

天 梯 考

钟 年

所谓天梯，乃神话故事中神灵、人类或动物赖以登天之工具。据袁珂先生介绍，《艺文类聚》卷六二引刘歆《甘泉宫赋》中“缘石阙之天梯”乃天梯一名之始。^①东汉王逸的《九思》中也有“缘天梯兮北上，登太一兮玉台”的句子。天梯是神话传说中常见的想象，不惟在我国古代神话中，就是在我国各少数民族至今犹存的神话及域外各民族神话中，都不难寻到它的踪影。

袁珂先生专门讨论过天梯，他指出：“中国古代神话中的天梯，都是自然生成物，一种是山，另一种是特定的大树。”^②至于产生天梯观念的缘由，乃是因为“古代人们头脑比较简单朴质，设想神人或仙人之所以能够‘上下于天’，并不是什么‘腾云驾雾’，而都是这么脚踏实地，缘着山或树一步一步爬上去或爬下来的”。^③

在这山的天梯中，最著名的乃是昆仑山，《淮南子·地形训》曰：

昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死；或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨；或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。

其次是肇山，据《山海经·海内经》载：

华山、青水之东，有山名曰肇山。有人名曰柏高，柏高

上下于此，至于天。

再次是登葆山。《山海经·海外西经》曰：

登葆山，群巫所从上下也。

与此相关的是灵山，《山海经·大荒西经》曰：

灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。

而“树当中具有天梯性质的，据现在所知，只有建木一树”^④。《淮南子·地形训》曰：

建木在都广，众帝所自上下。

但袁珂先生的介绍并不全面，有着重大的遗漏。就中国古神话中天梯的大类而言，起码还有一种，这就是虹；在树的天梯中，则至少还要包括神木扶桑。

先说扶桑，这是直接在古文献叙述表层中就可发现的天梯。扶桑之名，见于《山海经·海外东经》：

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。

郭璞注曰：“扶桑，木也。”《说文》释“搏”亦曰：“搏桑，神木，日所出也。”因扶桑为十日栖息之所，近世神话学家多称其为“太阳树”。

然扶桑不仅栖日，其高度亦很可观，在古文献中对此有许多夸张的描写。如《山海经·大荒东经》称：

大荒之中，有山名曰孽摇颓羝。上有扶木，柱三百里，其叶如芥。

所谓“扶木”，即是扶桑。而将扶桑在我国古代神话体系中的地位和意义说得最清楚明白的是下面这段话：

天下之高者，有扶桑无枝木焉；上至于天，盘婉而下屈，通三泉。^⑤

这就点明了扶桑的天梯性质。故扶桑不单单是太阳树，而是如钟

敬文先生所说：“所谓扶桑，或作扶木或搏桑，大概是原始人民心目中的一种神树，也就是神话学上所称为‘世界树’。”^⑥ 张光直先生也说过：“在中国古代传说里关于树木的神话，主要有扶桑的神话和若木的神话。这些都与沟通天地有关。”^⑦

下面再看中国古神话中作为天梯的虹，这个问题较复杂些。在《淮南子·览冥训》中记载了“女娲补天”这个中国古代神话里最奇伟瑰丽、动人心魄的神话，这段神话所叙述之事件十分清晰明白，但其所解释、所象征之事物为何，却是众说纷纭、仁智互见。

何新先生曾提出每一个神话系统都可划分为三个层面：“1. 语音、文字所组成的语句层面；2. 由一个语句集合构造的一个语义层面。这个层面乃是对语句的第一层解释。3. 作为深层结构的文化隐义层面。它构成对一个神话由来的真正解释。对任何神话的研究，只有在深入地掌握了这个层面之后，才能算是成功的。”^⑧ 萧兵先生更认为神话研究的目标在“逐步楔入其叙述层次、含意层次、象征层次、背景层次，发现并阐释其显义、隐义、喻义和潜义”^⑨。用解释学（Hermeneutics）的话说，我们在神话研究中面对的是文本（text），探求的则是文本所传达给我们的意义（meaning）。具体到女娲补天神话中，我们就是要透过其“补天”的显义去发现其含于深层的隐义。

对于神话的本质，鲁迅先生有一段论述：“昔者初民，见天地万物，变异不常，其诸现象，又出于人力所能以上，则自造众说以解释之：凡所解释，今谓之神话。”^⑩ 凯莱尼说得更简洁：

“神话叙述的是关于起源的事情。”^⑪ 准确地说，原生态的神话乃是解释事物起源的神话。《淮南子》中的女娲补天神话，虽不免历代讲述者的添缀及文字记录者的加工，但其核心部分“炼五色石以补苍天”，最初仍应是关于起源的神话。

从这样的角度去理解女娲补天神话，我们认为，该神话乃是

关于横跨天际的虹霓的解说。这可从如下数端推论而出。

其一，女娲在“天不兼覆”情势下所做的工作是以五色石“补”天。既云补天，就与我国一些少数民族中造天、铺天的神话有别：补是局部的修整，造和铺是全面的更新。我国古籍中不乏天裂、天开的记载，如“晋惠帝元康二年春二月，天西北大裂。太安二年秋八月庚午，天中裂为二，无云，有声如雷者三。成帝咸和四年，天裂西北”^⑫；“惠帝二年，天开西北，长二十余丈，广十丈”^⑬；“前赵刘曜建元初，天裂，广一丈，长五十余丈”^⑭。当然，这是史家的记载，天所毁坏的程度远逊于女娲补天神话中的描写，不过却证明了古人视天如屋顶，也有坍塌、裂缝之时。不管是天裂还是天开，天之毁坏当主要表现为一线裂开，而女娲补天则如补衣般一线缝去。天中一线，不是虹又是什么。

其二，神话中说石为五色，也正与虹霓相当。《楚辞·远游》中即有“建雄虹之采旄兮，五色杂而炫耀”的句子。《太平广记》卷三九六引《祥验集·韦皋》曰：“（虹蜺）首似驴，霏然若晴霞状，红碧相霭，虚空五色。”《类说》卷二三《虹蜺天使》曰：“其首似驴，五色若霞。”《开元占经》卷九八引《春秋感精符》亦有“九虹俱出，五色纵横”之语。可见五色石之说，正是为了解释五色虹的存在。许多研究者推想五色与彩霞有关，而忽略了虹之五色亦若霞，宋人黄休复在《茅亭客话》中说：“虹蜺首似驴，身若晴霞状。”前引诸条材料，亦多将虹与霞相比。当然，我们也不排除用石补天可能与“灵石信仰”有关。^⑮杨堃先生曾提出：“最早的女娲氏，则是夏王朝之前，我国母系氏族社会时代以石为图腾的先妣的化身。所谓以石补天，不过是怀念这位始祖母的伟大功绩而已。”^⑯但这与女娲补天造虹的说法并不冲突，因为前者说的是以石为补天材料的原因，本文关心的是用这些材料合成何物。

其三，虹霓每现于雨后，人们很自然地将它与雨霁天晴联系起来，故赋予虹止雨的功能。朱熹曾用科学的语言谈到虹：“虹非能止雨也，而雨气至是已薄，亦是日色射散雨气了。”^{①⑦}这反证出在宋时虹能止雨仍是人们普遍信奉的观念。而“女娲补天神话，看似情景纷繁，实际上只是一个洪水为灾，女娲用种种方法诛妖除怪、堙塞洪水的故事。女娲可说是神话中最早的一个治理洪水的英雄。……因为传说女娲补天，霖雨就止住了。由此看来，女娲又当是主晴霁之神”。^{①⑧}这样，说女娲补天导致虹的产生，就成了顺理成章的解释。我们甚至可以设想，在上古之时，大雨过后，天空晴朗，虹霓渐现，初民认为这是经雨水冲洗，天显真容，并造神话曰：这虹霓乃是女娲补天所留之痕迹。

其四，女娲曾登立璜台，《楚辞·天问》云：

厥萌在初，何所亿焉？璜台十成，谁所极焉？登立为帝，孰道尚之？女娲有体，孰制匠之？

闻一多先生认为八句皆问女娲事，其中所谓璜台，乃女娲为帝所登立之台。^{①⑨}闻先生的高足孙作云先生继承师说，将第三、四句理解为“问女娲居住在十层高的玉台上，又相传在女娲之前，没有人类，从女娲起，才开始有人类，而那女娲所住的十层高的玉台，又是谁给她建造的呢？”^{②⑩}但是，璜台的“细节在文献里失落了，唯《淮南子》谓女娲‘浮游消摇，道鬼神，登九天，朝帝于灵门’尚存残迹”^{②⑪}。其实，璜台很可能就是虹霓。首先，璜与虹音近，乃一音之转；其次，璜与虹形似，《说文》释“璜”曰：“璜，半璧也。”这正与虹的形状相同；再次，据《太平御览》卷十四引《搜神记》曰：“赤气若虹，自下而上，化为玉璜。”因此，从女娲之璜台亦可推出女娲与虹的关联，而璜台的质料，正与女娲补天所炼之五色石相当。

其五，女娲很可能是以虹为图腾的族群的成员。在已出土的大量汉画像石中，女娲常与伏羲并列在显著的位置，其关系，一

说为兄妹，^②一说为夫妇^③。闻一多先生依据人类学知识综合二说，指出此乃人类早期社会兄妹婚习俗的反映。^④女娲与伏羲的这层关系，至迟在汉代已经建立，可以设想应该有更早的神话传说根据。故我们不妨从伏羲的出身来推测女娲的出身。据《拾遗记》卷一载：“有青虹绕神母，久而方灭，即觉有娠，历十二年而生庖牺。”可知伏羲为虹之子，这样女娲也当是虹族成员。而虹族成员又可化身为虹，这大概就是“女娲地出”^⑤的原因了。

我们既知女娲补天说的是虹，下面就来讨论一下上古人民中以虹为天梯的观念。

虹在甲骨文中写作，《说文》释“虹”曰：“蜺蜺也，状似虫，从虫，工声。”联系到《山海经·海外东经》所说：“蜺蜺在其北，各有两首。”古人大概是把虹认作两头蛇之类的爬虫了。而虹的形象，极易使人联想到桥，故虹又称虹桥，上官仪《安德山池宴集》诗：“雨霁虹桥晚，花落凤台春。”而桥亦称虹，如陆龟蒙《和龚美咏皋桥》诗：“横截春流架断虹。”杜牧《怀钟陵旧游》诗：“斜辉更落西山影，千步虹桥气象兼。”而虹在天际，便被认作联接天地的桥梁。《太平广记》卷三九六引《祥验集·韦皋》曰：“夫虹蜺，天使也，降于邪则为戾，降于正则为祥。”这种虹为天使的观念，正是以虹可联接天地（即天梯）的信仰为基础的。

民族志的材料也为我们提供了虹是天梯的佐证。古代斯堪的纳维亚的神话中就说虹是凡世和天堂之间的桥梁。^⑥古希腊神话中的伊里斯为霓虹女神，古希腊人认为虹联接天地，是人和神的联系人，向人转达神的意旨。^⑦太平洋岛上的居民认为虹是天梯，古代的英雄们顺着它升降。在德意志民间传说中，虹是一座桥，正直人们的灵魂在自己守护天使的保护下顺着这座桥可以到达天堂。^⑧我国彝族古歌《筑桥的歌》也说联接天地的是彩虹，

天上人间相互婚媾都是通过这座桥进行的，^⑳可见以虹为天梯是世界上一一种较普遍的观念。

《楚辞·九章·悲回风》更用生动形象的语言表述了虹为天梯的思想：

上高岩之峭岸兮，处雌霓之标颠。据青冥而攄虹兮，遂倏忽而扞天。

而《淮南子·览冥训》女娲补天故事的结尾，亦正是描写女娲缘虹登天的壮丽场景：“乘雷车，服驾应龙，骖青虬，援绝瑞，席萝图，黄云络，前白螭，后奔蛇，浮游逍遥，道鬼神，登九天，朝帝于灵门……。”

至此，我们可以总结如下：就目前所知，中国古代神话中天梯有三种，一是特定的高山，二是特定的大树，三是五色斑斓、横跨天际的彩虹。

注：

①袁珂《中国神话传说词典》，上海辞书出版社，1985年，第68页。

②袁珂《中国神话通论》，巴蜀书社，1991年，第88页。

③袁珂《中国古代神话》，中华书局，1960年，第48页。

④同②，第88页。

⑤《古小说钩沉》辑《玄中记》。

⑥《钟敬文民间文学论集》上册，上海文艺出版社，1982年，第130页。

⑦张光直《考古学专题六讲》，文物出版社，1986年，第7页。

⑧何新《诸神的起源》，三联书店，1986年，第252页。

⑨萧兵《楚辞的文化破译》，湖北人民出版社，“前言”第1页。

⑩鲁迅《中国小说史略》，人民文学出版社，1976年，第7页。

⑪转引自〔日〕祖父江孝男主编《文化人类学百科全书》（中译本），青岛出版社，1989年，第253页。

⑫《通志略·灾祥略第一·灾祥序》。

⑬《太平御览》卷八七四引《汉志》。

⑭同上卷八七四引《十六国春秋》。

⑮陶阳、钟秀《中国创世神话》，上海人民出版社，1989年，第

176页。

⑩杨堃《论神话的起源与发展》，《民间文学论坛》1985年第1期。

⑪《朱子语类》卷二《理气下·天地下》。

⑫袁珂《古神话选释》，人民文学出版社，1979年，第27—28页。

⑬闻一多《天问疏证》，上海古籍出版社，1984年，第74—75页。

⑭孙作云《天问研究》，中华书局，1989年，第179页。

⑮萧兵《楚辞与神话》，江苏古籍出版社，1986年，第337页。

⑯《路史·后纪二》注引《风俗通》：“女娲，伏羲之妹”。

⑰《全唐诗》卷三八八卢仝《与马异结交诗》：“女娲本是伏羲妇”。

⑱闻一多《神话与诗》，古籍出版社，1956年，第4—5页。

⑲《抱朴子·释滞篇》。

⑳C.Winick, Dictionary of Anthropology, Totowa, New Jersey, 1984, p450.

㉑〔美〕D·利明、E·贝尔德《神话学》（中译本），上海人民出版社，1990年，第23页。

㉒〔英〕爱德华·泰勒《原始文化》（中译本），上海文艺出版社，1992年，第299页。

㉓张福山、傅光宇《天梯神话的象征》，《思想战线》1984年第4期。

作者工作单位：湖北大学中国文化史研究所

（本文责任编辑：袁 俐）