

中华民俗文丛

主编：刘锡诚

宋兆麟
马昌仪

⑭ 徐华龙 王有钧 著

山与山神



民间信仰

95762

中华民俗文丛



200262134

山与山神

徐华龙 王有钧 著

学苑出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

山与山神/徐华龙, 王有钧著. -2 版. -北京: 学苑出版社,
1995. 12

(中华民俗文丛/刘锡诚等主编)

ISBN 7-5077-1104-8

I. 山… II. ①徐…②王… III. 山神-研究-中国 IV. B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 21006 号

中华民俗文丛

山与山神

主 编: 刘锡诚 宋兆麟 马昌仪

作 者: 徐华龙 王有钧

责任编辑: 徐建军 甄国宪

编 辑: 刘 涟

封面题字: 李兴洲

封面设计: 真 人

图片设计: 刘 涟

学苑出版社出版 发行

社址: 北京万寿路西街 11 号 邮政编码: 100036

三河市邮电局印刷厂印刷 新华书店经销

787×1092 1/32 5.5 印张 120 千字

1994 年 10 月北京第 1 版 1996 年 2 月北京第 2 次印刷

印数: 5000—10000

定价: 9.80 元

五岳独尊



哈尼族寨老祭山神
(文彦生摄)



泰山神像



浙江永嘉山神庙（文彦生摄）

四川北川山崖
上的“禹穴”
(徐华龙摄)



四川九寨沟的山峦 (徐华龙摄)



水族卯节登山

《中华民俗文丛》总序

刘锡诚

中华民族是由许多民族组成而以汉民族为主体的多民族的共同体，同样，中华文化也是由包括多民族文化在内而以汉民族文化为主体组成的多元性文化。对于这一点，并不是学术界所有人都承认的。历来的统治者都习惯于用大一统的思想来看待中国，用中原文化来要求和衡量其他民族的文化，因而“胡”、“蛮”、“番”、“夷”一类带有贬义的词汇屡见于典籍，这些兄弟民族的文化的命运，也如同他们民族的命运一样长期受到排斥和贬抑。在汉民族文化中间，也有两种文化，或者说两层文化。一种是上层文化，这是社会的主流文化或习惯上说的传统文化，历来受到充分的重视。同时，在社会底层也还存在着根基十分深厚、源流十分久远、覆盖面十分广阔的民间文化，或者说下层文化、民族文化；这种文化长期以来不受重视，甚至还受着来自各方面的压制与冲击，又由于这种文化多半是以口头的方式流传和承袭，因而常常处于自生自灭的状态。有学者还有另外的分类法，他们认为，中国文化有三层，即上层、中层和下层。所谓中层文化，系指市民文化；所谓下层文化，系指民俗乡土文化。其实，把中层文化归到下层文化或曰民间文化中也无不可。在广大社会成员中间滋生、保存和发展着的浩浩荡荡的民间—民俗文化，恰恰是民族精神和民族文化之根。当然，民间—民俗文

化也有着自已的局限，这些是应该得到恰如其分地分析、批判和扬弃的。但我们总不能在泼洗澡水的时候连孩子也泼掉吧。一个民族，一个国家，如果没有对民间—民俗文化的深刻了解和充分重视，就谈不上发展完整而健全的民族文化。

“五四”新文化运动以前我国学术界兴起的国学研究，其致命的弱点，就是抱残守阙，固守尊孔读经的传统，既不接受西洋的进步的学术和文化思想，也没有以宽容的胸怀把当时已经出现的民间文化研究思潮揽入自己的怀抱。“五四”新文化运动的精神是革命的。李大钊、蔡元培、胡适、鲁迅、钱玄同、刘半农等先驱，以凌厉的锋芒批判旧传统，提倡新的学术思想和方法，从而使中国文化研究的面貌发生了深刻的变化。民间文化的搜集研究在此后的几十年间取得了令人瞩目的成就。在近十多年来伴随着改革开放浪潮兴起的文化研究热潮中，主流文化或传统文化的研究和民间文化的研究虽然都取得了长足的进展，但仍然形同两条道上的马车，特别值得注意的是，下层文化研究所取得的大量资料和成果，并没有被纳入到整个研究之中。虽然有一些年轻的学者把外国文化人类学的方法和理论移植进来，希望在传统文化的研究和民间—民俗文化的研究中间建立一个纽带，但这两股研究潮流似乎还没有得到理想的沟通和整合，相反，我们还常常听到这样的消息：有些长期致力于正统文化研究的学者甚至仍然把一些越出传统的轨道而把二者结合起来的研究者讥笑为不务正业或没有学问。现在，新的国学研究的浪潮已经重新涌起于华夏大地，这种自觉不自觉地排斥民间—民俗文化的状况似乎不可以再继续下去了。时代的前进脚步是从不停息的，更不能倒退，民间—民俗文化的研究所取得的成就，越来越受到国内外学术界的重视。民间—民俗文化是一个永不

干涸的海洋，它博大精深，正等待着有志的学人去开掘；它所保留着和蕴藏着的一些文化遗迹和丰富信息，也许正是解决主流文化中的那些长期悬而未决的难题的钥匙哩。

有鉴于此，我们很想组织和编辑这一套《中华民俗文丛》，从不同的角度和不同的层面系统地整理和正确地阐发生活和繁衍、劳作和创造于中国大地上的各民族老百姓中间蕴藏着的民间—民俗文化和乡土文化。这个设想如果能够实现，作为民俗文化学这一个新学科的基础性的丛书，我们期望通过它的编撰出版，来弥补中国文化和国学研究中的薄弱领域，并向新一代的中国人展示自己民族的源远流长、色彩缤纷的民俗传统文化传统，增强读者的爱家爱国之心和民族的向心力。

我们的设想是：

第一，希望这套丛书的作者着眼于知识的积累和正确地阐发，在正确阐发的基础上求新求深，从而扎扎实实地为推进学科的建设做点事情，哪怕仅仅是资料的系统化也好。

第二，希望选题小些，以小见大，作者们在自己的选题范围内，尽其可能地融汇当代田野调查的实证材料（亲历的和间接的）和典籍材料，从丰富而翔实的材料中得出应有的结论，力戒那种令人生厌的玄学空论学风。

第三，希望行文尽量做到深入浅出，雅俗共赏，通过生动鲜明、通俗易懂的语言把一个个神奇而陌生的世界展现给读者。也希望作者们搜集并选择一定数量的珍贵图片，充分发挥图片在民俗文化图书中的不可替代的作用。

在出版事业开始走向市场同时也经受着市场考验的时刻，我们打算主编这套丛书的设想，得到了学苑出版社的热情支持；也得到了文化学界、民俗学界、民族学界、考古学

界、艺术史界许多朋友的积极响应。这给了我们信心和力量。我们愿意把这套书编出特色，从而对中华文化的建设做一份贡献。

1994 年 1 月于北京

目 录

《中华民俗文丛》总序	刘锡诚 (1)
------------------	---------

上篇

第一章 山的象征	(3)
第一节 山象征着圣地	(3)
第二节 山象征着男性	(11)
第二章 山的命名	(19)
第一节 山名的形成	(19)
第二节 山名所表现出的心态	(25)
第三节 山名的价值	(30)
第三章 山与鬼	(35)
第一节 山中有鬼	(35)
第二节 山鬼之说	(43)
第四章 山与神	(55)
第一节 山是神生存的必要条件	(55)
第二节 山是神话生存的必要条件	(62)
第五章 山祭	(74)
第一节 祭礼形式	(74)
第二节 祭品	(79)
第三节 山祭的目的	(86)
第四节 山祭的特点	(90)

下篇

第六章 山神的起源	(95)
第一节 山神崇拜和山神观念	(95)
第二节 一方水土造一方神	(99)
第七章 山神的雏形	(110)
第一节 传说中的远古山神	(110)
第二节 《山海经》里的山神	(116)
第八章 五岳之神	(126)
第一节 泰山神	(130)
第二节 衡山神	(133)
第三节 华山神	(135)
第四节 恒山神和嵩岳神	(138)
第九章 山神的形象	(141)
第一节 自然物	(141)
第二节 半人半兽	(144)
第三节 动物	(144)
第四节 人形	(145)
第十章 山神的功用	(148)
第一节 职司	(148)
第二节 神力	(153)
第三节 酬神	(155)
跋	(163)

图版目录

一 彩色插页

- 图 1 “五岳独尊”石刻
- 图 2 哈尼族寨老祭山神 (文彦生 摄)
- 图 3 泰山神像
- 图 4 浙江永嘉山神庙 (文彦生 摄)
- 图 5 四川北川山崖上的“禹穴” (徐华龙 摄)
- 图 6 四川九寨沟的山峦 (徐华龙 摄)
- 图 7 水族卯节登山

二 黑白插图

- 图 1 大汶口文化陶尊上的“日、月、山”
- 图 2 山鬼 明萧云从《离骚图》
- 图 3 山鬼 敦煌卷子
- 图 4 西王母 明刊本《月旦堂仙佛奇踪》
- 图 5 西岳庙
- 图 6 祭祀五岳陈列图
- 图 7 西王母 《列仙传》
- 图 8 巫山神女 清吴友如木刻
- 图 9 西王母 《中国迷信》
- 图 10 骊山老母 《列仙全传》
- 图 11 光山之神计蒙 《山海经·中次八经》
- 图 12 和山之神泰逢 《山海经·中次三经》

- 图 13 烛阴 《山海经·海外北经》
- 图 14 强良、九凤 《山海经·大荒北经》
- 图 15 英招神 《山海经·西山经》
- 图 16 南岳 《三教源流搜神大全》
- 图 17 西岳 《三教源流搜神大全》
- 图 18 北岳 《三教源流搜神大全》
- 图 19 中岳 《三教源流搜神大全》
- 图 20 白族纸马八洞神仙
- 图 21 蒙古族达廷山神
- 图 22 彝族土地山神
- 图 23 纳西族祭山活动
- 图 24 白族红山本主
- 图 25 山神 大理纸马

上篇

第一章

山的象征

山象征着什么？其象征可表现的文化意义又是如何？这些都值得研究，以求得到准确的答案。

第一节 山象征着圣地

远古时代，人们认为山是神圣的象征，不可侵犯。古希腊人敬奉一座圣山，叫奥林匹斯山，在这座山上，住着我们熟悉的荷马史诗中的诸神^①。此外，“在奥林匹斯山上，作为天之化身的宙斯坐在宝座上，指挥着地上、空中、海洋的诸神。”由此可见，这一海拔 2980 米、坐落在帖萨利和马其顿之间的山，是何等神圣。

在我国，同样也有将山视为圣地的习俗。（图 1）

云南永宁有一座大山，叫狮子山，海拔 3 000 多米，屹立在永宁盆地和泸沽湖之间。自古以来，纳西人赞美它、崇敬它，将其作为女神的象征。当地人传说，狮子山是一位女神的化身，名为“干木”，即为女神之意。她住在狮子山的岩洞里，外出时骑白马，主管永宁地区的人口兴衰、农业丰歉、牲畜增减，以及妇女的身体和生育。

女神形象如何，有民歌这样唱道：

狮子山来狮子山，
女神住在山中间。
她穿的什么鞋？
珊瑚玛瑙鞋。
她垫的什么毡？
大海作垫毡。
她腰间系什么？
白云做腰带。
她眉毛是什么？
青松一大排。
她头上戴什么？
彩云头上戴。^③



图1 大汶口文化陶尊上的“日、月、山”

可见，干木女神不仅住在圣地——狮子山里，而且其外貌也深深地打上了山林的印记。

在羌族，“有许多不可侵犯的神山，山上树木不能随便砍伐。”^④这是因为人们相信，山象征着神。在哈尼族，人们信奉山中有神，不仅如此，而且有了象征其夫妻关系的山公“搓司搓钦”和山母“腊必腊衫”。在西藏，横贯在昆仑山脉与喜马拉雅山脉中间的冈底斯山，也是一块圣地，其主峰叫岗仁波齐，海拔6656余米，峰顶四季覆盖冰雪，被人称之为神山。岗仁波齐，藏语的意思是“神灵之山”。梵语称为“湿婆的天堂”。湿婆，是印度神名。岗仁波齐，即为神的天堂。所以中外佛门子弟，便把冈底斯山当作“神山”，“每年都能吸引成

千上万的国内外虔诚信徒前来朝拜。如逢马年，这里更是人山人海。”^①由此，我们可以看到人们是将山视为神的，也可以这样说，山是神的具象，而神是山的幻象。

在汉族，以山象征圣地的例子也很多。例如，齐鲁大地上的泰山，历来被人称之为神山。泰山之所以称为神山，原因之一就在于其为百神汇集之地。“夷人的神祇伏羲、飞廉、穷奇、后羿，以及炎帝族的共工、夸父等等，都以泰山为活动基地，使泰山成为百神爰在神山。在这些神话中，还曲折地反映了炎、黄两大氏族在泰山的激烈冲突和相互融合的历史。显然，这是泰山成为神山的肇始源头。”^②以后更由于历代帝王的封禅大典，以及佛教、道教的传播和盛行，加重了泰山的神秘色彩，致使泰山更加神化，成为圣地的一种象征。

妙峰山曾是顾颉刚、孙伏园、容肇祖等人调查进香风俗的对象，在他们的笔下，有这样一段关于妙峰山的文字：

妙峰山在北京城西北八十里，是仰山的主峰，原来唤作妙高峰的。它是北京一带的香主，山顶庙祀的神是“天仙圣母碧霞元君”，相传是东岳大帝的女儿。每年阴历四月中，从初一到十五，朝山进香的人非常踊跃，尤其是初六、七、八三天，每天去的有好几万人。这些人的地域，除了京兆之外，天津及保定方面也很多，旅京的南方女子亦不少。他们有各种的团体组织，给全体进香的人以各种的方便，所以虽是道路十分崎岖，而去的人却不至于感受怎样的困苦。在这个期间，北京城内外道路上常碰见戴了满头红花，支了树枝作成的手杖而行的男妇们，这即是从那里进完了香而回来的。红花是福气的象征，他们戴了归来，唤做“带福还家”。^③

人们之所以络绎不绝上妙峰山进香，是因为山上有神。为此，人们又将上山进香，称之为朝山。虽说这是词汇的变化，却无词意的变化，表达的是同一内容，那就是人们将山作为圣地来看待。

为什么人们认为山是圣地的象征呢？据研究，是因为山色秀丽，树木森森，造就了人们的想象天地。“如浙江的西湖和普陀，山东的泰山，安徽的九华，山西的五台，四川的峨眉，江苏的栖霞和茅山……它们可以吸致千里以内甚至于数千里以内的香火，所以然之故，只因它们的风景是特别好，能给与进香者以满足的美感，因此使在他们的意想中更加增神灵的美妙的仪态。”^⑥很显然，山不仅成了神的最佳居住地，而且增加了神的色彩，进而变成圣地的一种象征了。

将山象征圣地，最早起源于山崇拜，是一种原始思维的产物，与人们早期的生产、生活分不开。远古时代，人们终年在山上生产、生活，山的变幻，很容易使人产生神秘感，对山产生歪曲的印象和虚幻的感觉，因而出现山即神，神即山的直朴的思维逻辑。这种思维方式，在历史的演进中，虽有不同的表现形态，但山作为神的象征意义，始终没有改变，当然，毋庸置疑，在这中间，其意义有多有少，或隐或现，但毕竟是其象征意义的真实反映。

山象征圣地，有如下三种变异形态：

一、山是通天之路

彝族认为高山是神灵的住所，是通天的路径和撑天的柱子。《勒俄特依》说：“四根撑天柱，撑在地四方。东方的一面，木武哈达山来撑；西方的一面，木克哈尼山来撑，南方的一面，大木低泽来撑。”^⑦门巴族认为天界和人间有无数神山连接着。据说有的天神住在与天相接的神山上，只有巫师才能看见他。巫师需要在作法时心地虔诚，不怕艰难险阻，沿

着雪峰一步步地攀登，才能走向通天的道路。^⑧门巴族分布地区的山峰多系本教崇拜的对象。南迦巴瓦峰即为有名的神山之一，此峰高达海拔 7756 米，耸立在墨脱县北端，本教巫师称它是通向天界的必经要道。^⑨

汉族文献中也记载了山能通天的文字。

《渊鉴类函·地部·山一》：“《河图》曰：武关山为地门，上为天，高星立图圆。岐山在昆仑东南，为地乳，上为天廕星。汶山之地为井络，帝以会昌神以建福，上为天井。”文中所说的地门、地乳、井络均相对天庭而言，或者也可以这样说，地门、地乳、井络都是上天的通道。《楚辞·九怀》：“天门兮地户。”所谓地门，即地户。由此亦可得知，武关山实为人们传说中的天门之所在了。

二、山为祖先之地。

云南普米族认为山代表祖先，将山作为祖先的有形偶像。一般来说，普米族祭祀的祖先是父系祖先，少数地区也有祭祀母系祖先的习俗。例如，托甸普米族把村寨附近西北面的“没多说给”山视为“舅祖山”，祭祀祖先时呼其山名，顶礼膜拜。^⑩

普米族将山称为舅祖山，说明两层意义：一是早期普米族处于母系社会，有“舅家为大”的习俗；二是普米族先人曾住在山上或山洞里，否则的话，很难解释他们为什么将山称之为舅祖山。事实上，他们所信奉的巴丁喇女神就深藏在洞穴里。^⑪

在其他民族中也都有将山视为祖先之地的传统习俗，不仅如此，他们还将去世的人葬于山崖，其意为死者可以与祖先团聚，共同生活。

彝族有岩葬风俗。据称，“这岩葬，有一层意思，说咱们彝族先祖，不会盖房子，居住在岩洞里几千年，为了后来死

人的灵魂与祖先相会合，要葬在岩洞里。”^⑧《岩葬经歌》这样唱道：“丰衣又足食，别忘老祖宗，死后归源流，葬在岩洞头，先祖来接待，先祖来保护……”^⑨这段《岩葬经歌》明白地唱出了岩葬的意义和目的。

怒族同样认为祖先住在山上。《送魂词》有这样一段话：“第二天一早起来，从关莱安往南走一程，就到匹河的中游，可以在河边休息片刻；从匹河顺河而上，就到匹河山丫口，一到匹河山丫口不要再停留，那里风大雨淋；从匹河丫口往东走一程，就到碧罗雪山山脉；翻过碧罗雪山往东走一程，就到澜沧江边，可以在澜沧江边歇歇脚；再从澜沧江顺江而上，就到山格拉地方，一到山格拉地方，你就会看见有一座高耸入云的峭岩，一走到峭岩，你便止步，那就是阿祖阿爷在的地方，阿祖阿爷会前来接你。”^⑩

在中国长江流域以及南方一些地区，存在着一种十分古老而又奇特的丧葬习俗——悬棺葬，这实际上亦是山为祖先居住地的信仰表现。

悬棺葬，即为人死后并不入土，而将其殓尸棺木高置于悬崖峭壁之上。有的棺木，如四川长江三峡中的悬棺高达一百多米。据目前所掌握的考古资料表明，我国悬棺葬大约起自商周，迄于明清，流行数千年，遍及十多个省区。《临海水志》：“父母死亡，杀犬祭之，作四方函盛尸，饮酒歌舞毕，乃悬着高山岩石之间，不埋土中作冢椁也。”《太平寰宇记》卷一〇一：在武夷山北面的横杆山，“岩口有木栏杆，飞阁栈道，……悬棺仙葬多类武夷。”《四部丛刊》的《鸡肋集》记载：江西贵溪龙虎山仙岩，“其高处穴中，往往为圉仓棺椁云，盖仙人所居也。”

为什么人们要选择离地面几十米甚至一二百米高的地方进行崖葬呢？

有人以为：“武夷山地区的古越人正是利用这种绝壁有穴的地势，按照洞穴规模大小，以血缘关系来安葬，分别实行单葬或群葬，依照山涧地形，分成若干个大家族墓地。为了确保死者在幽冥中安宁，让其灵魂升天，好造福于后人，这些居住在水涯山麓的古越人就采取了这种带有地方色彩的特殊葬式。”^⑧此话虽有一定道理，但不全是。首先崖葬并非完全利用的是自然形成的洞穴，亦有不少是人工开挖成的洞穴^⑨。其次灵魂升天意识，是秦汉以后的思想，商周时期古越人就实行的崖葬习俗，决非后世神仙思想的影响，而是原始的山崇拜意识的产物。人们将死人葬于山崖，是为了让已故的家人去山上与生活在那里的祖先团聚，表达的是一种山为祖先之地的朴素的原始方式。

在侗族，就有关于送死者上高山的风俗。老人死后，聚族人在家火炉边守候，并煮茶为祭。次日，族人各户都要去人陪伴“老人”。按“男到女家，女到男家”的原则，引亡人的灵魂到亲戚家走一趟，吃一顿“转脚”饭。出发时，由亡人的孝子或亲兄弟一人撑伞提灯笼，拥护亡灵走在行列之中，有的地方还要吹唢呐。在席席上亦给亡人留下席位和一套碗筷酒杯等。东家则放炮迎接，并送一担糯禾把（一般四把）带回。这种风俗，侗家人叫“上高山”，即陪伴老人上高山的意思。^⑩

据说这种风俗，在民国时期十分盛行。

虽说“上高山”已成一种仪式，但反映了远古时期人们关于山为祖先之地的原始思维。

三、山中立庙，求神护佑。

虽说平原上也立有寺庙，但山上的庙宇更多，旧时几乎可以达到山山有庙的程度。为什么会造成这种奇特的景观，其原因也在于人们相信“山为圣地”这一深入人心的普遍道理。

由于庙是神的聚集处所，又有山作为依托，其必能灵验，产生神奇的效果，它符合一般人的思维逻辑，因此就产生了山中有庙的这一种既有文化内涵又有心理根据的人文景观来。

范祖述《杭俗遗风》记载：“吴山者，俗称城隍山。城隍庙居山之中，其左右约里许，各神庙咸备焉。”

洪迈《夷坚志·金山庙巫》：“华亭金山庙濒海，乃汉霍将军祠。相传，当钱武肃霸吴越时人们在山中建庙的目的很明确，就是求得神灵保佑，能驱鬼避邪，能降福赐寿，能平安无恙，等等。总之，他们以为山中庙宇更具神性，而且觉得山越高，神越灵。为此，他们常常千里迢迢，不畏艰险一步一个脚印地爬高山，为了到庙中求签烧纸，希望自己的真诚行为可以感动神灵。几年前，笔者登泰山时，看到不少从老远地方赶来的老婆婆，有的年纪已有六七十岁，迈着小脚，一步一步的拾阶而上。她们虽然气喘吁吁，但毫不气馁，令人赞叹。其精神何在？她们就在于相信碧霞祠中的泰山老奶奶，有求必应，能消除灾难，带来幸福和好运气。

《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第一百四十六卷马当山部：

按《九江记》：马当山高八十丈，周廻四里，在古彭泽县北一百二十里。其山横枕大江，山象马形，回峰急去，波浪沸涌。舟船上下，多怀忧恐，山际立庙以祀之。

这里，山中立庙，其目的在于求水神保平安，让过往的船只毫无顾忌地畅行无阻。据说，“唐王勃舟过其下，遇神人赐以顺风，一夕至洪都，作《滕王阁序》。”此则故事，又进一步地说明了山中立庙的意义。

四、始祖诞于山

《渊鉴类函·帝王部》：

荣氏曰：人皇兄弟九人生于荆马山，身九色。

黄帝母曰：附宝见大雷绕北斗，枢星照郊野，感附宝，孕二十月，生黄帝于寿丘。

《楚辞》注云：禹治水时，自化为熊，以通轩辕之道，涂山氏见之而思愁，遂化为石，时方孕启。禹曰：归我子，于是石破北方而启生，其石在嵩山。

以上所说的人皇兄弟、黄帝、启的诞生都与山有关，他们大都生在山中，而后被人尊为始祖的。这些人类的祖先之所以诞生于山上，除了因为人类早期居住山间的缘故之外，还在于人们觉得诞生于山上的一般都是圣人，具有特殊的本领，能与神相通。因此，我们可以说始祖诞生于山上，是与人们崇信的“山象征圣地”的原始观念相吻合的。

第二节 山象征男性

山是高大的、挺拔的，具有男性的魁伟和雄姿，因此有人认为：“土地各以类生人（旧作“土地各以其类生”，非也）是故山气多男，泽气多女。”^⑧事实上，山象征男性，而水象征女性的传统意识，至今仍作用于一些人们的头脑，并在各种生活事象中表现出来。

新疆柯尔克孜人称大山为“父亲”。很显然，他们是将山作为男性看待的。传说，在一次战争中，人们进深山，躲过敌人的杀戮，便在山里住下来，繁衍后代。大山以其丰富的物产，抚育了柯尔克孜人。因此，山就被人称之为父亲。^⑨

山象征着男性，较之山象征着女性这一观念产生得要晚些，它是父权制社会出现之后的产物，而山象征着女性这一观念则是母系社会里产生的。正因为如此，在原始文化中，我们常常可以看到山里的神大多为女性，她们权力极大，至高无上，统治着男神。云南永宁纳西族崇奉的“干木”女神就是这样一位神祇，她统治众多男性山神，表现了母权社会里妇女崇高地位的反映。“若干年来，永宁纳西族正是根据这个传说，把每年七月二十五日作为祭祀女神的固定日期，并且成为他们一年中最盛大的节日。参加的人数和热烈的气氛，都是其他节日所不能比拟的，也和祭祀“瓦哈”男山神成了鲜明的对照。每年七月十五日祭‘瓦哈’男山神时，仅有拖支、忠实等乡少数村寨的人参加，规模较小；祭‘干木’女神则大不相同，参加人数有时多达千人以上。”^②

山象征着男性，除了表现山神为男性外，更多地表现是利用某一物体为男性替代物。例如山中的某座山峰由于其与男性生殖器相似，故被用来作为男性象征。此外，“赶山鞭”的出现则进一步反映了这种思想，是山象征着男性的又一活生生的例证。

赶山鞭，是人们神话思维的产物，表示有一种鞭子能象驱赶动物那样驱逐山峦。事实上这种鞭子是不存在的，但在民间创作中，却常常出现，并发挥出神奇无比的作用，表现出一种崭新的画面。

《古小说钩沈》辑《小说》引《三齐要略》云：“始皇作石桥，欲过海观日出处。时有神人，能驱石下海，石去不速，神人辄鞭之，至今悉赤。阳城山上石，皆起立东倾，如相随状，至今犹尔。”

这里所说，可能是最早记载的赶山鞭之原型，其中保留了这类故事最核心的两个要素：一是有秦始皇，二是以鞭赶

石。这两个要素是此类故事必不可少的，虽然因年代久远，故事多有变化，但是这两个要素却始终未变，很能说明一些问题。

《太平御览》卷七十三引《齐地记》云：“旧说始皇以术召石，石自行，至今皆东首，隐轡似鞭挞痕。”

很显然，在宋代以前，赶山鞭的故事已在民间流传。这里所说的故事，其两大要素依然未变，是否在暗示着人们，鞭子不仅是秦始皇手中的赶山工具，而且表现刚毅、神奇的性格，象征着男子汉的形象呢？

在封建社会里，开山运石头的繁重体力劳动是由男性来承担的。故事中用赶山鞭来驱逐石头，显然是一种神话创造，其所反映的现实就在于男性从事繁重搬运石头工作。换言之，在神话思维中，驱赶石头的是赶山鞭。在现实社会中，搬运石头的是男性劳力。

明清以后，秦始皇与赶山鞭的故事，逐渐摆脱神奇色彩，更多地加入了现实的内容，增加了百姓与秦始皇的关系。

流传于安徽的《赶山鞭》这样说道：

当初，秦始皇造万里长城的时候，成千成万的人在深山大岭上抬石头搬石头，好多好多的人活活累死啦。这事儿被玉皇大帝知道了，派观音娘娘到了凡间，给造万里长城的人扁担上拴上金丝线。自从拴上金丝线之后，抬石头的不觉得沉了，挑大土的不觉得累了，肩上轻得如灯草，挑着大石头带小跑。

大臣把这件事禀报给秦始皇。秦始皇眼珠一转，说：“快把扁担上的丝线给我收来，一根也不许留下。”

秦始皇将收来的金丝线搓成一根亮闪闪的鞭子。秦始皇心眼可大了，他想把国土弄得大大的，用这根神奇的鞭子将山都赶到东海里去。

秦始皇将一座座山往东海赶，这一下可把东海龙王急坏了。^②

后来，龙王的三公主变成美女，盗走了秦始皇的赶山鞭。这天，秦始皇“拿起鞭子又去赶山了。今天不同往天了。往天鞭子一甩大山小山呼呼叫往东南方向跑，今天一鞭子下去，大山纹丝不动，鞭子在地下一鞭子抽出一条大沟来。秦始皇急得左一鞭子，右一鞭子的乱甩，地下现出一道道深深浅浅、长长短短的沟。这些沟就成了地上大大小小长长短短的大江小河啦。”^③

在这里，我们可以看到微弱的保持久远的文化信息，那就是一道道的大沟小沟，一条条的大江小河，实际上象征女性，是女性生殖器的符号。“永宁区的摩梭人把格姆山山腰的山洼视为女性生殖器，左所区的摩梭人把泸沽湖西部的一泓水视为女性生殖器，乌角区摩梭人把喇孜岩穴内的钟乳石凹视为女性生殖器，木里县俄亚纳西族把阿布山岩穴的石凹坑视为女性生殖器，还有些地方把村落所在的某种地貌视为女性生殖器。”^④除此之外，“女性又有信水的缘故”^⑤，因此，我们有理由相信，所谓大沟小沟、大江小江在《赶山鞭》故事中隐藏的象征意义，即为女性，而赶山鞭则毫无疑问地表现了一种男性的象征。

赶山鞭与水（不管是江水还是海水）是故事中不可缺少的一对矛盾，象征着阴阳两个方面。“秦始皇鞭石入海，惊动了南海乌龙，急忙腾起波浪来堵截。那些入海的巨石，被乌

龙涌起的滔天大浪堵在海边，堆积如山，形状嵯峨，就像张开巨吻吞吐海浪的龙头。”^③

这段文字虽说加工色彩较重，已经文学化了，但其表现出的“鞭石入海”的象征意义还是存在的。

为什么人们会产生“鞭石入海”这种原始思维，其根据何在？其主要在于鞭子象征着男性。在父权制社会中，男权总是在女权之上，因此象征女性的水无论其声势如何之大，也无法战胜象征男性的赶山鞭的。

赶山鞭是神话创作的道具，其来源于生活中的马鞭。

朝鲜族民间神话《朱蒙神话》中有这样一段片断：

有一天松让王捕获一只白鹿，将白鹿倒挂在悬崖上诅咒道：“如果天不下大雨把沸流王的都城淹没，我就不放你，你要想走，就向上天哭诉吧？”白鹿对天哀鸣，鸣叫的凄声响彻天空。果然，大雨下了七天七夜，把都城淹没在洪水之中。此时，松让王乘鸭马，并做了一条长长的苇索，让老百姓拉着苇索，免于遇难。朱蒙看见大水来临，毫无惧色，他在马上用马鞭在水中一画，洪水即刻消失了。松让王看在眼里，心中惧怕，不得不归降朱蒙。^④

据说，到了秋天九月，朱蒙回到天宫，从此再也没下来。他升天时留下一条马鞭，埋在龙山脚下。^⑤

由此可见，这里的鞭子又与山联系在一起了，为其象征男性又提供了一个证据。

鞭子的出现，与动物的豢养直接有关。豢养成家畜的动物，如马、牛等，人们要驱使它们势必会用鞭子，有了鞭子才能有效地驱赶家畜来为自己服务。一般来说使唤马、牛这

类牲畜来耕作庄稼、长途驮运，都是男人的活计。因此，鞭子很容易被认为是男人的象征。

在云南阿昌族史诗《遮帕麻和遮米麻》中，亦可看到鞭子成为男性的重要装饰：

造天的是遮帕麻，
他没有裤子也没有衣裳，
只有一根神奇的赶山鞭，
系在腰杆上。

遮帕麻是传说中的天公。其赤身裸体，却在腰间系一根赶山鞭，这形象地告诉我们一个暗示，那根赶山鞭不仅表示遮帕麻是一位男性的善神，而且也在向人们示意，那是一根男性生殖器。

山西绛县有一种神鞭舞，旧时农历三月十六日当地娘娘庙会时，群众要举行祭祀活动，而神鞭舞则是其中主要民间艺术表演。神鞭用麻绳拧成，长七米左右，另有一铁制响铃。舞者左手拿铃，右手握鞭，边摇边甩，交替进行。表演者均为男者。庙会开始，需先由神鞭举行拜神仪式，后由领队对每个舞者进行“开脸”，即在脸的右上方斜划一刀，见血为止，象征娘娘交令予他们。接着，舞者成两队，一步一鞭，朝天打四鞭，朝地打四鞭，谓之上打天，下打地，然后移步朝东、西、南、北、东南、西南、西北、东北各甩一鞭，谓之打四面八方，象征祛瘟避邪，降妖除恶。^②

如从现代民俗表现活动来说，神鞭舞的确有着驱邪避恶的作用，但对鞭子的象征意义却未加涉及。应该说，鞭子还是男性的象征，正是在这种象征基础上才有可能达到所谓祛瘟避邪降妖除恶的作用。

理由有三：一是娘娘庙会上舞神鞭，象征阴阳合一，是男性与女性的文化撞击；二是舞鞭者皆为男性，这不仅是因为女性气力小，挥舞不动鞭子，而且还有更深层社会、历史的原因，那就是鞭子属男性的专利品，而女子则不可妄自拿动；三是“开脸”，表示女性向男性的争斗，而最终男性得以胜利，并有权鞭击四面八方。这种有层次的文化内涵，随着历史的推移，已变得模糊不清了，只变成一种轰轰烈烈的民俗表演的外壳，而一代一代地传承于民众之间了。

此外，山有一些象征物，例如，瑶族认为泥土山象征龙肉；石山象征龙骨；小山象征龙鳞甲；山崩象征龙翻身等等，这些都是自然崇拜的产物。

注 释

①〔英〕泰勒《人类学》第337～338页，连树声译，上海文艺出版社1993年版

②詹承绪等《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》第256页，上海人民出版社1980年版

③《中国原始宗教资料丛编》第449页，上海人民出版社1993年版

④《西藏风土志》第126～127页，西藏人民出版社1985年版

⑤袁爱国《泰山神文化》第3页，山东大学出版社1991年版

⑥《妙峰山》进香专号引言，上海文艺出版社1988年影印本

⑦《妙峰山》第14页，上海文艺出版社1988年影印本。

⑧⑨⑩《中国少数民族宗教初编》第80、271、272页，

云南人民出版社 1985 年版

⑪⑫《中国少数民族宗教初编》第 288 页，云南人民出版社 1985 年版

⑬⑭《云南少数民族生葬志》第 25~26 页，云南民族出版社 1988 年版

⑮同前书第 300 页

⑯《古越民族史论丛》第 277 页，广西人民出版社 1985 年版

⑰见《江西贵溪崖墓发掘简报》，载《文物》1980 年第 11 期

⑱《苗侗文坛》1992 年第 119 页，内部刊物

⑲江绍原《中国古代旅行之研究》第 5 页，上海文艺出版社 1989 年影印本

⑳刘锡诚等《中国象征辞典》第 244 页，天津教育出版社 1991 年版

㉑詹承绪等《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》第 257 页，上海人民出版社 1980 年版

㉒㉓《滁州民间故事》第 203~205 页，内部资料

㉔㉕赵国华《生殖崇拜文化论》第 160、177 页，中国社会科学出版社 1990 年版

㉖《秦皇岛的传说》第 52 页，上海文艺出版社 1983 年版

㉗㉘谷德明《中国少数民族神话选》第 13 页，内部资料

㉙刘锡诚等《中国象征辞典》第 245 页，天津教育出版社 1991 年版

第二章

山的命名

俗 话说，人有人名，狗有狗名。同样，山亦有名。山的名字形形色色：有的十分形象；有的颇有趣味；有的蕴含着哲理；有的则包藏着美好动人的故事。所有这一切，建构了具有鲜明色彩的文化现象。

第一节 山名的形成

山名的形成，在中国自有中国的特点。山名往往能折射出中国人的心态及其文化氛围。

山名的形成，大致有以下几种情况：

一、附会于历史名人

在青海河湟地区有座娘娘山。民间传说，娘娘山原来叫金山，因为隋炀帝在这山上驻营时，一位爱妃不幸病逝于此，而隋炀帝当夜梦见爱妃是瑶池中的一位仙姑，梦醒后便改金山为娘娘山。

据研究，“炀帝西巡宴金山是实，但爱妃病亡，却史无明载。爱妃病亡，又化为天仙，实属人们意愿之所向，是人们

把这件事神圣化了，隋炀帝的传说把山的秀丽，神的飘逸即自然与人结合在了一起，完美和谐。”^①

所谓娘娘山名的出现，是一种较为典型的附会历史名人的产物。隋炀帝是隋代著名的帝王。据范文澜言：“隋炀帝凭借隋文帝积累着的巨量民力和财富，得以无限止地行施暴政。他是历史上著名的浪子，也是标准的暴君。他的奢侈生活和残虐政治愈来愈凶恶地驱迫民众陷入死地，到后来，农民发动大起义，消灭这个可耻可憎的浪子和暴君。”^②

正因为隋炀帝既残暴又浪荡，给民众造成不可磨灭的坏印象，民众亦始终记着其恶劣行径，他的爱妃虽不知姓名，但与隋炀帝联系在一起，因此名声大震。

再说，隋炀帝在 609 年去西境游玩，“他率大军准备击吐谷浑，到浩亶（浩亶音阇门 gē mén 今大通河，在青海乐都县东），出兵击败吐谷浑。”^③由此可见，隋炀帝的确曾经在娘娘山上驻扎过，再说，隋炀帝外出喜欢带“后妃宫眷”^④，其爱妃或因染疾，不幸病故，极有可能。因此，当地人将这一历史与山名联系在一起，并附会出一段故事来，慢慢地将原来的金山名忘却，取而代之的是附会上历史名人的山名了。由此之后，娘娘山逐渐成了当地家喻户晓的山名。

《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第四十七卷太行山部：“嵇山在太行南晋嵇康居焉，故名。”“马武山在县东五十里，汉马武筑砦屯兵，俗呼马武京砦，山阴积雪，经暑不消，登之者，厚其衣。”

嵇山、马武山均为以人名命名的山。嵇山因嵇康曾居于此山而得名，马武山因马武屯兵于此山而得名。

嵇康，生于 224 年，卒于 263 年，三国时期魏国文学家、思想家、音乐家。字叔夜，谯郡铚（今安徽宿县西南）人，与魏宗室通婚，官中散大夫，为“竹林七贤”之一。因不满当

时掌权的司马氏集团，遭受陷害，而被司马昭所杀。

马武，为东汉初南阳湖阳（今河南唐河南）人，字子张。新莽末，参加绿林起义军，后归刘秀，参与镇压河北尤来、五幡等农民军。刘秀即位后，他任侍中、骑都尉，与虎牙将军盖延等击败刘永、庞明等地方割据势力。后封扬虚侯，曾率军镇压武陵蛮和羌人。

由此，我们可以得知嵇康、马武都是史书上有记载的名人，因此人们很容易将他们与山联系在一起，特别是因为他们与某山的直接的特殊关系，所以某山就顺理成章地以其名字来命名了。

二、以山形而定名

山的形状千姿百态：有的象动物；有的象植物；有的象传说中的人物；有的象天界的神仙；如此等等，均为山名的形成，提供了可信的依据。

其中以因像动物而称为山名的居多。

例如：上海松江县有座天马山，其“位于松江天马山乡境，海拔 97.7 米，高冠九峰。因形似天马，故名。”^⑥

在安徽芜湖南二十里有座白马山，山高五十丈，周围九里，望去，势若奔马，^⑦故名。

在苏州，有个灵岩山，又叫象山，因为它的形状如同一只大象，长长的鼻子朝北伸得老远。^⑧

在浙江象山县有一座乌龟山，亦因其形象只乌龟而得名。相传这里有一户人家，三口人：丈夫是木匠，妻子是后妈，一个女儿。一天，木匠外出去挣钱，希望妻子好好照顾女儿。过了一些日子，木匠来信询问女儿情况，妻子回信说：女儿很好，吃玩玩玩，白白胖胖。又过了一些天，木匠买了两套衣服给女儿穿。妻子一见这衣服十分漂亮，就卖给了人家。有一天，后妈做了六只麦饼，都放了毒药，说她去外婆家，一

个月才回来，这麦饼给女儿吃。当女儿刚要吃麦饼时，来了一个乞讨的白发苍苍的老奶奶，女儿心好，将六只麦饼都给了老奶奶。老奶奶非常高兴，就给女儿一条裙子。女儿穿上这条裙子，当即变得又白又胖，成了一个美丽的小姑娘，肚子也不饿了。后妈回来，知道此事，马上用许多衣服换了这条裙子。她穿裙子后，立刻全身象被箍住一样难过，怎么也脱不下来，结果被捆死了，变成了一只乌龟。它爬到山边，变成一座山，因山象龟，所以人们叫它“乌龟山”。^⑧

这些山都因为是其形状象动物，故被命名的。这些命名方式一般为山的外部态加上人们的大胆合理的想象，是一种十分普遍的山名形成的方式。

还有以动物的某个部位而命名的山，亦属象动物而称为山名的一种。

例如桂林的象鼻山，因山象一只大象站在漓江边，伸长鼻子吸江水而得名。有人说：“在以山形象命名的桂林诸山中，算象鼻山最为贴切。它不但有象身、象鼻，而且，还有眼睛、耳朵，远看近看，都非常象。”^⑨

这类命名形式也不胜枚举，燕尾山、虎头山、狼牙山、狮面山等等，均为以动物某一部位命名山名的做法。

有些山名虽一时看不出与动物有关，究其实质，亦是与动物相关连。明陶宗仪《南村辍耕录》卷七记载：“吾乡台之黄岩诸山，脉络相连，属大江越州治北。自州出南门，陆行四五里许，有委羽山，特立不倚，形如落舞凤，故得名。”由此可见，委羽山就是因为其形象一只落舞之凤而得名。

三、因姓名而得的山名

江西宜黄附近有个荷玉山，此山名怎么得来的呢？“徐霞客注意到其名为‘荷’、‘玉’毫不相干，却是来自于两个姓氏，‘初以何、王二氏，名何王山，后加‘草’、加‘点’，名

荷玉山。”^⑩粗一看，荷玉山与姓名无关，但经徐霞客的精心研究和仔细推敲，终于发现了其中的内在联系。

四、以特产、矿藏命名的山名

湖南永州有芝山，又称万石山，后因产芝，故易名为芝。江西金溪城东五里黄尖岭为“出金处，志所称‘金窟山’。”云南有玛瑙山等，其名都与矿产、物产相关。^⑪

在民间传说中，以矿产命名的山也不少。浙江龙泉县有则《八宝山的来历》的故事：相传很早以前有个村镇，镇上住着三兄弟，都有一身非凡的本领。老大会探宝，老二会看病，老三会种庄稼。一天，他们各自去探寻名山宝地。过了七七四十九天之后，三兄弟碰在一起，说各自找宝的经过：老三说：“我看见一座好山，从下往上看，却见云雾飘飘，象有仙女下凡的姿态，在山顶往四周看，眼前均被一大片一大片云雾遮着，无法看出去。”三兄弟把这山取名为云台山。老二也找到宝山，取名叫玉华山。“而老大找到的这座山，有八样宝，即金、银、铜、铁、锡、厚朴、岩菇、席草。就取名为‘八宝山’，八宝山的来由就是从这里开始流传下来。”^⑫

五、以山中瀑布命名

山中有瀑布，这是一种常识。正因为如此，人们亦用瀑布来为山命名了。明清时浙江绍兴府有五泄山，就是这种情况：“五泄者，五瀑布也。土人谓瀑布曰泄，故称山为五泄也。其上三泄属富阳县，下二泄属诸暨县。山有峰十六，岩二十五，洞一，谷三，窟二，径一，轩二，石十，井一，门一，台三，岭二，隈一，林一，原二，溪二，涧一，而其中奇峦异峰，不可名指甚众，土人拟为小雁荡也。”^⑬

不少文人骚客写下关于五泄山的游记、诗词等。明陶望龄《游五泄山六首》其中第二首《第五泄》序：“五泄之名，以瀑水胜，然山径固，已奇绝矣。入青口十里至五泄寺，寺

右缘溪崿崿而上，复折遂至瀑布所，水悬可千尺，石壁如削，左右环拥，映水益壮，不知视匡庐、雁荡何如也。然声势震荡，口噤目施，神魂失守，亦雄伟奇特之观。”^⑩

这一段文字已将五泄山的来由说明得很清楚。大凡一种山的命名，人们主要抓其最突出的特点。五泄山的命名，亦主要在于山中的瀑布非常壮观，能使人留下难以忘怀的记忆。

六、以神话命名

湖北通山县有座大幕山，据说它与神话相关：古时候，洪水淹天，淹死地上所有的人，只剩下兄妹二人。为了繁衍后代，兄提出结婚，妹不同意。最后他们商定：每人各拿一半石磨，从山上滚下，如两磨合一，就表示天唯兄妹成婚。“结果，石磨滚下山，合牙合齿合在一起了。他们就顺从天意成了婚。这座山应了兄妹滚磨成婚的事，从此就叫‘大磨山’。”以后又改来改去，才叫成大幕山。^⑪其实其命名的真实意义就在于它与兄妹成婚的神话作品有关。

七、因葬而得名

通山县有座状元山，是因为老公中了状元，衣锦还乡，见老婆已变石头，就将状元帽放在山上，让妻子每天能看到他。“状元百年之后，尸体运回了太平山，坟包做在‘状元帽’下，后人叫这座山为‘状元山’。”^⑫

苏州有座七子山，传说亦是因那里埋葬了七兄弟而得名。相传这七个兄弟都是渔民，靠捕鱼苦度光阴。一次乾隆下江南时，他们冲撞了皇帝。“七弟兄闯下了大祸，终于被差役捉去杀害了。死后，老百姓把他们埋在石湖边的山上。从此，这座大山就叫‘七子山’。”^⑬

类似这种命名方式还是十分普遍的，与人们的丧葬文化联系在一起，构成一种为人们所接受的山命名。

八、以自然构造命名

苏州虎丘山，又名海涌山。相传很久以前，苏州原是一片汪洋大海。不知经过多少万万年，天地演化，海陆变迁，大海冲积的泥沙，越积越厚，地壳喷射的岩浆，越堆越高，积年累月，终于凝成一座美丽的小山。^⑨

其实，据地质学家考证，此说有一定道理，因为虎丘山是地质变化的结果，所谓海涌山则这种变化的集中反映。

此外，山的命名形式多种多样，远不止以上所述八种，其他还有以方位命名的，如南山、北山等；以姓名命名的，如张家山、九姑山等；以故事命名的，如棋盘山、凤凰山等；以祝愿命名的，如万寿山，等等。

这些众多的命名方式，构成了多姿多彩的山的文化，表现了民众的审美观念和理想追求，以及其特有的心态。

第二节 山名所表现的心态

山的命名，可以反映出民众的心态，或者说，从山的名字中，我们能透视出人们的各种心理来。

山名是一种文化，与人的心理、素养、知识、历史、社会等诸多因素相关，它所反映的现象与人们心态紧密相关。这种心态，既有历史的，又有现实的；既是某地的，又是全国的；既有沉重的一面，又有轻松的一面。因此可见山名所表现出的人们的心态是多方面的。

一、依附正史的心态

人们一向有正统观念，凡世袭嫡传的为正统，正史上所记载的是正统的。山的命名，也同样表现了人们依附正史的观念。

林虑山在今河南林县西二十里，原名叫隆虑山，后因避皇帝讳，故改之。“按《汉书·地理志》：河内郡隆虑应邵曰：

隆虑山在此，避殇帝名改曰林虑也。”^⑨“按《后汉书·郡国志》：河内郡林虑，故隆虑，殇帝改。”^⑩

由此，我们可以看到林虑山的命名，是正史上都有记载的，表现的是一种正统的忌讳习俗。

二、依附帝王心态

封建时代的农民，都具有皇权观念，以为帝王至高无上，并以攀附皇家为荣耀，把帝王的到来看作是一种非常值得炫耀的事，即使没有此事，人们也会附会上去。在山的命名上，人们的这种心态表现得十分淋漓尽致。

1. 与帝王直接相关

《通山县志·地輿志·山类》记载：“楚王山在县西三十八里，相传楚王曾猎于此。”

与此传说不一样的民间故事则说：楚王山原来叫黄土山。相传楚霸王跟刘邦打仗，败得很惨，就带兵马退到黄土山，日夜操练，打算报仇。后来，刘邦知道了，就派韩信领大军追来，人马越追越近，楚霸王准备逃跑，可追兵已到眼前，就吩咐手下人连夜打了一双一丈二尺长的草鞋，放在路口，还放风说：楚营来了个竹篙长的大将，眼如铜铃，血盆大口。韩信的将士看见那双大草鞋，都吓坏了，不敢再追了。等韩信醒悟过来，楚兵早已走远了。以后，人们才将这黄土山叫做楚王山。^⑪

2. 假托与帝王有关

在上海金山县有座秦望山，“相传秦始皇东巡时登此山望海，故又名秦望山。”^⑫其实，秦始皇未必来过此山，这只是人们假托与帝王有关的心理的反映。

3. 假托帝王改名

相传浙江松阳县有座翠云山，后因乾隆皇帝到此山游玩后，说：“我难得嬉过这样玲珑乖巧、万景生辉的宝山，又吃

过益寿延年的白龙茶。依我看，还是把翠云山改名万寿山为好。”从此，翠云山就改名万寿山了。^②

这也是一种假托心态所为，因为乾隆没有到过松阳县，所以人们只用“相传”而言，实质上也就表明了未必真有其事，只是一种假托而已。

三、依附名人心态

名人效应是一种为人们共同理解的文化效应，利用这种效应，可以达到扩大宣传，便于记忆的作用。

山的命名同样也是利用这种名人效应的。人们将山与名人联系在一起，以提高山的知名度。

四、朴实无华的心态

山的命名，还反映人们的一种心态，那就是质朴的心态。山象什么，就以什么命名；也就是说山名具有很大的写真性，如果山象癞痢头一样，人们也只好称其为癞痢山，而决不加以掩饰。在浙江衢州有座破山头。原来这里传说是个风水宝地，明代严嵩认为这是一块“藏风卧龙”之地，日后必有能人问世和他作对，于是派人打石放炮，要斩断龙脉。谁知刚打开三个山头的二个山脚，严嵩父子奸情败露被弹劾。大势一去，直好抱恨归西，只留下了人们用来采石的三座破山，因此被人称之为“破山头”。^③

虽说破山头作为山名并不雅致，但它的确反映了山的外形，毫不夸张，如果用一个非常别致的名字称呼这座山倒显得别扭，似有哗众取宠之意。

这种质朴的毫不修饰的命名心态，还表现在山上有什么植物，就以什么植物来命名。山上有杏树，山名就叫杏山，或称杏花山；山上有桃花，就叫桃花山，如此等等。

五、神奇的心态

有一种山名，是人们通过神奇的幻想而创造出来的。这

种山名往往与某个神怪故事联系在一起，而故事中的精怪又常常是世间没有的，或只是人们的幻想之物。

例如浙江衢州乌溪江的九龙潭边有座山，叫九龙山，传说古时潭里盘踞着九条青龙。由此，人们演化黄龙与青龙大战的故事，最后黄龙杀了青龙，霸占了九龙潭，给老百姓带来了灾难。老百姓十分怀念青龙，每当杜鹃花开的日子，他们就成群结队地来到九龙山上，为死去的青龙招魂。^⑥

很显然，所谓九龙山是人们在故事基础上而取的名字。龙是人们想象的产物，有角、有鳞、有爪，综合多种动物而形成，为心理创造的动物。正是这种奇特的动物，人们赋予其特殊的功能，能上天、入水，并具有灵性，在此基础上，人们进一步将其故事化，也就是说龙的各种特征、性能为故事的开展打下了坚实的基础。这样，就为山的命名提供了可靠的依据。虽说故事是虚构的，但山名却是实在的，这种由虚转实的过程，实际上表现了人们对山命名的心态。

六、发财致富的心态

在现实社会中，人们普遍有着发财的思想，盼望着有朝一日突然获得财产，而变成一位富翁。正是在这种心理的驱使下，人们对山的命名，也反映了这种发财致富的思想。

再说，人们对山命名时常常有“富”、“宝”、“财”等等名字，也说明山与人们的日常生活息息相关。因此，可以说山是百姓衣食的重要来源；对他们来说，山亦是发财的重要途径。例如，东北地区旧时挖人参的传说，常常有这样的情节，某某人在山里挖到人参因而发了财，或者某人在山里挖到人参遭到不测，等等。这类故事的特定地点，就是深山大岭。谁挖到人参（特别是百年山参）就意味着发财，成了有钱人。而夏天穿绸，冬天穿裘，则是普遍百姓朝思暮想的事。

这样一来，山与财富就划上了等号。人们在给山命名时，

就往往要冠之以“财”、“富”、“宝”等字样，即使山中无甚值钱的东西或无宝藏可言，也照说不误。

而有些山名却是有那么回事，与财宝相关的。

传说有个小后生种了五亩黄瓜，由于精心料理，五亩地黄瓜全都绿油油的，但是成熟时，五亩地里只有一个黄瓜。有个采宝人告诉说：这个黄瓜是开山门的钥匙。山里面有十八尊金罗汉，你把罗汉“娘”背出来，其余十七尊统统都会跟出来。小后生听说此事，很高兴，用黄瓜打开山门，看见十八尊金罗汉，连忙一个个将它们背出来，谁知小后生光顾去背好看的大的罗汉，没去动那个难看的罗汉娘，结果白忙一场，没得到宝，但那座山从此就被叫做宝山。^⑤

这是个传说，宝山是否有宝，不得而知，但它至少反映人们对山中有宝的看法。

《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第一百十卷招宝山部记载：

招宝山，旧名候涛山，在今浙江宁波府定海县东北二里，以番舶入贡宝，货必停集其下，故改今名。

从这段文字中，我们知道浙江定海县的招宝山，是因外国船只在此卸货而得名的。虽说这些外国货未必都是宝，但人们却用“招宝”为山命名，很显然这与人们发财求富的心理是分不开的。

当然，我们也不应该一概而论，所有用“宝”、“财”等类似字眼的山名，都仅仅归结为人们发财求富心态的反映，有的的确真实地反映了山中真有宝藏的事实，这种情况也有，表明了山名的真实依据。虽然如此，山名的形成与人们追求富

裕生活的美好愿望是分不开的。

第三节 山名的价值

山名的价值何在，或者说人们对山的命名有其客观的价值。在此，我们不妨简要地说一说。

其一，便于记忆。

山名的价值之一，就在于它能帮助人们记忆。一般来说，山名大都琅琅上口，有其地貌的特征，因此很容易被人记住。

其二，表现历史。

山名往往与历史相关，因此它又体现了历史的价值。

《芜湖县志》记载：“神山在县东北六里，高二十八丈。《图经》云：干将铸剑于此，上有淬剑池，俗名仙池；砺剑石，俗名石卵；与赤铸山相连处名二尤口。”

据说在神山附近的赤铸山，所以是红的，因为是干将铸剑时炉火把它熏赤的。”

干将铸剑记载于《吴越春秋·阖闾内传》，干宝《搜神记》也记载了此事。关于干将铸剑在何处，说法不一，杭州莫干山也有“干将莫邪铸剑处”。不过，有学者以为：“干将莫邪为吴王铸剑可能就在芜湖神山。理由是：首先神山有淬剑池、砺剑石以及‘铁门槛’等这类古迹；其次是芜湖一向以铁器传名，可能是受铸剑的影响。”^③

此说虽为一家之言，但此山名就表现了悠久的历史，反映了重要的历史事件，人们从山名中可以得到历史的知识。

其三，体现文化。

山名表现了一种文化的价值，如会仙山、秦望山、怀玉山、观音山、塍夫山、玉皇山，等等，这些山名都在不同层次上表达了其内在文化内涵。

有些山名直接与文化名人联系在一起，表现一种文化价值，有些山名则与佛教、道教等内容结合，同样亦表现了一种文化价值，有些山名与民间流传的神话、传说、故事紧密相关，也是一种文化价值的反映。

其四，表现愿望。

山往往在命名时，就包藏着人们的爱憎怨恨，因山名而形成的故事，其中更表现了对人生、社会的不同的看法，体现了朴素的劳动人民的思想、情感和愿望。

位于上海青浦重固镇西市梢，有一福泉山高7米，长90米，宽78米。志载：“福泉分县时，有山五。独以福泉名者，重之也。”可见人们对福泉二字的重视。之所以重视福泉二字，是因为它表达了民众的理想和愿望，而不仅是由于山中甘泉、山如覆（谐福）舟的缘故。^⑨

明人陶宗仪《南村辍耕录》卷一记载：

万岁山在大内西北太液池之阳。金人名琼花岛，中统三年修繕之。其山皆以玲珑石叠垒，峰恋隐映，松桧隆郁，秀若天成，引金水河至其后，转机运射，汲水至山顶，出石龙口，注方池，伏流至仁智殿后，有石刻蟠龙，昂首喷水仰出，然后东西流入于太液池。山上有广寒殿七间，仁智殿则在山半，为屋三间，山前有白玉石桥，长二百尺，直仪天殿后。殿在太液池中之圆坻上，十一楹，正对万岁山。山之东为灵囿，奇兽珍禽在焉。车驾岁巡上都，先宴百官于此。浙省参政赫德爾尝曰：向任留守司都事时，闻故老言：国家起朔漠日，塞上有一山，形势雄伟，金人望气者，谓此山有王气，非我之利。金人谋欲戾胜之，计无所出，时国已多事，乃求通好入贡。既

而曰：它无所冀，愿得某山以镇压我土耳。众皆鄙笑而许之。金人乃大发卒，凿掘辇运至幽州城北，积累成山。因开桃海子，栽植花木，营构宫殿，以为游幸之所。未几，金亡，世皇徙都之。至元四年，兴筑宫城，山适在禁中，遂赐今名云。留守司在宫城西南角楼之南，专掌宫禁工役者。

所谓“万岁山”实为人造土石山，帝王将其赐名为万岁山，显然也是表达了一种愿望，皇帝如山一样永久传世。事实上，正如任何事物都有发展、衰亡的历史，帝王也不可能永远执政，万世不变。如果说有的话，那只是一种美好的愿望而已。

注 释

①青海师范大学民俗学社主办《风土》试刊2号，内部资料

②③④《中国通史》第3册第40、45页，人民出版社1978年版

⑤顾炳权《上海风俗古迹考》第16页，华东师范大学1993年版

⑥濮之琦《芜湖风土记》第155页，安徽人民出版社1993年版

⑦金煦《奇异的苏州》第65页，南京出版社1991年版

⑧《中国民间文学集成·浙江省宁波市象山县故事歌谣谚语卷》第127~128页，内部资料

⑨苏长仙《山水、风物、人情》第19页，漓江出版社1988年版

⑩⑪郑祖安等《徐霞客与山水文化》第378、379页，上海文化出版社1994年版

⑫《中国民间文学集成·浙江省丽水地区龙泉县故事歌谣谚语卷》第158~159页，内部资料

⑬《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第一百十五卷五泄山部

⑭《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第一百十五卷五泄山部

⑮⑯《中国民间文学三套集成·湖北卷·通山县民间故事歌谣谚语集》第123~124、118页，内部资料

⑰⑱《奇异的苏州》第81、86页，南京出版社1991年版

⑲⑳《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第四十九卷林虑山部

㉑《中国民间文学三套集成·湖北卷·通山县民间故事歌谣谚语集》第124页，内部资料

㉒顾炳权《上海风俗古迹考》第22页，华东师范大学出版社1993年版

㉓《中国民间文学集成·浙江省·丽水地区松阳县故事歌谣谚语卷》第130页，内部资料

㉔《衢州市故事卷》第275页，中国民间文艺出版社1988年版

㉕《衢州市故事卷》第270~272页，中国民间文艺出版社1988年版

㉖《衢州市故事卷》第293~294页，中国民间文艺出版社1988年版

㉗㉘《芜湖风土记》第128~130页，安徽人民出版社1993年版

②⑨ 《上海风俗古迹考》第 24 页，华东师范大学出版社
1993 年版

第三章

山与鬼

在旧时人们的观念中，山与鬼往往是联系在一起的，特别是生活在山区的人，这种感觉就尤为明显，并直接影响到他们的日常生活和生产劳动。虽然如此，但山与鬼的文化现象和文化意识早已超出了时代和地域的局限，成为整个人类文化的一个组成部分。

第一节 山中有鬼

山中有鬼，这是始于原始思维者的看法，并在人类文化的传承中不断沉积下来。

人们认为，高山峻岭，幽深不可测，肯定隐藏着鬼；再说山里的奇峰怪石，形状各异，面目狰狞，另加上茂密的不见天日的山林中的残枝断树，更增加了几分恐怖感。

据现代心理学家研究成果表明：恐怖是产生鬼的重要心理根源。这种自然界的恐怖源作用于人们的头脑，就会产生出种种超现实的阴森可怕的形象来。这种形象，人们往往冠之以“鬼”，它既有人类社会的影子，但又是超现实的。因此，我们可以说，鬼是人们创造出来的一种精神幻体。

山中所谓有鬼，也正是在这种情形下产生的。不过，当时的人们并不这样认识，他们笃信世上有鬼，山中有鬼，而鬼亦非我们所说的精神幻体，而是实有其事、的确存在的客体。对此，我们不必苛求古人的观点和今人一样，这种观点是人类发展过程中的必然产物，是早期人类思想宝库中重要的一笔财富。

在佤族，有人曾记载过这样一段文字：“据艾歪讲：他在梦中见过‘鬼’，象人一样。众鬼都住在山上或树林中（他们祭鬼是在寨外附近的树林中）。“鬼神世界”和人世一样，也要吃、穿、生产等等。”^①

这里，我们可以看出在佤族人的头脑中，不仅有鬼的意识，而且鬼的居住地之一就在山上，由此可见山与鬼之间存在一种必然的联系，这是人类早期的思维方式所致。

同样，这种思维方式也是原始的，残存于其他民族之中。例如景颇族、阿昌族、独龙族、傈僳族、怒族、畚族等，大多持有这种观点，即认为山中有鬼，或鬼就居住在山中，或山鬼是山的主宰。西藏的僇人崇拜原始宗教，认为万物有灵，一切的山都有灵魂存在，都有其相应的鬼，而最大的鬼是住在山顶上的，是个女鬼，僇语称为“德永央”。她是最富的鬼，也是个善良的鬼，所有的鬼都尊敬她。傈僳族“由于生产水平低下，生活贫困，无力战胜自然灾害，他们只好把一切灾害归之于鬼灵，认为宇宙山川、风雪雷电等万物都有神鬼主宰”^②。在独龙族，“最怕的是‘几卜郎’。它是山鬼，或叫崖鬼，住在山崖上或崖洞里，它能看见各家各户的活动。因此，杀鸡、杀猪、喝酒都要先祭它，把一小点猪肉或鸡肉或酒抛向远处即可，否则它就会使家人得病，而且容易死亡。”^③

在我国古代典籍中，同样记载着各种山中有鬼的材料。

晋于宝《搜神记》卷十二：

临川间诸山，有妖物，来常因大风雨，有声如
啸，能射人。其所著者，有顷便肿，大毒。有雌雄，
雄急而雌缓。急者不过半日间，缓者经宿。其旁人
常有以救之，救之少迟则死，俗名曰：刀旁鬼。

同书卷十六又载：

琅琊秦巨伯，年六十，尝夜行饮酒，道经蓬山
庙。忽见其两孙迎之，扶持百余步，便捉伯颈著地，
骂：“老奴，汝某日捶我，我今当杀汝。”伯思惟某
时信捶此孙。伯乃佯死，乃置伯去。伯归家，欲治
两孙。两孙惊惋，叩头言：“为子孙，宁可有此。恐
是鬼魅，乞更试之。”伯意悟。数日，乃诈醉，行此
庙间，复见两孙来，扶持伯。伯乃急持，鬼动作不
得。达家，乃是两人也。伯著火炙之，腹背俱焦圻，
出著庭中，夜皆亡去。

以上两个例证是说明山中有鬼的，其实山边（或山前）亦
往往是鬼出没的地方。

庐江杜谦为诸暨令，县西山下有一鬼，长三丈，
著赭衣袴褶，在草中拍张，又脱褶掷草上，作《懊恼
歌》，百姓皆看之。^①

蜀青城山丈人观道士李若冲，赴醮会夜回，憩
于山前。俄顷，竹阴中有一女子，号泣而前，……
是夜，偶上元节三会考校罪福之辰，若冲窥殿上有
衣冠珠履之士，皆面北立奏对。殿下皆罪人，列于
廊庑间，中有一女子为狱卒系于铁柱，杖之痛号。徐

察之，若山前所见者。俄而侍立之神以剑指若冲云：“今夕上元，天官洎五岳文人考校日，不宜久立。”若冲潜避达旦，具白其师唐词卿。师曰：“汝知之否？昔孟昶于丈人观祈祷，麻姑坛有城令献一女，曰张丽华，纳观侧。忽一夕，风雷雨电腾空散落，张氏遂死，葬于山下。此张丽华也，昔宠幸于此，褒渎高真，致获死罪。既以诗告汝，当救援之。”若冲曰：“何法可救？”“但诵《九天生神章》，焚金蒜白简，可免斯苦。”……明旦，复至山前，竹阴间见一冢，张丽华坟。其地上有沙字四句，曰：“符吏匆匆叩夜扃，旋凭金简出幽冥。蒙师荐拔恩非浅，更觅生神九过经。”^⑧

虽说这两则鬼话说的是山下发生的事，但它毕竟与山有关。山下（或山前）的地方是山体的延伸部分，在此演义出各种鬼故事来，这再次证明了山与鬼的关系是十分密切的。在人们的鬼神思维逻辑中，山是鬼表演的绝妙天地，而鬼则是山中不可缺少的一个神秘因子，因而也就构成了种种奇特的令人惊讶的文化现象。

山中有鬼，这已是一种普遍的心理定势，特别是早期人类这种看法尤为突出。

在鬼神观念者看来，鬼是个中性词，就其与人的关系而言，又分为善鬼和恶鬼，而隐匿于山中的鬼大都为恶鬼，是传播灾难和疾病的祸首。日本学者伊藤清司说：“人们认为，侵犯人类的疫鬼是居于外部世界的山川鬼神，它们与人的疾病有着因果关系。”^⑨

这些鬼不仅会传播疾病，而且还会变幻人形，并迷惑别人，使之上当受骗。江绍原在《中国古代旅行之研究》中指

出：“山中鬼有‘来唤人求食不止’者，有‘常迷惑（人），使失道径’者。”^①还说，在旅行途中除“各种山川之鬼，尚须防备‘庙堂’之鬼”^②，等等。

山中之鬼有时不甘寂寞，变化成人，与人自有一番爱情纠葛，常常演化为情真意切的活剧来。

《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第一四四卷庐山部：

《真仙通鉴》：栾巴为豫章太守，郡多鬼物，尚淫祀。巴至郡，伐庙剪奸巫，妖异顿息。百姓始而惧，既而翕然安之。庐山庙有鬼，诈为庙神，能于帐中与人语，饮酒则自空中执杯，又能分风送舟，祈灵者众。巴至庙，既失鬼所在，乃下所在山林庙社迹，捕之鬼避，至齐郡，变形为书生，年少美姿容，纵谈五经。齐郡守爱之，妻之以女。巴就坐作符，符无人自行虚空中至书生所。书生向妇泣曰：死矣，奈何。遂自执符，诣巴。巴叱曰：老魅，胡不复尔形。书生应声变为狸，叩头，乞活。巴勒神兵，杀之。齐守女所生一子，亦化为狸，杀之。

虽说故事中是一庐山庙中鬼，变化成书生，与郡守之女已成夫妻，无奈鬼在人们头脑中毕竟是一恶势力，因此它逃脱不了死亡的命运。

在有些少数民族中，也有视山中之鬼为恶鬼的习俗。

在独龙族中，人们相信“对人危害最大、最令人惧怕的恶鬼，首推居于山崖或洞穴中的崖鬼‘几卜郎’（有称‘杂不郎’、‘求不郎’的，系方言差异）。"^③传说它曾是一个普通的独龙族猎人在山里行猎时与同伴失散后变成崖鬼的，并说它

善于变成各种东西，喜附于人体，作祟灵魂（“不郎”）。“几卜郎”能让人因剧痛而昏迷，或罹患急症而死亡。^⑨

贡山怒族信奉的山鬼，被称之为“木里布拉”，被视为主不祥之邪鬼，“能祟人生病和死亡，并能使庄稼遭灾，每年都要祭奉。”^⑩

其实，山中鬼的性格绝不只有恶的一面，也有善的一面。

就以怒族为例，在不同的地方，人们对山鬼的看法就不一样，在贡山怒族看来，山鬼是恶的，它会作祟；而在碧江的怒族则认为，山鬼“米枯于”是“主司农业和狩猎的鬼灵”。^⑪“傈僳族普遍信奉鬼神。他们认为鬼神分善恶两种，善鬼有家鬼（祖先神灵）、村鬼、山鬼等，它们会保佑村民安康，但若不经常祭祀，善鬼也会发怒伤人。”^⑫

山中之鬼之所以造成有善恶之分，就在于人类思维的提高，社会生产的进步。人们头脑中最早创造出来的鬼是恶的，它会给人带来无穷的灾难。不管在日常生活中还是在劳动生产时，人们都会以为有鬼灵附于其中，这些鬼灵往往会与人作对，制造不幸和灾祸，为此，人们一旦遇到不幸和灾祸，就会用祭祀的办法，求鬼不要作恶，以放人一条生路。

山中之鬼是在人类生产活动中产生的。由于人类最早的一种生产方式是狩猎，因此人们为了打到野兽，要经常去山里活动，这样人们想象出来的山中之鬼就成为一种主宰。又由于人类狩猎工具十分简陋，时常遭到各种野兽的侵袭，以及各种潜在的危险，因此人们就以为主宰这一切的山中之鬼，是一恶鬼，是人遭到不测的祸首。

随着生产力的提高，人们在山中获取的猎物越来越多，意外遭到的不幸和身亡也慢慢减少了，为此，人们又觉得山中的鬼不那么可怕了，于是产生了善良的与人友好的山鬼。这种善的山鬼会给人猎物或带来种种意想不到的好事，也就是

说他给人带来安全感，保佑人不受山里的野兽的侵害。

应该说，这时山中既有恶鬼又有善鬼，两者并行不悖，各行其职。虽说山鬼已有善恶之分，但是他们之间没有大小关系，也无谁统治谁的问题，彼此互不相干。

由于人类的进步，山鬼开始引起人们的注意，被列为有一定地位的“大鬼”的范畴之中，以示区别于某些“小鬼”。人们相信，大鬼更具威力，是其他小鬼所无法比拟的。在海南三亚市槟榔乡，“这里相信的鬼也和其他地区的黎胞一样，很为复杂，据说最大鬼是天鬼、山鬼（管山的鬼）、海瑞鬼，至于祖先鬼已完全消失了。”^④云南布朗族有一种山林之鬼，名称“色像荒”，属于大鬼，“主宰人们的一切生产和祸福”。^⑤

由此可见，山鬼的确权力甚大，其主宰着人类的一切，显然比一般的小鬼厉害得多。

以后，山中的善鬼慢慢变化为山神。在向神灵的转向的过程中，又出现了山鬼与山神并列的现象，这表明了山中的鬼、神亦已分家，成了两大传承的思想系统。

山中的神完全变成善的形象，而山中的鬼也非恶的代名词。

唐张谓《宣室志》载：

梁璋者，开成中自长沙将举孝廉，途次商山，舍于馆亭中。时八月十五夕，天雨新霁，风月高明。璋偃而不寐，至夜半，忽见三丈夫，衣冠甚古，皆被朱绿，徐步而来至庭中，且吟且赏，从者数人。璋心知其鬼也。然素有胆气，因降阶揖之。三人亦无惧色，自称萧中郎、王步兵、诸葛长史。即命席坐庭中。曰：“不意良夜，遇君于此。”因呼其童曰：“玉

山，取酒。”酒至，环席递酌。已而王步兵曰：“值此好风月，况嘉宾在席，不可无诗也。”因举题联句以咏秋月。步兵即首为之曰：“秋月圆如镜。”萧中郎曰：“秋风利似刀。”琰曰：“秋云轻比絮。”次至诸葛长史，嘿然久之。二人促曰：“幸以拙速为事。”长史沉吟又食顷，乃曰：“秋草细同毛。”二人皆大笑曰：“拙则拙矣，何乃迟乎。”长史曰：“此中郎过耳，为僻韵而滞捷才。”既而中郎又曰：“良会不可无酒佐。”命玉山召蕙娘来。玉山去，顷之有一美人，鲜衣自门步来，笑而拜坐客。诸葛长史戏谓女郎曰：“自赴中郎召耳，与吾何事？”美人曰：“安知不为众人来。”步兵曰：“欲自明，无如歌以送长史酒。”蕙娘起曰：“愿歌凤楼之曲。”即歌之，清吟怨慕。琰听之忘倦，久而歌阙。中郎又歌，曲既终曰：“山光渐明，愿更续一篇以尽欢也。”即曰：“山树高高影。”步兵曰：“山花寂寂香。”因指长史曰：“何者僻韵，信中郎过，今愿续此以现捷才耳。”长史应曰：“山天遥历历。”一坐大笑，迟不如速，而且拙，捷才如是耶。长史色不能平。次至琰曰：“山水急汤汤。”中郎泛言赏之，乃问琰曰：“君非举进士者乎？”琰曰：“将举孝廉科。”中郎笑曰：“孝廉安知为诗哉。”琰因怒叱之，长史亦奋袂而起，坐客惊散，俱失所在，而杯盘亦亡见矣。琰自是被疾恍惚，往往梦中郎、步兵来，心甚恶之。后至长安，遇术士李生辟鬼符佩之，遂绝也。^⑩

这里的鬼全无青面獠牙、令人胆颤心惊的可怕外表，而变得风流倜傥的一副书生形象。

所谓商山，又名商阪、地肺山、楚山，在陕西商县东南，地形险恶，景色幽胜。这里的鬼似乎也与此美景妙境相陪衬，构画出一幅生动有趣的夜宴场面。

由此，我们亦可以看出鬼早已跳出了早期人类给他们制造的固定模式，变得十分丰富多采，更多地打上了人的印记，故事及其环境也更加世俗化，脱离了单一的善恶观念，而使鬼更富人情味。因此，我们可以大胆地说，早期山中的鬼和后期山中的鬼是属于同一母胎的不同的两个系统，后者是前者的发展，而前者则是必要基础。

后期的山中之鬼摆脱使人恐惧的面目，更多地显露了人的心理和情感，其外表亦多是人形，特别是男子形象，更是山中之鬼变幻的主要目标。

第二节 山鬼之说

山中之鬼，简言之，为山鬼。关于山鬼，亦存在众多文化现象，值得研究。

一、山鬼的由来，或者说山鬼是由谁变化而来，答案不一，有多种说法

1. 由人死而变为山鬼

胡文英《屈骚指掌》：“天曰神，地曰示，人曰鬼。盖有德位之人，死而主此山之祀者”。这一段文字认为，山鬼是“有德位之人”死后变成鬼，而去掌管山林之事，并得到人们祭祀的。此为一种解释。

2. 山鬼是由藤条变的

在黎族，山鬼又称峒主鬼。“关于它的来由，有这样一个传说：从前有两个女孩到山上干活，当她俩来到山麓时，听见蛇的叫声，便回答了一声，谁知蟒蛇就把其中的一个女孩

吞进肚子里去，剩下的女孩正在惊慌失措的时候，忽然她身旁的一条藤开口对她说：‘你不要怕，有我来救你，快爬上我的身上吧！’女孩听了便急忙爬到藤条上去，蟒蛇跟踪而上，竟被藤条缠死了。女孩便对藤说：‘我没有什么东西报答你，只好送一只鸡和一个糍粑祭你吧。’后来这件事传开了，群众都以为藤条就是山鬼变的。”^⑩

这是则古老的民间传说，黎族人绝不像一般人那样姑妄听之，而是真诚地相信这是个真实的事情，多少年来人们代代相传，并一直保持着这一种信仰，成为人们生活的一个组成部分。

二、山鬼的形象问题，对此说法有三

1. 女神形象

屈原《九歌·山鬼》：

若有人兮山之阿，被薜荔兮带女萝。既含睇兮又宜笑，子慕予兮善窈窕。乘赤豹兮从文狸，辛夷车兮结桂旗。被石兰兮带杜蘅，折芳馨兮遗所思。余处幽篁兮终不见天，路险难兮独后来。

表独立兮山之上，云容容兮而在下。杳冥冥兮羌昼晦，东风飘兮神灵雨。留灵修兮憺忘归，岁既晏兮孰华予？采三秀兮于山间，石磊磊兮葛蔓蔓。怨公子兮怅忘归，君思我兮不得闲。

山中人兮芳杜若，饮石泉兮荫松柏。君思我兮然疑作。雷填填兮雨冥冥，猿啾啾兮又饮鸣。风飒飒兮木萧萧，思公子兮徒离忧。

关于文中山鬼是指女神，几乎所有的楚辞研究专家都认为如此，现举两例：

马茂元说：“山鬼即山中之神，称之为鬼，因为不是正神。……楚人祭山鬼，当然是一种‘淫祀’之风的表现，但寻绎文义，篇中所说的是一位缠绵多情的山中女神，必然有着当地流传的神话作为具体依据，当非泛指。”^⑨

金开诚说：“本篇通过山鬼的自述，刻画了一个善良美丽的女性形象，她渴望得到真诚的爱情，也十分恳挚地把自己的全部感情献给所爱的人。”^⑩

持这种说法的人，大多为现当代研究楚辞的人，此说是否正确，另当别论，但至少作为一种学术观点，已为众人接受。

2. 动物形象

关于《九歌》中的“山鬼”为动物状的说法，亦大有人在。宋洪兴祖《楚辞补注》说：“《庄子》曰山有夔，《淮南子》曰山出暍阳，楚人所祀岂此类乎？”

据称，夔是一种人面、猴身、一足的怪兽。《国语·鲁语》云：“夔一足，越人谓之神猨（猿），人面猴身能言。”至唐代遂演变为禹治水锁系之无支祁。此无支祁，亦为猴形。

暍阳，又作臬阳，即为狒狒。《尔雅·释兽》：“狒狒如人，披发迅走食人。”

清林云铭《楚辞灯》：“按：山鬼即《庄子》所云山有夔之类，如俗所谓山魃是也。”清王夫之《楚辞通释》对山魃也视为猿类：“旧



图2 山鬼 明萧云从《离骚图》



图3 山鬼 敦煌卷子

说以为夔、嚙之类，是也。”

由此可见，《楚辞》中所说的“山鬼”很可能是一个动物形象，而非一个楚楚动人的女性形象。

3. 人的形象

《太平御览》卷九四二引《永嘉郡记》：“安国县有山鬼，形体如人而一脚，裁长一尺许。好啖盐，伐木人盐辄偷将去。不甚畏人，人亦不敢伐木，犯之即不利也。喜于山涧中取石蟹，伺伐木人眠息，便十十五五出就火边跂石炙啖之。尝有伐木人见其如此，未眠之前，痛燃石使热，罗置火畔，便佯眠看之。须臾魑出，悉皆跂石。石热灼之。跳梁叫呼，骂詈而去。”

从这段文字中，可以看出山鬼不仅形体如人，而且还有喜好厌恶等多种情感的外露，表现山鬼作为人的一种综合形象。

根据以上说法，反映了不同时期人们对山鬼的不同看法。正由于这种不同的看法，使山鬼的外在形象也有了很大的不同。

我们认为，山鬼最初的形象是一种动物形象，它取决于人们对自然的直观的认识，因为动物与人们的生活最为接近，所以很容易将常见的动物作为人们想象中的山鬼形象。以后，由

于神的观念的出现，才可能有女神形象，在这以后，人们的思想认识才由自然物、想象物变成现实，才开始注意自身。只有到了这一认识阶段，人们才有可能将山鬼变成具有人的某种特征的形象。

三、山鬼的祭礼

1. 为什么要对山鬼祭祀

我们这里所说的山鬼，是一种具有强大威力的神灵，人们对它既想恭敬又害怕得罪；既抱有希望又怕灾祸降临。处于这种矛盾的心情下，人们只能用祭祀来求得平安。

(1) 打猎前要山鬼

据说山鬼的职责之一，就是管狩猎之事。苗族认为，山鬼“泛指各山之鬼，管打猎”。^①

人们祭山鬼的目的，就在希望得到山鬼的帮助，能够上山狩猎成功。

在黎族，“据说山鬼也是森林的主宰，管辖山猪和各种野兽，出猎时不祭山鬼，就打不着猎物。群众传说从前有个老人在山上打着一头大山猪，山猪太重了一个人抬不回来，于是回村里请人帮忙，谁知回到原来的地方一看，山猪不见了，老人才想起这是山鬼作弄的，便备祭品祀奉山鬼一番。再去找时，又看见自己猎到的山猪了。”^②

这个传说深刻阐述了祭祀山鬼的必要性，打猎前，祭与不祭山鬼，其结果是迥然不同的。不祭山鬼，打到的猎物会消失掉；祭了山鬼，肯定可以打到野兽。这被人们视为一条真理，世代都老老实实地遵循，不敢有半点怠慢。

(2) 生病要祭山鬼

拉祜族一位农民上山锄地时，不小心砍到了脚，人们就认为是山鬼作祟，当时就请魔巴（巫师）来杀鸡送鬼。^③

又如人们上山砍树归来身体不适或者得了病，拉祜族人

就认为冒犯了“姆美尼”(即山箐鬼,亦即山鬼)。这时家人要用小蔑笆一块,放上一团米饭,一个鸡蛋,一对竹片,一对蜡条供奉,并用活鸡一只在寨边树丛根下抓几下,表示叫魂的意思,回家杀鸡看卦,一次占卜不好,再杀鸡看卜,直到吉利为止。^⑧

生病时,人们为什么要去祭山神呢?

其一,在于与人类生产方式相关。因为狩猎是人类早期最主要生产方式,人们进山狩猎时,会遭到野兽袭击,以致不测。这一观念一直传承下来,时时左右着人们的头脑。布朗族认为:“叭牙底卡是全寨敬奉的最大鬼灵,每年由召曼主持祭献四次,每次杀一只鸡。传说它原为一条龙(“雅”),住在山上管山,吃野兽也吃人,帕召过达马降生后才改名为叭牙底卡,住在竜朗,人们必须经常敬他,否则他会变成老虎来吃人,使人生病。”^⑨

在这里,我们可以看出此时的山鬼野性十足,不仅会吃兽也会吃人。更值得注意的是,他会变成老虎来伤人,并致人有病,这就足以表明了原始宗教的文化信息,狩猎这一生产方式在山鬼与人的疾病之间搭有一座桥梁。

其二,不懂得人生病是一种病理现象。昔日,人们由于医学知识的贫乏,不知道生病是怎么回事,只以为山鬼与人过不去。

在独龙族,当人患病后,即请巫师来查鬼。巫师进屋后坐在火塘边,手中拿着一枝点燃的松枝,先把松枝在自己的身边转上几下,尔后向患者询问病情。如果病者觉得全身酸疼,巫师便确定为山鬼跟身,于是要祭祀山鬼。

2. 祭祀仪式

(1) 山鬼的祭祀仪式多种多样

黎族在出猎前要祭山鬼。每年旧历年初一至初五,出猎

前要作鸡卜，问山鬼。作卜前将所有的猎枪集中放在村边的一个角落，领队的手提一只小雄鸡，口念咒语，然后杀此鸡，鸡血洒在猎枪上，用火烧鸡毛，再取出鸡腿骨进行占卜。作卜时妇女忌见，同时猎手在出猎期间禁止与人谈情说爱，否则将一无所获。如猎兽回家，必须以猎物祭山鬼后才食。^⑧

在独龙族，人得病后，要二次祭山鬼。第一次祭用两瓶酒、两只鸡，拿到屋外树下祭之。如第一次祭后不好，要祭第二次，用一条牛或猪，和更多的酒。将牛（或猪）脚捆住挂在树上，病人也拉出房子，后由巫师来念祭词，此事之后，便开始杀牛（或猪）吃酒，至此祭奠就算结束。^⑨

此外，独龙族还信奉山峰鬼，此鬼会使人头痛。祭时，以荞面捏成塔形（上尖下大），盛在藤盒中，至房外有石头处，燃起火祈之。开始时，巫师要大吼，逐渐声降，中间休息几次。男病人，吼六次；女病人，吼七次，完后以碗盛水掷之。如仰，是他收下则好，如卧下，则是其他鬼收走，必须再祈。^⑩

（2）在基诺族，狩猎时祭山鬼（箐鬼）的仪式尤为生动

基诺族人在未获猎物或获猎物甚少的情况下，全寨就要举行一次集体狩猎祭祀，以驱恶鬼。这种仪式一般在三四月间举行，由村寨长老主持，杀猪一头、鸡若干只，供祭寨神，求山鬼（箐鬼）赐给猎物。祭祀时，全寨男子必须手持木制刀枪前来参加，还用芭蕉树干做成一顶轿子，内装泥捏的鸡、猪、马鹿、麂子、野牛、马、大象等各种动物，各式飞鸟以及人的塑像，放在寨神前，然后长老念祷词。祭毕，各家在自己的屋内舞刀挥枪作赶鬼状，全体男子也在村寨各处赶鬼，然后将装着各种泥塑的动物和人像的轿子抬到寨外，人们一边挥舞刀枪，一边口中大呼：“打到野兽了。”于是，人们敲着竹筒，欢呼着返回村寨。^⑪

以上这些少数民族的祭祀山鬼活动，虽其形式各有不同，但其功利作用十分明显，不是治病，就是祈求山鬼保佑能打到猎物。这种纯功利主义的出现，是人们早期生活和思想的反映，是人们低下的生产方式和原始的生存欲望的反映，人们急功近利，希望通过对山鬼祭奉，来直接达到自己的目的。

虽然以后祭奉山鬼的目的依然存在，但是其形式有了较大的变化：一是从群体的祭祀变为个体的祭祀；二是多种祭祀目的变为单一祭祀目的；三是严肃的祭祀场面变成男欢女乐的歌舞场景。

近代沅湘间奉祀的“三霄娘娘”，就是古代沅湘间“南夷”各族所奉祀的“山鬼”。“庆娘娘”就是“祀山鬼”的演变。通光《宝庆府志·摭谈》引《旅璫璫斋琐语》：“楚俗多奉娘娘庙，有天霄、云霄、洞霄诸号，即山魃之访也。能凭人言祸福。小家妇女，假以邀利，远近趋问吉凶。女布坛禹步作法，以拇指、中指遍捻，反复作态，口喃喃念咒若死去，移时复醒，众惊哗曰：‘娘娘至矣。’乃跌坐台上，众人罗拜悚息以听。……妇女有病，不求医，往问之，即云：‘我姊妹来汝家，可立祠祀我。’归即造龕，延巫以五色彩纸剪花粘簪杆插龕上，中用大竹筒藏米豆数事为嗣以栖神，磔牲、宰鸡、鼓钲咷咷，迎神之词，秽褻不经，名曰庆娘娘。”

这种祭祀山鬼的仪式，已经变成巫师一人活动，其间虽有众人的参与，但毕竟成了陪衬。或言之，这时的祭山鬼，有了专门的巫师来主持仪式，这是一个重要的变化，早期却不这样。黎族巫师称道公，平日都参加生产劳动，并不以查鬼或做鬼为主要的职业，他们不参加求山鬼保佑打猎有所收获的活动，一般这种祭祀仪式都由村人自己做。^③

四、山鬼的恐惧

正如民间俗语所说，“一物降一物”，山鬼虽有无穷的威

力，但它也有自己的致命弱点，或者说，它也有自己害怕的对象。

1. 害怕文字。

传说，古时候，仓颉创造了文字，能把世上的善行恶德统统记录下来，千载万载的传之后世。山鬼为此心里发慌，唯恐自己的丑行被仓颉记去，便勾结妖龙要害仓颉，毁掉文字。刹时间，世间变成一片汪洋，但仓颉早已被玉帝请去赴蟠桃大会了。山鬼想诱杀仓颉，夺去书捆，但在山神的暗佑下，书捆中飞出一团火球，烧得化成美女的山鬼，遍体黑焦。这事传开后，人们就说仓颉造的字能降妖伏龙，除鬼驱邪。直到现在，陕西白水一带的老年人还说，晚上睡觉枕本书，鬼神也下敢近前。^⑧

山鬼怕字，阎王亦怕字。^⑨这些民间传说均表达了一种心理，即文字与山鬼关系密切，作为原始观念创造的精神幻体，必然会被人类创造的精神财富所替代、所战胜，这是其传说的真正核心之所在

2. 害怕符篆

符、篆的合称为符篆。符是写于纸上的笔画屈曲、似字非字的符号、图形。篆是记录诸符间的天神名讳的秘文。道家声称，符篆是天神文字，能召神劾鬼，治病除灾。

《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第六卷山总部：

或问曰：辟山川庙堂百鬼之法。抱朴子曰：有老君黄庭中胎四十丸真秘符，入山林以甲寅日，丹书白素，夜置囊中，向北斗祭之，以酒脯各少少，自说姓名，再拜，受取内衣领中辟山川百鬼万精虎狼虫毒也。

这段文字，足以说符对进山的作用。它不仅能辟开山川百鬼，而且也驱除虎狼虫毒，其用处不可谓不大了。

此外，还有一种驱山鬼的办法。“如果能熟知记录天下鬼神名称的《百鬼录》，熟悉《白泽图》、《九鼎图》的内容，即使在山林中遇到邪鬼，也能够使之自行退避。”因此，有人认为，“《白泽图》或《九鼎图》是后人进入深山老林时随身携带的避邪驱鬼用的入山符的前身。”^⑨

注 释

①《佤族社会历史调查（二）》第30页，云南人民出版社1983年版

②《傈僳族社会历史调查》第121页，云南人民出版社1991年版

③《中国原始宗教资料丛编》第628页，上海人民出版社1993年版

④《古今图书集成·博物汇编·神异典》第四十一卷杂鬼神部

⑤《湖海新闻夷坚续志》后集卷——道教门，中华书局1986年版

⑥〔日〕伊藤清司《〈山海经〉中的鬼神世界》第18页，刘晔原译，中国民间文艺出版社1989年版

⑦⑧江绍原《中国古代旅行之研究》第56、57页，上海文艺出版社1989年影印本

⑨⑩《中国原始宗教资料丛编》第628页，上海人民出版社1994年版

⑪⑫《怒族社会历史调查》第114页，云南人民出版社1981年版

⑬《中国西南与东南亚的跨境民族》第325页，云南民族出版社1988年版

⑭《海南岛社会调查》(下册)第225页，广西民族出版社1992年版

⑮《布朗族社会历史调查(二)》第44页，云南人民出版社1982年版

⑯《唐人说荟》，扫叶山房1930年版

⑰《海南岛黎族社会调查》下册第352页，广西民族出版社1992年版

⑱《楚辞选》第104页，人民文学出版社1980年版

⑲《楚辞选注》第51页，北京出版社1980年版

⑳文君宇《苗文化与楚辞关系管见》，载《苗侗文坛》(内部)1992年1期

㉑《海南岛黎族社会调查》第352页，广西民族出版社1992年版

㉒《拉祜族社会历史调查(一)》第102页，云南人民出版社1982年版

㉓《拉祜族社会历史调查(二)》第76、113页，云南人民出版社1981年版

㉔《布朗族社会历史调查(二)》第107页，云南人民出版社1982年版

㉕《海南岛黎族社会调查》第174页，广西民族出版社1992年版

㉖㉗《独龙族社会历史调查(二)》第90页，云南人民出版社1985年版

㉘《云南少数民族生产习俗志》第392页，云南民族出版社1990年版

㉙《海南岛黎族社会调查(下)》第180页，广西民族出

版社 1992 年版

③⑩ 宁锐、王成耀《一位伟大的文化神的永久纪念——仓颉的传说与白水信仰民俗》（内部打印稿）

③⑪ 《中国鬼话》第 512 页，上海文艺出版社 1991 年版

③⑫ 〔日〕伊藤清司《〈山海经〉中的鬼神世界》第 65 页，刘晔原译，中国民间文艺出版社 1989 年版

第四章

山与神

山与神的关系尤为密切，这不仅表现在神最早出现在山上，而且还在于山为神话提供了产生的土壤。

第一节 山是神生存的必要条件

《初学记》卷五引录了唐前诸家关于山的解释：“《国语》云：山者土之聚也。《尔雅》云：土高有石曰山。《释名》曰：山，产也。言产生万物。《说文》云：山，宣也。宣气散生万物，有石而高，象形也。《韩诗外传》云：夫山，万人之所瞻仰，材用生焉，宝藏殖焉，飞禽萃焉，走兽伏焉，育群物而不倦，有似夫仁人志士。是仁者所以乐山也。”

以上诸说都从不同的角度，阐述了对山的认识，其中有些释文，对我们理解“山是神产生的必要条件”这一命题，颇有帮助。如《释名》、《说文》等所说“山能产生万物”，就比较接近我们的命题，简言之，山能产生万物，也能产生人们想象中的神。

事实上，在大量的典籍中保留了不少关于神住某山的记载。

玉山，传说为西王母所居之山。《山海经·西次三经》：“玉山，是西王母所居也。”（图4）



图4 西王母 明刊本《月旦堂仙佛奇踪》

洞庭山，相传尧的两个女儿娥皇和女英所居的山。《山海经·中次十二经》：“洞庭之山……帝之二女居之。是常游于江渊。澧沅之风，交潇湘之渊，是在九江之间，出入必以飘风暴雨。”

《韩非子·十过》：“昔者黄帝合鬼神于西泰山之上。”

《国语·鲁语下》：“昔禹致群神于会稽之山，防风氏后至。禹杀而戮之，其骨节专车。”

这些材料，足以说明神是居住在山上的。无论

是西王母、黄帝还是禹及“帝之二女”，都与山有着密切的关系，他们不仅居于山，而且在山上尽情地施展其才能，表演出一场场生动悲壮的活剧。

《淮南子·天文篇》：“昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周山，天柱折，地维绝，天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。”

这里说的是共工、颛顼二神为了争夺帝位，力触不周山，使天地变形，改变了世界的模样，不可谓不是一场惊天动地的神战。

《韩非子·十过》：“昔者黄帝合鬼神于西泰山之上，驾象车而六蛟龙，毕方并辖，蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道，虎狼在前，鬼神在后，腾蛇伏地，凤凰覆上，大合鬼神，作为‘清角’。”

这里，我们可以看到在西泰山上，黄帝率领众鬼神，浩浩荡荡，前呼后拥，一幅众神凯旋而归，歌舞升平的肃穆壮丽、热闹有序的庆贺场面。

由此可见山不仅是众神生存的依托，而且也是其重要的政治舞台：凭借这个舞台，众神可以更好地展现自己的才能，更好地与自然界的凶禽猛兽和各帮各派的对立势力进行顽强的斗争，并最后取得胜利，获得最高的荣誉。

除此之外，更重要的是，山是神日常生活的地方。在这个地方，众神可以平静地生存、养息、繁衍后代。

一、在山上进行耕作

《搜神记》卷八：“虞舜耕于历山，得玉历于河际之岩。”《金楼子》卷一：“舜耕于历山，历山之人皆让畔，耕地得金枝银节。”

从“舜耕于历山”来看，这时人们已经开始农业生产，也就是说舜在山上进行耕作，利用山来种植庄稼，这表示了原始农业的开始，说明狩猎经济转化成了农耕经济，此为一重大的具有历史意义的转变，故在神话中得到了表现。

事实上，我国少数民族直到 50 年代还保留着以山来种植农作物的生产习俗。在云南，以滇缅土司地区为主的小凉山地区，除了白渠坝、八耳桥坝和永宁坝等几个山间盆地以外，基本上都是高山地区。如海拔 3000 多米的牦牛坪，在 100 多年前还是土司的牦牛场，四川大凉山的彝族迁来以后，就在这些荒山老林的山区住下来，他们向土司或土司的百姓租过来一片一片的地，按照他们久已熟悉的生产方式砍林烧山，种

上了山区可以生长而彝族又擅长种植的荞子和洋芋，并且得到了较好的收成。¹

在云南，独龙族过去的农耕土地大部分为火山地，独龙语称为“响木朗”，即为“用刀子砍的”、“用刀子耕作的”土地。在高黎贡山和担当力卡（“力卡”，独龙语即山之意）两山腰、山麓地带，到处分布着这种地。每年的四月至七月间，独龙族人手持刀斧将一片片森林砍倒晒干，然后放火焚烧。砍烧山地后，即播下种子，靠着草木灰烬的肥力，促进作物生长。²

小凉山彝族和贡山独龙族的农业生产方式，均为原始农业，具有较为典型的刀耕火种的特点。这种耕作方法，与舜当时的耕作方式大致相同。《淮南子·原道篇》：“昔舜耕于历山，斯年而田者争处饶角，以封壤肥饶相让。”这里所说的农业生产方式，就是一种刀耕火种的原始农业的最初形态。

由于农业生产收获比较固定，人们逐渐从单纯的采集、狩猎活动转变过来，以为这是神的意志，原来的狩猎神也慢慢被农业神或天神所取代。人们自觉地将自己的创造归结于神，并奉其为鼻祖，受到世代的祭祀与崇拜。例如汉族典籍中记载的神农氏、后稷、叔均等。在少数民族中，亦有这类农业神，如水族的仙大王的九个女儿，苗族的玉母，独龙族的木美姬，普米族的山神的三个姑娘，傈族的九个龙女，哈尼族的稻谷仙姑，羌族的木姐珠³，等等。

在很多民族中，农业生产首先是在山林中出现的，因此，在这时，人们祭祀的对象还是山鬼、山神，但其护佑的作用已经改变了。“在怒江地区的怒族和傈僳族农事祭祀仍以山神为主，有时也祭地神，但地神与山神的概念还没有区分得十分明确，人们认为地神是管某块具体耕地的，它包摄于山神之中。”⁴

农业生产与天的关系尤为密切，为此，人们除了祭祀山鬼或山神，同时也开始祭祀天神，这也就说明人们生产方式的转变，人们由对传统的狩猎神灵的崇拜改变成为对新出现的农业神灵的崇拜；或者说，以前人们只是利用狩猎神来代替农业神，这属于过渡时期出现的特殊现象，后来人们就完全抛弃了这种做法，而天神正是在这时候出现，它完全是作为一个农业神的形象出现的。

在独龙族，“几家人共耕的山地，在收割完毕之后，要在地里作祭。祭式：在收割前各家自己做点粑粑，杀一只鸡（或活的）带到地里。收获后，留下几背庄稼放在一起，把粑粑、鸡祭上，然后一个人或几个人同时叫喊。（大意：伙种地搞生产，天神你永远保佑我们。伙种地搞生产，伙种地伙收割，大神姑你来收割你的种子，我们收去了你别生气，神爷神母快来背了。）念毕，将留下的几背庄稼全部拿回去。”^②这就叫做祭天神“格谋不朗”，很显然，这种祭祀纯粹是一种山地农业的祭祀，表现了人们对农业神的敬意和崇拜。

二、在山上繁衍繁殖

《蛮书》卷十引《后汉·南蛮传》：

昔高辛氏有戎寇吴将军，（帝）为患其侵暴，乃下敕曰：“有人得戎寇吴将军头者，赐金百镒，封邑万家，妻以少女。”时帝有犬名盘瓠，后遂之寇所，为啗得吴将军头来，其寇遂平。帝大喜，因以官爵赏赐，犬不起。帝少女闻之，奏曰：“皇帝信不可失！深忧犬之为患。”帝曰：“当杀之。”女曰：“杀有功之犬，失天下之信矣。”帝曰：“善乎！”因请匹之。帝不得已，乃以配盘瓠。盘瓠得女，负入南山，处于石室。其处险阻，不通人迹。后生十二子，六男

六女，自相匹偶。緝以草木为衣服。帝赐以南山，仍起高栏为居止之，其后滋蔓，自为一国。

这是典型的盘瓠神入南山，自行发展的故事。类似的记载在《搜神记》、《蛮书》、《水经注》等书都有，文字各有不同，或增或减，或多或少，但都有盘瓠携妻进山、繁衍后代的内容，这也表明山对早期人类的生存、繁殖同样有着重要的作用。特别是在迁徙、战争、逃难等特殊情况下，山往往成为某些部落、民族的保护之地，为他们的生息提供了保证。

三、葬于山上

人们除了在上山生息之外，即使已在平原、河畔生活的，他们死后，仍不忘葬于山上，这已成为一种习俗，共同加以遵守。作为人们创造出来的神，同样不能免俗，亦必须遵循这一传统的风俗习惯。

《山海经·海外西经》：“刑天与帝至此争神，帝断其首，葬之常羊之山。”

《山海经·海内南经》：“苍梧之山，帝舜葬于阳，帝丹朱葬于阴。”

《太平御览》卷六九七引《列异传》：“黄帝葬桥山，山崩无尸，惟剑舄存。”

神之所以葬在山上，与其山岳崇拜分不开。“现已发现的红山文化的祭祀遗址和墓葬地无一例外，都选择在山梁高地、山嘴和面对高山临风的地方，这本身就反映了先民的山岳崇拜意识。”^⑥这段文字虽指红山文化而言，但极具普遍性，也说明神死后之所以葬于高山的原因。至今发现的贵州、江西、四川等地的崖葬，为什么选择在陡峭的崖洞里，为什么在工具十分简陋的情况下，要将棺材送到百米高的山壁里，这都取决于一种对山的信仰和崇敬。

至此，我们还未涉及其根本原因，人们为什么要对山岳崇拜，这里的实际意义何在呢？我们以为日本学者森安太郎的观点值得注意，他以鲧被杀于羽山为例：

殛鲧于羽山。

鲧违帝命，殛之于羽山。

尧……诛杀鲧于羽山之郊。

本体为鱼的鲧有什么理由和山有关呢？鲧被殛于羽山；殛，有诛杀和驱逐两义。首先我思考的是中国古代有以祖灵居于山或自山而降的思想，例如《诗经》的“崧高维嶽……维嶽降神，生甫及申”。另一方面，古代人思想中的复苏，是指经由诛杀而复活过来之谓，如拙稿《舜的农神性》中所论，春神舜等有被逐于山（大麓）的传说；在为尧所用以前，舜又有栖于山的传说。此表示着春神舜是在秋天时被逐于山，又于春来时节自山而降。我想古代中国有驱逐祖灵于山、或杀戮于山、或自山而降、或复苏等的再生仪式。这样的再生仪式与本体为鱼的鲧相结合，成为诛杀鲧于山或驱逐于山等的传说。鲧的本体既然是鱼，本来是由水中复苏，因为和古代的复苏仪式结合，于是由水中而变为山上了。这是我对鲧被驱逐于羽山或被诛杀于羽等记载的看法。^①

这里，虽说的是鲧被殛于羽山的根源，但亦有其普遍意义，神被殛于山或葬于山，均出于同一思想起源，那就是山是祖先生活的地方，死后可以在此获得再生；归根结蒂，神葬于山，就是为了在山上继续得到生存的权力，除此之外，很难有更好的理由加以说明了。

第二节 山是神话生存的必要条件

由神演绎出的各种各样的故事，我们又称之为神话。神话最早产生于山岳之间，这是世界上许多民族所共同的现象。茅盾说：

原始人设想神是聚族而居的，又设想神们的住处是在极高的山上，所以境内最高的山便成了神话中神们的住处。希腊人对于奥林匹斯山的神秘的观念就是由此发生的。中国神话与之相当的，就是昆仑。《山海经》所说的昆仑，还不是怎样快乐的地方，显然带着北方人民的严肃的现实的色彩。^[1]

的确，在古希腊神话中，宙斯就居住“大地之下，朗空之下，和刀刃山巔。他名字的意义是‘至高无上’。他的祭拜地都在很高的地方。在阿耳卡狄亚的吕卡厄斯(Lycareus)山，阿耳戈利斯的阿波萨斯山(Apesas)山，阿提卡的帕耳那索斯山和伊米托斯山，玻厄提亚的赫利孔山，色萨利的皮利翁山，马其顿的奥林匹斯山，色雷斯的潘该俄斯山，克里特岛的伊得山等等都崇拜宙斯”^[2]。

宙斯的妻子忒弥斯，“属于提坦神之列，提坦神被奥林匹斯神征服后，她同自己的弟兄们远远不同，她在奥林匹斯山上仍受尊敬。”^[3]

由此可见，宙斯不仅住在山上，其妻忒弥斯也生活在山上，成为按照人类的模式而营造神的家庭及其生活环境的一种写真。

在我国，居于山上的神也是很多，例如在《山海经》中

就可以看到西王母、陆吾、烛阴、颛顼、黄帝等等神均在山中生活的各种记载，虽然其中有一定的仙化倾向，但是毕竟保留了神话的一些原始形态，为我们提供早期神话的珍贵资料。

一、山是早期神话的诞生地

早期神话的特点之一，就是山为神和神话创造了一个适宜其生长、发育的健康场所。

《山海经·大荒东经》：“有白民之国，帝俊生帝鸿，帝鸿生白民，白民销姓，黍食，使四鸟：虎、豹、熊、罴。”

《山海经·海外西经》：“轩辕之国在此穷山之际，其不寿者八百岁。”

这些材料，均表明了一个事实，山中不仅有神的存在，而且更有神的活动行踪及其心理、生理的欲望。

在云南哈尼族神话中，可以清楚地看到这一点：

这回先祖变成人的样子，也不喜欢那突德取厄玛这个地方了，嫌那里烂泥多，石头多，不爱住。他们顺着“兰哈八”和“月玛八”两条河走，走上了河边的大山，住进了“苏密苏纳岩活”，就是苏密苏纳地方的岩洞。听老辈人说，这一带河谷扎实深，河水又大，祖先不过活，只好在岩洞里住了很多时间。

“苏密苏纳岩活”是个太阳照不着的老箐沟，祖先们冷不得了，就走上“虎尼虎那岩活”，那个时候领头的是女人，为什么给女人领头？因为她们有奶水，男人没有奶水，只能跟在女人后面。

从箐沟里领着祖先们搬到虎尼虎那山上的是哪个？是女头人“密玛然密阿那那罗”，“那罗”是她的名字。他们来到太阳老实好的虎尼虎那山上，身

子也硬扎起来，会找吃找穿了。^①

这是一篇题为《祖先鱼上山》的早期神话，反映了母系社会时期人们上山寻找生存之地的故事，有一定的史料价值。

其史料价值，最重要的一点就在于祖先神在山上生活时，属于母系社会，由女性掌握大权，男性多归女性管辖。关于这一点，在古代典籍中也可以隐约找到类似的痕迹。

例如女娲是一位女性部落首领。郭璞在注《山海经·大荒西经》时说：“女娲，古神女而帝者。”王充《论衡·顺鼓篇》也说：“俗图画女娲之像，为妇人之形，又其号曰女。仲舒之意，殆谓女娲古妇人帝王者也。”文中所谓帝王者，仅为后人的一种尊称，其权力只有一个部落首领那样大。但尽管如此，她亦可管理部落中的男人，摊派男人的工作，分配男人打到的各种猎物。

另据唐代《独异志》卷下记载：“昔宇宙初开之时，只有女娲兄妹二人在昆仑山，而天下未有人民。议以为夫妻，又自羞耻。兄即与其妹上昆仑山，咒曰：‘天若遣我兄妹二人为夫妻，而烟悉合；若不，使烟散。’于烟即合。其妹即来就兄。”

将以上这些记载综合起来，就可以看到这样的历史信息：女娲所处的是一个母系社会，在这个社会中，女性为主，同时人们又多住在山上，并演化出各种生活场景来。

如此看来，女娲神话所表现的历史价值与哈尼族《祖先鱼上山》所反映的有着相似之处、共同之点。换句话说，山是此类神话生存的根本；离开这个条件，也就无法认清其真正的面目，认识其所包藏的真正的社会学和历史学的价值。

二、山为神话的出现提供了基础

在很多神话中，都说神创造了山，这又是一类神话依据山而创作的作品。

一是巨灵造山。

《文选·

张衡〈西京赋〉》李善注引《遁甲开山图》：“有巨灵胡者，遍得坤元之道，能造山川，出江河。”

巨灵，一说是河神。《史记·封禅书》正义引《括地志》：“华岳本一山，当河，水过而行。河神



图5 西岳庙

巨灵手荡脚踏，开而为两，今脚迹在东首阳下，手掌在华山，今呼为仙掌。”（图5）

所谓河神，即黄河之神，其不仅力大无比，能一人开山挖河，而且其形象亦非常高大。据《艺文类聚》卷七引《述征记》记载：“华山对河东首阳上，黄河流于二山之间，云本一山，巨灵所开。今睹手迹于华岳，而脚迹在首阳山下。”

手迹在华山，脚迹在首阳山，中间隔着一条黄河，如此看来，其形象不可谓不高大了。

这样神奇的巨大形象，是与造山这一特定的工作相联系的。没有硕大无比的外形，要劈山开河，是不可思议的，或者说，这是人们艺术审美的需要。正是在这种审美观念的驱

使下，所有与造山相关的神，都是巨大的，属于巨型神类型。

《二郎爷担山赶太阳》是流传于北京地区的民间故事：“据说，当年有个好心肠的二郎爷，他看到北方连年干旱，禾苗枯焦，十分着急。后来，老百姓连吃草根、啃树皮的日子都难挨下去了，二郎爷想：我何不挑起两座山，把太阳压在下面呢？那样一来，北方就能风调雨顺，遍地绿叶青枝，庄稼有个好收成，老百姓也能活下去了。于是，二郎爷找了一根细篾片儿（担）当扁担，一下挑起了两座山，担子前头是虎山，担子后头是龙山。他认准方向，不分白天黑夜地一直往北走，舍命追赶太阳来。”

在这传说，二郎爷的形象虽未进行描写，但我们从其担山这一情节中就可想象出来他如何之巨大，否则担山的行为不会那么轻而易举。此处所说的二郎爷，其实就是二郎神，属巨神担山的故事，曾在全国许多地方都有传播，反映了人们对巨神造山的共同意识。所谓担山，也是造山的一种办法，是将甲地的山，搬到乙地去。这在类似的故事中都得到了有力的证明，《二郎爷担山赶太阳》则是一个例子。

二是神体化为山。

神体化为山，亦属造山之一种，其中又分有意和无意两种。

所谓无意造山，是指神死后，其某一身体化为山，古时就有盘古死后，身体的某一部位变化为山。

一说盘古的骨节化为山。《广博物志》卷九引《五运历年纪》：“盘古之君……死后骨节为山林，体为江海，血为湓读，毛发为草木。”

二说盘古的头化为山。《述异记》卷上：“昔盘古氏之死也，头为四岳，目为日月，脂膏为江海，毛发为草木。”

三说盘古的头、左臂、右臂、腹、足化为山。《述异记》

卷上：“秦汉间俗说，盘古氏头为东岳、腹为中岳，左臂为南岳，右臂为北岳，足为西岳。”

所谓有意造山，是指神自觉地用自己身体的某一部位来造就山峰的。

云南阿昌族长诗《遮帕麻和遮米麻》这样唱道：

遮帕麻右手扯下左乳房，

左乳房变成了太阴山；

遮帕麻左手扯下右乳房，

右乳房变成了太阳山。

遮帕麻在阿昌族中是位天公神，他造山的办法十分独特，想象非常丰富。通过分析，我们可以看出，阿昌族人之所以有如此大胆的形象，其根源还在于人们对山的看法，离开了这一基础，想象的翅膀就不可能振飞，更创造不出这样美妙的佳句来。

三、山上有多种神话形态

我们还可以看到一个事实：那就是山是多种神话形态的衍化地，也可以说山为多种神话形态并存提供了良好的土壤，其中以动物神话和人兽合体神话的形态为主，充分表现了诞生于山林之中的神话的特殊内涵。

1. 动物形态的神话。

动物形态的神话是最早出现的原始神话，这是狩猎生产方式的产物。由于人们长期从事狩猎活动，与各种动物打交道较多，因此产生种种动物形态的神话，这是很自然的事。

林惠祥在《神话学》一文中，列专节介绍动物神话。“例如印度神话说初时有大神普鲁沙（Purusha）独自存在，他分了自己的身成为一对男女传了人类，女的以为自己是乱伦，故变为别种雌的动物，但男的也跟他而变为那种雄的动物，又生育了那种动物；照这样变了很多回的动物，便传了现在世

界上所有的动物了。”^⑧

类似的动物神话，在哈尼族中亦有。

“梅烟恰阿妈的肚子里面，几十种动物在那里等着出生。到了日子满的那天，她生下世上一切有血有骨有皮有肉的东西，它们是什么呢？是四个种类的祖先。头一个是人的先祖恰乞形阿玛，第二个是伏哈阿玛，她是一切有脚会跑的动物的先祖，第三个是优本阿玛，她是一切无脚会爬的种类的先祖，第四个是优贝阿玛，她是一切有翅膀会飞的种类的先祖。”^⑨

以后，神又不断繁衍动物，一代连续一代，生下各种家禽家畜，各种野兽野鸟，甚是热闹。^⑩

在此需要说明的是，原始人的观念中，人和动物的起源一致，在神话中则表现动物起源神话和人类起源神话“合而为一”，因为动物常被拟为人类的祖先或亲属。畚族至今传说他们的祖先是狗变的，^⑪持有这种类似传说的，还有瑶族^⑫、苗族等，均表明一个事实，在人类祖先看来，人和动物之间绝然的区别，在神话中更表现得淋漓尽致，纯属一种原始的思维模式。而这种思维模式，是与人类在山中狩猎这一特定的生产方式所表达的文化意识相吻合的。

这种原始的思想残余，很长一个时间里仍作用于人们的头脑。《搜神记》卷六记载：“周烈王六年，林碧阳君之御人，产二龙。”周哀公九年，“晋有豕生人”。“秦孝公二十一年，有马生人。”这里所说的动物生人、人生动物，均反映了人与动物原本同源的古老说法。

动物神话形态的内容，在《山海经》保留得尤为完整。

“又东三百七十里，曰柎阳之山，其阳多赤金，其阴多白金。有兽焉，其状如马而白首，其文如虎而

赤尾，其音如谿，其名曰鹿蜀，佩之宜子孙。”
(《南山经》)

“又东四百里，曰亶爰之山，多水，无草木，不可以上。有兽焉，其状如狸而有髦，其名曰类，自为牝牡，食者不妒。”

“又东三百里，曰基山，其阳多玉，其阴多怪木。有兽焉，其状如羊，九尾四耳，其目在背，其名曰猼訑，佩之不畏。”(《南山经》)

“又东三百里，曰青丘之山，其阳多玉，其阴多青藜。有兽焉，其状如狐而九尾，其音如婴儿，能食人，食者不蛊。”(《南山经》)

“凡雒山之首，自招摇之山，以至箕尾之山，凡十山，二千九百五十里。其神状皆鸟身而龙首，其祠之礼：毛用一璋玉瘞，精用糝米，一璧，稻米、白菅为席。”(《南山经》)

“东南四百五十里，曰长右之山，无草木，多水。有兽焉，其状如禺而四耳，其名长右，其音如吟，见则郡县大水。”(《南山经》)

这里，我们所举的只是《山海经·南山经》中的部分材料，其中类似的动物神话还有一些，但仅此部分材料就足以看到动物神话的某些特征了。

动物神话有三个主要的特征：一是具有动物的外形。虽说这种外形并不一定是现实的翻版，但必符合动物基本的外部特征。二是具有巫术含义。人们见到这种神奇的动物，会自觉地进行祭拜；祭拜的原因，就在人们相信这种动物预示着凶兆或不祥。三是与山紧密相联。上述我们所举的各种动物神话均发生在山中，也是各种动物活动的最重要的场所。动

物为人提供食品和衣物，人也就很自然地将它们与神联系在一起。有位哲人曾经说过：“动物是人所不可缺少的、必要的东西。人的存在便依靠动物：人只靠动物的帮助才得进入文明的高峰；但是，人是要把他的存在所依靠的东西尊奉为神的。”¹⁸

2. 人兽（禽）合一的神话形态。

人兽（禽）合一的神话较之动物神话，在形态发生学的角度而言，显然后者早于前者，这是因为人类在早期思想的初发阶段，往往只注意能供自己食用的对象，很少关心人的本体，以后才慢慢注意到人的本体，并将自己想象成动物，并成为其中一员。正是在这样思维指导下，产生了人兽（禽）合一的神话形态。

人兽（禽）合一的神话是神话史上的重要的形态，在我国许多古书中都记载了这方面的资料：

《山海经·南山经》：

“又东三百四十里曰尧光之山，其阳多玉，其玉多金。有兽焉，其状如人而虎鬣，穴居而冬蛰，其名曰猾褢，其音如斲木，见则县有大繇。”

《山海经·北山经》：

“有兽焉，其状如犬而人面，善投，见人则笑，其名山侏，其行如风，见则天下大风。”

《山海经·中山经》：

“化蛇，其状如人面而豺身，鸟翼而蛇行，其音

如叱呼，见则其邑大水。”

《山海经·西次三经》：

“鹿台之山……有鸟焉，其状如雄鸡而人面，名曰鳧婁，其鸣自叫也，见则有兵。”

《山海经·中次三经》：

“和山……吉神泰逢司之。其状如人而虎尾，是好居于崦山之阳，出入有光。”

综述以上材料，我们不难发现：（1）这些人兽（禽）合一的神话大都与山有关，或者可以说是山里的特产。（2）这些人兽（禽）合一的神带有较强烈的动物特征，无论饮食、举止、声音、居住，还是其特有象征意义都反映了这一点。应该说，这是人兽（禽）合一神话的一种较多的形态，与此相反，这种人兽（禽）合一神话的另一种形态，则表现为人的色彩加强。它除了表现动物的某些外形、行为外，更主要的表现了人的特征。

其中比较典型的例子，是关于西王母的神话形态。

（1）有动物的某种特征，但已具有人形。“西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸。”（《山海经·西次三经》）而在有些人兽（禽）合一神的形象，则往往是身体的某一部位与人相同，而非整个身体“状如人”。

（2）能住在山洞，也能住在山上。“有人戴胜，虎齿，豹尾，穴处，名曰西王母。”（《山海经·大荒西经》）“玉山，是西王母所居也。”（《山海经·西次三经》）这足以说明西王母

具有了很多人的灵活、适应性强的特点。

因此，我们可以明确地说，山是神话的最早发生源之一，也是神存在的必要条件和根本依据。

注释

①《云南小凉山彝族社会历史调查》第3页，云南人民出版社1984年版

②《独龙族社会历史调查（二）》第70页，云南人民出版社1985年版

③刘诚淮《中国上古神话》第311页，上海文艺出版社1988年版

④李根蟠、卢勋《中国南方少数民族原始农业形态》第472页，农业出版社1987年版

⑤《独龙族社会历史调查（二）》第91页，云南人民出版社1985年版

⑥《高等学校文科学报文摘》1994年第11卷第2期第37页

⑦森安太郎《黄帝的传说》第71~72页，王孝廉译，时报文化出版企业有限公司1988年版

⑧茅盾《神话研究》第167页，百花文艺出版社1981年版

⑨⑩徐汝舟等《世界神话百科全书》第150、207页，上海文艺出版社1992年版

⑪《哈尼族神话传说集成》第52页，中国民间文艺出版社1990年版

⑫⑬《北京风物传说》第212、213页，中国民间文艺出版社1983年版

习
俗
文
化

⑭《林惠祥人类学论著》第98页，福建人民出版社1981年版

⑮⑯《哈尼族神话传说集成》第132页、第133~139页，中国民间文艺出版社1990年版

⑰《中国民间文学集成·浙江省丽水地区丽水市故事歌谣谚语卷》第22页，内部资料本

⑱《盘村瑶族》第235页，民族出版社1983年版

⑲《费尔巴哈哲学著作选集》第541页，三联书店1962年版。

第五章

山 祭

山祭，即为对山的祭祀。山祭是一种古老而又神圣的原始宗教活动，是早期人类山崇拜意识的产物。

山祭产生于远古时期，而且对后世影响颇深、颇广。

广大民众有传统的山祭仪式，即使是万人之上的帝王也同样要进行山祭。当然，宫廷式的山祭仪式不仅保留了民众山祭的某种形式，更有帝王特殊的礼仪，以显示不同一般的帝王气派。这种礼仪与传统祭山已有很大不同，属于宫廷礼俗的一部分。尽管如此，帝王祭山与民众祭山毕竟还有一个源与流的关系，前者是后者的流，而后者则是前者的源，这是无可非议的。

在此，我们阐述的是帝王山祭习俗，通过叙述，可以了解到民间文化对宫廷文化的影响，以及帝王对山祭祀的各种民俗样象。

第一节 祭礼形式

自上古时期传说中的三皇五帝起，直到清朝皇帝为止，大都有过各种山祭记载，其祭祀形式也各不一样。

一、遥祭

所谓遥祭，是指帝王不亲临山上进行祭祀。古代有“望”、“望祀”、“望衍”等，说的就是这个意思。望，即遥望，古代帝王祭祀名山大川，不亲历至其所，遥而祭之。《广雅》：“望，祭也。”《淮南子·人间训》：“郊望禘尝。”高诱注：“望，祭日月星辰山川也。”由此可见，望是帝王遥祭山川的一种形式。同样，望祀，也是帝王遥祭之意。《礼记·王制》：“柴而望祀山川。”望衍，较望祀的礼仪较轻，但同样是一种遥祭山川的祭祀形式。

望祀时，由覲掌礼，主持祭祀仪式。《陈氏礼书》载：“男巫掌望祀。”由此，我们可以看到，虽说帝王祭山，同样带有浓厚的巫覲文化的特征，或者说，帝王祭祀山灵的习俗起源于民间，是原始祭山的信仰和仪式为统治者所接受，因而与民间山祭有着千丝万缕的联系。民间山祭时，一般都由巫师主持，引导众人进行祭拜活动。到了帝王祭山活动时，依然传承了这一习俗，这也说明了山祭原本是民众的一种原始祭祀形式，以后虽说帝王也进行祭祀山的活动，其祭祀方法和祭祀对象有了一些不同，但其根本亦不能免俗。

二、视察诸侯时祭山

《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第五十七卷记载：

按《史记·封禅书》：岁二月，东巡狩至于岱宗。岱宗，泰山也。柴望秩于山川。五月巡狩至南岳。南岳，衡山也。八月巡狩至西岳。西岳，华山也。十一月，巡狩至北岳。北岳，恒山也。皆如岱宗之礼。

此处所说的巡狩之人，即舜，又称有虞氏。

《渊鉴类函·礼仪部·山川》亦记载：

汉孝文十二年，五谷不登，诏增修山川，群祀。
武帝因巡狩，礼其名山大川。用驹者，悉以木寓马
代行，过亲祠，乃用驹。

巡狩，又称巡守，是古代帝王五年一次的视察诸侯所守的地方的活动。《汉书·武帝纪》：“五年冬，行南巡狩，至于盛唐（县名），望祀虞舜于九嶷。”此话说，武帝巡狩到盛唐县时，不仅视察了地方情况，而且拜祭了九嶷山上的有虞氏。

三、亲自上山祭祀

如果说巡狩时进行山祭，还不能说是专程祀拜，那么，帝王亲自上山祭祀，则可谓诚心之至。

以登泰山祭祀为例，就可以充分反映帝王对山祭的重视。据《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第十四卷泰山部记载，几乎各个朝代帝王都有亲上泰山进行祭祀的史实：

帝舜巡狩至岱宗，燔柴祀天。

按《史记·秦始皇本纪》二十八年，始皇东行郡县，上邹峄山立石，与鲁诸儒生议刻石颂秦，德议封禅，望祭山川之事。乃遂上泰山，立石封祠，祀下风雨暴至，休于树下，因封其树为五大夫。

（汉）武帝元封元年夏四月登封泰山。

按《后汉书·光武本纪》中元元年春，正月丁卯东巡狩，二月己卯幸鲁，进幸泰山。辛卯柴望岱宗，登封泰，甲午禅于梁父。

（魏）明帝三幸岱宗。

（唐）高宗乾封元年正月，有事于泰山。

（唐）元宗开元十三年冬十一月，有事于泰山。

（宋）真宗大中祥符元年冬十月，有事于泰山。

以上材料均说明历代帝王都十分重视祭山活动。为了祭山，他们不辞辛劳，千里迢迢赶到泰山进行山祭；有的虽是巡狩，但仍专程前往祭祀，表现了非常虔诚的心情。

古代祭山名称甚多。秩，指祭祀山川时依次进行。枝，亦为古代祭山之名。此外，还有析、广枝、虔、县（悬）等，以上文中所说幸、事等都与祭山有关。这些文字的出现，表明了山祭文化的发达，特别是在帝王祭山仪式诞生之后，有关祭山的文字和语言也相应大大地丰富了。

四、遣使祭山

帝王是一国之主，事务甚多，不可能亲临现场进行山祭，但为了山祭仪式，和对山岳的崇敬，就派遣大臣前往祭祀。

《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第十四卷泰山部：

（北魏）显祖皇兴二年遣官祀东岳。

（唐）太宗贞观十一年将有事于泰山，遣官行山上七十二君坛，迹命名儒议礼。

《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第一百六十四卷衡山部：

（唐）天宝十载遣使祭南岳。

（宋）太祖乾德元年遣使祭南岳。

（元）世祖中统二年遣使祭南岳。

（明）太祖洪武三年正南岳称号，遣使诣祠致祭。

按《衡岳志》：康熙元年壬寅遣太常寺少卿王引祚祭告南岳。

从历代山祭来看，唐以前帝王亲驾致祭的较多，而唐

(亦包括唐朝)以后帝王亲自参加山祭的较少,更多的是派遣官员前往拜祭。这表明唐代以前山祭意识较强,而在此之后相对较弱,也就是说帝王对山的崇敬自唐代开始日益薄弱。《隋书·礼仪志》记载:

“开皇十四年,群臣请封禅,高祖不纳。晋王广又率百官抗表固请,帝命有司草《仪注》。于是牛弘、辛彦之、许善心、姚察、虞世基等创定基礼、奏之。帝逡巡其事,曰:‘此事体大,朕何德以堪之。但当东狩,因拜岱山耳。’十五年春,行幸兖州,遂次岱岳。为坛,如南郊,又垣外为柴坛,饰神庙,展宫悬于庭。”

此段话说的是封禅之事。唐文帝虽自谦“德薄”不敢言封禅,但其表示东巡时去拜祭泰山。这实际上表明了他对封禅、山祭之类的事情已不太热心,或者说唐文帝已不像历朝帝王那样重视山祭之事,如去祭祀泰山,只是顺道而行,并非刻意追求了。

唐代已去古甚远,带有原始信仰的山祭活动,虽被帝王承袭,但其原始意识早被遗忘,特别是帝王山祭已从纯功利主义的目的转变成纯形式主义的目的,因此遣使祭山的形式就出现了。再说,唐朝是一政治稳定、经济繁荣的强大王朝,人们不再将更多的心思放在自然神灵的崇拜上,而关心更多的是人的自我力量,因此山祭的活动就不显得那么重要了。作为最高统治者的帝王不一定非参加山祭不可,但为了保留山祭的传统,亦象征帝王山祭,因此,派遣官员前往参加山祭仪式,就显得十分自然而又十分庄严了。

第二节 祭品

所谓祭品，是向神灵供奉的食品等物。

在原始人的信仰中，任何东西（有生命的或无生命的）都存有神灵。这些神同人一样有着各种欲望，人们为了达到某种目的，往往向这些神灵供奉，然后使其为自己服务。

山祭原本也出于狩猎氏族的功利目的，为了使自己打到更多的猎物。帝王的祭祀山岳的活动，功利意义已经淡化，一般来说不是为了帝王本人的直接利益，而更多带有国家或集团的目的。此时的帝王祭祀供品，除了保留传统的祭品之外，而且还有了新的创造，表现了帝王山祭的形式和特征。（图6）

山祭供品甚多，但总的概括起来，大致可分为这样几类：

一、动物类

动物是山祭的最好供品，因此祭山时常用动物来作牺牲，作为向山岳神灵供奉的最好礼品。

（1）牛

《渊鉴类函·礼仪部·山川》：“《宋志》：魏明帝太和四年八月东巡，遣使以特牛祠中岳。”

古代称祭祀用的牲一头为“特”。所谓特，即牛也。《书·舜典》：“归格子艺祖，用特。”《孔安国尚书传》释“特”时说：“特，一牛。”虽说《孔安国尚书传》为伪书，但其对“特”的解释并不错。

牛一向为古人祭祀中的重要供品。《正字通》：“牲，祭天地宗庙之牛。”既然如此，山祭时必然少不了牛这一供品。

（2）羊

据《渊鉴类函·礼仪部·山川》记载：“后周大将出征，

遣太祝以羊一祭所过名山大川，隋置四镇。东镇沂山，西镇吴山，南镇会稽山，北镇医无闾山。”

将军出征时，以羊祭山，显然为的是求山灵保佑，能旗开得胜，马到成功。

（3）猪

猪，古时又称豕，亦是祭山供品。

长期以来，我国祭祀中强调牛、羊、猪三体合一的祭祀供品。古代帝王、诸侯祭祀时，用牛、羊、豕三牲称为太牢。《公羊传·桓公八年》：“春曰祠，夏曰禴，秋曰尝，冬曰烝。”何休注：“礼，天子诸侯卿大夫，牛、羊、豕凡三牲，曰太牢。”亦称牢、三牲等等。正因为如此，祭祀山岳时同样用三牲，以示尊崇。“按《明会典》有司祀典五岳，祝文东岳称东岳泰山之神，山东泰安州祭。又，《京都祀典》，南京东岳泰山庙在鸡鸣山之阳。洪武三年春秋合祀于山川坛。二十一年后春，附祭于郊，秋祭仍旧后罢。惟每岁圣旦及三月二十八日用牛一、羊一、豕一，果品五帛，遣太常寺堂上官祭于其庙。”很明显，用牛、羊、猪三牲来作为祭祀泰山的供品，表示一种高等位的山祭仪式，难怪每年只有圣旦和三月二十八日这两天山祭时才用这样高规格的供品。

二、血

祭山用血，这在周朝盛行过。据《渊鉴类函·礼仪部·山川》记载：“周制，四坎坛祭四方，以血祭，祭五岳，以埋沈祭山林川泽。”这里所说的“以血祭，祭五岳”，反映了早期人类以血为圣物的观念。

古代帝王祭祀所用的血，一般为动物的血。《说文》：“血，祭所荐牲血也。”段玉裁注：“不言人血者，为其字从皿，人血不可入于皿，故言祭所荐牲血。”其实，从人类发展史上来看，用动物血进行祭祀，晚于用人血进行祭祀。因为人血代

地祇壇告祭陳設圖 五嶽五鎮四山四瀆

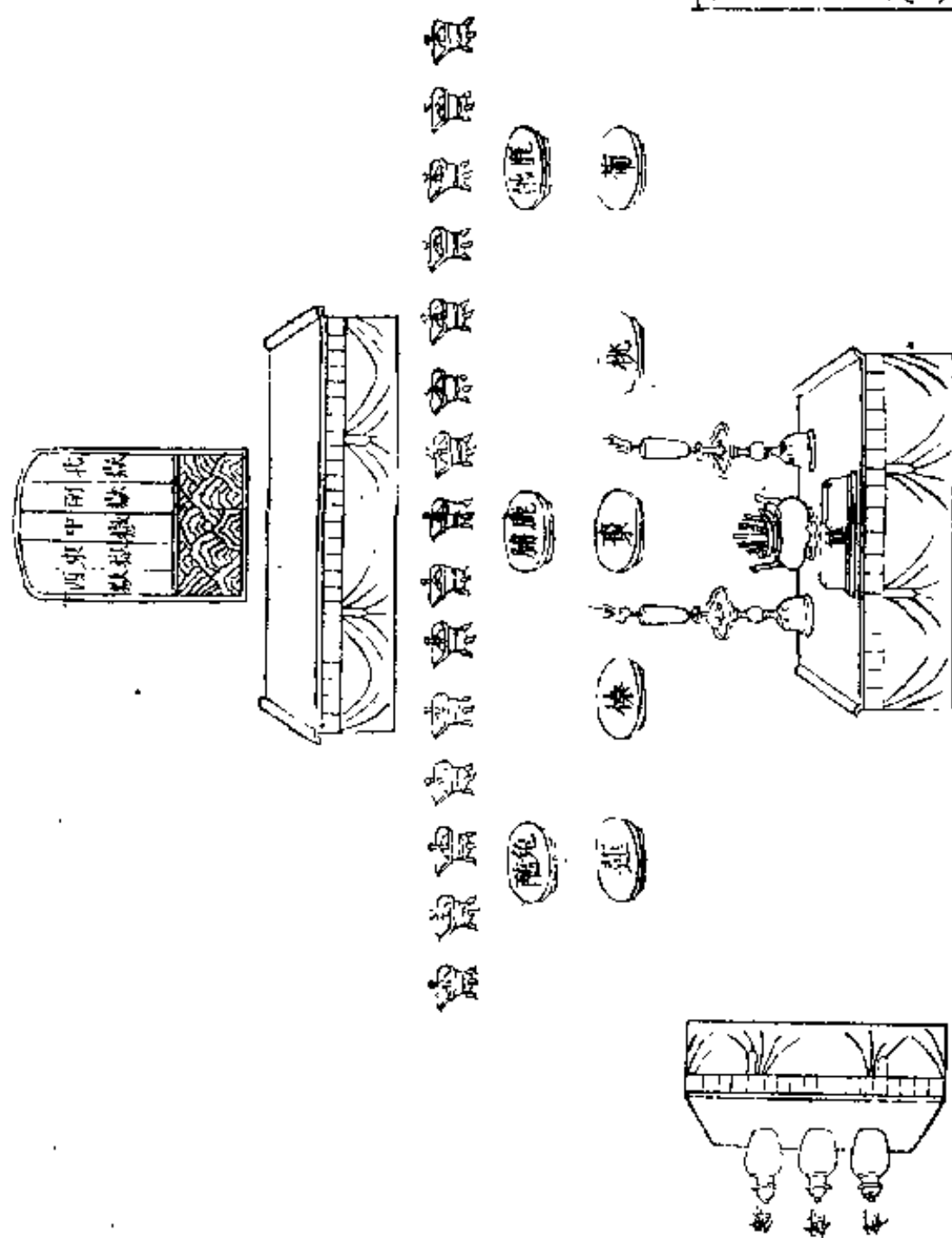


图6 祭祀五岳陈列图

表着人的灵魂，用人血祭祀，表示人对自然神的崇敬，但随着社会的进步，人们发现用人血祭祀过于残忍，于是改用动物血来象征人血来进行祭祀了。周朝所用山祭的血，一般为动物血。《周礼·春官·大宗伯》：“以血祭祭社稷五祀五岳。”贾公彦疏：“先荐血以敬神。”

血祭是非常崇高的一种祭祀方式，血更是圣洁的供品，古代人们以此来向祖先、社稷供奉。同样，人们在进行神圣的山祭仪式时，当然也不可少却血这一具有特殊意义的祭品。

三、玉币

《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第六十七卷华山部：

按《史记·秦始皇本纪》：始皇二十八年议封禅祭山川之事。按《封禅书》：秦并天下，令祠官所常奉天地名山大川，鬼神可得而序也。华山春秋泮涸，祷赛如东方，名山川而牲牛犊牛，宰具珪币异。

（魏）元帝咸熙元年正月，使使者以璧币祠华山。

所谓珪币、璧币，都是玉器制成的钱币。用钱币状的玉器祭山，表示了帝王山祭时特有的祭品。祭祀时，玉制钱币的颜色与牺牲的颜色相同。“一岁凡四祭：一者谓迎气时，二者郊天时，三者大雩时，四者大蜡时。因以祭之礼，神之玉两珪有邸五寸，牲用少牢各随方色，币亦随牲色。”

作为祭山的供品——玉器，在帝王的祭中有着非常重要的作用。古代，玉亦称币。《仪礼·士相见礼》：“凡执币者不稳，容弥蹙以为仪。”胡培翬正义：“散文则玉亦称币。”可见玉与币原本是一回事，是山祭时的特殊而表示身份的供品。

四、帛

南北朝时，“宋武帝大明七年六月，有司奏奠祭霍山，殿中郎丘景先议，宜使太常持节，牲以太牢之具，羞用酒脯。时谷礼，以赤瑋纁币，器用陶匏，藉用茅为坛。”²

此处所说的币，即为帛，古人通常用作相互赠送的礼物。亦可合称币帛。《周礼·天官·大宰》：“六曰币帛之式。”郑玄注：“所以赠劳宾客者。”文中所说“纁币”，是一种丝织品，这种只有帝王诸侯才能用的供品，充分表达了对山祭的诚意。

五、金银盒

元代，有用金银盒祭山的。

《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第五十七卷嵩山部：“按《嵩高志》，至正九年春遣内臣资善大夫宣政院使伯颜忽都驰驿，奉银幡、白金银盒祀中岳。”

这里说的是，元代祭祀嵩山时，除了用锦幡，而且还用白金银盒。如此供品，前朝记载甚少。到了明代，有了用黄金盒祭山的文字。³

六、纸币

纸币用来祭祀山岳，可能是从元代开始的。《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第五十七部高山部记载：“（元）仁宗延祐六年春，皇太后遣侍臣赍楮币诣中岳，设醮。”

楮币，又称楮券，是宋和金印发的会子、宝券等纸币。因当时之纸，多用楮皮制成，通称纸为楮，故名。宋代周必大《二老堂杂志》：“近岁用会子，乃四川交子法，特官券耳。不知何人目为楮币，遂入殿试御题。”由此，我们亦可知楮币是一种官方发行的用于货物买卖的钱币。元仁宗时，皇太后遣臣带上纸币去山祭，完全是一种新的供品。

虽说楮币在宋金时期就已经出现，但马上将其用于山祭，可能还需要一段时间。到了元朝，楮币的使用相对宋金时期而言，有了更广阔的天地，因此用楮币来进行山祭，就很有

可能了。

七、白金

据《明史》卷五十“礼志”第二十五《礼三》：

祭天下岳镇海渎之神，帝皮弁御奉天殿，躬署御名，以香祝授使者百官，公服送至中书省，使者奉以黄金合（盒）貯香，綺幡二，白金二十五两市祭。

用二十五两白金来祭山之神，可见气派之大。虽说明代祭山的地址已由当地转到南京城南，但其祭品也随着变化，变得更为贵重，更有价值了。

八、祭文

祭文，是用祭祀山岳的文章。

远古时期，人们祭山，一般都是口头表达。很长一个时期，这种方式依旧保持不变，主要原因是因为人们没有文化，不识字，而用口头表达更能准确完整地叙述自己的意思。而帝王诸侯及其官僚们都是有知识的阶层，因此他们山祭时就用文章来表达了，这也成为祭祀山岳的重要的供品之一。

今举明代朱诚泳撰《祭西岳文》：

维弘治七年岁次甲寅三月，庚寅朔越二日壬辰嗣秦王诚泳敢昭告于西岳华山之神，曰：天地间五岳并峙，为五方之宗岩，若华岳实奠西土礼。诸侯祭境内山川。余小子钦承帝命嗣守秦藩华岳之祀。予实主之，岁时玉帛特事望秩，有容肸蠁潜浮，瀨灵如在，乃今奉诏赐沐又得便道，展拜庙于灵岳之下，尺寸之诚，其敢隐于神哉。予闻古之修祀事者，有报有祈。惟神作镇，能兴云雷，召风雨，转运阴阳

为一方民物，祛除旱涝疾苦，天网不济之患，使宵旰无西顾之忧。而予宗臣亦享太平之福者，秋毫皆神赐也，敢不一报。独念予德无似不能奉答，休社又不善摄养嬰于足，疾药连岁，弗奏功且以踰壮及强之年，而嗣裔未建，簪簪之托，疚然在怀，尝稽古传记以英贤之产，归之岳降。夫金主生生，生为无穷；兑泽物物，物沾其利。余固无以媚于神，然自神而言，则为祭主自廷命而言，则均为国主博济之惠，奚独后余，馨香如闻，愿神默相使予气血循轨，精神内固，勿药有喜，梦熊协吉。此予夙夜而不能忘者也，敢不以祈夫，以民物所赖，报神之赐，而以予所愿祈神之休，是虽各举其重者，言之而实，未始不相关也，神其鉴也。^④

这是明代秦王朱诚泳所撰祭文，他代表帝王来进行山祭，文中介绍了祭祀的起因，山岳神灵的作用以及祈神的愿望。文字简洁，态度诚恳，表达了祭者虔诚的心情。

每次祭祀山岳，都有祭文，已成为帝王诸侯及官僚们的一种习惯。他们在祭文中主要讲述山祭的目的和意义，以及对山岳神灵的崇拜，因此每一祭祀虽有一定的规范，但内容都不尽相同，反映了人们祈神的真正的想法。

帝王祭祀山岳的供品甚多，在此我们仅举其中的几种有代表性的东西，借以说明这种山祭与民间一般山祭的不同。民间用来山祭的供品大多为与人们生活直接相关的供品，如饭、酒、菜等，这与人们的思维方式有关。在人们的头脑中，山是一个与人有同样欲望的神灵，会吃会喝，能哭能笑。正因为山岳神灵和人一样有着七情六欲，人们则用自己最为珍贵的食物来供奉，表现民众对山岳神灵的由衷的敬仰。而帝王

则用自己的价值观念和审美要求来进行山祭，所以他的供品，则大多表现为身份和价值，却抛弃了山作为一种与人有同样欲望的神灵，不很讲究让山岳神灵如何吃喝，更多地让山岳神灵享用那些用来表示身份和地位的物品，这在某种程度上，表现了帝王及其官僚们的思想。

第三节 山祭的目的

封建统治者的山祭目的是多种多样的。

一、为了求雨

山上求雨，是历代统治者的传统做法。仅以宋代为例，就有数次：

乾德二年遣使祈雨于五岳。

按《嵩高志》乾德二年祈雨于嵩岳。

淳化元年夏四月庚戌遣中使诣五岳祷雨。

仁宗庆历三年遣诣嵩岳祈雨。

按《宋史·仁宗本纪》庆历三年夏四月丙辰以春夏不雨，遣使祠祷于岳渎。^①

以上材料，均说明了帝王为求天下雨而祭祀山岳，事实上雨下得过大，帝王亦要山祭，以求平安。宋代，“雍熙三年八月丁未大雨，遣使祷于岳渎”^②，则说明了这一点。

山一般较高，它能造成一种小气候，因此人们根据山上云雾的变化而测定是否有雨。据《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第一百六十三卷衡山部载：“吐雾峰在县后，与中紫峰相连，云气升腾，虽晴亦雨，雾开则晴。邑人观之，以定晴雨。”换句话说，山中云气能制造雨水，因此大旱之际，

祭山求雨也就必然会出现了。

此外，山祭求雨的原因还在于人们相信旱魃（又称旱鬼、旱妖等）在山上，要下雨只有求其开恩。“旱鬼则是住在山上的。其中有鸟形的，如《东山经次一经》中所记载的居于栲状山里的一种象鸡但全身鼠毛，名叫蜚鼠的旱妖。《西山经次三经》中说，钟山里有一种象鸱的旱鬼，头白脚赤，直直的长嘴上长满黄色斑点，名叫鸱鸟。”

《文字指南》载：“旱魃，山鬼也。所居之处天不雨。”《太平御览》卷八百八十三引《神异经》说：“南方有人，长三二尺，裸影而目在顶上，走行如风，名曰魃。所见之国大旱，赤地千里。”

据萧兵研究：“旱神和雨神往往互转、相兼，对立统一。例如‘雨不霁，祭女娲’（见《春秋繁露》等书），这里的女娲是旱神，但又可以赐雨。所以与旱魃同格的山鬼竟也可以惹来‘神灵（零）雨’。这和巫山神女、盐水女神、汉水女神、湘水女神、涂山女神等高媒女神多兼云雨之神也完全一致。”^①由此可见，人们对山岳神灵的祭祀，可以驱逐旱魃，招来雨水。

二、为了征战

明代为了征战而祭祀山岳的记载甚多。

《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第五十七卷嵩山部：

洪武二十八年七月以征广西蛮，遣国子监生祭告中岳。

洪武三十年九月以征西南苗夷，遣使祭告中岳。

永乐四年七月以征安南，遣监生李庸祭告中岳。

永乐五年五月以平安南，遣监生屈伸祭告中岳。

明代祭祀嵩山的目的很明确，为了征战的需要。这种祭祀不仅要在战前进行，战后获胜更要大祭一番。

此时山祭的目的，就是为了求得山岳神灵的护佑，能使军队所向披靡，荣获大胜。

三、为了登基

帝王登基之时也要山祭，其目的在于求神保佑，能够国泰民安、基业兴旺。

在明代：“成祖永乐元年即位，遣姜士暄祭告中岳。”“仁宗洪熙元年二月以即位，遣大理寺右寺丞杨复祭告中岳。”“宣宗宣德元年三月以即位，遣右都御史王彰祭告中岳。”“宪宗成化元年三月以即位，遣给事中袁愷祭告中岳。”“孝宗弘治元年四月以即位，遣武安侯郑英祭告中岳。”“武宗正德元年五月以即位，遣鸿胪寺卿杨璠祭告中岳。”^[9]

仅举此数例，即可证明帝王山祭与自己的即位联系在一起了。帝王在刚掌管国家之际，事务甚多，仍不忘派高级官员前往祭山，足见山祭之重要，以及山祭与即位之间关系之神圣。

四、为了健康

帝王为了士兵的身体健康，有时也会派人去山祭，以求得平安。据《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第一百六十四卷衡山部：

（宋）神宗熙宁九年，以安南行营将士，疾病者众，遣使祭南岳。

为了使攻打安南的将士们早日恢复健康，宋神宗派官去衡山祭祀，可见帝王还有爱兵之心。

五、为了丰年

明代，“宣德十年五月以祈年，遣登封县知县梁成致祭中岳。”“正统二年五月以祈年，遣登封县知县孙谦祭中岳。”^⑩

所谓祈年，即为祈求丰年。《诗·大雅·云汉》：“祈年孔夙。”郑玄笺：“我祈丰年甚早。”事实上祈年，就是求得好年成，使庄稼得到丰收。

六、为了避免灾难

明代嘉靖年间，为了避免灾难而进行山祭的记载较多：“八年五月以灾异遣河南按察司佥事李顺孙祭祷中岳”，“九年六月以灾异遣右副都御史徐谦祭祷中岳”，“三十三年五月以凶荒灾异遣右副都御史邹守愚祭祷中岳”^⑪。这些记载，都证明了明朝帝王为了驱邪避灾经常派人山祭。其实，这种目的的山祭在其他朝代亦有，只是没有如此频繁而已。

七、为了求子

山祭为了求子，这是帝王具有典型个人目的的行为，因为除此之外，其山祭行为大都与普通百姓相关，直接为国家和民众的利益。

无子时求子祭山。

“嘉靖十一年六月以祈嗣遣河南府知府范鏊致祭中岳。”^⑫

求得子后亦要祭山。

“嘉靖十七年七月以诞生元子遣河南府知府张承恩祭谢中岳。”^⑬

无子时山祭，是希望山岳神灵能显灵送来一子；有子后山祭，是为了答谢山岳神灵的恩德，以示不忘事前的承诺。

山祭求子，这是民间早已流传的一种风俗习惯。泰山上的碧霞元君，就曾被人称之为“泰山老奶奶”，是一送子的神祇。过去，不孕之妇女不远千里万里来泰山祭拜，以求得一子，直到今天这一风俗依然可见。

有人称：“碧霞元君信仰首先是满足广大妇女生子欲望而

降临人世的。在罗香林先生《碧霞元君》中说她‘是管’女及小孩的女神’。在信仰者看来，碧霞元君可使她们生子，能保佑小孩的顺利出生及健康成长。随着她影响的扩大，职司的功能也随之增加。但碧霞元君“主生”的功能始终占据着整个信仰的中心。故世俗又将她称之为：‘泰山老母’、‘泰山奶奶’以及‘送生娘娘’等。”⁴

山祭求子的出现，其根源在于人们对山信仰意识的扩大，也可以说是原始山崇拜的延伸和发展。以往的山祭目的，大都为消除自然界的某种灾害现象，而求子现象的出现，则表现了人们从单纯着眼于自然世界里的物象，转到了为人本身利益中来，这是一个很重要的转折，是山祭目的的重大转移。帝王山祭求子，同样也表达了传统的祭祀山岳神灵目的变更。

第四节 山祭的特点

帝王山祭，如同其他祭祀一样，礼仪甚多，如“始皇二十八年，令祀官定岳渎之祀”⁵，到了梁朝，制定“五岳置宰，祝岁以孟春仲冬祠”⁶如此繁文缛节，难以一一介绍，我们只能介绍帝王山祭的几个特点。

（一）帝王山祭，一般祭祀对象均为大山，说具体些，就是被尊为五岳的泰山、衡山、嵩山、恒山、华山；

（二）祭品甚多，礼仪繁复；

（三）为百姓而祭。“按《玉海》至道元年二月八日以旱祀五岳，故事御史祝版学士言：五岳视三公称名，恐非古上云。唐德宗犹拜风雨，朕为民祈福，无惮桑林之祷，旧制岂可废。”⁷这表明宋太宗亦有为民祈福的决心；

所谓“桑林之祷”，说的是成汤故事。《淮南子·主术训》：“汤之时七年旱，以身祷于桑林之际，而四海之云凑，千

里之雨至。”这里，成汤王在桑林之山上以身祈祷，总算招来大雨，解了大旱之忧，成为后世帝王楷模。故宋太宗会说：“为民祈福，无惮桑林之祷，旧制岂可废。”

（四）帝王山祭，并非都由帝本人进行祭祀，从唐开始代为祭祀的现象就已开始，到了明清代尤为严重，也就是说这时的山祭已只保留其形式了。

由此，我们亦可以得知山祭是一古老的祭祀形态，帝王山祭起源于神话传说中的帝王对山岳神灵的祭祀。

注 释

①②《渊鉴类函·礼仪部·山川》

③《明史》卷五十“礼志”第二十五《礼三》

④《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第七十卷华山部

⑤⑥《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第五十七卷嵩山部

⑦〔日〕伊藤清司《〈山海经〉中的鬼神世界》第28页，刘晔原译，中国民间文艺出版社1989年版

⑧萧兵《楚辞新探》第428页，天津古籍出版社1988年版

⑨⑩⑪⑫⑬《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第五十七卷嵩山部

⑭刘慧《泰山宗教研究》第143页，文物出版社1994年版

⑮⑯⑰《古今图书集成·方輿汇编·山川典》第七卷五岳总部

下篇

第六章

山神的起源

第一节 山神崇拜和山神观念

我们中国是个多神教的国家，鬼神几乎无所不在，既呈平面网络系统（灶神、厕神、门神、土地……），又有立体结构模式——海陆空（水神、土地、雷神……）；既有“中央集权”的天帝，又有各管一方的城隍土地。山神就是平面网络系统中的一位神祇，它同土地、城隍一样，是鬼神世界里的地方行政官员，是一方的守护神。

土地有土地庙，城隍有城隍庙，山神则有山神庙。《水浒传》第十回《林教头风雪山神庙 陆虞侯火烧草料场》中有这样一段文字：

（林冲）行不上半里多路，看见一所古庙……入得庙门，再把门掩上。旁边止有一块大石头，拨将过来靠了门。入得里面看时，殿上塑着一尊金甲山神；两边一个判官，一个小鬼；侧边堆着一堆纸……

这座古庙就是山神庙，这样的山神庙在山区当时是随处可见的。山神庙是山神栖息和接受人们叩拜祭祀的场所。

在神话序列中，山神属于自然神系列。

按照神话学的基本原理，自然神是自然崇拜的产物，山神则是山岳崇拜的产物。

山神观念是如何形成的呢？

山岳的各种自然属性以及由此而产生的种种自然现象使得先民们对之既敬仰又畏惧。这种敬仰和畏惧的结果就形成了山岳崇拜。但事情并未止于“崇拜”，因为人类有着一种近乎本能的探索精神。

为什么山中的野兽既能赐人以口福，有时却又会伤人性命？为什么云雾缭绕的高山之上有时豪雨如注，有时细雨如珠，有时却又是艳阳当空……探索，思索，于是乎，“在野蛮时期的低级阶段，人类的高级属性开始发展起来……想象，这一作用于人类发展如此之大的功能，开始于此时产生神话、传奇和传说等未记载的文学”¹，神话，古人的这一真理诞生了。当时只具有简单思维方式的先民得出了这样的结论：高高的山上一定有一种神奇的力量，正是这种神奇的力量在左右着野物的行动——给人以美食或者给予伤害；也正是这种神奇的力量在山中兴云致雨，或大或小，或阴或晴。

谁能拥有如此神奇的力量？

原始宗教形成的最初阶段，万物有灵论的观点已在人们的思维意识中自然而然地形成了，人们普遍认为人死了以后的形态就是鬼，即如许慎《说文解字》所言“人所归为鬼”。鬼，在人们的心目中有着一一种不可名状的神秘和幽昧。经过不断地探索和再三地联想——当然也是极其简单的联想，他们把“鬼”的概念推而广之，这就有了“山鬼”一说。先民

们认为，山中的野物或是伤人，或是被人们猎获，雨水是否调匀等都是山鬼的意志的体现。与此同时或先后，天鬼、地鬼、太阳鬼、月亮鬼……一些超自然力的初级形态诞生了，这就是“万物有灵论”的连环效应，山鬼则是其中典型的一例。

山鬼既然拥有如此神奇的力量，左右着人们赖以生存的环境。那末，祭祀、膜拜它们也就成了顺理成章的事了。“曷为祭泰山河海？山川有能润于百里者，天子秩而祭之。触石而出，肤寸而合，不崇朝而遍雨天下者，唯泰山尔。”²祭祀泰山发端于此，而“能出云，为风雨，见怪物”³的山岳丘陵的祭祀也都发端于此。

莽莽无际的原始森林里，禽兽出没、虫蛇藏匿、草木混长、阴气弥漫。如此的氛围，再加上吓人的奇禽怪兽、伤人的凶禽猛兽以及毒虫咬人、毒蛇啮人、毒草毒人、怪声吓人，我们的先民不知其然，更不知其所以然，是万物有灵观念使他们误以为遇上了或是触犯了山精山鬼之类。

请看以下记载：

越地深山中有鸟，大如鹄，青色，名曰冶鸟。穿大树作巢，如五六升器。户口径数寸，周饰以土堊，赤白相分……伐者见此树，即避之去，……人不去，便伤害人。此鸟，白日见其形，是鸟也；夜听其鸣，亦鸟也；时有观乐者，便作人形，长三尺，就涧中取石蟹就火炙之，人不可犯也。⁴

（贵州山区）人们认为有一种吃人的鬼怪叫山魈。人们遇到它时，初时只是一阵怪风，风过处则现出原形，而且慢慢地越来越大，待大过了人的身体若干倍以后，就一下子把人吃了。⁵

拉祜族称山鬼为“姆美尼”，人们上山砍树归来身体不适或者得了病症，即认为冒犯了“姆美尼”，要进行祭祀叫魂。

正如我们现在把空中的不明飞行物都称作“飞碟”一样，科学知识极端贫乏的人们把山中的无名怪物都称之为“山鬼”，认为它们具有某种神秘的力量，主宰着山中的一切。这是山神观念和山神崇拜的发轫。

在原始宗教阶段，鬼神观念的发展经历了一个漫长的过程。在这漫长的过程中，隐隐然可以分成两个阶段，其标志就是由单纯的鬼崇拜到鬼崇拜和神崇拜同时并存，后者在原始宗教消亡以后仍然保持着其态势。

如果说原始社会时期是“鬼”的观念一统天下，那末，原始社会向阶级社会过渡的时期则是神观念的萌芽期。社会生产力进步了，人类的思维能力也得到了相应的发展。他们发现，自己生活的氏族、部落都有一位首领在管理，推而想之，自然界中各种鬼怪也应有一个总管。于是在山鬼、山精观念的基础上产生了山神的观念。人们想象，每座山上都有一位山神管理着山中的一众山鬼，而且，山神不会象山鬼山精那样给人带来各种灾难，它是保护人类的。

生活在山区的西藏僜人的原始宗教认为，周围一座高山上的山鬼很多，山顶上有，山坡上也有。因此他们的禁忌很多，如一不注意，冲犯了它们，就会导致庄稼歉收或霉烂以及人畜不宁等。但他们认定，在众多的山鬼中有一位女山鬼是这一带最大的山鬼，她很富有，其他山鬼都要尊重她。她很善良，不吃人——不过，人们一旦冒犯了她，她的报复心理也是很强的，据说冰川的活动和泥石流的发生就是她对人类的报复。因此，人们为她举行的送鬼仪式要比为别的山鬼

举行的仪式规模要大得多。”

从民俗学观点来看，这位女山鬼其实就是山神的萌芽，她的地位，山鬼们对她的态度和人们对她的崇敬就充分说明了这一点。

山神观念的形成，除了植根于山精山鬼观念外，还有一些是各个氏族、部落的图腾演变而成的。学者们从文字分析着手，得出如下结论：被殷商王朝称之为高祖夔的“夔就是殷民族的山鬼（山神）；禹是夏朝先祖中的白鬼（山神）；稷是周人的山鬼；防风氏是秦国先人的山神。”^①

第二节 一方水土造一方神

神灵观念是超自然力量作用于初民而形成的一种能主宰世界且具有人格和意识的虚幻反映，这种反映离不开具体的客观自然世界。靠山吃山，靠水吃水。吃是为了生存，依山而居的人们为了生存，总是要祈求冥冥之中主宰着自己衣食所仰的那座山的某种神秘力量保佑自己。先秦时期的申吕诸国的人们（今陕西、山西、河南部分地区）崇拜嵩山，赵人（今山西、陕西、河北部分地区）崇拜霍山（位于今山西霍县东南），齐鲁一带的人崇拜泰山就是这种生存需求的反映。千里不同风，百里不同俗。各地的山岳由于所处的地理位置、呈现的自然形状不同，不同地方不同的风俗习惯和不同的文化氛围，因此，不同地区的山神都有着不同的个性、不同的经历和任职资格。这就是一方水土造一方神，山无大小皆有神。

昆仑是昆仑神话系统的发源地，西王母就是昆仑地区的一位女性山神，是昆仑神话系统中的一位重要神灵。

《山海经·西次三经》：“玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之历及五残。”

(历，瘟疫；五残，刑罚。)

《山海经·大荒西经》：“西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘……其下有弱水之渊环之，其外有炎火之山，投物辄然。有人戴胜，虎齿，豹尾，穴处，名曰西王母。”

《山海经·海内北经》：“西王母梯几而戴胜，其南有三青鸟为西王母取食。在昆仑墟北。”

从以上资料，我们可以推知这位西王母可能是远古时代的一位部族首领。

《太平广记》卷二〇三引《风俗通》云：“舜之时，西王母来献白玉琯。”

《尔雅·释地》云：“觚竹、北户、日下、西王母，谓之四荒。”所谓四荒，就是分别位于东南西北边远之地的四个蛮荒部族，其中西王母部落在西。

综合起来可以得这样一个结论，西王母是尚处于母系社会的西王母部族的部族首领，这个部族以老虎和豹为图腾。(图7)

西王母



图7 西王母《列仙传》

西王母在中国神话史上是一位风云人物。《淮南子·览冥训》中有“羿请不死之药于西王母，姮娥（嫦娥）窃以奔月”的传说；《穆天子传》中周穆王“宴于西王母……西王母为天子谣（唱歌）”的传说；《汉武故事》、《汉武内传》里，西王母也是一位女主角。由于道教的影响和附会，西王母这位女山神渐渐演变成一位女仙人，直至演变成与玉帝平起平坐的王母娘娘。这是神话传说的一种变异性。

如果说西王母由远古部族首领演变成一位山神的话，那末，骊山老母则是由骊山地区的“女能人”骊山之女被人们尊为山神的。

清人俞樾在其《小浮闲话》中写道：“骊山老母，亦有其人，非乌有也。《史记·秦本纪》：申侯言于孝王曰：‘昔我先，邠山之女，为戎胥轩妻……以亲故归周，保西垂。西垂以其故和睦。’……《汉书·律历志》载张王寿言：‘邠山女亦为天子，在殷周间。’考邠山女为戎胥轩妻，正当商周之间，意其为人，必有非常材艺，为诸侯所推服，故后世传闻有‘为天子’之事，而唐宋以后，遂以为女仙，尊曰‘老母’。”

这就非常明白，她是因为出色才能所以被后世的人们封为骊山山神的。

巫山神女（图8）是一位知名度极高的女性山神，她的出身很高贵。《文选·高唐赋》的附注引用了《襄阳耆旧传》的记载：

赤帝（炎帝）女曰瑶姬，未行而卒，葬于巫山之阳，故曰巫山之女。楚怀王游于高唐，昼寝，梦见与神遇，自称是巫山之女，王因幸之。遂为置观于巫山之南，号为朝云。

又，《太平御览》引《襄阳耆旧记》一段记载：

我帝之季女也，名曰瑶姬，未行而亡，封巫山之台……所巫山之女，高唐之姬。

关于这位巫山神女
还有另外一段记
载：

云 华 夫
人，王母第二
十三女，大真
王夫人之妹
也，名瑶姬，受
回风混合万景
炼神飞化之
道。尝东海游
还，过江上，有
巫山焉……时



图8 巫山神女 清吴友如刻

大禹理水驻山下，大风卒至，崖振谷陨，不可制。因与夫人相值，拜而求助。（夫人）即敕侍女，授禹策召鬼魂之书。因命大神狂章……等，助禹斫石疏波，决塞导厄，以循其流。禹尝诣之紫岷之巅，顾盼之际，化而为石。倏然飞腾，散为青云；油然而止，聚为夕雨。或化游龙，或为翔鹤；千态万状，不可亲也……（禹）后往诣焉，忽见云楼玉台，瑶宫琼阙森然……夫人宴坐于瑶台之上……

两种记载虽然不同，但有一点却是相同的，她是名门之后——炎帝之季女、西王母之二十三女，加上她助禹“斫石流波、决塞导厄”的功业，因此才成了巫山女神。

以上三位都是女性山神，现在要介绍几位男性山神。

张大帝，即广德祠山神。张大帝本姓张，大帝是人们对他的尊称。他之所以被尊为山神，是因为传说他曾为了疏通广德附近的一条河道而化身为猪，虽然因故被他的夫人窥破而导致中辍，但人们思念他的功德，尊为山神，立庙祭祀。

宋人吴曾的《能改斋漫录》对此有详细的记载：

广德军祠山广德王，名渤，姓张，本前汉吴兴郡乌程人。始予本郡长兴县顺灵乡发迹，役阴兵导通流，欲抵广德县，故东自长兴、荆溪，疏凿河流。（张）先时与夫人李氏密议为期，每饬至，鸣鼓三声，而王即自至，不令夫人至开河之所。厥后因夫人遗糗于鼓，乃为鸟啄，王以为鸣喜而饬至。洎王诣鼓坛，乃知为鸟所误。逡巡，夫人至，鸣其鼓，王以为前所误而不至。夫人遂诣兴工之所，见王为大猪，驱役阴兵，开凿河道。王见夫人，变形未及，从此耻之，遂不与夫人相见，河渎之功遂息。遁于广德县西五里横山之顶，居民思之，立庙于山西南隅。……”

关于张大帝有许多传说。

据说农历二月八日是他的生日，在这前后几天，他的两个女儿风山女和雪山女都要回家探视他。因此，在这几天里必定风雨大作，人们都说这是请客风和送客雨，而且这几天必然气温陡降。

民间还有“张大帝吃冻狗肉”的说法。这缘于张大帝曾化身为猪疏通河道因而避食猪肉只吃狗肉。其实是因二月份正值春寒之际，吃狗肉可以驱寒，民俗附会到张大帝身上。

崑（同皎）然山神居余是黄帝时代人物，据说黄帝成仙前他是黄帝身边的小臣。黄帝乘龙登天，他拉住龙须也到了天上，因忠心耿耿，被天帝封为崑然山山神。宋人王象之的《輿地纪胜》卷一六五是这样记载的：

崑然山神。山在新明县东北一百里。……黄帝乘龙登天，有小臣曰居余，攀髯而至天帝之所。帝俾之牧龙，后又辅禹治水。至商时居余号敬慎子，将己自焚，为民祷雨。周至战国，号优游先生。至汉侍西王母至汉庭，教东方朔奕巴之策。乃归朝天帝，天帝赐之姓曰腾，名曰白，乃居于（崑然山）白崖下。

登山神俞儿，虽然身高只有一尺，但却是一位喜神，传说只有具有霸王之德的君主出现他才现身于世。《管子·小问》是这样记载的：

桓公北伐孤竹，未至卑耳之溪十里，囿然止，瞠然视，援弓将射，引而未敢发也。谓左右曰：“见是前人乎？”左右对曰：“不见也。”公曰：“寡人见人长尺而人物具焉，冠右袂衣，走马前疾，事其不济乎……”管仲对曰：“臣闻登山之神俞儿者，长尺而人物具焉。霸王之君兴而登山神见……”

广东潮州饶平县的独山、明山、巾山三座山的山神被总

称为三山国王。据说其来源是这样的：唐代时潮州发生叛乱，官兵抵敌不住。皇帝御驾亲征，但叛军势力强大，正在危急关头，三位山神全力帮助，终于平定叛军。皇帝回朝后顾念三位山神的功绩，颁发诏书，封三位山神为“三山国王”。

“三山六水一分田”这句俗语是古人对中国地形地貌的概括。山地面积是平原面积的三倍，可想而知，我们国家的山是何等之多！《尔雅·释地》云：“山无大小皆有神灵”，山多则山神多，我们古代关于山神的传说、故事必然是非常的丰富的。可奇怪的是，除了《山海经》一书较为集中地保存了一些有关山神的记载外，有关山神和山神传说的记载实在是少之又少，除五岳神传说广为流传外，其他流传于世的山神传说更是凤毛麟角之属。上面的几位实在是幸运之极了。

这是什么原因呢？那么多的山，那么多的山神，有关它们的那么丰富的传说怎么就成了“稀有金属”了呢？我们认为，除了前文已经论及的神话人物被历史人物化和文学形象化之外，还有一个极重要的原因就是“月明星稀”现象的使然。

秦汉大一统以后，统治者对神界作了一翻清理整顿，五岳神成了国家级神祇，被列入朝廷祀典。随之而来的岳神社会化，加上道教的渲染，使五位岳神拥有了从生老病死、祸福寿喜、土地山川、牛羊六畜直到飞禽走兽、金银铜铁的主管权，几乎全部的人生历程、生活所需都在五岳神的掌握之间，加上历代帝王相继为五岳神加赠封号，这就形成了“五岳独尊”的形势。

秦并天下之后，在将名山大川列入国家祀典的同时，也提到“小山川亦皆祷赛”^⑧但是，由于五岳神功能齐全，形成了“一条龙”服务，这当然是人心所向。祭祠叩拜，纷至沓来，那些“小山川”之神当然是问津者渐少。在“五岳独

尊”这轮明月之下，它们势必渐渐隐退，日见稀少。这也是神灵世界的生存竞争。祭如在，祭神如神在，没有人去祭，当然也就没有神了。

从地理分布上，我们可以看出，五岳所在的地区，正是华夏文化最为发达的区域。“五岳独尊”形成后，又构成了一个特殊的鬼神系统的五岳文化圈。在这个文化圈内，五岳神绝对权威，其他等而下之的大小山神黯然失色。但与此相反，在中原周边地区的少数民族那里，山神观念异常活跃，各种类型的山神都有一份供奉。那里的人们也没有五岳文化圈内的人们特有心路历程。究其原因，就是因为他们置身于五岳文化圈之外，“五岳独尊”对他们的影响几至于无。

居住在周边地区的许多少数民族，由于自然环境的限制，与外界沟通极少，形成了一个相对独立的空间体系，因此大都各自拥有本部族、本村寨、本民族的一套宗教信仰和鬼神系统，以及相应的祠神仪式。又因为少数民族大多居住在山区，高山与他们朝夕相处，终生相伴，因此，山岳崇拜和山神观念成了他们宗教信仰和鬼神系统中的重要组成部分。现有的各种资料表明，几乎每个民族都有自己敬奉的山神，甚至同一民族但由于居住地区的不同也会有不同的敬奉对象。

下面就是部分民族（地区）奉祭的山鬼和山神名称的简表：

民 族 （地区）	山 鬼	山 神
独龙族	齐不朗	拉
云南怒江独龙族		且卜拉
拉祜族	姆美尼	
云南贡山怒族	木里布拉	
湘西苗族	罗 孔	

民 族 (地区)	山 鬼	山 神
藏 族		牦 牛
藏族南路巴人		鸟 佑
四川石棉藏族		布 板 (面偶)
鄂伦春族		白那恰
鄂温克族		白纳查
达斡尔族		白那查
永宁纳西族		卡木女神
云南路西景颇族		芦 筒 (竹筒为象征物)
老曼峨寨布朗族		雅
布朗族		叭呀尼卡
沧源佤族班洪部落		鹿埃姆 (男性) 鹿埃松 (女性)
海南黎族		山 鬼
碧江怒族	米枯于	
福贡怒族	宽 赤	
傈僳族	米 斯	
怒江傈僳族	米斯尼	
云南丽江东巴教纳西族	苏主尼玛	
裕固族		鄂 博
白 族		点苍昭明应民皇帝 点苍昭明名民皇帝 王局持邦灵昭文帝

除上表载外，另外有许多民族的山神并无名称，而是直接称之为山神。如：侗族，哈尼族，赫哲族等。

我们前面说过，有些同一民族因居住地区不同其所敬奉

的山神也不同，如上表中的藏族、怒族等。其实比这种区分还要细的还有。

四川汶川草坡乡藏族每一个寨子都有自己的山神（或称寨神），并各有其名，如土司的山神名“麻石古”（总山神），草坡寨的名“得尔哥”，张牌寨的名“格尔加桔”，沙牌寨的名“穷维拉母”，弯寨的名“巴不蓝”等……土司在正月初九日在山寨上杀羊敬“麻石古”总山神，以一棵大树为山神象征。^①

青海省黄南藏族自治州同仁县隆务河两岸有二十多个村庄，居住着藏族、土族和汉族人，这里供奉祭拜的山神比四川汶川草坡乡藏族的祭奉还要复杂。二十几个村子里供奉的山神呈交叉情态，有的山神由几个村供奉，有的村供奉着几位不同的山神。阿米玛沁山神是藏区影响最大的山神，在四合吉、年都乎、苏乎日等村子的山神庙里都有它的塑像或画像；阿米年钦山神是铁吾村和霍日加村的主山神；阿米夏琼山神有四合吉村和年都乎村供奉；阿米德隆山神是苏日乎村的主山神；阿米达尔加山神是脱加下庄、霍日加村和加查玛村供奉的山神之一……再换一个角度看，四合吉村和年都乎村供奉的山神有阿米玛沁、阿米夏琼；霍日加村供奉的山神有阿米年钦、阿米达尔加两位……那里的山神庙里除了供奉山神外，有的还供奉着从名字到形象都藏族化了的二郎神、龙神和文昌帝君。有的山神庙里除了供奉主神外，还有陪侍他的文臣、武将、妻子、儿女等，一座山神庙就是一个小家庭或是小王朝。如铁吾村的山神庙里，除了主神阿米年钦外，还有地方保护神阿米瓦宗，妻子玛玛朗格、儿子色目却和一

个叫扎不拉隆答的侏神。”

注 释

①马克思《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第54页，人民出版社1955年版

②《公羊传·僖公三十一年》

③《孔记·祭法》

④晋·干宝《搜神记》卷十二

⑤《中国民俗大观》(下)第355页

⑥何星亮《中国自然神与自然崇拜》第319页，上海三联书店1992年版

⑦张江华《傜人的原始宗教及其社会影响》，载《西藏民族学院学报》1989年第二期

⑧丁山《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年影印本

⑨《能改斋漫录》卷十八“广德王开河为猪形”。

⑩《史记·封禅书》

⑪何星亮《中国自然神与自然崇拜》第342页，上海三联书店1992年5月版

⑫刘凯《青海热贡农区藏族、土族的六月滩祭》，载《中国民间文化》1993年第四期

第七章

山神的雏形

第一节 传说中的远古山神

化

夏民族是个古老的民族，远古时代的神话材料非常丰富。但由于没有出现《奥德赛》、《伊利亚特》、《黎俱吠陀》、《希伯来诗篇》那样的史诗巨著，因此，我们的神话就没有像古希腊、古印度和古希伯来的神话那样系统成文，再加上我们民族的主流派文化儒家学说中“子不语怪力乱神”观点的影响，使得本来就零碎不全的神话材料更进一步失去其本来的面目，有的成了历史素材，有的成了文学人物形象。虽然如此，经过历代学者不辞辛劳地剔、扒、疏、证，将大部分神话材料从历史和文学作品中分离出来，形成了我们民族特有的神话体系。顾颉刚先生提出的昆仑神话系统和蓬莱神话系统的观点就是神话学界的定鼎之论。顾先生认为：

（昆仑神话系统）发源于西部高原地区，它那神奇瑰丽的故事流传到东方以后，又跟莽莽穹冥的大海这一自然条件结合起来，在燕、吴、齐、越沿海

地区形成了蓬莱神话系统。以后，这两大神话系统各自在流传中发展。到了战国后期，在新的历史条件下，又被人们结合起来，形成了一个新的神话世界。¹

顾先生的这一观点可以作为我们用来考察已被历史化了的山神的钥匙。

华夏民族幅员辽阔，西部地区和东部地区地理环境不同，民情风俗异趣，各有一套鬼神系统。西部和西北部地区多山多丘陵，其鬼神系统中少不了山神这一角色；东部地区多水多河道，其鬼神系统中当然少不了水神这一行。

原本居住在西部和西北部的炎帝族和黄帝族先后东进到现今的华北地区，与东夷族土著和自南方北上的九黎族融合而形成了华夏民族。在大融合的过程中，各自原有的具有代表性的鬼神角色也进入了新的文化共同体。传说中的尧舜时期，已是上述文化大融合的后期了。尧舜时期，实际上还是个神话时期，但由于后世的历史学家和儒家将这段时期历史化，使原本隶属于神界的尧、舜和他们的同僚一变而成了历史人物。著名历史学家杨宽先生曾对此作了深入的考证和辨析，终于将尧舜时期的著名人物还原成了神话人物，还弄清了他们的真实身份——各自所隶属的神界：

尧（西方上帝）

舜（东方上帝）

禹（西方社神）

稷（西方稷神）

四岳	} (西方岳神)
伯夷	
皋陶	
许由	

商均	}	(东方社神)
契		
鲧	}	(东方水神)
共工		
丹朱	}	(东方火神) ^⑤
驩兜		
閼伯		

岳神（山神）属于多山多丘陵的西方神祇，水神乃是多水多河道的东方神祇，于此一目了然。关于岳神，还有一点附带提一下，杨宽先生还认为作为岳神的四岳、伯夷、皋陶、许由实际上是同一个人，一人而四名。详见杨宽先生的《中国上古史导论》第十三篇《许由皋陶与伯夷四岳》。

四岳、伯夷、许由、皋陶是历史化了的岳神，而楚地的一位女性山神则是被文学形象化了的神祇，她就是屈原《九歌·山鬼》中的那位“山鬼”。

若有人兮山之阿，
被薜荔兮带女萝。
既含睇兮又宜笑，
子慕余兮善窈窕。
乘赤豹兮从文狸，
辛夷车兮结桂旗。
被石兰兮带杜蘅，
折芳馨兮遗所思。

……

真是一位婀娜多姿、楚楚动人、可亲可爱的山之女神。从

诗句的字里行间可以品味出她是一位典型的川湘女性，但有人却认为这位清秀飘逸的女神与西王母和骊山老母为同一位神妖，亦即一神而三名。文章写道：“这（指山鬼）显然是个宜嗔宜笑惯于迷惑男子的女性，宜即《山海经》所称西王母了。《汉书·律历志》‘太史令强寿王治黄帝调历，言骊山女亦为天子，在殷周间。’这位骊山女，可能即《九歌》所称的‘山鬼’……”^⑩

这三位女性
神祇会是同一个人吗？

西王母

让我们先来看看西王母（图9）。

《山海经·西次三经》：“玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜（胜，一种头饰）……”又《大荒西经》“……有大山，名曰昆仑之丘……其外有炎火之山……有人戴胜，虎齿，豹尾，穴处，名曰西王



图9 西王母《中国迷信》

母。”很显然，西王母住在昆仑之丘附近，是由部族图腾演化而成的一位女性山神。她曾因《汉武故事》和《汉武帝内传》的附会涉足过中原，与汉武帝见了一次面，但与川湘一带并无瓜葛。至于她最后被捧上了王母娘娘的宝座，更是天上人间，了无牵涉，更无侨居楚湘之说。

再来看骊山老母（图10）。

清人俞樾在《小浮梅闲话》中写道：“考骊山女为戎胥轩妻，正当商、周之间，意其为人，必有非常材艺，为诸侯所推服，故后世传闻有‘为天子’之事……”这就很清楚了，她原是有功于当地，后来才被推戴为骊山之神的。生是骊山的人，死是骊山的神，并无异地为神的传说。



图10 骊山老母 明刊本《列仙全传》

我们前面说过，“山鬼”是川湘一带的神祇，这里再补充一点理由。屈原的《九歌》共有十一篇，是祭祀神祇的祭歌。除最末一篇《礼魂》素为礼送诸神归位外，其余十篇每篇各祭一神，如“东皇太一”、“云中君”、“湘君”、“湘夫人”等都是楚地的神灵，“山鬼”当然不会例外。

那末，这位“山鬼”究竟是谁呢？我们认为她就是巫山神女。请看《文选·神女赋》：

貌丰盈以庄姝兮，
苞温润之玉颜。
眸子炯其精明兮，
了多美而可观。
眉联娟以娥扬兮，
朱唇明其若丹。
素质干之醲实兮，
志解泰而体闲。
既婉孌于幽静兮，
又婆娑乎人间。

请对照一下前文所引的《九歌·山鬼》的原文，两者吟咏的对象是何等的神似。这只是比照，还有一条实证。

《九歌·山鬼》中有这样一句：“采三秀兮於山间”，郭沫若在《屈原赋今译》中译作“巫山捋灵芝”，并在注解中写道：“於山即巫山。”^[2]有此一证，《九歌》中的“山鬼”就是巫山神女当是再无疑义了。

辨正了屈原笔下的“山鬼”就是巫山神女之后，理所当然地要说到巫山神女了。关于巫山神女的来历我们已在《一方水土造一方神》一节中详细谈及，这里要说的是她何以从一位山神成为一个千古流传的文学形象的。

相传巫山神女原为炎帝的女儿，可见她成为巫山女神的历史是非常的悠久了。到了战国时期，楚国的一位文学家宋玉不知怎么的会对这位女神产生了浓厚的兴趣，竟连写了三篇以她为内容的赋：《高唐赋》、《高唐对》和《神女赋》（现在大多数学者都否定了宋玉的著作权，这与我们无关，暂且不论）。就是这三“赋”的影响，使人们忘却了这位女神的原来身份，只把她视为一位多情女子，成为男女爱情的某种象

征。如：

一枝红艳露凝香，云雨巫山枉断肠。^⑧

曾经沧海难为水，除却巫山不是云。^⑨

文人墨客的推波助澜，让历代数不清的多情种子想入非非，梦入非非。

我们认为，作为一位神话人物，作为一位巫山的女性山神，应当从文学形象中剥离出来，还原到神话中来。由女性充当山神，这是母系社会的遗迹，深入对巫山神女的研究，有助于对远古历史的研究，有利于神话学自身的繁荣。

第二节 《山海经》里的山神

有关山神的原生态的神话材料记载得最多的就是《山海经》。《山海经·五藏山经》一共记载了 26 个山区的 456 座山的山神形象及祭祀仪式，此外在“海经”各篇中也记载了相当数量的山神形象。《山海经》关于山神的文字一般是在一个区域（山区）的结束部分进行综述。如《南山经》“凡雒山之首……其神状皆鸟身而龙首，其祠文札：毛^⑩用一瑋玉瘞，糈用稌米，^⑪一璧，稻米、白菅^⑫为席。”现将《山海经·五藏山经》中的山神形象列成如下简表，以供一览：

山区名称	山 神 形 象
南山首经	鸟身龙首
南次二经	龙身鸟首
南次三经	龙身人面
西山首经	华山，冢 ^⑬ 也；谿山，神也。

山区名称	山神形象
西次二经	人面马身(10) 人面牛身(7)
西次三经	羊面人身
西次四经	(未写明“神状”)
北山首经	人面蛇身
北次二经	蛇身人面
北次三经	马身人面(20); 虺身(14); 虺身八足蛇尾(10)
东山首经	人身龙首
东次二经	兽面人身
东次三经	人身羊角
东次四经	(原文疑有脱漏)
中山首经	历儿, 豕也。(其余十三山只写了祭仪而未写“神状”。)
中次二经	人面鸟身
中次三经	泰逢, 其状如人而虎尾。
中次四经	人面兽身
中次五经	升山, 豕也; 首山, 魍 ^① 也。
中次六经	(未写明神状)
中次七经	豕身人面(16); 苦山, 少室, 右室, 皆豕也; 人面三首。
中次八经	鸟身人面(图 11)
中次九经	马身龙首
中次十经	龙身人面
中次十一经	虺身人首
中次十二经	鸟身龙首

说明：神状后面括弧中的数字表示此种神状的山神数字。

从上面的简表中我们可以看到，几乎所有的山神的形象不是奇形怪兽就是半人半兽。山神的形象何以如此呢？答案很清楚，它们都是由有关地区的民族或部落的图腾演变而来的。关于这个问题，徐显之先生的论述很有见地：

《山海经》时代，先民们已处于原始社会向文明时代过渡并接近完成的时期。大抵《山经》所述的地区，完成了氏族社会到文明时代的过渡，但是还大量地保存着氏族的标志——图腾。而且，这些地区的图腾逐渐失去了各氏族的个性，而形成按地域区分的共性。^[3]

徐先生的论述很是中肯，但我们还要补充一点，就是在文明程度更高一点的地区已经超越了图腾，如《西山首经》、《中山首经》和《中次五经》等地区。详细说明请见后文。

现试就《五藏山经》的山神简表作一些统计分析。

在 26 个山区中，山神形象凡在龙（蛇的神化形态）、蛇（龙的原始形态）、鸟（凤的原形）出现的共有几个山区，如“龙身鸟首”、“蛇首人面”等（其中《北次三经》中“彘身八足蛇尾”当为猪图腾和蛇图腾混居区）；未写出神状或疑有文字脱漏的有 3 个区域；超越图腾（即直接以山为神）的也有 3 个区域。换算成百分比，龙（蛇）鸟图腾为 60%。如果再考虑到未写出神状的区域和超越图腾的区域大部分处《中山经》、《西山经》区域，而这两个区域明显地以龙（蛇）图腾为多，

《东山经》也有一处未写出神状，而这一区域是以鸟图腾为主的。因此，这 6 处图腾不明的区域很可能也有龙（蛇）鸟图



图 11 光山之神钟离
《山海经·中次八经》

腾，那末，龙（蛇）鸟图腾的实际比例还要高上几个甚至十几个几十个百分点。这与我们的以龙图腾和鸟图腾为主融合而成的龙凤（鸟的神化形态）呈祥的华夏民族的组成不是相当吻合吗！

感谢“五藏山经”的山神们！

再来考察一下非（或未标明）龙（蛇）鸟图腾区域的情况。这些区域可以分成如下几种类型：

一种是属于其他图腾区域。

“凡西次二经之首，自钤山至于莱山，凡十七山……其十神者，皆人面而马身；其七神皆人面牛身……”（《西次二经》）

“又东二十里，曰和山……吉神泰逢司之，其状如人而虎尾……”（《西次三经》）（图 12）

“凡西次三经之首，崇吾之山至于翼望之山，凡二十三神……其神状皆羊身人面。”（《西次三经》）

这类区域是分别以马、牛、羊、猪等为图腾的。如《西次三经》所描述的是相当于现今的新疆地区，新疆地区人们的衣食皆离不开羊，他们以羊为图腾是合情合理



图 12 和山之神泰逢《山海经·中次三经》

的。

属于这类情况的还有《东次三经》、《中次八经》、《中次十一经》和《北次三经》。

第二种是未曾言明何种图腾，而只是记录为“兽面人身”（东次三经）和“人面兽身”（中次四经）。究其根源，很可能是以某种或多种野兽为图腾的氏族部落混居的原因。

第三种是直接以山体本身作为山神的形象。

“凡西山经之首，自钱来之山至于骊山，凡十九山……华山，冢也……谿山，神也……”

“凡薄山之首，自甘枣之山至于鼓鐙之山，凡十五山……历儿，冢也……”（中山首经）

“凡薄山之首，自苟林之山至于阳虚之山，凡十六山……升山，冢也，……首山，魍（神）也……”（《中次五经》）

上述区域的氏族部落都是直接把山体本身当作山神的象征来祭祀膜拜的。

为什么会发生这种情况呢？社会发展了，生产力也相对地提高了。人们发现自己所崇仰的图腾并不能保护自己，而且自己的衣食所自也并不需要依赖图腾物。久而久之，图腾观念渐渐淡化以至于消亡。同时，人们发觉山中的所产（动物和植物）都是取之不尽用之不竭的，这一定是大山恩赐给人类的，大山本身就是山神。至于野兽伤人之类则归咎于自己得罪了大山（山神），大山发怒了，惩罚自己的。于是就径直祭祀膜拜大山，亦即祭祀膜拜山神，以表明自己的悔过，请求大山（山神）宽恕。这就是超越图腾的结果之一，是社会进步的一种表现。

其实，把山体本身当作山神的象征并非是上述几个地区仅有，在许多少数民族中至今仍有这种现象。如云南红河哈尼族直至近代还是如此。^⑨

四川石棉藏族人“心目中的山神，就是一座座自然形体的山峰……山就是神，神就是山。森林树木是山神的毛发，岩石是山神的骨骼，土地是山神的肤体，野生动物是山神喂养的畜群，猛兽则是山神的坐骑。”^⑧

再一种情形是超越图腾的另一种结果或者叫表现形式，就是图腾消亡后，代之以有其名而无其形的神灵作为山神的化身。如《中次三经》中的重池、武罗等即属此类神祇。以有名无形的神祇取代有形无名的图腾物作为山神，其原因何在，尚难揣测，但也是社会进步的一种标志，是人类抽象思维一大发展的绝好例证。

最后一种情形，如《西次四经》和《东次四经》都没有提及“其神状”，前者只有“……凡十九山……其神祠孔皆用一白鸡祈……”，后者连“神祠”也未提及。前者不明所以；对于后者，袁珂先生认为“此经不言神状及祠物，疑文有阙脱”。^⑨我们也认为袁珂先生所“疑”甚是。

《山海经》中，除《山经》里有山神的记载外，《海经》里也有相当数量的山神记载。

《海外北经》：“钟山之神名曰烛阴。（图 13）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。”

《大荒北经》：大荒之中，有山名曰北极天柜，海水北注焉。有神，九首人面鸟身，名曰“九凤”。（图 14）



图 13 烛阴《山海经·海外北经》



图 14 强良 九凤 《山海经·大荒北经》

《五藏山经》里，每一个区域的末段都是用这样的格式来概述该地区的山神形貌及其祭祠，即：“凡××山之首，自××山至于××山，凡××（数字）……其神皆×首（面）×身，祠用……”但在这个基本前提下就有较多的例外。如：

“又西三百二十里，曰槐江之山……实为帝之平圃，神英招司之（图 15），其状……”（《西次三经》）

“西南四百里，曰昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状……”（《西次三经》）

“又东十里，曰青要之山，实惟帝之密都……魍武罗司之……”（《中次三经》）

为什么有的山神一笔带过，概而述之，又有的特别指出，重点介绍呢？这就需要对这几座山作一翻考察，从中寻求答案：

“槐江之山”，“实为帝之平圃”，帝，指天帝；平圃，亦作玄圃、县圃，据北魏酈道元《水经注·河水》写道：《昆仑记》曰：“昆仑之山三级：下曰樊桐，一曰板桐；二曰玄圃，一名閼风；三曰增城，一名天庭，是为太帝之居。”又，《淮南子·坠形训》云：“县圃、凉风、樊桐在昆仑閼闾之中。”该书又云：“昆仑之邱，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死；或上倍之，是谓县圃（之山），登之乃灵，能使风雨。”至此，我们知道这座槐江之山，乃是天帝所居的一座灵山，不但很是有名，而且名气很大。



图 15 英招魂《山海经》

“昆仑之丘”乃帝之下都，就是说它是天帝在下界的都邑，可见也是一座名山大山。

“青要之山”，此山不知所指，但既为“天帝之密都”，毫无疑义，也是名山高丘。所谓密都，晋人郭璞的解释是“天帝曲密之邑”，曲密之邑，大概是行宫、别墅之类。

“和山”，“实着河之九都”，就是说，它是黄河上游九条支流的发源地，也应当列为名山一类。

正因为这一类山有着非同一般的位置、名气、重要性，当然就需要派一位大神来主管其事了。至于那些寻常土山，其山神当也只能是些无名小辈了，也用不着多费笔墨了。这正如《尔雅·释山》中的那句话，“山无大小，皆有神灵。山大

则神大，山小则神小。”

最后还要补充一点，《山海经》里还有一些特意指出了山神的名字，但它所管辖之山似乎也属无名之山。如《西次三经》：“符惕之山，其上多棕楠，下多金玉，（神）江疑居之。是山也，多怪雨，风云之所出也。”这“符惕之山”现在已是无法确知，在古代神话中也不象昆仑之丘那样有名，但从“是山也，多怪雨，风云之所出也”这一句，可以想知它在当时肯定是一座名山，所以作者才根据“山大则神大”的原则特意点出了山神江疑的名字。这种情形《山海经》里还有不少。

注 释

①顾颉刚《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》载《中华文史论丛》1979年第一辑

②杨宽《中国上古史导论·第十八篇·综论》载《古史辨》第七册（上）第398页，上海古籍出版社1982年十一月版

③丁山《中国古代宗教与神话考》第251页，上海文艺出版社1988年3月影印本

④郭沫若《屈原赋今译》第32页，人民文学出版社1953年北京第一版

⑤唐·李白《清平调》三首之二

⑥唐·元稹《离思五首》之四

⑦指猪、鸡、犬、羊等带毛的牲畜

⑧指祭神用的精米

⑨一种茅草

⑩众山的宗主（取袁珂先生说）

⑪何星亮《中国自然神与自然崇拜》第342页，上海三联书店1992年5月版

⑫徐显之《山海经探源》第3页，武汉出版社1991年版。

⑬李期博《哈民族原始宗教调查》，载《红河民族语文古籍研究》，1981年第1~2期

⑭徐定远《试析石棉藏族的原始信仰和崇拜》，载《西藏民族学院学报》1990年第6期

⑮袁珂《山海经校注》第116页，上海古籍出版社1983年版

第八章

五岳之神

我们华夏民族的社会组织结构经历了一个由分散到集中、由松散到统一的过程：最初是星罗棋布的原始人群、氏族部落，然后是夏商周时代带有联邦色彩的复合国政权，周初八百诸侯，其后是战国七雄，最后才是秦汉时代的大一统。神界亦如人界。原先是占山为神多头无序的山神系统，被人间帝王作了一翻清理。“秦并天下，令祠宫所常奉天地、名山、大川、鬼神可得而序也……名山五……汉兴……（高祖）下诏曰：‘吾甚重祠而敬祭。今上帝之祭，及山川诸神当祠者，多以其时，礼祠之如故。’”^①结果是：东岳泰山、南岳衡山、西岳华山、北岳恒山和中岳嵩山被作为众多山岳的代表被列入国家祭典，由朝廷统一祭祀。

从远古及至先秦，人们祭拜这五座名山，就是把它们当作山神的象征看待，传说舜曾亲临五岳致祭，就是这种意识的表现。那时，并没有什么岳庙，更没有什么神像，只是径直向山体叩拜。

随着它们的地位确定，五岳岳神（山神）的人形化、人神化、人格化、社会化的进程也随之逐步展开。

所谓人形化，就是以有胳膊有腿有鼻子有眼的“人”的形象取代石头块垒的无灵性的山体充任山神，行使山神的职

司。人形化的山神就是人的形象——普通的自然的人的形象，不同于《山海经》里那些“人面蛇身”、“鸟首人身”之类半人半怪的神祇。

如果说岳神人形化只是它们外在形象的变化，那末，人神化和人格化就是它们的内在实质的变化。此前的山神是人们慑于自然界那些未可知因素而幻想出的形象怪异的保护神，是无奈何的被动的表现，而人神化则是人们主动地“委派”能为人们提供保障的社会人去充任山神。这就是人神化的社会心理机制。人神化了的山神逐渐摆脱了山体的自然属性，更多地赋予了它们以社会属性。

我们知道，山神观念的基础——山岳崇拜本是源于山岳的自然属性，如“兴云致雨”之类。但《封神演义》中姜子牙所封（其实应理解为民间所封）的五岳神（黄飞虎、崇黑虎、蒋雄、崔英、闻聘），他们身上根本没有了山体本身那种能兴云致雨、供给人类衣食又能给人们带来种种不测的自然属性。相反，黄飞虎等五个原本都是朝中大将或一方诸侯，他们是以他们的赫赫战功，亦即保护人们的举动才得以荣任山神之职的。这些都是人们要求进一步控制生存环境、追求美满安宁生活的更高一层次的体现。

山神的人格化则是人们将山神视为是有血肉之躯七情六欲的神祇，人们按照自身的生活习惯，特别是世俗中的帝王的生活模式来塑造岳神。泰山神的人格化就是一个典型：泰山岱庙天贶殿后面有东、中、西三个寝宫，这三个寝宫相传是为泰山神妃淑明后建造的，是泰山神的后宫。相传泰山神膝下共有五子一女，其第四子有个好友，梦见自己已死去的妻子在阴间苦苦受刑，于是恳求相救（泰山神司人性命，既管今世又管来世）。在第四子的疏通下，泰山神答应了。那位朋友回去后挖出棺材，妻子果然生还。请看，既有后妃，又有

子女，子女竟然还与人类结交，泰山神简直与常人无异。除了泰山神外，西岳神有三个女儿，南岳神也有配偶，嵩岳神的后妃叫天灵妃……五岳神的人格至为完善。

其实，山神人格化并非五岳神所独有，少数民族中也有类似情形。云南大理地区的白族俗信认为山神有3个妻子，她们分别管理各种狩猎活动：一个专管用扣子捕获野兽，一个专管用弓箭射获动物，一个专管用枪猎获野物。^②

秦汉大一统局面形成以后，由于社会的进步，社会分工日益明细，国家机构的职能不断增多。这种现象也由人界传入神界，神界的社会化进程大大加快。东汉时期，五岳崇拜的内容发生了很大的变化，原来的那种“兴风雨、主水旱”的职能日渐萎缩，而增加了五岳与天相通（这也是董仲舒的“天人感应说”在神话界的反映），主宰官吏的仕途沉浮以及人间的生老病死等职能，对此，五岳神有明确的分工。

《藏经》曰：

五岳之神，分掌世间人物，各有攸属。如泰山乃天帝之孙，群灵之府，为五岳祖，主掌人间生死贵贱修短；衡岳主掌星象分野、水族鱼龙；嵩岳主掌土地山川、牛羊食饲；华岳主掌金银铜铁、飞走蠢动；恒岳主掌江河淮济、四足负荷等事。^③

分工明确，责有攸关，俨然朝廷的几大职能机构。

泰山岱庙天贶殿内东、北、西三面墙上绘有一幅《泰山神启跸回銮图》壁画。壁画长62米，高3.3米，上面生动地描绘了“泰山神”出巡的全过程。画面上有山水林木和几百个姿态各异的人物，场面极为恢宏。实际上，这就是古代帝王泰山封禅盛况的写照，泰山神俨然人间帝王。

最后我们再来考察一下五岳神的神采。

五岳神的神系谱谍相当混乱，这是因为不同时期的人都力求以自己的理想来塑造五岳神——中国民间诸神中影响极大的神祇。这其中，中华本土宗教——道教对五岳神的谱系影响最大，而且也正是他们使得五岳神神系混乱，前后矛盾。不过他们对此也有解释，说是五岳神五百年一轮换。

综合道教和民间的流传，列成下表，以供一览。

五岳神简表

岳神 出 处	泰山神	衡山神	华山神	恒山神	嵩山神
《道藏神要》	天齐王	司天王	金天王	安天王	中天王
《历代神仙通鉴》	金虹氏	崇 覃	碧 童	展 尊	倬 尊
《枕中书》	青帝 太昊氏	赤帝 祝融	白帝 金天氏	黑帝 颛顼	黄帝 轩辕
《集说诠真》	国常龙			澄渭亭	
《太平御览》	神 国常龙	甘灵寺	浩都符	登 僧	寿逸群
	将军 唐 臣	朱 丹	邹 尚	真 惠	石玄恒
《中岳庙史》	神				黄元大尖 台德真君
	将军				恽 英
《封神演义》	黄飞虎 人齐仁圣大帝	姜桓楚 司天昭圣大帝	蒋雄 金天顺圣大帝	崔 英 安大玄圣大帝	闻 聘 中天崇圣大帝
其 他 (民间)	秦 颛 太华真人 元目陆 唐 巨 圆长龙 泰山老母 (碧霞元君)	伯 益 朱 丹 紫 萼 茹 瑞 烂 光	邹 尚	真 惠	石玄恒

除了道教徒和民间百姓对五岳神进行了不同的塑造外，历代帝王出于其政治目的，也纷纷为五岳神加增封号。始作俑者为唐代女皇武则天。她在垂拱四年（公元688年）封中岳嵩山为神岳，封中岳神为天中王，还无中生有地给了中岳神一个配偶——天灵妃。又在万岁通天元年（公元696年）十

二月甲申日尊天中王为“神岳天中黄帝”，封天灵妃为“天中黄后”。④

紧随其后，唐玄宗、宋真宗、元世祖等人也先后为五岳神加封。

现据《四唐书·礼仪志》、《旧唐书·玄宗本纪》、《宋史·礼志五》、《元史·祭祀志五》列成简表于后，以收一目了然之效：

历代帝王加封五岳神简表

岳神 帝王	泰山神	衡山神	华山神	恒山神	嵩山神
武则天					天中王
					神岳天中黄帝
唐玄宗	天齐王	司天王	金天王	安天王	
宋真宗①	仁圣天齐王②		顺圣金天王		崇圣中天王
	天齐仁圣帝	司天昭圣帝	金天顺圣帝	安天元圣帝	中天崇圣帝
元世祖	天齐大生	司天大化	金天大利	安天大贞	中天大圣
	仁圣帝	昭圣帝	顺圣帝	玄圣帝	崇圣帝

说明：①宋真宗曾两次加封。

②自此泰山有了东岳天帝的称号。

关于五岳神，还有一点要说及的。

根据道教传说，五岳神还有一位顶头上司，就是庐山九天采访使。这位采访使常驻庐山，职责是纠察万神。唐玄宗听从道士司马承祯之言，为它在庐山上立庙奉祀。

下面就分别介绍五位岳神。

第一节 泰山神

泰山神在五岳神中地位最尊，这是因为它雄踞东土，按

五行方位说，它位于五行之首。东方，是生命的诞生之处，是希望的显现和吉祥幸福的象征。

先秦时期，泰山神的职能只是兴云化雨，即如《公羊传·僖公三十年》所言“曷为祭泰山河海，山川有能润于百里者，天子秩而祭之，触石而出，肤寸而合，不崇朝而遍雨乎天下者，唯泰山尔”。但秦汉大一统以后，它的职能却发生了根本的变化，变成了“居领群神五千九百人，主治生死，百鬼之帅也”。^⑤

泰山元帅，掌人世、居民、贵贱高下之分，禄科长短之事，十八地狱八案簿籍，七十五司生死之期。^⑥

乃敕封尔黄飞虎为五岳之首，仍加敕一道，执掌幽冥地府一十八重地狱，凡一应生死转化人神仙鬼，俱从东岳勘对，方许施行。特敕封尔为东岳泰山天齐仁圣大帝之职，总管天地人间吉凶祸福。^⑦

（东岳神为）群山之神，五岳之宗，天帝之孙，神灵之府。^⑧

巍巍泰山成了治鬼之府，堂堂泰山神成了冥司之圣。令人高山仰止的东岳泰山怎么会同虚妄之至的鬼魂幽灵结下了缘？

《风俗通义》的解释是：泰山上有一块玉策，从它上面可以知晓人的年寿修短。

《博物志》的说法则更为简单：“泰山一曰天帝之孙，主招魂。”

这些当然是无稽之谈，但这种变化却是有其深刻的社会根源的。

首先，这个变化始于东汉时代，出土于东汉墓的一份镇墓券上就有这样的文字：“生人属西长安，死属太山。”这足以说明在当时泰山已成幽灵会聚之所了。

为什么在东汉时代会有了这种意识呢？这同当时的社会思潮分不开的。

从西汉末年开开始，源于巫术和方士的谶纬神学大肆泛滥，神秘主义和迷信思想盛行，兴盛于先秦时期的阴阳五行学说在两汉时期也得到了空前的发展，并且和谶纬学互相渗透，相互影响、结合，形成了一股重要的社会思潮。泰山位于东方，位于五方之首，是生命的肇始之地。但按阴阳五行学说，万事万物都是相生相克的，生与死也是如此。再，迷信的民间生殖学说认为，人之初的婴儿是由鬼转生投胎而来。这就是说，东方，既是生命的诞生之地，也是鬼魂的投生之地，泰山也就是阴阳交代之所了。如此以类相属，生与死是同一件事的两个侧面，都由泰山神来主管也就顺理成章了。

由于泰山神主人生死祸福，而“生”与“福”是人生的莫大追求，“死”与“祸”是人生的最大忌讳，为了祈求“生”与“福”，驱避“死”与“祸”，泰山神就成了人们叩拜祭祀的大神了。

由于中华本土幅员辽阔，人们都想祈求永生和幸福，但却无法都能亲临泰山向泰山神祈祷求告。为了解决这个矛盾，了却自己的心愿，于是就有了变通的办法，即在本地建造东岳神庙，供上泰山神像。这样，人们也就可以就地向泰山神祭告求拜了。这就是早先东岳庙在各地随处可见的原因，而另外四位岳神就没有这种待遇了。

佛教传入中国以后，影响日大，泰山神的治鬼职能逐渐衰落，但这并不影响泰山神的地位。在很长的一段时间里，它仍然是冥神的象征。那些具体事务，即如签发勾魂令、审判

鬼魂的事都让给了佛教鬼神系统的阎罗王去做了。可是这总有一种被架空的感觉，虽然人们对它的畏惧和恭敬并未减少，并且它的官名也由泰山府君、泰山令（魏晋以后所封）而至东岳大帝（宋朝开始）。

随着岁月的流逝，世事的变迁，佛教的鬼神系统大力排挤道教鬼神系统的结果之一就是泰山神已完全失去了“主生死祸福”的职能，基本上已被阎罗王取而代之了。时至今日，一谈起“生死大权”，人们马上便会想到阎罗王，有几个人还能记起东岳大帝？

最后要谈一谈泰山神的形象。

据《古今图书集成·神异典》记载，泰山神身穿青袍，头戴苍碧七称之冠，身佩通阳太平之印，骑着青龙，身后跟随着一大群下属随从。

第二节 衡山神

南岳衡山神的待遇似乎比另外四位岳神要高出一点，因为它配有两位助手——虽然其他四位也有所谓佐命之山，如华山之少华山，嵩山之少室山，但没有衡山如此名正言顺——还有一位老丈人和一位使臣。

道教的《云笈七签》记载说，黄帝云游六合来到衡山，见衡山孤独伶仃，于是下令让霍山潜山为衡山神的太子，做衡山神的助手，并要衡山拜认青城山为丈人，让庐山充当衡山神的使臣。如此一来，衡山神威仪顿重，它统率的众仙有七万七百人之多，它的副手霍山也率领着灵官三万人，担负着“上调和气，下拯百姓，阅校众仙，制命水神”^⑧的重任。

衡山神的职责是主管星象分野，兼管水族鱼龙之事。所谓星象分野，是古代星占学的一个重要组成部分，它把天上

的星宿分成若干等份（如二十八宿，十二次）与地上的不同地区相对应，认为有关星空的变化与对应地区的人事有着某种联系。也许是衡岳神所主管的事，特别是有关星象分野对于平民百姓来说无关痛痒或者关系不大，因此衡岳庙香火不继，屋宇摧颓。加上明太祖即位后曾下诏削去前代帝王给予五岳的封号，其景况更是日见萧条。据说，衡山神不甘寂寞，就托梦给朱元璋，表示自己愿意“辅佐陛下”。据说朱元璋梦醒后，有一次见到在国学应讲的茹瑺同梦中的南岳神极为相象，就把他提拔为兵部尚书，封为忠诚伯。后来，人们遂把茹瑺附会成衡山山神。（图 16）至于南岳神托梦自荐的结果是，朱元璋收回了“削封令”，并将五岳神都封为神。

南岳衡山神还是一位心胸狭隘的神祇，容不得别人半点的敬——这大概也是它香火不旺的原因之一。《北梦琐言》记载了这样一件事：唐代彭城书生刘仙甫途经衡山，泊下船，拾级上山。他见衡岳庙一派衰落景象，就在言谈中流露出对衡岳神的不敬之意。谁知，这可得罪了这位神祇。刘仙甫回到船中宿夜，半夜里被颠簸的船身惊醒，只见湖



图 16 南岳 《三教源流搜神大全》

面上风浪陡起，他宿夜的那只船的船桅倒折，缆绳断绝。眼看快要翻沉，刘仙甫马上意识到这一定是衡山神所为，连忙祷告，表示悔过。风浪这才渐趋平静。

故事虽属荒诞，但却反映了人们的一种心态，就是不管你是人还是神，要赢得人们的敬重，必须自身具有良好的风范，靠滥施淫威是无法树立自己的形象和提高自己的威信。

据道教书籍记载，南岳衡山神的形象是：身着朱光之袍，头戴九丹日精之冠，身佩夜光天真之印，骑着赤龙，率领众官。

第三节 华山神

西岳华山地近古都长安，备受历代帝王的青睐，唐玄宗还将华山神定为自己的本命神，优礼有加。但具有讽刺意味的是，华山神在民间却是口碑不佳，形象恶劣，它在人们的心目中是一个花花公子式的荒淫无耻的恶神。

《古今图书集成·神异典》引用《逸史》上的这样一则传说：有一位李主簿，新婚期间携带新娘子路过华山。华山神金天王见新娘子美貌异常，就施引法术使新娘子昏绝在地，意欲强为留娶。直到李主簿请来仙师画符驱妖，方才将新娘子放归。

华山神不但荒淫，而且好赌和收受贿赂。（图17）

《搜神记》里有一条记载：一个贪财而且好杀人的县令张某本应寿终，东岳神已经签下了死籍文书。张某得知华山神前不久与南岳衡山神豪赌一场，欠下了衡岳神一大笔钱，就备着厚礼去求华山神代为求情，并答应事成后奉送一万钱。华山神要他先去道士处疏通，张某会见道士说明来意，但道士拒绝了。华山神立即派人给道士送去了一封说情信，道士只

好照办，代为向天帝上奏求情。

华山神竟是如此德行，为五岳神中绝无仅有。

我们前面说过，山神观念刚刚萌芽时，先民们心目中的山神都是善良的，不与人类作对，更不会作恶，这是人类渴望控制生存环境的反映。但华山神怎么成一个恶神了呢？我们在论述由山精山鬼观念而山神观时说过，先民们是从当时每个氏族每个部落都有一位首领在管理这一人类社会现象而产生山神这一观念的，随着社



图 17 西岳 《三教源流搜神大全》

会的进化，特别是私有制的形成和发展，氏族首领、部落首领中就发生了分化——好的和坏的，善的和恶的。这一社会现象无疑地会反映到人们对山神的评价、分类上去。

其次，由于自然界的千差万别，有些山区风调雨顺，人畜兴旺，有些地区却是灾害频仍，人畜遭灾。这些因素也会引起人们对山神的臧否评价。

这样看来，山神形象由单一的善分化为善恶两种，其实质却是人们某种情绪的宣泄。华山神之所以如此，是否因为华山靠近帝王之都而成了人们抨击现实的替罪羊？

反面形象的山神其实早已有之。《山海经·中次十一经》“丰山……神耕父处之，常游清泠之渊，出入有光，见则其国为败。”这位耕父无疑是一个见人厌的恶神。

还有一则“玉女配山神”的故事也说到了一个坏山神：

陵州仁寿县有陵井，出盐；井有玉女祠。初玉女无夫，后每年取一少年人掷置井中。若不送，水即竭。又蜀郡西山有大蟒蛇，吸人，上有祠，号曰西山神。每岁土人庄严一女置祠旁，以为神妻，蛇辄将（去）。不尔，即乱伤人。周氏平蜀，许国公宇文贵为益州总管，乃致书为神媒合婚姻。择日设乐，送玉女像以配西山神。自迹之后，无复此害。¹⁰

以毒攻毒，祸事平复，真是恶神也要恶神磨。

较之华山神，这西山神也只能是小巫见大巫。“小巫”的西山神被宇文贵巧计降伏，而“大巫”的华山神却未见这方面的记载，这又是一种民间的心态。

华山神的职守在先秦时期只是兴云雨而产万物。秦汉以后，它的这一职能被彻底置换了，变成了主管金银铜铁锡等五金矿产的陶铸冶炼，并兼管山中飞禽。

华山神身着白素之袍，头戴太初九旒之冠，身佩“开天通真之印”，骑着白龙，率领仙宫玉女四千一百人——唯有这位华山神的随从有“玉女”这类人物，这大概也是它荒淫无耻形象的一种写照吧。

第四节 恒岳神和嵩岳神

东岳泰山、南岳衡山、西岳华山、北岳恒山和中岳嵩山虽然是五岳齐名，但却明显地分为两个等级，即泰山、衡山和华山为第一等级，恒山和嵩山为第二等级。这种划分虽然并无明确记载和民间传说为依据，但从祭祀的隆重程度和有关岳神的记载即可明白。祭祀泰山神、衡山神和华山神历来多有记载，而关于恒岳神和嵩岳神的祭祀却极少记载。推想其中的原因，一是与恒岳嵩岳的自然地理环境有关；二是与佛教的传入、影响有关，至于其底细原因一时难以妄测，留以待考。这里只能极其简略地说一说恒岳神（图 18）和



图 18 北岳 《三教源流搜神大全》

嵩岳神（图 19）。

嵩岳神（图 19）的情况。

恒岳神的职能是掌管世上江、河、淮、济等大小河川，山中老虎等四足野兽以及蛇虫类。

由于曾经得到过武则天的青睐（见前文），嵩岳神较之恒岳神还是幸运点。据景日珍的《中岳庙史》记载，奉供在中岳庙峻极殿的嵩岳神的神像有十五尺之高，“身着金袍，冕旒正笏”。它的职能



图 19 嵩岳神像（据《中岳庙史》）

是主管沼泽河谷、沟渠山林等一应事宜。

注 释

①见《史记·封禅书》

②詹承绪等《白族》第 113 页，民族出版社 1990 年版

- ③ 《月令广义·国说·五岳真形图》
- ④ 据景日昃《中岳庙史》
- ⑤ 《云笈七签》
- ⑥ 《三界源流搜神大全》卷一
- ⑦ 《封神演义》第九十九回
- ⑧ 《古今图书集成·神异典》卷二二
- ⑨ 《云笈七签》
- ⑩ 《太平御览》卷八八二引《郡国志》

第九章

山神的形象

山神观念是山岳崇拜的产物，而山神形象则是山神观念的产物。山神观念是一种意识，一种幻觉；山神形象则是具有一定质地的实物，五官可以感知，躯体四肢可以触及。

中国山地面积广阔，就风俗民情而言，南北差异很大，东西各有特色。作为山神象征的山神形象也是五花八门，但共同的特点是因地因时制宜，而且也离不开以下几种类型。

第一节 自然物

象征山神的自然物可以分成两大类，山体自身和其他自然物。

《尚书·舜典》记载帝舜一年四季轮流巡狩五岳，如“岁二月东巡狩，至于岱宗，柴。望秩于山川。”柴，烧柴以祭。殷墟卜辞也有殷人祭祀五山的记录，如“又于五山，在隹”、“又于五山，在齐”。这些资料表明，上古人们是将山体当作山神的化身来祭拜的。

少数民族中也有将山体看成山神化身的。云南红河哈尼族在祭祀山神时要从东、西、南三个方向朝所祭拜的神山膜

拜祭祀。'

青海热贡农区的山神虽然都有自己的名字，但它们的名字就是山峰的名字，其实质也是将山体当作山神的。如玛沁雪山山神的名字就叫阿米玛沁，夏琼山山神的名叫阿米夏琼。阿米，藏语，意为老翁、爷爷。

被看成山神化身的其他自然物有石头、树木和竹筒等。

云南洱源白族神话中的山神叫石头皇帝。在洱源西山兔罗坪山梁上面有一座石砌的房子，里面供有一块石头，人们尊称它为石头皇帝。民间认为它是这里的山神。它主管山上的豹子、老虎、老熊等野物，不准他人捕猎。后来，它住的房子漏雨，便向人们说，谁要是替它把房子盖好，就让他天天吃到鲜肉。果然，有一位先民出来替它把房子盖好了，它就让人任意在山上捕获野物，人们开始了狩猎生活。从此，这里的人们就把这位山神称之为主管人间牲畜存亡之神……'（图20）

云南省镇源县黑虎山区彝族的山神庙里供着一块石头，这块石头几乎被头发、穿山甲壳、鱼鳞、鸡毛、栗子壳等物粘得满满的。这是因为这块石头是当地人们心目中的山神，头发等物是人们在献祭时粘上去的。'

四川庙顶藏族的山神是以一个堆砌得十分整齐的石堆为象征的。这种石堆一般高达2米左右，最上一层堆放着白色石块。'

云南普米族每个林寨都崇拜供奉着一位山神，他们的山神是以石堆为象征的。

为什么会以石头作为山神形象呢？想来这与石头在原始社会时期的作用分不开的，在那时，石头是一种随手可得的，也是最早的狩猎工具。大概先民们认为这是山神在帮助他们。

云南兰坪县白族支系那马人的每一个宗族都有一个公共



图 20 白族族马八洞神仙

墓地，墓地旁都有一棵被称之为山神树的又高又大的大树，它被视为墓地的守护神。山神树下面放着一块大青石，供人们在祭拜时供放祭品和烧香。家族中凡有人去世，在出殡之前，掘墓人必须带上一只小雄鸡到墓地祭祀山

神树，然后才能破土开挖墓坑。同时，这儿的每一个村子都有一棵高大的万年青树作为全村共有的山神树。

云南潞西景颇族称山神为“吉筒”，并以竹筒为象征。供

奉山神（竹筒）的方位也各有不同，部落酋长家的“吉筒”供奉在房外门前，另外的普通家庭的“吉筒”被供奉在住房的旁侧。^④

以树和竹筒为山神的象征，其原因不外乎因为这两者是山地常见的、遍布于地的植物，以它们为山神，隐含着一种山神无处不在、无时不在的恭敬。

第二节 半人半兽

由图腾演化而来的山神皆为半人半兽的怪物。《山海经》中诸如“龙首鸟身”、“人面蛇身”、“马身人面”、“人身龙首”、“豕身人面”、“彘身人首”、“人身虎尾”、“彘身八足蛇尾”等等都是这类山神。

除《山海经》外，其他地方也有有关这方面的零星记载。

《玉函山房辑佚书》辑《归藏·启筮》中有这么一段文字：“丽山之子，青羽，人面，马身——很显然，这位丽山神是由马图腾演变而成的。

第三节 动物

被视为山神化身的动物主要是龙和虎。

云南布朗族的山神叫“叭呀尼卡”。据说，它原来是一条龙，专门管理山林，吃野兽，也吃人。如果人们不去敬供，它就变成老虎来吃人。”

把山林之王老虎视为山神的主要在东北地区，那里有的地方称老虎为山君。把老虎视为山神的化身，是人们贿赂神灵的表现。因为山中老虎是人们生存的大敌，随时都有葬身虎口的危险。人们尊崇老虎、祭拜老虎，就是希望求得它的

千恩，让人们得到平安。

第四节 人形

人形山神当推巫山神女和骊山老母最为有名，特别巫山神女，以她那曼妙多姿的身影，或为云，或为雨万姿千态的变化引得历代无数的多情种子为之折腰。

五岳神中的许多位也都是人形山神。如泰岳神圉长龙、黄飞虎、秦颛；衡岳神茹璚、朱丹、崇黑虎；华岳神邹尚、浩郁狩、蒋雄；恒岳神莫惠、澄谓亭、崔英；嵩岳神寿逸群、石玄恒、闻聘……

再请看一看东北地区的人形山神：

东北的鄂伦春族的山神形象是一个慈祥老人，他们在高大的老树干上削去一块皮，画或刻一脸形，有的用红布遮盖。如今在大兴安岭森林中，还能看到山神画像。鄂温克人的山神也是一个男性老头，他们在树上绘一个山神爷像，用兽肉献祭。他们还有一个关于山神的传说：很久以前，有个首长率领部众进山围猎，把几百里方圆的大山围了个水泄不通。晚上，首长让大家估算一下究竟围了多少野兽，谁也说不出多少，最后一个老人说出了鹿和狍的数字。围完猎一清点，果然与老人说的数字相符。大家感到十分奇怪。首长再想请教老人，但那老人转眼间就从大树底下消失了。大家都惊叹地说，那位老人就是山神。此后，人们上山打猎就在一棵粗树上画了山神形象，用野兽祭祀，祈求打猎丰收。^①

《三国演义》第八十九回有这样一段文字：

（诸葛亮）祈祷已毕，出庙寻土人问之。隐隐望见对山一老叟扶杖而来，形容甚异。孔明请老叟入庙，礼毕，对坐于石上……孔明拜谢，问曰：“承丈者如此活命之德，感刻不胜。愿闻高姓？”老叟入庙曰：“吾乃本处山神，奉伏波将军之命，特来指引。”言讫，喝开庙后石壁而入……

这是文学作品中的一位神形象，也是一位人形山神

人形山神是山神

形象发展的最高层次。人形山神的出现，表明了人们渴望自身能控制自然、战胜自然，是人类看到自身力量的可喜的一步（图 21）

从“山体即山神”到人形山神的出现，是人类进步的一种佐证，也可以反过来说，是人类社会不断进步这一现象在神界的折射。



图 21 泰山天齐庙山神像

注 释

①李期博《哈尼族原始宗教调查》，载《红河民族语文古籍研究》1981年第1~2期

②刘凯《青海热贡农区藏族、土族的六月渔祭》，载《中国民间文化》1993年第四期

③段奇桃《洱源西山白族神话与原始宗教》，载中国少数民族学会编《神话新探》，贵州人民出版社1986年版

④龚友德等《云南少数民族的山崇拜》，载《宗教论稿》，云南人民出版社1986年版

⑤陈明芳《论冕宁县庙顶藏族的原始宗教》，载《藏学研究论丛》第1辑

⑥严汝娴等《普米族》，民族出版社1986年版

⑦龚友德等《云南少数民族的山崇拜》，载《宗教论稿》，云南人民出版社1986年版

⑧《景颇族社会历史调查》，云南人民出版社1985年版

⑨《中国各民族宗教神话大辞典》，学苑出版社1990年10月

⑩何星亮《中国自然神和自然崇拜》第337页，上海三联书店1992年版

第十章

山神的功用

第一节 职司

山神的职司经历了一个由单一到复合的过程。人们赋予它们的职能是随着社会的发展而不断增加的。

狩猎时期山神的职司是管理山中的飞禽走兽。

彝族神话里的山神具有绝对的权威，这从“山神不开口，老虎不得吃”这句谚语就可体会到了。据传说，人们如若对山神不敬，或是不如期虔诚献祭，这位“白胡银须、骑着白虎”的林中大神就会在人们去打猎时预先通知野兽走开，让你空手而归。^①

任何神灵的职司都是人类赋予的，人们为什么或者是怎么会赋予山神主司林中野物的呢？狩猎时期的人们主要靠猎获野物来维持自身的生存。他们发觉：同是在山上狩猎，但有时猎获的野物很多，而有时却是少之又少，甚至空手而归；几群人同时去狩猎，有的人群猎获的野物多，而有的人群猎获到的野物却很少。他们无法解释这一现象，只好归之于山神：山上所有的野物都由山神管理，人们猎获的野物多与少

取决于山神的意志，而山神的意志则取决于自己对山神的态度。譬如因为人们没有按时向山神献祭，山神就会在你去打猎时通知野物避开。

于是，为了能使自己猎获尽可能多的野物，就必须取悦山神；为了取悦山神，就要祭供山神，表示自己对它老人家的尊敬。

云南傈僳族猎人出猎前总要杀牲献酒祭祀山神；^②

独龙族人在出猎前要用苞谷面、荞面捏成虎、豹、熊、野牛、野猪、岩羊等野兽的面偶，到达猎场后祭供“且卜拉”山神；^③

云南佤族人凡猎到熊、野猪、老虎、麂子等较大的野兽时，就要在猎获的地方用一只小猪祭供山神，希望山神今后继续给予恩赐；^④

鄂伦春人打得野物时，要用血抹涂刻在树上的山神像的嘴部，……^⑤

出猎前或猎获后都要祭拜一番，山神的威权之重可见一斑。

社会进入农耕时代，人们意识到雨水对于农业的重要性。由于山区特有气候条件，耕云播雨也就成了山神的一项职司。古人对此有很多阐述：

“山林、川谷、丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。”^⑥

“山，……出云风以通乎天地之间，阴阳和会，而露之泽，万物以成，百姓以飧。”^⑦

“积土成山，风雨兴焉。”^⑧

祭拜山神以求雨水这在古代典籍中多有记载，齐景公求

雨就是一例。有一年齐国好久没有下雨，旱象严重，齐景公就曾打算祭祀山神祈求山神降雨。事情虽然被晏子劝阻了，但说明了事情的普遍性。”

能兴云致雨的山神首推巫山神女。“旦为朝云，暮为行雨”^①、“或倏然飞腾，散为轻云；油然而止，聚为夕雨”^②。这些美妙的语句已为人们所熟知，其忠于职守、润泽大地的功能可见一斑。

《太平御览》卷十一引《遁甲开山图》也有一则记载：“郑有不毛之山，上有无为之君，分云布雨于九州之内。”这位无为君也是一位专司“分云布雨”的山神。

据陈梦家《殷墟卜辞综述》，殷墟卜辞中有 48 处关于祭山的记载，而这 48 处祭山都与求雨有关。“这就足以证明，殷人是坚信山神握有兴云致雨大权的。”

《山海经》里也有两位司职雨水的山神：和山之神泰逢和光山之神计蒙。

《山海经·中次三经》：“又东二十里，曰和山……吉神泰逢司之，其状如人而虎尾，是好居于苍山之阳，出入有光。泰逢神动天地气也。”所谓“动天地气也”，按郭璞的解释是“言其有灵爽能兴云雨也”，意思是他能兴风作雨。

《山海经·中次八经》：“又东百三十里，曰光山……神计蒙处之，其状人身而龙首，恒游于漳渊，出入必有飘风暴雨。”“出入必有飘风暴雨”一句再明显不过地表明了计蒙的职责是司风雨。

部分地区的彝族人每当久旱不雨或久雨不晴时，就要到神山对面的献山村中祭祀山神、祈降雨或放晴，这也从反面证实了山神掌管雨水，因为人们祭祀供奉总是有的放矢的。（图 22）

司禽兽和兴云致雨是山神的两大主要职能，随着社会的

不断进步，它的职能也就越来越多。

岁月交替，人生易老。生老病死这一道道关口困惑着先民们。他们相信人是有灵魂的，人死之后，灵魂都要集中到一处所在，等待再次投胎转世。那末，是谁在管理那些离开了躯体的灵魂？巍巍山峰，幽秘深邃，高耸入云，上接于天。人们由此联想到，灵魂一定是聚集在那里，等待上天的重新发落，转投人世。当然，管理这些灵魂的一定非山神莫属。



图 22 彝族土地山神

泰山神是五岳文化圈内唯一主司鬼魂的山神，而散布于这个文化圈外的少数民族地区也有同样的主司鬼魂的山神。

云南姚安县左门彝族也认为山神主管死人魂魄，因此上坟要先祭山神，否则它将降灾于死人和活人。如有新故之人，则到山神前杀鸡祭之。祭时先将鸡血用碗盛于山神之前，并对之叩头三拜。山神用石块代替，安于一棵树根之前，此树即为坟地之“山神树”。^[4]

汉代乌桓人认为人死之后魂归赤山。“赤山，在辽东西北

数千里，如中国人死者魂神归岱山也。”^⑧岱山，即泰山。

山神还是保护神。

青海热贡农区群众的心目中，山神是一个猎人的形象，他骑着马，带着刀箭，经常在高山峡谷中巡逻、游荡，保护着山周围的臣民。^⑨

云南永宁纳西族的干木女神主管人丁兴衰、庄稼丰歉、牲畜增减和婚姻生育、生男生女。^⑩（图 23）

四川庙顶藏族的山神主司妇女生育和人口繁衍。^⑪

《汉唐地理书抄》辑《地镜图》一条记载：

入名山必先斋五十日，牵白犬，抱白鸡，以白盐一升，山神大喜，芝草玉药宝玉为出。未到山百步，呼曰林林央央，此山玉名，知之却百邪。

山神既管理山中宝物药草，又能“却百邪”，保护采药者。

除了有已有的固定的职司外，有些山神还会因时因地地承担起新的任务。

“神女导航”的传说就是巫山神女于兴云致雨以外的一项职守：



图 23 纳西族祭山活动

(瑶姬等)十二天女又见巫峡航道复杂，过往船只常被暗礁撞翻，于是毅然留在巫山，为行船导航，为打柴人驱虎豹，为病人种灵芝。日久天长，十二天女的身躯化成了十二座突兀的山峰，其中以瑶姬化作的神女峰奇丽拔俗，其余诸峰……伫立在巫峡两岸。^⑩

同样性质还有另一则传说：

古时候西王母的小女儿瑶姬，腾云来到巫山上空，看到一群孽龙在天空殴斗，骚扰百姓。她便停下来，击毙孽龙，为民除害。后又派人帮助大禹凿开三峡，疏通河道，并且自己留下来为行船导航，最后化成了神女峰。^⑪

黑龙江省境内的镜泊湖岸边的大黑山山神也因王母娘娘的一次蟠桃盛会增添一项新的职守。

据说某年三月三，王母娘娘照例举办蟠桃会，众仙女俱往赴会。梳妆打扮用的胭脂水滴入天河，引起天河暴涨横溢，泻入下界牡丹江上游的万山丛中，汇成一个大湖。又有一面宝镜也不慎落入湖中，仰浮在湖面上，使得湖面一直是水平明亮。王母娘娘寻找镜子寻到这里，深爱这儿的幽丽宁静，也就不再取回镜子，并把这儿作为群仙的浴池，每年六月十五日率领众女仙到此洗浴。这个大湖就取名为镜泊湖。王母娘娘又命令黑山山神负责守护这镜泊湖。^⑫

第二节 神力

既然是一方神灵，主事一方，职守所在，当然要有相应

山神作为履行职司的保证。山神的神力虽然不如天神、雷神、水神等神灵威势赫赫，为人们所熟知，但亦有自己的特点和独到的一面。

巫山神女“助禹斫石疏波，决塞导厄，以循其流”，是用她的神力为人类征服大自然作了贡献；她的“倏然飞腾，散为青云；油然而止，聚为夕雨，或化游龙，或为翔鹤”则更是她兴云致雨的神力的表现。



图 24 白族红山本主

云南大理白族自治州流传着一则《金鸡和黑龙》的神话，大意是，云龙境内的沘江有一条黑蟒作怪，它意欲淹没金鼎坝。金鸡山的山神金鸡与之大战，结果金鸡神大败黑蟒，黑蟒的尸体被高高悬在高岩上。从此，沘江不再危害百姓了。^②（图 24）

其实，所谓神力既是人们的一种美好的向往，希望能有一种力量帮助自己战胜、克服自己力不胜任的大自然

带来的困难和灾害，也是人们对无法理解的自然现象原因

的归结。巫山神女“助禹”属于前者，而她的“兴云致雨”和“金鸡神”的传说则属于后者。

山神的神力除了表现在履行自己的职守方面外，还表现在自卫方面。

明朝人陈仁锡的《潜确类书》卷二二引用了《东阳山水记》的一条记载：

歌山在东阳。山有石室，可容万余人。山下水通临海。昔人乘舟，望见女子汲水山下，登岸而歌，姿态端美。舟人不知为神，挑之，神怒，坠三大石以塞水源，遂不通舟。

歌山女神以自己的神力惩罚了无礼者。

也有一些为神不尊的山神，凭借自己的神力与人们作对。南岳衡山神兴风作浪滥施淫威威胁彭城书生刘仙甫就是一个典型事例（见《衡岳神》一节）。

纳西族东巴神话《高勒趣》里的山神又是一个典型：英雄高勒趣和父亲俄高勒在山上捕获了山神家的大黄野猪，父亲俄高勒返回寻找遗落在山上的猎刀时被山神捉住，要他交回大黄野猪。高勒趣驱马上山，闯进百兽把守的九道山门，面对面地与山神进行了一场舌战，山神终于服输，放回俄勒高。^④高勒趣是蔑视神权的英雄，山神则是与人们作对的典型。

第三节 酬神

几乎是在山神观念产生的同时，就有了酬神的活动。人们的酬神活动，包括傩祭，是企图运用“赂”和“娱”来买

通和取悦山神，达到控制它们并进而控制山岳的目的。希冀狩猎顺利多打野兽；风调雨顺多收粮食。这是人们渴望征服自然的表現。（图 25）

祭祀山神

在古代是从中央到地方各级政府的大事。对此前面已有专章论述，这里不赘，只举例说明酬神的活动，至今仍有遗绪。

云南独龙族的人们在出猎前用包谷面、荞面捏成老虎、豹子、熊、野牛、野猪等野兽的面偶，到达猎场后将这些面偶与酒一起供奉



图 25 山神 大理纸马

于参天大树之前，并把各人的衣服和毯子铺在地上，献祭“且卜拉”山神，大家齐唱祈祷歌：

司野兽的且卜拉山神啊！

我们献上了美酒和佳肴，

司野兽的且卜拉山神啊！
我们献上了肥壮的面偶野兽，
求你跟我们对换山中的野兽。
虎换虎，熊换熊，野牛换野牛，
你一点也不亏损呀！
求你快快放出你山中的野兽吧！^②

（云南）怒族的人们为求人畜平安，入山劳作前一定要祭祀山鬼（山神）米枯宁。祭祀时在山中临时架个木台，上面插一束树枝，卦上布条和鸡毛，用雌雄搭配的鸡猪作为牺牲献祭。献祭时，巫师呼唤周围群山的名称，喃喃祷告：

山神啊！今天是吉祥的日子，
我们奉献丰盛的食物供献你，
求你允许我们挖沟引水，
求你允许我们烧林种地。
山神啊！我们用猪身充人身，
用猪血充人血。
山神啊！人瘦猪肥，
人血苦，猪血甜。
我们献一头猪，抵十个人，
我们献一只鸡，抵十头畜，
请你享用，
吃饱喝足后请返归山中，
千万别降祸于我们。^③

鄂伦春族的山神观念认为，山神“白那恰”专门管理山中禽兽。人们进山狩猎的收获全凭山神赐给运气。传说“白

那恰”日夜在山林中走动，人们进山打猎时，禁止高声喧哗，尽量避免触犯山神。猎人们每次经过刻有山神形象的树时，都要恭敬地给山神装烟敬酒和叩拜。打到猎物后，要给山神上供，用猎物的血涂抹神像的嘴部，以表示谢意。^[9]

云南普米族、纳西族等民族还有一些特殊的祭祀仪式：

普米族和纳西族每年春节凌晨，家长的第一件最为重要的仪程是到畜厩观看年龄最老的那头牛头朝向何方，然后率领家人携带鸡、酒、肉到那头老牛头朝方向的山中去祭祀山神。祈求山神保佑牲畜不被野兽咬死，以后牲畜年年增殖多产。还有家中牲畜伤病或遗失，也要祭祀山神。祈告山神宽恕，放出走失的牲畜。这些民族深信人患病也是触犯山神小鬼所致……为求病愈安复，他们要到山林中焚香、献牺牲、洒牛奶祭祀，并请巫师烧香念经祈求山神宽宥。^[10]

除了临时性地因地制宜、因时制宜、因事制宜地祭祀山神外，很多民族，很多地区都要对山神进行常规性的祭祀，都有固定的祭祀日。

例如：农历正月初三日是云南省泸西县阿盈里彝族和白族祭祀山神的日子；

二月初八是云南巍山彝族地区性的山神会；

三月初三，贵州布依族每年在这一天祭祀山神，广西隆林彝族也以这一天为山神日；

四月十八日是四川白马藏族一年中第一次祭山神的日子，还有两次分别为七月十五和十月十五；

六月初六日是广西隆林彝族又一次的祭山神日，不过，上

一次（三月初三）是以猪为牺牲，这一次是以毛色纯正的牛为牺牲；

七月二十五日是云南永宁纳西族祭祀狮子山干木女神的日子；

腊月十三日开始到十五日四川石棉藏族的唤山节，亦即祭山神节；

.....

常规的祭祀山神的活动当数青海热贡地区的“六月傩祭”最为热烈、火爆和刺激。“六月傩祭”的祭祀对象有七位山神和二郎神、龙神以及文昌帝君三位保护神，可是三位保护神并无自己的庙宇，它们都被供奉在山神庙里。

每年六月举行的傩祭活动，有上万的藏族、土族群众参加，时间长达十天之久。在这十天中，除了每天跳舞（参与者男妇老少不拘）娱神外，还有煨桑、请神、“拉卜泽”祭等内容，但就中尤以插钢杆和“开红山”最为壮观。“开红山”我们在前面已经介绍过，这里着重介绍一下插钢杆。

插钢杆是群众性的献祭形式。

先是口插钢杆傩舞。所有要求插杆的人都要进入山神庙内向诸神叩拜，由“拉哇”（巫师）在神前念经、献词祈祷，然后由“拉哇”和插杆有术的长者为要求者一一插杆。钢杆约有六寸多长，比自行车辐条略粗，磨得铮亮，杆头尖而锋利。开始前由一个人将两块烧得很热很热的大石头放进一只铁桶里，再浇入半桶滚烫的热水，同时投入一束柏枝。这时桶内冒出滚滚的热气，将钢杆在上面稍事薰蒸后，由两腮分别插入口中，钢杆的三分之一露于腮外，上面缀着长长的红丝穗。钢杆插好后，人们从庙内走进广场，绕场跳舞数圈后即告结束。

接下去是背插钢杆傩舞。参加献舞者上身裸露，藏袍与

衬衣缠系于腰间。同前面一样的钢杆要插入皮下三厘米左右，整个背上要插十几支到二十几支，没有一定功力的人是不敢贸然上阵的。全部钢杆插妥以后，他们左手拿着彩绘羊皮鼓，右手执鼓槌，腰微曲，随着鼓点跳着进入场内。他们敲着鼓，抖动着身体，有点类似神灵附体的样子而疯狂作舞，直到将背上钢杆全部跳落才能结束。有时候，好像神灵故意戏弄献舞者，总有那么两三支钢杆犹如嵌进肉里一样，就是掉不下来。这时献舞者就要使出全力做更大的舞蹈动作，随着鼓点不停地抖动，直到将其全部跳落为止。^①何等的虔诚！何等的热烈！何等的壮观！

无论何种宗教迷信，虔诚的信奉者都是“牢记在脑海中，落实在行动上”，这个行动，就是祭祀叩拜。如果有人问祭祀叩拜的本质是什么，我们将这样回答：如果说鬼神观念是人类解释自然的结果，那末，祭祀叩拜就是人类意图征服自然的行动。只是这种“意图征服”不是直接向自然界宣战，而是借助于中介——神灵，这在生产力极不发达的那时，人们别无选择。山神就是人类借助的中介之一。叩拜山神，祭祀山神终将成为过去。对这一文化现象进行深入研究，会有助于我们对于“人类苦难史”和“人类进步史”的探讨——因为每一次山神会，每一个祭祀场面，都体现出人的苦难和企望。

注 释

①《中国各民族宗教与神话大辞典》，学苑出版社1990年10月版。

②、③杨学政《原始宗教考》，云南人民出版社1991年版。

④ 龚友德等《云南少数民族的山崇拜》，载《宗教论稿》，云南人民出版社 1986 年版

⑤ 赵复兴《鄂伦春原始宗教研究》，载《内蒙古社会科学》1990 年第 3 期

⑥ 《孔记·祭法》

⑦ 《尚书大传·略说》

⑧ 《荀子·劝学》

⑨ 《晏子春秋》

⑩ 《文选·高唐赋》

⑪ 《集仙录·云华夫人》

⑫ 陈梦家《殷墟卜辞综述》，中华书局 1988 年版

⑬ 卢央《彝族星占学》，云南人民出版社 1989 年版

⑭ 何星亮《中国自然神与自然崇拜》第 328 页，上海三联书店 1992 年版

⑮ 《汉书·乌桓传》

⑯ 刘凯《青海热贡农区藏族、土族的不同傩祭》，载《中国民间文化》1993 年第 4 集

⑰⑱ 何星亮《中国自然崇拜和自然神》，上海三联书店 1992 年版

⑲ 《四川史地丛书·长江三峡》

⑳ 《长江万里行》

㉑ 《民间文学》1980 年第 9 期

㉒ 赵椿《白族龙神话源于自然崇拜》，载中国少数民族学会编《神话新探》，贵州人民出版社 1986 年版

㉓ 《神话新探》中国少数民族文学学会编，贵州人民出版社

㉔ 杨学政《原始宗教论》第 131 页，云南人民出版社 1991 年版

②⑤杨学政《原始宗教论》第128~129页,云南人民出版社1991年版

②⑥赵复兴《鄂伦春原始宗教研究》,载《内蒙古社会科学》1990年第3期

②⑦杨学政《原始宗教论》第129页,云南人民出版社1991年版

②⑧刘凯《青海热贡农区藏族、土族的六月傩祭》,载《中国民间文化》1993年第4期



跋

《山与山神》，这是个非常有意义的题目。其意义表现在：一、我国是个多山国家。有专家研究后认为：中国是世界上山最多的大国，平原仅占全国总面积的 12%，丘陵和山地要占全国总面积的 2/3 左右。二、山文化在我国源远流长，并由此而产生种种其他文化现象。我们的前人历来重视山与人的关系的描述与研究，产生了大量文献记载的诗文曲赋。大型类书《古今图书集成》中有《山川典》，共二百三十一卷，资料丰富，内容详尽，无他书相比拟。

今人关于此专题的著作不多，我也很想试试，故今年年初刘锡诚、马昌仪二位老师来信希望我写此书，我就欣然答应。

答应下来后，我才发现自己在这方面的积累甚少，平时亦无专门进行思索，很难进入写作状态；再说，交稿时间较紧，一时难以完成；另外，当时手头正在主编一部《中国鬼文化大辞典》，虽说字数不算太多，但也颇费功夫。因此，我只好请王有钧先生共同承担此书的写作任务。

我们分工如下：王先生写“山神”部分，而我则写“山”这一部分，两者合一，则就成为一本书。好在山与山神

的确是可分的两个部分，两者的侧重点不尽相同。

所谓山，即与山相关的文化内容。这一部分的内容很多，实际上足够写一部 30 万字的专著，因为在这一段时间的搜集材料中，发现其内容十分广泛，材料也丰富，与此相关的领域也很多，但为了全书的统一和平衡，只能作一部分介绍。

所谓山神，是人们信仰的山中的神灵偶像，而非一般山中的神。山神源于山中的神灵崇拜，是物化或人化的形象。在云南、贵州等地，山神信仰甚多，成为当地少数民族生活、文化、历史的一个组成部分，很值得研究。

因此书由两人共同撰写，在材料选择和运用，观点的前后照应等方面，难免存在问题，希望读者指正。本书蒙宋兆麟先生帮助配部分插图，在此一并致谢。

徐华龙

1994 年 9 月 3 日

于上海

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名= 中华民俗文丛 山与山神

作者=

页数= 1 0 0 0

S S 号= 0

出版日期=

封面页
书名页
版权页
前言页
目录页

《中华民俗文丛》总序&刘锡诚
上篇

第一章	山的象征
第一节	山象征着圣地
第二节	山象征着男性
第二章	山的命名
第一节	山名的形成
第二节	山名所表现出的心态
第三节	山名的价值
第三章	山与鬼
第一节	山中有鬼
第二节	山鬼之说
第四章	山与神
第一节	山是神生存的必要条件
第二节	山是神话生存的必要条件
第五章	山祭
第一节	祭礼形式
第二节	祭品
第三节	山祭的目的
第四节	山祭的特点

下篇

第六章	山神的起源
第一节	山神崇拜和山神观念
第二节	一方水土造一方神
第七章	山神的雏形
第一节	传说中的远古山神
第二节	《山海经》里的山神
第八章	五岳之神
第一节	泰山神
第二节	衡山神
第三节	华山神
第四节	恒山神和嵩岳神
第九章	山神的形象
第一节	自然物
第二节	半人半兽
第三节	动物
第四节	人形
第十章	山神的功用

第一节 司
第二节 神
第三节 力
酬神

跋
附录页