

文学研究与争鸣

试论夏族精神符号的内涵与起源

——以传世文献与考古发现相结合的解读

余 琳

【提 要】传世文献中，夏族祖先被神话化，并被赋予上“终极”、“恒定”的内涵意义，传达出夏人超越有形、认识本源的精神诉求；这与夏文化遗址的观念性建筑——宫殿建筑中的“向心”结构，在阐释模式上是一致的。传世文献与考古发现的吻合性均表明夏人已孕育出“一元——中心”的思想模式，这一模式来源与本时期为夏人所接受的“盖天”宇宙学说相关。

【关键词】夏族 神话 二里头宫殿 盖天说

〔中图分类号〕I206.2 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1000—2952(2012)03—0101—06

在上古三代的研究当中，商周二代的研究，随着甲骨文学与金文学的推进，其时代面貌已日益清晰地学界所知晓，而关于夏代社会生活及精神状态的研究仍处于浅层的、印象式层面上。在传世文献中，对夏系氏族的渊源谱系有清晰的记载，并将夏族先祖赋以神格，以神话的方式书写了夏族早期历史形态。近年上古考古学的深入发展，为夏族的神话记载与同期考古遗存相互比勘提供了可能，神话的可信度将得以实物材料验证，同时，神话符号的内涵意义也将被进一步揭示出来，从而得以深入了解夏人的精神面貌及发育过程。

一、夏族神话符号内涵释义

从传世文献的记载来看，夏的发展史，体现为夏族与夏代两个时期，其分界线是禹治水功成之后统治地位的确立及由此而来九州格局的形成与五服制度的建立。然而在夏禹之前，其先祖谱系有着清晰的记载，并体现出历史记

载神话化的言说倾向。

《史记·夏本纪》开篇叙述大禹家谱：“夏禹，名曰文命。禹之父曰鲧，鲧之父曰帝颛顼，颛顼之父曰昌意，昌意之父曰黄帝。禹者，黄帝之玄孙而帝颛顼之孙也。禹之曾大父昌意及父鲧皆不得在帝位，为人臣。”《史记》索隐：“皇甫谧云‘鲧，帝颛顼之子，字熙。’又连山易云：‘鲧封于崇’，故《国语》谓之‘崇伯鲧’系本亦以鲧为颛顼子。《汉书·律历志》则云：‘颛顼五代而生鲧’”。^① 据此，传说中禹之父亲鲧，乃是五帝颛顼之后。从颛顼、鲧及禹的关系来看，在禹缔造夏代之前，颛顼可称得上是渊源更早的夏族先祖：“伯禹，夏后氏，姒姓也。其先出颛顼。”^②

《史记·五帝本纪》以五帝的确认并给予特

① 《史记》三家注本，第1册，中华书局1959年版，第50页。

② (晋)皇甫谧撰，(清)宋翔凤、钱宝塘辑，刘晓东校点《帝王世纪》，辽宁教育出版社1997年版，第17页。

征描述,奠定了后世记忆中关于民族起源的最初图景。其中关于“颛顼”的品格评说,是尤其值得关注的:“帝颛顼高阳者,黄帝之孙而昌意之子也。精渊以有谋,疏通而知事;养材以任地,载时以象天,依鬼神以制义,治气以教化,洁诚以祭祀。北至于幽陵,南至于交趾,西至于流沙,东至于蟠木。动静之物,大小之神,日月所照,莫不砥属。”^①

即使是在《史记》这样严肃的“究天之际,通古今之变”的史书体例中,颛顼的特征属性,仍与“天、地、鬼神、气”等古代思想体系当中的第一序列相联,这提示出对夏族先祖颛顼的阐释是与思想中的“至境”相关联的,这一特征在上古神话语境中得以进一步证实和强化。

颛顼的神性,在古文献的记载当中,反映为他主司北方、冬季的神灵。《吕氏春秋·孟冬》:“其帝颛顼”,又蔡邕《独断》:“北方之神,其帝颛顼”,^②《淮南子·时则训》:“北方之极:自九泽穷夏晦之极,北至令正之谷。有冻寒积冰,雪雹霜霰,漂润群水之野,颛顼玄冥之所司者万二千里。”^③同时,根据《礼记·月令》篇的记载,四季神的配享方式除“帝”之外还增添了“神”:“孟冬之月,日在尾,昏危中,旦七星中。其日壬癸。其帝颛顼,其神玄冥。”神灵玄冥亦为水官,《礼记》郑注:“玄冥,少皞氏之子曰修,曰熙,为水官”,^④因此,在神性上,玄冥与颛顼一致,都是北方之地的司水之神。此外,玄冥与颛顼还有所相似的是,与颛顼为夏族祖先神一样,玄冥同样与夏有着渊源的关系。

“对比甲骨文中‘玄’字作,金文作,而《说文系传》古文玄作,《玉篇》作。以上所有,与金文中之图形比,都是不同时期或不同使用方法的演变。即盘蛇形,与形比,有极相似处,所以我们判断这个图形字为‘玄’,合文即‘玄鼃’,它是夏族系统的族徽,同于‘天鼃’。”^⑤玄鼃中的鼃字,据杨先生继续考证,是“冥”字的假借。甲骨文中常有“不玄冥”的用法,“作‘不井’,第三字即为‘睪’字,假借为‘冥’”,^⑥所以可推“玄冥”为夏族

之标志。杨先生进一步考证,因“武”、“冥”上古同音,故玄冥也可作玄武,而玄武就是“鼃蛇”。夏族久遭水患,鼃(龟)蛇不畏水灾,故成为夏族崇拜的图腾。

颛顼、玄冥均以神灵的面貌出现在古代文献的记载当中。同时又都与夏系氏族有着渊源联系。因此以上神灵的特征,是从不同侧面反映出古人对于夏民族个性和精神世界的回忆与感受。“当人们把天象地貌也纳入自己的观察对象并加以类分的时候,他们又创造了一套关于宇宙论的术语,这些术语尽管仍然关联着某种具体的自然物,但它们的内在涵义却是指向宇宙秩序的,因而包含了一种由主宰和崇拜相交织的情感满足。”^⑦对神灵所拥有属性的描绘与阐释,也是对夏族存在形态的印象与反馈。

(一)“终结”层面

由神灵颛顼、玄冥所掌管的冬季,位于北方,在地理上越是靠近北方的地方,越是寒冷,所以北方与寒冷总是联系在一起:《诗·小雅》:“投畀豺虎,豺虎不食。投畀有北,有北不受”。毛传:“北,北方,寒凉而不毛”。^⑧《淮南子·地形训》:“北方曰大冥,曰寒泽”。高诱注:“北方多寒水,故曰寒泽也”。此外,《庄子·逍遥游》中曾多次提到北方有“冥”:“北冥有鱼,其名为鲲……穷发之北,有冥海者,天池也”。陆德明:“冥,本亦作溟”,马叙伦:“冥,溟,并借为解”。^⑨《说文》:“溟,溟,海之别名也。海,天池也”。说明在古人的观念中北方乃一片冰

① 《史记》三家注本,第1册,中华书局1959年版,第11页。

② (汉)蔡邕:《独断》卷上,常熟瞿氏铁琴铜剑楼藏弘治十六年刊本,第25页。

③ 何宁撰《淮南子集释》(上),中华书局1998年版,第436页。

④ 《礼记正义》,北京大学出版社1999年版,第541页。

⑤ 王小盾:《中国早期思想与符号研究》,上海人民出版社2008年版,第101页。

⑥ 《毛诗注疏》,《四部备要》(经部),上海中华书局据阮刻本校刊,第287页。

⑦ 沙少海著《庄子集注》,贵州人民出版社1987年版,第1页。

天雪地的汪洋之处：“北方幽晦不明，天之所闭也，寒冰之所积也，蛰虫之所伏也”，^①北方又以荒凉的景致，以示生命的终结：《礼记·檀弓下》的记载，指出北方乃是逝者所往，预示着死阴幽暗：“葬于北方，北首，三代之达礼也，之幽之故也。”郑注：“北方，国北也。”孔颖达正义：“言葬于国北及北首者，鬼神尚幽暗，往诣幽冥故也。殓时仍南首者，孝子犹若其生，不忍以神待之。”^②方位之北，由其象征的死亡含义，而获得了“终结”层面的属性，这一“终结”含义，从个体生命的停止进而发展到世界万物的归结与消亡：《尸子》卷下：“北方为冬。冬，终也”。^③

（二）“恒定”状态

颛顼神性中的“终结”内涵，由“玄冥”的神话品格给予了进一步的阐释与说明：从神话中玄冥为水神可知，万物归结之地，表面上体现为“水”的形式：《白虎通义·五行》：“水位在北方，北方者阴气，在黄泉之下，任养万物”。^④因此，北方与“水”的属性联系了起来。在“水”的内涵中包含了孕育生命的起源性因子：《玉函山房辑佚书·春秋纬·元命苞》：“水者，天地之包幕，五行之始，万物之所由生，元气之浸液也”。出土老子帛书《太一生水》：“太一生水，水利万物而不争”也是有关“水乃万物起源”的阐释。同时，“北方”概念自身也含有“生命起始”的意义：《尔雅·释训》：“朔，北方也”，郝懿行义疏引李巡曰：“万物尽于北方，苏而复生，故言北方”。^⑤说明“北方”既是万物之终结，又是新生之开端，是带有具有循环属性的方位概念。生死往复的过程当中，“北方”概念衍生出了新的语义：即在老死与新生之间取得自身存在的永恒性，处在不明不灭、无始无终、超越有限的极境当中。如《山海经》中记载“烛龙”神话，便是这种“恒定”状态的贴切写照：《山海经·海外北经》：“钟山之神，名曰烛阴。视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏，不饮，不食，不息，息为风，身长千里。在无臂之东。其为物，人面，蛇身，赤色，居钟山下”。《山海经·大荒北经》：“西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，

其视乃明，不食不寝不息，风雨是谒。是烛九阴，是谓烛龙”。^⑥烛龙的神性有二，其一为它不死不生的恒定状态，“不食不寝不息”。其二为其能生昼夜晦明、四时冬夏，而烛龙所处之地，正在北方：《大招》：“此乎无北，北有寒山。连龙（烛龙）艳只”。^⑦

夏氏族神灵神话化叙述是后人对于该族精神状态与思维方式的形象化表达。在传世文献回溯性视域当中，夏族拥有对永恒之物的致思诉求，这大致反映为夏人思维机制内对有形、有限之物的穿透能力和对永恒、无限之物的直觉体悟。对后者的感知，促进了夏人哲学思想当中“一元”概念的生成与审美取向上对“无形”之物的崇尚。同时，这还反映出夏人思维的“向心”模式，因“终极”具有生成、消解的意义，使其处于思想结构的中心位置，是思想的开端和阐释的起点。《尚书大传》曰：“北方者何也？伏方也者。万物伏藏之方。伏则何以谓之冬？冬者，中也。中也者，物方藏于中也。故曰北方冬也”。夏族这一感知感受能力与运思方式，能否为相应考古材料所给予证明或驳斥呢？

二、夏文化遗址宫殿建筑的结构与意义

与夏文化密切相关的考古文化遗存，首先当推河南偃师二里头遗址，它是夏史研究极为重要的考古学证据：“它不仅是我们探索夏史和夏文化的关键性遗址，也是探讨我国国家和文明起源极其重要的遗址”。^⑧在遗址出土的大

① 何宁撰《淮南子集释》（上），中华书局1998年版，第353页。

② 《礼记正义》，北京大学出版社1999年版，第272页。

③ 李守奎、李轶著《尸子译注》，黑龙江人民出版社2003年版，第57页。

④ （清）陈立撰，吴则虞点校《白虎通疏证》，中华书局1994年版，第172页。

⑤ 《尔雅注疏》，北京大学出版社1999年版，第108页。

⑥ 袁珂著《山海经校注》，巴蜀书社1993年版，第277页。

⑦ （汉）王逸注，（宋）洪兴祖补注《楚辞补注》，中华书局1983年版，第218页。

⑧ 中国先秦史学会、洛阳市第二文物工作队编《夏文化研究论集》，中华书局1996年版，第66页。

量文物中,二里头一号、二号宫殿遗址,因披露较为完整,并且材料比较丰富,同时其建筑规格处于古代建筑中的最高层次,因此引起了研究者特别的注意。

二号宫殿由东、南、西、北四面墙壁组合,形成一个闭合空间。墙体四周均有柱洞存在,证实墙体以外还有廊庑,二号宫殿应是一个由廊庑环绕屋室组合而成的进深空间。二号宫殿属于二里头遗址三期,同属于三期遗存的还有一号宫殿,其外围宫殿建制同样也是这种正室外围绕着廊庑的构造:“大门夯土基址的南北边缘发现13个柱洞或柱础石(依照现有遗迹复原,总共应有16根柱子),应该是檐柱所在。由此推知大门的上面罩有屋顶。”^①此外,在比一、二号宫殿更早的类似建筑中,即在二里头三期之前的宫殿建筑群遗存当中,也有类似的形制发现。《偃师二里头遗址宫殿区》发掘报告中,还发现有第3号夯土基址。它是迄今为止二里头文化最早的具有规模的夯土基址,二号宫殿即在它的基础上再次填平夯筑修建而成。发掘结果表明:“该基址系一规模较大的夯土建筑,基址坐北朝南,由三重庭院组成。在发掘区内的南北总长度已逾40米,东西宽度逾15米,且庭院仍向南、北、东三面延伸。”^②在《二里头遗址宫殿基址群》中对三号基址再次进行补充:“位于2号基址庭院下的中院主殿夯土台基宽6米余,其上发现有连间房屋和前廊遗迹”。^③

综合上述特征,可得知二里头宫殿遗址从早期至晚期均拥有廊庑环绕殿宇这样的建筑结构,同时,这种建筑风格也影响到早商时期的宫殿建造,如《河南偃师二里头早商宫殿遗址发掘简报》中介绍:1960年在遗址的中部,即第五工作区发现一组早商时期的宫殿遗址。其基本特征为:“宫殿的四面廊庑,外面起墙,里面立柱,是一面坡的形式。南北两面的廊庑中间起墙,两面立柱,是两面坡的形式。这种安排可能与宫室当时的特定需要有关。”^④这一四围有廊庑,中有台基,台基上有堂的宫殿建筑形式从二里头文化时期开始出现,并奠定了古代宫殿的基本造型,该建筑结构的影响意义

是深远的。

宫殿在古代是最高规格的建筑,它不仅实现居住功能,同时还是观念形态的折射。二里头一、二号宫殿,在性质上均属于祭祀类建筑,我国古代礼仪建筑中有“左祖右社”的传统,祭祀社稷,常以杀戮牺牲,以血为祭,并采用瘞埋之法。所以古籍中有“告立社稷之位,用太牢”、“祓社衅鼓”、“以血祭社稷”等记载,由于一号宫殿因有大量牺牲肢体的发现,因此可断其为“社稷”类建筑。二号宫殿则没有明显的祭祀牺牲遗留:“二者之间(一、二号宫殿)的差异,主要在于一号宫殿庭院中甚至院落附近,发现若干瘞埋着人、兽肢体的祭祀坑,而二号宫殿的院落中则没有这种遗迹现象(M1除外)。”^⑤同时,二号宫殿所处位置在宫殿区的东部,与“左祖”位置吻合,它主殿独立、前庭广阔的布局,显然不适合于作为寝宫,主殿平均分隔为一字排列的三室,似也不适合于用作朝堂。《礼纬·稽命征》:“唐虞,五庙:亲庙,四;始祖庙,一。夏,四庙;至子孙,五。殷,五庙;至子孙,六。”又《孝纬·钩命诀》“唐尧,五庙:亲庙,四;始祖庙,一。禹,四庙;至子孙,五。殷,五庙;至子孙,六。周,六庙;至子孙,七。”由此可推知二号宫殿应当为祭祀祖先的宗庙类建筑。

由一、二号宫殿功能可知,对社与宗庙的祭祀在夏文化中已经成熟。对社的祭祀与对天的崇拜是紧密联系的。《礼记·郊特牲》:“社,所以神地之道也。地载万物,天垂象。取财于地,取法于天。是以尊天而亲地,故教民美报焉。”^⑥而宗庙祭祀的对象则为祖先亡灵:蔡邕《独断》:“庙以藏主,列昭穆;寝有衣冠,几杖,象生之具。总谓之宫。”^⑦从祭社与祭祖的宗旨来看,天地与神灵,均是古代思想语境中关涉“本源”的概念。二里头一、二号宫殿在阐释这些根本概念的时候,是以微缩空

①②③④⑤ 杜金鹏、许宏主编《偃师二里头遗址研究》,科学出版社2005年版,第508、800、801、607、540页。

⑥ 《礼记正义》,北京大学出版社1999年版,第788页。

⑦ (汉)蔡邕:《独断》卷下,常熟瞿氏铁琴铜剑楼藏弘治十六年刊本,第45页。

间的形式，对起源之物本身状态进行了模拟。

二里头宫殿类建筑的主要特征，在于营建出一种“中心放射”结构。由廊庑环绕的闭合内室，既是被隔离的所在，也是被投射的对象。整个建筑体现出刻意为之的对封闭感和纵深感的追求。宫殿周围的廊庑使其与外界隔开，形成一个独立的空间，在廊庑之外只能看见高大的宫墙却无法了解内部的细节，这一隔绝造成宫殿建筑的威严感、神秘感。倘若进入宫中，从庑进入内室需要经过漫长的甬道来跨越中庭，随着宫室神圣核心的相对遥远，无法立刻接近，但又逐渐趋近，宫殿内部出现与外围不同的另一种空间效果：宫殿外是靠廊庑来营造出封闭、独立的效果，是视觉上的中断，从而制造出心理上的神秘性与向往感；宫殿内则是通过对空间的不断拉长，制造出等待、紧张、压抑、凝重的心理情绪。一、二号宫殿的建筑特征，充分体现出夏人对空间表意的把握与运用。通过对空间的切割与拉伸，建筑内、外角色的距离与亲疏关系也在不断调整当中。然而，这一系列空间转换、切割的重点都是以宫殿内室为中心的。它既是被隔离、被特殊化的对象，同时也是被投射、被向往的目标。内室在宫殿结构中处于顶点位置，同时也预表其所处思想领域中的最高层次。

一、二号宫殿将天地、祖灵置于幽闭空间当中，再加以廊庑环绕，使其成为心理诉求但难以企及的中心点，从而将诉求对象的地位越抬越高，与周围事物距离逐渐拉大，对立逐渐鲜明。夏人建筑以空间的形式区分了生与死、灵与肉、有限与无穷等二元对立的概念，同时以“廊庑绕内室”的拱顶建筑形式，表达出思想层级中最高层次的建立。《礼书通故》引诗曰：“‘夏屋渠渠’，言其大。礼覆夏屋言其卑。夏屋者，屋之两下，大而卑者也。”夏文化宫殿建筑，及夏族神话的符号内涵，均说明夏人思维模式中的“中极”观念的生成。“中”是本时期阐释的归旨所在，这一运思机制的形成并非偶然的，而是与同时期的宇宙观念相联系。

三、“中极”思想与“盖天”说

“中极”思想模式的产生，与古老的宇宙观中的“天极”说息息相关。《史记·天官书》“北斗七星，所谓‘璇、玑、玉衡以齐七政。……斗为帝车，运于中央，临制四乡。分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。’”^①自古以来，北斗七星被认为是天之中极，诸星之转，绕北斗而行。《论语·为政》：“子曰：为政以德，譬如北辰居其所而众星共之。”^②北斗运行覆盖的区域，被认为是天的穹窿，《史记》索隐引杨泉《物理论》云：“北极，天之中，阳气之北极也。极南为太阳，极北为太阴。日、月、五星行太阴则无光，行太阳则能照，故为昏明寒暑之限极也。”在这穹窿之中，还有“天极星”的存在，代表天的中心与顶极：《史记·天官书》：“中宫天极星，其一明者，太一常居也”。^③极星是整个天空的最中心，在《周髀算经》中，极星所处位置，叫做“璇玑”：《周髀算经》卷下：“欲知北极枢，璇周四极，常以夏至夜半时北极南游所极，冬至夜半时北游所极，冬至日加酉之时西游所极，日加卯之时东游所极，此北极璇玑四游。正北极，璇玑之中，正北天之中，正极之所游。”^④因此，天极的概念，不仅指“天极星”这一固定天体，也包括由北斗位移所划分出的专门区域：“在相关的天文仪器产生之前，如果人们仅凭肉眼观测确定北极，最好的方法莫过于将天极的位置放大，不拘泥于一点，而以天极的不动点视作一个不动的区域。这个区域的规定事实上只能通过当时最接近北极而且充当着授时主星的星，以此作为极星并绕北极做拱极运动，从而画定一个以真北极为中心的圆形天区，这就是令数辈学人大伤脑筋的璇玑。璇玑由于是包括北极在内的中

① 《史记》三家注本，第1册，中华书局1959年版，第1291页。

② 黄侃经文句读《论语注疏》，上海古籍出版社1990年版，《十三经注疏》之三，第15页。

③ 《史记》三家注本，中华书局1959年版，第1289页。

④ 赵爽注、甄鸾重述，李淳风注《周髀算经附音义》，丛书集成初编第1262册，中华书局北京新1版，第55~56页。

心天区，因此又可称为‘北极璇玑’。”^①

天极和极星的概念，在上古宇宙观念中的“盖天”说中被给出，这是一种对宇宙形态的解释学说：《晋书·天文志》引蔡邕曰：“所谓周髀者，即盖天之说也。其本庖牺氏立周天历度，其所传则周公受于殷高。周人志之，故曰周髀……其言天似盖笠，地法覆盘。天地各中高外下。北极之下为天地之中，其地最高，而滂沱四溃，三光隐映，以为昼夜。天中高于外衡，冬至日之所在六万里。北极下地高于外衡亦六万里。外衡高于北极下地二万里。天地隆高相从，日去，地恒八万里。”^②

我们有理由相信，夏族谱系的神话记载与夏文化相关遗址面貌，与对“盖天”理论的接受与认可是有所联系的。首先，这一理论的传播区域正与夏族活动空间重合：“考古学的证据显示，至少在新石器时代晚期，这些思想（盖天说）仅于中国东部黄河及长江两河下游地区广泛流行则是显而易见的事实。”^③其次，夏族祖先神居于北方，该方位在神话语境中具有“幽暗、冰冷、苍凉的不毛之地”等内涵，这正与上述盖天说中对“璇玑”状态的描述一致。《周髀算经》卷下云：“璇玑径二万三千里，周六万九千里，此阳绝阴彰，故不生万物。”赵爽注：“春秋分谓之阴阳之中，而日光所照适至璇玑之径，为阳绝阴彰，故万物不复生也。”此外，在二里头遗址墓葬中出土玉器戈、戚等礼器侧面均有“扉牙”出现，这与龙山时代北斗

神像的“介”字型冠相似：“这类冠本质上显然可以视为含有‘天盖’或‘圭’的意义”，^④是夏文化受“盖天说”影响的器物证据。该宇宙论“中”位置的特殊，应可影响到夏人“尚中”意识的生成。因此夏族神话的“一元”理念，夏宫建筑的“向心”结构，其根源均与夏文化中对于“天有顶极”的盖天宇宙理论的认知相关。从对宇宙结构的具体解读，到固定思维模式的产生建立，再进入哲学话语领域，传世文献与出土文物的相互印证，展现了夏人由具体至抽象，由实体入概念的思维发展历程。

本文为中国博士后科学基金项目“三代礼制与诗学相关性研究”阶段性研究成果。（项目编号 2011M501106）

本文作者：华南师范大学中国语言文学博士后流动站博士后，中国社会科学院研究生院 2010 届博士

责任编辑：马 光

①③ 冯时：《中国天文考古学》，社会科学文献出版社 2001 年版，第 94、98 页。

② 《晋书》第 1 册（经志），中华书局 1974 年版，第 278 页。

④ 顾问、张松林：《二里头遗址所出玉器“扉牙”内涵研究》，《殷都学刊》2003 年第 3 期。

Connation and Origin of the Spiritual Semiotics of Xia Dynasty

——Reading through Combination of Traditional Documents and Archaeological Materials

Yu Lin

Abstract: In the traditional documents, ancestors of Xia dynasty were mythologized and given “ultimate” and “constant” connotations, which conveyed spiritual aspirations to surpass the visibility and understand the origin. This mind is also reflected in the imperial palace building of Er Li Tou. The similarity of traditional documents and archaeological materials implied that the people of Xia dynasty were inclined to monism. The origin of this mind might come from the theory of Canopy Heavens which was accepted in this period.

Key words: the race of Xia; mythology; imperial palace building of Er Li Tou; Theory of Canopy Heavens