



TAISHAN  
SHEN WEN HUA

# 泰山神文化

袁愛國 著



山東大學出版社 SHANDONG DA XUE CHUBAN SHE

責任編輯 齊濤

封面設計 九江



ISBN7-5607-0553-7/G·69

定價:4.20 圓



泰山文化丛书

# 泰山神文化

袁爱国 著

山东大学出版社

**泰山神文化**

袁爱国 著

山东大学出版社出版发行

泰安市印刷二厂印刷

※ ※ ※

850×1168毫米 大32 8印张208千字

1991年6月第1版 1991年6月第1次印刷

印 数1—5000

ISBN 7—5607—0553—7/G·69

定 价：4.20元

## 序

泰山是中华民族的精神象征，它蕴含着从古至今无比丰富的民族文化宝藏。“打开扇子崖，金银财宝往家抬”的民谣，就强烈地折射了这种宝藏意识。

当爱国同志把寻宝的探测仪对准神文化，即泰山崇拜与信仰的文化时，无疑是找到了一座富矿。在我看来，泰山文化几乎是一部传统文化的百科全书，但它不象孔子学说、稷下学说那样，是相对完整的思想体系，而是以泰山为载体，在人类原始社会就已发源，经过不断累进与变异逐渐形成的。在这个过程中，有些盛行的东西消亡了，有些虽然流传下来，却变化很大；各种史传对泰山的记载多是只言片语，阙载有间，明清以来出现的泰山志书又以景胜为主，这就使泰山文化的珠玉散见于群峰众壑。因此，搜罗剔抉，钩沉发微成为研究泰山文化的首要任务，需要探索者有几分眼光。

前些年，爱国同志曾跟我学习古典戏曲小说和民间文学，近年转向研究泰山文化，除留心历代泰山文献方志外，还注重学习文化学、民俗学、宗教学、神话学等，有了比较开阔的视野，同时还作了大量的民间调查，掌握了一些鲜为人知的材料。凭借这样的基础，他开始了泰山探宝的历程。

本书是他的第一次收获，较之他近年发表的一系列泰山研究论文，更加系统与丰厚，初步显示了他的功力，以及独立思考，大胆探索的勇气。书中的有些篇章，如阴阳五行学说与泰山，封禅起源问题，五岳真形图之谜，经石峪刻经的起因、时代与作者，泰山佛教的宗派与活动等等，都是独抒己见，道前人所未道，给人以新鲜的启示。

当然，爱国同志的泰山文化研究还不能说已臻于尽美境界。但是他正朝这个方向迈进。我们希望他的探宝有更大收获，也希望把泰山文化研究推向更加广阔的领域。

李 万 鹏

1991年6月10日于山东大学

# 目 录

序.....	1
东方崇拜与信仰的典范.....	1
——泰山神文化绪说	
一、众神爱居的神山.....	13
1. 三代延续的泰山女神.....	13
2. 夷人的祖神伏羲.....	29
3. 不屈的战神蚩尤.....	33
4. 两位风神——飞廉与穷奇.....	36
5. 仁德之王帝舜.....	40
6. 孔武的射神后羿.....	42
7. 泰山神话的文化价值.....	44
二、沟通天人之际的封禅大典.....	49
1. 序曲：通向天堂之梦.....	49
2. 两重奏：封禅与求仙.....	54
3. 慷慨之声：“会命岱宗”.....	60
4. 盛世唐音：亚献与饔饩.....	62
5. 乱弹：末路祥瑞.....	66
6. 封禅活剧的历史效应.....	68



三、协和神人的 阴 阳 五行·····	71
1. 阴阳五行溯源·····	72
2. 森严的宇宙秩序·····	74
3. 生死肯綮与三位泰山神·····	77
4. 天人感应与国运征兆·····	82
5. 五运旗帜与改朝换代·····	87
6. 末路与生机·····	90
四、道家神仙 灵 应 境·····	92
1. 洞天福地史迹·····	92
2. 仙家灵宝符箓·····	98
3. 神仙品第 谱 系·····	102
4. 阴曹地府 鬼 域·····	124
五、佛门清 净 自 在 天·····	132
1. 泰山佛史与灵岩八宗·····	132
2. 佛法交流与传播 风 尚·····	142
3. 榜书正宗的千年之谜·····	144
4. 佛堂法界众生相·····	148
六、“神道设教”的儒家圣贤·····	169
1. 素王独步·····	169
2. 圣者之宗·····	176
3. 群贤毕至·····	180
4. 泰山英才·····	187
5. 书院遗风·····	189
七、回天有术的医神·····	198
1. 从“神农尝百草”说起·····	198
2. 巫医与食医·····	201



3. 方医神功·····	206
4. 唐代“药王”与金元四大家·····	213
八、杂然并陈的民间俗神·····	219
1. 村舍与家族的护卫·····	220
2. 原始自然崇拜遗俗·····	225
3. 功名利禄与子嗣·····	230
4. 英雄生前身后名·····	236
5. 能工巧匠的祖师·····	240
后记·····	244
主要参考书目·····	246

# 东方崇拜与信仰的典范

## ——泰山神文化绪说

本书的主题是泰山神文化。泰山神文化是以泰山为载体和对象，关于崇拜和信仰的文化。泰山神文化是整个泰山文化的核心部分，是中华民族东方崇拜与信仰的典型范例。

### 1. 神山与神文化

世界上古老文明的民族，大都有自己的神山。例如古希腊的奥林匹斯山，古印度的须弥山，日本的富士山等。神山是人类童年时代思想意识的产物，往往能集中体现该民族文化之源的原始形态，并对该民族的文化传统和文化心态产生至关重要的影响，成为民族精神的一种象征。

雄踞于齐鲁大地的泰山是中华民族的神山。

这是一片神奇的土地。在远古时代，泰山地区就是先民们生息繁衍的栖息地。近年来考古研究和大批出土文物证明，沂源县土门驺子鞍山发现了猿人的头骨、肢骨化石，是距今四五十万年前人类的遗踪。新泰乌珠台发现了一枚五万年前“智人”少女的牙齿。距今约七千五百年的北辛文化，以及后来的大汶口文化、龙山文化、岳石文化，呈现出脉络分明的文化延续。文化史研究认为，泰山在先民心目中处于“齐州”中原的中心部位。在

燕山之南，太行、秦岭之东，伏牛山、桐柏山、大别山以北，大海以西，形成一个三角形的较为平坦的区域——中原。这里有被称为“四渎”的四条大河，即黄河、济水、淮河、长江。河岳之间，泰山周围，就是原始社会中东夷氏族的发祥地。我们的祖先在这里创造了灿烂的文化，迈进了文明的门槛。这种产生于神山的文化，其主要内容及特色就是神文化。

## 2. 泰山神文化的主要内容

泰山神文化大致按其产生时代形成序列，主要内容包括泰山神话、泰山封禅、泰山作为阴阳五行学说的象征物、泰山宗教、泰山民间俗神及信仰，等等，在发展与传承过程中，它们之间又呈现出互为影响、互相融合的局面。

泰山神话是东夷人集体创造的最初形态的原始文化意识，也是有关泰山崇拜与信仰的观念之源。它是有了文字以后才被记录下来的，离最初形态已有一段距离，但仍能反映出朴素的原始风貌。其中最为主要的内容，一是原始祖崇拜与自然崇拜相结合而产生的泰山女神，一是围绕着东夷人的鸟图腾崇拜所产生的诸神。夷人中的鸟夷，即以泰山以南的曲阜为发祥地。《左传·昭公十七年》载：“我高祖少皞鸷之立也，凤鸟适至，故纪于鸟。为鸟师而鸟名。凤鸟氏历正也，玄鸟氏司分者也，伯赵氏司至者也，青鸟氏司启者也，丹鸟氏司闭者也，祝鸠氏司马也，鵙鸠氏司空也，爽鸠氏司寇也，鹁鸠氏司事也，五鸠，鸠氏者也，五雉为五工正，利器用，正度量，夷民者也。九扈为九农正，扈民无淫者也。”在少皞之国众鸟族中，有鸷类8个、凤类8个、扈类9个，且分别担任一定管理职能，有的学者由此指出《左传》记载中“可以看到少数民族已具备国家的形式，只是还很原始而且是比较简单的形式”。（《大汶口文化讨论文集》齐鲁书社1981年版）。鸟夷部族的首领和大神是舜。舜在古籍中又写作“叡”，

甲骨文中均为鸟首人形，又是后来殷人的祖先。基于这种史实，夷人的神祇伏羲、飞廉、穷奇、后羿，以及炎帝族的共工、夸父等等，都以泰山为活动基地，使泰山成为百神爱在的神山。在这些神话中，还曲折地反映了炎、黄两大氏族在泰山的激烈冲突和相互融合的历史。显然，这是泰山成为神山的肇始源头。

封禅大典是泰山文化中独有的现象。封禅起源仍发端于夷人、殷人的泰山崇拜，其目的在于沟通天人，实现天帝与人的直接交流。进入封建社会以后，这种原始的文化观念涂上浓厚的政治色彩，成为统治者奉天承命、盛世太平的象征和仪式。这就把国家政治与泰山文化紧密结合起来，通过封建皇帝的封禅实践，把原始文化观念转变为现实政治观念，其效果是大大强化了泰山崇拜和信仰，这是不言而喻的事实。

阴阳五行的象征。阴阳五行学说是古人基于自身的体验阐发出的理论系统和哲学观念。从《吕氏春秋》和邹衍的《五德终始说》以来，用自然现象和变化规律来解释、对应人类社会的发展，从而把有关自然规律的观念演化为政治运行模式。在两者结合的具体过程中，泰山起着举足轻重的影响，又进一步使“泰山主生死”观念得以强化、系统化，从而把泰山变成天堂——地狱之山，每个人的生前死后，吉凶祸福，统统由泰山掌管。人们对泰山的敬畏，真是达到了登峰造极的地步。

泰山宗教内容更是琳琅满目，令人应接不暇。传统文化中起主要作用的儒、道、佛三教，都在起源阶段就与泰山结下了不解之缘，泰山经历了三教的兴起、繁盛、衰落的全过程。儒家从创始人孔子开始，就长期流连于泰山，从事政治活动，学习礼仪知识。孔门弟子中有不少是泰山人，如柳下惠、林放等等。孔子师徒在泰山留下了儒家早期的深刻影响。北宋初年由孙复、石介、胡瑗等人创办的泰山书院，为北宋著名改“庆历新政”培养了大批人才。泰山书院所坚持、所弘扬的儒家道统和义理精神，成为

儒家发展第二期——南宋理学的理论先驱。宋代开始，孔子庙遍布泰山上下，儒家文化成为泰山崇拜信仰中不可分割的部分。

道教从原始巫术与秦汉方仙道发展而来，而巫术与方仙道正是以泰山为其最早的重要基地。无论是《山海经》中记载的昆仑——泰山的巫师活动，还是秦皇汉武迷狂的求仙，从最早的《太平经》到明清民间的秘密教派，都把泰山视为洞天福地，作为修炼、长生的灵应仙界。泰山成为道教的神山。

佛教从传入之初就进入泰山。西域高僧佛图澄的弟子朗公在泰山北建起了朗公寺、灵岩寺，泰山成为齐州佛教区的基地，灵岩寺成为泰山佛教的中心。从朗公开始的大乘空宗，到隋唐之际降魔禅师的禅宗北派，慧南和尚的禅宗南派黄龙系，玄奘师徒传来的法相宗，开元三大士传来的密宗，到宋金元明相继传来的净土宗、华严宗、临济宗，灵岩寺及泰山佛教出现了影响较大的八个宗派。历代高僧学者咸集，佛经传释著述迭出，在唐代就列为城中四大名寺之首。灵岩佛教曾东传日本、朝鲜，西传至佛教的发源地印度等。灵岩寺僧人的饮茶习俗还由最澄、空海等人带至日本，演化为“茶禅一味”的茶道。这种国际间的佛教文化的直接交流，大大提高了泰山佛教的地位与影响。

泰山民间俗神信仰亦极有特色。泰山老奶奶、泰山石敢当的信仰习俗，很难找出与之影响相似的事象。原始自然崇拜中的山川、社稷、星辰、木石、器具等等，在民间都有孑遗。当年孔子曾经慨叹“礼失求诸野”，现在我们又深深体验到民俗文化遗产巨大的惯性力量。民间对于俗神的祀奉虽不乏神秘色彩，却无庙堂之上的庄重呆板，而带有生活情趣与喜剧色彩。

### 3. 泰山神文化的特征

泰山神文化是崇拜与信仰的文化。所谓崇拜与信仰，即带有宗教色彩的情感体验，并外化为一定的行为实践。泰山神文化的

产生、发展、衰落有一个纵向历史过程，形成了丰富的积累与叠压，保存了从原始社会到封建社会中形形色色的神祇；泰山神文化由最初的思想观念演化为众多的具体形象——神祇，举凡国家的、宗教的、民间的、观念的、形象的、天上的、人间的、阴间的种种品类，几乎都有涉及，显示了高度的连贯性、集中性、典型性，形成了一个相对独立的文化系统。颇似文化学者们定义的“文化丛”。泰山神文化的作用和影响大大地超出了泰山地域范围的限制，对整个中华民族的崇拜信仰具有典范意义。或许正是由这一角度出发，才使那位现代文学的巨匠、睿智的学者与激情的诗人敏锐地体会出：“泰山是中华民族文化史的局部缩影。”

泰山神文化的特征具体表现在以下几个方面：

①原发性与原始性。泰山崇拜信仰的思想意识与文化观念是在本土上孕育萌发的，它不象其它后来被发现的名山那样，其人文景观与文化因素基本是凭借人的各种活动“引进”、“移植”而来，而是在文明起源阶段就与人类的各种活动、各种文化思想密不可分地联结为一体，是“土生土长”的文化现象，显示出这种地域文化的本根性。所谓原始性，即与整个中华民族的文明是同源同步的，并且成为后世思想文化的肇始源头。

②宗教性与神秘性。泰山神文化的早期内容带有氏族宗教的特点，具有强烈的神秘色彩。宗教学认为：“早期母系社会的原始人把氏族的祖先与自然物混为一谈，这就产生了最早的图腾崇拜和半人半图腾的女始祖崇拜，这是氏族宗教的初始期”。而原始社会后期，则“出现了兼具自然神与祖先神双重神性的天神崇拜和由此衍化出来的其它宗教崇拜形式”（吕大吉《宗教学通论》）。半人半兽的西王母作为早期泰山女神，正是母系氏族社会中“半人半图腾的女始祖崇拜”的典型代表。泰山神话中其它神祇，如真人的祖神伏羲、风神蜃廉与穷奇，则是“兼具自然神与祖先神双重神性的天神崇拜”，表现出部落联盟时期氏族宗教

的新特点。西王母穴居洞处，有青鸟为使，能“司天之厉及五残”，蚩尤能“请风伯雨师，纵大风雨”，天女魃能使“雨止”，都表现了超自然的神力，增强了神秘色彩。

③强烈的生命意识。泰山崇拜与信仰自始至终贯穿着生与死的主题。泰山女神的繁衍人类、太皞伏羲氏的执掌东方、泰山府君主冥府、魏晋以来流行的“魂归泰山”观念，乃至金元以来，奈河、蒿里山阴曹地狱中十殿阎罗、三府六案七十五司的建构，形成了生与死的循环系统。道家的《五岳真形图》及其灵宝符篆，方术的祛病禳灾，益寿命延，也都回荡着长生永在的旋律。孔子把“泰山其颓”作为生命终结的象征，也都浸透着强烈的生命意识。透过所谓“神”的罩纱，我们可以清楚地看到泰山崇拜与信仰的深刻内蕴——其出发点、落脚点都是“人”，是人的生命意识的体验与张扬。

④创造与进取的积极精神。先民对于泰山的崇拜信仰，绝不是五体投地，“伏不敢起”，而是以惊人的想象，借助于各种超自然的力量来征服、控制自然，显示了巨大的创造力和豪迈的进取精神。封禅大典的沟通天人、阴阳五行学说的改朝换代，在其产生之初，都是人们充分发挥主观能动性，主动而自信地迎合“天命”的结果。五行学说更公开宣布天命靡常、运行有序，此德衰而彼德兴，易姓受命乃天经地义之事，又反过来鼓舞和激励了人们奋发向上的进取豪情，成为“真命天子”建新朝、农民起义换旧代的理论依据和精神旗帜。佛教中灵岩八宗对佛理精义的研究，孔门弟子及泰山学派对儒学的拓展，也都是这种创造与进取精神的表现。

⑤巨大的包容力与吸附力。泰山崇拜与信仰的内容，有与人类活动同时出现的思想意识，也有后世踵事增华的内容，有“土生土长”的神话、封禅，也有外面传入的佛教和各种思想学说，有自古就有的泰山诸神，也有列入国家祀典的各路神灵、道家天



神仙真、国外“引进”的佛陀，乃至似教非教的儒家圣贤，死后封神的英雄好汉，原始拜物教遗俗、鬼魂狐仙等等，靡不毕集。本与泰山无关的外地神祇，如金龙四大王、送子张仙、小说中人物余化龙等等，也来寻觅洞府，享一炉香火，凑一番热闹，大大丰富了泰山崇拜与信仰的内涵外延，充分体现了虚怀若谷、兼收并蓄的雄浑气势。李斯在著名的《谏逐客书》中说过“泰山不辞细壤，故能成其大”，不意在两千年后我们审视泰山神文化，乃至整个泰山文化时，仍仿佛能听到它山呼海应般的磅礴回响。

#### 4. 泰山神文化的社会功能

泰山神文化作为中华民族传统文化的重要组成部分，对社会发展起着重大作用，产生了深刻影响。

泰山崇拜与信仰中的神话内容，在历史上曾经起着团结氏族成员，激励和振奋民族精神的重要作用。尤其是炎帝系统诸神不畏强暴，敢于反抗，至死不渝的斗争精神，给予后人极深刻的影响，形成深厚的精神传统和独特的性格禀赋。封禅中“易姓而王”的观念，曾经给秦汉时期新兴的地主阶级以巨大鼓舞，增强了进取的豪情与无畏的气势。刘邦在天下未定之时，即自称黑帝，说天上五帝是“乃待我而具五也”，显示出强烈的自信与果敢，就是突出的一例。

作为泰山崇拜信仰重要内容的阴阳五行学说，曾经是统治者的理论依据与政策依据。秦始皇首先实施五德始终说，宣称秦代周为水德，并制定了一整套水德制度；以冬十月为岁首，更名河曰德水，衣服旄旌节旗皆尚黑，数以六为纪，刚毅戾深，事皆决于法。汉以后的改朝换代，也以五德始终为理论依据。历代农民起义，也大都借用五行学说来建立新朝，标榜正统。东汉黄巾起义以五行谶言为口号，把五行学说与农民革命完美地结合在一起。

带有浓重伦理色彩的孔子学说，自汉代以来开始为中国文化思想的主体，在封建社会的统治思想和政治事务中起主导作用，以致有“半部《论语》治天下”之说，孔子本人也以“仁义之师”，“人伦之表”的人格力量，影响引导着中国历代知识分子以天下为己任，关注并且影响着国家的前途命运。

泰山神文化中的宗教内容，在封建社会历史中的各个方面发挥着重大影响。马克思主义的创始人曾经说过：宗教是“这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领”。“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正象它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片”（《黑格尔法哲学批判导言》，见《马克思恩格斯选集》第一卷）。统治阶级正是利用宗教的这种作用来维护其统治，所谓“修好一座庙，胜养十万兵”。而农民起义也往往借神的名义，用神的旨意来调动宗教热情，掀起声势浩大的群众运动，推翻旧的统治。赤眉军、黄巾军，乃至近代最为波澜壮阔的太平天国，莫不如此。宗教中规定的强制性的道德规范，教义上的劝喻向善，也在民俗心理与行为中存在着深远的影响，客观上有着积极的作用。

毋庸讳言，泰山神文化也有它的消极作用，其突出表现为迷信。崇拜信仰和宗教，在产生之初就与迷信有血缘关系，后世遂更成为迷信的大本营。这是历史。我们无法改变历史，更不能因此否定历史。但是正本清源，揭示迷信的本来面目，探明迷信之所以成为迷信，则是历史提出的严肃课题。从迷信到科学，是人类认识史上的巨大进步。但人们对迷信本身的科学认识，还远未达到终结，用科学来反对迷信的任务还相当艰巨。在相当长的时期内，迷信将作为科学研究的“标本”，也将继续影响一部分人的思想，这两种作用将同时并存。

## 5. 泰山神文化的价值评估

泰山崇拜信仰的鼎盛时代已经过去，但结束其影响却无法成为可能。直到现在，它对我们仍有多方面的重要价值。

——思想文化价值。伟大的马克思在他的天才著作《路易·波拿巴的雾月十八日》指出：“人们自己创造自己的历史，但他们并不是随心所欲地创造，而是在直接碰到的，既定的、从过去承继下来的条件下创造。一切已死的先辈们的传统，像梦魇一样纠缠着人的头脑”（《马克思恩格斯选集》第2卷）。泰山神文化正是形成了这样一种深厚的思想文化传统。泰山神话是原始社会中氏族先民共同创造的百科全书，是中华民族最早的文化源头，其不屈不挠的开拓进取精神，对于今天团结动员全民族进行社会主义现代化建设不无裨益。孔门师徒的思想学说，对于协调当代人际关系，建立社会主义伦理规范有重要参照作用。泰山佛教注重对佛教义理的研究阐发，其佛教哲学中蕴藏着极深的智慧，尤其是禅宗，对于宇宙人生的洞察，对逻辑理念的分析都有独到见解，成为传统哲学的重要组成部分。阴阳五行学说及其天人感应观念，如果揭去其“神”的外衣，那么它所阐释的天人相统一的原理，正是现代科学中的系统论、全息论最为关心的课题。泰山崇拜信仰中大量的警句格言，如“泰山北斗”、“稳如泰山”、“有眼不识泰山”、“泰山其颓”等等，也早已成为中华民族共同的思想意识与精神尺度。泰山之于民族精神的博大、凝重、宽厚、坚韧，其文化心理传统，盖发源于此。

——科学技术价值。泰山神文化包含了许多科技内容。阴阳五行学说中的占星术、望气、风角等等，就是当时的天文学、气象学。从《汉书》开始的正史中设《五行志》，在荒诞离奇的泰山灾异记载后面包藏有大量的古代信息与资料，广泛涉及到天学、地学、生物学、生态学、生命科学等等领域。道教在炼丹、

医学、保健方面取得的成就，是对古代科技的重大贡献。李约瑟博士在《中国科技史》中在谈到道教与科技的关系时指出：“中国古代和中古代的医生和技士们的本领，比大多数汉学家愿意承认的强得多。人类历史上一些很基本的技术，正是从这块土地上生长起来。只要深入挖掘，还可能找到更有价值的东西”。道教中包含的科技内容称为道教科技，它所涉及的科学领域有化学、生物学、医学、物理学、地质学、矿物学、天文学，以至宇宙学。道家的炼丹术在原始化学中占有主要地位，成为中国科技史上的独特篇章。

——艺术审美价值。黑格尔在研究宗教与艺术的关系时说：“艺术到了最高阶段是与宗教直接相联系的”，宗教“往往需要利用艺术来使我们更好地感到宗教的真理、或是用图象说明宗教真理以便于想象”（《美学》第一卷）。泰山佛寺道观以其建筑布局与空间结构作为神性的象征。祭祀泰山神的岱庙具有皇家宫殿的庄严，是人间皇权的翻版。碧霞祠为三进式四合院，主建筑沿中轴线石基纵向展开，以金、木、水、火与中央土相配，五行俱全，意在聚四方之气，迎四方之神。正殿的铁瓦、铜碑和后移至岱庙的金阙，都是稀见的取材。灵岩寺辟支塔八角九级十二檐，上有铁刹，以金刚力士牵引。塔身外形深厚有力，充满佛教的内在力量，丰满的曲线和层层密檐又包含着无穷的外张力量，弥漫着佛教崇拜的浪漫气息。千佛殿中四十尊宋塑彩色罗汉像，神态性格刻画细致入微，肌肤腠理栩栩如生，梁启超称之为“海内第一名塑”，岱庙天贶殿的巨幅壁画《泰山神启赜回銮图》、经石峪《金刚经》刻石的书法，是历史上泰山画派与泰山书派的经典性代表作品，是泰山文化宝库中的瑰宝。泰山道教音乐继承古代巫祝“巫以歌舞降神”的传统，并富有地方特色。岱庙文献中保存了古代帝王祭山时的庙堂音乐，近年来经整理挖掘，已用于仿古封禅表演中；碧霞祠、东平祥龙观的道教音乐，有益于

纪念、赞颂、修持活动的“阳调”和祭祀、追荐用的“阴调”两大类，最盛时可演奏三百余支牌子曲，大部分散见于当地民歌小调，近年整理挖掘，已有恢复。泰山神祇的民间传说，更是山积海量，俯拾皆是。“碧霞元君占泰山”、“泰山石敢当”、“泰山神全的由来”等等，过去在泰山几乎是家喻户晓，人人能讲，形成了浓厚的民俗心理。

——学术研究价值。泰山神文化作为完整的文化系统，具有巨大的综合研究价值。它给社会科学的众多领域，如神话学、宗教学、文化学、民俗学、美学、历史学等等，带来富有意义的研究课题。它既可以进行某一学科的独立研究，又可以进行多学科综合研究；既可有宏观的把握，又可有微观的精研。从而对它在历史发展中的作用和影响，其崇拜信仰的传承演变，以及它对整个民族精神的影响等等，进一步作出深入全面的揭示。

## 6. 研究泰山神文化的意义

泰山作为中华民族的神山，其丰富的文化蕴含居国内名山之冠。近年来学术界对传统文化的关注，已引发了《孔子文化大全》、《齐文化丛书》这样气魄宏大的文化工程。位于齐鲁中心，起源更早而又联带齐鲁文化的泰山文化，亦成为学术界关注的焦点之一。泰山文化的研究已颇有起色，并不断有令人欣喜的成果。但此前尚未出现较为系统地介绍与研究泰山崇拜与信仰的文化专著，不利于这一研究课题的深入开展，现在应该把它提上议事日程了。

研究泰山神文化是弘扬民族优秀文化的需要。这里的“神”是指崇拜与信仰，是文化形态中的核心部分。从其内容、特征、功能、价值上分析，其积极方面起主导作用。在民族传统文化中，往往是真理与谬误并存，精华与糟粕连体。通过科学的研究实行“剥离”，正确认识与评价传统文化，是弘扬的前提和基

础。也是历史赋予当代科学工作者的使命。

研究泰山神文化也是建设社会主义精神文明，移风易俗，破除迷信的需要。民族精神中的优秀部分应当纳入社会主义精神文明之中，移风易俗则要首先考察旧有风俗的内容特点及其形成、传播过程，才有可能清除那些陋俗恶习。而破除迷信的最好办法，是讲清它的来龙去脉，揭示它的本来面目，去掉它的神秘色彩，则迷信往往不攻自破。

研究泰山神文化还是更好地保护人类文化与自然遗产的需要。泰山已被联合国科教文组织列为人类文化与自然遗产。这份遗产许多方面的内容，我们还缺乏细致地了解与深入的研究。盛名之下，常恐其实难符，也逼迫我们以更大的努力加强研究，科学地保护好、利用好珍贵的遗产，才能上对得祖先，下无愧于后代。功败垂成，将由历史和后代评判。

## 一、众神爱居的神山

古代神话中关涉泰山的内容极其丰富，这是颇能引起我们注意的有趣现象。神话是先民社会生活与思想意识的反映，是先民集体意识不自觉创造出的百科全书。作为意识形态，它是当时人们信仰的思维和幻想；作为社会生活的折射，它又积淀了一定的历史真实，以致从春秋到秦汉，经过漫长的“改造”，把神话加以历史化，载入编年，成为史实。神话的这种双重文化指向，导致了学术界争论不休的众多歧义，但在我们考察泰山文化起源和泰山信仰崇拜中，神话双重文化指向所起的作用却是完全一致的。

### 1. 三代延续的泰山女神

泰山女神，民间尊称为泰山老奶奶或泰山娘娘。她和东岳大帝是执掌泰山的两位主神。但在道教神谱和民间信仰中，东岳大帝是极少被注意到的苍白形象，而对泰山女神却充满庄严的敬仰和柔情的眷恋。宋代开始，泰山女神具体为碧霞元君，其民间信仰从泰山地区泛及黄淮海地区，辐射范围南至江浙赣皖，北至北京、东北三省，西至陕西，东至沿海。时至今日，其信仰仍不绝如缕，在民间延绵持续。这种上下千余年，纵横数万里的时间、



空间存在的民间信仰，及其在人们生活中的巨大影响，不能不在我们考察泰山崇拜中首先引起注意。

(1) 泰山女神通常认为与碧霞元君是同一称谓，两者可以合而为一，这是一种本末倒置的错误观点。考“碧霞元君”称号，源出于宋真宗的那场“封禅”闹剧。清代顾炎武在《日知录》中指出：“泰山顶碧霞元君，宋真宗所封。”但在受封之间，即有一位泰山玉女在。张尔岐《蒿庵闲话》记：“宋真宗东封还次御帐，涤手池内，一石人浮出水面，出而涤之，玉女也。命有司建祠奉之，号为圣帝之女，封天仙玉女碧霞元君”。原来当初受封的，不过是一尊石雕玉女像。宋真宗封赠的目的，也只是为他“降天书”的把戏增加色彩，张扬声势，显示这位神女“坤德直方，博厚无疆”（《宋史·封禅志·封禅十章》），如何格外垂青他这个丧权辱国的无能皇帝。显然，这位突然出现的女神靠真宗封号起家，除能“浮出水面”以外无其它灵验神通，连其来历也颇不令人放心，且与如火如荼的碧霞元君崇拜风尚极不协调。于是，人们开始追溯这位女神的身世，力图阐释其神异色彩和高贵出身。孰料欲盖弥彰，混乱的解释露出了更多的马脚。试析几种比较流行的说法：

①民女石玉叶说。《玉女卷》曰：“汉明帝时，西牛国孙宁府奉符县善士石守道妻金氏，中元七年甲子四月十八日子时生女，名玉叶……十四岁忽感母教，欲入山，得曹仙长指，入天空山黄花洞修焉。天空盖泰山，洞即石屋处也，……泰山以此有玉女神。”按奉符为宋真宗封禅泰山后的泰安县名，原称乾元，因得天书符瑞而改称。石守道乃北宋人，名介，是范仲淹弟子；与欧阳修同年进士。景祐四年（公元1037）在泰山栖真观办起泰山书院，后任国子监直讲，因积极参与范仲淹等人的“庆历新政”被迫害致死。石介自撰家谱中未言及“玉叶”。且石介为儒学名士，无神论者。曾著《怪说》猛烈抨击佛、老之道为“汗漫不经

之教，妖诞幻惑之说”。其家风流传数世无奉佛道者。把“神女”附会于石介，不正是“佛头着粪”？至于汉明帝之时，西牛国孙宁府等牛头不对马嘴的记载，更证明此乃一拼凑的传说。

②东岳大帝之女说。《山东通志·玉女祠》条记载。按宋真宗封禅时封东岳泰山为“天齐仁圣帝”。后《封神演义》中黄飞虎被封为“东岳泰山天齐仁圣大帝”，已是小说家言。这实际上形成了先有封禅前的泰山玉女，后有封禅后的玉女之父——东岳大帝。这显然又是一个伪托。

③华山玉女说。出明王世贞《游泰山记》，华山玉女事见唐·薛用弱《集异记》。但其情节、形象诸方面均与泰山玉女无任何联系。

另外还有天仙神女说、黄帝所遣之女说等等。这些说法虽然大多是凭空想象，但在这些说法背后，我们会感觉到总有一个若隐若现的影子——泰山女神的影子的存在。那么，这位神秘的泰山女神究竟是谁？

(2)泰山脚下的大汶口文化，距今约6500年至4500年，正是由母系氏族开始向父系氏族过渡的转变时期。在母系氏族社会，原始文化和宗教的核心是母神崇拜。其它原始自然崇拜也都打上了母神崇拜的印记。1986年发现的辽西牛梁河女神庙红山文化遗址，展示了7000年至5500年前已高度发达的母神崇拜的宗教体系。其遗址的母神庙建筑群为主，形成庙堂、祭坛、墓冢的系列，构成了以体形硕大（其残肢尺寸相当真人三倍）的主神为中心，以诸女神为辅佐的女神谱系，反映了当时发达的生产力和组织严密的社会结构。苏秉琦先生认为是“植基于公社、又凌驾于公社之上的高一级的社会组织形式”，有的学者认为是母权制国家的雏形。女神庙的发现，也为我们认识同期的泰山文化提供了实物标本和范例。

此期的泰山地区，是中华民族的祖先——炎、黄两个合婚部

族的共同发祥地。炎帝神农氏的“帝都”在泰山以南的曲阜，而黄帝出生地在曲阜寿丘。按照母权制婚姻遗俗，黄帝出婚于陕西天水地方，为早期迁徙在那里的炎族人之婿。后来生子玄囂，玄囂又入赘于山东曲阜炎帝女系，成为炎帝神农氏的权力继承人，即帝少皞氏（骆宾基《对祖国上古史当重新认识》见《新华文摘》1989年第9期）。少皞氏死后葬于曲阜。这两大部族原本是同一祖先。《国语·晋语》记载：

昔少典氏娶于有蟠氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。故成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。

西汉刘向《新书》说：

炎帝者，黄帝同母异父兄弟也，各有天下之半。黄帝行道而炎帝不听，故战于涿鹿之野，血流漂杵。

有蟠氏在司马贞《补史记·三皇本纪》中引古本写作有嫫氏，并指出“炎帝黄帝皆有嫫氏之女”。朱起凤《辞通》说：“嫫字先论作嫫，形与蟠近，因此致讹”。由此可知，炎、黄两族的始祖是那位伟大的母神——女娲。炎黄两族的活动中心在泰山地区，那么女娲氏当然就是与泰山有密切关系的女神。现有资料虽不能直接证明泰山属女娲专管，却能充分证明炎、黄两族的泰山崇拜和始祖母神崇拜是紧密联系在一起的。上古神话中有大量的此类记载。《山海经·北次三经》中那位富有反抗精神的精卫，就是炎帝的小女儿女娃。娃、嫫疑为同假借，炎帝母系为有嫫氏，其女称女娲当不为窜乱。据晚出的《列仙传》记载：

赤松子者，神农时雨师也，服水玉，以教神农，能入火自烧。往往至昆仑山上，止西王母石室中，随风雨上下。炎帝少女追之，亦得仙俱去。

昆仑山即泰山，西王母为昆仑主神，后面还要详细论述。这位在昆仑山得道的炎帝少女也就是泰山女神。

黄帝系统的泰山女神，一位是与蚩尤作战时受调遣的“天女

魃”，另一位就是泰山玄女。据《太平御览》引大约是六朝人所作的《黄帝玄女战法》：

黄帝与蚩尤九战九不胜，黄帝归于泰山，三日三夜，雾冥。有一妇人，人首鸟形，黄帝稽首再拜，伏不敢起。妇人曰：吾玄女也，子欲何问？黄帝曰：小子欲万战万胜，遂得战法焉。

这位“人首鸟形”的玄女，就是后来商人的祖先有娥氏，也即《诗经·玄鸟》中所说：“天命玄鸟，降而生商”的玄鸟和《诗经·长发》中商人歌颂的“玄王”。再往下延伸，《广博物志》引《玄女法》说玄女系王母所遣，自称“我九天玄女也”。五代时蜀人杜光庭《墉城集仙录》中专门列有《九天玄女传》，称她为“黄帝之师母元君（西王母）弟子”。还是《水浒传》中在玄女庙授给宋江兵书的“九天玄女”，应当是一位战神的形象。从神话研究角度看，黄帝系统的天女魃、泰山玄女，都是在泰山帮助黄帝打败炎族的蚩尤，是同一母题神话的分化，两位女神实际上是一个人。结合其它神话资料，大致可以看出黄帝是在母族女媧氏的帮助下打败了兄弟族的炎帝。

作为母系氏族社会中母神崇拜观念和创世观念的反映，女媧具有创生创世、繁衍人类等众多功能，是万能之神。据《说文》解释：“媧，古之神圣女，化万物者也”，是创世女神；“女媧人头蛇身，一日七十化”（《楚辞·天问》王逸注），“有神十人，名曰女媧之肠”（《山海经·大荒西经》），是众神之神；《淮南子·览冥训》“女媧炼五色石以补苍天，断鳌足以四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水”，是整饬天地纲纪，佑护人类之神；《非俗通义》：“女媧抟黄土为人，剧务，力不暇供，乃引绳横泥中，举以为人”，是始祖神；《路史》：“女媧祷祠神，祈而为女媒，因置婚姻……是以后世有国，是祀为皋媒之神”，是婚姻女神；《论衡·顺鼓篇》：“久雨不霁，则攻社，祭女媧”。社即桑社，是祭高媒之地，则女媧又是主旱之神（旱神又

别名女发或女魃。《说文》：“魃，旱鬼也”。段玉裁注：魃，旱神也。神、鬼统言之则一耳。《山海经》：黄帝女发，本天女。黄帝下之，钉蚩尤，不得复上，所属不雨。女发即魃也。）；《世本》：“女娲作笙簧”，又是文艺女神，等等。在这里，母性的神化构成母神的特征，母性的生殖功能神化为宇宙万物的创生功能，氏族传说中的始祖母被神化为创造世界的母神。炎帝黄帝之“帝”字的来源，也与母神崇拜有关。在甲骨文中，“帝”作“亲”，其形状是置于祭器上的母神符号。郭璞在《山海经》中说：“女娲，古之神女而帝者”。原来至高无上的“帝”就是氏族的始祖母神。母神崇拜构成了最早的原始宗教体系。而与之相应的母神创世神话则是最早的世界观体系。与大汶口文化隔渤海湾相望的牛梁河女神庙祭祀的那位主神，会不会就是女娲大帝？

如上所述，在上古神话时代，泰山地区是炎黄部族长期居住并冲突融合之地。先民们所崇拜的始祖神女娲，及其同一原型产生的其他女神，乃是第一代泰山女神。她不仅创生繁衍人类本身；而且还兼有与人类生息繁衍密切有关的诸多方面的功能，是“王天下”而至尊的始祖大帝。与此相关的女神崇拜和神话观念，应当是上古时期泰山文化之源。

（3）女娲大帝的神话向下延伸，到了大汶口文化的晚期以后，大约是在夏商之际，最初的文字中就记载了大量有关母神崇拜的事迹，在殷契卜辞中有“东母”、“西母”、“蓍”（我母）等名称。女神的具体形象开始从女娲转移逐渐变为“西王母”。西王母之说最早见于《山海经·大荒西经》：

西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山名曰昆仑之丘。有神：人面，虎身，文尾，皆白——处之。其下有弱水之渊环之；其外有炎火之山，投物辄然。有人戴胜，虎齿、豹尾。穴处，名曰西王母。此山万物尽有。

同书中还有两处记载西王母形状。《西次三经》：“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”。《海内西经》：“西王母梯（凭）几而戴胜。其南有三青鸟，为西王母取食，在昆仑墟北”。这是一位面目狰狞、半人半兽的女神。她的神职是“司天之厉及五残”，郭璞注：“主知灾厉五刑残杀之气也”。郝懿行疏：“西王母主刑杀”，也就是主生死之神。前面说过，女娲是早魃，在郝氏《山海经笺疏》中，早魃又别名死魃，则西王母又与女娲相通。这样，西王母又成为第二任泰山女神。此论有以下三条依据：

①西王母之称出于泰山。《尔雅·释亲》说：“父之考为王父，王父之妣为王母”，郝氏疏曰：“王父母即祖父母之谓也”。道出王父母之称源于始祖崇拜。这种始祖崇拜同时又是泰山地区先民的日月崇拜。三国时谯周《古史考》说：“岱俗以东、西、阳、阴所出入，宗其神，谓之王父、母。”所以《史记·封禅书》记载日、月、阴、阳之神皆在泰山一带祭祀。《礼记·礼器篇》：“大明生于东，月生于西。此阴阳之别，夫妇之位也”。作为日、月之神的东王公、西王母夫妇，其前身就是伏羲、女娲夫妇，则又证明西王母通于女娲。所以后来有人干脆把西王母当作女娲。如宋真宗御撰的《黄帝本纪》就说：“帝战未胜，归泰山之阿，惨然而寐，梦见西王母遣道人披玄狐衣，持符授帝”，并把女娲的战神功能进一步神化为西王母所遣玄女创制奇门遁甲之术。

②西王母所居神山是昆仑山，而昆仑作为神话中“万物尽有”的神山，正是泰山经过艺术加工和神话创造的结果。《山海经·海内西经》：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都……为神所在”。《穆天子传》：“吉日辛酉，天子升于昆仑之丘，以观黄帝之宫，”说明昆仑与黄帝有密切关系。并且还是不死之山，《淮南子·地形训》：“昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之

山，登之而不死”。司昆仑之神名陆吾，“其身状虎身而九尾，人面而虎爪，是神也，司天之九部及帝之囿时”（《西次三经》），而陆吾又是镇山神兽“开明”。《海内西经》记载：“开明兽身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上”，这位陆吾、开明兽不正是“其状如人，豹尾虎齿”，“司天之厉及五残”的西王母吗？！所以郝懿行说那位“穴处”的“神人即陆吾也”。昆仑山的地望，《山海经》和《淮南子》都说是“都广之野”，何新认为“都广”即“广都”，广黄二字古通用，所以“广都”即“黄都”也即“黄帝下都”，即泰山以南的曲阜。都广还是天地之中心。张华《博物志》记：“都广……盖天地之中也”。《禹本纪》：“夫五岳者，中岳昆仑，在九海中，为天地心。”《龙鱼河图》云：“昆仑，天中柱也，气上通天”。天地中心所在之地，古人又称作“齐”、“天齐”，或“齐州”。《尔雅·释言》：“齐，中也”，“齐，古文通脐”，王引之《经义述闻》说“人脐居腹之中央，故谓之齐，脐者，齐也。”《列子·周穆王》：“四海之齐，谓中央之国。跨河南北，越岱东西，万有余里，其阴阳之审度，故一寒一暑，……万物滋殖，才艺多方。有君臣相邻，礼法相持”，在齐地的泰山，自古就列为四岳之首。《尚书·尧典》：“四岳：岱宗、南岳、西岳、北岳。”《尔雅·释地》：“中有岱岳”，《淮南子·地形训》：“中央之美者有岱岳，以生五谷桑麻，鱼盐出焉。”何新等一些学者由此断定泰山即神话中之昆仑山（见《诸神的起源》）。

③在泰山南麓的大汶口文化遗址中，共挖掘墓葬133座，发现普遍存在拔牙习俗，多拔去上下犬齿，年龄多在十四岁以上（这也使我们联想起新泰鸟珠台发现的那枚十四岁少女的牙齿是否与拔牙习俗有关），这一现象曾引起考古学界的重视，认为大汶口文化应是拔牙习俗的发源地（见《山东史前文化论文集》，齐鲁书社1986年出版），拔牙又称“凿齿”，它与文身一样，是



古已存在的氏族习俗，《淮南子》中就有海外三十六国有“凿齿民”的记载，这种习俗的目的是为了象祖先的样子以求佑福祛祸，是古代图腾制与图腾文化的典型表现。后来以至沿袭至今仍存在的成丁礼、成婚礼、葬礼、祭祖礼等，均由图腾祖先崇拜衍生。而凿齿习俗也广泛在诸礼中存在。《博物志·异俗》：“荆州极西南界至蜀诸民曰獠子……既长，皆拔去上牙各一，以为身饰”，为成丁礼；《蜀中广记》中乌蒙府土人“男子年十四五，则击去左右两齿乃娶”，《太平寰宇记》；贵州乌浒诸夷“女既嫁，便缺去前一齿”，为成婚礼；《炎徼记闻》；贵州仡佬人“父母死，则子、妇各折其二齿，投之棺中，以赠永诀也”，为葬礼。而广泛流传凿齿习俗的上举西南地区，正是蚩尤率领九黎部族在泰山“九战”败于黄帝之后，辗转南下之地。居于荆蜀交界称为“獠子”的侗、苗等族，在《说文》中释为“猎也，从犬獠声”，不正是“始为候”（箭靶）、“始为弓矢”的“从大，从弓”的东夷炎族的后裔吗？关于图腾本义，王大有等人解为“图”为图身即文身，“腾”为牝牡相交即婚配，“图腾正是表示两个血亲族的联姻关系，这种关系的图形表示，便正是图腾象”（《图腾的始源地区在哪里》，见《人民日报》海外版1986年8月24日）。作为凿齿习俗发源地的大汶口文化，其拔牙皆为“犬齿”亦称“虎齿”，且头向皆北向泰山，则其图腾观念不正是崇拜那位“虎齿”的泰山神、始祖神——西王母吗？

西王母作为泰山主神，又是众神之神。昆仑山——即泰山是“百神之所在”（《海内西经》），“圣人仙人之所集也”（《博物志》）。她的神职与远古先民息息相关。除前所述“司天之厉及五残”，即瘟疫和刑杀外，还主要是创生和不死。这在《山海经》等神话中往往表现为一体。在昆仑山中有许多“不死”之物。《海内西经》有“不死药”、“不死树”，《海外南经》又有“不死泉”：“员丘山……亦有赤泉，饮之不老”，员丘山即

轩辕丘，亦即黄帝下都（见何新《诸神的起源》），而食其药，饮其泉即为“不死民”。昆仑山上还有一种神奇的“视肉”，郭璞注曰：“聚肉形如牛肝，有两目也，食之尽，寻复生如故。”是长生永在的灵物。西王母就是不死之物的总管，所以又衍化出《淮南子·览冥训》中的“羿请不死之药于西王母，嫦娥窃以奔月”的记载，又进一步化生出月中有不死桂，月亮有规律的圆缺盈亏为死而复生的观念，后来又与阴阳五行观念结合，成为泰山主人类万物生死的观念。繁衍创造，生生不息，人们的西王母图腾崇拜与生死观念就是这样血肉相连地结为一体。

（4）道家思想的掺入，强化了原始宗教中的母神崇拜，并使这种崇拜观念在道教文化中弘扬延续。在道家创始人老子那里，“道”的观念是其哲学的最高范畴和最高理想，同时又保留着原始宗教神话的影子。老子以道为核心的宇宙生成论和本体论，含有母神崇拜的深刻影响。他以母神象征道及其创生力，称道为“万物之母”并提出一系列“食母”、“守雌”的方法论，无疑含有母神生殖崇拜和母神创世神话的历史内容。在《老子》卷首就说出“道”与“母”是同格同体的：

道可道，非常道；名可名，非常名。无，名天地之始；有，名万物之母。

老子认为，道是天地万物的始母，是有与无的浑同之体。无，即化生天地之始，有，即孕育万物之母。《说文》：“始，女之初也”，义即少女。由“女之初”义延伸为诸事物起点，本身就反映了始母创世的神话观。而有、无、始、母，名称虽异，但都是天地万物的同一本原，所以同称为“玄”即“元”，亦即原初。它“玄之又玄”，是化生万物的“众妙之门”。“众妙之门”也即“玄牝之门”。老子又说：

谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。

谷神是道的神态和妙用，一说通“浴神”即“月神”，也是亏盈转换，创生不息的女性神，它们都同于“玄牝”。玄牝即元牝，即原初的母性。这就是说，道具有永恒不灭的创生力，生命力，它就是创生万物的原初的神圣母性。玄牝之门就是这个神圣母性的元阴门户，就是天地万物所由产生的根本。但它不呈现为任何具体的母体阴器，而是万物创生的最根本最幽秘最神圣的“玄之又玄”的“玄牝”。老子正是以母神创世神话这种非常朴素直观的创世观念为思想基础，以创世的母神，玄牝作为天地万物的本始本根，来阐明道的本始性和本根性。在老子那里，创世母神就是道的理念的直观，母就是道的别名，母性特征作为道的原则贯穿于道论的整个观念体系中。

老子的道论，不仅汲取母神创世神话作为理论营养和思维原型，反过来，还以“食母”和“归根”弘扬了道的母性原则。

“食母”就是用道的母性原创力来滋养自身，接受万物之母的道的庇护，“归根”就是要求人生的行为、操守与理想都皈依于天地万物的本原，以道作为人生的永恒归宿。作为万物始母的道与人们的联系，渐次从创生——庇护——归宿三个环节上展开。在这里，老子把对道的信奉与对个体生命的追求视为一体，这也正是后来道教信仰的核心所在。“守母”是坚信道的母性原则，也就是尊奉道的母性之爱——“慈”的原则，“慈”是一种母性的爱。在老子道论中，慈是对道的母性原则的概括，这种慈就是“玄德”，即最高的德。这样的德就是道的直接的具体的呈现。

“道生之，德畜之”，道创生万物，德养育万物，只有充满道的慈爱的社会，对人民才会有感召力，吸附力。这里，远古的母神崇拜在他的道论中复活，成为他的人生理想和社会理想。“归根”即寻觅生命和理性的归宿，是因脱离“道”即母性的佑护和慈爱，而又在现实中无法获得满足而产生的强烈回归意向。对母亲、母神的回归和对乐土、家乡的追寻粘结在一起，构成后世道

教狂热的深层心态。老子的食母用慈、归根返朴、憧憬“甘食美服安居乐俗”的理想国，都发生于这一深潜的强烈意向。这也正是道教中对女神西王母如此依依眷恋、柔情百结的原因，是父系社会以后，在男性集权制度下女神崇拜依然流传深远的深层原因。

(5)自商周以降至魏晋，大约在千年左右的时间里，西王母取代了女娲氏，成为掌管国计民生的女神大帝，其形象从半人半兽转变为光彩照人的女性。官方的设庙供奉，民间的崇拜祭祀，演化为流行全国的民俗风尚。

在晋武帝太康元年（公元280年）发现的汲冢古书中，有一部《穆天子传》，说明至迟在春秋时期，西王母已完全成为人格化的女神。据《国语·周语》和《尚书》记载，穆王母子皆以“好远游”著称，甚至因此疏于朝政，引起臣民怨愤。《穆天子传》第一次记叙了周穆王登昆仑山，观黄帝宫，会西王母，觴于瑶池的情景。特别是瑶池宴上穆王与西王母的诗歌酬答，哀婉排侧，颇富人情味。到了六朝人所作的《汉武帝内传》中，西王母已经成为雍容华贵的王母娘娘，其会见汉武帝时的情景场面，以汉赋形成作了极其夸张繁缛的艺术描绘，不仅把《穆天子传》中“觴于瑶池”的情节进行具体铺张，而且还第一次提及西王母的“仙桃”。经过这两本书的加工描写，西王母的形象基本完成。而西王母原初所主的昆仑神山，也被认为是具体地望，并随着人们眼界的开阔，活动地域的增广渐次西移，在汉代附会为甘肃临羌的祁连山，在唐代则为新疆、西藏交界的昆仑山，其在《山海经》中被渲染的神异色彩也逐步淡化。

随着西王母形象的人格化，其地位也由昆仑女神升级为全国范围的女神，其神职由掌管社会人生进而扩大到政治领域。传说中的历代圣贤之王多与她有密切来往：“黄帝时，西王母使乘白鹿，献白玉环之休符”（《瑞应图》）；“尧……身涉流沙，西

见王母，地封独山”（《新书·修政语》）：“帝舜有虞氏……九年，西王母来朝”，“（周穆）王西征昆仑，见西王母。其年，西王母来朝，宾于昭宫”（《竹书纪年》）；“禹使益见西王母”（《论衡·别通》）。供奉西王母还是保国安民的需要。据《吴越春秋·勾践阴谋外传》记载，越王勾践为了复国图霸，遂实行“尊天事鬼”之策，“立西郊以祭阴，名曰西王母”，从而使“国不被灾”。

民间的西王母信仰则重在祛祸免灾，并带有更多的神秘色彩。《资治通鉴·汉纪二十六》载汉哀帝建平四年“春，正月，大旱，关东民无故惊走，持蒿或攫一枚，转相付与，曰‘行王母筹’，道中相逢过，多至千数；或被发徒跣，或昼折关，或骑墙入，或乘车骑奔驰，以置驿传行，经郡国二十六至京师，不可禁止。”同年夏“京师郡国聚会里巷阡陌，设祭，张博具，歌舞祠西王母。又传书曰‘母告百姓，佩此书者不死’”（《汉书·五行志》，这场风波直至秋天才告终止。治汉史的班固认为这预示了后来的王莽之乱。佩王母符的习俗对应着“主刑杀”的神职。《抱朴子·杂应篇》：“临战时……或佩西王母兵信之符”，可免刀兵之灾。在年初互赠西王母所戴之胜，则有除瘟疫之意。《艺文类聚》引《典戒》：“人日（按：正月初七）造华胜相遗，像瑞图金胜之形，又像西王母戴胜也”，这或许就是后来妇女所戴发卡之由来。而人们日常生活中果药器物之珍稀者也冠以西王母之名：“有药，名西王母杖”（《抱朴子·仙药》）；“有虎织草，江东亦织以为席，号曰西王母席”，“苦咸……里有实，正圆如珠……一日王母珠”（《古今注·草木》）；“龙须一名西王母簪”（《太平御览》引《广志》）；“（华林园内）有仙人枣，长五寸，把之两头俱出，核细如针，霜降乃熟，食之甚美，俗传云出昆仑山，一曰王母枣。又有仙人桃，其色赤，表里照彻，得霜即熟，亦出昆仑山，一曰王母桃也”（《洛阳伽蓝

记》)。

西王母作为始祖女神，与道教有着天然的血缘关系。《山海经·天荒西经》云：“凡得道授书者皆往朝王母于昆仑之阕”。在后来的道教典籍中，更把她奉为“极阴之元”，“女子之登山者，得道者，咸所隶焉”（《墟城集仙录》），从而成为道教中主要神祇之一。晋·张华在《博物志》中假托老子的话说“万民皆付西王母”，实际上是那个时代西王母崇拜习俗的准确概括。

（6）随着西王母地位的不断升格，其地方色彩和昆仑主神的职能渐次削弱。昆仑也从人们观念中存在的神山转变为实际地望，位置不断西移。这样，原来结合紧密的西王母——昆仑山神话出现解体，在春秋战国之际，这个神话在她的发祥地泰山开始迷失战国时期，齐人邹衍把传说由黄帝创立的五行学和早期的阴阳观念结合起来，加以附会扩充，构成了“五德终始”的思想体系，并以此来解释社会历史发展和山川物类的变化，所谓“五德转移，治各有宜，而符应若兹”（《史记·孟子荀卿列传》）。这是古代学术思想史上的一次重大转变。此说因符合当时思想统一的社会需要，遂被《吕氏春秋》采纳，至秦皇汉武时期进一步发展为“天人感应”哲学，并把它具体化为一种政治制度来实施。这样，泰山就被纳入“五岳”系统，泰山早期神话被部分地纳入五行学说而加以改编，以政治学说的面目出现。东汉泰山太守应劭《风俗通义》说：“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，故为五岳之长。王者受命恒封禅之。”这种理论无疑透出了其本源的踪迹。“始”意为女之初，以女初象征天地万物之初，正是道家女神崇拜的观念。西王母创生不死的神职，衍化成泰山主人生死的观念，并按五行说理论来解释。《博物志》：“泰山天帝孙也，主召人魂。东方万物始，故知人生命”，意即泰山为东岳，东方主生，是先

民发祥地，亦兼主死，又是魂灵复归之所。《后汉书·乌桓传》：“如中国人死者魂归泰山也”。清人赵翼认为“泰山治鬼之说，汉魏间已盛行”（《陔余丛考·泰山治鬼》），顾炎武说：“尝考泰山之故，仙论起于周末，鬼论起于汉末”（《日知录·泰山治鬼》）。前人只看到泰山主生死，却未追溯到这种观念的起源；何新等学者看到泰山主生死观念之源，却忽略了战国至秦汉时期的这一重要转折。可以说，从西王母——昆仑山的神话观念到泰山主生死兴亡的政治理论的转化，是泰山文化史上最重要的转折之一，是关联上古——秦汉泰山两个文化时期的背景所在。

（7）西王母——昆仑山的神话虽然迷失，但她作为一种文化因子和民俗心理的积淀，却显示了浓厚的影响和强烈的回归意向，并长期在泰山文化中萦回延续。后汉时托名东方朔所撰的《五岳真形图序》中说：“子有东岳真形，令人神安命延，存身长久，入山履川，百芝自聚”，这是从昆仑山上的不死树、不死药，不死泉演化而来。《序》中又说：“东岳泰山君领群神五千九百人主治死生，百鬼之主帅也。血食庙祀所守者也。世俗所奉鬼祠邪精之神，而死者皆归泰山受罪考焉。”这既有昆仑“百神之所在”的痕迹，又有阴阳五行说的杂糅。而在道教典籍中，五岳真形图还是西王母担着泄露天机的干系私授给汉武帝的。曹魏时曹植游泰山，有“东过王母庐，俯观五岳间”（《仙人篇》，的诗句，说明那时西王母已“东还泰山”，不过在人们心目中，却已是新迁入的“外来户”。此后西王母神祠一直是泰山的重要道观，西王母所率的女仙道也不时在泰山出现。晋·干宝《搜神记》卷四有“泰山神女”条（后为张华《博物志》收录，记为“东海女”。顾炎武所举《博物志》或另有它本），这是泰山女神的又一个回响。唐代曾有一位女仙太真夫人泰山炼药度人，而在道教中“太真夫人”、圣母元君、金母元君等，正是西王母的



尊号，又显出西王母与泰山若隐若现的关联。至于宋真宗封禅时发现的玉女，在封禅经度制置使王钦若奏请下，真宗命皇城使刘承圭以玉石新雕一躯，并建龛奉祀，称昭真祠。明代洪武年间重新修建，正式称为碧霞元君。后来万历皇帝的母亲孝定皇太后亲至泰山修炼。被尊奉为“九莲菩萨”，并极力宣扬碧霞元君如何灵验。此期一些民间秘密道教组织如白莲教等在泰山地区活动频繁，奉行“真空家乡，无生老母”的八字真诀，是道教恋母归根心态最典型最精确的表现。在这里，女媧伏羲是无生老母所生的阴阳兄妹神，“无生老母立先天”，“无生母，产阴阳，婴儿姤女，起乳名伏羲女媧”（《龙华经》）。无生老母是芸芸众生的保护神，她“度化众生，到安养极乐园，同归家乡，不入地狱”。他们向无生老母的祈求，正是期望在明代那种苦难的现实中扫除黑暗污垢，回归到无限光明美好的“真空家乡”，这种母性崇拜，含有何等深沉厚重的现实力量！对祥慈圣爱的碧霞元君是何等肃穆、崇敬！泰山道士也锦上添花，趁机杜撰出一部《碧霞元君护国庇民普济保生妙经》，称“元君乃应九气以生，受玉帝之命，证应天仙，统摄岳府神兵，照察人间善恶。”帝王、民间和道教从各自利益和需要出发，在鼓吹拥戴泰山女神一事中形成了高度统一，经过各方面力量的渲染烘托，那位玉女的神格地位急遽提高，终于成为继女媧、西王母之后的第三代泰山女神。

（8）碧霞元君的出现，宣告了具有几千年传统的泰山女神崇拜及其意识的正式回归，女媧、西王母所具有的掌生死、主丰歉、婚育、吉凶、灾祸，乃至充满人情味的道教“慈爱”诸种神异职能，也迅速集碧霞元君之一身。特别是对于当时生活在苦难黑暗之中的黎民百姓，更是找到了崇拜的偶像和精神的依托，他们在长期精神压抑中日益强烈的恋母归根心态，如早田雨露般地滋润泛溢，掀起一股来势汹汹，令人目眩神迷的狂潮。明末著名散

文家、游历颇广的张岱不胜诧异地说：“元君像不及三尺，而香火之盛，为四大部洲所无”（《琅嬛文集·岱志》），“世世香火东岳者咸奔走元君，近数百里，远数千里，每多办香，岳顶数十万众”。泰山上下建起三座元君庙，上庙碧霞祠，在岱顶发现玉女像旧址，象征元君是泰山至高无上的神祇，中庙红门宫，在入山盘道起点，下庙灵应宫，在地狱之山——蒿里山东侧。泰山的人间、天上、阴间，无处不在这位女神掌管之下。又传说阴历正月十一是碧霞元君生日，每年这时都要搬演传奇杂剧祝寿，因之碧霞祠东西两侧又专增修了横跨天街的歌舞楼，届时碧霞祠内外仙音缭绕，“琼宫银阙·连岭被麓，丹青金碧，掩映层霄，香烟烛烟，若云蒸霞吐”（明·王锡爵《东岳碧霞宫碑》），泰山上下几乎成为碧霞元君的一统神府。岱顶碧霞祠的位置正处于史籍中秦皇汉武以来历代帝王告祭上天的登封之处，则祭碧霞元君又与祭天有密切关联。此时碧霞元君的供奉也居泰山之首，万历皇帝重新为碧霞元君铸铜像，塑金身，并配以眼光、送子两尊陪侍女神。碧霞祠内有北京房山县等处善男信女供奉的两尊铜铸大鼎香炉，其图案精巧，形制规模都列泰山铜器之最。岱庙天贶殿露台上还有一供奉碧霞元君的长方形巨大铁鼎，为山西长治县铸造，是泰山最大的祭器。泰山沿途的重要道观如红门宫、万仙楼、壶天阁等都供奉元君铜像。宋代所立石像则按照民间礼俗“请”至岱阴后石石坞，加封元君为“泰山天仙圣母”，并由大内刻制“泰山天仙圣母碧霞元君之印”玉玺一方赠奉，还屡次颁赐《道藏》。民间如痴如狂的碧霞元君崇拜和朝山进香活动，则成为近现代泰山民俗行为与崇拜信仰心理的主旋律。

## 2. 夷人的祖神伏羲

古代先民对太阳升起的东方充满神秘的向往，认为那是生命的源泉。东夷人把自己的祖神和超人的英雄作为主宰东方之神才

感到心里踏实，也就不难理解了。

这位主宰东方的大神就是东夷中风夷（风姓）的祖先太皞伏羲氏。《绎史》卷三引《三墳》：“伏羲……因风而生，为风姓。”其形象是“蛇身人首”（《帝王世纪》）。在神话传说中，他与雷神有渊源关系：《山海经·海内东经》：“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹。”《帝王世纪》：“有大迹出雷泽，华胥履之，生庖牺氏于成纪也”，则伏羲为雷神后裔。

伏羲氏在神话中的重要地位，首先在于他与女娲是人类的祖先。一说伏羲女娲是兄妹。《汉书人表考》引《春秋世谱》云：“华胥生男子为伏羲，女子为女娲”。唐李冗《独异志》云：“昔宇宙初开之时，有女娲兄妹二人，在昆仑山，而天下未有人民，议以为夫妻，又自羞耻。兄即与其妹上昆仑山，咒曰：天若遣我二人为夫妻，而烟悉合；若不，使烟散。于烟即合。其妹即来就兄，乃结草为扇，以障其面。今时取妇执扇，象其事也。”近年出土的汉代伏羲女娲石刻画像，即是人头蛇身，作交尾状，说明这一神话渊源深长。祭祀、占卜等人类当时重要的文化内容亦出自伏羲。“（伏羲）爰兴神鼎，制郊禘”；《路史·后记一》“伏羲至纯厚，作《易》、八卦”（《史记·太史公自序》）；“庖牺氏作卦，始有筮”（《艺文类聚》卷七五引《古史考》）。伏羲始祖的崇拜不仅在当时东夷部族内相当普遍，在夷族南迁之后的西南苗黎地区亦颇流行。“苗人腊祭曰报草。祭用巫，设女娲、伏羲位”（徐旭生《中国古史的传说时代》引《峒溪纤志》）。根据现代学者实地考察，苗族自认为其祖先是伏羲女娲。他们本为兄妹，遭遇洪水，人烟断绝，仅存此二人。他们配为夫妇，绵延人类。出于对这位始祖的崇拜，人们把许多有关生产、生活事象的发明创造都记在伏羲名下：“伏羲……钻木取火”（《广韵》引《河图挺期辅》）；“作结绳而为网罟，以佃以渔”（《易·系辞下》）；“始名物虫鸟兽之名”（太平御

览》引《序命历》)：“冶金成器，教民炮食”(《释史》卷三引《三坟》)：“尝味百药，而制九针，以拯天枉焉”(《太平御览》引《帝王世纪》)：“造书契以代结绳之政，由是文籍兴焉”(《尚书》孔序)“丝桑为瑟，均土为埴”(《拾遗记》)；“作九九之数，以合天道，而天下化之”(《管子·轻重戊》)；“立周天制度”(《路史·后纪》引《周髀算经》)；“正姓氏，通媒妁，以重万民之利，丽皮荐之以严其礼”(《路史·后记一》)；“立礼教以导文，造干戈以饰武”(《拾遗记》)；“聚天下之铜，仰观俯视，以为棘币”(《路史·后纪一》)；等等。举凡天文、地理、文字、占卜、历法、音乐、丝织、文学、礼仪、渔猎、医药、钱币，以至原属神农的尝百草“一日而遇七十二毒”，靡不具有首创之功；因此后世把他奉为“人祖”，与黄帝、炎帝并称“三皇”，为百王之始：“庖牺继天而王，为百王先”(《汉书·律历志下》)。

伏羲还有一桩非同凡响的神异功夫，即能缘天梯沟通天人之际，古人想象中可以登天的阶梯不外两种，一是高山，即昆仑山。此前所述，昆仑是泰山经过想象加工的结果。《淮南子·坠形训》云：“昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死；或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨；或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居”。高诱注：“太帝，天帝。”是以缘昆仑而登天。一是树木，即建木。《淮南子·坠形训》：“建木在都广，众帝所自上下，日中无影，呼而无响，盖天地之中也”。高诱注：“众帝之从都广山上天还下，故曰上下。”前述都广即广都，也即曲阜穷桑，则天梯实未出太皞伏羲氏的发祥地泰山一带。这种神树“青叶紫茎，玄花黄实，名曰建木，百仞无枝。上有九栢，下有九枸，其实如麻，其叶如芒。太皞爰过，黄帝所为”(《山海经·海内经》)。这种天人之间的直接沟通，正是后世封禅的实质性内容与核心目的，这在后面有关封禅的部

分中还要详细论述。所以伏羲“制郊禘”便非属偶然。后世尊奉他主春及万物生长发育。《礼记·月令》：“孟春之月……其帝太皞，其神句芒。”《淮南子·时则训》：“东方之极，自碣石山，过朝鲜，贯大人之国，东至日初之次，木之地，青土树木之野，太皞、句芒之所司者万二千里。”高诱注：“太皞，伏羲氏，东方木德之帝也；句芒，木神。”在春秋兴起的五行学说中，伏羲为五帝中之东方天帝，得木德，主生，色青，称青帝，并转而为执掌天下生死大权的泰山之神，实在得力于这种职能传承关系和内存的逻辑依据。

辅佑青帝伏羲掌等泰山的另一位大神是句芒。《山海经·海外东经》：“东方句芒、鸟身人面，乘两龙”。《史记·司马相如列传》：“使句芒其将引兮”。《正义》云：“句芒，东方青帝之佐也。”既为青帝之佐，则亦兼具青帝职能、为春神，主生长发育，并主人寿修短。据《墨子·明鬼下》：“昔者，秦穆公当昼日中处乎庙，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，帝享汝明德，使予赐汝锡寿，十年有九，使若国家蕃昌，子孙茂。”则句芒又为司命之神。

句芒“鸟身人面”的形象已透出属东夷部族之神。《吕氏春秋·孟春》：“其帝太，其神句芒。”高诱注：“句芒，少皞氏之裔子曰重，佐木德之帝，死为木官之神。”据《左传·昭公二十年》云：“少皞氏有四叔，曰重、曰该、曰修、曰熙。”这个少皞氏是继承其祖先——首代少皞氏之名号，所以重等仍属少皞氏之子。重即重华，《尸子》曰：“舜两眸子。”《史记正义》引孔安国注：“目重瞳子，故曰重华”，即帝舜。舜为有虞氏、黄帝，娶颛顼族的尧之二女娥皇、女英，则东夷族的有虞氏与黄帝族的陶唐氏为两合婚族，舜的子孙也把尧、颛顼、黄帝当作祖宗来祭祀，所以《礼记·祭法》上说：“有虞氏禘黄帝而郊蓍。”

### 3. 不屈的战神蚩尤

有关泰山的神话之中，最惊心动魄的莫过于黄帝与蚩尤之间那场宏大的战争。《韩非子·十过》记载：“昔者黄帝合鬼神于泰山之上，驾象车而六蛟龙，毕方并轭，蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道，虎狼在前，鬼神在后，腾蛇伏地，凤凰覆上，大合鬼神，作为《清角》”。据我们看来，这支雄壮的队伍和浩大的声势，体现了高度的统一意志，极有可能是在黄帝征服蚩尤后出现的情况（这当然只是一种推测）。真正的决战，最早见于《山海经·大荒北经》的记录，这是一场生死搏斗：

蚩尤作兵伐黄帝。黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水，蚩尤请风伯雨师，纵大风雨，黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。

《大荒东经》中的记载却简要得多，

大荒东北隅中，有山名曰凶犁土丘。应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上，故下数旱。旱而为应龙之状，乃得大雨。

以上记载的矛盾与混乱之处虽多，却恰好说明它是上古神话中比较原始朴素、未经“历史化”与修饰编排的部分，因而具有更为重要的认识价值。从两军营垒中可以看出，蚩尤与风伯、夸父等炎帝系统的神祇关系密切。《路史·蚩龙传》说：“阪泉氏蚩尤、姜姓，炎帝之裔也。”这位炎帝的后裔还是东方部族的首领。《尚书·吕刑》疏曰：“九黎之君，号曰蚩尤”。九黎疑即九夷，即以泰山为中心、分布于山东半岛的东夷部族，则炎帝与东夷的融合于此已见端倪。黄帝与蚩尤的战争，说明两大原始集群之间曾发生规模宏大的争夺与较量。这场较量使中国文明发生了决定性的转折——如果失败者是黄帝，炎族的蚩尤获胜，那么中国的历史，包括黄帝蚩尤神话本身，将会成为什么模样？

秦汉以后，黄帝蚩尤神话发生变化，黄帝成为弱软优柔的仁

慈的帝王，胜利者似乎是蚩尤。据《太平御览》卷一引晋朝虞喜新撰《志林》（原书已佚）：

黄帝摄政前，有蚩尤兄弟八十一人，并兽身人语，铜头铁额，食沙石子，造立兵杖刀戟大弩，威振天下，诛杀无道，不仁不慈，万民欲之。黄帝行天子事，黄帝仁义，不能禁止蚩尤，遂不敌，又上书同卷引《黄帝玄女战法》：

黄帝与蚩尤九战九不胜。黄帝归于泰山，三日三夜，雾冥。有一妇人，人首鸟形，黄帝稽首再拜，伏不敢起。妇人曰：吾玄女也，子欲何问？黄帝曰：小子欲万战万胜。遂得战法焉。

其它古籍中也有大致类似的记载。这中间透出了封建秩序确立以后格外重视和强调的道德因素（仁义），因而有明显的历史化倾向。太史公在《史记·五帝本纪》中记为：

蚩尤作乱，不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂禽杀蚩尤。

在这里已是天子与叛乱诸侯之间的冲突，双方重要的辅佐人员：天女魃、风伯雨师统统不见了，整个故事成为记录一场正义与非正义战争的史实。中国古代的许多神话，就这样走着一条大致相同的道路。或者，中国的古史，就这样蒙上一层神秘的色彩？

蚩尤在这场生死决战中扮演了悲剧主角，也确立了他的战神形象。他是骁勇善战的猛将，又是首创兵器的专家，还统领风伯雨师造风雨迷雾，搞得黄帝鬼惨神愁，又是谋略家，其形体是“人身、牛蹄、四目、六手”，“齿长二寸，坚不可碎”，是爪牙锋利的敢死斗士。后人对这位失势英雄寄予了深切的同情，希望他英魂常在。传说当年囚禁蚩尤的桎梏化为血染的枫林。《山海经·大荒南经》：“有宋山者……有木生山上，名曰枫木，蚩尤所弃其桎梏，是谓枫木。”他被杀的地方山西“解州盐泽，卤色赤，俚俗谓之‘蚩尤血’”（《梦溪笔谈》），蚩尤死后葬于东平

寿张地方，名蚩尤冢。冢中常有英烈浩气如虹贯天。《皇览·冢墓记》：“蚩尤冢……有赤气出巨天，如匹绛帛，民名为蚩尤旗。”当地民众常于十月举行祭祀。《史记》中所说齐祀八神、兵主蚩尤是其中之一。大概由于杀气冲于天，蚩尤旗还是主兵的星辰。《史记·天官书》：“蚩尤之旗，类慧而后曲，象旗，见则王者征伐四方，”成为兵战之事的天象——精神的象征。

蚩尤作为战神，有激励士气，导扬军威的精神力量，汉代刘邦起兵，首先“祠黄帝祭蚩尤于沛庭”（《史记·高祖本纪》）。刘邦之师骁勇善战，被誉为“此蚩尤之师也”（《酈生陆贾列传》）。并以蚩尤形容骁勇善战的将军。如秦汉时名将白起，韩信等被称为“殆蚩尤之敌，盖开辟所稀也”（《太平御览》卷二七三引《韩白论》）。君主送将军出征，要授以蚩尤剑，以示威猛：“（梁武帝十三剑）四曰九天。出军行师，君执授将。长五尺，金鏤作蚩尤形”（《太平御览》卷二四三引《刀剑录》）。甚至连古代朝鲜也盛行蚩尤符之俗：“（端午节）现象监本朱砂拓天赤符，进于大内，贴门楣，以除弗祥。卿士家亦贴之。其文曰：五月五日，天中之节。上得天禄，下得地福。蚩尤之神，铜头铁额，赤口赤舌，四百四病，一时消灭，急急如律令！”（《东国岁时记》）。对于那些兴兵作乱的不义之师，蚩尤之魂还有震慑作用。纬书《龙鱼河图》云：“后天下复扰乱，黄帝遂画蚩尤形象，以威天下。”民间还根据蚩尤故事，创作出称为“蚩尤戏”的武舞表演。《述异记》：“秦汉间说，蚩尤氏耳鬓如剑戟，今冀州有乐，名蚩尤戏，其民两两三三，头戴牛角而相觝戏，盖其遗制也。”这种融相扑、武术于一体的歌舞形式，是中国戏曲的重要源头之一，奠定了戏曲表演“唱、念、做、打”四种基本要素中武打的地位，是后世“武把子”戏的肇始。在传统文化中，蚩尤故事有着悠久而深远的影响。

蚩尤生战于泰山，死葬于泰山脚下。这位不屈不挠、死而未



己的战神，在泰山诸神谱系中占是无可争议的重要位置。

#### 4. 两位风神——飞廉与穷奇

在黄帝与蚩尤的泰山大战中，风伯扮演了重要角色。他“纵大风雨”，扰乱黄帝的作战部署，帮了蚩尤大忙。这位风伯就是颇有威力的风神。在上古神话中，风神有二，一曰飞廉，一曰穷奇，偏巧又都属炎族之裔。

先看飞廉。飞廉一名蜚廉。其名首见于屈原著名的《离骚》：“前望舒使先驱兮，后飞廉使奔属”。王逸注：“飞廉，风伯也。”洪兴祖补注：“应劭曰：飞廉，神禽，能致风气。”飞廉的形状却颇复杂。《三辅黄图》说“身似鹿，头如雀，有角而蛇尾，文如豹”，《元史·舆服志》说：“犬首，朱发、鬼形、豹脐，朱袴，负风囊，立云气中”；这种怪模样实在令人无从想象。还是《文选·东京赋》注释中来得干脆，说是“龙雀”，即龙与鸟的结合。

这位风神是殷人祖神之臣，当然也就是殷人之神。在殷墟甲骨文，有“帝其令风，帝不令风”（《殷墟文学乙编》）和“帝史风”（《卜辞通纂》）的记载，《史记·秦本记》说是纣王之臣：“蜚廉生恶来，恶来有力，蜚廉善走，父子俱以材力事纣。”后人就把风神作为天帝的使者：“风者，天之号令”（《后汉书·蔡邕传》），杀狗祭风，是为殷人习俗。《尔雅·释天》郭注：“今俗当大道中磔狗，云以止风。”

风神还是泰山山神之一。《山海经·东次四经》：“泰山，上多金玉、楨木。有兽焉，其状如牛而白首，一目而蛇尾，其名曰蜚”。那么，他在泰山上协助蚩尤作战，无疑具有保护家园、捍卫疆土的性质了。有趣的是，古史研究为此提供了令人惊异的对应材料。

此期泰山及周围地区，居住着东部九夷之中的鸟夷。鸟夷之中

风夷最盛。李玄伯认为“风即凤，卜辞尚假凤为风。凤鸟系风脏图腾，但同时风字亦代表风的现象，至商代风凤尚无异字。……风脏图腾一方面保留风姓的生祖资格，另方面他更变为风的主持者，风神。”“《说文解字》谓‘凤出东方君子之国’，而风姓定居似亦未出中国东部，凤乃风姓图腾，似非无因。……风之起即由风至飞”（《中国古代社会新研》）。伏羲氏风姓，又称太皞氏，乃是风夷的始祖。邓名世《古今姓氏书辨五》卷一：“风姓，太皞伏羲氏之姓也。”《说文解字》“凤出于东方君子之国，翱翔四海之外，过昆仑，饮砥柱，濯羽弱水，暮宿风穴，见则天下太平。”

风夷的具体地望是以泰山为中心，向东、南方向分布。《淮南子·本经训》云：“尧之时，大风、封豕，皆为民害。尧使羿缴大风于青丘之泽。”大风即大风，青邱即青夷所居地，即古青州，今益都一带（何光岳《东夷源流史》）。风夷在夏商时先后建立了宿、须句、任、颍夷、齐等一些小国。宿，《左传》僖公二十一年：“任、宿、须句、颍夷、风姓也，实司太皞与有济之祀。”说明他们都是太皞族后裔。据《路史·后纪四》注，约出现于炎帝时。宿国首领“宿沙作煮盐”（《太平御览》卷八六五引《世本》），是煮盐法的首创者。宿的地望，《春秋》隐公元年：“盟于宿。”《清一统志》：“无盐故城，在东平州东二十里，春秋宿国，”即今东平县以东的无盐邑。此地因春秋时丑女仲离春自存为齐宣王后而著称。当地民谣曰：“无盐娘娘长得丑，她为齐王定干戈。”须句，《尔雅·释鸟》，须羸释曰：“鷖一名须羸，郭云：鷖，鹭似鳬而小，青中莹刀。《方言》：野鳬，其小而好没水中者，南楚之外谓之鷖鹭。”则须是以水鸟须羸为图腾的。而羸即羸，又与羸族有密切关系。郭沫若对商铜器《句须羸》释句须即春秋僖公二十二年之须句。须句所在地，《读史方輿纪要》载：“须城废县，今东平州治，古须句国

地。”春秋中叶，须句国日益衰弱。公元前639年，邾国灭须句，须句子投奔鲁国。次年春，鲁国为“伐邾，取须句。”后又经过一轮争夺，最后须句入鲁，（《左传》）。秦时于此置须句县。其址在今东平县西须城。

《尔雅·释鸟》有戴胜，疏：“郭云：即头上胜，今亦呼为戴胜。……《方言》云：东齐吴扬之间谓之胜，自关而西谓之服鹇，”说明任在东齐之地，任即戴胜鸟。任国所在地，《读史方輿纪要》载：“任城废县，今济宁治，春秋时任国。”汉置任城县，即今济宁市。

颛臾，春秋时鲁国附庸国。《后汉书·郡国志》载“南武阳右颛臾城”。《左传》僖公二十二年，杜预注：“颛臾，在泰山南武阳县东北。”《读史方輿纪要》载颛臾城“在沂州费县八十里，东南十里曰南武阳，”即今山东费县西北八十里的颛臾村。《论语·季氏》云：“季氏将伐颛臾，……孔子曰：夫颛臾，昔者先王以为东蒙主，且在邦域之中矣，是社稷之臣也，何以伐为？”说明古时颛臾曾居蒙山，为东夷部落联盟领袖，入周以后才沦为鲁的附庸。

齐，风姓，亦太皞之后。罗泌《路史·国名纪甲》云：“北齐，内传之先有逢伯陵，盖伯陵前封逢，后改于齐，故《山海经》有北齐之国。”风、逢同音。伯陵，鸟名，即百灵鸟，为鸟图腾，属鸟夷一支。逢在今临朐县西二十五里逢山，为季荝氏故地。卜辞有“祭未，在逢”，后为商之属国，是商王东来狩猎之地。

如此看来，在风伯神话后面，蕴藏着大量详实的风姓先民生活的情景资料。风神无疑应该是风夷部族的始祖和保护神，又是泰山诸神中的“实力派”。这种有趣的现象，或能启使我们在深化神话研究中，迈出扎实的一步？

另一位风神是穷奇。《淮南子·地形训》：“穷奇，广莫之风所生也。”但是穷奇之名最早见于《山海经·西次四经》：

“邦山，其上有兽焉，其状如牛，~~目~~毛，名曰穷奇。音如狗，是食人。”《海内北经》：“穷奇，状如虎、有翼，食人从首始，所食被发，在罔犬北，一曰从足。”其形状是猛兽，其行径却是凶神恶煞。《神异经·西北荒经》云：“西北有兽焉，状似虎，有翼能飞，便剿食人。知人言语，闻人斗，辄食直者；闻人忠信，辄食其鼻；闻人恶逆不善，辄食兽往馈之。名曰穷奇，亦食诸禽兽也。”注引别本云：“穷奇似牛而狸尾，尾长曳地，其声似狗，狗头人形，钩爪锯牙。逢忠义之人，啖而食之，逢奸邪则擒兽而啖之。”《后汉书·礼仪志》所记大傩逐疫“追恶凶”之十二神中，有“穷奇、腾根共食蛊”则又有驱逐蛊惑的威力。所以郭璞《山海经图赞》中说：“穷奇之兽，厥形甚丑；驰逐妖邪，莫不奔走。是以一名，号曰神兽。”

这位穷奇是泰山以南曲阜穷桑——有穷氏少皞的后裔。《左传》文公八十年：“少皞氏有不才子，毁信弃忠，崇饰恶言，靖潜庸回，服谗搜匿，以诬盛德，天下之民，谓之穷奇。”穷奇是由凤鸟演变为飞龙状的怪兽，是由东夷族有穷氏与龙图腾的黄帝氏族结合而产生的新氏族。黄帝曾都寿丘，与少皞之都穷桑都在曲阜，两族通婚引起了有穷氏图腾的变化。穷奇族大约是凶悍好斗，侵扰了周围部族的利益，因而受到以舜为首的华夏部落联盟的制裁，被视为四凶之一，最后遭到“迁于四裔”的驱逐。何光岳认为穷奇由此西迁，羁留于甘肃山丹县西南的穷石山（东夷源流史）。

四凶之首的穷奇引起了各部落的畏惧，被作为凶威的象征。商周时的青铜器花纹多以穷奇纹即穷曲纹为纹饰，和饕餮纹一样具有压胜辟邪的作用。所以西周时穷曲纹成为主要纹样之一。到南北朝时，穷奇被当作镇墓兽。直至近代，西南各少数民族如苗、侗、瑶等的衣饰、器物花纹中仍采用穷曲纹，可见其影响之深远。

## 5. 仁德之王帝舜

舜的神话也比较古远。《山海经·海内北经》：“舜妻登比氏，生宵明，烛光，处河大泽，二女之灵能照此所方百里。”舜之子孙为国于下方者，《大荒东经》记有摇氏：“帝舜生戏，戏生摇氏。”摇氏即嬴氏，是秦民之祖先。舜在《山海经》中还写作“帝俊”。袁珂先生以为“帝俊、帝喾和舜，是同一人的化身……帝俊的神话在神话中是属于另外一个系统，它和以黄帝为中心的许多神话都没有很大的联系。帝俊是古代中国东方殷民族所奉祀的上帝，卜辞中常见的高祖俊，即指此。他的妻子——太阳女神羲和月亮女神常羲，替他生了十个太阳和十个月亮，下方又还有许多的国族，……可惜帝俊虽是曾煊赫一时的大神，有关他的神话残片零星，凑不成一个世整的故事。这大约因为殷民族终于被周民族战败，亡了国，乃至于所奉祀的上帝也倒了运，许多神话都散失了”（《古神话选释》）。但舜的部分神话还是作为历史被记录下来了。《史记·五帝本纪》云：“舜，冀州之人也。舜耕历山，渔雷泽，陶河滨，作升器于寿丘，就时于负夏。”冀州并非九州中之冀州，《淮南子·地形训》：“正中冀州曰中土。”高诱注：“冀，大地，四方之主，故曰中土地”是为中心地区之意。这是东夷人自己居住区域出发形成的概念。历山在泰山之阴（今济南市）。《淮南子·原道训》高诱注：“历山在济阴城阳也，一曰济南历城山。”雷泽，《史记集解》引郑玄注：“雷夏，兖州泽，今属济阴。”按其地望正是汶水，泗水流域的大野泽，为黄河下游最大的古泽，后因黄河改道，逐渐缩小为八百里水泊梁山，是北宋水浒好汉出没之地。寿丘即汶泗平原上的黄帝发祥地曲阜一带。陶河滨，《史记正义》云：“于曹州滨河作瓦器也。”曹州在今菏泽曹县，是泗水与古黄河交汇处，属大汶口文化区，其间出土的大批鸟型陶规和鸟头足陶鼎，正对应着

这位鸟夷祖先的踪迹。则舜的主要活动范围皆在泰山及周围一带。清代焦循《孟子正义》引《温故录》云：“孟子亦据舜生而言东也。由此以推，则知历山、雷泽、河滨，与夫负夏寿丘、颍丘之皆在东土，斑斑可考。”

在已历史化的神话传说中，舜是身处逆境而恪守伦理纲常，克行孝悌的典范，因而得到帝尧信任，禅让王位于舜。《史记·五帝本纪》：“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。”第一次谋杀是仓库纵火：“瞽叟使舜上涂廩，瞽叟从下纵火焚廩，舜乃以两笠自扞而下，去，得不死。而《烈女传》记载是舜事先识破，穿了妻子娥皇、女英的鸟衣飞下：“瞽叟与家谋杀舜，使余廩。舜告二女。二女曰，‘时唯其戕汝，鹄汝裳，衣鸟工往。’舜既治廩，旋捐阶，瞽叟焚廩，舜往飞出”。第二次是落井下石：“瞽叟又使舜穿井，舜穿井为匿空旁出。舜既入深，瞽叟与象共下土实井，舜从匿空出，去。瞽叟、象喜，以舜为已死。象曰：本谋者象。象与其父母分，于是曰：舜妻尧二女，与琴，象娶之。牛羊仓廩于父母。为乃止舜宫居，鼓其琴。舜往见之。象鄂不悦，曰：我思舜正郁陶。舜曰：然，尔其庶矣”？（《五帝本纪》）。《烈女传》记为二女做龙衣潜水解难：“复使浚井。舜告二女，二女曰：时以唯其戕汝，时其掩汝，汝去裳，衣龙工往。舜往浚井，格其出入，从掩，舜潜出。”舜井在今历山以北。唐封演《封氏见闻记》卷八云：“齐州城东有孤石，平地耸出，俗谓之历山，以北有泉，号舜井；东隔小街，又有石井，汲之不绝，云是舜东家之井。”第三次是醉酒谋杀。刘向《烈女传·有虞二妃》云：“瞽叟又速舜饮酒，醉，将杀之。舜告二女，二女乃与舜药，浴汪，遂往。舜终日饮酒不醉。舜之女弟篋示（敷手）怜之，与二嫂谐。”则舜的三番智脱险境，感动分化了瞽叟派。舜不但毫无怨恨之心与报复之情，反而“复事瞽叟爱弟弥谨”（《五帝本

纪》)。这样的仁德之君来教化天下，出现了诸侯望归的盛世号称“垂衣裳而天下大治。”其时正当大汶口——龙山文化的繁荣阶段。

舜在文治教化方面亦颇有功绩。他擅乐舞，尝作《思亲操》、《南风操》、（《绎史》卷十引《尸子》），又曾命夔修《九招》、《六列》、《六英》（《吕氏春秋·古乐》）并且创制了优美的大型乐舞《韶乐》，曾有“箫韶九成、凤凰来仪”（《书·益稷》）的壮观场面，以至几千年后吴国诸侯季札专程到舜的发祥地——鲁都曲阜来观看韶乐，并予以极高评价，孔子及长，闻韶乐竟三月不知肉味，则《韶乐》对当时人民的感召作用可大致想见。舜还秉承礼制，数至泰山告祭天地，行柴望之礼。所以管子把他列入历代君王受命封禅之列。泰山极顶至今留有舜顶等遗迹。由于后来神话流传分支，人们把句芒与舜看作两个神话系统了。

## 6. 孔武的射神后羿

后羿是神话中著名的射神。这位大神不仅居于泰山，且长期征战于泰山一带，立下赫赫战功，最后死于这块土地。他应当与战神蚩尤同样骄傲地列入泰山神谱之中。

后羿兴起于曲阜穷桑，少皞氏的嫡系，并继承“有穷氏”之号，在有穷氏部落中势力最为强大。据《山海经·海内经》载：“帝俊赐羿彤弓素缡，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。”则后羿为帝俊之臣。帝俊为东夷之帝，其属神羿当然是东夷之神。所以《楚辞·天问》曰：“帝降夷羽，革孽夏民。”许多古籍中也直称“夷羿。”东夷人把夷羿与商契、少皞、商均同列为社神（杨宽《中国上古史导论》）。

后羿的功绩离不开弓箭，因而有人认为是“夷羿作弓。”其实早在羿之前，黄帝少子般已作弓，羿只是作了改进，以鸟羽

加于矢尾，增加了箭的射程和准确性，羿的名字也就与此有关。据《说文》：“羿，羽之羿风，从羽开，一曰射师。”段注：“羿疑当为𠂔，𠂔，平也，羽之𠂔风，谓搏扶摇而上之状。”《正字通》：“羿同𠂔，俗省作羿”。王筠《说文解字句读》引《增韵》：“谓箭乘风而疾也。”

后羿的神话内容较完整，故事性较强。据《山海经·海外南经》：“羿与凿齿战于寿华之野，羿射杀之，在昆仑墟东，羿持弓矢，凿齿持盾，一曰戈。”又《淮南子·本经训》云：“尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食，猰狖，凿齿，九婴，大风，封豕，修蛇皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水，上射十日而下杀猰狖，斩修蛇于洞庭，禽封豕于桑林，万民皆喜，置尧以为天子。于是天下广狭险易，皆有道理。”

这场神话中的战争反映着这样的历史现实：帝舜时派后羿派去征伐不归附有虞氏的夷族各部落，赐他彤弓素矢去扶助弱小部落及贫苦者，羿战凿齿的寿华（畴华）在曲阜以南。凿齿部落即凿齿民，其活动中心在今大汶河流域（见前凿齿习俗起源），正与寿华地望相合。大风即风伯（亦见前述）。十日是东夷少皞氏的十个以日为图腾的日部落联盟。东夷族本信仰鸟、日双重图腾。十日部落传为帝俊与羲和所生，显然为东夷族无疑。《山海经·大荒南经》：“东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。”这个十日部落与其他东夷部落同样具有强烈的反抗精神，其后代不乏复仇行动。《竹书纪年》载：夏帝八年，天有妖孽，十日并出；又帝癸二十九年，三月并出。《淮南子·兵略训》有“烛十日而使风雨。”《坠地训》载“若木未有十日，其华照地下。”后羿射日的神话不仅广泛流传于汉族，成为妇孺皆知的故事，而且也广泛流传于西南各族，射日英雄成为他们的祖先和保护神。

后羿的具体地望在钜。《史记·夏本纪·正义》引《帝王世



纪》云：“帝羿有穷氏……”至耆赐以丹弓素矢，封之于钅，为帝司射。”后羿活动皆在泰山周围，据何光岳考证，钅即今泰安徂徕山，夏代才迁往河南滑县的钅城。（《东夷源流考》）。徂徕为泰山支脉，在汶水流域，春秋时为鲁地，孔子删定的《诗经》中有“徂徕之松”的赞语，则此地与后羿传说渊源极深。后羿自幼学射，《括地象》说他五岁时随父母入山，常在树下得蝉鸣而射取之。二十岁时，已擅长于弓矢，曾叹道“我将射四方，矢至吾门止。”《吴越春秋》说羿得楚狐父善射之道，又从吉甫学射，贯通诸家箭法，从而成为著名射师。《路史·后纪十三上·夷羿传》载羿尝从吴贺北游，贺命他射雀左目，而羿却误中雀右目，大感惭愧，便日益苦练，“由是每进妙中，高出天下。”后羿成名之后教了许多弟子，其中最有成就者是逢蒙。后羿的训练方法是采用了移动靶，即飞驰中的战车车轂。《孟子·告子》云：“羿之教人射，必志于轂。学者亦必志于轂。”又《尽心》云：毕“大匠不为拙工改废绳墨，羿不为拙射变其轂率。”未料后羿生绝艺练就的箭法，正是他的死因。《孟子·离娄》云“逢蒙学射于羿，尽羿之道，思天下唯羿为愈已，于是杀羿。”看来逢蒙杀羿是出于妒忌。孟子以为君子取友必端，而羿择徒不慎，传艺匪人，“是羿亦有罪焉”，后羿本人不能说没有责任。逢蒙亦东夷部族，当年后羿所杀十日中有“女丑之尸”。《山海经·海外西经》：“女丑之尸，生而十日炙杀之，”女丑之尸即尸夷，乃是逢蒙的亲族。则逢蒙杀羿，实有为女丑复仇的动机。所以孔门弟子南宫适说：“羿善射，夏荡舟，俱不得其死。”（《论语·宪问》）反映了部族之间复杂的矛盾关系。

## 7. 泰山神话的文化价值

泰山神话是上古时代泰山崇拜与信仰的主要内容，是人类“童年”时期自然崇拜与始祖崇拜的生动反映。泰山神话与

泰山崇拜互为表里，相互作用，具有极强的渗透力和多重文化功能。这集中体现在以下几个方面：

(1) 确立了最初的泰山崇拜，奠定了泰山的，“神山”地位。泰山的“神化”是一个长期的历史过程，但其滥觞实始于泰山神话。原始神话不是先民们用来自我娱乐的文艺创作，它有着深刻的精神内涵，寄托着先民们对宇宙奥秘的认识理解对自己命运的执着追求，其中更为深邃的层次，则是包含着先民信仰的内核，它更直接深刻地表现着先民精神中“底层”或“本质”的部分。这正是成们不断探寻并力图逐渐把握的东西。生活于黄河下游、山东半岛地区的先民们有一个古老而深刻的观念：他们居住于“天下之中”，而泰山又是中央区域中最为美好而神秘的核心地带。泰山为先民意识中存在的“昆仑”提供了“原型”，是众神所居、百神爰在之所，是人类的发祥地与归宿点。炎帝、黄帝都出于此间。西王母、蚩尤、后羿、伏羲、虞舜诸神，作为东部地区先民的始祖与首领，具有创生人类万物，佑护氏族兴旺的巨大神力，从而反映出先民对于始祖和族系的追忆与认同。近年来神话研究成果表明，神话与历史的互渗现象相当普遍。古史传说多引入远古神祇以壮大自己的声势，神话中也常隐现历史事实的种种影子。泰山神话中炎黄两族的冲突、兼并、融合，使各氏族信奉的神祇杂陈并处，带来了神话的丰富和发展。这些神话正反映了泰山一带原始氏族的发展史、迁徙史。与整个中国上古神话一样，泰山神话也显得零星、片断、缺乏系统性和矛盾多出。这是因为泰山神话还未能“发育”到完整、系统阶段，便由历史的、政治的、文化的等等原因受到“分裂”和改编。最为明显的是在殷周之际，当黄帝后裔的周人以征服者的身份，按照现实政治地位重新编排神祇品秩的时候，东夷神话发生了巨大变化，一些至上全能的大神被纷纷改头换面，篡入黄帝系统中。例如《山海经》中一再提及的“帝俊”，是夷人祖先神，竟全然不见了踪影，只

落得以“帝舜”的面目出现，射日的大神后羿，变成了尧的臣子。透过历史烟云，我们仍能感受到泰山神话所反映的深沉的历史内涵和巨大的文化张力。泰山神话是泰山“神山”地位赖以形成的文化因子和精神源泉。

（2）泰山神话以其超凡的想象力与旺盛的创造力，对整个民族精神产生了强烈影响。文化史表明，古代神话是各文明民族精神创造的起点，神话中包含着丰富的启蒙意识。泰山神话是炎帝氏族、乃至整个华夏民族精神的最初记录，与民族内在的精神气质相贯通，有激励振奋团结全民族的巨大精神潜能。半人半兽的西王母、作兵兴乱的蚩尤，带有较多的古朴风貌和神秘色彩；西王母、伏羲、句芒的沟通天人、主掌生死，具有超自然的神力，虞舜坦荡的胸襟、崇高的抱负、坚韧与真诚，后羿射日的砥砺磨练、勇力果敢，等等，都深深植根于民族集体意识之中。泰山神话中最为可贵的，是反映了一种敢于抗争，不计成败，至死不渝的斗争精神。在炎黄两族剧烈的民族冲突中，炎帝系统诸神扮演了崇高的悲剧角色。炎帝少女精卫溺死后化鸟填海；蚩尤指挥的部落大决战，兵败被杀后仍气冲霄汉，起着激励士气，震慑敌军的精神作用；共工氏怒而触不周之山，誓与山河社稷共存亡的雄气概；刑天氏身首异处，尚以乳为目，以脐为口，执干戚以舞，亦是“猛志固常在”；夸父与日逐走，“知其不可而为之”，是一种更为激动人心的精神搏斗。他的木杖化为一片碧郁桃林，乃是不屈精神的旗帜。视死如归，死而未已是他们共同的精神特征，并把这种英雄主义精神升华到崇高壮美的审美境界，从而滋润着民族精神的发育成长。泰山自古多豪杰义士，豪爽直率、孔武尚力、嫉恶如仇是山东大汉的性格秉赋。西汉赤眉军转战泰山，唐代冲天大将军黄巢在泰山狼虎谷抗敌自尽，北宋泰山书院的创始者之一，“庆历新政”的热情讴歌者石介刚烈沉毅，梁山好汉举起“替天行道”的义旗，立地阎罗阮小二高唱“不怕

官司不怕天，”南宋名士辛弃疾泰山抗金，轻骑闯入金兵大营取回叛贼首级，等等，都体现了敢于反抗，敢于斗争的精神传统。泰山神话神奇想象还为后世提供了艺术典范：以蚩尤图形震慑敌军，三国时诸葛亮幼居泰山，他毕生最后一计“死诸葛走生仲达”，或是蚩尤神话的翻版；夸父弃杖化为桃林，给汉乐府《孔雀东南飞》中连理枝、后世《梁祝》之化蝶以启迪与灵感，其不屈的反抗作为悲剧的内在精神贯通一致，以浪漫手法标出精神象征的形式借鉴。是不难察见的事实。

（3）从泰山神话到《封神演义》，中国古代意识形态领域形成了神化泰山的历史过程和完整系统。从《左传》、《史记》、《风俗通义》等史官文化，到《搜神记》、《博物志》、《神仙传》、《拾遗记》等志怪小说，到《太平广记》、《太平御览》等类书中有关篇章的神仙传奇，到明代长篇魔怪小说《封神演义》；从神话中反映的原始自然崇拜到春秋战国的阴阳五行学说，天人合一的哲学观念衍化出泰山——神山的具体象征物；从孔子升泰山观封禅遗迹，临终前发出“泰山其颓乎”的哀叹，到司马迁的“人固有一死，或重于泰山，或轻于鸿毛”的警句格言，和他忍辱负重，毕生以赴的“名山”事业，到历代帝王的封禅大典，巡狩祭祀，都从不同角度，以不同内容补充、增强、完善了封建社会正统文化中的泰山崇拜。

发端于泰山神话的民间泰山崇拜，有更为功利的色彩，带来更多的“实用”目的，因而更能显示出原始崇拜中的文化心理特色。民间对于生老病死、福祸存亡的关心与恐惧，都移情于对泰山的顶礼膜拜，所谓“泰山青府掌天下生死之柄，岱狱宸庭握人间祸福之权”。在官府压榨、狡吏欺凌之下，大概只有充满慈爱的泰山女神才能给他们那种无法寻迹、又无时不在的心灵慰藉。其余如乞福乞寿、求子求嗣、得财利、祛病祸，都是由泰山崇拜中求生存的基点生发而出。

值得注意的是，古代的泰山神话与后世志怪传奇小说、诗歌等种种艺术形式有本质的区别。神话作为先民的原始思维与文化成果，是氏族集体意识的反映。同时又是氏族的共同信仰，起着巩固氏族意识、调节氏族生活的社会作用。对先民们来说，这些神话都是“真实”、“客观”的存在。神话往往与原始的巫术图腾崇拜密切相联，有原始宗教的浓厚色彩，但它本身并不等于原始宗教，更不等于迷信，恰恰相反，它是先民无所畏惧的进取精神和生生不已的创造欲望的真实体现。后世文人加工创作的志怪、神魔小说，尽管从神话中撷取素材、吸收素料，但其内核都是个人想象，不是原始时代的意识形态，更无法构成集体信仰，它是进入文明时代后人们自觉的精神活动的产物，只是从故事中得到某些乐趣，满足某些需要。这些作品尽管有艺术上的真实性，却没有认识上的真实性。人类童年的认识是幼稚的，但充满朴素与纯真，并以深层的信仰内核与渴望超越、征服现实的生命动力，展示它永久的艺术魅力。就这一点来说，神话确实是后世艺术创作不可企及的典范。

## 二、沟通天人之际的封禅大典

天上是众神所居。登上天堂，直接与天神沟通，并象天神那样长生不死，曾经是先民光荣的梦想。于是，他们再次选中了泰山，并通过一定形式来实现。这种形式，就是后来的封禅。

封禅大典是泰山独有古老礼仪，构成了泰山崇拜与信仰的重要内容。由于这种礼仪的执行者是历代帝王，所以格外引人注目，其影响更为深远，形成了从传说中的古史到宋代皇帝，贯穿于原始社会和封建社会延绵相续的礼仪传统。

### 1. 序曲：通向天堂之梦

封禅是古已有之的礼仪。按照《史记·封禅书》张守节《正义》解释：“此泰山上筑土为坛以祭天，报天之功，故曰封。此泰山下小山上除地，报地之功，故曰禅”。这种看来简易明了的仪式，何以成为历代帝王神乎其术，无比隆重的盛典，其中究竟有何奥妙？自《史记·封禅书》出，封禅始于秦始皇之说几成定论，南宋马端临更直斥“七十二家”封禅之说是“陋儒之见”，“诗书所不载，非事实。”而恰恰是司马迁在《封禅书》开篇就写得明明白白：封禅大典“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。”须知《封禅书》之于司马迁有极

特殊的意义：其父司马谈因病未能随汉武帝行封禅，作为太史官的终生遗憾，临终前“执迁手而泣”，悲叹“今天子接千岁之统，封泰山，而余不得从行，是命也夫！命也夫！”（《太史公自序》）此言能不使司马迁刻骨铭心，剔抉搜罗封禅史料，“殚精竭虑靡辞”以赴？况且司马迁以刑余之身，完全靠“重于泰山”的精神力量从事他的“名山事业”，使他不敢对泰山封禅著述有丝毫懈怠。由于种种原因，他未能对封禅起源作出清晰描述，但司马氏父子对这一问题的探索和肯定却明白无误。无视这一事实，该不该算做“陋儒之见”呢？

如果不抱先入为主的偏见，就不难看到前人对封禅起源的追溯。那位孜孜不倦地追求周礼，毕生以“克己复礼”为己任的孔老夫子，曾往来汲汲于泰山，寻觅封禅大礼的遗迹，“观易姓而王可得而数者七十余人，不得而数者万数也”（《韩诗外传》），以至在向弟子们传授六艺的时候，尴尬地说：“其俎豆之礼不章，盖难言之”，遗憾地留下了空白。比司马迁早五百多年的管子曾经谈到过封禅，可惜《管子》一书中的《封禅篇》早已亡佚，现存该篇是从《史记·封禅书》中补抄的。它保存了关于封禅起源的一段珍贵史料：“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；伏羲封泰山、禅云云；神农封泰山、禅云云；炎帝封泰山，禅云云，黄帝封泰山，禅云云；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。”《路史》中记载，作为炎帝后裔的蚩尤“兴封禅”，也透出封禅起源的消息。以上诸说，显示了封禅起源的纵向系统。它虽无法构成信史，却有重要的参照价值。

封禅的实际意义是什么？这个问题或许能帮助我们更好地谈


识封禅起源。汉代班固《白虎通论》说：“王者受命，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，物成封禅，以告太平也。”《五经通义》曰：“天命以为王，使理群生，告太平于天，报群神之功。”这似乎纯粹出于政治目的，表示帝王受命于天，向天告太平，对佑护之功表示答谢，当然更要报告帝王的政绩如何显赫。封禅的具体仪式富有象征性。班固说：“故升封者，增高也；下禅梁父之基，广厚也；刻石纪号者，著己之功绩以自效也。天以高为尊，地以厚为德，故增泰山之高以报天，附梁父之趾以报地，明天地之所命，功成事遂，有益于天地，若高者加高，厚者加厚矣”（《白虎通论》）。《礼记正义》云：“祭天则燔柴也，天谓日也；祭地，瘞者，祭月也。”原来封禅的种种目的与象征，都包涵着一层更为深潜的意识：沟通天人之际，协调天、地、神、人之间的关系，使之达到精神意志与外在行为的和谐统一。

古代先民对天人关系给予了充满热情的关注，对天人之际的沟通交流充满向往。在他们看来，所谓天地本来就是神、人的造物。上古神话中的“绝地天通”就是证明。《山海经·大荒西经》：“大荒之中，有山，名曰日月山，天枢也。吴姬天门，日月所入。有神，人面无臂，两足反属于头上，名曰噎。颧项生老童，老童生重及黎。帝令重献上天，令黎邛下地。下地是生噎。处于西极，以行日月星辰之行次。”袁珂先生认为“献”，“邛”即“举”、“抑”之意，所谓“献上天”、“邛下地”具有开天辟地的意义。后来史官文化中把这一神话历史化。《国语·楚语黎下》：“少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。……颧项受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”也就是说为了整顿恢复现实世界的秩序，维护神、人的尊、卑才把天地神人分而治之，神在天、人在地。先民在“制造”二者之间的鸿沟的同时，又在极力



设法跨越这条鸿沟，来沟通二者之间的联系，这就是《山海经》中反映的“天梯”意识。前面说过，中国神话中的天梯是昆仑山、建木，其位置在“天地之中”，即东夷聚居的泰山一带。众神可以缘天梯上下往来。这种神人沟通的观念，无疑最早出自东夷人的意识，我们从泰山神话的有关内容中就可以体会到。它做为集体意识，一直保存流传于东夷部族与其后裔殷商氏族之中。

商周之际，随着周人取代殷人，思想意识形态也发生了巨大变化，殷人信奉的“帝”逐步为周人信奉的“天”所代替，出现了原始的天命观。按照周人的解释，历代王朝兴替，重大事件的发生，典章制度的确立等等，均由天命所定，循天道而行。周人还以天命的道德来取代殷人“天帝”血统的神权继承。周人提出以德配天，认为天命靡常，唯德是辅。上天是否继续授命于人君，视人君之所作为是否合于天德，合则天命常在，违则天命转移，使有德者居之。这种天命观从理论上证明了周人代殷的合理性，也为封禅中“易姓而王”后报“天”之功的政治目的提供了理论依据。周人这种以德为本的天命转移论，后来又进一步发展为“天人合一”、“天人感应”的政治哲学观，从而使原始天命观上升到新的理论高度。

东夷先民沟通天人的古老观念，必然要通过一系列敬天事神的仪式来体现。这种仪式的最初形态已无从追溯，后世所说“七十二君”封禅之事，是在文字产生之后，人们对远古意识与仪式的象征性追忆，并且这种回忆的努力，恐怕也只能达到这样的水平，以致被更为后世的人们斥为荒诞不经，“陋儒之见”。显然，按照这个思路去披波讨源，只能挽成死结。幸而我们可以从大汶口文化遗址中另辟蹊径。从陵阳河等遗址中出土器物上，出现了的符号。我们认为上为太阳，即“天”、“日”，下为高山，即东夷人崇拜的神山——泰山，中为火，即东夷人“燔柴祭

天”之礼，合起来正是东夷人在泰山极顶燎柴祭天仪式的完整纪录，或者说，这正是封禅大典的原始记录。在这里，昆仑神山具体为至高至大的泰山，建木具体为柴与烟火，可直达“天庭”，是相互沟通、传输信息的物质载体；能来往于天地之间的神，当然是有资格主持祭天仪式的部族首领。即神话中的炎帝、蚩尤、后羿、虞舜……等等。通过这种仪式，强化了他们“天帝之子”、“天命”代言人的身份与神格，也给予全体部族成员以莫大的精神鼓舞。

周人天命观指导下的封禅，在形式上基本沿袭殷人，内容却有了很大变化：封禅的神秘与宗教色彩削弱，神话影响在封禅中的成份和作用急剧下降，人本精神与道德要求大大强化。封禅原是殷人世代享用的专利，现在却有了严格的条件限制。第一，行封禅者必须是“受命帝王”，也就是奉天承运之君。周人正是凭藉着自己对天命的感受力和自强不息的作为，来主动地应合天命，因而对自己奉天承运充满坚定的自信；第二，在奉天承运的前提下突出“德治”，即必须是治国有方，政绩突出，能“致太平者”。否则，“虽受命而功不至，至梁父矣而德不洽”，封禅并不能得到上天佑护。说明封禅反过来还对帝王有一定约束作用；第三，致太平的政绩必须有一定的标志，即“符瑞见”。这一条颇有天人感应的神秘色彩，带有更多的神话成份，或许直接上承于殷人传统周代末年，齐桓公自以为“九合诸侯，一匡天下，诸侯莫违我。昔三代受命亦何异乎？”以此为封禅资格。管仲说古代封禅不仅要风调雨顺，物产丰茂，还要“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”并批评桓公“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？”这虽有管仲“设事”的成份，但符瑞确是封禅的必不可少的条件，否则很难解释后世帝王封禅都要不惜工本地罗织甚至伪造符瑞。

殷周两种不同文化及其对封禅的不同影响是不难觉察的。作

为殷人后裔，又对周礼颇有研究的孔老夫子对这种差别体验尤深。他说：“殷人尊神，率民以事神。先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之。近人而忠焉，其赏罚用爵列，亲而不尊。”（《礼记·表记》）。古远的封禅典礼在天命观的指导下重新梳理阐释，溶入周文化的背景之中。我们今天看到的一批最早记述封禅的史籍，如《管子·封禅篇》、《史记·封禅书》、班固《白虎通略》、司马相如《封禅书》等等，都是属于周文化系列的“封禅史”与“封禅论”。它已经较远地离开了“率民事神”的原型，更多地发挥社会政治方面的现实作用。但是，早期封禅中所反映的天人感应，天人合一思想并未消失，仍然在朝代更迭中向前发展，为后来的思孟学派、董仲舒学说提供了张本。后来又与阴阳五行说、谶纬说汇成一体，成为封建社会意识形态的重要组织部分。

## 2. 两重奏：封禅与求仙

秦汉时代的封禅，是信史中改朝换代统天一下后“奉天承运”的帝王最初的封禅，因而被后世目为开创性的举动，司马迁在《封禅书》、《秦始皇本纪》、《孝武本纪》及有关篇幅中作了尽量详致的记载，使我们能一睹封禅大典的真实情况。

秦始皇兼并天下，改正朔，易服色，“即帝位三年（公元前219年），东巡郡县，祠邹峄山，颂秦功业。于是征从齐鲁之儒生博士七十人，至乎泰山下”，在议论了一番古代封禅礼仪后，“遂除车道，上自泰山阳至巅，立石颂秦始皇帝德，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”（《史记·封禅书》）。秦始皇刻石由李斯书写，《史记》中载有全文，其前半部分是以其功德昭告天地：“皇帝临位，制作明法，臣下修饰。廿有六年，初并天下，罔不宾服。亲巡远黎，登兹泰山，周览东极。从臣思迹，本原事

业，祇颂功德。治道运行，诸产得宜，皆有法式。大义休明，垂于后世，顺承勿革。”向天帝报告他统一天下的功绩，并打出奉天承运的旗号，强化秦统治的合理性，是他封禅的主要目的。至于封禅的具体仪式，是采用“祀雍上帝”之礼。秦在雍（长安西南）设鄠、密、上、下四畴，分别祠白、黄、青、赤四帝。上帝即天，祭天称“郊”，与“封”内容一致，祭献用驹、騊、羔三牲及珪币，礼毕“皆生瘞埋”。

秦始皇东巡郡县，封禅泰山，还有一种回归故土的深层意愿。秦人的祖先为东夷部族。据《史记·本纪》，秦人始祖母是女修，女修在织布时“玄鸟陨卵，女修吞之，生子大业”。大业生柏翳，柏翳即伯益，是虞舜辅臣，舜以姚姓玉女嫁给他，并赐姓“嬴”，伯益就成为嬴姓始祖。伯益生二子，长子大廉称“鸟俗氏”，次子为费氏。鸟俗氏玄孙为孟戏、中衍，二人皆“鸟身人言”。在神话中孟戏直出大舜。《山海经·大荒东经》：“帝舜生戏，戏生摇民”。《海内经》：“有嬴民，鸟足。”嬴、摇为一声之转，则摇民即嬴民，是嬴人祖先，中衍的玄孙名蜚廉，蜚廉之后名造父，为周穆王驾八骏周游天下，被封于赵城，为赵氏。蜚廉另一后裔名非，为周孝王之臣，受赐秦邑，称“秦嬴”。秦始皇即非子（秦嬴）的后裔。嬴民的祖先伯益是东夷一支，由东方逐渐西迁。伯益熟悉鸟兽特性，“佐舜调训鸟兽，鸟兽多驯服”（《史记·秦本纪》）。担任过掌火的官员。《孟子·滕文公上》：“舜使益掌火，益烈山泽而焚之，禽兽逃匿”，使人民得以安居垦种。据何光岳考证，伯益居地即今泰山以东四十里，座落在泰（安）莱（芜）平原之间的古嬴城，此处近少皞之墟，以嬴族聚居得名（《东夷源流志》）。这里正适合农耕，也是秦汉之际封禅泰山的必由之路。那么秦始皇的封禅除了现实的政治需要外，还与其远祖夷民崇拜泰山的文化传统有关。在他的思想意识之中，深埋着对祖先文化认同与亲聚的基

因。

在沟通天人的封禅中，还隐藏着长生成仙的私人愿望。封禅仪式完毕后，要把镌刻有乞望、意愿文字的玉册金简埋于地下，以求上天得知。其内容涉及秦始皇内心秘密，所以“封藏皆秘之”。但这个秘密还是从他的行迹中泄露出来。封禅刚一结束，始皇便匆匆“东游海上，行礼祠名山大川及八神，求仙人羡门之属”，从而把封禅与求仙拧在一起。源于燕齐一带的方仙道十分流行，他们认为东海之中有蓬莱、方丈、瀛洲三座神山，“盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金白银为宫阙。未至，望之如云；及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云”（《封禅书》）。这无疑为方士们把海市蜃楼的幻景当真，并以之与神话结合而成的联想。始皇巡海上，“冀遇海中三神山之奇药”，于是先后派遣徐福、卢生、侯公、韩终、石生等人入海求仙。卢生入海归来，献上“亡秦者胡也”的谏言。始皇立即派大将蒙恬率兵三十万，北击匈奴。三年后，卢生又说仙药可求，只是有恶鬼作害，要避免，就不能泄露皇帝行止。于是始皇自称“真人”，不称“朕”，“乃令咸阳之旁二百里内宫观二百七十，复道甬道相连，帷帐钟鼓美人充之，各案署不移徙。行所幸，有言其处者，罪死。”始皇如此不计工本、惟命是从，孰料卢生等人却逃跑了，理由是：始皇贪婪残暴，秦法过于严酷，根本无法求得仙药。始皇暴怒，坑儒四百六十余人，作为对卢生等人的报复。徐福的求仙整整经历了九年，始皇一直挂在心中念念不忘，其间两次东巡查看。第一次，徐福称已登上蓬莱拜见大神，只因所带礼物菲薄，只能见到仙药。欲得仙药，须选送男女三千人，携五谷良种去见大神。第二次，徐福称仙药可得，却又因蛟龙大鱼作乱，船不得停靠神山，须配置连发机弩及弓箭射杀之。恰逢始皇梦与海神搏战，海神的模样与人相同。根据占梦博士意见，这海神正是蛟龙大鱼的象征，射杀它，便能

找到真海神。于是始皇为徐福装备巨型鱼网，并亲自伺候在连弩机旁一同下海，行至芝罘岛，一条大鱼浮出水面，始皇亲自射杀。除去了获取仙药的障碍。不料神山仙药仍未找到。此后徐福一去不复返，始皇在求药不得的归途中崩于沙丘。秦始皇的封禅与东巡求仙，真可谓“死而后已”。

汉武帝即位，有白麟、宝鼎之瑞，正应合武帝急于封禅的心理。元鼎六年（公元前110年）下诏征涉西方北方，并亲率大军“行自云阳、北历上郡、西河、五原，出长城，北登单于台，至朔方，临北河。勒兵十八万骑，旌旗经千余里，威震匈奴”（《汉书·武帝纪》），然后先祭华山、嵩山，三月登泰山，因“泰山之草木叶未生，乃令人上石立之泰山巅”（《封禅书》），即玉皇顶之汉无字碑。武帝乃东行至海，求蓬莱仙人之属。四月还泰山，先于梁父禅地，又在泰山脚下东方，按照祭祀太一神的仪式举行封礼，其封土高九汉尺，阔一丈二尺，封土下秘埋玉牒书。封礼之后武帝独带奉车子侯霍嬭上泰山极顶，再行封礼，其仪式与内容皆秘之，第二天，自泰山之阴返回，按照祭祀后土之礼，再禅于泰山东北之肃然山，开创了两封两禅的先例。山巅封礼的唯一见证人霍嬭不久后暴亡，引起了人们的种种猜测。这显然与武帝神秘其事有关。在封禅仪式中，武帝与百官随员皆穿黄衣，以江淮间所产神茅“一茅三脊”为铺荐，以象征五方的五色土加封，以增其庄严隆重。禅礼毕，纵放远方各地进献的“奇兽蜚禽及白雉诸物”，也是证明符瑞之意。典礼完毕，武帝在泰山旧有的明堂接受群臣朝贺祝寿，并颁布诏书，宣扬在泰山见到的种种神异、表示封禅已为上天接受，并改年号为“元封元年”。为了便于巡祀泰山又专门下诏：“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”，想以泰山脚下的奉高城为东方行辕。元封二年，武帝据济南人公玉带所献《明堂图》，在泰山东侧周明堂遗址不远处重建明堂：

“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。……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”（《封禅书》）。此后汉武帝又多次来泰山举行封禅大礼，并在明堂中朝见诸侯。

汉武帝伴随封禅泰山的求仙活动，较之秦始皇更为急切。他本来就“尤敬鬼神之祀”，热望得仙长生。早在即位之初，方士李少君便以献炼丹术、却老方见宠。少君称：“祠灶则致物，至物而丹砂可化为黄金，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。”（《封禅书》）黄帝边封禅边求仙炼丹，最后升仙而去，正合武帝心愿，也正是武帝封禅泰山的模式。据《岱览》、《莱芜县志》等记载，武帝曾命少君求仙于泰山东南之新甫山，建迎仙宫，新甫因此又名宫山。有少君祠、迎仙宫遗址。后来少君病死，武帝却以为尸解而去，怅然若失。由于武帝笃信弥诚，“海上燕齐怪迂之方士多更来言神事矣”。其后齐人少翁又以方术使武帝与死去的王夫人相见，被封为文成将军。后用帛书喂牛，假充牛腹生书之异，上书时被识破笔迹，于是被杀。死后武帝后悔文成将军或有方术灵药未及尽施，为继续鼓励诸方士积极性，只称文成误食马肝中毒而死。后来与少翁同师学艺的栾大得宠。栾大“为人长美，言多方略，而敢为大言，处之不疑。”自称经常来往于海中，能见到安期生、羡门等仙人，但因身份低而得不到仙方。有了仙方则，“黄金可成，河决可塞，不死之药可得，仙人可致也。”武帝乃以二千户封栾大为乐通侯，赐甲第、僮仆千人，又将卫长公主嫁他，以金万斤为嫁资，又任为五将军之职。于是“大见（武帝）数月，佩六印，贵震天下。而海上齐燕之间，莫不扼腕而自言有禁方，能神仙矣。”是年秋，栾大派去下海求仙的人不敢下海，因而上泰山祭奠。武帝使者随行监督，见方术用尽而无效

验，栾大因之被杀。又有齐人公孙卿假托仙人传言：“汉主亦当上封，上封则能仙登天矣。五山黄帝之所常游，与神会。黄帝且战且学仙，愚百姓非其道者，乃断斩非鬼神者。百余岁然后得与神通。”并且编造了黄帝乘龙登仙的神话，把封禅与成仙合二为一。这下挠到了武帝的痒处，羡慕之情脱口而出：“嗟乎！吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱屣耳！”（《封禅书》）。

封禅之前，武帝即东巡至海，礼祀齐地八神，寻求海上神山，封禅成功之，“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”。公孙卿等鉴于少翁、栾大的教训，劝说武帝要坚信神仙可求，但不可急于求成，因为“仙者非有求人主，人主者求之。其道非少宽假，神不来。言神事，事如迂诞，积以岁乃可致也”。武帝乃令天下郡国整治鬼道，在名山修筑宫观，祠坛，并遣使居之，以伺候仙人驾临。武帝又据公孙卿所说：“仙人好楼居”，于长安甘泉神祠大起通天茎台，其下筑高三十丈的延寿观，供以仙人爱吃的脯枣。又作柏梁、铜柱、承露仙人掌，同样置祠供脯，以期招来仙人。这正是建木通天神话的现实翻版。后来通天台遭火灾，公孙卿又言甘泉宫为黄帝青灵台旧址，灵验得很。为了防火，必须建更大宫室以厌胜之。“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、璧门、大鸟之属。乃立神明台、井干楼，度五十丈，辇道相属焉。”仙山神台毕集甘泉，仍未见仙人，武帝只好命方士艺人仿照神话内容编排大型幻术歌舞《鱼龙曼延》，在太液池演出，聊慰思仙饥渴之情。据《汉书·西域传赞》颜师古注：“鱼龙者，为舍利之兽，先戏于庭极，毕，乃入殿前激水，化成比目鱼，跳跃激水，作雾障日，毕，化成黄龙八丈，出水敖戏于庭，炫耀日光”。但声色之娱毕竟不如神仙吸引力



大，次年又匆匆赶至东海，依方士之说建五城十二楼，命曰迎年宫，并亲往礼祠上帝。返程至泰山，行巡守告祭之礼，并加禅泰山南部的石闾山，因为方士皆称此处为仙人之闾，故又命改称仙闾山。武帝求仙凡五十年，封禅祭祀泰山八次，对方士言听计从，却除了看到《鱼龙曼延》演出以外无任何效验，“天子益怠厌方士之怪迂语矣，然羁靡不绝，冀迁其真”（《封禅书》），是找到了武帝求仙的病根。

### 3. 谶纬之声：“会命岱宗”

秦皇汉武求仙的尘嚣在无验中散去。方仙道失去依托，影响式微。代之而起的是谶纬学说。谶为宗教预言，即“诡为隐语，预决吉凶”，原是方士之术；纬是以宗教观点解释儒家经典，是“经之支流，衍及旁义”（《四库全书总目提要》）。谶纬之学首创于西汉董仲舒《春秋繁露》，以阴阳五行说附会儒家学说。西汉末年，王莽出于篡汉夺权的政治需要，在制造、倡导谶纬方面起了重大作用，把儒家学说宗教化。东汉中兴之主光武帝刘秀，正是在谶纬旗帜下封禅泰山的。

建武三十年，群臣上言云：即位三十年，宜封禅泰山。光武帝自以为政绩不佳，尚无封禅资格，乃下诏曰：“即位三十年，百姓怨气满腹。吾谁欺，欺天乎？（孔子）曾谓泰山不如林放，（我）何事污七十二代之编录！”（《后汉书·封禅志》）并坚决表示：谁敢再阿谀奉承，“盛称虚美”，就要割去他的头发，罚其屯田戍边。看来此时头脑十分清醒。但事隔不久即巡行鲁国，路过泰山，派泰山太守承治祭祀泰山、梁父。这种微妙的表示使随臣心领神会。后年正月，光武帝斋戒读谶书《河图会昌符》，中有“赤刘之九，会命岱宗。不慎克用，何益于承。诚善用之，奸伪不萌”之语，乃召臣下会商，经查，“赤刘之九”即得到火德的刘汉第九世孙，正是光武帝刘秀，这是在暗示他行封

禅。其实光武君臣早已心照不宣，此时群臣蜂起而议，说据《河图赤伏符》、《河图古今篇》、《河图提刘予》、《洛书甄曜度》、《孝经钩命诀》等谶书，有三十六处示喻光武帝封禅。谶语即是天命，不可违背。光武帝就坡下驴，谦谦作无可奈何状：“国家德薄，灾异仍至，图谶盖如此！”然后不得不奉天承运：“今予未小子，巡祭封禅，德薄而任重，一则以喜，一则以惧。喜于得承鸿业，帝尧善及子孙之余赏，盖应图箃，当得是当；惧过于差，执德不弘，信道不笃，为议者所透进，后世知吾罪深矣”（《后汉书·封禅志》注引《东观书》）。

于是紧锣密鼓，乃行封禅，匆匆遣官调泰山郡、鲁国石工发巨石上山筑坛，书玉牒玉简藏石中，以水银和金为泥封之。石上刻长篇铭文，述封禅起因，其中并未忘记自我表彰政绩突出：“在位三十有二年，年六十二。乾乾日昊，不敢荒宁，涉危历险，亲巡黎远，恭肃神祇，惠恤耆老，理庶遵古，聪允明恕。”伐石立坛尚未竣工，光武于正月二十八从洛阳出发，中经曲阜祭祀，二月十二日已驾至奉高城。于是一面遣官加紧督察，增派兵丁治石整道，一面斋戒沐浴恭候。十日后诸工事毕，光武帝率太尉赵熹，高密侯邓禹，孔子后裔褒成君，十二位蕃王及王侯百官，清晨燎祭上天于山下，然后乘轿上山，登岱顶封礼坛，行登封大礼，毕，以玉简金泥封于坛下，群臣百官高呼万岁，音动山谷，庆贺封礼告成。返回天门暮色已深，百官队伍连绵二十余里在黑暗中摸索，靠石头撞击的声音互相跟从，至第二天天亮方才下山。年老体弱者只好躺在岩石间等待天亮，幸好无人受伤。两日后禅于梁父，以高后及山川群臣配祭。封禅结束，改年号为中元元年，大赦天下，免去奉高及嬴、博当年租税。

光武帝公开举行声势浩大的封禅大典，玉简及刻石碑文公之于众，随行人员中有文官儒士，遂使封禅过程及史料多有记载，其中马第伯的《封禅仪记》较为优秀，只是原文已散缀于《后汉

书》中。其记载泰山沿途及封禅所见礼俗风情，至今读来仍觉清新，其景象状物亦极具韵致。如写到将至山顶，“仰视天门，逶迤如从穴中视天。直上七里，赖其羊肠逶迤，名曰环道，往往有绁索，可得而登也。两从者扶扶，前人相牵，后人见前人履底，前人见后人顶，如画重累人矣。所谓磨胸擗石，扞天之难也。初上此道，行十余步一休；稍疲，咽唇焦，五六步一休。蹒跚据顿，地不避湿暗，前有燥地，目视而两脚不随。早食上，晡后至天门”（《后汉书·封禅志》注），读之如身临其境，细细体味如亲相追随，显示了高超的记述水平。

#### 4. 盛世唐音，亚献与饔饩

封禅作为四海统一，君权神授的标志，对历代帝王都有莫大的吸引力。东汉以后各朝均不是统一王朝，欲行封禅无奈资格不够。魏明帝曹睿、晋武帝司马炎、宋文帝刘义隆、北齐文宣帝高洋等都有封禅之议而未果。隋文帝建国之初曾亲祭泰山，但未及正式封禅即告亡国。唐代统一天下后，太宗李世民励精图治，唐帝国一度出现繁荣盛世，即史家所称道的“贞观之治”。此间太宗曾数次议论封禅。贞观五年，各地朝集使（各地派往京城朝拜皇帝的特使）请封禅，太宗以为天下初定，“凋残未复，田畴多旷，仓廩犹虚，家给人足，尚怀多愧，岂可遽追前代，取讥虚美”，弗许。贞观六年，平抚突厥，农业又连年丰收，群臣又议封禅。太宗再次谦辞说：“如朕本心，但使天下太平，家给人足，虽阙封禅之礼，亦可比德尧舜。若百姓不足，夷狄内侵，纵修封禅之仪，亦何异乎桀纣？”魏徵也谏说自隋末大乱，“泰山州县，凋残最甚”，仍待休养生息。此时“养之则至仁，劳之则未可。升中之礼，须备千乘万骑，供帐之费，动役数州。户口萧条，何以能及。”太宗只好做罢。贞观十五年，众臣又请封禅，太宗诏准，于春天从长安出发，至洛阳，天文有慧星之变，

遂止封禅。贞观二十二年，长孙无忌等人上书坚请封禅，太宗下令筹备有关制度仪式，但因对高丽用兵，国内有薛延陀部归降需要安置，河北又发水灾，又下诏停止。太宗封禅数议数辍，终于未能成行。

唐高宗李治继位，仁厚无能，但上承“贞观之治”的余烈，下靠长孙无忌、褚遂良等名臣辅佐，却也做了三十四年的太平皇帝。据《旧唐书·礼仪志·封禅》：“高宗即位，公卿数请封禅，则天既立为皇后，又密赞之。”于是下诏于麟德二年（665）启程东封。在此以前的显庆五年（660年），高宗早已下诏由武则天主持朝政，对武氏密赞当然是唯唯谨奉。在商定具体礼仪时，武氏又上表要求以皇后身份参加，并主持禅地仪式，她认为封禅应合乾坤阴阳之道，地属阴，故祭地多以高皇后配祭，所以主持祭地本是内宫皇后的份内职责。但从古到今的封禅礼仪粗疏有阙，一直由男性宰臣主持，实属舛误乖悖。现在应把被颠倒的历史再重新颠倒过来，由她“总率六宫内外命妇”主持禅礼，并成为后世定规，所谓“冀圣朝垂则，永播于芳规；萤烛未光，增辉于日月”（《旧唐书·礼仪志》），实际上是在“挟天子以行封禅”，乘机扩大她的政治影响，抬高政治地位，为女皇登基做准备。

是年十月，封禅队伍浩浩荡荡从洛阳出发，“从驾文武兵士及仪仗，法物，相继数百里，列营置幕，弥亘郊原。突厥、于阗、波斯、天竺、罽宾、乌菴、昆仑、倭国及新罗、百济、高丽等诸酋长，各率其属扈从，穹庐、毡帐及车仗驰马，填候道路”（《册府元龟》）。腊月二十到达齐州（今济南市），驻十天后于除夕赴泰山，途径灵岩寺小憩，正月初二到泰山，先祭昊天上帝于山下之封祀坛，并亲封玉策埋于坛下，翌日率使臣百官于岱顶登封坛行礼，并封玉策，随即下山。次日于社首山（今蒿里山东侧）降禅坛行祀地祇之礼，高宗登坛，行“初献”礼毕，司仪执事诸人退

场，宦官官人执锦绣帷幕为遮，武则天率六宫登坛，由武氏亲行“亚献”之礼，越国太妃燕氏行“终献”礼。臣僚属官被帷幕所隔，成为“幕后人物”，此时偷偷张望，指指点点，窃窃私语，颇觉新鲜。封禅礼毕集宾文武百官，大赦天下，改元为“元封元年”，将岱顶封祀坛改称舞鹤台，介丘坛改为万岁台，社首山之降禅坛为景云台。并于岱顶大观峰镌刻《登封降禅朝觐颂》，今已无存。

皇后行封禅引起了百官惊诧物议，确也显示了武则天的胆识过人。三十年后，武则天已即位称皇，再发惊人之举：登封中岳嵩山，禅少室山，并礼见群臣，接受百官朝贺，礼仪一如当年封泰山，成为中国历史上独一无二“奉天承运”的女皇。礼毕封嵩山为“神岳天中皇帝”。为封禅史增加了别开生面的篇章。

玄宗李隆基即位不久，强大的唐帝国达到鼎盛时期，即所谓“开元盛世”。在中书令张说等一批积极分子的恳请之下，乃下诏曰：“朕昔戡多难，稟略先朝，虔奉慈旨，嗣膺丕业……至于巡狩大典、封禅鸿名，顾惟寡薄，未遑时迈，十四载于兹矣，今百谷有年，五材无眚，刑罚不用，礼义兴行，和气氤氲，淳风淡泊，蛮夷戎狄，殊方异类，重译而至者，日月于廷闕；奇兽神禽，甘露嘉醴，穷洋极瑞，朝夕于林御。王公卿士，罄乃诚于中；鸿生硕儒，献其书于外；莫不以神祇合契，亿兆同心。……”（《旧唐书·礼仪志》），同意举行封禅。其诏书虽有夸张渲染成份，却是历代关于封禅诏书中最为器量大度者，在踌躇满志中显示了恢弘气势。

开元十三年（725年）十一月七日，玄宗到达泰山。据张说《封祀坛颂》记载，声势浩大的封禅队伍“六甲按队，八阵警蹕。孟冬仲旬，乘輿乃出。千旗云引，万戟林行。霍获灿烂，飞焰扬精。原野为之震动，草木为之风生……万方纵观，千里如

堵，城邑连欢，邱陵聚舞……尧云往，舜日还，神华灵郁，烂漫乎穹壤之间。”从行马匹按不同颜色，以千匹为一方队，“远望之如云绵。”除庞大的护卫、仪仗队伍外，还有四境之内“戎、狄、夷、蛮、羌、胡朝献之国”的首领，有外国如日本、昆仑、新罗、靺鞨、朝鲜等数十个国家的国王、使者、陪臣等，在登山之时，竟然“仗卫罗列岳下百余里。”其阵容之巨，确属空前绝后。

十七日，玄宗登山行封礼，原曾想在山上行初献礼，山下行亚献、终献礼。后与礼官学士贺知章商议，贺以为昊天上帝为君，五方时帝为臣，应由皇帝在山上祭天神，由群臣在山下祭五方帝，玄宗应允，乃于山上行初、亚、终三献之礼。关于封坛中所埋玉简，玄宗问贺知章，何以前代皆秘其文？贺答：“玉牒本是通于神明之意，前代帝王所求各异，或祷年算，或思神仙，其事微密，是故莫知之。”玄宗曰：“朕今此行，皆为苍生祈福，更无秘请，宜将玉牒出示百僚，使知朕意。”文中果有“封祀岱岳，谢成于天。子孙百禄，苍生受福”的祈语。封礼毕，以金绳玉匱函玉牒，以玄宗玉玺封泥，埋于坛下。然后点火燎祭，群臣兵卫山呼万岁，声动天地，玄宗即下山至社首。群臣祭五方帝已毕，此时山上紫烟幢幢，五色云袅袅，日现重轮，宣告封禅的成功。为此玄宗撰并书写了《纪泰山铭》文，刻于大观峰摩崖，其中虽有些故作谦态，但“顾惟不德，懵于至道，任夫难任，安夫难安”的清醒，与“道在观政，各非从欲”的务实，总比秦皇汉武毫不犹豫的自吹自擂多一些大家风度。

封禅大典结束，玄宗于行宫大起朝觐台，接受百官及各国王侯、使者的朝拜祝贺。为答谢泰山神的佑助之功，特诏“封泰山神为天齐王，礼秩加三公一等。”这是帝王加封泰山神的开端。

封禅中还有一则小小的轶闻。据唐人段成式《酉阳杂俎》

载：封禅结束后，众官按例加升一级。封禅使张说之婿郑镒却由九品升至五品，并得到御赐绯服。在庆贺封禅成功的宴会上，玄宗见郑镒官位骤升四级，奇怪地发问。郑镒满面通红，正无词以答，站在一旁的宫廷滑稽戏艺人黄幡绰接过了话头，“此泰山之力也！”妙语双关，使大家都心领神会，既暗含讥讽，又算替郑镒解了围。张说在封禅中出了大力，但借机越级提拔自己的女婿，总不能算正大光明，对这种笑谑亦无可奈何。据说这就有称岳父为“泰山的由来，后人又把玉皇顶以北的山峰称为“丈人峰”，附会这一典故，至今仍广为流传。

## 5. 乱弹：末路祥瑞

有宋一代为多事之秋。真宗之世，北方契丹的不时入侵已成为最大的心腹之患。国内连年水灾河患，积弱积贫，统治无力，在这种情况下，真宗君臣却“反弹琵琶”，依靠封禅来转移视线，安定人心，扭转岌岌可危的局面。

景德元年（1004年），契丹再次入侵，威胁宋都汴梁（今河南开封），朝野震惊。赵恒束手无策，主和派王钦若、陈尧叟等建议迁都讲和，宰相寇准力主抗战，并敦促真宗御驾亲征，会战于澶州（今河南濮阳），宋军将士奋力拼杀，大败辽军。畏敌如鼠的真宗赵恒却在此际签订“澶渊之盟”，每年向辽输银二十万两，绢二十万匹，以求苟安一时。澶州军事胜利提高了寇准的声誉，王钦若乘机离间，向真宗说寇准以皇上为赌注，会战取胜寇是功臣，如若失败则要输掉皇帝，后果不堪设想。真宗果然免掉于寇准的宰相职务。王钦若进而提出可以制造假祥瑞，借机封禅泰山，来镇压四境少数民族的入侵，夸示宋王朝的功德。这要先封住宰相王旦之口。于是真宗赏赐给王旦一坛美酒，让他回家与妻儿共享。回家打开一看是一坛珍珠，王旦立即明白了真宗的用意。皇帝向臣下行贿，这是不可多得的一例。这就是《宋史·礼

志》中“宰臣王旦等又率百官诸军将校州县官吏蕃夷僧道父老二万四千三百七十人，五上表请”行封禅的由来。于是在宋真宗、王钦若等人的一手策划下，大中祥符元年（1008年）正月，京城先后两次出现“天书”。“天书”为二丈黄帛，上书“赵受命，兴于宋，付于恒，居其器，守于正，世七百，九九定”，一些朝臣纷纷祝贺，只有龙图侍制、东平人孙奭大惑不解：“天何言哉，岂有书耶？”但此时已无人理会这位书呆子的发难，上上下下忙于“应祥瑞”准备封禅，真宗于四月下诏封禅，以王旦为大礼使，王钦若为礼仪使，陈尧叟为卤簿使，并由王钦若先期到泰山安排有关事宜。王到泰山后，又于红门西侧垂刀山搞了一次“降天书”的把戏，并发现泰山南麓有醴泉涌现，王钦若立即“贮水驰驿以献”，被真宗命为“灵液”（《文献通考》）。未几“天书再降于泰山醴泉北”（《宋史·真宗纪》）。这样紧锣密鼓地降了四次“天书”以后，终于拉开了封禅的大幕。

是年十月初四，真宗从开封出发，以玉辂车载天书为先导，二十日到达泰山，居奉高宫（今泰安军分区北门）。登封之日，真宗于山上行初、亚、终三献，在献给昊天上帝玉册文中，实在无甚政绩值得夸耀，只好说是“元符褐祚，众宝效祥，异域咸怀，丰年屡应”（《宋史·礼志》），而唯一据以封禅的禅符“天书”却未上山，只是在社首山禅祭皇地祇时，才把“天书”奉于祭坛，大概真宗君臣心中有鬼，才有如此窘迫乖悖的礼数。封禅礼毕，免不得又是日朗风清之瑞，“天宇澄霁，烛焰凝然，紫气蒙坛，黄光如帛绕天”（同上）。又有“日重轮，五色云见”等抄袭来的神异，宣告了封禅已为上天接受。于是在寿昌殿接受百官朝贺，大赦天下，改乾封县为奉符县，奉高宫为会真宫，封青帝为广生帝君，于岱顶大观峰西侧、金山南麓各置青帝宫。并在唐玄宗封泰山为天齐王的基础上，加封为“天齐仁圣



帝”。

宋真宗伪造天书封禅泰山，心中空虚，只得以广封神号来自我安慰。除对原有神祇加封外，又新封部分神号。山顶玉女池有一玉女石像，被封为“天仙玉女碧霞元君”。民间传说泰山白龙池有一白龙，此时亦被封为“渊济公”，并建起白龙祠供奉。奈河神为“灵派侯”，建灵派侯庙以祀。另外还专门建起答谢天书的天书观、天貺殿等。但做假毕竟不能成真，自欺并不易欺人，当时即有不少人看破这场闹剧的底蕴。真宗一死，执事大臣就借口“天书专为先帝而降，应随先帝升天”，把天书全部收回殉葬。至此，“奉天承运”的封禅盛典完全露出了所谓“天意”的尴尬本相，再也无法维持下去了。宋真宗作为最后一名封禅帝王，扮演了最不光彩的角色。“天书”闹剧以它真实的虚伪，给封禅史划下了句号。

## 6. 封禅活剧的历史效应

泰山封禅作为沟通天人之际的物质载体——天梯，冥冥中从上古先民的意识彼岸走来，穿过漫长的历史岁月，展露出它在中华文化中的独特风采。虽然宋真宗演出的最后一幕过于艰窘，但它仍不失为一部威武雄壮的历史活剧。它有理由引起学术界更多的关注与研究，阐发它在传统文化中的影响与效应。我们无意为封禅涂上一层崇高的油彩，恰恰相反，我们主张以严肃科学的批判态度给予它客观的文化评价。这项工作前人已有涉足，只是未引起更多的注意。当年孔老夫子不辞奔彼往还于泰山，苦苦寻觅封禅礼仪之究竟而未果。他的第六十三代孙、清顺治年间曾任泰安学正的孔贞瑄对封禅一事有深辟的评价。他在《泰山纪胜》中以秦为界，论述前、后封禅的“用心”迥然不同，兹引录如下：

虞舜时巡，同律考度，协时正日，修礼宪器，懋德兴曆。衣

诸侯朝之方岳，明其庆让，而致绩乎民，其心无非为民事也。然后燔柴瘞玉，告虔于天地，望秩山川，遍于群神，因巡狩而祭告举焉。非若后世登符献瑞，粉德饰功，求神仙、搜图谶、谢天书、祈福利、治驰道、快游览、责进献、盛扈从、耀甲兵、烦供亿、小民辍警蹕之次，空瘠海内，怨责繁兴。方与一二从谀之臣，函虚诡之文，荐矫诬之词，将以润色太平，炫赫奕翼。嗟夫，曾谓泰山不如林放！盖巡狩勤民以敬天，封禅诬天以病民。虞舜岁周四岳而民不劳，秦汉唐宋旷世一行而天下敝，何哉？其用心有毫厘千里异也。而佞夫奸人，方将草封禅、议礼仪，聚讼盈庭。逢君之意以显启其机。以光武之贤，不能胜群臣之请，则中主以下无讥矣。盖奠鼎山河，帝王之盛节；刻画丘壑，儒生之余事。岂取相如封禅草、安石万言书，洋洋洒洒，使人谓斐然大章，类能流毒天下哉！

这对于批评封禅中帝王的一己之私与奢靡之心，确属鞭辟入里，痛快淋漓。但用于概括全部封禅，却未免急促了些。从整个传统文化背景中来看，应当说，封禅仍有值得肯定的积极作用与影响，这主要表现在：

封禅打出“奉天承运”的旗号，有利于增强民族的自信心与凝聚力，对于稳定社会有积极作用。从远古先民的“天梯”意识，到唐玄宗的“与天合符”（张说《封禅坛颂》）、宋真宗的“统和天人”（晁迥《东岳天齐仁圣帝碑》），封禅史始终贯穿着强烈的“天命”视念，执着于天人沟通。以取得上天佑助，成为“独尊”的天帝后裔。隆重庄严的封禅大典，给原始氏族乃至后来的中华民族以极大鼓舞，成为巨大的精神支柱，大大增强了进取的豪情与信心。对于历代帝王，则是加强精神统治的手段，含有集中意志，统一政令、激励热情的用意。而天命对帝王之德、政绩的要求，又使封禅对帝王有一定约束作用，使其有所检点，不敢肆意专擅，总比纵愚皇帝残民以逞要强得多，在客观上有利

于社会稳定。

封禅活动把昆仑神话与蓬莱仙话紧密地连结为一体，表现了东夷文化中的生命意识与创造底蕴。昆仑作为东夷族的神山，是泰山的幻想折射，其神化内容反映了东夷人的意识与生活。蓬莱仙话是稍为晚出，由齐燕方士改编创造部分东夷神话而成的，两者之间所反映的天、神、人相互沟通、长生不死，创造不休的内在精神一脉相承。封禅本身正是东夷人“天梯”意识的具体化。秦皇汉武的封禅，把昆仑与蓬莱从精神内容上联结起来；他们的封禅与求仙并行，安期生、李少君、栾大等方士在泰山的活动，在地域上把两大神话系统的发源地联结起来；东夷又是崇拜东方的古族。昆仑之神，开明兽陆吾“东向立昆仑上”（《山海经·海内西经》）。蓬莱神宫“常向明以开户牖”（《三国志》）。东夷北迁一支后裔“契丹好鬼而贵日，每月朔旦，东向而拜日。其大会，聚视国事，皆以东向为尊。”（《新五代史》）。秦汉封禅皆从山东麓小津口一带祭坛入山，在东方小山梁父祭地，然后来至海上求仙，形成逐步东向的层次结构，又在礼仪实践上把东方崇拜的两个系统联结起来。这样，我们认为昆仑神话与蓬莱仙话是同源于东夷族的连体结构，当不致引起怀疑与惊讶。

封禅大大强化了泰山崇拜与信仰。统治阶级的思想就是全社会的思想，帝王的封禅更使由来已久的泰山崇拜加速凝合。记叙研究泰山封禅的首批学者如管仲、司马相如、司马迁等，都把神话传说到三代的“七十二君”纳入封禅序列，这就从文化起源意义上，使泰山崇拜与中华民族文明同步发展，并列进行。帝王封禅使泰山的文化神学涂上政治神学的浓厚色彩，使上古氏族共同拥有的神山成为皇家独有的神山。只有从这个意义上，泰山才真正成为“五岳独尊。”

### 三、协和神人的阴阳五行

阴阳五行学说是中国“土生土长”的具有哲学意味的方法论，它包含着古人对天、人、社会、历史的一种精神体验，又是封建社会中道的载体。道是中国政治文化中王道和道统的总称。所以阴阳五行学说首先是统治阶级手中的理论工具，在封建社会中发挥着巨大的作用与影响。现代“古史辩派”的统帅顾颉刚先生说：“五行是中国人的思想律，是中国人对于宇宙系统的信仰。二千余年来，它有极强固的势力”，并写下了一部影响巨大的专著：《五德终始说下的政治和历史》（后改名为《秦汉的方士与儒生》）。著名的马克思主义史学家范文澜先生指出：“直到现在，任何中国人，把他头脑解剖一下，量的多少固没有定，五行毒这个东西，却无疑地总可以找出来。……因为无论是谁，不管头脑洗涤怎样干净，在某种机缘中，有意或无意地，很容易流露出一抹淡影，虽然刹那间散没了。正如孙悟空尽着努力，依然跳出不出如来佛的手掌一般。”这些在五六十多年前作出的批判，至今读来仍然使我们感到精神上的震撼。当我们审视泰山文化时，“五岳独尊”、“五岳之宗”、“东天一柱”、“拔地通天”等等浸透着阴阳五行观念的赞誉之词扑面而来。阴阳五行观念作为一种精神的体验和表象，直接地或潜在地与帝王封禅、儒

道学说、民间习俗联结为一体，渗透于、弥漫于泰山崇拜与信仰的各个角落。甚至泰山本身就是阴阳五行、天人合一观念的典型象征，由此构成了泰山崇拜中的独特文化景观。

### 1. 阴阳五行溯源

阴阳五行观念的源头，可以追溯到上古时代。先民的生活、生产、经验、模式构成阴阳五行观念得以萌芽的基础。但它的正式出现却较晚。甲骨卜辞和西周金文中，未见有阴阳五行观念。《尚书·甘誓》中记载：当年的治水英雄大禹打破“禅让”制度，把王位交给儿子启。同姓诸侯有扈氏不服，起而反抗。启率兵讨伐，于甘（今陕西户县西）统帅六军将领起誓，曰：“有扈氏威侮五行，怠弃三正。天用剿绝其命。今予惟恭行天之罚。”据说这是记载的公元前2198年的事情。按古典学家解释，此“五行”即金木水火土五种物质，“三正”是与五行相关的正德、利用、厚生三大政事。

《尚书》中另一篇《洪范》，是详细论述“五行”的篇章。周灭商不久，公元前1122年，武王亲访被俘的殷商贵族箕子，问治国之道。箕子陈述了“洪范九畴”，即治国安民九类大法，其中第一类就是五行：“初一日五行……五行：一曰水，二曰火、三曰木、四曰金、五曰土。火曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”这其中不仅有五行，而且有了五行之性（五德），五行之味（五味），开始向五行系统化发展。

被目为最早的信史的《国语》、《左传》中，有大量关于五行的记载。《国语·鲁语》记孔门弟子，家居徂徕山的柳下惠说：“及天之三辰，民所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也。”《左传·昭公二十五年》记孔门另一弟子子产语：“天地之经而民实则之，则天之明，因地之性，生其六气，用其五行，气

为五味，发为五色，章为五声。”此时五行已与天气发生了密切联系。《左传·昭公元年》（公元前541年）：“天有六气，降生五味，发为五色（白、青、黑、赤、黄），徵为五声（宫、商、角、徵、羽），淫生六疾（寒、热、末、腹、惑、心）。六气曰阴、阴、风、雨、晦、明也。”又《左传·襄公二十七年》（公元前546年）谓：“天生五材（行），民并用之，缺一不可”。说明人们正在试图以五行为出发点，梳理出天地人际的统一整体关系，探明万物之间的内律与纲纪秩序。这证明了五行观念的发生，当早于战国中、末期以前。

阴阳本是对自然状态的描述和区分方法，它成为一种哲学范畴和思维方式则晚得多。据近代学者研究，商代卜辞中已有“阳”字，西周的青铜器铭文中“阴阳”二字连用，都系地理名词，有向阳或背日的意义。《诗经·公刘》记载周成王时周民迁徙至幽地，“相其阴阳，观其流泉”，所说正是此意。至西周末年，本与天气关系密切的阴阳，已变成抽象的“阴气”、“阳气”了。幽王三年（前779年）发生大地震，三川壅塞。史官伯阳父曰，“周将亡矣。夫天地之气，不失其序，若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴，川源必塞”（《国语·周语》）。在伯阳父看来，天地之气即阴阳之气有一定的运行秩序，阴阳错位，便发生地震。而失序的原因是“民之乱”，即人为的结果。地震是“周将亡”的征兆，这就把自然现象引入社会现象的解释，实际上已具备了“天人感应”的观念。《左传》僖公十六年载“六鹢退飞过宋都”，周内史叔兴释为“是阴阳之事也。”这种富有神秘色彩的阴阳观念，从它的起源阶段就与现实政治结下不解之缘。

春秋时期的老子哲学是运用阴阳的典范。他的学说和政治理论体系，完全是从“天道盈虚”即阴阳观念生发而来。老子哲学

的核心是道。“牝牡”或“雌雄”即阴阳，是道之体。“有无”、“刚柔”、“取与”、“生死”等是道之用。“万物负阴而抱阳，冲气以为和”是老子哲学的基本命题，也大大拓展了阴阳观念的普遍性。它与五行相比较，最大特点就是从出现之日起，便“急急忙忙”为政治学说服务。反过来说，阴阳观念可以随意引申，运用起来更为方便。

## 2. 森严的宇宙秩序

到春秋战国之际，阴阳五行已开始结为一体，互为表里，互相解释，构成统一的宇宙论哲学。司马迁之父司马谈在总结先秦诸子时，重点列数阴阳、儒、墨、名、法、道德六家，阴阳家居六家之首。其余诸家，也兼杂有阴阳五行之论。首先把阴阳五行联结在一起的，是古老的天文学——占星术。《史记·天官书》列数先秦占星术时说：“仰则观象于天，俯则法类于地。天则有日月，地则有阴阳。天有五星，地有五行。天则有列宿，地则有州域。三光者，阴阳之精，气本在地，而圣人统理之”。这是对星占家及其方术把阴阳和五行观念合而为一的极其生动的说明。

最早研究封禅的管子，对阴阳五行学说也有相当深入的研究。他认为阴阳是“天地之大理”，它通过春夏秋冬四时寒暑交替化育万物。人应当“以天为父，以地为母”，通乎阳气以事天，通乎阴气以事地，而这些都是通过五行来实现的。《管子·四时》篇中说：东方曰星，其时曰春，其气曰风。风生木与骨，其德（作用）是喜孕育。当此之时，王者应当发出修治堤防，耕耘树艺、宽赦罪人一类号令，则柔风甘雨自然而至。倘若不施行此类与生、育有关的德政，而行冬政、夏政或秋政，不是万物凋零便会下霜。其余夏、秋、冬三时亦各有其德。在这里，管子认为五行是阴阳所生，阴阳五行的交替导致了四时推移，万物的

生化，并赋予阴阳五行以人的德性，说明人应当模仿天地阴阳五行而行，即“象天而行”。由此初步建立了天地人万物一体的“天人合一”或“天人感应”的宇宙论模式。

儒家原与阴阳五行无涉，自子思孟子以降，多少也融入了阴阳五行的部分观念，但注重其论理的实用方面。荀子曾批评思孟学派“案往旧造说，谓之五行”，此儒家五行，即是仁、义、礼、智、信。孟子曾说过：“五百年必有王者兴，其间必有命世者”。并说由尧舜至汤，五百有余岁；汤至文王，五百有余岁；文王至孔子，五百有余岁。可见孟子王者历史观，亦有阴阳五行成份。至于儒家以阴阳之学解释《周易》，提出“一阴一阳谓之道”、“乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体”等重要命题，更是众所周知的事例。

阴阳五行学说在略具雏形之后，又是由泰山以东的齐人把它大大推进一步。战国末期，齐人邹衍以五行说为基本构架，建立了庞大的“五德终始”学说体系。因其说“迂大而闳辩”，“天地广大，尽言天事”，被齐人称为“谈天衍”。据（《史记·孟荀列传》）记载：“邹衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十余万言。其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠，先序今以上至黄帝，学者所共述，大并世盛衰，因载其机祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之及海外，人之所不能睹。称引天地剖判以来，五德转移、治各有宜，而符应若兹”。这不仅具有方法论的意义，也是一部宇宙、历史发生学说，更是将阴阳五行观念贯穿于社会历史领域而关涉现实并服务哲学。

所谓五德终始，就是木火土金水依五行之序相生或相克的过程。邹衍把它纳入社会历史领域，先把土木金火与历史上黄帝、



夏禹、商汤、周文王四人拉上，说黄帝之时，天现大蚯蚓。黄帝说，这是土气胜的象征，蚯蚓色黄，故黄帝尚黄，典章制度依土德定；夏禹之时，天现草木，秋冬不死，夏禹说，这是木气胜的象征，草木色青，故夏尚青，典章依木德定；商汤之时，天现金，商汤说，是金气胜的象征，金色白，故商汤尚白，典章以金德定；周文王之时，天现火，赤乌衔丹书集于周人社稷，文王说，这是火气胜的象征，故文王尚赤，典章依火德定。紧接周文王以来，邹衍便代天言事，断言：代火者必水也，天且先见水，水气胜，其色尚黑，典章依水德定。谁能自强不息，实行水德，便能统一天下。

五德终始之说，始于土而终于水，从五行相胜立论，在“当今之世争于气力”的背景中，其崇尚大统一的倾向非常鲜明。此说一出，立即引起轰动效应。他去梁国，梁惠王亲到郊外迎接，执宾主之礼；去赵，平原君陪伴在他身边而行；适燕，昭王为他清道，亲执弟子礼，恭听讲学，还专门为他建碣石宫。邹衍受到如此礼遇，与孔子汲汲惶惶奔走列国形成鲜明对照。

邹衍的五德终始学说，后来被《吕氏春秋》所采纳，并由秦始皇率先实践。公元前221年，秦嬴政完成统一大业，成为“奋六世之余烈，振长策而御宇内”的始皇帝。他踌躇满志地封禅泰山，巡狩天下，并根据五德终始说，建立了秦家水德制度。距秦始皇两百多年前的秦文公出猎时“获黑龙，此其水德之瑞”（《史记·封禅书》），于是二百年后的秦始皇恭奉水德，更名河水（黄河）曰德水。水气王于十月，遂以十月为岁首。以示始皇历运与天地阴阳共运。水气阴，阴主刑杀，始皇因而放纵其刚毅戾深之性，凡事皆决于法。水色黑，于是秦尚黑色，衣服旌旗之类纯用黑色。水数为六，于是秦之符信、法冠长高皆为六寸，车宽六尺，驾车以六马，以六尺为一步。不仅秦朝的典章制度，就连秦始皇的东海求仙，也是在邹衍五德终始说的旗号下进行的。

据《史记·封禅书》：“邹衍以《阴阳》、《主运》显于诸侯，而燕、齐海上方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”方士仙术一旦附会于五行学说，竟然对始皇帝有出乎意料的吸引力。至汉初，阴阳五行学说又进而与黄老思想、神仙方术合流，使它具有宇宙观的性质。它把世界构成一幅天、人、万物交融、互感、互应、互渗，使人“拘而多畏”的图景。无论是《淮南子》，还是汉儒董仲舒，都以此作为思想理论的表述系统和体验方式。这种阴阳五行学说就是“天人一”、“人与天地参”、“万物皆备于我”、“万物与我为一”等精神体验的理论形态。它一旦发育完备，就在封建社会意识形态领域中无所不在地起着重要作用。

富有趣味的是，我们在阴阳五行学说的起源和发展过程中，看到它与泰山地区的密切关系，以及齐鲁人士所起的重要作用。这与泰山崇拜信仰中阴阳五行学说的影响在精神上有内在的传承关联，包含着深层的文化义蕴。

### 3. 生死青策与三位泰山神

泰山成为“五岳”之一，当然是五行学说出现以后的事。但现存文献中较早出现五山之说。《殷墟粹编》中有：“丁丑卜，又于五山，才隤，二月卜……”；“又于五山，在齐……”等记载。郭沫若考释说，“五山，此例仅见，不知是否即五岳。”我国最早的词典《尔雅》在《释山》中说：“泰山为东岳，华山为西岳，霍山为南岳，恒山为北岳，嵩高为中岳。”《尔雅》虽是汉初所作，但收集了周代以来古籍，故五岳出现的年代仍难断定。《尚书·舜典》中有四岳之说，可知“五岳”观念应晚于《尚书》的时代。

按照阴阳五行学说解释，泰山位处东方，配木德，主春时。《吕氏春秋》首篇《孟春纪》说：“孟春之月，日在营室，……其

目甲乙，其帝太皞，其神句芒，其虫鳞，其音角，律中太簇，其数八，其味酸，其臭膺，其祀户”，木色尚青，故器用服饰皆青色；“天子居青阳左个，乘鸾辂，驾苍龙，载青旗，衣青衣，服青玉。”春时主生，故“是月也，天气下降，地气上腾，天地和同，草木繁动。王布农事，命田舍东郊”，并禁用杀伐，以利生息；“牺牲无用牝，禁止伐木；无覆巢，无杀孩虫、胎夭、飞鸟、无麝无卵。”如果逆时而动，则“必有天殃”。这便是五行学说关于东方、春时的基本内容，并全盘照搬来解释泰山。

五行学说中关于泰山的首要命题是主生死。东汉应劭《风俗通义》曰：“东方泰山……尊曰岱宗。岱者长也，万物之始。”按照五行循环，相生相克的理论，死是生的终结、生是死的起点。二者是统一的复合体，所谓“通天下一气耳”。主生，在逻辑上即含有主死的意义。所以《博物志》说：“泰山，一曰天孙，言为天帝孙也。主召人魂魄，东方万物始成，知人命之长短。”秦皇汉武狂热的封禅、求仙，汲汲于泰山，其中颇受五行学说影响。《风俗通义》曰：“岱宗有金匱玉册，能知人年寿修短。武帝登封泰山，探策得十八，因倒读曰八十，帝果享年八十。”这当然是出自东汉谶纬家的臆造，颇有恶作剧的意味。但其中泰山主生死的观念，却被认为是真实的。东汉至魏晋期间，泰山主生死主要表现为治鬼说。《后汉书·乌桓传》：“如中国人死者归泰山也。”《方术传》：“许峻自云，尝笃病，三年不愈，乃谒泰山请命”；《三国志·管辂传》：“谓其弟辰曰，但恐至泰山治鬼，不得治生人。”建安七子之一的东平人刘桢有诗：“常恐游岱宗，不复见故人”。曹植在屡遭贬谪，身境险恶之际流连于泰山，自知兄弟阅墙，朝不保夕，乃写下“我本泰山人”的诗句，可见此期泰山主生死的观念相当流行。按照崇拜信仰本身的发展逻辑，这种抽象的观念必然衍化为具体的形象

——泰山神。在此期出现的大量传说中，泰山神是一位主冥府之君，不见其有掌管泰山的职能。这种“阴错阳差”，不能不说是信徒们过于急功近利，奉其生死之职而不顾其余，导致了信仰上的偏离。

主冥府的泰山神名曰“泰山府君”，首见于晋人干宝《搜神记·胡母班》。其中写道胡母班被泰山府君召至泰山神府：“少顷，便见宫室，威仪甚严。班乃入阁拜谒，主为设食，语班曰：‘欲见君，无他，欲附书与女婿耳’。班问女郎何在，曰：‘女为何伯妇’”。泰山府君的女婿是显赫威灵的黄河之神，可见这是一个庞大的神族。同书《桓哲》、《蒋济亡儿》等篇中有“泰山令”的名号，也是掌冥府的神君。据说泰山府君须由有德望者死后担任，五百年任满换届，也纳入了五行循环系统。《真灵位业图》：“五岳君五百年而一替。泰山君秦颢字景倩，此其神欤？”泰山神府还有众多官吏，如泰山御史、泰山伍伯，直符使者、录事等等，俨然是规模宏大的冥府官衙。

随着传说内容的不断增添，泰山神由为主的一人繁衍成一个“华丽家族”。唐代开始出现“泰山三郎”（《集异记》）、“泰山四郎”（《冥取录》）的名目。元代《搜神广记》首次为泰山府君理出家谱世系，使其如孔孟一样形成“道统”。据该书托名东方朔所作《神异经》：“昔盘古氏五世之苗裔曰赫天氏，赫天氏子曰胥勃氏，胥勃氏子曰玄英氏，玄英氏子曰金轮王，金轮王弟曰少海氏，少海氏妻曰弥轮仙女也。弥轮仙女夜梦吞二日，觉而有娠，生二子，长曰金蟬氏，次曰金虹氏。金虹氏者，即东岳帝君也。……金虹氏有功在长白山中，至伏羲氏封为太岁，为太华真人，掌天仙六籍，遂以岁为姓，讳崇。……至神农朝，赐天符都官，号名府君，至汉明帝封泰山元帅，掌人世居民贵贱高下之分，禄科长短之事，十八地狱六案簿籍、七十五司生死之期。圣帝自尧、舜、禹、汤、周、秦、汉、魏之世，只有天

都府君之位。”至此，五行学说中泰山主生死的观念，演进为完备的泰山冥府神灵系统。

如果把泰山主生死仅看做“主死”的冥神，却有失片面。泰山“主生”是通过泰山配青帝的观念体现的，但与“主死”观念相比，它出现得“太晚”，影响也太小，直至宋真宗大封“青帝”时才出现小小的高潮，随后不久复波澜平静。它在五行说中所占的地位，还不容忽略不计。

在五行系统中，五帝与五岳是相配的，“夫五行之尊者，在天为五帝，在地为五岳”（宋宣和五年《青帝观真君殿记》）。五岳与五帝按方位颜色相配、东岳得配青帝；“《周礼》有兆五帝之文宰，五行配五色，后盖分祀五方，而青帝得祀于岱”（《泰山述记》卷四《岱庙》）。五岳配五帝的观念是由来已久的，奇怪的是这位职司东方，得仁德、主生长发育的青帝，在相当长的历史时期内似乎被冷落和遗忘，未见其有何“作为”。见诸记载的帝王封禅，亦缺之对青帝应有的热情。直至宋真宗封禅，才想起这位被冷落已久的尊神。于是骤然加温，封为“青帝广生帝君”，并“御制御书”了一篇赞文，其文曰：“若夫典治乔岳，表正灵祇，司生发于东方，佐聪明于上帝、宜乎名冠仙籍，德被蒸民，飨祀典于萧茅，饔飧称于金石者也。属以虔修封礼，恭答神庥，荐显号以至诚，述斯文而颂美。”（《泰山金石志》卷二），颇有为青帝恢复名誉，落实待遇的味道。同时在岱顶大观峰西侧修起青帝宫，在泰山南麓金山之阳建青帝广生帝宫（今广生泉址），以奉祀青帝神像，结束了青帝在泰山无宙宇的历史。至此，这位有广生大德的青帝才勉强算做一位泰山神。他虽然远没有泰山府君的神灵与威严排场，却是五行泰山主中生死观念无法缺少的角色。

除了五行系统的青帝与泰山府君外，还有一位自立门户的泰山神——东岳大帝。它出于唐代以来帝王封禅泰山时对山神的封

号。它虽不无五行说的影响，但主要还是源于对山岳自然崇拜的意识。汉魏时纬书《鱼龙河图》记载：“泰山神姓闾名常龙，呼之令人不病，泰山君邱目眇，泰山将军唐巨存之，却百邪”。这明显不属于五行系统。唐玄宗封禅泰山后，“封泰山神为‘天齐王’，礼秩加三公一等，仍令所营崇饰祠庙”（《旧唐书·礼仪志》）。宋真宗封禅泰山，又加封为“仁圣天齐王”，四年后又晋号“天齐仁圣帝”，并给他配上一位“淑明皇后”。这位皇后为泰山神生育了五子一女，是为：长子宜灵侯、次子惠灵侯（配和惠夫人）、三郎至圣炳灵王（配求泰夫人）、四郎居仁尽鉴尊师、五郎佑灵侯（配淑惠夫人）、一女玉女大仙，即岱顶碧霞元君（据《宋史》、《三教源流搜神大全》）。这位泰山神私心很重，曾为子女当官颇费经营，甚至不惜向三界之外的僧人托人情。《旧五代史·唐明宗纪》：后唐长兴四年（933年），泰山僧向唐明宗进言：“尝于泰山中亲睹岳神，谓僧曰：‘吾弟子威灵可爱，而未有爵秩，师为我请之’”。遂被封为威雄大将军。宋真宗封禅泰山时，又封之为“至圣炳灵王”，并在岱庙汉柏院内设像供奉，“令兖州增葺祠宇经度”。那位连续制造“天书”符瑞的封禅制置使王钦若曲意迎合，“自言梦睹神，又于庙北墙建亭，名曰灵感”（《文献通考》）。

明太祖朱元璋认为山神与人主同称为“帝”，实在有悖情理，乃于洪武三年（1370年）下诏去掉一切封号，只称“东岳泰山神”。其辞曰：“因神有历代封号，余起寒微，详之再三，畏不敢效。盖神与穹壤同始，灵镇东方，必授命于上天后土，为人君者，何敢予焉？惧不敢加号，特以东岳泰山名其神，依时祭神，（《封东岳泰山之神碑》）。这位泰山神是模仿人间帝王封起来的，封号去掉了，“天子气”却去不掉，它的地位仍受到帝王的承认。相传为宋代所作的岱庙天阙殿巨型壁画《泰山神启跸回銮图》，就是按照人间帝王的形象与排场来表现的。

三位泰山神并驾齐驱，如何才能定于一尊？于是人们按照现实社会的习惯思维重新排列座次：帝玉封号的泰山神为尊，称东岳大帝，主掌泰山，居神府岱庙；青帝恪守本职，居青帝宫，名义上仍保留“主生”职权；泰山府君原先就不曾管过泰山，现移居蒿里山神祠，专管三曹地府七十五司，掌“主死”之职——好在他们都“乐天知命”，未见争权夺利，倒也相安无事。

#### 4. 天人感应与国运征兆

五行学说中关于泰山的核心命题是天人感应。天人感应在泰山有着“非凡”表现，它来自阴阳五行理论体系中的核心部分——运气学说。

《黄帝内经·素问·五运行大论》中有黄帝与岐伯的一段对话。岐伯说，上古有一部天文书，名《太始天元册》（已佚），其中记载上古测天时，发现有苍（青）、丹（赤）、黔（黄）、素（白）、玄（黑）五色云气，横亘太空，称之为苍天、丹天、黔天、素天、玄天，通称为“五气经天”。五天之气按一定次序与二十八宿排列，分为四组，每组七宿，分别与四个方位，四种颜色、五种四组动物形象对应起来，便是“四象”。它们之间的对应关系是：东方苍龙（青龙），青色；北方玄武（龟蛇），黑色；西方白虎，白色；南方朱雀（朱雀），红色。五天与五气的关系是：苍天象木气，丹天象火气，黔天象土气，素天象金气，玄天象水气。五天之气与五行之气的变化运行，就是五运。《玄珠密语·五运元通纪》曰：“夫运者，司气也，故居中位也。在天之下，地之上，当气交之内，万化之中，人物生化之间也……故五运之气，上合于天；于是木运之气，上合苍天；火运之气，上合丹天；土运之气，上合黔天；金运之气，上合素天；水运之气，上合玄天。”天之五气，地之五行互相交感，谓之五运。《素问·六微旨大论》：“言天者求之本，言地者求之位，言人

者求之气交。帝曰：何谓气交？岐伯曰：上下之位，气交之中，人之居也。故曰：天枢之上，天气主之；天枢之下，地气主之；气交之分，人气从之，万物由之，此之谓也。”在阴阳五行看来，有形之物与无形之气互相交感变化，在天为气，在地为形，人生活在阴阳五行之气与物的变化交感之中，这是非常典型的“天人合一”和“天人感应”的整体观。泰山“处在土之中，载青阳之所，位列五行之首，是以作宗诸岳”（明·王锡爵《东岳碧霞宫碑》），可以交感天地，沟通神人。“泰山为乾之枢、坤之维也……《汉书》：言‘天下之安，犹泰山而四维’……取义于乾枢，非耶；名之坤维，安也。故曰以枢维名泰山”（明洪朝选《乾枢坤维说》，载《泰山述记》卷九）。故泰山能“钟灵五运，通于神明”（王钦若《封禅坛颂碑》），于运气之说十分效验。

在阴阳五行学说中，观察运气之术称为“望气”。《史记·天官书》载：“凡望云气，仰而望云，三四百里；平望，在桑榆上，千余二百里；登高而望之，下属地者三千里。”云气亦如星象，有“分野”之说，如：鲁地之云，其状如马，海旁蜃气象楼台，广野气成宫阙，海岱之间，气皆正黑，如此等等。总之是“云气各象其山川人民所积聚”（《天官书》），这就为体验天人感应，掌握天人之象，解释天命提供了重要依据。而“泰山气化攸先，其灾祥关系天下国家尤大也”（《岱史·灾祥志》），灵异灾祥之说，在泰山史籍方志中不绝于书，五运在泰山的表现，竟是一部国家兴衰史，真是“大矣乎哉”！

让我们先来看一下祥瑞之气。

景云 汉武帝、唐高宗、唐玄宗、宋真宗封禅时，皆是风和日丽，“日重轮，五色云现。”据《史记·天官书》解释：“日旁云气，人主象。”五色云称庆云或景云，其状“若烟非烟，若云非云，郁郁纷纷，萧索轮囷”（同上），此为喜气，太



平之应，宣告封禅成功。唐高宗封禅时所筑封禅坛即名景云台。

**天子气** 东汉建武元年（公元25年）。“泰山云气成宫阙”。（《岱史·灾祥志》）此为天子气，天子若将巡游此地，故先发此气。此气之象或如宫阙，或如华盖，或如龙虎。果然光武帝刘秀于建武三十二年（公元56年）读到《河图会昌符》，并急不可耐地赴泰山行封禅。

这种祥瑞居然还降临到孟老夫子头上。据《三迁志》：周定王三十七年四月初二日孟子生。生时，母梦神人乘云自泰山来。母凝视久之，忽片云堕而寤。里巷皆见有五色云覆孟氏之居。故后人称孟子有岩岩气象。

另外还有种种祥瑞，主天子大吉。

**神应** 《开元传信记》：唐玄宗登泰山，见神物迎谒。帝问左右，皆不见。有老巫阿马婆者云：岳神道左，朱髯紫衣者是也。令巫传言，神可先归。遂不见。至庙，神复囊鞬迎之庭下。巫言如所见，乃封为金天王。此犹如“皇帝的新衣”。

**醴泉** 宋真宗大中祥符元年（1008年），乾封（今泰安）县民王用田中有儿童掘土，得青钱数十。争取之，钱坠石罅中，因发石，涌泉二十四眼，味极甘美，双鱼跃其中，有果实流出，似掌差小，味甚甘。制置使王钦若贮水以献。比起降天书把戏来，这只不过是些小杂耍罢了。

记载中最为大量的还属灾异之象，说明运气之中五行失德，为国运衰亡之兆。

**白祥** 《汉书·五行志》：汉昭帝元凤三年（公元前78年）正月，泰山莱芜山南，汹汹有数千人声。民往视之，有大石自立，高丈五尺，大四十八围，入地深八尺，三石为足。石立后，有白鸟数千集其旁。同时，京师上林苑中断枯大柳自立复生，虫噬其叶成文曰：“公孙病已立”。此谓之白祥，乃金失其性之

象。董仲舒的再传弟子眭弘认为国运已衰，“有从匹夫为天予者”，建议昭帝“求索贤人，禅以帝位”，以“顺承天命”。眭弘此说被视为妖言惑众，付出了身首异处的代价。五年之后，汉武帝的曾孙，因巫蛊之祸流落民间已三代的宣帝即位。宣帝本名“病已”，昭帝的白祥反倒成了宣帝的符瑞。

**羽虫之孽** 《汉书·五行志》载，成帝河平元年（公元前28年），泰山桑谷有鸛（猫头鹰）自焚其巢。郡人孙通等闻山中群鸟鹊声，往视，见巢焚尽坠地，中有三鷦（小猫头鹰）烧死。树大四围，巢去地五丈五尺。此乃羽虫之孽。羽虫是南方之虫，属火，凤为之长。鸟焚其巢为火失其性之象。火失其性则“弃法律，逐功臣，杀太子，以妾为妻”，谗佞小人得势，邪气胜正气。《易》曰：鸟焚其巢，旅人先笑后号咷。”京房《易传》曰：“人主暴虐，鸟焚其巢。”后来赵飞燕姊妹专宠后宫，有子者杀之，并杀其母。帝崩，后坐诛，此乃焚巢杀子后号咷之应，或释为王莽贪虐而委以重任，导致天下易姓之祸的征兆。

**山崩** 泰山崩裂的记载极多。《后汉书·五行志》：延熹四年（公元161年）六月庚子“泰山、博尤来（即徂徕）山判解”。此为土失其性，是王者“内事”不修，国家将亡的严重警告。《春秋纬·汉含孳》：“女主盛，臣制命，则地动坼，畔震起，山崩沦；”京房《易传》：“山崩，阴乘阳，弱胜强也”，“地裂者，臣下分离，不肯相从也。”是君道崩坏，阳不足，阴有余，阴阳易位之象。其时，东汉王朝内部儒生与宦官、外戚之间正闹得你死我活，后宫皇嗣乏继，皇后或不育，皇子或早夭，一派大厦将倾的气象。二十年后，终于爆发了“三十六方，同日并起”的黄巾大起义，三十万黄巾军杀入泰山郡。东汉王朝在黄巾军的震撼下土崩瓦解。

《晋书·五行志》：武帝司马炎泰始四年（公元268年）七

月，“泰山崩坠三里”。此乃王者奢侈荒淫，骄横怠慢，“治宫室，饰台榭，内淫乱，犯亲戚，侮父兄”，以致天下失道。京房《易传》：“自上下者为崩”。此兆易姓而王，圣人应天命以兴，君主身被虏。三十多年后，匈奴人刘渊在汾河流域起兵，公元311年，刘渊的侄儿刘曜攻入晋都洛阳，怀帝司马炽被俘，带至平阳（山西临汾），刘氏大办庆功宴，让他行酒，然后杀掉。晋朝又立愍帝司马邺，都长安。公元316年，刘曜卷土重来，攻入长安，司马邺被俘。刘氏行猎时让他充任随从，开宴会时让他洗爵行酒，尽情侮辱后把他杀掉。司马睿逃到江南，在建康（江苏南京）重建小朝廷，史称东晋。

**水灾** 晋武帝太康二年（公元281年）六月，泰山大水，荡析三百余家，溺死六千余人，此为水失其性之象，为黑祥。说明阴阳失调，王者“简宗庙，不祷祠，废祭祀，逆天时”，即不敬神祇，政令逆时，上不能顺先圣祖宗之德，下不能通群臣下民之情。是时西晋方以武力吞并东吴，内部已乱作一团，龙骧将军王睿为平吴第一功臣，却被诋毁贬谪；贾充等人无谋略之功反而受重赏升为大司空；武帝借平吴之机一饱色欲，“收吴姬五千，纳之后宫”。此时的黑祥是严重警告，但司马氏哪里顾得上这些，整日沉溺声色之娱，大权落到外戚杨骏手中，导致了后来惠帝时的“八王之乱”，司马氏皇族自相残杀近二十年，终于被匈奴人刘曜所灭。

**火灾** 运气说以为人火曰火，天火曰灾。据《隋书》载：文帝开皇十四年（594年），将祭祀泰山，令使者致神象于泰山神祠，未至神祠，野火突起烧坏神像。灾为火失其性之象，主皇室有内灾。春秋时鲁庄公二十年（公元前674年）夏，齐国大灾，董仲舒认为是齐、鲁宫室之灾，鲁庄公夫人齐文姜回国与其兄通奸，齐桓公有七个姐妹不嫁人。国君为民之父母，夫妇为生化之本，本伤则示天，故天灾所予。而泰山大火都是文帝“逐功

臣杀太子”之象。此时文武帝听信谗言，猜忌功臣，滕王杨瓌失志而死，有功之臣多被夷灭，太子杨勇也被杀戮。所以火自上而降，烈焰妄起，烧毁神像祠庙，虽兴师动众亦不能扑灭。

还可以举出许多，但是已经足够。史不绝书的祥瑞灾异，足以构成一部篇帙宏大的《泰山阴阳五行史》。天道、地道、人道都通过阴阳五行在泰山表象出来。王道昌，符瑞兴；王道失，灾异生。这种异常重要的政治意义，使泰山阴阳五行史成为庄严的国家兴衰史。“助人君顺阴阳”的“儒家者流”，常常企图通过言说阴阳灾异之变，推度五运之气，提请人君司其道，使“圣王所以参政也”。阴阳五行学说的历史，无情地证明了它本身的荒谬。但更为荒谬的是，对五行运气学说深信不疑的历代帝王，从没有因为灾异天象的出现停止过自己的倒行逆施，反而把以五运灾异来进谏直言的儒士下狱或处死。这难免在历史的荒谬之中，夹进几丝苦涩的幽默。

## 5. 五运旗帜与改朝换代

五行学说在泰山的另一个基本命题是禅代。历代帝王总是把封禅大典与改禅换代结合在一起，而五运中的德运说就是为封禅与换代服务的最好理论工具。历代农民起义推翻皇权，建立新朝，也纷纷打出五行德运的旗号，来标榜正统。五行运气说成了为改朝换代服务的政治哲学，德运与国运息息相通成为共同的文化心理。在信奉与依赖五行说方面，帝王与农民真有异曲同工之妙。

前面已经说过，秦始皇正是根据邹衍的五德终始说，以秦家水德代周朝火德，于是改制度，易服色，行封禅。使五德运气与泰山联在一起。

汉代的德运就复杂的多。汉武帝封禅泰山时，正在酝酿汉家土德制度。封禅后的第六年（公元前104年）正式确立土德，颁

布实行《太初历》，服色尚黄，以五为纪。在此以前，汉高祖刘邦却定为水德。刘邦登基以前，有一次与项羽交战退入关中，忽然向随员问起已故秦王朝祭祀天上帝的情况，回答说是祭白、青、黄、赤四帝。刘邦又问：“吾闻天有五帝而有四，何也？”随员们正在张口结舌，刘邦自己宣布了早已准备好的答案：“吾知之矣，乃待我而具五也”（《史记·封禅书》），乃立黑帝祠，命曰北畴，承认汉家为水德。其时刘邦正忙于征伐，未及详论德运，水德说只是“汉承秦制”的一种反映。汉家土德之议，是从文帝时开始出现的，至武帝才正式确认，但仅维持了百年，到成帝、哀帝时就出现了危机。方士甘忠可、夏贺良之流认为汉家已逢“天地之大终”，应该“更受命于天”。哀帝接受了这个建议，建元改号，以建平二年（公元前5年）为太初元将元年，号曰陈圣刘太平皇帝，确立汉家火德，其依据是汉人记载的一则传说：刘邦起兵以前曾斩过一条白蛇。后来有人在斩蛇处遇一老妇哭啼，问其故，说其子被人所杀，其子为白帝，杀其子者乃赤帝子。由此，汉当为火德。其实尚赤乃是楚人的传统。《孟子·公孟》就说：“昔者楚庄王鲜冠组纓，绛衣博袍，以治其国”。陈胜吴广起义时有“鱼腹丹书”，刘邦起义时也是“帜皆赤”。

西汉末年，王莽篡政以土德代汉。樊崇等人从莒县起兵，进踞泰山。义军兵将“乃皆朱其眉以相识别，号曰赤眉。”说明义军目的在恢复刘汉正统，重使火德昌明。并从赤眉军中找出汉城阳景王的后裔刘盆子，立为皇帝。

刘秀起兵同样是为了恢复汉家旧业。他在征战中得到关中故人奉上的《赤伏符》，内共三句话：“刘秀发兵捕不道，四夷云集龙斗野，四七之际火为主”。刘秀就是依照此符登上宝座，并“始正火德，色尚赤”。他在封禅泰山时是根据《河图会昌符》中“赤刘之九，会命岱宗”的谶言行事，更是我们已熟知的事

情。

东汉末年，巨鹿人张角以《太平经》为理论武器，以太平道为组织形式，“因遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不毕应”（《后汉书·皇甫传》）。黄巾军起义口号也是借德运之说：“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉。”张角自称天公将军，率众祭天，以证明他们的起义是顺天承命而行。其所立的黄天为土德，来取代汉家火德。黄巾军一度以泰山地区为主要战场，转战青、徐、兖、豫四州之地。当时的各路军阀，如曹操、吕布、孙权、刘备等皆以镇压黄巾起家。汉献帝初平三年（公元192年），三十万黄巾军被曹操围困于泰山以南的东平寿张，此时黄巾军认为曹操与自己奉行的德运是一致的，反而引为同道，致信劝谕：“昔在济南，毁坏神坛，其道乃与中黄太乙同，似若知道，今更迷惑。汉行已尽，黄家当立。天之大运，非君才力所能存也。”劝谕的结果是曹操加深围困，三十万青州黄巾被迫全部降曹，“青州兵”成为曹操征战群雄的重要力量。黄巾义旗在军阀共同围剿中倒下，靠屠杀黄巾起家的三国朝廷，无论是曹丕、孙权，还是刘备，却都认定自己有“黄龙”之瑞而奉土德。“黄天当立”的谰言没想到以这种状况应验，实在富有戏剧性。

李唐王朝有高宗、玄宗两位皇帝封禅泰山。唐王朝自谓承隋德。隋家火德，按相生说唐家是土德。唐代末年，宦官专权。僖宗乾符元年（公元874年），菏泽曹州人黄巢率众起义，号“冲天大将军”。于广明二年（881年）攻占长安。他有一首气吞山河的菊花诗：“待到秋来九月八，我花开后百花杀。冲天香阵透长安，满城尽带黄金甲。”他做上皇帝以后陈说符命：“唐帝知朕起义，改元广明。以文字言之，唐已无天分矣。唐去‘丑’、‘口’而安‘黄’，天意令黄在广下，乃黄家日月也。土德生

金，予以金王，宜改年号为金统”，并定国号为“大齐”，皇号为“承天应运启圣睿文宣武皇帝。”起义失败后，这位得金运的农民皇帝率残部退入泰山狼虎谷，被唐军杀害，曾经“天街踏尽公卿骨”的豪杰，自己也如帝王公卿一样，离不开五德终始的运气之说。

最后一位封禅泰山的赵宗皇帝，是奉宋火德。为了昌明他的德运，在封禅泰山时，他别出心裁地搞出山上山下灯火齐明的场景，行封礼之前，于山顶封祀坛设火堆，由太平顶至下山沿途直至岱岳观设“燎火”，盘道两侧“立竿揭笼灯下照”，皇帝登山时，由健卒执朱字漆牌飞奔下山，顿时从山上次第亮起一条火龙，数十里外仍能见到灯火通明。这条火龙迎真宗上山行封祀礼，其作用同“天书”一样，意在说明宋家火德盛明。

## 6. 末路与生机

阴阳五行，原是人们对天地人生的一种精神体验。自从成为系统的观念形态，它就越来越远离具体形象，成为事物的分类方法、哲学范畴、思维方式。它曾经作为政治哲学，为帝王的改朝换代服务，因而能红极一时。当它与泰山发生联系时，立即呈现出强大的吸附力、同化力，五岳、封禅、主生死、天人感应等等，泰山信仰与崇拜的全部内容，都可以给予阴阳五行理论的解释；反过来，阴阳五行理论的各个领域，又几乎都可以通过泰山得到印证。可以说，泰山是阴阳五行学说的一个具体象征物，是天人感应观念的典型范例。

在阴阳五行学说最走红的秦至汉隋唐时代也正是封建社会改朝换代、动乱分裂最为剧烈的时代。南宋以后兴起的理学，强调“存天理，灭人欲”，明代以来新的思想萌芽，含有更多的理性成份。时代提出的现实问题，靠古老的阴阳五行学说已经无法答复，它由红火走向冷落，乃是无可避免的历史命运。从此，它走

出庄严的政治殿堂，来到民间，它在占星、相术、风水、巫术等迷信成份极浓的领域内存在并发挥作用。

如果把阴阳五行完全视为无用的迷信诡论，是同样错误的。它至今仍保存在祖国的传统医学——中医学中，五运六气、辩证施治等理论都闪烁着科学的睿智的光芒，显示出它的独特魅力与实用价值。近年有学者认为阴阳五行、运气学说就是古代的系统论思想。它所包含的一定科学内容运用于某一层面时是正确的，但将它普遍化时，才远离科学，成为荒谬。在自然科学领域内，阴阳五行学说中的一些理论与现象，还不能运用现代科学给予令人满意的解释，表明现代人们对它的认识，还远未达到终结。探幽发微，弘扬睿智，是我们继承传统、发展科学的重要任务，也必将使五行学说中的科学因素，焕发出新的生机。



## 四. 道家神仙灵应境

泰山自古就是滋生道教精神的肥沃土壤。原始的泰山崇拜，封禅祭祀都与道教“天人合一”的宇宙观十分契合；泰山地区远古就有的鬼神崇拜、巫觋卜筮，是孕育道教精神的基因；春秋至秦汉的方仙之术，是后世道教的先导源头；以求仙访药、长生不死为期望的方术活动，使泰山成为道教势力的重要基地；泰山作为道教“天人感应”学说的具象象征物，又反过来印证和强化了道教的理论。泰山与道教在文化精神上的密切溶合，可以说是到了乳水交融的地步。

### 1. 洞天福地史迹

泰山文化在起源阶段就极富道教精神。《山海经》中关于古昆仑山的群巫毕集，“从此升降，百药爰在”的描述，正是古代泰山崇拜的折射反映。相传在战国初期，就有方士黄伯阳在岱阴山洞中隐居修炼。秦皇汉武结合封禅，大肆寻药求仙，更使方士频繁往来于泰山，方仙道权势炙手可热。早在秦统一六国之前，燕齐方士曾以仙人、方药之说见宠于齐威王、燕昭王，使其对海上仙山蓬莱、方丈、瀛洲深信不疑。后来齐人邹衍把阴阳五行学说系统化，不仅被秦人采纳为政治理论，也被方士援引为方仙道

的理论外衣，“为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。”邹衍以《阴阳》、《主运》显于诸侯，而燕齐海上方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也”（《史记·封禅书》）。公元前二一九年，秦始皇封禅泰山，拉开了大规模求仙的序幕。方仙道中著名人物、当时就被“神化”了的安期生也急于兜售其术，连忙赶到泰山以东的南山（今莱芜境内），装模作样地“炼药”，并接受秦始皇“求见”，就方药问题进行了长时间交谈。大概正是因为这次会晤，才促使秦始皇更迅速地到达东海，相继派遣徐福、卢生、侯生、韩众诸人入海求仙山奇药，随后又亲至安期生的老家瑯琊，筑瑯琊台，流连三月方行。此后秦始皇不惜糜费浩大的人力财力，按照方士卢生要求，在咸阳方圆二百里内建起二百七十条复道（楼阁间架的空中通道，有上下两层）甬道（驰道两侧筑墙，皇帝在中间行走），使之纵横相连，其中遍布帷帐、钟鼓、美人，以待神仙召见；又赐徐福童男童女三千人，及百工、五谷，入海寻仙达九年之久，其间还亲自出海射杀大鱼，希望开通去神山的坦途。最终还是在求仙不得的归途中死去。

汉武帝即位后尤敬鬼神，求仙访药更甚于秦始皇。当时齐地方士李少君“以祠灶、黔道、却老方见上，上尊之”。少君说他在游仙时于蓬萊仙山见到古仙人安期生，安以枣款待，枣大如瓜，并说安“合则见人，不合则隐”，引得汉武帝馋涎欲滴。武帝多次至泰山封禅巡狩，曾在泰山周围广求神仙，并在泰山以南的新甫山建迎仙宫，命少君于此炼丹，等待仙人驾临。后来这位自称不老，并有长生方的少君竟然病死，而武帝却以为是尸解成仙，不胜惋惜。后又转而借重齐少翁、栾大师兄弟二人主持求仙，并益加官封爵，妻以公主，佩玉符金印，徒然之间“贵震天下”，逐使方士骤起竞效，“海上燕齐之间，莫不扼腕而自言有禁方，能神仙矣”（《史记·封禅书》）。后来还是公孙卿善于

揣摩武帝心理，把封禅与求仙合二为一，并以黄帝得封禅、登仙道为例，引导武帝要拿出更多的耐心与诚意：“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”。并编成仙之时“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。”这一通瞎编的鬼话，竟使武帝深信不疑，不胜向往之至，羡慕道：“嗟乎！吾诚得如黄帝，吾视去妻子如脱屣耳”（《史记·封禅书》）。虽终未得见神人，仍希望未泯，使公孙卿持节设具以候神人，并作通天茎台，置祠其下，以招来仙人之属。秦汉之际的方仙道，就是这样以泰山为背景，演出了轰轰烈烈的一幕。

西汉中期以后，泰山的道教活动更加频繁与普遍。西汉末年樊崇率赤眉军驻扎泰山，“军中常有齐巫，鼓舞祠城阳景王，以求福助”，借道教巫术来维系军心，发布号令。东汉末年巨鹿人张角发动的黄巾军起义，就是以太平道为组织工具。史载张角“自称大贤良师，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，十余年间，众徒数十万，连接郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人，莫不响应”。黄巾军主力在山东，曾在泰山一带与曹操作战，为太平道在泰山的传播起了重要作用。东汉顺帝时，天师道徒崖文子在泰山采药炼成“黄散赤丸”，于瘟疫流行时救人万计，更使道教在泰山建立起深厚的民众基础。

魏晋时期，以长生修仙为本的神仙道教在帝王和士大夫中十分流行。封建君王对知识分子实行严厉的思想控制，“天下多故，名士少有全者”（《晋书·阮籍传》），迫使部分士大夫脱

离仕途，隐逸山林。其时隐士多兼治道术，葛洪就把山林隐逸作为修道成仙的必经之途，并大讲这种修炼方法可以“涤除玄览，守雌抱一，专气致柔，镇以恬素，……养灵根于冥构，除诱慕于接物，削斥浅务，御以愉慎，为乎无为，以全天理尔”（《抱朴子·至理》）。这种在名山隐居求仙的捷径很富有吸引力，曹植曾长期徜徉于泰山，自称“我本泰山人”，写下了大量游仙诗：“仙人揽六箸，对搏泰山隅”（《仙人篇》），“晨游泰山，云雾窈窕……西登玉堂，金楼复道。授我仙药，神皇所造。教我服食，还精补髓”（《飞龙篇》），也是想借修道游仙聊藉神思，摆脱现实中的险恶环境，以求长住泰山，得道登仙。他在《仙人篇》中写道：“东过王母庐，俯观五岳间”，说明当时泰山已有专门供奉西王母的祠宇，西王母是道教中第一女神，《墉城集仙录》中说她是掌管女仙的领袖，“天上天下，三界十方，女子之登仙得道者，咸所隶焉。”泰山王母庐是最早供奉王母的宫观。可见泰山在当时的地位和道教活动的繁盛。此时道教已将天下名山系统化，分为三十六洞天、七十二福地，为仙真所统理，是修真得道之所。泰山列三十六洞天之第二洞天，由上仙统治管理，是“神仙应而可接”，“龙鹤升而有期”（《洞天福地天地宫府图》）的道门灵区。有些道士还一面在泰山修道炼丹，一面参与政事，扮演“山中宰相”的角色。例如隋末泰山道士徐洪客就曾向李密献策进取天下。后来李氏父子建立了唐王朝，果然以为是道教始祖老子李聃佑助的结果，于是认老子为李唐祖先，封老子为“太上玄元皇帝”，大力推崇发展道教。唐高宗、玄宗连续封禅泰山，高宗、武则天多次遣使来泰山，建起供奉老子的岱岳观、老君堂，斋醮造像，祈求道教神仙保佑。诗仙李白也在天宝年间来泰山隐居求仙。著名道士周朴、张炼师也久居泰山修真传道。此时，泰山已成为道教的神灵之府，道教在泰山牢固地居于统治地位。

宋真宗封禅泰山后，封泰山神为“天齐大生仁圣帝”，并建殿供奉，每年三月二十八日都要举办盛大的庙会，庆贺泰山神生日，使得大规模道教活动成为泰山定制。

金元之际是道教鼎盛时期，也是全真道组织在泰山活动规模影响最大的时期。全真道是金大定七年（1167年）王重阳于山东宁海（今牟平）创立，它的出现是道教史上的革故鼎新。道教自东汉正式创立便以长生久视、肉体升仙为追求目标，而王重阳却说“识心见性全真觉，知汞通铅结善芽”（《重阳全真集》卷一），也就是说“全真”有两方面的含义，一是识心见性（锻炼精神），一是知汞通铅（锻炼真气），达到“气神相结”，就是神仙。这里王重阳在理论上自觉地融合儒、佛、道三家思而形成的新道教。全真的要求已纳入了佛教禅宗之论，其利人之道也贯穿着儒家的济世精神，其性命之说本来就是儒、佛两家的古老命题，诚所谓“儒门释户道相通，三教从来一祖风；悟彻便令知出入，晓明应许觉宽洪”（《重阳全真集》），三教一体即为全真：“三教者，如鼎三足，身同归一，无二无三。三教者，不离真道也”（《重阳真人金关玉锁诀》）。这就为全真道争取各阶层的广泛支持，为全真道日后的勃兴奠定了基础。

王重阳的创教活动与其重要道徒，所谓“全真七子”，都出于山东地区。其中以最年轻的丘处机修行最苦，道行最高，影响最大。丘处机曾两次应元太祖成吉思汗征召，远度雪山，面陈道要。当时元兵大肆杀伐，甚至有“因汉人无用，不若尽去之，使草木杨茂以为牧地”（《元文类·耶律楚材神道碑》）的主张，丘处机极力加以规劝，“每言欲一天下者，必在乎不嗜杀人”（《元史·释老传》）。这种努力收到了明显效果，也使全真道在灾难深重的民众中声威大振。

在此期间，全真教活动遍及泰山周围。丘处机曾亲至东平湖畔的腊山祥龙观修持，此地一度成为全真教龙门派的重要基地。

莱芜境内棋山的白鹤观、洞真宫，也是丘处机度引弟子，修身养性的遗址。丘之女弟子譬守慎曾在岱庙西北隅的长春观住持，后由元帝赐号妙真观，存有丘处机牒文和成吉思汗敕旨碑。全真教著名道士、泰安埠上（今肥城埠上村）人张志纯，原名志伟，号天仙子，在泰城修起会真宫，结交道友，引度道徒，并发愿募捐，修起南天门、重葺碧霞祠、壶天阁等道观，被元帝改名志纯，赐号“崇真保德大师”，授东岳提点监修官。值得注意的是，此时颇近于“军事割据”状态的东平府，也与泰山全真教有相当密切的关系。东平路行军万户严实、严忠济父子来泰山，都曾谒会真宫，东平府学中的首要人物、影响甚大的“东平四士”王磐、姚燧、徐琰、孟祺以及元代文坛盟主元好问，著名文士杜仁杰、“翰林道士”、泰安知州徐世隆等，都与张志纯诗文酬答，往来密切。张志纯九十六岁“仙化”以后，还是元好问亲为作《墓志铭》。从成吉思汗始就多次下发免除全真教差役赋税：“丘神仙应有底修行底院舍等，系逐日念诵经文，告天底人，每与皇帝祝寿万万岁者，所据大小差发赋税都休教著者，据丘神仙底应系出家门人等，随处院舍都教免了差”（《长春真人西游记·附录》）。后又于至元十九年（1282年）、泰定元年（1324年）两次赐旨东岳庙住持，全真道渊清大师张德琳等人，令其保护庙产，一切香火供钱可自主支配，对侵犯庙观权益的要依旨严办，并立碑镌刻，从而使全真道有较宽裕的经济基础，有力量拓建修葺道观，此期还大规模修整了蒿里山神祠，建成阎罗殿、十王殿、七十五司神房等地狱冥府，把“泰山治鬼”观念转变为现实存在。同时还举办大型道教法事活动，聚济道徒及善男信女，更使全真道在泰山的盛况如锦上添花。

明清两代，道教命运江河日下，官方禁令限制迭出。虽有明嘉靖、万历两朝余烬复炽，但毕竟是大势已去，回天乏术了。而民间秘密道教组织，如白莲教、罗教等却如洪水泛滥，渗透于各

地。此期泰山地区秘密流行白莲教、红阳教，奉“无生老母”为创世主和最高神灵，并以之与泰山女神融为一体，通过道经宝卷、民间说唱等形式大事宣扬，从而把民间的泰山老母信仰推向极致。碧霞元君香火远至数千里，泰山周围的百姓竟“终日仰对泰山，而不知有泰山，名之曰奶奶山”（王昭《行脚山东记》）规模较大的民间结社进香活动也成为风气，泰山行宫、东岳庙也于此期开始在全国各地兴建，以便人们就近供奉，并出现了集贸易、演戏、游乐、进香于一体的大型庙会。邹平县每年三四月间都要举办泰山庙会，可持续一个月时间，北京妙峰山东岳庙会，成为北京大学民俗调查的重点项目。泰山信仰的这种盛况，在于道教恐怕是始料未及的。

## 2. 仙家灵宝符箓

在东岳神府岱庙中，有一通元代所立的《五岳真形图》石碑。长期以来，人们对这幅图和其中东岳的象征物“黿”感到颇为费解，也有种种不同说法。其实这是道教中关于五岳崇拜的符箓表现，是东汉以来方术家言兑入今文学派而产生的谶纬神学，与魏晋道教灵宝派符箓科教相结合而出现的产物。

道家符箓是从汉字中抽象而来的。中国最初的象形文字，本来就具抽象、会意和某种神秘性。后来《河图》、《洛书》、《易经》八卦、《洪范》九畴的出现，更加强了古人的文字崇拜。神仙方士中流传的符箓和道印，便是源于这种古老的文字崇拜。俞正燮《癸巳存稿》云：“符：汉时有印文书名，道家袭之”，也就是说符在汉代就在社会上流行，被道士袭用为方术。其文或为《河图》、《洛书》的符号，或如汉时印章篆字，还有模仿云气缭绕形状的云篆天书，组成一种文字和图画的神秘构形。早期道教将符图吸收进来，成为道教法术的组成部分，同时又造出大批代表道教神仙权威的印章，在道士作法时一并施用。

篆符和印章的功用一是消灾祈福，二是厌劾鬼神妖怪山精蛇虫诸物。佩带符篆或饮用符水，便可得到神仙保护，从而消除恐惧心理，产生安全感。符篆之法因灵宝道派的提倡与创造，至魏晋时已比较完备。葛洪在《抱朴子·遐览》中所载颇多，有自来符、金光符、太玄符、黄帝符、延命神符、九天发兵符、大捍厄符、消灾符、雷电符、采女符、治百病符、厌怪符等大符，其它小符不可胜记。他认为“符出于老君，皆天文也，老君能通神明，符皆神明所授”（《遐览》）。《道藏》中的《道法会元》认为道符是天、神、人相参、互相感应所生，具有调动神鬼之力：“符者，合也，信也。以我之神合彼之神，以我之气合彼之气，神气无形而形于符。此作而彼应，此感而彼灵。”“符者，阴阳契合也。唯天下至诚者能用之，诚苟不至，自然不灵矣。故曰，以我之精合天地万物之精，以我之神合天地万物之神，精精相附，神神相依，所以假尺寸之纸，号召鬼神，鬼神不得不兑。”这就是道教符篆的基本思想和基本“原理”。所以道书中有“画符不知窍，反惹鬼神笑，画符若知窍，惊得鬼神叫”之说。葛洪说三国时吴人介象尚能读懂符文，此后就“莫有能知者也。”符篆如有不灵验者，盖是由传写之误和今人信道不笃所致，即“今人用之少验者，由于出来历久，传写之多误故也。又信心不笃，施用之亦不行”（《抱朴子·遐览》）。

道教认为入山隐居修炼固是好事，但山中是一个神秘世界，既有高雅飘逸的神仙，也有率行祸患的鬼魅，这就要有一定的法术。“入山而无术，必有患害，或被疾病及伤刺，及恐怖不安，或见光影，或闻异声，或令大木不风而自摧折，岩石无故而自堕落，打击煞人，或令人迷惑狂走，堕落坑谷，或令人遭虎狼，毒虫犯人”（《抱朴子·登涉》），另外还有山精、兽精变形蛊惑，所以入山必须有符篆保佑。葛洪在《抱朴子》中收录了五种老君入山符，还有仙人陈安世所授入山群虎狼符及其他诸符，另有



老君所佩的辟百鬼及蛇虺虎狼神印，云“以枣心木方二寸刻之，再拜而带之，甚有神效”，并说“古之人入山者，皆佩黄神越章之印，……则虎狼不敢近其内也……不但只辟虎狼，若有山川社庙血食恶神能作福祸者，以印封泥，断其道路，则不复能神矣”（《登涉》）。

《五岳真形图》原本也属道教的入山符。不过它不同于普通的道教符箓，是符箓中更高级的形态。与阴阳五行观念相配的五岳，在道教灵山中占有重要位置，其符箓的份量也非同一般。葛洪就把《五岳真形图》、《三皇内文》、《天文大字》当作“上士”（高级道士）所持之符。后世道教更不断加以神化，遂使《五岳真形图》在道教典籍中成为比较系统，可以单独成章的“仙话”。据托名汉东方朔所作的《五岳真形图序》所说，此图的功效是：令人神安命延，存身长久，入山履川，百芝自聚。”拥有此图可“横天纵地，弥纶四方，见我权悦，人神攸同”。

“东岳泰山君领群神五千九百人……诸得佩五岳真形入经山林及泰山诸山百川，神皆出境迎拜子也。泰山君服青袍戴苍碧（璧）七称之冠，佩通阳太平之印，乘青龙从群官来迎子。”从入山符的辟虎狼鬼魅侵害到真形图的诸神君出境迎接，其功效上的差别已不可同日而语了。道教中又把《五岳真形图》的来源抬高到吓人的地步。至于图中五岳真形的由来，据西王母说是“上皇清虚元年，三天太上道君下观六合，瞻海河之长短，察丘山之高卑，……乃因山源之规矩，观河岳之盘曲，陵回阜转，山高陇长，周旋逶迤，形似书字，是故因象制名，定实之号，画形秘于玄台。”用现代术语来说，也就是道教创始人三清尊神经航空测量绘制而成。而此图又是西王母担着泄露天机的干系私授给汉武帝的。由此联想到西王母派青鸟使者送玉函给汉武帝，汉武帝与西王母在瑶池宴上歌咏酬答情意绵绵，勾划出以古昆仑——泰山为媒的王母武帝关系史，或许有更深邃的文化意蕴？《云笈七签》卷七十

九：“西王母既降汉宫，武帝见王母巾器中有一卷书，盛以紫锦之囊。帝问此书：是仙灵方也？不审其目，可得瞻盼否？王母出以示之，曰：此五岳真形图也……乃三天太上所出，文秘禁重，岂汝秽质所宜佩乎？……帝叩头请求不已。王母曰：……汝虽不正，然数谪山泽，扣求之志，不忘于道。欣子有心，今以相与。当深奉慎，如事君父，泄失凡人，必致祸考也。”有意思的是，西王母在徇私情“扩散”了天机以后，又来了一通扭扭捏捏的解释，说明此举完全是出于公心，从大局出发，维护道教利益：“吾今所以授彻真形文者，非谓其必能得道，欲使其精神有验，求仙之不惑，可以诱进向化之徒，又欲令悠悠者知天地间有此灵真之事，足以却不信之狂夫耳。”当我们欣赏着这篇奇文，想象道教如何怀着无限虔诚传诵此经，并煞有介事地践行此术，能不粲然？

不过汉武帝刘彻毕竟很幸运，成为《五岳真形图》破格的传人。既然受之，就要担负起传道的责任，即“受之者四十年传一人。如无其人，八十年可顿受二人。得道者四百年一传，得仙者四千年一传，得真者四万年一传，得昇太上者四十万年一传。传非其人，谓之泄天道；得人不传，是为蔽天宝；非限妄传，是为轻天老；受而不敬，是为慢天藻。泄、蔽、轻、慢四者，取死之刀斧，延祸之车乘也。泄者身死于道路，受土形而骸裂；蔽者盲聋于来世，命雕枉而卒殁；轻则祸终于父母，诣玄都而受罚；慢则暴终而堕恶，生弃疾于后世”（《云笈七签》卷七十九）。只有如此，才能保证真形图传之后世，灵验不爽。

真形图传授法禁虽然森严，但主旨在增加其神秘性。法术既已传出（造出），就要为世俗服务，否则就失去了它的灵验和存在价值。于是围绕着真形图的传授、施用、祭祀、作法，建立起一整套道教仪规，以尽量扩大其影响和应用范围，同时也标榜它高级道符的地位，以继续维护其神异。《云笈七签·五岳真形图

法》规定：家中有此图者，得每年祭图一次；在山林隐居者，可以心祭。施用之前要将图祭于香案，敬请五岳神君驾到，并致祈祷文。文曰：“五岳君共遣二十五神，千山百源皆遣待官营卫，图书防捍，××身生长浊世，动多违离，才非通真，识浅木薄，未得远僻风尘，游适林岫，抱持灵图，污染秽气，文禁深重，惧以抵触，谨告虔斋祠，诚照至心，当令××长生久见，所向无前，凶害藏匿，金石为开，精光神炁，常在身中，愿欲如意，昌盛隆丰，”等等。施行完毕，仍要祝词致谢，并将图珍藏密封。

《五岳真形图》作为道教符箓之一，产生于符箓盛行的魏晋时期。随着时间推移，有些符箓尤其是入山符久无效验，只得“无可奈何花落去”，被逐渐弃置淡忘。真形图因附丽于名声显赫的五岳，又加以道教极力神化，遂得以一枝独秀，并发展成一套较完整的道教规仪，多用于从岳神乞福助。其入山符的原始面貌反而模糊不清。后世对此源流演变把握不清，往往孤立地就真形图说真形国，未免望图生义，猜测颇多，自相牴牾。现在是弄清《五岳真形图》本来面目的时候了。

### 3. 神仙品第谱系

道教信仰以神仙为核心，其信仰源头可追溯到古代鬼神崇拜、自然崇拜、神话传说，其信仰形式最初则以存思凝想为本。《庄子·逍遥游》中有“肌肤若冰雪，淖约若处子，不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”的神人，有“呼吸以踵”（《大宗师》）的真人，有“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申”（《刻意》）的长寿养形之人。秦汉之际的方仙道认为东海之中有蓬莱、方丈、瀛洲三神山，山上有御气凌空的仙人，壮丽的金宫玉阙，长生不死之药及各种珍禽异兽。这些虽不乏自然现象的启示，但主要还是凝想的结果。秦皇汉武依照想象中的仙境广置宫观，以俟仙人游幸。此时尚受传统鬼神崇拜影响，信

奉“祭神如神在”，并不为神仙造像。泰山“秦既作峙”，“汉亦起宫”（宋《天贶殿碑铭》），正属此类建筑。曹植提到的泰山王母庐，也还未曾设像。但道教的这种抽象玄想不利争取更多的道众，于是“欲人归信，乃学佛家，制立形象，假号天尊，及左右二真人，置之道堂”（《广弘明集》卷十四《辩证论·九箴篇》），这是南朝刘宋时出现的事。道教造神像迟至唐代才兴盛起来，它的出现，为道教神谱的系统化起了重要推动作用。

道教作为多神教，其神谱系统“杂而多端”，既有天神、仙人、真人，又有从佛教中搬来的神祇，更有志怪小说、民间传说中的圣贤人物、历史英雄、高人逸士，乃至天堂地狱、风雨雷电等等，无不聚集于道教神仙之列，有些民间崇奉的俗神也罗织在内，使其信仰更具普遍性；同时也给它确立神仙品秩带来了困难。葛洪曾努力编造出一套神谱，但更为混乱。南朝梁代陶弘景著《真灵位业图》，把道教神仙分为七个层次，每层有一中位主神，左右各配一批辅神，从三清到地府无所不包，貌似秩序井然，但高层神仙十有八九属子虚乌有，各路主神安置也是乱点鸳鸯，如炎帝竟担任酆都大帝，其属臣有秦始皇、周文王、汉武帝等。隋唐以后，玉皇大帝成为道教最高神。白居易《梦仙》诗：“安期羡门辈，列侍如公卿，仰谒玉皇帝，稽首前致诚。”这种世俗皇权的翻版得到了道俗的共同认可。到了《西游记》中，道教至高的三清尊神，乃至西方大佛、诸天菩萨都居玉皇之下。我们在搜检泰山道教神祇时，只能大致参照道教七品之说加以排列。

·元始天尊 原祀扇子崖西侧元始天尊庙。此神是道教最高神祇，道教三清之一。三清之说出于魏晋神仙道教。晋葛洪《枕中记》有大罗天上三宫的说法，以为“玄都玉京七宝山，在大罗之上，有上、中、下三宫。上宫是盘古真人、元始天王、太元圣母所治，中宫太上真人，金阙老君所治。下宫九天真皇，三天真

王所治”。其实三清者也，不过是道教宇宙观的一种象征。

元始天尊居三清之首，是道教第一大神。《隋书·经籍志》说他“生于太元之先，禀自然之气，冲虚凝远，莫知其极……每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以秘道，谓之开劫度人……所度皆诸天仙上品，有太上老君，太上丈人，天真皇人，五方天帝及诸仙官，转共承受，世人莫之豫也。”他象征混沌之前、道气未显的第一大世纪。

灵宝天尊是道门第二大神，象征混沌初判、阴阳分明的第二大世纪。他住在三天界的第二层上清仙境。道经上说他是宇宙未形成之前从混沌状态产生的三元气之一“赤混太无元”所化生，其司职为“广度天人，慈心于万劫，溥济于众生，功德之大，勋名缮于亿劫之中，至今极为诸天所宗焉”（《云笈七签》引《洞玄本行经》）。据说岱庙中供奉的延禧真人，就是他的化身或全权代表。除此之外，很少有人真诚地供奉他。

太清道德天尊是神化道家创始人老子而来。汉代信奉黄老道，东汉时已有人祭祀老子。《后汉书·襄楷传》：“闻宫中立黄老、浮屠之祠。或言老子入夷狄为浮屠。”老子一直是道教中的重要神祇。

三清的构建，在形式上借鉴了佛教中的“三世佛”之例。《云笈七签》中有过去、现在、将来三代天尊之说，所以南宋理学家朱熹一语道破：三清“盖效释氏三身而为之尔”（《朱子语类·论道教》）。所以道教中三清的影响，远不如佛教中三身佛的影响大。后来在《西游记》中，三清成了玉皇大帝的辅臣。

一般道观中同时供奉三清。三清像也与佛像一样富有寓意：元始天尊左手虚拈，右手虚捧，象征天地未形、万物未生混沌状态时的“无极。”泰山扇子崖下的元始天尊庙即取此形。灵宝天尊手捧半白半黑的圆形阴阳镜，象征刚从无极状态衍生出来的“太极。”道德天尊手持一把画有阴阳镜的子扇，象征由太极分

化出来的天地“两仪。”合起来正是一幅道教的宇宙图式。

**太上老君** 原祀王母池西畔的老君堂、岱顶凤凰山老君堂，皆为唐建。老君即道德天尊。老子实有其人，是春秋末年著名思想家，道家创始人，姓李名耳，又叫老聃，河南人，做过周朝守藏室史，学问很大，孔子曾经向他请教。东汉末年，张陵创立道教，以老子为祖师，尊称为太上老君，奉《道德经》为主要经典。后来道教不断加以神化，说他经过许多个81万亿81万岁，托胎于玄妙玉女体内，怀孕81年之久，从左肋而生。因怀孕太久，生下来就是满头白发，所以号称“老子”。正巧生在一棵李树下，他就指着树说：李就是我的姓。周康王时，函谷关令尹尹喜在终南山结草为楼，观星望气，称“草楼观”。有一天见到紫气东来，知道要有圣人至，果然见老子入关，尹喜便恭敬地请老子入楼。老子在此写下《道德经》，并收尹喜为弟子，度为真人。楼观也成为道教最早的发祥地。

唐代以前，天师道、上清派奉老子为教祖，而葛洪的金丹道、灵宝派则奉元始天尊为教祖。唐太宗开始认老子为宗祖，封“玄元皇帝”。令天下诸州皆建观供奉。道教杜撰出《玄元皇帝本行记》，从而确立了老子道教教祖的地位，道教也因此称“老教”，位列佛、儒之先，受到格外优宠。泰山老君堂正是唐代尊崇老子的产物。除老子塑像外，还供奉他的两大弟子：南华真人庄子、无上真人尹喜。

泰山凌汉峰下的三阳观，是弘阳教（混元教）的重要道观，为明嘉靖年间东平道士王阳辉创建。观中主殿混元阁亦供奉太上老君，弘阳教称之为混元老祖，是该教最高神祇。

**玉皇大帝** 奉祀于岱顶玉皇庙、回马岭下玉皇庙、岱宗坊上玉皇阁。玉皇在道教中地位仅次于三清。其神出于东汉末道教，总管三界、十方、四生、六道。后来道教编出《玉皇经》，说他本是极遥远年代的光严妙乐国的王子，后来舍弃王位，在山

中学道修真，辅国救民，度化群生。经过三千二百劫，始证金仙，当上了“清静自然觉王如来。”又经过亿劫，才当上玉皇大帝。这实际是改头换面的释迦牟尼成佛的故事。玉皇形象一般是身穿九章法服，头戴十二行珠冠冕旒，手执玉笏，旁侍金童玉女，完全是秦汉帝王的打扮。

**西王母** 供奉于王母池、万仙楼、十八盘中段之金母殿、秦城中之白云观。岱阴玉函山有她与汉武帝幽会的遗址。道教说她是元始天尊之女，玉皇大帝夫人。其主要事迹载《穆天子传》、《汉武帝内传》。在民间传说中，牛郎织女中的织女是西王母的外孙女，天仙配中董永之妻是西王母的小女儿。王母池中的瑶池，是西王母之女瑶姬的居所。

**肩吾** 原祀岱顶凤凰山北侧肩吾轩，是道教最早的泰山神之一。《庄子·大宗师》：“肩吾得之，以处大（一作太）山。”释文引司马彪云：“山神不死，至孔子时”。又《山海经·西次三经》：“昆仑之丘，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。”这是昆仑的司山神兽，郭璞注“即肩吾也。”由此又可知昆仑与泰山实为一山。

**后土** 原祀老君堂西侧后土殿。对土地的崇拜起源于原始自然崇拜。《左传》记载：“共工氏有子曰句龙，为后土”，并担任“五行之官”中的“土正”。《山海经·海内经》：“共工生后土。”他是与上帝对应，总司土地的大神，最初为男性。但后来在阴阳学说中，认为天阳地阴，地属母性，故能产五谷百物，使人类生存，所以逐渐演化为女性神。在道教中，后土是“四御”之一，全称“承天效法后土皇地祇。”四御是辅佐三清的四位天帝，另外三位是玉皇大帝、北极大帝、南极大帝。道教和民间经常把天地并称为皇天（玉帝）后土。

**地主** 原祀城东南梁父山地主祠，是与后土密切相关的神

祗，《史记》中齐祀八神之一。”古人认为土地之主就是社。《礼记·郊特牲》：“社，祭土而主阴气也。”东汉应劭《风俗通义·祀典》引《孝经说》：“社者，土地之主。土地广博，不可遍敬，故封土以为社而祀之，报功也”。这就是秦汉封禅礼中禅梁父报地功之说的依据。《孝经援神契》：“社者，土地之神，能生五谷。”统一王朝出现之后，抽象化的大地之神称为地祗、后土，由皇帝专祀，各诸侯国、大夫采邑、乡里村社则奉祀专管本区的社神。西汉以后，社会组织结构变化，社神崇拜转变为土地神，与此相关的地方观念也愈加狭隘，但泰山的土地神仍保留了较原始的意义。

斗姆 原祀泰山斗姆宫。据道教《玉清无上灵宝自然北斗本生真经》载，斗姆原为龙汉年间周御王之妃紫光夫人，因在莲池洗澡生下九子。老大勾陈星成为天皇大帝，老二北极星为紫微大帝，兄弟二人都位列四大天帝。其余七兄弟为贪狼、巨门、禄存、文曲、廉贞、武曲和破军七星，也就是北斗七星。斗姆又号称“中天梵炁斗母元君。”《太上玄灵斗姆大圣元君本命延生经》说，不管是多么贫穷背时的信徒，只要诚心礼拜斗姆，称念她的名号，就能消灾去祸，延生得寿。斗姆的形象一般为三目四首，八臂。

泰山斗姆宫原是道教宫观，后为佛教临济宗的禅院。其正殿供斗姆，东配殿祀观音、文殊、普贤，后殿祀观音。斗姆宫现由佛教比丘尼住持。

北斗 原祀岱宗坊北侧之北斗殿，岱顶碧霞祠西侧之北斗坛。作为星宿，北斗不仅可以判明方位，参定历法，还有感应天人的重要政治作用。《史记·天官书》说：“北斗七星，所谓‘旋、玑、玉衡以齐七政’。分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。”纬书《河图始开图》说黄帝是北斗神，并主生死、丰歉。后来道教采纳此说，把北斗说成是斗姆之



子，并明确其职责是“北斗注死”，“鬼官北斗君”。后因与酆都治鬼说相矛盾，故又任本命神，说北斗七星分掌诸生辰，只要本命辰之星，即可获神佑。泰山设北斗坛，又有泰山北斗之意。

**东华帝君** 原祀岱宗坊西升元观，俗称东岳福神。其神原是古代神话中的东王公。《神异经》：“东荒山中有大石室，东王公居焉，长一丈，头发皓白，人形鸟面而虎尾。”后为道教中神仙领袖之一，分管男仙名籍。据《三教源流搜神大全》，汉初有童谣曰：“著青裙，入天门，揖金母，拜木公。”当时人们皆不知其含意，只有名将张良听懂了，说“此东王公之玉童也”，遂入拜得仙。道教又称东王公为青灵始老君，与丹灵、黄老、皓灵、元老共称“五方五老”。元代起又被尊为“东华紫府少阳帝君”，说他是盘古氏后裔，弥轮仙女之子，与泰山神东岳帝君是亲兄弟。

**三官** 原祀南天门内、岱阴后石坞蔚然阁三官殿，泰城东、西郊原各有一座三官庙。三官即天官、地官、水官，三官起源于原始宗教中对天、地、水的自然崇拜。东汉末道教泰三官为主宰人间祸福的大神。三官的功能是：天官赐福、地官赦罪、水官解厄。因与人的祸福荣辱密切相关，故受到广泛崇拜。1982年在嵩山峻极峰顶石缝中发现唐武则天金简，即是乞求“三官九府”为武则天免罪降福的。宋代又将三官与三元联系起来，《古今图书集成·神异典》引《蠡海集》：“人曰老氏之徒有天、地、水府三元三官之说，何也？盖天气主生，地气主成，水气主化，用司于三界。而三时首月之望候之，故曰三元”，即分别以正月十五、七月十五、十月十五配三官，所以后世又称三官为三元。

在道教典籍中，三官的来历颇为混杂。《历代神仙通鉴》说是元始天尊分别于三元日各吐出一个婴儿，长大后就是尧、舜、

禹。此三人有创世之功，成为“万世君师”，被封为三官大帝。《道藏》说：“三官俱周幽王諫臣，一曰唐宏，一曰葛雍，一曰周武”，死后成神为三官。泰山的三官正是取此说。《三教源流搜神大全》记载：“宋祥符元年，真宗东封岱岳，至天门，忽见三仙自天而下。帝敬问之，三仙曰：‘臣奉天命护卫玉驾’。帝封三仙”，所以又称天门三将军。其护驾遗址在南天门内，称三灵侯祠。岱庙配天门东侧原有三灵侯殿。当年宋真宗在澶渊之盟后，一身晦气来封禅泰山，遇到降福解厄的三官冲冲这晦气，也算自圆其说了。

**风伯** 原祀城南风云雷雨山川坛，即宋代朝覲坛遗址。风雨雷电之神都发端于原始宗教的自然崇拜，自古官方和民间都有供奉。清代颁布的《清会典》要求各省、府、州、县都将风、云、雷、雨、山川、城隍等神共祭一坛。祭制是设三人木制神位，风、云、雷、雨居中，山川居左，城隍居右。但各地仍有一些专门神祠分祭。

风伯亦称风师，其神有两个系统，一是以星宿为之。《尚书·洪范》：“星有好风，星有好雨”；《周礼·大宗伯》：“以樞燎祀司中、司命、风师、雨师”。此处的风师就是箕星。一是以会飞的怪兽飞廉，即夷人的祖先为风神。至于秦代，两大系统归于一说，纳入国家祀典。《史记·封禅书》：“雍有日、月、参、辰、南北斗、荧惑、太白、岁星、填星、辰星、二十八宿，风伯、雨师、四海、九臣、十四臣、诸布、诸严、诸逮之属，百有余亩”。但南方民间仍保留有人格化的风神的传说和祭祀。

雨师的崇拜与风伯相似。所不同者是民间只是因旱祈雨，而后来转为向龙王求雨，雨师影响与作用已极小。

**雷神** 除风云雷雨山川坛外，城西还有雷神庙。其神最初为兽形。《山海经·海内东经》说：“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹，在吴西”。在《稽神录》中，雷神已为人形，不但

娶妻，而且“亲族甚众，婚姻之礼，一同人间”。后来道教进一步扩展雷神家族，《历代神仙通鉴》说雷神封号为“九天应元雷声普化天尊”，又称雷部真王。其所居“雷城高八十一丈，左有玉枢五雷使院，右有玉府五雷使院。真王之前有雷鼓三十六面，三十六神司之。凡行雷之时，真王亲击本部雷鼓一下，即时雷公雷师兴发雷声也”。明代小说《封神演义》中有“雷部二十四员催云助雨护法天君”的名讳。雷神这一体系直至近代仍有相当影响。

电母 此神出现较晚，是由雷神分化而来。在原始信仰中，雷神兼司雷、电二职，后分为雷公电母；又逐渐演化为女神。宋代苏轼诗“麾驾雷车呵电母”，说明那时已有电母神。《元史·舆服志》进一步具体了电母形象：“为女人形，纁衣朱裳，白裤，两手运光”。《集说诠真》：“今俗又塑电神像，其容如女，貌端雅，两手各执镜，号曰电母秀天君”。在道教和民间信仰中，这位电母与雷神一起，是执行天遣惩罚的神祇。民间习俗中起誓的“天诛地灭”，往往由此二神实施。至今泰安民间还广泛流传着“天打五雷轰”、“老天爷打雷劈死你”等常用的诅咒语。

句芒 风后 祝融 力牧 原祀于岱宗坊北三皇庙，位于三皇西侧，合称四配。在古代神话中，都是三皇的属臣或与三皇有密切关系的神祇。

句芒 司东方之神。《山海经·海外东经》：“东方句芒，鸟身人面，乘两龙”。《吕氏春秋·孟春》：“其帝太皞，其神句芒”。高诱注：“太皞，伏羲氏，以木德王天下之号，死祀于东方，为木德之帝。……句芒，少皞氏之裔子曰重，佐木德之帝，死为木官之神”。是伏羲的属臣。

风后 黄帝属臣。《帝王世系》：“黄帝……得风后于海隅，登以为相。”《太平御览》卷十五引《志林》：“黄帝与蚩

尤战于涿鹿之野。蚩尤作大雾迷三日，军人皆惑。黄帝乃令风后法斗机，作指南车以别四方，遂擒蚩尤”。

**祝融** 《山海经·海内经》说他是炎帝之裔，《大荒西经》又说他是黄帝之裔。《海外南经》：“南方祝融，兽身人面，乘两龙”。其职为南方之神。《淮南子·时则训》：“南方之野，赤帝（炎帝）祝融之所司者万二千里。”祝融的神话还见于《海内经》：“鲧窃帝之息壤以湮洪水，不待帝命，帝令祝融杀鲧于羽郊。”《史记·补三皇本纪》有共工与祝融战，不胜而怒，触不周山之事。

**力牧** 黄帝之臣。《帝王世纪辑存》卷一：“黄帝……梦人执千钧之弩，驱羊数万群，帝寤而叹曰：‘……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哉’，于是依二占而求之……得力牧于大泽，进以为将”。

**青龙 白虎 朱雀 玄武** 原祀岱庙配天门。其源出于古代的星宿崇拜。至迟在战国时期，我国就有了“二十八宿”、“四象”之说。青龙、白虎、朱雀、玄武是统领二十八宿的四象。所谓二十八宿，是我国古代天文学将黄道（即太阳和月亮所经天区）的恒星分为二十八个星座，称“二十八宿”。它以北斗斗柄所指角宿为起点，由西向东排列，其统领关系如下：

东方苍龙七宿：角、亢、氐、房、心、尾、箕。

北方玄武七宿：斗、牛、女、虚、危、室、壁。

西方白虎七宿：奎、娄、胃、昂、毕、觜、参。

南方朱雀七宿：井、鬼、柳、星、张、翼、轸。

古人根据星辰来确定方位，测定季节时令，并以星宿运行变化来解释社会人事变化，预测凶吉祸福，是天人感应学说的一个重要组成部分。

四象又称四方四神，古代还广泛用于军队列阵，以为保护神。《礼记·曲礼上》记载军阵是“前朱雀而后玄武，左青龙而

右白虎”。

道教兴起以后把四象作为护卫神，以壮威仪。《抱朴子·杂应》述老子出行“左有十二青龙，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武”，实在是八面威风。后来四象逐渐人格化，成为四员护法神将。《云笈七签》卷二十五《北极七元陵庭秘诀》：“左有青龙名孟章，右有白虎名监兵，前有朱雀名人光，后有玄武名执明，建节持幢，负背钟鼓，在吾前后左右，周匝数千万重”。现在岱顶碧霞祠山门内的神将，右侧就是青龙神孟章神君，左侧是白虎神监兵神君。

四象之中，玄武形象最为奇特，是龟蛇合体。龟在很早就被奉为“四灵”（龙、凤、麟、龟）之一，蛇也被认为是有灵性的神物。北方玄武七宿遂被想象为龟蛇相缠之形。最初四象在道教中都是护法神，而后来玄武提拔飞快，成为奉玉帝之命镇守北方的统帅。历代帝王封其为真君、帝君、上帝，步步高升。宋代皇帝因避其祖赵玄郎名讳，改玄武为“真武”，大中祥符年间尊为镇天真武灵应佑圣帝君，简称“真武帝君”。并说他于黄帝时托胎于净乐国善胜皇后，从母亲左肋生下，长而勇猛，出家学道，得紫元君所授秘法，又遇天神授以宝剑，入武当山修炼42年乃成，奉玉帝之命镇守北方，为玄天上帝。

**社稷神** 祀县城西之社稷坛，社神用石主，稷神用木主。社神与后土关系极密切，《孝经纬》说：“社者，土地之神。土地阔不可后祭，故封土为社，以报功耳。”《礼记·檀弓》郑玄注“后土，社也”。丁山《中国古代宗教神话考》认为“社自为社，后土自为后土”，是两位完全不同的神祇，后土是女神，而社却是男性地神。

稷神即周人的祖先后稷，《诗经·大雅·生民》就是专门歌颂后稷的诗章。这是一位首创农业的神祇。《山海经·大荒西经》：“帝俊生后稷，稷降以百谷”，就是说稷自天取百谷之种

培植于人间。《海内经》：“稷之孙曰叔均，是始作牛耕”，并说稷之葬所“爰有膏菽、膏稻、膏禾、膏稷，百谷自生”，说明后稷与农业有密切关系。后来又把稷作为谷神。《孝经纬》：“稷，五谷之长也，谷众不可通祭，故立稷神以祭之”。后世往往把山川与社稷并称，作为国家、天下的代名词，但社稷神祇的祭祀，却仍注重于土神与谷神的原意。

**三皇** 原祀岱宗坊北三皇庙。三皇也是众说纷纭的神祇。神话中的三皇，《春秋纬》说是天皇、地皇、人皇。晋王嘉《拾遗记》说“天皇十三头，地皇十一头，人皇九头”。汉代班固《白虎通》以伏羲、神农、燧人为三皇，晋皇甫谧《帝王世纪》以伏羲、神农、黄帝为三皇，唐司马贞《史记·补三皇本纪》、以伏羲、女娲、神农为三皇。三皇庙所祀为伏羲，神农，黄帝，并以其为中国医学的创始人。

**人祖** 原祀岱宗坊北人祖殿，斗母宫北人祖殿。清顾炎武《山东考古录》“泰山上有人祖庙，不知何取。《三秦记》：骊山颠有人祖庙，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”。说明秦始皇为人祖神起于秦地，在泰山供奉秦始皇，则因为他是信史中第一个封禅泰山的帝王。但人祖庙祀秦始皇是稀有的特例，在鲁地的人祖庙一般是祭祀鲁人的祖先太皞。《古今图书集成·山川典》引《山水图经》：“峰山之西南为凫山，太皞之祠在焉。太皞即太昊，今土人皆呼人祖庙。又以女皇合为夫妇，言天下后世之人皆所自出”。太昊即伏羲，由此可知是供奉先祖伏羲女娲之处。此说较秦人奉秦始皇为人祖更为可信。

**安期生** 道教中神仙。《列仙传》卷上载：“安期生先生者，琅琊阜乡人，卖药于东海边，时人皆言千岁翁。秦始皇东游，请见，与语三日三夜，赐金璧度数千两，出于阜乡亭，皆置去。留书以赤玉舄一双为报，曰：后数年，候我于蓬莱山”。

始皇即遣使者徐福，卢生等数百人入海，“未至蓬莱山，辄逢风波还”。这显然是根据《史记·封禅书》记载，又添枝加叶而编造出来的。据《莱芜县志》记载，安期生曾在莱城以南二十余里的仙人山隐居修炼，并有仙人堂，仙人洞遗址。有唐贞元八年（792年）中侍御史韩翃所立《安期先生祠记》碑，赞颂其“精诚于圣内，神仙乎方外”。仙人堂内旧有安期生画像，清人黄元忠《仙人堂谒安期生像》诗有，“聊向珠龕开画曲壁；此中亦真有安生”之语。

李少君 在方仙道中与安期生可称难兄难弟，却远不如安期生走运。据《史记·封禅书》记载，少君原为深泽侯赵将夕之舍人，有方术，隐瞒实际年龄，自称七十岁，是没有家室的“无业游民”，“资好方，善为巧发奇中”，一次武帝出示一件古代铜祭器，少君一见就说是齐桓公曾经在柏寝台上陈设的祭器，察考器底的铭文，果然不错，在场的人都十分惊奇。少君擅长炼金术、辟谷、长生方。他是最早见诸史籍的道教丹砂炼金术方士。曾对武帝说，“祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金，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”。武帝对此深信不疑，按少君吩咐入海求仙，合药炼金。《莱芜县志》记载，汉武帝曾派李少君至新甫山求仙，建迎仙宫，以候仙人驾到。现山中乃有迎仙宫，李少君祠遗址。因为此故，新甫山一度改名宫山，“宫山夕照”为莱芜八景之一，据载“每雨霁夕阳时，霞彩横射，光怪陆离，为海市然”，也算是聊以慰藉少君求仙不遇的遗憾吧。

泰山老父 汉武帝时泰山仙人。据《列仙传》记载：“泰山老父，不知姓氏，汉武帝东封，见老父于山下道旁，头上白光高数尺，怪而问之，老父曰：臣年八十五，衰老垂死，遇有道者

教臣绝谷，但服术，饮井水，枕神枕。枕中有三十二物，以二十四当二十四气，以八当八风，臣行之，转老为少，日行三百里。臣今年百八十矣。帝受其方，赐以玉帛。”这位不具姓氏，面目不清的仙人，显然是后世道教据汉武帝泰山封禅求仙的行径加以附会而成。他的修炼方法，除了道教中习见的辟谷，行气以外，独特之处在于“神枕”，也说借外在物质来调节身体机能，这大概是今日流行的各种药枕的滥觞，具有一定的科学依据，而且其修炼目的不为飞升成仙，只求延年益寿，比秦皇汉武迷狂的求仙要现实的多。

木甲 是武帝封禅时所见之神。《汉官马第伯封禅仪记》：天街“东上一里余得木甲。木甲者，武帝时神也”。此神究为何物，已不得而知，但显然与封禅有密切关系。历代帝王封禅，都要将封禅文告镌刻于金石玉简，秘埋于泰山之巅，以求与天沟通信息，表达帝王对上天的要求和期望。汉武帝即以金泥封玉简，简文说，“事天以礼，立身以义，事亲以孝，育民以仁，四字之内，莫不归郡县。四夷八蛮，咸来贡职，与天无极，人民蕃息，天禄永得。”为了证明封禅的合理性和灵验，帝王也总想得到一些异物，遇到一些异事，以显示祥瑞，算是上天的恩赐和“回报”。据东汉应劭《风俗通义》：岱顶有一种金匮玉册，“能知人年寿修短，汉武帝登封泰山，探策得十八，倒读曰八十，帝果享年八十”。未料武帝欺天犯上，却能因祸得福。当然，武帝还幸运地在岱顶得到了铜物和木甲，铜物形状如钟，有方柄，柄上有孔，大概是前代封禅所留祭器；木甲的来历，也不外乎此类。木甲神之形状、用途于史无征，但《史记·封禅书》中“木禺龙”的记载却颇有参考价值。秦制：在天子之都附近的雍州设四时，每年四季祭四方上帝，行祭之时五帝（上帝、青帝、白帝、黄帝、赤帝）各享以“木禺龙栾车一驷，木禺车马一驷，各如其帝色。”栾车即带响铃的车。“木禺龙”，据《汉书音



义》释为“禺，寄也，寄生龙形于木也”。《史记索隐》也以为“禺……亦谓偶其形于木也”，也就是说于木刻以龙形，载之于响铃车。每辆车有四匹马，颜色要与五帝之色相同。这种祭祀制度，我们已从近年齐故都临淄出土的殉马坑和陕西秦代车马坑中见到了实例。据此，我们有理由认为木甲神乃是以木制的与封禅祭献有关的神祇。

吕洞宾 祀王母池东吕祖洞。岱道庵吕仙祠，岱阴蔚然阁。吕洞宾在历史上实有其人，是唐末五代时期著名道士，姓吕名嵒，号纯阳子，自称回道人，河中府永乐（今山西永济）人。年少即熟读经史，屡考进士不中，遂浪迹江湖。《列仙全传》说他在长安酒肆中迁钟离权，经过“十试”考验，授之以延命之术，金流大丹之功，因得道法，不知所往。又传说他遇到火龙真人，得到天遁剑法，他的剑术一断烦恼，二断色欲，三断贪嗔对北宋教理的发展有一定影响。全真教奉其为北五祖之一（北五祖即王玄甫、钟离权、吕嵒、刘操、王重阳），世称吕祖、纯阳祖师。

在民间传说中，吕洞宾集剑仙、酒仙、诗仙、色仙于一身，是一个放浪形骸的神仙，他弃儒学道，仗剑云游，扶弱济贫，除暴安良。他好酒贪杯，三醉岳阳楼而醉名远扬。他还有几百首诗词传世。同时又是有名的“花神仙”，传说他曾三戏白牡丹。他是八仙中人情味最浓的一个，善为百姓治病解难，除害灭妖。性格幽默又带有小市民习气。这个形象很受群众喜爱，南宋时已有吕洞宾的专祠，并塑像供奉。元明两代提倡道教，吕洞宾也备受推崇，成为道教诸仙中最活跃的人物，其传说故事也流传甚广，不可胜数。

据说吕嵒夫妇曾在岱阴后石坞修炼，在岱阳王母池炼丹。王母池东侧峡谷名虬龙湾，有一虬龙潜在湾内，吕祖挥笔点其额龙乃飞去，现仍留有飞虬岭，虬仙洞遗址。

七真 原祀王母池七真殿，岱阴会仙观七真堂。七真之名出于全真教七子，即全真教创始人王重阳及其弟子丹阳真人马钰、长真真人谭处端，长生真人刘处玄，长春真人丘处机、玉阳真人王处一，广宁真人郝大通，清静散人孙不二。这是元代全真教在泰山长期活动留下的遗踪。王母池内七真殿有明代所塑七真像，所塑为吕洞宾、铁拐李、何仙姑，以及吕氏四弟子柳树精、苗庆、焦成大、济宵堂。这既非八仙阵容，又非全真教中南、北七真，来历颇为奇特，或是八仙流传未广前所致。

传说铁拐李为八仙中年代最久远，资历最深的一位。实际他的出现最晚，元代岳百川杂剧《吕洞宾度铁拐李》始见。《历代神仙通鉴》等道书中记载：李铁拐是隋代陕西人，名李洪水，小名拐儿，常拄一铁拐杖行乞于市，“后以铁杖掷空，化为龙，乘龙而去”。又说他名李凝阳，原是十分魁梧的伟丈夫，因慕老子道行，前去学道，行前对徒弟说：我欲出游，若游魂七日不返，就把我的肉身焚化。于是其元神出壳从老子学道，徒弟日夜看守师父躯壳。不料第六天徒弟家人来信，说老娘病危，徒弟乃一孝子，闻讯后坐卧不宁，十分焦急，好不容易就熬到第七天中午，师父元神仍未归来，只好烧掉师父躯壳，回家尽孝去了。不一会儿，李凝阳元神回府，却没有了躯壳，正在惶惑，见林中有一饿殍，马上从其窗门钻入，来了个借尸还魂，站起来后才觉得不对劲，忙到水池边一照，却是“黑脸，卷须巨眼，跛右一足，形极丑行恶”，正沮丧中，有人在背后抚掌大笑，正是师父老子，说道不在外貌，你这模样蛮好。我有金箍给你束发，铁拐拄你跛足。李凝阳只好保留这副瘸腿叫化子的尊容。在《上洞八仙传》中，铁李拐与仙童相戏，放走了老君的坐骑青牛，青牛下凡冒充国王，淫乱后宫，惹下大祸，铁拐李因此被贬下人间，化为一老翁背着葫芦施药，病者求之，无不立验。后功德圆满，被玉帝封为上仙。以他的葫芦里有灵丹妙药，后世医药行把他作为狗皮膏的

发明者和祖师爷。卖狗皮膏药这一行业敬他为保护神，据说彰德府（今河南安阳）的狗皮膏就是用他的药方，但有人作假惹恼了他，便说：彰德府的膏药——尽是假货。所以至今人们仍把靠说大话、假话骗人的家伙，叫做“卖狗皮膏药的”。又因为他拄的铁拐曾经百炼，异常灵验，所以打铁匠也把他奉为祖师和行业神。

何仙姑 八仙之一。其身世来历众说纷纭，大致是女巫灵验故事在民间流传附会而成。据《铸鼎余闻》、《历代神仙通鉴》等道书记载，何仙姑为广州增城县人氏，生于唐武则天年间，十四岁时在野外游玩，遇到铁拐李、吕洞宾、张果老诸仙，食以仙桃、仙枣、云母粉，自此得道成仙，能知人福祸，异常效验。后来安徽、福建、浙江等地均出现过当地的何仙姑，灵迹也十分广泛，宋代文人笔记中即多有记此事者。欧阳修《集古录跋尾》曰：“近见衡州奏云：‘仙姑死矣，都无神异’。客有自衡来者，云仙姑晚年羸瘦，面皮皱黑，第一衰嫗也”。衡州即今之湖南衡阳，可知当时附会杜撰“盛况”。

广州增城至今仍有何仙姑庙，传说即何仙老家。大门有一幅对联：“千年履迹遗丹井，百代衣冠拜古祠”。据说当年仙姑是从家门口水井中间仙去的，有一只绣鞋留在井台上，过去每逢何仙姑生日，乡里人都要唱大戏，以井水煮红枣加冰糖为“仙汤”，分发给香客，以求仙保佑。

吕氏四弟子在泰山原无影响，是在民间传说基础上才得居庙堂之显位，兹不赘述。

三茅真人 祀岱庙配天门西侧三茅殿。东御座内亦有三茅殿。三茅即西汉初年茅盈、茅固、茅衷三兄弟。东汉末年就有三兄弟得道成仙的传说。据道书《列仙传》、《神异典》、《历代神仙通鉴》、《三教源流搜神大全》等书记载，茅盈本咸阳人，据说他出生时有红霞蔽天，三日不散，因此得名。茅盈饱学不仕，

酷爱采药炼丹，修真养性。18岁入恒山修炼，苦读《老子》、《周易》，后来与其师父西城王君得西王母所授“玉佩金铛之道，太极玄真之经”。30年后道业修成返乡，不料父亲一见大怒，说他“为子不孝，不亲供养，寻逐妖亡，流走四方”，举杖就打，但拐杖马上裂为数段飞出，如飞石强矢穿透墙壁。父亲大惊失色，问道：你既已得道，可能令死人复活？茅盈说有罪当死不可复活，暴病夭亡可另当别论。并果然救活了已死数日的病人，还为乡里救死扶伤，由是名声大振，人称“茅神仙”。

茅盈的两个弟弟也很出息，茅固做了武威太守，茅衷做了西河太守，他们出巡时随从仪仗前呼后拥，十分威风，茅盈觉的很好笑，说明年四月初三我要上天做神仙，希望你们二位官老爷送送我。那天果然有一群仙官和金童玉女自天而降，把茅盈送上彩舆，簇拥升空而去，两个弟弟见了十分羡慕，也辞官寻仙，兄弟三人一起来到江苏句曲山修炼成仙，西王母与西城王君格外提携，以茅盈为司命东岳上真卿太元真人，茅固为句曲山真人，茅衷为定录真君，并“设天厨酣宴，歌元灵之曲”以示庆贺。句曲山百姓为了纪念他们的德行，改句曲山为茅山，并建祠供奉，称“三茅真君”。道教茅山教派也以三茅祖师爷。

茅盈任东岳上卿后，经其师王君撮合，娶东岳大帝之女——玉女大仙为妻，并于八月十五之夜在泰山太平顶完婚。所以茅盈算是泰山的上门女婿，供奉于岱庙可以说是住在其“泰山”——岳父家里。

**延禧真人** 原祀岱庙配天门西侧延禧殿。此神出于唐代，曾一度是道教在泰山的主神。《旧唐书·司马承祯传》载：“开元十五年(727年)司马承祯应召入京，面陈‘今五岳神祠皆是山林之神，非正真之神也。五岳皆有洞府，各有上清真人降任其职。山川风雨，阴阳气序是所理焉。冠冕章服，佐从神仙，皆有名数，请别立斋祠之所’。玄宗从其言，因敕五岳各置真君祠一

所，其形象制度，皆令承祯推按道经创意为之”。这位司马承祯与曾隐居泰山的李白是道门中忘年之交，他“创意为之”的结果是延禧真人主持泰山神祠，成为道教最高神上清灵宝天尊在泰山的代理人。但在此以前开元十三年，玄宗在封禅泰山时已封泰山神为“天齐王”。这一称号使晚出的“延禧真人”无法与之比肩，且玄宗急于向司马氏请教道义，问长生方，设五岳祠未必不是权宜之计；此后未见再加尊耀。宋真宗加封“天齐仁圣帝”，也是沿袭了赠封泰山神的传统。延禧真人这个来历不明的泰山主神，又不明不白地“退位”下去，以至后世人们只知祀延禧真人，却鲜有人知其为何神。

**鲁班** 祀岱顶鲁班洞，岱庙鲁班殿。鲁班是春秋末期鲁国的一位著名工匠，又叫公输般，因是鲁人，故又称鲁班。他是当时最有名的工匠，相传现在木工用的墨斗、锯、曲尺、铲、刨、钻等都是鲁班发明的。鲁班还善作机关，相传他用竹、木制成鸟鹞，飞鹰，可以连续在天上翱翔三天。他为母亲精心制作了一辆木制马车，还用木料做了一个机器人，鲁母上车后开动机关，机器人就能赶车上路。这些传奇故事，使鲁班的智巧天下闻名。后世的木、瓦、石等木土建筑行业都尊他为祖师爷，投师学艺、工程开工，年节都要先祭拜祖师。成为中国名声最大、影响最久的行业神。

泰山一带广泛流传着鲁班显灵的故事，说岱庙的大殿，巨碑、城楼，岱宗坊的石帽，岱顶碧霞祠的铁瓦、铜碑、铜亭，都是鲁班点化启发才得以顺利竣工。鲁班成为历代能工巧匠的杰出代表，是劳动人民聪明才智和创造力的化身。

**白龙** 原祀黑龙潭下白龙池畔的渊济公祠。这是泰山的土著神祇。民间传说，东海小白龙因违犯天条，被贬泰山，住在白龙池，到城南打短工，白天干活，晚上现出白龙身形，抽水浇地，后被人看破，只好返回白龙池。此说比较久远，唐代以来，

当地官民就经常在此焚香祈雨。宋神宗元丰五年（1082年）封白龙为“渊济公”，并建祠祭祀。顾炎武曾在此觅得宋代以来题刻15处，今大部尚存。历代泰安县令都有祈雨刻石，其中明万历七年（1579）泰安知州表沧的祈颂文保存最为完整。文曰：“白龙之潭，渊渊莫测。有祷则应，沛降其泽。粒食生民，四境既宅。灵承神休，永祀功德”。清乾隆年间在岱庙东建龙王庙，移祀白龙。

白龙池还是泰山著名风景区，“龙洞甘霖”是泰安八景之一，有玄圭石，三元石。上为黑龙潭，东、西百丈崖，下有锣鼓湾、香油湾、（今黑龙潭水库）、弄水岩，是美景荟萃之地，元代山东廉访使徐琰曾在此建萃美亭，并刻碑为记。

**灵灋侯** 原祀泰城灵芝街南灵灋侯庙。此亦泰山土著神祇，原称奈河将军，又称通泉侯，是专管奈河的水神。其出现年代较早。据《三教源流搜神大全》卷三记载：“李琚，本卫州〔注：今河南汲县〕三用人也周世宗朝为将，善骑射，于国有功，后国病至重，有问疾者甚众。公无别语，告众曰：‘我授山东奈河将军也’。言讫，公卒焉。后人立祠于此。至唐玄宗开元年，封为灵灋将军”。宋真宗东封泰山之时，此地有醴泉涌出，封禅经度制置使王钦若“贮水驰驿以献”，真宗以为与奈河将军有关，遂赐“通泉侯”，后于大中祥符八年（1015年）封“灵灋侯”，并重修祠庙。

**金龙四大王** 原祀岱宗坊北金龙四大王庙。据《古今图书集成·神异典》，此神为南宋时浙江钱塘人谢绪，排行第四，隐居金龙山，宋亡后投水而死，其时钱塘江“水势汹涌高丈许，若龙斗状，尸为不流，颜色如生”。死后仍不忘抗元复国，后来托梦给乡人说汉主将要复出，望你们全力协助。果然第二年明太祖朱元璋收复杭州，北上吕梁，在战场上有一金甲神人跃马拚杀，大败元军，就是谢绪前来助战。明代发展漕运，谢绪之神又疏通

运河，保护舟楫，又成为运河神，受到舟民船户的顶礼膜拜。康熙元年（1662年）在泰山建庙祭祀。

**许真君** 原祀泰城下河桥东侧许真君庙。许真君名逊，字敬之，居江西南昌，东晋时人，20岁从吴猛学道。吴猛于夜晚化为美女挑逗生徒，百余人中仅许不为所动，乃“悉受其秘”，后来又以郭璞修炼，得三清法。又博通经史，明天文、地理、音律、五行、谶纬之书，晋武帝太康年间举孝廉，为旌阳县令，宽刑济民，且以神方医病救人、政绩卓著，吏民悦服。后见晋室纷乱，弃官周游。尤善降伏水妖。曾在江西，湖北湖南一带斩蛟除怪。后来带领全家四十二口白日拔宅升天成仙，鸡犬亦随之升去。许真君祀奉唐代已盛，列道教十二真仙之一。康熙六年（1677年）于泰城建庙供奉，目的是镇蛟，防止奈河水泛滥为害。这也算是康熙帝的“防汛”措施吧。

**城隍** 原祀岱庙东侧城隍庙。城隍是民间信仰中极重要的神祇，发端于《礼记》所说天子八蜡中的水庸神。水庸即沟渠，古代城邑多有护城河渠，以它为城市保护神是很自然的。但正式称城隍神，始见于《北齐书·慕容俨传》：“郢城……城中先有神祠一所，俗号城隍神，公私每有祈祷”。唐宋两代礼奉城隍已很流行，并产生了正人直臣死后为城隍神的观念。其职责不仅是守御城池，保障治安，而且管水旱凶吉、科举功名，甚至冥间事务的一部分，成为直接对上帝负责的地方最高神，府、州、县皆设庙祀奉。明代下令各级官员赴任，都要在城隍神前宣誓就职，以期借助城隍神力强化官员的地位和权力，则城隍与官府又有密切联系。在《聊斋志异》等小说中，常把城隍作为贪官污吏的象征来抨击嘲笑。

**八蜡** 原祀岱宗坊北八蜡庙。此庙原出于古代蜡祭。《礼记·郊特牲》：“天子大蜡八。伊耆氏始为蜡，蜡也者，索也；岁十二月，合聚万物而索飨之也”。就是于农历十二月蜡日合祭

诸神，以求来年风调雨顺，节气合时。

蜡祭原先是由天子举行的国家重大祭祀，即在十二月祭祀自然万物，其中以八神为主。据郑玄注所祭八神为：1. 先啬。

“啬”即“穡”，即农业创始人神农；2. 司啬。即传授给百姓，耕种技术的后稷；3. 农神。亦即复指神农，后稷；4. 邮表。即古代督促耕种，指导农时的农业官员；5. 猫虎。因为猫能吃掉田鼠，虎能吃掉毁坏庄稼的野猪；6. 防。即水坝。《周礼·地官·稻人》中有“以防止水”的记载，古人用以蓄水防洪；7. 水庸。即水渠，用来引水灌溉，防洪排涝，与防有同样作用。这说明了古人对水利的高度重视；8. 昆虫。即各种影响农作物生长的昆虫、蝗虫。当时的祭词中还有“土返其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽”的咒语。所祭八神全部与农业有关，说明早期农业在国家事务中占有相当重要的地位，是国家赖以生存的经济基础。所谓“国之大事，在祀与戎”，都要排在占首要地位的农事后面。

蜡祭是古人自然崇拜的典型体现。孔子之徒柳下惠在谈到国家祭典时说，“加之以社稷山川之神，皆有功烈于民者也；及前哲令德之人，所以为明质也；及天之三辰，民之所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也；及九洲名山川泽，所以出财用也”（《国语·鲁语上》）。也就是说，国家之所以祭祀崇拜这些人、物，主要是它们有功德于人民，举行祭礼主要是为了报恩尝德。同时，祭祀还是因为这些东西具有神性，是神灵。《左传·昭公元年》说：“山川之神，则水旱疠疫之灾，于是乎禴之；日月星辰之神，则雪霜风雨之不时，于是乎禴之。”“禴”是古代专用于禳除灾害的祭祀。祭祀的目的是祈求神灵福，免除降灾为害之苦。这种比较原始的自然崇拜，反映了古代社会生产力的低下，以及古人对自然事物、自然力量的无知、恐惧与依赖。在社会生产力和人类认识水平无法达到的情况下，古人的想象力便张



开飞翔之翼，把支配人们日常生活的自然力和自然物，变成了超自然、超人世的神物，成为神灵信仰和祭祀崇拜的对象。

蜡祭的规格逐渐由天子而诸侯，后来成为各地都必须举行的祭祀，不过仍是最重要、最隆重的祭典之一。蜡祭的时间也逐渐固定化。汉代以冬至后第三个戊日为“蜡日”，南北朝改为十二月的初八，谓之“腊八节”，并且祭祀内容也有所增益。民间增加了祭祖的内容。唐·张守节《史记正义》：“十二月腊日也，猎禽兽以岁终祭先祖。”佛教称腊八为“成道节”，认为释迦牟尼于此日得道成佛，佛门弟子于此日诵经，并用干果，杂粮煮“腊八粥”。腊八还是节令的标志，民间有“腊七腊八，冻死叫花”之说，认为这是一年最冷的一天。泰安当地有吃腊八粥，泡腊八蒜的习惯。

#### 4. 阴曹地府鬼域

泰山主生死，即“主召人魂”的观念由来已久。在道家看来，神是高级的鬼，鬼是低级的神，“神鬼一也”。汉魏时期流传的泰山主死，主要是一种观念形态，并把它附会于蒿里山。《汉书·武帝纪》：“太元初年，檀高里”。颜师古注曰：“此字自作高下之高，而死人里谓之蒿里，或呼为下里者也，字则高为蓬蒿之蒿。或者见泰山神灵之府，高里山又在其旁，即误以高里为蒿里”。不管怎么说，蒿里山被公认为“聚敛魂魄无贤愚”的鬼都了。而最早掌管冥间事务的官员，就是《搜神记》等志怪传奇中提到的泰山府君。这位尊神，据《神仙传》说是西王母小女太真夫人的第三子，因“年少好游逸，委官废事，有司奏劾，以不亲局察，降主事东岳，退真王之编，司鬼神。五百年一代其职”（《太平广记》卷第五十七）。如此说来，这是因犯错误而降职的仙官，大概是为了靠近曾任泰山主神的外祖母，以便随时接受教育。陶弘景《真灵位业图》则说：“泰山君秦凯，

字景倩，为四镇领鬼兵万人”。《洞渊集》说：“泰山名蓬元”。《龙鱼图》说：“泰山神姓圆名常龙”。《广博物志》说：“东岳泰山君，领群神五千九百人，主治死生，百鬼之主帅也”。但究竟也未搞清楚是何人，总之亦属观念中的神祇。

佛教传入中土后，其地狱观念与地狱之主阎罗王亦逐渐流行。至唐末，佛教中已有十殿阎罗之说，且皆由中国官员担任，这与本来十分盛行的泰山治鬼观念十分契合，遂合二为一，在泰山衍化为阴曹地府——蒿里山神祠和地狱界河——奈河，再加上泰山入口处的酆都庙，构成泰山的冥府地狱系统。

“奈河”作为具体地望，大概又是泰山的一项专利。泰山西麓的黄西河沿山势而下，从大众桥附近的大石峡起，经泰城西部向南，出城后汇入泮河，这一段称为奈河，清代顾炎武《山东考古录·辨奈河》曰：“其水在蒿里山之左，有桥跨之，曰奈河桥，世传人死魂不得过，而曰奈河”。奈河一名的出现，显然与古代的泰山主人生死观念有关。《后汉书·乌桓传》：“如中国人死者，魂神归岱山也”。又《许曼传》：“自去少尝笃病，三年不愈。乃诣泰山请命。”在东汉末年佛教传入后，其地狱观念就直接借用和附会于泰山主生死观念，有的僧人在译经时就干脆把“地狱”译为“泰山”。例如三国吴康僧会译《六度集经》卷七：“闻泰山汤火之毒、酷裂之痛，饿鬼饥馑积本之劳，畜生屠剥割截之苦”。此处的“泰山”就是“地狱”。《分别善恶所起经》：“四者死后，魂魂入泰山地狱中。泰山地狱中考治数千万毒，随所做受罪”，更直接把泰山与地狱合二而一。《山东考古录·辨蒿里山》说“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”，顾氏指出泰山治鬼的这一流变是很正确的。正是这种治鬼观念，为奈河定于泰山提供了基础和前提。

“奈河”二字可能是印度梵文“地狱”的译音。也就是说，

“奈河”作为地狱观念是受了印度佛教影响，但作为具体的冥间之河，却属汉化佛教的创造。这一名称的最早出现，大约集中于唐代。敦煌文献中所存《大目乾连冥间救母变文》中，有描写目连阴间寻母，亲眼目睹地狱罪人在奈河上生离死别的骇人心魄场面：

行经数步，即至奈河之上，见无数罪人，脱衣挂在树上，大哭数声，欲过不过，回回惶惶，五五三三，抱头啼哭。目连问其事由之处；奈河之水西流急，碎石嶙峋行路涩。衣裳脱挂树枝旁，被趋不交时向立。河畔问他点名字，胸前不觉沾衣湿。今日方知身死来，双双傍树长悲泣。……

在大量的敦煌曲词、王梵志诗中，也多次写到过奈河，唐张读《宣室志》卷四记载董观的魂魄被亡僧灵习领入冥途，见到奈河的具体情景：

行十余里，至一水，广不数尺，流而西南。观问习，习曰：“此俗所谓奈河，其源出于地府”。观即视其水。皆血，而腥秽不可近。又见岸上有冠带襦数百，习曰：“此逝者之衣，由此趋冥道耳”。

可见在古代民众意识中，奈河是通往地狱冥府的必经之路，充满着阴森、恐怖、悲伤等复杂情感。而奈河观念的形成，至迟不会晚于初唐。

另外，“奈何”观念的形成还与古代丧葬文牒中“奈何”一词的使用有重要关系。唐代吊丧送葬，要口唱“奈何”，与“奈河”是同音。敦煌王梵志诗中有“富者办棺木，贫穷席裹角。相共唱奈何，送着空冢阁”的句子。唐人报丧帖子也常用“哀痛奈何”、“哀痛奈何”的格式。敦煌写本《搜神记》中就有“若气已绝，无可救济，知复奈何！知复奈何？”以表示痛惜哀悼之意。这一“奈何”正紧密连系着阴间地狱之“奈河”的深潜意识。

在奈河观念逐步形成的时候，泰山治鬼说也逐渐具体化为蒿里山的阴曹地狱系统。这两条走向一致的轨迹在泰山相交，正是古人意识与习俗复杂转移的结果，也是两种鬼神观历史发展的题中应有之义。

泰山冥府是一套依照世俗官署构想出来的相当完备的“鬼权”系统。它既有一批鬼官，又有办事机构。是为：

**酆都大帝** 原祀岱宗坊东侧酆都庙。此庙是明弘治十四年（1501年）太监李瑾所建。明人李钦《重修酆都庙记》：“其神为北阴酆都大帝，配以冥府十五，其东为曜灵五阎王，而左十司曹官列焉。……岱岳于方为东，于时为春，兴致云雨，发育万物，而北阴酆都之府，所司者秋杀之权也。”在泰山入山起点设立酆都庙，也充分体现了泰山主人生死的观念。

酆都大帝是道教中主宰幽冥地府之神。梁陶弘景《真灵位业图》称“酆都北阴大帝，居神次之第七中位。并说他是炎帝大庭氏，讳庆甲，为天下鬼神之宗，治罗酆山。后来有人依此说把罗酆山附会为四川酆都县平都山，列于道家七十二福地中之第四十五福地，并经营了一整套阴曹地府建筑，使其成为一座“鬼城”。主要建筑有鬼门关、阴阳界、天子殿、地狱、无常殿等。平都山与泰山两座酆都庙，建筑时间相差不远，在神灵设置、机构名目和各种名称上大致相同，应是互相影响、互相借鉴的结果。从泰山治鬼观念的悠久历史看，酆都大帝首现于泰山，应是更加顺理成章的事。

**阎罗王** 原祀蒿里山阎王殿。岱宗坊东酆都庙中也有他的神位。

阎王本名阎罗。最初是印度神话中掌握阴间之王。佛教沿用其说，把阎王作为管理地狱的主宰，阎罗王观念至迟在南北朝就传入中国。北魏杨之《洛阳伽蓝记》中就有“比丘惠凝死，一七日还活，经阎罗王检阅，以错名放免”的记载。阎罗王掌地狱

之说，与中国固有的泰山神掌阴间观念十分契合，二者互相融合的结果，导致阎罗王的汉化，纳入民间众神体系。《宣室志》中有上帝令司命册立阎罗王，以五岳兵将卫拱天帝使者。从唐代开始，又出现地府十王之说，称冥府分为十殿，每殿各有一王主之，一说阎王是十王总管，一说阎王因同情屈死鬼，屡屡放还现世报怨，遂被贬为第五殿之王。后来实难分辨清楚，干脆统称“十殿阎罗”。阎罗王一职，民间一向以为是由刚正不阿之士轮流担任。隋唐至明清，相传就有多人担任此职，《隋书·韩擒虎传》记载：河南东垣人韩擒虎任凉州总管，爵为上柱国。因为人正直，作战勇猛，被冥府迎为阎罗王。韩叹道：“生为上柱国，死作阎罗王，斯亦足矣”。另外还有寇准、范仲淹、包拯、岳飞等人。其中最著名的就要数“日断阳、夜断阴”的包公了。他的刚正不阿、敢碰权贵，屡平冤狱的故事，千百年来广为流传，民间有“关节不到，有阎罗老包”之说，曲折地反映了人民寄希望于清官的要求。后来阎罗王成为通行于民间信仰、佛教、道教的阴间主神。一般庙只设阎王殿，设十王殿的较少。泰山酆都庙、蒿里山神祠间都设有十王殿。

**冥府十王** 原祀蒿里山神间森罗殿、酆都庙。冥府十王系从阎罗王观念衍化而来。据清·黄斐馥《集说诠真》引《阎王经》、《玉历钞传》、冥府十王分别为：

第一殿秦广王蒋，二月初一日诞辰，专司人间夭寿生死，统管幽冥吉凶。

第二殿楚江王厉，三月初一日诞辰，司掌活大地狱，又名剥衣亭寒冰地狱，另设十六小狱；

第三殿宋帝王余，二月初八日诞辰，司掌黑绳大地狱，另设十六小狱；

第四殿五官王吕，二月十八日诞辰，司掌合大地狱。又名剥戮血池地狱，另设十六小狱；

第五殿阎罗天子包，正月初八日诞辰。前本居第一殿，因怜屈死，屡放还阳伸度，降调此殿，司掌叫唤大地狱并十六诛心小地狱；

第六殿卞城王毕，三月初八日诞辰，司掌大叫唤大地狱及枉死城，另设十六小狱；

第七殿泰山王董，三月二十七日诞辰，司掌热恼地狱，又名碓磨肉酱地狱，另设十六小狱；

第八殿都市王黄，四月初一日诞辰，司掌大热恼大地狱，又名热恼网锅地狱，另设十六小狱；

第九殿平等王陆，四月初八日诞辰，司掌酆都城铁网阿鼻地狱，另设十六小狱；

第十殿转轮王薛，四月十七日诞辰，专司各殿解到鬼魂。分别善恶，核定等级，发四大部洲投生。

十王各殿接收的鬼魂，按其生前不同表现，或加重处罚，或施以酷刑，或尽快投生，增享寿命，这些充满恐怖的地狱变相，比现世更加痛苦难熬，毋宁说是肯定现世的心态的一种曲折观照。明代以来，出现了一批反映泰山神仙的宝卷。其中就有《泰山十王宝卷》一部。卷中的泰山冥府十王要比《集说诠真》所描述的和善，且颇有人情味，很能体察忠奸善恶，显然是反映了历代来泰山求神拜佛善男信女们的愿望。

**蒿里相公** 原祀蒿里山东侧、社首山西麓之相公庙。蒿里相公之事源出于唐代长安蒿里村，据《三教搜神大全》载，有一位赵相公中了进士，因鲠直进谏不被采纳，乃触阶而死。乡人壮其行，遂立相公祠，唐睿宗延和年间封“直列侯”。宋神宗元丰年间，好事者因地名相同，在蒿里山建起相公庙，并因其属忠臣烈士，命其为“东岳辅相”，辅佐东岳泰山神掌管冥府。元明两代，又在相公庙附近增建了三圣堂、药王庙，期冀圣贤拯救世道人心，药王能治病救人，妙手回春，夺命于膏肓之际，也可谓用

心良苦。

三司 六案 七十五司 据《泰山志》所录元至元二十一年《蒿里七十五司碑》及至元二十二年《蒿里七十五司神房》两残碑校勘，得：

三司：判所隶司、判磨勘司、判都察司。

六案：判囚众案、判苦楚案、判保刑案、判功德案、判注生案、（缺一案）。

七十五司、	天曹司	地狱司	官员司
隶事司	投生司	风雨司	僧道司
勾愿司	医药司	举意司	水府司
四生司	看经司	土地司	速报司
举善司	长寿司	法汗司	走兽司
平等司	山神司	注福司	水造像司
子孙司	注生司	烧香司	照证司
注禄司	五道司	还魂司	忠孝司
城隍司	孝顺司	斋戒司	修庙司
山林司	杀生司	推问司	六道司
陈状司	孤魂司	疾病司	昧心司
财帛司	注死司	恶报司	法杖司
曹吏司	鬼魅司	枉死司	索命司
校量司	功德司	五谷司	贵贱司
掠剥司	水怪司	促寿司	毒药司
奸邪司	奸淫司	注祸司	失魂司
驿客司	飞禽司	精怪司	堕胎司
盗贼司	冤枉司	减福司	送病司
忠直司	放生司	（缺二司）	

七十五司各有司主，是全国各地有德行的善人死后所掌。其中最有名的是速报司，《续夷坚志》记由包拯担任。《泰安县

志》记载包拯于北宋仁宗年间任奉符令，政声卓著，泰城西门外建包祠奉祀。死后仍在泰山任冥府官，也是当地群众意愿的反映。一说南宋名将岳飞也曾任速报司之主。

除七十五司之外，碑文尚有“年直使者、月直使者、日直使者、时直使者”等神，乃是冥府值日神。这四值神又称四值功曹，是道教中的小官，其职责一是值班。古典小说写道士作法时，首先就是传令：“值日功曹何在？”必须随叫随到，很是辛苦。二是传令报信。《西游记》中的孙悟空大闹蟠桃会、反出天庭，玉帝震怒，即派李天王率四大天王、哪吒太子、二十八宿，九曜星官、十二元辰、五方揭谛、四值功曹等布下一十八架天罗地网，来捉拿妖猴，四值功曹就是专管通讯联络的传令官。三是文书传递。凡是人间“上达天庭”的表文，焚烧后皆由四值功曹“呈送”。《金瓶梅》中西门庆玉皇庙打醮道士们铺设了许多文书符命，其中有一道就是请功曹使者“捧奏三门运递关文”，则又是阴曹地府的文书官。

泰山主生死的浓厚影响，形成了泰山联系沟通天界、人间和阴界的观念，并且按照人间官衙的模式构造出一整套鬼府官僚系统，这一系统又反过来使泰山主生死观念进一步强化。明·李昌祺《剪灯余话·泰山御史传》中说：“惟是泰山一府，所统七十二司，三十六狱，台、省、部、院、监、局、署、曹，与夫庙、社、坛、埠、鬼、神，大而冢宰，则用忠臣、烈士、孝子、顺孙，其次则善人、循吏，其至小者，虽社公、土地，必择忠厚有阴德之民为之”。民间百姓生前难得遇到公正官吏，寄希望于阴间官吏能够铁面无私，主持正义，也是聊以得到些精神安慰。



## 五、佛门清净自在天

“天下名山僧占多”，泰山也不例外。从佛教传入之初，到它完全“化”为中国的宗教，直至封建社会末期，泰山佛教一直占有重要地位。它以寺院众多、高僧辈出、宗派纷呈而长期成为齐州佛教区的中心，发挥着重要的影响，延续着佛教的灯传。泰山佛教的兴衰，对应着中国佛教的际遇。这方佛门净土，是一部凝炼微缩的佛教史，也给泰山崇拜信仰增添了异域色彩。

### 1. 泰山佛史与灵岩八宗

佛教是发祥于古印度的一种宗教，在印度孔雀王朝阿育王（约前273—前232年）时期流行于印度各地。西汉末至东汉初年开始传入我国。曹魏鱼豢所撰的《魏略·西戎传》记载：“昔汉哀帝元寿元年（前2年），博士弟子景卢受大月氏王使伊存口授浮屠经”（见《三国志·魏志》卷三十裴松之注）。这是史书中关于佛教传入中国的最早记录。在此以前，宋玉《高唐赋》和《史记·秦始皇本纪》中的“羡门”，有学者即以为是“沙门”，只是论据不足，尚不能认定是佛教传入的先导。又据史书记载，汉明帝永平七年（公元64年）。明帝夜梦金人飞行殿庭，明晨问于群臣。太史傅毅答曰：西方有神，其名曰佛，陛下所梦恐怕就是

他。明帝遂派遣中郎将蔡愔、秦景、博士王遵等十八人去西域，访求佛道。永平十年（公元67年）蔡愔等与大月氏国迦叶摩腾、竺法兰两人，并所得佛像经卷，用白马驮回洛阳。自此，西域佛经就沿着天山南北的通道东进中原腹地。据近年来有关专家的最新研究，东汉三国时期，有一条从印度直到中国南方长江中下游地区的佛教“南传系统”，时间上早于北方，且有独特风格。这被认为是佛教研究中有划时代意义的发现。

佛教刚刚传入，社会各方对此尚缺乏了解，认为：“佛”不过是一种大神，佛教是当时流传的神仙道术的一种；佛教教理被认为是“清虚无为”，可以与黄老之学并论；而佛教的斋忏仪式，也等同于中土的祭祀礼神。这种误解却在无意识中为佛教的流传发展提供了良好契机。汉明帝的同父异母兄弟、封在徐州的楚王刘英“好游侠，交通宾客，晚节喜黄老，修浮屠祠”（《后汉纪》），说明此时黄老与佛陀是处于“合二而一”的“模糊阶段”。这一举动在上层影响很大。汉桓帝时，更在宫禁中铸黄金浮屠、老子像，亲在濯龙宫中设华盖，以郊祀奉天之乐敬之。《后汉书·西域传》也说：“楚王英始盛斋戒之祀，桓帝又修华盖之饰”。从洛阳白马寺译出的《四十二章经》开始，汉译佛经渐渐增多，对佛教经义的研究逐渐兴盛。东晋高僧法显于隆安三年（339年）西涉流沙，赴天竺求法取经，经海路返国，于义熙八年（412年）至青州长广郡牢山（今青岛崂山），逗留一年之久，给山东佛教很大影响。

魏晋时期玄学盛行，以老庄思想阐释儒家经典。以般若学说为基本内容的大乘空宗在思想上与玄学相似，并以老庄玄学思想讲解佛经教义，受到世族门阀和上层社会欢迎，统治者为了巩固政权，也多提倡利用佛教，使其得以迅速发展。其时在北方以洛阳——长安——泰山（齐州）为中心，南方以建康——庐山——襄阳为中心形成佛教热点区域，并向周围辐射。一批高僧和教团

的积极活动，使佛教真正进入了弘扬佛法义理的阶段。西晋时高僧佛图澄，是北方地区佛教的领衔人物。佛图澄本姓帛，西域龟兹国人。于永嘉四年（310年）经敦煌到洛阳，他能诵经数十万言，善解文意，与中原学者辩难质疑，无能屈者。晋永嘉六年（312年）石勒屯兵葛陂，准备南攻建业。佛图澄劝其少行杀戮，当时即将被杀的，十有八九经他劝解获免。一时人民多奉佛，营寺庙、争先出家。石虎即位后敬奉佛图澄为大和尚，每有朝会议政要，必躬请大和尚垂问咨詢，然后施行，时人谓之“黑衣宰相”。他在洛阳、邺城等地传授佛经，受业追随者常在数百，前后门徒几近万人。澄门弟子中影响最大的当推道安、僧朗。道安是常山扶柳（今河北冀县）人，二十四岁师事佛图澄，相貌漆黑丑陋，但博学通经，澄授经卷，由道安释义，众人纷纷提出疑难，道安挫锐解纷，行有余力，有“漆道人，惊四邻”之誉，后来南渡，与其徒慧远成为庐山净土宗的开山大师。而僧朗首先进入山东，开辟了以泰山为中心的齐州佛教区。据《魏书·释老志》记载：“帝（魏太祖）好黄老，颇览佛经。但天下初定，戎车屡动，庶事草创，未建图宇，招延僧众也。然时时旁求。先是，有沙门僧朗，与其徒隐于泰山之琨瑞谷。帝遣使致书，以缙、素、旃罽、银钵为礼，今犹号朗公谷焉”。朗公谷又称金驴山、昆仑山，在今济南市柳埠以南，僧朗在此首创公寺，是泰山地区最早的寺院，其遗址在今四门塔附近。僧朗“硕学渊通，专长讲说”，常骑一头棕褐色毛驴四处宣扬佛法，各地僧众“从者如流”，有“金驴一鸣，天下太平”的民谣。他到玉符山讲经，据说连顽石也感化点头，座中僧徒皆惊，僧朗却笑道：“此山灵也”，于是率众开山，“别立精舍数十余区，闻风而造者百有余人”，形成了初具规模的灵岩寺。朗公、灵岩二寺在泰山前后遥相呼应，以朗公为首的教团也在泰山周围扎根，佛事活动愈加频繁，佛图澄、道安等高僧也曾率弟子前来讲学论道，设场起会、

佛教影响更为弘远。此后在距泰山主峰更近的地方建起了普照寺、竹林寺，佛教势力进一步昌盛。北方的统治者如前秦苻坚、后燕慕容垂、后秦姚兴、南燕慕容德等均多次致书礼赠、在经国军略方面请教垂问。慕容德还把山茌、奉高两县（今泰安、长清、历城各一部）的田亩赋税、民工、徭役拨给朗公使用，短短时间使朗公、灵岩等寺“上下诸院十有余所，廓延千间”，其规模宏盛，俨然已是僧侣庄园。西域诸国也纷纷送来佛经佛像，表示礼敬。至此，泰山佛教的影响已弘扬域内，成为山东地区的佛教中心。朗公在政界、佛教界也享有极高声望。苻坚时沙汰众僧，还特别下诏说：“朗法师戒德冰霜，学徒清秀，昆仑一山不在搜例”，给予格外的宽厚待遇。

佛教传入之初，最为流行的是《道行般若波罗密经》，这是大乘教法的主要经典。佛图澄、道安、僧朗也以讲授《般若经》为主。大乘教旨在普渡众生，与儒家“兼济天下”的思想吻合，“般若学”即以智慧引导无量众生到达涅槃彼岸，这又与魏晋玄学的重思辨、尚清谈的风气比较合拍，所以深得中原知识界欢迎，得到迅速发展，并在较短时间内兴盛起来。

隋唐至两宋，是佛教中国化的成熟时期，也是以灵岩寺为中心的泰山佛教达到鼎盛。隋文帝杨坚上数代祖居济南，其生母是济南女子吕苦桃，其出生地是冯翊（今陕西大荔县）般若尼寺，由智仙尼抚养长大。他即位之初，就在京城设大兴善寺，令全国各地按人口出钱，集资建佛寺佛像。开皇三年（583年）自称“通征屡感”，下令将泰山之阴的朗公寺改名“神通寺”（道宣《续高僧传》），并大兴土木拓建佛堂庙宇，后又于大业年间造起四门塔、龙虎塔、九顶塔及千佛山造像。开皇十五年（595年）封祀泰山，然后亲至灵岩寺参拜。《隋书·帝纪》载：“十五年春正月壬戌，车驾次齐州，亲问疾苦。丙寅，祠玉符山（今灵岩寺山）。庚午，上以岁旱，祠泰山，以谢衍咎，大赦天

下”。这次封祀与礼佛合一的活动，大大提高了灵岩寺的声望与地位。嗣后，又专门延致隐居于“泰岳之阜”的法赞禅师，携其一同返京，任长安胜光寺住持。后于仁寿元年（601年）敕令法赞持舍利至神通寺，在泰山南北续续弘扬佛法。

至于唐代，灵岩寺影响更为显赫。除了恢复旧有建筑规模外，又建起御书阁、千佛殿、辟支塔、证明龛等。一批高僧先后到此担任住持，研习佛法，大大提高了灵岩寺在佛教界的声望地位。著名高僧玄奘法师在取经回国后曾至灵岩主持译经。他在西域求学期间，曾担任印度佛教最高学府——那烂陀寺首席讲师。又得到佛教大师护法菩萨的秘传，成为印度佛学发展最高峰的首屈一指的集大成者，东归之前，羯朱嚧祇罗国戒日王为他举行十八日无遮大会，与会者有十八国王，那烂陀寺僧千余人、各国大小乘僧三千余人，婆罗门及尼乾外道两千余人。玄奘高踞狮座，陈义立宗，十八日终了无一人能提出异议，从而受到大小乘教徒一致推崇，给予“大乘天”、“解脱天”的尊称。稍晚于玄奘，祖籍山东淄川的学者段成式遇到日本僧人金刚三昧，三昧说他游学印度，见“寺中多画玄奘麻履及匙、筋，以彩云乘之，盖西域所无者，每至斋日，辄膜拜焉”（《酉阳杂俎》卷三）。这说明印度佛教界已把玄奘遗物与佛迹同样敬重供奉了。而灵岩寺住持高僧慧斌，亦颇具名望。汤用彤《隋唐佛教史》说：“唐初有慧斌者曾住此寺（灵岩），晚年为弘福寺主，卒于贞观十九年（645年）十月，恰在玄奘入住弘福寺之后数月也”。弘福寺是玄奘取经回国后译经之处，是京城大寺。慧斌能成为玄奘大师的继任，说明灵岩寺在当时有相当高的地位。贞观年间还有一位精研义法的高僧惠崇，也与慧斌是同时人，是灵岩寺重新开山兴旺的重要奠基人。此时中国佛教的典型代表——禅宗正在逐渐兴起。据佛籍《五灯会元》卷二记载，禅宗北派领袖神秀命弟子，降魔禅师至泰山灵岩寺，弘扬佛法，数年之后“学者云集”。神秀与南派大

师惠能同出于禅宗五祖弘忍门下，提倡“渐悟”禅法。在僧众的坐禅修行中，降魔禅师提倡饮茶提神，从而把北方人视为南人“陋习”的饮茶习惯引入北方。灵岩寺首倡饮茶醒神，流风所披，连民俗商贾店铺，亦备茶水，“不问僧俗，投钱取饮”（唐·封演《封氏见闻录》）。饮茶风气自此传遍北方。

佛教中的密宗，也于此期在灵岩寺传播并站稳脚跟。密宗起源于印度密教。它是佛教与印度界结合的产物。此宗自称受法身佛大日如来深奥秘密教旨的传授，如果不经过灌顶，不经过传授，就不得任意传习和演示给别人看。它以高度组织化了的咒术、仪礼、民俗信仰为其特征。唐玄宗开元年间，印僧善无畏、金刚智、不空等先后来华，将密教传入。善无畏带来密教的主要经典《大日经》，与其弟子一行译出。一行还撰写了《大日经疏》二十卷，是中国密教正式传授的开始。善无畏师徒所传，以胎藏界密法为主。几年后，金刚智、不空师徒来华，译出密教另一主要经典《金刚顶经》，所传密法以金刚界密法为主。密宗教义认为，胎藏为发心之始，如东方为生长万物之首，金刚为证得之位，如西方为成熟万物之终。所以胎藏部和金刚部又可称为东西两部。善无畏等人至长安，受到唐玄宗隆重接待，王公贵族信奉密教成为风尚。在本属万物发育之始的泰山更是大行其事，灵岩寺遂成密宗重镇。日本学僧也来华传习，归国开宗。日本天台宗开山大师最澄于贞元年间来灵岩寺，从顺晓法师学习密教并受灌顶。真言宗开山大师空海也曾从不空的弟子惠果受胎藏界和金刚界曼荼罗法，自号“遍照金刚”。归国后日本天皇于公元八二三年诏赐京都大寺为密教根本道场。空海的“东密”与最澄的“台密”为日本密宗的两大流派。

唐代皇室对灵岩寺亦是十分重视与关注。麟德二年（665年）高宗李治偕皇后武则天封禅泰山，从齐州至灵岩寺，然后“发灵岩顿至泰山”（《旧唐书·本纪》）。“古时帝王巡狩东

岳，大抵自兖州而东，唯唐高宗自齐州而南”（顾炎武《山东考古录》）这说明灵岩寺在唐天子眼中的份量，也反映了灵岩寺能容纳这支浩荡队伍的接待能力和规模。德宗时宰相李吉甫把灵岩与天台国清寺、江陵玉泉寺、南京栖霞寺并称“域中四绝”，并以灵岩为四绝之首，看来并非过誉。此期的佛窟造像相当繁盛，神通寺附近的千佛崖，造像区南北长六十余米，主要石窟五个，大小佛像二百二十余尊，造像题记四十余条。其中有唐太宗第十三子赵王李福在显庆三年（658年）为太宗造弥陀佛像一躯，“愿四夷顺命，家国安宁，法界众生，普登佛道”。太宗第三女南平长公主为父造像一躯，其佛安详、端庄，脉脉欲语，是此处最优美的造像之一。神通寺附近的龙虎塔、九顶塔等“构缔诡巧，他寺所未经有”（明许帮才《九塔寺记》）。灵岩寺后山开凿的功德证明龕，内有五米高的石佛坐像，螺髻丰硕，法像庄严。至于大书法家北海李邕所书《灵岩寺额并序》碑，字迹刚健豪放，更是不可多得的艺术珍品。

灵岩寺在宋代仍有较大发展。赵宋政权建立后，保护佛教以加强统治。佛教本身的发展也由唐代的儒、道、佛三教鼎立，转化并完成了三教合一。所谓：“以佛修心，以道养身，以儒治世”的说法，正是三教合一的典型反映。宋真宗在封禅泰山以前，于景德年间敕赐寺名为“景德灵岩禅寺”。宋徽宗于大观初年赐本寺长老仁钦以静照大师的称号，其时寺内各宗各派皆来往切磋研习。禅宗中南派的临济宗，又由江西黄龙山慧南和尚创建新系——黄龙系。慧南的弟子净如就曾在灵岩寺内阐扬黄龙系教义。净如的弟子道询在宋末金初继续在灵岩住持讲法，先后著有《示众广语》、《游方勘辩》、《颂古唱赞》等书，使灵岩成为禅宗南派的重镇。宋代理学的先驱、北宋泰山院的创始人孙复、石介、胡瑗等人都是激烈反佛的斗士。孙复《儒辱》、石介《怪说》直斥佛教“灭君臣之道，绝父子之亲，弃道德、悖礼乐、裂五常，迁四民之常居，毁中国之衣冠”，主张“假于鬼神时日卜

筮以疑众者”，“杀”。而南宋理学大师朱熹却把佛家心性之学与儒家纲常名教相结合，周敦颐把佛家修养方式、修养对象、修养目的移入儒教，从而使理学成为一种新的宗教哲学。孙、石二位先驱若地下有知，岂不扼腕叹息？此期灵岩寺重修千佛殿御书阁、辟支塔等主要建筑，新建五花阁。千佛殿内供奉宋僧惠从所造毗卢遮那佛像，左右及后侧壁坛上有四十尊宋塑罗汉像，较真人稍大，神态各异，禀性鲜明，情致逼真，充分体现了工匠们高超的技艺和宋代雕塑的最高水平。梁启超曾赞誉为“海内第一名塑”，也是泰山佛教艺术中的瑰宝。

金元之际，统治者在文化上落后于中原地区，对宋代以来崇佛风气加以附合利用，实用主义地采用佛教学说，对佛教团却有节制地限制性保护，其用意虽然如此，但实施中颇不容易，使佛教在比较宽泛的限制中仍有较多发展。泰山一带的佛教，仍明显的发展势头。金代灵岩寺有禅宗黄龙系净如禅师的弟子道询主持，另外净土宗、密宗、华严宗诸宗派也有高僧在此精研佛法义理，在佛教研究方面仍不失为北方重要基地。金大定初年（1161年左右）西域北印度密教高僧呼哈罗悉利和他的从弟三摩耶悉利等七人专程至灵岩巡礼朝拜。1162年辛弃疾率部泰山抗有金，曾在灵岩寺驻扎活动，并刻石留记，部众中即有灵岩僧兵。华严宗禅师善宁在泰山东麓建起玉泉禅寺，辛弃疾同窗好友，以文章词赋并称“辛党”的文士党怀英曾久居此地，并撰有《谷山寺碑》。泰城内的东岳冥福禅院（今泰安六中院内），泰山普照寺等重要寺院都于此时拓建重修，多处留有这位党学士的手迹碑文。

元代皇帝奉行诸宗教并重的政策。世祖忽必烈奉藏传佛教首領帕思巴为帝师，统领全国宗教。佛教界著名人物耶律楚材、刘秉忠等后来都成为政界要人，为扶植佛教起了重要作用，尤其是优惠的经济政策，使寺院经济有较大发展，不仅有力拓建寺院，还使一些佛门变为综合性经济实体，成为颇值得玩味的独特



经济现象。例如泰山竹林寺法海禅师筹资修寺，“乃创为绘塑大雄萨垂、护法神将百有余尊，光灿具足，至今显然……自是法缘洪振，众悉归依，人人咸以菩萨称之。居无几何，东振齐鲁，北抵幽燕，西涉赵魏，南距大河，莫不闻风趋附，其送施者朝暮不绝，以资贖衣物，积如邱阜。于是乃重修雷音堂、文殊殿、方丈、寮舍、钟楼、廊庑百有余间，四方下院三百余处，剃度小师（沙弥）千有余人”（元李谦《重修竹林宝峰禅寺记》）。足见寺院财力充裕。大德九年（1305年）元成宗铁穆耳赐旨灵岩寺住持定岩长老：“但属寺家的田地、水土、园林、碾磨、店铺、解典库（当铺）、浴堂、人口、头匹（牲畜）等物，不拣是谁，休倚力气夺要者，休谩昧欺付者，休推是故取问要东西者”。次年，灵岩下院神宝寺不法僧人贪图利贿，与世俗村人盗伐寺院山林烧炭，私设炭窑、磨坊与寺院争利，屡禁不绝，成宗再次赐旨灵岩寺监思川禅师，严命“寺院房舍里，使臣休安下者。铺马祗应休著者，税粮商税休要者。但有属寺院底地土、园林、碾磨、店铺、解典库，不拣什么休夺要者”。据此可知，当时佛教正是利用了朝廷的优惠政策，拥有甚至是部分垄断了产业、商业、加工业、服务业，其经营范围涉及各行各业。此期灵岩作为禅宗南派的重要基地，仍与禅宗发祥地嵩山少林寺保持密切联系，曾担任少林寺十五代住持的息庵禅师、赴灵岩任三十九代住持。后息庵涅槃于少林，分灵骨重塔于灵岩，日本高僧邵元《息庵禅师道行碑》详述此事。邵元为日本山阴道但州正法寺住持，“自慕中华释教之盛，附舶访道而来”，于宁波登陆后，先后至天台国清寺、洛阳白马寺、镇江金山寺和天目、五台、伏龙诸佛山，担任过少林寺首席僧职，并在元大都参加过元帝组织的转诵大藏经活动。他在中国留学二十一年，翻译了大量佛经，为中日两国文化交流作出了重要贡献。

明清以降，统治者对于佛教的政策与金元大体相同。佛教本

身呈衰落趋势，但佛教的中国化已比较成熟，有些观念渗透于群众之中，一般人只求祈福禳灾，佛、道两教浑然一体，融入民间的信仰之中。明太祖朱元璋出身僧侣，即位后着力整顿佛教，设各级僧官、僧司加强管理控制。受时代思潮影响，佛教中禅宗最为流行，禅宗南派中的临济宗一直以泰山为重要活动基地，传灯相继。据《普照禅寺重开山第一代满空禅师塔碑铭》记载，明永乐年间，高丽名僧满空禅师渡海来华，曾承旨任南京天界寺住持。宣德三年（1428年）开始遍游域内名山佛寺，后至泰山，修复竹林寺，“殿宇圣像俱已完成，复睹普照禅刹颓零，即又乏人兴作，禅师遂驻锡禁足，以无为之化，造四方宰官长者，捐资舍贿，鼎建佛殿、山门、僧堂、伽蓝，焕然以新，高屋庄严，绀像金碧交辉，僧徒弟子及湖海禅衲依法者何止数千也。名公巨卿信向，以师礼待之”。满空禅师是高丽国派遣的僧使，在京师受到国师待遇，不但亲奉圣旨，还“敕赐金襴袈裟”，动辄光禄寺筵宴，出则遣官护送，所以他在泰山修建竹林寺、普照寺才有较大的号召力。明初洪武三年（1370年）太祖朱元璋命慧昙出使西域各国，开以僧为使先例，遂成风气，朝鲜、日本、尼泊尔等国也多遣僧使来华，使各国间佛教交流进入空前活跃的阶段。

清王朝在入主中原以前即信奉藏传佛教——喇嘛教，并在实际中认识到它在统治中的特殊作用，所以沿袭明代的佛教政策。世宗福临青年时有替身僧（雇人代他出家），即位后自称“释王”，自号“圆明居士”，著有阐述佛家思想的《集云百问》，编选僧衲语录——《御选语录》，并控制打击一批与他见解相左的比丘，其目的都是为了利用与控制佛教，加强政权与神权的结合，进一步巩固思想统治。此期佛教的显著特点是与道教、儒教进一步融合，互为体用；大量文人学者精研佛理，居士事佛，成为佛教的重要支柱；前朝遗民避世出尘遁入佛门，寄情山水，出

现了一大批诗僧、画僧、学问僧，长期在泰山流传的禅宗、净土宗、法相宗、本来就有重思辨、修悟佛性的传统，此期更有著名诗僧元玉来普照寺“澄思密探，透悟真宗”，并著有《石堂文集》十卷，由寺中僧人刻板刊行，是泰山佛教文化中的重要典籍。

## 2. 佛法交流与传播风尚

泰山佛教出现于佛教传入之初，是山东境内佛教活动中心，历代有各宗派的高僧住持，并基本上保持了佛教发展的连续性，在佛教界享有很高的地位。因此，泰山佛教在中外文化交流中作出了重要贡献。泰山佛教的开山祖师僧朗本身就是西域龟兹国高僧佛图澄的入室弟子。僧朗的弟子慧睿后来赴西域取经，从四川入印度、直抵南天竺。对于当时天竺各地的音译诂训，殊方异义全部通晓。回国后在长安帮助译经大师鸠摩罗什译经，罗什也时常向他请教梵汉语文体裁同异等问题。他还应著名文学家谢灵运咨问，著有《十四音训叙》，条列经中梵汉音义，是对汉语音韵学的重要贡献。金代大定初年（1162年左右）西域密教僧人来华，北印度的呼哈罗利和他的从弟三摩耶悉利等七人至泰山灵岩寺礼佛，研习密宗教义。

泰山佛教对日本佛教的交流与影响是巨大的。南朝梁武帝时期、中国佛教始传入日本。隋唐之际，日本向中国派出大批学问僧来中国，学习中国文化与佛教，其中最著名的是“入唐八家”，即日本天台宗开山大师最澄和他的法裔圆仁、圆珍，真言宗开山大师空海和他的法裔常晓、圆行、慧运、宗睿。唐贞元二十一年（805年）三月，最澄大师率弟子至泰山灵岩寺、从顺晓法师学习密教，并接受秘密灌顶。返国后兼传密教和大乘戒法。空海大师也于翌年遍巡域中名寺，至灵岩礼佛，归国后盛弘密教。意义更为重要的是，灵岩寺僧人的饮茶习俗，也由二位大师

带回日本，把饮茶与禅思融为一体，开辟了“茶禅一味”的新境界。以后日本僧人形成晨诵以后围坐喝茶的清规，称“一味同心”。此俗后来流传社会，成为富有禅宗精神，以“和敬清寂”为旨的日本茶道，是深深渗入日本僧俗身心的文化习俗。元泰定四年（1327年），日本山阴道但州正法寺高僧邵元“慕中华释教之盛，附舶访道而来”先后至天台国清寺、洛阳白马寺、镇江金山寺及五台、北京等地，曾任嵩山少林寺首座僧职，与曾任少林、灵岩两寺住持的息庵禅师友情甚笃，息庵涅槃后，邵元亲撰《息庵禅师道行碑》，盛赞“幼而至于壮，壮而至于老，皆道丰时盛，而遂得其志，以至嫡嗣古岩大和尚，天下禅林谁能称其右乎？”这是两国佛教界友谊的见证。

中国佛教于前秦苻坚建元年间（365年左右）传入朝鲜，嗣后多有高丽僧人来华求学取经。至唐代，高丽、新罗（高丽之一部）大批僧人进入山东，以致各地专设新罗坊、新罗院接待。在唐代僧人西行求法的热潮中、新罗僧人也多相偕前往。曾在灵岩寺学习过的济南僧人义净，于高宗咸亨四年（673年）至东印度耽摩梨底国求学，著《大唐西域求法高僧传》，其中列有高丽、新罗僧八人。明代永乐年间，高丽满空禅师来到泰山，修建复兴竹林寺、普照寺，更是当地熟知的史实。其得行高超，惠泽所披，百余年后传灯弟子仍镌石铭志。

佛教作为泰山信仰的重要组成部分，在对西域和东亚各国的文化交流中起了积极的先导作用。它不仅丰富了泰山文化的内容，同时也把泰山文化部分地传播到这些国家和地区，给当地的文化 和民俗以深厚的影响。以灵岩寺、普照寺等为中心的泰山佛教国际交流活动，是整个泰山文化中值得重视的篇章。

### 3. 榜书正宗的千年之谜

经石峪刻经是泰山最大的摩崖石刻，距斗姆宫东北约三华里。此处有一片缓缓倾斜的巨大天然石坪，方广约有数亩，上刻大乘佛教重要经典《金刚般若经》（又称《般若波罗蜜多金刚经》，简称《金刚经》）。该经共5000千余字，当时仅刻过半，今存1067字。所刻经文每字一尺五寸见方，书体以隶法为主，兼具楷势而有变通，波磔古朴，韵致生动，富有豪气。其深厚的书法造诣，非大手笔不能为。因全文未完，未署款识，所以刻经的年代、起因、书者，成为引起种种猜测与争议的泰山文化之谜。这是我们研究泰山佛教不能涉及的一个重要问题。

经石峪金刚经是泰山佛教的历史见证，也是泰山文化的瑰宝。它昭示着当年佛教在泰山的重大变迁和泰山佛教艺术所达到的水平。就书法而论，它与秦代李斯刻石同为泰山碑刻的翘楚之作。其雄浑劲峭的笔力与气势磅礴的构体，使后世再也无人过之。

经石峪刻经出现的原因是很多方面的。首先是受到时代风气的影响。刻经大致在南北朝时期。佛教自汉末传入后，即在佛讲义理、思维方式、修持方法诸方面出现与中国文化的融合。至魏晋南北朝，中原佛教一直以般若学为正宗，佛图澄、道安、僧朗皆以讲授《般若经》为主。“般若”意为“智慧”，与当时玄学重思辨尚清谈的风气十分合拍。该经译成富有文学意味的汉文后，“风靡一时，六朝名士几乎人人共读”（梁启超《印度与中国文化之亲属关系》）。随着学术的交流，佛教艺术以其独特魅力进入中原，在建筑、绘画、雕塑、文学、音韵等方面广泛交流，取得令人瞩目的成就。这种文化交流产生的繁荣景象，也有力地影响着泰山文化艺术的发展。由于僧朗教团的活动影响，此时已形成以泰山为中心的齐州佛教区，泰山之阴千佛山黄石崖，

有北魏正光四年（532年）至东魏兴和二年（540年）开凿的石窟一处，共有大小佛龛十九个，浮雕造像八十五尊。龙洞山和东佛峪也有石窟造像。泰山之阳属花岗岩，不宜雕琢，故无开凿石窟之举，但在这种文化交流的广阔背景和崇佛风气中，在其它佛教艺术种类的促动下，泰山腹地却产生了令人瞩目的佛教文化杰作，匠心独具的书法艺术珍品——经石峪金刚经刻石。金刚经全称《金刚般若波罗密经》，金刚即金中最刚之意，引申为牢固锐利，无坚不摧。佛家认为般若如金刚。此经有后秦鸠摩罗什、北魏菩提流支、南朝陈真谛三种译本，均通过僧朗在泰山广为流传。与泰山刻经大致前后，有河北响堂山刻经洞、徂徕山映佛岩摩崖刻经、邹县铁山摩崖刻经和北京房山云居寺石经，一时盛况蔚为大观。但响堂山在一石窟内刻经四部，篇制相当局促，房山石经刻于石板，共有15000余块，又过于笨重。只有泰山、徂徕、铁山三处是天然形制，而经石峪在刻石规模、结体气势方面，又居其中翘楚。

其次，经石峪刻经的出现，与中国佛教史上的灭佛事件有直接的重要的联系。南北朝佛教的空前发展，首先影响到了中国本土宗教——道教的利益。道安认为“不依国主，则法事难举”，佛教正是借助政权的力量大张声势，俨然有国教意味。北齐文宣帝甚至三次舍身出家，江山之重竟不若佛门之好。这对处于发展的道教无疑是极大的威胁，于是发生了一场评判道、佛优劣的辩论。南朝宋道士顾欢等人首先发难，作《三破论》诋毁佛教，说它入国破国，入家破家，入身破身，佛教“不施中国，本止西域”，但遭到刘勰等人反对。在北朝也有北周武帝时的道佛同异之争，双方争执不下。这两次争论的实质，是在争夺正统宗教的地位。儒家自东汉从独尊宝座跌落，但未失正统学术地位，其影响仍相当深厚。儒家本不主张“怪力乱神”，此时又由范缜、何承天举出“神灭论”大旗，在哲学思想上向佛教的神不灭、因果

报应发起猛烈攻击，使佛教处于腹背受敌的不利境地。佛教对于统治者，毕竟不过是一种工具。佛教的过份发展，已显露出消极后果。北齐时境内寺院三万余所，僧尼二百万人，北周达四万余所，近三百万人，政治势力几可敌国，佛事耗费致国库空虚，数百万僧徒以青壮劳力为主，赋税徭役无从征遣……国基动摇，是统治者不得不审慎对待的严峻现实，由是导致了历史上著名的“三武一宗”灭佛运动。北魏太平真君七年（446年），太武帝下诏灭佛，“分遣军兵烧掠寺舍，统内僧尼悉令罢道，其有窜逸者皆遣人追捕，得则必梟斩，一境之内无复沙门”（《高僧传·昙始传》）。经过这次惨痛毁灭，佛教界有了切身感受，有识之士如南岳慧思，已深刻觉悟到由于教团内部堕落和外部打击，“法难”已经来临。北齐有昙景译出《摩诃摩耶经》，那连提耶舍译出《大集月藏经》，专门宣传“末法”思想。于是具有法难意识的僧徒，产生了把佛经镌刻于石，使教义千年永存的想法。北齐骠骑大将军唐邕以为“缁緌有坏，简策非久，金牒难求，皮纸易灭”，发愿在响堂山刻经，是记载中刻经的第一人。经石峪等处的刻经，也是这种护法思想的直接产物。

经石峪刻经既然起源于法难意识，则其时间上限不会超过第一次灭佛（446—452年）。唐邕响堂山刻经始于北齐后主天统四年（568），至武平三年（572）完工。徂徕山摩崖刻于武平元年（570），邹县铁山摩崖刻于北周大象元年（579）。而第二次灭佛始于北周武帝建德三年（574），止于宣政元年（578）。至于房山石经，则是入隋以后的事，其刻经方式与书写风格都与此期不同。徂徕、铁山二处的石经，是在第二次灭佛前后，镌刻时间比较集中，其书体笔法与泰山刻石接近，所刻又同是《金刚般若波罗蜜经》，那么经石峪刻石，大致年代也不会相去太远。这使我们有理由认为：泰山、徂徕、铁山是三处互为影响、互有联系的刻经活动。时间顺序以属泰山支脉的徂徕山在先，随后是泰山

经石峪，但因工程浩繁，中途适逢北周灭佛而辍，待四年过后已人事皆非，无从补缀，铁山一处则是复佛后二年即行镌刻的。

第三、是此期泰山地区书法艺术高度发达的影响。经石峪经文的书写者，目前尚无法确定，但必须具备有一定的社会地位及声望，并精于书法两个条件。徂徕山经文为梁父县令王子樛所书（《泰山道里记》），铁山为相威楷书（崔秀国《泰岱史迹》引《金石学》）。而泰山是历代帝王举行封禅的神圣庄严之地，非徂徕、铁山可比，佛教力量也只活动于其外围。经石峪距岱顶较近，刻经是打入泰山腹地的首次举动，具有向皇权禁地争夺的意义，其重要性质不可忽视，所以非一般人可以承当。当时泰山地区书法艺术的高度发展，为书写经文提供了理想人选。其中首推世居泰山南城，从两汉直至唐代世代簪缨的名门——羊氏家族。到东汉以“羊续悬鱼”之典而廉名大振的南阳太守羊续，已是“世吏二千石”第六代传人。羊家一直以峻烈峭拔、笔力刚健的汉隶传世。羊续之子羊衡先后娶著名文士兼书法家孔融、蔡邕的女儿为妻，蔡邕当时号称河东隶书第一，其《熹平石经》是隶书最高成就，史载，经成之后“使工镌刻之于太学门外，于是后儒晚学，咸取正焉。及碑始立，其观视及摹写者，车乘日千余辆，填塞街陌”。这种开一代风气的书法必然会有力地推动提高羊家书法的水平。东晋南渡以后，羊家书涌现出一代新秀——羊欣。不过此时羊家早与祖籍相近的山东琅琊王氏结为数代姻亲，羊欣的叔祖羊鉴，是王羲之从父王敦的舅子，羊欣又是王献之外甥，欣子羊戎与献之族孙僧达是莫逆之交，后因“谤时政”罪名同被宋文帝赐死，这种亲友关系极大地促进了书法的切磋交流，楷书、行书成为一代宗师。羊欣从献之学书，为老师代书几可乱真。献之所写大令书中，凡风神略见怯瘦者，多出羊欣手笔，时谚称“买王得羊，不失所望”。这也是王氏楷体、羊氏隶体交流



融合的结果。流风所被，一时书家莫不以立于“王羊”麾下自誉。羊欣几乎成为南朝书法的总角人物，王献之族孙，著名书法家王僧虔向齐高帝献《古来能书人名》，便是以羊欣为标准品评书法家的高下优劣。羊氏后人也把羊欣以隶为主，楷隶兼备的书体奉为羊家书的领銜正宗而弘扬于乡里。羊欣从子羊祉、羊璠兄弟及后人羊深、羊倕、羊烈、羊肃等，在北魏、北齐先后担任泰山、徐州、兖州、任城诸州郡的太守、刺史，并注重文治，教化桑梓，其中鼓吹推行羊家亦颇有成效，使羊家书风靡泰山南北。形成造诣高深的“泰山书派”。此期的山东书家韦子琛、郑道昭、安道一、王子椿等人，均受到羊家书影响熏陶。泰山经石峪以及徂徕山、邹县铁山刻经，亦以隶书为主，兼备真、草气韵，波磔而流畅、雄朴却媚婉，透出与羊家书的渊源关系。况且王、羊两家皆兼奉佛、道，其中有些是在籍僧人，对佛法义理颇有研究，对当时盛行的《金刚经》相当熟悉。由羊氏族入书写经文自在情理之中，至少应是羊家书影响结果。

经石峪刻经是泰山书法艺术与佛教结合的盛举。它至今仍有极高的审美价值。元明以降、有多种拓本流传国内，被奉为珍品。清代康有为称之为“大字鼻祖”、“榜书正宗”，是极其准确恰当的评价。

#### 4. 佛堂法界众生相

佛教起初是不许设像的。但后来释迦牟尼被不断神化，遂有造像之举，且造像范围越来越滥。佛教传入中国后，利用佛像进行宣传，北方佛教尤其重视造像与修塔。佛门有一批专讲造像功德的经籍，如《佛说作佛形象经》、《佛说造立形象福报经》等，说为佛造像可以“恒生大富家，尊贵无极珍”，“临终识宿命，是佛在其前，不觉死苦时”等等。因而佛教寺院、石窟内佛像林立，除了供奉诸佛、菩萨、天王的主殿以外，还有罗汉堂、伽蓝

殿等，塑有形形色色数量庞大的神像，林林总总，蔚为大观。单是灵岩寺中千佛殿，佛像就难以计数，有些神氏的来历也难以说清。现按佛教神祇谱系略予检索。

**释迦牟尼** 供奉于灵岩寺千佛殿及普照寺、玉泉寺等各寺之大雄宝殿。释迦牟尼是佛教创始人。姓乔答摩，名悉达多，古印度释迦族人，释迦牟尼意思是释迦族的圣人。成道以后称为佛陀，略称为佛，意为觉者。按佛法说，佛是“正觉、等觉、无上觉”三觉圆满的人。即是说，佛不但自己已经大彻大悟，而且帮助众生也能觉悟，并自觉地努力地做好这项工作。谁能达到这种境界，谁就是佛。佛教主张一切众生都有佛性，认为“佛是已经觉悟的众生，众生是尚未觉悟的佛。”

释迦牟尼未成佛前是古印度迦罗卫国（今尼泊尔境内）的王子，与我国春秋时期的孔子是同时代人。父名饭净王。母名摩耶，生下他后七天就去世了。悉达多王子天资聪慧，自幼受到良好的教育，父亲希望他继承王位，成为一个“转轮王”（统一天下之王）。当时印度社会已分为四个等级：最高的是婆罗门，是握有祭祀、文教大权的僧侣阶级；其次是刹帝利，为掌军事，政治的国王和武士阶级；第三为吠舍，是商人、自由职业者；第四首陀罗，为没有任何权利的外役、奴隶等最低层阶级。此外还有更低级的，被排斥于四级种姓之外的“贱民”。他们之间社会地位悬殊，界限很严。悉达多幼年即善于沉思，感到社会残酷无情，人有生、老、病、死种种苦难，使他思索如何解脱世界的苦痛。但是王位、权力，以及他读过的吠陀旧典，五印新书，都不能解决这个问题。于是在二十九岁时不顾父王劝阻，毅然离别妻子，抛弃王位，四处拜访明师，追求痛苦的解脱和人生的真理。经过六年长途跋涉，日食一麻一麦，苦其心志，但徒劳无获，于是在尼连禅河洗去六年积垢，随后接受了牧女献鹿奶的供养，恢复气力，到附近的毕钵罗树下东向趺坐，发大誓愿：“我今若不

证无上大菩提，宁可碎此身，终不起此座。”经过七日七夜（一说四十九天）苦思冥想，终于澄清一切疑惑，豁然觉悟一切真理。从此人们称他为佛陀，皈依他的信徒称他为释尊。

释迦牟尼成佛后即开始说法济众生的工作，四十五年中席不暇暖，足迹遍于恒河两岸。八十岁时化度众生已毕，在拘尸那拉城外的婆罗树林中涅槃。入灭之前对弟子阿难说：“已成者皆灭。不可放逸，要勤修我法。吾灭后以法为师。”涅槃后遗体由大弟子迦叶主持火化，遗骨称生身舍利，分为八份，由与释尊因缘较深的八个国家各取一份，另有两个国家捡拾碎骨，各起一塔供养，总计十塔，以志纪念。佛教把释尊从降生直至佛身涅槃的一生事迹称为佛传，并加以神化，撰写出本生经一类经典，其核心是“八相成道”的故事。中国佛教以农历二月十五日为佛涅槃日，以四月初八为佛誕生日，十二月初八为佛成道日。

释尊在世时，所讲佛法为口耳相传。涅槃后，弟子们担心佛法日久散失，乃集会对各自之“声闻”进行补充，方法是由一人背诵，经大众补充、甄别、审定，然后有系统地确定记录下来，称为“结集”。第一次结集在涅槃后三个月，以弟子摩诃迦叶为首的五百罗汉集于王舍城外七叶窟中。由“声闻部”中“多闻第一”的阿难颂出经藏；由“持戒第一”的优波离颂出僧团戒律；由后来补充的关于解释佛说经义的理论部分。是为佛教的经藏、律藏、论藏，合称“三藏”。精通“三藏”者方为高僧。为了使佛教教义保持纯洁性，在佛灭后四百年中共进行了四次结集。这四次结集产生的佛经先后传播到世界许多国家。中国佛教译经从东汉开始直至宋代，共经历了一千多年时间，形成了世界上规模最大，最完整，集结最早的《中华大藏经》。由于佛经的传播，佛教逐渐成为世界性宗教，成为世界三大宗教之一，在许多国家形成各具民族特色的教派。释迦牟尼也从最初的“觉悟者”，逐渐被信徒们神化为法力无边，无上至尊的佛门第一

神。

释尊在世时，近是一位坚定宣传人生哲理的哲人智者，禁止为自己造像。涅槃后弟子谨遵规矩。随着释尊被神化，弟子们开始崇拜他的象征物，为佛舍利、佛成道居于其下的菩提树、佛在树下所坐的吉祥草编成的垫子等佛的遗物、遗迹。后来希腊造像工艺传入南亚次大陆，佛教才开始造像。最初佛像称为“菩萨”，仅代表成佛以前的悉达多，以示不破坏释尊不许造像的规矩。后来一发而不可收，大兴造像运动，品种也越来越多，除了佛像、菩萨像、罗汉像、神像外，还有魔、鬼、高僧形像等等，数量之多居世界各大宗之首，因此又被人戏谑地称为“像教”。灵岩寺中的千佛殿中就有大小数不清的木像、泥塑、铜像，有菩萨、罗汉、飞天等等。当然，各寺主殿都要供奉释迦牟尼像，灵岩寺后的功德顶证明龛中释迦像为石雕像，高约五米半，是泰山佛像之首。

**毗卢遮那佛** 即法身佛。灵岩寺千佛殿中供奉三身佛之一。按照大乘佛教天台宗的说法，三身佛是表示释迦尼的三种不同的身。佛殿中三身佛设置是：中尊法身佛毗卢遮那佛，左尊报身佛卢舍那佛，右尊应身佛释迦牟尼佛。“毗卢遮那”的意思是“遍一切处”。所谓“法身”也就是体现了佛法的佛本身。《大乘义章》说：“显法成身，名为法身”。密宗则把毗卢遮那佛称为“大日如来”；尊奉为主要偶像。千佛殿此像系宋僧惠从于治平年间（1064左右），造于钱塘。

**卢舍那佛** 即报身佛。“卢舍那”的意思是“光明遍照”，又译作“净满”。所谓“报身”是指以法身为“因”，经过修习而获得佛果之身，也就是证得了绝对真理，获得佛果而显示了佛的智慧的佛身。千佛殿中卢舍那佛铜像是明成化十三年（1477年）造成。

**药师七佛** 祀谷山玉泉禅寺中的药师七佛阁。元代李谦《药

师七佛阁记》：“殿中央以据大雄法像，谓七佛之坛”。其它寺庙中的药王阁也祀七佛，或专祀东方净琉璃世界的药师佛。“七佛”即佛教中所说：“过去七佛”。据《长阿含经》，释迦牟尼前有六佛：毗婆尸佛、尸弃佛、毗舍婆佛、拘楼孙佛、拘那含佛、迦叶佛、加释迦牟尼共七佛。大乘佛教认为，在无限的空间、时间里，每一世界 每一阶段都有佛教化众生，所以十方三世有无数的佛。小乘佛教则在空间上只谈此世界现阶段的 释迦牟尼佛，在时间上只谈释迦佛及其之前的 六位祖师，即“过去七佛”。

毗婆尸佛是过去七佛中的第一佛，“毗婆尸”意思是“胜观”、“种种观”。佛教认为他是在九十一大劫之前成佛的（一大劫是128亿年）。尸弃佛位列第二，意为“最上”，他是在过去第三十一劫时出世的。第三佛毗舍婆，意为“一切有”，是在过去第三十一劫尸弃之后出世的。第四佛拘楼孙佛，意为“成就美妙”。第五佛拘那含，意为“金寂”。第六佛迦叶，意为“饮光”，传说是释迦牟尼的前世之师，曾预言释迦将来必定成佛。佛教把七佛说成是历代祖师。但除释迦之外，都是传说的人物。七佛之说是唐代济南义净和尚入印度求学时，带回并翻译《七佛药师经》后才普遍开的。泰山玉泉寺的药师七佛是泰山一带最早出现的，大致在金代塑立。另外竹林寺、光华寺等寺庙曾设药王殿，专祀药师佛即“药师琉璃光如来”，《药师经》说他是“东方琉璃世界”的教主，曾发过十二大愿，要满足众生一切欲望，拔除众生一切痛苦。

弥勒佛 供奉于红门宫东侧的弥勒院。弥勒姓慈氏，名阿夷多，佛教说他是将继释迦之后在人间成佛的菩萨，是大乘佛教的“未来佛”之一。据说在释迦涅槃后五十六亿七千万年，弥勒菩萨将从兜率天宫下降娑婆世界（意为现实世界）成佛，教化解脱众生。又说此时人间将充满光明，到处是奇景异色，五谷丰登，

人民长寿多福。弥勒在龙毕树下华林园中举行三次说法盛会，有无量众生达到解脱，此称“龙华三会”。弥勒信仰及其经典，首见于西晋竺法护所译《弥勒下生经》。唐代义净亦有《弥勒下生成佛经》。

在弥勒信仰的传播过程中，弥勒本身被逐渐汉化，五代后兴起布袋和尚的传说和造像，且影响极为深远。据《宋高僧传·契此传》、《佛祖历代通载》等记载，布袋和尚名契比，号长汀子，明州奉化人。后世大肚弥勒塑像即取他的形象，其造型满面堆笑，憨态可掬、给人以亲切感。其座前往往有那幅脍炙人口的楹联：“大肚能容，容天下难容之事；开口便笑，笑世间可笑之人”，倒是充满了中国式的智慧与超脱宁静。红门宫弥勒院内即供奉大肚弥勒的塑像。

**释迦十弟子** 供奉于灵岩寺千佛殿四周壁上。释迦在世时听法弟子前后有数千人，但常随侍者不过数百，其中以十人最有名气，是“声闻”（亲闻佛之言教而觉悟得果位者）部中的嫡传。他们是：

**摩诃迦叶** 或称大迦叶，古印度摩揭陀国人，婆罗门种姓。谓其苦行有德，少欲知足，常修“头陀行”（佛教12种苦修的总称），称为“头陀行第一”。是释迦的大弟子，佛教第一次结集的召集人。

**阿难陀** 又称阿难，意为“庆喜”，是释迦叔父斛饭王的小儿子。释迦成道回乡时跟从出家，25岁起侍从释迦25年。曾劝请释迦接纳妇女为僧团成员，从此佛教中始有僧尼二众。他长于记忆，号称“多闻第一”。第一次结集时由他诵出经文。现存佛教经典以“如是我闻”四字为卷首语，以表明经文内容确系阿难亲耳听佛所说。

**舍利弗** 摩揭陀国王舍城人，婆罗门种姓。其持戒多闻，敏捷智慧，善讲佛法，称“智慧第一”，先于释迦入灭。

**目犍连** 略称目连,王舍城郊人,出身婆罗门。初与舍利弗同师,“六师外道”,精通教法。皈依释迦后,侍佛左边。传说其神通广大,称“神能第一”。后来汉化,造出种种故事,中国古代戏曲中有《目连救母》,说的就是这位。

**须菩提** 舍卫城婆罗门,能深入理解佛法性空,称为“解空第一”。

**富楼那** 意为“满慈子”,迦毗罗卫国国师之子,传说一出家即证阿罗汉果。因善于讲解佛教义理,以辩才出众,称为“说法第一”。

**迦旃延** 古印度阿槃提国婆罗门之子,原出家学“外道”,后从释迦出家,谓能分别诸经,善说法相,称为“论议第一”。

**阿那律** 又称阿尼律陀,意为“如意”,迦毗罗卫国人,甘露饭王之子,释迦牟尼之堂弟。传说出家之初,因懈怠贪睡受责,后乃立誓不眠,勤勉精进,得天眼通,能见天上地下六道众生,称为“天眼第一”。

**优婆离** 意为“近执”。迦毗罗卫国人,首陀罗种姓,是释迦为太子时宫中的理发师。出家后奉持戒律,无所触犯,称“持律第一”。佛教第一次结集,由他诵出戒律。

**罗怙罗** 意为“障月”。释迦唯一的亲生儿子,传说为悉达多逾城出走的月蚀之夜受孕,六年后出生。15岁出家,为佛教有沙弥(小和尚)之始。其“不毁禁戒,诵读不懈”,密行超人,称“密行第一”。

在寺庙中,大弟子、迦叶二弟子阿难一般胁侍于释迦左右,灵岩寺后方山功德顶石龛中也是如此。其余诸弟子则如普通画像或小塑像,很难确指谁为何人。灵岩寺千佛殿内的情形正是这样。

**观音菩萨** 供奉于泰山红门宫、斗母宫、莲花庵、青云庵、永福阁之观音堂及中天门上步天桥侧三大士殿。“菩萨”梵文意

为“觉有性”、“道众生”，也有译为大士的，所以“菩萨”、“大士”可以通称。菩萨在佛教中等级仅次于佛。据说释迦牟尼未成佛时，就曾自称菩萨。佛教认为，修菩萨到达到一定的“位”，便是菩萨。菩萨等级很多，大致可分两种类型。一种是在佛经中有名号的菩萨，他们都是等觉位的，汉化佛中常见的有“十二圆觉菩萨”、“八大菩萨”、“四大菩萨”。等觉位菩萨常作佛的胁侍，四大菩萨则自立道场，形成了中国四大佛山。汉化佛教中四大菩萨原为弥勒、文殊、普贤、观世音。后来弥勒被“提拔”成佛，则又补入较晚出的地藏菩萨。另一种是佛经中无名号的小菩萨，都属十圣位，在图像中以供养菩萨身份出现。泰山佛教只有三大菩萨，即观音、文殊、普贤，大约是更晚出的一种组合。

观音是“观世音”的略称，又译“光世音”。唐人避太宗李世民之讳，去“世”字，故称观音。据《妙法莲花经》说，观音是大慈大悲的菩萨，能现三十二化身，救十二种大难。遇难众生只要念诵他的名号，“菩萨即时观其音声”，前往拯救解脱。观音主张“随类化度，”对一切人救苦救难，不分贵贱贤愚，所以他的美名尊号是“大慈大悲救苦救难观世音菩萨”。隋唐时期观音已得到社会上普遍信仰。浙江普陀山就是他显灵说法的道场，所以又称“南海观音”。普陀山普济寺中塑有近三丈高的观音本尊像，周围是32尊应身像，每年举办规模宏大的“观音香会”。有些地方为显示观音神通，塑起千手千眼观音像。泰山对松山的大悲殿，原来就曾供奉有千手千眼观音。

灵岩寺大雄宝殿后面有宋代五花殿遗址，也是专门供奉观音菩萨的。据《灵岩志》载，此殿“架阁两层，上祀三大士。中为观音，左为文殊，右为普贤。下祀圆通菩萨。四面各五间，四门龟首四出，回廊壮丽。”“圆通菩萨”即观音的美称。佛教认为观音可以示现种种身分说法。《法华经·观世音菩萨普门品》中



说有“三十三身”，《楞严经》说有“三十二应”（即普现色身应化的三十二种形象）。殿之下层就是专门供奉三十三身与三十二应的。按照佛经仪轨，其具体名称各如下：

三十三身：佛身，辟支佛身，声闻身，梵王身，帝释天身，自在天身，大自在天身，天大将军身，毗沙门天身，小王身，长者身，居士身，宰官身，婆罗门身，比丘身，比丘尼身，优婆塞身，优婆夷身，长者妇女身，居士妇女身，宰官妇女身，婆罗门妇女身，童男身，童女身，天身，龙身，夜叉身，乾闥婆身，阿修罗身，迦楼罗身，紧那罗身，摩睺罗伽身，执金刚神身。

三十二应加本形仍为三十三观音：杨枝观音，龙头观音，读经观音，圆光观音，游戏观音，白衣观音，莲卧观音，泐见观音，施药观音，鱼篮观音，德王观音，水月观音，一叶观音，青颈观音，威德观音，延命观音，众宝观音，岩户观音，能净观音，阿振观音，阿摩提观音，叶衣观音，琉璃观音，多罗尊观音，蛤蜊观音，六时观音，普慈观音，马郎妇观音，合掌观音，一如观音，不二观音，持莲观音，洒水观音。

由于所供花色间杂，祀制不一，所以称之为“五花殿”，也算是佛门信徒的一种创造吧。

**文殊菩萨** 原祀于斗姆宫、竹林寺、三大士殿等寺庙。文殊全称为文殊师利，意为“妙德”、“妙吉祥”等。据说他在诸大菩萨中智慧辩才第一。他的法相是顶结五髻，手持宝剑，坐莲花宝座，骑狮子，是智慧、辩才锐利、威猛的象征。其美名尊号为“大智文殊”。《华严经·菩萨住处品》说“东北方有菩萨住处，名清凉山，文殊师利住此。”中国佛教徒以五台山应之，拟为清凉山。于是五台山就成为文殊道场，至唐宋极盛，成为全国最早最大的一处国际性道场。近年来岱顶舍身崖下发现一躯文殊菩萨骑狮石雕像，但未完工，年代及塑造者不详。

**普贤菩萨** 原祀于斗姆宫配殿，三大士殿。他主一切佛的理

德、行德，职责是将佛门之善普及到一切地方。他的美名尊号是“太行普贤”。“普贤之学得于行，行之谨审静重若者象，故好象”。普贤的坐骑是一头六牙白象，据说也是菩萨所化，以示威灵，象征“愿行广大，功德圆满”。其道场在四川峨嵋山，普贤常在此为三千弟子说法。峨嵋的“佛光”，“圣灯”相传就是普贤显相“密引世人”。峨嵋山万年寺中骑象普贤像用铜铸成，高2丈2尺，重62吨、是峨嵋第一铜像。

**四大天王** 供奉于竹林寺、资福寺天王殿。四大天王亦称四大金刚，是名声最大的护法神将。据佛经说，须弥山腹有“四天王天”，是四天王及其随属的住处。四大天王的任务是“各护一天下”，即居于须弥山四方的东胜神洲、西牛贺洲、南瞻部洲、北俱罗洲。所以又称“护世四天王”，四天王在中原普遍时已至隋唐时代。四天王中，北方多闻天王为突出，其梵名音译为“毗沙门”。据说他就是古代印度教中的天神俱毗罗，别名施财天（意为“财富的赠予者”）也就是北方的守护神，又是财富之神。他本是帝释天的部下，不过在中国早期佛教中，他已游离于帝释天而独树一帜。唐代出现了一则传说：天宝元年（742年），安西城被蕃兵围困，毗沙门天王在城楼出现，大放光明，并有“金鼠”咬断敌军弓弦，五百名金甲神兵鼓声雷动，蕃兵大败。由此，玄宗令诸道城楼置天王像，毗沙门天王香火极盛。毗沙门还有五位太子，其中二太子独健、三太子哪吒最有名。明清以降，四大天王进一步汉化，从毗沙门身上分化出一位“托塔李天王”，即李靖，是镇守边关的中国武将。他手擎宝塔，执方天戟。有三子一女，其中哪吒最有名。《封神演义》中说李天王手执“混元珍珠伞”，职雨。

另外三位天王也不断被汉化改造。东方持国天王，身白色，穿甲戴胄，左手把刀，右手执弓。南方增长天王，身青色，穿甲胄，持宝剑。西方广目天王，身红色，穿甲胄，左手执矛，右手

把赤索，也有仅一手持宝剑的。元代塑像，东方天王改为手执琵琶。明代塑像，北方天王手执雨伞。唐代塑像，西方天王手里拿的东西换为龙头蛇身，另一手持宝珠，意为龙戏珠。

近代佛寺所塑四大天王，基本上根据《封神演义》中描述，其汉化更为彻底，说四大天王本是中国武将，“佳梦关魔家四将”，死后才由姜子牙开封神榜派去西方作四大天王，至此，四大天王要成了地道的中国神。至于毗沙门天王分化出的托塔李天王，以及他的三个儿子，特别是哪吒，经过《封神演义》、《西游记》和戏曲宝卷的传唱，早已成为自成体系，家喻户晓的神话故事，其影响远远超出四大天王。四天王手执的兵器，也经过汉化改造，并各有寓意：

增长天王魔礼青	掌青光宝剑一口	职风
广目天王魔礼红	掌碧玉琵琶一面	职调
多闻天王魔礼海	掌混元珠伞一把	职雨
持国天王魔礼寿	掌紫金龙花狐貂	职顺

这样，四大天王就成为完全汉化了了的护国安民，风调雨顺的佛教天王。

**韦驮天尊** 原祀于岱庙西侧法华寺。他是佛寺的守护神，也称韦驮菩萨。在较大的寺院山门内，他与大肚弥勒佛背靠背，中隔板壁。此神一出现即为“国产”。据说唐代高僧道宣梦见一位韦将军，自称是“诸天”之子，主领鬼神，在释尊涅槃以前，敕令韦将军在南瞻部洲护持佛法，由此故事，又演义出另一故事，四天王手下各有八将军，合为三十二将军。韦将军是南方增长天王八将军之一，居三十二将之首。其形象为中国青年武将状，白脸或金脸，顶盔擐甲，手持金刚杵，名“降魔杵”。在《封神演义》中，更得到进一步汉化。

**十八罗汉** 亦称十八伽蓝。原祀于城内资福寺伽蓝殿。罗汉是阿罗汉的简称，原是指原始的小乘佛教所达到的最高成就。据

说一位佛教徒修行可以达到高低不同的四种成就，每种成就称一个“果位”。这四种果位是：初果，名为预流果，获初果后，在轮回转生时就不会堕入“恶趣”（指变成畜生、恶鬼等）。二果，名为一来果，得此果者，轮回时就只转生一次。三果，名为不还果，得到此果，就不再回到欲界受生而能超生天界。四果，是阿罗汉果，受此果者，说明诸漏已尽，万行圆成，所作已作，应办已办，永远不会再投胎转世而遭受“生死轮回”之苦。得此果位的人，称阿罗汉，据小乘佛教讲，证得阿罗汉果位，便是最终归宿（涅槃）。但都如此，谁去弘传佛法呢？于是就要选出不入涅槃以弘佛法的阿罗汉。据竺法护《弥勒下生经》，佛去世时指派大迦叶、君屠钵叹、宾头卢、罗怙罗四大比丘“住世不涅槃，流通我法”。这就是最早出现的四大住世罗汉。

现存汉译佛经中有关十六罗汉最早的典据见于唐代玄奘大师所译《大阿罗汉难提密多罗所说法住记》。难提密多罗意译为“庆友”，是佛灭后八百年时狮子国（今斯里兰卡）的名僧，他在涅槃时将十六大阿罗汉的法名和住址告知大众，是为：

第一位：宾度罗跋惰阇，其形象是头发皓白，有白色长眉，俗称“长眉罗汉”。

第二位：迦诺迦伐磋，是“知一切善恶法之声闻”。

第三位：迦诺迦跋厘惰。

第四位：苏频陀。

第五位：试矩罗。

第六位：跋陀罗，意译为“贤者”，是佛的侍者。据《楞严经》，他主管洗浴之事，所以近世禅林浴室中常供他的像。

第七位：迦理迦，佛的一位侍者。

第八位：伐闍罗弗多罗，意为“金刚子”。

第九位：戍博迦，有“贱民”，“男根断者”之义，大约是一位出身卑微的宦者。

第十位：半托迦，与第十六位注荼半托迦是兄弟二人。据说他们的母亲是大富长者之女，与家奴私通，逃奔他国，久而有孕，临产归来途中生有二子，大的叫半托迦，意为“大路边生”，小的叫注荼半托迦，意为“小路边生”。兄聪明，弟愚鲁，但均出家成罗汉。

第十一位：罗怙罗，释迦的儿子。

第十二位：那伽犀那，意为“龙军”，习称“那先比丘”。生于佛灭后，七岁出家，曾在舍竭国答国王弥兰陀之间，大阐佛法。

第十三位：因揭陀。

第十四位：伐那婆斯。

第十五位：阿氏多。

第十六位：注荼半托迦，半托迦的弟弟。

罗汉大致是玄奘法师《法住记》流行后才开始普及的，关于他们的生平事迹材料也不多，尤其缺乏形象方面的依据，这就给历代的佛教艺术家们提供了丰富的创造余地，各地佛寺的罗汉堂内有种种形貌、年龄的罗汉像，但绝少雷同。

至于十八罗汉的最早记录见于苏轼所作《十八大阿罗汉颂》。苏轼谪居海南岛时，于民间得到前蜀简州金水“世擅其艺”的张氏所画“十八罗汉图”，说明当时已较普及。但另两位罗汉，苏氏却称是“庆友尊者”和“宾头卢尊者”。这大概是顺从了当时流行的错误说法。宋僧志磐在其《佛祖统记》中提出，第十七、十八位罗汉应是迦叶尊者和君徒钵叹尊者，也就是《弥勒下生经》所说的不在十六罗汉之内的两位尊者，这就把四大罗汉和十八罗汉以住世为环节联系起来，较有道理。唐代由乾隆皇帝“御定”为降龙罗汉、伏虎罗汉。在中国小说《西游记》和一些戏曲剧目中，十八罗汉经常作为整体概念出动，如“十八罗汉斗悟空”，“十八罗汉斗大鹏”等等，但迭遭败绩。也许正因如

此，一些寺庙中把中国的武将之神关羽拉入十八罗汉的行列，形成十九之数，共同担当护法任务。十八、十九罗汉并无典籍依据，只是佛教汉化并在民间流传的结果。

**护法神将二十天** 原供奉于竹林寺大雄宝殿内。元代李谦《重修竹林宝峰禅寺记》：“护法神将百有余尊，光灿具足，迄今显然”。诸天是佛教中诸位尊天之简称。佛教把外国高级神祇统称为“天”，尊称为“尊天”，是统领一方的天神，相当于人世间的帝王。他们还没有成佛，也不属正规的佛门人物如菩萨，罗汉等系统。他们不是出家人，而是在家的“神”，但都是佛法的护持者。他们大都产生于较早的神话传说中，比释迦牟尼出现早得多，但“佛法广大，无所不包”，就都把他们纳入门下。汉化诸天一般是二十位，称为“二十天”。他们常塑于大雄宝殿两侧，微微前倾，表示对佛的尊敬。做为佛教的护法军团，诸天立佛前排列有一定顺序，如象征“佛会”时礼佛的队列，分立于大殿两侧，一般单数在左，双数在右。顺序如下：

1. **大梵天王** 本是婆罗门教、印度教的创造之神，与湿婆、毗湿奴并称婆罗门教和印度教的三大神。据《摩奴法典》载，梵天出自“金胎”（梵卵），把卵壳分为两半，创造了天和地，以及十个“生主”，再由他们协助完成创造，也创造了魔鬼与灾难。相传释迦牟尼从兜率天下生时，大梵天作为最亲近的侍者，手执白拂子在前引导。释尊成道后，大梵天奉献自己的宫殿，请佛在殿上转法轮说法。大梵天入佛门后位居诸天之首，其形象经汉化多作中年帝王形象，手持莲花，在释迦旁边侍奉时手持白拂子。

2. **帝释天** 本是古神话中最高天神。他统治一切，被尊为“世界大王”，四大天王全是他的部下。佛教说释迦下生时，他化现七宝金阶，让佛从天上一级一级地下来，他手持宝盖，与大梵天共同接引。又据《净名疏》，迦叶佛入灭后，有一女人发心为之

修塔，另有三十二人帮忙，以此因缘，后同生三十三天（忉利天），那女人居中，即化为帝释天。在汉化寺庙中，帝释天常作少年帝王像，面“如散华供养天女”，是男人女相。

3. 北方多闻天王。

4. 东方持国天王。

5. 南方增长天王。

6. 西方广目天王。

7. 密迹金刚 是手持金刚杵的护法神，也是佛寺山门殿中护法金刚的原型。他是夜叉神的总头领，又叫“夜叉王”。因能听到一切诸佛秘密之事，故称“密迹”。他手下有五百金刚力士可调遣。

8. 大自在天 即摩醯首罗。本是南亚次大陆古神话中男性生殖器崇拜者的神。据说一切万物都由他生出。又说他位于界是十八天教高处，“于大千世界中得自在”。汉化后常作密宗所传八臂三眼的化身状态，面为菩萨像，着菩萨装，骑白牛。

9. 散脂大将 又名夜叉大将，北方天王八将之一，管领二十八部众。有佛经说他是鬼子母的丈夫，或是鬼子母的二儿子。汉化寺庙中常塑成金刚武将状。

10. 辩才天 主智慧福德之女神。据说她聪明而有辩才，所以称辩才天，又能发美音而歌咏，又称妙音天。佛经说她居处“或在山岩深险处，或居坎窟及河边，或在大树诸丛林”，其形象“面如满月”，“日如修广青莲叶”，“常以八臂自庄严”，一切动物如狮、虎、狼、牛、羊等都爱慕她。寺庙中多供奉其菩萨脸菩萨装，八臂像，手执火轮、箭、弓、剑、斧、绁索等，脚下有狮、虎、狐、豹等兽。

11. 功德天 即吉祥天女。原为婆罗门教、印度教的命运、财富、美丽女神，据说她是神魔大战共同搅动乳海时产生的，故又名“乳海之女”。她的坐骑是迦楼罗（金翅鸟），有两只白象

相随，常一手持莲花，一手洒金钱如流水。佛教把她列为护法天神，以其施财散播吉祥，有大功德于众，故称“功德天”。因毗沙门天王原是财神，就说她是毗沙门的妹妹或妻子。在寺庙塑像中，其形象端庄美丽，常戴花冠，着多层各种天衣，有时则汉装，作中国后妃宫样装束。明中叶以后，她的典型姿态是举左手捻如意宝珠，右手作施无畏印，背后有七宝山。头顶现五色云，云上有一六牙白象，象鼻绞动玛瑙瓶，瓶中不断倾出种种宝物，以示施财。她后边紧跟着一位“咒师”，是替她咒使瓶中出宝的。此咒师作老年胡人相貌装束，著白衣手把长柄香炉。

#### 12. 韦驮天。

13. 地天 又名坚牢地神，据说是夫妇二人。地天在唐代传入中原，当时为男天，典型形象是手把宝瓶或钵，中置各色水陆鲜花，有作四臂形的，手持镰、斧、锄、锹，又是农夫形象。明代以后，寺庙中常作女神形象，左手持盛鲜花的钵，或持谷穗，象征主管大地和一切植物生长，别名“大地神女”。

据说当年释迦在菩提树下苦思冥想，这时魔王恐怕他成佛以后时自己不利，便率魔女、魔军将释迦团团围住，软硬兼施，全都失败，魔王恼羞成怒，对悉达多狂喊：“汝之福业谁当证明？”悉达多右手触地，表示大地能够证明。这时大地发出六种震动，地神自地中涌出，高唱：“我能证明！”。于是魔众惊散，悉达多得道成佛。所以地天是佛教中有代表性的护法神。

14. 菩提树神 释迦牟尼在菩提树下成道，守护菩提树的天女就是此神。据说佛在菩提树下打坐时，如遇下雨，她就用树叶做伞为佛挡雨。据此，则她是最早的护法神。在寺院塑像中，她的形象特点是手持带叶树枝，作中国青年后妃装束。这位树神不由使我们想起秦始皇封禅秦山时护驾有功的“五大夫松”。

15. 鬼子母 又名欢喜母。她的传说很多，据《毗奈耶杂



事》等记述：王舍城有位独觉佛出世，开大会庆祝。有五百人沐浴更衣一起去芳园开会，路遇一位怀孕的牧羊女，五百人约她同去开会，她一时高兴，手舞足蹈，胎儿早产。五百人见开会时间已到便去了，牧羊女一人困顿，新生儿夭折，遂发下恶愿，要来世生于王舍城，吃尽当地小儿。后来她果然生为王舍城婆多药叉的长女，和健陀国半发迦药叉结婚，生下五百鬼子。她天天吃城里人的小儿，释迦就施展法力，藏起她一个儿子，她到释迦前苦苦哀求。佛说：“你有五百个儿子，只一个不见了，尚且如此心疼，别人只有一两个孩子，你吃了，人家会怎样？”于是她幡然悔悟，皈依佛法，并成为护法神。在有些寺庙中，她是一位汉族中年贵妇形象。怀抱她那位“失”而复得的小儿子，此儿名为毕哩孕迦。身边还常围绕着几个小孩。

16. 摩利支天 即阳光女神。会隐身法，出现在太阳之前，太阳光看不见她，她却能看见太阳。她能用隐身法救人苦难。其形象面如日初出之色，着红色天衣，佩无忧花，头顶宝塔，三头各有三只眼，正面菩萨相，右面童女相，左面猪容。八臂各执一物，脚边有一野猪。

17. 日天 又称日宫天子，宝日天子，是太阳神。据说太阳里有他的宫殿。他乘金色马车巡行天上，驱除黑暗，注视着人类在下面的活动。他的恋人是佛晓女神红霞，永远美丽年轻，有朝气，有魅力，保佑人们多福多寿多子孙。他们夫妇二人很受崇敬。佛教把他列为护法神后仍为日天，红脸、手持莲花，乘驷马。《法华经》认为他就是观世音的变化身。寺院塑象中他为中国中年帝王像，冠上有一日轮，日轮中有乌鸦，则是与中国日神相结合的产物。

18. 月天 又称月宫天子，即月神战达罗。据佛本生故事，释迦前生曾为兔，与狼、狐为友。帝释天要考验释迦（居菩萨位时）的德行，就化为老夫，向三兽求食，狐衔鱼、狼献果，兔无

所获，乃投火自焚，以身贡献。帝释天大受感动，将兔身送入月轮，传之后世。《法华经》说月天是大势至菩萨的变化身，名宝吉祥。在密宗中，月天是白脸，持青莲花。在汉化寺院中，月天以女天为多，作青年后妃像，冠嵌满月，月中常有兔形。

19. 水天 原是吠陀神话中掌管天上地下的大神，后来神权削弱，成为专管西方大海中海王国之神。又说就是娑羯龙王。佛经说他宫中供奉着法宝，如佛舍利、佛经等等，所以是护法神。近世这一神汉化为中国式的龙王。佛道两教中所供形象大致相同，为中国龙头造型，身穿帝王服。

20. 阎摩罗王 意为“双王”。据说原为兄妹俩，都是管理地狱之王，兄治男犯，妹治女犯，故称双王。佛教把他们纳入诸天，称为管理地狱的魔王。属下有十八判官，分管十八地狱。

中国人把佛教的阎王、地狱完全汉化，把它与泰山治鬼说结合为一体，再融入佛教“六道轮回”说，加以迷信附会，在蒿里山形成十殿阎罗、十八层地狱，阎罗王为浓眉巨眼虬髯王者像，跟随有判官及牛头马面诸相。

一般寺院中供奉的正偏诸天，即指以上二十位，总称二十天。在佛道互相争斗与融合中，有些寺又将二十天扩充为“二十四天”，即：

21. 紧那罗 意为音乐天、歌神，是佛教“八部众”中的一族。“八部众”即八族小神，又称“天龙八部”。据说紧那罗族为人身，但头上有一只角，当紧那罗男人弹琴唱歌赞诵佛法时，须弥山震动，诸天声闻不能安座。紧那罗女人唱歌时，五百仙人在飞行中醉心落地。据说有一位紧那罗成佛后化为少林寺香积厨的火头和尚。教众僧以三尺拨火棍退敌，传下少林疯魔棍法。

22. 紫微大帝 即道教中玉皇大帝。

23. 东岳大帝 即泰山神。

24. 雷神 即道教中原始天尊之子——九天应元雷声普化天尊。

最后三位纯属道教神祇，被佛教借来装点门面，但毕竟名不正，言不顺。大多数寺院还是只承认二十天，其余几位只是在背景群塑中混混而已，面目早就“混然众人矣”。

在佛教神谱之外，还有两尊泰山独有的伪菩萨——九莲菩萨与智上菩萨，万历皇帝朱翊钧封其母孝定皇太后为“九莲菩萨”九莲即九品莲台之意，密宗认为是极乐净土。而其供奉之所在道观——天书观内的碧霞元君殿之后，崇祯皇帝朱由检即位后，把早已死去的生母刘氏进封为孝纯皇太后，又封为西天净土极乐世界菩萨，称“智上菩萨”。两位佛门中的女菩萨得名如此容易，岂不让众罗汉、诸天神气歪嘴巴？也许是怕诸神追问，也许是女神聚居方便，二位菩萨才不入佛门，到碧霞元君府上客居。这种安排真是费尽心机，却也给佛道二教增添了奇观。

除了佛教诸神，还有一些宗派开山大师也被塑像供奉：灵岩寺大雄宝殿西侧的达摩殿，就是供奉了禅宗祖师。其像中为禅宗初祖达摩禅师，左侧是六祖慧能禅师，右侧是百丈禅师。灵岩为禅宗重镇，前来研习交流禅宗教义的学问僧络绎不绝。所以唐代以来，禅宗与密宗两大宗派是灵岩佛理的基本特色。

菩提达摩 通称达摩，南印度香至国国王的第三子，本名菩萨多罗，婆罗门族。幼年拜释迦牟尼大弟子迦叶的后裔般若多罗为师，学习大乘佛教。功成后问道：“应去何处教化？”师曰：“应去震旦(中国)。”遂于南朝梁普通年间(520—526年)从印度航海至广州。被好佛的梁武帝迎到金陵(南京)，但话不投机，达摩遂离金陵渡江北上；到嵩山少林寺，在寺后山洞中“九年面壁而坐，终日默然”，据说连小鸟在他肩上筑巢都没有发

现，终于得到禅定静虑，消除杂念，顿悟成佛的方法，称禅学。于是少林僧众拜其为师，成为少林寺第二代方丈大和尚。当时魏地名僧辈出，有光统律师、流支三藏等经常与达摩讨论佛理，但每次争论都败给达摩。有人妒火中烧，便下毒谋害，前五次均被达摩识破，至第六次，达摩由于找到了自己的传人，就安然服食，端居而逝，葬于熊耳山（河南宣阳县）。达摩是一位传奇颇多的人物，如“一苇渡江”、“心心相印”、“只履西归”等等，又说他是少林武功创始人，许多武术套路、器械、功法都以他的名字命名，如达摩棍、达摩铲等。这些通俗传奇故事极大地引起了僧俗众人的兴趣，也使禅宗影响更为广泛。

**慧能** 为禅宗六祖。俗姓卢，生于广州新州。幼年丧父，以卖柴为生。一天在市中闻有诵《金刚经》，颇有领会，即出家求法。后于黄梅东山拜见禅宗五祖弘忍。弘忍劈面便问：居士何来，所求何物？慧能说：弟子是岭南人，唯求作佛，弘忍说：岭南人何堪作佛？慧能答：人有南北，佛性岂有南北？您大和尚能作佛，弟子当能作佛。弘忍异之，命他碓房舂米。后来弘忍准备传授法衣，命徒众各作偈呈验，以了解禅性深浅。弘忍大弟子神秀偈云“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使惹尘埃”，一时传诵全寺。慧能正在舂米，听人传诵遂改一偈，请人书于壁上：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。”人见皆惊，弘忍遂于夜间密传衣钵，送他南下隐居。十余年后，在广州法兴寺受印宗大师推崇，弘传五祖妙旨。第二年返归曹溪宝林寺传法，有《法宝坛经》传世。慧能之后，其弟子传有临济、沩仰、曹洞、云门、法眼等派，即朝宗五派法流。

**百丈禅师** 法名怀海，在广州百丈山创立禅院，故称百丈禅师，是禅宗清规的制定者。他主张众生心性本来圆满成就，只要不被妄想所系缚，就和诸佛无异，他每每于说法结束后，大众已

去，却呼唤大众，等众人回头，他又问：“是什么？”这种提醒学人反省的方法，被人称为“百丈下堂句。”他制定的朝院清规以及有关禅院事务的种种规定，结集为《百丈法规》，在禅宗中影响很大。

## 六、“神道设教”的儒家圣贤

“泰山岩岩，鲁邦所瞻，”泰山处于春秋时齐鲁交界之地，是鲁人祖神所居之山，鲁国是儒家学说发祥地，儒家与泰山的崇拜信仰有着千丝万缕的联系。孔子把泰山作为自己精神与生命的象征，他在泰山的活动，弘扬和强化了泰山崇拜，拓展丰富了泰山文化的内容，对后世儒家产生了深刻影响。孔门弟子中一批著名人物即泰山人氏，在当地颇有声望，进一步扩大了儒家的影响，使后人把孔子与泰山联系在一起，誉之为“孔子圣中之泰山，泰山岳中之孔子”（明·严云胥《咏孔子庙》）。宋代以来，朝廷在泰山上下及全国各地设立孔子庙，把儒家道统中人物等同于宗教神系纳入祀典，同时也成为泰山崇拜与信仰的一个组成部分。近年来学术界正在讨论儒家是否属于有宗教因素的“儒教”或“准宗教”，事实上孔门人物早已登上神祇的殿堂，享受着世人的香火供奉与祭祀。在思想理论和行为实践上，儒、道、佛三教互为影响，相互融合。这一特点，在泰山尤显突出。“神道设教”本是儒家“教化天下”的手段，未料自己也走上了被神化的历史道路。

### 1. 素王独步

儒家创始人孔子多次往来于泰山，儒家的思想学说在泰山有

着丰富而深远的影响，春秋时期，泰山是齐鲁两国交界之地，两国之间文交武备，朝盟赴告，往返频仍。孔子删定的《诗经》有《閟宫》一诗：“泰山岩岩，鲁邦所瞻。奄有龟蒙，遂荒大东。至于海邦，淮夷来同。莫不率从，鲁侯之功。”这是记载鲁侯征服了包括泰山以南，以西地区的附近各诸侯国的事情。鲁国又是周公封地，设周人祖庙，可以用天子礼乐，所以周朝的政治、文化、典章制度在鲁国保存得较为完备。孔子学说就是在这块富有礼乐传统和文化空气的地域上产生的。

孔子在泰山的活动，首先是为了了解掌握礼乐制度。孔子一生以周公为榜样，以恢复周朝政治和礼乐制度为己任，准备随时辅弼国君实现这一主张。所以孔子对周礼的学习孜孜不倦。他幼年嬉戏时就“常陈俎豆，设礼容”（《史记·孔子世家》）。及长更是发奋勤学，《论语·八佾》记载：“子入太庙，每事问”。鲁昭公十七年（公元前525年），郑国国君朝鲁，宴席间叔孙昭子曾请教少吴氏“以鸟名官”的问题，少吴氏是郑国始祖，所以郑子谈得很详明，“仲尼闻之，见于郑子而学之”（《左传·昭公十七年》）。至35岁时，孔子已以谙熟礼乐而著称，他自己说“夏礼，吾能言之，……殷礼，吾能言之，”

“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”作为历代帝王隆重盛典的泰山封禅，当然会引起孔子的格外重视。据《韩诗外传》记载：“孔子升泰山，观易姓而王可得而数者七十余人”。经过多次实地考察，反复对照，发现历代封禅的具体仪式差异很大，“其俎豆之礼不章，盖难言之。”这为他掌握封禅礼仪提供了丰富的材料。泰山封禅与祭祀必须由天子举行，诸侯以下不许僭越。鲁国掌权的大夫季孙氏要祭泰山，孔子急忙去问替季氏当管家的学生冉有：“你不能阻止吗？冉有回答不能。孔子讥笑说：难道泰山也不懂礼仪，接受这不合规矩的祭

祀吗？

泰山东侧的莱芜口镇有一所季札子墓。季札是吴王寿梦的第四个儿子，曾三次放弃继承王位，周游列国学习礼乐，是吴文化之集大成者。孔子八岁时，季札曾专程赴鲁观看周代乐舞，并进行了全面系统的评价。后来出使齐国，返途中长子折于泰山脚下，只好就地安葬。《礼记·檀弓》记载，孔子认为季札是吴国最熟悉礼仪制度的，曾专程前往观看季札长子的殡葬仪式。现在季札子墓旁，仍立有“孔子观礼处”石碑一通。

孔子往来于泰山，还出于政治活动的需要。发生在泰山脚下的夹谷之会，就是孔子政治生活中最为辉煌的篇章。鲁定公十年（公元前500年），孔子任鲁国司寇，开始实践自己的政治主张，不久即使“烹羔豚者弗饰贾，男女行者别于涂，涂不拾遗，四方之客至乎邑者不求有司，皆予之归”（《史记·孔子世家》）。鲁国的安定强大使齐国十分不安，齐景公便采纳大夫黎鉏等人的建议，邀请鲁定公在泰山东侧的夹谷（今莱芜境内）举行聚会，想以武力威慑鲁国屈服。孔子主张“文事武备”，以司寇代行相事，率鲁军统帅一起随行，在军事上作了严密的准备。会见开始后，齐国请演奏地方歌舞，于是“於旄羽拔矛戟剑拔鼓噪而至，”意在威胁定公。情况紧急，孔子不顾常礼，一步迈上台阶，场起衣袖厉声喝道：我们两国国君正在庄严地会见，为什么会有这种野蛮的歌舞！请问齐国方面该怎么办？景公觉得很不好意思，示意乐队退下，过了一会儿，齐国要求演奏宫廷雅乐，于是有“优倡侏儒为戏而前”，以此侮辱定公。孔子又一步迈上台阶大声说：“戏弄诸侯者要依法斩首，执法官应该立即执行！”执法官只得砍掉这些人的手脚。由于孔子义正辞严，掌握礼节严谨合度，鲁国军队又有充分准备，使齐国无隙可乘。齐景王感到鲁定公不是可以轻易挟持的，便匆匆结束了会见。归国以后，齐



景公余悸未消，埋怨臣下说：孔子是按照礼仪辅佐国君，而你们却以旁门左道教我，现在失礼得罪了鲁国，该怎的办？于是只好归还以前侵占鲁国的膏腴之地汶阳田、龟阴田，表示谢过。现在泰城以东十余里的傅家村附近还有谢过城遗址，就是因此纪念此事修建的。夹谷会盟充分地展示了孔子的政治与外交才能。

夹谷会后的第四年，齐国担心“孔子为政必霸”，会首先吞并齐国。还是由黎鉏建议，齐国送给鲁君八十名妖冶美女，皆善唱靡靡之音，三十四匹高头骏马，鞍辔俱耀金光，想以此消磨鲁君意志，又可离间鲁国君与孔子的关系。定公竟然在齐国女乐未正式进城以前，绕小路去偷偷观看，以至流连忘返，无心问政。孔子见鲁君如此荒唐，只得辞职，带领弟子离开精心治理初见成效的鲁国，心情是相当沉重的，所谓“迟迟吾行也，去父母国之道也。”行到泰山南面的龟山，面对肥沃的龟阴田，这是当年夹谷会上挫败强齐的胜利成果，如今自己被迫出走，国运亦未可予卜，不禁感触万端，乃赋《龟山操》一曲，“我欲望鲁兮龟山蔽之，手无斧柯兮奈龟山何！”慨叹自己报效鲁国的一片热忱无法实现。龟山现仍有一五层石塔，称圣塔，是金代当地村民为纪念孔子修建的。

鲁哀公十一年（公元前484年），哀公遣使以重金迎孔子自卫返鲁，此时孔子已在各地奔走飘泊十四年，阅历更深广，政治经验更加成熟。他看到鲁国当前外有吴国入侵之忧，内有季氏三雄争权之患，召他回国实出无奈，不会真正予以重用，况且自己已是68岁高龄，在进退维艰的处境中，很难有大的政治作为。壮年的精力却在奔波中白白消耗了，老年归国，心情十分复杂，路经泰山，登高远望，不由感慨系之，作了一首《邱陵歌》抒怀：

登彼邱陵，崒嶬其阪。

仁道在迹，求之若远。  
遂迷不复，自婴屯蹇。  
喟然回顾，题彼泰山。  
郁确其高，梁甫回连。  
枳棘充路，陟之无缘。  
将伐无柯，患滋蔓延。  
惟以永叹，涕霰潺湲。

这是第一首专门吟咏泰山的诗歌，也是继《诗经·鲁颂·閟宫》后第二首有关泰山的诗。它开创了以咏山水抒情言志的先例。诗中的“山道”喻“仁道”之难行的比兴手法、形象寓意十分恰切。《离骚》中的“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索”，就明显受到孔诗的影响。

孔子游泰山，还为了观览山川名胜，开阔眼界，增强文化道德素养。泰山上下还保存着不少孔子游览遗址。岱顶日观峰西南的瞻鲁台，就是孔子登山眺望鲁国的地方。《孟子·尽心上》记载：“孔子登东山而小鲁，登泰山而小天下，故观于海者难为水，游于圣人之门者难为言。”这是讲知识与道德修养要不断递进，才能达到更高的境界。此处曾有“孔子小天下处”刻石，以志纪念。

“望吴圣迹坊”在碧霞祠西侧。《孔子家语》载：颜子与孔子上鲁泰山，孔子东南望阙门外有系白马，引颜渊以示之曰：若见吴阙门乎？颜渊曰：见之。孔子曰：门外何有？曰：有如白练之状。孔子扶其目而止之。”此处因称孔子岩，亦称望吴峰。明清两代均在此建有孔子庙。

虎山，在泰山南麓王母池东侧。相传是《礼记·檀弓》篇中“孔子过泰山侧，有妇人哭于墓者而哀”，慨叹“苛政猛于虎”的地方。不过此处地势开阔，山峦疏旷，非虎狼出没之地，乃后人附会，借机张扬儒家的仁政思想。

孔子还在泰山见到了一些隐居的贤哲名士，在与他们的交往中获得不少教益。《列子》载孔子游泰山时遇到九十岁的隐士荣启期，身披鹿皮，腰束草绳，正在弹琴唱歌。孔子问道：什么事情使先生这样高兴呢？荣启期回答：使我高兴的事太多了。世间万物只有人最尊贵，我能生而为人，是第一件乐事；人又分男女，男尊女卑，我能作为男人，是第二件乐事；有的人寿命短暂，甚至夭折于母腹、襁褓之中，我有幸活到九十岁，是第三件乐事。生活贫寒是贤德之士的通常处境，死亡是人生的最终结局。我能在通常处境中走向人生终结就很满足了，还有什么值得忧虑吗？孔子听了深有感触，说：“太好了！真是能自我宽慰的人！”孔子一生，无时不在想施展自己的政治抱负，但在“当今争于气力”之世，恢复礼乐名份的主张很难受到诸侯各国的赏识，所以孔子受到的挫折是不可避免的。在这种情况下孔子的热忱始终不减，精神十分可贵。但在洛邑时老子对他的谆谆嘱咐，奔走列国时遇到的楚狂接舆、荷蓑丈人、长沮桀溺、渔人歌者直至荣启期，都从另一侧面给孔子以极深的启发、影响，使他晚年思想上有明显变化，所谓“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”从而以主要精力教育弟子，编写史书，整理音乐诗歌，致力于文化教育事业。

泰山对孔子的影响是巨大的：学习礼乐，由此得窥封禅大典全豹；登泰山而小天下，以开阔的眼界胸襟审度自己德才学识的修养；孔子临终，孔鲤、颜回、子路相继去世，自知朝夕难保，末日将至，便唱出：“泰山其颓乎！梁柱其摧乎！哲人其萎乎”的最后歌声，足见在孔子心目中，泰山起着精神支柱的作用。孔子对于泰山文化的影响又是深远的：夹谷之会，提出“文事武备”的著名外交原则，在当今世界交往中仍然适用。这证明儒家绝非“盛容服而饰辩说”，“博学不可仪世”之徒；（《晏子春秋》语）一曲《邱陵歌》，引出屈原、李杜行路之难的千古传

唱；长期奔走齐鲁之间，对比中悟出“智者乐水，仁者乐山”，已经认识到不同的文化地理环境对于人的品格行为的影响；在细致入微的观览揣摩中体味到“智者动，仁者静，智者乐，仁者寿”乃是山水欣赏对于人的心理、性格与健康的作用，可以调整人的生命状态和生存意识。这无疑是人类最早的旅游功能学说。孔子在泰山留下的富有哲理和实用价值的儒家文化，其影响是巨大而深远的。

以孔子为代表的儒家学说，到了西汉初年才真正以政治学说的身份登上历史舞台，这就是汉武帝的“罢黜百家，独尊儒术”。此后便居于中国传统思想文化主体的宝座，历代封建统治者也把它奉为不可或缺的思想理论支柱。但儒学从它定于一尊开始，就由董仲舒把“天人感应”与“三纲五常”杂糅在一起，借封建皇权的力量加以张扬，使儒学走向神学化；另一方面，孔子既为殷人之后，自称“夏礼，吾能言之”，“殷礼，吾能言之”（《论语·八佾》）。当然对殷人的神鬼观念相当熟悉，更兼有“圣人以神道设教”的传统，主张“祭如在，祭神如神在”（同上），则其学说中的天命观、鬼神观是无法剔除的因素，所谓“子不语怪、力、乱、神”顶多属于存而不论，不能因此就奖赏给他“无神论”者的桂冠。历史地看待孔子，不难发现其学说中的神学色彩。历史的际遇与本身的内在因素，导致了儒学发展为带有宗教性质（有人称之为“准宗教”）的政治学说，是儒学无法摆脱的历史命运。

随着历代帝王的逐步加封，“孔圣人”作为“千秋仁义之师，万世人伦之表”，堂而皇之地登上“神”的宝座，在遍及全国各地的孔子庙、文庙中接受人们的祭祀供奉。这对于孔子及其学说，是幸欤不幸？在迷乱的造神运动中，怕是已无人顾及了。早在北宋开元初年（968年），泰城就建起了文庙，由此至于清代，重整修葺有史可按者不下三十余次。祖师享祀，弟子门人也

纷纷“登堂入室”。孔子之徒号称“受业三千”，其中“受业身通者七十有七人”，皆属异能之士。孔子既没，儒分为八，有子张、子思、颜氏、孟氏、漆雕氏、仲良氏、孙氏、乐正氏等各成派系。其中颜回、子思、曾参、孟轲分别被奉为“四圣”，在孔庙中分侍孔子左右，列为“四配”。此下还有闵子骞、冉雍、端木赐、仲由、卜商、有若、冉耕、宰予、冉求、言偃、颛孙师等人列入“十二贤哲”，另外一些孔子门人及历代儒学道统中人物如董仲舒、王通、韩愈、范仲淹、欧阳修、司马光等等，也都忝列“七十弟子”之数，在孔庙中设像供奉，以壮大儒学声威。这似乎还嫌不够，明嘉靖年间又在泰山碧霞祠之上建起孔子庙，在泰山绝顶上为孔夫子占一席之地，使之列于泰山诸神之林，其用心良苦可知。泰山儒教系统诸神，基本上反映了儒家学说的发展序列，代表儒学各方面达到的水平，体现了儒学在泰山的影响和传统。

## 2. 圣者之宗

孔子被尊为“至圣”后，其弟子中成就修养莘莘大者，有颜回、曾参、子思、孟子，亦分别封圣，称为孔门“四圣”，成为后世儒家圣贤之宗。他们在不同方面体现了孔子学说达到的水平。

颜回 字子渊，是孔庙中配享的四配之首。他深刻地理解并努力实践孔子的思想学说，名列孔门弟子“受业身通者七十有七人”之首，被后世尊为儒家“复圣”。

颜回出身贫寒，但在逆境中发愤苦学上进，深得孔子称赞，说“贤哉回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。”又说“有颜回者好学，不迁怒，不贰过”（《论语·雍也》），“吾见其进也，未见其止也”（《论语·子罕》）。颜回有很高的仁德修养，他请教什么是仁，孔子说“克

己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”孔子曾评价说：颜回长久地以仁为行为规范，其余的学生只是偶然想起来罢了（《论语·雍也》）。在孔子奔走列国，迭遭困厄之际，颜回仍显示了坚定的信念：“夫子之道至大，故天下莫能容；……夫道之不修也，是吾丑也。夫道既已大修而不用，是有国者之丑也。不容何病，不容然后见君子！”他始终敬佩孔子学说的博大精深：“仰之弥高，钻之弥坚；瞻之在前，忽焉在后”（《论语·子罕》）。正是颜回这种坚定不移的信念，增强了孔子学说的感召力、凝聚力，使孔门弟子在困境中保持团结。孔子说“自吾有回，门人益亲”（《史记·仲尼弟子列传》）。但恶劣条件过早地夺去了颜回的生命，孔子哀恸呼号：“天丧予！天丧予！”不久孔子也在悲痛与疾病的双重打击下去世。

颜回在泰山留下了“望吴圣迹”。泰山西南、汶水以北的汶阳田中，有一处“颜子坡”，是颜回与孔子在岱顶“望吴”后到过的地方。这位学深而短命的颜回，引起泰山人的无限怀念。

曾参 字子舆，鲁国南武城（今费县西南）人，在孔门弟子中，以孝行与修养著称。孔子说：“孝，德之始也；弟，德之序也；信，德之厚也；忠，德之正也；参也，中夫四德也哉！”（《大戴礼记·卫将军文子》）曾参对孔子的学说有深刻而独到的理解，说“夫子之道，忠恕而已矣”（《论语·里仁》），也就是说孔子学说的核心内容集中体现为忠、孝，说“慎终追远（敬诚地办理丧事与虔诚地祭祀祖先），民德归厚矣”（《论语·学而》）。他对孝道有深入研究，在孔子指导下写成《孝经》一书。他在修身方面也自律甚严，“吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”（《论语·学而》）又说“以能问于不能，以多问于寡，有若无，实若虚，犯而不校。”尤其是他从历史发展的高度强调修身养性的重要意义：“士不可以不弘毅，任重而道远，仁以为己任，不亦重乎？

死而后已，不亦远乎？”（《论语·泰伯》），成为千百年来仁人志士节身自砺的铭言，激励着一代代知识分子的节操与品行。这一富有献身精神的格言，是对民族精神宝库的重要贡献。

曾参晚年设教于武城（今费县境内），有弟子七十余人，著名者有子思、乐正子春，公明仪、单居离等，成为以突出孝治修身为主要特点的曾子学派。曾子一生著述颇多，除《孝经》外，《汉书·艺文志》录《曾子》十八篇，今存十篇，即《大戴礼》中《修身》至《天圆》十篇，又有《大学》一篇。朱熹认为在孔子弟子中“曾氏之传独得其宗”，因而被后世奉为“宗圣”。他的孝治思想在汉魏以后，曾经产生了相当重要的影响。

曾子还是早期泰山民歌的作者。清代金纂《泰山志》卷十九引《琴操》：曾子微时“耕泰山之下，天雨雪冻，旬日不得归，思其父母，作《梁父吟》。”其曲调沉郁苍凉，富于哀婉之情，后遂流传广泛。后世的诸葛亮、李白都善于吟唱此调。这应当说是曾子对泰山文化的贡献。

子思 姓孔名伋，孔子之孙。他是曾子的弟子，曾为鲁缪公的老师。曾子的学说传至子思，再传至孟轲。在儒家各派中他既是曾子学派的代表人物，又是思孟学派的创始者。子思继承了孔子的中庸思想，认为这是天下至道。中庸是儒家伦理、政治学说的基本原则，也是哲学方法论的核心思想。孔子视中庸为道德修养的最高境界和为人处世的最高准则，说：“君子中庸，小人反中庸，君子之中庸也，君子而时中；小人之反中庸也，小人而无忌惮也。”子思进一步阐述了，“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达也者，天下之达道也；致中和，天地位焉，万物育焉。”而欲得中和之道，则在于“诚”。“诚”是儒家最高的道德范畴。子思认为“诚者，天之道也；……诚也者，择善而固执之者也”（《礼记·中庸》）。在他看来，“诚”既是客观

的“天之道”，又可以人的主观努力所求取，而圣人则具有先天之诚。“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性，能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”（《中庸》）。所以思孟学派以“至诚”为参合天地的大德。这种“诚”的思想对宋朝理学产生了重大影响。

子思还结合实际情况，对儒家“义利之辩”给予新的解释。在道德行为与物质利益的关系上，孔子重“义”而非“利”，所谓“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》）。而子思认为“仁义者，因所以利之也。上不仁，则不得其所；上不义，则乐为诈，此为不利大矣。故《易》曰：‘义者，利之和也’，又曰：‘利用安身，以崇德也。’此皆利之大者也”（《文献通考·经籍考》）。这种“义”与“利”的辩证统一关系，较之孔子，墨子、荀子等人的观点更多合理因素，因而对后世有较大影响。《汉书·艺文志》载《子思子》二十三篇。现存《礼记》中的《中庸》、《表記》、《坊记》、《缁衣》四篇，相传为子思所作。后世尊奉子思为“述圣”。

孟子 即孟轲，字子舆，鲁国邹（今邹县东南）人，儒家思孟学派的代表人物。他师从孔子之孙子思的门人，是孔子学说的继承与发展者，自称“吾未能有行焉，乃所愿，则学孔子也”（《孟子·公孙通上》）。他对儒家学说有精深的研究，感于时道之衰，乃游事诸侯，历游齐、滕、魏诸国，虽曾被齐宣王尊之为客卿，但终不见用。晚年退而与万章之徒序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇”（《史记·孟荀列传》）。孟子发展了孔子的仁学思想，其政治学说的基本点在于“民本”、“仁政”与“王道”，认为“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》）。施行仁政首先要“制民之产”，“必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡”，要求“省刑



罚，薄税敛”，“取于民有制”（《梁惠王下》）。孟子首创性善说，认为“人皆有不忍人之心”，即有恻隐、羞恶、辞让、是非之心，此四心又是仁、义、礼、智四端，也就是四种道德的萌芽、可能性。应当通过实践，建立“父子有亲，群臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”（《滕文公上》）的伦理规范。他十分重视道德伦理的自我修养，所谓“吾善养吾浩然之气”，认为“万物皆备于我”，“求则得之，舍则失之”，如果“放其心而不求知”则是人生最大的悲哀。孟子学说虽有很多利于人民的成份，但在“天下方务于合纵连横，以攻伐为贤”的时代却十分不合时宜，“见以为迂远而阔于事情”，是无法实施的，这是孟子学说在当世无可避免的历史命运。

但孟子思想毕竟切合于一统政治的需要。其学说也在理论上全面而深刻地继承、发展了孔子思想，所以被后世封建统治者和儒家尊奉为仅次于孔子的“亚圣”。孔、孟思想被揉合为一体，成为儒家学说甚至是整个中国传统文化思想的骨干与核心。

### 3. 群贤毕至

孔子庙中四配之外，就是“七十二贤人”中的突出代表，称为“十二贤哲”，体现了孔门弟子在言语、德行、思想理论各方的成就。

闵损 字子骞，是孔庙中配享的十二贤哲之首。他在孔门弟子中以德行与颜回并称。他的至孝在当时即传闻甚广。相传闵子骞曾受继母虐待，冬天穿着新棉衣赶车，却冻得拿不住鞭子，父亲以为儿子偷懒，夺过鞭子就抽。不料棉衣破碎，才发现棉衣里全是芦花。父亲大怒，要回家休妻。子骞以“宁肯一子单，不让二子寒”的道理劝住父亲，后母也良心发现，视子骞若己出，全家和好。所以孔子盛赞道：“孝哉！闵子骞！人不间于其父母昆

弟之言”（《论语·先进》）。历代把他作为伦理道德与孝行的典型，东汉列为“二十四孝”之一，流传更为广泛。元杂剧中有《闵子骞单衣记》演出。

闵子骞注重德行修养，却不要做官，鲁国权臣季氏请他任费地的长官，子骞对来说：“请您替我婉言辞掉吧！如果再来找我，那我一定要逃到汶水以北去了（《论语·雍也》），表明自己志向高洁，不愿与行为丑恶的诸侯、大夫同流合污。

冉雍 字仲弓，鲁国人，也是孔门弟子中的贤德之士。有人说他只是德行好，但缺乏口才。孔子说：何必口才好？伶牙利齿地同别人辩难，常常被人讨厌，反而容易掩盖了德行（《论语·公冶长》）。孔子对仲弓的德才十分赏识，说他具有治理国家的才能，可以担当重任。仲弓的父亲出身贫贱且有恶行，孔子说：毛色驳杂的老牛，它的后代却角阔蹄圆，毛色纯整，虽欲因其出身不光彩而不见用，怎么能办得到呢？父恶，同样不能掩盖住儿子的善德。仲弓向孔子请教什么是“仁”，孔子答道：“己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨”（《论语·颜渊》）。在担任了季氏辅相后，又问政于孔子，孔子说“先有司，赦小过，举贤才”（《论语·子路》）。仲弓果然认真实践了孔子的教诲。“居敬而行简，以临其民”（《论语·雍也》），并尽力荐举贤才，知人善任。后来荀子在《非十二子》中也称赞仲弓为“大儒”、“圣人”。

端木赐 字子贡，卫国（今河南北部）人，性敏达，利口辞，博闻强记，与宰我以“言语”并列。他自认为“回也闻一以知十，赐也闻一以知二”（《论语·公冶长》）。他对于孔子的思想学说极力追求，说“夫子之文章可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也”（同上）。他求知欲很强，举凡问仁、问政、足食、强兵、民信，都要打破砂锅问到底，“必不得已而去之”，使老师孔子“常黷其辩”。但孔子很欣赏子贡的才能，认为他是“瑚璉

器”，能胜廊庙重任。与其他孔门弟子相比，子贡不仅是理论家，更是一个出色的实践家，他在外交、经济活动方面都取得了卓越的成绩。齐国田常欲统兵伐鲁，子贡自告奋勇使齐，说吴，去越，之晋，充分显示了其外交才能。例如他游说田常，说伐国易胜，但功劳却要记到别人帐上，反而容易危及田常本人；如果伐吴，导致军事上的失利，削弱了齐国实力，则齐君更要倚重田常支撑残局。此计一出，结果是“存鲁，乱齐，破吴，强晋而霸越”（《史记·仲尼弟子列传》），即使后来著名的纵横家张仪、苏秦等人也不过如此。他不安守天命，经商货殖，“亿则屡中”，成为“家累千金”的富商。后来有人奉承他，说他贤德超过孔子，子贡十分严肃地说：“他人之贤者，丘陵也，犹可跨也；仲尼，日月也，无得而跨焉”，“夫子之不可及也，犹天之不可阶而升也”（《论语·子张》）。他认为贤德之士更要注意自身修养，因为他们的错误好象日食月食，人人都能看到，当更改的时候，每个人都在仰望着。所以他的“喜扬人之美，不能匿人之过”，是十分可贵的有识之举。

仲由 字子路，鲁国卞（今泗水东）人，孔门十二贤哲之一。性格率直粗野，尚勇力，善政事。初曾以勇武陵暴孔子，孔子设礼稍诱之，后却为孔门弟子。孔子特别赞赏子路明决果断的治政才能，说：“千乘之国，可使治其赋也，不知其仁也”（《论语·公冶长》），又说：“片言可以折狱者，其由也与？”（《论语·颜渊》）。子路自言其志是：“千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑，由也为之，比及三年，可使有勇，且知方也”（《论语·先进》）。他勇于实践，正视现实，曾对孔子为政必先“正名”的主张提出批评：“有是哉，子之迂也？奚其正？”子路认为“不仁无义”，“长幼之节，不可废也；君臣之义，如之何其废之？”“欲洁其身，而乱大伦”，是大不义（见《论语·微子》）。他曾担任过季氏辅相，

参与堕三都，出藏甲；又曾为蒲大夫，政绩可观。子路的政治信仰十分坚定明确，孔子说：“道不行，乘桴浮于海，从我者其由与！”（《论语·公冶长》）后来参与卫国废立之乱，搏杀中冠带被击断，自言“君子死而冠不免”，遂结缨而死（《史记·仲尼弟子列传》）。子路是孔子“有教无类”成功的典型。

卜商 字子夏。温国（今河南温县西南）人。子夏出身贫寒，衣衫褴褛如鹑鹑般挂在身上，是为“鹑衣百结”之典的出处。但他依然持身严谨，安贫乐道。《荀子·大略》：“人曰：‘子何不仕？’”曰：“诸侯之骄我者，吾不为臣；大夫之骄我者，吾不复见。”子夏以文学著称，长于《诗》、《书》，他与孔子讨论诗歌理论问题，至今影响甚大。《论语·八佾》：“子夏问曰：‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮，’何谓也？子曰：‘起予者，商也，始可与言诗已矣！’”“绘事后素”是以绘画先以粉地为质，而后饰以五采为喻，说明作家品德与作品的关系。孔子主张“文质彬彬”，即思想内容与绚丽辞采的高度统一。看来孔子很受子夏的启发，才形成这一儒家重要的文艺观点。子夏还十分重视品行修养，说：对妻子应重品德不重容貌，侍奉父母要尽心尽力，服事君主能豁出性命，与朋友交往要守信用。这种人虽说没有学过礼仪，但我认为他一定是学习过了。他认为“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣”（《论语·子张》）。曾为莒父（今山东莒县境）宰，结合切身体会说“仕而优则学，学而优则仕”，“君子学以致其道”（同上），是最早的学以致用观点。他十分注意志向的培养，引起孔子的喜爱，告诫他“无欲速，无见小利；欲速则不达，见小利则大事不成”（《论语·子路》）；“女为君子儒，无为小人儒”（《论语·雍也》）。正是因为有这种远大抱负和自强不息的精神，才使子夏成为孔子弟子中最为博学者。

孔子既没，子夏居西河（今山西汾河、黄河之间）讲学，田

子方、段干木、吴起、禽滑釐等均受业于子夏，魏文侯亦师事之。子夏对于儒家经学的传授也颇有贡献，曾序《诗》，传《易》，传《礼》、《春秋》，可惜皆已亡佚。

有若 亦称有子，鲁人，十二哲之一。对孔子学说有精深的理解。他认为应恰当地运用礼仪才能收到好的效果：“礼之用，和为贵。先王之道斯为美，小大由之。”“因不失其亲，亦可宗也”（《论语·学而》）。他对孔子的认识与评价达到相当的高度，说圣人孔子与百姓是同类，却“出于其类，拔乎其萃”，是空前的伟人：“自生民以来，未有盛于孔子也”（《孟子·公孙丑上》）。

有若本身也是孔门弟子中出类拔萃的人物。《论语》中记言记事，孔子弟子中只对曾参、有若称“子”，足以说明他在当时的地位，据《孟子·滕文公上》记载，孔子死后，众弟子日夜思念。因有若貌似孔子，子夏、子张、子游等人遂相议立有若为师，一如孔子生前那样恭敬地侍奉请教。后世对有若也多封赠，唐代封为“卞伯”，宋代封为“平阴侯”。有子故里在泰山脚下肥城县的有家庄，是有若后裔聚居之地，有子墓在有家庄附近，清代乾隆五十年（1785年）曾出土宋代碑碣，证明其为有子墓地无疑。

冉耕 字伯牛，鲁国人，十二哲之一。在孔门弟子中以德行与颜回、闵子骞、仲弓并称。孟子门人公孙丑认为冉耕大致接近孔子，只是没有孔子那样博大精深。后来冉耕得了重病，孔子去探望他，师徒二人隔窗执手相看泪眼，孔子伤心地叹道：“亡之，命矣夫！斯人而有斯疾也！斯人而有斯疾也！”

冉耕故里在今肥城县西南的冉家庄，冉氏后裔聚族而居，历代均有封赠，奉冉耕为“东平公”。村内有冉子祠，是族人奉祀祖先冉子之处。清代雍正十三年（1735年）专为冉氏族人设世袭五经博士一员，奉祀生十二名，以示对这位贤哲的优抚。

**宰予** 字子我，亦称宰我，鲁国人，十二哲之一。以“利口辩辞”与子贡并称。子我富于聪明才智，从不阿谀奉承，却对孔子的学说及品行给予极高的评价：“以予观于夫子，贤于尧舜远矣”（《孟子·公孙丑上》）。在重要问题上敢于发表不同意见。有一次他与孔子讨论丧礼，说：父母死后守丧三年，是不是为时太久了？三年中间君子不设礼仪，礼仪就行不通；三年不用音乐，音乐就无法恢复。守丧一年大概就可以了吧！孔子说你能忍心这样去做吗？子我答可以。孔子气愤地说，既然你能忍心，就可以这样做，真是一个不仁的家伙！子我的行为也颇有个性，竟敢白天睡大觉，被孔子斥之为“朽木不可雕也，粪土之墙不可圻也！”（《论语·公冶长》）不过纵观子我言行，倒不失为有识之士。

**冉求** 字子有，鲁国人，十二哲之一。在孔门弟子中以政事著称。他曾自言其志：“方六七十，如五六十，求也为之，比及三年，可使足民，如其礼乐，以俟君子”（《论语·先进》）。后来子有当上了鲁国大夫季氏的管家，帮助季氏聚敛钱财，孔子十分生气，说子有“非吾徒也，小子鸣鼓而攻之可也！”（《论语·先进》）在此之前，孟武伯曾问过子有之“仁”，孔子说“求也，千室之邑，百乘之家，可使为之宰也，不知其仁也”；（《论语·公冶长》），此话果真应验了。可见“知徒莫如师”，孔老夫子还是很有些眼力的。

**言偃** 字子游，吴国人，十二哲之一。以文学与子夏并列。后仕鲁，为武城（今费县西南）宰，认真实践孔子学说，重视礼乐教育。孔子路经武城，听到有弦歌吟诵之声，便莞尔一笑，说：杀鸡不用牛刀，治理这小地方还用大兴礼乐吗？子游认真答道：先生以前讲过，做官的学习礼义之道就会有仁爱之心，老百姓学习礼乐就容易管理，孔子不禁肃然，忙对弟子们说：子游说的话是对的，我刚才那些话不过是开开玩笑罢了。孔门弟子中习

礼者以子游造诣最为精深，曾参深得孔子忠恕之道，然习礼屡称不如子游。同以“文学”并称的子夏，习礼亦常请教子游，当时孔门诸子、公卿大夫以及士庶人等，凡议礼不决者，多以子游之言为是。子游为政亦善知人，时武城：“有澹台灭明者，行不由经，非公事，未尝至于廛之室也”（《论语·雍也》），子游于细微之处察知其人品行端正。孟子称子游“有圣人之一体”，是说他在习礼造诣上接近孔子。

**颛孙师** 字子张，陈国阳城（今河南登封境内）人，十二哲之一。子张是孔门弟子中最年少者，然好学上进，博闻强记，甚至随时在衣带上记下老师的话。子张问干禄，孔子告之以“多闻阙疑”，“多见阙殆”；子张问“十世可知也”，孔子曰：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世可知也”（《论语·为政》）。子张又问“仁”，问“善人之道”，问“明”、“达”、“行”、“从政”，所问颇多，力求博古通今，闻达于世。孔子也谆谆不倦，教以“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣；言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉？”（《论语·卫灵公》）又说：“能行五者（恭、宽、信、敏、惠）于天下，为仁矣”（《论语·阳货》）。子张也颇有灵犀，主张“君子尊贤而容众，嘉善而矜不能”（《论语·子张》），是很合仁道的施政准则。

**朱熹** 字元晦，号晦庵，徽州婺源（今江西婺源）人，南宋著名理学家。因他是继先秦儒学、两汉经学之后，儒学发展为理学的重要代表人物，所以也把他列入孔门弟子，拉进十二贤哲之中。

朱熹是宋代理学的集大成者。他在继承以“三纲五常”为核心的儒学思想的基础上，吸取佛教、道教思想而构成的一个新儒学思想体系。他以“理”即“天理”为宇宙的本体，把三纲五常的封建伦理说成是“天理”的具体体现，提出“存天理，灭人

欲”，要求人们自觉遵守封建纲常，用禁欲主义约束自己，做封建礼教的卫道士，加强了封建宗法统治的精神压迫，成为后世封建统治阶级的理论工具。

朱熹“好为人师”，从事教育五十多年，曾长期在庐山白鹿洞书院、长沙岳麓书院设席讲学，弟子先后达数千人。他强调“居敬穷理”的内省修养，以“仁”为最高的修养境界，并身体力行。他一生著述颇多，有《朱文公文集》行世。

#### 4. 泰山英才

孔子杏坛讲学，来往于泰山，曾经吸引教诲了一批优秀的泰山子弟。可惜年代久远，有些名字未见诸《论语》，有些虽有姓名，籍贯却无从考察，故而湮灭无闻。有幸在《论语》中保留下来的林放、柳下惠，就是他们之中堪称英才的杰出代表。

林放 是一位学识渊博，精通礼仪的学者。林放曾经请教什么是礼的本质。孔子高兴地说你的问题意义重大，抓住了关键。就通常礼仪来说，与其铺张奢糜，宁可选择俭朴；就丧礼说，与其礼数周全，宁可过度悲哀。孔子从实用礼仪学的角度，阐述了礼的内在精神。反对为礼行礼的形式主义和舍本逐末的表面文章，主张在施行礼仪的时候，要注重对礼的诚挚和内心省悟，使行为规范和人际关系通过礼仪的协调归于“仁”，这才是礼的根本目的和内在精神。礼的形式与内容之关系，正是所谓“质胜文则野，文胜质则史”。这是多么富有人文精神和伦理色彩的阐释。林放对孔子的这番高论大约是心领神会，所以很得孔子赏识，认为他确实掌握了礼仪的根本。后来鲁国掌有实权的大夫季氏孙氏想祭祀泰山，这是悖于礼仪的僭越行为，孔子气愤地责问替季氏当官家的学生冉求：“你不能阻止吗？”冉求说不能，孔子讥笑道：看来泰山神还不如林放懂得礼仪，居然要接受不合规矩的祭祀。孔子对林放的评价可见一斑。



按籍贯，林放是泰山子弟，其故里在今新泰放城乡，地望即以林放得名。清乾隆六十年（1795年），当地出土一块残碑，载有林放的有关文字，则林放故里可确信无疑。因受到孔子褒奖，林放也受到历代帝王的封赠，唐开元二十七年（739年）唐玄宗封其为清河伯，宋大中祥符元年（1088年）宋真宗封为长山侯，并从祀于孔子庙中，因有孔子“泰山不如林放”之语，又因籍贯，所以当地人称为“泰山林放”，并一直自豪而崇敬地供奉于泰山上下的孔子庙中，加以神化、偶像化，作为泰山人“知礼”的杰出代表。后来又专门在其故里建起一座先贤林放祠，供人们祭祀瞻仰，以弘扬儒家文化。

柳下惠 本名展禽，其封地在柳下（今新泰柳里村），死后谥号“惠”，故称柳下惠。他曾为鲁国大夫，掌刑法典狱，因秉公执法，得罪权贵，数次被撤职罢官。有人劝他说：你不可以离开鲁国吗？他答道：正直地工作，到哪里还不是一样被撤职？不正直地工作，为什么一定要离开祖国呢？这种以天下之道自任的精神，正是孔子“士不可以不弘毅，任重而道远，仁以为己任，不亦重乎”（《论语·泰伯》）之说的行为阐释，孔子对此是十分肯定的，称赞他“言中伦，行中虑”。但在孟子看来，柳下惠不仅坚持原则，同时也不乏灵活性，甚至有时还相当油滑。他说：柳下惠不以侍奉坏君为羞耻，不以自己官小为卑下，入朝做官不隐藏自己的才能，但一定按他的原则办事，自己遭贬也不怨恨，自己穷困也不忧愁。所以他说“你是你，我是我，即使你赤身露体地站在我身旁，又怎么能玷污我呢？”所以无论什么人都高兴同他一道，并且不失常态，感到和谐宽松。孟子认为这样洁身自好未免太不严肃，失之不恭，君子是不会这样做的。但孟子又认为能够坚持原则，秉公办事仍不失为奉行礼仪的圣人，只是在协调人际关系上有些“和稀泥”，所以称柳下惠为“圣之和者”，算是对这对瑜瑜并存的圣人的肯定，这种辩证法也实在难为了孟子。

亚圣。

事实上，柳下惠的品行操守在孔门弟子中是无可指责的，人们所津津乐道的“坐怀不乱”的故事，曾经是宋元戏曲中的常用熟语，与那些喜新厌旧的无行文人角色形成鲜明对照。此事的真实性虽值得怀疑，却是十分符合他“援而止之而止”的行为逻辑。人们之所以尊奉他为“和圣”，恐怕与此事不无关系。

故乡的人民对和圣是十分崇敬的，他去世后，在天宝寨柳里村修起了和圣墓，并立碑作训，在墓地周围严禁樵采。明代万历四十五年（1617年）在泰城东南会真宫附近建起和圣祠，设像供奉。民国初年，当地人还自愿捐资扩建祠堂，修复历代石刻。在孔子庙中，这位和圣也与孔门弟子一起享受人们虔诚的祭祀。在历代人们看来，和圣的品行操守作为人伦师表无愧于垂范后世，起着长久的教化作用。

## 5. 书院遗风

真正继承儒学传统，弘扬儒家文化，并且形为深远影响的，是北宋初年孙复、石介等人及其创办的泰山书院，这是泰山儒家文化中值得大书特书的重要事件。

泰山书院的出现与宋代儒学的复兴有密切的关系。经过唐末五代的长期战乱，至北宋初年，文化凋蔽，教育荒废，亟等重新整饬。统治者鉴于唐朝藩镇割据，国家分裂，最后导致灭亡的教训，实行了对外妥协投降，对内加强中央集权统治的政策，限制武将，擢用文臣，通过科举选拔大批下层文人充实官僚机构。儒家的“尊王攘夷”学说十分符合统治者需要，有利于社会的统一稳定，因此经过朝野的齐力倡导，宋初几十年内儒学逐渐昌盛。此时的泰山也是复兴儒学的重要基地。东平的孙灏、梁灏、梁围、穆修等人，都是名重一时的儒学名士，并担任过重要的文教

官职，为在泰山一带复兴儒学不遗余力。青年时代的范仲淹，此时也正在泰山以东的长白山（今邹平境内）醴泉寺读书，因家境贫寒，只得“日煮粟二升作一器，划为四块，早暮取二块，断齑数茎，少入盐以啖之，如此者三年”，出仕后不久，因母丧辞官守制，应晏殊之邀到应天府讲学。他“汎通六经，长于《易》，学者多从质问，为执经讲解，无所倦，尝推其俸以食四方游士，诸子至易衣而出，仲淹晏如也。每感激论天下事，奋不顾身，一时士夫矫厉尚风节，自仲淹倡之”（宋史·范仲淹传）。孙复、石介都是在应天府书院成为范仲淹的学生，在学术乃至性格、修养方面深得其师风范，并在交流切磋之中，结下了浓厚的同窗友谊。为共同兴办泰山书院打下了基础。

宋仁宗景佑二年（公元1035年），孙复“举进士不第”，来到泰山，开始了招生授经，创办书院的活动。在此之前，石介已于天圣八年（公元1030年）进士及第，出任郓州观察推官，但因性情鲠直，多忤上意，以致“八年之内三从军”，此时正赋闲在家。由于志趣相投，更出于学术上的佩服，石介诚恳地尊孙复为师。在石介等人多方筹措下，由孙复主持，开始在岱庙东南兴建学馆，孙复名之为“信道堂”。不久，该堂被并入岱庙，于是迁往普照寺西北的栖真观，经修葺整顿，已有相当规模，使书院进入鼎盛时期。孙、石等人广泛交游社会名流与地方名士，争取支持，扩大书院的影响，他们与“庆历新政”中的革新派人物范仲淹、欧阳修、富弼、韩琦、杜衍、蔡襄、明子京等保持着密切联系。丞相李迪把侄女嫁给孙复，孔子的四十六代孙孔道辅也多次来书院进行学术交流。奉符知县马永伯是石介同年进士，也给书院提供了不少方便。

书院声誉既起，四方士子闻风而趋，弟子中较为著名的有姜潜、刘牧、张洞、李蕴，祖择之、杜默、张续、李常、李堂、徐遵等人。在教学内容上，以儒家经典为主，兼及子、史群书，其

中尤以《周易》、《春秋》为重。石介说：“（孙复）先生尝以谓尽孔子之心者大《易》，尽孔子之用者《春秋》，是二大经，圣人之极笔也，治世之大法也”（《泰山书院记》）。石介本人也讲授《尚书》、《周易》等经典，在此基础上进行深入研究，撰写学术著作。孙复的《春秋尊王发微》二十卷、《易说》六十四篇，石介的《易解口义》等著作均完成于此时。他们还积极推荐学生到各地做官，主张积极入世，报国之心极切，所谓“一寸丹心如见用，便为灰烬亦无辞”（孙复《蜡烛》诗）。弟子们到官后大多砥砺名节，颇有政声，在庆历新政中成为重要力量。

庆历二年（1042年）夏，石介居丧期满，由杜衍推荐任国子监直讲。同年十一月，在范仲淹、富弼、石介推荐下，孙复也出任秘书省校书郎、国子监直讲，泰山书院便告消歇。孙、石二人在太学齐心协力，振兴教育，使太学由零零落落的二三十人，在极短时间内骤增至数千人，开始了他们改革教风文风，培养人才的新时期。

孙复是北宋初年坚持儒学道统的一员主将。他是晋州平阳（今山西临汾）人，从青年时代开始，一直在相当困难的条件下发奋读书。35岁时游学应天府，并得到范仲淹资助。来山东后先在菏泽、郛州等地滞留数年，连父母遗骨也无力安葬。在泰山书院讲学时“束脩”艰难，仍然是“病卧山阿，衣弗克，衣弗给”，在“上无斗升禄以养妻子，下无一夫之田、五亩之桑以供伏腊”的家境中，“日抱《春秋》、《周易》读诵，探伏羲、文王、周公、孔子之心”（石介《与董秀才书》）。这种窘境一直到他出仕后才告结束，那年已经五十岁了。

孙复以儒学为中国学术的正统，继承了韩愈的道统说，自称“吾学尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟轲、荀卿、扬雄、王通、韩愈之道三十年，处非今之世，故不知进之所为进

也，退之所为退也，……圣贤之道，无进退毁誉也”（《信道堂记》）。儒学的改革也是要打出复古的旗号，进行托古改制，阐发出富有时代精神能为当世所用的儒学理论，而孙复正是对专事经典训诂，皓首穷经无所作为的迂腐之学，主张义理之学，治经多有独到见解。欧阳修说他“于诸侯功罪以考时之盛衰，而推见王道之治乱，得于经之本义为多”（《泰山孙先生的墓志铭》），这个评价是客观公允的。他反对佛老虚佞的“去君臣之礼”，批判“福祸报应”的宿命论，以捍卫儒学的正统地位。他的《春秋尊王发微》一书借发挥《春秋》“尊王”的主旨，针对北宋尚未恢复北方领土的事实，主张全国统一于宋王朝之下，是具有现实意义的。

石介是率先垂范复兴儒教而不遗余力的刚烈之士。家居泰安徂徕，“世为农家”，父石丙“专三家《春秋》之学，官至太常博士。石介自幼笃志好学，自强不息的精神和严谨刚厉的操守成就了他的学业，年轻时就 在山东享有盛名。宋仁宗天圣八年，（1030年）与欧阳修、蔡襄等人同中甲科进士。请孙复来泰山讲学他以进士出身率乡里诸生尊孙为师，在当时引起强烈反响，使学子“始识师、弟子之礼”（《欧阳修《泰山孙先生墓志铭》》）。他以复兴儒学，重整天下为己任，“虽在畎亩不忘天下之忧”，“遇事发愤，作为文章，极陈古今治乱成败，以指切当世贤愚善恶，是是非非，无所讳忌，世俗颇骇其言”（欧阳修《徂徕石先生墓志铭》）。庆历新政时，组成了范仲淹、欧阳修、富弼、韩琦、杜衍等人在内的新内阁，石介喜不自禁，写了长篇《庆历圣德颂》诗，盛赞革新派，抨击奸党，激切之情溢于言表，在文人士子中广为流传。从此，被保守派视为眼中钉，必欲除之而后快。在各种诽谤攻击下，石介于庆历五年在家中病故，年仅四十一岁。

石介也是儒家仁政的积极鼓吹者。他继承孔孟的民本思想，

提出“民者，国之根本也。”“人皆曰天下，国家，孰为天下？孰为国家？民而已！有民则有天下，有国家；无民，则天下空虚矣，国家名号矣”（《根本策》），因此他积极主张澄清吏治，简约宽民。在《明禁策》中批评朝廷“今山泽江海皆有禁，盐铁酒茗皆有禁，布棉丝帛皆有禁，关市河梁皆有禁”，几乎一切与人民生活有关者皆有禁，唯独“宫室过度则不禁，豪强兼并则不禁，吏贪于下则不禁”。针对这种情况，他提出“唯禁其不禁，而弛其禁，则先王之法也，三代之制也。”这种强烈的民本意识，在北宋初年是不多见的。

一般认为泰山书院的创始人还应包括著名教育家，泰州海陵（今江苏泰县）人胡瑗。他与孙复、石介同为范仲淹门生，后来又长期在国子监共事。朱熹《三朝名臣言行录》转引胡瑗曾孙胡祿的一段话：“侍讲（胡瑗）布衣时，与孙明复、石守道同读泰山，攻苦食淡，终夜不寝，十年不归。得家信，见上有‘平安’二字即投之涧中，不复展视。”现书院遗址尚有“胡安定公投书处”。但书院活动时期是公元1035至1042年，共八年时间，而胡瑗于1034年由苏州出任，只能说胡瑗也曾因石介的关系在泰山读书，并与后来的泰山书院有密切联系。

胡氏一生主要从事教育。在苏州、湖州教授近二十年，出仕后一直在太学任教，前后有十几年时间。经他教育的学生前后达一千七百余。其儒家教育思想中最根本的一点是“明体用之学”。他提出“致天下之治者在人才，成天下之才者在教化，教化之所本者在学校”（《松滋县学宫记》），强调必须改变把学校作为科举准备场所的偏向，恢复学校培养人才的职能，把学生培养为既有封建道德，又有实际才干的人才。为了贯彻“明体用”的宗旨，胡瑗创立了苏湖教法即分斋教法，在主持国子监以后，又进一步把分斋法发展为分组教学，使因材施教之法更加完善，并采取灵活多样的具体做法，调动师生的两个积极性，使

“人人皆乐从，而有成效。”

胡瑗还主张学生要走出书斋，接触社会实际，体验所学知识。他极重视为人师表，凡要求学生做到的皆“以身先之”，并能“视诸生如其弟子，诸生亦信爱如其父兄”（《宋史·胡瑗传》）。他主持太学期间，四方士子云集京都，争相入学，竟使庞大的太学无法容纳，只得临时增加学舍。礼部每年考取的官员，十之四五出自他门下。人们说，胡瑗的学生参加考试，往往名列榜首，从政为官，则多老成练达。欧阳修称赞他“弟子皆贤才”，是不过誉的。

泰山书院前后持续了八年，为在泰山以至山东地区复兴儒学，普及教育，培养人才，立下了毕路褴褛的开拓之功。他们不仅以自身行为树立了一代学风，而且在儒学理论上也颇多建树，成为宋明理学酝酿时期的先驱。清代泰安知县徐宗干说：“夫孔孟之道，闡于程、朱，程、朱之源，开于孙、石”（《拟清宋孙、石两先生从祀记》），是完全正确的。

孙复、石介等人的成就，都直接发轫于泰山书院的实践，是书院教学与研究活动的伸展和延续，石介创办的徂徕书院，实际是泰山书院的分支，为泰山书院壮大了声势。就其对后世的影响来说，明代地方名士李汝桂的育英书院、宋熹的青岩书院、清代赵国麟的泰山书院、徐肇显的徐公书院、徐大椿的岱麓书院、唐仲冕的泰山书院、许莲君的怀德书院等等，无一不打出泰山书院的精神旗帜，成为“能使鲁人皆好学”风气的体现。泰山书院是弘扬儒家精神的教育基地。

在泰山书院砥砺名节，谨行操守的遗风影响下，涌现出一批忧国忧民，指斥时弊奸，率行仁政，造福桑梓的官吏。泰山书院遗址五贤祠中供奉的宋熹、赵国麟，便是其中代表。

宋熹 字绎田，泰山五贤之一。故里在泰城西上旺庄。明万历二十九年（1601年）进士。他为官刚正果敢，“任气好搏击”在任

应天府巡按时目睹重臣贪赂于上，狡吏搜刮于下，将疲兵冗，内忧外患，遂慨然上书：“自采樵之议兴，民不堪命，一夫振呼而从者响应。宜及时发内帑之金，停无益之税，宽洁戎兵，简练将帅，则内治顺而外防固矣”，他十分关心百姓的疾苦，万历三十年（1602年）六月泰山大水，一时“泰山波浪翻空下，漂去人家四五千”，“一望城西无片瓦，万人滚滚随流下”，更惨的是幸存者仍要交税还债：“死者长别生遭恫”，“望见参随犹战栗”正在京师的宋焘接到家信后“肝胆欲裂心惊悸”，仰天长叹“吁嗟乎！洪水何无情，真如矿税使！”于泪水滂沱之中草就《泰山大水歌》真实地记载了这次水灾的具体情景，成为研究泰山灾害的珍贵史料。

当时，宰相朱赓结党营私，阻塞贤路，朝廷上下无敢言者，独宋焘率先上书，直言时弊是“大僚多缺，百官不熙，阉竖鸱张于内，边将憑陵于外，四方盗贼、水旱道强相望，而九阍转隔，天听益高，贤才鳞集者不用，斥逐者不起，使其壮者老，老者死，士气奄奄殆尽矣”并指出导致这一局面的原因正在于朱赓一流奸臣。此议一出，宋焘自知官位难保，乃称病乞归，在故里筑青岩居，与东林党人来往密切，闲暇时读书吟诗，并在泰城灵芝街设青岩社，召授生徒，政治失望，惟愿扶持乡里弟子，所谓“我亦厌世网，结契在巢由”（《怀旧》）。他在《青岩居草自序》中写道：“夫一身萍梗，尝五季羁燕，二载游吴矣。乃彼时来青岩，精神梦寐时时飞溯，不能自制也。此时一返青岩，四大安稳，魂梦亦清，不能自知也。”是远离宦迹后心情的真实写照。宋焘对泰山的历史文化亦颇多贡献，所著《泰山纪事》是现存最早的泰山志书，开泰山史乘之作的先河。《四库全书总目提要》记载：“此书三卷，一卷曰天集，记天神事；二卷曰地集，记古迹；三卷曰人集，记名宦人物所言”，是珍贵的泰山史料。另有《理学渊源》、《时习要录》、《州志补遗》、《青岩居



草》、《岩居漫录》、《落花全韵》等著述。因为他敢斗奸佞的政绩和造福乡里，兴办教育的义举，家乡人民把他列入三贤祠设像祭祀，以表示对这位乡贤的怀念之情。

赵国麟 字仁圃，号拙庵。泰山五贤之一。赵氏祖籍浙江，从祖父赵璠起迁居泰安。赵璠曾与泰山普照寺著名诗僧元玉诗文酬和，往来密切，是“石堂八散人”之一。赵璠曾手抄《春秋》三传、《史记》、《汉书》等教授国麟，而国麟也“少颖秀，日读书千言”，学识不断长进。康熙四十五年（1708年）中进士，后任长垣（今河南长垣）知县，并代理内黄县之职。此时内黄大饥，国麟开仓发粮数万石赈济百姓。同年黄河决堤，河水直通长垣城，他率官吏百姓不分昼夜筑坝抢险，打捞灾民，并修起长达百里的太行堤，开挖数条溢洪道，使长垣永绝水患。他“当官清峻，以礼导民，民戴如父母”（《清史稿·赵国麟传》）。后以贤名升任河南福建两省布政使。在闽期间，发现当地“殉夫”陋俗，即女子未嫁而夫死，为表示“从一而终”的贞烈，要搭设彩台当众自缢，而乡里竟然“预敛钱称贺”，国麟当即上书，以朝廷名义禁止。这在自幼研习理学，“以程朱为宗”的赵国麟，是相当难能可贵的。他还十分关心百姓的生活。当时全国许多煤田因官府禁令不能开采，他上《请开煤窑疏》主张开禁，以解决百姓烧柴困难。乾隆三年（1738年）擢任刑部尚书。后迁礼部，乾隆四年拜文渊阁大学士。乾隆六年因事被贬，乞归还乡，在泰城南白峪村筑“岱阳精舍”而居。

赵国麟一生勤奋好学，“博征古今，旁及日用琐屑，靡不贯通，尤喜启迪后进。”归里后在宋熹青岩社旧址又起青岩书院。教授乡里子弟“来学者尝数十百人”，有“侍赵公坐一日，抵十年养气”之说。他一生著述甚多。有《文统类编》、《制义纲目》、《大学困知录》、《云月轩藏稿》、《拙庵近稿》、《小园杂记》、《居岱渊源》等传世。道光九年（1829年）与宋熹

一起被奉入五贤祠，成为泰山上最后一名被祭祀的儒学代表人物。也正在此时，儒家学说及其命运在泰山，也在全国走向式微。

## 七、回天有术的医神

古人对于生老病死有切肤至深的感受。他们始终对疾病和医疗给予强烈的关注。他们在不断总结探索医疗经验，与疾病作顽强斗争的同时，也把那些医术高明的医生加以神化，奉为神明，并纳入崇拜与信仰的范畴，象其它神祇一样建庙祭祀，顶礼膜拜，各地的医王庙所祀不一，少至一人（神），多至十数人（神），而泰山先医庙所供奉二十八人，它涵括了从传说中的巫医到宋金元明的历代医王医圣，几乎相当于一部完整的中国医学医药史。联系到泰山神话中西王母掌不死之药，泰山神主生死，正与这种医药崇拜息息相通，反映了人们生生不已的创造活力和生存意识。

### 1. 从“神农尝百草”谈起

三皇五帝作为“人之初”的始祖，不仅生育了人类，而且对人类的疾病治疗也有开创之功。当“神农尝百草，始有医、药”的传说载入文献，医学科学就在华夏大地露出了曙光。人们以恭诚的心情，把医术奉为起死回的“神术”，把回天有术的医生称为“神医”，作为崇拜的对象之一。各地建有难以计数的医王庙、药王庙。反映了人们摆脱病痛的强烈愿望和崇拜医药的心理状

态，泰山先医庙，就是附在岱宗坊以北的三皇庙内。

中国医学史的最初阶段是巫医阶段。古时“醫”字从“巫”，说明当时巫医不分（后来演变为“醫”，从“酉”，可能是以酒治病的痕迹）。孔子曾说：“人而无恒，不可作巫医”，（《论语·子路》），也是巫医并称。至西周初年，宫廷内部就设置了完备的医务系统。据《周礼》记载，当时设有五医：医师、食医、疾医、疡医、兽医。医师是宫廷最高医务官员，掌有统领诸医、管理药物之权，并负责对诸医的考核监督，职事升降。食医负责王室的营养保健，根据不同季节，不同食物和不同情况进行调节变化。疾医负责内科诸病的预防与治疗，病人死后还要把详细情况、医疗分析书面上报给医师备案。疡医负责外科，包括外伤感染、皮肤、骨折等症，兽医负责役使牲畜和食用牲畜的诊疗，并根据病死牲畜的多少决定奖惩。这样的分工和管理措施，现在看来仍不失其严密性与合理性，足见当时医学发达的水平。《汉书·艺文志》收录了汉以前的医学文献，有“医经”即医学理论著作已有七家；现存的《黄帝内经》只是七家中的一家；还是“经方”即记载经验方药的医书有十一家。说明早在西汉以前，中医学就积累了相当丰富的治疗经验，形成了比较完整的理论体系。司马迁在《史记》中为之列传的战国时期扁鹊、西汉淳于意，是首见正史的著名医学家。汉代张仲景的《伤寒论》，华佗的麻醉术、针灸术，把传统医学从理论到实践都推上一个相当的高度，后世以“扁鹊复生，华佗再世”，颂扬医术高明的医生。汉魏以降，名医迭出，著述纷呈。晋代王叔和《脉经》，隋朝巢元方的《诸病源候》，宋代钱乙的《小儿药证直诀》、宋慈的《洗冤录》，以及金元时期出现的中医四大学派，明清时期的温病派，活血化瘀派等，使中医发展臻于化境。在“经验方”的搜集整理上，唐代孙思邈《千金二方》集六千余首，北宋官修的《圣济总录》达两万余首，明代《普济方》集六万余名，是我

国最大的一部方书。在医学研究方面，汉末《神农本草经》载药八百四十余种，明代李时珍《本草纲目》收载一千八百九十余种，在明代即已传入日本等国。在针灸学以及与之相关的经络学说方面，更是中国医学对整个人类的贡献。

作为传统文化的一个组成部分，中医学从它产生开始，就与原始的意识形态有着密切的血缘关系。如前所述，超自然的力量、神灵崇拜在医学中颇占成份。特别在上古时期，医学与巫术、阴阳五行观念的关系尤其紧密，甚至是连体的。疾病与瘟疫，人们认为是因鬼魂作祟，需要拿鬼驱邪；医学的导引术（气功）与巫术中的调动意念，几乎是异曲同工；而在古代是巫、医不分的，巫师的主要职能之一就是治病，在治疗过程中，医疗与巫术密切结合，求药就要求巫，信巫必然信药。所以在《山海经》等古籍中，巫师大都手中握有不死之药，同时还可使疫病之气伤人。巫术可以通过占卜诊病，也可以通过祈祷仪式治病，此类记载，史不绝书。后世道教承袭此法，其流布之广，较前人益甚。相形下，传统医学在襁褓时期就依在阴阳五行说怀中，以致即使在中医成熟之后，仍以阴阳五行为思维方式和理论体系，古代哲学中天地人相参的观念，始终循环渗透于传统医学的血液。《黄帝内经》反映出最早的医学理论中，就认为人禀天地正常变化之气而生，受地天异常变化之气而病。阴阳标示着辩证，五行推断出生克，五运六气是中医思想的精髓。这种到金元四大家出现后才告成熟的系统论学说，对传统中医有着意义非凡的科学价值。

由此我们可以有充分的理由理解，一部中医史也是一部信仰与崇拜的历史，历代名医被全部加以神化，享受民间祭祀，泰山神话传说多与医药有关，泰山物产丰富而独以四大名药著称，泰山南城人羊枯以符水治病，就要在史传中突出提及。更进一步，再体会到泰山主人生死的深层内涵，从古至今连续不断的人产生

强烈的生命意识，不是清晰可见了吗？

## 2. 巫医与食医

巫医与食医是最早的职业医生。古代的巫是人与鬼神之间的沟通者。疾病是鬼神对人的谴告和惩罚，巫则可以通过祭神祀鬼来治疗疾病。医离不开药，古人采野菜和草木药果腹治病，因而有“神农尝百草，一日而遇七十毒”之说。此处之毒是指有效力的草药。《周礼·天官书》也说“聚毒药以供医事”。药食同源是最早的医学理论之一，为后世医学奠定了养生与治病相结合与重视食疗的传统。

季天师。一名季咸，是古代一位年青美貌的女巫。据《庄子·应帝王》记载，季咸是郑人，能预测人的生死存亡，祸福寿夭，并能预言在某年某月某旬某日，相当神验。以致郑人见她纷纷逃走，怕她宣布自己的死期，列子相当欣赏她的道术，便对自己的老师壶子说，我原以为您的修养道术已属极致，现在才知道季咸的道术比您更高级。壶子说：那么你请她来见我吧！第一次见面，季咸说先生寿期在十天之内，第二次见说有好转希望，第三次说已无法预测，第四次见面季咸转身就跑。列子追时，已不见踪影。壶子说：原先我控制气息神态，没有展示精神与天地相融的境界，只是表现出很自然随便的样子；她不知道我是什么人，无法摸清我的底细，所以她的预测自相矛盾。一般人做不到藏而不露，所以能被她掌握预测。列子听了佩服之至，随他修学到了忘我的境界。

《山海经·大荒西经》中亦有巫咸的记载：“大荒之中……有灵山，巫咸……十巫，从此升降，百药爰在”。灵山是沟通天、神与人的灵区，巫咸即是天命神意的代言人，又握有不死之药，当然也就能知人生死。另外《归藏》中还记载巫咸为黄帝属臣，曾在炎、黄大战中预测军机胜败。

正因季咸有这样神异的背景和道术，才被后来的道教奉为天师，负有传授道术，预测吉凶的重任。在她的相术中，往往采用望、问、闻等诊法，所以后来被列在名医之首。《世本》中就把她作为名医：“巫咸，尧帝时臣，以鸿术为尧之医。能祝延人之福，愈人之病”。这也算是“知人善任”了。

鬼臾区：相传为黄帝时医，能决疑难病症。事见于《黄帝内经·灵枢》。公孙卿劝说汉武帝蓬萊求仙时曾谈到鬼臾区：“黄帝得宝鼎宛胸，问于鬼臾区，鬼臾区对曰：“（黄）帝得宝鼎神策，是岁己本朔旦冬至，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”（《史记·封禅书》）。鬼臾区号大鸿，“死葬雍，故鸿冢是也”（同上）。他是黄帝在泰山边封禅边求仙的谋臣，也是通于方术的巫医。

岐伯 黄帝属臣。《太平御览》卷七十一引《帝王世纪》：“岐伯，黄帝臣也。帝使岐伯尝味草木，典主医病。经方《本草》、《素问》之书咸出焉”。道教《黄帝岐伯经》说他曾乘着由十二只白鹿拉的彩云车游蓬萊仙山，并奉黄帝之命向仙人求不死之药。这当然十分浪漫。《史记·封禅书》中还说岐伯劝黄帝封禅泰山以求长生不死。

相传为岐伯、黄帝所作的《黄帝内经》是最早的医学专著。该书分《素问》、《灵枢》两部分，各有九卷，八十一篇，以岐伯、黄帝相问答的形式，详尽论述了中医学关于人体解剖、脉学、病因、病理、疾病症状、诊断、治疗、预防、养生等方面的内容。书中所体现的整体观、运动变化观、预防医学思想等，具有朴素的唯物主义和辩证观点，不仅在医学上，而且在古代思想史上也占有相当重要的地位。书中论述的脏腑学说，经络学说，气血学说，阴阳五行学说、病因学说以及诊治法则等，对中医学理论体系的形成，起了奠基作用。《内经》一书从体例内容上

看，非成于一时一人之手，一般认为是战国晚期之作，之所以奉为岐伯、黄帝之作，是体现了古人“慎终追远”的精神。它对后世中医学的发展具有深远影响，直至今日仍是中医的必读之书。事实上，历代中医都是把二人一并视为中医祖先和行业神，过去中医药店，都把二位神仙设像供奉，顶礼膜拜。拜师学医、药铺开张、逢年过节都要设祭。过去泰城的中医诊所和药铺门前，也都挂着“岐黄之术”的布幌，成为中医的代名词。

**俞跗** 相传为黄帝之臣。事见《史记·扁鹊列传》在治疗太子“尸厥”时，就人对扁鹊医术提出怀疑，就举出俞跗为榜样，说：“上古之时，医有俞跗，治病不以汤液醪酒，燔石挐引，案扞毒熨，一拔见病之应，因五脏之输，乃割皮解肌，决脉结筋，剝髓脑，搦荒爪幕，漉洗肠胃，漱涤五脏，炼精易形”，显然也是位医术精湛的医家。《敦煌变文集》卷八引句道兴《搜神记》云：“昔黄帝时有俞跗者，善好良医，能回丧车，起死人”，也就是说他有起死回生的本领；但这毕竟是传说，俞跗其人也只是靠扁鹊之名而著名。

**少俞** 即俞儿，亦黄帝属臣，善辨味，属食臣。《庄子·骈拇》篇：“属其性于五味，虽遁为俞儿，非吾所谓藏也”。意思是说：自然中存在的酸、苦、甘、咸五味，虽然象俞儿那样精于品鉴，也是不能肯定的，因为对五味的选择违背了自然本性。《尸子》曰：“膳，俞儿和之以姜桂，为人主上食”，说明他善于调味。《淮南子》云：“俞儿，狄牙，尝淄、澠之水而别之”，则是善于鉴别。而俞儿正是泰山东部的齐人。

食医是古代“五医”之一，据《周礼·天官冢宰》记载，食医的职责是“掌和王之六食、六饮、六膳、百羞、百酱、八珍之齐。……凡君子之食，恒放焉”，“六食”就是六种谷物，即：稌（稻）、黍、稷、粱、麦、雕胡（雕胡米）；“六饮”是六种饮料，即：水、浆、醴、醕、鬯、酏（薄粥）；“六膳”就是六



种食用禽兽，即：马、牛、羊、犬、豕、鸡；“羞”、“酱”既是调味品，又是烹饪方法，言百者，概谓天子所享食礼，在味道上应是最丰富的；“八珍”就是八种珍稀菜肴，即：淳熬、淳母、炮豚、捣珍、渍、为熬、穆、肝膋。这八种菜肴取料广泛而又精致，烹制工序繁杂，历时漫长，不能轻易得到，只在举大礼时才能齐备，一般诸侯是不许僭用。食医的“掌和”就是根据不同季节的变化和食物种类进行合理调配，如食宜温，就应与春天相配；羹宜热，在夏；酱宜凉，在秋；饮宜寒，在冬。从调味上讲，春宜多酸，夏苦，秋辛、冬咸，并以甘甜之味调和。在食、饮、膳羞的相互搭配上，也有一套规矩，如牛肉配稻米，羊肉配粘米，猪肉配粟。狗肉配高粱，雁肉配小麦，鱼肉配雕胡米，等等。这是古人对饮食营养与食疗保健的最早认识，其中不乏科学成份，有些成为流传至今的食俗。

君主的饮食全部依靠食医来掌握，所以食医不仅要从饮食搭配上进行理论指导，还要在味道品评方面有高出膳夫（厨师）的鉴别能力，那么俞儿、狄牙能分出淄水、淠水的不同味道，也就有着比较实际的客观基础了。

伊尹 亦名伊摯，是夏、商之间起着重要作用的历史人物。伊尹虽然出身卑贱，却有一段奇异的经历。《吕氏春秋·本味》篇记载，夏之末年，有饒氏之女采桑时于空桑树中得一婴儿，遂收养，并寻访其来历，才知道婴儿的母亲居于伊水之滨，怀孕以后梦见神人来告：米臼中出水时就要发洪水了，你要赶快往东面跑，千万不要回头。第二天，果然米臼出水，孕妇立即通知众邻居住东走，走出不远回头一看，村庄已成汪洋，不料自己顿时化作一株空桑树，儿子得以安然无恙，因为这个缘故，有饒氏替他取名叫伊尹。

伊尹长成之后大有贤名，深得有饒氏信赖，《墨子·尚贤下》说他担任了宫廷“师仆”，即宫廷厨师长的职务。此时成汤

正因率新而求贤若渴，一夜忽梦有人负鼎扛俎对自己微笑，醒后占了一卦，认为鼎是调味之器，俎是割截天下的砧板，说明要有辅弼我取天下的人出现了。成汤素闻伊尹贤名，恰巧又是调和鼎鼐的厨师，看来此人非他莫属了。于是成汤以重礼聘伊，有隳氏不放，汤又生一计向有隳氏求婚，有隳氏高兴地答应了，并以伊尹为陪嫁。据《帝王世纪》记载，伊尹是“负鼎抱俎”以见成汤。君臣相见，心有灵犀，成汤立即以太庙中点燃荻苇，衅血牺牲，举行隆重的典礼，来实行对这位卑贱之士的提拔，而伊尹也未便贸然进平治之策，只是以烹调为喻，“说汤以至味”，说明欲求至味，必先为天子，欲成天子，必先知仁义之“道”，从而大得成汤赏识。至于后来伊尹忠心辅佐成汤，出谋划策，“五就桀、五就汤”，里应外合为推翻夏桀立下奇功，那是后话了。

值得注意的是，伊尹从事的膳夫庖人之业，所司正与最早的“食医”相同；他的以调味必须掌握时机火候为喻，谈与治国必须抓住根本，掌握规律相通，这就从观念上把“调和鼎鼐（烹调）”“燮理阴阳”（医术）与治理国家三者拧在一起，既形象、生动、恰切，又深刻揭示了它们之间逻辑上的内在联系，充分体现了古人的高度智慧。老子曾说“治大国若烹小鲜”，后世干脆把“调和鼎鼐、燮理阴阳”作为治理国家的代名词；“不为良相（治国经邦），便为良医（治病救人）”成为长期流传的俗语，反映了深厚的传统文化心理积淀。后世医书《针灸甲乙经》也因伊尹善烹汤，说他首创中医汤液剂型。这样把伊尹列入名医之籍，当然在情理之中了。

太乙 传说中禹之师，识药性。据《河图括地象》：“八年水厄解，岁乃大旱，民无食，禹大哀之。行旷山中，见物如豕人立，呼禹曰：‘尔禹，末岁大旱，西山土中食，可以止民之饥也。’禹归。以问于太乙，回：‘是何应欤？’太乙曰：‘猩猩也，人面豕身知人名也。’禹乃大发民众以食于西山。太乙亦禹

之师也。”此西山之士，亦号称：“太乙余粮”，据说可以充饥，亦可入药。《黄帝内经》中收入太乙，有“太乙天符为贵人”、“太乙天河之会也”等记载。

**伯高** 亦作柏高，黄帝之臣，医者。见《黄帝内经·素问》。另据《山海经·海内经》，华山青水之东，有山名曰肇山。有人名曰柏高，柏高上下于此，至于天”。肇山是天梯所在，柏高可以上下沟通天、人之际，当然是仙人，有长生术，此与黄帝之医相通，疑即一人。

**少师** 相传为黄帝医，曾与岐伯讨论诊治方法。事见《黄帝内经·灵枢》。

**桐君** 上古神话传说中的药学创始人，善知药性，能为方剂，历代论药均以桐君为祖。事见《内经·素问》。

### 3. 方医神功

春秋以降，巫的社会地位逐渐下降，被方士取代。战国时期，医药学从巫术中独立出来，演化成方士医药学。扁鹊以“信巫不信医”，列为“六不治”之一，足见当时巫、医的分裂对立。《史记·扁鹊传》中提到的炳石、桥引、案机、毒熨诸法，后世的金丹黄白，是最早的制药学。以阴阳五行学说和天人感应原理为主，奠定了传统医学的理论基础。《黄帝内经》、《神农本草经》、《伤寒杂病论》等医学专著的问世，扁鹊、淳于意、华佗等一批“神医”的出现，南北朝期门阀与山林医家的分掌医权，标志着传统医学走向了成熟。

**扁鹊** 战国时期著名医学家，姓秦，名越人，扁鹊是他在赵国行医时之称，关于他的里籍，《史记》称是渤海郡郑人（今河北任丘一带），但近年学术界倾向于山东长清人。济南涑口以北的鹊山，相传就是当年扁鹊炼药之地。他年轻时做过旅店的舍长，后从长桑君学医，学成之后遍游各地行医。他善于运用“切

脉、望色、听声、看形（即问诊）”来诊治病情，尤擅切脉，是中医脉学创始人。他曾治愈魏太子的“尸厥”（相当于现在的休克），并且是外科麻醉手术的首施者。据《列子·汤问篇》记载，鲁国公扈子、赵国齐嬰二人有病，请扁鹊医治，“扁鹊遂饮二人毒酒，迷死三日，割胸探心，易而置之，投以神药，恢复如初”。他在行医中还根据各地不同需要“随俗为变”，在赵为“带下医”（妇科），至周为“耳目痹医”（五官科），入秦则为“小儿医”（儿科），医术全面精湛，声名卓著。中医形成初期受阴阳五行学说影响很深，有时是巫医不分的，但他反对巫术误人，首倡“信巫不医”等六不治原则，在当时确属难能可贵。秦国太医令李醯妒其医名，派人将其杀害。扁鹊曾编纂医书多种，有《扁鹊内经》九卷、《扁鹊外经》十二卷，今均不传，今存的《难经》系后人伪托。

**马师皇** 相传为黄帝时著名马医。《列仙传》记载他能相见知生死，并能使马起死回生。后来有一条龙张大嘴巴拦住去路，师皇说此龙有病，知道我能诊治。即以针灸，并饮之以甘草汤，果真霍然病愈。此后经常有龙请他治病，后来群龙为了答谢，载他飞去登仙。马师皇本不应与“人医”并列，但因先医庙主神是黄帝，师皇是黄帝之臣，从君臣名份上还算说得过去。同时马作为重要交通为具，在封建社会中占有重要的经济地位，历代都十分重视马政，马医的作用也不可忽视，秦城县衙旁边就专设官府马厂，并附有马神庙专事祭祀。那么马医列入先医，就是顺理成章的事了。

**淳于意** 西汉时著名医学家，齐临淄（今山东临淄）人。早年曾任齐国的太仓长，故又称太仓公。后拜民间医生公孙光、公乘阳为师，专志习医。从师数载，尽得其传。沿病时能辨证诊脉，尤精望诊，且针药并用，故疗效显著，《史记·扁鹊仓公列传》记载他二十五例完整的诊脉医案，是中医病历的创始

人。

不过淳于意在历史上的知名度，主要还是因为“缇萦救父”的故事。意生性散慢，喜冶游，经常因此延误医治，引起病家怨恨。文帝四年（前176年），意被人告官，判肉刑。他的五个女儿牵衣痛哭。意长叹说：生女儿不如生儿子，急难之时，一点也不顶用！小女儿缇萦听了十分伤心，乃随父西入长安，给文帝写了一封言辞恳切的信，说父亲为官，当地百姓称他公正廉洁，现在触犯刑律要受肉刑，小女子痛感肉刑之残酷，犯法者纵想悔过改正，也无法弥补肉刑给人造成的残缺。我情愿被官府收为奴婢以赎父亲罪行，使父亲有改过自新的机会。文帝见信后，感于缇萦的真情，也认为她对肉刑的议论很有道理，就下令废除肉刑，以其它刑罚代替。东汉经学家把“缇萦救父”列为“二十四孝”之一，大事宣扬，作为孝女的典型。

现泰山以南30里处有淳于村，相传淳于意曾在此行医，死后葬于此地，墓约100平方米，封土高大，以示纪念，将此地的村庄改名为淳于村，当地百姓中仍流传不少淳于意的传说。

华佗 东汉末著名医学家。沛国谯（今安徽亳县人），年轻时即“游学徐土，兼通数经，晓养性之术”。他多次谢绝朝廷征召，长期在民间行医，精通内科、外科、妇科、小儿科，针灸诸术。尤其擅长外科止血和麻醉术。如果说《列子》中扁鹊开胸术尚多夸张，那么华佗的开腹术却是信史有证的。《后汉书·华佗传》记载：“若疾发结于内，针药所不能及者，乃令先以酒服麻沸散，既醉无所觉，因割破腹背，抽割积聚。若在肠胃，则断截涤洗，除去疾秽，既而缝合，敷以神膏，四五日创愈，一月之间皆平复”。使用麻沸散进行麻醉，是世界医学史上的创举。近年医学界经深入研究，已使久已失传的麻沸散重放异彩。他首倡体育保健，认为“人体欲得劳动……动摇则谷气得消，血脉流通，病不得生，譬犹户枢，终不朽也”。其新创“五禽

戏”，象虎、鹿、熊、猿、鸟之形神势态，是世界上最早的保健操。后因不从曹操召用被杀，其医著《青囊经》也随之被焚，现存《中藏经》系后人伪作。华佗在各地行医治病，倍受群众敬重，泰山一带仍流传不少关于华佗治病的故事。

张仲景 名机，东汉末年著名医学家，南郡涅阳（今河南南阳人）。早年学医于张伯祖，相传曾任长沙太守。在汉末战乱之世，瘟疫流行，死者枕藉，张仲景“感经都之沦丧，伤横夭之莫救”，乃“勤求古训，博采众方”，积累了治疗急性热病的丰富经验，著成《伤寒杂病论》一书，成为中医伤寒学派创始人。其著作在流传过程中被分为《伤寒论》、《金匱要略》两书。在前书中，他创造性地论述外感热病错综复杂的症候及其演变，提出较完整的六经辨证论治说。六经指太阳、少阳、阳明、太阴、少阴、厥阴六种症候的类型，也即疾病的六个阶段。六经之间通过经络脏腑互为关联，而疾病又处在不断变化之中，所以六经病症能互相转变，因此，在治疗时要注意他们之间的相互关系，把握治疗的主动性。伤寒学说对后世医学有深远影响，历代研究注释《伤寒论》者多达千家。明清时期的温病学派也是在伤寒派基础上产生的。其《金匱要略》对于内科、妇科的许多急、慢性疾病，也都按“辨证论治”原则进行诊疗，颇具实用价值。历代注释此书的亦达数十家。张氏的两本书一直是历代中医的必读著作。

在临床应用方面，他总结和创制的二百余首处方配伍精当，疗效卓著，至今仍是中医临床常用之方。他对药学也有精湛研究，在前人基础上创造了再煎浓缩，入蜜矫味的汤药工艺及研磨、搅拌、筛法等散剂制作工艺。在药物剂型方面，他集两汉之大成，定剂型为汤、散、丸、酒、醋、膏、洗、浴、熏、滴耳、注鼻、吹鼻、灌肠、肛门栓、阴道栓等。由于张仲景在理（医学理论）、治（治疗原则）、方（处方）、药（用药）诸方面都做出了非凡贡献，从而被历代医家推崇为“医圣”。

**皇甫谧** 魏晋时期著名针灸学家，字士安，自号玄晏先生。安定朝那（今甘肃平凉）人。早年习文，以著述为务，在经史百家方面颇有造诣。中年时因患风痹之疾，肢体不遂，一度有自杀之念。后来潜心钻研医学，手不释卷，曾屡辞朝廷征召，致力于中医针灸学，取得卓越成就。

针灸术是中国古代对于人类医学的重大贡献。它包括针法和灸法。前者用针具刺激穴位，后者用艾绒等熏灼穴位，以防治疾病。《内经》、《素问》中就有不少关于砭石、针灸的内容，最早的针具有石针（石片）、骨针、竹针，冶金术出现后又有了铜针、铁针、银针。《内经》中已有“九针”的记载。1986年河北满城西汉中山靖王墓中，出土了四根金针、五根银针，是我国最早的针具实物，在针灸时，人们发现针感可以从穴位沿一定途径传导扩散，又逐渐产生了经络学说，是对人类医学的又一重大贡献。其理论和实践已为当代科学验证无误。皇甫谧汇集《素问》等书中有关针灸的论述，总结历朝名医经验，结合自己临床体会，写成《针灸甲乙经》，是最早的针灸学专著。书中记载了340多个穴名，共640多个穴位，对中医经络理论、针灸学理论的发展及其系统化，产生了重要影响。除此之外，他还著有《寒食散论》，已佚。文史著作尚有《帝王世纪》、《高士传》、《逸士传》、《烈女传》、《玄晏春秋》等多种传世。

**王叔和** 西晋时著名医学家，名熙，高平（今山东东平，一说山西高平）人。通经史，穷研方脉，精意诊切，洞识修养之道。早年做过游方医，后因医术精湛，被朝廷聘为太医令。推重脉学，专意收辑前代诊脉文献，细加研究考订，采撷各家学说之精华，结合自己临诊体会，写成《脉经》十卷，为现存最早的脉学专著。

关于脉诊，《内经》中就有记载，此法主要是从脉位、次数、形态、节律，以及脉的气势和通畅程度方面来体认，以察知

病情。王叔和脉诊以手腕后的挠动脉处为关，关前为寸，关后为尺，这样两手各有寸关尺三部，共六部脉，每部脉分别候一脏，如右寸候肺，左寸候心右关候脾，左关候肝，右尺候命门，左尺候肾，依据这个脉位和脏腑分配原则，解决了寸口切脉的关键问题。他还详述了脉象的辨别方法，把脉象分为浮、沉、迟、数、虚、实、滑、弦等二十四种，并将脉、证、治三者统一起来，对后世脉学产生了重大影响，今天的中医诊脉即以《脉经》为主要理论依据，以至泰安民间请中医看病，也称“号脉”。

葛洪 东晋著名医学家、道教理论家、炼丹术家、字稚川，自号抱朴子。丹阳句容（今江苏句容）人，少好神仙导养之法。其从祖父葛玄精于炼丹术，葛洪乃从玄之弟子郑隐研习炼丹术。其著作有《抱朴子》七十卷，内篇言“神仙方药，鬼怪变化，养生延年，攘邪却祸之事”；外篇言“人间得失，世事臧否”。其思想基本上是以神仙养生为内，儒术应世为外，一面把道家术语附会到金丹、神仙的教理；一面坚持儒家的名教纲常思想，并对魏晋以来玄学清谈风气表示不满。

魏晋南北朝时期是道教医药学发展的兴盛时期，葛洪就是神仙道教中著名的医学家，他把医药学当做自己方术修炼不可缺少的内容，逐步形成了一套适合道教特点的医药学体系。当时的一些著名医学家，如皇甫谧、陶弘景等人，本身都是道士，而道教的某些方术如辟谷、服饵、调息、导引、房中等等本身具有较强的医学性质，道教的《太平经》、《黄庭经》又多谈医道，道教本身也往往通过治病向下层群众传道，使得葛洪道教医学具有相当的实用性和易行性。所著《金匮药方》一百卷、《肘后要急方》四卷，后者突出了“便、廉、验”的特点，所举药物350余种，“率多易得之药”，如大蒜、姜、大豆、艾、盐、鸡、鸭、禽畜等，皆“贫家野居所能立办”的廉价方药，并介绍了一些简便的



医疗技术，如灸、烫、烧灼、捏脊、导尿、灌肠、休克急救等。当然，葛洪的最终目标还是为了长生求仙，以医药作为修炼手段。

他的仙药大致可分三类：一类最重要，为丹砂、黄金、白银、珍珠、雄黄之类矿物；二类是五芝，即石芝、木芝、草芝、肉芝、菌芝；三类是草木类补药，如枸杞、五味子、黄精等。

葛洪还在医学史上作出过杰出贡献。他的《肘后备急方》对天花病作了世界上最早的记录，并对黄疸型肝炎、肺结核病、恙虫病、狂犬病等进行了最早的记录描述，并介绍了大量对中风、猝死、中毒、缢死急腹症的急救经验。他还记录了20多种矿物质在炼丹过程中发生的化学变化，被国外学者誉为“现代化学的先驱”。

雷公 中医有两位雷公。一是神话古代中的黄帝之臣。《太平御览》卷七二一引《帝王世纪》：“黄帝有熊氏命雷公、岐伯论经脉”，是黄帝时名医。《古小说钩沉》辑《古异传》云：“斫木（啄木鸟），本是雷公采药使，化为鸟”。则雷公负有管理之责，属“医师”一类官员。

另一位即雷学斌，南北朝刘宋时著名药物学家。籍贯及出生年代不详。据《通志·艺文略》记载，在宋武帝、文帝时曾担任过“内究守国安正公”，大约是医药方面的爵号。他精熟药物性能，对中药的鉴别、制炼、药用部分以及修治方法等项，均有较深的研究。

传统中医对药材相当重视，举凡药物的产地、季节、药理、药性、药效都十分讲究，形成了中药学的单独分支——炮炙学。炮炙又称炮制，是指中药材在制成各种剂型之前，经过各种不同加工处理的方法和过程。炮制的目的有三种：消除或减低药物的毒性，适当改变药物性能，以加强疗效；清除杂质，使之便于制

剂、服用与贮藏。雷总结了前代药物炮制技术，记述了制药基本知识，整理收录了三百多种药物的炮炙加工经验。他把炮炙方法分为三类“火制法，包括煨、炮、煨、炒、炙、焙等；水制法，包括洗、漂、泡、渍、水飞等；水火合制法，包括蒸、煮、淬等。《炮炙论》一书已佚，其内容散见于《证类本草》、《雷公炮炙药性赋解》《本草纲目》等医籍中。书中有些药物的加工制作方法，现在仍被采用。对后世中药炮炙学的发展影响很大。历代凡制药者言必称雷公。

#### 4. 唐代“药王”与金元四大家

唐宋时期，是传统医学集前代之大成，酝酿不同流派与新的突破时期。此期的名医名著不绝于世，终于引发了金元时期流派纷呈、百家争鸣的空前繁荣。

巢元方 隋朝著名医学家。据《隋炀帝开河记》载，巢氏医术高明，尤精病因病理，对于病源的探查和疾病征候的研究具有很深的造诣。曾应隋炀帝之召，治愈了大总管麻叔谋所患“风逆疾”（眩晕病）。大业年间（605—617）任太医博士，奉诏主持编写成《诸病源候论》五十卷，是历史上第一部论述病因和证候的专著，首创古代医学的病因病理学。

《诸病源候论》又称《巢氏病源》，全书分各种疾病为六十七门，载列证候一千七百二十证，专门论述各种疾病的病源，病机、症状，并附有导引法。该书内容丰富，医学各科均有涵括。在外科方面，最早记载了医治肠外伤的肠吻合术、止血术、正骨术、拔牙、人工流产术，还记述了人体神经血管受损伤后出现的局部麻木，活动意识障碍等后遗症，以及破伤风、尿道结石等症。书中所记“水毒候”，是我国文献中最早关于血吸虫病的记载，其所载流行地区、病因、临床表现，都与现在血吸虫病基本一致。有些症状如：“不服水土”、“丹毒”、“鬼剃头”、“

鹅口疮”、“疥疮”、“雀目”、“夜盲”、“麻风”等都是首见记载，其病名至今仍家喻户晓。

**孙思邈** 唐代著名医学家，中医史上的重要人物。京兆华原（今陕西耀县）人，幼年体弱多病，“汤药之资，罄尽家产”，从而发愤学医，攻研医道药理，达到精深造诣。他博涉经史诸子之说，入道士籍，兼通佛典。学成之后，屡辞朝廷征召，长期隐居，在民间行医救人，他博览唐代以前医药文献，搜集民间治疗经验，结合个人临证实践体会，编出《千金要方》、《千金翼方》两部百科全书式的医学巨著。《千金要方》三十卷，成书于永徽三年（625年）。他以人命重于千金之意题为书名。书中序例以“大医习业”、“大医精诚”为题，首论医德，告诫医生对病人要“无欲无求”，“不询问其贵贱贫富，长幼妍媸，华夷愚智，普同一等，皆如至亲之想。”他说：病人的痛苦就是自己的痛苦，因此不能怕脏怕臭，不避昼夜寒暑，路途艰难，“一心赴救”，并身体力行，开医学史上医家重德之风。从此医德与医术并重，成为传统医学中不可缺少的重要部分。《要方》共分二百二十三门，包括妇产、小儿、五官、口腔、内科传染、外科、急救、食治、养生、针灸、方剂等，多有独到精辟之论。书中以大量篇幅论述了妇产科诸病的治疗及优生思想，强调了妇产科独立设置的意义。书中记录了创用以自身血清接种防治多发性疖病，首开医学史上血清免疫之先河。另载有医方五千三百余则。《千金翼方》成书于永隆元年（680），为前书续编，书中详细论述了药物学，其中有大量唐以前未见的新药和来自阿拉伯、印度的“殊方异域”之药，还有妇产科手术、妇女化妆品、伤寒论、老年病、炼丹、针灸等内容，还在书中彩绘了经络穴位图，并创不按经络穴位，只在痛点进行的“阿是”针法。

他的精湛医术与高尚医德，引起人民的无限怀念，尊奉他是

“药王”，不少地方设庙供奉祭祀。后代道教把他列入《列仙全传》加以神化，民间传说他能医龙医虎。他为老虎医喉时所用的铁圈，叫做虎撑，后来又加上铜铃，成为走方中郎行医的标志，意为孙氏医术传人。现在泰山一带还流行着孙思邈治病救人的故事。”

韦慈藏 韦善俊 韦古道 是三位道教中传说的药王。其中只有韦慈藏一人正史有传，据《旧唐书·方使传》：“张文仲，洛州洛阳人也，少与乡人李虓纵、京兆人韦慈藏并以医术知名。慈藏、景龙中光禄卿。自则天、中宗以后，诸医咸推文仲三人为首。”

韦善俊的事迹见于《列仙全传》。据说他是京兆人，自幼守斋奉道，后来跟随道士韩元叔研习医术道法，悉得其秘，常有两青衣仙童侍奉左右。后在云游行医时得一黑犬，取名乌龙。有一天忽然对弟子说：我修道百年，道业已成，现在太上老君有召，我要前去了。黑犬顿化作数丈长的乌龙，载着善俊腾空仙去。

韦古道号称药王菩萨，唐代《本草序》说他是疏勒国得道的高士，身披长袍，头戴纱巾，手持藜杖，腰悬许多药葫芦，牵一条黑犬往来于城乡行医。开元年间疾病流行，他医好了大批黎民百姓，受到朝野崇敬。《神仙传》说他从尧禹时至唐代，曾五次以化身出现治病救人，是一位资深的医学专家，黑犬则是他乘骑的黑龙。在药王庙供奉的诸医中，只有他身悬葫芦最多。

钱乙 北宋著名儿科医学家，字仲阳，郓州（今山东泰安市东平县）人。出身世医之家。年从姑父吕氏学医，以善用《颅囟方》闻名于山东。元丰年间（1078—1085）被任命为翰林医官，后升为太医丞，不久因病辞归乡里。擅长儿科凡四十余年，临床经验丰富，曾提出儿科疾病五脏辨证法，对儿科疾患有许多独到见解。治病不拘古法，善于化裁创新。其理论学说及经验医

案，由弟子阎孝忠加以整理，于政和四年（1114）编成《小儿药证直诀》三卷，为现存最早，影响最大的儿科学专著，被后人尊为“儿科之圣”。另著有《伤寒论指微》五卷，《婴童论》百篇，俱已亡佚。

《小儿药证直诀》又称《钱氏小儿证直诀》，卷上为脉证治法，载小儿诊候及方论八十一篇；卷中收钱氏小儿医案二十三例；卷下载方一百二十余则。书中对儿科疾病的诊断和治疗作了简明扼要的论述，具有较高的临床使用价值。

刘完素 金代著名医学家，字守真，号通玄处士，河间（今河北河间）人。早年家贫，母病多次延医不至而逝，遂立志专攻医学，研读历代医学文献。学成之后，屡拒朝廷征召，长期行医民间。治学态度严谨，医学造诣极深，临床颇多创见。著作有《素问玄机原病式》二卷、《素问宣明论方》十五卷，《素问病机气宜保命集》三卷，以上三书合称《河间三书》。

刘氏在医学理论上提出“火热论”，认为人体伤寒疾病的产生多与火热有关。《黄帝内经·素问》病机十九条中，与火热有关的居多；六气病因中，火热居其二，而风、湿、燥、寒在其病理变化过程中，都能化火生热，且火热又是产生风、燥的原因，所以强调“六气皆从火化”。在伤寒病证的治疗中，主张以清热通利的治疗原则为主，擅长使用寒凉药物。因此刘氏之说被称为“寒凉派”或“河间派”。其学术思想促进了中医病机学说的发展，奠定了明清温病学派的理论基础。刘氏的寒凉与张子和的攻邪派、李东垣的补土法（中医认为五脏中脾脏配土），朱丹溪滋阴派合称“金元四大家”，是中医学繁荣发展的重要标志。这四派的学术主张在当时及后世都有很大的影响。

**李杲** 金代著名医学家，金元四大家之一。字明之，晚号东垣老人，故世称李东垣。真定（今河北正定）人。出身富豪之家，早年慈母有病，遍延名医，杂药乱投致死，终究不知所患何病。因此以重金为资，拜张元素为师，潜心研习，不数年尽得其传，著有《脾胃论》、《内外伤辨惑论》、《兰室秘藏》等医书。他认为元气是促进人体生长发育和一切生理活动必不可少的基本物质，而元气的生成又必须依赖脾胃功能的正常。所以脾胃是元气之本，脾胃伤则元气衰，元气衰则疾病生。其次，元气在体内的活动形式主要是升降运动，而脾胃就是升降运动的枢纽。如果脾胃功能失常，也会引起元气的生成不足而致病。所以“脾胃内伤，百病丛生”是脾胃学说的基本论点。李杲分析了造成脾胃内伤的主要原因是饮食不节、劳役所伤，和情绪失常，并采取了以“甘温补脾”、“调理脾胃”“升举清阳”、为主的治疗方法，形成了著名的脾胃学派，后世又称“补土派”，其影响流传至今。

**朱丹溪** 元代著名医学家，金元四大家之一。名震亨，字彦修。婺州义乌（今浙江义乌）人。因世居义乌丹溪，故世称“丹溪翁”。早年有志从医，认为“操古方以治今病，其势不能尽合”，乃拜武林（今杭州）名医罗知悌为师，笃诚求教，得寒凉、攻邪、脾胃三家之学，集三家之长而另辟蹊径，创立“滋阴学派”。著述有《格致余论》、《丹溪心法》等多种。他认为人体之所以有生命活动，就在于相火的作用。而相火的作用有“凶”、“吉”两个方面。它既是人体生命活动的根本，又可以成为疾病发生，病机逆转的关键。人身的精血难成而易亏损，人的情欲又常常难以克制，这就会引起相火妄动，阴精损伤，由此得出“阳常有余，阴常不足”的结论。在临证治疗上，他提倡滋阴降火之法，善用滋阴降火之剂，故被后人称为“滋阴派”。朱氏的滋阴学说在国内外都很有影响，国内很多医家继承、发展了

他的理论，日本十五世纪就成立过“丹溪学社”，研究实践朱氏理论。朱氏自创的大补阴丸、琼玉膏等名方，至今仍为不少医家沿用。

## 八、杂然并陈的民间俗神

民间俗神较之于宗教诸神，更能显示出崇拜与信仰的地方特色。泰安的民间俗神，虽然相当部分出现较晚，但却带有明显的原始宗教的特点，带有“万物有灵”观念的浓厚意味，包含着人们对想象中存在的“超自然力”的恐惧与崇拜的心理，征服与支配的欲望。在民间俗神传承信仰的过程中，随着社会的进步，科学的发达，逐渐失去其原有的神秘色彩和超自然的力量，使这种信仰逐步成为社会习俗和传统习惯。这是一种值得肯定的历史进化。

俗话说：“泰安的神全”。这个“全”最能概括泰安民间俗神的广泛性、多样性和自发性。它有远古原始信仰传袭而来的始祖崇拜——泰山老奶奶；又有自然崇拜中的天、地、星辰、山、川、石、树诸神；有从历史人物、英雄豪杰衍化而来的神，如姜太公、关羽、包拯等；有保护家族、城乡公众安全的守护神，如门神、灶神、土地神；有带有原始拜物教特点的神，如井神、碌碡神、路神；有具备特定职能的行业神，如茶神、蚕神、梨园神等等，甚至还有一些动物，如蛇、刺猬、黄鼠狼、狐狸也被列为“四仙”，享受民间顶礼膜拜的殊荣，不一而足。民间俗神在流传过程中，有些列入国家祀典，享受官方供奉，有被拉入道教，从



而位列仙班，有的还身兼数职，在佛教、道教、官方、民间都享受一份烟火。但仍有相当大的一部分仅仅与民间的生计、生产有关，这是民间俗神能够单独“立户”的重要原因。

民间对于俗神的信仰与崇拜，不仅没有固定的组织，而且大多无固定场所和固定仪式，有些神无庙宇、无形象，只在口头流传，迹近“孤魂野鬼”。民间祭祀大多采取“信则有，不信则无”和“无事不求神”的态度，有鲜明的实用主义和功利目的。

### 1. 村舍与家族的护卫

在民间俗神中，有一部分专管地方秩序，维护一方利益，其职权范围也以人间行政区划为准，职责内容主要是保护地方及百姓家庭的安全，与民间的关系也最密切，带有较多的民间感情色彩和生活气息。这是与民间百姓朝夕相处的“基层”神祇。

**土地** 在民间诸神中最为微末，其源起于古人对土地的崇拜，魏晋以前与后土、社稷一体，为道教“四御”之一，享国家祭祀。六朝以后土地即为只管某一具体区域的“当坊土地”，地位急剧下降。其神也由当地人死后主之。《西游记》中第五回写齐天大圣入蟠桃园查看“本园有个土地，拦住问道：‘大圣何往？’”大圣道：“吾奉玉帝点差，代管蟠桃园，今来查勘也”，那土地连忙施礼，”其地位可见一斑，宋代开始遍及城乡各地，举凡住宅、园林、寺庙、山岳，社区皆有土地，其辖区以行政区划为准，上以城隍为行政长官。李凤《觉轩杂录》载：“土地，乡神也，村巷处处奉之，或石室，或木房。有不塑像者，以木板长尺许，宽二寸，题其主曰某土地；塑像者其须发皓然，曰土地公，牧豕者曰土地婆，祀之纸烛香酒或雄鸡一。俗言土地灵则虎豹不入境，又有乡村之老而公直者死为之”。泰城之土地神附祀于城隍庙中，其神为长髯乌髯，神态慈祥可亲，是一位银须飘洒的老翁，他旁边的老妇人就是土地奶奶。另外有些街巷和农村的土地

供奉于小龛之中，称土地公公、土地婆婆。其神通虽然不大，却颇富人性味，平民百姓以为此神最易接近。

**龙王** 龙是古人幻想出来的动物，在古代传说中占有相当地位，后来成为祥瑞的象征，与龟、鳞、凤共为“四大灵物”。在传说中，龙往往具有降雨的神性，汉代祈雨常用土龙。龙又能化身为天子和伟人，所以又是古代帝王的象征。佛教传入中国后，佛经中有八大龙王、十大龙王之称，诸龙王“莫不勤力兴云布雨”。唐宋以来，帝王封龙神为王，龙王信仰开始普遍。道教也称其有诸天龙王，四海龙王，五方龙王、主司治水与丰歉，无论江河湖海，渊潭塘井，有水处便有龙。泰山因系一花岗岩，地表渗水蓄水能力差，容易形成水灾和旱灾。民国县志记载历代“泰山大水”三十余次，甚至山上的游客也“飘流无算”，另有大旱饥馑七次，甚至有“人相食”的惨状。所以对龙格外崇拜，除山上有黑龙潭，白龙池外，城里东施家胡同南侧还专门建成龙王庙，以求龙王遏制水灾，调和风雨，五谷丰登。

与龙王信仰相似，泰安民间曾流传着河神大王柳展雄的故事。说他掌管大小河流。一次玉帝命他淹掉泰山周围一千个村庄，他便找一个名叫“十百”的小村子淹掉复命，说十百即一千，哄过了玉帝老儿。又说汶河边上的泉林村是他姥姥家，每年八月十五都从河里往姥姥家送鱼。还说他爱听戏，家乡百姓为了答谢他救助之恩，凑钱在旧县摆戏，果然有一条水蛇从汶河中游出，到戏台上面听了三天大戏，然后告辞不见了。这反映了泰安人对水神、河神的崇拜，和乞求庇护的心情。

**火神** 原祀泰城南关火神庙。火神源起于上古人们对火的崇拜，古籍中记载有三人，其一为祝融，《山海经·海外南经》“南方祝融，兽身人面，乘两龙”。郭璞注：“火神也”，《左传·昭公二十九年》：“火正曰祝融”。火正即司火之官。其二为炎帝。《淮南子·汜论训》：“炎帝作火死而为灶”。这是神话

中最早的火神，《吕氏春秋》中也记载炎帝为南方炎德之帝，祝融为其属神。其三为吴回，《山海经·大荒西经》：“有人名曰吴回，奇左，是无右臂”。另外还有一位小火神阇伯，是传说中五帝之一——帝 的长子，帝 代颡项为帝王后，封阇伯于商丘，担任火正，亦被后世奉为火神。

俗话“水火无情”。火能造福于人，也能带来灾难，人们不得不乞求火神的保佑。当地传说民国年间，曾有一名善于刮地皮的贪官住在火神庙，其箱笼细软经常无端起火，烧得他没有办法，只得迁居外乡，易地为官。看来这位灵验的火神爷倒是善于笑谑戏耍的幽默人物。

门神 是从古至今流传最广的民间神祇之一，它起源于古代的自然崇拜。自从人们会建造房屋以后，就认为应有神灵守卫。《礼记·月令》中已有“祀门”、“祀户”的记载。《礼记·祭法》：“大夫三祀，门、行、族厉”；《丧大记注》：“君释菜，以礼祀门神”。最早的门神是神荼、郁垒。汉王充《论衡·订鬼》引《山海经》曰：“沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼。恶害之鬼，执以苇索而以食虎。于是黄帝乃作礼，以时驱之，立大桃人，门户画神荼郁垒与虎，悬苇索以御凶魅。”南朝梁宗怀《荆楚岁时记》也记载：“岁旦绘二神，贴户左右，左神荼，右郁垒，俗谓之门神”，这就是门神最早的来历。后世所绘门神中，神荼为白脸，喜相，郁垒红脸，怒相。

唐代门神改由著名武将秦琼、尉迟敬德担任。《三教搜神大全·门神二将军》条：“按传，唐太宗不豫，寝门外抛砖弄瓦，鬼魅呼号，三十六宫七十二院夜无宁静。太宗惧之，以告群臣。秦叔宝出班奏曰：‘……愿同胡敬德戎装立门外以伺’。太宗可其奏，夜果无警。太宗嘉之。谓二人守夜无眠，命画工图二人

之形象全装，……悬于宫掖之左右门，邪祟以息。后世沿袭遂永为门神”；这对于勇冠三军、功勋卓著的重臣，确属大材小用。所以《西游记》赞词中就有“本是英雄豪杰旧勋臣，只落得，千年称户尉，万古作门神”的句子。

宋代以后，门神渐多，且有文、武之分。武门神又有赵云、马超、薛仁贵、盖苏文、孙滨、庞涓、黄三太、杨香武、燃灯道人、赵公明、马武、姚期、萧何、韩信、孟良、焦赞，以及完全是“陶壁虚构”出来的哼哈二将。文官门神大都是赐福天官，含有避福得官、招财进宝之意。另外还有一类祈福门神，多与福禄寿喜财，多子多福有关。有趣的是此类门神多成双成对，如赐福天官配送子娘娘、喜神配和合仙、刘海配招财童子等，并在画像上添一些吉祥物，为爵、鹿、蝠、喜、马、宝、瓶、鞍等，借谐音寓意“爵、禄、福、喜、马、报、平、安”已具有更加浓烈的装饰性。

门神从伏鬼驱邪到求福祿吉祥的转变，体现了神由人造、神为人使的“实用”观念。但在旧时泰城人家贴门神是有严格规矩的，武门神必须贴在临街的院门上，以求驱邪；文门神及祈福门神贴在房门上，以示恭迎福临。如果位置颠倒，就意着把福祿喜财送给了行人，是很不吉利的。

灶神 民间又称灶君，灶王爷、灶君菩萨等。原始的灶，就是先民们用来取暖照明，烤制食物，防御野兽，在住地燃起的火堆。在母系社会里，灶由民族中威望最高的妇女掌管，最早的灶神当然就是女性。《庄子·达生篇》就说灶神有妻，“著赤衣、状如美女”。后来的道书把灶神说成昆仑老母，名“种火老母元君”专管人间住所，记下每家人之善恶，于夜半上奏天庭。

灶神也是起源于自然崇拜，《礼记·月令》就有：“祀灶”的记载。但灶神是谁？众说不一。《淮南子》称炎帝作火，死而为灶；许慎《五经异义》称颛顼氏之子黎，为祝融火正，祀为灶

神。东汉以降，又有张禅、苏吉利等。祭灶的时间亦屡有变化。先秦为孟夏祭祀，汉为腊日，晋为腊月二十四，唐宋以后遂以此为定例。说到灶神之司职，未免不甚光彩，郑玄就认为是“小神居人之间，司察小过，作谴告者尔”（《礼记注》），也就是说，这是一个暗中伤人，专门打小报告的家伙。《抱朴子·微旨篇》说得更为明白：“月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪。纪者，三百日。小者夺算。算者，三日也”，真是令人防不胜防。其司饮食的本职，似乎为人淡忘了。人们既怕他、恨他，又离不开他，只好采取“赎卖政策”，在祭灶升天之时，以糖瓜封住他的嘴，用好话加以奉承，除夕之夜，还要迎其下降，期望他“上天言好事，回宫降吉祥。”

人们对灶神的态度，不像对其它神祇那样虔诚庄重，而是亦庄亦谐，形成独特的祭灶习俗。祭灶时除摆糖瓜、食品外，还要有祭词。宋范成大《祭灶祠》曰“古传腊月二十四，灶君朝天欲言事。云车风马小留连，家有杯盘丰典祀。猪头烂熟双鱼鲜，豆沙甘松粉饵圆。男儿酌献女儿避，酹酒烧钱灶君喜。婢子斗争君莫闻，猫犬触秽君莫嗔，送君醉饱登天门，勾长勾短勿复云，乞取利市归来分。”本身已较富有趣味，而秦城百姓唱给灶神的祭灶歌更令人捧腹。〔师傅调〕《灶王告状》：“九月九日是重阳，灶王爷爷上了天堂。双膝大跪在灵霄宝殿，尊了声玉皇你称一个王。天宽地大你不让我去坐，为什么叫我当个灶王？庄户人家把我请了去，浆子糊了我一脊梁。刷锅滲了我一身水，烫了我一脸的黄皮子疮，单等腊月二十三日，糊了我一嘴麦芽糖。他让我上天一定言好事，朝玉回宫降吉祥”。看来在穷苦百姓家里，灶王爷也只好受委屈了。

**厨神** 亦称紫姑神，据《三教源流搜神大全》、《显异录》等记载，紫姑是唐朝人，姓何名媚，字丽卿，山东莱阳人，武则天时；山西寿阳刺史李景害死了何媚的丈夫，霸占她为妾。李景

之妻阴鸷刻毒，见何氏美艳惊人，又妒又恨，于正月十五元宵节时，趁何解手，把她害死厕中。天帝可怜她，封为厕神。后来，受到妇女们的崇拜，于元宵之夜在厕中祭之，以纸或布做成紫姑神偶像，念词曰：“子胥不在，曹夫亦去，小姑可出”，如偶像摇动。说明“神”来了，据说此时占卜吉凶，可知福祸。大概紫姑是“过来人”，对福祸有亲身体会，所以才能讲清吧。泰安城乡旧时习俗，于元宵之夜在厕所挂灯烧纸祭祀，以求厕神保佑。

厕神之外，还有厕鬼。唐·段成式《酉阳杂俎·前集》卷一四：“厕鬼名项天竺”。这可是善于作乱的凶鬼。《古今图书集成·神异典》卷四四引《续玄怪录》：“厕神（鬼）每月六日例当出巡，此日人逢必致灾难，人见即死，见人即病”，又说其鬼“名郭登，蓬头青衣，长数尺”。泰安旧时盖房，要根据堂屋位置选择厕所方向，或在东南，或在西南，以镇厌厕所五鬼。如方位不对，则会导致五鬼作乱，祟及生人。

棍子神 是厌胜野鬼之神。泰安旧俗，年节要“请家堂”来家。据说“家堂”进门之后，要立即放一拦门棍，让棍子神镇住门户，以防孤魂野鬼混迹其中，妄享子孙祭奠，并在家中杂祟。等送走“家堂”以后，才将棍子神撤掉。

## 2. 原始自然崇拜遗俗

原始自然崇拜观念随着社会的发展，已有了相当的繁杂的变化，其中相当一部分早已面目全非，但在民间信仰中保存的部分却继续存在，并有信仰指向明确，信仰形象直观、信仰方式简单的突出特点，带有民间的淳朴与直率。

泰山石敢当 是明清之际相当流行的神祇。此神无具体形象，只是以石碑、石条上刻“泰山石敢当”五字，立于桥道要冲或房屋墙壁，以驱邪镇妖。

石敢当信仰的流变传承比较复杂，其记载最早见于西汉史游

《急就章》：“师猛虎，石敢当，所不侵，龙未央”。颜师古在注释中认为石是姓氏，敢当是所向无敌意，石敢当乃当时一名勇士。宋仁宗庆历年间，福建莆田出土一石碑，上刻“石敢当，镇百鬼，压灾殃；官吏福，百姓康；风教盛，礼乐张”，末署“唐代宗大历五年，县令郑押字记”则又属自然崇拜子遗。以石镇宅之俗出现较早，《淮南·万毕术》云“丸石于宅四隅，则鬼无能殃也”。庾信《小园赋》云：镇宅以埋石。吴兆宜注《荆梦岁时记》云：“十月晦日掘宅角，各埋大石，为镇宅”。近年有些研究者也注意到石敢当为古代灵石崇拜遗俗（吕继祥《石敢当初探》，刊《民俗研究》1989年第2期）。应当说这是很有眼力的。

明清以来，石敢当崇拜与泰山联系在一起，意在借泰山神威增加石敢当之份量。民间这一信仰也逐渐人格化、人情化，说石敢当本泰山人，不但能驱妖拿邪，还是一位治病救人的义士。山东学者王士禛对家乡此俗当然比较了解，《茶香室丛钞》卷十记载：“国朝王渔洋山人云：齐鲁之俗，多于村落巷口立石，刻‘泰山石敢当’五字，云能暮夜至人家医病。北人谓医士为大夫，因又名之曰石大夫”。近年陶阳等人整理的《泰山民间大观》就收集了几则石敢当的民间传说，大致是石敢当所到之处即能手到病除，鬼邪惧逃。后来各地皆请，石氏奔走不迭，遂以石、砖刻“泰山石敢当”之名或砌于屋墙，或立于街口，鬼祟见之亦不敢近。此法甚验，各地竟起仿效，不仅泰山一带随处可见，东南沿海如江苏、浙江、福建等地和江西、安徽各地亦十分普遍，甚至号称“四大佛山”之一的九华山，也在佛寺拐角的墙壁上，镌刻着“泰山石敢当”的大名。泰山石敢当与泰山崇拜同样流行，成为遍及全国，影响巨大的神祇。

由此可见，石敢当起源于自然崇拜中的灵石崇拜，后在流传过程中逐渐人格化，并与泰山联系在一起。明清以来，盛行于全国

的泰山石敢当信仰，则是与泰山崇拜密切结合在一起的。

**路神** 亦源起于自然崇拜，先民们企望在路途遥远中得到神的佑助，始对道路加以祭祀。《礼记·祭法》中规定王、诸侯、大夫、士都要“祀行”，“行”即道路，所以又称“行神”或“祖神”。

同其他神祇一样，路神也有很有来头的几位。一是黄帝之妻嫫祖。《轩辕本纪》云：“帝周游行时，元妃嫫祖死于道，帝祭之以为祖神”。一是黄帝之子累祖。《集说真》引《汉书》颜师古注：“昔黄帝之子累祖，好远游而死于道，故后人以为行神也”。一是共工之子修。《风俗通义》引《礼俗》：“共工之子曰修，好远游，舟车所至，足迹所达，靡不穷览，故祀以为祖神”。

与路神关系密切的还有开路神。此神名方相氏，在周代是官职之名。《周礼·夏官·方相氏》：“方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时难，以索室驱疫。大丧，先柩。及墓，入圻，以戈击四隅，驱方良”。而方相之来历亦与黄帝妻嫫祖有关。《古今图书集成·神异典》卷四，引《贤奕》：“轩辕黄帝周游，元妃嫫祖死于道，令次妃好嫫监护，因置方相以防夜，盖其始也。俗名险道神，阡陌将军，又称为开路神。明代《封神演义》又分为二神，说是殷纣王时武将方相、方弼兄弟，后来分别封为显道神、开路神。

秦城旧俗中仍有此神。凡有丧事，出殡前必先祭路，即祭方相氏。除夕之夜迎“家堂”却要先祭路神。不过在一般人观念中，路神与开路神方相氏是分辨不清，或合二为一的。

**碌碡神** 碌碡是碾米工具，秦城民间亦奉为神。据说穷人家孩子命不够硬的话，就要认干娘，但无钱置办礼品，只好认碌碡为干娘，这样就成了碌碡娘的孩子，命硬，且寓意有饭吃，不挨饿。认娘以后每年的年三十要给碌碡烧纸，正月十五给碌碡挂



灯，以示孝敬。

**树神** 其神职大致与碌碡神相同，不过更寓意孩子能象大树一样茁壮茂盛，健康成长。认娘时要跪在树前烧香磕头，然后抱住大树摇晃，转上几圈，口书念叨，“抱抱长长，我和大树（树娘）一样长（音常）”。树娘一般由槐树、椿树充当。因为民间认为“槐能生子”，且槐树相传很有神灵之气。过去秦城双龙池古槐、二衙街古槐都有人送过“有求必应”的牌匾，并于树上挂红布，期望得到槐树神的佑助。椿树亦是树中之美好者，“椿庭萱堂”本身又是父母长辈的代称与象征。选此两种树为神，表现了原始的“万物有灵”观念，也渗透出民间的审美鉴赏心理。

**簸箕神** 簸箕本为加工粮食的工具，以柳条编成，旧时秦安民间奉以为神，主要是认为它有判定是非的神异能力，即神判。这是一种企图借助超自然的力量来鉴别和判定人间是非真伪的习惯做法，是一种最后的判决手段，当事者必须无条件接受，这种判决办法的特点是人类智慧和力量无法解决某些疑难纠纷的情况下，转而求助于神的意志来解决问题。凡能经受住考验者，表明清白无辜，得到神的佑护，反之则被认为是遭到神的惩罚，而被判定为有过，人们认为这种办法最能体现神的意志，所以叫神判。我国古代就有神判的记载。王充《论衡·是应》：“魍魎者，一角之羊也，性知有罪，皋陶治狱，其罪疑者，令羊触之。有罪则触，无罪则不触。斯盖天生一角圣兽，助狱为验”。《后汉书·舆服志》也说：“獬豸神羊，能别曲直”，这就是后来所传能辨是非奸直的独角兽。但神判后来的发展却集中于偏远地区和少数民族，借助对象也由神兽转为神物。汉族地区的神判已不多见。

秦安簸箕神判的具体方法是：失主与被怀疑者相对而坐，手平举，每手各握一枚鸡蛋，于鸡蛋上方置一簸箕，令口朝外。另

以香炉点三柱香祭神。此时另有一人身背秤钩，围二人正转三圈，倒转三圈。香燃尽后，簸箕就会在鸡蛋上面微微跳动，轻动方向，口向偷窃者，如不是，则簸箕只在原地跳动，口不转向。据说现在泰城老居民仍有曾亲眼目睹者。

能行神判的还有一种筷子神，但泰城使用者较少，具体办法不详。

太岁 来源于古代的天体崇拜，但它并不是具体的星体或象征某种天象，它与岁星有关，是人们为记时方便想象出来的。《周礼·春官·冯相氏》：“掌十有二岁”郑玄注曰“岁为太岁”。太岁是“左行于地”，即在地下与天上的岁星作相对运动。太岁的观念即由此产生，并受到了与其它星体类似的神化和崇拜。至迟从西汉开始，人们就认为太岁每年行经的方位，与动土兴造、迁徙、嫁娶的禁忌有关，唐代淄博人段成式的《酉阳杂俎·续集》中就记载了山东即墨人冲撞太岁招病：“百姓王丰兄弟三人，丰不信方位所忌，尝于太岁上掘坑，见一肉块，大如斗，蠕蠕而动，遂填。其肉遂填而出，丰惧弃之，……兄弟奴婢数日内悉暴卒，唯一女存焉”。从此以后再也无人“敢在太岁头上动土”。此神后来又被人格化。《三教源流搜神大全》卷五：“太岁殷元帥”条记载，太岁为殷纣王之子，名殷郊，有勇力，善除妖。《封神演义》中有“封殷郊为执年岁君太岁之神，坐守周年，管当年之休咎。杨任为甲子太岁正神，率日直正神，循周天星宿度数，察人间过咎衍由”。太岁的信仰与禁忌本来仅流传于民间，不列国家礼典，但元明以降，却得到最高统治者承认，设专坛祭祀，则更加刺激了民间的信仰。泰城旧时每逢动土、婚嫁，均要请阴阳先生“定太岁”，即计算太岁在何方，以免冲太岁，如新娘花轿不能面对太岁方，新人行礼不能面对太岁方，等等。

蚂蚱神 泰安人称蝗虫为蚂蚱，过去蝗虫是农作物之大敌，

为害甚烈。明代以来，见于县志记载的严重的蝗灾达十余次。据秦城老居民回忆，民国初年秦城及周围发生蝗灾。蝗虫来时遮天蔽日，落满农田，啃噬庄稼叶、茎，蝗虫过后一片萧条，留下遍地蝗虫卵。半月之后幼蝗生出，平地上竟有厚厚一层，只好全城出动，用土埋、火烧、水淹，仍不能灭，两三年后庄稼才能恢复正常生长。民间既然驱蝗乏术，所乞求的刘将军又不见灵验，只好转而祈求蝗虫本身，于是在秦城北面岱宗坊以下修建一座蚂蚱庙，每年进香致祭，祈祷蚂蚱不要肆虐为害，佑助粮食丰收。

### 3. 功名利禄与子嗣

在艰难的现实生活中，人们企望有比较理想与美好的明天，所谓“福、禄、寿、喜、财”就是这种民俗心理的反映。于是又有一批专业神祇应运而生，替人们主宰起前途、功名、利禄、子嗣、疾病等等，使人们对自己的切身利益，感到一种心理上的平衡。

文昌帝君 又称梓潼帝君。据《华阳国志》记载，四川梓潼县一带在东晋以前信仰恶子神，当地人为之取名张恶子，并立庙祀之。宋代以来，相传其能预测状元事，颇应验。文昌原为星名，是魁星之上六星的总称，古代星相家认为是主大贵的吉星。道教又将其尊为主宰功名禄位之神，称“文星”，说“文昌星明，文运将兴”。又称上帝命张氏掌文昌府事及人间禄籍。元仁宗延佑三年（1316年）封梓潼神为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”，从此文昌神与梓潼合二为一。

这种说法颇为荒诞，且拼凑过于勉强。古代有“不语怪、力、乱、神”传统的儒士极力诋斥，并企图为文昌星正名。但对绝大多数贫寒儒士来说，要紧的还是功名利禄，“病急乱投医”，也就顾不得许多，统治者亦顺水推舟，“秩而祀之”，以

至天下府县，处处建有文昌宫，儒生士子莫不顶礼膜拜。道教也乘机杜撰出《文昌帝君阴骘文》，假传文昌帝君的“天启”，劝世人积德行善。泰城文昌宫建于明代，其地址在今泰山区政府路南。

**魁星** 又称奎星。这是与文昌关系密切的神祇，其庙往往与文昌合之。泰城奎星就供奉在文昌宫内的奎文阁里。

奎星（宿）为二十八宿之一，是西方白虎七宿的头一宿，共包括十六颗星。奎星被古人附会为主管文运之神，《重修纬书集成》卷五《孝经援神契》就说“奎主文章”。后因“魁”、“奎”同音，并有“首”意，所以代替了“奎”字，古代称状元为“魁甲”。“魁”字后来又被一些人望文生意，加以曲解，说是“鬼抢斗”，“鬼脚右转为踢北斗”，并把魁星形象化，描绘为一赤发蓝面恶鬼，立于鳌头之上。一脚向后跷起如大弯钩，一手捧斗，一手执笔，表示用笔点定状元者。这就是“魁星点斗，独占鳌头”。魁星信仰兴盛于宋代，此后便成为封建社会中读书人于文昌帝君之外最崇信的神祇。由此，还衍化出文曲星、武曲星之说。《儒林外史》称中举士子“都是天上的文曲星”。《封神演义》中以比干为文曲星、姜桓楚为武曲星，其源盖出于魁星崇拜。

**财神** 是民间乃至各阶层都普遍关心的问题。自从私有制出现后，财富一直是人们普遍关心的问题，人们殷切地希望有一位神仙能帮助他们招财进宝，财神便应运而生。但究竟谁为财神好，迄无定论，问题是哪位财神都不很灵验。枉自享受了许多人间烟火。人们不得不在更大的范围内遴选“神才”，于是有了文财神、武财神，且各有数名正选。

文财神主要是比干、范蠡两位。比干是商纣王的叔父，为人耿直，见纣王荒淫无道，为政暴虐，便直言相谏。纣王大怒道：“我听说圣人之心有七个窍，今天我要看看你的心有几个窍！”便将比干开膛剖心，因为比干办事公道，纯正无私，人们把他敬

为财神，希望他能使经商者童叟无欺，不发昧心财。另一位范蠡，原是春秋时期勾践手下的大臣，足智多谋，长于预见。他帮助越王成就了大业。在勾践大封功臣时他却隐姓埋名，携西施泛舟太湖而去。后来越王果然大杀功臣，证实了他“可与共患难而不可同富贵”的先见。据说他后来至山东定陶，自称“陶朱公”，做珠宝生意发了大财，却又看破红尘，把钱财都分给亲友。因经营有方，又不吝啬守财，所以商贾多奉他为财神。

武财神也主要有两位：赵公明和关圣人。赵公明是道教中传说人物，名朗，陕西终南山人。后汉时张天师收他为徒，命他骑黑虎、守护丹炉。因服仙丹，能变化无穷，天帝又命守护斋坛，封之为“正一玄坛赵元帅”。在晋代干宝《搜神记》中，他是冥神，后来又成为“五瘟使者”之一。在明代小说《封神演义》中，姜子牙奉元始天尊之命封神，赵公明被封为“正一龙虎玄坛真君”，手下还有招宝、纳珍、招财、利市，主管迎祥纳福。才正式当上财神。其形象是头戴铁冠，手执钢鞭，黑面浓须，胯下一头黑虎。据说从商求财者“可以对神（赵公明）祷，无不如意”。另一位关帝财神，多为合伙经商者所祀，意在请其保佑重义不重利，不要争利伤了和气。另外还有五显、五通、五圣、五路神等鬼怪为财神者。

秦山的财神却是文武皆备。红门下的关帝庙，便是清代山西盐商捐资兴建的，期望关老爷保佑人心齐，货利足。秦城通天街东旧有财神庙子街，冲街口有一神龛供奉财神，寓“对我生财”之意。其神眉清目秀，冠冕紫袍，属文财神。近年中天门二虎庙修复原殿，内里也根据《封神演义》所述奉祀赵公明，为执鞭跨虎形象，另有利市仙官妙少司，招财使者陈九公侍立。周围还有以《封神演义》为题材的壁画九幅。

福神。较之门神财神，福神的影响就小得多了，这恐怕与“福”的界定不清有很大关系。但从其来源上看，黎民百姓却实

在从福神受惠不少，传说福神为唐人阳城。据《唐书》记载实有其人：“阳城字亢宗，定州北平人，徙陕州夏县，仕唐德礼朝，为道州刺史。州产侏儒，岁贡诸朝。城哀生离，无所进。帝使求之，城奏曰：‘州民尽短，若以贡，不知何者可贡’，自是罢。州人感之，以阳名子”。看来这位阳城很有些人道主义的德性，敢于抵制以侏儒为戏的岁贡，为一方百姓造福。选他为福神当属可以胜任。至元明之际，讹传为汉武帝时人，名杨成。另有因“天官赐福”之说以天官为福神，或以真武（玄武）为福神者。不过此神未设神像，民间只是在新春之际写一“福”字贴于庭院或照壁。泰城旧时故意把“福”字倒贴，寓意“福到”。

**喜神** 即吉神，专事送喜与吉祥，但无具体形象，亦无祭祀之所。旧时泰城有迎喜神习俗“正月元日鸡初鸣时，祀喜神于其方，曰出天行”，也就是以其所值方位为喜神方。北方此俗较为流行，据《京华春梦录》载旧时北京亦有此俗：“元旦黎明，携帕友走喜神方，谓遇得喜神，则能致一岁康宁”。泰城旧时婚礼，新娘上轿后，轿口必对准喜神方稍停片刻，谓之迎喜神。新人行礼之前，亦须向喜神方站立，才能一生多喜乐之事。这实际是自然崇拜的一种子遗。

**瘟神** 原祀泰城西南文曲街瘟神庙。瘟神的观念起源于古人对瘟疫的恐怖。对于危害人类的烈、急性传染病，人力无法抗拒，遂以为由鬼神主之。《山海经》中的西王母“是司天之厉及五残”，是最早的兼司瘟疫之神。东汉蔡邕、晋代干宝都以颛顼氏之子为疫鬼，干宝《搜神记》载：“昔颛顼氏有三子，死而为疫鬼……一居江水，为疟鬼，一居若水，为魍魉鬼，一居人宫室，善惊人小儿，为小鬼。于是正岁命方相氏，帅肆傩以驱疫鬼”。《三教源流搜神大全》把五种瘟疫说成五种瘟神：“昔隋文帝开皇十一年六月内，有五力士现于凌空三五丈，于身披五色袍，各执一物，一人执勺子并罐子，一人执皮袋并剑，一人执扇，一人执锤，

一人执火壶。帝问太史居仁曰：此何神？主何灾福也？张居仁奏曰：此是五方力士，在天为五鬼，在地为五瘟，名曰五瘟。春瘟张无伯，夏瘟刘元达，秋瘟赵公明，冬瘟钟仕贵，总管中瘟史文业。如现之者，主国民有瘟疫之疾，为此天行时病也。帝曰：何以治之而得免矣？张居仁曰：此疔病者，乃天之降疾，无法而治之……帝乃立祠，……诏封五方力士为将军……后匡阜真人游至此祠，即收伏五瘟神为部将也”。明人小说《封神演义》中又以吕岳为主瘟大帝，掌瘟神六部，说明过去人们一直对瘟疫诚恐诚惶，除设祠供奉祈祷外实在无可奈何。不仅汉族如此，一些少数民族也是如此。清·徐震《旃林纪略》记载，西藏地区于每年二月十九日送瘟神，称之为打牛魔王，届时于大昭寺前广场上聚众演出，一人扮瘟神，一人扮达赖喇嘛。二者互相诘难斗法，瘟神以失败告终，被五雷逐走，泰城的瘟神庙在明代即已建立，后来又增设观音堂，期望以观音菩萨的大慈大悲来镇住瘟神的猖獗。

痘神——原祀岱宗坊北痘神祠。痘，俗称麻疹，是一种传染病，古人对此十分惧怕，认为同瘟疫一样有神掌之，遂加以神化。明代许仲琳《封神演义》第九十九回“封余化龙为主痘碧霞元君，率领五方痘神”。五方痘神即余化龙的五个儿子达、兆、光、先、德。据说余化龙原是商纣王部将镇守潼关。姜子牙伐商，至潼关安营，化龙率子达、兆出战，受伤败走，余德遂暗用妖术，于夜间将五斗毒痘撒遍周营，武王、子牙及合营兵将俱染痘疹。惟有武将杨戬外出未遭侵染，子牙遣杨戬往火云洞求伏羲赐丹救治，伏羲嘱神农予仙丹三粒：曰一粒救武王，一粒救子牙，一粒用水化开，在军前四处散洒，痘毒自然消失，杨戬依计回营施用，霎时合营愈，子牙率兵杀潼关，杀余化龙及其五子。克商后，子牙封余化龙为主痘元君，五子分别为东、西、南、北、中五方的主痘正神。

又载痘神名“痘花五圣”，清·姚东升《释神》引《道藏》。

“神姓张名胜，河南魏州闾乡人，生于唐贞观六年五月五日，掌管人间疹痘，以其功大，故统名为痘神云”。痘神杂出，各地所奉不一。其中影响还属余化龙及其五子为大，泰山痘神祠所祀即此。

张仙 即送子张仙，据清代《泰安州志》记载：“张仙祠在关王庙之东偏，州民之祈嗣者祷焉”。张仙祠旧址约在今泰山区政府以南。据《通俗编》引《金台纪闻》，张仙之说实出于一段爱情悲剧：宋太祖赵匡胤灭后蜀，后蜀皇帝孟昶的爱妃花蕊夫人被送到汴京后宫。花蕊夫人不忘故主恩爱，就画了一张孟昶挟弓射猎的画像，挂在室中。一次被太祖看到，询问其故，花蕊夫人谎称：这是我们蜀中的送子张仙。此后弄假成真，送子张仙之名不胫而走。《历代神仙通鉴》记载宋仁宗“昼寝，见一美男子粉面五髻，挟弹面前，曰：‘君有天狗守垣，故不得嗣，赖多仁慈，予为弹而逐之。帝请详其说，曰：予桂宫张仙也。天狗在天掩日月，下世啖小儿，见予则当避去’。帝顿足而觉，即命图象悬之”。又据《七修类稿》：北宋文学家苏老泉曾梦张仙手合二弹，是诞子吉兆，后来果然生了苏轼、苏辙兄弟二人。苏老先生为此特意写了《张仙赞》以表感戴之情。

泰安张仙祠中塑有张仙神像，其形象即按“粉面五髻，挟弹”的记载塑造。殿中有一幅对联：打出天狗去，保护膝下儿。横批：子孙绵绳。民间家庭祭祀，则多贴像于烟囱旁。据说天狗往往顺烟囱进屋，吓唬小儿，传染天花。张仙守住烟囱口，天狗就不敢钻入。

与生育、保健有关的神祇还有送子娘娘和眼光娘娘。此二神经常侍立于碧霞元君两侧，来历不甚清楚，大约出于泰山女神职能的分化。求子者要在神像前买个泥娃娃，用红绳拴住，带回家中，名曰：“拴娃娃”。生了孩子以后，要再买个泥娃娃供于神像前，以防送子娘娘再把孩子收去。除陪伴碧霞元君外，眼光娘



娘在虎山、金山各享有一座专门的眼光殿。据称治疗眼疾很有应验，所以香火也很盛。

#### 4. 英雄生前身后名

有些历史人物生前立下不朽功业，被目为英雄，得以名垂青史。这似乎还不够，人们一定要给他增添身后殊荣，封之以各种神号，主不同神职，相信他们能同生前功业一样，管好一方事务。至于有些神职与他们的英名纯属“风马牛不相及”，也就顾不得许多了。

姜太公 一名太公望。姜姓，吕氏，名尚，原为西周名将。《史记·齐太公世家》：“吕尚盖尝穷困，年老矣，以鱼钓奸周西伯。西伯将出猎，卜之，曰：‘所获非龙非彘，非虎非熊，所获霸王之辅’；于是周西伯猎，果遇太公于渭之阳，与语大说，曰：‘自吾先君太公曰：当有圣人适周，周以兴。子真是邪？吾太公望子久矣！’，故号之曰：‘太公望’，载与俱归，立为师”。后因功封太公于齐。唐代开始设庙祭祀。《唐会要》卷二三：“开元十九年（731年）四月十八日，两京及天下诸州各置太公庙一所，以张良配享。诸州宾贡武举人、准明经进士，行乡饮酒礼。每出师命将，辞讫，岁日，便就庙引辞。上元元年（760年）闰四月十九日，追封为武成王，有司依文宣王置庙”。天宝六载（747年）正月敕，乡贡武举人上省，先令谒太公庙。每拜大将，及行师克捷，亦宜告捷”。此时太公庙已属武庙，列入国家祀典。宋代大中祥符元年（1008年）加谥昭烈武成王。神宗熙宁年间（1068—1077年）曾一度“就武成王庙侧建武学，如太学仪”（《事物纪原》卷三）。以后又逐步加以神化，到《封神演义》中成为册封诸神的主角，自然也就对众神有管理之责。近代民间大兴于墙角街道砖石上镌刻“姜太公在此百无禁忌”字样，“可以驱神逐邪”，其源盖出于此。

姜太公与泰山颇有渊源。最早见于晋干宝《搜神记》卷四：“文王以太公望为瀋坛令，期年，风不鸣条。文王梦一妇人，甚丽，当道而哭。问其故，曰：‘吾泰山之女，嫁为东海妇，欲归。今为瀋坛令当道，有德，废我行，我行必有大风疾雨，大风疾雨，是毁其德也’。文王觉，召太公问之，是日果有疾风雨从太公邑外而过，文王乃拜太公为大司马”。如此说来，太公发迹亦曾借“泰山之力”；唐代以来，泰城大街小巷都有砖刻“姜太公在此诸神归位”字样砌于墙壁，负责泰城各路神仙纲纪整饬。有趣的是往往与“泰山石敢当”同砌一处，用现代语言来说，颇有“分工协作，齐抓共管”的味道。

关圣帝君 又称关帝、关公，即三国时蜀国名将关羽，封“汉寿亭侯”。在他战死的荆州玉泉山曾立“三郎神”庙祭祀。自魏至唐，在民间并无大的影响。宋代开始，关羽陡然名声大振，开始由人向神转化。徽宗时，金兵南侵，宋室岌岌可危。出于政治需要，统治者看中了关羽。崇宁元年（1102年）封为忠惠公，大观二年（1108年）进武安王，宣和五年（1123年）加义勇武安王。南渡以后，高宗建炎三年（1129年）改封壮缪义勇王，孝宗淳熙十四年（1187年）更号英济王。这是随着宋王朝在军事上的节节失败而步步乞灵于关公佑护的心理表现。

明清两代关公崇拜愈演愈烈。明太祖洪武二十七年（1394年）敕建庙于金陵鸡鸣山。永乐迁都北京，又“庙祭于京师”。成化十三年（1477年）以地安门西关羽庙为太常寺官祭场所。“岁五月十三日祭以太牢、果品、玉帛，一遣太常寺官致祭，国有大事则告”（《续文献通考·郡祀考》）。同时开始把关羽定为武庙主神，与文庙中孔子相对应。万历十八年（1590年）晋封协天护国忠义大帝，四十二年（1614年）又称三界伏魔大帝神威远震天尊关圣帝君。这是明王朝预感内外风暴即将来临，便抛出这尊偶像借以吓人。清朝统治者在关外时对关羽十分崇敬，崇德八年

(1643年)皇太极便于盛京(沈阳)建关帝庙,入关后沿袭明代祀例,顺治九年(1652年)敕封忠义神武关圣大帝,雍正时追封关羽父祖三代为公爵,命春秋致祭一如文庙之仪,牲用太牢。嘉庆以后,内忧外患不断,清帝益加乞助于关羽神灵。道光、咸丰、同治又各有封敕。至光绪五年(1879年)其封号已多达二十四字,全称为“忠义神武灵佑神勇威显保民精诚绥靖翊赞宣德关圣大帝”。鸦片战争中,腐败的清政府甚至相信关圣帝统领有十万神兵,企图祈神关圣帝率神兵击退外敌。

在日见炽热的关帝崇拜中,民间则相信关帝有司命禄、保佑科举、治病除灾、驱邪避恶、巡察冥司的灵验,甚至有招财进宝、庇护商贾的法力,所以民间各行各业、妇孺长幼均对这位万能大神顶礼膜拜。同时,关羽又是义重千斤、忠贞不二的英雄好汉,“桃园三结义”是江湖义气的表率,统治者也有借关羽“忠孝节义”来教化群众的意图。近代的哥老会,青红帮特别敬重关羽,江湖上结拜兄弟也必须在关帝象前顶礼焚香,立誓铭志。关帝这种如火如荼的声势令佛、道二教十分眼热,纷纷拉入本教下充当护法神,以壮声势。秦城资福寺中十八伽蓝之一就有关公。道教不但奉为重要神祇,还炮制出《关帝觉世真经》、《关帝明圣经》、《戒世子文》等经书,假关帝之口说“人生在世,贵尽忠孝节义等事,方于人道无愧”,是道教重要的劝善书。

秦城的关帝崇拜亦极盛行,大型的关帝庙有城里的关帝庙街、红门关帝庙二处,有些佛、道寺庙还设关圣殿、关公堂。有些百姓也于家中供奉关羽像。

包公,姓包名拯,字希仁,庐州合肥(今安徽合肥)人。北宋仁宗天圣年间进士,历任龙图阁直学士,枢密副使。据《宋史·包拯传》载:“拯立朝刚毅,贵戚宦官为之敛手,闻者皆惮之”。他在知开封府时不畏权贵,敢于秉公执法,为民伸冤,

“人以包拯笑比黄河清，童稚妇女，亦知其名，呼曰‘包待制’；京师为之语曰：‘关节不到，有阎罗老包’（同上）；他十分清正廉洁。在端州（今广东高要）为官时，当地所产端砚十分名贵，但直至任满“不持一砚归”。虽身居高位，但“衣服、器用、饮食如布衣时”；他刚正不阿，“恶吏苛刻、务敦厚，虽甚嫉恶，而未尝不推以忠恕也。与人不苟合，不伪辞色悦人；平居无私书，故人、亲党皆绝之”。他戒子甚严，尝曰：‘后世子孙仕宦，有犯赃者，不得放归本家，死不得葬大塋中，不从吾志，非吾子晋孙也’

包拯生前即有许多他的传说，后来流传更广，逐渐把他神化，说他善断案，能“日断阳，夜断阴”。尤能伸张正义，平反冤假错案。旧本《泰安縣志》记载包公曾任奉符（今泰安）县令，“民畏而知感，建祠于泰山下”，旧址在原泰城西门城内，终年香火不断。元代文学巨擘、与全真教有密切关系的元好问在其笔记小说《续夷坚志》中有一篇《东岳速报司》，所写正是包公在泰山的传说。蒿里山神祠的七十五司中，包公专管速报司，都庙中十殿阎罗，由包公司掌第五殿。泰安人希望他在冥间也能为民人主，除暴安良。

**驱蝗神** 原祀遥参亭西刘将军庙，岱宗坊北八蜡庙。驱蝗神亦称虫王，源出于古代自然崇拜，相传伊耆氏《蜡辞》中即有“昆虫毋作”的咒辞。但其神为何有多种说法。《夷坚支志》说是鹭，一种水鸟。金代在秋收之际，徐淮平原蝗虫大作，此时无数鹭鸟飞来，把蝗虫全部吃掉，使秋粮大获丰收。朝廷特封鹭为“护国大将军”；更为普遍的说法是刘猛将军，即姓刘的勇猛将军。这位刘将军至少有五种说法，影响最大的是刘猛说。

刘镛是南宋抗金名将，甘肃静宁人。他是著名的“八字军”（全军将士脸上皆刺有“赤心报国，誓杀金贼”）的统帅。刘将

军曾率军大破金石术的“铁浮图”和拐子马，立下赫赫战功。刘锜后来受奸臣秦桧排挤，被夺去军权，做了地方官，在任上整治田亩，疏导水患，为百姓干了不少好事。后因驱蝗有功，被宋理宗封为扬威侯、天曹猛将，后代人认为他“生则敌忾效忠，死而捍灾御患，其世祀也固宜”，因而把他奉为驱蝗神。其庙前多有这样一幅楹联赞颂他：

卧虎保岩疆，狂寇不教匹马返；

驱蝗成稔岁，将军合号百虫来。

传说正月十三是刘猛将军的诞辰。此日官方要进行祭祀，民间也要举行迎神赛会。抬着刘猛将军的神像游行，以示威镇百虫。

## 5. 能工巧匠的祖师

物质生产体现了劳动人民的集体智慧，是全体劳动者的创造成果。由于行业的专业性，师徒相授的传承方式，使他们形成了“认祖”的心理，把与本行有密切关系的开拓者、能工巧匠、传说人物拉来，作为该行业的祖师爷与保护神，并有一套严格的认祖、拜祖、祭祀的规矩，否则便不是行业中人。“数典忘祖”被认为是大不敬，要受惩罚，甚至被逐驱出门外。

**茶神** 即陆羽，湖北天门人，刚出世即被父母遗弃，为龙盖寺僧人收养，长成后聪颖敏学，诙谐善辩。一次以《易经》自卜，该卦辞为：“鸿渐于陆，其羽可用为仪”便自名陆羽，字鸿渐。他一生颇为波折，在寺庙中不堪忍受而出逃，曾与流浪艺人演出滑稽戏，扮演丑角颇为顺手，他有很高的文学修养，与当时名士颜真卿、张志和、女诗人李季兰等交往甚笃，曾授太子文学不就，潜心茶之研究。游历天下，遍尝名茶名水，品评优劣。后来在江西上饶广教寺隐居多年，写出世界上第一部研究茶叶的专著——《茶经》。全书共分三卷十篇，记述了茶叶的产地、特

性、采茶工具、季节、茶的加工、煮茶、饮茶方法，等等，使饮茶之风广为流传，茶叶成为世界三大饮料之一。后被奉为茶圣、茶神。茶商及茶馆老板以陶瓷烧制小偶人供奉，从此为茶行共敬之神。

泰安在唐朝曾是茶叶由南传北的重要基地，普遍设立茶馆的发祥地。宋元以来，曾有繁盛的茶事活动，民间亦素嗜茶，有“不吃饭行，不喝茶不行”之说。民国年间，泰城有“道生”、“志诚”两家大茶庄，为徽州茶商，大量经销祁红、屯绿、六安等名茶，深得当地人喜爱。茶庄及其分号中，都虔诚地供奉茶神陆羽像。现在泰城经销的茶叶，仍有不少包装、装饰、容器上有陆羽像。这位茶神，至今没有被茶客们忘记。

**蚕神** 养蚕织丝发源于我国。传说黄帝之妻嫫祖发明养蚕，《诗经》中已反映出养蚕业遍及黄河中、下游地区。蚕桑之事是农业经济的重要内容，历来受到人们的重视。蚕易受到天敌与灾害的骚扰，人们便盼望能得到神灵保护。因蚕桑历来由妇女专事，蚕神当然也是女性担任，又称蚕女，马头娘，其出现也相当早。《山海经·海外北经》载欧丝之野，有“一女子跪，据树欧丝”。郭璞注：“言嚼桑而吐丝。盖蚕类也”。战国时荀子《蚕赋》有“身女好而头马首”句。蚕与马便开始相连。蚕神之职主要是负责蚕丝丰收。《绎史》卷五引《黄帝内传》：“黄帝斩蚩尤，蚕神献丝。乃称织维之功”。晋代以后，蚕马仙化，崇祀日广。据《化原拾遗记》载：高辛氏时，蜀之广汉有养蚕少女，父亲被人劫持，但父亲所骑马仍在。母亲当众起誓说，谁能救回父亲，就把女儿嫁给他。那马奋挣断缰绳而去，几天后便载回父亲。此后马见到养蚕女便嘶鸣不已，母亲便把起誓之事告诉父亲。父亲大怒，说起誓之时原不包括马，便把马杀掉，晒马皮于院中。女过其侧，皮蹶然而起，卷女飞去，栖于桑树间，女化为蚕，吐丝成茧，为人间织造丝绸。唐宋以后，蚕神又成为乘云驾马的九宫

仙娘。后世道教宫观中塑蚕神为女像，披马皮，谓之马头娘，俗称马明王，用以祈助蚕事。正月十五吃粘糕，据说就是祭祀蚕神。《道藏》中有道教编著的《太上说利益蚕王妙经》、《太上洞玄灵宝天尊说养蚕营种经》。

秦城及四郊旧有不少桑园，养蚕比较普遍，蚕农及蚕行都要供奉祭祀蚕神。不过并不是常年奉祀，而是多在每年蚕事活动开始后进行，收茧后结束。

**机神** 织机的出现标志着纺织业发展的水平。我国早在新石器时代就有陶纺轮，河姆渡文化中已有原始腰机，汉代织机，提花机已较成熟，以织机为载体的纺织工艺亦达到相当惊人的地步；西汉马王堆出土文物中，“薄如蝉翼”的素纱可与尼龙纱媲美。元代黄道婆改进织机和纺织技术，产生了很大影响。至清初，南京一地仅私人织机就有三万余张，对织机的重视产生了机神崇拜，但其神出现较晚，晚清姚福均《铸鼎余闻》卷四引《杭州府志》：“机神庙在城东北隅，清河南裔孙伟载者，得机杼之巧，于广陵归而教其里中，于是机杼甲天下”。又引钱泳《履园杂记》：“苏州机神奉张平子”（即东汉张衡），如此之大的时间跨度，令人不得其解，也许张衡造地动仪，精于机械所致，道出了“其神无主”的尴尬相，只好“强拉硬拽”。

秦城织机行不多，因不是主要丝、棉产区之故。但织户、织行必须供机神，乞求佑护，年三十要上香烧纸，有的要给织机挂红布条，以示敬仰，乞吉利。

**嫖妓神** 是妓女的行业神，保护神。妓女地位低下，备受凌辱，更需求神佑护。其神为白眉神，北方尤其流行。妓女最初接客，一定要与嫖客同拜此神，然后定情。嫖妓神实为春秋时齐国宰相管仲。清代学者、《四库全书》总纂修纪昀说“嫖族祀管仲，以女閭三百也”。明代《五杂俎》记载说：“管子之治齐，为女閭七百，征其夜合之资，以佐军国”。这是相当流行的说

法，京剧《玉堂春》中的崇公道也对苏三持说。由此看来，管仲实属娼妓行业的始作俑者，且是官妓鼻祖，比古希腊官妓要早得多，无愧是娼妓的祖师爷和行业神。

秦城西关一带，解放前曾是烟花巷，妓女们在倚门卖笑中企望得到神灵福佑，但这位神祇当初就只管收取血泪钱，还顾得上她们的死活吗？

泰安旧时还有许多行业神。灵芝街南旧有五阁庙，大殿中供奉泥瓦匠、石匠、木匠、油漆扎彩匠、铁匠等“五大作”的祖师爷。

殿前曾有戏台，逢年过节各行手艺人要出钱请戏班子，给祖师爷唱戏，以感谢先师保佑之功。另外说书艺人奉周庄王为祖师爷，年节要摆供敬酒，烧香烛纸钱。染坊供梅葛二仙，理发业供罗祖，等等。



## 后 记

当从文化学角度审视泰山时，这座早已谙熟的名山一时竟陌生起来，这是一部巨天矗立的浩瀚“天书，”内容博大而精深。倩岸山岩是它精装的封面，其上不乏吟咏赞叹的题刻，松云掩映的寺观。古今多少读者被精彩的封面弄得眼花缭乱，以为得到真传而欣喜，已被无声地关在天书之外。咫尺之间，其文化珠玑的熠熠辉光不知被遮掩了多少岁月。那在江南发出的“不识庐山真面目，只缘身在此山中”的感慨，用于泰山才真正令人不胜感慨。郭沫若先生以智者的洞察，道出“泰山是中华民族文化史的局部缩影”，本应有裂石穿云的功力，使人警醒，结果被引入种种文采斑斓的大块文章，成为耀眼的点缀。

近年兴起的文化学热潮，已促使越来越多的学者在传统文化的大背景中审读这部天书，寻找通幽曲径。在这中间，作者不敢夸口已登堂入室，只是绕至封面之后，窥其大略。研读所得，窃以为这天书的主题，乃是崇拜与信仰。明清以来流传“济南府人全，泰安州神全”的谚语，正是这种崇拜信仰文化积淀的传承表现。在此主题下，运用文化学、神话学、宗教学、民俗学的手段，把散珠碎玉穿为一串，不知成色如何。如果读者觉得有些新鲜，我就喜出望外了。

本书写作出版过程中，得到山东大学李万鹏教授、烟台师院山曼教授的指教，泰安市委宣传部乔善果同志、泰山管委路宗元等有关部门的领导同志提出了修改意见，并给予大力支持，诸多

师友也提供了热情帮助，在此一并致谢。但愿此书的粗疏，不至辜负了他们的期望。

作 者

1991年初夏于岱下望岳楼

## 主要参考书目

二十四史

风俗通义

抱朴子

酉阳杂俎

通典

云笈七签

三教源流搜神大全

十三经注疏

原始文化

中国古代宗教与神话考

山海经校注

东夷源流史

诸神的起源

神话与民族精神

天人象：阴阳五行学说史导论

循环不息的梦魇

宗教学通论

中国道教史

魏晋神仙道教

道教与中国文化

中国巫术

中华书局

东汉 应劭

晋 葛洪

唐 段成式

唐 杜佑

宋 张君房

清 叶德辉

中华书局

朱狄

丁山

袁珂

何光岳

何新

谢逸骏

谢松龄

刘九生

吕大吉

卿希泰

胡孚琛

葛兆光

张紫晨

中国佛教  
中国佛教研究史  
汉化佛教与寺院生活  
论语释注  
孟子释注  
士与中国文化  
传统文化中的儒道释  
黄帝内经（素问·灵枢）  
中国医学史  
民间诸神  
文化社会学  
现代文化人类学     〔日〕  
俗  览                   清  
泰山志                   清  
泰安县志  
泰山丛书

中国佛教协会  
梁启超  
白化文  
杨伯峻  
杨伯峻  
余英时  
汤一介  
人民卫生出版社  
人民卫生出版社  
宗  力     刘  群  
司马云杰  
石川荣吉  
唐仲冕  
金  槃  
乾隆版  
王介藩