

欢迎按以下格式引用:吴晓东.中国太阳神话溯源研究[J].长江大学学报(社会科学版),2023,46(4):9-15.

中国太阳神话溯源研究

吴晓东

(中国社会科学院 民族文学研究所,北京 100732)

摘要:中国太阳神话溯源研究在整体上的太阳神话研究中占比很大。太阳神话大多可以安置在太阳周天运行与绕四方运行这两个维度里,对太阳神话的溯源研究,在很大程度上也与这两个维度有关,涉及到羲和生日、日出扶桑、十日神话、十日并出与射日、夸父逐日等诸多相关问题。

关键词:太阳神话;日月神话;溯源研究

分类号:B932 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-1395(2023)04-0009-07

中国太阳神话往往与月亮神话纠缠在一起,各个民族的太阳神话内容虽有差异,但相似的也很多。比如董秀团、杨识余的《白族的日月神话与日月崇拜》归纳了白族日月神话的四种类型,即日月起源、射日月、救日月、日月盗走不死药。^{[1](P4~6)}屈永仙的《傣族日月神话概说》则归纳为日月起源神话、日食月食神话、多日神话、射日神话与救日神话四类。^{[2](P95~118)}杨杰宏的《纳西族日月崇拜的图像叙事研究》将纳西族日月神话归纳为三类:关于日月产生的故事;多个日月型神话,一般为九个太阳十个月亮的神话;争夺日月而引发战争的神话。^[3]齐雪梅对中日两国太阳神话的太阳神传说、多日说、英雄射日、太阳躲藏复出等方面进行比较后,归纳出“在这些射日神话中,汉族神话里很难找到太阳躲藏与复出的记载,而在少数民族神话里大多是多余之日皆射落,所余一日躲藏起来……在日本神话中,虽有天照大神躲藏,却无英雄射日叙述”^[4]等特点。无论太阳神话呈现出什么类型,几乎都与太阳的诞生和运行有关,太阳运行包括了周天运行与四极运行,周天运行又包括升起、停靠、运行方式、运行的失序、落下、回归东方,等等。在这些太阳神话中,出现了很多让人迷惑不解的问题,所以溯源研究在太阳神话研究中占有很大

的比例。下文按太阳的诞生和运行对一些主要的研究进行梳理。

一、太阳起源神话研究

关于太阳起源的方式,屈育德《日月神话初探》在比较的基础上将其与月亮的起源一起归纳为五种:生育说、肢体化生说、英雄神说、铸造说、天帝说。^[5]这里的“英雄神说”是指楚辞里的东君为太阳,而“天地说”是指炎帝为太阳,严格来说,这两个都不是关于太阳起源的。王宪昭归纳出五种:日月源于某个地方或自然存在,日月是造出来的,日月是生育产生的,日月是变化产生的,日月产生的其他方式。^{[6](P314~331)}

太阳起源神话溯源研究主要集中在生育说上。太阳的起源生育说最有名的是《山海经》记载的羲和生日:“有女子名曰羲和,方日浴于甘渊。羲和者,帝俊之妻,生十日。”按理说,生育是诞生的正常方式,古人根据自己的生活,用生育来推导出太阳的起源,也是很正常的事,没有什么值得关注的,但羲和生日涉及到十日的问题,为什么是十日,而不是其他数字?这很早就受到了古代学者的关注,晋人郭璞在《山海经·大荒南经》中对此注释道:“言生十子各以

收稿日期:2023-02-14

基金项目:国家社会科学基金重大招标项目“中国神话资源的创造性转化与当代神话学的体系建构”(18ZDA268)

作者简介:吴晓东(1966-),男,湖南凤凰人,研究员,主要从事神话学研究。

日名名之,故言生十日,数十也。”他的意思是,羲和生了十个孩子,都是用太阳来取名字,所以说生十日。东汉学者王充在《论衡·说日篇》中就提出了十天干说:“世俗又名甲乙为日,甲至癸凡十日。日之有十,犹星之有五也。”^①朱熹延续了这一观点,“天有十日,日之数十也……按此十日本是自甲至癸耳,而传者误以为十日并出之说”^②,指出这是一种语言上的误会。可见中国古代虽然没有“语言疾病”理论,但古人早已意识到有的神话传说源于语言疾病。关于这个观点,郭沫若持相反意见,他通过详细考证,认为历法之十天干产生并不是很早,因此十天干应该是源自于十日神话。管东贵针对郭沫若的这个问题,写了《中国古代十日神话之研究:十日神话的来龙去脉》一文进行了反驳,又详细论证了十日神话源于十天干。^[7]刘宗迪也认为其与历法有关,但不是十天干,而是“与上古历法的十时计时制度有关系”^[8]。张碧波也认为,“中华先民把观测日影的活动神话化,就产生了十日神话。”^[9]

因为有了十日观念和十日神话,一旦出现什么异常现象,就会引起争议。在长沙马王堆出土的帛画上只有九个太阳,便引起讨论。艾兰认为,这是因为帛画是“表现人死后到阴间去的升天图,那第十个太阳也许正在人间的上空遨游吧,所以没有在阴间出现”^{[10](P32)}。王小盾则认为,“这正是因为十颗太阳中的一颗,已经变成了踰乌。”^{[11](P548)}由于十日神话有历法的支持,学者们对此关注有加。检索各民族的日月神话,关于日月的数目可谓林林总总。据王宪昭统计,在中国各民族神话中,太阳、月亮数目从零个太阳、零个月亮到98个太阳、98个月亮的说法都有,其中以12个以内的数字居多。^{[12](P263~284)}这些数目当是十日神话的变异,鲜有学者加以讨论。

羲和生日神话中还有浴日的情节,这也是让学者困惑的一个难点,为什么要洗太阳呢?晋人郭璞认为:“故尧因此而立羲和之居,以主四时,其后世遂为此国。作日月之象而掌之,沐浴运转之于甘水中,以效其出入阳谷虞渊也。”这说的应该是一种顺势巫术,给太阳洗澡,其实是模拟太阳从阳谷(汤谷)升起和从虞渊落入水中。赵世超也认为这是一种巫术:

“这种生日、导日的仪式看上去像是在给太阳洗澡,实际是在给太阳的模型洗澡,故被叫作浴日。”^[13]杨霖认为浴日是“现实中的‘洗儿’习俗在神话中的反映”^[14]。很多民族都有为新生儿婴儿洗浴的习俗,太阳出生了,为太阳洗澡,也言之成理。

小孩出生后,人们最关心的是小孩的性别,太阳的出生也有性别的问题。在诸多的太阳神话中,有的说太阳是女性,也有说太阳是男性的,所以讨论日神性别的焦点只在于哪一种在先哪一种在后,比如有学者认为,“最早的日神应是女神,如羲和。太阳男神的出现要晚于太阳女神……最早最典型的太阳男神是伏羲。”^{[15](P196~197)}

很多神话都讲述日月是由动物的眼睛化生的,关于太阳起源化生说的研究,也主要聚焦于眼睛的化生。有学者从眼睛与日月的外形、功能等方面找原因:“先民将眼睛与日月相联系的原因,既有外形相似的因素,也有规律相通之处。一方面,眼睛与日月同为圆形,两者具有形似的特征;另一方面,眼睛与日月都有光芒,眼睛给人带来光明,日月驱走了世界的黑暗……眼睛的左、右与日月间的对应关系上也表现出阴阳意识。”^{[1](P11)}有学者认为最早的“日”“月”名称是由“眼”演化而来的,所以才有日月是由眼睛化生的神话。鄢卓、曾晓渝在《壮语“太阳”的地理语言学分析》一文中说:“刘宝俊(1999)观察到,在世界许多民族的神话传说和语言中,都把‘太阳’当成是白天或天神的‘眼睛’;在古代印度神话中,太阳被说成是‘天眼’,是日神 mita、天神 varuna 或火神 angi 的‘眼睛’。八木坚二(2015)也指出,把‘太阳’视为天上的眼,这种思考方式有人类共通的普遍性。印度尼西亚语的‘太阳’matahari 是 mata‘眼睛’和 hari‘日’的结合。吴安其(2009)认为喻‘太阳’为‘天的眼睛’是古南岛文化的遗存,黎、壮傣、侗水语普遍采用南岛语‘天的眼睛’语义构词,是古代沿海南岛语与侗台语的接触关系留在侗台共同语中的底层词。”^[16]找出了“日”与“眼”的语源关系,才找到了最为直接的内在联系与神话发生的内因。

二、太阳周天运行视域下的太阳神话溯源

太阳东升西落是地球自转引起的视运动效果,

① 王充:《论衡》,四部丛刊景通津草堂本,第110页。

② 朱熹:《楚辞辩证》,转引自管东贵《中国古代十日神话之研究》,载《“中央研究院”历史语言研究所集刊》,1962年第33期。

但古人认识不到这一点,展开了无限的想象加以解释。太阳的升起涉及到从哪里升起的问题,太阳的运行则有以什么方式运行的问题,在运行的途中,还有停靠的问题。涉及到多日同时出现的问题中,最常见的便是“十日并出”,这在神话中往往成为射日的缘由。太阳的下落又有下落地点神话,还有夸父追逐太阳的神话。最后还有太阳怎样回到东方的问题。

在《山海经》中,太阳升起点之一有一个暘谷或汤谷(温源谷),大多数学者认为这只是一种想象,或出于太阳从水平面升起的描述。“‘汤’‘暘’‘陽’,偏旁的多样性说明了这个字的本意并不在于偏旁的这一半,音符‘易’本字就蕴涵了太阳的含义。从神话中来看,总是有一个太阳(陽)濯浴池中的山谷,这才是神话中的母型因素。”^{[10](P28)}不过也有学者认为这有具体所指,比如萧兵认为这是东方的某一座活火山^{[17](P114)},曹必文则认为汤谷指太平洋^[18]。

太阳的运行牵涉到运行方式问题,最为普遍的,是借助某种动物的力量,比如由鸟驮着,或骑猪、坐马车等。汉文献中有“日载于乌”的记载,因为鸟会飞,由鸟驮着太阳运行是一种很自然的想象,所以研究只集中在为什么是“乌”而不是别的鸟。大多数学者认为,之所以会“日载于乌”,是因为“日中有乌”。那又为什么会“日中有乌”呢?屈育德指出三点原因:“第一,因为乌是有翅能飞的……第二,这是一种孝养母亲的鸟……第三,跤乌又名金乌,说明它的羽毛是金红色的,和阳光的颜色一致。”^[5]这是从社会因素中寻找外部原因。张福三从语音出发寻找内部关联,认为这与巫师有关:“乌者巫也”^[19]。吴晓东也是从语音出发,直接认为“日”与“乌”具有共同的语源,也就是说,“日”与“乌”是由同一个古音发展分化出来的,在早期,“日”就是“乌”,“乌”就是“日”,这就为“日中有乌”提供了直接的思维基础。^[20]也有学者对“日中有乌”和“日载于乌”的先后顺序持相反意见:“太阳由乌鸦驮着飞巡天空,这是太阳与乌鸦的最早联姻。其后发展出太阳之中有乌鸦的神话。”^{[15](P200)}

日中之乌问题的另一个焦点集中在“三足”上,此乌非正常之乌,是三足乌。关于为什么是三足的问题,叶舒宪认为,“是把龙的一足与玄鸟的二足加在一起了”^[21]。艾兰认为这与商代的历法有关:“商代的历史是十天为一旬,一月为三十天;这样,十个太阳刚好一月三次轮番出来。”^{[10](P33~34)}在讨论这一问题时,需要注意三足之说的形成时间。刘惠萍通过大量的汉画像比较,认为一开始只是说阳乌,阳乌

演变为三足乌是在西汉末期。“原始的太阳是由鸟负载,日中有乌的说法,到了两汉,尤其是西汉末期以后,又开始出现了日中之乌为三足的‘三足乌’之说。”^{[22](P241)}

因有多日之说,太阳的运行涉及到停靠的问题。《山海经》里有太阳停靠在扶桑树上的记载:“汤谷上有扶桑,十日所浴,在黑齿北,居水中,大木,九日居下枝,一日居上枝。”关于扶桑的研究非常多,主要集中在关于“扶桑”名称的考证、扶桑的原型与位置等。不少学者认为扶桑并不是现实中的树木,何新从语音上考证,认为扶桑的“扶”是大的意思,那么扶桑也就是大桑树,而“桑”是“日出于大海中时,从海水到天空映照烘托着太阳的云华”^{[23](P156)}。在另一篇文章中他又认为,扶桑起源于远古人类对于日本富士火山大喷发的观察和描绘。^[24]陆思贤则认为,扶桑是古人立杆测影时地平日晷东侧的表木。^{[25](P73)}

认为扶桑是真实数目的学者多考证它的地理位置,比如,江松认为“扶桑树在今山东省的北面,即渤海之中了”^[26]。而吴晓东认为,扶桑是孽摇颡羝山上自然生长的一棵树,孽摇颡羝山是观象台东面用来作为观测日出的参照点之一。^{[27](P227)}

无论“日出扶桑”的扶桑是真实树木还是另有所指,人们都不知道它的位置所在,只是因为它的位置与日出联系在一起,人们便认为它在东方极地,慢慢的,便认为东方有一个扶桑国。这个扶桑国具体在哪里,是日本还是墨西哥,学者们曾经有过争论。李勇在其硕士论文中梳理了“扶桑”由神话到仙话再到实际地理的历史化过程。^[28]由于这个问题离太阳神话有些远,这里就不再梳理了。

在中国的很多少数民族太阳神话中,太阳往往和马桑树关系密切,一般是用射日故事来解释马桑树为什么很矮。故事说马桑树原来很高大,因为射日者爬上马桑树来射日,天帝生气而将马桑树踩矮了。黄权生认为这类传说是由中原地区关于扶桑的神话演变而成的。^[29]

在太阳神话中,太阳的运行出现过“事故”。现实中人们目睹的都是一个太阳的运行,一日运行的“事故”是由日食现象衍生出的天狗食日、金乌食日等神话故事。金乌食日的神话虽然在一些古诗中经常被提到,但讨论的文章不多。古人也有多日观念,多日运行的“事故”便是多日并出神话故事,特别是著名的“十日并出”。“多日并出”往往和射日神话相关联,而在少数民族神话中,射日又与救太阳、找太阳等神话母题紧密联系。

关于天狗食日的神话研究,钟海柱《民间传说中“日月食”考趣》认为此神话与印度有关:“周礼中的祭祀仪式后来被加以附会,与《百喻经》里印度的‘天狗食月’传说结合起来,在佛教盛行的背景下被传播而为人所熟知。”^[30]吴晓东则认为,之所以是狗吃太阳,是因为“日”与“狗”在某一历史时期同音,因此产生太阳里有狗的观念,就像产生月亮里有蟾蜍的观念一样,而狗吃太阳与蛤蟆吃月都是一样的原理。^{[31](P174~190)}吴晓东还认为,刑天、莫一大王等神话是由日食月食神话演变过来的:“莫一头断犹生的情节与印度的罗睺吃日月有关,早期是为了解释日食与月食。刑天、夏耕、相顾、鼓、危等人物的故事也是由日食月食神话演变过来的。日食月食神话又与后羿射日神话结合,构成了《莫一大王》的基本故事结构。莫一的‘一’当是后羿的‘羿’,莫一射皇帝是后羿射太阳的变异。”^[32]王鑫《中日古代的日月食认识——以中国天狗食日月信仰为中心》认为,天狗食日的神话“大约在唐朝之时就应该已经完成了天狗与日月食的结合”^[33]。

十日的运行分为正常运行与非正常运行,正常运行为十日迭出,非正常运行为十日并出。十日迭出神话被视为十日的正常运行,故而没有过多的讨论,不过也有学者认为某些传说是基于十日迭出,比如吴晓东认为,尧舜禹的禅让传说以及舜耕历山的传说源于十日迭出,即尧舜禹的原型都是太阳,所谓的禅让便是一个太阳接着另一个太阳,而“舜耕历山”是“舜更历山”的误传,是太阳在历法山之上更替,这也是尧舜禹禅让传说的变异^[34]。比十日迭出更受到关注的是非正常运行的“十日并出”。英国学者李约瑟试图从天象异样来寻找原因,认为这可能源于日晕与幻日等特殊的天象,这类似于通过太阳黑子来寻找“日中乌”神话的成因。象征阐释的方法在很多方面都被使用,郭沫若便是以此认为十日并出是真实历史的故事化:“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。”^{[35](P139)}而历法视角在太阳神话的阐释中永远占有一席之地,凌德祥便是从历法的视角来考证“十日并出”源于扶桑测日的。^[36]

在神话中,十日并出的结果往往是众人所熟知的射日神话。射日的原型到底是什么,学者做了不少的探索,有图腾说、仪式说、历法说、异常天象说等。因持“十日”为图腾部落的观点,李玄伯便认为射日也是真实历史的故事化,“这表示当时有十个团(clan)以日为图腾,羿曾灭其九”^[37]。萧兵也从此观

点。伍梦尧认为后羿射日“隐藏了夷族与华夏族交锋的一段历史”^[38]。李小军认为,“盖因古部族战争、迁徙、融合,羿之其名、其事始有衍变矣。”^[39]刘世明则认为,“射日神话之源,实为后羿厌恶日食之流言,后由胤候射杀羲和演化为后羿射日之神话。”^[40]另一些学者认为这一神话背后不是历史事件,而是其他文化。刘丹认为其与仪式有关:“射日神话是对原始先民巫术活动的反映,该巫术企望通过男女交合以影响气象,达到祈雨弭旱之目的,反映了原始先民借助想象和幻想战胜自然灾害的现实。”^[41]周清泉认为其与弃婴现象具有同源关系。^[42]尹荣方认为后羿射日反映的是上古先民测天修历的实践。^[43]何新更具体地指出,其反映了历法改革,即从十干纪日到干支纪日,十月历到十二月历。^{[44](P149~157)}射日神话有一重要的变异,即“二郎担山压太阳”。龚维英也持这一观点,认为“汉族二郎担山压太阳的故事当是射日传说的变异”^{[45](P157)}。而二郎担山压太阳往往又说成二郎担山赶太阳,被看成夸父逐日神话的异文。吴晓东便认为射日神话、夸父逐日神话(包括二郎担山压/赶太阳)与女娲补天具有共同的历法来源:“中原地区的射日神话是与历法中的闰月‘正日’有关,‘正’与‘征’同音,演变出征伐太阳的神话,征伐的主角落实到善射的后羿身上,就产生了射日神话,射只是征伐的手段之一。”^[46]

射日神话的溯源研究主要聚焦在汉族的后羿射日,较少聚焦于少数民族的射日神话。胡晓东《苗族古歌中的日月神话浅析》认为,苗族日月神话中的射日月、叫日月与造日月等故事情节,“反映了苗族古代先民关于远古时期外星体巨量陨石曾经降临地球,并因此而引起地球表面温度骤升和水雾尘埃遮天蔽日这一自然现象的经历和记载”^[47]。张启成就此观点进行了反驳。^[48]射日神话在少数民族中异文不少,主要表现在消除多日并出的方式有所不同,比如有的异文中,多日是用竹竿捅下来的,这种去除多余太阳的不同方式并不怎么引起讨论,最多只是认为古人的宇宙观有些差异,比如只有认为天地很近,才能捅下来。

夸父逐日神话研究可以放在太阳即将落下的运行环节来梳理,因为夸父逐日神话有“入日”的描述。有学者认为夸父逐日神话是真实历史的神话化。段友文认为,“夸父族作为炎帝部族的一个支系,跟随炎帝一同迁徙。在这样一个大的历史背景下,夸父所逐之日,便不再是自然界中的太阳,而是指兼具太阳神格和族源象征意义的炎帝。”^[49]龚维英认为,

夸父逐日神话是“远古时代一次日食在神话领域内的反映”^[50]。王青认为,“夸父逐日神话是对河渭流域旱灾的神话性解释,它把黄河、渭水水位的下降归因于旱魃夸父将河水喝干。”^[51]还有一些学者对神话的一些细节进行阐释,比如王闰吉对夸父逐日神话中的“道渴而死”提出新的解释,即“死”是“尸”的意思,因此这是指夸父在逐日的路上休息一下,并没有死去。^[52]

更多的学者认为夸父逐日和抗旱、祈雨有关。汪大白认为,夸父逐日反映了夸父为抗旱驱热,赢得生存所进行的艰难而顽强的斗争。^[53]张春生也持同样的观点,并将夸父逐日的“逐”解释为驱逐太阳落山,而不是追赶。^[54]丁世忠认为夸父是原始社会中的女巫,逐日正是我国古代盛行的祈雨仪式。^[55]王卫东进一步将这种祈雨仪式具体化为春社求雨仪式。^[56]

象征、仪式的视角也是阐释夸父逐日经常使用的手法,比如吕思勉认为夸父逐日是水火之争。^{[57](P59)}张文安认为夸父逐日是由道家寓言故事演化而来的,寓意在于讥讽夸父式违背天道不自量力的愚者行为。^[58]也有学者认为其与仪式有关,高海珑便认为夸父逐日的原型乃控日巫术仪式,夸父运用自己的神力掌控,模拟太阳的运行轨迹,以自身的死而复生促使太阳再生,使其循环往复,正常运转。^[59]

还有学者从历法的角度来分析夸父逐日神话。尹荣方在《神话求原》一书中认为,夸父逐日神话的意蕴乃测日影。^{[60](P5~10)}王福利也认为夸父的逐日行为与《尚书·尧典》所载羲和氏奉尧帝之命守四方以测日影一样,有敬日与测日影双重目的。^[61]吴晓东认为,夸父逐日神话与女娲补天、后羿射日神话三者同源,都是闰月补天的神话化,“逐日”是由“正日”“征日”而来,“夸”与“媧”具有语音同源关系。^[46]

太阳下落以及返回也是太阳运行的重要一环,这一环节较为受到关注的是若木、若水、虞渊、蒙汜等与日落有关的树木与水,另外就是太阳落下之后东归,无论是一日说还是多日说,太阳总是要回到东方的,也就是《楚辞·东君》中所说的“杳冥冥兮以东行”。《淮南子》有“若木在建木西,末有十日,其华照下地”的记载。日本学者水上静夫根据甲骨文的“若”与“桑”的字形相似,还有两者在神话中的一些交错混淆,推断两者原来是一回事。^[62,63]不过,在文

献里,若木与扶桑是一西一东的两棵树,所以很多学者不同意这种观点,认为若木是处于西方,与东方扶桑相对应的一棵太阳树,扶桑下有汤谷,若木下有若水(虞渊、蒙汜),正如艾兰所指出的:“若水并非一条真正的河,它是下界的流水(蒙汜),也就是我们所称的‘黄泉’的别名,‘黄泉’穿流下界,最后在东西两方的‘扶桑’与‘若木’下涌出”^{[10](P28)}。那太阳是以何种方式回到东方的呢?神话中一般只讲太阳骑鸟或坐车从东到西,没有讲太阳怎样从西到东的。学者们对此问题也做了一些探讨。王小盾认为太阳是乌龟驮着从地底下回到东方的:“太阳在黑夜的化身就是鸛,而龟则是太阳在黑夜的东行之舟。所谓‘鸛龟者本一物’,指的就是鸛和龟在夜间的共同运行。”^{[11](P548)}

三、地球公转所生发的太阳神话研究

地球除了自转,还绕太阳公转。对生活在地球上的人来说,太阳不仅每天东升西落,一年中太阳的起点与降落点都有所不同。《山海经·大荒东经》记载了七座“日月所出”之山,即大言、合虚、明星、鞠陵于天、孽摇颠羝、猗天苏门、壑明俊疾。相应的,《山海经·大荒西经》记载了七座“日月所入”之山,即方山、丰沮玉门、龙山、日月山、麇鑿钅、常阳之山、大荒之山。清代学者陈逢衡最早指出这些山是用来观测日出日落的:“《大荒东经》言日月所出者六,盖各于一山测量其所出入之度数以定其行次也……《大荒西经》言日月所入者七,盖各山皆设有官属,以记其行次,然后汇而录之,以合其晷度,如今时各有节气不同也。”^{[64](P5)}刘宗迪在其专著《失落的天书:〈山海经〉与古代华夏世界观》里就此进一步做了详细的考证。

太阳的公转,在视角上还会让生活在地球上的人们感觉到太阳在四季的位置变化,比如冬至最靠南,夏至最靠北,春分与秋分处于中部,似乎是太阳一年中会到达东南西北四极,并产生了相关神话,比如黄帝四面神话。这一神话很早就受到古人的关注,《太平御览》中就有孔子解释“黄帝四面”的记载:“子贡曰:古者黄帝四面,信乎?孔子曰:黄帝取合己者四人,使治四方,不计而耦,不约而成,此之谓四面”^①。叶舒宪认为,黄帝四面是指宗庙“明堂”的结构。^{[65](P178~183)}郑先兴则认为,“所谓‘黄帝四面’就是说处于中原地区的黄帝族人,可以到四方去走婚,从

① 李昉:《太平御览》卷第七十,四部丛刊三编景宋本,第496页。

而使得周边四夷的部族由此紧密相连,逐渐形成统一的种族,并在此基础上构成了共同的心理素质和文化精神。”^[66]吴晓东认为“黄帝四面”“舜巡四方”等神话传说就是源于太阳公转,“黄帝四面”是一个失去了背后故事的俗语。古人靠观测太阳制定历法,并认为太阳在二分二至这四个节点的时候正好处于东、南、西、北四极,黄帝的原型是太阳,太阳这一运行规律便被称为黄帝四面。这里的“面”不是名词“脸面”,而是动词“莅临”,即黄帝莅临四极。黄帝四面还以舜巡四岳、舜征四凶、尧治天下以及羲与和驻守四极等其他的故事呈现。^[67]

所谓的羲、和驻守四极传说,即《尚书·尧典》里所记载的羲、和驻守在东、南、西、北四极暘谷、明都、昧谷、幽都的记载。大多数学者都将这一记载视为真实历史,顾颉刚推断“羲和四宅”之地南交即汉交趾部,朔方即汉朔方部。^[68]丁山《羲和四宅说》的考证更为具体:“此四方所指,窃又疑其皆京师近郊之地。……盖因羲和所居之地,立土圭,测日景,造为官府,犹后世观象台、天文台之因其职而名其官府焉。观象天文,每世之设,皆在京师,是知昧谷、幽都,必不出平阳之野(‘帝王世纪’称‘尧都平阳’)。后之学者,不知于平阳四郊求羲和四宅,以九夷当‘嵎夷’,以交趾当‘南交’,以山海经神话之‘幽都’,当虞书之‘幽都’,亦见其桀凿矣。总之,虞书四宅,其制度盖犹晋之灵台,隋之秘书省,唐之司天台,宋之太史局,元之太史院,明之钦天监,盖观象者所居官府之名。”^[69]“舜巡四岳”“舜征四凶”“尧治天下”的神话传说也是“黄帝四面”的变异,相关研究也非常多,但大多远离其原型,这里不再赘言。

根据以上的梳理,太阳神话大多可以安置在太阳周天运行与绕四方运行这两个维度里,对太阳神话的研究,在很大程度上也与这两个维度有关。这些太阳神话看似零碎,但放置在这两个维度里进行考量,便能看出其整体性来。对太阳神话进行研究,还涉及到“太阳神话”这一概念的范畴问题。以上太阳神话中,太阳是显性的,是典型的太阳神话;但在漫长的岁月里,太阳难免被人格化,演变为神话人物,比较典型的有伏羲、东王公等,这些神话可视为隐性的太阳神话。关于哪些神是太阳神的问题,学者们做了大量探讨,伏羲、少昊、颛顼(高阳)、黄帝、炎帝、尧、舜、禹、夔等,都有学者提出是太阳人格化的结果。比如王增永认为,“少昊,顾名思义是太阳神。”^{[15](P197)}孙宇飞在《关于少昊为日神若干问题的讨论》一文中也持肯定观点。^[70]汉代班固所撰的《白

虎通义·五行》说:“炎帝者,太阳也。”叶舒宪认为,“夔是太阳神。”^[21]如此等等。如果把这些被认为具有太阳神格的人物研究也纳入太阳神话研究的范畴,论文数量将大大增加,溯源难度也将大为提高。

参考文献:

- [1]董秀团,杨识余.白族的日月神话与日月崇拜[A].吴晓东.日月神话文论集[C].北京:学苑出版社,2021.
- [2]屈永仙,傣族日月神话概说[A].吴晓东.日月神话文论集[C].北京:学苑出版社,2021.
- [3]杨杰宏.纳西族日月崇拜的图像叙事研究[J].民族艺术研究,2021(4).
- [4]齐雪梅.中日太阳神话之比较[J].晋东南师专学报,2000(1).
- [5]屈育德.日月神话初探[J].民间文学论坛,1986(5).
- [6]王宪昭.中国神话母题 W 编目[M].北京:中国社会科学出版社,2013.
- [7]管东贵.中国古代十日神话之研究:十日神话的来龙去脉[A].马昌仪.中国神话学百年文论选(上)[C].西安:陕西师范大学出版社,2018.
- [8]刘宗迪.山海经·海外经与上古历法制度[J].民族艺术,2002(2).
- [9]张碧波.说甲骨文“易”与“易”:兼及汤谷扶桑十日神话发生学诸问题[J].古籍整理研究学刊,2005(2).
- [10]艾兰.龟之谜:商代神话、祭祀、艺术和宇宙观研究[M].北京:商务印书馆,2013.
- [11]王小盾.中国早期思想与符号研究:关于四神的起源及其体系形成(下)[M].上海:上海人民出版社,2008.
- [12]王宪昭.中国各民族神话传说典型母题分析类型统计[M].沈阳:辽宁民族出版社,2007.
- [13]赵世超.浴日和御日[J].历史研究,2003(3).
- [14]杨琳.《山海经》“浴日”“浴月”神话的文化底蕴[J].民族艺术,2002(3).
- [15]王增永.神话学概论[M].北京:中国社会科学出版社,2007.
- [16]鄢卓,曾晓渝.壮语“太阳”的地理语言学分析[J].民族语文,2019(4).
- [17]萧兵.楚辞与神话[M].南京:江苏古籍出版社,1987.
- [18]曹必文.萧著《楚辞与神话》日月神话解释之失误[J].淮阴师专学报,1989(1).
- [19]张福三.太阳·乌鸦·巫师:对我国太阳神话的一点思考[J].民族艺术研究,2002(5).
- [20]吴晓东.月亮里有兔、蟾蜍、桂而太阳里有鸟的神话起源[J].中原文化研究,2021(2).
- [21]叶舒宪.帝王与太阳:“夔一足”与“玄鸟生商”神话今释[J].晋阳学刊,1989(4).
- [22]刘惠萍.图像与神话:日、月神话之研究[M].台北:文津出版社,2011.
- [23]何新.诸神的起源——中国远古太阳神崇拜[M].北京:光明日报出版社,1996.
- [24]何新.扶桑神话与日本民族起源:《山海经》中远古神话的新发现[J].学习与探索,1989(Z1).
- [25]陆思贤.神话考古[M].北京:文物出版社,1995.
- [26]江松.大汶口陶文与扶桑神话[J].上海大学学报(社会科学版),

1990(3).

[27]吴晓东.《山海经》语境重建与神话解读[M].北京:中国社会科学出版社,2013.

[28]李勇.“扶桑”神话的仙化与历史化研究[D].四川师范大学,2021.

[29]黄权生.西南马桑树传说与楚文化太阳神树(扶桑)关系探讨[J].乐山师范学院学报,2005(2).

[30]钟海柱.民间传说中“日月食”考趣[J].大学教育,2013(4).

[31]吴晓东.盘瓠神话源流研究[M].北京:学苑出版社,2019.

[32]吴晓东.《莫一大王》与日月神话原型[J].广西民族师范学院学报,2019(4).

[33]王鑫.中日古代的日月食认识——以中国天狗食日月信仰为中心[J].日本学研究,2019(1).

[34]吴晓东.“舜更历山”到“舜耕历山”的传说演变[J].民间文化论坛,2016(2).

[35]郭沫若.中国史稿(第1册)[M].北京:人民出版社,1976.

[36]凌德祥.扶桑测日与十日九阳十二月——解开华夏古文化的迷链[J].南京社会科学,1998(6).

[37]李玄伯.中国古代社会新研[M].上海:开明书店,1948.

[38]伍梦尧.后羿射日神话的产生与演变刍议[J].长江大学学报(社科版),2013(7).

[39]李小军.《后羿射日》神话源流之考辨[J].哈尔滨学院学报,2009(3).

[40]刘世明.后羿射日考辨——兼论《尚书·胤征》冤案[J].河北大学学报(哲学社会科学版),2015(1).

[41]刘丹.射日神话新解:从壮族神话《侯野射太阳》谈起[J].长江大学学报(社会科学版),2008(6).

[42]周清泉.“后羿射日”考(一)[J].成都大学学报(社会科学版),2007(3).

[43]尹荣方.《尚书·胤征》舞容与后羿传说的蕴意[J].长江大学学报(社科版),2015(3).

[44]何新.诸神的起源[M].北京:北京工业大学出版社,2007.

[45]龚维英.女神的失落[M].开封:河南大学出版社,1993.

[46]吴晓东.女娲补天、后羿射日与夸父逐日:闰月补天的神话呈现[J].民族艺术,2019(2).

[47]胡晓东.苗族古歌中的日月神话浅析[J].贵州民族研究,2000(4).

[48]张启成.对《苗族古歌日月神话浅析》的再思考[J].贵州民族研究,2001(4).

[49]段友文.从失忆到重建:《夸父逐日》神话的族源记忆与文化修复[J].文化遗产,2020(2).

[50]龚维英.“夸父逐日”神话新释[J].天津社会科学,1983(5).

[51]王青.夸父逐日神话新考[J].中原文化研究,2015(5).

[52]王闰吉.夸父“道渴而死”新解[J].广西民族师范学院学报,2012(5).

[53]汪大白.夸父逐日神话的原始意蕴[J].南通师范学院学报(哲学社会科学版),2001(2).

[54]张春生.夸父神话和逐日巫术[J].上海大学学报(社会科学版),2000(3).

[55]丁世忠.夸父逐日神话原型别解[J].思想战线,2002(3).

[56]王卫东.夸父原型新探——远古祈雨文化研究[J].惠州大学学报(社会科学版),2001(2).

[57]吕思勉.吕思勉读史札记[M].上海:上海古籍出版社,1982.

[58]张文安.道家寓言与“夸父逐日”神话[J].求是学刊,2004(3).

[59]高海珑.“夸父逐日”神话求原[J].长江大学学报(社会科学版),2008(1).

[60]尹荣方.神话求原[M].上海:上海古籍出版社,2003.

[61]王福利.“夸父逐日”神话新解——从“入日”一词的训诂说起[J].甘肃社会科学,2007(6).

[62](日)水上静夫.桑树信仰论[J].日本中国学会报,1961(13).

[63](日)水上静夫.若木考[J].东方学,1961(21).

[64]刘宗迪.失落的天书:《山海经》与古代华夏世界观[M].北京:商务印书馆,2006.

[65]叶舒宪.中国神话哲学[M].北京:中国社会科学出版社,1992.

[66]郑先兴.“黄帝四面”神话的历史学阐释[J].河南师范大学学报(哲学社会科学版),2008(2).

[67]吴晓东.“黄帝四面”及其故事变异[J].民族艺术研究,2020(3).

[68]顾颉刚.《尧典》著作时代考[A].中华书局编辑部.文史(第24辑)[C].北京:中华书局,1984.

[69]丁山.羲和四宅说[J].语历所周刊,1928(1).

[70]孙宇飞.关于少昊为日神若干问题的讨论[A].吴晓东.日月神话文论集[C].北京:学苑出版社,2021.

特约编辑 孙正国

责任编辑 强 琛 E-mail:qiangchen42@163.com