

中华民俗文丛

主编：刘锡诚

宋兆麟

马昌仪

田那莉 著

天神之谜



95324

K892

23:11

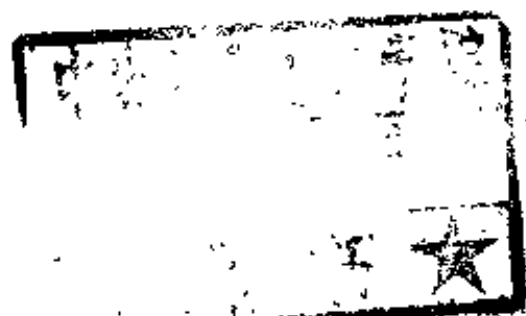
中华民俗文丛



天神之谜

邢莉著

DI 93/24



学苑出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

大神之谜/邢莉著. -2 版. -北京: 学苑出版社, 1995. 12
(中华民俗文丛/刘锡诚等主编)
ISBN 7-5077-1102-1

I. 天… I. 邢… III. 太阳神-研究-中国 IV. B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 21003 号

中华民俗文丛

天神之谜

主 编: 刘锡诚 宋兆麟 马昌仪

作 者: 邢 莉

责任编辑: 徐建军 甄国宪

编 辑: 刘 澍

封面题字: 李兴洲

封面设计: 真 人

图片设计: 杨 泓

学苑出版社出版 发行

社址: 北京万寿路西街 11 号 邮政编码: 100036

三河市邮电局印刷厂印刷 新华书店经销

787×1092 1/32 8.56 印张 192 千字

1994 年 10 月北京第 1 版 1996 年 2 月北京第 2 次印刷

印数: 5000—10000

定价: 12.80 元



玉皇



天官

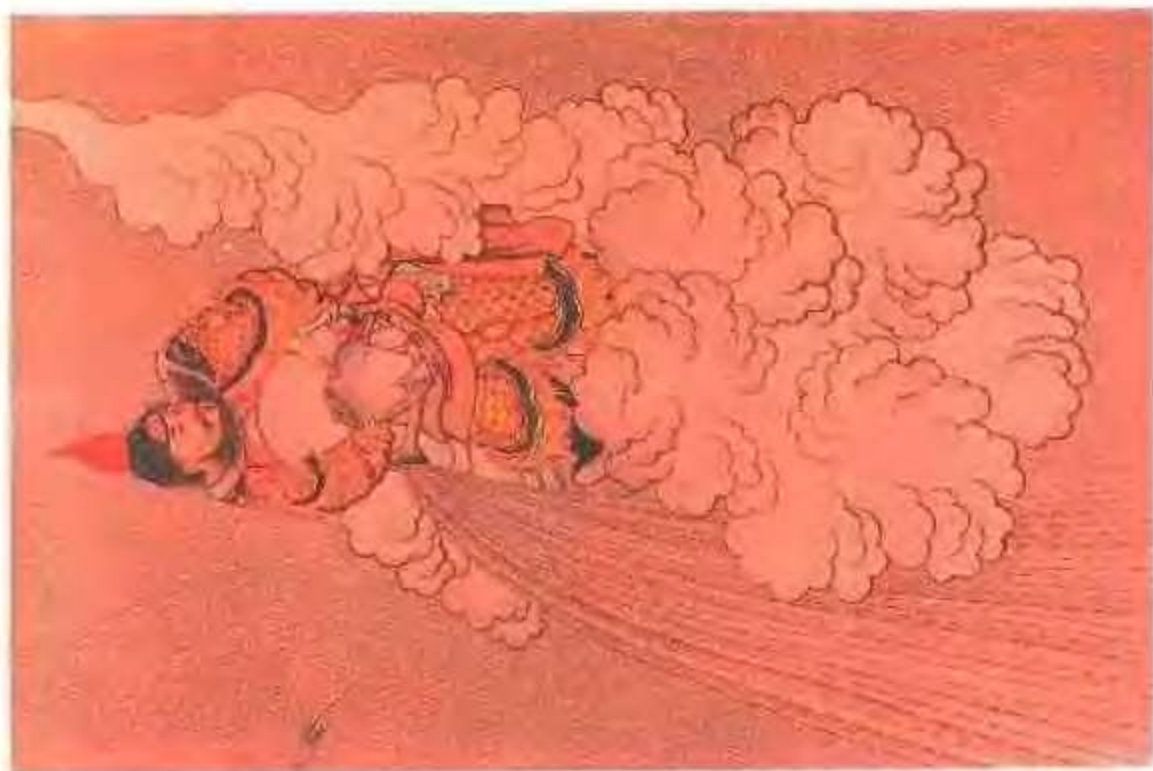
雷公



土地公·土地婆



风神



电母





玉琮



纳西族祭天

《中华民俗文丛》总序

刘锡诚

中华民族是由许多民族组成而以汉民族为主体的多民族的共同体，同样，中华文化也是由包括多民族文化在内而以汉民族文化为主体组成的多元性文化。对于这一点，并不是学术界所有人都承认的。历来的统治者都习惯于用大一统的思想来看待中国，用中原文化来要求和衡量其他民族的文化，因而“胡”、“蛮”、“番”、“夷”一类带有贬义的词汇屡见于典籍，这些兄弟民族的文化命运，也如同他们民族的命运一样长期受到排斥和贬抑。在汉民族文化中间，也有两种文化，或者说两层文化。一种是上层文化，这是社会的主流文化或习惯上说的传统文化，历来受到充分的重视。同时，在社会底层也还存在着根基十分深厚、源流十分久远、覆盖面十分广阔的民间文化，或者说下层文化、民族文化；这种文化长期以来不受重视，甚至还受着来自各方面的压制与冲击，又由于这种文化多半是以口头的方式流传和承袭，因而常常处于自生自灭的状态。有学者还有另外的分类法，他们认为，中国文化有三层，即上层、中层和下层。所谓中层文化，系指市民文化；所谓下层文化，系指民俗乡土文化。其实，把中层文化归到下层文化或曰民间文化中也无不可。在广大社会成员中间滋生、保存和发展着的浩浩荡荡的民间—民俗文化，恰恰是民族精神和民族文化之根。当然，民间—民俗文

化也有着自已的局限，这些是应该得到恰如其分地分析、批判和扬弃的。但我们总不能在泼洗澡水的时候连孩子也泼掉吧。一个民族，一个国家，如果没有对民间一民俗文化的深刻了解和充分重视，就谈不上发展完整而健全的民族文化。

“五四”新文化运动以前我国学术界兴起的国学研究，其致命的弱点，就是抱残守阙，固守尊孔读经的传统，既不接受西洋的进步的学术和文化思想，也没有以宽容的胸怀把当时已经出现的民间文化研究思潮揽入自己的怀抱。“五四”新文化运动的精神是革命的。李大钊、蔡元培、胡适、鲁迅、钱玄同、刘半农等先驱，以凌厉的锋芒批判旧传统，提倡新的学术思想和方法，从而使中国文化研究的面貌发生了深刻的变化。民间文化的搜集研究在此后的几十年间取得了令人瞩目的成就。在近十多年来伴随着改革开放浪潮兴起的文化研究热潮中，主流文化或传统文化的研究和民间文化的研究虽然都取得了长足的进展，但仍然形同两条道上的马车，特别值得注意的是，下层文化研究所取得的大量资料和成果，并没有被纳入到整个研究之中。虽然有一些年轻的学者把外国文化人类学的方法和理论移植进来，希望在传统文化的研究和民间一民俗文化的研究中间建立一个纽带，但这两股研究潮流似乎还没有得到理想的沟通和整合，相反，我们还常常听到这样的消息：有些长期致力于正统文化研究的学者甚至仍然把一些越出传统的轨道而把二者结合起来的研究者讥笑为不务正业或没有学问。现在，新的国学研究的浪潮已经重新涌起于华夏大地，这种自觉不自觉地排斥民间一民俗文化的状况似乎不可以再继续下去了。时代的前进脚步是从不停息的，更不能倒退，民间一民俗文化的研究所取得的成就，越来越受到国内外学术界的重视。民间一民俗文化是一个永不

干涸的海洋，它博大精深，正等待着有志的学人去开掘；它所保留着和蕴藏着的一些文化遗迹和丰富信息，也许正是解决主流文化中的那些长期悬而未决的难题的钥匙哩。

有鉴于此，我们很想组织和编辑这一套《中华民俗文丛》，从不同的角度和不同的层面系统地整理和正确地阐发生活和繁衍、劳作和创造于中国大地上的各民族老百姓中间蕴藏着的民间—民俗文化和乡土文化。这个设想如果能够实现，作为民俗文化学这一个新学科的基础性的丛书，我们期望通过它的编撰出版，来弥补中国文化和国学研究中的薄弱领域，并向新一代的中国人展示自己民族的源远流长、色彩缤纷的民俗文化传统，增强读者的爱家爱国之心和民族的向心力。

我们的设想是：

第一，希望这套丛书的作者着眼于知识的积累和正确地阐发，在正确阐发的基础上求新求深，从而扎扎实实地为推进学科的建设做点事情，哪怕仅仅是资料的系统化也好。

第二，希望选题小些，以小见大，作者们在自己的选题范围内，尽其可能地融汇当代田野调查的实证材料（亲历的和间接的）和典籍材料，从丰富而翔实的材料中得出应有的结论，力戒那种令人生厌的玄学空论学风。

第三，希望行文尽量做到深入浅出，雅俗共赏，通过生动鲜明、通俗易懂的语言把一个个神奇而陌生的世界展现给读者。也希望作者们搜集并选择一定数量的珍贵图片，充分发挥图片在民俗文化图书中的不可替代的作用。

在出版事业开始走向市场同时也经受着市场考验的时刻，我们打算主编这套丛书的设想，得到了学苑出版社的热情支持；也得到了文化学界、民俗学界、民族学界、考古学

界、艺术史界许多朋友的积极响应。这给了我们信心和力量。我们愿意把这套书编出特色，从而对中华文化的建设做一份贡献。

1994年1月于北京

目 录

《中华民俗文丛》总序	刘锡诚(1)
导 言	(1)
第一章 天神	(5)
第一节 天与天神	(5)
第二节 天神司职	(15)
第三节 天神形象	(21)
第二章 天神与地神	(36)
第一节 地与地神	(38)
第二节 地母	(48)
第三节 天公地母	(55)
第三章 日神·月神·星神	(68)
第一节 日神与星神	(69)
第二节 月神	(82)
第三节 日与月	(96)
第四章 天神的家族	(108)
第一节 雷公电母	(108)
第二节 雨神与祈雨	(121)
第三节 风云之神	(146)
第五章 通天	(159)
第一节 天界与地界	(160)

第二节	通天者·····	(171)
第三节	天梯·····	(181)
第六章	祭天礼仪 ·····	(191)
第一节	满族祭天·····	(193)
第二节	纳西族祭天·····	(199)
第三节	彝族祭天·····	(204)
第七章	天灵观 ·····	(212)
第一节	天兆·····	(213)
第二节	天誓·····	(220)
第三节	天罚·····	(227)
第八章	天人合一 ·····	(237)
第一节	星与人·····	(237)
第二节	从天神到人帝·····	(247)
第三节	天人同构·····	(254)
结束语	·····	(261)

图 目

一 彩色插页

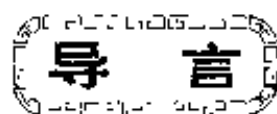
- 图 1 天官 《中国迷信研究》
- 图 2 玉皇 《中国迷信研究》
- 图 3 土地公·土地婆 《中国迷信研究》
- 图 4 雷公 《中国迷信研究》
- 图 5 电母 《中国迷信研究》
- 图 6 风神 《中国迷信研究》
- 图 7 玉琮 良渚文化
- 图 8 纳西族祭天 《么些图卷》

二 黑白插图

- 图 1 天神像 《阴山岩画》
- 图 2 天神像 《阴山岩画》
- 图 3 天神图 《桃花涧原始岩画》
- 图 4 云南沧源原始岩画的太阳神 《诸神的起源》
- 图 5 广西宁明花山太阳神崖画 《诸神的起源》
- 图 6 镇宅土地 河北内邱纸马
- 图 7 土地神 大理纸马
- 图 8 甲骨文、金文中的“后”字 《诸神的起源》
- 图 9 甲骨文中的“土”字(社) 《诸神的起源》
- 图 10 土公土母 大理纸马
- 图 11 天地诸神 《中国民间木刻版画》

- 图 12 日宫 云南甲马
- 图 13 伏羲 《巫与民间信仰》
- 图 14 太阳星君太阳神 《太阳经》
- 图 15 左:仰韶文化河南庙底沟彩陶残片的三足鸟纹
右:汉画像石上的日中三足鸟 《生殖崇拜文化论》
- 图 16 凤凰太阳 《诸神的起源》
- 图 17 星神拓本 《阴山岩画》
- 图 18 星神 《阴山岩画》
- 图 19 嫦娥 《吴友如画宝》
- 图 20 月宫 《中国民间木刻版画》
- 图 21 伏羲女娲 《巫与民间信仰》
- 图 22 仰韶文化彩陶日月纹 《龙的国度》
- 图 23 青海柳湾马家窑文化马厂
类型单独蛙纹纹样 《青海柳湾》
- 图 24 雷王 《华夏诸神》
- 图 25 电母 《华夏诸神》
- 图 26 左:战国楚帛画中的龙
右:汉代龙形象 《龙的国度》
- 图 27 赤松子 《华夏诸神》
- 图 28 水府龙王 大理纸马
- 图 29 祈雨 《阴山岩画》
- 图 30 扫天婆 《陇东民俗剪纸》
- 图 31 虹神 山东汉画像石
- 图 32 天地人三界 民间年画
- 图 33 天地三界十方万灵真宰 《中国民间木刻版画》

- 图 34 马王堆汉墓出土帛画 《文物》
- 图 35 长沙楚墓帛画 《龙凤导引升图》 《文物》
- 图 36 萨满(半山彩陶上的 X 光式人像) 《中国新石器时代陶器装饰艺术》
- 图 37 金文中的巫字和巨字 《古文字类编》
- 图 38 彝族巫师的法具 《民族调查研究》
- 图 39 彝族通天法具 《民族调查研究》
- 图 40 栖于参天树上的蒙古族萨满教的守护神 《蒙古族古代音乐舞蹈初探》
- 图 41 彝族巫师的天梯 《民族调查研究》
- 图 42 东周铜器花纹中的神树与鸟 《考古学六讲》
- 图 43 云南甲马
- 图 44 天坛总图 《大清会典》卷一
- 图 45 萨满祭祀:庆丰收 《满族研究》
- 图 46 清代祭天国 《紫禁城》
- 图 47 纳西族古祭天场 《纳西族东巴舞谱》
- 图 48 贵州榕江苗族砍鸡诅咒 《神判》
- 图 49 天狗之神 大理纸马
- 图 50 牛郎织女在天上 《中国民间美术造型》
- 图 51 南斗星君·东斗星君 《中国迷信研究》
- 图 52 西斗星君·中斗星君 《中国迷信研究》
- 图 53 当生平命星君 大理纸马



导 言

我眼前所有的，已自遥遥地隐遁，

那久已消逝的，要为我呈现原形。

歌德《浮士德》（献诗）

我们面对的是一个古老而有趣的难题，它所走过的历史行程，几乎和人类的经历一样久远，一样扑朔迷离。

“神曰天”，“天曰神”，所谓天神就是一种符号，一种能动的、能生产的自然界的符号，由于能动而且能生产并且孕育和创造了人，因此它是神。人与神密切地联系在一起，在今天看来何等狭隘，何等可怜。但是在原始社会，却是人类超越了朦朦胧胧、无忧无虑的动物时代，获得智慧的重要的标志。早在二千年以前，屈原的力作《天问》实际上是一部“问天”：“曰遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢罔，谁能极之？冯翼惟象，何以识之？”《天问》以高屋建瓴之势对“天”发出了一百多个疑问，这是对天宇的探索，也是对人生价值的追求。其实中国民间的天神信仰，要远远

地产生于《天问》之前。

从考古学看：云南省的沧源、内蒙古阴山、江苏连云港的将军岩都有造型各异的太阳神的形象，太阳神就是天神吗？居住在黄河流域关中地区的仰韶文化先民也把河中的一种称为“龙”的长鱼当作黄河神，而龙在天神信仰中处于什么地位？中国玉器时代是与新石器时代一起到来的，玉器在中国的天神信仰里何以显现出奇光异彩？

从古文字学考察，殷墟甲骨文显示的文字是与占卜联系在一起的，其中太量的是关于农业方面的，如“卜禾”、“卜年”、“卜雨”以及战争、祭祀等。不但甲骨文中王占曰决定占卜吉凶的王是大巫，儒家的理想人物，从所谓皋陶、伊尹到周公，实际都正是巫师兼宰辅。何谓巫，巫在天神信仰中的价值观念是什么？

从神话学考察，虽经过岁月的剥蚀及“子不语怪神”的砍伐，但华夏各民族的天体神话依然天生丽质、楚楚动人、明珠耀目。不但古代夏族有伏羲女娲婚配的神话，在苗、瑶、彝等民族中也有相同的神话母题。伏羲持日，女娲持月，这里的文化背景是什么？

从民俗学考察，精神的世界主宰着物质的世界，神鬼家族操纵着人间王国。从原始的简单的用竹土或石头塑造简单的天神的偶像到残酷得令人不寒而栗的人祭，从周天子穿衮服戴冕冠，用陶豆荐血，用牛犊做牺牲的郊天大礼到清代满族奢费糜华、隆重排场的祭天礼仪，从平民百姓在危难困厄对天的呼叫到平时天体的天兆、天誓、天罚，为什么历代皇帝对天神的祭祀历久不衰，为什么平民百姓对天神的崇拜绵延不已？

从建筑学考察：从北京天坛庄严巍峨、造型精美的祭天

圣坛到遍及全国数不胜数的天王殿、玉皇庙、雷王庙、龙王庙、土地神，从文艺学考察，《牛郎织女》传说的迷人与瑰丽已为世界瞩目，《封神演义》、《西游记》、《红楼梦》这些传世之作对天神、天界、天宫的描绘已脍炙人口，更毋庸说美丽的天宫在历代不同诗人笔下所呈现的千姿百态了……。原始的天神信仰的积淀化为他们的创作源泉。

信仰是一种现象，是人类体验所观之象。任何文化之象都有一个核心，它高度凝聚着文化创造者体验世界的大全。天神信仰便是中国文化的核心。

张光直先生在《考古学六讲》里引用瑞德教授的话说：

“全球上没有任何民族有像中华民族那样庞大的对他们过去历史的记录。两千五百年来的‘正史’里所记录下来的个别事件的总额是无法计算的，要将二十五史翻成英文，需用四千五百万个‘单字’，而这还只代表记录中的一小部分。”

千真万确，文献记载只是文明的一个标志。在文字创造之前的史前史时代：以玉琮、九鼎为标志的天神信仰就记录了华夏文明极为久远、极其鲜亮的一页。人创造神的目的是为了消除对自然的畏惧，达到对自然的认识和控制，但理性的目的却采取了非理性的形式，在今人看来未必不是一种幼稚、一种丑陋，但是有生于无，真生于伪，它是华夏文明史上的第一页，它凝聚着华夏民族的智慧之果。犹如亚当、夏娃偷吃了禁果被逐出伊甸园，他们才有了觉悟，从此开始了人类对自身的认识及艰难的生活愿望，这种思想的亮光是从真诚的崇信和无奈的呻吟中折射出来的。但它是点燃整个华

夏文明的熊熊火炬。华夏民族的天神信仰文化是中国文化发展链条上的一个环节，也是世界文化发展的一种特殊形态。

西方的月亮圆，东方的月亮同样圆。

第一章

天 神

崇拜，是神与物游的人在天地之间最初的创意，面对诗意的自然，中国的先民们用他们的“诗性智慧”获得了一种超验的钦慕。在西方的崇拜中我们听到的是《圣经·诗篇》中传出的声音：“我的王，我的上帝啊！求你垂求我呼求的声音，因为我向你祈祷。”而中国人崇拜的真元则是天：

天曰神^[1]

神谓天^[2]

天神的形象是如何产生的？其表现的文化观念又是什么？

第一节 天与天神

广袤无垠的天空上有飘忽的云朵、美丽的彩虹、迅急的忽雷和闪电，这早就引起了人们的惊异和关注，更不用说那日月轮照、北辰斗转、沐风细雨关乎着人类的休养生息了。

天体崇拜的种类较多，形象各异，作用不同，如季节的变化、天气的冷暖、日光的有无、方向的确定，都与天体有关。因此天体是人类最早，也是最普遍的崇拜对象。人们最初崇拜天，还不是天神，而首先把天看成一个有形的物体。中国古代研究天体，有三种说法：

盖天说

盖天说以为天似伞盖、似覆碗，天是穹窿形的。《晋书·天文志》引虞喜族祖河间相耸《穹天论》云：

“天形穹窿如鸡子。裹其际，周接四海之表，浮于元气之上。”

明王志坚辑《表异录》为：

“天形穹窿如笠，而冒地之表，浮元气之上。”

穹窿如鸡子也罢，穹窿如笠也罢，都言天幕的形状。《淮南子·原道训》：“以天为盖，以地为舆”。《辞海·穹窿》条载：“天空的形状，仿佛中央隆起而四周下垂。”并引《太玄·玄告》：“天穹窿而周乎天下。”

布依族《古歌》里有：“天边靠着高山，天顶圆圆象把伞。”彝族史诗《查姆》里说：“地要造成簸箕样，天要造得箴帽圆，箴帽簸箕才合得拢，箴帽簸箕合成地和天。”《苗族古歌》讲：“天刚刚生出来，象个大撮箕，地刚刚生出来，象个大晒席。”

马王堆一号汉墓出土的帛画上有一华盖，华盖上有凤凰双栖，下有怪鸟飞翔，帛画是墓主人乘龙升天的景象。华盖应象征天幕，而并非屋顶。荷马史诗《伊里亚特》描述了希

腊初民所见到的宇宙的形状，说天为圆窠，乃不动之实体，罩在大地之上，日月群星，每日循其轨道，行过高穹，自东海涌起而落入西海之中。

宣夜说

以为天无实质，苍苍然然。《淮南子·精神训》说：

“古未有天地之时，惟象无形，窈窈冥冥芒芒漠漠，溟濛鸿洞，莫知其门。”

庄子所谓“天之苍苍，其正色耶，其远而无所至极耶？”就是宣夜派的滥觞。他们认为日月星辰其行其止，皆须气也。

黑龙江下游女真部落广泛流传的《天宫大战》中讲道：“最早最早以前，人是没有形体的，它象水一样流溢，象云一样飘渺。”彝族创世史诗《查姆》写道，混沌未凿之时：“只有雾露一团团，只有雾露滚滚翻，雾露里有地，雾露里有天，时昏时暗又多变，时清时浊年复年，天翻成地，地翻成天，天地混沌分不清，天地雾露难分辨。”其史诗《事物的来历》也说：“很古的时候，没有天和地，混混沌沌的，产生清浊气……”天是由充塞宇宙、飞旋不已的气态弥漫物质构成的。

浑天说

以为天地之体如鸟卵，周旋无端，其形浑浑沌沌。土族有一篇神话诗《混沌周末》云：“周天一气生混沌，无天无地并无人，混合无极生石卵，混沌初分一元生。”新发现的湖北神农架的“根古歌”《黑暗传》也有类似的描述：“一片黑暗和浑沌，天地茫茫无一人，乾坤暗暗如鸡蛋，迷迷蒙蒙几千层。”这就是“天如鸡子，地如卵中黄”的宇宙模式。^[9]在佚名的《蒙古天文学》中谈到：“天体圆而包地状，犹壳裹黄周旋

无端其形故谓之浑天。”

头顶蓝天的原始人类早就思考着天的颜色、天的形态、天的组成、天的高度：“曰遂古之初，谁传道之，上下未形，何由考之，冥昭瞢闇，谁能极之，冯翼惟象，何以识之？”按闻一多先生说，此八句是“以开辟以前为问。”在汉民族神话里，最初的天神形象为浑沌。据《庄子·应帝王》载：

南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。倏与忽时相遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。倏与忽谋报浑沌之德。曰：人皆有七窍，以视听食息，此独无有，尝试凿之。日凿一窍，七日而浑沌死。

中央之帝姓甚名谁？《吕氏春秋》言：“中央土，其日戊己，其帝黄帝，其神后土。”原来中央之帝是华夏文明史上鼎鼎大名的黄帝，黄帝的原型是为浑沌，这就是最早的天神形象。这时人们认为天只是浑浑噩噩、模糊一团的形体。

天地开辟，人们发现天体诸物——日月星辰、风雨雷电、虹风霜雪都与人类有密切的关系。搅天风雪，牧人的全部牲畜都会倒毙；久旱不雨，干渴的庄稼会全部死亡；太阳月亮，交替运行，给人以光亮和温暖；惊雷闪电，倏忽骤至，给人类以毁灭性的灾难。这是什么原因？难道没有什么在赐予、什么在惩罚吗？对于这些疑虑，几十万年的时间换来了那最早的不起眼的而且在我们现代人看来是荒诞无稽的一点点观念：万物有灵。它看不见摸不着，悠悠然，其渺无踪影，荡荡然其无处不存。

《说文》云：“神，天神，引出万物者也。”荀子《天论》说：

列星随转，日月递昭，四时代生，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。

人们处于变幻莫测的自然环境中，受天之恩赐，遭天之灾难，欲摆脱不能；欲操纵不能，于是乎畏而敬之，敬而崇之。

海南黎族认为天体现象都有一种不灭的灵性。他们信仰“雷公鬼”、“太阳鬼”、“风鬼”。珞巴族崇拜两个天神，一个司冰雹，一个司雷雨。^[4]珞巴族阿帕塔尼部落有一个崇拜天神的仪式，称万物有灵，天是有灵魂的，人们称天为“天鬼”，即有精灵主宰。阿昌族民间崇拜自然精灵的观念十分浓厚，他们称天鬼为“哈坡天”，各种自然现象都被认为是神秘的鬼。白族称“天鬼”为“害之特”，流行于大理，鹤庆县和兰坪的白族、普米族自治县旧时逢久旱不雨或瘟疫流行之时，往往祭“天鬼”。祭时，由巫师宰杀披红挂彩的天牛，众人祈祷，然后将牛肉和皮分给每户。

上古时帝王也祭祀天鬼，据《墨子·尚同》载：

古时圣王明天鬼之所欲，而避天鬼之所憎……

《说文》九上云：

魄，阳声也，从鬼云声。魄，阴神也，从鬼白声。

《墨子·非命上》有：“是以天鬼富之”之言。

为什么先有天鬼观念尔后才有天神观念呢？从观念上讲，

天鬼的观念为天神观念的初级阶段，天神观念是将自然物或自然力拟人化并赋予其人格的表现，是鬼的观念亦即精灵观念的升华。从情感上讲，二者都是崇拜意识的产物，但是，前者敬畏的成份更多，后者以崇拜压倒了畏惧。天鬼与天神的观念并没有质的区别，他们都是以虚幻的超自然的形象为核心的原始思维的产物。在原始宗教信仰的某种条件下，神亦可以称鬼，鬼亦可以为神。有的学者认为“天鬼为恶”、“天神为善”，这种观点似不能成立。

早期的天神，主要是指自然物，即是自然崇拜的产物。《礼记·祭法》云：“山林川谷丘陵、能出云，为风雨，见怪物，皆曰神”。而天神则指以天为诸神活动空间的观念。《论衡·祭意篇》说：

“群神者，谓风伯、雨师、雷公之属。”

原始民族的天神崇拜是从天体崇拜开始的，其天神的观念是具体的而非抽象的，是分属的而不是统一的，是各司其职的而不是至高无上的。先有具体的太阳神、月亮神、雷神、雨神的观念然后才产生天神观念的。直到现在有的民族以雷神为天神，有的民族以太阳神为天神。商代以后，神字在周秦文献屡屡出现。“上神天也”^[8]“在天为神。”^[9]天神谓何？

“日者阳之精，耀魄光明，所以察天也。”^[10]

“神者，恍忽也，太阳之气也。”^[11]

古代社会所谓神、天神显然是指太阳神。先秦文献的注释显然是以太阳神为天神。这里是以太阳神做为天神的象征。

由此我们可以推断天神的观念产生在具体的天体观念之后。

有了具体的天体诸神的观念之后，才有了“天神”观念，而此时的天神只是诸神之一，其神职范围有一定的界限，并不能统摄一切，驾馭一切。因此，有的民族出现的天神是多个而不是一个。古代的蒙古族有崇拜天神之俗。此种习俗在史诗和萨满的口传作品中有所披露。日本学者中田千亩搜集，昭和十六年出版的《蒙古神话》开篇的几段故事，其梗概如下：

在比太古还远的时代，天地不分，世间一片混沌，似浮动的云雾，漂荡的脂膏，轻轻蠕动，不知过了几千几万年，产生了明暗清浊的物团，于是轻清之物上浮于天，重浊之物下凝于地，天上出现了以七星天为中心的九十九尊天神，即以特日昆查千为首的东方四十四天神，再加上西、南、北诸神共九十九尊天神，在这些天神下还有几千万个“布尔汗”（星神）……

蒙古族确有九十九尊天神之说：“腾格里分工很精细，其保护对象非常复杂，除自然保护神，如风神、雷神、火神、雨神、狩猎神、牲畜神，农业丰收神、鼠疫神等等外，尚有司社会职能的神，如敌神、英雄神、权力神、诉讼神、新年神、财神、爱神等等。”^[15]这些天神的关系都是平等的，没有统帅被统帅的关系。

以上所说的九十九尊天神，不仅仅有自然神，而且有社会神。就其思维特征来说，天神观念与天鬼观念之并举，表现了主客观事物的混同，使人类早期思维出现了万物类我、我

类万物的非理性状态。随着社会经济的发展和对自然认识的深入，人类主体意识逐渐加强，巫术思维为神话思维所代替。人开始赋予存在于万事万物中的神秘力量以人的形体与意志、人格成为神话思维的重要标志。

在虞、夏、商时期，天神有“天”、“皇天”、“昊天”之称，“迺称天神为天，似乎是夏后氏时事。”^[13]甘誓曰：“有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用勦绝其命，予共行天之罚。”禹誓曰：“非惟小子敢行称乱，冀兹有苗，用天之罚。”此处天即为天神。因为这里所说的已不是天的颜色、天的形态而是一个有自己的意志，敢于降灾降福的天神形象。

殷商时代虽保留了“天为天神”之称，但更多地用“帝”、“上帝”、“皇天”代替。商代卜辞有“帝”字。甲骨文字学家认为在早期的卜辞中上帝是天神的专称。《卜辞通纂》曰：“帝其降堇（饑）？”《康诰》曰：“惟乃丕显之王，克明德，博罚……冒闻于上帝，帝休，天乃命文王，殪戎殷。”卜辞又记：“贞卯，帝，弗其降囚，十月。（）[]亥，卜古，卯丁，帝其降囚，其刂。（佚存，36。）”举凡饥馑、战事、安危、征战都要询问天神，向天神求告。帝何以谓天神？帝，甲骨文作。吴大澂认为，帝者，蒂也，象花萼全形。^[14]郭沫若先生赞同此说，进一步认为是生殖崇拜。^[15]康殷《文字源流浅说》：“象上髻上头形的假头，下又扎结草把以代人身体的偶象。”^[16]丁山先生认为是束茅形。^[17]叶玉森《殷虚书契前编集释》认为是“𦵏（燎）”形。^[18]《礼记·郊特牲》：

“禋祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰，以粢粢祀司中司命，风师雨师。”

《说文》曰：“积木为燎。”甲骨文的束字作, 象捆绑树枝状。而“燎”字可写作“。”比较“米”与帝（）字写法，两者非常相似，均为树枝意，“口”为柴的捆绑状。对此丁山从民俗学的角度做了解释：据《清圣祖实录》载，明清皇帝祭天坛用马口柴。马口柴两端必刻马口形。^[19]我以为此马口形颇似帝字中间之“”。此与丁山所考束茅为藉象征上帝意义相同。

杜尔未先生认为，上古三天的“天”和“帝”在形象上是有区别的。“天”偏重抽象，“上帝”偏重具体；“上帝”有‘心’，天无心，上帝说话，天不说话。总之，天上的人格注重无形，上帝的人格则注重有形。^[20]

殷人的天神观念中，上帝神只是各种神秘力量的总汇。一方面，它具有神秘主义的色彩，另一方面是具有功能特征观念，在一般场合是一种简单的佑与不佑，诺与不诺的功能关系，而它的绝对意志和至上权威就是在这种功能的关系中确立和呈现的。

天帝的内涵在西周时期发生了质的变化，这是多神崇拜削弱了，上帝神除了世俗功能的特征外，还被赋予政治伦理的社会功能。《孝经》云：

“周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。”

《诗经·大雅·天王》：

“文王在上，于昭于天，文王陟降，在帝左右。”

《尚书·多方》云：

“惟我周王灵承于旅，克堪用德，惟典神天。”

作为宗教神的含义的天帝已经成了周王室的保护神，而这种保护神的作用则是通过周公，这些宗教的神职人员将同族的祖先祖灵与天帝配祭来表现王室与天帝的特殊关系。这时的“帝”或“上帝”与殷商时期的“帝”或“上帝”不同，殷商时期的“帝”或“上帝”是一个以上帝为中心，众神并存的层次系统，西周时的天神不仅仅成为神的自然属性和社会属性的综合体，成为至尊至上的绝对的存在，而且与“敬德”相配，天命与德行成为互依互存的关系。郭沫若在《先秦天道观之进展》中指出：

卜辞称至上神为帝，为上帝，但决不曾称之为天，而且周人心目中的至上神的天并不是由天空自然神的直接转化，其神性中，社会属性多于自然属性，其神格的造成具有复杂的因素，因此西周时的崇拜的天不属于原始自然崇拜。^[21]

西周时崇拜的天神已升格为至上神，其与原始的自然崇拜有很大的区别，成为宗法等级秩序的决定者和社会道德原则的总根源。但是它是由原始自然崇拜的天演化来的，没有原始的对天的崇拜，至上神就不会出现。

至上神的出现是政治力量的形成与阶级分化的结果。只有这时神才逐渐定居在天上，形成以“帝”为中心的诸神系统。春秋之前，天上只有一个帝，即“昊天上帝”，战国时代，

战国星相家把天上位于翼宿北边的五颗星附会为“五帝”，称为“五帝座”，其名称为：

东方苍帝叫灵威仰，以太皞相配；
南方赤帝叫赤熛怒，以炎帝相配；
西方白帝叫白招拒，以少皞相配；
北方黑帝叫汁光纪，以颛顼相配。

东汉人常常把天上的“五帝”称为“上帝”。星占家把星空当作一个天上的世界，而上帝理所当然就是北极星了，其它众星也就分别按其对于北极星的位置，被委任各种职官，这就是恒星被称为天官的缘故。董仲舒《春秋繁露·郊义》言：“天神，百神之君，王者之最尊者也。”这里的百神，包括天界、地界及人间的诸神，与希腊神话中的宙斯为“众神之父”极为相似。唐宋之际，随着道教的发展，玉皇大帝是中国民间传说的最高的神，是神鬼世界的皇帝，因为人间的帝王自命为天子，即“天帝”——玉皇大帝之子，因此玉皇大帝是整个宇宙世界——神、鬼、人三界的总皇帝。

第二节 天神司职

《易·系辞》虞注云：“在天为神”。《后汉书·班彪传》注：“天神曰神”。按天字卜辞作、、、、，而金文作、或；字形无大差异，且看来都似人形。据《说文》：“天，颠也，至高无上，从一大，”而大字则解为“象人”。段玉裁注云：“颠者人之顶也，以为凡高之称。”这种解释有主宰人间的吉凶祸福之意。

天神的神职为：

其一，天神创造万物。在中国民间信仰的观念里世界万物都是由天神创造的。《说文》曰：

“神，天神，引出万物者也。”

中国神话中的女娲就是一位女天神。她不但使“苍天补，四极立、淫水涸、冀州平，”而且“有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野，横道而处。”^[22]《说文》十二释女娲为古之神圣女，化万物者也。这里谈得很清楚，女娲为化生万物之母。原始先民把目力所及的物质现象都解作一种神秘的生命感应现象，从而把各种天象和地物归于元母非凡的生育力。虽然后人勉强以伏羲为其夫，但仍遮不住其创世女神的风采。

在各少数民族的神话里，女天神形象更为突出。卫拉特蒙古的麦德尔娘娘、侗族的萨天巴、水族的伤勉、普米族的吉泽乍玛、哈尼族的风姑娘、基诺族的阿嬷光白；壮族的米洛甲、瑶族的密洛陀都创造了万物。满族神话说，创世女神阿布卡赫赫能“气生万物、光生万物、身生万物”^[23]这里所谈的“气生万物”，与汉族神话所说的巨灵非常相似。“巨灵与元气齐生，为九元真母。^[24]”有“巨灵胡者，遍得坤元之道，能造山川，出江河”。^[25]这九元真母恰恰孕生了混沌。这种把化生万物的原始物质称为“元气”的观点对后来道教的生产有很大影响。

天神抚育了万物，为农业、牧业的保护神。俗话说：“民以食为天”。百姓存活仰仗于稻麦菽稷。人们认为天神能使“万物皆盛，草木畅茂，禽兽硕大。”^[26]《礼记·祭法》所谈的

祭祀是非常隆重的：

燔柴于泰坛，祭天也，瘞埋于泰坛，祭地也，……
埋少牢于泰昭，祭时也。相近于坎坛，祭寒暑也。王
宫，祭日也。夜明，祭月也。幽宗，祭星也。雩宗，
祭水旱也。四次坛，祭四方也。山林川谷丘陵，能
出云，为风雨，见怪物，皆曰神。有天下者祭百神。

每一种神都是某种自然力功能的神化，这种功能与人们的日常生活的需要直接联系在一起，人们对神的祈求贞问，也是带着世俗的功利心理。《祭法》又说：“厉山氏之有天下也，其子曰农，能值百谷，夏之衰，周弃继之，故祀以为稷。”周代郊祀后稷以配天，说明了农业社会以发展农作物功德为最大。

据先秦文献载：“帝佳（唯）癸其雨。”^[27]“旱既大甚……上帝不临……昊天上帝，则不我遗……赫赫炎炎，云我无所……则不我虞……瞻卬昊天，云如何里？……”^[28]《雨无正》言：“浩浩昊天……降丧饥馑……旻（昊）天疾威……如何昊天，辟言不信？”降雨与否，干旱与否，饥馑与否，全部仰仗天神的赐予。殷人的上帝神仅仅是各种自然力量的总汇，缺乏理性内容。祈求天神的目的是为了五谷丰登。

天神与牧业，经济存在着密切的联系。“逐水草而居”的游牧蒙古族信仰天神，而且，历史上曾经活动于北方草原一带的部族，无论是汉代的丁零、狄历，还是魏晋之后的铁勒、敕勒，乃至北朝、隋唐时期的突厥，其族称的原音都是“颠连”，而“颠连”则为“天。”^[29]在文献中也有很多关于这一地区部族的天神崇拜的记载，如《元史》卷72：“元兴朔漠，代

有拜天之礼。”《周书·突厥传》：“每岁率诸贵人祭其先窟，又以五月中旬集他人水，拜祭天神……”“鞑靼民族之信仰与迷信……皆承认有一主宰，与天合称之曰腾格里。”^[30]这里所说的“腾格里”，即是北方阿尔泰语系民族固有的宗教体系中所崇拜的精神实体。这万能的腾格里是作为创业神和财神同时存在的，“又贪遵天之命所生之野兽。”^[31]“它们并不仅限于一般性地保护和增加畜群，而且各尊神都会分别对某些特定的牲畜种类和蒙古牧业中的特殊部门施加有利的影响。”^[32]所以天神是游牧民族畜牧业的生殖神与保护神。

其二，天神为人类生命的源泉。生育万物的天神当然关乎人类的繁衍，而“种的繁衍”关乎着人在自然界中的存在与位置。《诗·大雅·蒸民》：“天生蒸民。”《诗·商颂》曰：“天命玄鸟，降而商”，商代的祖先也是依天命而生的，殷商时代崇拜生殖。

天神具有使人类繁衍的意义。不少民族都保留着天女与人类结合的神话：布朗族神话《人是从天上漏下来的》、仡佬族神话《四曹人》、满族神话《三仙女》等。蒙古族信仰的萨满教的奶奶神居住在天上：

虚无飘渺的天空中，

有奶奶神富丽堂皇的宫殿，

有“苏拉”宝的窗户（苏拉：宝的精华），

有琉璃宝的墙壁，

“有乌龙棍”的天棚（“乌龙棍”：智慧）。

这女神成了萨满教天穹的主神，但他们不是人类跨入阶级社会以后出现的女王在天上的翻版。《蒙古秘史》有记：“其问

我奉天之命，父母所生之肌肤乎，”说明天给予人生命，人的生殖成了腾格里的意志。

这种观念还保留在不少民族的习俗中。彝族认为：创世时，人种是天神给的，因此妇女生孩子也是天神送的，如果妇女婚后不生育，便请毕摩（巫师）催育，催育时，要备上酒到山上祭祀山神，届时妇女坐在前面，毕摩坐在后面，毕摩念经向山祈祷。在这一地区的民族意识中，山与天神保持着密切的联系。《蒙古源流》里记载有向天祈子之习俗。在古代蒙古族社会，有向敖包求子的习俗。“结婚”三年后无子女的人，让老年人在敖包面前说：‘这媳妇三年无儿女’，并打三鞭后说：“明年生儿子，把儿子领到敖包这儿来！”^[33]祭敖包是蒙古族信仰的原始萨满教的物化存在。敖包神是个综合神的概念，但主要是天神。旧时，汉族有送灯求子之俗，相传二月二为土地爷诞辰，久婚不育的人去抢土地庙前的红灯，以为可生男。有的学者解释为：火，阳精，兆男。我以为送灯、抢灯求子习俗与古代祭星习俗——灯祭有关，灯祭即点油灯或蜡烛祭祀，民间有天上多少星、地下多少人的迷信，这种星人之间的感应，互代成了向灵星乞子的信仰基础，实际上是向天体求子的遗留。而且，天或上帝还主宰着人的生死寿命，《书·高宗彤日》有“降年有永，有不永”的记载，如商纣王说：“呜呼，我生不有命，在天？”^[34]

其三，天神为功赏刑罚之神。天作为一种至上神，理应被视作唯一、绝对的存在，具有支配一切的莫大的权威，上至君王的任命、朝代的更替下至百姓日常生活的伦理道德行为都受天神的制约和管辖。如《大盂鼎》载：“文王受天（佑）大命。”《诗·大雅·皇矣》：“有命自天，命此文王。”《尚书·康诰》：“天乃命文王，殪戎殷，诞受厥命。”天子的

职能就是在于替天维护人间社会的道德秩序，周公在讨伐殷时，是代天行罚：“非天庸释有夏，非天庸释有殷，乃惟尔辟以尔多方大淫，图天之命屑有辞。乃惟有夏图厥政，不集于享，大降时丧，有邦间之，乃惟尔商后王厥逸，图厥政不蠲烝，天惟降时丧。”^[35]因此上帝神具备了奖善惩恶的职能。

在信仰和崇拜意识的驱使下，人们在神祇面前感到了自己的渺小卑下，任凭外在的神祇来主宰自己的行为：“作善降之百祥，作不善降之百殃。”^[36]因此事事祈于天神、敬于天神，唯恐自己的伦理道德不合于天神。蒙古族信仰的萨满教认为天是洞悉一切、明察秋毫的。他们常说：“天识着”，“上天判断”等等：

“蒙古人把天放在各种神之上，第二流神们不过是天意的工具，或天的各种力量，天以各种目的使用这些力量。”^[37]

“他们相信它（指腾格里）是一切可见的和不可见的事物的创造者，它是世界上所有美好的事物，也是种种艰难困苦的赐予者。”^[38]

虽然在他们的信仰中，神的数量不断扩大，但视天神为至高无上的驾驭者与征服者，举凡饥馑、旱魃、慧星、洪水及种种灾难都是天神盛怒所致。

可见上帝神的绝对意志和至上权威只是在具体的功能作用中才得到确立和显示，人创造了神，人受制于神，人又要利用神。中国民间天神信仰的实用性和功利性是很强的，虽然人们也向往灵魂的超升，也向往理想的天国，但更多的是考虑面对现实的人生，去应付人间的种种灾难而获得更多的

利益。上帝的功能折射到现实社会的日常生活之中。在民间的天神信仰史上，究竟是天神掌握着人的命运还是人掌握着天神的命运，即使从信仰及其文化心理的角度看，这个问题的答案也很明确：渺小的人掌握着巨大的神灵。

第三节 天神形象

大约在原始父系社会时代，日月星辰诸神开始综合为天神群体，这可以从已发现的原始天神图得到确证。如内蒙古狼山地区乌拉特后旗大坝沟的一幅岩画画面中有众多的人面像或人像，非

常抽象化和图案化，有的线条很粗，有的则较细腻，画面左边有一完全图案化的人像，头戴人字顶帽，长颈，两手叉腰，系尾饰。据学者考证，此为天神。另有一幅画面，在星罗棋布的



图1 天神像

有很多人的头像，其中有一对有别于人的天神形象，其间以曲线相连（图1，2）。在江苏连云港附近锦屏山的桃花涧，也

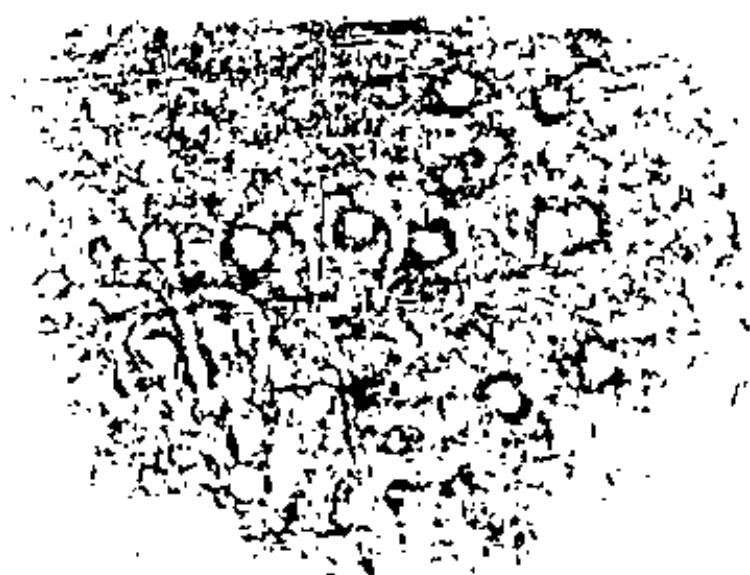


图2 天神像

发现四千年前东夷所祭祀的天神图，一神一个面孔，并带有象征性的身躯和足趾（图3）。我国古岩画中存在的天神形象可谓最原始最古老的天神形象。由于远古先民对大自然产生的神秘感，表现的对自然的崇拜、对生殖

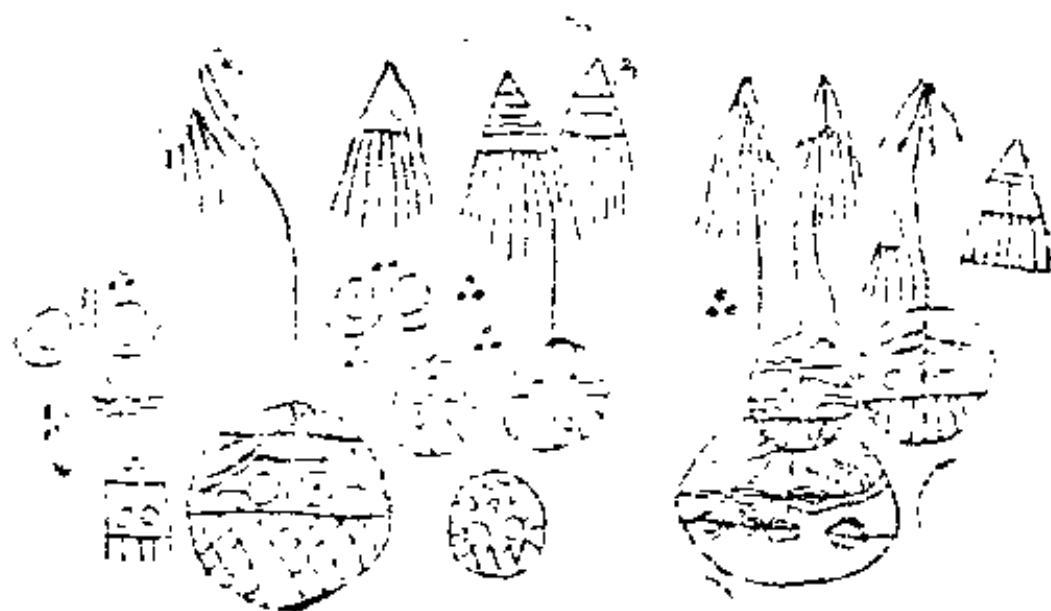


图3 天神图像

的渴求等图象，也都笼罩着一层神秘色彩，使得万千年后的人们难以理解。

我国是一个多地域、多部族先后发展而形成的多元文化区，中国文明的起源是多元的，黄河、长江、珠江、北方都是中国文明的发祥地。其原始信仰之一——天神信仰中的天神形象也因民族、因地域而呈现多元化的倾向，并且随着历史的发展和思维特征的变化而改变。天神形象是天神信仰的物化形式。黑格尔说：

意义就是一种观念或对象，不管它的内容是什么，表现是一种感性存在或形象。^[39]

天神的感性存在或形象包括：

取象于某一天体

秦汉时代的纬书把北辰作为天神之象征。《史记·天官书》说：

“中宫天极星，其一明者，太一常居也。”张守节注：“泰一，天帝之别名也，”又引刘伯庄说：“泰一，天神之最尊贵者。”

从此，天神又获得了新名称，或叫北辰，或叫耀魄宝。

此外，殷商时期还以太阳为天神，甲骨学家胡厚宣、陈梦家等曾指出：根据甲骨文的记载，殷人祭祀太阳神有非常繁复的仪式。中国上古先民以太阳神代表整个天神。《帝王本纪》：

“天皇大帝名耀魄宝”。

《甘公星经》：

“天皇大帝耀魄宝。”

《广雅·释天》：“朱明，曜灵，东君，日也，”即太阳神。
唐人《初学记》注《五经通义》曰：

天皇大帝曰昊天大帝，“即耀魄宝也，亦曰玉皇大帝，亦曰太一。”

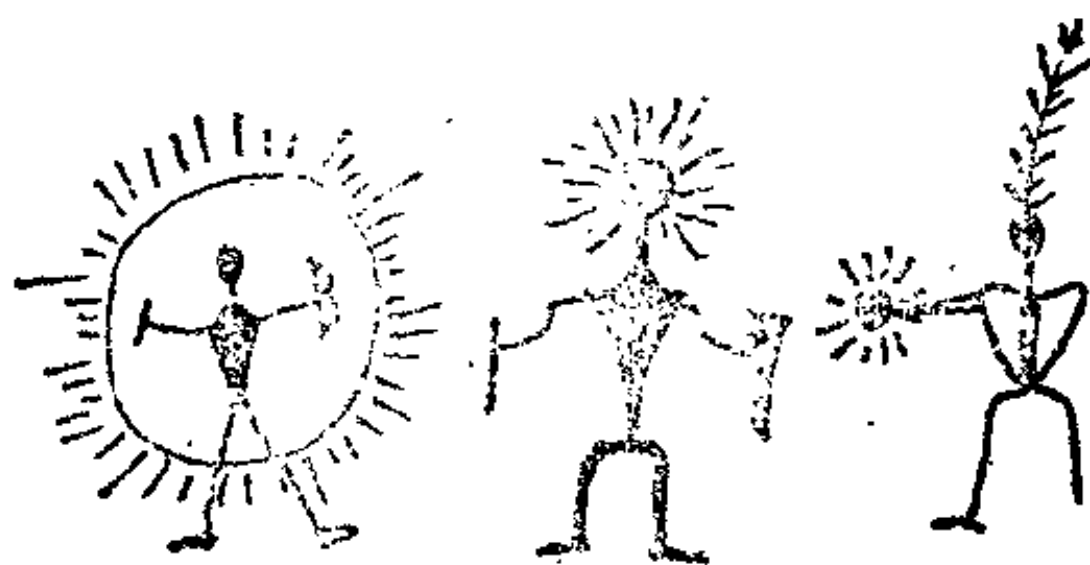


图4 云南沧源原始岩画的太阳神

耀魄宝即太阳神亦即天神，至于玉皇为天帝，此处暂不论（图4，5）。

有强大威摄力的雷神在有的民族的天神信仰中占有极重要的地位。黎族在天体崇拜中以雷公鬼最厉害。祭祀时要以



图5 广西宁明花山太阳神崖画

猪为牺牲，乃至祭祖先鬼时也要念雷公鬼的名字。直至近代，有的地区也以雷神替代天神。据《中华全国风俗志》上篇卷八《广东》载：

今南人喜祀雷神者，谓之天神。祀天神必养大豕，目曰神牲，人见神牲，则莫敢犯伤，养之率百日外，始祀之。独生牲如此，他则但取具而已。”

这里所谓天神，也包括天上的星辰、自然现象。
取象于动物

天神形象取于应龙。据《史记·天官书》云：

“阴阳交感，震为雷，激为电，和为雨，怒为风，乱为雾，凝为霜，散为露，聚为云气，立为虹霓，离为背商，分为抱珥。此十四变，皆轩辕主之。”

轩辕指的是星体，此星体可以主风、主雨、主雷电、主云雾，因此决不是普通的星体，而是代表天神形象的特殊星体。《正义》云：

“轩辕十七星，在七星北，黄龙之体，主雷雨之神，后宫之象也。”

《史记·天官书》说：

“轩辕，黄龙体。”集解引孟康说：“形如腾龙”。

这个在天空云象里主宰二十四变的天神的表征——轩辕十七星其动物化身就是腾龙。据笔者观察，考古发现的龙形象，最原始的当推西安半坡仰韶文化遗址出土的陶壶龙纹，它们都是仰韶文化氏族居民的图腾族徽。从原始宗教的发生学角度看，可以说先有天体崇拜尔后才有图腾崇拜。而一旦以图腾族徽象征天神的时候则是把天神神圣化的结果。

古代契丹族崇拜天神。契丹族认为天是最高主宰，生死祸福均由天赐，凡大小事均告天或祭天，以白马神取象天神。相传古时有一神人乘白马浮土河（今内蒙古昭乌达盟内老哈河）而东，有天女驾青牛车泛潢水（今内蒙古昭乌达盟境内

西拉木伦河)而下,至木叶山,二水合流,神人与天女结为夫妇,生子八人,“繁衍为契丹八部,故契丹以白马神取象天神,每行军和春秋时祭祀,必杀白马青牛以祭天地。”

取象于自然物

人们的天神信仰,取象受胎于自然,师法于自然,以自然物比拟天神。

居住在凉山冕宁、越西和甘洛等县的藏族以白石象征天神。该地区供奉的灵石是一块近似三棱锥形的灰色砂岩,长约20~40厘米,顶端沾满鸡血和鸡毛。这都是每年杀牲时有意沾上的。甘洛、越西一带的“布耳日—尔苏”支的人,多视此物为“万物之神”,他们认为世间所有的一切,人的生命、财产都是由它主宰和赐予的,因此家家户户对之敬重无比。此地流传着一神话传说:当天地混沌未开时,东方仅出现了一片白海和一块白石,天神化做一只白鹏鸟在白石上栖息,久而久之,白石怀孕生下猿猴此为人祖。^[40]在当地的民间信仰里,白石与天神发生了某种联系,所以白石可以象征天神。

早在殷商时代的甲骨文中就记载的羌族也以白石象征天神。传说羌族迁徙至岷江上游,遭到当地戈基人的攻击,羌人得到天神木比塔的帮助,用石头打破了用雪团做武器的戈基人。^[41]羌族把白石供奉在屋顶上、神林里,屋顶的白石是家祭的地方,而神林则是全寨公祭的场所。

有的民族以神木为天神。纳西人以血缘为单位祭天,单一家族以村为单位祭天。一般在祭台上栽两棵黄栗树与一棵柏树,左右栗树代表天皇和地神,中间的柏树代表人皇,并在前面竖立两棵小栗树象征纳西族始祖。在每一棵树前都立一石头为神石。

取象于人造物

春秋时期，日月星三辰之旗为天之象征。《左传》桓公二年云：“三辰旂旗，昭其明也。”杜预注：“三辰，日月星也，画于旂旗，像天之明也。”《礼记·郊特牲》曰：

“十有二旗，龙章而设日月，以象天也。”

“据春秋以后的一般较古记载看，天子旂常，必画日月星以象天之明；籀文翰，特从三日在𠂔中，当然是象‘三辰旂旗’了。”^[42]

少数民族也多有用人造物象征天神的。旧时居于四川大小凉山的彝族男子头戴一块方形头发编成的小辫，以为内藏天神，主宰一切吉凶祸福，故不得触摸，为其人尊严之象征，如触犯之，同等级则打酒赔礼，属统治阶级轻则杀猪、牛、羊办酒赔礼，重则断其一臂。

阿昌族以竹筒象征太阳。阿昌族在祭太阳时，要用一竹筒插在地上，竹筒上端放一块竹篱笆，上立四个小竹筒，四方各立一个，以象征天地四方。武定、禄劝等地的彝民在山林中建庙作祭天场所，庙中的天神神位以竹筒制作，长约4寸，一端削尖，中贮竹节，草根，草上以红白丝线扎羊毛少许，放入米数十粒，与其他4个神牌供在一起，逢节日进行祭献。

流行于今甘肃肃南裕固族自治县的裕固族有崇拜“点格尔”的习俗，“点格尔”即“青天”、“上苍”之意。“汗点格尔”就是一根细毛绳，上面缠有各种牲畜的毛穗和各色布条，下端是一个小白布袋，里面装有带皮和去皮的五谷杂粮，供奉在帐篷内的上方右侧。祭祀每年正月和秋天各一次。祭时由先赫哲（即巫师）杀羊，并用酥油、鲜奶祭祀。

蒙古族堆积敖包以祭天神。“敖包”即以土或石垒起的建筑物，有的呈方型，有的呈圆型，上插柳枝，柳枝上系以五色绸布条和经幡等。祭祀敖包时往往添加石块或柳条进行修补，或献上钱财，供以酒肉，或剪下马鬃、马尾系于敖包顶幡的杆子上。《祭敖包的仪礼》一书有这样的词句：“向你，完全实现了我们祝愿的神，向所有的守护神，从腾格里天神到龙神，我们表示崇拜并以祭礼而赞颂，……减轻疾病，镇压鬼怪和与人作难的恶魔，赐以生命之力，财富和欢乐。”^[43]祭敖包是蒙古族信仰的萨满教所遗留的物化形式，是一个综合神的概念，其中包括天神。

独龙族认为天是多层的，木达层是天的中层，它能通达人间的屋顶和室内的火塘，火塘是木达往来天地间的必经之地，独龙族认为火塘是天的一部分，故非常敬重火塘。

有的民族设天神之牌位。例如普米族祭祀天地诸神的仪式称“诺提”祭。祭前一日，在村寨中央的草坪上搭三层楼阁，第一层供奉日月星辰、风雨雷电雹等神像。以天神牌位做为天神象征不只于个别民族，古代蒙古族亦有。据马可·波罗记叙，古代蒙古人“各人置牌位一方于房壁高处，牌上写一名，代表最高天帝。”^[44]

至于近代，有的地区仍供天神牌位，华北张家口地区《西宁县志》载：

本县各家皆供“天地三界十方万灵真宰”之位。皆以为宇宙一切事物，冥冥中必有主宰，故恒供奉，以求免祸降福。此与古代天子所祭之天，性质不同。平时位在北房中楹廊下，迨元旦日，早移于院中。前设香案，供三牲，每晚烧烛，至夜十时始止。清时，

知县每于元旦后，祀天于郊，民国三年，更郊祀名为祀天。每岁冬至，地方长官行礼南郊。五年，地方祀典废止，惟民间行之，至今弗替。

此与古代天子所祭之天虽性质稍有不同，但其渊源源于古代的自然崇拜。

取象于人面

秦汉时期天神有“太一”之称。《史记·封禅书》云：

亳人廖奏祠太一方，曰：“天神贵者太一，太一佐五帝。”

这位太一的形象倒颇有点至尊神的味道。《汉书·郊祀志》载：

齐人少翁以方见上（汉武帝），上乃拜少翁为文成将军……文成言：“上即欲与神通，宫室被服非象神，神物不至，……又作甘泉宫，中为台室，画天地，泰一，诸鬼神，而置祭具以致天神。”

由此可见此时的太一神已有了可供描绘的具体形象，并被绘于宫室壁上。1954年山东沂南发现了一座东汉晚期的画像石墓，该墓第二幅画像石的上部，刻有一居中而立，头戴尖顶小帽的大神，他左手拥抱伏羲，右手拥抱女娲，伏羲女娲皆为汉画像石上可见的手持规矩，人首蛇身的形象。据学者考证，此中间之神谓太一。

唐宋之际，道教尊崇的玉皇大帝成为天帝，他住在琼楼

玉宇，管辖着一切天神、地祇、人鬼。玉皇大帝在民间影响颇大，全国各地玉皇庙、玉皇观、玉皇阁林立，旧时北京专祀玉皇的玉皇庵、玉皇庙就有 20 座，都有玉皇的塑像，其褒衣博带，头戴皇冠，手持玉笏，俨然是一位人间皇帝的形象。

在民间，最尊神的发展逐渐脱离了官方祀典的抽象概念，变为具有人类情感的生动具体的“天公”。唐段成式《酉阳杂俎·前集》卷 14 载：

天翁姓张名坚，字刺裼，渔阳人。少不羈，无所拘忌。尝张罗，得一白雀，爱而养之。梦刘天翁责怒，每欲杀之。白雀辄以报坚，坚设诸方待之，终莫能害。天翁遂下视之。坚盛设宾主，乃窃骑天翁车，乘白龙，振策登天。天翁乘余龙追之，不及。坚既到玄宫，易百官，杜塞北门封白雀为上卿侯，改白雀之胤不产于下土。刘翁失治，徘徊五岳作灾。坚患之，以刘翁为泰山之守，主生死之籍。

这则记载的天翁就是流传于民间的天帝形象，他不但具有人的性情和弱点，而且也可由人充任。

畲族民间信仰的天神称“插花娘娘”或“兰春娘”，流行于浙江一带。相传一个善唱山歌的女郎，因受土官迫害，堕岩而死。人们不忍，纷纷用花朵撒在她身上，形成花冢。后被风连花带人刮走，升为天神。专为人间消灾赐福，历代畲族作为偶像崇拜，立庙祭祀，称为“插花娘娘。”每逢夏历八月初八，八月十五，人们均聚会盘歌，表示纪念。平时常采花供奉，向她叩问吉凶祸。降神时，也用山歌指明病根，报良药，示吉凶，平时祈祷只要在她的神地随手插一支鲜花或

一根青柴即可，许愿，还愿不用三牲，也采取对山歌的形式。

旧时曾以观音为天神。《梁书·扶南传》云：

“俗事天神，以铜为像，二面者四手，四面者八手，手各有所持，或小儿，或鸟兽，或日月，梁时扶南多进佛，说此天神即观世音。观世音本慈氏教也。”

观音是由印度传来的佛教的神祇，但又扎根于中国的本土文化之中，中国百姓把她民间化、世俗化了，因此敬其为天神。

古时北方少数民族崇信萨满教，多制作人面像以示天神。赫哲族的天神形象有两种。一种为人面形，雕刻在神树上，凡大树有特异的征兆，如经雷劈后形成特异之形状，三树成一半圆形，都认为有神栖附于树上，便在这种神树近根的干上，雕一人面形，作为天神形象。另一种天神则为木偶，供在庙中。^[45]

信仰萨满教的满族也多制神偶。孟姓神偶用桦皮木雕制成，那姓的宇宙大神为一椭圆形，柱形的桦皮盒，内装三创世女神的木制神偶，桦皮盒正面雕刻云朵、水和女性生殖器，象征光明和生命的崇拜。^[46]

法国哲学家斯·贝尔卡斯在他晚年巨著《哲学信仰与启示》中曾指出三种神秘主义——妄想型、冥想型和存在的思辨型。在这里，我们无须乎以东方的原始宗教信仰去套这些模式，但是天神形象的创造不仅仅表现其信仰的根深蒂固，表象的背后，深藏着民族心理与民族思维方式，表达着人类对其自身与变幻无穷的自然的关系的思索，尽管这种思索是极

其原始的、幼稚的和科学的，但其源始态度却是积极的，中国人是想象力最发达的民族之一，各民族都通过不同的想象方式表明了天神的存在。神是人本质的对象化，正是通过对天神的象征，人们打开了世界的钥匙。它不仅使人类从一个婴儿变成了一个人，而且这种“天才的迹象”构成了华夏文化独特的思维定式。

注 释：

[1] 《书·微子》《释文》引马融注

[2] 《易·丰卦·荀注》

[3] 转引自陶阳、钟秀《中国创世神话》第48页，上海人民出版社1989年版

[4] [5] [6] [7] [41] 宋思常编《中国少数民族宗教初编》第122、211、81、113页，云南人民出版社1985年版

[8] 《论语·问孔》注

[9] 《易·系辞》虞注

[10] 《春秋感精符》

[11] 《白虎通·情性》

[12] 赵永铤《蒙古族萨满教的九十九层天》，《内蒙古社会科学》1989年第4期

[13] [17] [19] [43] 丁山《中国古代宗教与神话考》第142、183、184、170页，上海文艺出版社1988年影印本

[14] 《字说》，自写刻本，台北艺文影印本第1页

[15] 郭沫若《甲骨文研究》第18页，大东书局1931

年版

- [16] 康殷《文字源流浅说》第 593 页，荣宝斋 1979

年版

- [18] 叶玉森《殷墟书契前编集释》第 32 页，1932

年版

- [20] 杜而末《中国古代宗教研究》第 73 页，台湾

学生书局 1983 年版

- [21] 朱天顺《中国古代宗教初探》第 30 页，上海

人民出版社 1982 年版

- [22] 《山海经·大荒西经》

- [23] 富育光《萨满教与神话》第 228 页，辽宁大学

出版社 1990 年版

- [24] 《路史·前纪三》，罗萍注

- [25] 《遁甲开山图》

- [26] 《诗·大雅·蒸民》

- [27] 《卜辞通纂·364》

- [28] 《诗经·云汉》

- [29] 苏日巴达拉哈《蒙古族族源新考》，民族出版

社 1986 年版

- [30] 多桑《蒙古史》第 28 页，冯承钧译，中华书

局 1962 年版

- [31] 《新译〈蒙古秘史〉简注》

- [32] [43] [意] 图齐，[德] 海西希《西藏与蒙古

的宗教》第 424、500 页，耿昇译，王尧校订，

天津古籍出版社 1989 年版

- [33] 罗布桑却丹《蒙古风俗鉴》第 141 页，辽宁民

族出版社 1988 年版

- [34] 《尚书·西伯戡黎》
- [35] 《尚书·多方》
- [36] 《书·伊训》
- [37] 道尔吉·班札罗夫《黑教及蒙古人的萨满教》，
《蒙古史研究资料》第17辑
- [38] [英] 道森编《出使蒙古记》第9页，中国社
会科学出版社1983年版。
- [39] 黑格尔《美学》第2卷第10页，朱光潜译，商
务印书馆1979年版
- [40] 刘世旭《冕宁等县藏族的白石崇拜》，《西南民
族学报》1989年第4期
- [44] 《马可·波罗游记》第416页，中华书局1954
年版
- [45] 凌纯声《松花江下游的赫哲族》第128页，国
立中央研究院历史语言研究所1936年刊印
- [46] 富育光、孟惠英《满族萨满教研究》第121页，
北京大学出版社1991版

第二章

天神与地神

神话是原始社会的回声。当我们采撷遍于华夏大地的天神神话时，发现天神神话与地神神话紧密地联系在一起。

瑶族神话说，女始祖米罗纱与男始祖布罗疏生下几个孩子，第一为日，第二为月，第三为雷王，第四为天空，第五为大地，第六是土地，第七是水，第八是山岭，第九是树木花草。日月雷雨及天空与大地、土地是兄弟。^[1]

《苗族古歌》唱道：“天地初生时，粘连在一起，两块厚冬冬，相连在一起。”

傈僳族创世神话说：远古时代只有天没有地，有个叫木布帕的天神决心造个大地来支着天，他经过千辛万苦，捏了大地，造了山川河流及各种动植物。^[2]

珞巴族神话《九个太阳》说：最初天和地不分，混沌一片，后来天从中间鼓了起来，周围仍与地联在一起。珞巴族神话还说：天和地生了一对兄妹，他们成婚后繁衍了人类。^[3]

彝族古歌《事物的来历》中说：

很古的时候，
没有天和地，
混混沌沌地，
产生清浊气，
大风轻轻吹，
清浊渐渐分，
清气往上升，
浊气往下沉，
清气变为天，
浊气变为地，
清浊变阴阳，
阴阳会相交，
产生青红黄。

这种阴阳相交合生万物的观点，是一种朴素的辩证法的观点。

不唯在神话传说里，在各民族的祭祀礼仪中对天和地的祭祀也总是联系在一起的。这种远古的文化现象覆盖面极广，继殷代卜辞之后的《诗经》、《楚辞》、《论语》、《周礼》都有祭祀天地的记载。西汉的《大戴礼》中的《公符》第七十九就有祭天、祭地、祭日的祝辞：

皇皇上天，照临下土。集地之录。降甘风雨。庶
物群生，各得其所。靡今靡古，维予一人某，敬拜
皇天之祐。

薄薄之士，承天之神。甘风兴雨，庶卉百谷，莫

不茂者，既安且宁。维予一人某，敬拜下土之灵。

维某年某月，上日明光于上下，勤施于四方，旁作穆。维予一人某，敬拜迎于郊。以正月朔日，迎日天东郊。

祭天必须祭地，天神与地神紧密地联系在一起，当研究天神信仰文化时，必然涉猎对地神的信仰与崇拜，这样才能全面反映天神文化的系统、丰富和完整。

第一节 地与地神

昊昊苍天，茫茫大地，人类居住于大地，行走于地，采集于地，渔猎于地。在大地上耕作，在大地上收获，大地上有人们赖以生存的山川流水，大地上生长着繁花百草，土地是人类生存的载体，人类生存的寄托，如同对苍天的崇拜一样，人们对大地的崇拜也开始于遥远的原始社会。

我国的土地崇拜从远古就开始了。从古老的甲骨文里就可以找到遗迹：

乙丑卜，又雩于土，𠄎，宜，小宰。（粹编，18。）

贞，雩于土，九牛。（铁，216，1。）

贞，帝雩于告、于土。（燕大，592。）

辛酉，邠水于土，宰。（遗珠，835。）

己未，卜，宁雨于土。（后，上，19，7。）

殷商时代，人们就注意土地与人的密切关系了。不唯如此，人们还在探讨大地的形状，形成了传统的“天圆地方”的

观念。虽然春秋战国时期的先哲曾子早就否定了这种说法，但这种说法却延续下来。贾公彦疏《周礼·春官》篇云：

因高以事天，因下以事地，故于泽中，取方丘者，水钟曰泽，不可以水中设祭，故亦取自然之方丘，象地方故也。

后世每年必于夏至日祭天于京城北郊的方丘大典，就发轫于此。《说文解字》第一上云：“社，地主也，从示、土。”社为土地之主，土神。历代祭社神，都立一座四方形的社稷坛。北京中山公园的五色土便是。这种崇拜可以追溯到周代。《周书》曰：

周公，将致政，乃作大邑成周于土中……封人，社埴，诸侯受命于周，乃建大社于国中，其埴：东，青土；南，赤土；西，白土；北，骊土，中央以黄土。

由于地道曰方，社稷坛必做方形，其土五色，演化为社稷五祀。

在中国古代文明中，社是一个非常神圣的地方。《礼记·郊特牲》：

冬至祭天曰郊，夏至祭地曰社。

《周礼·大祝》：

大师宣于社，造于祖，建军社，类上帝。国将有事于四望，及军归献于社，则前祝。

人们对社神的祭祀是极为神圣、极为隆重的。瘞埋和血祭是最古老的祭祀方法。《尔雅·释天》云：“祭地曰瘞菹。”《礼记·祭法》：“瘞埋于泰折，祭地也，用骍犊。”祭土地神的一种重要方式就是把牺牲直接埋入土中或地坛中。血祭即滴血于地。《周礼·春官·大宗伯》：“以血祭祭社稷……。”清人金鹗在《求古录·燔柴瘞埋考》中说：“血祭，盖以滴血于地，如郁鬯（酒）之灌地也。”《尚书·甘誓》：“弗用命，戮于社。”《左传·昭十年》：“平子伐莒，献俘，始用人于亳社。”这就是说献俘虏于社稷坛前。对此，《春秋公羊传》解释说：“恶用之？用之社也。其用之社奈何，盖叩其鼻以血社也。”我国各民族都崇拜土地神，供献各种牺牲。云南佤族在50年代前还保留有“猎头血祭”的仪式。人何以用自己的一腔热血去祭祀土地呢？冥冥苍生，人地交融，自然为本。浅薄的猎奇不足为训，真正的洞察力应探寻古老民族的生命之秘。卡纳在《性崇拜》中指出：

对于那些开始以农业生产为主要生活来源的原始部落来说，除了天上的神灵以外，土地就成为最重要的崇拜对象。他们不但要求风调雨顺，而且把活人当牺牲，将人血流在田地上，把烧化的骨灰撒在田地里，这样做了以后，如果多长出庄稼，就认为是神灵的力量。^[4]

透过原始祭祀这种表面的物化形态，可以探寻一个民族

的精神象征。

土地神具有什么神职功能呢？

土地是万物之源。万物土中生，土能载万物。人们以为负载万物的土地是有灵魂的，它是丰产的沃土、生命的温床。纳西族的《祭天古歌》里写道：

“在蓝天出现下界的时候/大地也一起出现在下方/这地，体态健美丰满/这地，乳房硕大丰实/这地，是翠恒翠祖的地/这地，是江河流贯的地/在这大地的下边/有着黄金的库房/在这大地的上边/有着成群的牛羊/大地的肩上披挂松石/大地的腰间嵌满墨玉/黄金白银铺成大地的卧床/石头在大地上面裂开嘴，也能淌出神奇的药汁。”^[5]

土地的丰厚的负载使人们产生了意象中的神。蒙古族称大地是“黄金世界”，把它作为宝藏的源泉加以崇敬。蒙古族称土地女神为“爱土民”，“这女神爱土民的特点是掌握万物生长的力量，这种力量是在天神影响下出现在这个女神身上的。”在人类社会的童年，他们认为土地存在着种种超乎其上的魔力。随着生产力的发展，人类对自然界的认识深化，多神教逐渐向一神教过渡。山川草木不再被看作单一的神秘的客体，而是把它们归为大地的组成部分，山被看作是大地的骨骼，河流被看作大地的血管，土壤被看作她的肌肉，所有这一切都孕育、生存在大地母亲的怀抱里。

土地神是丰收之神。土地神观念的产生源于农业生产。其神职最初主司庄稼收成。阿昌族至今保留着这样的习俗，他们在堂屋一角，竖着几根包谷杆，每年三月撒种、八月吃新

时，都要向这几根包谷杆献祭供品，祈祷丰收，祈祷时唱诵祝词：

天地二界，四方万里，满空蒸宰，祭天者，风调雨顺，祭地者，国泰民安，祭神者，神明欢喜旱谷打三千，迟谷打八百，旱谷连根接，迟谷顺根倒……^[6]

瑶族农业以经营山地作物为主，他们对土地神、谷神非常崇拜。在翻土、播种、收割时都要祭祀土地神。上思县十万大山瑶族，每当砍烧一块山地时，要在地头上立一土地神的神位，该神位以石头为代表，在播种、收割时都要祭祀一番。在播种、收割、建仓、入仓、并仓等一系列活动时，都必须选择吉日，并举行宗教仪式祭祀谷神和禾魂。

在民间信仰里，对土地神与对稷神的祭祀紧密地联系在一起。稷为五谷之神。《礼记·祭法》：

是古厉山氏之有天下也，其子曰农，能殖百谷，夏之衰也，周弃继之，故礼以为稷。孔颖达疏：“‘故祀以为稷’者，谓农及弃，皆祀之以配稷之神。”

周弃为稷神，始于商代。锡伯族认为，谷神是土地神的派生神灵。古时称“土”为“社”，称谷神为稷，祭土地就是祈丰收。《白虎通·社稷篇》云：

人非土不立，非谷不食，土地广博，不可遍敬也，五谷众多，不可一一而祭也，故封土立社，示

有土也。稷，五谷之长，故立稷而祭之也。

稷神成为大地的代表物——大地丰厚的表征。

土地神为生殖之神。人类在关心五谷丰登的同时，也关心人类自身的繁衍，人作为自然生命，他的最基本的状态正是自然状态。人们关心健康的、活泼泼的生命的繁衍，因而祈于地神。摩梭人为了生育，要进行“内姑考”，即钻山洞之意。参加仪式的妇女由巫师、丈夫和结婚时的伴娘陪同。仪式分为三个步骤，第一步，由巫师在洞内的平台上架起三块大石头，点燃一堆“丘巴”（香料）。妇女和丈夫面向东方，跪在火堆前，不断地向“久木鲁”叩头。巫师念道：

“天让你生孩子/地让你生孩子/左边的人祝你
生孩子/右边的人祝你生孩子/摩梭人愿你生孩子/
西番人也愿你生孩子/在神的保佑你/今后你将身体
强壮/多子多福。”^[7]

“久木鲁”即一块钟乳石柱的祈子石。以石为社神的象征，较为普遍。古代郑玄注《周礼》有载。近现代苗族、侗族、仡佬族、黎族都用之。既然土地可以孕育万物，当然也可以孕育人类。

土地孕育万物，生气勃勃，永远长存。人们也希望生命延续，永葆青春。纳西族的《祭天古歌》写道：

在向地神举行熟祭仪式的时刻/因为我们的年
岁还不够长久/特地再次向地神发出乞求声/因为我
们的寿命还不够长远/特地再次向地神发出吁请声/

愿我们能乞年得年，愿我们能求岁得岁/愿地神更好地保佑我们/愿地神更好地庇护我们。”^[8]

人们希望给万物带来生机的土地也给人类带来生机。

土地神为保护神。土地神不仅以其丰腴养育了人类、培植了谷物，而且拱卫了人类、拱卫了谷物，成为这方山水这方人的保护神。《独断》一书载：

“造儒以社祭五土之神。五土者，一曰山林，二曰川泽，三曰丘陵，四曰坟衍，五曰原隰，明曰社者，所在土地之名也。”

古时州社即一州之保护神，郡社为一郡之保护神，里社即一里之保护神。

古代的蒙古人，每个地方都有专管该地的神祇，叫乃布达克、沙布达克，乃布达克、沙布达克是主管该地的神灵。《马可·波罗游记》记叙：

他们称诸神之一为那梯该，认为她是保护他们的妻子、儿女、牲畜、食物的保护神……对她表示了极大的尊重和崇拜，每个人都在家中最荣誉的位置上供奉此神，用毡等原料作她的神像。

彼等有神名“纳赤该”，谓是地神，而佑其子女牲畜田麦者，大受礼敬，各置一神于家，用毡同布制作神像，并制神妻、神子之像……^[9]

游牧民族遍游草原，逐水草而居，他们祈望得到土地神

的护佑。

解放前夕，几乎村村寨寨都有土地庙，土地庙为该地的保护神（图6）。

土地神为司灵魂之神。土地，人生于斯、长于斯、逝于斯、葬于斯。生不离开土地，死更深眠于其厚层。河北《武安县志》：“俗称里神之曰土地，人死往其庙押魂。”人们认为人死而有灵，灵魂由阴间地府管理，所以土地神有另一个司职，即管理人死后在另一世界继续生活的灵魂。

人活在世上不管如何光耀，如何争竞，终不免一死。世上虽有“民不畏死”之豪言壮语，但在民间信仰里，人们普遍认为“死不如生”、“好死不如赖活着。”《汉书》五十二《崔瑗传》云：

“夫人禀天地之气以生，及其终也，归精于天，还骨于地。”

中国初民们认为灵魂升天后还会下来托生人世，开始新的人生，因此他们讲究“厚葬”，要寻觅“风水宝地”，以祈转生，因而土地神有管理人的灵魂之司职。黑龙江《双城县



图6 镇宅土地

志》云：“土地，俗称土地爷，谓乃冥间地保，实即社神，街头巷尾多立庙祀之，其庙殊小而简陋。朔望，年节附近居民多焚香往祀。”

对土地神的崇拜发生于人类的童年，是人类敬畏自然并要求征服自然的折光。土地崇拜发展到一定阶段，人格化的神就产生了。最早的人格化的神为大禹和句龙。据《鲁语》所载《展禽》说：

共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。

《左传》昭公二十九年曰：

“社稷五祀，土正曰后土。共工氏有九子曰句龙，为后土，后土为社。”

句龙就是后土。后土为社神。再一为治水之大禹。《诗·商颂》：“洪水茫茫，禹敷下土，方外大国是疆。”《国语·郑语》：“夏禹能单平水土以品处庶类者也。”《尚书·禹贡》：“禹敷土，奠高山大川。”这与“能平九土”的句龙何其相似，其以土治水的形象成为中华文明史上闪光的一页。

自秦汉以后至近代，土地神出现了众多杂乱的形像：有男性，有女性；有穿戴乌帽之白发老翁，有形似民妇的土地婆；有以树木象征土地神，有以石头象征土地神；庙中的土地神有泥塑者，有石凿者。所叫名称也不同，其中有花园土地、青苗土地，还有长生土地、拦凹土地、庙神土地等。《觉轩杂录》曰：

土地，乡神也，村巷处处奉之，或石室或木房。有不塑像者，以木板长尺许，宽二寸，题其主曰某土地，塑像者其须发皓然，曰土地公，妆髻者曰土地婆，祀之纸烛清酒或雄鸡一。俗言土地灵则虎豹不入境，又言乡村之老而公直者死为之。”

台湾土地公的形象衣冠束发，是一位白发温柔的老爷爷的座像，亦有骑虎者，表示土地公能除害。俗语说：田头田



图7 土地神

尾土地公(图7)。毋庸置疑，土地崇拜是人类早期社会的遗留

物，在文明社会，这种对原野希望的崇拜一直延续，因为崇拜土地有着鲜明的功利目的，欲望的自由流动使原始人的思维与文明人的思维之间并没有一条不可逾越的鸿沟。

第二节 地 母

在我国的民间信仰里，土地神的形象纷纷杂杂，真使人目眩神迷。社神究竟为男为女？让我们先从一民俗现象说起。

居于我国云南地区的景颇族过尝新节时，担任收取尝新所用稻谷的老年妇女要着盛装，用于盛装稻谷的竹篮要有玉米、高粱以及五颜六色的鲜花点缀，在收来的稻谷上面，要用大而圆的青叶覆盖，收取的稻谷要背到部落酋长或村长家里，先由老年妇女用锅炒，炒后由姑娘用手碓舂，并把舂好的米用姜拌好，由董萨主持祈祷和祭祀，感谢各种神祇赏赐丰收。经祭祀的稻谷才可以获得高产，籽实饱满，人吃了身强体壮。

台湾东海岸的高山族阿美人有一传统节日，名“衣里兴”，相传古时该地山上住着三个小神童，阿美人各社社众及农作物都受其保佑，人口繁荣，农业丰收。尔后他们到处为恶作乱。阿美人决定把他们赶走。其中一个神童回头说，你们八月十五要举行祭祀，神明才保佑你们终年平安，五谷丰登。从此，只是8~28岁的女性参加，因传说稻子是妇女的象征，女子参加歌舞能使收获更加丰盛。

云南布朗族在七月播种时，先在山上选一块耕地，种几窝，以此象征地母，又称“妈妈田”，并且由巫师祭妈妈田，分别在妈妈田中央，四角插上木棍，象征地母所居，然后妇女才能随男人耕种。

珞巴族在名叫“虾依·亚李波歌”中唱道：“我们女子不育成种子，学会种庄稼/你们男子怎么能喝上这样甜蜜的美酒/没有花蜜蜂蜜自然不会甜/没有女人育成的种子/人类也不会有象今天这么多粮食。”

朱彝尊《鸳鸯湘棹歌》云：

秋灯无焰剪刀停，冷露浓浓桂树青，怕解罗衣
种鸳鸯，月明如水浸中庭。

注云：“禾各产鸳鸯，相传八月十五夜，俾女即解衣播种，则花倍繁。”由妇女耕种，则有好收成。

古代《诗经》里记述了很多采菜、采草的行为，如采芣苢、采椒、采兰等。直至现代，汉族地区仍保留了这一习俗。东南江苏等地有三月三采荠菜的习俗。这天，妇女们都涌向田野去挑荠菜花，然后把荠菜花插在头上，南京一带有“三月三，荠菜花塞牡丹，女人不插无钱用，女人一插米满仓”的说法。^[9]

古时社日，妇女皆停作针线。有诗句说：“今朝社日停针线，起向朱樱树下行。”韩愈也有诗云：“白布长衫紫领巾/差料未动是闲人/麦苗含穗桑生椹/其向田头烁社神。”社月妇女停做针线，起向树丛，也是为促进植物的生长，不少民族都以树神做为土地神的象征。

以上三项习俗，有几点值得我们注意：1、这三项习俗都是祈望谷米满仓、五谷丰登的，为什么都是由妇女担任主要的角色呢？2、在景颇族尝新节时老年妇女为何要着盛装，阿美人祈丰收为什么要边歌边舞呢？3、女子戴花与稻谷满仓有什么联系呢？

古代有“后宫藏种”的习俗。《周礼·天官冢宰》：

上春，王后帅六宫之人而生稷稷之种而献之王。郑玄注：“六宫之人，夫人以下分居后之六宫者。古者使后宫藏种，以其有传类繁孳之祥；必生而献之者，示能育之，使不伤败，且以佐王耕事，共神效也。”

这段记载披露了古代一个有趣的民俗现象：王者耕田所用的种子，必由“后宫藏种”，然后“献于王。”《地官·司徒》“合人”条载：

“以岁时县（悬）稷稷之种，以共王后之春献种。”郑玄注：“县（悬）之者，欲其风气燥达达也。郑司农曰：春，王耕于藉，则后献其种也。”郑玄注引郑司农曰：“先种后熟谓之稷，后种先熟谓之剩余，王当以耕种于藉田。”

我国古代重视种子的贮藏，远在仰韶文化时期人类就把粟种存放在陶罐里，以备来年春播之用。问题是，为什么要由王后贮藏种子呢？在这里，妇女又与农事、与谷物的丰产紧密地联系在一起。华夏古国，以农为本，谷物的丰收，关乎人类的生存，而妇女的性角色在这里起什么作用呢？

《管子·水地篇》认为：“地者，万物之本源，诸生之根苑也。”《释名·释天》：“土，吐也，能吞生万物也。”有了土地才有了万物，有了土地才有了绿野。因而有了社稷崇拜，称土地神为后土。不管其为神名，为官名，总之与土地有关，或

为土地神，或为管理土地之官。而考后字原意，终为女性。在甲骨文和金文中就出现“后”字，王国维解释说：

后字皆从女，或从母，从倒子，象产子之形，其从八、个者，则象产子之有血液也。或从尸，与从女，从母，同意。”^[10]（图8）

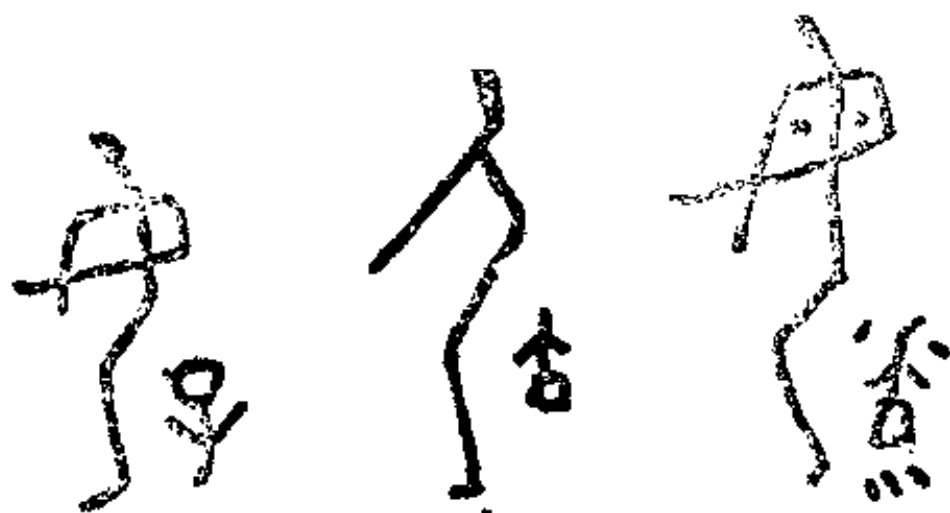


图8 甲骨文、金文中的“后”字

《说文》曰：

“后，继体之君也。象人之形，施令以告四方。”

“后”字的原形象一名产妇，何其形象。土地崇拜与女性崇拜紧密地联系在一起。作为生物物种之一的人类，最原始的也是最基本的需求，永远是自存和存种。由于生理——生殖机制的不同，女性的身体结构先天地背负着延续物种的自

然命运。女人作为生物个体的存在，总是具体地体现在人类繁衍的每一个环节，从怀孕、生产、哺育直至养育成人，她们都要付出无数的艰辛，妇女是生育的核心和体现者。考古学与人类学的大量研究已经证明，史前史时期，人类处于母系氏族社会的社会形态中。在这一时期，女性的头上之所以戴着光耀的花环，是基于她在人类存种活动中的地位。人类在极其漫长的历史时期，只片面地认为妇女是生育的体现者，因此对女性的崇拜集中体现在对女性生殖器的崇拜上：“妇女对于不会操心，没有远见的野蛮人是神明：她，聪明而有预见的人，支配他的命运，从摇篮到坟墓。”正是这样，“一开始必然将妇女神化。”^[11]因此必然把女始祖视为生育之神，我国古代称为高禖，高禖，属女性，而且是成年女性。远古时代的裸体女像胸部发达、腹部突出，这是生殖的象征。如欧洲旧石器时代晚期的孕育状女神雕像，我国东北地区红山文化的孕妇形女神陶像，都是生育之神，与高禖具有同亲的性质。

在原始人的思维里，地为吐出万物、养育万物的生殖之神，而女人也掌握着生育机能。自然和人类在生育方面具有如此一种同构关系。更值得注意的是：

“土、母，这两个字在古汉语中音、义相通。从字音上说，土，古韵在姥部，而老与母乃同音字。因此，土、母是一音之转。”^[12]（图9）

如前所述，土，吐也。《广雅·释亲》：母，“本也”。《释名·释亲》说：“母，冒也，含生己也。”《后汉书·陈蕃传》干脆直截了当地说：“地为母。”在以女性为中心的原始时代，

则称地母为后土。
不唯汉族，蒙古族
也称地母，并称“长
满棕色皱纹的地
母”，“长满棕色皱
纹的金界”，^[13]人
们还把高耸的山形
比拟为地母的乳
房。《太平环宇记》
卷三〇引《河图》：



图9 甲骨文中的“土”字（社）

“岐山在昆仑山东南为地乳。”

《易林》：

“生直地乳，上皇大喜，赐我福祉，受命无极。”

以此作为地母的象征。游牧的蒙古民族非常崇拜高山，如阿尔泰山、杭爱山、肯特山、博格达山等都是他们的崇拜对象。非常有趣的是，他们忌讳直接呼山的名字，而委婉隐晦地称其为“美人”、“女圣人”、“高大的女神”^[14]等等。他们对山祭祀时所发出的祈愿与对地母的祈愿如出一辙。这就为“地为母”的结论做了旁证。钱钟书先生指出：“坤之为母，则西方亦有地媪之目，德国谈艺名家早云，古今语言中以地为阴性名词，图像作女人身”。^[15]地比大母，相地如同相人。人们给无生命的自然物——大地赋予了人格品性。正如丁山在《中国古代宗教与神话考》中所说：

后稷是周代的农神，农神都是由“地母”分化出来的。从宗教的发展过程看，农神之上，总该有个地母神，据我的管窥，能殖百谷百蔬的柱，就是地母的别称，也就是后土的省称。^[16]

后土与皇天相配。古文有云“皇天后土，实所共鉴。”后土成为地母的代称，而在秦汉之后，“后”又成为皇帝嫡夫人的专称。《礼记·昏义》说：

古者天子后立六宫，三夫人……天子听男治，后听女顺。……故天子之与后，犹日之与月也，阴之与阳，相须而后成者也。

按照旧时的封建观念，皇后为六宫之首、女性之帅，所以只有她的地位方可称“后”。按照中国传统的“天人合一”的观点，正好与地母对应。这样“后宫藏种”之秘就揭晓了。王后是妇女的领袖，“有传类繁殖之祥。”种子经过王后的储藏，必感染其生殖力，种子种下去，才会结出饱满的果实。景颇族的尝新节由老年妇女主持，也是因为老年妇女生育过许多子女，他们希冀她的生殖力促进稻谷的丰收。高山族的阿美人祈求稻谷丰收时要求年青的妇女参加，也同样是希冀以其旺盛的生命力促进农业的收成。我国云南、贵州许多少数民族有许多农事节日。现代的文明人只浮皮掠影地理解为“庆丰收”。其实包蕴着种子再生这一母题。

以妇女接触农作物的种子，以祈农业的丰收，这实际上是一种交感巫术效应，人们把种子作为一方，把妇女作为另一方，认为种子和人一样有思想、有情感、有灵魂：“未开化

的自然人还不但使自然界有人的动机、癖好和情欲甚至把自然看成真正的人。”^[17]这就是后宫藏种的原始认识的根源。

在神话里保存有不少地母的形象。

首推女娲。炼石补天的女娲众所周知。但杨堃先生言之有理：“女娲氏的本义，应指生育娃娃、蕃衍人类的始祖母或‘老母’，它是一个普通人名，不是一个专指人名。在母系氏族社会时代，有多少氏族，便有多少始祖母，全可叫作‘老母’或女娲。”^[18]女娲之所以被称为人类的始祖母，其功绩在于抟黄土作人。”^[19]又《抱朴子·释滞》载：“女娲地出。”其死后：“有神十人，名曰女娲之肠，化为肠，处栗广之野，横道而处。”她生于土，归于土，造人以土，当然为“地母。”“抟黄土作人”则包含有原始宗教的巫术观念。陕西骊山女娲遗迹甚多，女娲在骊山号称“骊山老母”，并有老母殿为人祭祀。端阳女儿节，实为女娃节，娘家给女儿送“裹肚儿”有乞子之意。

中国各民族先妣多与土地相连，以高媒女神兼大地山川女神，简狄生契为司徒，（金文做司土），西王母是山的女神。

少数民族的神话中也有不少地母的形象。阿昌族史诗《遮帕麻与遮米麻》中的遮米麻为地母，她拔下脸毛织大地，摘下喉头当梭子，织成了大地。基诺族女始祖神话《阿嬷尧白》造了天地，她抓一把茶籽撒在曼卡寨和龙帕寨的土地上，此地遂成了盛产茶的地方。纳西族创世史诗《创世纪》讲“神的九兄弟开天，神的七姐妹造地。”哈尼族的创世史诗说：“天王的姑娘打开天门，地神的姑娘打开地门”，地神亦都为女性形象。

第三节 天公地母

地为母，为女，那么天呢？天为公、为男，在中国民俗

信仰里，天与地紧密地联系在一起。

在我国古代的祭礼中，天地就存在对应的关系。《礼记》云：

南郊祀天，则北郊祭地矣，祀天就阳位，则祭地就阴位矣。

清人金鹗在《求古录·燔柴瘞埋考》中说：

“血祭，盖以滴血于地，如郁鬯（酒）之灌地也”。“气为阳，血为阴，故以烟气上升而祭天，以牲血下祭而祭地，阴阳各其类也。”

云南景东、武定、禄劝等县彝族，逢农历六月二十四日祭天公地母，阖村杀猪宰羊共祭。也有以户为单位，在地中插树枝或以土块搭一小楼，杀鸡敬祭，烧香祈祷，求地神保佑五谷丰登。^[20]

纳西族的《祭天古歌》在祭祀天神的时候同时也祭祀地神：“不把握祭天的古规，天盏就不会变得空旷敞亮/不依循祭地的规程/大地就不会变得广袤结实。”因此“今天我们虔诚地祭祀天神/把地神迎请到这里来/我们用为地神酿制的酒/用为地神准备的白米/虔诚地为地神奉献。”^[21]居于云南丽江县白沙村李姓“古徐”支祭天在祭台上栽两根黄栗树和一棵柏树。左右栗树代表天神和地神，中间的柏树代表人皇，并在前面竖立两棵小栗树象征纳西族始祖，在每棵树前都立一石头为神石，以祈五谷丰收，六畜兴旺。

白族为祈求丰收，农业生产要选吉日并进行祭祀。水稻

撒种除去选吉日外，并要烧香祈求丰收，栽种时要祭天公、地母，用茶、酒、鸡蛋、鸭蛋、肉等祭祀。^[22]

阿昌族创世史诗《帕遮麻与遮米麻》谓天公为遮帕麻、地母为遮米麻。天公、地母结合，造出了人类。天公教人们打猎、熟食、盖房子，地母用占卜和咒语驱除灾难和疾病。后来人类遇到洪水淹没，烈日炙烤，又是天公地母补好了天地。遮帕麻与遮米麻为阿昌族的保护神。^[23]

至于近代各地区都有不少“供天地爷”的习俗。

辽宁《海城县志》载：“天地，即上帝，查旧历新年，民间所供天地牌位，上书天地三界十方万灵真宰之位，则知所谓天地者，即造物主也……庶人而祭天地，不知起于何时，但习俗相沿，由来已久。后人附会，又有九佛诸神之说，以天地为汇祭诸神诸佛之所，每值旧历新年，家家供奉天地，以国群祀之首；每月朔望及端午、中秋，亦有焚香叩拜者，家家供奉天地，亦报本之义也。”^[24]

张家口地区《西宁县志》载：“本县各家皆供天地三界真宰”之位，盖以为宇宙中一切事物，冥冥中必有主宰，故恒供奉，以求免祸降福。此与古代天子所祭之天，性质不同。平时位在北房中楹廊下，迄元旦日，则移于院中。前设香案，供三牲，每晚烧烛，至夜十时始止（图10）。

旧时在浙江西部地区有担天地水的习俗。时间一般在夏历五月初一止于五月初五日，每年夏历除夕夜，人们守岁到半夜时分，便拿起灯笼，悄悄担回一担清水，谓之天地水，后再封门，并用天地水煮天地饭，焚香燃烛，祭祀天地。

天与地的关系构成了中国文化基因的一种抽象概括的思维方式：天为高、为上、为男、为阳；地为低、为下、为女、为阴，阴阳观念作为中国文化的理性模式首先具有具象性，与

天地观念粘合在

一起，由此象类推衍。推断出事物的运演程序。

天与阳相类，地与阴相关，这就是董仲舒在《春秋繁露·五行相生篇》中所说的：“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。”由天地引出阴阳观念，再配之以四时、五行，这就把宇宙视为一个既互相对峙又相融相应的整体结构。张衡《灵宪》云：



图10 土公土母

天体于阳，故圆以动，地体于阴，故平以静。动以行施，静以合化。……天以阳回，地以阴浮。

尔后又把阴阳意象推至动静、盛衰、虚实、明灭等本体之理的范畴，亦纳入男女、夫妇、父子、君臣等社会学与伦理学的范畴。中国最早的天文学、算学、中医学都是由此起

源的（图 11）。

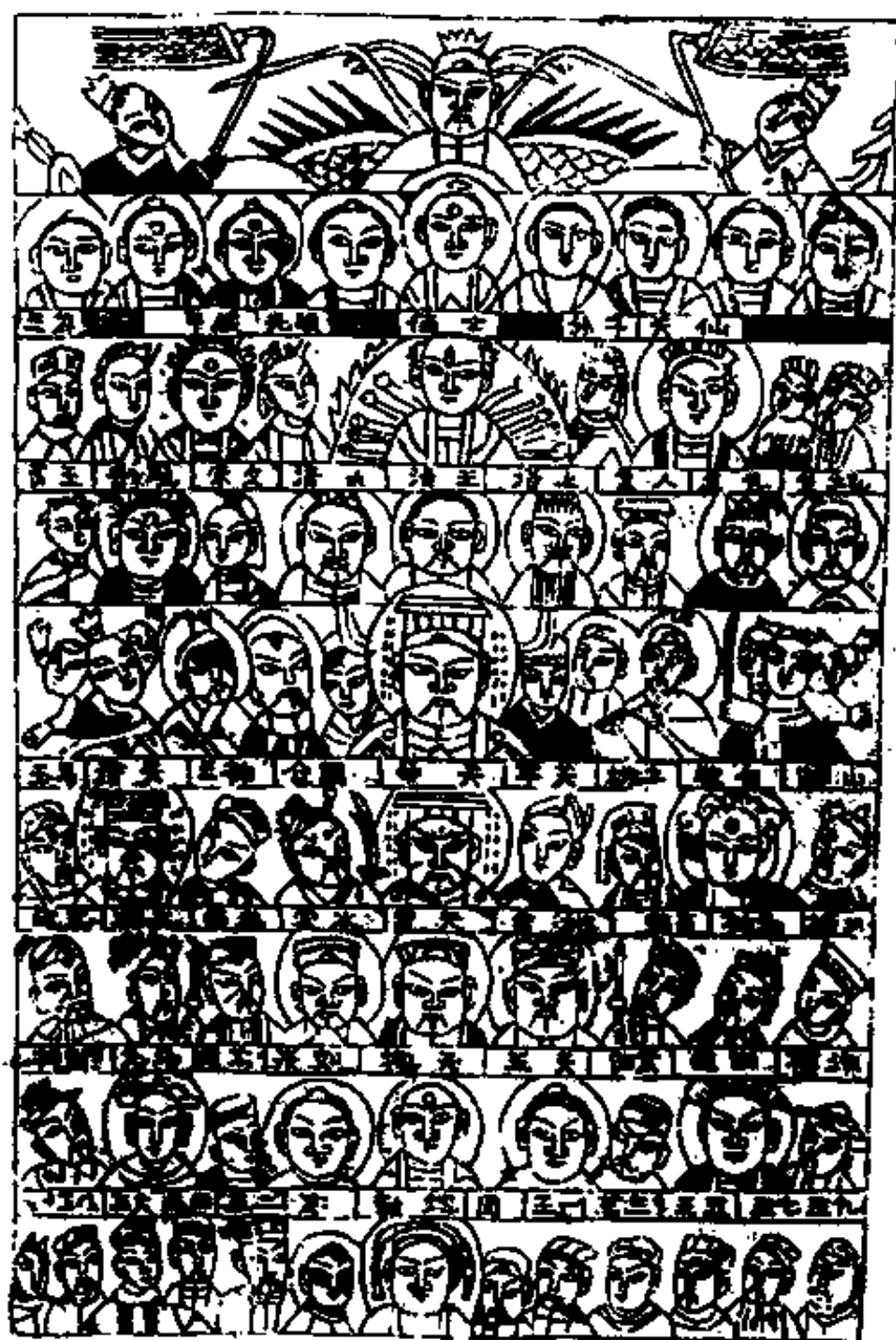


图 11 天地诸神

民间信仰，构成了华夏民族悠久而独特的文化传统的源

头，华夏族的天神信仰为什么与地紧密地联系在一起呢？这个问题不仅在民间祭礼中有所表现，而且也通过丰富多彩的神话折射出来。

洪水遗民，再造人类的过程有重要的文化史意义，唐代李冗《独异志》载：

“昔宇宙初开之时，有女娲兄妹二人，在昆仑山，而天下未有人民，议以为夫妻，又自羞耻。兄即与其妹上昆仑山，咒曰：‘天若遣我二人为夫妻，而烟悉合，若不，使烟散。’于烟即合，其妹即来就兄，乃结草为席，以障其面。”

《全唐诗》卷三八八卢仝《与马异结交诗》云：“女娲本是伏羲妇。”在原始人类的观念里，婚姻是人生的第一大事，而传种是婚姻的唯一目的。生产人口的多寡与优劣关系到原始群体的生死存亡，因而受到每个成员的悬心与关注。在这里伏羲为天神，女娲为地神，天地婚配而生人。汉画砖上的伏羲、女娲是人首蛇身，河南淮阳县太昊陵（又叫“人祖庙”）中的伏羲则已变为人像，伏羲兄妹在此抟黄土做人，结网以渔，教民耕种，为人类再传之祖。当地人民俗称伏羲为“人祖爷”，称女娲为“人祖奶”；每逢农历二月二至三月三，便举行庙会祭祖、祈富、求子。正如《易·归妹卦》“彖”词所说：

“归妹天地之大义也。天地不交，而万物不兴。
归妹人之终始也。”

天神伏羲与地神女娲的结合不是性意识的高亢冲动，而是征服自然、开拓人间的必然结果。人类自身的繁衍一旦与象征原始农业的洪水母题联系起来，就具有了纯洁无垢的神圣意义，而人类的自身繁衍又与对天与地的古老的原始的自然崇拜联系在一起。

在纳西族的《东巴经》中，保留了丰富的象形文字，其中有不少描写天与地以及天地生育万物的象形文字：



象形文字

图①该字称“美能堆绰绰”，象形字上为天，下为地，中间为交叉状，即二气。意为“天之气向地下喷，地之气向地上喷，”天地交合以化生万物。图②该字称“美能堆奔把别，”形象字上为天，下为地，中间为蛙，象征天地交合而生蛙，蛙代表万物。图③该字称“美科突哥干盘若记，”“堆别希哥开美命金”，象形文字中上为天，下为地，中间为二人，即上男下女，“男从天门口出生，”纳西族传说世界上先有气，后来气变成天地，天气为阳气，地气为阴气，二气交合才生万物——蛙、人类。^[25]

尽管神话具有很大的主观性，尽管它反映的是超现实的曲像和倒像，但它们依然是客观物质存在的反映，是华夏民族信仰行为、民族意识、心理结构、伦理观念的体现。天神与地神交合而繁衍人类的故事，是中国古文化生殖崇拜的体

现。生殖崇拜观念，是中国古文化的奠基石。中国智慧不是像西方文化一样去寻找纯自在状态的自然之物作为世界的本源，而是着眼于“天地生人”的崇拜来解释这个世界。试看儒家经典的论述：

“天地之大德曰生。”（《易·系辞下》）

“生生之谓易。”（《系辞下》）

“君子之道，造端于夫妇，及其至也，察乎天地”（《中庸》）

“万物本乎天，人本乎祖。”（《礼记·郊特牲》）

“天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生。”（《易·系辞下》）

“天地不合，万物不生。”（《礼记·哀公问》）

“天地合而后万物兴焉。”（《礼记·郊特牲》）

“天地不交，而万物不兴。”（《易·归妹》）

“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。”夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。（《系辞上》）

“乾坤，其易之门邪！乾，阳物也；坤，阴物也，阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”（《易·系辞下》）

“乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。”（《易·说卦》）

阴阳哲学，源于原始的生殖崇拜。

中国古代文化用男女两性来解释天与地之间的关系，天为父、为男、为阳；地为母、为阴，这就涉及到男女两性的

非生物学效应及其本质的问题。人类两性关系作为一种范式，是原始人用以理解、说明、组织和安排整个世界的原型。

“天若守贞，则万物不生。”^[26]合者，合阴阳，会牝牡，通男女之谓也。《礼记·郊特牲》说：“而后万物兴焉，夫昏（婚）礼，万世之始也。”荀子“天地合而万物生，阴阳接而变化起。”“在这些哲学语言的背面或底层，都无非是性交能够保证‘两种生产’大丰收的意思。”^[27]在这里，顺便提一句，汉族、蒙古族等民族在婚俗中都有拜天地的习俗，近代方志里就有多处记载，所谓“拜天地”就是阴阳男女交合的同义语。因此人类强调以人的自身交合促进农作物的成长和丰收。

西藏珞渝地区的珞巴族有一种锄草祭礼的习俗，称为“帮被”，每年当旱稻苗长至1尺高的时候，在第一次锄草前，各户在旱稻地中央竖立一条长树杆，树杆距地3尺扎个小祭台，一木制男性生殖器挂于祭台上方的树杆上，杀鸡或猪取血，将毛血涂撒其上，巫师跳摹拟媾合的象征性的舞蹈，意为繁殖力强，祈求农业丰收。

据宋兆麟先生调查，海南黎族在水稻扬花时，合亩的头人夫妇要到田里去，披头散发，拟做交合后的形象，然后到河里洗头，认为这样可以促进水稻有好收成。其实，这是一种田间野合的遗俗。该族有一种群婚残余，称“睡田”，即青年男女到田间交合，后来改变为寮房同居，认为这样能协助稻子交合。

居住于台湾日月潭地区的高山族每年夏历三月播种旱稻前举行播种祭。祭前禁止吃盐，祭日凌晨酋长带一未吸过烟的儿童上山做象征性的撒种，然后回村中作祭。青年男女在日月潭边荡秋千，以象征来年谷物丰收。流行于今云南红河哈尼族彝族自治州一带“栽秧号”的习俗与此相同。这里男

女对歌对舞与男女交合具有同一象征意义。

彝族的戏剧撮泰吉是一种古老的艺术形式。撮泰吉意为人类变化的戏。整个戏是围绕着原始祭祀活动进行的。没有设坛，没有偶像，所酬的神祇，包括天神、地神、山神、锅庄神等等。惟戏里有嘿布挑逗阿达姆，并从背后与阿达姆交媾，阿达摩发现，追打嘿布并与阿达姆交媾的场面。其唱词曰：

“向天父敬酒，向地母敬酒，向九十九位天神敬酒/向六十六位山神敬酒……向粮食的头领苦荞敬酒/向粮食的新媳妇甜荞敬酒/向粮食的毕摩包谷敬酒/向粮食的嫂嫂燕麦敬酒……”^[27]

人的生命要靠农作物来维持，“媾合一丰殖”已构成华夏民族追求生命之欲的重要母题。它潜伏在华夏民族的集体无意识中，构成深厚的民族文化积淀层。

早在《金枝》中，弗雷泽就介绍过新几内亚和澳大利亚之间一些群岛上的一种仪式：那里人们把太阳看作是男性之源，把大地看作是女性之源，并以椰子树叶做的灯代表太阳，挂在神圣的无花果树上。每年一次，在雨季开始时，太阳便降临在这棵树上给大地授精，为了太阳下来方便，还特地放了一把梯子。这时男男女女一齐纵情交欢，太阳（天神的代表）与大地的神秘结合，就这样在公开的歌舞中，在男男女女于树下真正进行性交的活动中戏剧性地体现出来。弗雷泽说：这种有意识的采用两性交媾的手段来确保大地的丰产是许多未开化的民族惯常使用的。^[28]

这种习俗信仰可以追溯到遥远的年代。《月令》谓：“仲

春，祠于高谋，天子亲往，后妃率九嫔御，天子所御，带以弓鞬，授以弓矢于高谋之前。”这同样是一个催生故事，也即是原始祭农大典中所必举行的男女欢会以促进土地生殖百谷的力量。

从华夏神话、传说中的天帝和圣祖看，炎帝、黄帝、尧、舜、禹、后稷等神的取司无不与农事相联。炎帝是太阳神，也是农业神。在古代坛庙的祭祀中，对神农赞道：“圣皇继作，与天合德，始尝百草以济夭扎，农有耒耜，市有交易，泽被生民，功垂无极。”^{〔29〕}在天庭五方的位置中，黄帝为中央之帝，与中央之帝相应的颜色是黄色，黄帝既为天神又为地主。更有意思的是谷神后稷之母为姜嫄，其父谓谁？《周本纪》曰：“周后稷名弃，其母有邠氏女，曰姜嫄氏，姜原为帝誉元妃”。在周代，姜嫄为社神，被称为“大地大祖母，”大地与太阳神结合后，生下了一个曾为农神或谷神的儿子。阿昌族的神话也认为谷神原为天神，她给人类送来了五谷，上天不允许，狗帮助了她。

从融进了神话因素的原始宗教和巫术看农事活动已构成其活动的主要内容，而对农事活动的希冀，又与天神地神的信仰紧密地联系在一起。《礼记·郊特性》曰：

社，所以神地之道也。地载万物，天垂象，取材于地，取法于天；是以尊天亲地也。

古人之所以“尊天亲地”，盖出于“生殖—丰产”这一命题。遍及全国各民族的不少节日都是由此而生的。华夏民族的原始的天地信仰具有鲜明的民族特色与区域特色，农业经济是推动其信仰及想象的原动力。

注 释:

- [1] 杨成志搜集整理
- [2] 祝发清等编《傈僳族民间故事选》第1页,上海文艺出版社1985年版
- [3] 于乃昌记录《珞巴族民间文学资料》
- [4] 卡纳《性崇拜》第30页,湖南人民出版社1988年版
- [5] [7] 云南省民间文学集成《祭天古歌》第196、134页,中国民间文艺出版社1988年版
- [6] 周宗廉、周宗新、李华玲《中民间的神》第211页,湖南文艺出版社1992年版
- [8] 《马可·波罗游记》第416页,中华书局中1954年版
- [9] 王骥《江苏岁时风俗谈》,江苏古籍出版社1985年版
- [10] 《王国维遗书·殷卜辞所见先王续考》
- [11] 拉法格《宗教与资本》第61页,上海三联出版社1963年版
- [12] 何新《诸神的起源》第128页,生活、读书、新知三联书店1986年版
- [13] [14] 转引[意]因齐,[德]海希西《西藏和蒙古的宗教》第495—496页,天津古籍出版社1989年版
- [15] 钱钟书《管锥编》第1册第56页,1979年版
- [16] 丁山《中国古代宗教与神话考》第30页,上海文艺出版社1988年影印本

- [17] 《费尔巴哈哲学著作选》下卷第459页，商务印书馆1990年版
- [18] 杨堃《女娲考》，《民间文学论坛》1986年第6期
- [19] 《太平御览》卷78引《风俗通》
- [20] [21] [22] 宋恩常主编《中国少数民族宗教初编》第77、290、169页，云南人民出版社1985年版
- [23] 《海城县志》6卷，清同治十一年刻，1937年铅印本
- [24] 李霖灿《么些象形文字字典·天文》国立中央研究院筹备处1944年印
- [25] 据涵芬楼明《道藏》本，参见王明《太平经合校》第38页，中华书局1960年版
- [26] 肖兵《艺术的起源与人的能动性》，《文艺研究》1982年第6期
- [27] 虔修明《彝族原始傩戏〈撮泰吉〉的原始形态》，载《民间文学论坛》1988年5—6期
- [28] 弗雷泽《金枝》第11章，中国民间文艺出版社1987年版
- [29] 嘉靖《高淳县志》卷4

第三章

日神·月神·星神

给人类带来光明和温暖的日月是绚丽的。“日月叠璧，以垂丽天之象，山川焕绮，以辅理地之形，此盖道之文也。”^[1]太阳和月亮，辉耀于蓝天，对于远古时在生产上和生活中都依赖于大自然的原始人来说是至关重要的。原始人类对于日月神代体的关注和遐想，有力地回响在我国各族人民的神话中。

湖南长沙马王堆一号汉墓出土的西汉帛画形象地描写了秦汉时代的神话幻想。帛画最上方有龙身蟠踞的神——伏羲，伏羲的右方有太阳，太阳中有一只乌鸦，太阳之下有开着花的扶桑。扶桑中隐有八阳，与天上的八阳和太阳神代体相并列合为十二太阳。由图中我们可以观察到月神左方有蟾蜍和兔子，在月亮之上，可以看到一位女性的月神，她乘坐飞龙之上，而以双手捧月。这是原始人类希望日月造福于人类并由此探索日月奥秘的结果。

第一节 日神与星神

屈原的《九歌·东君》描绘出太阳神的形象：“暾将出兮东方/照吾槛兮扶桑/抚余马兮安驱/夜皎皎兮夜明……”太阳给人带来无限温暖，古代人颂日神、娱日神以到达祈求庇护的意图。其中第二段是群巫的合唱：“绳瑟兮交鼓/箫钟兮瑶簫。……应律兮合节，灵之来兮蔽日。”这场面是何等庄严而热烈。

我国对太阳崇拜的历史是久远的。在郑州大河村仰韶文化遗址出土了不少太阳纹陶片，将太阳画成圆形，有表示光芒的长短射线。“中国上古新石器时期的陶器和其他器物中，那种经常、大量地表现的十字以及类十字（戈麦丁）图案，如果不能说全部都是的话，那么也肯定有相当大的一部分，是以描写太阳神的图形作为其母题的。”^[2]

在我国境内还留下大量有关太阳崇拜的遗迹。内蒙古阴山岩画发现不少幅有关太阳的岩画。其中包括乌拉特后旗、托林沟、阿贵沟、格尔敖包沟等处。乌拉特后旗旗府之南的岩画上的太阳，与郑州大河村仰韶文化晚期遗址出土的陶器上的花纹相似。格尔敖包沟的一幅岩画是一个巫或一普通牧民在向太阳顶礼膜拜。在新疆罗布淖尔古墓的挖掘中，发现在六座墓的地表有七圈环列木柱，木柱由内而外，粗细有序，在圈外又有放射性的木柱，可能与祭日有关。在云南沧源岩画上也有太阳神形象。

在天界的神系中，日神居于重要的地位。《礼记》说：

“郊之祭也，迎长日之至也，大报天而主日。”

(《邵特性》)

郑玄的注文指出：

“天之神，日为尊。”“以日为百神之王。”

孔颖达的注疏也指出：

“天之诸神，莫大于日。祭诸神之时，日居诸神之首，故云日为尊也。”

“天之诸神唯日为尊，故此祭者，日为诸神之主，故云主日也。”

中国古代就存在太阳崇拜之俗。汉儒对先秦文献有这样的注释，《春秋感精符》曰：

“日者阳之精，耀燿光明，所以祭天也。”

《汉书·外戚孝成许后传》曰：

“夫日者，众阳之宗，天光之青者。”

这里指出日神即天光，天神也就是能向大地散发出光与热的太阳。

对日神崇拜记载最早的文字是殷墟卜辞：

“乙巳卜，王宾日。”（《佚存》812）

“庚子卜贞，王宾日亡尤。”（金璋 44）

古代天子早在春秋时就有祭祀日神的活动。《周礼·天官·掌次》说：“朝日祀五帝，则张大次小次，设重帘重案”。《礼记·祭法》：“王宫，祭日也。”《集注》：“方氏曰：天无二日，土无二王，则王有王之像，而宫其居也，故祭日之坛曰‘王宫。’”仪式十分隆重。春秋战国时期天子曾东出设坛祭日，祭祀时的牺牲用牛，从天未亮直祭到天明，以迎日出。祭时用布和牲体分布在柴上燃烧，使烟气上升，以示祭天。

先民为什么崇日祭日？

其一，太阳关乎万物的生长。太阳是万物的依托，只有太阳才能驱散云雾，保障农作物的丰收。古时祭日为冬尽而春始，即春分之日。《春秋繁露·阴阳出入上下篇》说：“阴阳相半也，故昼夜均而寒暑平。”古代黄河流域与之相应的物候现象为玄鸟至，雷乃发声。《礼记·祭义》：“祭日于坛。”孔颖达疏：“谓春分也。”是日，有一种象乌鸦的鸟，在雄鸡啼叫前即鸣叫起来，农民听到这种声音就下田，作为春耕的信号。云南的阿昌族认为，有了太阳才有了冷暖四季，万物得以生长。阿昌族并不直接跪拜太阳，他们在屋檐下或院墙的背东面西的墙脚用竹筒设一太阳神位，太阳神面前必须香火不断。珞巴族认为太阳关乎万物生长，是一个伟大的生殖神，因子孙后代的生育者是女性，所以太阳神也是女性。苗族有一神话《铸造日月》，内容勾画出男女老幼铸造太阳的雄伟画面，可见人类的生存需要阳光（图 12）。

其二，太阳关乎雨水的降临。阳光和雨水是农业民族的命脉。所以农耕民族的日神与雨神有密切的关系。流行于四川各地有这样的习俗。据《大邑县志·学校志》载：“雨久则



图 12 日宫

稟官于太阳宫祈晴。”久雨不晴，除请术士的活动外，一般还关闭城北的城门，按五地说法，北方属水，关闭了水闸，雨自然停止。祈晴时求阳，而祈雨时射日。我国多日神话非常丰富。《楚辞·远游》：“朝濯发于汤谷兮，又晞余身兮九阳。”《楚辞·九思》：“踵九阳兮戏荡。”产生多日神话的原因有“幻日”之说。而导致羿射九日的直接

原因是“焦禾稼、殫草木，而民无所食。”射日是为了祈雨，在古代神话传说中，商汤祷雨于太阳神树扶桑，^[61]《九歌·东君》写道：

暾将出兮东方，照吾槛兮扶桑。

《海外东经》：

“汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北。居水中，

有水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。”

原始人认为，居于水中的太阳神树扶桑可以带来雨水。另《荒西经》云：

“有鱼偏枯，名曰鱼妇，颧頊死即复苏，是为鱼妇。”

颧頊在中国古代神话里指北方和冬天的太阳神，这里也表明太阳神与鱼神、水神的关系。

其三，太阳为生殖之神。原始人类认为太阳与人类的繁衍有关。鄂温克族神话说，太阳出来的地方，有位白发的老太婆，她的乳房硕大无比，所有的小孩都是她赐给的。朝鲜族认为自己的祖先就是“日之子”，他们认为自古以来，他们就居住在世界的东方并一直受到阳光的沐浴和祖先的恩赐，在他们的心目中，太阳是万物之源，所以他们崇拜白色。太阳不仅关乎人类的繁衍，而且保护儿童的成长。永宁纳西族有孩子出生后拜太阳的习俗。在太阳东升之时，产妇的母亲或姐姐就取一根燃烧的松明丢在院子里，产妇或产妇的母亲左手抱着婴儿，右手拿着一把镰刀、一根麻杆（代表长矛）和一张喇嘛的经书，跨出正房，到天井院停留一会，让婴儿沐浴阳光，拜太阳时，煮几罐甜酒，准备些猪膘和各种主食，宴请村里的老妈妈。^[4]汉族文献的沃民是奉崇太阳神的“太阳子民”。《山海经·海外南经》说：

“羽民国在其东南，其为人长头，身生羽，一曰在比翼鸟东南，其为人长颈。”

这种羽民所食的是凤鸟遗卵，《吕氏春秋·本味篇》云：

流沙之西，丹山之南，有凤之丸，沃民所食。

高诱注：“丸，古卵字也。”凤为火精，即太阳神鸟。羽人的形象可以说是人类自己对与太阳血缘关系的认同。

原始人类崇信日神是有着鲜明的功利目的的，物质生产和种的繁衍作为初民关注的焦点必然投射到神话体系中，上古神话记载着极为丰富的太阳神的形象。

日神炎帝。《白虎通·五行》曰：

时为夏，夏之言大也。位在南方，其色赤，其音徵，止也，阳度极也。其帝炎帝者，太阳也。其神祝融，祝融者，属续，其精为鸟，离为鸾。

赤炎二字均训火气盛阳之色，炎帝为发火发热的太阳神。

日神黄帝。黄帝最初之神职盖为雷神，说黄帝为日神，因为《说文》云：“从田从艹”（即光），又解光字云：“从火在人上，光明意也。”从光从火字每与从日之字音义相通。在古神话里，还有如下说法：

“黄帝与蚩尤战于涿鹿之野，常有五色云气，金枝玉叶，止于帝上，有华盖之象。故因而作华盖也。”

文中的金枝显然是日光的意象。又从神话学的角度审视，昆仑山是神山，是天神所居之地，《庄子·至乐篇》云：“昆仑之虚，黄帝之所休。”此可为旁证。

日神太昊、少昊。昊，从日，从天。《诗·板》有言：“……昊天曰明，及尔出往，昊天曰旦，及尔游衍。”明也罢，旦也罢，都是指光明之神。又在汉墓出土的砖画中，女娲手



图 13 伏羲

中常捧月亮，伏羲手中常捧太阳。《世本·帝系篇》“太昊伏羲氏”（图 13）。至于少昊，《尸子》云：“少昊金天氏邑于穷桑。日王色，互照穷桑。”此穷桑为少昊之都，其地在东方。可见少昊为日神。

日神颛顼。从训诂学上看，颛顼与太阳无关。但从《初学记》卷 9 引《帝王本纪》的记载看，颛顼确为黄帝之孙，《潜夫论·五德志》又记载：“赤帝颛顼，其相骈干。”赤帝即炎帝，炎帝为日神，与炎帝相骈连的颛顼亦为日神。太昊、少昊、黄帝、炎帝、颛顼即为周代郊祭之太阳神。自周以来，这

五位太阳神还与五方五色之五行观念相关联。

此外在古代的神话传说中，羲和也为太阳神。《山海经·大荒东经》说羲和为一位女神曾生十日。另外《山海经》里记载的“人形鸟面”的东王公身上，可以追寻太阳神的迹象。又《枕中书》有：“扶桑大帝东王公”的记载，扶桑为太阳神出没的地方，因此东王公为太阳神。道教传入后，东王公的身份演化为道家的男仙，被封为“东华紫府少阳帝君”。

至于民间木刻、纸马、剪纸上有各种各样的太阳神的形象，有的着官服；有的着民装；有的善目慈眉，笑容可掬；有的眉目头发，象团烈火。不管如何变化，都统统为男神。民间有太阳中有玉鸡的传说，可能是把日出与鸡鸣联系起来，一旦鸡鸣，人们就开始进行一天的耕耘。我国是农业大国，自然把太阳和农业联系起来（图14）。

在中国的民间信仰里，太阳并不是一个静止的发光的物体，而是不停地运动。《淮南子·天文篇》云：“日出于暘谷，浴于咸池。”明代李陈玉说：“汤谷即阳谷，日出处海波如沸，故又名汤谷。”《淮南子·天文篇》则说：“日入于虞渊之汜，曙于蒙谷之浦”。汜和浦都是水滨的意思。可见太阳是出于水中而又落于水中的。这是古人的想象，但想象中露出探索的端倪。

那么太阳是凭着什么运行的呢？许慎注《淮南子·天文篇》云：“日乘车，驾以六龙，羲和御之。”天体中发光物所提供的几种循环节奏，最明显的就是太阳神。他每日驾一辆马车横空驶过。驾车的羲和还有一帮手即三足鸟。《山海经·大荒东经》载：日之出入“皆载于鸟”（图15）。郭宪《洞冥记》载三足鸟爱吃一种仙草，吃了这种草，便可长生不老。三足鸟生命永不止息，太阳的运转也永不止息。太阳在空中运



图 14 太阳星君太阳神

行，而鸟也在空中飞翔，这是一种类比联想，古埃及太阳神上有鹰头。在古埃及人的观念里，鹰为天鸟。在中国有凤凰为天鸟之说。俞正燮《癸巳存稿》卷6引《河图挺左辅》记：“天老云：今凤凰已下三百六十日矣。”《说文》曰：“凤，神鸟也，天老曰，凤之象也……过昆仑，饮砥柱，濯羽弱水，莫宿风穴……”庙底沟仰韶文化泉护村遗址中出土的彩陶上，有一鸟图案，鸟背上有一轮红日。汉瓦当画上有凤凰太阳，可见太阳与凤凰之间有密切的关系（图16）。

在西方，太阳的周期表现为每年自冬至到夏至的循环运行，强调了人类摒弃黑暗追求光明这一主题。在中国则以阴



图15 左：仰韶文化河南庙底沟彩陶残片的三足鸟纹

右：汉画像石上的口中三足鸟

阳五行来解释天体运行，天为大宇宙，人为一小天，把天体运行四季变化与农事相联，东为木、为生、为春；南为火、为养、为夏；西为金、为白、为秋；北为水、为黑、为冬。《吕氏春秋》根据天象的变化，探讨华北平原的农事规律：春天“阳气始生，草木繁动，令农发土，”夏天“日长至，阴阳争，死生分。”仲秋“阳气日衰”，而后“阴阳不通，闭而为冬。”生命物质的生灭和循环通过阴阳智慧注入时间之中。

我国民间对太阳神的崇拜自古延续至今，各民族、各地域都形成了不相雷同的祭太阳的习俗。

京都一带祭太阳时有供太阳糕的习俗。《燕京岁时记·太阳糕》载：

初一，市人以米面团成小饼，五枚一层，上贯以寸余小鸡，谓之太阳糕，都人祭日者买而供之，三五具不等。



图 16 凤凰太阳

这种糕以江米粉制成，上印太阳和乌鸦的图案，有的糕上塑一只小鸡，民间也以吃太阳糕为美食。

旧时彝族有“祭太阳菩萨”的习俗。流行于云南昆明市西山大、小勒姐等村。每年夏历十一月二十九日举行。届时全村到中小庙祭祀，庙中贴有用五色纸剪贴的“太阳菩萨”几个大字，下供雕刻有类似太阳的莲花图案的祭品，祭者焚香叩头，念诵《太阳经》7遍，祈求太阳神保佑人畜兴旺，农业丰收。丁文江《爨文丛刻》说，不祭日神“荣日不祭光，明日多晦暗，星宿也无光。”祭了太阳之后，才能“荣日耀明月，星宿多辉煌，俯察于地里，四时不反常。”

太阳在浙江一带称为朱天菩萨。每年夏历三月十九日，舟山各寺庙皆举行设坛诵经活动。所诵的《太阳经》有：“太阳明明朱光佛，三月十九午时生，家家户户点红灯……”等语。

古人认为天不是一个空洞的概念。《说文》云：“圆，天体也。”所谓阳火之精且引生万物的神，也即大圆大明的神。《礼记·礼器》云：“大明生于东”。郑玄即注云：“大明，日也。”光明贞正的太阳与人类有密切关系。民间崇拜太阳，认

为太阳有驱赶一切鬼魅的魔力。他们害怕太阳落山，因此民间有许多太阳落山后的禁忌：

汉族、哈尼族等民族都忌讳太阳落山后扫地，以为这时扫地会把财神、善神扫出去；

汉族忌讳日落后去探视病人，因为病人阳气衰弱，白天探视病人，可以把太阳的阳气带给病人，使其好转；

台湾一带禁忌夜间洗头、采花、吹哨、吹笛子、使用针线等，都是与太阳崇拜有关的习俗。

原始人类把对星的崇拜与对日月的崇拜联系在一起。日月星辰都在周而复始地运行，都能发光，因此古人认为星星是太阳、月亮派生出来的。瑶族有则神话，说天上原来没有月亮，后来有个青年用箭将其棱角射掉，这些掉落的棱角就成了星星。海南岛黎族也有类似神话，古时洪水过后，天上出现了五个太阳，山猪把其中四个咬碎，便成为满天星星。《太平御览》卷五引《春秋说题辞》：

“星之为言精也，荣也，阳之精也，阳精为日，日分为星，故其字日生为星。”

日为阳，星也为阳，太阳为星星的一部分。

北方民族把对星神的崇拜与牧业、狩猎紧密地联系在一起。赫哲人称星星为“乌沙哈特”。他们认为天上的银河是由一名猎人踏着滑雪板，追赶鹿群到天上形成的，他自己变成了大熊星座，而滑雪板的轨迹变成了银河。打鱼为主的赫哲人认为银河是天上捕鱼的场所，北斗星是晾鱼架变的。以牧业著称于世的蒙古民族崇拜星神，认为它能使人畜两旺，布里亚特的传说甚至认为闪亮的银河为女神的乳汁。在反映了

北方游牧民族古代生活的阴山岩画上，保留着多幅清晰的星图，包括由月亮、星星和云团组成的天体形象，星星和野牲畜、星图及各种星神形象等等。古代的猎人在狩猎或找牲畜时都需要根据星宿辨别方向（图 17，18）。

“荡秋”这种特有的风俗是彝族星神崇拜的遗存。昆明西山

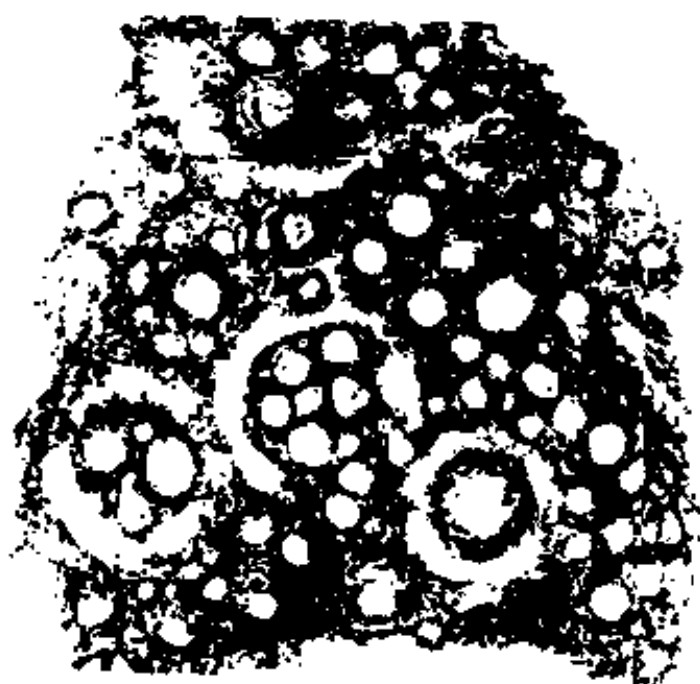


图 17 星神拓本

区谷律一带的黑彝，凡农历正月十五日要祭星星，又称“祭秋架”。届时村人共杀一头猪，每家分一份肉回家煮熟，再与酒一起在月亮升起时端到秋架脚下祭供，点香磕头，感“星神下凡来教人荡秋。”“秋架，实际上是祈丰收。把农业的丰收寄托于星神。

祭星习俗始于上古。主要有：

燔柴祭：《周礼·大宗

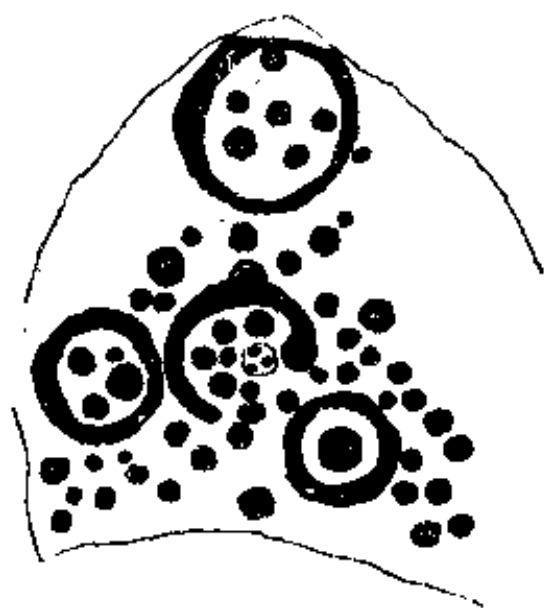


图 18 星神

伯》云：

以实柴祀日、月、星辰，郑玄注云：司中司命，文昌第五、第四星也。

灯祭：古时祭星曰“布”，即以灯或烛象征星神。《北平风俗类征》曾载，清初北京祭星之日为正月初八，灯数有108盏，也有49盏的，以象征星罗棋布的夜空。

牲祭和禽祭：《汉书·郊祀志》载：

今天下立灵星祠，常以岁时祠以牛。

至于北魏、唐宋、明初亦有此载。近、现代牲祭和禽祭的形式还在有些民族中遗留。

第二节 月 神

我国关于月亮的神话数不胜数，最著名的要算《嫦娥奔月》了。现存南阳市博物馆汉画像石上有《嫦娥奔月》：碧空如洗，明月如镜，美丽端庄的嫦娥正从月的左方乘云飘逸而来，这是我国人民在两千年以前一种飞腾宇宙，翱翔月宫的遐想，也是中国人崇拜月亮的明证（图19）。

崇月拜月的习俗由来已久。《管子·轻重己》第十五载：

秋至而未熟，天子祀于太庙，西出其国百三十八里而坛，服白而纁白，搢玉德，带锡监吹壎篪之风，凿动金石之音，朝诸侯卿大夫列士，循于百姓，

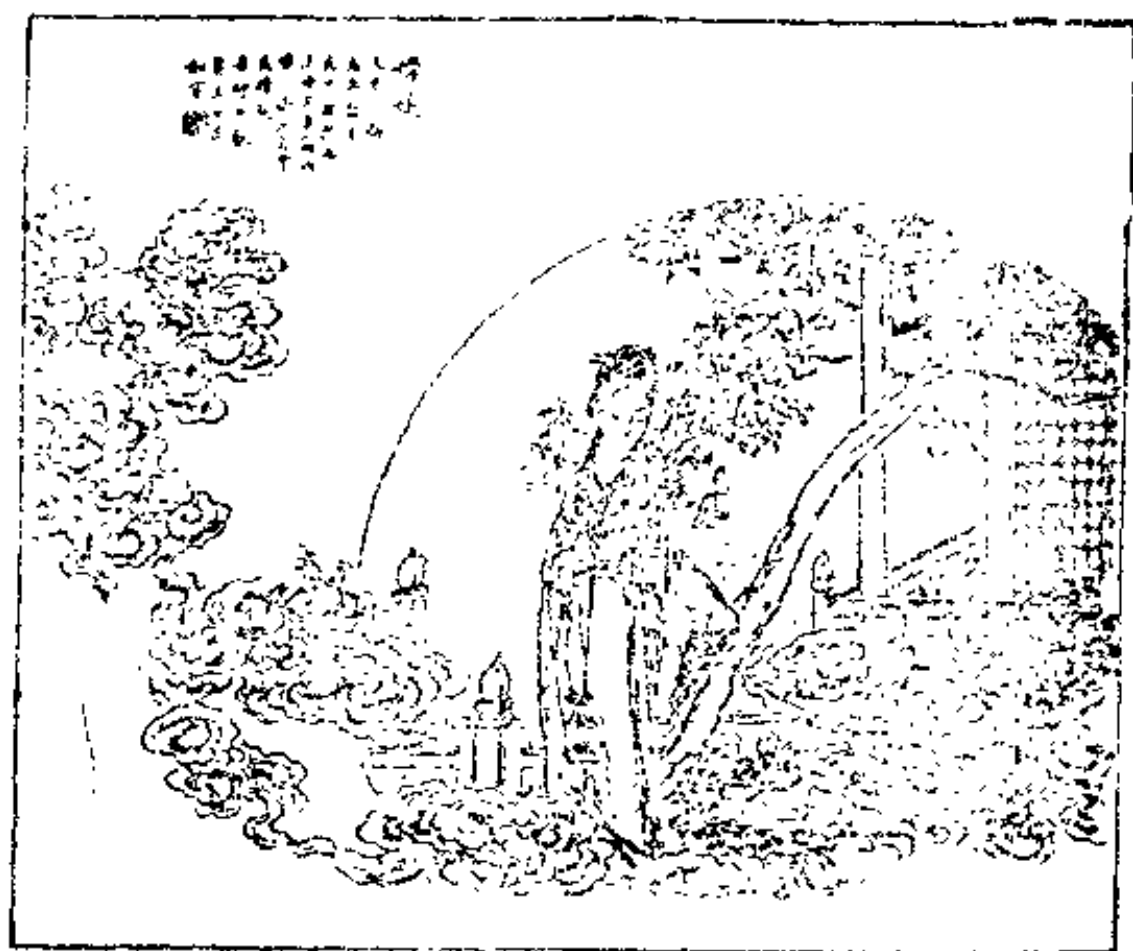


图 19 嫦娥

号曰“祭月。”

金代的北京已设有月坛，明初在南京设有月坛，后于公元 1530 年又在北京设月坛。孙承泽《春明梦余录》卷 16 曾记载至今仍存的阜城门外月坛的规模。我国少数民族也有敬月拜月之俗。蒙古族对满月格外崇敬，柏朗嘉宾在《蒙古行纪》里记载：

当天空出现新月或月圆时，他们便着手去做他们愿意做的任何新的事情。因此他们称月亮为大皇

帝，并向它下跪祈祷，他们并且说，月亮是从太阳那里得到它的光辉的。^[9]

蒙古族认为红月未落、圆月升起时是最吉祥的日子，据学者推断：这是古时的盛大的节日。在内蒙古阴山岩画上，有一幅画画有一弯新月和闪烁的星星。^[10]生活在西南边陲的拉祜族有祭月亮鬼的习俗，他们以竹笋壳数片剪成月亮那样的圆形，再以白石灰画上圆圈图案，用一根竹竿夹住，送至月出方向，以祈免疫。清宫满族在坤宁宫祭祀月亮。

在远古人们看来，月亮关乎着农业的丰歉。在中国的占星术中，月亮是主管水旱之神，可据月形占验气象：

“月初生小而形广大者，月有水灾。”^[11]

“月晕星辰，在春大旱，在夏主死，在秋大水，在冬大丧。”^[12]

“月行先离于毕，则雨。”^[13]

“月晕围星辰，所守之国有大水。”^[14]

“月晕围心，人主有殃，又曰大旱。”^[15]

“月晕鬼，大旱。”^[16]

人们感到月的阴晴圆缺与天气有密切的关系，直接关乎农作物的生长。古人根据每个月的天时、气候及行事特点而赋以相应的名称。如殷墟卜辞称正月为“食麦”，二月为“父秭”（意为播种之月）。还有的以物候特点命名，称二月为“杏月”，三月为“桃月”，八月为“桂月”，九月为“菊月”。苗族有一首叙事长诗《仰阿莎》，传说仰阿莎是从水井里长出来的水灵灵的姑娘，她先嫁给了太阳，但太阳薄情寡义，可

给太阳做长工的月亮却以勤劳的双手种出了稻谷，赢得了仰婀莎的爱情。苗族是历史久远的稻作民族，《仰婀莎》对月亮形象的塑造是苗族先民认为月亮为植物神的投影。

月神观念的产生与牧业的关系也非常密切。“离离原上草，一岁一枯荣”，牲畜依靠牧草而成长。在印度，视月为持有种子者，持有植物者。古波斯人以为“月向草原流灌，为供给牲口食物。”古代蒙古族逐水草而居，草的枯荣标志着牧业生产的一个周期，据哈勘楚伦的《至元译语·时令门考释》载，古代蒙古族是以青草的生长与牲畜的生长划分月份的。古代蒙古人认为“从月圆到下次圆月为一月”，“见青草迟迟，方知是年有闰月也。”^[15]“其择日行事则视月盈亏以为进止，朏之前，下弦以后，皆其所忌，见新月必拜。”^[16]

月神观念的产生还与狩猎业有关。人类的文明史就是从狩猎推进到农、牧业的历史。月神观念的产生可以推至到遥远的原始社会。旧时居于东北的鄂伦春族处于原始氏族公社阶段。他们称月亮为“别亚神”。“每年农历正月十五到二十五日，均要向月亮叩拜，假如一连几天打不到野兽，饥饿的猎人就要在野外放一口干净的空锅，跪在锅前朝月叩拜，如果发现锅内有什么兽毛，那就预示着将会打到什么野兽。”^[17]古希腊与古罗马都以女月神兼射神，中国女月神善射的神话失落了，却对立转化为月神为射日英雄后羿之妻，在这里留下了月为射神、猎神的蛛丝马迹。

月神除司植物的生长、猎物的获取外，古代还认为是主刑杀之神。《史记·龟策列传》曰：“月为刑而相佐，见食于蛤蟆。”如前所引在古代的占卜术中，也以月主刑杀。丁山先生在《中国古代宗教与神话考》中明确提出月神亦为刑神的见解：

(古代)天子诸侯都是白天处理政事,当夜月下,才‘纠虔天刑’,由是而演成‘月食修德、月食修刑’的规律,可见月神,古代也或认为即是刑神。^[16]

古代游牧民族讲究在秋季讨伐。《心史·大义略述》云:“秋出兵,春休兵,岁岁验中秋夜月明为利,即兴兵。若中秋夜雨晦冥为不利,即不兴兵。”这种观月而兴兵的习俗可以追溯到古代匈奴。《史记·匈奴传》云:“举事而候星月,月盛壮则攻战,月亏则退兵。”《隋书·突厥传》有“候月将满,辄为寇抄”的记载。

月神观念的产生一方面在于人们在探索自然万物的起源,另一方面在于解释自己所面对的许许多多强大的异己力量。原始人类希望月亮造福于人类,给人类带来幸福和吉祥。因此人们虚幻出神秘而美好的月神的形象。

月神女和。在《山海经·大荒东经》里记载了女和月母国的神话:

有女和月母之国,有人名曰鹄;北方曰鹄来之风(“之”当为衍)曰猋,是处东极隅以止日月,使无相闻出没,司其短长。

肖兵认为:“这女和应该是东方夷人集群母系社会的大母神。”^[17]这位月母国的主宰当然也是月亮神了。郝懿行云:

女和月母即羲和、常羲之属也。谓之女与母者,《史记·赵世家》索隐引淮南云:‘余尝闻之,代俗

以东西阴阳所出入，宗其神，谓之王父母。……’据
讖周斯语，此姁女和月母之名。盖以此也。

按照郝懿行的说法，这是日神羲和和月神常羲的后裔聚集此地而成此国的。

月神少皞。少皞为月神，这是伊古以来相传的神话。少皞的母亲为皇娥，因此少皞为天神之子，有白帝之称。其主西方。《拾遗记》卷一云：“少昊以主西方……”《礼记·祭义》云：“祭日于东，祭月于西，以别外内，以端其位。”位于西方的少昊当然与月有关。又《山海经·西次三经》：

“又西二百里曰长留之山。其神白帝少昊居之。
其兽皆文尾，其鸟皆文首，是多文玉石，实惟员峤
氏之宫。是神也，主司反景。”

何谓反景？如果说日景为正景，那么月景即为反景也。而且传说少昊死后，“其神降于长流之山。”^[20]“于祀主秋。”^[21]《大戴礼·保傅》：“三代之礼，天子，春朝朝日，秋暮夕月，所以明有别也。”主秋的太阳即为月神无疑。

月神为西王母。乍听西王母为月神，有人不以为然的，的确，在人们的印象里西王母是一位美丽端庄的贵妇人形象，如何成了月亮女神呢？《山海经》中的西王母原不若此，而是一位其状如人，豹尾、虎齿而善啸，蓬发戴胜的怪异形象。殷墟里有“佑于东母、西母，若。”（《后》1、28、5）的记载，“祭日于东，祭月于西”为古三代之俗，“东母，东皇可能主要是日神，西母、西皇可能主要是月神。”^[22]另《山海经·西次三经》说，其神格为“是司天之厉及五残。”郭璞注说：

“主知灾厉五刑残杀之气也。”如前所说，秋季充满肃杀之气，而西王母为“天之刑神”而司“五残”的神格是符合月神的身份的。

早期西王母的形象是“蓬发戴胜”，戴胜，乃是戴胜鸟冠羽之形。《尔雅翼》卷十六云：“戴胜似山鹊而尾短，青色。毛冠俱有文采，如戴花胜，故呼戴胜，又称‘戴胜’。这就说明与雨神玄女的形象非常相似（雨神玄女的形象后文有述）。何况为其取食的是三足鸟，三足鸟又与太阳的关系非常密切，不是月神，安得能用三足鸟兔食？四川新繁等地出土的《西王母画像砖》为战国秦汉之制作。

“西王母之前有一大蟾蜍，直立而舞，蟾蜍之形极为逼真。……砖的右下角稍上为兔，直立而持灵芝。……蟾蜍、玉兔古代在传说中本为月中之物，嫦娥因窃西王母不死之药奔月而为蟾蜍。”^[23]

“月中何有，白兔捣药，兴福降祉。”^[24]“月照天下蚀于詹诸。高诱注：詹诸，月中蛤蟆，食月，故曰食于詹诸。”以月中特有的景物衬托西王母，当然西王母为月之主宰——月神了。

月神为嫦娥。嫦娥，又名姮娥、尚仪。《周易·归藏》说：

昔嫦娥以西王母不死之药服之，遂奔月为月精。

又《淮南子·览冥训》云：

姮娥，羿妻，羿请不死之药于西王母，未及服

之，姮娥盗食之，得仙奔入月中，为月精。

嫦娥是吃了西王母的不死之药而成为美丽的月神的（图16），这点似确而无疑。但如何做了月神，《淮南子》与《归藏》的记载却大相径庭了。因“窃而奔月”而化为丑陋的蟾蜍，如此“奔月”变为“逃月”，自由女神变成了被惩罚的罪人。这是封建道学家的杜撰。而月腹蟾兔之说却在中国民间广为流传。



图20 月宫

武梁祠石刻画像第五石第一层左有双兔捣药图像，中有蟾蜍捧一器皿。^[26]陕西绥德军东汉墓石楣上蟾蜍持兵、玉兔捣药及月中蟾蜍等。^[27]（图20）属于西汉前期的长沙马王堆一号长沙相利苍妻子墓出土的帛画上，上角绘有月亮、兔子和蟾蜍。

文献里早就有月腹中有蟾蜍和兔

的记载，《楚辞·天问》说：

“夜光何德，死则又育？”

厥利维何，而顾菟在腹？”

据肖兵先生考证：“按：顾、菟两个字应该顿开来，菟是兔，毫无疑问，顾则是鼓、蛄的假借字，是蟾蜍异名‘居诸’的合音。顾之言蛄，就是癞蛄子、癞大蛄。”^[28]这种说法，颇有见的，而把“顾菟”只释为蟾蜍是不够准确。

为什么偏偏要把月亮与蟾蜍、与兔联系在一起呢？在原始先民的观念里认为青蛙是多产善变的神物。黎族有一个“蛤蟆黎王”的传说，认为青蛙有神性，善巫术，能喷毒气令人昏倒，从而被推举为黎王。彝族有一个“支格阿龙”的神话，相传在水潭里有一个大嘴长腿青蛙，能从背上喷出粉雾，上升到天空后变为白云，又与天鹅吐出的水珠掺合，变成暴雨。彝族还有一个神话说，人原来不会说话，后来青蛙向人暗示了天神给的会教人说话的仙水，人喝了天神之水才会说话。鄂伦春族神话说，古代有个使用四不象（犴）的鄂伦春人被雷击死，他死之前，曾用龟和蛙等物挡身，死后和那些蛙类都变成了神。水陆两栖动物蟾蜍多产善变的特点早就引起先民的重视：在东起河南省浉池县著名的仰韶村，河南陕县庙底沟，中经陕西省华阴县西关堡，临潼县姜寨，西至甘肃马家窑，青海省乐都县柳湾，都有众多数量的蛙纹彩陶出土。王逸《正义》注：“夜光月也，育，生也。言月何德于天，死而复生也。”古人认为月的阴晴圆缺、盈虚亏损是死而复生，这与蟾蜍的善变多生相似。

中国民间有“兔望月而孕”之说。《春渚纪闻》载：

“东坡先生云：中秋月明，则是秋必多兔，野人或言兔无雄者，望月而孕。”

清周亮工《书影》也说：

“常猎者言中秋无月，则是年兔必少，世传兔望月而孕，蚌望月而胎……，若中秋无月，则兔不孕蚌不胎……，以猎者言观之，实有此理。”

这说明月亮对兔的生育的影响。《释名·释天》曰：“月，阙也，满则缺也。”又云：“朔，苏也，月死复苏生也。”壮族有一则神话，说太阳和月亮是一对夫妻，而星星则是他们的孩子，月亮怀孕时就是圆的，而月缺时就是她生完孩子啦。月与兔联系在一起，月有圆而兔有孕，这是一种类比联想，兔与月正是在受孕、繁殖上联系起来的。《太平御览》卷4引《五经通义》以月为阴，蟾蜍、兔为阳，因而阴系于阳的阴阳相对，这是出于道家的阴阳相对的理论，与民间信仰不符。

民间过中秋，有兔爷玩具。《帝京岁时纪胜·彩兔》：

“京师以黄沙土作白玉兔，饰以五彩妆颜，千奇百状，集聚天街月下，市而易之。”

北京、天津、河北有对月立月光马之俗，有的月光马为人身兔脸，天津的月光马有横书“太阴星君”四字，画面左为宫殿一角，旁有桂树，树下立兔持杵捣药。

我国民间对月神的崇拜与祭祀集中体现在中秋节上。《燕京岁时记》记叙了京都的盛况：

“每届中秋，府第朱门皆以月饼果品相馈赠，至十五月圆时，陈瓜果于庭以供月，并祀以毛豆、鸡

冠花。是时皓魄当空，彩云初散，传杯洗盏，儿女喧哗，真所为佳节也。”

月饼，圆月之象征也。天上月圆，人间团圆。《帝京景物略·春场》说：“八月十五日，女归宁。是日必返其夫家，谓团圆节也。”时至今日，北京仍有人把月饼称为“团圆饼”。《易经》上说“园而神”。在这里，园是敬天吉祥、万事如意的同义语。

但这只是表层理解。在透视其深层的原始的文化内涵时，我们发现一个有趣的民俗现象。俗谚说：“男不拜月，女不祭灶”，拜月祭月的活动与妇女密切地联系在一起。

景颇族村中要推选最懂道理的老妇担任尝新用稻谷的责任。老妇要身穿盛装，手拿以玉米、豆类、高粱以及五颜六色鲜花点缀的竹篮，在收来的稻谷上面要用大团的青叶覆盖，老妇把收取的稻谷背到部落酋长或村长家，用以祭祖、祭神。^[25]

分布在云南等地的彝族逢农历三月十三日举行太阴会，时间为该晚月光明亮时，祭者为老年妇女。祭时需用黄纸写上“太阴菩萨”的字样，供以油炸荞丝、豆腐片、土豆片、饭、糕点、果品等素食和水果，尔后念《太阴经》七遍和《太阳经》三遍，人人敬香磕头。在中秋之夜还要举行拜月活动，家家户户在月光下陈放祭品，中间放香油灯一盏，点十二柱香（闰年点十三柱）。老幼对月三跪九叩，祈月神保家人吉祥平安。

在不少汉族地区，也有妇女主持拜月祭月的习俗。中秋节，正值秋分。《春秋繁露·阴阳出入上下篇》云：“秋分者，阴阳相半也，故昼夜均而寒暑平。”在我国北方正是秋收秋种

的时刻。此时一轮圆月使人充满了祈求、期待、希冀。近代方志《潍县县志》载，过中秋时“小孩则置之矮凳上，并于此面‘月’，上插香一炷，齐声呼唤，谓之念月，其词多俚俗，‘念月了，念月了，一斗麦子一斗了’之语。”高山族在收获季节有摘穗祭，即半夜里至田间摘数穗而归，举行谷种祭，然后正式收割。黔东南地区苗族做“苗家稻”的习俗就更说明问题了。他们认为谷物有灵魂的，人可以转生，谷物也可以再生。因此在秋收时他们有祭谷魂之俗，用鸡、鱼、肉、酒、糯米饭去祭魂。地上摆一升米，米中插上扁担，扁担上端捆一把稻禾，口里念道：“九月来到了，十月到了，谷粒全归仓，谷魂请归仓！”正如谷物进仓休息，来年“醒”来再生长。^[30]

原始人相信万物都是有灵魂的，谷物有灵魂，有生死，有再生，月亮也是有灵魂、有生死的。其圆而又缺，缺而又圆即为明证。《法言》云：“月未望则载魄于西，既望则终魄于东。”《孙子兵法·虚实篇》云：“日有短长，月有生死”《鹖冠子·泰鸿篇》云：“月信死信生，进退有常”。他们把月的盈亏看做生物的生死，并且认为月亮有一种强大的无与伦比的起死回生的力量。有一萨满传说月亮曾经和法力最大的萨满斗法，有一萨满法力很强，很快地接近了月亮结果被月亮捕捉，永远住在月中，现在月中的形影就是那个萨满手持神鼓的形象。^[31]可见月亮起死回生的力量比人类最佩服的萨满的法力更大。

这样就可以理解女子拜月的民间信仰内涵了。《论衡·说日篇》云：“夫月者，水也”。《淮南子·天文训》云：“水气之精者为月。”印度神话认为月亮是盛有生命之水的。^[32]而远古人类在没有了解生命诞生的奥秘，他们恐怕在直感的女阴

娩出、肚腹孕育的认识产生以前，发现女性经血的作用，女性有了经血，才能怀胎生育，女性怀孕，经血中止，待分娩后经血恢复，他们片面地认为，人的生命是由女性经血形成的，随后产生了女性经血的观念和行为，同时远古人类又以水象征女性的月经，他们把月经称为“信水”、“月水”、“经水”，如前所说，既然月亮也是充满生命之水的，女性的生殖力与月亮有机地联系在一起。妇女是旺盛的生命力的象征，人们想通过妇女对月亮的祭拜来对谷物施加影响，促进农作物的收成。正如《宗教的起源》所分析的：

“巫术这是许多行为的总和，它起源于世界的同样的重复，并表明对联想或模拟的能动性的信息。”

从本质上来说，女人拜月正是一种巫术行为。这种观念是原始的万物有灵观念的遗留。在这里，妇女的性角色起了至关重要的作用。在各民族的中秋之夜妇女都居于特殊的地位，由此而派生出种种习俗。

月夜求子。在中秋之日，妇女有求子之习俗。《东京梦华录》卷8：“八月秋社，……人家妇女皆归外家，晚归，即外公，娘舅，皆以新葫芦儿、枣而为遗。”并把葫芦挂在床上，作为求子象征。

在南方不少地方有摸瓜求子的习俗。《中华全国风俗志》下篇卷三《江苏》：“乡村愚妇，有夜分私取西瓜，谓之‘摸秋’，以兆生子。”湖南也有类似风俗。《中华风俗志》下篇卷六云：“中秋晚，衡城有送瓜一事，凡席丰履厚之家，娶妇数年不育者，则亲友举行送瓜。先数日于菜园窃冬瓜一个，切令园主知之，以彩色绘成面目，衣服裹于其上如人形，举年

长命好者抱之，鸣金放炮送至其家。年长者置瓜于床、以被覆之，中口念曰：‘种瓜得瓜，种豆得豆。’受瓜者设盛筵款之，若急事然，妇女得瓜后即剖食之。”土家族叫八月十五为偷瓜节，亦有此俗。

月老为媒。汉族地区有月老神殿，并有千里姻缘一线牵的俗语。唐李复言《续玄怪录·定婚店》载，韩固问己之婚姻，老人预言其将与菜农之女婚配，相传固以该女丑而出走他乡，十年后在异乡仍与此女结婚。旧时封建社会，妇女没有婚姻的自由，只有家庭而没有爱情的婚姻使多少妇女郁闷、饮恨终生，又使多少少女献出了青春与生命。陆游的绝唱《钗头风》就是控诉封建社会的愤满回声，月下老人虽有“前身注定”的意味，但它打破了仇敌之家、贫贱悬隔的窠臼，反映了广大劳动妇女的婚姻观。中秋之夜，多少妇女向月亮倾诉自己的隐密，优秀的文学作品《拜月亭》、《西厢记》都有所描绘。在中国的民俗观念中，月亮成为可以信赖的媒人。

踏月而游。中秋之夜，成为广大妇女的欢乐节日。此日妇女们打破了封建礼俗的枷锁，可以三五成群，尽情畅游，或在都市郊野阡陌嬉戏，或摆设香案，对月展拜，倾诉心事，或私会意中人，或寻佳偶，此俗谓之走月亮。即使名门闺秀，也盛妆而出。清人黄钺《于湖竹枝词》记云：

人影衣香走月明，碧空如洗晚风清
谁怜没柄团团扇，曾照诗人送客行。

广东北部地区则设“歌堂”，各村寨互邀“斗歌”，月歌有40多个调子，广大妇女对月歌唱，抒发悲喜，通宵达旦。此外，布依族的拜月节，壮族的中秋灯会、白族的果子节更

为丰富多彩。

第三节 日与月

《周易》说：“日月丽乎天”，光亮的日月不仅辉耀于蓝天，而且引发和构置了华夏的文明史。年复一年，日复一日，日月都是圆形而且发出悦人的光辉；日出月没，月没日出，他们还日复一日地在空中作从东向西有规律的运行，日有日蚀；月有月蚀。……那么高悬于蓝天的日月是什么关系呢？

哈尼族有这样古老的神话，女神松咪窝摇动三块巴掌大小的红石头，渐渐升为发展的天空，摇动巴掌大小的黑石头，铺成凸凸凹凹的大地。天地形成以后，天神又创造了太阳和月亮。在哈尼族的服饰上，X 是太阳，表示太阳光芒耀眼的射线，☾ 是月亮，当是下弦月。哈尼族对远古的太阳、月亮的崇拜，整幅图案是由形状变异的太阳、月亮符合规则的排列而成的。在哈尼人的远古意识中，太阳和月亮是万物的滋生源。农事、历法、住宅、婚嫁都是依据太阳、月亮的运转变化的。可见太阳和月亮的关系非常密切，它们表面上是天体之物，实际上是人们敬拜的天神的化身。

日月神话在华夏天体神话中占有极为重要的地位。现代人种学家和现代心理学家认为：

每一种神话都具有作为它的核心或最后实在的
这一种或那一种自然现象，它被极其复杂地编排成
一个故事，有时甚至复杂到了遮蔽或掩没的地
步。^[33]

与星辰、风雨、雷电等神话相比，人们对日月倾注了更大的关注。

从日月产生看，徐整的《三五历记》说盘古氏左眼变太阳，右眼变月亮。不唯汉族的古籍，少数民族的神话里也有这种说法。布依族的创世史记《开天辟地》说，大神翁戛完成了自己开天辟地的使命以后，挖出自己的双眼，钉在天上，左眼为日，右眼为月。彝族的创世史诗《梅葛》说，日月是老虎的双眼变成的。哈瓦族的创世史诗《奥色密色》说，日月是由牛的双眼变成的。彝族还有一种说法，日月是由牛的二膀化生的。眼睛化为日月的想象是世界性的，古代的日尔曼人、新西兰的土著神话都谈及这一点。这当然是一种类比方法，而且由此使人感到：日与月构成一种对应的关系。

这种对应关系在晚期神话中表现得更为明显。苗族史诗《开天辟地》有“铸造日月”一节，造日月的是宝公和雄公，且公和当公：“那个大水圈，又圆又好看。我们照水圈，铸造金太阳，我们照水圈，制造银月亮。阿昌族的史诗《遮帕麻和遮米麻》里讲，“遮帕麻手心捏泥团，用闪闪的银沙造月亮，用金灿灿的金沙造太阳。”日与月和金与银相对。更有意思的是纳西族的《创世纪》，“三生九，九生万物，万物有真有假，万物有实有虚。”“真与实相配合，产生了光亮亮的太阳，假与虚相配合，产生了冷清清的月亮。”真假、虚实与光亮亮，冷清清相对应。恩格斯曾赞扬希腊人对世界“物质统一性”的哲学追求。“在希腊哲学家看来，世界在本质上是某种从混沌中产生出来的东西，是某种发展起来的東西，某种逐渐生成的东西。”^[34]它首先体现在原始形态的“形象哲学”——神话之中，原始人以二元的对应的关系解释日与月，不仅用物质的观点解释了日月的产生，而且表明其是在动态中形成的，这

是一种素朴的哲学观。

日与月一

正一副、互相配合、互相映衬的关系在汉族古代神话中表现得十分鲜明。在东汉画像石上有日神伏羲和月神女娲的形象（图21）。汉代王延寿《鲁灵光殿赋》说得明白：“伏羲鳞身、女娲蛇身。”王嘉《拾遗记》云：“伏羲为东方



图21 伏羲女娲

苍帝之精，故有行而作鳞身。”至于女娲，杨堃先生总结出：娲=鼃=蛙=娃的公式^[35]。在民间信仰里，月中有蟾蜍，故女娲是为月神。闻一多先生认为：

“伏羲与女娲，名虽有二，义实只一，二人本皆为葫芦的化身，所不同者，仅性别而已。称其阴性的曰‘娲’，‘犹言女抱儿’、‘女伏羲也’。”^[36]

我们不探讨其是否终为葫芦的化身，不过这里却清晰地

表明伏羲与女娲的对应关系。日神和月神原出一体，尔后分化出来的神话，表现出这样一个宇宙观念——月亮是太阳派生出来的。在汉代纬书中，称太阳为曜魄宝，而月亮则被称作“附宝”或“灵附宝”，一正一副，亦表示它们之间的关系。所以《大戴礼》中说：

“阳之精气曰神，阴之精气曰灵，神灵者，品物之本也。”

《礼记·乐记》中说：

“阴阳相摩，天地相荡……而百化兴焉。”

日为阳，月为阴，在中国民间的信仰观念里，这一阴一阳的二元观又与男女两性相对应。在汉代的墓葬中，多有日月形象。《后汉书·礼仪志》下记载，大丧时必须于墓葬或棺槨上画日、月。其含义正如《礼记·礼器》所云：“大明（太阳）生于东，月生于西，此阴阳之分，夫妇之位也。”日、月不仅代表阴阳，而且成为夫妇的象征。《礼记·昏义》有云：“故天子之与后，犹日之与月。”《礼记·礼器》载：“君立作以象日，夫人在西房以象月。”这里的日、月都是指帝与后，亦即指夫与妻。在四川、山东、江苏等省的许多汉墓中，都有男性墓室顶部绘日，女性墓室顶部绘月的实例。这反映了汉代的民俗。

在民间秘语里，表示人际间的关系大都非面对面的直接称呼，而称父为日宫、母为月宫；祖父为重日、乾宫、东日，祖母为重月、坤宫、西月；伯父为左日、日上部、甲老，伯

母为右月、月上部；叔父为右日、日下部、叔老，婶母为右月、月下部。

阴阳二元论构成了中国传统文化的基本模式，这种模式是参照男女两性而产生的。这反映了古老的图腾观念——把日神与月神看成人类的始祖神。

原始初民所创造的充满魅力的神话在于认识时空和人类自身。初民关注的焦点是物质生产和种的繁衍，这种功利动因投射到神话体系中，产生了众多的日月婚媾的神话。

不唯伏羲女娲为夫妻，东王公与西王母为夫妻，少数民族有不少日月成婚的神话。

高山族神话说，古时世界昏天暗地，人们决定寻找光明。这时有一对夫妇，男名齐马巴罗，女名达普娜，为了大家的幸福，升到天上做了太阳和月亮。

据杨成志先生调查，瑶族神话“开天辟地讲，远古时宇宙万物齐备，但月亮和太阳自行结婚，生出十二个太阳和十二个月亮，大地炙热，万物难以生存，后由两兄弟射去了多余的太阳和月亮，只留一个太阳和一个月亮在人间。同时人们又把节制生育的药品给太阳和月亮吃，不让他们多生孩子，因而人们安居乐业。

普米族称月亮为“米迷”，为女神，太阳为“塞迷”，为男神。他们解释说，日月同人一样，既能劳动，又要吃饭，也要过婚姻生活。所不同的是，太阳不嫁夫，月亮不娶妻，而是过着一种走访婚生活，即日月双方都生活在自己家里，分开劳动和消费，唯有夜间由男子去走访女子，次日天明男子又匆匆回到自己家里。如此日复一日，年复一年，他俩生活在无垠的天空中。“普米族的这一神话传说，显然是虚构出来的，但是其中的走婚关系却是现实生活中‘阿注婚’的反

映。”^[37] (图 22)

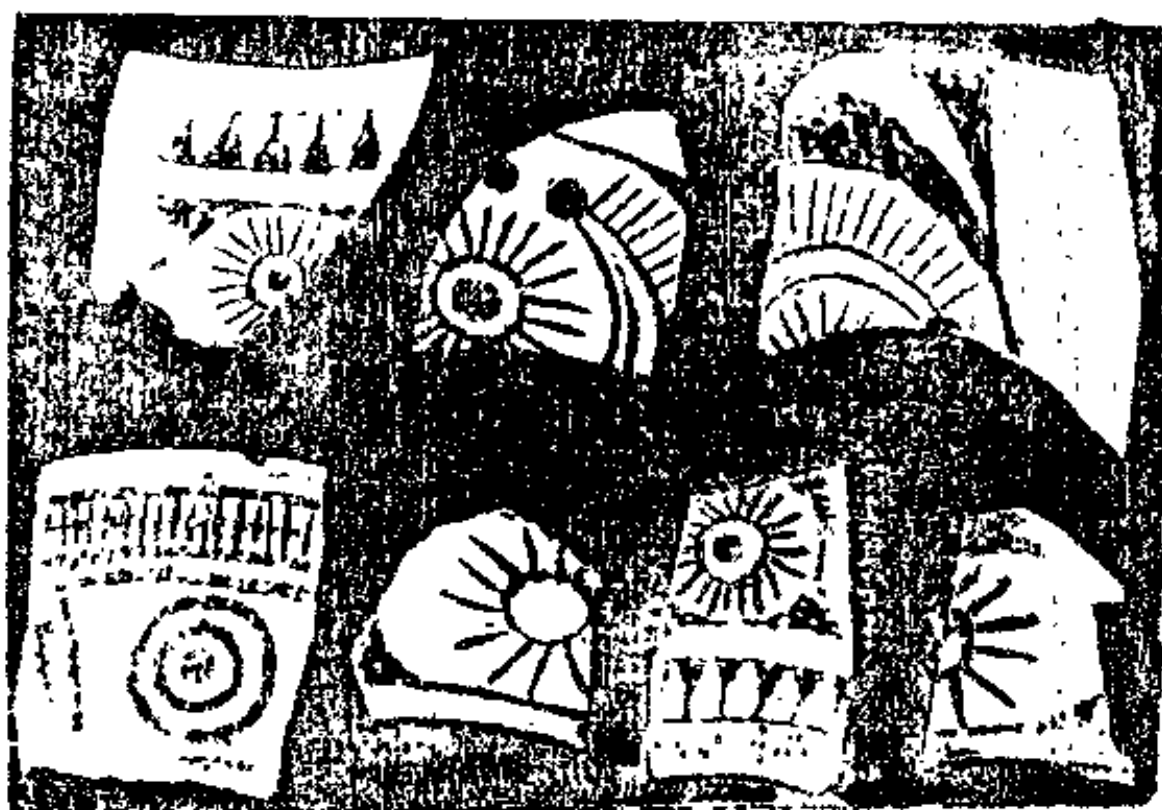


图 22 仰光文化彩陶日月纹

日本神话学家在缅甸记录了一个佤族的神话传说：月亮给一个妇女一根带子拴在头上，这个妇女是从天上掉下来的第一个人。后来太阳也给一个男子一副弓箭，让他从天而降，这二人结为夫妇，他们是佤族的祖先。^[38]

四川大凉山昭觉县彝族也有类似传说，认为日月代表男女，彼此通婚。彝族认为日蚀和月蚀就是日月交媾的反映。贵州毕节地区的彝族有一部史诗，其中有“日与月二星，它俩又相配，出九个太阳，出八个月亮。”当地彝族把日月视为配偶关系。^[39]

河北石家庄地区传说太阳是一位妇女，身上放了很多针，

不让人看清她的身躯，月亮是一位男子，两个互通婚姻，日食是太阳的舅舅打外甥。因此村民要打锣击鼓，阻止舅舅打外甥，这种传说在四川汉族地区也相当流行。

有的是日为女，月为男，大多则是日为男月为女，可能前者起源较早，是母系社会的折射。人以人的男女生活来比附自然，探讨自然，这是人类文明史上重要的一页：

“曾经有个时候，认为自然崇拜……是宗教的原始形式。这些观念遭到万物有灵论的毁灭性的打击，现今在学术界已经成为明日黄花，但是自然崇拜本身是宗教史上最重要的一页，只不过应当承认其所属年代要晚得多。”^[40]

日月既为夫妻，必然交合，《后汉书·郊祀志》引《风俗通》说：

“万物之始，阴阳之交，云触石而生，肤寸而合。”

在民间神话信仰的体系里，太阳为阳，太阳上有三足鸟。三足鸟谓何？《诗经·玄鸟》云：“天命玄鸟，降而生商。”商族原是玄鸟的繁衍。《史记·殷本纪》的说法是：

“殷契，母曰简狄，有女戎氏之女，为帝誉次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之因孕生契”

简狄吞玄鸟而致孕。这时人们已不认为怀孕是女子自身的行为，而是与男子交合的结果。他们称使她们致孕的鸟图

腾的男子的生殖器为鸟了。邢公畹在《说“鸟”字的前上古音》一文中说，“‘鸟’字自古就有两个意思：第一义是‘鸟雀’，第二义是男性生殖器。”在遥远的母系氏族社会，当时一方面崇拜图腾，一方面崇拜妇女，认为只有两者结合才能产生后代，月亮为阴，月亮上有蟾蜍。蟾蜍谓何？考古资料发现：甘肃和青海地区的马家窑文化遗存的许多陶器的器腹部都模拟蛙腹的浑圆（图23）。《甘肃彩陶》一书指出：

“彩陶的造型十分饱满凝重，作为主要器形的壶，瓮的腹部，向外作最大弧度的膨圆，近似球形。”

创造马家窑文化的远古先民：

“他们以一定数量的蛙为祭品，举办蛙祭，在蛙祭上，有男性舞蹈队献舞。”^[41]

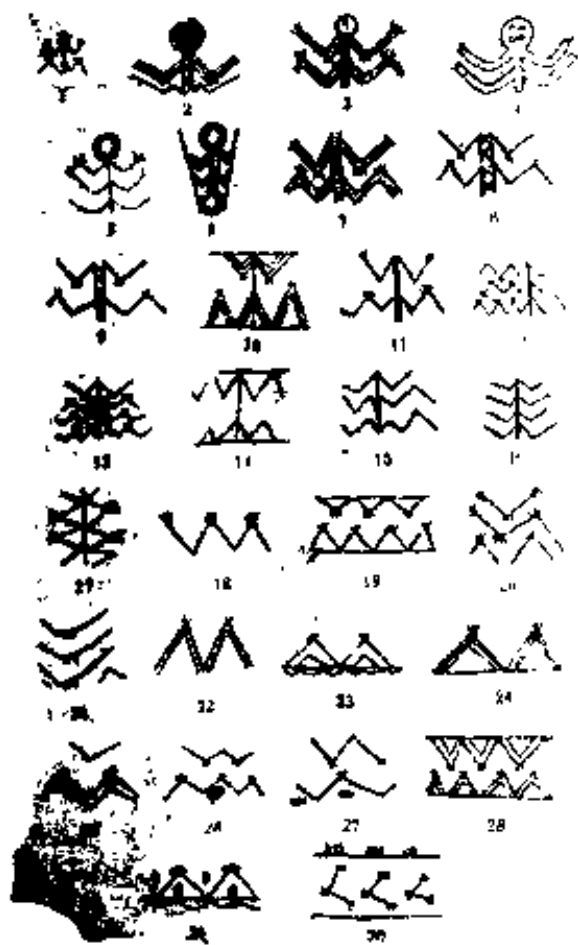


图23 青海柳湾马家窑文化马厂类型彩陶单独蛙纹纹样

何以大批的彩陶采用蛙纹，何以有蛙祭出现？如前所说，

蛙是女性生殖器的象征。太阳中的三足鸟是阳性的象征，月亮中的蟾蜍是女性的象征。

《吕览·精通》说：“日者阳精”。“月者则群阴之本也”。《淮南子·地形训》说：“至阴生牝，至阳生牡。”中国传统文化的阴阳之说是从日月象兆。取象推类，日月之象引发出整个中国传统文化的基因。《管子·白心》曰：“日掌阳，月掌阴。”“化物多者莫多于日月。”张衡的浑天说以“天体于阳，故圆以动，地体于阴，故平以静，动以行施，静以合化”，“天以阳回，地以阴浮”来阐明天体运动规律。阳，代表天、代表火、代表山、代表白天、代表刚健；阴，代表地、代表水、代表谷、代表黑夜，代表温柔。在日月为男女这素朴的对立统一的二元论之后，构成了华夏民族的哲学观念和价值体系，为中国本土文化——道教文化的产生提供了理论构思。

日与月构成婚姻关系的主旨是什么？孕育着生命，躁动着生命，活跃着生命。千百年来人类文明演进，生命有誓尊严的历史。生命象奔腾不息的海涛，生命象“野火烧不尽，春风吹又生的”野草，对生命诞生的赞颂和追求不仅是现代艺术家所追求的主题，这根源早已深深潜藏在民间信仰之中，扎根于民间文化的沃土之中。

远古的人类，受狂风暴雨的袭击，受水旱冰雹的威吓，他们切盼着人丁兴旺五谷丰登。在原始社会尽管主观追求与客观有相当大的距离，广漠的空间却可以随意识自由翱翔。山东泰安大汶口文化中曾经发现不少陶器上刻着文字，对该文字的破译，学术界众说不一。宋兆麟先生认为：该图为日、月组成的一组图画，而在日月之下的一座山正是他们的婚姻场所，这是母系氏族时代“野合婚姻”的遗存。^[42]其实这种习俗沿袭至文明社会。《诗经》多有对春季节日集会的描写，郑国

的集会在水滨、陈国的集会在山丘，王室的春日祭祀也是在首都郊外。直至解放前，不少民族还保留着“野合”习俗，西北称“花儿”为“野曲”，苗族把对歌交欢叫做“放野”，布依族把男女对唱山歌叫“风流歌”，“野合”习俗的存遗可以做为大汶口陶器文字破译的旁证。人们狂舞高歌，纵情交欢是希冀以人类的生命影响广袤的自然，祈得天地日月诸神广降甘霖风调雨顺。从本质上说，这是一种繁殖巫术。人追求自身生命的律动，人还企图通过自身的生命去推及自然万物，尽管这种愿望十分执着，但这种手段却极其脆弱，虽如此，它却是华夏民俗信仰的“显性基因。”

注 释：

[1] 刘勰《文心雕龙》

[2] 何新《诸神的起源》第9页，生活、读书、新知三联书店1986年版

[3] 《淮南子·东经篇》

[4] 宋兆麟、严汝娴《永宁纳西族的母系制》第135页，云南人民出版社1983年版

[5] 道森《出使蒙古记》第12页，中国社会科学出版社1983年版

[8] 盖山林《阴山岩画》文物出版社版

[9] 《开元占经》卷11引《荆州占》

[10] 《开元占经》引《春秋纬》

[11] [12] [14] 《开元占经》引《海中占》

[13] 《帝览嬉》

[15] [宋] 彭大雅《黑鞑事略》

- [16] [宋] 孟珙《蒙鞑备录》
- [17] 宋恩常《中国少数民族原始宗教初编》第43页，云南人民出版社1985年版
- [18] 丁山《中国古代宗教与神话考》第72页，上海文艺出版社1988年影印本
- [19] [28] 肖兵《楚辞与神话》第136、124页，江苏古籍出版社1986年版
- [20] 《山海经》
- [21] 《月令》
- [22] 陈梦家《殷墟卜辞综述》第574页，科学出版社1956年版
- [23] 《四川汉代画像砖拓片·西汉王母画像砖》，上海美术出版社1961年版
- [24] 《艺文类聚》卷1引付咸《拟天问》
- [25] 《淮南子·说林》
- [26] 参见容庚《武梁祠画像考释》
- [27] 孙作云《敦煌画中的神怪画》，《考古》1960年第6期
- [29] 宋恩常《景颇族的祭祀》，《社会科学战线》1982年第4期
- [30] 潘定智《丹寨苗族谷神崇拜》，《民间文学论坛》1989年第3期
- [31] 乌丙安《神秘的萨满世界》第22页，上海三联出版社1989年版
- [32] 《摩奴法典》第44页，商务印书馆1982年中译本
- [33] 恩斯特·卡西尔《人论》第95页，上海译文出版社1985年版，甘阳译

- [34] 恩格斯《反杜林论》第22页，人民出版社1972年版
- [35] 杨堃《女娲考》，《民间文学论坛》1986年第6期
- [36] 闻一多《伏羲考》，《闻一多全集》第53页，生活、读书、新知书店用上海开明书店1948年版
- [37] [42] 宋兆麟《巫与民间信仰》第21、24页，中国华侨出版社1990年版
- [38] 大林太良《印度支那北部佤族的人类起源神话》
- [39] 贵州民研所《西南彝志选》第19页，贵州人民出版社1982年版
- [40] [前苏] 阿·雷克维耶夫《宗教史》上卷第29—30页，中国社会科学出版社1984年版，王先睿译
- [41] 赵国华《生殖崇拜文化论》第204页，中国社会科学出版社1990年版

第四章

天神的家族

民间信仰的天神体系有着广泛而深刻的文化内涵。天神神系不仅包括对日月星辰等天体的崇拜，还包括对风云雷电等诸种天象的崇拜。人们在研究原始宗教与神话时，有月亮派神话学家，太阳派神话学家，还有把风、天气、天空的颜色当作神话本质的。马林诺夫斯基指出：

有些人在为捍卫他们的天体或原则激烈地斗争；而另一些人则有较广泛的兴趣，准备同意这样的看法：原始人是把所有的天体聚拢来从而酿造出他们的神话产品的。^[1]

本章探讨的是天神神系的庞大家族。

第一节 雷公电母

在诸种天象中，给人以巨大震撼的，莫大于雷。隆隆的

春雷过后，喜雨润物，而惊天的霹雳，又往往伴随着暴雨倾盆，山崩地摧。原始人类恐惧兼敬畏的心理油然而生。《周易·说卦传》云：“动万物者，莫疾乎雷。”《诗·小雅·十月之交》：“烨烨震电，不宁不令。百川沸腾山冢举崩，高岸为谷，深谷为陵。”《论语·乡党》：“迅雷风烈必变。”对雷的企盼、恐惧和疑虑，使人们认为有神灵主宰。

雷电给人以超乎人所能承受的震撼。《易·说卦》曰：“帝，出乎震。”《说文》曰：“震，霹历振物者。”震字的本义是雷电震撼人心。在甲骨文里，雷是回形纹。在《说文》里写成三个田字象品字一样叠起来，许慎解释：“田，象回转型。”又说：“雷声也。”在壮族铜鼓的花纹里，最早的铜鼓全部用这种回形纹的图案，说明雷声威力之大。

又有雷为天鼓之说。传说黄帝以雷兽之骨击鼓，“声闻五百里，以威天下。”王充《论衡》云：

“天怒击而杀之，隆隆之声，天怒之音，若人之响吁矣。”

《山海经·海内东经》有另一说法：

雷泽中有雷神，龙身而人头。鼓其腹，在吴西。
雷神为天神所击之鼓，其声音震聋发聩。

南方民族的谚语说：“天上只有雷婆大，地上只有舅婆大。”可见雷神崇拜之遥远，而对雷神的崇拜首先源于其声、其象。

雷电还具有神秘莫测的人类不可思议的巨大的力量。雷

鸣闪电可以引起大火。自然火可以吞噬人所获得的猎物，也可以使人第一次尝到熟食，人猿揖别，标志着人类文明的到来。佉族的雷神“普冷”就是火神。壮族有取火神话，即雷公以闪电击中榕树起火，人们惊慌逃走，而创造神布洛陀却走近火，并且取火烤食物。具有丰富想象力的人们还编织了雷鸟的传说。据《广异记·雷斗》载：

“唐开元末，雷州有雷公与鲸斗。鲸身出水上，雷公数十，在空中上下，或纵火，或诘击七日方罢。”

纵火的正是与太阳神鸟相类似的雷神鸟。“对一些原始的澳大利亚人看来，偷火的贼是鸸鹋——一种很小的鸟，它在尾巴下面带来了天上神圣的火花。”^[2]在北美洲的原始人的区域里，向来都有四个雷鸟，分配在东、南、西、北四方。非洲的祖鲁人说雷鸟为红色，有红嘴红脚和短的红尾。在壮侗神话里，雷神是青色的脸，红色的鸟喙，长着12只手，分掌日月星辰、风雨雷电、云霓等等，上身赤裸，腰系树叶短裙，足似鸟爪。这都说明雷鸟与火有关。鸟，为阳，为火。在鄂温克人的信仰中，这种鸟就是雷和闪电的神灵。这反映了原始初民对雷电的本质认识。一方面自然火启迪了人们去发明火、利用火，使文明进程的推进不小于蒸汽机的发明，另一方面炎炎而不息的自然火又给人类带来了灭顶之灾，正是雷电对于人类生存形成的价值上的两极对立，更增强了古人对它的敬畏心理。

雷电的巨大力量还带来雨。雷字，《说文》编次于雨部：

雷，阴阳薄动生物者也。从雨，𩇑，象回转形。

𩇑，古文雷。𩇒，古文雷。

既然雷电似龙，而雷电之后常伴随雨水，故远古时代的人们祭龙求雨，实质上就是迎雷求雨。贵州都匀一带在每年春天有“迎雷节”。每年第一声春雷后，人们都祭祀雷神。坝固、新场一带是在春雷后的鼠日或马日的赶场天。迎雷节有一固定的“节日坡”，希望雷神给新的一年带来雨水。

人们希冀雷神同时又惧怕雷神。在世界各民族的神话里，都保留有洪水神话这一重大的母题，而使人类陷于濒临灭亡之灾的洪水是由雷神发难的。我国的白族、布依族、苗族、高山族、畲族、黎族、侗族、水族、土家族、羌族、纳西族都流传同一母题的洪水神话。在世界许多民族中，如埃及、巴比伦、希伯来、希腊、印度、南美印第安人、北冰洋诸岛土著民族及东南亚诸民族，都流传天神发洪水灭绝人类的神话。在甲骨文中，“灾”字写作。如洪水横流成灾状，这正是人们惧怕洪水、惧怕雷神的反映，它记录了史前史上人类极为痛苦极为惨痛的一页。

由于对雷电的依赖与惧怕的两重心理产生了雷神和电神。天神管辖的就是雷雨。在至上神出现之前，许多民族认为雷神就是天神。有的民族认为天上的太阳是威力最大的了，可雷王比天上的太阳威力更大，因为他就是太阳的化身。徐松石在他的《粤江流域民族史》中有这样的记载：

“雷州英榜山，有雷神庙，神有十二躯，相传雷王应十二方位，这与铜鼓表面中心所列十二芒的太阳，和铜鼓原始形式十二圆圈意识相同”。

这样，雷神就成为主宰宇宙一切的天神。

宋人周去非《岭外代答》云：

广右敬事雷神，谓之天神。其祭曰祭天。……其祭之也，六畜必具，多至百牲，祭必三年。初年薄祭，中年稍丰，丰年盛祭。每祭，则养牲三年而后克盛祭。其祭也极谨。虽同里巷，亦有惧心。一或不祭，而家中偶有疾病官事，则邻里亲戚众忧之，以为天神实为之灾。

赫哲族也认为雷神即为天神。凡是树木上有特异征兆，如被雷电劈过的，则认为有神灵伏在树上，于是就在这种树上雕刻一人面形，作为天神。^[3]

费尔巴哈在《宗教本质讲演录》中说：

甚至在开化民族中，最高的神明也是足以激起最大敬畏自然现象之人格化者，就是迅雷击电之神。有些民族除了“雷”一字以外，没有其它字眼来表示神。……连天才的希腊人也干脆地把最高之神叫做雷神。那个 Thor 或 Poudr，即雷神，在古代日尔曼人，至少北方日尔曼人。以及芬兰人和列多尼人中，也是最老的最尊的最受普遍崇拜的神。^[4]

北美的卡托人与极古的印第安人，相信至上神就是雷神。在下列诸民族中，闪电和雷鸣与至上神有很密切的关系：如很古的布什曼人的至上神，犹因人的达拉谟伦神，维拉提乌利、卡密拉罗人的至上神，安达曼人的至上神，浦庐加以及塞曼

矮人的卡利神，而塞曼矮人的卡利神当电闪雷鸣时，就向天空掷自己的血，作为赎罪的奉献。

各民族各区域的天神信仰体系中都产生了对雷神的崇拜，这当然不排斥文化的传播和影响，但主要的还是由于不同区域、不同民族对雷电这两种天象的趋于一致的认同和感应。

人们崇信雷神、电神。因为雷电之神管辖雨水。在卜辞中，我们可以看到向帝求雨的记载，而这里的上帝，指的是雷电之神。

帝，今一月帝令雨。（《甲》14132 正）

帝其于生一月令雷。（《甲》14127 正）

《易·说卦》：“帝出于震。”其义当为上帝源于雷电。

侗族有“迎春雷”之俗。在广西龙胜、平等等地，当地民间如遇立春当天打雷，大人孩子都要跳几跳，把身上的衣服抖一抖，表示春天来了。并且把鸟枪、鱼网、柴刀、锄头等生产工具抖一抖，祈求新春到来之际，一切生产活动顺利，五谷丰收，六畜兴旺。布依族第一次听见响雷，要敲击锅盖和仓门，意即呼唤谷魂，以祈丰产。丹寨苗族有忌雷节，人们以庆典方式感激滚滚的春雷给大地带来的勃勃生机，它唤醒了人们的复苏与感知，它呼唤着生命的涌动。《太平御览》卷13引《书·洪范》云：

雷于天地为长子，以其首长万物与其出入也。雷出地百八十三日而复入，入则万物入。入地而百八十三日复出，出则万物亦出，此其常经也。

雷神本为天神，但古人意识到天象与万物生长的关系，因而此说又把雷与地联系起来，认为雷是农牧业的保护神。

在牧业地区，布里亚特人认为天神腾格里发出的闪电是一种最浓的鲜乳汁。遇到大雷雨时，谁看到这奶谁得幸福，但真正被授予新奶的人十分稀少。如果有人希望天神把天上的新奶注入自己家的奶桶获得丰收，便要去拜访萨满中的预言家，由预言家详尽叙述可能实现的办法，于是立刻就有新奶灌注下来。^[5]浓白的新奶是吉祥的象征、牧业丰收的象征。

雷神为司刑罚之神。从考古资料发现，山东日照两城镇出土的龙山文化石碣上有兽面纹图案，狰狞恐怖，类似商代青铜的饕餮纹。在商代青铜器纹饰上，其主题是云雷纹、龙纹、夔纹和饕餮纹，这都是雷神形象的物化。从词源上分析饕餮者，号殄也，号，指雷声之大。殄，《释名》：“电，殄也。”指击死人的雷电。不及掩耳的迅雷常带来狂风暴雨，雷闪电击，使人类与牲畜、禾稼毁于一旦。俗语说：“天打五雷轰”，即反映惧怕雷的威力。汉王充《论衡·雷虚篇》云：

世俗以为手折树木，坏败家屋者，天取龙，其犯杀人也。谓之阴逆。故食人以为不洁净，天怒，击而杀之。隆隆之声，天怒之奇，若人之响吁矣。……其杀人也，引连鼓相椎，并击之矣。

彝族认为雷神主死亡，雷神让谁死谁便立即死。拉祜族有“祭劈雷鬼”的习俗，称“海姆特尼”，下种时，若遇有雷电将树劈倒，或发生土地龟裂时，当地民间则选择属“马”日割地中举行祭祀，祭礼时以一头小猪、一只鸡、一瓶酒、一碗米、一筒水、一块盐作祭品，对天叩头念咒，祈免雷灾，民

间以为不祭海姆特尼，谷子不会出穗、结实。当人们头晕、头痛、肚痛时，民间也以为触犯了雷神鬼，须到寨边找一棵枝叶茂盛的大树，在其周围搭一个有楼台的竹房子给鬼住，以一碗米、一点盐巴、一碗熟饭和杀死一只黄鸡所得的鸡血作祭品，进行祭礼，祈求其不危害人类。

雷的威力还关系到人的生育。《礼记·月令》：

先雷三日，备木铎以令兆民曰：雷将发声，有不戒其容止者，生子不备，必有凶灾。

其威力可谓大矣。

人们惧怕雷神、信仰雷神，塑造了形形色色的雷神的形象。雷神初为动物的形象：有为龙说，有为鸟说，还有为兽说。据说夔牛为黄帝时代的雷神，《山海经·大荒东经》：

“东海中有流波山，其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必雨，其光如日月，其声如雷，其名曰夔。黄帝得之，以其皮为鼓，楹之以雷兽之骨，声闻五百里。”郭璞注：雷兽即雷神也，人面龙身，鼓其腹者。

《说文》：“夔，神鬣也，如龙，一足。”所谓“一足”，原型是雷为曲折延伸的一道闪光。

在上古的神话传说里，黄帝之妻为雷神。《山海经·海内经》说：“黄帝妻雷祖，生昌意。”最初的雷神为女性。后又有黄帝为雷神之说。《河图帝纪通》：“黄帝以雷精起。”《河图稽命征》：“附宝见大电光绕北斗极星，照耀郊野，感而生黄

帝轩辕于青邱。”父系社会确立后，女性雷神被男性神代替。

战国以后，人格化的雷师逐渐确立，在《稽神录》中，雷师不仅娶妻，而且“亲族甚众，婚姻之礼，一同人间。”但在民间，对雷神最普遍的称呼则为“雷公”。《易经》云：“震为雷，为长男阳也，而雷出天之阳气，故曰‘公’。”汉代以后所画的雷公形象为大力士，但其脸形或为人形，或为鬼形，或似龙头，或似猴头。至于明清雷神形象逐渐统一，清黄斐默《集说诠真》云：

今俗所塑之雷神，状若力士，裸胸袒腹，背插两翅，额具三目，脸赤如猴，下颔长而锐，足如鹰鹞，而爪更厉，左手执楔，右手持槌，作欲击状。自顶至傍，环悬连鼓五个，左足盘踞一鼓，称曰雷公江天君。

俗称“雷公脸”、“雷公嘴”就是猴脸尖嘴的形象。道教是在本土文化氛围中形成的，可谓集民间诸神之大成，它封古代传说中的黄帝为道教的“普化天尊”，“普化天尊”总领雷部诸神，在《三教源流搜神大全》里提到的雷部诸神名目繁多，众相不一。有双脚踏火轮的，有须眉威武、手持令旗的，有为文官相的，有为武官相的。可见其在民间影响之大。在文学作品中《封神演义》中的雷震子为人们所津津乐道。

旧时人们祭雷的风俗非常普遍。民间以农历六月廿四为雷公生日，称“雷公诞”（图24）。在上海地区，是日邑人皆往城东丹凤楼下名曰小穹窿的雷祖殿进香祝辰。广东的雷州半岛的雷神庙极排场，祭祀也很隆重。《太平广记》记雷州风俗云：“其事最畏雷，甚谨，每具酒肴奠焉。”我国南方苗族、

布依族、仡佬族、瑶族、黎族等民族祭雷的形式也较普遍。黎族认为天体崇拜的雷公鬼最为厉害，祭祀时以猪为牺牲，并用男、女巫师主持，乃至祭祖先时也要念雷公的名字。壮族祭雷王时，六畜必具，数多到百余，头年小祭，二年中祭，末年大祭，十分隆重。有的地方年三十杀鸡，必将鸡毛妥为保存，遇天气闷热，雷雨交加之时，即将鸡毛焚烧，说雷王怕鸡毛焦味，如此就不敢来降灾作



图 24 雷王

祟。^[6]在膜拜的背后，反映着人们的征服欲，但征服的手段又只能是可怜的巫术，巫术虽出于一种实用目的，但实质上却更多的是一种在某些情感、欲望的驱使下，发泄、表达、满足某些情感的欲望的活动。“这一切自然流露的行动与语言，都使希冀的目的在想象中显露，沸腾的情感在不可节制的体态中体现。”^[7]虽然这种宣泄的欲望未必能实现，但却使人得

到了心理慰藉。

与雷神崇拜同时产生的是对电神的崇拜。疾电与迅雷相伴随。除声音外，闪电的光亮及其撕裂天空稍纵即逝的形象也给原始人以强烈的心灵的震撼。《圣经后典·以斯拉下》记载：

当主上帝降下天灾的时候，谁也无法挽回。谁也不能逃脱主的烈怒。当他发出闪电的时候，谁也不能不发抖，当天上打雷的时候，人人都害怕。

闪电之后，往往引起大火，使人间顷刻成灾。用现代科学观点看来，雷鸣电闪是正、负电撞击的结果，光为电，声为雷。但认识水平低下的人们却视这种在劫难逃的灾难为“天灾”、“天怒”，以为有神主宰。《说文·虫部》曰：

电，籀文虹，从中，申，电也。

在甲骨文里，神的写法就是“申”，形状象闪电的样子，中间的一笔是斜着弯曲象闪电，两头还冒出火光。许慎《说文》解释说：申，神也。因而产生了电神。古代的蒙古人听到雷鸣，看到闪电就爬在地下，这表明雷电超出人的视觉、听觉的承受能力，人们惧怕它。

古人称闪电为火龙，《左传》桓公二年云：

火龙黼黻，昭其文也。

闪电瞬间的光亮的确宛若游龙，蒙古族的萨满教认为雷

神就是龙。拉施特·哀丁《史集》：“蒙古人认为闪电出自某种类于龙的动物，而且……他们仿佛亲眼见到怎样从天上降落到地上，以尾击地，蜿蜒而动，并从口中喷出火焰。”^[8]

认为闪电出自某种类似龙的动物，此为龙为闪电说。《说文》指出：

龙，鳞虫之长，能幽能明，能细能巨，能短能长，春分而登天，秋分而潜渊。

有的学者研究龙的特征认为，根据上述龙的特征，可能不是因为古人看到与龙相类似的动物，而是看到天空的闪电后，把这特有的天象物态化的结果。不管是闪电为龙的原型抑或是龙为闪电的比拟，都是把闪电与龙联系在一起。这种发现和探索在古代文化史上颇有意义，它完成由雷电而雨向龙（神）雨的转化。人已经渡过了漫长的蛮野时代，由匍匐于自然到崇拜自己制做的偶像了。

如前所述，古文雷字，从雨，从田，但这还不是甲骨文中的雷字，甲骨文中的雷字为。雷的形象与闪电的形象相似。《考工记》所谓“桴机纹”即为雷电之神。雷神与电神的形象是同时产生的。尔后雷神演变为雷公，依中国百姓的阴阳观念，则称电神为“电婆”，在唐代称为“电母”。据《元史·舆服志》载，元代军队中有“电母旗”。清人黄斐馥《集说诠真》详述了电母形象：（图 25）

“今俗又塑电神像，其容如女，貌端雅，两手各执镜，号曰电母秀天君。”

在祭雷神的雷公庙里，也常常祭祀电母。

对于闪电神人们的畏惧成份大大超过了依赖。古代蒙古人惧怕闪电，兀良合惕部落认为：如果把酒或酸马奶、淡奶和酸奶洒在地上，闪电多会打在牲畜身上，尤其是马身上，如果洒出了酒，那就会发生更严重的后果，闪电准会打到家畜身上或打到他们的家里。他们还认为，如果有人从脚上脱下毡袜，想在太阳下晒干它，那也会发生上述那种灾祸。因此，他



图 25 电母

们要弄干自己的毡袜时，就把帐幕之顶遮起来，在帐内将它晾干。兀良合惕部落还有这样的习俗：“当闪电大作时，他们就咒骂天，咒骂乌云，咒骂闪电，并向他们喊叫。如果闪电落到牲畜身上，牲畜倒毙了，他们就避开它，不吃它的肉。”^[9]

古代希腊也有把雷电击过的地方用藩篱围起来献给天神宙斯的习俗。这些禁忌是人类初期的蒙昧意识。原始人相信精神感应的作用，他们将理想的和真实的事物之间作了一种错误的连接，从心理学的角度看来，就是企图用控制心理作用的定律来操纵真实的事物。

第二节 雨神与祈雨

华夏神话的代表作，虽然为数不多，却展现着民族性格、精神气质与自领风骚的阳刚之气。《山海经·海外内经》刊载了一则与大禹治水、精卫填海同样悲壮的故事。远古时代，十日并出，是旱象严重的神话夸张，女丑是一位求雨的女神、她以右手障其面而曝于烈日之下，为乞得甘露雨水，挽救苍生于危难之中，献出自己年轻的生命。富于高度想象力的浪漫结局，不仅诱发出在世界神话之林中独具风骚的“羿射九日”的神话，而且升华出华夏神话史上一出新颖而高尚的女性悲剧。

中国大陆型农业文明对雨水的渴求是相当强烈的，先民们不能不把时常危及人类生存及万物生长的旱灾视为天谴，或恶神作怪，旱魃的形象由此而来。老祖宗盘古头顶天、脚踩地，给混淆的世界作了合理的安排，他的重要功绩之一在于精髓为珠雨，汗流为雨泽。从融进了神话因素的原始宗教与原始巫术看，对雨及雨神的崇拜在古老的农业大国占有极其重要的地位。

先谈雨神。

我国古代早有以巫女祈雨之习俗。在殷商时期祭四方之神时，就有求雨的记载。甲骨文中有曰：

甲子卜，𢇛其𦏧雨，酒于东方，𦏧若。（邲，三，
下，38'，4）“子其𦏧年于河，雨”。（甲 22346）
𦏧年于方，又大雨。（粹编，808）

“𦏧”的对象是自然界中的“河岳”之类，表明古人相信那是雨水的出入之处。𦏧字的字形是树枝状，同甲骨文中的𣎵（木）字相似，而造字观念又与“帝”、“示”相似。可见对雨的崇拜先于对“帝”的崇拜，雨神观念产生在天神观念之前。

西周及战国时期皆将雨师列为国家祀典。《周礼·大宗伯》：

“以槩祀司中，司命、觐（风）师、雨师。”

这是火祭。秦国还修建了国家级的雨师庙。《汉书·郊祀志上》载：

“（秦时）拥有二十八宿，风伯，雨师之属，百有余庙。”

渐渐地，人们认为天帝为至上神，其主宰雨水。

古祝辞：皇皇上天，昭临下土，集地之灵。降甘风雨，庶物群生，各得其所，靡今靡古，维予一人，某敬拜皇天之祐。维某年，某月，上日。^[10]

天有四时，春秋冬夏，风雨霜露，无非教。

也。^[1]

《诗经·小雅》：

信南山曰：上天同云，雨雪雰雰。

而无正曰：浩浩昊天，不骏其德。

开始人们把太阳神视为至上神，原始人把从天而降、灌溉万物的雨霖视为太阳精液，在希腊神话里，太阳神宙斯与达那厄的结合是宙斯化身为一阵金色的雨点使其受孕。尔后才有抽象的至上神的形象代替了具体的太阳神。

民间祈雨的习俗渊源已久。《谷梁传·定公元年》：“雩者，为旱求得者也”。《谷梁传·僖公十一年》：“雩得雨曰雩，不得雨曰旱。”《礼记·祭法》：“雩宗，祭水旱也。”《说文》：“雩，夏祭乐赤帝以祈甘雨也。”可见雩为旱时求雨之义。

古时求雨的场面是极其隆重、极其盛大的，《礼记·月令》载：

“命有司为民祈祀山川百源，大雩帝，用盛乐，乃命百县雩祀百卿辟士有益于民者，以祈谷实。”郑玄注云：“雩，吁嗟求雨之祭也。”

那百县百姓的吁嗟声，那百里乐队的演奏声，足以想象那所祀对象为山川百源的宏伟场面了。《博物志·史补》云：“神降甘雨，庶物群生，咸得其所。”有雨与无雨，雨量的大小、下雨的时令关乎万物的生长，六畜的兴旺。上古每年都有祈年和谢神的献祭，既祀奉至尊的天神，也对麦、黍、谷、

麻、稻等农作物进行尝祭。《绎史》卷4引《周书》云：

“神农之时，天雨粟，神农遂耕而种之，作陶冶斤斧，为耒耜耨耨，以垦草莽，然后五谷兴助，百果藏实。”

民间有“雷公雨师”之说，雨师谓谁，说法种种。

雨师名萍翳。《楚辞·天问》云：萍号起雨。《广雅·释天》：“雨师谓之萍翳。”

雨神为玄冥。玄冥为颧顓之子。《淮南子·时则训》说，玄冥为北海之神：“北方之极，自九泽穷夏晦之极，北至令正之谷，有冻寒积冰、雪雹霜霰、漂润群水之野，颧顓、玄冥之所司者万二千里。”据丁山考证，冥与昏，古为通用，“玄冥在卜辞里字当为𩇑：贞，𩇑𩇑，𩇑，从雨○贞，勿𩇑𩇑。（续5，14，2。郭沫若云，𩇑即郊字）”^[12]玄冥为水神，五谷非水不能长，祭郊冥就是祈雨水，所以玄冥为雨神。

雨神为毕星。《尚书·洪范》云：“星有好风，星有好雨。”孔颖达解释说：“箕星好风，毕星好雨。”意即风神为箕宿，雨神为毕宿。东汉蔡邕的《独断》认为：“雨师神，毕星也，其象在天，能兴雨。”毕宿为雨神之形象。古人在探索下雨的原因，认为月儿靠近了毕星，就会大雨滂沱。

雨神为龙。龙主雨水，可能源于龙为水中动物。考古发现的龙的形象，最原始的当推西安半坡仰韶文化遗址。西安半坡仰韶文化遗址出土的陶壶龙纹身躯似蛇，形象则完全象鱼。山西襄汾县陶寺夏墟出土文物上的龙纹也活象一条鱼。夏人始祖鼎鼎大名的禹曾在黄河边土接收了《河图》^[13]，授与大禹河图的“河精”就是鱼身长人的“龙鱼”，明人孙穀所辑

《古微书》有汉代佚书《龙鱼河图》，龙鱼即河神。汉代画像

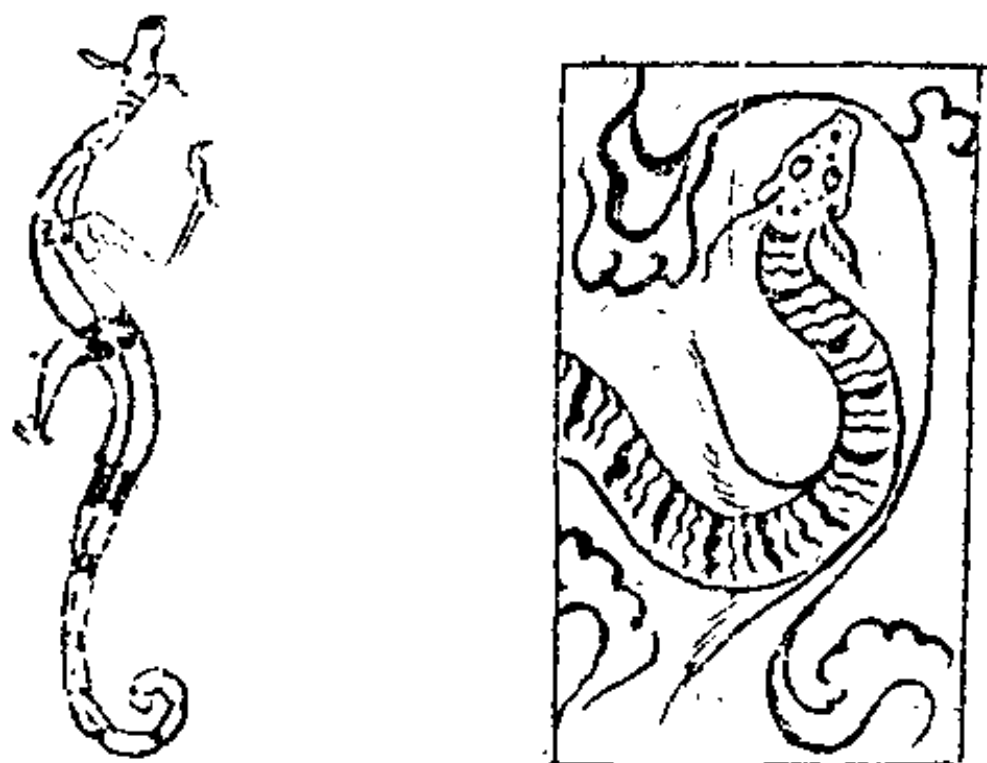


图 26 左：战国楚帛画中的龙
右：汉代龙形象

砖中龙的形象是口中衔鱼的(图 26)。《左传，昭二十九年》说：“龙，水物也。”又玄应《一切经音义》五引《抱朴子》：“母龙曰蛟，子曰虬，其状鱼身如蛇。”龙既为水物，便成了雷电云雨天象物候的化身。《抱朴子·登涉》篇云：“山中辰日有称雨师者，龙也。”这样一来，龙的自然属性消失了，龙成了神异的祥瑞。

雨神为商羊。何为商羊，即一足鸟。《孔子家语·辨政》有一段记载：

“齐有一足之鸟，飞集于宫朝，下止于殿前，舒翅而跳。齐侯大怪之，使使聘鲁问孔子。孔子曰：‘此鸟名曰商羊，水祥也，昔有童儿屈其一足，振讯两眉而跳，且谣曰，天将大雨，商羊鼓舞。’”

为何商羊为雨神，无材料佐证。雨自昊天而降，而鸟可飞至高空，可以传递雨水的信息。

雨神为蛙。云南纳西族认为龙和青蛙都主管雨水，祭龙时也要祭青蛙。

海南黎族的服饰和图案中，均有不少蛙的形象，在铜锣上也铸有蛙纽，称之为蛙锣，认为蛙能左右风调雨顺，并有避邪作用。

普米族称青蛙为舅舅，他们认为青蛙有灵性，是由水龙变来的，它和小龙一样主管雨水，遇到青蛙要敬而避之，因为青蛙会招来霹雳、天旱。

佤族认为湖有青蛙神，并认为青蛙是自己的祖先，并且用铜铸成鼓和青蛙加以供奉。

壮族认为青蛙为雷神之子，与雨有密切的关系。

雨神为玄女。玄女，又称元女，又称“九天玄女。”《全上古三代秦汉三国六朝文·全上古三代文》卷十六辑《黄帝问玄女兵法》载：

黄帝与蚩尤九战九不胜。黄帝归于太山，三日三夜，天雾冥。有一妇人，人首鸟形，黄帝稽首再拜，伏不敢起，妇人曰：“吾玄女也，子欲何问？”

玄女的形象为人首鸟形，与天神的职司性质相合。这位

玄女带来的是天阴雾暗，而名噪史册的黄帝蚩尤之战正是玄女帮了黄帝的大忙。《淮南子·天文训》载：“青女乃出，以降霜雪”，陈家梦在《殷墟卜辞综述》中考证，殷商时期雨神为女性。卜辞中有“多媚从雨”之句，可证玄女为雨神。

雨神为赤松子。赤松子，又名赤诵子，传说为神农时的雨师。《列仙传》卷上云：

赤松子者，神农时雨师也，服水玉以教神农，能入火自烧，往往至昆仑山上，常止西王母石室中，随风雨上下。

昆仑山是中国神话中的神山，西王母为女天神，出入于西王母石室中的赤松子当然是天神，况且又能入火自烧而不损，当然为雨神了。道教把他仙化了，认为他服水晶而若此，因而飘逸为仙，并被道教最高神元始天尊封为雨师，其形象是：

形容古怪，言语颠狂，上披草领，下系皮裙，蓬头跣足，指甲长如利爪，通身黄毛覆盖，手执柳枝，狂歌跳舞，曰：“予号曰赤松子，留王屋修炼多岁，始随赤真人南游衡岳。真人常化赤色龙首飞龙，往来其间，予亦化一赤虬，追偃于后，朝谒元始众圣，因予能随风雨上下，即命为雨师，主行霖雨。”^{〔1〕}（图27）

非常有趣的是，神话传说中的赤松子变为了道教中的仙人，而这位行云布雨脱俗超凡的仙人又可化为赤龙，这里又



图 27 赤松子

巧妙地融入了民间信仰的观念，明清以来，百姓公认龙王为雨神，这时的赤松子已改变了那种颠颠狂狂、落拓不羁的形象，而是“乌髯壮汉，左手执盂，内盛一龙，右手若洒水状”的形象，变为陈天君了。

至于近代，雨师更呈现出复杂的多神化的倾向。《榆次县志》载：

凡遇旱主，西村互相迎送，谓之“神亲”或迎龙神，或迎狐大

夫，或迎李卫公，或迎麻姑，或迎小大王，祷得雨，则将一庙之神俱请，谓之“请后神”。

晋东南地区《闻喜县志》载有久旱祈得甘霖，有“谢雨”之俗：

“村各有所迎之神，大村独为一社，小村联合为社，又合五、六社及十余社不等，分年轮接一种。所接神有后稷、有成汤、有伯益、有泰山、有金龙四大王，又有滂台不灭明、五龙、五虎、石娘娘等神”。

青海东部农业地区所祭雨神，也并非一个，列供神位的有：

“本县城隍，本方山神土主，西北乾方化海龙王，敕封汉李将军雹神，西海兑宫行雨龙王等神位，告文荐请诸神临轩，降甘霖、济禾稼、病虫远化，雹子不侵，秋收有望，万事亨通。”

中国的雨神崇拜可以上溯到原始宗教时代，雨神为蛙、为龙、为一足鸟商羊都有原始崇拜的印记，这是一种原始思维，原始思维带有很大的具象性，它的概括、推理、判断都伴着表象的分解和综合，他们还不能把自己和自然分开，按照天人同一、物我互渗、以类相感的原始思维的方法，将所崇拜的物类赋予相关的职能、职司、神力。汉代出现了玄冥为雨神之说，玄冥为北方之神，而北方之神主雨水，是从汉代流行的五行说衍化而来的。道教兴起，又把民间神话传说的雨神纳入自己的体系之中。自魏晋以来，民间又接受了佛教的神祇，向观音菩萨祈雨。西周及春秋列国把雨师列为国家祀典。至于民间，则出现纷繁热闹的局面，不管是佛教的神、道教的神，不管是男神还是女神，不管是真实的历史人物还是可爱的狐仙，只要老百姓认为可促降雨的，就不管三七二十

一、统统拜祭，统统祈求，中国百姓对雨神信仰是一种感性信仰，具有鲜明的功利目的。

再谈以龙求雨。

上古时代有很多祭龙求雨的卜辞：

“甲子卜，亚戔龙，每启，弗启，又雨。○耳
(当为斟省泐)，其启。(后，上，30.5。)”

御帚鼠于妣己，允出龙。○□亥不雨。(戠寿，
7.16。)

龙田，又雨。(佚存，219。)

“龙田有雨，”可见周易中求雨的卜辞“见龙在田”缘于此。

在华夏民族神秘的崇拜意识中，与龙结下了不解之缘。关于龙的原型，仁者见仁，智者见智，我们且不论。在民间信仰里，龙往往具有降雨的神性。《管子·水地篇》云：

“龙，生于水，被五色而游，故神。欲小则化如蚕蛹，欲大则藏于天下，欲上则凌于云气，欲下则入于深渊。”

班固《答客戏》云：

“应龙潜于潢汗鱼鼃嬉之，不睹其能备灵德，合风云，超乎荒而踞昊苍也，故夫泥蟠而天者，应龙之神也。”

人们认为龙这种动物极为特殊，既能下潜深渊，又能上达苍昊，下为水，上为云，龙能入乎水内又能腾入云外，把水与云联系起来，所以能呼风致雨。

龙的原型之一为鳄鱼类。海鳄、扬子鳄是一亿多年前古鳄的后代。商及商以前黄河、长江、淮河、汉水流域和滨海地区有大量的鳄遗骸、鳄骨板出土。《山海经·大荒东经》云：

“东海中有流波山，入海七千里。其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水，则必风雨，其光如日月，其声如雷，其名曰夔。”

这可能指的是海鳄了。《水经注》云：

“汉水……东入沔水，谓之疏口也。水中有物，如三、四岁小儿，鳞甲如鲛鲤（穿山甲），射之不可入。七、八月，好在磧上自曝，其头似虎，掌爪常没水中，出其头。小儿不知，欲取弄戏，便杀人……名曰‘水虎’者也”。

这指的是扬子鳄。鳄生活在大泽深潭，江河湖海之中，在下雨前鸣叫，正是传说中龙的习性。商周青铜器上的龙形鳄头、巨口、突目、双耳，且双角为棒槌状或牛角状，十分似鳄。

当代学者何新等认为龙的原型之一为蜥蜴，可致雨。《本草纲目》载：

“石龙子”说：“山龙子，又名泉龙、石蜴、蜥

蜥、守宫。”“此物生山石间，能吐雷，可祈雨，故得龙子之名。”

蜥蜴能吐雷，《楚辞·九歌·山鬼》云：“雷填填兮雨冥冥。”《论衡·龙虚篇》：“实者，雷龙同类，感气相致，故《易》曰：‘云从龙，风从虎。’吐雷而能引雨，故蜥蜴得龙子之名。”

• 龙的原型为鱼。（本章第一节有叙）夏墟的龙纹似鱼，商代龙纹也有该特点，在背上仍有鱼鳍，龙的繁体字“龍”正是从这种龙纹演变来的。

不管龙原型为鼃、为鳄、为蜥蜴、为鱼，总之都能耕云播雨。

魏晋南北朝以后，随着佛教的传入，民间加强了以龙祈雨的信仰。《华严经》上说：

“有无量诸大龙王，即如毗楼叉龙王，娑羯罗王等，莫不勤力兴云布雨，令诸众生热恼消灭。”

后世求雨祈龙王，亦受《华严经》的影响。佛教有龙部八神，又称天龙八部，其中谈佛教的八类天神就有天部和龙部。天部，即天神，《金光明经疏》曰：“外国乎神，亦名为天。”如护持佛教的大梵天、帝释天、四大天王、大功德天、韦驮天、阎魔王等二十诸天。龙部，即前面所讲《华严经》所载无量诸大龙王，这里把天部与龙部联系在一起，说明龙王能兴云布雨。

唐宋以后，道教吸收了龙王信仰，渐而凡有水之处，无论江河湖海、渊潭塘井，莫不驻有龙王。《宋会要辑稿》第一

一册札四之一九：

京城东春明坊五龙祠，太祖建隆三年自武门徙于此。国朝缘唐祭五龙之制，春秋常行其祀。先是熙宁十年八月信州有五龙庙，祷雨有应，赐额曰：“会应。”自是五龙庙皆以此名额云。徽宗大观二年十月，诏天下五龙神皆封王爵。青龙神封广仁王，赤龙神封嘉泽王，黄龙神封孚应王，白龙神封义济王，黑龙神封灵泽王。

大江南北之所以有龙王庙林立，是因为龙王职司该地的水旱丰歉，《文献通考·郊社考》二三载：

玄宗开元二年，诏祠龙池。又诏置坛及祠堂，每仲春将祭则奏之。

十八年，有龙见于兴庆池，因祀而见也。敕太常卿韦绶草祭仪，绶奏曰：“臣谨案《祭法》曰：能出云为风雨者，皆曰神。龙者，四灵之畜，亦百物能为云雨，亦曰神也。请用二月，有司筮日池旁，设坛宫致斋，设筮豆如祭雨师之仪，以龙致雨也。”诏从之。

佛教道教都吸收了起源于民间的龙王信仰，承认龙王为雨神（图28）。

向龙祈雨的记载最早是纯粹的巫术形式，《山海经·大荒东经》称：“旱而为应龙之状，乃得大雨”。随着时间的演进，又出现了祭祀与巫术相结合的形式，各民族各地区出现了请

龙、祭龙、拿龙、招龙、“打龙潭”等多种形式。

清代存在祈龙请雨的习俗，据《帝京景物略》载，北京地区：

“凡岁时不雨，贴龙王神马于门，磁瓶插柳枝挂门之旁，小儿塑泥龙、张红旗，击金鼓，……群歌曰：

‘青龙头，白龙尾，小孩求雨天欢喜。麦子麦子焦黄，起动起动龙王，太下小下，初一下到十八，摩诃萨。’初雨，小儿群喜而歌曰：‘风来了，雨来了，禾场背了谷来了。’”



图28 水府龙王

雨水多少关系着农业的丰欠。在祈雨时汉族地区往往设龙的神像。《河南志》载：

“清雍正五年，奉旨京师装塑神像，各省遣官崇祀。”是为龙神塑像之始。今各省皆有白龙王、黑龙王神庙。武安龙王除黑龙、白龙外，又有青龙、九

龙、苍龙、黄龙、三郎等神，诞诞不可究诘，各种多有男现传语，名曰‘马庇’。遇旱时，马庇降坛传神语，决年岁之丰欠，验即歌舞报赛，所在敬奉，比他神特为诚虔。”

这里有黑龙、白龙、苍龙、黄龙、青龙之说。源于古代的五行观念。刘昭注引《公羊传》云：“大雩，旱祭也。”又引董仲舒云：春旱求雨，“以甲乙日为大青龙一……”夏旱求雨以丙、丁日为赤大龙一……”季夏求雨，“以戊、己日为大黄龙一……”秋旱求雨，“以庚、辛为大白龙一……”冬旱求雨“……以壬癸日为大黑龙一……”把金、木、水、火、土五行观念与时令节气联系起来，正是原始观念的遗留。

向龙神祈雨的习俗延至近代，有的地区称龙王，有的则称为“龙母”。辽宁《铁岭县志》载：

“酷暑望雨于无可如何之中，遂效桑林之禘。在乡则联合数村一家一人，在城则通知各商号亦一家一人，头戴柳枝，齐集龙母庙，僧道诵经，地方官及团体首领素衣跣足，各持瓣香或小旗，擂鼓呼天，声闻远近，一步一跪，或数十步一跪，后昇神亭及水瓶，瓶插柳枝沿途呼号，逢庙则拜，逢井则拜，口宣阿弥陀佛。……以三日为期，至期不雨，候三日仍不雨，设坛再禘，幸而雨，则认为禘来之雨，喜庆万分，或当时酬神，或延至秋后。”

龙王庙也罢，龙母庙也罢，均表明龙的神性。值得注意的是向龙王祈雨时常用柳枝。有的“瓶插柳枝”，有的“戴柳

圈，持黄纸幡”，有的“于盛清水的缸内插以柳枝”。从生物学的观点看来，以柳枝祈雨的习俗是因为长在池沼湖边的柳树喜水，以此打动龙神。另一方面，也与佛教信仰的传入有关，在佛教中杨柳枝亦被视为有祈雨的功能。有的地区在祈雨队伍经过时，则“以柳枝蘸水洒洒”，这是祈求巫术与模拟巫术的结合。

我国少数民族地区也有向龙求雨的习俗。苗族向龙祈雨分四个步骤“第一步为请龙，第二步是祭“嘎吓”，“嘎吓”即苗语的白虎神。第三步为“祭龙”，第四步为“游方”，即男女谈情说爱。最后是祭祖——吃牯脏。招龙与祭祖是密切联系的，招龙也要请祖先陪龙吃饭，祭祖也要到河边，水塘附近杀猪祭龙。

有的地区往龙潭撒一种带毒的植物药粉，刺激龙王降雨。云南碧江傈僳族也用类似方法，他们用毒药毒死江中的扁头鱼，认为能使天降雨。此外还有两种方法。一种方法是用竹片或木条编成一个方块，涂上泥巴，由十二生肖中属龙的人在上面燃火一堆，将它放入龙潭或江中，如烈火为江水冲灭，即认为天将下雨。另外一种方法是用弩弓射入龙潭，认为可触动龙神，求得雨水。

德昂族每年三月祭龙与求雨，此时全寨成员都到水池边，杀鸡、猪祭祀，在纸上画一龙，放在水上，众人祈雨。当日可喝酒至醉，互相吵架。各民族都向龙祈雨，但具体方法有别。有的采用巫术，有的有狂欢的性质，有的祈祷叩拜。中国被称为龙的国度，华夏子孙为龙的传人，龙崇拜深深地扎根于中华民族的深层意识之中，与祈雨有很大的关系。原始的农雨的习俗为华夏古国的龙文化增添了光彩。

在我国民间尚存在祈雨的种种习俗。

靠天吃饭的人们信仰雨神，雨神与日、月、风、雷诸神都有极为密切的关系。如果说太阳崇拜可以构成一信仰核心，那么，对雨神的崇拜亦可构成另一信仰核心。伴随着二十四史上连篇累牍的旱情灾难的记载，民间的祈雨习俗如同一颗颗光耀的卵石，充实着华夏民族天神信仰的宽厚的河床。民间尚有：

向蛙求雨

古越人的惊世杰作——广西左江流域的崖面上有大量蛙的形象。壮族民间认为，主宰雨水和影响干旱的神是雷神和侂雷，即雷公和雷母。在壮族的传说中，青蛙是雷神的女儿（有的说是雷神的儿子），雷神把他罚到地下，充当求雨的使者。壮族有祭青蛙之俗，而祭青蛙的目的就是祈求雨水。

这种以蛙求雨的古老的祭祀仪式可以追溯到很远，并非我国南方少数民族所独有。刘敦励先生指出：“在甲骨文中即见有祀蛤蟆以求雨的记载”。西汉董仲舒《春秋繁露·求雨篇》说：“旱时取五蛤蟆置方池中，进酒，脯祝天，再拜请雨。”西汉焦贛《易林·大过》亦云：“蛤蟆群坐，从天请雨，应时辄下，得其愿所。深二尺，置水蛤蟆焉”；夏求雨，“取五蛤蟆，错置里社之中，池方七尺，深一尺”；秋求雨，冬求雨，也都照例取五只蛤蟆，唯水池大小有别。在取蛙祈雨的同时，《春秋繁露》还强调“四时皆以庚子之日，命吏民夫妇皆偶处，凡求雨之大体，丈夫欲藏匿，女子欲和而乐。”意思是闭阳纵阴，避火开水，古人认为女属阴，水属阴，把女人与水联系在一起。蛙（蟾蜍）在后世演变成吉祥物。所以在殷墟晚期的一件青铜卣形器的提梁附饰上铸有蟾蜍纹，一件青铜敦盘外底亦有蟾蜍纹。^[15]越王勾践伐吴之前，要举行仪式祭怒蛙，吴王阖闾的印上也以青蛙为饰。

董仲舒的《春秋繁露》中还记叙了在春旱求雨时除了用蛙，还要用八条活鱼（“以生鱼八”）祭祀共工，在秋季求雨时，除了用蛙，还要用九条桐木鱼（“以桐木鱼九”）祭祀太昊。董仲舒求雨法中春秋两季用鱼，起源即如上所述。由此可见，“河姆渡远古时代的木制鱼和陶塑鱼，同西汉时期的桐木鱼一样，都是鱼祭的祭器，前者是用于祈求生殖繁盛，后者演化成了求雨的法器。”^[16]

燎祭祈雨

我国封建时代有自罚祈雨的习俗。据《旧唐书·文宗本纪下》说，在开成四年，天久旱不雨，唐文宗命人祈祷，但却不见雨降：

宰相等奏曰：“水旱时数使然，乞不过劳圣虑。”上改容言曰：“朕为人主，无德及天下，致兹旱灾，又谪见于天。若三日不雨，当退归南内，更选贤明以主天下。”宰臣呜咽流涕，各策请免，是夜，大雨霑濡。

文宗自罚，上天才降大雨，解除人间严酷的旱情。又如康骅《剧谈录》中“狄惟谦求雨”条说，狄惟谦任晋阳县令时，晋阳县境内大旱，狄惟谦请道教法师郭天师求雨，做法三日，酷热炙人，郭天师说：“我为尔再上天请，七日方和有雨。”虽祈七日，仍无云彩。狄惟谦诚惶诚恐，只得爬上山头，在烈日下暴晒，自罚自惩之后天降大雨。

这种自罚祈雨的习俗源于上古时期燎祭祈雨。燎祭即焚人现象。甲骨文记：

“今日炆，有雨”。（《甲 2993》）

“炆天，有大雨。”（《甲》30168）

炆，甲骨文即焚人状，目的是求雨，《文选·思玄赋》：“汤蠲体以祷祈兮。”李善注《淮南子》曰：

“汤时大旱七年，卜用人祀天。汤……乃使人积薪，剪发及爪自洁，居柴上，将自焚以祭天，火将然（燃），即将大雨。”

自焚的目的是引火，因为雷电成火，引火的目的是引雷，由雷而雨。燎祭本是燎树枝而祈雷，但因求雨心情太迫切，心急如焚，所以不惜焚烧自己，这属于原始思维中的交感巫术。

酢答祈雨

杨珣《山居新语》即蒙古人以酢答祈雨。酢答，“乃走兽腹中之石。”记云：

“蒙古人有能祈雨者，辄念咒语，多获应验。石子名曰“酢答”，乃走兽腹中之食，大者如鸡子，小者不一，但得牛马者为贵，恐亦是牛黄，狗宝之类。”

方观承《从军杂记》亦云：

“蒙古，西域祈雨以楂达石浸水中，咒之，辄验。楂达生驼羊腹中，圆者如卵，扁者如虎胫，在肾似鸚鵡咀者良。色有黄白，驼羊有此则渐羸瘁，生剖得者尤灵。”

《回疆风土记》解释得更为详细：

“酢答，坚如石，青、黄、赤、白、绿、黑色不一，大小亦不齐，生于牛马腹中，亦有生蜥尾根及野猪头，腹中者尤良。”

牛黄、马宝在牧人的眼里极为珍贵，以此作为祈雨的工具，以期灵验。

祈雨的过程是：“惟取净水一盆，浸石子数枚而已，其大者如鹅卵，小者不等，然后默持密咒，将石子淘漉玩弄，如此良久，辄有雨。”

以石求雨的习俗是我国北方游牧民族所普遍采用的。《梁书·芮芮传》卷54云：“其国能以术祭天而致风雪。”《旧唐书·回纥传》卷195记白无光与回纥共破吐蕃，“回纥使巫师便致风雪，及迟会战，吐蕃尽寒冻。”《新唐书·薛延陀传》卷217下云：“始延陀能以术袞神致雪……”尔后传至西藏等地，明清人祭“札答”的文字颇多。

酢答求雨属于接触巫术，因为牛黄、马宝存在于牲畜体内，以水净石，两种事物接触时，彼此都能对对方施加一种影响，当它们脱离关系后仍旧可以互相作用。水既然已经洗过牛身上的一部分，雨水也将洒在牲畜身上，这种祈雨方式与农业民族的祈雨方式迥然有别，具有游牧文化的特征（图29）。

据俄罗斯民族学资料，勒拿河中游的雅库特人亦以石祈雨（雅库特人实即我国历史上的蒙古人）。雅库特人的语言属于阿尔泰语系的突厥语族。他们祈雨的神石都是在原始森林中发现的。他们认为，神石具有神奇的法力，只要将其冲着



图 29 祈雨

太阳一晃，即可呼风唤雨。假如神石“达佳”无意中失落到河里，

就会连降 40 天大雪。雅库特人还有这样的风俗，在呼风唤雨之前，猎人需要事先指定能够发现逃走伤狼遗迹所需要的降雪量。传说在阿尔泰基日部有一个神奇的飞石，假若进洞的孩子们

砸碎了洞中的石头，就会变天，不是下雨，就是下雪，因此孩子们每次进洞砸石都是有时令的。

我国贵州三都水族自治县居住的水族也有类似以石祈雨的方式，名曰“借霞”，即浇淋象征水神的霞石，最后神秘地保存起来，以祈风调雨顺。“借霞”也是水族祭天风俗。每隔 12 年举行一次。时间多择在十二地支的子（鼠）年，也有的在午（马）年，6 年轮一次，主要活动内容是各宗教以等量祭酒摆设于祭坛上，水书先生念咒词祭天，祈祷下雨。

我国北方游牧民族辽、金时契丹、女真有另一种祈雨方法，名曰：瑟瑟仪。《辽史·国语解》说：

“瑟瑟礼，祈雨射柳之仪，遥辇苏可汗制。”

辽代瑟瑟仪先设百柱天棚，届期由皇帝致奠先帝御容（死去的皇帝的遗像），然后射柳，第一天由皇帝、亲王、宰相等依次射，第二天由贵族子弟再射。这种独特的祈雨习俗可以追溯到北方民族所信仰的萨满教。在满族史诗《乌布西奔妈妈》中记载着射柳古俗：女大萨满乌布西奔是通过射柳成为东海七百二十个部落的女罕的。女萨满到山上采取鲜嫩柳枝，称为“九王柳”。即象征早期萨教的天穹主神——天母阿布长赫赫。女萨满将柳枝用藤草绑在旷野的高树上，阖族拜祭后，众女用石箭、扎枪轮射，在射中其九杈高树上的柳枝者，意味着是天母选定的女罕。可见柳是天意显现，射柳也就是询问天意能否雨。

女人祈雨

我国甲骨文中有不少求雨的记载：

“兹午，虫从雨。”（乙 6859）

“贞。我舞，雨。”（粹编 618）

“乎舞虫雨，乎雨亡雨。（金 033）”

“勿舞污，亡从雨。（乙 6859）”

其中“污舞”，就是“雩舞”，《说文解字》：“雩，夏祭乐于赤帷以祈甘雨也。”又说：“雩或从羽，雩，羽舞也。”羽舞就是头戴羽冠，身穿羽衣。衡阳市近年出土的新石器时代的陶片上有四个羽人在羽舞。实际上就是以巫女以娱雨神，祈求降雨。原来，民间信仰的雨神属阳性，雨神称雨公。因此在商周时期求雨必须由巫女主持。

商周时期还有一种求雨的方法，即“暴巫”，把巫女放在火上或阳光下还暴晒。董仲舒《春秋繁露·求雨篇》：

“春旱求雨，暴巫聚蛇八日，秋暴巫虺至九日。”

《礼记·檀弓下》：

“岁旱，穆公召县子而问然，曰：久而不雨，吾欲暴尫而奚若？曰：‘天则不雨而暴人之疾子，虐，毋乃不可与。然则吾欲暴巫而奚若？曰：天则不雨而望之愚妇人，予以求这，毋乃已疏乎？’”

据当代学者研究：“古时求雨，把巫女放在火上或阳光下暴晒，实际是以火与巫女结合象征交媾，以此引诱雨水来临，或者以巫女引诱雨神降临，从而达到求雨的目的。”^[17]

随着佛教的传入，元明之际有妓女祈雨之俗：

如果久旱不雨，官员启奏皇帝，皇帝就命令妓女祷雨。奉派祈雨的妓女不准申诉，他们同所有的相识者诀别，并留下遗言，因为求雨下不来，统统新首。祈雨的作法，妓女分组坐下，唱歌，奏乐，最后一组人起来，在十二个地点跳舞，并做出一些奇怪的表演；一组演完，退出，另一组进来，在菩萨面前跳舞，演戏，她们敲打着自己的脑袋，痛哭流涕。这样轮流表演很长的时间，一个个担心自己的性命，不吃，不睡，不休息，不论白天黑夜，发出令人心碎的哭声。巫人说：伤心的眼睛能带来雨

水。^[18]

因为汉译佛典《大智度论》里载有妓女与角仙交媾天降大雨之事。受佛教的影响，使妓女求雨，让她们的眼泪诱发雨下，这似是一种模仿巫术。

在近代民俗资料中也有妇女求雨的习俗。山东妇女有“两哭一掏”（哭井、哭坑、掏阳沟）的祈雨仪式。先提水到井、坑，与此同时“鲇老头捣毁乌鸦窝，待乌鸦展翅遮日时，他向头顶簸箕的老寡妇头上浇水如雨，这时，老寡妇就开始嚎啕大哭，边哭边唱：‘不哭儿，不哭女，俺哭老天不下雨，’哭到一定时辰，另一妇女劝道：‘不用哭，不用叫，大雨眼下就来到。’掏阳沟意在大雨即将来临，需要清除流水障碍。据说需要八个妇女一起掏才灵验。俗语说：‘七个阳沟八个女，掏开阳沟下大雨。’”^[19]妇女求雨除是一种模拟巫术外，有的学者从阴阳交媾的观点来解释。祈雨是为了农业丰收。原始人类“从妇女能生小孩这个现象观察起，相信人类的丰饶多产，特别是妇女的丰饶多产，与大自然的丰饶多产属于同一范畴。换句话说，他们把人类的再生产与农业的生产联系在一起了。他们相信，二者加以模仿，就能产生影响。”旧时羌族在一些地方还举行特殊的求雨仪式，由已婚妇女在白石神前哭诉，唱形容男女性行为的祈雨歌曲，以此感动天地。此例可为上述观点的佐证。

擂马子

流行于中原一带的祈雨习俗称“擂马子”，亦称“捉马”，“马子”即可以祈雨的一种神灵。附于某人身上，此人便为巫覡。“马子”需用锣鼓擂打击出，所以称“擂马子”。清李绿园《歧路灯》第四十七回：“是上年天旱，槐树庄擂了一个马

子，说是猴爷，祈了一坛清风细雨，如今施金神药，普救万人。”乾隆年间的《新蔡县志》载称：“天旱，聚乡人鸣金击鼓，犦致神像，神附其人，名曰：‘捉马’”。

我国各民族、各地区的祈雨方式极为丰富。旧时有苗族打洞求雨，羌族搜山求雨，湘西苗族抬狗求雨，鄂温克族杀天鸟（啄木鸟）求雨，水族以母猪求雨等等。

对雨神的崇拜不但表现在求雨上，也表现在止雨上，当人们畅想征服自然而又不能征服自然时，就形成了这些信仰习俗。

为控制雨量多少，汉族民间形成一传统节日——分龙日。叶梦得《避暑录话》：“吴俗，以五月二十日为分龙日。”《月令粹编》卷五引《谈荟》：“二月二十日谓之小分龙日，晴分懒龙主旱，雨分健龙主水。”《占候书》云：“两浙以四月二十日为小分龙，五月二十日为大分龙，闽俗以夏至后分龙。”传说五月天上小龙离别老龙去自己管理雨水，因不忍分离而流泪，故多雨。此时期雨称“分龙雨”，又称“隔辙雨”，民间有“夏雨隔牛背”的谚语。安徽沿江地区多圩田，此时最忌雨水，故有是日祈晴之说。清黄钊《于湖竹枝词》云：

今日不怕圩田破，占得分龙一日晴。

在长期的农业劳动生产中，人们积累了很多忌雨止雨的农谚。例如：

三月怕初七，四月怕初一，初一、十五都不怕，
就怕四月二十日下，四月十二湿了老鸡毛，
麦从水里涝。（河南）

小麦不怕人共鬼，只怕四月初八夜里雨。（江苏）

雨打七月念，棉花弗上店。（江苏）

白露日雨，到一处坏一处。（江苏）

白露前是雨，白露后是鬼。（江苏）

淫雨为害，冰雹更为灾。旧时汉族民间信仰雹神。以甘肃陇南山区、岷县、宕昌一带尤盛。当地流行着种种传说，其中影响最大的为“九头娘娘”，相传她是由九头蛇变成的恶神，专司降雹，其形象善变化，有时为美女，有时为九头蛇。每年夏季“回娘家”（在宕昌县良恭乡），再返回夫家（在岷县北乡卢家山），都要足踏乌云，各发一次白雨（冰雹），祸害乡里，当地民间对此神颇为畏惧，多举行“闹山、插牌、喊雨”等祭祀仪式，以为可免雹灾。

今陕西耀县山区一带，以为下冰雹是妖魔在作怪，每当出现冰雹时，敲锣打鼓，铙齐鸣，并点起一串灯笼火把，让生肖属龙的人分站在两边，想以此镇住雹灾。

民以食为天，雨是庄稼的命脉，粮食是人生命的命脉。连篇连牍的祈雨止雨习俗包含着人们强烈的生命的意蕴。脚踩泥土的人类因梦想得雨而勾勒出永恒的人生孤线，这是以农耕为本的民族内心深刻体验的积淀。

第三节 风云之神

最早的神学是从人们对不平等的自然现象的“不可思议”中产生的。变幻莫测的风，飘忽的云，美丽的虹，都使人感到扑朔迷离、神秘难测。

风神

风来无影去无踪，看不见，摸不着，但却和人类发生了极为密切的关系。它有时凉爽宜人，驱除了酷热，有时却猛如虎狼，给庄稼带来巨大的损失。风神先出于天神前，后又成为天之属神。《龙鱼河图》说：“风者，天之使也。”

甲骨文中早已记载了四方风名——东风曰帛，南风曰毳，西风曰𩊔，北风曰戾。后又有八风之说。《吕览》所记与《淮南子》所记不同。《史记·律书》采用了《淮南子》的提法：曰条风，曰明庶风，曰清明风，曰景风，曰凉风，曰闾阖风，曰不周风，曰广莫风。反映了古人对不同风向风的关注。

古人认为，风与雨有关。旧有风伯雨师之说。《山海经·南次三经》说，令丘山之南有个大山谷叫“中谷”，条风是从那里刮出来的，“条风”就是东北风。《诗·邶风》云：“习习谷风，以阴以雨。”《毛传》：“东风谓之谷风，阴阳和而谷风至。”这就是所谓东风化雨。而和风细雨会换来万顷禾稼的收成。《尔雅·释天》疏引孙炎《尔雅》注云：“谷之言穀，生也；谷风者，生长之风。”东风，主生，主成长。而风又有杀生的一面。《史记·律书》释之曰：“不周风居西北，主杀生。”《吕氏春秋·古乐篇》云：“昔古朱襄氏之治天下也，多风，而阳气畜积，万物散解，果实不成……”恶风又往往毁坏大量禾稼，给人类造成损失。人们祈望滋润万物的和风而畏惧凛冽凶杀的恶风。

有的民族还认为“风”为万物之本原。《西南彝志》中的《论风》说：

春天里起风/是生长季节/夏天里起风/是繁茂
季节/秋天里起风/是成熟季节/冬天里起风/是收藏

季节/晴雨我来辨/云行我来赶/万物遇我生/人以我为根。

他们认为风为万物之源，风为人类之本，此外，其它少数民族也有风孕神话。由于风与人的生活密切的关系，因而人们创造了风神，风神的观念经过了一个漫长的演变过程。

《山海经》里，把北方的风神称为鹫。是鸟类。《禽经》云：“风禽，鹫类。越人谓之风伯，飞翔则天大风。”又《楚辞·离骚》：“后飞廉使奔属。”洪兴祖补注引应劭曰：“飞廉，神禽，能致风。”古人认为飞翔的鸟能鼓动起大风，是为风神。

又有认为箕星为风神。箕星又称箕斗、斗宿。其星有四颗，古人将其想象成簸箕形。簸箕扇动，定能生风。东汉应劭《风俗通义·祀典》云：

“风师者，箕星也。箕主簸扬，能致风气。”

并观察其离月亮的位置。《春秋纬》说：“月离于箕风沙扬，故知风师其也。”这种提法既是人们积累观察天象的结果，又含蓄着瑰丽的想象。与鄂伦春族的一则神话相对应。鄂伦春族的神话说，有一位老太婆是风神，她扇动着大簸箕，引起了大风。

随着时间的推移，风神由动物形、星形转化为人形。汉族信仰的风神为孟婆。《丹铅总录》云：

“江南七月间，有大风甚于舶舡，野人相传为孟婆发怒。”

《山海经》中称孟婆为天帝之女。台湾地区称孟婆为飓母。杨升庵《艺林代山》引《南越志》云：“飓母即孟婆，春夏向有晕如虹者是也。”人们以虹为孟婆出现的标志。孟婆出现，必有飓风。南海多有风神庙，塑像多为老妪，渔船始发或归来，均往拜祭。

俗称风伯为男性神。清黄斐默《集说诠真》云：

今俗塑风伯象，白须老翁，左手持轮，右手执笔，若扇轮状，称曰：风伯方天君。

古时有杀狗祭风之俗。《尔雅·释天》云：

“祭风曰磔。”郭璞注云：“今俗大道中磔狗，云以止风。”

少数民族祭祀风神的形式又不同。鄂伦春族十分惧怕风神，认为如果从刮旋风的地方经过，就会触犯风神，患嘴歪眼斜的抽风病，甚至会发疯，要赶快上供狍肉、鹿肉等物。^[20]赫哲族称风神为“卧肚妈妈”，民间以为其藏于东方的地裂缝中，人们祈求刮风时，须向东方烧香叩头。傈僳族以牛角号为工具，顶风吹去，认为这种巫术能改变风的方向，有时向风神献酒，并且哀求说：“风快点停息吧，请不要吹倒庄稼，往山上吹吧。”这是一种口头巫术。原始人极为幼稚地认为，自然力与自己处于同等的地位，既然自然力可以影响人，而人也可以影响自然力，巫术正表明原始人在这种原始概率的支配下对出路的寻求，其对于原始初民犹如焦枯禾稼企盼阳光雨露。

云神与扫云婆

古人对云的崇拜与对雨的崇拜联系在一起。《小雅·信南山》曰：“上天同云，雨雪雰雰。”庄子《天运篇》曰：“云者，为雨乎？云者，为云乎？孰隆施是？孰居无事淫乐而劝是？”庄子《天道篇》云：

舜曰：天德而出宁，日月照而四时行，若昼夜之有经，云行而雨施矣。

《易·乾》谓：“云行雨施，品物流形。”古人认为云与雨有必然的联系，因而武丁卜辞中有不少卜云问雨的记载：

“云，其雨，不雨？”（《乙》108）

“来云自南，雨？”（《铁》172，3）

人们把云做为雨来的征兆。至于民间，还有不少由云而预见雨的农谚，以华北地区为例：

“云彩烤火，三日不多”（言三日必雨）

“乌云接驾，不久就下。”

“日落黑云接，风雨不可说。”

“云彩往东一阵风，云彩往西，骑着白马披蓑衣，
云彩往南水连天，云彩往北一阵黑。”

但这与古时具有迷信色彩的占卜不同，而是人们观察天象的总结。

上古时云神为女神。殷契中有“各云自东，面母”之辞，

陈梦家推证“面母”是殷以前云神的名字，^[21]后世有“云母”之称。人们普遍认为《楚辞·九歌》创造了云神形象：

灵连蜷兮既留/烂昭昭兮未央/
蹇将憊兮寿宫/与日月兮齐光/
龙驾兮帝服/聊翱翔兮周章/
灵皇皇兮既降/猋远举兮云中/
览冀州兮有余/横四海兮焉穷……

丁山提出异议：

“今按云中君果为云师，则运题为“云君”而已，何必添一“中”字，此君既居云中，当然是藉云以栖身的天神，非虹霓当即雷霆了。”^[22]

此证似不确：

其一，“云中君”即为云中之神，而并非藉云以栖身的天神，因此当为云神。

其二，古有“云从龙，风从虎”之说，“龙驾兮帝服”，说的当然是云神的服饰。

其三，云飘忽不定，才谓“横四海兮焉穷。”虹或雷如何谓之。

崇拜云神是因为云可带来雨，但如果淫雨不止，会暴发洪水，人们往往盼望驱云止雨。在民间，妇女们剪纸人贴在门上，谓之“扫晴娘”，陇东地区称之为扫天娃、驱云婆。《中华全国风俗志》下篇卷3《江苏》载：

“吴县如遇久雨，则用纸剪为女子状，名曰‘扫晴娘’。手执扫帚，纸人须颠倒，足朝天，头朝地，其意谓足朝天，可扫去雨点也。也用线穿之，挂于廊下或檐下，俟天已晴，然后将扫晴娘焚去。”（图30）

扫云婆是一位头梳椎髻，大手大脚的粗壮妇女，手持大扫帚在驱赶云彩。这是一种比拟巫术，“值得注意的是，这些女性可能是女神或女祖先，具有巨大的神功伟力，因此才能驱云止雨。”^[23]



图 30 扫天婆

虹神

雨过天霁，

天空出现了一道五彩斑斓的彩虹。虹是天空的小水珠在日光照射下发生折射和内部的反射所形成的弧形彩带，这种奇异绚丽的自然现象早就引起了人们的关注。

虹，横也，横跨天际。人类常以自己的想象推测这特有的天象，其中主要包括：

虹为天弓。《百虎通》载：“天弓，虹也；又谓之帝弓。”

慧琳《一切经音义》卷 21 谓：“天弓亦言帝弓，即天虹，俗名绛。”许多民族都把虹想象为天神的弓。印度说它是拉摩的弓、法国说它是耶和华的弓、芬兰说它是雷神梯米斯的弓。

虹为天桥。中国台湾、日本、越南北方的摩伊人、印度阿萨姆邦的那加人都以为虹为天桥。

虹为龙。甲骨文载：

辰亦出（有）殷，出虹自北，饮于河，（《前》
7. 43. 2）

《初学记》卷二引蔡邕奏曰：

奉诏云，五月二十九日有黑气堕温殿东庭中，黑如车盖，腾起奋迅，五色有头，长十丈余，形宛似龙，占者以虹蜺对……

《说文》云：

虹，蜺蜺也，状似虫。从虫，工声。

云南省西双版纳有一美丽的神话，龙王的儿子去串人间公主，不幸被人所砍，龙子与公主都受了重伤，双双淌着血到江边喝水，就成了虹。这也表明虹与龙有关。白族创世史诗《开天辟地·洪荒时代》说，龙王毁灭了天下，盘古盘生两兄弟为了治服龙王，砍掉了龙头，于是龙王就变成了虹。山东嘉祥武梁祠汉画像石，画一龙，双首分垂下地，曲身环拱于天，画面又见雷公、雨师，分明为雨后之虹的形象。^[24]山东

沂水韩家曲汉画像石所表现的龙双头垂下分别张口喷水，下侧各有一人顶盆承接。汉代画像砖中多见所谓“交龙”图形，双龙身相缠绕，两首分别垂下，龙身结成拱起的弧形，原本取象于虹。^[25]（图31）龙为水神，所以虹神与水神、雨神有关。现华北还有这样的农谚：



图 31 虹神

东虹忽雷西虹雨，南虹过来发大水，
北虹见了卖儿女。（言北方出虹，主灾。）
西虹出，却不得牛。（言必雨也。）

民间信仰里，虹为司雨之神。

人们以为，虹的产生为阴阳相交。《释名·释天》云：

虹，攻也，纯阳攻阴气也。又曰蜺，其见，每于日在西而见于东，摄饮东方之水气也。见于西方曰升，朝日始升而出见也。

《大戴礼记·曾子天圆》说：

阴阳之气……和则雨。

汉画像砖上虹的形象为龙。这条彩龙，午后见于东方，象征雨止天晴。因此《说文》释曰：“霓，屈虹，青赤或白色，云气也，从雨，儿声。”《诗·鄘风》：“朝济于西，崇朝其雨。”

人们不能科学地解释大气中光的形象，但却记录了虹的形态。《毛诗正义》引《郭氏音义》云：

虹双出，色鲜盛者为雄，雄为虹，阴者为雌，雌为蜺。

霓虹双出，正是阴阳相交之结果。因为天象在出现虹的时候常常伴以“东边日出西边雨”的情景，所以被视为阴阳之气不正当的相交，被视为“淫气”、“凶兆”。

在上古神话里，虹神即为共工。因为：

其一，共工亦为天弓。《山海经·大荒北经》云：“大荒之中，有山名曰不句，海水北入焉。有系昆仑山者，有共工之台，射者不敢北乡。”郭璞注：“言畏之也。”射者所谓当为天弓，而天弓出于共工之台。

其二，共工即为穷奇为虹神。《海外北经》云：“共工之台，台四方，隅有一蛇，虎色，首冲北方。高诱《淮南子》注

有穷奇的记载：“穷奇，天神也，在北方，足乘两龙，其形如虎。”从形象观察，上所述共工与《左传》载舜所流放的四凶之一穷奇实为一神，此天神即为虹神。宋罗泌《路史·后纪二》注引《岁时记》载有这样的民俗：共工有不才之子死后为恶神，但怕赤豆，人们煮赤豆粥以禳灾。此与穷奇的神格相同，实为旁证。

其三，《淮南子·天文训》有共工顓頊两位天神争帝的记载。丁山考证：

共工，正是彩虹，共工之台，犹言虹蜺之神所居。朝陈于西，其弧东南向，为阴雨的朕兆，所以《淮南子》说：‘地不满东南，水潦归焉。’蜺蛛在东，弧乃西北射，所以《淮南子》说：‘天倾西北，日月移焉。’

总而言之，共工即为龙身两首的虹。

注 释：

[1] 转引自 [德] 恩斯特·卡西尔《人论》第 95 页，上海译文出版社 1985 年版，甘阳译

[2] 利普斯《事物的起源》第 2 页，四川民族出版社版

[3] 卓光广《中国少数民族宗教概览》第 246 页，中央民族学院出版社 1988 年版

[4] 费尔巴哈《宗教本质讲演录》第 30 页，商务印书馆 1939 年版

[5] 乌丙安《神秘的萨满教》第 34 页，上海三联书店 1989

年版

- [6] [20] 宋恩常《中国少数民族宗教初编》第 303、83、43 页，云南人民出版社 1985 年版
- [7] [英] 马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》第 67 页，李安宅译，中国民间文艺出版社 1986 年版
- [8] [9] 拉施特·哀丁《史集》第 1 卷第 1 分册 256 页，商务印书馆 1983 年版
- [10] 《大戴礼·公符》
- [11] 《礼记·孔子闲居》
- [12] 丁山《中国古代宗教与神话考》第 65 页，上海文艺出版社 1988 年影印本
- [13] 《广博物志》卷 14 引《尸子》
- [14] 《集说诠真》
- [15] [16] 转引自赵国华《生殖崇拜文化论》第 212 页，中国社会科学出版社 1990 年版
- [17] 宋兆麟《生育神与性巫术研究》第 174 页，文物出版社 1990 年版
- [18] 李羨林《原始社会风俗残余——关于妓女祈雨的问题》，载《世界历史》1985 年第 10 期
- [19] 叶涛《山东民俗》第 380 页，山东友谊出版社 1988 年版
- [21] 陈梦家《殷墟卜辞论述》第 242 页，中华书局 1988 年版
- [22] 丁山《中国古代宗教与神话考》第 279 页，上海文艺出版社 1988 年影印本
- [23] 宋兆麟、李露露《中国古代节日文化》第 102 页，文物出版社 1991 年版

-
- [24] [25] 山东博物馆、山东文物考古研究所编《山东汉画像石选集》448、73图，齐鲁出版社1982年版

第五章

通 天

昊昊苍天，渺渺冥冥，天与地之间可以互相沟通吗？人能够飞至天宫吗？天神与人能互相对应吗？人凭藉什么得到天神的赐予与恩惠呢？原始的天神信仰又面临着一个个重要的必须给予回答的问题。

阿昌族有一传说，说给人类带来谷种的是女天神谷稷。彝族的故事传说，英雄支格阿龙曾找到一根铁杖，骑着他天下无双的骏马去寻找天宫。白族有《大黑天神》的传说：大黑天神为拯救玉皇大帝给人间带来的灾难，自己吞食了瘟药，白族人民为他建祠塑像，奉为本主。瑶族《开天辟地的传说》里讲道，给玉帝管天水的女神叫水仙姑，她与沿大树爬上天的小伙子对歌传情，二人回到地下繁衍人类，天界与人界，就是这样密切地联系在一起。

相信万物有灵的人们还相信人死后灵魂可以升天，布依族做七姑娘（神游），先走祖先老家然后升天。彝族实行火葬，认为火化后人的灵魂就能随着火烟升天。黔东南的苗族丧葬要唱《焚中曲》，把死者的灵魂先指引到老家然后再登上十二

层天，送到月宫，因为祖先的灵魂住在月亮里。

神奇荒诞的神话传说，灵魂归天的离奇鬼濡的幻想，正是人们心灵的渴望。这种诚挚热切的渴望形成了人们对“巫术”、“巫师”、“天梯”、“祭祀”的信仰。

第一节 天界与地界

天神、天空信仰并不是最古老的信仰，人类认识苍茫的宇宙，包括变幻万端的天体在内，是从认识自身开始的。

一界说：

《国语·楚语下》云：“民神杂糅”，“民神同位”。中国上古时期的人与鬼神之间并没有截然的分野；“天神地祇人鬼，古者虽若有辨，而人鬼亦得为神祇，人神杂淆，则原始信仰无由殆尽。”^[1]在物我不分、世界混然未判的思维状态下，人神混杂，神鬼不分，相互转化，相互依存，头绪纷繁难辨，因此虽然自古就有“天神地祇人鬼”的说法，但却无明确的天界、地界、冥界之分，人鬼神同处于同一地理位置上。

二界说：

在中国古代的信仰观念里，出现了人世即阳界，鬼神生于鬼界即阴界的两重观念。中国古代所说的鬼，主要以“人”为对象，什么是鬼呢？《说文》曰：“人所归为鬼，从人象鬼头，阴气贼害。”由此可知，鬼是人死后灵魂不灭的表现形式。进一步说：“精神天之有也，形骸地之有也。精神离形，各归其真，故谓之鬼，鬼之言归。”^[2]精神与肉体结合便是人，精神和肉体分开即为鬼。人界与鬼界，阳界与阴界已经有了明显的分野，不能相混。

从考古资料发现：在北京周口店发现的旧石器时代晚期

的山顶洞的遗址，就是一个洞穴，其中分上、下两室，上室住人，为人类的居处，下室埋有尸体，是鬼的住处。台湾有些高山族在住宅内分两个半边，一半是住人：饮食于斯、居住于斯、娱乐于斯；一半是墓地：长埋于死者，使死者的灵魂安息。当所埋者甚多，容纳不了的时候，人们就放弃了原来的住宅和墓地，另外选择新的人、鬼共居之地。人鬼分为二界，但又共居于世，这种原始的宗教思想在考古挖掘里得到多处证实，如仰韶文化时期，无论是西安半坡遗址，还是临潼姜寨遗址，都是保留较好的村落，主要是由村落与墓地两部分构成的，两者之间以沟渠相隔，互不相扰，泾渭分明，人界与鬼界构成两个不同的世界。

这种阴阳二界的信仰观念延续了很长时间。《论衡·解除》云：

“生属长安，死属泰山，死生异处。”

《艺术丛编》卷2云：

“死人归阴，生人归阳，生人有里，死人有乡”。

当时的首都都在长安，所以生人属长安管辖，每个人都有自己的故乡，人死后，灵魂则有泰山管辖，死人也有自己的故土。自汉代以来，人死魂归泰山的信仰已经非常流行了。顾炎武在《日知录》中曾做过详尽的考证：

“尝考泰山之故，仙论起于周末，鬼论起于汉末。

……《博物志》所云泰山一曰天孙，知生命之长短

者，其见于史者，则《后汉书·方术传》：许峻自云尝笃病，三年不愈，乃谒泰山请命。《乌桓传》：死者神灵归赤山。”

活着的人与死去的鬼是分为两地的，人的死魂归于泰山，而北方民族则归于赤山，总之与活着的人不是一个去处。

民俗中也显示出这种观念的遗留。居于四川、云南的彝族、纳西族、普米族，来自西北的青藏高原，激流而下，定居于西南地区，这是他们的生存之地。但是这并不是他们死后灵魂所依之地。从其丧葬习俗看，他们在人死后实行火葬，火化后，虽然存骨灰罐于坟山，但灵魂一定要送回遥远的故乡——大西北去，而且从所居住的村子为起点，由一个村子传递到另一个村子，一直传到遥远的西北的故地去。这条传至的路线，正是他们迁往西南的路线，他们认为人生时依靠家族、民族，血缘关系是联系群体的紧密的纽带、强大的力量。在人们的意象里，死后世界是人世的模仿，所以人死归祖——死后的灵魂要送到祖先生存的地方去，死后的灵魂与历代祖先的灵魂生活在一起，互相照顾，才不会孤单。这是原始宗教灵魂信仰的反映。在这些民族的原始信仰中，惧怕死后成为孤鬼、死鬼。

在这些民族的丧葬礼仪中，一方面人们模仿人间的模式为死者营造坟墓，另一方面又表示人与鬼分处于两个世界。景颇族有对死者的送魂仪式。鉴别死者的灵魂是否真正送走有两种方式。一种方式是由董萨选一老年妇女，他们二人拉着一条白线，由董萨用刀将线割断，年老的妇女所拉的一端线头如向外，便意味魂已送走。另一种鉴别的方式，是由董萨选一老年妇女，丢祭祀时用的刀，刀落地后，刀刃向外，便

暗示魂已被送走。^[3]布朗族在死人入殓后，用茶叶、芭蕉、饭团、蜡条等东西捆在死人手，并用一根白线拴在死人的大拇指上，泄出棺外，抬棺出门时，一刀把白线砍断，意思是死者从此脱离家庭了，人走鬼也走了，斩断鬼魂的归路了。人们在送葬归来的途中，还要由头人“达曼”走在最后，边走边撒下一些树叶表示遮断鬼魂的归路，大家从此与死者分离。^[4]一方面人们敬重鬼魂，一方面人们惧怕鬼魂，一方面人们希冀得到死者的护佑，从死者那里得到福祉，一方面人们希望与死者彻底断绝关系。不过敬重也罢，惧怕也罢，都表明人与鬼存于二个世界，这就是二界说的信仰。

三界说：

所谓三界说，认为宇宙分为三个世界，上界天、中界地、下界鬼。古代虽有所谓“天神、地祇、人鬼”的说法，但却无明确的天界、地界、人界的划分。因此中国古代大量的神话都是以人神结合、人鬼结合或神鬼结合，神鬼人结合的方式来表现的。那么对于天的认识是如何产生的呢？（图 32）

最初人们认为“天地浑沌如鸡子”，天地不分浑然一体。宇宙是由蒙眬混沌的无序状态逐渐变化而来的。丰富多采的天地开辟神话正表明人的认识历程。关于天地开辟，有各种各样的说法：

①巨人化成型：汉族神话里开天辟地的大神是盘古。瑶族神话中的密洛陀、白族神话中的盘古氏与盘生氏，阿昌族神话中的遮帕麻与遮米麻，与印度神话中的自在天神，北欧神话中的奥定一样都是创世大神。这是人与自然类比的结果。

②动物化成型：哈尼族创世史诗《奥色密色》说，天地是由牛的各个部位肢解而成的。《天、地、人的传说》谈到，一条大鱼造了天与地，人与神。彝族的史诗《梅葛》说，天

地万物是由老虎肢解而成的。

③自然变化型：傣族的神话《开天辟地》谈到，远古的时候到处都是火在燃烧，高山坝是雪化的水沫变成的。纳西族的《崇搬图》说，天和地还没有开辟，先出现了天的影子和地的影子，日和月还没有创造，先出现了日影子和月影子，三变九，九变母体，然后化育出万物。这里带有素朴、稚嫩的唯物主义观点。



图 32 天地人三界

子，三变九，九变母体，然后化育出万物。这里带有素朴、稚嫩的唯物主义观点。

④胎生型：塔巴族的创世神话说，天是一个男人，地是一个女人，原来天地连成一片，后来天渐渐抬起身子与地离平，天与地成婚生了万物。苗族古歌《金银歌》里唱道：天地是由一个叫罗迪的胎生的。古希腊、古印度及日本的神话

也有类似说法。

⑤蛋生型：壮族神话说，天地没有分家，宇宙中旋转着大气，大气越转越快，最后变成一个圆蛋，蛋中的三个蛋黄分成的三片分别成为天空、大地、海洋。^[31]《苗族古歌》说，天地是由叫科啼和日啼的两个巨鸟孵出来的。

原始人以他们的天才灵气想象出天体宇宙的构造，在构造天体结构时，他们又表现了一定的观察能力和类比能力。

天与地从混沌中分开。不少民族认为，天是多层次的。布依族认为有十二层天，傣族认为有十六层天，独龙族也认为天是多层次的。朝鲜族认为人类头顶上有“三九天”，满族的萨满教认为，“登云天，九九层，层层都住几铺神。”蒙古族的萨满教认为有九十九层天，上住九十九位天神。总之天是一个辽阔无垠的空间。这是原始初民创造的魔幻般的心理意象，也创造出魔幻般的时空意象。

汉民族心目中的天，原是一个美好的所在。《列子·周穆王》云：

周穆王时，西极之国有化人来，入水火，贯金石，反山川，移城邑；乘虚不坠，触实不破。千变万化，不可穷极。既已变物之形，又且易人之虑。穆王敬之若神，事之若君。推路寝以居之，引三牲以进之，选女乐以娱之，化人以为王之宫室卑陋而不可处，王之厨饔腥蝼而不可飧，王之嫔御臃恶而不可亲。……居亡几何，（化人）谓王同游。王执化人袂，腾而上者，中天乃止。暨及化人之宫，化人之宫构以金银，络以珠玉；出云雨之上，而不知下之据，望之若屯云焉。耳目所观听，鼻口所纳尝，皆

非人间之有。

如此神圣、如此华贵的天宫，引起了芸芸众生的无限向往，使人望之若即，思之若渴。

有了天的观念，才有了天神的观念。中国古代认为，神的空间位置一般在天上，故许慎才说：“神，天神。”神逐渐定居天上，形成以“帝”为中心的诸神系统。《释文》曰：“神祇天曰神，地曰祇。”天神地祇涵盖天地间的全部神灵。如前所说，中国古代所说的鬼，主要以人为对象，故传统认为“人曰鬼”。《玉篇》卷20云：“天曰神、地曰祇、人曰鬼。”（图33）

从古文字学考察，“旦”字在新石器晚期的大汶口文化的刻划符号中就出现了。《说文》：“旦，明也，从日见一上；一，地也。”在甲骨文中，旦写作或，^[6]这同样表示太阳从地平线升起来。除了天上世界（空）和地上世界（陆）之外，还有一个地下世界。古文昏字为“𡇗”，《字汇补》云：“𡇗，古文昏字。”太阳可以落入地平线下，因之地下即黄泉，即中国古代信仰里的地下世界。从考古学考察，这种观念进一步得到证实。湖南长沙马王堆汉墓出土的西汉帛画是一件重要文物。帛画自上到下可以分作三层：天界（上）、人界（中）、地下世界（下）（图34）。此图上界画有天神；伏羲的上方有太阳，太阳中有一只鸟，弯月之下有月神嫦娥，月牙儿上方有蟾蜍与兔子。天界与人界明显地分开，似有人把守。在中段的画面上，墓女主人及其侍者站在盘结的云气上，正在龙和凤的指引下，直升天门。在墓主人的下方是方方整整的大地，地上似摆乐台，设哀乐祭祀。支撑着地面的是两只巨鳌，巨鳌是做为水的象征存在的。由此出现了民间信仰的三分世界：



图 33 天地三界之主玉皇大帝

即地下世界，以水表征；地上世界，以陆为表征；天上世界，

以空为表征。纳西族东巴画长卷《神路图》，将天界、人间、地狱三界（上中下）与生死轮回的过程，画在宽一尺，长四丈的直幅长卷上^[7]

在宗教意识幻化的空间中，还有一种超自然的空间，这便是人间之外的天界和冥界。这个空间似看不见摸不着，但又无时不有、无所不在，与人发生着千丝万缕的联系。北周卢辩注《大戴礼记·曾子天圆》说云：

“神为魂，灵为魄，魂魄者，阴阳之精，有生之本也。魂气上升于天为神，体魄下降于地为鬼，各反其所自出也。”

人死后的灵魂可以升入天界，这是三界说产生以后的信仰观念。湖南长沙楚墓

帛面有一幅《龙凤导引升天图》，墓女主人的灵魂正在凤鸟的指引下升入天界（图 35）。汉族出殡时选在清晨，即太阳出来之际，独龙族则面埋向太阳出方，足朝太阳落方。布朗族葬

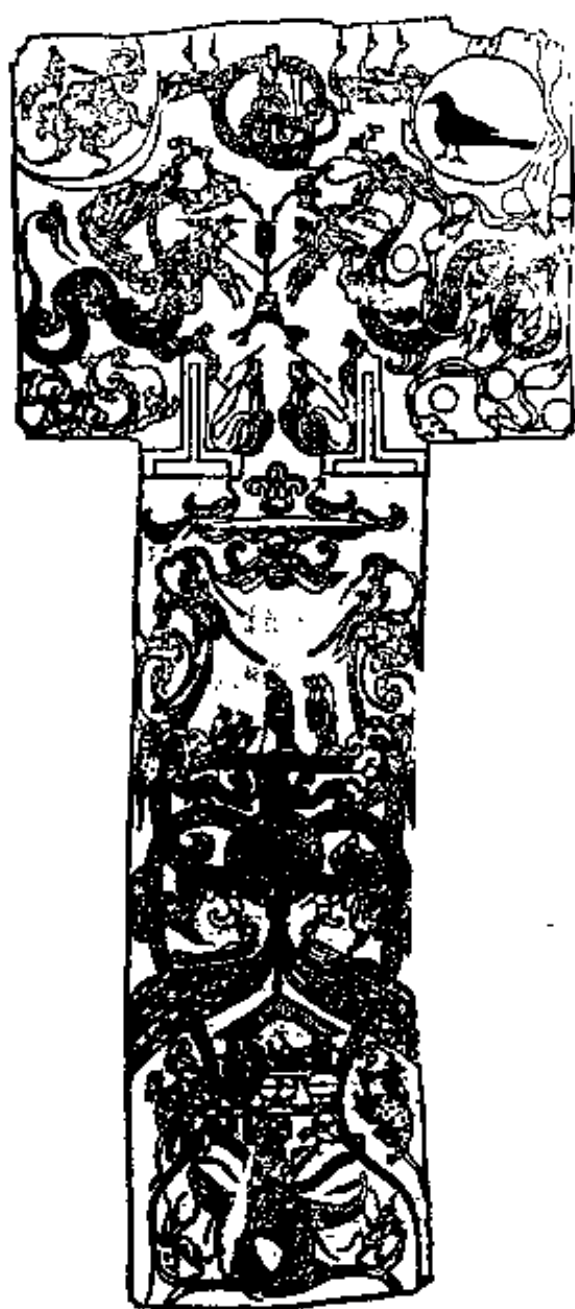


图 34 马王堆汉墓出土帛画



图 35 长沙楚墓帛画《龙凤导引升天图》

死人，一定要头朝太阳出方，背埋向太阳落方。哈尼族的神话传说认为，太阳和月亮停居的天界是神祖的住地，人老死亡，又要归太阳和月亮运行的地方。人们把天体与人的生命意识紧密地联系在一起。日出日落构成白昼与黑夜的永恒循环，人的生命能不能构成永恒的循环，生而复死，死而又生，原始民间信仰的天界，表示了人们对生命的祈愿。

萨满教是我国北方民族信仰的巫教。有人说萨满教没有三界说，

这种提法值得商榷。当然最初的萨满巫觋信仰只有一界说和二界说，似乎是不存在三界说，但满族，蒙古族等民族所信仰的萨满教中，都有一种萨满树，即宇宙树、世界树存在，其中就肯定世界是由三界组成的。所谓萨满树就是沟通三界的桥梁。当萨满跳神时，也认为神在天上，由萨满请不来，才能附在萨满身上，即从天界来到人界。古代文献也有载，清人徐珂在《清稗类钞》云：

萨满教又立三界，上界曰巴尔兰由尔查，即天堂也。中界曰额尔土土伊都，即地面也，下界曰叶尔羌几珠几，即地狱也。上界为诸神所居，下界为恶魔所居，中界尝为净地。今则人类繁殖于此。

赫哲族也保留了较原始的信仰，认为宇宙分为上、中、下三界，上界为天堂，诸神所在，中界即人间，为人类繁衍之地，下界为地狱，为魔鬼住所。广西十万大山瑶族把世界分为天府、人府、鬼府三部分。

值得注意的是，所谓“三界说”，应该是文明时代到来的产物，“三界”信仰乃是人间阶级出现后在信仰领域的反映。这使我们想到上古颛顼时的宗教政策。

如前文所述，人类最早的宗教信仰是没有天神的，当然更谈不上通天之举了。那遥远而令人心驰神往的天界对于普通人来说是可望而不可即的，只有特殊身份的巫覡才能通天。这时已处于原始社会晚期，巫覡盛行一时，尔后随着私有制和阶级的出现，信仰中的天地之分也打上了阶级的烙印。原来天是群神荟萃的地方，而地狱则住有鬼魂。正如《国语·楚语》所言“古者民神不杂”，一个在天上，一个在上，神自天而降，必附在特殊身份的人物身上，“则神明降之，在男曰覡，在女曰巫。”但阶级和王权出现之后，局面大改，那些有权势的人想把通天之权归为己有，而反对一般的巫覡通天，如《国语·楚语》所言：“颛顼受之，令命南重司天以寻神，命火正黎司地以属民，使复日常，无相侵渎，是谓绝天地通。”这里所谓的“绝天地通”是不准一般的巫覡通天，但是统治阶级则可以通天，这种通天的人是高级的巫，即祭司。这是王权的专利，也是统治者迷惑百姓的手段。

第二节 通天者

在汉民族的原始宗教信仰里，美好的天界是一个不同凡俗的神圣世界。《山海经·海内经》云：

“西南黑水之间，有都广之野，后稷葬焉。西城方三百里，盖天下之山，素女所出也。爰有膏菽，青稻，青稷，百谷自生，冬夏播琴。鸾鸟自歌，凤鸟自舞。灵寿实华，草木所聚，爰有百兽，相群处，此草也，冬夏不死。”

在《山海经》中，都广之野又称作诸天之野，或称之为沃民之国或沃民之野。这就是中国古代神话中的“太帝之居”的远古天堂世界，与希腊神话中众神所居的奥林匹斯山，与《圣经》中上帝的伊甸园相同。

由于世界分为三界，而天界又是如此神圣，如此美妙，使人神追心随。而神的世界与人所居住的世界又是截然分开的，隔绝是令人悲哀的，但隔绝的悲剧性并不是不可以补偿的，可以通过自己的巫师在两个世界之间重建某种联系，于是人类可以得到神的认可和佑护。在古代社会，氏族要生存，就必须通过巫师接引神从天上的世界降临人间，使人间趋吉祛凶，而人类也必须通过巫师去接触神的世界，才能获得生活的价值。巫觋是人，但又有着与人不同的特殊的身份，他们是沟通人与神，将神的意志转达给人，将人的祈愿转达于神的“媒介。”那首伊耆氏时代的《蜡辞》：

“土，反其宅，水，归其壑！昆虫，毋作！草木，归其泽！”

在强大的自然力的威胁下，人在对土神、水神、昆虫神、草木神发出指令，这种带有极大威力的咒语并非人人可以念诵的，而只有特殊身份的人——巫觋才可以代表神进入人的生活领域，又可以代表人进入神的生活领域。（图 36）



图 36 萨满（半山彩陶上的X光式人像）

巫觋是专门从事宗教活动的氏族成员。

《说文》云：“巫，祝也，女能事无形以舞降神者也。”所谓“事无形”，就是看不见、摸不着的鬼神。我国江南称巫为“灵子”。《楚辞集注》云：“灵，神所降也，楚人名巫为灵子，昔日神之子也。”北方则称为萨满，宋人徐孟莘《三朝北盟汇编》卷2云：“珊蛮者，女真语巫姬也。”

最初的巫为女性。《山海经·大荒西经》里就记述有十位女巫的名字：

“有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百

药爰在。”

《周礼·春官》说有九巫。《山海经·海外西经》云：

“女丑之尸，生而十日炙杀之。在丈夫北，以右手障其面。十日居之，女丑居山之上。”郝懿行注：“十日并出，炙杀女丑，于是尧乃命羿射杀九日也。”

十日并出，是旱象严重的神话夸张表示法，而女丑则作为被活活晒死的巫者，为了求雨做了牺牲。《汉书·地理志》亦曰：“春秋时齐地民家长女不得嫁，名曰巫儿，为家主祠，嫁者不利其家，民至今以为俗。”在古代巴比伦的神庙里，有大量的辅祭女巫供职。中国神话中的西王母、姜嫄、女修也都是以圣处女身份守护太阳神坛、太阳神树的女祭司。

我国北方各民族所信仰的萨满教产生于母系氏族社会。传说中最早的萨满都是女性。《汉书·匈奴传》说，戡师将军李广利于漠北追击匈奴“至范夫人城。”颜师古注引张晏曰：“范氏能胡诅者。”可见范夫人先是一懂法术会咒语的“胡巫”。即女萨满。在高车人中，祭雷震的宗教仪式，往往是由女萨满主持的。《旧唐书·安禄山传》谓禄山“母阿史德氏，亦突厥巫师，以卜为业。”可见，在突厥社会里也有女萨满。在契丹社会里，萨满多为女性。各种宗教仪式皆有女萨满参与。《译语》说蒙古人“占卜休咎，必请巫至其家。”原注说巫，“或男或女”，说明蒙古人也有女萨满。常明《满州祭神祭天典礼》序中说：“清代皇室王公暨诸宗室觉罗之家，必用妇人为司祝，满语仍称萨满，此即金代之女巫。”近代方志《奉天通志》卷97载：“萨满亦称叉玛，奉者多为妇人，盖女

巫之一种也。”当今我国民俗学者进行调查时，不少民族也保留了女萨满。

巫覡有男有女，但是从巫覡产生看，最先出现的是女巫，女性先具有神性，这与人们对巫术的理解有密切的关系，也与女性的生理特征有关。

除性别的区分外，我们所见到的巫覡可分为三种。

巫覡

巫覡是最早的巫。民间有云：“又做师娘又做鬼。”巫覡通鬼神有两种方法：一是请神附体。《汉书·礼乐志》云：

“大祝，迎神于庙门，奏嘉至，犹有降神之乐也。”

降神，即请神到达世俗世界。而神就附在巫的身上，巫覡就是神的化身。一般有请神、通神、谢神、送神等步骤。例如近代方志《青海》记载巫覡为人治病的经过：

“巫覡亦为人驱鬼治病，手击直径约半公尺之□皮鼓，披伏魔将军曲将、估什敦、秋等之衣褂。熏柏叶、藏香，口念真言。未几，神灵来附其身，为人治病，并说预言，甚或挥力引弓破除一切邪魔鬼，及神去巫醒，犹切切向人询问所言准确否也。”

请神是通过娱神媚神的方式使神灵下降。下神又谓“跳神”，即神灵附着在巫覡身上，巫覡代神之言行，处于如醉如痴、如迷如狂、舞旋跳跃、情绪亢奋的状态。送神即送走神灵回到神界，巫覡也回到世俗世界。（图 37）巫覡之所以能达到歇斯底里的状态，可能采取一些技术性的措施，如残酷的

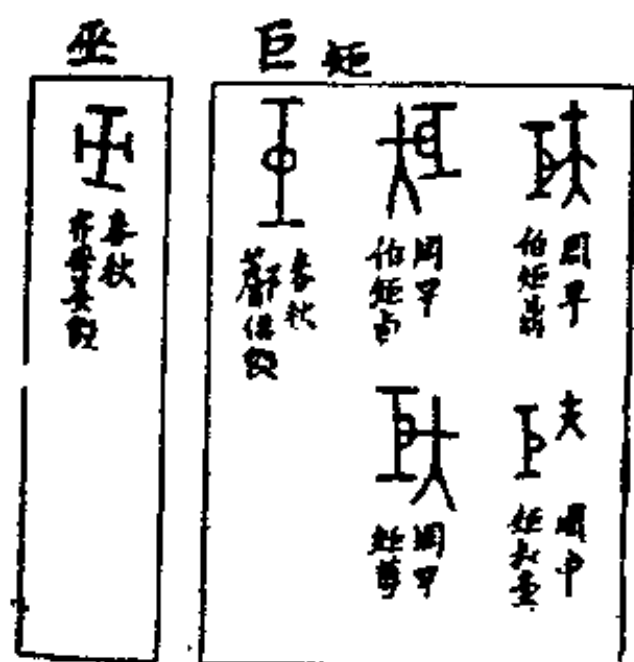


图 37 金文中的巫字和巨字

肉体折磨、严厉的隔离禁闭，甚至服用一些麻醉剂。《百草经》云：“麻黄，味辛平有毒，多食令见鬼，狂走。久服迎神明，轻身。”所谓“狂走”、“轻身”为巫覡请神的特点，“见鬼”、“迎神明”正是巫覡请神的目的。蔡大成先生认为，各民族神话中天梯的原型正是有毒致幻植物（不死药），如建木的原型即是大麻，而神女巫山之所以也被当作天梯，更是因为山

上藏匿了天帝神药——灵芝（毒麻菇）。至于这些麻醉品或兴奋剂何以被称为天梯或不死药，他认为可能是源自服食后致幻轻身腾空，神游于“人造天堂”，见鬼见神的感觉以及先以昏迷为死，后以苏醒为复活的临床观察。^[3]

当然，有的巫覡不通过毒品进入“致幻状态”，狂舞就是其中之一。蒙古族所称查干额勒是最原始的女萨满。她在做神事活动时，双手持黑色纱巾，她的黑巾既是饰物，也是神器。做法时，两个黑巾在空中狂舞，身体快速旋转，当她跳得精疲力尽时，可能要发生僵直性昏厥症。古代突厥室点密可汗在位时，东罗马使臣蔡马库斯出使西突厥，途中有突厥人“来言，能驱魔鬼，预阻不祥之兆。（于是）围绕蔡马库斯及从人，取其行李竖众人之中，摇铃击钹于其上，又有手持香者，火势熊熊，来往绕走，状类疯狂，指天画地，几若魔

鬼被其驱逐者，咒既诵毕，乃请蔡马库斯经过两火间，谓如是，则妖魔悉可洗净也。”^[9]这里的萨满，一方面请神附体，“状类疯狂”，另一方面“指天画地”，作驱鬼状，同时举行跳火巫术，把妖魔赶跑，行旅才能安然前进。

另一种形式叫过阴，也叫走阴差，或曰灵魂出走。《中华全国风俗志》下卷记述了南京巫师的走阴差：

“走阴差，俗云人必有引差来引，而阴差非阳差领入不可。有一种奸滑妇人，自谓在冥受此阴差积分，往来冥路。人家有久病不愈者，每延请若辈，赴阴查察之，或睡于床，或坠于地，佯为死去，勿令动摇，一小时而后醒，谓之还阳，睡时胡言乱语，代鬼神说话。”

降神是呼神而来，过阴是随神而去，即入冥术由巫师的灵魂出窍去寻找冥界鬼神帮助。苗族的“做苗家稻”，汉族的“问仙”，壮族的“拜月神”，都是类似通鬼神的方式。与降神一样，这时巫者也采取技术性的措施，如蒙面、塞耳，从而断绝外界对感官的刺激；扇风、烟熏，促使大脑皮层抑制，使用咒语和灵物，使其发挥巫术作用。

降神与过阴都是人进入了超常状态。弗洛伊德的学生荣格运用无意识理论研究原始意识原始人类的深层心理，这对我们研究迷狂心理有直接的参考价值。他认为，研究无意识最好的例子莫过于疯子的幻想以及所谓的降神会，只要自主心灵成份被投射出来，无形人便随时随地会出现。巫覡的迷狂、幻象象精神病人心中的幻象一样，它不是客观存在的神灵，而是人的深层无意识的投影和幻象。

祭司

祭司是在巫覡的基础上发展起来的,是一种专职的巫师,他们最初也能通神,后分化为专主祭礼。祭司的职能主要是主持祭天祭地的重大礼仪。如东部蒙古族有一种专门祭祀的萨满巫师,称为“幻顿。”“幻顿”近似《蒙古秘史》所载的“结衺博”,意即“通天巫”,亦即《世界征服者史》记述的蒙

古军中的“札亦赤”,即大萨满。“幻顿”专管祭天、祭雷、祭吉雅其(牧业的保护神)等重大的活动。据说幻顿是天的外甥,打雷时他敢骂天。如果人畜身上留下雷击的痕迹,“幻顿便拿着蓝旗和宝剑向西北

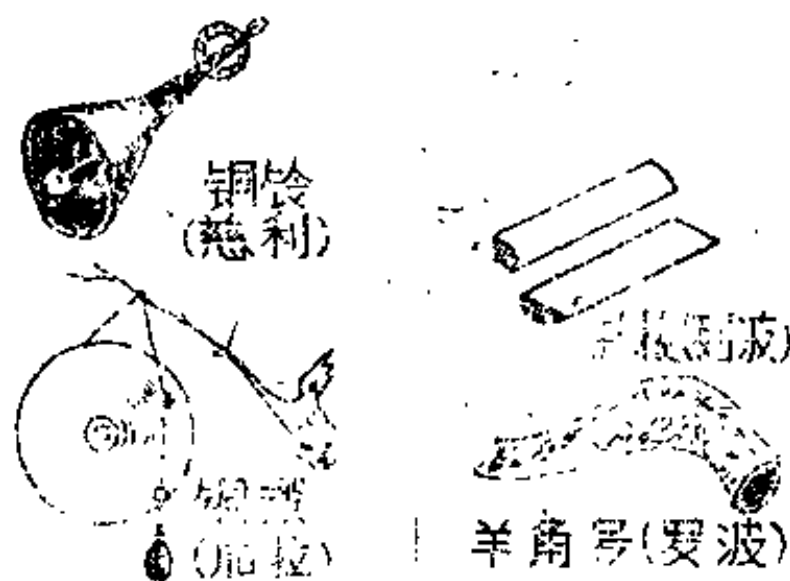


图 38 彝族巫师的法具

祈祷,那痕迹就会当场消失。祭司为大巫,皆由男子担任,商代的祝,彝族的毕摩、纳西族的东巴、水族的鬼师、布朗族的占卜、佤族的窝郎、基诺族的寨公等。(图 38, 39)

祭司就有祭司的职能,在雉仪中(即敬神驱鬼的仪式)主持雉坛。如果说把雉规定为具有特定含义的即鬼神信仰、杀牲奉献、面具装饰的泛指符号的话,那么祭司就是极为重要的媒介。《周礼·春官》已有对宫廷雉师方相氏“掌蒙熊皮、玄衣朱裳”的描绘,湖北随县擂鼓墩战国早期曾侯乙墓漆画

上，已有方相氏遇大丧时为灵柩开路，“以戈击四隅”，表示驱赶鬼疫的意思。汉唐是傩仪最盛的时期，此为官傩，至于民间，至今还保留在思南县土家族傩坛戏保留了古朴的“开坛”、“开洞”和“扫坛”的仪式。“开坛”、“扫坛”这一整套酬神、请神、送神的祭仪均有坛师，当地叫“土老师”主持。通常被一个地域的人们公认为具有法式的能力，他们在经过秘密传授和学习之后，便独立主持仪式。如“踩刀仪”所念的符咒为：



图 39 苗族通天法具

天灵灵，地灵灵，关请神师刀上行，弟子观师亲自到，传度法师速降临，弟子今天关到你，千斤万担你应承……^[10]

随后是“雨”头、“鬼”足的法讳符图以及祭词：

……弟子叩请五百鸾雷刀上新邪鬼，电母娘娘刀上新邪神……^[11]

在这气氛神秘的祭仪上，那些请神酬神以及神幻世界的矛盾冲突，都通过祭司的中介联系起来，既是现实生活和人类自身幻化的结果，而又往往从幻想世界回到现实世界。

与神鬼相通的祭司并非与人世隔绝，恰恰相反，祭仪与日常生活密切相关。举凡祈求丰收求雨祈晴出师征战、治病

求子的事项都由专事的祭司主持。因此祭司最早的掌握了文字、医药、天文、地理、历史，甚而至于歌舞音乐等诸方面的知识。《史记·日者列传》引贾谊的话说：“吾闻古之圣人，不居朝廷，必在卜医之中。”祭司是智者、圣人、先知先觉者。在古代埃及与巴比伦、尼罗河与底格里斯河、幼发拉底河上的许多工程给人以舟楫和灌溉之利，而这些工程都是在祭司的主持和领导之下完成的。

祭司在国事中占有举足轻重的重要地位。在中国古代，帝王亲自担任祭祀天地的重大活动，古文献记载极详。《礼记·曲礼》载：

天子祭天地、祭四方、祭山川、岁编。诸侯方祭山川、祭五祀、岁编。大夫祭五祀，岁编。士祭其先。

《礼记·月令·仲秋》记载：

“天子乃雩，以达秋气。”

陈梦家认为，由巫而史，而为王者的行政官吏王者自己虽然为政治领袖，同时仍为群巫之长。^[12]这是多么确切的论述。自远古以来，神权与王权统一的现象比比皆是，弗雷泽说古意大利、古希腊是相当普遍的：“在曾是一些伟大宗教发源地的小亚细亚，聚集着千千万万受大祭司统治的神奴，这些大祭司就如中世纪罗马教皇一样，同时掌握着世俗之权与神权。”^[13]

术士

术士是从巫覡中分出来的巫师。他们已不从事祭祀，也不以身请神，而是运用人们头脑中的宗教迷信，从事巫术活动。其包括山、医、命、卜相等。山指地理先生、阴阳先生、水风师、堪舆师、看山先生。民间无论建房盖仓、钻井挖坟，都要请风水先生。他们依据五行学说及阴阳学说解释宫殿民宅、寺庙道观、坟墓洞穴的选择与建立。“五行者，何谓也，谓金木水火土也，言行者，欲言为天行气之义也。”^[1]换言之，五行就是在天的支配下，金木水火土五气的运行。人们把这种理论实用于各种建筑。医指巫医。在已出土的商代甲骨文的卜辞中已有关于疾病的记录，可见巫与医关系之密切。彝族“毕摩”的经书里就有《采药种药经》、《献牲献药经》，其中就保存了彝族的医药、医疗知识。云南哈尼族的“魔巴”，珞巴族的“汝郭布”，赫哲族的“穆林摩萨满”等，他们一方面从事请神驱鬼的宗教活动，一方面利用民间草药给人治病，在他们那里保存了不少古老的医学知识。“命”为算命先生，又称相命师。其种类繁多、五花八门，有相面、看日子、看手相、看姓名等等。算命先生往往从一个既定的角度去预测人间的吉凶祸福，这种信仰当然是一种毋庸置疑的封建迷信，但是表明生活在世俗空间的人们求福祛灾的愿望，这种愿望超越了凡人的势力范围，因此人们听凭软弱无力的算命先生去襄解。卜是占卜师。占卜是原始先民予测未来的手段。汉族的算卦师、达斡尔族的“阿嘎钦”、珞巴族的“汝郎布”、苗族的“胜乃葬”、高山族的“卜卦仙”等都是专门的占卜师。具体的占卜方法也形形色色，五花八门。如草卜、木卜、石卜、骨卜、鸡卜、刀卜、针卜、扶乩、拆字、求签、择日、数罗汉等等。占卜的目的是利用迷信的方法预知未来，防患于未然，这里是一种主观猜测，但却使人们渴望求知未来的心

理得到暂时的松懈与满足。这里虽包含浓厚的神秘色彩和主观猜测成份，但去其巫术外壳，却也包含着人们的思维。以《易经》的泰卦与否卦为例。泰卦（䷊）的卦象是地在地上，象征顺利。否卦（䷋）的卦象是天在地上，象征不顺利。为什么呢？《易经》认为，天即阳气具有上升的特性地则阴气具有下降的特性，据此，如果天在地上，那么卦象会出现隔绝，这不是好现象，故为否。相反如果地在地上，那么卦象就会形成贯通，这是好现象，故为泰。这种交感观念当然是一种理性思维。当然，《易经》是一部高级的占筮书。

第三节 天 梯

天神信仰是一种自然宗教意识的幻化空间，人间之外的天界和冥界超越一般感知的自然空间而神秘地存在着。人的生存和死亡都要受这看不见摸不着又无所不在的超然空间的支配，要接近、沟通或出入这一空间，必须有某种媒介。巫覡把许多工具当成登天之梯。对古文献中关于天地相去不远，凭借天梯人神可以相通这一神话现象，清人龚自珍概括说：

人之初，天下通，人上通，旦上天，夕上天，天
与人，旦有语，夕有语。^[15]

由于那样，就造成“人神杂糅”、“民神同位”，“家家都是巫史”的局面。

巫覡的登天之梯主要有：

树木

树木为人间登临天界的凭借。在《山海经》里讲各方天

帝是沿着建木上下于天的：

建木在都广，众帝自上下，日中无景，呼而无响，盖天地之中也。

建木不是普通的树，而是枝繁叶茂、高大参天的神树：

有木，其状如牛，引之有皮，若纆，黄蛇；其叶如罗，其实如栟，其木若蓝，其名曰建木，在窳窳弱水之上。^[16]

此外还有扶桑、寻木、若干，只有高大参天的神树才具备通于苍穹的条件。

满族认为宇宙是一棵参天大树，称之为天树，亦称“萨满树”，它根扎于地界，树干在中界，树尖在天界，它是绿荫蓊郁的参天树。蒙古族亦有萨满树的观念，它下与地脐带相连，上可以伸展到天际。他们认为，为长生天管辖众精灵的守护神宝木勒就住在参天树上。H·奥克拉德尼科夫在描述查干扎巴山第四组岩画时说：“……最上方可以清楚地看到一个头上长角，躯干自腰部弯曲（或半座式）的类人物，这个类人物似乎在缘着他身旁的一棵树向上登攀。”^[17]在内蒙古阴山岩画上也出现在树叶茂盛的大树下面有简略的人头像。表明远古之初天与人的虚幻关系（图40）。

我国北方民族都有崇柳的习俗。因为他们认为柳树为通天之神树。《白虎通》记载：“鞑鞑地面极寒……能种柳一株，土人以异卉，春时竞至观之。”蒙古族在祭敖包时有插柳之习俗。裕固族的祭天仪式上的立杆为柳枝，杆上缠有羊毛或各

色布条，插在用草皮制做的神杆座上。满族把柳枝人格化，以柳枝象征早期萨满教的天穹主神，在老罕王选定接班人的仪式上，有射中其九杈高树上的柳枝者，则定为女罕。^[16]射柳成为天意的昭示。

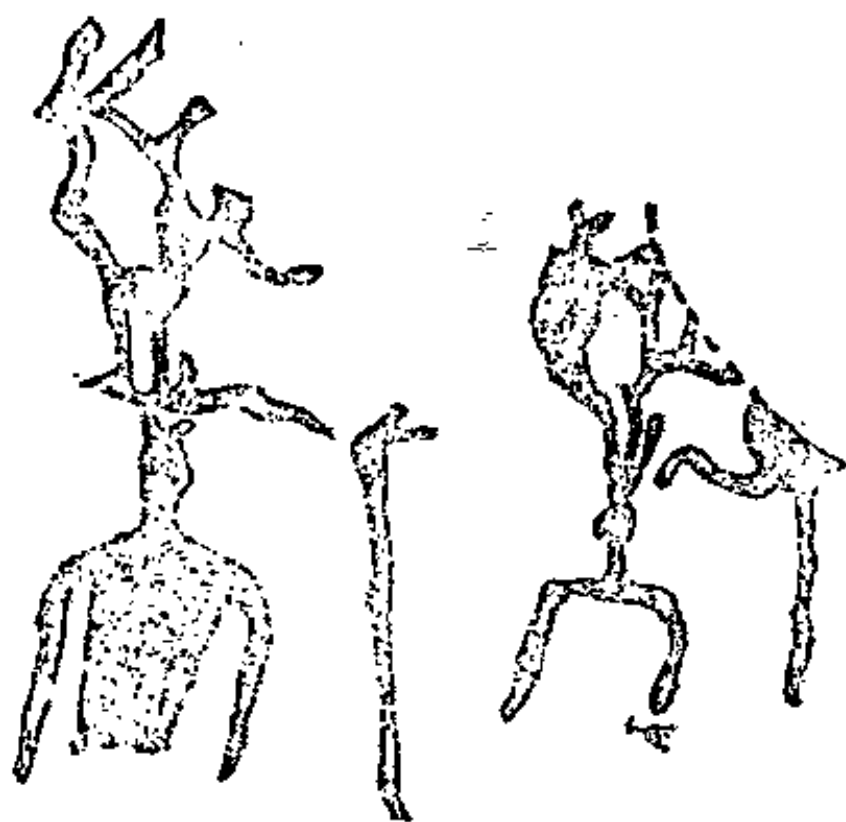


图 40 栖于参天树上的蒙古族萨满教的守护神（查干扎巴岩画）

西南彝族
在祭天时要砍

制天梯（图 41）。彝族每逢农历五月三日都要举行祭天仪式，为了请天神下凡，必制天梯。制天梯要由祭司及老人主持。要从山上砍下一粗大结实的香樟木树干，但要保留树枝，该树长 2 米，直径 30 厘米，但基部去皮，以红、黑二色绘成折曲纹，缀以显点纹。如底纹状其实就是梯子纹。这是天神下凡之梯，也是祭司上天之梯，而且这个天梯不仅是人间与天界的交通工具，而且还具有灵性，它有头、有手、有耳、有衣服，是有灵性的人格化的形象。

通天之树称为生命之树，因为它完成了两个不同世界的沟通，而这两个空间并非现实的物理的空间，而是虚幻的象



图 41 彝族巫师的天梯

征的空间，而这两个空间的沟通具有起死回生的力量，所以称之为生命树。

山峰

峻峭巍峨的山峰也是通天之梯，也叫“天柱”。高山巍峨，直入云端，跨入了耸入云霄的高山，就进入了上界。哈萨克民间故事《骑黄骠马的坎德拜》就叙述主人公历尽天险，最后进入了天界。山分隔着上界与中界，却也联系着上界与中界，这是一个神秘而神圣的存在。布依族的《造万物歌》里唱道：“翁杰造的山最高/高山能上

天/凡人才上天/高坡能攀雾/凡人才攀雾。”

在中国广袤的领域里，昆仑是原始人类的宇宙观中的神山。《淮南子·坠形训》说：

昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死；或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨，或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。

太帝就是黄帝。《庄子·至乐》：“昆仑之虚，黄帝之所休。”黄帝即是皇帝，即为上帝，它不止像后来所说的那样，同尧舜等并列为五人帝一员，也不止于和青帝赤帝比肩为五天尊

之一尊，它早先本是至高无上，统管天庭的上帝。《山海经·西山经》曰：“昆仑之丘，是实惟帝之下都。”黄帝族或华夏集团崇拜“昆仑”，当然跟昆仑是高山有关系，高山是最接近天空的，最可能被想象为天帝和群神在下界的行宫、地面站，从而也是天神下降、魂魄登天的必经之路——特别是当这座高山环境相对优越而又比较神秘的时候。^[19]如前所说，天神信仰代表着一种本源或本源性的力量，因此沟通天地之间的神山也给人以生命意识的启迪。

彩虹

在藏民族的神话中，人们常常以天上的彩虹为天梯。在史书上被称作七天赤的聂赤、年赤、定赤、索赤、美尔赤、达赤、斯布赤等赞普日降人间，夜归天界。待后断天赤能自立时，父王便沿天梯，以彩霞寂没于九重苍天，七天赤陵亦置于苍天。^[20]彝族史诗《阿细的先基》讲彝族先民为了到天上寻种子，用“红云彩做楼梯方，黄云彩做楼梯板，……手攀云彩上天去，九十天就到南天门。”彩虹一端直插云霄，一端垂于大地，这使幼稚的人们产生了美丽的遐想，认为这种特有的自然物能引导人们进入幻化的空间。

动物

动物善于奔跑或善于飞翔，所以使原始人联想动物可以把人带到天界。据《左传·宣公三年》载，楚庄王伐陆浑之戎，遂至于雒，观兵于周都洛阳之疆；周定王使王孙满前去慰劳，庄王向他询问鼎之大小轻重，王孙满说：

“在德不在鼎，昔夏之方之德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。故民入川泽山林，不逢不若，魑魅魍魉，莫能逢之，以

承天休。”

如果说，传说中的夏铸九鼎打开了青铜时代第一页的标记的话，那么以饕餮为代表的青铜器纹饰上的这些数不胜数的怪异形象恰恰表达了原始宗教的情感、观念和理想。张光直先生认为，古代礼器上的动物或为“牺牲之物”，或为“助巫覡通天地之动物。”（图 42）



图 42 东周铜器花纹中的神树与鸟

以动物通天，可以从民族学、民俗学的例子中得到实证。贵州布依族女巫在请神时，必扶一个板凳，并不时以板凳脚敲击地面，他们以板凳象征马，寓意骑马即请神下凡。广西壮族女巫在通神时，上着衣，下着裙，在桌面上跳舞请神，并且模仿马奔跑的样子，骑马通天。女巫死后，必以四个碗扣住手足，也取意于四个马蹄。在云南民间，被称为“甲马”或

“纸马”的版画广泛流行。这些版画刻有神鬼异物的图像，如天公地母，日神月精，龙王怪兽等，还有的“甲马”或“纸马”就是刻的奔马的图像，马背上插有令旗，似向天界飞奔（图43）。“凡四时八节，生老

病死，猎耕渔樵，衣食住行，莫不可择其所需，请来这些“甲马”或“纸马”，成为人间向天界冥府传达信息的“乘骑”。^[21]傈僳族过刀杆节。要将刀向上用竹篾捆牢在并列的两根刀杆木上，共捆36级或39级，其中两台用的两把交叉成“×”形，形成一座刀锋的“天梯”，这几千张“甲马”象小旗一样随风飘拂，一方面这些“甲马”成为上天梯的保护神，另一方面又作为“天问”的回



图43 云南甲马

答飘然落下，“甲马”具有沟通人鬼（神）、天地关系的功能。

在我国北方民族所崇信的萨满教里，不少鸟类也是沟通天神与人之间的工具。哈萨克族认为白天鹅是神鸟，赫哲族在萨满祭祀时必献天鹅为供品，表示最为虔敬。此外，鹰也为通天的媒介。在蒙古族科尔沁萨满所戴的铜冠上刻有的小鸟代表神鹰，神鹰可辅助萨满进入天界。满族的故事《尼山萨满》中的女萨满在从人界渡往神界时，召唤蛇神、蟒神、虎神、鹰神、熊神帮助她渡河。实际上，这里的渡河也就代表渡界，这种空间性质的幻化，实际上是人们心意的幻化。因

此鹰也被视为有超凡的神力。满族、锡伯族、赫哲族、鄂伦春族的屋饰上面装饰鸟的图形而象征吉利，根源在此。

两栖动物青蛙也被视为天地之间的使者。壮族的《蚂蜗歌》所述甚详。在昆仑神话里，太阳神颛顼、后稷都曾化为人鸟和人鱼，两栖动物正以其无阻碍地往返于水陆两个世界的本领而被视为有沟通天地两界的力量。

石玉

原始人对石玉极为崇拜，认为石玉可以通神、通天。石卜在占卜巫术中占有实出的地位。黎族把圆石系上绳，再把绳拴在一根横木上，然后巫师双手举着横木两端，让石头垂直不动，同时口中诵念各种鬼神的名字，当念到某神时，石头突然动起来，就认为该神下凡了，可以问卜求吉。

玉器在中国的名称数不胜数，分类繁多：璧、碧、琯、珪、琮、璜、璫、璚、璿、璠、璩、珽，据统计，以“玉”字为偏旁的玉名就有近四百个，毫无疑问，在中国文明史上存在着一个崇拜玉器的时代。古人以北极为轴，追求天地贯通的境界。玉器在远古天人相通的祭祀和招魂仪式中成为法器，在庙堂上成为礼器。其中玉琮最有代表性，琮，外方内圆，圆者，象征天也。玉器被用来祭祀天地四方，成为沟通天地的媒介。石玉构成了华夏文明的异彩。

对于天神的执着的信念，那种强烈的敬畏感和依赖感，对于天界虔诚的情感，那种变幻莫测的神秘感和莫所不到的支配感，汇合成一种虔诚而浓郁的宗教情绪，深深地萦绕于原始人的心灵，弥漫于他们的生活。原始人类相信：天界与人界是可以相通的：天梯构成人天交通的坦途，巫觋则是人天交通的川流不息的使者，他们是知晓神鬼秘密、洞悉民情乡俗的半神半人。但是这不是一个实体空间，而是人们意象中

虚幻的空间，而巫术则是使虚幻的图像在人们心目中不再“虚幻”的途径。用当今科学的观点观察，巫术是一种愚昧的迷信，但是对于初民来说，巫术却是上帝。费尔巴哈在分析巫术和宗教的关系中指出：“在巫术中，人的单纯意志就是支配自然的上帝。”他说：“基督教推在上帝身上的东西，巫术把它放在自己身上，被基督教徒当作一个和平、柔顺意志的对象，当作一种虔诚愿望的东西，巫术则把它当作一个坚决意志的对象，当作一个命令的对象，总之，凡是宗教借着上帝，和上帝同做的的事，巫术是单纯凭自己去做。”^[12]就这样，今天的愚昧化作了昨天的聪颖，今天的朽腐化作了昨日的神奇。自然是强大的，但是人在自然面前又不是卑恭屈节的可怜虫了，“上穷碧落下黄泉”，人们在自己意识所创造的广阔空间自由驰骋了，他们颐使气指地命令和控制自然了。虽然这种巫术手段是徒劳的，但它是大写的“人”字在人类文明史上写下的第一页。

注 释：

[1] 鲁迅《中国小说史略》，《鲁迅全集》卷九第22页

[2] 《汉书·王杨孙列传》

[3] [4] 宋恩常《中国少数民族宗教初编》第145、195页，云南人民出版社1985年版

[5] 蓝鸿恩搜集整理《神弓宝剑》第1页，中国民间文艺出版社1985年版

[6] 中国科学院考古研究所编《甲骨文编》第288页，中华书局1965年版

- [7] 兰伟《东巴画的种类及其特色》，载《东巴文化论集》，云南人民出版社 1985 年版
- [8] 蔡大成《楚巫的致幻方术》，载《社会科学评论》1988 年第 5 期
- [9] 张星烺《中西交通史料记载》第四册 285 页
- [10] [11] 邓光华《贵州思南傩戏概况》第 25、28 页，贵州省艺术研究室编 1986 年内刊版
- [12] 陈梦家《商代的神话与巫术》，燕京学报 1936 年第 20 期
- [13] [英] 詹·乔·弗雷泽《金枝》第 17 页，中国民间文艺出版社 1987 年版，徐育新等译
- [14] 《白虎通·五行》
- [15] 《龚自珍全集·壬癸之际胎观第一》
- [16] 《山海经·海南西经》
- [17] 转引自乌兰杰《蒙古族古代音乐舞蹈初探》第 95 页，内蒙古人民出版社 1985 年版
- [18] 王宏刚《试论萨满教的柳崇拜》，载《民间文学论坛》1992 年第 2 期
- [19] 肖兵《楚辞与神话》第 456 页，江苏古籍出版社 1986 年版
- [20] 林继富《藏族的天梯神话》，载《民族文学研究》1989 年第 4 期
- [21] 邓启耀《原始艺术与民间的时空意象》，载《民间文学论坛》1990 年第 4 期
- [22] 费尔巴哈《宗教的本质》

第六章

祭天礼仪

天神信仰是中国百姓创造的，而我国各民族存在的丰富隆重的祭天礼仪正是这种信仰的鲜明的表现形式。这种形式由来已久，远在六千年前仰韶文化时期的陶罐上已有彩色的太阳纹，这是我们祖先对天神的最早描绘。如前所述的山东大汶口文化的陶尊上，绘有日、月、山组成的图案，而且这是一种祭器，说明当时已出现祭日或祭天之礼，在内蒙古阴山岩画上也有拜日图，这是史前时代文明的火花。

进入文明时代以后，天神成为诸神中的主神，因此祭天成为最主要的祭典之一。古代祭天称“禘”，《尔雅·释天》云：“禘，大祭也。禘为王者之大祭。”古代祭天称为“燎祭”。燎祭是一种古老的巫术形式。《周礼·春官·大宗伯》云：

以禋祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰，以槁燎祀司中司命，觐师、雨师。郑注：“禋之言烟。周人尚臭，烟气之臭闻者。槁，积也。”

其实三种祭祀都是燎祭。“禋祀”，即燎祭时浓烟上腾。“实柴祀”，当为燃烧后再祭祀。《说文》：

“禋，积木燎之也。……柴祭天神。”

禋字，从木从酉从火，其本义为燃烧树枝，再浇酒其上以助燃。又《礼记·大传》：“柴于上帝。”《仪礼·觐礼》：“祭天燔柴。”《说文》：“祭，柴祭天也。”“柴，烧柴祭天也。”总之，燎祭的对象是上帝天神。

古代的庭燎，即烧火祭天之意。《周礼·秋官·司烜氏》：

“凡邦之大事，其焚烛庭燎。”郑玄注：坟大也，树于门外曰大烛，于门内曰庭燎，皆所以照众为明。”

后来演变为除夕烧松盆。明人高谦《四时幽赏录》：“除夕，唯杭城居民家户架柴燔燎，火光烛天，挝鼓鸣金，放炮起火，谓之松盆。”《帝京景物略》也说：除夕“夜以松柏枝杂柴燎院中，曰烧松盆，炷岁也。”这种习俗在各地农村都有保留，甘肃称“香柴”，东北称“烧炭火”，山东称“烧天庭”，当地把一捆谷草竖立于院中，点燃，认为东西南北中五方各有神，又代表一种谷物，草把倒向何方，当年就有什么农作物丰收，以上的燎柴都具有祭天之意，是节日中的祭天。

庄严古朴的祭天仪式，在民族地区也长期保留下来，特别是在冰封雪冻的北方，祭天是最大的宗教活动。

《后汉书·东夷列传》记夫馀人：“以腊月祭天，大会连日，饮食歌舞，名曰迎鼓。”

《魏书·鲜卑传》云：鲜卑人“以穹庐为室，皆东向日。”

《周书·突厥传》云：“又以五月中旬集他人水，拜天神。”

《唐书》卷20写高丽：“俗多淫祠，祀灵星及日。”

《新五代史·三夷附录》：“契丹好鬼而贵日。”

《契丹国志》卷23《建官制度》：“将举兵，必杀青牛、白马，祠天地日及木叶山神。”“每其主立，……筑台高丈余，以盆焚食，谓之‘烧饭’。‘凡受册，积柴升其上，大会蕃夷其下，已，乃燔柴告。’”

《金史》卷35：“金因辽旧俗，以重五、中元、重九日行拜天礼。”

《元史》：“元兴朔漠，代有拜天之礼。”

乾隆《吉林通志》卷27云：“元旦，则拜日相庆，重五则射柳祭天。”

由此看出，古往今来，在我国各民族的信仰中，一直保留着祭天风俗，所谓祭天，就是信徒们对天神的正面崇拜，包括叩拜、杀牲、敬献等，其目的是请天神保佑自己的生存、子孙的繁衍、农牧业的丰收、战事的胜利等。

第一节 满族祭天

生息繁衍在白山黑水之间这块广袤土地上的满族信仰天神。历史可以追溯到其崇信的萨满教。满族祖先女真所建立的金国就有拜天之礼。《金史》记述：金之郊祀本于其俗，有拜天之礼，其后太宗即位，乃告祀天地，盖设位而祭也。大定十一年皇上“乃以八月诏曰：国莫大于祀，礼莫大于天，振古所行，旧章咸在。”^[1]金代的天神包括五方帝、日、月、神州地祇、天皇大帝、北极神等。此外，常祀神还有社稷、岳镇海渎，风雨雷师等。^[2]从历史上看，女真人祭天开始是望天而

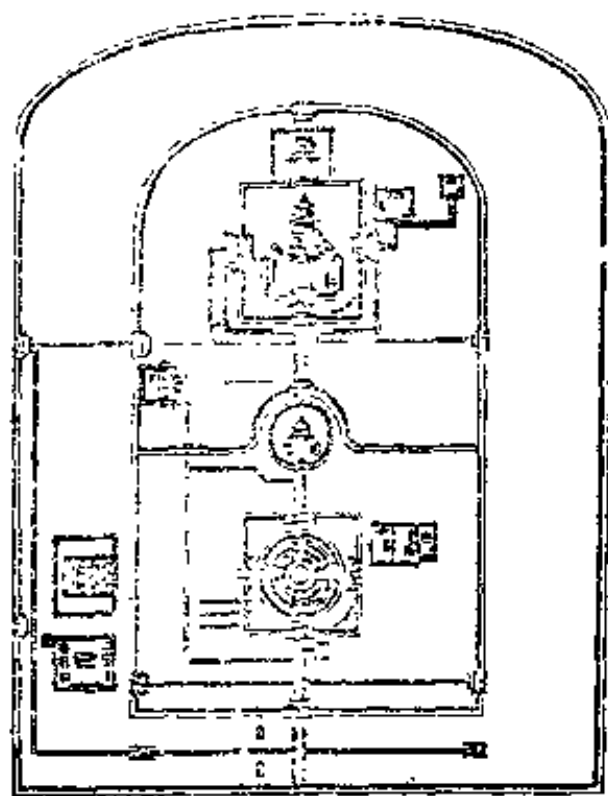


图 44 天坛总图

拜，没有祭坛，后来才设位祭之，民间祭天称“祭院子”。在明代祭天的基础上，清代又发展了祭天礼仪，北京天坛就是清朝的祭天场所（图 44）。

清代满族祭天必须有一系列准备。

首先准备供品。在诸种繁多的供品中，牲畜占有极为突出的地位。《大清会典》：“坛庙备其牲牛。岁额三百六只，由顺天府饬属分别采购。”天坛用牛在冬至前七个月准备完毕。祭祀前，还有亲王、礼部

堂官分别来举行视牲仪式。视牲时间是在祀前五日，牺牲所在的牛房、鹿房前摆好香案，报牲官将大祀牛羊逐次报告，让其审视。这种做法，古代有之，如《礼记·祭义》云：“古者天子诸侯，必有养兽之官，乃岁时，离戒沐浴，而躬朝之。”

其次为修筑祭坛。天坛的主要建筑包括祈谷坛、祈年殿、圜丘坛、斋宫、神乐署、牺牲所等。祈年殿为圆形，象征天圆。殿内柱子的数目，据说是按照天象建立起来的。具有象征春夏秋冬、十二个月、十二时辰、二十四节令、二十八星宿、三十六天罡等意义。圜丘坛又称祭天台或拜天台、祭台。古人常称天为昊“天”，“昊者”，广大也。天是无极的，古人却认为“欲验九天之高者，行不径（经）”。^[2]因此古人常用九

来表示天体的至高和至大。这座祭坛所有的石板、栏杆、栏板以及台阶等，都和九字有关。天坛的建筑形式、布局、结构、色彩、全都具有独特的艺术风格和象征含义，它是天神信仰的物化形式。它是天神的居所，就要表现出一种天宇的肃穆气氛，而圆穹顶又最适宜天宇的表现，它象罗马城的万神庙，又象印度的窣堵波一样成为天宇的象征。在祭祀前，天坛的主要建筑必须经过维修，每年一小修，若干年一大修，秋天要除掉杂草，使其严整肃穆。（图 45）

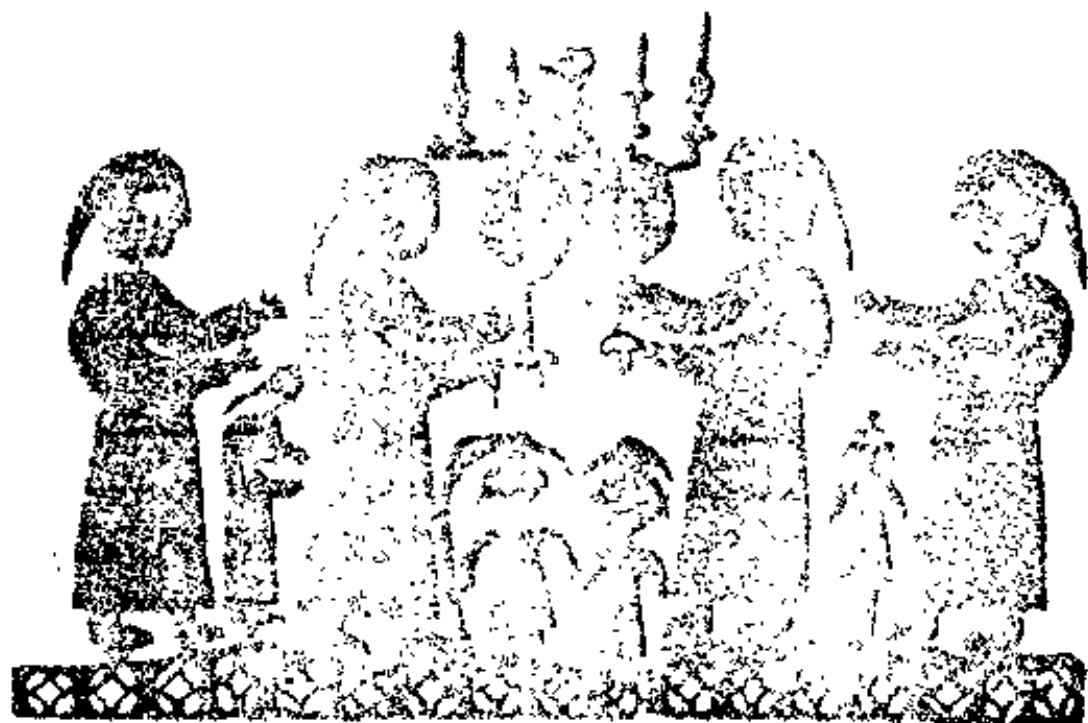


图 45 萨满祭祀：庆丰收

再次要训练乐队。乐队是由明代的神乐观发展来的，乾隆年间改为神乐署，该署在斋宫西面，向东方。在该处训练祭天乐队，乐队有乐艺 180 人，文舞武舞各 150 人，备有节、旌、干戚、鼙、羽等舞具。

此外，还要做好看牺牲、别祝版、拟祝文、造幄次、陈

礼器等活动。

在祭祀前夕，还要具体准备：

一是演礼。在神乐署的凝禧殿进行，必提前二天举行。夏天为上午、秋天为下午，演礼时皇帝派人监视。

二是宰杀牲畜，制备祭品。宰牲要在宰牲亭进行，事先行视宰礼。祭祀天神必须用整牲，不能用刀，必用木槌击头，然后用热水洗净，取出内脏，制成祭品，放在精致考究的祭器内。

圜丘坛上共设七组神位。每组神位都有天青色缎子临时搭成的神幄。上层正面主位为皇天上帝，配位供皇帝的祖先，从位供日月星辰、云雨雷电等。正位，配位前边扁豆案上置爵、登、簋、簠等三十六至四十三件供器，供器内分别盛以酒、羹、肉、菜、粮、果、全牛、全羊、全猪等，但从位不供匏爵，而供瓷爵，不供登，而供铏，俎肉不用犊，而用豕羊。

三是在正式举行祭天仪式以前，皇帝要做各种准备。其一要斋戒三天。头二天在宫中，后一天在斋戒宫，其间有八禁，即不饮酒、不茹荤、不埋刑名、不持宴会、不听乐、不入内寝、不问疾、不吊丧等。其二，祀前一日，皇帝要行视牲之礼。其三，皇帝要行视祝版礼。在祝版上填御名讫，行一跪三叩头礼。皇帝到祈年殿祈谷，走天坛正西的祈谷坛大门，至圜丘坛看神位、看祭位、到神厨视牲，最后去斋戒宫致斋。

正式祭典，有一系列礼节。《大清会典》载（图46）：

“乾隆元年奏准，各坛庙祭礼，均于质明行事，旧例太常寺官，晓钟时请神版安放，俟皇帝驾致行

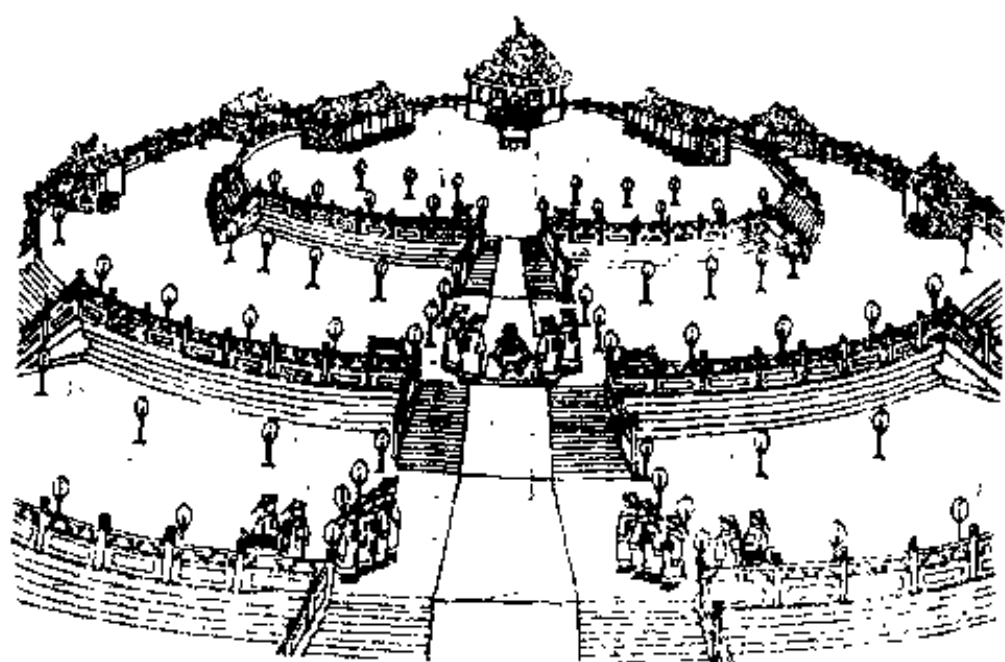


图 46 清代祭天图

礼，嗣后祭天、地、祈谷，俟斋宫鸣钟请神牌，各祭于皇帝降舆时请神牌。皇帝驾至，均于幄次内恭候。奉神位毕，太常寺堂官奏请行礼。”

祭天之时辰，是在日出前七刻。皇帝由銮仪伞仗、引灯、提炉为前导，进昭亭左门至棂星门外神路两侧降舆，脱掉朝服，盥洗，换上祭服。天亮前七刻，皇帝在赞引官恭导下，进棂星左门，午阶至二成祀位幄内，向和北站立，举行十个仪式，其中包括：

迎帝礼

典仪官唱“燔柴迎帝神”，在燔柴炉内举火，西南燔灯高挂，乐奏始平之章。八佾舞起，由掌灯官等将准备好的牛腩置于燔柴炉烧烤，这是极古老的脱毛方法，同时在铁燎炉内点燃松、柏树枝，做为焚香的象征。赞引官导皇帝向己位、配

位、从位请诸神上三次香，行三拜九叩礼，礼毕复祀位。

奠玉帛礼

当典仪官唱“奠玉帛”时，乐奏景平之章，事先把玉、帛等置于篚内，这时由司玉帛官奉给皇帝，赞引官又恭导皇帝把玉帛献给神位，这是供奉之一。

进俎礼

典仪官唱“进俎”后，乐队奏起咸平之章，赞引官恭导皇帝至神位行进俎礼。由司俎牲官“沃俎”，即执汤壶向俎牲旁（全牛），上浇洒肉汤，然后皇帝退回原位。

初献礼

典仪官唱“初献”，乐队奏寿平之章，赞引官恭请皇帝至正位、配位前，行初献之礼，由司爵官献爵，即进行斟酒，然后主祭复位。

读祝礼

典仪官唱“读祝”，皇帝至神位前，由读祝官执行，在祝版案前读祝文，礼毕皇帝复位。

亚献礼

典仪官唱“亚献”，乐奏嘉平之章，仍由司爵官奉酒，皇帝到正位、配位向天神、祖先神行礼。

献终礼

典仪官唱“终献”，乐奏永平之章，仪式如前。

受福胙礼

典仪官唱“受福胙”，乐出，赞引官恭导皇帝至正位前，由光禄寺堂官二人奉祭酒、祭肉于皇帝，皇帝受领，礼毕复位。

撤饌礼

典仪官唱“撤饌”，乐奏照平之章，赞引官恭导皇帝至望

燎位，由奉祀官、奉帛官、奉饌官、奉香官将祝版和丝帛、饌品、瓣香等供献，送到燔柴炉加香木炭苇把焚之，将最高神位牺牲之毛血瘞埋于燔柴炉旁‘瘞坎’内，将配位供品送至燔柴炉东北八座铁燎炉内焚烧，这时皇帝在内壝外边，观看燔柴炉和燎炉燃起的冲天大火这叫“望燎仪”。又将大明，夜明等处从位的供品送至外壝东西门内各座铁燎炉内焚化。

送帝礼

典仪官唱“送帝神”，乐奏太平之章，祭天礼结束，赞引导皇帝仍从棂星左门、昭亨左门出来，至具服台幄内更衣、盥洗，休息后，乘舆离天坛回宫。

第二节 纳西族祭天

纳西族是生活在川、滇之间的古老民族。昔日其民信巫，不事医药。很早就信仰天神。古代文献中就有不少纳西族祭天的内容：

元代李京《云南志略·诸夷风俗》条云：

“正月十五登山祭天，极严洁，男女动数百，共执其手团圞歌舞以为乐。”

明景泰年间《云南志》卷五记丽江府风俗：

“摩步蛮，不事神佛。惟每岁正月五日，具猪羊酒饭，极其严洁，登山祭天，以祈丰穰灾。”

明《徐霞客游记》卷7下《滇游日记七》载：

其俗新正重祭天之礼。自元旦至元宵后二十日，数居方止。每一处祭后，大把事设燕燕（同晏）松，每轮一番，其家好事者，费千余金，以有金壶八宝之献也。

光绪《丽江府志稿》卷一·云：

“元旦皆斋戒祀百神或谒庙焚香，次日以后，村闾族党择洁地为坛，植松柏栗各一，陈豕供净米，请刀把（即东巴——笔者）祝融，名曰祭祖。”并附注说：“案旧俗六、七月祭祖亦如此，今行者十之二三耳。”

这里所说的祭祖，也包括祭天，二者是合一的，尤其是秋祭——七月半祭天。

“祭天是纳西人最大的事，”春季的祭天在农历正月，正月，新春伊始，万物复苏，人们充满了希冀和期望，最盛大、最隆重的是春祭。

祭天场

祭天必有一定的场所，称“猛本当”，汉意为祭天场、祭坛。通常设在村外，近代也有设在村内。祭坛为方型或长方型，分内场和外场两部分，内场中央挖成平底穴状，深一二米。周围墙高二米许，但大小不一，小者五十平方米，大者一百平方米。内场正北为祭台，分三级台阶，最高一级祭台放神树、神石，米簋，中台放小香、净水、酒、茶；下台放大香、摆牺牲。在内场外几米处，又围筑外祭台，引水为渠，

内有大石板，是杀猪之处。在外场正北亦有一台，铺以石板，是给神鸟献食之处。祭坛周围栽有杉、松、栗、柏等树，古树参天，严禁砍伐。（图 47）

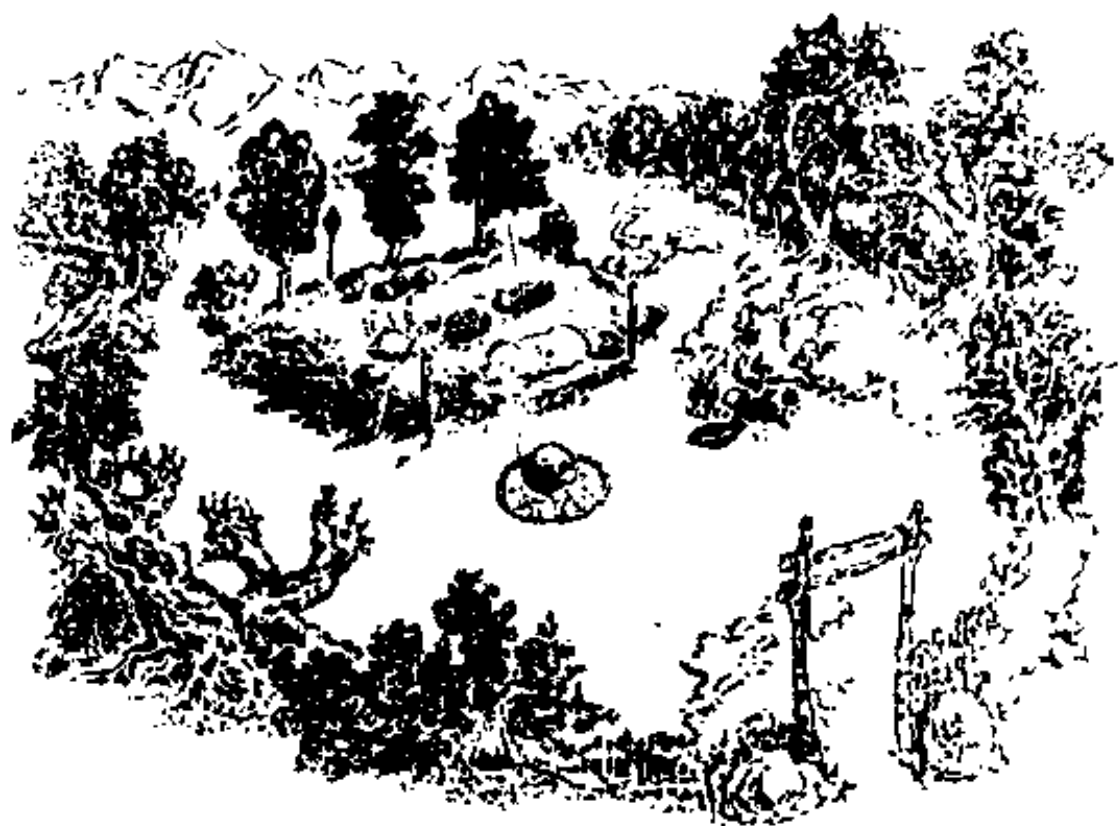


图 47 纳西族古祭天场

神灵

祭天所供的神包括天神、地神、人鬼。在纳西族的观念中，“天”和“地”最初结下良缘，然后才有人类。纳西族《创世纪》认为天神地神都是从神鸡恩余恩曼的蛋孵出来的，开天九兄弟，辟地是七姐妹。九兄弟与七姐妹互相婚配。后来洪水滔天，民族始祖从忍利恩到天上寻找配偶衬红褒白，重新繁衍后代。纳西族《祭天古歌·蒙增·查班绍》写道：

“查热丽恩若/翠红葆白命，在这年冬天的三个

月里/当俄旱还没有在天上发出雷鸣/就举行了第一次隆重的祭天大典/在这年春日的三个月里/趁树上的绿叶还不曾枯萎/就举行了第一次庄严的祭地仪式。”

天神、地神、人鬼一起祭祀，形成了纳西族丰富的祭天文化。

在祭坛上，以黄栗树二棵分居左右，象征天、地二神，中间栽一株柏树，代表人祖。这些神偶是从深山老林中砍伐来的。必须头北脚南地摆在清静的地方，祭祀时栽在祭坛上，祭毕则放在专门地点，不准乱动。此外还供奉鸟神。

祭品

祭品主要是神米、神猪、大香。祭天用的神米，必须挑选颗粒白净整齐的，装神米的竹簋，精致讲究，式样各别，世代相传。祭天用的神猪，一般为两头，一头是天猪，也叫大猪，一头是地猪，又称小猪。养神猪需用精饲料，入秋后要单喂催肥。祭天用的大香一般于盛夏树壮叶茂时开采香叶树枝，置于房顶或梁上。冬时取出净叶舂成粉末晒干，在祭天前几天专门搓制。^[4]凡此种种，特需洁净。

我懂得，应让一切的一切保持洁净/如果我们的祭物不洁不净/神祇的心头会感到难过/如果我们的食品不洁不净/神祇定会生我们的气。^[5]

祭仪

祭祀的过程十分复杂，分专祭与平时祭两种。平时祭祀在每天早晨或每月初一、十五烧松针、念祝词，天天如此，年

复一年。专祭有春祭、秋祭。

春季大祭从腊月十四日始，由纳西族的东巴^[6]率众男子赴祭坛去煮祭天酒，下午各户带几斤粮食去饲养天猪之家，围火而坐，祝颂天神。

除夕晚上家长着新装，点燃杜鹃火把，在室内除秽，点三炷香，在碓旁的小桌上量神米，并先长后幼，先男后女念名字，以小升量米，装入米簍内，量毕向三神报告，祈求五谷丰收人畜两旺。

正月初二各祭天群的男女按指定地点，在河里洗身除秽，然后在岸边煮茶炖肉，会餐、歌舞，互相祝福。

初三人们穿新装，祝新岁。早饭后按先长后幼、先男后女的顺序为家人搓制新香，插在墙上，拜天地神，午后要到河边洗神米及装神米的簍子。

初四男子打着火把到祭天外场，点起大火架起大锅煮神米，将半熟的神米献给神灵。此时除留一人守祭坛外，其他人均回家烧天香，饭后又集中于祭坛，绕土堆三周以示出秽，接着在东巴的率领下，以三棵神树为先导，进入内场栽神树，安神石，摆三坛米酒，主祭者点燃大香，每个人都点起小香，拜神完毕再回家。早饭后大家又来到养天猪的人家，分茶与酒，歌颂天神。然后由巫师东巴讲天神的由来。午后众人又去祭天场，举行数种宗教仪式，实际上是得子之家谢神，请乡亲吃酒，交换猪颈肉，由东巴讲述祖先的历史。

初五为祭祀高峰。早晨各户向天神敬神米，杀天猪，念东巴经，讲述纳西族的《创世纪》，即其先祖的来源及迁徙创业的艰苦历程。叙说天神跟人类的密切关系，只有祭天才能给人们带来福祉。纳西族古歌有这样的祭词：

“今年求年得年，求寿得寿/求儿养儿，求女育女/乞求财宝获得财宝/乞求五谷获得五谷/我们跨年有余粮剩米/我们活著能延年益寿。”

然后堆松枝烧掉猪毛，净洗开膛，再用木秤秤猪，将猪肝挂在天树上，肾挂在柏树上，用三口大锅煮头肉、颈肉、腹肉、腿、尾等，以猪血合米做灌肠。煮熟后，砍一半猪献给天神，砍一段猪尾献给地神，砍一块肋骨献给人皇，并在三神树前摆放颈肉、灌肠、米饭，由东巴念“献食经”，让神鸟分食供品。《祭天古歌》里写道：

“初五的这一天/我们没忘记捆绑和宰杀祭猪/
没有忘记把牺牲煮熟之前/先烧好九块肝片向天神
祭献/没有忘记向祭木洒上鲜血/没有忘记背来祭箩
与祭篮。”^[17]

初八为小祭。众人集中于养天猪之家，举行小规模祭天活动。

初九又去祭坛小祭，但仪式简单。

以上是中甸北地的祭天仪式，丽江县白沙祭天的时间还要长。如初十点香祭大神，初十一举行生祭和熟祭，初十四举行“清灶”。

秋天是在七月十四或十五进行。象征天神的树较小，供猪也小，还有一只鸡，一个鸡蛋，当天祭祀，当天结束。

第三节 彝族祭天

在云南、四川彝族地区还保留着古朴的祭天风俗。以云

南省姚安县左门乡彝族的祭天为例。左门乡大村的彝族祭天又称祭天节，在每年五月初三举行。

祭天是一件极为隆重的大事，因此他们极重视选择祭天的地点。该村分内外村。内村有两处祭祀，一为土主庙，二为水井，在彝族人民的信仰观念里，土主庙为社稷神所在地，水井为龙神所在地。外村也有土主庙、龙井二处祭祀场所。还应提到的是，在村外的山顶上有一处全村共用的山神祭祀场所，祭天就在此举行。

祭天要有严格的准备。首先要推举二户主持人，这二位主持人需德高望重。他们主要负责祭天所用的物品，主要是把羊一只、肥鸡一只、三清酒若干。祭礼所需之资，由各户摊派。主持者除负责物品外，还要主管杀牲、分食、清理祭坛、淘净井水。其次，主持人还要负责召集全村居民，让村民带着祭品来到祭坛，然后在一棵绿荫蓊郁的神树下点起熊熊的篝火，并砍三根水冬瓜木，削尖，钉在地上，做为锅庄，供驾锅之用。再次，主持人还要主持杀羊，把羊血放在盆内，同时要杀鸡祭神坛和山神树。人们虔诚恭敬地把鸡血供在香炉前，点燃香烛，恭敬地叩头，感谢天神保佑人寿年丰。

神坛为一圆形土堆，直径约2米，上面插塔古即松头，代表山神。象征山神的松头为三丫叉型，分别代表神的头部、手部等部位，松头的正面去皮，左右两则削去表皮，作为神耳。代表山神的松头必插在祭坛中央，取一点松枝放在神坛上，其前供有米、酒、羊血、茶碗等。

祭祀要有一定的顺序，其中包括：

叩拜。各户祭祀者来到祭坛后，要在神坛插三炷香、烧几张纸，叩三个头，做三个揖，祈求诸神保佑。

接天神。这项仪式由端公主持，还有一老者配合。他们

先砍一棵两米高的香樟木及若干香樟木棍，他们把树干去掉皮，以红黑二色几何花纹，象征神灵的衣服，上部削去两块树皮为神灵的耳朵。这棵树称“错古”，在人们的信仰里，这是天神的梯子，可以供天神上下。树上挂羊角。同时制作法器“麦多米多”，一种砍九根香樟木制做的小木桩，在其上削起树皮，做为神的耳朵，九根代表九重天，木片朝天为上听天，木片朝地为下听地。第二种为十二根，较上边的木桩短，代表十二个月，象征月月平安。最后把“错古”绑在神树上，上有红色的三角旗，“错古”前放置米、酒、羊血、茶各一碗，并置半口袋荞籽，点上火，表示对神灵的敬仰。全部摆好之后，杀一只鸡祭神，把鸡毛粘在香炉上，神山共八棵树，其中有五棵松树，三棵榉栗树。

端公祭礼。做好“塔古”、“错古”之后。端公开始诵经。他手持羊角号，分别向东、南、西、北方吹数声，每向一个方向吹，都要恭敬地叩三个头，最后向“错古”叩头。然后颂经，颂经必摇手铃。随着手铃哗哗的响声，念经人要讲述人间的疾苦，必请天神赐福于人间。念毕，以两片木片占卜，预测吉凶。接着端公用手击铜锣、诵经。此时主持者把煮熟的羊肝切成片，分给大家，认为吃羊肝可以吉利。

分户肉。在诵经的同时要煮一锅羊肉，这些肉要按户数，切成若干份，每户给一份，各户每人都要吃，吃了可以健康平安，逢凶化吉。

最后举行野餐。端公祭祀完毕，全村各户都要把自己带来的饭食拿出来，围在树下。人们根据自己分来的肉、酒，开始午餐。这时主持者公布账目，选举下届主持人，人们还举行各种娱乐活动，傍晚方散。

与满族、纳西族祭天一样，彝族祭天也不是单一地祭天

神，还包括祭土主庙、山神、庙神，水神等等。

山神：祭山神是在祭天的当天下午举行的。在彝族的民间信仰里，这是比较大的神灵。祭祀的方法与祭天相同。先供酒、米、羊血、鸡血，各户烧香叩拜。端公吹羊角号、手摇铜铃念经。山神有地方性，其职能局限于农牧丰收。

庙神：庙神是供于木板房中的诸神。绘图神像，自上而下，有四格神灵。

第一格供灶神、雷神及作法神。灶神执双斧，雷神头上有彩虹，其他神手捧犁铧尖、师刀、龙头等法具，这类神是主宰风调雨顺的神，基本属于六神范畴。

第二格有五位神，第一位为保护神，第二位为山神，第三位为天神，第四位本主，第五位亦为保护神。其中以第三位天神居大，他有六臂，上托日、月，中持师刀、法铃，下执大刀，朱唇黑脸，怒目圆睁，横骑于白牛之上，彝族认为他是最大的神。

第三格有四位神。第一位为账目神，其手持笔，桌上有帐本，第二、三位为火神，马面人身，第四位仍为账目神。

第四格有十二位神。上层有七位，皆为牛头马面状，下层绘有狩猎场面，有二人用网捕一鹿子，旁有猎犬协助，因此是猎神，彝族称之为“放牧大哥”，另外还绘有放牧的场面，有马、牛、鸡、猪，二牧人执鞭，当为牧神，彝族称为“牧羊小哥”。

水神：水神又称为龙神，主宰雨水。神像是石雕的，60公分高，一男一女，坐于石房中，前有香炉。当全村祭天神和土主庙后，也执香到水神庙，杀鸡献祭，由于水神供于水井旁，也祭水井，供品有米、酒、茶、血等，地上铺以松毛。

其他少数民族也保有不少祭天风俗：

白族信仰天神，但没有神偶，在秋祭时，要杀一头“黑花”、“白花”相间的公牛，事先由专人饲养，以肥壮为宜。祭天时，全村集中于广场，敲锣打鼓，到牛栏把牛迎出来，为牛披红挂绿，由巫师念经，叙述人们杀牛是为了祭祀天神，祈求天神保佑，农业丰收。祭毕，把牛肉分为若干份，每户一份。

独龙族有剽牛祭天之举。时间一般在农历十一月或十二月。主持人把牛拴在广场的木桩上，由一名未婚男子用锋利的竹矛将牛剽倒，如果一下子剽倒，则视为非常吉祥。牛剽倒之后，由巫师亲手宰牛、祭天。其他人围成圈敲起响亮悦耳的铓锣，跳起欢乐的舞蹈。祭毕，每人可分得一份牛肉，据说牛肉是天神赐予的，食之可以赐福免灾。有的村寨还用荞麦面做成各种人和动物的形象。然后在一竹竿上挂满布条，将做成的神偶和牛肉供奉给天神。

蒙古族祭天礼仪由来已久。《元史》卷71载：

每岁驾幸上都，以六月二十四日祭天。谓之“洒马奶子”，用马一、羯羊八、绸缎练绢各九疋，以白羊毛缠若穗者九，貂鼠皮三，命蒙古巫覡及蒙古人，汉人秀才、达官四贞，令其子再拜告天，又呼太祖成吉思汗御名而祝之，曰：“托天皇帝福荫，天天祭赛者。”

《元史》卷72所载更详：

“元代溯汉，代有拜天之礼，衣冠尚质，祭器尚纯，帝后亲王，宗戚助祭，其意幽深古远，报本反

始，出于自然，而非强为之也。”

蒙古族把祭天与祭成吉思汗联系起来，在蒙古族的心目中，成吉思汗的黄金家族与周天子一样是授命于天的。

在民间，祭敖包即祭祀各种神祇。“敖包”在蒙语中是石堆之意，其中主要是天神，蒙古族把祭天神与祭其他神联系在一起。人们“唯敖包是求。”其中包括：向天神求雨，向地神求草，求天神保佑风调雨顺，求地神保佑五谷丰登、牧畜兴旺，求人间神灵保佑国泰民安、岁岁太平。有的地区还保持过年祭天的习俗。如巴林右旗阿鲁科尔沁旗一带祭天时，人们穿上节日的盛装，先给佛像增点贵灯，烧香磕头后，围绕“腾格力敖包”的四周祭天，最后朝西南方向磕拜。老人们还要走进牛圈，看牛爬卧的姿态，如果是歪着脖子舒服而安静地躺着，便是好兆头，预示着新的一年风调雨顺。

达斡尔族祭天神。其天神无偶像。祭天时间在每年春节。每至春节，就在院里立一香案，焚香叩头，或借杀年猪祭祀，或专宰二岁牛祭祀。如遇特大自然灾害，还有用九头牛祭祀的大祭。宰牛时，在院中架一口大锅，锅旁设案，案侧竖立悬有一大把草的枪形长杆。二岁白牛至案前，由巫师念诵祝词后，即聚众宰牛剥皮。把牛的七窍四蹄近旁各割取的一小片肉及尾尖、胆、蹄等悬在杆上，把杆移立于大门之侧，把牛头骨悬于木架之上。其它肉煮于架锅，众人分食。祭天有这样的祭词：

“请父天聆取祷词/请母天解晓缘由/请位于上座的公主天/用您的聪耳静听探究……并非无因而祈保佑/也非无灾而酬祈求/为了恪守所许之愿/供

悠天宴飧用牲口……”^[6]

从人类学和宗教学的一般观点看来，每个民族的天神信仰都是其宗教信仰最古老的部分，因此我们不能仅从一个民族的礼仪习俗来探寻其中的信仰观念，只有通过不同区域、不同民族天神信仰习俗的比较，才能勾勒出天神信仰的全貌。

从不同民族、不同区域的祭天礼仪可以看出，祭天礼仪是极为隆重而古朴的，心情是虔诚热烈的，而供献牺牲与宗礼聚餐，是用节仪来支配食物的两宗主要形式。这里包含着深邃的宗教意义。原始人把食物看成天意的表现，“便等于与一切神祇分享这天意底嘉惠了。因此原始社会里面献祭底根本，乃在送礼的心理，送礼便是分享丰足的意思。”^[9]只有品尝了这天意赐给的食物，才能实现人们的祈愿，因此不同民族、不同区域在祭祀天神时都要杀牲，尽管其杀牲的方式有所不同，但都是人们完成祈愿的方式。

原始古朴的祭天礼仪没有固定划一的神偶（像佛教或基督教那样），没有高贵巨大的寺院庙堂，一般都在露天村外举行。但是却交织着敬仰与畏惧的气氛，在这里神秘的祭词、肃穆的气氛，都带上了特殊的感情色彩。从这种感情的渲泄中，人们获得了一种满足，得到了精神上的慰藉。正是在这种情感的整体流动中，恰恰表现了某种经济文化环境的人为摆脱自然与命运的羁绊所作的努力与抗争，在华夏民族的天神信仰中，天神是主神，但不是唯一的神，往往与地神同祭，具有鲜明的功利目的，即祈求农、牧业丰收之意。这点与古希腊、古罗马不同。在古希腊、古罗马的诸神中，有许多带有农事神、丰饶神的性质，在这些民族和地区中，定期的农事礼仪主要是对这些农事神的的祭典。而中国民间的农事礼仪

大都没有自然形态和人格化的农事神，而祭天与祭地结合起来具有鲜明的祈求农事丰收的含义。这就是那难以理解的仪式所显示出的本身价值和意义。这种把众神集中起来祭祀的风俗，一方面说明其脱胎于多神信仰的时间不长，也表明其中民俗信仰的相容性。

在祭天礼仪中，我们还可以追逐其历史演变的历程。最初的祭天是以氏族、部落为单位进行的，后来成为以村社、以家庭为单位的祭典。这显然是在王权的支配下才能达到的。因此晚期大规模祭天礼仪的出现，是文明时代的重要标志。

注 释：

[1] 《金史》卷 28

[2] 《金史》卷 28，31，10

[3] 《鹗冠子·世兵》

[4] 李近春《纳西族祭天》，载《民族学研究》三辑，民族出版社 1982 年版

[5][7] 云南省民间文学办公室编《祭天古歌》第 126 页，中国民间文艺出版社出版

[6] 即巫师

[8] 巴图宝音《达斡尔族民俗志》第 125 页，中央民族学院出版社 1991 年版

[9] [英] 马林诺夫斯基《巫术、科学、宗教与神话》第 27 页，中国民间文艺出版社 1986 年版

第七章

天灵观

在古老的民俗信仰中，天灵崇拜形成了居于一切崇拜的统率地位的至高信仰。古希腊和古罗马人认为田里的界石是神石，谁都不可挪动，他们发出这样的咒语：

“谁移动界石，谁就会受到上帝的惩罚，他的房子将消灭，他的种族将要根绝，他的土地将不再长出果实，让冰雹，锈病和酷暑毁灭他的收获，他的肢体将满布溃疡而腐烂。”^[1]

中国民间常说：“天打五雷轰”、“老天有眼”、“老天报应”、“老天爷赐给的”。一概离不开用“天灵”、“天意”、“天理”、“天证”、“天助”、“天佑”、“天机”、“天灾”、“天授”、“天命”、“天罚”来诠释。难道大地的灾害祸福都由苍天来主宰吗？难道冥冥苍天会给人间以予先的征兆吗？

“人类心灵自然而然地倾向于凭各种感官去在

外界事物中看到心灵本身，只有凭艰巨的努力，心灵才会凭反思来注视它自己。”^[2]

维柯的话既使我们看到关于天兆、天誓、天罚在文化心理中的映照，也揭示了一个重要的文化命题。

第一节 天 兆

民间的天灵信仰往往表现为对日月星辰、风雨雷电等所显示的“予兆”的信仰，人们往往把天上的征兆与人间种种事象紧密地联系在一起，天兆信仰是人们天灵观的重要组成部分。

天体兆

天兆信仰在古代女真族十分流行。金太祖完颜阿骨打在征战时常信天助。《金史·本纪太祖》载：

“九月，太祖进军宁江州，次寥晦城。……（伐辽）师次唐丘带幹甲之地；诸军禳射，介而立，有光如烈火，起于人足及戈矛之上，人以为兵祥。明日，次扎只水，光见如初。”

“庚子，进师，有火光正圆，自空而坠。上曰：‘此祥征，殆天助也。’酹白水而拜，将士莫不喜跃。”

萨满教是女真族全民信仰的基础，其天神信仰非常鲜明。

继女真后，满族沿袭了十二世纪初女真人原始宗教的信仰，对“上界”的天与“下界”的地都保留着浓厚的自然灵物崇拜的特点，努尔哈赤在统一女真诸部的过程中，经常观

天兆，

1611年“十月朔日，淑勒昆都仑汗出来祭天，后坐下了，在乌拉大城北边，出现了从东向西横贯天空的白蓝光线……。同年十二月，天的光线从乌拉方面，越过淑勒昆都仑住的南楼子南面，直到呼兰哈达。……汗遂击溃乌拉的布占泰汗三万兵，杀万人。……灭绝了在乌拉国几代相续称汗的统治，夺了大城。……那次天空出现光线，就是把乌拉国人带来的预兆。”^[3]

在1619年著名的萨尔浒战役之后，他曾致书朝鲜王说：“我是看天相行动。你朝鲜呈强，不看天指示的现象，那样抗拒天，就是父母庇护了你又有何益处呢？”^[4]在努尔哈赤心目中，天不仅是一个威严的主宰，而且还是活灵活现、有意志有情感的人格神。天喜善惩恶，明察一切。因此，每一次重大的战役，他都率大臣祷告于天，求天神的护佑，每一征战讨伐，他都观天光，看天相，明断进取成败。他认为：“天地法象，虽高远难穷，而理则贞而一也。故能使日月运行，风调雨顺，四时不违其序，化育万物，生生不已。”^[5]他认为天的运动是有规律的，人应该适应这个规律，这是其天神信仰的进化。

信仰萨满教的蒙古族也崇拜苍天，举凡大事，都要向天神请示。《蒙古秘史》第121节载，一位萨满向天神请示铁木真（即成吉思汗）可否与对手札木合分开，自立称王，这时“一头惨白色的乳牛来围绕着札木合，来撞札木合和他的座车，一只角触斜了，说：‘给我角’。又向札木合触去，扬着

土怒吼。又有一个无角的黄牛拉来一个大座车，从铁木真身后走来，吼着说：‘天神地祇都同意，使铁木真当国王，现在把他送来了’，这是天神亲自指给我看的。”萨满向天神请示的结果为吉兆。

在史书上，记载成吉思汗常常逢凶化吉，是因为得到天兆。如《蒙古秘史》记载，当成吉思汗被泰亦兀惕人追赶逃入帖儿捏·温都儿山里时，第一次要下山时，马鞍忽然翻掉下来，但系鞍的肚带仍旧紧扣着，他认为这是天兆。第二次要下山时，林口落下一块大如帐房的白石头阻塞了通道，他又认为这是天兆。两次天兆都阻止他免受敌人之害。表明天对他的护佑。

天灵信仰，天兆观念是远古时人们处于生产力极其落后，不能掌握自己的命运时候的产物。在步入文明时代以后，推动历史前进的弄潮儿——完颜阿骨打、成吉思汗、努尔哈赤对天兆抑或“崇信”，抑或“利用”，在此无需争论。使他们追恋不舍的天灵观却成为他们智慧灵光爆破的契机。当然这种主观精神的感知是唯心主义的，但是它在用潜意识集体的心灵，来补偿文明时代的裂痕，推进文明时代的进程。

日月兆

日月为天象之一。能给人以预兆。《左传·成公十六年》记载了这样一个故事：“晋楚战鄢下陵，晋铸吕梦射月，中之，退入于泥”。占梦者把日月转释为晋国和楚国，因此梦中射月，中之，即预兆射中了楚王。这是日月预兆的表征。

很多民族都认为太阳出为吉兆，太阳落为凶兆。景颇族认为梦太阳落牙齿掉，瑶族认为梦太阳落父母有灾。据《中华全国风俗志》载，近代河北宁津一带有接太阳的风俗：

“每年六月十八日晚，各村寺庙中，锣鼓喧天，颇为热闹，村庄老年妇人，集成一会，于是晚住在庙中，念经诵出来始止。若值天晴，清晨放出阳光，大家欢喜，倘是天阴，便示不吉，异常懊丧也。”

人们认为，太阳出来意味着吉祥，以至近代尚延续此俗。

月亮也对人间施有征兆。《太平御览》八百七十二卷引《京房易飞候》曰：“月黄多辉日昭明”为吉祥之兆。古代蒙古族也认为圆月为吉祥：“当天空出现新月或圆月时，他们便着手去做他们愿意做的任何新的事情。……并向它下跪祈祷。”^[6]他们还认为，人死不吉，见死者的人不准“进入任何首领或皇帝的斡耳朵”（宫），“直至新月出现为止。”^[7]蒙古族以中秋夜月为兴兵的征兆。《心史·大义略叙》：“秋出兵，春休兵，岁岁验中秋夜月明为利，即兴兵；若中秋夜风雨晦冥为不利，即不兴兵。”古代的游牧民族都有此俗。《史记·匈奴传》载：“举事而候星月，月盛壮则攻战，月亏则退兵。”《隋书·突厥传》：“候月将满，辄为寇抄。”

日蚀、月蚀是人类普遍认为的凶兆。《汉书·京房传》载：“今陛下即位以来，日月失明，晨辰逆行。山崩泉涌，地震石陨，……《春秋》所记灾异尽备，陛下视今治邪、乱邪。”日蚀月蚀予兆着国运的衰亡。故《风俗通义》有“日有蚀之，天子不举乐”之俗。

民间又认为日、月蚀谓天狗吞食之故，全蚀复明，谓嚼了出来，俗以为不吉，兆欠年；偏食后又复明，谓吃不完又吐了出来，吉，兆丰年。华北近代《榆社县志》叙：

“届时，阴阳官报日初亏，文武官俱素服行三跪

九叩首礼；执事奉鼓，稟击鼓；知县击鼓三声，众鼓齐鸣，三班执事人役在月台下疾转三次，高声吆喝，以助阳气，阴阳官报食甚，行礼如初，阴阳官报复圆，易朝服，行礼如初。礼毕，月食同。”

少数民族地区亦如此。西南珞巴族认为日蚀出现时是太阳被达目乌佑吃掉，人就会死，死前要被乌佑挖去眼睛，故一旦出现日蚀，所有的人都齐集村外，野外的人也需站立原地，面向太阳，敲击铜鼓铜钹，竹木棍棒，呼喊痛哭，用箭把捆扎的燃烧物射上天空，向天空抛掷活狗和猴头骨，巫师高声向达目乌佑祈祷，以求其不吃掉太阳，一直到太阳复原时，人们方能回村。

在发生日蚀或月蚀时，蒙古族主动回避这一凶兆：

“在日蚀或月蚀将发生时，所有的人们都贮藏食物，以便届时不需走出家门。在日蚀或月蚀的时间里，他们打鼓并吹打乐器，使之发出巨大的嘈杂声和噪音。当日蚀或月蚀过去时，他们就把时间花在吃喝上，并举行盛大宴会。”^[8]

认为灾难已过，大加庆贺。

雷兆

民间认为雷鸣电闪是凶兆。居于今贵州三都地区的水族就有夏历正月间听雷鸣后禁耕做的习俗。民间认为如果动土，年内庄稼将会枯黄或出现虫灾。有的地区听第一次打雷忌劳动生产九天，第二次忌七天，依次推至播种时止，非常严格。河南一带认为九月打雷是来年大旱的征兆，有“九月雷公发，

春旱一百八”的说法。广西一带有秋季打雷是收成减半的征兆，有“雷打秋，晚禾折半收”的谚语。雷也与其它生产有关。古代汉族在生产上有“雷不作酱”之俗。东汉应劭《风俗通义·佚文》：“雷不作酱，俗说令人腹内雷声。”今人仍有沿袭，或谓雨不作酱。考其原因，是由于做酱需要阳光，雨天酱难发酵，易坏，故有此禁忌。

人们认为遭到雷击是不吉利的，是天的惩罚。《蒙鞑备录》：“其俗最敬天地，每事必称天，闻雷声则恐惧不敢行师，曰天叫也。”《译语》云：“虏称天为腾格里，极知敬畏，每闻雷声砢砢，辄走匿，瞑目屏息，若将击已。”“遭雷与火者尽弃其货畜而逃，必期年而后返。”^[9]如果蒙古包遭了雷击，就在包外“篱笆”上做“苏勒”，即用面制偶像，来驱魔避邪。

雷也会给人体带来凶兆。汉族民间忌十月雷。谚云：“十月雷，闫王不得闲。”“十月雷，人屍拌来推。”“十月雷，人死用耙推”的说法。鄂伦春族忌讳踩着雷击过的树木或从该树旁经过，认为会触犯雷神，招致发烧、心口难受等。

星兆·云兆·虹兆·雨兆·风兆

长期从事农业劳动的平民百姓认为星、云、虹、雨、风等自然现象都由神来主宰，这些神灵依据自己的意志和意识随心所欲地安排天象气候，这些变幻莫测的天体或给农业生产带来凶兆，或带来吉兆，所谓“天垂象，示吉凶。”《占经》云：“彗星东出，有寇兵、旱。”康熙《常熟县志》卷九云：“正月岁时活动八日为谷日，俗呼‘上八’，看昴宿去月几何，谓之‘参星过月’，西侧多旱，否则多水。”此为星占。而同节载，该地区元旦“侵晨占风云，风自东南来，岁大稔，东风次之，东北风又次之，西则欠，西北有红云气则稔，白、黑则欠。”江苏一带俗谚云：“岁朝东北风，五禾大熟丰，岁

朝西北风，大水害农功。”旧时农事生产还有“八方来风，只有巽风（东南风）才吉，其余皆凶”的说法。此为云占、风占。河南一带立夏忌无雨，俗谚：“立夏不下雨，犁耙高挂起”。意即立夏不雨兆凶年，立秋夜则忌雨。江苏忌处暑日不雨，谚曰：“处暑若还天不雨，纵然结实也无收。”此为雨占。《钦定四库全书·姑苏志》乃云：“立秋日忌雷鸣，秋后虹见为天收，”此为虹占。这反映了人们关心农业生产、关心衣食来源的正常心理。

人们认为星相是天意的显示：“四星聚为不吉，五德聚为吉”；“日值天德、天恩、月德诸星则谓之吉，遇天狱、天火、土瘟诸星则谓之不吉”；“太白（星）经天，昼见为灾妖”；“又以二十八宿日，指奎姜角亢牛鬼星诸日，谓行军必凶。”民间盛传彗星是灾荒、瘟疫、死亡、战争的予兆。亿万颗渺渺无垠的星河是井然有序的，与人世间的联系十分密切，不能乱了方寸，本来亮的暗了，本来暗的亮了，本来不动的动了，星河的移动、陨石的坠落，天下都要发生大变故。

在民间信仰里，虹为天意之征兆。屈原《天问》：“白蜺婴茀，胡为此堂？安得夫良药，不能固藏？”《淮南子·天文篇》：“虹霓者，天之忌也。”对此《后汉书·五行志》有释：

“灵帝光和元年六月黑气堕北宫温明殿，蔡邕曰：‘所谓天投蜺者也。’《易传》曰‘蜺之比，无德，以色亲也。’演孔图曰，天子外苦，兵威内夺，臣无忠，则天投蜺。变不空生，占不空言。”

把彩虹视为国家淫乱的征兆。原来，虹双出，雄为虹，雌为霓，又称白虹，视此为凶。《汉书·天文志》又称虹为“阴

阳之精”，而这种阴阳交接并非正常的天象，因而预兆婚姻错乱、国破家亡。《诗经·邶风》云：“蜺在东，莫之敢指，”至今华北一带还存在着如果用手指霓虹，就会手指长疮的禁忌。

梦天

天兆表现为人对天的直接感应，而梦天则是人对天象的间接感应。叶子奇《草木子》有：“梦之大端有二：想也因也。想以目见，因以类感。”弗洛伊德的精神分析论则认为，梦中大部分的经历为视象，虽然也混有感情、思想及其他种感觉，但总以视象为主要成分。种种天象反映在人的梦中，中国民间信仰认为天表示运气、命运，这种暗示往往通过梦境表现出来。《敦煌遗书·伯3908》中的《解梦书》谈到天、天帝、日、月、星、雪、霜、露、雷、雨等等的吉凶征兆。如“梦见日，所求者吉”、“梦见日月行，大赧。”“梦见上天者，大吉贵子。”“梦见天者，患祸消除。”又如“梦见日月没者，大凶。”“梦见流星者，宅不安。”“梦见天崩者，年大荒。”“梦见北斗，有忧。”“梦见天阴雨，身患”等等。梦是心灵的权威，中国人的许多用寻常逻辑不能破解的梦中出现的东西，正是远古时代祖先生活与畅想的环境的残留物。梦天是天人感应的具体体现，也是对神话虚拟的多维空间的演示与应用。

第二节 天 誓

天神信仰在中国民间信仰中是一个神秘的无形的文化场。在人们的意念中，它具有崇高的驾驭力、支配力和赏罚力。它能创造万物，也能了解人间的善恶是非，因此我国各民族都存在着对天发誓的习俗。天誓是人对天立下的誓言和

许诺，人对天发誓有两种情况。一种情况是遇到是非争执难分难解之时，向天发誓请天来明辨是非。另一种情况是并没有遇到争执纠纷，向天发誓表示对某种约定矢志不渝，永不反悔。

天誓的情况有几种。

直接对天或天体发誓

古代北方游牧民族匈奴以天为至上神，其称天为“撑犁”。他们认为“撑犁”主管一切，有绝对的权威。故他们有对天发誓的习俗。当呼韩邪单于与汉朝廷代表缔结盟约时，登高山，“共约血盟”，对天盟誓：“背约者，受天不祥，令其世世子孙尽如盟。”^[9]在古代柯尔克孜人的心目中，天神腾格里是高于一切的神。在史诗《玛纳斯》中勇士们出征打仗，常常得到天神的护佑，他们发誓时常说：“腾格里在上，谁背弃诺言，让腾格里惩罚他。”早期蒙古有盟誓之俗。《蒙古秘史》第179节曾披露了成吉思汗部下的誓言：

“你如果当了合罕/我在激战的时候/在前面冲杀/承蒙崇高青天的仁慈佑护/去歼灭仇敌的时候/掠得来漂亮的女子/抢得来顶好的骏马/奉献给国王你/在森木猎兽的时候/我们一定给你围赶到身旁/在山崖猎兽的时候/我们一定给你围赶到身边/在山涧猎兽的时候/给你围赶得大腿碰大腿/在旷野猎兽的时候/给你围赶得肚皮挨肚皮。”

在蒙古汗国这种誓约成了口头的具有强大的制约力量。如果违背了就要遭到“腾格里”的惩罚。《蒙古秘史》第108节说：

“虽然逢雨/但不失约/虽然遇雨/但不误期/我们不是用蒙古话这样发誓过吗?”

《秘史》第126节叙述当王罕得知成吉思汗即位时说:

“我儿铁木真做了合罕,很对。蒙古部众难道可以没有合罕吗?不要破坏了自己的誓约/不要破坏了自己的决定/有始有终/义气到底。”

他们对自己的誓言始终不渝,因为他们相信“长生天有灵”,会给人降临福庆或灾祸。明《夷俗记》载,蒙古人“最敬者笃实不欺,最喜者胆力出众,其最重者然诺,其最惮者盟誓,伪则不誓,一誓死不渝也。”

满族称天神为“阿布卡恩都里”,锡伯族称“阿布卡恩杜里。”1635年4月满洲与蒙古察哈尔额尔克孔古尔结盟者时,“对天叩头”,“对天立誓”。锡伯族则认为天在监听着人类的一切。其谚语说:“苍天有眼”、“天眼尖”、“天耳长”,起誓、打赌也要向西天磕叩。

云南景颇族过去看牛时,失主怀疑某人偷牛了,后者不认账,互相争执,两人只好到大树下宣誓,被怀疑的人说:“天神,您听着,天神,您看着,如果是我偷的牛,我就在大树下击死。”失主也对天神发誓说:“天神为证,如果我诬告了对方,愿天神赐我以死。”

对天起誓还包括诸种天体。黑龙江省兴安岭地区的鄂伦春族,十分崇拜太阳和月亮,在他们所供的神像中,有不少都绘有太阳和月亮的图案。过去,当人们之间发生是非争执,经调解仍不能解决时,双方当事者可共同对着太阳起誓,以

了却纷争。他们相信某人如果对着太阳不说实话，定会遭到惩罚。同时，如若有人遭受委屈，也可向太阳诉说冤情，请其保佑，并帮助弄清事实真相。^[10]剑川白族在解决疑难案件有时也采用对太阳发誓的方法。他们的发誓有这样的内容：“如果我偷了你的东西，我死，太阳落，我落；我没有偷你的东西，你死，太阳落，你落。”或说：“你若诬赖我，你断子绝孙。”

哈尼族某人丢了东西，怀疑对方，对方又不承认，只好请祭司主持，向天神之一——雷神发誓，方法是摆一桌子，失主与被怀疑者对坐，祭司在中间主持，桌上摆一碗水，被告以手沾水，擦一下前额，说：“如果我偷了人家东西，让雷击死，被大树打死了……”原告也以手沾水，擦一下前额，说：“我的车被××偷去了，如果我诬陷他，就让火烧死。”事毕，双方把碗中的水各饮一半。

广西龙胜各族自治县龙脊乡壮族对神发誓有自己的特点。它是由争执双方将自己的理由、誓词以及出生年、月、日各书写在一张纸上，实际上这是一份控告或反控告的状纸。但他不是去官府告状，而是向“天地神明、日月三光、二十四诸天、三界供油教主、三界圣帝、本境广福大王”等神灵处去告“阴状”，请他们差遣“雄兵猛将”前来捉拿被告或原告。同时，状纸上还充满了诅咒的语言，诸如让对方“上山蛇伤虎咬，下河浪打水推，天霹雳即遭瘟疫，火焚栋宇宅舍化灰”等等。^[11]

天誓实际是一种诅咒巫术，或称语言巫术。在万物有灵观念的支配下，人们认为语言具有某种魔力，向天发誓，天就具备了裁决的力量。咒语是初民的“上帝”。他们认为咒语可以支配自然、控制自然，可以做为明辨曲直的手段，可以

做为消除灾难的依赖，还可以具有沟通人、鬼、神关系的神奇力量。

杀牲誓天

古代蒙古族有杀牲祭天的习俗。据多桑《蒙古史》载，当成吉思汗在统一蒙古诸部的过程中节节取胜时：

“其他蒙古部落哈塔斤、撒勒只兄朶儿边弘吉剌诸部及塔塔儿之一部落，见铁木真又胜，皆不自安，乃聚而会盟口诸部长共举刀斫一马、一牛、一羊、一狗、一山羊。为誓曰：“天地听之，吾人誓以此诸牲之长之血为誓，如有背盟者，死与诸牲同。”^[12]

《蒙古秘史》第141节也有类似记载，十一个部族要拥立札木合为汗，一日“砍杀牡马、牝马，立誓结盟。”《史集》亦载，成吉思汗为统一蒙古族其它诸部，派人去麻痹王罕。王罕听信了“他将一些血灌到一只牛角里作为誓约。”^[13]以血灌入牛角里做为誓约，也是杀牲祭天的一种形式。

杀牲立誓的习俗在满族兴起时非常普遍。努尔哈赤本人对天崇信至诚。有一次，他行猎于野，见彩虹映天，认为是天示于人，跪下叩头便拜。凡是各部之间乱后休兵，共立盟好，皆对天发誓。在著名的萨尔浒大战进入尾声时，大贝勒代善与朝鲜都元帅姜宏立于1619年共同“指天为誓”。^[14]对天发誓有一定的仪式。如1597年，扈伦四部与建州和好，相互结亲，共立盟誓。杀黑牛、白马、削骨，设酒一杯，肉一碗、血、土各一碗。“歃血会盟”誓云：“若不结亲友好，似此屠牲之血，蹂踏之土，剮削之骨而死。”如果坚持盟誓之言，永敦和好，将“食此肉，饮此血，福寿永昌。”^[15]这里酒与肉是

饷天供物，至于土、血、骨则是对违约的警告，如某方破坏誓约，就要象这血一样出血，象这土一样被土埋葬，象这骨一样暴露而亡。砍白马是以其颜色象征天。

南方少数民族也有杀牲誓天的习俗。景泰《云南图经志书》卷5载，白族过去“笃信巫鬼，凡有争讼不告官，必杀鸡狗誓于神，以求平其曲直。”

贵州《铜仁府志》卷2载，“负屈莫白，诣神前发誓者，

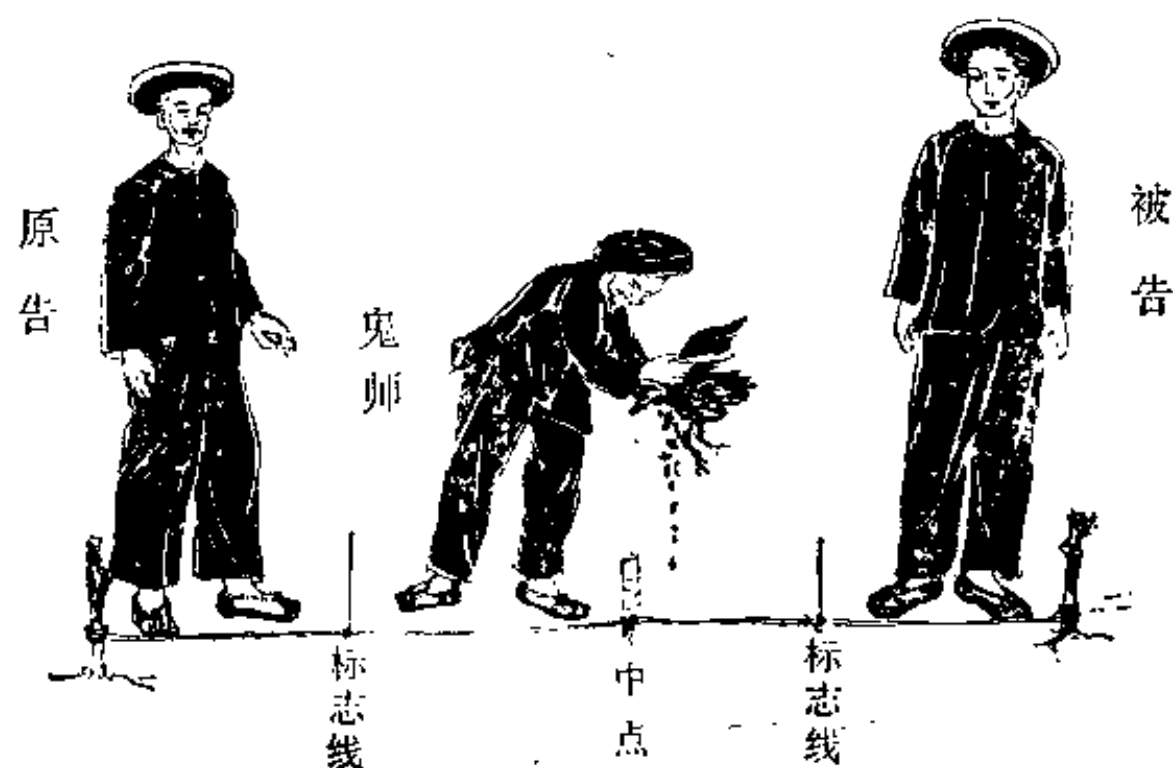


图 48 贵州榕江苗族砍鸡诅咒

曰：‘赌咒。’执雄鸡髻斩其颈者，曰‘砍鸡’，取经布地，赤身滚其上，呼冤求报者曰‘滚经’，以肩舆找神像至庙者门，晨夕奠酒求报者，曰：‘凭神’。贵州《独山县志》云：“市井有不白事，自明其心，求神监察，曰‘赌咒’。其争执不决，执雄鸡当彼门前，或神祠中，口称负者如之，随将鸡斩，曰‘砍鸡’。”（图 48）

杀牲盟誓的礼俗起源于原始社会，当部落与氏族、氏族与氏族结成联盟，共同反抗其他部落或氏族之时，为了互相取信，往往对天起誓。《后汉书·邓鹭传》注：“血祀谓祭庙杀牲取血以告神也。”《左传·僖公四年》记载，屈完及诸侯盟，于是诸侯之间的重大盟誓，盟誓仪式，通常以天地山川为对象设坛祭祀，并杀牲陈血、牛耳，然后各方代表对神灵起誓，并把誓辞写在玉帛或简牍上。1966年初，在山西侯马发现春秋晋国卿大夫举行盟誓仪式中的祭祀坑，埋有牛羊等牲并埋有玉帛和许多丹书写在玉石片上的盟誓文辞。

饮血酒誓天

饮血酒和洒血酒誓天，这种向天发誓的方法与杀牲誓天有共同之处，不同的是，杀牲后即将血液冲滴于酒内，由当事者饮服或抛洒。

胡朴安《中华全国风俗志·湖南》载苗族：

“遇有冤忿，必告庙誓神，刺猫血滴酒中，饮以盟心，谓之吃血。吃血后三日，必牺牲的酬愿，谓之悔罪做鬼。”

这种风俗在湖南苗族地区依然保留，遇有争端而不能辨别，就去拜“天王庙”，刺猫血于酒中，双方饮之。

汉族古籍有血盟之俗。商代甲骨文“血”作“𩇛”、“𩇛”中间的一点表示血，血盛杯中，自然是用来喝的。《韩非子·内储论下·六微》载：郑桓公欲袭郕国，袭前离间郕国君臣，假装与郕国贤臣能结成血盟，“此为（伪）设坛场郭门之外而埋之，‘𩇛’者，以血涂物也。《谷梁传·庄公二十七年》曰：齐桓公‘衣裳之会十有一，未有歃血之盟也，信

厚也。”所谓歃血，就是结盟的双方将血涂在嘴唇上，这当是饮血的遗俗，唇上有血，表示双方共饮过血。

杀牲天誓与饮血天誓都是原始人尚血观念的遗存。人们视血为生命，人们把血这种珍贵的圣物奉献给天神，祈求神祇为其公正裁决，祛危求安。

第三节 天 罚

在民间信仰里，天被描绘成一个掌握着人类命运的神，他洞悉一切，明辨一切，裁夺一切，可以驾驭人类、惩罚人类。天罚即天神对人间的一种惩罚。其中又分两种，一种是不示而罚，人们常常认为天神发怒，降灾于地。一种是有示而罚，即人间发生矛盾、纠纷，在难以断定是非曲直之时，向天神请求，给予公断。此种天罚，又称神判。

殷周宗教，既有“帝”或“天”的抽象神性概念，又有非常广泛的信仰活动，举凡天气的干旱，年岁的欠收，征战之失利，王身之倾危，都看做威严的天神的惩罚。对此记载比比皆是：

甘誓曰：有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用勅绝其命，予共行天之罚。

盘庚曰：鲜以不浮于天，是殷降大雪。……肆上帝将复我高祖之德。

微子曰：“天毒降灾荒殷邦，方兴沉酗于酒，乃罔畏畏”。

《周书·多方》：

尔罔不知，洪惟圉天之命，弗永寅念于祀。惟帝降格于夏，有夏诞厥逸，……厥圉帝之命，不克开于民之丽，乃大降罚，崇乱有夏。……圉厥政，不集于享，天降时丧，有邦间之。乃惟尔商后王，逸厥逸，圉厥政，不蠲烝……惟我周王灵承于旅，克堪用德，惟典神天。

殷灭周兴，是天惩罚殷的结果。褻渎了天神，就会遭神罚。《史记·殷本纪》载：“帝武乙无道，为偶人，谓之天神，与人博，令人为行，天神不胜，乃僇辱之，为革囊盛血，叩而射之，命曰射天。”据记载武乙狩猎时雷击而死，这当然是侮辱天神的报应。在众多的殷王之中，《史记》独独详尽记载了此事，足见其天神信仰观念的绵延。

不示而罚的记载在少数民族的文献里亦有多处记载。例如《蒙古秘史》第143节云：

两方会战于阔亦田地方，双方往返冲杀大战，不亦鲁黑罕，忽都合别乞（别乞即萨满，作者注）二人有呼风唤雨的法术，反而自害了。他们的阵地泥泞难行，札木合等遂自己商议说：‘我们惹起了上天的恼怒。’军溃逃去。

著名的阔亦田战役，决定了成吉思汗胜利的命运，札木合把自己历史性的失败归之于上天的惩罚。

“天诛无道”、“天伐有罪”表明了“天人合一”。苍天崇拜——它们所共同凝聚成的“象”，必定是中国古人心灵的集

体意象，是民族心理的原型，这个中国传统文化的元象影响着几千年文明古国的心灵历程：《诗经》曰：“天保定尔，以莫不兴。”《楚辞》曰：“皇天无阿私兮，览民德焉错辅。”《胡笳十八拍》云：“谓天有眼兮何不见我独漂流/谓神有灵兮何事处我天南海北头？”民歌有：“天邪，我欲与君长相知。”人们在情绪达到高潮时才“呼天唤地”、“惊天动地”，到苍天那里去寻觅精神的超脱。“感天动地的窦娥冤”中六月降雪，大旱三年就是天罚的昭示。中国人集体的童年梦想已成为中国文学想象的枢机。

无示天罚无需向神请示。有示天罚则需要得到天神的指示，其中包括：

捞沸水

· 捞沸水是在请天神裁决时，还带有对无理一方进行惩罚的内容。其方法是在野外烧一锅开水，内置一物件：如一把斧、一枚铜钱或一块石头，巫师让争执的双方用手捞起，以在一定时间内烫伤手为天罚，以定是非。

在天神信仰的支配下，人们认为神判的结果不是人为的，而是“天意”的显现。明人杨慎《南诏野史》卷下云：

“有争者，告天，沸汤投物，以手提之，曲则糜烂，直则无恙。”

康熙《云南通志》卷 27 载彝族：

“畏官府无讼。有争者，告天。煮沸汤投物，以手提之，屈则糜烂，直则无恙。”

方亨咸《苗俗纪闻》载：

自沅州以西即苗民。……若小隙争论不已，则彼此期以日以地辩曲直。地必酌道里中，无偏近。届时，两寨之人及两家戚属以弓刀从左右列。中设一大镬，满贮水，于中置一斧，然以沸沸热不可执。两造各言是非，言尽至鸣金，声震林谷。金尽，彼此仰而呼天。移时，各以手入沸汤中取斧，得斧而手无恙者为直，焦烂者为曲。如直在左，则右者奔，奔不脱者则群执而杀之。虽死数人者不救校，死者家亦不敢问怨主偿，云：天所命也。曲者复备多牛马以请成，右直亦然。

捞油锅

捞油锅与捞油水的性质相同，但更为严酷。古文献记载甚多，仅举两例。康熙《云南通志》卷27载：

武安定彝族“畏官府，无论，有争者，告天，煮沸汤投物，以手捉之，曲则糜烂，直则无恙。”

清人陆次云《峒溪纤志》载：

蛮僚有事，争辩不明，则对神祠热油鼎，谓理直者探入鼎中，其物无恙。愚人不胜愤激，信以为然，往往焦溃其肤，莫能明白其意旨。此习，土著之民亦皆沿之，小抱微冤，动以捞油为脱。”

民国《马关县志》卷2载：

“发生失盗事件，犯嫌疑者不肯自承，亦不能指何人，乃请术人行捞油锅以判断之。其法于露天置油锅，术人以细柴烧于锅底，且烧且咒。当锅热而未沸之时，以清酒一碗加入，冷热相激，油酒不容遽起泡沸。旁观者见此形势，皆谓油以腾沸。其实油既未沸，更加冷酒，其热已经低降，且不再加柴，尤可保险。斯时，投铜钱一枚于锅中，术人先将此钱捞出，以示其法之神，复将钱投油，使嫌者以次捞之，宣言：妇人无恙坏人烂，各人做事自己明白。亦有真盗畏而服罪者，亦有余烬未灭，热度渐增后捞伤手好人被诬。以神决狱，其弊愈深矣。”

这种天罚的形式在贵州苗族、侗族、布依族，云南的怒族、傈僳族，广西壮族、毛难族、瑶族都有或多或少的保留。

捧炽石

捧炽石也是一种古朴的神判方法。四川凉山彝族遇到纠纷时，双方都到山上，请祭司——毕摩主持裁夺。毕摩先烧一堆石头，当石头烧到炽热的程度的时候，令双方向天神发誓，说：“谁无理，就被石头烫坏，谁有理，石头就烫不了谁。”接着双方都伸直手掌，毕摩把炽热的石头分别放在双方的手掌上，几分钟后双方同时把石头丢掉，验证谁的手被烧坏了，以定是非。

怒族进行神判的方法是拔石桩。在巫师的主持下，在野外埋一根石桩，周围堆柴，点火焚烧，当石桩烧热之后，被告者需向天神发誓。接着双手拔起石桩，丢在一旁，如事后

手掌无伤，则谓清白。如被烫破，则被认为有罪，给予处罚，如果被告是女人，要用七背柴，男子则要用九背柴。

以动物惩罚

崇信天神的人们认为有的动物能代天决断是非曲直。传说中的豸就是一种这样的神兽。王充《论衡·是应》云：

“触臄者，一角之羊也，性知有罪，皋陶治狱，其罪疑者，令羊触之。无罪则不触。斯盖天生一角圣兽，助狱为验。

豸为天神派到人间的动物法官，能分辨是非，众所周知，人最初不是按照自己的样子创造神，而是按照动物的样子创造神。在原始社会里，人们在幻想中使自己对象化，这种幻想的对象化是以兽化自己的形式表现出来的。

在天罚的过程中，天神亦可以某种动物为媒介，对人间是非做出公正的裁决。屈大均《广东新语》卷六云：

“广有三界神者，人有争斗，多向三界神乞蛇以决曲直，蛇所向作咬人势则曲，背则直。或以香花钱米迎蛇至家，囊蛇而探之，曲则蛇咬其指，直则已。”

蛇是三界神派下来的神物，所谓三界神，实指三官神，即天官、地官、水官，分别主宰三界事物，用蛇神判，也为天罚之一。

云南景颇族遇到纠纷，则由村寨头人主持，首先召集全村的男子聚集，然后让是非双方各从田里捉一个田螺，各自

的田螺上标上记号，接着把田螺放在碗中，让二田螺相斗，如果某方的田螺败北，则为曲，否则则为直。如果被告受诬陷，原告则必须作出赔偿，一般要给一头牛，号称“洗脸牛”。

据夏之乾、宋兆麟、邓敏文等学者考察，近代不少民族都有类似风俗，壮族有杀狗诅咒，贵州苗族的剃鸡神判，辽宁满族的蒸猫神判等同属于这种形式。

天狗下界

天狗，又名天狼。《山海经·西山经》云：

阴山有兽，其形似狸，白首，其音如榴榴，名曰“天狗”。

民间信仰对天狗的说法甚多。有的认为是财神，有的认为可以避邪，有的则认为是“日中凶神”，惩处人间恶事，也会危及婴儿，此为天罚之一。道教有张仙射天狗之说。《陔余丛考》卷35云：“是蜀中本有是仙。今所画张弓挟弹。”在民间传说里，张仙可以射中天狼，保护婴儿。（图49）

坐天狱

坐天狱也叫蹲寺庙，指的是两者间发生纠纷，难于辨别事实真相时，由原告、被告双方约定时间，同证明人一起共同去寺庙内住宿。此间，若是当事之任何一方犯病，由表明是神对他的惩罚，应判定其有过；反之则表明其为理直。^[16]明周达观《真腊风土记·争讼》类云：

两家争讼，莫辨曲直。国宫之对岸有石塔十二座，令二人各坐一塔中。其外，两家自以亲属互相提防，或坐一二日，或坐三四日。其无理者，必获



图 49 天狗之神

症候出，或身上生疮疖，或咳嗽发热之类。有理者略无纤事。以此剖判曲直。谓之“天狱。”

天狱，亦意味着天神的审判和惩罚。

产生如此野蛮、如此伪善的神判的时代已经离我们遥远又遥远了。

神判只能产生在史前社会的末期。《淮南子·纪论》有云：“神农无制令而民从”，指的是在私有制产生之前人间的和谐。私有观念产生以后，贪欲、偷盗、掠夺、战争叠连纷起，正如《管子·君臣》篇所云：“智者诈愚，强者凌弱。”因此学者认为天罚萌发于氏族社会晚期，一直延续至文明社会初期。某些落后地区一直延至近代。

用现代观点审视，天罚如此简单如此愚昧，但是从文化心理学的角度观察，我们却能透视出文化源流的深层的“纹

花”。第一层是外在纹花。简单的含有巫术性质的天罚仪式，具有神圣的审判意义。在是非曲直面前，人们需要明辨，需要公正，从某种程度上说，这种简单的形式代替了“法”，表明了公正。现在人看来的巫术迷信却闪烁出前人的智慧的灵光。第二层是内在的纹花，侗族的“闷”、瑶族的“大神”、独龙族的“格蒙”，其他民族的太阳神、雷神、日神、月神都是天神的性质，他们都是裁夺是非的智者。在这里关键是“相信”，没有相信，天神就不存在了。在原始宗教中所表现出来的原始人类的智力所具有的更多的不是一种现代意义的逻辑观念，而是一种想象或“生活”，在崇信的驱使下，他们无需什么证明就那么深信，有一种基本的不可磨灭的生命一体化沟通了多种多样的形形色色的个别生命形式。如此看来，不可思议的天罚就变为可以理解的了。

注 释：

[1] 拉法格《思想起源论》第 92 页，上海三联出版社 1978 年版

[2] 维柯《新科学》第 108 页，朱光潜译，人民文学出版社 1987 年版

[3] [4] 《满文老档太祖朝》第 1 卷，第 40 卷，转引自乌丙安《论满族兴起时期的天灵观》，载《满族研究》1987 年第 3 期

[5] 《清太祖高皇帝实录》第 10 卷第 73 页

[6] [7] [8] 道森《出使蒙古记》第 12、13、217 页，中国社会科学出版社 1983 年版

[9] 《汉书·匈奴传下》

-
- [10] 内蒙、东北少数民族调查组《鄂伦春族情况》第 51 页，全国人民代表大会民族委员会办公室 1957 年编印
- [11] [16] 夏之乾《神判》第 25、73 页，上海三联书店 1990 年版
- [12] 多桑《蒙古史》上册第 48 页，中华书局 1965 年版
- [13] [波斯] 拉施特主编《史集》第 1 卷第 1 分册第 315 页，余大钧等译，商务印书馆 1985 年版
- [14] 《柵中日录》第 10 页《清初史料丛刊第八、九种》
- [15] 《武录》卷 1 第 12 页

第八章

天人合一

崇拜之心驱动着人们去描述头上的湛湛青天。无论是东方人还是西方人，在肆意的自然面前都要在人本身之外寻找支持和依赖，要探寻力量的源泉和精神的归宿。中国民间天神信仰的特点是什么？它与西方人类的神有什么区别？这需要我们从历史学和社会学的角度，去探讨其本体的特殊结构与特殊品性。

第一节 星与人

如果把伏羲氏看作中华民族始祖的象征，那么我们的祖先早在洪荒时代就探讨天地宇宙之谜了。到了春秋战国时代，除了对天圆地方的认识之外，对星宿的观察已经到了相当精密的程度。

1987年，在西安交通大学有西汉壁画墓出土，其主室顶部代表天空的除日月流云和飞翔在流云之间的各种姿态的仙鹤外，最引人注目的就是青莲色、白色和黑色三色勾绘的

两个大的同心圆圈。两个圆圈绘有星辰 80 余颗。除一颗为红色外，余皆乳白色。这就是我国古代的二十八宿。二十八宿是古人对环绕黄道和赤道附近一周天的二十八个恒星星座的总称。其由西向排列，顺序为：

东方七宿：角、亢、氏、房、心、尾、箕；

北方七宿：斗、牛、女、虚、危、室、壁；

西方七宿：奎、娄、胃、昂、毕、觜、参；

南方七宿：井、鬼、柳、星、张、翼、轸。

考古发现的西汉壁画墓不多，其中绘有天文图者更少。而且这张二十八宿星图每个星宿都配着一个人或动物，形象地说明和再现了这个星宿得名的意义。^[1]（图 50）

二十八宿构成的天幕背景，由于地球每天自转的相对运动，看起来就象每天东升西落，环行一周天，同时由于地球绕太阳公转，每天都在变换自己的位置，二十八宿构成的恒星天幕在一年看来也呈现为自东向西的缓缓运行，如此一年之中黄昏时刻的天象，每天有所不同。这是我国人民的智慧创造，也是星神崇拜的遗迹。在湖北随县战国初年曾侯乙墓出土的一个漆箱盖上，也绘有完整的二十八宿图，据学者考证，此创立不会迟于公元前 5 世纪。

民间信仰把二十八宿与四方与四象相配，《尚书正义》云：

四方皆有七宿，可成一形，东方成龙形，西方成虎形、皆南首而北尾；西方成鸟形，北方成龟形，皆西首而东尾。

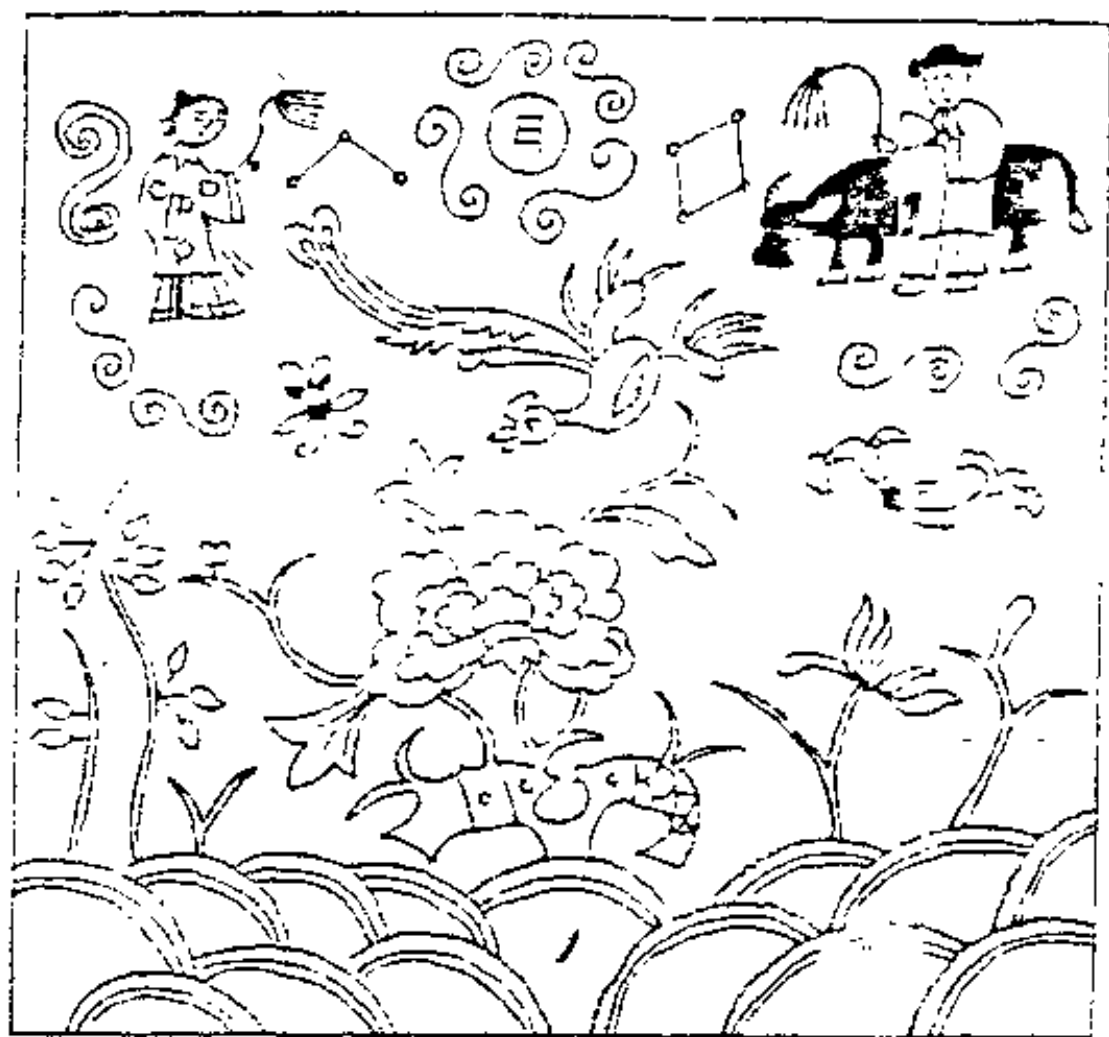


图 50 牛郎织女在天上

这正是把星宿神化的结果。

据古人观察，天幕上星光灿烂，但并非杂乱无章。有的星星的相对位置是不变的，有的星星有规律地运行。最引人注目的是五颗行星。先秦时代称为岁星、荧惑、填星、太白、辰星。汉代称为木星、火星、土星、金星、水星。《史记·天官书》说：

水、火、金、木、填星，此五星者，天之五佐。

古人把对日、月运行的观测与行星运行的观测与气象紧密地联系在一起，这里包融着丰富的文化意蕴。反映公元前23、24世纪的《尧典》记载说：

日中星鸟，以殷仲，日永星火，以正仲夏，宵中星虚，以殷仲秋，日短星昴，以正仲冬。

以鸟星、大火星、虚宿星、昴宿星在黄昏时正处于正南天，以此确定仲春、仲夏、仲秋，仲季节、气候的变化来定季节，而季节的转换又直接关乎农业的生产。如《鹖冠子·环流》称：

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。（图25，26）

以北斗所指方向确定春夏秋冬。有时也根据太阳所在之宿位来确定时令气候：“孟春之月，日在营室，昏参中、旦尾中。”有时根据月亮所在宿位来确定：“月离于毕，傴傴沲矣。”^[1] 华北地区的民谚说：

“初伏不见参，必定热死人。”

“逢庚必变，逢甲必晴。”

“北斗似勺，南斗似瓢，东斗似梯，西斗落地三尺”。

“星星稠，满街流。”（指大雨）

“星星展眼，下雨不远”。

大灌小，盛不了，小灌大，盛不下。（华北新河一带天河南端之西有上下二星，其大小时异。上星大必雨，下星大无雨。）

这都是根据星辰的位置观察天象的结果。据《史记·封禅书》记载，在战国时代的秦地，二十八宿同日月五星一起立庙受祭祀，参商还单独享受祭祀，祭祀之因在于通过星相观风雨，以期农业之收成。

古代人们认为，天上的星辰是有分野的，每个星宿都有自己的固定位置和运行转道，人们把天象与地域联系在一起。《史记·天官书》说：“天则有列宿，地则有州域。”以天上星辰的分野来对应划分地上的州国，古代人把其地域所观测的主要星宿做为其本族的族徽，人们视其为本民族的祭祀神和保护神。

晴朗的夜空中，群星闪烁，它们相互之间本来是无联系的，只是古代的人们为了观察方便，才用地上人们的社会组织和分野情况，虚拟州国、郡县，以物象之。

地下是天上的倒影，还是天上是地下的幻象；“人君法天以设官，顺天以统治。”人君的职务、等级、分工都要效法天上。天上的星座各有自己的位置和职司，地上的人君之国与之同类感应。《史记·天官书》云：“大角者，天王帝廷。”《正义》又云：“大角一星，在两摄提间，人君之象也。”人君之象的位置就是东方苍龙之首的位置。毕宿是司狩猎之星。《天官书》云：“毕曰罕车，为边兵，主戈猎。”在考古新发现的西汉壁画墓上，毕宿是绘一人奔跑着、手持八颗星连结起来的掩兔之器，正在追捕一只奔跑的兔子。奎宿是虚拟的天上的府库。《正义》云：“奎，天之府库，一曰天象，亦曰封

豕。”由于对星神的崇拜，天上的星际不仅是研究天文的对象，而且具有人文的价值。

古人常以日月五星的运行来予测国运的祸福安危。如《左传·襄公二十八年》记梓慎曰：

今兹宋郑其饥乎？岁在星纪，而淫于玄枵以有时菑（灾）。阴不堪阴。蛇乘龙。龙，宋郑之星也，宋郑必饥。

岁星的位置应在岁纪，但是已经走过了头，到了玄枵这个位置，恐怕要发生大的灾荒了。《淮南子·天文训》说：

荧惑常以十月入太微，受制而出；行列宿，司无道之国，为乱、为贼、为疾、为丧、为饥、为兵。

意思是荧惑运行超出常轨，就祸国殃民。

天上的天帝与地上的君王，天上的众星与地上的百姓是相对应的。《盐铁论·论灾》云：

列星于天，而人像其行，常星犹公卿也，众星犹万民也。

民间有“天上一颗星，地下一个人”之说。地上有一人降生，天上便有一颗星。天上有一颗星殒落，地上便有一人死亡。哈萨克人看到某人某事顺利，运气很好，便说：“他的星从右边升起来了。”若见到流星就祈祷说：“我的星还在高空中。”“保佑吧，造物主。”前所说的西汉墓壁画上有星宿图，

意即祈求灵魂升天。满族人在棺上也要贴上用纸剪的日月星辰。达斡尔人死后，棺上也要贴上用纸剪的日月星辰。祈望星守灵，通过夜星把魂魄接回九天神界。哈萨克族也认为天空中的星星与人类的活动有密切的关系，甚至认为每个人都有其决定命运和预卜前程的星宿，如果哪个人的星宿降低了，哪个人就会有灾祸，如果星宿起于其左边，那个人就会倒霉，如果其星宿殒落，那个人就会死亡。^[4]《辽史·太祖纪》记载，太祖崩逝时，“是夕火星陨于幄。”《三国演义》里写，诸葛亮谢世前被人扶出帐外，指着一颗色泽昏暗、摇摇欲坠的星说：“那就是我的星啊。”这正是天人感应的结果。（图 51，52）



图 51 南斗星君·东斗星君

因星神主宰着人间的吉祥祸福，所以民间有司命星神的形象。东汉《风俗通义·祀典》载：

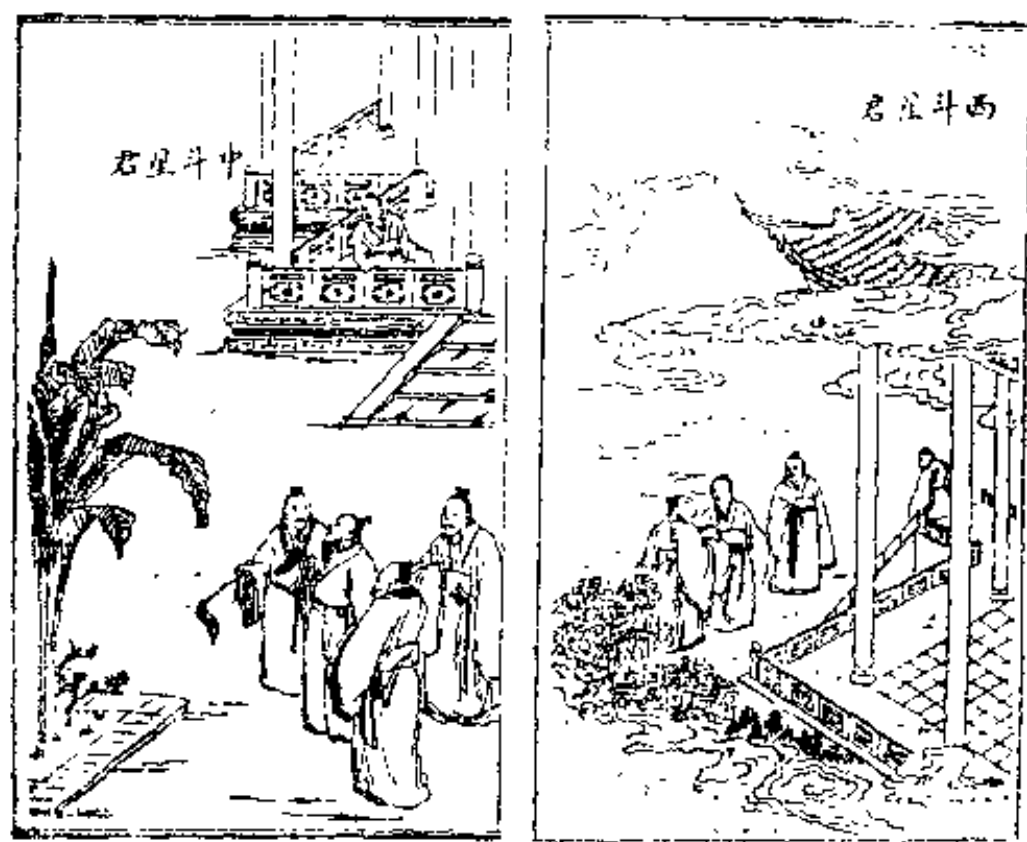


图 52 西斗星君·中斗星君

刻木长尺三寸为人像，行者担置筐中，居者别作小屋，齐地大尊重之，汝南余郡亦多有，皆祠以猪，率以春秋之月。

人们在渴望主宰自己的命运而又往往被命运所捉弄的时候，只能可怜地然而又是充满希望地寄托于司命之星神。（图 53）

民间信仰主要的星神有北极星、寿星、金星等。

北斗七星在星辰崇拜中占有极为重要的地位。《史记·封禅书》云：

“及秦并天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神可得而序也。雍有日、月、参、北斗之属，百有余庙。”

古人不仅很早就认识北斗星指引夜行方向，而且根据斗柄所指的方向来定时，发现了十二辰纪月法。在民间，北辰被视为光明之神、寿诞之神、丰收之神、命运之神。



图 53 当生本命星君

北方民族所信仰的萨满教对北斗的崇拜非常突出。鄂温克族认为，北斗七星能赐给人灵魂与寿延。鄂伦春人认为，北斗七星夜夜守护着人们的神灵，称之为“奥伦”神。老人们称之为长寿星，它护佑着人们健康长寿。锡伯族在每年农历八月十五日的萨满节上都要举行一次祭祀北斗七星的仪式和跳神活动。满族也祭北斗。据《吉林通志》载：“祭祀典礼满州最重，一祭星，二祭祖。”蒙古族还把增殖神和生育神的功能归于北斗，称为“七老翁星。”“七老翁星”的起源是：

九十九大天神的家族，
所有七十七大地母。

其祈祷文曰：

我以纯洁的祭祀奉献于被称为七老翁的星辰！

愿从即日起就开始祝福和拯救！

祝愿该家庭今年有看到婴儿之天伦乐！

愿赐恩在射箭中以拇指瞄准，我即奉献纯洁的祭祀！

愿恩赐用以拴狩猎品的精致马鞍带充满血液！

愿衣服下襟满是肥油，我即奉献纯洁的祭祀！^[3]

这首祈祷文的内容是祈祷多获猎物，它对研究蒙古族的原始文化具有极重要的价值。

寿星。寿星是指角、亢二宿，是二十八宿中东方苍龙中的头二宿，郭璞注释《尔雅·释天》曰：寿星“数起角亢，列宿之长，故曰寿。”认为其主寿。民间人格化的寿星为一前额突出、白须飘逸的老人。

民间又有“福禄寿”三星之说。民间认为木星给人以福。后以禄命指人生禄食贫贱运数。寿星即南极星，民间有剪纸、有塑像，谓其给人以荣华富贵与长寿。

金星。金星亦名长庚星、启明星，太白星。《诗经·小雅·大东》云：“东有启明，西有长庚。”《尔雅·释天》说：“明星谓之启明。”东晋郭璞注曰：“太白星也，晨见东方为启明，昏见东方为太白。”人格化的星神有为女人像，有为老神仙像。

广泛流传于民间的七夕“乞巧节”更是星神崇拜的遗留。《夏小正》：“七月，初昏，织女正向东。”宋陈元靓《岁时广

记》转引周处《风土记》云：“七月七日，其夜洒扫庭除，露施几筵设酒脯时果，散香粉于筵上、祈请河鼓（即牵牛）、织女。”并说，如见天空有奕奕白气或光耀五色，即为二星相会之征候，人们可乞寿、乞富、乞子。七夕为牛郎织女相会之日，妇女们所乞求的主要是生殖能力。

旧时北京的祭星又称“顺星”，每年夏历正月初八晚举行。民间在家中用红黄等色棉纸剪裁成小块，叠剪拧压成下有平座，中为长柱，上为齿状之灯花。灯花处蘸香油，于茶盘中点燃同时焚香叩头。北京白云观有顺星殿，此晚鸣钟鼓颂经，举行“祭星大典”。《春照采风志》载：

“顺星，初八日祭星，元宵上供，剪灯花纸拈成鸡爪样，蘸油置灯支碗中燃之。初供四十八盏，继之家下各人按值年之星盏数形式燃之，谓之顺星，然后再散置于门户并灶各处，谓之散灯花，或谓之散星，辟除不祥之意。”

《北平风俗类征》尤详述民间禁忌：“小儿遗溺者，参参见星叩首，曰：‘参儿辰儿，可怜溺床人儿。’见流火，则啐之，曰‘贼星。’夜不以小儿女衣，置星月下，曰：‘女怕花星照’，儿怕贼星照，这些风习，近代民间仍有沿习。”

第二节 从天神到人帝

当研究中国古史时，发现古史中夹杂着大量的神话传说，当探讨中国神话时，发现中国神话完全历史化了。以至于人们长期争论三皇五帝是人还是神，至今还未有定论。

秦汉时期，汉民族在华夏族基础上形成，民族融合的范围更广，但仍以黄帝为始祖。一般认为仰韶文化的主流是黄帝族的文化。据传说，神农氏时代完成以后，黄帝曾“剡木为舟，剡木为楫”、“断木为杵，掘地为臼”、“弦木为弧，剡木为矢。”^[6]另外，像传说黄帝时有陶制釜、甗，“黄帝有陶正”，黄帝时“史黄作图”，“黄帝考定星历”，“筑宫室”，“艺五谷”等传说，也在仰韶文化发掘物中得到证实。^[7]有关黄帝族与黄帝族的历史，成为中国民族历史的开端：

夏族的始祖是传说中治水的大禹，据《史记·夏本纪》载：“禹者，黄帝之玄孙而帝颛顼之孙也。”

商族的始祖是契，他的母亲简狄是帝喾的次妃，《史记·殷本纪》载：“帝喾高辛者，黄帝之曾孙也。”

周族始祖后稷的母亲姜嫄，《史记·周本纪》载：为帝喾元妃。

《史记·秦本纪》载，秦朝统治者的祖先则出于“帝颛顼之苗裔孙曰女脩。女脩织，玄鸟陨卵，女脩吞之，生子大业……”。

可知黄帝是中华民族始祖。尧、商、周的先民，都曾崇黄帝为祖先神。战国时期的五德终始说，以土、木、金、水、火为排列顺序，在其发展中形成了按五行配五色、五方与五帝相对应的体系，其主要对应如：

五行	木	火	土	金	水
五色	青	赤	黄	白	黑
五方	东	南	中	西	北
五帝	太皞	炎帝	黄帝	少皞	颛顼
五神	句芒	祝融	后土	蓐收	玄冥

司马迁的《史记》所记之黄帝因“有土德之瑞，故号曰黄帝”之说。黄帝为当之无愧的人皇。在没有文字记载的历史阶段以前，经历了漫长的传说阶段，这个阶段可以追溯到文明的起源。以至人们公认为公元前 2796 年是黄帝登基的“黄帝甲子年”。

而这位古代史上的第一位人皇，恰恰与天帝保持着极为密切的关系，或者说，其原型为天神。例如《韩非子·十过》载：

师旷曰……昔者黄帝合鬼神于泰山之上，驾象车而六蛟龙，毕方并辖，蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道，虎狼在前，鬼神在后，腾蛇附地，凤皇覆上，大仓鬼神作为清角。

黄帝是一位叱咤风云、能指挥风伯雨师、腾蛇蛟龙的天神。这位天神的原型即为雷神。《河通帝纪通》曰：“黄帝以雷精起。”《河图稽命征》曰：“附宝见大电光绕北斗权星，照耀郊野，感而生黄帝轩辕于青邱。”如果进一步考察，作为“北斗权星”下凡的黄帝与轩辕星的关系密切，如：“轩辕十七星在七星北，如龙之体，主雷雨之神……，此十四变，皆轩辕主之。”^{〔8〕}而最早见于《山海经·大荒东经》中有关黄帝的记载，黄帝是一位“人面鸟身、珥两黄蛇、践两黄蛇”半人半兽的形象。

前人已经证明，黄帝并不止于和青帝赤帝等比肩为五天帝之一尊，也并不止象后来的传说那样同尧舜等并列为五人帝之一员，它本是统管天庭的上帝。经过历史的推进和演变，成为中华民族的人文祖先。此时上帝是下帝的虚幻，下帝是

上帝的投影。

从天神到人祖的演变经过几千年，只能产生在私有制确立之后。私有制的确立，母权制向父权制过渡经过了残酷的斗争，虽然这一页重大的历史变革只在神话传说中显现出蛛丝马迹。父权制为确立和巩固自己的地位，就要神化自己，称自己为天神之子。不唯轩辕黄帝为华夏族的正宗始祖而名份极高，而且伏羲、炎帝、颛顼、尧、舜、禹、后稷这些在华夏文明史上贡献卓著的伟大的男性的出生都与天神有关：

华胥巨人之迹而生伏羲；
女登与陈龙接触而生炎帝；
庆都遇赤龙而生尧；
舜母见大虹而生舜；
修己吞神珠薏苡而生大禹；
简狄吞玄鸟卵而生契；
姜嫄履神人之迹而生后稷，
高阳母见摇光之屋，如虹贯日而生颛顼等等。

这些文化人祖或感天光而生，或其母干脆就是天帝之妃。这些神话固然是远古生殖观念的反映，反映出图腾崇拜的痕迹。但这绝不是最早产生的神话，这些神话的酿成和出现不会早于夏朝，说明父权制的统治是顺乎天而应乎人的，人祖从天神那里获得了强大的力量。

文明时代是神话趋于消失的时代，但是精神文化的消失与其产生一样，并不是朝夕之事，况且其间存在的继承、借鉴是显而易见的。在远古时代，人类大概没有什么征服意识，而是竭力去顺应并不遂人心愿的自然，此时天与地、人和物、

牝和牡、死和生，一切都难解难分，其状况是“民神杂糅”、“天地相去未远”。这种状态给三苗之首王蚩尤以“作乱”之机，且他迫胁苗民之共同叛乱。受害庶民，哀告上帝。于是黄帝和颛顼这两位上帝乃令“绝天地通”。这是一场极为重大的社会变革。这反映阶级分化的现象已经非常明显，天与地的隔绝，神与民的分离，表现社会已经有了明显的分化：“这样天与地的隔绝不通，神事与民事的分离实质上就是阶级关系的对立加深，而以“南正重”为首的“神事”机构和以“火正黎”为首的“民师”分管各项“民事”机构的出现，也就标志着国家权力和国家统治机构的萌芽。”^[9]神与人浑然一体，无彼无此的神话时代虽开始消失，自文明之始的夏代以至于商周时期仍然围裹着层层神话的纱幕，天帝仍然是驾驭人类的统治者，天界依旧是人们的精神乐园，沟通人与天神之间的物质的天梯虽然随着人类理念的加强而消失了，但人类制造的精神的天梯并没有立即消除，崇信天神、接受天神的护佑依旧是人类的精神归宿。正基于此，上帝之子应运而生了。天神降临人间，人祖凭籍天命，这种天人同构的观念一方面合乎统治阶级的需要，加强了统治阶级的权威和力量，另一方面也反映了民间的精神需求，“上帝之子”可以顺着精神的天梯下达到人类心灵深处，这正反映天神信仰观念的遗存。

帝王即神，这是古代神权政治的残留意识。不仅本为上帝的帝俊、帝喾、帝舜、太皞、颛顼、帝尧、黄帝成为古史传说中的众帝，就连本为金神刑神或牧神者的王亥、蓐收、启、太康也成为帝王或先祖，而本为岳身者的四岳、皋陶、伯夷、许由等则成为帝王的众臣或隐士，古代神权政治意识一直沿留下来，《礼记·名记》载，古代圣王商汤“臂四肘，是为神

翼”。周代帝王更认为自己是秉天命而降临的，《周书·召诰》说：

皇天上帝，改厥元子，兹大国殷之命。

意思是上帝改派他的长子，接受大殷国的权柄。《周书·梓材》又说：

皇天既付中国民越厥疆土于先王。

意思是上帝把百姓和疆土都交给我先王来统治了。《大盂鼎》、《诗·大雅·皇矣》、《尚书·康诰》也有类似记载。可知天子自天的抽象任命中诞生，周人不但不否定天或上帝的存在，而且利用上帝的权威性增加自己的权威性，以顺应天命来宣告自己统治地位的合理性，而不顾及“天命”的殷统治集团，就被“天将丧”的严厉惩罚所毁灭。

民间信仰崇拜天神，崇拜天神的结果就是把人间的帝王变成天神之子了。就象卡莱尔所说的“崇拜人胜过崇拜自然中的其他任何东西。”¹⁰天人合一，成了他们向往的美妙的境地。而历代皇帝就自命为秉天命而生的真命天子，他们打着天神的旗号，穿着这种久受崇敬的服装，演出世界历史的新场面。《史记·高祖本纪》载：

其先刘媪（刘邦母）尝息大陂，梦与神通，是时雷电晦冥，太公（刘邦父）往视，则其蛟龙于其上，已而有身（怀孕），遂产高祖。

这则图腾感生神话的遗绪，是出于统治集团冷静宣传的需要。

《蒙古秘史》第21节记载，成吉思汗所属民族的孛儿只斤氏的阿阑豁阿感天光而生子，这是将来做皇帝的征兆。

《金史·本纪》载，辽道宗时有五色云气屡出东方，大若斛圉仓之状，司天孔致和窃谓人口：“其下当生异人，建非常之事。天以象告，非人力所能为也。”咸雍四年戊申，七月一日太祖生。

在《满文老档》中记载，清太祖努尔哈赤常认为自己得到天的恩宠，以天了之孙自诩，他们还把天命神授的三仙女神话看做爱新觉罗氏的起源。

历代皇帝亦称为王。《春秋繁露》载：

古之造文者，三画而连其中，谓之王。三画者，天地与人也，而连其中者，通其道也。

从天神到人帝，从天神的神秘化到人帝的合理化。神权与王权密合无间，君王成为上帝的象征。

中国的传统观念认为，中国的天子不是通过神的生殖行为而诞生的，而是从上帝或神格化的天的感生和天的任命。天子与天的关系应为主动地应合，顺应天的意志。他既为上帝之子，又是群体中的人。他不是盲目地依赖于天命的垂顾，而应以自己的行动体现天的节律。西周提出以德配天。天指自然德指人自身。《尚书·多方》曰：“惟我周王灵承于旅，克堪用德，惟典神天。”又《祠尊》云：（唯）王恭德裕天，训我不敏。在此天子与天的关系形成互为动静，相辅相成。天体运动正常，意味人君有德人间正道，反之，天的种种异兆，

则意味人君无道，人间祸殃。在原始信仰时期，人创造了天神同时又受天神的指使和驾驭，但是在西周时期却发生了变化：崇天与敬德并重，对德的要求在淡化人们对至高神的敬崇，却表现了人们在与天对话中对世俗利益的追求。这种古老的东方式的天人感应的世界观在华夏大地上延续了数千年。

第三节 天人同构

在中国的民间信仰里，中国的天神并非是一个产生万物的实体性的概念，而是具有鲜明的功能特征的概念。《周易》云：

大乾乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形，大明终始，六位时成。

民间的天神观念既具有育化万物，主宰万物的自然属性，而又与现世保持着极为密切的关系，中国人心目中的天国，也绝非西方人类所创造的天国那样既可望而又可即，人们时时想逃脱此世而奔往彼世，中国百姓是实在的，所谓“为我所用”。他们是从实验功利目的体验“上帝”的存在的，对于脚踩黄土背朝天的平民百姓来说，祭天、祭日、祭月、祭星、祭寒暑、祭水旱全出于世俗的生存的需要。那遥远的美丽的天官、天庭，那驾驭一切凛凛威风的天神对于他们来说是神秘的，美好的，但又似乎离得太遥远了。

与西方不同，中国的民间天神信仰没有演变成完整的宗教理论体系。在著名的盘古神话里，天人互感、天人合体表

现得尤为鲜明：

昔盘古氏之死也，头为日月，脂膏为江海，毛发为草木，秦汉间俗说，盘古氏头为东岳，腹为中岳，左臂为南岳，右臂为北岳，足为西岳。先儒说：盘古氏泣为江河，气为风，声为雷，目瞳为电。……南海中盘古国，今人皆以盘古为姓。^[1]

从盘古神话可以看出什么？《说文》曰：

天，从一。大。而“大”即人，所以天为一“大人”。

在东方的民间信仰里，天性，人也。立天之道，以定人也。甚而至于把天地的意象投影到人的生命本体上。《黄帝内经·灵枢·邪客》说：

天有日月，人有两目。地有九州，人有九窍。天有风雨，人有喜怒。天有雷电，人有音律。天有四时，人有四肢。天有五音，人有五腑。天有六律，人有六腑。

天与人成为一种全息比拟。天为人提供了一个全方位的视角；

“夫天者，人之始也，父母者，人之本也，人穷而返本，故劳苦倦极，未尝不呼天也；疾病惨怛，未

尝不呼父母也。”^[12]

天人同构正是东方天神信仰的集体无意识的积淀。

民间原始的天神信仰做为一种文化方式，活跃在儒家文化的深层之中。《论语》多处提及天命，所谓君子有三畏，第一就是畏天命，君子的标准就是知天命，“不知命无以为君子。”他认为：

天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文，斯文也，天之未丧斯文也，匡人其如予何。^[13]

他相信“四时行焉，万物生焉”都由天神主宰，而知天命则是人对天的探索与认识。孔子的弟子子思做《中庸》，言曰：“至诚之道，可以前知。国家将兴，必有祲祥；国家将亡，必有妖孽。”这种以救世为目的思想与民间的天神信仰在思维方面保持着某种联系。

如果说，主张“达则兼济天下、穷则独善其身”的孔子强调了自然之天对人的行为的规范的话，那么“不知周之梦为蝴蝶与，蝴蝶之为周与”的庄子则反过来又以人之德去规定天：

物德以生而谓之德。^[14]

日新之谓盛德，生生之为易。^[15]

天地之大德曰生。^[16]

这里把人之德与天之生融合为一，强调了以生这个标准去衡量天、规定天，衡量天之德的标准则曰生，万物生长，繁

衍不已。这里所说的德已经由人意转为天意。人是万物之一，自然应合于天之道。

日月出矣，而燔火不息，其于光也，不亦难乎？
时雨降矣，而犹浸灌，其于泽也，不亦劳乎？^[7]

人在渴求与自然节律的合拍，合自然之理，顺自然之道。

在先秦的思想史上，荀子提出天人相分，他的“人定胜天”的思想显然给后世以很大的影响，但他的《天论》也提出“天情”、“天官”、“天君”、“天养”、“天政”，人之凶则因暗其天君、乱其天官、弃其天养、背其天情、以丧天功。人之吉则因“清其天君、正其天官、备其天养、顺其天政、养其天情，以全其天功。”力图摆脱信仰意识和崇拜观念束缚的荀子虽然强调“大写的人”字的地位，但在谈人的时候，前面又冠以“天”字，好象人的理智、情感又受天的约束，这样他自己又陷入了一个怪圈中，他的“天人相分”中也融有“天人合一”的因素。“天人合一”成为先秦哲人们构置的最美妙的诗境。人在以此岸思索彼岸，以现实推知天宇，以已知推知未知，因此中国的天神信仰不具备西方那样的强烈的思辨性，而具有实用理性的色彩。

如前所说，盘古所开辟的天地并不像在犹太基督教传统中的自虚无而生的“创造”，它意味着一个巫术性的“宇宙”，或萨满式的宇宙，更确切地说，盘古这位创世大神是中国人对自己本质的对象化。我们不能表象化地理解眼为日月，肢体为山岳的对应关系，而应理解为一种“天人感应”的思维模式和宇宙模式。由于人有男女，所以物有阴阳，时有冬夏。《周易·说卦传》把这种模式规划得更为详尽：

乾为天，为圆，为君，为父，为玉（纯阳不杂），为金（性质刚健），为寒，为冰（乾卦方位居西北、属秋冬之际，故寒而冰），为大赤（纯阳正色），为马（天健行）、为首（天高在上）……，坤为地，为母（万物资地而生），为釜（熟万物），为牛（载物）、为腹（含弘万物）……

卦，象也。中国的汉字还没有失去象征的作用。“象”这个词，就含有图画的意思。天与圆、与君与父的等同，地与方、与母、与釜的等同，表明了宏观与微观的对应同构关系，同时也表明，东方的天神并不象西方的天神那样充分的人格化：七情六欲，为所欲为。中国神话中的天神过早地历史化，与天人同构的思维不无关系。《周易》为卜卦之书，但又不仅仅是卜卦之书，“观象于天，取法于地”，“近取诸身，远取诸物”，这种类化意象是中国古代的象征和信仰体系的显著遗存。

“天人合一”在先秦已见雏型，而在汉代定型。

董仲舒提出了“天人合一”的观念：

以类合之，天人一也。^[18]

他认为人是天的缩影，天是人的扩大：

人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜暖，化天之寒暑；人之受命，化天之四时。人生有喜怒哀乐之答（反应），春夏秋冬之类

也。^[19]

董仲舒把天与人密合无垠地联系在一起，推动天人关系迈上了天人合一的境界。所谓“天人合一”，强调人应该顺应天，顺应天，则风调雨顺，五谷丰登；不顺应天，则灾难重重，祸国殃民。而天处于主宰万物的崇高地位：“天者，万物之祖，万物非天不生。”^[20]在这里天不是人格神的绝对主宰，因为寒暑变化、四时的运行有规律性的一面，但这里弹奏的主题是人对天的顺应，而生万物之天具有神秘的幻化的色彩。

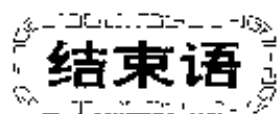
东方讲“天人合一”，西方讲“神人合一”，东方产生天地崇拜的真元是对生的执着，“在天地则气化流行，生生不息是谓道。”^[21]因此李泽厚谓此为“乐感文化”，西方产生天神崇拜是对神的向往，基督徒所以崇拜耶稣，是因为耶稣基督被迫牺牲自己的生命去赎“人类”的原罪，而被称为罪感文化。东方的崇拜的内驱力是为了今世人类的生存；西方崇拜的内驱力是为来世灵魂的超脱。东方的上帝在强大的宗法制度和强烈的血缘意识的笼罩之下，祖先人格代替了上帝的形象，因此上帝形象并不是那么生动，那么鲜明；而西方的上帝形象却是具体活脱的，闪烁着人文智慧的灵光，“天人合一”与“神人合一”分属于不同区域的文化传统，它们都是集体无意识的积淀，前者皈依了宗教，后者回到了人生。

注 释：

[1] 呼林青《西安交大西汉墓二十八星宿图与〈史记·天官书〉》，载《人文》1989年第2期

[2] 《吕氏春秋》

-
- [3] 《诗经·小雅》
- [4] 贾合甫·米尔扎汗《哈萨克族》第102页，纳比坚、穆哈穆德罕译，民族出版社1989年版
- [5] 〔意〕图齐、〔德〕海希西《西藏和蒙古的宗教》第465页，天津古籍出版社1989年版
- [6] 《易系辞传》
- [7] 范文澜《中国通史简编》第1册第86页
- [8] 《大象列星图》
- [9] 朱绍侯《中国古代史》第39-41页
- [19] 卡莱尔《论英雄与英雄崇拜》，张峰等译，上海三联出版社1988年版
- [11] 任昉《述异记》
- [12] 《史记·屈原贾生列传》
- [13] 《论语·子罕》
- [14] 《庄子·天地》
- [15] 《周易·系辞下》
- [16] 《周易·遯》
- [17] 《庄子·系辞下》
- [18] [19] [20] 董仲舒《顺命》
- [21] 戴震《孟子字义疏正》



结束语

天神信仰发端于史前社会，高潮于奴隶社会，绵延于封建社会。让我们揭去它荒诞与愚昧的面纱，认识它独特的理性意义与感情价值。

人类受自然的种种胁迫、种种束缚，而在天神信仰里升腾出一个新的世界，在这个世界里，活着的人与死去的人，过去的事与未来的事，天上的神灵与地下的鬼魅，希望、失望与祈愿，都带上了特殊的感情价值。在此人们实行了自我超越，在这里人们得到的不是“物”的满足，而主要是心理的满足、情感的释放。它不是为了假托而生的，相反它借助于假托，在仪式与信奉者之间建立起一种坚实的同构关系：有一种基本的不可磨灭的生命一体化沟通了多种多样形形色色的个别生命形式，并被历史作为一种文化形态保留下来。

中国的天神信仰不是象西方文化一样去寻找纯自在状态的自然之物来作为世界的本源，而是着眼于天人合一，天地生人。张光直先生说：

中国古代文明的一个可以说是令人最注目的特征，是从意识形态上说它是在一个整体性的宇宙形成论的框架里面创造出来的。

红山文化总面积为 50 平方公里的庙、坛、冢的三合一的规模类似北京的天坛、太庙、明陵，此为中国古代象征和信仰体系最显著的遗存。这个宇宙模式用天圆地方来表示，而甲骨文中的巫字（𠩺）的写法，正是掌握天圆地方的重要器物——规矩的基本工具。《孙子·势篇》云：

“故善出奇者，无穷如天地，不竭如江河。”

终而复始，日月是也。死而复生，四时是也。天地、日月、四时、昼夜、阴晴无不在循环交替，天人合一就包括了人对自然规律的能动的适应和遵循。《易传·文言》曰：

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其凶，先天而天弗违，后天而奉天时。

《吕氏春秋·序意》曰：

盖闻古之清世，是法天地。凡十二纪者，所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也。上揆之天，下验之地，中审之人，若此则是非可不可，无所遁矣。

其以天象规定着物候、农事、人事，构造了人间宇宙的

理想和谐的图画。因此中国百姓寻觅的不是西方的血淋淋的十字架，而是如李泽厚先生所指出的是乐感文化，是乐生。中国的兵、农、医、艺四大文化都存在于这种深层结构的信仰之中。《易经》包蕴的哲学思考与推出未知的创造性意义也可在古朴的遥远的天神信仰中找到其根源。因此天神信仰与哥德巴赫猜想一样并非是无稽的荒谬，恰恰相反，它积淀着一个民族深刻的心理体验，展示着一个民族初创的智慧，闪烁着中国文化深层结构的魅力。

源发于敬畏与崇拜时代的天神信仰在文化史上的地位不可低估。但是它之所以绵延于封建社会，则是落后的脆弱的生产力的反映。正是小农经济的脆弱性为天神信仰提供了生长流行的空间，它表现处于天灾人祸景况下的人们为摆脱自然与命运的羁绊所作的努力与抗争，虽然这种抗争是用一种乖谬的歪曲了的形式表达出来的，并且被证明是一种徒劳无益的努力与抗争。它给人们的慰藉是暂时的、虚幻的，却大大限制了人们的思维能力与科学的进取。待自然宗教随社会的演进而不再占主导地位之后，道教吸收了广泛流传的天神信仰，创造出一个以玉皇大帝为中心的庞大的神系，玉皇大帝成为民间崇拜的最高神祇，这当然与原始的天神信仰有别，但是又在一定程度上找到其遗存。

以“上帝”为中心的原始信仰至今已荡然无存，现代的科学已把火箭远远地送出了地球，最先进的射电技术已把人类的视线扩展到百亿光年的宇宙深处。天神信仰作为内在驱动的崇拜力量已经消亡，但是当人们在遇到重大事情或情绪激动的时候，“上帝保佑”，“老天爷保佑”之类的词汇则一吐而出，并以吁气畅吐为快。人们并非相信真有所谓“上帝”或“老天爷”的存在，而借此释放一下焦虑的情感。而

这种释放正是天神信仰情感价值的遗存。更勿庸说在某些僻远地区还保留着种种有关的习俗了。当然华夏子孙已经甩掉了不少迷信与愚昧。人们可以改造自然、适应自然，但绝不可以创造自然，人类现在正在为保持生态平衡而疾呼呐喊，不正是追求天与人的和谐么？一位希腊哲人说得好：只有存在的才能被思考。人与自然的关系是人类思考的中心，历史总是牵系着未来，那么亦真亦幻的天神信仰至今不是在华夏文明史上露出永恒的微笑吗？它不是与西方的天神信仰一样，在世界文化史上放出灼人的光彩吗？

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名= 中华民俗文丛 天神之谜

作者=

页数= 1 0 0 0

S S 号= 0

出版日期=

封面页	
书名页	
版权页	
前言页	
目录页	
《中华民俗文丛》总序&刘锡诚	
导言	
第一章	天神
	第一节 天与天神
	第二节 天神司职
	第三节 天神形象
第二章	天神与地神
	第一节 地与地神
	第二节 地母
	第三节 天公地母
第三章	日神·月神·星神
	第一节 日神与星神
	第二节 月神
	第三节 日与月
第四章	天神的家族
	第一节 雷公电母
	第二节 雨神与祈雨
	第三节 风云之神
第五章	通天
	第一节 天界与地界
	第二节 通天者
	第三节 天梯
第六章	祭天礼仪
	第一节 满族祭天
	第二节 纳西族祭天
	第三节 彝族祭天
第七章	天灵观
	第一节 天兆
	第二节 天誓
	第三节 天罚
第八章	天人合一
	第一节 星与人
	第二节 从天神到人帝
	第三节 天人同构
结束语	
附录页	