河南大学学人文丛

孙作云文集



中国古代神话传说研究（下）

河南大学出版社

图书在版编目（CIP）数据

孙作云文集.第3卷,中国古代神话传说研究(上、下)/孙作云著.—开封:河南大学出版社,2003.9
(孙作云文集;第3)
ISBN 7-81041-936-6

Ⅰ.中… Ⅱ.孙… Ⅲ.①孙作云-文集②神话-研究-中国-古代
Ⅳ.B932.2

中国版本图书馆CIP数据核字（2003）第062142号

书　　名：孙作云文集(第3卷)中国古代神话传说研究
作　　者：孙作云

责任编辑：范正国　史锡平
责任校对：李　梁
责任印制：苗　卉
封面设计：张　胜
版式设计：冯爱莲

出　　版　河南大学出版社
地址:河南省开封市明伦街85号　邮编:475001
电话:0378-2864669(事业部)　0378-2825001(营销部)
网址:www.hupress.com　E-mail:bangong@hupress.com
经　　销　河南省新华书店
排　　版　河南第一新华印刷厂
印　　刷　河南第一新华印刷厂
版　　次　2003年9月第1版　印　　次　2003年8月第1次印刷
开　　本　635mm×960mm　1/16　印　　张　57.25
字　　数　770千字　插　　页　8
印　　数　1—1000册

ISBN 7-81041-936-6/K·346　定　　价:72.00元

(本书如有印装质量问题请与河南大学出版社营销部联系调换)





目　录

飞廉考
——中国古代鸟氏族之研究……（455）
鸟官考
——中国古代鸟氏族诸酋长考补……（482）
说鵹尾
——中国建筑装饰上图腾遗痕之研究……（516）
说丹朱
——中国古代鹤氏族之研究·说高跷戏出于图腾跳舞
……（529）
说羽人
——羽人图羽人神话及其飞仙思想之图腾主义的考察
……（561）
说龙凤
——读闻一多先生《龙凤》篇　……（642）
说皋陶……（656）
中国古代的灵石崇拜……（664）
泰山礼俗研究……（682）
殷先祖以燕为图腾考
——从图腾崇拜到祈子礼俗……（852）

东北亚细亚民族诞生传说之研究…… (870)
沈阳故宫清宁宫三题
——萨满教·高禖·图腾主义…… (888)

飞廉考

——中国古代鸟氏族之研究

一　略述语言学派的神话学说

在神话学研究上有所谓语言学派的神话学说，顾名思义，这派学者对于神话的解释，是想应用比较语言学上诸法则来说明神话现象的。首为此种企图者为德国地理学者李特（Karl Ritter 1779～1859），但其后即无继武之人。至1838年罗森（Friedrich August Rosen）刊行印度最古的诗篇《黎俱吠陀》（Rig Veda）以后，到马克斯·穆勒（Friedrich Max Müller 1820～1900）的全译本出现时止①，此种印度日尔曼族的神话比较研究，才算正式地上了轨道。罗森在解释《黎俱吠陀》的章句时，虽然也时时引用同族的神话以为比较，但做有系统的科学研究，以人种言语之同一性为基准，而奠定崭新的比较神话学的

① 马克斯·穆勒德国人，二十三岁赴英留学，因归化英国；后为英国东印度公司翻译《吠陀经》，乃究心于阿利安族神话与其他印度日尔曼族神话之比较。其对于神话学的学说俱见所著《宗教学》（Science of Religion，1870），《宗教之起源及其发达》（Origin and Growth of Religion，1878），《思考之科学》（Science of Thought，1887），《自然的物质的人类学的及精神的宗教》（Natural，Physical，Anthropological and Psychical Religion 1889—1893），《神话学研究》（Contributions to the Science of Mythology，1897）等书。

基础，却不能不归之于顾恩（Franz Felix Adalbert Kuhn 1812～1881）①及马克斯·穆勒二人。他们二人皆是比较语言学者，所以他们想把比较语言学的方法，全部搬进神话的世界；他们皆是翻译《黎俱吠陀》的人，所以他们想以吠陀为根据来建立语言学的比较神话学说。据他们的意见，以为《黎俱吠陀》上所载的神话为所有其他印度日尔曼民族的神话的根源，他们想利用这部古诗以与印度日尔曼民族其他神话做比较研究。他们的方法是从吠陀神话与希腊神话之中，推知许多神名的溯义，再经比较考察之后，寻绎一个最古的形式以为通乎印度日尔曼民族全体的最初的神名；再以此神名为基础，来解释神话的意义。但顾恩在解释神话时，于语言学的事实以外，还引用民俗学的事实以为神话解释的资料；马克斯·穆勒则对于民间信仰与民间习俗等等几乎完全忽视，一心专从言语学上来解释神话的成立和其意义之谜。换言之，他是专一地想把比较言语学的研究结果施用于古代宗教学与神话学的领域，所以他才是真正的语言学的神话学的创造者。

据他的解释，说一切神话皆由于“语言的毛病”（The Disease of Language）。什么叫着语言的毛病呢？原来语言的特质有“性”（Gender），“多名使用”（Polyonymy），“同义语使用”（Synonymy），及“诗的隐喻”（poetical metaphor）诸点。随着时代的变迁与人性的健忘，这些意义遂逐渐发生混乱和误解的现象。因此之故，由言语所表现的叙述必然地与其本来面目大相径庭。这种混乱现象一延长下去，变为固定，人们遂将错就错地视之为神话或神事。神话的发生便由于此，神话学史上有名的“言语疾病说”，便是此说。譬如表明自然现象所用的普通名词，随着时间的悠久而意义不明，因为此种名词具有“性别”在内，所以由此普通名词所表现的事象，渐具人格而为神名。

---

① 顾恩的学说俱见所著《火及神酒之由来》（Herabkunft des Feuers und des Gottertranks，1859）及《比较言语学研究志》（Zeitschrift fur Vergleichende Sprachforschung）。

一方面在叙述自然现象的言语里所用的譬喻、比较等等，一经在民众意识中丧失之后，即讹变而为由该名词所产生的神的事迹与习性，此即神话的故事也。由此观点，更进一步地便产生一切神话皆为自然现象的记述的结论，并且把一切神话的发生皆归之于自然现象中的太阳现象，因此又有人称其学说为“太阳学说”。

譬如希腊天神的 Zeus（Genetive，Dios），罗马天神的 Juppiter，北欧神话之 Ziu，Tyr 与高卢语之 Devo，古冰岛语之 Dia，立陶宛语之 Dëwas，古普鲁士语之 Deiws 等等，皆与梵语之 Dyaus，Dyauspitar 有血缘的关系，其初皆由 Div（光辉）之义孳乳而出。又如 Athena 女神，等于梵文之 Ahana，其原旨即“曙”。总之，由于此种比较研究，特别是与梵文的比较研究，各神名之初义皆可以求得。神名之初义既达，则此种神话的内容也可以炳然大明了。他自己说道：

> 从比较言语学研究起来，可见阿利安系各民族——克里特（Celts）、日尔曼、拉丁、希腊、以及操梵文的古波斯语的民族，他们的语言文字都同出于一源。所以要了解希腊神名的起源和意义及每种寓言的原意，非研究拉丁语、日尔曼语、梵文、和古波斯语来作旁证不可①。

以上是语言学派神话学说的大概，固然这种学说在 20 世纪的今日已经是明日黄花了。譬如（一）人们攻击他们说他们所应用的音韵学上的诸法则，在十九世纪的后半期，根本尚无一定之标准；因而他们视为神话学解释上金科玉律的神名的语言学的比较，时常发生错误的结果。（二）他们解释神话时，专凭语言学的证据，而忽视在祭仪上所使用的物质的事物，与构成神话元素的民间传统的事实。（三）他们的神话观是一元的，即以神话全属于自然界的神话，则忽视了人文神话。（四）以神话为固定的，不明其流变转移之迹；且不知神话上的神名不足以代表神话的本体。彼等直接从神名上就想推断神话的意义。（五）他们所用为比较资料的《黎俱吠陀》所载的神话，不

---

① 见马克斯·穆勒《言语学讲义》（Lectures on Language 2nd Ser. P. 406）。

能作为通乎印度日尔曼民族全体的纯粹的神话代表，所以不能用吠陀神话来作解释印度日尔曼诸族神话的永久的标准。（六）氏以言语中的“性”（Gender-ending）为神话发生的原因，但世界上有许多民族的语言中并无性别的标识，顾其民族亦有神话。（七）神话与语言诚然有密切的关系，语言的形式对于神话的构成上有若干程度的影响，亦为事实；但不能以语言中的歪曲现象为神话发生的根本原因，即不能以神话学为语言学的一分科。（八）印度日尔曼语系诸民族的神话，亦有与非印度日尔曼语系诸民族的神话相同者，所以单凭言语学的解释几乎无法说明。（九）印度日尔曼诸族间相同的神话传说非常之少，所以比较研究往往不可能。（十）马克斯·穆勒的学说，历史的实证少而抽象的思维多，故学者恒斥为 Too much speculation and too little history①。

我们叙述了语言学派的神话学说以后，再来作一番平心静气的检讨。马克斯·穆勒所提出的神话学的研究方法，无疑地是研究神话学最有效的方法之一。研究神话首先要研究神名的得义，若能把神名的初义解释清楚，无疑地就等于把这个神话了解了大半，而比较语言学是很能做到这一点的。不过行之太过便发生“不及”的现象，这是一般学说通有的毛病，不能单责马克斯·穆勒一人。所以他的学说在 19 世纪末期曾经震动一时，全欧洲的学术界皆为他所披靡了。法国言语学者白利亚（M. Breal）在他的大著《赫克鲁与卡卡思——比较神话学研究》（Hercule et Cacus-Ètude de Mythologie Comparée，1863）里说：“马克斯·穆勒的比较神话学论，在神话学的历史上划一新时代。”德国奥·顾禄倍（Otto Gruppe）在他的《希腊的祭仪及神话》（Die Griechischen Kulte und Mythen，1887）里说：“研究吠陀，除去暧昧的古典的注释家以外，现在到了神话学者们非用马克斯·穆勒及顾恩的原则来作说明的出发点不可的时代了。”其推挹之

① 参看日本松村武雄博士《神话学原论》下册，第十一章《神话学史》下，699～718 页。1941 年东京培风馆出版。

重，于兹可见。

我这几年对于中国古代神话颇有所考订，对于每种神话在考证事迹或解释内容之前，必先推寻得名的初旨。这种推寻的方法大概从两方面下手：一是从音韵学上求其音读，二是从文字学上求其形义；行之既久，颇有领悟，深信这是研究中国神话的首要之途。把一个神话上的神名辗转由音韵学上解释通了之后，再从这声中求义，拿来和故事本身的意义相比较，这不是最简单而且最有效的方法么？拿这方法和马克斯·穆勒的方法相比，真是若合符节。不过我的方法，在文字音韵以外，还要求证于民俗学、人类学的实例，不像马克斯·穆勒只限于一隅罢了。现在姑以风神飞廉一事为例，略对鄙说做一简单的实验，以求教于并世学人之前。

二　说飞廉为风字之复辅音

中国语言古有复辅音之说，发于英人爱特金斯（Joseph Edkins 1825～1905）①，其后瑞典人高本汉（Bernhard Karlgren 1889～）于谐声说中亦用其说②。但皆就谐声的现象推论，无他证明。林语堂先

---

① 爱特金斯为英国汉学家（Joseph Edkins 1825～1905），道光二十八年（1848）至上海为传教师，光绪六年（1880）为税务处通译，光绪三十一年（1905）卒于上海。著述甚富，尤以语学研究为多，其《华语考原》一书，最为脍炙人口，载在《格致汇编》中。其论华语之复辅音见于氏所著之 China's Place in Philology。

② 高本汉为瑞典汉学家，曾旅居中国多载，对于中国语言文字造诣甚深，近更从事于中国古器物之研究，深思博辨，为世界学人所叹服。其所著《中文解析字典》，胡适之先生评为"上集三百年古音研究之大成，而下开后来无穷学者的新门径。"（见《胡适文存》三集《高本汉左传真伪考的提要与批评》）高先生用复辅音说明谐声现象，即见于此书导言中（Introduction Dp. 31），赵元任先生节译为《高本汉的谐声说》载在《清华大学研究院国学论丛》第一卷第二号，1937 年商务印书馆出版。

生作《古有复辅音说》①，乃立四证以为说明：一为古今俗语，二为由字之读音与借用，三为字之谐声现象，四为印度支那系语之比较。林氏举例，凡有三种：

1. 复辅音为 k-l-者：如“孔曰窟笼”，“角为矻落”，“圈为窟挛”，“云曰屈林”，“锢为锢鑼”。

2. 复辅音为 p-l-者：如“笔曰不律”，“狸言不来”，“风曰孛缆”，“蒲为勃卢”。

3. 复辅音为 t-l-者：如“团为突栾”，“蝗曰突郎”，“顶为滴颟”，“铎为突落”，“秃为秃驴”。

按此说程瑶田之《果赢转语记》中②，已发其端；他在 150 年前便大声疾呼地说“双声叠韵不足为典要”，已经暗含以上三例于文中，不过他没有明说或系统地说明罢了。林语堂先生于以上诸例中，述“风曰孛缆”曰：

> “风曰孛缆”，《鸡林类事》③《说文》风从虫凡声，凡声本是收 m 音凡韵。刘熙《释名·释天》“风，兖豫司冀横口合脣言之，风，汎也。……”汎字也是收音 m 陷韵。刘熙举他以与“踧口开脣”的“放”字相对，可见合脣二字所指乃指收 m 音。又风字在《诗经》用韵上共见六次，而惟有与“林”、“心”、“南”、“钦”收 m

---

① 林语堂先生《古有复辅音说》载于《晨报》六周年纪念增刊，今辑入《语言学论丛》中，1936 年上海开明书店出版。吴其昌先生在《清华学报》中撰《来纽明纽古复辅音通转考》，可参看。又复辅音，古称为“切脚语”，参看 481 页本文注①。

② 程瑶田（1725～1814）《果赢转语说》有王念孙跋，铅印本甚多。魏建功先生曾附录于《古音系研究》中。1935 年北京大学出版。

③ 《鸡林类事》宋孙穆撰。陶宗仪《说郛》卷第五十五及清刊本五朝小说有辑本。鸡林即高丽，书首言：“高丽王建自后唐长兴中始代高氏为君长。”书末有《方言》，辑录高丽语甚多，其中多与中国语有关，且多中国原语。如春、夏、秋、冬、东、西、南、北等词，不胜枚举。林语堂先生云：“依孙穆所志鸡林的话，都的确与中国话有相关联，如‘佛曰孛而’、‘笔曰皮卢’，明明是与《尔雅》的‘不律谓之笔’相符。”云按“仙人曰迁”、“蟹曰慨”、“暮曰屹铺”亦皆为汉语。

字为韵。又"蔺","岚"二字风声而在覃韵,读如"南",此正与以上"孛缆"的"缆"音相符。按章太炎《文钞》(卷四、四十八页)说:"江宁言风音犹作方林切。"所以风字古有"蔺"南 lam 音,事实上似甚明了。既是如此,又不能不相信"风曰孛缆"blam 的一句话了。据我的意思,这个不但帮助我们明白"蔺""岚"何以有"南"音,并且使我们较易懂历来最难解的"风马牛"三个字,"风马牛"或者就是"婪马牛"(服注:牝牡相诱谓之风),"婪马牛"当然是"不相及"的了。

按"风曰孛缆",(今朝鲜语犹曰 Palam)即表示"风"字为 p-l-之复辅音,愚意风神曰"飞廉"者,亦孛缆之音转也。吾人由风曰孛缆,可以了知风神之何以名曰飞廉;一方面由风神曰飞廉,更可以证明风字之古读。换言之,风字古音即读若飞廉也。其后风字在口语上失掉了 p-l-复辅音之成分,人们不知道飞廉即风,便以为飞廉为风神了。幸而在文学作品上,在神话传说上,还遗留有风字古音的痕迹,不然我们便无法知道这种神话造作的所由了。我们用音韵学的方法来解释,马上就可以了解这种神话的成因,拿这个例子来比附马克斯·穆勒的"语言疾病说",真是再也恰当没有的了。

现在钩稽古书中以飞廉为风神之出典:

1.《楚辞·离骚》:

前望舒使先驱兮,后飞廉使奔属。王逸注曰:飞廉,风伯也。①

2.《楚辞·远游》:

历太皓以右转兮,前飞廉以启路。王注:风伯先导,以开径也。

3.《楚辞·九辩》:

属雷师之阗阗兮,通飞廉之衙衙。王逸注曰:风伯次且而扫尘也。

---

① 应劭《风俗通义》卷八引同。

4.《吕氏春秋》:

风师曰飞廉。①

5.《淮南子·俶真训》:

若夫真人,则动溶于至虚,而游于灭亡之野;骑蜚廉而从敦圄。高诱注曰:蜚廉,兽名,长毛,有翼。敦圄,似虎而小,一曰仙人名也。

6.《史记》卷一一七《司马相如列传》:

椎(推)蜚廉,弄獬豸。裴骃《集解》引郭璞曰:飞廉,龙雀也,鸟身鹿头者。②

7.《汉书》卷六《武帝纪》:

(元封二年)夏四月,还祠泰山。……上作长安飞廉馆。注引应劭曰:飞廉,神禽,能致风气者也。明帝永平五年至长安迎取飞廉,并铜马、置上西门外,名平乐馆,董卓悉销以为钱。晋灼曰:身似鹿,头如爵,有角而蛇尾,文如豹文。③

8.《广雅》卷九《释天》:

风师谓之飞廉。

以上各例皆以风神曰飞廉。按风字从凡得声,凡字古音在覃部,廉从兼得声,兼字在添部,覃添二部之字,其收音俱为 m。此种发音现象之相同,决非偶然,再揆以高本汉在《中文解析字典》(Analytic Dictionary of Chinese and Sino-Japanese)中所假定之音读:

---

① 洪兴祖《楚辞补注》引,按不见今本《吕氏春秋》。

② 又见《汉书·司马相如传》,《文选》卷八司马长卿《上林赋》。"椎蜚廉"《汉书》作"推蜚廉",颜师古注曰:"推亦谓弄之也。"按作推是。

③ 又见《史记·封禅书》、《汉书·郊祀志》,《志》曰:"长安作飞廉桂馆,甘泉作益寿、延寿馆以候神人。"《汉武故事》云:"上於长安作飞廉馆,高四十丈。"注文又见《后汉书·班彪传》上,注引《汉书音义》。王先谦《汉书补注》引吴仁杰曰:"沈存中翰林传得古铜钲,中间铸一物,有角,羊头,其身如篆文,傍有篆飞廉字。"又引《晋载记》曰"勃勃造刀为龙雀环,又于殿前铸铜为飞廉",不知当时所铸飞廉之象为如何?

风	官话 feng	广东音 fung	上古音 P iung < -m
凡	官话 fan	广东音 fan	上古音 biwa-m
凤	官话 feng	广东音 fung	上古音 biung < -m
缆	官话 lan	广东音 lam	上古音 lam
廉	官话 lien	广东音 lim	上古音 liam

我们从这几个字的发音相似，推测“风”与“飞廉”、“勃缆”其中的关系，或者不是没有根据的罢！换言之，风之所以名曰“孛缆”，风神之所以名曰“飞廉”者，即因风字古音实读若飞廉或孛缆，其字原为p-l-之复辅音；故在殊方异语中与上古神话中犹保留其古音之痕迹。

三　说风后力牧及天老亦为飞廉之转音

风神之为飞廉即由于风字古为p-l-复辅音，其理既明，今再考证神话传说之另一方面的问题，即飞廉为人名的问题。一般地说来，这两个问题似乎不应该并为一谈，因为一个是神话，一个是历史；但是我们知道神话和历史有着非常密切的关系，有些神话简直是历史的变相。“我们要在神话之中求人话，疑史之中求信史”，正是我近几年来研究神话的目标。很幸运地，这观点或方法也可以应用于本问题上，使神话与历史发生紧密的联系，并且得到适当的解决。

说飞廉为人名者见于以下各书：

1.《孟子·滕文公》篇：

> 周公相武王，诛纣，伐奄，三年讨其君；驱飞廉于海隅而戮之。赵岐注曰：飞廉，纣谀臣；驱之海隅而戮之，犹舜放四罪也。

2.《荀子·儒效》篇：

> 周公曰：刳比干而囚箕子，飞廉恶来知政，夫又恶有不可焉？遂选（俞樾训齐）马而进。

3. 又《解蔽》篇：

> 纣蔽于妲己、飞廉，而不知微子启，以惑其心，而乱其行。

4. 又《成相》篇：

世之灾，妬贤能，飞廉知政任恶来。

皆以飞廉为纣佞臣，助纣为恶，《孟子》一书又言周公戮之于海隅。今考此飞廉即秦之先祖飞廉，秦民族在西方之建国至晚当在周公灭殷以后。殷秦同族，皆居东方，周公东征之后，飞廉乃自东方率部西徙，万里跋涉，故传说上犹有"飞廉善走"之语。飞廉之所以有"善走"的说话，即因其自东方海隅率部西迁之事实也。此见于：

5.《史记·秦本纪》：

秦之先，帝颛顼之苗裔孙曰女修。女修织，玄鸟陨卵，女修吞之，生子大业。大业取少典之子，曰女华。女华生大费…是为柏翳，舜赐姓嬴氏。大费生子二人：一曰大廉，实鸟俗氏。……大廉玄孙曰孟戏、仲衍①，鸟身人言。……其玄孙曰中潏，在西戎，保西垂，生蜚廉。蜚廉生恶来。恶来有力，蜚廉善走，父子俱以材力事殷纣。周武王之伐纣，并杀恶来。是时蜚廉为纣石〔使〕②北方，还，无所报，为坛霍太山而报，得石棺。铭曰："帝令处父，(《索隐》：处父，蜚廉别号。)不与殷乱，赐尔石棺，以华氏。"死，遂葬于霍太山。……

6.《史记·赵世家》：

赵氏之先与秦共祖，至中衍为帝大戊御。其后世蜚廉有子二人，而命其一子曰恶来，事纣，为周所杀，其后为秦；恶来弟曰季胜，其后为赵。……夫自中衍者，皆嬴姓也，中衍人面鸟喙，降佐殷帝大戊。

7.《续汉书·郡国志》：

---

① 梁玉绳《史记志疑》据《赵世家》于"鸟身人言"增"仲衍"二字，意谓仲衍如此，孟戏或不如此。今据《括地志》知孟戏亦鸟身人面，则《秦纪》此四字乃兼指二人而言。

② "为纣石北方"，石当作"使"。梁玉绳《史记志疑》曰："《水经·汾水注》述此事云飞廉先为纣使北方，《御览》引《史记》亦曰，"时飞廉为纣使北方"，传写误使为石。洪颐煊、沈涛、姚范、张文虎说同。参看日本泷川龟太郎《史记会注考证》，1934年东方文化学院东京研究所出版。

河东郡闻喜绛邑有霍太山。刘昭注曰：蜚廉于山得石棺，乃葬也。

8.《水经·汾水注》卷六：

汾水又东与鼋水合，水出东北太岳山，《禹贡》所谓岳阳也，即霍太山矣。上有飞廉墓，飞廉以善走事纣，恶来（以）多力见知，周王伐纣，兼杀恶来。飞廉先为纣使北方，还无所报，乃坛於霍太山而致命焉。得石棺，铭曰："帝令处父，不与殷乱，赐汝石棺以葬死。"遂以葬焉。

9.《文选》卷十二郭璞《江赋》：

飞廉无以睎其踪，渠黄不能企其景。李善注曰：《史记》曰："飞廉善走。"《广雅》曰："睎，视也。"①

以上所载材料皆言飞廉事纣，又言飞廉为纣使北方，史书上虽不明载飞廉为纣使北方的任务，但我猜想或为联络北方的部族共同抗周。纣既为周所杀，抗周之大计既不行，飞廉乃率部西迁，栖止于山西西部，是为秦国建国之始。我们看他在纣死以后，为坛於霍太山以祭纣，《史记索隐》言"处父至忠，国灭君死而不忘臣节，故天赐石棺以光华其族"，这种亡国孤臣的耿忠，至今犹为我们感佩。可是飞廉在历史上是恶人，助纣为虐，大势既去之后，犹负隅抵抗，不达时务，故《汉书·人表》列之于"下下愚人"，使我们可以恍悟所谓历史是谁家的历史。我们从这里一方面可以看出殷秦两民族之同出一源，直至亡国之时犹同仇敌忾，共御外侮，一方面更可以明了为什么直到春秋战国之世，姬姓国家犹把秦国当着夷狄看待，不与於中夏诸国之数。

本来按神话系统上说，也可以知道殷秦两民族原为一系。秦先

---

① 此条言飞廉善走。关于善走的意义，前人解释多不明，惟阎若璩《四书释地》说对了一半。阎曰："说者谓武王诛纣，并杀恶来，飞廉独以善走漏网，窜伏海隅。"此漏网二字最能道出事实的真相。若依愚说，飞廉为东方鸟族，为周民族翦灭之后，一部分窜逃西陲。由东徂西，遥遥数千里，而居然能得脱，并且能在西方建国，所以飞廉在后代有善走的说话。

妣女修吞玄鸟之卵，生子大业，和殷先妣简狄吞玄鸟之卵，生子契完全一样。殷民族是“天命玄鸟，降而生商”，是奉玄鸟为图腾的，秦民族之先为“鸟俗氏”，“鸟身人言”或“人面鸟喙”，《山海经·海内经》又言“嬴民鸟足”，可证其先决为奉鸟为图腾的民族。在这里我又逢到一条意外的材料得赶紧地补入，就是《括地志》说孟亏也是人面鸟身：

> 孟亏人首鸟身，其先为虞氏驯百禽。夏后之末世，民始食（凤）卵，孟亏去之，凤皇随焉止于此。山多竹，长千仞。凤皇食竹实，孟亏食木实，去九疑万八千里。①

按孟亏即《史记·秦本纪》之孟戏，不用说亏戏二字在字音字形上最易致混。不过我以为此字还应该作“亏”，亏即“雇”之坏字，孟亏即孟雇，或即《左传》昭公十七年郯子所言九扈中之春扈乎？（关于九扈之解释说详下）孟戏既为“孟雇”，则他的老弟仲衍当为“仲燕”，（衍燕二字同隸阳声寒桓部，影纽下，古为同音）“孟”、“仲”只是年岁的标字，与伯翳的“伯”字同。如此说来，二人之以鸟为名，即以鸟为图腾，殆无疑问。我们从后代方志中把这种图腾制度的遗留（Survival）钩稽出来，恢复他的本来面目，真是治神话的最妙的方法。《史记》又说秦之先为帝颛顼之苗裔，颛顼即舜②，舜即帝俊，其字本应作鵔，《说文》训为“鵔鸃，鷩也；鷩，赤雉也”。《广雅·释鸟》曰：“鵔鸃，凤皇属也。”《太平御览》引《苍颉篇》曰：“鵔鸃，神鸟也，飞竟天，汉以为侍中冠。”又引《杂字解诂》云：“鵔鸃，似凤皇。”《楚辞·九叹》：“抚朱雀与鵔鸃”，王注：“鵔鸃，神俊之鸟也。”司马相如《子虚赋》“射鵔鸃”，郭璞注云：“鵔鸃似凤，有光彩。”朱骏声《说文通训定声》曰：“按即《尔雅》之鷩雉，《虞书》之华虫，左昭十七传之丹鸟也。”鵔即为凤，则舜之得名亦因鸟图腾而得称。然则殷秦二族之源出一系为绝无问题。我们再来看一看飞廉为“龙雀”（郭璞说），为“神禽”

---

① 《太平御览》卷九百十五《羽族部》二引。

② 国立北京大学史学系学生宿白君有《颛顼考》一文，论列甚详，未刊。

(应劭说),则飞廉本义即指以鸟为图腾之民族,而不限于一人之私名。果然我们在纣时的飞廉以前,又发现一个飞廉——

10.《墨子·耕柱》篇曰:

昔者夏后开使蜚廉折(摄)金於山川,而陶铸之於昆吾。①

是夏初又有一飞廉,可见飞廉原为东方以鸟为图腾的民族之通名,并不限于一人,所以夏初有一飞廉,殷末又有一飞廉。飞廉既为族名,非人名,然则此族究竟是那一族呢?我们从上文中知道飞廉即风,风字古读若飞廉,那么问题的自然归趋,便不能不说是飞廉之族即风姓之国。考古风姓之国为太皞之后,《左传》僖公二十一年:

任、宿、须句、颛臾、风姓也;实司太皞与有济之祀,以服事诸夏。

任、任城,在今济宁县;宿、须句,在今东平县;颛臾在今费县。四国风姓为太皞之后,可知太皞姓风。《左传》昭公十七年杜注曰:"太皞,伏羲氏,风姓祖也。"司马贞补《史记·三皇本纪》曰:

太皞,庖牺氏、风姓,代燧人氏继天而王。

宋何承天《纂文》云:

伏牺,风姓之后。有风氏、偃氏、凭氏。②

罗泌《路史后纪》卷一《禅通纪》:

太昊,伏羲氏方牙,一曰苍牙,风姓③,是为春皇。

又《路史·国名纪》卷一:

太昊后,风姓国——风,上世贰国于风而为姓,故帝之后有风后(罗苹注:佐黄帝灭蚩尤者。),尧诛大风,禹访风后,皆其祚

---

① 孙诒让《墨子间诂》卷十一引王引之云:"折金者,摄金也。"《汉书·赵广汉传》"其发奸摄伏如神",师古曰:"摄,谓动发之也。"又云"川字乃后人以意加之也。"

② 《纂文》,宋何承天撰。沈约尝叹其奇博,马国翰《玉函山房辑佚书》中有辑本,本条见罗泌《路史后纪》卷一引。

③ 《易纬通卦验》曰:"伏羲名方牙,一曰苍牙,一曰苍精,是为包羲;一曰有包氏。"参看《说郛》辑本,武英殿聚珍版全书辑本。

云。

《篇海》：

伏羲，风姓。风字一作飓，又作風、颿、凮，皆古字之变。①

而太皞即舜，皆以凤鸟为图腾；因知太皓之所以姓“风”，实即由于凤图腾之崇拜而来。甲骨文中，风凤一字，世人周知。今再从侧面证明太皞族乃奉鸟为图腾之民族。

1. 太皞之后少皞，少皞即殷之先祖契，《世本》：“少昊，黄帝之子，名契。”②《史记》言其母简狄，姊妹行浴，吞玄鸟之卵而生者。而《左传》昭公十七年郯子对昭子之言曰：

> 我高祖少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪於鸟，为鸟师而鸟名。凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，司分者也；伯赵（伯劳）氏，司至者也；青鸟氏，司启者也；丹鸟氏，司闭者也；祝鸠氏，司徒也；鴡鸠氏，司马也；鸤鸠氏，司空也；爽鸠氏，司寇也；鹘鸠氏，司事也；五鸠，鸠民者也。五雉为五工正，利器用，正度量，夷民者也。九扈（九鳸）为九农正，扈民无淫者也。

孔颖达疏曰：“当时名官直为鸟名而已，其所职掌与后代名官所司事同，…言尔时鸟名如今之此官也。”少皞（契）出於凤鸟，与太皞之为风（＝凤）姓，其事为一，因知太皞之族以凤鸟为图腾。

2. 太皞号伏羲氏，伏字一作“宓”（颜师古《汉书注》音伏）、“虙”、“包”、“庖”、“炮”、“匏”、“泡”；羲又作“牺”、“戏”、“虧”。后人观于庖牺二字，遂曰：“教人取牺牲以供庖厨”，遂号曰庖牺；殊不知此实为望文生训。我们看羲字作“戏”，作“虧”很快地可以联《秦本纪》上的

---

① 《篇海》，据马骕《绎史》引。

② 少昊诸书皆云名挚（见《左传》昭公十七年，《帝王世纪》，《宋书·符瑞志》，《古史考》等书），按挚为帝喾四妃娶訾氏所生，《史记·五帝本纪》：“帝喾娶娵訾氏生挚。”《索隐》引皇甫谧曰：“女名常仪也。”《世本》及《大戴礼·帝系》篇：“帝喾下娶娵訾氏之女曰常仪，生挚。”挚即契，见《世本》：“少昊黄帝之子，名契。”《路史后纪》七：“少皞名质，是为挚。”挚即契也。少皞挚之父为帝喾，喾即舜，契之父亦为舜，则太皞者，舜；少昊者，契也。

“孟戏”，和《括地志》上的“孟亏”。我以为伏戏即是孟戏或孟亏。不用说孟、伏、包字同音，而“孟”字当是本字，伏、包、庖只是后代读书人根据自己的方言而写的假借字。太皞即孟戏，而孟戏鸟身人言可知太皞决为“鸟”族。

3.《吕氏春秋·孟春纪》：

孟春之月，其帝太皞，其神句芒。①

按句芒之像为鸟身，即鸟族所奉图腾之像。《山海经·海外东经》曰：

东方句芒，鸟身，人面乘两龙。郭璞注曰：本神也，方面素服。《墨子》曰：昔秦穆公有明德，上帝使句芒赐之寿十九年。②

按郭注见《墨子·明鬼》篇：

昔者秦穆公③，当昼日中处于庙，有神入门而左。鸟身，素服三绝，面状正方。秦穆公见之，乃恐惧奔。神曰：“无惧！帝享女明德，使予锡女寿十年有九，使若国家蕃昌，子孙茂，毋失！”④

秦穆公再拜稽首曰：“敢问神名？”曰：“予为句芒。”

《史记》言秦人奉玄鸟为图腾，则秦穆公于庙中得见此鸟身素服之句芒神，正非无因。太皞为帝名，句芒为神名。句芒既为鸟神，太皞亦

---

① 参看《礼记·月令》、《淮南子·时则训》。《尚书大传》云：“东方之极自碣石东至日出榑木之野，帝太皞句芒司之。”

② 《汉书》司马相如《大人赋》张揖注云：“句芒东方青帝之佐也，鸟身人面乘两龙。”本此经为说。

③ 今本作郑穆公，此从毕沅、孙诒让据《山海经》郭璞注、《太平御览》、《太平广记》、《玉烛宝典》、《论衡·福虚》篇及《无形》篇、《北齐书·樊逊传》等书校改。

④ “使若国家蕃昌，子孙茂，毋失。”此句最能表示此鸟身神之图腾的性质。图腾为祖宗神之前身，与后世高禖神的性质相似。楚国的先妣及高禖神为巫山神女，而余知古《渚宫旧事》引《襄阳耆旧传》载神女对楚先王之言曰：“将抚君苗裔，藩乎江汉之间。”与此鸟身之神之语绝相似，盖图腾与禖神皆与生子之事有关也。

必为鸟图腾。

4. 古乐中有《凤来乐》，相传为太昊伏牺氏所制作，其字一作“扶来”。《世本·帝系》篇曰：

伏羲乐曰扶来。①

《孝经钩命诀》曰：

伏羲乐曰立基，一云扶来，一曰立本。②

《路史后纪》卷一《太皞纪》上：

长离（罗苹注：长离者凤也。）徕翔，爰作荒乐，歌扶徕，咏纲罟，以镇天下之人。（注曰：按扶来歌即凤来之颂，乃神农之扶犁也。扶，凤，来，犁，音相同尔）③。

太昊之乐之所以曰凤来者，即因其以凤鸟为图腾之故。此种旌德纪功式的音乐，与黄帝战胜蚩尤后所作的咸池乐、蹴鞠舞④及后代周武王之大武舞⑤，周公之象乐⑥，其意义完全相同。我们从这些古代音乐跳舞之中很可以考出许多历史的真相，我们从这些乐名中更可以推测出古代的图腾制度来。

在这里读者也许要反问我一句，说《路史》的材料在时间性上说太晚了，但纬书的记载却不能算晚。我在这里忽然又想起一个有趣

---

① 见宋罗苹《路史注》引《帝系谱》。参看清张澍《二酉堂丛书》。

② 此据杜佑《通典》卷一百四十一《乐》一《历代沿革》上及马端临《文献通考》卷一二八《乐考》一《历代乐制》。又见《孝经援神契》、《古微书》引之。参看黄奭《汉学堂丛书·通纬》辑本。

③ 伪《三坟书》曰：“伏牺……因凤来而作乐。”宋罗泌《路史》对于此书有所批评，见《路史发挥》卷一《跋三坟书》。

④ 见拙著《蚩尤考——中国古代蛇族之研究》篇中《论蹴鞠之戏与咸池之乐皆始于黄帝蚩尤之战》及篇下《鱼龙曼衍之戏——大夏之乐亦始于鲧禹治水之传说》两章。

⑤ 参看王国维先生《周大武乐章考》，见王氏《观堂集林》卷二。

⑥ 《吕氏春秋·古乐》篇：“成王立，殷民叛，王命周公践伐之。商人服象为虐于东夷，周公遂以师逐之，至于江南。乃为三象，以嘉其德。”

的问题来，就是《吕氏春秋·古乐》篇上所载的“葛天氏之乐”：

> 昔葛天氏之乐，三人操牛尾投足以歌八阕：一曰载民〔人〕，二曰玄鸟，三曰遂草木，四曰奋五谷，五曰敬天常，六曰达〔建〕帝功，七曰依地德，八曰总万物〔禽兽〕之极。①

葛天氏，高诱注云“古帝名”，但除《吕氏春秋》外，古书甚少见②。我以为葛天氏即皞天氏或昊天氏。葛、皞、皓三字为双声，古皆隶见纽下。葛天氏为古帝，皞天氏亦为古帝，皞天即太皞，《尚书考灵曜》曰：“东方曰皞天”，《说文·齐部》：“昇，春为昇天，天气昇昇（即昊昊），从日升。”此与《吕氏春秋·孟春纪》所言“孟春之月，其帝太皞”，高诱注“太皞，伏羲氏，以木德王天下之号，死祀于东方”之说完全相合。然则，皞天氏即太皞，葛天氏亦即皞天氏。马骕《绎史》卷三附葛天氏于《太皞纪》末，盖非无因。葛天氏既为太皞，那么，葛天氏之乐即太皞的凤来乐了。我们再看看葛天氏乐中八阕，首曰《载民》，犹《大雅·生民》也；《生民》之来出自玄鸟，故继之以《玄鸟》。凤鸟戴仁，抱义，掖信、归有德，故八阕乐中“五曰敬天常，六曰建帝功，七曰依地德”，处处似指凤鸟而言，此与太皞因凤来而作凤来歌，完全相似。然

---

① 此八章葛天氏之乐，与黄帝杀蚩尤作桴鼓之曲十章可以等量齐观。桴鼓之曲见于《初学记》卷九引《归藏》，其细目见《文献通考》卷一百四十七《乐考》二十《鼓吹》条下引陈旸《乐书》，一曰惊雷震、二曰猛虎骇、三曰鹫鸟击、四曰龙媒踶、五曰灵夔吼、六曰雕鹗争、七曰壮士奋思、八曰熊罴哮吼、九曰石荡崖、十曰波荡壑。余说十曲即为表演黄帝灭蚩尤之故事：猛虎、鹫鸟、龙媒、灵夔、雕鹗、熊罴皆为当时参加战争中之各图腾部落之名，与葛天氏之乐，名称及性质完全相同。愚意古代乐曲，传自乐官，累世传承，必有所本。此中所保存的古史材料最多，因为乐曲不易为后人所窜改。文人修改古史只能及于官家的且为散文的史书，有保守性质的且为韵文的诗乐便非力之所及也。俟为专文论证之。

② “葛天氏”，司马长卿《上林赋》云“听葛天氏之歌”，张揖注曰：“三皇时君也。其乐三人持牛尾投足以歌八曲。”罗泌《路史前纪》卷七：“葛天氏——葛天者，权天也。爰儇旋穹作权象，故以葛天为号。”又《路史发挥》卷一有辨葛天氏文，无结论。

则葛天氏的玄鸟乐，即太皞的凤来乐了①。我们从音乐中更可以证明太皞之为鸟族。

太皞风姓，以凤为图腾，飞廉即风，亦以凤为图腾，那么，自然的结论飞廉就是太皞。我又说风字古读若飞廉，那么古书上所说的"风

---

① 《尚书·皋陶谟》曰："箫韶九成，凤皇来仪。"伪孔传曰："韶，舜乐名。"马端临《文献通考》卷一三八引《世本》曰："箫，舜所造，其形参差，象凤翼，长二尺。"《路史后纪》引同。应劭《风俗通》卷六《音声》篇："《尚书》箫韶九成，凤皇来仪。其形参差，象凤之翼，十管，长一尺。"《乐纬动声仪》曰："箫韶者，舜之遗音也。"《汉书·礼乐志》"箫勺群慝"，注引晋灼曰："箫，舜乐也。"《太平御览》八十一引《乐纬动声仪》、《北堂书钞》一〇五引《乐纬叶图徵》、《隋书·音乐志》同。按箫之形制象凤翼，参差不齐，故一名"参差"。《楚辞·九歌·湘君》曰："吹参差兮谁思！"王逸注："参差，洞箫也。"又见王褒《洞箫赋》。《说文·竹部》曰："箫，参差，管乐，象凤之翼。从竹肃声。"可知古代之箫，如今之笙，编竹为之，有二管独长，两翼翬然，完全取象于凤皇。《说文》"笙，十三簧，象凤之身也。"知箫笙古为一物。箫笙既象凤皇，又传为舜所制作，而舜（鷻）乃以凤鸟为族徽，则箫笙之制作自必与古代图腾制度有关。愚意古代东方鸟族于每年祭祀图腾之时，除实物崇拜外，即其歌舞所用之乐器，亦必取象于图腾。尔时编竹为之，削管为簧，参差以象凤翼，其吹气之嘴或象鸟啄，吹时发出一种肃肃生生之声，以象凤鸣，因名其物曰箫，曰笙。古书上称凤鸣似箫，《荀子·解蔽》篇："诗曰：凤皇喈喈，其翼若竽（等），其声若箫。有凰有凤，乐帝之心。杨倞注：逸诗也。"或曰："小音合金，大音合鼓"（《韩诗外传》，《说苑·辨物》），又曰"鸣中五音，肃肃雍雍"（梁孙柔之《瑞应图》）；肃肃雍雍即箫箫笙笙之谓也。太皞（舜）之乐曰"凤来"，其乐器箫笙又象凤之形，二者之制作皆由于图腾制度，其事为一，盖无疑问。吾人由此不特知古代图腾音乐之情形，更可以证明太皞之必为舜。中国音乐既有此图腾音乐之根原，此在中国音乐史上诚为一大可注意之事，治中国音乐史者其于此三致意乎？（《荀子·解蔽》篇"竽"，应作"等"，由竽又误为"干"。按等，《说文》云："管（乐），三十六簧也。"等即笙而大于笙，《周礼·笙师》云："掌教歈等。"《急就篇》"等瑟空候琴筑筝"，颜注："等，笙类也。"《易纬通卦验》："冬至吹黄钟之律，闲音吹等，等长四尺二寸。"郑玄注："等，管类。用竹为之，形参差，象鸟翼。"《荀子》言凤皇其翼若等，盖谓此也。"有皇有凤"，今本作"有凤有皇"。按凤心为韵，从王念孙校改。）

后力牧”，或“天老力牧”皆可得以悬解。换句话说，风后力牧即“风力牧”，亦即“飞廉”（收 m 音），“孛缆”（收 m 音）；“天老”即“夫老”之字误。若风来乐之作夫来乐，天老力牧即飞廉力牧也，而风后力牧若天老力牧亦即舜。我们在这里不但明白了风神之何以曰飞廉，同时更明白了风后之何以曰力牧，并且知道了风后力牧是谁。我们把神话和历史的界限打通了，于是更可以推知一件新的史实。

1.《史记·五帝本纪·黄帝纪》

举风后力牧，常先，大鸿以治民。《集解》引郑玄曰：风后，黄帝三公也。班固曰：力牧，黄帝相也。大鸿见《封禅书》。按黄帝仰天地，置列侯众官，以风后配上台，天老配中台，五圣配下台，谓之三公也。

张守节《正义》引《帝王世纪》云：“黄帝梦大风吹天下之尘垢皆去，又梦人执千钧之弩，驱羊数万群。帝寤而叹曰：‘风为号令，执政者也；垢去土，后在也；天下岂有姓风名后者哉？夫千钧之弩，异力者也；驱羊数万群，能牧民为善者也；天下岂有姓力名牧者也？’于是依二占而求之，得风后于海隅，登以为相；得力牧于大泽，进以为将。”①黄帝因著《占梦经》十一卷。

按《帝王世纪》给风后力牧所下的解释，真可谓之望文生训，极尽附会的能事，其误无待赘辞。然后人所传的古史，有一半是文人的造作，有一半是根据古昔的事实，譬如本问题的“得风后于海隅”，与《孟子·滕文公》篇所言“驱飞廉于海隅”，完全相合，可知飞廉和风后力牧同为东方民族，并且古为一族。我们从《史记·五帝本纪》所载，知道黄帝之世，此族早已存在了。

2.《淮南子·览冥训》：

昔者黄帝治天下，而力牧太山稽辅之。高诱注云：力牧、太山稽，黄帝师。

3.《汉书》卷四十九《晁错传》：

---

① 参看清宋翔凤辑《帝王世纪》，见光绪间杨调元《训纂堂丛书》中。

黄帝得力牧而为五帝先。服虔曰：力牧，黄帝之佐也。

4.《汉书》卷三十《艺文志》：

"道家"有《力牧》二十二篇。班固注曰：六国时所作，托之力牧。力牧，黄帝相。

"阴阳家"有《风后》十三篇，《图》二卷，班注：黄帝臣，依托也。

阴阳家又有《力牧》十五篇，班注：黄帝臣，依托也。①

5.《史记》卷五十五《留侯世家索隐》引《诗纬》曰：

风后，黄帝师。

6.《后汉书》卷五十二《崔骃传》：

有力牧之略，尚父之厉。李贤注曰：力牧，黄帝臣也。

7.《后汉书》卷五十九《张衡传》注引《春秋内事》曰：

黄帝师于风后，风后善于伏羲氏之道，故推衍阴阳之事。

8. 王符《潜夫论》卷一《赞学》篇：

黄帝师风后。

9. 题陶潜《圣贤群辅录》引《论语摘辅象》：

黄帝七辅：风后受金法，天老受天纂，五圣受道级，知命受纠俗，窥纪受变复，地典受州络，力墨受准斥。州选举，翼佐帝德。宋衷注曰：力墨或作力牧。②

10.《列子·黄帝》篇：

---

① 王先谦《汉书补注》引王应麟曰："《太白阴经》云：'风后演握奇图，复置虚实二垒，力牧亦创营图。'"《抱朴子》云："黄帝精推步，则访山稽、力牧，讲占候则询风后。"按《武经总要》云："大挠造甲子，推天地之数；风后衍遁甲，究鬼神之奥。"

② 《圣贤群辅录》非陶渊明作，后人误入陶书中，见纪昀《四库全书总目提要》卷一百四十八，《集部》别集类一，马骕《绎史》卷五《黄帝纪》引《论语摘辅象》注云："力墨即力牧。"

黄帝既寤，悟然自得，召天老、力牧、太山稽、告之曰云云。①

11. 皇甫谧《帝王世纪》：

黄帝以风后配上台，天老配中台，五圣配下台，谓之三公。其余知天规，纪地典，力牧、常先、封胡、孔甲等，或以为师，或以为将。②

又徵诸侯，使力牧神皇直讨蚩尤氏，擒之于涿鹿之野。③

以上数书或言力牧为黄帝师，或言为黄帝相，为黄帝臣，总之力牧和黄帝有甚深的关系。六国时人还假藉这种传说作出许多书来，推想这传说在当时必深入民间，流传最广，不然不会有这许多著作。我们再从"黄帝得力牧而为五帝先"一句话来考察，拿来和"举风后于海隅"一句话联系比较，则似乎黄帝又曾选举过力牧。《帝王世纪》言黄帝使力牧神皇直讨蚩尤氏，知风后力牧在黄帝与蚩尤大战时，曾经帮助过黄帝攻打蚩尤。我在《蚩尤考补》中说黄帝即尧④，然则为黄帝所举之力牧，或风后力牧，当必即舜。黄帝举风后，就等于尧举舜。黄帝和蚩尤大战时，风后（＝舜）曾经帮助过黄帝，东西两大部落携手

① 《列子》为魏晋时代人所作，见马叙伦先生《列子伪书考》，《天马山房丛书》内。

② 《后汉书·张衡传》注引。

③ 《艺文类聚》卷十一引。

④ 参看拙著《黄帝与尧之传说及其地望》，载在《中央亚细亚季刊》第二卷第1期。

夹击，乃擒杀蚩尤，那么就无怪乎尧（黄帝）以二女妻舜①，而且后来把天下也禅让给他了。

在这里再回到本问题来，飞廉即风，原为风后，风姓为太皞之后，太皞即舜。一方面，风后力牧即飞廉，而力牧神皇即舜，从两方面比较归纳，其自然的结论为飞廉即舜。我们在这里不但把风神飞廉的神话解释明白，并且把神话背后的历史事实也抉发出来了，这不能不说是一种意外的收获。飞廉为风族之总名，在最古时，为风族之高祖舜之别名。其后代代不绝，故夏初有一飞廉，殷末又有一飞廉。其后在宗主国殷亡国时，由东徂西，在西方建立大国，此即六国时人所呼为虎狼之秦，可见其源远而流长了。

古书上又有所谓"天老"或"天老力牧"，见于

1.《论语摘辅象》：

黄帝七辅：风后受金法，天老受天箓。……（引见上）

2.《帝王世纪》：

黄帝以风后配上台，天老配中台，五圣配下台，谓之三公。

3.《韩诗外传》卷八：

---

① 尧舜禅让为古史中一大疑案，余曾撰《泰山之礼俗的研究》（上篇《封禅考》，下篇《禅让考》）以探稽之，惟仍不明尧之何以禅天下与舜。此处疑难之点非制度之问题（余谓此制度为古代酋长选贤制，于封禅泰山时行之，封禅与禅让为一事），乃人的问题也。即尧为西方民族之酋长，舜为东夷民族之大君，民族不同，鬼神有别，似乎不能"隔族"相让。今撰此文始知黄帝（尧）与蚩尤大战时，舜（风后力牧）曾从东方相助，黄帝（尧）之妻舜以二女或为战时政策上的关系。又黄帝之妃曰方雷氏（见《国语·晋语》四），或曰累祖（今本《帝系》及《五帝纪》作嫘祖，《史记正义》及《路史后纪》五作傫），韦昭《国语注》以方雷为嫘祖之姓，《通志·氏族略》二以方雷氏为古诸侯之国。皇甫谧《帝王世纪》以累祖为黄帝正妃，方雷氏为黄帝次妃。余以为方雷氏即飞廉氏，即风氏，即太皞舜之国号也。方雷、飞廉、风、凤，字虽有别，其实为一。舜妻尧之二女，黄帝（尧）妻方雷氏（风氏）之二女，或古代二族互婚，即熊族与凤族互相交婚也。尧（黄帝）以天下让舜，或其先本传位族于二女，后转移与舜乎？未可知也！

黄帝即位，施惠承天，一道修德，惟仁是行。宇内和平，未见凤凰，惟思其象。夙寐晨兴，乃召天老而问之，曰："凤象何如？"天老对曰："夫凤象，鸿前〔而〕麟后，蛇颈而鱼尾，龙文而龟身，燕颔而鸡啄。戴德负仁，抱忠挟义。小音金，大音鼓，延颈奋翼，五彩备举，明动八风，气应时雨。食有质，饮有仪，往即文始，来即嘉成。惟凤为能通天祉，应地灵，律五音，览九德。天下有道，得凤象之一，则凤过之；得凤象之二，则凤翔之；得凤象之三，则凤集之；得凤象之四，则凤春秋下之；得凤象之五，则凤没身居之。"黄帝曰："于戏，允哉！朕何敢与焉！"于是黄帝乃服黄衣，戴黄冕，致斋于宫；凤乃蔽日而至。黄帝降于东阶，西面，再拜稽首曰："皇天降祉，不敢不承命。"凤乃止帝东园，集帝梧桐，食帝竹实，没身不去。诗曰："凤皇于飞，翙翙其羽，亦集爰止"。①

马宛斯说这篇文章"丽藻可作凤赋"，他是注意到文学的鉴赏了。但我们要"打破沙锅问到底"，就是皇帝问天老可问的事很多，为什么必问他"凤象何如"呢？并且天老回答黄帝之言，为什么那样把凤皇说得源源本本，头头是道！看来黄帝的问，是有意的。而天老之所以能答出这一番话，也是有原因的。我们再看其他的材料，几乎全是这一套儿：

4.《河图挺佐辅》：

黄帝修德立义，天下大治，乃召天老而问焉："余梦见两龙，挺白图以授余于河之都。"天老曰："河出龙图，洛出龟书，纪帝录，列圣人之姓号。兴谋治平，然后凤皇处之。今凤皇以下三百六十日矣，天其受帝图乎？……"②

5.《说文解字》四上《鸟部》：

凤，神鸟也。天老曰："凤之象也，鸿前麟后，蛇颈鱼尾，〔鹳

① 又见刘向《说苑》卷十八《辨物篇》，较此文稍详，惟文字乖乙难读。

② 见《艺文类聚》卷十一引。

颡鸳题]①，龙文龟背，燕颔鸡喙，五色备举，出于东方君子之国，翱翔四海之外。过昆仑，饮砥柱，濯羽弱水，莫宿风穴②。见则天下(大)安宁。"从鸟凡声。鵬，古文凤，象形。凤飞群鸟从以万数，故以为朋党字③。鵬亦古文凤。

6.《史记·屈原列传正义》引《应瑞图》云：

黄帝问天老曰："凤鸟何如？"天老曰："鸿前而麟后，蛇头而鱼尾，龙文而龟身，燕颔而鸡喙。首戴德，颈揭义，背负仁，心入信，翼俟顺，足履正，尾系武；小音金，大音鼓，延颈奋翼，五色备举。"④

7.孔颖达《尚书正义》引《阴阳书》云：

天老对黄帝云："凤皇之象，首戴德，背负仁，颈荷义，膺抱

---

① 段玉裁《说文解字注》曰："案《尔雅·释文》、《大雅·卷阿正义》、《初学记》、《论语疏》所引皆作'麟前鹿后'，皆无'鹳颡鸳思'四字，惟《左传正义》同今本，盖唐人所据，原有二本，左疏所据，非善本也。"

② [清]沈涛《说文古本考》曰："风穴，《左传》二十二年、《正义》、《御览》皆引作丹穴。《初学记》作丹宫。原注：乃丹穴之误。案《尔雅·释地》有丹穴，《山海经·南山经》：丹穴之山有鸟焉，名曰凤皇；则今本作风穴者误。《御览·地部》引仍作风穴，乃后人据今本改。"云按郭璞《凤皇赞》"鸾翔女牀，凤出丹穴"。桓玄《凤皇赋》"邈区宇以超楼，抚朝阳于丹穴"。《广韵》"丹穴，山名，凤皇所出"。可见作丹穴者是也。

③ [清]徐灏《说文解字注》笺云："古文凤下云：凤飞群鸟从以万数，故以为朋党字，说近迂曲。……今按《易·损》六五：'或益之十朋之龟'，崔憬曰：'双贝曰朋。'《汉书·食货志》'为大贝十朋'，苏林曰'两贝为朋'，此朋之本义。钟鼎文贝作  ，或作  ，两之为  ，隶变作朋，引申为凡相对之称。……许君未之深考，误承旧说，以古文凤为朋，而凡偏旁从朋之字，皆书作  ；相沿既久，遂不可复正矣。"孙海波先生曰："案古玉与贝皆五枚为系，二系为朋，倗友之朋从之，与凤非一字，字安得为凤字？古文许说非是矣！"见《甲骨文编》第四，十八页上。

④ 《应瑞图》今本有《瑞应图》，梁孙柔之撰。陶氏《说郛》、马氏《玉函山房辑佚书》、叶氏《观古堂杂著》并有辑本。惟无此条，则此书与《瑞应图》别为一书也。

信，足履正，尾系武。”①

8.《宋书·符瑞志》云：

五十年秋，七月庚申，天雾三日三夜，昼昏。黄帝以问天老、力牧、容成曰：“于公何如？”天老曰：“臣闻之，国安，其主好文，则凤凰居之；国乱，其主好武，则凤皇去之。今凤凰翔于东郊而乐之，其鸣音中夷，则与天相副。以是观之，天有严教以赐帝，帝勿犯也！”②

天老不言则已，一言就是关于凤皇的事情，这其中必有缘故。文人创造固不必尽为事实，然一涉及历史的问题，必须多少有点根据，以为属词命文之的。我以为天老之所以常和凤凰传说联在一起者，即因“天老”即“夫老”（犹凤来之作扶徠），而夫老即飞廉、孛缆。飞廉神禽，实即凤鸾，故“夫老”亦即“凤鸾”。因为夫老就是凤皇，所以常把他和凤皇的传说连在一起。我们只要一想，甲骨文风字俱作凤，其形作  与金文风字作  （《中鼎》）完全相似；其振翅奋翼，鼓舞风气之象，恍然若在目前③。商承祚先生曰：

王徵君曰卜辞屡云遣大凤，即遣大风。《周礼·大宗伯·风师》作之音转“飌师”，从朕，而卜辞作凤，二字甚相似。余案王说是也。考卜辞中诸凤字，谊均为凤，古金文不见风字，《周礼》之飌，乃卜辞中凤字之传讹，鉴讹  为  ，訛凡为风耳。据此知古

---

① 桂馥《说文义证》曰：《郑志·答张逸问》，引《堪舆》“黄帝问天老曰”云云。《艺文志·堪舆金匮》十四卷，唐吕才云：“《堪舆经》黄帝对天老有五姓之言。”馥谓《堪舆金匮》即阴阳书，本书所引当出此。

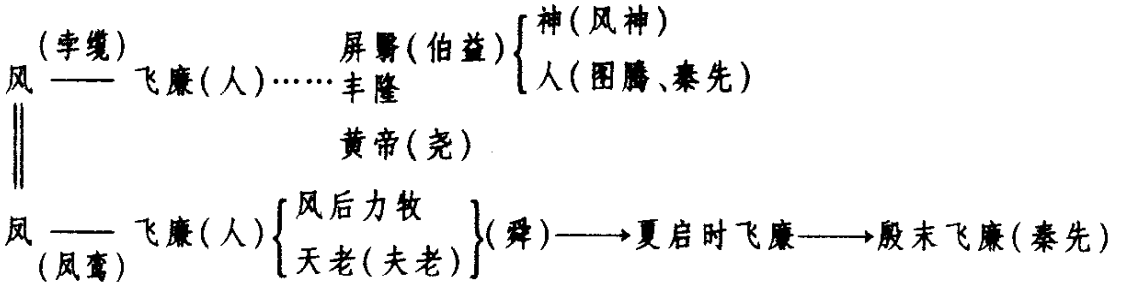
② 今本《竹书纪年》隐括此条曰：“五十年秋七月庚申，凤鸟至，帝祭于洛水。”参看王国维先生《今本竹书纪年疏证》卷上，1940年商务印书馆出版《王静安先生遗书》第三十六册。

③ 宋玉对楚王问最能描出凤鸟腾举之状，其言曰：“鸟有凤而鱼有鲲。凤皇上击九千里，绝云霓，负苍天，足乱浮云，翱翔乎杳冥之上：夫蕃篱之鹏岂能与之料天地之高哉！”

者假凤为风矣。①

古人思想质朴，不能想像抽象的事物，故用实在的事物以代之。他们以为风之起由于凤之飞，故以凤为风。凤风两个字在后代书中也常互用，《山海经·中山经》"风伯之山"，《初学记》卯下引作"凤伯之山"。《论衡·是应》篇"翔凤甘露"，《艺文类聚》九十八引作"祥风甘露"。其他例证，不胜枚举。又风曰飞廉、孛缆，而凤曰凤鸾。《山海经·大荒西经》："有五彩鸟三名：一曰皇鸟，一曰鸾鸟，一曰凤鸟。"《海内经》又曰："鸾鸟自歌，凤鸟自舞。"《艺文类聚》引《决疑注》云："象凤，多青色者，鸾也。"飞廉亦即凤鸾。天老既为飞廉，亦即凤鸾，故天老每与凤凰并言。天老为凤鸾，乃以凤为图腾，也像飞廉一样，其初为部落之名，亦为其部落大君之雅号，天老，飞廉亦即风后力牧；风后力牧为舜，天老亦必为舜。然则黄帝问凤凰于天老者，即黄帝(=尧)问凤鸟或玄鸟图腾于舜，犹之乎《左传》昭公十七年郯炎来朝，昭子问郯子以"少皞氏鸟名官何故也"之意。

综合以上所论，表列如下：



最后有一个问题，即风何以叫着孛缆、飞廉；凤何以叫着凤鸾？我以为飞廉、孛缆、凤鸾，即俗语之"扑啦"。扑拉为口语中表示飞舞旋转之动词，至今称鸟之飞为扑啦啦的。凤鸟一飞，扑啦啦地，所以称凤为"凤鸾"。风一鼓动，扑啦啦地，所以称风叫着"飞廉"、"孛缆"。在这里有两条材料，可作旁证：

《庄子·秋水》篇：

---

① 见《殷虚文字类编》，原书未查，见丁福保先生《说文解字诂林》引。

蛇谓风曰：今子蓬蓬然起于北海，蓬蓬然入于南海，而似无有，何也？

此处形容风之起曰蓬蓬然，即扑啦啦的，洪迈《容斋三笔》卷十六："蓬为勃笼"①，勃笼即扑喇也。

《史记·老子列传》：

君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。

《索隐》引刘氏曰："蓬累，犹扶持也。"《正义》曰："蓬，沙迹上转蓬也，累，转行貌也。"其实"蓬累而行"在今日口语中犹有之，如谓掉头不顾而去即谓"扑罗扑罗地走了"。这些表示动作的动词或形容词，皆声中有义。凡中国语之 p-l-之复辅音，皆具滚动旋转之意②，飞廉、凤鸾，即其佳证也。

（原载《国立华北编译馆馆刊》1943 年第二卷第 3、4 期）

---

① 《容斋三笔》卷十六《切脚语》曰："世人语音有以切脚而称者，亦间见之于书史中。如以蓬为勃笼，槃为勃阑，铎为突落，叵为不可，团为突栾，钲为丁宁，顶为滴颟，角为矻落，蒲为勃卢，精为即零，螳为突郎，诸为之于，旁为步廊，茨为蒺藜，圈为屈挛，锢为骨露，橐为窟驼是也。"陈梦雷《古今图书集成·理学汇编》、《字学典》卷一四六《方言部·杂录》引之。林语堂先生《古有复辅音说》不引原书而引《方言·杂录》，似疎。按洪书除"叵为不可"，"钲为丁甯"，"诸为之于"，"橐为窟驼"四例外，馀皆为复辅音。洪氏（1123～1202）于八百年前能注意及此，实堪惊异。

② 愚年来颇用复辅音说明古代神话，思欲就复辅音问题专作一文以明之。

鸟 官 考

——中国古代鸟氏族诸酋长考补

一 概 说

1940 年我在拙著《蚩尤考》里对于中国古代的东方鸟族即以鸟为图腾的氏族已经有一个大致的描写。其后，我又陆续地作了《飞廉考》、《后羿传说丛考》、《鸟人三考》诸文，或就古代帝国之中考证其何人以何鸟为图腾，或就鸟族之迁徙及与其他氏族之关系以恢复其历史的真正事迹，或就这种古老的信仰在后代神话上，风俗上，及美术上之遗留作种种推测。最近又发表了一篇《东北亚细亚民族诞生传说之研究》，就黄夷的东北鸟氏族中共有的神话因素作一番比较的工夫，以见其在民族上与文化上的相互的关系。但是关于上古史中鸟族诸酋长事迹的考订，意尚有未尽，并且关于殷民族的图腾崇拜未能加以综合的叙述。又关于这种原始的信仰在后代风俗制度上所遗留的痕迹也未能加以检讨①。今为拾遗补缺起见，对这三点重新加以申述，而特别注重在说明后代的礼俗与鸟图腾崇拜的密切的关系。其中涉及上述诸文者，皆注明之，不更征引。

关于中国古代的鸟氏族的图腾崇拜，有一段综合的叙述吾人不得不

---

① 今为篇幅所限特将此二点另作一文阐明之，题曰《殷民族以燕为图腾考》，副题为《由图腾崇拜到求子礼俗》。但此文与本文原属一文，宜合而观之，庶能得其全豹。

首先提出者为春秋时代鲁国的附庸郯子①对鲁国昭子之言，他说：

我高祖少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名：凤鸟氏，历正也；（杜注：凤鸟知天时，故以名历正之官。）玄鸟氏，司分者也；（注：玄鸟，燕也；以春分来，秋分去。）伯赵氏，司至者也；（注：伯赵，伯劳也；以夏至鸣，冬至止。）青鸟氏，司启者也；（注：青鸟，鸧鹒〔鹙〕也，以立春鸣，立夏止。）丹鸟氏，司闭者也。（注：丹鸟，鹫雉也；以立秋来，立冬去，入大水为蜃。上四鸟皆历正之属官。）祝鸠氏，司徒也；（注：祝鸠，鹪鸠〔鹩鹪〕也；鹪鸠孝，故为司徒，主教民。）鸤鸠氏，司马也；（注：鸤鸠，王鸤也，鸷（挚）而有别，故为司马，主法制。）鸤鸠氏，司空也，（注：鸤鸠，鹘鹆也，鸤鸠平均，故为司空，平水土。）爽鸠氏，司寇也；（注：爽鸠，鹰也；鸷，故为司寇，主盗贼。）鹘鸠氏，司事也；（注：鹘鸠，鹘鹰〔鸼〕也；春来冬去，故为司事。）五鸠，鸠民者也。（注：鸠，聚也；治事上聚，故以鸠为名。）五雉为五工正，（注：五雉，雉有五种：四方曰鷩雉，东方曰鹥雉，南方曰翟雉，北方曰鹖雉，伊洛之南曰鸐雉。）利器用，正度量，夷民者也；（注：夷，平也。）九扈为九农正，（注：扈有九种也；春扈鸲鹆，夏扈窃玄；秋扈窃蓝，冬扈窃黄，棘扈窃丹，行扈嘈嘈，宵扈嗛嗛，桑扈窃脂，老扈鹘鹘，以九扈为九农之号，各随其宜，以教民事。）扈民无淫者也。（注：扈，止也，止民使不淫放。）（昭公十七年）

虽然郯子所说的话，亦未尽可信，如言“黄帝氏以云纪，故为云师而云名，炎帝氏以火纪，故为火师而火名”；“太皞氏以龙纪，故为龙师而龙名”②；但是他追叙他的氏族之所出这一段话总算还有些影像，

---

① 郯国，《汉书·地理志》东海郡郯，注“故国，少昊后，盈姓。应劭曰‘音谈’”。

② 黄帝氏以云纪官，其性质与少皞氏以鸟纪官稍异。黄帝号缙云氏，愚别有说，详见拙著《饕餮考——中国古代铜器花纹中图腾遗痕之研究》，载在《中和月刊》第五卷第一、二、三期。炎帝氏以火纪官，尤属望文生义，炎帝即蚩尤，古无所谓炎帝。此点梁玉绳《史记志疑》已言之。太皞氏以龙纪官，其说尤谬，今就吾人所考知者，太皞即舜，其人乃以凤鸟为图腾也。郯子生当春秋之世，故所言当有许多耳食之谈，非尽可信者。

所以连博学多闻的孔子听了这段话，也要拜郯子为老师，而叹息着说："吾闻之，天子失官，学在四夷，犹信！"我们从人类学和民俗学的见地来看这段材料时，立刻觉得郯子所说的这许多鸟官皆是古代鸟图腾部落的名字，因为根本上这些鸟图不是真鸟而是氏族名，并且是官名，正合于氏族社会的人以鸟为图腾，并以鸟为族名式官名的通例。孔颖达的疏说得最明白：

> 当时名官，直为鸟名而已；其所赋掌，与后代名官，所司事同。所言历正以下及司徒，司寇，工农之属，皆以后代之官所掌之事托言之，言尔时鸟名如今之此官也。

我们在这里不但知道这些鸟官为古代图腾部落的遗留，并且由它的工作来看，可知中国一部分专门学问如历法之类似乎是古代东方鸟族所发明的东西①。因为图腾崇拜而连带地发展成一种专门学问，养成一种专家，所以虽在图腾制度消灭的时候，仍沿用这些部落的人民来执掌他们所专长的事，并且用他们的族名以名此类官职，郯子所传述的这一段鸟官在历史发展上大概相当于这个阶段吧。我们根据他所说的话，往上一溯，就可以达到我们所讨论的图腾制度了。

我们从这里知道古代东方民族在共同以鸟为图腾之下，又分为（一）凤鸟，（二）玄鸟，（三）伯劳，（四）青鸟，（五）丹鸟，（六）五鸠，在五鸠之中又分为（1）祝鸠，（2）雎鸠，（3）鴡鸠，（4）爽鸠，（5）鹘鸠。（七）五雉，（详见上注）（八）九扈（详见上注）。在部族（Clan）之下，又分为许多支族（Phratry）譬如鸠，雉，扈是部族，而五鸠，五雉，九扈便是支族，像这样组织严密的图腾社会，可以看出中国古代图腾社会是如何地发达，并且藉此更可以推知东方鸟族在当时是如何一个强大的部落。我们虽不敢说古代东方鸟族之名尽于此矣，事实上当然还有许多鸟名部落，但是我们藉了这一段话总算可以推测出一个大概来。

---

① 关于中国历法的发明，愚有所推测，详见拙著《后羿传说丛考》，《中国学报》第一卷第三、四、五期。

二　太　　皞

现在，我们想在古史上找出一些人名或族名来比附郯子所说的鸟官，第一就是太皞伏羲氏。我想太皞伏羲氏大概就是郯子所说的凤鸟氏，即以凤为图腾者。第一，我们知道太皞姓风，《左传》僖公二十一年：

> 任、宿、须句、颛臾，风姓也①，实司太皞与有济之祀，以服事诸夏。

四国皆风姓，同为太皞之后，可见太皞姓风。所以《左传》昭公十七年杜注："太皞，伏羲氏，风姓祖也。"而曹植《庖牺赞》亦曰："木德风姓，八卦创然。"②司马贞《补三皇本纪》说同。我们又知道甲骨文的风字即凤字③，那么太皞姓风当然就是姓凤，我们又知道原始的姓是出于图腾的④，太皞姓凤必是以凤鸟为图腾了。第二，《吕氏春秋·孟春纪》曰：

> 孟春之月，其帝太皞，其神句芒。⑤

按句芒之像为鸟神，《山海经·海外东经》曰：

> 东方句芒，鸟身人面乘两龙。郭璞注曰：本神也，方面素服。

---

① "风姓也"，《正义》云："本或作皆风姓。"按任，在今济宁县；宿，须句在今东平县；颛臾，在今费县。

② 见《太平御览》卷七十八引。

③ 风字即凤，商承祚先生《殷虚文字类征》云："王征君云：'卜辞中屡云其遘大风，即其遘大风。《周礼·大宗伯·风师》作"飌师"，从龖，而卜辞作"凤"，二字甚相似。'余按王说是也。考卜辞中诸凤字谊均为凤，古金文不见风字，《周礼》之飌，乃卜辞中凤字之传讹，盖讹  为  ，讹凡为风耳，据此知古者假凤为风矣。"

④ 详见拙著《姓与氏》，未刊。

⑤ 参看《礼记·月令》，《淮南子·时则训》，《尚书大传》云："东方之极，自碣石东至日出榑木之野，帝太皞句芒司之。"

《墨子》曰：昔秦穆公有明德，上帝使句芒赐之寿十九年①。

按郭注见《墨子·明鬼》篇：

> 昔者秦穆公，当昼日中处于庙，有神入门而左，鸟身，面状正方。秦穆公见之②，乃恐惧奔。神曰："无惧！帝享女（汝）明德，使予锡女（汝）寿十年有九，使若国家蕃昌，子孙茂，毋失郑！"③
>
> 秦穆公再拜稽首曰："敢问神名？"曰："予为句芒。"

《史记》言秦人奉古鸟为图腾，则秦穆公于祖庙之中得见此鸟身素服之句芒神，正非无因。又考句芒为九凤之音转，《山海经·大荒北经》曰：

> 大荒之中有山名曰北极天柜……有神，九首人面鸟身，名曰九凤。

句芒为九凤，为太皞之神名，则太皞当然以凤为图腾了。

第三，古乐中有《凤来乐》，相传为太皞氏所制作，其字一作"扶来"，《世本·帝系》篇：

> 伏羲乐曰扶来。④

《孝经·钩命诀》曰：

> 伏羲乐曰立基，一云扶来，一曰立本⑤。

《路史后记》卷一《太皞纪》上曰：

---

① 司马相如《大人赋》云："句芒，东方青帝之佐也，鸟身人面乘两龙。"

② 今本作郑穆公，此从毕说，孙诒让校改。

③ "使若国家蕃昌，子孙茂，毋失。"此句最能表示出此鸟身神的图腾的性质，图腾为祖宗神之前身，与后世高禖神的性质相似。楚国的先妣及高禖神为巫山神女，而余知古《渚宫旧事》引《襄阳耆旧传》载神女对楚先王之言曰"将抚君苗裔，藩乎江汉之间"。与此鸟身神语绝相似，益图腾物与高禖神皆与生子之事有关也。

④ 见罗泌《路史》注引《帝系谱》，参看张澍《二酉堂丛书》辑本。

⑤ 此据杜佑《通典》卷一百四十一《乐》一，及马端临《文献通考》卷一二八《乐考》一。又见《孝经·援神契》，《古微书》引之。参看黄奭《汉学堂丛书通纬》辑本。

长离(罗苹注:长离者,凤也)徕翔,爰作荒乐,歌扶徕,咏网罟,以镇天下之人。"(注曰:按扶来歌即凤来之颂,乃神农之扶犁也。扶,凤;来,犁;音相同尔。)①

太皞之乐曰凤来,即因其以凤鸟为图腾,这种凤来乐便是凤族的图腾音乐。

又考太皞的凤来乐也就是《吕氏春秋·古乐》篇上所载的"葛天氏之乐":

昔葛天氏之乐,三人操牛尾投足以歌八阕:一曰载民,二曰玄鸟,三曰遂草木,四曰奋五谷,五曰敬天常,六曰〔建〕达帝功,七曰依地德,八曰总〔禽兽〕万物之极。

葛天氏,高诱注云:"古帝名。"但除《吕览》以外,古书甚少见。我以为葛天氏即"皞天氏"或"昊天氏",葛,皞,双声,古音皆隶见组下;葛天氏为古帝名,皞天氏亦为古帝名,皞天即太皞,《尚书考灵耀》曰:

东方曰皞天。

《说文·夲部》曰:

皋,春为皋天,天气皋皋(案即昊昊),从日夲夲亦声。

此与《吕氏春秋·孟春纪》所言:

"孟春之月,其帝太皞。"

高诱注"太皞,伏羲氏,以木德王天下之号,死祀于东方"之说,完全相合,那么太皞得称"皞天氏",亦即葛天氏了。所以马骕《绎史》卷三附葛天氏于《太皞纪》末,正非无因。葛天氏既为太皞,那么葛天氏之乐,就是太皞的凤来乐了。我们看葛天氏乐中八阕,首曰载民,犹《大雅·生民》也;生民之来出自玄鸟,故继之以玄鸟。凤鸟戴仁,抱义,掖信,归有德,故八阕乐中"五曰敬天常,六曰建帝功,七曰依地德",处处似指凤鸟而言,此与太皞氏因凤来而作凤来歌,又颇相似,所不同者,一个是凤鸟,一个是玄鸟,我猜想玄鸟应该是凤鸟之误,因为太

① 伪《三坟书》曰:"伏牺……因凤来而作乐",宋罗泌《路史》对于此书有所批评见《发挥》卷一《跋三坟书》。

皞氏从多方面证明是以凤鸟为图腾的。

其次需要解决者就是太皞以凤鸟为图腾，为什么名字叫做太皞呢？我们知道中国古代的东夷以鸟为图腾者，又多以太阳或月亮为图腾，这就是民俗学上所谓“联合图腾”（associated totem）的制度，其例甚多，不胜枚举①，其表现在神话传说方面者就是中国古代相传为日中有三足鸟，日中为什么有三足鸟呢？或许就是因为以鸟（乌）为图腾的民族，同时又以日为图腾，貤缘附会，文说日中有三足鸟了，至于为什么有这种思想，大概不外两种原因：一因在原始人的心目中，太阳在天空运行和鸟类在天上飞一样，把太阳与鸟同一视。第二，朝暾初上，群鸟乱飞，金乌西坠，百鸟归巢，在行动上有类似之点，所以基于类推的心理，把它们看做同类，也是可能的。这通例也可以应用到太皞身上的。第一，太皞之皞②，《说文》七上《日部》训为“皓旰也”，徐锴《系传》曰：“日转（轮）高皞旰盛也。”段玉裁注曰：“皓旰，谓洁白光明之貌，旰同日出乾日之乾，非下文训晚之旰也。”通作皓，见宋洪适《隶释魏修孔子庙碑》，罗泌《路史后记》七注云：“皓，昊同。”《说文》：“皓，日出儿。”皓即皓字，《楚辞·远游》“历太皓以右转兮”，《王逸章句》：“即太皞也。”太皞之名取义乎日，故太皞又以日为联合图腾。并且在后代的传说中也说太皞与日有关，皇甫谧《帝王世纪》云：

> 首德于木，为百王先，帝必于震，未有所因，故位在东方，主春。象日之明，是称太昊。③

在我们的看来，这些后代的传说皆出于古代的图腾信仰，“虽查无实据，然事出有因”的。

最后，我们要说明的，就是太皞之得称和既得义于图腾，其称号

---

① 参见《后羿传说丛考》

② 太皞之皞，《逸周书·太子晋解》，《礼记·月令》，《左传》僖廿一，昭十七皆从日旁，，不从白作皞。《说文》作“皞”，汉王符《潜夫论·五德志》《志氏姓》作暭，《汉书·古今人表》作昊。

③ 见《太平御览》卷六十八引参看宋翔凤辑本。

与高阳氏同，凡是以日和凤鸟为图腾的部落，人人皆得名“皞”，代代皆可称“皞”，这如“中国人”、“日本人”的名词一样，皆公名，非私名。然而从这“太”字来看，似乎是有区别特指的意思在内，这太皞似乎是专指东夷中最有名，最有势，时代最早的首君，那么这位首君在历史上应该是谁呢？我们稍一冥想，马上就想到历史上赫赫有名的东夷大君的舜来，我猜想太皞就是舜。

三　帝舜帝俊帝喾

说太皞为舜，有如下数证：第一，舜是东夷之人，见《孟子》，而太皞为东方之帝。见《淮南子·天文训》。第二，太皞以凤鸟为图腾，而舜一名俊，《山海经·大荒东经》云“帝俊生中容”，郭璞注云：

> 俊亦舜字假借音也。

又《大荒南经》云“有水四方，名曰俊坛”，郭注曰：

> 水状似土坛，因名舜坛也。

又《大荒南经》云：“帝俊妻娥皇生此三身之国也。”郝懿行《山海经笺疏》云：

> 三身国姚姓，故知此帝俊是帝舜矣。

至于舜与俊、夋在音韵上之关系，杨宽先生已言之，兹不赘①。舜既为俊，愚意俊为鵔之假借字，鵔即鵔鹴，《说文》四上鸟部：“鵔，鵔鹴，鹙也。”（私闰切）《杂字解诂》云：“鵔鹴似凤皇。”②《广雅》卷十下《释鸟》云：“鵔鹴，凤皇属也。”司马相如《子虚赋》“射鵔鹴”，郭璞注云：“似凤有光彩。”又《仓颉解诂》云：“鵔鹴，神鸟飞竟天，汉以为侍中冠。”③《楚辞·九叹》“抚朱爵与鵔鹴”，王注：“鵔鹴，神俊之鸟也。”而《说文》云：

---

① 参看杨氏《中国上古史导论》234～235页，《古史辨》第七编上册。

② 《太平御览》卷九一五引。

③ 《太平御览》卷九一五引。

凤，神鸟也。……出于东方君子之国，翱翔四海之外，过昆仑，饮砥柱，濯羽弱水，莫（暮）宿风穴，见则天下大安宁。

是鵕鸃与凤皆为神鸟，我在《飞廉考》里说凤为神鸟之思想出于图腾崇拜①，而舜之称鵕，亦为图腾的公名。由此观之，舜之称俊，即鵕鸟，亦即凤皇，与太皞姓凤，以凤为图腾者，若合符节。大概因为凤皇丰羽长尾，五彩缤纷，甚为俊美，所以才把它又叫做俊鸟（鵕）。太皞姓风（凤），舜名为鵕（凤）可见太皞就是舜了。第三，太皞之皞，即皓字，而皓即俈，即帝喾，《管子·侈靡》篇，《史记·三代世表》及《封禅书》帝喾皆作帝俈，汉武梁祠石室画像题字：

帝俈高辛者，黄帝之曾孙也。②

帝喾既为太喾，而帝喾亦即帝俊，亦即卜辞上之高祖夔，王国维先生《古史新证》云：

《史记·五帝本纪·索隐》引皇甫谧曰："帝喾名夋。"《初学记》九引《帝王世纪》曰："帝喾生而神灵，自言其名曰夋。"《太平御览》八十引作"逡"。《史记正义》引作"岌"。逡为异文，岌则讹字也。《山海经》屡称帝俊，（原注凡十二见）郭璞注于《大荒西经》"帝俊生后稷"下云"俊宜为喾"，馀皆以为帝舜之假借。然《大荒东经》曰"帝俊生仲容"，《南经》曰"帝俊生季釐"，是在《左氏传》之仲熊季狸，所谓高辛氏之才子也。《海内经》曰："帝俊有子八人实始为歌舞"，即《左氏传》所谓有才子八人也。《大荒西经》"帝俊妻常义生月十有二"，又记所云帝喾次妃陬訾氏女曰常仪生帝挚者也。……三占从二，知郭璞以帝俊为帝舜，不如皇甫谧以夋为帝喾名之当矣。《祭法》"殷人禘喾"，《鲁语》作"殷人禘舜"，舜亦当作"夋"。喾为契父，为商人所自出之帝，故商人禘之，卜辞称高祖夔，乃与王亥大乙同称，疑非喾不足以当

① 载在《国立华北编译馆馆刊》第二卷第三、四期。

② 参看容庚先生《汉武梁祠画像图录》，1936年北平考古学社出版。帝喾与黄帝非一族，故云帝俈为黄帝曾孙，故其误与《五帝本纪》同，不可信。

之矣。①

郭沫若先生则以帝喾亦即舜，曰：

> 《鲁语》云"禅舜"，《祭法》云"禅喾"，正舜喾为一之证，草昭云字误者，非也。《楚辞·天问》篇叙舜象事于夏后，于殷先公先王之前，亦表明帝舜之即帝喾，篇中舜喾同出者，盖传闻异辞，不则后人所改易也。王云"《大荒经》目有帝舜，不应前后互异"，实则《大荒经》中亦有帝喾，《大荒南经》云"帝尧帝喾帝舜葬于岳山"，与帝俊亦正前后互异。盖《山海经》之辑录者本诸异辞之传闻，误以帝俊，帝喾，帝舜为三人也。②

太皓既为帝俈，而帝俈又为帝俊与帝舜，则自然的推论不能不说是太皓亦即舜了③。至于舜为什么是帝喾，我想这关系不能单单从文字音韵上讲，因为"舜"、"夋"二字无论如何不能音转作告，或形误为俈。舜之为俈其理由甚简单，就是因为俈即皓字，舜以鸟为图腾又以太阳为图腾，所以舜名为鹓，而一名太皞，或称帝皓（俈）犹之乎帝喾名皓取义于日，号曰高辛④，辛盖为凤字之省，甲骨文凤字字头多作  ，象凤冠，即辛字，是帝喾即帝凤也。传说上又说帝喾戴干（《潜夫论·五德志》），戴干就是戴辛，或即戴凤冠，又《楚辞·离骚》说帝喾欲通有娀氏之佚女时，先遣凤鸟为使：

> 望瑶台之偃蹇兮，见有娀之佚女。……
>
> 凤皇既受（授）诒（贻）兮，恐高辛之先我。

---

① 见《古史新证》第三章《殷之先公先王》，1935 年北平来薰阁有影印本。

② 见氏所著《卜辞通纂·考释·世系》篇，56 页，东京文求堂出版。又见《先秦天道观之进展》13～14 页，1936 年上海商务印书馆出版。

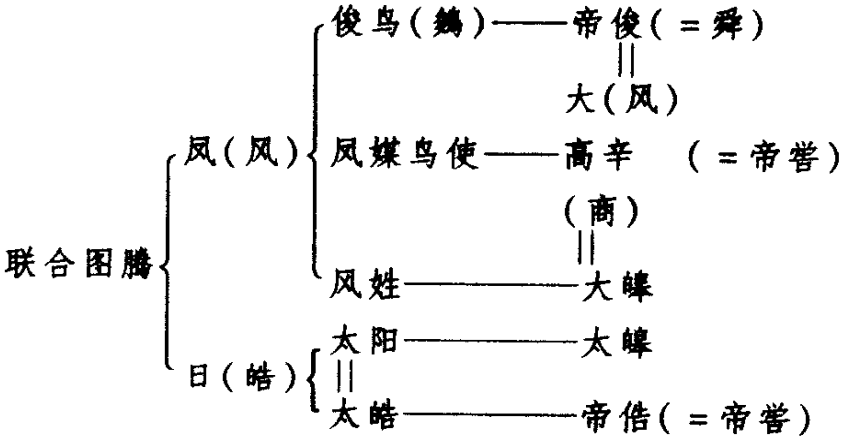
③ 杨宽先生亦以太皞即舜，详见氏所著之《中国上古史导论》第七篇《舜与帝俊帝喾太皞》第三节《太皞与帝喾帝舜》，239 页。1941 年 6 月上海开明书店出版。

④ 《汉书·古今人表》注引张晏曰："高阳高辛皆所兴地名也。颛顼与喾皆以字为号，上古质故也。"按高阳即太阳，乃以太阳为图腾者，非地名。

帝喾通之，而曰凤皇授贻，我们虽不能说在诗人屈原的心目中尚以帝喾为凤皇，但从这传说的第二阶段（以鸟为使，与以鸟为媒）可以推知第一个阶段的意义是以鸟代表人名，即以鸟为图腾者①。和这传说相似的又见于帝俊，《大荒东经》云：

有五采之鸟，相向弃沙，惟帝俊下友，帝下两坛，采鸟是司。

五采之鸟即凤皇，《南山经》云："丹穴之山有鸟焉，其状如鸡，五彩而文，名曰凤皇。"帝俊与帝喾皆有以凤皇为使的传说，不但可以证明帝俊即帝喾，更可以证明帝喾之号曰高辛氏者，即大风（凤）氏也。又考商字从辛，商亦即凤，高辛大凤亦即大商也。太皞一方面是日，一方面姓风（凤），舜一方面是鳭（私闰切），一方面即皓（帝告，太皓），帝喾一方面是日（皓），一方面使凤，这充分地表示三人之为一人之分化，更充分地表示东夷鸟族以鸟与日为联合图腾。



① 郭沫若先生解释此鸟媒、鸟卵为人间之生殖器与睾丸的误传，"鸟直到现在还是生殖器的别名，卵是睾丸的别名"，详见《先秦天道观之进展》，17页。

四　瞽　　叟

我们因为太皞而牵涉到舜，现在再把舜的家世从神话传说及后人人情的附会之中，给它一点民俗学的解释。不过这解释不一定与民俗学上的事例完全合辙的，因为我们所根据的材料只是后代学者因讹仍误，辗转传抄的材料，不能尽以为可信，然而经这许多纠缠的矛盾的传说之中却可以略窥事实的片影，以显出传说背后的风俗与制度。关于舜的家世，《孟子·万章》篇记载得很详细：

> 万章问曰，诗云："娶妻如之何？必告父母。"信斯言也，宜莫如舜！舜之不告而娶，何也？孟子曰："告则不得娶。……"万章曰："舜之不告而取，则吾既得闻命矣，帝之妻舜而不告，何也？"曰："帝亦知告焉则不得妻也。"万章曰："父母使舜完廪，捐阶，瞽瞍焚廪。使浚井，出，从而揜（掩）之。象曰：'谟（谋）盖都（大）君（哥），咸我绩。牛羊，父母；仓廪，父母；干戈，朕；琴，朕；弤（雕弓）朕；二嫂使治朕栖！'象往入舜宫，舜在床琴，象曰：'郁陶思君尔！'忸怩。舜曰：'惟兹臣庶，汝其于予治。'不识舜不知象之将杀己欤？"曰："奚而不知也，象忧亦忧，象喜亦喜。"曰："然则舜伪喜者欤？"曰："否！"……万章问曰："象日以杀舜为事，立为天子，则放之，何也？"孟子曰："封之也！或曰放焉。"①

因为舜被父母及弟象虐待，所以太史公说"舜父瞽叟盲，而舜母死，瞽叟更娶妻而生象，象傲，瞽叟爱后妻子，常欲杀舜"。把这家庭悲剧一古脑儿推在后娘身上，类似人间一切后母对于前房儿子的虐待，这解释当然是有问题的，然而由这种人情的解释之中也显示着一部分事实的真相，在我们看来，舜是凤图腾的部落酋长或成员，他的母亲也应该是凤氏族的女子。因为氏族社会，子女从母，与母同族。他的父亲应该是凤氏族以外的其他鸟氏族，那时候父子不同族，两个不同的

---

① 参看《史记·五帝本纪》之舜纪。

氏族也许其间还有利害的争执，所以造成了瞽叟虐待儿子的神话。舜既为凤族，那么其父瞽叟应该是什么氏族呢？我想舜父之名为瞽叟，即“瞎老头子”之意，《尧典》四岳荐舜，说是“瞽子”，《史记》说“舜父瞽叟盲”，舜的父亲究竟是不是瞎子，我们无从确悉，不过我们假定舜的父亲也是以鸟为图腾的话，那么在鸟类之中有目不能昼视者便是鸮，俗谓之猫头鹰，或者舜的父亲原先以猫头鹰为图腾，因为猫头鹰不能昼视，所以貤缘附会说舜的父亲是瞎子乎？关于这一点意见，《山海经·西山经》里有一启示，我们得赶快地补出来：

> 钟山，其子曰鼓（郭注：此亦神名，名之为钟山之子耳，其类皆见归藏启筮）其状如人面而龙身（注：启筮曰：丽山之子青羽人面鸟身，亦似此状也）。是与钦䲹杀葆〔祖〕江于昆仑之阳（注：葆或作祖），帝乃戮之钟山之东曰嶕（注：音遥）崖。钦䲹化为大鹗，其状如雕而黑文白首，赤喙而虎爪，其音如晨鹤，见则有大兵。鼓亦化为鵕鸟（注：音俊），其状如鸱，赤足而真喙，黄文而白首，其音如鹄，见则其邑大旱。

关于这段记载的真正的故事，我到现在尚未能完全明了，但我相信这段记载的背后，一定隐藏着一幕已佚的历史故事，而且这故事就相当于我们所说的图腾社会的阶段。钦䲹，《庄子·大宗师》篇作堪坏，云“堪坏得之，以袭昆仑。”南郭淇《山海经图赞》云：“钦䲹及鼓，是杀祖江，……二子皆化，矫翼亦同。”及王世贞《钦䲹行》云“不知凤凰是钦䲹”，顾起元《咏怀诗》云：“瑶崖有大鸟，其名为钦䲹。”①总之，钦䲹为人名，或神名，观䲹字从鸟，殆亦鸟图腾部落的酋长乎？祖江或即帝江②鼓化为鵕鸟，我们假定鵕就是帝俊或帝舜，那么，鼓当然就是

---

① 参看吴任臣《山海经广注》卷二。

② 《西山经》说帝江“其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼浑敦无面目，是识歌舞，实为帝江也”。帝江之物不可知，待考。

舜的爸爸瞽瞍了。正凑巧,《汉书·古今人表》瞽瞍正作"鼓叟"①,而瞽瞍之瞽,其意与鼓亦相通,《释名·释疾病》云:"瞽,鼓也,瞑瞑然目平合如鼓皮也。"瞽之取义于鼓,则此处的"鼓"又非瞽瞍不足以当之。鼓既为瞽叟,他的儿子舜(鷒)所以在传说的几百分之几中尚留有"鼓化为鷒鸟"这一点点一星星的记载,这化字就是化生的意思,与《楚辞·天问》"伯鲧腹禹,夫何以变化"②之化同。鼓既为瞽瞍,其形状又似"丽山之子青羽人面鸟身",则鼓当然是鸟,即以鸟为图腾,《经》又曰"其状如鸱",可见鼓亦即鸱,鸱鸮不能昼见,遂附会鼓叟为盲,《伪孔传》更从而文饰之曰"舜父有目不能分别好恶,故时人谓之瞽",更是附会之中的附会了。

至于舜的弟弟象,即以象为图腾者(见附录),象的母亲当为象氏族之女,与舜之为凤氏族,根本相远,利害自异,也许这两个部落从前曾经发生过战争,所以后人在记忆上还留着一点不完全的故事,一点残余的遗痕,遂貤缘增饰,加以后人的附会,说舜的后母与其弟共同谋害舜了。司马迁说"舜母死,瞽叟更娶妻而生象,象傲,瞽叟爱后妻子,常欲杀舜",虽似人情的解释,然而在这解释之中也有几分历史的事实在内。瞽叟生舜及象,不同氏族,这例子很像《左传》上说夏仲康时寒浞生二子,一曰羿,一曰豷。据我的愚见,羿即鳖,为浞与洛嫔所生者,乃以鳖为图腾;而豷即猪,乃浞与羿妻所生之子,羿与豷亦同父而异母,兄弟二人异图腾,异氏族也③。

又考卜辞上之高祖夒,其实形通作,复体作(五凤十三,三)鸟喙人身之形,王国维氏初释为夋,继释为夒,云:

予最释为夋,今案当是《说文》之夒,《说文·文部》:"夒,

---

① "夔"为叟字古文,见《一切经音义》卷十六、《小尔雅·广言》、《广雅·释诂》。

② 今本作"伯禹愎鲧,夫何以变化",愎为腹字形误,伯鲧一词屡见古书,是鲧生禹,非禹生鲧,故鲧禹二字倒易,误说详拙著《蚩尤考》。

③ 见《后羿传说丛考》。

贪兽也，一曰母猴似人，从贡己，止，文其手足。”①

按夔字《说文》训为贪兽，愚意与夏民族之始祖蚩尤传说有关，夔即夔，夔即夏字，夏为简体，夔夔则其复体，夔与夔之别一有角，一无角，（角则图腾装饰），且揆其字形与卜辞之  不同，为鸟喙，非首字，殷人以玄鸟为图腾，其高祖之神室或神像特作鸟喙人身之形者，正犹秦之先祖鸟俗氏“鸟身人言（首）”②，亦犹秦穆公于祖庙中所见鸟身素服之句芒神。然则，此高祖仍应释为高祖夔，高祖夔或即鸏鸟（帝俊，帝舜）之像欤？

总之，东方鸟氏族之中，凤族是一大族，舜为该族之酋长，帝俊，帝喾，太皞，皆为一传说之分化。此族在殷代犹有小部落，甲骨文有“凤氏”即此族，柯昌泗先生《殷金文卜辞所见国名考》曰：

> 甲骨文乙丑允贞令濯还凤氏率从鄙蜀古事十月。濯，人名；凤氏，氏族也。《左传》少昊氏以鸟纪官有凤鸟氏，《韩非子》武王至凤皇之墟，盖古有其国矣。③

五　少　皞

太皞之后为少皞，太皞以凤鸟为图腾，少皞以玄鸟（燕）为图腾。《左传》昭公十七年郯子说太皞氏以龙纪官，少皞挚之立，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名，似乎是说少皞氏出于凤皇，其实不然。我们知道少昊姓嬴，因为《左传》杜注说“郯，嬴姓国”，而郯子自称为少皞氏之后，可见少皞必姓嬴。《说文》十二下《女部》：“嬴，帝少皞之姓也。”段注云：

> 按秦、徐、江、黄、郯、莒，皆嬴姓也。嬴，《地理志》作“盈”。

---

① 见《王忠慤公遗书别集补遗》卷四十《殷先公先生考》附注。

② 言字当为“首”字之误，据《括地志》。

③ 见《国学丛刊》第十四期，1944 年北京古学院出版。

又按伯翳嬴姓，其子皋陶偃姓①，偃嬴语之转耳，如娥皇女英《世本》作女莹，《大戴礼》作女匽，亦一语之转。

按秦民族出于帝颛顼②之苗裔孙曰女修，女修织，玄鸟贻卵，女修取吞之，因孕生子曰大业，是秦民族以玄鸟为图腾，与殷民族同，盖亦为东方鸟族而后迁播至四陲者③。秦姓嬴，而民族诞生出于玄鸟，玄鸟即燕，则嬴燕亦一声之转尔。秦姓嬴，出于燕，则少皞姓嬴，亦当出于燕，换言之少皞之族乃以燕为图腾，而非以凤皇为图腾者。考马骕《绎史》卷六引战国时墨学者田俅子云："少昊都于曲阜，鞬鞬毛人献其羽裘。赤燕一羽，飞集少昊氏之户，遗其丹書。"此赤燕贻书大似玄鸟贻卵，或此赤燕之传说乃玄鸟神话之讹传乎？假若这样，我们可以把这种祥瑞也用图腾崇拜来解释，即少昊氏以燕为图腾，所以在后代遗留这样的传说。又考凡崇拜图腾之民族，其服饰必摹仿其图腾，以期与图腾神力之沟通，而兼有区别自族与他族之义。《汉书·地理志》引《禹贡》东方鸟夷，颜师古注曰：

或曰：被服容止，皆象鸟也。

此即以鸟为图腾之东夷，其服饰取象乎鸟。而《山海经·海内经》亦云：

嬴民鸟足。

这正表示姓嬴的人以鸟为图腾，所以他的装饰也摹仿鸟的样子。从这里，我们又可以知道少皞氏确为东方之鸟夷。

我们知道太皞以凤皇为图腾，又兼以日为图腾，故名曰皞，少皞当亦然，少皞，名"皞"，于义于日外，《山海经·西山经》又为我们保存了一点有用的记载：

---

① 王符《潜夫论》云："高阳氏之世有才子八人，天下之人谓之八凯。后嗣有皋事舜，其子伯翳能议百姓，以佐舜禹，扰驯鸟兽，舜赐姓曰嬴。"是以皋陶为伯益之父，孔颖达《尧典正义》亦云益是皋陶之子。疑未能明也。

② 颛顼即舜，详见宿白君《颛顼考》，《中国留日同学会季刊》第五期。

③ 详见拙著《飞廉考》第四节《说凤为神鸟之思想出于图腾崇拜。》

长留〔流〕之山，其神白帝少昊居之（郭注：少昊金天氏，帝挚之号也），其兽皆文尾，其鸟皆文首，是多文玉石，实惟员神磈（音隗）氏之宫。是神也，主司反景。（郭注："日西入，则景反东照，主司察之。"）①

郝懿行《山海经笺疏》云："是神，员神，盖即少昊也。"云按《西山经》：

渤山，神蓐收居之，……是山也，西望日之所入，具气员。（郭注：日形员，故其气象亦然也。）神红光之所司也。（郭注：未闻其状。）

郝氏《笺疏》云："红光，盖即蓐收也。"云按此条之"其气圆"，郭注说为日形，则前条之"员神"，盖亦为日神。此条之红光，即日光，为蓐收，揆以"其帝太皞，其神句芒"（凤）之例，则其神蓐收为日形，其帝少皞当然亦为日形，故郝注前条"员神"为少昊，其说诚为不刊之论。我们从这二条记载可以肯定地说少皞氏于以燕为图腾之外，亦兼以日为图腾，一方面更可以明了旧书说蓐收之状全为后人想像之词，盖不足据为典要矣②。

六　伯　　益

在这里我们要讨论的就是少皞在历史上的帝王之中相当于哪一位呢？我已经说过太皞就是舜，那么少皞一定要在舜以后和舜有关系的特别是和舜同族的人物之中去找。我们找来找去觉得惟有伯益足以当之，换言之，伯益就是少皞。第一，伯益姓嬴，《国语·郑语》云："嬴，伯翳之后也。"《史记·秦本纪》云秦姓嬴。《郑世家》云："秦，嬴姓，伯翳之后也。"伯翳、伯繁即伯益，可见伯益姓嬴，与少皞氏

① 郭璞《山海经图赞》云："少昊之帝，号曰金天，磈氏之宫，亦在此山。是司日人，其景则员。"

② 《国语·晋语》云："虢公梦有神，人面，白毛，虎爪，执钺，史嚚云：'蓐收也，天之形神也。'"郭璞《西山经》及《海外西经》注同。

姓嬴同。第二，伯益之益即燕字之误，《汉书·百官公卿表》"菽作朕虞"，应劭曰："菽，伯益也。"颜师古曰："菽，古益字也。"伪《古文尚书》益作菽，即本此。宋娄机《班马字类》作"𦰡"，《说文》隘字，籀文作𨸏，考其字形似古燕字  ，廿象燕喙，  象两翼，  则身与剪尾耳。又燕与益为双声字，同隶影纽下，是益字无论从字形，字音，皆可审知其为燕子，伯益者，伯燕也。即以燕为图腾之酋长也。第三，郯子叙述鸟官之次第，首为凤鸟氏，次为玄鸟氏，凤鸟若为太皞，则玄鸟就其次第而言可能为少皞。第四，少皞之神曰蓐收。而《路史馀论》卷十《无支祁》篇云伯益字"虞余"，佐禹治水，"遂导波决川，奠五岳，别九州"。又曰："虞余庚辰，按《楚辞》乃益稷之字。"而梁玉绳《古今人表考》云："伯益字虞余。"又考《路史馀论》卷七《繇余氏墓》条云繇余氏帝尧之臣，与陶臣氏、鸟陀氏佐禹理水。愚意繇余氏亦即虞余氏。虞余、繇余与蓐收之音近，殆皆为燕、乙之长读乎？第五，少皞为帝，而在舜以后的许多鸟族酋长之中当过帝的只有伯益，《古本竹书纪年》云：

> 益干启位，启杀之。①

《战国策·燕策一》

> 或曰：禹援益而以启为吏，及老，而以启为不足任天下，传之益也。启与友党攻益而夺之天下。是禹名传天下于益，其实令启自取之。

《韩非子·外储说右下》：

> 古者禹死将传天下于益，启之人因相与攻益而立启。

《楚辞·天问》曰：

> 启代益作后，卒然离（罹）孽；何启惟（罹）忧，而能拘是达？

---

① 参看宋石会王国维《古本竹书纪年辑校》，在《海宁王静安先生遗书》册三十六，1940年上海商务印书馆出版。

皆归射羿(弢箙),而无害厥躬;何后益作(祚)革,而禹播降(隆)?①

《汉书·律历志》曰:

寿王言化益为天子代禹,颜注:即伯益。

可见伯益的确在夏禹之后做了几天天子,不过被禹的儿子启赶跑了。伯益既为天子,少皞为帝,身分正相合。郑子说少皞名挚,而《史记·五帝本纪》说帝喾"娶嫘祖氏女生挚。帝喾崩,而挚代立,帝挚立,不善,而弟放勋立,是为帝尧"。我们知道帝喾既为帝舜,即太皞,则帝喾之子挚自然不能不是少皞。少者对太而言,父子相继之号次也。此立不善而崩之帝挚,《索隐》引卫宏说"挚立九年,而唐侯德盛,因禅位焉"。《正义》引《帝王世纪》说同,不知帝挚之不善,享国未久而禅位,就是伯益即位未久而被启驱逐(事之讹传)。因为帝喾就是帝舜,而舜后被人篡夺王位者只有伯益。并且我们知道尧就是黄帝②,比舜早得多了,他断断不能承继帝喾(舜)的位,帝挚也决不会是尧的大哥,这本来是两件事,后人把它们混为一谈了。第七,少皞氏名挚,《路史》又作挈、絜,契,即殷的先祖契。契,《世本》说:"少昊,黄帝之子,名契。"《年历》:"少昊名絜,云名契。"以契为黄帝之子,固然不可信,然谓契即少皞氏,则极是。契、挚之本字固然无从考索,但二字因形近而讹,则断然也。契若为少皞氏帝挚,则殷民族实少皞之后。殷民族出于玄鸟胎卵则少皞亦必以玄鸟为图腾。第八,少昊氏居西方,《山海经·西山经》载少皞氏居长流之山,在积石西二百里。《吕氏春秋·孟春纪》、《礼记·月令》皆以少皞主孟秋,"立秋之日,天子亲率三公九卿诸侯大夫以迎秋于西郊。"是皆以少皞居西方,少皞亦称西皇,《楚辞·离骚》曰"诏西皇使涉予",王注:"西皇,帝少皞也。"《远游》篇云"遇蓐收乎西皇",王注:"西方庚辛,其帝少皓,其神蓐

① 参看刘盼遂先生《天问校笺》,清华大学研究院《国学论丛》第二卷第一号,1929年商务印书馆印行。

② 今本误作"辕厉",郝懿行云"辕厉"为韩雁之形误,甚是。

收，西皇即少昊也。”西皇乃对东皇而言，东皇为太皞，为舜，西皇为少皞，即益也。然则伯益又为什么又叫西皇呢？我想这大概与秦有关，秦居西方，而其先祖为伯益，《史记·秦本纪》云：

> 秦之先，帝颛顼之苗裔孙曰女修，女修织，玄鸟陨卵，女修吞之，生子大业。（观？）大业取少典氏之子曰女华，女华生大费，与禹平水土。已成，帝锡玄圭。禹受曰：“非予能成，亦大费为辅。”帝舜曰：“咨尔费，赞禹功，其赐尔皂游，尔后嗣将大出。”乃妻之姚姓之玉女，大费拜受，佐舜调训鸟兽，鸟兽多驯服，是为伯翳，舜赐姓嬴氏。

又《陈杞世家》曰：

> 柏翳之后，至周平王时封为秦，项羽灭之。

秦祖伯益——而秦居西方，故伯益为西方之神，与少皞为西方之神，若合符节。《史记·封禅书》曰：“自周幽王为犬戎所败，东从洛邑，秦襄公攻戎救周，始列为诸侯。襄公既侯，居西垂，自以为主少皞之神，作西寺，祠白帝。”此于四方帝之外，或更有祖先崇拜的意义在内乎？西方在五行中属“金”，故少昊曰金天氏（见《左传》昭公元年），《汉书·人表》注引张晏曰：“以金德王，故号曰金天。”《淮南子·天文训》：“西方金也，其帝少昊。”西方在方色中属“白”，故少昊亦曰白帝（见《五德志》及《独断》），亦曰白精之君（见《礼记·月令》注）。后世小说书如《拾遗记》遂附会说“母皇娥遇太白之精而生”，皆是这种历史的事实（秦以伯益为先）在后代的演化或孳生的意义，我们综合以上所论，表列如下：

	姓（图腾）	所司（图腾）	神（图腾）
太皞	姓　風（鳳）	日　出	句　芒（九鳳）
少皞	姓　嬴（燕）	日　入	蓐　收（燕乙）

	历史人物	五　行	四　时	方	色
太皞	帝喾 ‖ 帝俊 ‖ 帝舜	木皇	春皇	东皇 东方 之帝	青帝
少皞	帝挚 ‖ 帝契 ‖ 伯益	金天氏	秋皇	西皇 西方 之帝	白帝

玄鸟氏除去书本的材料以外，铜器中有玄鸟壶，柯氏《殷金文卜辞中所见国名考》云：

> 玄鸟妇见玄鸟壶，端匋斋所藏，释为玄鸟，实乃一文也，字从玄从鸟，无考。然其字意谊当仍本乎玄鸟之称，玄鸟氏为少昊之佐，其后仍为国称。

或此玄鸟二字，即该妇族图腾乎？

七　其　他

在历史上东方鸟氏族诸酋长之中，除去舜与伯益之外，尚有丹朱，相传为尧之子，考其人以鹤为图腾，丹朱即欢兜，欢头即红头鸟，红头鸟即鹤。又后代之高跷戏即出于该氏族之图腾跳舞。丹朱之外又有皋陶，旧说为舜廷大理，考其人即孟鸟、孟戏，或以眷鹰为图腾，孟戏又讹伏戏（包牺），后人强为太昊之号，此二者皆详愚所著《鸟人三考》中《说丹朱》，《说皋陶》两篇。

在夏初，东方鸟氏族不断地和中原蛇氏族的夏人争国。启与益

战之后，又与有扈氏战。有扈即郯子所说“九扈为九农正”之九雇，亦鸟官之一，说详下。其后又有东夷大君后羿灭夏朝，少康中兴，其势始微，详见拙著《后羿传说丛考》。

至于郯子所说的伯赵（劳）氏，愚意即《尚书》羲和四叔之羲叔，在九夷之中属黄夷；青鸟氏即和仲，在九夷中属于（嵎）夷；丹鸟氏为和叔，在九夷中属赤夷；连前所说的凤鸟氏为历正羲和，在九夷中为凤夷，亦曰阳夷；玄鸟氏为羲仲，在九夷中为玄夷，此五族俱以鸟为图腾，以日为名，在祭职上为职司历法之羲和、羲仲、羲叔、和仲、和叔诸官，可见中国人的历法或许是东方鸟氏族因祭祀图腾鸟而发展的一种学问。固然这羲和四叔之名，不一定可靠，但这种假托及配置一定有一个很古很古的来源。以上俱详《后羿传说丛考》。

其次是“五鸠”，五鸠据郯子云有祝鸠氏，鹘鸠氏，鸤鸠氏，爽鸠氏，鹘鸠氏。今本《说文》“鸠，鹘鹩也，从鸟九声”，以鸠专系属鹘鹩而言，误。段氏《说文注》云：

> 按今本《说文》夺讹，鸠与雉雇皆本《左传》，鸠为五鸠之总名，犹雉为十四雉之总名，雇为九雇之总名也。当先出鸣蓁，释云：五鸠，鸠民者也。乃后云鹘鸠、鹘鹩也；鹪，祝鸠也；秸鹪，尸鸠也；鹘，王鹘，鹘鸠也，鹘鸠鹭鸟，故别为类厕之，而应为爽鸠，已见于佳部矣。度《说文》古本当如是，今本以鸠名专系诸鹘鹩，则不可通矣。

这五鸠的分别究竟如何，我们实在不能全知，不过用这些鸠名做官名，就是因为这些鸠从前都是图腾部落之名，兼为氏族的名字。后来才变成某一种官职之名，却是无疑的。我们在上古史诸人名与族名之中能不能给这些五鸠找出一点实在的着落呢？这是一件不容易而且不讨好的工作，因为稍一疏忽，就要失之附会。《汉书·古今人表》第二等上中仁人栏内“五鸟”、“五鸠”，可见五鸟、五鸠确为古代部落酋长之名。《史记·殷本纪》引《尚书》佚篇序云：“伊尹去汤适夏，既丑有夏，复归于亳，入自北门，遇女鸠、女房，作《女鸠》、《女房》。”岂女鸠为五鸠之后裔乎？《山海经·海内东经》说：

韩雁在海中，都州南。

始鸠在海中，辗厉南。郭注曰：辗厉即韩雁义。

郭注说始鸠为"国名，或曰鸟名也"。愚按始鸠为国名，即以鸠为图腾兼国号者，亦即郯子所说官中之五鸠。韩雁以雁为国名，殆即以雁为图腾，而雁《说文》云为鹅也，雁鸠俱为鸟名，又同为国名，居地毗连，盖皆古代鸟氏族的孑遗。

八　五雉与简逖

我们其次再看看五雉，郯子说"五雉为五工正，利器用，正度量，夷民者也"，而不言五雉是那几个雉。《尔雅·释鸟》说雉有以下数种：

鹨雉，（郭璞注：青质五彩）鹞雉（注：即鹞鸡也，长尾走且鸣），鸲雉（黄色，鸣自呼），鹥雉（似山鸡而小冠，背毛黄，腹下赤，顶绿，色鲜明），秩秩海雉（如雉而黑，在海中山上）。鹞山雉（长尾者）；翰雉鹞雉（今白鹞也，江东呼白翰，亦名白雉。）。雉绝有力奋（最健斗）；伊洛而南，素质，五采皆备成章，曰翬（翬亦雉属，言其毛色光鲜）。江淮而南，青质，五采皆备成章，曰鹞（即鹞雉也），南方曰喜（？），东方曰鹞，北方曰鹖，西方曰鹞（说四方雉之名）。

《说文·隹部》说：

雉有十四种：卢诸雉，鹞雉，鸲雉，鹥雉，秩秩海雉，翟山雉，翰雉，卓雉，伊洛而南曰翬，江淮而南曰摇，南方曰[illegible]，东方曰甾，北方曰稀，西方曰蹲，从隹矢声。古文雉从弟。

颜师古注《急就篇》云："雉有十四种，其文采皆异焉。"郯子所说的五雉为五工正，据杜注云即十四雉中之东西南北及伊洛之雉，孔颖达《尚书正义》引贾逵云：

西方曰鹞雉，攻木之工也；东方曰鹞雉，抟埴之工也。南方曰翬雉，攻金之工也；北方曰鹖雉，攻皮之工也，伊洛而南曰翬

雉，设五色之工也。

按樊光《尔雅注》四方之雉，配工亦与贾同，惟翬雉不配工。这五工之名本于《考工记》，《考工记》固然是晚出的书，不能把它的记载联在图腾社会上，但是我们至少可以从这里推知这些雉名，不是真雉，而是以雉为图腾的氏族之名。

我们在这里更进一步地考察这些雉名在古代图腾氏族社会之中是哪几个部落。换句话说，在古代许多人名或国名之中有哪几个人或国相当于郑子所说的五雉。我们现在所能考出的只有"鞠雉"，其他尚不可知，鞠雉据我看来许是殷先妣简狄的母家，换句话说，简狄即以鞠雉为图腾者。

殷先妣曰简狄，《史记》说简狄与姊妹出游行浴，吞玄鸟之卵而生契，实为殷之先祖（引文见下）。简逖，《史记索隐》引史异本又作"简遏"（《汉书·人表》同），遏又作"易"，一作"狄"，一作"翟"，《淮南子·地形》篇："有娀在不周之山，长女简翟，少女建疵。"《帝王世纪》同。罗泌《路史发挥》又作"柬逖"，《潜夫论·五德志》及《礼记·月令》郑玄注亦称"娥简"，《月令疏》又称之曰"简妃"。我们在这里知道"简狄"二字写法无定，其名仅为 Kan-di 之音而已。我从前曾经思索了一阵子简狄的得名之故，就是简狄为什么有那样一个怪名字呢？并且从一方看来，简狄之为一个名词又是决无疑问的，二字决不能按照字面来分别解释。于是乎我就想到《尔雅》、《说文》所载的诸雉之中的"鞠雉"，猜想简狄或许就是"鞠雉"的音段，其本字应作"鞠雉"，其信仰盖以鞠（白）雉为图腾者。

《尔雅·释鸟》"鞠雉鶡雉"，郭注："今白鶡也，江东呼为白鶡，亦名白雉。""鶡"即"鞠"字，《山海经·南山经》："嶓冢之山，鸟多白鞠。"郭注曰："白鞠，白鶡也，亦名鶡雉，又曰白雉。"知简狄之为鞠雉者，因四字同音，鞠简古皆为见纽字，雉古文𨸏，弟从弟声，与狄翟皆为定钮字；此由其发音现象上可资证明者也。又古书多以"狄"代"雉"字。《周礼·染人》"秋染夏"，注云："染夏者，染五色；谓之夏者，其色以夏狄为饰。"《禹贡》曰"羽畎夏狄"，是其总名。其类有六：

曰翬，曰摇，曰鹙，曰鸽，曰希，曰蹲，其毛五色皆备成章，染者拟以为深浅之度，是以放而取名焉。六狄羽之名皆雉，可见狄即是雉。《周礼·天官·内司服》："掌王后之六服：祎衣，褕狄，阙狄……"郑玄注："褕狄，阙狄画羽饰。"《说文》："狄"作"翟"，《衣部》："褕，翟羽饰衣也。"《玉篇》："褕雉，书鸡雉于王后之服。"又《说文》："翟，山鸡长尾者。"可见狄即翟雉，更可知契母简狄字作简翟者，于义近古。由以上可知简狄即"翰雉"，即以白雉为图腾者，其余诸雉，虽不敢妄事臆测，但举一反三，由此也可推知其皆以雉为图腾了。

在这里有一个问题，就是假若简狄以白雉为图腾，她的儿子契就应该也以白雉为图腾，因为氏族社会的通例，子女从母，以母亲的图腾为图腾，但是契，据我的考证说是帝喾，即少皞伯益，乃以燕为图腾者，而《诗经·商颂》及《史记·殷本纪》又说玄鸟贻卵而生契，则似乎契也以玄鸟为图腾。玄鸟即燕，那么契确乎是以燕为图腾，如此说来，契的母亲不应该是简狄，而应该是另外一个燕女。说简狄是契的母亲本于《商颂·玄鸟》之诗，可是《商颂》是宗周中叶宋人所作以追美先王的宗庙祭祀诗①，并非商诗，其史料的价值殆亦与郑子所说的鸟官相等。但是我们知道郑子所说的话也有许多靠不住的地方，而且其追叙祖宗少皞之来源，从我们的见地看来也是错落的，那么，《史记·殷本纪》的记载许是融会众家之言，以讹传讹，不可尽信的。并且我们根据《楚辞》一书，时而说是"凤皇既受诒兮，恐高辛之先我"（《离骚》），时而说是"高辛之灵盛兮，遭玄鸟而致贻"（《九章·思美人》），其抵牾亦互见，可见凤鸟与玄鸟的传说本来就是鸟夷诞生神话的两个大枝，到后来才糅合为一的。有人根据这一点证明凤鸟即玄鸟，其实是不对的，我们不能完全依据这种后世的纸上的错误的记载，便漫无别择的想在这里有所发现或推证。在我们看来，凤皇大概就是现在所见的孔雀，而玄鸟则确乎是燕。

---

① 见王国维先生《说商颂上下》，《观堂集林》卷二，《遗书》第二册。

九　九雇与有鬲氏

最后，我们再看看郯子所说的九鳲，鳲之本字为雇，《说文》四上《隹部》云：

> 雇，九雇；农桑候鸟，鳲民不呺者也，从隹户声，春雇鸤盾，夏雇窈（浅）玄，秋雇窈（浅）蓝，多雇窈（浅）黄，棘雇窈（浅）丹，行雇嗜嗜，宵雇嘖嘖，桑雇窈脂，老雇鹨也。

《尔雅·释鸟》作"鳲"，一条曰"桑鳲窈脂"，又有八鳲，与《说文》同，惟无"老雇鹨也"，按八鳲应作九鳲，因为郯子说"九鳲为九农正"，《尔雅·释鸟》分别言之，殆有错简。孔颖达《正义》引贾逵云：

> 春鳲分循，相五土之宜，趣民耕种者也；夏鳲窈玄，趣民耘苗者也；秋鳲窈蓝，趣民收敛者也；冬鳲窈黄，趣民盖藏者也；棘鳲窈丹，为果驱鸟者也；行鳲嗜嗜，昼为民驱鸟者也；宵鳲嘖嘖，夜为农驱兽者也；桑鳲窈脂，为蚕驱鸟者也；老鳲鹨鹨，趣民收麦，令不得晏起者也。

贾景伯的解释对不对姑且不说，但我们至少知道这九鳲不是鸟名，而是氏族之名。我们再看看棘鳲为果驱鸟，行鳲嗜为民驱鸟，宵鳲夜为农驱兽，桑鳲为蚕驱鸟，和《尚书·尧典》上所说的，益为虞官，掌草木鸟兽之事完全相合。《孟子·滕文公》上篇云。

> 舜使益掌火，益烈山泽而焚之，禽兽逃匿。

《潜夫论·志氏姓》篇云：

> 伯翳使舜禹抚驯鸟兽。

所言完全相似，则九鳲或即伯益的部属乎？此事由启与伯益争国以后又与有鳲大战于甘之事，亦可窥知其中消息，《尚书·甘誓》载启召六卿曰：

嗟！六事之人，予誓告汝！有扈氏威侮五行，怠弃三正①，天用勦绝其命。今予惟恭行天之罚！左不攻于左，汝不恭命！右不攻于右，汝不恭命，御非其马之正，汝不恭命！用命，赏于祖；弗用命，戮于社，予则拏戮汝！

这篇誓词里说到“五行”，说到“三正”，想系后人所增益，但启与有扈氏战争之事却是一件历史的事实。《逸周书·史记解》云：

有夏之方兴也，扈氏弱而不恭，身死国亡。孔晁注：有夏，启也！战于甘，灭扈也。

在夏初复国的时候，东方鸟氏族是一个大部族，它屡次地和夏人争国，舜（太皞）被禹所逐，益（少皞）为启所代，益（燕）的部落有扈氏（九雇）又和启战争，卒被启所灭，启一时算是统一了天下。同时伯益的西迁，建国为秦，大概也在此时。不久，东夷的大君后羿又驱逐启的儿子太康，灭夏后相，夏又一度地亡国了。终夏之世，夏始终为鸟夷所扰，一直到夏桀还被东夷的商汤灭掉，这便是中国上古史上蛇（夏）鸟（商）两大族交涉接触的大概。

雇为鸟夷在卜辞中也有其确据，卜辞有地名曰雇，

癸亥王卜，贞〔旬亡𡆥〕。在九月，王征尸（夷）方，在𠂤（雇）。（郭沫若《卜辞通纂》第五六九片）

癸亥卜，贞王旬亡𡆥。在九月，征尸方，在𠂤（雇）。（同上第五七〇片）

癸卯卜，行贞王步自雇，于勽，亡灾，在八月，在𠂤雇。（同上第七四三片）

辛丑卜，行贞王步自[illegible]于雇，亡灾。（同上）

前二辞为征伐之辞，后二辞为畋游之词。卜辞之尸方即夷方，即东夷，王征夷方在雇，明雇为夷方之地。又《卜辞通纂》第五七三片言“在齐𠂤，隹王来征夷方”，齐师郭沫若说即齐国之前身，今山东临淄

① “三正”，于省吾先生云：“三正即三公，亦谓之三卿。《尔雅·释诂》云：‘正，长也’，谓官长也，旧说非是。”见《双剑誃尚书新证》，1933年自印本。

县，则雇地亦当在山东。郭先生云：

余谓此古顾国也。《商颂·长发》"韦顾既伐"，王应麟云："郡县志顾城在濮州范县东二十八里（原注：《寰宇记》在县东南）。"夏之顾国，《左传》哀公二十一年"公及齐侯邾子盟于顾"，杜预云"齐地"者即此。今山东范县东南五十里有顾城，是也。

云按卜辞雇字从鸟从户，确为雇字，又为东夷所居之地，即启所伐之有鬲氏，亦即邾子所称之九雇。邾在今山东南境邾县，雇在今山东西境范县，可谓遥遥相对者，我们在这里不但知九雇为以雇鸟图腾者，并且由卜辞及典藉上推知其地望，亦云幸矣。

十　卜辞金文中所见之鸟官

其次，我们再就金文或甲骨文之中看看有没有人名或族名、地名尚保留我们所说的鸟官的痕迹，我们在这里只能说"痕迹"二字，不能明指说它就是图腾氏族者，因为在商周时代早已去图腾社会很远很远了，在这些铭文或剩辞之中即有这种遗痕，也大概仅指偏僻式微的小部落而言，其价值与书本上的记载，只是五十步与百步之差而已。然而，在其中是一定有所遗留的，这问题是一定大有发挥的余地。

郭沫若先生在1921年所作的《殷彝中图形文字之一解》便看到了这一点，他说铜器铭文中时人所谓文字画者，乃古代国族之名号，盖所谓图腾之孑遗或其转变，其意犹今人于所有物或所遗物上之盖章或签名。

要之，准诸一般社会进展之公例，即我国自来器物款识之性质，凡图形之作鸟兽虫鱼之形者，必系原始民族之图腾或其孑遗，其非鸟兽虫鱼之形者，乃图腾之转变，盖已有相当进展之文化，而已脱去原始畛域者之族徽也。①

此言诚为不刊之论，顾郭氏仅举二三例，未能旁搜博引，以赅吾人之

① 见《殷周青铜器铭文研究》上册，1930年上海大东书局所出版。

望，今准郭氏之言，略举一二，以见一斑。

罗振玉《殷文存》①卷上18页有《集咱簋》，又29页《且甲卣》，39页有《矢白只卣》，皆有鸟形铭文，揆其部位皆相似，知鸟、集、只三字虽殊而取义则一，即作此器之人盖以鸟为图腾也。此例又见于下卷16页之《鸟父癸爵》，《只父癸爵》，《集父癸爵》，父癸为一人，则鸟、只（从手持隹）、集（隹集市上）三字亦为一人，皆以鸟为族徽。又同书上卷31页《邙觚》有雠字，象二鸟对立，或亦鸟氏族乎？王辰《续殷文存》②上卷《鸟鼎》，其图像作一长喙之鸟，或鹈鸟乎？又《君妻子簋》有鸟字，下有长柄，如丙字，或为图腾柱之类，插地上以使其不倾斜。又上卷15页有《堕父庚卣》，隹字下有土字形，实亦佳字也。又下卷21页有《蘁母爵》，象有毛角之鸟，或即以蘁为图腾者，此类铭文，在铭文全体之中不与上下文联，系单独存在者，在作器之时或为国名，但此国名既取义于鸟，则其前身或即以鸟为图腾也。

柯昌泗先生近撰《殷金文卜辞所见国名考》中亦多此类记载，今拜引如下：

> “鸟夷”——鸟夷见卜辞，《禹贡》鸟夷皮服，《史记》岛作鸟，马季长注鸟夷国。郑君曰：鸟夷东北之民贼食鸟兽者，卜辞与同，足证古文家本文矣。

云按《汉书·地理志》“鸟夷皮服”，颜师古注曰：

> 此东北之夷，搏取鸟兽食其肉而衣其皮也。一说居在海曲，被服容止皆象鸟也。

鸟夷又见于《大戴礼·五帝德》：“东长〔夷〕，鸟夷，羽民。”此长夷，鸟夷与羽民皆以鸟为图腾之氏族，羽民者，言其“被服容止皆象鸟也”。此种摹仿鸟的样子，正是鸟氏族摹仿其图腾物的形状以为服饰，与其他氏族社会的图腾服饰，完全相同。柯氏又曰：

> “双众”——双众见卜辞，殆即奭鸧氏，奭双音可通，少昊氏

---

① 在《艺术丛编》内。

② 1935年北京《考古学社刊》。

之旧官也。

云按"双众"固然不一定是爽鸠氏,但为鸟夷则无疑。

"雚"——雚女见《雚女觶》,《史记·夏本纪》姒姓有斟灌氏,又见《左传》。二斟又名正灌邿之,故蒙二称言之。雚,灌通,当即其国也。姓氏,汉有灌婴,魏有灌均。

云按斟灌之初地,据雷学淇《纪年义证·论夏邑邿鄩》①条云在今山东省曹州府西古观城。其地之得名当因雚氏族居住之故,雚者以鹳(水鸟)为图腾之氏族也。

"莱"——莱侯见《鹎侯敦》,莱即春秋之莱国,即东莱地也,《殷本纪》作来氏,亦子姓,《孟子》有莱朱,即莱之先君也。

古莱地,胡渭《禹贡锥指》云:"今登州莱州二府皆禹贡莱夷之地。"卜辞地名有莱字,

己酉卜,行贞王其步自勠于莱,亡(灾)。

(《卜辞通纂》第七四三片)

郭先生云即莱夷,今黄县东南有莱子城,即其地。按莱字本作鹎,是以鸟为图腾也。

雀侯见卜辞,又《乙酉父丁彝》:雀内伋商丰,(旧释未确)卜辞又云:"王令雀众伐畀",雀姓地均无考,《穆天子传》有雀梁,未审是否其地。甲骨文,羽氏之族,羽氏亦族名。

鸦众见甲骨文,鸦疑鹭鸟之鹭,亦少昊氏旧官,至商仍世其官守者。又有雀众,疑即雀侯之官属也。

云按雀侯之词如犬侯,豕侯同,犬侯豕侯即以犬豕为图腾之氏族,其后相沿为方国之名,雀侯当即以雀为图腾,后以雀为国号者。雀侯一称雀,《铁云藏龟》一八一页,片三有一词曰:"己酉卜雀往征犬,弗其擒□,十月。"林氏《龟甲兽骨文字》卷二,十五页,片十一,"庚寅卜,㱿贞乎(呼)雀伐猷。"是也。羽民殆即《山海经》之羽民国。鸦众之

① 载在《禹贡》半月刊第三卷第三期,通卷第29号,1935年北平禹贡学会出版。

鸧，观卜辞“其鸧众吉”，“不鸧众，王曰弘吉”，则鸧字在此似用为动词，与以上其他诸词不同，更不能说鸧通鹙，为少皞氏之旧官了。

卜辞又有淮夷之名，罗振玉《殷虚书契后编》卷下卷三十六第六片，有辞云：

(1)乙巳卜，㞢西佳人(夷)

(2)乙巳卜，㞢北佳人(夷)

(3)贞𠂤佳夷，王𡆥(同书卷下二十页第十九片)

陈梦家先生《佳夷考》据卜辞通例应补“乙巳卜击东佳夷”及“乙巳卜击南佳夷”，并云：

> 夷民族发源于东北，是为佳夷，沿海南下，止于青州之嵎若莱者为嵎夷莱夷，止于梁州之和者为和夷(《禹贡》)，止于徐州者为徐夷，止于淮泗者为淮夷(或名淮泗夷，《东夷传》)。《閟宫》曰“至于海邦，淮夷来同”，淮夷，固海邦也。金文淮夷侵伐之事最多，或称南淮夷，南夷；在海岱者或称东夷，《敔簋》南淮夷伐阳洛等地，追兵及于上洛，至伊而班，所谓渐居中土是也。①

古淮河在今江苏省阜宁县以北入海，河名曰淮，明其地古为鸟族所居之地，其民族曰夷，即鸟夷，明东夷以鸟为图腾者也。其他诸例，当不仅此，举一反三，也可以略知鸟夷的地望大概在中国北部沿海一带南下而为淮夷徐戎，西上而入中原灭夏为殷，更西北上而为秦为赵，西南下为楚。这便是中国古代东方鸟夷迁播的痕迹。

十一 《山海经》中所见之鸟官

《山海经》中所见之鸟官，除凤皇、鸾鸟、鵕鸃、钦䲹、鹙、鹓、羽、民国、卿民国、欢头国、不死民、长股国、孟鸟、韩雁、始鸠，日中有蹲鸟、

---

① 载在《禹贡》半月刊第五卷第十期。又见《商代地理小记》，《禹贡》第七卷第六七合期《古代地理专号》，1937年出版。

凫鹣、鸟民等记载，我已经有所考释外①，其他尚有许多关于鸟的记载和我们所说的鸟官颇有些相似。不过，我们决不能不加思索地贸贸然便以为这些鸟就是鸟图腾，因为根本上《山海经》就是很晚的书，即有所记载也是经过后人的附会与遗忘而残留的那一点点"真相"，并且这一点点脱网的真相，也有时候因为种种关系而失却可靠性。但是我们用类推法，可以从侧面推知一二，虽不能确指这就是某某图腾，这就是古史之中某些人或某些氏族，但这些晚出的记载是出自图腾的信仰，则可说是无疑的。今缕列于下：

1. 鹘鸼②。在基山，"其状如鸡而三首六目六足三翼，其名曰鹘鸼。食之无卧。"

2. 狍如。在祷过之山，"其状如鸡，而白首三足，人面，其名曰狍如，其鸣自号也。"

3. 鹓。在令丘之山，"其状如枭，人面四目而有耳，其名曰鹓③，其鸣自号也。见则天下大旱。"云按《尚书·尧典》宅嵎夷之嵎夷或即此乎？禺夷为九夷之一，夷以鸟为图腾，或其本字作鹓乎？（以上见《南山经》）

4. 赤鷩。在小华之山，"可以御火。"

5. 鹪。在符禺之山，"其状如翠而赤喙，可以御火。"

6. 鹦。在翠山，"其状如鹊，赤黑而两首四足，可以御火。"

7. 鬼傒。在鹿台之山，"其状如雄鸡而人面，名曰鬼傒，其鸣自叫也，见则有兵。"

8. 鹑鸟。在昆仑之丘，"是司帝之百服。"

9. 毕方鸟。在章莪之山，"其状如鹤，一足，赤文青质而白喙，名曰毕方，其鸣自叫也，见则其邑有讹火。"按毕方鸟又见《海外南经》，"其为鸟人面一脚"上与羽民国，下与欢头国联，知毕方鸟确为方国之

---

① 散见《飞廉考》、《后羿传说丛考》诸文内，不引。

② 今本作鹘鸼，从郝懿行《笺疏》校改。

③ 今本作颙不可识，从郝懿行《笺疏》校改。

名，即以毕方鸟为图腾者。

10. 鸱。在三危之山，“一首而三身，其状如鹰，其名曰鸱。”

11. 鹪鹩。在翼望之山，“其状如乌，三首六尾而善笑，名曰鹪鹩，服之使人不厌。”（以上《西山经》）

12. 精卫。在发鸠之山，“其状如乌，文首白喙赤足，名曰精卫，其鸣自叫，是炎帝之少女，名曰女娃。女娃游于东海，溺而不返，故为精卫，常衔西山之木石，以堙于东海。”（以上《北山经》）

13. 鹈鹕。在卢其之山，“其状如鸳鸯而人足，其鸣自叫，见则其国多土功。”

14. 魶雀。在北号之山，“其状如鸡而白首，鼠足而虎爪，其名曰魶雀，亦食人。”（以上《东山经》）

15. 窃脂。在魶山，“状如鸮而赤身白首，其名曰窃脂，可以御火。”

16. 跂踵。在复州之山，“其状如鸮，而一足，彘尾，其名曰跂踵，见则其国大疫。”云按《海外北经》有跂踵国，“其为人大，两足亦大，一曰大踵”，此跂踵鸟殆即跂踵国。

17. 鴸鵌。在求山，“其状如鸟而赤足，名曰鴸鵌，可以御火。”（以上《中山经》）

18. 比翼鸟。在南山东，“其为鸟青赤，两鸟比翼，一曰在南山东。”云案比翼鸟下为羽民国，知比翼鸟确为方国之名也。（以上《海外南经》）

19. 窫窳鸟鹪鸟。“其色青黄，所经国亡。”（以上《海外西经》）

20. 鸣鸟。在犲州之山，“五采之鸟仰天，爰有百乐，歌儛之风。”（以上见《大荒西经》）

其他在疑似之间者，尚有多条，不备载。我们为什么说这些都有为鸟官的嫌疑？第一因为它们的形体古怪，不与常鸟同。第二，多为人面，或为人所化，或兼为人名或国名。第三，这些鸟多为妖异，或可以御火，或主有讹火，或主兵，或主疫，或主有土功，或主国亡，根本这些妖鸟的观念或信仰就是出于图腾崇拜。还有许多鸟使或鸟媒，如西

王母之三青鸟，帝俊下使之五采鸟，这些观念也都是从图腾信仰变来。中国古代四灵中之凤，四神中之朱雀，也以同样的道理遗留于人类记忆之中，更进一步便演化而为工艺图案，如铜器上的凤纹，鸟纹是也。铜器中之凤纹，高冠丰尾，羽翼飘举，尾有翎目，身有鳞纹，与《说文》所言凤鸟之形，及中国人心目中之凤甚为相似，其为凤像则无疑。若鸟纹亦多为凤纹所演化者，其时代据容庚先生云通行于商及西周，"商代鸟身短，垂尾；西周鸟身长，尾多上卷。"①又铜器中又有鸮尊通体作一猫头鹰形，其时代通行于商或周初。我们虽不敢说这些凤纹、鸟纹、鸮纹，都有图腾的意义在内，但是这些花纹的起源都是始于图腾信仰，其前身为图腾艺术，则是无疑的。同样的道理，饕餮纹、夔龙纹在商周彝器之中的确只有美术图案的用处，但他的起源也是起于图腾信仰，其前身为图腾艺术。饕餮为蚩尤之图像，夔龙为夏人之图腾②，则彝器中之凤纹鸟纹鸮纹等与饕餮夔龙为别一系统之物，或为殷人及东夷的图腾花纹乎？

《山海经》本来是山海图的说明书，其目的在图而不在文，我们无从窥见山海图的鸟官形状，姑以铜器花纹中之鸟纹当之，虽不免有张冠李戴之嫌，然同属圆颅，戴之当亦无大过也。

1944 年岁末写成于北京东城黄兽医胡同寄寓

（原载《中国学报》1945 年第三卷第 3 期）

---

① 见容氏《商周彝器通考》第六章《花纹》123～125 页，1942 年北京哈佛燕京社出版。

② 见拙著《饕餮考——中国铜器花纹中图腾遗痕之研究》，载《中和月刊》第五卷第一、二、三期。

说 鸱 尾

——中国建筑装饰上图腾遗痕之研究

一

我这几年所作的关于中国古代图腾制度的研究，主要的是从图腾制度的遗痕（Survival）①诸方面下手。因为这些遗痕一一皆有其前身。若无前身，不会有这些遗痕；若无遗痕，我们便无法求其前身。所以这种遗痕的研究，在我看来是非常重要的。我所作的遗痕的研究，大概可以分为三方面：一是书本上的，二是实物上的，三是风俗上的。书本上的遗痕又可以分为三种：即语言文字、历史记载、神话传说。实物上的遗痕也有三种：即实物形态、图案花纹、装饰美术。风俗上的遗痕也可以分为三种：即民间信仰、风俗制度、民间艺术游戏。我几乎每作一个题目，无不从这三方面观察研究；每提出一个说法，总想在这三方面求其融会贯通，即在论证上求其互相调和而不矛盾。

对于本问题，我还想用这老法子，从建筑遗痕上一考其图腾的痕

---

① 英国 Sir. Edward Tyler（1832～1917）在所著《原始文化》（Primitive Culture）中主张民俗学是研究遗留（Survival）的学问。其后 Undrew Lang（1840～1930）亦主张此说。现代英国民俗学权威 Sir. J. G. Frazer（1854～1941）R. R. Marett（1866～）A. Haddon（1855～）Sir. G. L. Gomme（1853～1916）皆拥护此说。此说虽不免将民俗学所研究的范围局限过狭，但研究古代信仰、风俗、传统之遗留于现代的痕迹，确为民俗学中最重要之课题。

迹。

二

在说到本文之前，我先介绍两位日本学者对于本问题的研究，然后再略申鄙见。

第一位是原田淑人先生。原田先生在大正十三年（公元 1924 年）作《论鸱尾》①，根据匈牙利人斯坦因（A. Stein 1862～）在敦煌千佛洞所发现的佛画中所画的鸱尾（原物现藏大英博物馆），参以德国人 Le Cog 在中央亚细亚贝最克利克地方佛寺废墟中所发现的壁画②上的鸱尾作鸟首之形，参以日本唐代昭提寺的鸱尾作反羽状，因而推测鸱尾（一作鸱吻）即凤凰，又引唐代刘肃《大唐新语》曰：

> 则天造明堂，于顶上铸铁为鹙鹙，高二丈，以金饰之。轩轩如飞。数年，大风吹动，犹存其址，更铸铜为大火珠，饰以黄金，煌煌耀目，今见在焉③。

又引《说文》："鹙鹙，凤属，神鸟也。"《禽经》："青凤谓之鹙。"又引唐朝才子张鹭故事以为证，说此凤亦即"鹙鹙"。后来，凤凰的原意失掉，因其形似鸱鸢之尾，遂呼曰"鸱尾"，又音变而为"祠尾"、"蚩尾"。宋人以来，始以鸱尾为鱼形，更附会于汉柏梁台灾，引越巫厌胜之事。

云按原田先生说鸱尾为凤鸟之首，用考古学上的实物做证明，诚为言之有据。但窃意鸱尾之作鸟首者，乃鸱尾形态在后代的演变，不足以以此概论鸱尾皆为鸟首，更不能以此推求鸱尾之起源。我们知

---

① 原田淑人博士《鴟尾についこ》原载《东洋学报》第十四卷第一号，今辑入《东亚古文化研究》，1940 年东京座右宝刊行会出版。

② 见原田先生文引，图象见原田先生《东亚古文化研究》图版第五十七。

③ 刘肃《大唐新语》凡十三卷，有《说郛》本（不分卷）、《稗海》本、《唐人说荟》本。

道鸱尾的形状不一，除作鸟首之外亦有作反羽形者①；有作鱼尾上翘者，如日本城楼通常所见之鸱尾②；有作兽头形者。明代周祁《名义考》说："皆以意为之，非其本则然也。"然则作鸟首者殆亦是以意为之。考鸱尾二字本作"蚩尾"（说详后），到后来"蚩尾"讹为"鸱尾"以后，恰巧鸱尾的鸱字为鸟，蚩尾之形又翘尾上举如鸟羽形，后人不明本训，因缘附会遂以蚩尾为鸟形，更作其形为鸟头或反羽。唐代苏鹗《演义》说："今世人（云按鹗为光启进士，光启为唐僖宗年号）多作鸱字，见其吻为鸱鸢，遂呼之如鸱尾"。可见这种错误的由来。《唐会要》也说："时人或谓鸱吻非也。"我们从这里了悟一种事实，就是西域佛画及日本建筑的鸱尾，大概是唐时蚩尾讹作鸱尾以后，远方匠人见其字作鸱，遂以意为之而作鸟首或鸟羽之形，这只能说是蚩尾形式在后代的演变而不能认为是蚩尾的本来形式。况且屋栋上作蚩尾的动机是为了避火的，如屋顶上的藻井同。《营造法式》卷二"斗八藻井"条引《风俗通义》："殿堂象东井形，刻作荷菱。菱，水物也，所以厌火。"引沈约《宋书》："殿屋之为圆泉方井兼荷华者，以厌火祥。"注："今以四方造者，谓之斗四。"蚩为水虫，故作其尾以厌火灾，"作鸱鸢字，即少意义"（苏鹗语），不用说在形制上作鸟首或反羽之形更无意义。

第二位是松本文三郎博士的《鸱尾考》③。松本博士说鸱尾仍是鱼虬而非鸟类，他更进一步地指定这种鱼虬即是海中的鲸鱼，梵文名Makara，中国人音译为"摩伽罗"或"摩竭"，并引玄应《一切经音义》卷一曰：

---

① 反羽鸱尾见日本正仓院所藏之玉虫厨子及法轮寺所见之鸱尾，参看原田先生书画版第五十六。朝鲜之鸱尾亦多作此形，见滨田耕作《新罗古瓦之研究》。

② 见田边泰博士所编之《日本建筑·城郭篇》日本彦根城、松本城、高梁城、冈山城、大山城、九龟城之"天守"（城楼），及《特别建筑物》篇之闲谷黉柱门，1941年彰国社刊行。

③ 见《东方学报》京都第十三册第一分册，1942年出版。

摩伽罗鱼亦云摩竭鱼，正言么迦罗鱼，此云鲸鱼，为鱼之王也。《风土记》云：海中有鲸鱼，长数千里，穴处海底，出则潮下，下则潮上，入出有时，故有上下。

至于为什么说鸱尾就是鲸鱼呢？因为宋代彭乘《墨客挥犀》说："天上有鱼尾星，宜为其像，冠于屋以禳之〔火灾〕。"张师正的《倦游录》上也说："天上有鱼号鸱星，宜为其像，冠于屋以禳之。"松本博士说此处的"鱼尾星"、"鸱星"就是"鱼尾宫"，而"鱼尾宫"在印度叫"摩羯宫"，意即鲸鱼或鲛鱼，所以中国建筑上的鸱尾所取象者即此摩伽罗鱼。因为摩伽罗鱼其尾上翘，故鸱尾亦上翘；因鲸鱼能喷水，故置屋顶以厌火灾。鸱尾既为鲸鱼的象征，故鸱字乃"虺"字之误，虺字即摩羯之对译，其后更音变而为鸱、祠、蚩，皆同音假借字。

我们看这种解释亦言之成理，但是我们首先怀疑人间的鸱尾是否即天上的鱼尾宫或鸱星，这是颇有问题的。即使是的话，中国的鱼尾宫是不是就是印度的摩羯宫（即摩伽罗鱼星座），这也是有问题的。并且据松本先生说，摩羯宫原为黄道十二宫之一，黄道十二宫是从巴比伦发生，传入埃及、希腊以入印度而至中国者①。但此宫在西洋叫 Capricorn，Capri 即山羊，Corn 即角，拉丁语之义为"山羊角"，如何从山羊角一变而成印度的"摩伽罗鱼"呢？并且松本博士说黄道十二宫在印度语中多是直译希腊文之名，如师子宫之 Leo 在印度名 Simha（师子），处女之 Virgo 在印度名 Kanya（处女），双鱼宫之 Pisces 在印度名 Mina（鱼）等皆是如此，独此摩羯宫不用希腊文的山羊角的本义而用印度原有的名词，其故殊不可解。并且人间建筑上的鸱尾不一定非和天上的星座发生直接的关系不可，我想这是两个问题不必粘合在一起。因而从天文星座上推测鸱尾的本义为印度的鲸鱼，其说殊嫌迂回。恐怕中国不等印度鲸鱼之来，是早已经有了鸱尾了。并

---

① 在《宿曜经》以前的《隋书·经籍志》著录有《婆罗门天文经》、《婆罗门天文说》、《摩登伽经说星图》、《二十八宿十二次》等，但俱佚。总之十二宫传入中国之时代虽相当的早，但与鸱尾似无关系。

且在所有的关于鸱尾的材料之中，竟无一条言及鸱尾与印度有关之事，这一点我们也不能不予以注意。我们与其在异域中为鸱尾求其“前身”，倒不如在中国本土中为蚩尾寻其传统。以下略述己见以求正于诸位先进。

三

中国古书中关于鸱尾的起源皆说是始于汉武帝柏梁台灾，越巫陈方以厌火祥之事。考其事在武帝太初二年十一月乙酉，《史记·封禅书》曰：

> 上还，以柏梁灾故，朝受计甘泉。……（越巫）勇之乃曰：越俗有火灾，复起屋必以大，用胜服之。于是作建章宫，度为千门万户，前殿度高未央。其东则凤阙，高二十余丈。其西则唐中，数十里虎圈。其北治大池，渐台高二十余丈，命曰太液池，中有蓬莱、方丈、瀛洲、壶梁，象海中神山龟鱼之属。其南有玉堂、壁门、大鸟之属。乃立神明台、井干楼，度五十丈，辇道相属焉。



图一：明彩釉正吻摹写图

此文中虽不言建鸱尾，但后世诸家皆言鸱尾从此起。

1. 唐苏鹗《演义》云：

> 蚩者，海兽也。汉武帝作柏梁殿，有上疏者云：蚩尾，水之精，能辟火灾，可置之堂殿。今世人多作鸱字，见其吻如鸱鸢，遂呼之如“鸱吻”。颜之推亦作此鸱。刘孝孙《事始》作此①。蚩尾即是水兽，作蚩尤字是也。蚩尤铜头铁额，牛角牛耳，兽之形也。

① 刘孝孙隋唐间人，名存，《事始》三卷，有《说郛》本。

作鴟鸱字，即少意义①。

2. 唐王叡《炙毂子杂录》云：

汉柏梁殿灾，越巫献其术，取鴟鱼尾置于殿屋以厌胜之②。

3.《太平御览》卷一八八引《唐会要》云：

汉柏梁殿灾后，越巫言：海中有鱼虬，尾似鴟，激浪即降雨；遂作其象于屋以厌火祥。时人或谓鴟吻非也。



图二：清旁吻（见《支那工艺图鉴》）

4. 宋李诫《营造法式》卷二：

汉记柏梁殿灾后，越巫言海中有鱼虬，尾似鴟，激浪即降雨，遂作其象于屋，以厌火祥；时人或谓之鴟吻非也。《谭宾录》：东海有鱼虬尾似鴟，鼓浪即降雨，遂设象于屋脊。

5. 宋黄朝英《缃素杂记》卷一“蚩尾”条：

苏鹗《演义》云：蚩者，海兽也。……（按见前引）《古老传》云：“蚩，鲨尾出于头上，遂谓之鴟尾。”《颜氏家训》云《东宫旧事》呼鴟尾为“祠尾”，盖张敞不甚稽古，随宜记注，逐乡俗讹谬，取吴呼蚩为祠，遂为祠尾③。又闽俗呼为“鴟吻”，见其吻如鴟鸱，遂以此呼之。自后蚩字，因有作此者。余按《倦游杂录》云（云按《倦游杂录》为张师政撰）：“汉以宫殿多灾，术者言天上有鱼尾星，宜为其象冠于屋以禳之，今亦有。”自唐以来，寺观旧殿宇尚有飞鱼形，尾上指者。不知何时易名为鴟吻，状亦不类鱼

① ［清］李调元函海辑本，宋无名氏《绀珠集》卷十一引此较略。

② 此据宋高承《事物纪原》卷八及林光华辑《稽古汇编》三引。

③ 见颜之推《颜氏家训·书证》篇：“或问曰：‘《东宫旧事》何以呼鴟尾为祠尾？’答曰：‘张敞者吴人，不甚稽古，随宜记注，逐乡俗讹谬，造作书字耳。吴人呼祠祀为鴟祀，故以祠代鴟。’”又《东宫旧事》著者张敞，据松本博士考证云，为东晋末元兴前后人。

尾。又案《陈书》旧制，三公黄阁厅事置鸱尾。后主时，萧摩诃以功授侍中，诏摩诃开阁，门施行马，厅事寝堂并置鸱尾①。又《北史·宇文恺传》云："自晋以前，未有鸱尾②。"用鸱字，宋子京诗云"久叨鸱尾三重阁"。兼撰《新唐书》，皆用鸱字③。又《江南野录》④云："初殿台阁，各有鸱吻，自乾德之后，天王使至则去之，使还复用，至是遂除。"此又用鸱吻，竟未详其旨⑤。

6. 题宋彭乘《墨客挥犀》云：

汉以宫殿多灾，术者言天上有鱼尾星，宜为其象冠于屋以禳之。今自有唐以来，寺观旧殿宇，尚有为飞鱼形，尾指上者。不知何时易名为鸱吻，状亦不类鱼尾⑥。

7. 宋吴处厚《青箱杂记》云：

海有鱼虬，尾似鸱，用以喷浪则降雨。汉柏梁台灾，越巫上厌胜之法，大起建章宫，遂设鸱鱼之像于屋脊，以厌火灾，即今世之鸱吻是也⑦。

8. 明周祁《名养考》云：

《枫园杂记》，螭虎形似兽，立于屋角上。又云蝮蛇似龙，鳌鱼亦似龙，皆立于屋上者。今殿庭曰虎，衙舍曰兽头，大抵皆蚩也。殿庭为龙形，衙舍为兽形，或为鱼形，以别于宫殿，皆以意为

---

① 按见《陈书》卷三一《萧摩诃传》："旧制三公黄阁厅事置鸱尾，后主特赐摩诃开黄阁，门施行马，厅事寝堂，并置鸱尾。"

② 见《北史》卷六十《宇文恺传》，乃恺对隋炀帝关于建明堂之奏文。

③ 新旧《唐书》"五行志"记载鸱尾之材料甚多，有作"鸱尾"，有作"鸱吻"。松本博士云唐代是中国鸱尾的最盛行期，其说甚是。

④ 《江南野录》宋龙袭撰，有《说郛》本及《五朝小说》本。

⑤ 清康熙时陈梦雷《古今图书集成·经济汇编·考工典》卷三五《宫室总部》全用此文，无他材料。此据清曹溶《学海类编》本引。

⑥ 按王国维《续墨客挥犀·跋》云此书为两宋间人撰，见《殷礼在斯堂丛书》内。

⑦ 见《唐宋丛书》本，《稗海》本。

之，非其本则然也①。

9. 明张萱《疑耀》卷三“蚩尾误作鸱”条云：

今宫殿鸱尾之鸱，非鸱也，乃蚩字。汉武帝作柏梁殿，恐有火灾，乃饰以蚩尾。蚩，盖海兽之名，水之精也。可以厌火。今作鸱，殊误。

10. 清高士奇《天禄识余》卷四“鱼尾”条云：

汉以宫殿多灾，术者言天上有鱼尾星，宜为其象冠于室以禳之。自有唐以来，寺观旧殿宇尚有为飞鱼形尾上指者。

同书“蚩尾”条曰：

汉武帝作柏梁殿，有上疏者云：蚩尾，水之精，能辟火灾，可置之堂殿。今人多作鸱字。刘孝孙《事始》云：蚩尾是水兽，作蚩尤字是也。《古老传》曰：蚩耸尾出于头上，遂谓之蚩尾。

以上十条皆言蚩尾的造作始于汉武帝时柏梁台灾，故《文选》卷二张平子《西京赋》曰：

柏梁既灾，越巫陈方，建章是经，用厌火祥。

《封禅书》和《西京赋》虽未明言越人勇之献方作蚩尾，但蚩尾一定也是勇之所陈的诸方之一。不过事情琐碎，《封禅书》和赋中不便记载而已。并且我们更以此事为线索，知道在柏梁台灾之前是早已有了蚩尾了，且其盛行之地在东南之越。果然，我们在后汉赵晔的《吴越春秋》里找到了文献上的记载。《吴越春秋》二《阖闾内传》曰：

吴在辰，其位龙也，故小城南门上反羽为两鲵鲵以象龙角。越在巳地，其位蛇也，故南大门上有木蛇，北向首，内示越属于吴也。

这虽是吴王阖闾所设置的一种制胜的巫术，但是我们看“小城南门上反羽为两鲵鲵以象龙角”，知道当时城门上原有龙角，且其数为二，这不和后代的蚩尾一样的吗？吴越时代是春秋战国时代的分期，我们

---

① 见清陈元龙《格致镜原》卷二一《宫室类》引，按《椒园杂记》为明陆容作，此条在卷二。

从这里知道至少在那时候已经有了蚩尾了。我们在此处所最关心的倒不是蚩尾的时代的早晚，而是蚩尾的盛行地方在越这一点上。我们虽不能说越地是鸱尾的发源地，但至少可以说越地盛行蚩尾。所以越人勇之尚保存关于蚩尾的较原始的传说和意义。为什么偏偏在越地盛行这种建筑装饰呢？我想这或者与越人的宗教迷信有关——即与越人最初所崇拜的图腾有关。我们知道越人自称为大禹之后，夏后帝少康的庶子，封于会稽以奉禹祀①。而我说夏禹是蚩尤之后，其民族以蛇为图腾②，那么在屋顶上所建置的两龙角不是和他们所崇拜的图腾有关系吗？这种在屋顶上特有的建筑装饰其先或立于门前，类似北美洲印地安人的“图腾柱”（Totem Pole），其后才移于屋上，以为装饰，兼取其水火相胜之意，以避火灾，这样便构成后代蚩尾的意义了。

以上是关于蚩尾的初义的推测，今更详论蚩尾为水虫这一点。说蚩尾是海兽，为水精，为鱼虬，为飞鱼，为鱼尾，似龙等等，除去书本上的证明以外，又可用常识来判断。鸱尾之鸱即“鸱鸮”，俗呼为“猫头鹰”，古今中外多以此鸟为不祥之物（莎翁戏剧中称之为 Evil bird），中国人不会把这种不祥之物放在屋子顶上的。且就蚩尾的形态来说，侈吻，巨目，翘尾，有齿，也绝不会是猫头鹰。且作蚩尾的动机是为了避火灾，“作鸱鸢字，即少意义”（苏鹗语）。因其本名为“蚩尾”，而蚩即蛇，蛇为水虫，故置屋上以厌火灾，正是当然的事。鸱尾之鸱本作蚩，我们又可以从《楚辞·天问》中得其证明。《天问》云：

鸱龟曳衔，鲧何听〔圣〕焉？顺欲成功，帝何刑焉？

我在《蚩尤考》中证明“鸱龟曳衔”即汉画像石、汉瓦、汉墓壁画、汉碑之中所常见的龟蛇交尾之玄武图，此处的鸱即蚩，亦即蛇，非鸱鸟，更非有角之龟。《天问》之“鸱龟”若为“蚩龟”，那么，鸱尾当然也就是蚩尾了。

---

① 见《史记》卷四一《越王勾践世家》及《吴越春秋》。

② 见拙著《蚩尤考》。

蚩(鸱)尾既是鱼龙水兽,则"作蚩尤字是也"。刘孝孙《事始》和苏鹗《演义》真可以说是先得我心了。可惜他们不知道蚩即蛇,蚩尤即以蛇为图腾者,故又引后世曲说以蚩尤为猛兽,牛角牛耳,可以说是交臂失之。我们在这里不但知道鸱尾应作"蚩尾",蚩尾之形状为龙鱼,写作"鸱"乃是音误,形作鸟首或鸟羽者皆以意为之,更藉此可以推知蚩尤必为水虫,即以蛇为图腾,因为蚩尾的建筑是取蚩为水虫这一点上。禹为蚩尤之后,而越人又为禹后,故越地盛行蚩尾,故蚩尾最初建置的意义是为了图腾崇拜。我们从建筑装饰之中寻求其图腾的意义,真是一件非常有意义而且有趣味的事。

四

最后,我们再对蚩尾的形态作一番推测。蚩尾的形态据旧书所载既为鱼虬似龙,现在就我们在北京所见到的蚩尾其形作怒目、侈吻、露齿,尾作腾跃上举之形,使我们马上发生一种相识之感,好像在什么地方见过似的——使我们不禁想起在铜器上所常见的"饕餮纹"和"夔龙纹"①。铜器中如容庚先生《武英殿彝器图录》十四页商器"饕餮鼎"上的夔纹及同书一页"亚方鼎"的夔纹,皆侧面、侈吻、上唇翘起、下唇下伸,其尾上翘,两两相对,与屋栋两角上的蚩尾,使人起一种相识之感。其实,我们可以大胆地说,蚩尾即夔尾之变形。

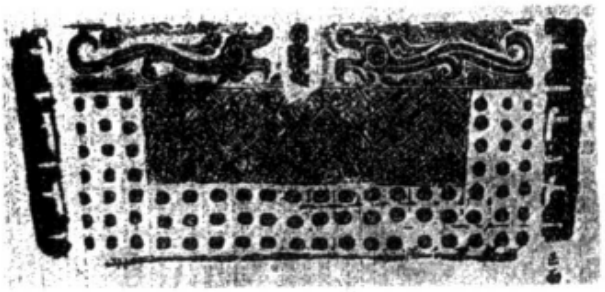
我们又就蚩尾的头部作怒目、侈吻、露齿之形这一点上,使我们觉得这种形式很像饕餮纹,饕餮纹的特征亦在怒目侈吻露齿。而蚩尾因为限于屋角上地位的狭小,所以有首无身,与《吕氏春秋·先识览》所说的"周鼎著饕餮,有首无身,食人未咽,害及其身"这一点尤其是相合。所以我们又可以说蚩尾亦即是饕餮纹的演变。

我在《饕餮考》中说饕餮纹与夔纹皆取象乎龙蛇,饕餮纹为正视形,夔纹为侧视形,其初旨为夏人之图腾。夏人铸鼎象物,即所以像

---

① 关于饕餮纹及夔龙之发生及其演化请参看拙著《饕餮考》。

其图腾；而蚩尾之物亦为龙蛇，其初旨亦为图腾崇拜，亦若合符节。所以我们说蚩尾是饕餮纹与夔纹的演化决非无因。



图三：《武英殿彝器图录》所载亚方鼎

蚩尾因为限于屋角上的狭小地位，乃不得不将其身体缩短，仅剩了巨口和翘尾，故



图四：《武英殿彝器图录》所载饕餮图

世人或名之曰“鸱吻”，或名之曰“鸱尾”，皆就其首尾部分的特征而言。又因其形似兽头，故又呼之曰“兽头”，与饕餮纹亦呼为兽头纹者完全相似。但匠人自有其艺术上制作的传统，惟恐后人们不知其原物为龙，乃于尾上空隙之地别所小龙以实之，以着实地证明其物之原为龙。我们从匠人这种苦心之中，更可以证明蚩尾即夔龙之变形。

最后，我们再看现在浙江省古越地的蚩尾完全作二龙之形，有首、身、尾，且有爪作捕捉之状，体上翘作腾跃之状。如木村贞吉《支那建筑》上所载的浙江绍兴禹王庙及浙江天台县天台山真觉寺大殿

上之鸱尾①，及伊东忠太《支那古建筑装饰》上所载的杭州海潮寺山门的蚩尾即是。另外，越南西贡附近庙宇上的蚩尾亦然②。这更可以使我们确信，蚩为龙蛇之象征，其初非鸟首鸟羽矣。

五

蚩尾一物也像中国其他文物一样，随着政治势力的伸张与中外交通的发达，由中原而传播到四裔。我们看东自日本，西至中央亚细亚，南至交趾，北至塞外，无处不有这种建筑上的装饰物，以示其为中国文化圈之一环。我们说这话并不是夜郎自大，而实在是根据实物来说的一种常识的话。日本与中央亚细亚的鸱尾已见前，兹不赘。塞外的鸱尾我们拿北魏所开凿的大同云冈石窟所雕刻的鸱尾为例，南方可以拿越南西贡附近庙宇上的鸱尾作代表，可见这种建筑装饰物流传之广。松本博士在《鸱尾考》文中引《水经注》"林邑国"条曰：

其城阁上架屋，屋上构楼，飞观鸱尾，迎风拂云。

松本博士叹息说："我们实在不得不惊叹于其范围之广大"，洵可味之言也。

我们从以上所论，不但明白鸱尾之起源——鸱尾原为蚩尾，初为越人之俗；更可推知其原形，其初为图腾标识，其后变为厌胜之物。至今日它完全成为装饰性质，即其厌胜之用，亦不为人所知了。我们从这里可以得到一条教训，就是研究上古史或古代神话，绝不可限于一隅，要注意于多方面，往往在无关联之中找到关联，因而可以得到意外的收获，对问题的解决也有很大帮助。原因是因为古代社会距离我们太远了，时代更易，人文进步，地域阻阂，民族歧异。所以一种风俗，一种制度，一种迷信，往往在表面上消灭了，而实际上却转变成

---

① 见木村贞吉《支那建筑》图版三十六及二三九，1928年日本建筑学会出版。

② 见伊东忠太《支那建筑装饰》第一卷图版八、九。

另外一种形态，如建筑、雕刻、绘画、文学、俗语、俚谚之中，隐隐约约地在那里潜藏着。此即我所说的“遗痕”，亦我所最致力的地方。我们研究古代神话、古代史、古代社会，推而言之，凡研究一切古代事物，必须把这些隐藏之迹，发覆烛幽，使之声息相通，互为证明，则一切问题皆可以迎刃而解了。

（原载《留日同学会季刊》1945 年第 6 期）

说 丹 朱

——中国古代鹤氏族之研究·说高跷戏出于图腾跳舞

前 记

这篇小文为拙著《鸟人三考》之一。三考者，一为《说羽人》，二为《说皋陶》，三即本篇。三考的主要意思，就是想在文献中，或考古学上的图案花纹中，以及现存的民间风俗中，钩稽我国古代东方民族以鸟为图腾（Totem）的制度，与其在后代风俗上的遗留（Survivals）。关于东方以鸟为图腾的氏族，我前后曾撰有《飞廉考——中国古代鸟氏族之研究》，载在《华北编译馆馆刊》第二卷第三、四两期；《后羿传说丛考》，载在《中国学报》第二卷第三、四、五三期；《鸟官考——中国古代鸟氏族诸酋长考补》，同上第三卷第三期；及《殷先族以燕为图腾考》，《东北亚细亚民族诞生传说之研究》（皆已刊）等等。三考所述乃以上诸文的连续，而且是在这许多问题之中比较最简单而且最平凡的三个问题。三考之一，即论"羽人图"者，今夏在某报上发表一半，而遗其下文，今所存者仅此偏枯的一部分。年来迁播流徙，居无定处，不能伏案。即此小小的论述，也远成于数年前。今日即此小文，亦不能执笔，俯仰今昔，感慨系之。

本篇的主要论证，固在于考证丹朱之氏族以鹤为图腾，而一方面尤侧重在这种图腾制度在后代风俗上的遗留。这种遗留，据拙考即

直到今日尚流行于民间的高跷戏。在今日，地无分乎东西，人无论乎南北，都有这种民间游戏，它在北方又往往与“秧歌”相结合，而形成一种连歌带舞的民艺。据我的臆测，这二者的来源是不同的：秧歌本应该叫做“禳歌”，是古代打鬼时候所唱的“傩词”的一种演化，在今日它又与时调小曲相结合（详见拙著《大傩考——从图腾舞蹈到打鬼游戏》）。而高跷戏却直接是出于古代的鹤图腾氏族的跳舞。

年来研究民俗学，每每发现中国今日之民俗，大半有其原始的根据，即中国今日之许多民俗多植基于古代图腾氏族社会。在时间上说，大致有四五千年之久。我常想，我们这个世界上古老的民族，历经了多少时代风雨的吹打，而居然能屹立不动以至今日者，其原因固有多端，而我们的民间风俗（许多古老传统中之最有力的部份）之不断的传承，却实在是使我们中华立国与民族团聚的一个最有力的因素。不用说，这些民俗多还胎于渔猎社会时代，而壮大于农业时代。随着农业社会的永续，而代代相传以至于今日。我们想不到在原子时代的今日，为我们广大群众所陶醉所娱乐者，还是四千年前图腾社会时代的老玩艺儿。这种在世界上堪称首屈一指的古艺，我们要随着时代的演进，而赋与它一种新的意义，造成一种新的内容，形成一种崭新的有力的启蒙与组织的艺术，以致力于我们建国复兴的大业。此事虽云小技，而其意义固不可以等闲视之也。

是为前记。

一　说丹朱与驩兜为一人

丹朱与驩兜，旧书皆以为二人：《尚书》以丹朱为尧子，以驩兜为尧臣，《尧典》说尧禅位给舜以前，询于众人，谁可登用，使之嗣位①，

① 此询于众人之事，乃问谁可继位者，非泛指登用人材而言，伪孔传说误。《史记·五帝本纪》曰：“尧曰：谁可顺此事？”《正义》曰：“言将登庸之嗣位也。”

有一位臣子叫做放齐的说：

“胤(嗣)①子朱，启明。”

帝曰：“吁！嚚讼(伪孔传：‘言不忠信为嚚，又好争讼’)，可乎？”

帝曰：“畴(谁)咨若(顺)予采(事)？”

驩兜曰：“都！共工方(旁)鸠(聚)僝(见)功。”

帝曰：“吁！静(善)言庸(用)违，象(貌)恭滔(漫)天。”

这里所说的“朱”就是丹朱，为尧的嗣子；驩兜，据伪孔传说是尧臣名。朱之为人据《尚书》说喜欢慢游，《皋陶谟》(今本在《益稷》)曰：

无若丹朱傲〔奡〕②，惟慢游是好，傲虐是作，罔昼夜頟頟。

丹朱怎样慢游，并且他为什么喜欢慢游，我在下文中有个揣测。驩兜后来为舜所放，舜摄政以后，放四凶族，其中就有驩兜，据云“放之崇山，四罪而天下咸服”。《皋陶谟》载皋陶训禹之词，尚有

能哲而惠，何忧乎驩兜！

伪孔传说驩兜云：“佞人乱真，尧忧其败政，故流政之。”这就是《尚书》中关于丹朱及驩兜的记载。可是我们若把这两条记载略事分析，我们就可以知道丹朱与驩兜为一人了。

第一，丹朱嚚讼，傲虐是作；驩兜甚佞，党于共工③，是二人在尧廷中皆为恶人，皆甚佞，“嚚讼”也就是甚佞的意思。而且其后皆为人所放逐，斯二人之事迹全同，则二人可能为一人。

第二，《尚书·尧典》中一事化为数事，一人分成二人者其例甚繁：如为驩兜所举之“共工”，为水官，实即下文为四岳所举之鲧，亦为

---

① 《史记·五帝本纪》作“嗣子朱启明。”伪孔传以胤为国名，以子为爵名，误。《释文》引马融说胤亦为嗣。

② 伪孔传以傲字为形容词，非人名，误。傲，《释文》云“字又作奡”，知丹朱是一人，傲(奡)是一人。“惟慢游是好”以下三句为丹朱事，“罔水行舟，朋淫于家，用殄厥世。”三句为奡事。旧注误。说详拙著《后羿传说丛考》。

③ 伪孔传曰：“党于共工，罪恶同。”

水官；鯀与共工为一人①。《尧典》又说舜即位之后，放四凶；“流共工于幽州，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鯀于羽山四罪而天下咸服。”鯀与共工既为一人，而三苗，据愚之考证又为鯀之部落，实亦即鯀②，则为舜所放逐的“四凶”，只馀二凶，即驩兜与鯀③。又《尧典》中首言羲和为主四时之官，而其后又分为“羲仲”、“羲叔”、“和仲”、“和叔”，不用说这四叔乃羲和一人之化身④。且典中乃命羲和一段文字与下文亦不类，盖《尧典》乃网罗散佚，连缀杂文而成书者。又舜命群臣之中，以皋陶作士（法官）伯夷典礼（礼官），礼、法一事，二者亦为一人⑤。又以夔典乐，以龙纳言，不知“夔龙”为一词，实亦即一人⑥。我们可以说《尚书·尧典》（包括《舜典》）是中国古史一大杂抄，所以把丹朱与驩兜错成二人，极有可能。

第三，丹朱、驩兜字形、字音、字义三者并同。兹先言其形与音：驩兜，《尚书大传》郑玄注作“鵕呅”，《汉郑季宣残碑》云“虞放鵕兜”⑦，《神异经》及《困学纪闻》十八引书作“鵕兜”，即“鵕兜”，鵕即鵕字之形误。⑧ 驩兜之“驩”，字若作“鵕”，则与丹朱之“丹”同，丹朱之丹，古字正作“鵕”。陶渊明《读山海经诗》云：“鵕鶡见城邑，其国有放士。”此鵕鶡即丹朱，说见下。而丹字正作“鵕”。《说文》无“鵕”字，然《管子·侈靡》篇中有“鵕然若謞之静”之言，尹知章注云“鵕然，和顺貌”，“鵕”字亦“鵕”字之误。“鵕”字若训为“和顺”，是“鵕”字即“歡”（讙）字。驩即讙字，所以驩兜之“驩”《山海经》亦作“讙”。

---

①② 详见拙著《蚩尤考》。

③ 关于放四凶族之意义，愚有说，详见拙著《大傩考》。

④ 详见拙著《后羿传说丛考》。

⑤ 参看杨宽先生之《中国上古史导论》，载在《古史辨》第七集上册，345～350页。

⑥ 详见拙著《饕餮考——中国铜器花纹中图腾遗痕之研究》。

⑦ 驩兜姓名之考证，除见于梁玉绳《古今人表考》外，此条为朱起凤《辞通》十一卷59页引。

⑧ 《广韵·二十六桓》作“鵕”，云：“鵕兜四凶名。”

是二人名字之上一字可互换。“吺”字古作“咮”，见《广韵》。而咮字即丹朱之“朱”。且古书中“兜”字与“朱”字又每每通用。如《后汉书·班固传》“伶侏兜离，罔不具传”，李贤注引郑玄注《周礼》云：“四夷之乐：东方曰𠂤，南方曰任，西方曰株离，北方曰禁。”是兜离即株离也。《后汉书·陈禅传》同，惟“兜离”作“朱离”，“兜离”“朱离”者言其难晓，至今口语中仍谓难晓之语曰“突卢”，突卢即兜离若株离也。兜离突卢又音变而为“咕噜”，即 t-l-复辅音与 k-l-复辅音之互换。《后汉书·南蛮传》又云：槃瓠之后，“言语侏离，不乐平旷。”同书《列女传·董祀妻传》：“言兜离兮状窈停。”李注：“兜离，匈奴言语之貌。”斯皆其例。兜朱既可互通，则驩兜亦可作“驩朱”，而《山海经·海外南经》正作“讙朱”。兜字既可作“朱”，即丹朱之“朱”矣。驩兜二字如上所述既可作“鵗朱”，此非丹朱而何？驩、鵗、兜、朱四字既可互通，则驩兜与丹朱实即一人。

第四，《山海经·南山经》说丹朱是鸟，字作“鴸”，而《海外南经》及《大荒南经》并云讙兜为鸟人。二者同为鸟，又为人，是同以鸟为图腾也（说详下）。丹朱驩兜俱以鸟为图腾，斯二者非一人莫属。

第五，《尚书·尧典》说尧放驩兜于崇山，伪孔传曰：“崇山，南裔。”崇山究竟在什么地方，前人固人各一词，无所适从。然而大致说起来，他们皆指崇山在长江以南，并且这地方往往又和丹朱所居或所葬之地相近。这种地域上的相同，却是大可注意的。在我们看起来，尧的儿子丹朱其初当居山东半岛，无所谓“放”与不放，他不过是没有承继尧的王位而已，而人家自己仍然当自己的部落的酋长。也许他的后人随着广泛的大部的东方鸟氏族向南方及西南方移动，所以他的后人有到长江中游湖南湖北也说不定。古时候，酋长的名字就是部落的名字。反言之，部落的名字也就是酋长的名字，因为他的后人到过湖南湖北一带，所以后儒不察说丹朱也“放”于此地，也有可能的。不过我们在这里所注意的问题不在此处，我们所注意的就是二

者的地域在后代有不期然而然的雷同①。

宋罗泌《路史后纪》卷六《帝鸿氏纪》注曰："崇山，在今之慈利县，有驩兜冢。"《国名纪》二《驩兜条》同。蒋廷锡《尚书地理今释》曰："崇山在今湖广永定卫西，大庸所东。"而古本《竹书纪年》说"后稷放帝丹朱于丹水"，丹水在今湖北之丹阳县。《史记·五帝本纪》正义引《荆州记》及《括地志》并言帝丹朱封于丹水。《山海经·海内南经》又曰："苍梧之山，帝舜葬于阳（郭璞注：即九疑山也）。《礼记》亦曰："舜葬苍梧之野，帝丹朱葬于阴（郭注：今丹阳复有丹朱冢也）。"九疑，据旧说在湖南长沙零陵界②。我们可以把这些地域说是驩兜与丹朱的后裔所居的地方。不管怎样，二者在地域上如此接近，则二者似又增进一层关系。

第六，说驩兜即丹朱，前人已有先我而发之者，《诂经精舍经学文钞》载毛宗澄氏说，则径以丹朱为驩兜，其言曰：

> 《说文》蛛下引《虞书》丹朱如此，则知《皋陶谟》之丹朱本作"丹朱"，与《尧典》"允子朱"之"朱"异。……然则丹朱果何人也？曰：丹朱与慝并，《论语》慝与弃对文，则疑当时诸侯之有力者。今已无考，然有可以存参者。按驩兜国古作驩朱国，又《周礼·鞮鞻氏》注"四夷之乐，西方曰朱离"，亦作"兜离"，是"兜"、"朱"二字本可通用而《尚书古文考》，驩兜又作"鹅吸"，鹅字从"丹"，而兜朱又可通用；朱与"蛛"又音同义近，或者丹朱其即驩兜乎？又《吕氏春秋·召类》篇："尧战丹水之浦，以服南蛮"，或者南蛮之君其有名为"蛛"者乎？

他说丹朱即驩兜，其说诚为不刊之论，然又说《尧典》之朱与《皋陶谟》之丹朱为二人，是终于未达一间。

邹汉勋《读书偶记》：

> 驩兜（《舜典》、《孟子》），驩头，驩朱（《山海经》），鹅吸（《尚

① 《岭南驩州图经》及乐史《太平寰宇记》并云岭南驩州为驩兜所放处。

② 《郡国志》云九疑山九峰，一曰丹朱峰。

书大传》),丹朱(《益稷》),五者一也,古字通用①。

诚可谓之一语破的。我们根据前人的高论,更可以确证驩兜与丹朱为一人矣。

二　说驩兜丹朱为羽民

我们在上文中已经略略说到驩兜与丹朱为鸟人,即同以鸟为图腾者,未能畅论厥旨,今在此发挥之。我们所取证的材料还是《山海经》,今排此于下:

> 讙头国在其(按即毕方鸟)南,其为人,人面有翼,鸟喙,方捕鱼(郭注:讙兜,尧臣,有罪自投南海而死,帝怜之,使其子居南海而祠之,画亦似仙人也)。一曰在毕方东,或曰讙朱国。(《海外南经》)
>
> 大荒之中有人名曰驩头……。驩头人面鸟喙,有翼,食海中鱼,杖翼而行(郭注:翅不可以飞,倚杖之用行而已)。(《大荒南经》)

(参看附图一。此图乃取自清吴仁臣(《山海经广注》内附录之《山海图》。吴图自称乃就宋舒雅所绘之旧图而略加删补者。此驩兜捕鱼图,据吴称为旧本原图,而原图似又出于梁张僧繇《山海经图》。总之,今本所载各图,皆六朝以来相沿之旧图也②。)

此讙头国人之特征:人面,有翼,鸟喙,食鱼,显然是一种以水鱼为图腾的氏族。不然,一个人是绝不会长着鸟喙鸟翼的。我们知道图腾社会的人,为尊崇其图腾起见,并为区别自己与其他氏族起见,又为了与其图腾物的神力互相沟通起见,往往摹仿图腾的动作,姿

---

① 有《皇清经解》本,又见新化邹氏《学艺斋遗书》。

② 《神异经》、《博物志》所载略同。《神异经》见下文引。《博物志》曰:"驩兜国,其民尽似仙人,帝尧司徒。驩兜民常捕鱼海岛中,人面鸟口,去南国万六千里。"

势、声音、形态。特别在服饰方面，他们的服饰就是摹仿他们所崇拜的图腾的样子。《山海经》既说此族“人面”，则当然此国人还是人；而“鸟喙有翼”则又像是一种鸟，我以为这种怪像完全是图腾社会的人的一种装饰，所以郭璞的注说：

有翼不足以飞①。

这种翅膀本是假的，如何能飞呢？我们从不能飞这一点，更可以证明这种服饰的图腾的性质。这与《汉书·地理志》说所说的鸟夷：

其被服容止皆象鸟也。

完全一样的。我们单凭这一点已足以证明驩兜国人以鸟为图腾了。并且郭注又说驩兜国人的样子在他所看见的《山海图》上，“画亦似仙人也”。我们知道中国的仙人皆是有翅膀的，因为有翅膀才可以飞升，飞升才可以成仙。而仙人生翅，变臂为翼的观念，我说是出于古代鸟图腾的崇拜②。驩兜国人的形状既似仙人，则当然也有翅膀的。换句话说，他们这种样子当然也是出于鸟图腾的崇拜了。驩兜国人的形状，我们现在除去得见后代人所想像的《山海图》以外，我们根据“有翼”这一点，又可以参看日本人在朝鲜乐浪汉坟中所发见现的漆器上的神仙图及旅顺营城子汉墓壁画以及安东省辑安县通沟地方的高句丽古坟壁画上所画的仙人图③。不过《山海经》的记载就时代及性质上说比那些汉画等更为原始罢了。

又韩愈《远游联句》云“开弓射鵰吸”，孙注：“鵰吸即驩兜。”驩兜可射，当然非鸟莫属了。

尧子丹朱在《山海经》上作“鵰鴸”，《南山经》云：

柜山……有鸟焉，其状如鵰（郝懿行《山海经笺疏》云，案鵰，

① 《五音集韵》亦云：“鵰鵰人面鸟喙，有翼不能飞。”

② 详见《鸟人三考》之一《说羽人》。

③ 见《说羽人》所载各图。

《玉篇》作鸡），而人手（郭注：其脚如人手。云按《广韵》手作首）①，其音如獐（郭注：未详。吴仁臣《山海经广注》及郝懿行《山海经笺疏》并言：鹙之雌者名獐），其名曰鶡（郭注：音株），其名自号也，见则其县多放士（郭注：放，放逐；或作效也。）。

（参看附图二）

郭璞《山海经图赞》云：

鶡鸣于邑，贤士见放，厥理至微，言之无况。

吴仁臣《山海经广注》云：

又陶潜《读山海经诗》："鹏鹙见城邑，其国有放士。念彼怀王世，当时数来止。"或云："鹏鶡当作鹏鶡。"黄省曾诗云"宛彼鹏鶡鸟，放士真堪哀"，即此②。

作云谨按：作鹏鶡是也，鹏鶡即丹朱。丹朱为尧所放逐，故在传说上说鹏鶡之鸟若出现于城邑，则可影响此城中将有被放之士。此种在后代民间的巫术迷信决出于丹朱被放之传说无疑。因知《南山经》的"鶡"鸟实即丹朱，字从鸟者正所以表示其为鸟图腾，而我说丹朱以鸟为图腾，由此可谓得一铁证。

其次，我们从丹朱族的地望也可以推知他们以鸟为图腾。我们知道羽民国在丹丘，丹丘的地望其初大概在山东半岛的尖端，东为大海，即日所从出之丹渊③。而丹朱被放之地之丹渊，最初当即此地，其后人始南适楚，更将其神话传说携与俱去，是即《山海经》所说的九疑之山，帝舜葬于阳，帝丹朱葬于阴。这和皋陶生于曲阜（至少有关于他的传说最初多聚集在山东）为东夷，其后人迁于巴地，始将其祖宗传说携入巴地，正是同一路径，同一道理。我们从这些神话传说之中，可以窥知古代民族之迁徙及文化之传播也如此！丹朱被放于丹

---

① 吴任臣《山海经广注》云："案《篇海》云：鶡鸟，鹖目、人手。"《事物绀珠》亦云："鶡身如鹖，人面人掌。"

② 郝懿行《山海经笺疏》同。

③ 详见《说羽人》。

渊，见《汉书·律历志》：

〔尧〕让天下於虞，使子朱处丹渊为诸侯。

《尚书》逸篇同①。《风俗通》佚文：

丹氏，尧使子朱居丹渊为诸侯，晋有大夫丹木②。

此丹渊即日所从出之丹渊，临大海，在山东。汉刘章封朱虚侯，《史记·吕后本纪》言孝惠三年"封齐悼惠王子章为朱虚侯"，《正义》曰：

《括地志》云："朱虚故城在青州临朐县东六十里，汉朱虚也。"《十三州志》云："丹朱游故虚，故谓之朱虚也。"虚犹邱也，朱犹丹也。

今姑置其他证据不谈，单就字面上推敲，"虚犹邱也，朱犹丹也"，则朱虚即仍羽人所在之丹邱了。况且临朐虽去海滨稍远，然古代地名往往随民族而迁徙。揆其地望，最初当在东莱郡之临朐，今文登县东北八十五里者是也。其后始迁于山东省东部之临朐，即《汉书·地理志》齐郡之临朐。且东莱郡之临朐有不夜城，城有成山日祠，与丹邱丹渊昼夜常明之义亦合。总之，我们至少知道丹朱之故地在山东，为东夷，这是绝无问题的③。东夷之人多以鸟为图腾，而丹朱亦以鸟为名，即以鸟为图腾，其人名同时又兼为族号，其服饰且像鸟，则丹朱、驩兜为鸟夷，为羽民，更是毫无疑问的了。

末了，我们要知道的，就是丹朱驩兜既以鸟为图腾，究竟是用什么鸟作图腾呢？我们首先要知道的是"丹朱"、"驩兜"之名皆假借字，非本字。意其本字当为"红头"，即红头鸟。红头鸟者，"丹顶"也，即"鹤"。我们知道"丹"字在此地，似应读为"红"，丹字之义训

---

① 《尚书逸文》二卷，清吴江声撰集，孙星衍补订，十三经读本本。

② 见《姓解》三，《广韵·二十五寒》，《急就篇补注》引。

③ 本文草成后，阅近人马培棠《丹朱故墟辨》（载在《禹贡》第一卷第七期）云：今河北省完县之丹朱城，乃因唐县而致误。唐县昔人附会为尧都，故云完县为其子丹朱故城。又《方舆纪要》云："河南内乡县西南百二十里，有丹水城，南去丹水二百步。范汪《荆州记》曰，丹水县尧子朱所封，亦曰丹朱城。"是丹朱之后亦曾迁徙于河南南部。

红，训赤，见于《说文》，固无论矣。丹字加鸟旁作“鹓”则读讙，即驩兜之讙，“讙”“红”为双声字，古音皆隶见纽下。“朱”字，钱大昕《十驾斋养新录云》：“古读如斗，《诗》：‘不濡其味’①，《释文》：‘味，陟救反’。”而驩兜国，《山海经·海内南经》及《大荒南经》皆作“讙头国”，其字正作“头”，则“丹朱”、“驩兜”即红头。且此国人又在海中捕鱼，《路史·国名纪》二注引《神异经》曰：

> 驩兜民，鸟足，杖翼而行，食鱼，不畏风雨，有所触，死乃已，居南荒中。

此鸟又不畏风雨，又此鸟足长，故其人摹拟其形状，杖翼而行，（说详后）揆厥形状及其性质，非海上的鹤莫属了。然则，丹朱驩兜殆以鹤为图腾者乎？

三　说鹤为仙禽的思想出于图腾崇拜

我们俗称鹤为“仙鹤”，我们不禁要问中国人为什么关于鹤有这种观念呢？年来执笔为文，颇触及于所谓祥瑞问题，知道中国人心目中的神兽、神禽，以及神草、神木、神石等，其先多是从图腾变化出来的这些动物，甚至于植物。在渔猎社会时代以及初期农业社会时代是被人们崇为图腾的。人类既然把它们当做图腾，认为氏族之所自出，于是乎就把它们当做神物，以为它们有神力，能作威作福，而加以种种崇拜。这种为人们所崇拜的实际的神物，以及由实际的神物发展而为抽象的神物，这种神物崇拜是与其氏族的存在而存在。假定其氏族存在千年，则无异是说此神物寿长千年，假定此氏族为人所翦灭或式微不振，则此神物亦必沦亡或远引他去。这二者，人与“物”是有不可分的关系，二者一而二，二而一的。我想，鹤在中国人的心目中为什么会变成仙禽，变成瑞物，就是因为它本来是某一氏族的图腾，所以在后人的心目中还遗存这种神圣不可侵犯的观念。否则，不

① 见《诗经·国风·曹风·候人》篇。

会造成"仙禽"这一观念的。

鹤在中国人的心目中,其地位仅次于"凤"。关于凤,我在《飞廉考》里说中国人以凤鸟为神鸟的思想出于图腾崇拜。列举古人对于凤鸟的信仰与迷信,如"是鸟也,饮食自然,自歌自舞,见则天下安宁"(《山海经·南山经》)。又曰:"凤凰者,载仁、抱义、掖信、归有德。"(《逸周书·王会》篇)等凡二十余条来说明这种信仰的来源出于图腾崇拜。而鹤在中国人心目中的神秘观念,也不下于凤,我们可以把《文选》卷十四鲍明远《舞鹤赋》①李善注引《相鹤经》所说的为代表:

> 鹤,阳鸟也。因金气,依火精,火数七,金数九,故十六年小变,六十年大变,千六百年形定而色白。又云:二年落子,毛易黑点,三年头赤,七年飞薄云汉,又七年学舞,复七年应节,昼夜十二鸣。六十年大毛已落,茸毛生,色雪白,泥水不能污。百六十年雄雌相见,目精不转孕。千六百年饮而不食。食于水,故喙长;轩於前,故后短;栖于陆,故足高而尾凋;翔于云,故毛丰而肉疎。行必依洲屿,止必集林木,盖羽族之宗长,仙人之骐骥也。隆鼻短口,则少眠;露眼赤精,则视远;头锐身短,则喜鸣;四翎亚膺,则体轻;凤翼雀毛,则喜飞;龟背鳖腹,则能产;轩前重后,则善舞;洪脖纤趾,则能行②。

通行本《相鹤经》又曰:

---

① 李善注于经文前叙此书之缘起曰:"《相鹤经》者,出自浮丘公,公以自授王子晋。崔文子者,学仙于子晋,得其文,藏于嵩山石室。及淮南八公采药得之,遂传于世。"云云。

② 题任昉《述异记》卷下曰:"鹤骫颊骾耳则听响远,露眼赤睛则视远,大毛落,藜毛生,其色如云,又高脚疎节则多跋也。若百六十年变止,不食生物,千六百年形定,饮而不食,与凤为群。"

圣人在位则与凤凰翔于甸①。

这篇文章当然不能把它当做生物学的记载，但至少可以把它当做中国人关于鹤的信仰的综合的记录。这样的"仙"鹤诚然与自然界的鹤不相符合，但这与我们不相干，因为我们所注意的所取用的材料就是这种荒诞不经的记载。我们从这种不经的记载之中，可以考出我国古人对于鹤的观念和迷信。后来因为过度的神秘化竟把它当做"胎化之仙禽"②，而不认为卵生了。我们从这篇文章之中可以归纳出几点意见：(一)鹤长寿③，千六百年始定形；(二)圣人在位则与凤凰翔于甸；(三)鹤为仙人之骐骥，可骑。这三种神秘的性质表现在历史记载上或神话传说上，民间信仰上，其结果发生如下的迷信：第一，鹤长寿，人若模仿鹤，学它的曲颈而息，就像今日我们早晨向太阳深呼吸的样子，也可以长寿。《文选》卷二十一郭景纯《游仙诗》李善注引《养生要论》曰：

道家之言：鹤曲颈而息，龟潜匿而嘘，此其所以为寿也，服气养性者法焉。

这种养生之道构成中国古代的一种卫生术。第二，昔人以白鹤来集为圣主御世之象征，如《汉书·武帝纪》后元元年条曰：

二月诏曰：朕郊见上帝，巡于北边，见群鹤留止，以不罗网罻所获，献荐于泰畤，光景并见，其赦天下。

显明他以鹤为太平盛世的象征。《郊祀志》曰：

---

① 陈梦雷《古今图书集成·博物汇编·禽虫典八》据嵩山石室原本钞录，末有"熙宁十年正月一日王安石修"等字样。又《太平御览》卷百十六题《淮南八公相鹤经》。《说郛》本，《三朝小说》本皆题作浮邱公。此等书皆辗转钞袭，而经后人整齐划一者。

② 鲍明远《舞鹤赋》云："散幽经以验物，伟胎化之仙禽。"

③ 鹤长寿之记载，见于《淮南子·说林训》："鹤寿千岁，以极其游。"《春秋繁露·循天之道》条曰："鹤之所以寿者，无死气于中，是故食氷。"此句又见于《春秋纬说题词》及《尔雅翼》等书。《古今注》卷中曰："鹤千岁则变苍，又二千则变黑，所谓玄鹤也。"

宣帝即位，由武帝正统兴，故立三年尊孝武庙为世宗，所行巡狩郡国，皆立庙。告祠世宗庙日，有白鹤集后庭。

《东观汉记》曰：

章帝至岱宗柴望毕，白鹤三十从西南来，经祀坛上。

至于后世类似记载多至不可胜计，姑从略①。第三，仙人骑鹤的故事，如《文选》卷二十一何敬宗《游仙诗》李善注引《列仙传》所云：

王子乔者，周灵王太子晋也，好吹笙，作凤鸣，游伊洛之间，道士浮丘公接以上嵩高山。三十余年。后求之于山上，见柏良曰："告我家，七月七日待我于缑氏山巅。"至时果乘白鹤驻山头，望之不得到。举手谢时人，数日而去。亦立祠于缑氏山下及嵩高首焉。

关于王子乔的传说，我现在虽未能深刻追究，然在心目中仿佛有一个模糊的印象，这印象似乎是说：王子乔就是王子丹朱的演化。朱为尧之子，可能符合"王子"二字，丹朱以鹤为图腾，在原始人的信仰中其人即鹤，其人诞生于鹤，一如殷契之出于玄鸟遗卵②。不过他的部落小，历史短，在后代文献中没有人把它记录下来罢了。其人死后，亦化为鹤，如鲧之化为三足鳖③而潜渊。不过在后代，人类文化进步了，什么事都要求合理化，人情化了，所以丹朱也以人的身份乘鹤（原来这就是他的老"祖宗"啊！）而登天，这就是后代王子乔跨鹤故事之所本。至于"王子"的名字为什么叫着"乔"，许与下文所说的高跷有关，因为人要模仿鹤足，所以踏高跷。后人在记忆中大概还保留一点点影子，所以把"跷"（乔）当着"王子"的名字了。我们这样解释虽不

---

① 如《册府元龟》卷二十四玄宗天宝九载二月条曰："壬寅，华阴郡奏：白鹤见于西岳五福峰。"十载十月条曰："癸酉，丹阳郡茅山庆云见，白鹤群飞。"又同书卷二十五肃宗之条曰："以天宝十五载七月，即位于灵武，改元至德。是年九月三日帝降诞之辰，有庆云属天，白鹤飞舞于上所居殿宇，翱翔二十余匝而去。"等等皆是。

② 参看拙著《殷先祖以燕为图腾考》。

③ 见拙著《蚩尤考》。

免于过分的"肢解",有类于焚琴煮鹤,然而这种杂措式的组合故事,在民间故事之中正是它的本色。又蹻字通作乔,而乔字训高。我又想起汉代人所常说的"仙人子高",也许是王乔故事的分化,实亦即丹朱故事之分化。我想这故事跟周灵王没有多大关系的。

《述异记》卷上《荀瑰》条,言驾鹤之宾来时,

> 台止户侧,仙者就席,羽衣虹裳,宾主欢对,已而绁去,跨鹤腾空而灭。

又题王嘉《拾遗记》卷三记老聃之事,曰:

> 与世人绝迹,惟有黄发老叟五人,或乘鸿鹤,或衣羽毛,耳出於顶,瞳子皆方,面色玉洁,手握青筠之杖,与聃共谈天地之数。

又同书卷十记昆仑山之事,曰:

> 昆仑山有昆陵之地,其高出日月之上,每层相去万里,有云色,从下望之如城阙之象。四面有风,群仙常驾龙乘鹤,游戏其间。

在这些志怪书之中,同样的记载还不知有多少①。我们对于这种怪诞不经的记载不能一概抹杀,视为无足轻重,不值一顾的。因为在这种信仰或思想之中有其古老的传统,不然不会造作出这许故事的。除去这些书本上的记载之外,求之于考古学上的实物,有与这种思想互为表里者,见于安东省辑安县(今吉林集安县)通沟地方三国两晋时代高句丽的诸王古坟中的壁画,其中有二图,画羽人乘鹤飞升,颇可与以上所引诸书互相印证。又此图所画之仙人特画其履,而王子乔有丧履的故事②,然则此仙人殆即王子乔乎?

---

① 如《汉武内传》记七月七日西王母来时:"县投殿前,有似鸟集,或驾龙虎,或乘白麟,或乘白鹤,或乘轩车,或乘天马,群仙数千,光耀庭宇。"云云。

② 关于王子乔丧履的传说,业师闻一多先生曾在清华大学讲《楚辞·天问》"大鸟何鸣,夫焉丧厥体(履)"时曾言及之,其大意谓王子乔之乔即跷字,而跷即履,王乔为什么有丧履的故事,即因其名为跷。恩师释此段神话大似 Max-muller 用语言学解释神话的方法。惜我现在长春校对本志,无法查书以印证吾师之言。此段亦是校书时临时补入者,其未能征引群籍以重吾言,亦是不得已的事。

（参看附图三、四）

在这种乘鹤的思想以外，还有“人化为鹤”的故事，如干宝《搜神记》卷十四曰：

> 荥阳县南百余里，有兰岩山，峭拔千丈，常有双鹤，素羽皦然，日夕偶影翔集。相传云：昔有夫妇，隐此山，数百年化为双鹤，不绝往来。忽一旦，一鹤为人所害，其一鹤岁常哀鸣，至今响动岩谷，莫知其年岁也。

而最有名的故事，是丁令威化鹤归来的故事。《搜神后记》卷一：

> 丁令威本辽东人，学道于灵虚山，后化鹤归辽，集城门华表柱。时有少年举弓欲射之，鹤乃飞，徘徊空中而言曰：“有鸟有鸟丁令威，去家千年今始归，城郭如故人民非，何不学仙冢垒垒！”遂高上冲天。今辽东诸丁云其先世有升仙者，但不知名字耳！

我们在这里所注意的是这个故事竟附会在辽东丁氏，是不是因为辽东古为东夷，而东夷之人以鸟为图腾呢？这种深入民间的迷信与传说和文人摹拟这种传说而作的游戏文章，其根柢是不是有一种古老的社会制度为之基础呢！

和这种故事相反的，又有鹤化为人的传说，《神仙传》卷九曰：

> 苏仙公者，桂阳人也。汉文帝时得道，……数岁之后，先生洒扫门庭，修饰墙宇，友人曰：“有何邀迎？”答曰：“仙侣当降。”俄顷之间，乃见天西北隅紫云氤氲，有数十白鹤飞翔其中，翩翩然降于苏氏之门，皆化为少年，仪形端美，如十八九岁人，怡然轻举。

这种人化为鹤，鹤又化为人的传说，正是一件信仰的两种表现法，犹之乎中国古代人崇拜神石（其中的一种是生殖器石），到后来有人化为石和石化为人的传说一样①。这种与鹤有关的故事为什么这样繁多而且变化多端呢？我想这决不是偶然的，它一定基于某一种信仰，

---

① 参看拙著《中国古代灵石崇拜》，1937 年 1 月载在上海《民族杂志》第 5 卷第 1 期。

而这种信仰，又基于某一种制度，否则它在后代不会这样强有力的源远而流长。若问这种制度是什么，我以为就是古代图腾崇拜制度①

我们总括以上所举材料试就图腾信仰一方面略加以解释：第一，不管鹤之怎样长寿，它也决不会活到一千六百岁罢，可是为什么说鹤有这样的长寿呢？大概古代崇拜鹤图腾的人，把鹤当做他们的族神，他们的氏族存在有多久，这图腾就活有多久。假若这个部落有一千年的历史，那就无异是说他们的图腾鹤也活了一千年，就这样就造成了鹤寿千年的观念。并且图腾社会其国名即图腾之名，说不定"鹤国"立国千载，到后代时移世转，人们已不知昔日的制度，就将错就错地说鹤（鸟）寿千载了。基于以上种种原因，鹤在中国人的心目中变成一种长寿的仙禽。第二，图腾就是某一氏族的代表，这个氏族强大时，就等于这个图腾的神力的扩大。反之，这个部族衰微时，就等于这个图腾的衰微。夏人以龙蛇为图腾，夏盛时，二龙见，夏衰时，二龙去。舜以凤为图腾，舜盛时，凤凰来仪，舜衰时，凤凰去之，南去楚地②。大概鹤氏族与鹤图腾的关系亦同此：就是鹤氏族势力强大时，群鹤来集，鹤氏族势力衰微时，群鹤飞去。这本是一种有关于图腾的原始人的迷信。可是等到图腾制度消灭时，这种迷信仍然残存于人们的心里，所以在后代就形成了圣主御世，群鹤来集的信仰。第三，图腾社会的人相信其人民诞生于图腾；而为该图腾物的后裔，死后复归于图腾。最有名而且最显著的例子，就是我所解释的鲧化为黄龙的传说。据我的考释鲧以龟鳖为图腾，其子禹以龙蛇为图腾，而《国语·晋语》诸书皆说鲧死了以后，入于羽渊，化为三足鳖。③同样的道理，崇拜鹤图腾的人当然相信自己出生于鹤，死后亦复归于鹤。这样就形成了鹤变为人，人变为鹤的故事了。又鸟类飞翔于天空，天空本是鸟的世界。崇拜鸟图腾的人，于是乎相信他们死了以后，也要飞回于他们图腾物（他们的"祖先"！）所居的世界——天国，这样就形成

---

①③ 参看拙著《蚩尤考》。

② 参看拙著《飞廉考》。

了“飞升”的观念。到后代神仙家就把这种观念发扬光大，而为“登遐”的思想，人一“飞”，就变成了活神仙了。崇拜鹤图腾的人，相信他们死了以后也要像鹤一样地或变成了鹤飞到他们的天国里。这样一来，在后代一转化，一人情化，就形成了仙人跨鹤升天的思想了。以上所举古书上所载的故事，古画上所画的艺术，就是这种思想的结晶。

至于古代神仙家练习长生不老之术，要学鹤的样子，曲颈而息（呼吸），我们愧无眼福能看见我们古代人的这种长生术。然而我想这种动作，其先或许是崇拜鹤图腾的人模仿鹤的动作的一种团体体操。如崇拜狗图腾的人学狗叫或模仿狗的动作一样①，其先皆是图腾法术，到后来便形成一种风俗了。野蛮的愚昧的图腾自被目为灵物以后，在后代又转化成为“祥瑞”的观念，鹤也如其他祥兽瑞禽或神木瑞草一样，统统升华到艺术的范畴里，因而在中国艺术史上，特别在绘画上有那许多鹤的表现。这种高雅到不可攀仰的玩艺儿，其初却渊源于这种丑恶而愚昧的信仰上。

我们总结上文，回归本题，就是丹朱驩兜既以“鹤”为图腾，故鹤在后代变为仙禽。一方面根据鹤为仙禽这一观念，更可以推定其初本为图腾。崇拜鸟图腾的人相信其人死后，复化为鸟，故仙人飞升的思想，出于鸟图腾的崇拜。《山海图》画驩兜之像，据郭璞说：“画亦似仙人也。”更可知驩兜（丹朱）以鸟为图腾。这种证据比起字面上的推敲实在是更有力的。

四　说高跷戏出于鹤氏族的图腾跳舞

说丹朱驩兜以鹤为图腾者，又可于后世的游戏中得其消息。一方面，我们又可于丹朱驩兜的传说中给后世民间游戏找出一个意想不到的古老的来源。我们知道凡是崇拜某一图腾时，其人民往往摹

① 说见拙著《盘瓠考》。

拟图腾物的动作，以使自己与图腾同化（Assimilation），而期与图腾的神力相交通。一方面藉此表示自己确属于该图腾，一方面也藉此得到该图腾的承认——即承认其确为图腾的“子孙”。于摹拟图腾物的动作之外，又学图腾的叫声，如其图腾为狗，即学狗叫。前者便是跳舞的起源，后者可以说是歌谣的滥觞了。这种原始的跳舞可以叫做“图腾跳舞”，这种学图腾的叫或赞美图腾的歌，辅以简单的音乐的伴奏，可以叫做“图腾音乐”或“图腾歌谣”。这种舞蹈和歌谣并不是天天演奏的，而是在特定的某一祭日中举行。外国人到澳洲土人部落中去参观，归来作游记，说他们的摹拟动物的图腾跳舞真是维妙维肖。因而说假若能把他们搬到伦敦巴黎的舞台上去扮演时，一定可以大卖好座。这种想法除于“学术研究”的美名之外，还可以有“发财”的好处，真不胜令人赞叹之至！

在中国图腾社会时代，当然也有这种原始的跳舞、音乐、戏剧。不但有，而且“大大的”有。我们研究这种原始的艺术，可以从它的本身上取得两种好处：第一，我们可以在这些游戏之中找寻出古代的历史，因为古代游戏是实用的，是实际演奏实事的，换句话说，就是把历史上的实事搬到舞台上。我们可以藉它演奏的情形（节目与内容，脚色），可以恢复历史故事的本来面目，甚至补历史之不足。第二，可以明了一种民间艺术之如何有悠久的传承，它之早几乎与人类以俱来，使我们了解民间艺术之可爱，因而感觉我们的国家与民族更为可爱。这种方法，在我所有的关于图腾研究的论文之中无不贯彻应用着。今为篇幅所限，恕我不在此处一一举例。

丹朱驩兜既以鹤图腾，他们的图腾跳舞是什么呢？我猜想大概就是后代的“高跷戏”，高跷戏就是出于鹤氏族的图腾跳舞。这可以从以下的论述中得到其影像。

《大荒南经》上说驩头国人：人面，鸟喙，食海中鱼，“杖翼而行”，郭注说：

> 翅不可以飞，倚杖之用，行而已。

“翅不可以飞”的解释，非常简单，就是因为这个翅是驩头国人模仿其

图腾的装饰，其人仍是人而非鸟，虽有翅如何能飞呢？郭注《山海经》"羽人国"曰：

能飞不能远。

和这"有翅不能飞"正是绝好的对照。那么下句"依杖之用，行而已"又将如何解释呢？我以为要解释这一句，应该像上一句一样，都应该在图腾信仰之中求其根源。我想讙(红)头国人既以鹤为图腾，他要模仿图腾的动作，就不得不学鹤的样子。鹤的特点有二：一是"红头"，二是"长足"，他们除把"红头"当做自己的族名以外，另外还用一种人工的方法来摹仿鹤的长足。这种人工方法是什么呢？其法就是在他们的腿上系两根木杆来假装鹤的高脚，这就叫做"依杖之用行而已"。

我们说到这里，聪明的读者一定会想到民间游戏中的高跷戏罢！难道说这种游戏其初源于驩兜国之民的风俗么？我以为正是。我得赶快举出我们所依重的材料。《山海经·海外西经》曰：

长股之国在雄常北，被发(郭注：国在赤水东也。长臂，人身如中人，而臂长二丈，以类推之，则此人脚过三丈矣，黄帝时至①。或曰：长脚人常负长臂人入海中捕鱼也)。一曰长脚(郭注：或曰有乔国，今伎家乔人盖象此身)。

此国人名长股，又名长脚，且其人脚过三丈，虽是郭景纯的想像之词，但想来也不会短的，不然不但郭璞不敢这样说，并且如何能叫做长股国呢？此长股国亦即《大荒西经》之长胫国，《经》曰：

西北海之外，赤水之东，有长胫之国(郭注：脚长三丈)。

郝懿行《山海经笺疏》云：

长胫即长股也。郭注云：脚长三丈，正与彼注同。

我们知道驩兜国人在海中捕鱼，此长股国人亦在海中捕鱼。驩兜国人走路的时候，"倚杖之用，行而已"，我的解释说这是驩兜国人为了模拟他们的图腾鹤，所以才有这种打扮，而此国人"脚长三丈"，不用说，人脚决不会长到三丈的，若要长到三丈，势非装木腿不可的。恰

① 今本《竹书纪年》云："〔黄帝〕五十九年，贯胸氏来宾，长股氏来宾。"

巧郭璞的注说:“今伎家乔人盖象此身”,此乔人即后世的踏高跷者,而踏高跷正是以木续足,倚杖而行,与驩兜国人倚杖而行,又完全相同。驩兜国人倚杖而行,长股(脚)国人脚长三丈,踏高跷的也倚杖而行,脚长虽不及三丈,但也不短。这三者联系起来,不就是说驩兜国人即长脚国人,后代踏高跷的就从驩兜(丹朱)国人起始么?我们从这里不特知道,后世的高跷戏滥觞于此,因为不特郭璞的注说“今伎家乔人盖象此身”,而吴仁臣《山海经广注》也说:

> 案乔人双木续足之戏,今曰蹻跷。

郝懿行《山海经笺疏》曰:

> 今乔人之戏,以木续足,谓之踏乔是也。

并且更可以知道,驩兜、丹朱必以鹤为图腾,否则,它在推理上不会推出这一套结论的。

我们综合以上所论,从丹朱、驩兜(一作头)之得名,知道它的本义是红头,即丹顶,亦即“鹤”。我们又从驩兜国人倚杖而行,驩兜国人一名长股国、长胫国,知道他的脚长。又从他的鸟喙有翼,知道他的服饰像鸟。这样一来,红头、鸟喙、鸟身、长足、且在水中捕鱼,不宛然是一只鹤么?我们再从此国人“倚杖而行”,来模仿他们图腾的高脚,而郭璞等注家又明明地说后世高跷之戏即滥觞于此,那么,从我们研究图腾的观点来看,这不就是等于说高跷戏原来是模仿鹤的图腾跳舞么?这种观点上的联络是一触即发的。

其次,我们再从高跷戏在后代的意义与求仙之事有关这一点上,也可以看出其中的消息。《文选》卷十二《木华海赋》:

> 不泛阳侯,乘跷绝往。

李善注曰:

> 曹植《苦寒行》曰:乘跷追术士,远在蓬莱山。《抱朴子》曰:乘跷可以周流天下。跷道有三法,一曰龙跷,二曰气跷,三曰鹿卢跷。

似此乘跷与游仙之事处处有关。大概古人因为想像仙人会飞的,所以人一踏上高跷,蹁跹如飞——《文选·七启》所谓“跷捷若飞”者

——就可以追踪仙人，长生不老了。我们知道高跷戏是摹仿鹤的跳舞，而鹤为鹤氏族的图腾，在后代变为“仙禽”，又后人想像乘鹤可以飞升成仙，《参同契·鼎器妙用章》曰：

御白鹤，驾龙麟，游太虚，谒仙君，摹天图，号真人。

而乘跷也可以成仙，二者都与仙人有关，然则说乘跷（踏高跷）出于乘鹤，或者更进一步地说跷就是模仿鹤的高足，不是也有可能么？因为乘跷就是乘鹤，所以在后代遗留有乘跷可以追踪仙人的信仰，我们从这里也可以间接地推出高跷出于摹拟鹤图腾的跳舞。

三，我们从日本人的高跷戏（高足戏）一名“鹭脚”这一点看来，也可以帮助我们思索。日本有一种祈年的祭祀叫做“田乐”，举行这种祭祀时，有一种高足踊，即人踏木杖（杖之中部系以小板以置足），手持杖头的一种跳舞。这种跳舞的起源虽不甚清楚，但大概原来是农人在水田中的一种跳舞。因为田里有水，怕湿了衣裳，所以才踏着高跷跳舞。后来虽在神宫中举行，但也沿袭着这种旧的形式。我们在这里所注意的是他们日本人把这种高脚戏，叫做“鹭脚”，大概因为高足似鹭，又因为舞者穿着白衣像鹭鹚似地，所以才起了那样一个有趣的名字。我们从他们把这种游戏叫做“鹭脚”这一点看来，马上使我们联想是不是我们的老祖宗当初也把这种游戏叫做“鹤脚”呢？至少从鹭脚想到高跷舞之模仿鹤脚这观念是不十分跳跃的①。

四，鹤在禽类之中翩跹善舞，有名的鲍照的《舞鹤赋》固然是人尽皆知，而最早的记载当以《韩非子·十过》篇所记的舞鹤为最早。韩子曰：

平公（晋）问师旷曰：此所谓何声也？师旷曰：此所谓清商也。公曰：“清商固最悲乎？”师旷曰：“不如清徵。”公曰：“清徵可得而闻乎？”师旷曰：“不可，古之听清徵者，皆有德义之君也。今吾君德薄，不足以听。”平公曰：“寡人之所好者音也，愿试听之。”师旷不得已援琴而鼓；一奏之，有玄鹤二八，道南方来，集于

① 《淮南子·地形》篇谓之“雒堂”。

郭门之圯，再奏之，而列；三奏之，延颈而鸣，舒翼而舞。音中宫商三声，声闻于天。平公大悦，坐者皆喜。平公提觞而起，为师旷寿。

《吴越春秋·阖闾内传》也说吴王葬女，"曾舞白鹤于吴市中，令万民随而观之"，可见鹤之善舞，与其他鸟类不同。大概因为它的足高身大，翔而后集，翘然而止，颇像是跳舞的样子。所以崇奉鹤为图腾的人捉住了这一特点，造作高跷戏以模仿它的跳舞①。

五，我们还可以从长股国的地望、传说，推测其与雠头丹朱的关系，及与广泛的一般鸟人（夷）的关系。《山海经》说长股国在雄常北，雄常在肃慎国，此长股国之前一条即肃慎之国，《经》曰：

肃慎之国在白民北，有树名曰雄（郭注：或作雒）常②，先入伐〔代〕③帝，于此取之（郭注：其俗无衣服，中国有圣帝代立者，则此木生皮可衣也）。④

---

① 关于模仿鹤的飞舞，东国日本及朝鲜皆有之。据云日本在宽延年间（A.D.1748～1750）有自小倭乡而来之老夫妇二人，每年于三月十五日诣伊势神宫作鹤舞，见《神都名胜志》。其详不可知。其舞完全模仿鹤之姿态。又高丽雅乐《昆仑八仙》（一称鹤舞）中有"鹤舞"，舞者四人，戴羽冠，及有鸟喙之假面，鸟嘴下系一小铃。四人连手为环而舞，模仿鹤翔大空之状。至今仍行之。此舞又称为仙人之舞。又日本萨摩日置地方，有归化日本之朝鲜人部落，在幕府时代领主巡行彼地之时，朝鲜人作"鹤龟舞"以表祝寿之意。此舞数十人并为一行，如驰如飞，或立或伏，要之，皆模仿鹤之飞来者。又日本虾夷族（Ainu）于松前巡检使之宴飨前，作"鹤舞"。此族女子一方面翩跹作鹤舞姿，一方面噜噜作鹤鸣。云案此等东方民间跳舞，可能有其图腾的根源，待后详论之。

② 从郝氏《笺疏》校订。

③ 《晋书·东夷传》曰："肃慎氏，一名挹娄，在不咸山今长白山北，去夫馀可六十日行，东滨大海，西接寇漫汗国，北极弱水，其土广袤数千里……有树名洛常。若中国有圣帝代立，则其木生皮可衣。"与郭注说同。

④ 《淮南子·地形》篇载海外三十六国之名，自西北至西有修股民、天民、肃慎民。高诱注曰："修，长也；股，脚也。"以修股与肃慎并言。自西南至东南者有结胸民、羽民、讙头国民……不死民，穿胸民。

此条材料虽不完全明了，但长股国的地望可以藉此推知。因为长股国在雄常北，而雄常又在肃慎国内，肃慎国为古东夷，是先秦时代中国人对于东北民族的一种总称呼，所以长股国也应该是东夷。驩兜丹朱既为长股国，当然他们也是古东夷之族了。古东夷之人以鸟为图腾，则自然驩兜丹朱也是以鸟为图腾了。

又《楚辞·招魂》也说长人国在东方：

> 魂兮归来，东方不可以托些！长人千仞，唯魂是索些！十日代出，流金铄石些。彼皆习之，魂往必释些。——归来些！不可以托些！

《招魂》所说的东方有"长人千仞"，可见长人在东方。又下文紧接着说"十日代出，流金铄石些"，十日的传说本是东夷以太阳为图腾的十个部落的原始信仰的讹传①，它与长人连类并言，可见长人传说确指东夷。

我在上文中说羽民国、不死民为一地，皆东夷，而《楚辞·天问》问及不死国时，便说"何所不死，长人何守"？以长人与不死国并言，可见其地望甚近。王逸注以"不死"即《山海经》上的不死国，甚是。以长人为长狄，则非②。此长人愚意即《山海经》长股国之人也。

又意长股、长胫、长人亦即古长夷，人即夷也。《大戴礼·五帝德》曰：

> 东长〔夷〕③，鸟夷，羽民。

此处之长夷即长人，不用说古"人"字即"夷"字，卜辞之人方即夷方，南淮夷作"南淮人"，至今山东人犹读人如夷。长夷（人）与鸟夷（人）、羽民（人）并言，则知长夷在鸟夷羽民之地，即今山东半岛。而驩兜丹朱皆在丹渊，亦山东半岛之地，且亦为羽人（会飞）鸟夷（鸟图

---

① 详见拙著《后羿传说丛考》。

② 王逸《楚辞章句》曰："《括地志》曰：有不死之国。长人，长狄；《春秋》云：防风氏也。禹会诸侯，防风氏后至，于是使守封禺之山也。"

③ 《说苑》作"东至长夷，鸟夷"，据补。

腾），则长人指丹朱讙头而言，可谓定论矣。

高跷戏最早的记载除见于《山海经》之外，《列子·说符》篇曰：

> 宋有兰子者，以技干宋元，宋元召而使见，其技以双枝长倍其身，属其胫，并驰并驱，弄七剑，迭而跃之，五剑常在空中。元君大惊，立赐金帛。

《列子》虽为伪书①，但至少可以代表魏晋人的作品，且其材料当亦必有根据。

《说文》二上《走部》曰：

> 趫，善缘木走之士，从走乔声，读若王子骄。

段玉裁、朱骏声并以今俗踏高跷之戏说之，可见汉时已有。故《汉书·高帝纪》曰：

> 亡可跷足而待也。

《集注》引如淳曰：

> 跷音如今作乐跷行之跷②。

杜佑《通典》卷一百四十六《散乐》：

> 后魏道武帝天兴六年冬，诏太乐总章鼓吹增修杂戏，造五兵，角觝，麒麟，凤凰，仙人，长蛇，白象，玄武，及诸畏兽，鱼龙辟邪，鹿马，仙人车，高缦百尺，长趫，幢，跳丸，以备百戏，大飨设之於殿前。

《旧唐书·音乐志》曰：

> 梁有长跷伎。

此戏在唐以后的记载中，所在多有，如《武林旧事》、《扬州画舫录》等是。我们在今天也常常看见这种玩艺儿在民间演奏。从事新文化运动的人，且用新文艺新思想来复活这种古老的相传有数千年之久的跳舞，以从事于新的启蒙运动与建国工作。

我们说到这里忽然想起《尚书·皋陶谟》所说的丹朱的罪状是：

---

① 详见马叙伦《列子伪书考》，《天马山房丛书》之一。

② 陈旸《乐书》曰："汉有长跷技。"

惟慢游是好，遨虐是作（伪孔传："傲戏而为虐"），罔昼夜頟頟（伪孔传"无昼夜常頟頟无休息"）。

我想丹朱为什么会有这样的罪状呢？这种慢游是不是指高跷而言呢？而且这个"游"字上为什么又加上一个"慢"字呢？既然是"慢游"了，然则这种慢游是不是指踏高跷而言呢？才练习踏高跷的人，因为"初学乍练"不得不缓步而行，否则，就有倾跌的危险。并且这种玩艺儿即使练熟了，也因为脚下系着一个木腿，行动不便，不能疾驰盘旋，也只得慢慢地走，所以这种游戏根本就是"慢游"。我们从这"慢游"二字，更可以确切地指定这种在当年使丹朱无昼无夜地去"遨戏"的玩艺儿，就是今天在中国为广大人民所娱乐的踏高跷（俗称扭秧歌，固然秧歌也有在地下扭的）。丹朱以鹤为图腾，他崇拜鹤，承认鹤是他的"祖宗"，他阿谀鹤，媚鹤，所以模仿鹤的跳舞，戴鹤冠（此其所以称此族曰"丹朱"），鹤喙，披羽衣，即鹤的翅膀（此其所谓以有翼），脚下又系着两根木杆，来模仿鹤的长足。在某一个特定的祭日，或某一特定的神地，要祭祀鹤，他们就得这样办。丹朱是这一族的大酋长，祭祀是他的专职，他尤其是应该而且必须这样办。在这个时候，他率领着他的氏族成员全体作此打扮，全体参与盛典，他们这时，不是"人"了，他们都返回于他们的图腾，他们是鹤，一群鹤，他们要模仿鹤的飞，就鼓动起他们的翅膀一齐飞，然而人毕竟是人，如何能飞得起来呢？所以"能飞不能远"。他们又用他们的长脚（长胫国之长胫），一步一啄地走走，然而终因行动不便，所以只得"慢游"。这个典礼在他们看起来，是如何地庄严而神圣啊！有谁敢非议，有谁能想到"非议"这一点上去呢？

然而，他们遭遇到非议了，一种意想不到的非议，他们本属东夷，在文化的进步上讲，本来就输人一筹的。这时候，中原民族的夏已经大大地进步了，他们已经进入高度的农业文化，其社会组织已入于父系社会，由图腾崇拜已渐渐演进而为祖先崇拜。在他们看起来，这种举动是非常野蛮的。时代再向后移，更进一步，就认为非常荒唐了，这成什么事啊！"唯慢游是好！无昼夜頟頟！"实在是太不像样子了。因此

这也就在历史上构成了丹朱的“罪状”。其实，他们那里知道这种为他们所诅咒的“慢游”，原来正是人家的“圣典”，人家的“神乐”呢？

“道不同者不相为谋”，在两种社会，两个世界里住的人，本来就无心理上之共通。高跷戏在丹朱时代为大圣大贤所诟病，在今天，凡是为民众所高兴的东西，所欢迎的玩艺儿，不也一样地为当今的正人君子所诟病么？

五　说丹朱之不肖

我们最后还可以从另外一隅推测丹朱在历史上所占的地位，换言之，即在古代社会中所占的地位。这就是尧传位给舜，而不传位给其子丹朱之事。《孟子》说：“丹朱之不肖，舜之子亦不肖。”这“不肖”二字的义意，究竟应该如何解释呢？是不是像后代人所说的那样的“不肖”，就是不像其父亲呢？不用说，《孟子》心目中的“不肖”和我们心目中的“不肖”是毫无二致的。但是这传说究竟是从何处而来呢？我想它一定远有所承，而决非偶然的附会。我们现在对此事略加以解释。《孟子·万章》篇曰：

> 万章问曰：“人有言，至于禹而德衰，不传於贤，而传於子，有诸？”孟子曰：“否！不然也。天与贤，则与贤，天与子，则与子。昔者舜荐禹于天，十有七年，舜崩，三年之丧毕，禹避舜之子於阳城，天下之民从之，若尧崩之后，不从尧之子而从舜也。禹荐益於天，七年，禹崩，三年之丧毕，益避禹之子於箕山（嵩山）①之阴，朝觐讼狱者不之益，而之启，曰：‘吾君之子也！’讴歌者，不讴歌益，而讴歌启，曰：‘吾君之子也！’丹朱之不肖，舜之子亦不肖，舜之相尧，禹之相舜也，历年多，施泽于民久；启贤，能敬承继禹之道。益之相禹也，历年少，施泽于民未久。舜、禹、益相去久远，其子之贤不肖，皆天也，非人之所能为也；莫之为而为者，天

① 按此箕字乃“嵩”字之误。

也;莫之致而至者,命也。”

孟子抬出一个“天”字来解释尧舜禹禅让的疑窦,并说明丹朱与商均为什么不肖,为什么不得承继王位,皆是天使之然。我们看孟子解释这段古史,也是想当然耳,实在是毫无根据。他抬出一个天字来压住人,其实在尧舜禹之时,“天”并未发生多大作用,真正能使这些古代酋长们震慑的,不是“天”而是“图腾”。我在《封禅禅让巡狩考》里说封禅是祭祀泰山,其先是“祭祖”,其后是“告天”(受命),其事为祭祀。禅让在大麓,即在泰山,乃因封禅之便而举行的一种政治会议,推贤选能,类似澳洲土人社会中的老人政治,即所谓酋长选贤制。这时候,各老人的地位及势力差不多,并无显著的分化,所以才有这种类似民主政治的组织。在政治会议完毕以后,还要举行部族会猎,此即所谓“巡狩”,一种带有政治色彩和实用性质的游戏。三者为一,并非孤立之三事①。那时候,母权似乎尚有势力,父权成立未久,所以在王位继承一方面,尚不能直接传子,而必须经过一个迂回的路径,就是先把王位传给女,由女再传给婿,然后才慢慢地转移到传子制度。大概尧和舜的禅让关系就是这样的,其先是尧把王位传给二女,然后再由二女之手传给舜,这事情是颇有可能的②。这样一来,就苦了儿子丹朱了。他在当时的社会组织情况下,是不应该承继他的父亲的王位的,而应该到另外一个部落去当国王,我们看《山海经·海内北经》以帝尧台、帝丹朱台并列可知。《海内南经》又说:“苍梧之野,帝舜葬于阳,帝丹朱葬于阴”,并称丹朱为帝,可见丹朱也是一个氏族酋长,并不是一位犯人。丹朱之不得承继王位,在我们看起来,毋宁认为当然。后人不知道母系社会的继承法而又想对于古史加以解释,所以便用后代人的想法,来解释这种制度,说丹朱如何如何地

---

① 参看拙著《封禅禅让巡狩考——泰山之礼俗的研究》,1941 年北京某大学讲义。

② 李玄伯先生亦谓尧舜禅让乃假二女之手而传给禹者,说详李著。《中国古代社会新研》,1941 年上海孔德研究所出版。

不肖，如何如何地“惟慢游是好”，所以尧才把天下传给舜，以见尧的为人大公无私。其实这在当时是很普遍的一种制度，并不值得稀奇的。不过这些在丹朱以前的材料未能留下记录，从丹朱起人们才把这件事放在记忆之中罢了。

我常说尧舜禅让与禹传位给儿子启是中国上古史上一大转捩，尧舜禅让还是母系社会酋长位不传子而传女的制度的最后一次的表现。到了禹传位给启便是母系社会崩溃，父权制度确立的一种具体的表现。在社会尚未发展到父系社会时，父子异族，不能同居。老酋长死了以后，这位置一定要落于女儿和女婿之手，如尧之与舜便是。在这种制度下，人人皆可以为尧舜。这问题并不是因为谁是圣人，谁不是圣人，也不是因为天意不天意。等到父亲社会确立时，父子同族，则父亲老了一定要把王位传给儿子，故自禹以后一直到现在，在王位继承或财产继承上至今不变。即在这种制度下，人人皆必为禹启，否则就不能存在于父系社会之中。这是大家共同遵守的制度，并不是什么德衰不德衰。这都是经济条件发展下之必然的结果。在中国社会发达史上说，尧舜禅让和禹启传位，在当时是空前未有的大事变，很震惊了一时人的耳目，并且也震惊了后人的耳目，所以后代学者关于此事积讼纷纭。我们不能不感谢我们的古人，因为他们的附会而保存了这许多可靠的合于初民社会的历史材料。我们把握了他们的社会组织，确定了他们这些人物在历史上所处的阶段，然后才可以确定地解释了关于他们的许许多多传说。他们的社会阐明了，他们的许许多多传说也必然地跟着阐明了。譬如说，高跷踊我们从这个地方就可以确定其图腾的性质。

对这一亘古未有的大变动，我们又可于图腾信仰之中略窥其端倪。即我说夏人是蚩尤之后①，蚩尤以蛇为图腾，娶以鳖为图腾的女子，故生子鲧，鲧即以龟鳖为图腾者。鲧妻修己即修蛇，鲧子禹名句龙，即以龙蛇为图腾。禹妻涂山氏女娲，（一称闵妃）即鳖妃。其子启应以其母

① 参看《蚩尤考》。

之图腾为图腾，但启即夔龙①，实即句龙，不以其母之图腾为图腾，而以其父之句龙（禹）为图腾。可见从这时候起，社会上根本起了一个大变化。所以家天下之局，不传贤而传子就是在这个时候造成的。

反之，此事又可于父子相仇这一点上得到其中的线索。即父子在母权社会时代因属二部落，故利害往往冲突，因而父子时常各为了自己的图腾部落的利益而用兵。即以夏民族而言，鲧（应龙）之倒蚩尤（《山海经》上称之为贰负臣）②，而禹亦曾伐其父③。独至于启及启以后夏代诸王中从未有父子相残者。这一个事实却大可注意。我们根据这个原则，再看看尧和丹朱的关系怎样。尧与丹朱也曾父子相残；如《庄子·盗跖》篇说：

> 尧不慈，舜不孝。

又曰：

> 尧杀长子。

《韩非子·说疑》篇云：

> 《记》云：尧诛丹朱。

《吕氏春秋·当务》篇曰：

> 尧有不慈之名，舜有不孝之行。

我们从尧与丹朱父子相残的传说中，也可以意味出他们所属的社会，及他们在文化发展史上所处的阶段。

然而社会总是向前发展的，这种母系社会的继承法，终不能维持住当时的社会关系。所以在尧传位给舜以后不久，终于为舜所废，《史记·五帝本纪》正义引古本《竹书纪年》曰：

> 昔尧德衰，为舜所囚也。

又云：

> 舜囚尧，复偃塞丹朱，使不与父相见也。

---

① 参看《夔夔考》。

② 俱详《蚩尤考》内。

③ 俱详《蚩尤考》内。

这表示什么呢？这表示“禅让”这种母系社会变相的王位继承法，不能再维系当时的社会了，社会上到这时非变不可了。所以等到禹一上台，一复国，马上就把舜驱逐了，“放之于苍梧之野，使二妃不得见”，以报昔日亡国杀父的大仇①。一方面，他率直地就把王位传给他的儿子启。这其间，虽然有不达时务的益出来争国，然而天下大势已定，命运注定了他（伯益）是非失败不可的了②。这失败表示不能适应于新社会、新经济条件之下的老制度，是不能复活的，非死灭不可的。社会已由前一个阶段跳到另外一个新的阶段了。一方面，这也表示东夷（舜，益）各部族在文化发展上，比中原各族（特别是夏）落后的。我们从舜囚尧，益失败这几点上，更可以证明父传子之局在当时是非建立不可的。

我们综合以上所论，知道丹朱的时代是中国图腾社会的晚期。这个氏族以鹤为图腾，故鹤在中国后代人的心目中变成仙禽瑞鸟。崇拜图腾的氏族，每每模仿图腾物的动作以为跳舞，鹤氏族当然也不能例外，这就是高跷戏的起源。这一连串的事实，我们要从它们相互的关系中，要从全体的观点下，才可以得到近是的解释。

1943 年 7 月间脱稿，1946 年 12 月 15 日校改毕

（原载《历史与考古》1946 年第 1 号）

① 关于益启争国之事纯属异民族的地盘争夺战，无丝毫禅让意思在内。《孟子》所说的“益相禹之日浅”云云，也是强不知以为知的解释，说详《飞廉考》及《鸟官考》。

② 参看《蚩尤考》。



（附图一）



（附图二）



（附图三）



（附图四）



（附图五）

（附图三、四：安东省辑安县（今吉林集安）通沟高句丽“四神冢”玄室西南部三角形特送侧面壁画。）

（通沟卷下图版第八十一）

说 羽 人

——羽人图羽人神话及其飞仙思想之图腾主义的考察

一 古器图像

在中国古代器物之中，时常可以看到一种奇异的图像：这种图像人体上作鸟首人身或人身鸟翼之形。我们一看这种图像就觉得奇怪：它一半像鸟，一半又像人。看它的鸟首鸟翼鸟羽之形，显然可见画的主题是鸟；但再一看，它又画个人身人足或人面之形，则画的对象又似乎是人。这是怎么一会事呢？这种揉合了人与鸟二者不相连属的东西拉拢在一起，究竟是何所取义呢？我们的老祖宗未免恶作剧，他们要想画个人，干干脆脆地画个人就得了，他们要想画个鸟，就规规矩矩地画个鸟也行。为什么费了那么大的心思，耗费了那么大的力量去画出那样一个不伦不类的不可解的东西呢？

我们所想处理的问题的重心就在这里。

我为了这个问题很苦恼了一些日子，我们一再思索，一再比较，然后才恍悟我们的老祖宗一点也未欺骗我们。他们老老实实地一丝不苟地画出他们心目中视为当然或无人不知其然的东西。他们本着他们的宗教迷信实际生活而如实地表现来着。我们所视为奇怪视为不可解的东西，在他们看来一点也不奇怪，一点也不不可解。我们之所以视为不可解实在是因为我们的社会不与彼同，我们的宗教信仰不与彼同。

我们从许多方面证明而且有理由相信这种离奇的图像之所以构成，最初是基于古代某一民族的图腾信仰。换句话说，因为古代有某一个种族(tribe)，奉信某一种图腾(Totem)，所以在后代才留下那样离奇古怪的艺术表现。若问这种族是哪一个种族呢？我以为即古代以鸟为图腾的东夷，古书上也把他们叫做“鸟夷”。这以鸟为图腾的人为了崇拜他们的图腾鸟，用了种种法子来媚鸟、拜鸟、或装鸟。他们的目的可能是想藉此来达到他们与鸟的同一化(Identification)。然而事实上不管他们怎样媚鸟、装鸟，他们究竟还是人。话又说回来，他们虽然是一些活条条的人，然而他们不但要装鸟，而且也真的相信自己是鸟。——因为他们承认鸟是他们的“祖宗”，他们是鸟的子孙。就这样地，生生地把这两种不相连属的东西(鸟和人)揉合在一起，而成了一个一半是鸟一半又是人的混合物。随着社会的变迁与时代的演进，这种信仰与这种制度虽然久已不存在了，然而隔离或搁浅在人们记忆里的神话传说或艺术表现，还仍然拖着一条狐狸尾巴。我们的工作，就是想扯住这条狐狸尾巴而找出伪装的狐狸。换句话说，我们想根据这些艺术上的表现与神话的记载，而找出它的原始意义。

现在，我们先看这些图像究竟是什么样子，并且依其时代的顺序，排比编次，以见其在后代经过怎样的演变程序，并随时予以可能的解释。

这种一半是鸟一半是人的怪图，我们先给他起个名字叫做“羽人图”，或者就叫它“鸟人图”也行。我们为迁就中国文的习惯，还是叫它做“羽人图”。



图一

这种羽人图最早见于战国时代的“猎壶”①。我们为示区别起见，姑名此壶为猎壶一。此猎壶的花纹通体作三段：其最下一段作鸟首鸟喙，两翼飞举，人身人足之形。其鸟喙与右翼之间有一黑点，盖用以象日②。我们一看这图像，马上就发生一种深刻的印象：就是它的写实的意味较少，而想像的成分加多。它和此壶上的上段与中段人与兽格斗的狩猎图相比，立时起一种不同的感觉，就是一个是富于人间的写实的意味，一个是富于非人间的超现实的意味。我们经这一比较，立时就可以显出这鸟人图与狩猎图各具艺术的传统。（参看插图一）

和这鸟人图相似的又见于容庚先生之《宝蕴楼彝器图录》所著录的猎纹壶（以下姑名为猎壶二）③。此猎壶上之花纹亦通体作三段，其下一段有一鸟喙人身之人，引弓射一鸟身而有人手的张翼而立之鸟④。在此二鸟之间亦有一黑点，以象日。在这猎壶的颈部有一人首人身人足而胸附鸟翼之怪人，此人虽系人的成分较多，但既有鸟翼，则亦应名之曰鸟人或羽人。这两个猎壶同一时代，同一作风，则其所表现之神话传说当系同一系统无疑。（参看插图二）

此种一半为鸟一半又为人，或者也可以说鸟的成分多，人的成分少的鸟人图，在后代随着社会的进步变成了人的成分多而鸟的成分少的仙人图。这种仙人图虽然人的成分压倒了鸟的成份，然而毕竟它还有两个翅膀，或身生毛羽。所以我们仍然不妨叫它做鸟人图或羽人图。在有些较早的仙人图之中，其人除生双翼之外，还有一个显著的特点，就是长头。这长头长得非常奇怪，几乎不像一个人头而像戴着一个帽子似的，然而它又绝对不是帽子：因为我们细审此图的形

---

① 见容庚先生《武英殿彝器图录》册下，109 页。1934 年北平燕京大学燕京哈佛社出版。

② 说详本文第四章《图腾崇拜》。

③ 见容氏《宝蕴楼彝器图录》册下，88 页，1929 年北平古物陈列所出版。

④ 说详本文第四章《图腾崇拜》。



图二

状，其顶上突出之长头与面部直连，中间绝无钩勒，它仅仅是一个简简单单的长头而已。我们看了这个图不禁要问：人为什么会长出那样一个奇怪的长头呢？古之人虽然也不免于热中名利，有竞奔钻营之事，然而尚不至于那样把头削个尖儿。然而它究竟为什么有那样

一个奇怪的长头呢？我想这长头或许是从鸟头变化出来的，它是鸟头化为人头的中间过渡样式。假若把这长头放平一点，再添上下面的两个翅膀，不就恢复成猎壶上的鸟人图了么？

这种长头生羽的仙人图，我们可以拿汉镜和汉漆器上所见的图像作代表。清冯云鹏、冯云鹓所编的《金石索》里收有“汉太山仙人镜”①，其中即有一长头仙人：张臂，遍体生羽，作奔驰飞腾之状。其铭文曰：

上大（太）山见仙人食玉英饮澧（醴）泉驾交（蛟）龙乘浮云白虎引兮直上天受长命寿万年宜官秩保子孙

冯氏考释云：

汉武好神仙，登封泰山服饵玉石，其即此时镜欤？

我们看此镜的花纹古朴生动，篆体整齐茂美，其文体又大似汉武帝时司马相如等人所作的《郊祀歌》十九章②，三字一句，若再加上兮字，不就成了《楚辞》体么？再与当时风靡一时的封禅求神仙的思想相比，我们觉得冯氏的考释大致可信。我们在这里所应注意的就是在那时候人们所想像的仙人，大概就是那副尊容罢！

《金石索》上的汉镜因为印刷的关系，漫漶不清，我们可以拿近世新出土的汉镜来对照。朝鲜平安南道大同郡，大同江附近乐浪郡时代的古坟中曾出土一“尚方镜”③，铭曰：

尚方作竟其大巧上有山（仙）人不知老渴欠（饮）玉泉汎（饥）食枣东王父西王母

在东王父旁就有一个长头仙人，和《金石索》上“太山仙人镜”上的仙人完全一样。这种长头仙人又见于王莽始建国天凤二年（公元 15

---

① 见《金石索·金索》六，道光元年刊本。

② 见《汉书·礼乐志》。通行本。

③ 见前《朝鲜总督府博物馆陈列品图鉴》第四辑所载“白铜制尚方仙人画像镜”。

年）的“方格规矩四神镜”①，此长头仙人刻画尤清。至于在镜鉴中其他一般的仙人，虽无长头而有双翼的真是举不胜举了②。

这种长头仙人图又见于汉代的漆器画像上。朝鲜乐浪王旰墓中曾发见一玳瑁小匣及一漆盘③。漆盘的外底中央有朱书“永平十二年蜀郡西工卢氏作”字样。永平为汉明帝年号，十二年当公元69年，我们可以把这漆器上的图像当做东汉初年的代表作品。玳瑁小匣上有漆绘人物画，其图凡二段：上段左为二老翁，右为二老妪；下段左为二妇人，右为二男子，其上段翁妪之间有长头仙人二人，体生毛，身交倚，各面向翁妪，扬手作导引之状。其下段男女之间，有一人踡坐招手，亦似作导引之状，使我们不禁想起《楚辞·九歌》：

灵连蜷兮既留，烂昭昭兮未央。

的句子来。王逸《楚辞章句》的这条注虽然说得有点儿“走板”④，然而注“连蜷”二字却极好，他说：

连蜷，巫引神导引貌也……言巫执事肃敬，奉迎导引，颜貌矜庄，形体连蜷，神则欢喜，必留而止。

洪兴祖的《补注》生“连蜷”二字又引《南都赋》云“娥眉连卷”注云：“连卷，长曲貌。”与这漆器上的方士蜷曲其身之形相合。我们从这个

---

① 见梅原末治《汉三国六朝纪年镜图说》图版一之二，1943年京都桑名文星堂出版。

② 《金石索·金索》六尚有一“尚方仙人镜”，其图像于四神之旁亦有一长头生羽之仙人，惟形式小异，而铭文则与朝鲜大同江岸所发见之“尚方镜”相同；仅于“渴饮玉泉饥食枣”之下作“浮由（游）天下”。他若“汉盍氏仙人镜”、“汉鲁氏镜”、“汉二千石镜”，并有此类长头仙人图。

③ 见原田淑人，田泽金吾二氏所编之《乐浪——五官掾王旰の坟墓》，1930年东京刀江书院出版。

④ 涵咏上下文义，此篇全为巫致神媚神之词，“灵连蜷兮既留，烂昭昭兮未央”者，言云神留止，灿烂作明光，与下文“灵皇皇兮既降”，正指一事。皇皇亦光貌，然则此二灵字并指神言，非指巫言。古人以神来时有神光为瑞应，此二句即蒙此二字，巫属人间，何能有神光也？王注误。



图三

人的态体及其在全图中所占的位置，并与全图的其他人物的关联性看起来，我们可以判知此人必为方士或巫觋一类的人物。巫或方士是人间与仙人中间的媒介者，他介绍人导引人从此一世界——现实的世界，走向彼一世界——理想的虚无的世界。我们假若能审定此人为方士，则此全图之整个的意思也不难了知。简言之，此图的全体意境为表示人间升仙之意。

在这全图的正中有一四叶花纹，其地位颇与铜镜上的纽相似，四叶云出，钩连上方及左右四长头仙人而下及于方士之首。方士在下，仙人在上，由方士更进一步便能升腾而为神仙了。且此图之全体构图一方面下为壮年男妇，上则为老翁老妪。并且上下排列的形式是下为男则上为女，下为女则上为男。下为青年，则上为老者。以表示人生的历程由少而衰，及男女配合的阴阳变化。在这小小的一个画面之中，在这一个日常应用的漆匣之上，我们的艺术家们竟能以这样

周到的用意与艺术的手腕来处置，真不能不使我们后人赞叹不置。（参看图三）

在这里我们要特别指出的就是这漆匣上的长头仙人和汉镜上的长头仙人完全相同。原田淑人博士在《汉代之人物画》①里说这漆匣上的怪人的鼻子特高，当为胡人之像。殊不知汉画中所画人物像，鼻子通常都是高的，不独此图为然。又说这长头是胡人所戴的长冠，人身上的毛羽为衣裘褐，但我们细审此图，一如上文所述在这长头与眉目之间绝无横画可寻，它仅仅是一个简单的长头而已，绝不是土耳其帽子。并且身上所生的毛羽是仙人飞升时所必需的东西，也更不是皮袄。原田氏的说法显然是错误。原田氏又因为汉代盛行四裔之乐，所以猜想此连蜷而舞的方士为胡人舞俑之像，两旁坐的翁妪为观客，说虽趣而与原意甚远。我以为这种长头仙人皆是"鸟人"的演化，由鸟的飞举而联想到人的飞举，所以变臂为翼。由鸟的长头演变而为人的长头，所以才作成了这样的长头仙人图。仙人可以长生不老，就是老寿星。所以中国人所想像的南极仙翁至今还留着一个马铃薯式的脑袋。我想，老寿星的长头的前期形态就是汉镜或汉漆器中所常见的长头仙人图。我们万想不到在现在还活在人们心里的长头老寿星他的出处却在这里。

这种侧面的长头仙人更进一步的样式便是正面的，表现人间情趣更为浓厚的"仙人图"。说它表现人间情趣更为浓厚者，不过是说它的样子更近于"人"而与"鸟"相远罢了。但它到底还有两个翅膀，所以我们仍然可以称它叫做"鸟人"或"羽人"。和这玳瑁漆匣一同出土的有铭漆盘，其漆盘内底靠边的地方画有一幅黑黄朱绿颜色的仙人图。此仙人正面坐，女装、戴胜，右侧有一侍女跪坐，两人的肩部皆有翼飞举，表示她们不是凡人而是仙人。原田博士说这正襟跪坐

① 原田氏《汉代の人物画》，原载在《国华》第三十八编第一册，1928年一月出版。后辑入氏所著之《东亚古文化研究》，1940年东京座右宝刊行会出版。

的女仙人或为西王母之像，其说诚是①。我们知道这种正面坐的西王母像，除如原田先生所指出的汉武梁祠左石室上段正中坐的西王母以外，其他最常见的莫过于汉镜。汉镜中有西王母东王公之像者特多，可以说是俯拾即是，我们不烦一一举例。（参看图四，因图版不清，请参看原书）

我们在这里尚需稍微加以解释的，就是这漆画上为西王母所坐的岩石，也非毫无意义，它也应该与升仙之事有关。我想它大概就是神话书上所说的仙岩或仙山，也许就是昆仑山，因为《山海经·大荒西经》上说：

> 四海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前有大山名曰昆仑之邱。有神——人面虎身，有文、有尾，皆白。……有人戴胜、虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。

则此仙岩大概就是昆仑山。至于为什么说仙人居山，大概因为古人相信仙人会飞，多居天界，而山与天联，所以仙人时常下降于山岳。《山海经》说某某山为上帝之"下都"、"下圃"或"密都"、"社圃"，都是基于这种思想所造作出来的传说。如《西山经》说：

> 昆仑之丘，是实惟帝之下都。郭注：天帝都邑之在下者也。
>
> 槐江之山，丘时之水出焉。……实惟帝之平圃。郭注：即玄圃也。《穆天子传》曰："乃为铭迹于玄圃之上。"谓刊石纪功德，如秦皇汉武之为者也。

云按"平圃"二字无义。"平圃"准以"下都"之例，或为"下圃"之误。郭注又以"玄圃"解"平圃"，玄字在此亦无义，"玄"字亦当亦为下字之形误。下对上而言，天帝在上，故曰上帝，因而称其下降时所居之山曰"下都"。都即堵、土，下都即下堵下土若下山也。圃即社圃，所以植树木。此树即社木，亦即所谓丛社。故下圃亦即下社，社即土，因亦即下土也。《中山经》又说：

> 青要之山，实维帝之密都。……是山也，宜女子。……其中

---

① 见《乐浪·第六章遗物》各说，42页。

有鸟焉名曰鹓，其状如鸟，青身而朱目赤尾，食之宜子。有草焉，其状如葵而方茎，黄华，赤实，其本如藁本，名曰荀草，服之美人色。

此密山宜女子，此山之鸟食之宜子，此山之草服之又能美人色，因知此密山必为古代之禖（媒）山无疑①。禖山者，古代祭祀高禖神所居之山，亦即后代所谓"神女之山"或"女郎山"，皆神山也。古代郊社高禖同一起源，所以此禖山也就是上文所说的平圃、社圃，或下都。《白虎通·封禅》篇上说古人封禅为什么必得在泰山之上呢？他说乃是因为"因高告高，顺其类也"，颇道破其中的奥窍。我们总结以上所论，可知西王母所坐的仙岩，就是这类神山。

又此仙人的头上有树如盖，我想此树也应该与神仙思想有关，殆非寻常之树。《山海经·海内西经》云：

开明北有视肉、珠树、文玉树、玗琪树，不死树。

郭璞注"不死树"云："言长生也。"《文选·思玄赋》李善注引此经云：

有不死树，食之长寿。

《吕氏春秋·本味》篇亦云：

菜之美者，寿木之华。

高诱注云："寿木，昆仑山上木也；华，实也；食其实者不死，故曰寿木。"是寿木即不死树。西王母所居之山，如前所述既是昆仑山，则说此树为昆仑山上的寿木，正是理之当然。又按不死树亦即《山海经》上的"丹木"，今本丹字皆误作"甘"②，甘木即丹木。《大荒南经》云：

有不死之国，阿姓，甘（丹）木是食。

郭注："甘（丹）木即不死树，食之不老。"可见此不死之树或寿木又名

---

① 说详拙著《封禅禅让巡守考——泰山之礼俗研究》，1941年北京某大学讲义。

② 丹木误作甘木，其故详下第三章《文学表现》内。又此不死之树在《山海经》中或在《海内西经》，或在《大荒南经》，今本《山海经》篇次乃后人所纂改，不足为据，意凡有关丹木的记载，皆应在东方也。

为丹木。汉人在方士神仙家说风靡一世的时候，作镜作盘皆以此种思想为基底，而作出这种神仙图，正是当然。所以我们要考察这类画像上的一切细枝末节都应该在这种意义之中求线索，漆盘上的树当亦即此种细枝末节之一。

在乐浪王旰墓之外，乐浪王光墓也曾发见过同样图像的漆勺①。此漆勺内涂朱漆，四边绕以菱纹，当中用黑漆和黄漆画一侧面前行之人：体生毛，长头，（面部漫漶）手执缰，脚下立骑一昂首奔腾而有翼的怪兽。（参看插图五）小场恒吉和梅原末治说这立人为“长毛猿类动物”，其下所骑者为“走兽”②。我以为此人体生毛羽，显然为羽人或仙人。和上述诸仙人图正是同一种类的东西。这类不甚像人的仙人又见于乐浪古坟出土的前汉时代刻画夹纻漆耳杯残器上所画的仙人图③，此仙人亦有一不甚像人的头，体生毛羽，手指与脚趾皆似鸟爪，可以说这类仙人除生毛羽之外，像鸟的成份还不少。此仙人之一手持一枚有四朵花的东西，我疑心这花当即“朱草”或“朱英”，与旅顺营城子壁画上的仙人所持者当为同一物。其下则为一昂首翘尾之白虎，我想此漆耳杯上的人物与漆勺上的人物，皆同为羽人或仙人。



图五

① 见朝鲜古迹研究会编辑之《乐浪王光墓》，图版第五十八，五十九，1935年京都桑名文星堂出版。

② 说见同上第二章第四节，37页。

③ 见梅原末治著《支那汉代纪年铭漆器图说》图版第二十九，1943年京都桑名文星堂出版。

（参看图六）



图六

我们在这里应该特别注意者就是为此仙人所立骑之“怪兽”，究竟是什么兽。前人皆不知此兽之名，梅原博士亦仅称为走兽，而未予定名。我以为此兽昂首似麋、颈似鸟、体有双翅，殆即古书上所载的仙人所骑的“飞廉兽”。《楚辞·离骚》说屈原自己要飞升的时候：

> 前望舒使先驱兮，后飞廉使奔属。

王逸《章句》曰：

> 飞廉，风伯也。……或曰驾乘龙云必假疾风之力使奔属于后。

是王逸以飞廉为“风神”又为“风”。我在拙著《飞廉考》里说“飞廉”即“风”字之古读①，其发音现象为“p-l-”复辅音。“风”即凤字，即“凤鸾”，亦“p-l-”复辅音。其先大概由实物的凤鸾，孳乳而为抽象的“风”，其后更由“风”而变为“风神”。到汉朝——顶早也不会超过战国——因为据说它能飞可骑，于是乎人们便因缘附会，遂变成有四只脚的走兽了。然而因为它的前身本来是鸟而不是兽，所以虽然在后世也还具备着许多鸟的特点：如长毛、有翼，甚至于有的记载还说飞廉的头似雀。这样便造成一个半鸟半兽的怪物。我们从这长毛有翼这一点上，便可以推知它的前身是鸟而不是兽。《淮南子·俶真》篇

① 说详拙著《飞廉考——中国古代鸟氏族之研究》，载在华北编译馆馆刊第二卷第三、四两期，1943年北平出版。

说：

若夫真人则动溶于至虚，而游于灭亡之野，骑蜚廉而从敦圄。驰乎外方，休乎宇内。①

高诱注云：

蜚廉，兽名，长毛，有翼。

敦圄，据吾师闻一多先生云即"虎"②。作云谨按此从真人遨游之虎即汉人四神镜中所常见的白虎，亦即前文所说的乐浪出土的漆耳杯残器上所画的白虎。关于白虎问题，愚别有说，兹不赘③。《史记·司马相如列传》云：

推（椎）蜚廉，弄獬豸。

裴骃《集解》引郭璞云："飞廉，龙雀也，鸟身鹿头者。"《汉书》卷六《武帝纪》说元封二年（公元109年），

夏四月，还祠泰山……上作长安飞廉馆。

注引晋灼曰："身似鹿，头如爵，有角而蛇尾，文如豹文。"同事又见于《史记·封禅书》：

公孙卿曰："仙人可见，而上往常遽，以故不见。今陛下可为观，如缑城，置脯枣，神人宜可致也。且仙人好楼居。"于是上令长安作蜚廉、桂观。

此蜚廉馆在上林苑门外，《西都赋》所谓"披飞廉，入苑门"者是也。《三辅黄图》曰：

飞廉观在上林，武帝元封二年作。飞廉，神禽，能致风气者。身似鹿，头似雀，有角而蛇尾，文如豹。武帝命以铜铸置观上，因

---

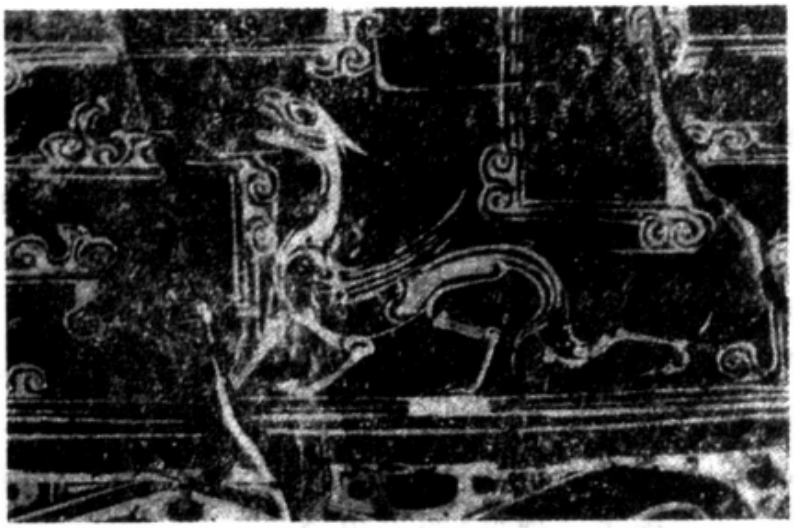
① 从王念孙校改，参看刘师文典《淮南鸿烈集解》，商务印书馆出版。

② 说见师所著之《诗经通义》，图书季刊新第六卷，第三、四期，1945年12月国立北平图书馆出版。

③ 愚有《说白泽——中国古代虎氏族研究》，未刊。

以为名，高十四尺。①

我们细审这漆勺上的怪兽：身似鹿，有翼，与古书上所说的飞廉之象完全相合。又在这飞廉上有一仙人立骑之，与《淮南子》所说的真人骑飞廉之事尤相合。真人即仙人，人骑飞廉就可以成仙，与汉武帝作飞廉观以求仙之义亦合。我们知道在汉代求仙求长生的思想是通乎上下共有的一种思想，汉人作服御器图绘仙人之形也正是为了求仙。那么在这些漆器画像上有其图像，可以说正是当然而且必然的事。我们从这里不但可以确定此怪兽之为飞廉，而且更可以推知此立骑之人又必为真人或仙人无疑。



图七

这种为仙人所骑的飞廉除见于王光墓出土的漆勺之外，又见于同墓出土的黑漆大匣②。这匣盖上画有一昂首敷翼之怪兽，小场恒吾与梅原末治二氏并以为这有翼的怪兽，为亚叙利亚及波斯所常见

---

① 此飞廉馆上之飞廉在后汉初年迁移于洛阳，《汉书·郊祀志》云：后汉明帝永平五年（62年）至长安迎飞廉并铜马，置洛上西门外，名平乐观。及董卓入洛，悉销以为钱。冯衍《显志赋》曰"陵飞廉而太息，登平阳而怀伤"，即指此。

② 见《乐浪王光墓》图版第七十二至七十七。其解释详见本书第四节，40页。

的半狮半鹰的怪物 Griffin(Griffon)。我以为此怪兽亦即飞廉,和上述羽人所骑的飞廉正可以互相印证。(参看插图七)

这种飞廉兽除见于王光墓之外,又见于乐浪的彩篋冢①。在这冢里曾发现一彩文漆匣,匣外涂黑漆,内涂朱漆。此匣之长侧面上部画有三个飞廉兽:兽一角,头似鹿,青脊黄身,肩生双翼(翼红色),前后足皆似鸟,扬长尾。其前一兽作回头姿势,后一兽作立舞状。这种表现可以说极尽生动变化之能事。我想这种题材大概是当时匠人最熟悉的题材,所以在木匣漆画上会有那样行云流水的表现。这种图像除见于彩文漆匣上,又见于同墓出土的彩文漆案上,大致相同②③。

我们说完了仙人所骑的飞廉兽,然后再看看此仙人手里所拿的东西。漆勺上的仙人的左手持一似"三盏灯"之物,此物参差不齐,当中一枚独高,上有圆形物似一小盘,圆盘之中皆有似火炷之物,下连三曲线以联系之,至最下三曲线始合为一本。梅原末治说此物为"灯",惟其用意之所在则云未详。我以为此物殆即古书上所说的三珠树。《山海经·海外南经》云:

> 三珠树在厌火北,生赤水上,其为树如柏,叶皆为珠,一曰其为树若蓍。郭注:如蓍星状。

三珠树生赤水上,实亦即生昆仑山上,因为《大荒西经》上说昆仑之山在赤水之后。《淮南子·地形》篇上也说:

> 昆仑之上有珠树。

又说?

> 曾城九重,珠树在其西。

---

① 见朝鲜古迹研究会所编之《乐浪彩篋冢》,图版五十二,1934 年出版。

② 见朝鲜古迹研究会所编之《乐浪彩篋冢》,图版六十八。

③ 国立沈阳博物院古物馆原藏一铜器,其形似兽而鸟喙,鸟足,有翼,原为罗叔言先生旧藏,于 1945 年 8 月 15 日日本投降后佚失。据其哲嗣罗福颐先生告予云:此物罗先生定名为"飞廉",但馆藏者实为一膺品,其初当有一真物云。

昆仑为神山，三珠树既在昆仑①，当然三珠树也必为神树无疑。昆仑为汉人想像升仙之福地，则三珠树当然也必与升仙之事有关。这样就无怪乎汉人神仙画像上画有三珠树了。今按此漆器上被人误会为灯之物殆即三珠树：珠形圜，有火齐，故此物有火炷。《山海经》引一说云："其为树若彗。"彗，俗谓之扫帚星，盖亦取其珠光火吐之意。珠下之三曲线盖象树枝缭绕之状，而最有趣的是三珠树为三，此图之珠亦为三，然则此树非三株树莫属了。仙人旁有三珠树，与王旰墓出土的漆盘上所绘的西王母之旁的不死树，皆系同一意义，同一作风，皆表示长生不老与求仙得道的意思。

这种三珠树除见于漆器画像上，亦见于汉镜花纹之中。罗叔言先生所编的《古镜图录》卷中载有一"日有熹镜"②，此镜的花纹周边作"四神"之象，而每一神兽之旁皆有一仙人手持参差不齐下连一本其形如古"鬯"字之物，我以为此物大概也是三珠树，与漆勺上仙人所持者殆同。

除去漆器之外，这种羽人图又多见于汉墓壁画之中。旅顺营城子汉墓，其主室内壁左上方有云中羽人之图③。此羽人体生毛，臂与足部之毛又特长，而最可注意者为此人之足非人足而系鸟足（三趾），与前述猎壶二上的被射之鸟人，及汉代刻画夹纻漆耳杯残器上所画的仙人之足甚相似。其手亦不似人类之手。其左手持红花四枝，足踏云气，侧身向右，作导引之状，与王旰墓中玳瑁小匣上的长头仙人的姿势非常相像。羽人之右为飞鸟，鼓翼，低首以与羽人相呼应。我们乍看此图，使我们马上发生一种"人即鸟耶，鸟即人耶"之感。又鸟

---

① 按郭璞《山海经图赞》云："三珠所生，赤水之际，翘叶柏竦，美壮若彗。濯彩丹波，自相霞映。"陶潜《读山海经诗》云："粲粲三珠树，寄生赤水阴。"而吴筠诗云："安得昆仑上，偃蹇三珠树。"（见清吴任臣《山海经广注》引）则直以三珠树在昆仑山上矣。

② 载在卷中八页，民国五年八月上虞罗氏景印本。

③ 见日本东亚考古学会所编之《营城子——前牧城驿附近之汉代壁画砖墓》，1934年东京刀江书院出版。



图八

之双翼与仙人之两翼亦非常相似，使我们又发生“此羽人殆即鸟之化身欤”之叹。鸟之下为一戴方巾持羽扇之“方士”，面右向以招引面左向佩剑戴三山冠之贵人，此贵人殆即墓中之死者。贵人之足下有云气，大概用它来表示此人已死而化为异物。贵人之后，立一侍儿，瞷视主人，憨态可掬。右角上方画一昂首奔腾之苍龙，身有斑点，四足，遥遥与左上方之飞鸟相连属。其下段则为人间墓祭之图，以与上方死者飞升之图相对照。（参看插图八）我以为在左上方足踏云气遍体生毛之人即仙人，亦即羽人，其所持的朱叶四本之物，意即“朱草”。《春秋繁露·王道》篇云：

朱草生，醴泉出。

《白虎通·封禅》篇云：

德至草木，则朱草生①。

又曰：

朱草者，赤草也。

《汉书·东方朔传》云：

甘露既降，朱草萌牙。

又《王莽传》云：

蓂荚朱草，嘉禾休征，同时并至。

《礼纬斗威仪》曰：

人君乘土而王，其政太平，而远方神献其朱英，紫脱。宋均注曰：紫脱，北方之物，上值紫宫。凡言常生者，不死也，死则主当之。②

是汉人以朱草为瑞应之象征，与甘露、醴泉、驿马、器车、蓂荚、嘉禾同类。又据宋均注云"常生者，不死也"，则此草似又与长寿有关，长寿与成仙有关，无怪乎汉墓壁画之上画仙人手持朱草了。一方面，我们从这朱草上更可以推断此持朱草之人必为真人或羽人之类无疑。

在这真人与死者之间作导引状的方士，其服饰姿态，特别就其在全图中所占的地位而言，与王旺墓玳瑁小匣上的方士完全一致。可知这些图画皆基于一种共同的思想，或一种共同的信仰。至于前朱雀，后苍龙，飞腾奔属，尤与《楚辞》中讲到游仙的文章相合，且又与宋玉《九辩》：

左朱雀之茇茇兮，右苍龙之躣躣。

完全相合。王逸《楚辞章句》说此二句最好，

---

① 《文选》卷四十六《王元长三月三日曲水诗序》李善注引《尚书大传》曰："德先地序则朱草生。"《太平御览》卷八七三引梁孙柔之《瑞应图》云："朱草，草之精也，圣人之德无所不至则生。"又曰："朱草者，百草之精也，王者德无所不通，四方有歌咏之声则生。"

② 《文选》卷四十六《王元长三月三日曲水诗序》李善注引。陶氏《说郛》及马氏《玉函山房辑本》皆未查。

朱雀奉送，飞翩翩也；青虬负谷，而扶辕也。

可知朱雀与青龙皆为护送人间升仙的使者，而左右布局，一如营城子汉墓壁画上所画的样子：那么，营城子壁画上所绘的升仙图不啻为《楚辞·九辩》的升仙图了。



图九

这种烂熟的羽人图，又见于三国两晋时代高句丽古都今安东省辑安县通沟地方的高句丽古墓的壁画①。其舞踊冢主室前壁天井第四持送上的壁画，即有一羽人乘鸟之图②，且前有二鸟飞腾导引。其主室左壁天井第四持送壁画，及主室奥壁天井壁一帧鸟人图③，其图作人首、鸟身、张翼、舒尾、鸟足之象，可以说无论从人首部份或从鸟

① 此壁画之著录首见于池内宏《满洲国安东省辑安县高句丽遗迹》，1936年满日文化协会出版。继又载于池内宏著之《通沟——满洲国通化省辑安县高句丽遗迹》，1938年同上出版。

② 同上册下图版第三〇之一。

③ 同上册下图版第三十二之一，第三十三之一。

身部分来说皆是写实的。(参看插图九) 我们可以说这个鸟人图是所有的鸟人图中最完整最清楚的杰作。它似乎又脱离了仙人的阶段，而恢复到猎壶上的鸟人图的姿态了。这个鸟人图人首鸟身，与猎壶二颈部上的人面人身鸟翼的"怪人"，有相似处。我们不妨说壁画上的鸟人是猎壶二上的鸟人的再现①。

通沟四神冢玄室西北部三角形持送侧面壁画有二仙人，一乘一不知名之兽，一乘鹿②。又玄室西南部三角形持送侧面壁画上亦有一仙人手持矛，身乘鹤。又有一仙人手握鹤颈而骑之③，这骑鹤的仙人，我以为即"王子乔"，或"仙人子高"，其前身为王子丹朱，其初乃以鹤为图腾的氏族酋长，其后才变成会飞的仙人之一④。我们在这里要注意的是这些仙人的肩上皆有翼飞举，与漆器上西王母的肩上的飞翼，完全相同。这些人虽不具鸟形，但我们就其有翼这一点上，仍可以总称之曰鸟人，或羽人。

除去漆器或壁画以外，在汉人画像石之中也有这类羽人的图像，尤以山东嘉祥县武梁祠画像石中所画的"羽人"为最多⑤，特别是每个石室的上段所画的西王母之处，其左右必配置有许多有翼的仙人，极尽生动变化之能事。此羽人之特点有的是四翼，有的是变足为翼，有的杂云气之中作飞腾奔属之状者，我在谢国桢先生的倦书堂中得见汉画像石拓本多帧，其中独有一石作人面云身与一鸟首云身之图

---

① 朝鲜总督府博物馆藏有大同江面第二号坟出土"汉七乳禽兽龙虎镜"一枚，其图像上有一仙人乘鹿，面对一人首鸟身之鸟人，颇可与此壁画相对照，见朝鲜总督府编《乐浪郡时代之遗迹》，图版上册 89 页，1925 年朝鲜总督府藏版。

② 见《通沟》册下图版第七十九之三及图版八〇。

③ 见《通沟》册下图版八十一及八十二之二，八十五之二。

④ 见拙著《说丹朱——中国古代鹤氏族之研究·说高跷戏出于图腾跳舞》，载在《历史与考古》第一号，1946 年沈阳博物馆出版。

⑤ 参看关野贞《支那山东省に於ける汉代坟墓の表饰について》东京帝国大学工科大学纪要第八册第一号。

相衔接，视之至饶兴趣。我想这也应算做羽人图之一种，因为它一面是人头，一面又是鸟头，正表示二者之间有意义上的沟通。

最后我们应该注意的就是此类羽人像，亦见于古砖之中。《支那工艺图鉴·瓦砖编》中即载一北齐天保八年（公元557年）砖①，其上亦有一人首、人身、鸟翼、鸟足之鸟人图，犹能保存鸟人的初期阶段。

这种半鸟半人的羽人图在后代随着人文的进步，而丧失了它的鸟的成分，即仅作人像，不敷鸟翼，这显然是因为人身有翼这一思想在后代人看起来是不合理的，所以才把那鸟翼去掉了。这种无翼的仙人大概从唐宋时代起才作成这个样子。如我们在宋李诫《营造法式》中所见的仙人即是②。此等仙人或骑凤、或骑鸾、或骑鹤、或骑孔雀，回翔顾盼，极为美观，但有一个特点就是无翅膀。不过有时仅使仙人的衣带飘举，以象徵其飞升之意而已。到这时候，自古相沿的鸟人图便算寿终正寝了③。

二　神话传说

这种羽人图除去在古器图像上所表现的以外，我们现在再看看是不是在中国古代神话传说之中也有其背影。我们知道古器图像、神话传说与文学表现皆是基于一种共同的思想（不用说，这种思想最初又源于一种共同的社会制度）的表现。那么照理说，在神话传说之

---

① 此编出关野贞之手，1933年日本帝国工艺会出版。

② 见《营造法式》卷第三十三彩画作制度图样上骑跨仙真内，计有"真人"男骑凤，女真骑鸾，金童骑鹤，玉女骑孔雀诸形。此等真人皆无翅膀，完全为人而非半鸟半人。但此书之"飞仙及飞走等"有"飞仙"，"嫔伽"，"共命鸟"及其他飞仙三相，皆富于印度色彩。此等名称似应皆曰"飞天"而不应作"飞仙"。参看1933年商务印书馆"万有文库"本。

③ 自印度佛教传入中国以后，佛教艺术在中国也大放厥彩，其中有的摄取中国本土的艺术而发扬光大者，如"飞天"便是其中之一例。我想飞天便是印度艺术采取了中国原有的羽人图，而扩大的表现。

中，自然而且也应该有其痕迹。这痕迹我以为就是神话书上所常见的“羽民国”或“鸟民国”人的故事。

我们知道一切民族的文化记载，皆先有图而后有书：其初仅仅画一个图就够了，到后来才有人在图旁加以注释。最后因为文字之用益繁，爽性地就只要文字记载，而不要图画了。基于这一原则，——至少就发生的先后上说，当以图像上所见的“鸟人”为主，而以神话传说上的记载为副。神话传说上的羽民国或鸟民国只不过是古器图像上的鸟人图或羽人图的一种说明而已。

神话传说上的记载，见于神话的宝库《山海经》。今钩稽经文，依次排比于下：

比翼鸟在其（按指南山）东，其为鸟青、赤（郭璞注：似凫），两鸟比翼。一曰在南山东。

羽民国在其东南，其为人长头，身生羽（郭注：能飞不能远，卵生①，画似仙人也）。一曰在比翼鸟东南，其为人长颊（郭注《启筮》曰：羽民之状，鸟喙，赤目而白首）。

有神人二八，连臂，为帝司夜于此野（郭注：昼隐夜见），在羽民东，其为人小颊赤眉（郭注：当脾上正赤也），尽十六人（郭注：疑此后人所增益语耳）。

毕方鸟在其东，青水西，其为鸟人面一脚，一曰在二八神东。

讙头国在其南，其为人，人面有翼鸟喙，方捕鱼（郭注：讙兜尧臣，有罪自投南海而死，帝怜之，使其子居南海而祠之，画亦似仙人也）。一曰在毕方东。或曰讙朱国②。

以上所引并见《海外南经》，次序无间断，而所言者皆为鸟民之事，可见此段经文次第尚未经后人过分地窜乱，犹近原始的面目。除此之外，又见于《大荒南经》：

---

① 关于卵生的意义，其解释见本文第四章。

② 关于讙兜国的解释，详见拙著《说丹朱——中国古代鹤氏族之研究·说高跷戏出于图腾跳舞》，1946 年 10 月《历史与考古》第一号，沈阳博物馆出版。

有成山，甘水穷焉（郭注：甘水出甘山，极此中也），有季禺之国，颛顼之子食黍（郭注：言此国人颛顼之裔子也）。有羽民之国，其民皆生毛羽；有卵民之国，其民皆生卵（郭注：即卵生也）大荒之中有人名曰驩头……驩兜人面鸟喙，有翼，食海中鱼，杖翼而行（郭注：翅不可以飞，倚杖之用行而已。）。

又《海内经》曰：

有盐长之国，有人焉，鸟首，名曰鸟民①（郭注：今佛书中有此人，即鸟夷也）②。

我们综合以上所言羽民或鸟民的特征：第一是"长头"，二"长颊"，三"鸟喙"，四"身生毛羽"，五"有翼"，六"鸟首"。这六点与猎壶上所见的鸟人图完全相合，它不啻为猎壶上的鸟人图的注释或说明。至于"毕方鸟"和"驩兜国"人，人面有翼，与猎壶二上部（颈部）的人面人身，胸前有翼之怪人的形像尤其相合。我们可以武断地说《山海经》这一段记载就是这些图像的说明，至少原始的《山海图》画这段画，就是像猎壶上所铸的那个样子。我想原始的《山海图》和猎壶上的图像当系出于一本：即出于一个共同的宗教信仰和艺术传统。并且，我们再就时代上说，猎壶的时代是战国中期，《山海图》（写成为今本样式）的时代也绝不会晚于战国，可能与猎壶同时。然则，二者有如此多的雷同点，自属当然之事了。

我们在这里还要预先声明的，就是猎壶上的鸟人图的背后的神

---

① 今本"民"字讹作"氏"，从郝懿行《山海经笺疏》（引《太平御览》卷七百九十五）校改。

② 羽民鸟民除见上引材料外，又见于《淮南子·原道训》"理三苗，朝羽民。"高诱注云："南方羽民之国。"张华《博物志》云："羽民国，民有翼，飞不远。多鸾鸟，民食其卵。去九疑四万三千里。"《括地志》同明黄一正，《事物绀珠》云："羽民国在海东南，崖嵎间，长颊鸟喙，身生羽毛，似人而卵生。"又见《异林》、《金楼子》、《赢虫录》，《路史馀论》，皆辗转抄袭，无烦缕列。但有的地方值得注意者如《事物绀珠》所云，知羽民与卵民为一国，羽民卵民皆在东方或南方，而不言在西方或北方。此于民族迁徙上不无暗示。

话传说，除去广泛的一般的“羽民”或“鸟民”的神话以外，尚有一个特指的即单独的神话故事，为叙述方便起见，我们一并留待第四章《图腾崇拜》中再说。

恰如猎壶上的鸟人图，和《山海经》上的“羽民国”或“鸟民”神话，在时间上及记载上完全吻合一样，汉代的神仙画像和汉代的关于神话的书本记载，也完全相合，也自成一段落。这二者（无论是实物图像和古书记载）最大的不同点，就是前者接近较原始的形式，而后者富于人间的情趣，而这二者的过渡的中间样式，便是汉代铜镜上和漆器上的长头仙人。我在上文中已经说过这种“长头”许是从鸟头变化过来的，由鸟头变为人头，中间不能不经过这一个长头的阶段。到后来，因为这长头既不美观，又属不伦不类，索性便把这长头变成人头。但两肩上的翅膀，则无论如何不能一下子省略的，这样便作成了汉代的一般的仙人图。

汉代普通的有翼仙人图，在记载上，我们可以拿王充《论衡·无形》篇的话来做说明：

> 图仙人之形，体生毛，臂变为翼，行于云，则年增矣，千岁不死。此虚图也，世有虚语，亦有虚图。……禹益见西王母，不言有毛羽；不死之民亦在外国，不言有毛羽。毛羽之民，不言不死；不死之民，不言毛羽。毛羽未可以效不死，仙人之有翼，安足以验长寿乎？

他反复辩论，说有毛羽的不一定不死，不死的人不一定有毛羽。我们从这里反可以确知这“毛羽”在仙人成分中所占的重要性。他又说“禹益见西王母，不言有毛羽”，正可见在当时人心的目中皆以西王母有毛羽；与今日所见汉镜上的及汉画像石上的西王母的样子，若合符节。

又同书《雷虚》篇曰：

> 飞者皆有翼，物无翼而飞谓仙人，画仙人之形，为之作翼。

《道虚》篇曰：

> 好道学仙，中生毛羽，终以飞升。……为道学仙之人能先生

数寸之毛羽，从地自奋，升楼台之陛，乃可谓升天①。

更不啻为旅顺营城子汉墓壁画作一说明。

我们再略微看看汉以后书本上所记载的仙人的形状究竟是什么样子，以便与汉画像的仙人相印证。

《太平御览》卷六六二引题刘向《列仙传》曰：

渥佺，槐山采药父也，好食松树（实），体生毛，目方瞳，能飞行。

此仙人"体生毛"，犹保存较原始的传说。

和仙人体生毛的传说相并的，又有仙人披羽衣的传说。我们中国人因为在文学作品上熟见"羽衣"二字，以为那不过是像羽毛似的衣服罢了。更因为人们囿于眼前的世界，只注重"衣"字而不注重"羽"字。其实，这"羽衣"二字颇难解释的。我以为这羽衣的传说源于鸟氏族模仿图腾的服饰（这留待下文再说），到后来随着鸟氏族的神物演化而为神仙思想以后，这羽衣也跟着变成神仙的装饰了。

《文选》卷十二《木华海赋》李善注引《列仙传》说安期披羽衣，

安期先生琅琊阜乡人，自言千岁。秦始皇与语赐金数千万，于阜乡亭皆置去，留书，以赤玉舄一量为报，言仙人以羽翮为衣。

汉武帝听信了胶东方士栾大的话，对栾大尊崇备至，又以卫长公主妻之，

天子又刻玉印曰"天道将军"，使使衣羽衣，立白茅上。五利将军亦衣羽衣，立白茅上，受印；以视（案同示）不臣也。（《汉书·郊祀志》上）

颜师古注曰：

羽衣，以鸟羽为衣，取其神仙飞翔之意也。

以鸟羽为衣正是羽衣的最确当的解释②。他若《神仙传·沈羲之条》

---

① 《太平御览》卷六六二引《天仙品》曰："飞行云中，神化轻举，以为天仙，亦云飞仙。"

② 关于"羽衣"的解释参看本文第四章《图腾崇拜》。

言:"有著羽衣仙人自天而降。"《拾遗记》记周昭王梦"羽人"教以上仙之术。又《晋书·赵王伦传》曰:"装仙人,使之着羽衣。"类此记载,不胜枚举。

总之,《山海经》上所载的羽民国人或鸟民的神话传说相当于猎壶上的鸟人图;汉及汉以后古书上所载的神仙传说(或言生毛,或言变臂为翼,或言披羽衣),不啻为汉画中神仙图像的说明。照艺术上传说上的演化上讲,假若营城子汉墓壁画上的仙人,源于铜器花纹上的羽人,则《论衡》以下所载的仙人传说,一定是脱胎于《山海经》上的羽民或鸟夷。这二者——美术图像与故书记载——的演进程序,正是取着同一的步骤而前进;而且这步骤是有条不紊的。近世中外学人有谓中国铜器上的鸟人图,传自西方斯基泰文化(sythian culture)者,以为中国人没有人生翼而会飞的观念,甚至于也没有这种想像力,所以这种艺术作风必系来自外国,我们不能不对此说加以怀疑的。因为我们灼知这种艺术作风是神话传说的具体化,而神话传说又是某一时期社会制度与宗教迷信的表现。假若这种神话传说与社会制度在中国为"有",在中国为"本土的",那么,这种艺术上的制作一定也在中国为"有",在中国为"本土的"了①。

三 文学表现

古器物上的鸟人图和神仙图(羽人图)除可与神话传说相印证之外,又可与许多文学作品的内容或思想相对照相发明。若就彼此的关系或时代的早晚而言,神话传说与古器图像的关系,较文学作品为密切、为早。此不但就推理上是如此,而事实上也真是如此。所谓文人的文学上的努力,除竭力表露他自己的感情与思想而外,对于往古的材料,只不过就其可能利用者,稍加组织、稍加锻炼,或稍加剪裁而

① 参看徐中舒先生《古代狩猎图象考》,载在国立中央研究院《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》下册,1935年商务印书馆出版。

已。事实上，他决不会无中生有，也不能有中生无，他们的想像力是非常有限而且薄弱的。根据这个见地，我们再来看看它们（古器图像和神话传说）在文学中的表现。

文学上第一个表现这种思想者，为《楚辞》。在这以前，绝不见有这类表现。我们知所楚民族源于东方，其先可能与殷民族为一系①，因而《楚辞》中所包括的神话与思想亦属于东方系统。《楚辞》的神话传说尤其是与《山海经》、《淮南子》为一系。《山海经》里既有羽民国或鸟民的记载，则《楚辞》作品中亦应该有之，而不应该无。果然，我们在《楚辞》文学之中找到了与古器图像及神话传说同一系列互为表里的记载。

《楚辞》的代表作为《离骚》，通观《离骚》全体的思想或内容，可以八字尽之，即忠君爱国，游仙求女；而忠君与爱国为一事，游仙与求女又为一事。我们且看看它的游仙部份：

驷玉虬以乘鹥兮，溘埃埃②风余上征。（王逸注曰：有角曰龙，无角曰虬；鹥，凤皇别名也。上征，洪兴祖《补注》云："远游，掩浮云而上征。"）

朝发轫于苍梧兮，夕余至乎县圃。（王注：县圃，神山，在昆仑之上。）欲少留此灵琐（薄）兮，日忽忽其将暮。

吾令羲和弭节兮，（王：羲和，日御也。）望崦嵫而勿迫，（王：崦嵫，日所入山也。）路曼曼其修远兮，吾将上下而求索。

饮余马于咸池兮，总余辔乎扶桑；折若木以拂日兮，聊逍遥以相羊。

前望舒使先驱兮，后飞廉使奔属；鸾皇为余先戒兮，雷师告余以未具。

吾令凤鸟飞腾兮，继之以日夜；飘风屯其相离兮，帅云霓而

① 恩师闻一多先生曾有此说，未见著述。胡厚宣氏《楚民族源于东方考》颇多论证，愚就神话研究方面亦坚信此说。容后为文详论之。

② 按埃字当为"嫒"字之误。

来御。

纷总总其离合兮，斑陆离其上下。吾令帝阍开关兮，倚阊阖而望予。（云按：以下自“哀高丘之无女”一大段，皆言求女事，至“闺中既以邃远兮，哲王又不寤，怀朕情而不发兮，余焉能忍与此终古”四句为结，可见求女思想在《楚辞》文学中之重要。）

驾八龙之婉婉兮，载云旗之委蛇，抑志而弭节兮，神高驰之邈邈①。

我们看屈原不得意于君国时，要乘鹥顺风南飞，或令凤凰在天上为他开路，飞廉（其先也是鸟）在他身后跟着。这时候他要像鸟一样地向天上飞，这一飞就可以脱离了这龌龊的世界。

我们在这里不禁要问：一个人为什么会有这种思想呢？人活动在地上，用脚走路，为什么偏偏叫人要像鸟一样地往天上飞呢？其初人想往天上飞，在古代未发明飞行机的时候，只有质朴地想像一个人要能变成鸟，或骑在鸟身上才可以往天上飞，然而鸟类不同走兽，又岂是可骑的东西呢？这思想的来源我们一定认为别有出处，否则不会平空生出这样一个思想来。我以为这问题的解答，要像我说明羽人图像及羽人神话一样，要在社会制度与宗教信仰之中求解答。这种社会制度与宗教信仰即氏族社会为氏族人所奉信所实行的图腾主义。简单地说起来，就是因为鸟种族（Birdtribe）的人，为了与鸟图腾同一化，要学鸟的动作，又相信死了以后要变成鸟，基于这种原因，所以在后代才发生人要变成鸟（至少是一半变成鸟）或骑着鸟就可以飞升的观念。不用说图像上的鸟人图，神话中的半鸟半人的怪物，以及文学上这种飞升思想皆是这一种制度或信仰的三个不同的方面的表现，而这三者又互为表里，互通声气，息息相关，如我们看旅顺营城子的汉墓壁画其表现死者飞升的那一部分简直就是一幅屈原登遐图。

---

① 于《离骚》之外，如《远游》：“驾八龙之婉婉兮，载云旗之委蛇；建雄虹之采旄兮，五色杂而炫耀。”又曰：“风伯为余先驱兮，氛埃辟而清凉；凤皇翼其承旂兮，遇蓐收乎西皇。”云云，此类甚多，不具引列。

在《离骚》之外明显地说到羽人的见于《远游》之文：

悲时俗之迫阨兮，愿轻举而远游。（王注：高翔避世，求道真也。）质菲薄而无因兮，焉托乘而上浮？（王注：将何引援而升云也。）……闻至贵而遂徂兮，忽兮吾将行。……

仍羽人于丹丘兮，留不死之旧乡①，朝濯发于汤谷兮，夕晞余身兮九阳②。

王逸注"羽人丹丘"四字最好，他说：

因就众仙于明光也。丹丘，昼夜常明也。《九怀》曰"夕宿乎明光"，明光即丹丘也。《山海经》言有羽人之国，不死之民。或曰：人得道，身生毛羽也。

王叔师之注可以说是解说甚明，无待赘词。他把楚辞上的"羽人"解作《山海经》的"羽民"，真使我们后人无法为之添蛇足。他又说"人得道，身生毛羽"，与由"鸟人"而孳生的"仙人"之意亦合。所以洪兴祖的《补注》说："羽人，飞仙也。"可谓一针见血。

我们在这里所关心的问题，就是等待羽人的丹丘究竟在什么地方呢？我们若能考出丹丘在什么地方，也就可以知道羽人在什么地方，因而《山海经》的羽民国的地望也可以藉此推知。

我们先看"丹"字，《说文》训"丹"为"巴越之赤石也"，赤石即丹砂，可见"丹"字有红字的意思。"红"与"光"意近，且尤与日义尤近，所以王逸训丹丘为"光明之丘"，其说可谓甚平正。此其一。《远游》篇此二句的下文紧接着，

朝濯发于汤谷兮，夕晞余身兮九阳。

---

① 《天台赋》云："睹灵验而遂徂，忽乎吾之将行，仍羽人于丹丘，寻不死之福庭。"即本此一段文字。又按王逸注"不死之旧乡"，曰："遂居蓬莱，处昆仑也。"洪兴祖《补注》曰："忽临睨夫旧乡，谓楚国也。留不死之旧乡，其仙圣之所宅乎？"皆误。

② "九阳"，王逸注曰："谓天地之涯"，误。洪氏《补注》曰："九阳，日也。阳谷上有扶木，九日居下枝，一日居上枝。"是。

汤谷①见《山海经》，云为十日所浴之处，其上有神木曰扶桑，云为十日所登之处。《海外东经》云：

下有汤谷（郭注：谷中水热也），汤谷上有扶桑（郭注：扶桑，木也），十日所浴。在黑齿北，居水中。有大木（云按即大桑②），九日居下枝，一日居上枝。

《大荒东经》云：

有谷曰温源谷（郭注：温源，即汤谷也），汤谷③上有扶木（郭注：扶桑在上），一日方至，一日方出（郭注：言交会相代也），皆载于乌（郭注：中有三足乌）④。

《淮南子·天文》篇亦云：

日出于旸（汤）⑤谷，浴于咸池，拂于扶桑，是谓晨明。登于扶桑，爰始将行，是谓朏明。

同书《地形》篇云：

---

① 汤谷之汤字，《说文》作"暘谷"，《尚书》及《史记·五帝本纪》作"旸谷"，《文选·思玄赋》及《海赋》、《月赋》注引此经亦并作"旸谷"。《楚辞·天问》作"汤谷"，按作"汤谷"者是也。汤谷者，如汤之谷，谓东方不冻的大海。其作"暘谷"者乃因山谷之谷字而连类及之。作旸者，因阳而误，皆非也。阳谷亦作"阳阿"，《楚辞·九歌·少司命》："晞汝发兮阳之阿"，阳之阿即阳谷若汤谷也。

② 此大木即扶桑。扶桑之扶字无义，意本作"夫"，乃大字之形误。大木，大桑也。扶字一作"榑"，《东次三经》云："无所之山，东望榑木。"《说文》云："榑桑，神木，日所出也。"又云：日初出东方汤谷，所登榑桑，叒，木也。"《淮南·地形》篇云："立登保之山，旸谷，榑桑在东方。"又《览冥训》"朝发榑桑"。一作浮桑，《古文苑》张冲《骷髅赋》"西经昧谷，东极浮桑"，此榑，浮等字似又皆夫字之音讹。

③ 云按此汤谷二字当为上注之衍文，应删。

④ 云按皆载于乌者，谓为乌所载也，即言乌载（负）日而飞，与日中有三足乌后起之说意义稍不同。郭注以当时之传说（顶早亦只是汉人之传说）释古文，未洽。

⑤ 从刘师文典先生《淮南鸿烈集解》校正，商务印书馆"万有文库"本。

扶木在阳州，日之所曊。

高注：

扶木，扶桑也，在汤谷之南。曊，犹照也；阳州，东方也。

汤者热水，谷者大壑，中国古人相信太阳出自东方不冻的大海，而事实上也真是如此。汤谷为日所出之地，故“汤”字又作昜，实在应以“汤”字为本字。九阳者，九日，即隐藏在扶桑下枝的九日。是此文下二句皆因太阳为说，则上文之丹丘亦应与太阳有关，可无疑问。此其二。日出汤谷，汤谷亦即日母羲和浴日之地之甘（丹）渊，《山海经·大荒南经》曰：

东（南）海之外①，甘（丹）水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方浴日于甘（丹）渊。羲和者，帝俊之妻生十日。

我在《后羿传说丛考》里②，说日母羲和浴日之事，

作日月之象而掌之，沐浴运转之于甘（丹）水中，以效其出入昜谷，虞渊也。（郭注）

就是源于古代东方鸟夷以日为图腾的迷信。羲和为十日之母，即以太阳为图腾的十个部落的共同的先妣。羲和运日，以效日出入之状，大概就像安东省辑安县通沟地方高句丽古墓壁画上的女人持日图的样子③，这女人大概就是羲和，不过因为受了女娲蛇身的影响，所以把她画着蛇身罢了（参看图九）。总之，我们知道汤谷为日出之地，甘渊亦为日出之地，是汤谷即甘渊。说汤谷即甘渊者，我们又可于《山海经·大荒东经》得其证明：

东海之外大壑（郭注：《诗含神雾》曰：东注无底之谷，谓此壑也），少昊之国，少昊孺（郝懿行云：孺，乳子也）帝颛顼于此……有甘（丹）山者，甘（丹）水出焉，生甘（丹）渊。

东海大壑，郭注曰，“无底之谷”，案即汤谷也。甘渊在此大壑中，是甘

① 从《太平御览》卷三引，无南字。按似应以无南字为是。

② 载在《中国学报》，第二卷第三、四、五期，1944年出版。

③ 见池内宏《通沟》下册图版第八十八。注意此日中有三足乌。



图十

渊即汤谷。

我们在这里最应注意者为甘水甘渊之“甘”字。甘渊汤谷既为日所出之地，则其得名之故似应与日有关，而“甘”字与日绝无关涉，因此使我疑心此甘字皆为“丹”字之形误。甘丹形近，颠倒之即可致误。甘字若为丹字之倒置，则甘水者丹水，甘渊者丹渊，甘山者丹山；丹山即丹丘矣。此处之丹渊，我以为即尧子丹朱被放之地，《汉书·律历志》云：

（尧）让天下于虞，使子朱处丹渊为诸侯①。

丹朱之故地据我考证在今山东半岛地方，与《山海经·大荒东经》的地望相合，则《山海经》上的甘渊自必为丹渊之字误。又《风俗通》佚文云：

丹氏，尧使子朱居丹渊为诸侯，晋有大夫丹木。

此佚文当为《姓氏》篇之佚文，再三说明丹氏之姓出于丹渊之丹字，知

① 见《姓解》三，《广韵·二十五寒》，《急就篇补注》引。

此丹字绝无错误的可能，因而也可以推知此甘渊之甘字又必为丹。甘水甘山诸甘字其必为之丹字形误，由此也可以推知。丹渊即汤谷，为日所从出之处，丹水即丹渊上流之水，亦当为日首先所照之水，则丹渊者，光明之渊；丹水者，光明之水；与王逸训丹丘为"光明之丘"若合符节。此其三。《大荒东经》言甘水出于甘山，准以甘字为丹字之误，则甘山即即丹山，丹山即为仍羽人所在之丹丘①，果然我们在《山海经》之中又找到了证明。《大荒南经》云：

> 有成山，甘〔丹〕水穷焉（郭注：甘〔丹〕水出甘〔丹〕山，极此中也）。有季禺之国，颛顼之子食黍（郭注：言此国人颛顼之裔子也）。有羽民之国，其民皆生毛羽；有卵民之国，其民皆生卵（郭注：即卵生也。）

按成山即今山东半岛之尖端荣成县之成山角，东临大海。《大荒南经》言"有季禺之国，颛顼之子食黍"，以云成山为颛顼之国。《大荒东经》言为甘（丹）渊所汇积之东海大壑为少昊之国，少昊乳帝颛顼于此，是此大壑亦即颛顼之国。按人类国家不能居于海上，其言居于海上者，亦不过言在此海的近处而已。成山为颛顼之国，东海丹渊亦为颛顼之国，是成山丹渊二者所指为一地。成山为甘（丹）水之所穷尽处，甘（丹）渊出自丹山，则成山当亦即丹山。丹山即丹丘，是成山即仍羽人所在之丹丘，无怪乎《山海经》说成山之下有羽人之国了。我们在这里不但知道成山即丹丘，而且可以推知颛顼之国即羽人之国。我们知道颛顼亦为东夷②，其人亦以鸟与日为图腾，是颛顼即羽人，而且颛顼居丹丘（光明之丘），正是合理而且应该的事。此其四。成山在今山东半岛之尖端，既为羽人所居之地，羽人据拙见即以鸟为图腾的氏族，而鸟氏族又以日为副图腾（subtotem），无怪乎后代帝王犹于此地祀日。《史记·封禅书》言秦始皇封禅泰山之后，东游海上，

---

① 此丹丘亦称"丹溪"，见《文选》？

② 参看友人宿白《颛顼考》，《中国留日同学会季刊》第五号，1943 年 9 月出版。

行礼祠名山大川及八神，求仙人羡门之属。此八神据云：

> 八神将自古而有之，或曰太公以来作之。齐所以为齐，以天齐也。其祀绝，莫知起时。八神：一曰天主……七曰日主，祀成山，成山斗入海，最居齐东北隅，以迎日出云。

八神将的祭祀，有早有晚，有的是齐地原有的迷信，有的是外来的移入的信仰。但日主月主之祀，绝对为齐人本土的迷信无疑，因为这种信仰起于齐地的人（东夷）以日月为图腾的迷信。成山为什么在后代变成祀日的专地呢？我想这大概因为成山本为鸟夷居住之地，而鸟夷又以日为副图腾，所以"仍羽人"必得在此丹丘（日主），因此成山亦非丹丘莫属。这一事我们又可于成山有不夜城这一点以证成之。《封禅书索隐》引解道彪《齐地记》云：

> 不夜城，古有日夜出，见于东境，故莱子立城以不夜为名也①。

《齐地记》的记载是否可信，我们且不管它，但是我们把它当做一条神话传说来看是可以的。成山有不夜城，而不夜城即昼夜光明之意，与王逸训丹丘为

> 昼夜常明也。

完全相合。我们在这里应该注意的，是这种传说是莱夷的本土的迷信。莱子就是齐太公营营丘，莱人与之争地的莱夷②，其民族或以"日"为副图腾者，故于日出之地特别奉祀太阳。所谓"不夜"，或于夜间为日象而运转之，如日氏族的先妣羲和之所为者，其目的为使图腾之神力永不衰歇，也说不定。后人不知这是一种基于图腾信仰的表现，遂造作俗说，说古时有日夜间出现于东境。总之，我们根据《山

---

① 《汉书·地理志》东莱郡临朐后有"不夜"，曰："有成山日祠，莽曰夙夜。"《大清一统志》云："故城在今文登县东北八十五里。"按羽民国之地望不能确指，因此时人以渔猎为生，本无定居之可言也。我们可以说整个的山东半岛皆为羽民国较早活动地区。

② 见《史记·齐太公世家》。

海经》可以推知羽民之国在成山，及《史记》说祠日主于成山这几点，就可以确知《楚辞·远游》所说的"仍(待)羽人于丹丘"的丹丘就是这个地方了。此其五。我们根据以上所说可以推知在文学表现里的"羽人"，与神话传说中的"羽民"，或"鸟民"，"卵民"，是一非二，同时又可以推知在文学作品所指的羽人的地望在今山东半岛的尖端，与神话传说上所说的羽民国在海东完全相合。若就整个《楚辞》文学的系统而言，如上所述它是属于东方的系统，其与东夷神话传说之合拍更属当然了。

我们在这里又可以回到猎壶上鸟人图的问题了。

猎壶上的鸟人图为什么必得在鸟人之旁铸一个黑点呢？这个黑点，我在本文一开始就说，"用以象日"，我们除了将在下文中追究它的图腾信仰而外，有一点需要说明的，就是因为"仍羽人"必须在"丹丘"。丹丘为日所出之地，实即等于"日"，所以后人即使在铸器上，也像文字修辞上一样，对于这一点不许遗漏，而必需连类及之，这样就成了猎壶上"羽人"旁边的黑点(日—丹丘)了。所以，《远游》篇这一句话——"仍羽人于丹丘"，不但直接触及《山海经》的"羽民"，而且间接触及了猎壶上的"羽人"。这是本文论证的中心——论古器图像与神话传说、文学表现为一本——的最适当的例证。

"仍羽人于丹丘"既然说明白了，那么"留不死之旧乡"，又应该如何解释呢？"不死旧乡"既与"羽人丹丘"并言，从文字表面上看，就知道二者的关系：即所指之事为一事，所言之地为一地。果然，我们又在《山海经》中找到了证明。《山海经·海外南经》记载"羽民国"不远之处，即有"不死民"，《经》曰：

> 不死民在其(交胫国)东，其为人黑色，寿不死。

伟大的郝懿行就用《远游》之文来注不死民，而且说：

> 《天问》云："何所不死"，王逸注引《括地志》曰："有不死之国也。"《吕氏春秋·求人》篇云："禹南至不死之乡。"

作云谨按：不死民亦见《大荒南经》，载在羽民国之后者：

> 有不死之国，阿姓，甘(丹)木是食(郭注：甘(丹)木即不

死树①，食之不老）。

“不死民”、“不死国”既与羽民并言，其自然的结论，必谓“羽民国”的所在地即不死国之所在地了，换言之，羽民国即不死国。

我们在这里顺便再看看不死国人所吃的“甘（丹）木”木是什么东西。首先，先说这“甘”字。我们准以甘山、甘水、甘渊之为丹山、丹水、丹渊之例，此甘木之甘字，当亦必为“丹”字之误。丹木者何？我以为即日所从出或日所隐拂之扶木或扶桑。案“木”字有桑音，观“宋”字从木而读宋可知；且《山海经》及其他古书，扶桑与扶木（榑木）并言，是扶木即扶桑，亦即今日我们所常见的桑树②。桑树不直曰桑，而曰扶木，与我们所说的丹木之木字合。丹字训赤，上列诸名词若丹山丹丘丹水丹渊其得名皆与日有关：丹渊为日所从出的大海，为朝阳红日所照，其色红丹，故曰丹渊；丹山丹丘即临海的成山角，古人限于地理的知识不足，想像那地方是首先被日光所照之地，故曰丹山丹丘，王逸所谓“昼夜常明也”。扶桑，据后人想像为日所悬挂，日所隐蔽之处，日光自应普射该树，则其得名曰“丹木”，自属当然。若照丹丘为光丘之丘的例子，此丹木应名之曰光明之树。并且就丹水、丹山（丹丘）、丹渊皆因与日有关而得名，此扶桑既与日有关，亦不得不名曰“丹木”，否则便与许多与日有关的东西不相联属。并且这丹木的丹字也惟有与丹山、丹水、丹渊相提并论，始觉得有意思。又丹

---

① 按不死树又见《海内西经》云：开明北有不死树，注家皆以昆仑山上之不死树释之。按不死思想本为东夷土著迷信之一种学理化，哲学化，而非西方所应有者。此丹木愚考即扶桑，更为东方传说无疑。今本《山海经》次第为刘向所错乱，本不足据，应以经文之内容判断其方位，不应全依今本篇次也。又神仙思想何以移于西方，愚意或与鸟夷之西迁——如秦，有关，容后详论之。

② 蚕丝为中国特有之发明，故西人谓中国曰 Siran。愚意此种发明或与宗教迷信不无关系。即东夷之人以桑为神木（社树），从而保护之，栽种之，不许采伐攀折。蚕生其中，吐丝作茧，后人因崇拜其树故亦特重其蚕，日久成习，故演为缫丝为帛之工业。如以鳖为图腾之人，模仿鳖之甲而作甲，其先亦为图腾服饰，殆后遂为甲胄的工业专家，此例尚多，容后证成之。

丘因为是鸟氏族的居住地，后来因为种种原因（详见第五章）而发生丹丘为不死的仙乡的思想，亦即《山海经》上的不死国。而丹木一称不死树，后人附会说吃了丹木之实就可以长生不死，与丹丘之为仙乡之意义又合。这种名称上的关联与意义上的发展，正取着一致的步骤，可见丹木非扶桑莫属。

这种信仰，我们又可以从后代的东夷（鸟夷）找到它的痕迹。我们看商人自汤以后，多崇拜桑树，《史记·殷本纪》说商汤之时七年大旱，汤乃断发剪爪自罪，以祷于桑林①。商汤的宰相伊尹生于空桑②。汤之七世孙大戊之时，商的都城亳（山东曹县南二十余里③）有怪桑谷共生于朝，伊尹之子伊陟赞告于大巫巫咸，以求福助④。宋国为殷人之后，而宋之社曰桑林⑤，其乐亦曰桑林⑥，其城门亦曰桑林之门⑦，可看此民族特别地崇拜桑，不然不会关于桑有这许多传说。

我们在这里不禁要问为什么殷人及宋人这样地崇拜桑呢？我想这或与图腾崇拜的变形——社的崇拜有关。关于社，它的问题太多又太复杂，非片言所能解纷⑧。但我以为社的崇拜是图腾渔猎社会转到宗法农业社会时的一种变形，它除了与农业社会结合而增加它

---

① 《淮南子·修务》篇云"汤旱，以身祷于桑山之林"，高诱注云："桑山之林能为云雨故祷之。"《吕氏春秋·慎大》篇云："武王胜殷，立成汤后于宋以奉桑林。"高注云："桑山之林，汤所祷也，故所奉也。"

② 见《吕氏春秋》、《列子》、王充《论衡》等书。

③ 见王国维先生《说亳》，《观堂集林》卷十二，今辑入《海宁王静安先生遗书》第五册，1939年商务印书馆石印本。

④ 见《史记·殷本纪》，今本《尚书》辑其序于伪《书·咸有一德篇》后。

⑤ 见《墨子·明鬼》篇，曰："燕之有祖，当齐之社稷、宋之桑林、楚之云梦，皆男女之所属而观（欢）也。"

⑥ 见《左传》僖公十年："宋公享诸侯於楚丘，请以桑林。"杜预注云："桑林，殷天子之乐名。"《庄子·养生主》篇"合于桑林之舞"，《释文》引司马彪云："桑林，汤乐名。"

⑦ 《左传》昭公二十一年云："宋城旧郛及桑林之门。"

⑧ 愚有《说社》一文，其中详论社木，扶桑其一也，未刊。

的新成分以外，其余种种仪式与信仰皆直接间接与图腾主义有关。商人到了汤的时代把原始的图腾神地（sacred place）变成社，把动物图腾（鸟）变成神木（植物），以适应新社会、新信仰。这便是商人为什么崇拜桑的原因。后人不知道这种信仰是后起的，与原始的图腾信仰有别，乃一股脑儿搅合在一起。更将许多性质不同背景不同的传说编造在一起，说古时太阳初出之时如何如何地隐藏于桑树之中，九日居下枝，一日居上枝。他们更不知道这十日是十个乌氏族的副图腾，遂错乱其解释，有的时候说九日隐于扶桑，有的时候说九乌栖于扶桑。这种纷如乱丝的传说，不能完全归罪于古人的头脑不清楚，而实在是因为这几个神话传说的社会背景在这期间变化太大，遂使人把它们（乌、日、桑）混淆在一起而不加区别。我们因为有一点科学知识，所以才能把它弄清楚，真是值得愉快的。

又古桑字与"若"字形近，《说文·桑部》："𣏌，日初出东方汤谷，所登榑桑。𣏌，木也。"甲骨文之若字作  ，与𣏌字形甚近，故在故书上扶桑（扶木）又讹为"若木"，《天问》云：

羲和之未扬，若华何光？

王逸注曰：

羲和，日御也①；言日未出之时，若木何能有明赤之光华乎？

《离骚》亦云：

折若木以拂（蔽）日兮，聊逍遥以相羊。

《淮南子·地形》篇云：

若木在建木西，末有十日，其华照下地。

---

① 羲和本为十日之母，见《山海经·大荒南经》，十日之母即十个日氏族的共同的先妣。因其为日氏族的先妣遂说她如何地在汤谷或甘（丹）渊中浴日，浴日者即浴其子也。此种传说本源于图腾崇拜及母系社会之事实，后人不知遂视为神话矣。又羲和在后代为主四时之官，即官名，如鸟本为图腾之名而后亦为官名一样。再后，羲和更降为日御之名，《离骚》云"吾令羲和弭节兮，望崦嵫而勿迫"即此也。其解释俱详拙著《后羿传说丛考》。

高诱注云：

若木端有十日，状如莲花(连珠)①，华犹光也，光照其下也。

此若木之十日当然为扶桑十日传说之又一表现。果尔，则若木自非扶桑莫属了。总之，我们从不死国人所吃的丹木(误为甘木)，即扶桑，亦即若木这一点，也可以判定不死国的地望，即“仍羽人”所在地之丹丘(丹水、丹渊)，亦即秦始皇祠日之成山角，即山东半岛的尖端。今列表于下，以明此种名称上的分歧：

氏　族	地　望	图　腾	神　木
(羲和之国) 羲和之国	汤　谷 ‖ 温源谷 丹　渊 ‖ 丹　水 丹　山	十日 十日 浴日	扶桑 扶木 若木
(卵　民　国) ‖ (鸟　　民) ‖ 羽　人　国 ‖ (不　死　国) ‖ (不　死　乡)	(丹　溪) ‖ 丹　丘 ‖ (明　光)	九阳	丹木 (不死树)
	成　山……日祠 (不夜城)		

羽民国与不死国的所在究明以后，我们就可以恍悟为什么许慎的《说

① 从刘师文典校勘。

文》训夷为"仁者寿,有君子不死之国"。《说文》四上《羊部》曰:

羌,西戎牧羊人也①,从人从羊,羊亦声。南方蛮闽从虫,北方狄从犬,东方貉从豸,西方羌从羊,此六(异)种也……。唯东夷从大。大,人也,夷俗仁,仁者寿,有君子不死之国。孔子曰:道不行,欲之九夷,乘桴浮于海,有以也。

段玉裁注"有君子不死之国"云:

《山海经》有君子之国,有不死民。《后汉书·东夷传》曰:"仁而好生,天性柔顺,易以道御,有君子不死之国焉。"

这使浅学的我,简直无从置喙。原来后人为什么说:"夷俗仁,仁者寿,有君子不死之国"云云,就是因为不死国与羽民国皆为东夷,即东夷之人有以"不死"为国名者。至于为什么有这种不死的信仰,我将在第四第五两章中予以剖析。

在文学作品中,除去《楚辞》有这种羽人飞仙的记载以外,五言诗中亦多有之,兹以曹子建诗为例②略举一二,以见一斑:

人生不满百,岁岁少欢娱。意欲奋六翮,排雾凌紫虚。(《游仙诗》)

绿萝缘玉树,光耀灿相晖,下有两真人,举翅翻高飞。(《苦思行》)

远游临四海,俯仰观洪波。…仙人翔其隅,玉女戏其阿。(《远游篇》)

晋何敬宗《游仙诗》③:

……羞昔王子乔,友道发伊洛,迢递陵峻岳,连翻御飞鹤。……

---

① 从段玉裁《说文解字注》校改。

② 通行本《曹子建诗集》皆有之。

③ 见《文选》卷二十一诗乙。通行本。

郭景纯《游仙诗》①：

……赤松临上游，驾鸿乘紫烟。左挹浮丘袖，右拍洪崖肩。

……淮海变微禽，吾生独不化，虽欲腾丹溪，云螭非我驾。……

逸翮思拂霄，迅足羡远游。清源无增澜，安得运吞舟。……

这些五言《游仙诗》，不啻等于汉人神仙画像上的题词，而最堪注意者，皆言仙人有翅能飞。至于说王子乔"御飞鹤"，赤松子"驾鸿"，不过是有翅能飞的一种转变。想当初，它们本来不是骑鸟升天的，而是死了以后要变成鸟飞升，稍后才长出翅膀而飞的。至于为什么有这种思想呢？我们且看下文。

四　图腾崇拜

我们总括以上所论的羽人图像，羽人神话及文学表现诸问题，可以在图腾主义（Totemism）或"图腾复合现象"（Totemic Complex）②之中寻求其解释。换言之，这三者只是某种图腾信仰之三个不同方面的表现，图腾主义才是这三者共同的根源。它如一把利刃似地可以解析许多中国古代神话上的、文学上的、古物图像上的盘根错节。

大体上说起来，中国古代曾经广泛地盛行过图腾主义。假使允许我们做一个鸟瞰式的考察的话，我们大致可以说东方民族（沿海各地）多以鸟为图腾，以日月为副图腾；中原民族（河南一带）多以龟蛇等爬行动物为图腾；西北民族（陕甘高原地带）多以野兽为图腾③。不过因为各民族的来源不一，各民族的基于生产技术而发展的文化

---

① 见《文选》卷二十一诗乙。通行本。

② 此名词为美国 A. Goldenweiser 所创，见《传播说与单独起源说——对于司密斯教授之答辩》（Diffusion vs Independent Origin a Rejoinder to Professor G Elliot Smith）载在《科学》（Science），1916 年出版。又见《社会科学大辞典》（Encyclopaedia of Social Science）卷七，氏所执笔之《图腾主义》一文内，1935 年出版。

③ 参看拙著《蚩尤考——中国古代蛇氏族研究·夏史新探》，1941 年《中和月刊》第二卷第四，五两期，北平新民印书馆出版。

不同，又因为山川的阻隔，以及民族间的战争与迁徙等问题，遂呈现了中国古代图腾社会的错综复杂多种多样的文化相。其五花八门几如一万花筒，使人莫测究竟。然而一般地说起来，中国古代在三代之前，在黄河流域曾经广泛地实行过图腾主义。它的开始期我们虽不敢断定，然而它的衰落期可以从一般图腾社会的诸样相，而推知其大概的时间。这时间我以为即等于中国历史上所说的开国期，亦即《史记·五帝本纪》上所首载的蚩尤与黄帝之世。到夏禹的时候，传子之制确立，而加速它的没落与转变。我们可以说在古代诸多民族之中，以夏为第一个脱离图腾主义建立父系王国，奉信祖先崇拜的民族。所以我们坚决地相信，夏是后代中国文化的开创者，昔人以为三代之首，正非无因。其余各民族，因为生产技术的发达有早晚，所以他们脱离图腾主义的时代也有早晚。但大致的倾向，在当时的天下，图腾主义从夏初起是趋向于没落之一途的。

我们根据神话传说，知道在中原的夏民族以东，与夏民族对立的有一个广大的以鸟与日为图腾的种族，这种族就是中国古书上所说的东夷（狭义的与广义的）。在神话系统上说，换句话说，从宗教信仰上说，我们虽不敢说这鸟夷可以延及西伯利亚的 Yukuts，或南洋米拉尼西亚（Melanesia）的各崇拜鸟的氏族，但可以确知这鸟夷区实在是包括东北大部，南经辽东半岛、朝鲜半岛渡海而至山东半岛，南及淮河流域一带的沿海各地。后来这些鸟夷之一族由山东而至河南建立帝国的在历史上叫做“殷”，由淮河流域经安徽而至湖北者，在历史上叫做“楚”，由山东经河北而至山西陕西的，在历史上叫做“赵”和“秦”。殷，楚，赵、秦，在立国上固然有早晚的不同，但在神话传说上皆属于一系，即鸟夷①②。

---

① 见英国 Sir James George Frazer；Totemism and Exogamy《图腾主义与族外婚》vol. 2，P. 341 ~ 342，Macmillan and co. London. 1910。

② Ibid vol. 11，Totemism in Melanesia P. 63 ~ 150。

在广义的东夷种族中，其民族诞生神话的构成甚简单：大致不外说某女子姊妹二人或数人，游于水滨，或浴于水内，忽见一鸟遗卵而去：其季女乃吞食之，若有人道感，后来就生了儿子，这儿子为该族的第一位男子，即先祖，此为第一型。其次或说，某女子为日（月）之光所照而生子，此为第二型。我们一看这些神话的构成，马上就可以了悟，这是母系社会，关于生子的一种误解（misinterpretation），而这种误解可能就是一切图腾主义的根源。固然，关于图腾主义起源的解释，近代外国学者，积讼纷纭，其说不一，然而我颇相信英国傅瑞则爵士（Sir. James G. Frazer）的“怀孕说”（conceptional theory）①，因为它与中国历史上所提供的材料，或现在尚流行的实例完全相合。汉人所说的“感生帝”，其实不啻等于“怀孕说”的另一译语。

这种制度的最显明的例子，莫过于殷民族的例子。如众所周知一样，殷民族的第一位先妣，就是“简狄”。“简逖”据我的考证②即“翰雉”的同音字，其图腾为“白野鸡”。据古书上说简狄姊妹三人行浴（即祓禊，为古人对于不孕的一种巫术治疗法），见玄鸟（可能为燕子）遗卵，简狄取吞之，因孕生契。《诗经·商颂》所谓“天命玄鸟，降而生商”者是也。这是古书上零星的错乱的记载。我们既不能不信，也不能全信，但看我们处置的手法与鉴别的能力。我的意思，殷的最早的图腾，似乎是燕③，但他的先妣的图腾，又似乎为雉；据大多数的典型的图腾社会的世系法，子女应以母亲的图腾为图腾，则严格地说起来，简狄是不是契的母亲，契是不是殷的先祖，都大成了问题。然而说简狄吞鸟卵而生子这一命题却斩钉截铁地是图腾主义的实例，而且是鸟夷图腾神话的一般的类型。

《左传》昭公十七年，东夷的郯（鷇）子来朝，公与之宴而问及鸟

---

① Ibid Vol. H, P. 154 ~ 172, The Beginnings of Totemism。

② 见拙著《鸟官考——中国古代鸟氏族诸酋长考补》，《中国学报》第三卷第三期，1945 年 1 月出版。

③ 见拙著《殷民族以燕为图腾考》，曾刊于一无聊杂志，今重写，待刊。

官之义。郯子曰：

吾祖也，吾知之矣，我高祖少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。

以下历举许多鸟官之名：有“凤鸟氏”、“玄鸟氏”、“伯赵（劳）氏”、“青鸟氏”、“丹鸟氏”、“祝鸠氏”、“睢鸠氏”、“鹰鸠氏”、“爽鸠氏”、“鹘鸠氏”及“五雉”、“九雇”等等，当系原始时代鸟图腾种族之名，其后始变为官名者。固然郯子的话亦多未可尽信之处，然而这种种“鸟官”之名，实即图腾社会以图腾为氏族之名之适证。我们除去郯子所举的鸟官诸名之外，还可以考出许多古代东夷以鸟为图腾之例，举一反三，恕我不在此处一一举例。我们在这里不禁要问：这些鸟氏族人的样子究竟是什么样子呢？是不是也像现存的野蛮民族一样，他们的服饰要取象于他们的图腾的样子呢？我们叨天之幸，竟可于古器图像、及神话传说、文学表现诸方面之中可以仿佛于万一。换言之，他们的形状当如猎壶上所见的“鸟人图”，或神话书上所记载的“羽民国”或“鸟夷”的样子。我们仅凭这一点就可以确知羽人图或羽民神话之图腾主义的根源。

我们又从以下诸点，也可以断定羽人图或羽人神话即古代以鸟为图腾的氏族在后代所遗留的痕迹。

第一，羽民国为卵生，《大荒南经》说完了“羽民国”就说“卵民国”，曰，“其民皆生卵”，郭璞说“即卵生也”。

可见这民族的诞生出于卵，无异是说其先妣吞鸟卵而生子，这与广泛的东夷民族的诞生神话完全相符。我们说到这里，不禁想起印度孟加拉（Bergal）山塔尔（Santaia）族的例子。据山塔尔族的传说，说他们的种族最初出生于一种野鹅（handak）。此野鹅生二卵，由此二卵生出两位祖先：一名 Pilcu Hanam，一名 Pilcu Burhi，更由此二祖

乃繁衍最初的七部族①。傅瑞则爵士根据这一点，说野鹅就是此族的图腾②。我们看这个例子和《山海经》的卵民国相合。所以单根据卵生这一点，就可以确切地证明羽民国和卵民国即以鸟为图腾者。

第二，我说崇拜鸟图腾的氏族，在中国古代为东夷，所以鸟氏族的人，既可称之曰"鸟民"，又可称之曰"鸟夷"，而郭璞《山海经注》即以"鸟夷"注《海内经》之"鸟民"。郝懿行《山海经笺疏》更根据这一点，推衍其说曰：

> 鸟夷者，《史记·夏本纪》及(《汉书》)《地理志》并云："鸟夷皮服。"《大戴礼·五帝德》篇云"东有鸟夷"是也。又《秦本纪》云："大费生子二人：一曰大廉，实鸟俗氏。"《索隐》云："以仲衍鸟身人言，故为鸟俗氏。"亦斯类也。

郝氏说秦的大(夫?)廉为鸟俗氏，亦此"鸟民"之类，洵可谓之卓识。何谓鸟俗氏，我以为即指他们的风俗处处皆与鸟有关，或即处处模做鸟，学鸟的样子与动作。如仲衍(燕)鸟身人言之所为者，所以把他们叫做"鸟俗氏"。仲衍的鸟身，即仲衍以鸟羽为服饰(羽衣)，人言者因为他本来是人，所以不得不说人言。假若我们硬要看仲衍的鸟身究竟是什么样子，我们看一看猎壶上的鸟人图就可以知其大概了。关于秦民族以鸟为图腾之说，法国人葛兰言(Marcol Granet 1844～1940)早已说过③，我在《飞廉考》里也有所推阐，其图腾为鸟是毫无疑问的。郝氏以秦人的神话来比附《山海经》上的鸟民，是再恰当也没有的了。我们从这里也可以知道鸟民即以鸟为图腾者。

第三，图腾社会的通例，崇拜某一神物为图腾者，其人民为求图

---

① 见 Dalton：Descriptive Ethnology of Bengal P. 207，Asiatic Quatery Review，July 1886，P. 76 及法国 Biren Bonnerjea L Ethnologie du Bengale 1927。兹据日本浅见笃译本，1941 年东京三省堂出版。

② 见 Frazer 书 vol. 1，P. 7。

③ 见 Granet Dances et Lagendes da la Chine aneienne，我国李璜先生有节译提要本，题名为《古中国的跳舞与神秘故事》，1933 年上海中华书局出版。

腾之保护，往往用种种方法以期与其图腾同一化，如披图腾动物的皮，摹拟图腾动物的叫声与动作。又或整发为饰，残毁身体以肖其图腾，或更用“凿瘢”、“文身”、“涂抹”等方法以使其图腾加诸其身。像这样的例子，在民族志上不胜枚举。在中国古代图腾社会中，也有这样的例证。就拙见所及，如以蛇为图腾者，其人民往往文身墨涅以象龙蛇①，以熊为图腾者，其人民即披熊皮②，以狗为图腾者，其图腾若为“花狗”，其后人则着五色衣，身后还要拖一条尾巴③，以鳖为图腾者，其人民即负一鳖壳，其后演变而为甲胄④。那么以鸟为图腾的人，用什么方法去象征他们的图腾（鸟）呢？我想大概就是披鸟衣，即以鸟的羽毛为衣，以象其图腾鸟。南美秘鲁的神鹰族（Condor Clan）以神鹰为图腾，相信其族出自神鹰，乃用神鹰的羽毛以装饰自己⑤。北美洲印第安人以在禁食期中所梦见的第一个动物为个人图腾（Individual totem），假若他所梦见的是鸟，则杀鸟以取其毛羽为衣⑥。又傅瑞则说：

> 巴西的印第安种族的 Boronos 人坚信他们是当地森林中的华丽的赤羽鸟。他们相信，他们不但在死时要变成这些鸟，并且他们在活的时候，也实际地和这些鸟同一。他们像对待他们的同族人一样，饲养这种鸟，拒绝吃这些鸟的肉；并且当它们死的时候，为之哀悼。但是，他们却杀野鸟以取其毛，或者即使不杀，仅摘取其“长羽毛的同胞”的光亮的羽毛，以装饰他们的裸着的

---

① 见拙著《蚩尤考》。

② 见拙著《大傩考——从图腾跳舞到打鬼游戏，旧腊到元宵间古礼俗钩沉》，未刊。

③ 见拙著《槃瓠考——中国古代狗氏族之研究》，《中原思潮》创刊号，1942 年出版。

④ 见拙著《后羿传说丛考》，载在《中国学报》第二卷第三、四、五三期，1944 年五、六、七月北平中国学报社出版。

⑤ 见 Frazer。

⑥ Ibid。

褐色的身体①。

澳洲东部及南部土人多以鹫鹰及鸟为图腾，Kurnal 人特别崇拜鹫鹰，以鹫鹰之羽与爪为通神（Necromancv）之物；又以乌鸦为祖先，并以乌鹰为预言鸟②。我们根据这些例子就可知道中国古书上所谓“羽衣”其初就是摹做鸟的一种图腾服饰。这种具有原始性质的“羽衣”，到后代才变为成仙人得道的专服③。颜师古《汉书·地理志序》“鸟夷”注曰：

> 此东北之夷搏取鸟兽，食其肉而衣其皮者也。一说居在海曲，被服容止，皆象鸟也。

此被服容止皆象鸟，即是鸟氏族的人摹仿其图腾鸟的服饰。颜师古这一条注不但可以用来说明《山海经》上的“鸟民”、“羽民”、《秦本纪》的“鸟俗氏”而且也可以说明古器图像上的羽人图。并且，我们尤应注意者是这些鸟夷居在海曲，与我们所说的羽民国的地望、羽人的丹丘、与古代以鸟为图腾的氏族的活动范围，完全相合。我们总括一句话来说，古器图像上的羽人图、神话传说上的羽人国，与《楚辞》所说的居住在丹丘的羽人其所以做成这种形状，得了那样的名称者，皆起因于鸟氏族的人摹仿鸟图腾的服饰所致。

第四、图腾社会的人为求与图腾同一化起见，除去摹仿图腾物的形状以外，还要摹仿图腾物的动作，譬如以狗为图腾的人，在特殊的节日，氏族人要摹仿狗的动作，用四肢在地下爬，且奔且吠，学狗的样

---

① Ibid Vol. 11, P. 119。

② Ibid P. 77。

③ 日本杉山寿荣《日本原始织维工艺史》下册《土俗篇》图版一簑类 1.3. 即载一《羽制□衣》，外为鸟毛，内编绳系之，与今民间所用之草蓑甚相似。杉山氏解说曰：“羽衣等物在各地未开化人之间（羽制簑）为最重要的服装品，南美秘鲁的出土品为此事之绝好的说明。在我国各地也有此类传说，在本书中也载有著者之藏品。此等羽衣之延长在后代即织入鹤毛或其他白鸟之羽毛，所谓鹤氅者是也。”解说甚平正，堪资比较。

子。这例子不但在外国是如此①,在中国的狗氏族(槃瓠族)中也是如此②。以鹤为图腾的人,因为鹤的长膝,所以他们截木续足,踏着木棍,蹁跹而行,这就是后代高跷戏的起源③。这种摹仿图腾物的动作,为后代舞踊之起源,亦戏剧之滥觞。我们再看看羽民国人是否也有这种类似的动作。郭璞注羽民国人"身生羽"这一句,说:"能飞不能远。"

我想这能飞不能远,就是指羽民国人(鸟氏族人)摹仿他们图腾物的动作而言。他们这时候大概装扮成鸟的样子,戴着鸟头或鸟头的假面具,插着鸟的翅膀,或披着鸟毛做的"羽衣",怀着一颗虔诚而又真挚的心,努力地鼓动他的翅膀,要学他们的神物——鸟的飞。他们这时候(或在举行入社式时)大概学了又学,飞了又飞,可惜人究竟是人,鸟究竟是鸟,人类如何能长飞不落呢?所以我们的可怜的老祖宗虽然竭尽所有的能力与智慧,仍然落了个"能飞不能远"的结果。在他们纯朴无邪的心中,这件事该如何地成为一种绝望和悲哀哟!

然而,他们终于达到了目的。他们虽然在实际上的飞失败了,可是在理想上或想像上的飞终于成功了;那就是由"能飞"发展而成的"羽化"和"登仙"的思想。这种想像上的灵魂上的飞,随着人文的发达而发达,后来竟融会抟聚形成中国人特殊的思想(飞仙游仙)之一,这恐怕是我们那些素朴的老祖宗所未曾料及的罢。总之,我们从羽民能飞这一点,可以判知这种思想与传说出于鸟图腾的崇拜。

第五、我们还可以从图腾社会之中的另一现象来推测羽人图及羽人神话之图腾主义的根源。

澳洲土人的图腾崇拜有一个现象,就是他们于氏族图腾之外,往往把自然界的一切现象,分属于氏族图腾之下,而崇拜之。何维持

---

① 如爪哇之 Kalang 族以"赤犬"(Red dog)为图腾,每家皆畜一红毛狗不许打杀,在节日中并摹仿其动作,用四肢行地。

② 见拙著《槃瓠考》。

③ 见拙著《说丹朱——中国古代鹤氏族之研究》。

(Howitt)先生把这种分属于主图腾之下的自然界物,叫做副图腾(Subtotem)。他说,澳洲东北部 Queensland 之 Port Mackay 族,Wakelfura 族,东南部 Victoria 之 Watjoballuk 族,South Australia 之 Mount-Gambier 族皆有此俗。兹以 Port Mackay 族为例,此族人把所有的自然物,如风、雨、日、月、星、林、植物等物分配于各 Pnratry 之内,而当做副图腾崇拜之。如 Wararu 族的主图腾为袋鼠,但又以日为副图腾,Yungaru 族的主图腾为"鳄鱼",但又以"月"为副图腾。后来二者(即主图腾与副图腾的关系)混淆不清,遂造出以"日"为袋鼠,以"月"为鳄鱼的神话①。我们明了这一现象,然后再看看中国的例子。中国古代图腾社会有一个显著的现象,就是以鸟为图腾的东夷,同时又以日月为图腾,而尤以日为图腾者为最多。如太皞以日为名,而又姓"风",即以凤为主图腾,以日为副图腾者。这种一方面以"鸟",一方面又以"日"为图腾的现象,最合乎澳洲土人于主图腾之外,又以自然现象为副图腾的现象。做为这个现象的具体的例证者莫过于中国关于"日"与"乌"的说话。我们从当小学生的时候起,就知道我们中国人把日头当做乌。所谓"金乌西坠,玉兔东升",不是我们天天念着的腐词烂调么。然而我们一查考这种俗语和风俗的来源,马上就渐觉得这其中有一段长文章。我们分析起来看,大概是说古时天有十日,有十个乌鸦驮着,所以他能每天轮流地在天空中运行;后来辗转传述,遂说在日头里面有一只三条腿儿的乌鸦。我们再把《山海经》那段文章重引一遍②:

> 汤谷……十日所浴,在黑齿北,居水中。(上)有大木(桑),九日居下枝,一日居上枝。(皆戴于乌)③。(《海外东经》)
>
> 汤谷,上有扶木,一日方至,一日方出,……皆戴于乌。(《大荒东经》)

---

① 见 Frazer 书 vol. 1, P. 78 ~ 80。Vol. 11. P. 133 ~ 137。

② 见拙著《鸟官考》。

③ 从洪兴祖《楚辞补注·离骚》篇引补。

看情形，大概是说乌鸦驮着太阳飞的。这是日与乌神话的较早的形态，到后来就说乌鸦（而且成了三足乌！）蹲在日头里面去了。《淮南子·精神》篇云：

日中有踆乌。

高诱注曰：

踆犹蹲也，谓三足乌。

《春秋元命苞》曰：

日中有三足乌。

又曰：

阳数起于一，成于三，故日中有三足乌。①

《艺文类聚》卷一引《五经通义》曰：

日中有三足乌，月中有兔与蟾蜍。

王充《论衡·说日》篇曰：

儒者曰：日中有三足乌。

梁孙柔之《瑞应图》云：

乌，太阳之精也，亦至孝之应②。

日本（朱雀朝）源顺撰《倭名类聚》抄引《历天纪》云③：

日中有三足乌，赤色。

求之实物，这种图像见于汉代的铜器，如朝鲜平安南道大同郡贞柏里出土之汉镜，其背文上有日像，中有三足乌④。罗叔言先生的《古镜

---

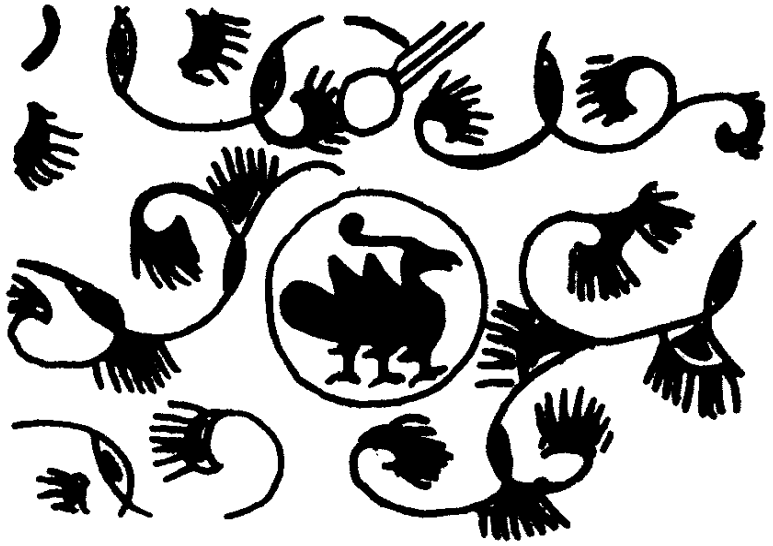
① 参看清马国翰《玉函山房辑佚书》辑本。

② 《白孔六帖》卷九十四引，参看叶德辉氏辑本。

③ 《历天纪》无考，约为唐以前书。源顺撰此书时在日本朱雀天皇承平年中，当我国后唐明宗长兴二年至后晋高祖天福二年，公元931～937年。此书为源顺参考汉和图籍所撰之最早日本字书，其中可供辑佚之材料颇不少。后德川时代汤岛人狩谷望之为之笺注，繁征博引，尤便稽览。今所据本乃京都帝国大学国语学国文学研究室景印明治十六年刊本，1943年东京全国书房出版。

④ 见原田淑人博士《汉六朝の服饰》319页插图六引，1937年东京东洋文库刊行。

图录》,其中有一镜,亦有此类花纹。汉代的画像石如山东肥城县孝堂山石室中有一画像石,其上有三足乌①。四川重庆沙坪坝发现两个汉代石棺,常任侠先生说:其大棺之前额刻一人首蛇身像,一手举日轮,中有乌。又在此地发现墓阙一对,在阙外侧刻人首蛇身与日杂像,日中有金鸟②。又汉砖之中似亦有这类图像,邹安所编的《砖门名像》载一汉"凤皇画像砖",其图在一圆圈之内有一振翅之鸟,我以为此圆圈即日,其中之鸟即乌③。又安东辑安县通沟地方高句丽古坟之中之角抵塚主室持送壁画上有日像,其中有三足鸟④(见插图第



图十一

① 见法人沙畹《华北考古旅行记》E Chavannes Mission Archcologique dans la chine Septentrionale Pian ches lre Partie Pl xxx Chambrette de Hiao Tang Chan No. 53。又见关野贞《支那山东省における汉代坟墓の表饰》について第二十二图《孝堂山石室石梁下面画象》。

② 见常任侠先生《重庆附近之汉代三种墓葬》,《说文月刊》第三卷第四期。

③ 1918 年上海广仓学窘出版。

④ 见《通沟》册下图版第四十六。

十一),与朝鲜平安南道龙冈郡双楹冢壁画上之日像完全相合①。新疆喀喇和卓唐时代高昌国人坟墓之中所发现之墓旌,其上于伏牺女娲之间有日月像,日中有乌鸦②。我们试想我们的古人为什么要把乌与日混为一谈呢?为什么不说骆驼或黄牛驮着太阳在天上慢慢走呢?我以为这大概就像澳洲土人的例子一样,就是把日头当做此族的副图腾,其主图腾为乌,其副图腾为日。到后来因为社会进化了,图腾崇拜停止了,人们遂将错就错地把记忆与传说之中的乌与日的关系混而为一,便说日头是乌鸦,或说日中有三足乌。如澳洲土人说日为袋鼠,月为鳄鱼一样。笨伯的王充才想出这其中的矛盾,反覆辩论地说日为火,乌居火中焉得不死等等的笨话。我们对于这一神话,除了用图腾主义的解释以外,我想恐怕很难再有旁的解释。

我们明了了这乌与日的关系以后,然后也就可以明白了猎壶上鸟人图旁的黑点与鸟的关系了。我们看这个鸟人长颈乌喙,长翼,使人马上起一种印象,就是它很像一只乌的样子。鸟人之旁的黑点,我起先以为是填空白的一种点缀,但是一再审视始知此黑点绝对为有意义的,而非毫无意义的一种点缀。又此黑点仅见于此猎壶上鸟人图之旁,而绝不见于他处,可见这黑点与鸟人有血与水的关系。肯定这鸟人是乌,则此黑点必为日。此猎壶上鸟与日的艺术表现,与汉画像石及汉以后壁画墓上所绘的日中有三足乌图,当系同一传统,同一作风。而尤堪注意者,是通沟高句丽古墓壁画里的日中的乌鸦也非一般的乌鸦,它不特有三只脚,而且头上有长冠,与猎壶一上的鸟人(乌人)头上有长冠完全一样。单就这乌鸦的形式来说,也可以确知猎壶一上的鸟人必为乌,鸟旁之黑点必为日。不过后者所画的形象与汉以后书中记载的(日中有三足乌)相合,而前者则与《山海经》所记载乌日的神话相合罢了。猎壶上的乌与日的图案可以说是《山海

① 见《朝鲜古迹图谱》第二册,图版五六九,1915 年朝鲜总督府编。

② 按此旌为日人大谷光瑞所携来者,现藏旅顺博物馆,其图载在《旅顺博物馆图录》图版六十,1943 年东京座右宝刊行会出版。

经》神话的直接表现，是去《山海经》成书时代约三千年前的图腾社会的乌氏族人的间接表现。

说到了“日”，又说到了“乌”，而且是十日十乌，使我们不能不想起古时候后羿射九日，落其九乌的传说。我想羿射九日的神话当亦是图腾社会各氏族之间所发生的兼并的事实的讹传。换言之，羿射九日即羿灭了九个以日为图腾的氏族之一事的讹传。羿本人也是一个以鸟为图腾的氏酋大酋长①。他在到河南和夏氏族斗争以前，先在山东半岛或山东中部削灭了九个以日为图腾的氏族。在这个神话的背后，仅仅隐藏着这样一个平平淡淡的事实而已。我们先看神话。《淮南子·本经》篇上说：

> 尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食②。……尧乃使羿……上射十日而下杀猰貐（高诱注：十日并出，羿射去九）。

较早的记载便保存传说的较早的形态，《楚辞·天问》说：羿把这九日射落以后，这九日落在地下皆化为乌。

> 羿焉彃弓（射也），日，乌焉解羽？
>
> （王逸《章句》云：“《淮南》言尧时十日并出，草木焦枯，尧命羿仰射十日，中其九日，日中九乌皆死，堕其羽翼，故留其一日。”）

说射中了九日，不言日死而言乌乃“解羽”，就等于说羿射死了九乌。是以乌与日为同一物的最显明的证据。焦氏《易林》云：

> 十乌俱飞，羿射九雌。

更明确地以“十乌”为“十日”。《易林》又说其中的九乌为雌，这一点似乎是传说之中的新分子，或旧史料。说它为旧史料者，我的意思就是说或在这九雌乌的背后隐藏着一种图腾社会的世系法，即以女系（Female Iin）为氏族组织的根干，九雌乌无异是说九个女系的乌氏

---

① 见拙著《后羿传说丛考》。

② 又见《吕氏春秋·求人》篇。

族。我们在这里虽然不敢过事推敲，然而鉴于十日之母为女子羲和这一点上看来这传说或许不是焦延寿的信口开河。

好了，我们说到这里就达到问题的核心了：这问题的核心，第一就是后羿射九日的神话，就是后羿灭了九个以日为图腾的氏族的讹传。这九个以日为图腾的氏族，其主图腾为鸟，副图腾为日，所以说羿射落了九个日头，便死了九个乌鸦。第二，猎壶二上的鸟人图，有一鸟首人身之人，引弓射，鸟身鸟足但有人手之鸟。此被射的鸟，高举其两手，一似不胜其惊骇者。我以为这射鸟之人当即后羿，——后羿之善射古今人无异词——被射之鸟当即相传为羿所射之乌。因为这乌不是真乌，是人，是人以乌鸦为图腾者，所以在铜器图像上此鸟人虽是鸟而有人手，且人立而待之，以表示此被射之鸟确属为人，否则焉有鸟身而人手者乎？我们的可尊敬的艺术家惟恐后人不明白画中的奥妙，惟恐后人不知道此画的主题为后羿射乌图，所以不惮厌烦地于乌之旁再画一圆点以象日，以着实证明此鸟之必为"乌"，因而此射乌之人又必为后羿。我们从这里不但知道乌与日的关系出于图腾崇拜，而且从它与后羿的连络上，更可以审知此图像、此神话皆基于图腾崇拜之一事了。

我们在这里还要补充一句的，就是猎壶二颈处的那位人面人足有翼的怪人究竟是何所指呢？我以为那位粗眉大眼的怪人也是后羿。他与下面射鸟的怪人，无论就艺术的作风上说，或神话的性质上说，皆应是一非二。因之，这位正面露着头脸的怪人，就是下面侧面射乌的后羿。

此外，我们还可以根据以下三点证明猎壶二上的鸟人图必为后羿射乌图。第一，猎壶二上的全部花纹除了壶颈部及壶下部的鸟人图外，其余图像皆为人与兽格斗的行猎图，但其中之鸟（凤）衔蛇（第一段），鸟践蛇（第二段）及最下部之鸟（鹤？）践蛇等图，皆系图腾氏族之间的斗争在艺术上所遗留的表现。（愚别有说，兹从略）猎壶一亦复如此，可见画的主题是行猎。我们再看看后羿是不是也与行猎有关系呢？《左传》襄公四年载魏绛对晋侯之言曰：

昔有夏之方衰也，后羿自鉏迁于穷石，因夏民以代夏政。恃其射也，不修民事而淫于原兽。……寒浞，伯明氏之谗子弟也，伯明后寒弃之，夷羿收之，信而任之，以为己相。促行媚于内而施赂于外，愚弄其民，而虞羿于田（杜注：乐之以游田）。……羿犹不悛，将归自田，家众杀而享（烹）之。……

《楚辞·离骚》上亦说：

羿淫游以佚畋兮，又好射夫封狐（豕）①，固乱流其鲜终兮，浞又贪夫厥家。

《楚辞·天问》也说羿善射，善射在渔猎社会中即不能不与好猎有关。而且羿所属的社会集团，正是一个渔猎或游牧的东方民族，可见他被后人称为善射称为好猎，并非无因的。假若羿好猎这一事被世人过分地渲染，则羿可能在后代变成猎人的祖师，一如后代手工业各行各帮中各有各的祖师一样。他好猎若变成猎人的祖师，犹之乎蚩尤善战在后代变成兵主（战神）一样②。但，不管怎样，羿和猎是有"不可分性"。我们看猎壶上的一切画题皆着重在"猎"上，而后羿偏偏有"好猎"的传说，则在猎壶上把羿的尊像也附在内，甚至于把羿的行事也附在内，正是当然而且应该的事。我们从这里可以断定此猎壶上之"鸟人"射鸟图，必指后羿之事无疑。

第二，中国铜器花纹，甚至于一般的图案花纹，若从美术的观点看来，它只不过是一个美术图案而已。若从人类学民俗学看来，它的涵义似乎就不能那样简单。我们有理由说这些图案花纹多有一种神话传说以为根据。而神话传说，一如我们在本文中所一再申述者，又多根据于一种社会制度，一种风俗习惯。最眼前最直接的例子，如我们在本文中所阐明的羽人图之源于鸟图腾的崇拜便是。但我们所想究明的还不仅止乎此。我们还想在一般的神话传说之外，再找出它

---

① 据先师闻一多《楚辞斛补》，《清华学报》第十一卷第四期，1936年出版。

② 见拙著《蚩尤考》。

的特指的神话传说，即特指的某一人与某一事作为这一原则的具体的说明者，莫过于古器物上的饕餮花纹。我在1944年撰《饕餮考》①说饕餮纹之最早的起源是起于夏人崇祀其祖先蚩尤的图像，饕餮即蚩尤。蚩尤以蛇为图腾，故饕餮之有些图像有蛇尾；蚩尤为人，故饕餮之有些图像又具人身。蚩尤被杀，故饕餮之图像与传说，皆说他身首异处。蚩尤性贪，故饕餮二字之字义为贪。蚩尤在后代被人崇祀为战神，有"畏图"的传说，而饕餮亦有畏图作用。凡此种种皆足证明饕餮图像之特指蚩尤一人，其事特指蚩尤一人之事。饕餮纹既有此种特指的人与事的根据，则同为铜器花纹之鸟人射鸟图，当亦可能专指后羿射乌之事。

第三，后羿射乌（日之事）——即后羿灭了九个以乌为图腾的氏族之事，大概在古代很震惊了一时人的耳目。这震惊二字，一方面表示此次战役之重大，一方面大概又表示从中原夏人（我们要记住《左传》叙述后羿之事，是录自《夏书》）的眼里看来，觉得此族人之风俗习惯不与彼同，故特别值得惊奇。因为值得惊奇所以关于这件事情的传说特别多而且广②。待到后来，神话家便根据这些离奇的传说，编造了羿的神话，艺术家便把这些故事组入了他的艺品，就这样便留下了猎壶上的羿射九乌图。

但艺术的表现也是循着辩证的法则而发展的，它往往跟随着社会的变化而变化。它摄取着社会的新营养而异其表现的样式。羿射九乌图，到后来随着社会的人本主义的发展，完全失掉了它的原始性，——即半人半兽的"神"与动物的斗争，而仅剩了一个人射鸟的图面。但虽然只剩了一个人射鸟的图面，可是它的往古的根据神话传说而造作的艺术上的表现却又不能完全消灭，所以我们还有理由来推测它的原始的意义。这图面据今日所可考知者，一见于山东嘉祥县武梁祠（按该祠建于东汉桓帝建和元年，公元147年）的石画像，一

① 载在《中和杂志》第五卷第一、二、三期。

② 羿在后代有祠，名之曰射乌神祠，见《路史》。

见于辽宁省辽阳县的汉墓壁画。武梁祠①石室后壁第三四层石，刻画一大树，枝干交曲勾连，枝叶扶疏，其花似有光彩，作散射状。我们看这树的样子不与一般的树同，其花亦不似普通的花，我以为此树当即扶桑。《文选》卷十五张平子《思玄赋》李善注引《十洲记》曰②：

> 扶桑叶似桑树，又如椹，树长数千丈③，大二千围，两两同根生，更相依倚，是以名之曰扶桑。



图十二

我们看此树的形状，两根共生，至上则文曲钩连，其叶又似桑叶，则此树可能就是扶桑。扶桑为

---

① 武梁祠图像之最早著录，见于宋洪适《隶释》卷六（淳熙六年，公元1179年），今所见通行本所绘扶桑之上，确为九乌。其后至清而著录者更多，兹以《金石索》为代表，此图见《石索三》。冯氏以此树为"合欢树"曰："楼旁有院落，苑中有合欢树，交枝结纠若连理。枝繁叶密，众鸟翔集，有一人在楼屋角上弯弓射之。"对于武梁祠作综合之著录与考释者，莫详于容庚先生《汉武梁祠画像录》，《考古学社专集》第十三种，1936年北平燕京大学考古学社出版。又近检关野贞《中国山东省汉代坟墓之表饰》第百二十四图，载两城山画像石第十四石，其上刻有大木，树梢上栖九乌，此树即扶桑，此乌即隐于扶桑之九乌（日）。持此图以与武梁祠画像石之本图相较，可确证后者必为扶桑及九乌。

② 洪兴祖《楚辞补注》（离骚篇）引《十洲记》曰："扶桑在碧海中，叶似桑，树长数千丈，大二千围，两两同根，更相依倚，是名扶桑。"

③ 从洪氏《楚辞补注》引补。

十日所隐蔽之地，扶桑在后代又讹变而为若木，故《楚辞》、《淮南》诸书皆言若木有华，其华即十日（其解释第详见三章文学表现内）。我们细看这画像石上此树之花，虽非作十日之状，但其花则有光若彗，还保存了传说的一部分影子。若此树为若木，则栖止于此树上之九鸟当即九乌，亦即《山海经》上九日栖下枝的九日（乌）。其余那一日（乌）想系已经脱离扶桑，高悬天空，去遍照硝烟满地多灾多难的大中华去了。此图面之树既为扶桑，其鸟为乌，而且是九乌，则立于屋（观）角上引弓射鸟之人，自非后羿莫属。大概在东汉时代，人们尚流传有后羿射乌的故事，所以艺术家们便把它取来表现在石画像里。

1944 年（伪康德十年）3 月 12 日伪辽阳图书馆馆长中滨金彦氏在辽阳市日昭区北园街发现一石椁汉墓①，在第一号墓后壁壁画上，画一鸟立于一座观的簷上，回首俯瞰，其右立一赤身之人，引弓射之，厥状可掬。这个人我以为也是后羿，此图也可以称为羿射九乌图。至于为什么把这个人画成裸体呢？我想这大概因为要表现这人为太古之人，所以把他画成裸体，否则不会在埋葬死人的地方画那样一个"有伤风化"的裸体人物。假若以上二图皆取材于后羿射乌故事，则铜器上有后羿射乌图，并非不可思议之事。反之铜器上都有了这种后羿射乌图，则石刻壁画上有这种图更属当然之事了。猎壶的时代约在战国中期，壁画石刻的时代约在东汉中叶，上下五百多年，这种艺术上的作风一脉传承，正是丝毫不足诧异的事。

我们绕了这样一个大弯子（后羿射日之本义及其在艺术上之表现），可以坚决地相信，猎壶上的鸟人图及鸟人之旁的黑点（日），皆源于古代鸟氏族的图腾崇拜，是黑点（日）即以日为副图腾者，然则说羽人图及羽人神话出于图腾主义的根源，可以说是毫无疑问的了。

---

① 参看三宅俊成氏《满洲考古学概说》第四章《满洲考古学史》，196 页，1944 年满洲事情案内所出版。及本刊本期李文信先生所撰之《辽阳北园汉画壁古墓》。

五　仙人来源

最后，我们还可以从飞仙思想之中，证明这种羽人图及羽人神话必源于图腾信仰，或者，也可以说惟有从图腾信仰这一点才可以究明这种飞仙思想之所以构成。

我们知道仙人思想的构成有两个基本观念：第一，仙人是人而会飞，虽人身而有鸟翼。可以说一半是人，一半是鸟。第二，仙人不死，但这不死是要经过一番〔化〕的手续，所谓“羽化而登仙”。羽化就是“化羽”，化羽就是变成鸟类，换言之，人变成鸟类才可以成仙。仙人在上，成仙的时候必得要“登”，所以羽化之后还要“登”一下，经过这样一番手续，才可以完成成仙的步骤。我们现在要对这问题予以解释。

我们在说到正文之前，先对于我们所讨论的仙字做一个文字学的解释。《说文·人部》：

> 仙，长生僊去，从人僊，僊亦声。①

按僊字，《说文》云“升高也”，仙人要飞升，所以这字从人从僊（升高）。遷徙之遷亦从僊，《说文》曰“登也”，仍与升高同意。僊、仙、遷三字既同义，所以遷字也可以训仙，刘熙《释名》第十《释长幼》的最后一条说：

> 仙，迁也，迁入山也，故其制字人旁作山也。

径以迁训仙，仙人长生，故司马迁之字曰子长，盖以此。同时我们又从这里知道汉末字体不一，仙一作仙，仙人入山，所以仙字又从山。这与我说仙人好山居若合符节。

仙人既有升高之意，升高亦即飞，所以《汉书·谷永传》记谷永说汉成帝曰：

---

① 按今本作仙去，从段玉裁校正。按汉末字体不一，汉碑或从僊或从山。《汉书·郊祀志》“仙人羡门”下颜师古注云：“古以僊为仙。”

> 诸言世有仙人，服食不终之药，遥兴轻举，登遐倒景，览观县圃，浮游蓬莱，黄冶变化，皆奸人惑众，挟左道怀诈伪，以欺罔世主。

遥兴轻举，登遐倒景，也就是飞。关于仙人会飞，我在本文第四章第四节中已经略有所阐发，我的意思就是说仙人之所以会飞，大概就是基于鸟氏族的人摹仿其图腾鸟的动作。这是鸟氏族人为了求得其图腾鸟的保护而摹拟的一种巫术行为。我们在这里应该特别注意的，就是飞仙的飞，不是一个简简单单的孤立的飞，它是要和飞仙思想的下一半——"不死"观念联合在一起的。换句话说飞仙上的飞，不是简单地模仿鸟图腾动作的飞就算完事，它的意思是特指飞了以后就可以长生不老的。我们在这里要特别探讨中国人为什么会有这种思想呢？我以为这种思想也得在图腾信仰之中求其解释。

图腾社会的人有这样一个迷信，就是他们认为他们的祖先出生于图腾，他们每一个人在死后也要还原于该图腾，即在死了以后，再变成他们的图腾。假如他们的图腾是一条蛇，死了以后也要变成蛇。假若他们的图腾是一条狗，死了以后就变成一条狗。在中国最有趣而且最确凿的例子莫过于鲧死化为三足鳖的故事。《左传》昭公七年、《国语·晋语》八、《楚辞·天问》等书皆说鲧死了以后化为三足能，以入于羽渊。《尔雅·释鱼》说"鳖，三足能"，可见能即是鳖。我在《蚩尤考》里说：鲧是以鳖为图腾的。这氏族的人相信他们出生自鳖，所以在死后相信再变成鳖而入水中。这就是鲧化为黄能以入于羽渊之传说之所本。我们再看看外国的例子。傅瑞则说：

> 氏族人在死时也要变成他们的图腾。在有些图腾氏族之中，有这样一个信条：就是像他们的氏族出自图腾一样，每一个氏族人在死时都要还原（恢复）成图腾物的形式。因此，Moquis人相信他们氏族的祖先是响尾蛇、鹿、沙、水、烟草等物，所以他们认为每一个人在死时要各自地按照自己的氏族，变成一只响尾蛇，一匹鹿等等。在 Omahas 人的黑肩氏族（Black Shoulder〔水牛〕Clan）一个要死的人被人穿一件用水牛皮做的袍子，露发

于外，在面部涂以族徽，其友祝之曰：

“你往兽（水牛）中去。你将和你的祖先（云按指水牛）重聚。你，或你之四魂①，往四风（Four Winds）之处，祝你康健。”

在 Omahas 人的另一水牛氏族之 Hanga 氏族之中，仪式与此相同。死者被祝曰：

“你从兽中来此处，你现在重返彼处。别再面朝此路。当你要走的时候，希望你继续地走②！”

这是美洲印地安人的例子，他们的图腾是水牛，所以相信人死了以后再变成水牛。

在南非也有相似的例子，傅氏又说：

关于在 Zam basi 河上流的某一部分 Gabbris 人，有人告诉我们说：他们根据一个人在活的时候装扮成什么样子，推测在死的时候就要托生成什么东西。因此一个有显著的大牙的巨人，在死的时候他的灵魂要变成一只象。有巨头和长须的壮汉，在死时要变成一只狮子，有厚唇和巨口的丑夫将来要变成一匹鼹狗，有锐亮的眼睛而身材高细的人要变成一条蛇（nhiaco）。因为这种原因，他们认为所有这些动物皆为神圣而不可侵犯。在 Zambasi 河上部流域的 Caroeira 山脚下的另一族 Cabbres 人相信死者的灵魂回归到栖止在枝叶密集的树上的“珠鸡”（Guinea Fowl 的身上，云按：意即谓此族之人死了以后变成珠鸡。）在这茂密的树阴之下埋葬着他们的亲属。在刚果 Congo River 上流的 Ababua 人幻想以为在死后，他们的精神将居住（寄托）在豹、羚羊或河马的身内。每一个人皆选择这些野兽之一种或他种以为将来安身之处。从此后，他便认为他所选择的动物为神圣，而不许吃它的肉。有些据有这种信仰的刚果人，在他们活的时候要顺依他所

---

① Omahas 印地安人相信人类有四魂（Four Souls），许多野蛮人皆相信他们有数魂，此点较文明人得天独厚。

② 见 Frazer 书 Vol. 1，P. 34 ~ 35。

选择的动物的习惯，倘若他们所选的动物是一只豹，或一条鳄鱼，则此“豹人”或“鳄鱼人”的演习是非常可怕的。在刚果盆地北部的许多种族认为大酋长们的灵魂永远托生在羚羊、河马、或豹的身体中。（在 Ankola 地方的游牧民族的 Babima 人在 Uganda 及刚果自由国之间）相信他们的已故的国王都要变成狮子，皇后变成豹，王子与公主变成蛇。在那里有三个森林地带，国王、皇后、王子与公主的身体都要埋葬于彼处，并且他们想像国王皇后王子和公主各自变成适当的动物的奇怪的变形时就在那个地方。在每一个森林之中皆有一庙，庙中有教士专司神兽崇拜之事。这些神兽或为狮，或为豹，或为蛇。

我们在这里不但知道人死了以后要变成他们的图腾物，并且更知道这种变形要在一定的地点举行。这地点，就是所谓神域，我想即后代一切庙宇之所由起①。

人死了变成动物这一命题，若倒转过来就是动物死了以后再变成人。人死了变成动物，动物死了再变成人，如此永久继续下去，如轮周转，便是所谓“轮回”。后世宗教家的轮回观念便是从这种不名誉的事件，不高尚的想像中演化出来的。傅瑞则在这一方面也给我们留下了可珍贵的例子。他说在西非法属苏丹（French Sudan）尼格尔河（Niger R）通象牙海岸（Ivory Coast）的 aiena 人就有这样的信仰：

当一个人死时，他的灵魂便转入于一个恰在那时候出生的属于图腾物种类的一个动物的身内。等到那个动物轮到死时，他的灵魂便回返到此氏族的一个新生婴儿的身体内。这氏族即以此动物之名为族名者。有人告诉我们说：“这个信仰充分地说明了为什么 Siena 人在杀食他们的家庭取用为名的动物时，所表示出那样来的恐惧。他们大概认为在那时候，他们是吃着或杀着他们的亲属之一。”

因此，从 Siena 人的“学说”看来，一个图腾氏族和它的图腾

① Ibid Vol. 11, P. 391 ~ 392。

动物之间的联系，实在是非常密切的，因为那种动物被认为是他们死去的氏族人的灵魂之所寄托；反之，活的氏族人又被认为是死去的动物的灵魂之所托生。因此他们想像这里有一个永恒的灵魂上的交换，是一种在人类与野兽之间的精神上的起落板（Seesaw）①。

在这里，我们可以确知人死了以后既可以化为图腾物，图腾物死了以后又可以变人。这是典型的轮回思想，所以法国人倍松（Maurnce Besson）说：

部落人民之求与图腾同体化（identification）更可于种种仪式之中见之。……最后当人死时，与图腾同体化更为极显著的事实。野蛮民族相信人从图腾而出，死后则复还于图腾。宗教中轮回化身的观念或亦从此种图腾信仰所变成②。

这样一个不可见的生命之交流如穿梭似地往来于人与物之间，诚然是一个有趣的发现。我想现代中国人常有某某人为某某动物所托生的迷信，大概就是这种轮回思想的下一半的遗留。

在这里，我们就可以回复到我们的问题的中心——飞仙思想了。我以为我国古人为什么说人死了以后，遍体生毛羽，或变臂为翼，就可以飞升成仙长生不老呢？这思想或哲学就是源于东方鸟夷对鸟图腾的迷信。大概他们也像今日的野蛮人一样，说他们的祖先出于鸟，他们自己死了以后也要变成（或还原成）鸟。这种变法并没有什么奥妙，就是简简单单地摇身一变，变成一个鸟就够了。我们知道鸟的种类很多，东夷人以鸟为图腾的氏族因而也很多。譬如以凤皇为图腾的氏族，相信他们的祖先出于凤皇，他们自己死了以后也要变成凤皇。以乌鸦为图腾的氏族，相信他们的祖先出于乌鸦，他们死了以后也必变做乌鸦。以鹤为图腾的氏族，承认鹤为其祖先，相信他们死了

---

① Ibid Vol. 11, P. 551 ~ 552。

② 见 M. Besion La Totemisme，今据胡愈之先生译本，民国二十一年上海开明书店出版。

以后要化成鹤。总之，崇拜一切鸟图腾的人，皆相信他们死了以后要变成鸟。这就是人变成鸟的最初的意识形态，所谓羽化而登仙的这"化"字，就是从这种信仰发生的。等到人类社会进步了，人类由流动生活变成安定生活，社会由母系变成父系，图腾崇拜渐为祖先崇拜所代替时，其前一期的崇拜对象——图腾，也随着社会的变化而发生了意义及形式上的变化。这变化就是动物的成分减少，人的成分加多，其在神话及艺术上的表现，就是这为人类所化生的鸟，人的形式多于鸟的形式，就是变成人神而有动物特征的东西，已不复为一个简单的鸟了。本文所引列的羽人图及羽人神话，飞仙思想便是这种半人半鸟的神的具体的表现。（以上释"羽化"）

我们又知道鸟的世界在天上，所以为人所变成的鸟也只许往天上飞①，犹如雪图腾的人死了以后他们的灵魂要升天一样②。仙人的最早的形态，只是一只鸟往天上飞，等到变成半人半鸟以后，也一样

---

① 有的氏族以水鸟为图腾，则说氏族人死了以后到水边，或栖止于水边的大树上。如北部米拉尼西亚之新爱尔兰岛（New Ireland）上之土人便是。此岛之全部土人分为两个外婚级：一名为 Pakilaba 或 Malabar，一名为 Tarago 或 Taragau，而此二名本为两种鸟的名字：Malaba（Haliaetus leueogaster）及 Taraga（Pandion leucocephalu），可知此岛上之土人一方面以此二鸟为图腾，一方面又以之为族名。岛上的土人称此鸟为神鸟，不许捕杀。他们见欧洲人或中国人枪击此鸟时，甚不悦。假若他们能得死鸟时，则待之一如人类，埋之，并举行宴会。他们又以为他们每级的始祖皆在山泉流水之处有其居处。Pakilaba 或 Malabar 人的泉水不许 Tarago 人在此沐浴，反之 Tarago 人的泉水也不许 Pakilaba 人沐浴。他们又相信所有的死者的灵魂，不管是男人们，女人们或孩子们的，皆为他们的图腾的水泉，有时并住在水边大树上。见 Frazer Vol. 11，P. 127。

② Frazer 说"在 Poutcoiiatmi 的雪图腾人，与其种族的一般习俗相反，在死时，焚而不埋。因为他们以为如雪来自上空一样，雪图腾人的尸体，不应该埋于地下，而应该使其腾空以与其雪的亲属同聚。据说从前有一个雪图腾的人，死时被埋于地下，以致冬季如此之长，雪落得如此之深，竟使人想到从此将不能再见春天。后来，他们把这事情想起来了，把尸身掘出焚之，果然，雪也停止不下了，春天也就突然而至。"

地只许往天上飞，而不许往下降。这种往上飞的思想的构成也不是偶然的（以上释"登"）。作为这一思想之具体的表现者，莫过于朝鲜平壤江西郡遇贤里大墓玄室第一层持送侧面所绘的仙人飞升图①（图十四，因图版不清，无法辨认，请参考原书）。此仙人丰面露顶，半臂为翼，半臂为手，翼与衣裾皆飞举飘动，跣足，蹈云气而疾驰，其右为仙山，草木蓊郁，极尽丹青之妙事。我们看见许多神仙图，多是静坐不动的，或仅援手引人，从没有见过像这样一个奔腾飞驰的飞仙图。虽然它的时代较晚，内中也许含有若干印度飞天成分，然而大致尚是中国的。我们看看这位仙人的形状，就不啻看见仙人真的腾空飞行一样。

我们在这里只解说了仙人能飞这一点，但是仙人长生不老的观念如何构成的呢？关于这一点，我有两个推测：

第一，图腾氏族的人凡以某物为图腾者，此物非指某一个体的物，而系某一种类的物。如以鹤为图腾者，并非以某一个单独的鹤为图腾，而以整个的鹤做图腾。我们知道动物之某一个体有死亡，但动物的某一种类（除地质学上的古生物外）不会有死亡的，这一种类的动物，永远存在。崇拜鸟图腾的人，他们死后所化的鸟，当非某一个单独的鸟，而系某一种类的鸟。这一类鸟是不会死亡的，所以便附会说人死了以后所变成那种鸟，也可以长生不死。这样，联合变形，飞升诸观念，便成了仙人长寿的观念。

第二，我们还可以从鸟氏族在世界上存在的时间，来给"人化为鸟就可以长生不老"这一观念予以解释。我们知道鸟种族在中国古代是一个大族，它的最初的活动中心占有中国整个的北部中沿海一带。我们从神话传说历史记载之中，钩稽这族人在历史上的活动，至

---

① 见《朝鲜古迹图谱》二，图版六二四，大正四年（1915）前"朝鲜总督府"出版。同书图版六二六有一"天人图"，女子束发半裸体，露乳，体呈褐色，显非华人。一手持钵，一手散花。下体着裳，不露足，衣带作飘舞状，此天人之最大特点为无翅，以视图版六二四所载者大不相同，至堪对照。

少可以找出以下这些人物来：最早者为舜、即帝喾，帝俊、帝颛顼、太皞，其次是皋陶、伯益、后羿。舜的父亲瞽叟也是一个鸟氏族（鹈鹕）的大酋长①。再向后推，三代的殷也是东方鸟夷的后裔，他的先妣简逖也是一个鸟氏族（雉）的酋长。而后代的殷又似以燕为图腾者。商汤灭夏之时，大约商人也建立了父系社会，从事农业生产，和夏民族一样。因为国势膨胀，才把夏灭了，享国几近五百载。我们虽不敢确定中国的图腾社会始于何时（在考古学上讲应该属于中石期时代）。但即就神话或历史的记载上看，也可知道鸟种族在中国历史上的活动的长久。在这样长久的期间，其图腾（普遍地以鸟类为总图腾）无疑地要变成至高无上的象征，亦即至高无上的神。我们可以说，鸟种族在历史上的活动有多久，它的图腾神就存在有多久，图腾神存在有多久，就无异是说图腾物的寿命有多久。譬如以鹤为图腾的氏族存在了一千年，就等于说他们的图腾（鹤）也活了有一千年。如此类推，整个的鸟种族存在有五千年，就等于说整个的鸟类也活了五千年②。这样就造成了鸟之长生久存这一观念。崇拜鸟图腾的人死了以后要变成鸟，和他们的鸟图腾共在，因而说这化鸟的人也能长生久存，仙人（半人半鸟）的不死观念也许从这里辗转构成的。不用说神话上的不死图，皆是这种迷信的一种讹传。（以上论“仙”）

其次，我们再从其他民族对于死后的见解来看，也可以间接地推知这种羽化成仙长生不死的观念只有东夷人才有。我们看看西方熊氏族的大酋长黄帝，死了以后化熊，乘龙而登天，《楚辞·天问》上说：

焉有虬龙，负熊以游？

就是这件事实在后代的讹传。我说此龙（蛇）即蚩尤，熊即黄帝。龙之神负熊之神以游即等于蚩尤负黄帝以游，也就等于蛇氏族服劳役

---

① 详见《鸟官考——中国古代鸟氏族诸酋长考补》。

② 见《说丹朱——中国古代鹤氏族之研究》第三章《说鹤为仙禽之思想出于图腾崇拜》。

于熊氏族，如今日某一种人骑在某一种人的身上叫他们拉着走一样①。但黄帝之上升是乘龙，而不是身生毛羽化为鸟而登天的。并且黄帝乘龙登天的传说也还是出诸齐人方士公孙卿之口②，其来源也还是东方的。

在农业已经十分发达，父系社会早已建立的周初人看来，他们死去的老祖宗只能在上帝旁边站一站，而不言能飞。铜器中武王时代的《大丰簋》③曰：

> 王祀于天(大)室，降天亡尤。王衣(殷)祀于王不(丕)显考文王，事喜上帝，文王监在上。

《诗经·大雅·文王》篇也只说：

> 文王在上，于昭于天，周虽旧邦，其命维新。有周不(丕)显，帝命不(丕)时，文王陟降，在帝左右。

亦不言能飞升，可见这种人死了以后会飞的信仰确属于东夷的迷信。

反之，传述神仙思想，即言人死了以后能飞升的方士神仙家，又多出于齐。齐威王时有邹衍，著五德终始，推论阴阳变化及各朝之运。及秦帝，而齐人奏之。其后则为燕人，皆“为方仙道，形解销化，依於鬼神之事”④。汉武帝封禅之时，前后煽动主谋者，亦以齐人方士为最多而且最有力，如李少君、李少翁、栾大、申公、公孙卿等。可见齐地是方士神仙家们的出生地。方士之中的神仙家为什么多出于齐地呢？我想这或与古代鸟夷之居齐地不无关系。换言之，方士神仙家关于长生不老的见解只不过是把东夷土著的迷信予以扩大而已。

其次，我们再看看记载这些神话的《山海经》，和表现这些神仙思

---

① 参看《蚩尤考》

② 见《史记·封禅书》。

③ 此器出土于宋时，最初著录于清吴世芬《捃古录》，参看郭沫若先生《两周金文辞大系》卷一。

④ 见《史记·封禅书》。

想的《楚辞》，其思想体系与地方色彩是不是也属于东夷一系。我们知道《山海经》是一部巫书，可能是战国末年齐燕方士根据一部分地方传说和当时的地理新知识而作成的一部巫书。《山海经》所记载的神话又与《楚辞》、《淮南子》为一系，那么《楚辞》当然也应该属于东方的。至于《楚辞》在表面上虽然属于南方文学，但楚民族源于东方，与商殷为一系，其神话传说亦属于东方系统，其思想更与方士神仙家相表里。如方士言长生，《楚辞》亦言长生；方士言“御女”，《离骚》言“求女”，《惜誓》且曰“建日月以为盖兮，载玉女于后车”；方士言服食，《远游》言“飧六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞”；方士言鬼物，而《招魂》正致鬼物，使神灵，方士言四海九州，而《天问》问天问地。总之，凡《楚辞》所有者无一不见之于神仙家，可见词赋家与方士为一贯，楚学与齐学本一系，《楚辞》、《山经》所载者与原始的东夷传说及后代的方士迷信之相合正非无因。推厥原始，这种后代的宗教信仰、神话传说及艺术表现盖无一不植基于鸟夷的图腾崇拜也。

六　说秋千戏

文章作到这里，本来已经完了。但我有一天在理发馆理发的时候，忽然又想起了一个问题。这问题经过这几天的揣摩搜集，又渐渐有些端绪，所以我现在大胆地把它写出来以求教于并世治此学者。这问题在这里不免等于蛇足，蛇足还未画了，也许连蛇身都糟蹋了，然而我们对一切上古的问题都是试探的性质，即使说错了又有什么关系呢？

促成我这种思索的，是我这几年研究图腾跳舞在后代游戏上遗留的问题。我这几年研究民间游戏每每发现它们有极其悠久的难以想像的来源，这来源我们一直可以从现在追溯到氏族社会的图腾跳舞。换句话说，现在有许多民间游戏——至少在后代有许多民间游戏，多导源于古代图腾社会的图腾跳舞。举一个最简单的例子，譬如

现在南方祈雨时候所舞的草龙①，北方走马灯上所作鱼龙变化，正月十五的耍狮子（其前身为舞熊）旧历的年节（从腊八到元宵②等等），我至少可以举出十几个例证。而最有趣的问题又莫过于蹴鞠（踢球），它本来是黄帝打蚩尤之戏，球即蚩尤之头③。根据这种事实或现象，我们再考查考查崇拜鸟图腾的人，他们的图腾跳舞在后代有没有这样的遗痕呢？因此，使我马上想起北方所盛行的秋千戏。

第一，《山海经·海外南经》说羽民国人身生羽，郭璞的注说"能飞不能远"。我想这"能飞不能远"五字郭璞一定有所本而云然，否则他不会平空说出这样一句话。"能飞不能远"，我在本文第四章里说这就是鸟种族的人摹仿鸟的动作的一种表现，我说：

> 他们这时候大概装扮成鸟的样子，戴着鸟头或鸟头的假面具，插着鸟的翅膀，或披着鸟毛做的羽衣，怀着一颗虔诚而又真挚的心，努力地鼓动他的翅膀，要学他们的神物——鸟的飞。他们这时候大概学了又学，飞了又飞，可惜人究竟是人，鸟究竟是鸟，人类如何能长飞不落呢？所以我们的可怜的老祖宗虽然竭尽了所有的能力与智慧，仍然落了个能飞不能远的结果。

可是在这里隐藏着一个问题，就是他们虽然飞得"不能远"，但究竟还"能飞"。这"能飞"二字如何解释呢？是不是插着鸟的翅膀大舍身子似地往下直飞呢？假定说是这样飞（当然是居高临下地往下飞），人类倘无特殊装备的话，岂不要跌死了么？而且一下子就扑下来了，虽不远又如何堪称为能飞呢？我想这种"能飞不能远"的做法除了像用秋千那样的装备以外实在没有法子使他们能飞不能远。人踏在秋千板上（按指中国秋千，非外国之 Swing），使脚脱离了地，无论从未开化人的眼里或已开化人的眼里，我们不能不承认：他是离开陆地了，

---

① 参看《蚩尤考》。

② 见《大傩考——从图腾跳舞到打鬼游戏——旧腊至元宵间古礼俗钩沉》，未刊。

③ 见《蚩尤考》。

站在空里了。那时候他们大概如我所说的那样：装扮成鸟的样子，戴着鸟头或鸟的面具，插着翅膀，或披着鸟毛做的“羽衣”，摇动着他们的身体，“立定脚跟，树起脊梁，挺起胸脯”，向前后摇荡地飞，假使来个“老鹞子翻身”，说不定就会从架子顶上绕过来。这样怀着虔诚的心来学鸟的飞，虽然“不能远”，然而却总算“能飞”，因为你无论飞到什么时候，总不会落地的，但是，这样做下去，虽然“能飞”，却终久是“不能远”，所以这就叫着“能飞不能远”①！

第二，郭璞注《大荒南经》驩头国人，人面鸟喙，食海中鱼，杖翼而行，说：

翅不可以飞，倚杖之用行而已。

注《海外西经》长股之国，一曰长脚云：

或曰有乔国，今伎家乔人盖象此身。

清吴仁臣《山海经广注》，郝懿行《山海经笺疏》皆说今世蹶高跷之戏出于此。我在《说丹朱》里说驩头即丹朱，驩头丹朱以鹤为图腾，他们摹仿鹤的长脚（所以又名之曰长股国或长脚国），所以要“倚杖之用行而已”，用现在的话说，就是以木续足踏高跷。这就是后代游戏中踏高跷的原始，踏高跷就是鹤氏族摹仿鹤的图腾跳舞。

我想羽民国的“能飞不能远”，大概也是这种玩艺儿；也是利用某一种器械，来摹仿他们的图腾物的动作，这就是今日秋千之戏的起源。换句话秋千之戏就是鸟种族人摹仿他们的图腾动作的一种跳舞。

并且驩头国人“依杖之用行而已”，与羽民国人“能飞不能远”，正是一幅恰好的对照。驩头国人既然可以那样解释，我们没有理由说对于羽民国人就绝对不许这样解释。并且我们还有其他旁的理

---

① 我说秋千“能飞不能远”，前人咏秋千诗中似亦有同类语，陈梦雷编《古今图集成·博物汇编·艺术典》卷八百四引元道士马臻《秋千诗》：“……香风荡漾春谁主，愿学飞仙飞不去。黄昏溪月漫梨花，背立秋千悄无语。”此愿学飞仙飞不去，颇有“能飞不能远”之意。

由。

第四，秋千本是东夷的一种地方游戏，到后来——顶晚在春秋时代中华民族第一次大同化时，才把这种地方游戏介绍传播而为中国人的共有的游戏。这种游戏其先据说是山戎之戏。

按《说文·革部》无"秋千"二字，《玉篇》始有之，云：

秋，七由切。千，音迁。秋千，绳戏也。

《初学记》四引《古今艺术图》云：

秋千，北方山戎戏，以习轻趫者①。

高承《事物纪原》卷八《岁时风俗·秋千》条云：

《古今艺术图》曰：北方戎狄爱习轻趫之态，每至寒食为之，后中国女子学之，乃以彩绳悬树立架，谓之秋千，或曰本山戎之戏也。自齐桓公北伐山戎，此戏始传中国。一云正作"秋千"字，为"秋迁"，非也。本出自汉宫祝寿词也，后世语倒为秋千耳。

"三人占则从二人之言"，我们看所有的记载皆说秋千为山戎之戏，则这种说法大致可以相信的。秋千既为山戎之戏，我们再看看山戎之族在中华民族中究竟属于那一族。山戎首见于《国语·齐语》：

桓公曰：吾欲北伐，遂北伐山戎，制令支，斩孤竹而南归。……

《管子·小匡》篇云：

桓公……北伐山戎，制冷支，斩孤竹，而九夷始服。

同样的记载又转录于《史记·齐世家》、《秦本纪》、《匈奴传》等篇。关于山戎的地望，据苏轼《春秋指掌图》云：

---

① 《广韵·十八尤》"秋"字注引同。按源顺《倭名类聚抄》卷二《艺术部杂艺类》秋千条引《古今艺术图》云："秋千，以彩绳悬空中以为戏也。"与隋杜公瞻《荆楚岁时记》注所引者略同。考《古今艺术图》一书早佚，据狩谷望之《倭名类聚抄笺注》云："唐张彦远《历代名画记》云：《古今艺术图》五十卷，既画其形，又说其事，隋炀帝撰。《隋书》有《古今艺术》二十卷，《唐书》有《今古艺术》十五卷，盖亦是，今无传本。"知此书为隋炀帝所撰也。又《笺注》云："刘孝孙《事始》引作以彩绳悬树立架为之。"可见此书引文多歧。

燕之最东端，置山戎，山戎之东北方有万里长城，城外为辽水。

又据以上记载，知令支与山戎为近，而《汉书·地理志》卷二十八下辽西郡有令支县，云：

令支有孤竹城，莽曰令氏亭。应劭曰：故伯夷国也，今有孤竹城。

知山戎令支约在辽西冀东山海关内外之地。《承德府志》云：令支及孤竹，今卢龙县迁安县之地也，自此以东皆山戎之境。齐师至此而山戎遁走，故自孤竹还东。日本人也以山戎的中心地点，在今冀东迁安县。至于其民族之所属，据《管子·小匡》篇云：桓公征山戎而九夷服，则山戎当为九夷即东夷之一。八木奘三郎说此族人或即古之肃慎族①。白鸟库吉博士说此族人为蒙古人与通古斯人的混血种②。总之，山戎为东夷古今无异词。

其次，我们从神话中亦可以判定山戎的种族。山戎的山字，因这族住在山岳地带，所以叫做"山戎"，其实山戎就是"戎"族③。我们知道殷民族的先妣简狄为有娀氏之佚女，《诗经·商颂·玄鸟》篇所谓：

天命玄鸟，降而生商。

有娀方将（庄），帝立子（卵也）生商（《长发》篇）。

《吕氏春秋·音初》篇云：

有娀氏有二佚女，为之九成之台，饮食必以鼓。帝令燕往视之，鸣若谥隘。二女爱而争搏之，覆以玉筐。少选，发而视之，燕遗二卵北飞，遂不反。

---

① 见八木奘三郎氏《续满洲旧迹志总论》17～22页，1929年大连中日文化协会出版。

② 见白鸟库吉博士《周代の戎狄に就つ》《东洋学报》第四卷第二期。

③ 按《礼记·王制》篇说："东方曰夷，南方曰蛮，西方曰戎，北方曰狄。"不足为据，盖西方亦有夷，南方更多狄也。

皆以简狄为有娀氏之女①，有娀当即有戎也。有娀佚女简狄乃以白雉为图腾者，有娀与山戎为一，虽不敢说山戎亦以白雉为图腾者，然而揆以东夷人以鸟为图腾之例，则此族人亦当以鸟为图腾无疑。

又戎字与我（娥）字俱象戈兵之形，卜辞有娥字，罗叔言以降皆以为"娥"字，即娥皇之娥②。而娥皇亦即羲和。羲和为十日之母，如上所述为东方鸟夷中以日为图腾的十个氏族的先妣，则山戎族之属于鸟夷系统绝无问题。

至于为什么称戎呢？大约此族人早已发明金属兵器，善于战斗，所以叫做戎。看这种族在春秋时代竟能越燕伐齐，《史记·匈奴传》说：

> 山戎越燕伐齐，与齐釐公战于齐郊。

《史记·齐世家》也说：

> 北戎伐齐，郑命其太子忽来救齐。

可见此族在当时之强大，绝非一般的野蛮民族可比。因为此族人已经发明了金属利器，所以才名之曰戎、曰娥、曰娀、曰羲乎？我们就戎娀娥诸字之初义本于武器，也可以间接判知春秋时代之山戎其初本与有娀为一系，因而山戎为东夷之一种更得了一层证明。

总之，山戎为东夷，为有娀，为东方鸟种族之一，则其造作秋千之戏，其意义应当与图腾信仰相通。质言之，他们作这种游戏大概是象征其图腾鸟的飞舞。至于说山戎造此戏的目的乃所以习轻趫者，不用说是后人基于合理主义而给予的一种解释。一如古人说蹴鞠为黄帝所造，用以练武者。至于说齐桓公北伐山戎始将此戏传入中国，虽然一方面因为齐桓公的确伐过山戎，而秋千本为山戎之戏，后人始将这二事合而为一，也有可能的。大致说起来这种东夷土俗游戏之广大化，约在春秋时代，所以这说法也不能说是全无依据的。同时从这里我们更可以证明它本是一种东夷的地方游戏，而非中原所固有。

---

① 又见刘向《列女传》。

② 见罗振玉先生《殷虚书契前编考释》等书。

然则，我说它是东方鸟夷的一种图腾跳舞自属可信了。

第四，据后代的记载，契丹人最喜欢玩秋千，而契丹人亦属于东夷。契丹的最初地域，约在今兴安省（今内蒙呼伦贝尔盟）及辽西热河一带，他的发祥地在锡拉木伦河流域，其后始扩充其地盘，东并渤海国之故地，西达葱岭，南括河北山西之北部，包括今日之平津及大同等地，建立一大帝国。至公元1124年始为自哈尔滨兴起的金所吞并。关于契丹的民族系统，我们可以从他们的语系中窥知。据洪迈《夷坚志》云：

> 契丹小儿，初读书，先以俗语颠倒其文句而习之，……如"鸟宿池中树"，"僧敲月下门"两句，其读时则曰"月明里和尚门子打，水底里树上老鸦坐"，大率如此。

我们一看这种读法就知道它是属于乌拉尔阿尔泰语系，与蒙古、女真、朝鲜、日本等语最近。日本白鸟库吉博士根据《辽史》、《契丹国志》、《辽史拾遗》等书钩稽契丹语，分析比较而得结果，说其中的一部分为蒙古语，一部分为通古斯语，因而推测其民族当为蒙古与通古斯的混合种。与现存种族之索伦族（Soion），达虎尔（DuKbur）为一族①。然则后代的契丹具有东夷人的血统是毫无疑问的，他们的民族之构成正与古之山戎同。秋千为山戎之戏，而恰好他们也最喜欢秋千。

《析津志》曰：

> 辽俗最重清明：上至内苑，下至士庶，俱立秋千架，日以嬉戏为乐。自前明以来，此风久革，不复有半仙之戏矣。

又曰：

> 清明寒食，宫庭于是节最为富丽：起立彩索秋千架，自有秋千之服，金绣衣襦，香囊结带，双双对蹴。绮筵杂进，珍馔甲于常筵。中贵之家，其乐不减于宫闼。达官贵人豪华第宅，悉以此为除祓散怀之乐事，然有无各称其家道也。

---

① 见白鸟博士《东胡民族考》，《史学杂志》第九卷第24期，1911年出版。

看这情形，秋千大可以称为辽之国戏，它是通乎上下一种共有的游戏。像这样的游戏我想一定有其悠久的传统。而且可能与巫术迷信有关，否则不会这样发达的。假若把它的来源追溯及于图腾崇拜，则这种现象可以说是毫不足怪之事。因为这种游戏关系他们的民族诞生神话、民族原始信仰，所以在后代才会有这样的发达①。

第五，据后代记载说，打秋千的时候原本在寒食节一日，而且是女人专有的游戏，到后来才不限于寒食。然而在后代在这一天仍然要特别地打。梁宗懔《荆楚岁时记》说：

> 去冬节一百五日即有疾风甚雨，谓之寒食，禁火三日，造饧，大麦粥，斗鸡，镂鸡子，斗鸡子，打球，秋千，施鉤之戏②。

隋杜公瞻注"寒食"云：

> 《周礼·司烜氏》"仲春以木铎修火禁于国中"，注云："为季春将出火也。"今寒食准节气是仲春之末，清明是三月之初，然则禁火盖周之旧制也。

注"斗鸡镂鸡子斗鸡子"云：

> 按《玉烛宝典》云：此节城市尤多斗鸡之戏，《左传》有季郈斗鸡，其来远矣。古之豪家，食称画卵，今代犹染蓝茜杂色，仍加雕镂，递相饷遗，或置盘俎。……其斗卵则莫知所出。

注"秋千"云：

> 《古今艺术图》云：秋千本北方山戎之戏，以习轻趫者。后中国女子学之，乃以彩绳悬木立架，士女炫服，坐立其上，推引之，名曰秋千。

可见这种游戏是在寒食节时和斗鸡镂鸡子斗鸡子等游戏一块儿玩

---

① 清人亦重秋千，北平清故宫坤宁宫后西空地原设有秋千架，今已拆除。据《酌中志》卷二十云："三月初四日，宫眷内臣换穿罗衣，清明则秋千节也，带杨枝于首。坤宁宫后及各宫，皆安秋千一架。"据此可知清人重视秋千，不下于契丹。盖皆自古以来相沿之旧俗也。

② 《荆楚岁时记》一书各本错夺殊甚，今用"汉魏丛书"本。

的。

韩愈《寒食直归遇雨》诗：

不见红球上（原注：蹴鞠，黄帝所造，鞠与球同，红球以红帛为之），那论彩索中。原注：北方寒食日，用秋千为戏，彩索即谓秋千。

明皇帝《初入秦川路逢寒食诗》：

公子途中妨蹴鞠，佳人马上废秋千。

白居易《春深诗》：

玲珑镂鸡子，宛转彩球花，秋千细腰女，摇曳逐风斜。

薛能《晚春诗》：

镂成鸡卵有秋千①。

可见这秋千原来是在寒食节这一天打的，过了寒食节就要拆了它。我们先看看这种游戏传到日本去的情形。日本嵯峨天皇（即位于公元810～823年，即我国唐宪宗元和五年至穆宗长庆三年）所撰《经国集》十一，有《杂言·秋千篇》一首②：

幽闺人，妆梳早，正是寒食节，共怜秋千好。长绳高悬芳枝，窈窕翩翩仙客姿。玉手争来互相推，纤腰结束如鸟飞。初疑巫岭行云度，渐如洛川迴雪归。春风吹体体自轻，飘飘空里无厌情，佳丽秋千为造作，古来唯惜春光过清明。……西日斜，未还家，此节犹传禁火，遂无灯，月为灯，秋千树下心难歇，欲去踟蹰竟不能。

可见打秋千是特定在寒食节这一日，到后代才不限定于这一日，并且

---

① 据瞿宣颖先生《中国社会史料丛钞》甲集下册十三"娱乐"引。1937年商务印书馆出版。

② 此据日本细川侯爵主编之《古事类苑游戏部》十六引。1914年古事类苑刊行会出版。酒井欣所编之《日本游戏史》（1934年东京建设社刊行）及小高吉三郎之《日本の游戏》所引者多误。

在打秋千的游戏中又生出种种花样，如水秋千即是①，兹不引列。在元朝的北方，过了寒食节是要拆去的。元张宏范《寒食后》：

家家钻火露新烟，花褪残红柳吐绵，底是游人断肠处，杏桃影里拆秋千。

同人《拆秋千》：

画柱青苔卧寂寥，彩绳无计恋春娇，可怜明月梨花院，闲杀春风第一宵。

至清代北方犹如此，王崇明《青箱堂诗集·清明诗》：

尽说游行好，春深桃李长。香车旋曲水，宝马踏荒烟。风雨偏今日，莺花又一年。谁家归去晚，彩索尚秋千。

我们在这里不禁要问为什么打秋千必得在寒食清明呢？而且打秋千为什么又必得和镂鸡子等戏相提并论呢？我以为这既不是后人的无知妄作，也不是文人的任意陈词，而是基于一种自古相沿的风俗。这种风俗，我以为即出于东夷人的一种有关于民族诞生的圣节。我们知道广泛的东夷之人以“鸟”为图腾，而娀简狄吞玄鸟之卵而生子尤为这类神话中的代表故事。后代因为简狄吞燕卵而生子，遂把二月里燕子飞来的时候当做祭祀高禖神的节日。《礼记·月令》“中春之月”：

是月也，玄鸟至，至之日以太牢祠于高禖，天子亲往，后妃率九嫔御。乃礼天子所御，——带以弓韣，授以弓矢于高禖之前。

郑玄注曰：

高辛氏之出，玄鸟遗卵，娀简吞之而生契。后王以为禖官嘉祥（云按此句之意即云后王以此为媒官之祥瑞，媒官司男女之配偶，嘉祥者生子之祥也），而立其祠。

可见后代二月的祭祀高禖神是殷人祭祀其先妣简狄的一种扩大。高禖神当然各民族皆有之，即各民族可能皆经过一母系社会，在传说中

① 孟元老《东京梦华录》云：“一人蹴秋千将平架，筋斗掷身入水，谓之水秋千。”

有一最早的先妣。不过后来因为殷人的统治太久了，所以把殷人的先妣简狄当做各族共有的先妣，因而把简狄吞卵这一事，又当做各族共有的民族诞生神话。先妣在后代变成媒神，职司结婚与生子，因而把二月燕子初来之时当做他们共同的祭祀先妣的专日。

寒食在二月，清明在寒食次日，寒食是古代关于社火的一种迷信。就是古代社中有长明火，终岁不灭，但在二月里要灭一次，去旧火，生新火；在新火旧火的交替中间，人民因为无火，当然要寒食几天，这样就造成了寒食节①。而问题中的"社"，又是图腾崇拜的一种变相，社为田土之祀，亦为男女幽会之所，《墨子·明鬼》篇说："燕之有祖，当齐之社稷，宋之桑林，楚之云梦，皆男女之所相属而观也。"《春秋》昭公二十三年"夏，公如齐观社"，《三传》均以为非礼，而《公》、《左》未言非礼之由，《谷梁传》曰：

> 以是为尸女也。

郭沫若先生《释祖妣》曰：

> 《说文》云"尸陈也，象卧之形"，是尸之本义。故尸女当即通淫之意，如《郑风》之《溱洧》，《鄘风》之《桑中》，所咏皆此事②。

按郭先生之说甚确。社为男女幽会之所，实亦即高禖之庙。古人于高禖庙通淫，《礼记·月令》所谓"天子亲往，后妃率九嫔御"者即此也。《周礼·地官·媒氏》：

> 掌万民之判(配)。仲春之月，令会男女，于斯时也，奔者不禁，若无故而不用令者罚之，司男女之无夫家者而会之，凡男女之阴讼，听之于胜国之社。

亦谓此事。媒官听男女阴讼之所以必得在胜国之社者，其因无他，以其自国之社为男女会合之地，不便听讼也。总之，寒食源于社，社与

---

① 愚持此说有年，曾对学生讲谈数次，近读李玄伯先生《中国古代社会新研》(1941年上海孔德研究所出版)亦有此说，非敢掠美，特此标明。

② 载在《甲骨文字研究》上册，1929年上海大东书局出版。

高禖为一，高禖为殷人祀其先妣简狄的一种扩大。而简狄为娀、为戎、为鸟夷。而秋千又为山戎之戏，为鸟种族摹拟其图腾鸟的一种跳舞，则后代于寒食作秋千之戏，正是当然之事。

其实，我们可以不绕这个弯子，简直地说秋千为祭祀高禖时候，换句话说就是古代鸟夷的圣诞节日的一项节目也未为不可。《古今图书集成·博物汇编·艺术典》卷八百四引唐高无际《汉武帝后庭秋千赋》云举行秋千舞的时候，在

……初度高禖之辰，末届亲桑之日。

可知举行秋千之日，亦即祭祀高禖之辰。高禖的祭祀为鸟夷祭祀其先妣，秋千的举行为鸟夷摹仿其图腾，而高禖神之所以被祀是因为先妣吞鸟卵而生子，而吞卵生子亦即以鸟为图腾，那么说这种游戏植基于图腾信仰当为可能之事。

我们在这里要顺便一说者，即清明之食鸡卵，镂鸡子，我以为这也与鸟图腾有关。因为什么呢？因为鸟夷的先妣生子神话，皆集中于卵，谓其先妣吞卵而生子，《山海经·大荒南经》所谓：

有羽民之国，其民皆生毛羽；有卵民之国，其民皆生卵（郭注：即卵生也）。

这种在清明食鸡卵，玩鸡卵，（我在天津某小食店中而且真地看见过镂画的鸡卵）的风俗就是源于"卵民国"的信仰。卵民国者即以鸟为图腾的氏族也。由此观之，寒食食卵，源于古代鸟夷的一种图腾迷信，则寒食秋千当亦必源于鸟夷的图腾信仰无疑。

第六，我说由古代鸟夷摹仿鸟的飞，或相信死后复归于鸟而升天的迷信引申出后代飞仙的思想。我又说古代鸟夷摹仿鸟的飞法，就是今日打秋千的样子，看来秋千也应该与求仙之意有关才是。

宋徐铉上《校定说文表中俗书》内有"秋千"二字下曰：

案词人高无际作《秋千赋·序》云：汉武帝后庭之戏也。本云千秋，祝寿之词也。语讹转秋千，后人不本其意，乃造此字。非皮革所为，非车马之用，不合从革。

按《古今图书集成》引高无际《汉武帝后庭秋千赋序》云：

……秋千者，千秋也，汉武祈千秋之寿，故后宫多秋千之乐。是秋千有千秋长寿之说，千秋长寿此非成仙而何。按秋千二字既为俗字，倒转其词作"千秋"，更属牵强，意其初作秋迁二音即足。秋与求同音，迁即罨，仙之本字，则秋千之初名，或为"求仙"乎？并且这种游戏在空中飞来飞去又确实给人一种既为鸟又为仙的印象，《秋千赋》云：

观其天仙步虚，飞鸟颉颃，飞鸟不离于羽族，天仙不举而自上。

所以王仁裕《开元天宝遗事》说：

天宝宫中至寒食节竞竖秋千，令宫嫔辈以为晏乐，帝呼为半仙之戏，都下市民因而呼之。

唐明皇当然不知道秋千的来源，然而他称此为半仙之戏却是大可玩味的。戏名"求仙"或"千秋"，而意为半仙，则此戏之带有飞仙的意味可无问题。我说飞仙的思想源于鸟图腾的崇拜，秋千为鸟氏族摹仿鸟的跳舞，则秋千之带有飞仙思想正是毫不足怪的事。

我们统观以上六节，可云无一不与鸟氏族的图腾信仰息息相关，则我说秋千为羽人神话，羽人思想及羽人图像之一环，为鸟氏族的信仰在艺术上（游戏）之又一表现，可谓信而有据了。

本文执笔于1943年秋，为拙撰《鸟人三考》之一。迄今时逾三载，稿凡五易，其分量视原稿亦不啻倍蓰。前五章于1947年7月1日改竟，最后一章乃新增稿也。同年7月7日——芦沟桥事变第十周年纪念日，写毕于沈阳市南市区中兴街宿舍。

（原载《国立沈阳博物院筹备委员会汇刊》1947年第1期）

说 龙 凤

——读闻一多先生《龙凤》篇

一

1951 年春天，我在北京辅仁大学教国文。国文教研小组选了闻一多先生的一篇《龙凤》作教材①。我对于这篇文章的选读是有特殊爱好的。因为一来它是闻先生的著作，而闻先生是我追随多年的老师，论作学问的方法，论文章的情趣，我是懂得他的。二来我对于这问题也钻研有年，自从离开老师以后，有十年以上的光景，我消磨在这问题的摸索上。因此在上课的第一天，我便选讲了这篇论文。在讲完之后，沉思了许多日子，我觉得我应该写一篇小文章，给老师的鸿著作笺注。这便是这篇小文章的缘起。

闻先生在这篇文章里的大部分意见，我都同意；但有几点意见，与拙见相左；也有几点意见，更待发挥或补充，先扼要说明如下。

闻先生说龙是蛇，这是对的；但要补充一句，龙是图腾化了的、神秘化了的蛇，而不是一般的蛇。闻先生说凤皇是鸡，我却不以为然，

---

① 闻一多先生《龙凤》一文是在 1944 年 6 月间所作。据朱自清先生《闻一多全集·序》里说，先生晚年从事民主运动，是在参加这一年的“五四历史晚会”之后。那么这一篇文章是先生思想转变之后第一篇学术著作，在先生的全部著作里是有特定的意义的。今载在《全集》第一册第 69～72 页。解放后出版总署编入《大学国文》“白话文之部”中。

我以为凤皇是孔雀。闻先生又说龙是原始夏人的图腾(Totem),这也是对的;但我在这里要强调它是夏的先人的图腾。夏人已经进入阶级社会,图腾信仰不复存在,只能说它是夏人的瑞物。他又说凤是原始殷人的图腾,又说凤皇是玄鸟(燕子),我则期期不以为可。因为我们知道从器物花纹上、从传说记载上凤皇是鸟中之王,是大鸟,绝不是巢于屋檐之下的藐尔小鸟。他这个论断的错误最近还有人沿袭,其实是上了《离骚》上"凤皇既受诒兮,恐高辛之先我"一句误文的当。这一句的"凤皇",揆以《天问》及其他古典,知为"玄鸟"二字之误;在这里错成了凤皇,是由于上下文的衍误。闻先生又在文章的末尾以龙凤比老子、孔子,说在这比喻之外,还隐喻着两个人的民族系统,其实也有可商之处。春秋战国时代的人,对于古代神话传说都已经"定型化",不会比我们知道得更多;又在这时候,不但夷夏文化早已经融合为一,就是华戎文化,也逐渐混同,更哪里还会残存着这样的民族差别的痕迹呢?因此这一想法运思虽巧,亦恐无当于事实。然而闻先生以天纵之资,博闻强记,又在从事民主运动最炽烈的时候,还有功夫作出这样学术性极强、文艺价值极高的文章,除了赞叹他的精力过人以外,还有什么可说的呢?

我在这里仅仅就老师的文章略事补苴。我想证明:龙不但是蛇,而且是神秘化、图腾化了的蛇;凤皇不是"玄鸟",而是孔雀。又论龙凤之所以在后代成为中国祥瑞之中的最大祥瑞,成为艺术传统之中最悠久的传统,是因为龙凤是中国原始社会两个最大部落的图腾,并且这两大部落在进入阶级社会以后,又建立了两个历史悠久的王朝,以战胜者的姿态出现于中国历史中。所以他们的原始神物,才变成了最大的祥瑞,进而成为中国之瑞以及东亚之瑞。这当中更想说明,这两大部落在原始社会末期,它们的酋长是谁?用图腾制度这把利刃解决古书上、历史上最不可究法的人物传说的问题。有许多小考据皆别有专文,略见小注,在文章里为了避免累赘起见,也一概从略。

二

说龙是蛇，凤皇是孔雀，不但从形象中得到证明以外，单从得名的由来上，即汉语的发音现象上，也可以得到启示。

在我们祖国的语言里，有一种“打吐鲁”的话。凡是遇见浑圆的东西或滚动旋舞的动作，总喜欢用这种“打吐鲁”的声音来表现它、摹拟它；不用说这“打吐鲁”的本身也是舌头在口腔里滚动、旋转，也是一种“打吐鲁”的动作。明瞭了这一基本原理，也就可以知道，龙为什么会是蛇，凤皇为什么就是孔雀？

“打吐鲁”的发音现象，又可以分为三种。一种是纯然的“打吐鲁”，其发音现象为 TL；一种是结合唇音的“打吐鲁”，其发音现象为 p-l-；一种是结合颚音的“打吐鲁”，其发音现象为 k-l-。这三种“打吐鲁”，因为都有 L 音在那里主持，所以在某种情形下又往往可以互换：t-l-可以变成 k-l-，p-l-可以变成 k-l-，k-l-既可以变成 p-l-，又可以变成 t-l-。这种发音现象非常有趣，并且一直从远古绵延到现在。

这种发音现象，音韵学家谓之“复辅音”（即双子音），从程瑶田开其端，到近代音韵学家集其大成①，可以算做定论。我便借用了这个原理来解释一部分神话传说。

蛇的爬行是“吐鲁吐鲁”地，在疏散的时候又是“骨碌骨碌”地，可能我们的古人就把它叫做“吐鲁”或“骨碌”，写成字就是“它（蛇）龙”或“虬龙”。“它龙”一作“螭龙”，因为古无舌上音，“螭”字读“它”。“虬龙”一作“句龙”，又一作“蛟龙”，一作“夔龙”，四者完全同音。不用说“它龙”、“螭龙”就是 t-l-复辅音，而“虬龙”、“句龙”、“蛟龙”、“夔龙”就是 k-l-复辅音。若找古书上的证据，我们可以举出

---

① 关于中国话里的复辅音，近人有英国人爱特金斯（Joseph Edkins）、瑞典人高本汉（Bernhand Karlgren）及国人赵元任、林语堂诸先生考证，各有专文。可参看林语堂《语言学论丛》，开明书店出版。

《孟子·滕文公》篇中两言“蛇龙”(《论衡·吉验》篇同),而《广雅·释鱼》也说:“有角曰蛗龙(案即虬龙),无角曰鼍龙(案即蛇龙)。”其实不管有角与无角(凡蛇皆无角,有生物学可证,蛇之有角有足,因为神密化、图腾化,其故详下),蛇的动作总是突鲁突鲁的、骨碌骨碌的,所以这东西既可以叫做“虬龙”或“句龙”,又可以叫做“它龙”,这正是 k-l-复辅音与 t-l-复辅音的互换。

其实,“它”字本身就读“它龙”,“龙”字本身也读“它龙”,这由于以下二事可知。小孩玩具有“陀罗”,因其旋舞不已而得名,我们既不能单称它为“陀”,也不能单称它为“罗”;说“陀”也就带上了“罗”,犹如说“它(蛇)”也就带上了“龙”。又“龙”字也不能单独地、简单地读为“龙”,而必须读“蛇龙”,此由从龙得声的字读“它”得知。《说文》说“  ,龙飞也”;“  ,龙行也”,二字并读“它”。不管是龙飞或龙行,也不管是从二龙或从三龙,龙蛇的爬行总是吐鲁吐鲁地,所以二字皆读“它”音。《玉篇》说“,龙行也”,不啻为吐鲁爬行作一注脚。

同样的道理,不但可以说明“龙”之必为“蛇”,也可以证明凤皇就是孔雀。

凤的形状,据后代的字形以及艺术上的表现、古书中的记载来看,是大鸟。大鸟翼大,飞动有声,飞起来扑拉拉地响,古人就叫这种鸟儿为“扑拉拉”。凤皇的古名我想就应该叫做“扑拉拉”,“扑拉”就是 p-l-复辅音。

这一点可以由风神名飞廉得知。

甲骨文中“风”字作“凤”、  ,其字形象征一个丰羽长尾、头戴羽冠的大鸟,有的时候又标以音符“凡”字,就成了从凡得声的形声字“  ”①。“风”为什么用“凤”来代替呢?我想这大概是因为凤鸟甚大,飞动有风,故以具体的凤来代表抽象的风。大概古代凤鸟甚多,《诗经·大雅·卷阿》:“凤皇于飞,翙翙其羽。”郑玄笺:“翙翙,羽声

① 甲骨文风字作凤,各家无异说,不引列。

也。”又曰:“凤皇鸣矣,于彼高冈。”而周成王时代的铜器“中鼎”,有“中乎(呼)归(馈)生凤于王”之语,可见凤鸟是常见的鸟,特别在西周时代及以前①。凤字既为风字,而后代谓风神曰“飞廉”。我在《飞廉考》里说:风神为什么叫“飞廉”,就是因为原始的风字本来就读为“飞廉”。换言之,“飞廉”本身就是“风”字的读音②。又在朝鲜话里保存了不少的古代汉语,朝鲜人谓风为 Palam,宋朝的孙穆作《鸡林类事》,说朝鲜人谓“风”曰“孛缆”,也就是“飞廉”。风字古音既读为“飞廉”(孛缆),而风字又是凤字,那么凤字古音或古称,一定作“飞廉”,或“飞廉”的同音字。恰巧,凤鸟古又称为“凤鸾”,或倒转过来作“鸾凤”,后人不知凤鸾即凤皇,误以为二鸟,而又无法分别,说不出一个所以然来③。因此可知“凤鸾”即凤,犹之乎“飞廉”即“风”。

在这里,我们还应该特别注意的,就是“凤”、“风”、“飞廉”、“孛缆”不但同是复辅音,而且还同收 m 声。风、凤二字并从“凡”得声,而“凡”字与“飞廉”之“廉”、“孛缆”之“缆”,古音并在“覃部”,并收 m 声。这种雷同绝不是偶然的,一定是出于一个共同的语源,所以才有这种现象。还有“凤鸾”的“鸾”字,从“变”得声,古音当亦读为 p-l-复辅音,与“凤(风)”字读为 p-l-复辅音同。我们还可以更进一步地说:凤(风)字古音本来就读为“凤鸾”(飞廉),鸾字古音也应该读为“凤鸾”,犹之乎“蛇”字古音本来读为“蛇龙”,而“龙”字古音也应该读为“蛇龙”一样。

---

① 下文论述凤皇即孔雀,因孔雀为实物,不像龙那样的是想像的、神秘化了的动物,所以在后代历史之中,时有凤皇来集的记载,特别在汉宣帝时代。大概西周以后,华土的气候变化,所以原来在北方常见的孔雀,转移印度,后人乃以其来临视为莫大的祥瑞。

② 拙著《飞廉考——中国古代鸟氏族之研究》,载在华北编译馆馆刊二卷三、四两期上。

③ 《山海经·大荒西经》:“榣山,有五彩鸟,三名:一曰皇鸟,一曰鸾鸟,一曰凤鸟。”可证鸾即凤。《说文·鸟部》:“鸾,亦神灵之精也,赤色五彩,鸡形,鸣中五音,颂声作则至。”此与说“凤”字,完全一致,知二者为一物。

凤字古音既读为凤鸾，那么凤鸾又是什么东西呢？我以为凤鸾就是“孔鸾”，换句话说，凤皇就是孔雀。如上所述，我们单从甲骨文的凤（凤）字作丰羽长尾，尾羽末端有翎目纹，就可以审知它是孔雀。又我们在上文中引列的周成王时代的“中鼎”上的铭文“归生凤于王”的“凤”字作  ，更可以增强我们这种信念。其实从发音现象上观察，我们马上就可以了解这种变化的底蕴。我们知道 p-l-复辅音可以变成 k-l-复辅音，如瓠瓜也就是瓠芦（葫芦），跳“鲍老”戏（鲍老催）也就是“傀儡戏”①，那么“凤鸾”当然也就是“孔鸾”了。

至于说凤鸾、孔鸾为什么又称为“凤皇”呢？我以为这是由于语言上的毛病（The disease of language）所致。我以为凤皇（俗作凰）的本义，只是指“凤之皇”，也就是指以凤鸟（孔雀）做图腾的大酋长，后人不知道这种名词的底蕴，便称凤鸟为凤皇，误以指人的称呼指鸟。后人又称雄为凤，雌为皇，真不知去古义相差多少里了。

说“凤皇”本来指“凤之皇”，又可以由“风后”本来指“凤之后（君）”来比况。古书上说黄帝时有“风后力牧”，我以为风后力牧即以风为图腾和族名的酋长②。至于他为什么又叫做“力牧”，我以为这力牧二字就是风字的下一半读音，也就是“飞廉”、“孛缆”的“廉”、“缆”二字的音，二字皆并收 m 声。从这里不但可以解释“凤皇”得名之故，而且更可以证明，凤（风）字古音读 Palam，凤鸟应称曰“凤鸾”。

三

其次，从后代的器物花纹上以及一般的艺术品上，也可以知道，

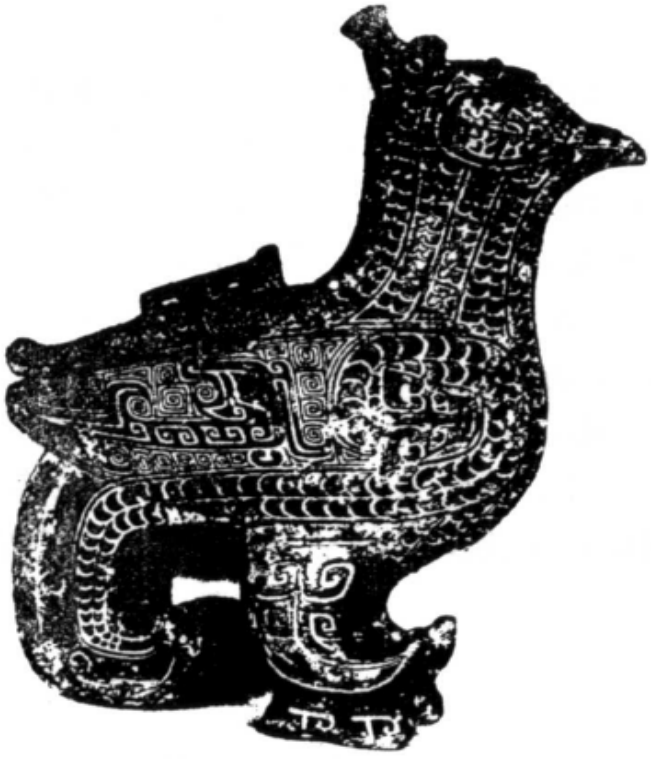
---

① 见拙著《中国傀儡戏史》，未刊。

② 详见拙著《飞廉考》。《汉书·王莽传》载王莽始建国五年（公元 13 年）农民大起义，有“赤眉力子都、樊崇等，以饥馑相聚，起于琅琊”。王先谦《补注》引《姓谱》云：“力姓，黄帝臣力牧之后。”可见风后力牧当确有其人，不过“力牧”二字不是名，而是“凤”字的下一半读音。

龙的前身就是蛇，而凤皇就是孔雀。但必须了解：所有这些器物以及花纹，都是阶级社会的东西，去龙凤的原始意义（图腾信仰）甚远，而且又因时代、地域、器物及在一器物上的表现部位的不同而异其姿态。但大致说起来，我们还可以在这些形象里求得龙凤的真相——特别是凤皇。

现在所能见到的表现龙的形状的，当以殷商器物为最早。而在殷商器物之中，有许多龙纹不画脚，突出地表现它有一个蛇身。如在河南安阳殷墟出土的白陶器盖、铜盘、觥盖、枭尊上的龙纹即是①（插图一）。



图一　商代枭尊龙纹（实即带蛇身的饕餮纹）

又在周宣王时代的“颂壶”的花纹上，有互相缠绕的大蟠龙纹，给人的

① 见梅原末治《河南安阳遗物之研究》、《河南安阳遗宝》以及容庚先生《商周彝器通考》下册图版。

印象是完全像蛇；又在这同一“颂壶”上有一身二头的龙纹，其正面形，有角，像龙，其侧面形无角，像蛇①（插图二）。



图二　西周颂壶龙纹



图三　西周“两头龙纹壶”龙纹

又西周时代“两头龙纹壶”，此龙纹完全作蛇纹，其特点为无角（插图三）。而同样的花纹又见于周厉王时代的“克盨”，此龙纹即有角（插图四）②。可见龙纹可以画角，可以不画角，可以有足，又可以无足，变化无方，正说明龙就是蛇，或者说它的前身是蛇。

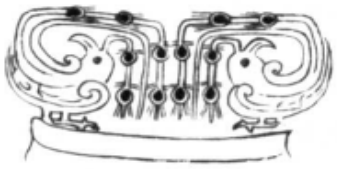


图四　西周“克盨”龙纹

至于凤皇之为孔雀，在铜器花纹上、绘画上完全可以证实。容庚先生《武英殿彝器图录》上载有“作宝尊彝簋”，其凤纹尾端有翎目，像孔雀（插图五）。又容先生《商周彝器通考》册下图版344页载有西周时代铜器“邢季卣”照片（插图六），在这件铜器的腹部上铸有两只对称的凤纹。此凤纹尾皆上卷，末端皆作重叠翎目纹，与孔雀尤相似。



图五　西周“作宝尊彝簋”凤纹



图六　西周“邢季卣”凤纹

在其他的器物上，凤皇也有作孔雀形者。如中国现在所能见到

① 载在容庚先生《武英殿彝器图录》87页及《商周彝器通考》上册第六章“花纹”插图210。

② 见容先生《商周彝器通考》上册第六章“花纹”插图221及212。

的最早的一张绢画——战国时代楚墓出土的“升仙图”，其上端的凤皇，振翼鼓舞，长尾翘起，尾末端极似孔雀①。又在朝鲜平壤大同江南岸汉代乐浪郡遗址汉代古墓中出土的漆器，其朱雀乘云气，浮苍天，长尾婆娑，完全像孔雀（插图七）。其他汉代的器物，如日本细川氏所藏的汉代彩绘陶壶盖内部的朱雀，全身作翠绿色，与孔雀尤逼真。辽阳石椁墓内壁画上的朱雀，也全身作绿色，使我们不能不说：凤皇或朱雀就是孔雀②。因此，我说凤皇就是孔雀，不但从字形、字音、字义以及古书记载（皆说凤鸟是大鸟，飞时群鸟从以万数）上可以证明，就是从器物花纹上以及绘画上也完全可以证实。



图七　朝鲜汉墓出土漆器上凤纹（亦即朱雀纹）

四

但在这里我们又必须特别说明的，就是龙虽然是蛇，但又不完全是蛇，它是图腾化了的、神秘化了的蛇。换句话说，它是图腾的蛇，而不是自然的蛇。原始社会崇拜图腾的氏族，因为对自己的图腾不胜其崇拜，所以往往假想自己的图腾比实际的动物凶猛得多，伟大得多，因而成为一种非常可怕的、神秘化的、有力的东西。在形象上，这种神物往往荟萃数种动物之长于一身，而成为一种非人间所有的想

① 其考释详见拙著《战国时代楚墓出土绢绘升仙图之研究》及《长沙战国时代楚墓出土帛画考》，载《人文杂志》1960 年第 4 期。

② 汉代凤皇或朱雀作孔雀形者，不胜枚举，与日本细川氏所藏之彩绘陶壶完全相同者，亦见于英国某家所藏汉陶壶。又北京古董铺通古斋有一汉砖，砖上的朱雀长尾数条，尾端皆有翎目，与孔雀毫无二致，皆不赘述。

像出来的动物。我想龙之所以与蛇不同者，其原因即在此。

在山林川泽之间纵横腾跃的，其状可怖的是蛇；但它没有角，不如牛；没有爪，不如鸟。蛇氏族的人为了弥补这种缺点起见，便驰骋他们的想像，把兽的角和鸟的爪全部加在蛇的身上。这样一来，有角、有爪而蛇身的龙便出现了。我们从这种奇形怪状而非实际的动物这一点来观察，就可以知道它本来是蛇氏族的图腾。

其次，我们从龙的性能上，也可以知道它是图腾神物。因为具有这样变化莫测，万能而无所不能的神物，除非图腾神物不足以当之。许慎的《说文》便总结了在东汉以前的关于龙的种种怪谈：

> 龙，鳞虫之长，能幽能明，能细能巨，能短能长。春分而登天，秋分而潜渊。

张揖的《广雅·释鱼》也有同样的总结，他说：

> 龙，能高能下（音户），能小能巨，能幽能明，能短能长。渊深是藏，数和其光。

这不但是归纳了汉魏以前的关于龙的神话，而且还沿用了这众口一词的韵语①。我们想，像这样上天下地无所不能的动物，世界上是不会有的。人为万物之灵，而人都没有这样的本事，为什么龙能呢？难怪东汉的王充就要对它发生怀疑了。《论衡·龙虚》篇：

> 天地之性，人为贵，则龙贱矣！贵者（按指人）不神，贱者（按指龙）反神乎？……人为倮虫之长，龙为鳞虫之长，俱为物长，谓龙升天，人复能升天乎？

这是对于自古相沿以来的迷信的反诘。王仲任的话完全有道理，但他不知道，龙之所以有这样的神性，是由于它是蛇氏族的图腾的缘故。

原始社会的人，把图腾的名字当做氏族的名字，又把氏族的名字当做氏族人共有的名字。那时候氏有公号，人无私名。随着私有财产的出现与阶级的萌芽，为氏族人所有的名字便变成了酋长个人的

---

① 关于龙的同类词句，又见于《管子·水地》篇、贾谊《新书》等书。

私名。因此它龙又变成了酋长或初代国王的名字。

我在1939年撰《蚩尤考》,说蚩尤以蛇为图腾,夏人为蚩尤之后,亦以龙蛇为瑞物①。蚩尤之名取义于蛇,蚩字即蛇字,"尤"字当与"九"为同字,亦取义于蛇。而夏禹之名,亦取义于蛇。《说文》说"禹,虫也"。不用说这虫就是长虫(蛇)。按"禹"字从"它""九"声(《说文》分析字形误),"它"(蛇)固然是蛇,而"九"也是蛇。"九"即"丩"字,从原始象形字发展为形声字,故"丩"变作"虬",犹"它"又作"蛇"。而"虬"也就是《广雅》上所说的"有角曰虬龙"的"虬龙"——虬龙亦即"句(音钩)龙",所以大禹一名曰"句龙"②。我们在这里要注意,"禹"字训"虫",从"它"(蛇),而一名曰"句龙"(虬龙),可见我所说的龙就是蛇,是图腾化了的蛇之一说为有据了。

单从这得名的由来上就可以知道,夏禹为蚩尤之后,其他更不待论。知道了夏人为蚩尤之后,为蛇氏族大酋长之后,也就可以知道,龙在中国为什么变成了最大的祥瑞,龙为什么在中国艺术中成为最大的主题和最悠久的传统。换句话说,龙之所以成为无上的神物,全与它是最大氏族蛇氏族的图腾有关,又是这一族的后人建立了五百年的夏王朝,随着中国文化的传播,它从中国的国瑞变成了东亚之瑞了。

凤皇之为图腾神物,也可以由同一角度来观察。首先,凤鸟的形象,照古人的说法是一个集锦式的动物,不过因为它究竟还是实在的动物——孔雀,所以没有像龙那样玄怪罢了!我们也以许慎的《说文》为代表:

---

① 拙著《蚩尤考》曾刊载于《中和月刊》二卷四、五两期,继曾在北京某大学印讲义,为中国古代神话研究讲义,后又修改。

② 中国古书上说禹死为社神,而社神曰句龙,故禹一名句龙,俱详《蚩尤考》。

凤，神鸟也。天老曰①："凤之象也，鸿前麐后，蛇颈鱼尾，鹳颡鸳腮，龙文虎背，燕颌鸡喙，五色备举，出于东方君子之国，翱翔四海之外，过昆仑，饮砥柱，濯羽弱水，莫（暮）宿风穴，见则天下大安宁"②。

而凤的毛羽、声音也处处代表神性，《广雅·释鸟》说：

凤皇……五色，首文曰德，翼文曰顺，背文曰义，腹文曰信，膺文曰仁。雄鸣曰即即，雌鸣曰足足，昏鸣曰固常，晨鸣曰发明，昼鸣曰保长，举鸣曰上翔，集鸣曰归昌。

这是一套自古相沿的韵语，同时也屡见于他书③。象这样连羽毛都能代表五德，而且连声音也都各有意义的鸟儿，除了说它是图腾神鸟以外，还有什么其他可解释的呢？

图腾的名字在氏族社会末期变成了酋长的名字，凤氏族的人也不能例外。凤即风字，所以古书上说太皞风姓。太皞姓风（凤），实即以凤为图腾，古代的姓有一大部分出于图腾④。《左传》昭公十七年（公元前525）秋，郯子来朝，公与之宴，昭子问焉，曰："少皞氏鸟名官，何故也？"郯子曰：

吾祖也，吾知之。……我高祖少皞挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名……

从清末启蒙学者严几道（复）以至蔡元培，都以这一段记载为图腾信仰的痕迹，此故事的背后即说明：少皞氏族以凤为图腾。

凤氏族的酋长又名风后力牧，也就是舜。如上所说，黄帝时人风后力牧即以凤为图腾的氏族酋长，后来被认为是他的名字的"力牧"二字，其实就是凤（风）字古音读为 Palam 的在后代传说上的遗留。

---

① 我在《飞廉考》里说："天老"当为"夫老"之误。夫老亦即飞廉或凤鸾之另一写音。古人以天老为人名，甚误。

② 鸾亦具备此特点，见《说文》"鸾"字解释及纬书等书，不具引。

③ 如《山海经·南山经》、纬书、《淮南子·览冥》篇、郭璞《尔雅注》等书。

④ 太皞风姓，见《左传》僖公二十一年。

“风力牧”也就是“飞廉”、“孛缆”或“凤鸾”。

古代氏族崇拜图腾，若阶级社会崇拜祖先或上帝，所以对于自己的图腾讳言其名，犹如我们讳父祖之名一样。凤鸟为美鸟，所以又称为“俊鸟”，《楚辞·远游》“凤皇翼其承旂兮”，王逸注曰：

> 俊鸟夹毂而扶轮也。

因此凤氏族的人称“凤”又称为“俊鸟”，犹如燕氏族的人称燕曰“玄鸟”、鳖氏族的人称鳖为“玄鱼”、熊氏族的人称熊曰“大人”一样①。“俊鸟”二字又可以写成“鵔”字，犹如“玄鱼”二字又可以写成“鲧”（禹父）字一样。我们知道舜在《山海经》里的名字叫帝俊，我想这帝俊的称呼，就是因为他是以凤为图腾，而凤一名俊鸟，所以他被称为帝俊。若从图腾一方面来说，帝俊之名应该写作“鵔”（许多字书都说它是“凤属”，其实就是凤，读舜）。若从人一方面来说，这字就写作俊，后代书本上写成舜字，应该是“鵔”的同音假借字。

太皞风姓即姓凤，少皞氏又以凤纪官，这说明太皞、少皞皆以凤为图腾；凤（风）称飞廉，故有风后力牧，凤为俊鸟，故帝舜又称为帝俊。这些人物或为一人，或为图腾，总之凤氏族在原始社会是非常强大的。到了阶级社会，它的近亲氏族殷人（其先以燕子为图腾）又建立了奴隶主王朝达六百余年之久，所以凤皇在中国人心目中成为最大的神物——仅次于龙的神物，在艺术上也成为仅次于龙的艺术传统。

龙凤在原始社会里本为两个不同的氏族或部落的图腾。到了阶级社会，随着国家的建立，种族的融合，龙凤便成为中华民族的祥瑞，中国文化的象征。其后随着中国文化向四邻的波及，华夏的龙凤又变成全东亚文化的象征。从氏族社会到现在何止十万年，就从中国氏族社会末期到现在也有五千年，我们祖先们所遗留给我们的原始图腾文化，绵远不绝，“与天地兮并寿，与日月兮齐光！”作为一个中国

---

① 俱见拙著《释姬——周民族以熊为图腾考》。我说姜嫄履大人之迹，就是熊迹，时贤有以拙说为可取者，采之讲义中。

人，想想自己有这样悠久、丰富的文化遗产，真是太幸福了，太值得骄傲了。

为数万年人们所崇拜、所赞美的龙凤哟，在人民的国家里将更受到无限的赞美。在读了闻先生大作之余，我仿佛如见有无数的夭矫的游龙和翱翔和鸣的祥凤，在东亚的天地之间翔舞。

1951 年 3 月上旬写于北京北城张旺胡同十号寄寓，
1954 年元月重抄于新乡市牧野村河南师范学院二院

（本文未刊，文中所附插图，承徐桂芳女士摹绘）

说皋陶

一 序 说

中国古代帝王的神话是经过几番整理的，这种整理大概可以分为两种方式：一种是某一族战胜他族之后，使自己的祖宗神变成主神，使他族的祖宗神（实际上其时代早而且有力）降为自己的祖宗神的附庸，即臣子。如《尚书·尧典》上所记载的尧庭诸官包括了古代各民族的祖先，如禹为司空（工官），弃为后稷（农官）、契为司徒（政事官）。而禹为夏祖，弃为周先，契为殷祖，三代时代不相及，地域非一处，而使之熙熙融融地共处一朝为同僚，大该就是战胜者对于各族帝王一种有意的整理。这种整理是有点儿勉强与侵略性在内的。如屈殷契于周弃之后，而禹被任为司空，向众僚辞让时，亦"让于稷契暨皋陶"①，亦以稷先于契。照这一点崇周而黜殷看起来，《尧典》中各帝王之安排，大概出于周人之手罢！再其次是后世学者对于古史的整理，他们基于家族主义的观念之下，把古代本无关系的各帝王，说成家人父子的关系，又因在当时古代不同的民族已融合而为一族，因为这种时代的要求，于是太史公作《史记·五帝本纪》便把这种前人对于古史的整理予以固定。如以帝颛顼为黄帝之孙，昌意之子，帝喾为黄帝的曾孙，帝尧又是帝喾的长子，帝舜又是帝颛顼的五世孙，这

① 《史记·夏本纪》作："禹拜稽首，让于契、后稷、皋陶。"

样构成上古史的各帝王便成了一家人，显然是后世学者有意的附会①。据近人的考释，《五帝本纪》之中，只有东方民族的先祖帝喾（殷）和西方民族的先祖黄帝（周），根本五帝就是二帝的分化②。古史既经过这样双重的整理，所以我们研究古史对于材料的取舍，非常困难。稍一不慎，便根本错误。我们旷观古代帝王之中真正可以说是鸟夷者，第一位不能不举帝舜。因为帝舜在《山海经》中为帝喾，是殷人的先祖与上帝，王国维先生说即卜辞中的高祖夔。所以我们欲追述鸟夷的大酋长应该首举帝舜。然而，因为帝舜的事考证者已多，为免蹈袭之嫌，故存而不论，今仅举皋陶与丹朱为例，以见一斑。

皋陶，据《尚书·尧典》（今本在《舜典》内）上说是虞廷的法官，是舜受尧禅之后，咨四岳与十二牧所推出来的二十二官之一。四岳十二牧，大概是当时山居部落的酋长，舜选贤而咨询他们，大概是渔猎社会时代各部落酋长所开的一种评议会。这种评议会很像澳洲土人的老人政治③。《尧典》上所记载的禅让与选贤，大概就是根据这种古老传说而写定的记载。虽然其所咨询的人物，诚不免于后人的伪作，然而这种选贤制度，有非后人所能臆造者。《尚书·尧典》曰：

帝（《史记》作舜）曰："皋陶！蛮夷猾夏④，寇贼奸宄，汝作士（伪《孔传》：士，理官也），五刑⑤有服，五服三就⑥，五流有宅，

---

① 王国维《古史新证》以帝喾帝舜为一人，郭沫若先生《先秦天道观之进展》推衍其说，愚撰《黄帝与尧之传说及其地望》（即《黄帝即尧辨》），以黄帝与尧为一人（载在《中央亚细亚季刊》第二卷一期）北大同学宿白君撰《颛顼考》以颛顼即舜，是五帝之中，只有东西二帝即帝喾（舜）与黄帝（尧）也。

② 见《古史新证》，清华大学研究院讲义，1935 年 1 月北京来薰阁有影印本。

③ 见拙著《封禅禅让与巡狩》，未刊。

④ 康有为《孔子改制考》云："皋陶有蛮夷猾夏之词，尧舜时安得有夏？"

⑤ "五刑"，《伪孔传》曰：墨、劓、刖、宫、大辟，与《吕刑》同。

⑥ "三就"之义，《伪孔传》曰："大罪于原野，大夫于朝，士于市。"《史记集解》引马融曰："大罪陈诸原野，次罪于市朝，同族适甸。"按说本《鲁语》。

五宅三居①，惟明克允。”

这是说皋陶为虞廷的法官。在“舜禹禅让”的传说之中，皋陶也有份。《皋陶谟》（今本《大禹谟》）说舜因年老，有心想把天下让给禹，禹则以皋陶荐：

> 禹曰：“朕德罔克，民不依。皋陶迈种德，德乃降，黎民怀之。帝念哉！念兹在兹，释兹在兹，名言兹在兹，允出兹在兹，惟帝念功。”帝曰：“皋陶！惟兹臣庶，罔或于予正。汝作士，明于五刑以弼五教，期于予治。刑期于无刑，民协于中，时（是）乃功，懋哉！”皋陶曰：“帝德罔愆，临下以简，御众以宽，罚弗及嗣，赏延于世。宥过无大，刑故无小，罪疑惟轻，功疑惟重，与其杀不辜，宁失不经。好生之德，洽于民心，兹用不犯于有司。”帝曰：“俾予从欲以治，四方风动，惟乃之休。”

在《史记·五帝本纪》之中，则说：“帝禹立，而举皋陶，荐之，且授政焉，而皋陶卒。”可见皋陶在当时是重臣。假若尧舜禅让为事实，尧舜诸人为实有，则凡有关皋陶之事者，亦必为实事，其人亦必实有。在我看起来，舜与皋陶，皆同为鸟夷，若有禅让之事，应皋陶即位。舜被禹所逐，见于《韩非子·说疑》，其事诚属可疑，则《尚书》记载禹荐皋陶，以授天下之事，大概是舜、皋陶禅让的传说，在后代片段的遗留，我们在这些零星片段的记载之中，颇可以探皋陶在上古史中的地位。至于皋陶与舜对话所说的一大段“法学理论”，可以说明中国古代法治的思想甚为发达，却不足以代表皋陶时代治狱之实情。因为我们据后世短书杂说之中，知道皋陶判狱的方法，一如其他野蛮氏族的判狱一样，尚取决于神断（ordeal），不像这样合乎人本主义的法治精神。总之，皋陶是尧舜禹时代的大贤，他的职务是司法。假定尧、舜、禹、稷相当于晚期图腾社会的部落酋长，则皋陶当亦为图腾社会的部落酋长。然则皋陶究竟是哪一族的酋长，皋陶之族以什么为图腾呢？

---

① “三居”，伪《孔传》曰：“大罪四裔，次九州之外，次千里之外。”

这就是本文所欲讨论的问题①。

二　皋陶偃姓

我们从以下数证，可以推断皋陶以鸟为图腾。第一，我们可以从皋陶的得姓知。《史记·夏本纪·正义》引《帝王世纪》曰：

> 皋陶生于曲阜，曲阜偃地，故帝因之而以赐姓曰偃②。

《史记·夏本纪》说："帝禹立而举皋陶荐之，且授政焉，而皋陶卒，封皋陶之后于英、六，或在许。《汉书·地理志》：六安国、六县，咎繇后，偃姓所封国。"可见皋陶姓偃。偃字疑为鹏字之假借，《说文》以为凤皇之属，与少皞氏之生，凤鸟适至，故纪族鸟，为乌师而鸟名之义合。又鹏、燕同音，二字俱隶寒部影纽下。古器中燕国之器，字亦作匽可知皋陶姓偃，即姓燕，与《诗·商颂》所谓"天命玄鸟，降而生商"者又合。且后羿姓偃，而后羿为东夷之大君，以鸟为图腾者，可见皋陶之得姓，确以鸟图腾而得称。又考皋陶之陶，《释文》音遥。皋字加羽为翱，陶（读遥）翔（读羊）通，或皋陶即翱翔二字之假借乎？此虽不免于穿凿，然揆以皋陶得姓之故，其得名亦当因鸟为说也。《夏本纪·正义》曰：

> 英盖蓼也。《括地志》云："光州固始县，本春秋时蓼国，偃姓，皋陶之后也。"《左传》云："子燮灭蓼。"《太康地志》云："蓼国先在南阳故县。"今豫州鄢县界故胡城是，后徙于此。《括地志》云："故六城在寿州安丰县南一百三十二里，春秋文五年秋，

---

① 如《诗经·鲁颂·泮宫》："淑问如皋陶，在泮献囚。"《北堂书钞》卷十七引《竹书纪年》曰："命咎陶作刑。"《大戴礼·五帝德》曰："皋陶作士。"《吕氏春秋·勿躬》篇曰："皋陶作刑。"《楚辞·九章·惜诵》："令五帝以折中兮，……命咎繇使听直。"其他多至不可胜举。

② ［宋］罗泌《路史·国名纪》卷二，亦以皋陶姓偃。

楚成大心灭之。"①

皋陶生于曲阜，曲阜为东夷所居之地；禹封皋陶之后于英、六，《史记正义》引《括地志》云："咎繇墓在寿州安丰县南一百三十里，故六城东东都陂内大冢也。"英地缺，不知所在。姑无论英、六在河南抑在安徽，要之其地在淮河流域，为淮夷所居之地。而淮夷确乎为东夷，周武灭殷时，而淮夷徐戎以叛，周公东征始将之平定，是无论就皋陶自己说，或就其后裔说，皆为东夷之人。而东夷之人以鸟为图腾，皋陶当然亦以鸟为图腾，由此反可以推知皋陶姓偃必即鹞、燕等字。

三　皋陶鸟喙

我们知道东方鸟夷其被服容止皆像鸟（《汉书·地理志》歆注），即以鸟的形状为服饰，我说这是源于图腾社会模仿图腾物的形状的习惯。而皋陶的形状，据古书上说是鸟喙，其形状为什么是鸟喙，大概是模仿鸟的样子。至于为什么要模仿鸟的样子，大概因为是图腾为鸟之故。不过，古书上鸟喙之"鸟"，因形误多作"马"。《淮南子·修务》篇：

> 皋陶马喙，是谓至信（高诱注：喙若马口，出言皆不虚，故曰至信），决狱明白，察于人情。

《初学记》卷十二引《春秋元命苞》曰：

> 尧为天子，梦马喙子，得皋陶，聘为大理②。

《论衡·骨相》篇：

> 皋陶马口，孔子反字。（《讲瑞》篇同）

我想，以上所言"马喙"皆是"鸟喙"之误。《白虎通义·圣人》篇曰"皋陶鸟喙，是谓至诚"，《太平御览》卷二十引《春秋元命苞》，马喙

---

① 《路史·国名纪》二曰："寿之安丰南，有故六城，汉县，九江王都有皋陶冢，在舒城东南六十陂中。"

② 参看马国翰《玉函山房辑佚书》中辑本。

亦正作鸟喙。这一点，我们还可以由《荀子·非相》篇中得到暗示，荀子说：

皋陶之状，色如削瓜。

为什么皋陶的脸会像削瓜一样呢？我想大概因为他的脸很长，所以像一块削瓜，这削瓜不正像鸟喙一样的么？我们若不知皋陶的嘴脸，一看猎壶上的鸟人图就可以知其大概了。

也许因为皋陶戴"鸟冠"或戴鸟头式的"假面"，所以说起话来，声音为假面所阻，嘶哑不清。《淮南子》曰：

皋陶喑而为大理，天下无虐刑，有责于言者也。

《路史后记》至称皋陶为喑瘖。王应麟《困学纪闻》二还为这事加以辩证，说："皋陶喑而为大理，犹夔一足之说，皋陶陈谟赓歌，谓之喑可乎？"梁玉绳《古今人表考》说："此言似太泥，喑非哑也，盖其声嘶沙。"其实皋陶为什么有嘶沙的传说呢？我想许是因为皋陶戴鸟面所致罢！所以我们从这一点也可以推知皋陶的形状摹拟鸟的样子，即以鸟为图腾者。

四　孟鸟司狱

还有一个有趣的材料可以证明皋陶为鸟夷者，就是《山海经》关于孟鸟司狱的记载。孟鸟一作孟涂，《水经·江水注》引此经作血涂，《太平御览》卷六百三十九引作孟余，或孟徐。《海内南经》云：

夏后启之臣曰孟涂，是司〔狱〕神于巴①（郭注：听其狱讼，为之神主），〔巴人〕②讼于孟涂之所（郭注：令断之也），其衣有血者乃执之（郭云：不直者则血见于衣），是请生（郭注：言好生

① 云按就郭注"听其狱讼，为之神主"，似于神字上应补一"狱"字。

② 郝氏《笺疏》云：《水经注》引此经云："是司神于巴，巴人讼于孟涂之所'，疑今本脱一巴字。

也)。居山上,在丹山西①。丹山在丹阳南,丹阳居属也。(郭云:今建平郡丹阳城秭归县东七里,即孟涂所居也。)②

又《大荒东经》云:

有夏州之国,有盖余之国。

郭氏无注,郝氏《笺疏》亦不之及,愚疑为《海内南经》孟涂之错简。"孟"字讹作"盖","余"为"涂"之坏字。今本《竹书纪年》:"帝启八年,帝使孟涂如巴澈讼。"即因此经为说也。又《海内西经》云:

孟鸟(郭注:亦鸟名也),在貊国东北,其鸟文赤、黄、青、东乡。

郝氏《笺疏》云:

案《博物志》云:"孟舒国民,人首鸟身,其先主为雷氏训百禽。夏后之世,(民)始食卵,孟舒去之,凤皇随焉。"《太平御览》九百十五卷引《括地志》曰:"孟亏,人首鸟身,其先为虞氏驯百兽。夏后之末世,民始食卵。孟亏去之,凤凰随与止于此山。(此山)③多竹,长千仞,凤凰食竹实,孟亏食木实,去九嶷万八千里。"据《括地志》及《博物志》所说盖即孟鸟也。又《海外西经》有灭蒙鸟,在结匈国北,疑亦此鸟也。灭蒙之声近孟。

云按《海内南经》如巴听讼之孟涂、即此经之孟鸟,孟鸟即孟舒国。孟鸟,《括地志》作孟虧,余以为虧即虞字,字亦作鷹,是孟鸟即孟鷹。孟鷹者何?愚以为即《左传》昭公十七年郯子所言九鷹之一也④。孟鷹为九鷹之一,以鸟名官,即以鸟为图腾者。《博物志》又云此国人"人首鸟身",尤与羽民国人之形状相合。孟鸟国人既以鸟为图腾,其人民当为卵生,即《山海经》所谓卵民之国,不得食鸟卵,而夏后时之世,

---

① 郝氏云:《水经注》引经止此。酈氏又释之云:"丹山西即巫山者也。"

② 郭璞《山海经图赞》云:"孟涂司巴,听讼是非;厥理有曲,血乃见衣。所请灵断,呜呼神微。"今本《竹书纪年》曰:"(帝启)八年,帝使孟涂如巴莅讼。"

③ 就上下文气势,此处应增"此山"二字。

④ 详拙著《飞廉考》。

国人竟不顾宗教上之禁忌(taboo)而憨然食之,故其图腾鸟远逝异乡,其部落之酋长孟舒——有职司祭祀图腾物之责,亦随与俱去。这种神话传说的背后,皆藏着古代图腾信仰,尤可以使人一目了然。《博物志》与《括地志》又言孟舒国人其先为有虞氏训百禽,此先人即伯益。而伯益为虞廷山泽之官,主训扰禽兽之事,其人据旧书所云为皋陶之子①,伯益得称为孟鸟,其父皋陶当然亦得称为孟鸟,因为图腾社会之名,是公的,不是私的,是一图腾部落之中人人所共有,而非一人之私名。如此说来,孟鸟所讼于巴的神话,当与皋陶做士的事实互为表里了。换言之,司狱于巴人,巴人请讼于孟鸟之所,此专司刑罚之孟鸟,其最初当即指皋陶而言,因为皋陶既是鸟夷,又主刑断,与此孟鸟司狱之事完全相合。《尚书》说皋陶为士主宽刑,"与其杀不辜,宁失不经",与《山海经》所言孟鸟好生(郭注)之德正同。是无论从哪一方面说,皋陶即孟鸟,即以鸟为图腾者也。

其次,我们要说的是巴人为什么必得请讼于孟鸟呢?

我想,这许是东方鸟夷迁徙到巴地以后,统治巴地的人民,以自己的祖宗神——皋陶曾为大理,所以使巴人(蛇种②即以蛇为图腾者)听从自国宗神的神断。《左传》昭公十七年郯子说少皞氏以鸟名官之义,杜注说"少皞,金天氏……巴姓之祖也",我疑也是一种讹传。其先巴是巴族,少皞是鸟人,根本是二族。我们知道后代的楚源于东方,与殷人为一系,大概楚就是这些到达巴地的鸟夷(孟鸟)的后裔。我们从神话之中又可以窥知民族的迁徙了。

(本文未发表,约写于1945年)

---

① 说伯益为皋陶之子,见《诗经·秦风疏》、《秦纪正义》引《列女传》、《潜夫论·志氏姓》、《吕览·当染》篇注。

② 余有《释巴蜀》一小文,附录于《蚩尤考》后,即讨论此问题者,兹不赘。

中国古代的灵石崇拜

一　古代的禖祀

人类自古及今没有不希冀延续自己的后嗣，这道理的浅易，几乎用不着说明。而这种企图，在古代为尤甚。因为一个部族要避免为其他部族所侵凌，惟一的方法是使集团内增加新分子、新成员。为要增加新分子，便不得不注重生殖；由于重视生殖的观念，便有了重视生殖的礼俗。

《周礼·地官·媒氏》曰：

> 掌万民之判（配）……仲春之月，令会男女；于是时也，奔者不禁……而不用令者罚之；司男女之无夫家者而会之……凡男女之阴讼（郑注：阴讼，争中冓之事以触法者）听之于胜国之社。（郑注：胜国，亡国也。）

《尔雅·释诂》："会，合也。"令会合男女，就是叫男女自相为婚配；并且规定，不听媒氏之言的，还要受处罚。

《管子》卷五十四《人国》篇曰：

> 凡国、都皆有掌媒，丈夫无妻曰鳏，妇人无夫曰寡。取鳏寡而合和之，予田宅而家室之，三年然后事之，此之谓"合独"。

《管子》的"合独"就是《周礼》的"会男女"，取鳏寡而合和之，也是叫他们自相为婚配，其目的不外乎使之生殖，蕃育人民。

这种礼俗，表现于礼典的，便是禖祀。

《礼记·月令》"中春之月"曰:

是月也,玄鸟至;至之日,以大牢祠于高"郊"①禖,天子亲往。后妃率九嫔御。乃礼天子所御,带以弓韣,授以弓矢于高禖之前。

《周礼·地官·媒氏》和《礼记·月令》所记为一事;其时间皆在中春之月,其事皆言男女婚媾。不过《周礼》所说的似指一般的士民,而《月令》则确乎是指皇室;《周礼》所说的,仅指婚配,而《月令》所说的,则兼及祈子。其实这事情又是一而二,二而一,结婚可致生子,生子必须结婚;而古代的结婚,又似在神前举行,媒与禖实为一字。故《礼记》郑注云:"变媒言禖,神之也。"这话是不错的。

在这里应当注意的是"乃礼天子所御,带以弓韣,授以弓矢于高禖之前"的一段话。郑玄注曰:

天子所御谓今有娠者于祠,大祝酌酒饮于高禖之庭,以神惠显之也。帝以弓韣,授以弓矢,求男之祥也。《王居明堂礼》曰:"带以弓韣,礼之禖下,其子必得天材。"②

孔颖达疏曰:"王居明堂礼者,逸礼篇名也。云礼之禖下,其子必得天材者,谓礼此所御之人于禖神之前,禖在坛上,御者在下,故云禖下:以祭神,必福降,故云其子必得天材。"

在这里不但明白地说明禖祀为祈子之祀,并且"带以弓韣,授以弓矢"于高禖之前,当为表演着类似模仿的魔术的行为,在这种时机之下,天子和妃嫔或许还要表演性交。蔡邕《月令·章句》曰:

高禖,神名也;高犹高也,禖犹媒也,吉事先见之象,谓人之先,所以祈子孙之祀也。……后祀将嫔御,皆会于高禖,以祈孕

① 高禖之高本字应作"郊"。《诗·大雅·生民传》用《月令》文,高禖正作"郊禖"。

② 《礼记》言禖祀,而郑注引《王居明堂礼》,可见明堂与禖祀实为一事。明堂者神明之堂也,堂亦即坛,明堂即神坛,与孔疏"禖在坛上",及下文所举"高禖坛石"皆为一物。

妊。御者，进也。凡衣服加于身，饮食入于口，妃妾接于寝，皆曰御。天子所御，谓后妃以下，至御妾，孕妊有萌牙者也。褐，弓衣也；祝以高禖之命，饮之以醴，带以弓衣，尚使得男也①。

"乃礼天子所御"照蔡邕说"妃妾接于寝皆曰御"，那么，我所猜想的，或许不至于过分的荒唐和没有根据吧！总之，在这里我们应当记住的，便是媒氏之官或高媒之祀是掌握人间的婚媾和求子之事就够了。

这种祭祀是普遍的，又不限于一时一地或一民族。

《墨子》卷八《明鬼》篇曰：

燕之有祖，当齐之社稷，宋之有桑林，楚之有云梦也。此男女之所属而观也。

郭沫若先生以为这和祀高禖的情形相合，因而说祖、社稷、桑林、云梦即诸国的高禖②。《春秋》庄公二十三年"公如齐观社"，三传皆以为非礼，而《谷梁传》解释非礼之故，曰"以是为尸女也"。郭先生据《说文》"尸，陈也，象卧之形"说尸女即通淫之意；社祭尸女，与祠高禖时天子御后妃九嫔的情事相合，故知社稷即齐之高禖。《桑林》与《诗·鄘风·桑中》所咏为一事，《鄘风》即《卫风》，卫宋皆殷后，故知桑林即宋的高禖。云梦即高唐神女之所在，而楚先王幸神女与祀高禖的情事也相似，故知云梦即楚的高禖。燕之驰祖，其祥虽不得而知，但《墨子》说它等于齐之社稷，宋之桑林，楚之云梦，则祖是燕的高禖，当亦可信。那么，由此说来，高禖——这司"婚媾"和"祈子"的礼祀是各民族通有的祀典了。

于此应当讨论的是高禖之祀究竟起于何时。郑玄《周礼》注说：

高辛氏之世？玄鸟遗卵，娀简吞之而生契。后王以为媒官嘉祥，而立其祠焉。

郑意以为高禖之祠是高辛氏以后才有，这是错误的。我在上面已经说过，先民对于生殖是非常重视，因为生殖是延续民族的原动力，我

---

① ［清］黄奭辑本（《汉书堂丛书》）。

② 《释祖妣》（《甲骨文字研究》上）。

又说过高禖的职责有二:一司婚媾,一司祈子,那么高禖之祀当与生民而俱来,不始于高辛之世了。

孔颖达《礼记正义》曰:

> 祭邕以为禖神是高辛以前旧有,高者,尊也,谓尊高之禖,不由高辛氏而始有高禖。

由此说来,高禖之祀是各时代各地域各民族通有的祀典,可无疑问了。

二 高 禖 石

祭祀必有主,主为神的象征或凭依。

《说文》一上《示部》曰:

> 祏,宗庙主也。《周礼》有郊宗石室。一曰大夫以石为主,从示石,石亦声。

又七下《宀部》曰:

> 室,宗庙室祏。从宀主声。

按祏室二字为转注,实为一字。祏从石声,古无舌上音,石隶"铎"部"定"纽下;室从主声,主在"侯"部"纽端";"端、定"二纽,近双声也。我以为最早的主皆用石,所以才以主解祏,以祏训主。许慎云"大夫以石为主"乃后代之事,不能用来说明神主的最初的情形。古代礼书中虽没有明说高禖之主为石,但就后人的追述,确知高禖之主用石。

《汉书·郊祀志》记汉家祀典最详,但不及禖祀;惟见于《戾太子传》:"初,上年二十九乃得太子,甚喜,为之禖;使东方朔,枚皋作禖

祀”①,《枚皋传》②亦不言禖宝用石。然杜佑《通典》引束晳之言,云禖主用石。《通典》卷五五曰:

> 汉武帝晚得太子,始为立高禖之祠。高禖者,人之先也,故立石为主,祀以太牢也。

魏明帝时高禖宝亦用石。《通典》又曰:

> 魏禖坛有石,青龙中造。许慎云:“山阳人以石为主。”

我想杜佑的话是有根据的。到了晋代,为了高禖石还惹起一番争辩,此事首见于晋史家③干宝《搜神记》卷七:

> 元康七年,霹雳破城南高禖石。高禖,宫中求子祠也。贾后妬忌,将杀怀,愍,故天怒贾后,将诛之应也。

《隋书·礼仪志二》记此事更详:

> 晋惠帝元康六年,禖坛石中破为二。诏问石毁,今应复不?博士议:“《礼》无高禖置石之文,未知造设所由;既已毁破,可无改造。”更下西府博议,而贼曹属束晳议:“以石在坛上,盖主道也,祭器弊,则埋而置新;今宜埋而更造,不宜遂废。”时此议不用。后得高堂隆故事,魏青龙中造立此石。诏更镌石,令如旧置高禖坛上,埋破石入地一丈。梁太庙北门内,道西有石,文如竹叶,小屋覆之④,宋元嘉中修庙所得。陆澄以为孝武时郊禖之

---

① 《汉书》卷六十三《武五子传》。

② 《汉书》卷五十一枚传曰:“武帝春秋二十九,乃得皇〔太〕子,群臣喜。故皋与东方朔作皇太子生赋,及立皇〔太〕子禖祝;受诏所为,皆不从故事,重皇太子也。”

③ 干宝为史家。《晋书》卷八十二本传称,干宝字令升,新蔡人。晋中兴后置史官,宝始以著作郎领国史。宝著《晋纪》,时称良史。故《搜神记》非尽为小说家言。

④ 按此即《谷梁传》所谓屋亡国之社。蔡邕《独断》曰:“亡国之社,古者天子亦取亡国之社,以分诸侯,使为社以自儆。屋之,奄其上,使不通天;柴其下,使不通地,自与天地绝也。面北向阴,示灭亡也。”

石，然则江左亦有此礼矣①②。

晋的高禖石当因魏之旧，观杜佑《通典》及《隋志》所言"高堂隆故事"可知。到此时，高禖用石之礼，已经使人诧异了。

在后代史书中，明白地记载高禖宝用石的，只有宋代。马端临《文献通考》卷八十五：

> 宋仁宗景祐四年，御史张奎请亲祀高禖，下礼院，定筑坛南郊。春分之日祀青帝，本《诗》克禋以祓之义；配以伏羲，帝喾，以禖神从祀，报古为禖之先。石为主，依东汉晋隋之旧。

就以上可知高禖宝用石，称之为高禖石，或简称禖石。只于高禖石的最初的形象，据我推想大该是象征着人类的生殖器吧！

三　先妣即高禖与先妣化石的传说

闻一多先生在他的大作《高唐神女传说之分析》里有一个大发现，就是他说："古代各民族所祀的高禖，全是各该民族的先妣。"我为读者的方便计，将闻先生原文迻录如下：

> 夏人的先妣是涂山氏，《史记·夏本纪》索隐引《世本》曰"涂山氏名女娲"，而《路史·后纪》二以女娲为神禖，《余论》二又曰："皋禖古祀女娲。"这是夏人的高禖祀其先妣之证。《礼记·月令》郑注曰："高辛氏之出，玄鸟遗卵，娀简吞之而生契，后王以为媒官嘉祥而立其祠焉。"《疏》引《郑志》焦乔答王权曰："娀简狄吞凤子之后，后王以为媒官嘉祥，祀之以配帝，谓之高禖。"这是殷人的高禖亦祀其先妣之证。《鲁颂·閟宫》传说閟宫是（先）妣姜嫄的庙，又引孟仲子说曰："是禖宫也。"禖宫即高禖之宫。閟宫是高禖之宫，又是姜嫄的庙，这是周人的高禖亦祀

① 杜佑《通典》卷五十五引下并有"或曰百姓祀其傍，或谓之落星也"等语。

② 参看《宋史》卷一百三《礼志》。

其先妣之证。夏殷周三民族都以其先妣为高禖，想来楚民族不会是例外。因此我以为楚人所祀为高禖的那位高唐神，必定也就是他们那"厥初生民"的始祖高阳，而高阳则本是女性，与夏的始祖女娲，殷的始祖简狄，周的始祖姜嫄同例。①

闻先生在这里给我们打下了一个很巩固的基础，因为据此为出发点便可以很迅速地达到本题的正文，而用不着我来多费笔墨。我在前面已经说过高禖之职主司婚媾与生育，而高禖之宝为石。因此，我不禁想起在上举诸先妣中，不是同有化石生子的传说吗？我以为诸先妣之所以有此种传说，即因诸先妣为高禖，而高禖之宝又为石之故。其先是一种祀典的制度，其后始由此种制度演变而为一种神话传说。换言之，即由于此种灵石崇拜，而始生出此种灵石的传说。我想这种推测是不会太错的。

1. 涂山氏化石生启

《山海经》卷五《中山经》曰：

> 泰室之山（郭璞曰：即中岳嵩高山也）……上多美石。

郭璞注曰：

> 次玉者也。启母化为石而生启，在此山。

这块"美石"就是汉武帝所见的启母石。《汉书》卷六《武帝纪》曰：

> 元封元年……春正月，行幸缑氏。诏曰："朕用事华山，至于中岳（文颖曰：嵩高也）。获驺虞，见夏后启母石。"

武帝亦曾祭之。《汉书》卷二十五下《郊祀志》曰：

> 又置……孝武薄忌太一，……夏后启母石，万里沙，八神延年之属。

按涂山氏化石生启的传说最早见于《随巢子》。其言曰：

> 禹娶涂山，治鸿水，通轘辕山，化为熊。涂山氏见之，惭而去，至嵩高山下化为石。禹曰"归我子！"石破北方而生启②。

---

① 《清华学报》第十卷第四期。

② 马骕《绎史》十二引，参看孙诒让辑佚文（《墨子间诂·墨语下》）。

颜师古《汉书·武帝纪》注曰：

> 启，夏禹子也，其母涂山氏女也。禹治洪水，通轘辕山，化为熊。谓涂山氏曰："欲饷，闻鼓声乃来！"禹跳石，误中鼓，涂山氏往见，禹方作熊，惭而去，至嵩山下，化为石。方生启，禹曰："归我子！"石破北方而启生，事见《淮南子》①。

我以为涂山氏所以有此种化石生启的传说，即因涂山氏为夏先妣，又为夏高禖，高禖职司婚嫘，故有与禹恋爱的传说；又因高禖宝为石，所以又展转地生出涂山氏化石的传说。下例皆仿此。

2. 禹生于石

传说上涂山氏化石生启，其实禹也是生于石。这两位父子正用着同一的方法而出世，颇堪注意。《太平御览》卷五十一引《随巢子》曰：

> 禹产于砥石，启生于石。

《淮南子》卷十九《修务》篇曰：

> 禹生于石。

高诱注曰：

> 禹母修己感石而生禹，折胸而出。

《遁甲开山图》曰：

> 古有大禹，女娲十九代孙，寿三百六十岁，入九岳山，仙飞去。后三千六百岁，尧理天下，洪水既甚，人民垫溺，大禹念之乃化生于石纽山泉。女狄摹汲水得石子如珠，爱而吞之；有娠，十四月生子。及长能知泉源，代父鲧理洪水；尧帝知其功如大禹知水源，乃赐号禹②。

女狄汲水得石子如珠，爱而吞之，当亦如嵩高山的启母石之为"美石"一样。这在下文还有同样的例证。

禹生之地名曰石纽或曰石夷。

---

① 按此文不见今本《淮南子》，当为脱误，应补。前人以此非师古者皆妄。

② 马骕《绎史》卷十二引。

扬雄《蜀王本纪》曰：

禹本汶山广柔县人，生于石纽。其地名痈儿畔。禹母吞珠孕禹，坼副而生于县涂山，娶妻生子启。（于今涂山有禹庙，亦为其母立庙。）①

于此应当注意的是涂山氏是禹的妻子，又是禹的母亲。这例如"重华"之为舜母又为舜妻的事一样，我另有专文讨论。

焦赣《易林》卷十六"既济之比"：

舜升大禹，石夷之野。徵诸王阙，拜治水土。

赵晔《吴越春秋·越王无余外传》第六：

鲧娶于有莘氏之女，名曰女嬉，年壮未孳，嬉于砥山得薏苡而吞之，意若为人所感，因而妊孕。剖胁而生高密②，家于西羌，地曰石纽；石纽，在蜀西川也。

皇甫谧《帝王世纪》曰：

伯禹夏后氏，姒姓也。母曰修己，见流星贯昴，梦接意感。又吞神珠薏苡，胸折而生禹于石纽。

陈寿《三国志·秦宓传》、谯周《蜀本纪》、常璩《华阳国志》、《括地志》、《水经注》等书并以禹生于石纽。我以为不但禹生于石的传说是出于高禖石的崇拜，即生禹之地的石纽、石夷，其得名，怕也与禖石有多少关系吧。

3. 女娲石与女娲炼石补天

女娲即涂山氏为夏先妣及高禖③。女娲亦有化石的传说。《太平御览》卷五十二引王韶之《南康记》曰：

归美山山石红丹，赫若采绘……名曰女娲石。大风雨后，天

---

① 《太平御览》卷八十二引。

② 《史记·夏本纪索隐》引《世本》曰："鲧娶有莘氏女谓之女志，是生高密。"《世本》称禹字高密。闻一多先生以"高密"即高禖之音变，说最是，见《高唐神女传说之分析》。

③ 参看宋罗泌《路史后纪》。

澄气静，闻弦管声。

女娲所化之石，赫若采绘，与嵩高山启母所化的“美石”相同。这块赫若采绘的美石，在后代还出现过一次。《旧唐书》卷三十七《五行志》曰：

> 乾元二年六月，虢州阌乡县界黄河内女娲墓，天宝十三载，因大雨晦冥，失其所在。至今年六月一日夜，河滨人家忽闻风雨声，晓见其墓踊出，上有双柳树，下有巨石。二柳各长丈余。郡守图画以闻，今号凤陵堆。

可见女娲化石的传说，在后代还不衰。

女娲既有化石的传说，那么我们一定会想起女娲炼石补天的故事。这是很自然的而且很合理的联想。《淮南子》卷六《览冥》篇曰：

> 往古之时，四极废，九州裂。天不兼覆，地不周载……于是女娲炼五色石以补天，断鳌足以立四极。

女娲用以补天的是“五色石”，亦即女娲所化的赫若采绘的美石。我们要问女娲为什么能炼石补天，女娲何以会有这样的传说，造成此传说的观念自何而来，有何根据，我以为那就是因为女娲是夏先妣与高禖，而高禖之宝用石。到后来，人们的记忆随着年代的悠久而模糊——忘掉女娲的禖宝是石，而以为女娲变石，又因古代有共工作乱，天地翻覆的传说，更造出女娲炼石补天的神话，仍从这“石”上发挥。其实这皆是古代历史与古代制度的一种“讹传”，“信”史家不明所以，便要痛斥其非了。崔东壁便闹过这种笑话。其《补上古考信录》卷下曰：

> 至于触山补天之说，本之《淮南子》，《淮南》又因《楚辞》之文而附会之者。……头能触山而使之崩，山能倾天地而使之缺折，则鲁阳之挥日，愚公之移山，真可谓平平无奇矣！

其实若以古代的礼俗，推求神话传说的根源，则此种迷罔之处自可拨云雾而见青天了。

4. 巫山神女为楚先妣及神女石

闻先生在《高唐神女传说之分析》里说高唐神女是楚之先妣与高

禖，“高唐”实即“高阳”。母系社会变为父系之后，先妣亦随之由女性变为男性，高唐与高阳这才分为二人。闻先生此说是卓确不可移的。我还得到几条证据，以补充高唐神女为楚先妣之说。唐余知古《渚宫旧事》三引《襄阳耆旧传》曰：

> 襄王与宋玉游云梦之台，望朝云之馆，其上有云气，变化无穷。王曰：“何气也？”玉曰：“昔者先王游于高唐，怠而昼寝。梦见一夫人……曰：‘我夏帝之季女也，名曰瑶姬，未行而亡，封于巫山之台。……闻君游于高唐，愿荐枕席。’王因幸之。既而言之曰：‘将抚君苗裔，藩乎江汉之间。……’”

《魏书·帝纪·序纪》曰：

> 初圣武帝尝率数万骑，田于山泽，欻见辎軿自天而下。既至，见美妇人，侍卫甚盛。帝异而问之。对曰：“我天女也，受命相偶。”遂同寝处。旦请还，曰“明年周岁复会此处”。言终而别，去如风雨。及期，帝至先所旧处，果复相见。天女以所生男授帝，曰：“此君之子也，善养视之。子孙相承，当世为帝王。”语讫而去，子即始祖也。

楚之神女言“将抚君苗裔，藩乎江汉之间”，明言神女为楚之先妣，第二例与神女故事酷肖，盖即脱胎于神女故事，至少也可作旁证。

我在《九歌山鬼考》里更证明山鬼就是高唐神女①。山便是巫山，鬼便是神女。《楚辞·九歌》所祀诸神，皆是楚国的国家祀典，楚人祀“山鬼”便是祀高禖。《九歌》的《山鬼》和《文选》的《高唐赋》所言为一事，《山鬼》是较原始的直接的记录或祝辞，《高唐赋》才是文人的铺张扬丽之文。因此“楚人祀高唐神女为高禖”这一命题，完全可以成立，我们可以从《高唐赋》一直追溯到《九歌·山鬼》，无论从时代的早晚上说或材料的可靠性上说，无疑的《山鬼》篇所言，实在是早于《高唐赋》。然则，楚先妣的巫山神女有没有化石的传说呢？我说有的。从《山鬼》里便可以看到一点影像。《山鬼》曰：

---

① 《清华学报》第十一卷第四期。

余处幽篁兮终不见天。

这"幽篁"二字并不是文章的丽词,因为巫山上确有这种实物,那便是"扫坛竹"①。五代蜀人杜光庭所撰的《墉城集仙录》中有一篇《云华夫人传》,所载即巫山神女的故事,篇末有这样一段话:

有祠在山下,世谓之大仙。隔峰有神女之石,即所化之身也。复有石天尊神女坛,坛侧有竹,垂之若簪。有槁叶飞物着坛上者,竹则因风而扫之;终岁莹洁,不为之污。楚世世祀焉②。

云华夫人的故事是由两个故事凑成,一是涂山氏与禹的故事,一是巫山神女的故事,二者又或许是一个故事,所以云华夫人的一半是巫山神女,这在神话中是常有的事。

宋罗泌《路史余论》卷九:

云华者云王母之女,巫山神女也。

这位为"楚世世祀焉"的云华夫人,即巫山神女,而"隔峰有神女之石,即所化之身也",这不是分明地说巫山神女有化石的传说吗?

不特此也,我以为为竹所扫之坛,为石坛,亦神女所化之石,原来也是神女的禖石。我们且看后代高禖石有没有和竹子发生过关系。

《隋书·礼仪志》二:

梁太庙北门内道西有石,文如竹叶,小屋覆之,宋元嘉中修庙所得,陆澄以为孝武时郊禖之石。

神女即高禖之神,其"坛侧有竹,垂之若簪",而晋孝武时禖坛石"文如竹叶",可见禖坛石与竹确有着极悠久的关系,更可以推证此处为竹所扫之石,必为神女的禖石无疑了。

说巫山神女化石似乎在宋玉《神女赋》中也可以捉摸到一点影子。《神女赋》曰:

须臾之间,美貌横生;睟兮如华,温兮如莹;五色并驰,不可

---

① 关于巫山竹的部分及各地相类似的传说,俱见拙著《九歌山鬼考》,于兹从略。

② 见《道藏》洞神部谱籙类辑本。

殚形①。

"温兮如莹"的莹,或者就是指神女石吧!并且又说"五色并驰,不可殚形",则此莹又为五色,与女娲的"五色石",涂山氏的"美石"又极相似,这或者不是徒然辞藻上的修饰吧!宋马永卿《神女庙记》:

> 既化为石,又化为人。千状万态,不可殚述②。

马文莫非是因《神女赋》而云然欤!即使马文为推演《神女赋》的话,但神女化石为后人所深信,却是确无疑问的了。

以上四个神话:涂山氏化石生启,禹生于石,女娲石和炼石补天,巫山神女石,有数点相同之处:(一)四者皆为女人;(二)皆是各民族的先妣;(三)都曾与男人发生恋爱。涂山氏使其妾候禹于涂山之阳③,和高唐神女向楚王自荐枕席,同是淫缅的行为;同是《国语·楚语》所说的"人神杂糅"的故事;(四)都有生子的传说:涂山氏化石生启,禹母修己或女狄感石而生禹,巫山神女的传说虽没有明言生子,但神女对楚先王曰"将抚君苗裔,藩乎江汉之间",则生子之事,意在言外;(五)涂山氏化美石,女娲炼五色石,巫山神女之石亦为五色,这一点也全然相似。难道说这几个故事出于同一个来源吗?我的解释是这几个神话,除了涂山氏与女娲氏为一个神话的两种说法外,涂山氏和巫山神女却是两个不同的来源:那就是一个是夏民族的先妣神话,一个是楚民族的先妣神话。她们是各民族的先妣,先妣兼禖神,所以有人间恋爱的故事和生子的传说;高禖之宝为石,所以神女有化石的传说。"神女化石"这神话的背后是横亘着古人对于灵石崇拜的一种礼俗。用礼俗来说明神话,神话的神秘性便完全剥掉;用神话来证明礼俗,则礼俗的内容更豁然呈现于吾人的眼前了。

---

① 《文选》卷八。

② 见清杨芳灿《四川通志》卷三十六。

③ 《吕氏春秋·音初》篇及《楚辞·天问》。

四　后代民间的乞子石及其他

我们知道高禖是宫中祈子的祭祀，是官家的祀典，与此相应的，在民间也应有类似的祭祀。果然，我在后代的文献中，也找到一些材料。《太平御览》卷五二引《郡国志》：

> 乞子石在马湖南岸，东石腹中，出一小石；西石腹中，怀一小石；故樊人乞子于此，有验，因号乞子石。

宋乐史《太平寰宇记》曰：

> 〔乞子石〕在州（四川叙州府宜宾县）南五里，两石夹青衣江对立，如夫妇相向。故老相传，东石从西乞子将归。故风俗云无子者祈祷有应。

又卷七十六曰：

> 石乳（今本衍一城字）水在县（四川简州）北二十一里玉女灵山。东北有泉，西北两岸，各有悬崖。腹有石乳房一十七眼，犹如人乳流下，土人呼为玉华池。每三月上巳日有乞子者，漉得石即是男，瓦即是女，自古有验。

在民间的乞子石，和宫中的禖石，作用全是一样的。这原来是一种礼俗，不过禖祀在宫廷贵族的文饰之下，变得文雅了，抽象了，仪式化了，但在民间还保存着活泼的原始的姿态。《郡国志》所说的“东石腹中，出一小石；西石腹中，怀一小石”，这该与郊禖石的本来面目相近吧！

《太平寰宇记》所说的简州的风俗，和《诗经·小雅·斯干》有几分相似。《寰宇记》说三月上巳日有乞子者，漉得石即是男，瓦即是女。《斯干》说：

> 乃生男子，载寝之床，载衣之裳，载弄之璋。……乃生女子，载寝之地，载衣之裼，载弄之瓦。……

璋是一种玉石，《说文》一上《玉部》曰：“璋，剡上为圭，半圭为璋，从玉章声。”生男，使之弄璋；生女，使之弄瓦，这礼俗和漉得石即是男，

瓦即是女，该有相当的关系吧！得石举男的信仰，在这里还有一个佳例，我得赶快补出来。《后周书》卷二十九《高琳传》：

> 高琳字季珉，其先高句丽人也。……琳母尝祓禊泗滨，遇见一石，光采朗润，遂持以归。是夜梦见一人，衣冠有若仙者。谓其母曰："夫人向所将来之石是浮磬之精，若能宝持，必生令子。"其母惊寤，便举身流汗，俄而有娠。及生（子），因名琳，字季珉焉。

高琳的母亲所取之石为"光采朗润"，得生令子；禹的母亲女狄汲水得石爱而吞之——当亦美石无疑，因得生禹；又称禹母修己感石之精而生禹。这种类似的传说，只是一种民间的信仰在作祟，那便是因为古人对于生殖石（禖石或乞子石）的崇拜，才有这样的说话。在这两段记载中，还有一点问题不能不提起来注意者，即是简州民俗，于上巳日滤得石即是男，瓦即是女，而高琳之母祓禊泗滨，始得美石；可见这种乞子石的风俗在后代是在三月上巳日举行的。在这里我们可以推知二事：即一，上巳日为乞子之节；二，上巳节源出于高禖的祭祀；不过兹事体大，非本文所能详，具见拙著《上巳考》中。

在这里还有一段记载，文中虽不明言为乞子石，但其性质亦与此无异。宋王明清《挥麈余话》：

> 三衢境内地名张步溪中，有石，里人号曰团石。有谶语云："团石圆，出状元；团石仰，出宰相。"乙丑岁水涸，石忽如圆镜，明年刘文璹章魁天下；前岁大水，石乃侧仰，而去年余拜相。此与闽中沙合南台，盖相似也。

这种信仰到现在还残存着，而且在外国也有类似的迷信①。

我在上文已经说过诸神女有化石的传说，这在民间也有相似的故事。扬雄《蜀本纪》：

> 秦王知蜀王好色，乃献五美女于蜀王。蜀王遣五丁迎五女，见大蛇入山中。五丁引蛇山崩，五女上山化为石②。

题陶潜《搜神后记》卷一：

> 中宿县有贞女峡，峡西岸水际，有石如人形状，似女子，是曰贞女。父老相传秦世有女数人取螺于此，遇风雨昼昏，而一女化为此石。

在后代的方志中，此例更是举不胜举。《大明一统志》卷十七：

> 石妇山在州城〔广德州〕东南五十里，群山环绕，中一峰独高，峰之巅有石，高二丈许，如妇人状。旧传谢氏女介洁有守，登山化为石。

我想此种女石像，其先皆与《郡国志》所说的乞子石一样，是民间生殖石的崇拜。不过，有的地方，这种迷信还保存着，有的却已经消灭；后人不知造立所由，遂妄称曰贞女石。《御览》卷五十二引《世说》曰：

---

① 日本赤松智城博士于《朝鲜巫俗之神统》（《宗教研究》第十二卷、第五号）中云：朝鲜仁王山麓有夫妇石一对，乡人乞子于其下。其石又称为男根石女阴石，总称为阴阳石。又该文注七曰："济州岛山地郊外有东西相对之弥勒石像。东方为女弥勒，为一种女阴石；西方为男弥勒，为男根石，皆有大有小。前者虽为男子所参请者，然赛客殆无；反之，于后者则妇人之谒者甚伙。小弥勒像又称佛子，妇人之乞子者跨之，为求子之故，而作奇怪的，共感的，模仿的巫术行为。"按此种生殖石崇拜之俗与《郡国志》所言之马湖乞子石，完全相似。

清李调元《南越笔记》卷三："有鸳鸯石在肇庆七星岩口。石凡二，各长丈许，大四五尺，一俯一仰，号曰鸳鸯石，乙卯岁，岩上一巨石坠击伤俯者，明年春兵乱，妇女多被掳掠。人以为此石破碎之兆。又有鸳鸯石在德庆云瓮山上，石亦二，一大一小。崇正（祯？）间大石先坠，去平田数里而止，后一日，小石复坠，与大石同止一处，又号公婆石。"按此"鸳鸯石"与"公婆石"，与祈子石为同类。（见《函海》本）

② 《太平御览》卷五十二引参看严可均《全汉文》辑本。

“武昌阳新县北山，上有望夫石，状若人立者。传云：昔有贞妇，其夫从役，远赴国难。〔妇〕携弱子饯送此山，立望而化为石。”又辽宁熊岳城有望小山，传云：某妇人有子赴山东应试，船沉于海，其母终日登山望之，身化为石。这种“望夫石”或“望子石”，地志中不知有多少，当亦为各地方乞子石的变相。

与女化为石的故事相反的，又有石化为女的故事。《神仙传》曰：

> 介象字元则，会稽人，入山求神仙，见谷中有石子皆紫色，大如鸡子。象取二枚，见一美女，被服五采。象叩头乞长生。女曰：“急送汝手中物还着故处。”象送石还，女授以还丹方一首。

刘义庆《幽明录》曰：

> 阳羡县小吏吴龛，有主人在溪南。尝以一日，乘摇头船过水，溪内忽见一五色浮石；取内床头，至夜化成一女子也。

介象所遇见的石为紫色，而所化的美女，则为“被服五采”；吴龛所见的则分明是五色浮石。若一回想，你一定会想起高琳的母亲所遇见的石是“光采朗润”，女狄汲水得石，爱而吞之，当亦为美石，女娲石为五色石，涂山氏石为美石，这不完全相似吗？为什么诸记载皆有美石，我想是因为古人所崇拜的灵石，一定是择其嘉美者而礼祀之；为什么石能化女，我想是女化石的一种翻面文章而已。

综合以上所述做结论如下：

1. 古人重视生殖，故有重视生殖的礼俗——即禖祀。

2. 禖祀乃婚媾与祈子的祭祀。

3. 禖祀之礼为各民族所共有，不始于高辛。

4. 高禖之宝用石，其石即为生殖石，其形或为生殖器的象征。

5. 先妣即高禖。高禖司婚媾，故先妣有人间恋爱的传说；高禖司生子，故先妣有生子的传说；高禖之宝用石，故先妣有化石的传说。

6. 高禖的祭祀在民间为乞子石的崇拜。

7. 与先妣吞石生子的传说相似的，在民间有得石生子的传说。

8. 与神女化石传说相似的，在民间有女化为石，石化为女的传说。

9. 高禖的祭祀，在后代为上巳；故乞子石（高禖石）的传说皆系中于上巳节。

10. 礼俗与神话乃表里为用，用礼俗可以解释神话，用神话可以证明礼俗。

（原载《民族杂志》第五卷第1期）

泰山礼俗研究

上篇　封禅考

一　古籍中所见之封禅

历史是人类生活的纪录，我们研究古代历史就是要研究古代人的生活。吾人若能把古代人的生活得到一个清楚的观念，就等于对古代史得到一个确切的了解。古代人的生活是祭政不分，“民神杂糅”的，所以他们的日常生活是和宗教生活混淆在一起的：渔猎农畜战争是古人的实际生活，法术迷信是古人的意识中心，岁时节令是规定他们实际生活和意识生活的轨范，其本身是从实际生活发展出来的。这三者出于一元，互相依附。生活习之既久演进而为风俗，在野的叫着“俗”，在朝的叫着“礼”。

本篇论文是从古代人的生活下手，换句话说就是从古代的礼俗下手。我想从古代人的山居生活中来探讨这种风俗在后代怎样凝固为只剩了空壳而失却原始意义的国家典礼（封禅），并从这种典礼之中考绎古代一种政治制度——禅让。所以本文篇上侧重在封禅的研究，篇下侧重在禅让的研究。我所根据的材料不仅限于书本上的证据，考古学上的实物，人类学上的蛮俗，现存原始风俗的遗留，都用来互相比勘，辗转引申，务求合于事理而当于人心。我们若能把泰岳民族的宗教生活，两性生活，政治生活都明白了，那么对于他们的文化

也就可以得其大概了。

*　　*　　*　　*

今先论封禅。古人记载封禅材料最多的当首推司马迁《史记·封禅书》。兹为免读者覆检之劳起见，凡有关于封禅材料者皆节录于下：

自古受命帝王，曷尝不封禅？盖有无其应而用事者矣，未有睹符瑞见而不臻乎泰山者也。虽受命而功不至，至梁父矣，而德不洽；洽矣，而日有不暇给，是以即事用希。传曰："三年不为礼，礼必废；三年不为乐，乐必坏。"每世之隆，则封禅答焉，及衰而息。厥旷远者千有余载，近者数百载，故其仪阙然堙灭，其详不可得而记闻云。

尚书曰：舜在璇玑玉衡，以齐七政，遂类于上帝，禋于六宗，望山川，遍群神。辑五瑞，择吉月日，见四岳诸牧，还（《汉书·郊祀志》作"班"）瑞。岁二月，东巡狩，至于岱宗；岱宗，泰山也。柴（《五帝本纪》柴作祡），望秩于山川，遂觐东后。东后者，诸侯也。合时月正日，同律度量衡；修五礼，五玉（《郊祀志》作乐），三帛，二牲，一死，贽。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。中岳，嵩高也。五载一巡狩。禹遵之。……

秦缪公即位九年，齐桓公既霸，会诸侯于葵丘，而欲封禅。管仲曰："古者封泰山禅梁父者七十二家，而夷吾所记者十有二焉：昔无怀氏封泰山，禅云云。虙羲封泰山，禅云云。神农封泰山，禅云云。炎帝封泰山，禅云云。黄帝封泰山，禅亭亭。颛顼封泰山，禅云云。帝喾（百衲本《史记》作俈）封泰山，禅云云。尧封太山，禅云云。舜封泰山，禅云云。禹封泰山，禅会稽。汤封泰山，禅云云。周成王封泰山，禅社首。——皆受命，然后得封禅。"桓公曰："寡人北伐山戎，过孤竹；西伐大夏，涉流沙（《郊祀志》无'大夏，涉流沙'五字），束马悬车，上卑耳之山；南伐至召陵，登熊耳山以望江汉。兵车之会三，而乘车之会六。九合诸

侯，一匡天下，诸侯莫违我。昔三代受命，亦何以异乎？”于是管仲睹桓公不可穷以辞，因设之以事，曰：“古之封禅，鄗（《谷梁》作蒿）上之黍，北里之禾，所以为盛；江淮之间，一茅三脊，所以为藉也。东海致比目之鱼，西海致比翼之鸟；然后物有不召而自至者，十有五焉。今凤凰麒麟不来，嘉谷不生，而蓬蒿藜莠茂，鸱枭数至（《郊祀志》作群翔）；而欲封禅，毋乃不可乎？”于是桓公乃止。……

其后百有余年，而孔子论述六艺传。略言易姓而王，封泰山，禅乎梁父者，七十余王矣；其俎豆之礼不章，蓋难言之。或问禘之说，孔子曰：“不知！知禘之说，其於天下也，视其掌。”诗云（张照云：诗云二字，不审所谓，注家皆略，蓋唐时无此文也）：纣在位，文王受命，政不及泰山。武王克殷二年，天下未宁而崩。爰周德之洽，维成王；成王之封禅，则近之矣。及后陪臣执政，季氏旅于泰山，仲尼讥之。……

〔秦始皇〕即帝位三年（按为始皇二十八年），东巡郡县，祠驺峄山，颂秦功业。于是徵从齐鲁之儒生博士七十人，至乎泰山下。诸儒生或议曰：“古者封禅为蒲车，恶伤山之土石草木，扫地而祭，席用菹秸，言其易遵也。”始皇闻此议各乖异，难施用，由此绌儒生，而遂除车道上，自泰山阳至巅，立石颂秦始皇帝（《郊祀志》删秦始皇帝四字）德，明其得封也。从阴道下，禅于梁父。其礼颇采太祝之祀雍上帝所用，而封藏皆秘之，世不得而记也。始皇之上泰山，中阪遇暴风雨，休于大树下。〔《史记·秦始皇本纪》有“因封其树为五大夫”〕诸儒生既绌，不得与用（《郊祀》无用字）於封事之礼，闻始皇遇风雨，则讥之。于是始皇遂东游海上，行礼、祠名山大川及八神，求仙人羡门之属。……

二世元年，东巡碣石，并海南，历泰山，至会稽，皆礼祠之，而刻勒（齐召南云：刻勒疑是“尽刻”二字之讹）始皇所立石书旁，以章始皇之功德。其秋，诸侯畔秦。三年，而二世弑死。始皇封禅之后十二岁，秦亡。诸儒生疾秦焚诗书，诛僇文学，百姓怨其

法，天下畔之。皆讹曰："始皇上泰山，为暴风雨所击，不得封禅。"此岂所谓无其德而用事者邪？……

今天子（汉武帝）初即位，尤敬鬼神之祀。元年，汉兴已六十余岁矣。天下艾安，缙绅之属皆望天子封禅改正度也；而上乡儒术，招贤良。赵绾、王臧等以文学为公卿，欲议古立明堂城南，以朝诸侯，草巡狩、封禅、改历服色事，未就。会窦太后治黄老言，不好儒术，使人微伺，得赵绾等奸利事，召案绾、臧，绾、臧自杀。诸所兴为皆废。后六年，窦太后崩。……是时（按为武帝元光二年）李少君亦以祠灶谷道却老方见上，上尊之。……少君言上曰："祠灶则致物，致物而丹沙可化为黄金；黄金成，以为饮食器，则益寿；益寿而海中蓬莱仙者乃可见；见之以封禅则不死，黄帝是也。"……

其夏六月中（按为武帝元鼎元年）汾阴巫锦为民祠魏脽后土营旁，见地如钩状，掊视得鼎。鼎大异于众鼎，文镂无款识。……齐人公孙卿曰："今年得宝鼎，其冬辛巳朔旦冬至，与黄帝时等。"卿有札书曰……"汉兴，复当黄帝之时。"曰"汉之圣者，在高祖之孙且曾孙也。宝鼎出而与神通，封禅。封禅七十二王，唯黄帝得上泰山封。"申公曰："汉主亦当上封，上封则能仙，登天矣。"……

其来年冬（据《武纪》为元封元年），上议曰："古者先振兵泽旅，然后封禅。"乃遂北巡朔方，勒兵十余万。还祭黄帝冢桥山，释兵须（《郊祀志》作凉）如。上曰："吾闻黄帝不死，今有冢，何也？"或对曰："黄帝已仙上天，群臣葬其衣冠。"既至甘泉，为且用事泰山，先类祠太一。自得宝鼎，上与公卿诸生议封禅。封禅用希，旷绝莫知其仪礼；而群儒采封禅、尚书、周官、王制之望祀射牛事。齐人丁公年九十余，曰："封禅者，合（《郊祀志》作古）不死之名也。秦皇帝不得上封，陛下必欲上，稍上即无风雨，遂上封矣。"上于是乃令诸儒习射牛，草封禅仪。数年，至且行，天子既闻公孙卿及方士之言，黄帝以上封禅，皆致怪物，与神通；欲

放黄帝以上接神仙(《郊祀志》无仙字)人蓬莱士(《汉志》无士字),高世比德于九皇,而颇采儒术以文之。群儒既已不能辨明封禅事,又牵拘于诗书古文而不能骋。上为封禅祠器示群儒,群儒或曰,"不与古同。"徐偃又曰:"太常诸生行礼,不如鲁善。"周霸属图封禅事。于是上绌偃霸,而尽罢诸儒不用。(《汉书·儿宽》传云:上议欲放〔仿〕古巡狩封禅之事,诸儒对者五十余人,未能有所定。先是司马相如病死,有遗书,颂功德,言符瑞,足以封泰山。上奇其书,以问儿宽。宽对曰……天地"并应,符瑞昭明,其封泰山,禅梁父,昭姓考瑞,帝王之盛节也。然享荐之义,不著于经……唯圣主所由,制定其当,非群臣之所能列。"……上然之,乃自制仪,采儒术以文焉。)三月,遂东幸缑氏,礼登中岳太室。从官在山下(《郊祀志》作上),闻若有言"万岁"云。问上,上不言;问下,下不言;(《武帝纪》《郊祀志》有"乃令祠官加增太室祠,禁毋伐其山木。")于是以三百户封太室奉祠,命曰崇高邑。东上泰山,泰山之草木叶未生,乃令人上石,立之泰山巅。上遂东巡海上,行礼祠八神。齐人之上疏言神怪奇方者以万数,然无验者;乃益发船(百衲本船作舡),令言海中神山者数千人,求蓬莱神人。……四月还至奉高。上念诸儒及方士言封禅,人人殊,不经,难施行。天子至梁父——礼祀地主。乙卯,令侍中儒者皮弁荐绅,射牛行事;封泰山下东方,如郊祠太一之礼。封广丈二尺,高九尺,其下则有玉牒书,书秘。礼毕,天子独与侍中奉车子侯(按为霍去病子霍嬗)上泰山,亦有封,其事皆禁。明日下阴道。丙辰,禅泰山下址东北肃然山,如祭后土礼。天子皆亲拜见,衣上黄,而尽用乐焉。江淮间一茅三脊为神藉,五色土益杂封。纵远方奇兽、蜚禽及白雉诸物,颇以加礼。(补《武纪》《郊祀志》,并所祀。)兕牛、犀象之属不用。皆至泰山祭后土(《郊祀志》作"皆至泰山然后去")。封禅祠,其夜若有光,昼有白云起封中。天子从禅还,坐明堂,群臣更上寿。……又下诏曰:"古者天子五载一巡狩,用事泰山;诸侯有朝宿地。其令诸侯各治邸

泰山下。”天子既已封泰山，无风雨灾，而方士更言蓬莱诸神若将可得；于是上欣然庶几遇之。乃复东至海上望，冀遇蓬莱焉。奉车子侯暴病，一日死；上乃遂去。……其明年——（按为元封五年）——四月中，至奉高修封焉。初，天子封泰山，泰山东北址，古时有明堂处，处险不敞。上欲治明堂奉高旁，未晓其制度。济南人公玉带上黄帝时明堂图。明堂图（《郊祀志》脱图字）中有一殿，四面无壁，以茅盖，通水圜宫垣，为复道，上有楼，从西南入，命曰昆仑，——天子从之入，以拜祠上帝焉。于是上令奉高作明堂汶上，如带图。及五年修封，则祠太一、五帝于明堂上坐，令（《郊祀志》作合）高皇帝祠坐对之。祠后土于下房，以二十太牢。天子从昆仑道入，始拜明堂如郊礼。礼毕，燎堂下。而上又上泰山，自有秘祠其巅，而泰山下祠五帝，各如其方，黄帝并赤帝，而有司侍祠焉。山上举火，下悉应之。

其后二岁，（太初元年）十一月甲子朔旦冬至，推历者以本统。天子亲至泰山，以十一月甲子朔旦冬至日，祠上帝明堂，毋修封禅。（《集解》引徐广曰：“常五年一修耳，今适二年，故但祠于明堂。”）其赞飨曰：“天增授皇帝太元神策，周而复始，皇帝敬拜太一。”东至海上，考入海及方士求神者莫验；然益遣，冀遇之。十一月乙酉柏梁灾。十二月甲午朔，上亲禅高里，祠后土。临勃海，将以望祀蓬莱之属，冀至殊庭焉。……

公玉带曰：“黄帝时虽封泰山，然风后、封巨、岐伯令黄帝封东泰山，禅凡山（《集解》引徐广曰：一作丸），合符，然后不死焉。”天子既令设祠具，至东泰山，泰山（《郊祀志》俱作东泰山）卑小，不称其声，乃令祠官礼之，而不封禅焉。其后令带奉（百衲本《史记》误作春）祠，候神物。夏，遂还泰山，修五年之礼如前，而加以禅，祠石闾。石闾者，在泰山下址南方，方士多言此仙人之闾也，故上亲禅焉。其后五年〔武帝天汉三年〕，复至泰山修封，还过祭恒山。……

今上封禅，其后十二岁（《郊祀志》作十三岁）而还，遍于五

岳四渎矣。(《郊祀志》下有"后五年〔太始三年〕,复至泰山修封。东幸琅邪,礼日成山,登之罘,浮大海,用事八神延年,又祠神人于交门宫,若有乡坐拜者云。后五年上复修封于泰山,东游东莱,临大海……)而方士之候伺神人,入海求蓬莱,终无有验;而公孙卿之候神者,犹以大人之迹为解,无有效。天子益怠厌方士之怪迂语矣;然羁靡不绝,冀遇其真。自此之后,方士言神祠者弥众,然其效可睹矣。

我们从上引长文中,可以举出如下的要点:(一)汉人说封禅是为受命,受命就是做皇帝得到天的允许。(二)封禅之仪,自古即缺,其详不可得而记闻。(三)封禅书用《尚书·尧典》(今在《舜典》内)之文,说第一位封禅的是舜。(四)封禅和巡狩原是一事。(五)封禅不一定在泰山,但所封者一定是大山。(六)封泰山之时在二月,又或三月。(七)巡狩之期五年一巡狩,封禅也是五年一修封。(八)齐桓公要封禅是在他九合诸侯,一匡天下的葵丘之会以后,那时他俨然是当时的周天子。(九)管仲对封禅的说话最多,管仲不用说是齐人了。(十)封禅要有祥瑞才能举行。(十一)季氏旅于泰山,可见旅祭与封禅之祀有关。那时的季孙氏在三桓中最强大。(十二)从封禅又说到"禘",可见在司马迁的心里禘与封禅有关。(十三)禘也是五年一举行,与封禅同。(十四)秦皇封禅是后代有意行封禅之礼的第一位一统天子。(十五)秦始皇时议封禅之礼的是儒生博士。(十六)诸儒之语龂龂一是。(十七)封禅有封藏,即后世玉牒秘祝之类。(十八)封禅时必有风雨。判断天子能否上封泰山,就看他碰不碰见风雨。(十九)秦始皇休于大树下,这大树颇有典故。(二〇)始皇封禅后即求神仙,神仙在海上。(二一)秦皇和二世皆立石纪功。(二二)汉文帝想封禅因新垣平之诈而止。(二三)武帝初提倡封禅的是儒生缙绅之属。他们所注意的是明堂辟雍等礼。(二四)后来是燕齐方士,他们所注意的是长生不老。(二五)武帝封禅黜儒生而用方士是封禅神仙说,压倒了儒生典礼说。(二六)儒生的失败是不能"骋",骋就是要耸人听闻。(二七)武帝封禅的导火线是宝鼎,宝鼎是祥瑞,可与神

通。(二八)又是风雨的问题,若无风雨即得上封。(二九)武帝封太室山然后才封泰山。(三〇)封禅之后又要求神仙,求神仙一定在海上。(三一)"封广丈二尺,高九尺,其下则有玉牒书,书秘。"(三二)纵远方奇兽蜚禽,白雉兕象之属,是自作符瑞,用以感应。(三三)"古者天子五载一巡狩,用事泰山,诸侯有朝宿地,其令诸侯各治邸泰山下。"(三四)武帝在泰山下治明堂,可见明堂与封禅有关。(三五)明堂下通水圜宫垣,就是辟雍。(三六)封禅在夜里,要举火。(三七)封禅之地是泰山附近之山,不一定必在某一特定的山上。(三八)武帝时的"封禅"是一事——封在此,禅亦在此;不是封在泰山,禅在远处。(三九)求神不得之后,武帝便厌倦封禅之事,封禅的高潮便算过去了。(四〇)从宣帝以后,封禅完全成了死板板的国家典礼,全无一点内容和生气了。

*　　*　　*　　*

其次我们再看看司马迁作《史记·封禅书》的动机,并且考察考察他所记载的材料是不是可靠。《封禅书》开头就来了一句:"盖有无其应而用事者矣,未有睹符瑞见,而不臻乎泰山者也。"换句话说,封禅是可以的,问题就在你有没有那德性。这口气是不大对劲的。及至说到管仲劝桓公不要封禅,管仲看见桓公的意思很坚决,不能用话来折服他,乃说封禅要有许多祥瑞,东海致比目之鱼,西海致比翼之鸟,"今凤凰麒麟不来,嘉谷不生,而蓬蒿藜莠茂,鸱枭数至,而欲封禅,毋乃不可乎?"管仲的话是否真是这样说的,我们无从考察,(《管子·封禅》篇是从《史记·封禅书》钞入的,不是《史记·封禅书》钞录《管子》。)总之不满之意,溢于言外。我疑心这是太史公用管仲的话来讽刺武帝。最后结论说:"自此之后,方士言神祠者弥众,然其效可睹矣!"意味更是深永了,所以洪迈说《封禅书》是谤书。《容斋随笔》卷四"谤书"条曰:

> 司马迁作《史记》,于《封禅书》中述武帝神仙、鬼灶、方士之事甚备,故王允谓之谤书。

我看这话是不错的。

司马迁的老子是司马谈。司马氏世典周史，古代巫卜史祝是一流的人物，凡有宗教祭祀一类的事，史官一定要参加的。司马谈仕于建元元封之间，

> 是岁天子始建汉家之封，而太史公（按指司马谈）留滞周南，不得与从事，故发愤且卒；而子迁适使反，见父于河洛之间。太史公执迁手而泣曰："余先，周室之太史也。自上世常显功名于虞夏，典天官事；后世中衰，绝于予乎？汝复为太史，则续吾祖矣。今天子接千岁之统，封泰山，而余不得从行，是命也夫！命也夫！余死，汝必为太史，为太史，无忘吾所欲论著矣！"（《史记》卷一百三十《太史公自序》，《汉书》卷六十二《司马迁传》同。）

司马谈因不得参与封禅典礼，至死以为终身大恨，并且因为这个原因，叫他的儿子来著《史记》。古代史官世守其学，所以司马迁在《史记·封禅书》中所载各事，一大部分还是他老子的意见，《封禅书》的记载，一定有很早很早的来源。

《封禅书》的来源既古，所以其中论述汉以前的封禅，不能不说是相当的可靠。到司马迁本人则躬与封禅之事，《封禅书》后，太史公曰：

> 余从巡祭天地诸神、名山川而封禅焉。入奉宫，侍侦神语。究观方士祠官之意，于是退而论次自古以来用事于鬼神者，具见其表里。后有君子，得以览焉。

他亲随武帝出去封禅祭祀，所以《封禅书》记汉武一代封禅之事最详，同时也最可靠。

但是《封禅书》也不是无所遗漏，这遗漏是通乎《史记》全书皆在同一观点之下，被剔刷了，被净化了。据我的考证，封禅典礼是极其原始的典礼，他的来源之古，一直可以追溯到部落山居时代。它的仪式、迷信有许多是极荒唐的，在后人心目中绝不会了解的。在《史记·封禅书》以前，一定有许多许多离奇可怪的记载，而这些记载都被太史用他的史笔一笔勾消。《封禅书》说：

盖黄帝时尝用事，虽晚周亦郊焉。其语不经见，缙绅者不道。

可见凡是语焉不经，缙绅者不道的话，一定被他削去了。他作《封禅书》也和作《五帝本纪》一样，“其文不雅驯，荐绅先生难言之”者，皆在被淘汰之列，仅把那些雅的，好听的记下来了。这是用唯理主义的批评眼光来定史料的取舍标准，不用说这态度是有可商之处的。假若他不用这种眼光来取舍，把那些不雅的材料也都放在《史记》内，我们岂不是更能知道一些近于原始意义的封禅的故事么？然而这种想望是徒然的。我在本文中所想作的事，就是想在《史记·封禅书》之外，把那些不雅不干净的原始的迷信，也都给他找出来，以求封禅的原始意义，因为礼与俗在起源上本来是一事的。

二　说封禅即封坛

首先说封禅二字的字义。前人把封禅二字都解作动词，而且是意义相对待的动词。《史记·封禅书》说前代人君的封禅，总是封泰山，禅某某山，如“古者封泰山，禅梁父。”“黄帝封泰山，禅亭亭。”“禹封泰山，禅会稽。”“周成王封泰山，禅社首。”皆是以封禅二字为相对的动词，因为把这两个字都当成动词，而且意义不一样，所以结果是封在一地，禅在一地，像大禹的封禅，封在泰山，禅却在浙江的会稽山，相距有数千里之遥，在一次祭祀的中间如何能走这样远的道路呢？这是枝节的话，容后再提。张守节《史记正义》说封禅二字最能代表前人的意见，他说：

泰山上筑土为坛以祭天，报天之功，故曰封；泰山下小山上除地，报地之功，故曰禅。言禅者神之也。

诸如此类的解释可以说是举不胜举。总之，他们都把封禅二字解着两个不同的动词，因此之故，把封禅一事，生生地裁成两截，结果变成了封在一地，禅又在一地。这种解释无疑地是有了毛病的。

我的解释是封禅为一名词：封为动词，禅为名词。封就是添土，

禅就是坛，封禅就是封坛。坛在其先是石坛，就是考古学上所说的"桌石坟"(Dolmen)，那么封禅就是在桌石坟上添土。今分释于下。

先说封。《说文》土部云："封、爵诸侯之土也。从之土、从寸。守其制度也：公侯百里，伯七十里，子男五十里。"此以封为爵土，可见封总是与土有关系的。《周礼·地官·封人》注曰："聚土曰封。"《礼记·檀弓上》曰："于是封之，崇四尺。"郑玄注同。又"我见封之若堂者矣"郑注："筑土为坟曰封。"《礼记·乐记》："封比干之墓。"郑注："积土为封。"《广雅·释丘》："封，冢也。"凡此皆谓加土曰封。古代封禅时用不用土呢？用的。我们从"乾封"二字，就可以明白。《史记·封禅书》曰：

> 其明年(武帝元封三年)伐朝鲜。夏旱，公孙卿曰："黄帝时封则天旱，乾封三年。"上乃下诏曰："天旱，意乾封乎？其令天下尊祠灵星焉。"

《河渠书》亦曰：

> 天子既封禅，巡祭山川。其明年旱，乾封，少雨。

封完了以后的天旱叫着乾封，可见封必用土，土新筑，有水气，天旱气燥，封土必乾，故谓之乾封。总之封禅之封是用土，却是无可致疑的。

再说禅，《说文》示部曰："禅，祭天也。从示单声。"但照传统的说法，禅应该说是祭地的，不应该说是祭天，那么许慎为什么偏要说是祭天呢？段玉裁《说文解字注》曰：

> 凡封土为坛，除地为墠，古封禅字盖只作墠。项威曰：除地为墠，后改墠曰禅，神之矣。服虔曰：封者增天之高，归功于天；禅者广土地。应劭亦云：封为增高，禅为祀地。惟张晏云：天高不可及，于泰山上立封又禅而祭之，冀近神灵也。元鼎二年纪云：望见泰一，修天文禋，禋即古禅字，是可证禅亦祭天之名。但禅训祭天，似当与柴为伍，不当厠此。"

段玉裁引用张晏的话，说禅也是祭天之名，并举《武帝纪》为证，是很对的。其实封禅本一词，祭天祭地原是一事，——祭天和祭地是同时举行的。所谓封泰山，禅梁父者，梁父也是泰山，不过是泰山下的小

山，天取其高，似父，故在高处祭；地取其卑，象母，故在泰山下的小山上祭；所以单说一个禅字，当然可以代表祭天祭地之祭祀的。清徐灏《说文解字注》曰："封禅对文，云祭天者，浑举之词耳。"这话是不错的。

禅字在后人的解释上是如此，但它的原义并不如此的。只少在封禅的封字下，却不应该做此解释。禅即坛字，《说文》土部："坛，祭场也。从土亶声。"（此据大徐本《说文》，今传汲古阁本《说文》，祭下有一坛字。）坛就是祭坛，用土在平地上筑成；所以《公羊传》庄公十三年何休注曰"土基三尺，土阶三等曰坛"。《说文》土部又有墠字，训曰："野土也，从土单声。"野土就是在郊野的意思。前人把坛墠二字分析得很清楚。《周书》"为三坛同墠"。《礼记·祭法》："王立七庙，二祧，一坛，一墠。"郑注："封土曰坛，除地曰墠。"换句话说，坛有土阶，墠就是野场子。在我们看起来，坛，墠，实在是一个东西。筑坛必先除草秽，那就是古书上所说的墠，或场，若把这墠场用土加高一点，岂不就是坛了么？所以这分别是无须乎苛求的。不特此也，古书上坛、墠二字每每通用，可见在古人的眼里原来没有什么大分别。《诗经·郑风》"东门之墠"，孔颖达《毛诗注疏》本墠作坛，陆德明《经典释文》同。《周礼·大司马》"暴内陵外则坛之"，郑司农注："坛，读如同墠之墠。"《左传》昭公十三年杜注"除地为墠"，释文："墠本作坛。"可见这两个字合言则异，析言则通，其实是没有多大的区别的。为什么我说封禅之禅就是坛字呢？因为禅字一作禫，犹之乎墠一作坛。禅禫墠坛古本一字，从示者所以神之也。《汉书·武帝纪》："遂登封泰山，至于梁父，然后升禫肃然。"又卷七十五《眭弘传》："禫以帝位。"及《异姓诸侯王表·序》颜师古注曰："禫，古禅字也。"又卷七十七《盖宽饶传》及《后汉书·梁竦传》，注并云"禫，古禅字。"一方面坛字又作禫，《汉书·武帝纪》"修天文禫"，注"古禅字"，按此禫字应曰古坛字。《汉书·礼乐志》"帝临中坛"，注："字或作禫，读亦曰坛，字加示者，神灵之耳。"可见禅、禫、墠、坛四字互通，意义完全一样。又四字所从得声之单、亶，古音皆隶端纽寒韵，发音完全相同。推而

言之场、堂也几乎在同一部位之下发音，这其间的联系是无待于书本上的材料来证明的。由此看来，封禅的禅字无论从字音上、字义上、皆是坛字，那么说封禅就是封坛这一命题，大概是不会错误的。

我们再看看封禅二字有没有径作封坛的。董仲舒《春秋繁露》"三代改制质文"论主天法质而王，"先用玉声而后烹，正刑多隐，亲戚多赦，封坛于左位。"又论主地法夏而王，"先烹而后用声，正刑天法，封坛于下位"。注："坛当作禫，与禅通。"我以封禅之作"封坛"，不仅是字的通假，实在古人祭泰山登封时必用坛的。应劭《风俗通义》卷二"封泰山禅梁父"条曰："禅谓坛，墠，当有所与也。"是一个恰当的解释。《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"，张守节《正义》曰：

> 晋《太康地记》云：为坛于太山以祭天，示增高也；为墠于梁父以祭地，示增广也。祭尚玄酒而俎鱼。墠皆广长十二丈，坛高三尺，阶三等，而树石太山之上，高三丈一尺，广三尺，秦之刻石云。

又《集解》引臣瓒说曰：

> 积土为封，谓负土于泰山上为坛而祭之。

又司马彪《后汉书·祭祀志》引崔灵恩曰：

> 自周以前，封者皆封土为坛，至秦皇汉武始用石检。

可见封泰山时一定有坛，那么封禅之作封坛，不是名正言顺么？

*　　*　　*　　*

我在这里再说一说古代坛墠的用处。古时祭祀必有坛，其先在野地上除草去秽，稍一修整就成了。其后因为参与祭祀的人，观览不便，所以在平地上筑起一个土台，主祭的人和扮神的人，在坛上作一种类似戏剧的表演。那主祭的人叫着巫（女）或觋（男），扮神的人叫着尸。总之凡祭祀无不有坛，《史记·孝文帝本纪》"其广增诸祀坛场珪币"，《封禅书》上有五帝坛，太一坛。其太一坛，有三垓（阶），五帝坛，环居其下，各如其方。祭祀又多在夜里，故用神火。《封禅书》

曰:"其祠列火满坛,坛旁亨炊具,有司云:祠上有光焉。"这光在古人心目中就是神灵降止的表征,如《楚辞·九歌》"横大江兮扬灵",《汉书·郊祀歌》:"扬金光,横泰河。"《汉书·郊祀志》数言美光,神光,都是"灵煌煌兮既降"的嘉祥和证明。这坛是有神性的,部落外的人和不得参加祭典的人,不许用脚践踏,若践踏了据说是对于神的触犯。若是土坛一次用过之后,当然必被风雨剥蚀,荒废不堪,所以重新来祭时,必得加土重筑,这就是封禅的所由来呀!

人类进化是经过石器时代一个阶段的,我想在土坛之前,人们祭神的神坛,或用石累。这种石坛,其形当如小屋,下用三石为壁支持,上冠一长石,此即考古学上所谓桌石坟(Dolmen)。那么封禅(坛)的坛,更原始地一点说,应该是封桌石坟,即封 Dolmen 也。现在再考察考察桌石坟的制度,来和封禅一事相印证。

三　说坛为桌石坟

人类文化的进步到新石器时代已经有相当的进展,特别在建筑技术上更显示有很大的进步。这时期的人类喜欢用巨石建造坟墓。他们相信万物有灵,及人死后精气不灭所以盛行祖先崇拜;因为这种原因,对于祖先的坟墓特别注意。这些坟墓之中,有"三石坟"(Trilithon),树立二石于地上,以一石覆其颠。"桌石坟"(Dolmen),以三块以上的石为支石,上覆巨石,构造似桌形,故谓之桌石坟。考 Dolmen 一语,乃出自 Breton 语之 tôl = tool,即拉丁文之 tabula,英文之 table. Men 即 Stone,合在一块,就成了 Stone table 一个名词了,故可译为"桌石"。桌石坟是和三石坟没有什么大的区别,可以说是一种东西;因为三石坟,其下支石为二,而桌石坟其下支石为三或为四。桌石坟不过是把三石坟的前后两壁堵筑起来罢了。英国 James Hastings 在他所主编的宗教伦理学大辞典(Encyclopaedia of Religion and Ethics)说:

> 桌石坟之单纯形状,可称为粗石纪念物。其物至少由三个

或四个稍有距离之立石组成，上覆一巨石，称之曰冠石（Cap-Stone）或台桌。在英国最著名之桌石为 Maid-Stone 地方之 Kits-Coity House. 在现在状态之下，其物乃由三个大立石，支一冠石而成，共计十一吠。在立石之空间填以小石，如此乃造成墓室。上面用土封好，以成丘陵之状，但无羡道。

若从四块立石为墙，增多到五六块大石时，石穴的面积一定大，上面的盖石当然也得用大石，或几块大石铺成，这样就成了石屋子了。用较雅一点而且有暗示意味的字眼就是“太室”，或“石室”，这等以后还要说到。桌石坟上面若再加以封土，不露石顶，这就成了羡道坟了（Corridor-tomb）。可见后代坟墓制度是从桌石坟孳乳而出的。

在这些桌石坟之外，又往往用巨石为篱。这种石篱有两种，一是“列石”（Alignement），是用许多立石排列成行；一是“环石”（Cromlech or Stone-Circle）是用许多立石排列成环形。但有时在这些石篱之中，没有桌石坟的。有时又特立一个柱石，考古学上叫着 Menhir. 这些巨石建筑，总称为“巨石纪念物”（Megalithic Monument），人类学家称此种文化为“巨石文化”（Megalithic Culture）。

桌石坟分布区域非常广大，几乎全世界无处不有。其为人所共知者，有丹麦、挪威、瑞典、法国北部、荷兰、葡萄牙、西班牙、英国、北非洲、印度、南洋、朝鲜、西伯利亚、日本、美国，以及我国东北等处遗迹。立石见于法国及英国为最多，法国布勒塔尼半岛上之列石，规模甚大，如 Carnac 地方之列石，有一个地方用一千二百个立石，列为十一排，前后贯通三千英呎之间，两端互相连络，构成长方形。此外印度南部之 Bakadara 及 Betadara 二地方之列石，规模之大亦不亚于法国。环石则多见于不列颠诸岛上。

以上是泛论桌石坟及立石、圜石的来源，及其在世界各地散布的情形。现在再推想古代人对于桌石坟及立石圜石祭祀的情形。

我们知道桌石坟是氏族的公共墓场，是他们祖先埋葬的所在，那么在一年之内，一定有一个特定的日子来祭祀，或隔几年一合祭。现在中国人对于坟墓，仍有时祭，月享，周年祭等等，古代人当然也是一

样。我们又知道世界各民族，皆先有母，而不知有父，这时代大约是母系社会。所以世界各民族第一位的老"族先"，总是女人——至少中国是如此的。譬如夏民族的先妣是涂山氏女娲，殷民族的先妣是简狄，周民族的先妣是姜嫄，就是姜太公的姑老太太，她的儿子是弃，是她履大人之迹而受孕的，这些记载具见于《史记》夏本纪、殷本纪、周本纪。那么新石器时代祭祀他们的老祖宗，一定要祭祀他们的女祖宗。换话说最早的桌石坟应该是先妣坟。

古代的祭祀有聚众合欢之意。人们藉祭祀的机会，在一年的特定期间聚会一次，或隔几年聚会一次。参加祭祀的人，以祭祀完毕之时，有飨宴，有歌舞，有交会，所谓一国之人皆若狂，很可以想像当时是很热闹的。这些祭祀的行事，当然在墓场上举行；所以那时的墓场，又是宴会合欢的场所。除此以外还有政治的意义，那就是当时诸部落藉此机会，会合全体各部落的小酋长，开一个政治会议，以讨论全族的事宜。在此会议之人，一定有一个较有势力的大酋长出为各部落的共主，执议会的"牛耳"。其中有一个最大的问题，就是老共主老了，他必需再选出一个有势力的酋长来做共主；若是老共主死了，这些小部落酋长们便须更选一个共主出来，来领导合族的小酋长，这就是酋长选贤制，古代禅让制度就从这里发生的。

总之，我们从桌石坟的形制，知道桌石坟即石室，在这里头埋葬着祖先的尸体。这个石坛被认为是最神圣的地方，举凡重大的大仪式，一定要在这地方举行。这石坛要用土封盖，便成为一个土丘，与后代的丘墓，并无二致。桌石坟是石坛，又要用土封；封禅的禅是坛，原先或许是石坛，也用土封；二者之内容如此相似，那么封禅不就是封桌石坟么？

四　说封禅为桌石坟礼祀之遗制

中国新石器时代有没有如上所述的巨石纪念物呢？在原则上，中国既有旧石器时代（周口店及河套遗物）又有新石器时代（仰韶期

遗物），那么这种巨石遗迹也应该有的。不过中国的文人一向对于此类遗物，不加注意，所以没有记载。中国从宋以来士大夫们就注意到古代铜器的研究，刘原父欧阳修便是这种学问的开山老祖，这种学问叫着金石学。在表面上金石学是很近于考古学了，然而他们所注意的只是文字铭辞，文字以外，便非加意。碑碣墓志的研究也是从北宋开始的，然而研究碑志也是注意它的文字，不注意它的形制及来源。巨石遗物皆是没有文字的，又极其粗劣的，当然不为古时的金石学家所重视了。他们便不加思索地给这些遗物一些不相干的名称，什么"仙人石"啦，什么"神女坛"啦，什么"鸳鸯石"啦，什么"神人棊坛"啦，什么"望夫石"，"思子石"，等等，不一而足，所以这种遗迹永远埋没在文人的笔下，不为人所注意。民国以来，中国的考古学应该是进步了，但为时尚浅，一时尚不能作普遍的调查；并且这些巨石遗物，有许多是改作别的建筑之用，根本毁坏了的。但在这里有一个不得已的方法，就是从后人关于此类遗迹的记载中，剥去后人附会的外衣，还他们本来的面目。用考古学民俗学的方法去推求这些歪曲的记载的背后的事实。我在本篇论文中，关于桌石坟的部分，就是用这个方法来试探的。我说封禅就是封坛，封坛也就是封桌石坟，从书本里给它找出若干直接间接的证据以外，更和四围已经发现的巨石遗物，互相印证。还有与桌石坟同时存在的有立石、圜石一类的遗物，我在泰山志之中也找出许多类似的证据，更用民俗学给它一种说明。这些证据，若单独的存在，或彼此有抵牾之处，则我的结论当然脆弱，但是这些证据和事实都恰巧的凑在一处，彼此互证，两不抵触——由于单个的事实共同造成一种共同的谐合的事实，那么就不能不注意于这种现象了。

*　　*　　*　　*

（一）说石阆及冠石

汉武帝封禅曾举行于石阆之下，石阆在泰山下南方，顾名思议，其形状当如门形，故谓之石阆。意此石阆即桌石坟一类巨石遗物。

桌石坟，由三立石支一盖石而成，长数丈，高丈余，其形如门闾，后代人不知道这种遗物的原义，便随便给它一个似是而非的名字，叫着石闾。其实禅石闾才是封禅的本义，不过它的本名不应该叫着石闾罢了。

《史记·封禅书》曰：

〔元封三年〕夏，遂还泰山，修五年之礼如前，而加以禅，祠石闾。石闾者，在泰山下址南方，方士多言此仙人之闾也；故上亲禅焉。

《汉书·武帝纪》曰：

太初三年（公元前102年）春正月，行东巡海上。夏四月，还，修封泰山，禅石闾。（应劭曰："石闾山在泰山下址南方，方士言仙人闾也。"）

太始四年（公元前93）春三月，行幸泰山，壬午祀高祖于明堂，以配上帝，因受计。癸未祀孝景皇帝于明堂。甲申修封，丙戌禅石闾。

征和四年（公元前89年）春三月，上耕于钜定，还幸泰山修封，庚寅祀于明堂，癸巳禅石闾。

方士说石闾是仙人之闾，当然是揣测之词，不足凭信，但方士引导汉武来祭这个石闾，却是一件大可注意的事。武帝封禅大都用方士之说，而这些方士多是齐人，如公孙卿、丁公、公玉带皆是齐人。齐人在泰山之阴，对于古代的传说，一定保存许多，或见于竹帛，如公孙卿之札书，或仅存于口碑、口耳相传而不绝。这次禅石闾，大约是公玉带主张的，公玉带是当时一位封禅通，他的明堂图，简质有序，颇近明堂的本来面目，为后代一般学者所称许，则他主张禅石闾一定有根据的，他决不会无中生有的。若是无中生有，妄冀幸宠，则人人皆可以"食马肝而死"的虚名之下杀头了事。事实上，武帝也决不会相信这种无中生有的妄说。所以我想禅石闾，可能就是禅桌石坟。

汉昭帝时泰山下忽有石自立，其形颇与桌石坟之形制相近，可以说是桌石坟的铁证。

《汉书·昭帝纪》曰：

元凤三年（公元前78年）春正月，泰山有大石自起立。上林有柳树枯僵，自起生。

又《五行志》曰：

孝昭元凤三年正月，泰山莱芜山南，匈匈有数千人声。民视之，有大石自立，高丈五尺，大四十八围，入地深八尺，三石为足。石立处有白鸟数千集其旁。眭孟以为石阴类，下民象；泰山岱宗之岳，王者易姓告代之处，当有庶人为天子者。孟生伏诛。

此事又见《汉书》卷七十五《眭弘传》，所载大致相同，不具录。汉昭帝的时候，谶纬之说渐起，一有非常的现象发生便强为比附，因此发生种种流血惨剧，眭孟便是一个例子。我们在乡下住的人都知道种柳的方法，折下一个树枝插在地里就会长成一棵树。又锯了以后的木头放置地上，因水气的蒸腾，就会发叶生枝；所以“上林有柳树枯僵，自起生”，不算一件稀奇的事。泰山下大石自立，或许是土地崩坼致使埋没在土里的桌石显露；再不然，或者此石本已旧有，乡人不注意，一旦发现了，便以为神奇，大惊小怪地要告诉朝廷了。总之，这巨石的形状是三石为足，高丈五尺，长四十八围，与今存世之桌石形制，完全相合。这决不是偶然雷同的，天下绝无这样凑巧的事。所以我说这块巨石就是泰山上所遗留的桌石坟之一。

此石在后代《泰山志》中，称之曰“冠石”，其物至今犹存。此石在山巅，所以又称此山曰“冠山”。

清赵祥星修《山东通志》卷六：

冠山在莱芜县西南五十里，脉起泰山。汉昭帝元凤三年，山忽汹汹如千人声，视之有大石自立，高丈五尺，大四十八围，三石为足，一石居上，其形如冠。（康熙十七年刻本）

此山一名“青山”，清乾隆间泰山书院院长唐仲冕《岱览》卷十八曰：

青山距大津口五里，积翠上侵蔚蓝，绝顶巨石如冠。《汉书》昭帝元凤三年正月，泰山大石起立，高丈五尺，有白鸟数千集其旁；即此。

此石既是"一石居上,其形如冠",不用说与桌石坟 Cap-Stone 之完全一致,而此石又在山巅,尤足使人注意。山顶上不一定没有这样的巨石,但其形制如此整齐,绝定是人工所造无疑。泰山山脉有这样的冠石,而封禅又举行于泰山,且举行于泰山下之石间,石间又大似石坛,则封禅之礼为桌石坟崇拜之遗留,不是很可能的么?

(二)说辽东半岛与山东半岛在文化上的关系

山东省泰山山脉既有这种新石器时代的遗物,我们再把眼睛望远看一点儿,看看辽东半岛上有没有这种类似的遗物。

自古以来山东半岛和辽东半岛在地文人文上有着密切的关系。除在下面所举散在辽东半岛的巨石纪念物以外,山东半岛还有与辽东半岛相同的贝冢。1930 年春北京大学发掘易州燕下都,日本东亚考古学会派遣原田淑人博士数人参加发掘。其中的一部分人到山东东海岸一带去调查,在福山县三十里铺地方发现汉代土城遗址,更在龙口海岸发掘贝冢。这个贝冢与对岸的辽东半岛貔子窝贝冢,遥遥相对;可见在新石器时代山东半岛的文化和辽东半岛的文化如此密接。(注:貔子窝的调查是在 1927 年春,由故滨田耕作博士率领发掘,出版有《貔子窝——南满洲碧流河畔の先史时代遗迹》,昭和四年出版,东亚考古学会丛刊第一册。关于龙口贝冢的发掘,见驹井和爱氏《山东省黄县龙口附近の贝冢について》见《东方学报》东京第一期) 其次再就人文上看一看。中国史学大家傅斯年先生在他的大著《东北史纲》上(1932 年国立中央研究院历史语言研究所出版)说殷民族发源于辽东半岛及朝鲜北部,辽东自古即为汉族之老家。他所用的方法大半是由殷民族的诞生神话来和东夷的神话比较研究的。殷民族的高祖是舜,就是卜辞上的高祖夔(说见王国维先生《卜辞中所见殷先公先王考》,载在商务印书馆本《王静安先生遗书》中)据文献上的证据第一个封禅的人是舜,而封禅之地在泰山,大约殷民族从辽东半岛山东半岛迁到以后就在泰山山脉一带山岳中定居,所以泰山有舜封禅的神话。这种相互的奥妙的关系是很可以注意的。

这将在下文详细说明，兹从略。

我们先看看辽东半岛的巨石遗物。辽东半岛上有许多地方叫着“石棚山”，“石棚子”，“大石棚”，“小石棚”的地名；望文生意，这些地方一定有个石硼，才能起这样一个名字。日本人便以此为线索，追根探源，结果发现许多巨石遗物，使东北的巨石文化炳然大明。做这个工作的第一位学者，便为鸟居龙藏博士。他在明治二十八年调查了海城析木城的桌石坟。昭和初年八木奘三郎和久原市次郎二氏也曾调查过一次。现任旅顺博物馆馆长的岛田贞彦氏在昭和十一年更详细的调查过一遍。南满铁道株式会社大连总社的弘报课在昭和十二年更综合地作了一篇在满洲的巨石遗物之地理的分布（弘报资料第十五号）我们有这些材料来作参考，可以得到不少的启示。

东北的桌石坟皆是用三个或四个立石以支持一个大磐石而成的，其形如一石桌，或一石函。我们在这里先举几个重要的说一说：（一）在金州界内“金福路线”亮甲店的“石棚子”村，有两个桌石坟，石质为“片麻岩”。其大者曰“大石棚”，小者曰“小石棚”。大石棚高2.3米，幅2.2米。盖石已倒，半陷土中，其露出部分，长3.6米，幅2.9米，厚50厘米。（二）由亮甲店北行至复县界内万家岭驿有一桌石坟，乡人利用其石构一小庙，俗呼为“石硼庙”。其覆石长5米，幅4.6米。（三）再北行至盖平界内熊岳城南许家屯“石硼山”村有巨大之桌石坟一个，盖石长8.42米，幅5.65米，厚54厘米，石质为花岗岩。乡人亦利用此石建庙曰“古云山寺”。清阿桂修《盛京通志》卷十三《山川志》盖平县条曰：

> 石棚山，上有石棚，可容数人。……在城南九十里。

今庙前有同治二年重修古云山寺碑，文曰：

> 熊岳城南有石硼山，旧名峨眉。其前青峰耸峙，其下碧水环流，洵一清幽胜境。高人逸士多会于此，如俱化老祖得道北山，乃实迹也。山顶石硼三石壁立，一石口顶长几三丈，宽几二丈，供佛其中，由来已久。嗣后有副帅武公，莅任兹土；见石硼覆石，绰有余闲，四围筑起石壁，分作四间。……我石硼山之石硼庙为

岳境八景之一，故文人墨士每于良辰佳节以来游。……

我们由这段碑文中很可以想像一切“石棚庙”构造的大概形式。（四）许家屯北八十千米分水地方“石棚峪”，有桌石坟一个，完全无缺。其盖石长4.77米，幅4.16米，厚45厘米，壁石高1.90米，厚38厘米。（五）更北至海城析木城附近有桌石坟两个，石质为花岗岩。其中之一，覆石长6米，幅3米，厚60厘米；壁石长3米，高1.6米，厚50厘米。另外一具，覆石长6米，幅6米，厚30厘米。壁石高2.4米，一边长2米，一边长2.16米。以上是辽东半岛上的桌石坟的遗迹。在鸭绿江上游辑安县东北的通化县附近的土丘上有两个桌石坟，其一高1.2米，覆石长3米，幅2米。又辑安县东南高丽城子附近，也有两个桌石坟，其中之一已经崩坏。

由辽东半岛的东南向南伸展就是朝鲜半岛。北部朝鲜的桌石坟与辽东半岛的桌石坟完全一致；如平安南道的石泉山，黄海道的白川附近，江原道，皆有桌石坟分布。其中最大的是黄海道殷栗郡的“撑石”，长亦八米多，与盖平县熊岳城南的许家屯的“石棚”，几乎同大同形，恒争第一把交椅。

在这里应该特别注意的就是凡有桌石坟的地方，多有立石（Menhir）和环石（Cromlech. Circle-Stone）一类的巨石遗物。如金州亮甲店桌石坟的附近有高二米的立石一具，更有围绕桌石坟的“环石”，这一点我将在下文中详细地说明。在复县复州湾南海村的“姜家口子”小村中，我发现两个立石，一个在“前口子”，一个在“后口子”。（姜家口子小村左右皆山岭，沿谷而分前部为“前口子”，后部为“后口子”。）前口子那块立石巍然挺立，后口子那块立石倒伏地上，俗语云“前口子有个椿儿，后口子有个躺儿”。为什么知道它一定是立石呢？因为在复州湾葛家村的西山上曾大批地发现石斧、石锛、石刨之类。其石斧完全是磨制的，与此立石是同一文化下的产物。再向北辽阳界，分水北樱桃园地方有两个环石，其一为圜石，直径3.3米；其一为长方形，一边长9米，他边长5.4米。再往东，安奉路线南端凤凰城有一高2.6米，厚60厘米的立石，乡下人叫着“石柱子”；在此附近又

有一立石，高 1.4 米。在凤凰城的东北，鸭绿江的上游辑安县有中外知名的高丽好太王碑，这块巨碑四面皆刻文字，其先或许是一块“立石”，后来才在这上面刻了文字的。

以上从桌石坟说到立石环石等巨石遗物。这些遗物是从新石器时代一直遗留到二十世纪的文化遗产。这都是实物实证，是考古学研究的成果。我们再看一看书本上有没有这种关于辽东半岛的桌石坟的类似的记载呢？感谢先代的史官们，他们居然为我们后人保留一点材料，这材料可以与现存辽东半岛的桌石坟实物，互相印证，实在是最有趣味，最有意义的对照。

《三国志·魏志》八《公孙度传》曰：

> 公孙度字升济，本辽东襄平人也。……初平元年（按公元 190 年，汉献帝元年也），度知中国扰攘，语所亲吏柳毅阳仪等曰：“汉祚将绝，当与诸卿图王耳！”时襄平延里社生大石，长丈余，下有三小石为之足。或谓度曰：“此汉宣帝冠石之祥，而里名与先君同；社主土地，明当有土地，而三公为辅也。”度益喜。

襄平就是现在的辽阳，这里社的大石，“长丈余，下有三石为之足，或谓度曰：此汉宣帝冠石之祥。”汉宣帝冠石之祥虽不可知，但此石与汉昭帝时泰山南莱芜山的大石“高丈五尺，大四十八围，入地深八尺，三石为足”，记载完全一样，与上述辽东半岛的桌石坟的型制也完全一样，这绝对不是偶然的相合吧！并且公孙度居辽阳，与海城析木城的桌石坟，相距不远，不用说这是一个系统的遗物了。可见《三国志·魏志》的记载绝对真确的。《三国志·魏志》的记载既为真实可靠，那么《汉书·五行志》泰山南莱芜山的冠石，当然也可靠；质言之，这二处纸上的材料，皆可与考古学上的实物互相印证，则二书所记载之巨石，皆为桌石坟无疑。

我们从以上所论，知道在新石器时代辽东半岛，朝鲜北部，山东半岛是一个文化圈，它的桥梁是辽东半岛和山东半岛中间（旅顺南，登州北）的庙岛列岛，在这几个星罗棋布的小岛子上也有巨石遗物，为两个半岛中间的连络。中国有蓬莱三岛，神仙不死的传说，我想所

谓蓬莱三岛也者，其实也就是这些小岛子。因非本问题所关，始从略。总之，我们由这些先史时代遗物的分布，大体上可以考出中国史前文化的系统和来源。一方面更可以证实，傅斯年先生的殷民族发源于辽东半岛及朝鲜北部，其后向山东迁徙说，找到一个有力的证据。

（三）《泰山志》中所见之疑似物

我们从以上材料知道在山东半岛和辽东半岛有桌石坟的遗物。我们又知道汉武帝禅石闾，汉昭帝时泰山有石自立，大似桌石坟的型制。那么，我们在后代《泰山志》之中，能否找出类似的记载，以与桌石坟、立石、环石一类巨石遗物互相印证呢？按理说，巨石既非竹木之属容易腐坏，在后代应该有其遗迹，在后代《泰山志》之中也应该有其记载。假若读者允许我大胆附会的话，我将在下面略述一二臆见，以求教于读者之前。

先说泰山顶上的巨石。现在泰山顶上有“玉帝观”，又名“太清宫”，在泰山的绝顶，相传为古登封处。明隆庆间侍郎万恭撤玉帝观于泰山巅北，发现一大巨石；此石为人工所建造，就其记载，疑与桌石坟为同类巨石遗物。今录万恭所作碑记：

> 隆庆壬申春，黄河汎溢，输道梗湮。天子忧皇，命恭若曰：“汝其治水！”逾夏河成，灌输悉尽。天子怿豫，命恭若曰：“汝其东禋！”于时臣恭以八月禋泰山，报成绩也。余乃历巉岩，逾险绝，抚秦碑，登日观；已而陟山巅，谒天宫。忽缁衣踦趼，目瞪足踬，报余言曰：“是泰山巅石也。”余异之，睨其上室如镟也，睨其下砌如砥也；而恶知夫泰山之巅，而又恶知夫泰山之巅之石？余喟然叹曰：“夫泰山擅四岳之尊，而兹巅石又擅泰山之尊；乃从而屋之，又从而葺之，又从而践履之，令尊贵不扬发，灵异不表见；余过也，余过也！”亟命济悖王之纲撤太清宫徙于后方，命之曰：“第掘地而出巅，毋刓方，毋毁圜；毋刘天成，返泰山之真已矣。”倅乃撤土巅，出之巅石，博十有一尺，厚十四尺有奇，耸三尺，戴

活石焉。东博二尺五寸，厚一尺三寸；西博一尺八寸，长八尺有五寸。夫约泰山而束之巅，已奇甚矣；又摩顶而戴之石，斯上界之绝颜，青帝之玄冠也。……彼巅石不表见几千万年矣，今出之始返泰山之真，而全其尊。后来览观者，尚毋刓，毋毁，毋刘天成，务万世令返其真，而全其尊；以毋得罪于泰山之神，其缁衣蹁跹意乎？……

（文见清康熙间人查志隆《重修岱史》卷九《灵宇纪》内）

此泰山巅石有二：上小下大，下石为长方形，长十一尺，厚十四尺，面耸三尺。上活石，长八尺五寸，东宽一尺三寸，西宽一尺八寸，厚一尺三寸。我们虽没有亲见此石的形状，但凭记载，就可以想像此石是一俯一仰。二石的形制大体相同，不过下一石特别厚，是立体的；上石是扁平的。二者又皆是活石，大约是从山下搬运上来的。这类双石，一俯一仰，颇与后代笔记中所说的"鸳鸯石"相似。此种"鸳鸯石"又名"公婆石"，乃代表男女阴阳的意思。我在1937年作《中国古代的灵石崇拜》时（上海《民族杂志》第五卷第一期载），发现李调元《南越笔记》卷三有一条有趣味的记载，今迻录于下：

有鸳鸯石在肇庆（广州西北）七星岩口。石凡二，各长丈许，大四五尺；一俯一仰，号曰鸳鸯石。乙卯岁，岩上一巨石坠，击伤俯者，明年春兵乱，妇女多被掳掠；人以为此石破碎之兆。又有"鸳鸯石"，在德庆云蓬山上，石亦二，一大一小。崇正（祯？）间大石先坠，去平田数里而止；后一日，小石复坠，与大石同止一处。又号公婆石。

这两处的鸳鸯石，皆是一俯一仰，皆长丈许，其传说皆与夫妇男女有关；而最要紧的，是这二处鸳鸯石皆在山上，这不是和泰山顶上的鸳鸯石完全一样吗？泰山顶上的巨石，不也是长丈余，一大一小，而且也在山巅上么？这绝不是偶然相合，一定是有一种共同的民间风俗或原始信仰作根据才有这种遗物的。它的根据是什么呢？我将在下文"论泰山玉女"节及论"泮水闕宫"节中详细的讨论。

我们在这里应该注意的是泰山顶上这块鸳鸯石，相传为古封禅

处，而封禅竟会有这样荒诞而离奇的故事和传说交织在内，可见封禅原来是和这样原始的信仰有关。我们还应该注意的，就是泰山巅上的玉帝观是建筑在这块巨石之上的，还有熊岳城的古云寺，万家岭的石棚庙，也是利用桌石坟的石头而构造的庙宇。假若我说泰山封禅就是封桌石坟，而桌石坟是新石器时代的遗物；无疑地这种鸳鸯石也应该列于巨石文化之内，为先史考古学增加一点新的材料或内容。

*　　*　　*　　*

甲　桌石其形如台，我疑心泰山山阴东部的“仙台岭”上的仙台，也是桌石坟的遗迹。清乾隆间人金棨所修的《泰山志》卷七“岱阴东”曰：

> 仙台巅，《泰山道里记》云即长城岭，在青冈峪北。岭凸起，有石台二：曰南拱、北拱、遥相对峙。《岱览》云：踰岭而北则灵岩琨瑞，东西分峙矣。岭南下有马跑泉，一名莎草泉。

这石台共二基，南北对峙，使我们想起金州亮甲店海城析木城的桌石也是两基。所谓石台，所谓仙台，皆是乡下人随便给桌石坟起的别名；与辽东半岛的乡人给桌石坟所起的名称，大石棚，小石棚，并没有什么区别。辽东半岛的巨石文化，是日本人从这些地名上猜想出来的。我很希望中国人也能根据这种地名的暗示，去作更进一步的发掘或“踏查”。

乙　查志隆重修《岱史》卷四“山水表”有“仙桥石”的记载：

> 仙桥石在舍身崖西。悬崖相对，相去五尺许；三石撑柱如梁。

我疑心这个仙桥石也如仙台一样，也是桌石的遗迹。其中三石撑柱如梁的记载，显然与桌石相似。

丙　镜儿石，在福禽山。《图志》云：山半有镜儿石，广丈余，莹澈如镜。东南有平壤，约十亩余，俗呼台子地；旧有云台庵圮。（《泰山志》卷七）

这“镜儿石”不仅是“莹澈如镜”，最可注意的是此石广丈余，其南地曰台子地，可见此石又名“台子”。台子与上条仙台同。

丁　天空山，《岱览》云：在独足盘北，一名玉女山。《图志》云：山巅坦平，俗呼为尧观台。（同上、岱阴）

此"尧观台"，《岱览》与《图志》（按《泰山图志》为清乾隆间泰安知县朱纯孝辑）所载皆不详，惟《泰安府志》云：

> 尧观台在岳顶东北十里玉女山顶，有石平坦如台；相传尧封禅登此。

原来尧观台之得名，也像仙台，镜儿石又名台子一样，皆因巨石如台而得称；那么尧观台也就是桌石坟了。最有趣的是"相传尧封禅登此"，可求封禅处处与这种石台有关。

戊　这种巨石除去叫台子以外，又叫着"石屋"。我们知道桌石坟若扩大一点就是石室石屋，其实不扩大，也够像一个小屋子了。泰山上叫着"石屋"的地方不少，最凑巧的就是尧观台所在的玉女山上又有"石屋"，可见这石屋与台为一种东西。《岱史》卷四山水表曰：

> 石屋，一在玉女山，一在山趾；相传玉女修真处，景最奇胜。

这两个石屋也像仙台一样有两个南北对峙，不过此石屋一在山上，一在山下；而最可注意的是玉女山上有石屋，可见玉女传说又和石屋有关。这一点也留在论泰山玉女节中再说。

己　懒张石屋，《岱览》云在明月峰北，或云明张三丰修真处。（《泰山志》卷七"岱阴"）

此石屋当与玉女山之石屋同，皆为新石器时代之巨石建造物。

我们从《汉书·五行志》所记的泰山"冠石"，以下推论到泰山极巅的"鸳鸯石"，岱阴东的"仙台岭"，"仙桥石"，岱阴西褓负山的"镜儿石"，天空山的"尧观台"，玉女山的"石屋"，岳顶北麓的"懒张石屋"，还有在《史记·封禅书》明明说到的汉武帝所禅的石闾，总共合在一起，竟有九处之多，这些巨石遗物可以说皆有为桌石坟的可能。我虽未到过泰山，也没有到过泰山的朋友，告诉我一些目击的事实；但我相信我的推想不至于无一是处。假若我以上的推测是对的话，泰山可以说是中国新石器时代最大的桌石群的所在地了。

*　　*　　*　　*

我们知道和桌石坟在一块的往往有圈石或立石的遗物。这种圈石和立石的意义，考古学家和民俗学家虽然还没有定说，但是它和桌石有密切的关系，却是谁也不能否认的事实。假使我们能在泰山之中，也发现类似的遗物，不是可以侧面地证实泰山上也可能有桌石坟的遗迹么？感谢我们的老前辈，他们虽然在地志之中处处求典雅，处处求教训，凡"伤雅"和"不经"的地方，总不能挂在他们的笔头上；但这次却是例外，居然为我们记载许多有用的材料，叫我们如何的欣喜，如何的感激呀！

先说最明显为桌石坟的莱芜县的"冠山"旁的"立石"。为使读者清楚起见，把冠石山的材料重引一遍。乾隆间泰安府知府颜希深编修《泰安府志》卷三"山川志"曰：

> 莱芜县——冠山，县西南五十里，脉起泰山，突峙于此。《汉书》昭帝元凤三年正月有大石自立。《方舆纪要》云：盖宣帝起于民间之象。《通志》云：山忽汹汹如千人声，视之有大石自立，高丈五尺，四十八围，三石为足，一石居上，其形如冠。（按《通志》云云引自《汉书·五行志》，已见前）

此冠石之为桌石坟、确凿无疑，其附近有"柱子石"。同上曰：

> 柱山——县南四十里，下有柱子石，柱子村。

望文生训的说起来，这柱子石一定像一个石柱子一样。这不明明是立石（Menhir）么？这种有立石的地方叫着"柱子村""柱子山"，与辽东半岛上分水及凤凰城地方之立石，乡下人叫着"石柱子"，不是完全一样吗？日本人因为这种石柱子的地名，才发生调查 menhir 的动机。我们也应该根据这种地名，去作更进一步的实地调查。

其次泰山上立石的疑似物更多了。最要紧的就是泰岳极巅上"鸳鸯石"（我给它起的名称）旁的"无字碑"，也就是前人所猜想的封禅时所立的碑；我想这种无字碑，原先也是立石之类的巨石遗物。

《岱史》卷八遗迹纪：

> 无字碑在岳顶登封台下，秦始皇立；或曰石表，或曰神主石。或言其下有金书玉简，当是石函；古今人，莫测其意，甚矣秦人之

谯也。石黄白色，颇光莹无苔藓，非岳之所有，自他山至是不知用民力几何；甚矣秦人之虐用其民也！《史记》汉武帝置五车石于岳，今莫知所在，故朴菴诗云："已迷汉武五车石，却笑秦王无字碑。"秦政不足言，惜夫汉武之效尤也。

《岱史》的撰者查志隆是山东泰山人，他的记载皆是亲身调查得来的，不是耳食影响之谈。他说这无字碑，或曰"石表"，或曰"神主石"，可见"无字碑"云云是后人揣度之词；不一定是秦始皇立的，也不一定是碑。清代考据学的开山老祖昆山顾炎武在他的《日知录》卷三十一有一条"泰山立石"，其言曰：

岳顶无字碑世传为秦始皇立。按秦碑在五女池上，李斯篆书，高不过五尺，而铭文并二世诏书咸具，不当又立此大碑也。考之宋以前亦无此说，因取《史记》反复读之，知为汉武帝所立也。《史记·秦始皇本纪》云：上泰山，立石封祠祀；其下云，刻所立石，是秦石有文字之证，今李斯碑是也。《封禅书》云：东上泰山，泰山之草木叶未生，乃令人上石，立之泰山巅。上遂东巡海上，四月还至奉高，上泰山封；而不言刻石，是汉石无文字之证，今碑是也。《续汉书·祭祀志》亦云：上东上泰山，乃上石立之泰山巅，然则此无字碑明为汉武帝所立，而后之不读史者误以为秦耳。

顾宁人以为此碑是汉所立，虽有一点根据，但也不一定可靠，因为这故事和五车石差不多。五车石据说是汉武帝欲载此石上山登封，用五车挽之，不能上，因置山下。其实五车石也是此类巨石遗物，不一定和秦始皇汉武帝有关。后人因为他们二人都闹过一阵封禅问题，所以把这两处巨石附会到他们的身上。

这块立石，我们应该注意的是《岱史》所说的"石黄白色，颇光莹无苔藓，非岳之所有；自他山至是，不知用民力几何"云云，显然这立石是人工移置的。并且这块立石洽好在泰岳顶上鸳鸯石旁建立，更是最可玩味的一件事实。又此石据说极有灵异，人不敢动，动之必有风雨，金棨《泰山志》卷六曰：

无字碑，述纪云：在登封台下，一曰石表。注引《泰山纪胜》云：无字碑非碑也，度其中必有所藏，当是封禅文铭，或玉检金函之属。相传一巡方，恶其疑天下，命撤之；甫动其盖，雷雨骤作。说虽近怪，然其中有物焉，则断断无疑。

这和吾乡（辽东半岛复州湾）之"立石"的传说，完全一致，更可以判定无字碑根本就是立石。

我们在上文中知道玉女山上极巅的地方有"尧观台"，这台是巨石建造的，又知道这台又名石屋，相传为玉女修真之处，推想这台或屋就是桌石坟。又据《岱史》云：玉女山趾亦有一石屋，知道此处之桌石坟有二基，那么在玉女山近处，有没有立石呢？《岱史》说：

蜡烛山在玉女山北，其石独立如烛。

这种独立如烛的立石，我想就是 Menhir；和"石柱子"的意义，并没有什么区别，皆是后人随便起的名称。

*　　*　　*　　*

我们从上文中知道有桌石的地方，往往有"圈石"，泰山上有没有这种遗物呢？最凑巧的，在玉女山北，有所谓"五女圈石"。《泰安县志》卷三"山川志"，"岱北诸山"曰：

天空山（原注：即玉女山）其北为凤凰池，饮虎池，磨山，五女圈石，张远岩。

《岱史》记其传说较详：

五女圈石——在岳西北，相传夜有呼号相力之声；诘朝见石累成圈，盖五仙女为之。（卷四《山水表》，《泰安府志》同）

南面有"玉女山"，北面就有"五女圈石"，这二者一定有密切的关系是无须乎说的。同时一个是桌石坟，一个是圈石，这二者是在同一背景之下而建造的。在这里，我要插进一条有趣的材料，可以与五女圈石互相印证。

扬雄《蜀王本纪》：

秦王知蜀王好色，乃献五美女于蜀王。蜀王遣五丁迎五女，见大蛇入山穴中，五女〔丁〕引蛇山崩，五女上山化为石。（《太

平御览》卷五十二引，参看严可均全汉文辑本）

这五女所化之石，古书上虽未说明它的形式，但既曰“五女”，则石头一定不止一块，或五石，或五枚以上。泰山上有五女圈石，此处亦有“五女山”，想皆是同类的实物。换句话说，皆是“圜石”。又蜀中有“八卦石”，我想这种八卦石大概也是圜石。四川省这类新石器时代的遗物不少，可见四川也是中国文化的发祥地之一。我在这里想提示读者的，是这种圜石，为什么叫着“五女石”呢？为什么不叫“五男石”呢？读者只要掩卷一想，这道理即可恍然大悟的。我想这大概因为环石是女阴的象征，所以叫着五女圈石。关于这一点意见，留在“再论立石与环石”章中再说。

泰山上除五女圈石以外，还有旁的圜石遗迹，不过它的名称不叫五女圈石罢了。《泰山志》卷七“岱阴西”：

> 羊栏坡石，——《述记》云：在笔架山北，《岱史》谓仙人牧地；巨石环列，秀丽异他处。（按《述记》为《泰山述记》之略，清宋思仁纂，乾隆五十年刻本）

此处的羊栏坡石，巨石环列，无疑地也是“圜石”，后人因为环石很高，像一个羊圈一样，所以才起了那样的名称。其实叫什么名称是不相干的，最重要的是实物的形制；形制相同，他的意义一定也相同。

在这种立石环石以外，泰山上尚有所谓仙人影的立石，其形如立人。有些《泰山志》中，简直把它刻画成真人一样。这种立石，我想也是 menhir，不过它的形状，有点像人，所以文人们随便就起了这样一个雅名。

我们从以上所论，知道泰山是中国新石器时代先民栖息之地；其遗物有桌石坟、立石、圜石、散在各处，其数目相当惊人；可知泰山是这种巨石群的所在地。我们再看看泰山以外，山东省别的地方，有没有类似的遗物。

（四）山东省其他各处之巨石遗迹

我在前节中说莱芜县的冠石山，就是桌石坟，后来又在别的书中

也发现同样的记载。清叶圭绶续《山东考古录》卷二十八：

冠石山，费县武水发源冠石山，《魏志》南城有关石山，即此山。《汉志》以治水所出之聪山当之，而系之南武阳，误也。近志载朝城亦有冠石山，盖湿水，亦名武水；湿出东武阳，故云然耳。

费县在山东省的南部，滕县之东，临沂县之西，去江苏境甚近；朝城县则在山东西部聊城县西南一百三十里，汉置东武阳县，晋因之，唐始改为朝城。这两处的冠石山，其详虽不得而知，但都有冠石山的记载，大概和莱芜县的冠石山相同，皆因冠石而得名。

我在上文中说桌石坟形如石室，故凡后代地志中所言石室石屋等皆有为桌石坟的可能。山东省肥城县西南七十里孝里铺有孝堂山石室，这石室有人说是后汉郭巨之墓，有人说是郭巨母之墓。按赵明诚《金石录》曰：

按刘向《孝子图》云：郭巨河内温人，而酈道元《水经注》云：平阴东北巫山之上有石室，世谓之孝子堂；亦不指言何人之冢，不知长仁何所据，遂以为巨墓乎？

可见此石室原为古墓，不一定是郭姓之墓。《金石录》又曰：

墓在今平阴县东北官道侧小山顶上，隧道尚存；惟塞其后而空其前，与杜预所见邢山上郑大夫冢无异。冢上有石室。

《肥城县志》亦曰："孝堂山有石屋，汉孝子郭巨葬母之所。"我想此石室或石屋，其先即桌石坟，与泰山各处之石室石屋皆为桌石坟正同。

肥城县（即平阴县）除石室之外又有"石门"，《论语·宪问》篇曰：

子路宿于石门。晨门曰："奚自？"子路曰："自孔氏。"曰："是知其不可而为之者欤？"

明陈士元《论语类考》三：

春秋隐公三年冬，齐侯郑伯盟于石门。杜预氏云：石门齐地，在济北卢县故城西南。又《水经注》云：济北卢县故城西南六十里有石门；然卢县故城在今山东济南府长清县西南二十里，则石门当在今兖州府东平州平阴县地；是齐郑所盟之石门，即子路

所宿之石门也。

按明李贤等修之《大明一统志》曰："平阴县西二十五里山上有石门，东西相向，可通人行者是已。"此石门有二基，东西相向，又在山上，我疑心和武帝所禅之"石闾"相同，皆原为桌石。肥城县东北有石室（郭巨墓），西有石门，更足见二者是同一文化下的产物。

《汉书·郊祀志》曰：

（元康五年）……又祠太室山于即墨，三户山于下密。……又祠参山八神于曲城，蓬山、石社、石鼓于临朐。

颜师古注曰："即墨下密皆胶东之县也。"按《汉书·地理志》"太室山"作"天室山"，天即大字，则天室山即太室山，亦即大室山也。室屋同意，太室亦即石室石屋之类；换言之，即桌石坟。

三户山《汉书·地理志》作"三石山祠"，三石山即冠石山之类，言桌石坟由三石支持而成者也。说起三户山来，一定会使人想到"三户津"。《史记·项羽本纪》："楚南公曰：楚虽三户，亡秦必楚也。"前人关于三户的解释，集解引傅瓒以为"楚人怨秦，虽三户犹足以亡秦也"。索隐曰："韦昭以为三户，楚三大姓屈、昭、景也。二说皆非。按左氏以界楚师于三户，杜预注云：今丹水县北三户亭，则是地名不疑。"正义曰："按服虔云：三户，漳水津也。孟康云：津，峡名也；在邺西三十里。括地志云：浊漳水又东经葛公亭，北经三户峡，为三户津，在相州滏阳县界。"此三户津为项羽破章邯军处，《史记·项羽本纪》云："项羽使蒲将军日夜引兵度三户。"我疑心河南漳水的"三户"，也当如山东下密的"三户山"，皆是古代桌石坟的遗迹。又河南省南阳县亦有三户的地名。《吴越春秋》："蠡字少伯，乃楚宛三户人也。"《史记·越王勾践世家》正义引盛弘之《荆州记》曰："荆州华容县西，有陶朱公冢，树碑云：是越范蠡。范蠡本宛三户人。"此处的三户，我想也因桌石坟而得称。

还有一个有力的证据，可以证明即墨县的"太室"，和下密的"三户"是桌石坟的，就在此二县的名称上。我们要注意为什么有桌石坟的地方，它的地名总是叫着密或墨呢？我在上文中已经说过泰山有

玉女山，而玉女山有“尧观台”和“玉女石屋”；我又说这台和石屋都是桌石坟，我将在下文中更要说明泰山玉女就是古代泰岳居民的高禖。什么是高禖呢？高禖就是一个民族的先妣，后来这位先妣变成司婚媾与生子的女神。在这里我们就可以明白，为什么有桌石坟的地方，叫着即墨和下密。“墨”就是“禖”字的转音，下密的“密”，就是鲁颂閟宫的“閟”字，也是高禖的“禖”字的转音。然则，即墨者，即禖也；下密者，下禖也。我们从下密又可以想起汉末大学者郑玄的故乡“高密”，高密乃对下密而言，高密就是高禖。我又考出凡祀高禖之神的地方，必有祓除不祥的神水，这种“神水”，往往叫着密水。果然，高密县也有密水。《汉书·地理志下》“胶东国下密”注曰有三石山祠，引应邵曰：“密水出高密。”盖以县在下流，故曰下密。可见下密乃对高密而言，此密水乃为二地所共有。下密有三石山祠，高密也应该有这种类似的遗物，不过古书上没有记载而已。还有一个有趣的旁证，可以证明以上诸说者就是上面所说的丹水县北的“三户亭”，也有叫着密的地名，并且也有水。《汉书·地理志上》：“丹水，水出上雒冢领山，东至析入钧。密阳乡故商密也。”《水经注·丹水注》：“县有密阳乡，昔楚申息之师所戍也；春秋之三户矣。杜预云：县北有三户亭。”知此三户亭所在之地，亦名“商密”。《续汉书·郡国志》作“章密”。王先谦《汉书补注》说章字是商字之误。我想商字也许是高字之误，因高商二字，其形极近，丹水之高密，犹山东密水之高密也。总之，无论如何，有三户亭的地方，也称密，与有三户山的地方称下密，完全如出一辙。“三户山”一作“三石山”，则此处的“三户亭”亦应作“三石亭”。我们从这些旁证之中，直接间接皆可以证明山东省内之有桌石坟的遗迹。

《郊祀志》又言祀蓬山石社石鼓于临朐，临朐在今山东益都县南四十五里。石社当必有大石的社，我想与《三国志·魏志·公孙度传》的襄平石社相似。石鼓当亦为巨石建筑物，或为圜石或鸳鸯石一类的东西。笔记杂说里常常见到石鼓的记载，我想都是新石器时代的遗物。我们从以上诸证中在在皆足以证明山东省是巨石文化的中

心区，因而泰山之有巨石遗物，可以说是毫无疑问的。

（五）说明堂辟雍

在泰山下面有所谓明堂辟雍这种东西，《史记·封禅书》曰：

> 初天子封泰山，泰山东北址，古时有明堂处，处险不敞。上（武帝）欲治明堂奉高旁，未晓其制度。济南人公玉带上黄帝时明堂图。明堂图中有一殿，四面无壁，以茅盖，通水圜宫垣，为复道。上有楼，从西南入，命曰昆仑；天子从之入，以拜祀上帝焉。于是上令奉高作明堂汶上，如带图。及五年修封，则祠太一、五帝于明堂上坐，令高皇帝祠坐对之。祠后土于下房，以二十太牢。天子从昆仑道入，始拜明堂如郊礼。礼毕，燎堂下。

司马迁把明堂和封禅拉在一起，这消息是颇可注意的。难道说明堂也是起于封禅么？我在本章里就要这样证明的。《封禅书》所说的明堂共有两处，一处是古明堂，莫详所起；一处是汉武帝令奉高仿照公玉带的黄帝明堂图而造的汉明堂。在后代地志或泰山志之中，这两处明堂故址，皆有记载。《汉书·地理志》：

> “泰山郡，奉高”注曰：有明堂在西南四里，武帝元封二年造，有工官。

《水经注》卷二十四“汶水注”曰：

> 汉武帝元封元年封泰山，降坐明堂，于山之东北阯（址）。武帝以古处嵕狭而不显也，欲治明堂于奉高旁，而未晓其制。济南人公玉带上黄帝时明堂图：图中有一殿，四面无壁，以茅盖之；通水环宫垣为复道，上有楼从西南入，名曰昆仑。天子从之入，以拜祀上帝焉。于是上令奉高作明堂于汶水，如带图也。古引水为“辟雍”处，基渎存焉。

我们在这里应该首先注意的就是酈道元所说的“古引水为辟雍处，基渎存焉”这一句话。原来明堂下的水叫着“辟雍”，并且明堂下又一定必有水环绕。

《泰山志》卷七《岱阴东》

周明堂故阯，《述记》云：在大津口西北。

同上"岱阳东"引聂鈆《泰山道里记》云：

汉明堂在傅家村南，谢过城东十里许，距府城十里。上有元人题刻"明堂故基"四字，今佚。有明堂泉，其经流曰十里河。

又引明汪子卿《泰山志》曰：

其地舒衍，突起石冈。巅平而高四丈许，周约三亩，后枕岳麓，支山如屏障，左右如卫从然。溪水潆洄南会于汶，遥望徂徕如列屏。案当时朝会之规，宛然在目。（按《泰山志》即清查志隆所修《岱史》之原本。）

清聂鈆《泰山道里记》又云：

竹子园西，地极平旷，群峰环峙，林木郁葱；双溪潆绕交流，中为周明堂故阯。《史记·封禅书》：泰山东北阯古时有明堂处，齐有泰山之明堂是也。汉之废基，又在其旁，今称明堂村，讹为明家滩。据金学士党怀英《谷山寺碑》云：岳东北阯有明堂，引沈存中说，而以为汉。盖怀英生长泰山，通掌故，本《水经注》。汉武帝封泰山，尝降坐明堂于山之东北阯，逼近周明堂处。武帝以古处嵕狭不显，令奉高作明堂于汶水，如帝图；在山之东南阯，古周明堂三十里。又《岱史》称周明堂故阯，在岳东北麓，旁有谷山寺，盖指地之著者而言。按寺基嵕僻，距明堂尚十里，顾引怀阴碑记，强为牵附，殊未可信。

以所引材料皆是后代地志中关于泰山明堂的记载。其实最早的记载当以《孟子·梁惠王下》为第一，孟子曰：

齐宣王问曰："人皆谓我毁明堂，毁诸已乎？"孟子对曰："夫明堂者王者之堂也，王欲行王政则勿毁之矣。"

后汉赵岐注曰："谓泰山下明堂。"清阎若璩《四书释地》曰："是古明堂，至汉武帝时，犹有遗踪。"泰山下有明堂，而明堂又与封禅有关，我想明堂的制度起于封禅：明堂就是封禅时的神堂，并且更进一步的说，明堂起于梁石坟，原先也是一种石坛。

关于明堂的制度，前修今贤讨论甚多，我在这里不能一一缕述。

我们在这里首先要研究的就是明堂的得名。明堂的“明”字，我以为就是神明之意。明堂就是神堂。《礼记·檀弓》：“其曰明器，神明之也。”明器也就是神器。在这里有一个有趣的旁证就是古代神社中的“明水”。《史记·周本纪》记武王杀纣后，祭祀殷社的情形：

> 其明日除道修社及商纣宫，及期，百夫荷罕旗以先驱。武王弟叔振铎奉陈常车，周公旦把大钺，毕公把小钺，以夹武王；散宜生，太颠，闳夭皆执剑以卫武王。既入，立于社，大卒之左右毕从。毛叔郑奉明水，卫康叔封布兹（徐广曰：兹者籍席之名。甚是），召公奭赞采，师尚父牵牲，尹佚筴祝曰……于是武王再拜稽首曰：“膺更大命，革殷受天明命。”武王又再拜稽首，乃出。

这一段的记载最足以见出周武革殷命时祭祀太社的战战兢兢的样子，是古代社祭的最翔实的写照。其祭祀的行事，及祭祀人员的配置绝对可信。此又见于《史记·齐太公世家》：

> 正月甲子誓于牧野，伐商纣；纣师败绩，纣反走，登鹿台，遂追斩纣。明日，武王立于社，群公奉明水，卫康叔封布采席，师尚父牵牲，史佚策祝，以告神讨纣之罪。

我们在这里要看看这两处所记载的“明水”是怎样一种东西。《周本纪》注曰：

> 周礼司烜氏以鉴取明水于月。郑玄曰：鉴，镜属也。取月之水欲得阴阳之洁气，陈明水以为玄酒。《索隐》曰：明，明水也。旧本皆无水字，今本有水字；若惟云奉明，其义未见，不知是明何物也。

郑玄以明水为玄酒，又以明水乃取自月，我以为这解释是支吾的。因为“奉明水”是祭祀殷社的第一步手续，席子〔布兹〕还未铺好之前是无处致其玄酒的。并且这明水若真是酒的话应该和赞采牵牲放在一处的。那么这明水究竟是什么东西呢？我以为明水的明字和“明器”、“明堂”的明一样，都是神圣的意思。换句话说，明水就是神水或圣水。原来古代祭神的人惟恐自己不洁以致触犯神灵的震怒，所以在与祭以前必须斋戒沐浴。这种沐浴就是“祓禊”，英文谓之 Puri-

fication.《楚辞·九歌》说楚巫"浴兰汤兮沐芳,华采衣兮若英",兰汤也是一种祓禊水。神社中有这种明水便是供人沐浴的,到后来或专为漱口,洗手之用。现在日本的神社还有这种设置,我想这便是原始神社中明水的遗留。明水既然是神水,则我说明堂是神堂当然是显而有据了。又古人明神二字并言,《诗经·大雅·云汉》"敬慕明神",又作"神明",《尚书·君陈》篇"感于神明"。可见神也就是明,明也就是神了。

其次再说堂字。堂字《说文》训为"殿也,从土尚声"。段玉裁注曰:"古曰堂,汉以后曰殿。"按堂字从土尚声,尚古音在端纽,神坛之壇,古亦在端纽;且尚、(堂)壇(坛、禮)二字,韵部又近。所以明堂的堂也可以叫着明坛,明堂也就是神坛。所以杨倞注《荀子·强国》篇曰:"明堂,坛也。"至于堂从土,坛也从土,得义既同,其物本一,则无须乎说了。

明堂二字的释文既明,我们再看看明堂的制度。最早的明堂在泰山,且又与封禅有关,而封禅的禅(禮)就是坛,其原为桑石坟,则我想明堂就是封禅(禮)时所封的神坛,其先也是桑石坟。原来桑石坟是古代人的祖坟,后来祖宗神演化而为天神,这石坟的祭祀典礼,也跟着演化而为祭天祭地的典礼,这就是秦汉间人关于封禅的观念,同时又是关于明堂的观念。《史记·封禅书》曰:"明堂图中有一殿,四面无壁,……天子从之入,以拜祀上帝焉。"可见明堂是祭天的神堂。桓谭《新论》曰:"天称明,故命曰明堂。"六朝时代的《三辅黄图》又说"明堂者,明天道之堂也",皆是明堂祭祀在后代引申的意义。

明堂既从桑石坟演变而出,最早的明堂(神坛)当即桑石坟。后来因为在祭祀时有风雨(封禅时多风雨,详论"说封禅时之风雨与神女之风雨"),所以才加茅茨于坛上,这就是公玉带所说的"四面无壁,以茅盖"的明堂。《淮南子·主术训》亦曰:"明堂之制,有盖而无四方。风雨不能袭,寒暑不能伤。"桓谭《新论》曰:"神农氏祀明堂,有盖而无四方",这种加盖于坛上,有殿(=堂、坛)无壁的建筑,是一切建筑的最原始的型式。所以宋章俊卿的明堂很赞成公玉带之说:

明堂乃黄帝之旧，汉武帝时济南人公玉带所上。杨氏祭礼明堂篇，以其不经见而削之；然其所言茅盖通水，与《大戴礼》所记略同。又《考工记》所言夏后世室，殷人重屋，周人明堂，其制大概由质而趋于文，由狭而趋于广也。由是推之，黄帝时无明堂则已，尚有之，则一殿无壁，盖之以茅，正太古俭朴之制。又按武帝欲求仙延年，方士之谬诞者多假设黄帝之事以售其说，如所谓修五城十二楼，封名山，栖万灵于明廷，采首山铜铸鼎之类，皆矫诬过甚，张大其词，以迎合时主之侈心。独公玉带所上明堂之制，乃简朴如此；虽不经见，然亦可以稽千门万户之失，固未可以其言之并出于封禅求仙之时而例黜之也。

这种原始的形式后来便演变而为一太室四堂的后代的明堂制度。在这里，王国维先生曾有考证，今引其说于下：

古制中之聚讼不决者，未有如明堂之甚者也。《考工记》言五室，言堂而不言堂之数。《吕氏春秋·十二纪》，《小戴记·月令》均言一太室四堂八个。（《尚书大传》略同，惟改四太庙为正室。）《大戴记·盛德》篇则言九室，此三者之说已不相合。今试由上章所言考之，则《吕氏春秋》之四室一太室，实为古制。《考工记》中世室、五室、四旁、两夹、四阿、重屋等语，均与古宫室之制度合。唯五室凡室二筵之文，则显与自说相牴牾。至《大戴记》九室之说，实为秦制。（《隋书·宇文恺传》引礼图，并见聂崇义三礼图。）恐秦时据《考工记》五室，《吕览》四堂之文，昧古代堂与室之分，而以室之名概之。（《尚书大传》以四堂为四正室，是秦汉间人不知堂与室之分之证也。）并四与五，则为九矣。说《明堂》、《月令》者，又云《明堂》九室十二堂，（见《玉藻》、《明堂位》疏引郑玄《驳五经异义》，后人误羼入《大戴记·盛德》篇中）则又恐据古之四堂八个，秦之九室，而兼数之，所谓歧路之中又有歧路也。……自余说言之，则明堂之制本有四屋。四堂相背于外，其左右各有个，故亦可谓之十二堂。堂后四室相对于内，中央有太室，是为五室。太室之上为圜屋以覆之，而出于四

屋之上，是为重屋。其中除太室为明堂宗庙特制外，余皆与寻常宫室无异。其五室四堂，四旁两夹，四阿重屋，皆出于制度之自然。不然，则虽使巧匠为之，或烦碎而失宜，或宏侈而无当；而其堂与室，终不免穷于位置矣。……四堂四室两两对峙，则其中有广廷焉。庭之形正方，其广袤实与一堂之广相等；《左氏传》所谓埋璧于太室之庭，《史记·封禅书》载申公之言曰，黄帝接万灵明庭，盖均谓此庭也。此庭之上有圜屋以覆之，故谓之太室。太室者以居四室之中，又比四室绝大，故得此名，太者大也。其在《月令》则谓之太庙太室。此太庙者非中央别有一庙，即青阳、明堂、总章、玄堂之四太庙也。太庙之"太"对左右"个"而言，太室之太对四室而言。又谓之世室，世亦大也；古者太大同字，世太为通用字。故《春秋经》之世子，《传》作太子。《论语》之世叔，《左氏传》作太叔。又如伯父之称世父，皆以大为义。故《书·洛诰》，《礼·月令》，《春秋》《左氏》、《谷梁传》之太室，《考工记》《明堂位》《公羊传》并称世室。又太室居四堂四室之中，故他物之在中央者，或用以为名。嵩高在五岳之中，故古谓之"太室"。即以明堂太室之名名之也。然则太室者以居中央及绝大为名，即此一语之中，而明堂之制已略具矣。（商务印书馆出版《王静安先生遗书》本）

我们由以上所言可以考知周人所传之明堂制度，中为太室亦称世室，亦称太庙太室，又谓之中庭，《封禅书》所谓明庭。此四周有室，室两旁有房，室后为堂，两旁有个（‖夹）凡一太室四侧室，四堂，虽不免过于整齐，然而明堂制度大致与此不远。王先生说这种明堂制度是古代宫室的通制，更考知古代宗庙之制度亦如此，因曰"古宗庙之有太室，即足证其制与明堂无异"，更足以发人深省了。

古者庙亦即寝，郑玄于《毛诗笺》、《考工记》及《玉藻》均谓明堂宗庙，路寝同制。王先生说：

古者寝庙之分，盖不甚严；庙之四宫，后王亦寝处焉，则其有室也必矣。谓举其证：望敦云："唯王十有三年，六月初吉，戊戌，

王在周康宫新宫，旦王格太室。”裘盘云：“唯二十有八年，五月既望，庚寅，王在周康穆宫，旦王格太室。”颂鼎云：“唯三年五月既死霸，甲戌，王在周康邵（＝昭）宫，旦王格太室。”此三器之文，皆云旦王格太室，则上所云王在某宫者，必谓未旦以前，王所寝处之地也。且此事不独见于古金文，虽经传亦多言之。《左传》昭二十二年，单子逆悼王于庄宫以归，王子还夜取王以如庄宫。二十三年王子朝入于王城，鄩罗纳诸庄宫。案庄宫庄王之庙，而传文曰“逆”，曰“如”，曰“纳”，皆示居处之意。《礼运》天子适诸侯，必舍其祖庙。《周语》襄王使太宰文公及内史兴赐晋文公，命上卿逆于境。晋侯郊劳，馆诸宗庙。《聘礼》记卿馆于大夫，大夫馆于士，士馆于工商。郑注馆者必于庙，不于敌者之庙为太尊也。以此观之，祖庙可以舍国宾，亦可以自处矣。既为居息之地，自不能无室；又所居不恒在一宫，故每宫皆当有之。四宫四室，并太室为五，与明堂同；而明堂五室，其四堂分属于四堂，又可于此得其确证。（同上）

王先生在这一段说古代庙寝的制度尤为重要。我在这里给王先生的庙寝说再加一点说明。我们知道明堂是祀祖祭天之处，古人祭祀完毕之后，必有筵乡合欢之会，《诗经·小雅·楚茨》记载这种情形甚详：

礼仪既备，钟鼓既戒，孝孙徂位，工祝致告。神具醉止，皇尸载起；鼓钟送尸，神保聿归。诸宰君妇，廢徹不迟；诸父兄弟，备言燕私。

若庙中无寝处之地，将无所行其“燕私”了。毛传训燕私为“燕而尽其私恩”。其实此处的燕私就是古人于祭祀后在神堂中的通淫。

总之王先生说明堂、宗庙、燕寝，三者为一，古实在一处，这是一个绝大的发明；但是他不能作更进一步的推求，考证明堂源于神坛，即原始的桌石坟。坟为埋葬先人之地，亦即祖宗之庙。宗庙最原始的形式只是坟墓本身，庙字亦即墓字；而坟墓又源于新石器时代的桌石坟，则桌石坟为一切墓庙堂寝的先型可无疑问。

*　　*　　*　　*

王先生的《明堂庙寝通考》固然是一篇不朽之作，但此文中有一个罅漏，就是他考证了明堂的制度而忘了和明堂牵连在一块的“辟雍”。什么叫着辟雍，据旧日的解释，天子的学校叫辟雍，诸侯的学校叫泮宫。《礼记·王制》曰：“大学在郊天子曰辟雍，诸侯曰泮宫。”《诗经·大雅·灵台》曰“于乐辟雍”，毛传曰：“水旋邱如璧曰辟雍。”班固《白虎通·辟雍》篇曰：“天子立辟雍何？所以行礼乐，宣德化也。辟者璧也，象璧圆，又以法天；于雍水侧，象教化流行也。”许慎《五经异义》曰：“辟雍，谓以土雍水，外圆如辟，故曰辟雍。”蔡邕《独断上》：“天子曰辟雍，谓流水四面如璧，以节观者。”《汉书·平帝纪》：“安汉公奏立明堂辟雍。”注：“应劭曰：‘辟雍者象璧圜，雍之以水，象教化流行。’”以上材料皆记辟雍为学宫，在学宫之外，皆有流水环绕。我们在这里要问为什么把学校叫着辟雍呢？为什么古时学宫之外，一定必有水环绕呢？后代的注家们乃臆为之说曰：“雍之以水，象教化流行。”其实这种解释是不相干的。我以为辟雍在后代为什么变成了学校的代名词，而学校的四围必有辟雍水，就是因为学校脱胎于古代的宗庙，宗庙之外有水，乃是为了祓除斋戒。一方面古时学术皆为巫祝宗史所把持，宗教的祭祀官就是学生的教官，所以明堂（学校）永远和宗庙连在一起的；至今乡下的私塾犹在土地庙或家祠里，可为实证。

一方面庙寝又与明堂为一，故辟雍，宗庙，明堂，其实为一。蔡邕的“明堂论”，对于这一点发挥得很清楚：

> 明堂者，天子太庙所以崇礼其祖以配上帝者也。夏后氏曰世室，殷人曰重屋，周人曰明堂。东曰青阳，南曰明堂，西曰总章，北曰玄堂，中曰太室。易曰离也者，明也，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，人君之位，莫正于此焉；故虽有五名，而主以明堂也。其正中焉，皆曰太庙，谨承天随时之令，昭令德宗祀之礼，明前功百辟之劳，起尊老敬长之义，显教幼诲稚之学。朝诸侯，选造士，于其中以制度；生者乘其能而致，死者论其功而

祭，故为大教之官，四学具焉，官司备焉，譬如北辰，居其所而众星拱之，万象翼之；教之所由生，专受作之所自来，明一统也。故言明堂，事之大，义之深也。取其宗祀之清貌，则曰清庙；取其正室之貌，则曰太庙；取其尊崇，则曰太室；取其堂则曰明堂，取其四门之学则曰太学；取其四面周水，圜如璧，则曰辟雍；异名而同事，其实一也。

蔡邕说明堂、清庙、太庙、太室、太学、辟雍，“异名而同实，其实一也”，真是千古的不刊之论。辟雍之得名，取其堂下之水，环绕如璧，故曰辟雍，而泰山明堂旁有环水，《史记·封禅书》所记公玉带的“明堂图”，知道古明堂旁通水圜宫垣。我们又从《水经注》所说汉明堂“古引水为辟雍处，基渎存焉”，知道这圜水又叫着“辟雍”。环水和辟雍，皆像水的形势。我们更从明清两代人的《泰山志》之中，知道周明堂故址在大津口西北，“双溪漯绕交流”；汉明堂故址，有明堂泉，“其经流曰十里河”。这些水的特征，皆是围绕着明堂而流，所以这水又叫着“环水”。环水最早的记载见于《山海经·五藏山经》的《东山经》：

又南三百里曰泰山，其上多玉（《史记·秦始皇本纪》引此玉作石），其下多金。……环水出焉，东流注于江（郭璞注曰：一作海），其中多水玉。

清吴任臣《山海经广注》卷四曰：

环水古引水为辟雍处，基渎存焉，世谓之“石汶”也。但辟雍为禹以后事，未审是非。

郝懿行《山海经笺疏》卷四曰：

《水经注》云：汶水，又南，合北汶水。水东南流，迳泰山东，又合天门下溪水，水出泰山天门下谷。东南流，又合环水，水出泰山南溪，南流，历中下两庙间，其水又屈而东流，入于汶水。引此经云云。……东流注于江，案当作汶。《水经注》引此经作注于汶。

我们从《山海经》这一段记载中，知道一件意外的事，就是在《山海

经》著作的时代，已经有“环水”这个名词。一方面环水辟雍与明堂相关，明堂又与泰山封禅之事为一，至少至少是有关，则封禅一事最早的记载，应当以《山海经》为首。《山海经·五藏山经》据古今人的研究，顶晚是战国时代的作品；那么在战国时代已有封禅的传说与记载，则后人疑封禅为秦汉方士之妄谈，实在是师心自用，并无根据。

我们在这里要注意环水一名“石汶水”，一名“汶水”。换句话说辟雍水亦可称汶水，其实泰山附近诸水，皆名汶水或泮水，《泰安府志》卷三曰：

> 山东诸水皆发源于泰沂。沂者，东泰山也。其为泰山所出则汶水，及汶所入之大清河；实周贯乎府境之内，不当于诸水比。
>
> 环水——俗名梳洗河，泰山之中溪也。由黄峴岭会经石峪，水帘洞诸水，迳王母池至县城东南，流入于北汶。
>
> 石汶水——泰山之东溪也。出登仙台下，会青山诸洞水，东流迳汉明堂故址，会明堂泉，又南流入北汶。县南即名汶水，石汶字见《水经》。
>
> 泮河又名北汶，源出泰山西桃花峪，南北分流各半，故曰泮水。《水经注》一源两分，半水南出泰山入汶，半水出山，在县西北，流入于济。

我们从以上诸条，可知汶水、环水、石汶水、泮水、泮河，皆一水之异称。按此水又称曰“潘水”。司马彪《续汉书》卷三十一“郡国志”曰：

> 泰山郡……莱芜有原山，潘水出。

刘昭注曰“杜预曰汶水出”，可见汶水一称潘水，疑即泮水。不用说，汶、泮、潘、诸字发音十分相近，古音幫旁并明是可以通用的。在我论“山东省其他各处之巨石遗迹”说凡有臬石坟的地方多有“密水”，（高密、下密，皆以密水得名、丹水县有密阳乡，一称商密，商密疑为高密之误，亦为水名。）密水即禖水；一方面明堂又是臬石坟，而明堂旁的水又叫着汶水，泮水，则此泮汶之名，疑亦与密水同，皆因禖祀而得名。换句话说，其先皆是禖水，即交配之水。禖祀为先妣之祭，乃是祭祀女神的，所以此水又名曰“梳洗河”。查志隆《岱史》卷四“山水

表”曰：

梳洗河——源出黄峴岭，诸谷之水，汇为中溪。过王母池，池上有王母梳妆楼均名。其水由州东南，会泮水，入汶水。

梳洗河之得名，由于有王母梳妆楼，可见这水与女人有关；换言之与泰山神女的传说有关，今申述于次。

（六）论泰山玉女与人祖殿

泰山绝顶西南下三里许有泰山玉女庙，明时封为碧霞元君，查志隆《岱史》卷九《灵宇纪》曰：

碧霞元君宫在岳绝顶西南下三里许，旧名昭真观，宋真宗东封时所建。国朝增拓其制，改署今额；累朝修葺不废。……其神曰天仙玉女碧霞元君，四方谒款祗禳者摩肩接踵而至。

按州志载岳顶玉女池，马端临《通考》纪池测故有玉女石像，泉源壅浊。宋真宗东封，先营顿置，泉忽涌上升山，其流自广，清泚可鉴，味甚甘美。王钦若清浚治之，像颇摧折。唐易以玉石，既成，上与近臣临观；复磐石为龛，奉置旧所焉。唐刘禹锡送东岳张炼师诗云“久事元君佳紫微”，而李白游泰山诗亦云：“玉女四五人，飘飘下九垓。”李谔瑶池记谓“黄帝建岱岳观，尝遣女七人，云冠羽衣，修奉香火，以迎西昆仑真人。”由是考之，则知玉女必黄帝所遣七女中之修而得仙者，后世因之祠于山，而宋元间龛像建观，尤有徵。迨我朝拓新殿宇，灵应益著，不然则泰山乔岳之上，何缘有此，据《通考》唐诗所载，质之谔记益信。

我们不管这位泰山玉女是不是黄帝所遣七女中之修仙得道者，我们只要记住太山上有玉女的传说就够了。据马端临《通考》所记，宋时泰山上还有玉女石像。徵以唐人诗篇，在当时泰山玉女的传说很盛行，所以诗人才把这传说摄入诗里。我们往上更追溯一步，就是比唐宋人记载更早的，还有什么关于泰山玉女的材料。在这里顾炎武《山东考古录》给我们做好一个巩固的基础。他说：

世人多以碧霞元君为泰山之女，后之文人知其说之不经，而

曲引黄帝遣玉女之事以附会之，不知当日所以褒封，固真以为泰山之女也。今考封号虽自宋时，而泰山女之说西晋前已有之。张华《博物志》："文王以太公望为灌坛令，期年风不鸣条。文王梦见有一妇人甚丽，当道而哭。问其故，妇人言曰：'我东岳泰山神女，嫁为西海妇，欲东归，灌坛令当吾道。令有德，吾不敢以暴风疾雨过也。'文王梦觉，明日召太公归，三日三夕，果有疾风骤雨，去者皆西来也。〔文王〕（据今本《博物志》补二字）乃拜太公为大司马。"此一事也。干宝《搜神记》，后汉胡母班尝至太山之侧，为泰山府君所召，令致书于女婿河伯，云：至河中流，扣舟呼青衣，当自有取书者。果得达，复为河伯致书府君，此二事也。《列异传》记蔡文事，人以天帝为泰山神之外孙，自汉以来不明乎天神地祇人鬼之别，一以人道事之，于是封岳神为王，则立寝殿为王夫人。有夫人则有女，而女有婿，又有外甥矣。唐宋之时，但言灵应即加封号，不如今之君子必求其人以实之也。

顾炎武给泰山玉女找出一个较早的根源——晋张华《博物志》所载的太公为灌坛令事，知道这传说在公元后三世纪就已经很流行了。不知还有比《博物志》更早的记载，西汉昭帝时人焦赣（延寿）所作的《易林》十六"小过之随"曰：

雨师娶妇，黄严季子。成礼既婚，相呼南上。青我下土，年岁大有。

注引《博物志》曰：

太公为灌坛令，武王梦妇人当道夜哭，问之曰："吾是东海神女嫁于西海神童，今为灌坛令当道，废我行。我行必为大风疾雨。"武王觉召太公问之，果有疾风暴雨，从太公邑外过。

注既以《博物志》解释此卦的辞意，则此卦原意当即言此；可见太山神女的故事，早已流传了。不特此也，我以为《易林》卷一"乾之恒"卦也是演说这个故事的，可惜前人都不理会：

东山西岳，会合俱食。百家逆从，以成恩福。

此处所说的"会合俱食"我以为就是《周礼·地官·媒氏》："中春之

月，令会男女”的会字，也就是《管子·入国》篇所说“凡国皆有掌媒。大夫无妻曰鳏，妇人无夫曰寡。取鳏寡而合和之，予田宅而家室之，三年然后事之，此之谓合独”的合字。至于食字，闻一多先生在他的大著《高唐神女传说之分析》中说男女之事古亦曰食。此卦又言“百家逆从”，读者一定可以想起《诗经·鹊巢》篇上所说的“之子于归，百两御之”，“之子于归，百两将之”，“之子于归，百两成之”的百；两“百家逆从”也实在就是这种意思。这两句明白以后，则“东山西岳”之所指，当然是指东山神女，嫁为西岳神童之事了。说岳说海，皆是字面上的微异，无关重要，故事的“母题”是一个来源的。如此说来，这故事之早是可想而知了。

我在《论山东省其他各处之巨石遗迹》说山东肥城县的孝堂山石室，亦即桌石坟。孝堂山原名“巫山”，就是齐灵公登巫山以望晋师的地方。我们从巫山二字一想就想到楚襄王会神女的巫山。巫山神女，据郭沫若先生的考证，说是楚国的先妣。（《甲骨文字研究·释祖妣》1930年大东书局出版）闻一多先生在他的大著《高唐神女传说之分析》（《清华学报》十卷四期，1931年出版）说高唐就是高禖的音变，高唐神女同时是楚民族的先妣与高禖。二位先生所根据的材料都是宋玉的《高唐赋》及《神女赋》。我受了两位先生的启发，考出《楚辞·九歌》的《山鬼》也就是高唐神女：山就是巫山，鬼就是神女。《山鬼》是楚国宫廷祭祀高禖之神的乐章（见拙著《〈九歌〉山鬼考》，清华学报十一卷四期）。总之巫山神女是楚国的先妣与高禖，是确无疑问的。冷巧山东肥城也有巫山，这巫山上有石室，而楚国的巫山上也有神女石，扫坛竹；肥城县的巫山与“孝子”“慈母”有关，而楚国的巫山神女亦职司婚媾与生子（俱见拙文引）。我在论《楚民族与楚文化》（未刊）一文里考出楚民族源于东方，与殷商同系；他的老家也在山东，可见山东的巫山才是巫山真正的所在。若说巫山神女的根本故居，应该在此巫山，而不在彼巫山。在这里还有一条材料不能不引用，就是清人叶圭绶《续山东考古录》卷二十八“山考”曰：

巫山，左传齐灵公登巫山以望晋师，今肥城东北六十里孝堂

山也。按《汉志》齐襄公淫乱，姑姊妹不嫁，于是令国中民家长女不得嫁，名曰“巫儿”，为家主祠。《齐乘》云：平阴广里有巫儿山，岂以主祠女得名耶？余谓宋玉赋神女，固文人寓言，然蜀地巫山与高唐风马牛不相及；巫儿山地近高唐，所谓神女必其时因巫儿主祠，世俗缪为附会，则巫山神女正非无端捏饰。战国之末，楚已灭鲁平阴一带，正楚齐连界处，故玉得闻其说；幸郭巨葬母，洗此秽名，而十二峰遂蒙其垢。

揆其意似说肥城县之巫山，始为真正的巫山，巫山神女的传说应在此而不在彼。这真是一个绝大的发现！只于他说巫儿山得名之由来是因为长女主祠，故名曰巫儿，说亦可通。不过他说“十二峰遂蒙其垢”，却是错了，因为民族是流动的，地名是迁徙的：山东有巫山，四川也可以有巫山；山东巫山有神女的传说，四川巫山也可以有神女的传说。民族一搬家，传说与礼俗也都跟着搬了去。不过以时代的早晚来说，则应该以山东巫山及神女传说为最早，四川的巫山及神女传说为稍晚而已。

我们综合以上各点，知道巫山神女的传说最早的根源应该在山东肥城县的巫山，而巫山神女传说的内容，又大似泰山玉女的传说：二神女皆在大山之上，皆有淫行，行时皆有风雨，二神女皆为人先，皆有灵石，皆有坛，皆受帝王的崇敬，显见两个传说同出一源，换句话说太山玉女即巫山神女。太山玉女最早的根源，在《博物志》《易林》的记载以前，应该以《楚辞·九歌》的《山鬼》，宋玉的《高唐赋》为最早。

*　　*　　*　　*

泰山上又有所谓王母池者，一称瑶池，清朱孝纯《泰山图志》卷三上曰：

〔玉皇阁〕北为王母池，一名瑶池，又名虬在湾。西北为王母殿，殿东跨涧为王母楼，俗名梳洗楼，圮故趾犹存；中溪水过此，遂曰梳洗河也。（于慎行记：池大盈亩，悬流注之。）

金棨《泰山志》卷六“岱阳”曰：

王母池，《图志》云：一名瑶池，又名虬在湾。《泰山道里记》

云：在白鹤泉东北飞虬岭下。《水经注》云：古者帝王升封咸憩此水上。西北为王母殿，殿东跨涧为王母楼，俗名梳洗楼，〔楼〕圮，故阯犹存。其水为中溪所迳，遂名梳洗河，《山海经》所谓环水也。

泰山玉女之外又出来一个“王母”，其实王母也就是泰山神女。两个传说皆为女人，皆在泰山，是无须说的了，而玉女有玉女池，王母有王母池，两位神女皆有水，又是一大同点。两个传说之如此类似，一方面可以证明王母玉女的传说为一，一方面更可以证明泰山有神女传说这一事实，是确凿不可易的；这决不是后人的依托，而有一个很早很早的根源在内。如此说来泰山玉女的传说是从哪里来的呢？

泰山是古代东方民族的栖息之地（说详“结论”中），在这个地方居住的民族当然也有一个女老祖（即先妣，亦即高禖）为他们共同崇拜的女神。时代递降，人智日启，这种原始的信仰遂固定在山上，变成山岳的女神，而忘了她是民族的先妣了。这便是“泰山玉女”传说的根本。又古人为求生育之故，在水中祓禊，就是把那不能生育的病气洗掉，才可以使女人受孕生育，所以高禖庙（閟宫）之下往往有“明水”（即环水、辟雍、泮水等“祓禊水”），以备人们来祭祀高禖时洗涤之用；因此泰山玉女庙下有“玉女池”，而泰山王母庙旁也有“王母池”。我们从这两个池子更可以确定泰山玉女之为先妣与高禖。这两个池子都是基于原始的迷信而建造的，也许就是先史时代的古人们用做祓禊的原始的古池。在这里我们遇到一个有趣的问题，就是王母池一名“瑶池”的瑶字。王母池为什么叫着瑶池呢？又太山玉女为什么叫着玉女呢？玉女或许与瑶池的瑶字有关，不用说瑶也是一种美玉；但我想最根本的还是瑶字；因为与此传说相似的有巫山神女，一名“瑶姬”。《文选》江文通别赋注引《高唐赋》曰：

我帝之季女，名曰瑶姬；未行而亡，封于巫山之台。精魂为草，实曰灵芝。

唐余知古《诸宫旧事》三引《襄阳耆旧传》曰：

襄王与宋玉游于云梦之台，望朝云之馆，其上有云气，变化

无穷。王曰:"何气也?"王曰:"昔者先王游于高唐,怠而昼寝。梦见一妇人,王悦而问之。曰:我夏帝之季女也,名曰瑶姬。未行而亡,封于巫山之台,精魂为草,摘而为芝;媚而服焉,则与梦期。"

又见郦道元《水经注·江水注》,亦作瑶姬。这位和襄王相会的神女是一位荡女,"旦为朝云,暮为行雨;朝朝暮暮,阳台之下",而他的名字叫蓄瑶姬;我以她之所以得名为瑶姬者,即因其为淫女,瑶姬就是淫姬;至今说男女通淫,还不是用巫山神女的典故来比况么?瑶姬之为淫姬,则瑶池即为瑶池矣。换句话说王母瑶池和玉女池皆与行淫有关。

关于淫池,《山海经》有一段类似的记载,可以引来作参考。《西山经》:

槐江之山,丘时之水出焉,实为帝之平圃。……东望恒山四成(郭注:成亦重也),有穷鬼居之,各在一搏。爰有淫水,其清洛洛。(郭注:水留下之貌也。淫音遥也。)

这里所说的淫水,传统的注家们皆以为刺眼,有伤大雅,所以把它解成瑶字,郝懿行《山海经笺疏》曰:

陶潜读山海经诗云"落落清瑶流",是洛洛本作落落。淫本作瑶,皆假借声类之字。陈寿祺曰:淫无遥音。经文淫字必传写之讹,当是也。瑶水即瑶池,《史记·大宛传赞》云:禹本纪言昆仑上有醴泉瑶池。《穆天子传》云"西王母觞天子于瑶池"是也。《吕氏春秋·本味》篇又作摇水,并古字通用。

他偏要把淫字改成瑶字,都是先入之见太深了。槐江之山的淫水,在山上(有穷鬼居之,有穷为国名,鬼即有穷民族的祖,此鬼或亦如《九歌·山鬼》篇的鬼,皆为一民族的女鬼,即上面所说的先妣或高禖神),而泰山上的王母瑶池和玉女池也在山上,而且皆与女人有关;泰山玉女,巫山瑶姬之为淫女、淫姬,可见瑶池即是淫池。淫水或淫池是本字,瑶水或瑶池倒是后人的假借字,或文饰之字。博学而泥执的传统主义者的注家们,却忽视了这一点,虽似粗野而却得其质实的意

见，不能不说是倒因为果，舍本逐末了。

瑶池既为淫池，泰山上的王母瑶池或玉女池既为淫水，则《博物志》所说的太公为灌坛令的灌坛二字也就可以得一解释了。姜太公是羌民族的大君，是姬民族的舅家。他在伐纣之役时，是三军的总司令兼着打前锋的；所谓"发扬蹈厉，太公之志也"，就是这老头子的本色。武王薨时，成王幼冲，他很可能掌执周朝的大权，后来被成王的四叔周公所压倒，遂远封于齐，为周室辅。像他那样的大人物怎么会做一个灌坛小令呢？《博物志》是小说书，古时的学者对它不加理会的，所以前人对于灌坛二字也从不加以解释。我想这灌坛的灌字就是祭祀高禖后祓禊求子的沐浴。灌字，《广韵》训为浇也。在此处的用法就是表示在水中沐浴；坛就是神坛，或者桌石坟。所谓太公为灌坛令就是齐国祭祀高禖时，姜太公当主祭者。他是封在东方的羌民族的大君，同时也是羌民族祭祀时的主祭者。冷巧，泰山是齐之南障，为境内惟一的名山，若有祭祀的话，当然他得亲身与祭；否则大君长不亲临，则这种祭祀是"如不祭"一样。《史记·封禅书》说齐有八神将：一曰"天主"，祠天齐；二曰"地主"，祠太山梁父；三曰"兵主"，祠蚩尤；四曰"阴主"，祠三山；五曰"阳主"，祠之罘；六曰"月主"，祠莱山；七曰"日主"，祠成山；八曰"四时主"，祠琅琊。这八神将之礼据《史记·封禅书》说是"自古而有之，或曰太公以来作之"；而八神将之中正巧有泰山梁父之祀。一方面，《博物志》又记太公为灌坛令，以致泰山玉女不能和西海神童交合；可见姜太公之祭祀泰山是确有其事；并且由于太公祭祀八神将有泰山梁父，更可以证明《博物志》所载太公为灌坛令事之有据。泰山玉女为泰岳居民的先妣与高禖，玉女池，是泰岳居民的祓禊之处，猜想泰岳居民祭祀泰山神女时，太公也得与祭，于是乎七凑八凑地把这位前敌大将军，齐国开国的老酋长在传说上变成一位"灌坛令"！我们知道古代祭政合一，政治上的元首，同时也就是宗教祭祀上的主祭者，所以太公在政治上是齐国的国王，在祭祀泰山神女时，是"灌坛令"；正像楚国的国王，在政治上称王，在祭祀上称"灵修"（说详拙著《九歌山鬼考》）。我们从灌坛二

字，从太公为灌坛令，以致防碍泰山玉女和西海神童的交合的传说，更可以证明泰山神女之为泰岳居民之先妣与媒神，玉女池即泰岳居民去无子，求有子的祓除不祥的淫池。在这水旁的神坛，或即玉女石屋之类的桌石坟。

*　　*　　*　　*

知道灌坛之灌字的意义，则《论语·八佾》篇之文可读了：

子曰："禘自既灌而往者，吾不欲观之矣。"

或问禘之说，子曰："不知也。知其说者之于天下也，其如示诸斯乎？"指其掌。

祭如在，祭神如神在。子曰："吾不与祭，如不祭。"

这相连的三条颇可注意。除了最后一条孔老夫子说明他是一位很内行的祭师以外，前两条皆说到"禘"。或问禘之说，他老先生说"我不知道"，可是又说如果真知道禘礼，治天下便像在手掌里一样，可见他并不是不知道。第一条说"禘自既灌以下，我不想再看了"，可见他不但懂得禘，而且在他的时代，禘礼还常举行，只是从灌以下，因为太难为情，所以这位卫道的老师才看不下去了。可见灌又是禘礼中一项极重要的节目。那么"灌"究竟是怎样一种典礼呢？《史记·礼书》上有一段有趣的话，可以反证灌的真实的情形：

人道经纬万端，规矩无所不贯。诱进以仁义，束缚以刑罚。……故大路越席，皮弁布裳，朱弦洞越，大羹玄酒，所以防其淫侈，救其彫敝。是以君臣朝廷尊卑贵贱之序，下及黎庶车舆衣服，宫室饮食，嫁娶丧祭之分，事有宜适，物有节文。仲尼曰："禘自既灌而往者，吾不欲观之矣。"

"事有宜适，物有节文"而孔子从灌以后就不想再看，可见灌是不适不节了；换句话说就是灌以下放淫邪侈，那么这种灌的行事就可以大致想像出来了。我想灌就是男女在水中祓禊，祓禊的目的是为生子，在洗浴时，男女糅杂，态度猥亵，在孔老夫子的眼里当然看不惯，所以禘从灌以下就不想再看下去了。我想"灌坛"之灌，"禘灌"之灌皆是这种祭祀高禖时，祓禊求子的沐浴。与泰山上的"玉女池"，"王母瑶

池”，皆是一件事情的不同的记载。我们从这段记载中更可以推知古之所谓禘礼其实也就是高禖之祀；而且这种近于原始的风俗，在孔子时代还仍流行着。

*　　*　　*　　*

我在上文说明堂即是神坛，原始的明堂就是桌石坟；而明堂下有辟雍，一名明水，即是祓禊水。看它有坛有水，又和泰山玉女之有坛（灌坛）有水相同。泰山玉女既为泰岳居民的先妣与高禖，则明堂之祀当亦昉于高禖之祀。果然我们在古书中找出此类的记载：

《礼祀·月令》中“春之月”曰：

> 是月也，玄鸟至；至之日，以大牢祠于高禖。天子亲往，后妃率九嫔御。——乃礼天子所御，带以弓韣，授以弓矢于高禖之前。

郑康成注曰：

> 天子所御谓令有娠者于祠，大祝酌酒饮于高禖之庭，以神惠显之也。带以弓韣，授以弓矢，求男之祥也。《王居明堂礼》曰：“带以弓韣，礼之禖下，其子必得天材。”

《礼记》所说的祭祀高禖，原来是在明堂举行的。可见明堂之祀实与高禖之祀是一件事情。

我们统观上文知道泰山玉女的传说如巫山神女一样，皆是山岳居民的高禖的祭祀。我们又知道高禖之祀是司婚媾与生子，所以泰山又有“人祖殿”。人祖即人先，人先即高禖，蔡邕《月令章句》曰：

> 高禖，神名也；高犹高也，禖犹媒也。吉事先见之象，谓人之先，所以祈子孙之祀也。……后妃将嫔御，皆会于高禖，以祈孕妊。

此以高禖为人先，正可以证明泰山上的人祖殿，确为高禖之祀。顾炎武《山东考古录》“考人祖”条曰：

> 泰山上有人祖殿，不知何取。《三秦记》曰：骊山巅有人祖庙，不斋戒而往，即风雨迷道。《长安志》曰：即秦始皇祠，盖本之《史记》所云：祖龙者人之先也。今《临潼志》以始皇不应祀典，

改为三皇庙。按《史记·封禅书》南山巫祠南山秦中，秦中者二世皇帝。夫二世尚祀，奚必始皇之不祀乎？

我们从骊山上有人祖庙，更可以确证泰山上人祖殿传说之古。这两处人祖殿皆是同一思想同一制度之下的产物。顾氏以"祖龙"释人祖，强为比附，真是望文生训；又以人祖为祀秦始皇，把统一六国的秦始皇，错成原始的高禖之神，真可谓滑稽之至了。我以为泰山为什么有"人祖殿"，就是因为泰山原为禖山，泰山玉女原为泰岳居民的先妣与高禖；后来时代变迁了，人文进化了，泰山的先妣禖神，变成普通的女神，人们把她原始的意义忘了，只在民间迷信上还保存一个原始的传说。我们在这里可以了悟一件事实，即现存民间的风俗，多有很古的渊源，并不是这些蚩蚩者氓随便的创作。我们要研究古代的历史或制度，绝不能忽视现存的民间风俗，我们应该钩稽现存的民俗，以补文献的不足。

（七）说封禅时之风雨与神女之云雨

《史记·封禅书》说古时封禅泰山，时遇风雨，并且以得封与不得封，全以有无风雨来断定。换句话说，在封禅时遇见风雨，便是人君的德行不够；天下未治，还不够封禅的资格；若是遇不着风雨，得以安然封禅，就是表明他得着上天的允许，有封禅的资格。《封禅书》曰：

> 始皇之上泰山，中阪，遇暴风雨，休于大树下。诸儒生既绌，不得与用于封事之礼，闻始皇遇风雨，则讥之。
>
> 始皇封禅之后，十二岁秦亡。诸儒生疾秦焚诗书，诛僇文学，百姓怨其法，天下畔之，皆讹曰：始皇上泰山为暴风雨所击，不得封禅。此岂所谓无其德而用事者耶？
>
> 齐人丁公年九十余，曰："封禅者，合不死之名也。秦皇帝不得上封，陛下必欲上，稍上，即无风雨，遂上封矣。"天子（汉武帝）既已封泰山，无风雨灾，而方士更言蓬莱诸神若将可得，于是上欣然庶几遇之。

我们从以上各条，知道封禅时甚多风雨。而泰山玉女的传说亦多风

雨。《博物志》曰：

……我东海泰山神女嫁为西海妇，欲东归，灌坛令当吾道。太公有德，吾不敢以暴风疾雨过也。文王梦觉，明日召太公，三日三夕，果有疾风骤雨，去者皆西来也。

太山神女为什么也有这种暴风急雨呢？难道神女的风雨和封禅的风雨是一会事么？我们再找一个神女云雨的故事来作比较的研究。我一接到云雨、读者一定能想到巫山神女的云雨吧！

《文选》宋玉《高唐赋》曰：

昔者楚襄王与宋玉游于云梦之台，望高唐之馆。其上独有云气，崒兮直上，忽兮改容；须臾之间，变化无穷。王问玉曰："此何气也？"玉对曰："所谓朝云者也。"王曰："何谓朝云？"玉曰："昔者先王尝游高唐，怠而昼寝，梦见一妇人曰：'妾巫山之女也，为高唐之客，闻君游高唐，愿荐枕席。'"王因幸之。

这云气据神女的自道，就是她自己的化身：

妾在巫山之阳，高邱之岨。旦为朝云，暮为行雨。朝朝暮暮，阳台之下。

所以神女之状，一会儿又是：

湫兮如风，凄兮如雨。风止雨霁，云无处所。

可见云雨和神女的关系很深。我在《〈九歌〉山鬼考》里考出九歌的山鬼，就是巫山神女，所以《山鬼》篇中有

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。
雷填填兮雨冥冥，猿啾啾兮又夜鸣；
风飒飒兮木萧萧，思公子兮徒离忧。

这里所说的"杳冥冥兮羌昼晦，东风飘兮神灵雨"，和"雷填填兮雨冥冥"，也都是一种飘忽的急风暴雨。为什么一提到神女就有云雨的传说缠绕在她身上呢？这种现象决非偶然。我在论"泰山玉女与人祖殿"一章中，说山东肥城县的孝堂山一名巫山，是楚国巫山神女传说的老家；楚民族源起东方，其最初的巫山应在山东而不在湖北。那么

巫山神女的传说，不是和泰山玉女的传说更拉近了一步么？换句话说：泰山玉女和巫山神女都是泰岳民族的先妣与高禖，那么就无怪乎泰山神女有风雨的传说，而巫山神女也有云雨的传说了。

巫山神女的云雨，是“东风飘兮神灵雨”，我们就这“东风”二字很快地可以联想到这是春天的风雨。不用说，现在春天所刮的风也还是东风；可见神女的风雨，是与春天有关。我想为什么神女有云雨、风雨的传说，大概是因为古人祭祀女祖宗（先妣高禖）在二月，而二月多风雨，故神女传说中每有风雨出现。《周礼·地官·媒氏》曰：“中春之月，令会男女；于是时也，奔者不禁。若无故而不用令者罚之，司男女之无夫家者而会之。”《礼记·月令》中“春之月”也说“是月也，玄鸟至；至之日，以太牢祠于高禖”，可知古代高禖之祀原在二月。梁宗懔《荆楚岁时纪》也说：

> 去冬节一百五日，即有疾风甚雨，谓之寒食。

可见二月之多甚风疾雨。一方面，二月又是祀高禖的时期，所以一提到高禖的女神，便附带地说到云雨、风雨。寻至云雨和神女结成不解之缘，一提到神女就联想到云雨；更把男女之事也用“云雨”二字来作象征的表现，其根源全都在这种季节的祭祀里（Seasonal Festival）。

泰山玉女之有急风骤雨，得一愚解，那么封禅时为什么也有暴风雨呢？原来封禅的祭祀也在二月。齐桓公欲封禅，《史记》虽未明言封禅的时间，而“尚书中候”则曰：

> 维岁二月，候在东馆。（郑玄注曰：维，辞也。候，齐桓公。馆，舍。）叹曰：“于戏仲父！寡人闻古霸王，封太山刻石纪号，立显象。今寡人名为何君？”管子曰：“卫困于狄，蒙兵须灭，乃存之，仁不纯，名为霸君。昔古圣王，功成道洽，符出，乃封太山；今比目之鱼不至，凤皇不臻，麒麟遯，未可以封。”（《太平御览》卷五百三十六“礼仪部”引）

可见齐桓封禅在二月。秦始皇及二世之封禅史书虽不言几月，但皆叙其事于一年之首，亦当在二三月。汉武帝封禅中岳及泰山在三月，四月还至奉高，祀梁父。司马彪《续汉书·祭祀志》曰：

上(光武帝)以用石功难,又欲及二月封,故诏松(梁松)欲因故封石空检,更加封而已。……二月上至奉高。(刘昭注曰:"欲及二月者,《虞书》岁二月东巡狩,至于岱宗,柴。"范宁曰:"巡狩者,巡行诸侯所守,二月直卯,故以东巡狩也。")

可知封禅之时间应在二月,或三月,与祭祀高禖的时间又合;所以高禖的神女有云雨的传说,而封禅泰山之时又每遇风雨,原来是时间相同。由此更可以知道封禅的典礼,原来是和高禖的祭祀是一非二。

(八)论《鲁颂·泮水·閟宫》

我们知道泰山诸水统名曰汶水或泮水,汶泮同音,则称汶称泮皆可(说详明堂辟雍章论水一节)。地名之得称,盖必有由,我想泰山诸水之所以得名为汶若泮者,实由于高禖的禖字,质言之,泮水汶水即禖水亦即密水也。禖字《说文》训曰"祭也"。拇《玉篇》:"禖,求子祭。"《礼记·月令》:"以太牢祀于高禖。"郑玄注曰:"变媒言禖,神之也。"可见禖媒一字,犹禫坛一字也。按从某之字每多作每,如梅字古亦作楳,每母同字,则亦可作拇。禖从某亦可从母作祷;则高禖者,高祷也。高祷、高母,即先妣之意。高禖即高母,则禖水亦即母水矣。泰山为神女栖息之地可曰禖山,瑶池(淫池)为祓禊求子之水,可曰禖水;禖山禖水,两两相对;犹今人戏称岳丈为泰山,岳母为泰水矣。假若读者不愿意这样附会的话,我可以用另外一种说法来解释。就是汶与泮皆为配字之假借。泮水就是配水。《周礼·地官》:

媒氏掌万民之判:凡男女自成名以上,皆书年月日名焉。令男三十而娶,女二十而嫁。凡娶判妻入子者皆书之。中春之月,令会男女,于是时也,奔者不禁。若无故而不用令者罚之,司男女之无夫家者而会之。凡嫁子娶妻,入币纯帛,无过五两。凡男女之阴讼,听之于胜国之社;其附于刑者,归之于士。

这一段文章中所说的内容,无一不合男女之事有关,故为媒官之所司;而首句总括之曰"媒氏掌万民之判",判者何?配也;即媒官掌万民之配合也。郑康成注曰:

判，半也；得耦为合，主合其半，成夫妇也。《丧服传》曰："夫妻判合"，郑司农云：主万民之判合。

其实用不了这样绕湾子，把判字释成"半"；其实"夫妻判合"者，即"夫妻配合"也。字亦假为片，《庄子·则阳》篇云"雌雄片合"，即"雌雄配合"也。

《汉书·郊祀志》曰：

天地合精，夫妇判合。祭天南郊则以地配，一体之谊也。

夫妇判合即是夫妇配合。假若我的猜想不误的话，则泮水即配水；换言之即男女之淫池（瑶池），亦祓禊之明水（神水）也。泰山诸水之所以名泮若汶者，皆取其配偶之意，因为古时去无子求有子的祓禊，就在这水里，所以把这水叫着配水或泮水。

我们由于泮水之为配水，泰山之为禖山，则《诗经·鲁颂》《泮水》《閟宫》之诗可读矣。《鲁颂》为鲁僖公时所作之宗庙祭祀诗，共四首。一《駉》，二《有駜》，三《泮水》，四《閟宫》。其《泮水》曰：

思乐泮水，薄采其芹。鲁侯戾（来）止，言观其旂。其旂茷茷，鸾（銮）声哕哕。无小无大，从公于迈（行）。

思乐泮水，薄采其藻。鲁侯戾止，其马蹻蹻。其马蹻蹻，其音昭昭，载色载笑，匪怒伊教。

思乐泮水，薄采其茆。鲁侯戾止，在泮饮酒。既饮旨酒，永锡难老。顺彼长道，屈此群丑。

穆穆鲁侯，敬明其德。敬慎威仪，维民之则。允文允武，昭（邵）假（恪）烈祖。靡有不孝，自求伊祜。

明明鲁侯，克明其德。既作泮宫，淮夷攸服。矫矫虎臣，在泮献馘。淑问如皋陶，在泮献囚。

济济多士，克广德心，桓桓于征，狄（剔）彼东南。烝烝皇皇，不吴不扬。不告（极）于讻，在泮献功。

角弓其觩，束矢其搜。戎车孔博，徒御无斁。既克淮夷，孔淑不逆。式固尔犹（猷），淮夷卒获。

翩彼飞鸮，集于泮林。食我桑黮，怀（遗）我好音。憬彼淮

夷，来献其琛：元龟象齿；大路（璐）南金。

这首诗的篇义，据小序云："泮水，颂僖公能修泮宫也。"说是僖公以后的诗，颇为有理；因为篇中所言伐淮夷献馘等事，郑玄诗谱以十六年会淮当之。孔颖达疏申其意，谓淮夷近鲁，霸者独令鲁伐之，应在十七年之末。经传无文者，因旧史脱漏之故。但这问题与本文无关紧要。我们所注意的是泮水二字。毛传："泮水，泮宫之水也。天子辟廱，诸侯泮宫。言水则采取其芹，宫则采取其化。"据后儒的解释，辟廱是四面有水，泮宫是取其一半，故谓之泮。酈道元《水经注·泗水》卷二十五：

鲁共王"殿之东南，即泮宫也"。宫中有台，台南水。东西一百步，南北六十步。台西水，南北四百步，东西六十步。

这是酈道元所目验的泮宫遗址如此。我看诗中的泮水，可以采芹，采藻，采茆，则其水当不小，不像《水经注》所说那样的小。《诗经》言采藻见于《召南·采蘋》：

于以采蘋，南涧之滨；于以采藻，于彼行潦。

此处之藻不在泮宫之水，是普通的河流。采茆，毛传云"鸟葵也"。《齐民要术》引义疏云："茆与荇菜相似，叶大如手，赤圆有肥者；箸手中滑，不得停也。茎大如箸，皆可生食；又可沦，滑美，江南人谓之蓴菜，或谓之水葵。"而班固《白虎通·辟雍》篇引诗正作"荇"。若为荇菜则关雎篇之"荇菜"，是在河中左右流之，左右采之的。我们又从"翩彼飞鸮，集于泮林。食我桑黮，怀我好音"四句看来，这景致又像是野景，更非后书所说的泮水所能有的。所以我想此时之泮水即泰山下之泮水，所谓泮宫也者，即是泮水旁的明堂。这地方本是旷野，所以能容那么多的人员来参加："无小无大，从公于迈"；并且在此处献馘计功。我们知道明堂也是古人献馘的地方。明堂为献馘之地，与此诗所说相同，可见明堂即泮宫；更可以证明此诗的泮水，就是泰山下的泮水。

*　　*　　*　　*

其次再看《閟宫》诗。

閟宫有侐，实实枚枚。赫赫姜嫄，其德不回。上帝是依，无灾无害，弥月不迟，是生后稷。降之百福，黍稷重穋。稙稺菽麦，奄有下国。俾民稼穑，有稷有黍，有稻有秬，奄有下土，缵禹之绪。

后稷之孙，实维大王。居岐之阳，实始翦商。至于文武，缵大王之绪。致天之届，于牧之野。无（毋）贰（忒）无（毋）虞（误），上帝临女（汝）。敦商之旅，克咸厥功。王曰叔父！建尔元子，俾侯于鲁，大启尔宇，为周室辅。

乃命鲁公，俾侯于东。锡之山川，土田附庸。周公之孙，庄公之子。龙旂承祀，六辔耳耳。春秋匪解，享祀不忒。皇皇后帝，皇祖后稷。享以骍牺，是飨是宜。降福既多，周公皇祖，亦其福女。……

泰山岩岩，鲁邦所詹。奄有龟蒙，遂荒大东。至于海邦，淮夷来同。莫不率从，鲁侯之功。保有凫绎，遂荒徐宅，至于海邦，淮夷蛮貊。及彼南夷，莫不率从，莫敢不诺（若），鲁侯是若。……

徂徕之松，新甫之柏。是断是度，是寻是尺。松桷有舄，路寝孔硕。新庙奕奕，奚斯所作，孔曼且硕，万民是若。

《閟宫》的篇义，据《小序》说："颂僖公能复周公之宇也。"但《毛传》于第一句注曰："閟，闭也。先妣姜嫄之庙，在周常闭而无事。孟仲子曰是禖宫也。"原来《閟宫》是祀周先妣姜嫄的诗，《閟宫》也就是禖宫。宫犹庙也，《召南·采蘩》："于以用之，公侯之宫。"传曰："宫，庙也。"此外古书中宫庙互用的地方真是举不胜举。周民族以姜嫄为先妣，见《诗经·大雅·生民》：

厥初生民，时维姜嫄。生民如何。克禋克祀，以弗无子。履帝武敏歆，攸介攸止，载震载夙，载生载育，时维后稷。

诞弥厥月，先生如达。不坼不副，无灾无害，以赫厥灵，上帝不宁，不康禋祀，居然生子。……

可见姜嫄是周民族的女老祖，后稷是她的儿子，是周民族的祖宗。

《周礼·大司乐》曰"以享先妣",郑注云:"先妣,姜嫄也。周立庙,自后稷为始祖,姜嫄无所妃,是以特立庙而祭之。"《小雅·斯干》"似续妣祖"郑笺亦云:"妣,先妣姜嫄也。"《周礼·守祧》贾疏云:"奄八人天子七庙,通姜嫄为八庙,庙一人,故八人。"此姜嫄别庙之证。我们由以上可知周民族对于姜嫄是如何的崇敬。所以这首诗的主要目的是祀姜嫄,至于说到鲁侯的武功,乃是就时事为言,即指鲁僖公的征伐淮夷,与泮水献馘正为一事。一方面又可见《泮水》与《閟宫》二诗,一如《甘棠》之与《行露》,前后有衔接不可分离的关系。

我们在这里要注意泮水之与閟宫的关系:我们知道古时祭祀高禖时必在水中祓禊,男女共浴,以求有子,所以泰山有玉女又有瑶池,明堂必有辟雍,皆是这种风俗所遗留的实物。那么姜嫄生后稷是如何呢?是不是也有这种风俗呢?《大雅·生民》说:"厥初生民,时维姜嫄。生民如何?——克禋克祀,以弗无子。"毛传曰:"禋,敬;弗,去也。去无子,求有子,古者必立郊禖焉。"我们从"去无子求有子"六字已经想到这是祓禊求子的风俗了。更进一步的我们再一查三家诗,弗字则正作祓。《太平御览》卷五百二十九载郑记王权引《生民诗》作"克禋克祀,以祓无子"。陈乔枞《三家诗遗说考》云:"此三家之今文,毛诗弗字乃祓之假借。"郑康成说诗兼用今古文家之说,故笺曰:"克,能也;弗之言祓也。姜嫄之生后稷如何乎?乃禋祀上帝于郊禖,以祓除其无子之疾而得其福也。"即据三家诗为说。又禋字,《说文》训为"洁祀也。一曰精意以享为禋,祀祭无已也。"祓,《说文》曰"除恶疾也",知禋就是在水中沐浴的"禊"(=洁),祓就是除不育之恶疾。可知姜(羌)民族也有这种祓禊求子的风俗。如此说来,《閟宫》就是姜嫄的禖宫,泮水就是閟宫旁的禖水,即配水或祓禊水。这和泰山玉女之有瑶池(禖宫)(禖水,淫水),明堂之有辟雍(明水)完全相同。

周公封鲁事,除《鲁颂·閟宫》外,又见《左传》定公四年,"子鱼曰:昔武王克商,成王定之;选建明德,以藩屏周。故周公相王室以尹天下,于周为睦;因商奄之民,命以伯禽,而封于少皞之虚。"《史记·

鲁世家》曰："周公封于曲阜，伯禽为鲁侯，遂得主泰山之祀。"又铜器铭文中记成王赐周公子明保（即伯禽）之事不少，皆可参考。鲁都曲阜，曲阜去泰山很近，而《鲁颂》中又有《泮水》、《宫閟》之诗；泮水或即泰山下之泮水，则閟宫亦必在泰山下。姬羌两民族本来是西方民族，东征亡殷以后才在东方故殷商之地建国。姜民族所祀的高禖虽不可知，但周民族却祭祀他们自己的先妣——姜嫄。我想原始的泰山玉女或许是居住在泰山下的民族的先妣与高禖，也许就是殷民族的先妣与高禖，因为殷民族确乎曾住在泰山一带的。后来周民族东来，他们因为泰山原是祭高禖的地方，所以也把泰山泮水作为他们的禖（媒）山，禖（神）水，这就是《诗经·鲁颂》中《泮水》、《閟宫》的诗。

（九）再论立石与环石

我在本文第三节论"后代泰山志中所见之巨石疑似物"举出许多类似桌石坟的记载，而和这些桌石坟在一块的往往有巨石和圜石的遗迹；譬如莱芜山下的柱子村有"柱子石"，又玉女山北的蜡烛山，有石独立如烛。这都是泰山多立石的实证。

于立石之外有圜石，在玉女山北有所谓五女圈石，据说"相传夜有呼号相力之声，诘朝见石累成圈，盖五仙女为之。"又因其石环列似栏，所以在别处又叫着"羊栏坡石"。而最可注意的是这圈石和女人发生纠葛的传说，并且其石又在玉女山后，可见圜石和女人的关系很密切。

一方面我们在论"泰山玉女章"和"泮水閟宫章"中，知道泰山古为禖山，即祭祀高禖之处；泰山玉女即泰岳居民的先妣与高禖。泮水，辟雍，玉女池或瑶池，即是古时祓禊求子所沐浴的神水，亦皆为禖祀而设。如此泰山之所以有立石及五女圈石就可以大致推想出来了。

人类有男有女，一如动物之有雌有雄。男女之不同是由于性别，后人为要表示他们的先妣先祖，惟一的方法是用生殖器的象征物来分别。不用说祖（且）字像男根之形，妣字（与）象俯蜀之状，而其字

读比，这是中外学人皆知道的。（见郭沫若《释祖妣》及瑞典人高本汉：《中国古代的生殖器的象征》。（B. Karlgren：Some Fecundity Symbols in Ancient China）但人死之后又如何呢？最好的方法是在坟墓之外用石表象，换一句话说圜石就是女性生殖器的象征，立石就是男性生殖器的象征，这就是桌石坟群中所以有立石，圜石的缘故。

西洋的考古学家对于立石圜石，每每不得其解。他们说圜石是太阳崇拜的遗留，大概是因为圜石形圆，有如天上的太阳一样，所以触动他们的联想，其实这联想是错误的。因为桌石坟是祖宗的坟墓，是对于祖先的崇拜；和这种坟墓在一块的遗物一定也与祖先崇拜有关；而与天体的太阳崇拜无关。并且圜石往往把桌石坟圈在里头，很明显的说明它和桌石坟有最密切的关系，除去说它是女性生殖器以外，即先妣的生殖器的象征以外，再没有更好的解释；况且圜石本身又有与女人发生纠葛的传说呢？我们从这些细小的地方正可以看出一个传说的小枝节如何附丽在一个大根干上；并从这些小地方正可以推测出泰山崇拜的原始的意义。

*　　*　　*　　*

泰山既为禖山，泰山玉女既为高禖，泰山上又有立石圜石，后来相沿成俗，所以在宫廷的高禖祭坛上也用石头，名之曰“高禖石”。古代的礼书中虽没有说明高禖之主用石，但就后人的追述确知高禖之主用石。《汉书·郊祀志》记汉家祀典最详，惟不及高禖之祀。但《戾太子传》《汉书》卷六十三或《五子传》曰：“初，上年二十九乃得太子，甚喜，为之禖。使东方朔，枚皋作禖祀。”也不说高禖之主用石。然杜佑《通典》卷五十五曰：

> 汉武帝晚得太子，始为立高禖之祠。高禖者，人之先也。故立石为主，祀以太牢也。

魏明帝时高禖亦用石，《通典》曰：

> 魏禖坛有石，青龙中造。许慎云：山阳人以石为主。

晋时高禖亦用石主：干宝《搜神记》曰：

> 元康七年，霹雳破城南高禖石。高禖，宫中求子祠也。贾后

妒忌，将杀怀愍，故天怒贾后，将诛之应也。

《隋书·礼仪志》二记此事更详。

晋惠帝元康六年，禖坛石中破为二。诏问石毁，今应复不？博士议《礼》无高禖置石之文，未知造设所由；既已毁破，可无改造。更下西府博议，而贼曹属束晢议："以石在坛上，盖主道也。祭器弊，则埋而置新。今宜埋而更造，不宜遂废。"时此议不用。后得高堂隆故事，魏青龙中造立此石，诏更鑱石，令如旧，置高禖坛上，埋破石入地一丈。案梁太庙北门内道有石，文如竹叶，小屋覆之，宋元嘉中修庙所得。陆澄以为孝武时郊禖之石。然则江左亦有此礼也。（又见杜佑《通典》卷五十五引）

由以上可知宫中高禖之主用石。我想这种高禖石主就是从立石或圜石变化而来的。若为立石，即男性生殖器之象征，若为圜石，则为女性生殖器之象征。

（十）论蒿里鬼域及后代之东岳庙

泰山既为古代桌石坟的聚集地，是泰岳民族的墓场，所以泰山在后代变为鬼域冥府之地。前人相信人死之后即魂游太山。在这里先引两段长篇的考证，以为证明，凡此中所无者，略补一二于后。

甲　顾炎武《日知录》卷三十"泰山治鬼"条曰：

尝考泰山之故：仙论起于周末，鬼论起于汉末，《左氏》《国语》未有封禅之文，是三代以上无仙论也。《史记》《汉书》未有考鬼之说，是元成以上无鬼论也。……自衰平之际而谶纬之书出，然后有如《遁甲开山图》所云：泰山在左，亢父在右。亢父知生，梁父主死。《博物志》所云："泰山一曰天孙，言为天帝之孙，主召人魂魄，知生命之长短者。"其初见于史者，则《后汉书·方术传》："许峻自云尝笃病，三年不愈；乃谒泰山请命。"《乌桓传》："死者神灵归赤山，赤山在辽东西北数千里，如中国人死者魂神归泰山也。"《三国志·管辂传》："谓其弟辰曰：'但恐至泰山治鬼，不得治生人如何？'"而古辞《怨诗行》云："齐度游四方，

各系泰山麓。人间乐未央，忽然归东岳。”陈思王《驱车篇》云：“魂神所系属，逝者感斯征。”刘桢《赠五官中郎将》诗云：“当恐游岱宗，不复见故人。”应璩《百一诗》云：“年命在桑榆，东岳与我期。”然则鬼论之兴，其在东京之世乎？

顾氏以书史为断，凡不见于书者，就以为是以前没有，更以此书之时代推测此传说之时代，此皮相之论也。我觉得人死之后魂魄游于泰山这种近于原始思想的传说，决不始于东汉。正相反，它有一个几乎令人难以想像的来源，那就因为泰山之为臬石坟地。

乙　赵翼《陔余丛考》卷三十五“泰山治鬼”条曰：

东岳主发生，乃世间相传多治死者，宜胡应麟之疑也；然亦有所本。《老学庵笔记》谓杨文公游岱之魂一句出《河东记》韦齐休事。然骆宾王《代父老请封禅文》云“就木残魂游岱宗”，而载跃，又在河东前矣。是放翁以骆文为最先也，其实后汉时已有此语。《后汉书·乌桓传》：“其俗谓人死则神游赤山，如中国人死者魂归岱山也。”又《许曼传》：“曼少尝疾病，乃谒太山请命。”（云按李贤注曰：“泰山主人生死，故诣请命也。”）干宝《搜神记》：胡母班死，往见泰山府君，为之致书于河伯。（此事亦见《三国志注》）《三国志·管辂传》：辂谓其弟曰：但恐至泰山治鬼，不得治生人。刘桢《赠五官中郎将诗》云：“常恐游岱宗，不复见故人。”应璩《百一诗》云：“年命在桑榆，东岳与我期。”裴松之注《三国》引《列异传》：蒋济子既死，梦于其母曰：“儿今为泰山伍伯甚苦，有讴士孙阿将死，为泰山令，乞豫属之。”母以告济，济往托焉；未几阿果死。月余，济梦儿来言：“阿为令，使儿得转录事矣。”《博物志》：“泰山，天帝孙也，主召人魂。东方万物始，故知人生命。”《古乐府》：“齐度游四方，各系泰山簨，人间乐未央，忽然归东岳。”是泰山治鬼之说，汉魏间已盛行，此又骆文所本，而放翁未引之何也？（顾宁人云：衰平之际，谶纬书出，有《遁甲开山图》云“泰山在左，亢父在右。亢父知生，梁父知死”云云。谓泰山治鬼之说，盖起于西汉末。）又王僧孺致何炯书，亦有

还魂斗极，追气太山之语。《南史·沈攸之传》：沈僧昭少事天师，能记人吉凶，自云为泰山录事，幽司中有所收录必僧昭署名。《北史·段晖传》：有童子与晖同学，二年将去，谓晖曰："吾泰山府君子，奉敕游学，今将归。"言终，腾虚而去。此又皆唐以前泰山故事也。宋《稗记》：崔公谊补莫州任邱主簿，会地震，公谊任满，已挈家南行，夜宿，忽有人叩户云："崔主簿系合地动厌杀人，已收魂到岱，到家宜速！"崔自度必死，乃送其孥归寿阳，明日遂卒。《夷坚志》：孙默，石倪，徐楷相继为泰山府君。又吕辨老得一印，文曰："泰山府君之印"。王太守借观之，未几王死。王素有善政，人以为必主岱岳也。张二十三既死，子幼，赘壻陈昉主其家事，而毙其子。已而张同一黄衣者向陈索命，顾黄衣者使执之。黄衣曰："须先于泰山府君处下状。"滕迪功妻赵氏，杀其妾陈馨奴，未几赵死，而失其首，方捕治，而陈现形，提其头出，示人曰："我已诉岳帝，得报此仇，恐干连无辜，故来明此事。"然则泰山治鬼，世果有其事也。

赵瓯北是有名的书笥，他记泰山鬼府之事，至详且尽，几乎是一部泰山治鬼的小史。我所能补的只是不重要的几条：

1.《孝经援神契》曰：

泰山，天帝孙也，主召人魂。

2. 干宝《搜神记》卷十五：

汉献帝建安中南阳贾偶，字文合，得病而亡。时有吏将诣太山，司命阅簿谓吏曰："当召某郡文合，何以召此人？可速遣之！"时日暮，遂至郭外树下宿，见一年少女独行，文合问曰："子类衣冠，何乃徒步？姓字为谁？"女曰："某三河人，父见为弋阳令。昨被召来，今却得还，遇日暮，惧获瓜田李下之讥，望君之容，必是贤者，是以停留，依凭左右。"文合曰："悦子之心愿交欢于今夕。"女曰："闻之诸姑，女子以贞专为德，洁白为称。"文合反覆与言，终无动志。天明各去。文合卒已再宿，停丧将殓，视其面有色，扪心下稍温；少顷却苏。后文合欲验其实，遂至弋阳，修刺

谒令，因问曰："君女宁卒而却苏耶？"具说女子姿质服色，言相相反覆本末。令入问女，所言皆同，乃大惊叹，竟以此女配文合焉。

3. 唐冯赞《云笈七签》曰：

东岳泰山君领群神五千九百人，主治死生，百鬼之主帅也，血食庙祀所崇者也。世俗所奉鬼祠，邪精之神，而死者皆归泰山，受罪考焉。

4. 陆机《泰山吟》曰：

泰山一何高，迢迢造天庭。峻极周已远，层云郁冥冥。梁甫亦有馆，蒿里亦有亭。幽岑延万鬼，神房集百灵。长吟泰山侧，慷慨激楚声。

我们从以上所有的材料，知道古人以泰山为鬼域；人死之后，魂魄游于泰山，所以泰山直到现在还有"森罗殿"、"酆都峪"、"思乡岭"、"涤河桥"等地名：

《岱史》卷九：

森罗殿在为阎王庙，在岳南三里蒿里社首二山之间；有七十五司及三曹对案之神。神各塑像，俗传为地狱云。

《泰山志》卷六：

酆都峪，《述记》云：俗名鬼儿峪，在垂刀山西南。

思乡岭，《岱览》云在丁香峪西北，《岱史》云：人死魂归于此而思乡也。语近诞，西有小倒沟。

顾炎武《山东考古录》"辨涤河"条曰：

岳之西南，有水出谷中为西溪，自大峪口至州城之西而南流入于泮，曰涤河。其水在高里山之左，有桥跨之曰涤河桥。世传人死魂不得过，而曰奈河！此如汉高帝云：柏人者迫于人也。

我以为泰山之所以有此传说者即因泰山是古代的墓场，是桌石坟群的所在地。人死之后，埋葬此处，久而久之，遂以为鬼域冥府；凡人死之后，魂魄必游其处，如是乎灵峰泰岳，又变成鬼影幢幢的地狱了。

因为泰山为鬼域，人死之后魂魄游于其处，而泰山上又有森罗殿、酆都峪、思乡岭、涤河桥，处处皆是阴间的景象，所以泰山下的居

民要自杀的时候，多到泰山的极峰上投崖而死，因此又有舍身崖的地名。清朱孝纯《泰山图志》卷三上“山水”一曰：

> 日观峰南为爱身崖，旧称舍身崖。三百陡削，愚民往往于此舍身。明巡抚何起鸣缭垣禁之，因易名。

又孔贞瑄《泰山纪胜》云：

> 舍身崖奇险，以石投之，移时及地，微闻聱然之声。愚民或撺身其下，常有遗骸撑拄，不知何故！

我们读到“常有遗骸撑拄，不知何故”，直觉得有点毛骨悚然，像是到了阴间的景象。泰山之下的居民之所以有此风俗，固然由于天灾人祸而促成他们轻生的观念，但我想这或者与泰山鬼域的思想有关——他们在这里自杀，正是因为泰山是人死后的冥府。泰山有舍身崖，是基于泰山为鬼域的思想，泰山为鬼域的思想是基于泰山为桌石坟的缘故；犹之乎泰山有人祖殿是因为泰山为禖山，泰山之所以为禖山者是因为泰山神女是泰岳居民的先妣。这两点后代的俗传，皆有邃古的事实为之张本，两件事实皆自有其先后的因果；我们从这里更可以证明两个传说之非虚构。我们从这些因缘会通之处，才可以考见泰山的礼与俗。

*　　*　　*　　*

泰山为鬼域的传说皆黏着在高里山与社首山上。二山相连，在泰安县西南三里。《史记·封禅书》曰：

> 〔太初元年〕十二月甲午朔，上亲禅高里，祠后土。

可见封禅是曾在这个小山上举行的。《山东通志》卷六：

> 高里山在泰安州西南三里，本名高里山，俗讹为蒿里山。汉书武帝太初元年十二月禅高里。伏俨曰：山名，在泰山下。颜师古曰：山名，此高字自作高下之高，而死人之里谓之蒿里；其字为蓬蒿之蒿，或者误以为蒿里，误同一事。今山上有蒿里祠，森罗殿，皆流传之误也。

《泰山图志》卷三下曰：

> 高里山在泰山南三里，左有高里神祠。《封禅书》云：汉武帝

太初元年禅高里，即此。后人讹名蒿里。山之阴有古仙洞，东南旧有环翠亭。

社首山在高里左，二山相联，高仅四五丈，有宋禅社首坛颂碑。

因为蒿里山是人死所归之处，所以古时挽歌叫着“蒿里”或“薤露”；又叫着“泰山吟”。唐吴竞《乐府解题》曰：

薤露歌，一名蒿里行，又名“泰山吟”。

干宝《搜神记》卷十六：

挽歌者，丧家之乐；执绋者，相和之声也。挽歌辞有薤露、蒿里二章，汉田横门人作。横自杀，门人伤之，悲歌，言人如薤上露，易稀灭。亦谓人死精魂，归于蒿里，故有二章。

题崔豹《古今注》曰：

薤露蒿里并丧歌也，本出田横门人。横自杀，门人伤之，为作悲歌，言人命奄忽，如薤上之露易晞灭也。亦谓人死魂魄归于蒿里。至汉武帝时，李延年分为二曲，薤露送王公贵人，蒿里送士大夫庶人；使挽柩者歌之，亦谓之“挽歌”。

其词曰：

薤上露，何易晞！露晞明朝更复落，人死一去何时归！

蒿里谁家地？聚敛魂魄无贤愚。鬼伯一何相催促，人命不得少踟蹰。（见郭茂倩《乐府诗集》卷二十七）

按《古今注》说挽歌出于田横门人，实在是错误的；因为挽歌在田横之前早已有了的。（谯周法训亦以挽歌始终田横之门人。）《乐府解题》曰：

左传云：“齐将与吴战于艾陵，公孙夏命其徒歌虞殡。”杜预云“送死薤露歌”，即丧歌；不自田横始也。

可见在田横之前是早已有了的。我想挽歌之所以得名为“蒿里”与“薤露”者，即因古人相信人生之后魂魄归于蒿里。我们从这两首挽歌里更可以断定泰山古为鬼域，其传说之早，与人人之深，竟至于在文学上独成一格。蒿里即高里，亦即《礼记·祭器》篇“齐人将有事

于泰山，必先有事于配林”之配林（说详后附录）。顾炎武不明白这一点，所以他说泰山的高里山，应作“高里”，而挽歌的蒿里，字始作蓬蒿之蒿，二者截然不同，他说：

> 泰安州西南二里，俗名蒿里山者，高里山之讹也。《史记·封禅书》十二月甲午朔，上亲禅高里。《汉书·武帝纪》太初元年十二月禅高里，注：伏俨曰山名，在泰山下。乃若蒿里之名见于古挽歌，不言其地。《汉书·武五子传》“蒿里传兮郭门闭”，注：师古曰：蒿里死人里。审若此山为死人之里，武帝何所取而禅祭之乎？自晋陆机《泰山吟》始以梁父蒿里并列，而后之言鬼者因之，遂令古昔帝王降禅之坛，一变而为阎王鬼伯之祠矣。《汉书》上亲禅高里，师古注曰：此高字自作高下之高，而死人之里谓之蒿里，其字为蓬蒿之蒿，或者误以高里为蒿里，混同一事，陆士衡尚不免，况余人乎？（《山东考古录》“辨高里山”）

这样斤斤于一字之辨，实在是未达一间。我们看高里蒿里并无区别，高里是泰山的小山，死人里的蒿里，挽歌的蒿里也都在此处，都是泰山鬼域传说中的子孙云仍，毫无可疑的。

*　　*　　*　　*

我们从以上可知泰山为鬼域的思想其根本乃出于泰山为桌石坟的丛葬地之故。这本是中国本土的信仰，后来印度佛教传入中国以后，印度的阎魔王（Yamaraja）因为和中国的泰山鬼域的思想相合，便自然而然地混淆为一，泰山府君便变成了阎罗王，所以泰山有森罗殿，望乡台，涤何桥等庙殿及地名。后来更把其他各地的森罗殿，也都叫着“东岳庙”或“天齐庙”。东岳就是泰山，天齐也是泰山，《封禅书》上说：“齐所以为齐，以天齐也。”《事物原会》曰：

> 唐明皇开元十三年封东岳为天齐王。

南宋时吴自牧《梦粱录》卷二：

> 三月二十八日乃东岳王天齐仁圣帝圣诞之日，其神掌天下人民之生死，诸郡邑皆有行宫，奉香火。杭城有行宫者五：如吴山、临平、汤镇、西溪、昊山，奉其香火。唯汤镇、临平，殿庑广阔，

司案俱全。吴山庙居辇毂之下，人烟稠密，难以开拓，亦胜。景山，梵宫内一小殿耳。都城士庶，自仲春下浣，答赛心愫；或专献信香者，或扮重囚带枷者，或诸行铺户献异果名花，精巧面食呈献者；或僧道诵经者，或就殿庑举法音而上寿者。舟车道路络绎往来，无日无之。

北京的东岳庙是故都的名刹之一，内有七十二司，皆阴间生死赏罚之事，友人鲍育万君曾调查一次，录要于下：

朝阳门外东岳庙南向，由瞻岱之门入，正殿曰"岱宗宝殿"，左曰"三茅君殿"，右曰"炳灵公殿"，皆南向。曰"泰山府君"在三茅殿右，曰"蒿里丈人"在炳灵殿左。曰"开山张宗师堂"在三茅殿左，曰"元教吴宗师堂"在炳灵殿右。曰掌都佥押司、曰掌生死司、曰掌生死勾押推勘司、……即俗所谓七十二司者也，其实不止此数。……

岱宗宝殿后为"育德殿"，是为寝宫，额曰"灵昭发育"，塑帝及后像，围外塑八侍女，二中侍，左右立。后为玉皇阁，月下老人殿有联二：内集句联曰："是前生造定事莫错过姻缘，愿天下有情的都成了眷属。"上句牡丹亭，下句续西厢也。外联云："系天下才子佳人，一丝不错；成古今义夫节妇，此老为公"。

至于其他各处，几乎无地无之，不能一一备举了。我们在这里要注意的是泰山府君有夫人（泰山府君有夫人已见《风俗通》），这是和其他各神不同的地方；同时又有月下老人殿是主人婚姻的，使我们想起泰山神女的传说；而神女又为高禖，司人婚媾，其职司与月下老人正同。这两点，一个是生死，一个是婚媾，是泰山传说的两个重心；而生死与婚媾是人生的两大要事，所以其传说也最保守，也最不容易死掉。我们根据这些民间的传说与信仰，正可以考见泰山的根本的意义；换句话说，我们正可用俗说来补文献的不足。

泰山鬼域的传说传至日本以后，从平安朝一直到室町中叶，泰山府君被阴阳家奉祀为生命之神，他们更以泰山府君为"素盏鸣尊"或"三轮明神"之化身，向之祈求长寿，更可见泰山传说传播之远了。

（十一）说后代封禅时的用石制度

一种制度是不容易死灭的，它真像是所谓“百足之虫死而不僵”，所以我们从后代的制度中很可以推知其本初的影像。后代帝王封禅时必用石坛，石检，我想这种用石的制度，一定是有所承受的，决不是后人随便创作的。这种制度从哪里承受呢？我想即源于封禅为封桌石坟的这一事实而发生。《史记·封禅书》说武帝元封元年封禅时：

> 东上泰山，泰山之草木叶未生。乃令人上石，立之泰山巅。……四月还至奉高……乙卯令侍中儒者皮弁荐绅射牛行事。封泰山下东方，如郊祀太一之礼。封广丈二尺，高九尺。其下则有玉牒书，书秘。礼毕，天子独与侍中奉车子侯上泰山，亦有封，其事皆禁。

应劭《风俗通》卷二“封泰山禅梁父”条曰：

> 俗说岱宗上有金匮玉策，能知人年寿修短，武帝探策得十八，因读曰八十，其后果用者长。武帝出玺印石检有兆朕，奉车子侯即没其印，乃止，武帝畏恶亦杀去之。……
>
> 谨案……封者立石高一丈二，赤。剋之曰：事天以礼，立身以义，事父以孝，成民以仁。四守之内，莫不为郡县，四夷八蛮，咸来贡职，与天无极，人民蕃息，天禄永得。祭上玄尊而俎生鱼。坛广十二丈，高三尺（《文献通考》卷八十四“郊社考”引作高二丈），阶三等。必于其上，示增高也；剋石纪号，著己绩也。或曰，金泥银绳，印之玺下。禅梁父，礼祠地主，去事之杀，示增广也。禅谓坛，墠，当有所与也。……孝武皇帝封广丈二尺，高九尺，其下有玉牒书，书秘。（《通考》作：其下有滕书秘语。）

这种立石，我们不能单单看为纪功之用的。封坛下有玉牒书、玉策，但西汉之时普通书册皆用木简或布帛，并不用石，而在封禅时却偏偏用石，这实在是最应注意的一点。

司马彪《续汉书·祭祀志》记光武帝的封禅甚详。其言曰：

> 上许梁松等奏，乃求元封时封禅故事，议封禅所施用。有司

奏当用方石再累置坛中，皆方五尺，厚一尺，用玉牒书藏方石〔下〕。（从黄山补一下字）牒厚五寸，长尺三寸，广五寸，有玉检，又用石检十枚，列于石傍，东西各三，南北各二，皆长三尺，广一尺，厚七寸。检中刻三处，深四寸，方五寸，有盖，检用金缕五，周以水银，和金以为泥。玉玺一，方寸二分，一枚方五寸。方石四角，又有距石，皆再累，枚长一丈，厚一尺，广二尺，皆在圜坛上，其下用距石十八枚，皆高三尺，厚一尺，广二尺，如小碑，环坛立之，去坛三步。距石下皆有石跗，入地四尺，又用石碑高九尺，广三尺五寸，厚尺二寸，立坛丙地，去坛三丈以上以刻书。上以用石功难，又欲及二月封，故诏松，欲因故封石空检更加封而已。松上疏争之，以为登封之礼，告功皇天，垂后无穷，以为万民也。承天之敬，尤宜章明；奉图书之瑞，尤宜显著。今因旧封，窜寄玉牒故石下，恐非重命之义。受命中兴，宜当特异，以明天意。遂使泰山郡及鲁趋石工，宜取完青石，无必五色。时以印工不能刻玉牒，欲用丹漆书之，会求得能刻玉者，遂书，书秘，刻方石中，命容玉牒。二月上至奉高……二十二日辛卯晨，燎祭天于泰山下……至食时，御辇升山，日中后到山上更衣。早晡时即位于坛，北面，群臣以次陈后，西上，毕位升坛。尚书令奉玉牒检，皇帝以寸二分玺亲封之。讫，太常命人发坛上石，尚书令藏玉牒，已复石覆讫。尚书令以五寸印封石检。事毕，皇帝再拜，群臣称万岁。

《续志》刘昭注引马第伯《封禅仪记》曰：

某等七十人先之山虞，观祭山坛，及故明堂宫，郎官等郊肆处。入其幕府观治石，石二枚，状博平，圜九尺，此坛上石也。其一石武帝时石也，时用五车不能上也，因置山下为屋，号"五车石"。四维距石长丈二，广二尺，厚尺半所。四枚检石，长三（官本作五）尺，广六寸，状如封篋。长检十枚，一纪号石，高丈二尺，广三尺，厚尺二寸，名曰立石。一枚刻文字纪功德。"（宋洪迈《容斋随笔》卷十一、盛称此文之茂美，可参看。）

光武封禅之仪既是仿照武帝元封元年的封禅仪式，则此种用石制度也就是武帝封禅时的用石制度，我们可以用《续汉志》来补《封禅书》和《郊祀志》的不足。封禅时有玉牒书，有石检，玉检。并缠以金绳，封以石泥，盖以天子玉玺之印。又用方石，方五尺，置坛中。又有距石，枚长一丈，厚一尺，广二尺，皆在圆坛上。其下再用距石十八枚，皆高三尺，厚一尺，广二尺，环坛立之，去坛三尺。距石下又有石跗，入地四尺。我们看这种坛外有十八枚距石环绕，很像是桌石坟外的环石一样；而去坛三丈外又有石碑，高九尺，广三尺，厚尺二寸，更像桌石坟旁的立石，至于坛上的方石再累，不用说，很像桌石的型制。总之这种石坛制度，我疑心是从桌石坟演变出来的。封禅用这种巨石，可见封禅典礼原来本是礼祀桌石坟的。我们从后代封禅用石的制度，更可以确信封禅典礼出于桌石坟之礼祀。

*　　*　　*　　*

我们从上文中知道明堂之制源于桌石坟，而明堂、辟雍、泮宫又是古代天子诸侯讲学的地方，所以学校制度当亦肇端于桌石坟。一方面，我们又知道封禅时用玉牒书、石检，既有检册，当然一定有所记录的，这些最原始的书册在祭祀完毕之处，加印封存此处。古代封禅的君主很多，则此种检牒当亦甚伙，所谓七十二君靡有同焉，那么年代久了，聚积多了，泰山顶上封禅之处岂不成了一个小图书馆么？我们从这里更可以证明学校之制起于桌石坟的庋藏检册。盖古代知识大部分为祭祀礼仪，习之者为巫祝宗史，习之处为坟丛庙社，巫祝居于坟庙，书册藏于坟墓，故寖假而为学校之起源，理至可能也。

桌石坟既为古代册书的庋藏之处，则无怪乎古人称书册为坟典了。《左传》昭公十二年说楚国左史倚相：

> 是良史也……是能读三坟五典八索九邱。

杜注曰："皆古书名。"尚书伪孔序以为伏牺、神农、黄帝之书，谓之三坟；少昊，颛顼，高辛，唐、虞之书谓之五典；八卦之说，谓之八索；九州之志，谓之九丘。《周礼》外史掌三皇五帝之书，郑玄注云："楚灵王所谓三坟五典是也。"其实皆是强为比附，不可置信。三五八九皆虚

数;不能视为实数。所可注意者是坟典索丘皆为书名。我想古书为什么叫着坟,叫着丘,实在即因坟墓邱陵为古代册书储藏之地,故名之曰坟,曰丘;典即"有典有册"之典,索即"韦编三绝"之索,坟丘典索并言,是明其物皆为书册。我们从这种名词的称谓上,很可以追溯它的本来的原义,可以显示古代的一种事实。许慎《说文解字·叙》曰:

> 仓颉之初书,盖依类象形故谓之文,其后形声相益即谓之字;字者,言孳乳而浸多也。著于竹帛谓之书,书者,如也;以迄五帝三王之世,改易殊体,封于泰山者七十有二代,靡有同焉。

许慎虽然是古文家,但他也兼用今文,而且兼用谶纬之说。他说文字忽然说到封禅,可见封禅之与文字有关。五代时邱光庭在他的《兼明书》卷一"文字元起"上便说文字始于封禅,其言曰:

> 代〔世〕人多以文字始于黄帝苍颉者,明曰:非也!自生人〔民〕以来,便有文字。何以知之?……韩诗外传云:自古封太山禅梁甫者百余人,仲尼观焉,不能尽识。又管仲对齐桓公云:古人封太山者七十二家,刻石记号,以识十二而已。其首有无怀氏,则吾不识者六十家,又在无怀氏前,由此而论,则文字之兴,其来远矣。假令苍颉在黄帝之前,亦不始于苍颉矣。盖广而论之,故寻得其名也。

其所言虽不尽可信,但我们从这里可以看出封禅祀典与古代文字的关系。

我们从以上可知书册源于石检,坟墓源于桌石,同一为石,可见二者是同一制度下的产物;一方面也可以证明二者皆为实有,并非尽是后人的虚造了。

五　考云云、亭亭、社首、梁父、配林、高里、肃然诸山

我们从以上四章中知道封禅即封坛,封禅为一名词,非两个相对立的动词;其事为一事,非二事。但到后来封禅的原义湮没了,后人

不明所以便把封和禅分开，说封是祭天，禅是礼地；生生地把一件事分成两件事，把一个地方分成两个地方了。但其中说封皆说是封泰山，而禅则因时因人而异。《封禅书》曰：

> 齐桓公既霸，会诸侯于葵丘，而欲封禅。管仲曰：古者封泰山禅梁父者七十二家，而夷吾所记者十有二焉：昔无怀氏封泰山，禅云云。虙羲封泰山，禅云云。神农封泰山，禅云云。炎帝封泰山，禅云云。黄帝封泰山，禅亭亭。颛顼封泰山，禅云云。帝喾封泰山，禅云云。尧封泰山，禅云云。舜封泰山，禅云云。禹封泰山，禅会稽。汤封泰山，禅云云。周成王封泰山，禅社首。——皆受命，然后得封禅。

在这里我们知道所禅的地方有云云、亭亭、会稽、社首四山。云云山，《史记集解》引李奇曰："云云山在梁父东。"《索隐》引晋灼曰："云云山在蒙阳县故城东北，下有云云亭。"《正义》引《括地志》云："云云山在兖州博野县西南三十里也。"历代注家皆以云云为山名，但我们看云云不像是一个山的名字，我疑心云云就是不知所以而敷衍设词的"云云"。因为封禅就是在泰山上封坛，不会封在一处，禅在一处的。司马迁囿于时人的误见，以为封与禅为二事，所以才把它分作两处，又不知所禅之处，便随便加上"云云"二字，其实云云根本就没有这么一个山。只于亭亭，《史记集解》引徐广曰："在巨平。"骃按服虔曰："亭亭山在牟阴。"《索隐》曰："应劭云：亭亭在巨平北十余里。服虔云在牟阴，非也。"《正义》引括地志曰："亭亭在兖州博城县西南三十里也。"依我看来亭亭山或如丹水县北的三户亭一样，有桌石在山巅上，所以叫着"亭亭"，亭亭就是形容石立的样子。禹禅会稽，《索隐》："晋灼云本名茅山。《吴越春秋》云：禹巡天下登茅山以朝群臣，乃大会计，更名茅山为会稽，亦曰苗山也。"《正义》引《括地志》云："会稽山一名衡山，在越州会稽县东南一十二里也。"我们知道封与禅是同时举行的，并且多在一处，至少是近处；绝不能封在泰山而禅在数千里外的会稽山。故明徐孚远曰：

> 以上帝王封泰山，禅不过其域，今禹乃禅会稽，其地远不相

应也;盖以禹朝诸侯于是山,故假其说以实之。(日人泷川龟太郎:《史记会注考证》引)

我想这解释是不错的。禹封泰山与否甚有问题,即使是封过泰山,也决不会在封了泰山以后,远远地到会稽去禅,这是时间与地域所不允许的。最后我们谈到一个有趣的问题,即是周成王禅社首。社首山,《集解》引应劭曰:"山名,在博县。"晋灼曰:"在巨平南十三里。"我们在这里所注意的不是此山的所在,而是此山的得名之故。此山既名社首,可见在此山之上一定有社,或此山本即社山。现在再略考社的制度以与封禅一事相比较。

*　　*　　*　　*

社在后代是地祇之祀。《说文》社下云:"地主也,从示土。"《礼记·郊特牲》孔颖达疏引《五经异义》今孝经说曰:"社者土地之主,土地广博不可遍敬,封五土以为社。"《礼记·郊特牲》曰:"社,所以神地之道也。地载万物,天垂象;取财于地,取法于天,是以尊天而亲地也;故教民美报焉。家主中雷而国主社。"《礼运》篇:"祀社于国,所以列地利也。"因为社是祭地的,而古人又把封当着祭天,禅当着祭地,所以封禅时所禅的地方叫着社首。

我在上文中证明封禅就是封坛,封坛亦即封桌石坟,可见后代封禅典礼出于桌石坟之礼祀;而社亦出于桌石坟。《三国志·魏志·公孙度传》称"襄平延里社生大石,长丈余,下有三小石为之足"。此石就其型制决为桌石坟无疑,与现在辽东半岛桌石坟遗迹为一系相承同一文化之下的产物,而此石又恰巧在襄平里社之前,可见社原先也是桌石坟,其制度与祀典也是从桌石坟的礼祀中发展出来的。《史记·封禅书》又载有蓬山石社,可见社又有为巨石建造者。

凡社必有坛壝。《周礼·封人》:"掌诏王之社壝为畿封而树之。凡封国设其社稷之壝,封其四疆,造都邑之封域者亦如之。"《白虎通》:"天子之社,坛云五丈,诸侯半之。"而封禅东即封坛,二者皆为坛,皆源于桌石坟,可见社与封禅出于一源。

社又为观民阅兵之处。《左传》庄公二十三年:"夏,公如齐观

社。”注:“齐因祭社,蒐军实,故公往观之。”孔疏:“《鲁语》说此事云:夫齐弃太公之法而观民于社。孔晁云:聚民于社,观戎器也。襄二十四年传称:楚子使薳启彊如齐,齐社蒐军实,使客观之。”《周礼·大司马》:“献禽以祭社。”《礼记·郊特牲》:“季春出火为焚也,然后简其车赋而历其卒伍,而君亲誓社,以习军旅。左之右之,坐之起之,以观其习变也。而流示之禽而监诸利,以观其不犯命也。求服其志,不贪其得,故以战则克,以祭则受福。”可见社可以观民,可以习射猎。我在本文篇下“禅让考”中证明禅让亦出于封禅,而禅让的时机就是藉着部落酋长春季封禅之后大会猎时而举行的。此种会猎在后代演变而为巡狩,其先是渔猎社会中部落酋长的政与祭。社可以观民聚众,阅兵射猎,与封之仪正同。我们更应该注意的是祭社的时期在中春之月和封禅的时期完全相同,可见二者本为一事。

社有社木,又谓之社树。《论语·八佾》篇曰:“哀公问社于宰我,宰我对曰:夏后氏以松,殷人以柏,周人以栗。”《墨子·明鬼》篇曰:“昔者虞夏商周三代之圣王,其始建国营都日……必择木之修美者立以为丛位。”《尚书大传》曰:“太社唯松,东社唯柏,南社唯梓,西社唯栗,北社唯槐。”清俞正燮《癸巳类稿》卷六曰:

> 社自有树:周官大司徒职云:邦国都鄙设社稷之壝,树之田主,各以其野之所宜木。封人职云:设王社壝为畿树而封之。《白虎通》云:社所以有树者,尊而识之,使人望见即敬之,又所以表功云。推其意以封国时所树故曰表功。《檀弓》云:古之侵伐者不斩祀。注云:祀神位有屋树者。《左传》云:陈侵郑,木伐井堙。是近神皆有树,不独社然也。《说苑·奉使》篇:楚使问齐大树,以立国久朝社树大,故孟子讥时人徒以乔木为故国。《庄子·人间世》云:栎无用则为社。《淮南·说林训》云:侮人之鬼者过其社而摇其枝。《韩非·外储说》,《说苑·政理》篇并云,君亦见夫为社者乎,树木而涂之。皆其证。

社之有社树,记载多有,不欲毕列。我们从这里忽然想到太山上有五大夫松的传说。《史记·封禅书》说“始皇之上泰山,中阪,遇暴风

雨，休于大树下”，不言此树为何树。《史记·秦始皇本纪》始曰：

> 二十八年始皇东行郡县……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。

《本纪》亦不言此树为何树。至《初学记》引《汉官仪》及《泰山记》始以此树为松，更称为“五大夫松”，后人因缘附会，所以至今泰山犹有五大夫松。《泰山志》曰：

> 五大夫松在御帐坪北，《图志》云：坪北旧有秦时五大夫松，始皇东封于此，避风雨焉。按《汉书》但言大树，未言松也。《初学记》引《汉官仪》及《泰山记》云：“小天门有秦时五大夫松。……今新栽五株，有圬额曰五大夫，皆好事者为之。”

现在的五大夫松，当然不是秦始皇所避风雨的五大夫松，那是无须乎说的了，但是我们要问这个传说究竟是从哪里来的呢？我以为即从社树的传说而来，因为封禅原与社祀为一，而社必有树，或以松或以柏，所以在泰山传说之中犹遗存有五大夫松的传说。这种残存的传说是古代事实或制度的榨滓，我们要研究某种制度或传说对这种榨滓决不能放松的。又古代神仙有所谓赤松子，干宝《搜神记》曰：

> 赤松子者，神农时雨师也。服冰玉散以教神农，能入火不烧。至昆仑山，常入西王母石室中，随风雨上下。炎帝少女追之，亦得仙俱去。至高辛时，复为雨师，游人间，今之雨师，本是焉。

我以为赤松子的神话也是从社树演变出来的，说不定就是从泰山上五大夫松的神话孳生出来的。因为松是社树，而社本亦是会男女之处，所以赤松子有和炎帝少女恋爱的传说。社所以求雨止雨（见董子《春秋繁露》），所以赤松子有变为雨师的传说；泰山是升仙不死之处，所以赤松子是仙人，可见赤松子的神话也是泰山神话中一小枝。（汉镜铭有“上泰山，见仙人，上有仙人不知老”与张良避谷学仙与赤松子游，皆同一思想下之产物。）

古社又多在山上，《左传》昭公十一年：“泉丘人有女梦以其帷幕孟氏之庙，遂奔儋子，其傧从之，盟于清丘之社。”此社在清丘，丘即丘

陵、山麓，可见社在山上。《封禅书》记宋太丘社亡，《索隐》引郭璞云："宋有太丘社，以社名此地也。"太丘即大陵大山，可见宋社在大山上；而封禅在泰山，所封之坛石亦在山上，二者同在山巅，亦可注意。

又古代胜国颠覆新邦建立时，亡国不亡其社，商汤伐桀，欲迁夏社不可，作夏社。周武灭商之后，祭殷社。凡亡国之社皆不灭其祀。《周礼·春官·丧祝》："掌胜国邑之社稷之祝号，以祭祀祷祠焉。"又《秋官·士师》："若祭胜国之社稷则为之尸。"又《地官·媒氏》："男女之阴讼，听之于胜国之社。"亡国之社多于其上为屋，以绝日月之照临。《礼记·郊特牲》："丧国之社屋之，不受天阳也。薄社北牖，使阴明也。"郑注曰："屋之北牖，绝其阳，通其阴而已。薄亳，殷之社。"《白虎通》称亡国之社曰"诚社"，总之社在旧邦丧亡之后，仍受新代的崇敬，然我们想起历代封太山的那些七十二君。《史记正义》引《韩诗外传》曰："孔子升泰山观易姓而王，可得而数者七十余人？不得而数者万数也。"虽然是后人夸诞之词，但历代天子祭太山是实有其事。祭泰山本来是泰岳民族特有的祀典，为什么在后代君主也祀太山，若秦皇汉武的封禅乃所以求神仙，固无论矣，在其先或因为泰山是殷民族荐居之地；泰山上的神坛，是殷民族的神社；换句话说就是胜国之社，所以要封禅。封禅典礼乃基于亡国不亡社的迷信而沿袭奉行的。

总之我们从社首山的得名上意外地明了了一件事实，即社与封禅同源，封泰山亦祀社之类也。

社首山的地址在蒿里山旁，顾炎武《山东考古录》曰：

> 《史记》周成王封泰山，禅社首。《唐书》高宗元年正月庚午禅社首，玄宗开元十三年十一月辛卯禅社首。《宋史》真宗大中祥符元年十月壬子禅社首。今高里山之左有小山，其高可四五丈，志云即社首山，在岳旁诸山中最卑小，不知古人何取于此；意者封于高欲其近天，禅于下欲其近地，且山卑而附岳址，便于将事，初涉高山之竣，不欲更劳民力耶？

顾氏之意以为禅社首是因为此山卑小附岳，"便于将事，初涉高山之

竣，不欲更劳民力”，但我想这种推论是适得其反的。

*　　*　　*　　*

其次我们再看看梁父山，《史记正义》引《括地志》云：“梁父山在兖州泗水县南八十里也。”古人封泰山，禅梁父，所以泰山所有的神话，梁父往往也有。泰山为桑石坟丛葬之处，所以在后代发生人死之后魂魄游于太山的思想：有道者得以升仙，无道者坠于鬼域，所以泰山一方面为鬼域冥府之所在，一方面又为升仙之处。梁父亦然。古乐府中有“梁甫吟”，旧说以为诸葛亮作。其歌曰：

> 步出齐城门，遥望荡阴里。里中有三墓，累累正相似。问是谁家墓，田疆古冶子。力能排南山，文能绝地纪；一朝被谗言，二桃杀三士。谁能为此谋？国相齐晏子。（见郭茂倩《乐府诗集》卷四十一）

陈释智匠撰《古今乐录》曰：

> 王僧虔技录有梁甫吟行，今不歌。谢希逸琴论曰：诸葛亮作梁甫吟。陈武别传曰：武常骑驴牧羊，诸家牧竖十数人或有知歌谣者，武遂学太山梁甫吟、幽州马客吟、及行路难之属。蜀志曰：诸葛亮好为梁甫吟，然则不起于亮矣。李勉琴说曰：梁甫吟，曾子撰。琴操曰：曾子耕太山之下，天雨雪，冻旬月不得归，思其父母作梁山歌。蔡邕《琴颂》曰：梁甫悲吟，周公越裳。

梁甫吟决与诸葛亮曾子无关，曾子思父母而作梁山歌尤与此歌内容不符。郭茂倩说得最好：

> 按梁甫山名，在泰山下。梁甫吟盖言人死葬此山，亦葬歌也。又有泰山梁甫吟。

云按“泰山梁父吟”古辞佚，《乐府诗集》于梁甫吟后载有曹植“泰山梁甫行”一首，乃文人所作之丽辞，不足以推知古歌原义。我想泰山梁甫吟原先一定也是葬歌，与“蒿里”、“薤露”二歌同，皆泰山神话中为鬼域冥府的思想所表现的歌什也。

梁父山除由诗歌上推知其有鬼域的传说外，今更由《搜神记》淮南王的故事，可以推知梁父山又为升仙之处。

淮南王安好道术，设厨宰以候宾客。正月上午（辛）有八老公诣门求见。门吏白王，王使吏自以意难之，曰："吾王好长生，先生无驻衰之术，未敢以望。"公知不见，乃更形为八童子，色如桃花；王便见之，盛礼设乐以享。八公援琴而弦歌曰："明明上天，照四海兮。知我好道，公来下兮。公将与余，生羽毛兮。升腾青云，蹈梁甫兮。观见三光，遇北斗兮。驱乘风云，使玉女兮。"今所谓《淮南操》是也。

"升腾青云，蹈梁甫兮"，这不明明是升仙么？升仙和鬼域正是由墓葬所发展出来的两种不同而实同的思想。

*　　*　　*　　*

最后我们考证封禅为什么必得封于泰山，禅于梁父或其他小山。封禅本为封坛，只应在泰山上封，为什么到后代又有禅于小山的制度。这固然是把封和禅分了家以后才有的制度，但其先似乎也不是完全无因的。我以为古人祭泰山之前，恐怕要在泰山旁的小山上先祭祀一下，然后再祭太山。《礼记·礼器》篇曰：

故鲁人将有事于上帝，必先有事于頖宫；晋人将有事于河，必先有事于悉池；齐人将有事于泰山，必先有事于配林。三月系，七日戒，三日宿，慎之至也。

这段文章大可注意。它是把泮宫，悉池，来和配林相比较的。物以类聚，祭泰山之前先祭配林，可见这配林一定是山，而且是小山。但前人都不把配林解成小山，而望文生训地说它是树林。郑康成注曰："配林，林名，泰山之从祀也。"应劭《风俗通义》卷十"山泽·林"曰：

谨按诗云：殷商之旅，其会如林。传曰：山林之士往而不能反，《礼记》将至泰山必先有事于配林。林，树木之所聚生也。今配林在泰山西南五六里，予前临鄌因侍祀之行，故往观之。树木盖不足言，犹七八百载，间有裹becr乎？

亦以配林为林丛之名。我以为配林是不应该解作树林的林。若解为树林的林，那"配"字又如何解释呢？配林是一词，不能分释，我想配林或即高里的音转，配林即高里。高里是所禅之处，配林亦齐人先有

事之处。我国古语中 k-l-之复辅音往往转为 p-l-之复辅音。如《尔雅》之魁陆(蛤蜊)即《山海经》之仆累、蒲卢(《中山经》青要之山)。瓠壚(葫芦)亦曰(瓢)壚。傀儡戏亦即鲍老戏(见拙著《傀儡与傀儡戏》、未刊),其他例证甚伙,不枚举。高里复辅音,配林为 p-l-之复辅音;然则配林即是高里,齐人祭大山先祭配林,等于封禅祭泰山时;又祭高里。配林之为山既明,我们又从那里知道配林也是小山呢?这是因为中国古书上叫小山叫着培壝。《墨子》佚文:"培壝之侧,则生松柏。"《风俗通·山泽·培》篇:

> 谨案《春秋左氏传》:培壝无松柏,言其卑小。部者,阜之类也。今齐鲁之间,田中少高印,名之为部矣。

按《左传》襄公二十四年"部娄无松柏",杜注:"部娄,小阜。"亦作"培壝。"《淮南子·原道训》"连嵝",高诱注:"嵝读嵏嵝无松柏之嵝。"亦作"杯楼。"见《史记·滑稽传》淳于髡传;亦作"附娄",见《说文·阜部》。总之小丘曰培壝。培壝配林又一声之转,是配林即小丘。并且据《风俗通》上说齐鲁人见田阜少高之处名之曰部娄,而"配林"正是齐人有事之处,他叫泰山之下的小山叫配林,不正是他们道地的土语吗?只于高里之为小山,则人皆知之。其实高里,也是块壘的音转,块亦壘书作块磊,碨礧,皆是形容一件东西块然独处的样子,这与培壝用为形容一个小丘正同;其先为形容词后来用为名词,把小山叫着培壝、配林、高里了。

高里、配林之得义如此,则梁父亦为配林若培壝之倒语。p-l-音颠倒而为 l-p-,在我国语言中不少见,兹不赘述。总之祭太山先祭小山,小山、名之所以名为配林、高里、梁父者因为国语中谓小山曰培壝(配林)或块垒(高里)。至于社首则因封禅与社同出一源,同出于桌石坟的礼祀,故名所禅之山曰社首。若亭亭山则或为三户亭(三石亭)一类桌石。若云云山,则因其不知其地,敷衍设词,故曰云云。最后说到肃然山,我们从肃然二字就知道它和云云差不多,肃然乃是后人随便起的山名,义为肃然起敬也。顾炎武《山东考古录》曰:

> 《史记》武帝禅泰山下址东北肃然山。注:服虔云:肃然山在

梁父。按梁父在今兖州府泗水县境，是泰山之南，与本文东北不合。《酉阳杂俎》云：长白山古肃然也。亦非。按《史记》帝以乙卯封泰山，明日下阴道，丙辰禅泰山下趾东北肃然山，明日即丙辰也。本日下山，本日行礼，必在三五十里之内，不当远至长白山也。《魏书·崔光传》：弟敬友尝置逆旅于肃然山南大路之北，设食以供行者。今泰安州东关往北七十里地名王许保，其北有山碑云："古宿岩山"恐即肃然山也。又按光武以二月二十二日辛卯封泰山，夜下山、明日百官上寿，暮宿奉高，三十里；明日发至梁父，九十里。二十五日甲午禅梁父，则谓肃然在梁父者亦非。

肃然山也是泰山旁的小山，可见在祭祀太山之时总要祭祀泰山旁的小山。

我们在这里要回顾到《礼记·礼器》篇"齐人将有事于泰山必先有事于配林"的问题。配林既是所禅的高里，梁父亦即配林，亦即高里。社首山又是高里旁的小山，推之亭亭、肃然亦皆为泰山旁的小山，为什么在祭祀泰山之前要祭这些小山呢？为什么先祭恶池然后再祭河，先祭配林然后再祭泰山呢？我想古人祭祀虔诚，先祭大神恐怕神们不理，所以先祭小神、小山、小水，来试探试探神们的受理与否。因为神们的脾气很特别，"不歆非类"，动不动就要"弗若"的，所以要先试试小神，然后再祭大神；神小，它的脾气当然也是小的。倘若祭祀小神之后，没有降祸的征兆，如暴风暴雨疾疫死亡之事，那便是得到神们的允许，于是才可以更进一步祭大神。这种战战兢兢的心理像清朝的官僚要见大官之前得向司阍者递"门包钱"一样。这不是先祭大山后祭小山，而是先祭小山后祭大山。顾亭林说是地取其卑，又说是"初涉高山之后，不欲要劳民力"，用后人唯理主义的思想来解释原始的迷信，实无当于事实的真相。我们从这里可以知道古代祭太山时，本来是要先祭小山，然后才祭太山，等到封禅的原义不明，封与禅分了家以后，古人就将错就错的把这种原始的风俗颠倒翻转，说是禅梁父及其他小山是为了祭地，报地之功；代代相因，不求甚

解，于是乎凝固为封泰山禅梁父的官家的典制。我们研究古代的礼制，不应该死板板地抱着成见去妄加推测，正应该从这些因缘会通之处，得其消息；从后世的礼制传说，推求它的原始的意义。

六　封禅礼说的传述人

我们从第四章里知道古代封禅典礼是出于泰岳民族对于桌石坟的崇拜。我们从封禅的名称上追求封禅原始的意义，更用考古学上的实物来证明此种巨石遗迹之存在。再从官家的典礼——明堂、辟雍，（泮水閟宫），和民间的传说——神女、冥府，互相证明，知道此种典礼或迷信之确为实有。封禅的典礼是举行在泰山上，封禅的实物和封禅的流风遗俗又在山东还保存着，那么传述封禅礼说的人，一定是山东人，而且是泰山附近的人。

泰山是齐鲁两国的国界：山南是鲁国，山阴是齐国；更可知传述封禅礼说的一定是齐鲁两国人。恰巧我们在神话与祀典上知道姜太公曾祭祀过泰山，太公又曾为灌坛令以致阻碍泰山神女不得与西海神童交合的事；而鲁国祭祀姜嫄的高禖庙（閟宫）又在泰山下的泮水旁。齐鲁两国既皆有泰山之祀，并且皆保存泰山的传说，当然在后代（秦汉）传述封禅典礼的人一定也是齐鲁之人。

齐鲁两国虽然同是西方姜姬民族所建的国家，可是他们所统治的人民都是东方夷人，即殷民族。殷民族在亡国以后，有一部分的宗教官（巫祝宗史）很快投降了新朝，作了新朝的祝史等官，又有一部分宗教官或知识分子便始终未仕新朝，而在民间藉着巫医法术以谋生。前者以鲁人为最多，后者以齐人为最多；前者叫着儒家，后者叫着方士。其实儒家和方士在其初原是一种人，大概都是殷代的宗教官；后来在朝的，得着人生的豢宠的便是儒生；在民间受着小民的崇敬的便是方士。

我们从上章中知道封禅之事有雅、俗两方面：其雅的方面变成莫名其妙的死板板的朝廷典礼，便是明堂、辟雍的制度；其俗的方面便

是太山神女、太山冥府的传说。鲁国的儒家们便把握着明堂辟雍的一方面，齐国的方士们便保持着升仙淫祀的一方面。儒生和方士们所议论和辩难的地方，其实原本一事——皆封禅典礼之一面；他们不追求封禅的根源，只坚持着个人的师说，不得其会通罢了。因为儒家们保持官家的礼说，一步一趋地不敢有所肆越，结果使这种最原始，最活泼，最有趣的祭祀，顿成毫无生气的东西，与原始的真相大相径庭，所以为人主们所不喜；方士是民间的术师，多知道些关于封禅的民间俗说，而这些民间俗说是最能保存封禅的原始意义，又加以能骋，能侈，所以最为时主所悦。秦皇、汉武两代的封禅，全是由这些方士们所煽动，所包办，而儒家的饭碗被敲碎了。发生这种不平之鸣的便是太史公司马谈和司马迁。司马谈以太史而不得参与封禅典礼者，大约即因其拘于诗书不能骋之故。在我们今日看起来，儒家们所诅咒的、所痛恨的只不过是失败者的悲鸣而已，其实儒生的封禅说和方士的封禅说，皆保持封禅礼说的一面，并无根本的差别，也无是非的区分。

今略为申述于下：

秦始皇封泰山，闻诸生议各乖异，难施用，由此绌儒生。《史记·封禅书》曰：

> 〔秦始皇〕即帝位三年（按为始皇二十八年），东巡郡县，祠骀峄山，颂秦功业。于是徵从齐鲁之儒生博士七十人，至乎泰山下。诸儒生或议曰："古者封禅为蒲车，恶伤山之土石草木，扫地而祭，席用菹秸，言其易遵也。"始皇闻此议各乖异，难施用，由此绌儒生。

秦封禅后十二岁而亡。及至汉兴，文帝时又有人提倡封禅，其端起于公孙臣，言汉当土德，"土德之应，黄龙见；宜改正朔，易服色，色尚黄。……后三岁（文帝十五年春）黄龙见成纪，文帝乃召公孙臣拜为博士，与诸生草改历服色事。"《封禅书》曰：

> 于是贵平上大夫，赐累千金，而使博士诸生刺六经中作王制。（《索隐》引刘向《七录》云：文帝所造书，有本制、兵制、服制

篇。)谋议巡狩封禅事。

因为有了符瑞所以要封禅,而议封禅典礼的人却是儒生。他们把巡狩和封禅连在一起,更可见他们所议的是封禅典礼中官方的礼节。因为巡狩虽然也源于封禅,但到后来巡狩变成国家的大典,所以这些儒生们便念兹在兹而"谋议"了。

到了汉武帝时,议封禅的官家的典礼(Official Rite)方面也是儒生,议封禅的民间的俗说(Popular legend)方面却是方士,这两派说封禅典礼的人正是各承衣钵,而不紊乱。《封禅书》曰:

> 今天子(武帝)初即位,尤敬鬼神之祀。元年,汉兴已六十余岁矣,天下艾安,搢绅之属皆望天子封禅改正度也;而上乡儒术,招贤良。赵绾、王臧等以文学为公卿,欲议古立明堂城南,以朝诸侯,草巡狩封禅改历服色事。

这些搢绅之属一提到封禅,便要立"明堂",讲"巡狩"不用说明堂与巡狩皆是官方的典礼。马端临《文献通考》卷八十四"封禅"批评秦汉儒生的封禅说曰"窃详诸儒之意,盖欲以古帝王巡狩望祀之礼而缘饰之",可谓先得我心了。我们从上文知道封禅即封坛,明堂亦即神坛,二者原为一事,而泰山下又有古明堂。这些儒生们大约知道一些原始的传说,所以一讲封禅便要立明堂。

儒生们的封禅礼说既是注意到封禅的官方的典礼,方士们的封禅说则一开头便是升仙,并且这些方士皆是齐人,第一位便是李少君:

> 是时(按为武帝元光二年)李少君亦祠灶、谷道、却老方见上,上尊之。少君者,故深泽侯舍人,主方;匿其年,及其生长。常自谓七十,能使物、却老。其游,以方遍诸侯。无妻子。人闻其能使物及不死,更馈遗之,常余金钱、衣食。人皆以为不治生业而饶给,又不知其何所人,愈信,争事之。少君资好方,善为巧发奇中,尝从武安侯饮,(田蚡)坐中有九十余老人,少君乃言与其大父游射处,老人为儿时从其大父,识其处,一坐尽惊。少君见上,上有故铜器,问少君,少君曰:"此器,齐桓公十年陈于柏

寝。"已而案其刻，果齐桓公器。一宫尽骇，以为少君神，数百岁人也。少君言上曰："祠灶则致物，致物，而丹沙可化为黄金；黄金成，以为饮食器，则益寿；益寿，而海中蓬莱仙者乃可见；见之以封禅则不死，黄帝是也。臣尝游海上，见安期生，安期生食巨枣，大如瓜。安期生，仙者，通蓬莱中；合则见人，不合则隐。"于是天子始亲祠灶，遣方士入海求蓬莱、安期生之属，而事化丹沙诸药齐为黄金矣。居久之，李少君病死，天子以为化去不死；而使黄锤(《集解》：锤县黄县皆在东莱)史宽舒受其方；求蓬莱安期生莫能得，而海上燕齐怪迂之方士，多更来言神事矣。

在李少君之后齐方士得邀武帝之宠者有齐少翁，拜文成将军，诛死。胶东人栾大，拜五利将军，其后亦诛死。我们从少君、少翁、栾大等人名上知道这些方士皆来自民间，不是什么有学问的人物。其所言皆为黄金可成，河决可塞，不死之药可得，仙人可致。"大见数月，佩六印，贵震天下，而海上燕齐之间莫不揳捥而自言有禁方，能神仙矣！"再后为公孙卿，是时为元鼎元年，汾阴巫锦为民祠魏脽后土营旁，得大鼎，迎至甘泉。朝廷以为祥瑞，因又引起封禅之议：

齐人公孙卿曰："今年得宝鼎，其冬辛巳朔旦冬至，与黄帝时等。"卿有札书曰："黄帝得宝鼎，宛朐问于鬼臾区。"鬼臾区对曰："黄帝得宝鼎、神策，是岁己酉朔旦冬至，得天之纪，终而复始。于是黄帝迎日推策。后率二十岁，复朔旦冬至，凡二十推，三百八十年，黄帝仙登于天。"卿因所忠欲奏之。所忠视其书不经，疑其妄书，谢曰："宝鼎事已决矣，尚何以为！"卿因嬖人奏之，上大悦。乃召问卿，对曰："受此书申公，申公已死。"上曰："申公何人也？"卿曰："申公，齐人；与安期生通，受黄帝言，无书，独有此鼎书。曰：'汉兴，复当黄帝之时。'曰'汉之圣者，在高祖之孙，且曾孙也。宝鼎出而与神通，封禅；封禅七十二王，唯黄帝得上泰山封。'申公曰：'汉主亦当上封；上封则能仙，登天矣。'黄帝时万诸侯，而神灵之封居七千，天下名山八，而三在蛮夷，五在中国；中国华山，首山，太室，泰山，东莱，此五山黄帝之所常游，

与神会。黄帝且战且学仙;患百姓非其道者,乃断斩非鬼神者。百余岁,然后得与神通。黄帝郊雍上帝,宿三月。鬼臾区号大鸿,死,葬雍,故鸿冢是也。其后黄帝接万灵明廷——明廷者,甘泉也;所谓寒门者,谷口也。黄帝采首山铜,铸鼎于荆山下。鼎既成,有龙垂胡髯,下迎黄帝。黄帝上骑,群臣后宫从上者七十余人,龙乃上去。余小臣不得上,乃悉持龙髯,龙髯拔堕,堕黄帝之弓。百姓仰望黄帝既上天,乃抱其弓与胡髯号,故后世因名其处曰鼎湖,其弓曰乌号。'"于是天子曰:"嗟呼!吾诚得如黄帝,吾视去妻子如脱躧耳!"

滔滔不绝地上天下地谈了一阵,无怪乎天子要发出世之想了。我们从这一段文字中知道在方士的眼里,封禅与升仙为一事,"上封则能仙,登天矣!"这是方士封禅说的真髓。公孙卿称其说受自申公,申公齐人,可见封禅升仙说为齐人道地之谈。等到元封元年真要封禅时,当时朝廷上议论封禅的仍分儒生与方士两派:儒生仍维护官方的典礼,方士则侈言神仙:

自得宝鼎,上与公卿诸生议封禅,封禅用希旷绝,莫知其仪礼,而群儒采封禅《尚书》、《周官》、《王制》之望祀射牛事。齐人丁公年九十余,曰:"封禅者,合不死之名也。……"上于是乃令诸儒习射牛,草封禅仪。数年,至且行,天子既闻公孙卿及方士之言,黄帝以上封禅,皆致怪物,与神通,欲放黄帝以上接神仙人,蓬莱士,高世比德于九皇,而颇采儒术以文之。群儒既已不能辨明封禅事,又牵拘于《诗》、《书》古文而不能骋。上为封禅祠器示群儒,群儒或曰:不与古同。徐偃又曰:太常诸生行礼,不如鲁善,周霸属图封禅事。于是上绌偃、霸,而尽罢诸儒不用……

儒生则采封禅尚书,周官王制之望祀射牛事。齐人丁公便说"封禅者,合不死之名也",给封禅下了一个简明的定义,可见儒生和方士所说的封禅根本不同,就在这里。

在这里我们有一个小问题须待解释,就是为什么封禅和不死的

思想连合在一起呢？读者只要掩卷一想，就可以恍然大悟。盖封禅原为封桌石坟，而桌石坟原为泰岳民族的丛葬之处，所以在后代发生人死之后魂魄游于泰山的思想。魂魄因人而异，普通人沦入地狱，有道者便能飞升。这便是泰山冥府或泰山升仙传说的来源。一方面泰山又为封禅之处，所以封禅和不死之思想发生关系，所以齐人方士便一口同音地说"封禅者合不死之名也"。

武帝封禅的本意是要学黄帝的升仙不死，所以一听到方士之言便罢诸儒而不用。武帝在封太山之后，

> 上遂东巡海上，行礼祠八神。齐人之上疏言神怪、奇方者以万数，然无验者。乃益发船，令言海中神山者数千人求蓬莱神人。公孙卿持节常先行，候名山；至东莱，言夜见大人，长数丈，就之则不见，见其迹甚大，类禽兽云。群臣有言见一老父牵狗，言"吾欲见巨公"，已忽不见。上即见大迹，未信；及群臣有言老父，则大以为仙人也。宿留海上，予方士传车，及间使求仙人以千数。

这种疯狂似的像中了魔似的求神仙，便是方士们封禅礼说的发酵。在当时因为皇上的提倡，因为顷刻可以位致公卿，所以齐人上疏言神怪奇方者以万数，可见这事在当时是如何地风靡一时了。其后方士之言多无验，武帝颇有倦怠之意；所以武帝四月还至奉高，至梁父山祭祀地主时，便令侍中儒者皮弁荐绅射牛行事，又起用这些儒生，不用说这是"采儒术以文之"之意。但他求神仙的思想仍未断念所以又数至海上，"望祀蓬莱之属冀至殊庭焉"。

*　　*　　*　　*

武帝封禅一方面固为方士神仙家所诱惑，他方面亦由词赋家铺张扬丽之作，导其侈心。《汉书》卷五十七《司马相如传》：

> 相如既病免，家居茂陵。天子曰："司马相如病甚，可往从悉取其书，若后之矣！"使所忠往，而相如已死，家无遗书。问其妻，对曰："长卿未尝有书也。时时著书，人又取去。长卿未死时为一卷书，曰：有使来求书，奏之。"其遗札书言封禅事，所忠奏焉，

天子异之。其辞曰……相如既卒五岁，上始祭后土，八年而遂礼中岳，封于太山，至梁甫，禅肃然。……

司马相如是武帝文学侍臣中之铮铮者，武帝初读其《子虚赋》而善之，曰："朕独不得与此人同时哉！"及见上，乃作《上林赋》，极言天子之巨丽。相如见上好仙，因曰："上林之事，未足美也，尚有靡者。臣尝为《大人赋》未就，请具而奏之。"天子读《大人赋》，大悦，飘飘然有凌云气、游天地之间意。我们看他所作的《难蜀父老》，其中就有：

且夫王者固未有不始于忧勤，而终于佚乐者也；然则受命之符，合在于此。方将增太山之封，加梁父之事；鸣和鸾，扬乐颂，上咸五（五帝也），下登三（三王也），观者未睹指，听者未闻音。

已经说到封禅之事了。我们再看他的"封禅文"，自"大汉之德，逢涌原泉"以下，极言汉家之德，高越前古，比周为隆，理应封禅。

于是大司马进曰：陛下仁育群生，义征不讨（文颖曰：讨顺也）；诸夏乐贡，百蛮执赞。德牟往初，功无与二；休烈浃洽，符瑞众变；期应绍至，不特创见。意者太山梁父，设坛场望幸，盖（师古曰：盖，发语辞也）号以况荣。上帝垂恩储祉，将以庆成。陛下嗛（师古曰古谦字）让而弗发也，挈（绝也）三神之欢，缺王道之仪，群臣恧焉。或谓且天为质，暗示珍符，固不可辞；若然辞之，是泰山靡记而梁父罔几也。亦各并时而荣，咸济厥世，而屈说者尚何称于后而云七十二君哉！夫修德以锡符，奉符以行事，不为进趣也；故圣王弗替而修礼以祇，谒款天神；勒功中岳以章至尊，舒盛德，发号荣，受厚福以浸黎民。皇皇哉，斯事天下之壮观，王者之卒业，不可贬也。愿陛下全之。……宜命掌故悉奏其仪而览焉。于是天子沛然改容曰："俞乎！朕其试哉！"乃迁思回虑，总公卿之议，询封禅之事；诗大泽之博，广符瑞之富。遂作颂曰云云。（云按封禅颂为四言诗，模拟三百篇之雅颂体，与相如其他篇什不同；此盖由于封禅为古礼，必用古辞为颂，不能用时调如十九章之歌也。）

相如作此文八年以后，武帝遂礼中岳，封太山。我们读了这篇封禅文

彷徨是汉武封禅的先期预言:大司马说"宜命掌故悉奏其仪而览焉",这和儒生方士之议论封禅完全一样。大司马所说的封禅理由其实也就是司马相如所说的封禅理由;天子沛然改容,曰:"俞乎,朕其试哉!"这位天子其实也就是汉武帝。这是赋家作文的老法子。

在司马相如之外,言封禅而为词家者有东方朔。《史记》卷一百二十六褚先生补《东方朔传》云朔齐人,而《汉书》卷六十五本传称朔尚著有《封泰山》、《责和氏璧》等篇,"凡刘向所录朔书具是矣",可见刘向作《别录》时尚见其书;可惜封太山篇不传了,不然我们一定可以多知道一些关于封禅的较原始的传说与行事。因为这位倜傥不羁博学多识的东方曼卿,一定知道不少足以惊世骇俗的封禅俗说。

东方朔之外为终军。军字子云,济南人,年十八选为博士,至长安,武帝拜军为谒者给事中。元狩元年从上幸雍,祠五畤,获白麟,一角而五蹄。时又得奇木,其枝旁出,辙复合于木上。上异此二物,博谋群臣,军盛称汉德,亟应封禅。《汉书》卷六十四下本传曰:

> 臣闻诗颂君德,乐舞后功,异经而同指,明盛德之所隆也。南越窜屏葭苇,与鸟鱼群,正朔不及其俗,有司临境;而东瓯内附,闽王伏辜,南越赖救,北胡随富荐居。禽兽行,虎狼心,上古未能攘,大将军秉钺,单于奔幕;票骑抗旌,昆邪右衽;是泽南洽而威北畅也。若罚不阿近,举不遗远,设官审贤,悬赏待功;能者进以保禄,罢者退而劳力;刑于宇内矣。履众美而不足,怀圣明而不专;建三宫之文质,章厥职之所宜,封禅之君无阙焉。夫天命初定,万事草创;及臻六合同风,九州共贯,必待明圣润色,祖业传于无穷。故周至成王,然后制定,而休徵之应见;陛下盛日月之光,垂圣思于勤成,专神明之敬,奉嘉瑞于郊宫;献享之精交神,积和之气熏明,而异兽来获宜矣。昔武王中流未济,白鱼入于王舟,俯取以燎,群公咸曰:"休哉!"今郊祀未见于神祇,而获兽以馈;此天之所以示徵,而上通之符合也。宜因昭时令日,改定告元;茧以白茅于江淮,发嘉号于营丘,以应缉熙,使荐事者有纪焉。……

终童(终军死时年二十余,故世谓之终童)的回答,不但给武帝封禅找出许多正当的理由,并且援引古事以为先例。汉兴七十余年,至武帝时正和周成王时相同,且比成康之治为隆,所以这时候要"发嘉号于营丘"。(《汉书注》引孟康曰:"嘉号,封禅也。泰山在齐分野,故曰营丘也。或曰登封泰山以明姓号也。")我们再就"此天之所以示飨而上通之符合也",知道终军的封禅就是主张升仙的。此事发生在元狩元年,较相如遗书为早,可见武帝封禅一方面也受词人鼓吹的影响不少。方士神仙家侈谈于外,宫廷文学家煽动于内,推波逐浪,里应外合,所以造成武帝时的"封禅热"。

我们在这里有一个问题不能不解决的,就是为什么词赋家也提倡封禅?词赋家的思想为什么和方士神仙家们的思想相合?原来词赋之学,起于楚淮;而楚淮的学风与思想颇近于齐。黄老之学起于齐,神仙之说与黄老通;邹衍齐人,方士多兴于齐;而楚人辞赋实与齐之黄老阴阳相通;如《离骚》、《远游》言神仙,《九歌》、《招魂》言鬼物,《天问》则问及四海九州,天地万物,与阴阳家大九州之说相似。汉兴传《易》者惟淄川田何,而淮南有九师。燕齐方士言黄金不死之药,而淮南外书亦道之。因为二地之思想相同,皆崇神仙,皆谈符命,(相如文中,数言符命)而神仙符命又与封禅有密切的关系,所以词赋家兼言封禅。若再追究一步,楚淮的人民也许是由齐鲁迁去的,因其民族同,故思想文学,礼俗传说亦同。司马相如虽是蜀人,但他在梁孝王外朝时,与齐人邹阳、淮阴枚乘、吴人严忌之徒游,其人皆词客,故其学实兼齐楚两地之传者;其为子虚上林,亦以齐楚对言。司马相如既承齐学故其作封禅文,侈言封禅。至于东方朔、终军,既为词人,又是齐产,其夸饰封禅,更是理所当然了。

*　　*　　*　　*

我们从以上知道终武帝之世,封禅永远和升仙纠缠在一起的:方士所说的是升仙的"法术",词家所说的是升仙的"思想",而其根基都在于齐。换句话说,终武帝之世,总是方士的封禅说,压倒了儒生的封禅说。这情形一直从西汉维持到东汉,我们看看司马彪《续汉

书·祭祀志》记光武封禅之事曰：

建武三十年，二月，群臣上言即位三十年，宜封禅泰山。诏书曰："即位三十年，百姓怨气满腹；吾谁欺，欺天乎？曾谓泰山不如林放，何事汙七十二代之编录！桓公欲封，管仲非之。若郡县远遣吏上寿，盛称虚美，必髡；兼令屯田。"从此群臣不敢复言。

三月，上幸鲁，过泰山，告太守以上过，故承诏祭山及梁父。时虎贲中郎将梁松等议记曰："齐将有事泰山，先有事配林。盖诸侯之礼也。河岳视公侯，王者祭焉；宜无即事之渐，不祭配林。"

三十二年正月，上斋，夜读《河图·会昌符》曰："赤刘之九，会命岱宗。不慎克用，何益于承？谶善用之，奸伪不萌。"感此文乃诏松等复案索河雒谶文言九世封禅事者；松等列奏，乃许焉。……

二月上至奉高，遣侍御史与兰台令史将工先上山刻石。文曰：维建武三十有二年，二月，皇帝东巡狩至于岱宗，柴，望秩于山川，班于群神，遂觐东后。从臣太尉熹（按为赵熹）行司徒事。特进高密侯禹等，汉宾二王之后在位，孔子之后褒成侯序在东后。暮王十二，咸来助祭。《河图·赤伏符》曰："刘秀发兵捕不道，四夷云集龙斗野。四七之际火为主。"《河图·会昌符》曰："赤帝九世，巡省得中，治平则封。谶合帝道孔矩，则天文灵出，地祇瑞兴。帝刘之九，会命岱宗；谶善用之，奸伪不萌。赤汉德兴，九世会昌，巡岱皆当，天地扶九，崇经之常。汉大兴之道，在九世之王。封于泰山，刻石着纪；禅于梁父，退省考五。"（云按《太平御览》卷五百三十六引"世"作"代"，五作"功"，按作功是）《河图·合古》篇曰："帝刘之秀，九名之世。帝行德，封刻致。"《河图·提刘子》曰："九世之帝，方明圣，持衡拒。九州平，天下予。"《雒书·甄曜度》曰："赤三德，昌九世。会修符，合帝际，勉刻封。"《孝经·钩命决》曰："予谁行？赤刘用帝，三建孝，九会修，专兹竭行封岱青。"河雒命后，经谶所传，昔在帝尧，聪明

密微；让与舜庶，后裔握机。王莽以舅后之家，三司鼎足，冢宰之权势，依托周公霍光辅幼归政之义，遂以篡叛，僭号自立。宗庙隳坏，社稷丧亡，不得血食，十有八年。杨、徐、青三州首乱，兵革横行，延及荆州，豪杰并兼。……皇天瞻顾，皇帝以匹庶，受命中兴。年二十八载兴兵起，是以中次诛讨，十有余年；罪人则斯得，黎庶得居尔田，安尔宅，书同文，车同轨，人同伦。舟舆所通，人迹所至，靡不贡职。……《河图雒书》正文，是月辛卯柴，登封泰山，甲午禅于梁阴；以承灵瑞，以为兆民，永兹一宇，垂于后昆。百僚从臣，郡守师尹，咸蒙祉福，永永无极。（关于光武封禅事参看《后汉书》光武皇帝纪及曹褒传张纯传。）

我们从以上所引长文中知道汉光武的封禅和汉武帝的封禅大不相同，就是光武帝之封禅乃是受命告天，汉武帝的封禅乃是求长生不老。封禅本来有两种意义，一是异姓受命，功成告天；一是求神仙，长生不老。秦始皇和汉光武都是统一天下的君主，因为要得着上天的承认，所以要封禅。（光武封禅刻石文"书同文，车同轨，人同伦"以下即钞袭秦始皇的封禅刻石文。）汉武帝承父祖之余荫，已无受命告天之必要，所以他的封禅是藉着瑞应为招牌而专精厉意在求神仙，长生不老。但是引起光武封禅的动机却和汉武帝一样，那就是他们都是受了方士的诱惑。汉武帝的封禅是因为公孙卿的一本札书，说："汉之圣者，在高祖之孙，且曾孙也，宝鼎出而与神通，封禅。封禅七十二王，唯黄帝得上泰山封，申公曰：汉主亦当上封。"而光武夜读《河图·会昌符》曰："赤刘之九，会命岱宗，不慎克用，何益于承。诚善用之，奸伪不萌。"所以他才想封禅。《河图雒书》上所说"赤刘之九，会命岱宗"，"帝刘之秀，九名之世"，"赤三德，昌九世"，和公孙卿札书上所说"汉之圣者，在高祖之孙且曾孙也"，说法用意全同，可见这些《河图洛书》也是齐人方士的手笔。《河图洛书》是谶，谶就是预言，《后汉书·光武纪》注："谶，符命之书。谶，验也；言王者受命之符验也。"《一切经音义》引三苍："谶，秘密书也，出河洛。"与谶并言者有纬，纬者对经而言，乃以符录瑞应讲经书。（《隋书·经籍志》以谶纬

托始孔子，曰："孔子既叙六经，以明天人之道，知后世不能稽同其意，故别立纬及谶以遗来世。"误。）谶纬盛行于西汉末年哀平之世，而溯源于秦末汉初。朱彝尊《曝书亭集》曰：

> 纬谶之书相传始于西汉哀平之际，而小黄门谯敏碑，称其先故国师谯赣，深明典奥谶录图纬，能精微天意，传道与京君明；则是纬谶远本于谯氏京氏也。徵之于史，如亡秦者胡，明年祖龙死，楚虽三户，亡秦必楚，已为纬谶兆其端矣。

纬谶既远本于焦赣，而焦赣是传齐学的。他受《易》于孟喜，孟喜受《易》于田王孙，田王孙受《易》于丁宽，丁宽受《易》于田何。田何为淄川人，淄川属齐，故为齐易学之祖。焦赣作《易林》其所传为齐易学，《易林》引诗又为齐诗。焦赣既深明谶录图纬，可见谶纬之学亦出于齐。《后汉书·张衡传》称"衡疏论图谶，得失最详；言圣人以律历、卜筮、九宫为本，皆《易》之事也"，可知《易》家言谶正是一系相承的事。谶纬既为齐方士之俗说，则光武封禅读谶纬而感应，实在是方士所引起的了。《续汉书·祭祀志》又说：

> 秦相李斯燔诗书，乐崩礼坏。建武元年已前，文书散亡，旧典不具，不能明经文；以章句细微相况八十一卷，明者为验；又其十卷，皆不昭晰。

王先谦《后汉书集解》引惠栋曰"张衡集上事曰：河洛五九，六艺四九，共八十一篇"，可知这些书皆是谶纬之书，更可知光武帝封禅乃是采谶纬之言，以为仪式了。

总之，传述封禅礼说的人有两种，一种是儒生，一种是方士。儒生所传多是封禅典礼中官方的成分，如明堂，如巡狩；方士所传多是封禅典礼中民间的俗说，如升仙，如符命。因为升仙和符命最能中时主之侈心，所以方士的封禅说压倒了儒生的封禅说。在我们看起来，这两种说法都不过是得着封禅典礼的一部分：明堂传说出于神坛，升仙传说出于鬼域，都不是封禅的全体；我们要把儒生和方士的礼说合而观之，就可以窥其全貌了。

封禅礼说既有儒生与方士之别，所以《汉书·艺文志》礼家内有

《古封禅群祀》二十二篇、《封禅议封》十九篇、班固注曰："武帝时也"。《汉封禅群祀》三十六篇；（外有《明堂阴阳》三十三篇，注："古明堂之遗事。"《明堂阴阳说》五篇）而小说家内有《封禅方说》十八篇，注：武帝时。"我想礼家内所列的封禅说，大约是儒生史官之制作，而小说家内的"封禅方说"，一定是方士们的撰述。这个方字无疑地是方术、神方、禁方的方。我们从汉志中更可以徵知封禅礼说的派别。可惜这些书皆不传，使我们后人发生文献不足征之叹。

七　后儒对于封禅的疑难

我们从《史记·封禅书》中知道秦始皇和汉武帝封禅时，诸儒已经不明古礼，且又拘泥于诗书古文而不能骋，所以他们为时主所弃。司马迁作《封禅书》头一段便说：

> 每世之隆则封禅答焉，及衰而息，厥旷远者，千有馀载，故其仪阙然堙灭，其详不可得而记闻云。

可见此礼久湮，无怪乎儒生不知道了。但是世界上的事情不能因为我们不知道，就说是没有；而况在古书之中有些记载，口碑之中有些传说，风俗之中有些遗存，实物之中有些遗迹呢？所以儒生们的不知道，不足以证明封禅典礼之为子虚。

在后代的儒家的眼里，秦始皇是中国最大的恶君，其罪状在焚书坑儒，汉武帝的行事其实是和秦始皇差不多的，特别在好大喜功这一方面，但是因为他罢黜百家表彰六经，所以后儒对他尚少责难。因为封禅是恶君所行的，而且其事久湮，其详不可得而记闻，所以儒生们便否认封禅古礼之存在。

隋王通《文中子·王道》篇：

> 子曰："封禅之费，非古也，徒以夸天下，其秦汉之侈心乎？"阮逸注："费，费耗国用也。三代已前无此礼，齐桓公欲封太山，禅梁甫，管仲言七十二君，须得远方珍贵，乃可封禅，特设词谏止耳，非典礼所载之实。"又曰：始皇东巡上太山立石，封祠，下禅梁

甫，以颂秦德，汉武帝用齐人公孙卿言封禅登仙，遂升中岳，又上太山封土，有玉牒，使方士求神仙千数，无验而回。此皆夸侈，以欺天下，非事天致诚之本。

马端临《文献通考》卷八十四《郊社考》十七《封禅》曰：

按文中子曰：封禅非古也，其秦汉之侈心乎？而太史公作《封禅书》则以为古受命帝王未尝不封禅，且引管仲答齐桓公之语，以为古封禅七十二家，自无怀氏至三代俱有之；盖出于齐鲁陋儒之说，诗书所不载，非事实也。当以文中子之言为正。

清梁玉绳《史记志疑》曰：

三代以前无封禅，乃燕齐方士所伪造；昉于秦始，侈于汉武。此书先杂引鬼神之事，比类见义，遂因其附会，备录于篇，正以著其妄，用意微矣。惟牵引郊社巡狩诸典礼，未免蹊经。

此外散见各书中所在多有，恕我不在这里一一引列。举一反三，我们已经可以知道他们学说的大概了。

在这些反对论者之外，有主张封禅为古礼，而且结论与拙见相合者，为清阮元的“封太山论”，其文见于清嘉庆时泰安府知府金棨所编的《泰山志》卷十二“封禅志”内。文曰：

泰山者上古大山，居天下之中者也。封泰山者七十二代，易姓而王，祭天；刻石，以纪号也。上古淳质无史册，刻石纪号者，著一代之史也；是故封禅为古大礼，古者开创之帝王，虽功德有醇驳，而皆得行之。秦始皇汉武帝之求长生，光武帝之用谶纬，宋真宗之得天书，皆以邪道坏古礼，不是为封禅咎。秦始皇、晋武帝、隋文帝、唐太宗议封禅或行或不行，非也；此皆易姓一天下之君，当刻石纪号者也。窃尝考之古矣，泰山曰岱，岱者代也，古帝王告代之处也。（《后汉书》注云：泰山者王者告代之处，为五岳之宗，故曰岱宗。）所居曰齐州，齐者，中也；居天下之中也。（《尔雅》曰，齐，中也，又曰中有岱岳。《列子·汤问》“黄帝篇”言齐州，“黄帝篇”言齐国，皆中州中国也。）上古水土未平，中国地褊，泰山齐国地高，而无洪水，遂为天下之中；有王者起，德教

足以服众，功力足以制人，即可以朝诸侯，有天下，登泰山而封之；七十二代岂皆如黄帝尧舜之德欤？其以杂霸之力收天下之权，如后代秦隋者，必有之矣。其时文字始造，史册未兴，设非大朝会升中于天，刻石岱宗以纪之，则天下之权犹未一，代兴之号犹未正，且其君之姓名，亦无以传于後世也。惟其盛衰兴废，三古迭更，受命异姓，必有封禅以定之；是以管夷吾所记者十有二家，不能以受命易姓之辞穷齐桓公，乃设为嘉祥未臻之说。呜呼，岂知後世文人，昧管氏之大义；反以其所设之辞，侈为符瑞，以饰封禅，致迂儒疑封禅非古礼，岂不傎哉！

阮伯元的意见后来在他给金榘作《泰山志序》之时，又重述了一遍，意思也较上文为清楚，序曰：

昔管子举封禅之典以告齐桓公，盖以上古质朴，未有史策之文，朝觐之礼；故七十二代之兴，咸合诸侯於泰山下，以定天位，因刻石其上，以纪有天下之号，如后世之修史也。然则刻石之制，先于漆书；七十二代，先于典诰，又何论于诸史乎？山经地志史家之书也，山莫大于泰山，史亦莫古于泰山，泰山之必当有志，重于天下山经地志远矣。

我们把这两篇文章，综合起来，可以看出他的论断处处皆与拙见相合，但是我在这里要豫先声明的，就是结论尽管相同，而论证和出发点却是不同的，并且我发现他的文章，在我的意见完全固定，材料搜集完毕之后，所以并不是掠美。

*　　*　　*　　*

本章脱稿后又检出前人怀疑封禅的重要材料一则，补录于后：

宋章如愚《山堂先生群书考索》卷十四"古无封禅"条曰：

论封禅为非古者，王仲淹也；以封禅为不经者，李泰非也；以封禅为不足信者，苏子由也。夫封土为坛，除地为禅，十二君已主其说，仲淹何以议其非古，泰伯何以谓之不经，子由又何为不之信？六经无封禅之文，帝王无封禅之事，考是文者，管仲疏其源，史迁浚其流，季仲推其波，张说助其澜；侈是事者，祖龙嗤其

烟，孝元封其烬，隋帝炽其膏，元宗烈其焰。然管仲能作封禅篇，而不能逭识者之迂；史迁能著封禅书，而不能逋君子之诮；相如能撰封禅文，而不能掩后儒之议；张说能撰封禅颂，而不能盖已见之非；是封禅之说，不足以诩世盛听也。祖龙能立石封祠，而不能愚亿载之业；孝武能泥封玉检，而不能饰万岁之呼；隋帝能登封告成，而不能茧再传之统；元帝能舞蹈太平，而不能覆末有之不；是封禅之典，于是以肆情示夸也。证之以六经之明文，质之以帝王之实迹，则后世之惑滋甚。且云云一山也，或以为在东山，或以为在蒙阴；亭亭一名也，或以为在牟阴，或以为在钜平；社首一地也，或以为在钜平，或以为在博县；则服虔、晋灼、应劭之论为不同。既曰伏羲、神农禅云云，又曰三皇禅绎绎；既曰：帝喾尧舜禅云云，又曰五帝禅亭亭；既曰：禹禅会稽，汤禅云云，又曰三王禅梁父；则管仲、孔颖达之说为不一；纷纷异议，迄无订证，唐虞三代，果有是乎？七十二君，果足信乎？设有是事，六经遗文，岂应不载？若以秦汉而下言之，则实有是事也。吁！安得仲淹，泰伯、子由，与之议封禅之非。

下篇　禅让考

本文篇上“封禅考”既竟，今又转入一另外有趣的问题，即尧舜禅让的问题是也。尧舜禅让之事，积疑千载，迄无定论，前修今贤，著述孔多，但他们的论断终未达到问题的核心。本文著者想把这问题也当着泰山的礼俗之一而研究之，换句话说就是想从整个的泰山礼俗之中，来寻求这种政治制度的起源，阐明这种制度的真相。

我在篇上中说后代天子的封泰山源于古代泰岳民族对于桌石坟的崇拜。封禅就是封坛，其原始本为石坛。这种祀典本是东方民族自己的典礼，其后扩大而为统一天下的天子的典礼。封禅既成为空套的，具文的国家典礼以后，但它的原始意义尚保存在民间：如民间以泰山为鬼域冥府的信仰，即是因为泰山为桌石坟丛葬之处；泰山有神女的传说，并有玉女庙、玉女池、人祖殿等实迹，即因泰山原为禖

山，是泰岳民族祭祀先妣与高禖的地方。这些研究皆是从宗教信仰方面下手的。但是我们知道古代的宗教是和政治分不开的，宗教生活其实也就是政治生活；《左传》所谓“国之大事，在祀与戎”，就是这道理。所以我想从泰岳民族的宗教生活中，来考求一种政治的起源；换句话说，就是从封禅典礼中考求禅让的起源。假若把这问题弄明白了——宗教信仰和政治生活各方面都明白了，对于泰山礼俗的全体才可以说是真正明白了。

*　　*　　*　　*

一　说封禅之受命告天的思想源于禅让

我们从篇上中知道封禅在后代有两种意义：一是受命告天，二是升仙不老。关于后一点我已经详细地说过了，——就是封禅之所以有升仙不老的意义者，即因泰山为桌石坟丛葬之处。人死之后，归葬此地，所以在后代发生人死之后魂魄游于泰山的迷信。魂魄既归于泰山，而魂魄又因人而异；不用说有道，有德，有位者，他的魂魄一定比无道，无德，无位者高明得多；有道者得以升天，无道者坠入地狱；所以在后代发生泰山为升仙之处，又为鬼域之处的迷信。升仙的份儿属于天子的，那就是封禅为求神仙，长生不老；鬼域的份儿属于小民的，那就是到现在还以泰山东岳为鬼域冥府的迷信。古代天子封禅彻头彻尾是为了升仙和不死的是汉武帝，不用说，秦始皇和汉光武的封泰山，这种思想也有分儿在内。现在我们撇开这个问题不谈，再一研究封禅典礼中受命告天的思想。司马迁作封禅书开头第一句，就是：

> 自古受命帝王曷尝不封禅？盖有无其应而用事者矣，未有睹符瑞见而不臻乎泰山者也。

头一句就是“受命”，可见“受命”思想在封禅典礼中意义非常重大。我们再看管仲对齐桓公之言曰：“皆受命然后得封禅。”而桓公对管仲之言也说：“昔三代受命亦何以异乎？”处处皆在受命二字上着眼。我

们在这里要问什么叫着受命？受命或是受天之命，命令一字，就是得到天的命令。原来一个朝代亡了，新朝起来，不管他们的得天下是抢来的，偷来的或骗来的，总是拿“受命”二字做招牌，说是得着天的命令。得天下是受自天命，所以成功之后要封泰山，向天报告成功，并且有点求天承认的意义在内。我们玩味齐桓公的话，大为周天子危惧，因为看他的口气，颇有想代周天子之位之意。其后秦始皇的封泰山是在统一六国（26 年）之后 28 年举行的。汉光武以匹庶而为天子，重兴汉室，所以他在建武三十六年封禅。这两位天子的封禅都是为了受命告天之故才举行的。

我们再看后世的书中说封禅是受命告天的祭祀真是指不胜屈。司马彪《续汉书·祭祀志》刘昭注引《庄子》曰：

> 易姓而王，封于泰山，禅于梁父者七十有二代；其有形兆埏埒勒石凡千八百馀处。

此以封禅为易姓而王的祀典。班固《白虎通·德论》卷五“封禅”曰：

> 王者易姓而起必升封泰山何？教告之义也。始受命之时，改制应天；天下太平，功成封禅，以告太平也。所以必于泰山何？万物之始所交代之处也。必于其上何？因高告高、顺其类也。故升封者，增高也；下禅梁甫之山，基广厚也；刻石纪号者，著己之功迹也，以自效也。天以高为尊，地以厚为德；故增泰山之高以报天，附梁甫之基以报地，明天地之所命，功成事就，有益于天地，若高者加高，厚者加厚矣。

应劭《风俗通义·山泽》篇“五岳”曰：

> 东方泰山，诗云：泰山岩岩，鲁邦所瞻。泰山，山之尊者，一曰岱宗，岱者，始也，宗者，长也。万物之始，阴阳交代；云触石而出，肤寸而合，不崇朝而偏雨天下，其惟泰山乎？故为五岳之长。王者受命易姓，改制应天，功成封禅，以告天地。孔子曰：封泰山，禅梁父，可得而数，七十有二。

《太平御览》卷五百三十六引刘向《五经通义》曰：

> 易姓而王，太平必封泰山，禅梁父何？天命已为王，使理群

生也。……(参看清黄奭《汉学堂丛书》辑本)

又引《河图真纪钩》曰:

王者封太山,禅梁父;异姓奉度,继兴崇功者,七十二君。

我们从以上几条材料中知道受命告天的思想在封禅典礼中是非常重要的。我们在这里有一个疑窦要问,就是封泰山为什么会有这种受命告天的思想在内呢?为什么封禅和受命的思想连在一起呢?我以为这种思想的起源即因封禅与禅让原为一事:尧舜禅让之处在泰山,禅让的本身即是异姓受命之事,所以因缘附会说封禅也有这种异姓受命的意义。我们从封禅中"受命"的意义,正可以很巧妙地发现一种新的事实,即封禅与禅让原为一事;我们从这问题很巧的而且很自然地就可以达到尧舜禅让的问题。本文也以此章为枢纽作为本书篇上篇下中间的联系。

二 何谓禅让并前人对于禅让的解释

中国上古史上有一段公案为积讼数千年而未解决者,即尧舜之禅让问题是也。尧舜禅让故事,最详于《尚书。尧典》,其言曰:

帝曰:"咨〔嗟〕,四岳!朕在位七十载,汝能庸命巽〔践〕朕位。"岳曰:"否〔鄙〕德忝帝位。"曰:"明明扬侧陋!"师〔众〕锡帝曰:"有鳏在下曰虞舜。"帝曰:"俞!予闻,如何?"岳曰:"瞽子,父顽,母嚚,象傲;克谐以孝,烝烝乂〔治〕,不格〔至〕奸。"帝曰:"我其试哉!女于时,观厥刑〔法〕于二女。"厘降〔饬下〕二女于妫汭,嫔于虞。帝曰:"钦哉!"〔乃使舜〕慎徽〔和〕五典,五典克从;纳于百揆〔官〕,百揆时叙;宾于四门,四门穆穆;纳于大麓,烈风雷雨弗迷。

帝曰:"格〔来〕汝舜!询事考言,乃〔汝〕言底〔致〕可绩,三载,汝陟〔登〕帝位!"舜让于德弗嗣。于省吾《双剑誃尚书新证》云:"言舜以德赞襄而不厌也。"正月上日,受终于文祖。……

二十有八载,帝乃殂落〔崩〕,百姓如丧考妣;三载,四海遏密

八音。月正元日，舜格于文祖。（伪孔传曰：舜服尧三年丧毕，将即政，故复至文祖庙。）……（参看《史记·五帝本纪》、《尧纪》、《舜纪》）

关于《尧典》近人怀疑者甚多，但大体看起来，决不是伪造的；因为其中所载的事实，有许多是合于原始野蛮社会的风俗，这种可珍贵的记载决不是后人所能伪造的。固然其中把一件事化为好几件事，把一个人化为数人，把另外一件事张冠李戴地错弄在一起，原是有的；但不能因此便认为伪作。——因为以上所说的毛病是任何古书通有的毛病，而且严格的说起来，这不是书的毛病乃是在传说上根本就发生了错误。我想《尚书·尧典》的时代顶晚是战国，绝不会在汉代；因为司马迁作《史记·五帝本纪》时就全部把《尧典》之言写入他的书里。假若《尧典》是西汉人的作品，这位世掌史官的太史公是决不会不知道的。

在这里我要说到一个较远的问题上去，但是对于本问题的了解上或对于本论文的了解上也并非无用——那就是传述尧舜禅让故事的人在后代究竟是什么人呢？我以为这种传说是殷人亡国遗民所传述的。最显明的证据就在书本本身，因为《尧典》（《尚书》只有《尧典》无《舜典》，伏生所传《尚书》即无《舜典》，伪古文尚书始分为二）是以舜为中心而且以禅让为中心，像是舜的专史一样。关于这一点伪孔传的书序说得很明白，他说：

> 昔在帝尧，聪明文思，光宅天下，将逊于位，让于虞舜，作《尧典》。
>
> 虞舜侧微，尧闻之聪明，将使嗣位，历试诸难，作《舜典》。

《尧典》既以舜为中心，舜是殷人的先祖（高祖夔）及天帝（帝喾，帝俊），所以尧舜禅让的故事在后代一定是殷遗民所传述的。这是他们祖先的开国故事，也是他们最光荣的历史，所以他们的说话一定可靠的。虽然其中不免有夸张之处，如言周人先祖的后稷也是虞廷的农官，但这些地方还容易分辨。《尚书》是上古的历史，是历代史官们所实录的书册，故记载尚不至于离事实太远。及至战国时代，私家学

起，诸子争鸣，人各为说，互求相胜，他们不惜歪曲古代的事实以牵合于他们自己的学说；把古代的事实当做他们学说的实证；治丝益棼，牴牾百出，所以禅让之事在诸子书中所传各不相同。因其各不相同所以就有人怀疑。我们只能把他们所说的禅让当着他们个人的哲学，不能把它当着历史看待。一方面，从他们"俱道尧舜"这一点看来正可以看出禅让古必有其事，其说必有所据；否则他们决不会这样热心的在这题目上作文章。

战国时代因学派之不同，而对于禅让的说法亦异，今略举各派代表言论，以见一斑：

1.《孟子·万章》上篇曰：

> 万章曰："尧以天下与舜，有诸？"孟子曰："否！天子不能以天下与人。"——"然则舜有天下也，孰与之？"曰："天与之。"——"天与之者，谆谆然命之乎？"曰："否！天不言，以行与事示之而已矣。"曰："以行与事示之者，如之何？"曰："……昔者尧荐舜于天，而天受之；暴之于民，而民受之；故曰天不言，以行与事示之而已矣。"曰："敢问荐之于天，而天受之；暴之于民，而民受之，如何？"曰："使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人与之，故曰：天子不能以天下与人。舜相尧二十有八载，非人之所能为也，天也。尧崩三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南，天下诸侯朝觐者，不之尧之子而之舜；讼狱者，不之尧之子而之舜；讴歌者，不讴歌尧之子而讴歌舜，故曰天也；夫然后，之中国，践天子位焉。——而居尧之宫，逼尧之子，是篡也，非天与也。泰誓曰：天视自我民视，天听自我民听，此之谓也。"

孟子的说法很可以代表儒家的说法。孟子是主张民治的，是主张"民为贵，社稷次之，君为轻"，所以他说了"天与之"之后，又说是人与之。一个"真命"天子是要有两层资格才能坐稳了天下：那就是一方面得到神的允许，一方面受到民的拥护。

2.《荀子·正论》篇曰：

世俗之为说者曰:"尧舜擅让。"是不然!天子者,势位至尊,无敌于天下,夫有谁与让矣!道德纯备,智惠甚明,……天下无隐士,无遗善,同焉者是也,异焉者非也,夫有恶擅天下矣!

曰:"死而擅之。"是又不然!圣王在上,图德而定次,量能而授官,……圣王已没,天下无圣,则固莫足以擅天下矣。天下有圣而在后者,则天下不离,朝不易位,国不更制;天下厌然,与乡无以异也。以尧继尧,夫又何变之有矣!圣不在后子,而在三公,则天下如归,犹复而振之矣;天下厌然,与乡无以异也,以尧继尧,夫又何变之有矣!唯其徙朝改制为难。故天子生则天下一隆,致顺而治。论德而定次,死则能任天下者必有之矣,夫礼义之分尽矣,擅让恶用矣哉!

曰:"老衰而擅。"是又不然!血气筋力则有衰,若夫智虑取舍则无衰。

曰:"老者不堪其劳而休也。"是又县事者之议也!天子者,势至重而形至佚,心至愉而志无所诎,而形不为劳,尊无上矣。……居如大神,动如天帝。持老养衰,犹有善于是者与不?老者,休也;休犹有安乐恬愉如是者乎?故曰"诸侯有老,天子无老;有擅国,无擅天下",古今一也。夫曰尧舜擅让,是虚言也;是浅者之传,陋者之说也;不知逊顺之理,小大至不至之变者也;未可与及天下之大理者也。

荀卿是主张隆礼的,隆礼就是要维持阶级制度。禅让恰与这种思想相冲突,所以他说禅让是"浅者之传,陋者之说"。荀卿又主张君权高于一切的,因为君权高于一切,天子为万民之君师,故不能轻易把天下让给别人。但他也不是绝对否认禅让的,因为《荀子·成相》篇中又说:"请成相,道圣王;尧舜尚贤身辞让。……尧让贤,以为民氾利兼爱德施均;……尧授能,舜遇时,尚贤推德天下治……尧不德,舜不辞,妻以二女任以事。……舜授禹以天下,尚德推贤不失序;外不避仇,内不阿,亲贤者子。……尧有德……举舜甽亩,任之天下身体息。"《成相》篇的思想显然和《正论》篇相冲突,但这种矛盾现象是无

足怪的，因为他说禅让无其事者乃是发挥他的哲学，真假并不在意；正像韩非子一方面说禅让为子虚，一方面又承认禅让为实有。他们游离两可，莫衷一是，正足见禅让传说在当时人人之深，竟至于牢不可破。

3.《庄子·逍遥游》：

尧让天下于许由，曰："日月出矣而爝火不息，其于光也，不亦难乎？时雨降矣而犹浸灌，其于泽也，不亦劳乎？夫子立而天下治，而我犹尸之，吾自视缺然，请致天下！"许由曰："子治天下，天下既已治也，而我犹代子，吾将为名乎？名者实之宾也，吾将为宾乎？鹪鹩巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹。归休乎君，予无所用天下为！"

又《让王》篇曰：

尧以天下让许由，许由不受。又让于子州支父，子州支父曰："以我为天子，犹之可也；虽然我适有幽忧之病，方且治之，未暇治天下也。"夫天下至重也，而不以害其生，又况他物乎？唯无以天下为者，可以托天下也。舜让天下于子州支伯，子州支伯曰："予适有幽忧之病，方且治之，未暇治天下也。故天下大器也，而不以易生，此有道者之所以异乎俗者也。"舜以天下让善卷，善卷曰："余立于宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛绨；春耕种，形足以劳动；秋收敛，身足以休息；日出而作，日入而息，逍遥于天地之间而心意自得：吾何以天下为哉！悲夫子之不知余也！"遂不受，于是去而入深山，莫知其处。舜以天下让其友石户之农，石户之农曰："崔崔乎后之为人，葆力之士也。"以舜之德为未至也，于是夫负妻戴，携子以入于海，终身不反也……舜以天下让其友北人无择，北人无择曰："异哉后之为人也，居于畎亩之中而游尧之门！不若是而已，又欲以其辱行漫我，吾羞见之！"因自投清冷之渊。

在道家的眼睛里，一切有为之道皆是逆天拂性，天下之至治莫善于无为，天下之至重莫贵于养生。儒家墨家皆是主张入世的，和道家的思

想根本相反，所以儒家所称颂的尧舜禅让，在道家的眼里真是一钱不值；所以他们编造许多故事来说明尧舜让天下之事之无聊可哂。道家的禅让论就是他们的全部哲学，所以他们所说的禅让不足以证明此事之为有或无。

4.《韩非子·显学》篇曰：

> 孔子墨子俱道尧舜而取舍不同，皆自谓真尧舜，尧舜不复生，将谁使定儒墨之诚乎？殷周七百馀岁，虞夏二千馀岁，……今乃欲审尧舜之道于三千岁之前，意者其不可必乎？无参验而必之者，愚也；弗能必而据之者，诬也；故明据先王，必定尧舜者，非愚则诬也。

在法家的眼里明据先王根本就是愚妄，尧舜禅让当然也是后世俗儒的愚妄之谈了。《忠孝》篇又曰：

> 皆以尧舜之道为是而法之，是以有弑君，有曲于父。尧舜汤武或反君臣之义，乱后世之教者也。尧为人君而君其臣，舜为人臣而臣其君，汤武为人臣而弑其主，刑其尸，而天下誉之，此天下所以至今不治者也。……瞽瞍为舜父而舜放之，象为舜弟而舜弑之，放父杀弟，不可谓仁；妻帝二女，而取天下，不可谓义；仁义无有，不可谓明。《诗》云："普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。"信若《诗》之言也，是舜出则臣其君，入则臣其父，妾其母，妻其主女也。

不特此也，他们不但否认尧舜禅让，并且说舜弑尧而即天子位。《韩非子·说疑》篇曰：

> 古之所谓圣君明王者，非长幼弱也，及以次序也，以其构党与，聚卷族，逼上弑君而求其利也……舜逼尧，禹逼舜，汤放桀，武王伐纣，此四王者，人臣弑其君者也，而天下誉之。

在韩非之外，其他三晋之书，论调多同。《史记·五帝本纪》"正义"引《竹书》曰："尧德衰，为舜所囚。舜囚尧，复偃塞丹朱，使父子不得相见也。"又刘知几《史通·疑古》篇引汲冢琐语曰"舜放尧于平阳"，皆可与韩非之说互相发明。我们知道法家是主张性恶的，因为性恶，

所以人类的历史只有篡弑并无禅让;法家是主张法治,不重人治的,所以以人为主体的禅让根本失其效用。我们看法家非毁尧舜,短只汤武,实在是他们的历史哲学而不是历史本身。

但是他们也不是完全否认禅让的,如《五蠹》篇曰:

> 尧之王天下也,茅茨不翦,采椽不斫,粝粢之食,藜藿之羹,冬日麑裘,夏日葛衣,虽监门之服养不亏于此矣。……夫古之让天子者,是去监门之养,而离臣虏之劳也,故传天下而不足多也。

可见法家们也承认禅让之事为实有,不过在附会他们的学说时,就不承认了。

纵观春秋战国之世,各家学派对尧舜禅让之事皆有所论述。因为当时传说的人太多了,故事的传播又太久太广了,所以在当时曾有两次让国的事实。一次是魏惠王与惠施之禅让,一次是燕王哙与燕相子之的禅让。《吕氏春秋·不屈》篇曰:

> 魏惠王谓惠子曰:"上世之有国必贤者也,今寡人实不若先生,愿得传国。"惠子辞。王又固请曰:"寡人莫有之国于此者也,而传之贤者,民之贪争之心止矣,欲先生之以此听寡人也。"惠子曰:"若王之言,则施不可而听矣。王固万乘之主也,以国与人犹尚可。今施布衣也,可以有万乘之国而辞之,此其止贪争之心愈甚也。"……惠子易衣变冠,乘舆而走,几不出乎魏境。凡自行不可以幸为必诚。

这件事的可靠与否姑且不论,总之这次禅让是毫无结果而散。其次《战国策·燕策》曰:

> 子之相燕,贵重主断。……鹿毛寿谓燕王(哙)曰:"不如以国让子之。人谓尧贤者,以其让天下于许由,由必不受,有让天下之名,实不失天下。今王以国让相子之,子之必不敢受,是王与尧同行也。"燕王因举国属子之,子之大重。或曰:"禹授益而以启为吏,及老而以启为不足任天下,传之益也,启与支党攻益而夺之天下。是禹名传天下于益,其实令启自取之。今王言属国子之,而吏无非太子人者,是名属子之,而太子用事。"王因收

印，自三百石吏，而效之子之。子之南面行王事，而哙老不听政，愿为臣，国事皆决子之。

子之三年，燕国大乱，百姓恫怨。将军市被太子平谋将攻子之，……太子因数党聚众，将军市被围公宫，攻子之，不克。将军市被及百姓，乃反攻太子平，将军市被，死以殉国，构难数月，死者数万众。燕人恫怨，百姓离意。孟轲谓齐宣王曰："今伐燕，此文武之时，不可失也！"王因令章子将五都之兵，以因北地之众以伐燕。士卒不战，城门不闭，燕王哙死，齐大胜燕，子之亡。二年，燕人立公子平，是为燕昭王。（《史记·燕世家》文略同）

这是把当时所盛传的禅让故事扮演成真的事实，结果是作成一幕悲剧。禅让本是渔猎时代的酋长选贤制，如何能行在农业社会中的封建王国呢？封建社会的职位是固定的，世袭的，这和渔猎社会根本不能同日而语，无怪乎燕王禅让给子之以后燕国大乱了。但是一个学说的鼓吹，一种传说的流播，竟至于能见诸行事，可见这传说之久远和有力。我们从这些地方，不但不能否认古代禅让的事实，反而更深信这种制度古时确曾有过，不然决不会发生这样大的势力！

后代易姓更代之际，率从篡弑得来，人们习见于这种血腥的实事，所以便不相信古代有禅让之事，这是时代背景造成这种思想，更不能执后世之说以否认古代的事实。当曹丕受了汉献帝的禅让时，曾兴奋地说：

舜禹之事，吾知之矣！

这话的意思就是说尧舜禅让也不过像他们所唱的傀儡戏一样。接着就有司马炎的受禅，大家看透了，所以有嵇康"非尧舜，薄汤武"的论调，嵇康也在这种罪名之下被杀。及至刘知几作《史通·疑古》篇，更畅其辞曰：

《尧典序》云："将逊于位，让于虞舜。"孔氏注云："尧知子丹朱不肖，故有禅位之志。"按《汲冢琐语》云"舜放尧于平阳"，而《书》云某地有城以囚尧为号。……据《山海经》谓放勋之子为

帝丹朱，……得非舜虽废尧，仍立尧子，俄又夺其帝者乎？观近古有奸雄奋发，自号勤王，或废父而立其子，或黜兄而奉其弟，始则示相推戴，终亦成其篡夺。……斯则尧之授舜，其事难明；谓之让国，徒虚语耳！

后人批评刘知几是以“小人之心度天下”，我们虽不赞成这种批评，但终觉得他的批评尚有疑问过的。我们从以下数章就可以证明尧舜禅让之事，确为实有，这是古代所行的一种政治制度，并不完全是后人的虚词饰说。

三　说禅让封禅为一事

我们从篇下第一章中知道封禅中之受命告天的思想出于禅让。我们又知道古代祭政不分，所以封禅祀典与禅让制度原为一事。我们从这两点上推想已经可以意识到封禅和禅让的关系了。今更详为阐明如下：

（一）说禅让即坛让

我们知道封禅就是封坛，其原先本为封桌石坟的石坛，可知坛在封禅典中是非常重要的一件东西；恰巧禅让也是在坛上举行的。在字面上看封禅之禅与禅让之禅为一字，封禅的禅字可以写作禫，而禅让的禅字也可以写作禫。《论语比考讖》曰：

帝尧率舜等游首山，观河渚。有五老游河渚，一曰：“河图将来告帝期！”……有顷，赤龙衔玉苞，舒图刻版，题命可卷，金泥玉检，封盛书威，曰：知我者重童〔瞳〕也。五老乃为流星，上入昴。黄姚视之，龙没图在。尧等共发曰：“帝当枢百，则禅于虞。”尧喟然曰：“咨汝舜：天之历数在汝躬！允执其中！四海困穷，天禄永终！”乃以禫舜。（据殷元正集纬本）

禅字同作禫，还是小事，最要紧的是禅让的禅也是坛，其意为除地为坛，告天而传位。《荀子·正论》篇曰“尧舜擅让”，杨倞注曰：

擅与禅同，墠亦同义；谓除地为坛，告天而传位也，后因为之禅位。

可见他是以坛释禅。杨倞的解释真可谓之一语破的。封禅既是封坛，而禅让亦即坛让，可见封禅和禅让是一件事情了。

（二）说禅让始于尧舜而封禅亦始于尧舜

禅让之事始于尧舜，是尧把帝位让给帝舜的，其中心人物为舜；而第一个封禅的人也是舜。《史记·封禅书》说第一位封禅的就是舜：

《尚书》曰：舜在璇玑玉衡，以齐七政；遂类于上帝，禋于六宗，望山川，遍群神，辑五瑞，择吉月日，见四岳诸牧，还瑞。岁二月，东巡狩，至于岱宗；岱宗，泰山也。柴，望秩于山川，遂觐东后，东后者，诸侯也。合时月正日，同律度量衡，修五礼，五玉，三帛，二牲，一死，贽。

但是我们看《尧典》中这段文字乃是在尧让位给舜，舜受终于文祖以后才举行的。换句话说，就是舜受尧禅以后才到泰山上去封禅的。可见禅让和封禅根本是一件事，而且皆以舜为首倡。

（三）说禅让在大麓，大麓即泰山

《尚书》说尧将禅位给舜以前，先试验他有没有法力，所以想出许多的难题，叫他去做，古书称此事为“历试诸难”。诸难之一便是“纳于大麓，烈风雷雨弗迷”。伪孔传曰：

麓，录也。纳舜使大录万机之政。阴阳和，风雨时，各以其节，不有迷错愆伏，明舜之德合于天。

孔颖达《尚书正义》说：“麓声近录，故为录也。”可见他们是用假借字的方法来解释大麓的意义的。但我们觉得这样解释太绕弯子了，并且麓字似乎也不能假为录；即使可以假为录，也不能和“烈风雷雨弗迷”并言，因为大录万机之政，一定在朝廷，朝廷上如何会有烈风雷雨呢？并且朝廷上是天子居憩之所，又如何算得上历试诸难呢？所以

此处的大麓，应从本训，即山麓的麓；大麓者，大山也，实即太山。说大麓为山麓有如下数证。

汉初传《尚书》者有济南伏生，他是《今文尚书》的开山老祖；汉初的《今文尚书》，皆从他传出。他对于礼制最有心得，所以他的礼说，在古人著作中最可注意。他作《尚书大传》说到大麓之处，即以麓为山麓。传曰：

> 尧为天子，丹朱为太子，舜为左右。尧知丹朱之不肖，必将坏其宗庙，灭其社稷，而天下同贼之；故尧推尊舜而尚之，属诸侯焉，致天下于大麓之野。（《太平御览》百四十六皇王部引）
>
> 尧推尊舜属诸侯，致天下于大麓之野。郑玄注曰："山足曰麓，麓者录也，古者天子命大事，命诸侯，则为坛，国之外。尧聚诸侯命舜陟位居摄，致天下之事使大录之。"（《路史·发挥》五引《虞夏传》及郑康成注云。陈寿祺《尚书大传》定本（原刊《左海文集》内，今在《四部丛刊》中）云按《礼记·王制》正义云：伏生书传有虞夏传。

伏生云"致天下于大麓之野"，可见他的意思是以大麓为山野。郑康成注兼存两说，游移其词，因为他的经说是集今古文学的大成。郑氏又云"古者天子命大事，命诸侯，则为坛国之外"，又可见他是以坛释禅的。

《史记·五帝本纪》尧舜二纪说大麓之义尤显：

> 尧使舜入山林川泽，暴风雷雨，舜行不迷，尧以为圣。

司马贞《史记索隐》曰："《尚书》云：纳于大麓，《谷梁传》云：林属于山曰麓；是山足曰麓，故此以为入山林不迷。孔氏以麓训录，言令舜大录万机之政，与此不同。"司马迁以山林川泽释大麓，可见大麓是山了。

《太平御览》卷八十引《淮南子》曰：

> 尧治天下，政教平，德润洽，在位七十载，乃求所属天下之统，令四岳扬侧陋，四岳举舜而荐之尧，尧乃妻以二女，以观其内；任以百官，以观其外；既入大麓，烈风雷雨不迷。（原注：林属

于山曰麓，尧使舜入林麓之中，遭大风雨而不迷也。）乃属以九子（尧有九男）赠舜昭华之玉而传天下焉。

《论衡·吉验》篇曰：

舜未逢尧，鲧在侧陋。瞽瞍与象，谋欲杀之：使之完廪，火燔其下；令之浚井，土掩其上。舜得下廪，不被火灾；穿井旁出，不触土害。故尧闻征用，试之于职：官治职修，事无废乱。使入大麓之野，虎狼不搏，蝮蛇不嗟，逢烈风疾雨，行不迷惑。夫人欲杀之，不能害之；毒螫之野，禽兽不能伤；卒受帝命，践天子祚。

此二书一则曰林麓之中，一则曰"大麓之野，虎狼不搏，蝮蛇不嗟"，可见二者皆以大麓为大山。但在这里有一个重要的问题要提出来讨论，就是大麓是什么山呢？我们知道封禅是舜受尧禅以后举行的，封禅在泰山；这里的纳于大麓，一方面是"试难"，其实也就是"让位"，伏生说"致天下于大麓之野"，可见禅让是在山上举行的，封禅在泰山，禅位亦在泰山，可见二者本为一事，此山实即一山，即泰山。关于这一点意见，前人也有见到的，兹引其说：苏轼《东坡书传》卷二"舜典"曰：

旧说：麓，录也；舜大录万机之政，阴阳和，风雨时。自汉以来有是说，故章帝始置太傅，录尚书事；而晋以后强臣将篡者为之，其源出于此。考其所由，盖古文麓作簏，故学者讹以为录耳。或曰："大麓，泰山麓也。古者易姓告代，必因泰山，除地为墠，以告天地，故谓之禅。"其礼既不经见，而考书之文，则尧见舜为政三年而五典从，百揆叙，四门穆，风雨不迷，而后告舜以禅位，而舜犹让不敢当也。而尧乃于未告舜禅之前，先〔使〕往太山以易姓告代，岂事之实也哉！

苏辙《古史》卷二亦曰：

纳于大山林麓，烈风雷雨，弗能迷也。注云："世或言所谓纳于大麓者，太山之麓，帝王禅代告终之所在，此太山之所以为岱宗者也。然方舜之纳于大麓也，盖未受终于文祖，类于上帝，犹人臣也；而遽云告岱于太山，可乎！"

苏氏兄弟对于大麓的见解是一贯的，他不赞成或人之说；但我们看或曰一说是最近于情理，因为试难于此，让位于此，又祭于此，在事实上最合乎情理的。表面上是三桩事情，其实就是一回事。考苏氏兄弟之致疑也不是没有原因的，他看见《尚书》上说先试难大麓，此时舜尚未受命文祖，换句话说舜尚未受尧之禅，如何能先祭太山呢？在我看起来，《尚书》的这段记载正保存一件事实的真相；即古时必先封禅，然后乘封禅之便才禅位的。封禅为祀祖，即祀祖先的桌石坟，这种祭祀，一定是年年举行的，或隔几年一大祭的。但禅让只是老酋长老了另选别人，这绝不能年年举行的，一定在这老酋长执政的末尾才举行一次的。所以封禅的次数多，禅让的次数少；可见封禅是主要的，是常行的，禅让是次要的，是在封禅的某一次之中才实行一回的。明白了这个道理，也就不用怪"纳于大麓"为什么在受命文祖之前了，因为纳于大麓就是封禅啊！读者也许要反问我一句，纳于大麓即是封禅，为什后《尚书》又说舜既位之后又在岁二月之时东巡岱宗呢？孟子曰"尽信书则不如无书"，盖尚书的记载，重复至多，有将一事完为数事，将一人化为数人，此例甚多，不必致疑。总之封泰山就是祭祖，在老酋长衰老之时便藉着祀祖之便，集合各部落小酋长，重选新共主，在选举之时，要试小酋长有没有法力，便历试诸难，其中之一即是使他一个人上山，在烈风雷雨的时候，看他能不能自己走回来。他若能安然走回来，便算他有本事，有神保佑他，便可以把王位传给他，所以封泰山在此，历试诸难在此，禅让王位也在此！

纳于大麓的真意既明，我再略引清人的几条考据，以资参证：

赵翼《陔馀丛考》卷一"纳于大麓"条：

> 宋儒改正五经注疏，亦有不如旧本之善者：《尚书》"纳于大麓"，孔安国训麓作录，谓使舜大录万几之政，而风雨以时也。王肃注亦同。按《五帝德·孔子答宰予》，尧使舜大录万几之政，故阴阳清和、五星来备，风雨各以其应，不有迷错怪伏；正与烈风雷雨弗迷之义相合。《汉书·于定国传》"万方之事大录于君"，《后汉书·刘恺传》："三公协和阴阳，遭烈风不迷，遇迅雨不惑，

位莫重焉。”是古人皆作大录庶政，调和阴阳解。惟《尚书大传》云：“……尧使舜入山林川泽，烈风雷雨，舜行不迷。”苏氏并谓洪水为患，尧使舜相视山林，雷雨大至，众惧失常，舜独不迷。今蔡传实宗此说，然反浅矣；杨用修所以有茅山道士斗法之戏也。郑康成注《尚书大传》，谓尧筑坛于山麓，命舜陟位，大录天下之事，则又兼用山麓大录二义，未免歧互。苏氏又云：“或曰纳于大麓，盖纳之泰山之麓，使之主祭也。会有大风雷之变，祷之而息，所谓百神享之也。此又一说。”

揆此文之意，赵瓯北是不赞成以大麓为山林川泽之说的。

俞正燮《癸巳类稿》卷一“书大麓义”条曰：

《说文》：“麓，守山林吏也；一曰林属于山为麓。《书》云纳于大麓，烈风雷雨弗迷。”《史记》云：“尧使舜入山林川泽，暴风雷雨，舜行不迷。”此古文孔安国义，司马迁从安国问故，得之。《书·正义》引郑注。《书序·舜典》云：“入麓伐木。”盖鲧绩弗成，尧举舜无废事，无违功，乃行山林，以圣智历艰，冒烈风雷雨，知其道涂多险，遂命益烈山泽，禹随山刊木表道，故帝曰格汝舜，询事考言，乃言厎可绩也。《尚书大传》云：“尧推尊舜而尚之，属诸侯焉，纳之大麓之野，烈风雷雨弗迷。”又云：“维五祀兴韶乐于大麓之野，十四祀笙管变，天大雷雨疾风。”两云大麓之野，则今文亦以麓为林麓。《汉书·王莽传》：“莽曰予前在大麓，至于摄假，则莽解麓为录。章帝时有录尚书事，《桓谭新论》亦言麓者领录天子之事，若汉尚书。郑注大传以麓为录，言尧为坛于国外，命舜致天下之事，使大录之。此桓谭郑君用王莽馀论，或今文伏氏所传，兼有此义。枚本依之，于书传言舜大录万几之政，风雨以节，不迷错愆伏；不悟其非孔安国义也。”（据1932年编印《安徽丛书》内所收俞理初先生晚年手订本《癸巳类稿》）

俞理初之意是不赞成以大麓为大录的。

宋翔凤《过庭录·尚书略说上》“大麓”条曰：

《书》纳于大麓，烈风雷雨弗迷。孔传曰：麓，录也。纳舜使

大录万机之政，阴阳和，风雨时，各以其节，不有迷错愆伏。（按东晋《尚书经传》出于伪撰，其二十八篇之传大约本古文旧说也）此古文说也。《尚书大传》：尧尊舜而尚之，属诸侯，致天下于大麓之野。此今文家说也。郑注大传云：山足曰麓。此顺今文义而说之也。又云：麓，录也。古者天子命大事命诸侯，则为坛，国之外。尧聚诸侯，命舜陟位居摄，致天子之事，使大录之。此郑引古文说以备大传之义也。书纳于大麓，音义引马郑注：麓，山足也。此马郑以今文说注古文书也。王肃又引古文说以改马郑，故亦以为大录万机之政。后人以迁书多古文说（见《汉书·儒林传》），而《史记》云：尧使舜入山林川泽，暴风雷雨，舜行不迷；遂以山足之训为古文训，而不知《史记》说书不尽古文也。王充《论衡》言大麓之野凡两见，《论衡·吉验》篇云：使入大麓之野，逢烈风疾雨，行不迷惑。又《乱龙》篇云："舜以圣德入大麓之野，虎狼不犯，虫蛇不害。"此当时博士所传今文家常说，故不著《尚书》说云云也。又《正说》篇云又曰（上有引《尚书》说语）："四门穆穆，入于大麓，烈风雷雨不迷；言大麓（当作录）三公之位也。居一公之位，大总录二公之事，众多并吉，若疾风大雨。"此引书古文说也。《正说》篇又辨之云："令人麋之野（人麋当作入大麓，传写脱误）而观其圣，逢烈风疾雨，终不迷惑。尧乃知其圣，授以天下。"说家以为譬喻增饰，使事失正，是诚而不存，曲折失意，使伪说传而不绝，遭说之传，失之久矣。后生精者，苟欲明经，不原实；而原之者，亦校古随旧重是之文以为说，证经之传不可从。按此谓校古随旧，知其说出古文家矣；否则大麓之野，见伏生之传，反属之古文家乎？又《小尔雅·广言》云：禁，录也。王氏（昫）以为《说文》麓，古文作簏；簏与禁相近，当作"簏，录也"。《小尔雅》与古文家同，王说是。

宋氏之说是莫衷一是。总之，我们由以上可知今文家以大麓为山麓，古文家以大麓为大录，兼有两用之者如王充、郑玄。但在我们看起来，无疑地以今文家之说为可信了。今文家不但以大麓为山麓，而且

以为泰山之麓，此见于汉焦赣《易林》：

> 登高上山，宾于四门，吾士得欢，福为我根。（卷七"无妄之泰卦"）

此乃演说舜宾于四门，纳于大麓之事；以"上山"与"四门"对言，可见上山即是纳麓。又同书卷十五"涣之丰"曰：

> 四马共辕，东上太山。骈骊同力，无有重难，与君笑言。

此重难当指历试诸难而言，而诸难之地在太山，可见又以大麓为泰山了。

*　　*　　*　　*

最后我们要讨论为什么尧试舜必使他"纳于大麓"？试难的方法很多，为什么把登山也看作一难？要明白这一点必须知道原始人的社会组织与原始人的心理。原始社会是一个集团，一个人不能单独地离开部落而出走。他们共同劳作，共同生活。假若一个人单独离开共同的集团，他马上就有饿死的危险；古代所谓流放之刑，其实也不过是把一个人逐出团体之外，使他感受生活上的痛苦而已。我想试难于泰山的原因之一，许是为此。

同时古人又认为山泽之中是鬼神虫蛇之所潜居，有形的危险和无形的危险遍地皆是；所以视山泽为畏途，以登山为奇难。这思想表现得最明白的莫过于《左传》宣公三年王孙满对楚子之语：

> 楚子伐陆浑之戎，遂至于雒，观兵于周疆。定王使王孙满劳楚子，楚子问鼎之大小轻重焉。对曰：在德不在鼎。昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸；故民入川泽山林，不逢不若；螭魅罔两，莫能逢之；用能协于上下，以承天休。

他的意思是说铸鼎乃为象物，象物所以知神奸，使民人山林川泽不遇见不顺的事。可见古人是以山林川泽之中多神奸的。又《山海经》中多记各山之怪物，各地之忌宜，其意亦不外乎使人人川泽山林之中，不逢不若。胡应麟《少室山房笔丛》里说《山海经》一书即为此而作。郝懿行作《山海经笺疏》，在序子中也透露这意思。阮元为郝书作序

亦曰：

《左传》称禹铸鼎象物，使民知神奸，禹鼎不可见，今《山海经》或其遗象欤？……司马子长于山经怪物，不敢言之，史家立法之严固宜耳。然上古地天尚通，人神相杂，山泽未烈，非此书末由知已。

我们在这里退一步说，不管《山海经》是否真为此而作，至少我们可以从这里知道古人是以山林中川泽之中多神物的。因为山林中多神物，他在无形之中可以迷惑人，害人，吃人；又因为山林中有毒蛇猛兽真能害人，所以要试验一个人有没有伟大的生命力，最好的方法就是把他孤零零地送到深山大泽之中，和鬼神虫蛇并处。一方面泰山又真有猛兽鸷禽，焦赣《易林》卷十"蹇之无妄"曰：

林麓山薮，非人所处。鸟兽无礼，使我心苦。

又卷四"同人之遁"曰：

安和太山，福禄屡臻；虽有豺狼，不能危身。

可见泰山之上原多毒蛇猛兽的。况且在这时候，又有疾风暴雨自然界的威逼，其危险与鬼物禽兽不相上下。一个人从生活无给，鸟兽威逼，自然侵袭之中，得以安然渡过，一方面证明他有坚强的生命力，一方面又可以证明他得着神灵保护，有神物为之呵护。有这两种条件，当然可以领袖群伦，为酋长的酋长，所谓众王之王了。我想尧试舜之纳于大麓，其用意不外乎此。

（四）论禅让时之烈风雷雨即封禅之风雨

大麓即为泰山，则纳于大麓时之烈风雷雨必为泰山的风雨了。我们从篇上知道封禅时时遇风雨：秦始皇上封太山中阪，遇暴风雨，休于大树下。又齐人丁公谓"陛下必欲上，稍上，即无风雨，遂上封矣"。可见封禅时风雨甚多。我又说封禅的风雨，和《博物志》所说泰山神女，每行必有暴风疾雨，是一回事；推而言之，巫山神女的"旦为朝云，暮为行雨。朝朝暮暮，阳台之下"的云雨，也是这种云雨。原来封禅在二月，古时祭祀泰山玉女或巫山神女等高禖时也在二月，而

二月是最多"疾风甚雨",这在《荆楚岁时记》中已经言明了的;所以二者皆有风雨的传说。我们从这里知道封禅与禖祀原为一事。

最凑巧的是禅让也有风雨。《尚书》说尧将传位给舜时要试验他有没有法力,把他送到泰山顶上,在烈风雷雨之中,看他是否迷惑。若是迷惑了,就证明他没有法力,没有当"共主"的资格;假若不迷,就证明他有法力,有当天子的资格。这若不在二月多疾风甚雨之时,怎能这样的凑巧呢?并且若不是封禅与禅让为一事,二者也决不会有同样的风雨。天下绝没有这样凑巧的事!我以为禅让时的风雨,即是封禅时或祭祀先妣时所遇的风雨,因为禅让的时间也是在二月啊!《尚书》不明明地说岁二月东巡狩至于岱宗,望秩于山川,遂觐东后吗?巡狩也就是禅让,在泰山祭山,就是封禅;在泰山下"见东方之国君"(伪孔传)就是合四岳十二牧来选择新天子以备让位啊!

风雨既多在二月,其次我们再看看雷在什么时候发声的,是否雷发声也在二月。假若雷之发声确在二月,则更可以证实禅让即封禅,禅让之风雨即封禅之风雨。关于这一点《礼记·月令》有一条最有利的记载:

> 仲春之月,日夜分,雷乃发声。……先雷三日,奋木铎以令兆民,曰:雷将发声,有不戒其容止者,生子不备,必有凶灾。(郑注主戒妇人有娠者,容止犹动静。)

二月既为雷发声之时,所以在二月所举行的禅让或封禅才能遇见这种自然界的变异。我们由于风雨雷很巧妙地可以证明封禅与禅让原为一事。

在最后我们研究研究为什么古人以烈风雷雨为试验人有没有法力的工具。我们知道孔老夫子是怕雷的,《论语·乡党》篇:

> 迅雷风烈必变。

郑玄注曰:"敬天之怒,风疾雷为烈。"《礼记·玉藻》曰:

> 君子……若有疾风、迅雷、甚雨,则必变,虽夜必兴,衣服,冠而坐。

可见古人对于这种天地变易的现象是如何地重视和恐惧的。王充

《论衡·雷虚》篇说明这种道理曰：

> 虽曰：《论语》云："迅雷风烈必变。"《礼记》曰："有疾风迅雷，甚雨，则必变，虽夜必兴，衣服，冠而坐。"惧天怒，畏罚及己也。如雷不为天怒，其击不为罚过，则君子何为为雷变动朝服而正坐？子曰："天之与人犹父子：有父为之变，子安能忽？故天变，己亦宜变，顺天时，示己不违也。人闻犬声于外，莫不惊骇竦身侧耳以审听之，况闻天变异常之声，轩辕迅疾之音乎。"（又见《感应》篇）

王仲任以天比父，人比子，天怒故人必应有所畏惧，犹之乎父怒子须有所警惕；又说人闻狗吠犹知戒惧，何况听见迅雷之声呢？这是最合人情的解释。其实，不但是如此，古人以万物为有灵，风云雷雨尤为至高之神之所主宰，为万能之神的意志的表现，他们看见天地忽然变易，狂风暴雨，迅雷烁电，便以为这是神的赫怒，是神灵要降灾于人们的表示。《楚辞·九歌·山鬼》有"东风飘兮神灵雨"，可见他们是以雷雨为神灵的。所以在这时期一个人走入深山空谷之中而能不迷惑，这个人一定是非凡的，他一定是具有和神同样伟大的魔力的。因为古人有这种思想和信仰，所以才有这种试验方法。

（五）说娥皇女英亦即泰山玉女

封禅、禅让皆有风雨，我们从风雨的"时兆"，又可以联想到泰山神女的传说。关于泰山神女的传说我在篇上"论泰山玉女与人祖殿"中已经详为考证，证明泰山玉女即泰岳民族的先妣；先妣死后为禖神，禖神之祀在二月，所谓仲春高禖之祀，而二月多疾风甚雨，所以环绕神女的说话必有云雨的故事。封禅与禅让既为一事，封禅在泰山，泰山上有神女的传说，推想禅让也必有神女的传说。幸运得很，古书为我们保存一件有趣味的记载，即尧将以天下让舜时，因舜侧陋在下，不知道他能否担任起这份儿责任，所以把他的女儿娥皇女英嫁给舜，看看舜能否应付得宜，为历试诸难的先行工作。《尚书·尧典》曰：

帝曰："我其试哉！"女于时，观厥刑（法度）于二女。厘降〔饬下〕二女于妫汭，嫔于虞。帝曰："钦哉！"

可见尧之妻舜以二女，原是为试舜而作的。唐孔颖达《尚书正义》演说此段故事最有趣味，其言曰：

帝曰："其行如此，当可任用，我其召而试之哉！"欲配女与试之也，即以女妻舜；於是欲观其居家治否也。舜能以义理下二女之心，于妫水之汭，使行妇道于虞氏。帝叹曰："此舜能敬其事哉！"叹其善治家，知其可以治国，故下篇言其授以官位，而历试诸难。

可见"降女"是试难的先奏曲，是预备禅让的第一步工作。

此故事流传极广，在后代又添上许多花样，说舜不告而娶，尧亦不先告瞽瞍。《孟子·万章》篇上曰：

帝使其子，九男二女，百官牛羊，仓廪备，以事舜于畎亩之中。

又曰：

万章问曰："《诗》云：娶妻如之何，必告父母，——信斯言也，宜莫如舜！舜之不告而娶何也？"孟子曰："告则不得娶。男女居室，人之大伦也；如告，则废人之大伦，以怼父母，是以不告也。"万章曰："舜之不告而娶，则吾既得闻命矣；帝之妻舜而不告，何也？"曰："帝亦知告焉则不得妻也。"

想不到瞽瞍这老头子竟如此厉害，竟不许他儿子娶媳妇。我想这故事也许是因为瞽瞍曾经迫害过舜，使之完廪浚井，百计杀之，其后遂附会说连儿子娶媳妇也干涉了。孟子云纣之不善不如斯之甚，是以君子恶居下流，天下之恶皆归之。大概瞽瞍、鲧，皆是这种万恶齐归的不幸人物。崔述《唐虞考信录》上也说"按经纪嫔虞事，绝未见有不告之意"，可见这事是不甚可靠的；但它流传甚广，南至楚淮也有这个传说。《楚辞·天问》曰：

舜闵在家，尔何以鲧？尧不姚告，二女何亲？

与孟子所说全为一事。我们从这里正可以看出楚淮与邹鲁在传说上

有交通性，其民族与文化的关系，当也非常密切。

抛开故事的枝节不论，我们研究这故事的根干，可以知道在尧舜禅让之时，曾有二女的成分夹杂在内，换句话说禅让也有神女的传说。读者也许要反驳我说：这是人女，不是神女。不知古者生为上公，死为明神，尧舜皆身为天子之尊，死后当然要变成天帝；帝女帝妃，这不是神女是什么？不特此也，娥皇女英后来也真变成了神女，并且她出入时也像泰山神女一样也必有暴风甚雨。

我在《二女传说之分析》的一篇论文（未刊）里说湘妃二女亦即舜妃二女。舜死于苍梧，南征不复，故二女的传说也跟着舜的传说流布到湘汉流域，其后娥皇女英也就着实地降为湘水女神。《山海经·中山经》曰：

> 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（云按此二句有脱误），是在九江之间，出入必以飘风暴雨。

郭璞注："天帝之二女而处江为神也。"即列仙传江妃二女。《离骚》《九歌》所谓湘夫人称弟子者是也。而《河图玉版》曰：湘夫人者，帝尧女也。秦始皇浮江至湘山，逢大风，而问博士："湘君何神！"博士曰："闻之尧二女，舜妃也，死而葬此。"（云按见《史记·秦始皇本纪》二十八年）《列女传》曰"二女死于江湘之间，俗谓为湘君"，（云按见《列女传·母仪传》）郑司农亦以舜妃为湘君（云按见《礼记·檀弓》注），说者皆以舜陟方而死，二妃从之，俱溺于湘江，遂号为湘夫人。郭璞虽然在下文中不赞成此说，但我看此说最为有理。我们从这里不但知道娥皇女英之为神女，而且知道她出入也有暴风甚雨，与泰山神女正同，可见娥皇女英即泰山神女。

泰山有神女，禅让亦有神女；封禅禅让皆为舜事，也就无怪乎泰山神女即为舜妃娥皇女英了。我们知道舜、帝俊、帝喾皆为一人，亦即卜辞上的高祖夔，原是殷人的先祖。古代帝王居山，他所统治的地域大约是泰山一带的山地，泰岳居民皆为舜后，他们崇拜先祖怎能忘了他们的先妣呢？而且在原始社会中恐怕先妣之祭较先祖更为重

要，所以在泰山崇拜舜妃娥皇女英，把娥皇女英当着他们的禖神，每年二月在泰山上致祭。行之日久，古说渐湮，遂由实在的先妣之祭，变成空泛的泰山女神的祭祀。但百足之虫，死而不僵，这故事究竟有悠久的历史，所以一直由太古而传到现在，所以现在泰山上还有碧霞元君庙，玉女池；或王母殿，王母池；又有什么梳洗楼，梳洗河等遗迹。在我们看来，这些后世俗传的淫祀皆是娥皇女英祀典的化身或遗壳。娥皇女英为秦岳民族的先妣，亦即高禖，蔡邕《月令章句》说，高禖者"谓人之先，所以祈子孙之祀也"，所以泰山上又有人祖殿，以着实证明神女之为高禖。我们从篇上"封禅考"中说到泰山玉女那一节起，到这里才算给泰山玉女传说找到一个真确的根源。

我在这里再重复地说一句：封禅禅让是泰山祀典中关于舜的故事，泰山玉女是泰山祀典中关于娥皇女英的故事。前者是泰岳居民先祖的行事，后者是泰岳居民先妣的行事。因为泰山玉女和娥皇女英二者相符，所以封禅与禅让，亦必为一。

（六）说受终文祖即受终于泰山上的桌石坟

禅让既在大麓（泰山）举行，则禅让时所举行的"受终文祖"，即祭祀祖庙的典礼，当然也在泰山举行。恰巧封禅典礼又为祭祀祖宗的祀典，封禅即封坛，封坛即封桌石坟的石坛，这些石坟本是殷人的远祖丛葬之处；则舜之受禅，拜祭祖庙，当亦即此类桌石坟。禅让有祀祖的典礼，封禅亦为祀祖，则禅让封禅二者之为一事，自无疑问。

《尚书·尧典》篇说尧将禅舜之时；

> 帝曰：格（来）汝舜！询事考言，乃言底可绩。三载，汝陟帝位。舜让于德弗嗣。正月上日，受终于文祖。在璇玑玉衡，以齐七政，肆（遂）类于上帝，禋于六宗，望于山川，徧于群神。……岁二月，东巡守，至于岱宗柴，望秩于山川，肆觐东后，……十有一月，朔巡守，至于北岳，如西礼；归，格于艺祖用特。

这是尧未死，舜居摄时的祀祖。

> 二十有八载，帝乃殂落，百姓如丧考妣，三载，四海遏密八

音。月正元日，舜格于文祖。

这次是真即位时的祀祖。关于这两处的文祖，前人皆以为“尧文德之祖庙”（伪孔传），孔颖达疏曰：“前以摄位告，今以即政告也。此犹是尧之文祖。自此以后，舜当自立文祖之庙，尧之文祖当迁于丹朱之国也。”说文祖为文德之祖，已是后儒穿凿之谈，不可置信。意文祖即大祖，文祖庙即大祖庙：至于此庙是不是尧的祖庙，颇有疑问。我以为舜居摄，舜即位，功成祀祖，则此祖庙应该是舜自己的祖庙。关于六宗，孙海波先生在《申虞书禋于六宗义》一文中，说六宗是殷人的六庙。殷人称祖庙曰宗，殷庙之数皆为六。禋祀为祀祖之礼，其说甚是。愚意受终于文祖，即六宗中之大祖，若卜辞中上甲微之于报乙、报丙、报丁、主壬、主癸一样。舜以受尧之禅告成功于祖庙，则此文祖必为舜之祖，而非“尧文德之祖庙”。禅让在大麓，大麓为殷人栖居之所，祖宗庙陵之所在，则禅让时之祀祖，当亦必于大麓举行。另一方面封禅即为封坛，亦即封桌石坟，则禅让时所祀之大祖、六宗，必即此泰山山麓上丛葬的桌石坟。我们从这里不但知道禅让、封禅之为一事，更能知道《尚书》上所说的文祖，六宗即泰山上的桌石坟。

*　　*　　*　　*

又古书上有所谓禘祫之祭，意舜受尧禅之祀文祖，禋六宗当为此类大祭。《说文》示部曰：

禘，祭也。从示帝声。《周礼》曰五岁一禘。

祫，大合祭先祖亲疏远近也，从示合。《周礼》曰三岁一祫。

禘祫皆是合祭，即把全体的祖宗合祭一次。《韩诗内传》云：

禘取毁庙之主，皆升合食于太祖。

可见禘祫皆是合祭。禘又是祭始祖之祭，《商颂·长发》序曰：“大禘也。”郑笺曰：“大禘，郊祭天也。《礼记》曰：王者禘其祖之所自出，以其祖配之，是谓也。”《长发》诗中有“有娀方将，帝立子生商”一句，此即《玄鸟》诗所谓“天命玄鸟，降而生商”，乃指感生帝而言也。帝立子者即天命玄鸟遗其卵子。其下又言祭殷玄王契、相土、成汤皆是从帝合祭。我们再从字面上推论：禘字从帝，帝为天帝；天帝原为人祖

所演变，故禘祭乃祭太祖以配天。祫字从合，合祭也；乃合群祖而祭之。禘祫在后世虽有三年五年之分，意其初当无别。禅让王位是最隆重的一件大事，所以舜在受终之后，合祭其先祖。我们从这里可以推论舜之祀文祖，禋六宗又即后世的禘祫。更可以知道祭泰山的封禅之祭原与禘祫为一。

（七）说封禅时诸侯治邸泰山下等于禅让之集群岳

以上五节皆证明禅让与封禅为一，凡禅让所有者，封禅无不有之。今再从另一方面证明封禅典礼中之某种成分实出于禅让。两种证明法的出发点虽小殊，然实同条而共贯，相得而益彰者也。并且我们再从这里更进一步地推论禅让的真正意义，以为下文之开端焉。

《史记·封禅书》说汉武帝封禅泰山以后，使诸侯治邸泰山下：

> （元封元年）……又下诏曰：古者天子五载一巡狩，用事泰山，诸侯有朝宿地，其令诸侯各治邸泰山下。

汉武帝令诸侯治邸泰山下，像他自己所说的一样，是有所继承的。就现存的文献而论，此种制度最早见于《春秋经》隐公八年："三月，郑伯使宛来归祊。"杜注："宛，郑大夫。祊，郑祀泰山之邑，在琅邪费县东南。"《左氏传》曰：

> 郑伯请释泰山之祀而祀周公，以泰山之祊易许田。三月，郑伯使宛来归祊，不祀泰山也。

杜注曰：

> 成王营王城有迁都之志，故赐周公许田，以为鲁国朝宿之邑；後世因而立周公别庙焉。郑桓公，周宣王之母弟，封郑，有助祭泰山汤沐之邑在祊。郑以天子不能复巡狩，故欲以祊易许田，各从本国所近之宜。恐鲁以周公别庙为疑，故云已废泰山之祀，而欲为鲁祀周公，孙辞以有求也。（徐中舒、傅斯年两先生谓鲁初在河南，不在山东，故许田为鲁地，按此说甚确，意鲁之初封即在鲁阳县一带，故名曰鲁。许慎曰："若令诸侯京师之地皆有朝邑，周有千八百诸侯，尽京师之地，不足以容，不合事理。"疑是）

按《公羊传》述其事较简明，曰：

> 宛者何，郑之微者也。邴（二祊）者何？郑汤沐之邑也。天子有事于泰山，诸侯皆从泰山之下，皆有汤沐之邑焉。

考郑国之外，诸侯在泰山下有汤沐邑者，尚有卫国。《左传》定公四年祝佗（子鱼）言卫康叔之受分物曰：

> 分康叔以大路、少帛、綪茷、旃旌、大吕，殷民七族……封畛土，略自武父以南，及圃田之北竟。取於有阎之土，以共王职，取于相土之东部，以会王之东蒐。

杜注曰："有阎，卫所受朝邑地，盖近京畿。（东都）为汤沐邑，王东巡守以助祭泰山。"孔颖达疏曰："言共王职，犹鲁之许田，盖近京畿也：会王东蒐，则为从王巡守，助祭泰山，为汤沐之邑，若郑之祊田，盖近泰山也。王巡守者，诸侯为王守土，天子以时出巡行之。今言蒐，则王之巡守，亦因田猎以教习兵士。"

我们从郑卫皆在泰山下有汤沐邑这一点看来，知道古代祭泰山，诸侯皆参与其事，并且各在泰山下有一点领土。汉武帝封禅时令诸侯各治邸泰山下，不过是沿袭这种老法子而已。但从卫康叔始封（公元前 1122 年）到武帝元封元年（公元前 110 年），这种制度已经行了一千多年了。我们在这里要问封禅泰山为什么有这种制度呢？祭祀就祭祀罢了，为什么必得特别地在泰山下有汤沐邑呢？我想这种制度当与禅让有关，我疑心这是封禅典礼中所保存的禅让的制度，很像封禅典礼中有受命告天的思想所保存的禅让意义一样。因为禅让是诸侯们在泰山下共选新王，那时候四方的诸侯，即环绕泰岳附近的小酋长，咸来参与集会；在祭祀完毕之后，讨论国是，共选大酋长。《尚书》《史记》上所谓咨四岳，扬侧陋，和诸侯助祭泰山，完全是一模一样的。后来时代变更了，原始的制度不行了，特别是政治的部分不能再行了，可是在祭祀泰山时尚残留着这种古老的形式，——使诸侯在泰山下治邸。我们从这种遗制之中，更可以坚强地相信封禅有政治的意义，祭祀的封禅和政治的禅让原为一事；封禅之诸侯治邸泰山下，和禅让的集群岳乃是一件事情的两种看法。

四　禅让考实——古代酋长选贤制

我们就以上所论，对于禅让的意义，可谓思过半矣。我举出七项证据说明禅让与封禅为一事，更以封禅中受命告天的思想为出于禅让的事实，当做上下两篇的连络。其中最显明的相似点，就是封禅在泰山，禅让在大麓，封禅在二月，禅让亦在二月，封禅始见于记载者为舜，禅让亦为舜。地点、时间、人物三者全同，则禅让与封禅之为一事，已经优足成立。我又说过禅让是封禅泰山（先是祭祀祖坟）后所行的一种政治制度；古人祀政合一，所以在祭祀泰山之后同时又开一种政治会议。在这个会议里讨论部族的一切事宜，其中之一便是选举一位共主，一位大酋长，来做各部的领袖。我想尧舜禅让的事实就是在这种时机之下所行的一种古代酋长选贤制。

近人关于禅让的问题议论甚多，其中如疑古史家根本否认尧舜其人，因而也根本否认禅让之事者，因其史观与我们不同，姑无论矣；其对于禅让和我持同一见解者，有夏曾佑、郭沫若、钱穆、李玄伯诸人，今引其说于下，以收集思广益之效。

1. 夏曾佑《中国古代史》：

> 中国天子之位，自有可考以来，并系世及……惟唐虞介乎其间，独以禅让闻。於是论者求其故而不得，率以臆见解之：有以为皆天意者（孟子），有以为鄙夷大实而去之者（《庄子》），有以为与后世篡窃无异者（刘知几《史通》），有以为即民主政体者（近人）。案一二两说，未免太空，刘知几说以小人待天下，未可为训；近人说亦不合。求其近似，大约天子必选择于一族之中，而选举之权，则操之岳牧（四岳十二牧），是为贵族政体。近世欧洲诸国，曾多有行之者；而中国则不行已久，故疑之也。至于孔、孟、老、庄、之所以称尧舜者，其托古之义欤？（第一篇上古史，传疑时代）

2. 郭沫若《中国古代社会研究》：

尧皇帝不能传位给丹朱，舜皇帝不能传位给商均，禹也不能迳直传位给启，这表明父权还没有成立，父子还不能相承。

最后是那时候的禅让了。尧舜禹都是由众人公选出来的。我们在《帝典》中看那些四岳、十二牧、九官、二十二人，在皇帝面前你推选一个人，我推选一个人，在那儿很客气地讨论，那不是一些各姓的酋长军长在开氏族评议会，在推选新的酋长或军长的吗？"（见导论中）

3. 钱穆《唐虞禅让说释疑》：

唐虞禅让为中国人艳传之古史，自今观之，或殆为古代一种王位选举制之粉饰的记载也。考之史乘：东胡如乌桓（《三国志·魏志》卷三十引《魏书》）、鲜卑（同上），北狄如契丹（《旧五代史·外国传》）、蒙古，其先王位（乌桓鲜卑皆称大人）皆由众部落豪帅推选；中国上世，疑亦有此。《尧典》帝曰："嘻咨若时登庸？"放齐曰："胤子朱启明。"帝曰："吁！嚚讼，可乎？"此为尧命其臣推选王位候补人，而尧臣首以尧子丹朱对；则其时王位继承已渐有传子之端倪矣。尧既不欲传子，又曰："嘻咨若予采？"驩兜曰："都！共工方鸠僝功。"帝曰："吁！静言庸违，象恭滔天。"此为尧重命其臣推选，而举共工，复不得尧之同意也。帝曰："咨四岳，汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天，下民其咨，有能俾乂？"佥曰："于！鲧哉！"帝曰："吁！咈哉！方命圮族。"岳曰："异哉！试可乃已。"曰："往！钦哉！"此为尧廷第三次推选，尧重远众意而试用鲧，九载绩用弗成。帝曰："咨四岳，朕在位七十载，汝能庸命，巽朕位。"岳曰："否德忝帝位。"曰："明明扬侧陋！"师锡帝曰："有鳏在下，曰虞舜。"帝曰："俞！"此为尧廷第四次推选而始得舜。若如此说，则当时王位承继人乃经众贵之推选，得时王同意，更登朝试绩；既可经前王之指导，又得为实政之练习，意良美，法良密，较之乌桓、鲜卑、契丹、蒙古诸族，似稍智矣。（原注：此特据《尧典》推说，自不得谓全属当时实况，然当时实况，自亦可由此推测也。）

孟子说其事，……谓舜相尧二十有八载，尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南，天下诸侯朝觐者不之尧之子而之舜，狱讼者不之尧之子而之舜（此后文王时所谓虞芮质厥成，即《三国志·魏志·乌桓传》引《魏书》所谓推雄健能理决斗讼相侵犯者为大人也），讴歌者不讴歌尧之子而讴歌舜，故曰天也，夫然后之中国，践天子位焉。《泰誓》曰：天视自我民视，天听自我民听，此之谓也。此乃孟子对于古代王位选举制加以一种理想的说明，而其说有可以补《尧典》之缺者：即前王既卒，为之王位候补人者（即古书所谓相或冢宰），得权摄三年，此三年实为正式试绩之期。若三年治绩不慑众情，似犹未得实践王位，故舜三年之后，乃避而他去，以待众意之表决。至于尧既举舜而又历二十八载，此乃事态之变。大率王位候补人之先定，当已在前王耄老之际也。”（按此文附录于钱先生《中国通史讲义》。吾友李光璧先生在百忙之中，假我一读，至情可感，书此志谢。）

4. 李玄伯《中国社会新研初稿》曰：

这时首领尚非世传而由选任，亦若克利克人者。尧舜禹之登帝位即由部落内诸团所互选，即代表这阶段。尧不传其子丹朱而传舜，舜不得商均而传禹，足知彼时帝位尚非世传，并且尧、舜、禹、益皆非同姓，足知他们系由若干团所公选。至禹传启而帝位变为世传的，至少在唐、虞、夏诸团间，至彼时父系社会始完全建立。

初民社会的最初首领不只选任，且由老人会议议决所有要政。希腊罗马古邦皆有参议院，我国古代有否史无明文。……《尧典》所说虞廷君臣之讨论授官，不尤似老人会议么？禹曰伯禹，稷曰后稷，夔曰伯夔，皆系首领的称谓，舜不过会议的主席而已，不能以后世的君目之。固然《尧典》所记事的真伪颇成问题，纵令其为周以后人所造，但造伪者亦必较后的若干史实为模仿，所谓“欲雠伪者必假真”（《法言·重黎》篇），由之亦能料想曾有一时行过这类老人会议也。

以上数家皆不约而同地说尧舜禅让为选贤制，不过夏穗卿说禅让是部落内贵族之间的选贤，钱宾四先生说是部落外各酋长之间的选举。贵族之间，仍为一国；部落之间，或为异族。郭李二氏，论断近似，其主旨在证明母系社会之演变为父系社会；以为父子不能相承，即证明此时父系社会尚未确立：尧舜禅让即为此种事实之表现。至于其时代，二氏皆认为是氏族图腾社会。自今日观之，夏说为泛然之推论，郭李较有科学之论据；而钱氏以乌桓、鲜卑、契丹、蒙古等四裔蛮俗证我先民之故实，尤为证据凿然，不容怀疑。（钱氏论尧廷四选，误。愚意选共工与鲧为一事，且此事与禅让无关。说见《蚩尤考》）按诸家所说禅让虽大体相同，且与拙说近似，但和我却有一点根本的区别：就是他们没有更进一步地考出禅让在何时，在何地；质言之，他们没有看到禅让与封禅泰山之间的关系。我是从封禅祀典之中找出禅让的根据或痕迹，想把禅让也当着泰山的礼俗之一而处置之啊。

*　　*　　*　　*

在这里尚有一个极繁难的问题，不能不提出来讨论：就是酋长选贤是在同族之内选举乎，可是在异族之间选举呢？若以为是同族之间选举，以今日一般公认的学说而论，舜为东夷之人，尧是西方之人，显然尧舜并非一族。并且据我的研究，古书上所谓尧实即黄帝，黄帝为西北高原民族，以熊为图腾；舜则为殷人之先，以玄鸟为图腾。（关于黄帝与尧的问题，别详拙著《黄帝即尧辨》。）二者之民族，地域，祀典，全不相同。若为异族之间的选举，则封泰山为殷人特有的祀典，在"神不歆非类"的原则之下，决没有资格封泰山，而事实上古书所有的记载，皆言舜封禅，舜巡守至于岱宗，舜纳于大麓，关于泰山的一切行事皆没有尧的份儿。果然如此，则尧舜禅让之事，其中又有些曲折。我试为解释如下：

黄帝（＝尧）有熊民族从西北高原游牧到河南西部时，和中原的蛇民族的大君发生冲突，蛇民族孔武有力，屡战不胜，乃合以野兽为图腾的近亲部落的兵力来伐蚩尤，又得蚩尤之子应龙为内应，好容易才把蛇民族战败，把蛇族的大君蚩尤杀了。他于是乎代替了蚩尤的

地位，而为当时诸酋长中最有力的大酋长。其时东方尚有一个以鸟为图腾的小部落，其酋长即舜，尧（黄帝）此时年力已衰，不能平定之，就把他的二女嫁给舜，一方面或为行族外婚制，一方面或示羁縻之意；其后更由一种政治会议，把天下让位给舜。或其先传位给他的女儿，用间接的方法传位给舜。舜受了尧禅之後，所以在泰山下祀文祖，禋六宗，封祖坛，告成功，这就是关于禅让和封禅的共有的行事。

末了，我们再讨论讨论为什么人君在老耄之时，非让位不可，他一直地做下去不行么？关于这点李玄伯先生有一个有趣的解释，他说：

> 非洲尚有杀耄君的典礼。他们以为首领既是宇宙的中心动力，他就应当身体永远健全，他略有衰弱必影响及全世界。但首领之年老而体渐弱是件无法阻止的事。最初的办法即不候他年老而弱之时，到他已达到若干年岁之时，就先将他杀死而另立青年体健的首领，以保持宇宙的不变，非洲甚多初民实行这典礼，比若乌尼欧罗（unyoro）王，方他感觉体弱之时，就自退入室中，向皇后要酒杯，饮之而崩。酒杯平常就备妥的，若王已疾无力索杯之时，以药酖王乃后的职责。（弗莱则著《图腾制度及外婚制》，第二册，529等页）据莫莱（moret）等研究，埃及古时的塞德（sed）典礼似即杀耄君礼的变态。最初埃及似亦有杀耄君的办法，塞德典礼只是后来减轻的仪式。行过这典礼后，埃及王就回复了健康，重新活了。我疑心尧之举舜，舜之举禹，禹之举益，皆与此有关。尧舜禹何以皆生前举舜禹益呢？这似即为的避免杀耄君之举。最初或曾有过这典礼，后减为在首领既达某年龄时，须改举年青人以自代，若此则不再杀耄君，只改由较青年的人执政。舜禹益之荐似即因此。（《中国古代社会新研初稿》）

李先生的说法是极为有趣而可信的。我想不特人君是如此，即平常人亦莫不然。世俗所传古代活埋六十岁花甲的老人，当与此种制度为一，其迷信思想盖出于同样的心理，因非本问题范围，故存而不论；读者请参看马长寿：《中国古代花甲生藏之起源与再现》一文（见中

山文化教育馆所出版之《民族学研究季刊》第一期），可以得到许多类似的例证，对于本问题的了解有很大的帮助。总之，我们要研究古代历史是非注意到这种原始的风俗，和其巫术的心理不可的。

五　说历试诸难的故事

《尚书》说尧妻舜以二女，舜能和谐二女，使行妇道，尧大为赞叹之后，又使舜历试诸难：

> 慎徽五典，五典克从，纳于百揆，百揆时叙。宾于四门，四门穆穆，纳于大麓，烈风雷雨弗迷。

因为这几个难关，都平安地过去，所以尧就把帝位让给舜，说"汝陟帝位"！除去纳于大麓，烈风雷雨弗迷有巫术的迷信心理在内，其馀皆是试舜的政绩，《论衡·吉验》篇所谓"试之于职，官治职修，事无废乱"。可见他政绩斐然，鬼神赞助，天与人归，自然应该当酋长中的大酋长了。

我们在这里再补述一点其他各民族对于新王的试难，以与舜试难之事相较，或者对于舜的神话更能得到了解。一方面也可以用这些类似的故事，来证明舜的传说之非子虚；而禅让封禅，亦皆有本。

《后汉书·南蛮传》曰：

> 巴郡南郡蛮，本有五姓：巴氏、樊氏、瞫氏、相氏、郑氏，皆出于武落钟离山。其山有赤黑二穴，巴氏之子生于赤穴，四姓之子，皆生黑穴。未有君长，俱事鬼神；乃共掷剑于石穴，约能中者奉以为君。巴氏子务相，乃独中之，众皆叹〔服〕。又令各乘土船，约能浮者，当以为君；馀姓悉沉，唯务相独浮，因共立之，是为廪君。乃乘土船，从夷水至盐阳，盐水有神女，谓廪君曰："此地广大，鱼盐所出，愿留共居。"廪君不许。盐神暮辄来取，宿旦即化为虫，与诸虫群飞，掩蔽日光，天地晦冥。积十馀日，廪君思其便因射杀之，天乃开明。廪君于是君乎夷城，四姓皆臣之。

同书《西羌传》：

羌无弋爰剑者，秦厉公时为秦所拘执，以为奴隶，不知爰剑何戎之别也。后得亡归，而秦人追之急，藏于岩穴中得免。羌人云：爰剑初藏穴中，秦人焚之，有景象如虎，为其蔽火，得以不死。既出又与剿女遇于野，遂成夫妇。……遂俱亡入三河间，诸羌见爰剑被焚不死，怪其神，共畏事之，推以为豪。

第一个例子说掷剑能中，土船不沉，是试难最好的例子。第二个例子，火焚不死，因视其神，亦试难之同样的心理。其他同样的例子，所在多有，恕不一一引列，仅引日本"古事记"关于素盏鸣尊（Susa no-no-mikoto）和大国主命（Ohkuninushi-no-mikoto）的妻女试难的传说，以与尧舜的传说相比较：

大国主命是出云国的神，他的年纪最幼，有许多哥哥，哥哥总称为八十神。幼时曾受他哥哥许多刁难，在九死之中始得一生。其後听他母亲的劝告，乘八十神没有查觉的时候，由出云国到根坚洲去。大国主命到了根坚洲，就住在素盏鸣尊的宫里，素盏鸣尊有一个女儿名叫须势理姬，看见大国主命的美貌，十分爱慕。素盏鸣尊知道大国主命是一个诚实的人，便想把女儿嫁给他。可是他想一个人只是诚实是没有用，必须有勇气才行，所以用种种苦楚来试验他。他叫他到有毒蛇的屋子里住，他走进屋子里，果然有许多毒蛇来咬他，他用须势理姬事先所给他的"避蛇拂"拂了三下，蛇果然不来害他。第二天素盏鸣尊又叫他到有毒蜂与蜈蚣的屋子里去，须势理姬又给他避毒物，才安然无事。素盏鸣尊又生一计，便向野外的森林射了一箭，叫他去找。林中的草比人还高，如何能找到哟？素盏鸣尊见他走入林中，叫人在四面放火。他听老鼠的话，躲在洞里，因得不死；那老鼠并且把素盏鸣尊所射的箭啣来，他便拿着箭平安的走回来了。可是他还想再苦大国主命一次，当他睡觉的时候，他叫大国主命来，说："我的头上很痒，怕是有了虫吧！你为我去了下来。"大国主命一看，素盏鸣尊的头上全是蜈蚣，他乃把须势理姬所给他的红土，吐了出来，素盏鸣尊以为他把蜈蚣吃了。须势理姬乘他父熟睡

之时，叫大国主命逃走，因为以後还有危险。他把素盏鸣尊的头发拴在柱子上，便逃了。後来素盏鸣尊一直追他到“黄泉比良坡”，他立在坡上大叫：“大国主命不要逃走，我并无杀害之意，不过想试试你的勇气如何？”并说明把女儿嫁给他，叫他带了刀、弓矢，回转出云国，打服那些恶人。于是大国主命便与须势理姬结婚，回到出云国把为恶的八十神剿灭了，遂嗣素盏鸣尊之位而治天下。

素盏鸣尊和大国主命是日本神代的天皇，其先当亦由人事而转变为神话。我们看他二人的事迹：嫁女，试难，传位，和尧舜二人的故事十分相似。素盏鸣尊像尧，大国主命似舜。大国主命未见素盏鸣尊之前被他兄弟的苦难，尤像舜受瞽瞍和象的苦难一样，不过一个是哥哥，一个是父亲和弟弟罢了。我们从这方面皆可以证明，尧舜禅让之事，不全是神话，当为我国古代先民的实迹。

六　说巡狩会猎为祭祀后的竞技

以上说封禅与禅让为一事，古人在祭祀泰山（先是祭祀泰山上的祖坟宗庙）之后，便举行一种政治会议，其中所讨论的要事之一，就是在大酋长耄老之时，选择下任的新酋长，此即尧舜禅让故事之所本。现在我们达到一个很有趣而且很有意义的问题，就是祭祀和会议之后，是不是要有一种“余兴”呢？就是祭政之后，是不是还有一种有实用而兼娱乐性质的游戏呢？我想应该有的，这种游戏即是巡狩与会猎。换一句话说，古人在封禅禅让之后，还举行一种部族会猎。

（一）泛论游戏与古史之关系

古代游戏皆具实用的性质，其后而变为娱乐的性质。因其实用，故与宗教、政治及人类一般的生活有关，我们从这里能直接或间接地考求历史的事实，拿它和历史互相印证，互相发明；甚至还能从游戏的行事与性质中考出历史上已经消灭的部分，以补历史的不足。因

为古代的实况随着时地的变迁或人文的进步，而失其原始的性质；——换句话缙绅先生在书本上已经把那些不雅驯的成分统统洗刷干净了，但这份不雅驯的难言的事实却完整地，或部分地保存在游戏里。我们伸手从游戏里把这些最不雅驯的而最可珍贵的古代事实的"遗滓"提炼出来，还给它在历史上应得的地位，这不是轻而易举地就把古史恢复了它的原形么？这种工作和地下的考古并没有什么不同。现在的历史家只知道双层证明法，就是拿地下的材料和书本上的材料互相印证，但他们忘了一种就排在眼前的社会风俗；特别是带宗教性质的风俗，和有实用性质的游戏。这些风俗、游戏，天天为我们实行，却天天为我们忽视；一般人已经如此，而离开实际生活的学者尤其是如此，真所谓"明足察秋毫之末，而不见舆薪"者也。

但这事情也不能怪我们的学者的，因为游戏也不是一个"死"东西，也不是一成不变的；它也是随着社会的一般的法则而一易再易。其中最显明的现象就是游戏中娱乐的性质变大，而原始实用的性质变小，但这种痕迹或线索是很容易找的，——因为它究竟是比较地顺着自然的法则变易，没有人工的强力的变革，即所谓"删削"。因为这是民众的娱乐，是不成文的事物，大人先生无法肆其修改的。即使他们奋臆地修改一通，但他们所改的游戏，全不实用，绝不能行于一般民众之间，所以其结果为无用。因为这种原因，我们还能从游戏中，特别是民间游戏中，来钩稽古史的遗珠。这方法是我数年来所实用，或者是由我导夫先路的。

这种方法的具体的运用见于拙著《蚩尤考——中国古代蛇族之研究》，论蹴踘之戏与咸池之乐，皆始于黄帝蚩尤之战及论鱼龙曼延之戏，大夏之乐始于鲧禹治水之传说两章。同样的，在本问题中这方法也可以实用。

（二）说巡狩为封禅泰山后的部族会猎

先说巡狩，巡狩在后代有两种意义：一种是照字面上所讲的意思，就是狩猎。一种是把狩字解着守字，如孟子称晏子对齐桓公之言

曰，“天子适诸侯曰巡守；巡守者，巡所守也。”这两种意义虽似相反而实相成的，因为要巡猎，所以才会诸侯；因为要会诸侯，所以才狩猎。这其间并无孰先孰后，实在是同时；也非此轻彼重，实在是同等重要。

巡狩和封禅的关系，非常密切，岂特密切而已哉，简直就是一件事。《尚书·尧典》（今《舜典》）曰：

> 岁二月，东巡守，至于岱宗，柴，望秩于山川，肆觐东后。

应劭《风俗通》卷二“封泰山禅梁父”条曰：

> 谨按《尚书》《礼》：“天子巡守，岁二月，至于岱宗。”孔子称：“封泰山，禅梁父，可得而数七十有二。”盖王者受命易姓改制，应天下太平，功成封禅以告平也。所以必于岱宗者，长万物之宗，阴阳交代，触石而出，肤寸而合，不崇朝遍雨天下，唯泰山乎？

是直以巡守为封禅。梁许懋《封禅议》曰：

> 舜柴岱宗是为巡狩，而郑玄引《孝经鉤命决》云“封于泰山，考绩燔燎；禅于梁甫，刻石纪号”。此纬书之曲说，七十二君遑人之前，世质民淳，安得泥金检玉？结绳而治，安得镌文告成？妄亦甚矣！

郑玄也以舜巡狩岱宗为封禅，可见巡狩与封禅原为一事。

在这里应该注意的是舜巡狩在二月，而封禅亦在二月，其时间又相合。因为舜巡守在二月，所以后来变成凡巡守多以二月为主。《礼记·王制》：

> 天子五年一巡守，岁二月，东巡守至于岱宗。

《太平御览》卷五百三十七《礼仪部》引《礼记外传》曰：

> 溥天之下，莫非王土。封建诸侯，各守天子之地故巡行之。夏殷五载一巡狩，周制十二年一巡狩。皆在仲月，以至岳下。（注：仲者，中也，正也。）燔柴告天。巡狩之年，四方诸侯先会岳之下以俟见。（注：岳有汤沐之邑，助祭泰山，先斋戒以见天子。）考其制度以齐同（书同文，车同轨，合其章，律甲子），有善恶以黜陟之。

巡狩封禅同在二月，而且同在泰山下，“巡狩之年，四方诸侯先会岳之

下以俟见”，与封禅之会诸侯于泰山，禅让之集群岳，完全相同。并且巡狩、封禅、禅让三者，皆始于舜。时间、地点、行事、人物全同，除去说三者为一之外，还有旁的说法么？

巡狩和封禅虽为一事，但也不能混为一谈，就是巡狩是封禅大典中的一项节目，换句话说就是封禅之后的余兴式游戏。有一个最直接的证据可以证明这一点的，就是左传《定公》四年祝鮀（子鱼）言卫康叔始封时，

取相土之东都，以会王之东蒐。

杜注：“为汤沐邑，王东巡守以助祭泰山”，杜注以巡狩解搜，而搜则确乎是猎。《左传》隐公五年所谓“春搜，夏苗，秋狝，冬狩”，而《尔雅·释诂》郭璞注曰：春猎为搜，搜者以其聚人众也，可见巡守即搜猎。在这里问题的关键在于东搜的东字，杜注说是“助祭泰山”；东都即东堵，亦指泰山而言。杜注所谓“汤沐邑”，即封禅时在泰山下所赐给诸侯的领土；汉武封禅时还念念不忘于这种古制，令诸侯治邸泰山下，可知此搜（春季大猎）乃封禅泰山后的部族会猎啊！

（三）说会猎为祭祀后的竞技

古代祭祀之后，必有宴飨游戏一类之事。此种游戏最先是以实用为目的，其后变为娱乐的性质。封禅的典礼，我说是源于桌石坟的礼祀，则为新石器时代的风俗；禅让则为酋长选贤制，亦为渔猎社会的制度。尧舜等人皆为当时各蛮族的酋长。此时代之生产方法既以渔猎为主体，则狩猎——特别是合各部族的春季会猎，当为彼时最重要的民族祭典。这种会猎有宗教兼政治的意味；所谓宗教，就是藉祀祖之便而举行之；所谓政治，就是有敦睦部落友谊，加紧部族间的联系。其本体的实际用处，就是藉此作生活技术的练习。当时的生活技术就是狩猎，怎样射殪猛兽，怎样和猛兽格斗，便是当时部族成员必须具备的生活技能；若有战争，便以格兽的方法来格人。所以狩猎在渔猎社会中是最重要的一件事。到了人类社会由渔猎而农业，由游徙而定居，生活方式既不全赖于狩猎，其本身的重要性乃因之大

减。但这种古老的方式其后演变成一种游戏，为特权阶级天子的游戏。这种游戏在后代社会虽渐渐失其重要性，但仍有人认识它的价值。《左传》隐公五年载臧僖伯谏鲁隐公观鱼之词，颇可玩味。

> 春，公将如棠观鱼者。臧僖伯谏曰：凡物不足以讲大事（杜注：大事，祀与戎），其材不足以备器用，则君不举焉。君将纳民于轨物者也，故讲事以度轨量谓之轨，取材以章物采谓之物，不轨不物，谓之乱政；乱政亟行，所以败也。（杜注：言器用众物，不入法度，则为不轨不物，乱政之所起。）故春搜、夏苗、秋猕、冬狩（杜注：搜，索，择取不孕者；苗，为苗除害也。猕，杀也；以杀为名，顺秋气也。狩，围守也；冬物毕成，获则取之，无所择也），皆于农隙以讲事也。三年而治兵，入而振旅（杜注：虽四时讲武，犹复三年而大习。出曰治兵，始治其事；入曰振旅，治兵礼毕，整众而还），归而饮至，以数军实（杜注：饮于庙，以数车徒器械及所获也），昭文章（注：车服旌旗），明贵贱，辨等列（注：行伍），顺少长（注：出则少者在前，还则在後，所谓顺也），习威仪也。鸟兽之肉，不登于俎（俎，祭宗庙器），皮革、齿牙、骨角、毛羽，不登于器（注：谓以饰法度之器），则公不射，古之制也。

臧僖伯先说大事之重要，次说春搜、夏苗、秋猕、冬狩为“于农隙以讲事”。所谓大事，“在祀与戎”，可见狩猎原来是与祭祀与兵戎有密切的关系。下文又说三年治兵，入而振旅，归而饮至，以数军实，杜注说“饮于庙以数车徒器械，及所获也”，可见狩猎即军事演习。我们再从饮酒之地在宗庙，可知狩猎之与宗教有密切的关系。下文又说“昭文章，明贵贱，辨等列，顺少长，习威仪也”，又知狩猎与政治有关。若照我说封禅（宗教）禅让（政治）巡狩（狩猎）三位一体，狩猎只是祭祀后的竞技，其本身亦含有宗教、政治、尚武、游戏等意义则与臧僖伯所言若合符节了。

在古代文学之中，讲到狩猎的真是指不胜屈，我们先引几篇重要的作品，以见一斑。《诗经》：

> 彼茁者葭，壹发五豝。于（吁）嗟乎驺虞！彼茁者蓬，壹发五

豵，于嗟乎驺虞！（《召南·驺虞》。按驺虞原为兽名，《山海经·海内北经》："林氏国有珍兽，大若虎，五采毕具，尾长于身，名曰驺吾，乘之日行千里。"后为官名，见《商子·禁使》篇。）

叔于田，乘乘马，执辔如组，两骖如舞。叔在薮，火烈具举。襢（袒）裼暴虎，献于公所，将叔无（毋）狃，戒其伤女（汝）！

叔于田，乘乘黄，两服上襄（骧），两骖雁行。叔在薮，火烈具扬。叔善射忌（兮），又良御忌！抑磬控忌！抑纵送忌！

叔于田，乘乘鸨，两服齐首，两骖如手。叔在薮，火烈具阜。叔马慢忌（兮）叔发罕忌，抑释掤忌！抑鬯弓忌！（《郑风·大叔于田》）

驷驖孔阜，六辔在手。公之媚子，从公于狩。

奉时（是）辰（麋）牡，辰牡孔硕。公曰："左之！"舍拔（括）则获。

游于北园，四马既闲。輶车鸾（銮）镳，载猃歇（獦）骄（獢）？（《秦风·驷驖》）

他若《周南·兔罝》、《郑风·叔于田》、《齐风·还》、《甫田》、《卢令》、《秦风·小戎》、《小雅·车攻》、《吉日》，皆为赞美田猎的诗，而《车攻》一诗，"我车既攻，我马既同，四牡庞庞，驾言徂东"，使我们想起秦猎碣（旧称石鼓文）的刻辞。其"驾彼四牡，四牡奕奕。赤芾金舄，会同有绎"，毛传云"驾彼四牡，言诸侯来会也"，则正是本文所言的会猎。

在楚辞中，有一段描写狩猎的美文，向来为一般人所不注意的，就是《招魂》中的末一段：

乱曰：献岁发春兮，汩吾南征，菉蘋齐叶兮，白芷生。

路贯庐江兮，左长薄，倚沼畦瀛兮，遥望博。

青骊结驷兮，齐千乘，悬火延起兮，玄颜烝。

步及骤处兮，诱骋先，抑鹜若通兮，引车右还。

与王趋梦兮，课后先，君王亲发兮，惮青兕。

朱明乘夜兮，时不可以淹，皋兰被径兮，斯路渐。

湛湛江水兮，上有枫，目极千里兮，伤春心。魂兮归来哀江南！

从前读这段文章总是莫名其妙：要招魂为什么说起游猎来！于今才明白了这是“盛言畋猎之乐以招之也”（洪兴祖《楚辞补注》语）。因为《招魂》中据说是招屈原之魂，先言“天地四方多贼奸些”，继言宫室之美、声色之好、饮馔之精、游戏之乐，请其返故居，最后则言畋猎，可见畋猎是娱乐中最大的娱乐。这是追述屈原从怀王猎于云梦之事，看他“与王趋梦兮，课後先，君王亲发兮，惮青兕”，可以知道屈原的身份和司马相如一样，皆是官廷中文学侍从之臣。我们在这里应该注意的是猎在夜里，和《诗经》的猎诗一样。

*　　*　　*　　*

在这里我有一个假设，就是楚国国王田猎在云梦，而云梦又为楚之社，且此明文云“开岁发春”，“伤春心”，其景色亦为春景，则此社又与春天祭祀高禖之祀为一事。然则《招魂》文中的田猎，实为楚国春天祀高禖祭祖以后的竞技。

先说云梦，云梦为楚之泽薮，《尔雅》言“楚有云梦”，《左传》言楚子与郑伯田于江南之梦。司马相如《子虚赋》假托楚使子虚之言，夸饰云梦畋猎之事，曰“云梦者方九百里，……缘以大江，限以巫山。……于是乎乃使专诸之伦，手格此兽；楚王乃驾驯駮之驷，乘彫玉之舆，靡鱼须之桡旃，曳明月之珠旗。……获若雨兽，揜草蔽地；于是楚王乃弭节徘徊，翱翔容与。览乎阴林，观壮士之暴怒，与猛兽之恐惧”。则云梦确为楚国田猎之地，但楚之宗庙亦在此处，此于《子虚赋》中，已得窥其端倪，赋曰：

于是楚王乃登云阳之台，怕（泊）乎无为，憺乎自持。

《汉书》孟康注“云阳之台”曰：“云梦中，高唐之台，宋玉所赋者”，按此即高唐神女，为楚国之高禖，知田猎与禖祀有关，《墨子·明鬼》篇曰：

燕之有祖，当（＝如）齐之〔有〕社稷，宋之有桑林，楚之有云梦也；此男女之所属而观也。

郭沫若先生在《释祖妣》(《甲骨文字研究》上)中说祖、社稷、桑林、云梦,皆为各国之祖庙,亦祷祀高禖之所。其说至确,然则楚国的云梦,确乎为楚国庙社之所在了。

《墨子》说云梦为楚之男女所属而观之地,愚意令尹子文之事可为佐证。《左传》宣公四年:

> 初,若敖娶於邬,生斗伯比。若敖卒,从其母畜於邬,淫于邬子之女,生子文焉。邬夫人使弃诸梦中,虎乳之。邬子田,见之;惧而归夫人以告,遂使收之。楚人谓乳,谷;谓虎,於菟;故命之曰斗谷於菟,以其女妻伯比,实为令尹子文。

此事亦见《楚辞·天问》:

> 何环闾穿社,以及丘陵;是淫是荡,爰出子文。(此从洪氏《楚辞考异》,今本作"何环穿自闾社丘陵,爰出子文"。)

从《天问》之文,知妘氏之女与斗伯比,实淫于云梦之闾社丘陵。《左传》云"云梦",《楚辞》云"闾社",而闾社又与齐社之社同类,则云梦之为楚社,为男女所欢之地,得此益足征信。郭先生又说巫山神女为楚之高禖,我考出《九歌·山鬼》即巫山神女,钱穆先生说巫山即今湖北大洪山一带,按其地即古之云梦。然则楚国祀高禖、合男女、祀祖祭社在云梦,田猎亦在云梦;且其时皆在"献岁发春"之候,则此数事之为一事,为同时举行,已昭然若揭。我们把《左传》、《天问》、《九歌》、《招魂》之事连络观之,则楚国祀社的前后情形完全可以明白了。至少,我说田猎乃祭祀后所举行的竞技,这一点可以完全无疑了。拿这事和泰山的礼俗一比:封禅(梨石坟=丘陵)祀祖,祭祀高禖(泰山神女),部族会议(禅让),会猎讲武,完全如出一辙。我们从楚国在云梦中的田猎,益足以证明在泰山会合诸侯的田猎的性质,——质言之即祭祀后的竞技也。

*　　*　　*　　*

洎乎汉代,狩猎之事犹有古人讲武之用意,天子王公大人尚时行之,其规模亦甚壮大。观司马相如《子虚赋》、《上林赋》,扬子云《羽猎赋》、《长杨赋》,班孟坚《两都赋》、张衡《两京赋》诸篇可知。但文

人渐染弱习，对此古代游戏多不重视；汉武帝喜田猎，司马相如上疏谏之，益得亲信。疏中用鄙谚"家累千金，坐不垂堂"，以喻贵为天子，不可"轻万乘之重，不以为安，而乐出万有一危之涂以为娱"。几句话虽然为文人阿谀时主之词，亦可见世风之转变了。及至武帝扩土四方，外国游戏，传人中土，自黎轩（alexandria）眩人之来，中国始有吞刀吐火、植瓜种树、屠人截马，诸幻妙之术，使汉代游戏大放异彩。上自帝王，下至齐民，靡然风从，不可遏止；然皆为娱乐的性质，与夫古之狩猎，迥乎不侔。这是因为时代相去愈远，古昔狩猎时代所传的游戏，已不合时宜，所以无人重视了。（关于狩猎及汉代游戏，请参看徐中舒先生《古代狩猎图象考》及赵邦彦先生《汉书所见游戏考》，俱载《庆祝蔡元培先生六十五岁纪念论文集》内。）

（四）希腊罗马之竞技

中国各地祭祀后的狩猎，颇如希腊罗马"神圣之竞技"。中国的泰山，为万鬼众神群聚之地（详见篇上各章，特详于《论泰山为鬼域的思想出于桌石坟的礼祀》），其地位恰如希腊的奥林比斯山（Olympus）。此山在希腊北部，终年积雪，攀登极难，其山巅为云雾所遮蔽，时常不见真面目的。希腊人相信诸神群聚于山巅，诸神于天光之下商讨大事。宙斯（Zeus）为诸神中的最大神，常担任主席。彼乃天神、光神、云神、电神，蓄长须，拟宝座而指挥一切。希腊人亦如中国人一样，信多神教，在宙斯之下，有种种神祇，皆如世人无殊，嗜酒、好色、善恶皆有。人类为感谢阿谀他们，所以不时祭以酒醴、蔬果，且举行种种游戏以娱神，所谓神圣的竞技即导源于此。每城各举行竞技以娱神，通常惟本地居民始得参加，但在希腊境内有四大竞技，则全部希腊人皆得参加。四大竞技中之最要者为奥林比亚（Olympia）竞技，即在奥林比斯山下所举行者。此竞技每四年举行一次，每次历五六日，国内人民争来参加。开幕之时先对宙斯及其他神祇，献祭祈祷，然后再开始竞技，其种类如下：

绕场竞走一周。

五项竞技：即跳高，赛跑，掷铁饼，投标枪，角牴。

拳术比赛。

赛车——在跑马场举行，车身极轻，由四马驾之而行。

裁判员衣紫衣，戴桂冠，每竞赛一场，传令官即对群众宣布胜利之姓名与籍贯。奖品则为一橄榄冠，但凯旋时则备受崇敬，有时且毁城之一角以迎之；因此种优胜者，不但为体育家，且为最上等的兵士也。

罗马人亦信多神教，最主要之神为朱培德（Jupiter），其下有战神 Mars，商业神 Mercury，火神 Valcan，海神 Neptune 等等。祭祀神祇完毕之后，亦举行神圣竞技；竞技至少有一星期，凡三种：剧场、马戏场、及圆形剧场。剧场建筑仿希腊式，伶人皆戴假面，多为淫猥滑稽之笑剧。马戏场为四马驾车之竞走，每次竞赛绕场三匝，每天二十五次，御者分组持旗为号，有蓝绿二旗。阿文亭（Aventine）与帕拉亭（Palatine）两山之间有一块平地，设一跑马场，四围为观客台，其大可容二十八万五千人。

圆形剧场在罗马城外，可容八万七千人，为一马戏场环绕一比武场。就行猎言之，比武场又变为一座森林，纵野兽其中，而挟长枪与之搏斗。为增加兴趣起见，往往采购异兽——狮、豹、犀、象、熊、黑鹿、虎、鳄鱼、怪兽。有时不令武士挟枪与野兽搏斗，而令囚徒裸体缚之树上，以纵兽啖之，视为笑乐。我们从这种帝王园苑中，可以想像汉武帝时上林苑、长杨宫等处园囿的情形，而扬雄《长杨宫序》所载尤与此种情形相同。

这些神圣竞技，皆于祭神后行之，与我国祭祀后的狩猎，性质完全相同。不但二者性质同，其戏法亦同。古代狩猎多用车驾，《左传》襄公三十一年云：

> 譬如田猎射御贯，则能获禽；若未尝登车射御，则败绩厌覆是惧，何暇思获？

《韩非子·外储说右上》云：

> 夫猎者托车舆之安，用六马之足，使王良佐辔，则身不劳，而易及轻兽矣。

参诸实物，猎壶中四耳盂及采桑钫所图，皆为立乘之象，此与希腊之车戏，有相似处。《诗经·郑风·大叔于田》：

叔在薮，火烈具举，襢裼暴虎，献于公所。将叔无狃，戒其伤女！

推哆大戏，生列（裂）兕虎。（《墨子·明鬼下》）

陆行不避兕虎者，猎夫之勇也。（《庄子·秋水》篇）

此为徒搏，与罗马之行猎相似。封禅泰山为东方民族的大祭，故《尚书》言巡狩，《左传》言东搜，其实皆是此种神圣竞技，乃祭祀后的部族会猎。其后由巡狩演变而为帝王一般之巡幸，由狩猎而为苑囿之游乐，皆失其朔恉矣。

七　说　　山

我们从以上两篇知道封禅、禅让、狩猎三者为一事：封禅为祭泰山，其初源于泰山上桌石坟的礼祀；禅让为封禅后的政治会议；巡狩是祭政后的部族会猎。此种祭祀、政治、游戏，三者为一环，而皆连系于泰山；知道这种制度或传说实源于古代泰岳居民的山居生活。我们在这里应该更进一步地追求为什么会有这种制度或传说？要明白这一点，不能不把问题扩大，对于山岳作一般的深入的研究。

（一）古代人民的山居

我国古代大约在蛇族治水（详见拙著《蚩尤考》）以前，曾有一个洪水泛滥的时期。在这时期，洪水横流，鸟蹄兽迹之道交于中国，《孟子·滕文公》章下曰：

当尧之时，水逆行，泛滥于中国，蛇龙居之。民无所定，下者为巢，上者为营窟。《书》曰"洚水警余"，洚水者，洪水也。使禹治之，禹掘地而注之海，驱蛇龙而放之菹，水由地中行，江淮河汉是也。险阻既远，鸟兽之害人者消，然后人得平土而居之。

这在当时或许是实有的状况。我们读《楚辞》知道古时有吞象的大

蛇，如壶的玄蜂；在这种洪水为灾，禽兽威逼之下，人类自然而然的依山为居，结族相保。还有因食物的争夺而引起部族的战争，若依山设垒，亦足以防御外寇。因为这几种关系，古代人民多是山居岩栖的。

在这里有两件同类的事实，足以参证：一是希腊罗马各部落的山城，一是我国现在北方各地的山户。希腊诸城皆分为两部，一部建筑在高丘（Acropole）上，一部建筑在阜下。阜上的建筑较早，神庙多在其间；阜下的建筑较晚，且少陵庙。罗马第一代国王是罗穆拉斯（Romulus），他从外处迁来，即据帕拉亭山（Palatine）立国。帕拉亭山对面诸小山上，尚有其他小部落。一队萨宾山民栖息于卡比托林山（Capitoline），一队伊特鲁里亚人栖息于柯利阿斯山（Coelius）。其他各部落与帕拉亭山的罗马合并，筑一长城以包围此七小山。当日天神庙即建于此处，以为各族合祀之地。又于山城旁麓创一特区，围以栏杆，以接见各族来归之人。希腊罗马人皆居山，且于山上立庙，与殷民族之居泰山，且于山上祀神女，祭高禖，完全相似。又罗马山城有特区以接异客与舜"纳于四门，四门穆穆"，完全相同。舜纳众宾的四门，当即此种特区。

在中国北方的乡村中有所谓"占山户"，我从前很不了解这种名词的来由，现在却明白了。那就是最早迁来的居民，依山为堡，其土地或由占领，而非购买，故曰占山。公元1931年所修的《热河朝阳县志》，是一部很有趣味很详备的志书。书上说朝阳蒙民北徙之后，朝邑空虚，鲁冀之民，因天灾人祸，或为穷困所迫，相率来此。凡初来之户皆居山上；后来之户，始居平陆。人们要分别孰为先来，孰为后来，一看居住的情形便可知道。我以为这种地方很可以使我们想像上古人民山居的情形。

我们先看看三代所居的故址，就可以明白古代人山居的情形。我在《蚩尤考》中说夏为中原民族，本居于嵩高山，在河南登封县，故禹父鲧又曰崇伯鲧，即嵩（＝崇）山之方伯也。其渔猎的牧地南至鲁阳滍水一带，可见夏民族最早的居地在嵩山。我在本篇中证明泰山为殷民族的故居，故有舜摄于大麓的传说，可见殷民族最初亦是依山

为居。关于夏商二代居山的事实，从《左传》中称夏墟，殷墟的字眼可以得到启示。《左传》定公四年祝佗对卫灵公之言曰：

> 昔武王克商，成王定之。选建明德，以藩屏周；故周公相王室以尹天下，于周为睦。……因商奄之民，命以伯禽，而封于少皞之虚（杜注：曲阜也。）分康叔以大路少帛綪茷……命以康诰，而封于殷虚（注：朝歌也。）。……分唐叔以大路密须之鼓，……命以唐诰，而封于夏虚。

虚即丘墟，可见二代原居山的。不特夏商是如此，惟周亦然。《诗经·大雅·绵》言古公亶父来朝（＝周）走（蘪）马，至于岐下以后，便和羊民族的大姑娘结婚，“爰及姜女，聿（曰）来胥（相）宇”，其后

> 周原朊朊，堇荼如饴。爰始，爰谋，爰契我龟。曰止曰时，筑室于兹。……
>
> 乃立皋门，皋门有伉。乃立应门，应门将将。乃立冢土（社）（毛传云：大社也），戎丑攸行。

看他筑室、立社，又领兵出去打仗，真是威武得了不得。可是这室、社在哪里呢？不用说在岐山之下。我们再回头一看殷民族在泰山上有玉女庙，夏民族在崧高山有启母石（女娲庙），三代同居山，同于山上筑室立庙，这不是三代共行的制度么？

不但三代的三个大民族是如此，即周初的封国，亦皆就丘。《史记·周本纪》言周武王灭殷之后：

> 武王追思先圣王，乃褒封神农之後于焦（《集解》言在弘农陕县），黄帝之後于祝（即夹谷，在东海郡），帝尧之後于薊（今薊县），帝舜之後于陈（陈，宛丘），大禹之後於杞（《正义》：汴州雍丘县）。于是封功臣谋士，而师尚父为首封，封尚父于营丘，曰齐（今临菑）；封弟周公旦于曲阜，曰鲁；封召公奭于燕（亦薊县），封弟叔鲜于管（郑州管城县），弟叔度于蔡（豫州上蔡县），馀各以次受封。

我们在这里看齐之“营丘”，鲁之“曲阜”，很快地就知道是山地。至于薊燕，《正义》引《水经注》云：“薊则西北隅有薊丘，因取名焉。”引

《括地志》云:“燕山,幽州渔阳县东南六十里。”又引《宗国都城记》云:“周武王封召公奭於燕地,在燕山之野,故国取名焉。”可见封尧後在蓟,在蓟丘;封召公奭於燕,在燕山;凡此皆足见古代封国之就丘也。

(二)地名上的丘、虚、都、陵

山一名丘,一名虚,一名都,古地名凡称丘、称都、称虚者,皆为古代人民山居的故地。关于丘,刘熙《释名·释丘》曰:

> 丘,一成曰顿丘,……再成曰陶丘,三成曰昆仑丘,如昆仑之高而积重也。

应劭《风俗通义·山泽》篇“丘”条曰:

> 谨案《尚书》:“民乃降丘度土。”尧遭洪水,万民皆山栖巢居,以避其害。禹决江疏河,民乃下丘,营度奠埏之场而邑落之。故丘之字,二人立一上,一者地也;四方高中央下,像形也。《诗》云“至于顿丘,宛丘之下”,《论语》:“他人之贤,丘陵也。”《尔雅》曰:“天下有名丘五,其三在河南,二在河北。”

其见于古地名者,在山东界内有“鄑丘”,一作“犀丘”,“师丘”,为齐地,见《春秋》文公十六年,及《公羊》、《谷梁》二传;有“牡丘”,一作“社丘”,亦齐地,见《国语·齐语》,《管子·小匡》篇;(云按社丘即上有神社之丘)有贝丘,一作浿丘、“沛邱”、“沛丘”,见《左传》襄公八年,及《史记·楚世家》,《齐世家》,《吕览·应言》篇,(云按贝丘或即贝塚之类),有“灵丘”,一作“灵邱”“领丘”,为齐边邑地,见《孟子》,《史记·赵世家》,《魏世家》,及《国语·周语》;有”祝丘“,一作州邱、即丘,见《春秋》桓公五年,《尚书大传》、《汉书·地理志》,有“乘丘”,一作桑丘、瑕丘,为鲁地,见《春秋》庄公十年,《史记·韩世家》,《赵世家》,《汉书·地理志》,《水经注》;有“陶丘”,在济阴定陶西北,见《禹贡》,《汉书·地理志》,其不明所指而确知为东方者有“青丘”,一作青土、青泽、见《吕氏春秋·求人》篇,《逸周书·王会解》,《淮南子·时则训》,《本经训》。按即《禹贡》之青州,州亦丘也。

其在河南界者，有“商丘”，一作“帝丘”，为卫国都，见《春秋》僖公三十一年，《说苑·敬慎》篇有“雍丘”，一作“雄丘”，为杞故国，周武王封禹后东楼公于此，在陈留，见《春秋》哀公九年，《汉书·地理志》，《续汉书·郡国志》，有“葵丘”，一作“郯丘”，为齐桓会诸侯之地，见《春秋》僖公九年，《水经注·汾水注》；有“宛丘”，一作“辕丘”，为陈地，见《诗经·陈风》，及《韩诗外传》，有“顿丘”，见《诗经·卫风·氓》，又有楚丘，为卫所迁之地。

其在陕西境者有“邢丘”，一作“刑丘”，为秦地，见《史记·魏世家》，《战国策·魏策三》，有“犬丘”，一作“太丘”、“太邱”、“废丘”，在兴平境，见《左传》隐公八年，《史记·秦本纪》，《续汉书·郡国志》，《史记·项羽本纪》索隐，《汉书·地理志》，《水经注·渭水注》，愚意犬丘之得名或为以犬为图腾之民族所居之故地，说见拙著《夸父盘瓠犬戎考》。

以上各丘，或为帝都，或为故城，或为废墟，要皆为我先民栖止之故地，可知古代民族多依山为居。又于后代之人名中，亦可得其仿佛，如《汉书·艺文志》阴阳家有“乘丘子”五篇，《桓氏·新论》九流阴阳家有桑丘，即鲁地之乘丘也。《汉书·楚元王传》孙卿门人有“浮邱伯”，《后汉书·儒林传》云鲁人申公受诗于伯，作诂训，是为鲁诗，《盐铁论·毁学》篇作“包丘”，《通志·氏族略》三作“苞邱氏”，此即鲁地之浮邱也，或即封丘。《吕览·下贤》篇云子产相郑，往见“壶丘子”，《列子·天瑞》篇云为列子之师，按壶丘即《续汉书·郡国志》河东郡之壶丘，亦《左传》襄公元年之“瓠丘”，凡此诸人皆以地名氏，因皆居于山丘，故称曰某丘，某邱，可见在后代水土大治之后，昔人犹依山为居，我们从这些丘先生，更可以证明昔人之山居。

其次为墟，墟亦丘也。现在最有名的墟是殷墟，在河南省彰德府安阳县，《史记·项羽本纪》言漳水南故殷墟是也。殷墟经过数次水灾，其遗物沉埋地下，但今日仍有后冈，猜想古代一定也是山地。山东临朐有朱虚，《史记·吕后本纪》言孝惠三年，“封齐悼惠王子章为朱虚侯”，《正义》曰：

《括地志》云：朱虚故城在青州临朐县东六十里，汉朱虚也。《十三州志》云：丹朱游故虚，故谓之朱虚也。虚犹邱也，朱犹丹也。

是朱虚为尧子丹朱之故都。又舜生姚虚，见《尚书大传》，《风俗通·山泽》篇：

姚墟在济阴城阳县，帝颛顼之墟，阙伯之墟是也。

其事又见于《竹书纪年》、《帝王世纪》、《孝经援神契》、《诗含神雾》，《括地志》等书。《风土记》作"姚丘"，曰：

舜，东夷之人，生姚丘。旧记舜上虞人，去虞三十里，有姚丘，舜所生也。

姚墟又称姚丘，可见舜亦生于山丘。又河南有颍墟，《史记·郑世家》"正义"引《括地志》曰：

颍水源出洛州嵩高县东南三十里，阳乾山，今俗名颍山。泉源出山之东谷，其侧有古人居处，俗名为"颍虚"。故老云：是颍考叔故居，即郦道元注《水经》所谓颍谷也。

他若都、京、陵等地名，其先皆因山而得称。如《水经注·沁水注》"丹水出上党高都县故城"，高都即是高山。《淮南子·地形训》"汾水出燕京"，高注："燕京，山名也；在太原汾阳，汾水所出。"《孟子》有"于陵"，在济南；《战国策·魏策》有"安陵"，在河南；《汉书·地理志》有"茶陵"，在长沙；《国语·周语》有"柯陵"，为鲁地；吴有延陵季子，以封于延陵而得称，见《礼记·檀弓》，《史记·吴世家》，其他各例，不一而足，我们从这些古地名之称谓上，可以推知古人的居山情形。

（三）《山海经》中的密都密山即襟山

知道古人依山为居，并且在山上建立冢社，那么《山海经》的密山、密都，或某某山为帝之下都一类的记载就可以恍然大悟了。我们从这些神怪的记事中，更可以知道古代山居实是一般的风俗。我们用民俗学的方法来剖析神话，用神话的记载来补充民俗，正是研究上古史或上古神话的不二法门。

《山海经》的禖山，见《中山经》：

> 青要之山（郝懿行《山海经笺疏》：山在今河南新安县西北二十里。《水经注》云：新安县青要山，今谓之彊山），实维帝之密都。（北望河曲，）是多驾〔鴐〕鸟；南望堙渚，禹父之所化，是多仆累蒲卢。神武罗司之。……是山也，宜女子。畛水出焉，而北流注于河。其中有鸟焉，名曰鴢，其状如鸟，青身而朱目赤尾，食之宜子。有草焉。其状如蓇（兰）而方茎，黄华，赤实，其本如蕙本，名曰荀草，服之美人色。（郭注：令人更美艳。）

"是山也，宜女子"，我们从这一句话，就知道此山即禖山。凡山皆为帝（人祖所化之神）之下都，即帝之下土，此山名曰密都，即禖都也。禖宫一作閟宫，一作密宫，可得密禖通用。还有此山的鸟，食之宜子；此山的草，服之美人色，在在皆与行淫，女色有关，可知此密都之为禖山，决无疑问。郭璞不明白这一点，说是"天帝曲密之邑"，真是千虑之一失。又《中山经》曰：

> 密山（郭注：今荥阳密县亦有密山，疑非也。郝懿行曰：此密在今河南新安县也。《水经注》云：洛水又东与豪水会，水出新安县密山）其阳多玉，其阴多铁，豪水出焉。

我们从这里知道新安县又有一密山，即禖山；犹之乎山东以密水（禖水）分为高密（高禖）下密（下禖）也。又《西山经》曰：

> 西次三经之首曰崇吾之山……又西北四百二十里曰峚山（郭注：音密），其上多丹木，员叶而赤茎，黄华而赤实，其味如饴，食之不饥。丹水出焉，西流注于稷泽。

郝氏《笺疏》曰："按郭注《穆天子传》及李善注《南都赋》，《天台山赋》，引此经俱作密山，盖峚密古字通也。《初学记》卷二十七引此经仍作峚。"此峚山不用说也是禖山。为什么山名曰密，就是因为此山原为人居，后为祭祀高禖的所在啊！

《山海经》又说某山某山是帝之下都，或平圃。下都即下山，下土，下堵；平圃即社圃也。《西山经》曰：

> 槐江之山，丘时之水出焉，而北流注于洋水。其中多嬴母，

其上多青雄黄，多藏琅玕、黄金、玉，其阳多丹粟，其阴多采黄金银，实惟帝之平圃。神英招司之，其状马身而人面，虎文而鸟翼，徇于四海，其音如榴。

西南四百里，曰昆仑之丘，是实惟帝之下都。神陆吾司之，其神状虎身而九尾，人面而虎爪。是神也，司天之九部及帝之囿时。

槐江之山，丘时之水出焉，……实为帝之平圃。……东望恒山四成，（郭注：成亦重也。）有穷鬼居之，各在一搏。爰有淫水，其清洛洛。

"平圃"，郭注："即玄圃也。"《穆天子传》曰：乃为铭迹于玄圃之上，谓刊石纪功德，如秦皇汉武之为者也。云按社有社圃，所以植社木，平圃亦即社庙。周山居之人多于山上立庙，祖妣与上帝是食是飨，故《山海经》上直称某山为上帝之平圃也。"下都"，郭注："天帝都邑之在下者也。"因上帝在天，山高接近于天，《汉书·郊祀志》注引张晏曰："天高不可及，于泰山上立封禅而祭之，冀近神灵也。"因神降必降于山，故《山海经》又称某山某山为帝之下都也。推而言之，《山海经》所记各山，皆为古代部落的邦国；《山海经》不记平地，即因古人居山不居平地啊！神话原出于人话，神事孳乳于人事；神话上既有某山某山是帝之下都，社圃，则古时当必为人居，可无疑问。我们从《山海经》中的神话，更可以证明古代人民居山的风俗。

我们再回过头来一看，以上诸山皆为禋山，皆为帝之下都，或为帝之平圃，"是山也，宜女子"，故又有"淫水"；拿来和泰山相比：泰山有玉女的传说，有玉女池；泰山为社，有社首山；泰山为人死后魂魄之所游，亦为帝之下都；有人祖殿，亦为禋山，几乎诸山所有者它无不有之；这是一种偶然的雷同吗？决不是的。它们是因为在同一制度，同一社会之下存在的东西，所以其性质为普遍的，其传说为相同的。我们以此证彼，以彼证此，就可以发现古代人通有的礼俗。

（四）说封禅他山

因为依山为居因山立社，是古代一般的风俗制度，不限于东方泰岳民族；则封禅之事亦不应限于泰山，而为古代各地通有之风俗。读者只要掩卷一想：封禅源于桌石坟之礼祀，而桌石不限于山东；封禅与明堂、郊社、高禖、禘祫、巡狩为一事，而此事为列代所共行；则封禅之不限于泰山，至属当然之事。不过泰山为中国的欧林匹斯山，为万灵众鬼聚合之地，为中国文化的发源地，所以一提到封禅总是以泰山为本；其实封禅本不限于泰山，凡为古代人先住之地的大山，皆有被封的资格。

汉武帝元封元年在封太山之前，先有事于中岳，明封禅不一定必得在东岳泰山。关于封禅中岳之事，详见附录《嵩山太室考》。《史记·霍骠骑列传》记霍去病大败匈奴，斩捕首虏万九千级之后：

> 封狼居胥山，禅于姑衍。

张守节《正义》："积土为坛于山上，封以祭天也，祭地曰禅。"不过此种完全为祭天的性质，凡封禅应有的，较早的性质或传说，皆被遗弃。《三国志·吴书》：

> 天玺元年，阳羡山有石室，在所表为天瑞，乃遣兼司徒董朝、兼太常周处等封禅国山。

此在阳羡山封禅。阳羡山有石室，与泰岳之石室，中岳之石室皆为同一时代下的遗迹；而三者皆为封禅之地，尤堪注意。质言之，三山皆为石器时代人民居住之所，故有相同的遗物与风俗也。推而言之，《周颂》中《时迈》之诗曰：

> 怀柔百神，及河乔岳。

序："时迈，巡守告祭柴望也。"孔颖达疏曰："谓武王既定天下，而巡行其守土诸侯，至于方岳之下，乃作告至之祭；为柴望之礼，柴祭昊天，望祭山川，巡守而安祀百神。"则此为周人之封禅也。

《太平御览》卷五百三十六引袁准"正论"曰：

> 封禅之言唯周官有三大封之文，齐桓公欲封禅闻管仲言而

止。焚燎祭天，皆王者之事，非诸侯之所为也；是以学者疑焉。後秦一主，汉二君修封禅之事，其制为封土方丈馀，崇于太山之上，皆不见于经；秦汉之事，未可专信。管仲云：禹禅会稽，告天则同，祭地不得异也。会稽而可禅，四岳皆可封也。夫洛阳者，天地之所合；嵩高者，六合之中也。今处天地之中，而告于嵩高可也，奚必于太山！

其实在我们看来，不但"奚必于太山"，就是嵩山也不一定非在那儿封禅不可；因为封禅是山居人的礼俗，而山居不一定限于泰山与嵩山也；不过因为泰山是殷民族的故居，嵩山是夏民族的故居，所以此二处的封禅为独盛耳！

结　论

根据以上所论，我们可以作结论如下：

石器时代的中国，山东半岛和辽东半岛及其他各地都有巨石建筑物，其中以"桌石坟"、"立碣"、"石环"为主要的特征。这三者用意是互相关联的，盖桌石坟为瘞葬死人之所，立碣为男性生殖器的象征，石环为女性生殖器的象征。世界各民族在奉行统一的上帝崇拜之前，皆实行祖先崇拜；而崇拜之目标，即为先人之尸体，坟墓；故桌石坟寖假而为我先民祭祀之神堂，其"立碣"与"环石"，盖示坟墓之中有男有女焉。

祖先崇拜必有定期，其时或为二月；因为二月之候，天气渐暖，人民由"穴居"而"野处"，即由潜伏生活而为田野活动。渔猎、游牧、农业社会之人民无不如此。在始业之际，必举行祀祖，告祭合众，讲武等事，而皆以祖先之丛墓为中心；封禅之事，肇基于此。何谓封禅？封即封土，禅（禫）即石坛，质言之即封桌石之祖坟，与后代清明上坟之意无殊。在祭祀之时，有祭牲，有祝辞。祭事完毕之后，或镌辞于石碣，或秘封于墓内；历代行之，视为故常，故传云封太山，禅梁父，著文刻记，七十二代雕有同焉。由此观之，桌石坟为祖宗陵寖，亦宗庙

朝廷，古所谓明堂辟雍，泮水槀宫，及三坟五典八索九邱之藏，皆在此焉。

太古时代的中国，沟洫未治，洪水泛滥，人民不能陆居；又因为防御猛兽及敌人起见，多依山为居，结族相保。其后由"蛇族"平治水土，人民始荐居陵陆。泰山为东岳，是东方的大山，为殷民族栖息之地；嵩山为中岳，为夏民族所居之地；岐山为周民族所居之地，三大族皆依山就高，其他各族亦莫不然。泰山既为殷人之故居，故其上有桌石坟，有立石，有石环；因此等物为坟墓，为崇拜之中心，故于泰山上封石禮，祭先祖；殆祖宗神演变而为天神，故祭太山又为郊天之祭，此即封禅泰山之原始及其意义之转变也。

殷民族之先祖，就记载上看为舜，其先妣为娥皇女英，亦即简狄建疵。因殷民族之先祖为舜（帝俊，帝喾），故传说舜首封泰山，即位大麓；因殷民族之先妣为二女，故泰山有神女传说。二女为殷先妣，亦殷高槀，故泰山上有玉女庙，玉女池，人祖殿。因祭祖妣的时间在二月，而二月多风雨；故禅让大麓时有烈风雷雨，泰山神女每行则有疾风甚雨。古书言祭高槀，郊天，祭社，皆以仲春之月，盖基于先民之生活及习惯焉。

古代祭政不分，祭事亦即政事；故每年二月祀祖之时，辄因便会同诸族，开一政治会议。其中所讨论的政事之一，即是在大酋长老耄之时，选一新酋长以为之代；此即后代尧舜禅让故事之所本。禅让在泰山，在二月，为舜，为娥皇女英，有祀祖之仪，有集群岳之事，与封禅之事一一相合，故知封禅禅让为一事；盖封禅祀祖之后，乃举行禅让的政事也。祭政之后，还要举行一次部族会猎，以为合欢尚武之用意，此即巡狩与会猎，乃祭祀后的神圣的竞技。

时代是前进的，文化是进步的。人类的社会一变，对于古代的风俗，制度，传说，历史就茫然了。封禅禅让本是渔猎社会石器时代的制度，后代人如何能明白呢？于是这种活泼泼的古俗，就僵化而为朝廷的典礼——一种无内容的空壳；或其原意渐失，其次要的孳生的意义转而为主要的意义；此即封禅的异姓告代，成功祭天，或升仙不死

的意义。秦皇,汉武之封,意重前者;汉武帝重在后者。《史记·封禅书》所记封禅,即以此两种意义为根干焉。

朝廷上的封禅典礼已经失却原有的意义,但民间还保存活泼泼的传说;从这些传说中可以考见封禅之原始的意义:那就是民间以泰山为冥府,说人死后魂魄游于太山;和泰山上奉祀玉女庙及人祖殿。前者的思想出于泰山为古代桌石坟丛葬之处,后代出于泰山为古代祭祀高禖之地;所谓礼失而求诸野,得此益信。

古史虽"杳无实据,然事出有因"。它一半升华而为神话、传说,一半遗留而为风俗、习惯。我们只要有眼光,有方法,就可以把这三者连系起来,互相发明,互相印证。我们由于泰山礼俗的研究,可以明白不少古史上疑信参半的事实。

附录一

释　　示

《说文》一上有示部,凡关于神事之字皆属之,可见示字是一切神事的"语根",所以表示神事的字皆从它取义。许慎对于示字的解释曰:

> 示,天垂象见吉凶,所以示人也。从二(古文上字),三垂:日月星也。观乎天文以察时变,示,神事也。凡示之属皆从示。𥫱古文示。

徐锴《说文系传》曰:

> 臣锴曰:二,上字也。左画为日,右画为月,中画为星也。画纵者但取其光下垂,示人也。示亦神事也,故凡宗庙社神祇皆从示。

照徐楚金的说法,三垂之中左为日,右为月,中为星;但在我们的眼里,三画只是垂直的三画,并无区别;在这上面看不出哪一个是日头,哪一个是月亮,哪一个是星星。所以清人徐灏《说文解字注笺》曰:

> 示但从上,而以三垂象日月星,是以意为之耳!恐非法也。

但三垂之形，仍不知所象为何物：于是乎有人疑为旗斿之形者，徐灏及王玉树（见《说文拈字说》）是也；有人疑为地形者，王筠是也（见《说文释例》），又有知其误而不明其所以然者，王国维，林义光是也。林义光《文源》说："三垂象垂示之多，非日月星。"王国维说："龟版文示为  而  诸形，然则示之三垂不可知。"那么示字的意思究竟是如何呢？

按甲骨文示字多作之形，其字不从三垂；其字亦不从上。甲骨文有一个条例就是一个字的上一画是横画，往往在横画之上再添一画，以为彣饰，并无意义：如（天）作，（不）作，（辛）作，（辰）作，田作，（五）作，其例甚多，闻宥先生曾归纳此类字作甲骨彣饰初论（广州中山大学语言历史研究所出版）可见示字下不从三垂，上不从上；它的本形只是之形，所以说三垂象日月星之说固不可信，说天垂象，见吉凶所以示人之说亦可商。我以为示的本形既是，那么它是象征桌石坟的。

我们从上文中知道桌石坟的型制，是上覆一石，下有三石为之足，形如小屋的；而甲骨文的示字作，意即取象于此。上一横画象桌石坟之盖石，下三垂象桌石坟之三支石；通体观之，固如小屋也。只于作作，乃文字的简笔，因势乘便，仿佛其意，毫无足怪的。又宋时王黻《博古图》载齐侯镈钟有祖字作，其从示之偏旁作，尤与桌石的正面形相似。

我们说桌石坟是新石器时代人民的坟墓，泰山是泰岳民族的桌石坟丛葬的所在地，所以有先妣高禖的祀典；而象桌石坟的示字在卜辞之中正当着坟墓的代名词。卜辞之中祭其先祖先妣，每曰自某至某几示，好像示字就是指祭祀的单位：

乙未，贞：其𠂤自田〔上甲〕十示又二，牛，小示羊。（《殷虚书契后编》上、28页、片八）

癸卯卜贞，彭𠂤，乙巳自⊕廿示，一牛，二示羊□妻，二示彘牢，四示犬。（戬寿堂所藏殷虚文字、1页、片九）

□亥卜，贞：三示，御大乙、大甲、祖乙、五牢。（罗氏拓本）

癸酉卜右伊五示。（同上、俱见王国维观堂集林、九、十五）

王国维云："盖示者先公先王之通称，又诸臣亦称示。"郭沫若云："案卜辞每有专祀其所自出之祖，而不及其旁系者，小示则指旁系及诸臣。"（《卜辞通纂·世系》篇49页上）他们的意见以为示是先公先王之通称，大示小示之别乃以地位的尊卑而言。但卜辞又有上示，西示，则示又以方向别，似乎示是被祭之物，而不是漫无着落之普通名词。

甲申卜宁贞，王賓〔賽〕大示。（《殷虚书契前编》卷三、22页、片四）

贞：御王自⊕賓大示，十二月。（同上22页、片四）

辛巳卜，大贞：𡆥自⊕元示，三牛；二示，二牛，十三月。（《前编》卷三、22页、片六）

□午卜，贞：登自⊕夫（大）示，賓𢀛牛，小示□重羊。（同上卷五、二页、片四）

□戌卜，贞：𠂤見百牛𡆥，用自上示。（同上、卷七，32页、片四）

甲辰贞：其大𥎦，王自上甲𡆥，用白𡆥九，下示𡆥。（《殷契粹编》片七十九）

其𡆥以小示。（同上，片二二七）

陟于西示。（《前编》卷七，32页、片四）（按𡆥字作  ，从于省吾先生释）

我以为示字应作陵墓字讲：大示，元示，即言主陵，小示言陪陵；西示犹西陵，有西示则必有东示，则东示犹东陵。其曰上示者言上陵，自某某至某某几示者，言祭祀自某某至某某若干陵也。

示字初为桌石坟之象形，其后泛指陵墓，则卜辞中上甲微作⊕，报乙作匚，报丙作  ，报丁作  ，诸字之形可得而说矣。在这里我们不能不引王国维先生的说法，因为他早就看出此中的消息，不过他没有说破罢了。

殷时祖父之名，颇有于人名外加□或⊐匚，如上甲之甲于甲外加□作⊞，报乙报丙报丁于乙丙丁外加⊐作匸匹匝。□⊐或即郊宗石室之制。（《秉中丁卣跋》《观堂别集》卷二，《遗书》第十一册内）

我想上甲微是殷先王中最主要的人物，所以他的坟墓特大作□，象陵墓高耸，此当为桌石坟之正视形；其报乙报丙报丁之匚，则为桌石坟之侧视形。又卜辞中有三匚之词，见黄濬《邺中片羽》初集下，词曰："其弗宦三匚日，其雧"，又董作宾《新获卜辞写本》片一九五背有辞云"己卯卜，酋三匚至抖甲十示"，三匚者即匚乙、匚丙、匚丁也，继之以示壬、示癸、大乙、大丁、大甲、沃及小甲，共为十世，可见匚又可以单位计，与示同。在这里我要声明的是我不是说商代还是新石器时代，还用桌石坟，但从字形的取象和制字的动机，可以推测示字初义是象桌石坟的。

总之示字初象桌石坟之形，其后用指坟墓，形义皆与桌石坟相合；桌石坟为一切祭祀的根本，所以示字是一切表示神事之字的语根。一方面我们从示字之为神事的最初的象形字，更可以证明桌石坟是一切祭祀的根本，而泰山的桌石坟是泰岳居的民族一切崇祀的中心。

附录二

释七十二

《史记·封禅书》载管仲对桓公之言曰：

古者封泰山、禅梁父者七十二家，而夷吾所记者，十有二焉。

（又见《管子·封禅》篇，按《管子》之文乃自《史记》辑入者）

《正义》曰："《韩诗外传》云：'孔子升泰山，观易姓而王，可得而数者七十馀人；不得而数者，万馀也。'按管仲所记自无怀氏以下十二家，其六十家无纪录也。"十二加六十为七十二，是张守节以七十二为实数，愚以为非也。古人以七十二为虚数，犹三九之写虚数同，非实数

的七十二。三九之数自汪中述学发挥以来，人多知之；惟七十二为虚数，人多不察，故在此略为举例证明：

1.《墨子·贵义》篇：

墨子曰：昔周公旦朝读书百篇，夕见七十二士，相天下犹如此，吾安敢废此也。

百篇与七十二对言，指全数也。

2. 刘向《新序》：

齐稷下先生，喜议政事。驺忌既为齐相，稷下先生淳于髡之属七十二人皆轻(驺)忌。

此七十二亦为总数，盖稷下先生绝不能恰好是七十二人。

3. 褚少孙补《史记·滑稽列传》：

于是乃朝诸县令长七十二人，赏一人，诛一人；奋兵而出，诸侯惊振。

4.《史记·东方朔传》：

太公躬行仁义，七十二年逢文王，得行其说，封于齐，七百岁而不绝。

任昉《述异记》：

轩辕之初立也，有蚩尤氏兄弟七十二人，铜头铁额，食铁石。

5. 陶宗仪《辍耕录》卷十七"七十二"条曰：

玉台诗："入门时左顾，但见双鸳鸯。鸳鸯七十二，罗列自成行。"孟东野，和蔷薇歌："仙机轧轧飞凤凰，花开七十有二行。"诗皆用七十二，不知何所祖。

陶南村不知道为什么用七十二之数，老老实实地写了出来，最是有趣。其实他若能再找几个例子就可以"知其所祖"了。七十二之外，亦用七十之数。

6.《吕氏春秋·察今》篇：

是故有天下七十一圣，其法皆不同，非务相反也，时势异也。

七十一与七十二，七十数同，亦用为多数之意。

7.《韩非子·难言》篇曰：

汤至圣也，伊尹至智也；夫以至智说至圣，然且七十说而不受。

8.《尸子》曰：

神农氏七十世有天下，岂每世贤哉，收民易也。（《御览》卷七十八引）

9.《淮南子·修务》篇曰：

古者民茹草饮水，采树木之实，食蠃蚌之肉；时多疾病，毒伤之害。于是神农乃始教民播种五谷，相土地之宜，燥湿肥垆高下；尝百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所避就。当此之时，一日而遇七十毒。

10.《史记·封禅书》：

黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下。鼎既成，有龙垂胡髯下迎黄帝。黄帝上骑，群臣后宫从上者七十馀人，龙乃上去。

11.《史记·秦始皇本纪》：

三十四年，始皇置酒咸阳宫，博士七十人前为寿。

12.《史记·仲尼弟子列传》：

太史公曰：学者多称七十子之徒。

13.《史记·儒林列传》：

世以混浊莫能用，是以仲尼干七十馀君，无所遇。

14.《史记·乐书》曰：

汉家常以正月上辛，祠太一甘泉。……使僮男僮女七十人俱歌。

以外的例子尚不知有多少，举一反三，也可以知其大概了。我们由以上可知七十二，七十皆是全数，所以张守节《史记·正义》论例《论史例》曰：

作列传七十，象一行七十二日。言七十者，举全数也。

可谓一语破的。不过他仍以为是实数，则犹未达一间也。

附录三

嵩山太室考

我在“说山”章中，说古人山居，其祖宗陵墓皆在山中，故山岳实为古代崇拜信仰的中心。古称神所居之地曰灵薮，曰神圃，曰悬圃，曰帝之平圃，曰帝之下都，皆指山岳而言；可见山岳在祀典上的重要。河南嵩高山，为中国中部的大山，其地位与泰山同；故凡泰山所有之事，嵩山无不有之。两相比较，不但可以相得益彰，并且可以着实证明古代山居是通有的礼俗。

泰岳为殷民族的故居，故为殷民族的神山；嵩山为夏民族的故居，故为夏民族的神山。泰山为封禅之地，嵩山亦为封禅之地：《史记·封禅书》说汉武帝元封元年封泰山之前先封中岳。《封禅书》又言：

> 昔三代之君，皆在河洛之间，故以嵩高为中岳。

言外之意好像说封禅是应该封嵩山的；而后代帝王亦多祠中岳。泰山有桌石，有石室，有立石；嵩山亦有石室，立石；此由嵩山又称“泰室山”、“少室山”可知。《山海经·中山经》曰：

> 泰室之山（郭注：即中岳嵩高山也，在今阳城县西），其上有木焉，叶状如梨而赤理，其名曰栾木（郭注：音鸾），服者不妒。有草焉，其状如茈，白华黑实，泽如蘡薁；其名曰蓍草，服之不昧。上多美石。
>
> 少室之山（郭注：今在河南阳城西，俗名泰室），百草木成囿。（郭注：未详）其上有木焉，其名曰帝休。叶状如杨，其枝五衢；黄华黑实，服者不怒。其上多玉，其下多铁。休水出焉，而北流注于洛。

戴延之《西征记》称此山“东谓太室，西谓少室，相去七十里，嵩其总名也。谓之室者，以其下各有石室焉。”（《初学记》卷五引）嵩山上有石室，又有立石，曰石柱。《太平御览》卷三十九引《嵩高山记》曰：

又有三台山，汉武东巡，过此山，见三学仙女，遂以为名。又一石室，有自然经书饮食。室前石柱，似承露盘；有石暗（乳？）滴下，食之，一合与天地相毕。

此石室前的石柱，大似桌石坟旁的立石。又立石称石柱，与泰山下的石柱称谓亦同。

殷民族的先妣居泰山，夏民族的先妣居嵩山；此即嵩山顶上的"启母石"。《山海经》说泰室山"上多美石"，郭璞注曰：

次玉者也，启母化为石而生启，在此山。

此美石即汉武帝登封中岳时所见的启母石。《汉书·武帝纪》曰：

元封元年……春正月，行幸缑氏。诏曰：朕用事华山，至于中岳（文颖曰：嵩高也），获駮麃，见夏后启母石。

《汉书·郊祀志》言汉成帝用匡衡之议，"又罢孝武薄忌太一，……夏后启母石，万里沙，八神延年之属。"至于为什么叫启母石呢？《随巢子》中有一条记载：

禹娶涂山，治鸿水，通轘辕山，化为熊。涂山氏见之，惭而去；至嵩高山下化为石。禹曰："归我子！"石破北方而生启。（据孙诒让《墨子闲诂》下辑佚本）

关于这块"启母石"，我在"中国古代的灵石崇拜中"（《民族杂志》第五卷第一期）推想即生殖石，即后代高禖石一类的东西；也许这块巨石也像泰山极巅上的"鸳鸯石"一样。

又泰山为历代所封之地，故多遗"枣梨钱"于路上。枣梨钱者，前人封禅泰山时，遗钱于地以邀福，言为泰山之神购枣梨也。嵩高山亦有此类物，《御览》卷三十九引孙严《宋书》曰：

高祖表曰：法门释法义于嵩高庙所石坛下，得玉璧三十二枚，黄金一饼，符彩润洁。河南太守毛修之以灵岳降瑞，送诸神府。

我想这些宝贝许是前人封禅时所遗留的东西。最后，照字面上说说吧，泰山即大山，凡山大者皆可称曰泰山；嵩山即高山，凡"山小而高"曰嵩，皆可称为高山。《尔雅·释山》，《风俗通·山泽》篇，《白虎

通·巡狩》篇，皆以高释嵩可证。

封禅即封坛，原初与社祀为一，而社皆有社木。史载秦始皇封泰山时，遇暴风雨休于大树下，后人云封此松为五大夫，故至今泰山犹有五大夫松之名。愚意此传说之本来面目，或不如此。秦始皇所休之松，或如召伯所憩之甘棠（见《诗经·召南·甘棠》篇），皆社木也。不意此种社木嵩山上亦有之，《山海经》言少室之山：

> 其上有木焉，其名曰帝休；叶状如杨，其枝五衢，黄华黑实，服者不怒。

此树其枝五衢，郭注："言树枝交错相重，五出，有象衢路也。"《离骚》曰："靡萍九衢。"按前人皆不知此村为何树，愚意此即祥瑞图上的连理枝，或为山葡萄一类蔓生灌木。连理枝"树枝交错，言夫妇和谐，故其实"服者不怒"；试想既然并头连理之后如何再怒呢？又泰室山有栒木，"服者不妒"，不妒不怒，皆是同一意义；质言之，即有男女婚媾的意义也。而此木之名称曰"帝休"，则确乎类似"召伯所菱"，"召伯所憩"，"召伯所说"的甘棠了。二山皆有社木，明二山皆为社山。在社木之外，嵩山又有蓍草，"服之不昧"（寐），更可证明嵩山之为社山或禖山，其说详下。

附录四

蓍草及其他

我在论"泰山玉女与人祖殿"一章中说泰山玉女的传说和楚国巫山神女的传说本出一源；巫山神女的传说其先应在山东，而不应在荆襄。我又说巫山神女为帝之瑶姬，瑶姬即是淫姬；而玉女又为瑶姬之别称。泰山神女或巫山神女其先本为一民族之先妣，死后变为该民族之禖神。古代高禖之祀，必有祓禊，即是在河中洗涤，所谓"去无子求有子"者是也；所以在高禖神坛近处必有祓禊水，或为天然之河流，或为人造之沟洫；而此种明水，又称"瑶池"。瑶池即是淫池，瑶姬即是淫姬。瑶姬瑶池二者之义既明，则蓍草之义可知矣。蓍草者，即淫

草也。试申其义于下：

一、蓄草传说出于瑶姬传说，换句话说，据古书的记载说蓄草是瑶姬所变的。《山海经·中山经》曰：

> 姑媱之山（《文选》江文通《别赋》注引此经作"姑瑶"《博物志》三作"古鲁"，俗本讹作"古詹"），帝女死焉，其名曰女尸，化为蓄草；其叶胥成，其华黄，其实如菟丘，服之媚于人。"

《博物志》三曰：

> 古鲁山草，帝女所化。其叶郁茂，其萼黄，实如豆，服者媚于人。

《搜神记》十四：

> 舌垂山，帝之女死，化为怪草。其叶郁茂，其华黄色，其实如兔丝。故服怪草者，恒媚于人焉。

按舌垂山，盖古瑶山之讹。此草既为帝女之化身，此帝女当为一民族之先妣与高禖，故其所化之草，亦有媚人的效能。抛开蓄草为瑶姬所化的问题不谈，我们先看看这位帝女是谁。按此帝女为姑媱山之帝女，姑媱山若能明其所指，则此帝即可知为何人。不幸《山海经》的姑媱山，郭璞无注，仅曰"音遥，或无之山字"，这等于不说。我们看姑媱山在《中山经》，西为鼓钟之山，郝懿行云在河南陆浑县西南三十里。东有堵山，放皋山，郝氏云：在今河南鲁山县北；又东有半石山，在河南偃师，再东即为少室，泰室即嵩山也。然则此山特为嵩高山山脉的一枝，嵩山即高山，意姑媱即高字之音转。我在附录三《嵩山太室考》中说嵩山为夏民族之故居，上有启母石，即女娲庙：女娲抟土作人（见《御览》引《风俗通》），即夏民族之先妣与高禖，则此帝女非女娲莫属。女娲之化蓄草犹楚国巫山神女（楚先妣与高禖）之化为灵芝：

《文选》江文通《别赋》注引《高唐赋》曰：

> 我帝之季女，名曰瑶姬，未行而亡，封于巫山之台；精魂为草，实曰灵芝。

可见凡是一民族之先妣，死后多有化媚草的传说。姑媱山（嵩高山）的蓄草，"服之媚于人"，郭注曰：

为人所爱也，……一名荒夫草。

荒夫就是荒淫，可见此草为淫草。蓫草即淫草，瑶姬即淫姬也。

二、草何以能淫？此盖因为淫姬所化，故能淫。此理甚明，不烦解释。但我们要追问淫姬何以必化为草，并且瑶草又何以和淫姬淫池发生关系。这三个名词在表面上看是三个不同的事实，在纸背后看却是一事一物，而且不是类似之事与物。换言之，这三个传说并不是徒然的字面上的偶合，而实在是根据同一事实或背景而发生的传说。这种事实的背景是什么呢？即是古代三月上巳的禊祀。我们知道禊祀必祓禊，而祓禊之时在三月上巳之辰；此时男女皆执兰秉蔺，以祓除不祥。此见于《诗经·郑风·溱洧》之诗曰：

溱与洧，方涣涣兮；士与女，方秉蕳兮。女曰："观〔欢〕乎？"士曰："既且！（郭沫若《释祖妣》云即祖字）且往观乎？"洧之外，洵訏且乐。维士与女，伊其相谑，赠之以芍药。

溱与洧，浏其清矣；士与女，殷其盈矣。女曰："观乎？"士曰："即且。""且往观乎？"洧之外，洵訏且乐。"维士与女，伊其将谑，赠之以芍药。

溱洧是郑之男女所属而欢的祓禊之水，《郑风》中凡有溱洧的记载者，其诗皆淫诗；如《褰裳》曰：

子惠思我，褰裳涉溱。子不我思，岂无他人！狂童之狂也且！

子惠思我，褰裳涉洧。子不我思，岂无他士！狂童之狂也且！

故《汉书·地理志》曰：

郑国，今河南之新郑，本高辛氏火正祝融之虚也，及成皋，荥阳，颍川之崇高，阳城，皆郑分也。……右雒左沛，食溱洧焉。土陿而险，山居谷汲，男女亟聚会，故其俗淫。《郑诗》曰："出其东门，有女如云。"又曰："溱与洧，方灌灌兮。士与女，方秉菅兮。恂盱且乐，惟士与女，伊其相谑。"此其风也。

可见溱洧是郑之男女行淫的地方。关于溱洧这首诗，《三家诗》和

《毛诗》皆说它是淫诗(班固用齐诗,故《地理志》所言为齐说),而韩诗说其事为尤详。《太平御览》卷三十引韩说曰:

> 郑国之俗,三月上巳之辰,于雨水之上,招魂续魄,祓除不祥;故诗人愿与所悦者,俱往观之。秉,执也;蕑,兰也。当此盛流之时,众士与众女,方执兰而祓除邪恶。

韩诗确切地说明这种风俗是三月上巳之俗,又说执兰是为了拂除邪恶,即洗去不育的恶疾,可见这兰是与生子有关。果然,我们在古书中发现了这样的证据。《左传》宣公三年曰:

> 初,郑文公有贱妾曰燕姑,梦天使与己兰曰:"余为伯儵,余,而祖也;以是为而子。——以兰有国香,人服媚之如是。"既而文公见之,与之兰而御之。辞曰:"妾不才,幸而有子,将不信,敢征兰乎?"公曰:"诺!"生穆公,名之曰兰。……穆公有疾,曰:"兰死,吾其死乎?吾所以生也。"刈兰而卒。

我们在这里不要忘记,秉兰生子是郑国之俗,而因兰而生的穆公是郑公;可见郑穆公降生的神话,即是这种秉兰祓禊的风俗的产物。没有郑之男女三月祓禊的风俗,不会有郑穆公因兰而生的神话。我们看郑文公要御燕姑的时候,还要"与之兰",可见兰就是淫草。秉兰的目的是为行淫,行淫的地方在河边,在水中祓除洗涤,三者一源,所以这种草叫着"淫草"(瑶草),这女人叫着"淫姬"(瑶姬),这水叫着淫水或淫池(瑶水,瑶池)。姑媱山上的蓄草,当即此类淫草。其实不但与此为同类,《山海经》所言之蓄草,实即诗经郑风之兰草:《山海经》所载之神话,即是《诗经》所吟咏之风俗。山经诗经盖互为表里者也。

三、说蓄草即兰草。首先我们知道《山海经》所记之姑媱山即嵩高山,而郑国之境不在此乎?溱洧不导源于嵩高山乎?《水经》"洧水出河南密县西南马领山",郦道元《水经注》曰:"水出山下,亦言出颍川阳城山,山在阳城县之东北,盖马领之统目焉。"阳城山在今登封县,即嵩山也。洧水经密县会溱水,东流为双洎河,再东经新郑、长葛、洧川、鄢陵、扶沟入贾鲁河。溱洧既导源嵩山,故祓禊于溱洧水上所秉之兰,亦即嵩山山上之蓄草。《山海经·中山经》说蓄草之状曰:

其叶胥成，其华黄，其实如菟丘（郭注：菟丘，菟丝也）。服之，媚于人（郭注：为人所爱也。传曰：人服媚之如是。一名荒夫草）。

郭注所引传曰。“人服媚之如是”，即《左传》宣公三年所载郑文公生郑穆公事，可见郭景纯亦以蓇草为兰草，至少是以《左传》上的兰草来比拟《山海经》上的蓇草；可见蓇草或者就是兰草。（清人所作《山海经注》，对郭氏此注皆未发挥。今发其覆，心中甚快。）并且此草，其叶胥成，胥成就是丛生，也和兰草相似。又《中山经》“泰室之山”记蓇草之状曰：

有草焉，其状如菜，白华黑实，泽如蘡薁；其名曰蓇草，服之不昧。

此草其状如菜，菜为块状根，而兰草的根也是块状；并且白华黑实，又和兰草的形状相似。蘡薁据《郝懿行笺疏》云即山葡萄。山葡萄黑实，兰实也是黑实滑泽，可见《山海经》的蓇草处处和兰草相似，则此蓇草即兰草。《山海经》说帝女所化者即因其原为祭祀高禖时男女所投赠之香草；称之曰蓇草者，即因其事与男女有关，故称之曰淫草也。

*　　*　　*　　*

蓇草既为淫草，则其谊为通名，非专词。即任何民族任何地方凡有此种风俗，凡有此种“媚草”，皆可称之曰蓇草。最显著的一例，即是楚国巫山神女所化的灵芝草，此见于《文选·别赋注》引《高唐赋》外，又见于唐余知古《渚宫旧事》卷三引《襄阳耆旧传》曰：

襄王与宋玉游于云梦之台，望朝云之馆，其上有云气，变化无穷。王曰：何气也？”玉曰：“昔者先王游于高唐，怠而昼寝；梦见一妇人，王悦而问之。曰：“我夏帝之季女也，名曰瑶姬。未行而亡，封于巫山之台，精魂为草，摘而为芝；媚而服焉，则与梦期。”

《水经注·江水注》曰：

……又帝女居焉，宋玉所谓天帝之季女，名曰瑶姬；未行而亡，封于巫山之台，精魂为草，实为灵芝。

我们知道巫山神女是楚国的先妣与高禖，而这位神女也有化草的传说，也有服媚的传说，知此乃是基于同一风俗之下而产生出来的传说。质言之，亦即上巳祀禖，男女投赠的风俗。楚民族的灵芝，在这种看法之下，也是蓄（淫）草。

还有禹母吞芣苡的传说，愚意芣苡亦即此类淫草。《史记·夏本纪》正义引《帝王世纪》云：

> 禹父鲧，妻修己，见流星贯昴，梦接意感，又吞神珠薏苡，胸坼而生禹；名文命，字密。身九尺二寸长，本西夷人也。

《吴越春秋·越王无余外传》：

> 鲧娶于有莘氏之女，名曰女嬉，年壮未孳，嬉于砥山，得薏苡而吞之，意若为人所感，因而妊孕，剖胁而产禹。

又见古纬书《礼纬》："禹母修已，吞薏苡而生禹，因姓姒氏"。我们知道《诗经·周南》有《芣苢》诗，毛传说：

> 芣苢，马舄；马舄，车前也，宜怀妊焉。

《逸周书·王会解》：

> 康民以桴苡，桴苡者，其实如李，食之宜子

孔注："康亦西戎别名也，食桴苡即有身。"可见芣苢也与蓄草、灵芝一样，皆有取媚生子的用处。我以为这些说话皆是基于同一的风俗，即祀高禖，求生子，合男女，以香草为投赠而生出的神话也。我们从这里更可以知道神话与礼俗互为表里，礼俗是实在的，神话为表面的；凡礼俗时过境迁之后，不得其解，即以神话目之。我们若能明白古代人的生活，则一切神话皆可迎刃而解了。

本文写于1940年。1941年印刷为北京大学《中国古代神话》讲义。

〔附录〕《封禅考》书后

作云兄《封禅考》证封禅与石坟之关系极确，其释示尤精当。上甲报乙，罗王以来未会其意，今兹乃得一解，致足快也。但谓"封禅"是一事固是。谓"封"定是动词，"禅"定是名词，则不必实。恐二字

皆本具名动二词性也。此点无关宏旨，姑置不论。后有欲补说者二点，一曰封禅为领有之表示，二曰封禅与禅让之关系。

封禅者，简言之，树大石于高处之，谓其取意盖与树帜占领者不殊。止国之社屋之，犹之乎拔赵帜立汉帜也。惟立帜不过一时，树石则期于长久，是以秦皇汉武之封禅，与霍去病之封狼居胥山禅于姑衍，及窦宪之勒石燕然，宜无二致。不过前二者表示征服天下，后二者限于征服匈奴而已。所以受命帝王必行封禅者，正以其为领有之表示也。《论语·八佾》"季氏旅于泰山"，注家释旅为祭。窃于旅字从从意，或源于旌旗，则此旅祭者或有树帜泰山之意。然则季氏非徒僭礼，且欲奄有全鲁。所以孔子深斥之欤。

禅让之事，盖起于尧舜。《尚书》记其类禋柴望有坛与否，固无明文。若夫魏晋以降之依样葫芦者，则必筑坛以为行礼之处。禅让之禅，取义亦在乎坛，舜禹之事端然可知。

窃意大位承继之必于坛场者，除告天告祖示众诸义而外，古或有试验选定领袖之举，其事当于陵庙坛场行之（古来盟会有坛，拜将有坛）。《左传》记楚共王五子，未知所立，潜埋璧于太室，令诸子八拜，视其距璧之远近，以觇天命，殆犹是古之遗风。又《尚书》所谓"纳于大麓烈风雷雨弗迷"者，大麓疑即社丛，亦即陵庙也。舜经试验及格，故得承继大位。秦汉儒生所以盛说始皇为暴风雨所击不得封禅者，心底或尚潜有古代试验领袖之遗影欤。

将有远行，匆匆不及征考。姑就所记妄陈之，未知有当于高明否。

（1940年）9月27日杨莲生

注：杨莲生，即杨联陞先生，1941年赴美国，任教于哈佛大学，近年已病逝。整理者记，2001年1月。

殷先祖以燕为图腾考

——从图腾崇拜到祈子礼俗

一　说殷人以燕为图腾

根据古代典籍记载，殷人的诞生是出于玄鸟贻卵。《诗经·商颂》曰：

天命玄鸟，降而生商（商人），宅殷土茫茫。（《玄鸟》）濬哲维商，长发其祥。……有娀方将（壮），帝立子生商。（《长发》）

此传说又见于下列记载，《楚辞·离骚》中讲：

望瑶台之偃蹇兮，见有娀之佚女。吾令鸠为媒兮，鸠告余以不好。

雄鸠之鸣逝兮，余犹恶其佻巧。心犹豫而狐疑兮，欲自适而不可，凤皇（玄鸟）既受诒兮，恐高辛之先我。

又《九章·思美人》中讲：

高辛之灵盛兮，遭玄鸟而致贻。

又《天问》：

简狄在台喾何宜？玄鸟致贻女何喜〔喜〕？

《吕氏春秋·音初》篇也讲：

有娀氏有二佚女，为之九成之台，饮食必以鼓。帝令燕往视之，鸣若谥隘。二女爱而争搏之，覆以玉筐，少选，发而视之，燕遗二卵北飞，遂不反。二女作歌一终，曰："燕燕往飞"，实始作为北音。

《史记·殷本纪》则谓：

殷契，母曰简狄，有娀氏之女，为帝喾次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。

刘向《列女传》亦曰：

简狄，有娀氏之长女也，与其妹娣浴於玄丘之水。有玄鸟遗卵，过而堕之，五色甚好。简狄取而吞之，遂生契焉。

以上记载综合起来说，就是殷之先妣有娀氏长女简狄，於春分之日与其妹娣出浴，有玄鸟遗卵，简狄吞之而生契，并且契称玄王，玄王者，即玄鸟之王也。《国语》云："玄王勤商，十四代兴。"《史记·殷本纪》司马贞《索隐》云："玄王，契也。"可见殷人的诞生出于玄鸟。我们在这里所应注意者是玄鸟为何物，《诗》毛氏《传》曰："玄鸟，鳦也"（《商颂·玄鸟》），又曰："燕燕，鳦也"（《邶风·燕燕》），是玄鸟即鳦，鳦即燕，陈奂《诗毛氏传疏》卷一曰：

《尔雅》：鵙周、燕燕，鳦。舍人注云：鵙周名燕燕，又名鳦。《说文》："鵙周，燕也。从隹，山，象其冠也。冂声。燕，玄鸟也，籋口布翅，枝尾象形。""乞，玄鸟也，齐鲁谓之乞，取其鸣自呼，象形也。字或从鳦"《夏小正传》："燕，乙也。"《玄鸟》传："玄鸟，鳦也。"然则鵙周也、燕也、乙也、玄鸟也，一物四名。

按"玄鸟"言鸟色黑，如《左传》昭公十七年郯子所说的青鸟，丹鸟同，皆以羽毛色彩为别。燕子其色玄，故称燕为玄鸟。燕，篆文作  ，象燕之正视形；乙，金文作，象燕之侧视形，犹人之正视形为大，加首为天，侧视为人（  ），跽足为P（）也。燕、乙、鳦之得名，又象其鸣声，《吕氏春秋·音初》篇所谓"鸣若谥隘〔谥〕"，《山海经》称诸鸟之名，"其鸣自呼也"即此。由此可知商人以玄鸟为图腾，即以燕子为图腾，并且可知其族名称"殷"者，盖又取音于燕子之鸣也。

说者或曰玄鸟即"凤皇"，不得谓之燕。《离骚》曰："凤皇既受诏兮，恐高辛之先我。"《天问》"玄鸟致诏女何嘉"，可见凤与玄鸟是一非二。但是我们看郯子对昭子之言，既言"凤鸟氏，历正也"，又言"玄鸟氏，司分也"，二者既分别言之，显然不能溷为一谈，并且据古书

上说凤鸟即鸾鸟，鸾即孔鸾，意即孔雀；而凤（风）字在卜辞中作丰羽，长尾，有冠之形，正是孔雀的象形，拿来和燕子相比，大小悬殊，美丑有别，如何能混为一物呢？玄鸟既为燕子，那么无怪乎此民族崇拜燕图腾，而国号为殷，盖殷即燕也。不用说，殷，燕同是影纽双声字，而且几乎是同音字。殷一作衣，一作鄞，衣鄞也同在《微部》影纽下，盖三代殷之得称，亦如夏之得称由于變者同，其国名或族名原来皆是图腾。

又殷姓"子"氏，《左传》隐公元年疏引《世本》曰："子姓，殷。"宋为殷后，亦姓"子"，亦见《汉书·地理志》。董仲舒《春秋繁露·三代改制》篇曰：

> 天将授汤主天，法质而王祖，赐姓为子氏，谓契母吞玄鸟卵生契；……故帝便禹舉论姓，知殷之德，阳德也，故以子为姓。

《白虎通·姓名》篇曰：

> 禹姓姒氏，祖以薏生；殷姓子氏，祖以玄鸟子生也；周姓姬氏，祖以履大人迹生也。

《论衡·奇怪》篇曰：

> 儒者称圣人之生，不因人气，更禀精于天。禹母吞薏苡而生禹，故夏姓曰姒；禹母吞燕卵而生禹，故殷姓曰子；后稷母履大人迹而生后稷，故周姓曰姬。（又《诘术》篇同）

我以为殷人为什么姓子呢？就是因为其先妣吞卵子而生子，故以子为姓。《礼记·月令》孔颖达《疏》引郑志、焦乔答王权云："娀简狄吞凤子之后，后王为禖官嘉祥祀之以配帝。"正以子为卵。《山海经》称这种感生得姓的国家叫着"卵民之国"。子即卵，至今犹呼"鸡卵"曰"鸡子"。姓从女生，故子姓卜辞皆作好，所谓"妇好"者，即子姓之女子也。更可知《商颂·玄鸟》所谓"帝立子生商"者，即帝使燕卵（子）生商人也。褚少孙补《史记·三代世表》不明白这种得姓的原因出于图腾，而强为之解曰：

> 子者，兹兹益大也。

实在是望文生训，不足依据的。

殷民族以鸟为图腾，除其先妣简狄为翰雉，殷为燕之转，殷子姓等明证外，又可由帝喾或高辛、帝舜之名推知。简狄之夫据《史记》、《天问》说是帝喾，据《离骚》说是高辛，后人以帝喾为名，高辛为号，故《汉书·古今人表》作帝喾高辛氏，而帝喾亦即《山海经》之帝后，此说首倡于毕沅，继证之于王国维，王氏更证明卜辞中之高祖夋（王氏后释为夔）即帝喾。按夋字卜辞作  （见《铁云藏龟拾遗》十三、三）又作  （见殷虚《书契菁华》九、十二）殷人称之曰高祖，祈年求禾多于彼神位前行之，可知这位高祖一定是一位远祖，而且他的地位已经和天帝合而为一了。关于这个夋字，吴其昌先生有一个对我们很有利的解释，不妨借重以为思考之资，他说：

> 商既为夋所生，而《诗·商颂·玄鸟》篇云：天命玄鸟，降而生商，是《诗》又以商为玄鸟所生，故郑《笺》云"天使夋下而生商"，是玄鸟即夋也。夋为玄鸟，宜夋状为鸟喙人身矣。①

按吴以"夋"为鸟喙人身甚是，"鸟喙人身"即表示此人以鸟为图腾，《山海经·海外南经》所言羽民国之状鸟喙人身者正与此同。亦犹淮夷之人以鸟为图腾，"被服容止，皆象鸟也"。又细审此字，特大其首，盖象鸟族所戴之鸟冠，亦即鸟族之图腾面具也。意者殷人祭其高祖后时，有尸饰之，特戴鸟冠以明示其首祖为鸟乎？抑在传说上当时尚有此遗痕，故制字者特象之以示不忘乎？

又考帝俊之"俊"，其得名亦非无因，俊字去人旁益鸟旁，即为"鵔"字，鵔即鵔鸃，《说文》说是"鷩属"，亦即凤皇之类。喾字一作"告"去人益鸟即是"鹄"，是俊、喾又无不以鸟为名矣。又考商字卜辞作  ，而凤（风）字亦有冠形作  （辛），我想商字字体为什么这样结构呢？大概辛象凤冠，下有长柄，柄端有钩所以插入地上，此物或即凤族的"图腾柱"（Totem pole），盖殷商为"燕族"或"凤族"，与此族男子配偶之女人为"雉族"，所谓简狄与帝喾或舜的结合者，即东方鸟族在近亲部落之间所行的一种"外婚制"（Exegamy）而已。

---

① 吴其昌：《殷卜辞中所见先公先王三续考》，《燕京学报》十四期。

二　由图腾崇拜到禖祀制度

崇拜图腾的民族对于图腾物皆举行祀典。因为他们相信图腾物是他们的祖先或保护者，他们是图腾物的子孙后裔，为崇德报功起见，在一年的特定的节日，一定要对它祭祀致敬，在平时也不许对图腾物加以伤害或杀食。在祭祀时，氏族成员或向之顶礼膜拜，或用跳舞模仿它的动作，用音乐来博得它的欢心，有时候在本族之中选出一个美女以与图腾物结合，一方面藉此促进本族成员的繁殖。这些风俗，在近代少数民族中还有遗留。

我们知道中国古代东方的鸟族，其先妣因春分之日吞鸟卵而生子，所以后人皆崇拜鸟，以鸟为他们的祖先或保护者。我想在最初鸟族之人定用种种方法来崇拜鸟，关于这一点，中国古书上虽然没有详细的记载，但是我们从后代某种制度和风俗之中，却可以推想出一点点影子。我们从这种后代的制度可以补古代鸟族的图腾崇拜；一方面，也从图腾崇拜来解释后代某种制度的成因。我认为鸟族的图腾崇拜所遗留的制度就是后代宫廷的禖祀制度和民间的上巳求子。也即是说，后代的祭祀高禖和上巳祓禊都是源于殷民族的崇拜鸟图腾，"高禖"与上巳之为一种"礼""俗"，其本出于一源，也是不待说明的！

首先释"禖"字，什么叫禖呢？《说文》一上《示部》曰："禖，祭也，从示某声。"这等于未解说。朱骏声《说文通训定声》谓："祈子之祭也。"按《玉篇》"禖，求子祭"，疑《说文》"祭"上夺"求子"二字。雷氏《五经·要义》曰："高禖，先王子孙之祠也。"《汉书·戾太子传》"为立禖"，颜《注》："禖，求子之神也。"禖既是求子之祀，则其事即男女媒媾之事，"禖"即"媒"字，为什么把媒字写成禖字呢？郑玄《月令注》和蔡邕《月令章句》都讲："变媒言禖，神之也。"这个例子在中国文字中很多，如"禫"即"譚"，"禅"即"墠"，"禋"即"煙"，"禳"即"攘"（除也），"祓"即"拂"（除也），"禊"即"洁"，偏旁从"示"，皆所以神之也。禖祀既是男女媒媾之事，而其时必在仲春之月玄鸟至之

日。《礼记·月令》曰：

仲春之月……玄鸟至，至之日以太牢祠于高禖，天子亲往，后妃率九嫔御，乃礼天子所御，带以弓韣，授以弓矢于高禖之前。

为什么祭祀高禖必得在玄鸟至之日呢？郑玄就用简狄吞卵生子的故事来解释：

玄鸟，燕也，燕以施生时来，巢人堂宇而孚（孵）乳，嫁娶之象也，媒氏之官以为候。高辛氏之出，玄鸟遗卵，娀简吞之而生契，后王以为媒官嘉祥而立其祠焉。变媒言禖，神之也。

郑玄以为禖祀制度出于简狄吞卵生契之事。后代礼家多以此驳难郑氏，如孔疏引诸家说曰：

蔡邕以为禖神是高辛已前旧有，高者，尊也；谓尊高之禖，不由高辛氏而始有高禖。又《生民》及《玄鸟》毛《诗传》云"姜嫄从帝而祠于郊禖"，又云："简逖从帝而祈于郊禖，则是姜嫄、简狄之前，先有禖神矣。"……郑志、焦乔答王权云："先契之时必自有禖氏被除之祀，位在于南郊，盖以玄鸟至之日祀之矣，然其禋祀乃于上帝也。娀简狄吞凤子之后，后王为媒官嘉祥祀之以配帝，谓之高禖。据此言之……其古者先媒则废之矣，高辛氏配之，后谓之高禖。"

我们看这段驳议，虽然也有一部分理由，但不能据此完全推翻郑氏的说法。因为在原则上禖祀制度，或许在高辛以前旧有，然而就东方民族来说，在高辛以前就记载上说还有谁呢？高辛氏的太太简狄不就是殷民族的先妣简狄么？在记载上实在不能在简狄以前找出一个更早于她的先妣。而且简狄据我的推测，是人名兼族名，有此简狄（翰雉）之族，则凡此族的女子皆可称之曰简狄，所以后世学者考证殷人祭祀高禖推源于简狄吞卵生子的故事不是无因的，而且也不是错误的。用我们的话来解释是非常简单而明了的，就是殷人的禖祀制度出于殷人的图腾崇拜。并且我们在这里更要注意，就是祭祀高禖为什么必得挑选"玄鸟至之日"，此玄鸟即为其原始图腾，因玄鸟而生子，故祭祀高禖必在玄鸟至之日。这种鸟的至与不至，在古人的心目中是非同等闲的，《逸周书·

时训解》为我们保存一个最要紧的记载，它说：

春分之日，玄鸟至。……玄鸟不至，妇人不娠。

为什么玄鸟不至就妇人不娠呢？那是因为他们的先妣是吞了玄鸟之卵而生子，玄鸟不来当然无子可吞，也就无从受孕了。我们就这一句话，已可断然地相信禖祀制度出于图腾崇拜。

大概古代东方鸟族祭祀图腾鸟时，本来就含有祈求生子之意。在这个时候氏族部落的成员，都来祭祀图腾鸟以祈求生殖的繁衍，其时或用王后或由族中选出的美女来和图腾鸟配偶（一种交感的摹拟巫术），如埃及古代所行者。这鸟就是他们的先祖，这女人便算这民族的先妣。其后男系社会加强，鸟的成分隐退，而变成：

有娀氏女简狄配高辛氏帝，帝率与之祈于郊禖而生契，故本其为天所命，以玄鸟至而生焉。（《玄鸟·毛传》）

这样一个解释，有了丈夫，又有了鸟，不知这鸟就是女人的假定的丈夫呀。总之，我们从高禖的祭祀，其时间在二月，在燕子来之时，其传说系之简狄吞燕卵生子之事，其性质为祈求生子，促进繁殖，可以相信它是从图腾崇拜所孳生的一种礼制；因而现在中国人不加害燕子的禁忌，从20世纪一直可以追溯到有史以前的图腾社会。

三　神话与制度的成立及其解释

在这里，我们逢着一个极重要的问题需要考察一下的，就是简狄生子为什么必得吞燕卵？你一定说因为他们把燕子当做图腾，而且当初男女媾精以生子之事，不为初民所了解，故因缘附会说是吞了鸟卵而生子，所以才有这样一个说话。在这里，郭沫若先生有一个异于我们的有趣的解释，他说：

无论是凤或燕子，我相信这传说是生殖器的象征，鸟直到现在都是生殖器的别名，卵是睾丸的别名①。

---

① 郭沫若：《释祖妣》，见《甲骨文字研究》上，大东书局，1931年。

郭先生的大意以燕或鸟为男性生殖器的代名词，因为生殖器是男女两性的中间媒介，所以在后代有鸟为帝使或鸟为帝媒的传说，《山海经·大荒东经》：

有五彩之鸟（云按即凤皇），相乡弃砂（云按砂或指卵而言），惟〔为〕帝俊下友（按友字当为使字之形误），帝下两壇，彩鸟是司。

为帝俊下友即为帝俊下使，言帝俊以鸟为使而使简狄怀孕也。此种以鸟为媒之比喻，即因鸟（生殖器）为两性间的媒介。换句话说，简狄吞鸟卵而生契的神话，就是简狄纳帝喾（假定）之鸟而生子。这种神话传说的背后只不过是人间平凡事实的讹传。但我想吞鸟卵而生子的传说无疑地是源于图腾信仰，因为古人不明白生育是由于男女媾精，而以为女人怀孕是受了外界的一种特别的感应。简狄吞卵而生子的这种神话，即由于这种信仰而发生，换句话说，就是因为崇拜鸟图腾而构成的一种说话。

在这里我们要特别注意的，就是这个神话的时间性的问题，这个神话发生在什么时候呢？据祭祀高禖出于简狄吞卵生子之事，而高禖的祭祀是在中春之月，玄鸟至之日，可以间接考知这种神话构成的背景是二月，而二月又是一切候鸟北来之时，并且是燕子北来之时，《夏小正》说：

二月……来降，燕乃睇。

二月是燕子北来之候，又是简狄与姊妹出游行浴之时，所以适逢其会的简狄吞了它的卵，而且生了儿子。所以神话的背景是二月，祭祀高禖这种制度也在二月。并且可以由此类推，不但可知简狄〔翰雉〕之族是如此，一切东方以鸟为图腾的部落，皆由二月为候鸟北来之时，所以特别地、广汎地以鸟为图腾。但是有一个矛盾的问题在这里，就是不但东方鸟族的神话传说的背景在二月，西方以熊为图腾的民族，似乎也把图腾崇拜的神话牵扯到二月上去，就是《诗经·大雅·生民》述周民族的开国神话曰：

厥初生民，时（是）维（为）姜嫄。——生民如何，克禋克祀，以弗无子。履帝武敏（拇）歆，攸介攸止，载震（娠）载夙，载生载

育，时维后稷。

这是说周先妣姜嫄出游，踏着了熊的大拇脚指头印而怀孕生子，所以以熊为图腾（说详后）。我们看这个图腾神话的背景，是在什么时候呢？恰巧也是二月，因为我们据《诗经·鲁颂·閟宫》知道周民族把姜嫄当做禖神，而《毛传》说《生民》也用《月令》中春之月玄鸟至之日，以太牢祠于高禖之事来解释，可见也以二月为期。在这里就出了问题了，就是这些民族的图腾神话为什么必得附丽在二月上呢？我想或由于以下的事实的原因而发生的。

渔猎社会和农业社会的人民，其生产方法虽然不同，其生活样式，因为受着自然环境的限制，并没有多大的变动。就是他们把一年的生活分成两季，一季是"潜伏期"，在村落和家庭中居住，一季是"活动期"，在田野里工作。其时间的分割，大概本年的十月到来年的二月是潜伏期，二月到十月是活动期。这种古老的生活样式，直到现在还在农村社会里保存着。我们可以说这种决定于自然环境的生活样式是一切渔猎或农耕社会的必然现象和规律。到了工业社会时，这种固定的为自然环境所限制的生活样式便被机械文明打破了。我们在这里不烦多举书本上的证据，因为实际上的生活比什么书本上的证据都有力量。我们暂举《尚书·尧典》和《诗经·豳风》的话以见一斑：

> 乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时（《伪孔传》："历象其分节，敬祀天时以授人也。"）：分命羲仲，宅嵎夷（东表之地称嵎夷）曰旸谷，寅宾出日，平秩东作（寅，敬；宾，导；秩，序也，岁起于东而始就耕，谓之东作。东方之官敬导出日，平均次序东作之事，以务农也）日中星鸟，（日中，谓春分之日，鸟，南方朱鸟，七宿）以殷（正也）仲春，厥民析（冬寒无事，并入室处，春事既起，丁壮就功。言其民老壮分析），鸟兽孳尾。
>
> 申命羲叔，宅南交，曰明都。平秩南讹，敬致。日永星火，以正仲夏，厥民因（因，谓老弱因就在田之丁壮，以助农也），鸟兽希革。
>
> 分命和仲，宅西，曰昧谷，寅饯（送也）纳日，平秩西成，宵中

星虚，以殷仲秋，厥民夷（夷，平也。老壮在田，与夏平也），鸟兽毛毨（毨，理也）。

申命和叔，宅朔方，曰幽都，平在朔易，日短星昴，以正仲冬。厥民隩（隩，室也。民改岁入此室处，以辟风寒），鸟兽氄毛（鸟兽皆生而毳细毛以自温焉）。

我们看《尚书》上说在仲春之月"厥民析"，在仲夏之月"厥民因"，在仲秋之月"厥民夷"，在仲冬之月"厥民隩"，充分地表示出古代农民生活的实况。《诗经·豳风·七月》说：

春日载阳，有鸣仓庚，女执懿筐，遵彼微行，爰求柔桑。春日迟迟，采蘩祁祁，女心伤悲，殆及公子同归。

五月斯螽动股，六月莎鸡振羽，七月在野，八月在宇，九月在户，十月蟋蟀入我床下。穹室（空室）熏鼠，塞向墐户，嗟，我妇子！曰（聿）为改岁，入此室处。……九月肃霜（肃爽），十月涤场，朋酒（丑）斯飨，曰（聿）杀羔羊，跻彼公堂，称彼兕觥，万寿无疆。

也很明显地把人民的生活划分为两季。我们把前一篇所举的"散文历"和后一篇的"韵文历"合在一起，很可以看出古代农事历（Rustic Calendar）的雏形，因而古代农民的实际生活颇可由此窥知。

因为人民的生活到二月里要变更一下子，就是从"潜伏期"到"活动期"，从"室处"到"民析"，随着生活的变革，于是乎引起许许多多有始业意味的仪式，我们可以把这种生活上的变革当做"磁石"，那许许多多生活上的仪式比做附丽在磁石上的"铁片"。这种变革是一切事业的"始业式"，而这些始业式，又互相关联，有着意义上的沟通和交互的感应关系。例如古代帝王在二月里的"巡狩"，就是渔猎时代各部落"会猎"的遗留。因为要会猎，所以要藉这个机会祀祖告天，这就是后代"封禅"典礼的肇始；在祭祀之时，顺便举行部族酋长会议，这就是"禅让"传说的根据①。在二月里因为各部落各村落的成年男女都到田野去工作，所以必然地造成他们和她们的恋爱机会。

① 参见拙著《泰山礼俗研究》

这种男女会合后来慢慢地而且很自然地变成一种固定的、公认的、合法的手续——并且由官家派人指导，若男女在这个时期不会合，官家还处以相当的惩罚，算是违犯了国家的法律，这就是《周礼·地官》"媒氏"所掌的职责。

> 媒氏掌万民之判(配)，……中春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁。若无故而不用令者罚之，司男女之无夫家者而会之。……凡男女之阴讼(郑注：阴讼，争中冓之事以触法者)，听之于胜国之社(郑注：胜国，亡国也)。

"男女阴讼"就是因恋爱而发生的争执，这种阴讼后来听之于胜国(亡国)之社，我想在起初应该听之于禖宫。举国青年男女在这种大祭中都来参加，在供奉禖神(即是那一民族的先妣)的庙中，燕乐交媾。而且在这个时候还有酋长和酋长的太太们领着，当众演习，以为民众的导师，这就是《礼记·月令》所谓"天子亲往，后妃率九嫔御"者是也。御，就是"进御"，蔡邕《月令·章句》曰：

> ……后妃将嫔御，皆会于高禖，以祈孕妊。御者，进也。凡衣服加于身，妃妾接于寝，皆曰御。天子所御，谓后妃以下至御妾孕妊有萌芽者也。韦，弓衣也；祝以高禖之命，饮之以醴，带以弓衣，尚使得男也。(参看黄奭辑《汉学堂丛书》)

可见这个"御"就是进幸，所以《天问》问"简狄在台喾何宜，玄鸟致贻女何喜"，所谓喾何宜，即是喾何御，因御生子，而托以玄鸟，故问女何喜也。卜辞中亦有"御"的记载，郭沫若先生《卜辞通纂别录》之二，中村氏兽骨内有一词云：

> 辛丑卜，亘贞。王固曰："好其有子，御。"
>
> 辛丑卜，殼贞：帚好有子，二月。

郭氏即以月令"后妃率九嫔御"之事释之，可见这种禖祭御女的制度是殷民族宗教祭祀的实际情形。

在渔猎社会时代，东方民族的殷，和西方民族的周，都在这种春天的因生活的变更而构成的祭日之中，发生了他们的民族诞生神话。那就是说简狄和帝喾的结合，是在这种机缘之下举行的。简狄是雉

图腾的女子，帝喾高辛或舜是凤图腾或燕图腾的男子，所谓“简狄在台”（按即神坛，庙的前身，其先或为桌石（Dolmen），“玄鸟致贻”，就是这种时代背景下的说话。换句话说，就是在二月所举行的“始业祭典”中（禖祀也包括在内），所举行的图腾外族结婚，羊图腾的女子姜嫄，也在这个时期“出游”，和熊图腾的男子，后稷的爸爸，周民族的老太爷结婚。因为这种生活是一切民族所共有的，所以殷周两个民族的先妣都有这种传说，而且一个是“行浴”，一个是“出游”，故事的内容又大同小异。

以上我们解释了神话故事和禖祀制度为什必得在二月，但是我们还遗漏了神话的另一个重要部分，就是简狄为什么和姊妹“行浴”，这行浴的解释，又是怎样，并且这种行浴和后代的行浴（祓禊）是不是有关系，这一点要在下章详细讨论。

四　说上巳节源于古代的禖祭

在后代用水洗涤以求福佑的祭祀，叫作祓、禊，《说文·示部》曰：

> 祓，除恶祭也，从示发声。

《小尔雅·广诂》：“祓，洁也。”朱骏声《说文通训定声》云：“按字亦作禊。”《广雅·释天》：“禊，祭也。”禊即祓耳。《风俗通祀典》：“禊者，洁也。”《史记·外戚世家》：“武帝祓霸上。”徐广注：“三月上巳临水祓除，谓之禊。”我以为祓训除恶，祓即拔字，禊必临水，禊即洁字。为什么二字都加上示字偏旁呢？即是所以神之也。然则，这种祓除邪恶之祭，在什么时候举行呢？并且又用怎样的方法呢？《周礼·春官·女巫》条曰：

> 女巫掌岁时祓除衅浴。郑玄注曰：岁时祓除，如今三月上巳于水上之类；衅浴，谓以香薰草药沐浴。

应劭解释这一条文章最明确：

> 谨案《周礼》女巫掌岁时以祓除疾病。禊者，洁也，故于水上盥洁之也。巳者，祉也，邪疾已去，祈介祉也。

可知祓、禊就是在三月上巳之辰，临水洗涤，并且用香草沐浴，其目的是为了去病。可是祓禊究竟是除那一种疾病呢？《诗经·大雅·生民》篇上说得最明白：

厥初生民，时（是）惟（为）姜嫄。生民如何，克禋克祀，以弗无子。

《毛传》说："禋，敬；弗，去也。去无子，求有子。古者必立郊禖焉。玄鸟至之日，以太牢祠于郊禖，天子亲往，后妃率九嫔御，乃礼天子所御，带以弓鞬，授以弓矢于郊禖之前。"《毛传》直以祀禖求子之事来解释"禋祀"，"禋祀"即祓禊也。《说文》："禋，洁祀也，一曰精意以享为禋。""以弗无子"之"弗"，三家诗皆作"祓"，郑笺曰："弗之言祓也，姜嫄之生后稷如何乎？乃禋祀上帝于郊禖，以祓除其无子之疾而得其福也。"《郑笺》说祓除就是"祓除其无子之疾"，可见这种疾病就是无子。原来在三月上巳所举行的祓禊，就是想用水来洗除其无子之疾，因为古人相信女人不生育，可以用水来洗掉这种疾病的，我们由此更可以知道上巳节原来是求子之节。一方面，《毛传》又把这事属之"高禖"，而高禖亦为求子之祀，可见禖祀求子和上巳求子是一非二了。大概这种礼俗在朝的叫做"高禖"，在野的叫做"上巳"，名称虽殊，内容无二，而自汉以后，匹夫为天子，屠狗做将军，遂把民间的风俗尊为国礼，因而上巳祓禊从汉以后，特别风行，而自古相沿的禖祀，反而不为人所措意了。

现在把书史中有关上巳的几条材料，钩稽出来，略加解释，以明其与古代图腾崇拜的关系。

1.《论语·先进》：

暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。

《后汉书·礼仪志》上引蔡邕《月令章句》曰："自上及下，古有此礼；今三月上巳，祓禊于水滨，盖出于此。"可见关于上巳的最古的记载，当以《论语》为最早。孔子大圣人，听了曾点这段话还点头称善说："吾与点也。"可见此礼在当时是如何地普遍而且重要。

2.《诗·郑风·溱洧》:

溱与洧,方涣涣兮,士与女,方秉蕳兮。

女曰:"观乎?"士曰:"既且。""且往观乎?洧之外洵訏且乐。"维士与女,伊其相谑,赠之以勺药。

溱与洧,浏其清矣;士与女,殷其盈矣。女曰:"观乎?"士曰:"既且。""且往观乎,洧之外洵訏且乐。"维士与女,伊其将谑,赠之以勺药。

韩婴《诗说》曰:

洹洹,盛貌也。谓三月桃花水下之时,至盛也。秉,执也。蕳,兰也。当此盛流之时,众士与众女,方执兰拂除邪恶。郑国之俗,三月上巳之辰,此雨水之上,招魂续魄,拂除不祥,故诗人愿与所悦者,俱往观之。

韩说与《周礼·春官》所言"女巫掌岁时祓除衅浴",完全为一事,不啻为以上所引材料做注脚。

3.《汉书·外戚传》:

武帝即位,数年无子,平阳主求良家女十余人,饰置家,帝祓灞上,还过平阳主,主见所侍美人,帝不悦。既饮,讴者进,帝独悦子夫。

4.《后汉书·礼仪志》上:

是月(三月),上巳,官民皆洁于东流水上,曰洗濯祓除,去宿垢疢,为大洁。洁者,言阳气布畅,万物讫出,始洁之矣。

5.《晋书·礼志下》

汉仪,季春上巳,官及百姓皆禊于东流水上,洗濯祓除去宿垢。而自魏以后,但用三日,不以上巳也。晋中朝公卿以下至于庶人,皆禊洛水之侧。……西积石为禊堂,本〔跨〕水流杯饮酒,亦不言曲水。

6.宗懔《荆楚岁时记》:

三月三日,四人(民)并出江渚池沼间,为流杯曲水宴。

7.《太平御览》卷三十引《邺中记》:

石虎三月三日临水会公主妃主，名家妇女，无不毕出，临水施帐幔，车服粲烂，走马步射，饮宴终日。

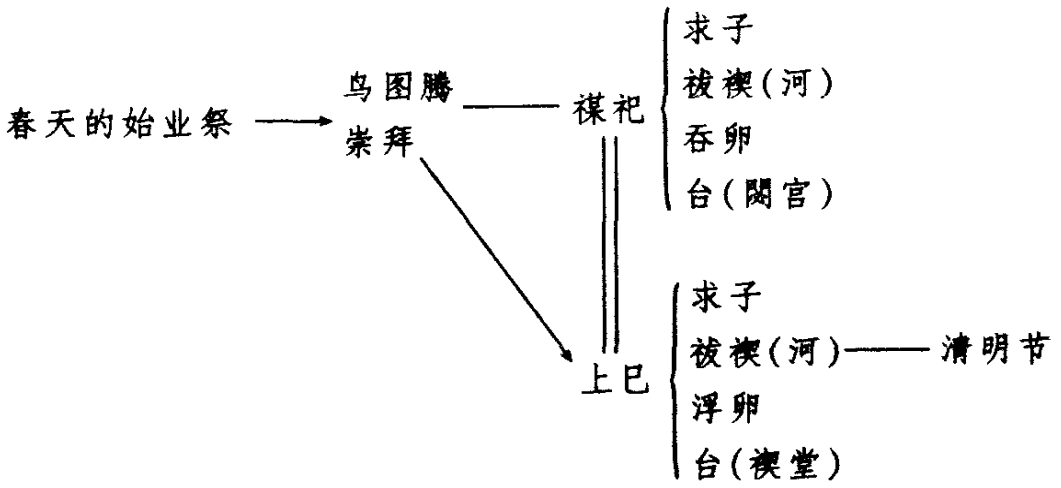
这种祭典因为与生子有关，所以在后代有说上巳祓禊是源于郭虞生三女而死的事。《晋书》卷五十一《束晳传》：

武帝尝问挚虞三日曲水之义，虞对曰：汉章帝时，平原徐肇以三月初生三女，至三日俱亡，村人以为怪，乃招携之水滨洗祓，遂因水以泛觞，其义起此。帝曰："必如所谈，便非好事。"晳进曰：虞小生，不足以知，臣请言之。昔周公成洛邑，因流水以泛酒，故逸诗云："羽觞随波。"又秦昭王以三日置酒河曲，见金人奉水心之剑，曰"令君制有西夏"，乃霸诸侯，因此立为曲水，二汉相缘，皆为盛集。帝大悦，赐晳金五十斤。

徐肇三女，有的书中如《风土记》作郭虞三女，除去人名的不同而外，故事完全一样。我们不管他是徐肇也好，郭虞也好，总之，因为他们三个女孩子死了，所以后世以此日为忌日。这种说法虽然牵强附会，可是它表现了一个事实，就是三月上巳是与生子之事有关系，而且三月上巳是女儿节。沈约《宋书·礼志》二关于此事考证极为精确：

旧说后汉有郭虞者，有三女，以三月上辰产二女，上巳产一女，二日之中而三女并亡，俗以为大忌，至此月此日，不敢止家，皆于东流水上为祈禳，自洁濯，谓之禊祠。分流行觞，遂成曲水。史臣案：《周礼》女巫掌岁时祓除衅（衁）浴，如今三月上巳如水上之类也。衅浴，谓以香薰草药沐浴也。《韩诗》曰："郑国之俗，三月上巳，之溱洧两水之上，招魂续魄，秉兰草拂不祥。"此则其来甚久，非起郭虞之遗风。

但他还不明白上巳祓禊是源于高禖求子之祀。我们知道高禖求子的祭祀是起于简狄吞鸟卵而生契，则此上巳节当亦起于简狄吞卵生子之事。质言之，即起于东方鸟族的图腾崇拜也。兹表以明之：



现在再举四条要证,以证明上巳祓禊,确是出于简狄生子之事:

第一点,上巳祓禊是为了求子,到后来扩充而为一般拂除不祥的祭祀;而祓禊即禊祀,禊祀又本于简狄吞鸟卵而生子,可见二者皆与生子有关。

第二点,祓禊在水滨,其实就是在水滨沐浴洗濯,而简狄姊妹"行浴",行浴就是祓禊。

第三点,后代的祓禊在水中作曲水流杯,酒杯流到谁的面前,谁就取而饮之,最有名的故事如王羲之兰亭雅集,这是谁都知道的故事;到现代还有遗老文人效颦,流传至今。但在"流杯"之前,有"流枣",梁萧子范《家园三月三日赋》曰:

> 右瞻则青溪千仞,北视则龙盘秀出。……洒玄醪于沼沚,浮绛枣于泱泱。

庾肩吾《三日侍兰亭曲水》诗:

> ……禊川分曲洛,帐殿掩芳洲。踊跃赪鱼醉,参差绛枣浮。百戏俱临水,千钟共逐流。

陈江总《三日侍宴宣猷堂曲水》诗

> ……醉鱼沈远岫,浮枣漾清渊。

这种浮枣的风俗,我以为也是由于祈子而设,到现在我们乡间还以枣

为生子的法物，在结婚之日要吃枣，以促进其“早”生子；想不到它的来源，却在这里。在“浮枣”以前，我想当为“浮卵”，果然，我们在后代祓禊的行事中，找到浮卵的记载，张协《禊赋》：

> 夫何三春之令月，嘉天气之絪缊。流水清冷以汪濊，原隰蔥翠以龙鳞。于是缙绅先生，啸咏命友，携接党童，冠者八九。……集于长洲之浦，濯乎冷川之曲，遂乃停与蔥渚，息驾兰田，朱幔虹舒，翠幕蜿连，浮素卵以蔽水，洒玄醪于中河。

上巳祓禊为什么必得在水中浮卵呢？我以为这种行事，就是源于简狄吞燕卵生子之事，因为简狄吞卵生子，而上巳祓禊又出于简狄，所以在祓禊行事之中，有浮卵之举，临流祓禊时所浮的卵，实在也就是简狄行浴时所吞的卵。想当初在河畔祓禊的那些燃着求子欲望的游女们，一定迫切地要把这些卵吞到肚子里，以为这样办了以后就会像简狄一样地生出了儿子。我们就此一端已尤足证明上巳祓禊出于古代鸟族的图腾崇拜。

第四点，祓禊有禊堂，有的是积石为之，《太平御览》卷三十引戴延之《西征记》曰：

> 天泉之南有东西沟，承御沟水，水之北有积石坛，云三月三日御坐流杯之处。

此积石坛又称“禊堂”，沈佺期《三月三日梨园亭宴诗》：“九门驰道出，三巳禊堂开。”我以为此种在河岸上所建造的积石坛，不是完全无因的，它一定也有极其悠久的传承，我想这种禊坛，也就是简狄在台的“台”（见《吕氏春秋·音初》篇，《楚辞·天问》），而坛和台其先原为“桌石坟（Dolmen）”，本是新石器时代的坟墓。后来这墓就成了“庙堂”，为祭祀鬼神会合男女之地，所谓“简狄在台嘗何宜”，其实就是简狄和她的丈夫在桌石坟前交配而已。简狄在后来变成了禖神，所以后代高禖的神宝，也用石为坛，史书叫做高禖坛①。这样的话，我们不但能知道禊坛与禖坛原为一，而且知道二者皆出于简狄故事。

---

① 参见拙著《中国古代的灵石崇拜》。

一方面我们又可以知道氏族图腾社会相当于考古学上的新石器时代，那么禖坛用石，禊坛用石，正是当然的事。

上巳节在魏以后只用三月三日（见《宋书·礼志》），此又称为清明节，《南齐书·礼志》上曰：

> 一说三月三日清明之节，将修事于水侧，祷祀以祈丰年。

在后代清明上坟，至今犹相沿成俗。我想清明节为什么要上坟呢？大概是因为清明肇于禖祀，而禖祀又始于祭祀桑石坟，所以在清明节遗留有上坟的风俗。至于祈丰年与男女交媾之事有关，是一切民族通有的信仰。又清明节食卵，至今北方各地犹然，今姑举宋孟元老《东京梦华录》卷七"清明节"条为例，以见一斑：

> 清明节，寻常京师以冬至后一百五日为大寒食，前一日谓之"炊熟"……寒食第三节即清明日矣。凡新坟皆用此日拜扫……四野如市，往往就芳树下，或园圃之间，罗列盃盘，互相劝酬。都城之歌儿舞女，遍满园亭，抵暮而归，各携枣锢炊饼，黄胖掉刀，名花异果，山亭戏具，鸡卵鸡雏〔子〕，谓之门外土仪。

我想在20世纪清明节时我们所吃的鸡子，大概就是五千年前简狄所吞的鸡子，这种鸡子是有同一的来源与意义。我们想不到20世纪的中国民俗会有这样悠久的来源与传统。我们研究中国上古史的人，对于这些地方非得特别注意不可，并且以此种风俗文化的保守性和独立的邃古的神圣的传统性，以为中国文化之荣誉与特征，而把它的真相要显示于世界。

（本文写于1943年左右，未发表）

东北亚细亚民族诞生传说之研究

一　问题的提出

在1919年4月，日本《民族与历史》杂志第一卷第四号里载有内藤虎次郎氏《东北亚细亚诸国的感生帝说》一文①，叙说东北亚细亚诸国，即自东蒙古起以东各民族至朝鲜、日本只有一种共通的开国传说。这个传说就是说某一处女感受了太阳或某物之精气而生子，这个儿子就是各该国的先祖。虽然有时其传说稍稍变形，或失其中之一部分，或附加另外的其他部分，若一考其系统，大体上就可以推断说，这些传说皆是一个传说的分化。其中首先举夫余国的开辟传说（引文见下），其次举高句丽的开国传说，再其次为百济新罗的开辟传说，再其次为蒙古、满洲的开国传说以为比较，因而断定曰：

> 统考以上诸事可知太阳传说及所谓感灵气生子而为帝王的传说乃东北亚细亚诸国的共通传说，这种传说有时不过变化为各种形态而已。我们虽不能骤然判断说据有这些传说的各国，其民族果皆出于一系但至少可以断言说这些民族是据有同一传说的民族。在中国，这类传说的代表的名词在汉代叫着"感生帝"，故姑以此名为此类传说的总名。……

内藤氏有的地方虽然不免千虑之一失，如说周民族先妣姜嫄生后稷

---

① 此文后辑入《东洋文化史研究》237～247页，1936年东京弘文堂出版。

的传说也是这类传说之一环，把“实之于冰，鸟覆翼之，鸟乃去矣，后稷呱矣”的鸟也看做与殷民族简狄生契传说的玄鸟的地位一样，但在广大的东北亚细亚诸民族诞生传说之间，提出了感太阳之精与吞鸟卵这两点为诸多传说的共同的核心，实在是别具只眼。我们由于这种意见的启示与材料的排比，至少使我们意识到这些东北民族之间有一种共同的文化的或血统的关系。

在1932年，国立中央研究院历史语言研究所傅斯年先生撰《古代之东北》①由民族、考古、神话、历史诸方面考证自新石器时代起，东北即属于中国的，在其论东北神话曰：

> 神话之比较研究，乃近代治民族分合问题者一大利器，例如犹太民族，方言尚有差异，其齐一处反在其创世神话；又如希腊罗马同为印度欧罗巴民族西南支派，其关系之密切可以其全神系统证之。中国东北历代各部落之“人降论”，见于朱蒙天女等传说者，分析之虽成数种传说，比较之却是一个神话。……（引例略）……如上所引可知此一传说在东北各部族中之普遍与绵长。此即东北人之“人降”一神话，持此神话可见东北各部族之同源异流。（至少是一部分的）
>
> 然而此一神话殊不以东北为限，殷商亦然，岂非大可注意之事欤？欲说明此事，须先疏解殷墟卜辞中之“妣乙”②，与《诗经》及传纪中之“玄鸟”。……所谓“天命玄鸟，降而生商”，“有娀方将，帝立子生商”之故事既明，然后持此故事以与本节所引朱蒙天女等传说比较，其为一个神话，更无可疑。此一线索真明白指示吾人商之始业与秦汉以来之东北部落导于一源；至少亦是文化之深切接触与混合也。东北部族与中国历史之为一事，有此

① 《东北史纲》初稿第一卷。

② 傅先生以卜辞中之妣乙，无丈夫，祭用燎，因而断定妣乙即有娀氏之佚女，亦即贻卵之燕燕，燕即乙，乙即玄鸟，然妣乙二字为合文，今人又有释为河字者，曰高祖河，但释河亦有问题，然非妣乙二字明甚。

证据，可谓得一大路也。

傅先生在一般的东北亚细亚诸民族间的诞生神话，特注意其与殷民族的关系，更由此说明民族与文化的关系，较之内藤氏说又进一步。今不揣譾陋思继二氏之后，对于此说略事推敲。

我以为玄鸟生子的传说，太阳感生的传说，只不过是图腾信仰的一种表现，玄鸟遗卵或朱雀衔果诸传说即以鸟为图腾者；感太阳之精而生子的传说即以太阳为图腾。并且太阳与鸟的传说有时糅合为一，一方面为鸟一方又为太阳，这表示古时东北（广义的东夷或九夷）以鸟与日为联合图腾（Associated Totems），与中国的古东夷的图腾信仰尤其是吻合。至于为什么有这种联合图腾的信仰，俱详拙著《后羿传说丛考·论日中有三足乌》①一章中，兹从略。我们若从图腾信仰上来看这些民族的诞生神话，其关系之密切当更进一层，因而不能不使我们达到这些民族出于一元的结论。

二　朝鲜民族的卵生传说

在这些传说之中，其时代除去殷民族的玄鸟传说以外，当以夫余国的开国传说为最早，其事见于王充《论衡·吉验》篇：

> 北夷橐离国王侍婢有娠，王欲杀之。婢对曰：有气大如鸡子，从天而下，〔吞之〕②，我故有娠。后产子，捐于猪溷中，猪以口气嘘之，不死；复徙置马栏中，欲使马藉杀之，马复以口气嘘之，不死。王疑以为天子，令其母收取，奴畜之，名东明，令牧牛马。东明善射，王恐夺其国也，欲杀之。东明走，南至掩滤水以弓击水，鱼鳖浮为桥，东明得渡，鱼鳖解散，追兵不得渡；因都王

① 《中国学报》1944年第二卷三、四、五期。

② 从黄晖氏《论衡校释》校补，1938年上海商务印书馆出版。

夫余，故北夷有夫余国焉①。

据内藤氏之考证此文中之橐离国即达服勒种族之事。达服勒种族住于依尼河与松花江合流之地之达欧尔河附近，在今吉林省□□县一带。又夫余国之地望据松井等氏之说云在长春北伊通河畔之农安县；池内宏博士考为双城之阿勒楚喀布市②。这个传说大概是达佛勒与夫余两国共同有关的传说。

这个传说载在《魏书》者稍微有变化，成为高句丽的开国传说，《魏书·高句丽传》曰：

> 高句丽者出于夫余，其自言先祖朱蒙。朱蒙母河伯女，为夫余王闭于室中，为日所照，引身避之，日影又逐，既而有孕，生一卵，大如五升。夫余王弃之，与犬，犬不食，弃之于豕，豕又不食；弃之于路，牛马避之，后弃之野，众鸟以毛茹之。夫余王割剖之，不能破，遂还其母，其母以物裹之，置于暖处，有一男破壳而出。及其长也，字之曰朱蒙。其俗言"朱蒙"者，善射也，夫馀人以朱蒙非人所生，将有异志，请除之。王不听，命之养马。朱蒙每私试，知有善恶，骏者减食令瘦，驽者善养令肥。夫馀王以肥者自乘，以瘦者给朱蒙。后狩于田，以朱蒙善射，限之一矢，朱蒙虽矢少，殪兽甚多。夫馀之臣又谋杀之，朱蒙母阴知，告朱蒙曰："国将害汝，以汝才略，宜远适四方。"朱蒙乃与乌引、乌伟等二人弃夫余东南走。中道遇一大水，欲济无梁，夫余人追之甚急。朱蒙告水曰："我是日子，河伯外孙，今日逃走，追兵垂及，如何得济？"于是鱼鳖并浮，为之成桥，朱蒙得渡，鱼鳖乃解，追骑不得渡。朱蒙遂至普述水，遇见三人，其一人着麻衣，一人着衲衣，一人着水藻衣，与朱蒙至纥升骨城，遂居焉，号曰高句丽，因以为氏焉③。

---

① 《三国志·魏志》卷三十《夫余传》注引《魏略》同，《搜神记》卷十四同。《后汉书·东夷传·夫余传》小异。

② 参看池内宏博士《夫余考》，载在《满鲜地理历史研究报告》十三。

③ 用崔南善编《朝鲜丛书》本，大正三年朝鲜光文会排印本。

这个传说即夫余传说之演变，夫余出自橐离，高句丽又出自夫余，东明易为朱蒙。其言“弃之于路，牛马避之；后弃之野，众鸟以毛茹之”云云，显然是受了《诗经·大雅·生民》篇关于后稷的传说的影响。晋安帝义熙十年九月廿九日所建立的有名的《高丽好大王碑》①述其始祖开国故事与此相同，不过易东明朱蒙为“邹牟”，以普述水为“沸流谷”，纥升骨城为“忽本”，以《论衡》《后汉书》所载之掩滤水为奄利大水，其余大致相同，今择录其中之神话：

> 惟昔始祖邹牟王之创基也，出自北夫馀，天帝之子，母河伯女郎，剖卵降出，生子，有圣德焉，天启其衷，命驾巡东南下，路由夫馀奄利大水。王临津言曰：我是皇天之子，母河伯女郎，邹牟王，为我连葭（鳖）浮龟！应声为连葭浮龟，然后造渡。于沸流谷忽本西，城山上而建都焉。永乐世位，因遣黄龙来下迎王，王于忽本东冈黄龙负升天。②

其在后代的记载中，高丽仁宗二十三年（相当于我国宋高宗绍兴十五年，公元1145年）金富轼奉勅所撰之《三国史记》卷十三《高句丽本纪》第一曰：

> 始母东明圣王姓高氏，讳朱蒙（一云邹牟一云象解），先是扶余王，解夫娄老无子，祭山川求嗣，其所御马至鲲渊，见大石相对流泪。王怪之，使人转其石，有小儿金色蛙形（蛙一作蜗），王喜曰：“此乃天贵我令胤乎？”乃收而养之，名曰金蛙。及其长，立为太子，后其相阿兰弗曰：“日者，天降我曰：‘将使吾子孙立国于此，汝其避之。东海之滨有地号曰迦叶原，土壤膏腴宜五谷，可

---

① 高丽好大王碑之建立年代，据罗振玉考证当在晋安帝义熙十年（公元414年）九月二十九日，见《永丰乡人稿·好大王碑跋》，与杨守敬《双钩本好大王碑跋》之说合。

② 参看刘节先生《好大王碑考释》，清华大学研究院《国学论丛》第二卷第一号，1929年商务印书馆出版。又1930年苏显扬所修之《辑安县志》及稍后上虞罗福颐所编之《满洲金石志》（满日文化协会石印本）对于好大王碑之考证，搜辑甚多，颇便省览。

都也。'"阿兰弗遂劝王移都于彼国，号东扶余。其旧都，有人不知所从来，自称天帝子解慕漱来都焉。及解夫娄薨，金蛙嗣立，于是时女得子于太白山南优渤水，问之，曰："我是河伯之女，名柳花，与诸弟出游，时有一男子自言天帝子解慕漱，诱我于熊心山下鸭渌边室中私之，即往不返。父母责我无媒而从人，遂谪居优渤水。"金蛙异之，幽闭于室中，为日所照，引身避之，日影又逐而照之，因而有孕。生一卵，大如五升许，王弃之与犬豕，皆不食，又弃之路中，牛马避之；后弃之野，鸟覆翼之。王欲剖之，不能破，遂还其母。其母以物裹之，置于暖处，有一男儿破壳而出，骨表英奇，年前七岁，嶷然异常，自作弓矢，射之，百发百中。扶余俗语善射为"朱蒙"，故以名云。（下言朱蒙善射，为人所嫉，远适异国，鱼鳖为桥，追骑不得渡云云，兹从略。）朱蒙行至毛屯谷（《魏书》云至普述水），遇三人，其一人着麻衣，一人著衲衣，一人着水藻衣。朱蒙问曰："子等何许人也？何姓何名乎？"麻衣者曰"名再思"，衲衣者曰"名武骨"，水藻衣者曰"名默居"，而不言姓。朱蒙赐再思姓克氏，武骨仲室氏，默居少室氏。乃告于众曰："我方承景命，欲启元基，而适遇此三贤，岂非天赐乎？"遂揆其能各任以事，与之俱至卒本川（《魏书》云至纥升骨城）。观其土壤肥美，山河险固，遂欲都焉，而未遑作宫室，但结庐于沸流水上居之，国号高句丽，因以高为氏。（一云：朱蒙至卒本，扶馀王无子，见朱蒙，知非常人，以其女妻之，王薨，朱蒙嗣位。）时朱蒙年二十二岁。是汉孝元帝建昭二年（西纪37年），新罗始祖赫居世二十一年甲申岁也。……①

朝鲜王朝秘籍《朝鲜实录东记》曰：

夫馀王解夫娄老无子，祭山川求嗣，所御马至鲲渊，见大石流泪。王怪之使人转其石，有小儿金色蛙形，王曰："此天赐我令胤乎？"乃收养之，名曰金蛙，立为太子。……汉神雀三年壬戌

① 用崔南善编《朝鲜丛书》本，大正三年朝鲜光文会排印本。

（四月甲寅）天帝遣太子降游扶馀王古都，号解慕漱。从天而下，乘五龙车，从者百余人，皆骑白鹄，彩云浮于上，音乐动云中，止忞心山，经十余日始下。首戴鸟羽之冠，腰带剑光之剑，朝则听事，暮即升天，世谓之天王郎。城北靖河河伯（原注：青河，今鸭绿江也）有三女，长曰柳花，次曰萱花，季曰苇花，三女自青河出游熊心渊上，神姿艳丽，杂锵佩洋，与汉皋无异。王谓左右曰："得而为妃，可有后胤。"其女见王即入水。左右曰："大王何不作宫殿，俟女入室，当户遮之。"王以为然。以马鞭画地，铜室俄成，壮丽于空中，王三席置樽酒，其女各座其席，相欢，饮酒大醉。云云。王俟三女大醉，急出遮，女等惊走，长女柳花为王所止。河伯大怒，遣使告曰："汝是何人，留我女乎？"王报云："我是天帝之子，今欲与河伯结婚。"河伯又使告曰："汝若天帝之子，于我有求婚者，当使媒云云，今辄留我女，何其失礼！"王惭之，将往见河伯，不能入室，欲放其女，女既与王定情，不肯离去，乃劝王曰："如有龙车，可到河伯之国。"王指天而告，俄而五龙车从空而下，王与女乘车，风云忽起，至其宫。河伯备礼迎之，坐定谓曰："婚姻之道，天下之通规，何为失礼辱我门宗？"河伯曰："王是天帝之子，有何神异？"王曰："唯在所试。"于是河伯于庭前水化为鲤，随浪而游，王化为獭而捕之。河伯又化为鹿而走，王化为豺逐之。河伯化为雉，王化为鹰击之。河伯以为诚是天帝之子，以礼成婚。恐王无将女之心，张乐置酒，劝王大醉。（河伯之酒七日乃醒。）与女入于小革舆中，载以龙车，欲令升天，其车未出水，王即酒醒。取女黄金钗，刺革舆，从孔独出升天。河伯大怒其女曰："汝不从我训，终辱我们。"令左右绞挽女口，其唇吻长三尺，惟与奴婢二人贬于优渤水中。渔师强力扶邹告金蛙曰："近有盗粱中鱼而将去者，未知何兽也。"王乃使渔师以网引之，其网破裂，更造铁网引之，始得一女，坐石而出。其女唇长，不能言，令三截其唇，乃言。王知天帝子妃，以别宫置之，其女怀牖中日曜，因以有娠。神雀四年癸亥岁夏四月生朱蒙，啼声甚伟，骨表英

奇。初生，左腋生一卵，大如五升许，王怪之，曰："人生鸟卵，可为不祥。"使人置之马牧，群马不践，弃于深山，百兽皆护，云阴之日，卵上恒有日光。王取卵送母养之，卵终乃开，得一男。生未经月，言语并实。……（此下言东蒙善射，东蒙与王子游猎，为王子缚于树，东蒙牧马潜逃，及鱼鳖得渡事）朱蒙临别，不忍暌违，其母曰："汝勿以一母为念。"乃裹五谷种以送之。朱蒙自切生别之心，忘其麦子。朱蒙息大树之下有双鸠来集，朱蒙曰："应是神母使送麦子。"乃引弓射之，一矢俱举。开喉得麦子，以水喷鸠，更苏而飞去，云云。王行至卒本川，庐于沸流水上，国号为高句丽，王自坐茀絶之上，略定君臣神……在位十九年，秋九月，王升天不下，时年四十，太子以所遗玉鞭，葬于龙山云云。①

我们从以上所载神话之中，可以归纳出几个要点：（1）朱明的诞生出于卵。（2）朱蒙之母为日所照而有孕，故朱蒙又自称为"日子"。（3）东明父为天帝之子，首戴鸟羽冠。（4）东明之母柳花，以出游河浦，与天王郎邂逅。（5）东明之母姊妹三人行浴，其事与汉皋无异②。（6）朱蒙母唇长不能言，令人三截其唇，始能言。（7）朱蒙母能使鸠送麦。我们从这七点之中，分析比较，可以推知东明以鸟为图腾，又以日为图腾，与我国古东夷以鸟日为联合图腾者若合符节：第一，朱明的诞生出于卵，与殷先妣简狄（翰雉）吞燕卵而生子之事完全相同。此等吞鸟卵而生的民族，《山海经·大荒南经》谓之"卵民之国，其民皆生卵"。郭璞注云："即鸟生也。"第二，朱明自称为日子，与我国古代东方帝王的高阳同，高阳即太阳亦称太皞（皓）少皞（皓）。第三，东明

① 引见故今西龙博士《朱蒙传说及老獒稚传说》，内藤博士颂寿纪念《东洋史论丛》，东京弘文堂书店出版。此书后由京城帝国大学印成数部。

② 汉皋传说即《诗经·周南·汉广》的神女故事，考此传说亦为东夷民族诞生传说之演化，其在后代为三月上巳游乐之事，乐府之中《襄阳乐》《大堤曲》者是也。详见拙著《〈九歌〉湘神考》，《中国留日同学会季刊》1942年第一至四期。

父戴鸟冠，与《山海经·海外南经》所言羽民之国"长头，身生羽"，郭注引《启筮》曰"羽民之状，鸟喙赤目而白首"同，即其服饰取象于鸟，详见拙著《鸟人三考》第一篇《说羽人》，兹不赘①。第四，第五东明之母出游河浦，或姊妹三人行浴，与《史记·殷本纪》所言"殷契母曰简狄，有娀氏之女，……三人行浴见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契"完全一样。行浴就是后代的祓禊，是一种禳除无子之祭的迷信，在后代演变而为上巳节。其详见拙著《鸟官考》第五节《说上巳节源于古代的禖祀》。第六，东明母唇长不能言，这种长唇的传说，大概是源于鸟喙的装饰，鸟喙就是古代鸟夷慕其图腾鸟的习惯。第七，朱蒙母能使鸠，此种以鸟为使者的信仰，与《诗经》"天命玄鸟，降而生商"及《山海经·大荒东经》所言"有五彩之鸟相向磐姿，惟〔为〕帝俊下友〔使〕，帝下两坛，彩鸟是司"的观念一样。在后代演为动物崇拜，在最先即为图腾信仰。我们综合以上七点，可以推知夫余及高句丽的开国传说为古代东夷民族共同的诞生传说之一环。

此传说在《隋书·东夷传》又变成了百济的开国传说，《北史·北济传》同。《魏书·东夷传》载百济王余庆（却盖卤王）上魏表中有云"臣与高句丽源出夫余"，金富轼《三国史记》卷第二十三《百济本纪》一亦云："百济始祖温祚王，其父邹牟，或云朱蒙……其世系与高句丽同出扶余，故以扶余为氏。"则高句丽与百济的开国传说皆为夫余传说的推衍，实属当然之事。《续日本纪》延历八年（相当于我唐德宗贞元五年，公元789年）十二月乙未皇太后崩，明年正月壬子太后葬条曰：

其百济远祖都慕王者，河伯之女感日精而所生。

又延历九年津连真道上表中亦有：

百济太祖都慕大王者，日神降灵，奄扶馀而开国。

此都慕即东明、邹牟、朱蒙之音转。内藤氏曰："大概在古代，此诸国之间，以此等同音字为表示神或帝王之意义者乎？在我邦古语中大

① 载在南京《中国文化季刊》第二号印刷中。

山祇(Ohyamatsumi)之'祇'(tsumi)海神(Watatsumi)之'tsu－mi',天富命之'富'(toi),又天皇御讳中如组友(Sukitomo)之'友'(tomo)等,皆出于同一语系乎?"总之,夫余,高句丽,百济三国之开国传说显明为同一物。

新罗之传说亦谓其始祖出于卵生,《三国史记》卷一《新罗本纪》一曰:

> 始祖姓朴氏,讳赫居世,前汉孝宣帝五凤元年甲子(西纪前57年)四月丙辰(一曰七月十五日)即位,号居西干,时年十三,国号徐那伐。……先是……高墟村长苏伐公望杨山麓萝井傍林间有马跪而嘶,则往观之,忽不见马,只有大卵,剖之,有婴儿出焉,则收而养之,年及十余岁,岐嶷然夙成。六部人以其生神异,推尊之,至是立为君长。辰人谓瓠为朴,以初大卵如瓠,故以朴为姓。居西干辰言王。

是其始祖赫居世为卵生。又第四祖脱解尼师今亦卵生,同书曰:

> 脱解尼师今立(一云吐解),时年六十二,姓昔,妃阿孝夫人,脱解本多婆那国所生也,其国在倭国东北一千里。初其国王娶女国王女为妻,有娠,七年乃生大卵,王曰:"人而生卵,不祥也!宜弃之。"其女不忍,以帛裹卵并宝物置于栉中,浮于海,任其所往。初至金官国海边,金官人怪之,不取。又至辰津阿珍浦口,是始祖赫居世在位三十九年也。时海边老以绳引系海岸,开栉视之,有一小儿在焉,其母取养之,乃(及)壮,身长九尺,风神秀朗,智识过人。或曰此儿不知姓氏,初栉来时有一鹊飞鸣而随之,宜省鹊字以昔为氏。又解韬栉而出,宜名脱解,始以渔钓为业,供养其母,未尝有懈色。

高丽忠烈王时代,(当我国元正元大德之间)僧一然所撰之《三国遗事》①略同。我们在这里应该注意的,就是脱解王既是卵生,又姓鹊

---

① 有大正十年京都帝国大学影印明正德间庆州府尹李继福重刊本,影印本前有内藤虎次郎氏序。

姓，则此卵或即鹊之卵，其人殆奉鹊为图腾乎？《三国遗事》云："或云因鹊开柜，故去鸟字姓昔氏，解柜脱卵而出，故因名脱解。"日本币原坦博士《朝鲜史话》云：

> 脱解之发音为 tal－gal（tal－gwal），即朝鲜语之"卵"，表示漂着之意。

其姓为鹊（昔），其名为卵，合而观之正是鹊卵之意。且鹊字本即昔字，《淮南子·原道训》："乌之唵唵，鹊之唶唶。"颜师古注《急就篇》："鹊者，亦因鸣声以为名也。"则本字即昔古作舄①，姓昔即是姓鹊。此人以图腾为（鹊）之名为姓又为名，与图腾社会以图腾物为始君之姓或名者若合符节。朝鲜多鹊，日本古籍《播磨国风土记》云："船引山，此山有鹊鸟，世俗云韩国鸟。"我国古书上亦以鹊为神鸟，《禽经》有"灵鹊兆喜"之句，这种观念的由来，与图腾信仰亦不无关系。

又新罗金氏之始，亦与神鸟有关，《三国史记》又云：

> 〔解脱〕九年（按为后汉永平八年，西纪六十五年）春三月，王夜闻金城西始林树间有鸡鸣声，迟明，遣瓠公视之，有金色小椟挂树枝，白鸡鸣于其下。瓠公还告王，使人取椟开之，有小男儿在其中，姿容奇伟，上喜谓左右曰："此岂非天遣我以令胤乎？"乃收养之，及长聪明多智略，乃名阏智，以其出于金椟，姓金氏，改始林名鸡林②，因以为国号。

《三国遗事》略同，惟云金椟乃自天而降，又云："新罗金氏，自阏智始。"在我们看来，这个传说有神鸟的成份，有始祖的传说，使我们不禁觉得金氏或以鸡为图腾乎？其时间在春三月，其神话背景或为春间的祓禊春游乎？此鸡林在今庆州市街东南约半里，古木苍郁，中有

---

① 《说文·鸟部》无鹊字，古作"舄"，云，"舄，鹊也，象形，鹊，篆文舄从隹昔。"

② ［宋］孙穆《鸡林类事》（有《说郛》本《五朝小说》本皆节本，《古今图书集成》《方舆汇编》曲卷有引文，未知亦是节本否）即因此为书名，日人于此书考证甚多。

石碑记其事甚详。地名鸡林盖以图腾之名，被之地名者，与世界其他民族由图腾之名变为地名之例正同。

《三国遗事》卷二附载《驾洛国记》，记始祖首露王的诞生传说亦出于卵：

> 开辟之初，此地未有邦国之号，亦无君臣之称。……后汉世祖光武帝建武十八年（按为西纪42年）壬寅三月禊洛之日，所居北龟旨（是峰峦之称若十朋伏之状，故云也），有殊常声令乎呼唤，众庶二三百人集会于此，有如人音，隐其形而发其音，曰："此有人否？"九千（案为原始九酋长之称）等云："吾徒在！"又曰："吾所在为何？"对云："龟旨也！"又曰：皇天所以命我者，御是处，惟新家邦为君后，为兹故降矣。你等须掘峰顶撮土歌之云："龟何龟何，首其现也；若不现也，燔灼而吃也。"以之蹈舞，则是迎大王欢喜踊跃之也。九千等如其言，咸欣而歌舞。未几，仰而观之，唯紫绳自天垂而着地，寻绳之下，乃见红幅裹金合子，开而视之，有黄金卵六，圆如日者。众人悉皆惊喜，俱伸百拜，寻还裹着，抱持而归我刀家，实榻上，其众各散。过浃辰，翌日平朝，众庶复相聚集，开合而六卵化为童子，容儿甚伟，仍坐于床，众庶拜贺，尽恭敬止。日日而大，……其于月望日即位也，始现，故讳首露，或云首陵（首陵是崩后谥也）。国称大驾洛，又称伽耶国，即六伽耶之一也，余五人各归为五耶主。

此六酋长由六卵所化生，则其人当亦以鸟为图腾。又其降临之日在三月上巳，与上巳祓禊生子之事全然相同。

日本古籍又载有天之日矛神话，当为朝鲜民族诞生传说之一环，《古事记》应神天皇（相当于我晋武帝至晋怀帝年间（公元270～310年）条曰：

> 又昔有新罗国王之子，名谓天之日矛，是人参渡来也。所以参渡来者，新罗国有一沼，名谓阿具奴摩（自阿下四字以音）。此沼之边，一贱女昼寝，于是日曜如虹，指其阴上。亦有一贱夫，思异其状，恒伺其女人之行，故是女人，自其昼寝时，妊身生赤玉，

尔其所伺贱夫，乞取其玉，恒裹着腰，此人营田于山谷之间，人等之饮食故耕，负一牛而入山谷之中，遇逢其国主之子天之日矛……解其腰之玉，币其国主之子，故敕其贱夫，将来其玉置于床边，即化美丽娘子。仍婚为嫡妻①。

同传说又见于《日本纪·垂仁天皇纪》二年注，天之日矛作"任那乃都怒我阿罗斯"，赤玉作"白石"，显然是一个传说的分化。我们看这个传说，新罗国王之子名天之日矛，天日矛者即日光，盖取日光之射如矛投之义，是其人以日为名，其先妣昼寝河滨，如殷先妣行浴于河同；其先妣感日精，与为日光所照而生子同。又女子生玉，将来其玉，置于床边，即化美丽娘子，与刘义庆《幽明录》所载吴龛之事完全相同。

阳羡县小吏吴龛，有主人在溪内。尝以一日，掘头船过水内，忽见一五色浮石，取内床头，至夜化成一女子也。②

我在《中国古代灵石崇拜》中③，说此种石化为女的传说与女化为石的传说，同是古代生殖石传说的演变，而生殖石之崇拜出于古代的禖祭，禖祭即祭某一个民族的先妣，而此先妣之生子传说，多出于古代图腾崇拜之事实。新罗民族诞生传说中既有此原始的成分，我们从这种附丽的传说之中，亦可判知其整个的传说与图腾崇拜有不可分离的关系。

《古事记》又说天之日矛追其妻之后，渡来日本，其妻即摄津国及丰后国之比卖许会（Himeikoso）神。《三国遗事》卷一《新罗国延乌郎细乌女》条曰：

第八阿达罗王即位四年丁酉，东海滨有延乌郎，细乌女，夫妇同居。一日延乌归海采藻，忽有一岩（一云一鱼）负归日本。

---

① 三品彰英氏有《天之日矛归化年代考》，昭和六年载在《青丘学报》第八号，今辑入氏所著之《日鲜神话传说之研究》，1943年柳原书店出版。

② 有《说郛》，《五朝小说》等本。

③ 载在《民族杂志》第五卷第一期，1937年1月上海出版。

国人见之曰“此非常人也”，乃立为王。（按日本帝纪前后无新罗人为王者，此乃边邑小王，而非真王也。）细乌怪夫不来，归寻之，见夫脱鞋，亦上其岩，岩亦负归如前。其国人惊讶，奏献于王，夫妇相会，立为贵妃，是时新罗日月无光。日者奏云：“日月之精，降在我国，今去日本，故致斯怪。”王遣使来〔求〕二人，延乌曰：“我到此国，天使然也，今何归乎？虽然朕之妃有所织细绡，以此祭天可矣。”乃赐其绡，使人来奏，依其言而祭之，然后日月如旧。藏其绡於御库为国宝，名其库为贵妃库，祭天所名迎日县又都祈野。

此传说即将天之日矛传说颠倒之而成，天之日矛夫逐妻而渡日，此妻追夫而渡日。而此男女为日月之精，其人在朝鲜时，则日月有光，去之则日月无光，显明地为日月崇拜的传说，推其原当以日月为图腾也。

在最后，我们须附带一言者，就是在1921年（大正十年）九月末在新罗旧都今庆州市街人口凤皇台西方古坟中发现一纯金制的金冠①，此金冠有二鸟羽形之翅旁出，考《魏书·高句丽传》曰：

其官名有谒奢、太奢、大兄、小兄之号，头著折风，其形如弁，旁插鸟羽，贵贱有差。

《周书·异域传·高丽传》曰：

其有官品者，又插二鸟羽于其上，以显异之。

同书《百济传》曰：

其衣服男子略同于高丽，若朝鲜祭祀，其冠两厢加翅，戎事则不。

不啻为庆州出土的金冠作一解说。我们知道图腾社会的习惯，其人民的服饰多摹仿图腾的样子，以期与图腾的神力相通。我国古鸟夷，其被服容止皆象鸟也。（《汉书·地理志》颜注引或说），揆以实物图像，如战国时代猎壶上的鸟人图即是。古朝鲜人以鸟与日为图腾，故

① 见庆州博物馆陈列品图汇。

其冠两厢有鸟羽，正表示他们的服饰摹仿他的图腾。我们可以从他们后代的服饰推求其初义，更由此可以考知其民族的图腾信仰。

三　蒙古，女真族的卵生传说

在说到最有名的满洲的朱鹊衔果的传说以前，我们先看看契丹种族的开国传说。《辽史》卷一《太祖纪》载阿保机母肖氏，梦日堕怀中有娠，及生，室有神光异香，体如三岁儿，即能匍匐。这种传说的来源我疑心与崇拜太阳为图腾的信仰有关，或为东北民族诞生传说之一环。契丹民族在夫余、橐离之西，其开国传说与夫余橐离有相同处自不待言。又蒙古亦有与此相似之传说，《元朝秘史》载阿兰阔阿失其夫朵奔篾儿干后，每夜有发光的黄人自天窗之明处而入，抚摩其腹，光透腹心内，夜明即出。后无夫而生三子，其末子即孛端察儿，为成吉思汗之先祖，同样的说话又见于《元史》，以孛端察儿为蒙古最初之祖。按蒙古种族的最初的居地在黑龙江的上游，横断兴安岭之地，与橐离近，则此种传说当亦与夫余橐离的传说有关，亦甚合理。则综观东北亚细亚全体皆有此种相似的传说了。

这种传说在后代保存得最清楚最完整的无过于满洲民族的朱鹊衔果的传说，《满洲实录》曰：

> 长白山高约二百里，周围约千里。此山之上有一潭名闼门，周围约八十里。鸭绿、混同、爱滹三江，俱从此山流出。鸭绿江自山南泻出向西流，直入辽东之南海，混同江自山北泻出向北流，直入北海，爱滹江向东流，直入东海。此三江中每出珠宝。长白山山高地寒，风劲不休，夏日环山之兽俱投憩此山中。此山尽是浮石，乃东北一名山也。
>
> 山之东北布库里山下一泊，名布勒瑚里，初，天降三仙女浴于泊，长名恩古伦，次名正古伦，三名佛库伦，浴毕上岸，有神鹊衔一朱果置佛库伦衣上，色甚鲜妍，佛库伦爱之不忍释手，遂衔口中，甫著衣，其果入腹中，即感而成孕，告二姊曰："吾觉腹重，

不能同升，奈何？”二姊曰：“吾等曾服丹药，谅无死理，此乃天意，俟尔身轻，上升未晚。”遂别去。佛库伦后生一男，生而能言，倏尔长成。母告子曰：“天生汝，实令汝为夷国王，以定乱国，可往彼处将所生缘由，一一详说。”乃与一舟，“顺水去，即其地也”。言讫，忽不见。其子乘舟顺流而下，至于人居之处，登岸，折柳条为坐具，似椅形，独踞其上。彼时长白山东南鄂谟辉（地名）鄂多理，内有三姓夷酋争为雄长，终日互相杀伤。适一人来取水，见其子举止奇异，相貌非常，回至争斗之处，告众曰：“汝等无争，我于取水处，遇一奇男子，非凡人也，想天不虚生此人，盍往观之。”三姓人闻言罢战，同众往观，及见，果非常人，异而诘之。答曰：“我乃天女佛库伦所生，姓爱新（汉言金也）觉罗，名布库哩雍顺，天降我定汝等之乱。”因将母所嘱之言，详告之，众皆惊异曰：“此人不可使之徒行。”遂相搀手为舆，拥护而回。三姓人息争，共奉布库哩雍顺为主，以百里女妻之，其国定号满洲，乃其始祖也。历数世后，其子孙暴虐，所属遂叛，于六月间将鄂多理攻破，尽杀其合族子孙，内有一幼儿名樊察，脱身走至旷野，后兵追之，会有一神鹊栖儿头上，追兵谓人首无鹊栖之理，疑为枯木桩，遂回。于是樊察得出，遂隐其身以终焉。满洲后世子孙俱以鹊为神，故不加害①。

此事又见于《皇清开国方略》②文词小异，今不具录。我们从这段神话中，立刻可以联想到简狄姊妹“三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契”（《史记·殷本纪》）的故事：简狄姊妹三人，此为三仙女，简狄出浴，三仙女亦出浴。神鹊衔果等于玄鸟堕卵，不用说“果”与“卵”，只是传说的小异。简狄吞卵生契，佛库伦吞果生子，两个神话皆有“生子”的成分在内，由于“生子”之事可以确切地断定这个神

① 《满洲实录》原为沈阳故宫博物院所载，有辽宁通志馆影印本，今载在《大清历朝实录》第一帙东京大藏出版株式会社出版。

② 在《四库全书》内，北京图书馆藏有文津阁本。

话的性质出于图腾的信仰，与后代高禖祭祀有关，佛库伦的后裔樊察因鹊而得救，“后世子孙俱以鹊为神，故不加害”（《皇清开国方略》云“自此后世俱德鹊，诫勿加害云”），显明地指出此种神鹊的性质，即以“神鹊”为保护者，“不加害”云云更表示此族以鹊为图腾，与现存各蛮族不加害图腾物的信仰，完全一致。

朱鹊衔果的传说，一方面联系了后代的女真民族与殷民族的关系，一方面又联系了其与夫余高句丽的神话，即东明之母河泊之女亦姊妹三人名柳花、萱花、苇花①与满洲的三仙女完全相似。可见满洲的开国传说仍然源渊于高句丽的开国传说。三者殷民族、高句丽、女真的开国传说既如此相似，则三民族或出于一源的结论，自然不能不发生了。

四　问题的推阐

我们就以上引文及其解释中已经知道贯穿东北亚细亚诸民族间的诞生神话大体是相同的，而与中国东夷民族的诞生神话，特别是殷民族的诞生神话尤其是相同。这种相同，不但是故事的结构，即某某女人为日光所照，或吞鸟卵而生子，此子即为该族的始祖，而且难得的是故事的背景——其背景多在女人春游的时间，即某某女子三人出游河滨行浴，吞卵而生子。我在《鸟官考》里说，这种出游行浴就是后代上巳祓禊的来源。至于姓鸟姓，戴鸟冠，卵生，尤为诸传说共通的要素。

我在这里要引起大家注意者，就是中国古代的鸟族其最早的地域在山东半岛，而且在山东半岛的尖端，即今登州莱州一带之地。我在《鸟人三考》里考证《山海经》的羽人国，卵民国在山东半岛尖端的文登县，尧子丹朱所封的丹渊，亦即日所从出之甘渊，《山海经》甘渊、

① 见前引《朝鲜实录》本纪，又高丽宰相李奎报《东国李相国集·东明王》篇自注亦引之。

甘水、甘山、甘木，诸甘字皆丹字之误。甘渊即丹朱所封的丹渊，亦在山东半岛的尖端文登县。舜的地望，据孙海波先生的考证说在山东诸城县①，皋陶的地望在曲阜，始渐入山东省的中部，或居太岳，即泰山，其后人在安徽省的寿州一带，居淮水流域为古淮夷。再向西渡过了淮水就到了湖北省的丹阳而为楚。殷民族自山东半岛进入河南，其初荐居大河之南，其后迁于河北，更有一部分鸟夷至山西陕西而为赵秦②，这样，中国鸟夷最初的发祥地，据典籍所载始于山东半岛的尖端与辽东半岛之高句丽、朝鲜半岛之百济、新罗，遥遥相对。在这种地理联结的密切的条件之下，中国的古东夷是不是越海而来的，其事至饶兴趣，而且这结论又是自然的归趋。所以，我们不特由于神话传说结构之相同，图腾崇拜信仰之相同，而可推知这些广义的东夷，在昔或有一种血缘的关系；并且，据地理的邻近这一点，更可以增强我们的信念。至于在考古学上，从新石器时代起，两个半岛同有巨石文化，同有贝塚等，考古之士咸已知之，而无待我的赘词了。

注：该文附三图：一、朝鲜庆州古坟出土金冠图。二、三女仙浴布勒瑚黑泊。三、佛库伦成孕未能同升。以上采自奉天故宫秘藏《满洲实录》附图。皆因图混浊而删。

（原载《中国留日同学会季刊》1944 年第 6 期）

---

① 见孙氏《申鼻书禋于六宗义》，载在《东亚论丛》第五期，1941 年东京文求堂出版。

② 说详拙著《飞廉考——中国古代鸟氏族之研究》，《国立华北编译馆馆刊》第二卷第三、四期。

沈阳故宫清宁宫三题

——萨满教·高禖·图腾主义

一　清宁宫之建置始末

“清宁宫”是沈阳清故宫大内中最早的建筑，它的兴建约在奴尔哈赤迁都沈阳的时代。

明熹宗天启五年（清天命十年，公元1625年），奴尔哈赤为了谋求进一步发展，将其行政中心由辽阳东京城（今辽阳城东五里）迁都沈州（今沈阳）。为推行军政大计起见，便不得不急建宫阙。当时首先建造的便是八个角的“大政殿”。其次便是本文所说的名为宫殿，而形制实类帐幕的“清宁宫”。大政殿的建制，是满洲人最喜欢的样式，所以在辽阳东京城中也有一座同样的八角殿；可见清宁宫偏东的大政殿，它的建造是最早的。办公厅修好了，为便于听政起见，便不得不修一座与办公厅相毗连，上下班最方便的寝室，这寝室不用说就是今日的清宁宫。所以大政殿和清宁宫是沈阳故宫建筑中最早的两座建筑。努尔哈赤迁都沈阳在天启五年三月，死于天启六年八月，这两座建筑既兴建于努尔哈赤之手，则其建造时间当不出这一年的五个月之内。

努尔哈赤死后，他的儿子皇太极（太宗）嗣位。皇太极坐了十七载的天下（从明天启六年九月到崇祯十六年八月）一直定都在这里，寝馈也在这里。白天他到大政殿，或大清门里的“崇政殿”（崇祯六年即天聪七年，公元1633年）听政，到晚上便和他的太太（中宫端皇

后)睡在清宁宫里,他算是清宁宫中惟一的常川住客,享尽了清宁宫的荣华富贵。

皇太极(太宗)死了以后,他的儿子福临(世祖)便继住于此。由于明将吴三桂的开关先导,他便顺利地取得大明的天下;在顺治元年(公元1644年)八月,便即位于北京。清宁宫以及沈阳故宫中许多前前后后所修成的宫殿,从此以后沈阳便不再为清朝的京城,而以陪都或行宫的资格出现了。

二 以寝宫而兼神殿

清宁宫为努尔哈赤及皇太极两帝的寝宫,既如上述;所堪注意者,这座建筑既是寝宫,同时又是神殿。以寝宫而兼神殿是清宁宫的特色。通常情形下,寝室是寝室,神殿是神殿,二者绝不能混淆的;否则,便算渎神。但略带原始文化色彩的民族便不同:就是他们把寝室当做神殿,同时又把神殿当做寝宫,殿与寝二者是不能分开的。这详细的情形,我们留待下文再说。现在我们看看它以寝宫而兼神殿的情形。

清朝皇室中的祭祀,主要地以皇后的正寝为主;例如每年元旦皇帝从大清早起,先诣堂子(祭天的园殿)拜天,然后再还宫祭神,祭完了神之后,才御前殿,受朝贺;可见"祭神"一定要在宫中举行的。所以乾隆八年高宗第一次东巡时所作的御制诗,——《清宁宫》一首附注里说:

> 国朝之礼,最重祭神,必于正寝。

十九年第二次帝东巡时所作的诗——《清宁宫叠旧韵作》也说:

> 故宫兹路寝,禋祀例依前。

附注云:

> 祭神为国朝之旧俗,必于正寝。

在乾隆四十三年敕修的《盛京通志》(卷十二)也说"清宁宫为国初祀神之所",可见清初在清宁宫祭神是绝无问题的。

问题是，从顺治元年清朝已经迁都北京之后，在这里是不是还要祭神呢？照理说，它一旦不为正寝，便同时不为神殿了。死人是跟着活人走的，活人搬到北京，当然死人也要跟着搬到北京。然而在从满清入关算起，恰巧一百年的乾隆八年（公元 1743 年）中，高宗东巡时便又复活了久已停止的祭祀。他为什么复活了这种祭祀呢？大概为的是要保存满洲人旧有的风俗，以免被汉人同化；这用意是和他屡次提倡国语骑射一样的企图。从此以后，清帝室便把这一次在清宁宫的祭祀当做标准，定为惯例，而岁时奉祀，一直到清朝末年（见《光绪钦定大清会典事例》，卷 1184）。所以说清宁宫在后代专为神殿之用者，始于乾隆八年。

在这一百年之间，清宁宫的祭神的旧物，我想可能是腐败不堪的。好大喜功，万事要好的清高宗在那个时候，可能要重新置办。这就像他住惯了北京的华丽而宽敞的宫殿。而不堪再住在窄狭的清宁宫，所以在乾隆十三年沿着衍庆、关雎、永福、麟趾四宫之后新筑东宫（颐和殿，介祉宫，正典阁），和西宫（迪光殿，保极宫，崇谟阁）两处大建筑一样，那些用弊了的旧器，是不能引起他的兴趣的。所以在清宁宫中除去一小部分的旧器而外，其余的祭器，可能皆是乾隆八年以后新置品。这问题留待下文详说。

三　萨满式的建筑

清宁宫现为寝宫又为神殿，而且做神殿的期间又比做寝宫的时间为长，这从一开头便决定了清宁宫的建筑样式。

今日的清宁宫，在外表上当然是乾隆年间翻修的样式，然而格式和大小我相信是没有多大变化的。清宁宫共五楹，东一间为一单位，西四间为一单位。东一间（东暖阁）用隔壁和其余的四间隔开。而东间之内，在中央又用壁间隔，把一间房子分成南北二室，每室皆有炕，这大概就是努尔哈赤和皇太极的住室。当中之壁有门，可以贯通南北二室。西四间为一大广间，最东（即全宫自东算起的第二间）的一

间，南设门，在北山墙与门相对的地方设灶，灶有大釜二，所以煮祭肉者。西三间中，北西南三面有大连炕，形如凹字，至东南与门相会处，复有一小炕，用壁间隔，为执役人之临时住室。出门外有一大月台，台有二阶，由其东阶（阼）再南，即在凤皇楼的东北，直冲着清宁宫的门口的，有一神杆，为满洲人最古的崇拜物。这样一看，我们便算把清宁宫作了一个鸟瞰式的观察。

我们在这里所应该注意的，就是清宁宫的全体建造，完全依照满洲人祭神的规则而建造。在我们看起来，建筑是附属物，祭神才是根本。因为他们祭神是取了那样一个样式，所以建筑便不得不取这样的样式；反之，假若祭神的形式改变了，这建筑的样式便一定也跟着改变。我们不妨大胆地给这样建筑一个杜撰的名字，就是"萨满式的建筑"。有一个最直接的证明，就是其他宫殿建筑，皆不作祭神用，所以它们的建筑样式也不做这种样式。这种建筑样式是祭祀形式强迫之使然，倒不一定如一般人所论者说它是因为和汉式建筑的关系的深浅所致。我们现在略申论之。

为什么清宁宫的房间，西四间为一大单位呢？我以为这就是因为便于祭神和跳神之故。西山墙上的三角架，拟和这神架联带的三神：释迦牟尼、观世音菩萨、关圣帝君，以及北山墙上的黑漆架，和在这里祭祀的穆哩罕神，画像神（七仙女）、蒙古神（俗称妈妈神），是清宁宫中的主神，他们不但主宰着爱新觉罗氏一家，而且也主宰着爱新觉罗氏所统治的天下。在这些神像面前，从早晨一直到深夜，要在这地方迎神、供献、上香、奏乐、献酒、祷祝、礼拜、进牲、省（杀）牲、供牲、行礼、受胙、送神；特别在晚上，要在这里背灯祭祀的。这事情是一天忙到晚的。若论在这地方活动的人物，从早晨起一直到晚上，有司俎官、司俎执事、宰牲、掌籍、服役、赞祀女官长（司祝）、赞祀女官、司香妇长、司香、堂爨妇长、掌爨妇、碓磨妇、首领太监、太监，以及皇帝老儿，皇后（此据《大清会典事例》所载顺治元年所定的北京坤宁宫祭神员役表，当然也可以藉此类推清宁宫的情形），至少人数在一百人以上。有这样多的身份不齐的人物，办这样多琐琐碎碎的事，若没有

一个大广间，如何能周转得动呢？所以说，这个大广间是为着他们设的，即是为着祭神设的。

其次，再说门的方位。门在东二间的正中，固然一方面因为西大广间占地辽阔，逼得门不得不在东面开，一方面也因为与院子里的神杆有关。从门到院子里的神杆，是一条直线，一点也不歪斜的。神杆，满洲人相信它是祖宗凭依之所，又是天神来格之所，它同时是祖宗，同时又是天，所以神杆在他们的心目中为至高无上的象征物。因为它的位置固定在院子的东南方，人一出门要见它，所以门不得不直对着它。人出门看见神杆，就等于看见祖宗，类似汉人在元旦大门对过地方所贴的“出门见喜”一样。假定神杆在院子的正中，门也就得跟着它设在正中；假定神杆设在院西，门也就不得不设在西边。满洲人的神杆一律设在院子东南方，所以门也就不得不设在东侧。（说到这里，我猜想汉人的“出门见喜”，其初也应该有一个杆子为标榜，其用意亦与神杆同。不过现在杆儿没有了，只剩了“出门见喜”的红纸条了。）

我们根据以上几点，可以确切地说：清宁宫的房屋布局以及其大体形式是依着萨满教的神规而固定的，所以这种建筑可以叫做萨满式建筑。

四　何谓萨满教

我们在这里要一探“萨满教”（Shamanism）的究竟。萨满一词，系 Saman 的音译，其意为“巫人”，萨满教，我们可以直译为“巫教”。这名词在中国最早见于宋人徐梦莘所著的《三朝北盟会编》（卷三）。

国人号为珊蛮。珊蛮者，女真语巫妪也。

其次，有作“萨满”者，有作“萨玛”者，又有作“索摩”、“萨吗”、“撒麻”、“叉马”、“索木”、“索莫”、“萨摩”、“萨蛮”、“珊满”者，皆一音之译。这名词在现代传入世界学者的耳中，成为世界的学术名词者，始于 17 世纪末期荷兰人旅行家 Yshrants Ides。他在 17 世纪末年曾到

中国旅行，来到北方，知道通古斯人名巫曰“萨满”。后来他在1698年出版了一本书叫做《中国旅行三年记》，就把这个名词，介绍到西欧，因而引起世界学者的注意，这就是世界学术语 Shaman 或 Shamanism 一词的来源。

萨满其意为“巫”，既如上述，其性能也完全和中国式的巫一样：降神、祭神、祷祝、（求福去祸）、治病、占卜、预言等等，无一不为萨满之所司者。他是人与神的中间人，媒介者，他代表人向神表达意思，又代表神向人宣示意思。在降神的时候，他们用种种精神催眠法，以使自己的精神由麻痹而兴奋而晕厥，然后凭藉鼓声的咚咚、香烟的缭绕，腰铃的哗啦，使精神完全入于一种恍惚之境。在这时候，他便能说常人所不能说的话（神语），见常人所不能见的物（神物），办常人所不能办的事（神事）。这时候，他已经不是普通的人类，而是半人半神的存在物了。能做这种降神工作的人，便是大巫，大萨满；这类大巫多是女巫。

但是没有这种使神附体而能作神语的法力的人物便是小巫或小萨满。他仅能帮着人家祭祀：诵神歌，读赞词，司神位，司祭品，其性能相当于中国的“祝”和“宗”。虽然在人智进步，迷信衰退之时，小巫做了大巫，祝宗当了官吏，而能降神、能附体、能宣讲的大（女）巫，反而散居民间，流为下品，但其初这位置是颠倒的。这些小巫式的祝宗便是活跃在清宫里的祭神的司祝，便是这类小巫。但是在这里又有一点要注意，就是清宫里的司祝，虽属小巫，但为女巫，而非男觋，即俗称“萨满奶奶”者是。这一点表示在萨满教进化的发达阶段上说，清宫中的司祝，虽已本末倒置，然而看它用女巫，而不用男觋这一点，犹可见它还部分地保存着萨满教的初期形态。

“萨满”一词本是通古斯族的语言，这种信仰本是通古斯人之间所奉行的迷信，但学者们后来把它的涵义推广了，就是它不限于通古斯人之间，而指欧亚洲（Eurasia）人之间一切的“巫俗”而言，如英国 J. A. Maccullock 在 James Hastings 所编的《宗教伦理学大辞典》里说：

> 萨满教者，乃指东起白令海峡，西迄斯堪地纳维亚半岛间的

乌拉尔阿尔泰民族之间所奉行的自然宗教的名称。

其后，学者们更把这个名词推衍及于北极的 Eskimo（爱斯基摩人），日本北海道的 Ainu（蝦夷）人，美洲的 Indians（印地安人），以及南非大陆、南洋群岛等地的土人，凡术士巫医之流，皆以萨满称之。这是这个名词在今日所包括的范围。我们在这里要特别注意的，就是萨满尤其是和印地安人的 medicineman（巫医）相似，其跳舞又与印地安人的 medicine dance 相同。

以上所述是有关于萨满教的最普通的常识，其细枝末节，不特非此文所能包容，抑且超出本题之外，故略而不论。

五　清宁宫所祭的诸神

清宁宫既为神殿，那么在清宁宫中所祭祀的诸神都是些什么神呢？我们引为遗憾的是：关于清宁宫中的祭神情形，几无记载，它不像北京坤宁宫中的祭神有那许多的书籍。不过，北京的坤宁宫既相当于盛京的清宁宫（我们毋宁说坤宁宫的祭神是清宁宫的继续），那么，我们看看坤宁宫中祭神的情形，就可以推知清宁宫中祭神的大概了。

先从西山墙说起：西山墙上的三角架，在祭祀时，挂观世音菩萨画像，于神幔正中，算是西山墙上神座中的主神。观世音菩萨本是佛教信仰，为什么变成通古斯人的尊神呢？其故容后论之。

其次为释迦牟尼佛。北方民族的崇信佛教当远在辽金以前。清朝与佛教的关系，据《钦定满洲源流考》（卷一）曰：

> ……我朝光启东土，每岁西藏献丹书，皆称曼珠师利大皇帝。

可见清与佛教的渊源亦深且久。满洲人的祭祀本是土著的萨满教，这样，便是把佛教也混入于萨满教内。

其三为关圣帝君。中国人很崇拜关羽，据赵瓯北的《陔余丛考》说是始于六朝，明末最盛。这时恰值努尔哈赤举兵之时，大概他们受

了汉人的影响，把关羽当成战神，一如汉高祖在丰沛起义时，祀蚩尤神一样，所以在清宫中要祭祀他。又据今关天彭氏说：满洲人在行军作战时，以小说《三国志演义》为惟一的军法书（见《支那人文讲话》），因为他们熟读此书，所以才从而崇拜之也有可能。

在西山墙三角神架上的中央，悬一高丽布口袋，黄色，有带可系之，俗名曰妈妈口袋，所以置"求福祭"后用毕的子孙索者。我以为这种祭祀即中国古代宫中所举行的高禖（祈子之祭）之祭的又一表现，这问题留待下文中再说。

总之，在西山墙上所祭祀的诸神，除掉"妈妈口袋"，为满洲人原始的神物以外，其余三神皆非土货。在时代上讲，他们一定是后起的，在意义上讲，它一定是从属的。并且这三神的祭祀，限于早晨，按照古时的祭祀多在夜里举行这一点看来，也可以推测它的时代为晚起。

在北山墙上有一黑漆架，到夜祭时，张青幔于上以为神案。所祭之神亦有三：（一）穆哩罕神（Bulhon），外蒙古的萨满教徒以之为"天神"，其详不可知。此神的神像为木雕兽形，似为野兽精灵之所寄托，以供大巫之驱使者。总之，此神为纯萨满教的偶像神。（二）为画像神，画七仙女，此七仙女我以为即浴于长白山上天池中的三仙女。三仙女之名，长名恩古伦，次名正古伦、三名佛库伦。（三）为"蒙古神"，在画像神东，其神像为布像制，作二妇人装，俗呼为"妈妈神"，相传其一为明万历妈妈（明神宗孝定李太后），其一即浴于长白山天池中吞朱鹊衔果而生子的佛库伦。

以上三神，除"穆哩罕"神以外，其余诸神皆为女性神，我想这些女神是原始的满洲人所崇拜的主神，就是清宁宫中被祭祀的主要对象。换言之，在清宁宫夜祭中的主神，就是这类"大母之神"（Goddess of Great Mother），即该民族的先妣；至于白天所祭祀的释迦牟尼、观世音菩萨、关圣帝君，皆属后起者，皆不足为典式。

六　祭日、祭仪和祭器

我们根据乾隆四十二年敕修《钦定满洲祭神祭天典礼》中所载的在北京坤宁宫中所行的祭礼，大致也可以推测清宁宫中所举行的祭日和祭仪，虽然不能完全一样，然大致当也相差不远：

（一）元旦行礼——元旦三更，皇帝与皇后行拜礼。

（二）常祭——亦称日祭，为每日所举行之例祭，皇帝皇后亦有时参加。

（三）月祭——每月朔日（正月则三日）所举行之例祭，其仪与常祭同。

（四）月祭翌日祭天礼——在月祭翌日，对神杆所举行之祭祀。

（五）报祭——每年春秋二季在堂子里所举行的立杆大祭的前二日的祭祀。

（六）大祭——每年春秋二季，择吉日，在堂子立杆大祭终了后所举行的祭祀。

（七）大祭翌日祭天礼——大祭翌日所举行之祭祀，其仪与月祭翌日祭天礼同。

（八）求福祭——每年年末及皇帝大婚，皇子婚后在宫中所举行的祈子祭。

（九）四季献神——每岁四季之孟月，以牛二、马二、金十两、银百两、币十、布四十奉神之祭祀。牛马皆为生者，牵入宫内。

（十）背灯祭献鲜，每岁各季供鲜物之祭：春以雏鸡二、夏以子鹅一、秋以鱼一、冬以雉一献神背灯而祭。（闇祭）

以上所列为满清入关以后，所定的在坤宁宫中所举行的祭仪。这些祭礼当然不免有后代的成分夹杂在内，但其初也大致差不多。我们在这里所惊奇的是为什么满洲人这样注重祭祀呢？他们几乎每天都有祭祀，这是不是和我们上古的老祖宗殷人一样呢：我暂时写在这里，以备他日之思考。

我们在这里要注意的，是所有这些祭祀，皆分两大节目，即“朝祭”与“夕祭”。而每一个夕祭皆有背灯以祭的这一节。背灯就是暗祭，这和其余民族夜间在神殿前交合一事非常相像。并且这更表示祭祀的根本在夜里，而夜祭之中尤以背灯祭为顶点（Climax）。今略述其仪如下。

朝祭时，（一）为设神幔，在西山墙的三角架上，挂神幔。（二）为迎神，置释迦牟尼佛于小佛亭内，开扉，奉安于神幔前偏南。神幔中央悬观世音菩萨画像，其北揭关圣帝君像。（三）为供献，即在三神位前大炕上置大炕桌二，上陈香碟三、净水三盏、糕九盘，又置一盘于桌下北端。（四）为省（杀）牲准备：在大锅前地上铺油纸（高丽纸）两大张，上列红漆大桌两条。（五）为上香，此时，司俎太监与司俎运猪至宫门外，北向，候命。（六）为奏乐（奏三弦、琵琶者司俎太监二名，司俎官司俎八名，首领太监二名）、前列二人，后列十人，满人司俎屈双膝拍手（拊掌）以和之。（七）献酒。（八）祷祝，司香取“神刀”授司祝（萨满奶奶），司祝受之，进神前。奏乐。司祝叩头一回，此时司祝等唱“鄂啰啰”（其义不可晓，皆满语）。其次司祝捧神刀祷祝三回，诵神歌三回，司祝等歌“鄂啰啰”亦三回，凡九回，终。司祝此时再跪地叩头一回，祷祝三回，后授神刀于司香，退。奏乐者旁退，以俟皇帝行礼。（九）皇帝礼拜，皇帝进门，至神前，司祝先跪，皇帝次跪；俟司祝祷祝毕，皇帝拜礼，退出。司祝叩头起，合掌礼拜。此时司俎官司俎等皆出室外，室内只留司祝（女巫）、司香妇人及太监。（十）皇帝行礼毕（若无皇帝行礼时，则待司祝祷祝毕后），司香闭小佛亭之门，卷菩萨画像，司俎太监等舁小佛亭出（因佛忌杀生，故舁出）。此时移关帝画像于神幔正中。奏乐者入，坐原位。（十一）进牲。司香妇人收炕前红毯，三折之，铺炕直前，司祝进，坐其上。司香举台盏授司祝。司俎太监等舁猪入，首西向，置炕下；满人司俎一人屈双膝按之而待。奏乐。司祝坐红毯上，斜向西南，举台盏献净水一回，此时司俎等歌“鄂啰啰”。其次，司祝诵祷辞，合二盏净水入一盏中，此时满人司俎持猪耳，灌水猪耳中，以台盏授司香，叩头一回。奏乐停。满

人司俎持猪尾转之，使猪首东向，司俎太监等进，舁猪置于预设之红漆大桌上。此时，司香再举台盏授司祝，司祝受之，俟第二猪运至，献净水，灌猪耳，其仪如第一猪同。毕，亦运大桌上。当灌水猪耳之时，猪大鸣，则吉；若不鸣，则再三灌水。（十二）省（杀）牲。大桌上两猪皆使首西向，杀之。杀牲方法，在左边第七肋骨间，用尖刀突刺其心。此时每桌前使二妇人捧木槽盆受流血。司香妇人撤红毯，西炕前设红漆大高桌，上置盛血之木槽盆以供。猪死后，司俎等转其首使南向，剥皮后，依式割之，入釜中以煮。其头蹄尾皆不去皮，仅燎去其毛后，入锅中。又猪之内脏入木槽盆内，持向别室中，择其洁者舁之进高桌上以祭。满人司俎一人在高桌前屈双膝跪，其次取桌上之血注肠中，然后入锅内煮之。（我们想不到猪灌肠的出处在这里！）司俎太监等收皮于木槽内，撤省（杀）牲时所用之大桌，及其下所铺的油纸，贮猪胆与蹄于小木碟内，置大炕桌的北端，俟肉煮熟时细剖之，为胙肉一碗，附箸一双，供大炕桌当中。又将二猪的熟肉分盛两个木槽盆内，其方法：四肢置盆四隅，胸肉向前方，臀肉向后方，两肋之肉分列两侧，其上置猪头，将两腿肉腱及脂肪共置猪鼻梁上。（十三）如此盛毕，将盛物置神位前大高桌。司香点香，司香妇人又铺红毯，设司祝叩头用的小矮桌，司香一人捧盛净水之碗，又一人持空碗，共进神前立两侧。司祝进神前跪，司香一人捧台盏授司祝，司祝受之献净水三次。此时奏乐者进，列前座。三献毕，司祝授司香台盏，叩头一回起，合掌礼拜。此时乐止，列座之人皆起退，司祝更跪而祷祝之。（十四）皇帝皇后行礼如前仪。（十五）受胙、皇帝皇后在神前叩头毕，撤祭肉。但不许持出门外。此胙盛盘中列长桌前，皇帝皇后共受胙。又赐王公大臣等胙以为常（若无皇帝受胙时，则使值班大臣侍卫等于殿内食之）。食毕，司俎太监等撤皮油骨送膳房，其骨、胆、蹄、甲，则由司俎官亲焚之，投河中。（十六）送神，如此后收神幔，保存神幔两端所挂之纸钱，至月末收拾装入高丽纸囊内，除夕时送堂子中，与堂子所挂之纸及神杆共焚之。又将关帝神像收入木筒内，与装菩萨画像的木筒皆置于西山墙的神架上，置香碟三于桌之东边。

以上朝祭礼毕。

其次言夕祭：

夕祭和朝祭最不同的地方，撮要录下：（一）夕祭的神案在北山墙的黑漆架，其神幔用青缎子制。（二）用神铃，此神铃用革条系大小铜铃七个于桦木杆上末梢，挂神幔西端。在举行背灯祭时，并向之祈祷。其次取神铃振动之，诵神歌以祈祷。（三）三神：穆哩罕神置神幔西，画像神挂神幔正中，蒙古神置于东方椅上。（四）司祝着闭缎裙，系腰铃，执手鼓。司祝在祷时系手鼓，诵请神歌以祈请神。（五）有击鼓太监。在司祝诵请神歌，盘旋踏步祷祝时，连续击大鼓以为节：或一下，或三下，或五下，或十一下，或从双槌交击，或每回击四下，凡三回十二下。（六）进牲时首北向，余皆同。（七）在夕祭时必有背灯之仪。在省牲供牲完毕后，司香妇人尽撤香碟之火及灯火，掩灶火，展开背灯之青襆以蔽之，除留太监二人（击鼓及拍板者）外，余人皆退出，闭扉。（八）司祝有向"神铃"祈祷之仪，亦有向"腰铃"祷请之仪。（九）在祷祝时最后用手铃（小腰铃）摇之，诵神歌以祷祝。（十）在背灯仪完毕时，然后开门，入灯火，撤祭肉，送膳房。（十一）在夕祭时也附带地祭西山墙上的释迦牟尼佛和观世音菩萨，惟不祭关圣帝君。其余若迎神、供献、省牲准备、皇帝行礼、进牲、省牲、供牲、送神等仪皆与朝祭同，兹不赘。

其次再略述清宁宫的祭器。现在清宁宫的祭器多属乾隆八年以后物，但也许还有一小部分祭器是清初的东西。我们现在根据乾隆十二年勅修《满洲祭神祭天典礼》（卷六）所载的"祭神祭天供献陈设器皿图式"所记北京堂子与坤宁宫中的祭器与现存祭器，综合叙述于下：

（一）小佛亭——清宁宫中有六角小佛亭（Ajige Ordo），正面刻有汉满藏三体文字，其汉文曰：

乾隆四十八年正月二十日

钦命章嘉胡土克图认看供奉利益白玉成造同侍观世音菩萨

此为高宗第四次东巡时所携来者，决非清初以来清宁宫之祭器。

今佚。

（二）神冠——此为司祝祭神时所冠者。冠铜制，在冠的最下铜箍（即人头处）上有红绒毬，冠两侧有柱，其尖端作“如意”头形，此为自中世以降中国及北方民族间所喜用之装饰。两柱旁附蜿转腾跃昂首下垂之二龙，至帽正中处有一铜珠，揆其用意，似为“二龙戏珠”之状。这种二龙戏珠的样式纯然是中国的土货，绝不是通古斯民族间崇拜的东西。冠左右有薄薄的羽页状物，使人想起自古以来满洲人喜用毛羽装饰头部之事。又堪注意者，为冠的正中有一铜柱高起，其上独栖一鸟。日本人村田治郎博士说：此柱状物在朝鲜、北满（黑龙江沿岸）、蒙古人间谓之“苏涂”，最早见《三国志·魏志》卷三十，乃奉信萨满教的民族间所特有的一种东西。我以为此柱与祖宗杆子（或神杆）相通，其初皆发源于图腾柱（Totem Pole），其上之鸟即图腾。神冠上有这种图腾鸟，犹之乎传说清朝的祖宗樊察，为敌兵所追，走投无路时，有一鹊栖止其头上，敌人以为木桩，乃弃之不顾，因得活命。这神冠上举翅欲翔的鸟大概就是搭救他们的老祖宗的神鸟。综合起来看，在这小小的一顶神帽上面，有两种信仰呈露着，有两种文化交流着：一种是满洲人土著的图腾文化遗存物，一种是汉人原有的图腾文化遗存物。这表示中国四、五千年前图腾文化交流的在后代的一种复现。我们把玩着这个神冠，审视冥想着它所代表的意义，真不胜发思古之幽情啊！现存。

（三）神刀——此神刀（halmari）为朝祭时司祝（女巫）祷祝时所持之物，在祝祷时，不过摆动此刀而已。《清文汇书》曰：

> 神刀，跳神手内拿的，穿圈子的薄铁刀。

普通神刀在柄的圆头处有穿孔，清宁宫所藏者无。刀头部悬环锁六（三者一组），刀背悬环锁九（共二组，一四枚，一五枚）故又名曰“九环刀”。此铁刀，非实用物，乃装饰物，其目的在于禳邪气，故至今民间萨满犹有用铡刀割病的行事。铁本来可以辟邪的，作成刀状之物，当然更可以辟邪了。并且刀背上的环锁，因振动而发出哗啦啦啦的声音，更越发使人生出一种神秘之感；可见神刀在祭神时为必不可缺

之物。今存。

（四）手鼓（untun）为夕祭背灯时所使用者，俗称太平鼓、鸭蛋鼓，或罩面鼓。背灯一作“避灯”，又作“背镫”，《清文汇书》云：

满洲家，夜间跳神后，吹灯，复一次祈祷。

同书于“untun”下云：

手鼓，妇人家里跳神手执之太平鼓。

此鼓皮为獭皮制，单面，里面用革条绷束之。在民间巫人所使用的手鼓里面皮带上，有附穿以铜钱者，击时且击且摇，以发出哗啦啦的声音。清宁宫所藏者，革条上不附他物。有鼓槌，以獭皮裹之，今佚。手鼓为降神之巫所必用者，巫在降神时，必首先使自己催眠，使自己的精神由正常而变态，鼓和铃的声音最有这种效用。巫人相信若无神鼓相助，有时神竟无法附体，即不能达成下神之目的。或又藉鼓的无形的声音以与神通情愫乎？

（五）神铃（Hongun）——巫在背灯时所使用者，用桦木作杆，用黄皮条为组，上系大小铃铛七个。此神铃通常置于北炕神桌西端，通常人家多无之。清宁宫所藏者凡二具。

（六）大腰铃（Sisha）——在夕祭时巫所用者，系于后腰臀部上。跳神时故意做出一种左右摆动，踉跄跳跃的姿势和步伐，以使腰铃发出声响。此种腰铃为圆锥形，其数目虽有脱落，但约在五十枚以上，非常沉重。此种腰铃在民间巫祭中不常见。

（七）手铃——巫在背灯时所使用者，因其形为圆锥形，似腰铃，故亦称“小腰铃”。此种铃铛乃系于一圆箍上，手可插入摇之，以使其发出音响。

（八）白绫哈达裙——巫在夕祭祷祝时所着者，裙为白哈达制，闪烁有光，质极佳。两端有穗，系时中折之使成一叠，以绳带系腰中。

（九）灶与锅——乃煮祭肉与蒸饽饽用者，在清宁宫入口对面北山墙下。锅有二，皆完整无缺。按满洲人祭神祭天之肉皆荐熟，不荐生，此与汉人用生牢以祭不同。顺治四年在北京祀南北郊及社稷坛，始用生牢，这大概是入关以后受汉化所致。

（十）灶具——现在清宁宫所藏者，计双钩子五、单钩子一、取浮油用的油葫芦一、肉铲子一、大肉杓子一，小肉杓子四。

（十一）瓷缸——为祭祀时盛祭肉之汤所用者。其肉盛木槽盆内，依式陈之（见上列礼单），其汤则盛此缸中。缸内口缘镶铜环，为连系汤匙免坠汤中之用。现藏品其花纹为青花盘虺蝉翼回文，审其形式为乾隆间制，大概为乾隆八年复活清宁宫祭祀以后之物。

（十二）子孙索——此线索用之于求福仪中，求福仪即乞子之祭，我以为相当于我国古代的高禖之祭，在祭祀前数日，司俎官、司俎、司香等住无事故发生的满洲人家九家，取棉线及绸片，搓绳二条，夹以绸片。在祭日，此线一端系于宫中西山墙的铁环上，一端连户外之柳枝（求福仪里所用的祭树）。皇帝皇后对神求福时，跪神前。司祝二人，其一人持线索挂系皇帝肩上，一人持之挂系皇后肩上。过三日后，解下，皇后亲持之授司祝，司祝受之纳入妈妈口袋中，挂西山墙上。在民间，这子孙索平日用黄缎包袱包裹，置于供祖先的供板上，其意义不外祈祷保佑子孙长命百岁之意。在男婚女嫁及生子之日，夜间将此索由供祖先之处扯挂院中祖宗杆上。又祭神之日亦如是。

（十三）神杆（Somo）——神杆一称“祖宗杆”，俗称索伦杆，当系“索摩”（神杆）之音误。祭神杆的日子在月祭翌日，即每月初二日及每年春秋二季的大祭（临时择日）的翌日。这种祭神杆的祭祀叫做祭天仪，俗称“还原仪”。这种祭仪的由来，我将在下文中详释之，现在附记其略仪：

1. 供关帝于西山墙神案上，供穆哩罕神、七星神、蒙古神于北山墙上。2. 将神杆放倒，杆头向东，下部夹倚于神杆倚柱上及神杆前的供桌上。3. 供桌上供银碟三、乾纸一。碟内当中者置洗米，其余二碟暂空。4. 进牲后，皇帝行礼，向神杆跪。5. 满人司俎进，立皇帝前，奉朱皿与洗米以祝。毕，再奉洗米，退。6. 若皇帝皇后不行礼时，则司祝捧皇帝御衣以祝。7. 杀牲，其仪与朝祭夕祭同。杀牲之桌在神杆东北方，西向。8. 司俎等剥猪皮后，取颈骨（中有空）及精肉于红铜锅内煮之。9. 肉熟后，取颈骨及精肉置供桌上西方之空碟内，供胆于东

方之空碟内。10. 如此后，皇帝亲诣行礼，满人司俎奉米碟及洗米以祷，如前仪。11. 皇帝行礼毕，司俎官及司俎等取桌上所供的头骨插入神杆尖锋内，置精肉与胆、洗米于神杆斗中。然后立神杆，将案上的净纸夹入神杆与倚柱之间。撤供肉丝及稗米饭入宫内。12. 皇帝皇后受胙，若无皇帝皇后时，使宫内人食之。红铜锅的残肉使司俎及太监等共食之。13. 其余生肉及木槽盆、高桌、油纸等皆搬入宫内。生肉在大锅中煮之。熟后，使大臣侍卫等在宫内食之，不许持出宫外。14. 最后请佛及菩萨还原位，置铜锅铜海于原处，仪毕。

我因为神杆在萨满教中的地位非常重要，若了解神杆，就不啻了解萨满教的全部，所以不惮厌烦地把它写下来；在下文中我还有一个推测。此神杆为桦木制，按照满洲人祭神的通例，一世立一级，故现在清宁宫中的神杆，当系宣统时所立。

总之，清宁宫中的祭器十之八九是乾隆朝的东西。堪称为"太祖""太宗"时代的东西，恐怕只有神刀、神铃、大腰铃、手铃等物。灶，恐怕也是乾隆时候翻修的，因而锅也有了问题。再可能的就是"线索"，这线索恐怕是"太宗"朝的东西，因为用线索的求福仪（祈子之祭）是在每年年末及皇帝大婚皇子婚之时所举行者。而在这时节，北京的皇帝皇后绝不会来到盛京的；同时既在北京结婚，当然也无缘在此致祭。假若我这推断不误的话，则清宁宫的子孙索非太宗之物莫属了。

七　推想三题：高禖、图腾、萨满教与图腾之关系

（一）高禖之祭

高禖是我国古代通乎各民族之间所共有的一种祭祀。这种祭祀便是祭祀各该民族的第一位女老祖宗。这第一位女老祖宗在她活的时候，留下了各该民族的第一位男祖宗，在死后，因为她是这个民族的第一位先妣，即是"大母"，所以被这族人奉祀为主管结婚与生子的女神。她的职位颇与现在民间的送子娘娘相似，换句话说送子娘娘，

或现在的娘娘庙祭，就是古代祭祀高禖的一种遗留。我们为节省篇幅起见，所以关于这种禖祭在书本上的资料或证据，一概免引。

在这里我们要特别指明的，就是中国历史上三个有名的民族——夏商周——都各有各的先妣，亦即各有各的高禖。夏人的先妣是涂山氏女娲，同时女娲也就是夏人的高禖；商人的先妣是有娀氏简狄，同时简狄也就是商人的高禖；周人的先妣是姜嫄，同时姜嫄也是周人的高禖。原来各族都有各族自己的母神，各族的母神各管各族自己的事；这是决不含混的。

但这种不含混的制度，到后来随着民族的统一和文化的融会而渐渐含混了。以中国的例证来说，在后代殷人的先妣变成各族共同的先妣，以殷人的高禖神当做中国人共有的高禖神，这便是古书上所说的高禖祭祀的起源始于娀简吞燕卵而生子之事；礼家更把燕子北来之日，当做祭祀高禖的节日。《礼记·月令》曰：

> 仲春之月——是月也，玄鸟至，至之日以太牢祀于高禖。天子亲往，后妃率九嫔御；乃礼天子所御，带以弓韣，授以弓矢于高禖之前。

在民间，在这个日子要大会男女，奔者不禁。《周礼·地官·媒氏》说：

> 媒氏掌万民之判（配）。仲春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁。凡无故而不用令者罚之，司国之无夫家者而会之，凡男女之阴讼，听之于胜国之社。

有这种祭祀，就有这种风俗；同时有这种风俗，就不能不有这种祭祀。二者是一而二，二而一的。这样一来，殷人的先妣（简狄）变成了中国人共有的先妣，亦即共同的媒神了。持以上议论，以观清宁宫中的祭祀，则许多疑难皆可迎刃而解。

清人的祭祀虽分成两部，但主要的祭神在夜里而不在白天；在夜里击鼓坎坎所祭祀的诸神，才是清人祭祀的中心，神中的主神。我们一研究一探索清宁宫中夕祭的诸神，就可以知道清人祭神的本义。

在夜里北山墙上神幔上的正中，挂有七仙女的神像。这七仙女

固然有人以为是七星神，但我以为它最初应是三仙女，而不应是七仙女。满洲人祭三仙女本于他们的开国神话。为节省篇幅起见，我们不引《满洲实录》或《皇清开国方略》而引《满洲原流考》中所载的材料：

> 满洲原起于长白山之东北，布库哩山下一泊，名布勒瑚里。初，天降三仙女，浴于泊，长名恩古伦，次名正古伦，三名佛库伦，浴毕上岸。有神鹊，衔一朱果置佛库伦衣上，色甚鲜妍。佛库伦爱之，不忍释手，遂衔口中。甫著衣，其果入腹中，即感而成孕。告二姊曰："吾觉腹重，不能同升，奈何？"二姊曰："吾等曾服丹药，谅无死理。此乃天意，俟尔身轻，上升未晚。"遂别去。佛库伦后生一男，生而能言，俟尔长成。母告子曰："天生汝，实令汝以定乱国，可往彼处，将所生缘由，一一详说。"乃与一舟，顺水去，即其地也。

此天女所生之子姓爱新觉罗，名布库哩雍顺，即清人之第一位男祖宗。此三仙女犹之乎简狄的姊妹三人，简狄是殷人的先妣而兼高禖。佛库伦便是满人的先妣而兼高禖。

至于为什么把三仙女错成七仙女呢？这理由非常简单，就是因为年代久远，传说失据，或胡乱接收汉化，把三仙女的故事，附会于七星传说。他们都能把外国神（释迦牟尼，观世音菩萨）变成了自国神，为什么不能把三仙女错成七仙女呢？所以，我们不妨大胆地说，清宫中的祭祀，乃至于一般满洲民家的祭祀，皆祀这种"大母神"，犹之乎我们汉人的家谱上，最高的两位牌位，一男一女，被目为高老公公和高老婆婆的。但照社会的发展上讲，应该先有高老婆婆，而后有高老公公的，第一位高老公公，还是高老婆婆的儿子呢！在满洲人的谱系上，第一位老祖宗是佛库伦，第二位才是布库哩雍顺。

我们还可以从以下三点推测清宁宫中的祭祀主神就是佛库伦。

第一，在七仙女神像旁边还供有"蒙古神"，用布袋做成偶人形，高二尺余，女装，搁在黑漆架子上，俗又称为"妈妈神"。在东边的那一位，着红衣，被认为是明神宗的母亲孝定李太后，俗称为"万历妈

妈”；西方的那一位着绿衣，即佛库伦。按满洲人绝无祀明神宗之母之理，佛库伦才是他们崇拜的中心。为什么把万历妈妈拉进来，其故不可知；然而把她俩叫做“妈妈神”，却大可玩味的。妈妈神者何，即高禖也。从字面上讲高禖即大禖、大媒；媒即姆，大媒亦即大母（姆），此非高禖神而何？所以从北山墙上的女神有佛库伦这一点，就知道这种祭祀主要的是祀佛库伦——清人的先妣与高禖神。

第二，我们还可以从朝祭中西山墙上的观世音菩萨而得到旁证。清人从什么时候起祭祀观世音菩萨，我们固然无从得悉，但《辽史》载辽太祖在幽州得白衣观音像，后移于木叶山以祀这一点看来，可知北方民族崇拜观世音的确是很早的。可不可能因为观世音菩萨是女神，佛库伦也是女神，遂把二者混而为一呢？据《长白征存录》上说：现在长白山附近的居民，多为右理教徒，而右理教就是极端的奉信观世音的一种结社（此为日人石桥丑雄氏说）。长白山附近既有这种观世音的信仰，因而把长白山的神女的佛库伦当做救苦救难的南海大士也极有可能的。我在上文中已经屡屡说到，清宫中的祭祀以夕祭为主，朝祭为副，朝祭只不过是夕祭的扩大或引申，那么被认为佛库伦的替身上的观世音菩萨，事实上也就是夜里所祭祀的仙女。

第三，按照一般先妣变为禖神的通例，佛库伦自然不能不为满洲人的高禖神，即主司结婚与生子的女神。恰巧，在清宫祭祀之中又有一个祈子之祭叫做“求福仪”，又足以为这二者的联系。并且求福仪也惟有在这种观点之下，才足以了解它的溯旨。现在略释“求福仪”的一二行事。

求福仪中用子孙索，子孙索是这仪式之中的主要东西。这索由宫中西山墙连起，以至院中的神柳上（在民间连于祖宗杆上），又把另外一根子孙索挂在皇帝与皇后的肩上，而且事毕以后，皇后还要带三天，然后再亲手交给司祝（即女巫）以纳入西山墙上的妈妈口袋中。这种仪式是每年年末举行的，特别在皇帝结婚或皇子结婚时举行的。在民间凡生男育女之家皆行之。我们不禁要问：为什么会有这种仪式呢？我想它或与皇帝皇后在高禖前交合之事有关。在中国古代祭

祀高禖神的时候要天子亲往，后妃率九嫔御（男女交合）的，许就是这一套把戏。不然的话，为什么要用绳子把皇帝皇后绑起来呢？并且事过三天之后，由女巫以纳入妈妈口袋中，为什么不说"爸爸口袋"呢？我想这口袋为妈妈所专有，为延续一民族之根源地，实即女性器官。不把皇帝皇后御过的象征物纳入女性的象征物内，子女就无法育成的。那么，如此说来，妈妈口袋许就是女性生殖器崇拜的象征。（关于中国古代生殖器的崇拜，见拙著《中国古代的灵石崇拜》，1937年1月上海《民族杂志》五卷一期）

其次，求福仪用柳，折柳为神树，立神石上，向之叩头求福。在这仪式中为什么必得用柳呢？我想这或与古代男女始交欢之时，折柳相贻的风俗有关。古代男女在祭祀高禖神之日，"于是时也，奔者不禁"，于是乎男女或情歌互答，或折柳相贻，《诗经·汝坟》中所谓"伐其条枚，伐其条肄"，《邶风·谷风》中所谓"既贻我肄"者是也。这种树枝后来又与社木混而为一，社木更是神圣不可侵伐的东西，《淮南子》所谓"侮人之鬼者，过其社而折其枝"，《诗经》中称为召伯所憩之甘棠"勿剪勿伐"，亦社树也。满洲人在起初大概也有这种类似的风俗，佛库伦生子之因，不特由于吞朱鹊所衔之果（这当然是神话，是一种错误的迷信），而且也许还接受某一男士所给的柳枝（又是一种迷信），所以在祈子祭中才用着了这种柳树。

最后，在举行求福祭时，用箭，而且在箭杆末端系以麻。皇帝皇后在行礼时，主要是以举箭捋麻为形式。我在这里有一个武断，敬求世人的谅解，就是这箭或许就是男性生殖器的象征。在祈子祭中为什么用着它，正是因为有了它才能生子，它才是生子的不可缺的东西。它和西山墙上的妈妈口袋一对照，一阴一阳，正是一副无二的妙品。若照经院学派式的讲解，必说：在这时候为什么要用箭呢？因为弓箭是男子所有事，用弓箭，正是希望生男子之故，犹之乎《礼记·月令》上说：为什么"帝以弓韣，授以弓矢于高禖之前"呢，因为"尚使得男也"这也说得通。

我们综合以上所论，知道清宁宫中的主要的祭神，是祭佛库伦，

佛库伦是清人的先妣与高禖；所以清宫中的主要祭祀就是祀先妣和高禖，其意义不但为崇德报功，而且为求子得福。

（二）图腾崇拜

图腾社会是一般人类社会所必经过的发展阶段，满洲人当也不能外此。我在1944年撰《东北亚细亚民族诞生传说之研究》，说古代东北及沿海一带各民族间多以鸟为图腾，即鸟夷，鸟氏族；最后举满洲开国神话佛库伦吞朱鹊衔果之例，而附说明曰：

> 我们从这段神话中，立刻可以联想到简狄姊妹"三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契"（《史记·殷本纪》）的故事：简狄姊妹三人，此为三仙女；简狄出浴，三仙女亦行浴；神鹊衔果等于玄鸟堕卵，不用说"果"与"卵"祇是传说的小异。简狄吞卵生契，佛库伦吞果生子，两神话皆有生子的成份在内，由于生子之事，可以确切地断定这神话的性质，出于图腾信仰，与后代高禖祭祀有关。佛库伦的后裔樊察因鹊而得救，后世子孙俱以鹊为神，故不加害（《皇清开国方略》云："自此后世俱德鹊，诚勿加害云"），显明地指出此种神话的性质，即以神鹊为保护者，"不加害"云云更表示此族以鹊为图腾，与现存各蛮族不加害于图腾物的信仰，完全一致。

我们在这里似乎勿庸再为赘词了。然而，我们就清宁宫中的祭物，还可以加证我的说法：

第一，祖宗杆相当于图腾柱（Totem Pole）。不论在宫廷，抑在民间，凡是满洲人的住家，皆有这种祖宗杆，树立在院子的东南角儿。他们相信：这种神杆是他们的祖宗所凭依之处，实即等于祖宗。不但在每月月祭之次日（即初二日）及春秋大祭之次日，要在这里特别致祭并且其仪式之隆重又绝不下于室内的祭祀。在祭祀之后还要用猪颈骨（中有空）以套入神杆的尖锋，又用洗米猪胆置神杆上的斗子内。（斗设在全杆的上部三分之一处）这些洗米与骨据说是饲鸦鹊用的，并且相信：假使鹊类早日食完，便以为吉祥，否则凶。又俗忌服丧的

人以及生人牛马等入于置神杆之处。我以为这信仰实是两个信仰的混合。(一)饲鹊即满洲人饲其图腾鸟,亦即祀其祖宗,故有祀鸟功能的神杆又叫做祖宗杆。凡在图腾社会中崇拜某一图腾的人民皆必须饲养此种图腾(神物),不许割害伤毁,而且还要积极地加以保护、豢养、崇拜。人类学家们说后代某一种家畜的来源便是从这里发生的。满洲人崇拜鹊,故要特别饲鹊,即是这同类风俗的表现。(二)在北美洲印地安人的部落中,凡是崇拜某一种图腾的人,皆在村落入口或家门前立大柱,上刻图腾之形,学者名之曰图腾柱(totem pole),这种柱就是图腾(神物)之所寄托,所以要特别崇拜它。我想满洲人的祖宗杆,无论就其形式或意义上讲,皆和这种东西相似。后来因为时代久远了,故仪湮灭了,所以把这两件本不矛盾的事合一了,即在这神杆上置米插骨以饲其图腾——鹊,又向之致祭。

第二,神冠上有鸟与鸟羽形饰物,我在上文中已经说过,其初亦原于图腾信仰。在东北以鸟为图腾的民族中,其冠饰多有鸟羽。《周书·异域传·高句丽传》曰:

> 其有官品者,又插二鸟羽于其上,以显异之。

同书《百济传》曰:

> 其衣服,男子略同于高丽,若朝廷祭祀其冠两厢加翅,戎事则不。

1921 年在新罗旧都今庆州市街古坟中发现一纯金制的金冠,此冠亦有两鸟羽形之翅旁出。我在《东北亚细亚民族诞生传说之研究》里说:这种鸟羽装饰,其先源于图腾崇拜。即图腾社会的人,每喜用种种装饰摹拟其图腾,这种鸟羽装饰便是图腾服饰之一。恰巧,我们在清宁宫的神冠上也看见这类装饰。在神冠的左右有薄薄的羽状物,又冠的正中有一柱高起,其上独栖一鸟。我以为此神冠上之鸟即神鸟,亦即满洲开国传说中衔果的神鹊,和栖止在樊察头上使樊察得免于难的神鹊。他们跳神时戴这种神鸟,就是因为他们是这神鸟所生,又为这神鸟所救,所以才戴着它。他们戴的不是鸟而是他们的祖宗。我们从这里可以坚定地相信满洲人以鸟为图腾,神杆神冠皆与鸟图

腾的崇拜有关。

第三，满洲人以天为祖宗，这种信仰也源于图腾崇拜。我们知道祖宗杆一称神杆，而这种神杆的祭祀又叫做“祭天仪”，可见满洲人把祖宗当做天，又把天当做祖宗。我想为什么会有这种思想呢？就是因为“天”是鸟的世界，鸟是他们的祖宗，所以不啻说天就是他们的祖宗。在图腾社会中有一种信仰，就是他们相信人自图腾而生，死后再复归于图腾。这是人类最早的关于死后的轮回观念。我在拙著《说羽人》里说中国人死后羽化（体生毛，变臂为翼）而登仙的思想就是这种信仰在后代的反映。天是鸟的世界，所以以鸟为图腾的人相信死后再羽化而登天。这种思想颇与满洲人以天为祖宗的思想相似。总之，他们拜祖宗杆就是拜天，把天当做祖宗，也就是因为他们的祖宗是鸟，而鸟在天上之故。这样把鸟、祖宗、天三者联合在一起，或视同一事，正是自然而又当然的道理。

（三）图腾主义的旁支——萨满教

在这里，问题越发逼进了。清宁宫中的种种祀典、祀物、既多直接间接地源渊于鸟图腾的崇拜，而清宁宫又是萨满教的拜神之处，那么，其自然的结论，不就是说萨满教渊于图腾主义么？我相信是的。图腾主义大多数是渔猎社会母系家庭中的产物，等到农业社会父系家庭成立时，这种“物”的崇拜便变成“人”的崇拜——即祖先崇拜。这是谁都承认的事实。不过我在这里有一点疑问，就是这变化不会变得这样快，其中间似乎尚有一个过渡阶段，这过渡阶段或许就是萨满教——一种堕落的拜物教，一种半以神半以人为主的宗教。在民间萨满教崇拜狐（胡仙）、蛇（长仙）、鼬（黄仙）、鹰（鹰仙）等动物，而这些动物颇与图腾十分相似。此其一。一种宗教信仰是不容易死灭的，“人”的神虽然在人类意识中占了上峰，但“物”的神也不会一下子就死灭，所以从祖先崇拜兴起以后，图腾崇拜不能一下子就绝迹，这是毫无疑问的。此其二。世界人类学家常以美洲印地安人部落中的巫师（medicine man）当做萨满教的巫人，以药舞（medicine dance）

当做萨满教的跳神治病，而谁都知道图腾主义是印地安人的典型宗教。印地安人信奉图腾主义而有与萨满教相同的“人”与“事”，则萨满教非直接源于图腾主义而何？此其三。再以本问题而论，萨满所祭祀的主神，为女神佛库伦，而佛库伦之所以被祀是因为她吞朱鹊所衔之果而延续满洲民族这一事；而朱鹊从种种方面证明即是满洲人的图腾。可见萨满教其初就是拜图腾（鹊）的，不过中间经过了大母之祭（禖祭），所以它的根源便不易为人看破。但在后代萨满教的仪式中如拜祖宗杆，拜天，戴鸟冠，又无一不与图腾信仰有关，那么说萨满教脱胎于图腾主义，实是自然的结论。此其四。

我们综合以上三端，可知清宁宫的神殿是高禖求子、图腾崇拜、萨满教三个有联系的宗教信仰的一个最具体而又最现实的表征。我们从这小小的一所宫殿里可以窥视出许多奇奇怪怪而又平平常常的东西。我们不但从这里可以窥见清初的文化，推知清初人的信仰，而且更可以推知中国古代的风俗，以及东亚甚至世界文化的轮廓。我们对于这一问题解决了，不但解决了我们东北民俗上最纠缠的问题，而且也部分地解决了世界上民俗上的问题。

（1947 年 10 月 13 日写于沈阳博物院，未刊）

目录
飞廉考——中国古代鸟氏族之研究
鸟官考——中国古代鸟氏族诸酋长考补
说鹢尾——中国建筑装饰上图腾遗痕之研究
说丹朱——中国古代鹤氏族之研究·说高跷戏出于图腾跳舞
说羽人——羽人图羽人神话及其飞仙思想之图腾主义的考察
说龙凤——读闻一多先生《龙凤》篇
说皋陶
中国古代的灵石崇拜
泰山礼俗研究
殷先祖以燕为图腾考——从图腾崇拜到祈子礼俗
东北亚细亚民族诞生传说之研究
沈阳故宫清宁宫三题——萨满教·高禖·图腾主义