

中国神话研究

吴天明 著

中央编译出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国神话研究/吴天明著:

—北京:中央编译出版社,2002

ISBN 7-80109-636-3

I. 中…

II. 吴…

III. 神话—研究—中国

IV. B932.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 097811 号

中国神话研究

出版发行: 中央编译出版社

地 址: 北京西单西斜街 36 号(100032)

电 话: 66521270 66521152 (编辑部) 66171396 (发行部)

E m a i l: edit@cctpbook.com

网 址: <http://www.cctp.com.cn>

经 销: 全国新华书店

印 刷: 北京世界知识印刷厂

开 本: 880×1230 毫米 1/32

字 数: 280 千字

印 张: 12.25

版 次: 2003 年 1 月第 1 版第 1 次印刷

定 价: 21.80 元

目 录

第一章 导论	1
一、神话的定义	1
二、神话的起源	7
三、神话的求生主题	30
四、神话发展的一般规律	34
五、中国神话的若干特色	46
六、本书写作目的、所用资料和研究思路	55
七、初步的结论	58
第二章 创世神话	60
一、创世神话的演变概况	60
二、创造人类神话	65
三、兄妹通婚神话	81
四、开天辟地神话	91
五、创世神话的特征	102
六、初步的结论	111
第三章 复活神话	113
一、复活信仰与复活神话	113
二、魂归故里神话	123
三、重回母腹再生信仰	132
四、升天登仙神话	138
五、葬礼上的交媾	150
六、开路神	156
七、生命循环	161
八、初步的结论	166
第四章 爱神神话	168



一、原始爱神的神像	169
二、爱神源于先妣生殖器还是源于先妣	178
三、爱神演变的一般规律	193
四、爱神的神职由复杂到简单	201
五、“马郎妇现象”引起的文明冲突	205
六、初步的结论	216
第五章 太阳神话	218
一、太阳神话的起源	219
二、女皇·女鸟·女火神·女灶神	235
三、男皇·男鸟·男火神·男灶神	248
四、吞日生子与吊儿郎当	260
五、初步的结论	267
第六章 月亮神话	271
一、月神蛙神起源关乎两种长生	273
二、祭蛙求雨并非源于求月经	282
三、神秘的“七”	288
四、月神为什么没有男性化	298
五、华夏名称起源	302
六、初步的结论	311
第七章 门神神话	313
一、最早的门神	313
二、地下之门·人间之门·天堂之门	322
三、三代的门神	327
四、汉代以还门神文化的发展	338
五、少数民族的门神文化	346
六、初步的结论	350
第八章 龙凤感生神话	353
一、五帝感生神话	354



二、尧舜禹契弃益感生神话	366
三、初步的结论	385
第九章 生存竞争生殖竞争神话	389
一、贵壮贱弱、弃杀老弱、妻庶母寡嫂的若干资料	390
二、强者为王和杀君王妻王妃的若干资料	402
三、本章乃至全书的结语	410
后记	420

插图目录

图 1: 云南佤族裸人寨桩	94
图 2: 三皇	106
图 3: 伏羲女娲交尾图	154
图 4: 云南傣族驱鬼者	157
图 5: 女娲炼石	176
图 6: 陶塑裸女像	182
图 7: 二足金乌、三足金乌	219
图 8: 炎帝	249
图 9: 伏羲女娲手举日月图	255
图 10: 甘肃马家窑文化马家窑类型彩陶盆	275
图 11: 嫦娥奔月	276
图 12: 神荼郁垒	321
图 13: 钟馗出猎图	344
图 14: 伏羲	357
图 15: 轩辕国	359
图 16: 后羿射日	367
图 17: 凤凰	374

一、神话的定义

“神话”，顾名思义，就是关于神仙、神灵、神怪、神鬼、神人的故事，这些故事的主角往往是各种各样的神，故事的情节往往具有超现实的色彩。但生活常识告诉我们，世上从来就没有什么“神”，因此一般人认为，所谓“神话”，不过是变了形的人类的“远古史话”而已。这种见解有一定的道理。德国考古学家亨利·施里曼早在19世纪晚期就曾根据古希腊神话找到荷马史诗中所说的特洛伊城，此后他又在希腊南部找到了迈锡尼城堡。20世纪早期，英国学者亚瑟·伊文思又在希腊神话中神王宙斯的诞生地克里特岛上发掘到了米诺斯王宫的遗迹和大量的文物，包括使用象形文字的文物和两种线形文字的泥版文书，并在此基础上出版了四卷本的《克诺萨斯的米诺斯王宫》。与此相似的还有近几年参加我国“夏商周断代工程”的科学家们，他们根据“武王伐纣”神话资料中记载的十余项天象，确定了“武王伐纣”年份必须满足的七项天象条件，再根据考古学、天文学方法，推算出“武王伐纣”的日程表为：公元前1045年12月4日，武王的军队开始出发；次年1月3日，武王的军队渡过孟津；1月9日，牧野之战爆发，武王的军队决战取胜。此前梁启超先生也曾通过分析古代文献资料，推定常常被人想像为国际大战的“《左传》中有名之五大战泓、城濮、鞏、邲、鄢陵……皆一日而毕耳，其战线殆无过百里外者……仅得比今闽粤人两村之械斗”^①。荷马史诗、“武王伐纣”神话以及“《左传》中有名之五大战”，的确不是一般的“神话”，而是被神化了的“远古史话”，学者们可以将它们作为史料来加以研究。但是，“女娲补天”、“夸父逐日”、“精

^① 梁启超：《中国历史研究法》，华东师范大学出版社，1995年，第99页。

卫填海”、“刑天舞干戚”这类神话，我们可以像上述科学家那样去进行考证吗？我们可以找到“女娲补天”的地方和她补天时遗弃不用的石头吗？我们可以找到夸父所弃的手杖变成的桃（邓）林吗？有一些神话，比如人类在野蛮时代末期和文明时代早期的神话，有时可以当作人类的“远古史话”来用，但用这种办法来对待原始朴野的神话，就常常行不通了。可见把“神话”当作人类“远古史话”的看法，虽有一定的合理性，却并不能解释众多纷纭复杂的神话，特别是那些原始朴野的神话。

也有学者认为：“任何神话都是用想像和借助想像以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化；因而，随着这些自然力之实际上被支配，神话也就消失了。”^①这种见解也有相当的道理。“女娲补天”、“夸父逐日”、“精卫填海”即属于“借助想像以征服自然力，支配自然力”的神话，但“炎黄大战”神话、“武王伐纣”神话等用这一理论就无法解释了，荷马史诗也无法用这一理论来作解释。这类神话故事主要记载的是远古氏族战争的历史，虽然有“想像”，也有一些“征服自然力，支配自然力”的描写，但其核心内容仍然是氏族战争。大体说来，这一理论用来解释原始初民的那些神话，那些反映人与自然关系的神话，那些十分原始朴野的神话，还是可以的，但解释别的神话往往就比较困难了。

上述两种见解即“远古史话”说和“征服自然”说，都有明显的缺陷，所以袁珂先生研究中国神话时，引用高尔基的话来给“神话”下定义：“一般说来，神话乃是自然现象，对自然的斗争，以及社会生活在广大的艺术概括中的反映。”^②所谓“自然现象，对自然的斗争”，就是“征服自然”的意思；所谓“社会生活”，大概是指较晚的神

^① [德]马克思：《〈政治经济学批判〉导言》（摘自1857—1858年经济学手稿），见《马克思恩格斯选集》，第2卷上，人民出版社，1972年，第113页。

^② [苏]高尔基：《苏联的文学》，转引自袁珂：《中国古代神话》，中华书局，1960年，第13页。



话,如氏族战争神话、农神神话等,因此可能就是“远古史话”的意思。但是高尔基说这些神话都是所谓“广大的艺术概括”,却远没有“征服自然”理论的“想像”说来得准确。所谓“艺术概括”,是文明人的把戏,那些“创作”神话的野蛮人没想到也不会想到要去搞什么“艺术概括”,他们只是像今天的小儿一样,仅仅凭了一点点事实依据,便充分发挥自己的想像力、创造力,“创作”出那些光怪陆离的神话而已。

“神话”这个术语是个舶来品。希腊语中的“神话”(Mrthos),本意为寓言,但最近几十年各国学术界在使用这一术语时,一般指人类童年时代对天地宇宙、人类种族、万事万物来源的探讨,和对祖先伟大功业、重大历史事件的叙述。本书研究中国神话,即用的是这一概念。

神话往往多少有一定的事实依据。世界各民族都有洪水神话,这或许与远古雨水丰沛,初民又无坚固耐用的房屋,因此对洪水的感受特别强烈有关,甚至有可能与4万年前冰川时代结束,冰川融化,海平面回升,全球很多地方都曾长期遭遇风暴洪水的历史有关。远古很多氏族都有植物、动物,甚至矿物、天体生人之类的神话,这或许与原始初民崇拜这些自然物,认为这些自然物有比自己更了不得的神秘力量有关。总之,任何神话的产生都有一定的事实依据,不可能纯乎是原始初民的臆想。

神话最根本的特征是幻想,是创造。雨水再大,不可能有天破了个大窟窿,洪水直往下冲泻那么大,而我们中国先民却常常用这样的奇思异想描写洪水。如果洪水真有这么大,不要说远古先民,即使是科学如此发达的今天,我们人类也会一筹莫展。但远古先民却想象,女娲炼就五色彩石把破了的的天补了起来,结果治好了洪水。如此神奇美妙的幻想,如此伟大的创造,即使是几千年、几万年以后的我们这些子孙,也不能不发出由衷的惊叹。

神话往往具有超现实的特征。神话人物往往是超现实的,他

们的神像往往是超现实的，常常具有动物、植物、矿物、天体、天象、山川等自然物的特征。即使他们长得与人类一样，也常常具有变化为自然物的神奇能力，具有超人的神秘力量。神话故事往往也是超现实的，上天入地，移山填海，制服怪兽，长生不死，这些都是神话里头常有的故事。

神话与宗教密切相关。原始神话本来与原始宗教同时产生，二者的信仰和观念原本也是一致的。例如我们中国的原始夏民崇拜蛙神和月神，把它们都当作女神的象征，因为蛙冬眠夏出，初民便以为它具有死而复生的神力；因为蛙肚瘪肚圆，永无止息，初民便以为它具有死而复生的生殖神力。月神也一样，月圆月缺，很有规律，初民便以为它也具有死而复生的生命神力和繁殖神力，因此把它也作为女神的象征。这便是原始宗教，其所隐含的信仰便是：只要虔诚祈祷，就可以具有蛙神、月神的生命神力。讲述原始夏人转移蛙神、月神的神秘力量的那些故事，便是原始神话。二者的目的都是，祈求个体和氏族这二者长生不死。

宗教是有一定礼仪的，如崇拜蛙神、月神的原始先民要把蛙神、月神的两种长生不死的生命神力转移到自己和氏族身上来，他们一定要举行一定的宗教仪式，因为他们毕竟不是蛙和月，必须虔诚地祈祷才可能转移它们的神力。于是，他们会把自己装扮为蛙，模仿蛙神跳舞，向蛙神、月神奉献牺牲。当蛙神复活（夏出）时祭祀它，当蛙神升天（冬眠）时也要祭祀它；月神幽微时要祭祀它，月神满盈时也要祭祀它。月神如果天天祭祀，其势为烦，所以每七天祭一次，我们在第七章讨论月神神话时，会破译这一秘密。由于在月神幽微时祭月，后世便有“蟾蜍食月”、“天狗食月”等许多神话，并由此形成了许多民俗。由于每七天祭一次月神，后世便有汉武帝诞生于七夕，汉武帝与王母相会于七夕，白居易的《长恨歌》中便说唐明皇可与杨贵妃相会于七夕，民间传说中牛郎织女相会于七夕等许多的神话传说，并形成了“乞巧”和“七七斋丧”的风俗。这么

说来,神话与民俗也有十分密切的关系了。

任何神话都是以相信为前提的。如“嫦娥奔月”、“女娲补天”等神话故事,后世文明人常常认为是超现实的,是幻想;原始先民却常常认为,这些都是已经发生过的事情,只要虔诚祭祀,这些事情同样会发生在自己身上。当原始先民一代一代讲述这些故事时,他们认为这就是在向子孙讲述本氏族的历史,而并不认为只是在讲神话。当原始先民虔诚地祈祷神灵时,他们相信自己也会像祖先那样“奔月”长生,“补天”止雨。如果以狗为祖先的氏族打败了以羊为祖先的氏族,原始先民往往并不认为是自己抓住了战机,而认为是因为祖先的保佑;如果狗氏族反被羊氏族打败了,他们往往认为这是因为祭祀不够虔诚,或者没有完全听从祖先的忠告。

学术界一般认为,原始宗教神话产生于旧石器时代晚期(亦称中石器时代)。这些神话故事历经几万年一代一代传下来,成为后来形成的民族、国家的宝贵史料和文学艺术的渊薮,甚至成为科学技术的光辉起点,对后世的整个宗教文化都产生了极其重大而深远的影响。因此,研究神话对推动历史、哲学、宗教信仰、文学艺术、政治制度乃至科学技术的研究,都具有十分重要的意义。

最近几十年,我国学者对中国神话的研究取得了很大的成就,他们或利用神话资料考证具体的史实,或研究诸神的起源,或演绎神话故事以弥补中国神话向来无体系的缺憾,或通过比较神话学研究探讨各民族的精神文化特征。还有一些人类学家、民俗学家、文化史家、宗教史家、民间文学专家、诗经专家、楚辞专家在研究相关问题时,也大大促进了中国神话的研究工作。

本书研究中国神话,不考证具体的史实,不具体讨论一个个神灵的起源,不演绎中国神话故事,不作比较神话研究,也不用神话资料研究人类学、民俗学、文化学、宗教学、民间文学、诗经、楚辞等问题,而只想通过讨论几种影响特别重大的中国神话故事及相关资料,证明如下假说:人和神并非源于“劳动”,因为所有的动物都

要为生存而“劳动”，而只有人类才有神话。我们的祖先，因其生存本能有严重缺陷，为了活命，不得不作出比一般动物大得多的努力，并因此而发展出了求生幻想和“万物有灵”的信仰，原始的宗教神话、法术巫术即由此而产生，光辉灿烂的人类文明即由此而产生。而且我们认为，求生是全部神话的共同主题。简而言之，我们力图证明的假说是：人类超乎寻常的求生努力，不仅是神话产生的根本原因，而且是全部原始宗教神话的主题。

二、神话的起源

不管“神话”这个术语是什么时候有的，也不管它是否为舶来品，学者们怎么给它下定义，神话的存在都是客观事实。人是有历史感的动物，而远古先民是把神话当作信史一代一代传下来的。这种情况发展到一定的地步，就会有学者专家对神话进行研究。从现存文献资料来看，中国最晚从东周开始，欧洲最晚从古希腊开始，就有学者专家不断追问这样一类问题：上帝和诸神是从哪里来的？是从什么时候、什么地方来的？他们为什么要来到这个世界上？他们最初是个什么模样？这就是在讨论神话的起源问题了。

人是有历史感的动物，因此他们必须弄清楚历史的本来面目，并把他们认为真实的历史一代一代传给子孙。这在祭祀大典上有充分的表现。从古到今，祭祀神灵都是十分庄严的大典，在什么情况下祭祀什么神灵，用什么象征物或模拟物代表神灵，用什么祭品，具体用什么礼仪，这些都是不可以出差错的。《左传·成公十三年》：“国之大事，在祀与戎。”“戎”即战争，往往关系到氏族的生死存亡，但仍然摆在“祀”之后，因为如果祭祀得当，有诸神保佑，便可战胜强敌，否则就可能招致灭种灭族之祸，可见祭祀是何等重要。直到如今，婚礼，特别是葬礼、祭祀先祖之礼，都仍然是十分讲究并且有许多禁忌的宗教礼仪。这样的客观需要，会迫使一些学

者专家去研究上帝起源之类的问题。总之，一些学者专家，他们或出于宗教感情，或出于求知天性，或为了干求人主，或为了规范礼俗，都要不断研究诸神的起源这类问题。

就中国古代学者而论，除了像王充这类唯物论者从根本上否定上帝的存在，因此不可能研究神话起源问题外，一般学者探讨上帝起源，其路径大约有二：

一是从历代君王沿袭的正统宗教礼仪方面来考察，其结论往往是，诸神是本氏族、本部落、本民族、本国历史上为子民立过大功的远古祖先，也就是说，诸神是神人或者就是人，甚至是男人。

如《国语·鲁语上》记载，有一些海鸟息在鲁国东门外三天都不走，臧文仲认为它们是鲁国先祖神灵的象征物，便让国人祭祀。^①鲁国人民多为东夷，而东夷很早便以鸟为始祖神的象征物，认为始祖的神灵常常依附在鸟身上，所以臧文仲便让人祭祀海鸟。但是展禽却批评他说，你做错了，怎么能去祭祀海鸟呢？“夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能禱大患则祀之。”当然，前提条件是，立此大功者必须是本部族的先王，“非是族也，不在祀典”。展禽接着列举了历史上为各自部族立过大功的历代伟大祖先的名字，然后他又总结说：“故有虞氏禘黄帝而祖颡顼，郊尧而宗舜；夏氏后禘黄帝而祖颡顼，郊鲧而宗禹；商人禘舜^②而祖契，郊冥而宗汤；周人禘尝而郊稷，祖文王而宗武王。”“禘”的本义，是指始祖神，在此指祭祀始祖神的宗教礼仪。按照展禽的意见，臧文仲应该祭祀帝尝，因为周人是他的后代，而不应该去祭祀鸟神，尽管那海鸟飞到鲁国几天不走，似

① 这类宗教观念至今犹存。如有人梦见祖先，特别是在清明节、七月半前后梦见祖先，便以为祖先希望子孙祭祀他。

② “商人禘舜”当为“商人禘尝”之误。见范文澜：《中国通史》，第一册，人民出版社，1978年，第18页。亦见上海师范大学古籍整理研究所校点：《国语》，上册，上海古籍出版社，1988年，第169页注■。

有神灵。鲁国的人民是东夷，但统治者是周人，当然应该用周人的宗教礼仪。

但是周人到底是谁的子孙，恐怕展禽自己也讲不清楚。从我们今天所能见到的文献资料来看，原始的周人似乎认为自己是“桃”的后代，周人称祖庙为“桃”，为“兆”，大概本义都是指“桃”。我们在后面讨论门神神话时，会作详细研究。但是，桃是女阴、女性、女神的象征物，说自己是“桃”的后代，这大概是原始母系社会周人的神话。周人又有“雩祭”之礼，“雩”当为“罗”，即“罗罗”，指老虎，看来周人又似乎是老虎的后代。这大概也是原始母系社会的神话。周人的男性祖先是谁？按照展禽的说法应该是帝啻，帝啻生了后稷周弃，所以周人要“禘啻而郊稷”，这与《史记·周本纪》称后稷的母亲姜原是帝啻的元妃的说法是一致的^①，大概这类神话很早就有了，而且传播很广。

海鸟三天不走，臧文仲以为是神；帝啻其实也是鸟神，不过展禽把他当作神人，臧文仲则把鸟神当作了帝啻的象征物。他们两个人的见解并无本质的不同，只有朴野和文明的差异：臧文仲以鸟神为帝啻的象征，其宗教信仰、神话观念更多原始朴野的色彩；展禽认为帝啻只是一位远古的神人，男神，是周弃的父亲，周族的男性始祖，而不是鸟神，其宗教信仰和神话观念更多人文色彩，如此而已。

周人到底是谁的子孙，恐怕只有神仙才知道。周人史诗《诗经·大雅·生民》和《史记·周本纪》都说，周人的女性祖先叫“姜原”，似与氏羌、炎帝有些关系；男性祖先是“帝啻”，即与殷人同祖；又说姜原感于“巨人迹”而生周弃，似与黄帝族有些关系。虽然传说纷纭，但是展禽这些古人的探讨，对研究上帝的起源这些问题还

^① 周人灭纣后，既说自己是鸟神、日神帝啻的后代，又说自己是留下“巨人迹”的龙神的后代，明显是在“攀龙附凤”，本书第八章“龙凤感生神话”将有详细讨论。

是非常有益的。

二是从民间传说、民风民俗、文字训诂等方面去追溯上帝的起源，晚周秦汉诸子在这方面取得了不小的成就。如他们用“华胥”作为风姓氏族在原始母权制时代的名字，用“伏羲”作为该氏族在原始父权制时代的名字，用“风”（凤）作为该氏族在三代的名字。“华”、“伏”、“风”（凤）三字，上古同音，本可互相假借，但诸子有意用不同的文字加以区分，体现了他们非同寻常的历史眼光。又如他们用“女媧”（蛙）、“嫦娥”（蟾蜍）、“嫫母”（蟆母、虾蟆）作为夏族在原始母权制时代的名字，用“夏”（蛙）作为该氏族在原始父权制时代和三代的名字，显示出他们对夏氏族历史非常深刻的了解。他们的研究方式虽与今之学者大为不同，我们仍然可以从中学会到他们的心得，得到他们的教益。

当然，真正意义上的神话学研究，是从“五四”开始的。鲁迅、郭沫若、茅盾、闻一多诸位先生都曾致力于神话学研究工作，并取得了卓越的成就。此后袁珂先生研究中国神话几十年之久，整理了大量的神话资料，提出了许多极富创意的见解，可谓一代宗师。近年赵国华、何新、谢选骏等学者也取得了令人瞩目的成就。他们追溯上帝的起源，大多追溯到原始母权制时代的先妣或其象征物（如鱼、蛙、鸟、花、草等）、模拟物（如女阴男根模拟物或先妣先祖模拟物）上。至于神话产生的原因，大多数人认为是劳动创造了人，而人因为对自然感到恐惧便创造了神。

欧洲学者同样十分注重探讨神话的起源和上帝的模样这类问题。如古希腊学者克塞诺芬尼在其《讽刺诗》中说：“凡人们幻想着神是诞生出来的，穿着衣服，并且有着同凡人一样的容貌和声音。”这实际上是说，上帝是人仿照自己造的，神话是人编的。柯斯·普罗底卡斯认为，神的观念是人因为感激和崇敬大自然而产生的，并认为谷神、农神和酒神等是最早的神。如果按照他的观点，上帝就是农业文明的产物了。但从我们所能见到的资料来看，人类早在

农业文明出现以前即已造出了诸神。克里亚底斯在其今已失传的剧本《西西弗斯》中提出,人类发明神的观念是为了设立一个无所不在的道德警察,以监督人们的行为。这与德谟克里特的看法非常接近,后者认为,人们做了坏事,心里感到愧疚,便梦见神的形象并使自己受到惩罚,但他同时又认为神的观念的出现与人类对自然的敬畏有关。幼希麦鲁则认为,诸神源于人们对历史的神化,人们把历史人物改造为神并加以崇拜。

欧洲文艺复兴后,人文科学和自然科学不断取得新的成果,这促进了学术界对宗教神话的研究。霍布士和休谟等学者提出,诸神的出现缘于人类的好奇心和对未知事物的恐惧。霍尔巴赫的观点与之非常接近,他说:“由于对自然缺少知识,人创造了种种的神,这些神成为他的希望和畏惧的惟一对象。”^①资产阶级革命家、思想家则出于当时特定的政治目的,认为上帝和诸神“都是先由奸猾狡诈的阴谋家虚构出来”骗人的,其目的是“控制愚人和糊涂虫的心思”^②。这类观点虽在特定环境中有其合理性,但若从学术的角度来看,认为上帝和诸神只是迷信和欺骗的产物,这并没有揭示神的起源和本质特征。所以,费尔巴哈不同意简单斥责上帝和诸神为迷信和欺骗的产物的观点,他认为,神具有自然属性和社会属性这两重属性。大自然变化无常,初民又有移情天性,所以把自然当作人来看,这便形成了自然崇拜。人要生活在“公社”里,而“在公社里面……那些政治的、伦理的、抽象的力量,法律、舆论、荣誉、道德的力量”,又会让人产生很大的依赖感。人在对自然和社会双重依赖感的支配下,借助想像和幻想,形成了一种并不自觉的自我意识,并创造了神,所以人对神的崇拜实际上是对自己的崇拜,“神

① 《自然的体系》,上卷,商务印书馆,1964年,第13页。

② 《遗书》,载《十八世纪法国哲学》,商务印书馆,1964年,第676~677页。

学就是人本学”^①。费尔巴哈的这一思想是极为重要的,对马克思、恩格斯也产生过重要的影响,后者在他们的著作里常常引用费尔巴哈的观点^②。

最近一百多年,西方学者对上帝和诸神的起源进行了不断的探讨,并形成了一些主要的理论。文化人类学家一般认为,人类造神是因为他们错误地将周围的一切看成与人一样具有灵性的存在,即所谓“万物有灵论”。英国学者泰勒首先在《原始文化》中提出了这一理论,此后弗雷泽、马雷特虽对泰勒的观点作出了这样那样的修正,但大体上仍属于这一理论体系。

上帝源于“万物有灵论”,文化人类学家们的这一理论,主要是通过人类学调查,即研究世界各地未开化、半开化民族的方法而得出的。哲学家、心理学家则大多运用心理学方法研究上帝起源这类问题。如费尔巴哈等学者发现,依赖感是人与动物的共性,但只有人才能够认识到它,并把它当作神来崇拜。这与文化人类学家的理论有相通之处:二者都认为初民依赖“有灵”的自然,因而创造了上帝和诸神。另一些心理学家却得出了不同的结论,如弗洛伊德认为,人类有恋母情结,初民在这一情结的驱使下弑父而娶母,这使他们的良心不得安宁,因此他们把父亲的形象变成神而加以崇拜。而根据本书第九章的研究,初民弑父弑君但并不娶母,只是娶庶母王妃而已,而且他们这么做并无良心上的不安,因此弗洛伊德的理论未必站得住脚。新弗洛伊德主义的创始人,美国精神分析学者埃里希·弗洛姆不同意弗洛伊德过分强调性欲冲动的理论,而认为初民想从神灵那里得到安全保障。这一理论有一定的合理性。根据本书的研究,初民创造上帝和诸神,主要是想从后者

① 《费尔巴哈哲学著作选集》,下卷,商务印书馆,1984年,第470页。

② 以上介绍欧洲学者研究诸神起源的文字,借鉴了罗竹凤等学者的研究成果,见罗竹凤、陈泽民:《宗教学概论》,华东师范大学出版社,1991年,第33~37页。



那里得到如下几个方面的好处：复活的神力、丰盛的食物、强大的生殖力和可靠的安全保障，但埃里希·弗洛姆对初民前几个方面的宗教目的尚未给予足够的关注。

社会学家研究上帝和诸神的起源，与文化人类学家、哲学家、心理学家不同，他们更注重从社会集体生活中去寻找原因。如列维—布累尔就认为，初民的思维是一种前逻辑思维，上帝和诸神就是在这种思维的支配下形成的集体表象。文化人类学家大多注重人与自然的关系，因此认为上帝和诸神是初民解释自然的产物。社会学家往往不同意这一观点，而强调社会生活在初民生活中的重要作用。我国学者如罗竹凤等，既承认“自然压迫”的作用，又认为集体生活（“社会压迫”）在先民造神方面起了重要作用。

如果仔细分析上述众多理论，我们会发现，神话起源于“万物有灵论”，起源于人对自然的依赖感和恐惧感，起源于社会组织对人的压迫，这一理论最有说服力。

但是，为什么人类会产生“万物有灵论”呢？为什么只有人才能够认识到自己对自然和社会的依赖感和恐惧感，而动物认识不到呢？如果这个问题不解决，神话的起源问题实际上并没有真正解决。

神由人造，神话说到底还是“人话”。但是，为什么人类进化为人之后，在长达几十万年的旧石器时代却没有留下任何宗教文化的遗迹，只是到了旧石器时代晚期才创造出原始宗教神话等光辉灿烂的文明呢？很显然，这一问题，现有的神话起源理论都无法解释。

我们必须另想办法，解决“万物有灵论”的起源问题，以及为什么人进化为人以后几十万年不能创造宗教神话的问题。神由人造，神话是“人话”，这是今人的常识。既然如此，讨论神和神话的起源，就应该首先弄明白人类的起源。人神同源，人的起源问题解决了，神的起源问题自然而然也就解决了。

关于人的起源原因，学术界比较通行的说法是，劳动创造了人类的语言和双手，劳动促进了人类大脑的发育，提高了人类的智能，总之是劳动创造了人类自身，创造了包括原始宗教神话在内的全部的人类文明。

在很长一段时间里，我对这一理论也曾坚信不疑。但是最近一些年却，我常常思考这样一类问题，所谓“劳动”，不管今人把它说得多么玄，说到底，不就是动物为了求生而作出的种种努力吗？为什么“劳动”单单使猿人进化为人，并让他们有了宗教神话，而别的动物也全都“劳动”，却都没有变成人，都没有宗教神话呢？难道别的动物的求生努力就算不上“劳动”，只有猿人的求生努力才算得上“劳动”？

由此我推想，猿人之所以能进化为人，野蛮人之所以能进化为文明人，或许与它（他）们的生存本能具有某种缺陷，和自然环境的重大变迁有某些关系。或许由于这两个原因，它（他）们不得不付出比别的动物艰苦得多的努力，才可以勉强生存，否则就会被灭绝。或许正是它（他）们这种超乎寻常的努力，才使猿人进化为人、野蛮人进化为文明人，才有了求生幻想，才有了“万物有灵论”，才有了原始的宗教神话，也才有了此后光辉灿烂的人类文明。

地球物种在几亿年前发生大爆炸之后，大体沿着三条道路前进，一条是不断适应自然环境的变化，不断进化，不断发展出新的生存本能，从而生存了下来，如今尚存的各种动植物即属此类；一条是虽经种种努力，也有相当的生存能力，但终因不能适应自然环境，最后被灭绝，恐龙和无数被灭绝的动植物即属此类；一条是经过种种努力，不仅侥幸生存了下来，而且进化到了人类的阶段，创造了文明，我们的祖先即属此类。这就是说，按生存本能来说，人类本应当在灭绝之列。人类能生存下来并创造灿烂文明，几乎纯属偶然。

我最近看到两条消息，一条消息说，科学家经过深入研究发

现,海龟约 2 亿年、鳄鱼约 2000 万年来基本没有进化;另一条消息说,由于史前人类滥捕滥杀,致使许多动物被灭绝,希望人类注意保护动物。

为什么海龟在长达 2 亿年的时间里,鳄鱼在长达 2000 万年的时间中都不进化呢?惟一合理的解释是,它们在过去的岁月里经过进化所获得的生存本能,非常适应最近亿万年的自然环境,它们不需要再进化就可以活命,甚至过得相当不错。没有足够的压力,没有严重的挑战,它们就没有必要去进化,从而没有必要发展出新的求生本能。这与植物进化的道理一样。非洲多长颈鹿等动物,它们大量地吃树木鲜嫩的叶子,那些树木便进化出一种能力,一旦动物来吃它们的叶子,几分钟后,其叶子便会释放一种毒素,让动物吃了不消化,而且毒素会随风飘动,通知下风的树木马上释放毒素。于是长颈鹿等动物又进化出一种新的能力,它们吃树叶从下风吃起,逆风而上,从而挫败了树木的阴谋。但是我们中国的树木和长颈鹿等似乎就没有这样的本事,这不是因为中国的动植物不聪明,实在是因为它们没有发展出这种聪明的必要。全世界的动物学家都知道,麋鹿是不会游泳的,它们一直生活在陆地上,没有必要进化出游泳能力。但是 1998 年中国大洪水时,圈养在湖北石首市长江中心沙洲上的麋鹿,却“急中生智”,游过了江流,逃过了一劫。这就是进化的巨大压力所起的作用。如果此后将麋鹿放在多有湖泊河流的环境里,那么它们的游泳水平就会得到巩固和提高,经过若干万年的进化,游泳就会成为它们的本能,并可以遗传给下一代。当然,如果 1998 年湖北石首那一带的江流更大更急,麋鹿也许会全军覆没。很多动植物被灭绝,都是因为环境发生剧烈变化,它们还来不及进化出新的求生本能来,便被自然无情吞噬了。我们的祖先猿人本来也应该是被灭绝的动物,大概它们的努力相当艰辛,它们的运气也相当不错,如同 1998 年大洪水中的麋鹿,所以它们不仅侥幸生存了下来,而且居然创造了如此辉煌的文

明。

我之所以特别强调自然环境发生“剧变”，是基于如下的考虑：如果自然环境发生缓慢的变化，我们的动物祖先也会随之发生缓慢的进化，并进化出新的求生本能来，那么地球上也许就不会有人类，我们至今也许还在崇山峻岭上采集野果。但当这种“剧变”突然发生的时候，动物往往来不及发展出新的求生本能，大多数动物因此而被灭绝，人类亦因此而侥幸诞生。尽管我还不能具体说明这种“剧变”的情况，但我仍然相信，正是因为自然环境的“剧变”，猿人才最终进化为人。

一是自然环境的“剧变”使我们的祖先发展出了新的求生本能。动物学家告诉我们，6500 万年前，当恐龙统治这个世界的时候，我们的祖先只有拇指大小。中央电视台 2002 年 8 月 6 日报道，2002 年，格鲁吉亚考古学家发现了 170 万年前的古人类头盖骨化石。经研究发现，那时的古人，大脑容量仅为 600 毫升，而一些灵长类动物的大脑容量为 800 毫升。虽然如今人脑容量高达 1200~1500 毫升，但这一事实仍然证明，人类并没有什么高贵的血统，人类的进化，实在是迫于无奈。如果猿人有海龟一半的生存本能，那么今天这个地球上就不会有人类。我们人类的近亲都是素食动物，猿人早先亦当如此。但由于食物锐减，仅靠采集野果之类再也无法果腹，它们只有把自己变成杂食动物，并学会了狩猎。早先地球上应当森林茂密，动物繁多，否则无法解释煤炭和石油的来源，那时猿人在树上 息，果腹无忧，安全亦无忧。后来植被锐减，为了活命，它们只有来到地上，钻进天然的山洞，这对猿人学会直立行走，促进猿人的进化，具有重大意义。

二是自然环境的“剧变”迫使猿人学会了新的求生本领。一般的动物要么皮毛厚，脂肪多，天生不怕冷；要么可以在较短的时间里南北长距离迁徙，以躲避寒冷，寻找食物；要么能钻到地底下冬眠，这样既可以避寒，又可以节约大量的食物，从而度过漫长的冬



天。这些本能，猿人一样都没有。它们别无办法，只有学会挖地洞，并学会用火，这既可以解决天然山洞不够用，以及要与野兽争夺山洞的问题，也可以解决取暖、照明、驱赶野兽来保障安全等问题，还可以使它们改变茹毛饮血的动物习性，改用熟食，从而大大改进体质，增进智能。

一般的动物要么奔跑很快，靠速度获得食物和安全；要么体能巨大，靠阻吓力获得食物和安全；要么爪牙锋利，那么也会果腹无忧，生活自在；要么有变色伪装、生殖力巨大等“绝活”，那样也可以活命。所有这些，猿人一样都没有。它们只有学会打造并使用石器，借以武装自己，此后又学会了制造和使用弓箭，等等，否则它们便无法生存下去。它们只有学会剥下动物的皮，来给自己取暖，否则它们就会冻死。当它们拿着粗糙的旧石器，一点一点剥下动物的皮时，当它们将鱼骨、兽骨做成骨针，笨拙地缝制皮衣时，它们就在大步地向人类社会前进了。

三是自然环境的“剧变”，迫使猿人发展出了自觉意识和求生幻想。当我们穷困潦倒时，便会幻想有朝一日富有发达；当我们还是光棍一条时，便会幻想有朝一日也拥有娇妻幼子。这种幻想能力，动物没有，只有人类拥有，可见动物的日子比我们的祖先过得好，它们不需要幻想照样可以活命，而我们的祖先却不行。比如老虎的肚子饿了，它只要行动就足够了；鸟要捕到足够的食物，只要早一点飞出鸟窝就行了，所以鸟类对时间特别敏感，有掌握时间的本能。但是我们可怜的祖先，不管多么辛劳也难以果腹，不管多么惶惶也难以逃避瘟疫、洪水和野兽猛禽的袭击，这种悲惨的处境无时无刻不在压迫着它们。当它们看到老虎令群兽恐惧，果腹安全均无忧虑时，便痛感自己远不如老虎，对老虎产生艳羡之心；当它们看到猛禽自由飞翔，威力无比，令自己恐惧时，也会产生恐惧心理和艳羡之心。这便是猿人的自觉意识，已经是相当高级的人类属性了。

据动物学家研究,有一些高级的动物也有自觉意识,比如猩猩、猴子和海豚都可以在镜子里认出自己,并且长时间地观察自己、欣赏自己。但是迄今为止没有证据证明它们有想象力,它们不会想像自己变为人类这样的高级动物,从而过上像人类这样的优裕生活。它们没有这个能力,是因为它们没有必要发展出这样的能力,它们的生存压力还远远没有猿人的巨大。近年来有很多动物学家都发现了一些特殊的案例,例如有一只小猴掉进了狮园,它居然躲到游览车的底下,随着游览车的移动而移动,躲过一劫。没有相当的想像力是无法解释的。但是,这样的“急中生智”对猴子来说只需要偶然为之就行了,所以它们仍然是猴子。如果整个猴类长期生活在如此悽惶的环境中,那么它们要么被灭绝,要么就会进化为人这样的高级动物。

猿人的处境要比别的动物悲惨得多,这迫使它们发展了自觉意识,如它们对老虎感到恐惧和艳羨,便想象自己也变成老虎,以为那样就一切都好了。这就是幻想,它已经是人的高级属性,而不是动物属性了。在《路易士·亨·摩尔根〈古代社会〉一书摘要》中,马克思曾说:“(在野蛮时期的低级阶段,)想像力,这个十分强烈地促进人类发展的伟大天赋,这时候已经开始创造出还不是用文字记载的神话、传奇和传说的文学,并且给予了人类以强大的影响。”可见幻想或者说想像力在人类进化史上具有何等重大的意义。初民常把自己装扮为各种各样的动物甚至植物,这当然不是为了爱美的需要,爱美是很晚才出现的观念,当初民的这种打扮常常给他们带来食物和安全等好处时,这样的打扮才会是美的。初民把自己打扮为各种动物或植物,是因为生活常识告诉他们,这些自然物的生命力全都比他们强,他们幻想自己也是这些非凡生命体当中的一员。初民并不认为自己是什么“万物之灵”,他们远没有也不可能我们这样骄横自大。恰好相反,他们认为自己是天地万物中最差劲的一种生命体。他们把自己装扮为各种各样的动



物,便是幻想着把它们的生命神力转移到自己身上来。他们像今天的小儿一样,分不清哪是幻想,哪是现实,因此他们坚信那些具有非凡生命神力的动物、植物甚至矿物、天体、天象、山川等等,不仅对自己的种群有莫大的恩典,而且它们就是自己的祖先,这就已经是原始宗教神话了。一代又一代的初民都把自己打扮为这个族群熟悉并顶礼膜拜的某种或若干种动物、植物、无生物,一代又一代初民都坚信自己是某种或某几种动植物或无生物的后代,这种信仰以及表达这种信仰的相关仪式就成为这个族群的传统,其子民便会更加坚信他们确实是这些动植物甚至无生物的后代,因此具有某种超人的神力。这就是所谓的“图腾”,这就是非常典型的自然崇拜和祖先崇拜了。

各个氏族的名字早先都是动物、植物或无生物的名字,并以动物为多,因为初民意识到动物是自己的亲戚,转移它们的生命神力可能性最大。当一些氏族为人所知时,其名字已经是英雄的名字了,但我们仍可推断这些氏族早先的名字必定不是人名,如炎帝族、黄帝族、共工族之类,因为这不符合历史发展的规律。由于人类的情况千差万别,各个氏族进化的速度和情况也因此千差万别,这使我们得以从那些进化缓慢的氏族身上想象那些进化很快的古老氏族在洪荒时代的情况。比如摩尔根就发现,在美洲,氏族的名字大多是动物的名字;又如当华夏族早已进入英雄时代甚至更晚时,中国的犬戎族等氏族仍然以动物为名。初民以动物等作为自己氏族的名字,把它们当作自己的祖先,坚信自己具有它们的非凡神力,这就是幻想的伟力所致,可见幻想在人类进化史上具有何等重要的意义。

幻想是一种“白日梦”,“白日梦”做多了,晚上睡觉后就可能真地做梦。这就像中国民间讲的:“日有所思,夜有所梦。”很多小孩子都有这类的做梦的经验:梦见自己长出翅膀,自由自在地飞翔;或梦见自己力大无比,把昔日的对手打翻在地;或梦见自己有无数

的糖果,怎么吃都吃不完,等等。而且小儿往往分不清梦境与现实,往往错误地认为梦中的事就是真实的事。安徒生《卖火柴的小女孩》所讲的悲惨故事,全世界都非常熟悉,这就是一个著名的证据。还有一个笑话:一个小儿晚上睡得正香,梦中,大概因为他肚子饿了,他正要吃饼干,这时他母亲怕他尿床,叫他起来小便。他大光其火,说:“为什么不等我吃了饼干再叫?”他母亲知道梦境后说:“好好好,小便后再去吃饼干。”小儿小便后,急急入睡,准备吃饼干去。我们的原始祖先也会这样。在梦里,他们会获得许多无需假借肉身的经验,比方真地变成老虎或猛禽,因此抓了许多野兽;或者用巨翅搅动天地,把敌对的群落打得屁滚尿流;或者见到死去的祖先,与祖先亲切交谈,等等。这就会使初民产生“灵魂不死”的观念,“万物有灵”的观念。

除了做梦以外,另一个促使初民产生灵魂观念的直接原因,是人、动物甚至可能包括植物的影子。在我以前读过的关于原始宗教神话的著作里,还没有谁提出这一假说,杨学政先生可能是第一个。他列举了许多的例子,从而证明,初民认为人的影子、动物的影子也是他(它)们生命的一部分,并由此而产生了数不清的禁忌,以防止自己的影子受到伤害^①。由于杨学政先生的论证已经非常充分,这里我们就不再补充新的证据了。至于说植物的影子也可能是灵魂观念产生的直接原因之一,杨学政先生并没有这么讲,这是我们的一个假说,其根据是:初民不仅认为人和动物有生命,也认为植物有生命。那么,既然人影是人生命的一部分,动物影子是动物生命的一部分,为什么植物的影子不是它们生命的一部分呢?这只是一种推想,我们还拿不出像样的证据,把它提出来,是想请教学者专家。

四是发展出了求生理性。学术界一般认为原始初民没有理

^① 杨学政:《原始宗教论》,云南人民出版社,1991年,第26~38页。



性,认为原始时代是“前逻辑时代”,这个意见恐可商榷。我们认为,理性当与幻想共生。当那个小孩被母亲叫醒而没有吃成梦中的饼干时,他认为再回到梦里,一定可以吃上饼干。这看上去不合“逻辑”,但这正是小儿的“逻辑”,初民的“逻辑”。初民认为,既然在梦里见到了祖先,那就说明祖先没有死,这也是“逻辑”。山顶洞人以红色矿物饰终,他们的“逻辑”便是:太阳是红的,鲜血是红的,花朵是红的,它们都是生命的颜色。既然红色是生命的颜色,有无限的生命力,那么用它来保护死者,死者的灵魂就一定能复活,这就是理性。初民见老虎猛禽十分厉害,既恐惧又羡慕,他们便幻想变作老虎猛禽,并把自己装扮为老虎猛禽,坚信如此即可把它们的生命神力转移到自己身上来,这实际也是一种“逻辑”思维,也是一种理性思维。所以我们认为,初民有了幻想,也就有了理性。不能认为初民只知幻想“嫦娥奔月”,还不知幻想用宇宙飞船去探寻河外星系,就说“嫦娥奔月”不是幻想。同样的道理,我们不能因为初民的理性还很幼稚,就说他们没有理性。认识到初民也有求生理性,对于我们理解原始宗教神话是十分重要的。

五是有了历史感。梁启超先生曾根据北欧等地的神话研究历史的起源。他说:“最初之史乌乎起?当人类之渐进而形成一族属或一部落也,其族部之长老每当游猎斗战之隙暇,或值佳辰令节,辄聚其子姓,三三五五围炉藉草,纵谈己身或其先代所经之恐怖,所演之武勇……,听者则娓娓忘倦,兴会飙举。其间有格外奇特之情节可歌可泣者,则蟠踞于听众之脑中,湔拔不去,展转作谈料,历数代而未已,其事迹遂取得史的性质。所谓‘十口相传为古’也。史迹之起原,罔不由是。”^①这段话是很有道理的。不过,“族部之长老”所讲的故事,因其分不清现实与幻想的区别,其间必然包含许

^① 梁启超:《中国历史研究法》,华东师范大学出版社,1995年,第11页。

多幻想的成分,这是我们要注意的。初民神话往往具有相当的超现实、超自然色彩,原因即应在此。例如,假使某族属先民常把自己扮作老虎,坚信自己的族属转移了老虎的生命神力,甚至坚信自己就是老虎的子孙,自己也是老虎,那么,当 they 与别的族属争战并取得胜时,他们就会认为本族有老虎的神威。这些故事便是他们的历史,当然也是他们的神话了。

有了求生幻想和求生理性,有了历史感,我们的祖先就再也不是猿人,而是有原始宗教神话的真正意义上的人了。

所以我们认为,不能简单地“劳动创造了人”,“劳动创造了宗教文化”,等等,而应该认识到,所有的动物,甚至包括吃树叶的毛毛虫都是要“劳动”的,之所以猿人进化为人并创造出宗教神话来,而别的动物或者被灭绝,或者进化缓慢,应与猿人的生存本能具有严重缺陷,它们不得不为了生存而作出异乎寻常的努力密切相关。

上文我们从人诞生的角度讨论了神诞生的原因,并根据神由人造、人神共生、神话即“人话”的原理,和人类、动物进化的常识,论证了如下观点:人类生存本能的严重缺陷以及为弥补这些缺陷所作出的超乎寻常的努力,是人类和神灵诞生的根本原因。

但这并不等于说,人与神同一天诞生。就好比说,一个婴儿诞生了,我们可以说他是一个人,但他却只是一个生物学意义上的人,还不是一个文化学意义上的人,还不是一个真正的人,只是一个可以发育为人的小生命而已。只有等他长到两三岁,具有了人的自觉和想象力,具有了初步的理性,有了凡事问个究竟的能力,他才是严格意义上的人。

人类的历史也当如此。当人类打制出第一件粗糙的旧石器时,人猿就似乎已经揖别了。但是,从世界各国的考古情况来看,迄今为止,我们都没有发现旧石器时代早期、中期的先民具有宗教神话的迹象。这就是说,人类在长达几十万年甚至几百万年的时



间里,实际上只是一种生物学意义上的人,还不是严格意义上的具有宗教文化的人。即使是人类进化为晚期智人即现代人之后,也有若干万年的宗教文化空白。近年各国科学家都兼用基因推断法和化石证据法研究人类起源史,并由此推定晚期智人即现代人的历史为大约 20 万年。但研究原始宗教文化的专家却不约而同地发现,原始宗教神话的产生年代为旧石器时代晚期,有人甚至认为产生于新石器时代。这中间就隔了大约 10 万年的时间。

我们通常讲的“人”或“人类”实际上有两个概念,其内涵相差甚远。一是生物学概念,一是文化学、人类学概念。生物学意义上的“人”或“人类”,主要是从解剖学上认定的,比如直立行走、大脑容量,等等。至于初民打制的旧石器,绝对不可能与任何一个鸟窝和蜂巢相比,那些粗糙石器的文化含量实在有限,甚至可以说那算不上文化。如果一定要说那是文化,不过是狂妄的人类勉强为自己找一个光辉的祖先罢了。

生物人和文化人两个概念很容易混淆,因此学术界常常为此打笔墨官司。比如西方有很多学者认为,有人类就有宗教神话,宗教神话是人类天赋的性格。我国有学者反驳说,从考古资料来看,一直到旧石器时代中期为止,迄今都未发现任何反映宗教信仰的遗迹^①。这类笔墨官司还有很多,我们就不一一列举了。这中间有两个问题,一是有些学者混淆了两种“人”的概念,二是有些学者想当然地认为,当猿人进化为“人”之后,自然而然就会创造出宗教神话来。

我们在这里提出这一问题,主要的目的还不是为了辨析两种“人”的概念,而是为了讨论这样一个问题,为什么在长达几十万年甚至几百万年的旧石器时代,我们的祖先已经进化为“人”了,却创造不出宗教神话呢?

^① 杜耀西等:《中国原始社会史》,文物出版社,1983年,第460页。

就我的狭窄眼光所及,第一个关注这一重大问题的是英国著名历史学家汤因比,他在其名著《历史研究》的第二部《文明起源》中讨论了这一问题。汤因比用了一个形象的比喻来解释这一现象。他把人类的进化比做攀岩,把进入旧石器时代而又尚未进入文明社会的那几十万甚至几百万年称作“前文明社会”,他说:“前文明社会就像是一群昏睡在山腰部的一块突出岩石上的人们,它的下面是悬崖峭壁,上面是峭壁悬岩。文明则像是这些‘以弗所(古希腊城市之一)的昏睡者’们的伴侣,他们正拔起脚,开始攀登上面的绝壁。……我们仅知道在到达下一个可以躺卧的山崖之前,没有停留或歇脚的可能。因此,即使我们能够估量出每个攀岩者的气力、技巧、胆量和勇气,我们却无法判断他们中的任何一个成员有希望抵达上面那块看不见的岩石——那是他们现在正竭力要达到的目标。不过,我们能够肯定他们中的某些人将始终爬不上去。”汤因比说:“我们看到我们的攀岩者中有很多人已经掉了下去,有些摔死了,有些掉在下面的岩石上奄奄一息,忍受着失败的屈辱。……我们看到仅有很少数的人在继续攀登。倘若我们能够俯视一下我们脚下方的峭壁,把目光落在下面的那块突出的岩石上,并使我们的思想回到先前的时代,即攀援那个较低‘高度’的情景,我们肯定会发现,那些爬到我们立脚的这块岩石上、在尝试下一个‘高度’之前正埋头休息的登山人,与无以数计的、被人遗忘的伤亡者比较起来(在该时代为征服下面那个高度而付出的代价),仍然是很少数。”^①汤因比力图用这样的比喻说明,为什么人类在进入旧石器时代以后的一个相当漫长的时间里没有创造出宗教神话,他形象地把这段时间称为人类的“昏睡”期,认为人类应该“恢复一下体力”。汤因比不同意文明源于优越的种族和优越的环境

^① [英]汤因比著,刘北成、郭小凌译:《历史研究》,上海人民出版社,2000年,第59页。



的理论,而认为文明源于一种适度的“挑战和应战”。其所以强调适度,是因为没有“挑战”,人类便失去了进化的压力和动力,就会像我们上文提到的海龟和鳄鱼那样,2000万年甚至2亿年都基本不进化,那么人类至今恐怕还处在旧石器时代,就像泰国老挝交界处的马布里人一样,实际上还处在生物人状态;但是如果“挑战”过度,那么很多种群便会像汤因比描绘的那样,从攀岩途中摔下来,粉身碎骨,很多种群灭绝,原因当在这里。

一个孩子从生物人进化为文化人,大概只需要两三年的时间,但是我们的祖先却用了几十万年甚至几百万年的漫长岁月,而且为此付出了惨重的代价。直到旧石器时代末期,这才创造出原始的宗教神话,才出现了光辉灿烂的人类文明。

但这并不等于说,人类大体在绝对相同的年代迈入文明社会的门槛,这几乎是不可能的。以农业文明起源为例,古埃及进入农业社会大约为距今15000年,中国大约为10000年^①,但古希腊、古印度进入农业社会的绝对年代都要略晚于中国,还有些民族如太平洋海岛上的塔斯马尼亚人,直到18世纪欧洲殖民者到达以前,还处在旧石器时代。以中国的情况而论,各氏族进入文明时代的时间也有很大的差别,例如同属氏羌的炎帝族、藏族、摩梭族、普米族等,炎帝族早已成为中华民族的主体之一,而后面三族如今却成了“少数民族”,直到新中国成立前还处在非常原始的状态。炎帝族之所以能更早创造文明,应该与他们所遇到的“挑战”刚好比较适度有关。近几千年来,中国人常说“得中原者得天下”,战国以前,即在铁器和耕牛大量使用之前的历史,可以说就是争夺中原的历史,因为那里土壤肥沃而便于使用原始农具(如木器、石器、贝壳之类)进行耕作。考古情况表明,最晚在6400年前黄帝族就生活

^① 此处采用史式先生说法。史式:《五千年还是一万年》,见《新华文摘》,1999年第9期。

在那个地方。但考古发掘同样表明,那个时候的黄土层地带是一个多雨的地方,有用很多贝壳做成的所谓“神龙”,也许那时那里到处都是河流湖泊。黄帝族是在打败蚩尤、共工二族之后占据中原的,至少“共工”(洪江)是一位水神,黄帝为神龙之后,大概也是位水神或雷电之神(实际上也是水神)。这一切似可说明,中原之地早先并非历代争夺的肥得流油的地方。黄帝族及其以前的很多氏族其所以在这里创造了光辉灿烂的文明,在中原及其周围地区之所以出现那么多美丽动人的神话,是因为生活在这里的先民将这片早先也许是沼泽的土地改造为丰收的良田。他们不仅没有被自然征服,没有被灭绝,反而创造了灿烂的文明。如果这里森林繁茂,瓜果众多,初民生存无忧,他们也不可能较早进入文明时代。用汤因比的理论来说,这便是“挑战和应战”都刚好适度。

当我们翻检中国古代神话资料时,会发现源于西北的神话资料大多古老,这与西北的严酷环境不无关系。比如中国神话常说将旱神女魃赶到了遥远的北方,这样的神话肯定不会产生在雨水丰沛的南方,它本身就是北方先民的创造。而关于洪水的神话则不大可能出现在干旱的荒漠里,而很可能是中部和南部地区先民的创造。同样的道理,如果我们的祖先仅靠采集和渔猎便可以生存,那就永远不可能有农业,永远不会有农神,永远不会出现用来装剩余粮食的陶器;如果种族之间没有关系生死存亡的大决斗,便永远不会有战神,不会有蚩尤,不会有刑天。

人从自然人变为文化人的历史,原始宗教神话产生的历史,都进一步说明,我们在上文中提出来的假说并非凭空的想象,而具有相当的合理性;我们人类的生存本能的严重缺陷以及为了弥补这些缺陷所作的努力,应是人从动物进化为人,从自然人进化为文明人的根本原因,也应是神话产生的根本原因。

我们之所以反复论证这一观点,不仅因为只有它才可以解释宗教神话起源的原因,而且只有它才可以解释我们中国乃至全世

界的全部宗教神话,并且作为这些宗教神话的共同主题。

三、神话的求生主题

研究包括原始宗教神话在内的原始文化,向来有三大理论,分别是“产食文化理论”、“生殖文化理论”,和“两种生产理论”或曰“食色理论”。

“产食文化理论”的代表人物是英国文化人类学家弗雷泽先生,代表作是其名著《金枝》。这派学者认为,原始人类全部生活的核心是“食”,并主张用“食”来解释原始巫术、宗教、神话等精神文化现象。其不足之处是对初民的复活、生殖、安全等重要生活内容关注不够。

“生殖文化理论”的代表人物是中国文化人类学家赵国华先生,代表作是其名著《生殖崇拜文化论》。这一理论的核心是“色”,即认为初民的全部生活都是为了“生殖”,并主张用“色”来解释原始巫术、宗教、神话等精神文化现象。赵先生虽然声称以恩格斯“两种生产理论”作为指导,但其出发点和落脚点实际上都只有一个,就是强调初民的人口生产,并认为初民的“食”是为了“色”。这一理论的不足是只强调了“人手”的绝对意义,而忘了“人手”的增加将意味着“人口”的增加,这将加重氏族食物供应等方面的困难。

“两种生产理论”也可以叫“食色理论”或“饮食男女理论”,代表人物是中国战国时期的思想家告子。他说:“食、色,性也。”^①后来问世的儒家经典《礼记·礼运》也说:“饮食、男女,人之大欲存焉。”两千多年后,欧洲思想家,马克思主义创始人之一的恩格斯,在其《家庭、私有制和国家的起源》第一版序言中表达了完全相同的观点,他说:“根据唯物主义的观点,历史中的决定性因素,归根

^① 《孟子·告子上》第四章。今之学者,常误记为孔子语。

结蒂是直接生活的生产和再生产。但是,生产本身又有两种,一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具有的生产;另一方面是人类自身的生产,即种的繁衍。”这就是现当代中国学术界常说的“两种生产理论”。

“食色理论”虽然讨论的是人性而并不是“神性”和神话主题,但对我们研究神话是很有帮助的,道理很简单,神话从本质上来说就是“人话”,“神性”从本质上来说就是“人性”。“食色理论”比起“产食理论”和“生殖理论”来,其优势是不言而喻的。

但是,我们无法不思考这样一个问题,难道只有人类的活动是为了“食色”,动物就不是如此吗?换言之,难道“食色”只是“人性”、“神性”而不是“动物性”吗?

上一节我们在讨论神话起源的原因时,论证了如下观点:由于猿人生存本能有严重的缺陷,为了求生,为了免于被灭绝,它们在求生本能、求生意识之外,发展出了求生幻想和求生理性,并由此而产生了历史感,终于迈进了人类社会的门槛,原始的宗教神话即当由此而产生。

如果我们沿着这个思路,综观中国宗教神话资料,我们就会发现,神话是先民求生本能、求生意识、求生幻想和求生理性的产物,原始先民总是不肯接受客观现实,他们总是在探讨无限的可能性,也就是说,宗教神话的主题是求生主题。虽然动物和植物都有求生本能,猩猩、猴子、海豚等高级动物甚至还有自觉意识,但幻想和理性却是人类独有的属性,也是古老神话最为重要的特色。所以我想,所谓“求生主题”是有特定含义的,不至于与动物的求生本能和求生意识混为一谈。

例如,很多专家都发现,在人类文明的历史上,各种族都曾有过生殖器崇拜的历史。在中国的汉字里,“祖”字本身就记录了这方面的信息,右边的“且”字,本义是指男根;左边加上一个神乎其神的“示”字,就是一个“祖”字了。初民崇拜生殖器,不仅是一个



“生殖”问题,而且是一个崇拜生殖器所集中体现的生命力的更重大、更复杂的问题,表现了原始先民的求生幻想和求生理性。这个“且”字,早先应该是天然的石柱或木柱,以后才是人工制作的石柱或木柱,然后才可能是刻画的男根并发展为抽象的“且”字符号。也有些种族不用模拟物代表生殖器,而用生命力旺盛的动物或植物来做先妣先祖或其生殖器的象征,如花、草、鱼、蛙、鸟等,先民希望把它们的生命力集中到先妣先祖及其生殖器上来,转移到自己和种族身上来,这里也有求生幻想和求生理性。这一类的例子很多很多,以下各章均会涉及,这里就不一一列举了。

“求生”不仅是原始神话的主题,也是农业文明产生以后甚至阶级社会所有神话的共同主题。黄帝无疑是农业时代的神灵,神话中说他是雷神之子,又说他是龙神,这应该与雨水有关,与原始农业有关;神话中又说他与诸神共同造人,这应与婚姻有关;神话中还说他的大臣们奉命“造甲子”,这应该与历法有关,等等。黄帝神话非常复杂,用上文讲到的三大理论来解释都有困难,但如果用“求生理论”来解释则比较圆通。

我们之所以特别强调神话是先民的求生幻想和求生理性,而不同意简单地用“产食”、“生殖”或“食色”理论作为神话的主题,因为初民的思想是混沌的,举凡有利于他们生存的,他们就会向神灵祈祷;举凡他们希望自己具有的神力,他们就会坚信神灵一定都有;举凡他们希望逃避的灾难、瘟疫、死亡,他们都会认为神灵可以帮助他们逃避,或者举行了某种宗教仪式之后,他们就坚信自己和氏族的确可以逃避。先民遇到的最多的问题的确是“食色”问题,但一则“食色”二字不足以概括先民的全部生活内容,如先民常常幻想自己能够飞翔,能够上天入地,能够死而复生,等等,这些用“食色”理论就无法概括;二则“食色”二字所概括的毕竟是比较具体的内容,不足以反映先民的求生幻想这么重大的主题,所以我们对“产食”、“生殖”、“食色”三大理论都不采信。

从神话发展的一般规律和中国神话的具体情况来说,我们认为也不适宜用以上三大理论来作概括。我们认为,如果把神话比做一棵参天大树,求生幻想便是它的根。不管它的树枝、树叶在某一个时节长成什么模样,不管它的果实是大是小,是多是少,根本的东西没有变,也变不了。我们还认为,就刚刚跨入文明社会的门槛,悽悽惶惶度日的先民来说,不管他们是生活在古埃及、古印度、古希腊还是古代中国,他们都需要求生幻想则是一致的。虽然文化的发展会使他们形成许多差异,但根本的东西却不可能不是一致的。

四、神话发展的一般规律

英国历史学家汤因比曾经援引色诺芬的话,以说明人类是怎样仿照自己造神的:“埃塞俄比亚人说他们的神龛鼻子扁平、皮肤黝黑,色雷人则说他们的神龛长着一双蓝眼睛和一头红发。倘若牛马也像人类一样有两只手,并打算用双手绘画或者制作艺术品,那马匹也会仿照自己的模样来绘制它们的神像,牛的神像自然也一定像牛,它们会依自身的模样塑造神龛的身体。”^①这段话有一定的道理,的确有很多神灵是人类仿造自己的模样造出来的。

但是,人类要仿照自己的模样来造神,有一个先决条件,就是人类进入氏族社会已经很久,生产力已经有了相当的发展,人类自己已经有了相当的自信,他们开始把自己的氏族领袖当作神,只有在这种情况下,人类才会仿照自己的模样造神。在我们中国,“嫦娥奔月”是家喻户晓的神话,“嫦娥”的神像便是先民按照自己的模样造出来的,她是一位女性的形象,具有“飞天”和长生不死的神

^① [英]汤因比著,刘北成、郭小凌译:《历史研究》,上海人民出版社,2000年,第3页。

力。但“嫦娥”的神像并不是开始的神像，她的前身应是“蟾蜍”，即虾蟆，汉人描绘的月神中还常有“蟾蜍”，这应是原始神话的遗存。众所周知，人类从没有长成“蟾蜍”的模样，原始初民之所以把女性、女神、氏族女酋长描写成“蟾蜍”的模样，是因为他们认为“蟾蜍”是他们的老祖先。因为“蟾蜍”具有死而复生的生命神力和生殖神力^①，于是原始初民羡慕它们、巴结它们，“厚着脸皮认干妈”，“干妈”当久了，居然变成“亲妈”了，原始初民便真的认为“蟾蜍”是他们的先妣，认为自己是这样具有无限生命神力、生殖神力的大神的嫡亲子孙了。所以我们认为，原始初民造神，并不是像色诺芬、汤因比所理解的那样仿照自己的模样造神，而是（至少可以说主要是）仿照自己的求生幻想来造神，虽然这样的求生幻想并不完全是空想，多少有一点事实的依据。如以神蛙为先妣神的原始夏民很可能模仿蛙神跳舞，甚至还可能戴有蛙神的面具，等等，但“嫦娥”的前身“蟾蜍”的形象，与原始夏民的形象毕竟相去甚远，“蟾蜍”身上主要反映了原始夏民的求生幻想，而不是原始夏民的模样。只有原始夏民逐步“长大”成熟以后，逐步明白了“蟾蜍”与人的区别以后，他们对“蟾蜍”两种长生不死的神力的崇拜，才会仅仅作为一种宗教、神话观念融合到“嫦娥”的形象里去，而“蟾蜍”的神像才会变为“嫦娥”的神像，这个时候，人类才会仿照自己的模样来造神。

色诺芬和汤因比的不足之处，是没有关注神话不断变化的特点，他们把某一个时期原始先民的造神情况当作了整个原始时代先民的造神规律。而事实上，社会生活是不断发展的，生产力是不断进步的，原始先民的智能也是不断进化的，因此先民的造神方式和诸神的神像也是不断在变化的。刘稚、秦榕曾这样概括神话演变的规律：“最初的神话是把客观的人类与自然的关系主观化为神与人的关系，或神、人、物三者的关系；随着社会历史的发展，又逐

^① 见本书第六章“月亮神话”。

步演化为半人半神、人、物的关系；最后因社会生产力的进步而逐渐失去神性，还原为人与物、人与人的关系，即人类与自然、人类与社会的关系。”^①这也说明神话是不断变化的。

神话最大的特点的确是不断变化，上帝的模样、性别、年龄不断在变化，神灵的多少也不断在变，祭祀神灵的宗教礼仪不断在变，神话的流传方式也不断在变。但是，万变不离其宗，不管神话怎么变化，其求生存、求发展的主题却始终没有改变。以下略举几例，从三个方面谈谈神话的这一特征。

第一，从自然神到半人半神，到神人再到神仙，上帝与诸神的神像总在变化，而其求生存、求发展的主题却始终没有改变。

原始初民造出来的神，其神像大多是一些动物、植物、矿物、天象、山川，等等，大多具有自然神的品格。例如中国远古生活在西部高原和崇山峻岭中的先民，常常认为自己是“羊种”，说自己是羊的后代；生活在中部、东部和南方雨水较多、湖泊较多地区的远古先民，常常认为自己是“蛇种”，说自己是龙蛇、鱼龙之类的后代；生活在北方荒漠、草原上的先民，常常认为自己是“狼种”、“犬种”，说自己是狼、犬的后代；生活在东部和东南沿海一带的原始初民，常常认为自己是“鸟种”，说自己是鸟神、日神的后代，等等，这类例子很多。这些原始初民造神，便基本不是按照自己的模样来造神，他们造神的“蓝本”是大自然，或者说是他们的幻想。那是一个混沌未开、民智未开的时代，原始初民只是刚刚认识到自己的存在，他们的生命还十分脆弱，他们对神秘的大自然感到恐惧不安。通过长时间的观察，原始初民发现，那些羊、蛇、鱼、狼、犬、鸟、日、月等，都具有比自己强无数倍的生命神力，因此他们打心里佩服它们、敬畏它们，便把自己装扮为这些崇拜物的模样，以为如此便获得了它们的生命神力，久而久之，原始初民们便真心相信自己是它们的

^① 刘稚、秦榕：《宗教与民俗》，云南人民出版社，1991年，第170页。



子孙,以为只要真心祈祷、虔诚祭祀,自己也会拥有它们的神秘力量。这样的例子,在那些残存的未开化、半开化的民族中尚可见到。最早的神龛之所以只能是自然神而不可能是半人半神、神人、神仙,最重要的原因是原始初民物我不分,他们并不认为以羊、蛇之类为始祖有伤体面,恰好相反,他们认为有羊、蛇这样伟大的祖先,对自己、对氏族都是一件无比伟大的事件,有了如此伟大、高贵的血统,将使自己和氏族都具有生生不息的神秘力量。最早的神龛之所以只能是自然神而不可能是半人半神、神人、神仙,另一个原因是原始初民认为自己和氏族都远不如所崇拜的动物、植物、无生物,否则他们便会仿照自己来造神了。他们认为自己在奔跑、觅食、御寒、生殖等方面全不如自己崇拜的对象,他们约略感到了物我有别,认为自己大不如物,所以必须通过诚心诚意的祷告才可以获得这些自然物的神力,而自然物却不需要这么做便有天赋的神力。

人类能够认识到自己不行,能够发现自然物的长处,并幻想通过宗教活动把这些自然物的长处转移到自己身上来,这是人类历史上无比重要的一步,有了这一步,人就开始真正成为人了。尽管原始初民的这种认识水平还很低,这种宗教神话还是十分原始的宗教神话,但是,人类不会永远停留在这一步上。他们已经为自己翻开了第一页,就会不断幻想,不断创造下去。

当人类智能发展到一定阶段后,他们缓慢地但又是不可逆转地认识到,那种完完全全的羊、蛇、鸟之类,恐怕只能生出羊、蛇、鸟等,不大可能生出像我们氏族这样的人出来,倒是装扮为羊、蛇、鸟的先妣神繁衍了我们这个氏族。这样,自然神就慢慢变成了半人半神了。例如,早先纯乎是“羊种”的原始初民,逐步变成了“羌”(羊人)、“姜”(羊女)这样的原始先民;早先纯乎是“蛇种”的原始初民,逐步变成了半人半蛇的女神;早先纯乎是“狼种”、“狗种”的原始初民,也逐步变成了“犬戎”这类的神灵,等等。“姜”是一位羊头

人身的女神,她应该是“氐羌”诸族在原始母权制时代祭祀天地祖先诸神时的氏族女酋长兼大祭师之类的形象,她们在祭祀“羊祖先”时,是要“羊头人身”的。当这些“羊头人身”的女酋长死了以后,她们就会变为“半人半羊”的神了。近年有学者说“羊大为美”,有人则说“羊人为美”,“美”是很抽象的概念,不可能产生很早,因此在半人半神的“羊人”阶段,有可能产生“美”的概念。如果以“羊大”为自然神,恐怕那么早不容易产生“美”这类的抽象概念;但如果“羊大”仅仅是动物的“羊大”,而不是自然神的“羊大”,那么,“美”的观念似乎又产生得太晚了一些。以自己为“蛇种”的氏族,也会经历类似的变化,经过长期观察,他们会发现,蛇虽有死而复生(冬眠)的神力和生殖神力(卵生),但蛇毕竟只能生蛇,生不出像本氏族这样的人来,倒是那些文身为蛇的先妣神繁衍了我们的氏族,于是他们便会将文身为蛇的先妣神当作神灵来崇拜。汉人墓葬中的壁画,还常有半人半蛇的神像,如“伏羲女娲交尾图”之类,这应该是远古宗教神话的遗存,因为到了汉代,汉族文化圈中崇拜半人半神的情况已经不常见了。最近几千年,鸟神、半人半鸟的鸟神、日神,一直是男根、男性、男神的象征,我们在讨论日神神话时将指出,早先的鸟神、日神都应该是女神,到了原始父系社会,鸟神才变成了今人熟悉的“”,上为鸟头,下为人体,成了一个男神。总而言之,半人半神的神龛是原始先民智能逐步进化,逐步减少对自然的严重依赖,逐步明白了物我区别以后的事,这个时候,人类还处在原始社会。

神龛变化的第三个阶段是神人。这个时候很多氏族都出现了原始的种植业和养殖业,有了原始的民居,先民已经在一定的程度上掌握了自己的命运,上帝和诸神的神秘色彩不可避免地开始褪色。但这个时候先民仍然处在氏族社会,有的在母系社会,有的在父系社会,其氏族领袖都是氏族中最伟大的人物,他们都以氏族利益为最高利益,为氏族的生存和发展作出了无可比拟的卓越贡



献^①。在这种情况下，氏族对自然神、半人半神的宗教崇拜逐渐减弱，而对氏族领袖的崇拜逐渐兴起，并认为氏族领袖就是祖先崇拜的自然神、半人半神的代表，或者就是他们自身，这样神龛就逐步变成了神人。如氐羌初民崇拜羊，认为自己是“羊种”，后来他们又崇拜“羊人”，认为自己是“羊女”（姜）的后代。进入原始父系社会，有了原始农业以后，他们中的一支以姜姓的炎帝为自己的始祖神，传说他是“神农”，有无数的发明，特别是发明了医药，发明了“九井”（井连着井），等等，这位伟大的炎帝爷就再也不是自然神、半人半神，而是神人了。尽管汉代有人有时还把他描绘成牛头人身的模样，使他还保留有半人半神的神像，但有时又把他描绘成四肢粗壮、努力耕作的正常人的模样，这便是完全仿照自己造神了。

神龛变化的最后一个阶段是神仙，这个“仙”的意义，是“人”到“山”上去，就成了“仙”了。我们推想“仙”的真正本义，是“人”死之后，灵魂回到“山”上的氏族墓地里去，回到母亲的怀抱、肚子里去，让母亲再把自己生下来，实现生命的循环^②。这样，“人”就会生生不息，长生不死，这就成“仙”了。但我们研究前贤的神话著作时，常常会见到“仙话”这个词，特指人类进入文明社会很久以后，由于受了原始宗教神话的影响，为了享乐的目的，而升天成仙、上山为仙这类神话故事，如刘晨、阮肇成仙，萧史、弄玉成仙，等等。这些成“仙”的，早先都是“人”，而不是神；他们成“仙”的目的，不是为了氏族、部落的长生，而只是为了自己的享乐；这些神话故事常常与人为宗教如佛教、道教有复杂关系；他们成“仙”的途径，往往是骑鹤、骑鹿、腋下生羽，等等。由于他们成“仙”以前只是肉胎凡身的“人”，因“得道”而“登仙”，所以他们也可以叫“仙人”，这些故事也可以叫“仙话”。

① 见本书第九章“生存竞争生殖竞争神话”。

② 见本书第三章“复活神话”。

当然，我们把神龛的演变史划分为自然神、半人半神、神人、神仙四个阶段，不过是大而言之，人类历史的发展从来不会“齐步走”，我们这么划分，不过是为了表达的方便。

神龛的神像虽然不断在变化，但是神话求生存、求发展的主题却并没有变化。例如当原始夏人以蛙神为创世神、先妣神、保护神等时，夏人真的相信自己是蛙神的子孙时，蛙神神像和整个蛙神神话所表现的，正是原始夏人无比虔诚的求生愿望：他们希望自己像冬眠夏出的蛙神那样，具有死而复生的生命神力；希望本氏族的女子像蛙神那样，肚子瘪了可以再圆，永无止境，具有死而复生的生殖神力。此后蛙神虽然变成了“蛙人”，变成了神话中的女娲、螭母（黄帝的妃子）、嫦娥，她们的神职也发生了许多变化，如女娲补天，成了主雨水之神；螭母护送死者，保佑亡灵，帮助死者复活，成了中国最早的“方相氏”；嫦娥飞入月中后，负责捣药，负责下雨，负责人间的婚姻和生殖，而这一神话的主题仍然是求生主题。所以我们认为，不管上帝和诸神的模样不管怎么变，神话的求生主题都始终没有变。

第二，从一神到多神再到一神，不仅记录了民族融合的历史，而且延续了原始宗教神话的求生主题。

古希腊神话中至高无上的神是宙斯，中国神话中至高无上的神是黄帝，其他的神往往都是他们的属神，神界的格局与人间的格局惊人地相似。但是这样的格局却是后来形成的，不是神话的朴野模样。

我们可以根据常识作一个初步的推想，各种族早先的神灵应该是很少的，或许就是一个。氏族人口太多，生产生活必然不便，因此，随着种群的扩大，一个氏族必然不断裂变为若干个氏族，氏族领袖必然越来越多，其活动范围也越来越大，熟悉并崇拜的动植物也越来越多，氏族内部必然出现多神崇拜现象。后来甲种族、乙种族、丙种族等逐步融合，他们早先各自创造的神灵也必然融合起



来,形成一种新的体系、新的关系,这时神灵虽多,上帝却只有一个,似乎又回归到了原始一神的状态。

上面这段文字比较抽象,我们可以举几个例子来略作说明。人类早先处在原始群阶段,不加限制地性交。后来逐步排除了父母与子女、子女之间的性关系,规定夫妻双方必须属于两个不同的血缘集团,这才有了婚姻,有了氏族,有了姓。甲骨文中的“姓”字,“生”字像一树苗在地上茁壮成长,“女”字像一女子跪拜树前,看来是在一个宗教仪式中,一位女子正在祈祷上苍保护植物和自己的氏族都茁壮成长。各个氏族生活的地方不一样,他们奉若神明的动物或植物自然也不一样。黄帝族先民常常以鱼为神,夏族先民常常以蛙为神,同时以芦苇为神,殷族先民以鸟为神,以日为神,以螺为神,周族先民以桃为神,不知何族之先民以“神荼、郁垒”(白茅花、荷花)为神。这一类神话应该是相当原始的神话。但当我们看到“三神山神话”时,花神“神荼、郁垒”已经变成了“兄弟二人”,变成了男神,他们手握用周人的桃木做的武器,守卫在大桃树底下,用夏人的苇索来捆绑恶害之鬼,整个神话故事纯乎成了一个大杂烩,原始的一神神庙变成了各民族众神仙相聚的大杂院。

西周初年,武王、周公分封诸侯时,除了大封周家兄弟子侄以外,也分封了炎、黄、颛顼、太昊、少昊、祝融、尧、舜、夏、商等古老民族的后裔,各族界线似乎非常清楚。但在“三神山神话”里,这些界线似乎已经模糊了。当我们打开《史记·五帝本纪》,看看司马迁记载的那个漏洞百出的以黄帝为始祖的所谓“世系”时,我们就不难发现,不管你是何族何方神灵,只要你被融进了“梁山泊”,就得参与“英雄摆座次”,被纳入以黄帝为首的所谓“世系”。由此我们推想,虽然西周初年各族界线分明,但最迟到晚周,华夏诸族的血缘和宗教文化已经融为一体,各族神话中的那些“山大王”已被纳入黄帝子孙的“世系”,黄帝这时才成了惟一的原始神灵。

神话毕竟是神话,不能等同于历史。但如果我们仔细研究神

话的演变史,会发现它与历史惊人地一致。所以从本质上来说,神话也是历史,华夏诸族神话到晚周融为一体,就是华夏族到晚周形成的历史。这不是巧合,民族的融合必然带来宗教神话的融合,宗教神话必然会记录民族融合的历史。

古希腊神话中的宙斯可以变成强壮的公牛,他有一个儿子也是公牛,大概公牛是他们父子的神像。中国神话中的黄帝是其母亲感雷神所生,黄帝自己也应该是一位雷电之神,下雨之神,也就是龙神。这么说来,神秘莫测、忽而在地忽而在天的龙,应是黄帝氏族的神像。初民媚神,不管是媚动物、植物、天体、山川还是某种自然现象,都是为了讨得它们的欢心,假借它们的神力,从而为自己和部落谋生。黄帝神话与诸族神话融合以后,其神职也随之发生了一些变化,如神话中说他与诸神共同造人,又说他抓着龙须升天成仙,有些神职未必就是他原来的神职,很可能是别的神灵的,但因为诸族神话融合,他的神职也就复杂了起来。在中国神话里,黄帝不仅是始祖神,还是造人神、时间神、医药神、战神,等等,但不管他的神职多么复杂,其求生存、求发展的主题却是一贯的。

又如西王母神话,她早先应该是一位半人半兽的神,有虎齿豹尾,善于虎啸,可能是西北地区崇拜老虎的民族的神灵。王母神话传入内地,并与夏族蛙神月神神话融合后,其神像和神职都有了一些新的变化,她成了一个与“东王公”相对应的女神,有长生不老之药,曾帮助嫦娥长生不死,等等,其求生存求发展的主题同样一以贯之。

第三,从口耳相传到文字记录兼口耳相传,神话总在不断变化之中。

欧洲在几万年前的旧石器时代晚期就有岩画、女神雕像,所以那时就应有原始的宗教神话了。那些岩画、雕像隐含的意思,需要一代一代的长老通过口耳相传的方式往下流传。梁启超先生在《中国历史研究法》中,曾推想远古老人们讲述历史的情形是“十口



相传为古”，这是很独到的见解，为许多史家所采信。老人们讲的历史，无一例外都含有神话内容，这么讲了几千年甚至几万年，有了文字，史家才会将这些神话记录下来。《诗经》中有殷周二族的史诗，讲到殷契、周弃的神奇出生经历，这类故事必定口耳相传了许久，才被文人学士记录了下来。中国文字的产生大概只有4000年左右的历史，文字产生以后，又只有巫史等极少数人识字用字，连大多数贵族都是文盲。西周的读书人很少，而且大多集中在周天王那里，平王东迁后，他们才散落到各国去。晚周时代，诸子百家竞相开门授徒，创立学说，读书人才多了起来。中国大规模记录神话，即从晚周开始，到六朝告一段落。此后虽然仍有记录，但规模已经很小了。

神话本是口耳相传、仪式相传的东西。秦始皇封禅泰山，不知用何礼仪，东鲁诸生言人人殊，始皇干脆不用旧礼，自创了一套封禅礼仪。《山海经》中的神话故事，在被文人记录以前，不知流传了多少时间。由于口耳相传，又不知传了多少代，歧说很多的情况自然相当普遍。如在中国神话中，舜是尧的女婿，又是殷族的男性祖先，但又说舜与殷契都是尧的部下，二者是同僚关系。尽管几种说法都有书为证，却矛盾百出。即使文人学士把神话记录了下来，它在民间仍然以口耳相传的方式继续流传。以前我在乡间听老人讲兄妹通婚神话，就有好几种说法，有说兄长一脚踩碎巨石而妹妹答应求婚的，也有说兄长从山顶滚下一巨石正中某树而妹妹答应求婚的，还有说兄长一脚踩碎秤砣而妹妹答应求婚的，传说纷纭。

正因为神话有这样的特点，一些民间传说和宗教礼仪往往会保留十分古老的神话，如《水浒传》中写到，武松在其兄长“断七”之前请乡邻饮酒，查清兄长死因。老人死后，家中要祭祀七七四十九天，民间称为“七七”，此俗至今未变。这一礼俗应是原始夏民的礼俗，与月亮神话密切相关，本书在月亮神话研究一章中会有详细的讨论。又如民间至今尚有“春游”风俗，很多地方就在农历三月初

三这天“春游”，这应源于远古先民春天祭祀先稷的古老习俗。通过研究这些“活化石”，可以解决很多悬而未决的问题，如月神话中老有一个神秘的“七”字，我们即可通过这些“活化石”来破解。

神话的特点是不断地变化：神灵的模样不断地变化，祭祀的礼仪不断地变化，各种各样的说法也不断地变化。其中最为重要的原因是，创造诸神和神话、讲述神话的人不断在变，他们求生存、求发展的具体内容不断在变。比如，原始夏人早先以蛙神为创世神和始祖神，这时他们尚生活在母系氏族社会，蛙神就是他们的先妣神和创世神了。后来，夏人发现了月亮的秘密，发现了月亮与女性、蛙神的共同之处，于是蛙神就跑到了月亮里头。当夏人文化逐步演进，逐步明白物我别后，蛙神又逐步变成了“娲”神，月宫里的蟾蜍也变成了美丽的嫦娥。进入父系社会后，华夏诸族已开始了大融合的进程，娲神月神没有被男性化，夏族干脆把本为异族的黄帝等男神作为本氏族的男神。这些神灵虽然千变万化，故事也不断变化，但夏族先民在他们身上所寄托的求生幻想却从来没有发生变化。所以我们可以用“万变不离其宗”这句话来概括神话不断变化、不断发展而求生主题始终不变的规律。

五、中国神话的若干特色

最近一些年，很多学者用遗传医学的方法研究人类的起源，有一种意见似乎越来越具有说服力：在地球史上的第四纪冰川期，早先在世界各地起源的旧石器时代先民因为无法熬过漫长的寒冬而被逐步灭绝，生活在赤道附近的非洲先民为了寻找更富庶的土地，乘虚而入，填补了他们的空缺。另一种意见是，各地原始先民如东亚的“北京人”的后裔并未被灭绝，他们留下了自己的子孙，其间也有与新来非洲人的杂交。第三种意见是，熬过第四纪冰川期而侥幸生存下来的各地旧石器先民，被新来的非洲移民灭绝，现在全球



人都是非洲人的后代。要把这些问题说个明白,学术界恐怕还需要做大量艰苦细致的工作。

但是我想,不管最后的结论如何,初民遇到的生存挑战应该是十分相似的,他们的求生幻想从本质上说也应该是一致的。

随着文明的逐步演进,各氏族生活的环境逐步显示出无形的力量,因而各氏族——部族——民族的发展显示出他们不同的特色。这里讲的环境,包括自然环境和社会环境。与此相适应,各民族各国家的神话也显示出他们不同的个性。用中国的一句老话说,“环境改变人”,当然,环境也可以改变神和神话。

提起中国神话,有些学者往往觉得羞于见人,以为中国虽有藏民族的伟大史诗,但占中国人口绝大多数的汉族的神话却是七零八落、不成体系的,再联想到中国近几百年的落后挨打、积弱积贫,于是觉得中国神话的确不行。我最近读到启良先生的《中国文明史》,其中谈到中国神话的六大“独特的面貌”:

其一,希腊神话是有谱系的神话,中国神话却是没有谱系的神话。

其二,希腊诸神有神性又有人性,中国诸神既无神性又无人性。神话本是文学之母,中国除了屈原这个“巫师”的作品与神话有关外,神话传说很少与文学有联系。

其三,希腊神话追述历史用神话语言表达,而中国神话传说不是如此。如希腊神话中,人类的各种文化的创造之功都是由神来完成的,而中国神话传说中的人物的创造能力都是学来的。

其四,希腊神话很早就关注世界的起源、天地的出现,说明希腊人很早就关注本体论,而中国神话“对自然事物是很少思考的”。

其五,希腊神话很少道德考虑,诸神崇尚力量而非德行,中国传说中的人物却大多是道德化身。

其六,希腊神话人物如宙斯与理想的政治人物格格不入,中国

神话人物完全是按儒家模式构造的^①。

这样的观点似乎稍嫌武断。谱系化的问题,下文我会讨论。说中国的神话人物既无神性又无人性,还说屈原只是个“巫师”,其作品是否算文学作品还是一个问题,这样的论断恐怕很难服人。黄帝有无神性和人性?大禹有无神性和人性?女娲有无神性和人性?屈原是举世公认的伟大诗人,其作品是举世公认的伟大诗篇,怎么能不加论证就说他只是个“巫师”,并怀疑他诗篇的文学性质?中国的月亮神话,衍生出了多少美妙的诗篇,多少动人的故事,且不说嫦娥奔月,也不说唐明皇游月宫,只说那《红楼梦》中的贾宝玉,本是“无才补天”的“顽石”,幻化为人,历尽人生,那故事是何等动人!神话传说本来千变万化,与时俱进,而求生主题始终隐含其间,比较原始的神话人物神力天赋,后人有意无意间重新润饰的神话人物神力学致,这本是正常的现象。后羿射日,女娲补天,六兽助黄帝杀敌,风神兴风,雨师下雨,其种种神力,难道都是学来的?月神常羲生了日月,盘古开天辟地,虾蟆捣药,难道这些不是对所谓本体论的思考,不是对自然事物的思考?希腊神话产生很晚,尚很少考虑道德问题。而在希腊神话产生的年代,东方的周王朝已经建立,武王、周公已经封土建侯,神话时代大体上已经结束。西周以来神话仍在民间流传,由于受社会生活影响,部分神话人物变为道德化身,另一部分仍保持朴野特色,这似乎没有什么可以贬损的。至于所谓按儒家模式构造神话人物,应该指出的是,儒家和所谓儒家模式产生很晚,不可能按它来构造神话人物。但神话在流传过程中无意间受到儒家思想的影响,这是有道理的。总之,启良先生对中国神话的断语,恐怕下得过于匆忙,论证至少不够充分。

很多学者一提起中国神话,似乎都有一种自惭形秽之感,启良

^① 启良:《中国文明史》,上册,花城出版社,2001年,第36~38页。



先生的见解不过是把他们的意见推向极点罢了，所以对他的意见有必要略作评析。其实，中国神话自有其特色，概括起来讲，大致有四点下面略加介绍。

一、中国神话人物较多自然神的朴野品格。神话人物本是人、自然和社会组织的混合体，相比之下，欧洲神话人物较多模仿人类自己，如欧洲旧石器时代晚期的雕刻、绘画所描绘的神话人物大多模仿人类自己的形象，又如古希腊神话人物和古希腊雕刻，也是模仿人类自己。即使像宙斯这样的神，虽然可以变化为公牛，并生了个半人半牛的吃人的儿子，他们也比较像人，并不很像牛。由于欧洲神话人物大多是仿照人类自己创造出来的，所以他们多用写实的方法塑造，绘画、雕塑比较发达，神话故事也较少神秘色彩。

中国的神话人物大多模仿自然，而较少人类自己的形象。中国诸神多为动物、植物、天体、山河等，先民造神多用象征手法，神话人物多神秘色彩，表达原始宗教神话观念亦比较含蓄。以门神而论，中国早先的门神是鲜花之类的先妣象征物，很晚才变为神人的形象。西方的门神，早先用女阴或男根模拟物，一般不用象征物。中国神话较多自然哲学色彩，多用象征手法，比较含蓄，当与原始先民造神时更多取法自然有关。

二、中国神话的非谱系化。与印度、希腊、埃及、北欧等地的神话相比，中国神话显得七零八落，东一点西一点地分散在古人的著作里，显得没有条理。在《中国小说史略》里，鲁迅先生曾这样分析中国神话未曾谱系化的原因：

中国民族的祖先居住在黄河流域，大自然的恩赐不丰，很早便以农耕为业，生活勤苦，所以重实际，轻玄想，不能把往古的传说集合起来熔铸成为鸿文巨制；

儒家讲究修身齐家治国平天下的一套实用主义哲学，“不语怪力乱神”，因此神话在以儒家思想为正统的中国，不但未曾光大，反

而又有散亡；

远古人神不分，神鬼不分，这种原始的信仰长期被保存了下来，新的传说又不断出现。旧传说受到排挤僵死了，新传说因其“新”也生不出光彩，所以两败俱伤。

鲁迅先生的见解，对我们是很有帮助的。

所谓谱系化，一般是指对原始的零星的神话进行再创造，使其成为一个有体系的神话。世界各民族原始神话都是零零星星的，与原始宗教相伴而生的，十分朴野的。随着氏族的扩大，氏族间的交往日益频繁，氏族间的战争、通婚、通商越来越多，原始部落甚至部族开始出现，先民就会发现，原来天下不只一座山头大，他们的视野会扩大，智能会提高。早先每个氏族都有一个始祖神，现在有了部族，就有若干个始祖神，“梁山英雄”既然相聚，必须排座次，人间不能乱套，神界也不能乱套，这是神话谱系化的客观需求。

神话谱系化还与人类的智能，特别是逻辑思维能力的增进大有关系。有的学者把原始宗教神话产生的年代叫做“前逻辑时代”，我们不赞成这一观点。原始人类发现自己不如动物和植物，便崇拜它们，并把自己装扮成它们的模样，这就是类比，就是归纳，就是逻辑思维。没有逻辑思维能力，原始宗教神话不可能产生。但要把七零八落的神话熔铸成鸿文巨制，则需要很强的逻辑思维能力。这是神话谱系化的主观条件。

有了原始民族形成的客观需求，有了智能发达的主观条件，各民族就都开始了神话的谱系化工作。古希腊神话直到公元2世纪才完成谱系化工作，北欧神话谱系化晚至11—12世纪，印度神话谱系化也很晚，中国藏民族神话直到17世纪才被谱系化。

中国华夏族的零星神话，我以为，其实也做了谱系化的工作，其大体完成的时间应在周代，其开始谱系化的时间恐怕更早。从文字记载来看，早在殷代就有“五行”、“五方”、“五色”之类的观念。



殷人早先生活在东部沿海一带,后逐步向西发展,建立了大帝国,他们有将零星神话谱系化的各种条件。周初分封天下,周家兄弟子侄大都被封在黄土层的核心地带,周边是华夏诸族,华夏以外是蛮夷,说明华夏诸族已呈融为一体的态势。及至东周,楚人、吴人、越人、西南夷大多以华夏神话中的人物为自己的祖先,如越人以大禹为祖先,楚人以炎帝为祖先,说明神话谱系化程度已经很深。司马迁写的《史记·五帝本纪》里面有一个以黄帝为始祖的“世系”,应该大体反映了周人将神话谱系化的基本情况。

但是,华夏神话的谱系化工作却没有接着做下去,没有人将它熔铸成鸿篇巨制,这是为什么呢?鲁迅先生讲了三条原因,归结起来只有一条:中国人轻玄想,重实际。换言之,就是华夏诸族很早就结束了神话时代,进入了凡人的时代。这种说法有一定道理。

但是我们认为,这中间可能还有两个原因:其一,华夏诸族的原始神话人物,大多模仿自然,多有自然神品格,不一定很好谱系化。我们可以看看司马迁描述的以黄帝为始祖的“世系”,那些神灵,大多由自然神变成了神人,许多尚未变成神人的自然神,就不便纳入这个“世系”了。其二,与华夏族(后来的汉族)诗歌的特征有关。那些被谱系化的神话,人物众多,故事复杂,古代书写不便,更无出版业,全靠口耳相传,只有把它们改造为诗歌^①。古希腊史诗、中国藏民族史诗都有若干万行,在古代的社会条件下,不改造为诗歌就无法记诵。华夏的诗歌不以叙事为天职,主要作用是抒情,即使如《诗经》中所载殷周二族史诗,即使后来屈原的《离骚》,韦庄的《秦妇吟》,也都以抒情为要务。在这种情况下,中国神话的谱系化工作就很难再继续下去了。

三、中国神话的历史化。把零星神话谱系化,是野蛮时代末期

^① 梁启超先生认为,最初之史当以诗歌为体裁,以其押韵,便于记诵。窃疑当非。见梁启超:《中国历史研究法》,华东师范大学出版社,1995年,第11~13页。

和文明时代早期的先民所做的发展神话的工作,其先决条件是,他们对神话的真实性坚信不够。他们的“创作”实际上是无意为之,与后世艺术家的创作完全不同。

中国先民虽然中断了神话的谱系化工作,但他们对神话的真实性并没有怀疑,除少数思想家提出怀疑外,大多数人仍把神话当作信史。因此,中国神话的历史化,实际上是先民用另一种方式在做谱系化工作。

关于中国神话的历史化情况,袁珂先生曾举例说,神话中说黄帝有四张脸,孔子则解释为黄帝派四个人去治理四方。又如神话中说“夔”只有一只足,孔子却解释为治理天下,有一个“夔”这样的圣人就足够了^①。这类情况,有些学者解释为统治者有意作伪,或解释为儒家托古改制,我看未必。将神话谱系化、历史化,不管用什么方式,前提条件之一是对神话的真实性坚信不移,古人没有理由有意作伪,也与统治阶级没有什么必然联系。黄帝不仅是统治阶级的老祖宗,也是整个华夏民族和后来形成的中华民族公认的老祖宗,直到如今,公祭黄帝都是炎黄子孙的盛大典礼,这与阶级斗争有什么关系呢?原始社会那些过于朴野的神话一代代传下来了,有很多神话故事后人已经不甚理解,孔子恐怕就是这样的后人。他不理解黄帝神话,又认为黄帝神话就是真实的历史,那么他就只能用他的方式、他的理解,对神话作出解释。“子不语怪力乱神”,并不表示孔子完全不信这一套,恐怕也与孔子不太懂“怪力乱神”有关。这一类的例子其实很多,不仅孔子身上发生过。历代帝王都有亲祭先祚的大典,关于先祚的来由、祭祀大典的来由,周汉学者就争论不休,各自的解释也大有不同。原始先民选择帝王,对候选人实行严酷的考验,帝王衰老后被无情地杀掉,其王妃亦为他人所有,这类神话中外都很多,中国神话说,舜帝当选帝王后囚杀

^① 袁珂:《中国古代神话》,中华书局,1960年,第17~18页。



了尧,对此后人就不理解,有各种各样的解释,有些解释包括本书第九章的解释,也是在做历史化的工作,这没什么不好。

很多神话学者都为中国神话没有继续谱系化而被历史化感到非常惋惜,我看没这个必要。谱系化是另一种形式的历史化,历史化是另一种形式的谱系化。古希腊神话被谱系化了,但本质上那神话还是历史,考古学家甚至根据荷马史诗等进行考古发掘,并大有创获。中国神话被历史化了,神话人物有不少政治、道德色彩,也有不少神性,他们是神也是人,而且有不少自然神品格,并非如启良先生说的那样既无神性又无人性。世界是丰富多彩的,每一种文明都对人类是一种贡献,以为古希腊神话才是正宗,别的神话都不正宗,这种潜意识是很要不得的鲜花之类,也不会有什么说服力。

四、中国神话的礼仪化、世俗化。有能力将神话谱系化、历史化的人大多是文人学士,其间可能有所谓民间艺人,那也不是一般的老百姓,一般老百姓没有这个能力。但老百姓照样会一代一代讲述老祖宗的各种神勇怪异的故事,并把这些故事所隐含的原始宗教信仰以及与之密切相关的宗教礼仪一代一代传下去。

我们可以举很多这样的例子,以说明中国古老的神话在民间以各种礼仪、各种传说的方式不断流传的特点。《长江日报》2001年4月20日曾转发南京一消息说,一人为其亡父移坟,忽见坟中跑出一蛇,帮工者欲打,此人急急阻止,说,别打别打,老父属蛇,此蛇又从老父坟中跑出,当为老父所化,遂令蛇去。中国古代吴、越、闽、粤等地先民都有文身为蛇、崇拜龙蛇的礼俗,认为蛇是其祖先。这一故事说明,动物崇拜、祖先崇拜等十分原始的宗教神话,虽在文人学士那里没什么市场,但在中国民间仍然是老百姓坚定不移的信仰。中国的老农至今仍然相信下雨是龙神的事,并且常常能够在天上看到“龙”,这也是十分古老的神话,十分古老的信仰。另一个例子是,山西有一个县的县委一班人,为了确保升官发财,居

然在县委大院里埋下桃木弓箭之类的玩艺以“镇邪”，此事被告发，媒体披露出来，方为国人所知。其实，这类故事在乡间并不新鲜，只因县委领导是共产党人，唯物主义者，用原始宗教神话的一套祈祷升官发财，这才成了新闻。桃是周人先妣女阴和先妣的象征物，是周人的保护神，这在三神山神话里有确凿的证据。虽然科学技术飞速发展，人类早已遨游太空，甚至可以克隆人，但一般的老百姓仍然会遵从那些古老的宗教礼仪，讲述那些古老的神话故事，相信那些古老的神话传说，并把这一切一代一代传下去。如果我们把一个人的一生比做整个人类的历史，那么即使这个人活到一百岁，行将就木，儿童时代的一些事都不会忘记。儿时的故事会深深印在他的脑海里，因为那里才是他的精神家园。

六、本书的写作目的、所用资料和研究思路

上文已经讲过，我写本书的目的不是要演绎神话故事，做谱系化工作，也不作横向比较，发宏大的议论。我只想拿中国几种主要的神话作资料，证明神话的求生主题，如此而已。

本书所用神话资料，包括考古、文献、古文字、人类学、民俗学等资料。如新石器时代的文化遗存中多有蛙形蛙纹陶器，据中央电视台报道，台湾史前也有此类陶器，这与神话故事中“夏”的传说可以互证，亦与今日广西、云南一带少数民族所跳的蛙祭舞蹈大体相似。从这些资料里，我们可以大体窥见原始夏民的宗教神话观念和礼仪，我便在这个基础上提出一个假说，做一些论证工作。举一个例子，自古以来训诂学家都说“夏”字的本义是大、雅、人、西、美等，历史学家和神话学家也根据这个意见解释“华夏”名称的来由。研究夏人神话后，我提出了一个假说，“夏”字的本义是蛙，“夏人”就是崇拜蛙神的“蛙人”，“夏季”应是蛙神死（冬眠）而复生、重新活跃的“蛙季”，“夏族”应是崇拜蛙神的蛙族。由于夏人的文化



在远古是十分先进的文化,很早的时候,夏人就有了先进文化的自觉,他们创造的文化亦为周边地区、周边民族所认同和羡慕,甚至很早就传到了我国的宝岛台湾,在这种情况下,“夏”字才有了大、雅、人、西、美这一类的意思。又如“华”字,一般学者以“花”释之,也有以“晔”释之者。本书通过讨论鸟神日神神话,认为以“晔”释“华”较胜。汉代学者许慎释粤、闽、越诸族,均以崇拜蛇来解释,后之学者亦承许说。但“华夏”民族进入文明社会太久,原始的宗教神话后人已不太熟悉,故学者解释“华夏”民族的名称的由来,不能用宗教神话的方法解释。对此会有详细的论证。

文化人类学方法是最近一百多年学者们常常采用的方法,学术界一般认为,这一方法是随着欧洲人殖民,发现了大量的原始民族资料后建立起来的。但我们在翻阅中国古代史书时发现,古代那些汉族的史学家所记录的周边未开化、半开化民族的大量史料,就是人类学资料,史学家们所运用的观察研究方法,就是文化人类学方法。这些周边民族在历史上与华夏诸族多有来往,而且在西周时,戎狄诸族还与华夏诸族杂居,由于政治失败、战争失败等原因,华夏诸族有为戎狄者,戎狄诸族亦有为华夏者,加上互相通婚等因素,华夏与戎狄蛮夷诸族的来往交融可谓很深,因此,研究这些民族的史料,对我们研究华夏诸族的原始宗教神话是很有帮助的。

当然,用文化人类学方法不仅可以研究地球上尚存的未开化、半开化的民族,同样可以研究文明民族,因为文明民族照样会保留很多原始宗教神话资料。例如,中央电视台刚刚播放的电视连续剧《大宅门》中有一场为白老太太送葬的戏,送葬队伍前头有两位开路神,是用纸竹之类扎制的两位男神,这在神话中就是“先导神”嫫母,相传她是黄帝的妻子。根据本书的考证,她的本像应是嫫母、虾蟆,即戴着蛙神面具的先妣,此礼的目的是保护死者灵魂的安全,让他好升天成仙,或转世重生,可见这类几千年甚至上万年

前的古老神话,至今仍有保留。实际上,文明民族会保留很多原始宗教神话资料,只是这些资料“变形”得厉害,用起来要小心谨慎。

还有一种文化人类学方法,研究的对象是儿童。我一直坚信,一个人的一生浓缩了整个人类的历史,儿童身上相当程度上保留了人类童年时代的宗教文化,如移情性格、万物有灵思想、父母(祖先)万能思想,做丑相恐吓别人(包括恶鬼野兽),等等。我在研究古人为什么以“嫫母”为面具等问题时,就采用了这一研究方法。

现代科学飞速发展,很多科学知识可以作为我们研究神话的参考。如达尔文很早就《人类的由来》一书中指出,动物特别是四足类动物的雄性间有争夺雌性的习性,这对我们研究人类杀父兄娶庶母寡嫂的很多神话都是很有帮助的;动物世界的强者为王习性,对我们研究原始先民杀死衰老帝王的许多神话,也是很有帮助的。科学家近年发现,有些动物进化十分缓慢,甚至几百万年、几千万年、几亿年都很少进化,他们还发现一些灵长类的动物也会在镜子里认出自己,也有自觉意识,这些对我们提出人类的进化是迫于无奈,对我们提炼原始宗教神话的求生主题,也都是很有帮助的。

过去的学者专家研究人类的远古史,多用化石证据法,因为有碳-14测定,其误差可控制在20—50年之内,这是个十分先进的方法。近年又有一批专家用遗传医学的方法,利用DNA来研究人类历史,这也是一种非常科学的方法。有的学者利用DNA方法研究欧洲人和整个人类的基因情况,得出结论说,欧洲人是7位女性的后代,全球人都是33位女性的后代,这与地球物理学家所研究的第四纪冰川理论似可暗合,也与古老的兄妹通婚神话暗合。本书也借鉴了这些科学家的研究成果和他们的研究方法。

本书虽名为《中国神话研究》,但只以研究华夏诸族的原始神话为主,兼及其他民族神话。本书章节安排,希望大体反映初民认识问题的规律和神话发展的规律,也希望有助于论证原始神话的

求生主题。

七、初步的结论

神由人造,可是为什么人要造神呢?神话起源于“万物有灵论”,可是为什么人类会产生“万物有灵论”呢?传统的理论把一切都归于“劳动”,认为是“劳动”创造了人,当然也创造了神和神话。

本章从一个简单的事实出发,从所有的动物都“劳动”而只有猿人进化为人这一点出发,指出了这一传统理论的不能自圆其说之处。本章认为,猿人生存本能具有严重的缺陷,如果环境发生缓慢的变化,它们就会发展出新的生存本能,那么至今猿人可能还处在动物阶段。但地球环境的剧变在使无数物种和猿人中的许多原始群落灭绝的同时,却把一部分猿人逼进了人类社会的大门:它们发展出了求生幻想这一最为重要的高级属性,在把自己创造为人类的同时,也创造了诸神和神话。所以本章认为,与其说“劳动”创造了人和神,不如说是猿人自己的致命缺陷和为了求生而做出的超乎寻常的努力创造了人和神。

世界上的神话虽然千变万化,纷繁复杂,但其内核却是一致的。当解释包括原始宗教神话在内的全部原始文化时,“产食理论”有缺陷,“生殖理论”有缺陷,“食色理论”或“两种生产理论”也有缺陷。本书不仅用“求生”二字来概括神话的起源原因,而且用它来作全部原始宗教神话的主题。我们相信,这两个字是人类整个历史的全部秘密。

东北虎和孟加拉虎虽有不同,但它们都是虎。同样的道理,中国人与外国人虽有这样那样的不同,但他们都是人,有共同的人性。人性既然相通,由人所创造的神自然也应有相通之处。华夏诸族的神话与少数民族神话虽然千差万别,但他们的血缘和文化



本来就是交融在一起的,好比同一树根上长出不同的树枝,向南长的与向北长的不太一样。不管中国人与外国人是否都是非洲人的后裔,在原始社会,他们遇到的问题都是一致的,都要求生幻想来帮助自己。本书虽然以研究华夏神话为主,但我们仍然相信,本书所揭示的神话主题具有世界意义,因为人性相通,神性也相通。

一、创世神话的演变概况

《老子·上篇·二十五章》：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大，大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。王法地，地法天，天法道，道法自然。”根据黄瑞云先生的意见，“本章论述道之本质性状。道，无形无象，独立不移，运行不止，为天地万物之本原”^①。张岱年先生分析这一章说：“在老子以前，人们都以为万物之父即是天，天是生成一切物的。到老子，乃求天之所由生。老子以为有在天以前而为天之根本的，即是道。道生于天地之先，为一切之母。”^②老子以前的人以“天”为“万物之父”，以“地”为“万物之母”，认为“天施地生”，老子则进而追寻“先天地生”、“为天下母”的那个“道”。这个问题在哲学家看来，也是非常玄妙，但在原始先民看来，却是十分简单的事情。原始先民认为，既然我们都是母亲生的，那么天地万物当然也是母亲生的。老子说，“有物混成，先天地生”的“道”是“天下母”，他可能只是在打比方，但在远古原始先民看来，这是确信无疑的事实。

我们可以作一个简单的心理学测试。一个两三岁的小孩子常常问父母的问题是：“我是从哪里来的？”当父母告诉他，他是妈妈生的，他的小朋友全都是各自的妈妈生的，小猫小狗也是各自的妈妈生的，这个小儿就可能如此推而广之：小树小草也是它妈妈生的，大老虎小山羊也是它妈妈生的，高山大河也是它妈妈生的，天上的太阳、月亮、星星全都是它妈妈生的，等等。这就是小儿的“逻

^① 黄瑞云：《老子本原》，人民文学出版社，1995年，第36页。

^② 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982年，第17页。



辑”。当父母纠正他说，不，小树小草是地里长的，不是妈生的，那么他很可能如此推而广之：草上的蝴蝶也是地里长的，树上的小鸟也是地里长的，等等。对一个两三岁的小孩子来说，要他给万物分类，将人、动物、植物、他物分别开来，不把所有的东西都当作与他一样的小儿来看，那是非常困难的事。

原始先民也一样，当他们从生物学意义的人进化为文化人之后，“移情”就成为他们天赋的性格，他们往往分不清哪是“物”，哪是“我”，自然而然地认为，“物”当然就是“我”。所以在他们了解到“我”是母亲、先妣神、女神生的之后，便自然而然地认为，“物”当然也是母亲、先妣神、女神生的。当他们发现自然物具有超人的生命力，以为只要媚神，只要虔诚地把自己当作某种自然物的子孙，自己就会真的成为它的子孙，拥有它的超人力量时，他们就会把自然物当作神灵，虔诚地祈祷。久而久之，他们就会真的认为自己是自然物的子孙。当一代一代的氏族长老把伟大的先妣神或自然物（如蛙）生“我”、生“物”的故事讲给自己的子民听的时候，这类故事就是氏族历史，也是原始宗教、原始神话、原始哲学了。

中国最古老的创世神话往往说，是某位女神，或某位自然神（如蛙、羊、蛇、虎等），或某位半人半自然的神（如“姜”），创造了天地万物，创造了人类自身。不管她们是女神、自然神，还是半人半自然的神，她们都是女性，而且常常具有自然神品格。这应该大体反映了原始初民“物我”不分，以及当时女子处在核心地位的历史情况。这时的子女，只知有母，不知有父；加上女子从事采集，氏族主要靠此糊口，男子渔猎，创获很不稳定，在经济上女子的地位也比男子高。在这种情况下，创世神话的主角当然就是女性了。

大概从原始母系社会末期甚至中期开始，在渔猎活动中常常难有创获的男子，开始较多地从事种植业和手工业（如制陶等），男子的体能很快发挥出了优势，其对氏族的贡献也很快超过了女子。由于农业、手工业的进步，很多氏族都出现了剩余财产。这个时

候,氏族财富的创造者已经主要是男子,他们狩猎、耕作、养殖、制陶、保卫部落,不再愿意将自己出嫁给妻子,并受制于妻族,而要求妻子出嫁给他们,帮他们管理财产。同时,他们强行将自己的姐妹嫁了出去,以便使自己真正成为一家之主,并将剩余财产留给他们的亲骨肉。这样,母权制就逐步过渡为父权制了。在这样的情况下,男神和女神、先神祖和先妣神、男根和女阴共同创造氏族、创造天地万物的神话也就产生了。

由于女子生育孩子与天地长养万物多有相似之处,所以世界各民族都有地母神信仰和地母神话。由于男子在与女性发生性行为时,男子在上而女子在下,还由于男子给女子精液,女子才能怀孕生孩子,就像天上下雨,地上万物才能生长,地里要播种子,才能长出庄稼来一样,所以世界很多民族都有以天为父、以地为母的宗教神话。随着男子的地位越来越高,“天父”思想不仅具有创世神话、生殖神话的意义,并且发展出了高于一切、至高无上之类的伦理意义和政治意义。中国神话和古诗中常常隐含着“天施地生”之类的自然观念、宗教观念和神话观念,即应由男女生殖观念演化而来。

男子地位越来越高,特别是氏族领袖,他们都是当时氏族中最优秀的男子,因此可以娶许多的妻子,繁衍许多的子孙。这些子孙不管是哪位女性所生育,其父系祖先都是相同的^①。而且,子女不再随母亲一方,他们都归父亲所有,用父亲的姓,按父亲一方来考虑血缘、辈份等问题。即使通婚时,子女也只考虑父亲一方的因素。晚至唐代,白居易曾娶自己的外甥女,中国民间至今尚有“乱亲不乱族”(指通婚)的说法。在这种一切以父亲为中心的情况下,先民自然而然地认为,自己和氏族都是某个先祖神的后代,由此认为先祖神创造了天地万物。张岱年先生说,老子以前的哲学家以

^① 见本书第九章“生存竞争生殖竞争神话”。



为“天”是“万物之父”，这样的哲学观点就应该受了先祖创造人类、创造万物这类创世神话的影响。

各个氏族原本各有自己的先妣神、先祖神，各有自己的创世神话。但是，人类有迁徙的天性，加上通婚、战争等方面的原因，各氏族的融合和创世神话的相互影响在所难免。但这种影响绝不会是一对一的，那些军事、经济、政治、宗教文化强大的氏族，总是更多地影响比较弱小的氏族，而弱小的氏族一般也比较乐意或者更多地在有意无意间接受强大氏族的宗教文化。强者会因为周边的仰慕而产生文化中心的自觉，弱者会为了生存而学习甚至照搬强者的文化，这样一来，强者的先妣神、先祖神或其象征物（如龙、凤之类），就很容易成为弱者的先妣神、先祖神或其象征物，强者的创世神话也很容易成为弱者的创世神话；若干个势力强大的氏族的创世神话也可能融合在一起，成为若干个氏族共同的创世神话，而创世者则成为若干个氏族共同的先妣神、先祖神。黄帝、女娲这些神常常成为很多氏族的先祖神、先妣神、创世神，原因应该就在这里。

当我们祖先的思辨力发展到很高程度的时候，他们的文明水平也就相当高了。这时，他们很可能对那些原始朴野的创世神话，如什么动物创造了人类和天地万物之类，感到有伤体面；或者由于时代的久远，他们已经无法理解那些过分朴野的创世神话。于是，这些具有很强的抽象思维能力的祖先们，就有可能用哲学思辨的方式，为我们创造一个抽象的、文明的、让我们不失体面的创世神（如阴阳二神之类）以及有关的创世神话。

总之，创世神话的演变规律大体上是：自然物创世，兄妹通婚共同创世，女神或其象征物创世，男神女神或他们的象征物共同创世，男神或其象征物共同创世，诸氏族诸神或其象征物共同创世，抽象神创世。这一演变规律大体上与母系氏族产生和原始母权制向原始父权制过渡的社会进化规律、原始的自然神逐步褪去朴野色彩而变化为神人的诸神演变规律、诸氏族血缘和宗教文化融合

的发展规律、由具象到抽象的哲学思想产生发展规律合拍。

本节文字比较抽象,我们将在下文中对中国的创世神话作些具体的讨论,以进一步说明我们的上述推想。

二、创造人类神话

“我是从哪里来的?氏族是从哪里来的?人类是从哪里来的?”自从有了人类以来,这些问题就一直困扰着我们。即使到了科学如此昌明的今天,我们都未必能够给出一个准确、全面、圆满的回答。

天下无数父母都会被孩子的如下追问所问倒:“我是妈妈生的,妈妈是她的妈妈生的,那么,第一个妈妈又是谁生的?”这就是屈原在两千多年前提出的问题:“女娲有体,孰制匠之?”^①都说人类是女娲生的,那么女娲又是谁生的呢?

原始先民当然也会遇到这类问题,他们的回答往往是,第一个妈妈是动物、植物甚或矿物生的,或者说第一个妈妈是地里长出来的,天上掉下来的。

说我们伟大的祖先是自然物所生,或者是天施地生,这当然有伤人类的自尊。但是原始初民没有我们今人这么狂妄自大,他们早先并不认为“人为万物之灵”,因此并不认为“自然物生人”的说法有伤体面。从中国古代的文献来看,认为“人为万物之灵”,应该是始于周代的事。这一观念的实际产生年代可能还会稍稍早一点,但不会早于三代。认为自己才是“万物之灵”,这应该是人类向大自然学到了很多的本事,并由此而产生了相当的自觉以后的事。比如,我们的近亲猩猩、猴子都没有划地盘的意识,这个本事应该是人类向狼学来的;我们人类的社会组织,酋长就可以奴役成员,

^① 《楚辞·天问》。



成员也可以干掉酋长，一朝自己当上酋长后便也奴役别的成员，所有这些原本与人类的近亲如猩猩、猴子等都是是一样的。在这样的情况下，我们的远古祖先把自己当作大自然的一部分，当作动物家族中的一员，而且认为自己是很差劲的一种动物，尽管能意识到这一点，他们实际上就已经不是动物了。因为他们清楚，无论是奔跑、飞翔、体能、御寒、抵抗风雨、觅食、繁殖还是自我保护，等等，自己都远不如其他动物。原始初民甚至认为，自己不如很多的植物，如那些硕大果多的树木，那些永不凋谢、长生不死的树木，甚至那些只要春风一吹就绿遍大地的小草。原始初民甚至认为自己不如石头，不如骨头，它们长生不死，具有神秘力量。原始人埋葬死人时常用石器和骨器，就是为了借用它们的神力，让死者的灵魂不朽。玉石到如今成为美饰之物，并被认为有什么特别的功效和神奇的作用，就是在这样的原始观念的基础上发展而来的。总之，我们那些悽悽惶惶求生的原始祖先们，只是把自己当作了大自然的一部分，他们没有“人与自然”这类的概念。我们人类狂妄自大了几千年，我们要理解原始先民的创世神话，首先必须尽可能地清除这种狂妄的心理，尽可能地站在原始先民的立场上来思考问题，这样，我们才能够从创造人类的各种神话中理出一个头绪来。

下面，让我们借鉴一下神话学家袁珂先生的研究成果，利用一下他辛辛苦苦几十年搜索的有关资料^①。我们将对这些资料稍作介绍和分析，然后试着理出一个头绪来。

根据袁珂先生的研究成果，中国神话中关于人类来由的故事，主要有如下几种：

第一种说法是“阴阳二神创造人类”，语出《淮南子·精神训》：“古未有天地之时，惟像无形，窈窈冥冥”，“有二神混生，经天营地。

^① 以下关于人类诞生的若干条资料，均本由袁珂先生搜集整理，见袁珂：《中国古代神话》，中华书局，1960年，第40~69页。

孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所止息。于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形，烦气为虫，精气为人。”这一神话说，“阴阳二神”在开天辟地之后，把那些剩余的清浊二气拿来做了人类和动物，其中的清明之气做了人类，混浊之气则做了虫鱼鸟兽。

古人讲的“虫”，往往是泛指动物，并非仅指昆虫。古人把老虎叫“大虫”，《水浒传》中的女英雄孙二娘叫“母大虫”，就是“母老虎”的意思。《诗经·周南·螽斯》还用蝗虫起兴，祝人子孙众多，像蝗虫一样。原始夏民崇拜蛙，仰韶先民崇拜鱼，云南有很多少数民族崇拜蜘蛛、蚂蚁，很多游牧民族崇拜狼、狗、虎、豹、狮等，可见“虫”与“人”早先并无明显区别，在原始初民看来，“虫”常常还比“人”要更胜一筹。但是“阴阳二神创造人类”的神话却说，“虫”是用“烦气”即混浊之气造的，而“人”是用“精气”即清明之气造的，明显地表现出人类的狂妄自大心理。看来，这一神话不是原始先民原创的神话，而是文明人的神话或是文明人改造了的神话。此其一。

其二，对原始先民来说，由一个什么“天外来客”，一个什么“上帝”，一个什么抽象的神灵来创造人类，都是不可想像的。原始人的经验有限，抽象思辨力更加有限，他们往往只能根据自己的经验，对人类的起源作一些由近及远、由此及彼、推己及物的想像和探讨，不可能创造一个什么“阴阳二神”出来。如果说，他们推想由一位母亲（阴神）和一位父亲（阳神）一起创造了人类，这还是比较符合逻辑的。所谓“阴阳二神”明显是文明时代的哲人在这个基础上进一步抽象的结果。由此也可看出，这一神话不是原始先民原创的神话，而应是文明人改造了的神话。或许原始先民的神话是，某女神某男神共同创造了人类，而后来的哲人则把它改造为“阴阳二神创造人类”。神话本有变动不居的特征，我们的这种推想，或许并非全无道理。

第二种说法是“盘古化人”，有关神话资料很多，主要的有清马驌《绎史》卷一引《五运历年纪》：“首生盘古，垂死化身：气成风云，



声为雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地理，肌肉为田土，发髻为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫因风所感化为黎箬。”“黎箬”犹言黎民，说人类是盘石“垂死化身”时由他老人家身上的“诸虫”变化成的。人和动物死后，尸体腐烂，因苍蝇等昆虫光顾，会长出虫来，这一神话可能受到此类自然现象的启发。加上远古时代昆虫、鸟兽、鱼蛙等均可称为“虫”，这一神话本身可能并没有贬损人类的意思，其所隐含的观念可能是原始人的观念。所谓“气成风云，声为雷霆……身亡诸虫因风所感化为黎箬”，与“夸父逐日”神话说夸父死后手杖化为桃(邓)林一样，所隐含的宗教观念、巫术观念是很原始的。但这一神话叙述如此严密而有条理，应该是后世文人加工的结果。

“盘古”也叫“盘瓠”。《汉魏丛书》本晋干宝《搜神记》卷三：“昔高辛氏(帝喾)时，有房王作乱，忧国危亡，……辛帝有犬字曰盘瓠，……走投房王，房王见之大悦，……乃大张宴会，为犬作乐。其夜房氏饮酒而卧，盘瓠咬王首而还。辛氏见犬衔房首，大悦，……帝乃封盘瓠为会稽侯，美女五人，食会稽郡一千户。后生三男三女。其男当生之时，虽似人形，犹有犬尾。其后子孙昌盛，号为犬戎之国。”《后汉书·南蛮西南夷列传》、二十卷本《搜神记》所记略同。《山海经·海内北经》：“犬封国曰犬戎国，状如犬。”郭璞注即用上引神话。《伊尹四方令》：“正西昆仑狗国。”《淮南子·墜形训》：“狗国在其(建木)西。”综合分析这些资料，犬戎或起源于西北而渐及东南西南者。《述异记》卷上：“南海中盘古国，今人皆以盘古为姓。”又说：“今南海有盘古氏墓，……桂林有盘古氏庙，今人祝祀。”宋罗泌《路史·前纪一》注：“今赣之会昌有盘古山，本盘固名。其湘乡有盘古保，而零都有盘古祠，盘固之谓也。……成都、淮安、京兆皆有庙祀。……荆湖南北今以十月十六日为盘古氏生日。……《元丰九域志》：广陵有盘古冢、庙。”《水经注·沅水》：“(辰)水又东

径沅陵县西，有武溪，源出武山，与酉阳分山。水源石上有盘瓠迹犹存矣。……今武陵郡夷，即盘瓠之种落也。”《汉唐地理书钞》辑《黄闵武陵记》云：“武山高可万仞，山半有盘瓠石室，……遥见一石，仍似狗形，蛮俗相传，云是盘瓠象也。”看来我国华中、华南、东南、西南都有关于盘瓠的神话传说。我国瑶（古作猺）族同胞至今仍承认自己是盘古之后，并多有以“盘”为姓氏者。

说“盘古”就是“盘瓠”，而“盘瓠”是一条神狗的名字，因它立了大功，得赐美女，于是犬人相配，生育了无数的子孙，这当然是神话的说法。游牧民族生活离不开狼、犬。人类将狼驯化为犬之后，对游牧民族来说，在所有的动物里，犬与人类的关系最为密切，而且这种情况似乎至今都未改变。犬机敏、忠诚，是人类最重要的帮手，因此游牧民族崇拜犬，有所谓人为犬生之类的神话，并非不可理解。

“盘古”、“盘瓠”到底是怎么回事，学者专家一直想破译这个谜。常任侠先生所著的《沙坪坝出土之石棺画象研究》一书中说：“伏羲一名，古无定书，或作伏戏、庖牺、宓羲、芻羲，同声俱可相假。伏羲与盘瓠为双声。伏羲、庖牺、盘古、盘瓠，声训可通，殆属一词。无问汉苗，俱自承认为盘古之后，两者神话，盖同出于一源也。”^①按照常任侠先生的意见，“伏羲”“盘古”当属一词。

王晖先生最近发表《盘古考源》，指出盘古神话的原型应是上古初民原始思维的深层积淀，其起源甚早。他说，“亳”在古文献与古文字资料中意指社神、古都邑、宗邑，其异文有“薄、蒲、蕃”等，变为双音连绵词有“蒲姑、薄姑、蕃吾”，转而为“盘瓠、盘古”。他认为，盘古神是古人在神化亳土、薄姑五色土、社神的基础上，进一步发展为创世主神的^②。按照王晖先生这个意见，“盘古”神的本像应

^① 常任侠：《沙坪坝出土之石棺画象研究》，见《说文月刊》，1941年，第2卷第10、11期合刊。

^② 王晖：《盘古考源》，见《历史研究》，2002年第2期。



该是地母神。古人祭祀地母，因土地广大，不可遍祭，于是堆土为“社”，土堆上插上地母神的象征物，按《论语·八佾》的说法，是“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗”。周武王伐纣时载文王“木主”前行，这“木主”也是祖先灵魂的依附之物，祖先神的象征物。我国民间至今仍有“木主”，称之为“灵牌”、“灵牌子”。进入父系社会后，社神常常是男神。但在原始母系社会，社神本是女神、先妣神，她身兼女神、土地神两大神职，这是因为原始先民从母亲生育子女和大地长养万物中悟到了“地”和“母”的共同点，所以早先的社神是“地母神”。据《淮南子·说山训》高诱注：“江淮谓母为社”，或许这正是原始母系社会语言习俗、宗教习俗的遗存。如果将常任侠、王晖两位先生的见解作个比较，王说可能要稍胜一筹。

这么说来，“盘古”的本像应该是女神、地母神了。那么，她又是怎么与犬戎神话搅到一起去的呢？

按照常任侠、王晖两位先生的意见，“盘古”神话本应是华夏族的创世神话，其隐含的意义是，母亲繁衍了人类。根据周人典籍记载，犬戎在西周尚未完全融入华夏文化圈，而且其生活的地域，当主要在西北，中原的很多山头上也住着不少戎人。由《山海经》中关于犬戎的神话，我们推测，大概到晚周，犬戎以及其他戎人如山戎等，已与华夏融为一体，而戎人在周代尚以游牧为生，所以仍然保留了“狗生人”之类的神话。犬戎倾慕华夏文明，于是干脆“移花接木”，把华夏的“盘古”拿来作了自家始祖的名字。“盘古”本是华夏族女神、地母神的专名，后来渐渐用做诸族始祖神的通名了。在中国历史上，有许多本非华夏而成为华夏的，也有许多本是华夏而成为戎狄蛮夷的，还有无数本非华夏的人直接用华夏的姓氏，我们在讨论龙凤感生神话时，还会提出许多类似的证据。所以我相信，“戎人直接拿盘古、盘瓠作自己始祖的名字”的推想，并非全无道理。

最近几千年，北方、西北的犬戎神话极为少见，华东、华南、西

南、中南等地的犬戎神话多了起来，可能是因为西北等地犬戎诸族逐步被同化，而其他地方的犬戎子孙众多，更多地传承了本民族远古宗教文化的缘故。

第三种说法是“盘古夫妻创造人类”，语出《述异记》卷上：“吴楚间说，盘古氏夫妻，阴阳之始也。”根据我们上文的分析，“盘古”应该本是华夏族的地母神，即先妣神、大地之神和创世神，后来逐步成为苗瑶等很多民族的先妣神和创世神的通名。人类进入原始父系社会以后，男子地位提高，父子关系明确，早先的女神逐步在不知不觉中变成了男神。“盘古”由女神演变为男神，就是这样一个例子。这类情况，我们在第一章中介绍神话特点时已经列举了不少例子，我们在介绍门神神话、太阳神话时还会列举许多例子加以说明，我们将继续证明，在原始母系社会被人尊崇的一些女神，是怎样一步一步改变性别，进而变为男神的。“鲧复(腹)生禹”神话中，“鲧”是鱼，而仰韶先民就以鱼为女阴、女性、女神的象征，那么“鲧”应该是一位女神了。但《山海经·海内经》却说：“黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鲧”，把“鲧”当成了男神，还说他是黄帝的孙子，这也是将女神男性化的例子。

由于将“盘古”男性化了，而先民知道，男子是不能生孩子的，于是“盘古”便又有了一位妻子，他们夫妻繁衍了我们这些子孙，这大概便是古人的“逻辑”，古人的创世神话。说“盘古夫妻”为“阴阳之始”，犹言他们是最早的夫妻。“阴阳”之说，颇有哲学味道，大概与“阴阳五行”哲学有些关系，这也进一步说明，“盘古夫妻”创造人类的神话是文明人的神话，是父权制时代的神话，是晚出的创世神话。

第四种说法是“诸神共同造人”，语出《淮南子·说林训》：“黄帝生阴阳，上骈生耳目，桑林生臂手，此女娲之所以七十化也。”高诱注：“黄帝，古天神也，始造人之时，化生阴阳。……上骈、桑林，皆神名。”“化生阴阳”，即化生人的生殖器官，决定男女性别。

“黄帝”是中华民族公认的人文始祖。我们在讨论感生神话时

将指出,在中国神话里,“黄帝”是他母亲有感于雷电之神而生,而雷电之神是天神,那么“黄帝”也应该是天神,这便是高诱称“黄帝”为“古天神”的由来。“黄帝”也写作“皇帝”,“帝”的本义同“蒂”,指花朵。在原始母系社会,花朵是女阴、女性的象征物。我们在讨论门神神话时将指出,“三神山神话”中的“神荼、郁垒”两兄弟的本像是两种鲜花,也就是说,最早的门神是女神而不是男神,是女神象征物而不是男神象征物,由女神而变为男神,应是原始父系社会的事。由此我们可以推想,“黄帝”早先也许是一位女神的名字,或者说是一个原始母系氏族的名字。在进入原始父系社会以后,“黄帝”才成为男神、原始父系氏族的名字。汉人描绘的“黄帝”神像,已经是一位神人了,而且戴着官帽,穿着官服,这应是诸神“人化”甚至“汉化”、“官化”的结果。

“上骈”是何方神灵,有何来历,为什么叫这个名字?高诱语焉不详,袁珂先生无考,我们也不清楚。

“桑林”神的本像,似乎应是桑树林,就是桑。桑树茂盛,而且桑葚累累,可食,一如女子可“食”(交媾),且可繁衍子孙,使夫家兴旺,所以在远古它常作女阴、女性的象征物。如《诗经·卫风·氓》称女子未嫁时年少美丽情状为“桑之未落,其叶沃若”,称女子既嫁时容颜衰老情状为“桑之落矣,其黄而陨”,并以“吁嗟鸠兮,无食桑葚”为比兴,要求男子如果对女子不能负责,任便不要“食桑葚”,即不要与之交媾,不要引诱女子。《郑风·将仲子》中的姑娘也吁请她的情人“仲子”不要到她家来,不要来“折桑”、“折杞”、“折檀”,即不要与她偷偷交媾,以免父母、兄弟、邻里议论纷纷,难得做人。这些都是著名的例子。由于桑、桑林是女性、先妣神的象征物,所以先民如遇重大变故亟需祖先保佑时,常到桑林来祭祀,举行宗教仪式。

《淮南子·主术训》说:“汤之时七年旱,以身祷于桑林之际,而四

这是汉代画像石刻黄帝。神话传说,他曾与上骈、桑林、女娲诸神共同造人。

海之云凑，千里之雨至。”《庄子·养生主》说：“庖丁为文惠君解牛……合于《桑林》之舞。”所谓“《桑林》之舞”，当即先民祭祀先妣神（后来变成了先祖神）时所唱所跳的宗教舞蹈。所有这些证据都说明，“桑林”是女神或女神象征物，所以她也参加了“造人”。

“女娲”神的本像应该是“蛙”，也是女性的象征物。在仰韶先民的文化遗存中，陶器上多有蛙纹，有具象的蛙，有抽象的蛙纹，还有蝌蚪纹和人蛙一体纹等多种多样的蛙纹。考古学家们一般认为，这应该主要是原始夏民的创造。仰韶先民常常崇拜鱼，因为：鱼很活跃，生命力旺盛；鱼产子极多，繁殖力也旺盛；两条大体相并的鱼，形状颇似女阴；鱼可食，而女人亦可“食”（交媾）。所以仰韶先民常以鱼为女阴、女性的象征。原始夏民常常崇拜蛙，因为：蛙冬死（冬眠）夏生，具有死而复生的神秘力量；蛙产子多，具有超人的生殖力；蛙腹瘪了又圆，圆了又瘪，永无已时，具有超人的死而复生的生殖神力。所以原始夏民常以蛙为女阴、女腹、女性的象征。这么说来，“女娲”应该是一位女神。

我们推想，在“诸神共同造人”这一创世神话中，“黄帝”、“上骍”、“桑林”、“女娲”本应该是各个氏族自己的造人之神，也就是说，各个氏族原本应该有自己独立的造人神话，不可能一个崇拜蛙神的氏族说他们是老虎神造的，一个崇拜荷花的氏族说他们是狗尾巴花造的，各个氏族的起源神话、宗教传统应该是十分讲究的。

但是，人类的迁徙和融合是无法避免的。远的不说，在西周，即使是在周家兄弟子侄统治的中原地带，也几乎没有一个山头上不住着异族人，这些异族人不可能是周初突然从天上掉下来的，他们应该自古以来就住在这一带，后来大概被实力强大的农业民族赶到了山上。就华夏文化圈而论，夏商周三代都有分封炎帝族、黄帝族、太昊族、少昊族、尧族、舜族等古老氏族后裔的习惯，这实际上应该是华夏文化圈逐渐形成的标志。中国神话中说，黄帝有一位妻子叫“嫫母”，还有位妻子叫“嫫祖”，“嫫祖”即“嫫母”。



的本像应该是虾蟆,后来美化、人化为“嫦娥”,似乎与夏人有关。“螺祖”似乎与东夷有关,因为东夷多有生活在东南沿海者,十分熟悉螺、贝等物,还有“织贝为衣”的风俗。这一神话即可说明,华夏各氏族开始融合了。《史记·五帝本纪》等很多古籍都记载,帝尝有若干妻子,殷契的母亲、周弃的母亲等全是他的妻子,这些神话也是华夏文化圈形成的证据。哲学史家们说,早在殷代就有“五行”、“五方”、“五色”之类的观念和说法,东南西北中,合而谓之“五”,这也是氏族融合的证据。由于战争、通婚,或许还由于有关氏族共同防御黄河大洪水等原因,各氏族在血缘上、政治上加紧了融合,久而久之,他们的宗教文化必然也会融合,这大概就是“诸神共同造人”的创世神话产生的原因。

“诸神共同造人”说,语出《淮南子·说林训》,见诸载籍较早;高诱为著名学者,但他作注时已经语焉不详,由此我们推想这一神话的产生,最晚在东周。

第五种说法是“女娲抟土造人”,语出《太平御览》卷七八引《风俗通》:“俗说天地开辟,未有人民,女娲抟黄土作人,剧务,力不暇供,乃引绳于泥中,举以为人。”所谓“俗说”,就是民间尚在流传的神话传说。《风俗通》的作者东汉学者应劭,是位大学问家,他注《史记》、《汉书》时,常用“俗说”,即常用人类学、民族学、民俗学的方法,很善于从民间流传的神话传说中吸取营养,而不仅仅是从书本到书本,从文字到文字,所以他的见解往往很通脱,可以说是一位“通儒”。

“女娲抟土造人”说,虽然最早仅见于东汉人的著作,但其起源应该很早:其一,屈原在《天问》中曾发问:“女娲有体,孰制匠之?”大意是说,都说女娲造人,那么她又是谁造的呢?说明最晚在战国时代这一神话即已传到了南方的楚国。屈原作《天问》,是因为看到古人的绘画而发问,这些绘画大概都是原始宗教神话的题材,这从《天问》一诗中可以逆推出来,这说明早在屈原以前,这些神话即为楚人所熟

悉。其二,不说女娲与诸神共同造人,那么或许这一神话还是华夏诸族大融合之前原始夏人相当古朴的神话。其三,“抔土造人”说,或许与新石器时代原始先民开始制作陶器有关。在第四种造人神话中,说黄帝造什么,上骈造什么,桑林造什么,这也当与陶器出现、手工业出现有关。其四,说我们这些子民都是女娲用“黄土”做成的,还看不出人类自大狂妄的迹象,估计这一神话相当原始古朴,还很少被文明人润饰。综合起来,我们推想,“女娲抔土造人”的神话,最早产生于新石器时代,最晚产生于夏代。因为夏人统治天下,建立夏王朝以后,夏人就不叫“媧(蛙)人”,而叫“夏人”了。

至于很多的女神造人神话,在最近长达几千年的父系社会里,那些女神都逐步被男神化了,连大名鼎鼎的“盘古”也被男性化,因此还娶了个妻子。但女娲造人神话中的女娲为什么没有被男性化呢?这是一个很有意思的问题。“媧(蛙)”本身就是一位女神,而加上一个“女”字,这个字恐怕就是原始父系社会或者三代的人加上去的,因为在原始母系社会恐怕不需要多一个“女”字加以界定。在原始父系社会直至三代,夏人仍有崇拜蛙神的宗教神话,很多蛙神已经是男神了,所以才有必要给早先的女媧神加上一个“女”字。由于这一神话在民间广泛流传,民俗、方言、神话“存古”能力很强,当应劭记录下这一神话时,其风貌仍然十分古朴。应劭是名家,《风俗通》是名著,名家名著的著述将这一古朴的神话“定格”,后人著述不断援引应劭的文字,这样,“女娲抔土造人”的神话直到如今都未有大变。这些大概就是女娲未被男性化,“抔土造人”说未被文明化、美化的重要原因。

第六种说法是“女娲、伏羲共同造人”。汉人的墓葬和祠堂里,常有伏羲女娲交尾神像,如四川新津宝子山汉代石棺画像便有二神交尾图,伏羲手持日,女娲手持月,二神腰部以下均作龙蛇状,正在交尾。又如山东嘉祥武氏祠汉代画像石刻中,亦有伏羲、女娲交尾神像,即其例。



交尾即男女、(动物)雄雌交媾。汉人在墓葬、祠堂里刻画的二神交尾图,恐怕不是一般的祭神图,其本义很可能在于借助生殖器、先妣神先祖神及其生殖行为的生命魔力,保佑死者的安全。这一层含义,我们在讨论复活神话和门神神话时都还会讲到。它在客观上也告诉了我们,汉代流传着一种神话传说,伏羲、女娲两位神仙共同造人,繁育了我们这些子孙。

伏羲是中华民族的老祖宗之一,自古以来关于他的神话特别多。在“五帝”神话中,他属于东方天帝。由于殷代即已产生“五行”、“五色”、“五方”的概念,我们推想“五帝”神话可能是很古老的神话,那么伏羲也是很古老的神了。中国神话说他的母亲叫“华胥氏”,估计“华胥”是这个氏族在原始母权制时代的名字,“伏羲”则是他们在原始父权制时代的名字,“华胥”、“伏羲”的子孙姓“风”,“风”应该是他们在三代的名字。周代的风姓大多在东部,这与“五帝”神话说伏羲是东方天帝大体吻合。所谓“华”、“伏”、“风”,我们推想在远古的发音应该是一样的,这有现代方言可以作证。

关于伏羲与女娲的关系,《路史·后纪二》引《风俗通》说是兄妹关系:“女娲,伏羲之妹。”唐人卢仝的《与马异结交诗》说是夫妻:“女娲本是伏羲妇。”闻一多先生的《伏羲考》说“伏羲”是“葫芦”,“女娲”是“女葫芦”,袁珂先生表示赞同:“盖缘古代传说伏羲兄妹曾入葫芦避水,故取此名。”^①我国西南的古代苗瑶和如今的很少数民族的确有崇拜葫芦,并以葫芦为始祖神的神话,我们推想这中间的原由可能有三,一是远古华夏先民迁徙到西南,因此把有关宗教文化带到西南;二是伏羲女娲共同造人神话十分有名,又是远古华夏民族的神话,西南人民以伏羲女娲的名字作了自己创世神、先妣神、先祖神的名字,就像崇拜狗的犬戎直接用华夏族的“盘古”神作了自己始祖神、

^① 本自然段所引资料,均见袁珂:《中国古代神话》,中华书局,1960年,第46页,注④~注■。

创世神的名字一样；三是以上两种情况兼而有之。

即使在华夏文化圈中，“伏羲”、“女娲”也原本不属于一个氏族，“伏羲”属于风姓氏族，“女娲”属于姁姓氏族，前者主要生活在东部，后者主要生活在西部。说他们两位神祇共同造人，与上文说“黄帝、上骈、桑林、女娲”共同造人的神话差不多，都应被看做华夏诸氏族血缘和宗教文化大融合的象征。“女娲、伏羲共同造人”神话很早就传到了西南，这也可以看做是西南苗瑶融入华夏文化圈的象征。

至于所谓“兄妹通婚”的问题，我们将集中到下一节来讨论。“伏羲女娲”全都龙身的问题，我们将放在讨论龙凤崇拜、龙凤感生神话的第九章里集中讨论。

以上我们根据袁珂先生《中国古代神话》所搜集的资料，并按袁先生本来的顺序，依次介绍分析了六种创造人类的神话。这类神话远不止六种，不过就汉民族而言，主要的造人神话已经在这里了。

我们之所以不厌其烦地援引上述资料，并作了一些初步的研究，不是为了演绎故事，也不是为了具体考证诸神的来龙去脉，而是试图从这些纷繁复杂的造人神话里，探究到先民思想深处的东西，探究到这些造人神话演变的规律。

无论上述六种造人神话何时见诸载籍，我们推想，“伏羲女娲共同造人”神话可能是最早的，他们既是兄妹，又是夫妻，应该记载了母系氏族产生以前人类实行血缘婚的历史。“盘古化人”神话、“女娲抟土造人”神话可能也是很早的造人神话，其理由是，造人者都是女神，男神没有参与其中，这与原始母系社会同一氏族的男子与女子不能有性关系的情况是吻合的。“盘古氏夫妻共同造人”神话的出现要晚一些，它实际上反映的是，原始母权制开始衰亡了，族外群婚制要衰亡了，父权制出现了，一夫一妻制出现了，繁衍后代是夫妇双方的事了。接着出现的应是所谓“黄帝、上骈、桑林、女娲”诸神共同造人神话，它显示了华夏文化圈的形成，诸氏族血缘



和宗教文化的大融合,而且可能与陶器制造业、手工业出现,要求协作,要求对制造物进行“组装”有关。最晚出现的可能是“阴阳二神造人”神话,它虽与“盘古夫妻”造人神话一样,都反映了一夫一妻制出现的历史情况,但把女神男神进一步抽象化为“阴阳二神”,应该都是比较晚近的事。

神话不是历史,但从本质上来说,神话也是真实的历史。不过,这个“真实”,不是具体的神话人物、神话故事的“真实”,而是这些表象背后隐藏的本质的“真实”。如果我们把上述六种造人神话有机地排列起来,我们就会发现,它们描绘了中国几千年甚至上万年历史发展的轮廓,而这一轮廓无疑是真实的。这是我研究中国造人神话的第一个心得。

第二个心得是,上述造人的诸神,大都具有原始朴野的神格。如“盘古”神,按照王晖先生的《盘古考源》的考证,她应该是地神兼母神。将母亲生育子女与土地长养万物联系在一起,合起来造一个“地母神”,这位造人神就颇有朴野神格了。“女娲”神的前身应该就是“蛙”神,而且原始夏民有装扮为蛙,模仿蛙跳跃之类的宗教习俗,那么这位造人神也颇有朴野神格。“桑林”神是崇拜桑树的氏族的先妣神,“伏羲”神,我们在太阳神话一章中将证明是鸟神兼太阳神兼先妣神,后来才成为鸟神、太阳神兼男神,这些神裔身上,也多有朴野神格,具有半人半自然的特征。我们在第一章中讨论诸神起源问题时曾经讲过,原始先民并无后人的狂妄自大,他们对动物、植物等都满怀崇敬之心,真心实意地认为自己不如这些“物”,希望通过虔诚的祭祀把这些“物”的生命神力转移到自己和氏族身上来。通过这些朴野的造人神话,我们对原始先民的求生努力和求生幻想会有更深刻的体会。

第三个心得是,原始先民常常是“物我一体”,文明子民常常是“物我两分”。后人研读《诗经》,有“比兴”一说,如解读《周南·桃夭》,大多说由桃而人,是为“兴”;将桃拟人,是为“比”。作诗的周人

是文明人,说他们多用“比兴”,应该是对的。但原始初民比如原始周人以桃为女阴、女性、先妣象征物时,后来周人又把桃作为男性象征物时,武王伐纣带上文王的桃木“木主”时,恐怕他们不会认为这是“比兴”,而很可能将“物”与“人”合而为一了。即使是周人作诗用“比兴”,恐怕也与今人用“比兴”大有不同。比如周人对以桃为女性象征物的风俗十分熟悉,由桃而人,由人而桃,是自然而然的,不似后人搜刮枯肠来搞什么“比兴”。此外,周人作诗时,恐怕还有一个宗教感情问题,因为他们那时还是要常常举行到“祧”(桃)庙里祭祀先妣、先祖的宗教仪式。后人解《诗》,似乎很少注意到这一层。

三、兄妹通婚神话

讲到创世,讲到创造人类的神话,我们无法回避兄妹通婚神话这个难题。它涉及的问题很复杂,学术界的争论也比较激烈,所以我们要把它单独抽出来讨论。

各个国家各个民族都有兄妹通婚神话,而且很多。在中国神话里,伏羲女娲就是兄妹通婚。尽管他们两个一个姓风,一个姓姁,不是一个氏族,但当他们都以“龙身”出现并“交尾”时,他们就只代表“龙族”兄妹,并具有兄妹通婚的意义了。下面我们再举几个比较有名的例子。

先讨论犬戎神话中的兄妹通婚神话。《山海经·海内北经》：“犬封国曰犬戎国，状如犬。”^①郭璞注：“昔盘瓠杀戎王，高辛以美女妻之，不可以训，乃浮之会稽东南海中，得三百里地封之，生男为狗，女为美人，是为狗封之国也。”《伊尹四方令》：“正西昆仑狗国。”《淮南子·墜形训》：“狗国在其（建木）西。”综合分析这些神话资料，可大体推定犬戎本在西北，后渐及东南。如今我国西南苗瑶诸

^① 戎、封一声之转，故得通假。



族均奉盘瓠为始祖，而云南很多少数民族都是从中原或沿海迁入云南的，至今尚有人死之后送灵魂回老家的习俗，亦有许多崇拜狗的习俗，由此可大体推定，西南苗瑶族也与犬戎有千丝万缕的联系，有些很可能就是犬戎之后。我国苗瑶诸族至今尚有所谓“阿哥阿妹”相恋成婚的风俗，这在外族看来便是兄妹通婚。这一风俗与古代神话当中的记载可谓不谋而合。《山海经·大荒北经》：“有人名曰犬戎。黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是为犬戎。”郭璞注：“黄帝之后卞（弄）明生白犬二头，自相牝牡，遂为此国，言狗国也。”径称“白犬”“自相牝牡”而成犬戎族、犬封国，此亦“阿哥阿妹”自相婚配之意。现在苗瑶诸族人口众多，支系复杂，种群很大，虽是“阿哥阿妹”婚配，似乎并非族内兄妹通婚。但犬戎族远古人口必定很少，其“阿哥阿妹”婚配，在外族人看来，便是兄妹通婚，即同一血缘团体内部通婚。

与犬戎兄妹通婚神话密切相关的还有武陵蛮兄妹通婚的故事。武陵即今湖南常德市，此族亦奉犬为始祖神，与苗瑶诸族相同。此族与华夏的交往，相传从唐尧虞舜时代即已开始，春秋时属楚国，战国时被秦掠取，汉代改为武陵郡。光武帝时此地谋反，被马援平定。据《后汉书》卷一一六记载，昔高辛氏有犬戎之患，高辛氏有犬，名“盘瓠”，助高辛伐犬戎，得与帝女结为夫妻，“经三年，生子一十二人，六男六女，盘瓠死后，因自相夫妻。”《山海经·大荒北经》说犬戎之一支白犬自相夫妻，《后汉书》又说武陵蛮的祖先兄妹自相夫妻，且说武陵蛮祖先为伐犬戎者，两种说法虽小有矛盾，但本质相同：武陵蛮亦奉狗为始祖，亦有兄妹通婚的神话，估计历史上本与犬戎属于同一个部族，也与今日的苗瑶诸族有很密切的血缘关系。

据《琼州府志》记载，直到明清时代，我国海南岛的黎族尚有“同姓通婚”即兄妹通婚的习俗。该书说：“春则秋千会邻峒男女妆饰来游，携手并肩，互歌相答，名曰‘作剧’。有乘时为婚合者，父母

率从无禁，婚姻不避同姓。”^①所谓“不避同姓”，说明黎人此时已有异姓通婚的情况，但同姓通婚的情况仍有残留，只是“不避”而已。

我国云南彝族的神话说：“洪水泛滥时，世上的人都淹死了，只剩下阿卜笃慕兄妹俩。兄妹只好成婚，繁衍出人烟。”^②这虽然是神话，实际上是彝族人民对本民族曾经有过的古老风俗的一种朦胧记忆和解释。后世已经不实行兄妹通婚了，但他们仍然朦胧地记得古时曾有此俗，所以用神话的方式加以解释。

或许有人会说，这些神话故事、史家记录、风俗习惯等，全是少数民族的，为什么没有华夏族兄妹通婚的材料呢？

有的。上文讲到的伏羲女娲兄妹通婚神话就是，而且我们还可以举出一个确证。汉代以前，我国华夏诸族有姓有氏，姓用以分别血缘，氏用以分别贵贱，同姓之间禁止通婚以及男女之间所有不检点的行为。周家的同姓，小国则称为叔父，大国则称为伯父，严禁同姓通婚，因为周人知道，“同姓相婚，其生不蕃。”齐国国君齐襄公与其妹文姜通奸，《春秋》、《左传》、《诗经》都有明明白白的记载，如《诗经·齐风》中的《南山》、《敝笱》、《载驱》诸诗，均讽刺文姜兄妹。从这些严厉禁止的规定里，我们正可以发现华夏诸族早在原始社会曾经存在过同姓通婚、兄妹通婚的野蛮习俗。华夏诸族对弑君弑父同样有严厉禁止的规定，这正好可以反证在原始社会曾有弑君弑父之俗，本书第九章在讨论生存竞争神话时将有详细的论证。宗教神话中的禁忌，日常生活、政治生活中的禁止性规定，并不是空穴来风，我们恰好可以从这些禁忌和禁止性的规定里，发现历史上曾经有过而当时可能还偶尔发生的事实，从而发现，神话中所讲的兄妹通婚故事，应该是历史上曾经发生过的事实。至于神话中为兄妹通婚编造的各种特殊的不得已而为之的理由，如洪

^① 林惠祥：《中国民族史》，上册，商务印书馆，1993年影印本，第134页。

^② 刘稚、秦榕：《宗教与民俗》，云南人民出版社，1991年，第113页。



水或战争失败使天下(实际上是血缘团体)只剩兄妹二人等,则是后代文明人自觉不自觉地为祖先作的辩护,自觉不自觉地对古老风俗作出的解释。神话虽然不等于历史,但它本质上仍然是历史,而且是相当早的口传历史。神话中的一些细节虽然往往经不起推敲,但它所记录的一些最基本的史实却是不容置疑的。所以我们认为,兄妹通婚神话所记录的历史,从本质上来说是真实的。

但是,学术界反对兄妹通婚说的意见也很多、很激烈,而且言之凿凿。比较集中地反映这些反对意见的,是赵国华先生的《生殖崇拜文化论》,本书以下所引的反对意见,就出自赵国华先生的《生殖崇拜文化论》^①。

中国古代神话中,有很多瓜瓠、葫芦生人的传说。萧兵先生所著《楚辞与神话》中《女娲考》一篇,汇集了许多案例。而且这些生人的神话,大多与“洪水”有关。萧兵先生概括道,芮逸夫先生的有关论著收有洪水遗民故事凡 49 则,其中避水工具 9 则为瓜(仙瓜、南瓜、黄瓜等),17 则为葫芦(或瓠、瓢瓜),其余人造器具亦为瓜类的圆物,如瓮、桶、舟等。萧兵先生在此基础上又补录了我国西南少数民族如苗、瑶、彝、黎、佤、水、傈僳、拉祜、基诺等民族的同型神话故事 14 则,其中明言避水工具为葫芦者 11 则,其余 3 则亦言避水工具为葫芦或瓜类。

赵国华先生据此认为,瓜瓠、葫芦生人的神话,实际上是对女性子宫生人的神化。赵先生论证说:“女子生产时,羊膜破裂,羊水流出,胎盘剥离,又有羊水混合血液流溢。由于子宫的污物,尤其是分娩时的羊水,一旦在分娩时被新生儿吸入,即可造成新生儿窒息,远古人类遂误以为羊水、血液对胎儿的生存本是一种威胁。原始联想思维,使之将女性分娩时流溢的羊水、血液,夸张想像为‘洪

^① 赵国华:《生殖崇拜文化论》,中国社会科学出版社,1990年,第241~245页。

水’；婴儿的安然降生，则被他们认为是以瓜瓠、葫芦为象征的子宫保护的结果。因之，在传说中‘葫芦’便成了人类赖以躲避‘洪水’的庇护所。初民的这种联想或许也受到了生活中的借助葫芦济渡河水的启发。”这实际上已经涉及到创造人类的问题，我们在上一节已有讨论，此不重复。

赵国华先生接着说：“当初民认识到女性的生殖功能时，瓜瓠、葫芦即子宫生人之说，不失为一种合乎情理的溯源神话。但是，当人类后来认识到男女交媾才能生人的时候，……他们不得不重新溯源。”

赵国华先生推想：“古代人类溯源的逻辑是，既然女性不能独自生人，混沌之初或洪水之后，就必须有一男一女，而且只能有一男一女。这一男一女，又只能是同一氏族或同一家族的兄妹或姊弟，而不能是分属两个氏族或两个家庭的男女。因为他们若是分属两个氏族或两个家庭，就需要再往前追溯这两个氏族或两个家庭原出于一个氏族或家庭，最后还要再回到同一个氏族或同一个家庭中来。然而，在实际生活中兄妹并不能结婚。传说为了给人类溯源，不仅需要男女祖先，又必须向一点凝聚、集中，于是，便编织了兄妹可以结婚的种种理由。”

赵国华先生对兄妹（姊弟）通婚神话的上述推想，似乎是很有逻辑力量的。由此，赵先生说：“传说中的兄妹或姊弟结婚，成为人类的始祖，这本来是一种虚构，是古人探索人类起源所允许的一种想像，而且，它所反映的只不过是人类对男女交媾方能生人的认识。不幸的是，它竟变成了某些学者相信或论证远古有‘血缘婚姻’制度的根据！”

这样的学术讨论是非常有益的，尽管双方的意见针锋相对，而且各有证据。赵国华先生引用了美国著名文化人类学家罗杰·M.



基辛在《当代文化人类学》中的论断^①，从而说明：“自有人类以来，根本不曾有过血缘婚姻制度。”他还引用了我国著名学者金克木先生在《比较文化论集》中的论断^②，从而证明人类历史上并无血缘婚姻制度。

这使我们想起了中国的俗语：公说公有理，婆说婆有理。

那么，兄妹通婚神话到底只是初民追溯人类来源的一种虚构，还是初民对洪蒙时代婚姻风俗的朦胧记忆呢？我们认为，是记忆，而不是虚构。有几个很难反驳的证据：

一是人类学证据。上文已经讲到，据《琼州府志》记载，海南黎人直到明清时代婚姻尚“不避同姓”，这不是神话，是史家实录。又如，法国《巴黎竞赛画报》周刊 2001 年 9 月 28 日曾刊发《丛林民族的秋天》一文，说在泰国、老挝边境的丛林中，生活着总共 200 多个马布里人，其中老挝只剩下 22 人，泰国不足 200 人，这一民族就实行族内通婚^③。或许有人说，这是特例，这一民族衰落了，种群才会这么小，才不得不实行族内通婚，这不是人类历史上通行的婚姻制度。海南黎人实行族内通婚也是特例，他们孤悬海岛，无法与大陆经常交往，为了不灭绝，只得实行族内通婚，这也是特例，也不是人类历史上普遍的现象。

可是，据我们所知，有一支斯拉夫人在德国生活许久，他们顽强地保持着自己的传统，包括血统的纯正，并不与其他德国人通婚。这实际上也是一种族内通婚。犹太人被赶出埃及以后，也没有生活在海南岛这样的孤岛上，除个别情况外，他们实际上也是在实行族内通婚。否则，几千年的时间，犹太人早被同化了。这样的

① 据北晨编译：《当代文化人类学概要》，浙江人民出版社，1986 年，第 19 页。

② 金克木：《比较文化论集》，三联书店，1984 年，第 101 页。

③ 《蒙昧时代的最后遗民——泰老丛林中马布里人的生活景况》，载《参考消息》，2001 年 11 月 15 日。

例子我们还可以举出很多。如法国小说家巴尔扎克的《欧也妮·葛朗台》和大仲马的《基度山伯爵》都曾写到堂兄妹、姐弟通婚之事,说明这一风俗直到 18 世纪、19 世纪仍然存在。

此外,尽管今人实行族内通婚,但因种群很大,种族的支系很多,似乎血缘很远。但在远古,各种族的种群都很小很小,实行族内通婚,其血缘就很近了。据吴晗先生研究,明朝 300 年后,明太祖朱元璋一个人的嫡系子孙就有 10 万之多!周武王灭纣时,周族人口总共才有 30 多万,几千年后,周族该有多少人口!西周严禁同姓通婚,但到东周后期,鲁国吴国就已经开始通婚了,尽管他们是同姓。让我们想一想熊猫,想一想东北虎,想一想新疆的野马,它们的种群那么小,不实行“族内通婚”,又能怎么样?我们的远古祖先也一样,如周族在西周初年才有 30 多万人,如果再往前追溯几千年,周族会有多少人?假若不实行族内通婚,又能怎样?在我们人类处在原始群落阶段时,他们不实行族内通婚,又能怎么样?再比如我国西南的苗瑶诸族“阿哥阿妹”通婚,今之学者一般会认为“阿哥阿妹”只是个比喻的说法,不是族内通婚。但如果在 5000 年、1 万年甚至更久以前,“阿哥阿妹”的血缘就很近很近了,那就不是比喻的说法了。由此看来,《山海经》里说犬戎的一支白犬“自相牝牡”就不仅仅是神话,而是历史了。

在我国,“姓”本来是帮助人们明血缘、定婚姻的。有了“姓”,才便于“同姓不婚”。汉代以后人口多了,种群大了,民族间在血缘上的融合已经很深了,所以“氏”取得了与“姓”相同的地位,这表示对“同姓相婚”的禁止放松了。这一史实也说明,历史是变的,由不得不“同姓相婚”^①,到为提高人口质量而严禁“同姓相婚”,再到汉代“姓”“氏”混一,实际上允许了“同姓相婚”,最后到如今法律明确

^① “姓”的出现有个条件,结束血缘婚(包括异辈杂交、兄妹通婚),规定夫妻双方必须永远属于不同的血缘团体。野蛮人开始并无姓氏,说他们曾经“同姓相婚”,不过是后代子孙的一种说法罢了。



规定直系、旁系亲属五代以内禁止通婚,也就是说,只要超过五代,同姓可以通婚。如果我们真正能用历史的眼光审视“兄妹通婚”神话,我们就不得不承认,它是历史,不是虚构。

二是遗传学证据。运用遗传学的方法研究现代人(晚期智人)的起源,是最近一些年学术界通常采用的方法。复旦大学教授兼美国休斯敦得克萨斯大学教授、著名人类遗传学家金力先生,曾率中美两国的遗传学家,从东亚各地获得了 12000 人的血样,并且检查了 Y 染色体(男性染色体)上称做标志基因的典型 DNA 序列。Y 染色体被认为是追踪人类进化史最有力的分子工具之一,因为它在父子相传的世代代中一直保持不变。根据这一特点,金力等学者发现,每个男子都可以把自己的祖先追溯到 3.5 万年到 8.9 万年前生活在非洲的前辈们那里去,他们把这一成果发表在《科学》杂志上,从而证实了学术界的“走出非洲”即全球人类均源于非洲的理论^①。

在金力教授率中美遗传学家研究男性染色体,从而证明“走出非洲”理论的同时,英国牛津大学的基因学家布赖恩·赛克斯教授,在 2001 年 6 月向媒体宣布,整个人类的祖先都可以最终归结为 33 位女性。这位教授发现,人类的线粒体 DNA(存在细胞质中)仅通过母亲遗传,而且在遗传中不发生改变。正因为如此,人们可以依据自己体内的线粒体 DNA 来溯源,找到自己宗族的祖先。通过用这种方法,这位教授发现,欧洲人或其母系可以追溯到 7 位女性祖先那里去,为此他还出版了《夏娃的 7 个女儿》一书。赛克斯的基因研究还表明,全世界人总共只有 33 位女性祖先,她们都是 20 万年前诞生于非洲的最早人类的后代^②。

关于人类是否全部源于非洲,学术界尚有争论。如中国科学

① 见《中美学者证实“走出非洲”理论》,载《参考消息》,2001 年 5 月 14 日。

② 见《英国科学家公布惊人研究成果,人类源于三十三位女性》,载《武汉晚报》,2001 年 6 月 12 日。

院吴新智院士就提了一个新的假说,认为东亚人仍然是“北京人”的后裔,但可能与来自非洲的智人有杂交。

但有一点似乎是可以肯定的,原始先民的种群一定很小很小。小到什么地步?可能与今天的濒危动物熊猫、东北虎和新疆野马的种群规模差不多,可能与今天生活在泰国老挝边境地区原始森林里的总共只有 200 多人的马布里人差不多。在这种情况下,不要说起初只有 33 位女性,即便是再多一些,种群再大一些,初民除了实行“兄妹通婚”之类的血缘婚姻制度外,还能有什么办法?而且众所周知,从数学上讲,人口基数越小,繁殖增长的速度越慢,因此我们可推断,人类在相当长的时间里,都在实行血缘婚姻制度,“兄妹通婚”神话,便是对这一古老习俗的朦胧记忆。

现代学者之所以不愿意承认“兄妹通婚”神话的合理性,固然与神话并不完全等于历史的特性有关,也与文明人根深蒂固的优越感有关,他们不能想像初民悽悽惶惶求生的情景,不能想像我们祖先的生活原本远不如几乎所有的动物,不能想像正是因为我们的祖先是差劲的动物,这才拼命求生,侥幸未被灭绝并进化为人,创造出辉煌灿烂的文明。也就是说,妨碍我们作出正确判断的,主要不是因为神话的多义性,而是我们人类的狂妄自大。

四、开天辟地神话

在本章第一节中我们曾经说过,按照人类智能的演进规律,原始初民应该首先关注自己是从哪里来的,血缘团体是从哪里来的,人类是从哪里来的这类问题,然后才可能关注天地宇宙、万事万物是从哪里来的这类问题。人类认识客观事物的规律,一般是由近而远,由己及人,由“我”而“物”,由具象而抽象。根据这样的演进规律,原始初民应该先有创造人类的神话,再有创造天地万物的神话,然后将两种创世神话合而为一。当人类智能进一步演进之后,



他们逐步认识到,应该是先有天地宇宙,再有氏族人类,所以当这些创世神话为我们所知时,它们的风貌就已经是这么个样子了:伟大的创世神先创造天地宇宙,再创造包括人类在内的万事万物。而这位伟大的创世神,往往就是各个血缘团体、各个氏族的先妣神或先祖神,因为按照原始先民的智能,按照那时的生产力水平和研究手段,他们不可能给天地宇宙的起源一个科学的解释。有鉴于此,我们先介绍创造人类的神话,再介绍开天辟地的神话,以尽可能准确地反映原始初民认识客观事物的规律。

袁珂先生一共搜集了七种开天辟地的神话资料^①,以下的讨论便在此基础上进行。

第一个说法是“混沌创造天地”,语出《庄子·应帝王》,大意说,南海天帝“倏”、北海天帝“忽”常常互相交往,每每经过中央天帝“混沌”那里,给“混沌”添了许多麻烦,二帝商定一定要报答“混沌”。他们见“混沌”没有两眼、两耳、两个鼻孔、一张嘴巴共七窍,便为他开凿了七窍,不料“混沌”七窍流血,死了。袁珂先生说:“混沌本身虽然是死了,但是继混沌之后的整个宇宙、世界却也因之而诞生了。”这是很通脱的见解。

“混沌”也叫“帝鸿”、“帝江”,也就是大名鼎鼎的黄帝。从我们现在所能看到的周代文献来看,包括庄子在内的周人追溯历史,最早只能追溯到黄帝那里去,连西汉的司马迁作《史记》,也只能最早从黄帝讲起。由此我们似可推定,在华夏诸族的知识界,人们所知的最早的祖先是黄帝,换句话说,华夏诸族认为黄帝是他们的始祖。我们又可以根据《庄子》的上述寓言故事推定,华夏诸族认为,黄帝不仅是人类的始祖,似乎还是天地宇宙的创造者或变化者。这就是说,周代知识界众精英在潜意识里认为,创造人类者应该就是天地宇宙的创造者。

^① 袁珂:《中国古代神话》,中华书局,1960年,第30~38页。

“混沌”这种说法几千年来一直被人们广泛使用，一般用做形容词，表示一个人或氏族、部落智能未开或半开，不甚聪明的状况，有时也用来形容天地初开时的迷蒙状况。除作形容词外，“混沌”也作名词用，指那些智能未开或半开的人，用民间土话来讲，就是“糊里糊涂”、“糊里糊气”的人。神话中说“混沌”有眼睛而不会看，有耳朵而不会听。这些都不是说黄帝怎么样，而是因为“混沌开天地”这个神话里已经融入了哲理。我们认为这一层意思不是最重要的，最要紧的含义仍然是：创造人类者，也是创造天地宇宙者。

第二个说法是“阴阳二神开创天地”，神话资料出自汉代的《淮南子·精神训》，原文不长：“古未有天地之时，惟象无形，窈窈冥冥，有二神混生，经天营地，于是乃别为阴阳，离为八极。”高诱注：“二神，阴阳之神也。”中国人讲“阴阳”，很抽象，很玄，但阴阳观念的建立却很简单，即源于男女结合生殖子孙的事实。既然男女结合即可繁衍无数子孙，那么无限繁复的天地宇宙不也是这么来的吗？这就是初民的逻辑。我们疑心这不是初民的本意，他们的本意应该如“混沌创造天地”，也就是男女始祖神创造了天地，后来再进一步抽象为“阴阳二神开创天地”。

第三个说法是“巨灵创造天地”，神话资料出自《路史·前纪三》、《水经注·河水》等，书中说，天神“巨灵”与“元气”同时降生，“巨灵”本事很大，可以“造山川，出江河”，把横亘在黄河中游的华山劈开，使黄河顺利流走，等等。道家说“元气”也叫“九元真母”，大概是个女神。由此推测，那“巨灵”大概是个力大无比的男神。这么说来，开天辟地的就只是男神“巨灵”，女神“元气”似乎没起什么作用，这应该是男子地位进一步提高，女子地位变得无足轻重以后的事，似乎比“阴阳二神开创天地”的说法来得晚。

第四个说法是“朴父夫妇开创天地”，神话资料出自《神异经·东荒南经》，书中说：“东南隅大荒之中，有朴父焉，夫妇并高千里，腹围自辅。天初立时，使其夫妻导开百川，懒不用意，谪之并立东



南，男露其势，女露其牝，不饮不食，不畏寒暑，唯饮天露。”后来烦大禹治好了河水。所谓“男露其势，女露共牝”的裸体塑像，在很多地方至今尚可见到，有石雕、木雕、泥塑等形式，他们一般是当地人的始祖神兼生殖神、保护神等，后世子民代代祭祀，香火不断。我推测这一神话的原貌，应是“朴父夫妇开创天地”，只因大禹治水神话更加有名，且后人无法理解一对裸体男女为什么站在野外几百年几千年，这才有新的解释。这一神话实际上也是说，创造人类的始祖神同时也是创造天地的神灵。

图1：这是云南佤族的裸人寨桩（刘扬武摄，原载刘稚、秦榕《宗教与民俗》）。中国创世神话说，“阴阳二神”开天辟地，创造人类，或说“盘古夫妻”、“伏羲女娲”、“朴父夫妇”开天辟地，创造人类。这一对木雕的裸人寨桩，便是对这些神话的形象解释。佤族人把他们当作寨神，如同汉族人常讲的门神。始祖神既是创世神，又是子孙的保护神，这是很普遍的宗教神话现象。

第五个说法是“鬼母创造天地”，神话资料出自任意《述异记》卷上：“南海小虞山中有鬼母，能产天地鬼，一产十鬼，朝产之，暮食之。今苍梧有鬼姑神是也：虎头龙足，蟒眉蛟目。”说“鬼母”“能产天地鬼”，实际上是说女神不仅生了人，也生了天地。为什么说“鬼母”食鬼呢？“鬼母”不断生鬼，又不断食鬼，然后又不断生鬼，这与下一章要讨论的复活神话中的重回母腹以图再生的信仰是一回事，表现了人类生命循环的观念。泰山是东夷先妣埋葬之地，子民都要埋在那里，太远回不去的，就举行宗教仪式把灵魂送回去，回到先妣肚子里去，以图复活再生，所以泰山实际上是身兼二职，一主招人魂魄，二主子民复活。为什么不说“鬼母”食天地呢？因为初民没看见天地死过。所以我们推想，这一神话的真正含义也是：始祖神也是开天辟地的神灵。

第六个说法是“烛龙开天辟地”，神话资料出自《山海经·大荒北经、海外北经》等。据说这位烛龙神，人脸蛇身红皮肤，身长一千

里,他睁开眼睛,世界就是白天,闭了眼睛,天地就是黑夜,吹口气就风雪交加,呼口气又赤日炎炎,等等,有无限神力。“烛龙”属于那种半人半动物的神,在各民族的神话里,这类神一般也是始祖神。比如汉人墓葬中的“伏羲女娲交尾图”,两位神仙就是人首龙身或蛇身的模样。由此我们也可以初步推定,这一神话故事仍然是说始祖神开天辟地,创造了天地自然。

第七个说法“盘古开天地”,今人最为熟悉,很多人一开口便说:“自从盘古开天地,三皇五帝到如今。”盘古神话多见于民间特别是苗瑶民间传说,古代文献资料亦复不少,主要的有《艺文类聚》卷一引《三五历纪》:“天地浑沌如鸡子,盘古生其中。万八千岁,天地开辟,阳清为天,阴浊为地。盘古在其中,一日九变,神于天,圣于地。天日高一丈,地日厚一丈,盘古日长一丈,如此万八千岁。天数极高,地数极深,盘古极长。后乃有三皇。”《绎史》卷一引《五运历年纪》:“首生盘古,垂死化身:气成风云,声为雷霆,左眼为日,右眼为月,四肢五体为四极五岳,血液为江河,筋脉为地理,肌肉为田土,发髭为星辰,皮毛为草木,齿骨为金石,精髓为珠玉,汗流为雨泽。”这和《老子·上篇·二十五章》中“有物混成,先天地生。……可以为天下母”的说法,在本质上是一致的:天地万物都是由“先天地生”的“母”创造的。

“盘古”神话主要在民间特别是在苗瑶民间流传,到三国时代,徐整作《三五历记》时,才将其搜集整理成文字。而在苗瑶民间,“盘古”即“盘瓠”,传说他是个“狗王”,这又与《山海经》里所记的犬戎神话搅在了一起。因此有的学者认为,“盘古”神话是中国少数民族的神话,汉族人不过是吸收了这一神话,拿“盘古”来作老祖宗而已。最近读到王晖先生的大作《盘古考源》,知道“盘古”就是“毫”、“薄”、“蒲”、“蕃”,就是“薄姑”、“蒲姑”、“蕃吾”,就是远古华夏文化圈中的土地神兼先妣神,即“地母神”,才知是苗瑶先民借用了华夏诸族的说法,然后汉族文人又借用了苗瑶先民的传说。大



概在华夏文化圈中，“盘古”本是先妣神（兼土地神），这一神话传到当时的苗瑶文化圈，苗瑶先民便让她作了先祖神的通名。先妣神、先祖神都是始祖神，故得通用。在华夏文化圈中，“盘古”既兼土地神，其象征物应该是某种植物，但到苗瑶先民那里，却转用狗作象征物。植物也罢，动物也罢，都是始祖神的象征物，那些始祖神都有半人半自然的朴野特征。

上述七种开天辟地神话中，“盘古”、“烛龙”、“鬼母”三说可能是最早的；“巨灵”说可能原本也早，但已经被后人掺和了不少道家哲学的内容；“朴父夫妇”、“阴阳二神”二说显示了一夫一妻制情况，可能更晚一些；最晚的应该是“混沌”说，它只追溯到男神那里，说明女子的地位已经无足轻重，而且这一神话太有哲理意味，原始先民恐怕创造不出来。

上述七种开天辟地神话资料，都是由袁珂先生搜集整理。袁先生当年苦心搜集这些资料，主要目的是为了演绎开天辟地的故事。我们今天借鉴他的研究成果，目的不是为了演绎神话故事，而是要从这些杂乱无章的资料里，找出它们的共同之处，从而揭示原始初民的神话观念、宗教观念，了解他们的潜意识。我们发现，这些开天辟地的神话故事虽然千差万别，形态各异，而且在流传的过程中后人都对它们作了这样那样的加工，但我们从中仍然可以领悟到原始初民如下的观念：创造自己和氏族的始祖神，就是人类的创造神，也是天地万物的创造神。

这个结论与杨学政先生搜集到的云南普米族的创世神话《直呆木喃·创世纪》暗合，这首歌很长，我们只引开头的四章：

啊哩呀哩！

普米山寨的深夜，

汗归，族长，围坐火塘击掌歌唱，

歌唱远古的“直呆木喃”^①时代，
歌唱宇宙和万物的起源。
拍士特咪哟！木扎咪哟！^②
快把木碗斟满梭哩玛酒，
都来谛听汗归吟唱创世古歌。

茫茫的“直呆木喃”洪水时代，
没有天地和万物，也没有生命和死亡。
宇宙全是黑压压的洪水，
没有白天和黑夜的迹象。
不知哪个世纪，水底生长一只大蛤蟆，
是它一气吸干滔天洪水，它也因此大腹便便。
从此洪水消失，出现宇宙和大地，
接着出现光明和黑暗。

仁慈博爱的喏提天神，
为了繁衍世间万物，
她向大地撒下一把种子，
无垠的大地从此生长万物。

“直呆木喃”洪水时代，
拍咪^③像动物般蒙昧野蛮，
是“阿苟波底”指教拍咪寻到神泉，
从此拍咪渐生智慧，超脱成人。

① 杨学政先生原注：普米语“直呆木喃”，意为“茫茫的洪水时代”。

② 杨学政先生原注：普米语“拍士特咪”，意为小伙子；“木扎咪”，意为姑娘。

③ 杨学政先生原注：普米族自称“拍咪”，意为白人。



.....

后面各章还分别说,早在洪荒时代,普米族人没有语言,没有歌曲,没有歌调,没有火,没有房屋,没有时间概念,不会识别颜色,不会储存食物等等,但由于神的帮助,加上普米人向动物学习,慢慢地都有了,都会了^①。

杨学政先生引用这一史诗旨在说明,普米族人认为,“是蟾蜍指教他们的先祖寻找智慧泉水,饮着智慧泉水,才使他们先祖从动物群中超脱成人”。我们引用这一史诗的一部分章节,旨在说明,就像云南很多少数民族把各种动物,包括鸟、兽甚至昆虫当作自己的始祖神一样,普米人实际上把蛙神当作了自己的始祖神,而且正是这位始祖神创造了宇宙和大地、光明和黑暗,创造了无数的植物包括粮食,并创造了普米人自身。这与袁珂先生提供的上述七个案例的精神实质完全是一致的。

当我们分析到这里的时候,聪明的读者很自然会问第一个问题:为什么不管哪里的初民都认为他们的始祖神创造了天地万物,而不认为是其他的神灵如“上帝”之类创造了天地万物呢?

我们的推想是,对于初民来说,一个抽象的神灵或者天外来客创造天地万物是不可想像的,“宇宙大爆炸”理论和达尔文的“进化论”更是不可想像的,他们最熟悉因此也最能理解的事实是:女性(包括动物,因为初民认为自己也是动物,而且是很差劲的动物)生殖后代,或者男女(当然也包括动物雄雌)结合生殖后代。他们只可能以此为基础展开想像,因此只能推想出始祖神开天辟地,创造万物。不管上引八个案例何时见诸载籍,也不管其间渗入了多少后世才有的东西,即使仅从这一点上来看,我们也可以认为,这八个创世神话,大体保存了原始先民的原初意识。

我们要讨论的第二个问题是,这些创世神话中的创世者,有的

^① 杨学政:《原始宗教论》,云南人民出版社,1991年,第76~82页。

是比较具象的神,如蛤蟆、狗;有的是比较抽象的神,如阴阳二神。有的神是自然神,如蛤蟆和狗;有的神是神人,如朴父夫妻。有的神人只是神人,有的神人已含有抽象的哲学味道,如混沌之类。按照人类思维发展的规律,应该先有具象神,再有抽象神;先有自然神,再有半人半动物的神,后有神人,最后再让神人身上带点哲学味道。

我们要讨论的第三个问题是洪水问题。我们在讨论兄妹通婚神话时,已经涉及这一问题。上述八个创世神话中,混沌这个名字就涉及到洪水,何况还有南海大帝、北海大帝;第三个神话巨灵“造山川,出江河”也涉及到洪水;第四个神话朴父夫妇“导开百川”也是治洪水;第八个神话,蛤蟆吸干洪水创造宇宙、大地、光明、黑暗,更与洪水相关。在我们中国神话里,还有很多与治洪水有关的神话人物,如“共工”(洪江)就是一个大水神,“女娲补天”也是为了治水,最有名的当然是“鲧禹治水”的故事了。我们还可以举出很多与洪水有关的神话、神人的例子。为什么这些神话,包括创世神话,都常常与洪水有关呢?

我们推想,可能有两个重要原因。一是洪荒时代可能的确雨水多一些,湖泊多一些,洪水也大一些。最近我从报上看到6400年前仰韶先民用贝壳做的龙和虎的照片,说明远古时代中原地带雨水丰沛,湖泊众多,否则不可能有那么多的贝壳。前些年我曾到湘南,拜谒我们的老祖宗舜帝的陵庙,我见那一带的山,其石头多为青古,当与岩浆涌出、山岭形成时,那一带是汪洋大海有关。农民烧砖瓦时,如让窑火自然熄灭,砖瓦便是红的;如果用水浇灭,砖瓦便是青的。湘南山石多为青石,道理也一样。澳大利亚国立大学的学者彼得·贝尔伍德在研究了生活在孟加拉湾的一个小岛上,如今仍处在旧石器时代的非洲矮人后裔后推测,这些居民的祖先大约在4万年前左右到达亚洲,当时的冰川吸走了大量海水,他们得以到达孟加拉湾的小岛上。当冰川融化,海平面上升时,他们



就只有孤悬海岛了。所以他们有神话说，狂风洪水淹没了一切，只得退到山顶^①。这些例子似可证明，世界各民族都有的洪水神话，应该是有所依凭的，或许与地球史上第四纪冰川时代结束时，人类遭遇狂风洪水的可怕经历有关，或许正是对遥远的洪荒时代可怕梦魇的朦胧记忆。

二是古人今人的感觉有天壤之别。今人不说住在高楼大厦、钢筋混凝土建筑里，即使住在砖瓦房中，对滂沱大雨的感觉也会远逊于初民。初民本无房屋，以天然山洞、地穴之类为身之所，有了原始农业后，才逐步学会盖茅草屋，那水平想必也是很低的。西周天子的“明堂”，其实就是四根房柱支撑着一个茅草屋顶，何况远古初民！所以初民对大雨、对洪水的感觉，比后世文明人要强烈1万倍^②。

创世神话携带的远古信息是很多的，远不止我们上面讲的这些。我们认为，从神话学研究的角度来说，其中最要紧的信息是，原始先民认为，是他们的始祖神创造了包括天地在内的一切。

如果按照初民的这个“逻辑”，我们会进一步发现本书第三章讲的复活神话隐含的道理：始祖神创造的万物都有生有死，生死轮回，为什么他们创造的子民不可以生死轮回呢？花可以落了再开，树可以枯了再绿，动物可以死了再生，人为什么不可以死而复生，以至于生生不息呢？这就是初民的“逻辑”。

五、创世神话的特征

上文我们主要借用了前辈学者搜集的资料，简要介绍了几种

^① 见英国《星期日泰晤士报》1999年8月29日文章《海湾里的生活》，转引自《孟加拉湾居民——人类始祖？》《参考消息》，1999年9月29日。

^② 关于创世神话中的“洪水”问题，赵国华先生认为，初民将生产时的羊水、血水夸张想像为“洪水”，故创世神话中多有洪水。此说似嫌勉强。见赵国华：《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社，1990年，第242页。

创世神话。我们的着眼点当然不在演绎故事、罗列资料上，也不在具体人物和故事的考证上。通过分析这些神话资料，发现创世神话的某些特征和规律，进而解决一些悬而未决的问题，这才是我们的目的。

其一，创世神早先多有自然神的朴野品格，是人，是神，更是自然物。

《淮南子·天文训》说：“女夷鼓歌，以司天和，以长百谷、禽兽、草木。”高诱注：“女夷，主春夏长养之神也。”明冯应京《月令广义》称“女夷”为“花神”。所谓“女夷”。“花神”，应该就是原始母权制时代的部落首领兼祭司，是一位女神。到了春天，万物生长时，她率领部落来祭祀她们的第一位花神，祈求她施展神力，保佑部落食物丰茂、人丁兴旺，不仅仅是为了“长百谷、禽兽、草木”。初民的创世神之所以是“花神”之类，至少有两个方面的原因，一是他们还没有把自己与自然界分开，他们自然而然地认为，自己是大自然的一部分。如华夏诸族关于创造天地万物的所谓“人日”神话就很能说明问题。《太平御览》卷三十引《谈薮》注云：“一说天地初开，以一日作鸡，七日作人。”《北史·魏收传》说：“正月一日为鸡，二日为狗，三日为羊，四日为猪，五日为牛，六日为马，七日为入。”“为”即制作创造之意。从这一神话资料里，无论如何看不出人有什么了不得的地方，其地位甚至在猪狗之下。据晚周秦汉典籍记载，吴越初民大多文身为蛇，应劭注《史记》、《汉书》有关内容时说，此举是为了避免受到蛇的伤害，即有媚神之意。由此可见创世诸神具有自然神品格的第二个原因便是，初民认为自己是天地间什么都不如自然物的一个成员，他们其所以想像自己的始祖是动物、植物甚至无生物，道理就在这里。摩尔根曾说，美洲土著“所有氏族命名的方法都是采取动物或无生物的名称，绝没有采取个人名称的。……这至少还可推测希腊及罗马部落中的氏族，在古代的某一个期间，其命名的方法也是和美洲的土著一样的；然而当他们开始在



历史上为人所注意时,便把人名作为氏族的名字了。”^①从摩尔根这段话来看,美洲土著或许没有以植物为氏族名字者,而中国神话中却有许多崇拜植物的氏族,如崇拜荷花的,崇拜白茅花、桃、苇等的,这当是因为不同环境、不同种族引起的文化差异。

其二,不管创世神怎么变,其朴野品格只有多少的差异,而始终没有彻底消除。

由于初民认为自己只是大自然中非常差劲的一员,为了“拉大旗作虎皮”,他们的创世神便全都具有很浓的超人神格即自然品格,表现了初民假借自然物以增强自己生命力的幻想。但是,随着人的意识逐步觉醒,物我之别逐步显现,对生命来源的认识逐步深化,这些创世神逐渐褪去了一些自然神的色彩。例如,摩尔根说美洲土著为人所知时,其氏族名字均仍为动物和无生物,但是中国华夏诸族早在四五千年前,其氏族的名字就改为人名,而且多为男性的名字了。

按照历史发展的规律,这些创世神开始的名字应该都是动物、植物、无生物等,此后逐步演进为女神的名字,半为自然半为女人的名字,最后变为男神的名字。但即使变成了人名甚至男神的名字,这些创世神的朴野品格都没有悉数褪却。如上文讲到的“女夷”就是一位神人而不是神物,其朴野品格就未褪尽。即便是黄帝(雷神)、炎帝(太阳神)这样的创世神,其朴野品格都仍然依稀可见。

其三,初民之所以认为创世神就是始祖神,应出于初民的儿童心理和原始思维。

上文已经讲过,当我们告诉一个三岁小儿他是他母亲生的时候,他就很可能认为家里养的猫狗也是他母亲生的,甚至有可能认为连电视机、洗衣机都是他母亲生的,他很难想像工厂会生产电视

^① [美]摩尔根著,杨东莼等译:《古代社会》,第一册,商务印书馆,1971年,第139页。

机、洗衣机，很难想像工厂、机器、装配流水线是个什么模样，很难想像除了他母亲生产以外还会有其他的什么来源。这便是儿童心理和原始思维。

初民从母亲生孩子那里受到启发，以为天地万物都有生命，而生命都来源于母亲，所以他们认为天地万物都是母亲生的。中国神话中说，嫦娥生了日月^①，“人日”神话又说创世神相继创造了鸡狗羊猪牛马人，这些就是初民的儿童心理和原始思维的证明。

我们在查阅古代神话资料时常会发现，在后人看来抽象、模糊、神秘到极点的所谓“天帝”、“上帝”，初民却一点都不认为它神秘、模糊、抽象，他们认为，“天帝”、“上帝”就是他们的祖先，他们不知道除了祖先以外还有什么神灵。如《淮南子·说林训》高诱注：“黄帝，古天神也，始造人之时，化生阴阳。”黄帝虽是位男神，但他的前身应该是位可以生孩子、生天地万物的女神。在中国神话里，以帝俊为天帝、以女娲为天帝的资料也不少见，这类神话资料在中国的少数民族那里更是常见。如云南有些地方的彝族同胞以竹为先妣神，因此他们的天神偶像便是一节长约一尺的竹筒；云南普米族以松树为先妣象征，其天神象征物便是松干^②；纳西族认为柏树、黄栗树是他们的始祖，其天神象征物便是这两种树，而且该族的祭歌明言：

图2：这是汉族神话中常讲的天皇、地皇、人皇“三皇”的神像（原载清刊本《历代神仙通鉴》）。按照原始先民的宗教神话观念，“三皇”都本是“盘古”这样的始祖神兼创世神所创造的，他们把这样的始祖神兼创世神叫做“王”，三个“一”表示“三皇”，中间一竖表示“三皇”的总根，因此他们认为“王”创造了包括人类在内的天地万物。云南纳西族尚

^① 《山海经·大荒西经》：“帝俊妻常羲，生月十有二。”常羲即嫦娥。《山海经·大荒南经》：“羲和者，帝俊之妻，生十日。”羲和亦为嫦娥。

^② 杨学政：《原始宗教论》，云南人民出版社，1991年，第97页，第50页，第61页，第100~101页。



保留了这类的原始观念，所以他们称“三皇”(神)为“一棵树上长的三树丫”。

天神、地神、祖先神——
如同一棵树上长的三树丫，
三树如一，三神合一^①。

华夏诸族的一些神话资料常把天神、地神、人神分开，如徐整《三五历记》说：“天数极高，地数极深，盘古极长，后乃有三皇。”^②《春秋纬》说：“天皇、地皇、人皇，兄弟九人，分为九州长天下也。”^③晋王嘉《拾遗记》卷九甚至说，有一个地方有一个可供万人坐的大石洞，里头刻了“三皇”的像，“天皇十三头，地皇十一头，人皇九头”。后来的学者为到底谁是“三皇”打了好多年的笔墨官司，有说燧人、伏羲、神农为“三皇”的，有说伏羲、神农、女娲为“三皇”的，有说伏羲、神农、黄帝为“三皇”的，等等，争得不可开交。其实这类的官司大可不必打，我们只要知道他们是从始祖神兼创世神中分化出来的神龛就够了，只要知道他们的前身一定是一位法力无边、无所不能的创世神就够了，只要知道他们是“同一棵树上长的三树丫”就够了。

与此相关的问题还有很多，比如《楚辞》中有《大司命》、《少司命》，学者们都说，“大司命”管生死，“少司命”管子嗣，这样的意见固然不错，我们还得知道起初的创世神是什么都管的。再比如神话中说女娲的肠子变成了人^④，现代人也许觉得有伤人类的体面，

① 杨学政：《原始宗教论》，云南人民出版社，1991年，第65页，第98～100页。

② 见《艺文类聚》卷一。

③ 见《太平御览》卷七八。

④ 《山海经·大荒西经》：“有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗之野，横道而处。”

其实,女媧什么都可以创造,肠子变人不算什么。民间常说,五服以内的血亲是“一盆血水还没散”,这不也是肠子化人之类的神话吗?研究各民族的创世神话,关键是研究初民的信仰、观念和对天地万物起源的基本看法,如果作十分具体的考证和附会,既没有什么实际的意义,又容易陷入难以自圆其说的境地,实在大可不必。

其四,关于“图腾”的问题。学术界讲的“图腾”理论包括三个基本含义:一、图腾是初民幻想的氏族祖先,他们认为图腾物创造了包括人类或氏族在内的天地万物,即本章所讲的创世神。二、图腾是区别“我”与“非我”的标志,甲氏族用甲图腾,乙氏族用乙图腾,决不混淆。三、由于图腾是氏族始祖神兼创世神,因此其图腾物(动物、植物、无生物)受到子民的顶礼膜拜和潜心保护,严禁捕杀、采集,即所谓图腾禁忌。但后来初民为了生存又以这样或那样的方式取消了这种禁忌,并用宗教神话的方式安慰自己取消禁忌的举动。我们认为,这些基本理论是不错的,即使以中国神话资料而论,也基本符合中国的情况。

针对图腾理论,赵国华先生提出了两个疑问:其一,“人们公认,一个氏族只采用一种动物、植物或者无生物作为本氏族的图腾”,为什么半坡先民同时具有鱼、鹿、鸟、龟、羊、植物等若干图腾?为什么姜寨先民有“鱼蛙共存,鱼鸟同处”的现象?“难道姜寨先民始则同时以鱼和蛙为图腾,继则同时以鱼和鸟为图腾?”其二,“中外学者还公认,作为一个氏族图腾的动物,该氏族是禁止杀害和食用的;作为一个氏族图腾的植物,该氏族是禁止砍伐和采集的”。但是,半坡先民为什么常有“鸟吃鱼”这类破坏图腾禁忌的事?如果说初有图腾禁忌,后来没有了,这也是没有根据的“猜想”。以吃鱼而论,初民傍水而居,意在求鱼,如果一开始便有禁忌,岂不会饿死?由此赵先生提出了他的假说:初民本无禁忌,他们大量吃图腾



动物和植物,是为了用“食”来服务“生殖”^①。

赵先生关于“食”为“生殖”服务,“两种生产”中“人类自身的繁殖,又是原始社会发展的决定性因素”的“生殖崇拜文化”理论,我们在第一章中已经作过讨论,而且还会在爱神神话那一章中进行详细的讨论,在此姑且不论。我们这里首先要回答赵先生提的两个问题,因为这与创世神话密切相关,我们无法回避。

要回答这两个问题,“猜想”的方法是不可不用的。赵先生拿出的证据,大多是新石器时代的文化遗存,主要是陶器上的证据。也就是说,他拿的是历史发展进程中某一个横截面的证据,而要说明的问题却几乎是整个人类文明史的问题,就好比 we 拿着一位演员跳到半空中的照片,而证明他的舞蹈就几乎一直是这么跳的。我们认为,运用若干的证据,根据客观事物发展的规律,对客观事物发展过程中的某些环节进行“猜想”和推定,仍然是我们研究问题的重要方法。

中国云南的一些少数民族在新中国成立以前尚处在原始母系社会,就社会发展阶段而论,他们比仰韶先民、半坡先民、姜寨先民还要早许多年。后者有那么多的陶器,说明农业已经相当成熟,定居已经很多年,母系氏族制即将甚至已经被父系氏族制代替,具有很浓重朴野品格的创世神已被“英雄”代替,在神话学上已经进入了“英雄时代”。在这样的背景下,他们几乎全无图腾禁忌,不是什么无法解释的现象。但是,当他们没有多余的粮食装在那么多的陶器里,当他们被野兽或被异族或被洪水或被瘟疫杀死殆尽,只剩几个或几十、几百个人来到仰韶这样的地方,看到这里的鱼或羊或鹿或植物众多而兴旺,他们的心理,怎么可能不对这些动物植物产生艳羡之心?怎么可能不认为这些动植物有特别的生命神力?怎么可能不幻想把它们的生命神力转移到自己身上来?也就是说,

^① 赵国华:《生殖崇拜文化论》,第四章,中国社会科学出版社,1990年。

怎么可能不产生图腾宗教和本章描写的那类创世神话？赵先生以为，越是洪荒时代的初民，果腹越难，越不可能有图腾禁忌，这一论点值得推敲。云南很多少数民族都以老虎为始祖神，他们后世的子孙打死老虎没问题，洪荒时代谁打（咬）死谁还很难说。在初民看来，老虎和鱼，动物和花朵，都是具有非凡神力的，不会因为鱼好欺负便先吃它。初民沿水移动，除了吃鱼的解释外，还可能是为了吃别的动物和植物，因为凡是水源好的地方动植物都丰茂，仰韶初民不会因为以鱼为图腾，因为不吃鱼而饿死。但是进入“英雄时代”以后或以前不久，初民或许因逐步的觉醒而打破了这一禁忌，或者又以别的更厉害的动植物、无生物为图腾，所以赵先生看到了那么多的吃鱼的陶器绘画，原是不足为奇，不足以证明仰韶等地先民从无图腾禁忌的。

至于同一个地方的先民为什么有怎么多的图腾的问题，其实也不难解释。一个氏族起初以一种自然物为其始祖神象征物，即所谓创世神、图腾。后来或者由于氏族迁徙，当地没有或少有起初的图腾，该氏族改用别的图腾物；或者由于氏族裂变为部族，各氏族分别采用了相同、相似或完全不相干的图腾物；或者由于民族、宗教文化融合，甲氏族兼用乙、丙氏族图腾物，这类情况在历史上都是有的。历史是发展的，赵先生用的那种“定格”的资料原是发展成那个样子，此后也是变动不居的。如果用历史的眼光、发展的眼光来看这些问题，就会觉得图腾理论的要点还是正确的。

六、初步的结论

从母亲生孩子、动物产动物、植物结果实等现象中，初民得到启发，于是他们创造了一个创世神，他是母亲，是动物，是植物，甚至是无生物，具有无限的创造神力，不仅创造了人类自身，甚至创造了天地万物。



随着人类文明的演进,原始群逐步被氏族代替,母权制逐步被父权制代替,物我的区别也逐渐显示出来,于是创世神由女神变为男神,其自然神品格也出现了逐步消褪的迹象。而且起初法力无边,神通广大,集天神、地神、人神于一身的创世神,也逐步分化他的神职,出现了天神是天神,地神是地神,人神是人神的情况。

创世神的本相,应是以母亲为基础而幻化出来的,这不仅显示了初民的儿童心理和原始思维特征,而且从他们把天地万物的生命神力都集中到母亲身上来看,创世神话也体现了初民对生命、对创造、对生存的无限崇拜。

研究原始宗教神话的学者常讲“自然崇拜”、“祖先崇拜”。我们认为,“自然崇拜”和“祖先崇拜”的根基都是“生命崇拜”,这一切我们都可以从创世神和创世神话里找到。这就是说,创世神是所有神祇的总根,创世神话是所有神话的总根,“生命崇拜”是所有宗教的总根。

很多民族的创世神话中都隐含有一个兄妹通婚神话,神话学、民俗学、人类学和遗传医学的证据表明,兄妹通婚神话是远古祖先对洪荒时代同一血缘团体内部婚姻风俗的朦胧记忆,它是神话,也是历史,不是纯乎的虚构。

按照恩格斯的观点,创世神话应该是人类野蛮时代低级阶段的产物,也就是说,是人类在旧石器时代末期,刚刚从生物人进化为文化人的那个时代的产物。由于年代久远,而且历代先民会因为时代变迁而对创世神话不断进行再创造,我们今天所能见到的资料,包括考古资料,当非创世神话原貌,其原貌应当更加朴野,更具有自然神品格。如果我们能够根据所能见到的材料,发挥初民的想像力,就可推想创世神及创世神话的原始风貌。这样的推想工作,对我们理解今日尚存的文明民族、原始民族的宗教神话,甚至对我们理解人类及其创造的所有文明,都是很有意义的。

创世神话主要研究“生”的问题。从初民对天地万物人类氏族“生”的幻想里,我们可以深切地体会到他们对生的无限渴望,对先妣、母亲和大自然神秘生命力的无限崇拜。

复活神话主要研究“死”的问题。不过,“死”是后世文明人的观念和说法,所谓“人死如灯灭”,所谓“人死不能复生”,这些都是后世文明人的见解。在初民看来,“死”不是死亡,而只是生命转换为另一种“生”的方式,“死”去的只是人的躯壳,它只不过是人的生命暂时的依附之物而已,而人真正的生命灵魂,只要我们认真保护,是不会死去的,它会转换到别的依附之物上去,照样生存下去。中国的复活神话不知有多少,那些宗教礼仪也不知有多么复杂,但其要义却可以只用两句话来概括:对抗死亡,祈求生长。从这个意义上说,复活神话与创世神话一样,都是“生”的神话。

一、复活信仰与复活神话

最早最原始的复活神话,我们的祖先早已把它们带进了天堂,我们恐怕永远也无法一睹它们的真容了。但是,在考古学家们的帮助下,通过研究原始先民的墓葬,特别是他们的葬式,通过后世尚在流传的复活神话,特别是那些尚处在原始母权制阶段的少数民族的神话,对原始初民的复活信仰与复活神话作出一个大致的推想,还是有可能的。

杨学政先生在研究迄今尚处在原始社会的滇川交界处的普米族、摩梭族和羌族的原始宗教时曾指出,这些原始民族“都深信石头质地坚硬,因而石神也就具有经久顽强的神力;石神不仅庇佑活人,还保佑死人的灵魂。他们人死后都实行火葬,骨灰装殓在陶罐内,骨灰罐埋在本氏族山上的常青树下。埋葬骨灰罐时要找四块石头,三块石头倚靠在树身的三方,一块石头压在骨灰罐上。他们认为这四块石头是死者亡灵的保护神,能保佑亡灵永远



不灭”^①。相信灵魂不死,人死还可复活,不仅是普米族、摩梭族和羌族的原始宗教,而且是初民普遍的信仰。

1858年,考古学家在德国尼安德特这个地方发现了初民的骨骼化石遗迹,这些遗骸的位置通常是头向东脚朝西,遗骸周围散置着红色的碎石及工具。尼安德特人生活的年代,距今约4~10万年,其葬式之所以头东脚西,学者们的推测是:原始人在生活中看到太阳从东方升起,给大地带来温暖和光明,万物因此充满生机和活力;太阳坠入西方后,大地便一片黑暗,万物因此静息。由此他们联想到人类的生命起源于东方,西方则是死亡后的世界。因此,他们的葬式为头东脚西,幻想人死之后还可以复生,就像太阳一样再从东方升起来。这是人类在旧石器时代晚期即有灵魂观念和再生信仰的一个确证。

另一个确证是,我国山顶洞人的墓葬中也有赤铁矿粉粒以及劳动工具和各种饰物。山顶洞人生活的年代,距今约2~3万年。尼安德特人和山顶洞人安葬死人都用红色的东西来作饰终之物,对此,学者们的推测是,先民受伤的经验和动物流血过多便死亡的经验告诉他们:血液是红色的,失血过多就会死去;火也是红色的,它光明而温暖,有了火,在夜晚初民就不会被野兽攻击,就可以活命,没有火,初民就可能被野兽咬死或冻死;太阳也是红色的,有了太阳,大地便充满生机,万物便欣欣向荣,太阳死(西沉)后,大地便死气沉沉,一片黑暗,令人恐惧;绝大部分植物的花朵也是红色的,有了红花,就意味着有了可以果腹的果实,当初民熬过漫长的冬天看见红花时,就等于看见了生的希望。因此初民联想到红色是生命的颜色,温暖的颜色。当他们的先辈或同伴死去以后,为了让死者不至于真的死去,初民用红色的矿物来饰终,幻想这充满神秘生命力的红色保佑死者,使他们得以复活再生。

^① 杨学政:《原始宗教论》,云南人民出版社,1991年,第118页。

由这两个确证,我们可以联想到考古学家们发现的众多原始人类的墓葬,这些墓葬中常常有三类东西:一是石类、贝类、骨类等各种饰物;二是石类、贝类、骨类等各种器物,即生产生活工具;三是红色饰物。陪葬生产生活工具,当然是因为初民相信死者今后仍要使用这些东西,当然是因为认为死者并未死去,他们仍然会以其他的方式活下去;陪葬石类、贝类、骨类三类饰物,应该与这三类东西具有“不朽”、“不死”的特性有关,初民应该是幻想假借这些“不死”的东西的生命神力,保佑死者不死;陪葬红色的矿物,则是因为红色是生命的颜色,其保佑死者复活的目的也应该是很清楚的。如果我们联想到后世一些未开化、半开化的民族用动物或人的血来搅拌植物的种子,以激活植物的生命力,为部落提供更多的食物,如果我们再联想到一些原始民族盖房子时用动物的血来为房子奠基,以图房子千秋永固、不倒不塌,我们就有更多的理由相信,原始人的葬礼是一个复活的葬礼。

上面的意见原本是不错的,但杨学政先生却认为,上述证据并不足以证明尼安德特人和山顶洞人有“灵魂观念”,他认为这只是一种“原始法术”,“这类现象不是灵魂观念的本质特征”。杨先生认为:“原始法术的思维意识是物活感。原始先民的逻辑推理能力很弱,他们本能地觉得,动物、植物乃至无生物同人一样是活的,甚至自己制作的石、骨、木、玉器等也是活物而伴随自己生活工作,因而企图施行简单的模拟动作而获得效益。”^①

初民既然有移情性格,认为物我皆活,而“物”(如太阳)可以复活再生,但“我”的再生却没有也不可能有任何的生活经验,初民却仍然坚信人死可以复生,并为死者作出了尽可能周到的安排,这只能说明,到了旧石器时代晚期,初民已经有了灵魂的观念与复活的信仰。至于上面提到的考古证据到底是叫“原始宗教巫术”还是叫

^① 杨学政:《原始宗教论》,云南人民出版社,1991年,第2~3页。



“原始法术”，我认为并不重要。

我们还可以举出一些原始初民具有灵魂观念与复活信仰的证据。

生活在我国东北的赫哲人，根据林惠祥先生的研究，原本与入关的满族属于同一个族系。满人入关后，迅速汉化，但当仍留在东北的赫哲人被历史学家注意到的时候，他们却还处在旧石器时代。凌纯声先生说：“赫哲人不知制造陶器，所以他们原始的饮食器具，如盆、碗、盘、杯、杓等都用独木挖成，或用桦树皮制造。”“衣服夏用鱼皮，冬用兽皮制成。……自与汉、满、俄诸民族接触后，即有棉布输入。”“赫哲和其他的原始民族一样，他们的宗教的基本观念，是属于生气主义。……他们以为人有三个灵魂。……灵魂的形状似人形，而分量甚轻，草杆羽毛皆能载之。”^①赫哲人认为人有几个灵魂，且“形状似人形”，其灵魂的观念或许来自他们梦中的经验，在梦里，他们可以到达许多地方，经历许多事情，见到死去的祖先，而梦醒之后自己仍在原处。这样的经验积累多了，有这类经验的人多了，他们就会产生灵魂的观念，并认为祖先没有死亡，这些恐惧死亡的先民就会产生复活的信仰，并为了复活而举行许多宗教仪式。

灵魂观念与复活信仰在旧石器时代晚期产生的另一个证据是，初民墓葬里有许多骨制、石制、贝制饰物。全球发现的旧石器时代的墓葬，总数应该不少，这些墓葬中，大多有各种各样的饰物。根据英国学者弗雷泽的研究，这些石头等东西“在人们作为装饰物佩戴之前很久很久是被作为护身符使用的”^②。弗雷泽注意到了石制饰物，山顶洞人有骨制饰物，我国仰韶先民的墓葬中有用贝壳排成的“龙”和“虎”，我国东部沿海地区的所谓“东夷”有“织贝为衣”

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，转引自林惠祥：《中国民族史》，上册，商务印书馆，1993年影印本，第215页。

② [英]弗雷泽著，刘魁立编：《金枝精要——巫术与宗教之研究》，上海文艺出版社，2001年，第29页。

的旧俗,这些饰物,早先都应该是初民的“护身符”,其作用是保护他们活着的时候长生不死,肉身死了以后可以复活。以东夷“织贝为衣”为例,本书在研究门神神话时,将分析东夷之一的殷人以螺为女阴、先妣象征,以螺为门神的现象,可见螺、贝都是东夷的保护神。远古东夷的“贝衣”与后世中国老人穿的“寿衣”,其宗教信仰是一以贯之的。中国老人活着的时候,每逢自己的生日都要穿上儿孙们为他精心准备的“寿衣”,接受儿孙的祝贺,目的是添寿添福。在老人活着时,就要为他们准备好“寿木”,有的老人忍不住,还要去试着睡一下。当老人去世之后,儿孙要为他穿好“寿衣”,并让他在“寿木”里安息,出殡时还要请“开路神”保护“寿木”里的老人,这一切都是为了让死者得以顺利复活,让他们的生命能够永远延续下去。除了在睡梦中梦见祖先的经验以外,初民从来不可能真正见到哪一位祖先复活,尽管如此,他们仍然坚信人死可以复生。他们就是用这样的办法来对抗死亡、祈盼长生的。

复活的信仰与复活的礼仪告诉我们,在旧石器时代晚期,应该有与之相应的复活神话。初民的墓葬我们可以找到,其信仰和礼仪亦可推定,但因为神话与时俱进、变动不居的特征,而使我们无法窥见最早的复活神话的真面目。但是,如果我们研究一下新石器时代,有了原始农业的时代的的神话,亦可想见早先复活神话的风采。

夏族先民崇拜蛙神和月神,恐怕不仅是一个生殖问题,而首先是一个复活的神话。蛙有冬眠习性,秋冬冬眠,春夏复出,这让原始夏民羡慕不已,所以崇拜蛙神,希望自己也有蛙神那样的死而复生的神力。月有圆缺,亦如生死,夏人崇拜月神,并将蛙神移植到月神上去,同样希望自己具有月神那样的死而复生的神力。东夷诸族大多崇拜太阳神,崇拜神鸟凤凰,大概也与太阳具有死(落山)而复生的神力有些关系。古埃及人崇拜凤凰、崇拜太阳神,早先也是因为这个原因。据英国学者汤因比研究,在古埃及,“凤凰是再生奇迹的象征,最初是与埃及太阳神‘拉’联系在一起的。在一定



时间里只有一只凤凰，每只凤凰都是从它前面的凤凰于三天前在柴堆上焚烧了自己后留下的灰烬中出生的。基督教明显受到这一有力形象的吸引，用一部中世纪预言集的作者的话说：‘凤凰象征着圣母的儿子耶稣，他有能力按自己的意志去死，按自己意志复活。凤凰标志他为了拯救他的人民而选择了上十字架之苦。’因此，这是一种能够从痛苦的体验中赢得新生命的形象。”^①另一位英国学者罗伯逊在其《基督教的起源》第三部分“神秘宗教”中也指出，古埃及人对人死可以复活坚信不疑。古埃及神话说，植物之神和尼罗河水神奥西里斯就是一位复活了的神灵，他本是人间帝王，教人农耕，后被其弟弟杀害，其妻及儿子找到他的尸体，并使之复活，他便当了阴间之王。古埃及如果有人死了，祭师就会在尸体旁说：“同奥西里斯的活着一样确实，他也将活下去；同奥西里斯的不死一样确实，他也将不死；同奥西里斯的不灭一样确实，他也将不灭。”罗伯逊还发现，在复活的诸神里，塔穆斯（即阿多尼斯）也是很有名的，他被杀后也复活了。另外，阿提斯死后三天复活，道尼苏斯被肢解后也获得了再生。罗伯逊说：“祭阿提斯的祭礼在同一时期从小亚细亚传播到了西方，他的肖像在每年春分日被缚到一棵松树上，沉痛地加以哀悼，然后埋葬下去，等到第三日，他又欢悦地复活起来，于是大家前来欢呼庆祝，以为这便保证他的崇奉者也将能成功地起来战胜死亡。为了取得证明，他们用牡牛血受洗礼，于是‘复活到永恒生活’。阿提斯的祭司在每年一次的节日对他的崇拜者说道：‘众信士啊，取得安慰吧，神是怎样得救的，你们也将怎样得救。’道尼苏斯先被泰坦族所杀，他的坟墓被指出座落在德尔斐和比奥细亚境内的底比斯，但是他却复活而升到天上去了。在他的秘密祭中，扮演着他的死而复活，凡加入这种秘密祭的，便分

^① [英]汤因比著，刘北成、郭小凌译：《历史研究》，上海人民出版社，2000年，彩图41。

享他的长生不死。”^①直到公元前 14 世纪,古埃及纸草文献《竖琴手之歌》才对这一复活的信仰与众多的复活神话提出怀疑:“从那里(指冥国)没有来过任何一个人,给我们讲述过他们的情况,诉说他们的经历,宽慰我们的心灵。”从这一迟迟才有的十分难得的疑问里,正好可以反观古埃及人对死而复生的信仰是何等坚定,尽管他们从没有看见谁复活,却坚信人死可以复生。

这种复活信仰扩展开去,便衍生出了许多的神话和民俗。如在我的家乡湖北一带,如果有谁不幸淹死了,人们就会杀几只鸡丢到死者溺水的地方,据说这样死者的灵魂就可以脱离苦海,就可以复生,因为由鸡代替了他。这大概与屈原沉江后人们往水里丢粽子以挽救屈原的生命出于完全相同的考虑。如果一个人死了,他的三魂六魄会因一时没有依附之物而四处飘泊,这时就要为他举行“招魂”仪式,屈原十分熟悉这一民俗,并因此而写了名诗《招魂》。《三国演义》中周郎死去后,吴军就曾为他举行招魂仪式。这么做的目的,都是为了让死者复活。

“丧魂落魄”、“三魂丢了两魂”的不仅是死人,活人、生病的人也常常如此。根据这样的原始信仰,云南彝族人结婚次日,夫家要在火塘旁为新娘举行“迎魂”仪式;云南基诺族青年结婚后,夫家要为新娘举办名叫“阿洛克”的“叫魂”仪式,目的也是为了迎接新娘的灵魂;云南苗族有抢婚古俗,男方把新娘抢来后,还要为新娘举行“捉魂”仪式,认为只把新娘娶来还不行,只有把她的“魂”也捉来,让其魂魄附体,新娘才会正式成为夫家的成员^②。所有这些礼俗,都与原始人对生命的认识一致:灵魂才是生命的真正所在,灵魂是不死的;肉身只是灵魂的依附之物而已,肉身虽然死了,但人真正的生命却可以假借别的依附之物而复活。

^① [英]罗伯逊:《基督教的起源》第三部分“神秘宗教”,转引自葛雷、齐彦芬:《西方文化概论》,中国文化书院刊印,第 197~198 页。

^② 刘稚、秦榕:《宗教与民俗》,云南人民出版社,1991 年,第 41 页。



根据完全相同的信仰,如果一个人生了病,家人往往要为他举行招魂仪式。最典型的是为小孩招魂。小孩子顽皮,爱到处跑,大汗淋漓之后,又不知怎样保护自己,因此容易感冒发烧。这时他的母亲便会拿起锣或洗脸盆之类可以敲响的东西,到小孩当日玩耍过的那些地方,一边敲打着锣或盆,一边喊着孩子的名字说:“××,回来!××,回来!”如此这般,一直到家,然后迅速把门关好,以免回家的魂又飘走了,让魂回到孩子身上去。这时母亲便会轻轻抚摸孩子说:“现在好了,你的魂回家了,好好睡一觉,就没什么事了。”全家人再也不会忐忑不安,他们坚信既然孩子的魂魄已经附体,生命和健康都不会有什么问题。这一类的风俗,在湖北、湖南、安徽、江西、河南等许多地方都普遍存在,其具体的仪式,仪式当中所用的器物,因古今、地域的不同而会有所不同,但其复活信仰却是完全相同的。这些因母亲招魂而复活的孩,大多本无重病,睡了一觉,次日大多又能活蹦乱跳,这类的生活经验,这类的“眼见为实”的“确证”,又会反过来不断巩固人们的复活信仰。所以在民间,复活转世的故事从来都是大受欢迎的。如果有谁声称何时何地何种情况下撞见了一个什么鬼,比如无头女尸之类,很少有谁会表示怀疑。而在更多的情况下,人们常常梦见本家的先人,有趣的是,他们并不认为这是梦见,却认为这是两个灵魂真正的见面,也就是说,他们并不认为这是幻觉,而认为这是事实。

根据上文的分析,我们可以作出这么一个初步的推定:复活神话源于复活信仰,而复活信仰又源于灵魂的观念。那么,我们会自然而然地问:人类为什么会有灵魂的观念呢?简单地说,这是人类为了对抗死亡。

在第一章里我们已经讲过,人和动物都有求生本能和求生自觉(部分高级动物),由于人类生存本能的缺陷,又迫使他们发展出了求生幻想和求生理性等高级属性,这为灵魂观念的出现作好了准备。

人类在童年时代有天然的移情性格,他们往往物我不分,移情于物,以为万物皆如我,这只是一个方面;另一方面是,他们又朦朦胧胧地感觉到物我的区别,原始先民常常把自己打扮为熟悉的动物,如老虎之类,就因为这些动物的生存神力远远地超过了自己,这些就是证据。初民见所有的植物都是春生夏长、秋实冬枯,如此循环往复,永无已时;又见很多的动物春夏十分活跃,秋冬不见踪影;他们还会发现天上的日月星辰升起落下、出现隐没也颇有规律,天真的初民于是相信,既然所有的一切都是生生死死,循环往复,说明它们实际上全都没有死,因此我也不会死。

动物、植物、天体的“复活”经验,初民很容易从生活中得到,但人类的“复活”经验,他们却不可能得到。在这种情况下,做梦的经验帮了初民的忙。我曾经请教很多的母亲,她们都告诉我,小孩1岁左右肯定会做梦,其根据是,她们发现小儿熟睡后,有时会笑,甚至会发出笑声;有时会哭,甚至哭醒。初民做梦,有时会梦见家人和部落成员,有时会梦见仇敌并在梦中格斗,有时会梦见死去的先人并与之亲切交谈,等等,他们会积累许多这样的经验,这就会使他们分不清何者为真实,何者为虚幻。就像庄子那样,自己做梦变成了蝴蝶,但梦醒之后却问自己:到底是我庄周做梦梦见了蝴蝶,还是蝴蝶做梦梦见了我庄周^①?

有了求生幻想和理性,有了大自然“复活”的经验,又有了自己做梦的经验,初民的灵魂观念就会产生,复活信仰与复活神话也就随之产生了。

二、魂归故里神话

上一节中我们列举的旧石器时代末期原始初民葬式的例子,

^① 见《庄子·内篇·齐物论》。



都是头向着太阳升起的方向,向着红色,向着生命的例子。由此我们猜测人类最原始的复活神话,应该是说某某祖先某某神灵死了以后,他的遗体被送到西边太阳落下去的地方安葬,但是第二天他又获得了新生,他随着太阳一起重新从东方升起来,也就是说这位伟大的神灵复活了。

当然,这只是一种猜想。那些远祖的骨头都早已变成了化石或者化成了泥土,他们永远不会给我们讲这些神秘的故事了。

作出上述猜想,主要有两个原因:

其一,我们发现,旧石器时代末期初民的葬式,是头向东、脚朝西,以石头、骨类、贝类等“不朽”之物为保护神,以红色这一生命的颜色为保护色;但是新石器时代先民墓葬的葬式,却与他们的祖先大为不同。以中国为例,仰韶先民为头向西或西北,大溪先民为头向北,大汶口先民为头向北或东北,庙底沟早期龙山先民为头向南,等等^①。

为什么旧石器初民死后头向东,向着太阳升起的地方,而新石器先民死后头向如此复杂多样呢?我们初步推想,在旧石器时代晚期,原始初民虽有氏族,但他们脱离原始群的时间还不长,氏族的历史还很短,因此氏族的观念还很浅,还没有深入人心。所以人死了,头向东,向着红色,向着生命再生的地方就可以了。到了新石器时代,氏族的历史已经很长,祖先的影响已经很大,先民的氏族观念已经很深很深,他们认为,人死了,头要向着氏族发祥地的方向,认为回到那里才可以复活再生。所以我们认为,真正的最原始的复活神话,应该是上文推想的那类样子。

其二,后世大多数中国人熟悉的复活神话,既不是旧石器初民的太阳复活神话,又不是新石器先民的回归故乡神话,而大多是晚近产生的长生登仙神话,如黄帝抓住龙须上天,嫦娥吃了不死药飞

^① 杜耀西等:《中国原始社会史》,文物出版社,1983年,第479页。

进了月宫，东方朔偷吃了王母的无数仙桃，得了无数的寿命，所以被贬到下界，给汉武帝当臣仆，孙悟空从阎王的生死簿上撕掉了写有自己寿命的那一页，因此他不可能死去之类。在这样的神话里，天堂——地上——地下三重天，隐然可见，得到“道”的，到天堂去，永生不死，快快活活，有无限的乐趣；不济的，就在地上转世，投身为人，或为动物；再不济的，就被打入“十八层地狱”，被阎王的无数小鬼永远折磨下去。

但是，新石器时代先民的复活神话，却不应是这样的神话。在他们那里，“人”到“山”上去，不是成“仙”，而是回到祖先发祥地，回到老家。所以我们研究复活神话，首先从讨论魂归故里神话开始。

魂归故里神话是原始先民的复活神话，因其特别多，特别复杂，表现形式又与一般的复活神话有所不同，所以单独拿出来讨论。

思念故乡是我们中国文学艺术最重要的主题，全世界没有任何一个国家、任何一个民族，像我们中国人这样依恋故乡，并创作出如此众多、如此美妙、如此动人的以思乡为主题的文艺作品。特别是逢年过节，即使远在天涯海角、异国他乡，即使要历尽万苦千辛，也要回到故乡，与家人团聚，给死去的亲人扫扫墓，上柱香，磕几个头，以至于每年春节前后，全国的铁路、公路、民航、水运系统都十分紧张，中央政府都要反复协调运力，以满足人民回家的需求。那些为了谋生的缘故而可能客死他乡的，有的想尽办法在死之前回到故乡，以死在故乡亲人的怀里，埋在自家的祖坟里；客死他乡的，其子孙有的想方设法把骨灰带回老家，如果连骨灰也没法带回去的，就只有把死者生前用过的衣冠捎回老家，在老家安葬，谓之“衣冠昉”。在我们中国人看来，天地间好像只有两件大事：一件是出外谋生，另一件便是叶落归根。

我们中国人特别恋家，特别思乡，对祖国对故乡有特别深厚的感情。中国的宗谱特别发达，孔子的家谱，韩愈的家谱，白居易的



家谱,都有几十代人代代相传。一般的家族每隔一些年也总要集资续修。中国的地方志也是非常发达的,几乎每个省、每个县市都有专人编修地方志。中国的方言很多而且有很强的生命力,很多人都像唐代诗人贺知章那样以“乡音无改”为不忘根本的表现。假使一个人回到故乡却不会讲故乡的方言,他就会受到别人的非议。中国人即使做了官,发了财,飞黄腾达,也决不会忘了根本,如杜甫自称“少陵野老”,陆游自称“山阴陆游”,等等,均其例。中国人认为,故乡的一切都是好的,“月是故乡明”(李白诗),“宁恋本乡一捻土,莫爱它乡万两金”(《西游记》中唐太宗送唐僧语),这类的说法非常多。

对我们中国文化的上述特征,学者们追述起因时,一般都会追述到中国的家族本位制度、有情的宇宙观、乐土重迁的农耕生活和儒家“尊尊亲亲”思想对乡土情谊的培植上。我们认为,尽管这些思考也很有道理,却并没有找到乡土情谊产生的根本原因。

通过研究古代神话,我们会发现一个令人深思的现象,就是尽管我们的祖先很早很早,最晚在原始农业产生的时代,即已大多“下山”,但神话中初民灵魂的回归之处,仍然是各种各样的山,一如今日中国民间所说的,让死者“上山”。

如据《后汉书·乌桓鲜卑列传》记载,乌桓“俗贵兵死,敛瘞以棺,有哭泣之哀,至葬则歌舞相送。肥养一犬,以彩绳纓牵,并取得死者所乘马、衣物,皆烧而送之,言以属累犬,使护死者神灵归赤山。赤山在辽东西北数千里,如中国人死者魂神归岱山也”。后汉之时,乌桓尚处在母系制末期、父系制早期,以游牧狩猎为生,尚无原始农业。该族认为,人死之后,魂魄应归赤山,赤山应是该族早先聚居地和氏族公墓所在地,在那里埋葬着乌桓的历代先妣。所以《北史》卷九九称东突厥族:“移徙无常,而各有地分。可汗恒处于都斤山……每岁率诸贵人祭其先窟,又以五月中旬集他人水拜祭天神于都斤西五百里有高山迥出,上无草树,谓有勃登凝梨,夏言

地神也。”“地神”即全球各民族都有的“地母神”。东突厥居今中国新疆，“五月中旬”方到春暖花开时，此时拜祭地母神，可见“勃登凝梨”是其历代先妣安葬之处，是氏族公墓所在地。“先窟”当是早先氏族聚居的山洞、地洞之类，一般与氏族公墓相去不远。所以，“祭先窟”与“祭地神”都是祭始祖神之类的意思。

我们在第一章中已经讲过，由于地球环境的巨大变化，我们的祖先再也无法在树上休息，再也无法仅靠采集为生，他们很早就已下山，主要沿着河流迁徙，以便寻找到更多的食物。但是各族先民安葬死者，仍然企盼把死者安葬到山上去，那么，这样的山应该是该族的发祥地和氏族公墓所在地，是历代先妣的葬身之处。

历史学家、考古专家很早就注意到这种现象，杜耀西等学者曾经指出，古人死后，其尸骨的“头向也很讲究……有人认为头向是指过去故乡所在的方位。这种情况是有的，如有些瑶族认为，人从哪里迁来，头就朝向哪里；贵州有的苗族相反，认为人从哪里迁来，足就指向哪里。两者的标志是截然不同的”^①。“标志”虽然不同，盼望灵魂回到故乡，回到祖先聚居地和安葬地，回到先妣那里去的目的却是一致的。

云南省保留了许多弥足珍贵的人类学资料，很多专家都注意到云南少数民族的葬礼。如宋兆麟先生发现，云南永宁纳西族认为：“灵魂要送到祖先居住过的地方。如纳西族的达巴在送魂仪式中，就替死者指明寻找祖先居留过的地方及其路线。各个氏族的送魂路线也不一样，这些路线正是这些氏族迁入云南时所走过的道路。”^②刘稚、秦榕两位先生也发现：“云南少数民族中的巫师一般都能背诵他们本民族的各个氏族、家族的系谱，讲述本民族历史上

① 杜耀西等：《中国原始社会史》，文物出版社，1983年，第479页。

② 宋兆麟：《云南永宁纳西族的葬俗——兼谈对仰韶文化葬俗的看法》，见《考古》，1964年第4期。转引自杜耀西等：《中国原始社会史》，文物出版社，1983年，第477页。

的迁徙路线和历史掌故。……普米族人的丧葬仪式中，一项重要的内容就是请巫师念诵‘开路经’，以便把死者的灵魂送回到祖先居住的地方。而在‘开路经’中所提到的地名和方位，一般就是历史上普米族祖先迁徙路途的经由之地。景颇族人死后，也要由‘董萨’站在死人面前吟念‘送魂调’，从现在居住的地方一直念到先祖居住的老家，其路线也与他们民族古代的迁徙线路很相近。”^①另一位学者杨学政先生同样注意到了魂归远祖发祥地的宗教神话现象，他指出：“云南少数民族所谓送魂，是将死者的亡魂送往彼岸世界。然而我要指出的是，他们对彼岸世界的理解和认识不同于后期形成的精确意义上的宗教的彼岸世界。换句话说，他们的彼岸世界是朦胧的、模糊的，不是世界三大宗教中的‘天堂’、‘天国’、‘阴间’、‘冥界’等具有一定意境和模型的彼岸世界。云南少数民族对彼岸世界的理解和认识是原始型的，他们都认为彼岸世界就是他们远祖发祥的地方。他们深信他们的人死后，其亡魂都必须返回他们远祖生活的地方。而‘远祖发祥的地方’就是他们最初氏族、部落繁衍生息过的地方。”这种“原始型”的“彼岸世界”，应该是初民魂归故里神话的共同模式。紧接着，杨学政先生还列举了景颇族、傈僳族、独龙族、白族、纳西族、彝族等许多民族的送魂礼仪，还说纳西人死后，死者的面罩上甚至详细绘有“亡魂回归祖先居住地方的山川路线图，图上画有弯弯曲曲的岔道和岩石树林等图标。他们相信亡魂会按图所示，准确无误地到达他们远祖生活的地方”^②。

但是，初民为什么要把亡魂送回老家去呢？换一句话说，为什么亡魂送回远祖发祥地才可以复活，到别的地方就不能复活呢？学术界始终没有回答这个问题。但是，这一问题的重要性是不言

① 刘稚、秦榕：《宗教与民俗》，云南人民出版社，1991年，第148～149页。

② 杨学政：《原始宗教论》，云南人民出版社，1991年，第55～59页。

而喻的，它不仅有助于我们解释无数的原始宗教文化现象，而且对我们研究中国的乡土文化，研究中国人的怀念故土的宗教感情，研究与此密切相关的文学艺术作品，都具有十分重大的意义。

对汉族人来说，古代的那些回乡神话中，影响最大的要算魂归泰山以及与此密切相关的东海三神山神话了。管仲说：“古者封泰山禅梁父者七十二家，而夷吾所记者十有二焉。”包括无怀氏、虞羲、神农、炎帝、黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜、禹、汤、周成王等“皆受命然后得封禅”^①。这个说法虽然不完全靠得住，但最晚从东周开始，关于泰山和三神山的神话故事就十分繁杂却是可以肯定的，以至于司马迁作《史记》时，都不得不单写一篇《封禅书》。

汉王充《论衡·订鬼》：“《山海经》又曰：沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼。恶害之鬼，执以苇索而以食虎。于是黄帝乃作礼，以时驱之，立大桃人，门户画神荼、郁垒与虎，悬苇索，以御凶魅。”^②这段文字与门神神话亦密切相关，我们在下文中讨论门神神话时，会作详细考证。这里要指出的只是，所谓“度朔山”，也就是神话中讲的“桃都山”，《史记·秦始皇本纪》里徐福等人讲的东海三神山^③，《列子·汤问》里讲的五神山^④，说穿了，其本像实际上应是泰山。泰山是燕齐一带最高的山，当为东夷祖先墓地。燕齐古来的送葬歌曲，如《泰山吟》、《梁甫吟》之类，都以泰山及其附近的梁甫等山为名，即其证明。旧说挽歌起源于田横门人，说田横自杀，门人伤之，乃为挽歌，恐不确。据《左传·哀公十一年》记载，早在孔子之时，即有定制的挽歌《虞殡》，估

① 《史记·封禅书》。

② 今本《山海经》无此段文字，当属佚文。

③ 蓬莱、方丈、瀛洲。《拾遗记》卷一引汉东方朔《宝瓮铭》称三神山为“三壶”，曰蓬壶、方壶、瀛壶。

④ 岱舆、员峤、方壶、瀛洲、蓬莱。

计早在诸侯王定制之前，民间即有送葬歌曲了。由此我们大体推测，早在唐虞三代之时，泰山一带就是东夷埋葬死人的地方了。《博物志·地》：“泰山，一曰天孙，主召人魂魄。”陆机《泰山吟》：“幽途延万鬼，神房集百灵。”这些讲的就是这个道理。后来，虽然与东海特有的海市蜃楼现象交融而演化为所谓三神山神话，泰山（三神山）仍然没有改变其万鬼所归之地的性质。钱钟书先生发现了先民求仙上三神山与死后魂归泰山的矛盾，说：“泰山之行，非长生登仙，乃趋死路而入鬼录耳。”^①我以前虽曾指出：“这是文明人的看法。文明人认为，生死有别，怎么能到鬼府去求长生之术呢？这不是缘木求鱼吗？但上古人却不这么看。他们认为，人死埋在泰山，这是死；魂归泰山，同样是生。如果魂神就着泰山上了天国，那就是‘长生登仙’了；如果魂神后来化为人或动物，这也是‘长生’。在魂神化为神仙、凡人、动物之前，魂神便是‘鬼’。鬼府也是仙府，‘长生登仙’也是‘趋死路而入鬼录’，二者何异之有？”^②这段文字虽然不是没有道理，但现在看来，仍然没有讲明白。至于那些把乡土情谊仅仅归结为中国的家族本位制度、有情的宇宙观、乐土重迁的农耕生活和儒家“尊尊亲亲”思想的培植上的意见，恐怕离事情的真相更远。

中国人把“鬼”叫做“归”，也就是“回老家”。中国至今仍把死亡叫做“回老家”。比较文雅的说法叫“安息”、“长眠”。我们的“老家”到底在哪里？难道仅仅是故乡，仅仅是氏族公墓吗？人类为什么如此恋家，特别是越衰老、生命越短暂就越恋家？我们中国人常说，“叶落归根”，为什么要“归根”？叶落归根之后，它会重新获得生命，因此，“归根”是为了“归生”，“寻根”是为了“寻生”。那么，我们人类的“根”在哪里？当然在母亲那里，在先妣那里，在母腹里。

^① 钱钟书：《管锥编》，第一册，中华书局，1979年，第285～290页。

^② 吴天明：《先秦文史散论》，湖北人民出版社，1998年，第20～21页。

由此我们可以提出一个新的假说：魂归故里宗教神话的主题，是魂归母腹寻求复活再生的主题。与此密切相关的所谓乡土情谊、乡土文学等，所有的一切，包括人为什么有怀乡的天性等问题，最终我们都可以追溯到这样一个主题上去。因为母亲才是我们的“根”，我们都是母亲这个“根”上长出的小叶片；母腹才是我们的“老家”，我们的生命都是从哪里来的，只有回到母腹这个“老家”里去，我们才可以获得新的生命，就像太阳西沉了又重新升起，树木枯萎了又重长绿叶，草死了又重新变绿，大自然的一切都死而复生一样。所有那些魂归故里的原始宗教神话，不管它们的形式是多么复杂，不管它们中掺进了多少后世的生活内容，包括人为宗教的内容，不管它们后来被我们注意到时已经演变成了什么样子，它们的“根”应该都在这里。

三、重回母腹再生信仰

中国和世界很多国家都把人的死亡叫做“归西”、“上西天”，我猜想，这类观念和说法很可能源于旧石器时代末期的原始初民。从他们的葬式来看，正是头向东而脚向西的，那是真正的“归西”、“上西天”。不过他们相信死者次日又会东山再起，死者的灵魂又依附到了第二天升起的太阳身上，从而得到了复活。这可能是旧石器初民复活神话偶然遗存的一麟半爪，至少这类说法背后隐含的宗教神话观念是旧石器初民的创造，因为上文我已讲过新石器先民的葬式和他们魂归故里的神话，那里头虽然同样隐含着复活的信仰，但与“归西”、“上西天”已经很不一样了。

中国人还把死亡叫做“归天”。在最近几千年里，“天”总是跟男性如父亲、丈夫联系在一起，但这并不是“天”的原貌。在上一章研究创世神话时我们已经讲得很清楚，“天”和“天神”的原貌是母亲、先妣，那么“归天”就是回到母亲那里去，回到母腹里去。根



据上文我们讨论的魂归故里神话来分析，“归天”这类观念和说法，可能是新石器时代先民的创造。那时，人类进入原始母系社会已经很久，氏族观念、先妣万能的观念已经很深入人心，这才有“归天”之类的说法。

中国人还常说：“天有好生之德”，又说：“天地之大德曰生”，这里的“天”（地）便是创世神话里讲的“天神”，也就是先妣神，这类说法里还保留了新石器先民的古意。如果以“天”为父，以“地”为母，说“天施地生”，这就已经是很晚近的说法，是进入原始父系社会之后的说法了。

透过现代文明人经常挂在嘴边但很少深究的这些话，我们可以一直追溯到遥远的原始母系社会，并由此讨论原始先民魂归母腹以求再生的信仰。

一个刚出母腹的胎儿一般有两尺长左右，初民知道，母腹没有这么长，胎儿一定是蜷曲在母体中生长的，不可能展开四肢在母体里生长。人死之后，关节僵硬，其自然的状态应是直挺挺的，现代文明人去世后火化或土葬，即取此式。但是原始先民却认为，直挺挺的样子，不可能重新回到母腹之中再生，母亲的肚腹没有那么大。要想回到母腹中去再生，就应该像胎儿那样蜷曲着身体。原始人的葬式常取蜷曲葬式，应是初民重回母腹再生信仰的证明。

我国考古学家很早就发现了初民的蜷曲葬式，如杜耀西等学者指出，原始先民的葬式，除了仰卧直肢方式外，“也有俯身葬、交手葬、侧身葬、屈肢葬等等。这些大部分是模仿睡式，让死者长眠。”他们还说：“（云南）独龙族普遍流行屈肢葬，认为这是让死者环火而眠的意思。”^①今人称死亡为“安息”、“长眠”，这类生死观念和说法显然源于原始先民。按照初民的灵魂观念和生死信仰，死者其实并没有真正死去，他们只是睡觉了，只是比平时睡得更长一

^① 杜耀西等：《中国原始社会史》，文物出版社，1983年，第478页。

点,如此而已。他们自然会醒过来的,就像他们以前那样。也就是说,初民相信,死者还会复活再生的,就像他们看到的自然界的许多现象一样,生死轮回,如此而已。他们要把死者的四肢整理成“长眠”状,必须在死者刚刚去世,尸体尚有余温、尚未完全僵硬时。初民这么做,显然是在为死者复活做准备。

初民为什么将死者四肢整理成弯曲、睡眠的模样呢?考古专家认为,这是因为人在母亲体内本是弯曲着的。2001年底湖北省考古队曾在巴东发掘大溪文化墓葬——屈肢葬,考古人员在不到4平方米的地方共发掘出3座屈肢墓葬,墓葬内人的骨骼基本完整,3具骨骼都弯曲成同一形状,颈部骨骼向下弯曲,双腿骨骼交叉弯曲。据湖北省考古队领队冯小波先生介绍,这是一种典型的大溪文化类型墓葬,它反映了当时这一带居住人群的生死信仰,即人在母体里是弯曲着的,死后也要弯曲着进入另一个世界^①。

窃以为,冯小波先生的介绍仍然没有讲清楚。我们认为,初民死者蜷曲着下葬,是为了重新回到母腹里去,重新获得生命,或者叫复活。这样的证据很多,兹举几例:

其一,据学者研究,“西藏珞巴族将尸体的双手摆成弯曲状,双手放在两腮附近,两腿向上弯曲,如投胎状,祈求死者重新投胎”^②。这比笼统地说“进入另一个世界”讲得更清楚。这说明,珞巴族有一个十分朴素的信仰:人从哪里来,就会回到哪里去,生死轮回,一如春夏秋冬的循环。

其二,云南永宁泸沽湖畔的摩梭人有如下习俗,“人死刚一咽气,亲友就为死者洗尸,然后用麻布带子把尸体捆绑成蹲踞状,头夹于两胯之中,双手合掌”,并在死者的耳、鼻、肛门、眼等窍穴里放点沙金碎玉(贫者放米),以防灵魂出窍^③。

^① 《巴东发掘大溪文化墓葬》,见《楚天都市报》,2001年12月19日。

^② 杜耀西等:《中国原始社会史》,文物出版社,1983年,第478页。

^③ 杨学政:《原始宗教论》,云南人民出版社,1991年,第52~53页。



其三,云南东部的彝族以竹为先妣象征,所以该族大都用竹子制作祖先灵位,该族祭经中对此还有专门的说明:

昔者牛失牛群寻
马失马群寻
人失竹丛寻

该族以竹为灵位,表示死者的灵魂回到了祖先那里^①。

其四,由此我们自然联想到华夏族为死者做的所谓“木主”,用木板制作一个灵位,即表示死者的灵魂依附到了木板上。如史载周武王伐纣时,为表示不敢自行专断,载着文王的“木主”前行。周人以桃为先妣象征,想必文王的“木主”应是桃木做成。周人此举即表示相信,周文王死去后,其灵魂回到了先妣桃那里,并还原为桃。直到如今,汉族仍有为死者用树木制作“灵牌”并加以供奉的宗教习俗,其原始的信仰,仍是死者重新回到先妣腹中,以寻求获得复活重生。

其五,由此我们还可以推定,汉族死者要安放在棺木里下葬,其原始的意义,也应该是以棺木为先妣、母腹的象征,表示死者重回母腹,重回地母神怀中,目的仍然是为了复活。

其六,青海省政府编《最近之青海》称,羌族丧葬之俗,“于殁后即将尸体束为坐像,用木龕盛之”,然后天葬或水葬或火葬^②。其所以如此,亦当模拟胎儿在母腹中的模样,祈祷其回归母腹,再度出生。

其七,考古学家通过挖掘远古巴西土著居民用贝壳堆起来的

^① 刘稚、秦榕:《宗教与民俗》,云南人民出版社,1991年,第50页。原文称“以竹为图腾”,本书引用时略有改动。

^② 林惠祥:《中国民族史》,下册,商务印书馆,1993年影印本,第144页。

“金字塔”，发现巴西先民“死者以胎儿的姿态安葬，周围摆放项链、斧头、动物化石、鱼和海豚形磨光石头雕塑等饰物”^①。

其八，古希腊人也认为，一个人如果死了，必须经母腹再生才能复活。英国文化人类学家弗雷泽说：“在古希腊，任何男人如果被误认为已经死亡而且在形式上为他举行过葬礼，那么除非让他经过下述重新诞生的仪式，不然，他就仍将被社会当成已故的人对待。该仪式的过程是：他得从一个女人的衣裙下钻过，然后洗净全身，裹在襁褓中送给奶妈。在这些仪式没有认真履行之前，他不得在活人中活动。”^②

从上面列举的这些例子以及所作的简短分析中，我们已经可以清楚地看到，原始先民重回母腹以祈再生的信仰是多么坚定，而且我们可以知道，上一节里讲到的那些魂归故乡的宗教神话说到底就是魂归母腹中，其终极目的则是为了复活重生。由此我们还可以对弗洛伊德的“恋母弑父”说提出一点不同意见，人类“恋母”情结有之，但与“性”似乎没有什么关系，而是一种“人穷返本”、“叶落归根”的依恋，是刚出生的胎儿对母腹的依恋，是“行将就木”者对生的依恋。人类“弑父”的情况亦有之，而且与“性”有密切的关系，但那是为了种的进化、种的生存，“弑父”不是为了“娶母”，而是为了娶庶母，本书后面在研究生存竞争神话时会有详细的讨论。

读到这里，聪明的读者一定会提出这个问题：原始先民为什么会有如此古怪的想法，为什么即使活到100岁才死去，还要重回母腹以求复活呢？

除了第一章在讨论诸神的起源时讲到的人有求生本能、求生意识、求生幻想、求生理性外，除了本章开头讲到的灵魂不死的信仰以外，一个重要的原因是大自然的启发。一年四季，春夏秋冬，

^① 《神秘的巴西金字塔》，载《参考消息》2001年4月11日。

^② [英]弗雷泽著，刘魁立编：《金枝精要——巫术与宗教之研究》，上海文艺出版社，2001年，第20页。



春生秋杀,循环往复,这对人类是十分重要的启示。一棵桃树上,今年春天结出了桃子,明年春天还会长出完全相同的桃子,太阳落下会升起,月亮缺了会圆,星辰隐没了会再出现。同样的道理,母亲既然有神灵,既然不会死,她几十年前生养了我,几十年后为什么不能再生养我呢?

印度佛教讲生死轮回,中国人对此也十分熟悉,而且大多相信这种说法。阿Q在被杀前说:“二十年后又是一条好汉!”尽管他的模样和遭际让人觉得可悲可笑,但从宗教信仰上来说,很少有人怀疑他的说法。佛教是人为宗教,而生死轮回的信仰,我相信本是古印度原始宗教的内容,人为宗教借用过来而已。中国人大多相信这一说法,是因为中国人本来就有类似的信仰,“叶落归根”、“人穷返本”,这些就是证明。正如杨学政先生说的:“没有一种宗教是不宣扬生死轮回说的。”^①原始初民认为,既然自然万物是可以生死轮回的,人当然也是可以生死轮回的。既然初民的魂归故里神话是为了魂归母腹以求复活再生,那么,我们也就可以破译形形色色的所谓升天登仙神话了。

四、升天登仙神话

在我们中国的神话故事里,升天登仙的神话特别多,特别杂,也特别玄。过去袁珂先生研究中国神话时,把它们归入“仙话”一类,认为它们的主要特色,“是以个人享受,利己主义为前提的,所以仙话里绝产生不出像神话里女娲、鲧、禹一类牺牲奋斗的英雄”^②。日本学者小南一郎先生则从另一个角度发现,这些升天成仙的故事里,总是有“宇宙山”、“世界树”、“天梯”之类,初民是登上

^① 杨学政:《原始宗教论》,云南人民出版社,1991年,第39页。

^② 袁珂:《中国古代神话》,中华书局,1960年,第27~28页。

了这样的“宇宙山”，通过用“世界树”所做的“天梯”，这才登天成仙的^①。根据本章前几节的论述，所谓“宇宙山”，本应该是原始初民的氏族发祥地、氏族公墓所在地、历代先妣安葬地；所谓“世界树”，本应该是氏族发祥地的代表性树木，是先妣象征物；所谓“登天升仙”，就是通过让灵魂重回母腹的办法复活再生。我们今天所能见到的升天神话可能的确如袁珂先生所言掺进了后世才有的“个人享受、利己主义”的内容，但其本质特征仍然只是复活生命，长生不死。下面结合升天神话，作点具体的分析论证。

先看看中国神话中的所谓“宇宙山”和“世界树”。

上文我们讲到过泰山（三神山）神话，我们认为，泰山本是东夷初民的氏族聚居地和氏族墓地，东夷初民本有死后葬在泰山氏族公墓的习俗。后来该民族四处迁徙，一如后世许多人漂洋过海，迁居美国、加拿大、澳大利亚等国家一样，那么死后就不可能再回泰山安葬了，于是初民有了魂归泰山的信仰以及相关的宗教仪式和神话故事。至于三神山神话，当为东部沿海诸夷受海市蜃楼现象影响，而与泰山神话融合而成的产物。

包括殷人在内的东夷诸族应该很早就从泰山等山岭上来到了海边、湖边、河边，我们在讨论门神神话时会发现，殷族以螺为先妣象征物，东夷诸族又有“织贝为衣”的传统，可见夷族后来变成了一个水的民族、海的民族。泰山，即三神山神话，从地理位置上讲，应该是东夷诸族的神话，但这一神话故事里，又似乎常常可以发现周人文化的内容。如《玄中记》记载：“东南有桃都山，上有大树，名曰桃都，枝相去三千里。上有天鸡，日初出，照此木，天鸡即鸣，天下鸡皆随之。”^②鲁迅《古小说钩沉》所辑《玄中记》，以下尚有：“下有二神名，左名隆，右名，并执苇索，伺不祥之鬼，得而煞之。今人正

^① [日]小南一郎著，孙昌武译：《中国的神话传说与古小说》，中华书局，1993年，第57~76页。

^② 《艺文类聚》卷九十一“鸡”引。



朝作两桃人立门旁，以雄鸡毛置索中，盖遗象也。”这一段文字与上文所引汉王充《论衡·订鬼》所引《山海经》关于“度朔山”的佚文，明显有渊源关系，大概《玄中记》是六朝人文字。泰山本是殷人等东夷的所谓“宇宙山”，桃则是周人先妣的象征，把泰山——三神山——又叫做“桃都山”，说明这里已融入了周文化。清马国翰辑《玉函山房辑佚书》辑唐前佚书《河图括地图》：“桃都山有大桃树，盘屈三千里。上有金鸡，日照则鸣。下有二神，一名郁，一名垒，并执苇索，以伺不祥之鬼，得则杀之。”这也是以“桃都山”为“度朔山”。虽传说纷纭，但其实质则与王充所引《山海经》佚文无异：魂归泰山（三神山、桃都山、度朔山）——以实现生命的复活再生。

我国东部神山，除泰山（三神山、度朔山、桃都山）——之外，特别有名的尚有扶桑山。《神异经·东荒经》中说：“扶桑山有玉鸡，玉鸡鸣则金鸡鸣，金鸡鸣则石鸡鸣，石鸡鸣则天下之鸡悉鸣，潮水应之矣。”唐李白《梦游天姥吟留别》诗云：“空中见海日，半壁闻天鸡”，所咏即此。东夷还有太阳神话，认为日中有鸟，本书后文会有专门的讨论。鲁迅《古小说钩沉》辑《玄中记》所记与《东荒经》略同，但前尚有“蓬莱之东，岱舆之山，上有扶桑之树，树高万丈”等语。扶桑神话，似乎描写太阳从扶桑上升起的景象，但若仔细推敲，则会发现另有深意。太阳中有金乌，金乌有三只足，其第三只足为男根象征。“鸟”为男根象征，“太阳”也是男根、男性象征，今日民间仍称男子性行为为“日”，此其佐证。但是，“桑”是女阴、女性象征，后人却不太熟悉。《诗经·卫风·氓》：“桑之未落，其叶沃若。”“桑之落矣，其黄而陨。”其中均以桑为女性象征。“于嗟鸠兮，无食桑葚。”即男子（鸠）如果不对女子负责，便不要“食（交媾隐语）桑葚”。《郑风·将仲子》中，女子要求情郎“无折我树杞”，“无折我树桑”，“无折我树檀”，亦以“杞”、“桑”、“檀”为自己之象征，而以“折”为得到、交媾之隐语。有的学者仅仅解释为折树，难道小伙子越过姑娘家的矮墙，来到姑娘家院子中，只为了折树而返？难道姑



娘家仅仅因小伙子折了自家的树而怕人议论？正确的解释是，桑等是女子的象征，日、鸡等是男子的象征。桑中生日，是女子生男子的象征；日出日落，循环往复，也是生命死而复生，永不灭绝的象征。所以桑中出日，不仅仅是描写了日出扶桑的自然现象，也反映了初民的生死观，同时还是一个复活神话，与泰山（三神山）神话一样。

也许有人觉得，我们仅举《诗经》中的两个例子，就推定桑为女阴、女性象征，并进而推定“扶桑出日”隐含有女子生男子的意思，是一个复活神话，尚嫌理据不足，那么我们还可以列举几个所谓“宇宙山”、“世界树”的例子，进一步佐证我们的上述推论。

《十洲记》记载：“聚窟洲，在西海中。……洲上有大山，形似人鸟之象，因名之为人鸟山。山多大树，与枫木相类，而花叶香闻数百里，名为反魂树。扣其树，亦能自作声，声如群牛吼，闻之者皆心震神骇。伐其木根心，于玉釜中煮取汁，煎如黑饴状，令可丸之，名曰惊精香。……死者在地，闻香气乃却活，不复亡也。”“人鸟山”上有“反魂树”，“反魂树”煮汁为丸谓之“惊精香”，可使死者复活。从这一故事中，已隐然可见中医中药情况，含有科技萌芽，但这一故事的原始古朴面貌，应是说死者安葬上山，重回“反魂树”下，重回母腹，因得“反魂”再生。在我们中国的原始宗教神话里，用树作女阴、女性象征，那是十分普遍的情况。由于这一古老的传统，也由于先民逐步发现一些植物可用来制药以防病治病，所以中国神话中不仅有所谓“反魂树”，还有什么“不死树”、“寿木”、“仙桃”，等等。如《山海经·海内西经》说，昆仑山有“不死树”，还说“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹谿窳之尸，皆操不死之药以距之。”“巫彭”等，当均为古代祭师；所操“不死之药”，当为“不死树”树枝之类；“距之”，即拒却死气，以保护生命。《山海经·大荒南经》说有“不死之国”，该国有“甘木”，郭璞注：“即不死树，食之不老。”“不老”者，亦“不死”之谓也，今日民间称老人去世为“老”，这



是十分古老的用法。《山海经·海外南经》称有“不死民”，《博物志·物产》称有“员丘山，上有不死树，食之乃寿；有赤泉，饮之不老”。饮“赤泉”不死，当源于先民见人和动物流血太多即死的经验，与山顶洞人以红色颜料饰终，以红色为生命的颜色，当出于完全相同的考虑。《吕氏春秋·本味》：“菜之美者，昆仑之蘋，寿木之华。”汉高诱注：“寿木，昆仑山上木也；华，实也，食其实者不死，故曰寿木。”晋王嘉《拾遗记》卷五：“渠搜国之西，有祈沦之国，其俗淳和，人寿三百岁。有寿木之林，一树千寻，日月为之隐蔽。若经憩此木下，皆不死不病。或有泛海越山来会其国，归怀其叶者，则终身不老。”这些树木之所以叫“不死树”、“寿木”，自然与它们的寿命大大长于人类有关，也与它们在远古大多是先妣象征有关。后世童话作家写老树，大多称“树爷爷”，而初民心目中的老树却大多是“树妈妈”，它的子孙，就是一片片的树叶，当那树叶老了，枯了，掉下去了，那树仍然是生机勃勃。直到如今，汉人老去，要以木为棺，谓之“寿木”，即其重新回到母亲腹中以图再生复活之意。最近几十年，我国推行火葬，很多乡村老人一时想不通，为了死后睡“寿木”，不知出了多少事情。这里不完全是个习惯问题，还有一个更深层次的问题，那就是睡进了“寿木”就等于回到母腹，就可以再生，否则就灰飞烟灭，不可能复活了。

在中国神话里，最有名的“不死树”要算桃了。桃作为“不死树”，我们在王充《论衡·订鬼》所引《山海经》佚文中已经见过。《古今图书集成·草木典》卷二一九引《庆元县志》：“黄十公，下管黄人。宋时樵于仙桃山，见二叟对弈，取其余桃啖之，遂不知饥渴。叟语曰：‘此后勿食烟火物。’及归，已春秋三度矣，始知所遇者仙也。”仅仅吃其“余桃”，便有如此仙寿，那两位对弈的老者，日日以桃为食，又该有多少仙寿？这还不算玄的，刘晨、阮肇的故事更玄。鲁迅《古小说钩沉》辑《幽明录》叙刘阮故事，略云，汉明帝永平五年，剡县人刘晨、阮肇共入天台山取谷皮，迷不得返。经十三日，

采山上桃食之充饥，并遇二仙女，盘桓半年。二人求归，至家，子孙已过七代。《太平御览》卷九六七引《神农经》：“玉桃服之，长生不死。”《艺文类聚》卷八六引《列仙传》称羌人葛由上了绥山，得为仙，以至于乡里有谚语曰：“得绥山一桃，虽不能仙，亦足以豪。”桃后来进一步神化为“蟠桃”，又与西王母的故事搅在一起，《汉武帝故事》、《汉武帝内传》均叙七月七日王母看望汉武帝，并与汉武帝桃四颗，说此桃“三千年一生实”等故事，元明杂剧多演绎仙桃庆寿故事，《西游记》中写孙悟空吃了许多蟠桃，增了无数的仙寿。总之，桃为长寿之物、不死之物，不管后人演绎多少故事，其本来面目只是：桃为女神、先妣象征，初民盼望死后重新回到先妣母腹之中，获得再生，让生命这样永不停息地延续下去。初民就是用这样的幻想来对抗死亡的威胁的。这些神话故事中可能掺进了许多新的内容，如中药中医的内容，人为宗教道教的内容，如袁珂先生讲的“个人享受，利己主义”的内容，但其祈祷复活、抗拒死亡的内核，却是十分古老的。

虽然上文在谈到“不死树”的时候已经提到过昆仑山，但由于它是中国神话中能 与神奇的泰山（三神山、度朔山、桃都山）、扶桑山等相提并论的同样著名的神山，因此我们还应该为它多说几句话。

据日本学者小南一郎先生研究：“在《山海经》中被认为是最早形成的《五藏山经》中的《西山经》里，西王母是西方的众多神中的一个，而昆仑山也不过是西方群山之一。直到接近战国时代的末期，西王母才具有了压倒别的西方神的力量，昆仑山也被认为是西方诸山中特别重要的山。”古本《竹书纪年》中，有周穆王“西征昆仑丘，见西王母”的记载，王母与昆仑山就结合了起来。到了汉代，王母与昆仑山已经不可分割了^①。按小南一郎先生的意见，昆仑山只

^① [日]小南一郎著，孙昌武译：《中国的神话传说与古小说》，中华书局，1993年，第59页。



是中原西方的神山。但据古籍记载,天下昆仑,不仅西方有之,南方亦有之。

《山海经·西次三经》：“昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状，虎身而九尾，人面而虎爪。”《穆天子传》卷二：“天子升于昆仑之邱，以观黄帝之宫。”看来昆仑山上有黄帝的宫殿。至于昆仑的方位，《山海经·海内西经》云：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之。……开明兽身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上。开明西有凤皇鸾鸟……开明北有视肉、珠树、文玉树、季琪树、不死树。……开明东有巫彭、巫抵……皆操不死药以距之。……开明南有树鸟，六首……”《淮南子·墜形训》除了说昆仑各处均有无数的不死之树等以外，还说：“疏圃之池，浸之黄水，黄水三周复其原，是谓丹水，饮之不死。”饮“丹水”不死，亦当如山顶洞人以红色饰终，以红色为生命的颜色，与以“丹水”为血水，认为血水充沛则人不死，血水流尽则人死的原始观念相似。今日乡间仍有人认为喝猪油长油，喝动物血身体壮，亦为原始人的思维。这是“西北”之昆仑。

《山海经·海外南经》：“昆仑虚在其东，虚四方。一曰在岐舌东，为虚四方。”毕沅云：“此东海方丈山也。《尔雅》云：‘三成为昆仑丘。’是昆仑者，高山皆得名之。”由西北昆仑、东南大海之昆仑而推定昆仑为“高山”之通名，这是比较通脱的看法。

昆仑山为神仙之山，除了多有不死之树、长生之水以外，《文选·芜城赋》李善注尚云：“昆岗山之横为地轴。”唐段成式《酉阳杂俎》前集卷二也说：“昆仑为天地之齐。”“昆岗”当即昆仑。“轴”，中轴、中心之意。“齐”当为“脐”之假借，“脐”为人体之中心，亦为“轴”之意。据此小南一郎先生推定，在中国神话里，昆仑山为“宇宙山”，亦即天地的中心。他援引成说，认为“世界的中心以‘脐’（Omphalos）表示是全世界共同的神话观念”，还说：“世界的中心，

以山岳(宇宙山)、植物(世界树)或柱子(或梯子)为标识。它们垂直矗立,纵贯天上、地上、地下三个世界。只有在那里,这三个世界才能互相交通。地上世界的人只有攀登处在世界中心的山和树而穿过天门,才能获取天上的不朽性质。万物诞生在这个中心,世界上的生命力、谐调、秩序等等统统以此为源泉。人的各种所作所为,多是模仿这宇宙的规范而进行的。”^①

如果我们借用小南一郎先生的说法,上文我们讲到的那么多的山,都可以叫“宇宙山”,它们都是“天地之齐(脐)”,都连接着天上、地上、地下三个世界。先民要上天,神话中大多是顺着所谓“世界树”上的天,按照我们中国神话习惯的说法,也就是“天梯”。《山海经》中所讲到的“天梯”,有“建木”、“三桑”、“寻木”、“槃木”,《淮南子》中还讲到“若木”,《十洲记》中讲到“扶桑”,简言之,都本是先妣的象征物。

原始部落早先住在山上,部落墓地也就安排在了山上。后来初民来到平原、丘陵、湖边、河边,四处迁徙,不管各个氏族走得多么远,都要把死者及其灵魂护送回部落早先在山上的公墓里,送到先妣安息的地方。原始人的“天下”概念与今人大为不同,就像孔子称三年之丧为“天下”通礼,胡适先生《说儒》中说,估计孔子讲的“天下”,大概仅指今日中国东部一带。在这样的情况下,以泰山—三神山、扶桑山、昆仑山等为天下的中心,并逐步发展出政治中心等意义,这并不难理解。

但我们同时认为,“天下之齐(脐)”还有另外一层意思。“脐”指肚子,即腹;神山上的植物(天梯)又无一例外全是先妣的象征;同一部落或氏族的死者,又全都要到这个“脐”这里来复活新生。由此我们推想,所谓“天下之脐”,还应含有天下人复活之所的意

^① [日]小南一郎著,孙昌武译:《中国的神话传说与古小说》,中华书局,1993年,第60~61页。



思。也就是说，“天下之脐”是天下人的灵魂都要回归的母腹。尽管在我们所能见到的许多复活神话里大多掺进了许多升天登仙的复杂内容，但如果我们不为成见所左右，平心静气地分析这些材料，我想，对“天下之脐”的推定应该大体站得住脚。

为了进一步证明升天登仙的本意就是回归“天地之脐”，回归母腹复活重生这层意思，我们还可以举几个人类学证据。

在上一节里我们已经讲过，云南彝族人以竹为女阴、先妣的象征，并用竹制作祖先的灵位，类似汉人用树木制作祖先的牌位，彝族在祭经中还有专门的说明：

昔者牛失牛群寻

马失马群寻

人失竹丛寻

这就是说，“竹丛”是人类的发祥之所，“竹”是彝族始祖神的象征，或者直言之，“竹”就是彝族的始祖神。

但据杨学政先生的研究，“竹”同时还是彝族的“天神”。杨先生说：“武定、禄劝地区的彝族，逢年过节都要例行祭天。他们在村寨附近的山林中建造祭天棚，内供天神，其天神偶像是一节尺许长的竹筒，上端削光，筒内填入羊毛、草根、米粒。意思是祈求天神天鬼不忘人间人畜草木，施以阳光和甘露，使人畜草木生机盎然。”^①这就是说，“竹”不仅是彝族的先妣神、始祖神，同时也是他们的“天神”。所谓“人失竹丛寻”，就是“人死归天”。所谓“人死归天”，“登天成仙”，就是灵魂回到“脐”里去，回到母腹里去，复活重生。

云南纳西族大多以柏树、栗树为其先妣神、始祖神象征物，或

^① 杨学政：《原始宗教论》，云南人民出版社，1991年，第97页。该书第50页亦云，彝族以“竹筒”为“先祖亡灵的依附物”。

者说就是把它们当作先妣神、始祖神^①，但他们同时也把这两种树当作天神。他们祭祀天地时，“祭坛上，竖起三棵小树：中间一棵柏树代表天舅或人皇”，实际上就是代表母亲、先妣。汉族人至今仍十分尊敬娘舅，有“天上的雷公，地上的娘舅”的说法，这是因为在原始群阶段，娘舅也是父亲；在原始母系社会，娘舅要协助其姊妹照顾外甥。在原始母权制时代，子女随母，娘舅协助母亲抚养孩子，而子女并不知父亲是谁，所以“人皇”（先妣神）与“天舅”地位相同。“两侧两棵黄栗树代表天和地”，并杀鸡祭神，“鸡头献给天神，鸡身献给地神，鸡腿献给祖先神”即“天舅或人皇”。纳西人既以柏树、黄栗树为先妣、始祖之象征，其祭天礼仪又似乎让这两种树分别象征天神、地神、祖先神，说明该族诸神已有细分之势。但该族的祭歌仍然保留了远古以祖先神为天神地神的信仰：

天神地神祖先神——
如同一棵树上长的三枝丫，
三树如一，三神合一^②。

这一案例同样告诉我们，初民眼里的“天”（含后来分化出来的“地”），就是他们的始祖、先妣。所谓“宇宙山”，就是先妣安葬之所；所谓“天地之脐”，就是先妣之腹；初民“登天升仙”，本意就是重回母腹再获新生。

云南普米族以松木为祖先象征，该族祭天时，其“祭坛是用松木杆建造的，要建 49 个祭坛”，并有十分复杂的祭祀礼仪^③，其祭天本义，亦在祭先妣神，与纳西族、彝族的宗教信仰一样。

① 杨学政：《原始宗教论》，云南人民出版社，1991 年，第 65 页。

② 杨学政：《原始宗教论》，云南人民出版社，1991 年，第 98~100 页。

③ 杨学政：《原始宗教论》，云南人民出版社，1991 年，第 61 页，第 100~101 页。



讲到这里,我们要顺便一提的是,哲学史家花了很大的气力研究“天”,研究“天人合一”。在原始宗教神话里,“天人合一”就是“天(地)神先妣(始祖)神合一”。晚周哲学家讲的那一套,不过是对初民思想的一种抽象和引申罢了。

在我们中国众多的神话传说里,升天成仙的神话是非常多的。上文我们以仙山、仙树为线索,对这些神话作了一个十分简略的介绍。我们认为,尽管这些升天神话反映了后世子民某些贪得无厌的愿望,掺进了很多道教等人为宗教的内容,但这些神话故事的内核,仍然是原始初民十分普遍的信仰:灵魂不死,生命不息。其内核仍然是原始初民十分强烈的愿望:重回祖先墓地,重回先妣腹中,重新投胎,得到复活,得到永生。及至后代文明社会,道教所讲的那些永远不可能成为事实的玄妙的故事,那些长生登仙的各种传说,之所以能影响亿万子民,就因为后世这些神话故事借用了原始宗教神话的某些形式和礼仪,特别是其中隐含的原始信仰:回归母腹,复活再生。

五、葬礼上的交媾

但是,初民对重回母腹、复活再生这类信仰,似乎并非百分之百地坚信,他们似乎并非全然认为灵魂永生不死,生命永生不死。比如云南很多半开化的少数民族都认为,人有若干个灵魂。在母权制时代,女人的灵魂多于男人的灵魂;在父权制时代,男人的灵魂要多于女人的灵魂。又如汉族神话说,天皇有13个头,地皇有11个头,人皇有9个头。不管人究竟有多少个灵魂和头,也不管到底是男人多还是女人多,天皇多还是人皇多,有一点是可以肯定的,灵魂和头的数量并非无穷无尽,可以用个没完。这说明,初民认为,灵魂是有寿命的,并非永生不死的。这就像神怪小说《西游记》里的孙悟空,他虽然撕了阎王的生死簿,使阎王再也无法“勾”

他的魂,要他的命了;虽然偷吃了王母娘娘无数的蟠桃,凭添了无尽的寿命;虽然偷吃了太上老君无数的仙丹,以至于可以和天地同寿,但当他决心保护唐僧西天取经时,观音菩萨仍然送了他三根救命毫毛。这说明,这位“齐天大圣”的生命似乎并不能真正“齐天”。原始人对灵魂、复活的信仰,大概也是这样将信将疑。据杨学政先生考察,云南独龙族甚至认为,“人的灵魂会死亡”,杨先生说,这当是他们根据人神合一的观念推定的^①。因为初民除了在幻觉(包含梦)中发现人可复活外,不可能真的有复活的生活经验。自然界的万物,也有很多是不可以复活的,一个动物死了,也就死了。即使初民奉为先妣神的某些高大硕茂的果树或长青树,也可能在初民的眼皮底下死去,不管初民如何惊恐不安,如何祭祀祈祷。因此,初民在诚惶诚恐地企盼重回故里、重回母腹、复活再生的同时,实际上对灵魂能否永生,生命能否永生,也持有将信将疑的态度。这有点像孔子,他“不语怪力乱神”,只是因为“怪力乱神”无法验证,但这并不表示他是一个唯物论者。这也有点像今人,所谓“信则有,不信则无”,“宁信其有,不信其无”。只是初民信的成分更多,疑的成分更少而已。

我们之所以作出上面的推想,主要是基于两个方面的考虑:一是初民为了重回母腹再生,形成了许多无比繁复、无比惶恐的宗教礼仪。儒家经典“三礼”里对葬礼的记载之细,简直繁杂到了令人生厌的地步。直到如今,葬礼都是天下最繁杂而且最难变通的礼仪。笔者从小生长在农村,对这一套不可谓不熟悉,但即使如此,遇到这类事情,仍然战战兢兢,深恐有违礼俗。这一切正好说明,死人的复活绝不是一件容易的事,在葬礼中任何一个环节出了问题,都有可能让死者的生命彻底死亡,永远不可能再生。二是初民为了帮助死者复活,形成了一种在今人看来十分古怪的在葬礼上

^① 杨学政:《原始宗教论》,云南人民出版社,1991年,第40~41页。



交媾的习俗。我们初步的推想是，初民此举旨在借假给死者亡灵生的神力，让他顺利复活。这正是本节需要讨论的问题。

据古书记载，东突厥安葬死者时，“是日也，男女咸盛服饰会于葬所，男有悦爱于女者，归即遣人聘问，其父母多不违也”^①。当部落有人死去时，青年男女居然浓妆艳抹前来相会，似乎不是来参加葬礼，倒是来参加“歌圩”对歌，寻觅心上人的。我们甚至推测，在“男女相悦，遣人聘问”之前，尚有就在葬所男女交媾这样的内容。只是该族在被史家注意到时，这一风俗已经演变为所记载的这个样子罢了。

这不是胡思乱想，而是有相当的依据的。杨学政先生调查云南迄今尚处在原始社会末期的摩梭人时发现，摩梭人每年阴历七月二十五这天都要去拜祭他们的先妣神格姆女山，拜祭完毕，“入夜，就地露宿，青年男女寻交‘阿注’（情侣），跳锅庄舞，彻夜不眠。这已成为他们一年一度的狂欢盛会”^②。这就是说，这些青年男女在先妣葬所寻欢作乐。这在进入文明社会较早的民族和人们看来，绝对是不可思议的。《红楼梦》里的贾琏，在元妃去世、国孝家孝期间偷偷娶了尤二姐，被斥为大逆不道。今日要是谁家有事，绝不会同时办喜事，因为今人觉得，这是对死者的大不敬，与贾琏一样，属于大逆不道的罪过。

但是，少数民族的这类习俗，华夏诸族并非没有，只是变形得厉害，而且已经十分遥远，后人感到十分陌生，并因此认为不可能罢了。从晚周典籍记载的情况来看，周人还普遍存有祭祀梅林、桑林、桃林等先妣神的旧俗，祭祀完毕以后，青年男女即行歌舞择配，以至于“桑间濮下”成了青年男女恋爱交媾的代称。对于现代人来说，这相当于在祖宗面前做淫秽之事，那是不可理解，而且是大逆

① 《北史》卷九九。

② 杨学政：《原始宗教论》，云南人民出版社，1991年，第110页。

不道的。闻一多先生《高唐神女传说之分析》注引《诗经·鲁颂·閟宫》，并说，高禘之祭，古用“万舞”，“其舞富于诱惑性，则高禘之祀，颇涉邪淫，亦可想见矣”。“閟宫”是周人先妣神姜原的庙，在祭祀姜原时跳“邪淫”的“万舞”，勾引异姓，所以闻先生有此议论。如果看到周人以前的原始先民的作为，不知闻先生又要发什么感慨。

它使我们联想到研究云南少数民族的学者所列举的几个案例：哈尼族人为死者准备好棺材后，要在寨门外举行祭棺仪式，“所有来接棺的人都向上棺（代表男）下棺（代表女）各叩一次头。在叩头时，上下棺之间放置上一对刻有男女生殖器的木偶人”，用绳系好，有人“反复拉动，作性交状”。哈尼族支系白宏人如有老人去世，要由本村和邻村童男各持一把伞来为死者吊丧，然后各携一少女出村，童男童女便罩在伞下，且歌且哭一通宵。“这些都是模拟生殖的行为，溯其渊源，在最初可能是实际行为。”红河、元阳等地的哈尼人在死者停灵期间，每12天举行一次守贡灵仪式，青年男女们在丧家房前屋后彻夜欢娱，唱歌跳舞，谈情说爱，选择配偶。壮族三月三举行歌圩，男女群集，彻夜欢歌，谈情说爱，自定终身，而歌圩附近的坟头却插遍了招魂的纸幡^①。

上述材料似乎杂乱无章，实则隐然有序：初民在祭祀死者时，应有青年男女现场的交媾活动，此后才逐步演化为男女木偶的象征性交媾，和青年男女在伞下的且歌且哭，以及在歌圩上的谈情说爱、彻夜狂欢。演进到文明时代后，这才禁止在守孝期间的恋爱交媾活动，而将此类行为视为对祖先的大不敬。

原始人为什么在祭祀死者的同时就交媾呢？学者们的解释是：“对种族繁衍的关注，往往因血亲的死亡而变得更加急迫，因而在丧葬礼仪过程中出现了实现增殖的象征行为和实际行为，使死

^① 以上云南少数民族案例均见刘稚、秦榕：《宗教与民俗》，云南人民出版社，1991年，第48~49页。



与生、悼亡与祈生紧密联系在一起。”^①这就是说，由于部族死了人，必须抓紧繁殖人口。这种推定有相当的道理。

3

(

^① 刘稚、秦榕：《宗教与民俗》，云南人民出版社，1991年，第48～49页。

但这种葬礼上的交媾,对刚刚去世的先人有什么意义呢?难道要抓紧繁殖人口,就急迫到要在葬礼上交媾吗?如果说,初民在祭祀完远祖之后,就在“桑间濮下”恋爱交媾,尚有借助先祿神力,繁殖人口,延续祖先生命意义的话,在刚死的老人灵前如此这般,仅用繁殖部落人口的原因来作解释,恐怕是讲不通的。我们的推想是,此举的目的,不仅是为了迅速补充氏族人口,而且是要帮助刚刚死去、灵魂刚刚失去依附之物的祖先获得生命神力,尽快投生,从而实现生死轮回,免得死者的灵魂成了孤魂野鬼,以致他的生命彻底死亡,这对死去的先人不利,对活着的子民也不利,因为如果祖先不转世、不再生,他的灵魂就会不断纠缠子孙,使子孙生病甚至死亡。

在先民看来,男女交媾不仅仅是一种性和生殖行为,它首先具有神秘的生命意义,可以对抗死亡,甚至可以将这种生命的神力转移到别的方面去。比如周代的历代天子每年都要举行大祭以祈祷农业丰收,其祭祀之日,便有青年男女交媾之事,这显然是要假借人的生命神力获取植物丰收。日本人至今还有如下风俗,春季插秧完毕,为了确保稻谷丰收,他们便扎两个具有硕大生殖器的男女偶像,让他们在风中碰撞,象征男女交媾,祈祷谷物丰收;有时甚至就让青年男女在刚插完秧的田埂上实际交媾,相信人的生命可以转移到谷物上去,以促进谷物丰收。近代扬州人举行“迎春”大典时,也手持用纸竹扎成的巨大的男根女阴,目的是要借助其神秘的生命力,促进万物生长,让人们衣食不愁、人丁兴旺。意大利农民庆祝丰收时,要抬着巨大的木制男根游行,目的是感谢男根的生命神力保佑了谷物的生长,使他们获得了丰收,有粮食吃,有酒喝。这一类的例子还有很多很多。男根女阴及其性行为的生命神力甚至可以假借给天地万物,为什么不可以假借给刚刚死去的祖先,从而让他们的灵魂更加生机勃勃,顺利复活再生呢?



在华夏诸族的神话里,黄帝的子孙常常还是叫黄帝,大禹的子孙也常常还是叫大禹^①。这说明先民认为,死者可以再生回本氏族。我们在日常生活中,常常戏称人家父亲为“大(或老)某某”,儿子为“小某某”,说明只要在一个部族里,其生命出现循环,初民认为是很正常而且很好的事,是他们求之不得的,以至于非得急急忙忙在葬礼上要做的事。所以我们推想,原始初民在葬礼上的交媾,正是为了帮助刚刚死去的老人实现由死到生的循环,实现生命的复活。

六、开路神

上一节我们已经讲过,从原始先民那些繁琐的葬礼上,从什么天皇、地皇、人皇有多少个人头的神话里,从先民在葬礼上交媾以祈祷将生命神力假借给死者亡灵,帮他复活的礼俗上,我们都可以看到先民对死亡的恐惧、对生的渴望,也可以体会到他们对复活的疑虑,感到没多大把握。尽管他们从大自然的生死轮回里受到启发,从而有了人亦可生死轮回的信仰,但他们在大自然里也不可避免地看到动物、植物和人的死亡,而且他们永远不可能真正看到哪一个死了的人再复活。这种将信将疑的态度与对死亡的恐惧、对生的渴望结合在一起,就使得那葬礼显得十分神秘,其间特别要提出来讨论的是开路神。

《周礼·夏官·方相氏》：“方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱

^① 神话中黄帝又叫帝鸿、帝江、混沌,但《左传·文公十八年》云:“帝鸿氏有不才子,……天下之民谓之浑敦,”“浑敦”即“混沌”。是以黄帝之子孙为黄帝。清人马骥《绎史》卷十一注引《遁甲开山图》:“古有大禹,女媧十九代孙,寿三百六十岁,入九疑山仙飞去。后三千六百,尧理天下,洪水既甚,人民垫弱。大禹念之,仍化生于石纽山泉。女狄暮汲水,得石子如珠,爱而吞之,有娠,十四月乃生子。及长,能知泉源,代父鲧理洪水。尧帝知其功,如古大禹知水源,乃赐号禹。”是禹之子孙亦为禹矣。



裳，执戈扬盾，帅百隶而时难（雠），以索室驱疫。大丧，先枢。”郑玄注：“葬使之道（导）。”

《云笈七签》卷一百辑唐王钝《轩辕本纪》：“帝（黄帝）周游行时，元妃嫫祖死于道，帝祭之以为祖神。令次妃嫫母监护于道，因以嫫母为方相氏。”

《三教搜神大全》卷七：“开路神君乃是《周礼》之方相氏是也。相传轩辕黄帝周游九垓，元妃嫫祖死于道，召次妃好如（当即嫫母）监护，因买（置）相以防夜，盖其始也。俗名险道（先导）神，一名阡陌将军，一名开路神君。其神身長丈余，头广三尺，须长三尺五寸，须赤面蓝，头戴束发金冠，身穿红战袍，脚穿皂皮靴，左手执玉印，右手执方天画戟，出枢以先行之。能押诸凶煞恶鬼，藏形行枢之吉神也，留传之于后世矣。”



图4：中国神话中的“开路神”，大多有两大神职，一是帮活人“索室驱疫”，二是为死人“开路”驱鬼，二者都是为了保佑子民的生命。这是我国云南傣族驱鬼者的神像（原载杨学政《原始宗教论》），他的前身应该是“螞母”之类的女神，变为男神模样，应是父系社会的事。

关于开路神的主要记载就是这些。但我们看这些文字时，就像看到今人葬礼又是和尚念经，又是道士做法场，又是各种各样古来相传又有地方特点的礼仪一样，感觉杂乱无章，让人不得要领。略而言之，上述关于开路神的记载有如下几个要点：

其一，开路神也叫“方相氏”，也叫“开路神君”、“阡陌将军”、“先导神”。其主要神职有二：一是“索室驱疫”，就是把屋子、院子里面的恶鬼赶走，“疫”也是一种恶鬼，以保护人们的安全；二是出殡时，他要在灵柩前面当“先导神”，负责为死者亡灵“开路”，在出殡以前他还要负责“防夜”，防止恶鬼侵害死者亡灵，而使亡灵难以复活。两项神职相比，似乎后一项神职更加重要。

家里死了人，要请人“防夜”，点上灯，这一习俗至今未变。出殡时前面有用纸竹扎制的“开路神”开路，这在如今的很多乡村仍然常可看到。电视连续剧《大宅门》中写到为白老太太送葬时，前面就有两个用纸竹扎制的凶神恶煞的“开路神”。

其二，开路神的打扮，不管是“掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾”，还是“身長丈余，头广三尺，须长三尺五寸，须赤面蓝，头戴束发金冠，身穿红战袍，脚穿皂皮靴，左手执玉印，右手执方天画戟”，总之是一个凶神恶煞的模样。古人这么做，大概是为了恐吓那些企图打扰亡灵的恶鬼，保护亡灵平安返回故乡。古人的思想可能与今天小孩相似，他们以为如此恐怖的神，既然让人害怕，恶鬼也自然会害怕，因此不敢轻举妄动，那么亡灵回家投生也就没有问题了。

其三，开路神神话和宗教礼仪源于黄帝之时，最早的路开神是

黄帝的次妃嫫母。这个说法就未必靠得住。

大概早在三代的时候，黄帝就成了华夏诸族公认的人文始祖了。随着华夏文化圈的不断扩大，民族融合不断加深，黄帝逐步成为中华民族公认的人文始祖。因此在中国神话里，很多功劳都算到了黄帝的头上，比如“造甲子”（确定历法）、“创医药”（有《黄帝内经》）等，这些说法是很难证实的。

不过，“嫫母”、“嫫祖”的说法还是透露了一些十分古老的信息。“嫫祖”，我们以为应该是“螺祖”。“螺”生小螺，从母体娩出，一如女子生小孩，所以古代神话中常有以“螺”为女性、女神者^①。黄帝族生活的中原地带，远古或许不像如今这么干旱少雨，而很可能多有湖泊沼泽。我最近从很多报纸上看到从仰韶文化遗存中发现的所谓“中华第一龙”的图片，那条“龙”就是用无数的贝壳做的，旁边还有一条同样用无数的贝壳做的“虎”，说明六七千年以前，黄帝族生活的那个地方是有很多螺贝，该族对螺贝是十分熟悉的。由此我们推想，“嫫祖”或许就是《三教搜神大全》卷七里讲的“螺祖”。

“嫫母”，我们推测应该本是“嫫母”，即虾蟆。从新石器时代的文化遗存来看，那些陶器上是有很多具象的蛙形和抽象的蛙纹的，甚至还有人蛙一体纹，说明那时生活在如今河南及其以西地区的先民对用蛙来作女性、女神的象征的风俗十分熟悉。虽然这些“蛙”见诸陶器只有几千年的历史，但我们相信，早在初民创造陶器之前很久，有可能早在旧石器时代末期，西部先民就以蛙（含虾蟆）为女阴、女腹、女性、女神象征了。按照我们讨论创世神话时的观点，这些西部先民的始祖神（先妣神）兼创世神，应该兼具女人、女神、蛙（或螺）的特点，是一位颇具自然神朴野品格的神。

^① 如殷人以“螺”为门神，即源于以“螺”为女阴、女性象征的习俗，见本书第七章“门神神话”。



在这样的原始母系部落或氏族里,如果死了人,那些在葬礼上唱主角、当大祭师的应该同样是“螺祖”、“螭母”这样的女性,这些氏族既然深信自己是“螺”的后代、“螭”的后代,那些参加葬礼的人当然应该把自己打扮为“螺”或“螭”。所谓“开路神”,其最初的模样应该如此。杨学政先生研究迄今尚处在原始母系社会的云南摩梭人的葬礼时发现,有些地方的摩梭同胞认为自己是“牦牛种”,所以他们的“开路神”便装扮为牦牛,目的是为让始祖认得自己子孙的灵魂,接纳他们,好让他们复活再生^①。这对我们推想华夏诸族在原始母系制时代的葬礼是很有帮助的。我们推想,开路神在葬礼上最开始的神职应该有二:一、他们都打扮为始祖神模样,目的是让始祖认得子孙,接纳子孙亡灵;二、他们也有吓走恶鬼,保护死者亡灵的神职。及至后世,氏族部落子孙源于“螺”、“螭”的观念逐步淡化,诸神的朴野品格逐步褪却,开路神也就逐步不再装扮为始祖神模样,他给亡灵引路的神职也就逐步弱化了。但是,从古到今,人们仍然相信死者有亡灵,相信亡灵容易受到恶鬼的侵害,因此开路神虽然作为亡灵引路神的神职被弱化,但他作为亡灵保护神的神职却得到了强化,强化的结果便是,开路神的模样越来越令人恐怖,越来越像个战神的样子。所谓“黄金四目,执戈扬盾”,说明最晚在东周开路神就成了战神了。在《三教搜神大全》卷七里的开路神,就不仅像战神,像人间武士,而且有点像戏剧舞台上的武生了。

我们研究开路神的目的,只是为了进一步说明原始先民似乎对灵魂复活、生命再生的信仰既坚定不移,又诚惶诚恐,似乎他们在心灵深处对生命轮回的信仰有些将信将疑。不过,为了对抗死亡,为了祈求长生,他们只有相信灵魂复活,除此别无他法。这就像今天处在困难环境里的人们需要幻想来安慰自己、支撑自己、激励自己一样,远古先民的生存环境十分严酷,要想活命十分艰难,

^① 杨学政:《原始宗教论》,云南人民出版社,1991年,第150页。



他们长年累月悽悽惶惶,在这种情况下,如果没有求生幻想来作安慰和支撑,他们就几乎不可能有勇气再生活下去,也就几乎不可能有创造的动力,那么我们今天就不可能有如此光辉灿烂的文明,人类迄今就有可能还处在“生物人”甚至动物阶段。

七、生命循环

上文我们已经指出过,所有的原始宗教神话都是相信生命可以循环的,现代中国人把这叫做“生死轮回”。但现代很多中国人的这种“生死轮回”信仰,主要是受佛教影响而建立的。佛教把天地分为三重境界,一为天堂,这是神仙生活的地方,那里乐趣无穷,生活美妙,景色怡人,但只有做了无数好事、积了无数功德的人死后才可以升天成仙。二为人间,即地上,那是凡人生活的地方,也是动植物无生物生活的地方,一般人死后仍然投生为人甚至动物、植物、无生物,人为高级者,其余等而下之。三为地狱,那是做了无数坏事的坏蛋死后去的地方,那里阴森恐怖,有凶恶的阎王,更有无数难缠而且特别折磨人的小鬼。从意大利诗人但丁《神曲》一诗来看,欧洲人也有类似的信仰,可见不仅佛教这种人为宗教如此看待复活再生。

但从我们所能见到、所能推想到的原始宗教神话来看,其生命循环的复活信仰似乎与后世文明人大有不同。我们先举几个例子,再略作分析,以说明这个问题。

华夏诸族有很多氏族以鱼为自己的始祖神(先妣神)兼创世神,相信自己是鱼的后代。在新石器时代的文化遗存里,很多陶器上都有鱼和鱼纹,这些已经是考古学、历史学常识。但我们推想,这一信仰或许在新石器时代之前很久就有,到先民有能力制作陶器的时候,他们就把他们的宗教神话记录在陶器上而已。不能因为陶器出现在六七千年前而认为以鱼为始祖神、创世神的信仰就只出现了六七千



年。就像小孩子的每一点进步都十分缓慢一样,原始先民的每一点进步都是要以百年、千年甚至万年为计算单位的。

我们在研究华夏诸族神话资料的时候,偶然发现了这样一则材料,《山海经·大荒西经》:“有鱼偏枯,名曰鱼妇,颡项死即复苏。风道北来,天乃大水泉,蛇乃化为鱼,是为鱼妇。”郭璞注:“《淮南子》曰:后稷龙在建木西,其人死复苏,其半为鱼,盖谓此也。”袁珂先生解释这一神话说:“复活的颡项,他的身体半边是人,半边是鱼。这种奇怪的生物,叫做‘鱼妇’,意思大约是说鱼做了他的妻子,救活了他的性命吧。据说周民族的祖宗后稷也曾发生类似的变化:他在他的坟墓里面,死而复活了,半边身子正是鱼的形躯。”^①袁先生的解释,恐怕值得商榷。

在讨论创世神话时我们已经指出,原始初民的创世神都是他们的始祖神即先妣神,后来才变为先祖神、神话英雄、抽象神,等等。原始的创世神的特点是,既是母亲、先妣,又是自然物(动物、植物或无生物),兼有女神和自然神的特点。黄帝等族当早在新石器时代到来以前即以“鱼”或“鱼妇”或后世所谓的“美人鱼”这样的半人半自然的神为自己的始祖神(先妣神)兼创世神。那么,神话中说颡项和后稷死后全都复活为半人半鱼的“鱼妇”,这正好告诉我们华夏先民如下的神话观念和宗教信仰:我们既然是“鱼妇”的子孙,我们死后再回到“鱼妇”的怀抱里、肚腹(子宫)里,她老人家再把我们生下来,我们当然应该仍然是“鱼妇”。这就是说,原始先民的观念是,“鱼妇”的后代当然是“鱼妇”,后代死而复生当然还是“鱼妇”,这与今人“龙生龙,凤生凤,老鼠的儿子会打洞”的观念本质上是一致的。这里除了隐含着遗传学的合理因素以外,更重要的是反映了原始先民关于生命循环的重要的宗教神话观念。

^① 袁珂:《中国古代神话》,中华书局,1960年,第89页。

仰韶先民以鱼为女阴、女性、先妣象征，这在他们的陶器上有确凿的证据。从各方面的情况综合分析，仰韶文化应该是黄帝族的文化，这就是说，该族早在六七千年前就可能进入到了父系社会。鱼与花一样，自古以来就是女性的象征，今人还说“天下没有不吃鱼的猫”，比喻男子均贪恋美色。“花容月貌”从来就是形容女子的。但上引《山海经》神话资料里却说男神颡项、后稷都复活为“鱼妇”，似乎有些违背常识。但原始先民的着眼点在人死复活为先妣的子孙上，不在男女之别上，这是需要略作补充说明的。

华夏族进入文明时代太早，这类“鱼妇子孙复活为鱼妇”的神话资料并不容易见到，大多数这些原始的神话都被后代的文明人无意间修改润色过了，所以我们认为这一资料弥足珍贵。

但在少数民族那里，这种“鱼妇子孙复活为鱼妇”的神话资料，相比之下就比较容易找到一些了。例如云南有些少数民族相信自己是某种动物或植物的后代，因此相信自己死后也可以复活为这种动物或植物。如很多摩梭人相信自己是虎的后代，他们认为虎变为人，人变为虎，是自然而然的事，他们相信自己死后自然会复活，并且变成老虎，因此该族人死后在火葬前要用虎皮裹尸；但是世代与藏族混居的永宁、泸沽湖地区的摩梭人则认为自己是牦牛的后代，他们相信自己是牦牛尸体变化而成的，就像女娲的肠子化为华夏子民一样，因此相信自己死后会复活为牦牛；一些彝族同胞则相信自己是竹子的后代，称竹为“金竹”、“金竹爷爷”，并深信自己死后还会复活，变回为竹^①。这一些例子，都可以归到“鱼妇子孙复活为鱼妇”那一类，是十分原始的复活神话。

根据上述神话资料，我们似乎可以提出一个假说，一种推想：原始初民相信，自己及自己的氏族是某种兼具女性和自然物特征

^① 杨学政：《原始宗教论》，云南人民出版社，1991年，第146～153页。“竹”形似女阴，应是女阴、先妣象征。彝族称其为“金竹爷爷”，说明男子地位已超过女子，与华夏神话说男子复活为“鱼妇”一样。



的始祖神兼创世神所创造的，因此他们相信，自己及自己的氏族成员死后复活，会复活为始祖神兼创世神那样的半人半自然的模样，从而使生命如此这般不断循环，就像太阳活（升起）了再死（落下），死了又复活为太阳一样。

如果这一推想大体站得住脚，我们就可以反过头来推究一下开路神，我们相信华夏诸族中“嫫母”是一位很早的开路神，她的模样大概又像人又像虾蟆，或者戴着虾蟆样子的面具，双手弯曲向上，两腿弯曲向下，腾挪变化，像虾蟆那样跳跃。她不仅在提醒始祖神她所保护的是她蛙神的子孙，请始祖神接纳亡灵，不仅有阻吓恶鬼以防他们侵扰亡灵、妨碍亡灵复活的意思，恐怕还有如下意思，她似乎不断地在说：“这位是我的亲人，她（他）也是一位蛙神的后代，她（他）如今死了，但灵魂不会死，她（他）会回到先妣蛙神的肚腹（子宫）里，重新降生，她（他）再生下来时，仍然是一位蛙神（人）！”这就是说，在开路神神话里，可能仍然保留了“鱼妇的子孙复活为鱼妇”这类的原始宗教神话观念。

由此我们还可以进一步分析一下古今人们所相信的灵魂依附之物。就华夏诸族及后世形成的汉族来说，人们一般把树木作为灵魂的依附之物。在周武王伐商纣王时，周文王已死，武王使用车载着文王的“木主”去伐纣王，相当于把文王请到车上，以示武王伐纣，仍是按文王的意愿行事，武王不敢做主。周人以桃为先妣神，相信自己是桃的后代，或许武王所请的“木主”，是用桃木做的吧？后世汉族人祭祀亡灵，都要为死者做一个“木主”，上面写上死者的大名，我的家乡把它叫做“灵牌”或“灵牌子”，意即神灵、亡灵所依附之木牌，子孙祭祀时，便对此“木主”行祭礼。这中间隐含的宗教观念，便也是“鱼妇的子孙复活为鱼妇”的意思。

所以，尽管华夏族进入文明时代太早，原始神话变形得厉害，但只要我们用心分析，又不为成见所左右，应该还是可以推想出原始神话的风貌，推想出原始初民的观念、信仰的。当我们找到了人

类文明的源头,我们对后世文明的研究工作就方便多了,而且也深刻多了,“盲人摸象”的情况也就少多了。

八、初步的结论

原始初民认为,自己和自己的氏族都是某种半人半自然的始祖神的子孙,这些始祖神兼创世神,早先实际上都是先妣神,后来才逐步变为半人半自然的先祖神(男神)。

初民认为,既然太阳死(落山)了可以再复活(出山),月亮死(缺)了可以再生(圆),青蛙死(冬眠)了可以复活(重出地表),草木死(枯)了也可以再生(绿),相信自己和氏族也可以死而复生。

中国古代有无数的魂归故里神话,但从旧石器时代的葬式来看,旧石器时代末期的初民只有祈求像太阳那样重生之类的信仰和意识,说明旧石器初民氏族观念还不强,氏族形成的时间还不长,或者还处在血缘团体阶段,氏族还没有产生。我们由此推测,魂归故里神话或许是新石器时代的先民才有的神话,这时氏族的时间已经很长,氏族的观念已经很强,氏族公墓里已经埋葬了许多代的先妣。通过分析魂归故里神话我们发现,先民乃至今日的中国人之所以千方百计把灵魂送回老家,那是为了回到先妣怀中,回到母亲的肚腹(子宫)里,从而实现生命的再生复活。

中国神话中有无数的登天升仙神话,那里有无数的“宇宙山”,那本是氏族早先的生活地;有无数“宇宙树”、“天梯”,那本是氏族发祥地的代表性树木,那本是母亲、先妣的象征物。因此所谓登天升仙,就是回到母腹再生。

为了确保死者的亡灵真正能平安地回到氏族发祥地,回归母腹再生,先民有一些十分繁杂的宗教礼仪,似乎稍有不慎,亡灵便无法复活,而且有可能纠缠活人,让活人不得安宁。为了确保亡灵复活,先民甚至就在葬礼之上,在死尸旁边进行交媾,这恐怕不仅



是因为部落死了人,急着繁殖人口,而且是因为男女交媾具有神秘的生命力,而这种神秘生命力可以帮助亡灵复活。

先民葬礼上还有开路神,其原初的打扮,应该与始祖神(先妣神)一样,是一种半人(女性)半自然(动物、植物或无生物)的神,她的神职应该有三:一、告诉始祖神,来者是她老人家的子孙,请她老人家接纳亡灵,帮助亡灵再生;二、驱赶恶鬼,保护亡灵安全;三、告诉亡灵可以复活为她开路神这个样子,也就是继续做本氏族或部落的子民。

原始先民认为,既然自己是始祖神的子民,复活以后当然还是始祖神的模样,具有始祖神那样的生命神力,就像桃树上明年结出的果子一定还是桃子一样。

创世神话和复活神话是原始先民求生观念最为集中的表现,又是原始宗教文化真正的源头,所谓“祖先崇拜”,所谓“自然崇拜”,所谓“故乡情结”,都要从这里讨论起,后世无数的文化现象,也都要从这里讨论起。

近代中国人常说的爱神,在古代原本叫“某(梅)神”、“媒神”或“媒神”,爱神是西方的说法。但考虑到当代读者早已习惯了西方的这一说法,为方便起见,本书只有一仍其旧。

一提起爱神,近代人马上联想到的就是爱情、婚姻、性行为和生殖行为。但在古代,特别是在原始社会,爱神的神职却远比今人想像的要复杂得多,爱神对氏族的意义也远比今人想像的要大得多。了解爱神的来龙去脉,不仅对研究神话很有意义,对研究原始艺术、民风民俗、古今文学等也具有重要意义。

本章拟从以下几个方面展开讨论:

一、原始爱神神像举例。远古各氏族各有自己的爱神,但由于历史的变迁,有些氏族的爱神湮没无闻,有些氏族的爱神却对后世产生了深远的影响。我们将列举一些后人较为熟悉的爱神的例子,研究她们的神像,探讨其神像形成的规律。

二、学术界一般认为,爱神早先是先妣先祖的性具及其象征物,后来才演进为先妣先祖及其象征物。我们将分析这一理论,从而证明实际的情况可能刚好相反。

三、讨论爱神演变的一般规律,除了研究祖先与性具的复杂关系外,还将研究同一氏族有几个爱神,多个氏族有同一个爱神等复杂问题。

四、介绍爱神的神职。我们发现,越是古老的爱神,其神职越复杂;越是后世的爱神,其神职越少、越简单。我们将讨论这一现象,并分析发生这些变化的复杂原因。

五、所有的原始民族都曾有“马郎妇现象”,但各民族所生活的环境不同,进化速度不同,因此他们是否保留“马郎妇现象”,以及保留这类现象的多少也就各不相同。那些较多地保留了“马郎妇现象”的民族,就很容易与那些很少保留此类古俗的民族发生文明的冲突。我们将深入讨论此类现象,并进而揭开“马郎妇”的神秘面纱。

爱情和婚姻以性和生殖为根基，以性的冲动为出发点，而性的冲动实际上是一种生命的冲动、求生的冲动。

我们希望通过研究中国古代的爱神神话，来证明神话的求生主题，从而进一步了解人性，了解人类所作出的求生努力。

研究神话的终极目的是为了研究神性，也就是说是为了研究人性，因为“神话”说到底是“人话”，“神性”说到底是“人性”。

一、原始爱神的神像

据《礼记·月令》记载，周天子每年春天有分别向“上帝”“祈谷”和向“高禘”“祈子”的宗教仪式。其祭祀禘神的宗教礼仪是：“仲春之月……是月也，玄鸟至。至之日，以太牢祠于高禘。天子亲往，后妃帅九嫔御，乃礼天子所御，带以弓鞬，授以弓矢于高禘之前。”意思是说到春暖花开，燕子归来时，周天子要亲率后妃嫔御，并以太牢之礼祭祀高禘神，祈祷高禘神保佑他周家子孙繁盛。其用“弓矢”者，当是祈祷多生儿子，“弓矢”是男子所用之物。如果仅从这一段文字的记载来看，周天子祭祀禘神，似乎仅有祈求生殖的意思。但是，《淮南子·天文训》说：“女夷鼓歌，以司天和，以长百谷、禽鸟、草木。”高诱注：“女夷，主春夏长养之神也。”明冯应京《月令广义·岁令一》：“女夷为花神……花姑亦为花神。”“女夷”大概是母权制时代的一位氏族领袖兼大祭师，当春天来临时，她率领氏族子民祭祀先妣，且“鼓”且“歌”，举行宗教仪式，似乎仅仅为了祈祷万物生长。我们分析，每年春天，不仅是“百谷、禽鸟、草木”的“长养”时节，也是人类自己的“长养”时节。后人称青年男女互相思慕为“思春”、“春心”，亦可看出“人”的生殖与“物”的生殖，“色”与“食”，原本是一而二、二而一的事。由此我们推想，原始人祭祀禘神时，恐怕不是今天单求子孙多，明天再祭时再单求“百谷、禽鸟、草木”均能“长养”，而是一并向禘神祈祷。

从上引《礼记·月令》的文字来看,周天子不仅为子孙繁盛事单祭祿神,而且似乎祈祷先祿保佑他多生儿子。这与原始母系社会早期的风俗亦当大为不同。在原始母系社会的早期和中期,从事渔猎的男子所得很不稳定,氏族糊口,主要靠女子的采集,女子经济地位远比男子高,加上子女只知有母,不知有父,所以在氏族内部女子地位高于男子,那时的先民祭祀祿神时,应该主要祈祷先祿保佑他们多生女儿。我国台湾有些少数民族至今还保留了部分此类古俗,如果一位妇女生了儿子,大家都会认为她尚需努力;如果她有幸生了几个(至少一个)女儿,大家就会为她感到骄傲了。

周天子所祭的祿神本是一位什么样的神灵呢?郭沫若先生在《释祖妣》一文中认为,应该是男根,其理由是:“古人本以牡器为神,或称之祖,或称之社”,“燕之祖当于齐之社”。郭先生发现,古代燕国有所谓“驰祖”之俗,即背着一个巨大的男根模拟物奔走,这与古罗马人载着阴茎图像游行以庆贺丰收的情况相似。^①郭先生说,燕人“驰祖”之俗,在近代扬州仍有保留,每到仲春,扬州人都有用纸竹扎制男根、女阴模拟物“迎春”的习俗。郭先生认为:“楚之游云梦,与《月令》之祀高祿,燕之驰祖,齐之观社,宋之祀桑林正同。”

闻一多先生在《高唐神女传说之分析》一文中,通过进一步研究发现,“先妣就是高祿”。他说,夏人的高祿是其先妣女娲,殷人的高祿是其先妣简狄,周人的高祿是其先妣姜原,楚人的高祿是其先妣高唐神女。这就将祿神由男根追溯到了女神那里。但是,闻先生所追溯的先妣神、祿神,除了女娲神还保留了不少朴野色彩,具有女神和蛙(媧)神的双重特性外,其余各位祿神都只是女神而已,已经很少朴野特征,估计这些祿神应是比较晚近的祿神。我们

^① [德]奥托·基弗著,姜瑞璋译:《古罗马风化史》,辽宁教育出版社,2001年,第191页。

在后文会讨论感生神话,从感生神话资料来推测,这些先妣神应该是原始母系氏族社会末期的女神,而这个时候,有关氏族早已跨入文明时代的门槛了。

所以,赵国华先生虽然肯定了闻一多先生“将高禘由男根上溯到了女性”的贡献,但也同时指出,闻一多先生并没有追溯到禘神的源头。赵先生认为“祭祀高禘,起源于对以植物花叶果为象征的女性生殖器实行崇拜”^①,即认为原始先民首先崇拜女性生殖器及其象征物,再崇拜先妣及其象征物。这一意见我们也难以赞成,在下一节里我们将有详细的讨论。

另外,郭沫若、闻一多、赵国华三位先生都只注意到禘神的生殖神神职。我们认为,禘神的神职有一个从复杂到单一的过程,不可一概而论,在下文讨论禘神的神职时,将有详细的论证。

我们推想,原始的爱神应该是“先妣神兼植物神”、“先妣神兼动物神”,总之是“先妣神兼自然神”。下面举几个例子,以进一步说明这一推想,并为下一节讨论爱神到底是源于先妣生殖器还是源于先妣的问题作一个铺垫。

郭沫若先生在《释祖妣》一文中说:“楚之游云梦,与《月令》之祀高禘,燕之驰祖,齐之观社,宋之祀桑林正同。”宋国为殷商遗民之国,从郭先生的论述来看,殷人当以桑树、桑林为先妣神兼禘神的象征物。而闻一多先生在《高唐神女传说之分析》一文中却说,殷人的先妣神和禘神是简狄,也就是神话中讲的感生殷人男性始祖神殷契的女神,我们在讨论感生神话时,还会研究这一神话。总之,郭先生认为殷人的先禘是桑,闻先生认为殷人的先禘是简狄,赵国华先生认为殷人的先禘应该是女阴及其象征物如桑等。我们认为,这些见解都有一定的道理,但又似乎都不太准确。我们推

^① 赵国华:《生殖崇拜文化论》,中国社会科学出版社,1991年,第217页。

想,原始殷人的先妣神兼祧神,应该是一位十分朴野的神祇,她应该是位女神,又兼有桑树神的特征。《吕氏春秋·本味》:“有侏氏女子采桑,得婴儿于空桑之中。”这个婴儿,就是大名鼎鼎的伊尹。原来,他母亲“居伊水之上,孕,梦有神告之曰:‘臼出水而东走,无顾。’明日视臼出水,告其邻,东走十里而顾其邑尽为水,身因化为桑”。有侏氏采桑,得婴儿空桑之中,献之于君,君令乳之,命曰伊尹。我们认为,这一神话虽然很晚才见于《吕氏春秋》,但这一神话应是很古老的神话:伊尹之母可以化为桑,桑树也可以产子,伊尹因此被人捡去养大。这位桑树神兼女神,应是比较郭沫若、闻一多两位先生所追溯的先祧还要古老得多、原始得多的“先妣神兼自然神”,也比赵国华先生所追溯的殷人的祧神要原始得多。

反对者或许会说,《诗经·邶风·桑中》写青年男女在“桑中”幽会,《郑风·将仲子》写姑娘央求情郎不要来“折桑”,《卫风·氓》写一弃妇以桑喻女子,这些都是以桑为女性象征的名例,怎么能否认郭沫若先生“宋之祀桑林”的论断呢?

我们的回答是,原始母系社会的殷人聚族而居,或许周围多有桑林,桑林繁茂,令人倾慕,故而以桑为女性、先妣的象征。先妣死后,子孙祭祀先妣,该族当以桑树、桑林或桑树枝、桑树木板之类作为先妣神灵的依附之物,大概与周武王伐纣王时载着文王的“木主”前行,后人祭祀祖先时当着所谓的“灵牌子”磕头一样。“象征”云云,应是文明人的观念和说法,不是原始人的观念和说法;应是少有宗教感情的人的观念和说法,不是沉浸在浓重的宗教氛围当中的人的观念和说法。即使是今天的人,当人们虔诚地对着祖先的“灵牌子”磕头时,那“灵牌子”虽然只是一块木头,但也是把它当作祖先来看待的,此时此刻,木头和祖先是融为一体的,祖先的神灵就依附在那木头之上了。所以,尽管我们因为选择不到更好的词语也不得不用“象征”之类的用语,也承认闻一多等先生的意见有一定的道理,但我们仍然不得不指出,原始殷人的祧神,应该是

兼有桑树神和先妣神的超凡生命神力的神祇，而不仅仅是桑树神，或仅仅是先妣神。

以上我们举了殷人先禘为“先妣神兼植物神”的例子。如果上面的推想大体不错，我们还可以重新研究一下“盘古”。王晖先生最近发表《盘古考源》说，“盘古”是由土地神、社神“亳”音变而成的，而“亳”的异文有“薄”、“蒲”、“蕃”等，变为双音连绵词有“薄姑”、“蒲姑”、“蕃吾”，转而为“盘瓠”、“盘古”。^① 学术界过去以为，盘古神话早先是苗瑶先民的神话，到三国时徐整作《三五历记》，才把它吸收进来，成了汉族的神话。^② 看了王晖先生的文章，让人有拨云见日之感。但王先生的考证，似乎尚有可以补充之处。“薄”、“蒲”、“蕃”三字，均本指草木繁茂。古人堆土为“社”，土堆上还要插上草木，以作为先妣神灵的依附之物，或者说作为先妣神的象征，然后再虔诚地祭祀祈祷。所以，“薄”、“蒲”、“蕃”本身就是先禘神兼植物神，所以《诗经·王风·扬之水》说：“扬之水，不流束蒲”，以“束蒲”为妻子、情人的象征物。女人易老，蒲柳易落，故后人以“蒲柳之姿”形容人易衰老。因此我们推想“盘古”神的原始形象应该是“先妣神兼草木神”，后来才逐步抽象化为“先妣神兼土地神”即所谓“地母神”，最后她才成为了汉苗诸族先妣神、禘神、创世神的通名。

以上我们列举了两个“先妣神兼植物神”的爱神的例子，我们再列举两个“先妣神兼动物神”的爱神的例子，以进一步证明我们关于原始爱神为“先妣神兼自然神”的推想。

仰韶先民崇拜鱼，这早已成为今人的常识。“生殖文化论”者一般认为，两条大体相并的鱼，外形颇像女阴；鱼生殖力强，大大超过女人，先妣们十分羡慕。因此，鱼本是女阴的象征，后来成为女

① 见《历史研究》，2002年第2期。

② 袁珂：《中国古代神话》，中华书局，1960年，第37页。

性的象征。我们推想,原始初民倾慕鱼,不仅是倾慕它的生殖力,而且是倾慕它整个的生命活力,这一问题,我们在下一节中还会讨论。在此我们首先要讨论的是,崇拜鱼的原始初民,他们的禊神应该是一个什么形象。

《山海经·大荒西经》:“有互人之国,人面鱼身,炎帝之孙,名曰灵愬。灵愬生互人,是能上下于天。有鱼偏枯,名曰鱼妇。颡项死即复苏。风道北来,天乃大水泉,蛇乃化为鱼,是为鱼妇。”在“名曰鱼妇”与“颡项死即复苏”之间,不知是否有脱文。如果没有脱文,我们推想这段话的意思是,鱼死了,这种鱼叫“鱼妇”,也就是半人半鱼的神,先妣神。她死之后,可以死而复生,名字还是叫“鱼妇”,还是半为女人半为鱼的样子。颡项死后也复活了,虽然他是“五帝”之一,是男神,但按传统,他还是叫“鱼妇”。这使我们联想到《诗经·周南·汝墳》,此诗以鱼之尾赤比喻“君子”奔波劳顿。“君子”当然是男性,这大概与神话中说复活的颡项是“鱼妇”一样,有一个语象传承问题。

我们推想,“鱼妇”的本像是半为女人半为鱼的样子,并非全是瞎想。神话中的“鲛”就应该是一位半为女人半为鱼的神,所以“鲛复(腹)”才可以“生禹”。中国神话中还有许多关于“蛟人”的记载,说她泣泪为珠,又善织绡,后人常把她作为女性的象征,如陆游《钗头凤》写唐氏被休后“泪痕红浥蛟绡透”,即其例。篆书中的“蛟”字,左边仍为“鱼”,右边的“交”写作“人”形,大概也是一位半为女人半为鱼的神。世界各国都有所谓“美人鱼”的神话,这更是一个有力的证据。

原始母系氏族社会的禊神,应该是女神。中国神话中说,女娲始“置昏(婚)姻”,这个说法是对的。在母权制时代,决定儿女婚姻的是母亲,儿女不知道谁是自己的父亲,所以禊神是女神。那些主要崇拜鱼的氏族,其女神、先妣神的神像应该是半为女人半为鱼的神像,那么,他们的先禊的神像当然也应该是这样的神像。在《诗



图6 炼石补天、止雨救民的女娲(清·任伯年作),同时也是一位伟大的造人之神和婚姻之神。

经新义·周南·汝坟》中,闻一多先生说“神鱼”是闪族人的祿神赫米斯的象征,可以作为我们推想的佐证。先祿的肉身死了,祭祀时只有祭她们的灵魂,灵魂无影无踪,只有对着先祿灵魂的依附之物来祭祀,所以那些以半人半鱼为先祿的氏族只能祭鱼,就像以半人



半草木为先媒的氏族只能祭草木一样。中国原始先民的“鱼祭”、“蛙祭”、“鱼蛙合祭”以及各种各样的“草木之祭”，说到底都是在祭先妣先祖的神灵，那些有形之物，不过是先妣先祖神灵的依附之物而已。

在分析了“鱼妇”之后，我们再举一个半为女人半为动物的先媒的名例，她便是大名鼎鼎的“女娲”。“女娲”是原始夏人的先妣神、媒神。《风俗通》说：“女娲祷神祠，祈而为女媒，因置昏（婚）姻。”“祠”应该是先民定居很久以后才有的宗教活动场所，穴居树栖的先民恐怕只能采取堆土为社之类的办法来祭先媒。“祠”虽晚出，《风俗通》又是汉人应劭的著作，但“女娲”的神话应该早已有之。既然半为女人半为鱼的女神（甚至男神）全都可以叫“鱼妇”，那么，崇拜蛙神的原始夏人就可以把历代半为女人半为蛙的先妣神和氏族女性领袖乃至所有女性都叫做“女娲”。晋人葛洪《抱朴子·释滞》：“女娲地出”，大概是指青蛙冬眠后夏天从地下钻出来“复活”，可见“女娲”兼有女神、蛙神的特点。

在上文中，我们虽然只列举了四个原始媒神的例子，但从中我们已经可以看出，原始媒神具有如下特征：她们往往是“原始女神兼植物神”或“原始女神兼动物神”，具有“先妣神兼自然神”的十分原始朴野的色彩，具有自然物超人的生命神力。其原始神像中有植物神特征的，那植物一般就是该氏族所崇拜的植物；有动物神特征的，那动物一般就是该氏族所崇拜的动物。原始媒神的神像上，反映了初民如下的期望：把那些具有生命神力的自然物的神秘力量，转移到先妣乃至整个氏族身上来，从而使整个氏族都具有无穷的生命力。

二、爱神源于先妣生殖器还是源于先妣

黑格尔说：“印度人所描绘的最平凡的事情之一就是生殖，正

如希腊人把爱神奉作最古的神一样。”^①从上一节所列举的几个原始爱神的神像来看,当爱神还未从先妣神兼创世神中分化出来,承担比较单一的神职时,她确实是“最古的神”。但如果她像《礼记·月令》所记载的那样仅管“生殖”了,那就说明她早已从先妣神兼创世神中分化了出来,她就不再是“最古的神”了。

学术界研究爱神神话时,一般认为,初民的爱神早先是生殖器,然后才演变为祖先神。具体说,初民是先崇拜女阴及其象征物、模拟物,再崇拜男根及其象征物、模拟物,最后才发展为崇拜祖先(含先妣、先祖)及其象征物、模拟物。窃以为,这与考古学、人类学以及人类思维发展的规律不符,实际的情况可能与学术界通行的见解大相径庭。

赵国华先生说:“在原始社会中,人类始则崇拜女性生殖器,注意其构造,寻找其象征物,继则崇拜男性生殖器,注意其构造,寻找其象征物,又进而运用文化手段给予写实式的再现和抽象化的表现,包括再现和表现男女结合的情景,恰恰是历史的必然。”^②为了证明这一论断,赵先生列举了2个古印度的例子、10个古代中国的例子加以分析论证。^③但是我们认为,这些例子不仅不能证明赵先生的观点,反而引起人们对他的论断的疑虑。

赵先生列举的古印度人首先崇拜生殖器的第一个例子是,古印度神话中的毁灭神湿婆三面像。赵先生说:“印度先民以莲花象征女阴,以颈屏膨起的眼镜蛇象征男根。公元7世纪早期印度象岛石窟毁灭神湿婆(Śiva)神庙中央的高浮雕嵌板《湿婆三面像》,即是印度生殖崇拜的一个典型的至美的表现。从浮雕原作的方向来

① [德]黑格尔著,朱光潜译:《美学》,第2卷,商务印书馆,1979年,第49页。

② 赵国华:《生殖崇拜文化论》,中国社会科学出版社,1990年,第153页。

③ 同上,第153~165页。

看,左为女相,眼帘低垂,唇边含笑,手持象征女阴的莲花;右为男相,头饰骷髅,面目凶恶,手持象征男根的猛蛇;中为冥想相,左手持象征女性乳房的硕果,左(‘右’之误)手不见,似抚象征男根的山石?赵先生的本意,是要以此证明古印度先有女阴崇拜,再有男根崇拜,而后才发展出祖先崇拜,但这一案例却多有可疑之处:

其一,这一神像浮雕成就于公元7世纪,约当中国的唐朝。虽然不排除后世雕塑、绘画、文字记录初民宗教神话的情况,但因神话与时俱进、常变常新的特点,这些记录很难保持神话的原始风貌,必须小心拂去历史的尘埃,才有可能领略到原始神话的风采。例如汉人墓葬中常有伏羲女娲交尾图,周人典籍又常说伏羲为“人之先”,即最古老的爱神,但历史常识告诉我们,作为男神的伏羲不可能是最古老的爱神。如果我们根据周人的记载和汉人的壁画(尽管这些材料比《湿婆三面像》古老得多)来断定中国的伏羲为最早的爱神,我们就犯了一个常识性的错误。

其二,莲花外形不像女阴,只是其繁殖功能与女阴相同,发现这一相同点,需要相当的抽象思维能力,恐非初民所能拥有。此外果实与乳房不仅外形相似,而且二者吃了以后均可成就生命,这也相当抽象,初民能否认识到,亦属可疑。

其三,由于初民婚姻以女性为主,实行族外群婚,子女只知有母,不知有父,故学者们推测,初民早先当不太明了男根、男性在生殖中的作用,早先当不会有男根、男性崇拜,而《湿婆三面像》中却有男根象征物眼镜蛇头,这也可证明这一神像掺入了父系社会才有的生活内容,这对证明赵先生的观点也相当不利。

赵先生列举的第二个古印度的例子是所谓“六字真言”及其艺术形象。印度佛教有所谓六字真言“唵嘛呢叭咪吽”(梵文 *Om mani padme hum*),意思是:“唵!红莲花上的宝珠,吽!”因为“唵”和“吽”在印度古代经咒中分别用在开头和结尾,表示神圣和吉祥,所以这句梵文也可译为:“神!红莲之珠,吉!”六字真言的艺术形



象,下为一朵怒放的“红莲花”,花中含有一个丰硕多籽的莲蓬,莲蓬上面有一颗光彩闪烁的“宝珠”,“宝珠”之中又有一朵怒放的“红莲花”,“红莲花”中又有一个多籽的莲蓬,莲蓬上面又有一颗“宝珠”,如此这般,生生不息。赵先生说,“红莲花”花瓣与女阴外形相似,故以“红莲花”象征女阴;莲蓬本是植物的子房,在梵文中与子宫共用一词(garbha),因其多籽,故又用来表达祈求生殖繁盛的愿望;如同中国古人用火齐珠比喻阴蒂(《二刻拍案惊奇》),印度古人也用“宝珠”象征阴蒂。赵先生所举的这一案例,亦有可疑之处:

其一,发现花瓣与女阴相似,发现阴蒂具有性兴奋作用且与生殖相关,均当属较晚之事。有些国家、民族对女子行“割礼”,即婚前割去阴蒂,以防女子婚后不忠,这恐怕是近几千年男子地位提高,剩余财产增加,有权要求妻子为丈夫所专有之后的事,也当是人类生存状况大为改善,“性趣”渐浓,对生殖行为有了相当深入的研究之后的事。

其二,莲蓬、子宫同为一词,这当然是最近几千年的事,人类造字的历史不可能特别久远。

其三,六字真言为佛教用语,佛教系人为宗教,时间很短,多有后世生活的印痕。如佛教讲生死轮回,说有天堂、人间、地狱三界,行善者灵魂进天堂,一般人灵魂进人间,最差者灵魂下地狱,这与原始的复活神话就大有区别。可见用晚起的佛教的六字真言证明初民的爱神是从性器发展为先妣先祖神的,理据令人怀疑。

为了证明人类的爱神是由生殖器演化而来的,为了证明初民最开始是崇拜生殖器而不是祖先的,赵国华先生还列举了中国古代的十大考古学、人类学资料,似乎言之凿凿。但当我们细心研究这些论据时就会发现,它们很难证明赵先生关于原始先民先崇拜生殖器,后崇拜祖先的观点,很多材料的实际意义甚至刚好与赵先生的观点相反。

赵先生首先列举了三件原始先民的出土文物来证明他的观

点：第一件是青海柳湾 I 型人像彩陶壶，乳房、脐、阴部特征明显，两侧及背后为抽象蛙纹；第二件为辽宁喀左东山嘴陶塑女像，臀部及女腹均较夸张；第三件为内蒙古赤峰西水泉陶塑半身女像，乳房高耸。赵先生认为，这些当然就是中国远古先民实行女性生殖器崇拜的生动记录。^① 我们认为，这三件文物刚好证明中国远古先民首先实行女性崇拜，而不是生殖器崇拜。

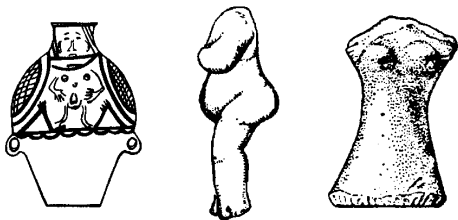


图7 左为青海柳湾 I 型人像彩陶壶，中为辽宁喀左东山嘴陶塑女像（头部残缺），右为内蒙古赤峰西水泉陶塑半身女像（头部及上肢残缺，三图均原载赵国华《生殖崇拜文化论》）。

这三件文物虽然都不同程度地夸大了女阴、女腹、乳房等女性特征，但她们都是以女性、先妣、女神这样的整体形象出现的，与后世人们用女阴、男根的象征物、模拟物有很大的区别，因此，这只能证明原始先民先有女性、先妣、女神崇拜，而不是先有女性生殖器崇拜。尤其是青海柳湾人像彩陶壶，与蛙纹相配，这与云南普米族创世神话说“大蛤蟆”创造天地万物和人类^②一样，都是把蛙神当作先妣神的象征物，而不仅仅把蛙神当作先妣生殖器的象征物。我们在研究创世神话时曾经提出，各民族最古老的创世神均为始祖神即先妣神，她们均具有女神和自然神的特点，她们往往是女神与

^① 赵国华：《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社，1991年，第157～159页，图111～图113。

^② 杨学政：《原始宗教论》，云南人民出版社，1991年，第76～82页。



自然神(动物、植物或无生物)的混合体,往往兼具女神和自然神的生命神力,青海柳湾人像彩陶壶正是这样的创世女神的形象生动的记录。

说到这里,我们不能不顺便说说中国原始先民的鱼、蛙崇拜问题。学术界一般认为,鱼(准确地说应该是两条大体相并的鱼)是女阴的象征,两条相并的鱼,外形像女阴,且有无限生殖力;蛙是女腹的象征,蛙腹隆起,颇似女腹,且有无限生殖力。原始先民常有“鱼祭”、“蛙祭”和“鱼蛙合祭”,学者们认为,这是原始先民首先崇拜女性生殖器的证明。

我们认为,鱼首先应该是女性乃至整个母权制氏族的象征物,然后初民才发现大体相并的两条鱼外形像女阴,这才符合人类认识客观事物的规律。至于原始先民的“鱼祭”、“蛙祭”、“鱼蛙合祭”以及所谓“高媒之祭”、“桑林之祭”等,那实际上也是在祭先妣,而不仅仅是在祭先妣的生殖器。因为先妣已经死了,其肉身不复存在了,所以只能祭她们的象征物。这与后世的人用“木主”、“灵牌”作为祖先象征物,认为祖先亡灵依附在这些木牌之上,只得祭祀这些木牌一样,他们祭祀的实际上是祖先,而不是祖先的生殖器。如果因为这些木牌曾经是生殖器象征物而认为他们祭祀的是生殖器,那就大谬不然了。因此我们认为,原始先民的鱼蛙之祭,不仅不能证明他们首先崇拜先妣的生殖器,恰好相反,这些只能证明原始先民首先崇拜的是先妣神本身。

赵先生拿来证明原始先民先有生殖器崇拜的第四个中国古代的证据是,新疆文物考古研究所王炳华先生在呼图壁县天山深处发现的大型岩雕画。赵先生描绘说,画上有几百个人物在跳舞,其性具均很明显,甚至作交媾状,有的人像如“猴面人身”,等等。从赵先生所描绘的情况来看,这一岩雕画描绘的是女人和男人,或者说是女神和男神,并不能证明赵先生的观点。我们特别要关注一下“猴面人身”像。很多民族的原始先民都有把自己装扮为某种动

物的习俗,他们这么做的目的不是为了游戏,至少开始不是,而是为了显示自己具有动物那样的生命神力。

在列举了上述考古学证据之后,赵先生还列举了摩梭族、纳西族和苗族的六个人类学证据,以证明他关于原始先民先有生殖器崇拜,后有祖先崇拜的观点。赵先生说,在滇川交界的泸沽湖地区的摩梭人,迄今尚处在原始母系制阶段,他们认为女阴是生命的来源,因此对女性生殖器顶礼膜拜;摩梭人同时又崇拜男根,妇女们有在“石祖”上象征性交以祈生子的习俗;四川木里县俄亚乡卡瓦村的摩梭人还保留着完整的“石祖”崇拜仪式,称“石祖”为“久木鲁”,即生孩子的石头;云南永宁纳西族所崇拜的女神,其乳房和生殖器均特别突出;杨学政先生经调查得知,达巴教卜书中保存有女阴男根交合的图画文字;苗族实行男女两性生殖器崇拜,等等。

对赵先生的这些证据,我们不想采取逐一分析的方法。赵先生列举的摩梭人(有的地方叫纳西族)的例子最多,而且该民族至今尚处在原始母系社会末期、父系社会早期,其宗教神话更加典型,因此,我们打算重点分析一下该民族的宗教神话,以证明赵先生关于原始先民先有生殖器崇拜,后有祖先崇拜的观点令人生疑。

杨学政先生是研究摩梭(纳西)族原始宗教神话的著名学者,父亲为白族人,母亲为藏族人,他从小生活在云南宁蒗县永宁区,深谙摩梭(纳西)等少数民族的风俗,熟悉七种民族语言及部分文字,他所提供的摩梭人的宗教神话资料应该是可信的。在《原始宗教论》一书中,杨先生详细介绍了“原始二女神”,特别是滇川交界处藏族、普米族、摩梭族共同崇拜的“巴丁喇木女神”^①。“巴丁喇木”,摩梭人称为“西番人的女神”,普米人称为“巴人的女神”,藏人称为“巴人的古老女神”,三族均称该女神为“原始女神”。这位女神的神像是一尊天然的石像,深藏在海拔5000米高的喇孜山脉的

^① “喇木”,亦有学者译作“拉木”。



一个天然的岩穴里,高约 1.7 米,酷似女人。石像“头下垂吊数条微细的石丝,宛如女人蓬松的秀发,胸前天生两个隆起的石包,颇似女郎丰满的乳房。胸部两侧向外延伸,犹如女人修长的臂膀。下部连成一体,两腿不分。腰细臀肥,臀部前面有一指长的狭长凹孔,形如女阴”^①。

我们在研究创世神话和复活神话时都已讲过,原始人早先生活在高山上,因为狩猎采集难以果腹,这才逐步来到丘陵、平原、湖边、河边,因此,这位深藏在海拔 5000 米高的深山岩穴中的喇木女神,应该是摩梭等民族的原始女神。从这一女神的神像来看,原始初民首先崇拜的显然是整个的女神,而不是她的生殖器。旧石器时代末期先民的墓葬中常有石器、骨器、贝类等“不朽”之物,摩梭等民族的原始先民以天然钟乳石为女神模拟物,这些显然隐含了先妣永生、生命不死这一类的原始宗教观念。赵先生拿这样的证据来证明自己关于原始先民先有女阴、男根崇拜,后有祖先崇拜的观点,显然是不太合适的。恰好相反,这类的证据只能表明,我们的原始先民首先崇拜的是他们的母亲、他们的先妣、他们的女神。由于原始先民祈盼永生不死,而他们经过长期观察后发现,很多动物、植物和无生物(如钟乳石之类)具有比人强得多的生命神力,因此他们又赋予女神某种超人的亦即自然的神性,使这些先谋兼具女神和自然神的双重神性。这样的女神,才应该是我们人类最早的爱神。

摩梭族不仅以天然石像为女神模拟物,还以骨头、树根为女神象征物。众所周知,骨头是生命的象征,有骨头不愁不长肉,有了骨头和肉,也就有了生命。而且人死之后,不管是土葬、火葬还是天葬,血肉都很容易消失,而骨头则不然,因此骨头又具有“不朽”、“长生”的性质。旧石器时代初民墓葬中常有石、骨、贝等“不朽”之

^① 杨学政:《原始宗教论》,云南人民出版社,1991年,第194~196页。

物,其宗教目的当为祈祷长生不死。树根为大树之根本,有了树根才会有树枝树叶,汉族人常说“叶落归根”、“人穷返本”,我们在讨论复活神话时曾经指出,这实际上是“归”“返”母腹以祈复活再生的意思。骨头和树根很难让人联想到女性的生殖器,这些古老的说法不仅不能证明学术界关于原始初民先崇拜生殖器再崇拜祖先的意见,恰好相反,它们只能证明初民首先崇拜的是女神本身,不过这些女神常有自然神的某些神性,她们与创世神一样,或者说她们就是创世神。我们在介绍创世神话时曾经指出,创世神是天地万物所有神祇的总根,从爱神话的情况来看,这一论断应该是站得住脚的。

学者们证明原始先民先有生殖器崇拜再有祖先崇拜的另一类证据是古文字,如郭沫若先生《释祖妣》考证“妣”本女阴,“祖”本男根;杨学政先生发现云南达巴教卜书中保留有描写生殖器及男女交媾的图画文字。这些材料常被学术界拿来证明先民的生殖器崇拜比祖先崇拜更加古老,因为学者们知道,后世文明人很少崇拜祖先的生殖器,而是崇拜祖先,于是他们作出了这样的推定。但是,文字的历史包括图画文字的历史充其量不过三四千年,拿晚起的文字证明原始初民的宗教观念,这种做法本身就是不太合适的。

上文我们只提到赵国华先生的观点,是以他作为代表。在学术界,认为生殖器崇拜早于祖先崇拜,这是很常见的,很多学者都持这类观点,如张光直先生就曾说:“有人认为在我国仰韶文化时期尚无祖先崇拜,但有祭祀农业和生殖器的风俗。”^①赵先生的观点、材料和论证方法具有相当的代表性,所以我们拿他作为这一派学者的代表,对这一学术观点提出质疑。我们认为,不管是从考古学、人类学还是从人类思维活动的规律上来说,人类首先崇拜的都

^① 张光直:《中国远古时代仪式生活的若干资料》,载《民族学集刊》,1961年第9期。



是先妣神本身,而不是她们的生殖器。

从考古发掘的情况来看,世界各民族旧石器时代末期的墓葬中的饰物主要有三类。第一类是石器、骨器、贝类饰物,学者们推测,初民用这些东西,大约是取其“不朽”之意,这些饰物早先可能具有某种神秘力量,初民认为它们可以保佑死者灵魂不死。第二类是石制、骨制、贝制的生活用具,除有祈祷“不朽”之意外,还有让死者继续使用这些器具的意思,其所隐含的宗教观念仍然是“不朽”、“长生”。第三类是红色颜料等红色的饰物,如山顶洞人就用过这些东西,范文澜先生推测,“似乎已有爱美的观念”^①,我们认为这与“美”的联系尚不密切。太阳是红的,血液是红的,花朵也是红的,红色是生命的颜色,用红色之物饰终,旨在祈祷死者灵魂永生。这一阶段先谋是否出现,创世神话是否出现,尚属可疑。可能因为人类从原始群进入以母亲为主的氏族社会的时间还不够长,初民的氏族观念还比较弱,因此或许尚未出现创世神话,或许尚未出现爱神。

但从云南摩梭人的“原始女神”的情况来推测,或许旧石器时代末期已经出现了始祖神兼创世神,只是这样的考古资料尚未被发现罢了。或许摩梭等民族的“原始女神”早在旧石器时代末期即已出现,那位深藏在海拔 5000 米高山上的岩穴中的女神早在几万年前即已出现。在法国,早在距今约 3 万多年以前,其原始先民就在岩石上雕凿出了“拉塞尔的维纳斯”女神神像。另外,奥地利的“威林多夫女神像”、法国的“象牙女裸像”也都产生于几万年前。^②这些事实似乎告诉我们,早在旧石器时代末期,祖先崇拜的观念即已产生,各种女神的形象就印刻在初民的脑海里。从考古情况来看,华夏族似乎很少用这种雕刻和绘画即模拟的方法,而更喜欢用

^① 范文澜:《中国通史》,第一册,人民出版社,1978年,第5页。

^② 邓福星:《艺术前的艺术》,山东文艺出版社,1987年,第5页,附图3~5。

象征的方法,比如用鱼、蛙、桑、桃、竹等,这也许可以解释为什么中国文化更讲含蓄,为什么中国人更注重整体观照,以及为什么中国人更讲求“天人合一”,等等。这也就是说,华夏族的鱼、蛙、桑、竹、桃等与摩梭族的“原始神女”石像、欧洲人的女神雕像一样,其本来的意义是象征女神而不只是女阴。虽然后世常用鱼等象征女阴,但以后释前、以今释古而又不小心拂去历史的尘埃,这类的做法是不能说服人的。

从《三国志·魏书·乌丸鲜卑东夷传·倭传》描绘的情况来推测,直到中国的曹魏时代,日本列岛尚处在原始母系社会。日本的原初文化一般分为绳纹文化、弥生文化、古坟文化三个时期。日本人在公元前几千年才从原始群状态进入母系氏族公社阶段,这时才出现原始宗教,出现女性崇拜,其土偶人均均为女性,乳房丰满,女阴突出,女腹隆起。此时日本人仍以采集、狩猎为生,尚未出现原始农业。日本的情况同样表明,人类最早的神祇是仿照女人而不是仿照女阴创造的,女神是最早的神灵,祖先崇拜要早于生殖器崇拜。

人类学资料也可以证明,最早的爱神不是生殖器,而是女神。除了上文已经提到的滇川交界处泸沽湖畔的摩梭族、藏族、普米族的“原始女神”资料以外,我国台湾省的一些尚处在母权制阶段的少数民族也有相似的人类学资料,他们同样崇拜先妣神,而不是崇拜先妣的生殖器。中国神话中有所谓“娥皇、女英”二女神,其神像为两座亭亭玉立的山,在今湖南省宁远县九疑山乡境内。许多年前我去拜谒舜帝陵墓时曾经仔细审视这两座山,发现并无殖文化论者特别强调的女阴、乳房等特征,这同样可以说明初民崇拜的是女神而不只是她们的生殖器。我国西南地区的藏族、纳西族、普米族、阿昌族、独龙族、傈僳族、白族、怒族、苗族、傣族等或以翠竹,或以青松,或以杞木,或以青皮树,或以榛树为先妣、母亲的象征^①,

^① 杨学政:《原始宗教论》,云南人民出版社,1991年,第61页。



都应该是因为这些竹树具有超人的生命神力，他们所崇拜的都应该 是女神而不仅仅是她们的生殖器。汉族人祭先祿常用所谓的“特牲”，也就是年轻力壮的公牛，没有阉割的公牛，这显然是为了祭祀女神。云南少数民族有用公鸡祭女神、母鸡祭男神的习俗，意思是让异性作为死者的“阿注”（性伙伴）。汉族人的“特牲”之祭，也应该源于类似的观念：死者亡灵照样需要过性生活，所以要给他们“阿注”，满足他们的欲望。晚周秦汉典籍有很多关于祭先祿以“特牲”的记载，这些资料告诉我们，先民所祭的是女神而不是女阴。只是这类习俗流传太久，连周汉学者都往往搞不清为什么祭以“特牲”，以致争论不休。这些争论只能说明，“特牲”之祭的习俗十分古老，这正好可以证明我们的观点：爱神早先是先妣神，而不仅仅是女阴、女腹等。

为什么我们推定原始初民早先崇拜的是女神而非女阴呢？除了上文讲到的考古学、人类学证据外，我们人类思维活动的规律也是一个有力的证据。小孩子认识人，或者认识自己家里的狗，或者认识树、花、草之类，他们总是先了解这些客观事物的轮廓，注意他（它）们的整体特征，此后才会注意他（它）们的局部特征，没有反过头来认识客观事物的。即使他们认识自己的父母，在相当长的时间里，他们也只注意到父母的轮廓特征，而不会仅仅注意父母局部的某些特征。原始初民认识客观事物也一样，他们了解外部世界主要靠观察，这可以解释为什么人的大脑有三分之一的部分负责观察。他们观察客观事物，总是采取先整体观照、总体把握，再逐步分析，了解局部特征的方法。他们见动物如牛羊鱼蛙之类生机勃勃，具有无限生命力，便会倾慕这些动物，以为它们具有某种超自然的力量，于是初民把自己装扮成这些动物的样子，相信如此这般即可把动物的超人、超自然的生命神力转移到自己身上来，这就是模仿，就是巫术，就是宗教神话。初民的思维方式是一种整体观照，也是一种类比思维。经过漫长的岁月，初民发现，大体相并的两条鱼外形像女阴，因此又发展出以鱼象征女阴的意义。有些民族如



闪族以鱼为祖先象征,其演变轨迹应是,起初以鱼为先妣象征,进入父系社会后,逐步过渡到以鱼为先祖象征。可见鱼并非一定要象征女性生殖器,它早先因其生机勃勃而成为先妣象征。中国是莲藕的原生地之一,但中国先民似乎很少提到它,只有在神话和《诗经》里偶然提到它的名字。莲藕的特征是,一到夏天便生机无限,荷叶阔大,莲花鲜红,如此生机勃勃,很容易让人将它与女性之间产生类比联想,从而把它作为女性的象征。当先民进一步观察研究之后,才有可能把荷花花瓣与女阴、莲蓬与女腹联系在一起。这就是说,初民应该先有类比、象征,然后才可能有借代,这是研究思想史、美学史、修辞学史乃至文化史的学者们尚未真正关注的。

人类思维活动的另一条重要规律是从混沌、朦胧到逐步清晰,条分缕析。我们在讨论创世神话时已经指出,原始人类的创世神是“天神、地神、人神”的合一体,这些创世神往往兼具女神和自然神的共同特征,她们的神职往往无所不包,原始人祈盼什么,她们就有什么神职。到了后世,这些女神和自然神的合一体即创世神才可能逐步分解为若干个神灵,每个神灵分掌一部分神职,这才符合人类思维活动的规律。如果认为初民首先崇拜生殖器,然后才发展出祖先崇拜,则是不符合这一规律的。因此我们认为,人类最古老的爱神就是创世神,而不仅仅是创世神的生殖器。

汤因比曾经援引色诺芬的话说:“埃塞俄比亚人说他们的神祇鼻子扁平,皮肤黝黑,色雷人则说他们的神祇长着一双蓝眼睛和一头红发。倘若牛马也像人类一样有两只手,并打算用双手绘画或者制作艺术品,那马匹也会仿照自己的模样来绘制它们的神像,牛的神像自然也一定像牛,它们都会依自身的模样塑造神祇的身体。”^①色诺芬这段话讲的是人类进入英雄时代以后造神的情况,这

^① [英]汤因比著,刘北成、郭小凌译:《历史研究》,上海人民出版社,2000年,第3页。



时人类对自己已经有了相当的了解,有了相当的自信,所以他们几乎全然依照自己的模样来创造神祇,表面上他们是在崇拜神灵,实际上则是在崇拜自己。但是在旧石器时代末期,人类刚有宗教神话,他们应当仿照自己,同时又仿照自然(如动物、植物、无生物)来创造神灵,因此人类最古老的神灵既是神人,又是自然神;既是创世神,又是爱神、祖先神、保护神等。原始初民造神时,不大可能仅仅仿照自己的生殖器来造神,学术界关于原始初民首先崇拜生殖器,然后才崇拜祖先的观点,恐怕与实际情况不太相符。

三、爱神演变的一般规律

原始初民之所以仿照自己造神,那是因为他们还没有能力想像一个什么“天外来客”,还没有能力抽象一个什么“玄妙真人”,他们只能以女性、母亲、先妣为基础来造神;原始初民之所以同时又仿照他们熟悉的植物、动物来造神,那是因为他们的生命太脆弱、太短暂,远不如自然物那样具有超人的生命神力,那是因为他们还处在物我初分而又物我不分的阶段,通过长期观察,他们认识到自然物的生命神力比他们强无数倍,以为只要虔诚地祭祀便可拥有自然的神秘力量。原始初民的这种观念,在禊神(爱神)身上有充分的表现。“禊”字本作“某”(梅)字,“某”(梅)字起初写作“朶”字,表示树上结了很多的梅子。初民祭禊神,常有两大目的:一是祈祷万物生长,二是祈祷子孙众多,氏族繁盛,这类的遗意,在《诗经·召南·摽有梅》中尚可见到。由于“某”(梅)神与氏族女神、先妣神混为一体,氏族先禊的神像是一种“半为女人半为某(梅)”的形象,所以用“禊”字来表示先禊。由于子民常常祭祀先禊,相信先禊具有伟大的神秘力量,所以用“禊”字表示先禊。很多氏族、民族都声称自己是某种动物、植物的后代,如瑶族自认为是狗的后代,苗族



声称自己是枫树的后代,周人声称自己是桃的后代^①,殷人声称自己是桑的后代,夏人声称自己是蛙的后代,仰韶先民声称自己是鱼的后代,等等。细细想来,他们实际上都应是“半为女人半为自然”的神灵的后代,仰韶先民是“鱼妇”、“美人鱼”的后代,夏人是“女娲(蛙)”的后代,那么殷人就应是“桑女”的后代,周人就应是“桃女”的后代,苗族就应是“枫女”的后代,瑶族和历史上的犬戎族就应是“狗女”的后代,等等。《山海经》中有无数的半人半动物的怪神,中国古代还有所谓可以不断生人的“女树”^②,这些都应该是比较原始的祿神。

这些“半为女人半为自然”的原始祿神,与我们在第二章中所研究的创世神有什么区别呢?严格地讲,二者并没有什么区别。原始初民的神灵应该只有始祖神兼创世神,并没有什么单独的主管爱情、婚姻、性交和生殖的爱神,这样神职单一的爱神,应该是比较晚近才从始祖神兼创世神中分化出来的。原始初民的情形恐怕与今天的小儿一样,母亲便是他的一切。但是随着人类文明的逐步演进,创世神本身也被她的子民不断创造、不断分化,这样,后世文明人所讲的爱神也就随之被分化了出来。随着人类文明不断进步,爱神本身也不断被她的子民反复创造,因而她的神像也不断在改变。研究爱神变化的这一规律,便是本节的中心任务。我们认为,爱神的演变规律约略如下:

其一,由创世神兼始祖神分化出爱神,再由爱神演变为生殖

① 周人说自己的祖庙是“桃”、“兆”,其遗意在《诗经·周南·桃夭》及韩愈《祭十二郎文》中尚可见到。

② 《旧小说·戎集二·笔尘》“海中银山”条:“海中有银山,生树,名女树。天明时皆生婴儿,日出能行,至食时皆成少年,日中壮盛,日昃衰老,日没死。日出复然。”这一神话见诸载籍虽然很晚,而且有文人润饰的痕迹,但若参考苗族至今尚存的“枫树生人”的古老神话,我们推想,“女树”生人神话的内核应是十分古老的。



器,然后又由生殖器演变为爱神,最后由爱神演变为“媒官”、“媒人”。

我们已经在讨论创世神话时讲过,创世神(始祖神)是所有神灵的总根,后世神话中各种各样的神灵,甚至包括一些害神恶鬼,全部都是这个树根上发出的枝叶。创世神兼始祖神逐步分化出包括爱神在内的众多神灵来,大概与氏族组织的日趋严密和集体劳动的社会分工有些关系。

人类早先处在原始群阶段,实行血缘婚。后来他们发现,血缘婚对子孙不利,便规定夫妻双方只能属于两个不同的血缘团体,这便逐步形成了原始母系氏族社会。当这个氏族族群很小时,几乎所有的事情都要在女王的指挥下,由全氏族的人共同来完成。族群扩大,氏族活动范围扩大后,女王事必躬亲的局面必然被改变。史书上常说那些尚处在原始母权制阶段、尚以渔猎采集为生的氏族部落中,女子负责统治、采集和生殖,男子负责渔猎、抢掠和保卫部落,说明早在制陶业、种植业、养殖业、纺织业出现以前,就因氏族种群的扩大而出现了比较复杂的组织,出现了社会分工。

有了原始种植业、养殖业、制陶、纺织、采矿冶炼等原始工业后,先民不得不进行比采集渔猎组织性严密得多的集体劳动。以制陶业为例,谁挖取土块,谁加工熟泥,谁制作陶坯,谁负责搬运,谁负责烧制,如果没有较好的组织,没有较细的分工,制陶业就不可能生存和发展。如此细密的社会分工,必然促使创世神逐步分化出众多的神灵来。日本人在所谓“绳纹文化”阶段,以采集狩猎为生,尚未出现原始农业,其所崇拜的女神便只是一种土偶人,因为日本人的氏族组织还十分原始,其生存方式也十分原始,没有出现新的社会分工,他们当然不可能创造出许多复杂的神灵来。但中国早在日本人的所谓“绳纹文化”之前五六千年即已出现原始农业,最晚在 8000 年前即已出现制陶业,其始祖神兼创世神自然要逐步分化,爱神等众多神灵自然会出现。

氏族组织越来越复杂，社会分工越来越细化，子女又只知道有母，不知有父，子女的婚事当然只能由母亲来操持，这就出现了《周礼》上讲的“媒官”和后世民间讲的“媒人”，这些人被神化，或者说先民比照她们的模样造神，这就是比较“专业化”的爱神。后来因文明的进步，神灵逐步褪却其神秘色彩，笼罩在“媒官”、“媒人”身上的神秘光环逐步隐去，她们便还原为“媒官”、“媒人”了。

关于生殖器作为爱神的问题，有时是很好分辨的。如云南有的少数民族用所谓“阿央白”（姑娘的生殖器）作为女阴模拟物，用所谓“久木鲁”（生孩子的石头）作为男根模拟物，古代罗马人、日本人和我国扬州地方的人用纸竹、木头、石块作为男根、女阴模拟物，这样的爱神是很好分辨的。

但如果不用模拟物而用象征物，情况就很复杂了。例如学术界比较一致的看法是，花朵是女阴的象征，因其均为生殖器官。但我们认为，花朵早先应是女神的象征，而不仅仅是女阴的象征，如《淮南子·天文训》里说：“女夷鼓歌，以司天和，以长百谷、禽鸟、草木。”高诱注：“女夷，主春夏长养之神也。”明人冯应京《月令广义》即以女夷为花神。《淮南子》所记，实际上是原始母权制时代的一种宗教礼仪，春天来临，万物生长时，女王率氏族老小举行宗教仪式，祈祷万物生长，这位女王就是花神，可见花是女神、爱神的象征物。后世女子见花落而伤春，今人仍以花喻女子，即用这层古义。但花有时的确又是女阴的象征，如唐代有一诗僧用“露滴牡丹开”的诗句隐喻男女交媾，《本事诗·情感》说：“胡麻当种无人种，何事归时底不归？”也以“种麻”兼指种芝麻和男女交媾（男子“播种”），这与今人称女阴为“麻妣”一样。如遇这种情况，分辨起来就比较麻烦。

大体而论，如用模拟法模拟爱神，其模拟的究竟是爱神本身还是兼用借代法模拟生殖器，往往一望而知。如用象征法象征爱神，其象征物究竟是爱神的象征还是兼用借代法象征爱神的生殖器，分辨起



来就比较困难。一般来说,人类在爱神从创世神中分化出来以后不久的野蛮时代,用生殖器象征物的情况稍多一些,后来由于人类婚姻逐步过渡到一夫一妻制阶段,人类的羞耻心也逐步增长起来,这类情况就比较少见。

我们还需要讨论一下女性爱神逐步向男性爱神过渡的问题。按照人类历史发展的规律,这一过渡应是历史的必然。但我们在研究周代典籍时却常常发现,周人常将女媧、男媧并称。这或许是因为爱神从创世神中分化出来时,人类就已进化到了原始母权制末期和父权制早期,这时女媧、男媧大体同时出现,并非不可理解。比如周人的女媧只能追溯到姜原,殷人的女媧只能追溯到简狄,夏人的女媧只能追溯到女媧,此前的女媧则不甚了了,此后的媧神就常常是男神,到了唐代甚至干脆变成了“月老”。^①我国云南摩梭族迄今尚处在母权制末期、父权制早期,该族祭祀的祖先神,便既有女神“柴洪几几咪”,也有男神“曹都努依”。^②大概华夏诸族在远古的情况也与摩梭族相似,他们在“柴洪几几咪”以前的女神,因时代久远已经不甚了了,同时男媧又已出现,因而同时供奉女神和男神。

其二,同一氏族有多个爱神或爱神象征物的问题。

闻一多先生《高唐神女传说之分析》经过严密考证后指出,夏人的高媧是其先妣女媧,殷人的高媧是其先妣简狄,周人的高媧是其先妣姜原,楚人的高媧是其先妣高唐神女,进而指出:“古代各民族所祀的高媧全是各该民族的先妣。”高媧即爱神,即“人之先”,看来各氏族各有自己的“人之先”,但这只是问题的一个方面。

另一方面,也有同一氏族却有多个爱神或爱神象征物的情况。

① [唐]李复言:《续玄怪灵·定婚店》。故事略云,韦固尝见一老汉月下翻检婚书,因问自己婚姻,老汉称一三岁丑女将为固妻。固怒,打伤此女遁去。后十余年,韦固娶妻,问其出身,即当年三岁丑女也。

② 杨学政:《原始宗教论》,云南人民出版社,1991年,第166页。



图8 清刊本《毓秀堂画传》“月下老人”神像。最近上千年，我们中国人喜欢把媒妁叫做“月下老人”，亦简称“月老”。

以殷人为例，据《后汉书·礼仪志中》的记载^①，夏人尚有苇祭之礼，殷人尚有螺祭之礼，周人尚有桃祭之礼，说明殷人尚有以螺为女神

^① 见《后汉书·礼仪志中》，中华书局，1965年，第3128页。



象征物的习俗；《论语》中讲到祭先妣神时有“殷人以柏”的记载，说明殷人又以柏为女神象征物；郭沫若先生在《释祖妣》中曾经指出：“楚之游云梦，与《月令》之祀高媒，燕之驰祖，齐之观社，宋之祀桑林正同”，宋国为殷商遗民之国，可见殷人又有以桑为女神象征的习俗。同样是殷族，其女神象征物却有许多名目，而且这些象征物未必都是象征殷契之先妣简狄的，殷人很可能有多个女神。这类情况应是氏族发展、迁徙所致。氏族人口不断增多，人口太多必然导致生产生活的不便，因此氏族必然会不断分裂。氏族还会不断迁徙，有的生活在东南沿海，有的迁徙到中原，还有的迁徙到西北或西南，他们熟悉、崇拜的动物植物不同，用做女神象征物（即女神神灵依附物）的自然物也就不同。而且随着历史的发展，有的支系可能以简狄为女神，有的则可能以别的先妣为女神。简狄之所以为后人所知而别的女神不为后人所知，不过是因为简狄的子孙在历史上留下了更深的痕迹罢了。

以上介绍的同一氏族有多个女神或女神象征物的情况，还不包括三代民族大融合后各族都以黄帝、帝喾为先祖的情况，这类情况后世很熟悉，而且本书第一章第二节已引《国语·鲁语上》展禽语作过介绍，在此不再重复。

其三，多个氏族有同一爱神或同一爱神象征物的例子。

《后汉书·南蛮西南夷列传》说：“夜郎者，初有女子浣于遁水，有三节大竹流入足间，闻其中有号声，剖竹视之，得一男儿，归而养之。及长，有才武，自立为夜郎侯，以竹为姓。”^①我国云南有很多少数民族至今尚以竹为爱神、生殖神、先妣神的象征物。夜郎在今贵州，云贵地理相近，宗教神话多有相近之处，这些以竹为爱神、生殖神、先妣神的民族之间，在血缘、宗教神话上应有密切关系。本章第二节在讨论爱神起源问题时，曾援引杨学政先生《原始宗教论》

^① 《华阳国志·南中志》所记略同。

介绍滇川交界处泸沽湖畔的藏、普米、摩梭三族共同崇拜“巴丁喇木女神”的文字，杨先生还说，三族原本都是羌族，都发源于女神所在地的喇孜山脉，这也是爱神、先妣神相同而血源亦相同的例子。炎帝族也是羌族，因其很早发展到中原，该族在母系社会的宗教神话已经很难寻觅。但是，仍然生活在滇川高寒山区的藏、普米、摩梭三族，因为自然环境过于严酷，始终都只是大自然的奴隶，社会发展缓慢，所以至今仍然保留着文明曙光初露时的原始宗教文化。英国史学家汤因比在其名著《历史研究》中反复讲过一个观点：自然环境和社会环境对人类的“挑战”要适度，如果没有足够强烈的“挑战”，人类文明不可能产生和前进；但如果“挑战”过度，那里的人类就可能灭绝，或者长期处在野蛮状态，或者毁灭曾经创造的灿烂文明。云南还有很多民族本从中原等地迁入，之所以能长期保存原始社会的宗教神话，应与那里的自然环境“挑战”过度有关，这是我们要顺便指出的。

以上所举的例子，是多个氏族有同一爱神或同一爱神象征物、模拟物（如“巴丁喇木女神”）的例子，我们可以通过这些材料，推定这些氏族在血缘上的关系。但是，使用这种方法要十分小心，因为若干氏族有同一爱神或同一爱神象征物的例子很多，他们中有些可能有血缘关系，有些就不一定有这种关系，而只是一种巧合。如《诗经·卫风·氓》、《鄘风·桑中》、《郑风·将仲子》、《吕氏春秋·古乐·本味》、《山海经·中次十经、中次十一经、大荒东经、海外东经》、《淮南子·说林训》、《拾遗记》卷一、《玄中记》、《十洲记》、《搜神记》、《天问》王逸注、汉代的“桑间素女图”等许多材料都证实，中国古代很多地方都以桑为先妣神、爱神的象征物，这既可能与殷族很早即有这类宗教神话，而殷族又是统治天下600年、人口众多、文化发达的民族，因而同化了其他一些氏族有关，也可能与殷族不断迁徙，因而将其宗教神话带到全国各地有关，还可能与桑为中国常见植物，而蚕桑在中国很早就成为产业，因而许多氏族不约而同



以桑为先妣神、爱神象征物有关。

还有一种情况是，虽然爱神或其象征物相同，但氏族间不大可能有什么关系的。如中国古代很多氏族都曾以老虎为先妣神、先祖神的象征物，美洲土著也多有此类宗教习俗。古大陆漂移很早，这些氏族间不大可能存在着宗教文化互相影响的问题。只因远古时代这些地方都多有老虎，初民为了求生，便不约而同地幻想老虎与他们有什么血缘关系，便不约而同地以老虎为其先妣先祖象征物罢了。

四、爱神的神职由复杂到简单

现代人理解的爱神恐怕只是爱情之神、婚姻之神、性交之神和生殖之神，因为文明人是将爱情、婚姻、性行为、生殖行为融为一体的，神由人造，那么爱神当然只能有这些神职。但是，正如我们在讨论创世神话时所指出的那样，创世神是所有神灵的总根，爱神也是从这个总根上发出的枝叶，而且古代先民的生活与现代人大为不同，所以我们在研究爱神神话时会发现这样一个规律：越是古老的爱神，其从创世神中分化出来的时间越短，古人有求于她的事项越多，因此她的神职就越复杂；越是文明时代的爱神，其从创世神中分化出来的时间越长，古人有求于她的事项越少，因此她的神职就越简单。

在原始母权制时代，在爱神尚未从创世神中分化出来的时候，她的神职几乎是无所不包的，“先妣万能”、“创世神万能”成为原始先民的共同信仰。据杨学政先生研究，在滇川交界处的藏族、普米族、摩梭族所崇拜的“巴丁喇木女神”，是三族共同的繁殖女神、保护女神、狩猎女神、森林女神、美丽女神和性交女神。^① 为什么她不

^① 杨学政：《原始宗教论》，云南人民出版社，1991年，第194～202页。

是谷物之神、时间之神？因为这里的三个民族尚以狩猎采集为主要果腹手段，尚无像样的原始农业，对历法等尚未有足够关注，他们的生活内容十分原始，还只有繁殖、保护、狩猎等方面的需求。他们的生活环境过分严酷，使他们长期做着大自然的奴隶，因此那里的文明成长缓慢，因此他们还提不出更多的生活要求，还产生不了“嫦娥奔月”、“夸父逐日”这样的幻想，其爱神的神职也只能反映他们最起码、最基本的生活需求，当然也是当地原始人几乎无所不包的生活需求。

与所有的神灵一样，爱神是由人创造的，其神职也是由人赋予的，而人赋予她什么神职，则是根据自己的社会生活的实际需要来确定。有了种植业，爱神就会成为五谷之神，《淮南子·天文训》说花神“女夷鼓歌，以司天和，以长百谷、禽鸟、草木”，表达的正是先民的这种需求；有了原始的养殖业，爱神就会成为动物的繁殖之神，而不仅仅是人类的繁殖神，很多原始民族都有手持男根女阴模拟物，模拟男女交媾，以促进动物繁殖的习俗，表达的正是先民的这种需求；先民常遭受瘟疫疾病的困扰，因此很多原始先民包括迄今尚存的原始民族都有患病求爱神的习俗；中国地势西高东低，且受太平洋季风影响，雨量不均，黄河、长江两大河流贯穿东西，很容易受到洪涝威胁，所以中国神话中或传说鲧帮助大禹治水，或传说巫山神女帮助大禹治水^①，或传说“女娲补天”而治洪水，这些爱神又被赋予了治理洪水、保境安民的神职；当然，在文明时代，爱神最常见的神职，一是保丰收，二是主婚姻，主性交，主生殖。《礼记·月令》说，每年春天，周天王都要率领王妃臣仆祭祀稊神。由于那段文字中只讲到祈祷求子之事，后世学者便认为这仅仅只是求子之祭。但按历史发展规律来看，周代的稊神应有两大神职，不应该

^① [宋]范成大《吴船录》卷下引《镛城记》：神女“助禹驱鬼神，斩石疏波，有功见纪，今封‘妙用真人’，庙额曰‘凝真观’”。[宋]陆游《入蜀记》卷六称此“即世所谓巫山神女也。……传云夏禹见神女，授符书于此”。

只管生殖。当古人在“桑间濮下”祭完爱神之后，青年男女即可自己歌舞、恋爱甚至交媾，这与如今云南一些少数民族在祭完爱神后青年男女即可互作“阿注”（性伴侣）的习俗应大体相同。总之，越往后世，神灵越多，众神的分工也就越细。我们在讨论创世神话和复活神话时都讲过，原始初民的创世神承担了许多的神职，但到后世，原有的神职以及新增的神职就逐步分解到众多神灵身上去了。比如女娲神过去是主婚姻之神、造人之神、补天治水之神等，有许多神职，但后人祭祀女娲，一般只求她“送子”。《楚辞》中有所谓“大司命”，管凡人生死，还有所谓“少司命”，管凡人婚姻，二神所司，早先都应该是创世神的神职。

讲到这里，我们有必要讨论如下问题，很多学者在研究原始先民以及较多地保留原始宗教神话的民族的文化时，都对他们的宗教、神话、哲学、艺术等与性有关而感到惊愕，感到脸红，感到不可思议。黑格尔在《美学》一书中不止一次地讲到印度人几乎所有的社会生活中都离不开性；魏常海先生发现，日本人的农耕礼仪中常常少不了生殖器的模拟物^①；杨仁德先生也发现，每当印度阴历十二月（约当公历二三月，其气候若当中国中原的春季），印度教徒们就要去朝拜他们的湿婆神——男根象征的石像或泥塑像^②；郭沫若、闻一多、赵国华等先生也曾多次指出，周人祭祀完禊神之后，有男女交媾之类的“实践活动”；甚至在汉人的墓葬中，也有伏羲女娲的“交尾”图；被儒家奉为经典的《诗经》，也有许多与性有关的内容；如今云南的一些少数民族甚至还有用石头雕刻的女阴（阿央白）和男根（久木鲁），并对这些生殖器模拟物顶礼膜拜，这样的例子可谓非常之多。

我们认为，对古人的“性”趣，大可不必感到惊愕、羞耻，觉得不

① 魏常海：《日本文化概论》，中国文化书院刊印，第12~13页。

② 杨仁德：《印度教的宗教节日》，载《世界宗教资料》，1985年第1期。

可理解。现代人理解的“性”与原始先民理解的“性”是有很大差异的,现代人的“性”观念往往只是性爱、生殖,而原始先民的“性”观念概括起来说就是求生,因此他们的一切求生努力几乎无不与“性”密切相关,甚至用“性”(如伏羲女娲在汉人墓葬、祠堂中“交尾”)来保护死去的亡灵,用“性”来给病人治病。^① 这类原始的宗教神话观念甚至在古人造字时仍然被保留了下来:“性”,既指性爱,又指求生的天性。这与叔本华的见解完全一致,叔本华说过,性冲动体现了人类最深层的生命冲动。在原始先民求生艰难的情况下,他们几乎在所有的场合都祈求生存,因此几乎在所有的场合都要祭起“性”这个生命的宝贝,让生的力量驱赶死亡,这并非不可理解、令人羞耻的事。意大利人相信,“阴茎”及其象征物、模拟物具有某种“魔力”,能使人“着迷”,因此法律明文规定禁止展示阴茎、唱小夜曲而使人着迷。^② 透过罗马人的这类习俗,我们可以分析罗马先民的如下宗教观念:生殖器具有某种生命的“魔力”,而这类的观念和信仰应是所有民族原始先民共同的观念和信仰。为了生存,必须发挥爱神及其象征物、模拟物的生命神力,这并非什么不可理解的事。后世文明人生存压力极大缓解,加上一夫一妻制推行很久,有了不同于古人的羞耻感,没有了古人特别是原始先民的求生压力,因而对原始艺术中几乎无处不在的“性”主题感到不可思议,这就是文明的冲突。现代文明人很难想像原始先民的生存环境、神话观念和宗教信仰,因此对原始先民的行为表示非议。历史从来就是不断变化的,仅就中国最近几十年的情况而论,50年前中国人的“性”趣,主要还集中在生殖上,集中在传宗接代上,50

^① 《红楼梦》中贾宝玉病后娶宝钗,这在中国民间叫“冲喜”。民间相信,以结婚为代表的生的努力,会给有关当事人以生命神力,从而赶走病魔,让生病的当事人恢复健康。

^② [德]奥托·基弗著,姜瑞璋译:《古罗马风化史》,辽宁教育出版社,2000年,第191页。

年后中国人的“性”趣则主要集中在性爱的乐趣上。几十年的变化尚且如此巨大，何况几百年、几千年甚至几万年呢？

五、“马郎妇现象”引起的文明冲突

上文我们在讨论爱神的神职时已经讲到，由于现代文明与远古文明大为不同，远古理解的“性”与今人大为不同，因此导致文明冲突，后世学者对远古文学艺术的“性主题”即求生主题感到不理解。这种冲突在我们中国最典型的例子便是，最近 1000 多年对所谓“马郎妇”的研究。通过这一典型案例，我们将更清楚地了解到，原始先民以及较多地保持原始风俗的古人对“性”以及与“性”有关的所有求生努力，是多么坦然，后世文明人对此又有多少误解。

《太平广记》卷一百一引唐李复言《续玄怪录》之《延州妇人》云：

昔延州有妇女，白皙颇有姿貌，年可二十四五，孤行城市。年少之子，悉与之游，狎昵荐枕，一无所却。数年而歿，州人莫不悲惜，共醮丧具为之葬焉。以其无家，瘞于道左。大历中，忽有胡僧自西域来，见墓，遂趺坐具，敬礼焚香，围绕赞叹，数日。人见谓曰：“此一淫纵女子，人尽夫也。以其无属，故瘞于此，和尚何敬耶？”僧曰：“非檀越所知。斯乃大圣，慈悲喜舍，世俗之欲，无不 焉，此其锁骨菩萨，顺缘已尽，圣者云耳。不信，即启验之。”众人即开墓，视遍身之骨，钩结皆如锁状，果如僧言。州人异之，为设大斋，起塔焉。

唐代城市延州是文明人的家园，“一淫纵女子，人尽夫”，这在文明人看来，已经够“玄怪”的了，胡僧竟称之为“大圣”，州人又为

之“起塔”，是“怪”上加“怪”，故李复言收入《续玄怪录》。

延州妇人的故事在古代必定十分有名，所以不仅李复言写进《续玄怪录》，宋人收进《太平广记》，且唐宋以来很多典籍都有记载和吟咏。推想其中的原因，大约有二：一是延州妇人早先生活在保存原始文化很多的地区和民族之中，而汉族人特别是生活在城市里的汉族学者文士对原始文化已经十分陌生，就像黑格尔对印度文化感到难以理解一样，他们对延州妇人的所作所为也感到好奇。二是佛教自从传入中国以后，至南朝而大盛，所谓“南朝四百八十寺”，唐代甚至有迎佛骨之类的事情发生，而延州妇人故事里的胡僧又说延州妇人为“观音”、“大圣”，这迎合了那些信奉佛教、推广佛教的文人学士们的心理，所以常常论及。

古代学者论及这一故事，都认为延州妇人遍淫众男子是为了“以淫止淫”，引导众少男皈依佛教。钱钟书先生论述这一故事时，也赞成古人的观点，认为“盖以好合诱少年诵佛经”，并说“斯乃非欲之欲，以欲止欲，如以楔出楔，将声止声”^①。我们认为，这些意见恐怕值得商榷。

但是，古人的见解对我们还是有启发作用的。宋黄庭坚《观世音赞》其一：“设欲真见观世音，金沙滩头马郎妇。”《戏答陈季常寄黄州山中连理松枝》其二任渊注引《传灯录》：“僧问风穴：‘如何是佛？’穴曰：‘金沙滩头马郎妇。’”《次韵知命永和道中》史容注引《延州妇人》故事，并云：“世传观音化身，所谓金沙滩头马郎妇，类此。”宋叶廷珪《海录碎事》卷一三：“昔有贤女马郎妇于金沙滩上施一切人淫。”以上诗文均称延州妇人为“马郎妇”，这是我们研究工作的突破口。

“马郎”是我国西南、华南苗瑶等民族原始先民的一个重要的

^① 钱钟书：《管锥编》，第二册，中华书局，1979年，第686页。以下所引黄庭坚等人诗文，均转引自钱先生大作。

民俗学术语,与这些民族的婚姻生殖、宗教神话等社会生活内容密切相关。

《贵州通志》:

黑苗在都匀之八寨、丹江,镇远之清江,黎平之古州……八寨结婚,亦有媒妁,遇节跳月笙歌。又,邻寨共建空房,名曰“马郎房”,未婚嫁者遇晚聚歌,情稔,即以牛只行聘。归三日,即回母家,或半年而一返,女家父母向婿家索头钱,不与或另嫁。……丹江俗与八寨同,但无“马郎房”。清江婚嫁……或召少年往来,谓之“阿妹”。居丧与八寨同……死者生前所私男女,各插竹于坟前,系以色线。……古州男女亦皆以苟合始。^①

《苗俗记》:

孟春合男女于野以择偶,名曰“跳月”,即“马郎房”:麻栏杆拦而合成一会,此苗俗大礼也。……自正月初三至十三皆“跳月”之期……十三日跳毕,男吹芦笙于前,女牵带从之,绕场三匝,相携入丛箐间先为野合,名曰“拉阳”,然必有娠而后得嫁,否则越岁复游牝于牧矣。^②

《贵州通志》:

花苗……每岁孟春,合男女于野,谓之“跳月”:择平壤地为月场,鲜衣艳妆,男吹芦笙,女振响铃,旋跃歌舞,谑浪终日。

^① 转引自林惠祥:《中国民族史》,下册,商务印书馆,1993年影印本,第209~213页。

^② 同上。

暮，挈所私而归，比晓乃散。

又云：

白苗……“跳月”之习与花苗同。^①

《苗俗记》又云：

女子十三四，构竹楼野外处之，苗童聚歌其上，情稔则合。黑苗谓之“马郎房”，僮人谓之“麻栏”，僚人谓之“干栏”。^②

根据上引材料以及有关人类学常识，我们可以对“马郎”现象作出如下初步的分析：

其一，“马郎”现象当为苗瑶诸族母权制时代原始先民重要的婚姻、社交、娱乐现象。

其二，“马郎”当为“麻栏”之误，“马郎房”当即“麻栏房”，是苗瑶诸族成年女子与情人幽会交媾之所。在我国引进并大量种植棉花以前，绝大部分先民都普遍种麻，故苗瑶先民就地取材，用麻秆简单拦出一个处所，以供少年男女幽会之用。此后棉花传入并被大量种植，少有麻秆，先民才逐步改用竹子等物。西南华南一带自古少马，更少“马廊”（厩），大概记录这一古俗的文人学士多为北方士人，故讹“麻栏”为“马郎”，后之学者则进一步讹“马郎”为儿郎，如尤侗《外国竹枝调》：“马郎，苗人称男子之未婚者。”但考虑到1000多年来相关古籍大多记作“马郎”、“马郎房”、“马郎妇”，为不致引起混乱，便于学者检索，我们还是一仍其旧。

其三，在中国，麻不仅是原始先民的生活必需品，而且是女性

^① 转引自林惠祥：《中国民族史》，下册，商务印书馆，1993年影印本，第209～213页。

^② 同上。



象征物、先妣象征物、女神即爱神象征物、女阴象征物，以及生殖力、生命力象征物。从《诗经·陈风·东门之池》、《齐风·南山》、《王风·丘中有麻》等诗歌中，仍然可以窥见这一古老的宗教神话观念和生活习俗，甚至直到如今，全国很多地方的民间仍然流传着以“麻妣”为女阴的骂人话，从中我们仍然可以隐约窥见上述古老的习俗。

其四，待女方怀孕，青年男女即结束“马郎房”生活，正式结婚，其夫妻关系被社会承认，但是，如果那些最后没有成为正式配偶的性伴侣去世，则其“生前所私男女”仍可前来吊唁。

其五，“马郎”亦名“跳月”，因其男女先于月下欢歌跳舞，至两情相悦，方进“马郎房”交媾，至月落日出，才各自回家，次日复然。月为远古夏族、匈奴等西北古老民族的先妣神、爱神、生殖神，苗瑶先民“跳月”与这一宗教神话观念有无关系，有什么关系，目前尚不清楚。

其六，“马郎房”之制，似有公用、私用之别，黑苗“邻寨共建”，似为公房；“女子十三四，构竹楼野外处之”，则似各家专为本家女儿所建私房。而且即使在有“马郎房”时，青年男女亦可不用此房，而到“丛箐间先为野合”。

其七，《延州妇人》中胡僧说这位遍淫众男的妇人是“大圣”，后世诗文称她为“观音”，并非全无道理。世界各民族的原始女神，都应该像滇川交界处藏族、普米族、摩梭族的“巴丁喇木女神”一样，有许多的“阿注”（性伴侣）。“观音”虽是佛教这一人为宗教中的女神，但应保留了相当多原始女神的特征，例如“观音”虽然威严，但她却无比美丽，让人想入非非；“观音”有莲花宝座，在古印度莲花是女性、女阴的象征；“观音”在中国是一位“送子娘娘”，与女娲具有相同的神职。“巴丁喇木女神”、“观音”都是女神、爱神、生殖神等，而且都有许多“阿注”，“延州妇人”也有许多“阿注”，从这个意义上说，称“延州妇人”为“观音”，原本是对的。胡僧强调其“慈悲

喜舍”的一面,这已经是全然用人为宗教佛教的教义来解释“延州妇人”的行为了,和那些延州人认为该妇女“淫纵”一样,也是对“延州妇人”行为的误解。

由此可见,古今学者或因对苗瑶古俗不甚了了,或因蔽于佛教徒的牵强附会,而将“延州妇人”的故事归因于“怪”、归因于“佛”,其意见恐怕都是值得商榷的。我们认为,“马郎妇”或曰“延州妇人”就是唐代尚存的活的“巴丁喇木女神”,是中国的“观音”,是一位有众多“阿注”的爱神。她的行为既不是为了“慈悲喜舍”,更不是为了“诱少年诵佛经”,“以淫止淫”。拥有众多的“阿注”,是她的原始先民传下来的古老习俗,如此而已。

“马郎房”现象并非苗瑶先民特有的现象,而曾经是古代各民族先民共同的习俗。

当原始初民刚刚脱离原始群阶段,刚因革除血缘婚旧习而形成母系群落时,他们的性生活当远比我们所能想像的要自由,山洞、地穴、原野到处都是他们的社交、娱乐、交媾场所,那个时候不可能有“马郎房”之类。

“马郎房”现象的出现,似乎应该与以下因素有关:为了提高人种质量,人类彻底革除杂交陋习,形成族外群婚制,即甲氏族男子为乙氏族女子的共同丈夫,乙氏族女子为甲氏族男子的共同妻子,婚龄男女需要回避本氏族老年人及未成年人,人类有了相当稳定的羞耻心。《猿獠传》称粤西原始人“男女各成列,连袂相携而舞,为之踏歌。意相得,则男呶鸣跳跃,负所爱去,奔入岩洞,插柳避人,遂为夫妇”^①。杜耀西等学者称:“台湾高山族男女于山间弹嘴琴,唱歌相和,意投则野合。”^②这些先民“插柳避人”的岩洞、“野合”的处所,便是“马郎房”,其女主角便是“马郎妇”。所谓“遂为夫

^① 转引自林惠祥:《中国民族史》,下册,商务印书馆,1993年影印本,第225页。

^② 杜耀西等:《中国原始社会史》,文物出版社,1983年,第201页。



妇”，不过是临时性地发生性关系而已，与后世“夫妇”有很大的不同。

根据杜耀西等学者的研究，“马郎房”现象出现以后，其发展又分为两个阶段：第一阶段为母权制阶段，其主要特点是“马郎房”为“公共房屋”，即一个氏族的婚龄女子公用一个或若干个（如果人太多的话）这样的房子，而该氏族的其他成员则公用一个或若干个别的房子。如云南阿细人婚龄妇女有公房“黑衣德”，入夜之后本族婚龄妇女在此过夜，外氏族婚龄男子暮来晨去。阿细人中的男子和老少的公用住房叫“若依德”，入夜之后，该族婚龄男子到别族的“黑衣德”去，与别族女子过夜，暮去晨归。这个“黑衣德”实际上便是“马郎房”。阿细之外，云南傈僳族、景颇族，海南黎族早先都有这样的同一氏族婚龄男女分开居住的公房，供婚龄女子所居的，便是“马郎房”，那些婚龄女子当然就是“马郎妇”了。^① 第二阶段应出现于母系社会末期、父系社会早期，其主要特点是公用的“马郎房”逐步被放弃，私密的“马郎房”逐步出现。在这个阶段，异族青年男女之间的关系又可分为两类，第一类即所谓“阿注”异居，即女方居住的走访婚，男女白天各在本氏族劳动，财产衣食男女分开，仅仅在夜间结合，男女只有单纯的性生活关系。第二类是所谓“阿注”同居，男子完全生活在女家，具有对偶婚性质。“阿注”异居的走访婚保留的古俗更多，每个人都有很多的性伴侣，甚至可以同时有若干个性伴侣，所生子女归女方^②，“金沙滩头马郎妇”即应是这一类“阿注”。

原始先民认为，青年男女自由自在地享受性爱，是天地间再正常不过的事，正如德国学者奥托·基弗所指出的：“凡是与性有关

^① 杜耀西等：《中国原始社会史》，文物出版社，1983年，第202～204页。

^② 同上，第206～207页。云南普米族称性伴侣为“阿注”，纳西族称“肖波”，四川盐源县普米族称“住加”，木里县纳西族称“安达”。

的事都认为是合乎人性的。人们对它远比现在更真诚和坦率。”^①因此,即使是那些走出了“马郎房”的青年男女,男子正式住进了女家,甚至女子正式住进了男家,其在原始时代性生活自由自在的习俗都没有完全改变。在婚前,他们有一段自由自在更换“阿注”的时间,古史上常称“妇贞而女淫”,讲的就是这种情况。如《晋书》卷九七称肃慎氏“妇贞而女淫”,《北史》卷九六称:“稽胡……俗奸淫秽,女尤甚,将嫁之夕,方与淫者叙离。夫氏闻之,以多为贵。既嫁,颇亦防闲,有犯奸者随事惩罚。”旧时妇女回娘家省亲必须经婆家同意并由丈夫随行,便是为了“防闲”。

经过婚前自由自在的性生活之后,青年男女终于选定终身配偶,正式结为夫妻。但即便如此,他们仍然无法忘怀“马郎房”中的自由,仍然会寻找机会重新恢复过去的自由。在这种情况下,社会为他们设计了一种“减压装置”,如《岭表纪蛮》中说:

“坡会”之俗……在桂称为“坡会”,在黔称为“跳厂”,其会期多在“正月年节”、“二月二”、“三月三”、“四月八”、“八月中秋”、“九月重阳”等日,而春期为最多。……蛮人妇女,于脱离“做后生”时代之后,其自由权顿缩小,惟于“坡会”之短促时间,仍得恢复其“做后生时代”之原有权力。^②

这一记载说明,在我国西南地区,即使正式结婚的青年男女,也可偶尔恢复自由。由于西南气温较高,一年中大多数时间都适合青年男女在野外幽期密约,而在中原及其以北地区,一般在春季祭祀完“梅”、“桑”等先妣神、爱神之后,青年男女有若干天自由交

^① [德]奥托·基弗著,姜瑞璋译:《古罗马风化史》,辽宁教育出版社,2000年,第61页。

^② 转引自林惠祥:《中国民族史》,下册,商务印书馆,1993年影印本,第230~231页。



往的时间,孔老夫子的父母便是在这种情况下相识并生下孔子的,所以史家称他父母“野合”。^①虽已结婚,但一年一度可以恢复自由,广东瑶民形象地称之为“放牛出栏”,在农历除夕至正月初二这几天里,无论已婚与否,其成年男女均可“在山峒间、山岗树林里,互相酬唱民歌,自朝至暮,唱至情意相投,互相偎依,发生性的关系”。初二以后,已婚者则各自回家,居家过日子,像牛那样重新回到“牛栏”里去,次年除夕再“放牛出栏”^②。

青年男女结婚以后,不仅有短暂恢复自由的权利和机会,而且他们还可以通过宗教神话表达自己对这种自由生活的渴望:

永宁摩梭人最崇拜的是司恋爱、生育、健美的干木女神,摩梭人中间流传着这样一个神话传说:干木女神长得十分美丽动人,所以各地的男山神都纷纷追求她,与她过“阿注”生活。^③

按照神话“惯例”,干木女神应为云南永宁摩梭人的先妣神、爱神,这一神话不仅记载了该族的古老历史,也为该族后世尚存的“阿注”风俗找到了“神”和祖先的依据。世界很多民族的先妣神都常常兼任爱神和保护神,应都与原始先民的“马郎房”生活密切相关,如古罗马的女神维纳斯既是罗马人的母亲,又是“体面婚姻的守护神”,同时又是“娼妓的女神”。古罗马人开始讲究贞操后,她又成了“贞操守护神”。在每年的4月1日,古罗马人称她为“母

① 见《史记·孔子世家》。

② 全国人民代表大会民族委员会广东省少数民族社会历史情况调查组:《广东省连南瑶族自治县南岗、内田、大掌瑶族社会调查》,1958年,第107页。转引自杜耀西等:《中国原始社会史》,文物出版社,1983年,第201页。

③ 刘稚、秦榕:《宗教与民俗》,云南人民出版社,2000年,第167~168页。



亲”，4月23日又称她为“拉客妓女”，就连男妓们在4月23日也对她顶礼膜拜。^①佛教中的“观音菩萨”实际上应是古印度的先妣神、爱神、生殖神。唐代以还的学者把“延州妇人”比做“观音”，这原本没错，但学者们说她有众多“阿注”是“以淫止淫，令入佛智”，这便入歧途了。

研究爱神神话与研究别的原始宗教文化现象一样，自然避免不了以今释古、隔靴抓痒的问题，我们的任务是尽量运用历史的眼光来观察分析，尽量作出比较接近实际情况的解释。我们相信对“马郎妇现象”的分析，与真相相去不远。

六、初步的结论

学术界一般认为，人类的爱神是由先妣先祖的生殖器演化而来的，人类最初只是崇拜生殖器及其象征物、模拟物，后来才崇拜祖先及其象征物、模拟物。我们认为，这样的结论多有疑点。从考古学、人类学的有关资料和人类思维活动的规律来看，爱神最初应是从创世神即先妣神中逐步分化出来的神灵，爱神的神职最初是由创世神一并兼任的，因此人类最古老的爱神不是先妣先祖的生殖器及其象征物、模拟物，而是先妣神及其象征物、模拟物。这就是说，祖先崇拜和自然崇拜要大大早于生殖器崇拜。

爱神从创世神中逐步分化出来以后，由于先妣去世，后人祭祀爱神时，只能祭祀爱神兼先妣神的象征物、模拟物。又由于先民逐步认识到先妣生命力的关键部位体现在其生殖器上，于是原本象征先妣的事物成了先妣生殖器的象征物。到原始母权制末期、父权制早期，男根的意义被发现，于是男根的象征物、模拟物也受到

^① [德]奥托·基弗著，姜瑞璋译：《古罗马风化史》，辽宁教育出版社，2000年，第122~124页。



顶礼膜拜。但随着文明的演进,人类逐步出现羞耻感,生殖器崇拜又渐渐退隐,“先妣”、“先祖”这些原本指女阴、男根的说法变成了女性祖先和男性祖先。总而言之,爱神的演变呈现出“创世神兼先妣神——先媒——生殖器——先媒”这样的规律。

研究爱神神话时,我们还会发现,古代多有一族多媒和多族一媒的现象,这对我们研究爱神神话乃至民族血缘和宗教文化的融合史,是很有帮助的。

关于爱神的神职,通过仔细研究我们发现,越是刚从创世神兼先妣神中分化出来的古老爱神,其神职越复杂;相反,那些从创世神中很早就分化出来的爱神,其神职就比较单一。这一事实再一次提醒我们,用“产食文化理论”、“生殖文化理论”和“食色理论”(两种生产理论)都无法概括原始文化的本质特征,只有用本书在第一章中即已提出来的“求生文化理论”,才可以揭示原始文化的本质特征。

从理论上讲,人类结束原始群阶段,进入原始母系社会后,由于实行族外群婚,那时应逐步出现所谓“马郎妇”现象。即使人类进入对偶婚时代,甚至一夫一妻制时代以后,“马郎妇”现象也不可能马上绝迹,一方面是因为文明民族的青年男女仍然怀念先辈自由自在的性生活,因而他们每年都要安排一定的时间(大多在春季,此时万物生长,人亦“春情”勃发)“放牛出栏”;另一方面是因为有些民族,特别是那些因为自然环境过度严酷而进化较慢,保留了较多原始民俗的民族,仍然大量存在着“马郎妇”。所以,“马郎妇”应该就是活着的爱神,从她们身上,可以看到更加古老的爱神的影子。

按照叔本华的观点,性冲动是人类最深层的生命冲动。同样的道理,原始先民以先妣和自然物为原型,以求生幻想为创造力,所创造出来的伟大爱神,便是他们这种最深层的生命冲动的形象展示。

袁珂先生研究中国古代神话时,曾经研究过帝俊、帝誉、帝舜神话^①,对我们研究与鸟神有关的神话,颇有参考价值。太阳神话虽与鸟神神话密切相关,鸟神神话却不可以代替太阳神话。赵国华先生在探讨生殖崇拜问题时,曾根据新石器时代直到汉代的一些出土文物,和《诗经》、神话等资料,探讨中国太阳神话的起源,并把太阳神话起源的时间推定为“母系氏族社会的晚期”。^②赵先生虽然把太阳神话与鸟神神话放在一起考虑,但他过分倚重出土文物,既没有真正找到太阳神话的源头,也没有揭示出太阳神话与鸟神神话的内在联系。杨学政先生认真考察了云南少数民族以及域外一些民族的火崇拜^③,对我们研究太阳神话颇有启发。但是,他没有将火崇拜与太阳崇拜结合起来研究。我们认为,研究太阳神话,要将太阳神、鸟神、火神放在一起作综合的考察,才有可能窥见这一原始神话的真实面貌,并通过这一神话,窥见原始先民的宗教信仰和神话观念,才有可能对今天许多相关的宗教文化现象作出比较合理的解释。

最近几千年中,太阳神、鸟神和火神在很多情况下都与男性、先祖联系在一起,比如古埃及、古希腊和古代中国的帝王常常是太阳神、男神,在中国,“鸟”、“日”、“脚”、“腿”常常是男根、男性的象征,“日”、“合”常常是男子性行为的隐语,因此,不仅一般社会公众,就连一些学者也只知道将太阳神、鸟神、火神与男性、男神联系在一起,不知道他们的前身都是女性、女神。我们认为,讨论太阳神话,不应该像赵国华先生那样从“母系氏族社会的晚期”探索起,而应该追溯到人类文明的源头,追溯到母系氏族社会的中期甚至早期,我们要从那里寻找太阳神话的源头。

① 袁珂:《中国古代神话》,第五章,中华书局,1960年。

② 赵国华:《生殖崇拜文化论》,中国社会科学出版社,1990年,第267页。

③ 杨学政:《原始宗教论》,云南人民出版社,1991年,第125~135页。



一、太阳神话的起源

赵国华先生说：“鸟是男根的象征，鸟与太阳神话的起源密不可分，三足鸟是太阳的象征。”为什么呢？赵先生分析道：



图9 左为仰韶文化陕西泉护村彩陶残片上的二足金乌负日图，右为仰韶文化河南庙底沟彩陶残片上的三足金乌图（原载赵国华《生殖崇拜文化论》）。最近几千年中国人熟悉的金乌皆为三足金乌，其第三只足为男根象征，所以鸟神、日神都是男神、先祖神象征，“鸟”为男根隐语，“日”为男子性行为隐语。但二足金乌图告诉我们，早先的鸟神、日神当不是男神、先祖神，而是女神、先妣神。

“在母系氏族社会的晚期，原始农业逐渐发达起来，春种、秋收，要求远古先民注意气候的冷暖和季节的变换，因此，他们将目光转向了决定春秋代序和寒来暑往的太阳。”按照赵先生的意见，原始先民“将目光转向……太阳”，是“原始农业逐渐发达起来”，急需掌握时令变换规律以后的事。而根据我们的研究，原始初民关注太阳，早在几万年甚至上十万年前即已开始。赵国华先生注意到鸟神与太阳神的密切关系，他说：“太阳的凌空运行，鸟类的凌空飞翔，使远古人类认为太阳是一个飞行物，想像有一只鸟背负太阳运行。”这样的推想虽有一定道理，但赵先生没有注意到，鸟的鸣叫常常预示着太阳的升起，这是鸟神与太阳神更为紧密的联系，初民想像鸟负日行，主要是因为他们认为，太阳是神鸟的鸣叫声叫出来的。赵先生注意到仰韶先民有“乌鸦负日图”，并把这作为他的“鸟神即男神”观点的有力证据。但是赵先生没有注意到仰韶先民所

描绘的“金乌”，有“二足金乌”，有“三足金乌”，“二足金乌”应为女神即女鸟神、女太阳神的象征，“三足金乌”才是男神即男鸟神、男太阳神的象征，从而使他错过了进一步追溯日神、鸟神神话源头的机遇，因而他将“太阳神话的起源”推定在“母系氏族社会的晚期”。赵先生利用仰韶先民的文化遗存考证太阳神话、鸟神神话的起源，本是好事，但他过分倚重这些文物，从而推定“太阳神话乃是陕西华县泉护村至河南陕县庙底沟一带远古夏人先民的伟大创造”，并认为东方的商族只是“将西方部族创造的‘三足乌’的太阳神话接受下来，进行再创造，又将日出东方和商族的东来扯在一起，有意识地强化了对太阳的崇祀”^①。其实远古很多氏族都有太阳崇拜，但他们是不是以太阳神、鸟神为主神，则又另当别论。

太阳神话的起源，可能比赵国华先生以及很多学者想像的都要早得多，起源的原因也可能比学者们想像的要复杂得多。下面我们将从太阳神话、鸟神神话、火神神话三个方面来作些考察工作。

首先，太阳神话的起源当然与太阳神本身关系密切。

在本书第三章里，我们在讨论复活神话时曾经指出，根据全球很多地方的考古资料，我们可以发现一个共同现象：在几万年甚至上十万年前，原始初民的葬式都是头向东而脚向西的，这与氏族社会头（或脚）朝向各自氏族发祥地（亦为氏族公墓所在地）的葬式大为不同。^②我们认为，原始初民头向东方的葬式不是偶然的巧合，而应该与他们的原始宗教神话观念、原始巫术有十分密切的关系。

^① 上引赵国华先生观点，均见赵国华：《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社，1990年，第265～268页。

^② 也有文明民族的葬式仍然头向东方日出之处的例子，如晚周时代的楚国仍有此类葬式，而且楚人以赤色为贵，以东向为尊，这些都与楚人相信自己是日神、火神的后裔有关。见张正明：《楚文化史》，上海人民出版社，1987年，第105～107页。



太阳每天都从东方升起,给原始初民带来光明和温暖;有了太阳的照耀,大地才生机勃勃,先民才有充足的食物,才能成功地躲避食肉动物的袭击。相反,如果太阳西沉,随之而来的便是黑暗的降临,寒流的袭击,还有食肉动物的偷袭,总之都是死亡的威胁。因此原始初民的葬式都是头向东方太阳升起的地方,很可能是因为初民把太阳视为生命体,视为神灵,视为光明、温暖、生命的象征,对它表示无限的崇拜。

太阳的颜色是红色,鲜花的颜色也大多是红色,人和有血动物的血液也是红色的。太阳出来时,天地红彤彤的,万物都充满生机和活力;鲜花开放时,大地春意盎然,随之而来的便是充足的食物,原始初民就可望摆脱死亡的威胁;人和动物受了伤就会流血,流血过多就会死亡。这一切生活经验都会告诉原始初民,红色是生命的颜色。通过进一步观察初民还会发现,女人有月经才可以怀孕生子,绝经以后就不可能再怀孕生子了,而月经也是红色,是生命的颜色。中国先民把少女来月经的年龄叫做“天癸之年”,古印度人规定,如果女儿开始行经,而父母不能按时把她嫁出去,就要罚父母喝掉女儿的经血。很多氏族都曾有过在女子行经时与之交媾的习俗,目的都是为了抓住良机繁衍生命。这样的生活经验会进一步告诉初民,红色是生命的颜色。原始人的墓葬中常有红色的矿物颜料,过去的学者认为那可能与初民爱美有关,如范文澜先生便曾认为,山顶洞人多有红色的矿物颜料,或许与他们有了爱美的观念有关。^①生命当然是美的,红色当然是美的,太阳、鲜花、刚开始行经的少女等当然都是美的,但原始初民如此倚重红色,最重要的还不是因为爱美,他们应该有更实际的功用目的。

太阳死(西沉)后可以再生(东升),鲜花死(花落)后也可以再生(次年再开),而人死之后却不可能复活。但是那些悽悽惶惶度

^① 范文澜:《中国通史》,第一册,人民出版社,1978年,第5页。

日的原始初民却相信,只要虔诚地祭祀太阳神和花神,他们也可以获得死而复生的神秘力量。山顶洞人多用红色矿物颜料,主要目的应该在这里。至于初民此时是否有爱美的观念,恐怕还难推定,即使有,恐怕也只是一点点萌芽而已。文艺发生学家邓福星先生说,原始初民打制的第一件旧石器,便考虑了合手、便利等因素,因此其中就有美的萌芽^①,这种意见可能牵强了一些。动物交配,对雄性来说是竞争,对雌性来说是选择,它们总是选择那些强壮的雄性,那么这算不算“美的萌芽”呢?

言归正传。对原始初民来说,太阳升起,就意味着生,因此他们死后头向东方。秦皇、汉武巡视天下时,都曾到如今山东最东端的荣成成山头祭日,也是为了生。^②不过,他们身为帝王,除了为自己长生、家族长生之外,可能还有祈祷帝国长生的意思。^③英国自称为“日不落帝国”,日本自称“日本”,应该都有这层意思。即便是今天的人,当我们登上高山,看到一轮鲜红的太阳喷薄而出时,也会产生对光明、对温暖、对生命的无限感动,这实际上是一种宗教感情,由我们人类的求生本能和自古以来的历史文化交融而成。

由崇拜日神,原始初民自然而然会崇拜月神、星神,日月星在古时被称为“三光”。很多原始氏族都有早晨拜日,晚上拜月拜星辰的习俗。据《尚书·舜典》记载,直到尧舜之时,华夏诸族尚有祭祀天地众神的宗教习俗:“肆类于上帝,禋于六宗,望于山川,遍于群神。”所谓“六宗”,即指四时之神、寒暑之神、日神、月神、星神、水

① 邓福星:《艺术前的艺术》,王朝闻“序”,山东文艺出版社,1987年。

② 《史记·封禅书》说秦皇“东游海上,行礼祠名山大川及八神,求仙人羡门之属”。“八神”即含日神。《古今图书集成·山川典》卷二八说汉武也曾到成山头祭日神。

③ 对此,冯正安先生的《晚年秦始皇心理探析》有详细讨论,见《中国古代历史文化研究论集——熊铁基先生七十华诞纪念》,华中师范大学出版社,2002年。



旱之神等天神。月神的问题比较复杂,下一章我们将单独讨论。

与日出相对应的是日落,与花开相对应的是花落。自有人类以来,更准确地说,自从人类在旧石器时代末期由生物人进化为文化人以来,有多少人向往日出,赞美日出,就有多少人惋惜日落,哀叹日落。同样的道理,人们也赞美花开,哀叹花落。李商隐的名诗“夕阳无限好,只是近黄昏”,不知感动了多少人。即使是那些目不识丁的老者,即使他们对太阳神话等文化传承一无所知,或者虽然略知一二但并不知道其所以然,当他们年老体衰,来日不多时,他们仍然会被夕阳、黄昏感动得潸然泪下,因为在他们的心里有一种朦胧的感觉、模糊的观念,一如几万年甚至上十万年前的原始初民:红日东升,象征着光明、温暖、红色、生命;夕阳西下,意味着生命即将终结。因此今日的老人常把自己比做“下山坡的日头”,而且今人一如原始初民,把西方日落之处视为死亡之地,比如今人仍将死亡叫做“归西”或“归西天”、“上西天”,等等,这类的观念和说法,应该是原始初民的发明。今人与初民的不同之处恐怕仅仅在于,今人更多地明白了生死的区别,知道人死之后不可能像太阳重新升起那样复活,因此有更多的哀伤和绝望;初民处于混沌状态,不大明白人与太阳、生与死的区别,他们以为灵魂才是生命的真正所在,以为只要虔诚祭祀,只要死后头向东方,灵魂向东方,并且在墓葬中多放一点表示生命的红色,自己就会像太阳重新升起一样重获新生,因此原始初民见到日落时,恐怕有比今人更多的希冀。

其次,太阳神话的起源还与鸟神话关系密切。经过长期观察初民发现,半夜三更鸡叫头遍,似乎呼唤日神快快升起;以后每隔一段时间鸡叫一遍,几遍之后太阳便会喷薄而出。这样的规律会告诉先民,日神和鸟神的关系十分密切。

为了吃到更多的昆虫,所有的鸟都有早起早飞的习惯,它们要在太阳尚未升起之时飞到目的地,当东方刚露出鱼白时,它们便开始捕食那些未及防备的昆虫。这类的生活经验告诉初民,鸟鸣则

意味着日出。

太阳升起后,雄鸡和其他雄性鸟会迎着朝阳放声歌唱,似乎是在迎接太阳的升起。太阳当头,阳光正烈,气温很高时,鸟儿会躲到树下,这时它们大多已经吃饱,所以也会放声高歌。但是黄昏时分众鸟归巢时,它们除了叽叽喳喳,小声讲话以外,很少有放声高唱的例子。今日农家如发现黄昏时分雄鸡歌唱,则认为不吉利,农夫会设法阻止,甚至干脆将这一不吉利的雄鸡杀掉。这大概是因为红日西沉,光明和温暖都将远去,黑暗和寒冷即将来临,生命亦因此而遭受威胁,雄鸡此时歌唱,可能招致食肉动物,从而危及自身和主人的生命。

由于鸟的鸣叫与太阳的运行有如此密切的关系,于是初民想像,太阳或者就是鸟儿呼唤出来的,甚至就是鸟儿背负着出山的。这样,太阳神和鸟神就紧紧地结合在一起了。仰韶先民的文化遗存中有神鸟负日图^①;《淮南子·精神训》:“日中有踔乌”;汉代王充《论衡·说日》:“日中有三足乌”;山东肥城孝堂山有东汉时代郭巨祠画像石刻,其中便有太阳神,太阳中便有一只飞鸟^②;陕西北部绥德军刘家沟东汉墓入口横额石上所雕画像中,也有一个太阳神,太阳中也有一只飞鸟^③;《玄中记》:“蓬莱之东,岱舆之山,上有扶桑之树,树高万丈。树颠常有天鸡为巢于上,每夜至子时,则天鸡鸣,而日中阳鸟应之,阳鸟鸣,则天下之鸡皆鸣”;隋康孟《咏日应赵王教》诗云:“金乌升晓气,玉槛漾晨曦”;唐李白《梦游天姥吟留别》诗云:“半壁见海日,空中闻天鸡”,均言其事。不管是鸟唤日出,鸟负日出,还是日中有鸟,都说明日神与鸟神有十分密切的关系,而且越往后来,日神与鸟神便越趋向合二为一。

① 苏秉琦:《苏秉琦考古学论述选集》,文物出版社,1984年,第166页。

② [日]小南一郎著,孙昌武译:《中国的神话传说与古小说》,中华书局,1993年,第4页。

③ 同上,第85页。



鸟本身也是先民的崇拜对象，先民以鸟为神，大概有三个原因：

其一，鸟神非常厉害，能搅起巨风，令先民十分恐惧，因而先民崇拜鸟神。

风本是因为地球自转和冷热不均而引起的空气流动，现代人住在砖瓦房甚至钢筋混凝土结构的高楼大厦里，即使是狂风大作，也很难感受到风的厉害。初民棲息在树上^①或山洞里，有了原始农业后，才逐步住在茅草屋里，他们对狂风的感受十分敏感和强烈。这种情形使我们联想到远古各民族都曾有过的洪水神话，现代人的生存条件包括河堤、住房、交通等全都远胜古人，所以现代人对大雨、洪水的感受远不如远古初民那么强烈。中国先民讲的“女娲补天”、“大禹治水”等神话，充其量与1998年长江流域的大洪水差不多，可是初民却传说，那时连天都破了个大窟窿，要女娲娘娘去补天才止住洪水。远古时代，狂风一起，初民在树上的巢和在地上的茅草屋都会被卷走，有时连人都会被卷走。每次狂风大作时，树木都会大幅度的摇动，有些大树都会被折断，而棲息在树上的鸟则会随风飞起。初民不知道起风的科学原因，便倒果为因，以为是神鸟搅起了巨风，搅动了天地，因而对鸟产生恐惧、敬畏之心。在甲骨文中，“风”与“凤”同为一字，而“凤”是神鸟；《说文解字》中说“凤”这种神鸟产生于“东方君子之国”，翱翔于天际，飞越神山昆仑山，夜幕降临时便降落在“风穴”之中；中国神话中有一个“能致风气”的神鸟，名叫“飞廉”，据说是秦人的祖先，“飞廉”二字合读，便是“风”，也是“凤”；《淮南子·本经训》：“尧之时……大风为民害，尧乃使羿……缴大风于青邱之泽。”高诱注：“大风，风伯，能坏人屋舍。”这位“大风”便是“大风”。我国云南苦聪人（拉祜族）认为，有

^① 神话中有“有巢氏”。

一位风神专司风，只要好好祭祀它，求它保佑，就可以减少风灾。^①所有这些材料都告诉我们，原始先民对“风（凤）神”是何等恐惧，何等敬畏！

经过长时间的观察，初民发现，鸟神虽然十分厉害，以致能搅起巨风，“坏人屋舍”，但它们却从不伤害自己的同类，所谓“虎毒不食子”。于是天真的先民心想，如果我们也扮作鸟神的模样，不也会得到鸟神的保护，避免鸟神的伤害吗？古代吴越粤闽等南方温暖潮湿的地方多有蛇害，古人的茅草屋又无法阻止蛇的入侵，于是那里的先民便文身为蛇，目的也应该是“媚神”，即装作蛇的同类，以避免它们的伤害。同样的道理，多虎豹的地方，其先民常常扮作虎豹^②，多大象的地方，其先民便常常扮作大象^③，等等。

其二，鸟神能轻举致远，这令先民十分羡慕，因而崇拜鸟神。

远古交通不便，先民迁徙困难，他们见鸟通体长毛，可轻举致远，因而十分羡慕，幻想着自己也长出羽毛来，像鸟神那样自由自在。中国有许多所谓“羽人”、“飞天”、“奔月”之类的神话，便是对原始先民这一美妙幻想的记录。《楚辞·远游》：“仍羽人于丹丘兮，留不死之旧乡。”王逸注：“人得道而生羽毛。”洪兴祖补注：“羽人，飞仙也。”汉王充《论衡·无形》：“图仙人之形，体生毛，臂变为翼，行于云。”可见仙人的形象便是鸟的形象，而有了鸟的形象和神力便可以轻举致远，而且可以飞到“不死之旧乡”，长生不死，得道成仙。这些神话见诸载籍虽然很晚，但其起源当十分遥远。根据笔者所作的人类学和儿童心理学调查，每一个小孩都曾有过飞翔的梦想，而且他们都曾有在梦里飞翔的“经历”，而他们的父母总是解释说，这是因为小孩子要长大，才会做这样的梦。小孩子却不这么看，他们往往分不清梦境与现实的关系，常把自己的梦

① 刘稚、秦榕：《宗教与民俗》，云南人民出版社，1991年，第135页。

② 《水浒传》中的解珍、解宝兄弟扮作老虎，便是为了防止被虎所伤。

③ 神话中说舜弟象为象神，当因此缘故。



当作现实中曾经发生过的事,因此要求重复、再现梦境。由此我们可以推想,飞翔的梦想应是原始初民共同的梦想。有的氏族更多地崇拜兽类,有的氏族更多地崇拜植物,有的氏族则更多地崇拜鸟类,我们不能据此认为,崇拜鸟类的氏族不崇拜猛兽和植物,崇拜植物的氏族不崇拜鸟类和兽类。因此,赵国华先生根据仰韶文化遗存中的鸟纹等资料而断定“太阳神话乃是陕西华县泉护村至河南陕县庙底沟一带远古夏人先民的伟大创造”,并说“殷商先民并不曾奉鸟为图腾”^①,这样的意见恐怕是过于拘泥了。

在先民看来,即使不能长出羽毛来,用羽毛做一个帽子之类的东西戴在头上^②,或者把鸟羽做成衣服,甚至在衣服上画上鸟羽之类,那么当事人也会具有鸟神轻举致远的神力。中国神话说,舜帝的父亲和异母弟弟多次想害死他,一次叫他上茅屋修屋顶,父亲和弟弟拿走梯子,纵火烧屋,以为必可将舜烧死,舜却将娥皇、女英事先为他准备的“鸟工衣”穿上,成功地飞走了。还有一次,舜帝挖井时,父亲和弟弟把井填上了,以为舜帝必死,舜帝却穿上娥皇、女英事先为他准备的“龙工衣”,顺利逃生。^③ 广西壮族民间故事《百鸟衣》中说,一年轻农夫偶得一鸟,鸟变为美妻,土司掠夺其妻,妻嘱夫曰,往射百鸟,做成“百鸟衣”,百日后来相会。其夫历经艰辛,做成“百鸟衣”,终于杀死土司,夺回美妻。如果再不济,骑上神鸟之类,亦可轻举致远,飞天为仙。中国神话说,秦穆公时有人名箫史,善吹箫,能致孔雀白鹤于庭。穆公有女字弄玉,爱慕箫史,遂为其

① 赵国华:《生殖崇拜文化论》,中国社会科学出版社,1990年,第267~268页。

② 至今云南一些少数民族、美洲印第安人、非洲一些土著仍有此类旧俗。

③ 见《楚辞·天问》洪兴祖补注引《列女传》,又见今本《竹书纪年》注,以及《史记·五帝本纪·舜帝本纪》正义。

妻。夫妻吹箫，数年后，有凤凰来下，二人遂乘凤凰仙去。^① 中国神话还说，古人费文禕，字子安，偶过江夏一酒馆，主人招待殷勤，子安遂于壁间画一黄鹤。客至，鹤则舞，吸引了无数酒客，主人因此家资巨万，欲谢子安，子安却乘鹤而去。^② 唐崔颢《黄鹤楼》诗云：“昔人已乘黄鹤去，此地空余黄鹤楼。黄鹤一去不复返，白云千载空悠悠。”所有这些故事都告诉我们，先民对鸟神的轻举致远的神秘力量是多么倾慕。这应是他们崇拜鸟神的第二个原因。

其三，鸟为卵生动物，具有远胜于人类的生殖神力，这也是先民崇拜鸟神的重要原因。仰韶文化遗存中就有所谓的“三足金乌”，汉代以还的神话资料里也有不少这类的记载。鸟本二足，其第三只足应是其生殖器。今日民间老百姓讽刺贪官与所谓“小姐”一起洗“桑拿”，说贪官“洗出了三条腿”，也是夸说其男根之长大。后人称男根为“鸟”，为“屌”（或吊），称男女有性关系为“有一腿”，都与先民的鸟神崇拜有密切关系。

由于鸟神具有上述三个方面的生命神力，日神也具有非同寻常的生命神力，日神与鸟神的运转、活动规律又紧密联系在一起，所以原始先民常常将鸟神与日神合而为一。如中国神话中的“太昊”，他就是位伟大的太阳神，这从他的名字里面便可以看出来。“太昊”神是所谓“伏羲氏”，“伏羲”二字合读便是“风”，也是“凤”，可见他同时也是一位伟大的鸟神。鸟神也是日神，日神也是鸟神，在远古常常如此。此外，中国神话中的帝俊、帝誉、帝舜等，也常常都是日神兼鸟神。最近几千年，由于“三足金乌”神话大为流行，鸟神更多地变成了男根的象征物，其在神界的地位似乎大为下降；而太阳神则有阳光普照、惠及天下的特点，因此帝王们更喜欢称自己为太阳神。如古埃及的法老们都是太阳神，中国的很多帝王也都

① 《列仙传》卷上。

② 《列仙全传》卷九，《南齐书·州郡志》，《太平寰宇记》卷一一二，《汉唐地理书钞》辑《顾野王舆地志》。



是太阳神,关于这一点,我们在下文中会作详细的讨论。

太阳神话起源的第三个原因是原始初民的火崇拜。

在人类学会采集、控制、使用火种之前,自然界早就有野火了,岩浆、雷击都可以引起大火,森林也可以自燃。人类之所以要学会采集、控制、使用火种,并把火作为神来崇拜,大概主要有如下几个方面的原因:

其一,因为火十分厉害,当野火突然燃烧起来时,大片的森林和草场都会在很短的时间里付之一炬。原始初民最初大多生活在森林里,突遇野火必然惊恐万状,很多初民必然葬身火海。这样的经历,应使那些幸存者对火产生敬畏之心,就像他们敬畏风、敬畏鸟、敬畏雷电,甚至敬畏瘟疫一样,于是这一切让他们恐怖的现象,他们都会敬畏,并认为它们都有神灵。这是原始初民把火当作火神的第一个原因。

其二,野火不仅会烧死初民,也可以烧死动物和植物,久而久之,幸存的初民会发现,把动物烧熟了吃,远比茹毛饮血味道鲜美。这样的生活经历很容易激起初民控制火种的幻想。

其三,原始初民在日落之后,不仅被黑暗、寒冷笼罩,而且极易遭到食肉动物的袭击,但所有食肉动物都惧怕火,这会迫使原始初民学会用火,从而驱走黑暗、寒冷和食肉动物。

其四,天寒地冻时,食肉动物常常躲进天然山洞,而原始初民同样需要这样的山洞。仅仅用石块、木棍当然很难驱赶野兽,只有用火才有可能达到占领山洞的目的。如考古学家们发现,北京的“山顶洞”就时而由人类居住,时而被狼犬占领。没有火的帮助,初民不可能夺回山洞。

其五,天然山洞大多幽深黑暗,夏日潮湿,冬日阴冷,如果没有火的帮助,原始初民即使占领了山洞,也很难居住下去。

其六,地球史上的第四纪冰川期,亚洲十分寒冷,如果初民不会用火,他们全都会被活活冻死。关于现代中国人的来源,有的学

者认为,亚洲人无法熬过第四纪冰川期,因而推定现代中国人全是非洲人的子孙。吴新智院士则认为,现代中国人仍然是“北京人”的后代,但可能间或有些杂交。考古学家们认定,“北京人”已经会用火并保留火种^①,这对吴先生的推论有利。

火是十分危险的东西,现代人常说“水火无情”,并且把冒险叫做“玩火”,但是原始初民不可能离开火,不可能不冒险。于是,他们在摸索采集火种、控制火种的规律的同时,也将火视为神灵,对它进行十分虔诚的祭祀。后文我们将介绍,远古各氏族的领袖都是火神兼太阳神,说明这些领袖(包括已故的和在世的)在祭祀火神、太阳神时,身兼大祭司的神职。

为什么火神也是太阳神呢?太阳是红色的,火也是红色的,都与花朵、血液一样,而红色是生命的颜色。火与太阳一样,都可以给原始初民带来光明、温暖和生命。民间至今仍然把生命结束叫做“熄火”,称把人家打死为“拍熄”,说明火至今仍然象征着生命。民间称年轻人“火气大”、“火气旺”,以表示他们生命力旺盛,这也是以火为生命象征的证据。导演们拍电影,喜欢用“灯灭”象征人的死亡,因为民间常说,“人死如灯灭”,也就是“人死如火灭”的意思,这些都是以火为生命象征的证据。这些说法和宗教观念,一般都来自遥远的古代,虽然具体的说法会因时代变化而改变,但其中隐含的宗教观念却是十分古老的。现代人搬家,很多人仍然要带上故乡的火种,而且绝对不能让它在半路上熄灭,因为一旦火种熄灭,则象征不吉利。现代人还常说:“人搬穷,火搬熄”,二句互文,就是既“搬穷”又“搬熄”的意思。“火搬熄”了,则象征着“人搬穷”了,家“搬”散了,人“搬”死了。这样的观念也是十分原始的观念:在人类刚会采集火种时,如何控制火种是整个氏族的首等大事。一旦失控固然会酿成火灾,但火种一旦熄灭,也往往会给氏族带来

^① 杜耀西等:《中国原始社会史》,文物出版社,1983年,第49~52页。



灭顶之灾,因为他们没办法很快弄到火种,寒冷、黑暗、食肉动物的袭击等都会让这个氏族灭亡。^① 这些材料虽然是现代的,但其间隐含的宗教观念、神话观念却是十分原始的,我们可以通过这些现代材料,遥想原始初民的生活,推想他们是怎样视火神为一切的。特别是当太阳死去(落山),尚未复活(东升)的时候,各个氏族熊熊燃烧的篝火,就成了他们夜间的太阳,给氏族带来光明、温暖和生的希望。所以,火神就是地上的太阳神,太阳神则是天上的火神。下文我们将介绍很多氏族的领袖都身兼太阳神、火神的情况,根本的原因应该在这里。

太阳神话的起源,与日神、鸟神、火神神话均密切相关。过去,我们往往从某一个或两个方面去考察太阳神话,现在看来应该作全面的考察。过去我们研究太阳神话,较多地从原始农业要求先民掌握时序上去考虑,因此推定太阳神话产生的时间有些晚;过去我们较多地受到晚周秦汉典籍的左右,一提起太阳神,便想到男根、男性、男神等,而对原始母系氏族社会早期、中期的太阳神话关注不够。这些都是我们现在想努力解决的问题。

我们认为,人类早在旧石器时代晚期即已出现太阳崇拜,这有初民的墓葬为证;人类早在原始群阶段便学会了用火,这有“北京人”的遗迹为证,虽然几十万年前“北京人”不大可能有什么宗教神话,但当他们的智能演进到旧石器时代晚期,这些宗教神话就有可能产生了;人类早在新石器时代,即已有鸟神崇拜,这有仰韶先民

^① 英国《星期日泰晤士报》1999年8月29日文章《海湾里的生活》报道,在孟加拉湾的小岛上,生活着几万年前从非洲南部来到亚洲的非洲矮人的后裔,他们仍生活在石器时代,会用火,但不会人工生火,只能让火不断燃烧。转引自《孟加拉湾居民——人类始祖?》,载《参考消息》,1999年9月29日。另据《周书》卷五十记载,突厥族绝大多数种群曾经失去火种,“并多寒露,大儿为出火温养之,咸得全济,遂共奉大儿为主,号为突厥”。可见火种对人类生存具有何等重要的意义。



的陶器为证,按照日神、火神出现的情况来推测,鸟神亦当不至于晚到仰韶文化时期才出现,但日神的出现可从葬式判断,火神出现可从山洞里的灰烬判断,人骨和灰烬都可保存很长时间,而鸟神就只有依靠初民陶器上的绘画来保存了,所以我们不容易找到更早的证据。即使如此,我们也可以大体推想,太阳神话(含日神、鸟神、火神)的起源,不至于像赵国华先生说的那样,晚到“原始母系社会的晚期”。我们推想,当人类进入氏族社会以后,太阳崇拜、太阳神话就应该出现了,其时代应该在原始母系社会的早期。

二、女皇·女鸟·女火神·女灶神

现代社会公众甚至包括一些学者专家都习惯于将太阳神、鸟神、火神以及后来出现的灶神,与男根、男性、男神联系在一起。就华夏诸族而论,新石器时代以来的大多数考古学、神话学、历史学、民俗学资料,都支持这一观点。

但是,历史常识告诉我们,人类是从原始母系社会进入原始父系社会的,而日神、鸟神、火神以及后来的灶神崇拜,根据我们在上一节所作的讨论,应该是起源很早的。当人类社会由原始群落阶段进入氏族社会,亦即在原始母系社会的早期,上述宗教神话应已产生。在原始母系社会里,尽管男子的主要任务也是渔猎、抢掠、保卫氏族,他们为氏族的生存和发展作出了重要的贡献,但由于渔猎的创获颇不稳定,氏族主要依靠女子的采集所得来糊口,女子的经济地位实际上高于男子;而且那时实行族外群婚,子民只知有母,不知有父,而氏族领袖,对氏族的生死存亡起着决定性作用,因此能与日神、鸟神、火神相提并论,或者说担任日神、鸟神、火神的,应该是女性而不是男性。如果不是这样,那些男性充当的日神、鸟神、火神就像突然之间从天上掉下来一样,没有过渡,没有铺垫,没有转化,显得不可思议,不符合人类社会发展的规律。



我们在第一章中已经讲过,神话是口头创作,它有变动不居的特点。由于人类进入父系社会很久很久,我们的祖先早已自觉不自觉地将很多女神男性化了,后面我们在讨论门神神话时还会见到许多这方面的典型例子,我们将清楚地看到女神男性化、“朝官”化的轨迹。前面我们在讨论创世神话、爱神神话时,已经见识过神话的这一特征。我们打算主要用两个方法来证实上述推想:

第一个方法是运用古代神话资料。由于神话本是口头创作,文人学士在记录这些神话资料时,民间尚有各种各样的“版本”,各种各样的说法,因此他们的记录往往会保留一些十分古老的神话资料。尽管这些资料因为时代的演进而“变形”得很厉害,但只要我们细心研究,细心拂去历史的尘埃,还是有可能见到“庐山真面目”的。

第二个方法是运用人类学资料。人类历史的发展有一个大体一致的规律,但绝不可能“齐步走”。由于各民族生活的自然环境、社会环境千差万别,因此他们的进化速度往往也千差万别。例如,今天尚生活在泰国、老挝边境地带的马布里人,到如今还没有宗教文化,应该说还只是生物学、解剖学意义上的人,不是真正意义上的有文化的人。又如,作为我们中华民族的老祖宗之一的炎帝,古人说他姓姜,也就是羌,他与如今生活在西藏、四川、云南等地的藏族人、摩梭人、纳西人等,应该都本是氏羌,在原始母系社会的早期和中期,他们应该有大体相似的宗教文化。但炎帝这一支很早就发展到了中原腹地,经济文化发展很快,其宗教神话当然“变形”得厉害。神话中说炎帝是“赤帝”(太阳神),又说他是“灶神”,我们知道“灶神”的前身就是“火神”。如果我们通过炎帝族的“本家”,那些尚处在原始母系社会末期、父系社会早期的“本家”的宗教神话资料,应该可以推想出炎帝族在原始母系社会早期至中期由女神担任日神、火神等情况。

此外,我们还会运用古文字、民俗学等方面的资料来论证本节提出的推想。中国的文字一直是象形文字,没有改走音节化的路,



因此古文字会记载一些古老的信息。至于民俗学资料,我们认为,即使是进化很快的一些民族,其民俗、方言等等也会保留一些十分古老的信息,如本章第一节用“归西”、“熄火”等资料证明“日”与“火”都是生命的象征,就是在这方面作的一个尝试。

下面我们就试着运用这些资料,证明我们关于女皇、女鸟、女火神、女灶神的推想。在中国古代神话中,太阳神、鸟神、火神、灶神常常是一而四、四而一的,例如说某神是火神,往往就是说他同时也是太阳神、火神以及后来的灶神。但是,为了叙说方便,为了符合今天读者的阅读习惯,我们仍将大体按日神、鸟神、火神、灶神的顺序,来证明我们的推想。

在最近几千年,“皇”、“帝”一直是男性帝王的称号,中国神话中有所谓“三皇五帝”的说法,虽然具体所指尚有争论,但都是远古皇帝却是一致的。“帝”字,据郭沫若先生《释祖妣》一文考证,本指花之全形,在原始时代作为女阴、女性的象征,先妣神的象征,所以上古多有所谓“禘祭”。“皇”字金文作“𠄎”,上面是光芒四射的太阳,下面是生长万物的土地,这就是说,“皇”字的本义就是太阳神,在原始母系社会的早期和中期,自然只有女神、先妣神足以当之,在原始母系社会的末期和原始父系社会的早期,则既有可能出现女太阳神,也有可能出现男太阳神。

中国的“皇”、“帝”、“皇帝”也有称“王”的,如周天子就自称“王”。《说文》“王”字条引董仲舒说:“古之造文者,三画而连其中谓之王。三者,天、地、人也;而参通之者,王也。”并引孔子语曰:“一贯三为王。”所谓“天、地、人”,就是我们在探讨创世神话时讲的“天皇、地皇、人皇”,古人用一条竖线将“三皇”连起来,表示“王”是“三皇”的总根,是“三皇”之所由出,这在原始母系社会,只有他们的先妣神如“盘古”之类足以当之。云南纳西族的“创世歌”说:

天神、地神、祖先神——
如同一棵树上长的三枝丫，
三树如一，三神合一。^①

混沌初开的原始先民会从母亲生孩子这种现象中受到启发，从而认为天、地、人乃至万千事物，都是先妣神生出来的，因此，能将“天皇、地皇、人皇”一以贯之的“王”，当然只有先妣神才足以当之。后来进入父系社会后，古人把他们的男性祖先也叫做“王”，如殷人把殷契的父亲“亥”叫做“王亥”，把另一位祖先“恒”叫做“王恒”，但商汤以后三十一君没有在名字前另加“王”者^②，说明殷民族在早期尚保留了原始母系社会的一些宗教习俗。《尔雅·释亲》：“父之考为王父，父之妣为王母；王父之考为曾祖王父，王父之妣为曾祖王母；曾祖王父之考为高祖王父，曾祖王父之妣为高祖王妣。”说祖辈父母均可称“王”，应该本是母权制末期、父权制早期的习俗。屈原《离骚》开篇说：“帝高阳之苗裔兮，朕皇考曰伯庸。”父死称“考”，按《尔雅·释亲》的说法，屈原应称他父亲为“王考”。但楚人自称太阳神之后，其先妣先考亦得称“皇”，这也可以看做母权制末期、父权制早期的文化遗存。

上文我们猜想母权制时代，先妣神应为太阳神，并猜想这样的宗教神话在母权制末期和父权制早期应有遗存，在父权制时代也会偶有遗存。下面我们列举几个例子，以进一步证实这一猜想。

清人张澍稗集补注本《世本·帝系篇》：“尧取散宜氏之子，谓之女皇，女皇生丹朱。”尧妻以“女皇”为名，应与当时以女性为太阳，以先妣神为太阳神的风俗有关，而与后世如唐代的武则天当女皇有很大的不同。

^① 杨学政：《原始宗教论》，云南人民出版社，1991年，第100页。

^② 王国维：《殷卜辞中所见先公先王考》，《殷卜辞中所见先公先王续考》，见《观堂集林》，第二册，中华书局，1959年。

尧妻既然名“皇”，那么尧女也可称“皇”。中国神话说尧将“娥皇、女英”二女下嫁给舜，“娥皇”也得以“皇”为名。至于“女英”，有的本子作“女匭”，也就是“女鷗”，“鷗”即“玄鸟”燕子，说明“女英”以女鸟神为名。

夏人先妣神“女媧”，按照清张澍穉集补注本《世本·氏姓篇》的说法，那也是一位“女皇”：“天皇封弟 于汝水之阳，后为天子，因称女皇。”“女媧”当然不是“天皇”“封”的，她是母权制时代原始夏人的氏族领袖，她才是可以将“天皇、地皇、人皇”一以贯之的“王”，才是始祖神兼创世神。后来创世神一分为三，“天皇”这才单独分出来。后人认为君权神授，才说女媧为“天皇”所封，才称人间帝王为“天子”。但是古人仍称女媧神为“女皇”，说明古风犹存，女子亦得称“皇”。

我们还要讨论一下“羿射九日”的神话。《庄子·秋水》成玄英疏引《山海经》佚文云：“羿射九日，落为沃焦。”这似乎与治理干旱有关。《楚辞·天问》：“羿焉彘日，乌焉解羽？”似乎是说被射杀的日神也就是鸟神，所以日神兼鸟神被射以后，羽毛纷纷落地。《淮南子·本经训》：“尧之时十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。……尧仍使羿……上射十日……万民皆喜，置尧以为天子。”似乎也是在治理干旱。但是，《易林·履之履》却记载：

十鸟俱飞，羿射九雌，雄独得全，虽惊不危。

这就是说，天上原来有十个日神，羿射杀了其中的九个女太阳神，留下了一个男太阳神。我们推想这个神话背后隐藏的历史可能是：天下干旱，女神们无计可施，于是男神尧及其属神羿射杀了有关氏族的女神们，并其族而有之，并治理好了干旱。^①我们在后面讨论生存竞争神话时会证明，太阳神、氏族领袖的位置，按原始

^① 鲧禹治水神话的真正含义或许也是，天下大水，女神们治不好洪水，于是杀掉女神，由男神来治水，最后男神获得成功。



社会的规矩,应归强者所有,那是真正意义上的“强者为王”,早先的氏族领袖只有被杀掉一条路。当氏族战败、遭到瘟疫或旱灾、水灾等情况出现时,原始人认为,这是因为他们的领袖衰弱所引起来的,因此就把她(他)杀掉,像《孟子》说的那样:“诸侯危社稷,则变置。”“后羿射日”这一著名神话告诉我们,早先的太阳神是女神。

我们还可以举一个人类学的例子,以进一步证明最初的太阳神是女神的猜想。根据刘稚、秦榕两位学者的研究,云南永宁纳西族至今仍以太阳神为女神和婴儿的保护神,他们要在孩子出生三天之后举行一个“三朝”仪式,祈祷太阳神保佑婴儿长命百岁。^①这很自然使我们联想到汉族的“九朝”仪式,“三”和“九”都是原始先民的极数,而“三朝”、“九朝”显然都与太阳有关系。人们的意思是希望婴儿像太阳一样,永远高挂在天上,希望太阳神保佑她的子孙长命百岁。

由于在最近几千年的漫长岁月里,男子、男神都占据着统治地位,而神话又有与时俱变的特性,我们要寻找到更多的以女神为太阳神的例子,并不是一件轻而易举的事,但是我们觉得,上面的这些证据,已经可以大体说明我们的猜想并不全是胡思乱想了。原始人的思维是一种类比思维,日神为万物带来了无穷的生机,为天地间创造了无数的生命,同样的,先妣神也为氏族的生存和发展作出了伟大的贡献,为氏族繁衍了众多的子孙,让氏族生机勃勃,这是他们以先妣神为日神的道理。原始人的思维是一种混沌思维,“天父地母”之类的观念,应是父子关系明确以后的事,因为早先既无父子关系,“三皇”当然都是先妣神兼着,她当然既是天上的太阳神,也是大地之神,还是氏族之神,即所谓“人皇”。

与太阳神一样,鸟神最初也是女神、先妣神。鸟与太阳的关系,上一节我们已经讲得很清楚,此不重复。我们这里只想举几个

^① 刘稚、秦榕:《宗教与民俗》,云南人民出版社,1991年,第26页。

例子，以证实我们的推想。

上文我们已经讲到，舜之二妃“娥皇、女英（ ）”二位女神都是太阳神和鸟神。“女英”，《大戴礼·帝系》作“女”，也就是“女鷗”、玄鸟、燕子。殷族史诗《诗经·商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商。”说殷人先妣简狄吞食玄鸟卵而生了殷契，那么这位“玄鸟”应该是男根、男性、男神。但《尔雅·释鸟》却说：“鷗，凤，谓雌皇。”也就是说，这只被后人神化为“凤凰”的小燕子，原本是先妣神本身的象征，或者殷族最初女神、男神均可称“玄鸟”，至后世鸟神才为男神所专属。

这使我们产生如下联想：

一是仰韶先民的“乌鸦负日图”。在仰韶文化陕西泉护村彩陶残片上的“乌鸦负日图”中，那只负着日神在天空中由东向西飞行的“金乌”，并不是最近几千年人们熟知的“三足金乌”，而是一只“二足金乌”。仰韶文化河南庙底沟彩陶残片上的“金乌”才是“三足金乌”，汉人石刻画像太阳中的“金乌”才是“三足金乌”。为什么同样是鸟神兼日神，“金乌”却有二足、三足之别呢？我们推想，比较合理的解释或许是，“二足金乌”是女鸟神、女太阳神，用《尔雅·释鸟》的说法，就是“雌皇”；“三足金乌”才是仰韶先民的男根、男性、男神，也就是最近几千年中国人熟悉的许许多多的先祖神。仰韶先民突出“金乌”中间的第三只“足”，就如原始夏民画蛙神时突出它的阴户一样，是为了突出它的性器。

二是云南一些少数民族的宗教习俗。在云南省，有的少数民族至今还处在原始母权制晚期和原始父权制早期，男女的性伙伴比较多，他们互称“阿注”。如果男“阿注”死了，女“阿注”就给他祭上母鸡；女“阿注”死了，男“阿注”则给她祭上公鸡。母鸡是女“阿注”的象征，公鸡是男“阿注”的象征，分别祭以异性的鸡，目的是让死者死后也有性伙伴。这与仰韶先民的宗教神话观念本质上是一致的。今日民间称妓女为“鸡”，用的应当也是古义。



三是炎帝的女儿“帝女桑”。《太平御览》卷九二一引《广异记》说她“或作白鹤，或作女人。赤帝（炎帝）见之悲恻，诱之不得，以火焚之，女即升天，因名帝女桑。”这大概与所谓“火凤凰”的神话有些关系。古人认为，太阳是火，而太阳中有“金乌”，即“火凤凰”，因此鸟神是不怕火的。舜帝神话说，舜帝的父亲、继母及异母弟弟让他上屋顶修屋，想放火烧死他，他却在娥皇、女英的帮助下，穿上事先准备好的“鸟工衣”飞走了。“帝女桑”也是鸟神，所以她“升天”飞走了。

这样的例子我们还可以举出一些，如在“炎黄大战”中帮助过黄帝的“九天玄女”，就是一位“人首鸟形”的女神。^①在我国民间，流传着许多所谓“神女”脱下“鸟衣”与人间小伙子结为夫妻的故事，如云南傣族长诗《召树屯》，《水经注·江水》注引《玄中记》所说阳新男子偶遇仙女的故事，《搜神记》卷十四说豫章新豫县一男子偶得一“女鸟”为妻的故事，都是类似的故事。“后羿射日”神话说他射杀了九个雌太阳神，而且说日中纷纷落下羽毛，这也是以女神为日神、鸟神的例子。晋王嘉《拾遗记》卷一说邹屠氏之女“行不践地，常履风云，游于伊洛，帝（啻）乃期焉，纳以为妃。妃常梦吞日，则生一子，凡经八梦，则生八子，世所谓八神。”“八神”历史化，则成为《左传·文公十八年》所说的“八元”。邹屠氏之女之所以有此神功，因为她们本来就是半为女人半为鸟的神灵。她们“吞日”生子，日神是帝啻的象征，“吞”则是性交的象征。后人称男子性行为为“日”，为“合”，这应该是父系社会的事，因为在母系社会，女神才是“日”，才是“鸟”；但在母权制末期，女神、男神都是日神和鸟神。

在原始母系社会，不仅太阳神、鸟神是女神，火神、灶神也是女

^① 见《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》。

神。这其间的道理，我们在第一节中已经讲过，概括起来讲，就是太阳神是天上的火神，火神是地上的太阳神，她们都是光明之神、温暖之神、生命之神。我们想列举几个例子，来证实这一推想。

就古代的华夏族而论，不仅先妣神作为火神的资料很难寻觅，就是先祖神作为火神的资料也不多见。我们推想其间的原因可能是，人类最初穴居野处，就像几十万年前的“北京人”那样，只能在野外、山洞里燃起篝火。在原始母系氏族社会，这样的篝火的守护神兼祭祀火神时的大祭师，应该是女性。后来，逐步有了种植业和养殖业以及制陶等手工业，人们逐步开始定居，有了茅草屋，有了灶，山洞和野外的火种会逐步转移到灶里来，这样火神就会逐步被灶神代替。据史家研究，中国进入农业社会大概已有一万年左右的时间^①，这么早进入农业社会的氏族，后来一般都成为华夏民族的主体。进入农业社会就意味着定居，意味着有房屋，有灶，也意味着篝火及火神的消失。这大概就是华夏族火神难觅的原因。但是，这并不是说全无蛛丝马迹可寻，只要我们细心探究，还是可以找到一些线索的。

《淮南子·汜论训》说：“炎帝作火，而死为灶。”高诱注：“炎帝，神农，以火德王天下，死托祀于灶神。”《太平御览》卷一八六引《淮南子》佚文：“黄帝作灶，死为灶神。”炎黄二帝都是中华民族的伟大祖先，怎么会只当一个小小的灶神呢？我们认为，灶神的前身应该是火神，火神是地上的太阳神，绝非小神。而且在炎黄二帝等男神担任火神、太阳神之前，应该是由女神来担任这样的神职的。《庄子·达生》：“灶有髻。”司马彪注：“髻，灶神，著赤衣，状如美女。”司马彪描绘的大概是当时尚能见到的泥塑、木刻之类的灶神的形象，故称“状如美女。”所谓“髻”，大概是指女灶神的发髻；所谓“著赤衣”，大概也是为了突出女灶神作为火神、太阳神的特征。有的学者认为，“灶有髻”的“髻”只是“灶马子”，如《广雅·释虫》：“，蛞，蝉也。”把一位伟大的太阳神、火神、灶神解释为

^① 史式：《五千年还是一万年》，载《新华文摘》，1999年第9期。



“灶马子”(蟑螂),则大谬不然了。

杨学政先生曾经认真研究过云南一些少数民族以及域外的火崇拜。^①杨先生说,人类崇拜火,应该有两个原因:一是火可以烧毁山林,烧死人兽,因此对火产生敬畏感;二是大火之后,灰烬中残留着野兽被烧死的尸体,食之味美可口,因此初民认为火是神。我们认为,初民崇拜火神的理由很多,火能带来光明、温暖;火可以驱赶食肉动物,保护先民安全;火可烤熟食物;火与太阳、鲜花、血液一样,都有红色这种生命的颜色,会给原始初民带来生命的力量,等等,这些是初民崇拜火神的第一个方面的原因。第二个方面的原因便是火的危害,火神有时又像一个恶魔,控制不好,它就会吞噬一切,这让初民对它十分敬畏。因此,当原始初民从自然界的“野火”中获取了火种之后,每个氏族都会小心翼翼地保护火种,因为一旦失去火种,黑暗、寒冷、食肉动物的袭击、被迫再度茹毛饮血,等等,任何一项都有可能让这个氏族彻底“熄火”,被灭绝。反之,如果让火种失去控制,成为燎燃之势,那就是“玩火”,很可能让氏族“自焚”,也可能让氏族陷入灭顶之灾。因此妥善地保护火种,虔诚地祭祀火神,是每一个原始氏族十分重要的任务。

在原始母系社会,担当这一重要职务的是女神。其依据,除了上文我们对华夏先民的火神、灶神所作的推想外,还有杨学政先生所列举的人类学、民族学实例。

杨学政先生说,云南少数民族,一般每个家庭都有一个“火塘”(当即汉族人讲的“火坑”),它是家庭的保护神,全家要安宁,“火塘”中的火便要日夜不熄,长年不熄。“火塘”又是家庭活动的中心,所有家庭成员主要围绕“火塘”来活动。如果有谁搬家,必须首先举行点燃“火塘”的仪式,全体亲友都会来祝贺。云南的藏族、普

^① 以下所引云南少数民族以及域外民族的火崇拜资料,均见杨学政:《原始宗教论》,云南人民出版社,1991年,第125~135页,不再一一注明。

米族、纳西族三个民族,除有“火塘”之外,还供奉有泥塑的火神偶像,其神像是一团旺盛的火焰,但这位火神的名字却叫做“阿依詹巴喇”,译为汉语就是“吉祥的祖母神”,这应该是原始母系社会的文化遗存。上文中,我们曾根据《庄子·达生》中“灶有髻”一语和司马彪注推定庄子、司马彪所见到的灶神的神像为泥塑女神。从杨学政先生提供的材料来看,藏族、普米族、纳西族所供奉的泥塑火神的神像只是一团火焰,但不管神像如何,她们都是先妣神的象征,或者说都是先妣神的灵魂依附之物,这一点是相同点。由此我们亦可推想,在原始母系社会,掌管“火塘”、祭祀火神时的氏族领袖、大祭师应该是女神。

现代文明人即使知道这一点,也很容易如此理解:氏族老年妇女不能渔猎,不能采集,甚至不能纺织,也不能再生殖了,没事可做,便照管氏族的“火塘”。而我们推想,由于“火塘”事关氏族生死存亡,而且古人认为火是神,是火神、太阳神,对它顶礼膜拜,加上照看“火塘”也的确需要代代相传的经验,所以“火塘”要由老年妇女来照看,她们一般是氏族领袖,熟悉氏族历史和宗教礼仪,祭祀火神时由她们来主祭,所以她们就是天上的太阳神和地上的火神,而初民泥塑的火神,就是她们的模拟物(如有发髻的“美女”)或象征物(如一团火苗)。

为了证实火神最初是女神的推想,杨学政先生还列举了中国以及世界很多地方的人类学例证,他说,我国鄂温克族认为火神是一位“老妈妈”;赫哲人尊称火神为“佛架妈妈”;在满族古老的萨满教神谕中,火神是穿着红袍的老妈妈,满语称火神为“拖亚恩都里”,译作汉文就是“火母神”;阿尔泰卡钦人的火神的神像是女人的形象;云南藏族、摩梭族、普米族受到藏传佛教的影响,把泥塑的



火神塑成莲花和海螺的样子^①；西伯利亚诸民族都由女性主持火塘祭祀仪式，因此吉利亚克人称火神为“火婆婆”，纳乃人称火神为“火妈妈”，埃文克人称火神为“火外婆”，等等。

现代人或许以为，女人只有围着火堆转，别无长处，就像今天的女人围着灶台转一样，所以火神、灶神都是女神。这样看问题，就既忽略了火及火神对氏族极端重要的意义，也忽略了女性及女神在氏族中极端重要的地位，因此也就不可能理解为什么伟大的炎帝、黄帝后来都做了火神和灶神。人类社会是不断演进的，当先民逐步学会了敲石取火、钻木取火等本领，火神以及后来的灶神的地位就自然而然下降了。恩格斯曾经推测，原始初民“也许在十万年前就发现了摩擦取火”^②，也就是说，大概他们在旧石器时代中晚期发明了人工取火。当然，这只是一种推测，很难进行实证。但是不管怎样，火种的易得必然导致火神地位的下降。所以当我们研究较早创造农业文明的民族如华夏族的宗教神话时，就不太容易发现该族女神、男神担任火神的资料。这其间的原因或许是：尽管先妣神先祖神是至高无上的神祇，但因控制、获得火种早已不成问题，氏族不再为火种操心，这些神祇的火神神职便逐步从宗教活动中淡出了。

三、男皇·男鸟·男火神·男灶神

为了讨论问题方便起见，上文中我们已经偶然提及男神担任

① 莲花在古印度是女性、女神、女阴的象征，这从观音菩萨的莲花宝座上仍可看出。如果海螺也从古印度传入，说明古印度也将海螺作为女性、女神、女阴、女腹的象征。中国殷民族也有以螺为女性象征的习俗，见本书第七章“门神神话”。

② [德]恩格斯：《自然辩证法》，见《马克思恩格斯选集》，中文第1版，第3卷，第547页。

太阳神、鸟神、火神、灶神的情况。但为了更清楚地展示父权制时代男神是如何取代女神担任相关神职的,我们还是要作一个较全面的讨论。

女神向男神过渡的例子,最典型而又最直观的是仰韶先民的“二足金乌”图和“三足金乌”图,“二足金乌”图中的鸟神和日神尚为女神,“三足金乌”图中的鸟神和日神便已是男神了。两种“金乌”图同时并存的情况表明,仰韶文化时期,是生活在这里的古老氏族(历史学家一般认为是黄帝族)由母权制向父权制过渡的时期。



图10 汉代画像石刻神农炎帝。伟大的炎帝不仅是农业之神、医药之神,也是日神、鸟神、火神和灶神。

另一个典型的例子是炎帝神话。《淮南子·汜论训》说“炎帝作火,而死为灶”,称炎帝发明人工取火,后变为灶神,说明他既是火神,又是灶神。《礼记·月令》:“孟夏之月……其帝炎帝,其神祝融。”《淮南子·时则训》:“南方之极……赤帝、祝融之所司者万二千里。”“赤帝”当即“炎帝”,即太阳神。《白虎通·五行》说:“炎帝者,太阳也。”更明确地说,他是一位太阳神。综合这些资料,我们可以推定,炎帝是一位太阳神、火神、灶神。但从《庄子·达生》中“灶有髻”一语及司马彪注文来推测,晚周尚有女灶神、女火神的宗教神话遗痕,这些也是女神向男神转化的典型例证。

日神、鸟神、火神、灶神由女神向男神的转化,诚如赵国华先生所说,开始于母权制的晚期甚至中期^①,后世被尊为华夏民族老祖宗的很多神祇,除了上文已经讲到的炎帝外,黄帝、伏羲、帝俊、帝喾、舜、后羿等大名鼎鼎的神祇,大体上都出现在

^① 赵国华:《生殖崇拜文化论》,中国社会科学出版社,1990年,第255页。



这一时期，而且都是太阳神，有的还兼任了鸟神、火神、灶神等神职。

我们先说说伟大的黄帝。《庄子·齐物论》：“是皇帝之所听荧也。”释文：“皇帝，本又作黄帝。”《吕氏春秋·贵公》：“丑不若黄帝。”毕沅校曰：“黄帝，刘本作皇帝，黄、皇古通用。”这说明“黄帝”就是“皇帝”。上文我们已经指出，在金文中，“皇”字作日照大地之形，那么“皇帝”就是伟大的太阳神了。

顺便要说明的是，前些年我在研究中华民族为什么崇拜黄色的问题时，曾提出一个假说，就是中国人的黄色崇拜与黄帝之叫“黄帝”可能是一回事。我认为，以炎黄二族为代表的河洛文化，与海岱文化、江汉文化相比，并无明显优势，三大文化区大体在同一个时期创造着光辉灿烂的农业文明。只是由于黄帝族在军事上的胜利，使他们居住的黄土层地带及其黄土经济文化赢得了周边各文化区的承认，以至于黄土成了“中央之土”，黄帝成了“中央之神”，黄色成了至尊之色。^①这就是说，黄帝之所以成为“黄帝”，是农业文明时代的事。而中国诸氏族崇拜太阳，却是十分久远的。早在五六十万年前，“北京人”就会用火，那时虽然尚无宗教神话，但我们亦可由此推想火神出现之早。旧石器时代末期的原始初民即有头向东方日出之处的葬式，可见日神在上十万年前即已出现。根据这些我们推想，“黄帝”应该本为“皇帝”，本为太阳神、火神。由于该氏族后来创造了光辉灿烂的农业文明，而且取得了军事上的胜利，从而取得了文化中心的自觉和周边的承认，因此他们的黄土地以及黄土文明成为天下仰慕的土地和文明，因此“皇帝”才变为“黄帝”，“皇”、“黄”二字才通用。

由于“黄帝”本是“皇帝”，本是一个伟大的太阳神，而不是一个

^① 吴天明：《黄帝与黄色》，载《光明日报》，1997年12月9日，“史林”，第207期。

“脸朝黄土背朝天”的农神，因此，他自然只能是“天帝”之子。中国神话中说他是雷神之后，雷神也是一位天神。古人崇拜太阳，也崇拜月亮、星辰、雷电等。不说他是日神之后，而说他是雷神之后，可能与雷击起火有关，那就与火神神话有关了；也可能与龙神已经出现有关，我们在讨论龙凤感生神话时，还会研究这一问题。炎帝、黄帝都本是伟大的太阳神，太昊伏羲也本是伟大的太阳神。我刚刚读到刘志一先生的《伏羲新考》，刘先生说：

自闻一多《伏羲考》认定“伏羲”就是“葫芦”之后，从者甚多。如刘尧汉先生认为“葫芦是伏羲和女娲的共同体，或说伏羲、女娲是‘葫芦的化身’”，中国的史前时期是“葫芦容器时代”^①。何光岳先生则认为“盘瓠（伏羲）其实不过是首先用瓠能制成盘、瓢之类器物的，便以其初创之功而得名为盘瓠”^②。吴泽顺先生（认为）“伏羲为浑沌（葫芦）之子，他开天辟地之后，便成为天神”^③。刘夫德先生立新说，认为“伏羲”之音是“从‘蟾蜍’演化而来”的^④。易谋远先生认为此说“颇有见地”，并引申发挥为“伏羲是东夷的月图腾，而绝非‘远古羌戎虎氏族部落的虎图腾’”^⑤。李本高、彭官章、赵廷光等先生撰文说“盘古并非盘瓠”，与伏羲无关。刘俊男先生认为“宓羲是指安

① 刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，云南人民出版社，1985年，第219～223页。

② 何光岳：《论盘瓠氏的起源、分布与迁徙》，载《中央民族学院学报》（哲社版），1989年第2期。

③ 吴泽顺：《盘瓠神话的深层结构》，载《中南民族学院学报》（哲社版），1989年第2期。

④ 刘夫德：《试谈我国古代鬼神观念的产生》，载《中国史研究》，1990年第2期。

⑤ 易谋远：《“彝族的虎图腾即伏羲”说质疑》，载《思想战线》，1991年第2期。



静不动的元气”^①。普珍女士通过民族风俗调查,证实哀牢山彝族的“葫芦崇拜”就是“母体崇拜”,也就是“伏羲”崇拜^②。同时也证明闻一多所说的“匏瓠即剖葫”有“破壶成亲”、“魂归壶天”的习俗为依据。^③

刘志一先生不同意上引诸说,他运用少数民族语言资料,特别是彝族路南方言,指出“伏羲”的真正语义是“贴瓜”,即用葫芦作原胚来烧制陶器的一种原始手工制陶工艺,又称“贴塑法”制陶工艺。“伏羲氏”就是“贴瓜人”,代表了一个时代,后来将其神化了。^④

“伏羲”的名字,或为专名,或为通名,未必诸说就一定势若水火;“伏羲”的神像,或为鸟神、日神,或为葫芦,或为“人面蛇身”、“龙身人首”,有的是本像,有的是新神像,未必就一定势不两立。就如“盘古”,先秦或写作“薄”、“蒲”、“毫”,或写作“蒲姑”,而后写作“盘古”、“盘瓠”,等等,古代华夏族把她当作地母神,苗瑶诸族把她当作狗祖先神,并将其男性化,那么“盘古”就既是华夏祖先神的专名,又是诸族祖先神的通名,其神像亦各种各样。“伏羲”的情况应该与此相似。

《列子·黄帝》:“华胥氏之国……其国无帅长,自然而已;其民无嗜欲,自然而已……入水不溺,入火不热,斫拊无伤痛,指纍无痛痒,乘空如履实,寝虚若处床,云雾不 其视,雷霆不乱其听,美恶不滑其心,山谷不蹶其步。”其所记录的神话传说,虽然隐含了自然主义哲学思想,但“华胥氏之国”是一个原始社会,应是可以推定

① 刘俊男:《华夏上古史研究》,延边大学出版社,2000年,第59页。

② 普珍:《破壶成亲,魂归壶天——彝族葫芦崇拜试析》,载《贵州民族研究》,1992年第1期。

③ 以上注文均系刘志一先生原注。

④ 刘志一:《伏羲新考》,载《中南民族大学学报》(人文社会科学版),2002年第3期。

的。《云笈七签》卷一百辑唐王醇《轩辕本纪》：“黄帝游华胥国，此国神仙国也。”注：“伏羲生于此国，伏羲母此国人。”这与《太平御览》卷七八引《诗纬含神雾》所记录的神话传说一致：“大迹出雷泽，华胥履之，生宓牺。”“宓牺”即“伏羲”。“华胥”、“伏羲”二神的神像，古文字中透露了一些信息。我们推想，如果将它们合读，就都是“风”字。“华”、“伏”二字的字音，至今很多地方如湖北天门都仍然分不清，仍读“华”若“伏”、若“风”。“风”就是风神，也是神鸟“凤”。既然“华胥”、“伏羲”都读若“风”，读若“凤”，都是风神鸟神，古人为什么分作“华”、“伏”二字呢？我们推想，这可能是古人有意用不同的字加以区别，“华胥”是该氏族在母权制时代的名字，“伏羲”是该氏族在父权制时代的名字；“华胥”是女鸟神女风神，“伏羲”是男鸟神男风神。

“伏羲”也叫“太昊伏羲”，也单称“太昊”、“太皞”，单从这个名字上我们就可以推想，他是一位日神，他的母亲“华胥”也是一位日神。在“五帝”神话中，太皞是一位主管东方的天神，《礼记·月令》：“孟春之月……其神太皞，其神句芒。”《淮南子·时则训》：“东方之极其中……东至日出之次……太皞、句芒之所司者万二千里。”高诱注：“太皞，伏羲氏，东方木德之帝；句芒，木神。”其中称伏羲为“东方木德之帝”，原因应有二：其一，“日”从“木”上兴起，故“木德之帝”即“杲”，即日神；其二，太阳升起，普照大地，万物生长，树木、稻子、麦子、草等植物首先要长出“句芒”来，所以“木德之帝”即为太阳神，所以伏羲的属神为“句芒”即草木之神。如果结合仰韶文化中的“二足金乌”图、“三足金乌”图来分析，“华胥”应该是一个“二足金乌”，是一位女日神、女鸟神；“伏羲”则应该是一个男日神、男鸟神，其第三足是男根、男性、男神的象征。

在汉人的石棺画像里，我们可以看到太昊手举日，女娲手举月的神像，这可以进一步证明太昊伏羲本是一位太阳神。汉人在墓葬中刻上伏羲女娲交尾、日神月神交辉的神像，目的是为了假借日



图 11 伏羲女娲手举日月图(四川新津宝子山汉代石棺画像)

神月神、先祖神先妣神的伟大生命神力,保佑墓葬主人的灵魂得到安宁,顺利复活再生。这类的例子及其所体现的宗教神话观念,我们在复活神话一章中已经作了详细讨论,此不赘述。具体到太阳神伏羲,我们却还要说几句话。

1999年,香港特区考古学会的专家们在区家发先生的率领下,在香港元朗厦村乡白泥村的一座距今3000余年的古墓中,同时挖掘出一件陶制日形器和一件陶制月形器,区家发先生称,这是中国上古先民崇拜太阳神的一大宝证。^①虽然同样的文物过去也在广东、香港等地出土过,但因都不是直接出自墓葬,所以有人称这些

^① 见《元朗出土日月形陶器,证实古中国太阳神崇拜》,载《武汉晚报》,1999年4月12日。

日形器、月形器为“陶饼”，或称之为玩具，或称之为器盖，或称之为陶印模，总之认为是生产生活用具，而未将它们视为宗教神话用具。这次直接从墓葬中挖出日形月形陶器，如果结合 1000 多年后汉人石棺画像中的太昊举日、女娲举月图，我们有理由相信，它们都是宗教神器：日形陶器是太阳神、男神，月形陶器是月亮神、女神；它们同时在一个墓中，说明上古先民希望那位墓主人像太阳、月亮可以复活一样，也能够得到复活再生。

与太昊神话密切相关的还有少昊神话。少昊金天氏，也叫穷桑氏、桑丘氏、金穷氏，名叫摯，即鸷，是一种凶猛的鸟。晋王嘉《拾遗记》卷一说他“主西方”，《山海经·大荒东经》说他主东方^①，既然是鸟神兼太阳神，既然太阳每天都东升西沉，既然东方的树顶有太阳，西方的树顶也有太阳^②，他便兼主东方和西方。《左传·昭公十七年》：“我高祖少皞（昊）摯（鸷）之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名：凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，司分者也；伯赵氏，司至者也；青鸟氏，司启者也；丹鸟氏，司闭者也。”这是以鸟为掌握节气（分、至、启、闭）之官。^③ 另有祝鸠等八种鸟氏分掌其他事物，而少昊则为百鸟之王，为东夷首领。马承源先生根据这一叙述推定，殷商先民早先并不以鸟为图腾，只是以鸟为祥瑞之物而已^④，也就是说，殷商等东夷早先并没有以鸟神日神为先妣神之类的宗教习俗。赵国华先生进一步论证说，《诗经·商颂·玄鸟》称“天命玄鸟，降而生商”，《史记·殷本纪》进一步详细记载了这一神话，似乎殷商为鸟神日神之后，但“玄鸟”“本是殷商先民选定的男根象征和男性的象征……这恰恰证实了初民奉男根为‘祖’，也正好否定了殷商

① 《山海经·大荒东经》：“东海之外大壑，少昊之国。”

② 故先民造字，以“昊”为太阳神。

③ 即以鸟神为时间之神。

④ 马承源：《商周青铜器纹饰综述》，见上海博物馆青铜器研究组：《商周青铜器纹饰》，文物出版社，1984年，第10~11页。

人以鸟为图腾”^①。赵先生的意思是，夏人以鸟为图腾，而殷人只是用了夏人旧俗而已。一个民族先后或同时用几个图腾，这类情况可谓屡见不鲜。崇拜太阳以及与之密切相关的飞鸟，不可能只是远古夏人的宗教，或许东夷早先不以日神鸟神为主要崇拜物，却不能由此推定东夷不崇拜日神和鸟神。赵先生的论证，有些牵强了。

除太昊、少昊之外，帝俊、帝喾、帝舜也都是鸟神，袁珂先生甚至推定，帝喾就

是帝俊，而帝俊就是帝舜^②，虽不必推定为一，但说三神均为鸟神即先祖神，且均为东夷神话人物，应该是讲得通的。帝俊亦名，神像为一鸟头人身的神灵。帝喾，《史记·五帝本纪》注和《初学记》卷九引《帝王世纪》均称名“”，是帝喾即帝俊。帝舜，神话中



图 12 灶神 明刊本《三教搜神大全》

^① 赵国华：《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社，1990年，第269～270页。

^② 详见袁珂：《中国古代神话》，第五章，中华书局，1960年。

说他目有重瞳,是一个“重明鸟”^①,说明他也是一位鸟神。且据《孟子》的说法,舜本是“东夷之人”,“得志行乎中国”,才成为圣人^②,亦可说明舜等东夷为鸟神。神话还说,殷人祖先契、周人祖先弃、秦人祖先益,均曾服事舜帝,或说均为舜帝子孙。^③其中殷契又有感鸟而生的神话^④，“益”字,据古文字学家研究,是“燕”字的古字,也是一位鸟神,所以舜帝爷曾让他“主虞”,即主管山泽诸事,主管鸟兽,直到周代,“益”之子孙仍为周王养马。^⑤所有这些都说明,大概舜帝爷的属神们,也如少昊一样,是“鸟师而鸟名”。殷商氏族的王亥和伯益的子孙风廉都是鸟神,也许殷人秦人真为舜帝后裔,或与舜帝族有些血缘关系。

上述太昊、少昊、帝俊、帝喾、帝舜、殷契、周弃、伯益等神祇,都是日神兼鸟神,而很少有他们担任火神的记载。这可能是因为人类用火已经很久,华夏族进入农耕、定居时代太久,“火塘”(火坑、篝火)中的火种转移到灶里太久,古人用人工取火的方法太熟练,时间又太久,所以火已经不再神秘,祖先们也就不再担任火神的神职了。而那些经济文化发展较慢的民族,先妣先祖仍然担任着火神的神职,就像杨学政先生在《原始宗教论》中描述的那样。

古代帝王们不仅不再担任火神的神职了,而且出任鸟神的情况也越来越少见。尧舜三代之时的帝王们,尚以日神兼鸟神的身份出现,但是此后的帝王就似乎很少再兼任鸟神了。这大概是因为先民对鸟的了解已经相当深入,鸟不再具有神秘的力量。虽然后人仍然不断描绘着凤凰,但主要是把它当作吉祥物。科学的昌

① 晋王嘉《拾遗记》卷一,《淮南子·修务训》,《史记·项羽本纪》。

② 舜地在今浙江上虞,东夷在远古多生活在东南沿海一带。此事亦可证明东夷亦有崇拜日神、鸟神之俗。

③ 清张澍《集补注本》(世本·帝系篇)。

④ 《诗经·商颂·玄鸟》。

⑤ 《史记·秦本纪》。

明往往与神性的褪色相关联,这也是一个很好的例子。

后世的帝王不大喜欢出任火神、鸟神,民间也不再怎么崇拜火神、鸟神,但太阳神是个例外。即使到今天,我们对太阳的了解都十分有限,太阳的神秘力量仍然让人敬畏,这可能是一个重要原因。另一个原因是,太阳的恩典、威严和神秘,才可以与帝王对民族、国家的恩典、威严、神秘相比,所以古代中国、埃及的帝王们,都只喜欢出任太阳神的神职。这种情况在晚周南方的楚国以及主要由楚人建立的汉朝,显得比较典型。

楚人认为自己是日神、火神的后裔,由此形成了“尚赤”、“尚东”的习俗。张正明先生曾经援引《墨子·公孟篇》:“昔者,楚庄王鲜冠组纓,绛衣博袍,以治其国,其国治”,说明楚庄王所穿的“绛衣”就是“赤色的衣服”,说明楚人“尚赤”,并引《国语·楚语上》关于楚灵王建章华台的记载,证明楚人的建筑和器物也“尚赤”。张正明先生还指出,周人的葬式是头向北方,楚人却不“尚北”,而“尚东”。他说:“楚人以东向坐为最尊,这是由于日出东方,尊者自应面日而坐。”“楚国公族的墓葬,头向从东。墓向与头向一致,也从东。其中可能有双重的意蕴:一则,作为日神的远裔,应朝向日出的东方;二则,作为火神的嫡嗣,同样应朝向最初的火神所居的东方。”^①张正明先生的论述,对我们是很有启发作用的。

楚人自认为是日神、火神之后,所以不仅服饰、建筑、器物均“尚赤”,坐式、葬式均“尚东”,其文学创作也歌颂伟大的太阳神。《楚辞·九歌·东君》,就是歌颂太阳神的。所谓“东君”,应该就是《汉书·郊祀志》中讲的“东君”,《十洲记》和《神异经·东荒经》中讲的“木公”、“东王公”、“东王父”,也就是伟大的太阳神。在汉代以还的神话资料里,“东王公”常与“西王母”相对应,以太阳神的身

^① 张正明:《楚文化史》,上海人民出版社,1987年,第105~107页。



份出现^①，这除了与古人常以日神、火神为先妣神先祖神外，还可能与日神更能体现君王的恩威有关。晋张华《博物志·异闻》说，夏代末年天有二日，东日灿烂而西日沉沉，意谓东部的殷人将如朝日升起，西部的夏人将如落日西沉。《吕氏春秋·慎大》也有东日、西日相斗的梦境的记载。这些材料说明，最迟在晚周时期，以日神为先祖神、帝王象征物的风气就已经形成了。加上楚人崇拜日神，汉朝又主要是楚人建立的王朝，所以汉代以还，帝王多以太阳为象征，民间也常以太阳比喻帝王，甚至这种风气到今天都没有发生很大的变化。

汉族因汉朝而得名，汉族并不是一个单一的民族，而是许多民族血缘和宗教文化的集合体。汉族以前的华夏族也不是一个单一的民族，也是许多氏族、部落的血缘和宗教文化的集合体。但是，华夏既然以“华夏”为名，“华”族和“夏”族应该是其中最主要的两大氏族，其宗教文化也应该是占主导地位的宗教文化。前代学者对“华”族族名的起源有多种猜想，从我们研究太阳神话的情况来看，从中国古代许多著名的氏族都以太阳神为先妣神先祖神的情况来看，“华”族或许就是太阳神的子民。我们在下文中讨论月亮神话时，会一并讨论“华夏”名称起源的问题。

四、吞日生子与吊儿郎当

晋王嘉《拾遗记》卷一说：“帝尝之妃，邹屠氏之女也。……妃常梦吞日，则生一子，凡经八梦，则生八子，世谓为八神。”“日”在此应是帝尝的象征，“吞”则是交媾的隐语，所谓“吞日生子”，犹言与日神、男神帝尝交媾而生子，所生“八神”即《左传·文公十八年》所

^① 日本学者小南一郎在《中国的神话传说与古小说》一书中对“东王公”、“西王母”神话论之甚详，读者可参。

谓的“八元”。这类神话还有一些,如传说老子的母亲因“日精入口,吞而有孕”,怀孕七十二年之后,终于生下老子^①，“日精”即日神。特别是男为阳、女为阴的观念形成以后,梦日入怀则生子,梦月入怀则生女^②的神话传说便多了起来。在原始母系社会早期,日神和鸟神都是女神、先妣神的象征,随着男子的地位逐步提高,日神和鸟神又逐步成为男神、先祖神的代称。我们的祖先造字,迄今大约只有 4000 年左右的历史,那时华夏诸族已经进入父系社会,男子已经占据了统治地位,以日神鸟神为男神先祖神的宗教神话观念也当占了统治地位,所以人们在造字时也表达了这一类的宗教神话观念。例如以“日”为男性象征和男神、先祖神、帝王神象征,以“日”、“合”为男子性行为的隐语;以“鸟”为男子、男神、先祖神、帝王神的象征,以“鸟”、“屮”为男根象征,以“卵”为男根和睾丸的象征,尽管真正能生卵的是雌性而非雄性;在汉字中,与鸟及鸟羽有关的字,常常表示雄性,如“羿”、“ ”、“俊”、“翁”、“公”等;与“足”有关的字常常表示男根或雄性的性行为,如“腿”、“脚”、“踏”等。^③ 这里所记载的,又该有多少“吞日生子”之类的古老神话!假如造字时占据统治地位的不是男子和男神,而是女子和女神,那情形又当如何?强者的文化总能在历史上留下更深的印痕,不仅氏族与氏族之间是这样,就连同一氏族、同一部落、同一民族里男子与女子之间也是这样。

我们之所以要发这样的议论,是因为父权制时代以日神、鸟神为男根、男性、男神、先祖神象征的习俗,深深影响了最近几千年的中国文化。这种影响,在民间往往因为民俗文化代代相传而比较清楚,学者却因过度依赖文献反而不甚了了。我想以“吊儿郎当”

① [唐]段成式《酉阳杂俎·玉格》。

② 《汉书·元后传》谓元后之母李氏梦月入怀而生元后。

③ 今日民间妇人骂人时称男子性行为是“踏她踏麻妣”。不仅雄鸟与雌鸟性交时要“踏”上雌鸟,而且兽类、人类均有此类习惯。

为例略作说明。

吊儿郎当是一个常见的熟语，很多大型的语言学工具书都将其作为成语收了进去，但往往源流不清，释义不确，似有必要稍作解释。

“吊”亦作“屦”，本指男根。“尸”本指人体横陈貌，“吊”指男根。古人造字，常用夸张法突出事物的特征。如“尾”字，“尸”亦人体横陈之意，而“毛”则指人之阴部。古人以“交尾”指男女交媾，进而将所有动物交配均称为“交尾”，即为此意。汉人墓葬中常有伏羲女娲交尾图，即可为物证。“尾”部之“毛”盖兼指男女雄雌的阴部，但“屦”上之“吊”则特指男子阴部的男根。“吊”亦作“弔”，武威简写作“卵”字之变形，盖取男根以及两个“卵”一并悬挂于“尸”（人体）之意。古人或解释为人死之后，悬挂其生前所用弓箭以吊唁之，盖仅取悬挂之意。

“屦”通“鸟”（diǎo），“鸟”亦指男根男性，这显然与日神鸟神神话密切相关。古人造字时，华夏文化圈中的诸民族以日、鸟为男根、男性、先祖象征的宗教神话观念早已占据了统治地位，故“鸟”亦可作男根象征物。仰韶文化庙底沟有陶塑鸟头，赵国华先生分析这一形象时说：“这一形象已非写实，而系象征，它以特定的形状，尤其是以颈部螺纹似的皱折，向人们毫不含糊地展示了鸟纹、鸟象征男根的意义。”^①这说明华夏文化圈中早在五六千年前即有以鸟为男根象征的习俗。《诗经·商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商。”其中说殷契是其母亲简狄感于“玄鸟”所生。这“玄鸟”，有人说是燕子，有人说是凤凰，总之是一种神鸟，是男根的象征。

鸟怎么会成为男根的象征呢？首先，鸟神与日神紧密相关，进入父系社会后，日神做了男子象征，鸟神亦当由“女鸟”变为“男

^① 赵国华：《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社，1990年，第256页。

鸟”。其次,经过长期观察初民发现,鸟颈色黑,男根亦色黑;鸟颈伸缩自如,男根亦然,二者外形多有相似之处。第三,赵国华先生说,初民发现,鸟不直接生鸟,“而是生卵,由卵再孵化出鸟……这使他们逐渐认识到,新生命是由卵发育而成的。于是,他们联想到男性生殖器也有两个‘卵’,又联想到蛋白与精液的相似……从而认识了男根所特有的生殖机能,亦即悟到了‘种’的作用。……因之,远古先民遂将鸟作为男根象征,实行崇拜,以祈求生殖繁盛”^①。

以鸟为男根、男性象征的例子,实在是非常多,帝俊、帝誉、帝舜,不管是袁珂先生所说的一个神,还是三个神,总之是男神;赵国华先生考证,夏人有鸟神男神崇拜;殷人史诗《玄鸟》说殷人为鸟神之后;神话中说周人先祖叔均为鸟神舜帝之后^②;秦人先祖益也是一位鸟神;元王实甫《西厢记》三本三折:“赫赫,那鸟来了”,“鸟”显然是指男性;《水浒》五:“休道这两个鸟人,便是一二千军马来,洒家也不怕他”,《水浒》七一:“招安,招安,招甚鸟安”,均其例。今日民间骂人“你算个鸟”,称人“吊里吊气”,均用古义。

“鸟”(吊、弔)在房事之前坚挺振作,而在房事之后则疲软不振,“吊”(悬挂)在“尸”(身体)上,颇为“郎当”。古人由此及彼,将所有疲软不振之象,皆称为“郎当”。

如宋陈师道《后山诗话》引杨大年《傀儡》诗云:“鲍老当筵笑郭郎,笑他舞袖太郎当。若教鲍老当筵舞,转更郎当舞袖长。”“郎当”,今之学者解释为衣服宽大不合身,似有望文生义之嫌。郭郎舞袖,未曾舞起来,其长袖仍然疲软不振,一如男根房事之后疲软

① 赵国华:《生殖崇拜文化论》,中国社会科学出版社,1990年,第257页。

② 《山海经·海内经》:“帝俊生三身,三身生义均……稷之孙曰叔均,是始作牛耕。”《山海经·大荒西经》:“帝俊生后稷,稷降以百谷。稷之弟曰台玺,生叔均。叔均是代其父及稷播百谷,始作耕。”或传叔均为稷之孙,或传叔均为稷之侄,传说虽然不同,其为周人之先祖则一。

之状，故云“郎当”。古人衣袖常常宽大，安得均称“郎当”？

宋朱熹《朱文公集》二九《答黄仁卿书》：“今日弄得朝廷事体郎当，自家亦立不住，毕竟何益？”所谓“朝廷事体郎当”，当即朝纲不振之意，朝纲不振，故而“自家亦立不住”，可见“郎当”就是“立不住”的意思，其与“吊儿郎当”的内在联系非常清楚。

《景德传灯录》十一《如敏禅师》：“郎当屋舍无人修。”“郎当”，指房舍破败之象，也是“立不住”的意思。

“郎当”是一个叠韵形容字，虽其具体含义常因语言环境的变化而变化，但其疲软不振的本义及其与“吊”的密切关系仍是十分清楚的。

“郎当”亦作“阑殫”、“阑单”、“阑殫”、“兰单”，皆为读音相近之叠韵形容字。

唐郑瓘《开天传信记》引苏颋咏兔诗：“兔子死阑殫，持来挂竹竿。试将明镜照，何异月中看。”兔子刚死去不久，尸体未及僵化，尚有余温，将其挂在竹竿之上，疲软不振，并随着打猎者的脚步而荡来荡去，故云“阑殫”。此诗头二句，《全唐诗》卷七四苏颋《咏死兔》诗写作：“兔子死兰殫，持来挂竹竿。”字虽不同，其意本同。

唐刘知几《史通》内篇《二体》：“碎琐多芜，阑单失力。”此谓文章芜杂，松散乏力，结构不紧凑。

宋陶《清异录》卷三《衣服》引民谣曰：“阑单带，叠垛衫，肥人也觉瘦岩岩。”陶氏自释之云：“阑单，破裂状”，不确。钱钟书先生释为：“带之柔弛貌”^①，钱说是。古人衣带多用布缝制，且衣服宽大，若衣带、衣衫都皱巴巴、松垮垮的，即使是“肥人”穿上也不挺括，也不好看。钱氏并引晋束皙《近游赋》：“驾兰单之疲牛”，唐卢照邻《释疾文》之二《悲夫》：“草木扶疏兮如此，余独兰单兮不自胜”

^① 钱钟书：《管锥编》，第二册，中华书局，1979年，第699页。本节所引“郎当”案例，多转引自钱先生此书。

诸例，证明“兰单”为疲软不振之意，钱说甚是。

钱氏又引苏鹗《演义》语，谓“龙钟”乃“不冒焮、不健举貌，如‘鬣髻’（lán sān）、‘拉搭’之类”，而证明“郎当”为“阑单”之音转，“龙钟”、“鬣髻”、“拉搭”亦为“阑单”之音转。钱说甚是，试略加引申。

《文苑英华》三四唐赵冬曦《三门赋》：“松历历而生涯，草鬣髻而覆水。”“鬣髻”，即“鬣髻”，此谓冬草无力而下垂，恰与松树之挺拔形成鲜明对照。《宋诗钞》韩维《南阳集钞·孔先生以仙长老山水略录见约同游以诗答之》诗：“仰窥阴洞看悬乳，白龙垂须正鬣髻。”这是将钟乳石想像为白龙的胡须，故云“鬣髻”不振。“鬣髻”之语，今俗犹存，亦指疲软不振，松松垮垮情状，一作“鬣里鬣髻”、“拉里拉搭”。

“拉搭”一语，亦为“阑单”音转，亦指疲软不振情状。明高明诚《琵琶记》十《春宴杏园》：“饿老鸱全然拉搭。”即其例。《晋书·王沈传》引《释时论》：“拉答者有沉重之誉”，“拉答”当同“拉搭”。今日亦用“拉搭”、“拉里拉搭”、“鬣髻”、“鬣里鬣髻”指作风散漫，生活松垮，精神不振情状。

“龙钟”一语，古今多用，虽因语境不同，具体含义有所不同，但均指松垮不振情状。如唐王维《夏日过青龙寺谒操禅师》诗：“龙钟一老翁，徐步谒禅宫。”王维称自己为一老态龙钟的“老翁”。唐岑参《逢入京使》：“故园东望路漫漫，双袖龙钟泪不干。”“龙钟”，今之学者多解释为沾湿貌，似不切。“双袖龙钟”者，因长久流放，无法修饰，加以泪水涟涟，故而衣袖松软不振，皱皱巴巴。唐李华《卧疾舟中……赠别序》：“华也潦倒龙钟，百疾丛体，衣无完帛，器无兼蔬。”^①所谓“潦倒龙钟”，犹言穷愁潦倒，老态龙钟，“龙钟”亦指疲软不振情状。

^① 《文苑英华》卷七三四所引。

“郎当”也罢，“阑殫”、“阑单”、“阑殫”、“兰单”也罢，“龙钟”也罢，“鬻鬻”、“拉搭”也罢，要而言之，皆为双声连绵词，而且皆指疲软不振情状。所形容的对象虽然千差万别，而其最基本最原始的语象，则指男根在房事之后疲软不振，松垮乏力情状。所有这一切，都与日神、鸟神神话有十分密切的关系。

对原始先民来说，求生是他们全部生活的中心，是压倒一切的任务。求生包括个体生存和种的生存，个体生存以“食”为核心，种的生存以“色”为核心，两种生存又都要驱除鬼怪，助阳抑阴。现代文明人谈到“色”，多以娱乐为中心，以寻求性快感为目的，但对原始先民来说，那却是在完成崇高庄严的伟大使命。后世学者发现，原始艺术、原始宗教、古老神话等常常与“性”密切相关，今人理解的“性”，更多指男女关系，初民理解的“性”，则更多指人类的求生努力。所以，“吞日生子”神话和对“吊儿郎当”的感慨，都是十分重大的主题。

原始人获取知识，主要靠观察。现代医学研究证实，人脑有超过1/3的区域负责观察。他们观察天地自然、花鸟虫鱼、风霜雨雪，也观察自己，“色”是他们最重要的观察内容之一。当人类在明白了男根男性在生殖中的重要作用之后，他们会进而了解到，男根坚挺，男子兴奋，是生命力旺盛的表现，对生殖具有重要意义，反之就无法生殖。同样的道理，所有的人，所有的动物、植物、无生物，当其坚强挺拔时，生命力才旺盛；当其“郎当”乏力，“立不住”时，其生命亦当衰竭。所以他们对男根是否“郎当”十分在意，对“吊儿”是否“郎当”十分在意，并进而把天地间许多疲软不振的情状一律称为“郎当”，等等。

五、初步的结论

太阳神话的起源，当在几万年甚至上十万年前人类文明曙光



晨曦初露的时候。经过长期观察,初民获得了如下的生活经验:太阳一出来就有了温暖、光明,大地就充满生机,人类就有了充足的食物;太阳一死去(落山),天地就充满了黑暗、寒冷,天地就死气沉沉,人类就很容易受到食肉类动物和毒蛇之类的袭击,因此充满了死亡的恐惧。因此早先的太阳神是光明之神、温暖之神、生命之神,当然也是复活之神。初民死后一律头向东方,与进入氏族社会很久之后头向氏族墓地(也是氏族发祥地)的宗教神话观念一样,都是为了重新获得生命,祈祷神灵让自己像太阳那样,具有死(落山)而复生(升起)的神力。远古时代几乎所有的民族都崇拜太阳,最主要的原因应该在这里。

狂风对巢居的初民是一个巨大的威胁,他们不知道刮风的真正原因,从每次狂风大作时都有鸟从树上飞起的现象中,先民误认为,正是这些神鸟搅起了巨风。加上这些神鸟鸣叫之后,太阳便按时升起,神鸟可以轻举致远,又具有超乎人类的繁殖神力,于是初民崇拜鸟神,并把自己装扮为鸟神,相信如此这般即可将鸟神的神力转移到自己身上,并相信自己是鸟神的后代,理所当然地具有鸟的神力。

由于鸟类的活动与太阳的运行规律密切相关,于是初民想像,太阳是神鸟背负着运转的,或者太阳中有一只神鸟,或者太阳神就是鸟神。因此在我们中国,太阳神往往就是鸟神,而鸟神也往往就是太阳神。

从“北京人”的情况来看,人类使用火,至少已有五六十万年的历史。2002年,中美日三国的考古学家联合考察中国安徽的一个名叫“人字洞”的山洞,那是200多万年前原始人类聚居的山洞。从中央电视台报道的画面来看,也许那里的人类即已有用火的经验。但是,无论是“人字洞”先民,还是“北京人”,都还不可能有宗教神话,人类由生物人进化为文化人,大概只有上十万年的历史。如果我们参考上十万年前原始初民头向东方日出之处的葬式,那

么我们可以大体推想，火神崇拜也应该出现在这一时期。

与太阳神一样，火神也是光明之神、温暖之神、生命之神，而且都具有生命的红色。所以，很多古老氏族的太阳神和火神，往往是同一个神灵。

由于地球环境的巨变，植被锐减，食物锐减，天气又十分寒冷，人类不得不从树上下来，钻进山洞，这就使原始群变得相对稳定。又经过漫长的岁月，先民先后淘汰了父母子女杂交和兄妹通婚的血缘婚，规定夫妻双方必须永远属于两个不同的血缘团体，从而进入了原始母系氏族社会。在母权制时代，子民只知有母，不知有父，氏族内部的男子与子女一般没有直接的血缘关系，各氏族的领袖都是该氏族杰出的女性，同时又是宗教礼仪中日神、鸟神、火神的主祭者，为氏族的生存和发展作出了卓越的贡献，所以这些女酋长兼大祭师们，往往被她们的子民认定为“女皇”、“女鸟”、“女火神”，后来又被认定为“女灶神”。

大约在母权制时代的晚期甚至中期，由于男子从所得很不稳定的渔猎活动中转向农业和手工业，氏族剩余财产出现，男子要求将这些剩余财产遗传给自己的亲骨肉，而不再愿意遗传给妻族的成员，这样就逐步出现了女子出嫁到男家的情况，男子的地位、男神的位置也就随之提高了。仰韶文化遗存中，既有表示女太阳神、女鸟神的“二足金乌”图，也有表示男太阳神、男鸟神的“三足金乌”图，应被视为母权制向父权制过渡的证据。当这种过渡结束以后，太阳神、鸟神、火神和灶神就大都变成男神了。中国的古帝如炎帝、黄帝、伏羲、少昊、帝喾、帝舜以及他们的属神们，往往都是日神、鸟神、火神、灶神，应被视为对这一远古历史的记录。

大概从晚周开始，古帝们的灶神、火神、鸟神身份较少被提及，而他们的日神身份似乎得到了强化。这大概与日神更能体现帝王的恩典、威严、神秘有关，也大概与先民对灶、火、鸟有更多的了解，因而使之失去神秘感有关。



男子为女子所生,而男子有“卵”;“女皇”、“女鸟”并不能直接生鸟,只能生卵,再孵出小鸟来,这使原始先民进一步了解到,没有男子的“卵”就无法生殖。加上鸟颈很像男根,这样鸟就逐步成了男根、男性甚至男神的象征。男根在房事前坚挺有力,但在房事后却“吊儿郎当”,毫不振作,后人遂将所有疲软不振之象概称为“郎当”、“拉搭”、“鬻鬻”,等等。

总之,日神、鸟神、火神、灶神崇拜,不仅是生殖崇拜,而且是生命崇拜。这些神祇在原始先民的心里,不仅是光明之神、温暖之神、生殖之神,而且是生命之神。

月亮神话研究中最重要、最基本的问题,是揭示月神与蛙神、月神蛙神与女腹女性之间的密切关系。经过学者们长期的努力,这一问题已经解决,学者们的主要结论是:

其一,蛙(含蟾蜍,下同)纹是中国原始母系氏族社会文化遗存中继鱼纹之后出现的第二种基本纹样,它比鱼纹出现稍晚,但分布更加广泛,中国广大中西部地区均有这类文化遗存被陆续发现,说明中西部地区的广大原始先民都有崇拜蛙神的宗教神话。

其二,蛙之所以会成为女腹女性的象征,其原因有二:一是蛙腹与孕妇的肚腹一样浑圆而膨大,二是蛙的繁殖力很强,只要一夜春雨,便可以繁殖无数的小生命,这令初民羡慕不已。

其三,在中国原始母系社会,鱼常为女阴象征,蛙常为女腹象征,而鱼纹出现早于蛙纹,说明初民由女阴崇拜发展出女腹(子宫)崇拜,这是初民对女性生育功能和繁殖过程认识的一次深化。

其四,继蛙纹之后,出现了人蛙一体纹,说明在母系氏族社会晚期,蛙不仅具有象征女性生殖器的意义,而且发展出了象征女性的意义,“蛙”神亦因此演化为同音的“媧”(女娲)神。

其五,此后先民发现,月亮由朔而望,又由望而朔,28天一个周期,这与女人信水的周期刚好完全合拍,所以女人信水至今仍称为“月水”、“月信”、“月经”;月亮由亏而圆、由圆而亏的变化规律,与女人怀孕生产期间肚腹由瘪而圆、由圆而瘪的规律十分相似。因此那些崇拜蛙神和月神的先民想像,月中有一位蛙神,主司生殖,并将“蟾”演化为古今均同音的“嫦”(娥),又将“蜍”演化为上古同意的“兔”,此后月中便有了嫦娥和玉兔。

其六,由于蛙神是能够给人们带来好处的神,具有旺盛的生命力,所以到了殷商时代,蛙即演变为世人的吉祥之物^①。

^① 以上六条,均见赵国华:《生殖崇拜文化论》,第五章第二节,中国社会科学出版社,1990年。



其七,大约从殷代开始,西王母神话传入中原^①,最晚在西汉即已与“七夕”月神神话融为一体。^②由于月中嫦娥、王母均为女神,而社会生活中对女性纺织技能的要求又越来越高,所以月神神话又派生出了织女神话,古人祭月时“乞巧”,即应由此而来。^③

月亮神话研究的基本结论已如上述,本章拟讨论如下问题,为月神、蛙神研究起一点拾遗补阙的作用:一、原始初民崇拜月神、蛙神,不仅关乎生殖,而且关乎个人的死而复生,总之关乎两种长生;二、初民祭蛙求雨并非源于求月经,而是因为初民有如下习惯:氏族遇到战争、瘟疫、水旱之灾等重大事情,就要向祖先祈祷,达到目的则将功劳归之于祖先,达不到目的则一般归因于自己祈祷不够虔诚,礼数不够周到,等等;三、在祭祀月神蛙神的宗教礼仪中为什么有一个神秘的“七”字;四、几乎所有的女神、先妣神到原始父系社会后都走上了男性化、先祖化的路,为什么月神没有走上这条路;五、“华夏”民族族名的起源。

一、月神蛙神起源关乎两种长生

学术界认为,月神蛙神起源,均关乎当生殖。这一见解是对的,却又是不全面的,有失偏颇的。我们认为,月神蛙神起源,均关乎两

① 陈梦家发现卜辞中即有“西母”,见陈梦家:《古文字中之商周祭祀》,载《燕京学报》,1936年第19期。日本学者小南一郎据此认为,“西母”为“西王母前身的踪影”,见[日]小南一郎著,孙昌武译:《中国的神话传说与古小说》,中华书局,1993年,第24页。

② 如《淮南子·览冥训》:“羿请不死之药于西王母,姮娥窃以奔月。”汉人作画时,月中玉兔旁即常有王母,可见王母神话、月神神话、蛙神神话已经融为一体。见[日]小南一郎著,孙昌武译:《中国的神话传说与古小说》,中华书局,1993年,第99页,图33。

③ 本条所述,见[日]小南一郎著,孙昌武译:《中国的神话传说与古小说》,第一章、第四章,中华书局,1993年。

种长生,即个体的死而复生和种族的长生不死。

对原始先民来说,蛙腹与孕妇肚腹一样浑圆而膨大,有令先妣们倾慕的繁殖力,不仅如此,蛙神还有两种死而复生的神秘力量,令先民更加崇拜不已。

其一,蛙神具有“死而复生”的生殖神力。

华夏诸族称女子 14 岁为“天癸”之年^①,认为女子 14 岁便有月经,开始具有生殖力,可以繁殖后代了。但女子到了 55 岁便已绝经,再也不可能生殖后代了。蛙神则不然,只要春回大地,只要一夜春雨,它就可以繁殖无数的小生命,如此年复一年,永无已时。这种生殖神力,当令先妣们无限倾慕。

以具有生殖能力为“生”,以失去生殖能力为“死”,以生殖能力的失而复得为“死而复生”,这应是初民共同的宗教神话观念,亦为后人所熟悉。《易·系辞下》:“天地之大德曰生”,这个“生”即应兼含生殖力。初民崇拜鱼,崇拜花,崇拜很多动物和植物,均当与它们具有“死而复生”的生殖神力有关。公元 2000 年,日本皇太子夫妇曾经访问德国。他们虽已结婚多年,但当时皇太子妃尚未怀孕,所以德国一家报纸刊发他们的照片时,其图片说明说,日本皇太子裤裆里有一只“死鸟”。“鸟”为男根象征,称其“死”,是讽刺日本皇太子丧失了生殖能力。此事曾引起外交风波,日本政府抗议,德国方面道歉,所以全世界都知道。这一风波说明,全世界的很多民族都以丧失生殖力为“死”,以有生殖力为“生”。蛙腹可以圆了又瘪,瘪了又圆,如此循环不断,当然具有“死而复生”的生殖神力,中国初民崇拜蛙神,即应与蛙神的这一神秘力量密切相关。此说虽亦可并入“生殖文化理论”,但实与这一理论大有区别,学术界讲的“生殖文化理论”只关注蛙神肚腹大,每次产子多,却并未关注蛙神

^① 《素问·上古天真论》:“女子……二七而天癸至,任脉通,太冲脉盛,月事以时下,故有子。”

生殖力可以“死而复生”、永不断绝的重大问题。

其二，蛙神本身具有“死而复生”的生命神力。

蛙有冬眠习性，秋冬踪迹全无，春夏复出地表，初民无知，以为它具有“死而复生”的神秘力量。晋人葛洪《抱朴子·释滞》：“女娲地出。”即指蛙神冬眠后春夏复出，并认为先妣神死后埋在地下可以像蛙神那样从地下复出。蛙、蛇、土拨鼠（美洲）等动物都有冬眠习性，初民无知，当以为这些动物秋冬均全死去，而春夏又复活再生，因此这些动物都受到原始先民的顶礼膜拜。古代越人、闽人、粤人均被称为“蛇种”^①，这些地方的先民都有文身为蛇的野蛮习俗，除了装作蛇种，以避免蛇害之外^②，还应与初民企图转移蛇神的“死而复生”神力有关。土拨鼠冬眠之后，一般于次年春天到来时才从洞里爬出来，迎接土拨鼠复出，至今仍是美洲人重要的迎春礼仪。由此我们初步推想，原始初民崇拜蛙神，应与蛙神自身具有“死而复生”的神秘力量有关。



图 13 甘肃马家窑文化马家窑类型彩陶盆俯视图(原载赵国华《生殖崇拜文化论》)。从夸张的蛙腹和“蛙口”来看，原始先民是用它作为女性、女神的象征。蛙神具有死而复生(冬眠夏出)的生命神力，和死而复生(肚瘪肚圆)的生殖神力，这是原始先民崇拜蛙神，并把它当作女性、女神、先妣神象征物的两个重要原因。

祈求“死而复生”，相信灵魂不死，这是所有地方的原始初民共

① 见[汉]许慎《说文》“闽”、“越”、“粤”诸字。

② 《史记·吴太伯世家、越王勾践世家》称吴人越人均“文身断发”。《吴太伯世家》集解引应劭曰：“以象龙子，故不见伤害。”

同的宗教信仰。在讨论复活神话时我们曾经指出,早在几万年甚至上十万年前,很多原始初民便有头朝东方太阳升起处的葬式,那便是为了让自己的灵魂像太阳那样“死而复生”,永生不死。仰韶先民用陶器装尸骨,陶器顶端留有小孔,那是专供灵魂出入的地方,说明仰韶先民也是相信人死可以复生的。具有如此宗教信仰的先民,当他们看到蛙神“死(冬眠)而复生”时,他们是多么惊讶,多么仰慕,多么希望自己的祖先和自己将来死后也具有蛙神的神力,就像蛙神那样,又从地底下活蹦乱跳地出来呀!

蛙神起源关乎两种“死而复生”,月神起源亦当如此:

其一,月神自己具有亏而复圆、死而复生的神力。所有原始民族都有对日月星辰、天地万物的自然崇拜,月亮的升起和降落、月圆和月缺,这些自然现象自然会引起初民的兴趣,通过长期观察,他们会发现月亮的盈亏规律。《北史》卷九九称东突厥与匈奴人一样行自然崇拜,日出拜日,月出拜月,“候月将满,转为寇抄”。可见先民处在游牧阶段时,即对月亮盈亏规律十分熟悉。古印度称月亮为“十五”,因为它由盈而亏十五天,由亏而盈又是十五天。这些材料都说明,善于观察总结的原始先民会发现月亮的盈亏规律。



图 14 汉代画像石刻嫦娥奔月图。月中有一个巨大的蟾蜍,嫦娥人首龙身,正向月中奔去。

原始先民悽悽惶惶,求生成为他们的中心任务。他们以太阳的升起为生,以太阳的落下为死,以太阳次日的重新升起为死而复生,这一点,我们在太阳神话一章里已有讨论。由此我们可以推想,他们也会以月圆为生,以月亏为死,以月亮的亏而复圆为死而



复生。这一推想,不仅有太阳神话作为佐证,蛙神神话也可以作为佐证。中国神话说,嫦娥奔月以后变成了“月精”^①,神像即为一捣药的蟾蜍,说明月神即蛙神,或者月神如蛙神,都有死而复生的神力,并因此可以让先民们起死回生。世界各民族的神话,其先妣神、先祖神均可以死而复生^②,如我们中国神话说黄帝乘龙升天^③,嫦娥“奔月”成仙,帝尝“春夏乘龙”^④,他们不仅可以自己长生不死或死而复生,而且具有保护氏族子民长生不死或死而复生的神力。综合分析这些神话资料,结合嫦娥奔月为“月精”这类神话,我们推定,原始初民认为,月神具有亏而复圆、死而复生的神秘力量。

其二,月神亦如女神,肚子(子宫)可以瘪而复圆,生殖力可以死(丧失)而复生。中国神话说,女娲为初媒,设置婚姻,又说她抁土造人,或与黄帝、桑林、上骈诸神共同造人^⑤,因此月神、蛙神、先妣神女娲为媒神——爱神、婚姻神、生殖神、造人神、始祖神。这类神话不仅反映了蛙神肚腹膨大、瘪而复圆、永无已时的特点,也反映了月神亏盈相续、不断循环、永无已时的特点,说明原始先民眼中的月神,具有神奇的死而复生的生殖力。古人祭月时,或求如意郎君,或求子嗣众多,即应与月神的这一特征有关。

① 《初学记》卷一引《淮南子》：“羿请不死之药于西王母。羿妻姮娥窃之奔月，托身于月，是为蟾蜍，而为月精。”据袁珂先生覆核，今本《淮南子》无“托身于月”以下十二字。蛙神死而复生，月神也死而复生，蛙神月神才会合二为一。

② 本书在讨论复活神话时，已经讨论了此类问题。第九章在讨论生存竞争神话时，还会涉及这一话题。

③ 《史记·封禅书》称黄帝铸鼎之后，有神龙迎他上天。

④ 见《大戴礼·五帝德》。

⑤ [汉]应劭《风俗通》：“女娲祷神祠，祈而为女媒，因置昏姻。”《太平御览》卷七八引《风俗通》：“俗说天地开辟，未有人民，女娲抁黄土作人，剧务，力不暇供，乃引绳于泥中，举以为人。”《淮南子·说林训》：“黄帝生阴阳，上骈生耳目，桑林生臂手，此女娲所以七十化也。”

对悽悽惶惶地生活在天地之间的初民来说,生存是压倒一切的中心任务。随着生活经验的逐步增加和初民心智的逐步发展,他们慢慢会发现,几乎所有的植物、动物、天体、河流山岭的生命力都比人类强许多倍,而且它们中的许多都具有死而复生的神力,如花落了可以再开,动物冬眠后会再出来,太阳月亮星星死了可以再活过来,等等,因此初民崇拜它们。又由于初民一如今日的小儿,有天赋的“移情”性格,他们往往物我不分,现实与幻想不分,因而他们认为这些自然物都与人类一样,具有灵魂和情感。所以初民相信,如果举行某种宗教仪式,如果自己坚信不移,那么,这些自然物的生命神力,包括个体的生命神力和种族的生命神力,就可以转移到自己和氏族身上来。^① 屈原看到了楚国先民描绘的月神题材壁画,问道:“夜光何德,死则又育?”说明楚国先民是相信月神可以“死则又育”的,这里应包括月亮自身性命的“死则又育”,和月神生殖力的“死则又育”,当然也应包括蛙神、先妣神的这两种“死则又育”,而不仅仅关乎生殖。《山海经·海内西经》中的巫彭、巫阳等神均操有“不死之药”^②,亦当关乎两种长生。《全上古三代秦汉三国六朝文》辑汉张衡《灵宪》云,嫦娥窃得不死之药,将奔月,却见月晦将死,嫦娥因此惊恐不安,便请教女巫有黄。有黄占卜后说:“吉。翩翩归妹,独将西行。逢天晦芒,毋惊毋恐,后且大昌。”女巫的卜辞当然不会来自什么“神喻”,而应来自原始先民的月神神话和长生不死的宗教观念。女巫劝嫦娥说,“毋惊毋恐”,并预言“后且大昌”,所谓“大昌”,自然包括嫦娥自己“奔月”后她和月神生命

① “移情”是心理学术语,即在不知不觉中把他物当作和自己一样的人,并与之进行感情交流和“功能交流”,如原始先民坚信自己可以把某些自然物的生命神力转移到自己身上来,即与今之小儿相似。“移情”的主要特征是非理性,不知不觉,不知物我有别。学者们在讨论原始初民崇拜自然物时,或用比拟一语,比拟的特征是明白物我有别,这不符合初民心智特点,余不从。

② 郭璞注:“为距却死气,求更生。”“更生”即死而复生。



的“大昌”，也应包括嫦娥、蛙神、月神生殖力的“大昌”。女巫知道，月神虽然暂时“晦芒”，呈现将死之像，但她会死而复生，她有这个神力，这便是女巫作出这一预言的依据。

据闻一多先生《天问释天》一文考证，汉代以前，月神（“月精”）为蟾蜍。从汉代开始，“蜍”演化为当时尚同音的“兔”，“兔”的神职便是捣药，可见亦关乎两种长生。《太平御览》卷九五七引《淮南子》：“月中有桂树”，唐代又演化出“吴刚伐桂”而桂树却随砍随合的故事^①，和所谓唐明皇游月宫的故事^②，此后道家典籍《云笈七签》称，月中有仙树，名叫“蟠树，一名药王，凡有八树，得食其叶者为玉仙”^③。虽然越传越玄，越传越繁杂，但若细觅踪迹，其所隐含的祈求两种长生的原始宗教观念并未变化。

由此可见，认为蛙神、月神、先妣神都具有两种长生的神秘力量，是原始初民共同的宗教观念；祈盼蛙神、月神、先妣神保佑自己和氏族获得两种长生的神力，是原始初民共同的愿望；蛙神、月神的起源，不仅关乎生殖，而且应是原始先民对自然神和先妣神的崇拜心理，特别是他们的两种求生心理的反映。学术界认为蛙神、月神神话的起源仅仅关乎生殖，这恐怕有失偏颇了。

或许有人认为，本节对“月神蛙神起源关乎两种长生”的论证，推想的成分太多，而严谨的论证太少；而且月、蛙这两种自然物似乎恰好具有“两种长生”的属性，以此论证“月神蛙神起源关乎两种长生”，理据尚嫌不足，有用孤证之嫌。实际上，我们在论证这一观点时，已经间或用了鸟神、蛇神、日神等佐证，但为了进一步论证我们的观点，我们再举一例，并稍作分析。

地母神神话是原始社会全球各个氏族都有的神话，原始先民崇拜地母神，就关系到她的“两种长生”神力。下面以中国神话为

① 见[唐]段成式《酉阳杂俎·天咫》。

② 见[唐]郑綮《开天传信记》。

③ 《潜确类书》卷一“月中蟠树”条引。

例，略作说明，以申其义。

中国的地母神，古代常叫“社”、“土”。《说文》：“社，地主也。从示、土。《春秋传》曰：‘共工之子句龙为社神。’《周礼》：‘二十五家为社，各树其土所宜之木。’，古文社。”郭沫若《甲骨文字研究》：“（甲骨文）土为古社字。”《说文》称“社”为“地主”，即土地神之神主，是对的。但其追溯语源时仅追溯到句龙那里去，就不对了。《淮南子·说山训》：“东家母死，其子哭之不哀。西家子见之，归谓其母曰：‘社何爱速死？吾必悲哭社。’高诱注：“江淮谓母为社。”说明最晚西汉时期江淮一代尚有如下风俗：以土地神的神主为母亲之神，而这样的风俗正是原始母权制时代风俗的遗存，其起源比以句龙为社神要早得多。

地母神既为“社”、为“土”，而“土”字的本义是用“一”表示土地，用“十”表示土地上生长的草木，合起来成“土”，表示生长万物的土地神，表示茁壮成长的植物神，表示像土地繁衍万物那样繁殖众多子孙、具有植物神那样的生命神力的先妣神。

古人祭土地神，土地广大，不可尽祭，便堆土为社；古人祭植物神，植物众多，不可尽祭，便选择本氏族奉为图腾的植物，如《论语·八佾》里说的，“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗”，这里所说的具体植物未必准确，但说各氏族各有自己的图腾植物，这个意见还是对的。土地长养万物，一如先妣繁衍子孙；植物繁茂，一如氏族，子孙则如枝叶，先妣则如树根。^①先妣死去，尸骨早已埋葬或火化，但先妣的灵魂仍然依附在氏族认定的图腾植物上，就像今人也常常认定自家祖先的灵魂依附在“木主”、“灵牌子”上，因而对这些木牌子顶礼膜拜一样，古人祭祀“社”，实际上是兼祭大地之神和先妣之神。

大地是可以死而复生的，春回大地时它就活了，秋风萧瑟、白

^① 云南有些少数民族至今尚称先妣神为“树根”。



雪皑皑时它就死了；植物神也是可以死而复生的，北风呼啸时它便死了，春风吹拂时它又活了。同样的道理，先妣也是可以死而复生的，她们的肉体是死了，但灵魂——她们生命的真正所在——却并没有死去，当大地复活时，先妣便又复活了；当植物神复活时，先妣也会复活的。

大地还有死而复生的“生殖神力”，虽然寒冬来临时，万物萧疏，但只要春天来临，大地便又生机勃勃，鸟语花香，鱼游兽走，繁衍无穷的生命，给人类提供无穷的食物；植物神也有死而复生的“生殖神力”，花落了可以再开，果落了可以再结。同样的道理，古人相信先妣神也具有死而复生的“生殖神力”，如今生活在四川、云南两省交界处的深山老林中的藏族、普米族和摩梭人，仍然相信他们的先妣神“巴丁喇木女神”具有无限的繁殖神力^①，这样的女神、这样的宗教礼俗，就是一个“活化石”。

古人崇拜的神灵，为什么常常具有“两种长生”的神力呢？这既是自然物的某些属性决定的，更是原始初民的求生心理决定的。

对于原始初民来说，他们全部生活的主题无非是：

一、个体长生不死。因此他们从“三光”（日月星）的隐没出现中，从四季交替中，从植物的荣枯中，领悟到了“生死轮回”的规律，因此他们祈祷自己的生命也可以“生死轮回”，这样便长生不死了。世界上没有一种原始宗教不宣扬“生死轮回”，表达的正是人类希望长生不死的强烈愿望。

二、种的绵延不绝，长生不死。所有的动物都有求生的本能，而子孙是自己生命的继续，因此所有的动物都有繁衍子孙的本能。人类的不同之处在于，他们把这种求生本能、繁殖本能发展为求生幻想、繁殖理性，因此，当他们从植物、动物的繁殖中领悟到了动植

^① 杨学政：《原始宗教论》，第十二章“原始二女神”，云南人民出版社，1991年。

物都具有“死而复生”的繁殖神力时，便希望通过虔诚的祈祷把这一神力转移到自己和氏族身上来。

月神、蛙神以及许许多多的神祇，常常具有“两种长生”的神秘力量，根本的原因即应在这里。所以我们认为，“月神蛙神起源关乎两种长生”这一观点应该是站得住脚的，不完全是臆想。

二、祭蛙求雨并非源于求月经

赵国华先生说：

周予同曾说：“董仲舒取蛙祈雨之术，直同原人思想，或类方士术数。”甚确。其实，祭蛙求雨，原是祭蛙求月经，是初民生殖崇拜中的一种祭祀礼仪。由求月经演化成了求雨水，是农业发展起来之后的事情。^①

赵先生的论断有相当的道理，试申其义：

其一，蛙神出现，总在雨水丰沛的春夏，消失总在天气干旱的秋冬，赵先生的论断，符合蛙神的生活规律。

其二，蛙神有水才能繁殖，女性有“水”（月经）才能繁衍后代，由求月经到求雨水，自然而然，赵先生的论断，亦符合女性的生理特征。

^① “董仲舒取蛙祈雨之术”，见《春秋繁露·求雨》。周予同文，见周予同：《经今古文学》，商务印书馆，民国二十四年，第43页。赵国华文，见赵国华：《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社，1990年，第209页。



其三,在中国文化中,月神主阴,女性亦为阴,而阴主水^①,而且女人月经至今仍被称为“月信”、“月水”、“月经”,所以先民祭蛙祭月,当均有求经求雨之意。赵先生的论断,也符合中国文化特别是中国的阴阳哲学。

其四,董仲舒《春秋繁露·求雨》的确写到祭蛙求雨等宗教仪式,而且说,祭蛙求雨时,要让夫妇“偶处”,这也确如赵国华先生所言,与古代印度人和中国人都认为在女人“落红”时与之同房可怀子嗣的观念密切相关。^②

但若仔细推敲,赵先生的论断亦多有疑点:

其一,女娲是原始夏人的蛙神、月神、先妣神,按赵先生的意见,古人崇拜生殖,断无祈祷先妣“绝经”之理,亦无借祈祷先妣“绝经”而止雨之理。但在中国神话里,女娲却不是一位下雨之神,而是补天止雨之神和旱神^③,这显然与赵先生的论断相左。

其二,古人求雨,不仅常求先妣神及其象征物,也常求雷神、龙神、先祖神,后者与“求月经”没什么关系,也与赵国华先生的论断相左。《春秋合诚图》:“轩辕,主雷雨之神也。”《大象列星图》:“轩

① 《淮南子·天文训》:“阴气主水。”《论衡·说日》:“月者,水之精也。”《晋书·天文志》:“此则月精之生水耳。”“月精”当指蛙神蟾蜍(嫦娥)。又,我国云南彝族有一种祈雨民俗,每逢久旱不雨,便让少女在烈日下摔跤,以“阴气冲阳天”,祈祷降雨,此亦以女性为阴为水之例。见刘稚、秦榕:《宗教与民俗》,云南人民出版社,1991年,第182页。华夏诸族远古求雨时有“暴巫”之法,即让女巫在日下暴晒,这也是为了增加天地间的阴气水气,达到降雨目的。

② 赵国华:《生殖崇拜文化论》,中国社会科学出版社,1990年,第209页。

③ 《淮南子·览冥训》:“往古之时,四极废,九州裂,天不兼覆,地不周载,火焱而不灭,水浩洋而不息。猛兽食颡民,鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天,断鳌足以立四极,杀黑龙以济冀州,积芦灰以止淫水。”此为女娲补天止水神话。又,《诗经·大雅·云汉》:“旱魃为虐,如愆如焚。”“旱魃”当即“女魃”、“女媧”、“女娲”,可见女娲亦为旱神。

轶十七星在七星北,如龙之体,主雷雨之神。”其中都说黄帝及其象征物龙是“主雷雨之神”。《左传·桓公五年》:“龙见而雩。”《淮南子·说林训》:“旱岁之土龙。”高诱注:“土龙以求雨。”《后汉书·礼仪志中》记祈求下雨的宗教礼仪,也说要“兴土龙”。其中都说龙神为主雷雨之神。根据我们的考证,黄帝为雷神之后,他本身亦当为雷雨之神。^①雷神即龙神,早在6400年前,仰韶先民就用贝壳制作了“龙”,被学术界称为“中华第一龙”。时至今日,中国的老农仍然相信龙神下雨,就像《西游记》中描写的那样。夏人祭天求雨,谓之“大雩”,直到春秋时代,孔子所在的鲁国尚有所谓“舞雩”^②,即古人祭天求雨之台,夏人以及此后的殷人、周人所祭祀求雨的对象,就是所谓雷神龙神。即使此礼早先为仰韶先民即黄帝族的宗教礼仪,而并非夏族的礼仪,也同样可以证明,黄帝、雷神、龙神当为下雨之神,而且不可能与“月经”有什么关系。

其三,根据汉人董仲舒的《春秋繁露·求雨》记载,古人也动用了许多与“月经”不可能有什么关系的其他神灵,如“春旱求雨”时,还祈求了“户”神和“共工”神。“户”神应是周人先妣神“桃”^③,“共工”或许就是“洪江”,先祖神兼水神。^④又如董仲舒写到“夏求雨”

① 吴天明:《中国远古感生神话研究》,载《江汉论坛》,2001年第11期。

② 见《论语·先进》。

③ 周人以“桃”为先妣、女阴象征,在刚定居时,常以桃棍桃枝为门为户,故以“门”和“户”为“门神户灵”。参见吴天明:《门神文化研究》,载《中南民族大学学报》(人文社会科学版),2002年第3期。亦可参见本书第八章讨论门神神话的内容。

④ 《山海经·海内经》:“炎帝之妻,赤水之子听 生炎居,炎居生节并,节并生戏器,戏器生祝融,祝融降处于江水,生共工。”《左传·昭公十七年》:“共工氏以水纪,故为水师而水名。”《淮南子·本经训》:“舜之时,共工振滔洪水,以薄空桑。”可见共工为炎帝裔,是先祖神兼水神。



时,还祈求了“蚩尤”神^①,这是一位先祖神兼战神。这些在先民看来可以致雨的神灵,都不可能与“月经”有什么关系。

其四,《淮南子·主术训》记载:“汤之时七年旱,以身禱于桑林之际,而四海之云凑,千里之雨至。”“桑林”为远古先妣之神,《淮南子·说林训》说黄帝、上骈、桑林、女娲诸神共同造人,即其佐证。《诗经·鄘风·桑中》、《郑风·将仲子》、《卫风·氓》中仍然保留了以桑为女阴、女性象征的习俗,故以“折桑”、“食桑”为男女交媾之象征。原始初民以“桑”为女阴、女性之象征,并常在“桑林”举行祈祷先妣先祖的宗教仪式^②,当因桑树茂盛,桑葚可食,多与女性相似,而与“月经”没有什么瓜葛。

其五,晋干宝《搜神记》卷十八载有古人向树神“黄祖”祈祷而得雨的故事。庐江龙舒县陆亭有一古树。时久旱无雨,民不堪,长老云,此树或有神灵,可以祈雨。乡民祈之,果得甘霖。远古各族常以参天古木为先妣象征,至今云南很多少数民族仍然保留了这种古老的宗教神话观念。进入父系社会后,这些本为先妣象征的古木常常如童话中所说的那样是“白胡子老爷爷”。正是在这样的宗教文化背景下,人们才相信古木有神灵,可以祈雨,这与“月经”也不应该有什么瓜葛。

其六,域外主管雨水的神灵,也多与“月经”没什么关系。如苏联学者兹拉特科夫斯卡雅在《欧洲文化的起源》中说,米诺斯克里特的居民们敬奉的伟大的自然女神,掌管“丰收、歉收,干旱和丰

① [宋]罗泌《路史·后纪四》引《蚩尤传》称:“蚩尤姜姓,炎帝之裔也。”《史记·高祖本纪》说刘邦起兵时,“祠黄帝,祭蚩尤”。《史记·封禅书》称蚩尤为“兵主”,汉人石刻画像蚩尤神,牛头人身,手足并持兵器,可见蚩尤是一位先祖神兼战神。

② 《庄子·养生主》记载,古有《桑林》之乐舞,即当古人在“桑林”祭祀先妣神先祖神时所用的宗教乐舞。



雨”，还主管百兽，能决定猎人打猎时是否幸运。^① 这位先妣神实际上掌管了子孙的一切，而不仅仅只管下雨的问题，这大概与“月经”没什么关系。古印度的男神“湿婆”，其长长的头发中流出了印度最大的河流恒河^②，古印度人这才得以过上安宁富足的生活，此虽关乎水，但与“月经”也没什么关系。

这样的反证材料，我们还可以举出很多。

赵国华先生证明古人祭蛙祭月求雨水本于求月经，可谓言之凿凿；而我们证明初民求雨之祭并非源于求月经，也同样言之凿凿。那么，究竟哪种说法更符合历史的原貌呢？

细心分析后我们会发现，原始先民祈雨时所祭祀的神灵，全部是各氏族的先妣神、先祖神或其象征物。由于民族的融合和宗教文化的融合，那些原本是氏族神的先妣神、先祖神，有一部分逐步取得了天下大神的地位，因此先妣神女娲，先祖神黄帝、共工、蚩尤等，先妣神的象征物蛙、桑，先祖神的象征物龙等，成了天下公祭的大神。

原始先民的心理与今之孩童相似。今之孩童无论遇到什么问题，都只知向父母求助，并相信父母可以解决所有问题。即使他们想摘天上的星星，也会让父母去摘，并想当然地认为，父母一定可以摘来给他玩。原始先民也这样，无论遇到什么困难，他们都会向氏族领袖或已故领袖即先妣神、先祖神求助，并相信他们可以解决所有问题。所以在原始先民的心里，“上帝万能”，这是他们共同的宗教信仰。没有雨水，长期干旱，氏族就无法生存，他们当然只有向“上帝”祈祷；雨水太多，形成水灾，他们也只能向“上帝”祈祷。老天干旱与否，食物丰足与否，部落安全与否，子民繁盛与否，所有

^① [苏]兹拉特科夫斯卡雅：《欧洲文化的起源》，三联书店，1984年，第107~108页。

^② [苏]阿·基列巴里耶夫：《形形色色的印度》，第十三章，载《世界宗教资料》，1982年第4期。



这些重大问题,原始先民都会向“上帝”祈祷。原始先民的这些宗教活动,与求“月经”没有必然联系,不能因为刚好“月经”是“水”,雨水也是“水”,就认为先民祈雨源于祈“月经”、祈“生殖”。赵国华先生的“思想”不是周予同先生所说的“原人思想”,而是现代文明人的“思想”,“原人思想”应是“上帝万能”。蛙、桑等即是“上帝”的象征,要想风调雨顺,氏族生存下去,不向“上帝”祈祷,“原人”又能祈求谁呢?

三、神秘的“七”

中国古代祭祀月神的宗教活动无比繁杂,而且相关宗教观念和礼仪风俗直接影响到日本列岛和朝鲜半岛,使这两个地方的祭月活动也十分复杂。《艺文类聚·岁时中·元正、人日、正月十五日、七月七日、七月十五日》援引了很多古籍,主要介绍了从汉代到唐代的七夕文化现象,仅从这些古籍里,即可看出祭月礼仪多么繁杂,其他典籍所记载的和民间迄今仍然保留的祭月宗教礼仪不知又有多少。

然而,这些繁杂的祭月礼仪并非没有规律可循,只要我们细心推究,就可以发现其间隐含着如下基本规律:

一是原始先民以至后世民众的祭月时间,往往与“七”密切相关,而且他们往往在“一七”、“二七”(十五)这两个时间祭月,而“三七”、“四七”却不祭月。

二是先民祭月的目的往往有三:一、祈祷婚嫁生殖;二、祈祷渔猎、种植、养殖丰收,纺织得巧;三、祈祷氏族活人无病无灾,死人灵魂早升天国,活人死人都长生不死。

下面我们将先讨论先民祭月的目的,再讨论先民为什么只在“一七”、“二七”这两个时间祭月,并进而揭示月亮神话中“七”字的秘密。

先民祭祀神灵，没有为祭神而祭神，为宗教而宗教的，他们都是真正的“实用主义者”，为了达到自己的实用主义目的，他们才对神灵那么恭敬，那么虔诚。

仅仅在大约 30 年前，也就是说在中国大陆大量使用农药化肥之前，每天春夏，青蛙的“大合唱”便会由南到北唱遍神州，它们捕食害虫，保护植被，保护人类赖以生存的粮食，并且以惊人的速度繁衍新的生命，所以蛙神是生命之神，是风调雨顺之神。月亮离地球很近，它形象优美而又不断变化。蛙神月神神话融为一体后，随着民族的融合，其神话观念和宗教礼仪也传遍包括宝岛台湾在内的神州，并演化出十分复杂的宗教礼仪，仅“人日”（正月初七）的宗教礼仪就复杂得不得了。如南朝梁宗懔《荆楚岁时记》引《吕氏俗例》：

其初七日，楚人取南北二山之土，以作人像一，头令向正南。建立中庭，集宴其侧，却阴起阳，即以人北为冬气，拒阴气之祸；以人南为春气，招阳气之，故名云“人日”也。

董勋《问礼俗》：

（正月）一日为鸡，二日为狗，三日为猪，四日为羊，五日为牛，六日为马，七日为入。^①

旧题汉东方朔《占书》在“七日为入”之后，尚有：

八日为谷。谓其日晴，则所主之物育，阴则灾。^②

① 《艺文类聚·岁时中·人日》引。《北史·魏收传》所引文字小异。

② 《岁时广记》卷九引。



我们在讨论复活神话和太阳神话时即已指出,人类早在上十万年前即已发现太阳(阳气)与生命密切相关,今人仍称人的生命为“阳寿”,其所隐含的观念即为十分原始的宗教观念。所谓“却阴起阳”,“拒阴气之祸”,“招阳气之”;所谓“其日晴,则所主之物育,阴则灾”,诚如日本学者小南一郎先生所说的,都是为了占验一年之中家人、家畜、谷物的“生育”情况。^①对任何一个古代农民来说,有了这三个方面的“生育”,日子就相当不错了。在刚刚立春的时候,阴气才开始退却,阳气才开始回升,而阴气主杀,阳气主生,所以先民盼望“日晴”,盼望阳气早日回升,盼望万物蓬勃生长,人的生命力得以恢复。

但是,根据上文的介绍,先民的“人日”行事似乎与祭月没什么关系,而且先民占卜“日晴”与否,像是祭日,而不是祭月。我推想,“人日”行事中应融合了原始初民祭日、祭月的礼俗。^②其以正月初七为“人日”,或许与正月初七日夜祭祀月神时为人祈祷的风俗有关,而所谓鸡、狗、猪、羊、牛、马、谷等,则可能是古人因它们与人类生活关系密切而敷衍出的结果,就像古人敷衍出“三十六计”一样。至于古人为什么刚好选在第“七”日为“人日”,即在这一天占验人自己的“生育”情况,为人自己祈祷,这正是我们在下文中要回答的问题。

古代正月初七日的宗教礼仪往往与七月初七的宗教礼仪相同或相似。据唐韩鄂《四时纂要·正月》记载,古代正月初七这天,还有“男吞赤小豆一七粒,女吞二七粒,一年不病”的信仰和民俗。与之相应,七月初七这天,也有“吞小豆,男吞一七,女吞二七,岁无

① [日]小南一郎著,孙昌武译:《中国的神话传说与古小说》,中华书局,1993年,第48页。

② 日出拜日,月出拜月,是很多原始氏族共同的宗教礼仪。

病”^①的宗教信仰和礼仪风俗。这是古人都在“七”日这天祈祷平安、祈祷驱鬼避邪的例子。

上面的引文记载了正月初七这天祈祷人“生育”的礼俗，这类礼俗在七月初七照样存在，如宋孟元老《东京梦华录·七夕》记载：

七月七夕……又以小板上傅土，旋种粟令生苗，置小茅屋花木，作田舍家小人物，皆村落之态，谓之“谷板”。……又以绿豆、小豆、小麦于磁器内以水浸之，生芽数寸，以红兰彩缕束之，谓之“种生”。

据日本学者小南一郎先生考证，此类礼俗直到清代仍然存在，由此他称七夕行事具有“农耕礼仪性格”^②，也就是说，七夕宗教礼仪具有祈祷农业丰收的实用目的，这与正月初七祈祷人“生育”在本质上是一回事；后人往往将“食”（涉及动物、植物的“生育”）与“色”（涉及人类自己的“生育”）分开来考虑，原始初民却是将这两者放在一起考虑，甚至当作一回事的。^③以上是古人在正月初七和七月初七祈祷“食色”的例子。

随着种植业和养殖业的逐步发展，先民冬穿兽皮夏披树叶的情况开始改变，葛麻蚕桑逐步成为人们的纺织原料，纺织技巧成为妇女们必须掌握的基本功，这不仅关系到家人的穿衣、冷暖，而且关系到女子的爱情和婚姻，善于女工的女子比不善女工的女子更容易找到理想的配偶。《诗经·小雅·大东》似乎记载了牛郎、织女的神话，而且似乎写到了织女织布的问题，此后关于牛郎、织女

① [日]小南一郎著，孙昌武译：《中国的神话传说与古小说》，中华书局，1993年，第51页。

② 同上，第87～88页。

③ 见吴天明：《食色一体》，载《山东医科大学学报》（哲学社会科学版），2000年第1期。



七月初七相会的神话传说就越来越多,至今仍为世人所十分熟悉。西王母头上有个“胜”,专家们推测那可能是一个用于纺织的器具。西王母神话融入内地华夏神话系统后,牛郎、织女、王母、银河、爱情、纺织等神话故事便融为一体了。^①后人又附会汉武帝生于七月初七,还说汉武帝与西王母幽会于正月初七^②,佛教道教等人为宗教又进一步加以附会^③,把七夕神话演绎得繁杂无比。但是,只要我们细心研究便会发现,这些七夕神话故事总是把“食色”放在一起考虑的^④,这些也全都是七夕祈祷“食色”的例子。

以上所列举的例子,不管是正月初七,还是七月七日,都只关乎“一七”,还没有“二七”的例子。汉刘桢《鲁都赋》:“素秋二七,天汉指隅,人宵袞除”,可见汉人有在七月十五日(二七)举行宗教仪式以袞除不祥的习俗。《玉烛宝典》:“正月十五日,作膏以祠门户。”^⑤门神户灵本是各氏族的先妣神,这一问题我们会在门神神话一章中详细讨论。古人选择“二七”这一天祭祀门神,显然是为了有意关合“七”,可见月神神话和有关宗教礼仪中,“七”是一个十分神秘的数字。

我们在上文中所列举的例子,全都是为了在世者祈祷的例子。

① 见[日]小南一郎著,孙昌武译:《中国的神话传说与古小说》,第一章,中华书局,1993年。

② 汉武生于七夕,当与“人日”传承有关。王母汉武七夕相会,亦当与爱情婚姻、人口繁殖有关。《荆楚岁时记》隋杜公瞻注:“华胜起于晋代……又取像西王母正月七日戴胜见武帝于承华殿也。”白居易《长恨歌》写在三神山上的杨贵妃可以在“七月七日生殿,夜半无人私语时”,与唐明皇在人间幽会。这些传说中隐含的宗教信仰便是:不管是正月初七还是七月初七,都有利于男女交媾和人口生殖,而这种信仰是很古老的信仰。

③ 如道教以正月十五、七月十五、十月十五为“三元”,以正月初七、七月初七、十月五日“三会”。

④ “食”在此泛指包括纺织在内的“物质资料的生产”(恩格斯语)。

⑤ 《艺文类聚·岁时中·正月十五日》引。

古代先民选择“七”这一天祭祀神灵,不仅是为了保佑活人,也是为了祈祷神灵保佑死者的灵魂。原始先民认为,人的真正的生命是他的灵魂,肉身只是灵魂暂时的依附之物而已,肉身死亡并不表示生命终结,而只表示生命的存在换了另一个躯壳或另一种方式。但是,这种生命的转换是存在很大的危险的,一些恶害之鬼会乘机干扰,使死者的灵魂不能顺利找到甚至无法找到新的依附之物,那样,生命就有可能真的终结了。因此,原始初民不仅祈祷神灵保佑在世者,也祈祷神灵保佑死者的灵魂,使之顺利地复活再生。这样的原始观念直到如今都仍然普遍存在,我们在复活神话一章中已经作了详细讨论。这类的原始观念与月亮神话结合在一起,便形成了中国民间所谓的“七七斋丧风俗”:人死之后,家人除每天凭吊以外,每七天大祭一次,如此七次,凡四十九天,谓之“七七”。高国藩先生曾经详细研究过这一风俗,但他认为此俗源于佛教^①,我们却不敢赞同。我们认为这是人为宗教附会了原始宗教,而不是相反。

中国古代的七夕文化内容虽然十分复杂,而且多有附会,有时甚至让人生厌,但若仔细推究,古人祭祀月神的目的无非有三:一为祈祷丰收,包括风调雨顺,纺织得巧,等等;二为祈祷生殖,包括爱情幸福,婚姻美满,子孙众多,等等;三为祈祷平安,包括驱鬼避邪,无病无灾,死者灵魂得到安宁,早升天国,等等。三者合在一起,其共同主题便是求生:有了第一条,个体和氏族才能解决衣食问题,才能生存下去;有了第二条,种才能延续下去,祖先的生命才能延续下去,氏族才能生存下去;有了第三条,个体、家庭、氏族部落才会平安无事,才可以远离瘟疫、洪水、干旱、战争失败等灭种灭族的鬼邪之气,死者才得以复活再生,氏族才得以长生不死。

有关“一七”、“二七”祭月以及举行其他宗教活动的例子不知有多少,但“三七”、“四七”祭月求神的例子却一个都没有,这是为

^① 高国藩:《中国民俗探微》,第九章,河海大学出版社,1990年。



什么呢？而且，古人祭祀月神，为什么一定要选择“七”呢？

日本学者小南一郎认为，中国本是一个以“九”为圣数的国家，其以“七”为圣数，大概是受了萨满教的影响。^①这一推测恐怕难以服人。中国的确以“九”为圣数，但同时也以“八”为圣数，如“八神”、“八元”、“八卦”、“八仙”，等等；还以“三”为圣数，以“五”为圣数，如“三皇五帝”、“三鸟”、“三神山”、“九五之尊”，等等，不能说中国只有“九”这一个圣数。萨满教是一种原始宗教，主要流行于西亚、欧洲、北美等地区。小南一郎先生错误地认为中国祭月礼仪源于汉武帝王母相见等神话，而王母神话又是西戎神话，西戎当与西亚有宗教文化联系，所以他作出了上述推想。虽然崇拜月神是所有原始先民共同的现象，但由于中国先民同时崇拜蛙神，并将蛙神月神合而为一，所以中国的月神神话最为繁杂。从新石器时代的文化遗存来看，在今河南、陕西、甘肃、山西、青海、辽宁等广大的地区，都有蛙神宗教神话资料的分布，赵国华先生由此推测，蛙神神话应该主要是原始母系社会夏族先民的神话^②，在此基础上发展起来的月神神话，应该与萨满教没什么关系。

另一位日本学者和歌森太郎则推测，七日、十五日（二七）祭月，当与月亮每七八天发生一次转折性的变化有关，他说：“古时，使用以月亮盈亏来计算日期的历法……在那种情况下，给人印象最强烈的是满月，其次是最为幽微的朔日的月亮，再次是上弦、下弦。现在年中行事所取定的日期，多是十五日、一日、七八日或二十二日，就因为这些天对于利用月亮计算日期的人们印象特别

① [日]小南一郎著，孙昌武译：《中国的神话传说与古小说》，中华书局，1993年，第50～51页。

② 赵国华：《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社，1990年，第180～181页，第205页。

深刻。”^①和歌森太郎的研究思路是大体正确的,就是从月亮盈亏规律和古代历法上去考虑问题,但他的结论,仍然无法解释清楚为什么中国古代不在“三七”、“四七”祭祀月神的问题。

早在和歌森太郎提出这一假说的几十年之前,清末学者王国维先生就已经发现了中国先民利用月亮盈亏规律计时的“一月四分”之术。他通过研究周代青铜器铭文发现,古人将“一月四分”为:七八日,十五六日,二十二三日,三十日。^②我们推想,这个“一月四分”之术,应是周代不断改进历法的结果,而比较原始的夏历应与女性行经的生理周期更加接近,或许就是如此“一月四分”:七日,十四日,二十一日,二十八日,这与女性二十八天的月经周期完全吻合,每月尚余两天,正好是女性行经的时间,夏族原始先民或许将这两天另作月尾,以应其期。这一推想的提出,是受了赵国华先生的启发,并不是我的发明。赵先生说:“月亮由朔而望,再由望而朔,二十八天是一个变化周期。女性们又发现,自己的信水也是二十八天为一个周期。……于是,他们想像月亮是一只或者月亮中有一只肚腹浑圆又可以膨大缩小的神蛙(蟾蜍),主司生殖。”^③按照赵先生的这一推想,原始夏民会将一月当中剩余的两天单作月末,以与女性的行经期相应。这样,就既解决了历法问题,又解决了以月神为蛙神、女神的宗教神话问题。大概到了殷周,先民对月亮的观察更加细致,月神与蛙神、女神、先妣神的关系也不像早先那么紧密,蛙神甚至作为吉祥物被铸在殷人的青铜器上,为了完善历法,殷人周人才将“一月四分”为王国维先生描述的那样,因此人

① [日]和歌森太郎:《年中行事》,至文堂,1966年。转引自[日]小南一郎著,孙昌武译:《中国的神话传说与古小说》,中华书局,1993年,第50页。

② 王国维:《生霸死霸考》,见王国维:《观堂集林》,第一册,中华书局,1959年。

③ 赵国华:《生殖崇拜文化论》,中国社会科学出版社,1990年,第205页。



们将“二七”祭月的时间也逐步改在了十五日。

原始先民日出拜日，月出拜月；早拜日，晚拜月。如果只是拜一拜，下个跪，磕几个头，甚至只打个躬，作个揖，那倒没什么。随着人类的进步，宗教礼仪也越来越复杂。天天祭月，其势为烦，原始先民必然要想办法解决这一问题。正好他们发现月亮每七天发生一次转折性的变化，这便是他们选择“七”日祭祀月神的道理。《北史》卷九九称：“侯月将满，转为寇抄。……死者停屍于帐，子孙及亲属男女各杀羊马陈于帐前祭之，绕帐走马七匝，诣帐门，以刀面，且哭，血泪俱流，如此者七度乃止。”这里似乎隐含着“一月四分”、“七七斋丧”之类的观念和礼俗。从这些游牧先民有意关合“七”的举动里，我们可以看到“一月四分”，每个阶段“七”天的影子。

但是，原始先民为什么不在“三七”、“四七”这两个时间祭祀月神呢？这使我们想起原始先民祭祀日神的情况。几乎所有的原始民族都有早晨祭日的习俗，却没有在黄昏日落时祭日的习俗。在讨论太阳神话时我们已经讲过，不要说人，连公鸡在日落时都不高声叫唤，因为那样会引来食肉类动物，危及它和它主人的生命。对人类来说，红日升起，充满朝气，充满活力，有神力可以借助，所以向它祈祷。落日西沉，本命难保，哪有神力可以借助？怎么能向一个快死的太阳神祈祷，指望它来帮助子民？同样的道理，“一七”、“二七”月神皆呈“死而复生”之像，具有两种“死而复生”的生命神力，所以初民祭祀它，旨在假借它的生命神力，为自己和氏族谋些实际的利益。“三七”、“四七”月亮逐步亏损，呈将死之像，月神自顾不暇，连嫦娥奔月时看到这个样子都不敢去，月神哪有什么神力帮助子民？所以“三七”、“四七”古人不祭月神。所有这些便是月亮神话中“七”字的秘密。古人“七”日行事，虽然常常在白天举行，似乎仅仅关乎祭日，但他们刻意选在“七”日这一天，有意关合“七”字，其间应融合了月亮神话的宗教观念和礼仪风俗。



四、月神为什么没有男性化

看到这个标题的时候,很多人都会惊讶地说,月神、蛙神自古以来就是女神,她为什么要男性化呢?

事实上,女神男性化,是神话发展演变的重要规律,我们在讨论神话演变的一般规律时,曾经列举氏羌诸氏族的例子来说明这一问题:氏羌诸族认为自己是“羊种”,为羊所生,其在原始母系时代的祖先神,自然是能像羊那样繁衍子孙的女神,但该族的一支炎帝族(姜姓,“姜”者,羌也),在进入原始父系社会后,其祖先神已经变成了男神炎帝。由于我们在讨论神话演变规律时,考虑的问题比较宏观、比较抽象,因此没有展开论证。

我们在讨论创世神话时,实际上也不同程度地涉及女神男性化的问题。那些原始的创世神,大多是十分朴野的半自然(植物、动物、矿物等)、半先妣的混合神。到了原始父系社会后,由于氏族的领袖等优秀男子可以娶许多的妻子,其子孙不管是出自哪位女性,均自己承认是某卓越男神的后代,这样,女神也就不可避免地男性化了。比较典型的也许是爱神。原始先民结束血缘婚,实行族外群婚制后,本氏族的男子与本氏族的子女之间没有直接的血缘关系,初民只知有母,不知有父,子女成年以后,为其婚事操心的当然是母亲,因此,原始母系氏族社会的爱神无一例外全是女神。但是最近几千年我们中国人最熟悉的爱神,却是“月老”之类的老头儿。早在周代,中国就有“媒官”一职,“媒”字虽然仍表示女性,但“媒官”早已成了男性。《诗经·豳风·伐柯》将“伐柯”与“取(娶)妻”对应,将表示男根、男性的“斧”与“媒”对应,也证明在周代媒官、媒神就已男性化了。

即使是最近几千年大多作为男根、男性、男子性行为、男神、祖先神象征的太阳神,根据我们在太阳神话一章中的讨论,最初也不



女媧



图 15 女媧 明萧云从《离骚图》

是男神,而是女神。在原始母系氏族社会,能担当太阳神的神职的,当然只有女神,而不大可能是男神。日神男性化,当与人类社会由母权制向父权制过渡、转化的规律密切相关。

女神逐步男性化,就如人类由母权制转向父权制一样,成为不可抗拒的历史潮流。

我们可以列举两个极端的例子,以证明女神男性化是多么普遍。

第一个极端的例子是花神男性化的例子。花是植物的“生殖器官”,女阴是女人的生殖器;花可以结果,果子又可以长出新的植物,女人可以生孩子,孩子长大后又可以生自己的孩子;花很美丽,所有动物的雌性也都很美丽,因为只有美丽,雌性才有权对雄性作出选择。就人类而言,女性为了给自己增加选择的砝码,在长期的进化中,甚至逐步褪掉了自己身上过多、过长、颜色过深的体毛。这些都是花与女人、花神与女神的关联点。按常理推想,花神不可能男性化。但我们在讨论门神神话时会发现,早先作为门神的花神“神荼、郁垒”,后来也男性化,变成了赳赳武夫。

第二个极端的例子是地母神。大地长养万物,一如母亲繁衍子孙,所以大地之神就是先妣之神,先妣之神也是大地之神。但是,最近几百年中我们中国人熟悉的土地神,却是一位“土地老儿”,在《西游记》中,孙悟空要问个路,或打探个妖魔鬼怪什么的,就把他叫出来问一下,“招之即来,挥之即去”。中华民族十分熟悉的伟大的“盘古”,根据王晖先生的考证,早先也是一位地母神^①,无论汉苗,都承认自己是“盘古”的子孙。盘古的本像是一位女神,而不是男神。但在后世的神话里,她却成了一位手持巨大的利斧开天辟地的男神。^② 其实,即使在原始母权制时代,拿着石斧去干活、

^① 王晖:《盘古考源》,载《历史研究》,2002年第2期。

^② 见[明]周游《开辟衍绎通俗志传》第一回。



打仗的，也是男子，不是女子。

上述材料告诉我们，原始女神逐步男性化，是一种十分普遍的现象，而且它本质上是由人类社会从母权制转向父权制的发展规律决定的。但是，为什么月神没有男性化呢？

各个民族的进化速度不尽相同，有的甚至相差几万年、几千年。如今生活在泰国、老挝边境的马布里人尚无任何宗教神话，按发展水平而论，尚处在旧石器时代中期，与其他民族至少相差上十万年。我国云南地区的有些少数民族，尚处在母权制末期、父权制早期，其与汉族的发展进程，恐怕也相差了几千年，这些民族尚以“喇(拉)木女神”为创世神、先妣神等，应是可以理解的。但是华夏诸族早已进入父系社会，为什么月神至今没有男性化呢？

我们推想，月神没有男性化的最重要的原因，是原始先民逐步认识到，祖先繁衍子孙，非得男女结合不可，而月神被他们选为女神。

学术界一般相信，在原始母系社会的早期，由于实行族外群婚，同一氏族的男子与女子没有性的关系，也由于原始初民对生殖的认识极为肤浅，因此他们往往并不清楚男根、男子在生殖中的作用。后来，先民对生殖有了进一步的了解，人类的婚姻关系亦逐步变化，由族外群婚逐步向一夫一妻制过渡，先民逐步知道，一对婚龄男女结合才可以繁衍子孙。在这种情况下，很多氏族都有男神、女神共同繁衍后代的神话。如伟大的地母神“盘古”，后来男性化了，后人在追述人类来源时，又给他配了一个妻子。《述异记》卷上：“吴楚间说，盘古氏夫妻，阴阳之始也。”吴楚先民的这一神话，既反映了远古先民对生殖的认识，亦反映了远古时代一夫一妻制已经出现的事实。

男神本来有许多的象征物，如狗、蛇、虎、鸟等，但我们在讨论太阳神话时已经指出，最能反映男神的恩典、威严、神秘力量的，是伟大的太阳神。华夏古帝如炎帝、黄帝、伏羲等都是伟大的太阳



神,而他们的其他神像,如炎帝作为“羊种”的神像则逐渐淡出,他们的太阳神的神像却逐步得到强化,后来的一些古帝,如殷契、周弃等,也常以太阳神的身份出现。这种情况告诉我们,在最近三四千年甚至四五千年的漫长岁月里,男神的典型象征物,是光辉灿烂的太阳。

能与光辉灿烂的太阳神相提并论的女神是什么呢?当然只有伟大的月神。月亮本是原始母权制时代夏族先民的女神,夏人同时崇拜蛙神,认为月中有一个蛙神,主司生殖,也主司医药,这就是说月神、蛙神本是夏人的先妣神。夏族文化是一种光辉灿烂的文化,夏人建立了中国历史上第一个具有世袭制特点的真正意义上的王朝,这些都可能使夏人的月神文化在历史上留下更深的印痕。加上月亮具有阴柔之美,月亮的盈亏周期又与女人的“信水”周期完全吻合,都是 28 天。这样,月神作为女神的形象也就固定下来了。

《武汉晚报》1999 年 4 月 12 日曾报道,香港考古学家在区家发先生的带领下,发掘出了 3000 多年前的先民的日形陶器和月形陶器,其时间在殷末周初,这一物证即可证明,早在几千年前,我们的先民就已经常常以太阳为男神的代表性象征物,以月亮为女神的代表性象征物了。有了这样的主流性的宗教文化,月神就越发不可能男性化了。

五、华夏名称起源

本书虽以“中国神话研究”为名,但我们的研究重点是华夏神话。华夏族的农业文明史已经长达万年^①,其神话变形厉害,谜团很多,因此我们要重点研究。既然本书重点研究华夏神话,“华夏”

^① 史式:《五千年还是一万年》,载《新华文摘》,1999 年第 9 期。



一名的由来是不可不谈的。

我们在上一章讨论太阳神话时，实际上已经提到过华夏名称的起源问题，但因行文关系，尚未来得及展开讨论。在即将结束对月亮神话的讨论时，我们有必要就华夏名称的起源问题，作一个比较集中的讨论。

当今中华民族大家庭中有 56 个兄弟民族，汉族人口最多，文化也最发达，应是主体。但民族的概念从来就是历史的概念、变动不居的概念，比如炎帝是华夏的老祖宗之一，而炎帝族与如今生活在滇川交界处的藏族、普米族、摩梭族原本都属于氏羌；云南有很多少数民族都是从中原迁徙过去的，因此他们的葬礼上多有送亡灵返回中原的仪式；福建、广东、台湾三省的客家人，原本生活在中原，只是最近几百年或上千年才从中原迁徙到这些地方的，这样的例子我们还可以举出很多。我们的祖先早就知道，“夷狄”可以为“华夏”，“华夏”也可以为“夷狄”，这才是一种正确、通脱的民族观。所以，当我们讨论华夏名称起源问题时，首先要明白，民族概念是个历史概念，是个变动不居的概念，不能用狭隘的心态来思考这一重大问题。比如汉族显然因汉朝而得名，创建汉朝的主角是楚人，但楚人过去被视为“蛮夷”，周人才是华夏的正宗。但周人在灭殷前，尚处在氏族社会，也应该是“蛮夷”，而不是“华夏”。在汉朝，那时在主流文化圈中的各民族统统被称为“汉人”，可见“汉族”之中，不知融合了多少民族的血液和文化。中华民族所以能团结一心，这是一个重要原因。

汉族不是最早的族名，最早的族名应为华、诸华，夏、诸夏，合称华夏。如《左传·襄公十四年》：

我诸戎饮食、衣服不与华同。

《左传·襄公四年》：



是弃陈也，诸华必叛。戎，禽兽也，获戎失华，无乃不可乎？

《尚书·舜典》：

蛮夷猾夏。

《左传·闵公元年》：

戎狄豺狼，不可厌也；诸夏亲暱，不可弃也。

以上是称华、诸华，夏、诸夏的例子，也有合称华夏的例子，《左传·定公十年》：

裔不谋夏，夷不乱华。

《左传·襄公二十六年》：

楚失华夏则析公之为也。

由上述材料我们推想，中国的民族意识，最晚在春秋时代即已觉醒，而成为一种自觉的意识，此其一。

其二，从华、夏的不同称谓里，我们推想，华夏族至少由华族、夏族二族构成，也许还有许多民族，而以华夏为代表。华族与夏族或许原本不是一个民族，但到春秋时，似乎已经华、夏不分，融为一体了。

其三，华夏民族在春秋时代是经济、文化最为发达的民族，不仅融合了夏商周三个民族，而且融合了炎、黄、尧、舜等许多古老的



民族。到战国时代,又进一步融合了吴、越、徐戎、姜戎、淮夷、蜀人、庸人等许许多多的民族。正因为有无数的民族先后融入了华夏族,所以,大约在晚周秦汉这个时候,社会上普遍流传华夏诸族均出于黄帝之类的说法,司马迁作《史记·五帝本纪》时,即采用了这一说法,并且编了一个所谓的“世系”。尽管这一“世系”漏洞百出,但其本质却是真实的:上古诸民族互相融合,形成华夏。

关于华夏名称的起源,因为年代久远,资料阙如,原意久已失传,后世学者有多种推想^①:

关于“华”的起源:

第一种推想是,本于草木华荣之意。段玉裁在《说文解字》卷六中说:“木谓之华,草谓之荣,引申之为曲礼‘削瓜为国君华之’之字,又为‘光华’‘华夏’字。”即主此说。

崇拜草木等植物,是原始母系氏族社会共同的宗教神话现象,在讨论门神神话时,我们将较多地涉及这方面的材料,如夏人以苇索为先妣神和门神,周人以桃为先妣神和门神,不知何族以荷花、白茅花为先妣神和门神,等等。“华”、“诸华”之名称,有可能来自草木荣华之意,以此为族名,盖取氏族欣欣向荣之意。但是,民族概念的出现,应是进入原始父系社会,进入英雄时代以后的事。在这个时代,很多氏族虽然仍然保留了过去的植物崇拜,但一些经济文化比较发达的古老氏族,已经明白植物与人类没有血缘关系,他们已经开始逐步剔除氏族神话历史中植物崇拜的内容,在这种情况下,以草木华荣之“华”作为氏族、民族名,可能性不大。

第二种推想是,由华山而得名。章太炎先生在《太炎文录》初编《中华民国解》中说:“诸华之名因其民族初至之地而为言。……华本国名,非种族之号,然今世已为通语。世称山东人为倂子者,

^① 以下所引学者们的推想的资料,均转引自林惠祥:《中国民族史》,上册,商务印书馆,1993年影印本,第46~49页。

傍即华之遗言矣。”

太炎先生的推想，也有相当的道理。但陈登原先生在《中国文化史》中说：“华山为汉儒所熟用。以此山代表吾国，其说当始于汉。……秦以前人以泰山自重。……就华山以定限者未如就日月光华之义以定吾种族之名也。”

第三种推想是，由昆仑而得名。拉克伯里(Lacouperie)说华夏经由昆仑东来，昆仑意为“花土”，华即花字，故称其族为华。

《山海经·西次三经·海内西经》等经的确说到西北有昆仑，为“帝之下都”。但《海外南经》却说：“昆仑虚在其东，虚四方。一曰在岐舌东，为虚四方。”《海外北经》又说有海外之昆仑。毕沅注《山海经》解释这类现象说：“是昆仑者，高山皆得名之。”可谓通脱之论。据此看来，说“华”族源于昆仑山名，恐怕难以成立。

关于“夏”的起源：

第一种推想是，中国人之意。说本汉许慎《说文》，许氏训夏为中国之人，段玉裁注：“谓以别于北方狄，东方貉，南方蛮、闽，西方羌，西南僬侥，东方夷也。”

第二种推想是，大之意。《尚书·舜典》有“蛮夷猾夏”之语，孔氏《正义》说：“夏者训大也，中国有礼义文章光华之大。定（公）十年《左传》云：‘裔不谋夏，夷不乱华’，是中国为华夏也。”

训“夏”为“大”，原本也不错，但“大”当为晚起义，并非“夏”之本义。

第三种推想是，“夏”族本于夏水。章太炎先生说：“质以史书，夏之为名实因夏水而得。是水或谓之夏，或谓之汉，或谓之漾，或谓之沔，凡皆小别互名。本出武都，至汉中而始盛。地在雍梁之际，因水以为族名，犹生姬水者之氏姬，生姜水者之氏姜也。夏本族名，非邦国之号，是故得言诸夏。”

林惠祥先生采信段玉裁说，训“华”为“花族”；采信许慎、段玉



裁说,训“夏”为“人”。^①

我们认为,在上述所有的推想之中,陈登原先生的“华”为“日月光华”说和许慎、段玉裁的“夏”为“中国之人”说具有更多的合理因素。概括起来说,“华”的本义就是“晔”,即太阳;或解释为“日月光华”,如同金文中的“皇”字,取太阳光芒万丈,照耀大地之意。“夏”的本义就是“月”。简而言之,“华夏”的本义,是“伟大的太阳神和月亮神,伟大的先祖神和先妣神”。试论述如下:

其一,在原始母系氏族社会的早期和中期,各个氏族各有自己的创世神、祖先神等,这些神祇大多具有半人半自然的属性,也就是说,她们大多半为先妣神,半为植物神、动物神或其他自然物神。由于这些自然物都具有超人的生命神力,包括个体生命力和种的繁殖力,因此它们大多被原始初民假定(实际上初民是真心相信)为本氏族的始祖,并相信本氏族只要虔诚祭祀,就可以获得这些自然物超人的生命神力。这些神祇之所以还有半为女人的色彩,那是因为初民知道,他们是先妣神生的。当先妣死后,他们便认为先妣的灵魂附着在那些自然物上,后人称这些自然物为象征、象征物。

到母权制中期和末期,先民已经逐步觉醒,知道男女结合才可繁衍子民,也逐步知道植物、动物等与人类没有真正的血缘关系,逐步认识到人的主体地位,因此,他们逐步淘汰了氏族神话中过于朴野、有伤自己体面的成分,植物神动物神要么变成了神人,要么干脆被剔除。只有伟大的太阳神和月亮神仍然被许多氏族保留了下来。这大概是因为日月二神光辉灿烂,对大地、对人类具有无限的恩典、威严和神秘感。

其二,那些进化较早的氏族,较多地以日神、月神为先祖神、先

^① 启良先生训“华”为“花”,训“夏”为地名、华美。见启良:《中国文明史》,花城出版社,2000年,第64~67页。

妣神，而较多地将早先氏族神话中过于朴野的成分淘汰掉了。

如我们在太阳神话一章中曾经指出的，中华古帝大多是伟大的太阳神。“炎帝”早先是“羊种”，后来剔除了这一朴野神话，成为“赤帝”，成为太阳神。“黄帝”在当黄土之神以前，也是一位伟大的太阳神。从仰韶文化来看，该氏族在原始母权制末期崇拜鱼，后来也剔除了这些朴野的成分，“黄帝”成了“皇帝”，即伟大的太阳神。“伏羲”早先是鸟神兼太阳神，后来鸟神这一层意思融入“凤凰”里去了，太阳神的神职被加强了。尧及其属神羿都是鸟神兼太阳神，中国神话本有“尧射十日”及“尧使属神羿射十日”两种说法。我们在研究太阳神话时已指出，尧、羿所射太阳神，是“雌日”即女太阳神，这一神话隐含的意思也许是，女神治不了干旱，男神治好了干旱，夺了女神的权，因此男神取代女神成为太阳神。舜帝及其属神也是鸟神兼太阳神。我们今天来读《论语》，可以发现，孔门人物常常称尧舜为太阳，孔门弟子或许是比喻，但他们的祖先就不是打比方，而应是真把尧舜当作太阳神了。殷人、周人、秦赵的祖先，不管他们早先是不是鸟神兼太阳神，但各族神话均说他们的祖先服事尧舜，均说他们的祖先是鸟神兼太阳神。由此可见，华夏古帝大多是太阳神，是“华”，像金文中的“皇”（太阳神）那样，光芒万丈，照耀大地，给万物带来无限生机和活力。

夏人的先妣神是月神兼蛙神，在太阳神逐步成为较早开化的许多氏族的男神象征的同时，月神也就逐步成为伟大的先妣神的象征，也就是说，成为所有这些氏族先妣神的象征。因此“华夏”一名，本义有二：一是伟大的太阳神和月亮神，二是伟大的先祖神和先妣神。^①

其三，华夏文化圈最早当以河洛文化为中心，即以黄帝族、黄土文明为中心。

^① 第二层意思与“龙凤”观念暗合。



中国远古文明较发达的有三大块：黄河中西部的河洛文化，黄河东部的海岱文化，南方的江汉文化。我们推测，河洛文化当是华夏文化圈的核心。前些年我在研究黄帝神话时，已经初步证明过这一推想。我认为，由于黄帝族在军事上的胜利，促进他们产生了文化中心的自觉，也促进了周边民族对这一文化中心的承认。^①现在看来，这一推想仍有一定的道理。由于炎黄二帝都是伟大的太阳神，这种文化中心的自觉和周边的承认出现以后，应该会加快以太阳神为主神这一宗教文化对周边民族的影响，这种情况我们从周初分封诸侯的情况中仍然可以看出来。

李亚农先生曾经详细研究西周初期诸民族的分布情况，他根据中国土壤地理学的知识，提出在周初生产力水平很低，所用农具多为极其原始的农具如木器、石器、贝类的情况下，中原地区即黄土地带是最有利于农耕的地方，因此，“周族占领了黄土层地区的平原，周以前的古老民族被安置在冲击土地带，所谓戎狄则被挤到地理条件十分不利的山区去了”^②。所谓“周以前的古老民族”，是指夏族（杞、郟）、商族（宋、谭、萧、权）、舜族（陈、遂）、尧族（唐、铸、杜）、太昊族（宿、任、须句、颛臾）、祝融族（桧）、少昊族（郟）、颛顼族（邾）、黄帝族（南燕、薛），等等。这就是说，周武王和周公把自家兄弟子侄大都分封在土壤最肥沃、最有利于耕作、经济文化最发达的地区^③；把一些古老的氏族即后世所谓“华夏”文化圈中的氏族分封在周族分封地周围土地稍次、经济文化稍次的地方；而把一些野蛮落后、半开化未开化的蛮夷戎狄赶到偏远的山区，让他们继续过以采集狩猎为主的原始生活。周武王和周公划的这个圈子，已

① 吴天明：《黄帝与黄色》，载《光明日报》，1997年12月9日，“史林”，第207期。

② 李亚农：《西周与东周》，上海人民出版社，1956年，第22页。

③ 鲁为周公之后，燕为召公之后，二国土地略差，分封于此，是为了让这两个最强大的诸侯去屏障东南和西北的蛮夷戎狄。



隐然可见后世所谓“华夏”的轮廓：以周族为中心，包括“周以前的古老民族”，这些就应是西周初期的“华夏”。

其四，周人称那些半开化未开化的氏族为羌（羊种），为蛮、闽（虫种蛇种），为狄（犬种），为貉（豸种），等等，大概是因为这些氏族的宗教神话里还保留了相当多的朴野色彩，不像主要崇拜日神、月神的“华夏”，因而对他们含有轻蔑的意思，认为他们太野蛮，太没文化。大概是因为这些氏族大多没有像样的农业文明，尚处在渔猎采集阶段，因此以周人为中心的“华夏”把他们赶到深山老林里去了。

概括起来说，“华夏”的名称，应该起源于伟大的太阳神和月亮神，也起源于伟大的先祖神和先妣神。由于“华夏”民族的经济比较发达，宗教文化也比较先进，因此，大概在黄帝的时代就已出现了文化中心的自觉和周边民族的承认，这时，“华夏”民族已经出现雏形；到西周初期，已经形成了一个以周人为核心，以炎黄等古老氏族为主体的文化圈，“华夏”民族似已大体形成。从晚周诸子的议论来看，最晚到东周，“华夏”民族即已形成。

“中国”的本义是“中心国”、“上国”，即经济文化最发达的中心；“中华”的意义与“中国”相同。由于定居在“中国”、“中华”的民族大多是“华夏”族，所以“中国”、“中华”成了“华夏”的同义语。

“华夏”概念的出现，从《左传》等典籍的记载来看，最晚在春秋时代。这在中国历史上是一件大事，它不仅标志着民族的自觉，也标志着宗教文化的自觉。从此以后，“华夏”像一个巨大无比的熔炉，在不断吸收其他民族宗教文化的同时，也不断同化别的民族，从而使“华夏”成为整个中华民族的通名。

六、初步的结论

几乎所有的原始民族都曾有过对日月星辰的自然崇拜，他们



将月亮神化,并将月神与氏族及其领袖联系在一起。大概是因为原始先民发现了月亮阴晴圆缺的变化规律,于是他们以月圆为生,以月缺为死,以月亮缺而复圆为死而复生,这大概就是月亮神话产生的原因。

在新石器时代,生活在如今河南及其以西广大地区的原始先民,应该主要是夏人,他们普遍地崇拜蛙神,认为秋冬蛰伏、春夏复出的蛙神,具有两种死而复生的神秘力量:它们自己可以死而复生,它们的生殖力也可以死而复生。因此,他们以蛙神为自己的先妣神,相信本氏族的先妣神也同样具有这两种死而复生的神力,相信本氏族也同样具有无限的生命力。

这些原始先民既崇拜月神,又崇拜蛙神,而月神、蛙神与他们的先妣神多有相似之处:月神、蛙神可以死而复生,而他们相信自己氏族的先妣神也可以死而复生;月神、蛙神的肚子可以瘪而复圆,而他们的先妣神也是如此。于是他们想像,月中有一个蛙神,或者月神就是蛙神,月神蛙神就是他们的先妣神。这样,月神神话、蛙神神话便合而为一了。

先妣神是“万能的上帝”,古人祭蛙求雨,是祈求祖先保佑,与求月经没有必然联系。

天天祭月,其势为烦。先民发现,月亮每七天发生一次转折性的变化,“一七”表示生命的死而复生,“二七”表示生殖力的死而复生,所以先民选择这两个时间祭祀月神,目的是假借月神的生命神力。“三七”、“四七”月神皆呈将死之像,自顾不暇,没有生命神力可以借助,所以原始先民不祭。

月神没有随着女神男性化的历史潮流而男性化,不仅因为月亮具有阴柔之美,其圆缺周期与女人的“月经”刚好相同,而且因为原始先民意识到只有男女结合才可繁衍后人,他们需要逐步淘汰过于朴野的植物神、动物神,需要伟大的日神和月神作为他们的先祖神和先妣神。



“华夏”名称的起源，应与太阳神、月亮神有十分直接的关系，中华古帝大多是伟大的太阳神，夏人先妣是伟大的月亮神，这些应是十分有力的证据。过去的学者还有一些别的猜想，相比之下，都显得理据不足。

门神文化是中华民族非常普遍的一种宗教文化现象,千万年来,它一直深深地影响着亿万子民。但学术界对门神文化的研究却相当不够,甚至连很多基本问题都未解决,如门神信仰起源于何时,最早的门神是何方神灵,各个时代都敬奉一些什么门神,为什么先民会敬奉这些门神,门神文化为什么会不断流传直到如今,等等。本章的任务,就是要考证门神神话的起源和变迁,并透过这些纷纭复杂的宗教神话现象,研究其中所隐含的原始宗教信仰和神话观念,为研究当代文化提供一些借鉴。

一、最早的门神

从一般的情理上推想,门神的出现应该有两个条件:一是“神”的出现,即人类有了原始的宗教、巫术、神话。根据我们在第一章第二节中的推论,早在旧石器时代末期,人类即已从生物人进化为有宗教文化的真正意义上的人。二是“门”的出现,即人类开始有山洞、地穴之类的居所,有了所谓的“门”,知道以“门”为机关,在那里供奉神灵,以驱赶恶鬼,保护门内的氏族。从考古资料来看,“北京人”早在五六十万年前即已以洞穴为居所。公元2002年6月有报道说,中美日三国考古学家正在联合考察中国安徽的一个名叫“人字洞”的古人类居住的山洞,估计这一山洞中的古人类有200多万年的历史。不管是200多万年还是五六十万年,这么久远的时代,人类还处在生物学、解剖学的人类阶段,不可能有真正意义上的宗教文化,所以虽然他们住进了山洞,有了“门”,但仍然不可能有什么“门神”。综合上述两个基本条件,我们推想,从理论上讲,“门神”的出现,或许在旧石器时代末期,最迟也应该在大约1万年前远古先民开始原始农业、开始定居的时候。但是,即使是1万年也太久远了,加上“门神”象征物无法长期保存,于是,那些真正原始的门神文化就被历史的长河冲走了,我们今天已经无从考



究门神真正的原始风貌。本章研究门神神话,便是在这样的情况下开始的。我们只能根据如今尚可见到的古代文献资料和人类学资料,对中国的门神文化作一个初步的梳理。至于门神文化更全面的情况和更深刻的内涵,则有待学者专家作更进一步的研究。

“门神”一语始见于《礼记·丧大记》郑玄注:“君……释菜、礼门神。”祭祀门神的最早记载,恐怕要推《春秋·庄公二十五年》:“秋,大水,鼓,用牲于社、于门。”^①袁珂先生研究中国古代神话时,曾推想神荼、郁垒二神为中国已知的最早的门神,但不知二神究里。^②如今我们研究中国门神神话,便在袁珂先生研究成果的基础上,从考证神荼、郁垒二位门神开始。汉人王充《论衡·订鬼》引《山海经》佚文:

沧海之中,有度朔之山,上有大桃木,其屈蟠三千里,其枝间东北曰鬼门,万鬼所出入也。上有二神人,一曰神荼,一曰郁垒,主阅领万鬼。恶害之鬼,执以苇索而以食虎。于是黄帝乃作礼,以时驱之,立大桃人,门户画神荼、郁垒与虎,悬苇索以御凶魅。^③

在三神山神话以及后世许多的门神神话里,神荼、郁垒都是威力无比的大神,甚至成了威风凛凛的男神,手持利刃或板斧,坐在

① 《左传·庄公二十五年》所记悉同。

② 袁珂:《中国神话传说辞典》,上海辞书出版社,1985年,第33页“门神”条,第302页“神荼郁垒”条。

③ 据袁珂先生覆核,此段文字不见于今本《山海经》,当属佚文,见袁珂:《中国神话传说辞典》,上海辞书出版社,1985年,第302页“神荼郁垒”条。又,汉应劭《风俗通·祀典》、蔡邕《独断上》、《史记·五帝本纪》“东至于蟠木”集解所引略同。

桃树下或站在大门口。^①但如果我们揭开了这两位门神的神秘面纱,我们会发现,他们的神像原本是鲜花,更准确地说,本是原始先民伟大的先妣神的象征物。

先看“郁垒”。“郁”有芳香浓烈之意,如《后汉书·冯衍传》:“纷郁郁而畅美。”刘昭注:“郁郁,香气也。”《文选》陆机《演连珠》:“郁郁之芳,出于委灰。”皆其例。“垒”字繁体作“壘”,通“阨”,即“蕾”。《后汉书·礼仪志中》引上引《山海经》佚文,“郁垒”即作“郁阨”,且云:“画郁阨,持苇索,以御凶鬼。”注从《风俗通》转引《黄帝书》^②曰:“神荼与郁阨兄弟二人,性能执鬼。”《后汉书·礼仪志中》又云:“百官官府各以木面兽能为傺人师讫,设桃梗、郁阨、苇茭毕,执事陞者罢。”所述宗教礼仪,亦与上引《山海经》佚文所述相似,且以“郁壘”为“郁阨”。又,《汉书·隗不疑传》:“不疑冠进贤冠,带阨具剑。”颜注引晋灼曰:“古长剑首以玉作并鹿卢形,上刻木作山形,如莲花初生未敷时。今大剑木首,其状似此。”晚周秦汉人常佩鹿卢剑^③,也叫阨具剑,木柄,上有玉饰,作莲花花蕾状。明汤显祖《紫箫记·边思》:“莲花阨上芙蓉净,七星浮动双星。”似径称比剑为“莲花阨”剑。由此我们可以初步推定,“郁垒”本是莲花。

再看“神荼”。汉应劭《风俗通·祀典》引《山海经》佚文时,将“神荼”写作“荼与”,估计应是将“荼与郁垒”之“荼”误作“荼与”,汉蔡邕《独断上》即径作“荼”。“荼”为白茅花,《诗经·郑风·出其东门》有“有女如荼”的诗句,即其佐证。因此,“神荼”的本像应是白茅花。

莲花和白茅花这一类的鲜花,为什么会成为在后人看来威风凛凛甚至凶神恶煞的门神或其象征物,以至于能杀死无数的“恶害

① [汉]应劭《风俗通·祀典》称二神为“兄弟二人”,明刊本元无名氏《三教搜神大全》中二神即手持利器。

② 《黄帝书》当即《山海经》。

③ 如《史记·荆轲列传》注引《燕丹子》:“鹿卢之剑,可负而拔。”



之鬼”，保护“门”内众多的子民，甚至可以保佑宝剑的主人呢？这就不仅是一个历史学、考古学、训诂学问题，而且也是一个神话学、人类学、文化学、宗教学和民俗学问题了。

在最近几千年里，以花为女子甚至女阴的象征，是中国人十分熟悉的常识。《诗经》里有很多作品以树、花、草等为女性的象征物，古今诗学家大多称之为“比兴”。或许周代诗人真的有所谓“比兴”的意思，但是远古先民恐怕不是用什么“比兴”，也不是拿这些植物作为先妣的象征物，他们往往把这些植物当作先妣神灵魂的依附之物，或者更直接地说，他们就是把这些植物当作先妣神本身。

这种宗教观念和宗教感情，今天的人其实并不陌生，只是因为我们没有认真地思索，就以文明人自居，以为这些东西只是野蛮人的把戏罢了。在“文化大革命”以前的广大农村，几乎家家户户都供奉着祖先的“牌位”，有些地方叫“灵牌”、“灵牌子”，大多用木头制成，供奉在厅堂的中央。由于这些“木块”是祖先神灵的依附之物，因此它们（应该是“他们”）便关注着自己的每一个子孙，呵护着每一个家庭成员。那些家境较好的，平时就给祖先上香，让他们享受子孙供奉的烟火；遇到年节等举行重大宗教活动的时候，子孙们就要祭以酒肉菜蔬，虽然这些“木块”并不能真正享用，但子孙们仍然认为，只要自己虔诚祭祀，祖先便可以享用这些祭品，从而为子孙提供更加周到有力的保护。现代人的这种宗教信仰和感情，与原始初民在本质上并无任何不同，虽然具体的祭品、祭祀的礼仪、祖先灵魂的依附之物等都有了许多变化，而且今人祭祀的祖先都是男性祖先，相反，原始初民只知有母，不知有父，其所祭祀的当然是先妣神，而不是先祖神。

现在我们可以初步解释为什么鲜花会成为威力无比的门神这个问题了，原来它们是先妣神灵魂的依附之物，或者就是先妣神本身。对原始初民来说，抽象而玄妙的“上帝”还没有创造出来，后人

熟悉的门神如秦叔宝、尉迟公之类更不可能被创造出来，难道还有什么神灵比他们的先妣神更厉害吗？难道什么“恶害之鬼”可以逃出先妣神的掌心吗？原始人的思维与今之小儿相似，在小儿看来，只要有父母在，什么豺狼虎豹，什么妖魔鬼怪，全都不在话下，如果没有别的办法，只要扑进父母的怀里，便会万事大吉了。这些就是娇美的鲜花成为威力无比的门神的原因。

还有一个问题是，在《山海经》佚文里，莲花和白茅花到底是先妣神的象征物或曰灵魂依附之物，还是先妣生殖器的象征物呢？换句话说，就是作为门神的到底是先妣神还是她们的生殖器呢？

我们之所以提出这个似乎有点钻牛角尖的问题，是基于如下的考虑：

其一，学术界认为，花卉等植物纹样在母系社会即是女阴的象征。如赵国华先生指出：

花卉纹等植物纹样是中国母系氏族社会文化遗存中的一大类重要纹样。浙江余姚河姆渡、西安半坡、山西洪赵地区秦壁村、河南陕县庙底沟、陕西华县泉护村、江苏邳县大墩子等遗址出土的陶器上，这类纹样屡屡可见。我们认为，这类植物纹样也是女阴的象征，是远古人类实行女性生殖器崇拜的又一种表现。

为了证实这一推想，赵先生列举了两类证据，第一类是考古学论据，他说：“河姆渡的‘水草’刻画纹和‘叶形’刻画纹，庙底沟的‘叶形圆点’纹，秦壁村的‘花瓣’纹，甘肃和青海马家窑文化的‘叶形’纹，大墩子的‘花卉’纹等，其实都具有模拟女阴的性质。”第二类证据是一组“民族学和民俗学的调查材料”。赵先生说，中国东北的满族曾以柳叶为女阴的象征，以柳枝为始母神的标记，称之为“佛托妈妈”即“柳叶娘娘”，虔诚地奉祀；贵州黎平县的有些侗族以



土丘为神坛,栽种一株黄杨树,把它作为先妣的象征,并认为它是最高的保护神;陕甘地区的民间剪纸至今仍以花为女阴象征;明代小说《月明和尚度柳翠》中也以红莲暗喻女阴。在列举了这两类证据之后,赵先生分析说,花卉等植物纹样之所以会成为女阴的象征,是因为“花瓣、叶片、某些果实可状女阴之形”,“植物一年一度开花结果,叶片无数,具有无限的繁殖能力”。^①

其二,由赵先生的论断,必然带来这样一个问题:如果花纹等植物纹样是女阴而不是整个的先妣神的象征,那么,作为门神的就不应是先妣神,而是女阴,而这在逻辑上显然是站不住脚的。

其三,下文的论证将详细说明,门神是怎样由女神变为男神,变为神人,甚至变为像秦叔宝、尉迟公这样的“将军朝官”的。如果“神荼、郁垒”不是女神象征物,不是先妣神灵魂的依附之物,不是先妣神本身,而是女阴象征物,是女阴,那么,门神的“人化”、“男性化”甚至“将军朝官化”就是无法解释的现象了。

其四,门神的象征物,除了有花卉等植物外,还有老虎、鸡毛、羊、螺等自然物,如果我们不采取“擒贼先擒王”的办法,首先解决好门神到底是先妣神还是女阴的问题,下面的问题就无法讨论。

原始初民的思维,应是一种混沌的思维,其主要特点应是物我不分,整体观照。我们在讨论创世神话时已经指出,原始初民的创世神都是半为女人(即先妣神)半为自然(植物、动物、他物)的神灵,兼具先妣神和自然神的特征。为什么创世神都是这样的神像呢?道理并不复杂:一方面,初民认为,母亲既然能繁衍众多的子孙,当然也可以生育天地万物;另一方面,自然物往往具有超人的生命力(而不仅仅是生殖力),初民相信,只要虔诚地祭祀,就可以把它们超人的生命力转移到自己和氏族身上来,这就是初民将创

^① 以上引文和考古学、民族学、民俗学材料,均见赵国华:《生殖崇拜文化论》,中国社会科学出版社,1991年,第214~215页。

世神创造为半为女神半为自然神的神灵的原因。初民虽然相信先妣的肉身死后,她的灵魂并未死去,但他们普遍相信,灵魂是很轻的、飘忽不定的,必须要有一个依附之物,这个依附之物必须是看得见、摸得着的,这样,先妣神才能享受子民供奉的“烟火”,而子民也才能得到先妣神切实的保护和其他的帮助。那么,先妣神的神灵会依附在什么物体上呢?那些以半为女人半为植物的神灵为创世神的氏族,其先妣神灵魂的依附之物当然就是植物;那些以半为女人半为动物的神灵为创世神的氏族,其先妣神灵魂的依附之物当然只能是动物,我们可以依此类推。

但是,这里头有一个问题需要初民解决,假如一个氏族如周族以桃树为先妣神灵的依附之物,或者说,以桃树为先妣的象征物,当周人到桃林去祭先妣时还比较方便,但周人如果要在宗庙里、家居的门上和厅堂里供奉先妣神,恐怕就不太方便了,他们总不至于在宗庙里种几十棵桃树,即使种了,桃树也会因没有阳光雨露而死去;更不至于把若干硕大的桃树挂在门上或种在家居的厅堂里,他们必须另想办法。周武王伐商纣王时,为了表示不敢自专,曾载着文王的“木主”前行,所谓“木主”,应该就是一块用桃树做的木板子。按照这样的思路,周人在祭祀门神时,应该以桃树的枝叶、花朵或木板为先妣神的象征之物。我们不能因为这些枝叶、花朵外形像女阴,且如女阴有“无限繁殖力”,就说周人的门神不是他们的先妣神而只是先妣神的女阴。

假如一个氏族以虎、狼、羊等动物为先妣神神灵的依附之物,或者说以这些动物为先妣神的象征物,他们总不至于在门口挂上一只凶猛的老虎、凶狠的狼或硕大的羊,他们也只能取这些动物的某一个部分,并让这一部分代表整个的动物,进而作为先妣神的象征物。

这种方法便是象征兼借代。象征之法当早在人类文明曙光初露之时即已出现,它源于初民的“移情”心理和相类联想。所有的

原始氏族都认为自己是某种超人的自然物与先妣神构成的创世神的子民,这便隐含了象征之法。先妣死后,他们都用相应的自然物作为先妣神神灵的依附之物,这便是象征了。当他们无法用整个象征物时,只能从象征物上选取某一部分(当然是有特征的部分)代表整个的象征物,这便是借代,就像今人借北京代中国,借黄鹤楼代武汉一样。赵国华先生的不足,在于只注意到花卉等植物纹样与女阴的相似相通之处,没有注意到花卉叶片等纹样与整个的植物、女阴与整个的先妣、植物(另有动物等)神与先妣神的关系,也就是说,赵先生忽略了原始先民的借代法。我也曾犯过相同的错误,而认为早先的门神是先妣女阴而不是先妣神本身。^①

由此我们可以得出一个初步的结论,在《山海经》佚文中的门神“神荼、郁垒”不仅仅是先妣神女阴的象征物,而是先妣神的象征物;早先的门神是女神、先妣神,而不仅仅是先妣神的女阴。

通过以上的文字,我们论证了如下的观点:袁珂先生推定的中国已知的最早的门神“神荼、郁垒”,其神像为莲花和白茅花;这些花卉的借代之物是整个的生机勃勃的植物;这些植物所象征的便是先妣神。因此中国已知的最早的门神是先妣神,先民把“神荼、



图 16 明刊本《三教搜神大全》中的门神“神荼郁垒”的神像。据文献记载,两位门神最晚在南朝即已男性化、武士化,连手里的苇索、桃杖也都变成宝剑了。

^① 吴天明:《门神文化研究》,载《中南民族大学学报》(人文社会科学版),2002年第3期。



郁垒”挂或画在门上,是要借助先妣的神力,驱赶“恶害之鬼”,保佑门内、寨中子民的安全。

二、地下之门·人间之门·天堂之门

现代人熟悉的门,无非是人世间各种各样的豪门与寒门、家居之门与村寨之门、民间之门与宫殿之门,等等,现代人所熟悉的门神,当然也是守卫着这些大大小小的门的门神。

但是,远古人所熟悉的门却与今人熟悉的门大为不同。大体而论,远古门神所守卫的门可以分为三大类,即地下之门、人间之门和天堂之门。这应与原始先民对生命的认识有密切的关系。今人大多认为,人活着就是活着,死了就是死了,活着可以享受生活,死了就什么都完了,因此今人面对死亡,更多的是悲哀和绝望。原始先民却认为,人活着是活着,可以享受生活,人死了也是活着,他的灵魂可以找到新的依附之物,从而复活再生,因此有可能享受到更加美好的生活,所以他们面对死亡时,更多的是希冀和祝福。古代有所谓“娱尸”之俗,氏族子民点上火把,围绕着死尸唱歌跳舞,如今这种风俗变成了点上电灯,请几个人在死尸旁边打牌熬夜,“娱尸”的本意已经演变得让人不知究里了。

原始先民虽然相信死者可以复活,但因为不可能真正见到人死复生,不可能有这样的生活经验,所以,他们对人死之后能否真正复活,实际上还是有些疑虑的。他们认为,人死之后,死者的灵魂很容易受到“恶害之鬼”的侵扰,于是他们在“娱尸”时点上火把,借以赶走“恶害之鬼”,这便借用了利用火把驱赶食肉动物的经验。

在出殡的时候,他们要让人扮作凶神恶煞的“傩”,即老虎,以恐吓、驱赶沿途那些试图骚扰死者亡灵、妨碍死者复活的“恶害之鬼”。今人除了继续保留了让“傩”驱鬼的习俗外,又在沿途撒些



“纸钱”给“恶害之鬼”用一用，采取了“胡萝卜加大棒”的办法。还有些人则请和尚、道士念经，“做道场”，目的也是要“超度亡灵”，帮助死者的“亡灵”早早复活，早早“投生”。原始先民没有“钱”这种东西，当然就只能用“大棒”了。后来有了“钱”，但那些“钱”都是十分难得的刀币、贝壳甚至金子、银子，当然不大可能用这些“钱”去做“买路钱”。中国从北宋开始发行钞票，大概先民是受了钞票的启发，然后才给“恶害之鬼”们“买路钱”的，当然，这些“买路钱”是所谓的“冥币”，不是真把人间的钞票送给“小鬼”们。

墓地也是很讲究的，必须采取可靠措施以确保死者灵魂不受打扰，这就需要门神了。《武汉晚报》1999年4月12日曾转发新华社香港消息，说考古学家区家发先生带领一个小组，在香港发现了一座3000多年前的墓葬，其时间约在殷末周初，墓中有日形陶器、月形陶器。根据我们在日神神话、月神神话两章中的研究，这两件陶器，应该是日神和月神、先祖神和先妣神的象征物，先民把它们放进墓葬，是要祈祷它们保护墓主人灵魂的安宁，使死者亡灵免受“恶害之鬼”的打扰，并使亡灵能顺利复活。

这使我们想起此后1000多年汉人墓葬中常有的“伏羲女娲交尾图”。我们在太阳神话一章中已经指出，“伏羲”是中华民族的老祖宗之一，他是鸟神，也是太阳神，还是先祖神。而根据我们在月亮神话一章中的讨论，“女娲”是蛙神、月神，也是先妣神。汉人在他们的墓葬中的石壁上常常画上这两位祖先的神像，其用意应该是祈祷先妣、先祖保佑墓主人亡灵的安全，并帮助死者顺利复活。至于“交尾”的问题，“交尾”则意味着生，这应该也是想用生的力量来对抗死亡，帮助死者转世复活。

后世的墓葬里，常常暗葬很多机关，那主要是为了防止人来盗墓，不是为了防止“恶害之鬼”。而远古先民下葬时，大概除了陶器多少值点钱外，并无什么值钱之物，因此大概也不会有什么盗墓，因此他们要防备的不是活人，而是“恶鬼”；他们要操心的不是

墓中的财宝被盗,而是死者的复活再生。

后人常常认为,暗葬的机关、强弩、毒箭之类,才是保护墓主人的锐器,而原始先民和上古先民却认为,真正的“锐器”不是别的,而是先妣神、先祖神,因为她(或他)们才具有神秘莫测的力量,才会让“恶害之鬼”畏惧。有了先妣神、先祖神的保护,墓主人的亡灵才不会被打扰,才可能复活再生。

以上我们介绍了守卫地下之门的门神,她也是先妣之神,进入父系社会后,他们就成了先妣神和先祖神了。

至于守卫人世间各种各样大大小小的村寨之门、居家之门、宫殿之门的门神,我们在此后的各节中都会有详细的讨论,为了避免重复,这里姑且不论。

值得我们关注的是所谓“天堂之门”。印度的佛教把天上、地上、地下分为三重境界,认为善人死后会升天,凡人死后还会在地上的凡间,恶人死后则会下地狱。从意大利诗人但丁的名诗《神曲》所描述的情况来看,欧洲人也有类似的宗教信仰。但是,这样的宗教应都是人为的宗教,这样的信仰应都是晚起的信仰。原始先民认为生与死是一回事,肉身的死亡只是因为生命要换另一种存在方式,因此他们的“天堂”并不是最近 2000 多年世人所理解的,也就是人为宗教所宣扬的那种无限美好的“天堂”,如果认真说起来,他们的“天堂”倒跟“地狱”差不多。

我就举本章开头所引的《山海经》佚文的例子来说明这个问题。在那个故事里,门神“神荼、郁垒”所守卫的是“度朔山”上用桃树枝做的门。“桃门”的问题,我们会在下文讨论,这里先说说“度朔山”。

在中国神话里,“度朔山”也叫“桃都山”,“度”与“桃”同音,古人只是用不同的文字作了相同的记录。唐代诗人白居易《长恨歌》中说,杨贵妃死后,其芳魂回到了“东海三神山”上,就是《史记·封禅书》、《秦始皇本纪》里多次讲到的“三神山”,这是最近 2000 多年中



国人非常熟悉的神话。根据《史记》来推测，齐鲁诸生最晚在战国时就将“三神山”美化得不得了，以至于让人心向往之。以前钱钟书先生研究《史记·封禅书》时，曾考证“三神山”的本像，实际上就是泰山，而泰山原本是东部诸夷埋死人的地方，因此钱先生感叹说：“然则泰山之行，非长生登仙，乃趋死路而入鬼录耳。”^①但把“长生登仙”与“趋死路而入鬼录”分开来，甚至对立起来，这只是文明人的看法，不是原始先民的看法。^②我们认为，“度朔山”、“桃都山”应该就是泰山。在原始社会里，泰山是东夷的氏族墓地，东夷死后，为了复活再生，他们要将死者安葬在泰山之上。这一类问题，我们在复活神话一章中已有详细讨论，此不展开论述。由这个案例我们已经知道，原始人的“天堂之门”与他们的“地下之门”并无什么区别。这类的案例我们没有多列举，复活神话一章中已经有很多，我们相信《山海经》佚文的证据不是孤证，是记载了原始时代曾经普遍存在的事实。

原始人类的“天门”为什么如此糟糕呢？我们推想，这应是由他们的原始生活、原始观念、原始丧葬制度决定的。在中国大陆“改革开放”以前，中国人的生活是非常贫穷的，仅仅隔了二十几年时间，中国就发生了如此巨大的变化。在几千年、几万年前的原始社会，先民的生活是多么原始，我们又该怎样去想像啊！一个常常饿肚子的穷人会说：“如果我有钱，我就天天吃肉。”他不可能想像更美妙的生活，不可能理解人们为什么会尽量少吃肉以防止“发福”。同样的道理，原始人不可能创造出“三神山”来，只有到晚周时代东部经济大发展之后，齐鲁先民才能创造出“三神山”来。这就是原始生活对“天门”的影响：经济文化太落后太原始，使先民不可能把“天门”想像为后人创造的“天门”的模样。

① 钱钟书：《管锥编》，第一册，中华书局，1979年，第285~290页。

② 吴天明：《先秦文史散论》，湖北人民出版社，1998年，第14~21页。



图 17 门神 明刊本《三教搜神大全》

原始人的宗教神话观念也起了很重要的作用。他们对“来世”并没有什么奢侈的想法，只是想，如果死后能像自然界的太阳、月亮、花朵等东西那样“复活”就行了。

至于原始人的丧葬制度，概括起来讲，一个氏族定居以后，他们往往要将所居之地划分为几块，一块是聚居区，一块是氏族公墓，还可能有生产区，如加工陶器的地方等。后来这些子民不管迁到何处，死后都要葬到

氏族公墓里，实在不行的，就做个什么“衣冠冢”，仍然不行的，则只有心向往之了。

概括起来说，原始先民之所以把“天堂之门”与“地下之门”即墓葬之门当成一回事，实在是由他们古朴的生活、古朴的丧葬制度和古朴的宗教观念决定的。

后世的文明人很容易把“地下之门”、“人间之门”和“天堂之门”区别开来，而原始先民则认为，它们实际上是一回事：门内有许许多鲜活的生命，他们都是先妣神、先祖神的子民，尽管他们的生命



形态并不相同,有的人有肉身,有的人已经失去了肉身;门外则有许多的“恶害之鬼”,他们总想伺机侵害门内的子民;因此,门口总有威力无比的、令百鬼惧怕的、甚至专门吃鬼的先妣神,后来则成为先妣神加上先祖神,再后来则只有先祖神,甚至变成了秦叔室、尉迟公这样的“朝官”,至于这些神灵的象征物,或者说先妣、先祖神灵的依附之物,则因氏族不同、时代不同而常常不同。

三、三代的门神

以上两节讨论了原始社会门神的基本情况,下面我们要讨论一下三代的门神。

上引《山海经》佚文中,裹挟着远古华夏文化圈中很多古老氏族的门神文化现象,“神荼、郁垒”应是以花卉植物为先妣神象征的氏族的门神,“虎”应是崇拜老虎的氏族的门神,“度朔山”的本像应为埋葬死人的泰山,这里本是所谓“东夷”的聚居之地,其具体的氏族,如今早已无法确考。“苇索”本是夏族的门神,“桃”本为周族的门神。至于殷族的门神,《山海经》佚文中虽未明言,但是《后汉书·礼仪志中》是有确切记载的:

仲夏之月,万物方盛。日夏至,阴气萌作,恐物不孳。……以桃印长六寸,方三寸,五色书文如法,以施门户。代以所尚为饰;夏后氏金行,作苇茭,言气相交也;殷人水德,以螺首,慎其闭塞,使如螺也;周人木德,以桃为更,言气相更也;汉兼用之,故以五月五日,朱索五色印为门户饰,以难止恶气。

这段文字论述了夏商周汉四代门神的大体情况,条理十分清楚,但是仍有两个不足:一是没有介绍各代门神的来历,二是各代门神都或多或少有些特殊情况,这里也未论及,因此,我们将略作补充。

根据我们在月亮神话一章中的讨论情况,原始时代的夏人以蛙神、月神为先妣之神,相信自己是“女娲”之后。我们甚至可以初步推想,所谓“夏”或许本义就是“蛙”,所谓“夏季”或许就是蛙神死(冬眠)而复生、重新活跃的季节,即古人所谓“女娲地出”的季节。根据上引《后汉书·礼仪志中》的文字,以及本章第一节关于原始的门神应是各氏族先妣神象征物的推定,我们知道,“苇茭”也是夏人的先妣之神的象征物,夏人把“苇茭”挂在门上,是要借助先妣神的神秘力量,驱赶“恶害之鬼”,保护门内子民的安全。所谓“苇茭”,当即上引《山海经》佚文所谓“苇索”,亦当《诗经·秦风·蒹葭》所谓“蒹葭”,也就是今人所讲的“芦苇”。《蒹葭》一诗,今之学者虽然大多承认为爱情诗,但一般认为诗中写蒹葭仅为起兴,不知“兴”中有“比”。西部秦人对以芦苇为女性象征物的旧俗当十分熟悉。如果这一意见可以成立,将大大有助于我们理解《蒹葭》。原始夏人生活在今河南及其以西地区,那里是芦苇的原生地之一,所以他们对芦苇十分熟悉。芦苇夏天生长,秋冬之际收割,用途广泛。芦苇叶片外形像女阴,而且生长极为茂盛,充满无限生机,所以夏人当以芦苇为女阴、先妣象征。当天地间阴气萌作,生灵受到威胁时,夏人便把它挂在门上,以“难止恶气”,实际上就是请先妣神当氏族保护神,保护子民。至于夏人敬奉门神的具体时间,《后汉书·礼仪志中》以为是夏历“五月五日”,此时正值仲夏,“阴气萌作”,夏人祭祀门神,是有可能的。《诗经·豳风·七月》:“七月流火,八月蕉苇。”“蕉苇”即芦苇,说明仲秋时节芦苇尚很茂盛。《秦风·蒹葭》:“蒹葭苍苍,白露为霜。”说明芦苇直到深秋时节仍然郁郁苍苍。从仲夏直到深秋,按照四季代谢、阴阳消长的规律,其间又当有若干次“阴气萌作”的时候,或许夏人也会以芦苇为门神,以“难止恶气”,保护子民。

殷人的先妣神象征物,根据我们在太阳神话一章中的讨论,是日神、鸟神。但根据《后汉书·礼仪志中》的记载,殷人也以螺为先

妣神的象征物，所以他们以螺为门神。殷人起源于今山东、江苏、浙江、河北等东部沿海地区，本是所谓“东夷”。“殷”与“夷”同音，或许“殷人”就是“夷人”。东夷原本生活在沿海地区，且有“织贝为衣”之俗，对海螺之类应当十分熟悉。螺雄雌同体（原始人应当不会知道这一点），交配时互相纠缠在一起，一堆一堆，一团一团的，景象壮观；产仔则从大螺体内直接娩出，与女人生产相似；且海螺外形酷似女阴。这些大概就是殷人以螺为女阴、女性象征的原因。很多学者都认为，一个部族只能有一个图腾。从中国的情况来看，这个结论恐怕靠不住。殷人将它挂在门口，恐怕不仅仅为了“慎其闭塞”，即延长妇女的生育年龄，更是为了保护整个氏族的勃勃生机。古人讲，“天地之大德曰生”，并不光指生孩子，而是指包括孩子在内的勃勃生机。且夏人、周人、汉人祭祀门神，全都是为“难止恶气”，阻吓恶鬼，保佑生灵，这些也是有力的佐证。原始文化研究中的“生殖文化论”者，常把原始文化的主题归结为“生殖主题”，“产食文化论”者常归结为“产食主题”，“食色文化论”者常归结为“食色主题”，我们认为，这些理论都有以偏概全之嫌，本书开篇即将原始文化的主题归纳为“求生主题”，门神文化现象亦可证明我们的这一推想。

关于殷人以螺为门神即先妣神象征物，我们还可以补充两条佐证材料。第一条是，中国神话说黄帝的妻子叫“螺祖”，也叫“螺祖、儼祖”。“螺祖”为黄帝元妃，见《史记·五帝本纪》、《云笈七签》卷一百辑唐王醇《轩辕本纪》、《路史·后纪五》作“儼祖”。赵国华先生认为，竹鼠等某些可以钻洞的动物常常象征男根、男性，“螺”等带孔穴的动物、天然的洞穴、凹地等则常常象征女阴、女性，黄帝之妻“螺祖”，“即由此女阴象征物演化”而来。^① 这一推想有一定道理。史家一般认为，仰韶文化是黄帝族的文化。史家发现，早在

^① 赵国华：《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社，1990年，第294页。

6400多年前仰韶先民就用贝壳做了所谓“中华第一龙”，旁边还有同样用贝壳做的“中华第一虎”，这说明在远古时代，黄帝族所生活的地方雨水丰沛，植被良好，河湖纵横，螺贝众多，该族熟悉螺贝，并以螺为女阴、女性象征，是有可能的。现在的河南及其以西地区，干旱少雨，沙漠化严重，这主要是由于人类活动加剧所致。第二条佐证材料是，谢端垂钓大江，得一巨螺，原为女神、水神的故事。略云，谢端钓于江上，得一巨螺，置于家中，每归则家中早备饮食。谢端怪异，潜而窥之，见一女子正备饮食。端执问究里，女子说：“我乃螺女、水神，天帝悯君之孤，遣为具食。”女子遂去，留下空螺，端有所求，螺必予之。故虔州东南有“螺女洲”、“螺女庙”。^①这一故事见诸载籍虽然很晚，但我们认为，这应是后人无法解释古代留下的“螺女庙”等而演绎的故事，而“螺女庙”应是虔州地方的先民祭祀他们女性祖先的宗庙，如周人祭祀女性祖先姜原的“闾宫”。称先妣为“螺女”，本是原始母系社会的习俗，过了几百年、几千年，后人已经不甚了了，所以才演绎谢端的故事，力图对这一无法合理解释的现象给一个解释。由这两条补充材料，我们知道，以带洞穴的东西为女阴、女性象征，不是殷人特有的宗教文化，而很可能是比较普遍的现象，赵国华先生的推定，应该是成立的。

在三代的时候，夏人、殷人、周人是不是各有自己的门神，不用他族门神之礼呢？从我们掌握的材料来看，情况不是这样的。几年前我们在研究黄帝神话时，就曾有一个想法，中华民族之所以奉炎黄为人文始祖，当然是因为炎黄二族的经济文化最发达，军事力量最强大，这样就会产生文化中心的自觉，和周边氏族对这个中心的承认。^②那么，或许早在仰韶文化时期，后人所谓的“华夏”即已

^① 见《搜神后记》卷五，《述异记》，[唐]皇甫氏《原化记》，[宋]洪迈《夷坚志》等。

^② 吴天明：《黄帝与黄色》，载《光明日报》，1997年12月9日，“史林”，第207期。

出现了雏形。当然,这个文化中心并不是一成不变的,最早出现的中心可能是炎黄二族特别是黄帝族,所以至今仍以炎黄为人文始祖。夏人后来也成了这个中心舞台上的主角,所以“夏”至今仍有“大”、“雅”、“美”之类的意思,说明夏族经济文化的确十分了得。后来殷人又成为这个中心的主角,所以殷人有了“儒”,经孔子改造后,殷民族的“儒”才被改造为“祖述尧舜,宪章文武”的“君子之儒”。^①再后来当然由周人唱主角,最近3000年中国政治制度的框架,实际上应是由周公确定的。殷人以地为姓,同姓因此可以通婚,可见氏族社会特点已经很少。周人灭殷前尚为氏族社会,所以周公礼制,多有氏族社会特点。3000年来,中国政治文化始终摆脱不了宗法制度的影响,原因即应在这里。从地域上讲,远古的文化中心在中原,所以孟子曾说过,“得中原者得天下”。从氏族、民族上讲,是“你方唱罢我登场”,所以三代的时候,各族间的门神文化互不影响,恐怕也不可能。

根据我们掌握的材料,在兼用他族门神文化之礼上,大体是殷人兼用夏礼,周人兼用夏礼。这应验了今日民间的两句老话:“人往高处走,水往低处流。”“水”可以比喻宗教文化,“人”则指各氏族。汉应劭《风俗通·祀典·苇茭》引《吕氏春秋》:“汤始得伊尹,祓之于庙,薰以茝苇。……故用苇者,欲人子孙蕃殖,不失其类,有如蕉苇。”早在殷人占领中原之前,夏族就是一个政治强大、经济繁荣、文化发达的氏族,说商汤之时殷人兼用夏礼,这是可能的,也是符合宗教文化传播主要是遵循“水往低处流”的规律的。从本章开头所引《山海经》佚文来看,周人也曾以苇索为门神,是知周人也曾兼用夏礼,其不用殷人门神之礼者,当因周人地处西部,难觅巨螺故。当殷人发展到中原时,如果中原已经干旱少雨,河湖减少,螺贝难觅,恐怕也难久用以螺为门神的旧礼。

^① 胡适:《说儒》,见《胡适精品集》,第7卷,光明日报出版社,1998年。

周人以桃为门神即先妣神象征物，上引《山海经》佚文有确切的记载，古人称之为“桃更”，也叫“桃梗”，即今人所谓“桃棍”、“桃枝”。《礼记·月令》：“孟春之月……其祀户”，“孟秋之月……其祀门。”似径以“门”、“户”为门神。周族本为野蛮民族，起初大多穴居，犹似今日陕北之窑洞。桃树虽不成材，难为大器，但因为贫贱者很难做像样的居室门户，加上周人以桃为先妣象征，认为自己是桃的子孙，所以他们以桃枝、桃棍为门为户，一则总算有个门户，二则又可以祈求先妣保佑。所以《礼记·月令》的记载，应是可信的。周人打败殷人之后，一跃而为统治天下的氏族，周家兄弟子侄几乎全封为诸侯^①，其同一氏族的男子亦当跟随这些诸侯去做世卿大夫，最不济的也当可以弄个武士当当。周人经济好转后，当另以良木为门为户，这就需要在门户上另挂桃枝为门神。《战国策·齐策三·孟尝君将入秦章》：“今子东国之桃梗也，刻削子以为人”，说明到晚周之时，已有将桃枝“刻削”为桃人以作为门神的习俗。

周人之所以以桃为门神，那是因为周人认为桃是他们的先妣神，认为自己是桃的子孙，所以他们祈求桃即先妣神的保佑。这类的遗意，我们在《诗经·周南·桃夭》中尚可见到。周人称自己的祖先为“桃”，称周天子的七庙为“庙桃”，唐韩愈《祭十二郎文》称祖坟为“兆”，应该也是因为这一原因。“桃”、“兆”二字，本义均当为“桃”。虽然后世周人、唐人所谓的“桃”、“兆”、“桃”均指男性祖先，但在原始母系社会的早期和中期，这些应该均指女性祖先。

周人之所以以桃为先妣象征，那是因为桃具有无限的生命活力，这一层意思，我们在讨论创世神话时已有详细论述，此不具论。所以我推想，周人以桃为门神，或许兼有二义：一是假借植物神桃的无限生命力，二是假借先妣神桃的无限生命力，用生来对抗死亡，用善神来对抗“恶害之鬼”。原始人认为，生的力量才是最伟大

^① 李亚农：《西周与东周》，第二章，上海人民出版社，1956年。



的力量，先妣神的力量才是最伟大的力量，而这几种力量，在夏人看来集中在芦苇上，在殷人看来集中在螺贝上，在周人看来则集中在生机无限的桃枝（“桃梗”）上，因此周人深信，桃具有驱赶一切“恶鬼”的神秘力量。关于周人的这一宗教信仰，我们可以举几个例子来予以证明。《周礼·夏官·戎右》：“赞牛耳桃茷。”注：“桃，鬼所畏也。”今日民间说：“桃树棍子鬼不缠”，“缠”即理睬之意。鬼既畏桃，安敢理睬、纠缠威力无比的桃神？如果跟桃神过不去，岂非自讨苦吃？弄得不好，岂非白白送命？《淮南子·诠言训》：“羿死于桃楸。”许慎注：“楸，大杖，以桃木为之，以击杀羿，由是以来，鬼畏桃也。”《淮南子·说山训》：“羿死桃部。”“桃部”当即“桃楸”。看来古代的确有后羿死于桃杖之下的神话故事。桃树枝虽然结实，但曲曲折折，并不便做成“大杖”。其所以说后羿死于桃杖之下，当因周人以桃为先妣象征，而先妣又具有无限神力。许慎说由于羿死于桃杖之下，所以鬼畏桃，这是不知究里、因果颠倒的解释。《左传·襄公二十九年》记载，鲁国国君鲁襄公到楚国去，楚君居然让鲁襄公为刚死不久的楚康王的尸体换上新衣。当时楚强鲁弱，楚君所以这样欺负鲁君。鲁君迫于无奈，只得照办，但他又怕被楚康王的灵魂所加害，真是左右为难。鲁襄公是周人，当然深谙周礼，他知道，桃是驱鬼之物，于是“使巫以桃茷祓殡”，让巫师手持桃枝，蘸上水，把楚康王的尸体象征性地扫一下，表示赶走了尚附着在死尸上的恶鬼，即楚康王的亡魂，这样，楚康王就只有一个死去的肉身在那里，给他换衣服，问题就不大了。“祓”即驱鬼礼仪。楚人认为自己是太阳神炎帝、火神祝融的后代，这一点，我们在讨论太阳神话时已作交待，大概对周人的桃枝驱鬼这一套并不太相信，但周人楚人毕竟有文化交流，所以鲁襄公那么做了以后，楚人又十分后悔了，因为如果真把楚康王的亡魂赶走了，他怎么复活呢？如果他不复活，谁来保佑子孙呢？这个生动的故事告诉我们，周人是多么相信桃即先妣神（到后来当然是先祖神）的驱鬼神力，而且还

可以说明楚人是怎么慢慢接受周人的宗教文化的。又过了很多年,到了战国晚期,庄子及其门徒出现了,这时的楚人对桃的神力大概已经深信不疑了,《艺文类聚》卷八十六“桃”条引《庄子》:“插桃枝于户,连灰其下,童子入不畏,而鬼畏之”,就可以作为我们这一推想的证明。

周人祭祀门神桃的时间,当在阴阳二气相“更”,“恶害之鬼”即将害人,氏族子民容易生病的时候,所以桃枝以及用桃枝加工的“桃人”都称为“桃梗”或“桃更”。至于具体时间,以及一年当中是否如《礼记·月令》所叙春秋两祭门神,似不必细究。

根据文化传承的一般规律,秦人应当兼用三代之礼,但据《汉书·郊祀志上》记载,秦德公时始在伏日以“磔狗邑四门,以御蛊灾”。颜注:“六月伏日也。周时无,至此乃有之。”又曰:“伏者,谓阴气将起,迫于残阳而未得升,故为臧伏,因名伏日也。”“磔”,分裂牺牲以祭神。秦人大概是在城邑的四门上都挂上狗头,“以御蛊灾”。为什么用狗头呢?根据本章第一节讨论的原理,应是因为秦人把狗当作了自己的先妣神、先祖神,认为自己是狗的后代。我们在讨论太阳神话时,曾分析秦人赵人同祖,同为日神、鸟神之后,这与他们以狗为先妣先祖并不矛盾,同一氏族有若干个先妣先祖象征物的例子是很多的,夏人自称为蛙神之后,又以芦苇为先妣神,这就是个佐证。秦人长期游牧,《史记·秦本纪》说直到周代,秦人仍长期为周王牧马。游牧民族以狼、狗、虎、豹等兽类为始祖神象征物的情况很普遍,秦人亦当如此。秦人祭祀门神的时间,在“六月伏日”,此时天气炎热,冷风将起,阴阳交替在即,人易生病。古人认为生病是瘟神所致,所以要“磔狗邑四门,以御蛊灾”。

汉代以前各代各族的门神之礼,大约有如下几个特点:

其一,各民族都保持了自己的民族传统,例如门神象征物,夏人主要用芦苇,殷人主要用螺,周人主要用桃,秦人刻意用狗,等等。由于门神是先妣之神,后来成了先祖之神,所以传统是最为重



要的,否则便是数典忘祖,而且有可能赶不走“恶鬼”,反而让子民遭受灭顶之灾,因此各族都用自己的门神象征物,也就是说,都祭祀本民族的先妣神、先祖神,都相信只有自己的祖先才会保佑自己的子民。

其二,各民族的祖先虽然不同,其象征物也各不相同,但各族的门神文化却有完全相同的宗教信仰和神话观念。如各族祭祀门神都在阴阳二气交替,子民即将生病,阴气即将摧杀生命之时;各民族都认为生命遇险是由于“恶害之鬼”捣乱,必须把他们赶走,才能使种族具有持久的生命力,而不仅仅关乎生殖;各族的门神象征物都本是女阴、先妣的象征物,因此其门神都本是先妣之神,等等。如此相同的宗教信仰和神话观念,很难理解为是他们互相影响的结果。我们推想,应该是远古先民遇到了完全相同的问题即整个氏族遇到了死亡的威胁,他们都用幻想的方法,求助于先妣神,这才是他们的宗教信仰和神话观念完全相同的原因。

其三,门神象征物,本来是先妣象征物,但是久而久之,可能出现了“为了手段,忘了目的”的情况,即后人可能以为象征物本身就有神力,忘了象征物背后的先妣神、先祖神才真有逐鬼保民的神力,这就为诸民族的门神文化的大融合创造了重要条件。甲族以为甲物有神力,乙族以为乙物有神力,丙族以为丙物有神力,那么乙族在用乙物时,有可能也用甲物和丙物,依此类推,那情况,恐怕像后人做丧事时,既请和尚念经,又请道士做法场一样;甲族以为应在仲夏祭门神,乙族以为应在仲秋祭门神,丙族则有可能在仲夏、仲秋都祭门神。

其四,华夏诸族的雏形,或许如神话、古史所叙,早在黄帝之时即已出现,此后各族交融更深,因此后来出现的文明民族,常常兼用前代文明民族的门神文化宗教礼仪,如殷人兼用夏礼,周人也兼用夏礼,等等。从本章开头所引《山海经》佚文来看,最迟在《山海经》成书的晚周,华夏诸族即已开始兼用夏商周等古老民族的门神

之礼。由此看来,尽管春秋战国纷争 500 余年,但民族融合、宗教文化融合的脚步并未停止。《后汉书·礼仪志中》只看到“代以所尚为饰”,以为门神之礼到汉代一统天下后才“兼用之”,这是有失偏颇的。

四、汉代以还门神文化的发展

兼用三代门神之礼,虽然最迟始于晚周,但亦为汉代门神文化的重要特点。三代之时,虽然各代均曾统治天下,但那“天下”的版图恐怕也很有限。例如西周初期版图就很狭小,至春秋五霸攘斥夷狄,同化异族,版图始大。又如儒家常说“三年之丧”是“天下”的通力,细细品味这个“天下”,恐怕仅指今日中国的中部和东部。“天下”的版图有限,能够吸收的宗教文化便也有限。另外,三代之时,去古未远,氏族界限,尚很分明。经过三代前后近 2000 年,特别是两周约 800 年的大融合,到晚周之时,氏族概念逐步淡化,华夏民族的理念被越来越多的人所接受认同,华夏族终于形成。到秦汉之时,“天下”的版图也大了,真正是天下一家了,可供吸纳的新鲜奇异的宗教文化也丰富了,固守氏族古老传统的力量也小了,各族宗教文化交流更方便了,因此汉人也比晚周人更有条件兼用各代各族门神之礼了。例如上引《后汉书·礼仪志中》说,汉代以“朱索五色印为门户饰”,“朱索”当为夏人门神“苇索”之美化,“五色印”当为周人门神桃枝、桃人之美化。“五色印”,《晋书·礼志上》称为“桃印”,可见是用桃木制成。《汉书·王莽传中》称“桃印”为“刚卯”,该卷并引王莽语,以刘姓为“卯金刀”(劉),所以禁止朝官再佩带“刚卯”。颜注:“以其正月卯日作佩之,长三寸,广一寸,四方,或用金,或用玉,或用桃,著革带佩之。”这说明汉人不仅把“桃印”作为门神,还把它当“护身符”,二者的用意,都是为了假借先妣、先祖的神秘力量,保佑家人,保佑自己,保护生命。“桃印”的



材质,有用传统的桃木的,还有用金用玉的,这也是对周人门神之礼的发展。汉朝皇帝姓刘,刘姓本是周族,其在正月卯日做“桃印”,未必有暗示“卯金刀”之意。王莽以刘姓为“卯金刀”而禁用“刚卯”、“桃印”,看来是神经过敏了。

汉代朝廷比较“新潮”,门神象征物大多被美化,而且门神扩展为护身之神。但据应劭《风俗通·祀典·桃梗》的记载,在地方上,门神就比较传统了:“于是县官以腊除夕饰桃人,垂苇索,画虎于门,皆追效于前事,冀以卫凶也。”说县衙在除夕之夜要在门上用苇索系上桃人,并画上老虎,以驱鬼卫凶。以老虎为门神,应该是游牧民族的宗教礼仪,到汉代时,华夏诸族进入农业社会已经七八千年了,以虎豹狼狗之类为门神的古礼可能也忘得差不多了,但其他尚处在游牧阶段或脱离游牧不久的民族还会保留此类宗教礼仪,汉人也就采取“拿来主义”,将其与华夏门神古礼一起用了。可见地方的门神之礼虽不像朝廷那么新潮,但绝不古板,也在吸纳对汉人来说新的但对早先以虎为门神、祖先神的民族来说却是十分古老的门神文化。

的确,汉人的门神文化既“兼用”古礼,又有新的发展。董仲舒《春秋繁露·求雨》:“春旱求雨……家人祠户”,“秋……家人祠门”。“祠户”、“祠门”,尚如周人以门户本身为门神,但求雨时也祭门神,则似乎是汉人的发展。古人遭遇水旱之灾、战争失败、瘟疫等时,都有祭祀祖先神以祈求保佑的习惯,但祭门神(虽然也是祖先神),一般是为了驱鬼避邪,防止疾病,汉人求雨也祭门神,似乎是一种新的礼仪。关于祭门神的时间,董仲舒说有春祭、秋祭,《后汉书·礼仪志中》说是“五月五日”祭祀,《风俗通·祀典·桃梗》说是“腊除夕”祭祀,《后汉书·礼仪志上》又说是“立春之日”祭祀,可谓众说纷纭。如仔细分析会发现,诸说都不矛盾,一年之中,阴阳二气多次相“更”,家人生命就多次受威胁,即使是旱干水溢之灾,也会威胁家人生命,所以汉人便多次祭祀门神。或许三代及三代

以前,各氏族并非如此频繁地祭祀门神,而汉人兼容并蓄,一有阴阳交替,便祭祀门神。

魏晋门神之礼,仍然走兼容并蓄之路。不过由于去古已远,学者专家对门神文化的来龙去脉已经不甚了了。《晋书·礼志上》:“岁旦常设苇茭、桃梗、磔鸡于宫及百寺之门,以禳恶气。”并说门神增饰鸡,是因为魏明帝听了何晏的建议,只是“未详改仲夏在岁旦之所起”。以夏人的“苇茭”、周人的“桃梗”为门神象征物,这本是三代两汉门神旧礼,而用鸡却尚不多见。鲁迅辑《古小说钩沉·玄中记》:“今人正朝作两桃人门旁,以雄鸡毛置索中。”“桃人”也是周人门神,“索”当本为夏人的“苇索”,让“索”系上鸡毛挂在门上,这里鸡毛是个新象征物。《艺文类聚·岁时中·元正》引魏人裴玄《新语》:“正朝,县官杀羊,悬其头于门,又磔鸡以副之,俗说以厌疠气。玄以问河南伏君,伏君曰:‘是土气上升,草木萌动,羊百草,鸡啄五谷,故杀之以助生气。’”民间说,祭祀门神鸡、羊等等是为了“厌疠气”,这个意见是对的。作为专家,伏君说杀牲以助生,这个意见反而是错的。不管魏晋时期在门上是用“磔鸡”(大概是只用鸡头吧),还是用“鸡毛”,目的都不是为了防止“鸡啄五谷”,恰好相反,是要让鸡这个先祖神的象征物(由特意用“雄鸡毛”可知已经不祭先妣神了),或者直截了当地说,就是要请先祖神守住大门,驱赶“疠气”,保佑子民安全,当然可能还有促进万物生长的意思,这样子民就有丰足的食物了,这也是保佑子民的意思。我们在讨论太阳神话时已经讲过,在华夏文化圈中,崇拜日神、鸟神的氏族很多。从这个意义上说,何晏建议魏明帝用鸡,或许有祭祀日神、鸟神之意。至于羊,游牧民族多有以羊为先妣神象征物者,氐羌诸族都认为自己是“羊种”,魏晋时代门神用羊,并不难理解,伏君说因为“羊百草”这才杀羊以助百草生长,这样的解释反而是错误的。用鸡和羊作为门神象征物即先妣先祖象征物,虽然在情理之中,也符合古人的宗教信仰,但从民俗学上来说,因为三代两汉已经很少用这



两种象征物了，魏晋用之，或许是用其他民族的门神之礼。至于魏晋祭祀门神的时间，古籍都说在“岁旦”、“正朝”，即农历元旦。而汉人在前一天，即“腊除夕”祭门神，有一天之别。时间虽然小有差异，目的却是一样的，即在阴阳交替时祭祀门神，以助阳抑阴，驱鬼避邪，保佑生灵，保护万物，其神话观念和宗教信仰并无变化。

南朝门神之礼除承魏制继续增饰雄鸡外，主要变化似应有四：

其一，周人本用粗朴的桃树枝作为门神，至晚周出现了以桃枝雕刻的小“桃人”作为门神的情况，汉人将其美化为“桃印”，“桃印”上刻有何字何物，我们现在还不清楚。南朝将“桃印”扩大为“桃板”，即所谓“桃符之板”，后世大多简称为“桃符”。南朝梁宗懔《荆楚岁时记》：“正月一日……造桃板著户，谓之仙木。”《岁华纪丽》：“桃板著门而纳庆，苇绳罗户以祛灾。”即其证明。“桃板”二句诗当为互文，那么南朝人是用夏礼中的“苇绳”系着本为周礼的“桃板”挂在门上，以为门神的。从“纳庆”、“祛灾”二语来看，南朝人过年的喜庆气氛已经较浓了，这与三代两汉更注重“祛灾”已经有所不同。而从称“桃板”为“仙木”的情况来看，南朝人已经较少关注“桃板”象征先妣神、先祖神的本义，似乎径以象征物为“仙”了。

其二，根据我们对“神荼、郁垒”两位门神的考证，她们的本像是荷花和白茅花，原本象征原始母权制时代的先妣神。但在本章开头所援引的《山海经》佚文里，她们已经变成了“神人”。是男神还是女神，佚文中虽未明言，但考虑到《山海经》成书于晚周，恐怕她们已经变成男神了。《类说》卷六引南朝梁宗懔《荆楚岁时记》佚文：“岁旦绘二神贴户左右，左神荼，右郁垒，俗谓之门神。”《岁时广记》卷五引此佚文时，在“绘二神”三字之下，尚有“披甲执钺”四字。这说明，门神不仅在一步一步地“神人化”、“男性化”，而且还在“武士化”。在明刊本《三教搜神大全》中，“神荼、郁垒”两位门神，正坐在桃树之下的石头上，两人均手持利刃，身披甲衣，这样的“武士化”的门神，在南朝即已出现。

其三,上引《荆楚岁时记》佚文说,正月初一日将“神荼、郁垒”二门神“绘”出来,“贴”在门户左右。南朝时我国造纸术已广为应用,先把二神“绘”在纸上,元旦那天再“贴”在门上,这是可以想像的。后世印刷术发明并广为应用后,门神画像可以批量印制,亿万人家均可广贴门神。但在印刷术发明并推广之前,普通人家当然不可能请画家画门神,他们便在左右两个“桃板”上分别写上“神荼”、“郁垒”的字样,这就是所谓的“桃符”了。由于桃树长不大,且树干、树枝均弯弯曲曲,因此“桃板”不可能很大。古人用毛笔写字,不容易写小字,“桃板”又小,“神荼、郁垒”四字特别是“垒”字的繁体字笔画很多,所以容易写得一塌糊涂。今人仍称写字难看为“鬼画桃符”,当即本此。

其四,旧题汉刘向作,实当六朝无名氏所作的《列仙传》卷下记载,吴人子英养鱼而升天,“故吴中门户皆作神鱼”。这应该是因为古人不知道为什么“吴中门户皆作神鱼”的原因而作出的倒因为果的解释。仰韶先民曾普遍以鱼为女性、女阴象征,这有仰韶文物为证。“吴中”为水乡,鱼当然很多,以鱼为先妣象征物,继而以鱼为门神,这种情况应是可以想见的。今人过年时,仍有在门上贴画有鱼的年画的风俗,今之学者解释,这是取“年年有余(鱼)”的意思。这种解释或许符合今人心理,因为今人已知道鱼不可能赶走恶鬼了,过年的喜庆气氛更浓了,对新年的展望更多了,但中古特别是远古先民以鱼为门神时,我们却未必可以作出相同的解释。

“吴中”画鱼作为门神的记载还告诉我们,尽管在当时的主流文化圈里,已经较少以动植物为门神的情况,但在某些地方,仍然保留着十分古老的传统。

概括起来讲,南朝门神之礼是有旧制也有新俗,演进轨迹隐然可见,大致方向是:悻悻惶惶驱鬼怪的意思越来越少了,高高兴兴迎新年的意思越来越多了;门神作为祖先神象征物的意思越来越少了,“人化”、“男性化”、“武士化”的意思越来越多了,即门神越来

越像今天的门神,越来越缺乏神性了。

唐代以还的门神文化特点,主要有三:一是“桃人”变成了“钟馗”;二是“神荼、郁垒”继在南朝变为武士之后,进一步演变为人间将军秦叔宝、尉迟公;三是从五代开始出现了“桃符”变春联的动向,至明代而蔚为风气。

宋人沈括《补笔谈》:

禁中旧有吴道子画钟馗,卷首有唐人题记曰:“明皇开元,讲武骊山,还宫 作,将逾月。忽一夕梦二鬼,一大一小。其小者衣绛,犊鼻,屣一足,跣一足,窃太真紫香囊及上玉笛,绕殿而奔。其大者戴帽,衣蓝裳,袒一臂,颧双足,捉其小者,剖目而啖之。上问大者曰:‘尔何人也?’奏曰:‘臣钟馗氏,即武举不捷之士也,誓与陛下除天下之妖孽。’梦觉, 若顿瘳,而体益壮。乃召画工吴道子,告之以梦,曰:‘试为朕如梦图之。’道子奉旨,恍若有睹,立笔图以进。上大悦,劳之百金,批告天下。”观此题记,似始于开元时。……后魏有李钟馗,隋将有乔钟馗、杨钟馗。然则“钟馗”之名,从来远矣,非起于开元之时,开远之时始有此画耳。“钟馗”,字亦作“钟葵”。

沈括所见到的钟馗画像是否真为唐代画家吴道子所画,画像上的题记是否真为唐人所作,画像的来由是否真为唐玄宗遇鬼故事,这些都无关宏旨,不需考证。“钟馗(葵)”二字的合音字是“椎”,“椎”就是周人的门神“桃梗”、桃杖,就是今日民间讲的“桃树棍子”。由于周人认为桃是他们的先妣神,因此相信桃具有驱鬼保民的无限神力。古人以“钟馗”为子孙之名,犹以“无病”、“弃疾”为子孙之名,旨在祈求子孙长命百岁,远离疫病,使瘟神恶鬼都无法接近。这种宗教神话信仰以及有关的礼仪风俗传到后来,便出现



图 18 元人颜辉的钟馗出猎图(原载袁珂《中国神话传说辞典》)。周人的先妣神、门神“桃”、“桃椎”(桃杖),唐代以还居然演变成了男神钟馗。

了“钟馗打鬼”之类的故事。周人的“桃梗”原来象征周家的先妣神,到唐代“桃梗”变成了鬼神“钟馗”,从某种程度上来说,这实际上是一种复古。

以上是“桃梗”、“桃人”变为“钟馗”的情况。关于“神荼、郁垒”变成秦叔宝、尉迟公的情况,明刊本元无名氏《三教搜神大全》卷七:“唐太宗不豫,寝门外抛砖弄瓦,鬼魅呼号”,秦胡二帅“戎装立门以伺……夜果无警。……因命画工图二人之像……悬于宫掖之左右门,邪祟以息。后世沿袭,遂永为门神。”后世亦有以关羽、张飞等为门神者。《月令广义》:“近画门神为将军朝官诸式”,便是对这类情况的概括。

关于“桃符”变为春联的问题,几千年来,大体的踪迹还是可以考见的:周人以“桃梗”为门为户,另择良木做门做户后,便在门上户上单挂“桃梗”,到晚周则兼用“桃人”。汉代将“桃更”、“桃人”美化为“桃印”,即以桃木为印,既然是“印”,上面当刻有文字,或许刻的还是



“神荼、郁垒”之类的文字。但在小小的“桃印”上刻字，其势为烦，所以南朝变为较大的“桃板”，上书“神荼、郁垒”二神名。到唐代虽然出现了“钟馗”，但钟馗难画，其时又无印刷术，无法满足家家都要门神的需求，所以到五代北宋复为“桃板”。《说郛》卷十引马鉴《续事始》：“《玉烛宝典》曰：‘元日造桃板著户，谓之仙木……’即今之桃符也。其上或书‘神荼、郁垒’二字。”其称“或书”而不径称“书”，说明在“桃板”上写祝福之风气或许已经出现。《岁时广记》卷五引《皇朝岁时杂记》：“桃符之制……上画神像狻猊白泽之属，下书左‘郁垒’右‘神荼’，或写春词，或书祝祷之语，岁旦则更之。”此其明证。所谓“春词”，所谓“祝祷之语”，后世则演化为春联。后蜀皇帝孟昶所书“新年纳余庆，嘉节号长春”，被公认为是中国最早的春联。宋朝优待文士，翰林有立春日写春词的习惯，其春词对仗工稳而语多粉饰，为正派文人所不屑，故杨万里《端午独钓》诗云：“一生幸免春端贴，可遣渔歌谱大章。”到明代，朱元璋以帝王之尊，下令“公卿士庶家，须加春联一幅”，并赠陶安“国朝谋略无双士，翰苑文章第一家”的春联，终于使写春联成了全国的风气。

汉代以来的门神文化，一方面仍承旧制，保留了不少原始时代以来的宗教观念和礼仪风俗，另一方面则又不断变新，门神进一步“人化”、“男性化”、“将军朝官化”、美化；一方面仍有驱鬼避邪的古意，另一方面则更多对美好未来的憧憬；一方面仍保留了在阴阳二气交替时便祭门神的旧俗，另一方面则又把驱鬼祈福的礼仪往过年这个时节集中，慢慢地，在其他时间就比较少祭门神，而门神之礼便成为过年大礼中的一部分了。

五、少数民族的门神文化

前面几节我们主要讨论了几千年来华夏诸族以及以华夏为主体的汉族的门神文化现象，我们的中心意思是要证明，门神神话的

要义是：在“阴阳二气”将发生交替、子民有可能大批生病时，先民便祭祀门神即先妣神（后来变为先祖神，甚至变为“将军朝官诸式”），祈祷祖先赶走病魔瘟神等“恶害之鬼”，保佑子民健康，使氏族部落兴旺。为了进一步证明这一要义，我们打算借助少数民族的门神文化资料，以作进一步的讨论。

古代“蛮夷”可为“华夏”，“华夏”亦可为“蛮夷”，今天有很多少数民族，在历史上原本是“华夏”，今天的汉族中也有不少人的祖先在历史上是“蛮夷”，加上民族间的宗教文化还有许多别的互相影响的方式，因此，我们希望通过讨论少数民族门神文化的讨论，既进一步证明本章的主题，又使宗教文化研究能够互相发明。

当今中国生活在高海拔地区的少数民族，有一些是历史上原本生活在内地平原地区或丘陵地区的古老氏族，他们有的被同化进华夏，有的则被赶到了深山老林。根据英国历史学家汤因比在《历史研究》中提出的理论，大自然和人类社会如果对某氏族的挑战“过度”，也就是如果自然环境过于严酷，社会环境过于严酷，很容易使这个氏族的进化速度大大放慢。因此，这些少数民族有可能保存十分古老的宗教文化。看看少数民族的今天，有可能更清楚地了解汉族的甚至是华夏族的昨天。我们打算主要运用云南人类学者提供的云南省的少数民族门神文化资料，云南交通不便，当地有些少数民族在几十年前尚处在原始社会，其门神文化具有相当的“原生态”特征，而这对证明本章主题是十分有利的。

云南少数民族的门神，都是由各民族祖先神演进而成的保护神。其与汉族不尽相同之处是，汉族可能更早出现农业，因此可能更早定居，当汉族的门神神话为人所注意时，汉族的住房似乎已经出现独院独门的情况，因此其“门神户灵”就在各家各户的门户之上。云南多山，农业和定居都可能较晚出现，因此当这里的少数民族为人所注意时，其门神常常还是各个村寨共同的寨神。刘稚、秦榕二位先生曾经指出，云南各村寨的守护神，都是各民族的祖先



神,白族几乎每个村寨都有所谓“本主庙”,当犹汉族之祖庙,“本主”就是这些村寨的保护神,亦犹汉族之门神;西双版纳的傣族,每个村寨也有自己的社神,叫做“丢拉曼”,这些社神也应该是傣族的祖先神;哈尼族的寨门“龙巴门”本身就是寨神的象征,为神圣不可侵犯之物^①,这大概与周人在以桃枝桃棍为门时,以门户本身为门神的情况相似。杨学政先生发现,云南少数民族大多有崇拜石神的宗教习俗,“石神的职能为村社保护神、家庭保护神、祖先神、生殖神、财神、民族英雄神、寨主神等”。他举例说,在川滇交界处有一“巴丁喇木”女神,其神像为一酷肖女性的钟乳石;彝族支系撒尼人的村寨中“都有一间小茅屋,内供一块石头,这块石头既是他们的山神,又是他们的保护神”;另外哈尼族支系叶车人、布朗族、景东彝族、纳西族、普米族、摩梭人和羌族都有类似习俗。^②把石头作为祖先的象征,安葬死人时用石头陪葬,希望死者的灵魂像石头一样永垂不朽,这在几万年甚至上十万年前人类文明曙光初露时即已出现。从杨学政先生所述的情况来看,云南很少数民族到很晚都仍然保留了原始初民的宗教观念和习俗;石头是始祖的象征物,它具有不朽的性质,具有无限的生命神力,因此它可以保护村寨的安宁,具有镇鬼驱邪的神奇力量。至于杨学政先生讲到的那么多的“石神的职能”,我们认为,“职能”虽多,却不是一个层面上的,“石神”首先是祖先之神、创世之神,然后才逐步分化出众多“职能”来。

当然,正如我们在本书中多次指出的,历史的发展从来不会“齐步走”,云南少数民族的门神信仰也一样。在这些民族以极其原始的石神为祖先神和门神象征物的同时,也出现了一些新的情况。如傣族的寨神的象征物不仅有石头,还有新出现的木桩^③;彝

① 刘稚、秦榕:《宗教与民俗》,云南人民出版社,1991年,第5页。

② 杨学政:《原始宗教论》,云南人民出版社,1991年,第116~118页。

③ 刘稚、秦榕:《宗教与民俗》,云南人民出版社,1991年,第167页。

族不仅以石头为先祖神象征物,也在门上悬挂虎像^①,也就是说,该族同时以虎为祖先象征物,以虎为门神;纳西族、傣族、哈尼族在以石神为祖先神的同时,还以生殖器模型和男女裸体木偶为祖先神,并认为这些模拟物具有“无穷威力”^②,可以赶走恶害之鬼;哈尼族和佤族还以木雕的男根女阴雕像为寨门神^③,等等。云南有很多少数民族的寨神、门神,其出生日期和死亡日期后人都很清楚,说明这些祖先神是非常晚近的神灵,但其象征物却常常是极其原始的石头,以及后来新出现的但历史仍然十分悠久的树木、树桩、动物等象征物。这说明,对很多少数民族来说,始祖神兼创世神的形象已经模糊不清,因此他们用很晚近的神来代替,但其象征物却因宗教礼仪的代代相传尚很清楚,所以用这些十分古老的象征物来象征晚出的氏族领袖,他们通常与氏族有血缘关系,且为氏族的生存和发展作出过重大贡献,有的甚至为保卫氏族而英勇献身。云南少数民族的寨神和门神,也有女阴、男根的象征物、模拟物,这与汉族门神略有区别;汉族基本不用生殖器模拟物,而仅用象征物,估计汉人早先亦曾采用模拟物,盖因文明演进,羞耻感增强,所以逐步不用生殖器模拟物。云南少数民族的寨神、门神,早先为祖先神及其象征物、模拟物,此后逐步用为村寨作出过重大贡献者,这与汉族以“将军朝官诸式”为门神亦有相通之处。汉族的“将军朝官”如关羽、张飞、秦叔宝、尉迟公之类,也是为国家民族作出过重大贡献的英雄人物。

从云南少数民族的寨神、门神崇拜来看,我们可以进一步相信,汉族的门神应是从创世神中分化出来的氏族子民保护神,他们早先应该是先妣神及其象征物、模拟物,此后逐步演变为先祖神及其象征物、模拟物。当氏族界线逐渐模糊,地域概念逐渐重要以

① 杨学政:《原始宗教论》,云南人民出版社,1991年,第87页。

② 同上,第15页。

③ 刘稚、秦榕:《宗教与民俗》,云南人民出版社,1991年,第22页。



后,这些门神才可能为“将军朝官诸式”所代替。

六、初步的结论

门神的出现,或许是在人类的宗教文化刚刚出现的时候,那时人类已经住进山洞几十万年甚至几百万年,用火的历史大概也有几十万年甚至几百万年,他们或许从用火驱赶食肉动物、保障族群安全的生活经验中受到启发,而创造了门神。但这一切,我们已经永难知晓,只能遥想一下而已。

我们所能考证的最早的门神“神荼、郁垒”、夏苇、殷螺、周桃等,尚保留了一些原始母系社会女神的特色,这是我们推想门神本为先妣神的主要依据。

到原始母系社会末期,人类的婚姻关系发生变化,应该出现“阴阳二神”即先妣神、先祖神共为门神的情况,但我们已经找不到这样的材料了。到父系社会后,这些门神一步一步“人化”、“男性化”、“将军朝官化”、“美化”。

原始先民敬奉门神,本意是借助于先妣神及其象征物、模拟物所具有的生命神力,对抗死亡的威胁,以保护氏族的生命力和繁殖力,使氏族能生存下去,发展起来,故门神礼仪与生殖礼仪、驱鬼礼仪、丧葬礼仪、祭农神水神礼仪等宗教礼仪均密切相关。

原始先民从日常生活中总结出自然变化的规律:阳气上升则万物茂盛,食物丰多,人亦较少死亡,种族可得繁衍生存;阴气上升则天地肃杀,食物匮乏,人亦较多死亡,种族则必生存艰难。因此,先民总是在阴阳交替、生命可能受到威胁时,以生机无限的先妣或其象征物、模拟物为门神,并无限虔诚地加以祭祀,以驱赶阴冷肃杀之气以及由此而来的妖魔鬼怪。自古以来,虽然各民族祭祀门神的时间多有差别,但他们总是选择阴阳相交的关键时刻,其宗教目的便在这里。



华夏诸族很早就开始了血缘和宗教文化的大融和，故殷人周人均兼用夏人门神之礼，到《山海经》成书的晚周，更是兼用远古各族门神之礼。秦汉统一后，中国更成为一个民族和宗教文化的大熔炉，门神文化亦在融合之中有所发展，其发展方向有二：一是门神的生命神力逐步褪色，而其象征物亦逐步美化，如周人门神由门户（盖由桃棍制成）、桃枝、桃人而变为桃印、桃板、对联；二是女神象征物逐步变为男神甚至人间武士，如神荼、郁垒当本为鲜花，晚周已被画作“神人”，南朝已变为“披甲执钺”的武士，后世更进一步变为秦胡关张等“将军朝官诸式”了，这与各民族神话女神男性化、神灵人性化的发展趋势是大体一致的。

云南与内地有高山阻隔，那里的少数民族，其门神文化较少直接受到内地汉族的影响。即使是在远古或上古迁入云南的内地氏族（如作为越人后裔的傣族），由于进入到了相对封闭的环境，且自然环境恶劣，“挑战”过度（英国历史学家汤因比语），他们也不得不长时间受制于大自然，因而保留了更加古朴的门神文化。这些宝贵资料，可以佐证我们对汉族门神文化的分析和推想应与历史事实相去不远。

随时代演进，生产发展，人类智能日见提高，先妣神先祖神不再具有神秘的“魔力”，人类甚至有能力“克隆”自己，但人类求生存、求发展、求幸福的愿望却不可能变化，正所谓“天不变，道亦不变”。所以，虽然门神早无神性可言，但门神文化却一直流传到如今，而且还将流传下去。

龙凤文化特别是龙文化是我们中国几千年文明的象征,与中国的宗教神话、民风民俗、文物制度甚至民族心理都有十分广泛而又密切的联系。因此,有许多的专家学者研究这一重大课题,本书在讨论太阳神话时也已涉及凤文化的问题。本章拟从感生神话的角度研究龙凤文化,希望能探究龙凤神话形成的轨迹,并在月神神话一章讨论华夏名称起源之后,进一步探究华夏文化圈形成的轨迹。

感生神话并不是一个什么新鲜的话题,汉代学者就已作过研究,并有高度精炼的概括,如王充《论衡·奇怪篇》:“儒者称圣人之生,不因人气,更禀精于天。”他所说的“儒者”与后世所说的孔孟之徒还不完全是一个意思,应是包括巫史在内的所有有文化、能传承古史、并有一定思辨能力的人。又如《说文解字》:“姓,人所生也,古之神圣人,母感天而生子,故称天子。”此前我曾对感生神话进行过研究。^①通过进一步研究我们发现,华夏文化圈中的感生神话一般都是龙凤感生神话,而华夏文化圈外的感生神话则一般不是龙凤感生神话。如果我们从这个角度切入进去,或许可以找到龙凤文化形成、华夏文化圈形成的秘密。

一、五帝感生神话

华夏文化圈中有所谓“五帝”说,其说不一:《易·系辞下》以太皞伏羲、神农炎帝、轩辕黄帝、唐尧、虞舜为“五帝”,《世本·五帝谱》、《大戴礼·五帝德》、《史记·五帝本纪》以黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜为“五帝”,《帝王世纪》以少昊、颛顼、高辛、尧、舜为“五帝”,《周礼·天官·大宰》“祀五帝”疏以东方青帝、南方赤帝、中央黄帝、西方白帝、北方黑帝为“五帝”,《周礼·天官·小宗伯》“兆五帝于四郊”注、《楚辞·远游》、《楚辞·惜诵》“令五帝以枳中兮”王逸

^① 吴天明:《中国远古感生神话研究》,载《江汉论坛》,2001年第11期。



注均以东方太皞、南方炎帝、西方少昊、北方颛顼、中央黄帝为“五帝”。传说虽然十分复杂,但有几点值得我们关注:

其一,这些神话见诸载籍虽然晚至东周秦汉,但揆其起源,必定非常之早。我们在月亮神话一章中,在讨论华夏名称起源时,曾分析西周初年武王、周公分封诸侯的情况,并由此推定周初时“华夏”文化圈即隐然可见,或许“五帝”之类的神话周初就有了。

其二,“五帝”说虽然传说不一,文人学士们因此作了不尽相同的记载,但这正好可以说明华夏文化圈的形成,华夏民族意识的觉醒,是自然而然出现的。上古先民应该从有关民族的宗教文化里感觉到了某些相同点和相似点,因而形成了“五帝”的说法,实际上就是形成了“华夏”的概念。

其三,本章采用《周礼·天官·小宗伯》注、《楚辞·远游》、《楚辞·惜诵》王逸注的说法,以伏羲、黄帝、炎帝、少昊、颛顼为“五帝”,以便讨论龙凤感生神话,探寻龙凤出现、华夏形成的轨迹。根据中国的神话资料,伏羲是他母亲华胥氏履大人迹而生,黄帝是他母亲附宝感雷电而生,炎帝是他母亲女登感神龙而生,少昊是他母亲女节感流星而生,颛顼是他母亲感瑶光而生,“五帝”都是感天而生。这些神话故事中就隐藏着龙凤出现、华夏形成的秘密。下面作一点具体的讨论。

先说东方天帝太皞伏羲的感龙而生神话。

在古书中,“太皞”也作“太昊”、“大皞”;“伏羲”也作“宓牺”、“庖牺”、“伏牺”、“伏戏”、“庖羲”、“炮牺”。《世本·帝系篇》有“太昊伏羲氏”语,知伏羲即太皞伏羲。古人著述,意在声先,声在文先,故文字不同而音韵相同相似者,其意亦多相同相似。古人记载太皞伏羲,虽文字纷纭,而其意则一。

伏羲是华夏诸族的老祖宗之一,传说他曾“画八卦”^①,“师蜘蛛

^① 《太平御览》卷九引《王子年拾遗记》。

而结网”^①，“作瑟，造《驾辩》之曲”^②，“制嫁娶”^③，“取牺牲以充庖厨”^④。由此看来，他或许是原始父系社会早期的人物，当时尚处在游牧渔猎阶段。伏羲或许是氏族领袖的名字，或许是氏族的名字。后人关于伏羲有这么多的传说，应该是因为他那个时代、那个民族的经济文化有了很大的发展，所以他才被奉为华夏诸族的人文始祖之一。

《左传·僖公二十一年》：“任、宿、须句、颛臾，风姓也，实司太皞与有济之祀，以服事诸夏。”任国故城在今山东济宁，宿国故城在今山东东平县东，须句故城在今东平县东南，后迁至今东平县西北，颛臾故城在今山东费县西北、平邑县东，四国均在今山东境内。西周初年，周武王和周公封太皞伏羲子孙于此四国，是要让他们祭祀伏羲和济水，并“服事诸夏”。上古称中原及其以西部分地区为“夏”、为“雅”，武王克殷后，封周家兄弟子侄在中原及其周围地区^⑤，太皞子孙必须“服事”他们。

对生活在“诸夏”的周人来说，太皞子孙生活在东部，而东方是太阳升起的地方，是春天开始的地方，所以《礼记·月令》说：“孟春之月……其帝太皞，其神句芒。”《淮南子·时则训》：“东方之极……太皞、句芒之所司者万二千里。”高诱注：“太皞，伏羲氏，东方木德之帝也；句芒，木神。”“五帝”观念形成之后，太皞为东方天帝，即因该族生活在中原之东太阳升起的地方。

直到周初，太皞子孙仍为“风”姓，“风”应即“凤”，可见该氏族是一个崇拜鸟神、日神的氏族。传说太皞为“华胥氏”所生，“华”亦

① [晋]葛洪《抱朴子·对俗》。

② 《楚辞·大招》王逸注。

③ [宋]罗泌《路史·后纪一》注引《古史考》。

④ 《太平御览》卷七八引《皇王世纪》。

⑤ 见《荀子·儒效篇》及李亚农：《西周与东周》，上海人民出版社，1956年，第17页。

“风”也,如今很多地方如湖北天门、仙桃等地的人们发音时仍然“华”“风”不辨,当仍保留了上古语音。太皞氏族既然崇拜鸟神、日神,那么太皞自己就应该是一位鸟神、太阳神,所以《淮南子·墜形训》和《山海经·海内经》都说,“太皞爰过”建木,即太皞可以从天梯建木上天下地。太阳从树顶升起,又从树顶落下;飞鸟从树顶飞起,又落在树上。古人相信太皞既为日神和鸟神,自然可以上下于建木,这就是太皞神上下于建木的意思。

太皞氏族既是一个崇拜日神、鸟神的氏族,那么太皞的出生神话就应该是一个感日而生或感鸟而生的神话,但我们现在所能见到的神话却是一个感龙而生的神话。

《山海经·海内东经》:“雷泽之中有雷神,龙身而人头,鼓其腹。”《太平御览》卷七八引《诗含神雾》:“大迹出雷泽,华胥履之,生伏牺。”这就是说,太



图19 汉代画像石刻伏羲。他应该本是一位女神、鸟神、日神,但后来却变成了男神、龙神。女神男性化,是父权制时代很普遍的现象,而鸟神、日神变为龙神,则可以看出神龙文化巨大的影响力。

皞是他母亲“华胥”氏“履”了出自“雷泽”的“大迹”,因此怀孕生了他。所谓“大迹”,就是大脚印。脚、足、腿之类,从古到今都是男根的象征,我们在讨论太阳神话时,已经详细讨论过这类问题。而且我们相信,崇拜太阳神和鸟神的伏羲氏族对以脚、足、腿之类为男根、男性象征的宗教神话礼俗是十分熟悉的。所谓“履”,就是今日民间妇人骂人话“踏妣踏麻妣”的“踏”,大多数动物和人类雄雌交媾时,雄性都要将脚“踏”在雌性身上,这便是“履”的意思。那么留下“大迹”的是谁呢?应该是出自“雷泽”的“龙”神,他“龙身而人头,鼓其腹”。学术界认为,殷代以前的龙是“原龙”,它是没有角的,不管是“渭河流域源于鱼的龙,漳河流域源于鳄的龙,辽河流域

源于猪的龙”，还是“太湖流域源于虎的龙，汾河流域源于蛇的龙”，早先都是没有角的，“商代人给龙加上角以后，这才使原龙纹脱离了模拟自然生物的境界，成为驰骋于人们精神世界并作用于现实生活之中的新事物。这时期的龙才逐步成为我们现代人所认识的龙”^①。学者们最近发现了仰韶先民用贝壳做的“中华第一龙”，在一个死者旁边，一边是用贝壳做的巨龙，一边是用贝壳做的白虎。据我看，这“中华第一龙”，应是一条无角的蛇龙。汉人石刻画像伏羲，人头，官帽，官服，但下身似蛇，蛇身上又有巨爪，他虽已被“人化”、“官化”甚至“汉化”，但仍然是一个蛇龙。仰韶文化被公认为是黄帝族的文化，且地处中原，土壤肥沃，易于耕作，历朝历代都想争夺这块宝地，所谓“得中原者得天下”。周武王、周公将自家兄弟子侄大多封在这里，生活在这里的周家，在东部的太皞子孙看来便是“诸夏”，自己要“服事诸夏”。周人大概也自称为“夏”，西周周王国的诗被称为“大雅”、“小雅”，“雅”便是“夏”的意思。由此我们推想，本来崇拜日神鸟神的太皞子孙，却转而崇拜起“诸夏”文化。《左传·昭公十七年》说“太皞氏以龙纪，故为龙师而龙名”，也就是以龙名官。为了名正言顺，他们还为自己的始祖编造了一个感龙而生的神话，所谓“华胥氏履大迹而生伏羲”，实际上是说，华胥氏与神龙交媾而孕生了伏羲，伏羲是神龙的子孙。

东部这些原本崇拜日神、鸟神的“风姓”先民，为什么要与中原的“诸夏”套近乎呢？除了中原的“诸夏”在军事上、政治上取得了胜利，“风姓”不得不“服事”以外，我们认为，中原“诸夏”的先进文化是一个更加重要的原因。这就是说，“风姓”先民与崇拜龙蛇的中原“诸夏”套近乎，有文化的自觉和民族的自觉，他们认为：“我们与‘诸夏’是一个民族。”

^① 武仙竹：《龙角新证》，载《中南民族大学学报》（人文社会科学版），2002年第2期。



即使是统治天下的周人也是如此。周家兄弟子侄大多被封分在中原及其附近,他们统治的人民却大多是古老氏族的人民,当地的经济文化远比早先偏居周原一隅的周国发达,于是周人也编造神话,说自己是神龙的后代。我们在研究周弃感生神话时会详细讨论。连周家尚且如此,何况风家?因此我们说,“风姓”诸族编造所谓“华胥感神龙生伏羲”的神话,不完全是因为政治上、军事上被统治,最主要的是出自一种文化的自觉、民族的自觉,他们觉得,崇拜龙蛇的中原“诸夏”的经济文化先进,自己应与“诸夏”是一类。这就是伏羲感生神话产生的根本原因,中华神龙产生的根本原因,华夏民族形成的根本原因。

再看中央天帝轩辕黄帝的感龙而生神话。

《山海经·海外西经》说:“轩辕之国……人面蛇身,尾交首上。”描绘的应是轩辕黄帝乃至整个黄帝



图 20 由轩辕黄帝的子孙相聚而成的“轩辕国”,其神像是“人面蛇身,尾交首上”(原载袁珂《中国神话传说辞典》),这与最近几千年我们中国人熟悉的“神龙”大为不同。

族的神像。上文我们已经提到仰韶先民即黄帝族创造的“中华第一龙”,据考古学家用碳-14测定,这条神龙已经有6400岁,恐怕是迄今为止我们所知道的年纪最大的龙了,所以被称为“中华第一龙”。从我们所能见到的照片来分析,它虽没有角,但也远不是蛇的描绘物,它已经曲折多变,已经有点神乎其神了,这大概就是“人面蛇身”的意思。

在人类历史上,埃及农业的历史最长,达到15000年;中国居其次,达到10000年。^①英国历史学家汤因比认为,埃及尼罗河下游的肥沃土地,是古埃及人将史前沼泽地改造而成的,而且始终避免了让这块土地再回到史前的自然状态,所以这块土地方才适合

^① 史式:《五千年还是一万年》,载《新华文摘》,1999年第9期。

种植业,始终是一块“与人有关”的土地。^①从“中华第一龙”用贝壳做成的情况来推测,中原早先恐怕也是沼泽地,是历代先民特别是仰韶先民将它改造为宜耕地,并使这里成为天下经济文化最发达的地方,当然也使东周以前几千年的中国历史成为天下各氏族争夺中原的历史。

历史的发展有个基本规律,叫做“人往高处走,水往低处流”。黄帝族当初崇拜龙蛇,大概是为了媚神,避免蛇的伤害;大概是因为蛇神可以冬眠,冬伏春出,具有死而复生的神力;大概是因为蛇神卵生,具有比人类更强的生殖力;大概是因为蟒蛇力大,让人恐惧而敬慕。这一类的原始宗教神话,是所有氏族都有的,各氏族生活的地方不同,当地的植被和动物分布不同,先民们崇拜的自然物便会有所不同,如此而已。

但由于天下都认为黄帝族生活的这个地方最好,经济文化最发达,并且各族都拼了性命来争夺这块土地,这就会促使黄帝族自己产生文化中心的自觉。黄帝族的神龙神话,大概就是因为这类原因而保留下来、传播开去的。

中国神话中说,黄帝的母亲叫附宝,《玉函山房辑佚书》辑《河图稽命征》:“附宝见大电光绕北斗权星,照耀郊野,感而孕二十五月,生黄帝轩辕于青邱。”这就是说黄帝是母亲感“大电光绕北斗权星”而生。那么,这个“大电光”又是什么呢?《河图帝纪通》:“黄帝以雷精起。”“雷精”即雷神、龙神,也就是男神。《大象列星图》:“轩辕十七星在七星北,如龙之体,主雷雨之神。”《春秋合诚图》:“轩辕,主雷雨之神。”其中都说黄帝是雷神、龙神、主雷雨之神。那么,让附宝感生黄帝的“大电光”,自然也是雷神、龙神、主雷雨之神了。

华胥氏感生伏羲的神龙起于“雷泽”,似乎是从水中爬出来,而

^① [英]汤因比著,刘北成、郭小凌译:《历史研究》,上海人民出版社,2000年,第91页。



在地上留下“大迹”的，但让附宝感生黄帝的神龙却“绕北斗权星”，似乎又跑到了天上，这是怎么回事呢？在我们中国人的神话观念里，龙是最有神秘力量的东西，《说文》说它“春分而登天，秋分而潜渊”；《周易》说它“云从龙”，又说“飞龙在天”。如今民间如遇暴雨，老农们还能从天上找到“神龙”的踪迹。所以，龙本来就是可以飞到天上去的。华胥和附宝，一个感于地上的神龙，一个感于天上的神龙，看上去有矛盾，如果明白了中国人的神话观念，就知道二者并不矛盾了。

崇拜鸟神和日神的，因太阳运行与鸟的活动规律关系密切，所以将日神鸟神合而为一；崇拜蛙神和月神的，因为二神都有死而复生的神力，又都与女性生理特征有相通之处，所以将二神合而为一。我相信黄帝族是崇拜蛇神和鱼神，同时又崇拜雷电之神的氏族，他们从蛇神的蜿蜒曲行和雷电的蜿蜒曲折中找到



图 21 汉代画像石刻龙

二者的共同点，或者从雷雨时节鱼儿大量繁殖中找到二者的联系，而将蛇神或鱼神与雷电之神合而为一了。“中华第一龙”虽无龙角，却也蜿蜒曲折，颇有神气，原因大概就在这里：它已不是某个动物的写实，而已经具有某种变幻莫测的神性了。远在夏代、殷代，黄帝的子孙就有一支被封在了薛（今山东滕县南），周代时这一支仍被封在薛。风姓的伏羲族也有感龙而生的神话，这一类的宗教文化交流恐怕早在夏代即已开始了。风姓任氏本是太昊子孙，薛国在三代时也自称任氏，或许这是在薛国的黄帝子孙接受风姓宗教文化的信号。由此亦可推知，华夏文化圈的形成，早在三代时即已开始，神龙或许早在三代时即已为东方风姓氏族所熟知了。

在“五帝”神话中，黄帝是中央天帝，也就是至高无上的天帝，东南西北四帝均归黄帝节制。我们推想，这很可能是因为黄帝族

在与炎帝族及炎帝之裔、炎帝之臣蚩尤、夸父、刑天、共工的战争中取胜。^① 强者的文化总能为人所倾慕，总能更多地影响他人，总能在历史上留下更深的痕迹，所谓“人往高处走（落后氏族、弱小氏族更多地接受先进、强大氏族的宗教文化），水往低处流（强者的宗教文化更多地影响弱者）”，就是这个意思。东部风姓自认为是神龙之后，大概也是这个原因。

三看南方天帝神农炎帝的感龙而生神话。唐司马贞《史记·补三皇本纪》：“炎帝神龙氏，姜姓，母曰女登，为少典妃，感神龙而生炎帝，人身牛首，长于姜水，因以为姓。”《玉函山房辑佚书》辑《春秋纬元命苞》：“少典妃安登游于华阳，有神龙首感之于常羊，生神龙。”这些都明白无误地说，炎帝是其母亲感神龙而生，那么炎帝自身也是一个神龙了。

在中国神话里，炎帝主要是农业之神和医药之神。汉人的画像石刻炎帝的神像，头有牛角，体为人身，四肢粗壮，手持农具作农耕状。清马骕《绎史》卷四引《周书》：“神农之时，天雨粟，神龙遂耕而种之，作陶冶斧斤，为耒耜锄耨，以垦草莽。然后五谷兴助，百果藏实。”晋王嘉《拾遗记》卷一所记略同。《后汉书·郡国志》刘昭注引《荆州记》称：“神龙既育，九井自穿，汲一井则众井动。”“九井”在今新疆等干旱地区叫“坎儿井”，井井相通。看来炎帝族早先生活在黄河流域，只因在炎黄战争中失败，才被赶到南方，所以《淮南子·时则训》说：“南方之极……赤帝、祝融之所司者万二千里。”“赤帝”即炎帝，南方火德之帝。《礼记·月令》也说：“孟夏之月……其帝炎帝，其神祝融。”南方天热，太阳火辣辣的，所以称之为“炎帝”、“赤帝”、“火德之帝”，大概是太阳神兼鸟神。祝融为炎帝之后，楚人自称祝融之后，楚人崇拜所谓“凤皇”、“火凤皇”，就是鸟

^① 吴天明：《黄帝与黄色》，载《光明日报》，1997年12月9日，“史林”，第207期。



神兼太阳神，湖北省博物馆里便有楚人的“火凤皇”。楚人的这种神话与东部风姓氏族有无直接关系尚难断定，风姓在接受黄帝族神龙文化影响的同时，其宗教文化亦当影响中原，楚国东与齐鲁接壤，北又接受中原影响，加上崇拜太阳神为远古各族通例，且日神与鸟神有紧密联系，也许楚人或直接或间接地受到过风姓氏族日神鸟神文化的影响，也许楚人原本即有日神鸟神崇拜，其与风姓的信仰相同只是“英雄所见略同”罢了。

炎帝还是医药鼻祖，《淮南子·修务训》说他“尝百草之滋味，一日而遇七十毒”。晋干宝《搜神记》卷一说他用一根神鞭鞭打百草，便“尽知其平毒寒温之性”。如今湖北十堰的神农架，据说就是炎帝采药之处。

炎帝氏族的龙生神话与黄帝氏族的龙生神话之间有无继承关系，我们已无法知晓。我们可以推知的是，最晚在周代的时候，两大氏族的子孙都自认为是神龙之后。

四看西方天帝白帝朱宣少昊氏的感生神话。

关于少昊氏，有一些互相矛盾的说法。《山海经·大荒东经》：“东海之外大壑，少昊之国。”周初有少昊之国郟国，故城在今山东临沂地区郟城北，对中原的人来说，这便是“东海之外”了。据《左传·昭公十七年》记载，郟国国君曾朝见鲁君，并解释郟国以鸟名官的原因说：“我高祖（始祖）少皞摯（鸷）之立也，凤鸟始至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。”“凤鸟”就是凤凰，也就是太阳神，“凤鸟”知天时，所以命“历正”之官；“玄鸟”燕子春分来，秋分走，所以命“司分”之官；“伯赵”夏至鸣，冬至止，所以命“司至”之官；“青鸟”立春鸣，立夏止，所以命“司启”之官，等等。少皞摯当然是鸟王，统领众鸟官。看样子，少昊氏是一个生活在东部日出之地，崇拜鸟神、日神，“鸟师而鸟名”的氏族。《尸子》：“少昊金天氏邑于穷桑。日五色，互照穷桑。”“穷桑”大概是极东桑生日出之地，这里也认为少昊氏在东方，崇拜日神。但《山海经·西次三经》又说，少昊氏是“主司

反景”之官，郭璞注：“日西入则反景东照，主司察之。”在“五帝”神话中，少昊氏是西方之天帝。少昊氏一说在东，一说在西，盖因他本为鸟神日神，而太阳东升西落，所以他既管太阳之升起，也管太阳之西沉。

关于少昊氏的出生，神话传说似乎比较一致。晋王嘉《拾遗记》卷一说，少昊的母亲名叫“皇娥”，与“白帝之子”即“太白之精”在“西海之滨”的“穷桑”之处即极西的桑生日落之处游玩，于是“皇娥”生了少昊，“少昊以主西方，一号金天氏，一号金穷氏。”“皇娥”或许是月神，“太白之精”即《诗经·小雅·大东》中“东有启明，西有长庚”所说的金星，民间称之为太白金星，它黄昏在西，名叫“长庚”；天快亮时在东，谓之“启明”。这个神话大概是说，皇娥与东方的启明星生了西方的长庚星。这个说法与少昊既是日出之神又是日落之神的说法本质上是一致的。《玉函山房辑铁书》辑《春秋纬元命苞》说：“黄帝时，大星如虹，下流华渚，女节梦接，意感而生白帝朱宣。”说少昊的母亲名叫“女节”，她梦感大流星而生了少昊，实际上也是说少昊为太白金星之类所生，那么他自己也应该是一个“启明”和“长庚”了。

综观包括感生神话在内的少昊神话，我们认为，少昊应是一位日神、鸟神，其原始的感生神话，应是感日、感鸟而生，而不应是感太白金星而生。原始氏族多有崇拜日月星辰者，而太白金星又是群星中最亮的一颗，鸟神有启明作用，金星也有启明作用；日神东升西落，启明也东升西落，这大概便是少昊感生神话与日神、鸟神神话的相通之处。所以从本质上讲，少昊感生神话恐怕不属于龙生神话，而仍属于凤生神话。

五说北方天帝颛顼高阳氏的感生神话。《国语·楚语下》：“少皞之衰也，九黎乱德……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民。”则颛顼乃继少皞为帝，统治东方。周初鲁国即居少皞之墟，颛顼族之邾国（今山东邹县东南）亦当少皞故地，这就

是说，颛顼氏族生活在一个崇拜日神、鸟神的环境里。那么，颛顼氏的感生神话，也应该是感日神或鸟神而生之类的神话。清人马驥《绎史》卷七注引《诗纬含神雾》说：“瑶光如蜺，贯月正白，感女枢，生颛顼”，说女枢有感于天上的“瑶光”而生了颛顼。“瑶光”大概是虹之类的东西，或者是晚间的流星之类的东西，看来这一感生神话里，还多少有点日神、鸟神崇拜的影子。原始先民崇拜日月星“三光”是很常见的现象，少皞族就是这样。但是《山海经·海内经》却说：“黄帝妻雷祖，生昌意，昌意……生韩流，韩流……生帝颛顼。”颛顼成了黄帝之后，两大氏族的宗教文化融为一体了。《大戴礼·五帝德》更明确地说：“颛顼乘龙而至四海。”这是颛顼氏族与龙神文化交融的可靠证据。《神异经·西荒经》：“西方荒中，有兽焉，其状如虎而犬毛，长二尺，人面，虎足，猪口牙，尾长一丈八尺，搅乱荒中，名枵机。”“枵机”为颛顼之子，从他的神像来看，他身上已经集中了源于虎的“原龙”，源于猪的“原龙”，源于蛇的“原龙”等特征，颛顼氏族已经完全融化到华夏文化圈中来了。《淮南子·时则训》说：“北方之极……颛顼、玄冥所司者万二千里”，大概在晚周秦汉时，颛顼的神职为北方天帝。

从“五帝”感生神话乃至整个“五帝”神话来看，东方天帝太皞伏羲氏，本应是一位日神、鸟神，却有一个感龙而生的神话；中央天帝黄帝轩辕氏，大概很早就是一位龙神，因此他有一个感龙而生的神话；南方天帝炎帝神龙氏，本为“羌”姓，是为“羊种”，却也有一个感龙而生的神话；西方天帝白帝朱宣少昊氏与北方天帝颛顼高阳氏，似乎都应本是日神、鸟神，少昊感于太白而生，颛顼感于“瑶光”而生，似乎多少还有些日神、鸟神崇拜的影子，或许是因为龙神崇拜日渐兴盛，其日神、鸟神即凤神崇拜日渐式微，所以二帝的感凤而生神话变了形。概括起来讲，“五帝”感生神话主要是感龙而生神话，我们从中可以看到各种“原龙”的影子，看到各种“原龙”融合的轨迹，而这正是华夏民族融合、形成的象征。

二、尧舜禹契弃益感生神话

帝尧称为陶唐氏，今山东定陶有陶丘，相传为帝尧所居。周初



图 22 汉代画像石刻后羿射日图。远古日神、鸟神原本合一，所以以后羿射日图中，树上多有神鸟，射日亦为射鸟。汉人的这一画像石刻上，尚保留有远古宗教神话的遗迹。

尧之子孙，在唐（都平阳，在今山西翼城西，此为晋国之唐；另有楚国之唐，在今湖北随州境）、铸（在今山东肥城境）、杜（在今陕西西安境）三国。尧族的发祥地，大概在山东，后来沿黄河西进，到今山西、陕西甚至湖北一带。东部有很多氏族都崇拜日神、鸟神，陶唐氏大概也是这样。

今人十分熟悉后羿射日的神话，说帝尧时天上十日并出，烤焦了大地，人民不胜其苦，于是尧求天帝派下天神后羿，射掉九日，仅留一日直到如今。《楚辞·天问》：“羿焉彘日？乌焉解羽？”这里问后羿为什么射掉了九日？日中的鸟神为什么纷纷落下羽毛？写的就是这个神话。

但据汉王弃《论衡·说日》引《淮南子》：“尧时十日并出，万物焦枯，尧上射十日，以故不并一日见也。”今本《淮南子》只有“羿射十日”，并无“尧射十日”。或许汉代二说并传，后因“羿射十日”说传开，后人便修改了《淮南子》，删除了“尧射十日”的故事。

仅从字形上来看，“羿”便是一位鸟神、日神，他之所以能射日，因为他是最厉害的鸟神、日神。按照这样的神话观念，结合尧射十日的神话故事，那么尧自己也应该是一位鸟神、日神。

我们在讨论太阳神话时已经指出，新石器时代的日神，太阳中



既有“二足金乌”，也有“三足金乌”，长沙马王堆一号汉墓出土的“十日并出”图，太阳中是一只“二足金乌”。“三足金乌”无疑是男根、男性、男神、先祖神的象征，“二足金乌”则很可能是女神的象征物，在原始母系社会，那些崇拜日神、鸟神的氏族，相信本氏族的女性领袖是日神、鸟神。进入父系社会后，这些氏族则相信自己的男性领袖是日神和鸟神，为了将“男鸟”与“女鸟”区别开来，将“金乌”加上一只“足”，使其成为“三足金乌”，以突出其雄性特征。

如果上述推想大体不错，那么，“尧射十日”或“尧让羿射十日”故事的原初风貌或许是，尧及其属神羿等男神，打败了女神，父系氏族打败了母系氏族，或者尧族内部男子革了女子的命，夺了女子的权。这层含义也许汉人还比较熟悉，所以长沙马王堆一号汉墓中的女墓主仍用“二足金乌”，不用“三足金乌”。

我们推想帝尧是一位日神、鸟神，还有一个间接的证据。神话说尧将“娥皇”、“女英”嫁给了舜，“娥皇”犹言“女皇”，就是女太阳神。清张澍稗集补注本《世本·帝系篇》：“尧取散宣氏之女，谓之女皇。女皇生丹朱。”此其佐证。“女英”，《大戴礼·帝系》作“女”，就是女鸟神、女太阳神。在最近几千年里，女子以日、鸟命名者已不多见，但在帝尧那时，大概尚处在母系社会末期、父系社会早期，所以女子、男子，女神、男神均可以日神、鸟神命名。

在中国神话里，殷契、大业等鸟神均为感卵而生，亦即感凤凰而生。从现存神话资料来看，我们尚未发现帝尧的感生神话。如果有，如果帝尧感生神话古风未改，或许他也是感凤凰而生吧？

下面讨论舜帝神话。

帝尧称为“陶唐氏”，“陶”或许与制陶有关，陶器很多，堆积如山，所以称帝尧所居之地为“陶丘”。“唐”有大言之意，后来朝负面方向发展，大言遂有“荒唐”之意。我们猜想，“唐”的本义或许就是“大”，是正面的意思。在《论语》中，孔老夫子多次称赞帝尧“大”，“如日”，大概因为陶唐氏经济文化原本十分发达。帝舜称为“虞”，据朱芳圃

《甲骨学文字编·文五》的说法，甲骨文中的“虞”字，“从虍从大，大乃人形”，大概是一个虎头人身的形象，或者像《水浒传》中的解珍、解宝兄弟虎皮人身的形象。后来的“虞”字从虍从吴，《说文》说：“吴，大言也。”“大言”是打猎时大声呼叫呢，还是像“唐”那样的“大言”呢，现在还无法推定。不管它是不是“大言”，“唐”和“吴”都有“大”的意思，或许是两大氏族先进经济文化留下来的痕迹。

周代有“虞”这种官职，负责山泽事务。由此我们推测，虞舜或许是游牧渔猎时代的一位氏族领袖，是个打猎的头儿。

“舜”是位鸟神，在讨论日神神话时，我们已经涉及这一问题。在中国神话里，“鸟”并不仅指飞鸟，虎豹等很多兽类都可以叫“鸟”。有人根据“舜”与“ ”仅一声之转的情况，以及舜为秦赵祖先，秦赵又是鸟神后裔的情况，说帝舜就是帝 、帝俊，也就是帝喾。虽不必推定为一，但说舜族为日神、鸟神后裔，应该没有大问题。

舜族发祥地，相传在西虞，即今山西平陆县东北。周武王克殷后，封舜之子孙胡公于陈，其地在今河南东部、安徽北部。《说文》：“陈，宛丘，舜后妫满之所封。”段玉裁注：“陈者，太皞虞戏氏之墟……武王……封……妫满于陈，都于宛丘之侧，是曰陈胡公。”“虞戏”即太皞伏羲，为东部日神、鸟神，舜也是日神、鸟神，二族宗教神话有无继承关系，如今已无从考究。周初的遂国（故地在今山东宁阳县西北）也是舜之后裔，那一带也是太皞、少昊后裔的聚居之地。《楚辞·天问》洪兴祖补注引《列女传》佚文称，舜帝曾在娥皇、女英的帮助下，用穿“鸟工衣”、“龙工衣”的办法，先后从焚烧的屋顶和被填埋的井下逃生，想必是鸟神、龙神之类。总体上看，舜帝应该是一位鸟神、日神，如果他的感生神话能传下来而且基本不变形，他应该是感日神、鸟神而生。至于穿上“龙工衣”逃生的神话，则说明龙神文化与凤神（日神、鸟神）文化已经开始交融了。

大禹的感生神话比较复杂，大体可分作两类，具体的传说有好

多种。

第一类是“鲧复生禹”神话。《山海经·海内经》：“洪水滔天。鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命，帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复（腹）生禹。帝乃命禹卒布（敷）土以定九州。”这一神话中有几点值得我们关注：

第一点是鲧治洪水失败，被杀于羽郊。《楚辞·天问》：“鸣龟曳衔，鲧何听焉？顺欲成功，帝何刑焉？”《离骚》：“鲧婞直以亡身兮，终然天乎羽之野。”《九章·惜诵》：“行婞直而不豫兮，鲧功用而不就。”大意是说，鲧听了鸣龟之计，窃帝之息壤以平洪水；鲧为人正直，爱民忘身，却被冤杀于羽郊，深为鲧而惋惜。

第二点是鲧死之后，尸体三年不腐，“鲧复（腹）生禹”，鲧方化为水族动物而去。《楚辞·天问》：“（鲧）永遏在羽山，夫何三年不弛？伯鲧腹禹，夫何以变化？”问鲧死三年，尸体为何不腐，鲧既为大禹之父，怎么能够腹孕大禹？《山海经·海内经》郭璞注引《开筮》（《归藏·启筮》）：“鲧死



图 23 汉代画像石刻三足金鸟

三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙。”《全上古三代秦汉三国六朝文》辑《归藏·启筮》：“鲧殛死，三岁不腐，剖之以吴刀，是用出禹。”禹出之后，《归藏·启筮》说他“化为黄龙”，《左传·昭公十七年》说他“化为黄熊”，《国语·晋语八》说他“化为黄能”，《拾遗记》卷二说他“化为玄鱼”。“黄龙”、“玄鱼”皆为水族，“黄熊”与“黄能”均为神话中所说的“三足鳖”，也是水族，“鲧”本身也是水族。赵国华先生曾根据新石器时代半坡先民普遍以鱼为女阴、女性、女神象征的考古

资料,推定“鲧”并非大禹的父亲,而是他的母亲,或者“鲧”是母权制氏族的名字,“禹”是父权制氏族的名字,“鲧”氏族治水失败,“禹”氏族治水成功,女人失败,男人成功^①,他的推想有一定的道理。如果这一推想没有大碍,那么大禹就是女神所生,是鱼龙所生。

第三点是鱼龙应该主要是黄帝族原始先民的创造。禹为夏族先帝,夏人主要崇拜蛙神月神,但夏人生活的地方主要在今河南及其以西地区,与黄帝族子孙的生活地区多有重叠,“鱼龙生禹”的神话,或许可以作为夏族接受黄帝族神龙文化影响的一个象征。《山海经·海内经》又说:“黄帝生骆明,骆明生白马,白马是为鲧。”所谓“白马为鲧”亦即“龙神为鲧”。《周礼·夏官·庾人》:“马八尺曰龙。”这个神话的真正含义或许是,鲧氏族、禹氏族都受到黄帝氏族宗教文化的影响,都奉黄帝为人文始祖,都崇拜黄帝族的神龙。

第二类是禹母感生大禹神话。大禹的母亲,神话中叫做“女嬉”,也叫“女志”、“修己”、“女狄”。《吴越春秋·越王无余外传》:“禹父鲧者,帝颛顼之后,娶于有莘氏之女,名曰女嬉。年壮未孳,嬉于砥山,和薏苡而吞之,意若为人所感,因而妊孕,剖胁而产高密。”清人张澍稗集补注本《世本·帝系篇》:“颛顼生鲧,鲧生高密,是为禹。”又说:“鲧娶有莘氏之女,谓之女志,是生高密。”宋衷注:“高密,禹所封国。”清马驥《绎史》卷十一注引《遁甲开山图》:“古有大禹,女媧十九代孙,寿三百六十岁,入九疑山仙飞去。后三千六百岁,尧理天下,洪水既甚,人民垫溺。大禹念之,乃化生于石纽山泉。女狄暮汲水,得石子如珠,爱而吞之,有娠,十四月生子。及长,能知泉源,代父鲧理洪水。尧帝知其功,如古大禹知水源,乃赐号禹。”《世本·帝系篇》:“禹母修己,吞神珠如薏苡,胸拆生禹。”

^① 赵国华:《生殖崇拜论》,第三章第五节,中国社会科学出版社,1991年。



《全上古三代秦汉三国六朝文·全汉文》辑《蜀王本纪》：“禹母吞珠孕禹，坼副而生于县涂山。”《太平御览》卷四引《遁甲开山图荣氏解》：“女狄暮汲石纽山下泉，水中得月精，如鸡子，爱而食之，不觉而吞，遂有娠，十四月，生夏禹。”以上所引禹母感生大禹神话资料，约略可分为几种：一是“吞薏苡”而生，二是“吞珠如薏苡”而生，三是“吞珠”而生，四是“吞石子如珠”而生，五是“吞月精如鸡”而生。薏苡是一种植物，果实外形如卵，所谓“吞薏苡”而生，应是“吞”男根而生，吞鸟卵而生。所谓“珠”，所谓“石子如珠”，也应是鸟卵、男根象征。所谓“月精”，当为“日精”之误，“月精”应如蛙，是女性象征，不可能让禹母怀孕，“日精”才会“如鸡”，才是男根象征，才会让禹母怀孕。概括起来讲，第二类禹母感生大禹神话中，应该融入了鸟神、日神、凤凰神的内容。

这就是说，两类大禹感生神话中，第一类“鲧复生禹”神话十分古老，其中所携带的主要信息是，神龙生了大禹，所以大禹也能治水。以鱼为“原龙”，应主要是黄帝族的文化，夏人说他们的始祖为鱼龙所生，这是夏族接受黄帝族宗教文化的象征。考古学家发现，新石器时代的文化遗存中，鱼纹比蛙纹早，鱼纹主要是黄帝族的文化，蛙纹主要是夏族的文化，这一事实与“鲧复生禹”神话在本质上是一致的。

如果说“鲧复生禹”主要融合了神龙文化，那么，“感珠（日精）生禹”则主要融合了凤凰（日神、鸟神）文化。这类神话资料明显比“鲧复生禹”资料晚，而且有演绎“以鲧为父”说法的迹象，说明凤凰文化对夏人的影响是比较晚近的事。

在同一位先帝的感生神话里，既融合了神龙文化，又融合了凤凰文化，龙飞凤舞，亦为奇观！

殷族始祖殷契的感生神话，没有夏族始祖大禹那么复杂。《诗经·商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商。”这里称殷契为“玄鸟”之后。《史记·殷本纪》：“殷契，母曰简狄……见玄鸟堕其卵，简狄取

吞之，因孕生契。”亦叙此事。“玄鸟”，当即燕子。《诗经·商颂·长发》：“玄王桓拨，受小国是达，受大国是达。”这里称殷契为“玄王”，即鸟中之王。由于殷人认为自己的始祖为“卵生”，所以殷人均为子姓。周代殷遗民之国宋国（都商丘，有今河南东部和山东、江苏、安徽三省之间地）、谭国（故城在今山东济南东）、萧国（故城在今安徽萧县西北）、权国（故城在今湖北当阳东南）等，均为子姓。但是屈原《离骚》却说：“望瑶台之偃蹇兮，见有娥之佚女”，“凤皇既受谗兮，恐高辛之先我。”说有娥氏之佚女简狄有感于“凤皇”而生了殷契。我们推想，殷族较古老的神话，或许就是说简狄感“玄鸟”而生殷契，后来这“玄鸟”不断神化，变成了“凤皇”，所以屈原说简狄感“凤皇”而生了简狄。史家称无角的龙为“原龙”，称有角的龙为“神龙”。那么，“玄鸟”就应该是“原凤”，而不断神化以后的“凤皇”才是后人熟悉的“凤凰”了。



图 24 汉代画像石刻凤凰

我们在讨论日神神话时已指出，由于太阳运转规律与鸟的活动规律密切相关，鸟的迁徙规律又与时序变化规律密切相关，所以原始民族大多同时崇拜日神和鸟神，并将二神合而为一。这种情况早在原始母系社会就出现了，所以开始的日神和鸟神并不一定指男神，而常常是女神的象征。但从殷契感生神话来看，其“玄鸟”已经是男根、男性、男神的象征物了。在人类进入父系社会以后的几千年中，“日”和“鸟”（含“凤凰”）一般都是男根、男性、男神、男子性行为的象征，所以简狄感“玄鸟”而生，感“凤皇”而生，都是感男根而生。

在远古，东部诸族多有崇拜日神、鸟神者，从简狄感生神话来看，从周代殷人后裔分布的情况来推测，简狄感生神话应该主要是东部的神话。而且我们推想，与“原龙”神化为“神龙”相比，“原凤”



神化为“凤皇”大概比较晚。《诗经·商颂·玄鸟》为周代宋国子姓后裔所唱的歌，《长发》也是，诗中仅称简狄所感为“玄鸟”，称殷契为“玄王”，估计“原凤”被神化为“凤皇”，是晚周时代的事。

《太平御览》卷九九二引《古今注》：“燕，一名天女，一名鸷鸟。”称燕为“天女”，或许保留了原始母权制时代以女性为“女鸟”、“女皇”的宗教习俗；称燕为“鸷鸟”，当同少昊“挚鸟”。郭沫若在《中国古代社会研究》中由此推定：“少昊与契是一个人。”此说有嫌勉强。燕与人类关系十分密切，举凡崇拜日神、鸟神者，只要不是生活在极寒冷、春燕极难到的地方，均有可能以燕为众鸟的代表。殷契的父亲是燕，殷契是燕，少昊也是燕，只能说二氏族均崇拜日神、鸟神，在“原凤”神话后，均崇拜“凤皇”，若据此推定“少昊与契是一个人”，恐怕是唐突了。

周族始祖周弃也是感天而生。《史记·周本纪》：“周后稷，名弃，其母有邠氏女，曰姜原。姜原为帝誉元妃。姜原出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之，践之而身动，如孕者。居期而生子，以为不祥，弃之隘巷，马牛过者，皆辟不践。徙置之林中，适会山林多人。迁之，而弃渠中冰上，飞鸟以其翼覆荐之。姜原以为神，遂收养长之。初欲弃之，因名曰弃。”《诗经·大雅·生民》记载了周弃出身神话：“诞弥厥月，先生如达。不坼不副，无灾无害。以赫厥灵，上帝不宁。不康禋祀，居然生子！诞置之隘巷，牛羊腓字之。诞置之平林，会伐平林。诞置之寒冰，鸟覆翼之。鸟乃去矣，后稷呱矣。”《楚辞·天问》对这一神话颇为不解，所以问道：“稷维元子，帝何竺（毒）之？投之于冰上，鸟何燠之？”

综观周弃感生神话，我们认为，这是一个龙生神话和凤生神话的混合体，很可能是周人有意神乎其神的一个说法。

其一，周弃感生神话有龙生神话痕迹。神话中说，周弃的母亲姜原是因为“践”了“巨人迹”而孕生周弃的，“巨人迹”应当是天帝

的足迹,神龙的足迹。^①所谓“践”也当是男女交媾的隐语。这一点,前文在分析华胥氏等氏族的感生神话时已经作了详细的说明,此不赘述。

其二,周弃感生神话还有凤生神话痕迹。神话中称“姜原为帝誉元妃”,等于说周弃是帝誉之子。帝誉即帝俊,《山海经·大荒西经》:“帝俊生后稷。”此处更明确地说周弃为鸟神、日神即凤凰神之后。这使我们想起《史记·高祖本纪》。汉高祖刘邦,父母为谁清清楚楚,但古人却传说,刘邦母亲刘媪梦与神龙相交而生了刘邦。这类传说一方面是为了将刘邦神乎其神,另一方面,我们从中也可以看到神龙文化的巨大而深远的影响力。

其三,周人以“桃”(兆、桃)为先妣神、女神,但不能因此说周族就没有感于什么动物而生始祖之类的神话传说。原始先民逐步明白动物与人类更接近,因此,感于动物而生之类的神话,应该是所有原始民族都有的神话。但是具体感于什么动物而生,则应与自然环境(当地动物分布情况)、人文环境(周边氏族的宗教神话)、氏族传统有关。周人原本在西部游牧,四处迁徙,后定居周原,灭殷前尚处在氏族社会,经济文化比殷人大为落后。周人虽在军事上、政治上取得胜利,在宗教文化上反被殷人等古老民族征服,这类例子在中外历史上屡见不鲜。由此看来,周人原始的感生神话,以龙生神话的可能性比较大^②,凤生神话或许是受了包括殷族在内的崇拜日神、鸟神即凤凰的古老氏族宗教文化影响的结果。

其四,关于周弃为什么被弃,后世学者有多种推想,其推想的

^① 柏贵喜《雉义新诠——雉为虎的文化人类学构说》推定,周弃为其母感虎而生。见《中国古代历史文化研究论集——熊铁基先生七十华诞纪念》,华中师范大学出版社,2002年。

^② 王充《论衡·奇怪篇》:“后稷母履大人迹而生后稷,故周姓曰姬。”黄帝姓姬,而黄帝有神龙文化,这个“故”字颇能说明二族在宗教神话上的密切联系,在神龙文化上的密切联系。



主要依据,就是我们在前文援引的《诗经·大雅·生民》和《史记·周本纪》。由于《生民》中有“诞弥厥月,先生如达。不坼不副,无灾无害”的诗句,说姜原生下周弃时,像“生达”(小羊)一样容易,而小羊出生时是带衣包的,与人类不同。因此有人推想,大概姜原生周弃时,不是先生子孩,后出衣包,而是像生羊一样,衣包包着胎儿一块生下来,姜原以为生了怪胎,所以把他丢了。有人根据“先生如达”(小羊)一句,而羊有毛的特点,推定周弃是个“毛孩”,姜原以为怪,所以将他丢了。这些推想,证据都嫌不足。

我们推想,周弃之被姜原所弃,与人类婚姻关系的变化有关。说直白一点,周弃类似于后来的“私生子”,父亲是谁不知道,这种情况已为当时的社会所难容,这才是他被弃的原因。

父子关系要明确,首先要夫妻关系明确。但人类在夫妻关系明确以前,在一个相当漫长的时间里,其婚姻关系却是:甲氏族的婚龄男子,为乙氏族婚龄女子的共同丈夫,乙氏族的婚龄男子,则为丙氏族婚龄女子的共同丈夫,依此类推。这一点,我们在爱神神话一章中讨论“马郎妇”现象时已作了详细的介绍,此不赘述。这种婚姻关系实际上是一种群婚制,特点是父子关系不明,子民为母族所有。

人类社会由母系社会逐步向父系社会过渡时,男子要求明确父子关系,以便将剩余财产留给自己的亲生子女,这样就逐步出现了真正意义上的“夫妻”。但人类历史的发展从来就不会是直线式的,特别在这样的过渡期,人类对他们的祖先那种自由自在的性生活当然会十分怀念,青年男女的性生活往往还比较自由,而社会上已出现了“夫妻”关系明确、父子关系明确的情况,因此出现了以非婚而生为耻的观念,周弃大概就是这样—一个非婚生儿子。

上述推想并非全是臆想,一个十分有力的证据是,“五帝”以还所有天帝的感生神话,全都不知道父亲是谁,而此后的父子关系却都开始明确了。也就是说,各民族的男性始祖都没有确切的父亲。

这类神话,正是母系社会向父系社会过渡的有力证据。由于各民族进入父系社会有早有晚,这些感生神话产生和见诸载籍的年代往往大有差异,但在记录氏族由母权制向父权制过渡这一点上却是完全一致的。

关于因为出现了非婚生子为耻的观念而弃子的现象,我们还可以列举一些佐证材料,以进一步证明我们关于周弃被弃原因的推想并非全是臆想。

商汤大臣伊尹是中国历史上的名臣,他就有过出生被弃的经历。《史记·殷本纪》“伊尹名阿衡”索隐引《吕氏春秋》:“有侏女采桑,得婴儿于空桑,母居伊水,命曰伊尹。”这一神话可能隐含三个方面的含义:一、桑本身就是女性的象征,“得婴儿于空桑”,犹言桑(女)生婴儿伊尹。以桑为女性象征,以“食桑”、“折桑”为男女交媾的象征,上古人是很熟悉的。《诗经·卫风·氓》中的弃妇说自己未嫁时是“桑之未落,其叶沃若”,已嫁后是“桑之落矣,其黄而陨”,呼吁男子“于嗟鸠兮,无食桑葚”,就是名例。《郑风·将仲子》中的姑娘要求她的情郎“仲子”“无折我树杞”,“无折我树桑”,“无折我树檀”,即不要在未结婚时就到姑娘家与她偷欢,这也是名例。二、由于桑林同时也是先妣神象征,古代青年男女常到这里祭祀先媒,宗教活动结束后,即在桑林中唱歌跳舞,自行交媾。待母权制向父权制过渡、群婚制向一夫一妻制过渡后,这里常常成为未婚先孕女子遗弃婴儿的地方。将伊尹弃于“空桑”,似应暗含祈求先妣神(先媒)保佑婴儿性命之意。三、伊尹“母”或者就是他的生母,称伊尹为捡得的婴儿,可能是为了顾全脸面。其母姓伊,伊尹亦姓伊,这仍然是母权制、群婚制时代的习俗。

周穆王时徐戎之王叫做徐偃王,据说在穆王西游昆仑,与西王母幽会时,徐偃王造反,受到东部诸侯(或许就是殷商遗民)的拥护,差点颠覆周家天下。《史记·秦本纪》:“徐偃王作乱,造父为穆王御,长驱归周,一日千里而救乱。”正义引《博物志》:“徐君宫人有



娠而生卵，以为不祥，弃于水滨洲。孤独母有犬鹄苍，衔所弃卵以归，覆煖之，乃成小儿。生时正偃，故以为名。宫人闻之，更取养之，及长，袭为徐君。后鹄苍临死，生角而九尾，化为黄龙也。”这位徐偃王应该是生父不明而被抛弃者。所谓“生卵”，应该融入了凤生神话的内容，徐戎在今徐州，其周围多有殷人，对凤（日、鸟）生神话应不陌生。所谓“鹄苍”化龙，则应融入了龙生神话的内容。凤生、龙生是否为徐戎之固有神话，大可怀疑。戎人神话多有感狼而生者，我们疑心，凤生、龙生之类的说法，本是华夏文化圈的说法，徐戎这类传说，恐怕是逐步融入华夏文化圈的象征。

《史记·周本纪》说，褒姒原为周幽王后宫童妾感于龙精而生，童妾未婚而生此女，以为不祥，故弃之，为褒人收养，因名褒姒。“褒”取褒国之名，这是以国为氏；“姒”为夏姓，王充《论衡·奇怪篇》：“禹母吞薏苡而生禹，故夏姓曰姒。”夏人很早融入龙文化圈，褒姒又为龙精（龙神）所生，所以叫“姒”。这一神话故事不仅说明神龙文化影响四夷，而且也证明了我们关于周弃被弃原因的推想。

上述生子而弃的例子，我以前在《“天降大任”思维模式与生子决疑旧俗》一文中还列举了一些^①，我们就不一一抄录了。不过，如果把两本书放在一起对照后读者会发现，我的思想有些变迁。比方讲到“生子决疑”时，我以前更多地强调吉凶。而现在我认为，通过占卜来“生子决疑”的本义，应该是在不明白婴儿是否确为某男子所生时求助于鬼神的方法。古人不懂遗传医学，无法用科学手段来进行亲子鉴定，孕妇又往往有多个性伴侣，她也往往不知道孩子是哪个男子的亲骨肉，于是只有占卜，求之于鬼神。《史记·日者列传》：“昔先王之定国家，必先龟策日月，而后乃敢代；正时日，乃后入家；产子必先占吉凶，后乃有之。”《史记·龟策列传》：“蛮夷氏羌虽无君臣之序，亦有决疑之卜，或以金石，或以草木，国不同

^① 吴天明：《先秦文史散论》，湖北人民出版社，1998年，第51～55页。

俗。”在“产子”问题上的所谓“吉凶”之卜，早先应该是“决疑”之卜，即卜问鬼神，婴儿是否为自己所生。后世父子关系普遍明了，生子占卜遂逐步演化为一般的“吉凶”之卜，卜问孩子的寿命、前程，卜问孩子是否“克”、“妨”父母，等等，这些都是进入父系社会很久以后的事。如果鬼神说婴儿是他人之子，当然卦像不吉，婴儿自当弃之；如果鬼神说婴儿正是你的骨肉，当然卦像大吉，婴儿自当留之。在我们所知道的弃子神话里，捡回弃婴的一般都是女性自己，而很少有男子去捡的，这与人性完全相符：不管婴儿是哪个男人的骨血，他由女性所生则无疑问，故女性往往先弃后捡，仍将婴儿养大，或者根本未弃，说捡回个婴儿养大，只不过是粉饰之辞而已。

由此可见，周弃之被弃，是因为他没有确切的生父。围绕着他被弃所发生的“牛羊腓字之”，“鸟覆翼之”等神奇故事，不过是周人有意无意中神乎其神的传闻而已。传闻既久，连周人自己也不知事情的真相了。《楚辞·天问》：“女岐无合，夫焉取九子？”王逸注：“女岐，神女，无夫而生子。”甚当。后人解为：“无子，喜取人子养之以为子。”则误矣！但后说可能正是屈原听到的说法，故问女神“焉取九子”。《汉书·成帝纪》：“元帝在太子宫，生甲观画堂。”颜注引汉应劭曰：“画堂画九子母。”“九子母”当即神话中之“女岐”。汉帝后宫画“女岐”，盖仅取多子之意，犹唐人称后宫为“椒房”^①，亦仅取多子之意，而并不取“女岐”“无夫而生子”之意，亦不取屈原所闻“取人子养之以为子”之意。由此亦可见，传闻既久，真相渐失，只有拨开历史的迷雾，才可能见到神话的真相。我们对周弃被弃原因的推想，便是这方面的一个尝试。

秦赵始祖的感生神话，与殷族始祖一样，属于凤生神话一类。《史记·秦本纪》：“秦之先，帝颛顼之苗裔孙，曰女。女织，玄鸟陨卵，女吞之，生子大业。大业取（娶）少典之子，曰女华，女华

^① 白居易《长恨歌》：“椒房阿监青娥老。”



生大费，与禹平水土。已成，帝赐玄圭。禹受曰：‘非予能成，亦大费为辅。’帝舜曰：‘咨尔费，赞禹功，其赐尔阜游，尔后嗣将大出。’乃妻之姚姓之玉女。大费拜受，佐舜调驯鸟兽，鸟兽多驯服，是为柏翳。舜赐姓嬴氏。”“柏翳”即“伯益”、“伯翳”，“伯益”即“益”。

根据上述神话故事，大业生伯益（益），而大业是其母亲感于“玄鸟（燕子）卵”而生，这就是说大业自己也是个燕子。“益”字的古文正是“燕”字的象形，这说明“益”也是个燕子。益的神职，是“佐舜调驯鸟兽”，而舜帝自己就是一位鸟神。舜帝君臣的神职都是“调驯鸟兽”，或许他们都是游牧民族的首领，而且都崇拜日神、鸟神。“燕”后来才神化为凤凰，神话说秦赵始祖乃感燕而生，而不说感于神鸟凤凰而生，或许这一感生神话保存了比较原始朴野的特色，属于所谓“原凤”神话。

伯益的神职既然是“佐舜调驯鸟兽”，所以《尚书·舜典》说舜帝爷命益作“虞”，当管理山泽鸟兽的官。《汉书·地理志》也说：“伯益知禽兽。”《后汉书·蔡邕传》说：“伯益综声于鸟语。”伯益的子孙中，有叫“大廉”（鸟俗氏）的，有叫“蜚廉”（风、凤）的。《史记·秦本纪》称其子孙“鸟身人言”，又称造父曾帮助周穆王救乱，“为穆王御，长驱归周，一日千里以救乱”，于是周穆王将赵城封给他，为赵国始祖。所有这些材料都说明伯益及其子孙为鸟神鸟族。

据《史记·秦本纪》记载，周武王伐纣时，蜚廉虽为纣将，但“不与殷乱”，他曾得一石棺，上有铭文说：“帝令处父，不与殷乱，赐尔石棺以华氏。”“处父”即蜚廉。“赐尔石棺以华氏”，犹言“赐尔华氏之石棺”，故蜚廉死后，得以此石棺葬于霍太山。以石棺葬死者，盖为“华氏”即华夏之宗教礼仪，游牧民族四处迁徙，逐水草而居，当无此类宗教礼仪。这一记载的细节，我们认为没有必要考证，这类故事是否发生在殷末周初也大可怀疑，但有一点可以肯定的是，秦赵先民以融入华夏文化圈为荣。由此我们反观秦赵始祖的感生神话，秦赵始祖与舜帝爷的密切关系，以及帮助大禹治水的神话，其

具体细节的真实性恐怕都大为可疑,但其本质的真实性却全都无可质疑:秦赵先民逐步融入了华夏文化圈,并以自己成为华夏民族中的一员为荣。《淮南子·本经训》:“伯益作井而龙登玄云,神棲昆仑。”看来他们不仅融入了凤文化,也融入了龙文化,总之融入了整个的“华氏”了。

至于荆蛮吴越,据考古学家研究,早在 7000 年前,这里就有非常发达的农业,那么也应该有非常发达的宗教文化。但由于几千年来在中国历史舞台上唱主角的是河洛文化和海岱文化,荆蛮吴越文化大多湮没无闻。《史记·吴太伯世家》说太伯兄弟“乃奔荆蛮,文身断发”,集解引应劭曰:“常在水中,故断其发,文其身,以象龙子,故不见伤害。”我们推想,文身为龙蛇,应是南蛮固有的宗教文化,与河洛文化区的龙文化当无继承关系,也是构成中华神龙的“原龙”之一。吴越相邻,故《史记·越王句践世家》称越人“文身断发”,其宗教文化应与吴人相似。但越人自称大禹之后,而世系仅能追溯到越王句践,这种说法就大可怀疑。大禹感生神话中有龙凤两种文化的内容,我们推想,所谓越为大禹之后,应视为江南“原龙”与河洛“原龙”融合的象征。楚在西周被视为蛮夷,楚人自己也自称蛮夷,而据《史记·楚世家》记载,楚人后来自称“出自帝颡顼高阳”,屈原在《离骚》中也自称他是“帝高阳之苗裔”,这些恐怕都是“攀龙附凤”的说法,不可当真的。但从楚人的这些神话里我们却可以看到,南方的荆蛮也一步一步融入了龙凤文化圈、华夏文化圈。中国曾有两万多个姓氏,可见远古氏族之多。西周初期,天下诸侯有 1000 多个,而且即使是在中原,很多山上也住着所谓戎狄蛮夷,这些氏族都不是殷末周初从天上掉下来的,恐怕是自古以来就如此。如此众多的氏族,众多的诸侯,都如同众多的河流,最终都融入了黄河长江,融入了华夏民族。所以,飞龙舞凤中不知融入了多少古老氏族的宗教文化,华夏民族的血管里不知流淌着多少古老氏族的血液!



尧舜禹契弃益的感生神话，都是龙生凤生神话。尧为日神，亦为鸟神，曾亲射十日（或令后羿射十日），依照原始先民所知道的有限的遗传学常识，尧当为日神、鸟神之后。所谓尧（或羿）射日，或许是同为日神、鸟神的父权制氏族打败母权制氏族的历史的神化，或许是同为日神、鸟神的氏族内部男子打败女子的历史的神化。

舜帝爷也是一位鸟兽之神，他不一定就是帝喾（帝俊），但其宗教神话应大体相同。

大禹感生，有“鲧生”和女人感天而生两类神话。“鲧”者，鱼也，鱼龙也，女性女神也，“鲧生”说当与神龙文化密切相关。禹母感生大禹的外物，或传为“薏苡”，或传为“珠”，或传为“石子如珠”，或传为“月（日）精”，总之都是“卵”一类的神物，禹母“吞”之，即为禹母交媾之隐语，这类神话，或许与日神、鸟神即后世被神化的凤凰神话有密切关系。看来大禹感生神话里，融入了龙凤两种文化的内容。

殷契出生，神话中说是他母亲感于“玄鸟”燕子而生，他母亲“吞”（交媾隐语）了燕卵（男根、男子象征），便生了契。这大概是比较原始朴野的神话。后来日神、鸟神进一步神化为凤凰，所以屈原《离骚》便称殷契为“凤皇”之后了。

殷族虽因上层政治腐败而被推翻，但其人口众多，经济文化发达，而且统治天下 600 年之久，远非周族所能相比。周人在灭纣之前，还是一个偏处周原的小氏族，恐怕还没有进入华夏文化圈，所以周弃的龙生凤生神话，非常可疑。据《尚书·立政、康诰》等篇记载，周人自称“有夏”、“区夏”，《诗经》中的西周诗则称为“雅”（夏也），这些说法的历史真实性都很可疑。我们以前对周族史诗《生民》和《史记·周本纪》深信不疑，现在看来有些天真了。至于周弃被弃的原因，学者们有多种推想，但苦于理据不足。我们的猜想是，周弃生父不明，这在当时已很难为社会所容，因而被弃。

秦赵特别是秦国一直被华夏诸国目为“虎狼之国”，《春秋》、

《左传》中有许多这样的记载,《史记·六国年表》总结说:“秦始小国僻远,诸夏宾之,比于戎翟”,可见秦国直到春秋都并未真正融入华夏文化圈。但该族的始祖神话,却与舜帝、大禹“攀上了亲”,融入了凤文化甚至龙文化的内容,其祖先蜚廉死后居然用了“华氏”的石棺,这些都是非常典型的“攀龙附凤”的做法,我们虽不必深信,但从中仍可看到秦赵融入华夏文化圈的历史轨迹。

荆蛮吴越应有自己的“原龙”,但最迟至晚周这一江南“原龙”已与河洛“原龙”融为一体了。

三、初步的结论

中国先民的感生神话,可谓千奇百怪,迷雾茫茫,但若仔细揣摩,仍然有规律可循。

首先,各氏族始祖都是感天而生。如华胥氏履大迹而生伏羲,附宝感雷电而生黄帝,女登感神龙而生炎帝,女节感流星而生少昊,女枢感瑶光而生颡项,尧舜或许本有感日感鸟而生之类的神话,大禹不管是鱼龙所生还是日精鸟精所生,总之是感天而生,殷契感鸟而生,周弃是感巨人迹而生,益为鸟神,也是感鸟而生。

这些感天而生的神话,反映了远古先民对天地自然、社会人生的一些朦胧的认识。先民认为,天与地、人与神、人与以动物为代表的大自然,本是浑然一体的,而且这些动物等自然物的生命神力大大超过了人类自身,即使是雷电、狂风之类的自然现象,先民也把它们当作了具有超人生命神力的生命体来加以顶礼膜拜。所以他们都相信,自己的氏族一定与某种具有超人生命神力的自然物有些血缘关系,或者就是它们的后代。所以这些感生神话实际上反映了原始先民崇拜大自然的宗教思想,并且其中也蕴含着天人合一的哲学思想。

其次,这些感生神话记载了母权制向父权制过渡的时代各氏



族的历史。那些感天而孕生子嗣的神仙,如华胥氏、附宝、女登、女节、女枢、女志、姜原、女 等,无一例外全都是女神,而让这些女神孕生子嗣的神物如龙、卵、脚等又全都是男根、男性的象征物,这些女神有感于天之后所生的子嗣如伏羲、炎帝、黄帝、白帝、颡项、尧、舜、禹、契、弃、大业等,又全都是男神,全是各氏族的男性始祖。

所谓母权制向父权制过渡,远古先民当然不可能有这样理性的认识,因此他们不可能采取今人熟悉的“主题先行”的办法创作出“女神感于天上的男神而孕生人间的男性始祖神”这类的神话。但是,“女神感于天上的男神而孕生人间的男性始祖神”却是母权制向父权制过渡阶段几乎所有感生神话共同的叙事模式,这与母权制氏族社会的感生神话形成了鲜明的对照。如《山海经·海外西经》:“女子国在巫咸北,两女子居,水周之。”郭璞注:“有黄池,妇人入浴,出即怀妊矣。若生男子,三岁辄死。”《三国志·魏志·东夷传》:“有一国亦在海中,纯女无男。”《后汉书·东夷列传》:“或传其国有神井,窥之即生子。”《梁书·东夷传》:“扶桑东千余里有女国……至二三月,竟入水则妊娠,六七月产子。”《异域志》卷下说有“女人国”,“其国乃纯阴之地……女人遇南风裸形,感风而生。”这些原始母系社会早期、中期的感生神话相比,与本章讨论的母权制末期、父权制早期的感生神话,其叙事模式迥然不同。

既然本章讨论的感生神话记录了母权制向父权制过渡的历史,那么,所谓华胥氏、附宝、女登、女节、女枢、简狄、姜原、女 等,她们就有可能是母权制氏族的首领,或者她们根本不是人名、神名,而只是母权制氏族的名字。那么,同样的道理,所谓“五帝”,所谓尧舜等,也有可能是父权制氏族的首领,或者他们根本不是人名、神名,而只是父权制氏族的名字。这些女神与男神的关系或许只是黄帝氏族源于附宝氏族,周弃氏族源于姜原氏族,父系社会源于母系社会,等等。

第三,上述感生神话出现得较多的有两类:一是感龙而生,二



是感鸟、感卵即感凤凰而生。我们认为这不是巧合，“龙飞凤舞”的出现与华夏民族的形成应该是同步的，这是本章小结的重点。

原始先民生活在地域不同的地域，当地的植被和动物分布也不尽相同，各氏族的宗教神话传统也应各不相同，各氏族崇拜的植物、动物、他物（如矿物、天象、山川等）也应该各不相同。但从本章所讨论的那些神话资料来看，中国远古的许多氏族似乎大都是感龙、感凤甚至既感龙又感凤而生，如炎帝、黄帝都是感龙而生，太昊、少昊似乎本应为日神、鸟神、凤凰神，但是少昊感生神话似乎还有点凤文化的意思，而太昊却有一个感龙而生的神话，这是龙凤两种神话结合的名例。尧所射或尧命羿所射的日神、鸟神，应是女神，我们推想尧和羿应该都是男日神、男鸟神、男凤凰神，舜帝爷也应该与尧、羿一样。至于大禹，不管是鱼龙所生，还是其母感于卵之类的神物所生，他身上应该融合了龙凤两种神话。殷契感鸟而生，应属凤凰神话。周弃感生神话，似乎融合了龙生凤生两大神话的内容。至于秦赵始祖大业的感生神话，其与凤凰神话的联系也是很清楚的。

大体而论，龙生神话比凤生神话要早，而且龙生神话多在中西部，凤生神话多在东南，看来中华民族早在原始母系社会即已开始了大规模的融合，中国人大多崇拜龙凤，应该与此有直接关系。

尧舜禅让是中国人十分熟悉的故事,几千年来一直为后人所津津乐道,但《史记·五帝本纪》正义却说:

《括地志》云:“故尧城在濮州鄄城县东北十五里。《竹书》云,昔尧德衰,为舜所囚也。又有偃朱故城,在县西北十五里。《竹书》云,舜囚尧,复偃塞丹朱,使不与父相见也。”

《竹书纪年》的这一记载使后人对尧舜禅让的美妙故事产生了怀疑。按照文明人的逻辑,舜继帝位,要么靠禅让,要么用暴力,因此尧舜禅让和舜囚尧这两个故事必有一假甚或均假。因此,学术界要么对《竹书纪年》的记载不予置评,实际上认为舜囚尧的神话是假的;要么认为舜囚尧是真的,而认为所谓尧舜禅让不过是儒家为了托古改制而编造出来的谎言罢了。^①其实,只要我们认真研究一下原始先民的生存环境、生活方式、宗教观念和野蛮习俗,我们就会发现,这两个故事都是真实历史的可靠记录,在野蛮人看来并无任何矛盾之处。而且,这些神话故事在各个国家和各个民族的原始时代都很多,仅本章涉及的就几十个之多。在此我不打算一一分析论证,本书的目的不是要逐一考察神话背后的史实,而是要揭示众多神话背后隐藏的求生主题,因此,我们打算通过尽可能地还原原始人的生活状况的办法,来尝试解释这一类问题。

一、贵壮贱弱、弃杀老弱、妻庶母寡嫂的若干资料

野蛮人生活资料之极度缺乏,生存环境之极其恶劣,远非后人所能想像。他们的祖先类人猿早先应是与猩猩、猴子一样的素食

^① 前者如许多的历史、神话著作,一般都不讨论舜囚尧的问题;后者如启良先生即认为,尧舜禅让这类神话故事,都“几乎是完全按照儒家的政治模式而构造的”,见启良:《中国文明史》,上册,花城出版社,2001年,第38页。



动物和树棲动物,若非地球环境巨变,森林和食物大量减少,类人猿无法活命,它们不可能变成杂食动物并钻进山洞。要知道这一巨变对类人猿来说,就像让牛羊吃肉并爬上树枝棲息一样不可思议。但为了生存,类人猿做到了这一切。当他们进入晚期智人即现代人阶段后,这些野蛮人仍然很难填饱肚皮。为了活命,他们除了大量屠杀动物并造成很多动物灭绝之外,还不得不抢掠屠杀别的种族,部落间因此经常爆发残酷的战争,加上他们还要常常遭遇瘟疫、洪水等自然灾害的袭击,所以原始部落灭种灭族是常有的事。古代神话中常说,某族因为战争,某族甚至整个人类因为洪水,只剩下兄妹二人,为了使种群不绝,二人只得结为夫妻。^①这类神话不仅反映了先民族内通婚的历史,也从一个侧面说明他们生存的艰难。环境如此残酷,食物如此难得,只有那些十分强健的个体和种群才有可能生存下去。因此全球所有的原始部落无一例外地都形成了一种贵壮贱弱甚至弃杀老弱的野蛮风俗,其主要表现是:

其一,杀死部分女婴。在父权制阶段,先民有时也干此野蛮勾当,但这类事情的发生早在母权制时代即已开始。那时,先民甚至还不太明白男子在生育中的作用,女子的地位远远地超过男子。但先民仍然清楚,从渔猎和保卫部落来讲,男子是强者,女子是弱者。女性太多,不仅势必使部落过分软弱,而且不管是早先的子女随母亲,还是后来的子女随父亲,都容易使部落人口增长太快,从而加剧食物短缺的矛盾。因此,野蛮人一般都有溺杀部分女婴的风俗。若仔细分析野蛮人的部落,似又包括三种情况:

第一种是女多男少的部落。史称“南平獠……女多男少,妇人

^① 前者如《新元史》卷一:“蒙古初无文字,世事远近,人相传述。其先世与他族相攻,部落尽为所杀,惟余男女二人,遁入一山……生二子”,乃有是族。后者如古希腊的“诺亚方舟”神话,我国云南彝族的“马樱花”神话等。

任役，婚法女先以货求男，贫者无以嫁，则卖为婢”^①。又称“夷……男贵女贱，虽小人视其妻如奴仆，耕织贸易皆妇人任之”^②。这里均称古代我国西南有些少数民族女多男少，男尊女卑。出现这种情况可能与种族差异使男女性别比例失衡有关，也当与这些种族较少杀死女婴有关。男性出生后，为了担当保卫部落重任而从事各种冒险活动，且常因战争而被大批杀死，其存活率当大大低于女性，结果这些种族自然出现女多男少的局面。

第二种情况为另一极端，是男多女少、一妻多夫的部落。史称“呶哒……其俗兄弟共一妻”^③，“古宗即吐蕃旧民也，皆无姓氏……兄弟三四人共一妻……至六七人始二妻。或独妻，则群谓之不友，而女家不许”^④，均称古代曾有一妻多夫之俗。男多女少，一妻多夫，也可能与种族差异有关，但最重要的原因应是，呶哒生活在今阿富汗，吐蕃生活在今中国西藏，环境艰苦，果腹不易，为了减少人口出生，部落溺杀了大量的女婴。据史料记载，留在东北的满族费雅喀人也有一妻多夫之俗。^⑤古印度叙事诗《摩诃婆罗多》说，黑公主与般度族的五个兄弟成婚，说明古印度也曾有过一妻多夫之俗。据西班牙《世界报》2001年4月29日报道：“历史上，布列塔尼人、原始阿拉伯人、非洲霍屯督人、美洲土著人以及加那利群岛、锡兰和新西兰的原住居民等，都曾存在这种一妻多夫的婚姻形式”，在如今印度的少数穷乡僻壤仍然是一妻多夫。^⑥很显然，造物主不会

① 《新唐书》卷二二二下。

② 《云南通志》卷一八三。

③ 《北史》卷九七。呶哒初名滑国，《南史》卷七九：“滑国……少女子，兄弟共妻。”

④ 《维西见闻记》。转引自林惠祥：《中国民族史》，下册，商务印书馆，1993年影印本，第182~183页。

⑤ 张超夫：《东荒民族闻见琐录》，载《地学杂志》，民国十八年第二期。

⑥ 见《即将逝去的古老习俗——一妻多夫制》，载《参考消息》，2001年5月25日。



让哪个种族的妇女按十比一之类的男女比例来生孩子,惟一合理的解释是,因为果腹不易,生存艰难,他们杀死了相当一部分女婴,以降低部落人口的出生率,把种群规模控制在一个勉强能生存的大小之内。

第三种情况界乎前两种情况之间,部落男女比例大体平衡,但仍然杀死女婴,只因男童在成长过程中必须冒很多风险,很多瘦弱男童因此被淘汰,故到男女成年时比例大体平衡。全球大多数种族即属此类。

其二,淘汰瘦弱男丁。从渔猎、抢掠、战争等方面来说,男子对部落生存的意义虽然大大超过女子,但谁也无法保证这些小男子汉将来都会成为部落的勇士。为了使部落真正强壮起来,原始时代形成了一系列强者生存、优胜劣汰的风俗:

一是鼓励强壮的男子多多娶妻,多多生子,从“种”上解决人口质量问题。这当然是进入父系社会以后的现象。在母系社会,在结束血缘婚以后,子女归母家所有,甲族男子为乙族女子之共同丈夫,乙族女子为甲族男子之共同妻子,依此类推。在这种情况下,女子选择性伙伴有很大的自由,她们总是理所当然地选择那些年轻、健壮、漂亮的性伙伴,反之,男子亦然,如此即可大体解决种的进化问题。但实行男子娶妻制度后,女子归固定的男子所有,她们选择性伙伴的自由逐步丧失殆尽,种群退化的危险大大增加。于是各部落都有限制老弱男子生殖,鼓励健壮男子生殖的习俗,目的是为了提高种群的人口质量。如古希腊规定老夫而有少妻的,必须带一个青年男子回家,以便生养体格健壮的孩子;中年男子可以把妻子借给体格相貌超过自己的男子,等等。又如全球所有种族的帝王、酋长都可以娶很多年轻漂亮的妻子,而有的男性臣民则只能打光棍。道理很简单,这些帝王、酋长都是部落中最强壮因而最能保护妻儿的男子汉,他们自然更受美女的垂青。用阶级压迫、阶级斗争学说无法解释这种现象,野蛮人的道理远没有也不可能有

文明人那么复杂。强者美妻如云，弱者打光棍甚至性命不保，这在原始时代甚至在相当晚近的时候都是符合习惯法、符合道德规定的。今人讲的“郎才女貌”标准也非常符合原始先民的情况，不过他们理解的“才”主要是指男子的壮美罢了。

二是将有缺陷的男婴男童直接杀掉。原始先民虽然为提高“种”的质量制定了种种规定，但仍然无法确保每一个婴儿的健美，因此他们往往直接将体格有缺陷的婴儿包括男婴杀掉。法国人罗丹在《艺术哲学》中曾批评古希腊杀掉体格有缺陷的男婴的做法，说这简直就像办种马场一般。这是文明人的观念，常有灭种灭族压力的野蛮人不会有这种观念。我推测古代中国也有类似习俗，这里有两个间接证据：一是云南江川李家山 28 号墓出土的祭祀铜扣饰所描绘的祭祀图中，牛角上有一男童^①；二是《管子·小称》说，齐桓公尝云：“惟 婴儿之未尝。”于是奸臣易牙即将其长子献给齐桓公。^② 如果古代没有杀死甚至吃掉男婴男童的习俗，这两个例子就是无法解释的。当然，最有可能被杀死的男婴男童，应该本是那些体格有缺陷的男婴男童。

三是通过种种办法迫使男童健壮体魄。在这一点上，东西方文化似乎有所不同。古希腊的办法是将少年男子编成队伍，让他们上操，过集体生活，让他们互相之间拳打脚踢，集体到野外去抢掠，只喝清水，吃得很坏，睡在露天里，忍受恶劣的气候。古希腊人更重体育锻炼，其雕塑亦多壮美男子，当与这种风气有关。中国诸民族也有类似风俗，如西北很多游牧民族的小男孩，很小就开始练习骑马、挥刀、射猎、抢掠，另一些民族除了也有类似训练方法外，有些训练方法似乎较有神秘色彩，最典型的逼迫男丁壮健的办法是文身。用尖锐的石头和后来的金属锐器把人体皮肉扎破，再涂

^① 刘稚、秦榕：《宗教与民俗》，云南人民出版社，1991年，第81页。

^② 《左传·僖公十七年》亦叙及此事。



上植物、矿物颜料,使之呈现出各个种族传说中始祖神的象征物的图案如龙凤犬虎,这便是文身,包括文脸、文身、文脚等许多方式。由于可以想见的感染、巨痛等原因,很多体弱者因此死去,留下的一般是体格非常强壮的小伙子。如果男子不文身,部落就不会接受他,甚至可能杀掉他。《云南通志》卷一八三说:“夷……官民皆首黥足,有不,则酋长杀之;不黥足,则众人嗤之曰:‘妇人也。’”即其例。很多学者在论及文身这类现象时,往往过多地强调“建立与祖先之间的神秘联系,从祖先那里获得神奇力量”等宗教神话动机,而忽略了这一切宗教活动的根本目的是为强健种族,那些宗教上的解释只是为了给亲自屠杀本部落瘦弱成员的原始先民一个安慰、一种解脱罢了。动物常靠自然界的食物链来解决种群进化问题,如食草动物病弱衰老则必被食肉动物吃掉,食肉动物病弱衰老则被食腐动物吃掉,等等。类人猿早先也一样,但当它们进化为人类后,整体实力比动物强大,靠自然界的食物链无法解决这一问题,只有自己来解决。“虎毒不食子”,但人类却用如此甚至比动物还残忍的办法杀死自己部落的瘦弱男丁,没有宗教的安慰是不可想像的。

四是用残酷的成丁礼淘汰瘦弱男丁。历经种种磨难,小伙子终于长大了,但要成为部落的正式成员,获得娶妻生子的权利,他还必须过一个鬼门关:参加成丁礼。古代无论男女都要参加成丁礼,但先民对男子的淘汰严酷得多,杀死瘦弱男丁的动机明显得多,而女子的成丁礼则往往仅具有象征意义^①,所以这里只介绍男子的成丁礼。

德国学者利普斯在《事物的起源》一书中说,曼旦——印第安

^① 如上引《云南通志》资料即可说明仅男子黥足,女子不黥足。又如犬戎神话说该族生男为犬,生女为美人,亦可证明该族男子才文身为犬,而女子不文身为犬。此类例子甚多,兹不一一列举。古人溺杀女婴而基本不杀女丁,当与女丁马上可为部落繁殖人口有关。

男子的成丁礼十分残酷，祭师首先在男子身上割出口子，挂上钩子，再把男子挂在四根大柱之间旋转。小伙子必因剧烈疼痛和急速旋转而晕死过去，这才把他放下，扔到地上不管他。如果他醒过来，可以活命，则被认为是“大神”让他死而复生；如果死了，则被认为是“大神”将他带走了。^① 很多原始民族还要将男性成丁者赶到原始森林里去，让他独自一人生活一段时间，如果回到部落则表示他已成丁；如果葬身沟壑或兽腹，则表示他不是部落的真正成员。汉民族至今仍不把死去的未成年男子当作家族成员，不祭祀，不入家谱，就是这种原始风俗的遗存。我国云南瑶族男子参加成丁礼仪时，要被度师引到几层楼高的云台上，经过一套复杂仪式后，男丁要从云台上翻滚而下，跌入藤网，有的还要上刀梯，捞油锅，踩火砖等；基诺族男子成丁时要遭到部落突然的捕捉，如果反抗，按习惯法当被处死。^② 虽然随着人类生存状态的不断改善，先民的生存压力不断缓解，男子成丁礼的残忍程度因此不断减轻，到如今仅有礼仪性质了，但我们仍可根据神话、史料推知，原始先民举行残酷成丁礼的目的，是要迫使男子成为部落的勇士，担当起保卫部落、获取生活资料的神圣职责。同时，由于男子成丁后即可娶妻生子，先民把住成丁礼这一关，也是为了进一步将瘦弱男子淘汰掉，从而确保部落的人种质量。因此，成丁礼不仅有生存竞争的意义，同时也有生殖竞争的意义。

其三，杀死老弱男丁。男子成丁后，既要担当保卫部落、为部落获取生活资料的神圣责任，又获得了娶妻生子的权利。然而一旦他们老了病了，不再年轻力壮了，不能再担当部落赋予的神圣责任了，他们就会被部落所轻贱甚至处死，其生殖权甚至生存权都会

① [德]利普斯：《事物的起源》，四川人民出版社，1982年，第255～256页。

② 刘稚、秦榕：《宗教与民俗》，云南人民出版社，1991年，第31～32页。



被剥夺。史称匈奴“壮者食肥美，老者食其余。贵壮健，贱老弱”^①，“西羌……以力为雄……以战死为吉利，病终为不祥”^②，“肃慎氏……贵壮而贱老”^③，“党项羌……人年八十以上死者以为终，亲戚不哭；少死者则云天枉，共悲哭之”^④，突厥“重兵死，耻病终”^⑤，“靺鞨……贵壮而贱老”^⑥，吐蕃“贵壮贱弱，母拜子，子倨父。出入，前少壮而后老。重兵死，以累世战没为甲门，败懦者垂狐尾于首示辱，不得列于人”^⑦，“契丹……子孙死，父母旦夕哭；父母死则否，亦无丧期”^⑧，“鞑人贱老而喜壮”^⑨，均称原始先民有贵壮贱老之野蛮风俗。

既然老弱者成了部落的累赘，那么杀死他们就成为了自然而然的选择。这样，部落可以节约部分宝贵的食物，也不必在生死存亡的关头分心分力照顾他们，否则可能殃及整个部落。不过我们研究有关神话故事和一般史料时会发现，除了古代日本人称其寡母为“鬼妻”，以“鬼妻”不可共同生活为由将其杀死等很少的例子以外，原始先民一般不杀死老年女性，这可能与母子关系明确而父子关系不甚明确有关，也当与老年女子再难生育，而老年男子仍可生育，因此可能危及部落人口质量有关。一个非常典型的证据是，民俗学家刘守华先生发现，在湖北十堰、黄陂，山西晋城等很多地区，和日本、印度等国家，都流传着弃杀老父的民间故事，其间有一个

① 《史记》卷一百十。

② 《后汉书》卷一一七。

③ 《晋书》卷九七。

④ 《北史》卷九六，又见《新唐书》卷二二一上。

⑤ 《北史》卷九九。

⑥ 《旧唐书》卷一九九。

⑦ 《新唐书》卷二一六上。

⑧ 《新唐书》卷二一九。

⑨ [宋]赵珙：《蒙鞑备录》，转引自林惠祥：《中国民族史》，下册，商务印书馆，1993年影印本，第62页。



流传于中国很多地区的“斗鼠记”的故事：古时有个王公定了个规矩，男子到了60岁，其儿子就要将他送到“自死窑”去等死。一次外国进贡了一只黄牛大小的老鼠，要与王国斗鼠，约定谁被斗败了谁就向对方俯首称臣，年年纳贡。王公放出老虎都斗不过外国老鼠，无计可施。一青年将老父送进“自死窑”后，不忍父亲饿死，仍偷偷给他送饭。青年偶然与父亲谈及斗鼠事，父亲说，只要将十只大猫关进同一个铁笼，令其自相吞噬，最后一只猫必可斗败老鼠。王公得此消息，照此办理，果真斗败外国老鼠。王公由此知道，老人是个宝，于是下令不得弃杀老人，必须孝敬老人。^①后来刘先生在武当山地区发现了大量的“寄死窑”，为弃杀老父的故事找到了确凿无误的物证。^②在刘先生所举的众多例子中，全是弃杀老父的例子，没有一个弃杀老母的例子，这是值得注意的。《苗荒小记》：“狗头猺祀狗，据苗人传，猺之始祖父犬而母人。……犬老惫不能工作，子怒推诸河死焉。及归，其母问犬，子以告，母大恸，以实语子，子亟赴河负犬屍还。犬时口流鲜血，沿子胸部而下，子哀之，自后逢衣必纫红线两条交叉于胸，所以为纪念也。”^③在中国神话中，苗瑶均为犬之子孙，这一故事明显记录了苗瑶先民弃杀老父的野蛮习俗。但原始人不管多么野蛮，他们的生活资料不管多么匮乏，部落安全形势不管多么严峻，他们一般都只杀老父，不杀老母。史称“獠人……性同禽兽，至于忿怒，父子不相避，惟手有兵刃者先杀之”。大多数情况下，当然是年轻力壮的儿子杀了衰老的父亲，“若杀其父，走避，求得一狗，以谢其母。母得狗谢，不复嫌恨”^④。把父

① 刘守华：《比较故事学》，上海文艺出版社，1995年，第154～162页。

② 《武当山发现民俗遗址寄死窑》，载《湖北日报》，2001年6月9日。“寄死窑”即“自死窑”。

③ 林惠祥：《中国民族史》，下册，商务印书馆，1993年影印本，第222～223页。

④ 《北史》卷九五。



亲杀了,只要给母亲一条狗作为补偿就行了。这在文明人看来当然是“性同禽兽”,但在野蛮人看来却是符合道德的行为。史称乌桓“贵少而贱老,其性悍塞,怒则杀父兄,而终不害其母,以母有族类,父兄无相仇报故也”^①。母子关系甚明而父子关系不甚明白,这只是杀父不杀母的原因之一。从整个部落来说,女子老迈不可能再生育,没有降低种群人口质量之忧,而男子老迈时仍有这种危险,故必杀之,这当是另一个重要原因。

其四,妻庶母寡嫂。杀死父兄与杀死刚刚成年的瘦弱男丁一样都具有两个方面的意义,即生存竞争的意义和生殖竞争的意义。在生存竞争方面,淘汰了衰弱男子,可使部落具有更强的战斗力,节约了部落宝贵的生活资料;在生殖竞争方面,杀死衰弱男子,可确保育龄期妇女为健壮男子所有,为部落繁殖更加健壮的后代。因此在杀死了衰老的父兄之后,他们那些尚年轻的姬妾就会被其子弟当作妻子,这就是原始人妻庶母寡嫂的风俗。史称东夷“夫余国……兄死妻嫂”^②,又说匈奴是夏桀之子“熏育妻桀之众妾,避居北野,随畜移徙,中国谓之匈奴”^③,又称匈奴“父死,妻其后母;兄弟死,皆娶其妻妾之”^④,称东胡乌桓“其俗妻后母,报寡嫂,死则归其故夫”^⑤,称西羌“父没则妻后母,兄亡则纳嫠嫂”^⑥,称宕昌羌“父子伯叔兄弟死者,即以继母、世叔母及嫂、弟妇为妻”^⑦,吐谷浑“父兄

① 《后汉书》卷一百二十。

② 《后汉书》卷一一五。

③ 乐彦:《括地谱》。转引自林惠祥:《中国民族史》,上册,商务印书馆,1993年影印本,第321页。此说虽或不确,但亦可见匈奴和华夏远古均有妻庶母之俗,可与《史记》所记匈奴史及下文所述华夏严禁“妻庶母寡嫂俗互相印证。

④ 《史记》卷一百十。

⑤ 《后汉书》卷一百二十。

⑥ 《后汉书》卷一一七。

⑦ 《北史》卷九六。

死，妻后母及嫂等，与突厥俗同”^①，党项羌“妻其庶母、伯叔母、兄嫂、弟妇，惟不娶同姓”^②，西番“妻其群母及嫂，兄弟死，父兄亦纳其妻”^③。乌孙昆莫娶汉公主细君后，以细君为右夫人，“昆莫年老，欲使其孙岑陁尚公主”，公主不干，但最后还是嫁给了昆莫的这个孙子，则是孙子妻庶祖母了。^④ 这类记载，史书中比比皆是。

值得注意的是，上举诸例中，除西番因古来实行一妻多夫制，部落中的异姓育龄妇女太少，所以父兄得妻子弟之妻外，其他部落均仅有子弟妻庶母寡嫂之俗，东突厥甚至明确规定：“父兄伯叔死，子弟及姪等妻其后母、世叔母、嫂，唯尊者不得下淫。”^⑤ 所谓“尊者”，在此当为地位较高年事亦较高的男子，禁止他们“下淫”年轻女子，显然是为了保障部落人口的高质量。医学常识告诉我们，女子 55 岁即已绝经，不可能再生育，但男子 60 岁甚至 70 岁以后仍可生育，所以为了保证人口质量，绝大多数部落都禁止老年男子“下淫”年轻女子。

华夏族由于进入文明时代太早，上述明白无误的记载不容易见到，但我们仍然可以找到一些间接的证据。如华夏族严厉禁止子杀父、臣杀君，称之为“弑”；严厉禁止子弟妻庶母兄嫂，称之为“”。从这些文明人的严厉规定里，我们正可反过来推测华夏诸族在野蛮时代的杀父兄、妻庶母寡嫂的风俗。而且即使到了文明时代，这类故事仍然时有耳闻。以“”庶母寡嫂为例，晚周卫宣公就“”了庶母夷姜并生了伋^⑥，晋献公就“”了齐姜并生了秦穆夫

① 《魏书》卷一〇一。

② 《新唐书》卷二二一上。

③ 《隋书》卷八三。

④ 《汉书》卷九六下。

⑤ 《北史》卷九九。

⑥ 《诗经·邶风·新台、二子乘舟》，另见《左传·桓公十六年》。



人和太子申生^①，昭伯甚至强“ ”宣姜而生齐子、戴公、文公、宋桓夫人、许穆夫人^②，楚令尹子元也欲“ ”楚文王夫人息妫^③，等等，其例甚多。此后《隋书·炀帝本纪》也写到他“ ”了他父皇年轻貌美的妃子。满族入关后，孝庄太后实际上也为权臣鳌拜所“ ”。

这些在文明人看来不道德的事，在原始人看来却是非常道德的。在群婚制时代，男女均可自由挑选性伙伴，他们当然愿意选择年轻健美的对象，这可以大体保证后代的高质量。出现一夫一妻制后，女子为固定的男子所有，如无杀老父弱兄、妻庶母寡嫂的风俗加以调节，部落人口质量必将大大降低，从而妨碍人类进化。

二、强者为王和杀君王妻王妃的若干资料

野蛮人的生存环境是如此艰难，部落壮健与否是如此关系重大，屠杀部分女婴以节约食物并降低部落出生率，屠杀有缺陷的男婴和瘦弱的男童男丁、屠杀开始衰老的父兄以节约宝贵的生活资料并从人种上强壮种群的风俗是如此普遍，在这样的大背景下，尧舜禅让和舜囚尧之类的故事就并不显得奇怪而不可思议了。在这样的大背景下，部落是大家的部落，部族是大家的部族，所谓尧舜“禅让”，在文明人看来是件不得了的事，在野蛮人看来却是再自然不过的事了。所谓舜“囚”尧，在文明人看来是大逆不道的，在野蛮人看来却是自然而然的。“禅让”也罢，“囚”也罢，都是野蛮人为了生存而形成的风俗习惯，二者有什么矛盾呢？父亲把儿子养大，儿

① 《左传·庄公二十八年》。

② 《左传·闵公二年》，另见《诗经·邶风·墙有茨》。

③ 《左传·庄公二十八年》。

子却把老父送到“自死窑”里去,或丢到野外去,让他们等死^①,甚至直接杀掉,天下还有比这更大逆不道、更惨无人道的吗?但这就是野蛮人的人道。在这样的大背景下,不仅上述野蛮风俗是可以理解的,而且下文所述关于帝王的一些野蛮风俗也是可以理解的。

其一,强者为王。世界所有国家所有民族的古老神话里,其帝王都是威力无比的强者。中华民族的人文始祖黄帝,按照中国古代神话的说法,应是雷神龙神之后,那么黄帝本身也应该是一位雷神龙神。^②古希腊神话中最伟大的宙斯也是一位雷神,这应不是巧合。为什么雷神是最伟大的神?在原始人看来,日月星辰、风霜雨雪,大自然中最令人恐怖、最强大有力的莫过于雷神了。原始人渺小无助,果腹艰难,因此他们无不希望自己的部落首领具有强健的体魄和伟大的神力,这才是他们以部落领袖为雷神的原因。

古希腊神话中还说宙斯曾变为一头公牛抢走一美女,中国神话中又说黄帝是一位龙神,雷神、龙神、牛神都是强壮有力的象征。1987年,考古工作者在河南濮阳市西水坡仰韶文化遗址发掘出距今6400多年的蚌壳龙形图案,被称为“中华第一龙”。在一个死者的旁边,右边是用蚌壳做的巨龙,左边是用蚌壳做的白虎^③,通过这一活生生的“神话”,我们可以知道原始先民是多么期盼自己、帝王和种族都强壮起来!

对一个以渔猎采集和抢掠为生的部落来说,对一个生活在野蛮人中间,时刻都有灭种灭族危险的部落来说,选一个像雷神、龙神那么伟大的首领,是一件至关重要的事情。只要我们细心地研究古代神话和史料,不先入为主,不带任何成见,我们就会发现,原

① 古代野蛮人多有天葬、野葬等风俗,我疑心,早先所“葬”不是死者,而是衰老将死者,也就是说,他们早先丢弃的是活人,不是死人。这与把将死的老父送到“自死窑”等死一样。

② 吴天明:《中国远古感生神话研究》,载《江汉论坛》,2001年第11期。

③ “中华第一龙”图片,载《长江日报》,2001年11月27日。



始人选定的首领都是部落中最强壮、最勇敢、最有神力、最令人畏惧因此对部落的生存贡献最大的人。史称东胡鲜卑首领檀石槐不仅出生奇异,而且“年十四五,勇健有智略,异部大人抄其外家牛羊,檀石槐单骑追击之,所向无前,悉还得所亡者,由是部落畏服。乃施法禁,平曲直,无敢犯者,遂推以为大人”^①。又说乌桓“有勇健、能理决斗讼者,推为大人。无世业相继”^②。正因为“无世业相继”,部落才可能公平推选真正的强壮者为“大人”,“大人”之位不世袭,这对原始部落是极端重要的。吐蕃的酋长叫“赞普”,史家解释说:“谓疆雄曰赞,丈夫曰普,故号君长曰赞普。”^③即使是进入父子相及的阶级社会,古人这种强者为王的习俗都没有大变。史称“啖哒……王位不必传子,子弟堪者,死便受之”^④。所谓“堪者”应是集勇健公贤于一身者。突厥族首领有众多儿子,选哪个儿子做接班人呢?按华夏族近几千年的做法,是立嫡不立庶,立长不立幼,但尚处在原始社会的突厥的做法却是诸子相约:“向树跳跃,能最高者,即推立之。……阿史那子年幼而跳最高者,诸子遂奉以为主,号阿贤设。”^⑤他们的办法就是这么简单:强者为王。黄帝神话说他打败蚩尤和炎帝,遂王天下,此亦强者为王。哀牢夷神话说,一女子感龙而生十男,后龙来,九子皆惊走,“唯一小子不能去,陪龙坐”,九兄因小弟“能与龙言,而黠有智”,遂推以为王。^⑥结合上文杀死衰老父兄的风俗来看,真实的情况应是,九子皆不如小子强健聪慧,故小子得立为王。这类强者为王的习俗即使到文明时代也未大变。古希腊城邦斯巴达王阿西达马斯与身体矮小的女子结

① 《后汉书》卷一百二十。

② 《后汉书》卷一百二十。

③ 《新唐书》卷二一六上。

④ 《北史》卷九九。

⑤ 《周书》卷五十。

⑥ 《华阳国志·南中志》。

婚，民众要他受民法的处分，理由是此举将使未来的国王身材矮小，有损国威。父子亲于兄弟，但殷商君王差不多有一半是兄终弟及，周代各国在世子幼弱、国家遭遇危险时也常有兄终弟及之事。东汉君王大多短命，但坚持父终子及制，故终东汉之世，后党、朝官、宦官互相厮杀，而东汉遂亡矣。主弱国亡，野蛮人如此，文明人同样如此。

其二，对君王候选人进行严酷的考验。绝大多数君王的产生，不是向树跳一下所能确定的，候选人必须经过严酷的考验，这主要是因为君王是否称职对部落干系重大，正所谓“兵熊熊一个，将熊熊一窝”，在那个弱肉强食的时代，君王一“熊”，很可能整个部落都会灭绝。所以君王候选人只有顺利通过种种严酷的考验之后，才可能正式当上君王。

史家称舜帝继位前，通过了尧设置的种种考验，其中一个：“尧使舜入山林川泽，暴风雷雨，舜行不迷。尧以为圣，召舜曰：‘女谋事至而言可绩，三年矣。女登帝位。’”^①让舜到山林川泽中单独生活一段时间，这在民俗学上叫“隔离”。能顺利回归部落的必是真正的勇敢者，所以舜帝最终继位。《后汉书》称：“巴郡南郡蛮本有五姓……未有君长，共事鬼神，乃共掷剑于石穴，约能中者奉以为君。巴氏子务相乃独中之，众皆叹。又令各乘土鱗，约能浮者当以为君，余姓悉沈，唯务相独浮，因共立之，是为廪君。”^②“余姓悉沈”说明这种考验很残酷，有着极大的生命风险。突厥族选可汗，同样十分残忍，他们把那些过五关、斩六将的君主扶上君位，另外还有一个考察项目：“其主初立，近侍重臣等与之以氈，随日转九回，每回臣下皆拜。拜讫，乃扶令乘马，以帛绞其颈，使才不至绝，

① 《史记》卷一。

② 《后汉书》卷一一六。在神话中，廪君为一白虎，能吃人，可见他是该部落中威力无比、令人畏惧的强健男子。



然后释而急问之曰：‘你能做几年可汗？’^①可怜他被毛氍蒙住了头，被转得晕头转向，又差点被绞死，怎知能做几年可汗？而其臣民却要根据他此刻的话来检验他，并决定将来何时处死他。这不能怪原始人野蛮，实在是因为君王是否强健关系到部落生死存亡，他们不得不选择一个真正的勇健者，这与现今各国选总统要用很多法律制度确保总统的高质量一样，只是古今方式有野蛮与文明之别罢了。

其三，杀死衰弱的帝王并妻帝王之妻妾。

我们在讨论太阳神话时，曾分析“尧射十日”和“尧使羿射十日”的神话，并推想这一神话的含义可能是，女酋长、女帝王治不好干旱，因此被更强壮的男子所杀。与此相似的可能还有“鲧禹治水”神话，女神鲧没治好洪水，因此被杀。古代如遇干旱，还有“暴巫”之俗，即让女巫在太阳下暴晒，直到下雨为止，很多女巫因此被活活晒死。这些女巫一般是部落女酋长兼大祭师。根据这些神话和下文要介绍的父系社会许许多多的杀帝王妻王妃的神话，我们推想，在原始母系社会，或许也有杀死衰弱的女王之类的习俗和神话，只因年代久远，这类资料我们不容易见到罢了。对母权制时代的先民来说，女王是否强健，同样关系到氏族的人口质量和生死存亡，如果没有一个淘汰衰弱女王的机制，氏族的生存和进化就成了大问题。

一个普通的男子，当他历经种种磨难终于成为部落的正式男丁之后，他就要履行保卫部落等神圣职责，也可以娶妻生子。如果他足够强壮，可以娶许多年轻漂亮的妻子，生许多健美的孩子。^② 那些瘦弱男子，要么被以神的名义杀掉，要么就只能娶别人不要的女子，要么就打光棍。但当这些美妻如云的壮美男子衰老以后，则会被部落甚至自己的儿子杀掉，其年轻貌美的妻子也会被儿子等更加强健的男子得到。

^① 《北史》卷九九。

^② 如《后汉书》卷一一七称氏羌壮男并多娶妇：“忍及弟舞……并多娶妇，忍生九子为九种，舞生十七子为十七种，羌之兴盛从此起矣。”

古人就是用如此残忍的办法推动种族进化的。部落里没有例外,甚至包括帝王。帝王当然是最强壮的男子,可以娶更多更漂亮的女人,但只要他衰老甚或只是出现衰老的迹象,他就会被处死,其妻妾亦为他人所有。如此对待帝王与如此对待部落中其他男子一样,都是为了同时解决两个问题:一是部落的生存问题,二是部落人种的进化问题。

英国文化人类学家弗雷泽很早就发现了原始人类处死衰老帝王的风俗,他发现罗马附近的狄安娜女神神庙的祭司是一个逃奴。奴隶是奴隶主的私有财产,如果逃跑是要被处死的。但当这逃奴当起了神庙的祭司,他就不仅不受追究,而且成了狄安娜女神的配偶神,拥有“森林之王”的美名。可是这位“森林之王”必须时刻警惕地守卫着神庙附近的一棵圣树,否则,只要任何一个新逃奴折取了圣树的树枝,便有权与他决斗,如果他战败被杀,他的狄安娜女神就会被新的强者所占有,“森林之王”的头衔也会归新的强者所拥有。通过长达几十年的研究,弗雷泽发现,原来古人认为,帝王的身体是否强健与部落干系重大,因此当帝王衰弱甚至只要出现衰弱的迹象时,就必须被处死,让新的强者来当帝王,从而使部落永远强健。但久而久之,帝王不愿去死,于是部落便选一个逃奴或其他地位极低贱者当几天假帝王,并享御真王的妻妾,然后让假王代真王受死。狄安娜神庙的古怪风俗即由此而来。为了证明这一假说,弗雷泽举例说,俄罗斯南部的喀萨尔王国国王任期届满或遇旱涝饥馑、战争失败等标志其精力已经衰退的情况时,国王就得被处死。非洲好多地方都有弑君之俗,国王任期届满甚至未满时即被更强有力的对手杀死,并由对手继承王位。乌干达境内的布尼奥罗曾流行如下风俗:每年都从部落中选一个人假扮为王,把他当作已故国王的化身,让他与已故国王的遗孀在陵庙中同居七日,然后将假王绞杀。古巴比伦人庆祝新年时总有一人假扮为王,身穿王袍,却可享御真王的姬妾,五日后即被处死。在列举完这些例子之后,弗雷泽说,杀死衰老的帝王以解决部落的食物供应问题,这



是原始社会普遍的风俗。^①

弗雷泽的研究对我很有启发作用,但其研究仍有不足:一是只注意了原始人类屠杀衰老帝王的情况,而未从更加广阔背景下考察野蛮人强者生存、优胜劣汰的风俗,这一点前文已有详细论述;二是他与西方很多文化人类学家一样,只注意追溯部落食物供应不足等生存竞争方面的原因,而对原始人类剥夺衰弱男子的生殖权以确保让更壮健的男子生育更多子女的生殖竞争却未加关注,这一点下文还会讨论。

弗雷泽所列举的弃杀衰老帝王的案例够多而且够有代表性的了,这里只想补充几个著名的例子,以结束这一部分的讨论。尧把帝位禅让给舜后,舜又囚杀了尧,这与上文所述父亲养大了儿子,儿子却杀了父亲一样,与苗瑶子民杀死他们的部落领袖犬(盘瓠)一样,这不是由于他们个人的原因,而是由于原始社会古老的习俗、古老的规定。舜只将尧囚禁而死,没有直接砍下尧的头颅,这已经相当文明、相当仁慈了,这与上文讲到的把父亲送进“自死窑”的故事是一样的道理。

另一个著名的例子是关于基督的死。这有若干传说,其中一个,彼拉多的士兵给基督穿上紫袍,戴上棘冠,把他当作犹太人的国王,对他敬礼,然后把他钉死在十字架上。这说明,犹太人把基督当成了本该受死的犹太国王的替身,由此可推定犹太人早先也有处死本部落国王的习俗。由于国王逐渐不愿受死,先民常常从本部落中选人代他受死。有的先民还将这一古老规定与部落复仇结合在一起,把别部落的君王抢来做本部落应受死君王的替身,基督就是这样成为犹太国王的替身的。民俗学家把这种猎杀别部

^① 见[英]弗雷泽著,刘魁立编:《金枝精要——巫术与宗教之研究》,上海文艺出版社,2001年。又,弗雷泽所述古巴比伦风俗,与[英]罗伯逊《宗教的起源》第五部分“神话论”所述相同,见《西方文化概论》,中国文化书院印,第203页。



落君王以代替本部部落君王受死的古老民俗叫“猎人头”，刘稚、秦榕列举了几个这样的案例^①，只是他们也只注意到产食问题，对生殖问题不曾关注而已。

三、本章乃至全书的结语

上文讨论的这类问题，过去的学者早就讨论过。如《史记》、《汉书》称越人和粤人有断发文身之俗，东汉学者应劭为二书作注时便说，文身而像龙子以避害，这实际上已经是在用文化人类学的方法研究此类问题了。待文化人类学真正诞生之后，就有更多的学者潜心研究这些问题了，如穆达克、普列汉诺夫、刘守华等学者都研究过原始先民弃杀老人的风俗，其不足主要是没有发现原始人所弃杀的一般是老年男子，因此他们都只发现了这一风俗隐含的生存竞争意义。弗雷泽、罗伯逊都发现了野蛮人弃杀衰老君王的风俗，其主要不足是没有对占有王妃一事给予足够的关注，因此也没有发现原始文化中所隐含的另一个主题即生殖竞争主题。如英国学者罗伯逊说：“早期宗教有一种常有的现象，便是经过相当时期以后，便将部落酋长杀掉，目的是乘他的精力尚未衰绝以前，使他能够进入泥土，来重兴部落中的食物供应。……这种古代的仪式反映在一种神话中，这种神话说，在远古时代，有一个仁慈的神王，在他被杀死和埋葬以后，他的人民在成熟的谷物中吃到他的肉，在丰盈的葡萄酒中饮到他的血。”^②另一位英国学者穆达克在解释南太平洋海岛塔斯马尼亚岛上的塔斯马尼亚人弃杀老人的风俗时说：“游荡生活的艰苦使对残废者的照顾成为不可能。因此上了年纪的人，当他们衰弱以后，同伴们就留下一点食物而把他们扔下

^① 刘稚、秦榕：《宗教与民俗》，云南人民出版社，1991年，第80～81页。

^② [英]罗伯逊：《基督教的起源》，第三部分“神秘宗教”。转引自《西方文化概论》，中国文化书院印，第196页。



来等死。”^①恩格斯曾指出：“在我们所知道的一切民族中，都曾经有一个时期由于吃肉而竟吃起人来”，并举例说，“柏林人的祖先，韦累塔比人或维耳茨人，在 10 世纪还吃他们的父母”^②。普列汉诺夫在《没有地址的信》的第二封信《原始民族的艺术》中，对普遍流行于欧洲、非洲的弃杀老人的现象作了解释，他说：“原始人类杀死老人，犹如杀死孩子一样，不是由于他们的性格的特点，不是由于他们的所谓的个人主义，也不是由于缺乏各个世代之间的活生生的联系，而是由于野蛮人不得不为自己生存奋斗的那些条件。”他认为，原始人“杀死非生产性的成员对社会来说是一种合乎道德的责任。既然他们处在这样的条件下，所以他们不得已杀死多余的孩子和精疲力竭的老人”^③。刘守华先生几乎完全赞成他们的观点，只是补充说，原始人智慧积累太少，人老了就一无生存价值了。^④ 这些学者的研究结论有一个共同特点，就是都只注意部落食物短缺、游荡生活艰辛、照顾老弱不便，总之是因为生存困难，要应付残酷的生存竞争。他们的理论尽管相当有道理，却无法解释如下现象：为什么野蛮人用极其残酷的办法不断淘汰男丁，特别是在他们即将正式成丁，即将获得娶妻生子权利的时候？难道他们对部落生存竞争的意义还不如女子？为什么弃杀父兄时一般不杀老年女子，难道他们在保卫部落等方面连老年女子都不如？为什么杀死父兄以后，子弟要娶庶母寡嫂，而大多禁止老年男子以年轻妇女为妻？为什么杀死的总是衰老的帝王和一个又一个的假王，而不杀死王妃？

① [英]穆达克：《我们当代的原始民族》。转引自刘守华：《比较故事学》，上海文艺出版社，1995 年，第 161～162 页。

② [德]恩格斯：《自然辩证法》，见《马克思恩格斯选集》，中文第 2 版，第 4 卷，第 380 页。按：杀死并吃母亲的例子极为少见。

③ 转引自刘守华：《比较故事学》，上海文艺出版社，1995 年，第 161～162 页。

④ 同上，第 163 页。

为什么狄安娜女神千百年来总被供奉在神庙里，而她的配偶神却只要衰弱一点点就要一个接一个被杀掉？惟一可以被接受的解释是：原始人杀死部落中的衰弱者，既有节约食物、便于游荡和争战等生存竞争的意义，又有淘汰劣等男性成员、优化种群的生殖竞争的意义，学术界的不足，在于忽略了后一方面的意义。

出现上述情况，首先实在不是后世学者的错，因为原始人自己就没有意识到生殖竞争的问题，如古埃及神话说，古埃及之王奥里西斯被其弟弟害死之后，变成了农神。“据考古发掘到的奥里西斯圣像，他呈卧态，稼禾已结穗，植根奥里西斯之体，一祭司手持器皿，似以甘露滋润他的躯体。”^①谷物植根于这位男神之体，可见他之被杀，古埃及人认为主要是为恢复部落的食物供应。吐蕃之女国用人或其国君象征猕猴祭神之后，还有一个占卜活动：“有一鸟如雌雉来集掌上，破其腹视之，有众粟则年丰，沙石则有灾，谓之鸟卜。”^②说明古代藏人杀死帝王旨在祈求丰收。这些神话证明，原始先民自己就认为，杀死衰老的帝王等习俗仅仅关乎生存竞争，与生殖竞争没有什么关系。

但是，野蛮人的智能仅与今日小儿相似，他们的判断不宜全为凭据。他们是否意识到生殖竞争的意义并在宗教神话中体现出来是一回事，其所作所为客观上是否具有生殖竞争的意义则是另外一回事。因为对一个孩子来说，他对自己行为的判断和分析往往只能作为参考，他的理性非常少，行为往往由本能来支配。

为了解释上文提出来的那一连串的问题，分析一下人类的近亲猴子、猩猩等灵长类四足动物，也许不无帮助。这类动物的特点之一便是，在整个种群中谁最强壮谁就为王，谁为王谁就妻妾成

① 刘稚、秦榕：《宗教与民俗》，云南人民出版社，1991年，第80页。

② 《北史》卷九七。藏族之人民为羌，与炎帝同族，但曾有从印度过来的统治者，印度从古到今均视猴为神物，故神话说藏人为猕猴之后，可见此祭祀实为杀帝王或老父以祈祷丰收之义。



群,别的雄性就只能从它挑剩的雌性中寻找配偶,甚至有可能打光棍或离开种群,经过很长时间,这些离群索居者才能建立自己的种群。但王者的地位并非牢不可破,它随时会受到包括自己儿子在内的新的强者的挑战,一旦它战败即可能被赶出种群,否则就乖乖地跟着种群活动,眼睁睁地看着往日的姬妾与新的王者寻欢作乐。这些动物很少进攻雌性,即使后者已经十分衰老、不堪一击,这应该与衰老的雌性再生殖有关。达尔文在分析这类情况时说:“就哺乳动物来说,公兽在赢得母兽的过程中,通过战斗法则的成分,看来要比通过卖弄风情的成分为多。在恋爱的季节里,哪怕是没有任何武器装备而平时见得最胆怯的一些动物也会进行你死我活的搏斗。”他列举了野兔、鼯鼠、松鼠、海狸、驼羊、海豹、鹿、大象、野牛和马等公兽为了争夺雌性而进行殊死搏斗的例子,从而说明,为了获得更美更多更年轻雌性的垂青,从而使自己的长处更多地遗传给下一代,推动物种进化,雄性间全都要展开殊死的斗争。^①当人类处在类人猿和猿人阶段时,其雄性间这种争夺雌性的斗争应该肯定是存在的。当它们进化为人类之后,雄性争夺雌性的习性不仅不会荡然无存,相反由于下述原因还会加剧:其一,由于野蛮人生存艰难,各个部落都杀死了部分女婴以控制本部落人口的增长速度,这就会加剧男子之间争夺女人的矛盾;其二,人类处在动物阶段时,尚不知发明致命的武器,雄性间的争斗常常仅以皮开肉绽为代价,而当他们成为人类以后,发明了致命的武器,雄性间的争斗就常常要以生命为代价,从这个意义上说,野蛮人比动物还要残忍。不过,野蛮人到底是人,他们有了原始的巫术宗教神话,因此不再完全公开用动物间的那种“战斗法则”来解决问题,而常常辅之以巫术宗教的方法即所谓“文明”的方法,把部落的累赘和自

^① [英]达尔文著,潘光旦、胡寿文译:《人类的由来》,下册,商务印书馆,1983年,第765~767页。

己的生殖竞争对手淘汰掉,从而既可解决部落的食物短缺、游荡不定、无法再背包袱等生存竞争方面的问题,又使自己有可能得到更多更美更年轻的女性,从而使自己的长处更多地遗传给下一代,推动人类的进化。由此可见,野蛮人的这一习俗,不仅与所谓“文明”有关,它首先应该直接脱胎于动物雄性间争夺雌性的习性。

原始文化研究中向来有三大理论,一为“产食文化理论”,可以弗雷泽为代表,包括杰文斯(Jevons, Franck Byron)、马林诺夫斯基(B. Malinovski)、布伊哥夫斯基(S. N. Buikovsky)^①和上文提到的穆达克、普列汉诺夫、罗伯逊、刘守华等学者。这派学者认为,食物问题是原始人类全部活动的中心,原始人类的精神文化也要以此为出发点来进行解释。我们可以把这派学者讲的产食问题稍微扩大一下,扩大到包括抵御自然灾害、四处游荡和进行部落战争等在内的全部生存竞争。尽管这一理论可以解释很多的原始文化现象,但却没有发现原始先民的另一种竞争即生殖竞争。

二为“生殖文化理论”,可以中国当代学者赵国华先生为代表,其代表作《生殖崇拜文化论》^②称以恩格斯“两种生产”理论为指导,该书也的确深入分析了众多的原始文化现象,可以说矫正了“产食文化理论”的弊病,提出了许多极富创造性的见解。但正因为作者“矫枉过正”,他在批评“产食文化理论”毛病的同时,又走向了另一极端,而认为“初民是将食服务于生殖”的^③,这实际上就把“两种生产”理论变成了“一种生产”理论即“人口生产”理论。而且,即使仅就“人口生产”而论,赵先生虽然发现了生殖文化的许多秘密,但若

① 杰文斯等三位学者的著作,我并未读过。说他们是产食文化论者,是用了季羨林先生的意见。见赵国华:《生殖崇拜文化论》,季羨林“序”,中国社会科学出版社,1990年,第5页。

② 赵国华:《生殖崇拜文化论》,中国社会科学出版社,1990年。

③ 赵国华:《生殖崇拜文化论》,季羨林“序”,中国社会科学出版社,1990年,第5页。



归结起来只有一点，就是原始人全都崇拜生殖，全都盼望多生孩子。他没有发现原始人控制人口增长的秘密，也没有发现原始人的生殖竞争，在男性间是比谁更强壮，在女性间是比谁更漂亮，没有发现他们盼望生健美孩子，盼望种族强健起来、美丽起来的秘密。如果按照赵先生的理论，原始先民溺杀部分女婴和有缺陷的男婴，弃杀瘦弱男丁和老弱父亲、帝王的野蛮习俗就是无法解释的了。

与生殖文化理论密切相关的是“性文化理论”，我手头有一本《人类性文化探秘》^①，虽是一本普及读物，亦可见这一理论的大体情况。用性来解释原始文化，显然是有很大局限的，因此学术界较少承认这一理论。

三为“两种生产理论”。告子说：“食、色，性也。”^②《礼记·礼运》：“饮食、男女，人之大欲存焉。”“饮食”即“食”，“男女”即“色”，“人之大欲”即天“性”、人“性”，可见儒家学者与告子的观点完全一致。2000多年后，恩格斯表达了与中国晚周思想家完全相同的见解，他在《家庭、私有制和国家的起源》第一版序言中说：“根据唯物主义的观点，历史中的决定性因素，归根结蒂是直接生活的生产和再生产。但是，生产本身又有两种，一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具有的生产；另一方面是人类自身的生产，即种的蕃衍。”其第一种生产即“食”，第二种生产即“色”。尽管中国晚周学者更多地从人性上分析古代文化，而恩格斯更多地从经济上分析古代文化，但他们却是殊途同归，从不同的角度揭示了古代文化的某些本质特征。

“两种生产理论”对中国当代学者可谓影响甚巨，研究宗教、神话、巫术、史学、哲学、文学、艺术、民俗、民族、人类等学问者，一般

^① 吉大丰、丁山：《人类性文化探秘》，中国医药科技出版社，1993年。

^② 《孟子·告子上》第四章。很多学者误记为孔子语。



都以这一理论为根基。但是如果仔细分析,我们会发现,这一理论并非没有缺陷。

首先,在概括古代文化特别是原始文化上,有以偏概全之嫌。古人特别是原始人的生活内容,应该主要有三:一是“食”,二是“色”,三是安全,包括个体安全乃至整个氏族部落的安全。古人以为,水溢是因为有“水怪”,旱干是因为有“旱魔”,生病是因为有“瘟神”,狂风是因为有“风(凤)神”、“风婆”,暴雨是因为有“雨师”、“龙神”,即使战争失败也是因为祭祀不虔诚,没有得到祖先充分的保护,等等。这些方面的许许多多的生活内容,用“两种生产理论”,显然是无法概括的。因此我们认为,用“两种生产理论”作为古代文化特别是原始文化研究的指导思想,有以偏概全之嫌。

其次,在揭示古代文化特别是原始文化的本质特征上,“两种生产理论”有些苍白无力,没有充分揭示“人”的宗教文化特征。

本书在第一章中即已提出中国神话的主题是“求生主题”,实际上这也是全部原始文化的共同主题。我们认为,用“求生文化理论”来概括中国神话乃至整个原始文化的本质特征,至少有如下几个优势:

其一,在概括包括宗教神话在内的所有的古代文化特别是原始文化上,“求生文化理论”的概括性显然比“产食文化理论”、“生殖文化理论”甚至比“两种生产理论”更强、更通脱。这一特点一望而知,所以我们不展开讨论。

其二,在揭示包括宗教神话在内的古代文化特别是原始文化的本质特征上,亦即在揭示“人”的本质特征上,“求生文化理论”也具有比较明显的优势:

第一个优势是,这一理论更能说明“人”是能幻想、有理性的动物。我们认为,“人”可以分为生物学、解剖学意义上的“人”和具有宗教文化的“人”两类,后者才是真正意义上的“人”,其本质特征是在“食”、“色”、安全等本能的基础上,产生了求取生存(包括个



体生存和种的生存)的幻想,并具有一定的理性。这一层意思,我们在第一章中讨论诸神的起源和神话的求生主题时,已有详细讨论,此不赘述。概括起来,有无求生幻想,有无求生理性,是“文化人”与“生物人”的分水岭,也是“人”与动物的分水岭。“人”之所以成其为“人”,就因为他有幻想和理性。而“人”的这一本质特征,原始文化乃至整个古代文化的这一本质特征,“产食文化理论”、“生殖文化理论”、“两种生产理论”都没有揭示出来。

第二个优势是,“求生文化理论”更能揭示古代文化特别是原始文化的如下本质特征:“人”不仅仅要生存,而且要在幻想和理性的帮助下,既不断与环境(包括自然环境和社会环境)协调相处,又不断与环境展开竞争,从而不断为生存和发展探寻新的可能性。即以本章内容而论,只谈“生产”不谈“竞争”,显然无法解释。从经济学上讲,人类进入父系社会,主要是因为男子不愿意将主要由他们创造的物质财富遗传给自己的妻族,而要将遗产留给自己的亲骨肉。这说明,在母权制末期、父权制早期,一些氏族即已出现剩余财产。如果只用静态的“两种生产理论”来解释,原始人就没有必要不断幻想更好的生活,不断创造更多的财富,不断开展与环境的合作和竞争了。从进化论和生殖医学上讲,几乎所有动物特别是兽类的雄性都凭借强健展开竞争,雌性都凭美丽展开竞争,如果只用静态的“两种生产理论”来解释,则不仅无法合理解释动物的这种竞争,而且无法合理解释人类为了更加强健而作出的许多努力,如幻想自己是虎神、龙神之类。从宗教学、心理学上讲,虽然所有的动物甚至植物都有求生本能,有些高级动物甚至还有自觉意识,如它们可以在镜子里认出自己来,但只有人类为了生存和发展,为了个体和种群的安全,发展出了无比繁复的求生幻想和求生理性,他们创造了“善神”和“恶鬼”的理念,祈祷“善神”帮助他们驱赶“恶鬼”,保障子民的安全。这些宗教神话现象,用静态的“两种生产理论”也是无法解释的。

所以我们认为,要概括包括宗教神话在内的古代文化特别是



原始文化的本质特征,与其用“产食文化理论”、“生殖文化理论”、“两种生产理论”,不如用本书所提出、并已经过反复论证的“求生文化理论”。我们相信,这一理论会引起学术界的重视,并被越来越多的人所接受。



后 记

我从小生活在湖北农村,从一些大字不识的老人那里,听了许许多多的神话故事。后来看到梁启超先生的《中国历史研究法》,才知道原始族部的老人们,也是这样给他们的子民讲述本族部的历史的。这些历史,用现在的眼光来看,便是神话了。

在华中师范学院(今华中师范大学)念书时,我学的是语言文学。和我的大多数同学一样,毕业以后,我走的也是语言文学研究的路,也多少做了一些文学研究工作。但早在10年前我就已经开始自觉不自觉地转向历史文化的方向了,1998年湖北人民出版社出版的《先秦文史散论》,便是我对这一转向的小结。

为什么要转向呢?一是觉得用通常的文学研究方法常常无法解决文学研究问题。二是随着年龄的增长,自然而然地更多思考历史宗教方面的问题。最近一些年,我常常回忆儿时听到的神话故事,为了弄明白,就常常阅读这方面的书籍,慢慢觉得有些心得,慢慢发表这方面的论文,慢慢形成了这本小书。

本书虽以中国神话为研究对象,实际上也研究了原始宗教,研究了人何以成其为人的问题。我的观点不一定都正确,论证也不一定都充分,有些很可能是谬误,但有一点是可以肯定的,本书讨论的问题,也是我们每一个人,特别是每一位人文科学、社会科学工作者都很关注的问题。如果能够引起读者朋友对这些重大问题的思考,我的目的就达到了。

拍电影的人常说,电影是遗憾的艺术。校完书稿后我想说,学



术研究也是一项让人感到遗憾的工作。例如我在讨论月亮神话时,以为继前辈学者之后,剩下的主要问题我已经解决了,我推理出来了古老夏历的纪日方法,并在此基础上做了一些工作。但牛郎织女的考证工作,西王母的考证工作,都是在校完书稿以后做的,这些心得只能以论文形式发表了。学术研究没有止境,看来也只好如此了。

在本书即将出版的时候,我要感谢中共湖北省委统战部、中共中央统战部的同志们,感谢他们为本书的出版所作的努力。

今年是我大学毕业 20 年,我愿将这本小书作为一份薄礼,献给我的母校,献给我的老师和同学们。

今年是我母亲去世 10 周年,按照我们中国的古老传统,眼下又正是所谓“鬼月”,我愿把这本小书作为祭品,奉献给我的母亲,奉献给我们伟大民族、伟大国家的生存和发展作出过贡献的列祖列宗!

吴天明

2002 年 8 月 22 日于武汉大学