

## 第一篇 撩开华夏之母的神秘面纱

我们是离开父母

已经很久了游子，

耻辱地犬伏在

儒教道统的脚下。

如今我们满嘴泪水，

虔诚地回到

母亲依旧

深情的怀抱……







## 第一章 神迹昆仑山

昆仑是神话、历史、地理的三位一体，贯通古今

仰望昆仑，就是仰望中华版图的脊梁；仰望昆仑，就是仰望中华文化的源头。因为，昆仑不仅仅是一条山脉的存在，在中国的先秦时期，曾经产生过以昆仑山为地域载体的昆仑神话。

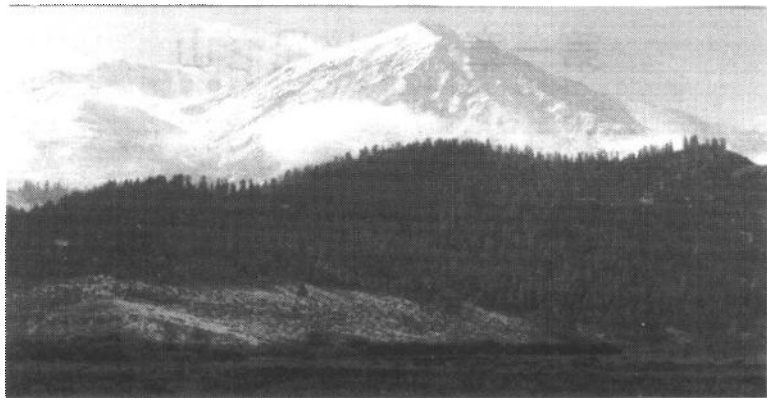
文化学术界公认，昆仑神话体系是中国五千年文化的最初源头。昆仑神话是原始文化，是初民哲学，是人类处于童年时期的观念和愿望。在这里，地理意义上的昆仑，神话意义上的昆仑和文化人格意义上的昆仑，三位一体，互为渗透，内蕴博大，贯通古今。

无疑，横贯于中国西部版图的昆仑山脉，是地球上平均海拔最高，且延伸面积最大的山系。它西起新疆南部，连接西藏北部，向东绵延到青海东部，全长 2500 余公里，是名副其实的万山之祖，众山之王，是中华大地真正的脊梁。

对于中国的远古先民来说，昆仑山是遥远、神秘而恐怖的。它的大跨度高海拔，它的雪山冰川，它的险境魔幻，它的峥嵘万状，足以让每一个造访者跃跃欲试却又谈虎色变。敬畏扩大了距离，而猜测更造成了神秘，于是，一切神话故事才具备了地域上的前提。



位于青海省柴达木盆地南沿的昆仑山中段，包括柴达木盆地北沿我国最大的内陆咸水湖——青海湖，以及湖西北的祁连余脉，无疑是昆仑神话借以发生和衍化的中枢地带，在许多专家的研究材料和传说性的遗迹里，这里都无疑是最值得关注的特殊区域。



祁连南脉·古昆仑

在远古土著先民的想象中，昆仑山是作为男神而存在，西海即青海湖是作为女神而存在，昆仑为阳，西海为阴，阴阳结合，天地归一。于是，对昆仑和西海的顶礼膜拜就成了远古先民们的一种原始的宗教意识。后来，当中原文化逐渐进入青藏高原，原始的男神女神观念便衍化成新的神话传说，昆仑山被说成是轩辕黄帝的九重宫阙，而西海则被说成是西王圣母的聚仙瑶池——一整套具有东方色彩的昆仑神话体系的雏形开始出现了。

中国古老的文化典籍《山海经》，是一部被正统儒家文化视为荒诞不经的怪异之书，孔子囿于现实政治伦理的狭隘视野，明确地把“怪、力、乱、神”一类作品排除在文化研究之外。其实，正是在



这部诞生于先秦时代的古代奇书中，才保存了上古时代许多美丽的神话和怪异的传闻。同时，它还是一部集地理、历史、民俗、生物、矿山和医药为一体的百科全书。

在《山海经》里，第一次出现了西王母和昆仑山的记载，第一次出现了黄帝战蚩尤、升驾于昆仑之宫的传说，第一次出现了大禹治水，导河积石的优美故事。在随后出现的先秦古籍《淮南子》、《穆天子传》里，这种以昆仑为地域载体的神话传说便愈加系统化和具象化了。

在昆仑神话体系里，包括了许许多多广为人知的故事和传说：盘古开天辟地，共工怒触不周之山，女娲造人和炼石补天，以及黄帝创世，羿射九日，嫦娥奔月，夸父追日，造父驭车，穆王西游，蟠桃盛会等。其中影响最大，并值得认真研究的当数西王母。西王圣母和轩辕黄帝构成了昆仑神话的轴心。

生活在春秋末期战乱年代的孔子，删定诗书，整理典籍，拟制礼仪，聚众讲学，成就了一代文化大师的千秋伟业，但他所看重的只是《诗经》、《易经》、《春秋》一类的“无邪”之书，而恰恰把《山海经》、《淮南子》等书视为“不雅驯”的异端。令人感到奇怪的是，秦始皇的“焚书坑儒”，要竭力烧掉的却是孔子要尽力保存的部分，而《山海经》以及其他地理、医药、农书之类，却无疑均在保护之列。

神话作为一种原始文化，强烈的主观色彩，便是它的基本特征。它想象奇特，立意诡谲，真假杂糅，光怪陆离。它排斥逻辑和逻辑求证，崇尚荒诞和荒诞辐射。然而，神话的永恒魅力和永久价值也正在这里，因为它曲折地反映了人类童年时代的历史和现实。

遗憾的是，从春秋时代的孔子，到西汉时代的司马迁，从东汉的王充，再到清朝的纪晓岚，他们都拘泥于儒家的治学风范，从而



无法给予神话以应有的学术定位，他们不明白神话作为一种特殊的人文现象，自有其不同一般意义上的研究方向和定位价值。这样，神话作为一种区别于一般文史知识的专门学问，只是到了近代才趋于明确化和规范化了。

事实上，在古希腊的文明中，丰富绚丽的神话传说既造就了许多绘画大师和雕塑大师，也影响了欧洲其他地区的文化演变。而中国独具特色的昆仑神话体系，无疑影响了中国包括中亚、东亚、东南亚的汉文化圈。这个有别于正统儒家文化的昆仑神话体系，塑造了中国人文化心理中浪漫飘逸和幽默风趣的部分。

昆仑神话主要包括创世神话、英雄神话和创造神话三个部分，三个部分相互铺垫，互为反衬又相映生辉，生动地反映了中国古代先民把自然人格化，又用夸张的人格力量征服自然，创造世界的神奇想像力。同时，也曲折地表达了历史发展的某些真实的轨迹。

在盘古开天辟地的故事中，盘古天王作为中国式的创世神，他一出世就被“混沌不分”的宇宙包围着，于是，他依靠自己的神力坚定顽强地站立起来，毫不妥协、毫不松懈，年复一年，终于使天地分开，乾坤清朗。最后他又抡起大斧，左劈右砍，一直到宇宙廓清日月悬空为止。盘古的传说，表现了远古先民对宇宙形成的主观认识，从人类用思维之剑去探索创世奥秘这个意义来说，它的出现无疑是对蒙昧时代的伟大贡献。

需要指出的是，盘古开天辟地和黄帝创世的故事，在昆仑神话的演变中渐渐地混为一体，融为一统。盘古是想象和虚拟的人物，而轩辕黄帝却是中国人公认的原始部落联盟首领，这种神话人物与历史人物杂糅的现象，至少表现了中国古代先民的一种人定胜天的思想萌芽。



在共工怒触不周之山和女娲炼石补天这两个互为依存的故事里，透露了远古先民对中华版图西高东低这样一种地貌特征的认识。传说共工和颛顼都是黄帝之后，他们为争夺天下展开厮杀，结果共工战败，一怒之下便以头颅猛撞昆仑，硬是把昆仑山撞出一个大大的缺口，造成了黄河万里决昆仑浩浩荡荡直奔东南的场面。于是“天柱折、地维缺”，“天倾西北、地不满东南”，随后，女娲炼石补天的故事也就顺理成章地发生了。

寻根溯源，我们便会发现，共工在这里代表了人格化的黄河之水，他也就是中国后世民间祭祀的水神。而女娲补天的传说，无疑表现了中国古代天圆地方的观念。同时，对于天地的大胆改造，则无疑显示了古人对抵御自然灾害的期冀与盼望。

而在女娲抟黄土造人的传说中，我们可以明显地感觉到中国古人根深蒂固的黄土依恋与黄河情结，感觉到古代先民对生殖的崇拜以及对繁衍后代的期望——因为那是一个生存与繁衍都十分艰难的时代。同时，我们还可以肯定的是，那个时代只能是母系氏族时代——因为女娲作为女神造人，是把男性的参与排除在外的。

在羿杀凶兽和羿射九日的故事里，我们看到的是另一位智勇超群、为民除害的英雄。在那样一个荆莽遍地、凶兽为虐、烈日炎炎似火的环境里，羿的大智大勇和敢作敢为无疑表现了人类最初的生存意识和存在欲望，而生存意识是如此之强烈，不但要在地上杀尽吃人的凶兽，还要在天上射落多余的九个太阳，难怪后羿作为创世时代的英雄人物，千百年来竟一代又一代的复活在后世的文学作品中。

如果说，昆仑神话中的创世神话是和英雄主义联系在一起的话，那么，它的创造神话则是和开拓与交往联系在一起。在这里，



神力的超常是基于人为的基础，瑰丽的想象是基于创造的动力，神与人的差别渐渐地缩小了。

嫦娥奔月的故事在中国可以说是家喻户晓，但嫦娥其所以能腾飞上月，却是因为她无意间偷吃了西王母送给她丈夫后羿的仙药。然而，真的升上月亮之后，她却丧失了原有的幸福，所谓“嫦娥应悔偷灵药，碧海蓝天夜夜心”。无边的寂寞使她既怀念人间更怀念丈夫，思凡与怀俗，使神从感情上还原为人了。

至于“穆王命造父驭车，乘八骏西巡昆仑，会西王母，乐而忘返”的故事，则更加具有了人间的气息。周穆王是历史上实有的人物，他是西周王朝的第五代君主，西巡昆仑也确有其事。那么，他在昆仑山瑶池边会见的西王母，究竟又是怎么样的一位神人呢？

在《山海经》里，西王母是一个人面人形，却又虎头豹尾的神人，而在《穆天子传》里，她却又还原为一位雍容华贵、风雅唱和的一代女王。这种角色与形象的转换，至少表现了西王母不同寻常的神秘和魅力。

西王母是昆仑山的主神，她既能主宰人间祸福，又操有长生不老之药，她“蓬发、戴胜、善啸”——俨然一位女王兼歌后舞后的三栖角色。其实，正是从历史古籍的不同记载中，我们恰恰可以窥见到西王母时代的诸多信息，也可以撩起西王母神秘的面纱。

在昆仑神话中，传说与史实杂糅，虚拟人物与真实人物混淆，是一种非常特殊又很有意思的现象，这种现象常常让人困惑不解却又欲罢不能。于是，走近西王母，还神于人就成了每一位昆仑文化造访者的强烈心愿。

其实，只要我们从远古原始部落都具有图腾崇拜这一现象出发，就不难剥离笼罩在西王母身上的种种神秘道具。《山海经》里说：“西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及





五残。”既然其状如人，为什么又会虎齿豹尾呢？很明显，在一个盛行女巫除害的母系社会里，虎齿豹尾的服饰道具当然最具有威慑的神力。这种虎齿豹尾的图腾崇拜，恰恰反映了西王母时代的文化特征。

我们说西王母的原形是人而不是神，但我们却毫不否认被神化以后的西王母的文化意义。正是由于神话所具有的想象、夸张与变形，才赋予了西王母这位罕见的昆仑女神以更为丰富的人文内涵。

古代中国人，由于受到交通工具、测量仪器和科学视野的局限，他们对昆仑山的认识只能是模糊的，大范围的，从而富于想象的色彩。其实，正是得益于这样一种地理与心理的双重界定，昆仑的博大、神秘与永恒，才超越了时间和空间，才为中国人世世代代所崇拜与向往。

可以肯定的是，从青海湖周围一直到柴达木盆地南沿的昆仑山中段，包括了现今青海省版图的大部分地区，是古代昆仑文化无可争议的发祥地。而诞生在这一神秘地域的声名远播的人物西王母，则无疑地奠定了昆仑神话的人文基础。

远古青海地区、气候湿润、草木丰茂、鸟兽翔集、风光独异。当内地因为江河泛滥、洪水肆虐而危害民众时，这里却独处高地而能长享清平。

如果说，三千年前周穆王乘八骏西巡昆仑，会见王母，表明了中原农业文明与西部牧业文明的第一次碰撞的话，那么，那一段原本真实的历史则更多的为神话传说所涂抹。事实上，深藏在昆仑山中的这一方小小的海子并不就是真正的瑶池——真正的瑶池大约更像是烟波浩淼的青海湖。因为在中国古文字里，池与湖的概念是相融相近的。



而西王母，这位三千年前羌族处于母系社会阶段的女性代表，正是在这碧草连天、牛羊成群的地方，与乘马西来的穆天子进行了那一次让后人猜想不已的历史性会面。而与这一次历史性会面相对应的文化背景，便是河湟地区斑斓的彩陶文明；考古发掘已证明，在这段历史期间和以前，河湟地区的彩陶流成了河。让人们感到回味无穷的是，在一些最为珍贵的彩陶绘画里，明显地有着西王母时代虎头豹尾服饰的影子。

如果上溯更远，我们便会发现，被中华民族尊为人文始祖的轩辕黄帝，其文化之根和发展之路也都和西王圣母有着千丝万缕的联系。在轩辕黄帝与蚩尤决战的关键时刻，正是由于西王母的鼎力相助，轩辕黄帝才取得了最后的胜利。

一切都显得那么遥远了。远古时代的真切画面被时空的渺茫和传说的想象弄成了斑斓迷离的神话。于是，王母瑶池、蟠桃盛会，天上人间，玉皇大帝——一整套具有东方色彩的昆仑神话体系就这样完成了！毫无疑问，在中国古籍《山海经》、《淮南子》、《穆天子传》以及《西游记》里，这种神话体系得到了最为具象的全面展示。

无疑，西王母和轩辕黄帝一样，都是中华民族历史上的真实人物。需要指出的是，西王母既是一个女王又是一个部落国家的名字，由于她的代代相传的缘故，也就顺理成章地发生了从轩辕黄帝到尧帝舜帝到周穆王等中原帝王都与西王母有幸会面的史实。

民间传说认为，五千年前初始的西王母最终衍化成王母娘娘，而轩辕黄帝则演义成为至高无上的玉皇大帝——昆仑神话以他们为轴心；昆仑山则成了真正的“帝之下都”、众神之府，成为了中国的奥林匹斯山。



## 第二章 探访西王母石室

吐蕃王国,吐谷浑王国,西王母国,历史之谜层层洞开

任何荒僻的土地,哪怕是现代文明的触角不曾抚摸的地方,只要一经文化的观照,立即就灵动起来,绚烂起来,赋予一种鲜活的味道和立体的动态。不仅使人愿意走进,而且还要沉思徜徉;那样一种魔力的牵引,比一切世俗的诱惑都要深刻得多,也坦荡强烈得多。

这一刻,用神魔之感牵引着我走近它的是地球上的哪一座山呢?是昆仑山,是被古代中国人视为大地中心,世界之巅的昆仑山。即使用现代中国人,用北京、上海、广州等地的中国人的眼光来看,昆仑山依然是遥远、荒寒、神秘而不可测的,它使人联想到天之涯和地之角。

可是此刻,我的的确确是要去这座大山了。

别忘了,那里不是一座城市。没有咖啡,没有冰淇淋,没有摇滚乐和流行曲。当然,更没有涂着口红烫着波浪发的时髦女郎了。

可是,那里却的确是我乐意要去的地方。

没有了时髦,没有了时尚,同时也少了嘈杂和喧嚣。在一个钢



筋水泥组成的错错落落的建筑森林里住惯了、住久了，人的生命意识生命本体生命机能是要退化的，悄无声息地不知不觉地退化——那是一种普遍存在的现代文明病。曾有人列举出这样的数字：在现代城市里，厕所和厨房一样多，精神病人和正常人一样多，各种犯罪诱因和生存需求一样多……当然喽，城市自有城市存在的必要性。但是，我还是执意要去昆仑山。我知道，那是一个充满着原始野性的山莽与山莽挤压重叠的荒芜之地，是一个激荡着乱云也肆虐着风沙的苍凉所在。但同时，那里却散落着史前的传说，流传着美丽的神话，还有许许多多难以确认却又发人幽思的远古遗迹。那里是一部深藏了千万年的人类遗书，每一页都值得我们去细细品读。



古遗迹

其实，就我本人的经历和命运而言，是和浩莽阔大的昆仑山有缘份的；屈指算来，我已有三十年时间，把生命交付于这片旷莽之野了。那连绵不绝的昆仑山脊上的白雪，那流过山脚下草滩上



的蛇一样的溪流，那突窜过沙丘弧线上的三三两两的黄羊，那屹立在沙原中央的像武士一样的沙枣树，那抖动在晨风中的无名河岸上的丛丛细草，是那么深切具体地叠印在我的记忆之中。只要一有闲暇，它们就会在我大脑的荧屏上生动地显现，交替着浮游，挥也挥不去，切近而可意，我明白，那一切一切的记忆，早已变成我生命与灵魂的一部分了。

可是，时间和知识告诉我，那一切记忆的讯息只是表层的，浮泛的，那是经过了几千年几万年被时间的风雨侵蚀过的昆仑山留给现代人们的第一面的印象，也是最后一面的印象。那印象真实而缺乏纵深，就像是一位饱经沧桑的老妇人，把她少女和少妇的溢彩时代留给时间的密匣去保存了，却把最后的老态龙钟的形象定格在今天。于是，有缘造访她的人们才会凄然长叹说“噢，这就是昆仑山，苍老而荒蛮！”

事实的确如此。昆仑山常常被现代人肤浅地、表面地误读着，包括我。

可是，我终于警觉起来了，我发现，误读昆仑，其实就是在误读中国五千年的文明史；误读昆仑，其实也是在误读数万年，甚至数十万年的人类进化史。误读，何其糊涂；误读，罪莫大焉。

21 世纪已经开始，新时代的脚步清越而急促。对昆仑山的误读理所当然地应该结束。如果说，因为世界上只有一个地球，所以我们人类必须善待它的话，那么，中国的版图上也只有一座昆仑山，我们更应该加倍地善待她，珍爱她。

善待和珍爱，首先要理解，要摒弃误读。

我为自己能不再误读昆仑而如释重负。

我完成了一次认识论的由必然王国向自由王国的转变。屋内



与屋外，其实就一墙之隔，打开窗户，天边的星星就在眼前闪耀；推开门，就可以大踏步地走向另外一个世界。

智慧、知识、科学思维，包括诗情与激情，这才是我们现代人能逼近真实昆仑的锐利之器。就像是一个粗陋的牧夫，当他站在不毛之地的沙原上时，他只能怏怏地叹气说：“这地方真是一钱不值。走吧！”而当另一位地质学家站到同样的位置，他在作了一番考察之后却会喜从心来，并近乎颠狂地跳将起来，大喊道：“地下有石油，有一条石油的河啊！”

我发现不了石油的河，我也没有能耐发现其他可资利用的物质的矿藏。但我却确凿无误地发现了深藏在昆仑山脉中的古代奇书——一部中国正史以外的传说史或考古史。

这历史似乎有点古怪，有点神秘，但却无疑是真实的。

传说也罢，神话也罢，众说纷纭也罢，只要是我们愿意走近，就会被她的魅力所征服。

好在，征服有时候是互相的。互相征服的理由就在于今人与古人的对话，现代与古代的对话，往昔与未来的对话，存在与超越的对话。

对话，与默然屹立的昆仑对话。还有什么能比这种对话更让人神思飞扬，浮想联翩的呢？还有什么能比这种对话可以使一个现代人洞穿历史，从而更理智地把握现实与未来的呢？

终于，我坚定地出发了。轻装行囊，向着莽莽昆仑，义无反顾。在那一刹那，我竟然想起了唐代的高僧玄奘，那一幅古道西风瘦马，为信仰而艰辛跋涉的影象，何其寂寞悲壮！我知道，类比总是可笑的，而使命和目标也完全不同。我惟一的奢望，便是能将《大唐西域记》转换成现代版的《今古昆仑游》。我相信，我是在听命于一种现代人类生存理性的导引，也是在听命于一种远古历史



的彻悟的呼唤。灵魂如风，形体似箭，我的生命的激情是被彻底地调动起来了。走吧，走吧！去品读这一脉被千千万万世俗旅游者冷落了的真正的大山，去叩问这一脉让中外登山勇士们为之神往的大山，我理所当然地属于后者的同路人，至少是精神取向上的同路人，我为我的选择感到崇高。

崇高归崇高，可我同时也感到了茫然。以昆仑方圆四千余公里的纵横延伸，我该从哪里下脚呢？我得求助于地图、历史书，包括传说。我明白，我所进行的是一种文化之旅，而文化的遗迹是有其特定的散射点的。文化散射点——这就是我昆仑之旅的行动坐标。

我首先选择了大非川。这是唐代史书上留下的古地名，现在则属于塘格木农场与大河坝之间的上百平方公里的切吉原野。这片距离青海省会西宁市约 260 余公里的地方，在公元 7 世纪时曾发生过一场异常惨烈的恶战。据《唐书·高宗本纪》载：“咸亨元年，七月戊子，薛仁贵及吐蕃战于大非川，败绩”。战争的起因是由于吐蕃军队以突袭方式灭掉了已立国 300 年而与唐帝国有邦属关系的吐谷浑。于是，唐王朝派遣薛仁贵为元帅，统兵十万问罪于吐蕃。一场恶战的活剧就突现在大非川草原之上。

那一场战争到底怎么个打法，史书录之极简略，而民间传说却极详。总之是吐蕃以四十万大军以逸待劳，相形之下只有十万之众的唐军千里跋涉，且指挥失控，其败绩从一开始似乎已命中注定了。

在风鸣萧萧的秋日的黄昏里，在血红的残阳已无力地沉向西山之背的那一刻，当我站在这古战场的大非川中央凭吊那历史的一幕时，遍野的纤细的衰草竟一齐在风声抖动，像无数的乱箭正从已逝去的时空射来。我想像着吐蕃的四十万兵士手执刀矛纵



马冲杀的场面,无疑,仅有十万人马的唐军是被团团包围了。展开在大非川草原上的厮杀是一场典型的冷兵器的白刃格斗,刀枪翻飞,乱箭如雨,血肉迸溅,狂吼震天,尸横遍野,腥秽狼藉。使我感兴趣的倒不是当年的吐蕃首领钦陵如何布阵,而唐军副将郭待封如何置薛仁贵的再三劝告不听,轻敌冒进一步步钻入敌军的口袋;我一开始就在深思的是:吐蕃方何以能在短短的时间内啸聚起四十万大军?四十万大军,其中的骑兵至少占到一半以上甚至更多。这么庞大的军队当然不是吐蕃全国兵力的全部,因为我们知道,当时的吐蕃王国至少还有三四处需要重兵防守的边境要塞,一是四川的松潘,二是河西走廊一线,三是与中亚交界的帕米尔高原。当然喽,藏王的都城拉萨(唐时名逻些)也必驻守有重兵。如此算来,当时的吐蕃王国至少握有雄兵百万。百万军队是一个什么概念?百万军队首先和数百万的战马相辅相成,然后是支撑这支庞大军队的国力、财力、民力,还有必须成龙配套的武器库、辎重车辆等等。想想看,当时的吐蕃国力是如何的强盛,而且这种强盛还整整延续了一个多世纪,因为在“安史之乱”以后,吐蕃军队曾两次攻陷长安,差点儿没当了中原的皇帝。

我要郑重指出的是,以现在的青藏高原如此高寒贫瘠,何以能在吐蕃时代称雄一时?这里透露出来的最有价值的信息是:吐蕃时代青藏高原的生态环境绝对要比现在好得多。而作为青藏脊梁的昆仑山脉,至少在公元7世纪以前是一个植被葱绿、乔灌蔽蕤的所在。不然就无法解释这一方地球上的高地何以有那么旺盛的力量,何以有那么蓬勃的生命力。我们确信,公元12到13世纪的蒙古帝国的崛起和空前强大,只能从“草原孕育铁骑,而铁骑征服世界”这一法则中得到解释;而公元7世纪时吐蕃的强大也只能遵循这一法则。这应该没有疑问的,冷兵器时代的决胜力量





必然青睞铁骑集团军，就像二战时决胜力量必然青睞坦克集团军一样。

无独有偶，昆仑腹地的昔日繁盛同样在现今的都兰县境内的吐谷浑墓葬群挖掘中得到证明。都兰县现属青海省海西州管辖，其墓葬群规模宏大，遗物丰富，许多文物堪称国家级的绝品。这片墓葬的发掘不但揭开了一个立国三百年的古国之谜，而且对青藏腹地的地理地貌变迁提供了明确的佐证。

两脉青山夹着一道河谷，两边遥远处陡立着昆仑余脉布尔汗布达山终年不化的雪峰——这就是沿青藏公路向西约 400 余公里处的吐谷浑古墓群了。我去的时候古墓的发掘已取得了重大的收获，令人感到惊骇的是，古墓的抢救性发掘竟是在愈演愈烈的盗墓毁坏基础上进行的。盗墓带有一定的集团性，采用的工具竟然是推土机之类，其疯狂性与毁灭性让人发指。

可是，一些具有重要研究价值的文物还是保存下来了：器皿、钱币、丝绸之类。钱币既有隋唐通币，更有古波斯（即现在的伊朗）遗物。特别令人思绪为之一振的是，一方三尺余的丝绸彩幅上绘有异国风物、珍禽异兽、器皿居室、人物形态等，精美绝伦。经考证，这遗物属波斯织品无疑。

一个让历史学家和考古学家多少年来争论不休的重大问题终于有了结论，那就是，在从东晋以迄隋唐之际，数百年间的北中国动乱时代，确有一条丝绸之路的南线线路。这条线路经兰州到西宁再到柴达木盆地后越过当金山口直达西方，避开了河西走廊一线因战乱割据等因素造成的阻隔。历史文化的交流脚步虽有过迟疑或迟缓，但从来没有停顿过，对吐谷浑古墓葬研究的现代诠释意义大概就在于此了。

接下来的另一个问题是，立国三百余年，拥有青海湖周围西



跨整个柴达木盆地的吐谷浑王国，它的整体基业是建筑在一个什么样的经济实力之上的呢？而它的突然的灭亡的内在原因又是为什么呢？

吐谷浑原属辽东鲜卑族的一支。据《晋书·四夷传》载：“吐谷浑，慕容隗之庶长兄也……永嘉之乱，始度陇而西，其后子孙据有西零以西，甘松之界，极乎白兰数千里。”从辽东西迁，一路上过华北，绕漠南，经陇西，涉湟水，其间举族携众，马牛毡帐，艰涉之苦，可想而知。幸好，中原的隋王朝还未建立，西南的吐蕃还未崛起，西海至柴达木盆地的大片草原之上，古羌人的聚合力已逐渐消解零落，于是，西迁的吐谷浑终于找到了新的繁衍生存之地。一晃就是三百年，吐谷浑王国的名字竟重重地镌刻在了两晋南北朝以及隋唐的史书之上。岂止见于史书，就是在传为名篇的唐诗绝句中，亦有如此美好传神的句子：

大漠风尘日色昏，  
红旗半卷出辕门。  
前军夜战洮河北，  
已报生擒吐谷浑。

诗句在表层意义上传达的是对于唐军战役胜利的欣喜，骨子里的另一层意思却是对于吐谷浑兵强马壮不断寇边的担忧。因为诗中第三句已明确点到此役的位置是在洮河北，属陇古唐朝内地，距吐谷浑的地盘少说也在千里之外。以唐帝国的赫赫威名，竟要受到这么一个邦属小国的欺负，足见当时的吐谷浑绝对具有轻骑数万，且常能远途奔袭威胁唐朝安全的能力。好在此时坐在大唐皇位位置上的是一代明主李世民，他以赫赫国威作后盾，对边远少数民族王国采取了联姻和亲的怀柔政策，弘化公主的出嫁吐谷浑王诺曷钵，大约就是在双方几次军事磨擦之后的产物。就连



大名远播古今传为佳话的文成公主远嫁吐蕃，也是在松赞干布武力犯境又遭唐军回击以后的产物。当时的松赞干布进犯唐四川边境时，堂而皇之的理由就是：你大唐皇室能将弘化公主嫁于吐谷浑王，为什么就不能把另一位更优秀的公主嫁给我吐蕃王呢？你不答应远嫁公主，我就寻衅开战，看你咋办？结果是，双方在几次战斗中各损失了不少人马，文成公主的赴藏才终于成行。用我们现代人的一种达观的态度来看，这一桩中国历史上最负盛名的联姻与婚礼，其序幕却明显地带有“抢婚”的味道。好在松赞干布于柏海之上上万骑组成的宏大壮观的迎亲仪式，为这一最初的“抢婚”序幕完成了最佳的谢幕形式。

吐谷浑亡国的表层原因是吐蕃王朝背信弃义的铁骑突袭，其深层原因却是国势在陡涨之后的陡落。一个带有根本性的问题就是吐谷浑的统治腹地白兰——也就是现今的柴达木盆地发生了严重的生态退化，山原植被减少，内陆淡水河大量干涸，如此便导致畜牧业与农业的相对萎缩。在这里，我们撇开地理变迁的自然因素不谈，而人为的频繁战争，过度的载畜滥牧，超负荷的私欲获取，无疑都起到了难以估量的自毁作用。试想想看，以一个驻牧于柴达木盆地东及青海湖的千里小国，却经年累月的要支撑近十万之众的庞大军队，其国力民力自然力的消耗必然是每况愈下。到头来，西南面的强敌吐蕃稍纵铁骑，一个立国三百余年的小国立刻就土崩瓦解了。即使有如前文提到的唐大将薛仁贵的西征吐谷浑国之举，吐谷浑王和弘化公主还是被赶到了湟水流域，一段文明史终于消逝在柴达木茫茫的沙原之中。

但吐谷浑故地的前期富庶却是无疑的。据《隋书·炀帝记》载：“五年三月癸亥，出临津关，渡黄河，至西平，陈兵讲武。五月乙亥，上大猎于拔延山。甲申宴群臣于金山之上。”隋炀帝的西巡也



是对着吐谷浑的，其主要的方式是耀武扬威，而他的数万大军却在与吐谷浑临界的拔延山搞了一次大规模的围猎，其直接目的当然是集资军需。很有意思的是，这一次围猎，竟得珍禽异兽无数。接下来便是犒劳三军，便是对吐谷浑的追击作战，显然，吐谷浑被打败了，只有少数人逃到了南山深处（即现在的果洛阿尼玛卿雪山一线）。值得我们现代人反复玩味的是，现在的西宁东西地区，哪里还能找到一个数万人围猎得禽兽无数的所在呢？自然的退化如此剧烈迅疾，生为后来人的我们将作何感想呢？

依旧是吐谷浑的故地，再上溯两千年，却卓然存在着一个羌人部落王国——西王母国。而与西王母国当时的繁盛遥相对应的中原王朝，便是在中国历史上留下八百年辉煌的周王朝。在史籍中，周王朝如日月经天，而西陲边的西王母却鲜为人知，这到底是史家的不经意呢？还是以中原王朝为正宗的历史观的偏见所致呢？总之是一段曾真实存在过的历史竟被神话与传说搅扰得扑朔迷离，常常让后来者越想走近，便愈会陷入五里雾中。很长一段时间以来，史实与神话的争论便一直依托着这块高地在彼此打架，究竟谁胜谁负，似乎直到今天还未能有一个公认的结论。这倒好，越是朦胧不清的，便越能诱惑人，越是朦胧迷幻的美，便愈有一种神秘的魅力。好吧，就让我们一起走近昆仑，走近西海，走近西王母国。我相信，这一次的溯古造访，是会在事实上修正中国先秦古籍的诸多记载的。

我索性直奔主题。

把纷乱复杂的问题简单化，单纯化，或许是我们走进历史，层层逼近真实的最佳选择。当然喽，大胆的假设和小心的求证相辅相成的，但如果摒弃了大胆的假设，一切的小心求证都只能是在历史的迷雾里左顾右盼而无法抓住主要的目标和方向。



这一次，我径直驱车驰向被称为古昆仑的天峻县关角日吉沟。我们由被称为青藏公路咽喉的茶卡折而北上。在长约40余公里两山夹道的长沟里曲折穿行。沟左旋右绕，宽狭不定，两边青山雪岭，天风荡荡。一种神异的感悟突然袭上我的思维之弦：此地可进可退，可攻可守，若无人导引，主沟两边不断分权的小沟真像是迷魂阵，谁也保不准哪个沟内会突窜出一彪人马。要厮杀布阵，这地方真是左右逢源，游刃有余了！

思考间，沟势渐见开阔，视野豁然开朗，开阔处的尽头却又是两山收拢只留一缺口。妙极了！这一圈长沟中央形成的天然大草滩，是外人做梦也想不到的一处绝妙所在，而更为绝妙的是，在这状近葫芦肚的草滩中间，竟兀然突出一座石山，石山高约25米左右，嶙嶙峋峋恰像是从天外飞来的仙山。当地人信誓旦旦地对我说：

“这就是西王母石室，你信不信？”

前半句是肯定的，后半句却含有与我商榷的意思。我笑了，我知道许多古籍中都有“西王母居昆仑，穴处”的记载，但“穴处”到底是何种含义，实在让人迷惑。

绕山一圈，目测一番，沉思一遍，我总算心中有数了。石室的确存在，且天造地设，让人神往，但是否曾为西王母居所，实难定论。

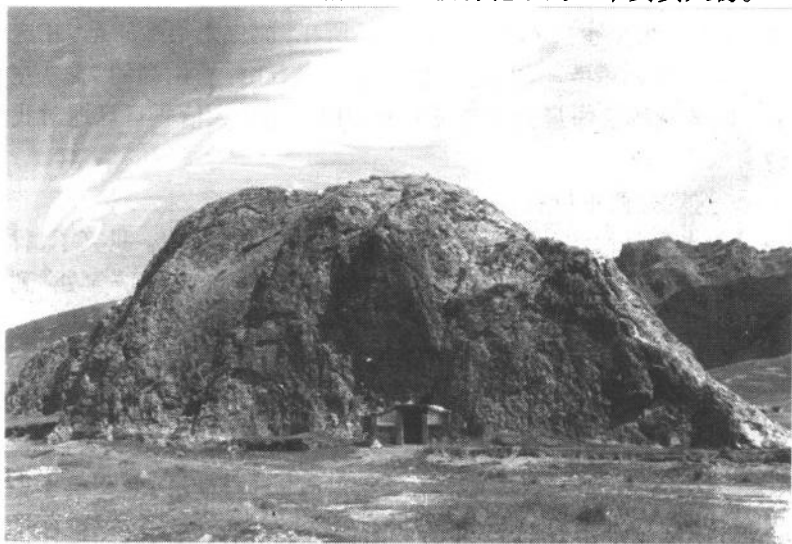
石山嶙峋却浑然，整体姿态坐东向西。西壁洞开一门，全无人工痕迹，高约3米，宽约2米许。沿洞而入，洞内空间陡然延伸扩大，呈椭圆不甚规则状。使人不得不生出敬畏的是该洞竟由主洞、前主洞和后主洞、左右两侧偏洞配套组成，石灰岩石壁虽不甚平整，反而衬出一种天然野趣。粗略算来，主洞偏洞的总面积大约在130平米左右。试想想看，内主洞为王居室，外主洞为客厅，左右偏



洞为侍卫侍从室，加以古代适宜的兽皮香木花草装饰，一个女王的天然府第不是庄重华美且和谐受用吗？

出洞口再绕山观看，见小山背后正有一条小河潺潺流过，流韵含情，似在诉说着远古的故事和传闻。再登高远望，权衡脚下，但见平地起石峰，峰下有奇洞，鬼斧神工，天下绝境。西王母选择在这一方妙土而居，她的神秘力量能不让臣民们俯首而崇拜，崇拜而拥戴吗？

崇拜是一种古老的拥戴方式，而崇拜到极致，便会产生神化。无疑，西王母是中国古籍中最早被神化了的一个真实人物。



传说中的西王母石室

结论似乎下得太匆忙太草率，但当地人赌咒发誓：“西王母就是住在这石洞中！”

我拿出《山海经》中西王母的怪异形象来反驳他们：“虎齿豹



尾，蓬发戴胜——这能说西王母是一个真人吗？”

马上有人反驳我说：“虎齿豹尾只不过是西王母的面具图腾，就像中华民族至今还崇拜龙一样。西王母是古羌族首领，羌人崇拜虎豹，这是民间公认的事实。”

真是迷雾重重难分辨，却被他一语道破！于是，我想起了另一部同样诞生于先秦时代的古籍《穆天子传》其中说：天子西征，至于西王母之邦。乙丑，天子觴西王母于瑶池之上。西王母为天子谣曰：“白云在天，山陵自出，道里悠远，山川间之。将子无死，尚能复来。”天子答之曰：“予归东土，和治诸夏，万民平均，吾顾见汝，比及三年，将复而野。”

在这里，颇有神异色彩的西王母还原成她的本来面目：天生丽质，雍容华贵，风雅唱和，气韵迷人。而与她唱和的周天子，其言其调，也不失为一个有帝王风范的可信形象。难怪在传为信史的《史记·赵世家》中，司马迁断言：“穆王使造父御，西巡狩。见西王母，乐而忘归。”让周穆王乐而忘返的原因是西王母的热情周到和美丽可人。试想，以周天子之尊，姬妾中美女如云，但他却被远在镐京以西两千里之外的邦国女王迷住了，西王母的风度才情该是何等样的超群卓然！由此可以断言，西王母不仅学识渊博，谈吐不凡，而且是一个集歌舞绝技于一身的年轻女王。由她治理的西王母之邦，也无疑是一个山川秀美，物产丰饶，民众安乐，且仁义亲和的友好王国。

需要加以说明的是，《山海经》颇多神怪，有一定神话色彩。而《穆天子传》叙事真切，极富人情味，所以后世有许多学者疑其为小说一类。但中国古代文学史表明，直到唐代才有传奇出现，先秦时代是断不可产生以杜撰创作为主体的小说作品的。对于《穆天子传》，我们尽可以把它当作史实记录来解读，大致是不虚的。



自然而然地，西王母的美丽存在使我们联想到西方美神维纳斯。而维纳斯只是一尊断臂雕塑，西王母却无疑是一个真实的历史人物——她立国于昆仑山下，青海湖畔，其部落女王的尊号也就是她的部落国家的名字。她代代相传，历久而弥新，由于时代的久远和传说的纷纭，她真善美慧的形象愈到后世便愈包裹在奇诡的神话当中，让人只可仰视而难以亲睹。现在，就让我们一步步地走近她，走近她的时代，还神于人，鉴古知今。让东方美神以她永恒的魅力，匡正迷乱矫情的世风，回归率真纯净的人性。

诚哉此行！





## 第三章 华夏之母的踪迹

### 西王母和轩辕黄帝有不解之缘

曾听说一些著名的历史学家大声疾呼道：中国的古代历史统  
统应该重写！

这话乍一听让人惊异，细一想却又觉得不无道理。因为任何  
历史就其一般意义而言都是当代人眼中的历史；这倒不是说一整  
套的中国二十五史，统统都要拿来再改写一遍，运用新观点、注进  
新材料。而是说，作为当代人要撰写新的历史著作，一定要运用当  
代历史学研究的最新成果，一定要具备高屋建瓴的历史眼光。否  
则，历史将会变成一堆僵死的东西，与我们的现实完全隔开，那样  
的话，就不仅仅会封闭历史，也会封闭现实。其实，真正的历史是  
和现实血肉相连的，就像一个有生命的人，他的童年、少年、青年、  
中年一直到老年，生命的自然流程是不能分割的一样。

说起来倒真是有点大煞风景，我们中国人常常引以自豪的五  
千年的文明史，其中的相当一部分是非常模糊不清的。春秋战国  
以后的历史，因视点和立足点的不同常要发生许多论争，这些姑  
且不管它。就说夏商周三代吧，西周的脉络还算明晰，殷商因发现  
了甲骨文，大致也可以推演得相对明白，而夏朝呢，普通的人们大  
约就晓得一位开国的大禹和亡国的夏桀，其他的根根叶叶枝枝杈



权,大抵就变成一笔糊涂账了。更要命的是,由于历史上改朝换代与王位更替的频繁,加之每一位登基的皇帝或王都要起一个新的年号,这就给中国历史的编年表带来了极大的麻烦,错位和遗漏重叠,常要使人头痛的。难怪一些喜欢深究又冷眼旁观的外国历史学家会诘问道:

“中国的历史真有五千年吗?我看,连四千年也不到,充其量也就是三千多年。”

对于这种诘难,黄肤黑发的中国人当然不服,岂止不服,因为那话里明明白白地透露着刻薄与挑战。

且慢动气。还是冷静一下吧!再细细地斟酌一下这句诘难中潜藏的合理因素,用“言者无罪,闻者足戒”的信条观照一下,有什么不好呢?

很有意思的是,就在我们为一句外国人的未必含有恶意的诘难而愤然不平的时候,我却分明看见昆仑深处那一位光彩照人的女王,正微笑着,用她和治邦国的雍容气度向着我们这些后来者招手。她步态从容地巡视在她的部落山野间,不经意间弯腰折一蓬野花,顺手插在了她美丽的发际。她微微张了张口,仿佛是在说:

“我的王国从轩辕时代一直延续到周秦,请问这,算不算中国的历史?”

问得爽快,问得彻底。女王到底是女王,一举手一启唇,就透出了她的朗朗本色。

我惊喜不已,愧怍全消。我清了清嗓子,大声地向着远古女王回问道:

“您难道不是一位神人吗?”

女王大笑,声音像飞瀑鸣泉:



“我是人造的神，这习俗古今不衰。我要告诉你们的是，神化是一种普通的现象，不独我西王母呀？”

真是一语中的。很多时候，正与误之间其实就隔着一层纸，捅破了，一切便都明明白白。

于是，我由西王母的历史真实想到了轩辕黄帝。无疑，黄帝是古今中国人公认的华夏人文始祖，他的名号本身就具有神圣性。然而，对于他到底是人还是神，从古到今的争论似乎也没有中断过；司马迁的《史记》当然是把他作为真实人物立传的，但《山海经》却是把他作为神来演绎的。至于在中国的老百姓中间，世代都把他作为真实的老祖宗来祭祀。陕西黄陵县的桥山上，至今在苍松翠柏中簇拥着一座巨大的陵墓，那就是每年都要接待无数祭拜者的黄帝陵。然而，据说那陵墓中并不存在黄帝的遗骨，守陵者说是衣冠冢。既是衣冠冢，那就生出了一个问题：黄帝的遗骨到底埋在什么地方？或者说，黄帝作为历史人物，到底存在不存在？



古遗迹



近代兴起的实证考古学，为历史研究提供了新的方法和坐标，一大堆史书上的疑难问题或众说纷纭的事实通过考古发掘得到了证明和澄清。但是，考古发掘不能够也不可能解决一切历史难题，一个重要的前提是，地下的历史遗迹不可能都被我们幸运地找到；另一个更为要命的前提是，文明早期时段的许多重要史实并没有遗迹可寻，也当然没有精当准确的文字记载。而传说与神话的产生时代，正好是那个将要产生文字，但仍然未能产生出文字的时代。如果说，仅仅因为考古发掘不能证明黄帝的存在而彻底否定《史记》的记载，那我们就会在苍茫的云空里看见我们所景仰的西王母那藐视的眼神，她会不无善意地嘲笑我们说：

“我的部落王国可是与轩辕打过交道的。如果因为你们没有看到就否认，那你们该否认的可真是太多了？是不是应该先怀疑一下自己的智力和视力，怀疑一下自己的方法论？”

问题又回到该怎样看待神话与传说了。

两千五百多年前那位以治学严谨，“不语怪力乱神”著称的文化大师孔子，虽然囿于历史的局限，未能对中国古代神话作出科学的定位并作出系统的研究，但他在涉及到黄帝的传说掌故时，却能够采取一种至今看来仍不失理智谨慎的态度，他的判断也充满了智慧。当时一位名叫宰我的学徒曾求教于孔子，他说，我曾听人说过，黄帝三百年。请问，黄帝到底是人还是神？以至于他竟能存在三百年吗？

孔子似乎早有成竹在胸，便手捋银髯从容回答说：“生而民得其利百年，死而民畏其神百年，亡而民用其教百年。故曰三百年。”（《大戴礼记》五帝德篇）巧的是，孔子得意门生子贡也请教关于黄帝的问题，他说：古人传言黄帝有四张脸，这话可信吗？

孔子回答说：黄帝任用了四个能够充分理解自己意见的辅



臣，让他们分别治理四方。这样，不必等黄帝考虑问题，他们四个人都不约而同地把事情办好了，所以古人便以此传说黄帝有四张脸(《太平御览》卷七十九引《尸子》)。

孔子到底是孔子，大师毕竟是大师，两个颇为怪异的难题竟被他稍为剖析便迎刃而解，且回答得人情在理，让人佩服。不妨可以认为这回答含有明确的唯物主义成分，实在让我们这些自以为掌握了历史唯物主义和辩证法的后来者汗颜愧作。

遗憾的是，孔子对同样传闻于民间的西王母未作任何评断，这大约与西王母偏处一隅，并不是正宗的华夏人文始祖有关吧！或者说，孔子因为在观念中有一种根深蒂固的对于女性的歧视，所以他就不屑于对那个远在天边的部落女王加以关注。无论如何，孔子是在有意无意之间把这个牵动着中国历史神经的西王母给疏忽了，后人只能摇头唏嘘而已。

就像地球人类的出现只能从地球生命的发展史中去探寻，而不能用天外来客去解释一样，生活在昆仑山中的西王母以及她的古羌人部落也只能从遗失在山野中的史前废墟去获得理解。

好在，我们毕竟有了洞穿历史的诸多利器，那就是：现代考古学、生物遗传学、现代神话学等等。

人猿相揖别，约在 200 万年以前或许更远一些。无疑，在人与猿告别的漫长岁月里，生存环境的巨大变迁提供了人类的强迫性前提，而为生存强化了的必要劳动使最初的人类手脚分家，接下来便是石器的打磨与火的运用。渐渐地，人类实现了从原人到智人的进化。现代生物学的知识告诉我们，就人的生物遗传本能讲，二十万年前的智人跟我们今天的人类并没有什么明显的差别。这也就是说，就人的生存欲望、求偶欲望、征服欲望、毁坏欲望和创



造欲望这几种最基本的欲望来看，我们完全可以用现代人去推断古代人。我确信，在我们周围每天都可以看到的稚气未脱的孩童身上，更能准确地推测和想象我们远古先民的喜怒哀乐与音容步态。一句话，除了生活的舒适程度和知识的积累程度跟我们无法类比外，其他方面大约是一个样子了。

这种类比当然会让习惯于藐视古人的我们感到些许扫兴；但同时，它却为我们去理解古人提供了最切近的参照。

昆仑山是我国两条最著名的大河——长江与黄河的发源地，也是古代羌人最主要的活动地区。诞生于先秦时期甚至更早许多年代的昆仑文化、昆仑神话，其孕育生成演变的主要载体无疑就在昆仑山。在昆仑南侧的可可西里、沱沱河沿一线，发现了十万年前的人类遗物——多种形状的旧石器。在黄河上游的龙羊峡地区，同样发现了更为先进的打磨石器。人类跨昆仑南北的活动脚步，十万年以前就在踢踏作响了。那声音空阔而清亮，带给远古的昆仑以一种最初的生命激情。

沿着苍莽昆仑漫长的脊线信步向北，穿越柴达木盆地的平坦旷野，再到青海湖碧草如茵的环湖草原，再到黄河上游最大的支流湟水两岸，古羌人的脚步由稀疏到密集，由稍见蹒跚到日显坚强，终于，他们完成了一次辉煌的文化跨越——新石器时代的马家窑文化、铜石并用的齐家文化，青铜时代的卡约文化、诺木洪文化，一次又一次把古羌人推向了中华大地早期文明的前台。特别是出土于马家窑的舞蹈纹彩陶盆一下子就把我们与西王母时代的距离拉近了。

这是一个研究青海历史有巨大价值的彩陶盆具，其质地和造型倒也平常，浑似一个粗糙的放大的农家大碗，且圆弧度不甚规范。

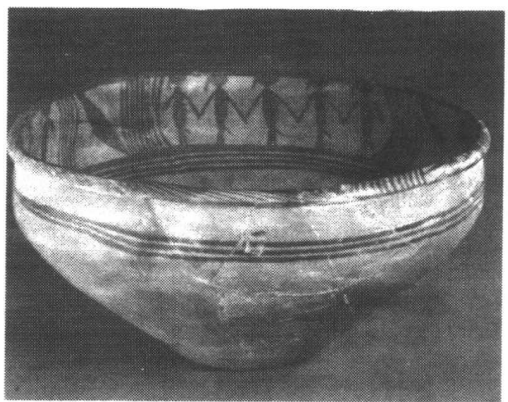


奇的却是它那密布于盆内壁的彩纹图像：三组五个拉手同舞的女子，姿态真朴、动感悠然，且每人的服饰下摆均呈一逼真的尾巴状，这给舞女的生动姿态增添了耐人寻味的内容。人们会问，舞女有尾，且以为美，这是一种更遥远的猿尾情结呢？还是五千年前古羌人的民俗文化依恋呢？抑或是另有深意呢？无论如何，这一特殊的舞女饰尾而舞，传递给我们今人的是一种明确真实的远古信息。

答案似乎就藏在《山海经》里对西王母形象的描述上。《大荒西经》里说：“有人戴胜、虎齿、豹尾、穴处，名曰西王母。”在《西次三经》里说：“西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。”

细加推敲，我们便会从引文中明确如下几点：

一、西王母是人。不是神，也不是兽。



二、西王母蓬发飘 纹彩陶盆五人带尾舞(5000年前)

飘，善于打扮，精通唱歌和舞蹈，很受尊敬与崇拜。

三、戴胜即佩戴玉器饰物，说明当时对玉的利用水平已经达到相当的水平，也说明爱美是人特别是女性的天性（而兽是不会对玉器发生兴趣的，更没有利用玉器的能力）。

四、西王母用虎齿豹尾的装饰强化自己的威严，带有某种图腾示范的性质，其目的是威慑镇服，显示权威。且有秉上天旨意为



人间降妖灭灾的象征意味。

在这四条里，最能传达西王母时代主流意识形态信息的，当然莫过于“虎齿豹尾”了。事实上，也正是因为这个“虎齿豹尾”的传说，使从古到今的许多学者疑窦丛生：西王母者，人耶？神耶？兽耶？抑或半人半兽耶？

幸好，马家窑发掘的这一舞蹈纹彩陶盆终于使我们恍然大悟：原来，西王母的那个时代，的确存在着一种渗透于生活各方面的对于虎豹的崇拜与模仿——而崇拜到极致，就产生了对西王母“虎齿豹尾”的代代相传。

对于历史学家而言，当他知道了事情发生的时间，他当然就明白何以会发生的原因。马家窑舞蹈纹彩陶盆既已被认定为五千年前的文物，这正好与初始的西王母时代吻合，也正好与虎豹崇拜的原始社会相吻合。

试想，在西王母那样的母系氏族时代，狩猎与畜牧自然是生产的主要方式，而虎与豹则无疑是最凶猛的动物界王者，它们既是强与猛的代表，亦是美与力的统一，用这样两种动物之王构成图腾崇拜，岂不是顺理成章且寓意深刻吗？别忘了，与同是猛兽的熊、黑、狼、豺相比，老虎与豹子实在是太美丽了——一种狞厉勇猛的美。

据此，我们实在应该佩服西王母——她以虎豹之饰打扮自己，无疑地显示了一种崇尚力美华贵的不凡眼光。作为西王母后裔的现代人，我们现在不得不把已濒危的虎豹列为一级保护动物，我们会为地球上某一天突然绝迹了这两种色彩斑斓的动物而忧心忡忡。对于这一极具讽刺意味的现实，远古时代的西王母怕是做梦也不曾想到的吧！

到此为止，如果还有哪一位当代人对西王母时代的虎豹图腾





表示费解的话，那么，我们就会在苍茫昆仑的旷野上看见那一位远古女王，她正卸下做大典仪式才使用的虎豹饰具，这会儿，她一身便装，体态毕现，美艳绝伦，只是稍显倦意。她本打算在草滩上静坐片刻，却不想从时空隧道里听到了来自后辈的质疑。于是，她美丽的眉宇间轻轻一皱，可人的嘴角浮现出少见的嘲弄意味，她不得不说话了，那口气却带着她特有的睿智与宽厚：

“别忘了，我和我的部落生活在人比兽稀的时代，时代使然，我们能不崇拜虎豹吗？而你们远隔五千年，生活在电子时代，仅有的动物之王都被你们关进了囚笼，可笑的是你们不是还在崇拜着那个被称作‘龙’的怪物吗？那个龙，头像狮子和麒麟，身像鳄又似蛇，凌空飞动却又张牙舞爪。那样一个非此非彼的怪物，你们不是照样要把自己的崇拜情结演绎得头头是道吗？何况我西王母的虎豹情结，比起你们来，那可真是小巫见大巫了！”

诚哉斯言！

问题似乎又回到了它最早出发的地方，即作为历史人物的西王母到底存在不存在？如果存在，又有什么真确可信的遗骨或遗址可供证明？无庸讳言，截至目前对西王母的推断，似乎仍停留在传说或神话阶段。如果硬要把神话传说中的某些部分解释为历史，那么，实证性的考古不就显得多余了吗？反过来，如果把一切历史都须用考古来验证，那么，对于那一段神话时代就该统统视之为虚无吗？

看来，这是一个悖论，是一个铜钱的两面。

我要大声质问的是，既然我们无法准确地找到轩辕黄帝的遗骨，那为什么一定要以确定无疑的历史遗存来验证西王母的存在呢？还是让我们来求助于理论的推断吧！



我们都承认，原始社会曾经历过一个漫长的历史过程，从母系氏族部落到父系氏族部落，由部落战争到部落联盟，渐渐地，部落联盟发展到了国家的阶段。而国家，这个集管理、服务、强迫为一体的政权制度形式的出现，无疑宣告了无阶级的原始公社的终结。

中国的文明史是从形成国家政权的夏朝开始的，在此之前则被称为传说史。就这一点而言，世界各国的情形大致不差。

国家的出现，既造成了一种成熟的文明的集体推进，也造就了一大批脱离劳动的统治者、剥削者，而原始公社时代的低层次大同秩序一去不复返了。这也就是说，国家的出现既以生产力发展水平为基础，又以人群的不平等为前提。

又是一个悖论。

最早的国家政权形式的出现，即奴隶制、封建制的王权与皇权的出现——这就是为什么我们后来人可以找到夏商周的都城遗址，找到秦皇汉武的陵墓的原因；巨大的王权陵墓既表现着文明，也包含着血腥，陪葬品中既有宝物财富，更有殉葬奴隶。

但作为原始部落联盟首领的轩辕黄帝呢，他是民选的服务者、管理者，他的子女也没有世袭特权。当然了，他死后也无须修建陵墓。

作为父系部落联盟首领的黄帝尚且如此，更何况作为偏处昆仑一隅的母系部落首领西王母呢？需要郑重指出的是，陕西桥山上的黄帝陵显然只是华夏子孙们为纪念其功绩而堆聚的一个象征性的物体。至于西王母呢，她的遗迹就只有几个传说中的天然山洞了。然而，还是这两个传说中的人物，却渐渐地由人变为神，再由神变为仙。一个成了玉皇，另一个成了王母，一个被尊为人文始祖，另一个被尊为华夏母亲，五千年的赞誉和崇拜使他们名垂



宇宙，功昭日月。这和自建了集奢华与罪恶为一体的巨大陵墓的秦皇汉武相比，和他们的毁誉两极的历史评价相比，不是值得人们去深长思之么？

有一句话说得好：公者万年，私者一时。对中华文明源头上的这两位人物，我们当作如是观。

有一个黄帝和西王母由最初原型到最后演变定位的履历公式：

黄 帝 部落联盟首领→黄帝→天帝→玉皇大帝

西王母 部落女首领→西王母→圣母→王母娘娘

两个简单的人物履历的公式，都包含了太多的历史内容和文化内容。也包含了更多更深内涵的关于中华民族的价值观、道德观、生命观和人文精神观。

这是一本刚刚翻开的大书，需要我们去细细品读。在这里，需要的是兼收并蓄，是放射性的思维，是宽容和包容的气度，是今与古的对话，是过去与未来的认知与沟通，是不拘一格的内容和形式，是天地人神的终极和谐。

当然喽，这一切都需要清新智慧的命意，更需要锐利泼辣的文胆。



## 第四章 “彩陶流成了河”

旧石器、新石器、裸体人像彩陶，耐人咀嚼

偶然间在电视上看到一个“吹牛大王”的逗笑节目，当有人询问他最近要准备做什么大生意时，他说：“我的生意都是独家生意，我要给长城贴瓷砖，给月球镀银，给原子弹抛光！”

真是一次超级幽默。

其实，吹牛大王想要做的事情都是做不到或根本就无须做的事情。于是，我想到了废墟，想到了长城。我可以大胆地说，就长城存在的初始意义而言，它现在当然可以算作废墟。

承认长城作为废墟的存在，这并不贬低它的文物的价值，相反，这恰恰在更大的层面上提升与扩大了它的文化内涵。

试想看看，如果把绵延五千公里的长城废墟全部修复，甚至再给它加固一些现代的材料，那还能叫它为长城么？

事实上，作为古迹遗存保留下来的几个点，山海关、居庸关、金山岭、嘉峪关，都因为旅游与赚钱的需要而弄得花哨喧闹起来，一些附加的设施异常碍眼，就像是在给古典美人配上蛤蟆镜，戴上镀金表一样让人感觉到别扭和不真实。或多或少的，长城废墟所固有的庄重感、威严感连同它同时具备的沧桑感被减弱了，淡



化了——我非常怀疑，我们今天所看到的长城，在很大程度上已不是原本意义上的长城了，就像是我们在公园动物栅栏里看到的老虎豹子一样，它们也不是原本意义上的野性家族了，变成了游客的把玩品。

真正的长城是和闹市氛围绝缘的，真正的长城拒绝游人如织，拒绝嬉笑狎昵，拒绝轻浮与放浪。真正的长城属于守卫它的士兵，属于战鼓和烽烟，属于猎猎的大旗，属于厮杀与呐喊。一句话，长城是战争场面的定格。

正是从这种观照里，我更欣赏也更喜欢咀嚼嘉峪关西面沙原上正残卧在夕阳下的古阳关遗址。

古阳关早已被岁月剥蚀得只剩下一个城墙骷髅——它是战死了的昨天，默默地向我们诉说着在它身上所发生的一切：关于战争，关于历史，关于沧桑变化、王朝更迭。其实，它对于我们最重要的启示却是：除了文化，这个世界上并没有永存的事物。

文化的伟大在于它能包容一切，包括废墟。

因为废墟也是一种文化。

说起来也真是让人伤情，一部人类文明史，在很大程度上是一部战争史，同时也是文明的创造史与毁灭史。也正是站在这个视点上我们可以说，地球人类生存的每一个角落都是古战场，而每一个角落也都是留有历史废墟——这废墟，迭迭层层掩埋在历史的尘埃里，大部分被忘记了，只有很少的被人们回忆起来。不管回忆与否，新生活的绿荫总要一年一年地变换色彩——而习惯于新色彩却总是人类的天性。

厚今薄古，这应该是天经地义的。

喜新厌旧，这也无可厚非。



希望那些古代的辉煌万世永存，就好比希望人体的长寿不老一样迂腐可笑。

史书上既然有那么多叫不醒的名字，地球上就该有更多的寻不到踪迹的废墟。

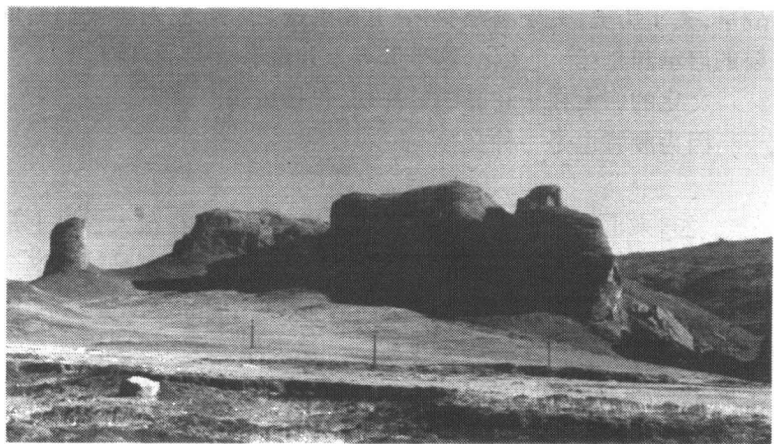
废墟是对昨天的完成。

废墟是对明天的启示。

没有废墟的历史是虚无的历史。

没有废墟的历史是无味的历史。

是的，我欣赏废墟，我对埋藏在昆仑山中的废墟更是存有一种命定的欣赏。而这种欣赏使我一次次地走进荒原，走进大漠，走进雪域峡谷和环湖草原。



古遗迹

在长江上游的沱沱河沿，在霍霍西里荒野上，劲烈的漠风从遥远的雪山脊线上吹过来，年复一年地扫荡和切割着这片人迹罕



至的地方。在巨大的灰褐色的背景上，偶尔跑过来几只喝水的黄羊。更远的崖岸上，一只狼发出凄厉的长啸——它是在为捕食不到猎物而悲鸣吗？抑或是大自然空旷极致中的一声律动或悸动。总之，这是一块近似月球表面的地方，无边的荒凉，无边的灰色，无边的寂寥，死一般的绝望之地。

然而，就在这海拔 4300 米的荒原上，我们竟然采集到十余件远古先民的打制石器。质地坚硬的石核，两端匀称的石棒，锋刃分明的石片。考古学家推断说，这些先民遗物属旧石器时代，距今至少在三万年以前。

一幅遥远的生活画面展现在我的眼前了：荒野衰草，秋风凄厉，数十个青壮原始人正在围猎一群闯入他们包围圈的黄羊和野狐。一阵阵呐喊声中，石核石棒石片纷纷砸向猎物，黄羊惊窜奔突，野狐腾挪闪跳，原始人穷追不舍，打磨得颇具杀伤力的石器不断地从他们挥动的手臂间掷出。终于，十余只黄羊野狐被击中了，原始人一拥而上，狩猎的胜利激起一阵阵震撼云天的大笑。更远处的河岸岩洞里，女人们已燃起柴火，可人的肉香将弥漫这一片属于他们的河谷。

有理由相信，这一群生活在青藏腹地昆仑山中的原始人类，他们的遗物存留只是我们所能发现的一个点。在更大的范围内，三万年以前的古人类到处都在活动着，他们以狩猎为生，那些随处可遇的野生动物为他们提供着取之不竭的食物来源——当然喽，他们的武器就是那些经过打磨的石头。他们的居住地也只能是天然的洞窟。然而，三万年以前的昆仑山就已有有了人类的活动，这一点却是让我们现代人感到诧异和惊喜的。

我的脚步沿昆仑向北。在柴达木盆地小柴旦湖东南岸的湖滨阶地上，我们又有了又一次惊喜的发现：在高出小柴旦湖面 10 余米



的古湖滨沙砾层中找到了与石器共存的原生层位——这真是一个原始石器的宝库，先后挖掘出的 100 余件保存完好的石器，清晰地向我们展示了原始人类的生活场景。刮削器、尖状器、砍砸器、锤打器、雕刻器——石头被赋予了多种人为的形状，而每一种形状都明显地带有智慧人的主观意图。石器的制造因目的不同有了更高层次的分类，其用途指向具备了战略与战术的分野——可以毫不夸张地说，铁器时代的犁和耙、矛和盾、剑和戟，甚至锤和钻的运用思想，远在三万年以前就孕育在旧石器与新石器的转生代了。而柴达木盆地的原始人类，则和华北周口店第一地点——峙峪系的古人类，在不同的经纬度上，共同地弹奏了一曲音韵相近的人类技术进化曲。

谁说古昆仑属无人区呢？

我们曾无数次地陷入过主观臆断的误区。

且行且走。

我要去寻找古昆仑人的定居遗存——因为定居意味着原始文明的新跨越，一种脱离了野兽般漫野奔逐的自为阶段。

在黄河上游的拉乙亥，即现今的龙羊峡水库淹没区，发现了六处不同于新石器时代任何文化类型的遗存，其出土文物之丰富，其表现古人类生存状态之详具，均让人感慨不已。其中最具有划时代意义的发现，是一套颇具工艺水平的谷物加工研磨石器——石器为石槽和石饼两个部分，石槽呈长方形凹面，石饼呈半球状，皆结实、玲珑、实用。古代先民用此具研磨谷物，至少说明了采集性农业的出现，早在五六千年以前的黄河上游地区就已经初具规模了。古籍传说中的神农氏，说到底只是对于古先民在各地发现并种植谷物的一种神话式的概括——就像中国的文字决不是仓





颌一个人发明的一样，中国的农业创造也决不会是一个神农氏的功劳。

令人惊异的是，拉乙亥遗址不仅发现了谷物研磨器，还发现了加工精细的骨锥和骨针。而 30 多座灶坑的遗迹以及相伴的大量动物骨骼，无疑证明这一地区已进入母系氏族公社的定居时期——就人类聚居生存的规模方式而言，拉乙亥和黄河中游的西安半坡遗址，同领了六千年前古人类生存状态的习俗风骚。

就地球的经纬度而言，人类到底起源于何处？人类是不是只具有一个族源，多少年来似乎难以定论。先是人类起源于非洲之说，近几年被亚洲之说猛烈冲击，过几年或许又会冒出拉美说或北美说。其实，这种以一概全的经验之谈，就和瞎子摸象的故事一样值得人们警惕。鉴古知今，以今推古，我们不妨可以大胆地认为，凡是在古大陆任何一处适合人类繁衍生息的地方，都有可能是最初地球人类的诞生地——人类决不会只有一个族源。

还是让我们再回到昆仑山吧！

昆仑山中的历史废墟，层层叠叠，叠化出一幅从上古到近代的文明进化史和消亡史。

我的脚步终于移到了柳湾。

这是一个在中国的考古发现中占有重要地位的著名遗址。

这是一个被著名作家兼考古学者



陶群(3500——5000 年前)



称为“彩陶流成了河”的地方。

在这块位于湟水谷地黄金地段的台地上，一次性就出土了各种陶器 13000 余件。而尤为令人叹为观止的是，这陶器中的大部分竟是绘有各种美丽图案的彩陶，以至于有专门家惊呼说，中国的美术史，其上古时期的辉煌部分，非青海的柳湾莫属了！

柳湾的彩陶当然是震撼人心的，其古朴、其典雅、其斑斓、其众多，都足以让每一个造访它的人心魄驰动，无限向往——五千多年前的柳湾人是多么勤劳、智慧且崇尚幸福和艺术啊！那时候，湟水谷地柳绿桃红，万树吐芳，北山南山，青黛如画。湟水清澈而湍急，柳湾的男男女女们或上山狩猎，或下田稼穡，或进作坊制造陶器，或下河去捕捉鱼鲜，天蓝如洗，水碧如带，间或地几声歌谣从风中飘来，直引得鸟鹊驻足枝头不再鸣叫；那歌谣高亢且婉转，像湟水蜿蜒湍急的啸音，一声声，激荡着男女的心跳，牵引着彼此的流盼——我相信，那就是河湟“花儿”的最早起源。

绘画和音乐是同时起步的，它们都源于人类的艺术天性和聚居中生存的成熟。

野兽是无法创造艺术的，它们与绘画音乐无缘——因为它们没有能力造就聚居社会，为果腹奔逐是它们惟一的自然需要。

柳湾人无疑是远古人类中优秀的一支。

柳湾人的聚居创造和艺术创造同等辉煌。

幸好，柳湾废墟向我们证明着五千年前的柳湾人生存信息。

废墟文化既是历史的实证，更是我们的想象力借以飞扬纵横的载体。

柳湾遗址的发掘，向我们展示了一个巨大的远古先民村落。他们的房屋多为半地穴式，平面呈圆形或方形，简洁而实用。房内有煮饭的灶，房屋周围有储藏必备食物的窖穴——这种在窖穴之



上构筑盖顶的居屋形式，追根溯源可以说是土木结构的中国古典建筑的始祖；应该认为，一切中国式的后来民居，甚至包括北京西安的四合院，它们的最早蓝图都能够到柳湾五千年前的废墟中去寻找。

更有意思的是，这种远古的民居结构方式，竟在五千年后 20 世纪的 60 年代，被大大地派上了当代人的生活用场——柴达木石油人的地窝子，大庆石油人的干打垒，它们的成千累万的出现，实实在在的就是对柳湾古民居的现代克隆。

柳湾古民居的实用生命力如此之强，这也许是古柳湾人做梦也想象不到的吧？

我的注意力又回到了彩陶上。

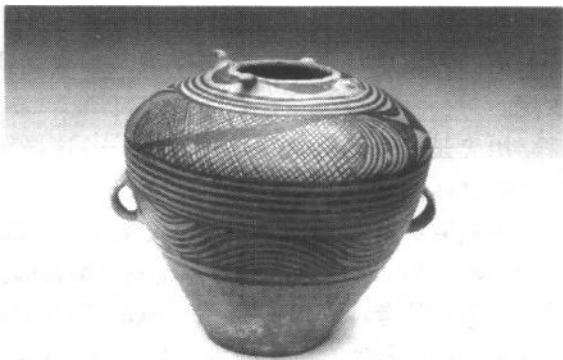
无疑，柳湾彩陶的文化意

蕴，并没有得到完全的破译。

一个让现代人困惑不解的难题是，在这些彩陶的底部或腹部绘制的符号究竟代表着什么。这些符号多达 139 种之多，其中最常见的有“+”、“-”、“×”、“|”、“○”、“≠”、“卍”等等。

这些符号是为了区别彩陶的作者吗？

令人称奇的是，这些远古的符号竟然还以它形式的完美而活在中国的汉字与阿拉伯数字系统中，当然，它们的意义却不大可



彩陶(3500——5000 年前)



能等同。

如果我们承认这些符号具备记事的功能，那我们就应该承认，它们是中国最早的文字之一种。

文字的起源曾经被说得玄而又玄，究其实大约很简单：古人记事的需要促成了文字的诞生，由简到繁，由少到多，由含混到明晰，其间包容了无数人的创造和劳动，也记录着数不清的故事和传说。

至少，柳湾彩陶上的文字符号为研究文字的产生提供了最为珍贵的资料，因为它的存在比殷墟甲骨文早了一千五百年以上。

中国古籍中杜撰的仓颉造字说又一次受到了事实的挑战与否定。

历史是由劳动群众集体创造的——这一经典结论具有无可否认的真理性。

在柳湾彩陶中，除了美术图案、文字符号以外，最能引起当代人的兴趣，并发人深思的是一尊绘有完整裸体人像图案的彩陶。就目前为止的考古资料来看，这一尊彩绘大约是我国已知年代最为久远的裸体彩塑。在这尊彩塑中，人的裸体轮廓分明，而性器官特别突出。

是古人的生殖崇拜吗？

是古人的性知识启蒙吗？

无疑，这种性崇拜的图形在更早的阴山岩画中已有表现。在昆仑山、柴达木盆地的古岩画中亦有发现——性崇拜原本就是一个世界性的现象。

然而，这一尊出土于柳湾的彩绘裸体人像，她的特别之处却是：性器官既有男性特征，又有女性特征，是一个阴阳合璧的亦男亦女的裸体彩塑。



真正的难题出现了！

古人用这尊裸像要说明什么或昭示什么呢？

我们知道，不少岩画中的性崇拜既有男性性器官的夸张展示，亦有女性性器官的夸张展示。就一般意义而言，女性性器官的夸张展示是母系氏族时代的产物，而男性性器官的展示则无疑是父系氏族时代的产物。当然，交叉展现的情况也存在，但性器官的分别展现都是明白无误的。

那么，这一尊阴阳合璧的性器官展示到底昭示着什么意义呢？

是一种特例的阴阳人的真实记录？

是一种古人艺术观中的男女合一的表达？

是一种古人对配偶婚的实践性艺术再现？

似乎都有可能，却又难以确定。

从年代上推算，再由柳湾基坑中不少一男一女的墓葬格局来考察，我们有理由认为，柳湾人的时代正处在由母系社会向父系社会的过渡时期，那么，一夫一妻的配偶制的出现也就成为必然了。

男女成双，阴阳合璧。

这应当是一个重要时代出现的标志。

裸体阴阳合一彩绘在有意无意间向后人表达了它的文化分野，即父系社会的出现。

然而，真正的难题又出现了，假如地处湟水谷地的柳湾人这时候已过渡到父系社会，那何以解释西王母的存在呢？西王母无疑是母系社会的明确代表，她立国于昆仑山中，从最初的西王母到最后的西王母，她的部落国家至少存在 2000 余年。

或许我们会说，五千年前的初始西王母国只存在于青海湖以



西的昆仑山中，而柳湾却在湟水谷地，它们原本还不在于一个范畴之内。

或许我们会重新认定，柳湾的裸体人像彩塑并不能说明父系社会的确立，它的意义大约是另有所指，我们的研究还刚刚开始。

或许我们应当说，创造柳湾文化的群体和创造昆仑文化的西王母群体原本就是两回事，混淆完全是人为的误区？

或许，我们会说……

看来，废墟文化中的谜团太多，假设也更多，它的确定与不确定性让人时而兴奋，时而困惑，时而清醒又时而茫然，这也许正是它的魅力所在。

话又说回来，对于人类历史的万丈长卷而言，我们翻开的部分最多只有万分之一。而废墟文化中的最耐读部分，常常就在这些还一时理不清头绪的地方。

让我们一步一步走进昆仑废墟吧，我相信，只要慢慢咀嚼，细细咀嚼，才能品咂出它特别的味道。

咀嚼是一种深度的领会和体验。我确信。



## 第五章 昆仑天形

古今中外学者纷纷猜谜,猜中者寥寥

众所周知,古今认同——中华版图西高东低,而横贯于中华版图西部的昆仑山脉,则无疑撑起了中华山川的脊梁。昆仑山同时也是长江黄河的分水岭,是黄河无可置疑的发源地。古籍中所谓“河出昆仑”绝非想象或杜撰。当然,昆仑山也是我国先秦时代昆仑神话的地缘载体。鲁迅先生在谈到昆仑神话时,明确指出:“其最为世人所知并常引为故实者,有昆仑山与西王母。”在这里,鲁迅把昆仑山与西王母紧密联系在一起,并认同了其常被引为“故实”的观念。

然而,就是这么一个似乎已经明确定位的昆仑山,却被古今的许多猜测和求证搞得纷纭聚讼,疑团丛生,连一些大学者大学问家也身陷迷雾难以确指,以至这个问题竟成了中国学术界两千年来的一个公案。理其头绪,究其原因,剖其根底,我以为造成此种情状大约是缘于以下几种研究误区:

一、望文生义,把一个需要实证考察、实地考察的问题弄成了纯粹的书面文字猜谜,结果是越猜越玄,愈猜愈远。

二、从古籍到古籍,剪刀加浆糊,陷入了古卷迷障,失足于考



证怪圈。

三、在神话昆仑、地理昆仑、人格昆仑的立体研究中，未能理出一条清晰的理性线索。

四、因为话语霸权、惟我独尊的思想作怪，结果导致为故作惊人语而背离真学术。

五、割裂历史连贯性，忽视民俗活化石，结果导致各执一端的武断。

查对“昆仑”一词作字义诠释的各种说法，古今中外皆有，然以近代和现代的学者居多，尤以汉语文化圈的海外学者居多。再察考这些学者，很少有亲临青海境内考察者。综合这类说法，虽五花八门，各有奇论，细加梳理，大约有如下几种：

“混沌”说。持此种看法的有东汉经学大师郑玄，他在注《周礼》时，认为昆仑亦可写作混沦或混沌，混沌是形容旋转的水势。由此证明传说中的昆仑山也是能旋转的。此说实际上认为昆仑山只是一种象征的物事，其现实的山脉实体并不存在。

“天形”说。持天形说法的有古代的学者扬雄和现代的学者朱芳圃和萧兵。扬雄在《太玄经》中认为“昆仑者，天象之大也。”又云“昆仑天形。”从这种昆仑即天形的观点出发，朱芳圃先生认为“以其高言之，谓之天山，以其形言之，谓之昆仑。”萧兵先生发挥了这种思路，他认为，神话中昆仑山的形制（圆）本是中国古代一种宇宙模式的翻版。

“葫芦”说。持此说的有闻一多等现代著名学者，他们认为，葫芦与昆仑为音转关系，因为葫芦是圆的，昆仑也是圆的。其考证中国远古的创世者伏羲女娲的本义应为葫芦或瓜，大洪水袭来时，兄妹二人避难于葫芦之中亦即避难于昆仑山。应该说，此种考证





有其说文解字方面的意义，但仍然只是在昆仑的字义上进行着经院式的推测。

“蛤蟆”说。持此说的仍以闻一多为代表，他们认为，瓜和蛙都是女娲的外部形象体现，都和圆形相近，其圆大的腹部具明确的象征意义，那么，蛙亦可称作昆仑。刘夫德先生更认为，昆仑之丘意即蛤蟆之丘，其地为华夏上古蛙族居所。这一说法仍没有超出葫芦说的框架，虽有别义，但还是在字义上兜圈子。

“窟窿”说。此说亦源自闻一多，他认为窟窿亦是昆仑的音转。并推测认为，《山海经》说西王母“穴处”，穴即洞也，可见与窟窿同。照这种推测，昆仑山和洞穴同为一义了，实在有些奇思妙想。

“浑黑”说。持此说的有杨献益、何新等先生，他们考证唐宋时代多将肤黑的域外人称为黑山。应该说，这样一种就字义的古今印证推测，似乎是与昆仑的原义愈走愈远了。

“母体”说。此说以现代学者蔡大成和吕薇为代表。他们认为昆仑是母体象征，亦是天的象征。古时洪水，伏羲女娲躲至昆仑亦是躲至母体。而洪水泛滥亦是母体破而胎儿出的隐喻，以此证明“河出昆仑”意为混沌初开人类降生的形象说法。应该说，此种观点就昆仑神话而言有其道理，但若就地理昆仑而言，则难以辩通。



昆仑神山



以笔者对昆仑的研究，以上七种说法，虽有文字考据或文字释义的意义，但转来转去，似乎距昆仑的本义愈走愈远。且迂回道来，虽不乏风趣，却是歧义横生，疑障迷茫。就中国文字的发生衍变来看，其转音转义互借的情况非常复杂，但其最初的意义应是比较明确的，指向也较为固定。所以说，若要离开昆仑一词在中国古籍中的出处，并专以研究字义为能事，则真正的昆仑研究必然会变成一种玄学，所谓“差之毫厘，谬以千里”是也。这就像再好的战术必须服从正确的战略要求一样，若战术虽精到而战略错误，则全盘必败。

中国古籍《山海经》里说：“西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘……有人戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。”《禹本纪》中认为“河出昆仑”。如果我们承认，以上两部古籍当为出现昆仑一词的最早记载，那么，我们就该承认，要真正弄清昆仑的意义，一定得把握好以下几点：一是说到昆仑，那就必须把昆仑和大山联系在一起谈；二是若说到昆仑山，就必须把西王母和昆仑山联系起来谈；三是若说到昆仑山就必须联系到“河出昆仑”这一事实。否则，就昆仑而言昆仑，必会陷入望文生义的文字考证游戏。

就现实地理学与古籍印证而言，“河出昆仑”——黄河的确发源于昆仑东段的巴颜喀拉山。再印证古籍中“禹导河积石”，积石峡谷乃现今青海循化县的积石峡，也确系昆仑东段的余脉。至于西王母，据现代民俗民族学与考古文物的印证，她原系昆仑山区包括今日的祁连山南脉一隅的古羌人部落女王，并非子虚乌有的人物。查《山海经》中说到的西王母邦所在“西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前”，其大致情况与青海境内的现实地理相当吻合。西海当指青海湖，流沙在柴达木盆地随处可见，赤水当指今共



和县境内的恰卜恰河，黑水无疑是发源于祁连南脉后又流入河西走廊的黑河。我们甚至可以认为，《山海经》的撰稿者对昆仑山周围的地理环境描述，是相当明晰并相当准确的。再说到昆仑丘，按“丘”字的原义当是四面高中间低，而今日的青海腹地包括青海湖在内，恰是夹在南昆仑北祁连东日月山西当金山之间——把这块地方称为昆仑之丘，不是恰切而符合古今实际吗？

在《山海经》、《禹本纪》之后，另外有两个著名的历史学家，即西汉的司马迁和东汉的王充都对昆仑山作过自己的考证与推断。王充在其《论衡·谈天篇》中有如下议论：“太史公曰：《禹本纪》言河出昆仑，其高三千五百余里，日月所辟隐为光明也，其上有玉泉，华池。今自张骞使大夏之后，穷河源，恶睹《本纪》所谓昆仑者乎？古言九州山川，《尚书》近之矣，至《禹本纪》《山经》所有怪物，余不敢言也。夫弗敢言者，谓之虚也，昆仑之高、玉泉、华池，世所共闻，张骞亲行无其实……《山经》《禹纪》，虚妄之言。”

这一段话同时表明了司马迁和王充对“河出昆仑”的看法，其局限性与明显的错误表现在两个方面：一是张骞出使大夏，主要路线当是由河西走廊到新疆再到中亚西亚，这一条线路恰是在丝绸之路，怎么可能“穷河源，见昆仑”呢？当今稍具常识的人都知道，真正的昆仑山黄河源头在南，而河西走廊一线在北，其间距离少说也有 1000 公里。应该说，张骞未能看见昆仑山与黄河源头，在当时的地理视野与财力人力的局限之内，是一件很自然的事情。因为直到六、七百年以后的唐代，唐河南郡王李道宗护送文成公主入吐蕃境时，仍只是把星宿海当作河源。再往后推七百余年，元朝的都实奉旨勘河源，也只是把河源定在扎陵湖与鄂陵湖附近，距真正意义的河源卡日曲尚远。如此一个黄河源之谜，竟是到



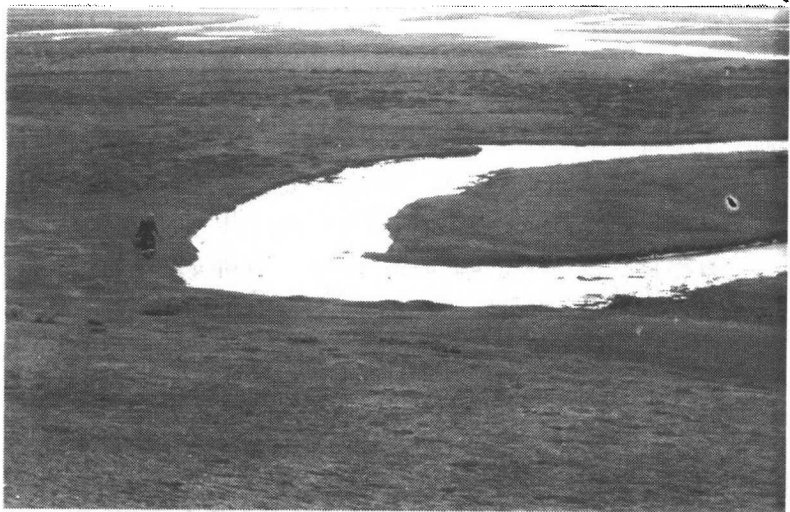
了中华人民共和国成立了二十八年之后的专门考察中才得以确认。如此看来，对于张骞的没有找到河源与司马迁、王充的错误，我们都是可以予以谅解的。二是司马迁和王充把《禹本纪》所载昆仑的玉泉、华池等带有神话色彩的物象当做实际之体加以考察，更把《山经》中的怪异之物也进行了实证考察，应该说，这种把史学与神话学混为一谈的研究误区，为后世许多学者各执一端埋下了伏笔，助长并衍生了后来研究中国上古史的两端错误倾向，即以神话否定历史的极端怀疑主义和以历史否定神话的极端的考证主义。实际上，在中国上古史中，史实与神话的杂糅是常有的现象，在研究中需要细加鉴别，由表及里，由此及彼，互证揣摩，区别对待。任何把它们混为一谈或以此否彼的方法都是有害和违背科学精神的。据我所接触的有关资料来看，一些现代大学者如胡适、郭沫若、闻一多等，就曾用极端的治学方法怀疑并否定过中国上古传说中的三皇五帝的真实存在。胡适之用的是极端的实证考古学认为史前史是杜撰，认为“中国历史时自商周始”，禹是一条虫。郭沫若用的是极端的阶级斗争理论认为三皇五帝的史迹为乌托邦。说什么“我们纵疑伏羲神农的存在”。闻一多则用大量文字解义推断出伏羲女娲只是蛙和瓜的隐喻化身。胡适甚至还妄断被司马迁写进《史记》的屈原根本就不存在，他的全部考证依据就是因为《离骚》《九歌》《九章》《国殇》等屈赋的体例格式有歧异。如此以来，“五四”前后便刮起了一股异常猛烈的先秦历史怀疑风。恶风所及，连司马迁的《史记》几乎都变成了史实与杜撰的混合体了。

如果说，春秋时代的孔子囿于“不语怪力乱神”的儒家治学风范而忽视研究《山海经》，两汉时代的司马迁、王充则囿于考察局限而对“昆仑”采取“余不敢言”的谨慎态度，那么，到了近现代的



一些学者，则对“昆仑”及上古史采取了大胆假设，繁琐求证，随意揣测，妄加议论的猜谜式方法，导致了老谜底未能指破，新谜壳又重新设置，愈猜愈远，愈猜愈乱的学术局面。客观地检索起来，倒是古今的一些名声并不算太大而治学求实的学者颇有一些接近事实真相的有益见解。

《史记·大宛列传》中有张骞奏明汉武帝的河源介绍：“于田之西，则水皆西流，注西海；其水东流，注盐泽，盐泽潜行底下，其南则河源出焉。”当代人会看得很明白，张骞考察黄河源时所处的立足位置在现今的帕米尔高原，即大范围的昆仑山西段，所以他看到的绝非河源，河源应在昆仑山东段的青海境内。然而从大昆仑的概念出发，汉武帝最终还是按秦以前传下来的图示，将河源



黄河正源



地点定名为昆仑。应该说,这个定点就大地形而言勉强可通,就具体小地形而言确有误差,其误差当在 1300 公里以上。

司马迁之后的史学家班固在撰著《汉书·地理志》时,竟没有采用张騫的河源在于田以南的说法,而是按照《禹贡》中“织皮昆仑”的指向和《山海经》中昆仑之丘的方位,明确地把昆仑置于金城郡临羌县以西:“金城郡……临羌西北至塞外,有西王母石室,北则湟水所出,东至允吾入河。西有须抵池、有弱水,昆仑山祠。”晋代学者郭璞在《汉书·地理志》临羌县条目下加一注释云:临羌县“西有西王母石窟、仙海、盐池,有弱水,昆仑山祠。到大唐而大昆仑出焉。”这两段记述相互印证,方位清晰,点面交合,可以说把昆仑的地理位置指得明明白白,并将小昆仑与大昆仑的来龙去脉也表述得清清楚楚。查汉代的金城郡治当指现今的青海民和县下川口,当时称允吾。临羌县系指现今的青海湟源县。仙海亦称鲜海,为今日之青海湖。盐池当指今日之茶卡盐湖。湟水发源于青海湖西北的海晏县,是黄河上游最大的支流,东流至民和县入黄河。至于弱水其意为水涣散无力不能负芥,当指青海湖东岸日月山向西注入青海湖的倒淌河,其河似小溪,类季节河,水量浅且狭,无以载舟,故称弱水。而西王母石窟,昆仑山祠,均在青海湖西北的夏格日山和青海湖西南的希里沟一带有所发现。如此看来,这里所点明的昆仑恰指环湖地区的夏格日山、托来山、大通山、祁连南山、天峻山等,此为古昆仑,亦称小昆仑。而郭璞所说的“至大唐,则大昆仑出焉”,当是指昆仑东段巴颜喀拉山,那里确系黄河源之域。若比照《禹本纪》中河出昆仑,其高 3500 里,今日之巴颜喀拉山海拔当在 5800 公尺,环湖诸山亦在 3800 公尺以上,以古人对海拔高度的测量局限性,应该说已经差不多了。

另据东汉时《论衡·恢国篇》载:“金城塞外,羌献其鱼盐之



地，愿内属，汉遂得西王母石窟，因为西海郡。”这里有两点史实需要重视，一是王莽时将原属羌人的青海地区正式纳入中原王朝版图。二是羌人当时的居地明确属于上古时代的西王母之邦，不然就无法解释其地何以有西王母石室了。

又据酈道元的《水经注》湟水条：“又东过金城允吾县北……南有湟水出塞外，东迳西王母石室，石釜，西海，盐池北。”与前引文相比，此处又多了一个石釜，可见西王母在该地的历史遗存甚多，也极著名。《水经注》是公认的地理信史，其对昆仑地望与西王母之邦的记述当为可信。

看来，从先秦，两汉，一直到唐代，昆仑山的地望称谓及地域所指基本是清晰明确的。只是到了后世，因为西王母从人到神再到仙，神仙化的附会之作汗牛充栋，其原居处的昆仑山也就被指认得忽而天上，忽而海上，忽而海内，忽而域外，终至把西王母说成是来自两河流域的神，把昆仑山说成是译自古巴比伦的神庙神塔。种种猜想，腾于文坛，奇文妙语，尽凑热闹。而使真正的昆仑山与西王母，备受寂寞与尴尬，此亦算是学术争鸣中的不平之事吧！

台湾学者苏雪林在其所著《昆仑之谜》一书中云：“考巴比伦远古传说，即谓有一仙山其义犹云大地惟一之山，或曰世界之山，为诸神聚居之处，亦即诸神之诞生地。巴比伦若干庙宇与七星坛之建筑，皆此山之缩形。而中国之昆仑，希腊之奥林匹斯，印度之苏迷庐，天方之天园，亦为此山之翻版。”另一位学者徐高阮在其《昆仑丘和禹神话》文中：“中国古籍所载之昆仑丘应为古代两河流域各城通有一种多层庙塔”。又有学者刘师培在《穆天子传补释》文中云云：“由今后藏西北行，沿印度河西北及阿母河上游，又东北以至帕米尔，即此文所谓至群玉之山，戴春山之北也。更西沿



阿母河北行，经威海而至波斯东北，即西王母之邦也。嗣复北至里海附近，东沿阿母河北折而入今新疆北境，又东南入甘肃，又沿陕西边境入山西，以归河南周都，此穆王西征所行之道也。”

对于苏雪林氏与徐高阮氏的考证见解，虽指向有异而实质略同，都认为中国的昆仑源于域外的庙塔或神主，作者实不敢苟同。试问，华夏各族包括古羌人，皆属黄肤黑发，而古巴比伦人及两河流域人种皆白色种族，就华夏文明自远古迄今的历史风俗考察，哪朝哪代都没有过尊崇并祭祀白种神或庙塔的习惯。须知，中华各民族历来只有祭拜祖宗的传统，而庙宇中永久供奉的，也只有公德昭世并在历史中真实存在过的人物，如黄帝、伏羲、西王母、岳飞、文天祥、郑成功等等。舍此难求其二。

至于刘师培对穆天子西征所画的线路，则更可以说是“失之毫厘谬以千里”了。试想想看，以穆王率军征行的脚力财力，何以能辗转数万里而在当年回归镐京？《周本纪》里司马迁讲得明白：“穆王西巡狩，乐而忘归。徐偃王作乱，造父为穆王御，长驱归周以救乱。”这说明周穆王巡狩之地只能在现今青海境内的昆仑山下，青海湖边，其距镐京最多 1100 公里，返回时间一月足够。若远在两河流域，则返回时间少说也需七八个月，试问，果真那样的话，徐偃王的造反作乱不是星火燎原难以扑灭了吗？

查现代学者中，顾颉刚先生力排众说，求实考证，终于将昆仑地望与西王母之邦拽回中国西北一隅，也就是现今的青海祁连南麓与昆仑之间，可以说，这是正确梳理的结果，也符合《汉书·地理志》的记载。只是由于顾颉刚先生未能作更多的民族民俗学的调查，比如青海民间的跳老虎舞（古羌人崇虎活化石），性器崇拜仪式等，所以未能就西王母之邦的真实存在提供更为创造性的发现。应该说，受制于诸多条件，我们是不可苛求于顾先生了。





此处顺便说及昆仑神话波及到山东半岛、江浙沿海、东南亚、南洋诸岛以及中亚西亚一线的原因。明乎此，自然也就明白了何以这些地区的民间传说都尊奉西王母为女神了。

地下考古和民族演变史证明，从上古的黄帝尧舜时代一直到秦汉时期，再到五胡十六国时期，曾在中国西部创造过灿烂的羌戎文化的一支经山西河南蔓延至山东江浙沿海。向西的一支延至波斯两河流域。向南的一支达四川云南直抵缅甸东南亚。很显然，这些迁徙的部落逐渐地融合到当地的民族之中，但他们信守的昆仑文化及西王母传说却永久地保存了，岂止是保存而是蔓延生发广大。这样，随着时间的推移，山东半岛便衍化了蓬莱、方丈、瀛洲为载体的仙人文化，亦可称作亚昆仑文化。西亚一带也盛行着关于昆仑山与西王母的种种传说。而云南缅甸东南亚，乃至南洋诸岛，由于华人移民的面传口播，昆仑神话自然就四面辐射并更添附会借光之语了。这也就是为什么“昆仑者域外别有”、“海外亦有昆仑”、“昆仑到处皆有”的原因所在。同时也证明了，昆仑山作为华夏文明载体，西王母作为华夏民族共尊的美神，其影响已是贯通古今，连襟海外，化作民族精神的魂魄与思絮了。



## 第六章 女王考秘

西王母不是神，也不是兽，她的原型是古羌人部落女王

我们说，在中国家喻户晓的西王母即王母娘娘，其原型出自昆仑山下上古时代的一位部落女首领或女国王——这一论断，究竟有什么历史的、民俗的、包括文化人类学的根据呢？

答案是肯定的。

根据也有踪可寻。

中国的古籍浩如烟海，除了孔子曾删定的先秦六经外，其他许多历史著作，包括地理志怪著作中，都约略地记述了与西王母有关的信息。这些信息的演变过程，恰好反映了西王母从人到神到仙再还原为人的微妙轨迹，它也是中国人文化心理演变的绝妙诠释。

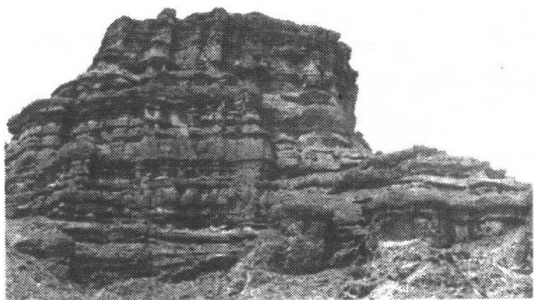
首先，我们检索一下先秦奇书《山海经》中有关西王母的记载。《西次三经》说：“西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。”《大荒西经》说：“有人戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。”《海内北经》说：“西王母梯几而戴胜杖，其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑墟北。”



在这里，西王母被定位为人，且喜欢戴玉饰，美发蓬乱而善于歌唱。奇怪的却是她竟虎齿豹尾，颇有一些唬人的异相，并且竟有三青鸟为其飞翔取食。无疑，这位神秘的人物兼具怪异的色彩——这也正是后世学人怀疑西王母只是神话人物的依据。

然而，有一点却是被点明确了，那就是，西王母穴处，即居于山洞之中，而这山洞的方位在昆仑墟北，即昆仑山的北麓——恰好在青海省的境内。

试想想看，以先秦时代的交通、地理以及文化视野的局限，《山海经》的作者无论如何也难以把一个远在西陲的西王母描述得真确切



上古遗韵

近。遥远的传闻必然挟带一些夸张与想象，于是，西王母明明是人，却虎齿豹尾，变成了半人半兽的怪物。应该说，一定程度的渲染、误传或不明底里的推演都是情理中的事，但作者毕竟点明了西王母的居处昆仑山，这一明确的方位指向实在省却了后来者的无谓的猜断。至于虎齿豹尾的误传，在后面的引文中自会豁然释疑，这里暂且放下。

在《竹书纪年》古卷中，有如下记载：“舜九年，西王母来朝，献白环玉琨。穆王十七年，王西征昆仑丘，见西王母。其年西王母来朝，宾于昭宫。”

舜帝是继黄帝、尧帝之后的华夏部落联盟首领，也是以治国安邦夸耀于后世的华夏人文始祖之一，历史上对他有很多传说，



司马迁在《史记》中也有约略记述。但是到了“五四”以后，一些现代学者竟颇多怀疑，甚至武断中国历史上盛传的“三皇五帝”都是子虚乌有的神话人物。他们的根据便是三皇五帝无法用考古资料特别是地下实物资料来证明。苍天有眼，华夏有幸，2000年春夏时节在山西南部地区挖掘出一个上古城址，其城池规模、布局规格以及设施的政治文化定位都足以证明该城作为都城的无可置疑性。经检测，该城属4000年以前的产物，其年代正好与舜帝的时代吻合。那么，既然舜帝是一个真实的历史存在，那西王母的来朝献白环玉琨就大致是可以相信的了。

至于周穆王，其生卒年可考，其世系表也明晰，他的西征昆仑丘在史书上也确有记载，虽是寥寥几笔，但那事实却毋庸置疑。倒是在颇有争议的《穆天子传》一书中，他与西王母的会面场面常要让后来人感怀神往，猜断不已。

据《穆天子传》载：天子西征，至于西王母之邦。吉日甲子，天子宾于西王母，乃执白圭玉璧以见西王母，献锦组百纯，白组三百纯。西王母再拜受之。乙丑，天子觴西王母于瑶池之上。西王母为天子谣曰：“白云在天，山陵自出，道里悠远，山川间之，将子无死，尚能复来。”天子答之曰：“予归东土，和治诸夏，万民平均，吾顾见汝，比及三年，将复而野。”天子遂驱升于龠山，乃纪其迹于龠山之石，而树之槐，眉曰：“西王母之山。”

在这段描写中，时间、地点、人物、故事甚至情节，一应俱全，几乎涵盖了后世小说文体的一切要素。甚至连双方的威仪神态、言谈举止皆能一一传神，栩栩然跃于纸上，难怪有后世学者疑其为杜撰之作而并非史实。但是且慢，《穆天子传》一书的发现过程可以证明其成书时间极早，且常作为一些古学人及官宦的收藏品。真实情况是这样的：晋太康二年间，汲县一个专以掘墓为营生



的人名曰不准，他纠集几个恶徒盗挖了战国时魏襄王的陵墓，在陪葬物中竟发现了一部用竹片写的书，名曰《穆天子传》。这个盗墓贼不准毕竟还算胸有点墨，没有把竹书付之一炬，于是，这本珍贵的古籍便得到了保护和流传。这里有两点值得特别注意，一是这部书至少诞生于战国之前，甚至更远的春秋之前；二是这部书能为王侯一类统治者收藏，表明了其被珍视的程度。后世虽有一些学者怀疑其虚构的成分，但对于周穆王曾西征昆仑丘的史实却无法否认。那么，既然周穆王确曾西征，对于邦属之国的西王母岂有不礼见之？在这一问题上，倒是一些治学通融的大学者出言凿凿，让人折服。晋朝时颇受尊崇的大学士郭璞就曾在认真注释《穆天子传》时认为：“所谓西王母者不过西方一国君。”另一位《阅微草堂笔记》的作者，清朝最负盛名的大学者纪昀在编纂四库全书时为《穆天子传》写的要点中认定：周穆王曾两次西巡昆仑丘，一次是：“十二年冬，西北巡狩，遂惩犬戎”；第二次是：“十七年，王西征昆仑，见西王母。”我们不妨可以断言，在尊重历史事实不轻易妄谈这一点上，中国古代的学人大约要比现代的学人们更谨慎一些，严肃一些。比如，郭沫若就曾怀疑过《史记》中对上古三皇五帝的记述，胡适也曾大胆地放言屈原这个历史人物并不存在，而事实证明司马迁倒是更可靠一些。

有意思的是，钟情于中国历史文化的日本学者古田武彦倒是西王母与周穆王的会面颇感兴趣，他们曾于1992年专门组团来到青海，实地考察了周穆王的西征路线和与西王母的会面地点，他们认为，当年周穆王与西王母会面就在今天的省会西宁，这一点我们持有异议。但他们经考察确认周穆王与西王母相会属史实，这一点倒是让我们颇受启发，也深为之感动的。

现在是该到了求教于大历史学家兼文学家司马迁的时候



了。一部煌煌巨著《史记》，上下三千年，洋洋五十万言，不但开了中国历史著作中纪传体通史的先河，被中外学者公认为信史，而且以人物带史实，把近乎僵硬的过去复活成有血有肉的真切故事，难怪乎《史记》一出，后世百代史家著作难出其右。鲁迅先生誉其为“史家之绝唱，无韵之离骚”。司马迁的伟大贡献在于他竟能把史学的严谨与文学的灵魂熔为一炉，集文史哲为一体，极尽一种东方式的大智慧大写意，让我们这些后来者击节赞叹，不胜服膺。且看他在《史记》中有关西王母的记述：

造父幸于周穆王，造父取骥之乘匹，与桃林、盗骝、骅骝、录耳，献之穆王。穆王使造父御，西巡狩。见西王母，乐而忘返。（《史记·赵世家》）

这一简短的记述真是妙极了，特别是“乐而忘返”四个字，活脱脱地画出了周穆王见到了西王母时的愉悦忘情之态；一个是西周的天子，一个是西陲的女王，一个威仪万般，一个风情万种，国事与私情，戎马伴风韵，一幅千古妙画就投影在青海湖畔绿草铺翠的大草原之上。难怪兼具勇武与风流为一身的周天子要忘乎所以，以至于乐而忘返了。司马迁虽没有记述二人对歌唱和的场面，但我们完全有理由相信，出书于《史记》之前的《穆天子传》中的白云对歌，无论如何是会在那样一种规定情境中发生的。

值得注意的先秦古籍还有《淮南子·览冥》中说：“羿请不死之药于西王母，嫦娥窃以奔月。”

无疑，这是一个妇孺皆知的神话故事，嫦娥因为偷吃了西王母送给她丈夫后羿的长生药而飞上明月。故事真是太神奇浪漫太不可思议了，似乎只能用“神话”的概念加以界定，但是，这里仍然可以捕捉到极为真实的信息。我们知道，西王母曾在黄帝与蚩尤恶战负伤的情况下委派九天玄女向黄帝赠送良药，并最终协助黄



帝打败了蚩尤，那么，西王母之邦到底有什么如此灵验的良药呢？

问题又回到了西王母之邦的真实地域，《淮南子·地形训》云：西王母在流沙之濒。《汉书·地理志》云：西北至塞外，有西王母石室。《水经·河水篇二》注云：有湟水出塞外，东迳西王母石室。以上这些公认的地理著作均点明了西王母之邦的确切位置，特别是提到湟水、流沙、西王母石室等，很显然，现今的青海省大部分地区，包括昆仑山、祁连山、湟水谷地、柴达木盆地，都被覆盖了。而这一地区，恰恰属于青藏高原的东北部，自古以来，这里就以盛产人参果、灵芝草、大黄、麻黄、藏红花、鹿茸、香麝等名贵药材而闻名，特别是独具品位的冬虫夏草，更是一种近乎神效的奇药。试想想看，西王母之邦如此物华天宝，奇珍遍地，远在中原一带的达官士人们能不遥望垂涎么？无奈道路阻长，在神往与想象中便自然衍生出了美丽的神话故事，西王母被说成了身藏长生不老之药的神人。但无论如何，西王母之邦的奇草珍药之真实存在却是毋庸置疑的。

如果说“羿请不死之药于西王母，嫦娥窃以奔月”是确凿无疑的神话，那么，在《博物志》的描述中，西王母与汉武帝的会面则无疑变成仙话了。其中说：汉武帝好仙道，时西王母遣使乘白鹿告帝当来。七月七日夜漏七刻，王母乘紫云车而至于殿西，青气郁郁如云。有三青鸟，如乌大，使侍母旁。王母索七桃，大如弹丸，以五枚与帝，笑曰：“此桃三千年一生实。”

这种蟠桃盛会式的民间传说在古典神话小说《西游记》里被推衍到了极致，上至玉皇大帝，下至各路神仙，都以能参加一次西王母的蟠桃宴会而荣幸。西王母的仙道品位，可以说已经达到了无以复加的神圣地位——这至少从文化心理的层面上反映了西



王母的影响之大,波及之广,扬名之盛。后世在中国各地名山名池得名的王母祠、娘娘庙、瑶池、王母池等等,无不是中国民间万众膜拜西王母并乞福西王母的一种明证。

由此上溯,就在孔子删定诗书,对“怪、力、乱、神”一概排斥的时候,与他同一时代的另一位圣哲思想家老子,却表现了对西王母现象的确切关注。据《博物志》载,老子云:“万民皆付西王母,唯王、圣人、真人、仙人、道人之命上属九天君耳。”

在这里,老子的态度至少有两点值得我们研究和深思,第一,老子对当时在民间盛行的敬服崇拜西王母的盛况采取了观念和心理学上的认同,他并没有贬低或否认这种现象,而是很客观地赞同说:“万民皆付西王母。”接下来,老子对西王母的品格定位作了如下逐级推演:“唯王、圣人、真人、仙人、道人之命上属九天君耳。”在老子的推演中,西王母首先是德高望重的女王,其次是圣洁至诚的人,最后是天地合一的精灵。在这里,没有任何怪异的推衍,没有任何半兽半人的附会,更没有任何一厢情愿的质疑和妄断。老子毕竟是老子,他的终极理想是顺应自然,天人合一,他最鄙视和痛恶的是人欲横流与物欲膨胀。应当认为,老子是把西王母作为至善至真至美至慧的人格与社会的最高化身来看待的;如果用现代的语言来表达,老子心目中的西王母便是凝聚了中国精神的东方美神,而真善美慧则是这女神的永恒光辉。这样一来,盛行于民间的对于西王母的爱戴与景仰在老子看来,当然是一种值得赞赏并加以肯定的民俗文化现象了。

无独有偶,在殷墟出土的甲骨文残片中,也有“燎祭西母”的字样,据有关学者考证,“西母”即“西王母”,是见诸文字以后最初的表达形态。可以想见,在殷商王朝时代,燃火祭祀西王母就成了一种仪式,那西王母的真正影响恐怕还要一直往前代推演才符合





实际。我们知道，甲骨文大都是表现王室卜卦的卜辞，而殷人除了敬服他们心目中的“天”外，惟一敬服的就是他们的先祖了。在这里，我们仍然可以断言，西王母仍然是作为天地人的化身而受到祭祀的；其所以得出这个结论，是因为老子距离殷商的时代，毕竟比我们要近得多。需要指出的是，甲骨文中的“燎祭西王母”中的“燎”字，多多少少地透露了西王母祠或庙的建筑已经出现，而庙或祠之对于中国文化研究，则是另具有值得探讨的要义了。

据《汉书·五行志下之上》载：“（建平）四年春，大旱。关东民传行西王母筹，经历郡国，西入关至京师。民又会聚西王母祠，或夜持火上屋，击鼓号呼相惊恐。”

另据《隋书·诚节传》载：“京兆张季旬父祥，开皇中迁并州司马。仁寿末，汉王谅举兵反，遣建略地燕赵，至井陘，祥勒兵拒守。建纵火烧其郭下，祥见百姓惊骇，城侧有西王母庙，祥登城望之再拜，号泣而言曰：‘百姓何罪，致此焚烧，神其有灵，可降雨相救。’言讫，庙上云起，须臾骤雨，其火遂灭，士卒感其至诚。”

这些引自史书上的记载，至少可以证明一点，那就是，西王母祠或西王母庙的大量存在，是一个从商、周、秦、汉，一直到近代都广泛存在的事实。在中国，祠或庙，包括陵，基本都是为历史上真实存在过的，在民间口碑极佳的著名人物修建的。从古到今，卓异人物成千累万，而真能让老百姓为其立祠修庙的人物却是屈指可数：黄帝陵、炎帝陵，众望所归。姜太公庙、夫子庙、诸葛武侯祠、包公祠，百代传诵。而岳飞庙、文天祥祠，则更是香火不断。在这里，祠和庙的存在与人民的认可崇拜是高度统一的。就一般意义而言，祠或庙的主人公无疑都是历史人物，这和印度传过来的佛教寺庙中的佛经故事人物完全是两码事。也正是站在这个视点上，我们必须承认，西王母祠或庙的广泛而持久的存在，恰恰是从民



间民俗的角度上证明了西王母的最初原型作为历史真实人物的不可争辩性。

问题又回到西王母的所谓“虎首豹尾”之上。在《古今图书集成·神异典》中有如下记述,不妨全文引证:

于时有神人西王母者,太阴之精,天帝之女也。人身虎首,豹尾蓬头,戴胜颡然,白首善啸,石成金台而穴居,坐于少广之山。《山海经》亦云。然不知此形貌乃西方白虎之神,西王母使者,非王母真形也。王母真形天姿掩霭,端正美丽,如三十许姣好妇人。岂有天真灵人而虎首豹尾者乎?此万古传说之过也,《汉武帝外传》状西王母,得之矣。

一切都说得明明白白,在情在理。倒是需要引述一下《汉武帝外传》一书对西王母的描述:

王母至也,群仙数千,光耀庭宇。王母唯扶二侍女上殿,侍女年可十六、七,服青绫之挂,容眸流盼,神姿清发,真美人也。王母上殿东向坐,着黄金褕裾,文采鲜明,光仪淑穆,带灵飞大绶,腰佩分景之剑,头上太华髻,戴太真晨婴之冠,履玄橘风文之舄。视之可年三十许,修短得中,天姿掩霭,容颜绝世,真灵人也。下车登床,帝跪拜问寒暄毕,立,母呼帝共坐。

在这里,西王母成了上界仙主,汉武帝则是人间之帝。虽然这出自小说家之手的文字叙述让人觉得虚幻而飘渺,但字里行间状西王母之姿之态,却是源自于生动切实的真人,其灵与体的美的辐射,不是让人有一种扑面而来的生命的美妙感染吗? ! 须知,血肉丰满的生命气息,这才是我们要真正了解和探寻西王母存在的价值所在。

从人类学的角度看,西王母的时代无疑是西部昆仑山地区母



系社会的盛期。学术界公认，西王母属羌族部落，而羌人风俗为：“羌人死，燔而扬其灰。”（引自《太平御览》庄子佚文）羌人作战被俘，不忧死而“忧其不焚”（《荀子·大略》）。试想想看，这一习惯和盛行于青藏高原藏族人的天葬与火葬何其相似。民族民俗学的研究证明，遍布于今日中国西北、西南的诸少数民族，如藏、彝、白、哈尼、摩梭、土家等民族皆与羌人有族源关系。而汉民族的人文始祖炎黄二帝无论如何也摆脱不了与羌人的血缘联系，只是汉人的生发演变更为宏大复杂罢了。我们这里要说的是，在现今与羌人族源最切近的彝族人中，仍盛行“酋长死，以虎皮裹尸而焚，其骨葬于山中”的传统习俗。而这种对虎的崇拜情结，恰和他们的先祖——西王母时代的“虎齿豹尾”的图腾崇拜一脉相承。

云南的纳西族无疑也是出自氐羌，其传统的成婚新装，最高的规格却也是“身穿虎皮衣，头戴虎皮帽，腰挎虎皮箭袋，座下虎皮垫褥”，他们视这种装束为神圣——这和他们的远祖西王母时代的虎豹崇拜又何其相似。

再说，西王母的时代是母系社会，而在云南摩梭人那里现在还盛行不衰的以女方为主的“男到女家”的走婚制，不是明明白白的让我们看到西王母时代的影子吗？

还有，在隋唐时代的史书中，多处记载了青藏一带多女王之国，这种现象，即明清之际，亦有延续。即使在刚解放之初，现今的青海省果洛、玉树一带，亦有为数不少的女千户、女百户——她们不正是遥远先祖西王母作为女酋长的后世影子吗？

一句话，西王母作为中国历史上昆仑山地区的部落女王，她的最初原型是人而不是神。至于她成名以后，从人到神再到仙的过程，恰恰反映了中华民族文化心理的演变过程，而这个演变过程，恰恰给了我们一把打开民族心理结构，打开民族民俗学的沿革通道的一把钥匙。对于这一点，我们理应倍加珍惜才是。



## 第七章 西王母东来

炎黄、黄帝、大禹，均出自西羌，与西王母同源

中华文明常常被称作炎黄文化，炎黄者，炎帝黄帝之谓也。用炎黄文化来总括中华文化，一般地说说也无妨，但要较起真来，似乎确有不完备之嫌。据我听到的一个事情，一册冠名为《炎黄文化》的刊物在现今的贵州、云南、湘西的一些苗族地区就很难出售，甚至受到拒绝。无独有偶，以“炎黄文化”冠名的某研究会有一些苗族地区也受到冷落，其原因是他们认为中华文明是包括五十六个民族共同创造的，而炎黄文化的提法显然有一定的局限性。众所周知，炎黄二帝曾联手打败了来自南方的蚩尤，而蚩尤部落的后裔们一部分融入炎黄部落，另一部分则必然会散居到南方的深山烟障之地。究竟今天的南方各少数民族中，谁是蚩尤部落的族裔，这似乎难以彻底说清楚，但却侧证了一个明确的概念，那就是：炎黄文化不能等同于中华文化。

其实，就初始意义的炎黄文化而言，其文化之根甚至其族源之根都与江河上游的羌戎文明有着割不断的血肉联系。甚至可以说，后来繁盛于黄河中下游的炎黄文明，是脱胎于黄河上游



的羌戎文明的。

这样说来可能会让一些具有儒家正统观念的人们惑然不解甚或大为反感；因为前些年当有人考证出秦始皇的远祖与西戎有关，唐李世民的远祖可能与北狄有关时，颇引得一些汉族为华夏正宗信守者的不快，那滋味是难以名状的。其实，就民族史的发生源头与后来的分合脉络来观察，很难说哪一个民族截至现代仍然是一个纯种民族——就种族的进化而言，混血与融合反倒是一种值得肯定的必然现象，任何抱残守缺的民族观注定是一种偏狭和短视。也正是从这个意义上，我们说炎黄文明脱胎于羌戎文明，从而超越了羌戎文明，其嫁接与更新的能力恰恰保证了她生生不息的活跃生机。

现今的甘肃天水一带，包括陕西西部，即渭河的上游地区，相传是中国远古时代的三皇即伏羲、炎帝、黄帝的出生成长之地。现今的天水保存有伏羲庙，陕西桥山保存有黄帝陵，似乎也不能说是附会之所。

我们知道，上古时期的羌戎诸部落曾广泛活动于黄河上游、渭水上游、长江上游、金沙江南北等广大地区。那么，诞生于此地的伏羲、炎帝、黄帝，就不可能不与羌戎有着千丝万缕的联系。

伏羲是八卦的最早发明者，而八卦无疑是《易经》的雏形——这个中国最早的哲学奇书，其作者却是生于成纪，即今日的甘肃天水。先秦古籍《淮南子·览冥训》称伏羲为“虑戏”，《礼记·王制》说“西方曰戎”，《风俗通义·四夷》说“西戎有六……五曰鼻息”，查“鼻息”即“戏”的转写，而虑字从虎，虎乃羌族的图腾，这说明，“虑戏”当是诸羌中的某一支；结论是，伏羲其实原属羌族，甚或是某一居于先进文化地位的羌族首领。由伏羲所作的八卦，后



来竟成了汉文化的鼻祖之作，这很使我疑心，中国汉字的最初渊源，大约也与羌戎的文字有关。

至于稍晚一些的黄帝与炎帝究其源仍为一族。古籍中说“炎帝者，黄帝同母异父兄弟也。”又说：“昔少典娶有娇氏，生黄帝、炎帝。黄帝姬水成，炎帝姜水成；成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。”考姬水为今日的甘肃夏河，姜水为今日陕西宝鸡以北的渭河支流。史学家们公认在古文中，姜通羌，那么，炎黄二帝均出自羌戎之地或部落，且经受过当时居于先进文明的羌戎文化陶冶，当是可以认定的史实了。

当然，炎黄二部落后来都沿着渭水、黄河一线向东发展了，这也就产生了《史记·五帝本纪》的记载。

据太史公司马迁的推断：“黄帝居轩辕之丘，而娶西陵之女，是为嫫祖，嫫祖为黄帝正妃生二子，其后皆有天下。一曰玄囂，是为青阳。青阳降居江水。其二曰昌意，降居若水，昌意娶蜀山氏女，曰昌仆。生高阳，高阳有盛德焉。黄帝崩，其孙昌意之子高阳立，是为帝瑞项。帝瑞项生子曰穷蝉。瑞项崩而玄囂之孙高辛立，是为帝喾，帝喾高辛者，黄帝之曾孙也。”接着又推断说：“帝喾娶陈锋氏女，生放勋，娶瞽氏女，生摯。帝喾崩而摯代立，帝摯立，不善。崩，而弟放勋立，是为尧。”其所以要详细地引用原文，是为了说明，从唐尧、帝喾、瑞项以至炎黄二帝，其血缘关系皆一脉相承，其根系无论如何可追溯到羌戎诸族。至于虞舜帝，司马迁认为：“虞舜者，名曰重华，重华父曰瞽叟，瞽叟父曰桥牛，桥牛父曰句望，句望父曰敬康，敬康父曰穷蝉，穷蝉父曰瑞项，瑞项父曰昌意，以至舜七世矣。自从穷蝉以至帝舜皆微为庶人。”

另一位声贯日月的人物大禹，司马迁在《史记·六国年表》中推断说：“禹兴于西羌。”荀子更认为“禹学于西王国。”学什么呢？



当然是政治经济之策,包括最重要的治水经验。我们知道,大禹曾“导河于积石”。所谓积石山,就是现今青海境内循化县的积石峡谷,那里黄河骤然转弯,其峡如削,传说是大禹凿山导河处。查此处乃东昆仑的余脉,其地域无疑属古代的西王母国,所以“禹学于西王国”无疑是学于西王母国,可见当时的中原王朝与西王母国有着何等亲密的关系。显然,这种亲密关系是基于一种久远的血缘联系的。

司马迁在《史记》中断言:“自黄帝至舜禹,皆同姓而异国号。”这说明,中国古代的三皇五帝,说到底都是当时西羌文明的继承更新发扬广大者。而他们与当时西王母之邦的联系,也在史书被记载得简洁而明白。

据《古今图书集成·神异典》卷二二三载:

黄帝讨蚩尤之暴,威所未禁,而蚩尤变幻多方,征风召雨,吹烟喷雾,师众大迷。帝归息太行之阿,昏然忧寝。王母遣使者披元狐之裘,以符授帝曰:“太一在前,天一在后,得之者胜,战则克矣。”符广三寸,长一尺,青莹如玉,丹血为文。佩符既毕,王母乃命一妇人,人首鸟身,谓帝曰:“我九天玄女也。”授帝以三宫五意,阴阳之略,太乙遁甲六壬步斗之术,阴符之机,灵宝五符五胜之文,遂克蚩尤于中冀。

这一段记载神乎其神,玄而又玄,其神秘性无疑具有神话色彩。但若抛开那些虚妄难解的神异部分,剪纷然枝叶而留其主干主枝,我们不妨可以看出以下三点:一是西王母具有伟大的战略眼光和政治家风范,她在黄帝讨蚩尤的正义战争中全力支持了黄帝;二是西王母之邦不乏将才,九天玄女即是西王母派往黄帝军营的军事顾问;三是西王母向黄帝提供了独有价值的战术策略,并提供了相应的军事情报。也就是说,西王母是黄帝战胜蚩尤的



同盟者之一。

我不否认，这一记载中有难以确认或后人附会的成分，但在另一些古籍中，中原五帝与西王母交往的频繁记载，却就不能不引起注意和研究了。

据《新书·修政语上》载：

尧身涉流沙封独山，见西王母。

尧帝既然是跋涉过大片流沙，才见到西王母，可见西王母之邦远在西陲。查今日青海湖周遭，有沙漠处不下两地。而再往西的柴达木盆地，无疑全为戈壁沙漠包围。那么，尧帝亲自去见西王母，可见有国家大事需要沟通或商量。西王母之邦的威望影响可见一斑。

《竹书纪年》载：

舜九年，西王母来朝，献白环玉琨。

这一次不是舜西去，而是西王母东来，且向舜帝献上了白环玉琨。查现今的青海格尔木市以南昆仑山，盛产昆仑玉，其工艺品远销国内外。而小昆仑的夏格日山一带，则产墨玉，翠玉等。可见西王母向舜帝献玉，绝非杜撰之辞。

另据《论衡·别通篇》载：

禹，益见西王母。

我们知道，大禹治水前，曾“学于西王母国”。可见，学技术，学管理经验，学山川地理知识，那求学者就该是一群人。然后，西王母之邦显然是调动了大批民工，协助大禹导河于积石峡。如此看来，西王母之邦是有恩于大禹的，那么，大禹为帝后，西去见西王母，亦是情理中事。

如果我们承认，中国上古时代的三皇五帝是真实可靠的历史人物，那么我们也就应该承认，他们与西王母之邦的交往则必然





是可靠的。难道能说中国古代包括太史公在内的史学家们都在撒谎或杜撰，硬要把一个子虚乌有的西王母非抄进史书不可？很显然，那样推测是说不通的，除非认为古代的史学家们都是些神经有毛病的人。

近代和现代的一些学者，囿于现代实证考古学的绝对理念，对三皇五帝统统表示了怀疑，说这些人全为神话人物，甚至认为“禹是一条虫”。但他们无法彻底推翻中国古籍中的诸多记载，于是就妄言连《史记》都不可靠。这些臆断性极大的见解甚至影响到一代伟人毛泽东对上古史的偏颇，以至于他在《读史》一词中，竟然也冒出了一句“三皇五帝神圣事，骗了无数过客。”我相信，随着地下文物的逐渐发现，假以时日，一切根据不足的怀疑最终都会烟消云散的。

如果说，记载于中国古籍中的诸多史前文明，包括炎黄文化与羌戎文化的承继关系有难以避免的错讹的话，那么，迄今为止在青海境内发掘出的各个时期的史前文物，则确凿无误地向我们提供一部实证史书。我们不妨把这些重要的考古发现理一条清晰的脉络出来：

1956年长江源头沱沱河沿，发现了第一批打制石器，其用于狩猎、击砸或切割的痕迹非常明显。

1982年在柴达木中部柴旦湖南岸发现各种制磨更为精致的石器约100件，其中包括削刮器、雕刻器、钻器和砍斫器。经测定，当属两万三千年到三万年前的遗物。

另有距今约6754年左右的贵南县拉乙亥遗址，期间发掘骨器、石器、麻布片等遗物共计1489件。更重要的是发现了多个灶



坑的红烧土遗迹，显然是一处群居之地。

而新石器时代的文化遗存，可以说是遍布青海的湟水、大通河以及黄河“三河间”各处。其出土彩陶之多，造型之精美，制作之精细，纹饰之华丽，应该说是全球罕见，中



彩陶

国之最。其中的大通舞蹈图案陶盆，民和县的陶鼓和鸭壶，乐都的裸体人像彩塑壶和人面彩陶壶，还有柳湾的纹饰符号彩陶，无疑均为顶级珍品。研究表明，这些遗物反映了母系氏族时代的社会生活与审美观念。

青铜器的发现，最引起国内外学术界关注和震动的当属贵南尕马台出土的青铜镜，根据现有发现，该镜属我国最早的一面青铜镜，其对研究青海地区的古羌戎文化，无疑具有特殊的意义。

综上所述，黄河上游三河间包括长江北岸的广大地区，其青铜器时代文化类型，主要包括卡约文化、辛店文化、诺木洪文化等。特别是诺木洪文化遗存中发现的铜制斧、刀、钺、镞以及车毂、毛布，麦粒等，距今竟在 2700 年之前。这些古羌人留下的古代文明，有力地说明了古代的青海地区，其文明程度居当时的亚欧各民族之上。甚至有人推测，古羌人可能是麦类作物的发现者，其在中原地区的推广播种大约是后来的事。

纵向来看，青海广袤的土地上，完整地保存着从旧石器时代，中石器时代，铜石并用时代一直到青铜时代的全景式文化遗址。其文化链条如此完备，其文化脉络如此完整，其文化辐射如此广泛，均让人信服并惊叹。可以说，这些完整的文化遗存，只有陕西关中的遗存才可与之比肩。如此说来，炎黄文化的脱胎或受益于羌戎文化，自然是一个毋庸置疑的结论了。

## 第二篇 走进吉光片羽的世界



我遍访了母亲所残存的  
每一个脚印，  
每一丝气息，  
每一弯笑靥……

我感悟着母亲体温传来的方向





## 第八章 生殖崇拜

生殖岩画,生殖舞蹈,西王母时代古风犹存

上古羌戎部落普遍存在的生殖崇拜,其文化遗迹集中在天峻、刚察两县境内的岩画上。那么,在现实的民间民俗遗风中,能否还可以找到某些活生生的载体呢?

很显然,这是一个十分敏感的话题。就我所交往的许多藏族朋友而言,当与他们在喝茶闲聊时,或多或少地都会涉及到一些带有生殖和性交媾方面的民间故事,其间的野味十足,当然也免不了一定程度的夸张变形。但当我要刨根问底,希望把那些故事的线索一一理清头绪,并作为研究课题记录下来时,便常常遭到善意的拒绝。那笑意中半含着其他的意味,仿佛是在说,民俗也是一种隐私权呀?

另有一些对我的写作动机比较了解的朋友陪我去寺院,在喇嘛们的同意之下,让我参观了部分秘藏的唐卡、壁画和彩塑。在这些宗教气息笼罩一切的画塑上,我却分明感受到了最强烈、最原始的生命崇拜的生殖崇拜。那些女性画塑,强调了乳房的挺硕,臀部的肥圆,而男性则明显地展示了雄劲的性器。更特别的是密宗中的欢喜佛,其男女交媾之姿,动势浑然天然,让人惊诧震撼



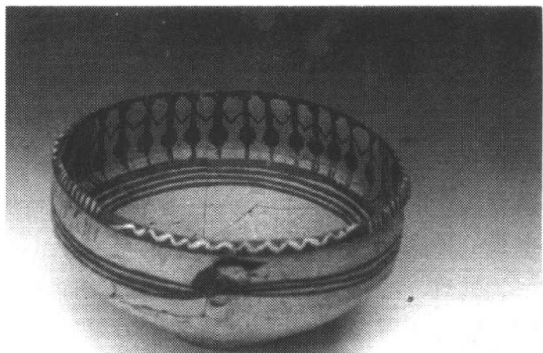
——把人间生命律动定格在宗教的神圣殿堂内，这不能不说是一种升华了的生殖崇拜和生命礼赞。在这里，我感受到的不是猥亵，而是至圣——试想看看，在人类一代又一代的传宗接代中，那种最原始的性力量不是比一切其他的外力更重要，更不可抗拒吗？

当然，我毕竟不是喇嘛教研究者，因而也无法完全弄懂那些画塑中深藏的奥旨。但我确信，就人类史前文明中普遍存在的性崇拜而言，这些画塑所表现的主题，无疑有其相同或相近的一面。

然而，岩画也罢，唐卡彩塑也罢，毕竟都是些凝固化了的文化遗存。虽然我知道古羌人与现代青海的藏族有一定程度的血缘联系，这些文化遗存也肯定透露着古羌人的性崇拜意识，但说到底它们的具象彻底性受到了阻隔。我相信民间文化中会有活的东西存在。

终于，我又一次踏上途程，在隆务河中游一带的藏族村落里漫游。我相信，这一方曾经保存了古羌人跳“於菟”即跳老虎舞蹈的地方，极有可能也保

留着性崇拜的古风。经验告诉我，越是封闭性强的偏狭之地，越有可能发现意想不到的古风遗存，在那里，从古代到现代，民俗的演



纹彩陶盆，臀部夸张  
(5000年前)



进迟缓且稳定，就像一棵历经沧桑的大树，根根梢梢都记录着前天、昨天和今天。

果然，我在浪加亚日村看到了活生生的一幕。在这个被称为“六月六”的民俗活动中，一种弥漫着喜剧气息的求子乞福舞蹈表演，即情即景地把我们带到了上古时代。舞蹈在村落宽阔处进行，围观者兴高采烈，男男女女一街两行，时有笑声闹声响起。但见一英俊茁壮男子，左手把定一木雕龙女裸体，右手握持一男性木雕性具，扭摆过市，脸上全无羞怯之意，倒是风光洒脱。且行且舞间，便用那木雕阳具在龙女阴处晃悠舞动，作推拉抽扯之势，拟男女交接之姿。当此时，围观者狂呼乱叫，表演者神采飞扬，全场聚焦处便是那木雕龙女和阳具。木雕造型逼真且夸张，其引发联想的魅力不言而喻。

此时在围观人群中有二三妇人，挤撞窥望中探头探脑，合村皆知她们系婚后多年仍未得子的主儿，便乐得让她们挤到前场求子。那舞蹈者似有灵悟之气，扭头一瞥间便握定木雕阳具，边哼唱拉伊（情歌），边急跨几步跳到妇人面前。此时就见那木雕阳具冲着妇人下体猛挥猛舞，全场大笑大乐，那妇人却满脸喜色。因为按照风俗，这叫做受冲得子，不孕妇女的心病大约要在这一仪式之后消除了。

求子舞蹈结束后，当地朋友带我去了该村山神庙，刚刚表演使用完毕的木雕龙女和男器已被安放在庙内供台上。经允许，我仔细就近观察了那两件器物。木雕阳具约有 20 公分长，粗约 5 公分，其势凛然。木雕龙女为蹲式姿态，高约 30 公分。均用上等木料制作，表面光洁铮亮。庙长介绍说，此龙女木雕藏语叫做“阿妈勒毛”，系祖辈传下来的辟邪镇庙之宝物。每年的六月六民俗活动，“阿妈勒毛”连同阳具器物，都要由专人把持表演，其特殊的表演



场面,在其他地方大约极少能看到了。

听朋友介绍说,在同一地区的玛什当村,保留了另一种祖辈传下的“神鼓舞”,也是一种生殖乞子的民俗文化遗存。那大致的情形是这样的:法师口念咒语,表演者依规而作,合村围观欢呼。先将木雕男女性具在甜醅桶中浸泡多时,然后抬着桶且行且走,法师引路,咒语伴行。这时,经过训练受命的几个男子便不断地挥洒桶中甜醅汤水,汤水汁撒向东西南北四面八方,溅水处便激起一阵欢笑呼喊。当此时,法师摇摆作姿,再念咒语,并手执男性木雕阳具,猛地就向地上砸去,击砸声铿锵作响,全场围观者便发出阵阵欢呼。偶有妇人挤撞窥望那木雕阳具,一些微妙神秘的表情便会引发更大的欢呼声浪。表演的男子们且舞且洒,一直到把桶中的甜汤洒泼完为止。

无疑,这种带有巫术特点的性崇拜舞蹈,和前面叙述的浪加亚日村的性崇拜舞蹈异曲而同工。他们都集中地表现了性的神秘力量,弘扬了一种亘古不灭的生命再造精神。作为该地域羌人古文化的顺理成章的延续遗风,它使我们现代人在捕捉远古先民的主流观念时,不得不把生殖本体作为最重要的研究课题。

一种通行的看法是,生殖崇拜岩画或舞蹈遗存,主要是表现了古代先民对性的神秘敬畏,同时反映了对生育的渴望。因为在那样一种禽兽多、人民少的时代,生殖繁衍的昌盛也就代表着人类丁多根稠的希望,所以,生殖崇拜的目的性很明确,也很单纯。

但是,从若干岩画描写的男女性器的飞扬夸张来看,仅仅用多乞子孙,繁衍后代这一目标来对应生殖崇拜,显然还远远不够尽意。





我猜想，那些古岩画的作者们在创作男女交媾的画面时，肯定伴随着某种性感的愉悦或发泄的恣肆，也就是说，创作那些岩画的过程实际上也是他们的某种性幻想性占有的过程。只有如此，才能解释他们何以能够在极端困顿的环境里，伏壁打凿而不辞劳苦。

同样，性崇拜舞蹈能够从上古时代留传至今，代代相袭的仪式能调动全部落或全村的人们参加，其愉悦感和娱乐性当是最表层的诱因。试设想，一件毫无乐趣的事体，怎么能调动起热情和拥护呢？

当然，堂而皇之的理由仍然是：乞求生殖繁衍后代，壮大人类。

但这无疑只是问题的表层，其深层的意义，说到底是一种精神需求，即性满足对心灵的抚慰——这种抚慰是求得肉体与精神平衡的基本支撑点之一。

当然喽，这种精神缺失与精神平衡的交替过程，也正是企图表现渴望艺术的过程，表现与渴望的结果，便是生殖岩画、彩塑和民间舞蹈的出现。

按照弗洛伊德的观点，一切艺术的原始动力均与人的性冲动有关。他甚至赋予了婴儿的吃奶为最初的性预演，其理论被概括为泛性论，虽显偏颇极端，却并非毫无道理。

后世社会生活中所谓的“为道为义”、“为国家为民族”等响亮堂皇的动力说，若对应在上面这些生殖岩画与生殖舞蹈面前，是很难说得通顺并解释得恰当的。反而倒是弗洛伊德的泛性论，好像可以说通这些因果关系。看来，艺术的起源，大约还是与人自身的生命骚动有关。



## 第九章 目击“於菟”舞

民间流传的跳虎舞，是西王母时代虎崇拜的影子

以西王母为代表的西羌诸民族，大约在公元前 3000 年至公元前 1000 年的长达 2000 年的岁月中，创造了中国古籍中公认的灿烂的羌戎文化——这文化在很大程度上占了华夏文明的先河并组成了华夏文明的重要部分。那么，这个远古文明的主创民族——羌族在现今的青海地区还能找到其族裔么？或者换一句话说，这个以崇拜猛虎为图腾的民族在现今的青海民间还能否找到其文化遗存的蛛丝马迹？我想，这当然是一个非常重要的问题，就像动物的进化演变史可以在地层化石中得到确证一样，某个民族的文化印记亦可在其绵延流变的民族民俗文化的生活中去获得诠释——民间民俗文化中埋藏着一些很容易被忽视的远古活化石。而至今留传在青海个别农村的跳“於菟”，恰恰传递了来自几千年以前的古羌人崇虎信息。

我曾就此问题请教过对青海民俗文化研究独有建树的刘凯先生，他说，我曾发表过这方面的论文，你先看看。另外，你还可以到同仁、民和等地实地考察一番。亲眼看到的总比听到的要直观生动，亦可生发许多联想。于是，我怀着极大的兴趣赶在农历十一



月二十日去了跳“於菟”现场，地点在同仁县的土族聚居村——年都乎村。

年都乎村位于黄河小支流的隆务河中游，北望湟水、大通河，这恰恰是先秦古籍中被称为“三河间”的地方，即是西王母国的前庭地带。其相对封闭的地理环境和多民族杂居的周围环境为“於菟”舞蹈的保留至今提供了保障。

於菟，音 wūtú，系古汉语，意为老虎。跳“於菟”也就是摹仿老虎动作，并文以老虎假面的一种舞蹈形式——其沿自古风的脉络遗痕当不言而喻。据该村当事人介绍，这个村庄作为有着完整土城墙的聚居堡子，至少已存在了五六百年，而五六百年前村子居民的来龙去脉，他们却说不大明白了。但是有一点却毋庸置疑，即这个村子的跳“於菟”，是从村子形成时就留传至今的。按照他们的说法，每年的十一月二十日为“黑日”，妖魔鬼怪纷纷作乱，而跳“於菟”就是要驱逐魔怪，保佑太平——虎图腾的威力如此之神，便只能从古羌人的意识中去寻找渊源了。

十一月二十日晨，山村四野里阴霾锁定，阴风阵阵，仿佛真有妖怪瘟魔降灾人间。八时半许，经反复精选的8名汉子聚拢在村旁的山神庙大院中，四周是透着各种表情的围观者，那眼神里透着虔诚、期盼或惶怵。这时，8名“於菟”人选俱裸身露体，只在中间挂一短裤。其时，便有专人在他们的脸上、颈上、四肢上涂上虎斑豹纹，皆逼真且夸张。其头发被粘连捆扎成尖硬扭曲形，恰似猛虎狂怒状，未叫啸而势峭拔，让人生畏。此时，有一头戴佛冠，手执皮鼓的神秘长者，吩咐8名“於菟”各双手握持棘条（皆由经文纸裹定），次第进到庙内向山神祈祷，以求得到真神法力。其时天寒地冻，围观者中不乏瑟瑟抖动者，“於菟”们却要挺拔自若，以示神助。庙官不失时机地捧出烈性白酒，度其量猛灌众“於菟”。其用意，



一为驱寒保温，二为微醺入境。经法师念咒语，山神的意志便转化为“於菟”的意志。八个神虎被带到庙前广场，围绕桑台，狂舞不止，其威其势，震慑四野。正舞时，忽然几声爆响，随着锣鼓声有节奏地响起，“於菟”们便翩然慢舞，踢踏摇摆处，显古朴豪放风。其动作采用垫步吸腿，忽起忽伏，推移着力，尽摹虎步——这种拟兽舞的原始表达方式使人很容易忘却身处的现实时代。

八只凶猛的“於菟”中，两只为大虎，六只为小虎，在锣鼓伴奏中，虎势汹汹地冲出神庙，下山路直扑村中。其时法师引路，村民尾随，好不闹腾激奋。“於菟”进村，威气逼人。两只大虎伴着法师锣鼓，只在街巷中巡望震慑，其职责是防止妖魔从各家各户中悄然逃遁。此前各家各户供桌上已备足了馍饼、果品及酒肉，单待那六只小虎跨墙入室，前来享用。此时只见小虎们挨家挨户去折腾，它们用棘条串上馍饼，用牙齿叼上肉块，纵横四邻，家家必到。当它们满衔胜利果实归还街口时，乡民们便人人面露喜色，大家自信已祛灾得福了。当小虎们把得来的食品按规矩献给两只大虎时，全场的气氛便达到高潮。

“於菟”舞蹈一直折腾到下午五点，随着又一声鸣枪的绝响，神虎“於菟”终于要遵循神旨，重返世俗人间了。此时群虎大步疾奔，在群众的尾随中直扑村外小河边，砸开河上冰层，撩起冰冷的河水冲洗全身，其意为涤尽驱魔时沾染的妖气魔氛，又洗去文身的斑迹。如此这般，“於菟”在本年的活动便宣告结束，只待来年重返人间再展绝技了。

我们知道，在青海这片广袤的土地上，羌人应是最早的居民，他们理所当然地给这一方高地留下过最深刻的文化印记。虽然在公元前 1000 年以后，西羌文化的黄金时期逐渐结束，但其文化之



根系的符合逻辑的延伸，依然会在相继人居这块土地的吐谷浑、蒙古族、藏族、土族以及汉族人的生活中得到保留和生发——这也就是为什么在今天的河湟谷地中仍能看到跳“於菟”的深层原因。

中国的历史古籍和近现代学者的研究表明，曾经给中国史前文化有过巨大影响的西羌各民族，历史上大约有过三次大规模的迁徙。这些迁徙活动，客观上造成了亚洲腹地各民族的大融合大促进，也在客观上传播了当时居于先进地位的羌戎文化。这些文化包括了最为世界所知的昆仑神话，其中的西王母不仅升格为中国人心目中最受尊敬的东方女神，而且也受到了日本、东南亚以及中亚西亚等许多地区人民的崇拜和钦敬——西王母，已成为一个世界性的文化现象，其文化人类学的丰富内涵，也许将带动一个世界性的专门学问——西王母学。

既然我们承认历史的发展是由各个民族的共同努力来完成的，那我们就应该承认，不管是处于历史演进链条中哪一阶段的先进民族，他们曾经拥有过的辉煌都应该受到尊敬和研究。人类舞台上不断上演的活剧可以不断地推陈出新，但相继登场的不同角色都注定是各有各的价值，或者换一句话说，各民族的不同贡献说到底是谁也代替不了谁的。

就我所涉猎的资料，西羌在历史上的大迁徙大致经历了三个时期。第一次，是中国上古时代的大迁徙，当时的流动方向分为向东向西两股。向东的以炎黄两大部落为主，据《史记·五帝本纪·正义》认为“神农氏，姜姓也……长于姜水，有圣德，以火得王，故号炎帝。初者陈，又徙鲁。”这句话把炎帝部落的来龙去脉讲得清清楚楚。姜从羌，是公认的古文字常识，而这个显然脱胎于羌人的炎帝，东迁到山东半岛以后，最终成就了他作为华夏文明始祖之



一的伟业。另一支西迁者据《汉书·西域传》载：“出阳关，自近者始，曰若羌。若羌国王号去胡来王。更往西有‘西夜国’……西夜与胡异，其各类羌，氏行国……”这些记述清楚地表明了，现今居住在新疆地区的柯尔克孜、哈隆克、塔吉克、维吾尔等少数民族，其族源的最初成分无论如何是会和西羌诸族难以分割的。值得指出的是，我国最负盛名的考古学家裴文中早在 40 年代发表的学术论文中，就详尽地点明了西羌西迁时所走过的这一条交通路线。

第二次的西羌诸族大迁徙，大约发生在春秋战国下迄秦汉之际。这一时期的中原王朝，特别是秦国的崛起，给汉文化圈的政治经济以及军事上的强大注入了巨大活力，而这种强大又必然导致开疆裂土的国内战争。先是，秦献公兵临谓首，灭狄戎以巩固后方。接下来，便是两汉时期拉锯式的羌汉之争。以至到了东汉的赵充国羌地屯田，羌戎诸部落终于难以据守故地，相继向云、贵、川、藏等西南方向迁徙。这个迁徙是渐进的，阶梯式的前进，接下来便是他们与当地土著居民的逐渐融合。可以明确的认定，后来的藏族、彝族、白族、纳西族、拉祜族、土家族等西南诸少数民族，都与迁徙而来的古羌人有着或远或近的族缘关系。另一方面，留在青海的羌族人，因内附中原王朝而逐渐地融合到了汉族之中——其实，汉族以从来就是一个不纯粹的民族。

第三次羌戎大迁徙发生在东晋十六国时期。这一时期，中国的历史舞台为匈奴、鲜卑、氐、羯以及羌等少数民族提供了最佳的表现机会，他们相继内迁，立国建政，拥兵割据，乱纷纷你方唱罢他登场。在吸纳中排斥，在排斥中融合，从而使华夏大地上的种系优势得到了一次空前的互补互扬，也从一定意义上把羌戎文化的精气播散到华夏大地的大部分角落。最著名的例子莫过于伏羲的八卦哲理的普遍被接受，大禹“学于西王母国”的治水经验的代



继承和昆仑神话的广泛传播，这一切都对形成中华传统文化的精华部分，发挥了不可低估的积极影响。



万帐城

羌人崇拜虎图腾，羌人当然不会想到，几千年之后的华夏大地，对猛虎的保护竟成为各民族最关注的焦点之一。如果说历史就是昨天的话，那么，昨天与今天与明天的对话话题之一，就是古羌人的虎崇拜对于我们现代人的启示和教益——一个失去了猛虎的世界，将是一个失却了自然雄魄的世界！而崇拜虎豹或其他珍稀野生动物，也就是珍视自然界经过无数万年生物进化所造就的顶尖精品。而现代人的所有一切技术手段，包括克隆技术与转基因技术，在这些生动无比的动物面前，都不过是一些可怜可笑的小伎俩而已。

在这里需要指出的是，在现今的河湟地区甚至青海湖周遭，跳“於菟”舞蹈的民族还有不少，只是其叫法各异，仪式程序也不



尽相同。年都乎作为一种跳“於菟”典型，其文化民俗学的价值便更具特殊性。刘凯先生把这种现象称为“古羌人崇虎图腾意识的活化石”，显然是一种卓具慧眼的理性表达。

土族是青海的独有民族，其先祖系吐谷浑与蒙古人、吐蕃人通婚以后的混血，而青海的藏人无疑与古羌人血缘有合。如此看来，青海地区在汉文化与羌戎文化的吸纳中，保留了数个或更多个跳“於菟”舞蹈的古老村社，自然而然的是一种合乎逻辑的事情了。“於菟”系古汉语，且系古楚地方言，它能在没有文字传统的土族村落中保留至今，倒从一个侧面说明了汉字对西部各少数民族的文化，在一定的情况下会起到佑护或提升的作用——一切狭隘的民族文化观或地域文化观都是不可取的，真正的文化本来就是一种互相补充互相提携的超现实力量。





## 第十章 “羌声色兮娱人”

西王母是东方美神，环绕她的诗句古今不绝

中国的文化史表明，昆仑神话以其瑰丽多姿组成了中国史前文化的独异风景，而西王母的演变定位则印证了中国人迥异于西方的审美观念和对于真善美慧的永恒渴望。从先秦时代一直到元明清，无数讴歌西王母的诗词歌赋向我们提供了一份别具神韵的历史画卷。

中国的后世的历史中曾有过真正意义上的女王或女皇，如吕后、武则天和慈禧太后。但吕后和慈禧更多的表现了权欲与阴毒；武则天比较有作为，但她的变态式的惟我独尊却只是对男权社会的极端反叛，在留下功绩的同时也留下了对美善的戕残。独有西王母，以女性的美善与威仪集于一身，女神般的光辉普照东方，千百年来受人景仰和崇敬。

她才是彻底意义上的东方美神。

且看屈原《九歌·东居》中的诗句吧：

羌声色兮娱人，  
观者参兮忘归。



既是羌声，自然是从西方西王母国传来的音乐，这音乐何其动人，以至于让观赏的楚国君臣子民忘记了回家，可见羌声带来的是一种全新的感受，这感受经大诗人屈原说出，立即便成了一种文化品位的定格。

在《庄子·积水》中有一段话，不妨也可以当作诗来读：

咸池九韶之乐，  
传之洞庭之野，  
鸟闻之而飞，  
兽闻之而去，

兔闻之而不入，  
人闻之相与。

这几句正好与屈原的诗词相印证。

所谓咸池，如果与《山海经》对照，恰在西王母所在地——今日的青海湖、茶卡盐池一带。而西王母的“善啸”，不恰恰证明她其实是一位羌声的歌唱家吗？

我们知道，殷商取夏而代之，自然就承继了夏代的乐舞歌音，经过加工改造提升后，这乐改称为韶。周武王伐纣后，商人一部分南迁至荆楚之地，韶乐亦随之在荆楚粤地流传，百代不衰，这才发生了屈原所看到的群观群乐而忘返的现象。另一方面，昌盛于中原的周王朝也袭衍了韶乐，使其表现力更为弘大成熟，以至于春秋时代的



东方美神



孔子竟至于“闻韶乐，三月不知肉味”。

然而，真正的韶乐之祖却是西王母之邦。

事情又回到了西王母与周穆王相互会面的彼此唱和上，那是在环湖大草原上所发生的一段千古佳话，请看，西王母以邦国礼仪善待周穆王，且深情地唱道：

白云在天，  
山陵自出。  
道里悠远，  
山川间之。  
将子无死，  
尚能复来？

周天子毕竟是国事在身，因江淮一带发生内乱，他急于回返以平乱，然而他到底难舍西王母的衷情一片，于是回唱道：

予归东土，  
和治诸夏。  
万民平均，  
吾顾见汝。  
此及三年，  
将夏而野。

西王母大约是被感动了，抑或是要用所居之邦的特殊人文自然环境感染周天子，抑或是自矜，于是她又吟唱道：

徂彼西土，  
爰居其野。  
虎豹为群，  
鸟鹄与处。



嘉命不迁，  
我惟帝女。  
彼何世民，  
又将生子。  
吹笙鼓簧，  
中心翱翔。  
世民之子，  
惟天之望。

如果从诗的形式角度看，四言诗的成形发展源于周代，漫衍于春秋时代。孔子删定的诗三百首，大抵可以反映那一时代的社会面貌。我们虽无法确信这三段歌谣真出自西王母与周穆王之手，但那内容、情调、格式所传达的信息，却无疑是可以相信的。

在后世的诗人中，一代天才曹子建吟唱出美妙佳句：

驱风游四海，  
西过王母庐。

而李白更是风流浪漫，极尽了想象之羽翼，在他的笔下，西王母与周穆王的显贵之地瑶池瑶台更成了爱情至上的象征，且看他脍炙人口的《清平调》：

云想衣裳花想容，  
春风拂槛露花浓，  
若非群玉山头见，  
会向瑶台月下逢。

晚于李白的唐代另一位大诗人李商隐，有感于人间的真情至诚，借用典故，吟成《瑶池》一诗，对周穆王发出了千古诘问：

瑶池阿母绮窗开，  
黄竹歌声动地哀。



八骏日行三万里，  
穆王何事不重来？

在这里，李商隐看到了帝王女王的国色天香之幸，却看不到他们由于身份的局限而无法达到的那样一种爱的自由的境界。当然，就世俗社会而言，彻底意义上的爱的自由是不存在的，这也正是人们在讴歌爱情时时常希望能升天成仙的理由所在。

细加梳理，我们便会发现，华夏的一部诗歌史，在很大程度上受到羌族文化也就是西王母文化的影响，其波及之广，溢渗之深，在唐代几乎达到了极致。据东瀛日本京都大学人文科学研究所平冈武夫教授细加计算，一部《全唐诗》中内容涉及西王母、昆仑山、羌笛的诗竟达120余处。最为广泛流传的名句，至今让人读来感慨万千。

黄河远上白云间，  
一片孤城万仞山。  
羌笛何须怨杨柳，  
春风不度玉门关。

“羌笛”何也，当然是自古传下来的源自西王母国的乐器。西王母集歌舞吟唱为一身，其文化之贡献，堪称中华文化之祖。当然，唐时的自然状貌，对于西王母之邦的中国西部来说，显然已不能和周穆王时代之前同日而语了。

有意思的是，《穆天子传》中西王母自己吟唱的《白云歌》，竟直接影响了唐代的一些并不名世的诗人，且看这位曾亲自到过青海湾——远古西王母之邦的唐代佚名诗人的大作：

遥望白云出海湾，  
变成万状须臾间。



忽散飞鸟超不及，  
唯祇清风随往还。  
生复灭兮灭复生，  
将欲凝兮旋已征。  
因悟悠悠寄寰宇，  
何须扰扰徇功名。  
灭复生兮生复灭，  
左之盈兮右复缺。  
从来举事皆尔为，  
何不含情自怡悦……

这首充满了灵性与悟性的诗篇，据作者自己的题注讲，是在他作为唐军的随行诗人，与吐蕃军作战时被俘后所作。当时，诗人从敦煌被押送至临羌，在路途中当他经过青海湖畔时，飘荡在海湾上空变幻不定的白云，很自然地使他吟唱起西王母的《白云歌》来。联想到远古的故事，感叹宇宙的渺茫，此情此景，思絮飞动，于是，他便乘兴写下了这首诗。

有意思的是，这首诗却是在敦煌藏书中发现的，原文为吐蕃文，现藏于法国的



东方美神西王母



巴黎国立图书馆。从已掌握的情况看,这位佚名诗人由于被俘后长期生活在吐蕃军中,所以非常熟谙吐蕃文字,他用两种文字写诗,其中的文化讯息便别具意味;而作为汉藏两个民族共同远祖的西王母对其诗作的影响,则无疑是极为自然而然的事情了。

明清以降,西王母的文化渗透已波及到小说、戏剧、绘画等诸多领域。许多脍炙人口的民间故事,更是把西王母推举到至高无上的“王母娘娘”的位置,在这种定位中,西王母亦人亦神亦仙,至诚至美至威。其东方美神的形象可以说已是家喻户晓,倾播天下了,但她的居处仍在瑶池——即今日的青海湖畔。

且看明代诗人蒋石卿的咏西王母诗作:

吾闻青海外,  
赤水西流沙。  
神人生鸟翼,  
蓬首乱如麻。  
出入乘两龙,  
左右臂双蛇。  
中有不死药,  
奇丽更芬葩。

诗毕竟是诗,其中想象夸张奇诡且浪漫,几与神话的意象吻合。我们知道,明代是产生过《三国演义》、《水浒传》等现实主义巨著的时代,然西王母的神格仙风余韵,却似乎只有用诗的形式去表述更为恰切,这也许正是西王母作为东方女神,同时作为诗歌的经久不衰的题材所具有的共同魅力所在吧。

以诗证史,我们应该说,西王母实在是构成中国人文化心理的



一个最为奇特的现象，她作为女神光耀千秋。而武则天虽为女皇至美却乏善，她就无论如何也无法在民族心理上上升到女神的地位。另外，西方人崇尚美与性感，而中国人崇尚美善统一的文化价值分野，在西王母的光被东方引领世俗的现象中，也自然得到了最好的证明。

千古女神，  
东方之幸？  
神州之光？





## 第十一章 鸟兽人师

动物岩画,飞扬传神,依稀窥见西王母时代的动物崇拜

最初的西王母生活在五千年以前,这年代似乎距现在太遥远了,但仔细一想,五千年对于二百万年的人类历史仍只是一瞬间的事情。而人类对于地球而言呢,恐怕只能是一瞬间的一瞬间了。所以说,西王母时代只是人类的昨天。以今天比照昨天,以昨天警鉴今天,总该让我们有许多的反省与自知吧!

一个不容回避的事实是,当人类进入所谓的文明时代并以百兽的灵长自居以后,这个星球便发生了许多为人类所未能预料的巨大变化,而且可以毫不夸张地说,发生了许多极其危险的变化。

首先是地球生态系统的被切割、包围、分化和剿杀;热带雨林急剧减少,生物物种急剧减少,动植物资源急剧减少,沙漠化空前加快,工业污染有增无减,南极上空出现臭氧层空洞。可以说,凡是人类的文明涉足到哪里,那里的生态资源就遭到毁灭式的掠夺。一种人类欲望的阶梯式扩张怪圈,已经愈来愈转化成为一个绞索套牢在人类的颈项,而掌握这绞索绳头一方的,却是无言的



大自然。

所谓“圣者无言，小鬼狰狞”——用这句话来回赠人类，实在是最贴切不过了。

人类不是有自以为自豪的高科技手段吗？

人类不是已经正在克隆动物吗？

人类还试图登上火星，寻找新的栖息地吗？

但事实已经证明，高科技无法制造生态系统；而克隆动物也不等于制造动物；至于能否在宇宙空间找到一个类似于地球的生命场，仍然只是一个未知数。

我看，地球人还是回归地球，善待地球为上策。

于是，我自然想到了西王母和西王母时代——应该说，那是一个地球生态处于最佳状态的黄金时代，所谓“虎豹为群，鸟鹊与处”，所谓“白云在天，山陵自出”，那实实在在的就是一幅人与大自然特别是人与动物和谐相处的生命相守图。

试放飞一下想象的翅膀：蓝天澄碧如洗，湖光映照白云，环湖大草原上，野羚家畜相混漫游，山陵深处森林蓊郁，其间虎豹出没，野鹿奔窜，遍地野花，争鲜斗艳。在泥土芳香氤氲处，有牧女婉转吟唱，有狩猎汉子持梭奔跃，有采摘野菜野果者倚筐朗笑。远处有赤色骏马悠然荡来——不正是西王母正在巡视她的如诗如画的邦国疆域吗？

天苍苍，野茫茫，鸟飞处，林海漾，兽奔处，草低昂，共天地，万物祥，此方吟，彼方唱，即情即景，惟忘时光。

也许会有人诘问：这不是要让人类回归茹毛饮血的原始时代吗？

我说，不是简单的回归，而是另一种理性层次的反省认同。

试问，西王母时代的山水崇拜、动物崇拜、灵草崇拜究竟有什



么不好呢？我们现今的地球不正是因为缺少了这些而显得满目疮痍了吗？

让我们走进历史深处，走近西王母国，去体察一番那样一种天人合一的境界吧！

据我多次对有关资料的研究并深入实地考察，可以确信，当年西王母国的疆域大致包括现今的昆仑山以北，绵延至祁连山以南的广阔地带，其中的环湖草原、柴达木盆地无疑是最为富庶的中枢区域。而被史书中称为小昆仑的现今大通山、托来山则名副其实属于万宝山。就目前西部大开发中青海省的经济潜力重心而言，西王母国所辖治的这一区域恰恰与青海省的开发重点相吻合，由此可以看出当年西王母立国的战略眼光绝非寻常。

我试图走进西王母国的疆域，就时空而言，空间上容易达到，而时间上却晚了三五千年。就历史的真实情境而言，时空原本就是不可分的统一体，谁能够说他旅游了现今的西安就等于领略了唐时的长安城呢？

好在，西王母国的存在并不就是一座容易变成废墟的古城，它是山川河湖的自然存在，是岩洞石窟的自然存在，是林木鸟兽的生生不息的延续。正是从这个意义上来说，我的走进西王母成为了一种接近真实的可能。

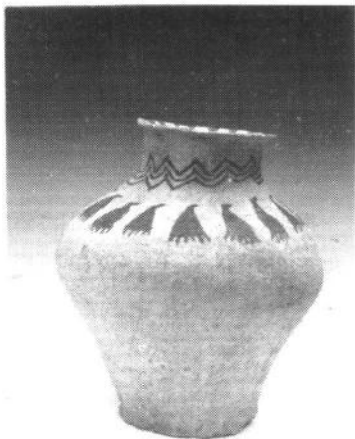
在祁连山深处的岩壁上，我看到了不少或清晰可辨或斑驳变形的岩画，其内容多为男女交媾，生殖具展示，个别有太阳月亮的轮廓。这些明显地表现了生殖崇拜的原始岩画，与内蒙古阴山一线的原始岩画大致处于同一时代，其生殖崇拜的共同内容为研究一万年前后的原始社会提供了文化佐证。那么，西王母时代呢？西王母时代的“鸟兽与处”的文化特征能否在深藏的岩壁上找到蛛



丝马迹么？

我又一次走进了被史书称为小昆仑之一的天峻山。

天峻山峭立于青海湖西岸偏北的方位，历来被考古学家所重视，它的“天峻八景”被认为是西王母故乡的圣迹。其八景虽由现代人命名，却隐约透露了西王母时代的所居地地貌特征。一曰“绿野画屏”，以众多栩栩如生的动物岩画得名。二曰“经院宝塔”，因一座石刻经院而名世。三



禽饰陶(5000年前)

曰“奇天秀景”，因其峰挺拔幽美，登之可东望青海湖，北眺布哈河而为人称道。四曰“仙山圣洞”，是自古就传说的西王母石室，石室前曾建有西王母祠。五曰“西海河冠”，系指青海湖周边八条河流中流量最大的布哈河。六曰“丹城绿苑”，因其峭壁红岩恰似城堡，其山顶上野生动物竞相奔逐而得名。七曰“龙凤仙居”，因其间有洞，酷似女阴而受人敬畏。八曰“冰峰鹰翅”，即疏勒南山意译的对位。因其是一座冰川且姿态五光十色而得名。

流连了天峻八景，我最终把注意力集中到散布于两处的岩画上，因为考古研究已经认定，这些珍贵的动物岩画大约产生于公元前1000年左右的青铜时代，正是西王母国在中原王朝西陲一隅的活跃时期，或者说，正是那个让后世史学家或文学家们津津乐道的周穆王与西王母会面的时期——多么让人神往的一幕啊！

先说卢山岩画吧，它的位置在现今天峻县布哈河谷的江河



小昆仑神女峰

乡，正是青海湖最大的源流布哈河流经的地方，可以想见，当年那些游牧族艺术家们是怀着怎样一种虔敬与高尚的心情贴伏在这些岩壁前作画的。我注意到，在这总共 270 幅个体群画中，分别表现了动物形象、狩猎场面、战争角斗和生殖崇拜等内容。这些镌刻在 30 块花岗岩上的图形，组成了一幅全方位的史前文明生活场景。其视点的多样，布局的宏阔，立意的深邃，表达的夸张均让我惊诧不已。那些静态的牛和鹿，分明是一曲对于动物美态的赞歌；而那些被夸张变形了的牛和鹿的小头、大角以及舞动着的尾巴，那些被打凿得精细无比的鹿角枝杈，似乎都在讴歌着一种生命的野性力量，其审美的力度震撼人心。而在四幅狩猎画中，竟分别表达了单人猎、围猎、车猎等方式，特别是车猎的图形，不得不让人惊服三千年前古羌人在制造这方面所能达到的辉煌——它也许是对于该时代周穆王乘八骏之车巡西王母国的另一种诠释。而表现战争场面的两幅岩画，仅只是两人站立对射，腰悬箭囊，两矢相连——无疑，那只是一种规模极小的部落战争的投影。借此，我们



可以认定，西王母时代是以和平立国为原则的，像后世中原战国时代那样的相互攻伐对于西王母之邦大约是不存在的。至于生殖画仅具一幅，男侧体女正身，奇的却是夸张了性具，一种对于生殖的天生的敬畏和无拘无束的表达观念，让我们这些后来人禁不住要深思和探究。性的主题渗透于人类生活的全部流程，它使我们确信，对人的本体的关注和追问，也许应该是任何艺术都无须回避的永恒主题之一。

再说鲁茫沟岩画吧，它位于天峻县天棚乡鲁茫沟内约4公里的东山根。在3块3至9平方米的大石块上，分别镌刻着78个动物图形，其中有牛、马、山羊、野猪、狐狸、驴、老虎、骆驼、野狗、猓猓等——可以肯定的是，这些不同科的动物，当时是活生生的群居于昆仑山中，且此消彼长，彼长此消，遵从着大自然的生存法则，一代代繁衍，生生不息。而现今，我们还能在中国版图上的任何一处看到这些生趣盎然的场景么？



天峻县鲁茫沟岩画



怀着一种对于动物岩画的特别兴趣，我索性走出天峻县，在同属环湖地区并与天峻县相邻的刚察县境内又去察看了一两处岩画，我觉得我是在履行着一个现代人对于远古人类动物崇拜的一种认同职责。

在位于刚察县吉尔孟乡西北二十余公里的哈龙沟口，两处间隔的岩画群上，分别刻有牦牛、豹子、羊、虎、鹿、骆驼等图形，其线条粗放，可以看出作画者那样一种任意随心的达观心态。

在东距青海湖 8 公里，海拔 3600 米的刚察县南舍布其沟口，一块高宽 10 余平米的千枝岩上，模糊可辨有动物形象 40 余个，其内容亦为动物或狩猎。其中最让人关注与别处不同的，是一幅气韵奔放的单骑射猎野牦牛的图形，猎手气态飞扬，奔马劲蹄飞跃，长袍箭袋，各得其妙，猎手引弓处，野牦牛惊恐逃窜——这是一幅我所看到的最难忘的狩猎图，我似乎听到了那传自 3000 年前的马嘶人喊牛叫的充满着生命血性的声音——那可是我们的先祖曾经拥有过的生活特写镜头啊！

遗憾的是，我一直未能看到关于飞鸟的岩画，或许暂时还未发现。我纳闷的是，古羌人是因为不射鸟类而忽视了羽族呢，抑或是敬畏那样一种能飞翔的灵类而停凿割爱呢，总之，对于那样一种“鸟兽与处”的生存状态，岩画的表现上似乎是故意地缺了一块。这倒好，一个需要后来者研究的课题，倒是一种悬念，来吊吊我们的胃口也好。

许多古今资料表明，西王母时代对动物的崇拜不但表现在岩画中、诗赋中，还表现在他们的服饰妆具上。特别是在举行重大的典礼仪式时，在举行巫术活动或是征战动员时，更是把动物的化妆面具一一佩戴整齐，其威其势其震慑的力量，直接地外化成了一种礼仪文化。



我们知道，西王母作为部落女酋长或女王，她的装具服饰是虎头豹尾，那么，作为她的部属呢，自然因职务的高下和男女的差别各有其具。我们不妨列出一个表格来展示一下这种特殊的职位序列，或者叫做官衔序列：

- |      |      |
|------|------|
| 1. 熊 | 1. 鹰 |
| 2. 狼 | 2. 隼 |
| 3. 犬 | 3. 乌 |
| 4. 豺 | 4. 燕 |
| 5. 狐 | 5. 雀 |
| 6. 獾 | 6. 鹊 |

以上猛兽妆具为男性职衔，鸟类妆具为女性职衔。惟独西王母乃王者，虽为女性但那妆具却是至高无上的虎头豹尾——威威乎一代女王，让臣民望之而生敬畏，让敌人望之而肝胆生寒。

当然喽，那些猛兽以下的其他温顺动物，比如马、牛、羊、骆、鹿等，因其不具备仪式中或战斗中的威慑作用，其妆具并不列为职衔表示。但民间的庆典活动，普通民众的求其装而妆用的情况，据推测大约也是一种普遍的现象——这从至今仍留传在河湟谷地、环湖地区的村社活动中，无疑都会得到确证。

鸟为人师，兽为人师，动物崇拜——应该说，这是西王母时代的一个显著特征，亦是普遍的文化观念。虽然，这种动物崇拜带有朴素的实用观点，甚至还杂有某种神秘意味，但那种天地人兽神五极合一的集体无意识，却真确的要比后来人类一代又一代的想把猛兽猛禽斩杀干净好得多，也人道得多。

现在的人类，以百兽的灵长自居的人类，当无数的动物鸟类变成濒危物种或灭绝物种的时候，一种孤独的伤痛便接踵而生——人类终于明白了自己的存在只是大自然——动植物——生物





链这个不容割裂的生态链条中的一个组成部分，而毁灭其他生物物种也就是在毁灭人类自身。岂只是在毁灭现在，实际上也毁灭着未来。就说现代高科技前沿的动物克隆，转基因研究，包括仿生学、遗传学，哪一样能够离开大自然所创造的千姿百态的动物植物？而可怕的是，那些极尽神姿的各种动物植物，有相当一部分在我们人类还不甚认识它们的时候就永远地灭绝了——就像灭绝了一个个远古神话一样让人怅惘和痛悔。



黄河源

我常常惊叹那些美丽的动物，马的矫健潇洒，虎豹的威猛咆哮，大熊猫的憨态可人，鹿的温顺机警；而对于人类有时候表现出的猥琐卑微、怯懦自私、疯狂贪婪和刁钻无耻感到自愧和愤怒，甚至，我对于人类竟是由猴子变来感到悲哀。猴子——这个集猥亵、狡诈、自作聪明但又妄自尊大的家伙，它的诸多劣根性的遗传基因难道就是要顽固地坚守在我们人类的血液中吗？

但愿不是如此！

“虎豹为群，鸟鹊与处”的时代可以说已经一去不复返了，但我们理应也能够从西王母时代学到许多有益的东西。不言而喻，



那时的动物崇拜必然导致草木崇拜和山水崇拜，令人欣慰的是，这一切美好的观念和品格仍能从现今的藏族人那里得到印证，他们的敬神山敬神水敬神鸟，难道不是对于我们最好的启示和教益吗？



## 第十二章 夏格日山

古籍中所谓西王母之山、石室、昆仑柱，有迹可寻

听说位于现今青海境内祁连山南脉的夏格日山颇有些神秘的自然与人文的遗存，我便决意去实地考察一番。据长期居于当地的人讲，其山势巍峨壮观，势若泰岱。山腰多洞窟，山顶有铜柱，山基有玉石，似乎与传说中的西王母石室有瓜葛。这引发了我极大的兴趣，特选择在七月中旬去了那里。我以为，七月中旬作为高原上的黄金季节，是会对这一次考察带来美好的记忆的。

运气果然不错，在由海北州所在地西海镇向最后目的地出发时，巧遇了一位民族学院女教师，是藏族，名叫卓玛措。她也对探究夏格日山兴味如炽。一阵简短交流后，我们竟成了结伴而行的“同志”。

汽车在宽敞起伏的山道上奔驰，视野里地碧天蓝，山坡上旷野里羊群悠悠一片。卓玛措长睫毛一眨提醒我说：“这一片草原，就是40年代王洛宾创作《在那遥远的地方》的所在。”我也提醒她



说：“三千年以前，有一位部落女王，大约也就是在这个地方，治理着她的部落王国。”

卓玛措朗声笑了：“这两者有什么关系呢？”她的嘴角凹出一条线，似在讥讽着我的无处不在的历史情结。

我也笑了，对她说：“我的意思是，当年的王洛宾能在这方土地上捕捉到那首歌的绝妙旋律，只能解释为一种神喻或暗示。而真正的音乐精品都是灵感与神喻的结果。”

卓玛措认为我说得太玄了，她用最被公认的事实纠正我说：“当时的情况是，王洛宾结识了金银滩千户的女儿，她美丽动人，并颇具一些藏女的野性，让王洛宾着迷。两个人在分手之际，《在那遥远的地方》也就酝酿好了。”

我承认卓玛措的事实依据，但又提醒她说：“你不觉得那位部落千户的女儿让王洛宾着迷，是因为她的美善野性的神韵里有着其远祖西王母的影子吗？就艺术灵感的永恒动力源而言，美的吸引和对美的歌唱肯定会无往而不胜。”

卓玛措眨动着她的长睫毛，似在沉思。

我说：“这几年我一直在研究西王母。我敢肯定地说，上古时代的西王母原型，只能是人而不是神。她是一位集歌唱、舞蹈、巫术为一身的绝代美女，当然，她还具有特别智慧与管理才能。不然，就无法解释部落民众会拥戴她做女王——应该说，她的时代属于母系氏族时代，其政治特征表现为原始的民主制度。”

中午时刻，我们来到了夏格日山下。经查地图，此山位于海晏县与刚察县交界之处。

在平荡丰腴、芳草连天碧的环湖大草原之上，陡地兀立起这么一座雄浑如天然宫阙般的巨大山峦，真使人疑心那实在是神力



的着意安排。举目眺望，但见山巅雪堆冰聚，银光闪耀，奇石怒耸，若笋若盖。细看时，半山腰往上全是白石峥嵘，连壁接嶂。山腰往下处，奇草野棘丛丛点染，时有鸟飞兽奔。而山麓漫坡地带，草绿花艳，柔绵落毯。突然间我就想起了古籍中对小昆仑的记载：“此山万物尽有。”

卓玛措告诉我，夏格日山应系藏语转借，其意为“白帽子山”。我想，此山上半截白石连壁，下半截绿黛相间，端的奇异。若是在更远处眺望山巅，不是晶莹如玉吗？我又想起古籍中又别称小昆仑为“玉山”者，看来当是恰切有所指了。

环湖一带的诸多山名，从古迄今多有变化。那么，此夏格日山在以前的叫法中当有别名。我查阅了《西宁府新志》，其中说：“三山中高，四下曰紫山，古所谓昆仑，夷曰闷摩黎山。”

若按《穆天子传》的说法，周穆王与西王母在瑶池边会面唱和之后，“天子遂驱升于龠山，乃纪其迹于龠山之石，而树之槐，眉曰西王母之山。”

我请教卓玛措，她认为，闷摩黎山当系吐蕃语，意思是“国王驻足的地方”。而龠山究竟是什么意思呢，她也弄不明白。

我想，既然此山意为“白帽子山”，且系“国王驻足的地方”，那么，从史实与传说互考来看，至少不能说它是空穴来风吧。

我决意寻一路径登山细看，卓玛措也乐意陪同。此时遇到一位牧羊长者，鬓发全白，他劝阻我们说，夏季里山上常会打雷下冰雹，要小心慢上，若遇冰雹暴雨，就躲到山洞里去，山洞不少，就看你们的胆量了。

好在天公作美，艳阳碧空如洗。我们且行且看，腿脚虽累心绪却佳。爬到半山，果然见花岗岩石迭压交错处，时有天然洞窟错落其间。我们选择洞口较大的石窟——看去，并信口开河地为洞穴



起名,有嶙峋崎岖者,便叫它“妖魔宫”。有神秘莫测其深度者,就叫它“迷魂阙”。有洞口互串秀石飞檐者,我们就叫它“藏娇阁”。有壁岩渗水作响者,我们就叫它“仙人窟”。最让人神思联翩的是一处宽大敞亮的洞中,其壁规正光滑,明显有磨损旧痕,环身看去,豁豁然浑似殿宇。再细察四处角落,依稀可见兽骨、残灰、石渣等——这不明明摆着是人类居住过的遗迹吗?是近世人迹?还是古代人迹?我们难以确辨,但却产生了更多的联想。此前我曾翻阅过一些资料,50年代地质队员们在此山勘察煤矿时,确曾细查过许多洞窟,他们并向有关文物部门建言,认为研究那些石洞,或许可以揭开青海古史的秘密。

如果如古籍中所言,西王母“穴处”,那么,这些石洞中的敞亮宽正者,当是理想的居所。我们推测,在西王母所辖之地,类似的石窟肯定还有不少,以一位部落女王之尊,她的石室居所当有多处,这是合情也合理的。

经一番努力,几回攀援,我们终于登上了山巅。白晃晃乱石间,猛扎扎扑出几只鹰鹫,尖喙如钩,鼓翅腾跃,盘旋了几圈后便飞远了。我们诧异中迂回至最高处,却见一浑圆光洁之石柱,态若武士,顶天而立。其径一人抱之不及,两人合抱叠臂。试用石块敲击,铿铿锵锵有金属之声。细细看去,那石柱圆规有度,恐非天然,但又似乎与山顶巨石浑为一体。拉开距离看,山顶处一柱顶天,四围里空冥浩荡不见底,一种肃穆神圣之感倏然间就溢满我们的灵魂。

再次用石丸抛砸那石柱,弹响处余韵缭绕,似天籁和鸣,真让人惊诧不已。

查晋人张华著《昆仑铜柱铭》,其中云:“昆仑铜柱,其大如天,



圆周如削，肤体美焉。”

其文绮丽夸张，但一对照此石柱，当作何解释？

下得山来，请教了几位藏民长者，说到山顶石柱之事，他们称其为“镇山石柱”。细问此石柱系天然而成，或人工而作，系何人何时缘何而立，俱不能对。只说那是古物，神圣且高贵，偶有上山瞻仰者，却不敢轻易敲击，疑为神迹也。我们说是已敲击过了，其声韵若铜鸣，他们便惊异莫名，随即念一句六字真言“唵嘛呢叭咪吽——”

卓玛措笑着对我说：“这些石窟石柱再配上六字真言，其神秘性就成了不解之谜了。”

翌日晨，我们又乘兴去大山北口牙壑。因为听说那里藏有大量玉石矿苗，依山势时有矿苗露出，我们半信半疑。

到了牙壑一隅，该处已有专人保护了，经说明身份，出示证件，特许我们观察一回。果然看到了或连片或间隔散聚的玉石矿苗，那些表露的部分或洁白无瑕，或深红似丹，或碧翠似染，或黄如秋菊。奇的却是那些五颜六色集于一体的矿苗，斑斓瑰丽，秀雅娱人，让人疑心那是粉朵奇花晶莹堆聚而成。联想到古籍中有大量关于西王母向尧、舜、穆王等中原帝王献玉环玉琨的记载，端的就相信此山此地非西王母国不属了。

乘车返回时，我们特别向西北方向绕行，目的是想在更开阔的视野里眺望这里的大环境。举目看去，两条河流在远处交相摆动，一条是哈尔盖河，静穆如白练舞地，向南蜿蜒注入青海湖。另一条是黑水，恰似游龙，急湍湍奔向北面。两河一湖，滋润出一片广袤肥腴草原，此处正是环湖地区的北部胸腹。细一想，山上有林有洞有宝，草原有牛羊骏马珍禽异兽，宜牧宜猎天赐宝地。再扩大视野去看，由此地北循黑水河谷，可度祁连以出河西走廊，南有青



海湖，作后院屏障，东向亥日登山口，直抵湟水两岸，西越直亥滩草原，可拥怀柴达木盆地。宜守宜攻宜开拓，左右逢源且自如，无怪乎当年的西王母部落会立国于此地，其战略眼光当属一流。只是时代太为久远，其地面遗存很难觅其踪了。又加之她们诚守“羌人死，燔而扬其灰”的传统，其埋藏于地下的遗存怕也是微乎其微了——这也是为什么西王母之邦虽略见于古籍却见疑于后人的重要原因吧。



夏格日山

返回途中过一山梁弯道时，山梁平坦处恰有一艳装藏女，着藏袍，黑底花边，缀满金银玉器饰物，颈上亦挂珠串，蓬发迎风，飘甩俏丽。许是她正恋着心上人，一声声正唱得旁若无人。那嗓音高亢且婉转，恰似风过林木，又像水激深潭。卓玛措说那是在唱“拉伊”即藏族民歌。这使我想起《山海经》里说到西王母“蓬发，戴胜，善啸”。看来，以古鉴今，以今证古，那“善啸”的最好解释便是善于歌唱了。





## 第十三章 月神时代

西王母时代的裸浴群舞，巫术庆典，围猎放生，皆师从自然

昆仑文化特别是西王母研究如此具有魅力，以至于在我接触了部分这方面的资料以后，竟被她深深地迷住了。我仿佛找到了一个远古知音，急切地想与她接近、对话和沟通。我甚至相信，这种现代与远古的对话，将几乎覆盖人类社会迄今为止所涉及的全部或大部分最重要的问题。因为我分明地看到，每当我们现代人在为一些新的科技成果自鸣得意的时候，那一位远古的女王就会在历史长河的彼岸窃窃发笑，那笑容神秘且含蓄，像一则难以解读的古代寓言。

我很想读懂这则寓言，于是就泡进古籍堆里，像一个真正的书虫那样去啃食那些发黄的古卷，去在浩如烟海的史书或其他杂书里去搜寻西王母的影子。我知道这是一件十分吃力的事情，但因为迷恋其中，却并没有枯燥的感觉。相反地，我的兴趣和心智被全面地激活了。想象的野马纵横狂奔，几乎要把我驮向那种心驰万仞，魂游八极的自由之境了。

但是，毋庸讳言，中国的古籍中对西王母的状况写纷繁多，甚至大相径庭。而许多现代学者对西王母的研究也是见仁见智，各



执一端。对于古今的诸多资料，不走进它不行，但真的走进了，却又像真的陷进了诸葛亮的八卦阵，千回百转，迷途纵横，使人难以走出。谁要是想体味一下如堕五里雾中的感觉，最佳的选择便是这一个西王母研究了。我常常想，古代和现代的许多学者，大约都是一些善于设计谜语的高手，他们对于一个事物设计了许多谜壳，引得后来人百思千解而得不到谜底，于是，这个千呼万唤不出来的谜语谜底便成了永恒的大难题大学问；而西王母的研究无疑是这种大学问中的经典之一。

有时候我想，西王母话题被搅成了难以理清头绪的“混沌”状，而“混沌”这个词的最初含义，不正是人们对天地初开之前宇宙的一种认识吗？而“混沌”，大约也是人们对初始的“昆仑”的认识。对于这么一个混沌的世界，混沌的历史，见仁见智原是正常的事情，姑且把一切相左的看法或观点都当作一种学问嘛，无须分什么谁正谁误。就像舞台上的戏剧人物，本没有什么正角反角之分，他们都按照自己的意志尽情地表演着自己，他们都自以为是“神圣”的，只有傻乎乎的在台下观看者才硬把他们分为正角或反角。其实这种分法在很大程度上只是为了迎合一种浅层意义上的价值表述和归类，与真正意义上的戏剧精神相去甚远，甚至完全相悖。

这使我想起了哲学史上的诸多争论，从古迄今，哲学大师们可以说是“江山代有才人出”，不同流派的追随者或继承者都自认为是真理的代表，而把对方贬为谬误的渊藪。于是乎，唇枪舌剑，你讨我伐，并彼此都声明唯自己一方拥有全部真理。但局外人却看得明白，他们各自的哲学理论也昭示得明白，谁也没有完全对，谁也没有完全错，对的部分仍有错的因素，错的部分也不乏对的潜质，也就是说，其对错的基本点都和一定的时空相联系。这情形



真真是应了一则古老的寓言叫“瞎子摸象”，当瞎子摸到大象的鼻子时他认定大象就是一条大绳，当摸到腿时他又认定大象是一根柱子，再摸到侧背时他又断定大象应该是一堵墙。我们能说瞎子的每一次判断没有合理的成分吗？但我们能说瞎子的每一次判断都是对的吗？看来，这则寓言所表现的真理判断观似乎比一切哲学流派都更具包容性。

那么，西王母话题终究是一个哲学命题呢，还是一则寓言表述？而区区如我辈，能否有能力在这个千古谜语难题前找到立足点呢？我想试试看。

好在，我毕竟有了浪迹青海 30 年的生活经历。自觉或不自觉，我的心魂与这块高地上每一处古代遗迹都有了感应，并且，这种感应随着阅历的加深和知识的积累而上升为深邃的理性。我明白，几千年前的那个西王母国已活生生的浮现在我的脑细胞中了。而这一点，恰好是许多只从古纸堆中去搜寻西王母时代的学者们所难以做到的。

古纸堆中关于西王母的记述虽然驳杂纷繁，但有一个基本的线索却是清晰的，那就是：西王母属西荒之国，居流沙之侧，咸池之畔，其地有盐池、西海、石室，且其国名与人名原为一体，并代代相传。我们知道，周穆王时曾两次西征或西巡，那周朝以前的夏商两代呢，难道能说广大的昆仑祁连地区无人居住？若真有居住者，必羌族无疑，而羌族在当时只能是母系社会。环湖与河湟地区的大量彩陶，明明白白地透露了三千到五千年期间，该地域的西羌文明已发育到相当成熟的程度。遗憾的是，以中原王朝为正宗的中国古代史书只是点滴地说到了西王母，且闪烁其辞，时有怪异费解处，这也就造成了历史与神话杂糅的特殊景观。可以肯定的是，古今涉及西王母的研究者很少有人真正走近这片土地，这样，



从文献到文献，一种望文生义的思维怪圈便束缚了一代又一代的学人，那种雾里看花的印象永远都只能是朦胧复朦胧，光怪且无定的。

终于，我确信了西王母国的真实存在。

终于，我企图用文字复活那一段历史。

我设想用历史小说的形式去描述，并确定了书名，列出了章回标题，连详尽的人物设计与情节推进也构思好了。有那么一段时间，我满脑子都奔涌着那部小说的虚构的故事。

说是虚构，其实也并非凭空编造——应该说，一切情节都可能是那个时代曾经发生过的。因为我相信，所谓历史，其实至少有三层含义：一个是曾经存在过的历史，一个是被写进史书中的历史，一个是被后代人争论不休的历史。这三个历史不会完全重叠，但这三个历史的相互印证却能构成一个立体的真实。

我所设计的历史小说权可看作我心目中的那一段历史，倘有人表示异议或非议，我都欣然以对，并怀着敬意听取他的批评。

这部构思中的历史小说的名称为《西王母和她的部落王国》，副题为《女神时代》。

全书共为九章，分章小标题如下：

- |     |      |
|-----|------|
| 第一章 | 与兽共舞 |
| 第二章 | 智退犬戎 |
| 第三章 | 部落盛典 |
| 第四章 | 裸浴狂欢 |
| 第五章 | 受理流民 |
| 第六章 | 彩陶时代 |
| 第七章 | 瑶池幸会 |



## 第八章 东临昭宫

## 第九章 女神佑国

其所以分为九章，一是考虑九作为中国人观念中的最大单数，具有无限的意味；二是联想到屈原曾用《九章》的标题作过一首极著名的诗，其文化品位的标志性值得借用；三是因为我掌握的素材和想象力也就这么多了。我的设想是西王母国的女王虽是代代相袭，但最著名的却无疑是建国时的第一代（大约与黄帝同时期）和瑶池边幸会穆天子的那一位。那么，为了小说情节相对集中的需要，本书的故事主人公就只能是后者了；况且，先秦时代就已流传的《穆天子传》实在是最佳的参照蓝本了。

我对主人公的定位原则是：还神于人。

我索性由自己对该书的内容提要作了概括，现不妨抄录于此，以明确地表述我写该书的主旨企图。内容提要如下：

西方美神维纳斯只是一个断臂雕塑。而东方美神西王母的最初原形却是一个真实的历史人物——她立国于古昆仑之丘，西海湖畔，其部落女王的尊号也就是她的部落国家的名字。由于时代的久远和传说的纷纭，她真善美慧的形象愈到后世便愈包裹在奇诡的神话之中，让人只可仰视而无缘亲睹。本书基于大量的资料研究以及对西王母国古遗迹的实地考察，近距离地状写了西王母和她的时代，还神于人，雅俗共赏。期冀东方美神以她永恒的魅力，匡正迷乱矫情的世风，回归率真纯净的人性。

我想，这个提要已准确地传达了我为该书时的主观心绪。是否会让读者有兴趣，我就难以预料了。

因为在我看来，历史小说这种形式能够为片断的历史陈迹补充血肉，使僵硬的支离破碎的历史获得某种程度的复活，所以，好



古瑶池

的历史小说传递给读者的，其实也是另一种意义上的历史——画面组接史或心理流程史。

为了简洁起见，我不妨把那部《西王母和她的部落王国》共九章的主要内容情节复述如下，但愿这种复述也能变成我对西王母研究的有机组成方式。

### 第一章“与兽共舞”

环湖大草原上，夏格日山下。身裹兽皮衣，头戴各种动物面具的人群在纵情扭动舞蹈。人群以精悍的男女青年为主体，有比较明显的编队，各编队间有一定的距离——那是区分各部落的形式。根据部落的封号不同，其编队所戴面具分别为熊、鹰、牛、羊、狐、鸟等。群舞开始后，遍地踢踏声，远山却穆然。俯瞰草原上百兽齐舞，百鸟飞动，引得四围密林间的鸟兽也偷窥仁望——那些真正的鸟兽当然不明白，一场大规模的围猎之网已悄然布定。

一声号令，全场肃然。这时，观礼台上出现了头戴虎首面具，身披有豹尾服饰的西王母。她缓步若舞，口念咒语。转步流动间，



那姿态的柔美起伏让全场惊服不已——绝大多数的部落臣民当然不清楚，新的女王还未正式登位但已遵从卧病在石室的老女王的安排，以特具的女王服饰来主持这一届的夏季围猎仪式了。

仪式毕，围猎正式启动。山林间，山垭口，部落男女怀着对女王青春永驻的敬意，各执其责分路缩小包围圈。那些被围困的羚羊、羚牛、熊、狼、野猪、野鹿、野驴、野马等动物，纷纷落网就擒。部落臣民放生了那些怀孕或未长大的母子，然后再把一个个猎物带回部落——在当时人与兽的自然制衡机制中，这种一年一度的围猎恰好维持了生态的平衡，然而，这一切却是听命于一种原始宗教的神秘安排。接下来，便是部落臣民们正常放牧生活的正常运转。由于节制了野生动物的蚕食牧场并扼制了食肉动物的偷袭，美丽富庶的环湖大草原呈现一片生机盎然的景象。

## 第二章 “智退犬戎”

中原王朝周天子要西征西巡的消息传到西陲，西王母国上下欣然。而居于西王母国东南方向比邻的犬戎国却惊恐不安——这个以犬为崇拜图腾的国家劫掠成性，常常以偷袭抢夺周王朝边地居民为能事。得知周穆王欲联合西王母东西夹击犬戎国，犬戎国国王树敦决计抢在周穆王未发兵越境之前就先灭掉西王母国。正是这种草微黄时节，树敦的数千精兵已偷袭到西王母国鲜西海岸的布哈河下游——犬戎侵略者见此地竟无人设防，便兴高采烈地在布哈河边扎营造饭，准备吃饱睡足，第二天早晨直扑西王母主寨。然而翌日晨时，犬戎军队中十有七八腹泻不止。连举犬旗的首卒也直不起腰。方此时军心浮动，远方雾蒙蒙处却闻虎啸豹奔。树敦不敢久留，遂撤军东还。

原来是西王母派人在布哈河上游将数百捆大黄草浆注入河中，大黄促泻，致使树敦不战自败。这一次智退犬戎，让西王母之



邦神威远播。

### 第三章 “部落盛典”

新女王正式登位。此前，已悄然离去的老女王按羌传统，火化后燔其灰于江河山野；此仪式真情只有新女王和几位亲近臣僚知晓。一种原始宗教的传位方式颇似后来藏传佛教的活佛转世，但透明度更为神秘。

新女王着虎首豹尾服饰，在熊、豺、狐、鹰、鹊等职衔大臣簇拥下登坛亮相。先祭天地，后再祭虎豹图腾，坛上坛下万民皆肃然。

新女王喝过一碗乳浆之后，翩然起舞，舞到恰好处，倏然卸去面具服饰，露出粉面明眸秀发真容，全场欢呼如雷，女王复又虎首豹尾，全场又穆然肃然。

庆典节目轮番演出：马舞、豹舞、鸟舞、狐舞，各部落各显绝技。

女王赐各部落首领盛宴。

### 第四章 “裸浴狂欢”

这是草长莺飞，牛羊肥壮，野果飘香的日子。

清澈见底的河湾处，流溪旁，青年男女分别集体裸浴，女青年们居上游处，男青年们居下游处，相距百步之远。互相边洗边唱，四野里歌声此起彼伏，多为情歌。这是羌族最为重要的节日，为已长大成人的男女提供寻找意中人的机会。河曲高地祭坛上，有表示爱神保佑的红飘带迎风拂动。时有在对歌中相悦携手的恋人来飘带下婚誓。

西王母骑马巡游。男女青年向女王致敬。

### 第五章 “受理流民”

黄河中下游洪水泛滥，灾民遍地，流离失所。中原周王朝派使者来西王母之邦。西王母慷慨献上牛羊数万头，及各种名贵中药





材,派人随中原使者送往周都镐京。

不少流徙到西王母之邦的中原臣民,均受到西王母的妥善安置。其中偶有在典礼仪式上见到虎首豹尾服饰的西王母者,返回中原后便极力渲染西王母半人半神半兽的特异形象。

### 第六章 “彩陶时代”

由于和平立国,长期安定,加之天公作美,牧草肥壮,西王母之邦人口激增,疆域向东延展,并逐步拓展农耕。为了定居和农业人口的生活需要,西王母在各地居民自发造窖制陶的基础上,特设五处规模更大的官窖,并以制造更为精美的彩绘陶器而扬威天下。

西王母手捧刚刚烧制完成的五人组舞纹彩陶,连连赞叹。并派使者专程去中原王朝献彩陶,以换取南方丝绸织物。

### 第七章 “碧池幸会”

周穆王西征破犬戎国后,满怀得意驾临西王母之邦。在青海湖边二人相会,风雅唱和,两情相悦。出于国格礼仪,双方均守持有度。

一随行文人记述了穆王与西王母的会面情形——无意间这些简洁笔录成就了《穆天子传》的雏形。

### 第八章 “东临昭宫”

镐京城城门楼巍峨高耸,一派盛朝气象。只是那一颗悬在半空木笼的叛逆徐偃王的血肉模糊的头颅,颇显出一种不和谐的气氛。

昭宫里,穆王面带倦容,浮躁不安,他还未能从刚刚平定淮南之乱的惊恐中恢复过来。

忽近臣奏报:西王母将来朝,穆王一时大喜过望,命令臣下备宴,并命令撤下城楼上悬空的徐偃王头颅。



西王母容颜如初，丰姿威仪，与周天子相会于昭宫。周王室群臣惊异于西王母的天姿掩露，不禁窃窃议论。

穆天子与西王母对饮“西凤酒”，畅叙各自的国事心事。笙歌曼舞中，大宴一直开到天亮。

### 第九章 “女神佑国”

西王母返回故邦，带回大量珍宝、器皿、粮食、丝织物。她把这些周朝赠物赏赐给各部落臣民，恩泽被处，万众感戴。

西王母乘兴巡游西海、盐池、神山。所到之处，臣民皆举家膜拜。更有献乳浆牛羊者，不绝于路——西王母的神格已渐渐形成。

有使者从中原带回竹简书名为《山海经》，西王母在石室中默读，当读到“有人戴胜，蓬发善啸，虎首豹尾，穴处，名曰西王母”时不禁哑然窃笑。

西王母命人在石室前建一祠，以纪念两千多年前的开国女王。

民间的陶艺、砖艺上，西王母成为月神，被雕刻成夸张而柔曼的形象。

万民皆附西王母。



## 第十四章 孔子与女性

正史所谓东夷西戎，孔子不语怪力乱神，西王母备受冷落

歪读正史，既可知微，亦可旁证昆仑文化的要义。

一部二十五史，可谓典籍浩繁，洋洋大观，表面上轰轰烈烈，改朝换代，你方唱罢他登场，好不热闹；读起来却使人如走古墓道一样的郁闷和窒息。且不说它的以一贯之的为尊者讳、为贤者讳、为王者讳，单就从它的整个构架脉络来看，它实实在在的只是一部帝王将相的家族史，附加一袭忠孝节义的诠释史，还有奸邪佞臣的弄权史。此外，还有什么呢？

从夏商周一直到元明清，五千年的中国文明史到底留给我们现代中国人以一种什么样的思想启示呢？透过那血腥的历史烟雨，透过那奴隶制和封建集权制的铁幕场面，我们看到的分明是一部强权高压之下的人文精神的跪拜史，还有民族精神的萎靡史以及争斗反抗的遭残史。此外，还有什么呢？

当然，我们也曾以非常革命的现代历史观大声讴歌过陈胜、吴广、黄巢以及李自成和太平天国等历次农民起义，以为那就是历史本可以变得辉煌的力量。仔细地想想看，他们真正地成功了又会怎样？无非是用一顶新王冠代替旧王冠，用一个新王朝取代



旧王朝。然后，便是以制造顺民为本的儒家文化的变本加厉的运用，便是封建时代的忠臣孝子的重新演义，循环往复、乐此不疲，极尽一种东方式的怪圈表演，如此而已！难怪鲁迅会以一种极度的激愤写道：这历史，每一篇都写着仁义道德。我横竖睡不着，仔细看了半夜，才从字缝里看出两个字：吃人！

说一部中国的古代文明史和服务于它的正统儒家文化是吃人的，虽然不无偏激，但却并不为过。一套二十五史写得明明白白。历史就是历史，本也没有什么可怕，可怕的倒是对历史的误读、误解，或是以各种改头换面的办法对封建幽灵的借尸还魂。

当一部又一部所谓的历史题材的电视连续剧充斥我们的现代荧屏的时候，当一批又一批帝王将相、忠臣孝子用一种最直观逼真的影像变为我们的文化参照物的时候，当春秋五霸、战国七雄、秦始皇、汉武帝、唐玄宗、乾隆帝等等历史人物以一种接踵而来的频率不断地刺激着我们现代人的神经的时候，我实在怀疑这种表面上的复活“历史”究竟有什么文化意义？抑或有什么历史文化的意义？更不说它对于我们现代人的历史观将会是一种极不负责任的误导。

史书的意义并不在于它提供了多么完整的编年表，也不在于它提供了多少轰轰烈烈的历史场面，演绎了多少荡气回肠的历史故事，无疑这些也是必要和重要的。但史书最重要的价值肯定应在于它引导一种什么样的思想走向、价值趋向和历史方向。正是在这个意义上，一套二十五史，独有司马迁的《史记》做得最好，他的“究天人之际，通古今之变，成一家之言”的史家精神可以说做到了前无古人，也后无来者。在一部以编年表，帝王世系为经，各种历史人物为纬的煌煌大著《史记》里，司马迁既写了三皇五帝、秦汉帝王，也写了陈胜吴广，刺客商贾，连神医扁鹊也不



放过。他把组成历史的各种力量较为客观地记述下来，造成了一种难能可贵的“历史合力”的演进观，读来每每让人击节赞叹，不胜服膺。

司马迁的幸运不仅在于他的饱览史书，遍访山河，更在于他的命运苦难，大劫不死！一个惨遭不幸的痛苦灵魂注定是要抗争的，这种不屈的灵魂才能造就天才的灵感和智慧的目光，它能洞穿一切历史的幽微之处，在繁复错杂的历史陈迹里捕捉到最能启人心智的场面，并从这种场面中抓住真理的闪光。更为幸运的是，司马迁的时代，孔子的儒家学说并未形成后来的思想大一统的局面，诸子百家的各种学说还都有它们存在的一席之地。而春秋战国、秦汉之际的大动荡时代烟云仿佛刚刚发生在昨天。一代史家的立言氛围无疑是运作在最佳状态。于是饱蘸激情，铺排历史，渗透智慧，观照哲理，太史公神思纵横，铁笔镂定，一部煌煌信史便点燃着他的生命之火终于大功告成，留给了中华民族一份足可向整个世界夸耀的珍贵遗产。

太史公最顶尖的贡献倒不在于他给我们留下了秦灭六国的文武韬略，波澜壮阔的楚汉风云，而在于他的独具绝响的刺客列传。一幕荆轲刺秦王恰恰像是沉沉历史暗夜中的一道闪电，照亮了强权重压之下的人性反抗的理性之光。在那样一种秦军所向披靡、六国分崩离析的非常时代，荆轲竟以弥天大勇，单刀相向，直逼秦王嬴政——这位胜利者同时也是强权者的咽喉，其勇毅果敢、其义无反顾、视死如归的壮举豪气，无疑是震惊天地、激荡人心的卓绝瞬间。而这一卓绝瞬间在历史长夜中的辉煌定格，无疑是给我们这个以苟活为人生目标的被儒家伦理文化弄阳痿了的国民性的当头棒喝！是的，面对强权暴政、面对邪恶的黑暗势力、面对屈辱的重压，处在弱者地位的一方能毫无惧色而拼死一搏，



就像闪电一样使天地颤栗——这也许就是伟大的司马迁所要告诉我们的这些后来人的雷鸣般的警示。

一部中国的奴隶制社会和封建社会史，是以血腥的屠杀和强权的重压为前提的，而立于这种代代不息的争斗游戏前台的总是那些自称为天子的历代君王，他们威威然坐于朝堂之上，既要接受当朝百官的跪拜，更要接受举国上下万众百姓的跪拜——这种跪拜既是肉体的臣服亦是精神的臣服。几千年来这一切被说成天经地义，不可变易的铁定法则，而儒家的伦理学说则成了它最为忠实的帮凶。正是从这个意义上讲，中国的古代文明史留给一代又一代国民的恰恰是肉体的匍匐和精神的匍匐，是一种体能的阳痿和精神的阳痿。一代抗金名将岳飞，明明是在大破朱仙镇之后，精兵强将完全具备了向金国发动反攻的能力，可就是在宋高宗的十二道金牌催促之下，生怕损了一世忠名从而含愤撤兵，以致大功尽弃，遗恨终生。岳飞囿于“名节”考虑而造成的历史悲剧，既是他个人的，更是整个民族的，他的让后人扼腕而叹的悲剧恰从一个侧面诠释了儒家文化酿造的精神匍匐已经到了何等残酷的程度。

中国古代史中最沉重的一页终于翻过去了，那些妇孺皆知的历史故事也大都变成了真正的古董。我们当然没有理由苛求古人应具有现代意义上的民主、自由、人权等观念，但我们却有理由质疑我们的历史重负中为什么积累太多的独裁与强权，我们更有理由提醒我们的现代人，必须运用一种全新的现代历史观念去看待历史，把握历史，怀疑历史和诠释历史，以一种健全理性的精神站位，不做历史文化的俘虏，而要做它的主人。

由此，我想到了中国昆仑文化的中断。

无疑，先秦时代辉煌的昆仑文化突然衰落，是由于汉代以来



儒家文化的独尊地位造成的。儒家文化中的上下尊卑忠孝节义思想被后来的封建统治者一步一步推向了极端，其历史的惰性阻力使任何真正的进步力量都无法突破其保守的硬壳，封建的统治秩序虽然被一次次的打破，到头来仍只是改朝换代的回归与重复。相反地，表现了强烈的改天换地思想，集创世、创造、开拓精神为一体的昆仑文化色彩逐渐地在历史的沉重底色中隐去了，像盘古那样的造世英雄再也无法登上现实的历史舞台，代之而起的是一代代跪拜在窃国帝王脚下的愚忠将相。历史的惰力循环往复两千余年，以至于民主自由连同资本主义的机制难以在中国良性滋生，最终导致了中华古国的末世沉沦，导致了西方列强的虎狼入侵。一部正史，演绎的是儒家文化的不可救药的衰朽没落。

好在，那沉重的一页已翻了过去。

好在，昆仑文化的基因仍顽强地存在于民族精神的延续中；而对于它的重新认识与开发，无疑会对中华民族的人文重构具有特别的意义。

歪读正史，又一个避不开的话题便是孔子。

在中国的历史名人中，恐怕还没有一个人像孔子那样，一会儿被捧之于天，一会儿又被贬之于地。捧他的人说他是圣人、至圣先师，是仁者智者，所谓“天不生仲尼，万古如长夜”。贬他的人说他是伪君子、逆潮流而动者，是奴隶制时代的代言人，所谓“历代统治阶级的敲门砖”，等等。真可谓是标签满天飞，帽子满天飞，褒贬对立，毁誉两极，究竟谁是谁非，却似乎愈说愈糊涂，终于搅成了一锅粥。

其实，孔子究竟怎样，本有他的一部《论语》作证。只是时代太为久远，加之历代各种不同用意者的层层注释和涂抹，其身上的



油彩便层层堆积，愈积愈厚，以至于他的本来面目反不甚清晰了。说白了，便是历代的或尊孔或批孔的对象，在很大程度上已不是原本意义上的孔子及其《论语》了。如果孔子真有灵魂存在，他是会跳起来辩驳或澄清的，然而他是彻底做不到了，于是，便只好任由后人的捧杀或骂杀了，这也实在是没有办法的事。

孔子所处的时代，周王室衰微没落，诸侯国互相征伐，春秋五霸各领风骚，周天子却只能龟缩一隅。残酷的战争游戏频繁上演，被绑在战车上为王驱使的只能是千千万万的奴隶。烽烟四起，生灵涂炭，礼崩乐坏，人欲横流，弱肉强食的争夺就像一场无法无天的混战，谁也无法裁判更无法推举出一个真正的霸主统一乱局，便只有任由战争的法则此消彼长，优胜劣汰。那时候，善于投机喜好功名的聪明人纷纷投向各路掌权者，以出谋献策或建功立业为目标。而孔子也想这样做，他的周游列国也充满着寻求明主以济世的目的，然而他所呈上的大计不是攻城夺地之策，更不是奖励耕战之略，而是最不符合时宜的“克己复礼为仁”，就是要让大家放弃战争，放弃膨胀各自的势力，所谓归仁以周，重新恢复周天子一统天下的原来秩序。孔子忘记了既得利益和既得权利使人疯狂这样一种现实，所以他的复礼的主张便无人采纳，终其一生，他看到周围的现状仍然是战乱的无休无止，于是便只好愤然叹曰：“道不行，乘桴浮于海！”

然而孔子毕竟是孔子，政治理想的无法实现并没有击垮他的意志，他静思默想，重新审视自己，终于在纷繁无定的世事中给自己找到了一个最为明智的定位，那就是：聚徒讲学，潜心教育，传授文化。历史证明，他的这一步是走对了，一部语录体的《论语》终于使他名垂千古了。





如果不带偏见的细细品读,我们便会承认,这一部中国历史上被无数次印刷发行过的书籍实实在在地表明了孔子其实只是一位智者和哲人,而这部书则只是这位哲人对社会人生的忧思录,悲悯录,是一部心灵史或理想集——它反映了一代哲人的全部思考和忧世情怀。当年的称霸者为王侯者转眼间成了粪土草泥,而孔子的一部《论语》却像浩浩江河,从历史的昨天一直流到今天,大约只要人类存在,它就还要继续地流传下去——这就是孔子的价值,所谓哲人不死,文化永存!

孔子在生前四处碰壁,倒霉透顶,死后却受到重视,特别是在汉武帝时代,董仲舒献上了“罢黜百家、独尊儒术”的治国之策以后,历代封建王朝都会祭起尊孔读经这一面大旗,其目的无非是要造成君臣父子那样一套稳固的封建秩序。值得深思的是,封建社会愈到后期,尊孔读经便愈是变本加厉,宋朝时更到了“存天理、去人欲”的极端程度。而累朝累代对《论语》的注释也渗透了各自时代的统治需要。如此积累下去,《论语》的原旨意就大大的变形扭曲,终于失却本色,变成了可以被任意解读的精神魔方了。按照鲁迅先生的说法:孔子是常常被当作敲门砖的,他是被统治者抬到了吓人的高度。换一种说法也就是,孔子的本来面目并不是后来的人们所看到的那样。

无疑,孔子最为崇拜的理想社会是周王朝的大一统,他多次说过“吾从周”,并赞颂周朝的礼乐制度为“郁郁乎文哉?”而对周王室衰微之际的诸侯国并立称雄表示了“是可忍,孰不可忍”的态度。在当时的时代,我们不可能要求孔子具有生产力决定生产关系,社会基础决定上层建筑的唯物论思想。从这个意义上来说,后人的斥责孔子是在维护奴隶制而反对封建制就显得有些牵强了。如果说孔子的整个思想体系是专为维护奴隶制的,那何以解释他的思想却



被封建统治者全盘接受了呢？甚至，他的思想还被蒋家王朝大力地推行过。看来，对孔子及其《论语》的评价和认识还是要回归它本来的面目为好，把它作为一种历史文化遗产对待，冷静地加以分析、鉴别，合理地扬弃，才不失为一种科学的态度。

我不是一个孔子的崇拜者，但我也不是一个孔子的诅咒者。应该说，我对孔子的最初认识是在“批林批孔”的年代，那时候，糊里糊涂地半懂不懂地或是根本就一窍不通地咒骂孔子成了一种时髦。更有意思的是，以工农兵大学生名义编写出版的一本《论语批注》从头到尾，极尽了曲解咒骂的“文革”之风。多少年后，当我再翻出这本书再读时，不禁时有哑然失笑的感觉。对照孔子的《论语》原文与批注的批判短文，你会感到一种滑稽透顶的对峙格局，也就是一个默默无言的远古哲人与几个泼妇骂街者的滑稽对峙。

也就是从这一本供批判用的书上，我总算较为完整地细读了几篇《论语》的原文，说实话，对他的篇幅不小的伦理说教我提不起兴趣，那显然都是一些非常过时的东西，与现代社会毫不沾边。而对于他的另外一些关于人生人性人格的充满哲理的思考，我却不得不表示出极大的佩服。我相信，任何一个不带偏见的读者，只要他是潜心学问与理性，不望文生义去曲解误读，而是采取如历史学家翦伯赞的“抽象继承法”，那是一定会与我有同感的。

当孔子站在百草丰茂的河边，看着水流东去永不复返的情境时，他一定是想到了古往今来的万千故事，想到宇宙人生的诸多玄奥，甚至，他一定会想到人生的短暂，感慨生命的飘渺和无奈，还有一种难以言传的愁绪。于是，他默思良久，凝神若许，骤然间冒出了一句格言道：“逝者如斯夫！”

是的，逝者如斯夫——就五个字，却说尽了古往今来万千哲



人的共同感受，足封千代之口。难怪毛泽东在他的《水调歌头》词中会全文引用，借以壮其辞色。能说一代伟人毛泽东能轻易地引用别的诗人诗入词么？毛词的引用至少表现了某种相同的感受和认同，那是不言而喻的。

“智者乐水，仁者乐山”——妙极了！

孔子的这一句格言给人联想的空间更大，意境更深邃。你能说它仅仅是在传达一种回归自然的情绪吗？不是的，至少不仅仅是。孔子是一位入世者，他的思想充满了对人生社会的全面关注，他曾痛斥过社会的混乱与不洁，他曾痛感人心的自私不古，他推崇王道指斥霸道，然而他又无法改变这一切。他毕竟只是一位哲人而不是政治家，他是一位理想主义者而不是一位实用主义者。所以，他在寻求治世良方便常有书生意气，而在寻求人性人格的完善高尚方面却充满着灵性与智慧。他的这八个字的表述既是自勉自励，也是诲人示人。对于任何一个处在群体性和谐与个体性自由的矛盾交合点的自由灵魂来说，这种警示与自警真是太美妙了，以至于中国历代文人骚客或书法家们，甚至包括一些大政治家大军事家们都乐于在自己的居室或办公室里挂上这八个字的条幅。

“己所不欲，勿施于人”——又是八个字！

做到这八个字，那实在是太难了，但如果人人都能做到这八个字或至少多数人做到，那这个世界也真是会变得太好了！然而，这种境界很可能只是一种理想，人类社会从来就没有做到过。但正因为它只是一种高理想、高境界，才显示出了它的珍贵。看看人类社会从古到今的凶残与贪婪，看看周围人性恶的搏杀与争夺，我们不能不悲愤人类社会的如此不洁不义！但是，没有办法！人就是这样，人毕竟是从动物进化来的，人性深处的动物性基因恐怕



永远难以剔除干净，私欲和争夺的本性将伴随人的终生，大约还会代代相传。但是，用这一句“己所不欲，勿施于人”的理想之光观照一下，警示一下，审视一下，制约一下，不是一种很好的理性慰藉吗？观照一下总比不观照好，精神文明里加上这一条，人性丑恶的一面总会有所抑制吧！

“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也！”——无庸赘述，它说尽了人生立身的要旨要义，说尽了人与动物的理性差异。

“小不忍则乱大谋。”——这一句比较特别，会收到不同的效果，好人用之则益世，恶人用之则害世。利弊参半。

“惟女子与小人为难养也，近之则不逊，远之则怨。”——这一句就更有意思，有一种调皮的味道，且大大的打了圣人的折扣。特别是前半句，反映了孔子对女性的歧视，政治性大于它的思辨性。而后半句却极有趣，表现了孔子对女性性格心理的微妙把握，显得高明机智狡黠，还有一丝调侃的意味。据此，可以证明孔子是和一些美妙动人，有魅力的女性打过交道的——孔子自己证明他并非不好女色。

站在今天的时代制高点上来审视孔子，我们便会发现，这位文化先师的真正局限恰恰在于他的文化视野的局限；大概由于我们和他的时空距离隔离太远吧，这一点便看得格外清楚。

首先，孔子的局限在于他的民族观念的局限，他的学说是典型的汉民族为正宗的学说，这就把当时处于西羌之地的昆仑文化排除在他的文化研究之外，结果导致



西王母神像



了由他删定的典籍中绝灭了昆仑神话的影子。第二，孔子的局限强烈表现在他对女性的轻视甚至歧视上，这一点直接导致了他对西王母的听而不闻和闻而不究。一个在他的时代从遥远的昆仑山向中原大地辐射着真善美慧光彩的人物，竟没能在他的谈吐话语中留下一丝信息——这与其说是因为他的孤陋寡闻，还不如说是因为他的世俗偏见更为彻底。

第三，孔子的局限突出地表现在他对于生产劳动的鄙视上，他也许没有意识到历史的演进力量将最终取决于生产力的积累；而鄙视劳动必然导致鄙视劳动人民，这样，他的重在建构伦理秩序的学说便成了沙基上的楼阁，其倾颓其坍塌迟早会发生便成了必然。

歪读正史，正史歪读——这没有什么不好，恰恰是在这样一种歪读状态中，我们才会发现点什么或觉悟点什么。

谁教我们生为现代人呢？



### 第三篇 犹存神韵的洁净之地

狼、羊、马、及狗……

我们都是孩子们。

我们在平静的雪山下自守，  
在辽阔的草原上驰骋，  
在莽莽的林海中神游……









## 第十五章 雪域灵境

青藏雪域,西王母故地,禽兽与佛光

无疑,青藏高原对于大多数人来说是神秘恐怖的。它的大跨度高海拔,它的雪山佛塔,它的险境魔幻,它的缺氧威胁,足以让每一个造访者谈虎色变。敬畏扩大了距离,而猜测更造成了神秘,于是,一切神话才具备了前提。光怪陆离原是人类想象所辐射的碎片,然而一经恐惧与神秘结合,便衍生出无数的神话故事。神话是借助想象以征服自然力,但在青藏高原的特殊文化系统里,却常常变成了人对自然力的臣服与膜拜。或许这一切原本无可厚非,只是更加加深了这雪域高原的神秘难测。

在远古的土著居民的想象里,昆仑山是作为男神而存在,西海(青海湖)则作为女神而存在,昆仑为阳,西海为阴,阴阳结合,天地归一。于是,对昆仑和西海的顶礼膜拜就成了远古先民们的一种原始的宗教意识。后来,当中原文化逐渐进入青藏高原,原始的男神女神观念便衍化成新的神话传说,昆仑山被说成是玉皇大帝的九重宫阙,而西海则被说成是王母娘娘的瑶池。并由此派生出天地十八层,派生出各路天神地鬼,天兵天将和阎王司命。总之,一整套具有东方色彩的对于天宫地府上下尊卑森严排列的神



话体系就这样形成了，它就是至今还影响着我们民族心理的昆仑神话体系。在古典小说《西游记》里，这种博大的神话体系得到了最完整的具象展示。

但是，藏民族毕竟是一个具有独特的神话想象的民族，当他们逐渐取代羌族而在现在的青藏高原站稳脚跟以后，他们就很顽强地用他们固有的思维方式给这块高地涂上他们特有的宗教色彩。在这种宗教色彩的覆盖之下，昆仑山（包括念青唐古拉山）不但是众山之王，而且是众神之王，是山之至尊，亦是神之至尊。这样，四面八方的山都要向它匍匐，向它膜拜。而生活在这广大土地之上的山之子民，则只能永远地匍匐在众神即众山脚下。众山给他们提供了水草和牛羊，这即是神的恩赐，因此，对于神山的任何得罪都将招致惩罚。无疑这是事实上的泛神意识，也是最原始的宇宙精神。时至今日，人类所拥有的全部现代科学知识需要彻底揭开一切远古神话和宗教神话的裙裾，而对于把它的几乎所有大山都命名为各路大神的这方雪域世界，科学的界定和综合分析已变得刻不容缓了。

沧桑变化，山海易位，自然界演变的漫长和巨大使人难以想象，但人类毕竟可以借助现有的技术和知识追溯或透视远古的渺茫图景。不管青藏高原是从它原位的古海中站立起来也罢，或者是从遥远的大洋中漂移过来也罢，总之是自从地球上隆起了这块平均海拔 4000 米的高原之后，地球的其他部分便不可避免地改变了它原有了面貌。就像卓然崛起的一个强大家族必然要改变他所统领的地域民风一样，青藏高原无疑成了认识或审视我们赖以生存的地球的科学制高点。科学研究和人类的综合经验已经证明，当青藏高原在地球上逐渐抬起它高昂的头，相关效应出现了：亚洲季风形成；西域砾岩、玉门砾岩开始堆积；黄土被季风由西北



戈壁大漠中吹起，堆积在荒漠草原地带的外围，于是造就了黄土高原。与此同时，赤道高空空气激流的形成，从夏天的青藏高原气候中获得动力，西行到北非沉淀，促成了世界最大的撒哈拉沙漠。如此看来，青藏高原的隆起和存在，对于地球的冷暖温热，对于地貌地床的形成，对于动物植物的繁衍，对于地球生态的林林总总，都构成了巨大的实际影响。它既是一个独特的地质、地理单元，又是整个地球的脉搏。而无疑作为全球牵一发而动全身的这一制高点，也就成了最具深刻意义的地球生命场了。

青藏高原接近 200 万平方公里的庞大躯体上，至今仅有 1000 余万的人口。在一块块被凛凛的雪山擎起的雪线草甸上，构成了一个个人类难以涉足的“无人区”，可可西里、三江源等，恰恰因为命定的原因而成为野生动物群的最后栖息地。从这个意义上讲，青藏高原实在是人类的文明触角和野蛮触角都最少涉及的地方。于是，珍贵的野生动物群的最后疆界终于坚守了，这实在也真是一种自然和人类的最后幸运。

中央电视台在 1993 年 3 月 21 日的《新闻联播》节目中报道：据测，青藏高原的大气和自然保护属良性状态。未发现酸雨现象，其他的工业污染程度也远远低于内地地区。

每一个生活在这块高地的人们有理由感到自豪。

每一个生息在这块净土上并不谙人语的野性家族也有理由感到幸运。

人们总会想当然地把阳光、蓝天、白云这些现代人视为最可宝贵的自然恩赐和大海联系起来，其实，博大雄阔的青藏高原原是蓝天白云和阳光最美好的地区。格尔木、拉萨都是当之无愧的日光城，也是世界上两座海拔最高的城市。其吸引世界上各种肤色人群的热切关注是不言而喻的。与此形成正比的是，在这一方