

中国西北宗教文献

CHINA'S NORTHWEST RELIGIOUS LITERATURE

道教卷二

《汉晋南北朝道教石刻造像研究》

《道教与生死观》

《〈太平经〉与道教》

《敦煌写本S.2481号性质初探》

《道教机道教思想述评》

《论道教发展更新的四个重要阶段》

《汉代道教改革的演变及其特点》

《关于道教创立几个问题的评析》

《晋书》与道教

《道教与〈太上圣纪〉研究》

《道教与〈佛说摩度三昧经〉》

《敦煌写本〈佛说摩度三昧经〉中所见的道教思想》

《道教妇女观》

《“道教产生于东汉顺帝朝”质疑》

《略论儒教对道教心性论的思想影响》

《敦煌十卷本〈老子化胡经〉残卷新探》

《敦煌写本及残卷中所见受道教影响的经》

《〈老子化胡经〉与道家思想的辨》

《敦煌写本〈老子化胡经〉研究》

《论唐代道教对唐代文化的影响》

《道教关系论》

《道教(三篇)考论》

《道教与文学》

《西王母与道教》

《论道教与民间信仰的关系》

《论老子道论与佛教缘起说——兼论老子道论两种意义的矛盾》

《论五斗米道与道教及他们之间的矛盾》

《论道教哲学思想的民族特色》

《原始道教三题》

《〈太上洞玄灵宝无量度人上品妙经〉初探》

《道教文化的现代意义》



读者出版集团
甘肃民族出版社

目 录

中国西部古代道教石刻造像研究	黄海德(1)
青乌、道教与生殖崇拜论	詹石窗(12)
《本际经》与敦煌道教	姜伯勤(17)
敦煌写本伯 2481 号性质初探	赵和平(33)
丘处机道教思想述评	郭武(52)
天师道发展更新的四个重要阶段	张继禹(59)
元代宗教政策的演变及其特点	薛学仁(65)
关于道教创立几个问题的辨析	郑振邦(71)
唐太宗与道教	李刚(75)
敦煌写本《上生礼》研究	汪娟(80)
敦煌道经写卷与道教写经的供养功德观	李丰楙(102)
敦煌写卷《佛说净度三昧经》中所见的道教思想	萧登福(128)
论道教妇女观	王宜峨(148)
“道教产生于东汉顺帝朝”质疑	杨广伟(153)
略论佛教对道教心性论的思想影响	方立天(158)
敦煌十卷本《老子化胡经》残卷新探	刘屹(169)
敦煌写卷及藏经中所见受道教影响的星坛及幡灯续命思想	萧登福(188)
从《老子想尔注》看道家思想的神学化	张运华(216)
道教学研究的里程碑——评四卷本《中国道教史》	王知非(223)
论唐代道教对唐代文化的影响	贾剑秋(228)
三教关系论纲	李申(236)
道教《三洞经书目录》考述	彭清深(247)
道教医学概念辨析	盖建民(257)
西王母原型探	沈天水(260)
论道教与民俗文化的关系	邹毅(266)
论老子道论的政治谋略意义——兼论老子道论两种意义的矛盾	颜世安(271)
早期五斗米道的诸首领及他们之间的关系	杨皓(279)
论道教美学思想的民族特色	潘显一(284)
原始道教三题	姜生(288)
《老子化胡经·玄歌》补校	项楚(294)
《太上洞玄灵宝天尊名》初探	王惠民(311)
道教文化的现代意义	李刚(329)

中国西部古代道教石刻造像研究

黄海德

道教石刻造像是中国宗教艺术的重要组成部分。现存道教石刻造像主要集中在西部几个省份。尤以四川境内居多。唐代是西部道教石刻造像兴盛时期。宋代道教造像多为精品。元明以后逐渐衰落，但余绪尚延。太上老君是造像艺术的中心人物，天尊、四御占重要地位，三官大帝和各类神仙也是不可缺少的内容。它们充分体现了道教神仙信仰的特点，真实地反映了道教神系演变发展的历史。

作者黄海德，1953年生，四川省社会科学院哲学研究所副研究员，四川道家文化研究所所长。

中国的西部，主要指甘肃、山西、陕西、四川、云南等省份和地区。这片广大的地区，既是中国道教最早的教团组织“五斗米道”的产生之地，又是后来著名的全真道传教之所，并且历史上许多重要的道教活动，均由此展开。故长期以来，遗留下许多十分珍贵的道教历史遗迹和文物，是今天研究传统道教文化不可多得的极为宝贵的历史实物资料。这些地区的道教石刻造像，历史悠久，内容丰富，分布广阔，形式多样，具有众多的地方特色。尤其是四川，由于中国的道教石刻造像绝大部分集中在这一地区，故在全国具有举足轻重的地位。下面试就中国西部道教石刻造像的分布概况、历史渊源与发展过程、题材内容等方面论述如下，敬祈海内外方家教正。

一 西部道教石刻造像分布概况

中国古代的宗教石刻造像，就历代镌刻的总体数量来看，主要以佛教为多，因此道教的石刻造像数量，就相对比较少。这存世不多的道教石刻造像，主要集中在西部几个省份，其中大部分分布在古称巴蜀的四川。道教是中国的民族宗教，其教义理论遵从道家“道法自然”的思想宗旨，因此古代道教的修道实践大多在远离城镇的深山幽谷中进行。由于这样的因素，道教为表现其宗教信仰而雕刻的道教造像，也大部分分布在西部的山区之中。现今所见，有的凿于岩壁之上，有的刻于洞穴之中，大小龛窟，鳞次栉比，绿树修竹，掩映其间，一派古风依然的景象。现举其要者，介述如下。

1. 山西：安邑的常阳天尊像（刻于唐代开元年间）、太原龙山石窟（元代初期）。
2. 陕西：鹿县石泓寺石窟（北魏永平年间）、耀县药王山石刻。
3. 四川：①绵阳：玉女泉造像（隋、唐）；②安岳：玄妙观石刻（唐代）、华严

三教合一石像(宋代)、高升乡三仙洞(明代)、瑞云乡狮子岩造像(宋、明);③剑阁:鹤鸣山造像(唐代);④蒲江:长秋山太清观石像(唐代)、飞仙阁石刻道像(唐代);⑤潼南:大佛寺石刻道像(隋代)、千佛崖石刻道像(隋代);⑥仁寿:牛角寨石刻道像(唐代);⑦丹棱:龙鹤山道教造像(唐代);⑧大足:南山石刻(南宋至明代)、舒成岩石刻(宋代)、玉皇庙造像(宋代)、佛耳岩造像(宋代)、龙岗山石刻道像(宋代)、石门山造像(宋代)、妙高山三教造像(宋代)、佛安桥三教造像(宋代)、石壁寺三教龕(宋代)、光明殿三教龕(明代)、峰山寺三官像(宋代)、桂花庙王母龕(宋代)、石佛寺道教造像(宋代)、老君庙造像(宋代)、眠牛石造像(明、清)、宝顶山道像(宋代、清代、民国)、石篆山石刻(宋代)、斗碗寨石像(清代);⑨泸县:玉蟾山石刻道像(明代);⑩渠县:西阳洞石刻(明、清)。

4. 云南:昆明市龙门石雕道像(明、清凿造)

二 西部道教石刻造像的历史渊源与发展历程

道教创始于东汉中期,按照最初的道教教义,道教是不供奉神像的。早期的道教团组织“五斗米道”,尊老子为教祖,奉《老子五千文》为主要经典。而《老子道德经》的宗旨是“道可道,非常道”,“大道无形”,“道恒无名”,主张“道”为产生天地万物的根本,“视之不见”,“听之不闻”,“抟之不得”,“是谓无状之状”,“无物之象”,道既无名称,又无形象。相传为“三天法师”张道陵所作的《老子想尔注》云:“道至尊,微而隐,无状貌形象也;但可以从其诚,不可见知也。”遵循这种教旨,早期道教的宗教仪式,一般是在“治”或“靖”中进行。《正一法文外录仪》云:“凡男女师皆立治所,贵贱拜敬,进止依科”,从不见有礼敬神像的记载。

佛教传入中国以后,以一种新的宗教文化形态,对中国原有的宗教传统产生了广泛和深刻的影响。佛教为了争取广大民众的皈依,十分注重传教的方式,除了向社会各阶层大量传播经典文字之外,更借助于塑造神像,“以像设教”,大量凿造神像来传教,故有“像教”之称。在这种宗教氛围之下,大约在南北朝时,道教开始建立并供奉神像。据记载,最早的道教造像创造者为南朝刘宋的道士陆修静、宋文明等。唐释法琳《辩正论》卷六自注云:“考(道教)梁、陈、齐、魏之前,唯以瓠庐盛经,本无天尊形象。”并引王淳《三教论》云:“近世道士,取活无方,欲人归信,乃学佛家制作形象。假号天尊,及左右二真人,置之道堂,以冯衣食。宋陆修静亦为此形。”释玄奘《甄正论》亦云:“近自吴蜀分疆,宋齐承统,别立天尊,以为教主”。唐代佛道相争,故前引佛家之语对道教多有攻讦之词。撇开这层因素,可以看出其中的历史事实,即南北朝以前,道教的传教多为“贵贱拜敬,进止依科”,是不设神像的。这种历史事实,与上面所引的道经教义是相一致的。据历史记载,南北朝时的道教造像,有萧梁普通七年(526)所造玉清神像,北魏正光二年(521)所造天尊像,北周天和三年(568)所造太上老君像等,只是这些早期的道教神像早已损失,现已不可得见。四川成都龙泉驿区石佛寺现存有《北周文王碑》一通,碑额题为“此周文王之碑,大周使持节、车骑大将军、仪同三司、大都

督、散骑常侍、军都县开国伯强独乐为文王建立佛道二尊像树其碑。元年岁次丁丑造。”该碑下部两侧有线刻小像二尊，过去有人认为此碑为北朝的佛道二像碑，近世有学者提出不同意见，此学术公案，尚待论证。

隋朝统一中国后，文帝以“佞佛”著名，道教相对而言待遇不如佛教，加之隋朝国运短促，故该时期的道教造像极为稀少。位于古金牛道上的四川省绵阳市西山，在玉女泉和子云亭的岩壁上，有二十多龛隋、唐时代的道教石刻造像。本世纪初期，法国学者维克多·色伽兰（Victor segenlan）曾来此地考察，认为是中国西南部宗教艺术之“美品”；但是维克多先生对道教缺乏了解，将西山造像误认为是“佛龛造像”。玉女泉造像有一龛题记，记为“大业六年太岁庚午十二月廿八日，三洞道士黄法敏奉为存亡二世敬造天尊像一尊供养。”另外，四川潼南县大佛寺的绝壁上有道教造像两龛，其像为一尊人二胁侍，右龛侧边的题记为：“记此吉大业六年修天尊像右弟子杨佛赞造敬记。”左龛下面的题记记为“开皇十一年”。开皇为隋文帝杨坚的年号，十一年即591年，大业为隋炀帝杨广的年号，大业六年为610年，距今皆有一千多年的历史。这些隋代的道教造像，因年代久远，存世不多，显得弥足珍贵。

唐代帝王崇奉道教，尊老子为李姓皇室之祖，封为“玄元皇帝”，唐玄宗李隆基甚至亲受道录，成为道士皇帝，诸多公主出家为道，于是举国上下，尊崇道教，蔚然成风。在此形势下，一方面道教社会地位空前提高，教团组织得到很大发展；另一方面，各地大量修建道教宫观，刻造神像，道教的造像艺术也随之得到很大的发展。尤其是古称巴蜀的四川地区，由于南北朝后期北方的雕刻艺术逐渐衰落，其重心南移，在巴蜀地区形成中国石刻艺术历史上的又一高潮。两大因素的汇合，使得唐代四川地区的道教石刻造像不仅数量众多、分布广泛，而且内容丰富、镌刻精美，在全国可谓独树一帜，兹举其要者介述如下。

安岳县玄妙观道教造像。玄妙观位于县北约二十公里的黄角乡玄妙村集圣山腰，观前有一巨石，长宽各为十余公尺，高五公尺有余，沿巨石周围凿有大小石龛七十九个，共镌刻有神像一千二百多尊，绝大部分为盛唐时之石刻精品。第六号龛为唐代天宝七年（748）镌刻的《启大唐御立集圣山玄妙观胜境碑》，碑文记述了从“大唐开元六年”（718）凿龛刻像至“大唐天宝七载丙子八月己亥朔二日功毕”的整个过程，可见前后历时有三十年之久。据碑文记载，刻造的神像有“天真”、“王官”、“救苦天尊”、“飞天神王”等。第11号龛是玄妙观最大的一龛，龛额上横刻有“老君龛”三字，龛中刻“太上老君”趺坐于莲台之上，上下左右刻造有胁侍、女真、护法神将等数十尊。第12号龛为横长方形龛，高二米余，宽约三米，龛内镌刻有四位天尊神像，此即《胜景碑》中所记述的“张、李、罗、王名天之尊”。该处的造像之中，还有十多龛佛、道合龛造像，有的龛中间为释迦牟尼佛和太上老君的坐像，两侧站立有佛教的菩萨和道教的金仙、真人，有的正中为道教老君像，旁边为佛教的菩萨站像。一般史学家多将唐代的佛、道关系表述为二教相争，然而玄妙观造像以第一手史料确凿有据地说明，唐代的佛、道二教不但存在宗教相争现象，同时也出现了互相融合的趋势，此种历史现象，应予引起研究者的注重。这

里众多的龕壁周围还刻有观、阁、楼、台以及做法事所用的法器、乐器等器物，镌刻的道教金刚神像怒目威严，孔武有力，仙女伎乐姿态优美，栩栩如生，是研究中国道教史和艺术史不可多得的历史实物。

四川剑阁县是古代由陕入蜀的军事、交通重镇，城东的鹤鸣山上有唐代道教造像五龕。其中第1号和4号龕的主像已在本世纪40年代被盗凿走，现在两龕中分别建有《剑州重建重阳亭记》与唐代名诗人李商隐所撰《剑州重阳亭铭并序》石碑各一通。第2与第3号龕之像为高浮雕，第5号龕之像为圆雕，均为站立天尊像，头戴芙蓉冠，脚穿道履，立于莲台之上，其手相仿照佛教造像法式，或施无畏印，或施与愿印，或手执宝珠，天尊像旁有数目不等的护法神将、真人、金童、玉女。2号龕有题记一则，其云：“长生保命天尊像赞并序。前剑州刺使赐紫金鱼袋郑国公上玄元道……以命石工雕长生保命天尊像一躯，以永我福，以清我躬。遂题赞曰：崇厥灵尊，其号保命，绵绵亿祀……天齐地庆……圣唐大中十一年丁丑岁五月工毕。”大中为唐宣宗李忱的年号，大中十一年即857年，前述李商隐碑立于大中八年，可见剑阁鹤鸣山造像多为唐代后期的作品。

绵阳西山玉女泉造像除少数隋代作品外，大部分为唐代道教造像。其岩壁东面的造像龕侧有题记两则，其一云：“咸亨元年十二月廿三日弟子何□□及妻母邓何氏敬造天尊□□□。”其二云：“□元二年□月三日道士任智斌为亡父任士□亡师任士鑫敬造天尊老君二身供养。”咸亨元年为唐高宗李治在位之时，则下面题记应为高宗上元二年，分别相当于670年和675年，均为唐代前期。其造像有一天尊二胁侍，或为一天尊二胁侍二女真，前一题记左侧为天尊、老君像，各以一手执扇，跌坐于莲台之上，神态安祥，形象逼真。西山子云亭下有造像一龕，主像为天尊和老君，左右两边雕刻有供养人物像各四十余尊，大多着道装，像旁刻有供养人姓名，至今仍清晰可辨。在主像的两边各有一则题记，右边为“三洞真一道士孙灵讽当州紫极宫梵献□神仙云观一坛各愿合平安永为供养声犹为一心响愿结一社用答恩诸录泉”；左边题记为“敬造天尊老君一铺。以咸通拾贰年岁次辛卯三月十一日，修黄录斋两中三夜表庆毕。专主社务兼书人景好古、三洞真一道士孙灵国”。咸通十二年(871)已为晚唐，则绵阳西山的道教石刻造像几乎经历了隋、唐整个历史时期。

中国西部宋代的道教造像以四川大足为代表，其中南山三清洞、石门村圣府洞、舒成岩的造像堪称石刻精品。

南山古名广华山，山顶有道观，原名玉皇观，共有道教造像5龕，碑碣5通，其刻造始于宋代，明、清两代续有增补。其中宋代造像有三龕。第五号为“三清古洞”窟，据题记“舍地开山造功德何正言同杨氏”，可知该石窟开凿于南宋绍兴年间（大足另有何正言舍地捐造的石刻造像，题记时间为“绍兴十八年”或“绍兴廿四年”）。窟高4米，宽5.1米，深5.6米。窟中凿方形中心柱，上与窟顶、下与底部相连，中心柱两边与后部均有甬道，便于道教信徒与香客绕柱祈禱拜神。中心柱正面开有一龕，龕内造像共两层，上层刻道教最高尊神“三清”像，皆着道装，头戴莲花形束发冠，胸部束带，面有长须，项后有圆形火焰头与身光，头上方悬有珠帘宝盖。中像为玉清元始天尊，盘膝坐

于莲台之上，胸前有三脚夹轼，双手平放于轼上，头上宝盖向龕顶发出四道毫光，内侧两道毫光在顶壁上各绕三圈，圈内有老君坐像。左像为上清灵宝天尊，手捧如意。右像为太清道德天尊，即太上老君，左手抚膝，右手持扇。三像连座各高0.85米。上龕左、右壁各有一位天帝像，皆头戴冕旒，着朝服，足踏四足虎脚几，坐于龙头靠椅之上，双手在胸前执笏，头上悬刻双层珠帘宝盖。下龕两侧各有一位天帝，皆戴平顶高方冠，身着圆领宽袖大袍，亦坐于龙头靠椅上，双手捧笏。外侧各有一元君像，位置比天帝略低，皆凤冠霞帔，彩带绕身，坐龙头靠椅，双手捧笏。此龕中六位天神（四男二女）当为宋代道教神系中的六御，即玉皇大帝、紫微大帝、勾陈大帝、长生大帝、后土皇地祇、金母元君（即西王母）。该窟中心柱左面上下各开一龕，上龕为玉皇大帝出巡图，下龕为春龙起蛰图，皆镌刻精美，气势壮观。窟之左、右、后壁皆有约1米高的基台，台上方壁面刻有三百六十尊应感天尊之像，分为六层，有文有武，冠服有别，姿态各异，部分有毁损，现实存二百三十一尊。窟前有二石柱，各镌刻一龙盘绕其上，龙口相向，似欲腾空，形象栩栩如生。三清洞道教石刻是现今所能见到的中国宗教史上最早的道教神系组合造像，是十分珍贵的历史文物，具有重要的宗教研究价值。

石门山位于大足东南二十公里的石马乡石门村，上有古庙，原名圣府洞，后称三皇洞，大部分是宋代造像。其中第十号为三皇洞窟，无题刻记载。据清代乾隆十五年（1835）邑人李型廉《游石门山记》记载：“见岩侧面平如镜，上横镌‘石门山圣府洞’六大字，旁有小楷书数行，为戊戌淳熙五年中元从事皇佛监判官宋以通书。”可知此洞开凿于宋孝宗淳熙五年（1178）以前。第十号“三皇洞”为平顶窟，深7.85米，宽3.9米，高3.08米。窟后部正面刻造有三尊坐像，居中者为天皇，左、右两侧分别为人皇与地皇。均戴平顶高冠，身着宽袖大袍，坐于龙头靠椅上，双手捧笏于胸前。天皇像的头上，横排有三个小圆龕，每个龕内有一天尊坐像，皆有面须，束发金冠，胸前置三脚夹轼，项后现火焰头光，似为道教“三清”神像。三皇像两侧，各立一护法神将。左面神将三头六臂，手执印、铃、弓、箭；右面神将三头四臂，手执法器，身旁皆有一神龙。窟内左侧共有造像两层。上层为二十八位天人像。第一像为坐姿男像，手执如意。第二、三为女像，凤冠霞帔。第四、五为站立男像，方冠朝服，双手捧笏。第六至十四为女像，身着道装。第十五至二十八为男像，文官打扮，捧笏肃立。下层造像共有六位。第一至第三像皆头戴平顶方冠，身着圆领宽袖长袍，捧笏而立。第四像头戴双翅喙头，着圆领窄袖长袍。第五像为真武大帝，束发着甲，仗剑赤足立于神龟之上，龟旁有一蛇。第六像为一官员，头戴喙头，着长袖袍服。以上各像均比真人略高，约为1.95米。窟内右侧原有造像七躯与左侧相对而立，因清乾隆时右边洞壁崩塌，毁损大部，仅存一位护法神将，现在右壁所立石像为后人自他处移入。圣府洞道教造像内容丰富，镌刻细致，神态各异，形象逼真，被后世学者称为“精美的道教神像库”。

舒成岩位于大足县北约十公里的中敖乡。南宋绍兴年间沿山岩凿刻道教造像五龕。民国二十六年（1937）由于原有道观已毁坏，遂在旧基上沿岩修建半边长廊以保护神像，故又称半边庙。第一号龕造于南宋绍兴年间。主像为东岳大帝之夫人“淑明皇后”，头

戴凤冠，像貌端庄，坐于龙头靠椅之上。两侧各立一位男侍，头戴软脚噗头，身着窄袖袍服，两侍均双手捧盒。龕左壁为一武将，身着甲冑，双手拄剑而立。右壁为一老年女侍，面容慈祥，双手抱一婴儿，作前送状。龕外刻有造像记一则，落款为“癸酉绍兴二十三年三月十二日工毕”，“道士王田之建祠”。第二号龕为“东岳大帝”，其像庄严肃穆，头戴平顶无旒冠，身着圆领宽袖长袍，双手于胸前捧圭，坐于双钩云头靠椅上，左、右两侧各有侍女和男侍二人。龕正壁两侧上部有碑文，落款为“壬申绍兴二十二年九月二十二日”，并有“都作伏元俊、伏元信，小作吴完明镌龕”字样。三号龕为“紫微大帝”，其服饰与东岳大帝基本相同，主像两侧各有一位神将，左神将三头六臂，右神将一头四臂，手持法器作降龙状。龕左壁造有二像，内侧一男像执剑，外侧一侍女抱印。龕内有题记一则，已部分毁损，残存字样有“紫微院事王某”。四号龕为“三清”神像，正中为元始天尊，左为灵宝天尊，右为道德天尊，皆束发肃穆，头戴莲花冠，身着斜领宽袖长袍，坐于束腰四方台上。龕后壁刻有“三清古洞”，左壁有碑记一则，记为明万历八年(1580)重新装修。五号龕为玉皇大帝，龕右侧有碑，碑文云：“玉皇典崇大帝，□以祈恩乞福，保寿终年，族聚荣昌，早胜善果。今已同备，龕洞俨然，刻石铭碑，以贻后世云以耳。时以海元癸亥绍兴十三年五月初一日开工，至二十六日乃毕。”后落“王举修撰珠黎奉命书伏鳞镌龕”。主像为玉皇大帝，两侧有宫女、侍从若干人，龕左壁有供养人三位，右壁有供养人二位，皆拱手而立。舒成岩造像，亦为不可多得之道教艺术珍品。

元、明之时，道教文化的发展渐趋式微，中国的宗教雕刻艺术从总体来看，也呈现没落的趋势。因此，道教石刻造像的数量逐渐减少，其造像水平已大不如前。元代的道教石刻造像可以以山西龙山石窟为代表。

龙山石窟位于山西太原市西南二十公里的龙山山巅，为元初全真教道士宋德方主持开凿。山上原有元代修建的昊天观，现已毁损，在观址旁边的巨石上刻有道教造像八龕(其中一龕为泥塑像)，现在基本保存完好。八龕像为虚皇龕，道教尊神“三清”龕，刻有披云子宋德方本人卧像的卧如龕，玄真龕，三天法师龕，七真龕，两座辩道龕，共有四十余尊造像，龕顶雕有凤凰和莲花图案，壁上有元代题记。龙山石窟雕工朴实，其人物形象、服饰和台座装饰皆为元代样式，具有浓郁的时代特点。

明代的道教造像，随着中国古代宗教石刻艺术大势的衰落，质量好的石刻作品已不多见，这里试举四川泸县玉蟾山和安岳县三仙洞的石刻造像为例。玉蟾山为川南的风景名胜之地，沿山岩凿有佛、道教造像71龕，共411尊石像，除个别为宋代和清代的外，绝大部分是明代造像。岩上现留有“永乐二十二年”、“景泰六年”、“弘治三年”、“正德二年”、“嘉靖己亥(嘉靖十八年)”、“天启乙丑(天启五年)”等明代题刻年号。其中，有道教天官、土地、三官神、阎王、玉皇大帝、雷公、神将、山神等石刻像。玉皇大帝之像用一巨石雕成，神态威严，形象高大，俨然一副法力无边的天庭帝王尊像。玉蟾山造像，人物比例适当，形态生动自然，刻工细腻，技法娴熟，在明代的石刻造像中实为少见。

安岳县高升乡的三仙洞，原名龙门观，明代时沿山岩开凿石窟六个，现石窟左侧有明天启元年(1621)《龙门观增建胜景记》碑一座，云“道人李焕宗复凿儒释道三教合奉一堂”。有佛教的元始天尊、三清造像，皆头戴莲冠，身着道服，面有长须，跌坐于莲台之上。元始天尊的莲台之下有一威猛的大石狮托座。项后有椭圆形火焰边头光与身光，头光中环形雕有坐姿真人若干名。另有三教合一龕，沿正壁造像五尊。中间三尊居中为太上老君，右侧为孔圣人，左侧为释迦牟尼佛，窟壁两边造有诸天神将、十八罗汉等。在岩壁下层，雕凿有治理地狱的十殿阎王。三仙洞的石刻造像，反映了中国古代社会后期儒、释、道三教合一的客观社会思潮。

从以上的论述可以看出，中国西部的道教石刻造像，渊源于汉魏之时，南北朝时期在佛教造像的影响之下，出现了少量的道教造像，历经南北朝后期和隋代的发展，至唐、宋时代达到道教造像的鼎盛阶段，不少造像作品堪称中国宗教艺术的精品，其造像传统，一直绵延至元、明、清各代。历史久远，数量众多，形式多样，实为中国宗教文化的瑰宝。

三 西部道教石刻造像的题材内容

道教作为中国本土的民族宗教，神仙信仰乃其最大特征。按照道教的教义，“神”是指先天之圣，如道教的最高尊神元始天尊、太上老君、灵宝天尊、玉皇大帝、斗姆元君、三官大帝、北斗星君等；“仙”是指天地开辟以后修道长生的真人，如张天师、葛仙翁、吕洞宾、三茅真君等。从东汉中期创教开始，经过长期的历史发展，道教逐渐形成一庞大复杂的神仙系统。其中既有先秦时代的天帝、鬼神信仰内容，又有历代王朝祭祀的对象和民间诸神，还有道教自己的天尊和神人，另外还有部分佛教系统的神祇，以及中国历史上的圣人与英雄。由于道教历史悠久，教派众多，不同的教派崇奉不同的神灵，因此在道教历史发展的前期，出现许多具有不同名称、地位不确定的天神和真人，这种状况在南北朝时陶宏景所撰的《真灵位业图》中即有明确的反映。

道教的石刻造像，是道教信仰者运用雕塑艺术的表现形式，来表达其特有的神仙信仰的宗教内容，宣传其以道、德为主要内容的教义宗旨，以体现道教诸神的神通和尊严，使信众“至诚供养，随心获福”（《太上洞玄灵宝国王行道经》），形成道教神像和信仰者之间特有的宗教情感的交流，以取得广大民众的皈依。中国西部的道教石刻造像，前后历时一千多年，神仙众多，题材新颖，以大量具体生动的艺术形象，表现了道教神仙世界的丰富内容，同时也真实地反映了道教神系演变发展的历史情形。

老君，又称太上老君，是道教的最高尊神之一，在中国历史上受到民众的广泛信奉，这是道教石刻造像中出现得最多的形象。诸如四川绵阳西山玉女泉的隋代造像、安岳玄妙观的唐代造像、大足南山的宋代造像、山西太原龙山的元代石窟、云南昆明龙门的明清石刻造像之中，都有老君之像；可以说，凡是具有代表性的道教石刻造像之处，几乎都有太上老君的形象。从历史上考察，太上老君的神形实际是根据先秦时代老子的

形象演变而成的。据司马迁《史记》记载，老子原是周王朝的守藏室史，后来见周之衰，乃辞职西去，不知所终，著有道、德上下篇五千余言留传于世。两汉之际流行黄老之道，先是崇奉黄帝，后逐步过渡为崇奉老子。汉代益州太守王阜作《老子圣母碑》云：“老子者，道也。乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥，观混含之未别，窥清浊之未分。”将“道”人格化为老子。陈相边韶《老子铭》亦云：“道成仙化，蝉蜕渡世。自羲黄以来，世为圣者作师。”东汉末张陵创立五斗米道，造作道书，自称出于太上老君口授，以《老子五千文》为经典，尊老君为教主。相传为三天法师张道陵所作的《老子想尔注》云：“一者道也”，“散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳”。从此，老子神化为道教教祖，长期受到人们的尊奉。魏晋时葛洪所著的《抱朴子》对老君形象作了具体描述：身長九尺，黄皮肤，高鼻梁，尖长如鸟嘴，眉长五寸，耳垂齐肩，额有三纹，足有八卦，着五色云衣，住金楼玉堂，青龙、白虎、朱雀、玄武随从四周，出行时雷声隆隆，电光闪闪，俨然一副最高尊神的威严模样。北魏时寇谦之改革天师道，以太上老君为教主，宣称得到老君法旨，“清整道教，除去三张伪法”。《魏书·释老志》对老君的显赫神位作了如下总结：“先天地生，以资万类。上处玉京，为神王之宗，下在紫微，为飞仙之主。”已成为当时北方道教神王和飞仙的最高天神。

唐代帝王尊崇道教，将老子奉为先祖，立庙祭祀。唐高宗乾封元年(666)封老君为“太上玄元皇帝”，唐玄宗天宝十三年(754)又上尊号为“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”，并令天下诸州普建玄元皇帝庙。由此确定了太上老君在全国道教的最高教主地位。至宋代，道教最高尊神“三清”体系确立，太上老君在“三清”中位居第三。虽然如此，他在道教神系中却具有相当特殊的地位。从古至今，众多道教信徒都相信太上老君是“无上大道”的化身，是永世常存、分身救世的至尊天神，这是道教的根本信仰。现在，中国各地仍然保存着许多老君庙、老君殿等，专门供奉太上老君的神像。

在中国西部的石刻道教造像中，尤其是早期的道教造像，有大量“天尊”的形象。譬如四川的玉女泉、剑阁鹤鸣山、丹棱龙鹤山、仁寿牛角寨、山西运城等地，时限从南北朝后期至隋、唐之时，均普遍存在。由此可见，在这段时期之中，对于天尊的崇拜是一种比较广泛的道教信仰。这种宗教现象，从该时期的历史文献中亦可得到证明。《隋书·经籍志》云：自北魏武帝时起，道士便“刻天尊及诸仙之像，而供养焉”。《周书·宣帝本纪》：“大象元年(579)初，复佛像及天尊像。”唐初卢照邻曾居蜀，据其记述，隋朝开皇年间，益州至真观“有天尊、真人石像，大小万余躯”，（《全唐文》卷一百六十七）由此可见该时期的天尊信仰是何等兴盛。应予指出，这一时期所造的天尊神像，大多数是没有名称的，在众多的石刻题记中，仅云“造天尊像一铺”或“敬造天尊”多少，并且在镌刻的形象上也没有多大的区别。这表明该时期的“天尊”实是信众对道教最高尊神的泛称。至于后来道经记载的十种天尊名号，如自然、无极、大道、太上、道君、玉帝等（见《云笈七签》卷三），是唐末五代以后才出现的，在早期的道教造像中没有这些名称。

南北朝时出现具有名号的天尊，最著名者为“元始天尊”。南朝道教上清派的著名道士陶弘景著有《真灵位业图》，这是在道教历史上首次正式编撰庞大的道教神仙系统。该系统的神系共有七个阶位，其中第一阶位的中位即是“虚皇道君应号元始天尊”，而为张陵天师道和北朝寇谦之的新天师道所崇奉的“太上老君”却被降至第四中位，这清楚地表明道教上清派的神学信仰，即“元始天尊”应是道教的最高尊神。不过，上清派的神系并未得到当时北方天师道的承认。南、北统一以后，“元始天尊”的信仰才在社会各阶层逐渐普及。《隋书·经籍志》云：“元始天尊生于太无之先，禀自然之气，冲虚凝远，莫知其极……常存不灭。每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以秘道，谓之开劫度人……所度皆诸天仙上品，有太上老君、太上丈人、天真皇人、五方天帝及诸仙官。”这反映了隋和唐初的道教信仰状况。据《茅山志》记载，唐太宗时曾为茅山道士王远知造太平观，“又于内殿为文德皇后造元始天尊像一躯，二真夹侍”。但是由于唐代帝王崇奉老子，因此元始天尊的神系地位实际并未在太上老君之上。考察中国西部的唐代石刻道教造像，可以发现，太上老君单独成龕的比较多。例如四川安岳玄妙观造像，七十多个龕窟之中最大者即是老君龕。或者是老君与天尊并列一龕。老君像为趺坐姿，一手执扇。元始天尊则既有趺坐姿，又有站姿，一般手施印势。如剑阁鹤鸣山的天尊造像，即为站姿手施无畏印。而老君与元始天尊的侧边多为女真与胁侍。

宋代的道教造像之中，各地大多出现了元始天尊、灵宝天尊与道德天尊共为一龕的“三清”造像。例如大足南山著名的三清古洞，舒成岩的三清龕等。说明道教神系的“三清”最高尊神地位已经正式确立。这在同期的道教经典中也可得到证明：北宋贾善翔的《太上出家传度仪》所列的神系，即首先为三清；南宋金允中《上清灵宝大法》所供奉的诸真神灵也首先列为虚无自然元始天尊、太上道君洞玄灵宝天尊、太上老君洞神道德天尊。三清之中的灵宝天尊，原称太上道君，《九天生神玉章经注》中称为“上清天尊”，在三清造像中一般位于元始天尊的左边，手执如意。

三清尊神是道教哲理“三一”说的象征。《老子道德经》说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”意思是无上大道化生为宇宙的混沌元气，由宇宙元气化生为阴、阳二气，再由阴阳二气衍化为天、地、人三才，由此产生天下的万事万物。一化为三，三即是一，因此“三清”尊神就是道的人格神化，也就是道经所说的“一气化三清”。道教认为，三清住三天三仙境，各为“三洞教主”。元始天尊主洞真部，灵宝天尊主洞玄部，道德天尊主洞神部，故三清神又是道教三洞真经的神化表象。自唐末两宋以后，即成为道教各派尊奉的最高尊神。

“四御”是道教天界中辅佐“三清”的四位天帝。他们的全称是：一、昊天金阙至尊玉皇大帝；二、中天紫微北极太皇大帝；三、勾陈上宫南极天皇大帝；四、承天效法后土皇地祇。四御之中，地位最高的是玉皇大帝。隋唐以前，玉帝的地位并不高，在南朝的《真灵位业图》中，仅排在玉清三元宫右位第十一和十九的位置。宋代帝王神化其远祖赵玄朗，称其受玉皇之命下界“抚育苍生”，故在真宗时封玉帝为“太上开天执符

御历含真体道玉皇大天帝”。虽然在正规的道教神系中玉帝的地位不及三清，但在民间的道教信仰中，玉皇大帝总管天神、地祇、人鬼三界并十方、四生、六道，实际成为天庭的最高皇帝。相传紫微北极大帝仅受玉皇大帝的支配，统率三界星神和山川诸神；勾陈南极大帝协助玉皇执掌南北二极和天地人才，并主持人间兵革之事；后土神原为男性，在唐、宋以后逐渐演变为女神。据杜佑《通典》记载，汾阴后土祠即为女神塑像。道经称后土神执掌阴阳生育、万物之美与大地山河之秀。

从道教神系发展的整体来看，四御的形成有一个历史过程。唐代已有崇奉“三清”的现象，但尚无“四御”出现。唐末杜光庭编撰的《道门科范大全集》叙述斋时所敬诸神，三清尊神以下所列的神仙有三十六天帝君、玉虚上帝、东华、南极、西灵、北真、玄中大法师等，这些神祇与宋代的四御体系差别很大。北宋的《太上出家传度仪》在三清之后所列诸神为：十极高真、玉皇大天帝、紫微北极大帝、后土皇地祇、圣祖天尊大帝、天元大圣后、三十二天帝君等，这里已有四御的雏形。南宋时编成的《无上黄录大斋立成仪》在三清后面排列了六位天帝，依次为：统御万天的玉皇大帝，统御万雷的勾陈大帝，统御万星的紫微大帝，统御万类的青华大帝（或作东极太乙救苦天尊），统御万灵的长生大帝，统御万地的后土皇地祇。这六位天帝，道经称之为“昊天六御宸尊”，是为“四御”形成之前的“六御”尊神。现存的四川道教石刻造像：大足舒成岩造像有玉皇大帝、紫微大帝、东岳帝君、东岳淑明皇后四位尊神；南山三清古洞内三清神下面有六位神，四位天帝和两位元君。据考证，四位天帝为玉皇大帝、紫微大帝、勾陈大帝与长生大帝，两位女神分别为后土皇地祇和金母元君（即西王母）。这些珍贵的历史资料有力地说明，当时的四御尊神还没有定型，尚处在由“六御”向“四御”演变的过程中。后来为了符合道经四辅（太清、太玄、太平、正一）的分类，去掉六御中的青华大帝和长生大帝，才形成正式的四御格局。元初编成的《修真十书》所收《丹诀歌》说：“九九道成成至真，三清四御朝天节”。说明道教的三清、四御体系在南宋后期才正式形成。

三官大帝也是道教石刻造像中的重要题材内容。三官即天官、地官、水官，源于古代的自然崇拜。东汉后期张鲁在四川北部建立“五斗米道”的政教合一政权，即吸收巴蜀地区的民间信仰，奉天、地、水三官为主宰人间祸福的大神。据《三国志·张鲁传》记载，张鲁的五斗米道有为病者请祷的法术，即作书三通，上写病者姓名与谢罪之意，一张放置山巅，一张埋于地，一张沉于水，称为“三官手书”。后来民间一般认为天官赐福，地官赦罪，水官解厄，又称为“三元大帝”。大足峰山寺有一龕宋代镌刻的三官造像，正壁刻造三官，均头戴垂旒冠冕，身着袍服，双手捧笏，神态威严，是宋代道教造像的珍品。

除此之外，西部的道教石刻造像之中还有许多民间信仰的神仙，诸如川主、灶王、城隍、判官、雷公、电母、千里眼、顺风耳、三圣母、炳灵太子以及应感天尊、救苦天尊、保命天尊等，反映了中国古代社会民间道教信仰的广泛性。

特别值得一提的是，在西部道教造像之中还有为纪念创教祖师而凿造的石窟。如太原龙山的石窟造像，其中有天师道三天法师张道陵、全真教的七真（即马丹阳、丘处机、

谭处端、刘处玄、王处一、郝大通、孙不二)以及主持刻像的全真道龙门派十八宗师之一的宋披云。修造该窟的目的,即是为道教玄门列祖刻石立像,以此弘扬全真道。龙山石窟对研究金、元的道教历史具有重要的学术价值。

中国西部的道教石刻造像,不仅具有深刻的宗教内容与重要的历史研究价值,由于它采用的是直观感人的雕塑艺术形式,因此也属于中国艺术史的范畴。早期道教造像无论是龕窟形制,还是人物形象与装饰物,大多借鉴和吸收佛教造像的艺术手法,这是历史事实。但在南北朝后期至初唐以后,则广泛地吸收了中国传统的造型艺术,逐渐脱离了佛教造像的窠臼,在盛唐、宋代以及金、元、明、清皆形成道教石刻造像自身的艺术风格和特征。由于中国历史上各个时期的社会环境不同,因此各个时代人们的艺术欣赏习惯和审美观念也不相同,由此形成各个时代道教造像艺术的不同风格和特征。此乃道教石刻造像研究的一个重要方面,对此著者拟另外撰文,加以专门论述。

(原载《世界宗教研究》1994年第1期)

青乌、道教与生殖崇拜论

詹石窗

近年来,随着学术研究的繁荣,原先少有人问津的“青乌”问题也渐渐引起注意。不过,它的底蕴是什么?人们尚未进行深入探讨。

在我国,民俗文化与其它分支的文化是互相交融的。“青乌”作为民俗文化重要课题之一也是如此。所以,要明了青乌的深刻内含就必须从文化交融的层面上切入研究。

笔者以为,青乌与中国传统宗教一道存在着极为密切的关系,在这种关系之背后又潜藏着古老的生殖崇拜意识。这个问题的研究不仅对于认识道教思想体系而言具有特别意义,而且对于中国民俗文化的整体把握而言也是不可忽略的。

(一)

青乌本是个人名。相传青乌子精于风水,所以,风水术又称青乌术。现存文献中有不少以青乌命名的风水书籍。例如《学津讨原》中所收《青乌先生葬经》、《学海类编》所收之《青乌绪言》、《旧唐书·经籍志》所著录之《青乌子》均是。

关于青乌子的生活年代,向来众说纷纭。唐王瓘在《轩辕本纪》中说:“黄帝始划野分州,有青乌子善相地理,帝问之以制经。”按此,则青乌子为黄帝时人。又传,青乌子系汉代人。如《青乌先生葬经·序》即称:青乌先生,“汉时人,精地理阴阳之术,而史失其名。晋郭氏《葬书》引‘经曰’为证者,即此是也。先生之言简而严约,而当诚后世阴阳之祖书也。”看来,青乌子在风水学界是有很高地位的。尽管他的生活时代问题至今是个悬案,

但他受到风水术士的推崇则是显而易见的。

有趣的是,青乌子在道教中也颇受敬重。晋代著名道教学者葛洪撰《抱朴子内篇》卷十三《极言》云:“相地理则书青乌之说”,又云:“……彭祖之弟子,青衣乌公、黑穴公、秀眉公、白兔公子、离娄公、太足君、高丘子、不肯来七八人,皆历数百岁,在殷而各仙去……”^①在这两段引文中,前一段的“青乌”当是指书,而后一段的“青衣乌公”则明显是人名,大概此人常常穿着“青衣”,所以以“青衣”为代号,称作“青衣乌公”。由于古人尊称著名人物为“子”,“青衣乌公”也就又有“青乌子”的名称。由此不难看出,在晋代以前道教中,青乌子不仅是个长寿之人,而且还通地理相术。

关于“青乌子”的事迹在道教文献中还有多处涉及。赵道一《历世真仙体道通鉴》卷一《轩辕黄帝》篇中说:“黄帝始画(划)野分州,令百郡大臣授德教者先列圭玉于兰蒲席上,使春杂宝为屑,以沉榆之胶和之为泥,以分土别尊卑之位与华茂之异,帝旁行天下,得百里之国者万区,所谓首出庶物,万国咸宁,有青乌子,能相地理,帝问之以制经。”在赵道一看来,早在黄帝时候,已有明确的方位观念,为了划分地理区域,黄帝“不耻下问”,并且实地考察,地理名家“青乌子”正是在这种背景下与黄帝相见的。黄帝根据青乌子的口授,而创作了有关地理风水经典。笔者以为,正如先秦两汉之际许多学者假借黄帝之

^①王明《抱朴子内篇校释》第241-242页,中华书局1985年3月第2版。

名创作典籍一样，黄帝创作地理风水经典之说恐怕也是后人编造的神话，不足为信；不过，从其叙字述里行间，我们却懂得了风水术为什么又称作青乌术的历史缘由。同时也看到了道教推崇风水宗师青乌子的思想踪迹。因为黄帝在道教中是仙品极高的，而青乌子被当作黄帝的“老师”，自然倍受青睐。

在道教中人的心目中，青乌子（或称青乌公）也是一个升入仙班的人。《历世真仙体道通鉴》卷六载：“青乌公者，彭祖之弟子也，身受名师之教，精审仙妙之理，乃入华阴山中学道，积四百七十一岁。十二试之有三不过，后服金液而升天。太极道君以为三试不过，仙人而已，不得为真人。”又《道藏·逍遥墟经》也有类似的描述。尽管青乌子还不能算是仙班最高等者一真人，但毕竟是仙籍留名。青乌子受到太上道君测试之后服了“金液”，表明其又精通炼丹术，因为金液即是金丹之液，只有经过自己烧炼才能“保险可信”。

由上述考证可知，道教中人不仅明确承认青乌子在风水地理中的宗师地位，而且将之当作一个通晓炼丹服食之道的神仙。

（二）

道教崇尚风水祖师青乌子，并由此建立一套风水理论，这不是一种偶然现象，而是有深刻的思想原因的。只要我们考索一下“青乌”的象征底蕴及其形式转换便可以明了这一点。

众所周知，汉语的最大特点就是象征，以此为基础的思维方式也就带有象征的特质。一个故事、一种活动有象征意义，一个语词往往也有象征含义。“青乌”这个常常挂在风水先生嘴边且又被道教圣化的语词也是如此。

德国著名哲学家黑格尔在论及象征型艺术时曾经说过：“象征一般是直接呈现于感性观照的一种现成的外在事物，对这种外在事物并不直接就它本身来看，而是就它所暗示的一种较广泛较普遍的意义来看。因此，

我们在象征里应该分出两个因素，第一是意义，其次是这意义的表现。意义就是一种观念对象，不管它的内容是什么，表现是一种感性存在或一种形象。”^①按照这种看法，象征就是不直说本意，而以含蓄的感性存在或形象来暗示所要表达的意义。准此，我们就必须对呈现在眼前的感性存在进行一番“透视”，由表及里地对“青乌”这个语词意象进行剖析。

在道教经籍及其他风水文献中，“青乌”的直接感性存在形式是由人修炼而成的神仙。但是，如果从符号学的角度来看，其背后显然又有一番深刻的含义。这里，不妨从语义分析入手来说明这个问题。

作为一个合成词，“青乌”是由“青”与“乌”两者构成的。“青”字，许慎《说文解字》谓：“东方色也，木生火，从生丹，丹青之信言必然。凡青之属皆从青。”许慎的这个解释包含着两层重要意义。首先，他从五方、五行、五色的配合上来说明“青”的意义。在中国古代，东西南北中称作“五方”，木火土金水称作“五行”，青赤黄白黑称作“五色”。“木”与“东”相配，其颜色是“青”，所以说“东方色”。但是，东方之色为什么是“青”呢？这是因为古人是从时空合一的立场来考虑问题的。在把五行与五方相配之后，古人又把春、夏、秋、冬、长夏等时间概念纳入其五方结构中。春天配东，夏天配南，秋天配西、冬天配北，长夏配中，表示一元之气在四季中流转。因为春天，云行雨施，草木滋长，满山苍翠，所以以“青”为色。青是五色之先，象征四季的开始，生机的焕发。这种“开始”的意义，我们从道教“五篇真文”里也可以得到佐证。台湾艺文印书馆印行的《正统道藏》精装缩印本第41册第33460页录有《东方九炁青天真文》：“东方九炁，始皇青天。碧霞郁垒，中有老人。总校图篆，摄炁举仙。”^②

^①黑格尔《美学》第二卷第10页，朱光潜译本，商务印书馆1979年北京版。

又道经《灵宝五符序》卷上云：“东方青牙九气之天，其气烟如春草之始荫，其光如暉日之初隆。下有朝华之渊，上有流荧之宫，室有青腰玉女，堂有太上真王。玉女乘九山之兽，真王驾九光坤龙。上导九天之气，下引九泉之流……。”这里，我们姑且不必去管它那些离奇的想象，单从“始”字的多次出现以及“初”字的使用上便可以“捕捉”到古人关于“青”这种象征色所具有的“开始”意蕴。

当然，“青”字在五方、五色、五行、四季配合中的那种象征意义还不能算是最为本初的意义，因为那种配合已经过古代思想家的苦心经营，带有明显的理性精神。假如我们再深入一层进行发掘，那就会感到，“青”还不光意味着“开始”，它凝聚着一种极为古老的文化信仰精神。许慎《说文解字》在说明“始”字的意义时说：“始，女之初也，从女，台声。”有清段玉裁释云：“此以为互训。初裁，皆衣之始也。”这就是说，正如衣服的裁剪一样，“始”表示的是女子的初生。这个“初生”可以有两种理解，一是女子本身的降生；一是女子生育他者；不论从哪一方面理解，“始”都含有“生育”的意义。既然如此，象征“开始”的“青”字也就有生育之意蕴了。其实，我们从“青”字本身的组合上也可以看出生育的意义。“青”，从生从丹。“生”字在甲骨文中，其原型是树。有关学者考证，作为“生”字之原型树不是一般的树，而是作为社木的桑树。在古代习俗中，植桑成林，是为“桑林”。据《氏吕春秋》等书的记载，桑林是古代男女社交场所，即所谓“野合”之处。《墨子·明鬼》云：“燕之有祖泽，当齐之社稷，宋之桑林，楚之云梦也。此男女之所乐而观也。”古人之所以要在桑林中“野合”，是因为桑树是旺盛生命力之象征，在这里“野合”，可以更好地繁衍后代。据说，治水英雄大禹也曾与涂山女交媾于桑林之中。“桑林”又称“桑台”或“台桑”。屈原《天问》云：“禹之力献功，降省下土方。焉得彼涂山女，而通之于台桑？”

汉·王逸注曰：“言禹治水，道娶涂山氏之女，而通夫妇之道于台桑之地。”在桑林中通夫妇之道，这表现了远古时期生殖崇拜的文化精神。而以社木一桑作为原型的“生”字便寄托着这种精神；引而申之，从属于“生”的“青”字也同样包融着这种精神，因为桑社活动在远古时代也有特定的季节性。《礼记·月令》称，仲春之月，“玄鸟至，以太牢祀于郊禩。天子亲往，后妃帅九嫔御，乃礼天子所御。带以弓鞬，授以弓矢于高禩之前”。宗教神话学家丁山先生考证，“高禩”乃是春神。春风时至，草木更生，春神有促进生殖的能力，因而受人重视而为生殖大神了。既然，高禩是一种生殖大神，祀祷活动又是在春季举行，地点固定于桑社，所以，作为桑社季节象征的“青”字便是生殖崇拜这种古老宗教传统的符号表现。

至于“青乌”之“乌”也同样与生殖崇拜有关。许慎《说文解字》谓：“乌者，日中之禽。”属于鸟科，“日中之禽”即太阳鸟。据《淮南子·精神训》所载，这种鸟称作“踆乌”。高诱注：“踆，犹蹲也，即三足乌”。^③这只太阳鸟为什么是三足呢？人们作出了种种解释。赵国华先生认为：这是男性生殖器崇拜的一种表现。他说：远古先民以鸟象征男根。男性两腿夹一男根，其数有三，所以，先民们在彩陶上绘制象征男根的鸟纹时，为了强调其产卵的尾部，以局部对应突出象征男根的意义，遂将鸟纹画成了“三足”。他还说：“在远古先民的心目中，负日飞行之鸟，自然不应是两足凡鸟，于是，他们进一步把象征男根的三足乌和负日飞行之鸟合而为一，演化出了日即三足乌，日中有三足乌，日即金乌。”^④赵

①“五篇真文”分东西南北中，此处所引系“东方真文”

②丁山《中国古代宗教与神话》第10-12页，上海文艺出版社1988年3月影印本。

③《楚辞·天问》王逸注引《淮南子》。

④赵国华《生殖崇拜文化论》第266-267页，中国社会科学出版社1990年8月第1版。