

## 【萧放】论荆楚文化的地域特性

作者：[萧放](#) | [中国民俗学网](#) 发布日期：2009-04-02 | 点击数：4920

荆楚，是有着丰富内涵的复合概念，它兼具历史、地域与文化三种特性。作为春秋战国时期重要方国的荆楚不仅在地域上曾经拥有南部中国，成为战国时期疆域最为辽阔的国家，而且创造出独具风采的荆楚文化。荆楚文化不但是长江中游民众取之不竭的文化资源，它同时亦参与了中华文化的构建，与中原文化一道成为中华文化的主脉。

### 一. 荆楚的地域范围

荆与楚是同物异名，荆即楚，楚即荆，它本是一种柔韧性较好的木本植物，《说文》“荆，楚木也。”（卷一）“楚，丛木，一名荆也。”（卷六）在古代荆还作为一种刑具，“负荆请罪”、“大受荆楚”等语由此而生。荆作为地方名称，最初可能出现在夏朝，禹伐三苗，控制长江中游后，设立了传说中的古荆州，“荆及衡阳惟荆州。”（《尚书·禹贡》）《周礼·夏官》对夏九州之一的荆州有具体的记述：“正南曰荆州，其山镇曰衡山，其泽薮曰云梦，其川江汉，其浸潁、湛，其利丹银齿革，其民一男二女，其畜宜鸟兽，其谷宜稻。”荆州的丹银等物产曾作为上贡物品，这些在二里头文化中已有发现。[1]

以荆或楚作地域方国的政治实体名称，现在所知是在商代已经出现，甲骨文中虽只见楚而无荆，但在金文《过伯簋》中有“过伯从王伐反荆”，《贞簋》有“贞，从王伐荆。”等说明商周时代荆、楚是互见的。[2]我们从《诗·商颂·殷武》：“维女荆楚，居国南乡。昔有成汤，自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王。曰商是常！”的记述中知道，荆楚已经并联成为专门的地域名称。荆楚地区在商代名义上是被纳入商王朝统治范围的，属于南土方国。商文化的确也影响到荆楚地区，湖北黄陂盘龙城就是荆楚地区的著名商代城址[3]。

武王克商以后，承商代遗制继续将楚视作自己的南部疆域，“巴、濮、楚、邓，吾南土也。”[4]周成王时为了更有效地控制地方，将有功之臣的后代分封到各地，曾为文王师、“有功于文王”的鬻熊后代自然在分封之列，因此册封鬻熊重孙熊绎于楚地，“封熊绎于楚蛮，封以子男之田，姓芈氏，居丹阳。”（《史记·楚世家》）丹阳即丹水之阳，丹水曾是苗蛮活动的主要区域，可能是苗蛮与中原连接的重要界点。三代之时，尧率领北方部落联盟发动了对苗蛮集团的进攻，“尧战于丹水之浦，以服南蛮。”[5]苗蛮在中原部落的压迫下，退至荆州一带。后来虞舜继续与苗蛮交战，大禹最后征服了苗蛮。

受周室册封的熊绎，可以说是周王控制南土的代表，有让其领袖楚蛮的意味。[6]因此，楚正式成为周代封邑之名。不过那时地盘极小，“楚之祖封于周，号为子男五十里。”[7]当时楚子处境艰难，楚灵王时令尹子革说起这段历史：“昔我先王熊绎，辟在荆山，荜路蓝缕，以处草莽；跋涉山林，以事天子。惟是桃弧棘矢，以共御王事。”[8]封在蛮荒的熊绎不仅要在恶劣的自然环境中求生存，同时要对周天子尽守土之责，并且以桃弓棘箭为王室禳灾。在立国之初，无论处境如何的不妙，奉事周室的楚子毕竟有了自己立足之地，有了向南扩展的基础。其后，楚君熊渠利用王室衰微之机，向江汉进发，并取得江汉蛮族的信任，《史记·楚世家》称：“熊渠甚得江汉间民和。”熊渠势力得到扩充后，于是明显表示脱离周室而自立，宣称“我蛮夷也，不与中国之号谥。”熊渠远伐扬越，到达鄂地，封自己的三个儿子为王，“皆在江上楚蛮之地。”但当时楚国的实力还不能与周王朝分庭抗礼，因此周厉王当政时，熊渠害怕周人讨伐楚国，“遂去其王号。”楚人的真正发展还得等待时机。

平王东迁后，周王室的统驭力已明显下降，在西周后期渐趋活跃的楚人，更为主动地向周边扩展，他们再也不能满足辟处荆山的状态，楚人于是走出山林，迁都于郢（今湖北宜城境内），开始向江汉平原拓展。楚庄王将春秋时代楚国霸业推向了顶点，他以楚人特有的自信问鼎周室，饮马黄河，一度成为霸主。楚国疆域西北到武关（今陕西商南西北），东南到昭关（今安徽含山北），北到今河南南阳，南到洞庭湖以南。面对日以强大的楚国，中原诸国再也不敢等闲视之。

春秋末叶，楚国曾遭受重大挫折。昭王十年（前506），吴国军队攻陷郢都，昭王出走。在其后的十来年间，楚都南迁到江汉腹地江陵，仍称郢。此后直至前278年秦将白起入郢，楚都东迁。楚国在此定都二百二十年左右，度过了楚国最强盛的时代。[9]战国时期，楚国在经历了吴起变法之后国力更为强盛，而中原周室已名存实亡，逐鹿中原成为诸国共同的目标，有着强烈征战意识的楚人对此倾注了极大的热情，在东征西讨、南下北上的兼并战争中，楚人先后攻灭六十余国（包括春秋时期）。此时楚国的疆域大为扩展，东北已达今山东南部，西南到今广西西北角，东南到今江苏、浙江。史称“楚人地卷沅湘，北绕颖泗，西包巴蜀，东襄郟邳。”（《淮南子·兵略训》）楚成为“地方五千里，带甲百万”的强盛之国，[10]在战国七雄中秦楚并称雄长。所谓“纵合则楚王，横连则秦霸。”楚人统一了南部中国，又北上联合诸国抗衡强秦，楚文化亦随军事政治强势向南北扩展，楚文化成为当时的强势文化，对未来中国的文化统一作了有力的铺垫。

战国后期，秦师入郢，楚人将都城北移于陈（今淮阳）。二十五年后，即前241年，又东徙寿春（今安徽寿县），直至前223年楚为秦所灭，建都仅十七年。在楚八百年的漫长国史中，楚人的活动范围由偏僻的荆山扩张到大半个中国，极盛时期达到今河南大部、山东南部、安徽、江苏、浙江、江西、广西北部诸地区，甚至远及云贵。[11]但楚国主要活动区域是以江汉为中心的长江中游地区，楚都除了战国

末年因战争逼迫迁到淮水流域外，其一直徘徊在江汉之间。今两湖地区是楚国的腹心区域，因此也是楚文化的核心地带。

战国之后人们习惯以楚地称代故楚地区。《史记·货殖列传》在讨论各区域民俗、物产时，将故楚地区分为南楚、西楚、东楚三个板块。《汉书·地理志》以战国初期的国土为依据，将楚地限在今两湖及汉中、汝南一带。也即长江中游、特别是以江汉平原为中心的湖北湖南地区，六朝时期，将这一地区（汉朝的荆州境域亦即故楚中心地）称为“荆楚”。“元嘉中，以京师根本之所寄，荆楚为重镇，上流之所总。”[12]晋室南渡之后，荆楚地区成为南北对立的前沿，荆楚既是军事重镇，也是南北经济文化交流的重要地带。因此南朝异常看重荆楚。“荆楚”成为当时常说的名词，如“荆楚用武之国。”[13]龚祈是武陵汉寿人，他“风姿端雅，容止可观”，时人叹曰：“此荆楚之仙人也！”[14]而喜好游历的徐怀简在任梁湘东王镇西咨议参军时，于“荆楚山川，靡不毕践。”[15]可见以荆楚指代江汉地区是当时的习语。南朝梁人宗懔以荆楚地区居民的年度活动为记述对象，写成《荆楚岁时记》一书。秦汉以后荆楚作为一个地域概念，它有一定的政区范围，但不严格对应行政区划，它侧重地域的文化性，是一种文化区位，所以荆楚有时涵盖了整个江南地区。

## 二、荆楚文化特征

文化是人类在一定的自然环境与社会环境中为了自己的生存与发展而主动进行的物质创制与精神创制。荆楚文化是荆楚地区民众创造传承的文化，它有着悠久的历史与浓郁的地方特色。

### 第一、多元与融汇

荆楚位于中国内陆中部偏南地区，在地理条件是处于南北过渡地带，因此气候适中，植被丰富，物产多样。它沟通南北，连接东西，地理上的居中地位，使荆楚地方不仅在文化上有着接纳四方、多元共存的特性，而且在五方杂处中不断地实现文化的交融与汇通，荆楚文化最终标新立异，独领风骚。

荆楚文化从其创立之始，就具有一种多元混合的态势。在荆楚文化生长的腹地江汉地区，早在新石器时代，就有了高度发展的原始文化，从考古发现的文化遗存看，江汉地区的古文化有着自己的文化序列，大溪文化——屈家岭文化——湖北龙山文化构成了先楚文化的三个发展环节，有人认为这些文化的创造者可能是传说中的“三苗”。就是在这些先楚文化中也并不单纯，考古学家们发现，北方中原文化与先楚文化在大溪文化时期已经发生接触，这两支文化的陶器都以红陶为主，在盆、钵造型上有着相似的形制。[16]屈家岭文化在其演变过程中也与中原地区的晚期仰韶文化及早期龙山文化发生一定的联系。而直接承袭屈家岭文化的湖北龙山文化在其发展过程中，又曾受到黄河中下游地区的龙山文化，特别是河南豫西地区龙山文化的很大影响。这一时期相当于中原地区的夏代，也就是说江汉文化受到夏文化的影响。从文献记载

和传说来看，当时夏人曾与苗蛮发生大规模的战争，战争以夏人胜利、苗蛮南退结束。这一方面说明中原文化与先楚文化有了大规模的接触，另一方面也说明夏代先楚部落的强大。[17]

殷商代夏后，伴随着商人“奋发荆楚”的军事行动，商文化不断向南扩展，荆楚成为商的“南土”，从考古发现看，商文化已深入到荆楚腹地。湖北黄陂盘龙城商代城址的发掘成果，“使我们第一次知道黄河流域首先发达起来的二里头期商文化，亦达到长江之滨。”[18]由于盘龙城位于楚人活动范围内，所以在盘龙城出土的各种遗物遗迹中虽然有着明显的商文化色彩，但也有着荆楚土著的文化特点，并且还有东南沿海印纹硬陶与原始瓷器，反映出当时荆楚地方的文化交汇。[19]商文化还渡过长江到达湘水与赣水流域，江西清江吴城是江南著名的商代文化遗址，从出土的青铜器、陶器看，商代中晚期的文化已通过荆楚地区与东南越文化有了密切的接触与交流。[20]商文化对荆楚地区文化有着深远的影响，它不仅体现在物质文化上，在礼制仪式上亦有着明显的商文化的烙印，有关亡人的处理方式即丧葬形制最能反映人类的文化观念，从发掘出的春秋战国楚系墓葬看，楚墓内有二层台或多层台，一般有墓道，而且墓道也大部分向东，这些与殷墓相似应是对殷墓墓葬礼制的继承和发展。此外楚人的人殉与车马殉葬习俗亦为对殷商丧葬礼制的因袭。[21]

进入西周以后，周人明确将楚地视为自己的势力范围，熊绎成为周王室分封楚地的最早君长。据《史记·楚世家》记载，作为统治者进入楚地的熊氏集团其远祖可追溯到祝融，祝融为高辛的火正，是执掌光明的神职。在上古之世，火正最重要的职责是观象授时，长沙楚帛书《四时》篇就记述了炎帝命祝融率领四神，“奠三天”、“奠四极”恢复日月运行的传说，[22]这很可能是因为历法与自然季节的偏离或气候的异常导致自然秩序的混乱，所以需要祝融来重新整饰天文秩序。祝融是楚人的文化远祖，祝融八姓长期活动在中原地区，作为芈姓楚族直接祖先季连活动俱在河南。周文王时季连的苗裔鬻熊，举部背弃商朝，“子事文王”，[23]辅佐周室。周成王时鬻熊的后人熊绎受封于楚，因此熊氏集团正式以楚为国名与族名，楚文化真正拉开了序幕。从楚公室文化看，楚文化与周文化关系十分密切，中原政权曾瞩目于楚室，《国语·郑语》史伯对郑桓公说：“蛮貊蛮矣，唯荆实有昭德，若周衰，其必兴矣。姜、嬴、荆、芈实与诸姬代相干也。”楚族虽非王室同姓，但它属于中原文化的子民，楚族深入荆楚，携带的自然是来自中原的农业文化，只要我们看看楚人的语言文字，就不难明白这一点。在辟处荆山的艰难岁月中，楚人处在中原文化的边缘地带，一方面谨慎奉事周室，另一方面积极平抚蛮夷土著，进而扩展自己的范围。楚人充分利用位于黄河、长江两大文明交接带的地利之便，兼采华夏与蛮夷之长，楚文化有了当时中原文化难以比拟的活力，因此在周室衰落时楚文化却迅速崛起。周室东迁后，楚人首先东进，制服汉阳诸姬，接着南下相继攻破或收服百濮、群蛮、百越，并移都江汉腹地，还一度北上问鼎中原；楚人在这种南北扩展的战争中，采取了比诸夏开明的民族政策，诸夏严守夷夏大防，对非我族类者，是“兼人之国，堕其城廓，焚其钟鼓，布其资财，散其子女，裂其土地。”而楚人很早就身处蛮中，熟悉蛮夷文化，对它采取的是吸收与利用的

怀柔政策。因此在“甚得江汉间民和”的形势下，楚人进行了一系列的兼并战争，但楚人不同于诸夏，楚“兼人之国，修其国廓，处其廊庙，听其钟鼓，利其资财，妻其子女。”[24]楚人以其独有的开阔胸怀，对南方民族文化兼容并包，使楚国在战国时期已经成为拥兵百万，拓地五千里的泱泱大国。楚人在政治上结束夷夏为一体的进程，亦是在文化上融汇夷夏的进程。[25]楚人既实现了南方民族文化的融合，同时也推进了中原文化与蛮夷文化的交流，“抚有蛮夷，奄征南海，以属诸夏。”[26]楚人处在南北文化交流的中间地带，楚文化的类型是与蛮夷文化、诸夏文化不同的第三种类型，她亦夷亦夏，非夷非夏，楚人在处理夷夏关系时常表现出灵活的政策，楚人在崛起之初，有时以蛮夷自居，声称：“我蛮夷也，不与中国之号谥。”有时又主动觐见周天子，表示自己还传承着祖先守土南方的职守，周天子仍嘱咐楚王：“镇尔南方夷越之乱，无侵中国。”[27]楚国虽然因历史与地理的关系，其国内民族以苗蛮夷越为主体，在风俗文化上有着与中原显著不同的面貌，所谓：“居楚而楚，居夏而夏。”[28]但是，楚国居主导地位的文化仍与华夏文化密切关联，并且即使是苗蛮文化他在先楚时代也与中原文化有过接触与交流。因此，楚国不仅不自异于中国，而且很自然地参予逐鹿中原的兼并战争。楚国虽然未能完成统一大业，但汇聚了多种文化成分的楚文化最终成为中华文化的一大干流。楚人在春秋战国这一中华文化的轴心时代作出了特殊贡献。

八百年的楚国历史，千年的文化传承，融汇夷夏的开放气度，铸就了荆楚文化的辉煌，树立了影响深远的荆楚文化传统。

在后楚时期，由于地理位置的关系，几乎每一次大的历史的变动，都会以不同方式在不同程度上影响到荆楚文化，其中最主要的是因战争或灾荒而导致的人口构成的变化，处于四战之地的荆楚，在历史的变动时期，常常面临大规模的人口迁徙局面，无论是人口南北的纵向移动还是东西的横向移动，荆楚往往成为移民的过境或居留地带，巨量人口的迁出与迁入，必定会给荆楚带来文化上的变化。因此荆楚文化始终保持着多元与融汇的文化特征。如汉魏之际，中原变乱，衣冠士族与普通百姓纷纷南下避祸，《三国志·魏志·卫觐传》“关中膏腴之地，顷遭荒乱，人民流入荆州者十余万家。”此外还有河内、河东、颍川、汝南以及荆州北部的南阳等地人民流入荆州，[29]而且流入者有相当部分是具有较高文化素养的人，史称：“刘表雍容荆州，坐观时变，自以为西北可规；士之避乱荆州者，皆海内俊杰也。”[30]襄阳当时也是流民聚集的要区，西北流民沿汉水东下，居留襄阳，襄阳在汉末集中了一批名士，当地有一座山就曾因有郡守、都尉、卿长等数十名士聚处其下而名为“冠盖山”，名士聚处之乡里号为“冠盖里”。[31]在汉末的特定历史条件下，荆楚地区再次成为文化汇聚地。据统计，东汉末年，荆州人口由西汉时的359万激增至626万。[32]第二次人口大迁徙是西晋末年，由于北方连年战争及少数民族入侵，黄河流域的人口大量移向长江流域，据估计南迁人口大约为90万人。[33]荆襄之间亦是流民汇聚之区，“于时流人在荆州十万户。”[34]南齐时襄阳是“旧民甚少，新户稍多。”[35]《荆楚岁时记》所记的民俗文化交融形态就出现在这一时期。唐朝天宝末年的安史之乱造成第三次移民大潮，史称：“至德后，中原多故，襄邓百姓，两

京衣冠，尽投江湖，故荆井邑，十倍其初。”[36]中国内部的人口变动再次影响了荆楚区域文化，[37]这是中国历史上对荆楚地区有较大影响的人口移动。在动荡的时代，荆楚受到移民浪潮的反复冲击，荆楚文化得到不断的混合与更新。除此之外，在安定的统一时代，随着国内政治经济联系的紧密，处于南北沟通、东西交接的中部地带的荆楚地区自然是人们必经的要区，“江陵南北道，常有远人来。”（元缜）日常的宦宦、士人、商贾及一般为生计奔走的平民等人口流动也会带来丰富的文化因素，所谓“俗具五方”，“杂以成俗”。唐初荆州就出现“流庸浮食者甚众，五方杂居，风俗大变”的文化变化。[38]在漫长的历史岁月中，荆楚文化接受了一次又一次的洗礼，文化面貌有了很大改变，文字统一，方言属于“官话”范围，生活风俗也大体与全国一致。但是荆楚文化熔铸五方的文化精神没有改变，直至近代荆楚文化仍然保持着文化兼容的开明态度。

## 第二、神秘与浪漫

神秘与浪漫是荆楚文化的鲜明特征。荆楚地区有着地形复杂、气候多变、山川怪异的自然景观与地理概貌，生活其间的人们易于产生奇幻的感觉，莫名的恐惧，神秘的猜测，奇异的遐想，人与自然界发生着微妙的关联，由于认识水平与生存能力的局限，人们还不能完全将自己与自然界区分开来，因此也就长期保持着神人交通的原始信仰，在这种原始精神支配下，楚文化呈现出诡异神奇的文化特征。在楚国及后楚时期，荆楚地域文化一直以此种面貌著称于世。《荆楚岁时记》中所记述的荆楚岁时民俗信仰与神话传说就是这一文化特征的具体反映。

楚地素有崇巫尚卜的信仰传统，这种传统形成于先楚及楚国时期，并且楚国的上下阶层都保持着这一神秘风习。首先从楚国公室看，楚人自称是火神祝融之后，祝融在传说时代是高辛氏的火正，“主治火事”，即主管观测大火星象以确定人事活动的职事，楚族世代袭袭着这一族氏职责，《左传·昭公九年》说：“火水妃也，而楚所相也。”在西周时期，楚姓成为方国之主但仍然要为周王“守燎”。柴燎之祭，是古代祭天的重要仪式，在古人心目中天火与地火有着感应关系，因此后代将火正祝融视为人间火神或灶神，楚人守燎之职即由此而生。楚子并以巫职供事周朝，“桃弧棘矢以共御王事。”始封的楚君熊绎其实身兼大巫。[39]其次，楚地下层民众多为蛮夷土著，他们有着浓厚的崇祀鬼神的巫教信仰，巫风盛行，“民神杂糅，不可方物，夫人作享，家为巫史。”[40]在这样一种全社会的普遍性的民众信仰的历史背景下，楚国形成复杂的神鬼系统，北方华夏诸神与南方夷越之神及楚人自己信奉的神灵兼容并包，在楚人那里日月星辰、山川草木俱有灵异，屈原的《离骚》用浪漫的文学笔法描绘了楚人的神仙世界。而人死成仙为鬼也是楚人一般具有的意识，在屈原笔下，死于国事者，精神不死，他们“身既死兮神以灵，魂魄毅兮为鬼雄”（《国殇》）。我们还可以从楚墓出土的帛画中得到有效的说明：陈家大山帛画绘有龙凤及巫女，有人说象征引魂升天；长沙子弹库“人物御龙”帛画，和楚辞“驾飞龙”句印证，表现的亦是升天意识；稍后马王堆汉墓出土的帛画仍沿袭着荆楚文化传统，对楚人“世叙天地”的神秘观念作了立体直观的表达，天界、人间、

地界自上而下三位一体，表现了楚人现实与虚幻交融的精神世界。[41]楚人不仅生活在自然之中，而且同时生活在充满神异的鬼灵世界之中，因此他们的一举一动都需探知神意，取得神灵的许可，大至邦国政事，小至生疮长疖，都要祈求神鬼。如楚怀王“隆祭祀，事鬼神，欲以获神助，却秦师。”[42]楚共王在选立诸君时遇到难题，于是大祭山川之神，祈祷说：“请神择于五人者，使主社稷。”[43]王室如此，百姓亦如此，“昔楚国南郢之邑，沅湘之间，其俗信鬼而好祠，其祠，必作乐鼓舞以乐诸神。”[44]既然，人事受制于神鬼，那么神人之间的沟通就十分重要，这种沟通需要通过一定的法术或仪式才能实现，并不是人人都能掌握通灵的手法，因此人们需要得到具有特殊材质及专业素养的巫覡的帮助与指导，巫是高于常人的特殊职业者，“民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，在男曰覡，在女曰巫。”[45]巫覡的材性素养决定了巫覡在楚国社会中的特殊地位，所以在楚国社会巫师受到特别的重视；楚平王时大巫观射父就被奉为国宝，参与重大国事活动，成为楚王的重要辅臣。[46]正如《楚文化志》在论及楚国风俗与信仰时所述“巫在楚国，享有庙堂之上的荣耀，足以令诸夏的巫相形见绌。”[47]

巫以祭祀与卜筮为职事。楚人崇信鬼神，重视祭祀活动，“信鬼好祠”成为楚国的一般风俗，巫是祭祀活动的主持者，他们作乐歌鼓舞以愉悦诸神，屈原的《九歌》就是代王室祭“东皇太一”等神鬼所作的祭歌，他依据的是沅湘民间的巫歌，[48]屈原在这里似乎充当着王室大巫的角色。楚人巫鬼信仰与祠祀传统在楚地影响深远，成为荆楚民俗文化最突出的外部特征。《吕氏春秋·异宝》称“荆人畏鬼，越人信禨。”《淮南子·人间训》有“荆人鬼，越人禨。”《汉书·地理志》对楚地民俗信仰特征作了这样的概括“信巫鬼，重淫祀。”后代论及荆楚文化面貌时几乎没有不以此为辞的。六朝巫鬼信仰浓厚，《荆楚岁时记》中有着大量的巫鬼法术习俗记载。唐人总结隋代荆楚地方民俗时说：“大抵荆州率敬鬼，尤重祠祀之事。”（《隋书·地理志》）唐朝巫风不减，元稹《赛神》诗记述了这一情形，“楚俗不事事，巫风事妖神；事妖结妖社，不问疏与亲。”[49]宋朝荆湖北路三峡地区仍然传承着崇巫重祀的传统，“归峡信巫鬼，重淫祀。”[50]明清依然如此，“湘楚之俗尚鬼，自古为然，”[51]清代湖南仍如《九歌》描述，鬼灵甚多，巫师依然是祭祀活动的主角。“辰、常之间，人多尚鬼，祭必巫覡。”[52]直至近现代在荆楚偏僻山区信鬼好祀之风犹存，有学者对湘西苗族的信仰作了详细调查，认为苗民“信鬼成俗，相沿至今，”有所谓三十六神、七十二鬼，祭家先、还雉愿等祭仪达二十六种之多。[53]可见荆楚巫风的源远流长。

卜筮是巫覡探知神意、预测吉凶的神秘手段。祭祀主要在于媚神邀福，卜筮在于预知神旨以趋吉避凶；祭祀的举行有特定的时日，卜筮可随时进行。由于卜筮需要特定的技术，所以卜筮一般由巫覡执掌。而且楚国的卜者大多出身于巫卜世家，如观氏世代以卜事服务于王室，观射父即是其中的显赫者。直到汉朝初年，楚人司马季主曾率弟子数人，“卜于长安东市。”他与博士贾谊等人讨论易学，“列吉凶之符，语数千言，莫不顺理，”时人大为叹服。[54]当然这些都是上层卜者，他们作为王室顾问主要是为楚国当政者

排难决疑。如出征、选官、择嗣、确定祭祀日期或遇灾祸等。楚室是每逢要事、大事必卜，有时是一卜再卜，直到如意为止。卜筮的主要方法是龟卜与占筮，所谓“端策拂龟”（《楚辞·卜居》），也就是《史记·龟策列传》中所说“揲策定数，灼龟观兆。”从楚人卜筮情形看，龟卜多于占筮，所行之卜，多为龟卜。如灵王即位前，为了预知自己是否能如愿以偿，就行龟卜，“卜曰：‘余尚得天下？’不吉，投龟。”楚继承了殷商的龟卜方法，并且楚地多龟，所以春秋战国时期在楚地主流社会中流行的是龟卜的形式。当然筮占的形式也所在多有，它仅次于龟卜，从望山楚简、包山楚简的卜筮记录看，有不少是筮占的结果，贞问的内容大多为墓主的吉凶祸福。包山竹简中有“本卦”、“之卦”卦象的记述，[55]说明楚人已接受了周人的易占理论与方法，前述司马季主无疑是一位筮占的高手。民间卜筮虽不如王族观象定数那样复杂、正规，但其信奉的程度犹有过之。由于龟卜材料难得，手续繁杂，所以“人的身份越尊贵，所卜问的事越重大，便更多地使用卜法。”[56]民间自然很难行龟卜之法，但民众毕竟有自己的智慧，他们采取了变通的方式，从龟卜中发展出了“瓦卜”的方法。唐人元缜有诗为证：楚人“巫占瓦代龟”，元缜自注说，“楚巫列肆，悉卖瓦卜。”[57]《周礼·春官》记三兆之法，其中之一是瓦兆。瓦兆是瓦片烧裂后的纹路，犹如龟裂之纹，因此瓦兆可以得到龟兆之效。[58]直到宋代荆湖民俗仍然“疾病不事医药，惟灼龟打瓦或以鸡子占卜，求祟所在，使巫治之。”[59]民间还盛行草卜、竹卜。草、竹之类易取易用，所以民间流行这些占卜的方法。屈原流落沅湘时就请灵氛（巫者）用此法占筮，“索琼茅以筮萁兮，命灵氛为余占之。”（《离骚》）琼茅、筮萁即是草卜与竹卜，在荆楚故地这种“结草、折竹而卜”的卜法一直流传，宋人庞元英《文昌杂录》云：“余昔知安州，见荆乡人家多以草、竹为卜，……盖遗俗之旧也。”周去非在《岭外代答》中还特地记述了南人的草卜之法“茅卜法”。草卜、竹卜之法至今仍能在湖湘乡间见到。[60]

巫除了执掌祭祀与卜筮的职责外，还兼有医者的身份，[61]在上古社会，巫医不分，医字古作“醫”，这个象形文字，生动地展示了巫与医的关系，巫医合一，巫师即是医师。之所以出现这种情况，是因为在人们的原始观念中，人的生死与疾患都是由鬼灵作祟，因此要解决致病之症结非通灵的巫觋不可。《山海经》是一部形成于楚地的“巫书”，[62]在这部书中记有巫咸、巫彭等灵山（袁珂以为即巫山）“十巫”，他们以灵山为“天梯”，“从此升降，百药爰在。”[63]巫与药密不可分，药力即是巫力。《山海经》中记录了一些药物，但大都强调其神秘效用，如招摇山上的祝余草，食之不饿，鬼草服后可以已忧。有的还可以御凶、御兵等。在鬼神信仰的支配下，巫医混杂，服用药物往往成为施行巫术的一种手段，而且只是一种辅助手段。楚地巫医结合的情况也很早见于史籍，孔子曾说：“南人有言‘人而无恒，不可以作巫医’，善夫！”[64]春秋时期的“南人”一般是指以楚人为主的南方人，[65]从孔子的语录中，可见当时成为巫医并非易事，巫医是世代相传的专门职业。1973年长沙马王堆三号汉墓出土了一批珍贵的医书，其中的《五十二病方》尤有价值，据古史专家考订，该书可能为楚人所作，医方则有不同来源。[66]据统计《五十二病方》收录了283种疗法，其中巫祝疗法有36种，涉及14种病症。巫祝疗法主要是使用咒语，



同时辅以神秘行为，如对烧（烫）伤作这样的处理，“热者，古曰胗胗，从灶出。毋延。黄神且与言。即三唾之。”[67]黄神是楚地崇奉的神灵之一，据饶宗颐考证，黄神可能与黄帝有关。[68]《病方》还有一则记治疗狐疝的法术，“以辛巳日古曰：‘贲辛巳日。’三；曰：‘天神下干疾，神女倚序听神吾（语），某狐又非其处所，已，不己，斧斩若。’即操布改（逐鬼）之二七。”[69]巫覡以祝词请动天神驱逐鬼魅，半是祈求，半是威胁，以此达到疗疾的目的。巫祝的这种手法在民间长期传衍，后世楚地的道徒与师公在驱邪逐恶的法事中往往也是采用此种先礼后兵的禳除之法。鬼道与医术的连结在楚地至今仍有迹可循。[70]

巫覡通过卜问吉凶、治病疗疾及主持特定的祭祀等一系列神秘活动，确定了他们在荆楚地方社会中的地位，荆楚地区民众浓烈的鬼神信仰为巫覡的产生提供了丰沃的土壤，而巫覡的活跃又使民众中的神秘传统不断得到阐释与强化。在后楚时代的荆楚故地崇巫尚鬼、祀神重卜的风习常盛不衰。巫覡文化在荆楚文化中占有突出的地位，因而使荆楚文化带有浓厚的神秘意味。无论是人生仪礼还是岁时节日，人们都离不开神道与法术。异乡客旅一进入荆楚之地就能感受拂面的巫风，历代的官宦、文士在他们的诗文中留下了不少记述这方面内容的文字。[71]

与神秘巫风紧密相连的是楚人的浪漫，浪漫是一种气质、一种情怀，是生命活力的迸发，是神游物外的超然。楚人的浪漫与狂放在中国文化史上放射出绚丽的光彩。

荆楚文化的浪漫是发乎至情的生命意识的张扬，它植根于荆楚这一神奇的天地，是荆楚民众在独特的地域环境中创造出来的鲜明个性。首先，从楚人生活的环境看：商周时期，在以黄河流域为生活舞台的诸夏民族看来，活动在黄河以南江汉地区的荆楚族群是南土的蛮荒民族，中原政权对其采取的主要是征伐政策，进入楚地的非姓楚族，虽然他们是祝融的后裔，秉承着中原文化传统，但他们南移江汉之后，一方面北方政权对其进行不断地防范与打击，另一方面，置身于蛮夷文化的包围之中，要想生存发展就必须融入土著文化，而土著文化此时尚处于原始阶段，氏族社会的风气大量存在，使他们保持着活泼的感性的自由精神，因此楚族在接受南方土著文化使自己“蛮夷”化的同时，也就汲取了这种与北方理性文化迥然不同的文化特性。同时楚地繁复多样的自然景观易于催化人们的奇特想象，楚地不仅有飘渺的巫山、神奇的云梦大泽、珍异的走兽飞禽，还有那浩荡的江水，茂密的丛林，以及变幻莫测的风云。人们生活这样的环境之中，不仅使谋生方式多样化，而且其思想、感情也会自由地发散，变动不拘的生存环境培植着人的多变的情性。清人洪亮吉在《春秋时楚人文最盛论》中说：“楚之山川又奇杰伟丽，足以发挥人之性情。”楚人在这样的自然文化环境中，生成神秘、奇幻的浪漫性格是非常自然的。并且楚族本身就有巫官文化的传统，他们进入巫风盛行的荆楚之地后，如鱼得水，大倡巫风。神秘的巫教文化不仅与理性的史官文化划出截然不同的文化疆界，（值得指出的是这是中原政权长期视楚国为蛮夷的文化依据。）同时它构成楚人浪漫天性的思想动因。在原始宗教情感的驱动下，人们视万物为一体，情感自由流注，时空可以置换，天地可以神游，上下四方，往古来今，了无滞碍。楚人的这种浪漫性格主要体现在楚地的神话与文学上。

神话与文学关系密切，但不等于文学，它是上古人们对自然、历史、社会及人生的一种理解与表述，神话是原始观念的体现，它与原始宗教意识一道构成了原始文化的精神基础。楚地有着丰富的神话资源，因为楚人在很长的时期内沉浸在神话世界之中，他们不仅创造着自己的神话，而且吸收保存了相当多的中原神话，可以说楚文献是中国神话的珍本。楚帛书、帛画、宗庙壁画、汉代的画像石（砖）、汉帛画与《楚辞》、《庄子》、《山海经》、《淮南子》它们或形象或具体的记述了楚地流传的神话。

楚宗庙壁画是楚国神话与历史的形象展示，它“图画天地、山川神灵，琦玮僂佹（谲诡）；及古贤圣、怪物行事。”[72]宗庙壁画早已不存（可能毁于秦人之手），但屈原的《天问》却从独特的角度生动地再现了壁画的主要内容，为我们感受楚国神话提供了绝妙的蓝本。从《天问》反映的壁画内容看，天上有日月星象图及神怪图，包括九层天图，日中有鸟、月中蟾蜍图，九子母星座图，嫦娥奔月图，雨师屏翳图，风神飞廉图；地上有鲧、禹治水图（或鲧、禹像），昆仑山图，烛龙图，雄虺九首图等。再就是人文始祖、历史先贤及古帝王图，有女娲、尧舜、夏禹、夏桀，简狄、王亥、商汤、商纣，姜嫄、太王、周文王、姜太公、武王、周公等，近至春秋时代的齐桓公等。[73]壁画图绘天地人三界，神话人物与历史人物错杂，虽然我们对其中的神话故事大多只知一鳞半爪，不能复原全貌，但已足见楚神话的富丽与神奇。楚宗庙壁画虽已不存，但这种以神话题材为壁画内容的传统却传之久远。深受楚文化影响的汉代，其壁画也直接传承了楚文化的风格，壁画一般画在画室、学馆、墓壁之上，描绘的内容与楚人几无差异。《汉书·成帝纪》应劭注画室“画堂画九子母。”与《天问》反映的楚天象神话壁画内容一致，（《天问》有“夫焉取九子”句）另据《益州学馆记》，“（汉）献帝兴平元年（194），陈留高联为益州太守，更葺成都王堂石室，东别创一室。自周公礼殿，其壁上图画上古盘古李老等神，及历代帝王之像。梁上又画七十二弟子，三皇以来名臣耆旧云。”[74]巴蜀曾为楚的辖区，益州壁画明显的继承了楚之风格，与《天问》所涉及的内容大略相似，由此也可以联想到楚宗庙壁画的情形。近数十年来的考古发现，不断地为人们提供认识汉画的新依据，[75]其中较为典型的壁画遗存是在离陈楚故都不远的商丘发现的。1987年商丘柿园村民在开山采石中炸开了保安山东侧一座大型墓室，此墓与西汉梁孝王墓相对，考古工作者对此墓进行了发掘，发现该墓“主室顶部有面积17平方米的彩色壁画，画上一条长达七米的巨龙，东朱雀，西白虎，四周云气环绕；南壁还有画有猛豹下山，朱雀展翅，灵芝草、神山等图案的壁画，总面积达80平方米。”[76]虽然此墓壁画的排列不太合乎一般的方位情况（也可能与报道者的理解有关，因为笔者未见原作，不敢妄断。），但由此可以获取汉代壁画的确实的信息，壁画的绘制与人们的神灵观念密切关联，无论是宗庙、画室，还是墓室，壁画都有一种原始的宗教意义，人可以生死，但灵魂不灭，神人活动在同一的时空之中，这就是墓室常画天象神话的根本原因。[77]此后至南北朝壁画，虽然已有佛教影响，但大略仍沿着楚汉的风格；[78]隋唐时壁画风格发生了重大变化，壁画已成为佛教故事的宣传画。此外近代出土的汉画像石（砖），也记述了大量的与壁画题材相近的神话内容。[79]

楚帛书、帛画是记录楚神话的又一载体，由于楚壁画的不存，人们只能借助《天问》的文字与汉代的壁画，推知楚壁画的内容。因此长沙楚帛书、帛画的面世对于揭示楚神话有着重要的学术意义。长沙子弹库出土的战国中晚期的楚帛书虽只有 900 余字，但却涉及了广泛的内容，古史专家根据其书写的格式将帛书分为甲乙丙三篇。[80]甲篇主要强调民人要顺令和知岁；乙篇讲述天象与四时创生的神话；丙篇叙述月之宜忌。帛书的乙篇记录了楚神话的重要内容，乙篇分三个部分，首先，讲天地混沌时期，“梦梦墨墨”、“风雨是於”，伏羲娶女娲，生了四个儿子，分守四方，确定四时；其次，讲宇宙秩序的重整。在伏羲及其子嗣将世界由混沌导向秩序之后，过了千余年，日月出现了，宇宙秩序出现混乱，“九州不平”，山陵倾侧，于是“炎帝乃命祝融以四神降，”“奠三天”、“奠四极”，又由帝俊整饰日月的运行秩序。这样世界又安定下来。第三部分，讲共工对时间的计算划分，推步十日而成“天干”，由天干而四时，再确定置闰，并将一日分为宵、朝、昼、夕。这三段神话虽然有相对的独立性，但它们实际上给我们留下了一个较为完整的天地开辟、时空创造的神话。而且神话的主角有着明显的传承谱系，伏羲、女娲—炎帝—祝融—共工他们构成了前后相继的时间顺序，[81]这种较为完整的神谱与神话形态，反映了楚神话在战国时期的成熟，同时我们从楚神话中的人物与情节内容看，原属于中原神话的因子已有机地组合进楚神话系统之中，如有关共工的神话，共工在中原神话中是一个叛逆的天神，他“与高辛争为帝”，撞倒不周山，致使天地失衡，因此受到“宗族残灭，继嗣绝祀”的惩罚（《原道》）。[82]但在楚帛书的记述中却正好相反，共工不仅不是宇宙秩序的破坏者，而是一个人间秩序的整饬者，他计量安排了人赖以生活的时间，共工在楚人心目中无疑是一位文化英雄。由此可见楚神话的地方化色彩，屈原在《天问》中“康回（即共工）冯怒，地何故东南倾？”的疑问应该是隐含深意的发问。楚地还流行灵魂升天的神话。从长沙楚墓发现的陈家大山人物龙凤帛画与子弹库人物御龙帛画看，升天者都离不开龙舟与引魂之鸟，龙舟是运载灵魂的工具，鸟是天神的使者，在神鸟的指引下灵魂登上飘渺的天国。屈原在《九章·惜诵》中感叹：“昔余梦登天兮，魂中道而无杭（航）。”屈原梦中登天，但找不到引渡魂灵的航船。此证在楚人心目中灵魂的升天需要有特定的运载工具，船能航行水上，而水流大海，沧海茫茫，海天相连，因此乘船经海登天是古人自然的联想，[83]由于龙是上天入海、腾云驾雾的神物，所以龙或龙形船是运送亡灵登天的理想交通工具。三峡地区与南方武夷山区都在水边山崖上发现了大量的船棺，这种特殊的葬俗与南方民族的灵魂信仰有关。[84]在南方民族风俗中，人死了，要扎一只纸船，放到河边烧掉，意思是让亡灵乘船去祖先住的地方去。帛画描绘的是与此相近的古俗。[85]楚帛画与后来的马王堆汉帛画都有神鸟引导着亡灵，亡灵归去的地方往往与太阳发生联系，楚国的死者一般东向而葬，以便灵魂回到先祖祝融之处。东方既是海天之际也是太阳升起的地方，“太阳神是引导死去的灵魂去他们新居的向导，”因此，“不仅桥或船可以把灵魂送往新居，动物（特别是鸟）也可以召唤来保卫死者进入他们的国土。”[86]楚帛画中的飞鸟形象正是这一信仰的写照。长沙马王堆汉墓帛画继承了楚帛画的描写神话的传统，它以细腻的笔法将汉代楚地的神话世界形象地

展现出来，天国、人间、地府上下贯通，构成了一个虚幻与现实结合的较为完整的宗教世界。[87]帛画中出现了不少神话角色，人类赖以立足的大地，是由一个站在鳌背上的力士支撑着，地界中还有多种神兽，人间表现的是贵族生活，天国是神灵的世界，日中有金乌，月中有蟾蜍，在日月之间是一个人首蛇身的大神，这位居天国中间顶部，前有两条巨龙飞舞，后有鸾凤和鸣的天国大神，他到底是何种神话人物研究者历来有不同的看法，其中较有影响的是烛龙说与伏羲说。据神话学家钟敬文先生在《马王堆汉墓帛画的神话史意义》长文中的考订，这位大神“很可能就是所谓‘三皇’之首的伏羲”。[88]伏羲是神话中的创世主神，以他居天国中心是合乎情理的。

楚地是神话的沃壤，神奇的土地、神秘的巫风孕育与滋养着奇幻的神话，楚人的浪漫主要倾泻在奇幻瑰丽的神话之中。壁画、帛书帛画以确定的实物形象描述楚人的奇思妙想；而《楚辞》为开端的一批诞生于楚地的传世经典则从文学的角度向人们讲述着楚地乃至中国的神话，从奇特的《天问》、汪洋恣肆的《离骚》、到神情飘逸的《庄子》、再到诡异的《山海经》及恢廓博达的《淮南子》这些历经千古的楚人文学作品，我们感受到楚地神话的富丽与神奇、清新与浪漫，瑰丽的文辞、奇幻的想象是楚地文学共有的艺术特征，无论是诗歌、散文，还是民间口传作品，它们都具有一种激动人心的精神活力。以楚辞为代表的浪漫文学不仅构成了中国文学重要流派，而且还一再给正统文学注入新生活力，从汉魏辞赋到南朝民歌、唐朝的竹枝词，以致明代中期公安三袁的“性灵”文学，它们都是发端于楚地并最终使中国文学别开生面的重要文学样式。楚地文学之所以有此不断创造的昂扬的生命活力，就在于楚人的文学血脉中始终流淌着激情与浪漫，“想象力之伟大丰富”远非北方文学可比，[89]游离于当日政治社会之外，歌咏自然人生造就了楚文学的不息生机。

荆楚文化是荆楚人民在特定历史时空中创制出来的独特的地域文化，它是中原文化与南方民族文化的融汇与复合。这种南北文化的交流持续了数千年，每当中原出现变故，处于南北交接地带的首当其冲的荆楚地区就成为移民及移民文化荟萃之区，除特殊时期异地文化涌入外，地当“朔南西东”之交的楚地，[90]一直是历代官宦、商贾、军士、文人墨客及流人西去东还、北上南下的必经之区，荆楚以其特有天然条件与开阔的胸襟接纳消融着四方文化。以江汉平原为中心的荆楚地区有如一巨大的文化调色板，它在漫漫的历史岁月中不断地调和着不同时期、不同层面的文化原色，逐渐形成了五彩斑斓的荆楚文化。但值得注意的是在调和四方文化（特别是南北文化）时，荆楚文化的底色仍然留存，荆楚民众是以自己的生存与发展的需要来接纳、吸收异地文化，因此荆楚文化在汲纳四方的同时仍保持着自己的文化特色，多元一体，神秘浪漫，荆楚文化博大、诡异，生机勃勃。

（作者萧放 北京师范大学中文系民间文化研究所博士后 邮编 100875）

[1] 参见周星《史前史与考古学》，《试论尧、舜、禹对苗蛮的战争》文。陕西人民出版社，1992年第1版。

[2] 《三代吉金文存》六·四十七。

[3] 湖北省博物馆《1963年湖北黄陂盘龙城商代遗址的发掘》，《文物》1974年1期；《湖北黄陂盘龙城商代遗址和墓葬》，《考古》1964年8期。

[4] 《左传·昭公九年》周王使者辞于晋，曰：“我自夏以后稷，魏、骀、芮、岐毕，吾西土也；及武王克商，蒲姑、商奄，吾东土也；巴、濮、楚、邓，吾南土也；肃慎、燕、亳，吾北土也。”

[5] 《吕氏春秋·召类》、《淮南子·兵略训》。另参看周星《试论尧、舜、禹对苗蛮的战争》文。

[6] 《左传·昭公九年》周景王使者说“先王居橐杓于四裔，以御魑魅。”而楚史名为《橐杓》二者间关系并非偶然。

[7] 《史记·孔子世家》。

[8] 《左传·昭公十二年》。

[9] 张正明主编《楚文化志》第14页。湖北人民出版社，1988年第1版。

[10] 《战国策·楚策》。

[11] 楚顷襄王时，有将军庄蹻率部深入云贵高原，到了滇池坝，变服从俗而为滇王。

[12] 《太平御览》一六七引盛弘之《荆州记》。

[13] 《南史》卷三十三何承天传

[14] 《南史》卷七十五、列传第六十五隐逸上。

[15] 《南史》卷七十五徐羨之传。

[16] 参看安金槐《中国考古》第125—126页。上海古籍出版社，1996年第1版。

[17] 参看安金槐《商代的楚文化遗存及其有关问题》，《楚文化研究论文集》，中州书画社，1983年第1版。

[18] 《盘龙城一九七四年度田野考古纪要》，《文物》1976年第2期。

[19] 陈贤一《盘龙城商代二里岗期墓葬陶器初探》文对盘龙城出土陶器进行分类，认为陶器可分为A、B、C、D、E五群，分别反映中原商文化、商文化与土著文化融合、土著文化、东南沿海文化等文化类型。该文刊于《中国考古学会第四次年会论文集》，文物出版社1985年。

[20] 参看安金槐主编《中国考古》第250—252页。

[21] 参看黄有汉《论商文化对荆楚地区的影响》，《史学月刊》1996年第3期，第13—17页。

[22] 李学勤《失落的文明》一一二长沙楚帛书。上海文艺出版社，1997年第1版。

[23] 《史记·楚世家》。

- [24] 马王堆汉墓帛书整理小组《马王堆帛书·经法·国次》。
- [25] 参看《楚文化志》第7—9页。
- [26] 《左传·襄公十三年》
- [27] 《史记·楚世家》。
- [28] 《荀子·儒效篇》。
- [29] 黎虎《六朝时期荆州地区的人口》，中国魏晋南北朝史学会编《魏晋南北朝史论文集》齐鲁书社1991年第1版。
- [30] 《三国志·王粲传》。
- [31] (晋)习凿齿《襄阳耆旧记》卷第三冠盖山。(北魏)酈道元《水经注·沔水》。
- [32] 梁方仲《中国历代户口、田地、田赋统计》，上海人民出版社1981年版。
- [33] 谭其骧《晋永嘉之乱后之民族迁徙》，《燕京学报》第十五期，1934年6月。
- [34] 《晋书》卷六十六刘弘传。
- [35] 《南齐书·州郡志下》。
- [36] 《太平寰宇记·荆州》。
- [37] 参看李学勤、徐吉军主编《长江文化史》第5章第四节安史之乱与中华文化。
- [38] 《太平寰宇记·荆州》。
- [39] 张正明主编《楚文化志》第406页。
- [40] 《国语·楚语下》。
- [41] 参看饶宗颐《道教与楚俗关系新证——楚文化的新认识》，《饶宗颐史学论著选》，上海古籍出版社1993年第1版。钟敬文《马王堆汉墓帛画的神话史意义》，《钟敬文学术论著自选集》，首都师范大学出版社1994年第1版。
- [42] 《汉书·郊祀志》。
- [43] 《左传·昭公十三年》。
- [44] (汉)王逸《楚辞章句·九歌序》。
- [45] 《国语·楚语下》。
- [46] 见《国语·楚语下》。
- [47] 张正明主编《楚文化志》第406页。
- [48] 王逸《楚辞章句·九歌序》：“屈原放逐，窜伏其域，怀忧苦毒，愁思沸郁。出见俗人之礼，歌舞之乐，其词鄙陋，因为作九歌之曲。”今人林河有《九歌与沅湘民俗》一书对九歌与南楚民俗的关系论述甚详。

- [49] 《元氏长庆集》卷二。上海古籍出版社影印四库全书本，1994年。
- [50] 《宋史·地理志》。
- [51] （明）顾炎武《天下郡国利病书》。
- [52] （清）许纘曾《东还记程》。转引自萧兵《楚辞文化》第230页，中国社会科学出版社1990年第1版。
- [53] 石启贵《湘西苗族实地调查报告》第十章第一节祈禳鬼神。湖南人民出版社1986年第1版。
- [54] 《史记·日者列传》。又参看张崇琛《楚人卜俗考》，《楚辞文化探微》第149—151页。新华出版社1993年第1版。
- [55] 包山墓地竹简整理小组《包山2号墓竹简概述》，《文物》1988年第5期。
- [56] 李学勤《失落的文明》一二四卜法和筮法的关系。上海文艺出版社1997年第1版。
- [57] 《元氏长庆集》卷十。
- [58] 参看宋公文、张君《楚国风俗志》十一占卜篇。
- [59] （宋）范致明《岳阳风土记》。
- [60] 参看张崇琛《楚人卜俗考》。
- [61] 《吕氏春秋·勿躬篇》有：“巫彭作医，巫咸作筮。”汉韩婴《韩诗外传》卷十：“上古鬻曰弟父，弟父之为鬻也，以莞为席，以刍为狗，北面而祝之，发卜言耳。”此可明证巫医之关系。
- [62] 鲁迅在《中国小说史略》第二篇神话与传说中认为《山海经》“盖古之巫书也，然秦汉人亦有增益。”袁珂同意鲁迅的观点，并进一步考订证实《山海经》的作者是“楚国和楚地的人。”见袁珂《〈山海经〉写作的时地及篇目考》，载《中华文史论丛》1983年第5期。
- [63] 袁珂《山海经校注》第396页，上海古籍出版社1980年第1版。
- [64] 《论语·子路篇第十三》。
- [65] 楚史研究专家张正明在《巫、道、骚与艺术》文中引用孔子这段话后说：“所谓南人，实即楚人。”原文刊于《楚俗研究》第二集第11—第21页。湖北美术出版社1995年第一版。
- [66] 李学勤《二十世纪出土中国古医书集成·导言》，原刊魏启鹏、胡翔骅《马王堆汉墓医书校释（壹）》第3页。成都出版社1992年第1版。
- [67] 《马王堆汉墓医书校释（一）·五十二病方》第122—123页。
- [68] 饶宗颐《道教与楚俗关系新证》原载《饶宗颐史学论著选》第126页—第141页。
- [69] 《马王堆汉墓医书校释（一）·五十二病方》第97页。
- [70] 据中央电视台1998年3月20日《焦点访谈》报道，湖北钟祥县一盲女被人称为“仙姑”，她替人治病，在当地颇有名气，不少人从数十里外赶来求治。笔者的家乡在鄂东北英山县，那里也常有“仙姑”

给人治病，一般是在医院难以治愈的疑难病。人们到“仙姑”那儿，请她指点病人触犯了哪路神灵，然后采取相应的祈求或禳除的办法。

[71] 唐代的元稹、刘禹锡、柳宗元，宋代的欧阳修、苏轼、范成大，明代的顾景星等都在诗文中描述过荆楚巫风。

[72] 王逸《天问章句序》。

[73] 参看孙作云遗作《楚辞〈天问〉与楚宗庙壁画》，刊于河南省考古学会编《楚文化研究论文集》第1—9页。饶宗颐认为“《天问》是屈原见到祠庙壁上的图画，有所感触而作的。”（饶宗颐《澄心论萃》一一五“九歌与图画”上海文艺出版社1996年第1版。）钟敬文师则认为《天问》这篇奇文，是一种与南方民族常用在宗教仪式上的问答体歌词类似的文体，“我们只要知道民族志或民间文学中某些类似的作品，就无需感到怪异了。”（钟敬文《话说民间文化》第63页。人民日报出版社1990年第1版。）

[74] 《益州名画录》卷五。引自饶宗颐《〈天问〉与图画》文，文中接着根据文献记载，梳理了益州学馆壁画的历代修葺与增绘情况。文刊饶著《澄心论萃》第284—288页。

[75] 参看周到《汉画研究的回顾与前瞻》，《寻根》1995年第5期，第11—15页。

[76] 《光明日报》1996年2月17日第五版《文化瑰宝——商丘出土的汉梁文物》。

[77] 洛阳西汉壁画墓(原编号卜千秋墓)有彩色太阳图、星云图、天象图和历史故事图，以及青龙、白虎、朱雀、玄武等四神像。参看《洛阳西汉壁画墓发掘报告》，《考古学报》1964年第2期。

[78] 南北朝初期辽宁桓仁、吉林集安的高句丽古墓壁画有日月、北斗七星及青龙、白虎、朱雀、玄武四神像；还有佛教题材的绘画。云南昭通后海子壁画墓有四神图像。（参看安金槐主编《中国考古》第584—588页。而山东济南发现的马家庄北齐壁画墓保持着楚汉风格，墓顶部有一幅天象、天神图，北方绘北斗七星，西南绘南斗六星，西方绘赭色太阳，太阳里有墨色金乌，东方绘月亮，月里有桂树、玉兔、蟾蜍。这是天象神话图。（罗宏曾《魏晋南北朝文化史》第535—536页。四川人民出版社1989年第1版。）

[79] 参看冯其庸《汉画漫议》，陈江风《汉画像天文星图与民族传统观念》，《寻根》1995年第5期。

[80] 李零《长沙子弹库战国楚帛书研究》第29—34页。中华书局1985年第1版。李学勤将三部分直接名为《四时》、《天象》、《月忌》三篇，一、二篇的位置与李零的甲乙篇正好颠倒，这与二人对帛书阅读顺序的理解有关（《失落的文明》一一二《长沙楚帛书》）。

[81] 《山海经·海内经》有炎帝之后生戏器“戏器生祝融，祝融降处江水，生共工。”可与帛书印证。

[82] 参看吕思勉《女娲与共工》，马昌仪编《中国神话学文论选萃》（上）第469—478页。

[83] 《苕溪渔隐丛话·前集》卷十一云：“张茂先（张华）《博物志》曰：‘旧说天河与海通。近世有人居海上者，每年八月见浮槎来，不失期，赍云南粮，乘之而去。十余日中，犹观星月日辰，自后茫茫，’



亦不觉昼夜。……’ ”此人到了天河。这是汉代的传说，与楚人观念大略相似，这说明古人的确有海天相通的神秘联想。

[84] 参看萧兵《引魂之舟：战国楚帛画与〈楚辞〉神话》，马昌仪编《中国神话学文论选萃》（下）第223—260页。

[85] 林河《〈九歌〉与沅湘民俗》第154页，三联书店上海分店1990年第1版。

[86] （德）利普斯（Julius E·Lips）著汪宁生译《事物的起源》第十三章巫术和不可知的力量 四川民族出版社1982年第1版。

[87] 湖南省博物馆、中国科学院考古研究所：《长沙马王堆一号汉墓》，文物出版社1974年。

[88] 《中华文史论丛》1979年第2期。

[89] 王国维《屈子文学之精神》，原载《教育世界》（武昌出刊，上海印行）第23期，总第139号，1906年11月。今据《中国美学史资料选编》北京大学哲学系美学教研室编，中华书局1980年版。

[90] （元）欧阳元《中兴路初九老仙都宫记》，《湖北旧闻录》第五册，第1343页。武汉出版社1989年第1版。