

# 中国民间文化

民间文化研究



ZHONGGUO MINJIAN WENHUA

上海民间文艺家协会  
上海民俗学会

编

学林出版社

DI 17 J  
(95)

# 中国民间文化

——民间文化研究



1995

(总第十七集)

上海民间文艺家协会编  
上海民俗学会

---

学林出版社

(沪)新登字113号

特约编辑 郑土有  
封面设计 戴定九

中国民间文化(95/1)  
——民间文化研究

上海民间文艺家协会 编  
上海民俗学会

学林出版社出版

上海文庙路120号

新华书店上海发行所发行

上海联昌印刷厂印刷

开本850×1168 1/32 印张12.25 插页2

字数340,000

1995年7月第1版 1995年7月第1次印刷

印数1—1,500册

ISBN7—80616—124—4/G·20

定价：14.00元

# 目 录

---

## ● 吴越文化研究

- 农作信仰符号与古玉璧的造形与纹饰之关系……张劲松( 1 )  
吴越文化性格的民俗学解析……李 伟( 20 )  
吴越民间丧葬习俗初探……刘 健( 45 )  
吴歌杂曲 并出江南……金 煦( 65 )  
上海民间歌曲初探……田沛泽( 82 )  
江南民间的社戏演出及其主要类型……蔡丰明( 97 )

## ● 民俗文化研究

- 口承文化与文化的定义……王亚南( 113 )  
桃符风俗源流考……虞万里( 133 )  
民俗语源探解……曲彦斌( 154 )  
宁波农村独特的育儿巫术习俗……陈德来( 170 )  
浙江龙游婚姻习俗的形成、含义及渊源调查……唐朝亮( 176 )  
哈尼族奕车人婚姻、家庭民俗文化调查……毛佑全( 190 )  
基诺族首次葬俗研究……杜玉亭( 205 )  
公婆、岳父母古称舅姑辨析……陈 艰( 220 )

## ● 民间神灵信仰

- 中国古代的社神崇拜与社祭礼仪……梅新林( 231 )

- 吉林孟兰盆会调查思考……………金宝忱(252)
- 山神庙会与把头节……………刘秀丽(259)
- 日本民间的钟馗信仰……………曹建南(265)
- 中国地狱“十殿”信仰的起源……………汪玉祥(271)
- 中外民俗比较
- 尊天与敬祖
- 中国与日本正月习俗比较……………尹荣方(292)
- 幸福中的相似与差异
- 中西生日、婚礼习俗比较……………朱希祥(311)
- 民间文化调查
- 甲戌中秋观舞草龙……………姜彬(319)
- 苏庄草龙仪式习俗及其特点……………林延辉(323)
- 金华斗牛研究……………宣炳善(329)
- 象山港沿海乞人习俗调查……………应长裕(352)
- 研究综述
- 中国比较故事学的回顾与展望……………刘守华(363)
- 书评
- 民俗学理论的多维透视
- 《民俗文化与民俗生活》评介……………色音(385)

## 农作信仰符号与古玉璧的 造形与纹饰之关系

张劲松

中国古代的玉璧始于新石器时代，是一种扁平圆形，正中有孔，素面无纹的“美石”制器物。商代始在壁上雕琢纹饰，春秋纹饰渐多，战国出现了出廓璧、镂雕璧等形制。中国古代的好些玉璧动物造形生动，纹饰优美，再加之玉质好，做工精细，具有很高的艺术价值。对于我国古代玉璧的起因、造形和纹饰的文化内涵，研究者甚少，纵有论述，也颇零碎。然而这一研究课题，不只是关系到对我国古代玉璧的更全面深入的研究，而且也相关对我国古代文化艺术的起源及发展作出更为切合实际的解释。我用系统方法研究这一课题，竟发现了7000年前南方稻作民族的“禾魂祭”信仰符号，也发现了北方旱粮农作的信仰符号，而我国古代玉璧的造形和纹饰是在农作信仰的巫术、祭仪符号中得以萌芽，在南、北农作信仰符号的相互吸收与融合中得以发展和定型的。现将我的研究所得写出来，以求读者和方家教正。

### 一 中国古代南方稻作民族的“禾魂祭”

#### 巫术、祭仪符号

我国南方是水乡泽地，四季分明，古代密集着野生水稻。它的自然生态环境使其成为我国水稻种植的发明者和创造者。根据

考古发现，我国出现水稻栽培，大约始于八、九千年间的新石器时代早期，其分布地基本上集中在长江中下游一带。迄今为止时代最早的稻作遗址是洞庭湖西岸的澧县彭头山遗址，陶片中夹大量稻壳和稻谷，据C14测定，其绝对年代推测为距今 8200—7800 年之间。<sup>①</sup> 长沙市的南托遗址距今约 7000 年，出土了大量用于稻作的石器，割禾刈草用的石镰等，陶釜的腹部还有烟熏痕。<sup>②</sup> 浙江河姆渡遗址单在距今7000年的第四层就发现换算成稻谷当在120吨以上的稻谷和谷壳堆积。经鉴定，有籼稻和粳稻，颗粒比野生稻要大得多，而且有许多稻作农具同出，可以肯定这些稻谷属人工栽培。如此大量的稻谷和稻壳堆积物，说明当时的河姆渡人已经以稻作为生产的主业和食料的主源了。

南方新石器中晚的先民们虽然进入了稻作时代，但是，由于当时稻作生产力十分低下，尤其是面对天灾虫害等自然灾害，先民们是束手无策的。如果稻作不能避灾除害和保种保收，就会危及先民们的生存和发展。因此，可以肯定，当时的稻作先民们对避灾除害，保种保收的愿望是极其强烈的。但是，在他们的人力所不能实现的情况下，他们只得将这种愿望寄托在由神话思维的联想所产生的并且十分盛行的“禾魂祭”巫术、祭仪中。

所谓禾魂祭，就是先民们用仪式手段避灾除害，以求禾魂归体，保种保收。大家知道，原始先民曾经普遍有过“万物有灵”观念。“万物有灵”这种原始观念认为天地万物同人一样既是实体的，又是有灵魂的，而且认为物的灵魂寓于此物之中，也可离开此物而独立存在。关于“禾魂”观念及“禾魂祭”仪式，我们既可以从古代南方稻作遗址的图像符号中找到证明(后文详述)，也可以

---

① 裴安平、曹传松《湖南澧县彭头山新石器时代早期遗址发掘简报》，载《文物》1990年第8期。

② 黄纲正《长沙最早的人类活动遗迹》，载《长沙史志通讯》1986年第3期。

从近现代保留原始文化较多的稻作民族中找到证明。例如瑶族建屋的梁木中段，用红布包裹几根禾穗，谓之“禾魂”，意思是禾魂在家，以示年年丰收。<sup>①</sup> 瑶族“还盘王愿”仪式中有“招五谷魂”的仪式：一巫师高擎一根系有五谷（稻谷、黄粟、黍子、高粱、大豆等总称五谷）的带叶新竹，站立在庙外的一倒置的石碓上，招兵师领着众巫师向四方五路招“五谷魂”，他们边吹牛角撒米，边高声呼唱：“禾魂转哪，禾魂还哟，禾魂禾魂归笼仓。”唱毕，将“五谷魂”（即系有五谷的竹枝）插到神龛上。再后，由一男扮女装男子领众师公到庙外的山坡上进行耕作表演，然后扛着数束五谷回庙，以祈五谷丰收。拉祜族有“叫谷魂”仪式：五谷成熟收获之后，当搬运谷物回家，田地里只剩下最后一堆时，要捡谷堆下的一粒石子、一勺土带回家中，同时沿路撒谷壳并念颂叫谷魂词，叫谷魂大意是要谷魂随主人回到谷仓中去，认为这样才谷不失魂，来年才有丰收的希望。<sup>②</sup> 上述谷魂及五谷魂观念是“禾魂”观念的进替，瑶族的“招五谷魂”现在亦名“招禾魂”。受鬼信仰的影响，有些“禾魂祭”仪式渗入了鬼的观念。独龙族认为若谷种被各种鬼变成的虫、鸟、兽来偷吃，或被吓跑了魂，禾稻就无收成，于是在谷穗抽芽之际和稻谷成熟季节在稻田行“护谷魂”仪式，或是奉酒请鬼喝，或是放砍刀吓鬼。<sup>②</sup> 这些原始的“禾魂”观念及仪式均是禾苗或谷物作为禾魂的载体。

新石器时期的“禾魂祭”仪式是何形态，我们自然无法详知，但是，我们从稻作遗址出土的器物的图像符号中可得知某些信息，这就是禾苗、太阳和鸟是“禾魂祭”的主体符号。这一点我们

---

① 广西壮族自治区编写组《广西瑶族社会历史调查·第一册》第325页，广西民族出版社1984年版。

② 蓝鸿恩、王松主持《中国各民族宗教与神话大词典》第373、119页，学苑出版社1990年版。



也可以从近现代保留原始文化较多的稻作民族的“禾魂祭”中得到证明。

长沙南坨遗址出土了一件非常精美的彩绘双耳陶罐残件。对这件陶罐上的彩绘图像符号，黄纲正始撰文描述，其后林河作了深入研究，他认为双耳陶罐是在黄衣上绘黑彩，罐颈是一圈干栏式房屋图案。其下是流水纹。再下是两圈长三角形禾苗纹。两耳部各有一四出花瓣，为稻作季节符号。花蕊部的符号，很像甲金文中的田字。花外的边框，上下框是与稻作相关的绳索纹，左右两边的“×”符号象征鸟爪。双耳下及腹两侧各画一高冠长尾鸟，是为图腾鸟，鸟嘴衔着的是一株禾苗，鸟头前方高挂放射光芒的太阳，四鸟间各以一组树冠图案分隔。<sup>①</sup>笔者并不完全赞同林河的诠释，但林河据南方当时稻作生产力的状况，极力论证“这陶罐上的纹饰，反映的应是一幅农业祭祀图”则是不容置疑的。对此，我再补充一个论据。色彩作为符号在仪式中不可忽视。陶罐是在黄衣上绘黑彩，这“黄衣”应是禾稻秋收的田野色。《礼·郊特牲》：“蜡之祭，仁之至，义之尽也。黄衣黄冠而祭，息田夫也。野夫黄冠，黄冠，草服也。”湖南土家族逢年节要演出一种以求稻作丰收的类戏剧的歌舞《毛古斯》，扮装祖先的大小毛古斯们全身从上到下都要用黄色稻草包好，头上还要扎上五根稻草辫子。这当是野夫(农人)“草服”、“黄冠”行蜡祭的遗存。湖南瑶族在秋收之后的酬谢并祈求祖先护佑来年农事丰收的《还盘王愿》仪式中，首要的是用黄纸扎做象征禾穗的黄串杆，将黄串杆挂满神堂四壁和堂顶，名曰“装黄堂”。任二北已看出了黄色的象征意义，说：“取像田野，摹拟农禾。……其色尚黄，既像泥土，又像秋收。”<sup>②</sup>由此可见，这陶罐上的“黄衣”不是随意之作，而是具有巫术意义的禾稻秋收的象征色。

<sup>①</sup> 林河《论雉文化与中华文明的起源》，论文打印稿。

<sup>②</sup> 《唐戏弄》下第1225页。

南坨双耳彩绘陶罐上众多的与稻作及其信仰有关的图像符号表明它所反映的是7000年前南坨先民的“禾魂祭”仪式。这“禾魂祭”仪式是以禾苗、太阳和鸟为主体符号，因为鸟嘴衔一禾苗，鸟头上前方高挂放射光芒的太阳这种图像符号在陶罐上有四组。极见其含义重大而深受重视，其内涵将在后文详析。

河姆渡遗址出土了一面大型陶盆，新石器时代的大型陶盆多是用作祭器，又从河姆渡遗址只出土此一件大型陶盆推测，此盆应为祭祀重器。陶盆的两面都刻画有图像符号，为了叙述方便，我以A面、B面分别称之。陶盆A面的刻画，据王大有和林河研究，中心位置是一株茂盛生长的禾苗，两边各有一只鸟头相向而立的鸟。<sup>①</sup>我名之为“双鸟朝禾”纹。

陶盆B面的中心位置画着一个假面，假面的两边同样有两只鸟。假面面部突出地画出两个形如眼睛的同心双圆圈；假面的头顶部绘有三尖冠符号。学者们对这B面图像符号迷惑不解，纵有解释也不能令人满意。破译B面图像符号含义的关键是对假面及其符号的认识，下面则对之进行破译。

假面省略了耳、口、鼻、眉，只突出了两只大眼睛。只突出眼睛的刻绘不是出于艺术表现手法，而是根源于神话信仰。原始先民出于生产生活的需要崇拜太阳和月亮，在当时以人为万物尺度的原始联想中，出于太阳与人眼形象和光的相似，常将日月同人的眼睛相联系。广泛流传于南方少数民族的盘古神话，说盘古垂死化身，左眼为日，右眼为月，此神话也见诸汉文早期典籍。侗族至今仍称太阳为“达曼”，意为天的眼睛。河姆渡遗址骨匕柄上的日月纹饰与假面上两眼的绘法完全相同，萧兵说古代文物上的兽面纹、“饕餮纹最突出的是有一双巨大的睁着的眼睛，专家

---

<sup>①</sup> 林河《论侗文化与中华文明的起源》，论文打印稿。

们早就指出它是‘佳目’(good eye)辟邪的一种形式，我们觉得它可能跟太阳——光明崇拜有关系”<sup>①</sup>。由此可证，假面上的两眼亦是日月神的符号。再是假面头顶画着的三尖冠符号的含义是什么呢？我在《论中华巫雠艺术中的火符号》一文中对之作了论据充分的破译，认为三尖符号是南方民族所崇奉的火及火神的符号。<sup>②</sup>再进一层的问题是，为什么将太阳符号和火符号画在同一假面上，而且三尖冠火符号在太阳符号之上呢？这是因为火与太阳都有光能热量，太阳是个大火球，故火崇拜与太阳崇拜是紧密相联甚而是合二为一的。我们于神话中可见到太阳神即火神的信仰，于民俗宗教中可见到以火祈请太阳或立三足支锅石祈日的巫求、祭仪，于古籍中可见到视火为太阳之精的观念。《易经·说卦》：“离为火为日。”《淮南子·天文训》：“积阳之热气生火，火气之精者为日。”可见在太阳符号之上绘火符号反映了古河姆渡人视太阳为火的观念，三尖冠火符号是太阳符号中的一部分，据此我们可以认定B面上的假面图像是太阳神假面符号，可能是据实物假面的描画。诚然，河姆渡遗址未见有实物假面出土。我认为未见出土有实物假面，但不等于无假面，当时可能是用芦苇编织，或以竹、皮制作假面，用后焚烧或易腐，假面在地下不能保存至今罢了。新石器时代文化遗址曾出土一些人面造像，如甘肃永昌鸳鸯池出土有石制浮雕人头像，陕西西安半坡出土陶制人头像，甘肃天水柴家坪出土陶塑人面像，这些像有系戴所需的穿孔，显然与假面宗教文化有关。这可作新石器时期的河姆渡可能已有了太阳神假面的旁证。

---

① 萧兵《面具眼睛的辟邪御敌功能》，1994年云南雠戏·雠文化国际学术研讨会论文，打印稿。

② 张劲松《论中华巫雠艺术中的火符号》，《中国民间文化》1993年第4期。

揭开了假面之谜，我们对 B 面图像符号的理解就易如反掌了，在太阳神假面两边各画一只面朝它而立的鸟，这显然是“双鸟朝阳”之意了。

已经清楚了 B 面图像之意，再审视陶盆图像的整体意义，它所反映的应是河姆渡先民的“禾魂祭”仪式内容，陶盆 A 面是“双鸟朝禾”，B 面是“双鸟朝阳”，纹饰中有禾苗、太阳、鸟这三样“禾魂祭”仪式的主体符号。

此外，江苏连云港将军崖岩画有一个把禾苗和鸟处理在日轮之中的图案，并保持了鸟衔禾苗的主题，这已是具有艺术整体性的“禾魂祭”符号了。

新石器时期的以禾苗、太阳和鸟等符号为“禾魂祭”仪式的主体符号，这从近现代保留原始文化较多的稻作民族的“禾魂祭”仪式中也可得到证明。湖南侗族在春种开秧田和秋收时节均行“禾魂祭”仪式，在竹竿或木杆上编扎一只鸟，或剖竹之一端造一鸟窝，在窝里置鸡（鸡为凤鸟家族），于日光下去稻田的放水口行仪式。基诺山区的基诺族约在农历十月间“叫谷魂”，各家的祭仪是：在三块地的打谷场上各置一个内放一只鸡的篾笼子，待日光当午时，于鸡笼前面点燃一把稻草，家长及家人则开始叫谷魂回家，叫完谷魂后背着鸡笼往家走，每到岔路口就放一把稻草，以示谷魂不要走岔路，叫谷魂的人走路不能回头看，怕谷魂害羞；回家后在谷仓下杀鸡，在谷仓门上用鸡血涂成一道道的花纹，还贴上鸡毛；把在地里采回来的花也插在仓门两边；鸡煮熟去肉后将完整的鸡头骨插在门仓上，以示护谷魂。<sup>①</sup>有些民族是以鸡蛋代鸡，如拉祜族是在圆形房柱上挂一个篾笼子，选择龙日在笼里放鸡蛋，由巫师吟唱叫谷魂词。不少仍在流行的古老的“禾魂祭”

---

<sup>①</sup> 蓝鸿恩、王松主持《中国各民族宗教与神话大词典》第345页，学苑出版社1990年版。

仪式表明，禾苗、太阳、凤鸟等是其主体符号。

原始的“禾魂祭”巫术、祭仪的主体符号为什么是禾苗、太阳和鸟，它们有着什么内涵呢？

禾苗符号的内涵前文已述，即禾苗既是本体，又意为寄附于其本体的禾魂，它是仪式所祈求被护佑的对象。

太阳与水稻生长的关系明显。禾苗生长需要充足的阳光。云南澜沧县的拉祜族于每年阴历8月15日在村寨的东、西方各盖一间小房子，每家都将一年来所收获的农产品各拿一点送进房里，并杀猪杀鸡献祭，谓东方献太阳，西方献月亮，并祈祷道：“我们一年的生产所得，都是你太阳、月亮给的，没有你们，我们什么也不会有，我们今天所种的都献给你们，明年你们还要比今年更多的给我们收成。”<sup>①</sup>古代人们在长时间内见不到太阳时，要在早上拜日，要举行各种祭祀或巫术仪式，其主要目的是求得农作物生长所需要的阳光。南坨遗址位处洞庭湖沼泽地，雨水不缺。据专家研究，那时的气温较今偏低。这样对禾苗生长来说，最渴求的是阳光。这便是“禾魂祭”仪式中出现太阳符号的原因。陈勤建考察河姆渡遗址得出的结论是，当时的河道不在现时的位置，其大环境是依山傍水的低地，水不成问题，水稻生长存下的最大需求是阳光，特别是扬花灌浆期，缺少阳光，一则会引来祸害的加剧，二则会直接影响稻穗结籽，造成严重的减产。他认为，河姆渡遗址出土器物上的多种旋涡纹和大圆圈纹组成的拟日纹，即是先民们对阳光眷恋的反映。<sup>②</sup>对阳光的眷恋也便是古代南方民族“禾魂祭”仪式中太阳符号的内涵。

鸟与稻作生产的关系较为神秘。众多学者认为鸟被古吴越地

---

① 《拉祜族社会历史调查》(二)，1963年内部铅印本第136页。

② 陈勤建《古吴越地区鸟信仰与稻作生产》，《中国民间文化》1993年第2期。

区奉为稻作神。南坨遗址彩绘陶罐和连云港将军崖岩画上那鸟衔禾不是吃禾，而是被视为图腾神的鸟在保护禾苗，使禾苗免受灾害，茂盛生长。河姆渡陶盆A面的“双鸟朝禾”纹，遗存的携鸟去“叫谷魂”、“赙谷魂”、“护谷魂”等，其深层含义亦是如此。古百越民族奉鸟为护禾神的因缘有二：其一，先民们认为鸟是送谷神。此观念可能与原始人在思考谷种来源时联想到鸟衔谷粒飞过天空的情景有关。其二是“鸟耕”，百越先民曾借助一种叫做“雒”的群鸟天然地为稻田松泥、啄草和食虫，古籍上称之为“雒田”、“鸟田”。先民们在耕作力低下的时期，能获“鸟田之利”，他们对鸟自然是十分感激并视之为护禾神的。上述两点便是“禾魂祭”中鸟符号的内涵。

在南方稻作民族的“禾魂祭”符号中，还有两种符号值得注意，一是“阳鸟”符号，二是双鸟及双鸟连体符号。

“阳鸟”符号是太阳符号与鸟符号的相连组合。其组合的原因应包含这样的原始联想，即从鸟的晨出夜栖和鸡叫日出联想出太阳是鸟或鸟类的鸡请出来的，并是巨鸟背负太阳在天空中从东到西、从西到东周而复始地运行，且栖息于高大的树上。先民们的这种联想见诸神话传说和古籍，于古代文物图像中有所反映。这种联想的启动力是出自先民们企求获得禾苗生长所需要的阳光。为了获得禾苗生长所需要的阳光，原始先民们最可能的是直接向太阳祈求，之后在发展的原始联想中，又将企求寄托于鸟请出太阳并背负太阳在高空中运行的神力。南坨遗址陶罐上的那鸟引颈伸喙面向太阳的图像，河姆渡遗址陶盆B面的“双鸟朝阳”图像，连云港将军崖岩画的鸟衔禾苗被处理在日轮之中的画法，都既明白又强烈地昭示了这种联想出自于稻作生产对阳光的需求，是太阳与鸟的复合崇拜，是“禾魂祭”信仰的产物。

学者们认为古代器物图像纹饰及器物造型中的动物双体及双体相连是两性生殖观念的反映。如此说来，河姆渡遗址陶盆A面

“双鸟朝禾”纹的双鸟，说明了河姆渡遗址的“禾魂祭”仪式已经产生了两性关系对禾苗影响的巫术观念。此种观念在近现代稻作民族的“禾魂祭”仪式中仍有所反映。例如云南西山区白族年十二月各村在祭台行祭“鸟松博”、“鸟松咬”仪式，时为大春收割完毕。白语“博”指丈夫，“咬”指妻子，“松”是尊称词，有“神”之意。“鸟松博”、“鸟松咬”意为“鸟公神”、“鸟母神”。人们认为：鸟松博、鸟松咬夫妻二神从撒秧开始就居住到他们田地里，为他们护禾，所以收获完毕，粮食入仓，全村人要举行隆重仪式把夫妻二神迎回家中来居住。仪式在祭祀台上设神位，杀牲献祭，把猪血、鸡血淋在祭祀台的石头、树林上，并贴上鸡毛，然后全队齐集，吹大喇叭，敲锣打鼓，一队游行至田间，边行边大声呼叫：“鸟松博、鸟松咬请回来，谷子收完了，请到家中来住。”集体祭毕，各家还要持祭品到各自的田地呼叫鸟松博、鸟松咬回家来，一直呼叫至家中祖先灵堂处请二神入祖宗灵位。<sup>①</sup>除了宗教仪式为证，近现代国内外未开发民族仍然有夫妻在田头地尾进行交媾以促使禾苗生长的模拟巫术。“禾魂祭”中的双鸟和双鸟连体符号应是两性生殖巫术观念的反映，意在鸟图腾祖先的两性交合会促使加速谷种发芽，禾苗生长分蘖，扬花吐穗和结籽丰收。

## 二 中国古代北方旱粮农作的信仰符号

中国古代北方(包括中原地区)系旱土地带，不宜种植水稻，只能种植粟、麦、小米等旱粮作物。迄今为止，我国所发现的粟的种植，首推河北省武安县距今7400年的磁山遗址。此遗址有80座窖穴，都发现有0.3米到2米的粮食堆积层，有10座窖穴的堆

---

<sup>①</sup> 董绍禹《西山区白族宗教调查》，《昆明民族民俗和宗教调查》第90页，云南民族出版社1985年版。

积层在2米以上。出土时部分颗粒清晰可见，不久即风化成灰。经过灰象分析，发现有粟（*Setavia ilica*）的痕迹。<sup>①</sup>从粟的数量之众多来看，磁山遗址的粟作物已到了粟文化较成熟的阶段，其肇始期必然更早。

旱粮作物虽不及水稻对水的依赖性，但亦需要雨水和风调雨顺。由于北方久旱少雨，这样北方的旱粮作物对雨水的需求就成为至关重要的问题，故北方旱粮文化所信仰的是雨水神系列，尤其是司雨之龙神。

关于龙的起源地，学术界的说法不一。然而迄今为止，中国第一龙的形象是在七、八千年前的内蒙古大草原的兴隆窪龙纹陶器上。其中一件陶器的主题纹饰为猪首蛇体龙纹图案，又有勾连云纹布满器身空白处，生动地展示龙正屈曲游动于密云流水之中。布满器身的勾连云纹是雨水的象征，把龙画在“密云流水”之中，表示了龙是司雨之神。内蒙古的龙崇拜也许并不是源出于旱粮农作，而是起源于畜牧对牧草逢甘雨的需要，但这与旱粮作物的粟麦逢甘雨以得旺盛，在原理上是相同的。中国的第二龙、第三龙的器物也是发现于我国北方的旱粮作物种植区，如翁牛特旗三星他拉大型碧玉龙，牛河梁小型龙形玉雕，东山嘴双龙首玉璜等。这些龙形玉器可能是农作信仰活动用作求雨的礼器。而山西襄汾陶寺出土的夏代彩陶盘上的蟠龙，口里衔着一株麦苗，这已明白地反映出龙是旱粮农作的保护神，即司雨之神。闻一多研究认为夏是以龙为图腾。现有的考古发现和前辈学者的研究表明，中国北方极可能是龙崇拜的起源地，而且龙崇拜是应旱粮作物对雨水的特殊要求而产生的。龙崇拜自产生后，由于地域、时代的差异性及文化的变异性等原因，又生发出龙之家族，古代龙家族最常见的有螭龙、夔龙、虬龙、虺龙等。

---

<sup>①</sup> 林河《雒史》第194页，台北东大图书公司1994年版。



古代北方的旱粮农作信仰符号除龙之外，还有雨水及与之有关的云雷降雨天象崇拜及其符号。如东北红山文化出土有勾云纹玉佩，这可能是求雨之神符。古代瓦当上的图案纹饰多有巫术寓意，洛阳东周瓦当以卷云纹为主题纹饰，古城西安、齐故城临淄、鲁国故城曲阜等古城瓦当均以卷云纹及多种变形云纹为主题纹饰，其次为涡纹（即水纹）。<sup>①</sup>据笔者研究，中国的“神”字始出于宗周的金文，是将甲骨文雷电的象形字孳乳升格为“神”字的。<sup>②</sup>这足见北方旱粮农作对雨水的渴求。

### 三 农事信仰符号与古玉璧的造形和纹饰之关系

前两章的研究描述已为本章铺平了道路。

根据考古发现，东北地区距今5500年的红山文化始有少量玉璧，其璧在边廓上钻有小孔，它可能是久寒多雪的东北地区的原始人出于对太阳光热能的需求仿太阳形象而制作的太阳神符号，以用作护身符佩饰。

南方距今7000年前的河姆渡遗址不见有玉璧出土，距今5300年的良渚文化已有大量玉璧出现，南方璧可能是“禾魂祭”仪式中璧拟太阳的巫术用器。因为在河姆渡遗址的“禾魂祭”图像符号中已出现了同心双圆圈的太阳符号；此后，良渚文化时期的先民们仿此种太阳形象而用玉石制作正中有孔、扁平圆形的实物拟作太阳神器是完全可能的。

“禾魂祭”中以璧拟太阳的巫术祭仪在近现代保留原始文化较多的民族地区仍可见遗痕。例如湖南土家族以农历六月初六日为

---

① 李发林《齐故城瓦当》，文物出版社1990年版。

② 张劲松《中国鬼信仰》第5～7页，中华华侨出版公司1991年版。