

## 略论先秦时期太阳崇拜与十日神话

黄剑华

(四川省文物考古研究院, 四川 成都 610000)

**摘要：**中国远古就有了太阳崇拜的观念，并出现了崇日与射日的神话传说，先秦时期已在长江流域与南方地区广为流传。帝俊是南方神话系统中诞生十日的天帝，也是传说中诸多民族和国家的先祖。关于帝俊身份的诸种记述与说法，实际上应该是南北两个神话系统相互交错与吸纳附会所致。关于太阳神鸟与神树的记述，以及彩陶与岩画中的相关图像，充分显示了先民的崇尚与想象。在一些古籍中记载，古人已将十日神话传说与天体运行观察结合了起来，但十日神话并非源于十日为旬之说，因为二者分别肇始于南北两个文化系统，后来才逐渐交融。长江上游古蜀先民有着昌盛的崇日传统，三星堆与金沙遗址出土的青铜神树等大量珍贵文物，就给予了充分的揭示。射日的神话传说很可能就是肇始于古蜀，之后才由古蜀向西南夷与长江中下游地区传播，并形成广泛的影响。关于射日神话中的羿与历史上夏代的后羿，实际上是两位不同的人物，有着不同的历史文化内涵，不能混为一谈。这些都是我们应该给予重视的学术问题。

**关键词：**太阳崇拜；十日神话；青铜神树；太阳神鸟；天体观察；射日由来

**中图分类号：**B933

**文献标志码：**A

**文章编号：**1674-9200 (2015) S1-0048-24

### 一、古代的太阳崇拜与神话传说

原始崇拜是人类由洪荒向文明迈进过程中的一个古老话题，在各种原始崇拜观念中最昌盛的就是太阳崇拜观念了。这主要是由于太阳和自然万物的密切关系，对人类的生存繁衍起着至关重要的作用，所以先民们自远古以来就对太阳怀着敬畏崇拜之情，并由此而产生了各种崇拜形式。由于先民们对太阳与宇宙的观察，以及由此而产生的丰富想象，使世界各民族中都出现了绚丽多彩的太阳神话。这些以太阳为母题的神话传说，在世界的西方和东方都以各自不同的方式而广为流传，对古代各民族的精神观念和行方式乃至整个历史文化都产生了重要而深远的影响。太阳崇拜也可以说是一种具有普遍意义的最重要的自然崇拜了，世界上很多远古民族都有过日神信仰的历史。特别是古代中国、印度、埃及、希腊、南美的玛雅文化，被认为是太阳崇拜的五大发源地。阿波罗是古希腊神话中众所周知的太阳神，中国古代则广泛传播着具有浓郁东方特色的十日神话，这些都是我们熟知的最为显著的例证。

在古希腊神话中，阿波罗是众所周知的太阳

神，是宙斯和女神勒托的儿子。他们都住在奥林波斯神山上，宙斯是众神领袖最高神祇，掌管雷电主宰天空并统治着天国和人间<sup>[1] 334-336</sup>。太阳神阿波罗同时还是音乐之神、医神和祛灾之神，阿波罗的孪生姐姐阿耳忒弥斯（罗马称狄安娜）则是丰产女神、狩猎女神和月亮女神。他们的神话故事和英雄传说在《荷马史诗》中有生动的描述，并随着《荷马史诗》的传播而广为流传。据学者们考证，对太阳神阿波罗的崇拜起源于远古时代的小亚细亚，在迈锡尼时期传入希腊，后来传入罗马，奥古斯都皇帝曾宣布阿波罗为自己的保护神，在罗马修建了富丽堂皇的阿波罗神庙<sup>[1] 1-3</sup>。古希腊人和古罗马人曾塑造了许多阿波罗雕像，最古老的阿波罗形象是一位端庄匀称长发无须风度翩翩的裸体少年，所持标志是七弦琴、弓箭或竖琴、神盾。这是典型的拟人化手法，通过古代雕塑艺术家们的想象和创作，将神话传说中的阿波罗塑造成了一位极富人格魅力的神灵。这些阿波罗神像，既有大理石雕塑的，又有青铜铸造的，位于爱琴海东端的罗得岛还建造了高达 36.5 米的太阳神巨像，被被誉为世界七大奇迹之一。（见图 1 ~ 图 3）<sup>[2] 147, 167, 171, 323</sup>。同样，古希腊

收稿日期：2015-04-20

作者简介：黄剑华，四川省文物考古研究院研究员。

神话传说中的其他神灵，也都是有血有肉有情感的化身。希腊神话的这些显著特点，不仅显示了古希腊和古罗马的精神观念和文化特色，而且对后世产

生了广泛的影响，在整个欧洲的文学与美术中都有充分的反映。

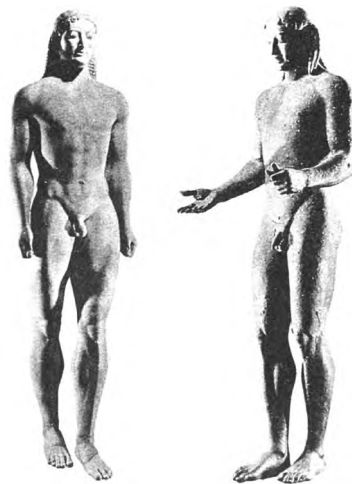


图1 雅典出土的阿波罗青铜雕像



图2 罗马时期的阿波罗大理石雕像



图3 罗得岛太阳神巨像



图4 《山海经·海外东经》东方句芒图像

在中国远古时代的许多神话传说中，同样显示出拟人化的浓郁特色，比如创世神话、西王母神话以及涉及各部族起源的图腾神话等等。《山海经·海外东经》说“东方句芒，鸟身人面，乘两龙”<sup>[3]314</sup>，所描绘的就是一幅典型的拟人化图像（见图4）。这一特色越往后世，越是明显，展现了与西方神话传说的异曲同工之妙。但相同之外毕竟又有着许多的不同，东西方区域文明的差异必将在各自的精神世界中折射出来。中国的十日神话便是一个具有典型意义的很好的说明。根据《山海经》中的记述，十日神话中的十个太阳是帝俊与羲和的儿子，说明他们同阿波罗一样具有人的特征，同时又具有神性。但西方的太阳神是一个，中国的太阳则有十个，而且都是会飞翔的神鸟化身。栖息的地方也有所不同，西方的太阳神住在神山上，东方的十日则居于神树上，而且每天轮流从东方的神树扶桑飞往西方的神树若木，表现了不一样的思维与想象。

中国传世文献中关于十日神话传说的记载，主要见于《山海经》的一些篇章之中。首先是《山海经·大荒南经》中的记述：“东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名羲和，方日浴于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日”<sup>[3]438</sup>。其次是《山海经·海外东经》中的记载：“汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝”<sup>[3]308</sup>。在《山海经·大荒东经》中也说：“大荒之中，有山名曰擎摇顓臾，上有扶木，

柱三百里，其叶如芥。有谷曰温源谷。汤谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于乌”<sup>[3]408</sup>。此外，《山海经·大荒西经》中还有“大荒之中，有龙山，日月所入”<sup>[3]457</sup>；“大荒之中，有山名曰日月山，天枢也。吴矩天门，日月所入”<sup>[3]459-460</sup>；“大荒之中，有山，名曰鳌廬矩，日月所入者”<sup>[3]464</sup>；“大荒之中，有山名曰常阳之山，日月所入”<sup>[3]468</sup>；“大荒之中，有山名曰大荒之山，日月所入”<sup>[3]472</sup>等记述，又说“西海之外，大荒之中，有方山者，上有青树，名曰柜格之松，日月所出入也”<sup>[3]451</sup>。古本《山海经》中还有关于若木的记载，说若木是“日之所入处”<sup>[3]499 [4]197</sup>。这些记载，不仅着重记述了十日升起之处的神话传说，而且也记述了日月在西方降落的多种说法。在同时期的其他文献典籍中，尚未见有同类记载。可见十日神话传说，就是依据《山海经》中的记述而广为传播，并流传后世的。

《山海经》是成书于战国时期的一部奇书，全书三万多字，记载了约四十个邦国、五百五十座山、三百条水道、百多个历史人物。《山海经》不仅内容庞杂，而且浸润着浓郁的神话传说色彩，所以经常被学者所引用，又常常对其内容产生不同的理解。著名学者蒙文通先生就指出，《山海经》中的“这些记载是研究我国以及东亚、中亚各族人民上古时代的生活斗争、民族关系的重要资料，但是，由于它所记载的内容有很多不为后世所理解，而常被斥为‘恢怪不经’”<sup>[5]35</sup>。《山海经》十八篇虽是一部离奇神怪的书，但它绝不能如《四库提要》所拟议的那



样,是一部闭门臆造的小说。春秋战国时代,各国都有它所流传的代表它的传统文化的典籍……巴、蜀之地当也有它自己的作品,《山海经》就可能是巴、蜀地域所流传的代表巴蜀文化的典籍”<sup>[5]65</sup>。关于《山海经》中部分的写作年代,蒙文通先生认为大致在西周前期,有的篇章可能撰写于战国时期或稍晚,但它记载的文化遗产,则当是更古更早的东西,肯定了《山海经》是先秦古籍,因而它也和其他很多先秦古籍一样,在流传当中常为后人所增删窜改,既有散佚,也有增入<sup>[5]59</sup>。蒙文通先生的这些真知灼见,对我们深入了解《山海经》中的记载内容,分析探讨十日神话的由来,都是非常有益的。

根据《山海经》中的记载,可知十日神话传说在先秦时期就已出现,并在巴蜀与南方地区广为流传,后来才传播到了北方与其他地区,在整个世界东方都产生了广泛影响。这个神话传说究竟是怎么产生的?在流传的过程中又增添了哪些内容?它和古代先民的崇尚观念以及地域文化具有什么样的关系?都是值得我们深入探讨的问题。仔细阅读《山海经》中关于十日神话的记述,我们会发现有几个非常值得注意的要点:一是帝俊的身份,二是太阳为何是十个,三是太阳神鸟与神树以及天体观察的关系,四是神树的地点以及神树究竟有几棵,以及后来射日神话的诞生与流传,都需要一探究竟。只有弄清了这几个关键问题,我们对十日神话的由来,才会有豁然开朗的了解。

帝俊是十日神话中最重要最关键的人物,被记述为太阳之父。《山海经》中有很多关于帝俊的记载,其中最重要的记述便是帝俊有多位妻子,最著名的三位妻子分别是羲和、常羲、娥皇。帝俊与羲和生十日,与常羲生十二月,同娥皇生三身之国。此外,帝俊还有许多后裔,例如《大荒东经》中就记述有“帝俊生中容”“帝俊生帝鸿”“帝俊生黑齿”,《大荒南经》记述有“帝俊生季釐”,《大荒西经》记述有“帝俊生后稷”,《海内经》记述有“帝俊生禺号”“帝俊生晏龙”“帝俊有子八人,是始为歌舞”等等。《山海经》中的这些记述,已经构成了一个帝俊神话传说的体系,其身份如同希腊神话中的宙斯一样,妻室与后裔众多,堪称是世界东方的天帝。值得注意的是,在中国的传世文献中,代表中原文化传统的一些古籍如《竹书纪年》《世本》,以及后来的《大戴礼记·五帝德》《史记·五帝本纪》《帝王世纪》等,都是以黄帝作为传说中心的。而《山海经》中关于帝俊的记载,却与此迥然不同。

如果说中原传世文献中记述的黄帝是黄河流域远古先民们心目中掌管天庭和人间的最高统治者,那么《山海经》中的帝俊就是中国南方文化系统中主宰宇宙和世界的天帝了。这种文化系统的差别,与上古以来生产方式的不同,以及地域文化的差异,都是大有关系的。黄河流域和中原北方地区是旱作农业为主,长江流域和南方地区是稻作农业为主,由此形成了不同族群生活方式的差异,以及思想观念与崇尚习俗的不同,同时也形成了地域文化的各自特色,可谓由来已久。

但我们也应注意到,南北的不同族群自古以来就经常联姻和交流,还有相互间的征伐与势力扩张,从而促使了两种文化也常有交融,南方和北方的神话传说也因之而常有混淆流传的趋势。譬如关于颛顼与帝喾,《山海经》中和中原传世文献中便都有记述,他们与帝俊的关系也就有了微妙的交错与融和。《山海经》中提到帝俊有十六条,提到颛顼有十七条,说很多国家和历史人物,都被认为是帝俊或帝颛顼的后代。如《山海经·大荒北经》说“颛顼之子,黍食,使四鸟,虎、豹、熊、羆”<sup>[3]483</sup>;《山海经·大荒东经》和《山海经·大荒南经》也有多条关于帝俊之子“黍食,使四鸟,虎、豹、熊、羆”的记载<sup>[3]396-422</sup>。帝俊与颛顼如此相似,究竟是什么关系呢?按照司马迁《史记·五帝本纪》中的记载,黄帝是少典后代,立四妃,生二十五子;黄帝与正妃嫫祖生有二子,长子曰玄囂,是为青阳,降居江水;次子曰昌意,降居若水,娶蜀山氏女,生子高阳。后来“黄帝崩,葬桥山,其孙昌意之子高阳立,是为帝颛顼也”;又后来“颛顼崩,而玄囂之孙高辛立,是为帝喾”<sup>[6]1-13</sup>。这是中原文化系统帝王世系的说法,秦汉统一天下之后,成为了权威之说。《山海经》是属于南方文化系统的典籍,却不仅记载了颛顼,有些记述还涉及了黄帝及其子孙,那么帝俊与黄帝及其后裔又是什么关系呢?袁珂先生对《山海经》做过精深的研究与注释,就很敏锐地注意到了这些问题。关于帝俊的身份与中原帝王世系的关系,《山海经》存在多种说法,故而常会使人产生疑惑。袁珂先生指出,《尚书·舜典》中记述舜使益驯服草木鸟兽而为之长,益与豹、虎、熊、羆争神而四兽不胜,终臣服于益,益是古代殷商民族的祖先神,故益之子孙乃均有役使四兽之能力,帝俊的子孙也能使四鸟与四兽,那么帝俊也就是益了。《山海经·大荒东经》说“有萷国,黍食,使四鸟,虎、豹、熊、羆”,萷国或当做嫫国,是舜

之居地，那么帝俊即是舜了。《山海经·大荒东经》又有“帝俊生帝鸿”与“黍食，使四鸟，虎、豹、熊、羆”之说，帝鸿即黄帝，这样说来帝俊又是少典，成了黄帝的父亲。这些推测，疑问实在太多，当然都不靠谱。袁珂先生认为，“黄帝即‘皇帝’，初本‘皇天上帝’之义，而帝俊亦殷人所祀上帝，故黄帝神话，亦得糅混于帝俊神话中”<sup>[3] 529</sup>“古代神话传说，由于辗转相传，历时既久，错综纷歧之处必多……要在阙疑可也”<sup>[3] 396-400</sup>。由此可见，帝俊并不是黄帝之父少典，也不是益，更不是舜，与颛顼也并非同一个人。那么，帝俊与他们是否又毫无关联呢？从《山海经》中的众多记述来看，显然也是有关系的。

《山海经·大荒西经》中有一条很重要的记载：“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”<sup>[3] 449</sup>。《山海经·海内西经》说“后稷之葬，山水环之，在氏国西”<sup>[3] 341</sup>。《山海经·海内经》说“西南黑色之间，有都广之野，后稷葬焉。爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷，百谷自生，冬夏播琴”<sup>[3] 505</sup>。又说“后稷是播百谷。稷之孙曰叔均，是始作牛耕”<sup>[3] 532</sup>。在中国历史上，后稷也是一位很重要的历史人物，因播种五谷和创始农耕，被推崇为农神。《山海经》中说后稷是帝俊之子，死后葬在氏国西或都广之野，都是古蜀地域，显而易见这是南方文化系统的说法。而按照中原传世典籍的说法，后稷则是帝喾之后、西周国的祖先。司马迁《史记·周本纪》说“周后稷，名弃。其母有邠氏女，曰姜原。姜原为帝喾元妃”。后稷是姜原在野外履巨人迹怀孕而生，初弃之，后收养长大，喜好农耕，帝尧时举为农师，帝舜时“封弃于邠，号曰后稷，别姓姬氏。后稷之兴，在陶唐、虞、夏之际，皆有令德”。司马迁在文中写了“后稷卒”，但未提葬地，集解引用《山海经》的说法，认为是葬在都广之野的<sup>[7] 112-113</sup>。《大戴礼记·帝系篇》也说“帝喾卜其四妃之子，而皆有天下。上妃，有邠氏之女也，曰姜原氏，产后稷”<sup>[8] 130</sup>。《世本》中也同样说“帝喾卜其四妃之子，皆有天下。上妃有邠氏之女，曰姜原，而生后稷”；又说“下妃姬姜氏之女，曰常仪，生摯”<sup>[9] 3-4</sup>。晋代皇甫谧撰写的《帝王世纪》中也沿用了《世本》的说法，说帝喾的元妃姜原生了后稷，帝喾的下妃常仪生了摯，并说帝喾生而神异，自言其名曰“爰”<sup>[9] 11-12</sup>。这些记述，虽然简单，而且有含糊混淆之处，却是推测帝俊身份的很重要的史料。

后世的学者，正是根据这些文献记载，认为帝俊也就是帝喾，因为他们都是后稷之父，他们都有一个叫常仪的妃子，常仪即常羲也，所以应该是一个人。王国维先生就曾根据晋代皇甫谧所撰《帝王世纪》中的说法，结合殷墟出土甲骨文有一位叫“爰”的人物，受到殷人隆重祭祀，推论“爰”为殷人先祖中最显赫者，实乃帝喾之名，认为帝俊就是黄帝的玄孙帝喾<sup>[10] 409-413</sup>。袁珂先生对这一看法亦深表赞同<sup>[3] 396, 427, 439, 450, 463</sup>。但有学者认为，其实这个推论仍是有疑问的，章太炎先生在《检论·尊史》中就指出：“帝俊生中容，高阳也；帝俊生帝鸿，则少典也；帝俊生黑齿，姜姓，则神农也；帝俊妻娥皇，则虞舜也；帝俊生季釐、后稷，则高辛也”。意思是说，如果说帝俊实乃帝喾，这些说法又如何解释呢？蒙文通先生也指出，《山海经》以帝俊为中心，《世本》以黄帝为中心，“帝俊自帝俊，帝喾自帝喾”，“本来各是一个系统，强合则两伤，分之则两全，在这里是非常明显的”<sup>[5] 39</sup>。

笔者认为，前辈学者们的看法见仁见智，都颇有见地。关于帝俊身份的诸种记述与说法，实际上应该是南北两个神话系统相互交错与吸纳附会所致。关键是，《山海经》中以众多篇幅记述的帝俊，不仅是南方文化体系中诞生十日的天帝，也是传说中诸多民族和国家的先祖，十日神话就起源于南方神话系统，应该是没有疑问的。而随着南北文化的交流融合，特别是秦汉统一天下之后，来自中原的历史记述越来越占据上风，自然而然地成了权威之说，从而对后世关于上古神话传说的理解与解释也就产生了至关重要的影响。所以，秦汉之后将帝俊与中原帝王世系推测对应，就是南北文化交融的结果，也是中原帝王世系影响日渐强化的一个显著例证。

## 二、十日神话传说中的神鸟与神树以及天体观察

在先秦巴蜀与南方地区广为流传的十日神话中，有对太阳神鸟与太阳神树的叙述。《山海经》中说帝俊与羲和生十日，“汤谷上有扶桑，十日所浴”，“一日方至，一日方出，皆载于鸟”。《淮南子·精神训》说“日中有踞乌”<sup>[11] 1234</sup>，郭璞注释说“中有三足乌”<sup>[12] 368</sup>，认为金乌乃日之精魂。也就是说，在古人的神话观念中，十日是天上的十个太阳，既有人与神的特征，又是金乌的化身，是长有三足的踞乌，会飞翔的太阳神鸟。它们在汤谷中洗浴并栖息在扶桑树上，每天轮流着从东方的太阳神树扶桑飞向西方的太阳神树若木。可见神鸟与神树，也是世



界东方太阳神话传说中两个很关键的要素。它们充分显示了古代先民关于树与鸟的神奇联想,这大概是世界上最富有想象力的太阳神话了。

众所周知,将动物作为图腾,是远古以来的一种重要习俗。原始社会的很多民族和部落,大都有各自对动物的崇尚,并常将崇尚的动物作为族徽或标识。譬如有的崇虎,有的崇鸟,有的崇龙,还有崇尚其他各种鸟兽的。古代巴人崇尚白虎,彝族崇尚黑虎,古蜀时代的蚕丛、柏灌、鱼凫、杜宇王朝都崇尚神鸟,长江下游沿海地区的东夷族群也是崇尚神鸟的,而北方中原地区的黄帝族群则崇尚具有多种动物特征的龙,传说炎帝神农“人身牛首”所以其后裔与族群都崇尚神牛<sup>[6] 4 [9] 4</sup>。从传世文献记载和考古出土资料来看,对神鸟的崇尚,起初主要流行于长江流域与南方广大地区,为古蜀诸多氏族与东夷族群所信仰。后来出现了“玄鸟生商”之说<sup>[13] 91 ① [14] 622</sup>,神鸟也成了殷人的崇奉对象。也可以说,古代先民崇尚神鸟,应该是上古以来最重要的一种观念与习俗了。

《山海经》中记述帝俊的子孙之国大都有“使四鸟”的传统<sup>[3] 409</sup>,说明帝俊后裔都是崇尚神鸟的族群。《山海经·大荒东经》还说“有五采之鸟,相乡弃沙,惟帝俊下友。帝下两坛,采鸟是司”<sup>[3] 453</sup>。这些五采鸟据《大荒西经》所说“一曰皇鸟,一曰鸾鸟,一曰凤鸟”<sup>[3] 396</sup>,也就是鸾凤之属,它们既是帝俊之友,又为帝俊守护神坛,与帝俊有着非同寻常的关系。袁珂先生认为,因为帝俊即殷墟卜辞所谓“高祖夔”者,帝俊之神,本为玄鸟,玄鸟再经神话之夸张,遂为凤凰、鸾凤之属<sup>[3] 410</sup>。由此可知,崇尚神鸟其实就是尊崇帝俊,而帝俊是南方文化系统中的祖宗神,在一定意义上也可谓是天降神鸟的化身。如同殷人深信“玄鸟生商”之说,古蜀与东夷、长江流域与南方广大地区的族群,也将帝俊视为神鸟的化身而信奉为祖神,道理都是一样的。而将太阳与神鸟联系在一起,不仅与南方文化系统崇尚神鸟的传统有关,也与古代先民对天体与太阳运行的观察有着很大的关系。因为每天早晨太阳都从东方升起,晚上在西方降落,古代先民便想象出了飞翔的太阳神鸟,以此来解释太阳每天的运行,也就是情理中事了。又因为鸟儿通常都是栖息在树上的,古代先民便联想出了东方的太阳神树,随之又有了西方的日落之山,以及西方的太阳神树等说法。上古的神话,大都肇始于先民丰富的想象,但也有其形成的原因,而且有其思维的逻辑。

在十日神话中,因为有了太阳神鸟的虚构,才有了太阳神树的联想,所以就形成了一个比较完整的传说框架。秦汉时期,后人在流传的十日神话中又加入了一些新的内容,其实都是从这个传说框架上演变而来的。

十日神话中的扶桑,是位于世界东方非常奇妙的太阳神树。扶桑又称为扶木,位于黑齿北的汤谷之上。关于它的形状,《山海经·大荒东经》说“上有扶木,柱三百里,其叶如芥”,可知是棵极高的参天神树。后人对其又作了进一步的形容,《海内十洲记》描述说:“扶桑在东海之东岸,岸直陆行,登岸一万里,东复有碧海……扶桑在碧海之中,地方万里,上有太帝宫,太真东王父所治处。地多林木,叶皆如桑。又有榘树,长者数千丈,大二千余围,树两两同根偶生,更相依倚,是以名为扶桑”<sup>[15] 1227</sup>。袁珂先生在《山海经》注文中曾引用了《文选·思玄赋》注引《十洲记》的这段描述,但文字有误,核查《文选》影印本亦未见有此注引<sup>[3] 308</sup>。《神异经》中对扶桑也有类似记述,说“东方有桑树焉,高八十丈,敷张自辅……昇载海日,盖扶桑山”<sup>[16] 1223</sup>。《海内十洲记》与《神异经》都讹名为汉代东方朔所撰,具有很浓的仙话色彩。后代学者认为,“《神异经》《十洲记》俱题东方朔撰,悉假托也”,其事诡诞不经,据考证可能是六朝人所为<sup>[17] 868-869</sup>。这说明了十日神话在秦汉之后六朝时期仍具有很大的影响,从而被方士与文人所引用,通过对扶桑神树的夸张描述,掺入了仙话的内容,淡化了十日与扶桑的关系,而增添了东王公等神仙人物。要了解扶桑传说的原貌,当然仍要以《山海经》中的记述为准。先秦时期十日神话中的太阳神鸟与太阳神树,所表达的上古崇尚观念,以及先民对天体运行的观察与想象,其实与后来宣扬成仙不死为宗旨的仙话都是毫不搭界的。

需要指出的是,东方太阳神树扶桑所在的地方,《山海经·海外东经》与《山海经·大荒东经》中称为汤谷或温源谷,后世对此也有多种说法。有称为汤谷,也有称为暘谷的。如《楚辞·天问》中曰“出自汤谷,次于蒙汜”,《尚书·尧典》与《史记·五帝本纪》都说是“暘谷”,《淮南子·天文篇》也说“日出暘谷,浴于咸池”。《说文》中作暘谷,亦作暘谷。《归藏·启筮》则作阳谷。据郭璞解释,汤谷,也就是谷中水热也。袁珂先生认为,汤、暘、暘、阳,古书中说法不一,其实都是一个意思<sup>[3] 308, 408</sup>。那么,汤谷又在哪里呢?《山海

经·海外东经》说汤谷在黑齿北，黑齿国是东极“为人黑，食稻啖蛇”的地方。据郭璞解释，引用《三国志·魏志·东夷传》的记载曰，黑齿国是在倭国以东，“船行一年可至也”<sup>[18] 856[3] 307</sup>。据《三国志》同书记载，倭人在汉时已有朝见者，可知确实是有一个传说中的黑齿国的。《山海经·大荒东经》又说“有黑齿国，帝俊生黑齿，姜姓，黍食，使四鸟”，可见在先民的心目中，传说中的黑齿国也被视为帝俊的后裔。《山海经·大荒南经》又说“东南海之外，甘水之间，有羲和之国”，羲和是十日的母亲，“方浴日于甘渊”。可见甘渊与汤谷一样，也是羲和浴日的地方。那么甘渊又在何处呢？《山海经·大荒东经》中也有一段记述，说“东海之外大壑，少昊之国……有甘山者，甘水出焉，生甘渊”。郭璞等人注释，认为大壑就是东注无底之谷，《列子·汤问篇》云“渤海之东，不知其几亿万里，有大壑焉，实惟无底之谷”，即此壑也<sup>[19] 209[20] 124</sup>。而袁珂先生认为，“羲和浴日之甘渊，其地乃汤谷扶桑也”<sup>[3] 390-392</sup>，意谓甘渊就是汤谷，记载不同，实际上都是一个地方，都是太阳升起之处。笔者认为，十日神话中的汤谷与甘渊，传说色彩很重，不一定实有其地，不过是先民的想象与虚构而已。但在先民的心目中，汤谷与甘渊位于遥远的东极，则是确定无疑的，因为太阳也确实是从每天从极其遥远的东方升起来的，所以先民想象与虚构了一个生长太阳神树扶桑的汤谷或甘渊。近代有人称汤谷就在东夷，或宣称汤谷位于山东东部沿海地区，甚至有人称就在青州，实际上都是附会，在古代文献中是没有依据的，故而都是牵强之说而难以成立。东夷族群很早就流行对太阳神鸟的崇拜，但认为太阳是从东海之外更为遥远的地方升起，则是长江流域与南方地区诸多族群的一致看法。《山海经》中的许多相关记述，就是很好的例证，都是这个看法的写照。我们也由此可知，南方地区流行的祭祀太阳活动习俗，表达的其实也都是对太阳神鸟的崇尚之情，并非是说汤谷与扶桑就在当地。

十日神话中的若木，也是很重要的太阳神树。《山海经·大荒北经》说：“大荒之中，有衡石山、九阴山、灰野之山，上有赤树、青叶、赤华，名曰若木。”<sup>[3] 498</sup>《山海经·海内经》说：“南海之外，黑水青水之间，有木名曰若木，若水出焉。”<sup>[3] 507</sup>而据《文选·月赋》注引古本《山海经》称若木为“日之所入处”<sup>[4] 197</sup>。《淮南子·墜形训》说：“若木在建木西，末有十日，其华照下地。”《水经注》

卷三十六引用古本《山海经》记载称若木是“生昆仑山西，附西极”的一棵神树<sup>[21] 1114</sup>。《离骚》中有“折若木以拂日兮”的描述，王逸注亦称：“若木在昆仑西极，其华照下地”。据袁珂先生考证，古本《山海经·大荒北经》原文中本有若木“生昆仑西附西极，其华光赤下照地”的记述，后人误入注文之中。通过这些记述，可以知道传说中若木生长的地点是在遥远的西方，是西极的一棵太阳神树，为日入之处，是太阳下山的地方。《初学记》卷一引《淮南子·天文训》对此有一段描述：“日出于暘谷，浴于咸池，拂于扶桑，是谓晨明；登于扶桑之上，爰始将行，是谓朏明”；经一天的运行之后，“日西垂景在树端，谓之桑榆”<sup>[3] 498-499, 440-441</sup>。也就是说，每天早晨太阳从东方扶桑神树上升起，到了晚上太阳便落在西方若木神树上。萧兵先生认为，神话也有自己的逻辑，“东方有太阳神树扶桑，供太阳神鸟初翔时盘桓，西方也可以有太阳神树，供太阳神鸟降落时歇息”<sup>[22] 140-141</sup>。神奇的扶桑与若木，分别位于世界的东极与西极，充分表现了古代先民的丰富想象。正因为有了这两棵神树，太阳神鸟的飞翔也就有了合理的神话逻辑性。

值得注意的是，在一些古籍记载中，古人已经将十日神话传说与天体运行观察结合了起来，对十日之母羲和的身份以及太阳运行的过程，都做了新的解释。最有代表性的便是《尚书·尧典》的记载：“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。寅宾出日，平秩东作。日中星鸟，以殷仲春……寅饯纳日，平秩西成……”<sup>[23]</sup>孔颖达等注疏说，羲和是“重黎之后，羲氏和氏世掌天地四时之官，故尧命之，使敬顺昊天”<sup>[14] 119</sup>。也就是说，羲氏与和氏都是尧时的天文官。按照学者们的研究，《尚书·尧典》中的这段记述，说的是尧命令羲氏与和氏，严肃谨慎地遵循天数，根据日月星辰的运行情况，推算其规律，制定出历法，把天时节令告诉人们，以教导民众按时令节气从事生产活动。并派遣羲仲，居住在东方海滨叫暘谷的地方，恭敬地迎接日出，通过观察来辨别测定不同时期太阳东升的时刻与特点，以昼夜平分的那天作为春分，并以鸟星见于南方正中之时作为考定仲春的依据。又派遣羲叔，居住在南方的交趾叫名都的地方，辨别测定太阳往南运行的情况，以白昼时间最长的那天为夏至。又派遣和仲，居住在西方的昧谷，辨别测定太阳西落的时刻，恭敬地送别落日，以测定秋分，便于人们秋季收获庄稼。



又派遣和叔,居住在北方的幽都,辨别观测太阳往北运行的情况,以白昼最短的那天定为冬至。尧希望羲氏与和氏以三百六十六日为一周年,将剩下的天数每三年置一闰月,以推定春夏秋冬四时而成岁,并由此来规定百官的职守,这样各种事情就可以顺利进行了<sup>[24] 5-8 [25] 15-18</sup>。如果按照文中所述,不仅说当时已经有了比较成熟的历法,对日月星辰的运行规律也已经有了相当完备的观测与了解;而且将先秦时期广为流传的十日神话中的羲和,也摇身一变由十日之母而成了羲氏与和氏两个人或两个家族,变成了负责观测天体运行与制定历法的天文官。

关于《尚书》成书于何时以及为何人所编定,颇难考证,说法不一,但在汉代已流传较广,而且有两种版本,一是汉文帝时伏生所传的今文尚书,二是汉景帝(或汉武帝)时孔安国所献的古文尚书。后人考证,认为古文尚书是伪书,流传后世的主要是今文尚书。《尚书》中的内容,涉及到原始社会末期以及春秋之前的一些历史事件,还反映了上古天文、地理等情况,对于了解和研究上古历史具有重要的参考价值,但其中有些内容显然属于后人的追记或假托,难以据为信史,也是需要注意的。如《尧典》中的文字,顾颉刚先生撰写了《尧典著作时代考》,认为“今本《尧典》始创于战国而重作于汉人”<sup>[26] 18</sup>。郭沫若先生认为是战国时代的东西,作于子思之徒,并指出:“关于神话传说可惜被保存的完整资料有限,而这有限的残存又为先秦及两汉的史家所凌乱。天上的景致转化到人间,幻想的鬼神成为圣哲。例如所谓黄帝(即是上帝、皇帝)、尧、舜其实都是天神,却被新旧史家点化成了现实的人物”<sup>[27] 4-5</sup>。可见《尚书·尧典》中说尧时已有相当成熟的历法,显然也只能作为参考。实际上,尧也是传说中的人物。尧的时候,仍是神话色彩较浓的时代,人们对天体与历法的认识仍是有限的,这段记述很明显是后人的假托。当然,随着上古时期对天体运行观测的加强,在太阳崇拜的主题中已经出现了科学的曙光,也是不言而喻的。

《尚书·尧典》中的这段记述,在司马迁《史记·五帝本纪》也有同样记载,文字略有出入,内容则大致相同。其中最关键的,同样是对羲和身份的认定。集解引孔安国曰:羲、和为“重黎之后,羲氏、和氏世掌天地之官”<sup>[6] 16-17</sup>。显而易见,《史记·五帝本纪》是赞同《尚书·尧典》的说的,都认为羲和是两个人,分别为羲氏、和氏,都是重

黎之后,是尧任命的负责观测天地四时之臣,羲氏是掌天官,和氏为掌地官,另有臣属四人(羲仲、羲叔、和仲、和叔)分驻四个地方观测太阳运行与四时。暘谷就是羲仲观测日出的地方,而昧谷则是和仲观测日落之处。有了这些观测,才能制定历法,划分春夏秋冬四季,便于农耕,有利狩猎。也就是说,这些都是与历法有关的事情,皆是真实的人物与事情,而并非神话。司马迁是杰出的汉代史学家,撰著的《史记》,堪称是西汉时期研究历史的经典荟萃之作。司马迁记述的这段文字,是很典型的一家之言,也可以说是代表了汉代史学领域的一种说法。而《尚书·尧典》中的记述如出一辙,显然也是汉代史学领域的观点,如顾颉刚先生所说很可能就是汉人的重作。其实,汉代对于羲和这位神话人物,除了汉代史学家们的一种新解,在其他领域依然流传着多种说法。十日神话的流传,在汉代虽然已有所淡化,并被附会了新的内容,孱入了新的说法,但并未被替代,在民间和一些阶层中依然具有很大的影响。

在汉代刘安等人撰著的《淮南子》中,就有对十日神话与太阳运行的记述,仍旧保留了较浓的神话传说色彩,认为羲和是驾车载日而行的神女。譬如《淮南子·天文训》中的叙述,首先宣扬了刘安等人大力主张的阴阳观念,说“日者,阳之主也”,“月者,阴之宗也”;然后细致地描述了太阳的运行:“日出于暘谷,浴于咸池,拂于扶桑,是谓晨明;登于扶桑,爰始将行,是谓朏明。至于曲阿,是谓旦明。……至于昆吾,是谓正中。……至于悲泉,爰止其女,爰息其马,是谓县车。至于虞渊,是谓黄昏。至于蒙谷,是谓定昏。日入于虞渊之汜,曙于蒙谷之浦。行九州七舍,有五亿万七千三百九里,禹以为朝、昼、昏、夜。夏日至则阴乘阳,是以万物就而死;冬至而阳乘阴,是以万物仰而生。昼者阳之分,夜者阴之分,是以阳气胜则日修而夜短,阴气胜则日短而夜修。……一岁而匝,终而复始”<sup>[11] 1215-1218</sup>。这段文字对日出、日落的观测,以及太阳运行与四季的关系,做了仔细的记录,说明汉代人们对此已经有了比较科学的认识。但记述中仍然透露出了明显的神话内涵,认为太阳是乘车而行,神女羲和为御手,“其女”就是羲和。一路上有七处停息之处,每天如此。很明显,这段描述与《史记·五帝本纪》《尚书·尧典》中的说法是不同的。西汉前期是多元化的时代,在信仰体系方面既有属于汉王朝的主流神话,

又有民间流传的地方神话，对神话人物因而也就有了许多不同的解释。如果说《史记·五帝本纪》《尚书·尧典》代表了当时主流史学的观点，《淮南子》中的这段描述则反映了民间的神话流传情形。刘安等人大力宣扬的地方神话由于与汉武帝主张的正统神话相矛盾，甚至表现出一定的对抗性，后来遭到了汉王朝的追究，淮南王刘安和追随他的人都为之付出了生命的代价<sup>②</sup>。刘安虽然死了，《淮南子》却流传甚广，在民间造成了广泛而深刻的影响。《淮南子》中记述的很多地方神话，在两汉时期的画像石与画像砖上就有大量的描绘，对此便是很好的揭示。

古代先民对日月的观察，由来已久。其实在《山海经·大荒西经》中就有“颛顼生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎邛下地，下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次”的记述<sup>[3] 460</sup>，便透露了上古时期先民对日月运行的观测。关于颛顼、老童、重、黎，以及帝，在《世本》《国语·楚语》等古籍中有多种说法，而认为他们都是传说中的上古人物，应该是没有疑问的。这种从上古时期就开始的天体观察，不仅使先民诞生了神话的联想，同时也促使了记日与计时方法的出现。随着观测的增多与经验的积累，早期历法也就随之诞生了。以十日为一句的历制，便是其中很重要的一种记日方法。据学者们考证，殷墟出土的卜辞中就有十干的记载，可知十日为一句在殷商时期就开始使用了。殷人在祭祀祖先妣时，也习惯采用十干的次序来排列。王国维、董作宾、陈梦家等先生对此都曾做过论述<sup>③</sup>。当代学界的一些学者，对此也做过探讨分析，提出过一些不同的看法。叶舒宪先生认为，年月日是直接取法于太阳与月亮运行周期的自然尺度，旬则是人为规定的尺度，殷墟出土的甲骨文中已有“旬”字，可知以十天为一句来计时，早在殷商时期就流行了<sup>[28] 229-231</sup>。这些论述，都是很有见地的一家之言。那么，这种殷商以来就有的旬日制，与《山海经》中记述的十日神话，非常巧合都有“十日”之说，两者之间有没有关系呢？

这肯定是一个很有意思的话题，汉代的学者就对此进行过探讨。王充《论衡·说日篇》中就指出：“《山海经》言日有十，……世俗又名甲乙为日，甲至癸凡十日，日之有十，犹星之有五也。通人谈士，归于难知，不肯辨明。是以文二传而不定，世两言而无主。诚实论之，且无十焉”<sup>[29] 995</sup>。王充的意思是说，尽管有十日为旬，天上却是不会有十个

太阳的。宋代朱熹《楚辞辨证》卷下说“十日本是自甲至癸耳，而传者误以为十日并出之说”。近代有学者亦认为“从卜辞上知道殷代已经采用了旬日制，由这种旬日制变为十日神话是可能的”<sup>[30] 96</sup>。郭沫若先生则认为，“有十日迭出之传说，故有以十日为一句之历制”，认为十日传说是对于自然现象的一种解释，而“十日为一句之历法规定当又在传说以后，盖必先有彼初步之自然解释而后始移之于实用也”<sup>[31] 168, 191</sup>。由此可见，关于十日神话与十日为旬的关系，主要有两种观点，朱熹认为十日神话是由十日为旬演变来的，郭沫若先生则认为先有十日神话然后才有了十日为旬的历法。在台湾从事民族与神话研究的管东贵先生对此做了分析，赞同朱熹之说而不同意郭沫若的观点，认为古代的十日神话与十干纪日的旬制确实有着直接的关系，但“十日神话并非中国最原始的关于太阳的神话”，“在殷人创造他们的太阳神话以前，中国是否还有更早的太阳神话？例如夏民族的太阳神话。这我们在目前尚无法知道”<sup>④ [30] 113-114</sup>。

笔者认为，对十日神话与十日为旬的关系，两种说法各有依据，其实还可以做更深入的探讨。中国幅员辽阔，民族众多，地域文化丰富多样，南北两大文化与神话系统各具特色，上古以来就是如此，如果我们放开和扩大视野，将两者放在整体的历史格局中来研究，问题就豁然开朗了。首先是，对太阳的崇拜以及由此而诞生的十日神话，早在上古时期就已出现了，先民对天体的观察显然也是从上古就开始了。其次是，殷商时期出现了甲骨文并成为商王朝的通用文字，出土殷墟卜辞中记述了十干与祭祀活动，反映了当时已有旬制历法。再者是，从考古发现看，殷商时期已经有了相当灿烂的青铜文化，当时的科技显然也已达到一定的高度，旬制历法便是科学观测天体运行的产物。但当时的殷商王朝巫风猖炽，迷信色彩浓重，神权驾驭王权，通过祭祀与战争控制王朝与拓展统治。卜辞记述的内容，主要是中原地区殷商王朝的一些情况实录，并未涉及长江流域和南方广大地区。所以，仅仅凭借卜辞中的某些记述，来推断十日神话与殷人旬制历法的关系，是有很大局限性的，也是颇为片面的。我们前面已经论及，十日神话中的太阳之父帝俊是南方文化系统中的天帝，显而易见十日神话的真正诞生地应该是在长江流域与南方地区。随着南北文化的交流融合，南方的十日神话传入中原与北方，中原的旬制历法也传到了南方，同时传到长江流域与南



方地区的还有商代青铜文化,这应该是当时比较真实的一种客观情形。但殷商王朝在长江流域与南方地区的影响仍是有限的,四川广汉三星堆遗址出土了大量古蜀特色的青铜雕像,而同时期的殷商青铜器只有几件,便是最好的说明。江西、湖南等地也出土有商代青铜器,但数量有限,更多的则是楚文化遗存,对此也给予了充分的揭示。我们也由此可知,殷商王朝的十日与祭祀之俗,也主要昌盛于中原地区,对南方的影响其实并不大;南方崇尚的十日神话传说、流行的祭祀方式与内容都与北方不同;南北两个文化系统是各有其自己的内涵与特色的。

关于对数字的概念与理解,南北两个文化系统中也有一些明显的区别。譬如古蜀崇尚“五”,对“五”情有独钟,《蜀王本纪》与《华阳国志》等古籍有“五丁”、“五色帝”等记载;而华夏先民认为“九”是最尊贵的,中原王朝皇帝要用九鼎等礼器来象征地位与身份,这个传统从传说黄帝或大禹铸鼎的时候就开始了;古人常说“九五之尊”,可能就是融合了二者才形成的一种说法<sup>[32] 61-64</sup>。又譬如关于“十”的概念,《山海经·大荒西经》有灵山“十巫,从此升降,百药爰在”<sup>[3] 454</sup>的记载,《山海经·海外西经》又有“登葆山,群巫所从上下也”之说<sup>[3] 263</sup>。这里的“十”与“群”是一个意思,表达的主要是众多之意,而且与神有着密切的关系。中原王朝对“十”另有理解,常与等级联系在一起,《左传·昭公五年》云:“日之数十,故有十时,亦当十位。自王以下,其二为公,其三为卿”<sup>[33] 1149</sup>;《左传·昭公七年》又曰“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣;天有十日,人有十等,下所以事上,上所以共神也”<sup>[33] 1170</sup>;便是例证。细读《山海经》诸多篇章,都未见与“十日为句”有关的记述,可见南方神话系统中关于“十”的概念与中原对“十”的理解是不同的,也说明十日神话在长江流域与南方地区已广为流传的时候,尚未奉行殷人“十日为句”之俗。由此也可证明十日神话并非源于十日为句之说,十日神话也并非创于殷人。十日神话与十日为句,应该是分别肇始于南北两个文化系统,后来才逐渐交融。而且,神话传说总是比科学发展更为久远,在先民尚未掌握科学之前就有了神话。十日神话具有浓郁的原始神话色彩,十日为句则展示出明显的人文理性特点,由此推想十日神话的起源,可能早在十日为句成为殷人历制之前就已出现了。

### 三、先民崇拜太阳神鸟的图像遗存与祭日习俗

先民们崇尚太阳神鸟,并采用祭祀方式,来表达对太阳神鸟的崇拜之情,也是上古以来很重要的一种人文现象。各地的考古发现揭示,这个现象分布很广,从玉石器刻画图像,到彩陶上的图案装饰,以及南北各地的原始岩画之中,有着丰富多样的描绘,都是属于这类现象的遗存。

位于长江下游沿海地区的浙江余姚河姆渡遗址,是公元前 5000 ~ 前 3300 年的新石器时代文化遗存。在这里发现有稻谷遗存,出土有农具和骨器,在一些有柄骨匕、骨笄上,发现有雕刻的连体鸟纹。在出土的 20 余件象牙制品中,其中刻有双鸟朝阳图像的蝶形器(见图 5),尤其令人瞩目<sup>[34] 189</sup>。河姆渡遗址出土的象牙片上雕刻的太阳由多个同心圆构成,外圆上端刻成浓烈的火焰状,形似太阳的光芒,圆日左右还刻画了昂首相望、振翅欲飞的双鸟,被称之为双鸟太阳图(亦有名之为双鸟朝阳图的)。在河姆渡遗址出土的骨匕柄部,也刻有两组双鸟图像,每组两个鸟头分别向外伸颈,鸟背有翼,喙如利钩,头有冠羽,连体腹部刻有太阳纹,形似火球。有学者认为,这种将鸟形或鸟纹与太阳的画面纹饰连在一起,应是先民将鸟信仰与太阳信仰糅合一体的独特展示。“在中国古代的夷、越地区,原始居民,几乎都是自认为是与太阳鸟同类的子孙”;认为“太阳鸟是最早的上帝,是稻作部落群体生命的根”<sup>[35] 41-53</sup>。何星亮先生则认为“鸟是古越人的图腾神之一,也是东夷人的图腾神。在河姆渡文化遗址中,曾出土了不少用象牙、骨、木、陶等雕塑的鸟形图案物。在大汶口文化遗址中,也出土了一些鸟状陶器。这些都是古越人和东夷人的祖先崇祀鸟图腾神的遗迹。在属于阶级社会之后的考古学资料中,也发现有众多的古越人和古东夷人的崇鸟遗迹”<sup>[36] 76</sup>。并认为,世界上很多民族都把鸟作为太阳的象征,其实日、鸟合一并不是联合图腾,而“是图腾崇拜与自然崇拜的整合”,图腾崇拜从旧石器时代中期就开始了,自然崇拜产生于新石器时代,它是与农牧业生产相适应的,“日与鸟合二为一,或把鸟作为太阳的象征,正是图腾崇拜与自然崇拜相互整合的结果”<sup>[37] 166</sup>。这些看法,都是很有见地的一家之言,有助于我们了解早期日、鸟图像遗存的含义。



图5 浙江余姚河姆渡遗址出土的“双鸟朝阳”纹象牙雕刻蝶形器

在各地出土的早期陶器图案中，也发现有对太阳与鸟的描绘。在黄河下游地区大汶口文化遗址出土的陶器上，就发现有刻画的太阳符号，例如山东莒县陵阳河出土的大汶口文化类型陶尊上就刻画有一个用圆圈表示的太阳，圆日下面是火焰云气纹和耸峙着的山峰（见图6）<sup>[34] 83</sup>，此后又多次发现圆日与火焰云气纹的刻画图像<sup>[38] 20-23</sup>。有的学者认为这是最古老的象形陶尊文字，“表示原始时代的‘日出而作，日入而息’，即前一个字表示太阳在熊熊火焰般的云霞中升起，后一字表示太阳伴随着熊熊火焰般的云霞从山顶上落下去，这是合乎原始先民们对太阳视觉的形象说明”<sup>[39] 78-79</sup>。这些圆日刻画图像，不仅展现了先民们对太阳运动天象的观察，形象地摹画了日出之景与日落之景，并反映了远古时代已有“寅宾出日”与“寅饯纳日”的祭仪<sup>[39] 82 [40]</sup>，包含有“祈祷农业丰收，庆祝春季到来，摹画对太阳神举行祭祀场面”等多重意思<sup>[38] 23</sup>。

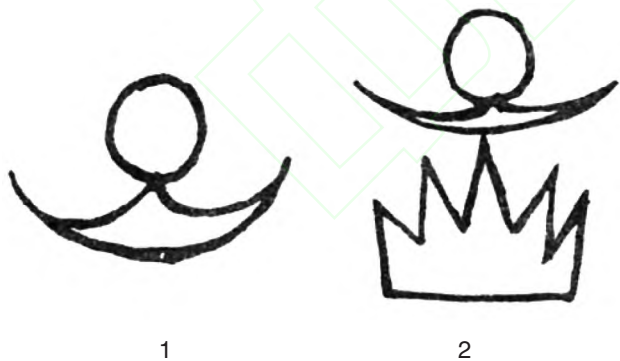


图6 大汶口文化陶器上的日出日落图案

在中原地区出土的史前彩陶上，据考古工作者整理研究，“图案最具代表性的是与天体有关的日珥纹、太阳纹和飞鸟纹等（见图7），日珥纹围在光芒四射的太阳周边，太阳纹有的直接将太阳画作圆圈，周边绘出射线，有的还在中间加一圆点，有的将射线用阴纹表示”<sup>[41] 13⑤</sup>。图案中有的主体太阳纹还以红彩涂实，并在周边用深棕色绘出数道射线，以示太阳的万丈光芒，显得生动逼真而又光彩夺目。

在黄河上游辛店文化类型的彩陶上，也发现有较多出现的太阳纹和圆日图像，例如甘肃“东乡出土的一件双肩耳罐上共画了十二个太阳，而郑州大河村出土的仰韶文化晚期的彩陶罐上也画有十二个太阳，是否当时已有将一年分成十二个单元的观念，或是纯属巧合，有待更多的考古资料来证实”。彩陶上的十二个太阳图像确实是非常有意思的现象，应是远古时代先民们对太阳观念的真实表现。先民们的太阳观念中很可能包含了太阳崇拜与太阳神话，也许向我们透露了这样的信息：远古时代不仅有长江流域和南方地区的十日神话，是否也有黄河流域与北方地区的十二日神话呢？就像古代各种太阳历法中的差异一样，例如远古羌戎创造了十月太阳历，曾在夏代与后来的彝族中使用流传；古埃及、古印度、古巴比伦、古罗马等许多地方则使用十二个月的太阳历，而这些古代历法都源于先民们对太阳与天象自然的观察，那么远古时代出现形式不同的太阳神话也就不足为奇了。

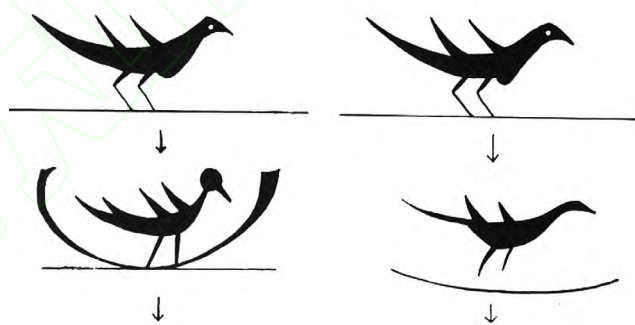


图7 仰韶文化彩陶上的鸟纹

在西北甘肃、青海、宁夏等地区出土的大量彩陶上也有多种圆日图案，特别是半山类型时期旋纹已成为彩陶上的主要花纹，将强烈的旋动感表现得十分突出。最具代表性的是河南郑州大河村仰韶文化遗址出土的彩陶（见图8），太阳的形象成为彩陶图案纹饰中描绘的重要对象。尤其值得注意的是，“大河村类型彩陶上的太阳纹有时和变体多足鸟纹画在一起，可能有一定的寓意”，“彩陶图案上的这种变体多足飞鸟纹，有着红色的头，展拓着长翼在空中飞翔，使画面充满了阳光般的热烈气氛”，使人油然联想到关于太阳神鸟的远古传说。张朋川先生认为“这种鸟纹与太阳纹相结合的图案，也许反映了以鸟为图腾的氏族是崇拜太阳的”。结合古代传说来看，“在汉代的帛画、石刻等文物中这种寓鸟于日的图像屡见不鲜，而许多日中的金乌与庙底沟类型彩陶上的正面鸟纹都画成三足，如果这不是偶合的话，那么彩陶上的这种鸟和太阳结合的花纹可能是以崇



拜太阳的鸟为图腾的氏族的图腾纹样在彩陶上的反映”<sup>[42]73,96,194</sup>。还有的学者认为:“仰韶文化彩陶中,有的鸟纹背上有太阳纹,像鸟背负着太阳而飞,同时还有以几何形变体花纹组合的许多形式。这说明古代太阳鸟的神话传说,早就存在于彩陶文化的时代。”此外,“半坡类型彩陶有以人面纹为太阳形的象征……展示了太阳为人格化神灵的寓意象征和被崇拜的宗教意识”。而“以红彩为太阳形象征的寓意手段”以及采用红黑彩并置形式来表现“太阳光彩的照耀,使彩陶花纹具有绚丽灿烂的风格与强烈浓郁的风采,再现了对太阳神崇拜的炽热情怀”<sup>[43]4,5,7</sup>。

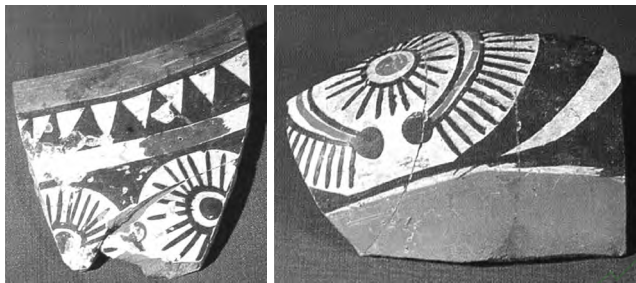


图 8 仰韶文化彩陶上的太阳纹(河南郑州大河村出土)

在我国许多地区广泛分布的原始时期以来的岩画上,太阳同样是表现的主题,并有多种形式的描绘。如江苏连云港将军崖岩画就描绘了三个光华灿烂的太阳,画面以太阳图案为中心,还环绕着人、兽、农具、祭祀坑与星辰符号等<sup>[44]131-133</sup>,岩画中表现的内容规模很大,有学者认为,这里大概是原始先民举行祭天仪式的场地。贵州的一些岩画也画有类似的多个太阳图像<sup>[45]81,134,139</sup>,如黔中开阳县画马崖岩画中的太阳纹图形就甚多,大都“表现出具有圆形光体和辐射光芒,有的与铜鼓鼓面的太阳纹饰很类似”<sup>[46]165</sup>。在新疆和田境内发现的岩画上也有凿刻的三个光芒四射的太阳,可见那时对太阳崇拜的热烈,说明“原先生活在阿尔泰山和伊犁一带的塞人也把太阳神作为他们的最高神祇崇拜”<sup>[47]416</sup>。在内蒙古阴山岩画中有一幅著名的拜日图(见图9),刻画了一人双手合掌高举过头跪地向太阳虔诚祭拜的情景<sup>[48]18[49]230-231</sup>。内蒙古贺兰山岩画中还刻画有许多人面形太阳神形象(见图10),“大多数的神像,头上光芒四射的灵光,颇似太阳光,有的简直像一个金光万道的太阳的形象,只是中心部分有人的五官,这种形象兼用了人和太阳的形象,即太阳的人格化和人的太阳化、将两者巧妙地糅合在一起了”<sup>[50]</sup>。云南沧源岩画中刻画的太阳,有的为人头之形并散射着光芒,有的则将头戴羽饰作法祭祀的巫师形象

与光芒闪耀的太阳刻画在一起。在广西宁明县城西南约 25 公里处的明江河畔,有著名的花山岩画,岩壁上留存有壮族先民骆越人绘制的许多赭红色岩画。花山岩画不仅刻画了许多光芒四射的太阳,还描绘了众多高举双手作呼唤祈祷状的人形<sup>[43]49-56</sup>,表现的可能是南方骆越先民们的大型祭日场景。还有广西左江岩画,也是很有名的岩画遗存,共发现三处祭日的遗迹,第一处的图像是在一个光芒四射的太阳下边,有三个顶礼祈祷的人像;第二处是在一个巨大的人像身旁又画着一个太阳图像;第三处是上方为太阳图像,下方是一群举手歌舞的膜拜者,场面非常生动<sup>⑥</sup>。中国岩画的分布地域非常广阔,北魏郦道元《水经注》中对岩画记载就多达二十多处,涉及范围有大半个中国。前面所述各地岩画,时间跨度很长,有的年代比较早,如连云港将军崖岩画与内蒙古阴山岩画,有人认为这两处岩画的某些内容可能始于新石器时代。云南沧源岩画,有人认为可能也是新石器时代的遗物。而最晚的岩画可至明清时代<sup>[49]219-221</sup>。有些地方的岩画则是战国至汉代的遗存,如广西花山岩画,据文物考古人员测定,就是战国至东汉时期绘制在崖壁上的图画,其绘画颜料采用了赭红色的赤铁矿粉,使用动物脂肪稀释调匀,再用草把或鸟羽直接刷绘在天然崖壁上。总之,各地发现的岩画,年代有早有晚,时间跨度较为漫长。有些岩画虽然比彩陶要晚,但描绘的内容却是一脉相承的,都通过形式多样的图像,充分表现了古代先民对太阳神鸟的崇拜之情,以及各地都广为流行的祭日习俗(见图11~图12)。



图 9 内蒙古阴山岩画中的拜日图



图 10 内蒙古阴山岩画中的人面像



图 11 广西花山岩画中的祭日场面

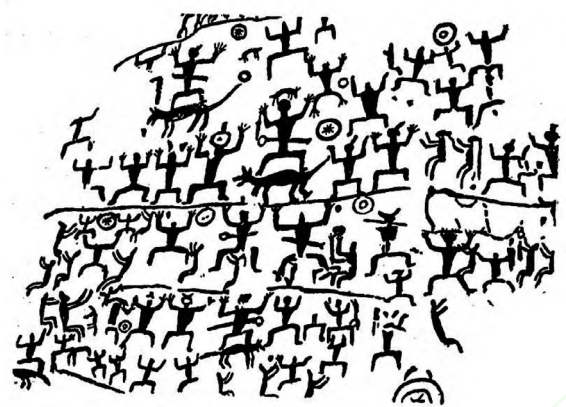


图 12 广西花山岩画中的祭日场景线描图

从传世文献来看，对先民的祭日习俗很早就有记载。《礼记·祭义》中就说：“郊之祭，大报天而主日，配以月。夏后氏祭其闇，殷人祭其阳，周人祭日，以朝及闇。祭日于坛，祭月于坎，以别幽明，以制上下。祭日于东，祭月于西，以别外内，以端其位”<sup>[51] 1594-1595</sup>。说明夏商周时期甚至更早，就有了祭日的习俗，而且演变成了统治阶层的祭祀礼仪。从出土资料看，殷墟出土的甲骨文中常见有“宾日”、“出日”、“入日”的记载，反映了殷人在日出、日落时都会向着太阳作揖、跪拜。《尚书·尧典》也有“宾日”于东、“饯日”于西的记载<sup>[14]《尚书正义》卷二“尧典” 119</sup>，说明这个拜日与祭日的习俗确实由来已久。值得注意的是，拜日主要是对日跪拜，以表达对太阳的敬畏与崇拜之情，起源甚早，从上古先民就开始了。后来有了祭日活动，并出现了大型祭祀太阳的典礼。拜日与祭日，虽然主题意义一致，但形式规模有别。拜日是古代较为普遍的一种习俗，每当早晨日出东升之际，便是人们拜日之时，古代很多民族都流行此俗。内蒙古阴山岩画中就描绘有猎人或牧民双手合十上举虔诚拜日的情景，便是先民拜日之俗的生动写照。在后世的蒙古人中，依然流行“对日跪拜”之俗，云南的阿昌族也有此俗<sup>[52] 33 [37] 178</sup>。祭日则是比较隆重的活动了，统治阶层大都要举行祭日典礼，历代不绝。《周

礼·天官·掌次》有“朝日、祀五帝”的记载，郑玄注：“朝日，春分拜日于东门之外，祀五帝于四郊”。《周礼·春官·典瑞》也有“以朝日”的记述，郑玄注曰“朝日者，示有所尊，训民事君也。天子常春分朝日，秋分夕月”<sup>⑦[14] 676, 776</sup>。《国语·周语上》对此也有记载：“古者，先王既有天下，又崇立於上帝、明神而敬事之，於是乎有朝日、夕月以教民事君”<sup>[53] 37</sup>。

这些记载说的都是先秦历朝举行朝拜太阳祭祀活动的情形，到了汉代依然如此。《史记·孝武本纪》说汉武帝时规定“祭日以牛，祭月以羊彘特”，又说“十一月辛巳朔旦冬至，昧爽，天子始郊拜泰一。朝朝日，夕夕月，则揖；而见泰一如雍礼”。据应劭等人注解，古代有“天子春朝日，秋夕月”的传统，汉代皇帝对此有所改变，不在春秋祭拜日月，而是在举行郊祀泰一的日子，早晨“东向揖日，其夕西向揖月”。《汉书·郊祀志上》也有相同记载<sup>[54] 469-470 [55] 1231</sup>。当时北方的匈奴依然流行古俗，《史记·匈奴传》曰“单于朝出营，拜日之所生，夕拜月”<sup>[56] 2892</sup>，可知匈奴单于与汉朝皇帝的拜祭方式有所不同，但将日月作为崇拜对象则是一致的。东汉时规定“朔前后各二日，皆牵羊酒至社下以祭日”<sup>[57] 3101</sup>，郊祭“日、月、北斗共用牛一头”<sup>[57] 3161</sup>。三国时魏文帝与魏明帝都曾“正月朝日于东门之外”或“二月丁亥朝日于东郊”。隋朝时曾在东春明门外立坛郊祀，“每以春分朝日”<sup>[58] 140-141</sup>。唐代曾设立朝日坛，以青犊为牺牲，由皇帝亲自举行祭日活动。契丹人也非常崇拜太阳，经常举行隆重的祭日活动<sup>⑧[37] 180-181</sup>。明朝与清朝的皇帝也十分重视祭日，专门设立了日坛，用来祭拜太阳。可见历朝拜日与祭日的情形，在后世确实是盛行不衰的。

总而言之，彩陶与岩画中描绘了先民们崇拜太阳的情形，而文献则记载了后世拜日与祭日的传统。由此可知，中国各地自古以来崇拜太阳的传统，可谓源远流长，并对后世产生了深远的影响。现代在一些少数民族地区，迄今仍然流行着敬奉与祭拜太阳的习俗，便是这一传统影响久远的真实写照。

#### 四、长江上游的崇日传统与考古发现

从 20 世纪以来，位于长江上游四川盆地内的成都平原有一些重要考古发现，譬如广汉三星堆遗址与成都金沙遗址，出土了大量商周时期的珍贵文物，揭示了古蜀文明的灿烂辉煌，全球瞩目，在考古界与学术界产生了巨大的反响。



我们从三星堆古蜀遗址出土的大量遗物中, 可以看到许多与太阳神话有着密切关系的珍贵文物。比如神奇的青铜太阳轮形器, 与传说中金乌十分相似的铜鸟, 数量众多的中间有圆球凸起的菱形装饰铜片, 以及青铜神殿屋盖上的太阳形装饰图案等等。而其中最为典型突出的便是居于显著地位给人留下深刻印象的青铜神树了。

三星堆出土的 I 号青铜神树 (见图 13) 体量高大, 下面是穹隆形的底座, 树身三层九枝各有神奇的花果与立鸟, 树干上有奇异的神龙。面对这棵青铜神树, 我们很容易联想到《山海经》中关于太阳神鸟与扶桑神树的记述。它那高大茂盛直冲云霄的形状, 以及栖息在树枝上栩栩如生的神鸟, 不就是传说中那棵活灵活现的扶桑神树吗? 青铜神树分为三层的树枝上共栖息着九只神鸟, 这显然正是“九日居下枝”的写照。在青铜神树的顶部, 还有出土时已断裂尚未复原的部分, 推测还应有象征“一日居上枝”的一只神鸟。在三星堆二号坑同时出土的尚有造型极其奇妙的立在花蕾上的铜鸟、人面鸟身像等 (见图 14), 会不会就是其中的一件呢? 非常有意思的是栖息在青铜神树上的九只神鸟, 都长着鹰喙与杜鹃的身子。这种具有复合特征的神鸟, 大概就是古代蜀人心目中的太阳精魂日中金乌的形象吧, 与后来在汉代画像图案中广为流传的“日中骏鸟”在形态上有着明显的不同, 从时间上看应是最初的太阳神鸟原型, 而从地域上看则显示出了浓郁的古蜀特色。

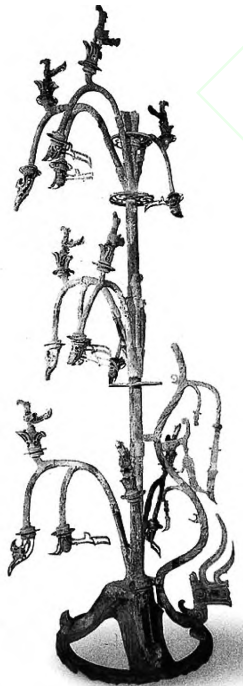


图 13 三星堆出土的  
青铜神树



图 14 三星堆出土的  
人面鸟身像

值得特别注意的是三星堆青铜神树的底部, 在圆形圈足上面是如同山丘一样隆起的底座, 这很容易使我们联想到《山海经》中的记述, 多么像是供群巫从此升降的灵山啊。《山海经·海内经》说黑水青水之间的若木附近“有灵山, 有赤蛇在木上”, 《山海经·大荒西经》也提到了大荒之中若木附近有一座灵山, 是“十巫从此升降, 百药爰在”的场所。根据《山海经·海内经》与《山海经·大荒西经》中所说, 灵山位于若木附近, 说明灵山与若木有着非常密切的关系。这里还应提到三星堆二号坑出土的另一件小型青铜神树, 出土时已残断, 从保存较为完整的底座看, 更像是隆起的山丘, 三面有分跪着的小铜人, 分明就是升降于天地之间的巫师。可见底座铸成灵山形状的青铜神树, 似乎又是西方太阳神树若木的象征了。

同时我们还会联想到关于神树建木的记述, 《山海经·海内经》说“南海之内, 黑水青水之间, 有九丘, 以水络之, 名曰陶唐之丘、有叔得之丘、孟盈之丘、昆吾之丘、黑白之丘、赤望之丘、参卫之丘、武夫之丘、神民之丘。有木, 青叶, 紫茎, 玄华, 黄实, 名曰建木, 百仞无枝, 上有九橰, 下有九枸, 其实如麻, 其叶如芒。大皞爰过, 黄帝所为”。《山海经·海内南经》也说“有木, 其状如牛, 引之有皮, 若纓、黄蛇。其叶如罗, 其实如栾, 其木若藿, 其名曰建木。在窋麻西弱水上”。袁珂先生认为这里所说的弱水, 可能就是《大荒西经》中“昆仑之丘……其下有弱水之渊环之”的地方。关于昆仑之丘, 究竟位于何处, 历来有不同的理解和解释。在古代蜀人心目中, 对传说中的昆仑, 以及灵山与建木, 是有独自看法的。汉代刘安等人撰著的《淮南子·坠地训》对此就说得比较明确了: “建木在都广, 众帝所自上下, 日中无景, 呼而无响, 盖天地之中也”。《山海经·海内经》有“西南黑水之间, 有都广之野”的记载, 杨慎《山海经补注》说“黑水广都, 今之成都也”。也就是说, 都广之野, 实际上就是成都平原, 而神奇的建木便是位于成都平原上的一棵通天神树。袁珂先生认为, 先民有人神沟通往来的观念, “古人质朴, 设想神人、仙人、巫师登天, 亦必循阶而登, 则有所谓‘天梯’者存焉”。而自然物中可以凭藉为天梯者有二, 一曰山, 二曰树, 可知位于天地之中的建木, 以及灵山与昆仑, 便是供诸神与群巫上下天庭的“天梯”了<sup>[3] 509-513, 329-330</sup>。

从神话考古和文化人类学的角度看, 这种将昆

仑、灵山、建木作为众神与群巫往来于天上人间之天梯的神话传说，不仅反映了上古时代对世界与宇宙的认识和理解，也充分显示了先民们的自然崇拜观念。从地域上看，建木位于古蜀国都广之野，灵山很可能也在古蜀国范围之内，与岷山有关。西方的昆仑也离岷山不远，可知关于天梯的神话传说与古代蜀人有着十分密切的关系，具有浓郁的古蜀特色。从更加广阔的范围来看，在世界其他民族的神话传说中，也有天梯的想象。西亚两河流域的古代巴比伦人，曾企望建造一座通天神塔，《圣经》中记叙了这个神奇故事，称之为“巴别大塔”。《旧约·创世纪》中就有希伯来人对巴比伦通天神塔的记述。西方著名学者赫胥黎《进化论与伦理学》中则记述了一个“杰克和豆秆”的故事，说一棵豆苗一个劲儿地长，一直长入了云霄，直达天堂，主人公顺着豆秆爬了上去，发现上面是另一个新奇的世界<sup>[59][60] 32 [3] 512</sup>。如果说“巴别大塔”是被基督教中的上帝阻挠而未能建成的通天神塔，那么“杰克和豆秆”则成功地实现了登上天堂的梦想。世界东方的建木与西方的豆秆，都展示了以自然树木植物为天梯的丰富想象力。相比之下，豆秆是西方平民世俗生活中偶然性的天梯，建木则是东方“众帝”往来于天上人间的一个非常神奇庄严的场所。它们所展示的，也正是东方与西方两种神话传说之间的不同特点。此外，在古印度和古埃及，以及早期美索不达米亚等地区，都有宇宙树的信仰和神话传说。在北欧的神话中，整个宇宙是以一棵通天入地的巨树为中心发展而成的。而《山海经》记述的建木，亦堪称是世界东方的一棵通天宇宙树。

显而易见，三星堆青铜神树就是一棵具有复合特征的通天神树，它不仅是神话传说中扶桑与若木的象征，而且也是天地之中建木的生动写照。它既是太阳神鸟栖息之树，也是古蜀时代的“宇宙树”或“世界树”。而青铜神树与太阳神话的密切关系，应该是最显著的，也是最重要的。古代蜀人铸造青铜神树，主要用于大型祭祀活动，说明当时崇拜太阳和祭祀太阳的活动是非常昌盛的，而且在各种祭祀活动中占据着首要的地位。结合三星堆出土的其他器物来看，有数量众多的青铜鸟，还有大量的圆日图案，也大都都是崇拜太阳的遗存。特别是三星堆出土有一件人面鸟身像，胸前有双圆圈图案，活脱是一个圆日的形状。它那奇异的鸟身和羽翅，说明它是禽鸟中的精灵，是凤鸟和金乌的化身，而戴面罩的人面造型则显示出它具有神与人的特征，应该

就是帝俊与羲和所生的十日模样吧，推测它也许就是“一日居上枝”的那只太阳神鸟<sup>[61] 133-169</sup>。青铜神树和栖息于其上的神鸟，生动地向我们展现了古蜀国十日神话传说的绝妙情景。此外还有许多圆日图像的青铜圆形挂饰（见图15）、青铜太阳轮形器（见图16）、青铜神殿四面坡状屋盖上的圆日图像纹饰、金杖上圆脸戴冠呈欢笑状的太阳神形象等等。这些古蜀时代留下的大量器物 and 图像遗存，真实地反映了殷商时期古蜀王国太阳崇拜祭祀活动的昌盛，说明对太阳的敬畏崇拜是古蜀时代十分突出的一个主题观念，在古代蜀人的精神世界和世俗生活中都占据着非常重要的位置。



图 15 三星堆出土的圆日图像青铜挂饰

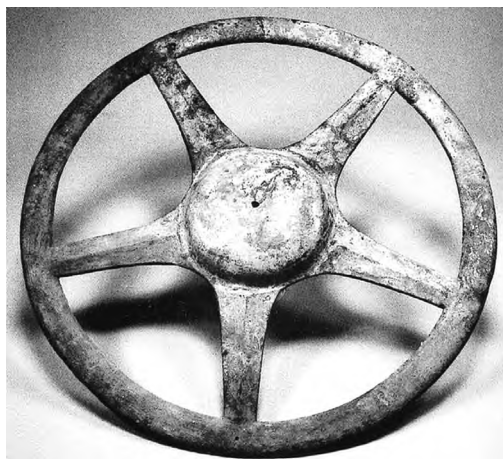


图 16 三星堆出土的青铜太阳轮形器

成都金沙遗址出土的器物与图像材料，对此亦同样给予了充分的反映。比如金沙遗址出土铜立人像头上戴的旋转状的奇异冠饰，就有祭祀者头罩太阳光环的特殊寓意，应是古蜀族太阳崇拜观念在祭祀仪式中的生动展现。又譬如金沙遗址出土的太阳神鸟金箔饰（见图17），也是一件令人惊叹的典型器物。它虽然形制不大，显得小巧袖珍，展示的却



是对太阳和宇宙的观察与想像,凝聚着极其丰富的象征含义。它以简练而生动的图像语言向我们透露了古蜀太阳神话传说的大量信息,记述了商周时期古蜀国极为盛行的太阳崇拜习俗。这件太阳神鸟金箔饰形制为圆形,内有镂空图案,外径 12.5 厘米,内径 5.29 厘米,厚 0.02 厘米,用很薄的金箔制作而成,最为奇妙的是圆形金箔上面的纹饰,如同一幅均匀对称的剪纸图案。内层图案的中心为一镂空的圆圈,周围有十二道等距离分布的象牙状的弧形旋转芒,这些外端尖锐好似象牙或细长獠牙状的芒呈顺时针旋转的齿状排列。外层图案是四只逆向飞行的神鸟,引颈伸腿,展翅飞翔,首足前后相接,围绕在内层图案周围,排列得均匀对称恰到好处。无论从哪个角度来观赏,整幅图案都充满了动感,好似一个神奇的漩涡,又好像是旋转的云气或空中光芒四射的太阳,四只飞行的神鸟则给人以金乌驮日翱翔宇宙的丰富联想。考古工作者曾将这件奇妙的金饰放在红色的衬底上观看,发现其内层漩涡形图案如同一轮旋转的火球,围飞鸟图案犹如红色的火鸟。那火红的圆盘和耀眼的光芒分明就是古代蜀人对太阳的一种表现形式,而且表现得是如此精妙而富有创意。还有那绕日飞行使人浮想联翩的神鸟,更是古蜀时代太阳神话的一种生动展现,而且将这个神话传说中的丰富含义发挥到了淋漓尽致的地步。《山海经》中记述帝俊的后裔都特别崇尚神鸟,大都有“使四鸟”的习俗。金沙遗址出土的太阳神鸟金箔饰上面刻画的绕日翱翔的四只飞鸟,显然就是《山海经》中所述帝俊之裔大都“使四鸟”的生动写照了。这件构思绝妙的神奇之物不仅表达了古蜀族强烈的信仰观念,而且贯注了浓厚的感情。太阳神鸟金箔饰的制作者和使用者可能正是以此来表明他们都是帝俊的后裔,同时也表明了他们和十日的亲缘关系以及对太阳神的崇拜之情。



图 17 金沙遗址出土的太阳神鸟金箔饰

金沙遗址还出土有青铜三鸟纹有领璧形器(见图 18),其图像纹饰以边轮外廓的两圈旋纹为边栏,围绕着璧形器的圆孔布列着三只首尾相接展翅飞翔的神鸟。采用阴线刻画的三只神鸟,手法简练,线条流畅,形象生动,栩栩如生。形态上,三只神鸟同样为鸟颈向前,鸟腿后伸,作腾空飞翔之状。同时还细致地刻画了飞鸟的钩喙圆眼、华丽的长冠和飘逸的羽尾,造型风格上显示出浓郁的古蜀特色,而夸张的表现和丰富的想象更增添了这件器物图像给人的神奇之感。同太阳神鸟金箔饰相比,这件青铜三鸟纹有领璧形器不仅尺寸大小相近,而且在图像纹饰所表达的象征含义上也有异曲同工之妙。那周围有凸起高领的圆孔不就是圆日的象征吗?三只神鸟所表现的不同样是托负着太阳在宇宙中由东向西飞行的情景吗?很显然,这件器物同样是古蜀时代昌盛的太阳神话传说和太阳崇拜观念的产物,是古蜀族以太阳崇拜为母题的祭祀活动中的一件重要器物。值得注意的是,同样是托负太阳展翅飞翔的神鸟,太阳神鸟金箔饰为四鸟,青铜有领璧形器为三鸟,在象征含义上是否也有某些微妙的不同呢?查阅《山海经》中有关于三青鸟的记述,虽未见“使三鸟”之说,但三青鸟为西王母取食,已含役使之意,为西王母取食的三青鸟,在宋本中作“三足乌”。《史记》载司马相如《大人赋》中又说“亦幸有三足乌为之(西王母)使,必长生若此而不死兮”。还有《玉函山房辑佚书·河图括地象》中又说“有三足神鸟,为西王母取食”。所以郭璞认为三青鸟即为三足乌。袁珂先生亦持相同看法,认为此说有理<sup>[3]359</sup>。我们知道,《淮南子·精神训》中说的“日中有骏乌”,即为三足乌,又称阳乌或金乌,被认为是日之精魂。古籍《洞冥记》中则又说三足乌是为羲和役使的日驭。由此可知,它们实际上都是太阳神鸟,属于十日神话与太阳崇拜观念母题范围内的不同传说。



图 18 金沙遗址出土的青铜三鸟纹有领璧形器

关于三足乌究竟是什么形态？因古籍中并无记述而不得其详。求诸于出土资料，我们在汉代画像石画像砖上可以看到许多关于三足乌的描绘，有的在圆日中刻画一只飞翔的金乌，有的将圆日刻画在阳乌的胸部作展翅翱翔状，还有的则将三足乌雕刻成有三条鸟腿的奇异模样立于日轮之中。这些描绘丰富多样，并无统一的模式，大概都是后世对于远古神话的一种想象式的解释和表现。这些图像（特别是三足乌刻画成三条鸟腿的怪诞之态）曾遭到汉代学者的诘难，王充对此就大不以为然。《论衡·说日》中说“儒者曰：日中有三足乌，月中有兔、蟾蜍……审日不能见乌之形，通而能见其足有三乎？此已非实”<sup>[29] 994-995</sup>。实际上在商周以降的图像纹饰中还有另外一种表现方式，常常将三足乌描绘成绕日飞翔的三只神鸟。例如战国时期和秦代一些铜镜上的三鸟环日图，三鸟均为一足，有学者认为“可能为三足乌传说的演变”。还有汉代瓦当上绕日飞行的三鸟纹表现的也应是同一个主题，可知三足乌的数量应为三只，“也可以看作是以‘三青鸟’形式表现的日精”<sup>[62] 144-146 [63] 彩版九 [64] 83</sup>。将这些图像资料作为参考，现在再来看金沙遗址出土的青铜有领璧形器，上面刻画的三只神鸟也是典型的长颈单足、羽尾华美、展翅绕日飞翔之态，显而易见就是对太阳神话传说中三足乌的一种形象表现。从时代的承袭演变关系来看，正是古代蜀人这些含义丰富、构思绝妙的图像对后世的图案纹饰产生了积极而久远的影响。不仅战国与秦代的铜镜上有三鸟环日图，汉代瓦当上有绕日飞行的三鸟纹，而且在汉代画像石《羿射九日》图中刻画的栖息于扶桑神树上的也是三只金乌<sup>[65] 图 149</sup>，这些都是先秦时期古人心目中对三足乌最为生动的表现（见图 19 ~ 图 20）。



图 19 战国铜镜上的三鸟环日图



图 20 汉代画像上的射乌图（河南南阳出土）

将先秦时期的三只金乌说成是三只腿的“三足乌”，应是汉代人的误解或附会，如同“夔一足也”的误会是一样的。《吕氏春秋·察传》记载鲁哀公问孔子，乐正夔，一足，信乎？孔子回答说夔是一个人，怎么会是一只脚呢，是因为夔精通音律，故曰夔一足，非一足也<sup>[66] 1526-1527</sup>。由此可见，汉代画像中的三足乌，实际上是汉代画工误解所致，他们可能没读过《山海经》中的记载也没有见过先秦太阳神话三只金乌的图案，便想当然地虚构出了三足乌。在西汉前期，金乌形象原是二足，马王堆汉墓出土的画像中就是二足金乌<sup>[67] 图十四，图十七</sup>，到了西汉后期与东汉时期才演变为三只腿的“三足乌”，此后便以讹传讹，被儒者作注提出并载入了传世文献，也使得后世文人不明就里，由此而望文生义，产生了各种推测与猜想。近代学者对三足乌的解释主要有两种观点，一是认为三足乌就是太阳黑子，二是认为三足乌与测日之表有密切关系。阐述这两种观点的文章颇多，大都振振有词，却忽略了太阳神鸟的由来与演变，忽略了三足乌不过是汉代人的一个说法。《山海经》中说十个太阳“皆载于乌”，但从未提到“三足”之说，很显然三足乌不过是汉代人的误解与附会之说，也可以说是一种新的虚构与编造，而绝非先秦十日神话的本来面貌，所以关于三足乌的推测与争论其实都偏离了先民的本意。还有人撰文说，相传古人看见太阳黑子，认为是会飞的黑色的鸟——乌鸦，又因为不同于自然中的乌鸦，加一脚



以辨别,所以就成了三足乌,并认为十日是“幻日”现象,这些都是想当然的臆测而已。甚至还有人认

为三足乌即上古时代三只足的飞行器,诸如此类不一而足,那就更是无稽之谈了(见图 21 ~ 图 25)。



图 21 长沙马王堆汉墓出土帛画



图 22 帛画上的二足金乌



图 23 东汉画像石上的三足乌

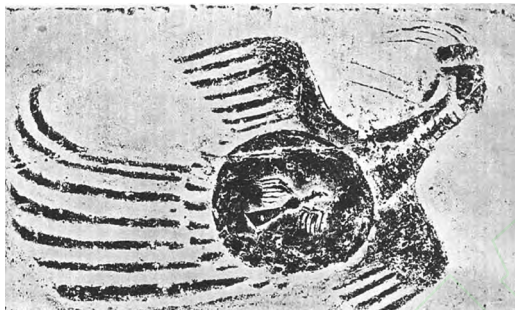


图 24 汉代画像砖上的日轮金乌图(四川新都出土)

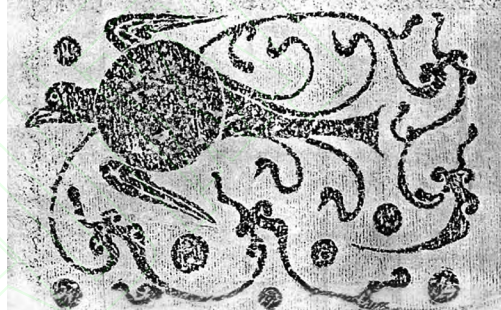


图 25 汉代画像石上的日鸟飞翔图

这里还应该提到三星堆出土的金杖上有长杆羽箭穿过鸟颈的图案,金沙遗址出土的金冠带上也刻画有类似的图案纹饰,长杆羽箭横穿鸟颈射入鱼头。金杖主体图案下面还雕刻了圆日形式的人脸,作开怀欢笑状。金冠带每组图案之间也刻画有双圆圈纹,与圆日非常相像。显而易见,三星堆金杖与金沙遗址金冠带上的团纹饰都反映了强烈的崇日意识,表明金杖的执掌者和金冠带的佩戴者都是帝俊的后裔,与太阳神有着密切的关系。此外,长杆羽箭穿过鸟颈的图像很可能还包含了射日神话的寓意<sup>[68]</sup> 116-127。

### 五、先秦时期射日神话的由来

远古以来的太阳崇拜,与农业生产有着非常密切的关系。那时的农业生产方式很落后,从播种到收获,主要是靠天吃饭。崇拜太阳,希望风调雨顺,这些都是农业民族的典型表现。如果发生了旱灾,农田干枯,颗粒无收,就会给民众的生活带来巨大的灾难,甚至会威胁到人们的生存。而旱灾在先秦时期又经常发生,古代有“十日并出”的传说,由此而对农业生产造成了严重的后果。先民希望有英雄出面,为天下民众除掉妖孽战胜旱灾,于是便出现了射日的神话传说。

传世文献中关于“十日并出”的传说,屡见于战

国时的一些记载。例如《庄子·齐物论》就有“昔者十日并出,万物皆照”之说<sup>[69]</sup> 18,《楚辞·招魂》也说“十日并出,流金铄石”<sup>[70]</sup> 18 [3] 262-263<sup>⑨</sup>。《竹书纪年》也说夏朝的时候“天有妖孽,十日并出”<sup>[9]</sup> 4-5, 36 [71] 1059。到了西汉刘安等人在《淮南子·本经训》中则记述是尧的时候发生了“十日并出”的大旱灾。东汉王充《论衡·感虚》也提到了“儒者传书,言尧之时,十日并出,万物焦枯”。说明“十日并出”的传说从先秦以来曾广为流传,从战国到两汉时期都是一个津津乐道的话题,并认为上古时期的大旱灾就是“十日并出”造成的。

传说中的尧舜与大禹时代是自然灾害多发期,发生过大洪灾,还发生了大旱灾。殷商时代也发生过连年旱灾,文献中的相关记载,便真实地揭示了灾害频发的情形。譬如尧舜时的大洪水,先派鲧治水,因治理无方而被诛,后来大禹治水,经过长达十多年艰苦卓绝的努力,才获得了成功,《史记》等典籍对此就有详细记载。又比如《吕氏春秋·顺民篇》等记载成汤时发生了非常严重的大旱灾,“昔者汤克夏而正天下,天大旱,五年不收,汤乃以身祷于桑林,曰‘余一人有罪,无及万夫,万夫有罪,在余一人,无以一人之不敏,使上帝鬼神伤民

之命。’于是翦其发，断其手，以身为牺牲，用祈福于上帝，民乃甚说，雨乃大至”<sup>[72] 479</sup>。《古本竹书纪年》对此也有记载，说殷商成汤十八年即位，居亳，从十九年开始连续五年大旱，到“二十四年，大旱。王祷于桑林，雨”<sup>[9] 64</sup>。在《墨子·兼爱下》《国语·周语上》《尸子·绰子》等对此亦有类似记述。先民对待旱灾，主要采用的是祭祀之法，来禳除灾害。正如《左传·成公十三年》所说“国之大事，在祀与戎”，祭祀是当时最重要的抗灾手段。殷商时期主持祭祀的巫师，如果不能降雨，而旱灾又特别严重，就要采取焚巫尪的措施了。这是一种极端残酷的做法，却是当时非常真实的情景，卜辞中对此就有很多记载，有的甲骨上同时记有多处焚巫尪的祭地。当旱灾极其严峻之时，甚至连殷商王朝的最高统治者成汤都要作为大巫自焚来求雨了。到了西周春秋时期，遇到旱灾，则流行暴巫尪之法，但有时仍旧要焚巫尪，以达到感动上苍、求天降雨的目的。《左传·僖公二十一年》就有“夏大旱，公（鲁僖公）欲焚巫尪”的记述。《论衡·明雩篇》也说“鲁繆公之时，岁旱，繆公问县子：‘寡人欲暴巫，奚如？’”《山海经》中也有暴巫尪的记载，《山海经·海外西经》说“女丑之尸，生而十日炙杀之”。袁珂先生认为，“所谓‘炙杀’，疑乃暴巫之象，女丑疑即女巫也。古天旱求雨，有暴巫焚巫之举”。又认为“暴巫焚巫者，非暴巫焚巫也，乃以女巫饰为旱魃而暴之焚之以禳灾也，暴巫即暴魃也。女丑衣青（见《大荒西经》），旱魃亦衣青（见《大荒北经》），是女丑饰为旱魃而被暴也。下文‘（女丑）以右手鄣其面’及‘十日居上，女丑居山之上’语，均被暴而不胜其楚毒之象。及十日炙杀女丑，乃有‘尧使羿’或尧自身上射九日之举也”<sup>[3] 263, 458, 494</sup>。关于旱魃，黄帝时已有女魃的记述，这一神话后来发生了演变。袁珂先生的分析，确实是很有见地的一家之言。焚巫尪与暴巫尪，主要是北方中原地区商王朝与周王朝应对大旱的做法，同时期的古蜀王朝则采用石跪人像等方式来祭祀求雨，在做法上有明显的不同。笔者在拙著《古蜀金沙》中有专门篇章对此做过深入探讨。

无论是焚巫尪或是暴巫尪，通过祭祀来求天降雨，都是一种被动的抗旱之法。人们当然不甘心这种无奈之举，于是便有了射日的想象，出现了“羿射九日”的神话传说。关于射日神话的由来，通过梳理相关的文献记载来看，也是南方神话传说的产物。射日神话的流传，最早很可能是从《山海经》

中的记述开始的。《山海经·海内经》说“帝俊赐羿彤弓素旌，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰”<sup>[3] 530</sup>，《山海经·海外南经》也有“羿持弓矢”射杀凿齿的记述<sup>[3] 241</sup>。唐代成玄英注疏《庄子·秋水篇》时曾引用古本“《山海经》云，羿射九日，落为沃焦”<sup>[73] 303 [74] 434 [75] 565</sup>。今本《山海经》中不见此语，但显然不是成玄英的捏造。宋代类书《锦绣万花谷》前集卷一也有相似引用，说《山海经》云“尧时十日并出，尧使羿射十日，落沃焦”<sup>[76] 209</sup>。蒙文通先生在深入研究《山海经》后曾指出：“我认为《海内经》这部分可能是出于古蜀国的作品”<sup>[77] 168 [78] 53</sup>。此外，《墨子·非儒》与《吕氏春秋·勿躬篇》也有“古者羿作弓”或“夷羿作弓”的说法，亦可作为羿是南方神话中射日英雄的印证。从同时期的其他文献看，《楚辞·天问》有“帝降夷羿，革孽夏民”之说，这与《海内经》说“帝俊赐羿彤弓素旌，以扶下国”的说法如出一辙，可见“帝”就是南方神话系统中的太阳之父帝俊。《楚辞·天问》中又说“羿焉弹日？乌焉解羽”？对羿为什么要射落太阳？金乌的羽毛又散失何方？提出了疑问。这也证明古本《山海经》中所言“羿射九日”绝非虚言。结合三星堆金杖与金沙遗址金冠带上羽箭穿过鸟颈的图像来看，很明显就有射日神话的寓意。可知射日神话早在先秦时期就已出现，商周之时古蜀国已将射日神话的寓意刻画成了图像，战国的时候射日神话已在长江流域和南方地区广为传播（见图26～图27）。

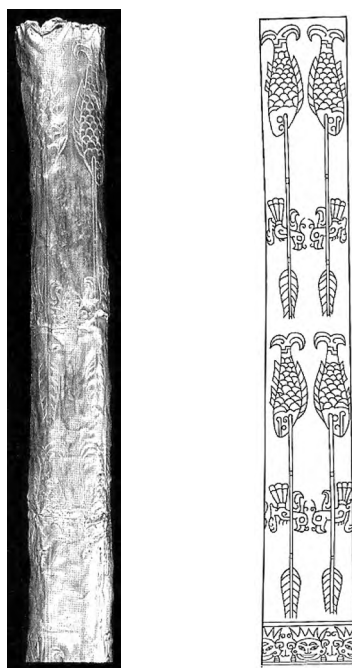


图26 三星堆出土的金杖图与图案



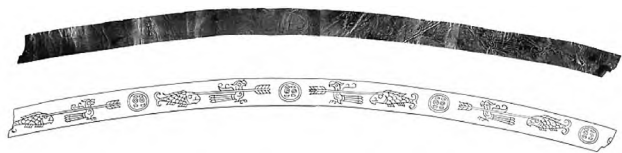


图27 金沙遗址出土的金冠带与图案

这里需要指出的是,过去学界有人将“夷羿”说成是东夷之天神,显然也有误解。其实关于“夷”,商周时代已形成“四夷”观念,如《尚书·大禹谟》曰“无怠无荒,四夷来王”,《尚书·毕命》说“四夷左衽”,这是中原华夏族对四方氏族或部族的统称,并不一定专指东夷。在“夷”的概念中,东夷只是上古以来“四夷”之一,更多的则是指西南夷。譬如《史记》与《汉书》皆称西南地区的各民族为西南夷,而称沿海地区为吴、越,对于南方则称南蛮与滇越或骆越,说明“东夷”的称谓大约在春秋战国时期就已经淡化或改变,而西南夷的概念则得以增强并成为主流说法,可知“夷”主要是指长江流域上游地区。也由此可知《楚辞·天问》所言“帝降夷羿”,显然与帝俊和古蜀的关系可能更为密切。上古夷人就以制造弓矢出名,有学者认为“夷”字的写法,就表示一个背着弓箭的人。《世本》有“挥作弓,夷牟作矢”之说,《说文》也有“古者夷牟初作矢”与“古者挥作弓”的记载<sup>[9] 67-68 [79] 226, 639</sup>,这是北方典籍中关于弓矢制作的说法,却都提到了夷。代表南方文化系统的《山海经·海内经》则说“少皞生般,般是始为弓矢”,郭璞注释说,关于制作弓矢的人,“作者两人,于义有疑问,此言般之作是”,认为应以《海内经》中的记述为准。袁珂先生也认为,《荀子·解蔽篇》《墨子·非儒》《吕氏春秋·勿躬篇》都有作弓的记述,“盖均传闻不同而异辞也”<sup>[3] 529-530</sup>。值得重视的是,《山海经·海内经》先说“般是始为弓矢”,紧接着便说“帝俊赐羿彤弓素矰,以扶下国”,可见弓矢最早应出自南方与长江上游地区。因为弓箭是威力强劲的利器,英雄人物使用弓箭可以除害安民,由此而激发了先民的想象,认为羿是奉帝俊之命使用弓箭除害,从而诞生了射日神话。三星堆出土金杖与金沙遗址出土金冠带上都刻画有长杆羽箭,便清楚地表明古蜀先民是善于制作和使用弓箭之人。而据有关古籍记载,当时吴越之人则不善于使用弓箭,沿海地区出现弓箭明显晚于古蜀。云南沧源岩画绘有一手持弓一手持短兵的“太阳人”,汪宁生先生说此画使我们想起了射日故事,“疑射日传说,原为南方民族神话,‘太阳人’或是对这一神话中英雄的描

绘”<sup>[80] 87</sup>,显然也是射日神话在南方地区流传已久的例证(见图28)。战国时期,蜀国被秦惠王派军攻取后,蜀国的一位王子帅兵三万远徙交趾,征服了当地的雒将雒侯,于此立国称安阳王;《水经·叶榆水注》引《交州外域记》说:“安阳王有神人名皋通,下辅佐安阳王治神弩一张,一发杀三百人”;《旧唐书·地理志》引《南越志》则谓安阳王治交趾,“王有神弩一放杀越军万人”<sup>[21] 1156-1157 [81] 214 [82] [83] 64-75</sup>。其中关于神弩的记述,其神奇的威力可谓非同凡响,不仅说明了古蜀有善射的传统,也令人联想到射日的神话传说。而综合文献记载与考古资料来看,商周时期的古蜀国铸造有象征扶桑与若木的青铜神树,经常举行盛大的祭日活动,金杖与金冠带上又刻画有射日神话寓意图像,古蜀人撰写的《海内经》中又记述了帝俊赐羿弓矢以除灾害,很可能古蜀国就是先秦射日神话的肇始之地。之后才由古蜀国向周边的西南夷与长江中下游地区传播,并形成广泛的影响。

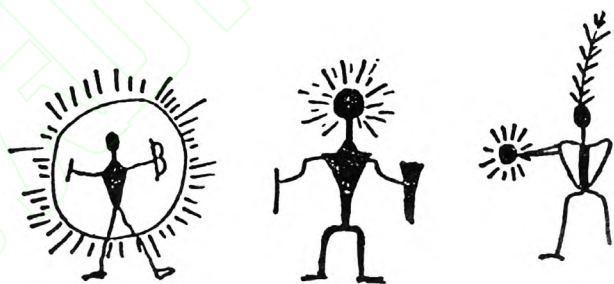


图28 云南沧源岩画中的“太阳人”

到了西汉时,刘安等人在《淮南子·本经训》中也记述了射日神话,“逮至尧之时,十日并出,焦禾稼,杀草木,而民无所食。猰貐、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野,杀九婴于凶水之上,缴大风于青丘之泽,上射十日而下杀猰貐,断修蛇于洞庭,禽封豨于桑林。万民皆喜,置尧以为天子,于是天下广狭险易,皆有道里”<sup>[84] 1239 [85] 423-424</sup>。郭璞注解《山海经》曾引用《淮南子》云“尧乃令羿射十日,中其九日,日中乌尽死”,今本无之,应是《淮南子》不同版本所载。《淮南子》与《山海经》都记述了射日神话,前者简略,后者详细,虽然主题内涵是一致的,但在关键情节上却有很大的不同。《山海经》中说是帝俊派遣了羿,而《淮南子》则说是尧使用了羿。到了东汉时期,王充在《论衡·感虚篇》中说“儒者传书言:尧之时,十日并出,万物焦枯。尧上射十日,九日去,一日常出”<sup>[29] 73</sup>。《论衡·说日篇》又说“《淮南书》又言烛十日,尧时十日并出,万物焦枯,

尧上射十日，以故不并一日见也”<sup>[29] 176</sup>。《论衡·作对篇》亦说“《淮南书》言……尧时十日并出，尧上射九日”<sup>[29] 444</sup>。按照王充《论衡》中三篇完全一致的说法，尧又成了射日的主角。袁珂先生对此做了考证，认为“或《论衡》作者所见乃真古本《淮南子》歟？疑关于射日除害神话，初本有两种民间传说，一属之尧，一属之羿。属之羿者更占优势，后人乃于古本《淮南子》‘尧乃’下增‘使羿’二字，以为今本状态，于是尧射日之神话遂混，羿射日之神话独昌焉”<sup>[3] 310</sup>。袁珂先生的分析，当然是有道理的。应该指出的是，关于“尧乃使羿”或“尧上射十日”，其实都是汉代人的说法，并非先秦射日神话的原貌，也可以说是刘安等人的附会与新的虚构。刘安等人对射日神话的改编，可能与他们推崇尧舜之治有关吧？但在先秦射日神话中，羿是南方神话系统中的射日英雄，这一传说在长期流传中已形成广泛而深刻的影响，所以刘安等人杜撰的“尧射日”之说无法替代羿的影响，最终还是被修改了。

关于羿，古代文献中记载颇多。《山海经》《楚辞·天问》《淮南子》等记载的羿，都是南方神话系统中的射日英雄，《山海经·海内西经》称之为“仁羿”，《楚辞·天问》称为“夷羿”，《淮南子》说羿射日是尧时的故事。而在《左传》、《竹书纪年》、《帝王世纪》等记载的羿，则称为有穷氏后羿，是夏朝喜欢射猎与享乐而导致败亡之君。如《左传·襄公四年》记述魏绛向晋侯说到有穷后羿之事，“昔有夏之方衰也，后羿自鉏迁于穷石，因夏民以代夏政。恃其射也，不修民事，而淫于原兽。弃武罗、伯因、熊髡、龙圉而用寒浞。寒浞，伯明氏之谗子弟也。寒浞，伯明后寒弃之，夷羿收之，信而使之，以为己相。浞行媚于内而施赂于外，愚弄其民，而虞羿于田，树之诈慝，以取其国家，外内咸服。羿犹不悛，将归自田，家众杀而烹之……有穷由是遂亡”<sup>[86] 769-770</sup>。这段文字对后羿的事迹、性格及其毁灭的过程说得相当详细。《竹书纪年》有夏代太康时“羿入居斟寻”、帝相“八年，寒浞杀羿”的记载。晋代皇甫谧《帝王世纪》中也有记述，“羿有穷氏，未闻其姓，其先帝喾。以世掌射故，于是加赐以弓矢，封之于鉏，为帝司射，历唐及虞、夏。至羿，学射于吉甫。其臂左长，故亦以善射闻。与吴贺北游，使羿射雀左目，羿引弓射之，误中右目。羿俯首而愧，终身不忘。故羿善射至今称之。及有夏之衰，羿自鉏迁于穷石，因夏民之不附以代夏政，偃篡帝位，故号有穷氏。寒浞有

穷氏既篡羿位，复袭有穷之号”<sup>[9] 53, 25</sup>。《史记·夏本纪》“正义”也引用了这段记述，但文字不同，云“帝喾有穷氏未闻其先何姓。帝喾以上，世掌射正。至啻，赐以彤弓素矢，封之于鉏，为帝司射，历虞、夏。羿学射于吉甫。其臂长，故亦以善射闻。及夏之衰，自鉏迁于穷石，因夏民以代夏政。帝相徙于商丘，依同姓诸侯斟寻。羿持其善射，不修民事，淫于田兽，弃其良臣武罗、伯姻、熊髡、龙圉而信寒浞。……寒浞杀羿于桃梧……有穷遂亡也”<sup>[87] 86</sup>，显然是将《帝王世纪》与《左传·襄公四年》中的两种说法混合在了一起。此外，在《庄子·徐无鬼》中也有关于羿善射的记述，《庄子·庚桑楚》说“羿工乎中微而拙乎使人”<sup>[88] 66-67</sup>。《论语·宪问》说“羿善射，奭荡舟，俱不得其死然”，后来的《盐铁论·论菑》也说“羿、奭以功力不得其死”，说的都是夏代之后羿。而在《孟子·离娄下》则说“逢蒙学射于羿，尽羿之道，思天下惟羿为愈己，于是杀羿”<sup>[89] 256-257, 514 [90] 139</sup>；说杀羿者不是寒浞而是逢蒙，可能又是另一种民间传说故事了。《荀子·王霸》说“羿、逢门者，善服射者也”；注释曰“逢门即逢蒙，学射于羿；羿、逢蒙善射，故射者服之”。《荀子·正论》也说“羿、逢门者，天下之善射者也”<sup>[91] 313, 331</sup>。《吕氏春秋·具备》说“今有羿、逢蒙，繁弱于此而无弦，则必不能中也”；注释曰“羿，夏之诸侯，有穷之君也，善射，百发百中；逢蒙，羿弟子也，亦能百中；繁弱，良弓所出地也，因以为弓名”<sup>[92] 697</sup>。《韩非子·外储说左上》与《韩非子·问辩》中，也提到了羿与逢蒙的善射<sup>[93] 1156, 1176</sup>。《史记·龟策列传》也说“羿名善射，不如雄渠、逢门”<sup>[94] 3237</sup>。《淮南子·说林训》中也有“百发之中必有羿、逢蒙之巧”的说法<sup>[95] 1285</sup>。可见羿与逢蒙的传说故事，曾为当时很多学者所熟知。从上面引用的这些记载看，战国与汉晋时期的北方学者大都认为，历史上的夏代确实是有后羿这个人的。但这个善射的后羿，显然并非射日神话中的羿。

随着这些文献记载在南北各地的交叉传播，羿与后羿，却常被混淆为一人。实际上，《山海经》中记述的羿或仁羿是神话传说人物，而《左传》等记载的有穷氏后羿则是历史人物，二者是不能混为一谈的。前面提到屈原在《天问》中曰“羿焉彀日？乌焉解羽”？这显然是指神话传说中上射十日的羿；但他在《离骚》中又说“羿淫游以佚畋兮，又好射夫封狐。固乱流其鲜终兮，浞又贪夫厥家羿”，这说的又是夏代后羿了；可见屈原是采用了两种说



法,而且把二者混淆成了一人。蒙文通先生就指出:“至于《离骚》、《天问》中的羿,则又似以南说为基础而综合南北两说的产物”<sup>[78] 41-42</sup>。《史记·夏本纪》正义说“至誉赐以彤弓素矢羿”,这与《山海经》中说“帝俊赐羿彤弓素矰”是一致的,又说“封之于鉏羿”,指的又是夏代后羿了,显然也是将神话中的羿与夏代的后羿视为一人。这种混为一谈的情形,一直延续到了近现代,很多学者都未对此细加分辨,含糊了二者的区别。如任继愈先生主编的《中国哲学发展史》,以及《现代汉语词典》等一些工具书中,就将羿与后羿释为一人。郭沫若先生主编的《中国史稿》中说,后羿以善射著称,尧时上射十日,认为“这样神话化的传说,当然不可能确定其具体的年代,但是这里却形象地刻画了后羿这样的人物。其实,所谓‘十日并出’正反映着十个氏族或部落的首领同时称王,那些毒蛇猛兽也都是氏族的名称”;接着说后羿取代夏朝,又被寒浞谋害<sup>[96] 139</sup>,显然将神话与史实混合成了一体。对太阳神话进行研究的萧兵先生说:“后羿已有原始社会末期军事首领的‘影像’,为了建立或巩固太阳—鸟图腾部落联盟,并吞、除灭一些日乌氏族或小部落是当然的。但是他自己和他的儿子很快也被别人消灭了”<sup>[97] 28</sup>,又说“后羿射日神话的社会学解释,前文说过,是崇日族团内部的兼并与斗争”<sup>[97] 511</sup>,也是将羿与后羿视为一人了。还有何新先生也是将羿与后羿混为一人的,认为是商族的诸侯,由于后羿主持了历法改革,所以神话说他“上射十日”<sup>[98] 171-173 [99] 231</sup>。还有认为历史上的后羿是由神话中的羿演变来的,如胡念贻先生就说:“因为时代相差得很远,毁誉也相隔悬殊,所以注释家说有两个羿:尧时的羿和有穷后羿。看起来真像是两个羿一样,一个羿是除天下之害,一个羿是淫于田猎。但是,古代的神话传说,在口头流传,是能有所变化的,我们还是相信只有一个羿,他的故事在口头流传起了变化”<sup>[30] 16</sup>。其实关于后羿的记述,已经出现在战国时期的诸多著述之中,显然并非《山海经》中帝俊与羿的神话传说口头流传所致。况且历史上常有同名的人,因其时代的差异,岂能视为一人?羿与后羿便正是如此。类似的例子颇多,此不赘述。

当然也有学者注意到了二者的差异,例如《说文》说羿“亦古诸侯也,一曰射师”,清代段玉裁注释就指出:“此谓有穷后羿,邑部曰穷,夏后时诸侯,夷羿国也”,而淮南书中所言“是尧时羿也,能射十日,缴大风,杀窋窋,斩九婴,射河伯之知

巧也,非有穷后羿。按许云一曰射师,亦谓尧时羿”<sup>[79] 139, 641</sup>。又比如《淮南子·汜论训》说“羿除天下之害,死而为宗布”;高诱注释说“羿古之诸侯……此尧时羿,非有穷后羿”<sup>[100] 1270</sup>,显然也注意到了二者的不同。研究神话的著名学者袁珂先生也注意到了羿与后羿的区别,认为“羿,天神名,即《海内经》所记‘帝俊赐羿彤弓素矰,以扶下国,羿是始去恤下地之百艰’之羿,非夏代有穷后羿”;对《说文》关于羿是“帝誉射官,夏少康灭之”的说法,认为“帝誉名爰,即神话之帝俊历史化而为人王者,因而天神羿遂亦历史化而为帝誉射官矣。至于‘夏少康灭之’之说,则与有穷后羿事迹混淆,非也”<sup>[3] 241</sup>。茅盾先生则认为,古籍记述中既有“人性的羿”,又有一个“神性的羿”,所以王逸、郭璞等人注释《楚辞》与《山海经》时都努力要把二者分个清楚,名其不是一人;“神性的羿实是希腊神话中建立十二大功的赫拉克勒斯那样的半神的英雄”,射日除害,无往而不胜,“在历史初期,这个羿一定是民间艳称的半神的英雄”;“后世史家将这神话的羿来历史化,就成为尧之臣的羿,再变而为有穷后羿了”<sup>[101] 218-220</sup>。顾颉刚先生也指出:“从先秦到西汉中年所传述的羿的故事可以分作三组:第一组是神话家所传说的,第二组是诗歌家所传说的,第三组是儒、墨等学派所传说的”<sup>[102] 165</sup>。张光直先生也认为“十日的故事与羿的故事,或许各有不同的历史……但不论这个神话构成单元的来源如何,在东周时代这些单元结合成为一个天灾与救世的母题”<sup>[103] 382</sup>。白寿彝先生主编的《中国通史纲要》中,也是将神话传说中射日的羿与夏代有穷氏后羿分开叙述的<sup>[104] 48, 54</sup>。可见神话中的羿与历史上的后羿确实是两位不同的人物,他们分属于不同的时代,具有不同的品貌和不同的人格,各自的故事也显示了不同的历史内涵。有学者认为,把羿与后羿混为一,可谓是一桩历史错案,应改过来才好<sup>[105]</sup>。实际上很多著名学者早已注意到了这个问题,只是有些研究者没有去深入阅读与思考而已。

总而言之,射日神话中的羿是一位了不起的英雄,他上射九日,救世除害,显示了豪迈无敌的英雄气概,宣扬了强烈的大无畏精神。射日神话并不仅仅是虚构了一个神勇的人物,也并不单纯是为了讲述一个大胆的故事,更重要的是表达了上古时期对自然灾害的抗争,透露了先民企盼豪杰救世安民的理想与追求,反映了先民对英雄人物的敬仰与崇拜。因为羿是上古以来人们喜爱的射日英雄,所以

在射日神话流传的过程中，又被后人附会了一些新的内容，比如羿见西王母取得了不死之仙药，羿妻嫦娥窃之以奔月的故事等等。从而使得羿的传说融入了仙话的成分，增添了浪漫的色彩。还有羿去世后托祀于宗布，尊祭为田神，或称之为禳除灾害之神。这些都是神话的流传演变所致，也充分反映了羿的魅力与影响。从民间神话研究的角度来看，射日神话在我国南方特别是西南地区很多少数民族中流传甚广，譬如彝族、纳西族、哈尼族、拉祜族、布依族、独龙族、阿昌族、羌族、侗族、水族、壮族、瑶族、苗族、黎族、土家族、高山族等都流传有射日的传说<sup>[37] 217-221 ⑩</sup>。太阳崇拜与射日神话在有些民族地区迄今仍津津乐道，已成为我国地域民俗文化中富有特色的一项重要内容。有些地方已将此列入了弘扬传统文化与旅游发展项目，也是颇有意义的好事情。

综上所述，我们对上古以来的太阳崇拜与十日神话进行深入的学术探讨，对相关的争议与问题提出新的见解，主要是为了更加透彻地揭示其丰富多彩的历史文化内涵，同时也希望能对促进学术研究和推进地方文化建设发挥一些积极的作用，所以写下了这篇文字稍长的考证与论述之文。

以上所论，都是个人浅见，敬请方家指正。

#### 注释：

- ① 参见《毛诗正义·商颂·玄鸟》曰“天命玄鸟，降而生商”。
- ② 参见[汉]班固撰《汉书》，卷六“武帝纪”说“淮南王安、衡山王赐谋反，诛。党与死者数万人”；卷四十四“淮南衡山济北王传”说“上使宗正以符节治王，未至，安自刑杀”，中华书局校点本，第1册第174页，第7册第2153页，1962年6月第一版。[晋]张华《博物志》卷五说“汉淮南王谋反被诛，亦云得道轻举”。参见《百子全书》下册1300页，浙江古籍出版社1998年8月第一版。
- ③ 参见王国维《殷卜辞中所见先公先王考》、董作宾《论商人以十日为名》、陈梦家《殷墟卜辞综述》等著述。
- ④ 参见管东贵《中国古代十日神话之研究》。
- ⑤ 参见河南省文物考古研究所《河南史前彩陶》第22页插图七彩陶太阳图案、第24页插图八日晕纹、第92页图案、彩版三图4太阳纹与图6日晕纹，河南美术出版社1996年11月第一版。
- ⑥ 参见广西壮族自治区文化厅文物处、广西壮族自治区博物馆编《广西左江岩画》，文物出版社1988年12月第一版。
- ⑦ 参见《周礼注疏》卷六“天官·掌次”，卷二十“春

官·典瑞”。

- ⑧ 参见《新唐书·礼乐》《新五代史·四夷附录》《辽史·礼志》等记载。
- ⑨ 有的《楚辞》原本作“十日代出”，闻一多《楚辞校补》改为“十日并出”。
- ⑩ 参见《中国各民族宗教与神话大词典》中的相关词条，学苑出版社1990年10月第一版。

#### 参考文献：

- [1] [苏联] M·H·鲍特文尼克，等．神话辞典[M]．黄鸿森，温乃铮．译．北京：商务印书馆，1985．
- [2] 朱伯雄．主编．世界美术史第三卷[M]．济南：山东美术出版社，1989．
- [3] 袁珂．山海经校注（增补修订本）[M]．成都：巴蜀书社出版社，1993．
- [4]（南朝·梁）萧统．编．月赋[M]//文选卷一三（上册）（唐）李善．注．北京：中华书局影印出版，1977．
- [5] 蒙文通．略论《山海经》的写作时代及其产生地域[M]//蒙文通文集（第一卷）·古学甄微．成都：巴蜀书社出版，1987．
- [6]（汉）司马迁．史记卷一五帝本纪·中华书局校点本第1册[M]．北京：中华书局，1959．
- [7]（汉）司马迁．史记卷四周本纪·中华书局校点本第1册[M]．北京：中华书局，1959．
- [8]（清）王聘珍．大戴礼记解诂·中华书局校点本[M]．王文锦．点校．北京：中华书局，1983．
- [9]（晋）皇甫谧，等．帝王世纪·世本·逸周书·古本竹书纪年[M]．陆吉．点校．济南：齐鲁书社，2010．
- [10] 王国维．殷卜辞中所见先公先王考[M]//观堂集林卷九第2册．北京：中华书局影印本，1959．
- [11]（汉）刘安，等．淮南子卷七·精神训[M]．二十二子．上海：上海古籍出版社，1986．
- [12] 许匡．淮南子全译[M]．贵阳：贵州人民出版社，1993．
- [13]（汉）司马迁．史记卷三殷周本纪·中华书局校点本第1册[M]．北京：中华书局，1959．
- [14]（清）阮元．校刻．十三经注疏（上册）[M]．北京：中华书局影印出版，1980．
- [15]（汉）东方朔．海内十洲记[M]//百子全书（下册）．杭州：浙江古籍出版社，1998．
- [16]（汉）东方朔．神异经[M]//百子全书（下册）．杭州：浙江古籍出版社，1998．
- [17] 张心澂．伪书通考[M]．上海：上海书店出版社，1998．
- [18]（晋）陈寿．乌丸鲜卑东夷传[M]//三国志卷三十．北京：中华书局校点本，1959．



- [19] (周)列御寇.列子卷五·汤问[M]//二十二子.上海:上海古籍出版社,1986.
- [20] 王强模.译注.列子全译[M].贵阳:贵州人民出版社,1993.
- [21] (北魏)酈道元.水经注校[M].王国维.校.上海:上海人民出版社,1984.
- [22] 萧兵.楚辞的文化破译[M].武汉:湖北人民出版社,1991.
- [23] 尧典[M]//尚书正义卷二.
- [24] 王世舜.尚书译注[M].成都:四川人民出版社,1982.
- [25] 江灏,钱宗武.译注.周秉钧.审校.今古文尚书全译[M].贵阳:贵州人民出版社,1990.
- [26] 顾颉刚.尧典著作时代考[M].顾颉刚古史论文集(前言)第一册.北京:中华书局,1988.
- [27] 郭沫若.十批判书[M].郭沫若全集·历史编第二卷.北京:人民出版社,1982.
- [28] 叶舒宪.中国神话哲学[M].北京:中国社会科学出版社,1992.
- [29] (汉)王充.论衡卷十一说日篇[M].百子全书(下册).杭州:浙江古籍出版社,1998.
- [30] 马昌仪.中国神话学文论选萃(下册)[M].北京:中国广播电视出版社,1994.
- [31] 郭沫若.甲骨文字研究·释支干[M].郭沫若全集·考古编第1册.北京:科学出版社,2002.
- [32] 黄剑华.华阳国志故事新解[M].成都:四川人民出版社,2014.
- [33] 王守谦,等.译注.左传全译[M].贵阳:贵州人民出版社,1990.
- [34] 中国大百科全书·考古学[M].北京:中国大百科全书出版社,1986.
- [35] 陈勤建.中国鸟文化[M].上海:学林出版社,1996.
- [36] 何星亮.中国图腾文化[M].北京:中国社会科学出版社,1992.
- [37] 何星亮.中国自然神与自然崇拜[M].上海:上海三联书店,1992.
- [38] 牛继曾,周昌富.主编.山东文物纵横谈[M].北京:中国广播电视出版社,1992.
- [39] 陆思贤.神话考古[M].北京:文物出版社,1995.
- [40] 邵望平.远古文明的火花——陶尊上的文字[J].文物,1978(9):74-76.
- [41] 河南省文物考古研究所.河南史前彩陶[M].郑州:河南美术出版社,1996.
- [42] 张明川.中国彩陶图谱[M].北京:文物出版社,1990.
- [43] 蒋书庆.破译天书——远古彩陶花纹揭秘[M].上海:上海文化出版社,2001.
- [44] 李洪甫.太平洋岩画——人类最古老的民俗文化遗迹[M].上海:上海文化出版社,1997.
- [45] 王良范,罗晓明.贵州岩画[M].贵阳:贵州人民出版社,1997.
- [46] 盖山林.中国岩画[M].广州:广东旅游出版社,1996.
- [47] 苏北海.新疆岩画[M].广州:新疆美术摄影出版社,1994.
- [48] 谢宝耿.原始宗教[M].上海:上海三联书店,1995.
- [49] 朱伯雄.主编.世界美术史第一卷[M].上海:山东美术出版社,1987.
- [50] 盖山林.内蒙古贺兰山北部的人面形岩画[J].中央民族大学学报,1982(2):67-71.
- [51] (清)阮元.校刻.礼记正义卷四十七“祭义”[M].十三经注疏(下册).北京:中华书局影印出版,1980.
- [52] 冯承钧.译.多桑蒙古史[M].北京:商务印书馆,1936.
- [53] (周)左丘明.国语(上册)[M].上海师范学院古籍整理组.校点.上海:上海古籍出版社,1978.
- [54] (汉)司马迁.史记卷十二孝武本纪·中华书局校点本第2册[M].北京:中华书局,1959.
- [55] (东汉)班固.汉书卷二十五郊祀志·中华书局校点本第4册[M].北京:中华书局,1962.
- [56] (汉)司马迁.史记卷一百五十匈奴列传·中华书局校点本第9册[M].北京:中华书局,1959.
- [57] (晋)司马彪.后汉书志第四“礼仪上”,第七“祭祀上”·中华书局校点本《后汉书》第11册[M].北京:中华书局,1965.
- [58] (唐)魏征,令狐德棻.隋书卷七“礼仪二”·中华书局校点本第1册[M].北京:中华书局,1973.
- [59] 旧约全书·创世纪第十一章[M].
- [60] 赫胥黎.进化论与伦理学[M].北京:科学出版社,1971.
- [61] 黄剑华.古蜀的辉煌——三星堆文化与古蜀文明的遐想[M].成都:巴蜀书社,2002.
- [62] 芮传明,余太山.中西纹饰比较研究[M].上海:上海古籍出版社,1995.
- [63] 周世荣.中华历代铜镜鉴定[M].北京:紫禁城出版社,1993.
- [64] 孔祥星,刘一曼.中国铜镜图典[M].北京:文物出版社,1992.
- [65] 王建中,闪修山.南阳两汉画像石[M].北京:文物出版社,1990.
- [66] 陈奇猷.吕氏春秋校释(第4册)[M].北京:学林出版社,1984.
- [67] 郭沫若.出土文物二三事[M].北京:人民出版社,1972.

- [68] 黄剑华. 古蜀金沙——金沙遗址与古蜀文明探析 [M]. 成都: 巴蜀书社, 2003.
- [69] (周) 庄周. 庄子卷一内篇·齐物论 [M]. 二十二子. 上海: 上海古籍出版社, 1986.
- [70] (宋) 李昉, 等. 太平御览卷四 (第 1 册) · 中华书局影印出版 [M]. 北京: 中华书局, 1960.
- [71] (清) 徐文靖. 竹书纪年统笺卷四 [M]. 二十二子. 上海: 上海古籍出版社, 1986.
- [72] 陈奇猷. 吕氏春秋校释 (第 2 册) [M]. 北京: 学林出版社, 1984.
- [73] 袁珂. 中国神话传说词典 [M]. 上海: 上海辞书出版社, 1984.
- [74] 袁珂. 中国神话大词典 [M]. 成都: 四川辞书出版社, 1998.
- [75] 郭庆藩. 庄子集释 [M]. 王孝鱼. 整理. 北京: 中华书局, 1961.
- [76] 袁珂. 中国神话资料萃编 [M]. 成都: 四川社会科学院出版社, 1985.
- [77] 蒙文通. 巴蜀古史论述 [M]. 成都: 四川人民出版社, 1981.
- [78] 蒙文通. 蒙文通文集第二卷·古族甄微 [M]. 成都: 巴蜀书社, 1993.
- [79] (汉) 许慎. 说文解字注 [M]. (清) 段玉裁. 注. 上海: 上海古籍出版社, 1988.
- [80] 汪宁生. 云南沧源崖画的发现与研究 [M]. 北京: 文物出版社, 1985.
- [81] 《旧唐书·地理志》, 清代武英殿本《二十五史》第 5 册 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 上海书店影印出版, 1986.
- [82] 旧唐书·中华书局校点本第 5 册 [M].
- [83] 蒙文通. 越史丛考 [M]. 北京: 人民出版社, 1983.
- [84] (汉) 刘安, 等. 淮南子卷八·本经训 [M]. 二十二子. 上海: 上海古籍出版社, 1986.
- [85] 许匡一. 译注. 淮南子全译 (上册) [M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1993.
- [86] 王守谦, 等. 左传全译 (下册) [M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1990.
- [87] (汉) 司马迁. 史记卷二夏本纪·中华书局校点本第 1 册 [M]. 北京: 中华书局, 1959.
- [88] (周) 庄周. 庄子卷八 [M]. 二十二子. 上海: 上海古籍出版社, 1986.
- [89] 刘俊田, 等. 四书全译 [M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 1988.
- [90] (汉) 桓宽. 盐铁论·论菑第五十四 [M]. 百子全书 (上册). 杭州: 浙江古籍出版社, 1998.
- [91] (周) 荀况. 荀子 [M]. 二十二子. 上海: 上海古籍出版社, 1986.
- [92] (秦) 吕不韦. 吕氏春秋 [M]. 二十二子. 上海: 上海古籍出版社, 1986.
- [93] (周) 韩非. 韩非子 [M]. 二十二子. 上海: 上海古籍出版社, 1986.
- [94] (汉) 司马迁. 史记卷一百二十八龟策列传·中华书局校点本第 10 册 [M]. 北京: 中华书局, 1959.
- [95] (汉) 刘安, 等. 淮南子·说林训 [M]. 二十二子. 上海: 上海古籍出版社, 1986.
- [96] 郭沫若. 主编. 中国史稿 (第 1 册) [M]. 北京: 人民出版社, 1976.
- [97] 萧兵. 中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究 [M]. 上海: 上海文艺出版社, 1989.
- [98] 何新. 诸神的起源 [M]. 上海: 生活·读书·新知三联书店, 1985.
- [99] 叶舒宪. 中国神话哲学 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1992.
- [100] (汉) 刘安, 等. 淮南子·汜论训 [M]. 二十二子. 上海: 上海古籍出版社, 1986.
- [101] 茅盾. 神话研究 [M]. 天津: 百花文艺出版社, 1981.
- [102] 顾颉刚. 夏史三论 [M]// 顾颉刚古史论文集 (第二册). 北京: 中华书局, 1988.
- [103] 张光直. 中国青铜时代 [M]. 上海: 生活·读书·新知三联书店, 1999.
- [104] 白寿彝. 中国通史纲要 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1980.
- [105] 鲁刚. 论羿与后羿 [J]. 求是学刊, 2003 (6): 119-121.
- (责任编辑 杨永福)