

唐五代敦煌“雩礼”考

赵玉平, 邵朋飞

(西北师范大学敦煌学研究所, 甘肃 兰州 730070)

摘要:唐五代时期敦煌因其所处的独特自然与人文环境,形成了具有鲜明时代与地域特色的“雩礼”民俗。敦煌文书所载唐五代时期“雩礼”资料,补充史籍之不详,展现礼制之流变,为我们认知敦煌地区“雩礼”活动儒、释、道、袄杂糅风格之成因提供了可能。

关键词:唐代;五代;敦煌;雩祭;宗教

中图分类号:K870.6 **文献标识码:**A **文章编号:**1002-2236(2009)02-0092-05

“板筑安城日,神祠与此兴。一州祈景祚,万类仰休徵。苹藻来无乏,精灵若有凭。更有雩祭处,朝夕洒如绳。”这首见于敦煌文书 P.3648 上的《敦煌廿咏·安城祆咏》,反映了唐五代时期举城“雩礼”的盛况。“大雩者何,旱祭也”。^{[1](P52)}何休注曰:“君亲之南郊,以六事谢过自责曰:‘政不善与?民失职与?宫室崇与?妇谒盛与?苞苴行与?谗夫倡与?’使童男女各八人舞而呼雩,故谓之雩。”《说文解字》曰:“雩,夏祭乐于赤帝,以祈甘雨也。”正所谓“雩祀之设,本为求雨。求雨之意,指为祈谷”^{[2](P185)}。“礼”是中国社会传统伦理观念的重要内容,自春秋以来,“礼”便成为维护阶级利益与统治秩序的重要手段,所谓“礼不下庶人,刑不上大夫”^{[3](P13)}。“礼”成为统治阶级的特权,“祈与天”的“雩礼”自然专为统治阶级所把持。降之唐宋,神坛上的“雩礼”逐渐政治化,成为在“农业国”大背景下于思想领域维护封建统治的重要方面。

《周礼·司巫》曰:“司巫掌群巫之政令。若国大旱,则帅巫而舞雩。”郑玄注曰:“雩,旱祭也。天子于上帝,诸侯于上公之神。”从文献记载来看,夏代就已出现“雩礼”了。殷商甲骨文中也有记录“雩雨”的卜辞。周时,“雩礼”之风已相当盛行。“女巫掌岁时祓除、衅浴,舞雩。”^{[4](P399)}郑玄注曰:“使女巫舞,旱祭,崇阴也。”“雩礼”不仅有了规范的定式,其“司礼”之职也专为属“阴”的“女巫”。正所谓“雩者,为旱求者也。求者,请也。古之人重请”^{[5](P185)}。《论语·先进》、

《九歌·云中君》中也分别记有鲁国、楚国“雩礼”的情况。汉代以后,地方上的“雩礼”兴起。《后汉书》中详细记载了“雩礼”的过程:“自立春至立夏尽立秋,郡国上雨泽。若少,郡县各扫除社稷。其旱也,公卿官长以次行雩礼求雨。闭诸阳,衣皂,兴土龙。立土人舞僮二佾,七日一变如故事。反拘朱紫社,伐朱鼓。祷赛以少牢如礼。”^{[6](P3117)}上自朝廷,下至郡县,都要视“雨泽”情况行“雩礼”。统治者将“雩礼”作为一种政务来对待而不敢懈怠,而广大民众也深信行“雩礼”对消除旱灾是至关重要的。两汉时期“雩礼”的一个显著特点表现在与传统民间巫术的结合上。在洛阳发现的一处西汉时期壁画墓的墓门上额背面便绘有“曝巫”的内容,图中在一枯树的枝上挂一红色衣服,天空中飞鸟不敢落树枝。树下有一女子,头发系于树上,双目紧闭,上身裸露,肤色发紫,横躺于地。身旁一翼虎正瞪目张口,一爪踏于女子身上,欲咬其臂。图中被曝晒虎咬者当为旱神女魃。^[7]在南阳所出土汉画中,亦有“虎食女魃图”,图左刻一虎一熊,右刻一翼虎,张口展翅扑食女魃。^{[8](P194)}“虎食女魃图”表现的便是借助驱魔逐疫的神物——虎来噬食旱鬼,以求解除旱灾的场景。这些都说明汉代民间普遍有借助虎之神力的“避旱巫术”存在。^{[9](P327-328)}

作为我国祭祀典制趋于规范的重要时期,唐代统治者为了彰显礼制,在中央及地方推行了一系列的礼仪规章,“雩礼”便是其中的重要一种。“雩礼”在

唐代臻于完善，并且通过写入国家法典的形式被规范化了。《大唐六典》卷四，《尚书礼部》条^{[10](P101)}：

旱甚，则修雩，秋分已后，虽旱不雩，雨足皆报祀。若州县，则先祈社稷及境内山川，凡京师孟夏已后旱则先祈岳、镇、海、渎及诸山川能兴云雨者，皆于北郊望祭；又祈社稷；又祈宗庙。每七日一祈，不雨，还从岳、渎如初。旱甚则修雩。秋分已后，虽旱不雩。雨足皆报祀。

《唐会要》卷二十二，《龙池坛》条^{[11](P433)}：

有司筮日，池傍设坛，官致斋。设筮豆如祭雨师之仪，以龙致雨也。其牲用少牢，乐用鼓钟，奏《姑洗》，歌《南吕》。郑玄云：风师雨师及小祀。用此乐凡六变者，三变而致鳞物。今享龙亦请三变，舞用帔舞。樽用散酒，以一献。

史籍所见的“雩礼”记载大都以中央政权为中心进行记叙，较少提及地方上“雩礼”的情况，而敦煌文书中有关“雩礼”的记载恰可弥补这种缺失。敦煌文书中包含了大量与“雩礼”有关的文书，如 P.2005《沙洲都督府图经残卷》中关于“雨师神社”的记载，S.1725V《祭雨师文》中的“祭雨师文”及祭品清单，S.1439、P.3246、P.3403“罗振玉藏残历”所见的祭“雨师”之“历日”，以及《敦煌廿咏·安城祆咏》中所记载的“雩祭”。

敦煌文书展现了敦煌地区规模宏大的“雩礼”场景，它反映了怎样的思想内涵，其祭祀过程和具体内容又是什么？关于唐代的地方性祭祀活动，姜伯勤^{[12](P229-244)}、吴丽娱^[13]、高明士^{[14](P35-74)}、雷闻^{[15](P245-289)}等学者做过较为详细的考证和梳理。笔者藉此基础，从敦煌文书切入，对敦煌地区的“雩礼”予以论述。

一、敦煌地区“雩礼”盛行的自然、经济及政治原因

敦煌位于沙漠、戈壁环抱之中由党河滋润的小块绿洲上，为典型的沙漠型气候，今日气象资料表明，全年降水量仅 37 毫米，而蒸发量则高达 367 毫米，极为干旱。^{[16](P59)}据竺可桢先生研究，唐代为我国历史上的温暖期^[17]，而施雅风、王靖泰及苏联学者布迪科等学者的研究表明，对于中纬度内陆干旱地区而言，温暖期导致冰川的大幅退缩，干旱频率增加。^[18]生活在如此干旱的环境之中，人们对雨的渴望更为迫切，对“雩礼”更为热衷虔诚。

再者，丝路贸易与绿洲农业是敦煌地区经济的主要内容，丝路贸易所贩运的皆是“量轻价重”的高附加值商品，敦煌本地居民及商旅所需的粮食基本

上依仗绿洲农业，这就使得敦煌对雨的渴望比内地更为紧迫。

更为重要的是，敦煌位于中央王朝统治的边缘，对来自中原及周边政治势力的变化都极为敏感，容易产生民变。敦煌的地方统治者为了便于统御民众，便通过主持“雩礼”的方式以求加强对思想领域的统治。将绿洲农业的命脉——雨，假自然之手附会为地方统治者的恩德。这一点，从敦煌地区“雩礼”所用祭品皆由官府提供便可看出。

二、“雩礼”的用度

敦煌文书中对“雩礼”所用祭品有详细的记录。

S.1725V《祭雨师文》相关录文如下：

敢昭告于□□雨师之神：惟神德含元气，道运阴阳，百谷仰其膏泽，三农资（资）以成功，仓（苍）生是依，莫不（咸）赖。谨以制弊（幣）礼（醴）荠，粢盛庶品，祇奉旧章，式陈明荐！作主侑神。P.3896V 也记录了祭祀“雨师”的用品细目：

香炉二、席二、马头盘四、叠（碟）子十、小床子二、枕（碗）二、杓子二、弊（币）布四尺、饌食两盘子、锹一张。

S.1366《归义军衙内面油破用历》也载：

准旧祭雨师神食五分，果食两盘子，胡并（饼）二十枚（七），灌肠面三升，用面二斗八升四合，油一升四勺。

对“雩礼”的用度详加规定，也反映了敦煌地区雩雨活动的正规化和模式化。有唐一代，“雨师”所享有的祭祀等级有一些变化。天宝四年（745 年）玄宗下诏，升祭祀风神、雨师之小仪为中祀。安史之乱后，雨师之祭又复为小祀。至德宗朝旧辄重寻，再令“风雨等师升为中祀”。^[19]这里所反映的是中央祭祀的变化，地方上“雨师”之祭祀礼仪级别的变化鲜有记载。敦煌文书所载祭祀“雨师”等的物品用度则详细具体。在 S.1725V 中是按神座的多少来分配祭祀物品的：祭社四坐、释奠两坐、雨师两坐、风伯一坐。神座数量代表了祭祀神祇的位数，祭社四坐为社神、后土氏、稷神、后稷神，释奠两坐为孔子、颜回，雨师两坐为雨师、雷神。高明士先生认为敦煌文书进一步说明州县的风伯、雨师、雷神祭祀在玄宗天宝四年以后，从祭祀用度上看，社稷礼升为中祀，风伯、雨师及释奠仍然属于小祀，仍用小祀礼。^{[20](P61-65)}笔者认为，从 S.1725V 按神座来分配祭祀用度来看，中央祭祀等级的变化对敦煌地方上未产生影响，敦煌的祭社、释奠、雨师、风伯之礼仪是按所祭神祇的位数来分配祭

祀用度的,几乎达到了诸神平等的水平,所以从用度上无法考证“雨师”及“社稷”等礼仪所属的级别。唯中央祭祀活动中神祇的增加,如雷神与雨师同祭在敦煌文书上才有所体现。

敦煌地区“雩礼”所用的祭品较为实用化、平民化。《唐会要》中载开元十九年敕:“其春秋二时社及释奠,天下诸州府县等并停牲牢,惟用酒脯。”开元二十二年六月二十八日敕:“大祀、中祀及州县社稷,依式合用牲牢,余并用酒脯。”^{[21](P424)}“并停牲牢,惟用酒脯”的规定对祭祀活动影响较大,在 S.1725V 及 P.3896V 中便未见使用牲牢的记载。唐代州县祭品由“少牢”到“酒脯”的变化体现出祭品实用化、平民化的发展趋势。

如在 P.2942《河西巡抚使判集·沙洲祭社广破用》^{[22](P620-632)}中载:

艰虞以来,庶事减省。沙州祭社,何独丰浓。税钱各有区分,祭社不合颇用。更责州状,将合陪(赔)牛直(值),将元案通。又判:自属艰难,万事减省。明衣弊帛,所在不供,何独沙州,广为备物。酒肉果脯,已费不追,布绢资身,事需欲纳。

“沙州祭社,何独丰浓”因而遭到巡抚使的指责。由此可见,祭祀物品可按当地条件较中央规定为少,但逾越等级则是被禁止的。另外从“将合陪(赔)牛直(值)”中也可看出,“牲牢之礼”虽维持原来的名分,但已被他物所替代。

三、“仲夏雩祭”

除了国家规定的祭祀日期之外,敦煌地区的“雩礼”还包括“仲夏雩祭”。“仲夏雩祭”指于仲夏之月在水渠泉泽处所举行的连续性雩雨活动。P.4640《衙府纸破历》中有“十一日赛神,支画纸叁十张”、“廿三日百尺下赛神,支钱画四十五张”、“又同日(三日)鹿家泉赛神用画纸叁十张”、“六日马圈口赛神用钱财纸壹帖(五十张)”等记载。敦研 001《归义军衙府酒帐》中亦载有“九日东水口神酒壹瓮”、“十八日涧曲(渠)神酒壹瓮”、“同日(廿八)涧曲(渠)神酒五升”。据谭蝉雪先生研究,此类赛神活动不是固定的、常规性的,而是视具体情况的需要而举行的。^{[23](P204)}“仲夏雩祭”活动一般都是在河边举行的。

P.4640《衙府纸破历》中所称的“百尺”(百尺泉)、“马圈口”(马圈口堰)在 P.2005《沙洲都督府图经》中有载,其为汉元鼎六年所建之灌溉系统;敦研 001《归义军衙府酒帐》中所称的“东水口”即东河的分水口,“涧曲”即涧渠。这些水利渠道对敦煌农业意义重

大。“仲夏雩祭”时在仲夏,一个很重要的原因为五月是一年之中阳气极盛之时,常遇干旱。

四、敦煌地区“雩礼”中的道教、佛教、祆教因素
官方主持的“雩礼”是儒家“天人感应”思想的产物,然而在敦煌地区的“雩礼”中,却存在着大量的道教、佛教,乃至祆教因素。这是值得注意的一个现象。

(一)道教因素

敦煌地区“雩礼”中用以祈雨的神祇多属道教系统,主要有“雨师”、“张女郎神”及“玉女娘子”等。

P.2814《后唐天成年间(926-930年)悬泉镇遏使安进通状稿》^{[24](P493-497)}载:

都头知悬泉镇遏使银青光禄大夫检校国子祭酒兼御大夫上柱国安么乙,乃观古迹,神庙么纪析,毁坏年深,若不修成其功,恐虑灵祇无效,遂则彩绘诸神,以保河湟永固,城寇不届疆场。护塞清宁……门神、阿娘神、张女郎神、祆祠□□□。

P.4640《衙府纸破历》^{[25](P16)}载:

(庚申年)八月十日张女郎神用粗纸叁十张。

“张女郎神”是秦陇一带民间信仰中的掌雨水之神,即为“张鲁之女”。《太平广记》引《道家杂记》中关于“张鲁女”^{[26](P3401-3402)}的记载:

张鲁之女曾浣衣于山下,有白雾蒙身,因而孕焉。耻之,自裁。将死,谓其婢曰:我死后可破腹视之。婢如其言,得龙子一双,遂送于汉水。既而女殡于山后,数有龙至,其墓前成蹊。

与“张女郎神”相似的还有个“玉女娘子”。S.343《都河玉女娘子文》^{[27](P22)}载:

天威神勇,地泰龙兴。逐三光而应节,随四序而骋申;陵高山如(而)掣电,闪霹雳如(而)岩崩。吐沧海,泛洪津;贺(驾)云辇,衣霓裙。纤纤之玉面,赫赫之红唇。喷骊珠而永(水)涨,引金带如(而)飞鳞;与牛头如角(而角)圣,跨白马而称尊。邦君伏愿小娘子炎光扫殄,春色霞鳞。都河石堰,一修永全;平磨水道,提坊(堤防)峻坚。俾五稼时稔,百姓丰年。天沐高(膏)雨,地涌甘泉;黄金白玉,报赛神前。十方诸[佛],为资胜缘;龙神八部,报愿福田。

“张女郎神”与“玉女娘子”皆可呼风唤雨,故民间常祈之。仲秋之月,党河水始干涸,故需祈赛“张女郎神”与“玉女娘子”。《礼记·月令》曰:“(仲秋之月)阳气日衰,水始涸。”^{[28](P288)}可见敦煌地区在遭遇干

旱时祈赛“张女郎神”与“玉女娘子”的做法,与二神的女性神格不无关系。

(二)佛教因素

S.4474《释门杂文》中的“贺雨”^{[29](P179, P274)}条,为佛教僧团或僧人所写的贺文:

为久愆阳,长川销铄,自春及夏,惟增趁奔之辉;祥云忽飞,但起嚣尘之色;鹿野无稼,苍生罢农。于是士庶恭心,缁侣虔敬。遂启天龙于峰顶,祷诸佛于伽蓝;及以数朝,时将不绝。是以佛兴广愿,龙起慈悲;命雷公,呼电伯,于是密云朝凝,阔布长空,风伯前驱,雨师后洒。须臾之际,滂野田畴。遥山带月媚之容,远树加丰浓之色,芳草竞秀,花蕊争开;功人怀击壤之欢,田父贺东皋之咏。

S.4474《释门杂文》中含有“贺雨”、“律”、“尼”、“庆兰若”等若干篇。谭蝉雪先生在对 S.6315《祈雨文》中的“时则有玄泉诸礼士等,并共启于一心,各减家料,就此灵龕,请佛延僧,设齐崇愿”进行研究后认为,该句中的“灵龕”即指莫高窟。^{[30](P288)}可见佛教僧团及僧人在敦煌地区祈雨等祭祀活动中充当着重要角色。

S.4474《释门杂文》中的“贺雨”篇中将“天龙”、“诸佛”等佛教神祇与“雷公”、“电伯”、“风伯”、“雨师”等中国道教神祇并列。可见佛教在当时已将包括雨师、风神等在内的中国神怪纳入到自己的神谱体系之中了。上文提到的“张女郎神”与“玉女娘子”也属道教系统。在奉老子为祖的李唐王朝,从中央到地方的祭祀活动都体现出了佛道交融的现象。这也是当时敦煌地区民间信仰的一个特点^{[31](P62-79, P59)}。笔者认为,这种佛道交融不仅仅是单纯的、表现形式上的共融,在中国本土孕育生长的神仙思想也融入了佛教世界,成为“佛教中国化”的形象写照。以致“雨师”、“风伯”在这篇出自释门弟子的贺雨文中,依旧发挥着他们呼风唤雨的作用。

(三)祆教因素

除佛道的共融外,敦煌文书中还有祭祀祆教雨神的记载。

P.2005《沙洲都督府图经》^{[32](P2-23)}可见关于沙州祆神社的记载:

祆神右在州东一里,立舍画神主,总有廿龕,其院周回一百步。

前文中提到的《敦煌廿咏·安城祆咏》所描写的“零礼”,其祈雨对象就是祆教中的星辰雨水之神“得

悉”(Tir)。祆教(Zoroastrianism)源自波斯,经西域传至我国,在南北朝时曾为北方各政权皇帝所支持。唐朝时,各地也建有许多祆祠,以备“胡商祈福”。祆教主要为居留我国的粟特人、波斯人所信仰,亦有汉人信仰。“一州祈景柞,万类仰休征”,表明祭祀祆教雨神的“零礼”活动不仅有粟特人、波斯人参加,还有敦煌汉人的加入。姜伯勤先生通过结合天水所出隋代画像石图案,对“朝夕酒如绳”一句进行了考证,认为“有酒自高处人工制造的牛头口中流出,酒流如绳如线,朝夕不辍,下有人跪拜”的场景即为祆教祭祀仪式的典型场景。^{[33](P494)}

敦煌文书中所见关于祭祀祆神用度的记载也证明了这一点。P.2569《光启三年(887年)官酒户马三娘龙粉堆支酒本和算会碟附判词》载:“四月十四日夏季赛祆用酒肆瓮”;敦研藏《干德二年(964年)酒破用历》载:“(四月廿日),城东祆神酒壹瓮”;P.2629《年代不明(964年)归义军衙内酒破历》载:“(七月)十日,城东祆赛神酒两瓮”;S.1366《归义军衙内油粮破除历》载:“十七日,准旧城东祆赛神用神(食)五十七分,灯油一升,麸买面二斗,灌肠九升”。另外在P.4640《乙未年—辛酉年(899—910年)归义军衙内破用纸布历》中,关于“赛祆”的记录就达11次之多,其出现频度远远超过其它神祇。^{[34](P22-26)}

S.1366《年代不明(981年)归义军衙内面油破用历》比较完整地记录了各项赛神活动的面油支出数量。其中“祆神”^{[35](P281-286)}下记:

十七日,准旧城东祆赛神用神(食)五十七分,灯油一升,妙面二斗,灌肠(面)九升;雨师:准旧祭雨师神食五分,果食两盘子,胡饼二十枚,灌肠面三升,用面二斗八升四合,油一升四勺,葡萄;准旧,南沙园结莆桃赛神细供五分,胡饼五十枚,用面三斗,四升五合,油四合。

官方对赛祆的支持,表明祆教已成为没有民族界限的大众信仰,“得悉神”因而也成为“零礼”的对象。

唐代“零礼”被后世王朝奉为圭臬,而敦煌地区的“零礼”活动因其所处的独特自然、经济、政治及文化环境,在唐代礼制大背景下,表现出了儒、释、道、祆杂糅的独特风格。史籍多关注中央之“零礼”,而对地方上的“零礼”情况言之甚少。敦煌文书所载唐五代时期祭祀资料弥补了这一缺憾,不仅展现了该时期敦煌地区“零礼”活动的特征,也为深入分析其成因提供了线索。

参考文献:

- [1]公羊寿,何休,徐彦.春秋公羊传注疏[M].上海:上海古籍出版社,1990.
- [2][5]谷梁俶,范甯,杨士勋.春秋谷梁传注疏[M].上海:上海古籍出版社,1990.
- [3]戴德,戴圣.礼记[M].上海:上海古籍出版社,1987.
- [4]郑玄,贾公彦.周礼注疏[M].上海:上海古籍出版社,1990.
- [6]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [7]河南省文化局文物工作队.洛阳西汉壁画墓发掘报告[J].考古学报,1964,(2).
- [8]闪修山,王儒林,李陈广.南阳汉代画像石[M].郑州:河南美术出版社,1989.
- [9]陈业新.两汉祈雨礼俗初探[A].张国刚.中国社会历史评论(第四辑)[C].北京:商务印书馆,2002.
- [10]李隆基,李林甫.大唐六典[M].西安:三秦出版社,1991.
- [11][21]王溥.唐会要[M].京都:中文出版社,1978.
- [12]姜伯勤.唐敦煌城市的礼仪空间[J].文史(第2辑)[C].北京:中华书局,2001.
- [13]吴丽娱.唐礼摭遗——中古书仪研究[M].北京:商务印书馆,2002.
- [14][20]高明士.唐代敦煌官方的祭祀礼仪[A].敦煌研究院.1994年敦煌学国际研讨会文集(宗教文史卷上)[C].兰州:甘肃民族出版社,2000.
- [15]雷闻.祈雨与唐代社会研究[A].袁行霈.国学研究(第8卷)[C].北京:北京大学出版社,2001.
- [16][25][34]濮仲远.唐宋时期的民间信仰研究[D].兰州:西北师范大学文学院,2005.
- [17]竺可桢.中国近五千年来气候变迁的初步研究[J].考

古学报,1972,(1).

- [18]李并成.河西走廊汉唐古绿洲沙漠化的调查研究[J].地理学报,1998,(2).
- [19]张一平.唐王室雷雨考述[J].山西师大学报(社会科学版),2000,(3).
- [22]唐耕耦,陆宏基.敦煌社会经济文献真迹释录(第二辑)[M].北京:书目文献出版社,1986.
- [23][28][30]谭蝉雪.敦煌岁时文化导论[M].台北:新文丰出版公司,1998.
- [24]唐耕耦,陆宏基.敦煌社会经济文献真迹释录(第四辑)[M].北京:书目文献出版社,1986.
- [26]李昉.太平广记[M].北京:中华书局,1961.
- [27]黄征,吴伟.敦煌愿文集[M].长沙:岳麓书社,1995.
- [29]黄征,吴伟.敦煌愿文集[M].长沙:岳麓书社,1995.俄罗斯科学出版社东方文学部,上海:上海古籍出版社.俄藏敦煌文献(第36册)[M].上海:上海古籍出版社,圣彼得堡:俄罗斯科学出版社东方文学部,1998.
- [31]雷闻.唐代道教与国家礼仪——以高宗封禅活动为中心[A].朱东润.中华文史论丛(第4辑)[C].上海:上海古籍出版社,2002.张鸿勋.敦煌写本《清明日登张女郎神》释证[A].季羨林,饶宗颐,周一良.敦煌吐鲁番研究(第二卷)[C].1997.
- [32]唐耕耦,陆宏基.敦煌社会经济文献真迹释录(第一辑)[M].北京:书目文献出版社,1986.
- [33]姜伯勤.敦煌艺术宗教与礼乐文明[M].北京:中国社会科学出版社,1996.
- [35]唐耕耦,陆宏基.敦煌社会经济文献真迹释录(第三辑)[M].北京:书目文献出版社,1986.

(责任编辑 杜娟)

(上接第91页)

李时珍的《本草纲目》中也均有记载。

人们最早崇拜蟾蜍是因为它的“多子多福”以及“嫦娥奔月”的美丽传说,把蟾蜍当成了“福娃”以及嫦娥的化身,是月精;又是王母娘娘的不死神药,是药神;刘海戏蟾的传说又使得蟾蜍变成了财神;成语“蟾宫折桂”又把蟾蜍与仕途联系起来,使得蟾蜍成为了官运福神的天使;不仅如此,“辟五兵”之说又使得蟾蜍成了辟兵镇邪的标志。所以,蟾蜍被古人视为“祛病毒、助长寿、主富贵、呈祥瑞、辟五兵、镇凶邪”的吉祥图腾符号是有理有据的。百姓借助蟾蜍这个

符号,是用来寄托他们的美好愿望。因为人人都渴望生活富贵、长生不老、逢凶化吉,因此在艺术创作中,人们便不自觉地把这种愿望寄托到蟾蜍这个特定的艺术符号中去了,它体现了人们渴望幸福的美好生活。

参考文献:

- [1]梁燕.中国古代蟾蜍图像及其象征意义[J].株洲工学院学报,2002,(2).
- [2]赵峰.蟾文化考[J].青海社会科学,2005,(5).
- [3]陈才训.嫦娥·蟾蜍·玉兔——月亮文化摭谈[J].江淮论坛,2002,(3).

(责任编辑 杜娟)