古人的撰写错误，而是反映出两种不同的历法体系的差异。即前者的四方星分法是以冬至日出前的时刻确定的，而后者则是以地气发（即立春）之日的傍晚时刻来划定的。在这一天的傍晚，正好是鸟星在东方，虎星

在南方，龟星在西方，龙星在北方。冬至是中国古代阴阳历的常用历元，而地气发则正好是十月历的历元。各有各的系统，是互不相关的。由此也可证实另一种十月历的存在。

值得注意的是，在《幼官图》中有十方图的记载。今本十方图的排列顺序为：中方本图、中方副图、东方本图、东方副图、南方本图、南方副图、西方本图、西方副图、北方本图、北方副图。宋本十个图的排列顺序较为混乱，并无规律，以今本为是。本图和副图是相对的，成为一组，实际上一个图代表一个月，一个方向包括本、副两个月。即代表东方一月、东方二月，南方一月、南方二月等等。五方十图为十个月，太阳即完成了一周的运动，季节往返一次，即代表一年整。

现代彝族的塔伯（太岁）星占和彝族八卦中都有十方的概念^⑨，这就是东、东南、南、西南、西、西北、北、东北、天上、地下。塔伯一天在一个方位，十天一个循环。这十方的概念是《幼官图》中八方十图的发展，它们是完全一致的。《幼官图》所载五方概念的产生是很古老的，后来才将四方改为八方，将中方改为天上、地下。彝族的十方概念与十月太阳历是一个系统，由此可以看出二者之间的内在联系，也可以更清楚地理解这五方十图的意义。

第九节 《夏小正》是彝族太阳历的前身

从前章的讨论可以知道，关于火把节的传说故事可以上推到汉元封年间，而火把节是彝族太阳历的新年。由此大致可以得知，彝族太阳历在汉元封年间就早已在行用，但创始于何时，却不见文献记载。根据本章前三节的讨论，证实了《夏小

正》和《管子·幼官图》中所引用的历法就是十月历。它们都是夏正，并且都以北斗斗柄的下指和上指来判定正月和六月。历法的特征和结构几乎完全一致。因此，从推理上说，《夏小正》历法应是彝族太阳历的前身。从本节关于《夏小正》的来源和夏族与彝族先民古羌戎的亲缘关系的讨论可以看出，他们之间确有共同的文化起源，从而证实了《夏小正》为彝族太阳历的推论是有根据的。

1. 《夏小正》源于夏代而作于春秋

关于《夏小正》的来历，《史记·夏本纪》曰：“孔子正夏时，学者多传《夏小正》云。”《礼记·礼运篇》载孔子说：“我欲观夏道，是故之杞，而不足徵也，吾得《夏时》焉。”郑玄《注》曰：“得夏四时之书，其存者有《小正》。”

前人关于《夏小正》来历的阐述大概就是如此。孔子为了了解夏民族的文化和风俗习惯，到杞国进行考察，从而得到了很少为当时的人们所了解的夏四时之书，这就是流传下来的《夏小正》。

这些说法是有道理的。夏为殷商所灭，但遗裔尚在。周武王伐纣，灭殷之后，曾将夏宗室的后裔封为杞国的国君。杞国就是现在河南省中部的杞县。当地有较多的夏民族的后裔。他们在周代时尚保留有夏代的传统文化，《夏小正》应该就是从夏代流传下来的历书。

我们说《夏小正》是夏代流传下来的历书，并不是说《夏小正》是夏代人所写。夏代有无文字，尚未得到证实。从它的正月星象与《月令》完全一致可以证实，这两份历书大约产生于同一时代。

《夏小正》中一年为十个月的历法，是很简要的。它并不

需要用文字书写下来进行传播，只需有几条简单的规定就行了。夏代的后裔可能就是根据观测星象定季节的方法，将它保留下来的。《论衡·书解》说：“《诗》采民以为篇。”《诗经》既可采自民间，《夏小正》也可采自夏裔杞国的民间。作为旁证，直到现代，彝族使用太阳历的地区仍然没有彝文或汉文的历书保存下来，也只能采自彝民间。

经过几个朝代的更迭，夏代的文化影响以及夏人的势力都已经很微弱了，而商人和周人的文化影响却日益扩大。战国时夏人杞政权已被消灭，夏人的十月太阳历也随之而在中原地区被废弃，终于湮没无闻了。

2. 夏民族、齐宗室和彝族同源于西羌族

许多事实证明，古代的氏羌民族是现今彝族和彝语支民族的先民。上古时代，他们人口众多，较为强盛，并且文化也较为发达。从很早的时候起，他们就与中原文化有着密切的联系和交流。上古时代，在甘肃、秦岭南北、汉水流域、伊洛河间以及四川、云南、贵州的广大地区，都是他们的主要聚居区。也有大量的氏羌先民逐渐被融合在汉族之中，氏羌的古老文化，也就随之成为汉族文化的一部分。《夏小正》中的历法以及它的天文体系，就是一例。

《夏小正》与现代彝族太阳历完全一致，并不是偶然现象，而是具有共同的历史渊源的。据《史记·夏本纪》记载：“禹之父曰鲧，鲧之父曰帝颛顼。”彝族先民都承认颛顼为他们的祖先，这不是没有道理的。《正义》引《帝王纪》云：“禹名文命，本西夷人也。”西夷主要就是指氏羌族。扬雄《蜀王本记》云：“禹本汶山郡广柔县人也，生于石纽。”汶山即四川岷山。汶山郡古治所在汶江，即今四川茂汶羌族自治县

北。《史记·六国年表》说：“故禹兴于西羌，汤起于亳，周之王也以丰镐伐殷，秦之帝用雍州兴，汉之兴自蜀汉。”《史记》明说“禹兴于西羌”，一定有所依据。《集解》引皇甫谧曰：“孟子称禹生石纽，西夷人也。传曰：‘禹生自西羌’，是也。”《正义》也说：“禹生于茂州汶川县，本并（即冉）龙国，皆西羌。”由此看来，禹为羌族人大致无疑。

禹的势力扩张到中原的广大地区，并成为统治阶级，开创了一代政权，他必将羌族的传统文化带到了中原地区。而彝族为古羌族的后裔，也是可以肯定的（参见第一章）。这就是彝族与古氏羌族以及夏族之间的一条清楚而又直接的文化联系。后来夏代虽然灭亡，但其遗裔及其固有的文化传统却较长期地保存着，以至终于留下《夏小正》这样的名篇。但由于《夏小正》历法与东夷民族的固有文化大相径庭，终于被长期埋没，不为后人所理解。而作为夏文化的直接继承者的古氏羌族，以及后来的夔人、彝族、白族等，却长期保留着他们的固有文化，以至于夏代的十月历，经过四千年来的沧桑变化，仍在彝族地区使用着。

由于夏民族为古西羌族的一支，所以它们都使用十月历，这容易理解。那么，《管子》中又出现十月太阳历的痕迹，是否存在共同的起源呢？回答也是肯定的。姜尚因辅助武王灭纣有功而被封于齐，齐宗室为姜尚的后代，这是史学界公认的历史事实。《国语》说，“齐、吕、申、许由大姜”，说的就是这件事。

《后汉书·西羌传》开头即说：“西羌之本，出自三苗，姜姓之别也。”章炳麟的《检论》和范文澜的《中国通史》也都肯定姜是羌族的一支。管仲曾辅助齐恒公称霸中原，他的政治生涯主要是在齐国度过的，他对齐宗室的文化习俗和文物制度应

是较为了解的。因此，在《管子》中出现与十月太阳历有关的记载，正是反映了当时齐宗室与西羌族的密切关系。上节所介绍的“幼官”即“玄官”，玄官为颛顼和夏禹的代号，也正好说明这一问题。

第十节 十月太阳历创始年代的讨论

由于从《夏小正》和《管子·幼官图》找到了与彝族太阳历有关的确凿证据，这就意味着不但南诏王骠信星回节诗是确定无疑的，而且在彝族白族地区广为流传的有关火把节起源的三个传说故事，也大致确有其事了。汉将郭昌在云南的军事活动是在西汉元封年间^⑩，这是公元前二世纪的事。而《夏小正》和《管子》的写作年代还要早得多。

以往，人们曾试图从《夏小正》的出没星象来讨论《夏小正》的成书年代，由于误将《夏小正》当作十二月历来讨论，其所得结论自然是错误的。从以上所介绍的《夏小正》一书的来历看，大致可以确定它是公元前五、六世纪的东西。

能田忠亮曾经根据《礼记·月令》的出没星象进行过岁差推算，判断它为公元前620年前后的天象。《礼记》所反映的是周代的文物制度，把它判为东周时的天象，这是大致没有错的。《月令》是夏正，《夏小正》也是夏正。夏正即寅正，其正月的气候和出没星象应是一致的。从《夏小正》和《月令》所载的正月星象来看，都为正月初昏“参中”，确是一致的。由此可以看出，《夏小正》和《月令》的观测年代大致相同。能田忠亮也承认《夏小正》中的正月“参中”当为公元前六百年前后的天象。这些天象的讨论，与有关两本历书的写作年

代，也是相一致的。本文第一部分曾指出正月“参中”的天象，大致相当于现在夏历的二月初的天象，其差异是由于岁差造成的。若以赤道岁差每七十七年差一度计算，移动三十度大约二千四百年左右，正是春秋战国时的天象，不可能比公元前七世纪更早。那种认为《夏小正》星象比《月令》还要早一个月的意见，也即认为《夏小正》还要在《月令》成书年代以前二千年的意见，与我国古代文字的形成历史和文化发展的历史是不相容的。

齐国宗室和杞国宗室虽然都来源于西羌，但他们进入中原的时代却相差很远，他们之间在政治上和文化上并无密切的联系，是各自独立发展的。而在两国都同时行用十月太阳历的历史事实，说明这种太阳历不可能起源于殷周之际，而应是在夏代以前。出生在甘陕羌水（渭水）的炎帝，早在夏代之前就带着羌戎进入山东齐鲁之境。因为夏宗室和姜姓是在不同的时代互不相干地进入中原地区的，而他们都行用十月历，说明齐国和杞国建立之前就存在十月历了。

十月太阳历起源于何时？目前尚无更具体的证据。据《开元占经·龙鱼虫蛇占》引《礼纬·稽命征》说：“禹建寅，宗伏羲。”由于伏羲和夏禹都是西羌族，沿用共同的历法是不可能的。由此看来，夏代的历法与伏羲时代的历法是一致的；又根据伏羲作八卦的传说，八卦与十月历是有密切关系的^①，如果伏羲时代确已有八卦的原始形态，则也就有了十月太阳历，因此，十月太阳历的创始年代，是有可能上推到伏羲时代的。

禹因治水有功，被人们推戴为帝。禹的儿子启夺取帝位，由此开始了我国历史上帝位的世袭制度，标志着我国奴隶社会的开始。禹是我国远古生产力跃进时代的代表人物，启可以废

除禅让制度，说明私有财产制度在禹时已基本上成熟了。社会制度和生产关系的变化，生产力的跃进，也促进了科学文化的发展。夏代的农业相当发达，已在人们的生产活动中占有主要地位。农业生产的发展，提出了准确地预报季节的要求，也就促进了历法的发展。从创造十月太阳历的社会条件来看，夏代要更成熟一些，因而可能性也更大一些。

总之，十月太阳历大约是从伏羲时代至夏代这段时期内形成的。这种历法一旦创立，便在夏羌族中间牢固地扎下了根，并且一直沿用到今天。它是世界历法史上创制时间最早的历法之一，是行用时间最长久的一部历法。无疑，它在天文学史上具有重大的价值，应当占有重要的地位。

小 结

为了探寻彝族十月太阳历的起源，本章重点分析、讨论了中国最古老的历书《夏小正》，也附带讨论了先秦文献《诗·七月》和《管子·幼官图》，证实了它们使用的都是十月太阳历而不是传统的阴阳历。它完全改变了以往人们对于这些文献的认识。证实了中国远古上古时代曾经广泛地存在和行用过十月太阳历，它是古羌戎民族的文化传统。这种历法至少可以上推到夏代，甚至可以进一步上推到传说中的伏羲时代。

注 释

①见《大戴礼记》卷二。

②见《礼记·月令》卷五；《吕氏春秋·十二月纪》也基本一致。

③《续汉书·律历志》载寒露“日在亢”和旦中星在“鬼三度强”。

而鬼宿仅占四度，与柳宿相距不到一度。这说明《月令》与后汉四分历且中星几乎一致，所以《月令》日所在应在亢宿附近。

④见《大戴礼记补注》卷二《夏小正》四月条，第十二页。

⑤见《支那古代历法史研究》，东洋文库论丛，第二十九。

⑥见《东洋天文学史论丛·夏小正星象论》。《中日文化》第二卷第九、十期刊有补卢的译文。

⑦周民族和彝族同出于西羌的意见，除参见本书第一章外，尚饒《中国历史纲要》也有论证。

⑧具体星宿的分析研究请见本书第三章第五节。

⑨详见本书第四、十、十一、十二等章。

⑩关于郭昌的事迹，请见《汉书·武帝本纪》和《郭昌传》。彝族的传说故事是郭世忠。世忠与昌的读音是相近的。

第九章

彝族阴阳历

第一节 彝族阴阳历与汉历的关系

彝文典籍中关于彝族历法的记载，大多与阴阳历有关。它们虽然没有说明这种历法与汉历的关系，但明载周天 $365\frac{1}{4}$ 度，以冬至为岁首，以寅月为新年，并有六十干支等，说明它肯定是受到汉历影响的。

《西南彝志》在阐述“年月日时产生的由来”时说：“伟大的策耿苴（天神）一次讲出他创造年令的指示，用十二棵树来纪年。署府（地神）也同样决定用十二块石头来纪月。这十二棵树是生在密陆娄戛，策耿苴记不着年的时候，就向树上去看，署府记不着月的时候，就在石上去察。这纪年的十二棵树就代表了十二年，一棵树有十二桠枝，就代表了十二月，一桠有十二朵花，就代表十二日，一朵花有十二瓣，就代表了十二时。年月轮流旋转象水车，兽畜的属相分别年月日时。”

这段历史产生的年代不清楚。但它说到策耿苴曾吩咐人打铜打铁，并修路和建仓库来收租，说明了这个时代不会太早。

传说罗甸国王曾随诸葛亮南征，因有功而受封立国。直至唐宋时罗甸国仍然存在。这段纪事大约是在罗甸国内确立了封建制度以后的事。

但是，在《西南彝志》的“起年起月的定例”中则又有另一种说法。“有个老祖额率，他说道：‘必须定年分月令，不定好年令，人长成还是无知的。’”又说：“老祖额率，往启塔得去求告策耿苴，天上策耿苴果真发了慈爱的心，差一批古代人在宇宙山上查了一次天界，考定了年令，一年分为十二月，又将十二月分为四季。”在这里，年界月界就成了策耿苴派遣额率等人制定的了。

《宇宙人文论》“定年界月界”也说：“额苏是天上策耿苴派来的天神，他站在宇宙的高山上，初次划分天界，随着又根据天界划分年界月界。一年为十二月，分冬春夏秋四季。循环推算，次序不乱。”“额率”和“额苏”当为同一人。《宇宙人文论》注释说：“额苏，是彝族传统记载中开始订年界月界的人，与汉文书籍记载中的颡项相当。”在汉族史书中，颡项是远古传说中的一个帝王的名字，在《史记·五帝本纪》中也确有“载时以象天”“治气以教化”的记载。即认为帝颡项的时代确已能利用天象的变化来确定时节了。不过，此处所说的颡项划定年界月界，也有可能是将战国秦汉时期最著名的历法颡项历误解为颡项所作了。

《宇宙人文论》在第二十四节“论闰年闰月和大月小月”中又说：“古人閔氏定了年、月界。说定年界月界呢，要合天干地支，天干数为十，地支数为十二，要包括并运用干支去定年月。”

《宇宙人文论》中所说的閔氏，大约确是落下閔。根据本

书第二章的讨论，落下闳确是巴人，他在制定太初历时曾起过重要作用，是西汉时代的著名历法家。太初历是现存古代最早的历法，彝族把落下闳尊为历法的始祖是有道理的。不过，从彝族的历史和文献来看，关于落下闳和太初历的历史知识，有可能是近代从汉族地区传入的。至于落下闳是否对彝族天文历算直接作出过贡献，则无任何文献可以参考。从《西南彝志》和《宇宙人文论》所载的两个历法始祖来看，汉彝之间的历法也是有密切的关系的。

事实上，远在上古时代，汉彝之间在政治经济文化方面就有了较为密切的关系。春秋战国时期，彝族地区与蜀国楚国的联系都很密切。蜀王杜宇的统治势力已达到南中。《华阳国志》说他曾“以南中为园苑”。公元前三世纪初，楚将庄蹻领兵入滇，并与当地民族相互融合，也必然带进了楚国的文化。西汉王朝则直接在彝族地区设立了犍为郡、越嶲郡、益州郡，自此以后，便成为中国版图中密不可分的一部分。历代中央政府对这些地区的控制，有时是直接由中央政府派官员统治，有时则委派当地的豪帅治理，作为皇权象征的历代皇家历书，也必然颁布到彝族地区。这在唐朝以前已无具体可考的文献记载，而在南诏时期的史书中则多次记载着中央政府向南诏颁布历书的的活动（见《新唐书·本纪》、《蛮书》第十）。近代记载当地民情的地方志也有这方面的反映，例如，《雷波厅志》就说：“土司土舍尊奉正朔。”因此可以肯定，历代隶属于中央管辖的彝族地方政府，是一直沿用各个中央王朝所颁布的历书的。《滇绎》载云南县境内发现的石刻地券上有“维大宝三年岁壬戌十一月一日乙酉朔”的记载。大宝是五代时南汉王刘鋹的年号，此年也就是宋太祖建隆三年（公元962年），正是大

理王段世聪在位的时候。这些事实证实了早在南诏国、大理国时代，不但官府使用中央王朝的正朔，而且在部分民间地区也已运用。

有的时候，由于战乱或中央政府的腐败和衰弱，无力过问边远地区；或者是由于统治阶级之间的内部矛盾和斗争，从而隔断了彝族地方政权和中央政府的联系，甚至在一个短时期内发生公开的对抗和战争。在这样的政治环境下，彝族地方政权就有可能自行颁布历书。但与汉历仍然大同小异，甚至仍按当时中央政府的历法进行推算，仅仅改换成地方政权的年号而已。

南诏王与唐皇朝的臣属关系有时中断。传至世隆时，他自称皇帝，改元建极。直至宋代大理国时也有这种情况。在这段时期的南诏或大理国内颁布的历书，就直接用南诏国王和大理国王的年号了。留传至今的云南金文石刻就有许多纪年纪月纪日的资料，现仅举以下为例：

大理崇圣寺(即三塔寺)铜钟铭文有“维建极十二年岁次辛卯，三月丁未朔，二十四日庚午建铸。”建极十二年即唐咸通十二年(871)。此处三月丁未朔与该年汉历完全相合。

弥渡镇铁柱铭文曰：“维建极十三年岁次壬辰，四月庚子朔，十四日癸丑建立。”(见图9.1)建极十三为咸通十三年(872)，该年汉历为四月庚午朔。这说明两者所定朔日一致，仅南诏历书少置了一个闰月。

云南县(今祥云县)水目寺渊公塔碑载有：“凤历之元，庚申之冬，栖托于兹山，……天开十年甲戌岁，十月二十四日端坐，泊如也。”凤历、天开为大理国王段智兴的年号，凤历元年为南宋庆元六年(1200)，天开十年为嘉定七年(1214)。

以上事实证明，即使与当时中央王朝隔断联系的时期，彝

族和白族先民的地方政权所使用的历法也都与当时的汉历大同小异。

目前尚不知道在彝族先民创立太阳历以前，是否使用过阴阳历；即使没有使用过，在战国秦汉时代汉族文化的影响下，阴阳历也会在某些彝族地区传播和发展起来。由于古代书写工具缺乏，认识汉字的人也很少（彝族地区就更是如此），在这种条件下，要想严格地按照官方安排的历史记日是很困难的，只有凭经验观察月相的变化来定日数和大小月，并跟随汉族同时过年。过完年之后便是新的一年开始。这样，设置闰月的问题也就自然地解决了（可以与汉族闰同一个月，也可以闰在岁末）。如果长期得不到汉族过年或安排闰月的消息，那就只能凭经验自行观察天象和物候的变化来定闰月了。这些安排历法的方法，可能不仅仅在历史上使用过，即使在解放前夕的各个彝族地区，也程度不同地采用过。

以上情况，可以从唐代樊绰《蛮书》的记载得到证实。《蛮书》说：“改年则用建寅之月，其余节日，粗与汉同，惟不知有寒食、清明耳。”《新唐书·南诏传》也说：“俗以寅为正，四时大抵与中国小差。”这说明早在唐朝时，在彝族人民中就开始流行阴阳历了。至明清时代，云南贵州两省汉彝杂居或与汉族接触较多的彝族地区，已大多习用农历；只有较闭塞的深山地区，仍保留着原来的习惯。

民国《西昌县志》：“傛夷历法，与汉族之阴历同。无历书，仅凭望月观星，推算记忆简而不差。各傛夷中多有能推之者。每年分十二月，每月三十日或二十九日，以月圆之日为中，前半月为明，后半月为暗。每日分十二时，积年之余日，至三年则加一月，犹阴历之闰也。”《西昌县志》的记载，正证

明彝族群众依据农历的特点，凭经验自己推算的。虽然与官方历书稍有出入，但“简而不差”，正适合在彝族社会的条件下使用。

陈宗祥等同志在《凉山彝族天文历法调查报告》中说：“各家历法均以汉族农历正月初一作为一年的第一月的第一天，也就是以农历的岁首为岁首，这说明各家历法每年都是同一天开始，同一天结尾，同一年的日数都是相等的，都等于同年农历的日数。当农历平年时，各家历法此年均均为三百五十四天左右；当农历闰年时，各家历法就都有三百八十四天左右了。”大小凉山的彝族社会是彝族中最为闭塞的一部分。在这里调查所得到的阴阳历的情况已大体如此，说明彝族阴阳历基本上是以汉族农历为模式的。他们的历法与农历之间的微小差别，仅仅是由于在没有历本的条件下凭经验自行推算而造成的。这说明在凉山奴隶制的社会条件下，发展到解放前夕，也已大部分习用农历了。由此看来，江应梁所记乌抛哈卜所说的“一年以十二月计全学自汉人”的说法，是很有道理的。

尽管彝族阴阳历与汉族农历有如此密切的关系，但它又具有明显的民族特点，如岁首、大小月的安排、置闰、纪年、纪月、纪日等等。另外，还包含有受到一定程度的印度历法的影响。下面就彝族阴阳历的特点逐条进行讨论。

第二节 新年、大小月和置闰问题

本节主要讨论彝族阴阳历在划分年月日方面的特点。现分别讨论如下：

1. 彝族新年。在已废除彝族太阳历而行用阴阳历的地区，

它的过年日介于农历十月至正月的广大范围，很不统一。按理说，彝族阴阳历既然以农历为模式，就应以农历正月为新年。事实上，受到汉族文化影响较深的地区，例如云南、贵州的大部分彝族地区，已大都与汉族同时过年。这个问题上节已经说过，不再重复。但与外界较为隔绝的深山地区，尤其是四川凉山地区，却由于种种原因（参见上一章），使得彝族新年极不统一。

《蛮书》说：“夜郎滇池以西，以十二月为岁首。”又说：彝族“每年十一月一日盛会客，造酒醴，杀牛羊，亲族邻里，更相宴乐，三日内作乐相庆，惟务追欢。户外必设桃茆，如岁旦然。改年即用建寅之月。”

《西昌县志》说：“以阴历建子月为岁首，庆贺新年，谓之过年。又不自月朔起，惟于是月冬至节之前后十余日内。黑彝自择日期过年。各支先后不齐，而一支之中，自黑彝至娃子，则皆划一也。”

《越嶲厅志》说：“十月朔日为过大年。”

《雷波厅志》说：“过年以十月，无岁日。”

各家所说情况大都相似。这说明，自公元九世纪以后，彝族深山地区过新年的习惯一直是自行其是，极不统一的。我们认为，现在的彝族新年并不是彝族阴阳历所固有的，而是古老的彝族太阳历中新年节庆风俗的继续：“改年即用建寅之月。”这些地区的彝族阴阳历不用月序而用十二属相纪月，这十二属相的鼠月不是起自冬至前后，而是起自火把节，便是以上结论的证据。现在的所谓彝族新年，仅仅是保留了一个古老的祭祀祖先的日期和传统的民族节庆活动的日期。这一节日是由彝族太阳历的新年演变而来的。它既然与改年无关，那么再将它称

作彝族阴阳历的新年就不大科学了，不如仍称星回节较为合理。

关于这一节日的日期，既极不统一，安排的方法也不科学。所谓吉日凶日，完全是宗教迷信。解放后，由于贯彻了党的正确的民族政策，国内各个兄弟民族都达到了空前的团结。旧社会遗留下来的彝族内部各民族部落之间因打冤家而结下的仇恨也早已得到解决，再也不存在不能同一天过年的思想基础。所以，如果今后仍然沿用由各民族自行安排节日的做法，将不但没有任何意义，而且还会严重地影响人民的生产活动。因此，规定一个统一的节日日期，这是出自彝族人民内心的自发要求。于此我们愿意提出一个建议：废除彝族过新年不统一的习惯。规定农历十二月十六日或公历一月二十一日（大寒）为彝族古老的星回节，也就是民间通常所称的彝族新年节日。“火把节”的日期可仍定在夏历六月二十四日或公历七月二十三日（大暑）。

2.大小月的安排。夏历的大小月就是根据月亮的圆缺情况排定的。在彝族地区，既然难以使用现成的农历历书，那就只有从实际出发，用观察月相的办法，其结果也能达到决定月的大小和日期的目的（仅有一天的误差）。长期以来，非但彝族是这样使用的，整个西南其他没有文字的少数民族也大多如此。例如，以第一次见到新月的出现作为每个月的初二，或以月圆作为十五日，或以见到残月的下一天作为该月的最后一天。但实际上，由于长期的观测，积累了丰富的经验，并不需要每月都进行观测。他们大都习惯地以大小月相间，每隔若干月再插入一个连大月的办法来进行调整。

陈宗祥等同志所作的《凉山彝族天文历法调查报告》，曾

经记载了凉山地区实际使用的一种安排大小月的方法：

“有的历法，如同农历一样，有大小之分：大月三十天，小月二十九天。但定大小月的方法在各家历法有所不同，基本上是两种情况：一是完全照农历的样子分，并规定小月时，‘明月’（上半月）十五天，‘暗月’（下半月）十四天。另一是根据对月相的实际测定，‘明二’能看见月牙时，则此月为小月，‘明月’十四天，暗月十五天；‘明三’见月牙时，则此月为大月，‘明月’‘暗月’各十五天。”这大约是凉山彝族安排大月时行之有效的办法。

在凉山彝族中有将一月分为两半记日的方法。在陈宗祥等同志所作的调查报告的另一部分对“明月”和“暗月”的方法说得更清楚。他说：各家历法都把“一个月三十天，分为‘明月’（相当于农历上半月）和‘暗月’（相当于农历下半月）。两个半月，‘明月’‘暗月’各十五天。‘明月’各天分别叫做‘明一’‘明二’……‘明十五’；‘暗月’各天分别叫做‘暗一’‘暗二’……‘暗十五。’”

在傣族和印度历法中有将一个月分为白分黑分两个部分的记日方法，也称作月出一日，月出二日……月下一日，月下二日等等。由此看来，彝族阴阳历也曾通过傣历间接地受到过印度历法的影响。不过这种纪日方法并不普遍，习惯上仍以十二属相纪日。

3. 置闰。在以往人们对彝族或西南其他民族的历法调查报告中，往往记有一种每月都按三十天计算的方法，每年十二个月，一年三百六十天，没有闰月和大小月。我们曾在甘洛县西番村寨中见到一份计算日子的永年历书，也是每月三十天，一年十二个月，每年三百六十天。而且也都说计日与月亮的圆缺

有关，并与汉族同时过年。由此看来，这一说法在彝族中间也是相当普遍的。

陈宗祥等同志的调查报告也说：“各家历法对月的长度的规定，在实际上是不大一样的。有的历法每月都按三十天计算，但因为它们每年都以农历正月初一为岁首，这样，这种历法每年的最后一个月就只有二十四天左右，而不是三十天了。这种历法实际上完全不考虑月相的变化，只是人为地规定了一个月的天数。”

如果确如某些人的调查报告所说的那样，无大小月和闰月，那就会出现很明显的矛盾：计日与月相脱离关系；新年出现在各个不同的季节。这就决不可能如陈宗祥等同志所作的推测那样，最后一个月只有二十四天。

最近朱宝田等同志在木里县纳西族的天文调查中所提供的资料，则澄清了上述矛盾说法所产生的混乱^①。他们从纳西巫师那里得到一份以十二属相配以纪日的表，也是每年十二个月，每月三十日。但是巫师曾具体地介绍说，凡遇到小月时，最后所缺的那一天的属相应跳过去。这样，在实际记日中确有大小月之分，但在从十二属相纪日的计算中，仍按三十天计。由此便找到了实际应用时与传统说法之间不合的矛盾所在。也就是说，他们在理论上都是当作每月三十天计算的，凡遇到需要安排小月时则跳过一天。由此可以推知，所谓无闰月之说，仅仅是一般群众不大注意，或者是村寨中安排历日的人尚不知必须设有闰月。只是到跟着汉族过年时，便无意中加进了闰月。在佤族地区不称闰月而称为“怪月”，也即多出一个月无法安排，只能称作“怪月”，它可能就是属于这种情况。

当然，这些做法仅仅出现在少数文化最不发达的偏僻地

区。至于多数彝族地区，则早就知道必须安排大小月和闰月，并且还自行制定过简单的置闰周期。例如，习惯地称为三年一闰，或二年一闰。这些方法在《西昌县志》和《彝族简志》等书中，都有简略的记载。但各地所用的闰周并不统一，也未有专门的文献将它们记载下来。

第三节 纪年纪月和纪日

年以鼠年首。

月以鼠月首。

日以鼠日首。

时以鼠时首。

这是一首彝族民谚。它概括了近代彝族无论是纪年、纪月、纪日或是纪时方面，都是以十二属相作为循环周期的。

彝族人民在记载历史大事或计算人们的年龄时，都以十二属相来纪年。在彝族传统的八卦盘上，也以十二属相作为纪年周期来使用。使用这样的纪年方法在彝族民间是较为古老而又普遍的。

彝族在用十二属相纪年纪日时，不但是连续的，而且与汉族所使用的六十干支纪年纪日相对应。这就是说，汉族以鼠、牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、狗、猪与子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥相对应，当汉族以子丑等作为该年或该日的名称时，彝族也相应地以鼠牛等作为该年或该日的名称。这种相对应的历史由来，可能是很早了。由于汉彝之间在政治经济文化方面的交往很密切，两者建立这种对应关

系是十分必要的。

彝族也以十二属相纪月。在汉族中，以十二地支纪月，是以北斗斗柄所指十二方位推演出来的。它仅停留在历法的理论探讨上，在民间无多大影响，长期以来则都是以十二月的顺序来纪月的。与汉族的情况不同，在彝民中间所流行的纪月方法，一般不使用序数纪月，而大都习惯于以十二属相纪月，分别以鼠月、牛月等命名。

更特殊的是，彝族以十二属相纪月，并不是如汉族那样，从北斗斗柄的十二月指向导出来的，而是根据“月以鼠月首”的规定推导出来的。

在云南、贵州大部分彝族地区（部分闭塞的深山地区除外），由于已改用农历，他们的纪月方法已大致与汉族相同。由于农历以冬至为岁首，十一月为子月，正月为寅月，则云南、贵州的大部分彝族中间也与汉族相对应，以鼠月为岁首，以虎月为正月。《宇宙人文论》第二十二节说：“十二时辰以子为首，是根据天生于子定的。十二月以寅为首，是根据人生于寅定的。”正是反映了这一事实。

但在较闭塞的彝族地区，其中特别是四川大小凉山地区，虽然已大都改用阴阳历，却仍然保留着原有新年的风俗习惯。例如，他们古代原本是以太阳历的新年“火把节”为新年的，后虽改用阴阳历，却仍以“火把节”为新年。第一个月大致为农历七月，也就一直以七月为鼠月。以下顺次类推。这就与汉族习惯的纪月方法完全不同了。

由于各个地区的彝族所使用的“火把节”日期并不统一，可以差至一个月以上。因此，他们所定的新年第一个月，相对应的农历月份就有差别。正因为有这种情况，四川凉山彝族自治

州文化局的蒋导伦同志（副局长）还特地对凉山各所属地区的月名作了详细调查。现将他的调查结果引录如下：

凉山各地首月名称表

方言区名称	农历 正月名称	所属地区
义脑方言区 (一)	猴	雷波县的附城、黄螂、山稜岗、马颈子、上田坝、西宁等地区；峨边县及马边县的一小部分；屏山县；云南昭通一部分；永善县、绥江县。
义脑方言区 (二)	羊	美姑县，昭觉竹核区、古里区、比尔区的则普公社；越西县申果庄，普雄区的上普雄、中普雄、下普雄的部分，甘洛县田坝区，吉米区，斯足区，峨边县，马边县。
圣札方言区	马	越西县普雄区各木公社；甘洛县的海棠区和玉田区的大部分；喜德县；冕宁县，昭觉县的比尔区的一部分，附城区的城北，城西和城南，（不包括跳坝、吞底），四开区的波罗、四合等三个公社，解放沟区北部；盐源县；石棉县；甘孜州的九龙县；木里县的一部分；泸定县的西莫区；云南省的丽江县、华坪县、永胜县、宁蒗县。

接上表

索地方言区	猴	布拖县、普格县、金阳县南洼公社的一半，曲古公社，火口公社，古铁公社，对坪区，灯厂区长坪公社，小良木公社，溪来公社，建宜公社；昭觉县俄尔区（不包括光明、石油、以打公社），附城区的石曲公社，龙恩公社和南坪公社的跳坝、吞底两个大队，西昌县、宁南县、会理县，会东县，德昌县一小部分，米易县；盐源县的一部分。
-------	---	---

从理论上说，“火把节”的日期可以出现在六月初至七月初，因此，农历正月所对应的彝历月名有两个月的出入，这是很正常的事情。至于有部分地区的农历正月相当于彝历猴月，也就意味着彝族新年相当于农历的五月了。

在陈宗祥等同志的调查报告中，引有《年算书》中记载的六十周期纪年表。它是以公母与五行（木火土铁水）相配，再与十二属相配合后组成的。（见下页表）

以公母配五行代替天干，以十二属相代替十二地支，配合起来组成的六十个序数周期表，我们在藏族历法中和纳西族的历法中都见到过。这种组成方法，大约是受到汉族六十干支的启发而产生的。他们所以要作这样的改造，大约是嫌六十干支不好记忆的缘故。在陈宗祥等人的调查报告中没有明确说明他们所见的《年算书》出自什么地区，我们在调查过程中也曾试图寻找这样的周期，但毫无线索，当地的年算书中也没有这样的记载。陈宗祥等人的调查报告中曾提到过甘洛县和峨边县的

鼠	牛	虎	兔	龙	蛇	马	羊	猴	鸡	狗	猪
1 木公	2 木母	3 火公	4 火母	5 土公	6 土母	7 铁公	8 铁母	9 水公	10 水母	11 木公	12 木母
13 火公	14 火母	15 土公	16 土母	17 铁公	18 铁母	19 水公	20 水母	21 木公	22 木母	23 火公	24 火母
25 土公	26 土母	27 铁公	28 铁母	29 水公	30 水母	31 木公	32 木母	33 火公	34 火母	35 土公	36 土母
37 铁公	38 铁母	39 水公	40 水母	41 木公	42 木母	43 火公	44 火母	45 土公	46 土母	47 铁公	48 铁母
49 水公	50 水母	51 木公	52 木母	53 火公	54 火母	55 土公	56 土母	57 铁公	58 铁母	59 水公	60 水母

两本《年算书》，大约其中有一本记载了这种周期。这两个县在凉山彝族地区的西北部，与藏族地区接近。这种周期很可能是从藏区传来的，在彝区并未得到普遍应用。

关于记日方法，除掉通常所使用的以十二属相纪日外，还有一种名叫“格戈伏”的六十周期的纪日方法。它的形成是否曾经受到汉族干支纪日的影响，现在还很难确定，但它也是以类似于十干十二支相配合的方法组成的。其中哈、牛、拉、特勒、罗、什、莫、由、鸟、瓦、克、乌相当于十二支，而局、局、那典、那典、库诺、库诺、什诺、什诺、什库、什库，则相当于汉族的十干。对这十个名称意义的几种解释略有出入。按雷波县洛哈古侯的解释，它代表着最不好、最好、不好、好的意思。徐益棠《雷波小凉山之僮民》中《僮民文献丛辑》则解释成大忌、小忌、吉、吉、犯口、犯黑、犯死蛇、犯黑蛇、吉、吉十种意思。将这十二个数和十个字组合起来，便形成类似于汉族干支的六十周期。在这六十周期中，又分成六组，每一组十天，十天一转的周期叫做什诺，碰到一个局就是一个什诺周，所以每一组又

称为一个“局”。什诺的头一天都是局。这六个局的名称分别为，特勒罗尼局、牛尼拉尼局、乌尼哈尼局、瓦尼克尼局、由尼鸟尼局、什尼莫尼局。其中“尼”字表示“日”，意思便是兔日龙日组、牛日虎日组等等。也就是每组都以开头的二日为凶日。这种以六十为周期的纪日方法，虽然仅仅用于选择凶日吉日的迷信活动，但在彝族地区使用却很普遍。在古代，科学和迷信是分不开的，迷信中也包含着科学的成分。我们在整理和研究彝族古老的文化时，只要准确地使用科学分析的方法，就能从迷信中发现彝族古老的传统科学文化的特征。这六十纪日的周期在算命的书中自然是用来进行迷信活动的，但从科学的意义上来说，它却真实地反映出彝族具有一种以六十为周期的纪日方法。

另外，彝族还有另一种以十为周期的纪日方法，是以彝族传统的八方加地下、天上而组成。由于阴阳历大月正好是以三十天为一个月，是这种十日周期的三倍，所以便与太阴月固定下来用以纪日。即：初一东方，初二东南方……初九地下，初十天上，十一东方，等等。顺此类推。令人注意的是，这种纪日方法将一个月分裂为黑白两半，很可能与傣族、藏族历法和印度历法有关。逢到月小时，其所缺少的一天（不一定在月末），在纪日时便自行跳过去。这种纪日方法在《雷波小凉山之傛民》“出门禁忌书”中作了记载。陈宗祥等人的调查报告中也有所反映。它在旧社会是作为检定方位、选择吉日使用的。

第四节 《宇宙人文论》所载历法分析

《宇宙人文论》是老彝文经典著作，成书年代不详，大约是明末清初的作品。它出自贵州毕节地区的大方县。该地区

曾是唐代罗甸国的政治中心，是彝族文化比较发达的地区之一。它受汉族文化影响较深。

《宇宙人文论》是彝族学者编写的天文学著作，它较全面地论述了中国古代的宇宙观和对天体结构和运动的认识。其历法内容比较丰富，全书二十八节中，很多地方都谈到了与历法有关的问题。其中十一节天地的十二地支，十五节清、浊二气运行的轨道，二十节论日月运行，二十二节定年界月界，二十三节天气与地气结合，二十四节论闰年闰月和大月小月等节，所谈的几乎全是历法方面的知识。《西南彝志》中也有很多历法知识，但以其所谈的内容和文字来看，与《宇宙人文论》应是同一来源。

《宇宙人文论》中的历法知识，可能大部分是从汉历中吸收融合而成。只有在这本彝文经典中，才第一次见到直接使用十二地支而不用十二属相。书中所采用的二十四方位及其名称，将周天分为 $365\frac{1}{4}$ 度，这些都是与汉族完全相同的。它

以地气的升降变化来解释地球上四季和八节的变化，也有二十四节气，这些也是汉族古代传统的说法。在这本书中，不但明确地提到冬至为岁首，明确地承认冬至之月为鼠月，正月为虎月，而且也明确将十二属相与十二地支对应起来。因此，从《宇宙人文论》的天文学体系来看，是与古代汉族完全一致的。

但是，在该书第二十四节“论闰年闰月和大月小月”中，却记载了一个以往人们没有见过的历法。它说：

“曾经有人这样说，满了七十二月，就多了两月，即两次闰月；再过四十七月，前后该闰五次。这次闰五月呢，下次闰七月。从五行推算，周而复始，没有差错。

“若是甲寅年十一月初一是戊戌日，次年乙卯十一月初一也是戊戌日，那么，这年就是闰年。又三十三个月以后，多了一个月，这年也是闰年。要知道闰年闰月，就这样推算。”

引文中第二个戊戌日应是壬戌日之误，因为逢闰之年为384天，是地支的整数倍，却不是干支的整数倍。《西南彝志》说：“俗历甲寅年一月朔日即是辰日，次年乙卯年亦是辰日居先，它便是闰日哩。”正是符合这一原则。

在这个历法中，也介绍了大小月安排的原则，但没有具体地介绍它的推算方法。最后它说：

“六十三年以后，月大月小又相同了。到了那时，天气又生了，天干地支又配合进行了，又推算天体边缘的度数，又理年界月界，又分大月小月。以后推算历数的人，要经常地把它记清楚啊！”

这里所谈到的置闰周期肯定是有错误的。七十二个月代表六个平年，也即六年二闰，这一闰法虽较粗略，但是合理的。后面又说，“再加四十七月，前后该闰五次”，则后面的四十七月中要闰三次，这种闰法无论如何是不能成立的。因此这“四十七月”和“五次”的数字肯定有误。但错在哪里？光凭几个数字尚不得要领。《西南彝志》也正好缺少了这段文字，只能另想办法。

由于该书中提到每隔三十三个月以后要加一个闰月的事，《西南彝志》也有这种说法。同时又提到：原先是闰五月的，经过一个闰周以后，就变为闰七月了。这一说明为我们提供了寻找这个闰周的条件。经过计算和核对，我们发现这个闰周应是八年三闰。于是以上所引关于闰周的文字应作如下校订：

“满七十二月，就多了两月，即两次闰月；再过二十四

月，前后该闰三次。这次闰五月呢，下次闰七月。从五行推算，周而复始，没有差错。”

由于有“这次闰五月呢，下次闰七月”的说法，这就证实了所谓每隔三十三个月加一闰月的说法，只是约略之词，实际是符合33月、33月、32月的循环周期的。八年的闰周，正符合彝族八年纪年周期的传统习惯。按理说，据八年三闰的闰周，要六十四年才能满八个闰周。但由于每个闰周后退两个月，也就形成六十三年中设置二十三个闰月了。

该历法大小月如何安排，书中虽然没有说清楚，但由于给出六十三年周期，却给我们留下了讨论的余地。书中说：“六十三年以后，月大月小又相同了。”“天干地支又配合运行了。”《西南彝志》也说：“前六十三年正月初一日若是逢戊午日，这年的正月初一日又从它来起算。”“反复下去，六十三年，月大月小再又相同了。”这就是说，经过六十三年以后，不但大小月的安排完成了一个循环周期，而且干支纪日周期也恢复到原处了。

在六十三年779个月中，大约为23004天左右。该历法所采用的究竟是多少天？只能根据以上条件来判断。在23004这个数的上下不超过20天的范围内，要想找到一个60的整数倍数是不可能的。因此，实际的情况应该是，这个周期取为23004日整，正好等于1917个属相周，经过六十三年以后，新年又回到了原来的属相。因此，所谓“天干地支又配合运行了”的说法，实际就是指十二属相又回复到原处了。彝族原本只用十二属相纪日，不用六十干支，这正符合彝族的传统习惯。

在大小月的安排上，根据彝族和西南各少数民族的传统习惯，仍然是以大小月相间排列的。这样，如果以单月大、双月

小、闰月为大月进行排列时，在六十三年中尚剩下12天，若按每隔五年、五年、五年、六年的周期分别将最后一年的十二月改为大月，便全部完成了这六十三年历法周期中的闰月、大小月的配合。现将根据这一判断所得的六十三年历谱列于下表：

年 序	闰月	十二月大	年 序	闰月	十二月大	年序	闰月	十二月大
1			22	6		43	10	
2			23			44		
3	5		24			45		
4			25	2		46	7	
5		大	26		大	47		
6	2		27	11		48		
7			28			49	3	
8	10		29			50		
9			30	3		51	12	
10		大	31		大	52		大
11	7		32	11		53		
12			33			54	9	
13			34			55		
14	4		35	8		56		
15			36		大	57	5	大
16	12	大	37			58		
17			38	5		59		
18			39			60	2	
19	9		40			61		
20			41	1		62	11	
21		大	42		大	63		大

以上所排六十三年周期的朔闰表，就是依据《宇宙人文论》中所规定的一些条件排定的。其中大小月的安排也许与实际稍有出入，但其基本格局不会有多大差异。而以六十三年为周期的历法，这在汉族历法史上也从未见过。而八年三闰的闰周，却正符合彝族的文化特点。由此看来，《宇宙人文论》中所载

六十二年朔闰周期的历法，是彝族自己创造的。这种历法所使用的朔望月周期为29530167日，六十二年中才有0.33日的误差，是相当精密的。它废除了古老的以年终置闰的方法，严格地按照33月、33月、32月的法则安排闰月，这也是相当精密和科学的。

第五节 彝族恒星月的纪日周期

在彝族地区，除使用太阳历、阴阳历以外，同时还存有第三种纪日制度——恒星月纪日法。这种纪日制度，虽然主要地只用于推算吉日凶日等宗教迷信方面，因而说它是一种宗教历也是可以的。在解放前凉山彝族奴隶制度下，人们的生产活动甚至包括生活中的各个方面，从奴隶主到最下层的奴隶，大都要受这种纪日制度的支配，因而它也就成为普遍通行的一种纪日制度了。

引起我们对这种纪日方法注意的，首先是朱宝田同志对于纳西族的天文调查。他曾报道了纳西族有一种以二十八宿纪日的制度，大小月相间，大月二十八天，小月二十七天，每天以一个星宿值日，每逢小月时则跳过一个固定的星宿，又重新开始以二十八天的连续纪日。纳西族的巫师还特地向他出示了用这种方法纪日的月份牌。纳西族也属于彝语支，与彝族的文化和风俗习惯有着十分密切的关系，而且这种纪日方法在彝族地区也很流行。这就使我们认识到，在彝族、纳西族等地区确实存在着以恒星月为纪日周期的历日制度。

从原理说，纳西族地区和彝族地区所使用的这种纪日制度是一致的。但所使用的恒星月的大小互不相同；纳西族基本上

是用大小月相间、年初时调整的规则进行；彝族则是从正月开始，按照27日、27日、28日这种循环方式来安排大小月的。彝族所使用的恒星月的长度为 $27 \cdot 33$ 日，比较接近于真值。并规定在每年的第一个月中，当月亮运行到昴宿时（在农历的七月初七、初八、初九），测出它们相遇的时刻。在安排下月的历日时，如有需要，也可作出必要的调整。

为了使恒星月纪日制度应用起来方便起见，彝族的这种月亮在星空中的驿站又可以分为二十八宿和二十七宿两种周期。二十八宿的彝族名称已在第二章中列出。二十七宿的周期只取消了二十八宿中折波这一个星宿。

彝族恒星月的纪日制度与阴阳历有相当密切的关系。它平年为十三个月，闰年为十四个月。从理论上说，它与阴阳历的置闰应是大致对应的。因此，一般说来，当阴阳历为平年时，恒星月历为每年十三个月；当阴阳历为闰年时，恒星月历为每年十四个月。它的岁首安排在农历七月初七前后，也就是当月亮正好与昴宿相合的时刻。

这种以恒星月作为纪日周期的历法，在世界历法史上也是从未见到过的。它是彝族先民在世界科学史上可以与彝族太阳历的成就并列的又一创举。由此看来，彝族自古以来就是一个具有创造精神的民族。在科学发展史上，它理应占有重要的地位。这是彝族人民也是中华民族值得引以自豪的。

这里应当提及日本桥本增吉的工作。他曾通过对殷代甲骨中干支纪日的研究，确定殷代曾经使用过以恒星月为周期记日的历法^⑤。如果殷代确实存在过这种历法，这倒是一件很有意义的事情，那就说明它与彝族恒星月历有可能存在某种传授的关系，因而也就可能将这种历法上推到更为遥远的年代。

关于彝族使用恒星月历的情况以及用它来推算吉日和凶日的方法，在徐益棠的《雷波小凉山之傛民》一书中也有记载，现摘录如下，以供参考（见该书附录《傛民文献丛辑》“天象吉凶书”），

“年年都是规定七月初七、初八、初九三天观看天象，确定日子，而以北斗星走上太阴之日起（即斗柄南指之日），推算二十八日为一周，各以豹之身体、种类、状态等为日子名称。兹述其名称于下：

‘第一日豹角，第二日豹眼，第三日豹口，第四日豹腰，第五日豹心，第六日豹臀，第七日豹面孔，第八日豹腹，第九日豹肠，第十日雄豹，第十一日雌豹，第十二日疯牛，第十三日野马，第十四日猎狗，第十五日雄胎，第十六日雌胎，第十七日豹肛门，第十八日豹肾，第十九日豹前蹄，第二十日豹胸部，第二十一日豹尾巴，第二十二日豹头部，第二十三日豹黑头，第二十四日豹头血，第二十五日豹头血全部，第二十六日豹胆，第二十七日肥豹，第二十八日瘦豹，每一週周而复始，每一周均以下列十日为吉日，即：

第六日第七日豹臀豹面孔两日吉。

第十日第十一日雄豹雌豹两日吉。

第十五日第十六日雄胎雌胎两日吉。

第二十日第二十一日豹胸部豹尾巴两日吉。

第二十七日第二十八日肥豹瘦豹两日吉。

其余类推。’”

徐益棠所记二十八宿的名称与我们现在所得的名称略有出入，但其纪日的方法则是一致的。由此可见这种恒星月纪日法的大概以及在宗教上的具体用途。

第六节 白族古历

白族属于彝语支。关于它的形成，有很多人作过讨论^④。白族在生活习俗和传统文化上，与彝族具有千丝万缕的联系，是密不可分的。讨论白族古历，对于了解彝族古历，也是很有必要的。

这里所介绍的白族古历资料，主要是依据白族张旭同志的《白族的古老历法》^⑤。白族古老的历法没有留下文字记载，大理白族聚居的地区也早已通用农历，再也找不到白族古老历法的任何痕迹。这份白族古老历法的资料，是张旭同志从怒江地区进行实地调查得来的。

在怒江傈僳族自治州有一个白族的支系，自称白人，又称墨勒人。他们分为虎家和鸡家两支。据虎家说，他们的祖先原居住在今洱源县的牛街地区，因打仗失败而逃进怒江河谷。据张旭同志估计，这次战争可能是指明初（洪武十七年）普彦栋的反抗。鸡家则更明显地与大理县上下鸡邑的先民有关，他们的迁徙时代，也许可以追溯到大理国的末期。因此，这种历法有可能是大理国时期民间所习用的。他们在进入怒江河谷以后，继续习用这种历法，并保留有白族的风俗习惯，直到今天。

对于他们的历法，在习惯上通称是每年十三个月，每月三十天。但是，并不是每年都过足十三个月，也不是每月都有十足的三十天，其中包含了虚月和虚日。

白人称第一个月为“香旺”。“旺”是“月”，“香”是“闲”的意思，也即闲月之意，又叫“织麻绣花之月”。二月叫“省旺”，即为“多余之月”的意思。以下则是用三月、四

月等序数称之。最后一月称“牙特旺”，为腊月之意。

已经融合在恩梅开江流域球族里的虎家白人，对月名的叫法则更有意思。他们完全不以序数纪月，也不用十二属相纪月，而是直接以当月的物候和人们的生产活动来作为月名，依次为太阳不动月、太阳起来月、树枝发芽月、开始种地月、农忙月、再种也不收月、饥饿月、无气力月、粮食始熟月、完全成熟月、狩猎月、酒醉月。

实际上，白人是以前二月为闰月的。关于这一点，从二月的名称“多余月”的意思就可看得出来。他们设置闰月的方法是，看过完新年以后的一个月中是否到了开桃花的时节。如果尚未出现桃花，则此月为省旺；如已见桃花开放，则此年就没有省旺之月，新年过完之后的月就直接称为三月了。

白人确定各月日数的方法与月名的方法相类似，仅是判断的标准不同而已。他们规定以每月初见新月的那天为初三。以后逐日推移，过完三十日以后再回到初一。因此，初二日是虚日，只有大月才有。每逢小月，过完初一之后便是初三了。

白人也习惯于用十二属相纪年、纪日。他们把十二属相称之为“陋奔”。并把陋奔想象成一种生物，每十三年一死，死后又复生，故有十三年一轮转之意。他们分别以陋奔纪年和纪日，称之为鼠年、牛年和鼠日、牛日等等。特别是纪日时，一般都不用序数，而是习惯于使用十二属相。

白人改岁也从香旺的初一开始，但他们的传统新年日期却必须年年经过选择才能决定。白人称新年为“大纪架”。“纪架”在傈僳语中是酿酒之意，表示节日饮酒作乐相庆之意。新年介于十三月中旬至正月上旬之间，一般都选龙日和蛇日作为除夕和新年。

白人“做七月”的节庆活动也叫“做呼园”，意思是烧火节。这个节日实即其它地区的星回节。由此也可看出火把节星回节的名称，并不是彝白民族原先的节名。白人“做七月”的时间一般都在初八至二十日之间，选在猪日举行。

白人也是很讲求禁忌的。他们最讲求冲犯，如鼠与马、牛与羊等等。属牛的人不能在牛日或羊日出远门，或从远方回家。婚配等属相也不能犯冲。白人还有其它禁忌，如，过年必须在龙日和蛇日；祭祀必须是猪日；下种不能在鸡日，等等。

从以上所介绍的白族古历来看，它与彝族历法至少有如下几点共同之处：

(1) 都号称每月三十天，每年三百六十天。定大小月的方法也基本一致。

(2) 都以十二属相纪年、纪日，但不以十二属相纪月。四川凉山地区虽也以十二属相纪月，但出现较晚，也不与外界一致。

(3) 具有几乎完全相同的禁忌。

(4) 都具有相同性质的新年，日期自行选择，并不确定在初一；新年都讲求选在龙日、蛇日或鼠日；两个新年的间隔大致为三十个阳日，计三百六十日。它反映出彝白阴阳历的新年同是十月太阳历的新年转化来的。

(5) 白人也有“做七月”节，即通称的火把节，而火把节的日期一般在七月十五日，新年在十二月二十五日，二者之间正好为186天，为五个阳历月（半年正）加六天过年日。以1958年为例，它的新年日期是公历1月15日（龙日），也即大寒前五日。因此，可以肯定，白人先民也是使用过太阳历的，所以仍保留着这样一个古老的风俗习惯。

由此也许可以为研究白族起源的工作提供一个新的有力的证据，证明彝白先民在文化习俗方面有着极为密切的关系，也许由此还可以证实，白族是由以古羌戎为主体，融合了汉族等其他民族，在吸收了汉族等外来文化的基础上，经过长期独自的发展之后形成的。

小 结

在彝族地区，曾经使用过多种形式的阴阳历。除掉与汉族较为接近的地区直接使用农历以外，其它地区往往还自行编制阴阳历。置闰和大小月的安排方法各不相同。在《宇宙人文论》中，还记载着一种以六十三年为周期的阴阳历。可见，他们独创的阴阳历也早已达到了比较成熟的阶段。

在彝族地区，同时也包括属于彝语支的纳西族地区在内，还存在一种以恒星月为纪日周期的历法，也已形成一套固定的置闰和大小月的安排方法。这种历法虽然很少作为民用纪日而仅仅用于宗教和星占方面，但在彝族地区的影响是很深的，应用得也很广泛。这是在其它地区很少见到的，因而也具有重要的研究价值。

注 释

①见朱宝田、陈久金《纳西族的二十八宿与星占术》，《西南民族研究》，1982年第二期。

②见《西南民族研究》，1982年第二期。

③《支那古代历法史研究》第一章，东洋文库论丛，第二十九。

④见《云南白族的起源和形成论文集》，云南人民出版社，1957年。

⑤见《大理文化》，1980年4月第五期。

第十章

彝族的宇宙理论

第一节 宇宙起源的学说

关于宇宙的起源，在《宇宙人文论》中有三段互为补充的论述。在第二节《一股气一路风》中说：

“天地产生之前，清气熏熏的，浊气沉沉的。清浊二气互相接触，一股气一路风就兴起了；两者又接触，形成青幽幽，红彤彤的一片，青的上升为天，浊的下降为地。”

第三节《一派青幽幽，一派红彤彤》中说：

“在天地产生之前，是大大的、空空虚虚的‘无极’景象。先是一门起了变化，熏熏的清气，沉沉的浊气产生了。清浊二气相互接触，清气翻出青色，浊气翻出赤色。青赤二气成对如浮叶飘，又起变化，变成天线，地线，织天又织地，天地同时出现了。

“有了青赤二气之后，没有天，青气形成天，没有地，赤气形成地。”

第四节《天是青的，地是赤的》中说：

“当那阳气未升，阴气未降的时候，清浊二气如海水漫

溢，清气熏熏，浊气沉沉。清浊二气运行就象和煦的仙风吹拂着。它们又起了变化，清气变成青色，浊气变成赤色。清青之气上升，青天产生了，赤浊之气下降，赤地就形成了。”

由以上可以看出，彝族先民承认气是宇宙万物的本源。他们认为，在最初的时候，宇宙间是无限大的一片空虚的景象。后来逐渐起了变化，产生了熏熏的清气和沉沉的浊气。这清浊二气相互接触，便兴起了一股气和一路风；继续接触，清气便化成青色，浊气便化成赤色，成为青幽幽、红彤彤的一片。最后清气逐渐上升，成为天，浊气逐渐下降，凝结为地。

《宇宙人文论》在谈到日月形成时说：“当天地开始产生的时候，就产生了太阳和月亮。”“有一只鸟变成太阳的驱体，一个兽变成了月亮的根本，便产生了太阳和月亮。”因此，他们认为，太阳和月亮是与天地同时产生的。至于鸟变日、兽变月的记载，那仅仅是依据民间的传说故事。

关于太阳和月亮的本质，彝族先民具有朴素唯物主义的见解。《宇宙人文论》说：“太阳为众阳之精，是天气的延展；月亮为太阴之象，是地气的结晶。”他们认为，太阳是天气，也即阳气或清气的积聚；月亮是地气，也即阴气或浊气的积聚。因此，“太阳月亮的出没和晦明变化，正是清浊二气的离合变化而形成的。”天地万物都是阴阳二气相互作用的结果。这就在宇宙起源上排除了神的意志的作用，把它归结为纯粹是物质世界自然变化的产物。这种观点是具有进步意义的。

彝族先民对日月在宇宙间的地位和作用的评价是非常之高的。《宇宙人文论》说：“太阳月亮互相交合，千万种有生命的东西产生了。”“宇宙内产生万事万物，人类因之有了福禄。这些都来源于日月的功能。”包括衣食住行在内的人类赖

以生存的一切，包括人类生命的本身，也都是日月所赋予的。因此，世上一切事物和人类的福祿，都是以天地为根，日月为本的。这就不难理解原始人类为什么对日月是那样地崇敬了。

在《宇宙人文论》中也有五行的概念，认为：虽然天地形成了，“日月往来运行”，但此时五行尚未产生，大地上还没有生命。随着清浊二气起变化，从四方漫到中央，就产生了金、木、水、火、土五行。它们各有本源，各主一方：木主东方，火主南方，金主西方，水主北方，土主中间。从此以后，五行主管的东南西北中不停地运转，亿万种会动的生命不断出现，这些就是五行运转的结果。彝族也有相生相克的关系，即：金生水，水生木，木生火，火生土，土生金；金克木，木克土，土克水，水克火，火克金。由于五行的相生相克，整个宇宙，才能互相促进，互相制约，平衡发展。正是由于五行主管的东南西北中不停地运转，亿万种会动的生命才不断地出现，逐渐繁衍。这些都是五行运转的结果。

彝族先民非常重视八卦的理论。他们认为，大地上先产生暖和哺，随着产生且和舍，也即父母子女。他们掌管大地四方的转动，一人管一方。这就是南北东西的概念。进一步发展，便形成八方：鲁管东北，朵管西南，哼管东南，哈管西北。由此便进一步形成八卦的理论。在天文历法和占卜方面经常会碰到八卦的问题，我们将在最后一章专门讨论。

第二节 对宇宙结构的认识

彝族先民在对宇宙结构和天体运动的认识上，曾有盖天和浑天的两种观点。《宇宙人文论》中所谓“东南角地块不

满，西北角天盖不合”的说法，以及“天高高地张开，地大大地铺开”的说法，都是中国早期形成的朴素的盖天观念。认为大地是无限大的平面，天在地面以上围绕北极旋转，由于人在极南，所以北天看上去似乎塌陷下去了。

盖天的观点仅仅是上古先民的认识。后世的彝族天文学家都采用浑天说。彝族天文学家把因地球自转而引起的恒星东升西落的昼夜变化，想象成一个巨大无比的天球围绕着大地旋转。众星都象闪烁着光芒的珠宝那样，镶嵌在这个实体天球上面。这个天球带着众星每昼夜自西向东旋转一周。另外，月亮每个月内在恒星间自西向东移动一周，或圆缺一次；太阳又在恒星间自西向东每年移动一周。这就构成了年和月的周期。

对于年、月、日这三个运动周期，也即天球的周日旋转、月亮的圆缺变化和太阳的周年运动，彝族天文学家把星、月、日想象成在恒星天、月亮天和太阳天三个天球的不同周期的旋转运动。至于这三个天球旋转的动力，则认为是由三个威力无比的塔伯推动的。关于塔伯的来历，在彝族人民中还流传着一个家喻户晓的神话故事。

塔伯又叫特克或勒孜特比，原先是一只凶猛无比的神兽，是宇宙的主宰。它整天残害着地球上的生灵，对人类危害不浅。相传彝族人民中有一个名叫孜格阿洛的英雄（见图10.1），汉名叫罗英秀才。他无所不能，聪明机智，勇敢正直，时刻关心着人类的疾苦。为了消除这个祸害，他想出了一个好办法。有一天，他躲在一根很大的柱子里，在柱子的前面放着一个米囤，米囤里装满艾草。当塔伯路过时，他故意大声喊叫，吸引塔伯来吞食他。塔伯中了他的计，把那一囤艾草吞了进去。正当塔伯吞食艾草时，孜格阿洛便很快地把祭神用的柴火点着，

扔进了囤子里。塔伯吞食了正在燃烧着的一囤艾草，终于被活活地烧死了。

由于塔伯不是一般的动物，而是一只神兽，所以在它死后便化成三个，称为公塔伯、母塔伯和子塔伯。子塔伯推动恒星天球，每日旋转一周；公塔伯推动月亮天球，每月旋转一周；母塔伯推动太阳天球，每年旋转一周^①。

正因为这三个塔伯推动三个天球作有规律的旋转，彝族天文学家便将这三种天体的运转周期用于纪日、纪月和纪年。在彝族八卦中，子塔伯每转一周，在八方中便行进一方；公塔伯在四方中每三月行进一方，一年十二个月运行一周；母塔伯在四方中每三年行进一方，十二年运行一周，这便构成了在历法中纪日、纪月、纪年的完整系统。

彝族先民将天体所以能够旋转的原因，归之于统率宇宙、并且有至高无上威力的塔伯的推动。宇宙的旋转需要神力来推动，这是唯心主义的，但它却符合彝族古先民的文化传统。彝族世代崇拜虎，把虎看作是自己的祖先。虎也是彝族先民心中至高无上的神灵。这从第一章，第五章等有关章节可以看得很清楚。塔伯这个动物指的就是老虎。彝族将自己的历书称作《母虎历书》，与彝族同属氐羌的耳苏人也将自己的历书称作《母虎历书》，并在书后画有四幅虎踏天球旋转的示意图，以象征四季的变化。这些都是塔伯为虎的具体证据（见图10.2）。

有些彝族学者将塔伯释作汉族所称的太岁，可能是有道理的。从纪年来说，汉彝所使用的都是十二年一个周期，也许具有共同的源流关系。但在汉族中间却没有用太岁纪月和纪日的这套概念。

以上所说子塔伯、公塔伯和母塔伯用于纪日纪月纪年的周

期明显地是对阴阳历而言的。彝族使用八卦推算年月日的历盘，上面是一个标有八方名称的可以自由转动的八方盘，下盘则分年月日三圈。子塔伯一日在一方，另外还包括天上和地下二日，十日为一周。公塔伯和母塔伯都是对四方而言的。公塔伯三月移一方，母塔伯三年移一方，由此可得公太岁十二月为一周，母塔伯十二年为一周。由于阴阳历在彝族地区使用的时间也十分古老，所以产生有阴阳历系统的八卦历盘是很自然的。但是，这种推算年月日的八卦的分配是很不理想的，它不象是原有八卦的面目，而很可能是仅仅为了适应阴阳历的系统而勉强改造成的。由于彝族原先习惯于使用十月太阳历，子塔伯一天一方，一年三百六十天正好绕行三十六周。公塔伯一月一方，一年十方正好为一周。母太岁一年一方，八年完成一周，正好为一个八方之年的周期。这才是彝族八卦历盘的原有面目。

彝族先民按照气生万物的理论，不但认为清浊二气的变化生成天地，同时还生成日月星辰。繁星高高在上，是清气的结晶。上升的清气不仅凝聚成太阳，同时还产生了红眼星。下沉的浊气不仅形成了大地，同时还产生了月亮和子辰星。因此，月、日、星是三层天界，繁星最远，太阳居于中间，月亮最近，就在云层上面。它们之间互不相干，只有同一层的子辰星掩月才产生月食，红眼星掩日才产生日食。

彝族先民认为，凡是星星都是镶嵌在天球上的宝物。但由于星星是神灵，每当它们要显示神迹时，或者要显示出天的意志时，便离开原有的位置，这就向人们预示着天气的变化和灾难喜庆的到来。有些星星则在天球上成有规律的运动，这就是金木水火土五大行星，它们是与五行相对应的。

彝族先民认为，日月的运动也受着阴阳二气变化的支配，是阴阳二气的反映。气候的变化是由于阴阳二气升降的结果。自冬至开始，阳气逐渐上升，沿着四条青线运行，到夏至达到极点。以后阳气下降，阴气上升，沿着四条红线运行，到冬至又达到极点。红线在下，青线在上，中间的虚线为青红交轨之处（见图10.3）。这是青线红线的交替变化，它实际反映了地球上八节的变化。彝族先民把八节统称之为四立四分，即：立春、春分，立夏、夏分，立秋、秋分，立冬、冬分。

月亮圆缺的变化，同样也是受到阴阳二气的变化所致。

《宇宙人文论》指出：太阳为众阳之精，是天气的延展，月亮为太阴之象，是地气的结晶。每当十五月圆的时候，天气下降，地气上升；每当三十月光尽时，清气和浊气都积聚起来了。也就是说，每当晦日前后，阴气就下降了，所以便不见月亮。因此，月亮圆缺的变化是受到阴气升降变化支配的。他们认为，太阳月亮的出没和晦明变化，正是清浊二气离合变化形成的。

在《宇宙人文论》中有关于天地大小的记载，认为南北为“四万六千”，东西为“四万八千”。没有长度的单位。两汉时的天文学家大多认为天径二十三万余里，南北则短减千里，东西则广增千里。彝汉说法相似。其中前两位数相差一倍，应是直径和半径的关系。由此看来，在上古时，汉彝天文学之间的交流是密切的。

第三节 对地体及其运动的认识

彝族先民所认识的大地的形状如何？是平的还是圆的？从我们所获得的资料来看，两种说法都有，是矛盾的。因此，我

们在这里不得不作出较为详细的分析和讨论。

《宇宙人文论》说：“天高高地张开，地大大地铺开。”这是很明显的地平说。又说：清气“上升”产生天，浊气“下降”形成地，这也是地平的观念。因为如地为球形而悬于空中的话，将不可能有上下之分。由此可以看出，人类所居住的大地，就显然是平直的了。平直的概念，是从大范围来说的。事实上，地上有高山、平川和大海，但这些并不影响地为球形或平面的区别。

《宇宙人文论》说：“太阳一天转一次，月亮一月圆一番。”彝族先民认为，太阳每天围绕大地旋转一周。因此，并不存在有对于地球自转的认识。《宇宙人文论》又说：“太阳月亮各按其轨道不停地转动。太阳一年十二月转一周。”这是太阳绕大地公转，而不是地球绕太阳公转。由此可以得出结论：彝族先民并没有认识到大地在运动，认为它既不自转，也不公转，所以大地也没有必要成为球形。

有人可能会以天球旋转的观点来作为彝族先民已认识到地为球形的证据，因为既然大地被包在天球之内，天球围绕着它旋转，那么地就必然为球形了。这是一种误解。中国古代浑天说早在西汉以前就产生了，但在汉文史书中却从没见到过明确提出地为球形的观点。相反地，却常能见到以平板比拟为人间地平的模型。因此，中国的浑天说是以地平为基础的。在这一点上，汉彝两家是一致的。当然，在唐宋以后的哲学家中也曾偶面提出过地为球形的模糊观点，但并未产生过多大影响。地为球形的观点，只有到了明清以后，才为大多数人所接受。

现在的问题是，在《宇宙人文论》第七节的汉译本中有

“地球又不停地运转”的说法，有的耳苏人也把《母虎历书》中虎踩球的图释作老虎踩地球转^②。这可能会被人引作为彝族先民早就认识到地为球形，以及地球在运转的证据。但我们认为，以这些说法作为证据是靠不住的。

先说《宇宙人文论》中“地球又不停地运转”的说法。经核对，在《宇宙人文论》的彝文原著中并无地为球和地球运动之说。仅仅说到天地乾坤的运转。因此，此处不能作为证据。

至于耳苏《母虎历书》中老虎所踩的球，就更不能释作地球了。原书所刊载的图有四幅，第一幅头向西南，第二幅头向西北，第三幅头向东北，第四幅头向东南，这很明显地是指因太阳周年运动而引起的四季变化，与彝族公塔伯的运转周期以及理论完全一致。因此，耳苏《母虎历书》老虎所踩的球根本不是地球，而是天球。如果把历书中所画的四幅释为虎踩地球自转，就会找不到任何合理的能够自圆其说的解释，也根本不符合彝族古老的传统天文学理论。这是翻译中所出现的错误。

出现这类翻译错误的原因是很容易解释的。近三百年来，耳苏人民与中国境内的其他兄弟民族一样，受到了近现代天文学思想的影响，特别是解放以后，所受的影响就更为普遍和深刻。因此，就免不了会出现以现代人的认识去解释古老的文化，以致发生差错。

彝族固有的宇宙观念，可以从如下一个事例中得到证实。美姑县的罗家修（罗洪阿且）同志曾经给我们讲了一个他亲身所经历的故事。

有一次，他在彝族人民中宣讲新的天文学概念，当讲到地球绕太阳转的道理时，一位彝族老太太对他说：“阿且，你今天确实实地撒了一个大谎。怎么能说地绕太阳转呢？我们都

在地上，如果地绕着太阳转起来，这还成什么世界？有人说天和地是相连着的，孜格阿洛听说后就去找这个地方。走呀走，走了好久也走不到，遇到一条水牛。水牛告诉他说，根本没有这个地方，只有它可以让他知道。说着就叫了一声，立刻天昏地暗，啥也看不到。又大叫一声，即刻晴朗起来，天和地就不连了。只有昏暗中天地才能连在一起。怎么能说地绕着太阳转呢？”老太太的意思是说，天和地是不相连的，因此，地怎么会绕着天上的太阳转呢？这个古老的传说所揭示的宇宙观念，在彝族人民心目中的印象是很深的。他们曾经依靠这种观念长期地维护过他们的生活秩序。因而从根本上揭示彝族宇宙观念的本质和特色，对于彝族人民来说，还是很有现实意义的。

第四节 彝族宇宙理论的特色及彝 汉宇宙理论的相互关系

从以上三节的讨论可以看出，彝族宇宙理论具有以下几个主要特色：

1. 气为万物之源。认为气是组成事物的最小最基本的元素。如果没有气，也就没有宇宙和世界上的一切。而世界上的一切事物又都是通过阴阳二气的相互作用生成的。因此，宇宙万物都是按照一定的自然规律生成的，并没有神的意志等唯心主义的东西。从这点上来说是有进步意义的。

2. 天体的运动是阴阳二气升降的反映。这种观点，主要反映在，认为四季的变化是由于阴阳二气的升降，月亮的圆缺是由于阴气的升降。这种理论，尚未在其他民族中间出现过。汉族古代虽然也重视过阴阳二气的作用，甚至在《尚书·考灵

睽》中也曾将地有四游归之于地气的升降，但除此以外别无它说。更从未见到过将阴阳二气的变化应用到天体运动方面。然而，它却是阴阳二气的变化创造万物理论的自然推理和进一步发展。这说明元气学说在彝族古代天文学中应用更广泛，也更深刻。

3. 五行学说。五行学说是阴阳学说的进一步发展。它认为在宇宙间存在五种基本元素，世界上的一切事物都由这五种元素相互作用和变化生成的。它与古代希腊哲学家认为世界由水、空气、火、土四种元素组成，和古印度哲学家认为世界由地、水、火、风四种元素组成的认识相类似。不过，五行学说明显地带有我们中国古代的文化特点。如果再从彝族古代的文化传统来看，五行学说则又带有彝族古代文化特征。彝族最早流行东南西北中五方概念，天上黄道带的星座也被区分为五方星。而五方星又与古代的十月太阳历密切相关。由此可以推测，这五行学说的产生可能与西羌文化有关。

4. 八方和十方。把周围分成八方，这是彝族天文学的特点。八角、八方的特点，几乎渗透到彝族传统文化的一切领域。八卦则又是以八方概念为基础的。十方概念则更是彝族天文学的最为明显的特征。十方概念实际是八方概念的发展，它与八方概念是统一的。只是为了适应一年为十个月的太阳历的需要，一方配一个月，才将八方扩大成十方，在原有八方的基础之上，又增加天上和地下两方，凑成十方。不过加上天上、地下之后，倒形成了一个完全封闭的立体概念。这也是其他民族所没有使用过的。

5. 八卦。彝族八卦是彝族先民的创造。它的起源十分古老，相传是伏羲时代的产物。彝族八卦是先天八卦，也与传说相合。

八卦起源于历法，它也有历法的功用。八卦的五变十成等基本理论，是与十月太阳历结构相一致的。这是彝族文化的明显特点。

6. 老虎推动三重天旋转的理论。彝族把恒星天球的旋转、月亮的圆缺、太阳的公转看作是三重天球，它们各自以不同的速度旋转，便将这三个天球的旋转周期分别用来作为年、月、日的周期，并在此基础上制订出供人们使用的历法。特别有趣的是，彝族先民认为这三个天球所以能旋转，都是由于他们世代崇拜的老虎推动的。这也是彝族天文学中所特有的。

从以上分析可以看出，彝族宇宙理论中有许多独特的观点，无疑是彝族先民的创造。这说明彝族的天文学思想是较为先进的，是具有独创精神的。当然，其中也有一些观点或理论是彝汉共同都有的，也可以说是我们中华民族的共同特色。例如彝汉二族都有阴阳五行的理论，都有八卦的学说。尽管在这些较为相似的理论中，各有特色，甚至某些方面有很大的不同，但总的说来，如阴阳五行和八卦的理论，可能具有共同的起源，至少曾经受到对方的启发和影响。因此，古代汉彝之间存在着长期的文化交流，这是毫无疑问的。

从一些迹象来看，汉彝之间的天文学交流大致可以分为四个阶段：首先是远古时代。西羌先民伏羲、黄帝、夏禹等曾成为中国远古帝王，因而西羌文化曾经对全国各民族产生过较广泛的影响。其次是春秋战国和秦汉时代。由于这个时代生产力获得飞速发展，与之相应的科学文化也进入了繁荣时期。汉族的天文学也获得了飞速发展，建立了自己的体系。这个时期，氐羌天文学也正处于繁荣的阶段。相互之间可能存在长期的、广泛的交流。本书第二章所介绍的巴蜀天文学就是这个时期的

代表。有相当一部分原属于氏羌天文学的知识，被逐渐融化吸收到汉族天文学中来了。当然，氏羌先民也从汉族以及其他民族那里学到了许多先进的天文学知识。南北朝以后，彝族先民天文学的发展就处于缓慢或停滞状态。只是当与中央政权联系较为紧密的时期，才逐渐吸收和融合了部分较为先进的汉族天文知识。整个中世纪大约都处于这个状态。明清以后，中央政权采用改土归流的政策，汉族的文化在彝族地区才逐渐得到较为广泛的传播，也逐渐为许多彝族知识分子所接受。于是，汉彝文化便进一步融合，彝族若干珍贵的古老传统文化也就逐渐散亡。只有在闭塞的地区，才有一点保留。

小 结

彝族对于阴阳五行变化的理论是很重视的。他们用这种理论解释宇宙间一切事物的变化，认为宇宙本身就是阴阳二气作用的结果。阴阳二气的升降变化又产生四季和月亮的圆缺变化。汉族古代也有阴阳五行思想。它与彝族的阴阳五行思想大体相同，但也有一些差异。二者可能是同源的，但如何传播的，尚待深入研究。不过，从阴阳五行思想的起源来看，似乎与十月太阳历有着十分密切的关系。十月历分为五方十图，一年又分为前后两季，由最冷变到最热，又从最热变到最冷，代表着阴阳二气的变化。因此，阴阳五行思想，是从十月太阳历的概念基础上产生的。由此推想，汉彝阴阳五行思想，都是从古西羌文化继承下来的。

彝族有老虎推动三重天球旋转的理论，认为这三重天球的旋转形成年月日。这种老虎是万能的天神，又称之为塔伯。三

重天分别由母塔伯、公塔伯、子塔伯推动。母塔伯一年一方，公塔伯一月一方，子塔伯一天一方。这是彝族天文学中特有的概念。然而，战国秦汉时代的太岁纪年方法，似乎与此有着某种联系。

注 释

①参见刘尧汉等《一部罕见的象形文历书》，载《中国历史博物馆馆刊》，1981年第3期。

②同上注。

第十一章

彝族星占学

同其他古老的民族一样，彝族也有相当发达的星占学。在任何民族的文明初期，星占学几乎就是天文学的同义语。彝族的星占学有它自己的特殊形态。由于时代的变迁，可能大多已经散失，保留下来的东西大部分也只剩下一些躯壳，这就是被称为法术的那些东西。我们这里所介绍的星占内容，主要是流传在民间的，至解放以后还在日常生活中应用的东西。

历史上的古老文明，都是科学和迷信混杂在一起的，几乎无一例外。作为伪科学的星占学尤其是如此。我们在这里介绍和研究彝族星占学的目的，就是一方面要对其反科学的宗教迷信给以严肃的批判，以便使群众认识到剥削阶级是如何利用科学的伪装来搞宗教迷信活动的；另一方面又要挖掘出其中所包含的天文学知识，以便使这些科学知识得到总结和宣传，并使之发扬光大。

第一节 一个祭祀天地鬼神的仪式

彝族先民中的星占活动相当普遍，祈求丰收、发生战争、婚嫁子女、建筑房屋、外出打猎等都要进行占卜和祭祀。无论

什么占卜和祭祀，无论其仪式复杂和简略，都带有星占的意义。为给读者有一点感性认识，这里介绍一个典型的彝族祭祀仪式。

五十年代初期，甘洛县田坝区胜利公社吉日氏族，曾经举行过一次集体送一代祖先的灵牌（彝名“玛都”）到其远祖行列中去的仪式。在一个大约有两个足球场那么大的开阔地上，中间搭起了一排计有十一个松枝棚，祭祀时将祖先的灵牌挂在其间。在这块开阔地的外围是一圈马道。仪式在太阳初升时举行。这个家族有十一个支族，其中同一代死者中的小儿子都骑上骏马，在马道上绕行一圈。骑马人身穿红底黑花纹的铠甲，头带护头盔，裹着护腿，身佩宝剑，个个雄壮威武。以此显示死者在世时的福禄威荣和自古以来吉日家族的赫赫武功，由此也显示出他们子孙的兴旺发达。

接着，毕摩们也分成十一组。他们戴起象斗笠一样的法帽，手拿名叫“切克”的法扇，肩挎名叫“威脱”的法纤筒，背着经书箱，胸前佩一个名叫“勒沃”的有八个角的圈圈。他们摇着开天辟地的小铜铃，骑着骏马，也沿着马道走一圈。后面跟着穿甲戴盔手持宝剑的一批毕热（毕摩的助手）。毕摩在行进中念着经文，毕热则不时地发出威严的呼叫声。毕摩的行列过后，这个民族的所有的人们都排列成行，也绕着马道转一圈。

然后，这个民族的亲友都陆续牵着牛羊猪鸡等到灵牌前献给死者。子孙们对亲属举行盛大的欢迎仪式。氏族中选出的数十名精壮青年，全身作古代武士的装束，排成各人间隔相距四五米的方阵抡枪舞刀，吼叫跳跃。客人队伍中也出来一批全身作古代武士装束的青年，作同样的吼叫跳跃。主客双方还作对阵舞蹈。顿时杀声阵阵，刀枪乱舞，一派威武雄壮的景象。

接着又由十五把月琴和许多“马波”（一种吹奏的管乐器）组成的乐队，演奏着低沉悲壮的彝族音乐。至此完成了迎宾礼。在五十年代初期的《民族画报》上，曾载有《武装雀跃迎贵宾》为题的一组照片，记录了这个雄壮的场面。

迎来宾客之后，就向死者灵牌敬献牲礼。这时毕摩及其助手们指挥一批人去祈灵堂，并布置插树枝，其他人则准备酒肉。客人中的主要贵客坐在最好的位置上，由主人陪着。每人都有一根或长或短的竹制吸管，可以随意伸进酒罐里饮酒。用竹子串了一串的大块肉，叫“舍孽”，随意食用。还有主人家一伙健壮的青年，背着步枪来回巡逻，维持秩序。

在这一场面相当大的祭祀仪式和饮宴之后，就要送灵了。送灵是典礼的中心一环。首先毕摩们要把数百根一尺长的带杈带叶或不带叶的松树或其它树枝，按天上的星宿方位，进行排列安插。据说，这种道场共要做十二场，每场树枝的插法不完全相同。但一般都比较简单，只有送灵的那一场相当复杂。当然，所有这些布置都有经书可查。但是在具体插枝时，却不可能临时翻经书，全凭毕摩们的记忆，和对作道场的熟练程度。我们这里仅对其中送灵的那一场作一大体的描述，以见一斑。其余的场次仅在必要时再略作介绍。

这场送灵的道场，要把全天有名的星宿按其星组的数目和大体的方位用树枝表示出来（见图3.7），并且标明毕摩的位置，送灵的主人的位置。然后由本氏族十一家毕摩持着灵牌在众树枝间按一定次序走动。当主人和毕摩们有时走到同一地点时，那里有十一条作过法的棉绳，毕摩持一端，主人持一端，然后毕摩们用刀砍断；有时走到同一地点，要把树枝按一定手续作相应的移动等。在走动过程中，毕摩要摇动法扇和“姆基

觉”（一种用以喊天叫地或开天辟地的小铜铃），口中还要念着经文。

十二道场做过之后的第二天，举行赛马、爬杆、摔跤以及各种特技比赛和表演，优胜者有奖（见图11.1）。之后又是大规模的饮宴活动。人们整夜不睡觉，各有各的事要做。毕摩们要观察天空的星星，看哪一方吉利，以便明日送灵牌时向那个方向出发。这是对毕摩们所掌握知识的一场考试。有学问的毕摩可以得到额外的奖励。他们要把天上星座的名称毫不含糊地背出来，还要算出凶吉。人们观看毕摩们比赛学问，互相考问。之后，再读经文。读经文时大家要洗耳恭听，不准讲话。

第三天，天刚蒙蒙亮，人们就把松枝折了，把灵牌洗刷一新。人们在灵牌后面排成一排，毕摩将祭祀品和灵牌用羊皮口袋装着挂在一杆松树枝上，然后按选定的方向出发，将它们送到一个安放历代祖先灵牌的岩洞里。这一过程有很多仪式，例如把人和灵分开的仪式；把人和天分开的叫做“赤克”的仪式。举行仪式时，每人都把头帕丢掉，以象征祖先戴着这些头帕升天了。实际上，去摔的头帕全由毕摩收去。这些仪式做完以后，道场才算完毕，祖先的灵魂才算得到安息。

做这样一场规模宏大的道场至少需要三天，有的长达五至七天。动用的人力，花费的牛、羊、猪、鸡等牺牲，以及酒、粮食、银钱，都是大量的。一个氏族的各个家庭，需做多年准备才能进行这样一次复杂的仪式。

做道场的活动，当然是彝族先民鬼神崇拜和原始宗教观念的反映。不过其中有许多仪式，如迎贵宾、体育比赛等等，大概与彝族人民尚武的传统习惯有关。但整个活动显然是一种原始迷信性质的，其目的是为了将祖先的灵魂送到远祖的行列中

去，希望这些灵魂得到归宿，并保佑他们的子孙后代兴旺发达。

然而，有趣的是，在送灵中却请来了几乎全天有名的星宿。请星宿的用意，至少包含两个方面：一是将它们请来驱赶为害民族的鬼神；二是请来保佑本民族的鬼神。彝族星占学的特点是，没有一组星宿可以单独起这种驱鬼或保护鬼神的作用，必须请来全天的星宿，才能达到这个目的。

前面介绍的那场大规模祭祀活动，如果除去迎宾送友、比赛、饮宴以及送灵牌至岩洞这些习俗，那么剩下来的作为道场的核心内容就是星占和符咒。而符咒（包括念经）本身也是一种占术。在详细探讨这个祭祀的星占学意义之前，这里再向读者介绍一下与之并存的其它星占活动。

第二节 彝族星占学概述

当我们问美姑县的阿克甲兹毕摩怎样算命时，他就让县文化馆的甘和美同志作为算命的对象。根据甘和美同志母亲的岁数、属相和本人岁数、属相，阿克甲兹便判断他与爱人之间常要闹点矛盾，斗点口角。解除矛盾的方法是：牵一头老母猪在房内外走三圈，夫妻二人站在两边，让猪从他们中间穿过，然后，再牵猪由外向里，绕三圈，再从他们中间穿过。据说，这样矛盾就解决了。也可采用另一个方法：画些图做厌胜，男左女右，再画上山水日月星星，把他们分开。以此化凶为吉。阿克甲兹分析口角的原因是，他们命星中的“基罗”有矛盾。在岁位上，他们是“岩石遇”，双方不能让步，就要吵架。用猪做道场，将他们隔开，就不会吵了。因此，彝族夫妇之间的不

和也是可以利用星占来消除的。

彝族从一个人生下来就开始星占。例如起个名字，要进行星占。婴儿生下五天、七天或九天，择日抱出大门，进行剃发仪式。剃发只是象征性地剪一点下来，主要是题名。一般按母亲的命官题名，如母亲的命官在依巫（北方）或在“依母”（南方），那么就为男孩子取“依底”或“依哈”或“依度”等名；女孩子就取“依母”或“依呷”等名。因此，题名本身也就是一种星占。如果婴孩命官不好，就要将婴儿与牛、马、猪或门槛、石头等联系起来命名，这样才能保佑孩子将来的福祿威荣。如拜寄于马者就起名“姆嘎孜”（枣骝马），拜寄火炮者就起名“勒奴子”（砲的意思）。有的孩子命官太弱，要预防夭折，就用大官、巫师、小偷、乞丐等特殊人物命名。有的希望儿子成为英雄，就起名“姆嘎”（英俊者）。总之，他们要看命官题名。

彝族结婚主要决定于女子年龄，多数十五岁和十七岁时结婚，而十四岁和十六岁时，多数是不结婚的，因为这两个年龄对女子命官行年不利（不都如此，只是大多数）。结婚时，要由毕摩排算，男女两造命官，看两人的命合不合。这与汉族要看八字相类似。

建造房屋是彝族人民生活中的大事，什么时候建造，什么时候开门，开向哪一方，等等，也都要请毕摩卜算，否则就会有祸：或房子失火，或死人，或损失牛羊。这不能用羊骨、鸡骨来占，必须要看日子。彝族过去常常发生氏族部落战争，打仗也要算日子，选方位。判断胜败，不只决定于日子好坏，而且还要附以其它羊骨占、鸡占、木片占、绳占等等。如果碰到凶事，当然也可做道场禳除。

当两个彝族摔跤选手比赛时，常常可以看到双方的头总是朝着同一方向，但却斜着眼睛看对方怎样活动，往往好久只换架势不下手。下手时，常常出现一个选手力图跳到另一个选手身后，而把对方置于自己对面。比如说当时吉利的是东方，如果一方把对方弄向朝西南或西北（应是最不吉利的方位），这场厮扑面向方位有利的选手就胜了。

彝族人从小就学会打猎。打猎也要选日子，看方位。如果日子不利，方位不利，不仅毫无收获，还会有危险。至于大规模的捕猎行动，那就更需要选好日子，确定出猎的有利方位了。

彝族在生产中的星占活动也是普遍的。例如，要看一年的气候情况，就得在每年一定的季节观看星星和月亮的位置，有的也观测行星的运行。年成的丰欠，酒的酿造，牛羊牲畜的兴旺或瘟疫，无不进行星占。例如，雷波的罗哈古侯，就能以木星的运行情况看一年的收成，还能根据六月份蛇日的星象情况判断年景。一般是在七月上旬初七、初八、初九三日观看月亮与星星的情况来作判断。

彝族的新年叫十月年，也要选定日子。据说，过年的日子如果选定得好，不仅能使氏族在一年内平安兴旺，而且也能促成粮畜丰收。

为了禳除灾难、祈求福祿而做道场，送鬼神的道场也要选定日子。如果日子选得不好，星宿也不会帮助取得福祿威荣的。

彝族总共有五种主要的占法，就是八方位或十方位法（日法和方位）虎星占法（按月），十二生肖法（年、月、日法），二十八宿法，六十天周期法（或为十干法）。这五种方法要综合运用。此外还有十个刻刻、九个基洛等等。

总之，彝族星占集中在三个方面，这就是选择时日，确定

方位和确定星星和月亮的位置。这三者要做统一的处理。选定时日和确定方位也是星占，并不是与天上的太阳、月亮、星星无关。汉族用干支五行来算命和占卜，也几乎包括了人们生产和生活的一切方面。汉族的干支五行观念演变出一整套相当细致的方法，但从根本上说还是基于天体的运转。例如六壬式，就得根据天度，太阳躔什么宿，就该用什么月将，再行四课三传来判定凶吉。在原则上说，彝族的方法似乎与此相同，当然其占卜的手续和方法要简单一些。

星占学是唯心主义的，它没有任何科学依据，甚至毕摩自己也并不完全相信。因此，毕摩在占卜中就往往夹杂着主观的判断和意见，并不完全依照星占的理论。我们在美姑县调查时，曾听到有如下的一个故事。从前，有一个彝族青年，偶尔对邻村的一只长得很好的羊多看了几眼。后来这只羊丢了。邻村人以他对这只羊很有兴趣为依据，认为是他偷的。但青年认为自己是无辜的，因此就找毕摩来判断这个案子。毕摩根据平时对这个青年的了解，认为他不会偷，因而就让青年人举行赌咒仪式。这位青年爬上了高山，在那儿高声呼天喊地，请八方众神、天上诸星来为他作证。他整天不吃饭，在那儿祷告神灵。毕摩要他把一个烧红了的犁头提着走九步，如果不烫伤他的手的话，那就证明不是他偷的。青年人为了证明自己清白，答应这一安排。当犁头烧得通红，青年人正弯下身子去提它时，毕摩讲话了，说这犁头烧得很红很红，证明青年人心迹清白，受众神同意，不必提了。经过考验，证明这个青年是无罪的。他获得众星神的信任。由此可见，在彝族人民中，即使为了辨明自己无罪，也得呼天喊地，祈求众神，上高山表明心迹。也可看出，毕摩在占卜时还常常使用随机应变的手法。

今天，绝大多数彝族人民已经不再相信星占这种迷信了，向我们介绍彝族星占情况的老人也对它采取了批判的态度。但是，由于星占学是借助于天文历法的科学基础建立起来的伪科学，它包含着科学的内容，因此，我们必须采取科学的态度，“剔其糟粕，取其精华”。这样，才能使彝族群众一方面认识本民族的古老文化，另一方面也能有效地消除迷信观念的影响。

第三节 八方占和虎星占

八方占和虎星占是彝族常用的两种星占方法。这里仅介绍这两种占法的原理，不详细介绍它们是如何用于定吉凶的。

1. 八方占（或十方占）

本章第一节介绍了毕摩在进行送灵祭祀仪式时，要带上一个叫“勒沃”的法器（圆形的有八个角的圈圈）。刻于西昌和昭觉之间的岩面上的八方宝轮也属于这一类法器。在彝族古代火葬墓盖上普遍刻有这种八角形符号。可见彝族的八方概念是由来已久的。我们在第十章里已讨论了这八方或十方概念与彝族古老的太阳历的密切关系。现在要补充的是，在祭祀天地鬼神的仪式中，这个八方位观念所起的作用。

祭祀仪式进行时，毕摩有一定的进行路线（参图3.7），必须走遍全都用树枝插起来的道场的八个方位。全场分成八个部分，每一部分又分成八个小方位（关于天和地的方位，则以其它方式用符号表示）。这是由于在全天的神灵中，除天、地两方外，全都分布在这八个方位上。但八个方位的神都并不是全能的，他们本身还要受到制约。毕摩先要解除八方神自身的

制约，才能使八方神发挥作用。这就要作一些与神灵互通消息的仪式，让神灵们能服从毕摩的指挥。这就是在祭祀中，毕摩走八方、唸八方经咒的目的。当然，毕摩唸经还有为灵魂走到其岩穴去时打开一条最吉利道路的意义。做道场的日子是经过认真选择的。吉日要按照八方位法选择。它的选择原则是，只要在这一天太岁所处的方位不妨碍做道场就行。至于太岁其它的行为就不大去管了。因为这天八方神灵下来，太岁也是有所畏惧的。因而用八方位法选择日子，只要那天做道场，就不会对做道场的氏族或有关人畜有什么妨碍。

2. 虎星占（即“拉星占”）

八方位法的主要应用不在这方面，这将在下章详细讨论。但与八方位法密切相关的就是虎星法，即彝族所说的拉星法。虎是象征他们民族的标志。虎星法是八天一周，它们依次是：初一沃伦基，初二拉曲沃（白虎头），初三拉曲觉（白虎腰），初四拉曲西（白虎脚），初五捏捏克，初六洛尼沃（龙头），初七洛尼觉（龙腰），初八洛尼什（龙尾），初九又是沃伦基，初十拉曲沃，如此排到十五是洛尼沃。彝族把十六作为下半月的初一，称为依一，是洛尼什，依次轮转，到依十五是洛尼觉。但每个月初一又都是从沃伦基重新开始的，因此它是不连续的，仅在三十天一个月的周期中，排三轮再加六天，最后余下的洛尼觉和洛尼什就略掉了，下月再重新开始。在这八天中，拉曲沃（虎头）、拉曲觉（虎腰）和洛尼沃（龙头）、洛尼觉（虎腰）四天是好日子；沃伦基不是好日子；捏捏克做道场送鬼好，其它不好；拉曲西（虎脚）不太好，洛尼什也不太好（这两个日子不好的原因据说是虎脚踩到捏捏克、龙尾陷到沃伦基里去了）。因而从根本来说，不好的只是沃伦基和捏捏克。

从这个八天一轮的拉法，我们可以判定，“拉”是与“塔伯”处于对立地位的东西。沃伦基、捏捏克很难用一个相应的概念表达出来，它们是虎和龙身子的任何一部分都不能及的那两天，因此“塔伯”就可能毫无制约地行凶作恶。而当虎和龙的身子所及，日子就好了。虎脚和龙尾的日子不大好，可能是“强弩之末”，作用不大了。因而从本质上说，拉法是一种制约“塔伯”的力量在各个日期上的反映。

表11.1 虎 星 占

日序	“拉星名”	吉凶情况	日序	“拉星名”	凶吉情况
初一	沃伦基	凶	衣一	洛尼什	凶
初二	拉曲沃	吉	衣二	沃伦基	凶
初三	拉曲觉	吉	衣三	拉曲沃	凶
初四	拉曲西	差	衣四	拉曲觉	凶
初五	捏捏克	做道场好 其它不好	衣五	(残)	
初六	洛尼沃	吉	衣六		
初七	洛尼觉	吉	衣七		
初八	洛尼什	差	衣八	(缺)	
初九	沃伦基	凶	衣九	洛尼什	凶
初十	拉曲沃	凶	衣十	沃伦基	凶
十一	拉曲觉	吉	衣十一	拉曲沃	吉
十二	拉曲西	凶	衣十二	拉曲觉	吉
十三	捏捏克	(缺)	衣十三	拉曲西	凶
十四	洛尼沃	吉	衣十四	捏捏克	凶
十五	洛尼觉	吉	衣十五	洛尼沃	吉

表11·1引自吴奇曲比夫达的《年算书》。与以上星占学说的对比可以看出，二者既有相同的地方，也有差异。吴奇曲

比夫达也说不清存在差异的原因，只是说经文是祖传的东西，不能变动。但又指出，古时曾有一连三天吉日的推算方法。由此可见，吉日凶日的排列是任意的，没有科学根据的。

“拉”法在彝族推算吉凶日中具有某种神秘的意義。毕摩告诉我们，当问用“拉”法推算今天是什么日子时，既不能高声询问，也不能高声回答，要悄悄地问，悄悄地答。如果谁大声问，就不理他。这大约是一种古老的遗俗：害怕那个“塔伯”听到；或者某方神灵在制服“塔伯”时，要出其不意。这个遗俗说明，人们在请求帮助制服一个强大的敌手时，对敌手往往是保密的。

从本质上说，“拉”法与八方位法是相同的。但八方位法是根据“塔伯”的运动规律，推得它的动向和所在，然后再寻找避开它的办法。而“拉”法却是在人们有了支援时，寻找对“塔伯”进行斗争的办法。这两种方法在彝族选择吉日上是同时采用的。但方位法还有个方位问题（这将在下章详细讨论）。因而“八方位法”在内容上要比“拉”法丰富得多。

第四节 十二生肖占

十二生肖占法是彝族星占学中最基本的一种。它基本上是一种时间和方位统一的占法，主要用于判断吉凶，预防灾异。

1. 十二属相吉凶的规定。彝族传说：古代大神白天父的妈妈在蛇日生病了。于是，马上为她的病情占卦。这几天他家正在修房子，到这天也停止了。羊日给她治病，结果没有治好，在猴日死了。鸡日给死者洗脸。狗日去喊死者的亲戚来送丧。猪日死者火化了。鼠日那天白天父伤心，因此什么事也不干。

牛日继续修房子。虎日把房子修好了。所以，太岁最怕属虎。而到龙日这一轮又完了。因此留传下来的规矩就是：蛇日要防生病；马日修房子不吉利；羊日不能看病治病；猴日死人不吉利的；鸡日不能洗脸，也不能剃头等；狗日白天父出门是报丧，因而这天不能出门；猪日白天父烧死尸，当然是不吉利的日子；鼠日虽然没什么事，但也是不吉利的；虎日好；兔日不怎么好，因为这天白天父什么事也干不出来，很着急，但怀着希望。这个故事记载了用十二属相纪日定吉凶的基本框框，但并不完全。近代彝族对十二属相纪日定吉凶的法则还要详尽得多。例如，由于有狗日不能出门这条规矩，对于打猎、打仗、赶集以及探亲戚等等，就都认为是不吉的了。对于那些原来规定不大明确的部分，以后也就作了若干补充的规定。如兔龙两日不能结婚等等。

2. 以十二属相纪日纪月判断吉凶的规定。这里主要涉及来去和主客两个方面。来去都以家屋为准：去是离家；来是到家。在家为主，来家为客。其规定见下表。

表11.2 彝族十二属相月日禁忌表

鼠月	鼠日忌去	牛日忌来	兔日冲客	龙日冲主
牛月	牛日忌去	虎日忌来	龙日冲客	蛇日冲主
虎月	鼠日忌去	龙日忌来	蛇日冲客	马日冲主
兔月	鼠日忌去	马日忌来	马日冲客	羊日冲主
龙月	鼠日忌去	龙日忌来	羊日冲客	猴日冲主
蛇月	鼠日忌去	兔日忌来	猴日冲客	鸡日冲主
马月	马日忌去	鼠日忌来	鸡日冲客	狗日冲主
羊月	鼠日忌去	龙日忌来	狗日冲客	猪日冲主
猴月	猴日忌去	龙日忌来	猪日冲客	鼠日冲主

鸡月	牛日忌去	鼠日忌来	鼠日冲客	牛日冲主
狗月	羊日忌去	虎日忌来	牛日冲客	虎日冲主
猪月	兔日忌去	虎日忌来	虎日冲客	兔日冲主

从上表可以看到，在冲主、客日的排列上有一定的规则，即冲客日属与月属相差三位，冲主日属与月属相差四位，冲客日属与冲主日属相差一位。而在来去日属上就没有什么明显的规则，如忌去日属中有一半属鼠，忌来日属牛，鼠日只占两个，龙日却占四个。有些属相如鸡日既无忌去，也不忌来。这些反映了彝族固有的东西又加上了汉族的影响。在冲主、客日的有秩序的变化中，我们依稀看到那个公太岁的作用。如子月，坐于西北方向的公太岁，其尾会到西北，而头升到东方（因为太岁的身子占球一半），这样在与东方对应的兔龙日就有冲主冲客的情况。这是一种合乎规律的推理。但来、去、凶、吉的规定则仅仅是根据主观的臆念或者其它某种迷信的说法，并不具有推理的性质。

3. 以某种属不祥之兆而判断未来吉凶的占法。这里有两种情况：一种是按各自日属，列出诸种不祥之兆，并对其吉凶作判断。彝族所认为的不祥之兆有：青蛇入屋，野猫叫，红雀入屋，鸡乱鸣，狗爬屋顶，鸟粪溅身，猪牛难产，见蛇交尾，发现怪血，鼠子咬衣，毛虫成串，蚂蚁成群，不正常下雪，蜘蛛在户门结网等。但这些并不都预告凶事，有时可能是吉事。例如：狗爬屋顶在兔日就有财喜，在羊日则将破财；野猫叫在鼠日要死人，而在龙日就是见财喜；红雀入屋在鸡日要有人害伤寒病，但在龙日便是有人来求亲。这些规定在毕摩或苏臬们那里都是记得烂熟的。一旦出现什么先兆，他就能立即预言会出现什么结果。如果有严重灾异，他就会指出解法。比如，用几只

一定颜色的猪、羊、鸡来送神，就能禳除。但一般只要加以注意就行了。

另有一种情况是，如某一日属有某种不祥之物进屋，某几种属相的人有灾，而其余属相的人无碍。这里不考虑是什么样的不祥之物，只要是属于不吉祥之物就算。如以上所说各种就是。其规定见下表。

表11.3 不同属相者所犯禁忌表

鼠日	属羊狗龙者有灾	马日	属兔鸡者有灾
牛日	属羊狗龙者有灾	羊日	属马羊者有灾
虎日	属虎猴猪者有灾	猴日	属虎猪者有灾
兔日	属虎兔鸡者有灾	鸡	(缺)
龙日	属牛鸡猴者有灾	狗	属牛羊狗者有灾
蛇日	属虎猪者有灾	猪	属蛇猴虎者有灾

4. 鸦鸣占。彝族与汉族一样，也有鸦鸣占。值得注意的是，有每天时段的划分（第四章已作过介绍）。彝族的鸦鸣占可能就来源于汉族，也可能是受汉族的启发后作了归类整理。但无论属于何种情况，它还是具有自己的特点的。天亮时鸦叫，日属不同，吉凶也不一样。如子日天亮时鸦叫，有人来帮忙；卯日天亮时叫，是土司有命令下来；巳日天亮时叫，将有魂进屋。汉族的鸦鸣占一般不问日属，所占吉凶和发生的事件内容也很不相同。从这里可以看出，彝族把日属看成主要星占时，便一切都与日属有关了。

彝族的十二生肖占主要有上述四种。由于它与彝族日常生活关系密切，人们都普遍地关心自己的日、月属相，因而使用得极为普遍。

第五节 二十八宿星占和六十天周期占

毕摩手中都有一本星占书，译成汉名就是《年算书》。在《年算书》中，有一篇《天象吉凶书》，有时单列成册。它的作用主要就是选定吉日，查看疾病起因和检定方位。其中主要谈三个方面的内容：观看天象确定日子，六十天周期占法，确定某种意义的岁首。这就是他们选择吉日的主要依据。

由于月亮在 $27\frac{1}{3}$ 日中绕天一圈，即一个恒星月，所以大体上以二十八天为一周。月亮每天停留在某一星宿附近，并按月亮每日停留的星宿，起一个名称，这样就有日霍、日牛、日刻……等二十八宿的名称。当月亮行经每一宿时，是吉是凶都有规定，现列表于下。

表11.4 二十八宿吉凶表

宿序	宿名	吉凶	宿序	宿名	吉凶	宿序	宿名	吉凶	宿序	宿名	吉凶
1	日霍	好	8	薄布	不好	15	塔目	结婚修房好	22	乌 恼	一般
2	日牛	好	9	郎嘎	好	16	赤库	好	23	乌 黑	一般
3	日刻	凶	10	色巴	好	17	赫局	放羊好	24	乌斯督	不好
4	日觉	好	11	色玛	不好	18	基瓦	不好	25	乌斯玛	不好
5	日罕	好	12	色铁	不好	19	基洛	不好	26	目 色	不好
6	日目	不好	13	姆叶	好	20	基觉	好	27	折 出	好
7	沙巴	吉	14	勒克	做道场好	21	基日	好	28	折 波	好

关于这二十八日的吉凶，说法也不一样，大约是出自不同的师传。由于都无科学根据，很难说哪种说法属于正统。例如：徐盖棠等的调查认为，六、七、十、十一、十五、十六、二十、二十一、二十七、二十八这十天为吉日；但王连和同志的调查则是以“塔伯”为首的另一系统，以日姆为凶日而沙巴为吉日。我们的调查资料是第九日郎嘎为吉日，王连和同志的调查也为吉日，但徐盖棠的调查不算吉日。

从各种有关资料的分析可以发现，几乎一致认为第三日即日刻那天是凶日。日刻就是天蝎座 α ，汉名心宿二，是颗著名的亮红星。我们曾问过为什么这天凶？他们都说日刻是颗大红星，凶得不得了。而参宿四也是红星，这一天也是凶日。他们说火星是红星，也是凶星，见到火星就要打仗。因此他们有一个似乎不言而喻的观念，即红星代表凶，而其它的凶日是怎样决定的，那就说不清楚了。前面曾提到他们看天上星星选择吉利的方位时，是看哪一方的星星呈“青色”，且既亮又多，那便是吉方。从这一点看来，似乎“青色”的星代表吉。从天是青气形成，地是红色气形成的理论看，这是与他们的宇宙观念相协调的。

关于七月八日左右的天象观测，罗哈古候告诉我们（这可能并不准确），要看月亮到底哪一天与日星（即豹星）重合，最好是看豹腰或豹脚比较可靠。那就要延到七月十一、十二日左右。他还描述了具体的观察方法，说：“星星看来与月亮成一线。可以看到星星抢到月亮前面去。”（实际上是月亮在运行）从这里可以看到，即使到现在，彝族中还有观测月亮与天蝎座诸星相重合以校订月亮在二十八宿中方位的习惯。这一天的月亮方位定下来以后，还要与另外两个纪日周期发生关系，

以此预言这年的收成、气候和吉凶。其中一个就是月亮进入豹星前最后一个猪日（实即农历六月中的最后一个猪日），这一天是叫做“局”。如果这一天出太阳，那么今年就不下雪；如果这一天下雨，冬天就要下雪；如果雨下得大，那么冬天雪也要下得大。另一些彝族地区则不以七月看月亮与豹星的方位，而是以农历正月七、八日看与昴星的方位。其作用与意义是相同的。七月为火把节后的第一个月，正月为星回节后的第一个月，都与彝族太阳历的新年有关。这个观测法与汉族流行的正月初七、初八看昴星团或以其它什么星测一年气候的方法很有点相似。

彝族还有以木星运动变化来预报一年气候和收成的方法。若木星在二十八宿中正常运行，则天气正常；若偏北或偏南，就将有水旱灾害。除了属猪的“局”日外，还需要确定一个周期的起点，这就是月亮进入豹星以前的第一个蛇日（即农历六月中的最后一个蛇日）。由这个蛇日起，每十天算一轮。即由蛇日到虎日，称为一轮。下一轮就从兔日起算到鼠日……。经六轮，又回到蛇日开头。这样就有六组十天的周期，合计六十日。这就是彝族的六十日周期。它与汉族干支纪日一样，只是没有干的名称。这六十天的一周，称为“格戈伏”。它也有吉凶规定。口诀曰：什尼什局姆尼什局（蛇日、马日犯忌），约尼鸟尼那典（羊日、猴日吉利），娃尼哦苦克捏苦恼（鸡日犯口，狗日犯黑），侮尼什焦害捏什恼（猪日犯死、鼠日犯黑蛇），牛尼拉尼那典（牛日虎日吉）。顺此轮转。因此这六组吉凶判语就相当于天干，很容易看出存在一个十天的周期。十天中有四个吉日，两日犯忌，两日犯口犯黑，两日犯蛇。大约吉日是凡事都吉，因而没有细分。而占卜主要是为了看有无必要做道场，因而吉日就不必再细分了。

彝族主要星占法如上。这里再举例综合分析一下选择日子的办法。这就是将二十八宿占以及六十天周期占中的旬日占、虎星占和十二生肖占四种综合起来考虑。例如，要考虑1981年5月8日，农历辛酉年四月初八日（属狗）的吉凶。由于这天月亮在基瓦，即二十八宿周的第十八天，为凶日；又因是初八日，按“拉”法为洛尼什（龙尾），不吉；然后按六十周期法，从去年六月底的猪日到今年三月底共九个月，算二百七十天，过了四个半“给戈伏”。因而四月初八在第五个“给戈伏”内，去掉猪日为旬首、鸡日为旬首、羊日为旬首的三十天，那么，该日（狗日）可能在蛇日为旬首的旬内，也可能在兔日为旬首的旬内。在以蛇日为旬首的旬内时，狗日犯黑。在以兔日为旬首的旬内时，狗日犯黑蛇，都不吉。因此这个日子坏得很，三样都坏，干什么都不好。如果相连两个旬的狗日为一吉一凶，那么就得仔细算日子了，要查出狗日到底在哪个旬内。即使最后一个为吉日，但由于前两个是凶日，所以这天也不怎么好。在徐盖棠《雷波小凉山之傈民》一书中，也举了一个推算的例子。它较为简单明白，现摘录于下：查得七月二十七日为蛇日。若问八月初三日是否吉，其推算如下：初三日在“拉”法中为白虎腰日（即拉曲觉）为吉日。该日在二十八宿内为“日目”，是好日子，吉日。由此两点可定初三是吉日。但它在蛇旬为第六日（是年七月为小月二十九天）狗日，犯黑。因此说，八月初三日除犯黑外，其余都好。

第六节 彝族星占学的特点

与汉族相比较，彝族星占学在结构上有如下几个特点。

在宇宙观念上，汉族往往将地上的伟大人物或帝王将相与天上星宿联系在一起，彝族完全没有这种情况。他们只认为天上众星有神灵的作用，可以接受人们的呼请，也可以暗示某种事件。仅此而已。因为彝族宇宙观念中并没有天上统治人间的观念。即使后来也受到汉族的影响，在群众中把天看得很神秘，可是在其固有星占领域中并未表示出这种改变的趋向。

在占卜内容上，彝族星占带有朴素的原始星占性质。彝族星占的主要目的是问鬼，即找出扰乱他们生活、生产的邪恶势力，并且通过做道场的仪式阻止它，避开它，或者击败它。一般并不祈求更多的奢望。而汉族在避开或击败邪恶外，还要祈求较多的福祐。例如汉族占卜中，寻求功名、官禄、财富等等。而彝族只简单地祈求能否去干什么，能不能砌房子、打猎、放羊等等。

其次，彝族星占学中判定吉凶的依据常带有经验性质，很少要概括什么复杂的理论，这与汉族有很大差别。例如，彝族过大年，即过十月年（每年阴历12月份前后）要选定一个吉日。选定吉日的一项主要内容，就是要避开仇家的吉日。即对哪一家为吉，对与之有仇的另一家就应当不吉，因而造成了吉日各有不同的说法。另外彝族今年选定猴日过年，猴日被称为是吉日，但若正好过年时家族中死了人，或主要人物等等，那么在今后若干年内的过年日就不能再选猴日。而在汉族的占法中，出现这种情况就要寻求某种解释，即找到某种原因，而不使推理上说不通。可见，彝族星占学本身是较为简单的。

星占学本身并不仅仅意味着直接观测星星来预报吉凶，而往往都是采用转变了的形式，即体现在时间和空间上。彝族星占的结构正说明了这一点。

另外，彝族星占学除前面所介绍的五种外，也还有一些其它不甚明确的占法，如前面我们提到的十个刻刻，九个基洛等。十个刻刻据说是按五行分公母，即水公、水母、火公、火母、木公、木母、铁公、铁母、土公、土母。如属鼠的那一年还要加上五行的公母来确定那一年怎么样。五行分公母正好就是十个，而有了十个刻刻，这显然是藏族的影响。因而他们只知道有这种说法，但并不详细知道怎样来算。要指出的是，彝族有五行（就是金、木、水、火、土），但没有以铁代金。而十个刻刻中的五行，却以铁代金。这就更加清楚地说明，它是从藏族传来的。

九个基洛，即巴士嘎维基洛（美女神），尼兹诺基洛（黑鬼），毛士锡基洛（天神），达乌士锡基洛（地神），布尼莫去基洛（白蜘蛛神），阿普阿萨基洛（猪福神），基洛（羊神），斯奥图特基洛（译不出）和毛觉特基洛（译不出）。九个基洛的推算方法有一种或几种基洛，可能是保护神，因为与人的命宫有关（命宫详下章）。如果夫妻之间的基洛不合，即有矛盾，夫妻就会吵架；又如某人身上有巴士嘎维基洛，他就会常交桃花运，即女的爱他；如果某人身上有尼兹诺基洛，这个人就不大正派。因此，基洛神是决定人的秉赋或性格的。至于人生在什么宫，就会有什么基洛，这也要以方位来定。据说，人生下来那天，他魂灵就受到某种力量的支配。如果生的这天碰上什么基洛，他就有什么基洛。如果碰不到，就没有基洛。但一般不会碰不到。如鸡年一般该得三种基洛，但还要看日子。关于基洛的概念，有点象西方星占学中的东西，即它是指赋予人以某种秉性的某个神灵。

小 结

星占本身不是科学，但在星占活动中却引用了大量的天文知识。本章介绍彝族星占的目的，就是试图从星占的迷信活动中，分析出所包含的天文学内容。彝族星占除包含恒星知识以外，还包含有各种形式的纪日周期，从而也可间接地看出它所使用的历法性质。

第十二章

彝族八卦

前面两章多次提到过彝族的八方观念。彝族也有八卦，但与汉族八卦不一样，它带有彝族天文学的特色。彝族的八卦与他们的八方观念有联系，甚至可以说是在八方观念的基础上形成的。只是八方观念是从现实生活中产生，而八卦概念带有理论色彩。后来，由于汉族的文化影响，彝族八卦和汉族八卦有了许多相似之处。我们这里所引用的材料主要是根据彝族中还留存着的若干关于八卦的传说和一些文物资料。从它们与彝族的历法、宇宙观念、星占学关系密切，而缺少汉族八卦的义理部分来看，我们认为，彝族八卦是从彝族天文学的基础上建立起来的。因此，我们也就仅从天文学的角度来进行探讨。

第一节 彝族八卦简介

古彝文著作《宇宙人文论》和《西南彝志》中介绍的彝族八卦，明显地受到了汉族八卦的影响，但也保留着彝族八卦的固有特性。它们所描述的彝族八卦的结构，可用表12.1表示。其中卦位是卦名所处的方位，卦序是各卦名在系统中的阴阳属

性和次序，卦象表示各卦的物象。

表12.1 《宇宙人文论》和《西南彝志》中的彝族八卦

卦名	暖	哺	且	舍	鲁	朵	哼	哈
卦位	南	北	东	西	东北	西南	东南	西北
卦序	父	母	中男	中女	长男	长女	少男	少女
卦象	火	水	木	金	山	土	石	禾

上表包含如下几个明显的事实：

1. 在卦序上代表父母的暖哺两卦，在卦象上不代表天和地，而是代表火和水，其卦位分别在南方（火），北方（水）。

2. 在卦序上代表中男、中女的且和舍，分居东方和西方，卦象是木和金。

3. 卦序上是长男、长女的鲁和朵，居东北和西南，卦象表示山和土。

4. 少男、少女表示哼哈二卦，哼代表石居东南，哈象禾居西北。

5. 卦序以父母，长、中、少男和长、中、少女表示，意味着在彝族八卦中也分阴阳。

6. 卦象中除石、禾、山外，都以五行表示。

从以上六点看来，彝族八卦的结构与汉族八卦相似，汉族八卦也主要是由卦位、卦序和卦象构成的。读者一定会注意到，上表中没有给出各卦的符号，即卦画。在汉族八卦中，卦画是用乾三连、坤六断、震仰盂、艮复碗、离中虚、坎中满、兑上缺、巽下断这八个三字句来表示的。表中没有给出卦画，是因为还不知道彝族的卦画是什么。按《西南彝志》和《宇宙

人文论》，其卦画如下图所示：

☰ ☷ ☳ ☱ ☵ ☲ ☴ ☶
 暖 哺 鲁 朵 舍 且 哈 哼
 乾 坤 震 巽 坎 离 艮 兑

下行是汉族八卦对应的卦名，因此：

7. 彝族八卦的卦画是什么，是否如《宇宙人文论》上给出的那样，尚不明确。

为了深入分析彝族八卦，有必要对汉族和彝族的两种八卦进行对比。为了使读者有一个系统的概念，这里首先简要地介绍一下汉族的八卦结构。

汉族八卦分先天八卦和后天八卦。所谓先天八卦，据说是伏羲氏制作的，其结构如表12.2。据后人研究，先天八卦是按图12.2得出来的。

表12.2 先天八卦的结构

卦画	☰	☷	☳	☱	☵	☲	☴	☶
卦名	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
卦位	南	北	东北	西南	西	东	西北	东南
卦序	父	母	长男	长女	中男	中女	少男	少女
卦象	天	地	雷	风	水	火	山	泽

后天八卦的卦画、卦象与先天八卦一样，但卦位和次序则大不一样。

在这里，首先要讨论的是卦序问题。从先天八卦来说，应是乾兑离震属阳部四卦，而巽坎艮坤为阴部四卦。但后来易家

图12.1 先天八卦(由太极生两仪,两仪生四象,四象生八卦)

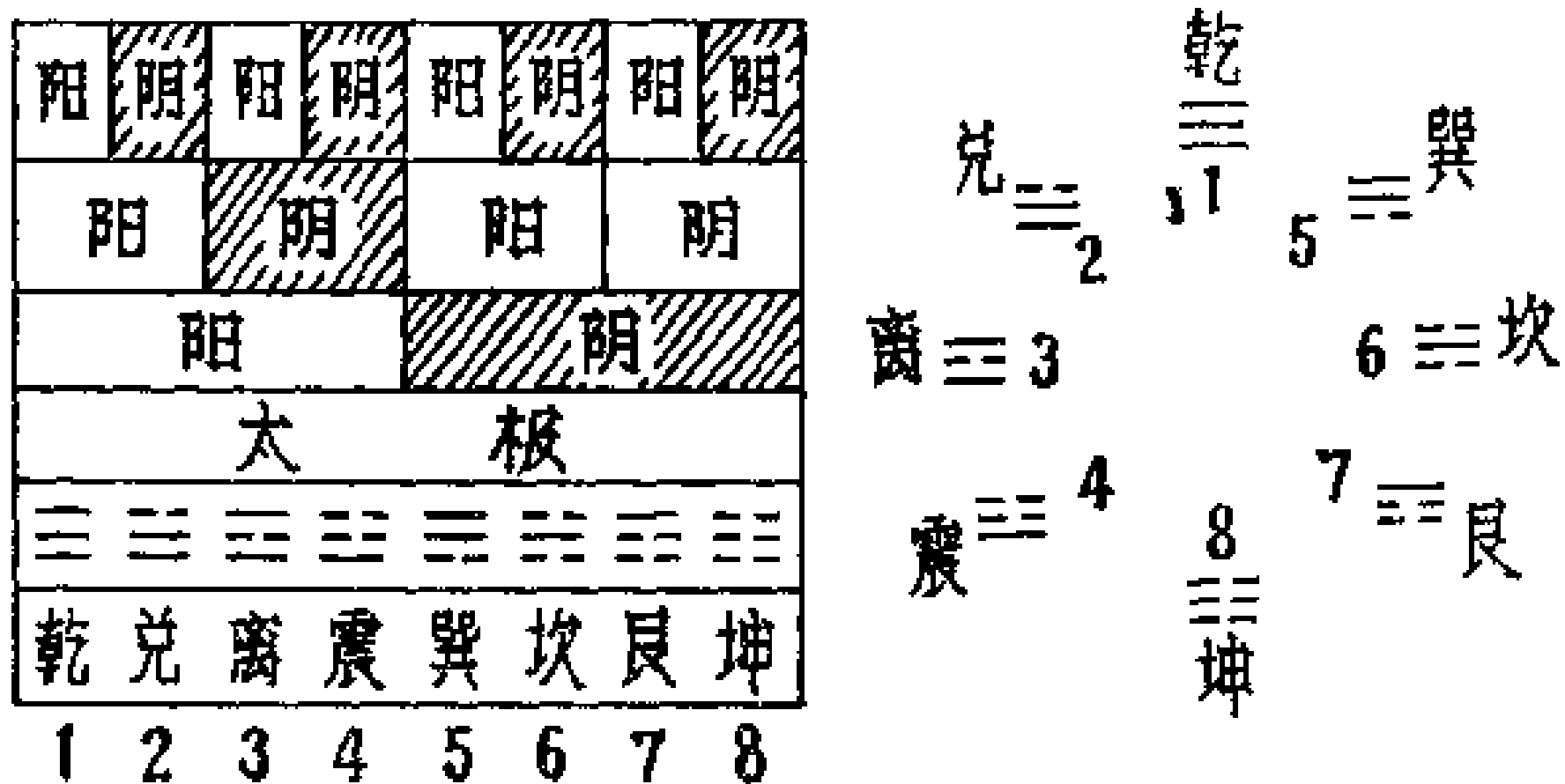


表12.3 后天八卦结构

卦画	☰	☷	☳	☴	☵	☲	☶	☱
卦名	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
卦象	天	地	雷	风	水	火	山	泽
卦位	西北	西南	东	东南	北	南	东北	西
卦序	父	母	长男	长女	中男	中女	少男	少女

认为,乾和坤是父母卦,父母相交生了六个子女。从坤卦(☷)说,有乾(☰)一索而得长男震。就是乾与坤交,坤卦的最下一卦画(称为初爻)由阴性的卦画(--)变成阳性的卦画(—),而产生(☳)震卦。乾二索而得中男坎,就是坤卦中间的一爻,由原来阴爻变为阳爻,而产生(☵)坎卦。乾三索而得少男艮,即坤的上爻由阴爻变为阳爻,而产生艮卦。从乾卦说,就有坤一索而得长女巽卦,即由(☷)变为(☴),乾卦的初

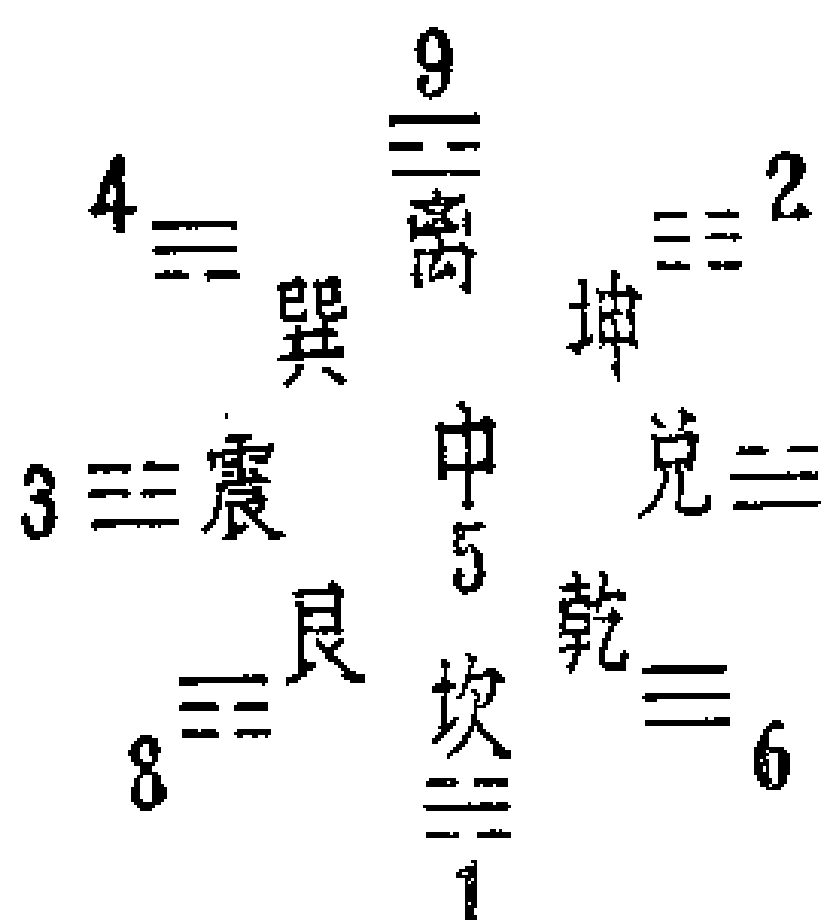


图12.2 后天八卦方位及次序

爻由阳变阴而产生。坤二索而得中女离（☲），坤三索而得少女兑（☱）。这样就形成了父母和长中少男和长中少女的卦序。有一个简单的判定法则：凡是男卦、卦画的总数（不论长画短画，一笔一数）为奇数，而女卦的卦画总数是偶数，即奇阳偶阴。这是一种很有秩序的排列，这个排列简单而规整，表明了八卦中父母子女的关系，因而无论先天、后天卦都采用这个卦序。然而从先天卦产生的图示说来，其阴阳次序却应是如图12.1（a）中那样的情况，即兑离震各为少中长男，而艮坎巽各为少中长女。

次说卦位。先天卦的卦位是乾南坤北，离东坎西，震东北，巽西南，艮西北，兑东南，是根据乾坤定位，雷风相薄，山泽通气，水火不相射的原则定的。后人解释是“乾合于离，配日而居；坤合于坎，配月而居”（荀爽注《易象传》）。所以乾居南方火位，坤居北方水位。这样一定下来，就有了图12.1（b）的先天卦位。但后天卦位却是根据三行三列幻方图，所谓“洛书”（一说河图，即截九履一，三七为腰，二四为肩，六八为足，五居中央）而定的。因而有图12.2中的后天卦位图。但有一点值得注意，即先天卦是根据卦序中四对男女两卦相对冲的方式排列，而后天卦方位的排列，也有一句话，即“出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮”，即从正东日出之方起，顺时针方向

旋转，历东、南、西、北，到东北。

再说卦象，表12.2和表12.3所列只是一种典型的象。此外每一卦还代表许多象，例如，乾代表天，代表父，代表王，又代表生、清等等。坤代表地，又代表母、王妃、小人、鬼、浊等等。但要注意的是，乾代表金，坤代表土，震代表木，巽亦代表木，坎代表水，离代表火，艮亦代表土，兑亦代表金，这即是汉族八卦与五行的对应。

在说明了汉族八卦的大致情况之后，我们再来看彝族的八卦，并将这两种卦的结构作比较，就容易看出两者间虽大体相似，但又有许多不同。这些不同并不是无关宏旨的，这只要将表12.1和表12.2、表12.3参较一下就可以看清楚了。

1.从卦序上看，彝族爻哺二卦是父母卦，汉族乾坤二卦为父母卦，因而乾与爻、坤与哺可以对应起来。彝族且舍二卦为中男、中女，应与汉族先天卦中坎离二卦分别对应，但这在方位上有困难，因为彝族卦是且在东，舍在西，汉族卦则正好相反。彝族长男长女二卦分别是鲁和朵，汉族长男长女二卦是震和巽，两者方位与汉族先天卦相同。彝族少男少女二卦分别是啍和哈，汉族是艮和兑，两者亦可对应，但与且舍坎离的对应一样，方位上亦有困难。

2.从卦位上来看，彝族八卦与汉族后天八卦完全不对应。彝族卦是按男女卦对冲的方法来排列的，这种排列虽与先天卦比较对应，但仍有且舍与坎离、啍哈与艮兑在性别上正好相反，方位也不同。因为汉族中女在东，中男在西，少男在西北，少女在东南；而彝族则中男在东，中女在西，少男在西北，少女在东南。

3.从卦象上看，彝族八卦不涉及天、地、风、雷、泽五

种卦象，只涉及水、火、山。且认为天地产生之后才产生暖哺，暖表火，哺表水。汉族中男、中女的坎离二卦代表水、火。彝族鲁山朵土，汉族后天八卦正是鲁所居东北方位为艮卦为山，西南为坤卦表地表土，好似与后天可对应。实际上从前两条可看出，鲁朵二卦在卦序和卦位上完全与艮、坤不相干。

《宇宙人文论》上还说到啍卦代表木，哈卦代表金，汉族后天八卦，确是东南为巽为木，西北为乾为舍，但彝族八卦中，东南的啍和西北的哈在卦序上不能与巽和乾对应，因此彝族的卦象与汉族的卦象不能对应。

从上述三条可以看出，彝族八卦的结构与汉族先天八卦结构基本相同，而与后天八卦基本不同，单就卦位与卦象考察也不能一致。而与先天八卦不相同处，是彝族且舍啍哈四卦的性别，与汉族的离坎艮兑相反。但如果考虑到先天八卦的一些历史情况，这个矛盾是不难解决的。

先天八卦据说是伏羲氏创作的。但据一些学者们考证，认为是北宋初或五代末年由道士们流传出来的。在这之前，只有后天八卦，因而各卦男女的解释，都服从了后天卦，即前述乾坤二卦相索而来。后来先天卦流行之时，也就接受了这种解释。但看来这是不对的。因为解释先天卦产生的图式，应是离兑为男卦，而坎艮为女卦。同时，由先天卦位图（图12.1（b））可以看出，兑离震三卦位于东方，东方正是太阳升起的地方，代表阳。而巽坎艮三卦位于西方，西方正是日落的地方，代表阴。汉族的一些占式，如盾甲式或九宫式，也规定东半为阳，西半为阴。如盾甲式中讲：“由冬至到夏至为阳，由夏至到冬至为阴。”从八方位与时间配合的关系来看（见图12.3），就是东半为阳西半为阴。阴阳不但与方位结构有关，也与时序结构有

图12.3 八方与八节
南

东南	立夏	夏至	立秋	西南
东	春分		秋分	西
东北	立春	冬至	立冬	西北

北

的差别。当然，这个差别实际上无关紧要。首先，卦象的解释是多种多样的，天、地、风、雷、山、泽、水、火也只是一种象征性的说明。其次，从五行来说，南方火，北方水，东方木，西方金，土在四角，两者也基本一致。在彝族晚期的文献中也说，有了暖哺且舍后，又产生了五行，因而使五行配上了八卦。所以彝族的卦象是用五行配上的。

根据上面的分析，可知彝族八卦与汉族先天八卦基本一致。

第二节 八卦与宇宙概念

在彝族文献中，有着相当严密的八卦理论。我们将根据有关资料，来探索一下彝族八卦的产生和发展。在《宇宙人文论》中，八卦产生的基本程序如下：

1. 由清气和浊气形成天地，天地发展后，产生太阳和月亮。太阳月亮发出光辉，不停地运行。又继续变化，先产生暖哺，又产生且舍，暖为父，哺为母，且为子，舍为女，掌管大地四方的转动，一人管一方。

2. 暖哺产生后，五行随着产生。随着清浊二气的变动，从

关，因而可以认为彝族八卦中各卦的性别，更符合真正的先天卦各卦的性别。不过，这里还存在着彝族八卦和先天八卦在卦序上的

四方漫到中央，金木水火土门门产生。它们各有本源，各主一方。五行中的木主东方，金主西方，火主南方，水主北方，土主中央。从此，万物和会动的生命出现。

3. 暖哺产生又继续演变，宇宙的四角又起了变化，八方随着形成，即有了暖哺且舍鲁朵啍哈。这是天地福禄的根本。暖为父主南方，哺为母主北方，且为子主东方，舍为女主西方。宇宙四角起变化，变到东北方由鲁子来管，变到西南方由朵女来管，变到东南方由啍子来管，变到西北方由哈女来管。

4. 哺变化生水，北方成了大海；暖变化生火，南方火位居高；且变化生木，东方有大片森林；舍变化生金，西方金源充沛；鲁变成高山；朵变成平地；哈变化又生金；啍变化又生木（《西南彝志》上哈为禾，啍为石）。

从《宇宙人文论》中摘出来的这四步演变，可以看出卦象是由五行产生后形成的。因此，虽有八卦，但只有五种物质。山和土及平地，其实只是一种。因而彝族八卦的卦象就只是配上五行。这可能是受了汉族文化的影响。在彝族固有的宇宙观念中，他们将八卦发展为十方，而不是九方（因而中央的概念并不明确）。他们将“十二兽”发展成为“格戈伏”的六十天周期时，也没有利用五这个数。但其对五行的叙述则与汉族完全一致。汉族八卦中的天、地、风、雷、山、泽、水、火在彝族八卦中根本没有反映，而且卦象在汉族八卦结构中有重要意义。彝族八卦则不然。可见彝族八卦是本民族固有的东西。图12.4为近现代在云南和四川彝族地区所使用的八卦历盘。图中共列出六圈，实际上是由两个盘叠合而成。最内圈一般是不注明日数的，实际是表示入地与上天的逢九逢十的日子。所谓上盘，或活动盘，是图12.4所示历盘的二三两圈（由内向外数）。

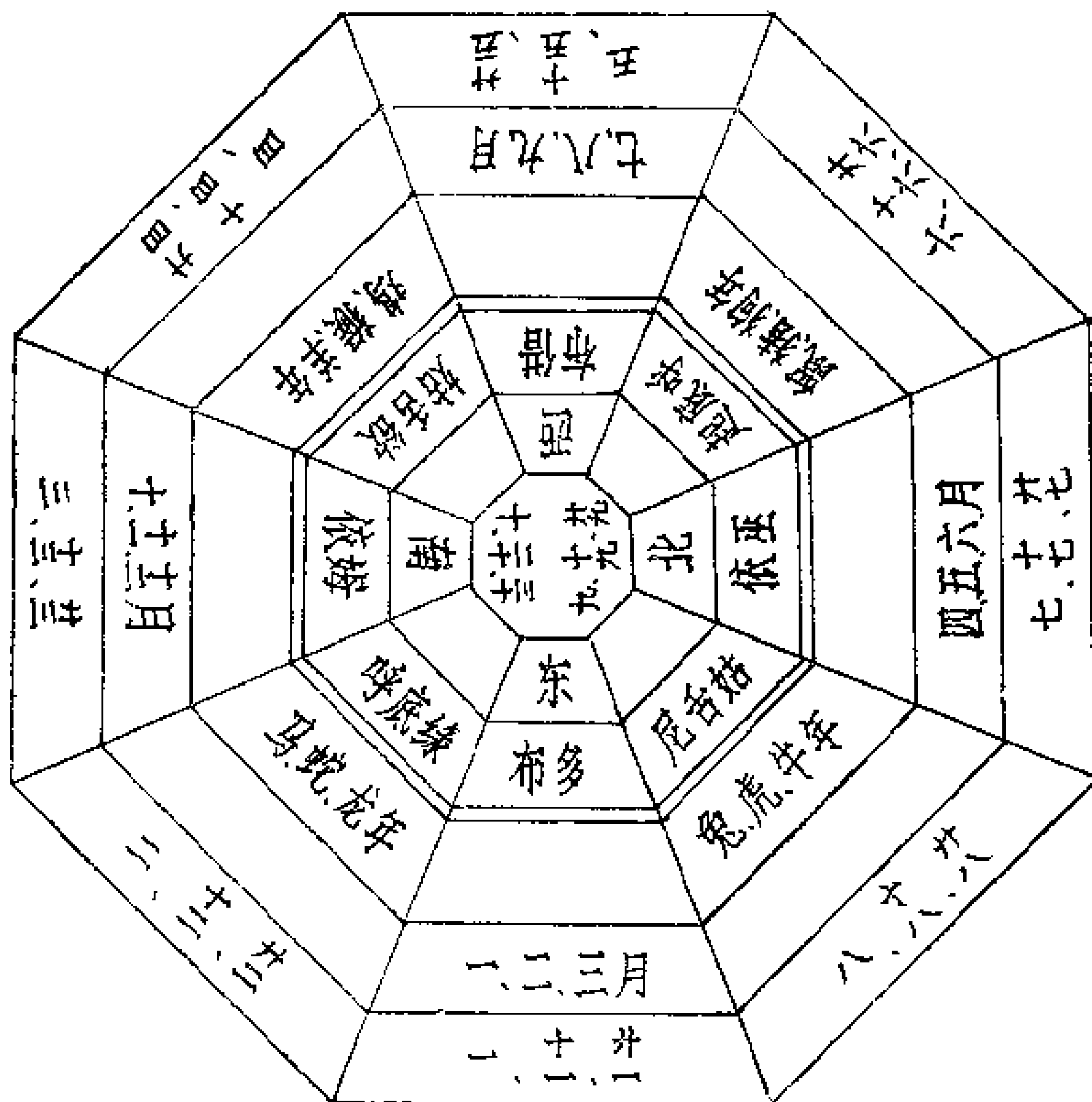


图12.4 彝族八卦历盘（上盘为八方
八卦图，下盘为五鬼五方图）

第二圈列了汉族方位名称，第三圈是对应的彝族方位名称。下盘或定盘，是图12.4中的四、五、六圈，四圈是年的名称，按十二属相排出，分布在四隅方位。第五圈则按数序排出月的名称，分布于四正方位。第六圈，即最外圈，按数序排出各日，在八方分布。

这个盘的用处，就是根据日子和方位的对应来选择吉日和吉方的，方法是将上盘的方位，对应于选定的日子，看年的方位或月的方位是吉或凶。或者选定方位对准年或月，看其它两

个时间对应的方位是吉或凶。如要选择每月进行的事，如起房子，或出外远行，那么取什么方位动土或出门，就要看年、日方位的吉凶来作判断。历盘本身并无吉凶的意义，它只是用来选择年月日和方位的对应情况的工具。要知吉凶，还要与前章所述各种方位和日月吉凶的规定配合起来作出判断。

关于年月日和方位的对应，即时间观念与空间观念的对应，在任何民族的早期都存在过。比如把日出的方向定为东方，日落的方向定为西方。出现某一种值得注意的事件，往往将方位和时间联系着记录下来，作为某种经验留存在记忆中，最后成为关于吉凶的一般规定。历盘就是根据这种观念建立起来的。可以肯定的是，正是八方位和八时段的概念，成了彝族八卦形成的基础。

在彝族传统的文化上，普遍采用八角形，各种器物图案大多喜欢做成八角的形式。图12.5所示的云南路南县彝族方巾和

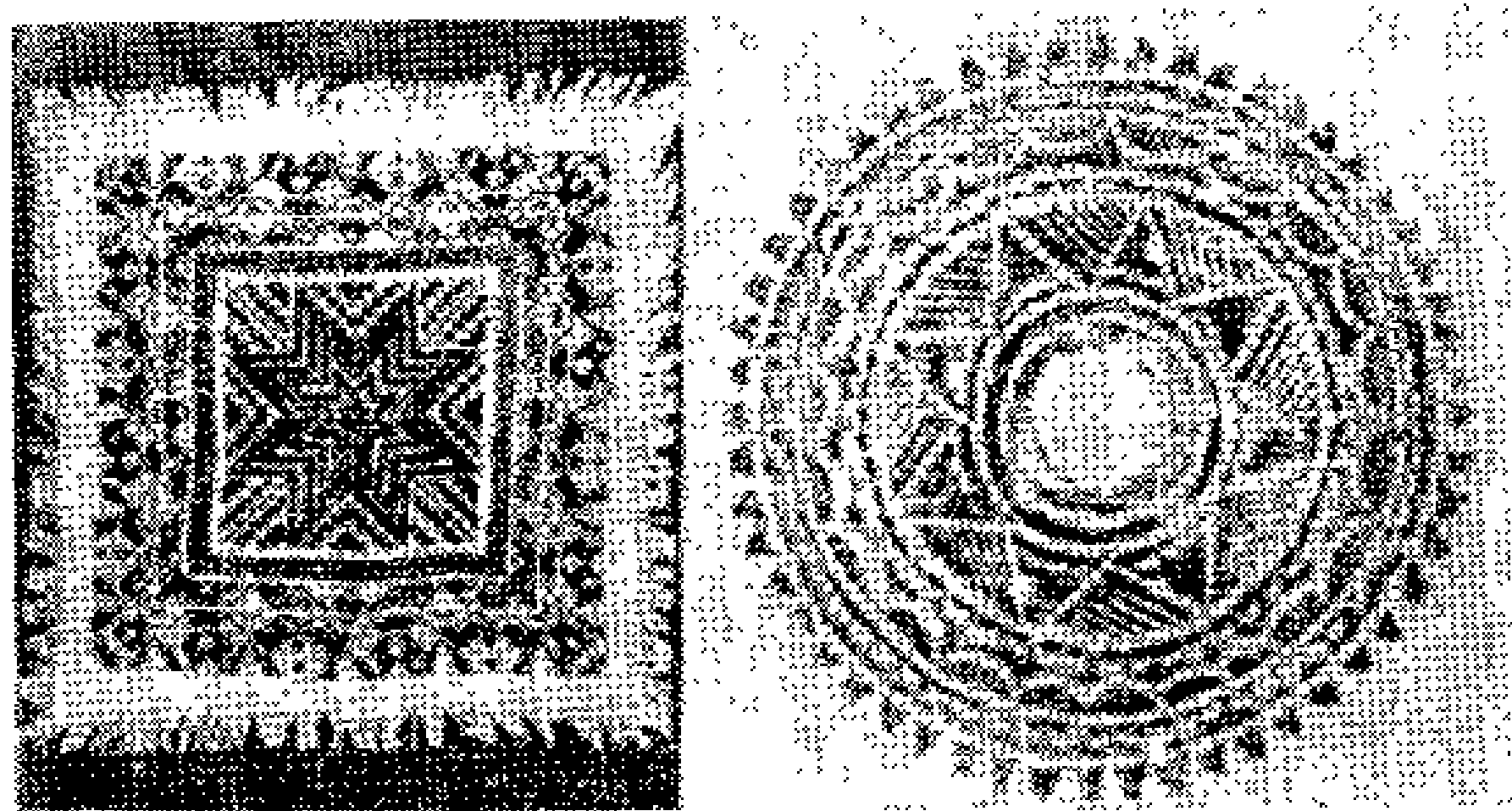


图12.5 云南路南县彝族方巾和四川凉山喜德县彝族银器都有八角形图案

四川凉山喜德县彝族银器图案，就是这种八角形的代表。彝族大多流行火葬，其骨灰罐的四周，往往都喜欢饰以十二属相的图形，这无疑地反映出十二属相纪日与彝族人民日常生活的密切关系。更有趣的是，在每一个骨灰罐中，都要装入一个八角形金属片。西昌北山出土的南诏时期的若干火葬墓墓标，也都刻有八角形的图案（见图12.6）。由这些事实可以看出，八角形在古代彝族人心中，决不仅仅是一种民族的爱好，而是肯定地有着宗教方面的意义。他们祈求死者的灵魂能够得到神的保佑。另一个有趣的例证是近年来在凉山昭觉县湾长沟发现的南诏时代的线刻岩画，其中有一尊菩萨就是手托八方宝轮的图象（见图12.7）。可见这八方轮有着无比的法力。毕摩作法时所用的法器——“勒沃”，实际也就是这样的一个八角圆轮。

就八角圆轮的形状看，并没有明确地表示八个方位，也不知其代表什么意义。然而有一点是明显的：这是一种神秘的象征性的符号，是用来象征某种东西及其结构的，是概念化的东西。八卦本身就是一种抽象的概念。汉族八卦的符号有点象图

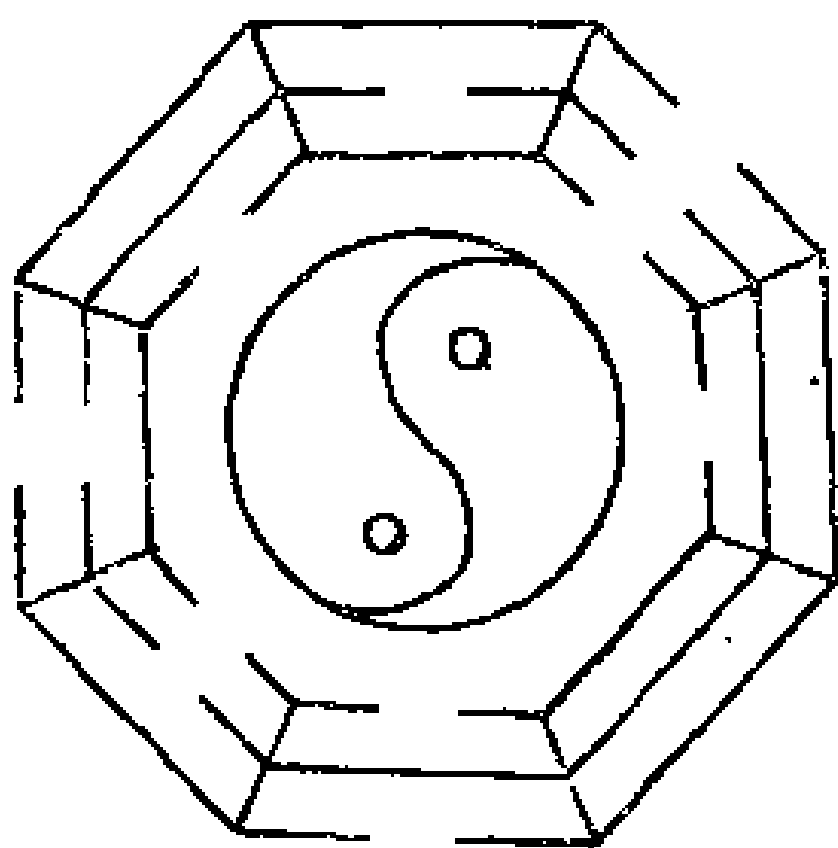


图12.8 汉族八卦图

12.4的历盘式样，外层是八卦符，内层是太极图。有时则是一个北斗星，如图12.8那样。这两种图式都是符号，它们反映了与八方或八种事物有联系的内容，同时也反映了一定的结构。我们认为，八角圆轮就是彝族的八卦图形，它与汉族八卦图形不同，正说明彝族八卦和汉族八卦不是同源。

传说中的八角圆轮有很大法力，我们前面说过可用它来呼天喊地，叫太阳，吼月亮，召唤八方众神和八方星星来保佑福祿，助长威荣，驱赶恶鬼。汉族八卦虽然在功能上要丰富一些，但汉族的道士也常常身穿八卦衣，头戴八卦巾，手持八卦盘来召唤六丁六甲、天兵神将，驱妖捉怪，同样具有法器的功能。当然汉族八卦还用来说明天地宇宙的哲学观念，有相当精密的理论。但彝族八方观念也是一种说明宇宙结构的理论，也是一种时空观。后来汉族八卦发展到九宫及太乙诸式，彝族则发展为十方。汉族发展为重卦，彝族则没有。然而，彝族的八角圆轮与汉族八卦在功能上大体上是一致的。

就八卦的结构说，应由卦序、卦位、卦象和卦画组成。彝族八卦和汉族八卦的卦序都由父母长中少子女构成。汉族八卦图上，由于以一长画两短画的卦画排列起来，再加上适当的解释，人们一看便知其卦序结构。而彝族的这个八角圆轮既无说明文字，又无示意的符号，当然不能一目了然地说明其卦序结构。但它采取圆轮的形式本身，却深刻地反映了卦序结构的内容，因为它具有转动的性能，八角圆轮确实具有旋转的含义。它的转动，一方面在空间中实现，即以八个方位作标志；一方面则在时间中实现，或以八节作标志，或以八天、八月、八年作标志，即以八个单位时间作标志。这种在时间中实现的转动，就蕴含着白昼和黑夜，暑夏和寒冬，月亮由暗到明，由圆到缺，等等，可能构成阴和阳概念的内容，从而八角圆轮也就体现了卦序结构的意义。它在空间中的实现，是因为要以八方作标志，自然也就蕴涵了方位结构。但方位中东方部分和西方部分，也蕴涵着阴阳的概念。因而八角圆轮不仅表示了卦序上的结构，也表示了卦位的结构。至于卦象结构，无论是彝族的

八角圆轮还是汉族的八卦图，都没有明确直接的表示，但由于卦画事先的定义，如☰为天，☷为地，使人们一看便知其卦象。而八角圆轮的八个尖形是一样的，无所分辨，所以很难判明其卦象结构。

从以上的分析来看，彝族八角圆轮与汉族八卦图都具有象征符号的特性，有同样的功能，具有根本上一致的结构。因此，我们可以判断八角圆轮就是彝族八卦的一种表征，也就是彝族当时的八卦图。如果是这样，那就表明彝族八卦已经有了自己固定的表现形态。

我们说彝族八卦的基础是宇宙八方观念，除了以八方历盘和八角圆轮作为根据以外，还应考虑八卦本身。

八卦在结构上最主要的是卦位，即卦的方位。先天卦与后天卦主要区别就是各卦所处的方位不同。卦象则不如卦位那样重要。彝族八卦的卦象都是用五行来表征。由于五行的方位排列十分明确，所以用八个尖角来表示八卦就行了。因一旦假定其中某个尖角的方位，从五行的固定排列即可知其卦象，也由此可知其余各卦的卦象。而彝族的卦序是与方位、时间相联系的，东半部各卦是阳，西半部各卦为阴，按图12.1（b）的次序，只要确定一卦的方位，就立即可知所有各卦的卦序。但汉族的八卦就没有这么容易，必须通过卦画才能看出卦序。

我们认为，卦画虽是八卦概念的主要标志，但八卦概念的基础应是八方和十月太阳历等与人们生产生活有关的东西。八卦的起源很可能与十月太阳历的十个月有关，这个问题留待本章最后一节作专门讨论。如果撇开实践的基础，认为古人纯从抽象的符号推演出八卦，或者纯粹先验地规定出某种符号的排列，这些看法都是不符合客观实际的。八卦起始的萌芽阶段，

也许几种概念是独立发展的，后来才被人们总结发展成为完善的八卦概念。但我们要强调指出，八个方位和与之相联系的八个时段的观念是产生八卦的主要基础。因而，彝族的八卦概念是与他们的宇宙概念相联系的。

第三节 八卦与历法

现在在四川彝族地区通行农历，但与汉族农历的最大差别就是一年的头一个月不一定是虎月，而可能是马羊猴鸡各月（随地区而不同）。这个差别，据懂得历法的彝族老人说，是因为开始用汉族历法时，由于不知道有闰月，也不知道哪个月后该闰，常常弄错，往往将闰月另算一个属相。例如，汉族五月属马，闰五月还是属马，但彝族开始不清楚，把闰五月算成了羊月，这样整个属相就弄乱了，后来各地根据自己情况作了调整，因而正月属相各地就互不相同了。这是一个重要的差别，它反映了彝族历史上有过一次重要的历法改革，即由彝族原来施行的历法，改变成和汉族相同的历法。我们在第九章里说到彝族在相当长的时间里曾有过他们自己的阴阳历，并介绍了它的形态。在第六章里介绍了他们的太阳历。这里，我们就彝族八卦与其历法的关系作些分析，以便说明彝族八卦的更为深刻的天文学内容。

在第十一章中，我们介绍过“拉”法。“拉”法明显地是八天一轮，与八方轮的八方有密切关系。值得注意的是，拉法中引用了虎和龙两种动物形态。我们知道，哀牢山彝族供祖先神灵的葫芦，其所靠龛壁上，左边写一个彝文虎字，右边写一个彝文龙字。虎代表葫芦里的男祖先伏羲，龙代表女祖先女娲。

可见彝族认为他们的祖先不单是伏羲，还有女娲。这里有什么渊源关系，当然无法肯定。但是拉法以八天为周期，而这八天又分布于虎和龙两种动物形象上，至少反映了这两种事物之间有某种内在的关系。前面说过，“拉”星与“塔伯”是对立的，“拉”星能制服塔伯的凶残，但它自身也要受时间空间的限制，也只能按日在八方位上轮转。从这里可以看出，彝族以拉法纪日，可以照顾到与八方位的配合，也与某种原始信仰发生联系，但与年月更长时间周期历法的配合有困难，而且与十二兽也没有适当的配合关系，因此这不可能形成一种历法，而只能按阴阳历排列在一月内计算吉日。但是拉法的存在告诉我们，彝族曾经存在过拉法纪日的时期，说明彝族曾经试图直接用方位和历法作简单的对应。

在彝族地区影响最大，运用最久的是十二兽历。就是将十二天、十二月等作一个单位时间的周期，它与八方位没有直接关系。彝族固有的太阳历是一年为十个月，每月三十六天，正是三个属相周。如果用三个属相周，即一个月作为一计时单位，那么一年就是三十个属相周。如果用八卦来计月，则每逢三个属相周，在八方位上进一位，转一圈不足一年，还差两个月，即六个属相周。可见二者配合有困难，必须设法补充两个方位。也许正是为了配合起见又加了天上和地下两个方位，使八卦立体化起来。这样就更切近于彝族的宇宙图式。

彝族太阳历为一年十个月，这与他们十方位的宇宙概念是相对应的。同时，彝族有十二兽纪日的久远历史，自然要取三轮三十六天为一个时间单位，而不取三十天为一个单位，这样一年就正好安排为十个月。汉族以三十天为一个月，以十二个月为一年，这是以回归年与朔望月相配的结果。事实上，古人

为了农业生产的需要，要求得到比较准确的农时节令，这就必须十分注重太阳的运动，而节气与月相的变化是无关的。彝族各地区月的属相名称的混乱，正是阴阳历为后来才移植到彝族地区的证据。在此之前，他们则行用自己的十月太阳历。

十二兽历具有悠久的历史。由于对自然界缺少认识，古代各民族都有自己的星占学。而星占学的一个主要内容便是选择吉日和吉方，所以就自然会将表示时间的历法与表示方位的八卦联系起来。这对古人并不困难，因为在他们的观念中，时间与方位是连在一起的。开始时，八卦主要用于记日子，也记月和记年。后来才将三者结合起来，并根据不同的需要，作了一些改进。

古代彝族对于年的概念是相当明确的，他们将一年划分为两半，以两个著名的节日——火把节和星回节作标志。至于彝族的年，确实与八卦有过联系，这就是流传下来的“八方年”的纪年周期。它表明，彝族的八卦一度用来纪年，或者曾将八卦用作历法的工具。

“八方之年”就是按八个方位排年份，即布多年（东方年）、绿底呼年（东南方年）、依姆年（南方年）、欲舌姑年（西南方年）、布借年（西方年）、起底呼年（西北方年）、依巫年（北方年）、尼舌姑年（东北方年）。

八方年的排列与彝族的“戈忌”有关。据庄学本《雷波小凉山之俅民》记载，东方年时忌虎兔二日，东南方年时忌龙狗二日，南方年时忌猪蛇二日，西南方年时忌羊牛二日，西方年时忌猴鸡二日，西北方年时忌狗龙二日，北方年时忌马鼠二日，东北方年时忌牛羊二日。庄学本的调查报告曾提到，戈忌为共同忌日，按行年忌头尾二日不用。就是说，在现行年中的

起头日和最后一日为戈忌日，是共同的忌日。

八方纪年，十方位纪月，拉法纪日，都充分说明彝族古代的八卦与他们的历法有密切关系。保存至今的八卦历盘，既是看日子的历书，又是占星的工具。那么，从这些与历法相联系的情况中，能使我们对彝族八卦获得哪些认识呢？

首先，从八卦与纪时有关这一点，可以清楚地看到彝族的时间和空间观念是紧密相连的。所以，彝族的八卦不仅具有描述空间的作用，也具有描述时间的作用。这就使早先的八方观念更加深化了。特别是“八方之年”，大体上形成了八年为一周期的轮回，而“月”的建立，使其宇宙观念更进一步有了立体的模式，这都是彝族八卦的发展。有必要指出，彝族文献曾经提到五行，按理应有中间的概念，但是并没有，而是用了天和地两个具有立体性的概念，因此没有如汉族那样的“九宫”的说法。

其次，彝族八卦概念中的卦序结构，即各卦的阴阳属性，原是根据方位来排的。东半部属阳，西半部属阴。这用来描述太阳的周日运动，即白昼和黑夜，当日出到中午这一阶段为阳，下半阶段属阴，可能是很自然的。但用来描述更长的空间结构，就应有相当的时间阶段与之对应。在本节中，我们特别指明了彝族将年分为两半，并用火把节和星回节作标志，这样，就可能将年的上下两段区别开来，再给以阴阳的判定。例如，由星回节至火把节为阳，而由火把节至星回节为阴。虽然月貌的变化与太阳月无关，但彝族先民对月亮的圆缺变化还是很熟悉的。他们把从朔到月圆称为阳，从月圆到晦称为阴。太阳在天空照耀的白天视为阳，月亮在天空照耀的夜晚视为阴。所以说将时间周期和八卦联系起来，并不需要作什么特别的推理，

而是很自然的事。正因为如此，在彝族八卦中，才将东方的卦定为阳，西方的卦定为阴。

彝族八卦与时间的联系，即十二属相历法与描述宇宙八方的八卦相联系，使得八卦在结构上有了新的发展。毕摩们更加努力去探索它的应用，使之更为神秘化，只是没有象汉族那样向义理方面发展，也没有形成更高的概念。八卦的神秘性，仅仅停留在占卜的水平上，使“八”这个概念很突出。

我们现在再回到第二节的八方历盘上去。仔细分析一下这个历盘的下盘，就可以看到，年和日是按顺时针的方向，即是从东向南向西转的。在盘上，日的排法很清楚，一看就能明白；年的排法也很明显，因为彝族的十二属相排法与汉族完全一样。东南方位的龙蛇马年，接着西南方向的羊猴鸡年。但月的排法正好相反，为反时针方向，即由东向北，再向西转。如果彝族也和汉族一样，排在东方的一、二、三月是代表春季，南方的四、五、六月就代表夏季。但正相反，它排在北方。七、八、九月排在西方，十、十一、十二月排在南方。

彝族的这种认识，反映了古代人们对宇宙状况的一种看法。在汉族古代使用的式盘中，例如盾甲式式盘，使用起来也特别注意阳顺阴逆。盾甲式规定一年分为阴阳两半，从冬至到夏至为阳，从夏至到冬至为阴。使用盾甲式来占算时，要布六甲六仪，就是将甲子、甲寅等六个以甲起的干支对，加戊己庚辛壬癸六干按不同的方向排布。如果是阳局，即在冬至到夏至这一段时间，就顺布六甲，逆布六仪。如果是阴局，则要逆布六甲，顺布六仪。这种阳顺阴逆的思想，彝汉是相同的。彝族原先的太阳月是与阴阳无关的，但后来因施行皇帝颁布的历法，月就成为阴性了。因此，阴性的月在历盘上是逆布的。但

此处的逆布并不与彝族本来的认识相违背。因此，在现代彝族的历盘中，月的逆布或退行既反映了彝族古老的传统，也反映了一种卦序思想。

第四节 八卦与星占

彝族的星占，我们在前一章中大体上作了介绍。由于它主要是时间和方位的对应：吉日碰上吉方就大利；凶日碰上凶方就大凶；吉日碰上凶方或凶日碰上吉方有利有害。但这只是一般的说法。认真考究起来，彝族的占卜主要是为了避害，趋利还在其次。但其吉凶的判定主要依据于时日方位。这与汉族的星占基本一致。这样，彝族的占卜就几乎都与八方位有联系，也就是与八卦有联系。

彝族很早就有八索之占，于省吾在《周易尚氏学》序言中就提到这个八索之占，它应是很古老的。《左传》上就已提到“三坟、五典、八索、九丘”之说，但那里所说的八索是不是彝族的八索之法，我们不能确知，然而从彝族的八索之占可证明古代确实有过八索的占法和记录。现在彝族还保留着一种称为雷夫孜的占法，据汪宁生的说法^①，是毕摩取细竹和草秆一束，握于左手，右手随便分去一部分，看左手所余之数是奇是偶。如此共行三次，即可得三个数字。有时也可取一木片，以小刀随便刻一些划痕，再将本片截为三等分，看每一部分刻痕有多少，亦可得三个数字。然后根据三个数的先后，将奇偶排列，从而判断出行、婚丧、建筑、打仗等的吉凶。就是说，只要有一种方法，能够在实行简单的操作后，得出一个数，连续三次，得三个数，将这些数按先后排列。这些数本身并不重要，

重要的是数的奇偶性。所以最终排列的三个符号，每个符号只是奇偶两种符号中选一种，或奇，或偶。这样对于排在第一位的符号有两种可能，或奇，或偶，对于第二第三位符号也是如此。所以一共只有八种可能的排列。根据奇偶符号排列的不同，对所有八种情况事先列出可能的吉凶判词，当具体操作得出某种排列后，再来查给定的判词，就如同汉族的金钱课那样。这种占法的吉凶规定，雷波地区还有人记得（不一定准确）。我们用数字1代表奇，0代表偶，列有：

101 上上。打冤家必胜，打猎多获，婚姻良好等等。

001 上中。打冤家有胜利的希望，打猎有所获，婚姻较好等等。

010 中平。不分胜负，打猎难取大获，婚姻大体上过得去等等。

111 中平。胜则大胜，败则大败，必有胜败。可能打猎大猎物，否则人要受惊恐、小伤等。

110 中平。打冤家打猎皆不能达到预期目的。打猎即使有小获，人也不利。婚姻即使顺利也会有意外灾难。

000 中平。不分胜败，两方都有损伤。打猎难有所获。婚姻不理想。

011 下中。战斗不顺利，往往打败，打猎无获，婚姻不利等等。

100 下下。战必败，损失重。打猎无获人受伤。婚姻破败。

这种占法，虽然只是三个数的奇偶符号排列，但由三个奇偶符号排列成八个可能结果，就与八方位的八有了形式上的对应，这对彝族八卦的发展肯定会带来深刻的影响。这里虽然没有说到奇偶性符号是什么，但却产生了用两个符号排列三次，

就取得八这个数的结果。这很可能启发了人们去寻找两个确当的符号来表示八个方位。

我们暂时丢开雷夫孜占法，再来看看彝族怎样用八卦算命。汉族算命主要根据本人的八字，即年、月、日、时的干支。但彝族算命却不能只看本人的八字，还要看母亲的属相。根据母亲的属相，来判定被算者的命宫，然后根据本人命宫和母亲命宫相对应的情况，来确定命的好坏。当然还有更详细的算法。我们用一个例子说明于下。例如，被算者母亲属虎，而母亲生他时年龄为二十岁，那么按图12.9所示之十二属相按八

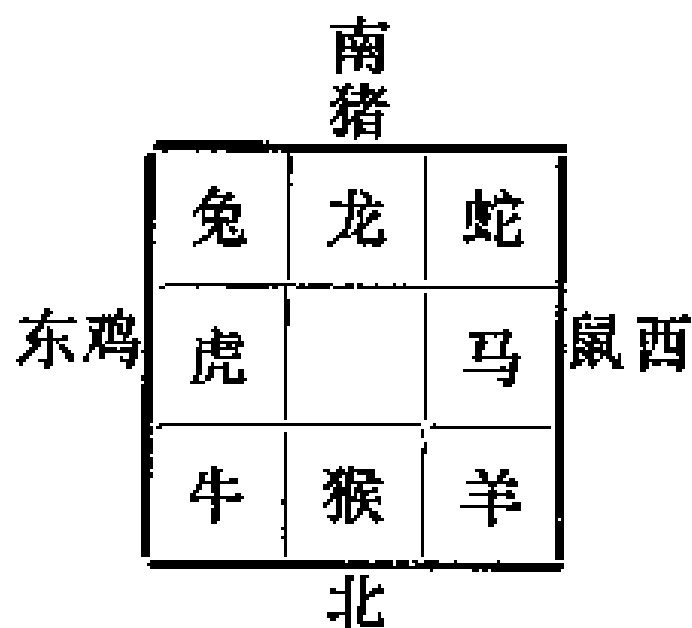


图12.9 十二属相按八卦分布图

卦分布图，知在东方。因规定女命按反时针方向排列（逆布），知母一岁命宫岁位为正东，二岁命宫岁位在东北，三岁命宫在北方……二十岁时，岁位在西北，由此知被算者生时命宫为西北。

若被算者为男性，现在二十四岁，那就由西北方算起，顺时针向（男命顺数），数到二十四为正西方。然后按本人岁位与母亲命宫方位（母亲生的那一年岁位）间的相互关系来定吉凶。这种相互关系有一套规定的名称。例如，南和北这两个岁位正相对冲，即二岁位碰面，称独木桥相遇，这就很不好。但毕竟有桥还可以过得去，只是有危险。若二岁位在西南和东北，也是对冲，但还是侧身相遇。叫森林遇，可以过得去。西北和东南这一对冲叫岩石遇，不怎么好。东西方位相遇叫陆地遇，比较宽广，无大碍，可以互相让步。但若与母亲岁位同在一方，叫断路遇，这就要引起特别注

意。当然毕摩们都有自己记熟的或备查的海底眼，他们依此即可以逐年算出人的命运。这里面不仅算年的方位，即岁位，也要考虑月和日的方位。实际上，将年、月、日的属相全都按上法使用，只是月、日方位主要用于算命时进行综合参考。例如本人岁位在东北，又是五日生的，如果五月属马，而马的方位在西，生日属鸡，鸡位在东，这个人又在东西方位相遇，是一陆地遇。按相冲或同在一位都不是好命，这叫做命性强。然而命强在陆地相遇，只要自己凡事容让，就是大吉大利。这样，又可用同样方法来算妻的方位，看二人方位如何，决定该不该结婚等。还可进一步根据现在年月日的方位，与自己的岁位、月位、日位对比来判定今年、今月、今日你有什么利或害。由此形成一套几乎可以推算一切吉凶的相当复杂的规则。总之，彝族算命规则是根据母亲生年岁位为本人的命宫，并以此为基准，参看本人属相，参看本人生月、日、时属相方位，作出一切可能的两两组合，进行比较，来定一个人的命运。这是纯粹的星占术。他们使用历盘的方位，则是将那个图12.9所示的十二属相按八方分布，也作一个八卦式的盘，加于图12.4所示的八卦历盘上，而且可以活动运转，根据男女性别不同而左转或右转，找出命星的方位，从而确定吉凶。而确定吉凶又有一套相当复杂的规则，除了毕摩外，很少有人知道。规则后面还有海底眼。熟练的毕摩一般不需要这个盘，而是凭记忆进行推算。但有一个奇怪的规定，就是在图12.9中，我们找不到狗属哪一个方位，原因据说是狗年不算，不知何故。

以上介绍可知，这是一套较为严密的占术，已经不是简单的经验记录，也不是一些简单的规定，而是有一套完整的规则。此外，对于命星还有一套消灾和补救的办法，如前面说过的消除

夫妻不和所举行的仪式。

彝族还用八卦历盘治病，这显然是一种巫术。其方法是，按病者生下时其母亲的岁位起算，再看病者的年龄，男顺时针数，女逆时针数，本年得某一方，由此查看得病之由来。如本年病人得西方，即为西方的鬼作祟，则不能吃白色的食物，且为白色东西所尅。治的方法是用白鸡、白山羊等送鬼。这可能与五行有关。五行西方属金，金色白。但东方与西方同。而北方则为黑色物所崇，北方水，水色黑。至于南方，认为是病者魂落到水的下流处，冲犯了水鬼。东北方为犯青色。西南方向，西北方向为黄红色物所崇，东南方亦同。黄红色不知何物。但看来这里是包含着五行颜色的考虑。这些事实说明，彝族古代曾用八卦治病，巫术驱鬼。彝族八卦并不注重作哲理的探讨，主要把它作为一种法术上使用的神器，因而与占星术的关系更为密切。

前面提到的雷夫孜法，人们认为与八卦的起源有关。八卦中的阳爻与阴爻只是古代巫师举行巫法时用来表示奇偶的符号，卦则是三个奇偶数的排列组合。但彝族八卦不单纯是由巫法产生出来，它的产生还与前而分析过的宇宙观念有关。只有这样的宇宙观念与巫法结合起来，才能形成完整的八卦概念。雷夫孜法的吉凶判定，如果只是一种任意的规定（这当然是不大可能的），那么它决不会超过人们对时日方位吉凶判定的信任。因为时日方位的吉凶判定总是与经验上的重大事件相联系，比如某一个突然发生的灾异，对其时日方位的纪录，常常在人们心目中留下深刻的印象，逐渐地形成一种经验的判据。而雷夫孜法的占卜，只有当它某一次占验，既重要，又准确，而后才能被当作经验。但这个经验被肯定，也还要与时日方位有

某种程度的符合。如果雷夫致法对吉凶的规定确有某种根据，那么其根据就必然会与时日方位占法有关。最后，还有一个三的问题，为什么不是一次取单数或双数，即奇偶数来占吉凶。也可能是两次取奇偶数得四种可能的情况，当然也可能取十六种，乃至取六十四种，即六次取奇偶数。它所以取三次，得八种可能结果，当然由于太少了不能决定多种情况，太多了对古代人太复杂，掌握不住。而八种情况不多不少，正好合适。可是如果在人们经验中不是已经有了八种情况的概念，单凭奇偶数推演出八种情况是很困难的。显然，这八种情况都与那个传统的八方观念有着直接的联系。

但是雷夫致法毕竟在古人心目中引起了神秘感。用两种符号组成八种不同的结果，实在有点奇妙。这使他们受到启示，本来纯粹是方位的观念，又与时间有了联系，再加上这种奇妙的巫法，八卦观念不但完整了，而且带上了神秘的色彩。由于奇偶数的参与，就有了用两个基本符号排列成八个符号组以及产生卦画的可能。

卦画是汉族八卦的主要标志，从卦画中几乎可以推出八卦的一切意义。奇怪的是最近讨论得很多的周原卜甲上的八卦（是六爻重卦，而不是三爻单卦），也不用一长一短的卦画，而是用奇偶数直接取做卦画。但也不是完全按照巫法得出的奇偶数。有些难写的数字就用笔画简单的同奇偶性数字代表，看来也在进一步简化^②。如果周原卜甲上的八卦符号就是当时通用的卦画，那么就是重卦出现，也还没有现在这样规整的一长一短的卦画。因此，这种规整的卦画可能还有另外的来源。当然不能因为没有规整的卦画，就不算八卦。

彝族八卦虽早就具有一定的形态，但没有看到规整的卦

画。要表示八卦，就只有那个八角圆轮。这是彝族的八卦。但这里有一个卦序、各卦的阴阳性与卦画的关系问题。一长一短的卦画本身具有阴阳的性质，一长画表示阳，两短画表示阴。那么卦的阴阳和男女性是这之后才有还是早就有了呢？用数字作卦画的周原卜甲说明，当时似乎还未考虑阴阳性别。不过我们觉得阴阳概念应当出现很早，不能排斥它是用作卦画的分别象征男女性器官的两个基本符号的看法。

我们认为，彝族早就有了八卦，而且具有卦位、卦序、卦象的结构。卦位结构是基本的，卦象结构则早先的材料缺乏，难以判断。但彝族八卦一直没有规整的卦画，这也许是因为彝族将他们的八卦广泛地运用于星占，而没有向义理方面发展所致。彝族八卦的基础是他们固有的宇宙观念，但也受八索之占、雷夫孜等巫法的深刻影响。至迟到唐代已有了稳定的形态，即八角圆轮。

第五节 彝族八卦的形成时代

近年来在周原卜骨中发现了八卦，证明至少在西周建立以前就有了八卦。据传统的观点，汉民族大致是在周代以后才由若干民族互相混合形成的。因此，那种认为八卦是汉族发明的观点，也就很难成立了。当然，汉族在继承了八卦的理论之后，对它作了修正和发展，使之成为一门很高深的哲学理论，这一成就是必须充分肯定的。现在的问题是，彝族八卦起源于何时？它与汉族的八卦有何种关系？

本章第一节就曾指出彝族八卦与汉族先天八卦（即伏羲八卦）的形态是基本一致的，而与后天八卦则相去甚远。如果彝

族八卦是受汉族影响而产生的，或者直接是从汉区学来的，则有很多问题在逻辑上是说不通的。

汉族古代有关八卦的文献很多，但北宋以前的八卦文献都是后天八卦。只是到了北宋以后，先天八卦才突然出现。因此，以往很多人都认为，先天八卦是宋代道士们创造出来的。根据这一情况，汉族八卦传入彝族的时间只可能在宋代以后。

宋代有无传入彝族的可能呢？虽说宋代与西南地区隔绝，但还是不断有民间交往。因此，不能排除在宋代传入的可能。但是，彝族的八方圆轮早在唐代就已经相当普遍，如果在宋代再向彝族传入八卦，就应该是一套较严密的八卦理论，而不应该是八卦本身，因为那时彝族已经有八卦了。如果有人认为彝族当时只有一个圆轮，只有八这个数目可以肯定，其它完全可能是吸收汉族的东西。如果是这样，那么彝族八卦应该更类同于汉族的形态，尤其应该具有作为八卦象征的卦画，可是彝族八卦恰恰缺少这个东西。只是在《宇宙人文论》的一幅图上，有一长划两短划的卦画，但那里同时出现了二十四方位。二十四方位是用卦来表示的，即乾、坤、艮、巽，乾西北，坤西南，艮东北，巽东南。这正是后天卦的卦位，与彝族先天卦不同。这明显地是后来引进的。

从历史上看，南诏文化在唐代显示着向汉文化看齐的趋势，也就是逐渐革除乌蛮故俗，完全接受较高的汉文化。当时南诏派到唐朝学习汉文化的人在千名以上，学成后回国的有好几百人。他们学习的正是儒家经典，《易经》也应是其中的主要课程。因而这是传入八卦的良机。但正是这个时候，彝族却通用八方圆轮，本民族的原始八卦已经符号化了。在南诏大规模向唐代学习汉文化的环境下，彝族却不学后天八卦，而偏偏

使用先天八卦，这是很令人深思的问题。即使元明以后，彝族已受到中央政权的直接统治，卦画也没有传入。因此，无论从文献还是从历史事实来看，彝族八卦都不是从汉族传进去的。

既然我们否定了彝族八卦是北宋以后从汉族传入的可能性，那么是不是汉代以前就已经传入了呢？汉代以前的八卦，重卦就很普遍，《左传》和《国语》即不乏其例，但彝族并没有重卦，因此，不可能是汉代以前传入的。

彝族八卦和汉族八卦的功能和结构基本一致，尤其是和先天八卦相接近。由这种现象的存在我们可以作这样一个推测，即八卦产生于远古时代，当八卦的原始形态一经出现，彝汉两族的先民就把它吸收了，并分别加以发展。这就是所谓的先天卦和后天卦。文王八卦为汉族所继承，并得到了充分的发展；伏羲八卦主要为氏羌先民所继承，成为古氏羌和彝族先民的传统文化。彝族的一些文物和文献资料，为我们提供了这方面的线索。而先天八卦突然在宋代出现，就有可能是从彝族的传统文化中间重新吸收的。

据彝族传说，他们最早的祖先是伏羲。南诏德化碑碑文开头就有这样一句话：“自羲皇以来”。彝族祭祖时，大门上悬挂的虎头瓢就代表伏羲。彝族奉虎为图腾，认伏羲为原始社会虎氏族的首领。这种对虎、对伏羲、对祖先的崇拜，一直流传到近代^③。彝族八卦具有先天卦形态，而在汉族古文献中，也确有伏羲作八卦的记载。可以设想，彝族先民在远古时代就已产生了八卦的原始形态，伏羲作先天八卦的传说不能完全看作虚言。

必须指出的是，不能把北宋后出现先天卦的现象看得太神秘。也不要因为先天卦出自道士们之手而觉得来路不正。世界

上各民族间的文化交流是相互的，你影响我，我也影响你。文化的传播也不象流水一样，全是由高向低流。一个民族在某个历史时期，总的说可能是后进的，但它的某些方面，某些部分则可能是先进的。因此，应该认为汉族的先天八卦是在宋代时从彝族地区传入的。我们认为，早在远古时代，彝族的原始八卦即已产生。第一章说过，伏羲也许并不是一个人，而是原始时代羌戎部落的名号，是集体的经验和智慧创造了八卦。这种原始八卦一直保留在远古羌戎的遗裔彝族中间，直到宋代，才传入汉区。这可能就是先天八卦的产生和发展过程。

第六节 八卦导源于十月太阳历

八卦在我国古代有很广泛的影响，它具有中华民族古代文化的传统特点。当它发展成为重爻并且每一爻都赋予了它特有的哲学意义之后，它的概念就弄得越来越复杂了。这种复杂而又高度抽象的数学哲学概念，使得许多想要了解它的人望而生畏。

据说，八卦是自然界和人类社会一切现象的最基本的根源，是自然界和人类社会变化规律的概括和总结。一切事物都将按八卦所总结出来的规律发展变化。可见八卦在古代哲学界的重要地位。

八卦的起源是很早的，既有伏羲八卦和文王八卦的记载，又有伏羲据河图而画八卦和大禹因洛出书而衍为畴的传说故事。近几年来，在周源又发掘出有关八卦的实物，证实文王时代确有八卦。由此不难推想，它的产生时代肯定还要早得多。夏和周的祖先都出自西羌，这说明八卦的起源可能与西羌的文化有关。

伏羲先天八卦和文王后天八卦在卦位的分配上是不同的，但它们基本的哲学概念和变化规律是一致的。这两种理论分别在《河图》和《洛书》中有所反映。先天八卦是八卦产生初期的原始面目，后天八卦可能在卦位上按理论发展的需要作了适当的修正。

八卦的结构和变化的理论是很抽象的。数千年来，有很多学者力图寻求它的科学原理，但最后只能在阴阳和五行的哲学概念上作些解释。而阴阳五行概念本身又是很抽象的，因此，那些解释仍然只是一种附会，而未能触及它起源的本质。八卦的起源很早；而远古先民所形成的概念应该都是很具体的，几乎不可能形成一种与具体事物缺乏联系的纯抽象的概念。

由于八卦是寻求自然界或者说天地宇宙变化规律的理论，它就必然要从自然界的变化中去寻求规律。因此，我们认为，八卦与历法有十分密切的关系，它所使用的数当与历法的周期有关。具体地说，无论是先天八卦还是后天八卦，它的十个数就是我国古代十月太阳历的十个月。所谓宇宙和自然界的变化规律，就是指四季的变化。原本是用它来推算月的，后来又将它推广，用来推算日和年。推算年月日的用处很多，算命仅是它的一个具体应用。事实上，古代有卦气之学，就是专门占卜四季变化规律的。这是八卦与历法有关的直接证据。

八卦为十月历的证据，只要对它的具体构造进行分析就可以看得很清楚了。下页图12.10是依据《易经·河图》画成的，白圈代表阳，黑圈代表阴。图分三层，里圈为一至四，外圈为六至九，五和十在中央。

《河图》说：“太阳居一面连九，少阴居二而连八，少阳居三而连七，太阴居四而连六。”撇开阴、阳、太、少的抽象理

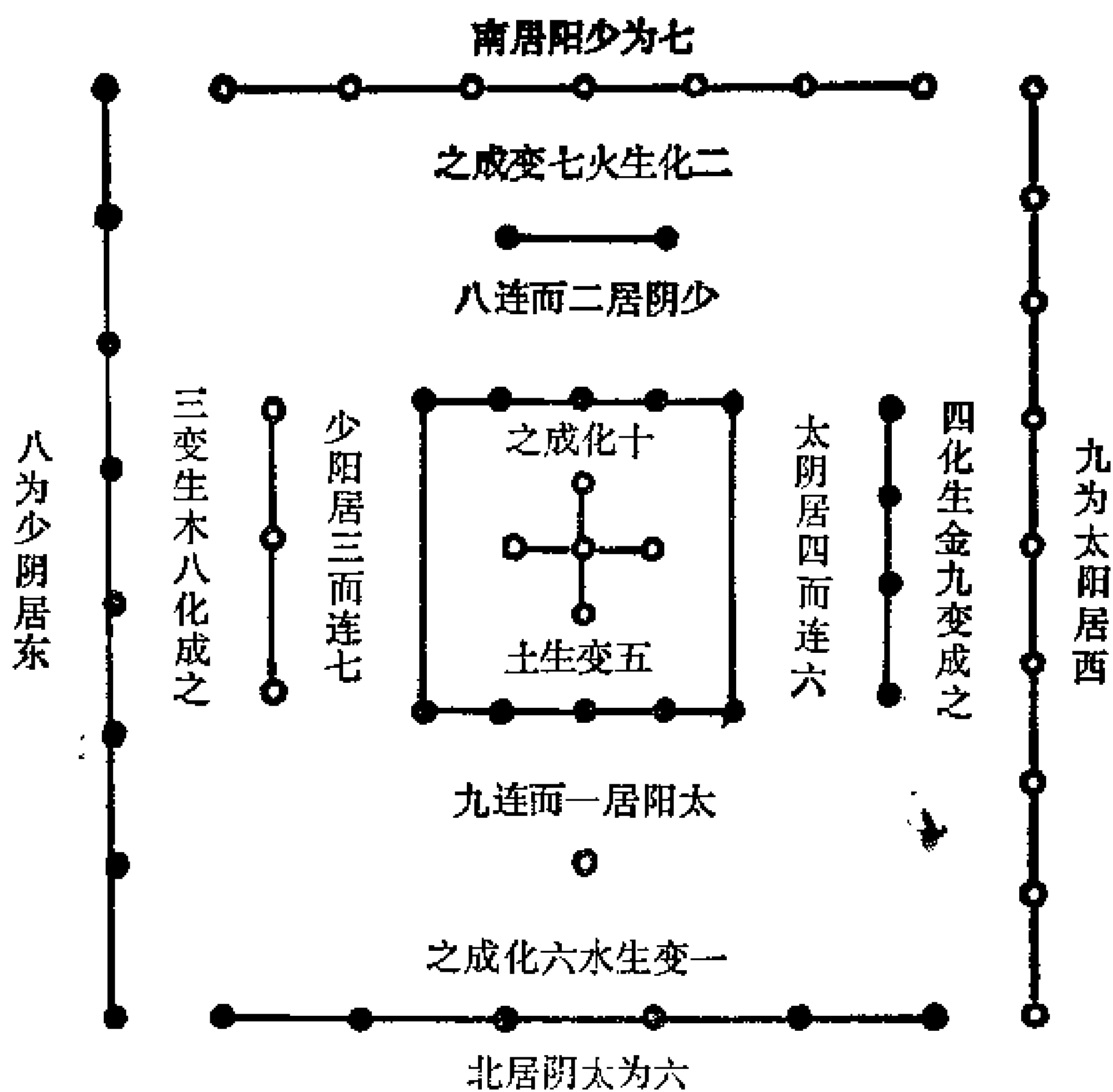


图12.10 《易经·河图》。（引自《宇宙人文论》。

《皇极世经序言》中也有类似的插图。）

论，剩下的就是一连九、二连八、三连七、四连六。在十月太阳历中，由于五月最热，十月最冷，自然就可以看出，一月与九月、二月与八月、三月与七月、四月与六月，在气温上是对称的。在这些对称的月内，平均气温是基本一致的。这就是“连”的科学意义。连就是同，就是相当。

《河图》还说：“一变生水六化成之，二化生火七变成之，三变生木八化成之，四化生金九变成之。”撇开五行的理

论，剩下的就是一变六、二变七、三变八、四变九。十月太阳历习惯地将一年分为两半，也可以称作一年两季。上半年为阳，下半年为阴。大年和小年位于阴阳两季的转折点。关于这一点，在彝族太阳历中可以看得很清楚。若以星回节后为正月，则火把节后就为六月。星回节与火把节正好相隔半年。这两个节都是年节，彝族人往往把它们称之为大年和小年。若从星回节后为正月起算，则火把节后为六月、七月等等，则六月、七月等也可以称之为下半年的一月、二月等等。对于一月与六月、二月与七月、三月与八月、四月与九月，在上半年转入下半年以后，它们在月序上实际是相对应的。它与印度历法中将一个月分为二半的纪日方法相类似。但在气温上并不相对称，在五月底的火把节时发生了由暖转寒的转折。一月较冷，而六月较热；四月较热，九月较冷；其它月份与此相应，出现了气温的变化。六、七、八、九月是一、二、三、四月与半年总月数五相加以后变化来的。上半年的一月变为下半年的六月；上半年的二月变为下年的七月。这就是变的科学意义。变就是转化。十也是五月和五月相加变化来的。在八卦中，五为阳，十为阴，就是这个道理。从历法上说，五月最热，变为十月以后，就成为最冷了。

由此可见，《河图》、《洛书》中的数，就是十月太阳历中的月序。只是十月历在汉族地区被遗忘以后，才不知道二者的关系，而成为抽象的理论了。

小 结

本章的重点在于讨论先天八卦和后天八卦的关系及其产生

时代,探讨八卦的起源。根据本章所提出的证据,彝族八卦是先天八卦,至少在唐代以前就有了。因此,它不可能是宋代道士编造出来的。较为合理的解释是,先天八卦一直存在于彝族地区,直到宋代,才由道士把彝族八卦介绍到汉族地区,这时汉族才开始了解到先天八卦的具体形式。由此可见,先天八卦和后天八卦的产生都是很早的。

我们认为,无论是先天八卦还是后天八卦,都是十月太阳历的一种表述形式。其意义在于解释一年十个月中气温变化的对应关系,以及前后两季月份变换的对应关系,并没有什么神秘和难以解释的地方。至于后人对于八卦所作的那些抽象的纯哲学理论方面的解释,那又是另一会事了。

注 释

①汪宁生《八卦起源》,《考古》1976.4。

②张正烺《考古学报》,1980.4。

③刘尧汉《彝族社会历史调查研究文集》,民族出版社,1980年版。

附 录

(一)

沙正才保存的《占莫特依》，彝文书名为《ꞑꞑꞑꞑꞑꞑ》。它实在是一本重要的彝族天文星占著作，其中也包含着丰富的历法知识。此书按文意又可译为《一切事物之起源》，具有《百科全书》的性质。凡是人们不懂的事物，它都可以作出解答。形容一个人聪明和知识渊博时，常常说“脑袋长得象占莫特依一样”，是无所不包无所不晓之意。由于此书与天文学的关系十分密切，我们在这里把它各节的内容作一简要介绍，供读者参考。

1. 从一个人出生之日的星座方位来判断这个人的命运。
2. 按得病的年、月和本人的命星推算病情凶吉。
3. 按得病之日和本人的年岁、出生日期推算病情凶吉。
4. 按十二属相记日推算病情凶吉。
5. 按十二属相记月的方法，从得病之月推算病情凶吉。
6. 按“库霍”来推算病情。库霍在人身内不停地移动，每日一处。病情的凶吉与得病之日库霍在人体所处的方位有关。
7. 按一个人的命星方位的变化来推算病情凶吉。每八年一周。
8. 按烧化尸骨时爆裂的情况判断一个人灵魂的凶吉。
9. 卜运气的方法。
10. 算丢失的东西何时能找回。

11. 算打雷的凶吉。
12. 依地震卜凶吉。
13. 以十二属相定过年日的凶吉。
14. 以十二属相算出生日的好坏。
15. 算失物的方位。
16. 以十二属相纪年算年成好坏。
17. 算灵魂在不在自己身边。
18. 公太岁、母太岁、子太岁的推算。
19. 算搬家、出门的日子好坏。
20. 算搬家的月份好坏。
21. 算出门的凶吉。
22. 二十八宿。
23. 接媳妇日子好坏的选择。

(二)

吴奇曲比（72岁，美姑巴普人。祖先为曲捏系统彝族著名的毕摩，曾任元罗罗宣威司的军师，他的后代一直是土司的属员。解放前本人也是在雷波土司杨家领薪水的。）保存的《年算书》、《日算书》和《乌鸦叫经》，也都是著名的彝族星占书。现将这三本书的主要内容介绍如下：

1. 《年算书》包括三部分内容：

（1）判断人们梦中之事的凶吉。

（2）选择各月出门日子的凶吉。

（3）各年出远门的凶吉，以十二属相纪年，十二年一轮，给出每年去四个方位不同的命运。

2. 《日算书》包括两项内容：

（1）推算每日月亮所在二十八宿的方位，来判断日子的好坏。其中包括有二十八宿的名称和推算月亮运动的周期和方法。

（2）另一种推算日子好坏的“拉（虎）法”，将一月分为上下两部分，各十五日，每日各有好坏。

3. 《乌鸦叫经》也可译为《猜乌鸦语经》，以十二属相为日的循环周期，分别给出每日各个时段遇到乌鸦叫时的凶吉祸福。有完整的时段划分。

(三)

为了便于读者阅读起见，引录《夏小正》经文如下。此处所引经文，主要依据夏纬瑛《夏小正经文校释》，仅标点有两处修正。

正月：启蛰；雁北乡；雉震响；鱼陟负冰；农纬厥耒；囿有见韭；时有俊风；寒日滌冻塗；田鼠出；农率均田；獭祭鱼；鹰则为鸮；采芸；鞠则见；初昏参中、斗柄县在下；柳穉；梅、杏、柰桃则华；缙缃；鸡桴粥。

二月：往躔黍埤；初俊羔；绥多女士；丁亥万用入学；祭鮪；荣堇；采繁；昆蚩；抵蚺；玄鸟来降；剥鲜；有鸣仓庚；荣芸；时有见穉。

三月：参则伏；掇桑；委扬；鼗则鸣；颁冰；采识；妾子始蚕；执养官事；祈麦实；越有小旱；田鼠化为鴽；拂桐芭；鸣鸮。

四月：昴则见；初昏南门正；鸣札；囿有见杏；鸣蜩；王苴秀；取荼；秀幽；越有大旱；执陟攻驹。

五月：参则见；浮游有殷；鸮则鸣；时有养日；乃衣；良蜩鸣；启灌蓝蓼；鸮为鹰；唐蜩鸣；初昏大火中；种黍；煮梅；蓄兰；叔麻；颁马。

六月：初昏斗柄正在上；煮桃；鹰始挚。

七月：秀藿苇；鼯子肇肆；湟潦生苹；爽死；苜秀；汉案户；寒蝉鸣；初昏织女正东乡；时有霖雨；灌荼；斗柄县在下则旦。

八月：剥瓜；玄校；剥枣；栗零；群鸟翔；辰则伏；鹿从；鸷为鼠；参中则旦。

九月：内火；遯鸿雁；陟玄鸟；熊、熊、豹、貉、鼯、鼯则穴；柴鞠；树麦；王始裘；辰系于日；雀入于海为蛤。

十月：豺祭兽；初昏南门见；黑鸟浴；时有养夜；玄雉入于淮为蜃；织女正北乡则旦。

十有一月：王狩、陈筋革；嗇人不从。

十有二月：鸣戈；玄驹贲；纳民算；虞人入梁；陨麋角。

(四)

《毛诗·豳风·七月篇》：

七月流火，九月授衣。一之日鬻发，二之日栗烈。无衣无褐，何以卒岁？三之日于耜，四之日举趾。同我妇子，馌彼南亩，田峻至喜。

七月流火，九月授衣。春日载阳，有鸣仓庚。女执懿筐，遵彼微行，爰求柔桑。春日迟迟，采繁祁祁。女心伤悲，殆及公子同归。

七月流火，八月萑苇。蚕月条桑，取彼斧斨。以伐远扬，猗彼女桑。七月鸣鸧，八月载绩。载玄载黄，我朱孔阳，为公子裳。

四月秀萋，五月鸣蜩。八月其穫，十月陨箨。一之日于貉，取彼狐狸，为公子裘。二之日其同，载缁武功。言私其豸，献豨于公。

五月斯螽动股，六月沙鸡振羽。七月在野，八月在宇，九月在户，十月蟋蟀，入我牀下。穹窒熏鼠，塞向墐户。嗟我妇子，日为改岁，入此室处。

六月食郁及薁，七月亨葵及菽。八月剥枣，十月穫稻，为此春酒，以介眉寿。七月食瓜，八月断壶，九月叔苴。采荼新樗，食我农夫。

九月筑场圃，十月纳禾稼。黍稷重穆，禾麻菽麦。嗟我农夫，我稼既同，上入执宫功。昼尔于茅，宵尔索綯。亟其乘

屋，其始播百谷。

二之日凿冰冲冲，三之日纳于凌阴。四之日其蚤，献羔祭韭。九月肃霜，十月涤场。朋酒斯饗，曰杀羔羊，跻彼公堂。称彼兕觥，万寿无疆。

(五)

本书定稿以后，我们继续注意搜集有关彝族十月历的文献。在本书中，我们已经介绍过在《傣傣族简志简史合编》中有关十月历的记载，之后我们又在《民族文化》1982年第四期上读到题为《傣傣族的自然历》的文章。它是作者亲临傣傣族聚居区作了实地调查后写成的，较详细地介绍了傣傣族十月历的内容，对于研究十月历的分布和起源有着较为重要的意义。

1983年5月，我们路过西昌时，凉山州博物馆的黄承宗同志给我们介绍说，解放初，他在四川省木里县俄亚公社参加纳西族的民主改革工作时，曾在该公社卡瓦村的格则瓦家亲自见到过一本用东巴文书写的历书，每年只有十个月。当时很不理解，现在回想起来，与彝族十月历几乎完全一样。解放前曾在西昌市基督教会学校任教、现已退休的朱玉宾先生也对我们说，解放前他就认识西昌县的一些毕摩，家住红木樑子的一位毕摩曾给他介绍过一种每年十个月每月36天的历法。他们的一月在农历的十一月。规定每月的初一日都是龙日，一个月三个属相周。多余的五至六天叫作过年日，这几天不以十二属相纪日。下年的一月一日仍以龙日开头。从朱玉宾先生那里，我们才第一次听到，原来在解放前，西昌县也有部分彝族地区行用十月历。以后，听说朱玉宾先生又从他早年搜集的一本清代彝文著作中找到了一篇载有彝族十月历的文献，他并准备将它译成汉文，进行研究。

1983年春，云南宁蒗县阿苏大岭等四位彝族同志对本县的彝族十月历作了专门的调查研究，并整理成文送交我们征求意见。5月，我们到宁蒗县做了复核工作，并与他们进行了讨论和研究。这份资料具有很重要的科学价值，比前人的调查又大大前进了一步。它与朱玉宾的介绍具有二处相同：新年在农历十一月，过年日不以十二属相纪日。这二点与前人的调查是不同的。但这并不是说，前人的调查结果不准确，它只是证实了在彝族中间，至少存在两种系统的十月历。宁蒗县的调查资料另外还有两点新的发现：四年一闰和用五行加公母来纪月。这种纪年方法的发现，是令人十分惊讶的。在此之前，我们就已经指出了十月历与中国古代阴阳五行的关系，不过那只是一种猜想和推理。现在直接发现了十月历确以五行配公母来纪月，也就等于找到了阴阳五行起源的直接证据。如果将这些资料与先秦文献中有关五行的记载作一对比，可以看出两者如出一辙。因此，其科学意义是很大的。现将阿苏大岭等人的文章摘录如下，供读者研究参考。

作者1983年10月

云南小凉山首次发现彝族太阳历

阿苏大岭（彝族）、马立三（彝族）

金古五斤（彝族）、彭强兴（彝族）

1982年，我们读了刘尧汉、陈久金、卢央三同志写的《论彝族太阳历》（中央民族学院学报，1982年第3期）和《世界

天文史上具有特色的彝族太阳历》(民族学报, 1982年第2期)以后,才知道彝族古代曾经普遍地使用过一年为十个月的历法,它不仅带有彝族古代文化的传统特点,而且具有十分重要的科学价值。因此,我们就考虑,这种历法在大凉山地区直到现在还有许多人懂得,我们小凉山的彝族有许多是从大凉山搬来的,也应该有人懂得这种历法。于是,宁蒗县委便决定在宁蒗彝族自治县进行一次天文历法调查。1983年1月22日至2月1日,在县委、县人民政府的主持下,召开了彝族天文历法座谈会,到会的有六名彝族毕摩、星占师,外加其他人员计十一人。在会议期间,便得到了彝族太阳历的有关线索,会后又访问了个别懂得彝族太阳历的人士,不但完全证实了在小凉山地区曾经存在过这种历法,而且获得了若干前人调查中尚未弄清的资料。我们认为,把这些资料介绍给大家,对于进一步弄清彝族太阳历的问题,将是有益的。

一、宁蒗县彝族太阳历调查资料

(1) 1983年1月5日,红桥公社大梨树大队二坪场小队的老星占师翁姆尼坡在宁蒗县天文座谈会上说:

我祖父和父亲都是星占师,熟悉彝族天文学,但在我六、七岁时,他们都先后去世了。我的天文知识是向凉山州盐源县左所区黑彝星占师补余万伙学习的。当时补余万伙曾告诉我,彝族曾用过一年为十个月的历法,每月36天。“补故”(夏至)过大年,“补久”(冬至)过小年。过年日一般都是2—3日。这种历法与月亮无关。更详细的内容就记不清楚了。老毕摩阿鲁加宰惹和他的学生拉马毕摩惹可能懂得这种历法。(补余家原居凉山州昭觉

县补余乡)

(2) 曲涅系的阿鲁加宰惹的祖先原先居住在今四川凉山州喜德县，在六、七代人以前，才迁居本县翠衣公社。可惜得很，正在这个期间，阿鲁加宰惹病故了。只能向他的徒弟，古俟系的拉马毕摩惹一个人作调查。2月5日，我们找到了跑马坪公社东风大队的拉马毕摩惹，他向我们介绍说：

我今年五十五岁了。在我二十岁时，曾向阿鲁加宰惹学习过天文历法，他曾教给我一种彝族古代历法，一年只有十个月，每个月都是36天。以土、铜、水、木、火五种元素，分别配以公母来纪月。彝语把这种月叫做“特补特摩”，为“时节”之意。“补故”（夏至）时过大年，“补久”

（冬至）时过小年。过年的时间是2—3天不定。大年过3天，小年过2天。以“脏补”（土公）为岁首。以十二属相纪日。过年的几天没有日的名称，只叫做新年的第一日、第二日和送祖日（第三天）。这种历法是以夏至和冬至来确定的，因此，它与月亮和星星无关。过年期间，禁做农活，只能打猎和走亲访友。

(3) 2月初，我们也访问了战河公社昔腊坪大队纸房沟小队的阿品金肯（星占师）。他现年七十八岁，是古俟系的白彝，六代以来，祖先都为占师，他本人也通晓天文。其祖先原住凉山州的“斯猛补余”（现美姑县西南部），六代以前才迁居小凉山。他说：

古代诺苏（彝族）过年的时间与现在不同，是在火把节以前，听说是“补故”的时候。彝族称年谓之“库”，是“转折”的意思。夏至以后，太阳回转了，就是第二年的开始。一年是围绕着土、铜、水、木、火五种元素而转

折的。一年只有十个月，每月36天。月名“特补特摩”，与月亮无关，为“时节”的意思。据说“松底”（会理、会东、普格一带）中的人才会推算。

（4）宁蒗检察院检察长金古六斤，现年四十八岁，是曲涅系统补余支的白彝，六代以前才从四川大凉山斯猛补余迁居小凉山。其祖先是世传的星占师，他父亲金古韩呷惹也是通晓天文历法的星占师，直到1976年才去世（时七十八岁）。金古六斤同志生活在这样的环境，对彝族天文学也较熟悉。他知道我们要了解彝族太阳历的情况，便于4月28日主动向我们反映说：

在我刚刚懂事的时候，经常听到人讲关于彝族十月历的事，后来我父亲就曾对我说过，我们彝族古代有一种历法，是根据太阳的“补故”、“补久”来订的。在“补故”时过大年，“补久”时过小年。把每年分为十个“补摩”（公母），即用土公、土母、铜公、铜母、水公、水母、木公、木母、火公、火母，来代表月（时节）。以土公为第一月，每个时节都为36天，以十二兽纪日，以鼠日为日首，猪日为日尾。每三轮轮完，就是一个时节。三十轮就是一年。“年”叫做“库”，即“回来”或“回转”。

“过年”叫“库使”，即为“唤年”，有送旧迎新之意。以夏至、冬至为大小年。一般大年过三天，小年过两天。但在每四年中，将有一年的大年和小年都过三天。彝族将这年称之为“过双大年”。每逢这一年，过年时就特别隆重，甚至把过年的活动时间延至七、八天以上。老人讲的“过双大年”的道理我忘记了。过大年这几天，第一天叫做迎祖日，第二天是祭祖日，第三天为送祖日。过年这几

天不以十二兽命名。在过年这几天生的小狗，叫做“补故肯”（肯即狗），不吉利，要把小狗丢弃在东方，不能留养。这几天生的小孩，若是男孩，算作头年生的；若是女孩，则算作新年生的。还有一种说法，大年是过给祖先的，小年是过给“木尔木色”（山水神）和恩替古子（天王）家的。但实际上，无论大年或小年，彝家都是要祭祖先的。

（5）4月7日，我们访问了战河公社战河大队子差拉八小队的老星占师阿品万都。他现年六十二岁，属曲涅系统。他说：

过去我听老人说过，我们彝族古代是“补故”过大年，“补久”过小年。过年日也无需考虑吉日或凶日。另外，彝族古代还存在一种传统的划分季节的方法，与现在一年十二个月的月数不相符合，现介绍如下：

①依摩特勒交，依交骨交依；

（水母兔日变，大雁回南方）

②斯摩约业交，翁利亩嘎依；

（木母羊日变，耕牛下地去）

③哪摩瓦业交，务吉补子依；

（火母鸡日变，蜻蜓下沟去）

④脏摩稳业交，车补车金依；

（土母猪日变，树叶开始黄）

⑤机摩纽业交，石勒巴尾依。

（铜母牛日变，老鹰回南方）

现今小凉山彝族的季节，都改用二十四节气，跟农历的季节跑了。以上五个季节的分法，是我们彝族古代所使用

的方法，如果有十个月为一年的历法，这五季的划分方法正符合十月历的季度。我们彝族地区的气候与内地不同，农时也与别的地方不一样，一年分为五个季节，正符合大小凉山的农时节令。实际上，直到现在，我们彝族老人仍然以一年五季来推算季节。

二、宁蒍彝族太阳历综合分析

以上五个调查对象，分别来自古候、曲涅系统的不同家支。他们各自提供的资料实际上都基本一致。各自介绍本人所见所闻，互相印证，又互为补充，取得了良好的效果。现将以上所得的资料分析如下：

（1）彝族太阳历的基本结构。

彝族太阳历将一年分为十个月，称为“特补特摩”，也即一年为十个“时节”的意思。每月36天，以十二属相纪日，每月三轮。一年三十个十二属相周。留下的五至六天作为过年日，不计在月内，也不以十二属相来纪日。因此，彝族太阳历的第一天总是从鼠日开始，最后一天总是以猪日结束。

彝族太阳历一年有大小两个新年，是以夏至和冬至来确定的。夏至为大年，冬至为小年。大年的过年日为三天，小年的过年日为两天。四年一闰。闰年时，小年也过三天。有闰之年称为“双大年”。

（2）纪年

彝族太阳历是以十二属相纪年的，分别称之为鼠年、牛年、虎年等等。以十二年为一轮，循环使用。彝族的纪年还常常使用更大的周期，以十二属相与五种元素（土、铜、水、木、火）加公母，构成六十个数的纪年单位，这种纪年方法与汉

族的六十甲子相类似。彝族人的出生年代也都用十二属相来表示，称之为属鼠、属牛等等。旧社会彝族结婚也都要算一下命星，看这两个男女的命是否相合。凡是属相逢单的人，如属狗、属马、属虎等，不论是男是女，都是男命；凡是属相逢单的人，如兔、猪、羊等，不论是男是女，都是女命。男命的女子和女命的男子相配为吉祥，婚后家庭方能幸福，兴旺发达。

（3）纪月

彝族太阳历的月称为“特补特摩”，也即“时节”之意。一年分为十个时节，这十个时节不以序数来记，而是各有一定的名称，它们以土、铜、水、木、火五种元素分别配以公母来表示。即一月为土公、二月为土母、三月为铜公、四月为铜母、五月为水公、六月为水母、七月为木公、八月为木母、九月为火公、十月为火母。

土、铜、水、木、火五种元素，即为汉族古代的五行，只是汉族的五行以金代替了铜的位置。金是所有金属的通称，而彝族只用铜来表示，这透露出这种元素思想产生的历史信息，可能渊源于人们只有铜器、不知其它金属的远古时代。

这五种元素的排列顺序是季夏为土，秋天为铜，冬天为木，春天为木，夏天为火。这与汉族春木、夏火、秋金、冬水的说法是一致的。

（4）纪日

彝族太阳历也以十二属相循环纪日。以往人们关于太阳历的调查报告，以十二属相纪日是连续的，例如常隆庆《雷马峨屏调查记》说：“汉人定是日为牛，凉山亦同为属牛之日，……凡积三十支为一年，均分为十月，每月三转，共三十六日。”李亦人的《西康综览》也说：“汉人定是日为牛，凉山

亦同属牛之日。凡积三十支为一年，均分为十月，每月三转，共三十六日。”它与汉族所用的十二属相纪日的日期是完全对应的。但是，我们在宁蒗调查所得的资料却与此不同，每逢过年日是不用十二属相纪日的。因此，这几天过年日，在十二属相中是跳过去的，不排在其内。正因为这样，它才能保持任何一年的任何一个月的第一天都为鼠日，最后一天为猪日。由于云南小凉山彝族太阳历的过年日不用十二属相纪日，所以无需选择日子，而凡用十二属相连续纪日的地区，由于过年日也以十二属相纪日，就需要选择吉日过年了。这样看来，小凉山彝族地区所发现的彝族太阳历，可能是保留较多固有特征的原始形态，而前人所报道的那种彝族太阳历的纪日方法，可能是为了便于与汉族等的交往，才改用连续纪日的。改用连续纪日，虽然给人们使用带来一定的麻烦，但却有利于准确地记忆和推算日子，可算是彝族太阳历使用过程中的一项改革。

（5）大年和小年

宁蒗县的彝族太阳历，是分大年和小年的。大年在夏至，小年在冬至。大年过三天，小年过二至三天。确定大年和小年时节的方法是观测太阳的方位。每当日出时，太阳运动到最北点和最南点，便要在那里停留几天。彝族人把太阳在此停留的几天称之为“交孜”。“交”即“接替”，“孜”即“混合”，是指太阳停留、中立之意。太阳至南和北两个端点称为“补久”和“补故”。“补”即太阳，“故”和“久”是指“转”或“回”之意。

因此，小凉山彝族太阳历是以太阳的运动方位来确定的，它与星月的运转均无直接的关系。前人所报道的彝族太阳历的两个新年分别在农历的六月和十二月，也即人们通称的火把节

和星回节。星回节即星回岁终之意，是以星星的回转来确定季节和新年的。具体地说，它是以北斗星斗柄的指向和昴星的出没来确定的。就这点来说，这两种方法是有出入的。从理论上讲，以太阳的回转来确定的称为回归年，以恒星的回转来确定的是恒星年，两者的长度虽然相差不大，但并不相等。从反映季节的变化来说，以回归年更为准确。在季节上来说，二者也是不同的。以恒星的回转确定的两个新年在大寒和大暑；以太阳回转确定的两个新年是夏至和冬至。二者相差约三十天左右。

（6）闰年和闰日

一个回归年的真实长度大约等于365.2422日，介于365和366天之间。为了准确地反映出季节的变化，就必须设置闰日。由于彝族太阳历正处于被遗忘的阶段，它的详细推算方法已很少有人懂得，所以以往人们所报道的彝族太阳历，几乎很少谈及闰日，仅江应梁教授作了设置闰年的概略介绍，但并未准确地说出设置闰日的规律。我们这次调查，已大致上弄清了这一问题。

小凉山十月历设置闰日的方法是这样的：每四年中有一闰年。平年时大年三天，小年二天；逢闰之年，将小年改为三天，并将逢闰之年称之为“过双大年”，过年活动特别隆重。由于彝族太阳历以十二属相纪年，它正是四年一闰周期的三倍。因此，“双大年”在十二属相周期中是固定的。例如，如果确定兔年为双大年，则以后每逢兔、羊、猪年都为“双大年”，其余都为平年。

（7）回归年长度的测定

太阳历是以太阳的运动周期制定历法的。因此，精确地掌

握太阳的运动周期，是制定历法的基础。依据以上置闰方法，每四年加一闰日，所用回归年长度为365.25日，与真值较为接近。太阳的运动周期是不容易测得准确的，中国古代所用的历法，在两汉以前都一直使用四年加一闰日的方法；西方古代通用的儒略历，也使用四年加一闰日，直至十六世纪末才作出改进。可见四年一闰的彝族太阳历的闰法是相当精密的。

由于从未听说过彝族有天文仪器，因此有人便对彝族是否能掌握如此精密的回归年长度的数值表示怀疑。事实上，这种怀疑是没有根据的。就凉山地区来说，目前仍有许多人经常站在某个固定的地点，不断观察日出时的方位，有的以山峰上的石头为标志，有的以山上的树木为记号，用以确定时节。我们曾在战河公社扎马坪大队了解到一个名叫金古姆嘉的人，他从小就腰部骨折，失去劳动能力，他也从未听人说过一年有多少天，但他注意观察日出方向的变化，以山上的石头或树木作记号，便独自观测得一个回归年长为366天。由此不难理解，制订彝族太阳历的人们，经过数十年，数百年的观察，不难从误差的积累中求得回归年的精密数值。

(8) 一年分五季

从阿品万都所介绍的情况来看，彝族传统的季节划分方法是一年分为五季，其谚语如下：

水母兔日变，大雁回南方，
木母羊日变，耕牛下地去；
火母鸡日变，蜻蜓下沟去；
土母猪日变，树叶开始黄；
铜母牛日变，老鹰回南方。

这种判断季节的谚语也得到了翁姆尼坡的证实。他表示，

这是彝族判断季节的传统方法，与阴阳历不合。因此，这一年划分为五季的谚语，实际是彝族太阳历的一个组成部分。五季就相当于彝族太阳历以五种元素表示的月名，每个季节包括同一元素中的公母两个月，合计七十二天。这五个节气，实际上就代表了太阳在天球上东西南北中的五个运动方位。

（9）从宁蒍所得彝族太阳历的资料看彝族太阳历的分布地域和使用的家支

宁蒍县的彝族，包括古候、曲涅两个系统的家支，但考其源流，大多数是六、七代以前从四川凉山州的雷波、马边、美姑、昭觉、喜德、普格、盐源、会理等县搬迁过来的。他们所反映的太阳历，实际都是反映出四川凉山太阳历的原貌。翁姆尼坡所说的历法，是从四川盐源县左所区学来的，因此，它能代表盐源县的部分情况；曲涅系统的阿鲁加宰惹和古候系统的拉马毕摩惹，是从雷波经喜德、越西迁来的，当能反映出雷波、喜德等地区的特点；古候系的阿品金肯，由美姑西南、昭觉东北部的斯猛补余迁来，属于补余家的白彝，具有美姑、昭觉地区古候系统的特点；金古六斤所从属的曲涅系统的补余支，由美姑西南和昭觉迁来，应能代表美姑县西南和昭觉曲涅系统的特点；另外，阿品金肯还直接指出了今会理、会东、普格一带也行用过这种历法。

因此，从这些资料可以得知，云南小凉山宁蒍彝族自治县所发现的这种太阳历，曾流行于雷波县的古候系统、美姑县和昭觉之间斯猛补余地区的曲涅系统，以及普格、会理、会东、盐源一带的古候、曲涅两系统的彝族中。由此看来，这种历法曾在四川凉山州的东部、中部、南部、西南部及云南小凉山的宁蒍县等的广大地区使用过。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 彝族天文学史

作者 =

页数 = 3 5 3

S S 号 = 0

出版日期 =

封面
书名
版权
前言
目录
正文