



## 东亚文明中的山

[文章编号] 1001-5558(2013)02-0069-10

●[中]王铭铭 [韩]文玉杓 [日]大贯惠美子

中图分类号 C912.4

文献标志码 E

**按**语:2012年4月27~28日,“山——人类学的视野”国际学术工作坊在四川省成都市大邑县安仁镇公馆老街民族志展览馆举办。此次学术工作坊由北京大学王铭铭教授召集,活动由安仁镇公馆老街民族志展览馆承办,由北大蒙养山学社和西南民族大学他山学社协办。工作坊旨在开拓和深化人类学关于山的研究,基于理论方法和个案考察的相关研究成果,为拓展人类学视野作一次讨论。工作坊的核心部分,由三个讲话构成。工作坊召集人王铭铭教授,韩国韩国学中央研究院教授、韩国文化人类学学会会长文玉杓及著名历史人类学家、美国威斯康辛大学人类学系教授、日本学国际研究中心访问教授大贯惠美子,分别就中、韩、日的山形象作了论述。这些讲话涉及东亚文明中的山之历史民族志与比较研究,颇具新意。三个发言由西南民族大学民族学专业硕士研究生李菲菲、马浪、贺乐、兰婕、胡冬雯根据录音整理、汤芸副教授校对,现刊发于此,以供参考。

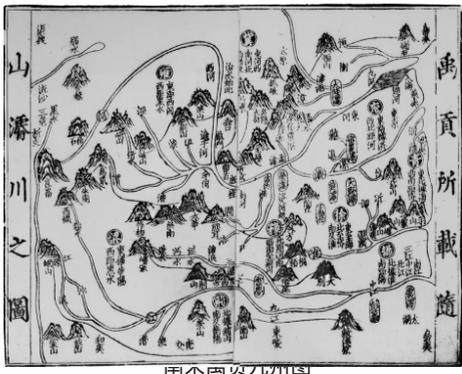
### 王铭铭/对中国之山的几个印象

对中国之山的几个印象稍作分类,我认为它们包括三类:其一,当下民族志研究中山的视野;其二,山的历史宇宙论,这会牵涉到上古史中形成的“华夏”文明体系与欧亚大陆其他文明的比较;其三,对于“人”和“山”合并成的“仙”字的意涵之“印象”。

在中国古代的地图里,山和水有着标志性作用,其地位十分之高。这一点可以从《禹贡九

[中]王铭铭 [韩]文玉杓 [日]大贯惠美子·东亚文明中的山州图》看出。地方志中山川记述也很重要,可引起更广泛的关注。不过,我拟从“当下”出发,讲讲民族志的印象。

所谓“民族志”,如同地方志,是研究一个地方文化的总体性的方法。借助民族志方法,我曾经在一个村庄(溪村)里作调查,花了很多时间去研究它家族的聚落、仪式的制度、宗教的活动、生产生活和种植变迁。在研究过程中,我发现无论是它的经济、社会纽带,还是民间宗教,都是跟外面的世界紧密相连的,联系的纽带有很多,但是其中非常重要的一个是



这个村子四周的四座山。村子每年新年会把村神迎到山上去。这个被我们叫作朝圣,但实际上并不是朝圣,而是到这个山上去,一方面给这个村子灌注更多的灵力,另一方面是要在这个山顶上,用原始的办法,用燧石取火,然后把火种接到人间来。到了正月十五,再有一个分火仪式,这时村庄的灶才真正开火。以村子为中心定义的四座山形成的四年一个周期的时间体系,初始的动力是村神的祖居地石牛山。在山顶上有两个东西很值得注意:一个是有很多像牛的石头,每个石头都有它的神话传说;二是山上的云雾里面有一座很著名的法主公的祖庙。

从1999年起,我在西南地区行走,对西南的山的印象,集中在梅里雪山这个意象上。游客总是想爬上这样的神山,去摸一下冰川。我去时,在一个酒吧听到一个故事:大概是在十几年前,有一个日本登山队的十六个人想去攀登梅里雪山,结果出了事,只有两三个幸存者,当地藏人的解释是说,神山不可攀登,日本人是触怒了神山。去年在日本有幸遇到其中一个幸存者,他现在是日本一个大报社的总裁。我告诉他当地藏人的解释,他很感动,说本来我们日本人也是这样子理解山的,但是我们的心太狂野了,居然想去征服这座山。

说到西南,不能不说我印象中的白马人。在平武县的老地图里,城池是被群山和番族所环绕的,所以夷夏之辨,所谓少数民族和汉族的区分,恰恰是以城墙为分界线的,外面是山和蛮夷。而在白马人的村寨,每年正月,人们通过仪式把自己的家灶代表的家族团体和这座神山联系在一起。

前年,我们一团人从成都出发穿行到康定。路上我们看到,过了大渡河,就是藏汉合一的佛教寺院。可以说大渡河代表边界,只是这个边界是一个宽阔的过渡地带,其中的过渡形态,除了这个庙和寺院之外呢,还有就是一种在小的石头或者山坡顶上汉人盖的小庙。而穿过大渡河后一直往山里走的时候,即使到了城市(如康定),我们看到山的顶上也几乎不可能有这样的庙。

以上零落举一些例子,我是想借它们来说明,在民族志的定点研究与区域研究中,我有了一些对山的印象:在中国,在汉人之所在地,人们想在山上盖庙,而一旦进入“他者之地”,比如穿行到藏地,我们就能发现,人们大概不会在山上盖庙。

这印象含义是什么,我并不确定,我只是猜想一个企图在山顶盖庙的民族,与那些以山为“庙”的民族之间,有着不同,这一不同中,存在着巨大的理论思考空间。

其次,让我谈谈比较历史宇宙论方面的印象。



宗教学家伊利亚德(Mircea Eliade)论述了山,认为所有建筑的前身都是山,因为所有的建筑都是世界的中心,就如同山是世界的中心一样。<sup>①</sup>他的著述给我的印象就是,他讲的山仅有一座,就是一座作为世界中心的圣山。他还阐述了山的圣化,认为山是人文世界中人赋予周边环境秩序与意义的媒介。在他之后,有一些人认为建筑的研究不能仅像伊利亚德那样强调山,还应该强调山洞的重要性,因为一个建筑只有山的外观而没有像山洞那样的空间的话是不可能的。(我以为,正是对山洞这一形态的关注致使人类学家关注家屋的研究。)

关键在于,伊利亚德的理论图景和世界图景里面的山是孤独的一座圣山,而“东方”的宇宙论跟欧亚大陆的其他文明有所不同。

东亚民俗学里都存在着广泛的“山论述”,其中给我留下最大印象的是顾颉刚先生写于1933年的一篇文章《州与岳的演变》,里面有一小段说:“四岳者,羌姓之族之原居地,及齐人、戎人东迁而徙其名于中原,是为两周时事,为民族史及地理志上之问题。五岳者,大一统后因四岳之名而扩充之,且平均分配之,视为帝王狩猎所至之地,是为汉武、宣时事,为政治史及宗教史上之问题。”<sup>②</sup>也便是说,中国最古老的山岳崇拜是崇拜祭祀无数的山,那时我们的祖先是在中国的西部,他们把周边的山都当成神山。所以说,最早我们不仅有五岳,如果说有五岳、四岳这种称呼,这种数字仅代表“多”。慢慢地,经过历史的演变,直到汉武帝的时代,中原作为世界的中心,周边共有五座神山的格局才被奠定,中国的世界图景便基本确定了:世界有一个中心,而这个中心恰恰是非常微小的,它的外面是非常广大的,有四个方位、四种季节、四种物质或者土地,顶上还接有天。那山恰恰跟水一样,是上下之间的一个中间和纽带。

如何理解其他文明的单一圣山与我们这个文明的多个圣山之别?我并没有结论,我只是猜想,在这个差异背后,还有别的差异,其中最主要者,兴许是欧亚大陆上对于贯通天地的“天梯”之“量”的不同理解,而这些不同理解,兴许还是与不同文明对于“秩序”的关注程度不同。顾颉刚先生的研究似乎表明,华夏之山乃从模仿周边“少数民族”自然崇拜而来。而如此观点符合历史事实,则我们又可以认为,华夏的礼仪秩序,自古含有一种“他者的混杂性”,这与排斥他者的秩序论,有许多区别。我们还可以由此联想到不同文明对于超越性的不同解释。如谢和耐所言,中国不存在将人文世界与神灵世界截然两分的界线。<sup>③</sup>是否这一“混沌论”使古代中国之圣山更多元?我感到,对此问题我们应当加以更多探讨。

再次,我对中国之山的第三个印象,涉及比较政治本体论,这个请允许我结合“仙”字来说事儿。

古人对山和水的论述很多,而最有名的是孔子说的,他说:“智者乐水,仁者乐山;智者动,仁者静;智者乐,仁者寿”。孔子把山和水看成是动和静的区别,也是有智慧者和有道德者

① Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, translated by Willard R. Trask, pp.36~37, New York: Harper Torchbooks, 1961.

② 顾颉刚.州与岳的演变[C]//中国现代学术经典·顾颉刚卷.石家庄:河北教育出版社,1996:551~585.

③ Jacques Gernet, with Jean-Pierre Vernant, 1990, “Social history and the evolution of ideas in China and Greece from the Sixth to the Second Centuries B.C”, in Jean-Pierre Vernant. *Myth and Society in Ancient Greece*, pp. 79~99, New York: Zone Books.

的区别,他追求的并不单是“智”或者是“仁”,而是二者的合一。

然而,中国历史上还有其他的大家,也通过对人和山的关系的思考构成联系,在一定程度上都可以跟“仙”字的三种不同写法和几种不同的诠释联系在一起。

我们最熟悉的是这个“仙”字,左边是个“人”,右边是个“山”,但是仙字还可写成“仚”,即人在山顶。还有种写法——“僊”,这个左边是个人,右半部的含义是指:人走到远方,才可成仙。在这三种写法里,古代的思想得以展开。《诗经》里用“仙”字形容萨满的舞蹈,在《庄子》里用来形容一种人类的飞行的感觉,而在屈原的《楚辞》里则强调和远方的关系(这更接近于欧洲和印度的神话)。在汉朝编的《说文解字》里,没有“仙”字,但是有“僊”字,指的是“长生僊去”。这个字到汉朝以后,就是关于长生不老的信仰,至此以后,中国人一谈到仙,就是人和山合并,人和远方一旦合并,就可以长生。这样一种观念长期以来在我们的心灵中存在,尽管我们不是很认真地看待。这些观念在丧礼里能看到。其实丧礼并不是像欧洲的人类学家说的,是为了社会的再生,它是为了人的永生。这跟希腊的 immortality 的概念是不同的。根据神话学家韦尔南(Jean-Pierre Vernant)之总结,希腊的人、神和英雄三种东西各有各的时间性:人要吃饭,不吃饭他要死,也就是说人一定会死;神呢,是永生的,你献祭给他吃的,但他其实不需要这个食品;英雄,是悲剧性的人物,他既不能像人那样死亡,又不是像神那样永恒。<sup>①</sup>跟希腊神话相比,“仙”是另外一类别的存在。仙为了成为像英雄那样的半永生的状态,必须吃东西,但是,吃的不是我们一般的東西,而是两种物质:一种叫内丹,一种叫外丹。内丹指的是修炼,是一种 superfood(超级食品),包括在山顶上吸收宇宙的能量。这种食物最早都被认为来自昆仑,从汉代开始或者说从秦朝开始,被认为来自海上三座仙山之一的蓬莱。

从第三个印象中我们能引申出什么比较?我也一样不确定,而只是猜想,这一东西之背后,还有不同文明关于人生之延伸的不同理解,永恒与永生,兴许可以说是两个不同的传统。我要特别指出,汉人的“靠山吃山,靠水吃水”,“一方水土养一方人”的这些观念,兴许是导致今天对山川的破坏的传统原因。任何一种文化都有它的悖论,我们的文化很优秀,但是我们的文化不好的因素是,尽管一方面祭拜山川,但另一方面也要吃它,这是一个悖论。

另外,对山人合一的“仙”字,除了以上那一具有文化批判性的解释外,我们似乎还可以有另一番思考。儒家之外的与“仙”相关的诸思想传统,还孕育出一种“隐于山林”的士人文化。这一士人文化在社会科学的思想史上尚未被给予充分关注。比如,在葛兰言关于中国山川与封建主权的叙述中,我们看到了乡民的山边节庆、天子的山川隐喻与诸侯的地缘崇拜,却未看到关于士人与山川关系的充分论述。<sup>②</sup>对士人之山川进行集中研究之后,我们将会不同的社会理论概括。

我的发言没有结论,更没有逻辑化的论述。我只是感到,涉及到山与文明之关系,在民族志的研究、历史比较宇宙论及政治本体论诸方面,未来我们还有许多工作可以做。

① Jean-Pierre Vernant, 2001, *Universe, the Gods, and Men: Ancient Greek Myths*, Linda Asher trans. New York: Harper Collins Publishers, p.51; 85.

② 葛兰言著,赵丙祥、张宏民译.古代中国的节庆与歌谣[M].桂林:广西师范大学出版社,2005.



## 文玉杓/朝鲜王国礼仪体系中的山

我想从自然观念、宗教崇拜与国家礼仪体系三个方面来梳理韩国关于山的看法与观念，也期待基于此，在接下来的讨论中，与日本、中国进行一个对比。

无论历史上还是现如今，山的观念已深深渗透入韩国人对于生命与宇宙的看法中。在韩国人看来，他们所在的自然世界或者说宇宙，是由山脉、河流、天地构成的一个相互关联的体系。在这个体系中，山脉通过地底下的经脉彼此连接。不仅仅是连接，这些地底下的经络承载着精神力量，如“脉”与“气”。风水先生通过辨识这些气脉的内在关联，来分析人的幸运与厄运，因为人们相信，他们的命运系于这些脉力。所以人们把房屋建在哪儿，死后葬在哪儿，都很有讲究，考虑山与水的格局、走势、高度或深度等等。山水承载的力量不仅影响现今房屋的主人或墓主人，更影响他们后代的命运。

传统上，韩国人认为大地与自然的格局与人类息息相关。这种有机联系的观点认为，人的生命是一个生于土、育于土，最终回归于土的过程。此外，某些特定的地势能决定这方土地上人类的集体性格，以及国家的兴衰。

有则故事很好地呈现出这种观念。公元7世纪中叶，王朝的一位高级佛教僧侣，从中国回来以后，在庆州建了黄龙寺九层塔。因为他在中国的时候听人说穷山恶水出刁民，而韩国这个地方地势险峻，当地人性格粗野，容易信那些异端邪说，所以要建塔以改变风水。

这种有机联系的观点还反映在韩国人的观念地图里，人们把北部边境的白头山视作大地与人类的生命之源，因为朝鲜半岛上所有的山水都源于此。北起白头山，沿东海岸直达南部益智山的山脉被称作“白头大干”，是韩国最重要的一条山脉。这条山脉是大地的脊髓，其他的小山脉如同是从这条脊干发出的骨架，它们共同构成一个有机体。山脉与河流不仅是有机相连，而且有等级地位的不同。在这种有机相连的观念里，也会用人体或动物来比喻朝鲜半岛山形地势，比如一只向西蹲坐，面向中国的老虎。在20世纪初的日据时代，日本把这种隐喻改成兔子，与殖民政府的其他一系列篡改的历史和辱韩政策一道，教给学校的学生们。日据时期，能很好地看到日本和韩国在宇宙观方面的竞争：日本殖民政府在一些风水节点，如某些山脉的顶峰，埋一些铁矿石，以破坏朝鲜半岛山脉与大地的地脉之力，折损韩国人民和韩国的命运。

从传统的认为土地与其地形是内在有机联系的观点看来，某些地方也是吉祥之气汇聚之所，若某人生长于此地，会受益于此地的精气，成为杰出之人。所以在评论某位伟人的时候，他出生之地附近的山形地势也常被提及。但是，山脉精气通常只影响男人和女萨满，像在韩国的男子学校里，总有一两首歌会唱到让山河赋予他们男子汉的气魄。

传统的有机联系观念常常与那些要改变地形特征的现代发展规划冲突。1894年，要修建韩国历史上的第一条铁路，而反对这一计划的兴宣大院君就抱怨说，修铁路不可避免地要移山填沟，这会严重破坏国家土地的岩石基础，因为这些岩石基础就像是人体的脊髓，是不可以被破坏的。很多韩国人认为，那些改变河流走向、穿山修隧道等等损坏自然地貌的发展计划，终将不可避免地破坏山脉固有的精气。这些看法常常夹杂在一些现代的环保运动当中。

下面我谈谈作为宗教崇拜圣物的山。

在韩国历史上，就有很多关于山崇拜的记载。山之神圣性的来源大概有四种因素：首先，

有的山是神话中的始祖们从天而降之地;其次,山是丰产与繁荣之神;再次,山拥有某个氏族或某片土地的神力;最后,山拥有某种消除灾祸、带来福祉的神力。

作为连接天与地、神界与人界的圣山的概念,在很多始祖神话中都能找到,如韩国起源神话就直接指出山是通天之所。比如有则神话说,古时候,天有位儿子,这个儿子总想下凡来,天洞察了他的心思,于是选了个能福泽人类的吉祥之地,让这个儿子带着三千人降到并统治那里。这个儿子后来娶了个熊女,生下的孩子便是韩国的始祖。这个吉祥之地就在白头山,山顶有个天池。统治者也利用神话将山描述成圣母,以此神化自己的祖先。在是拉王朝的起源神话中,从六个统治部落中诞生的第一位是拉国王母亲,是西术山圣母。另一则传说里,是拉的第四位国王,他出自东海,被父母抛弃后漂流到东海岸,在成为是拉国王之前,他去了吐含山,把自己埋在一个石穴中,七天之后从石穴中出来,成了是拉的国王。吐含山是是拉国五座神山之一,而从石穴中出来被解释为死亡和重生,由此他便可被认为是吐含山女神的儿子。

由此可见,韩国早期的山神常常是女性而不是男性,山神的名字也常常是女性的。根据一位韩国民俗学家的看法,大约在7世纪的时候,韩国的山神从女性逐渐转变为男性,其间有个短暂的男女山神并存的过渡期,这便是虎景说话的传说时代。这个传说讲的是客用朝的始祖王工的故事。一天,洪勇和九个随从村民去打猎,他们不得不在一个山洞里过夜。一只老虎出现在洞口想要吃他们。大家决定每个人向老虎扔一根竹棍,老虎把哪个人扔的竹棍捡起来,哪个人就出去和老虎搏斗。老虎选了洪勇的,可洪勇刚走出洞穴,老虎便消失了,此时洞穴坍塌了,压死了留在里面的九个人。办完这九个人的丧礼,洪勇回到山里,给山神举办了一个神圣的仪式。此时山神现身了,要洪勇娶她,并让他成为大王。女山神刚说完这个请求,她和洪勇就一起消失了。村民尊洪勇为山神,并把这座山重新命名为九龙山,因为那九个村民死在这里。有学者认为从女山神到男山神的转变是围绕是拉统一三国而进行的政治和军事斗争的反映,也是本土信仰与佛教传播(护国佛教)的结合。即是说,韩国佛教在早期扩张时,常常与本土信仰冲突,因为佛教僧侣想把他们的寺庙建在那些传统上的神圣之地,即山神祭坛所在地,但是后来本土信仰和佛教逐渐融合。比如说,还有则故事讲到,当一查单为维护佛教信仰而被砍头时,他的头从金刚山顶上滚下来,人们把他的头埋在那座山上,并建了个佛教寺庙,以此纪念他。还有传说说,6世纪末7世纪初,一位尼姑想重修一座佛寺,但遇到重重困难,一座山的女山神现身,帮助她完成了这个心愿。这些神话都暗示出本土信仰与佛教的和平共存。在早期的故事里,本土的神灵拥有更高等级的地位,如刚才故事里是女山神去帮助尼姑,但在后来的故事里,佛教的因素越来越强。

在是拉统一时代末期和客用时代早期,韩国关于山的宗教和宇宙意义经历了大的变化,在此时一些势力强大的本土部落信仰禅宗,禅宗占卜之术也广泛传播。事实上,本文开头提到的现在那些风水之术的信仰,直到10世纪左右才开始显出重要性。韩国的风水观念虽然受到唐等中国王朝的影响,但是它吸收了很多本土的信仰,因此与中国风水观念有很多不同。可以看到,大约在10世纪后,风水在历史、神话和传说中的比重明显上升。此外,承载风水观念的韩国禅宗开始在风水观念而不是传统的关于山的本土信仰的指引下,在一些吉祥之地修建他们的寺庙。在风水观念以及本土信仰的影响下,新的山被增添到圣山的类别之中。

我再谈谈国家仪式体系中的山。

尽管经历了各种历史转型,但在韩国,与山脉有关的圣地与神灵早已是平民、贵族与皇室献祭中的宗教圣物。在是拉朝的皇家仪式记载中,与山有关的仪式总是国家仪式的组成部



分。韩国历史学家也注意到,伴随着历史上各个朝代的领土逐渐扩张,作为国家仪式组成部分的山脉命名,也在发生变化。这反映出山脉是国家和领土的守护神。山作为某个地方守护神的观念不仅发生在国家层面,也影响到地方。

新罗的国家仪式体系受到中国的影响,但韩国山神的地位更高。在新罗朝,与山神有关的祭祀仪式包括大祭、中祭和小祭,尽管这些祭祀仪式在持续的儒家文化影响面前,地位不断下降,逐渐被归入杂祀,直至15世纪的时候,最终从国家祭祀仪式体系中消失了。尽管如此,与山有关的仪式在高丽时代依然保留了重要的宗教因素。它们虽然被归为杂祀,但在每年的春秋祭,或者当国家发生灾难,如战争、瘟疫、干旱、洪水等,皇室成员有不孕或流产时,依然要举行包括杂祀在内的祭祀仪式。并且前文已经说过,本土的山神信仰逐渐与佛教、道家、风水等结合,风水中的名山被列入传统的圣山之类。

韩国人普遍认为,无论个人还是国家,通过正确地祭祀山神,能够获得庇佑。因此,人们建造山神堂、山神像,并且不断增添神像。有些新神像是历史人物,如某位将军,并且都是男性。不过,有趣的是,对山神的祭祀仪式,都由女萨满主持。这些祭祀仪式的费用来源有私人捐赠,也有官方支付,国家会定期向那些国家级的神山祭坛供奉禄米。这些祭坛享受着国家供奉,也享受着一些贵族或称霸一方的当地豪族的供奉。这些豪族往往宣称自己地盘由地界上某座重要神山的山神掌控。除了王室和贵族,平民百姓也会请萨满在山神祭坛前祭祀,以满足个人的愿望。

此外,还有很多关于皇家授职仪式的记载,比如,那局的人说,因送的山神通过一个萨满谴责他们:在你们征服两个地方的时候我帮了很大的忙,将军和士兵得到奖赏,但为什么你们什么都不供奉给我?我应该被授予特殊头衔,并且得到固定的俸禄。地方氏族的首领便说服国王给这位山神授衔,并且给他五包禄米,这些米由城中的百姓定期送到山神的祭坛。这一转变被认为是地方诸侯试图通过给当地山神加官进爵的方式来承认和巩固自身的地位,这也是地方民众借当地信仰巩固团结的途径。基于这些政治的和社会的原因,从新罗到高丽朝代末期,皇家授衔仪式一直都存在,尽管高丽朝代,仅限于国家命名的山神了。

在高丽朝代末期,山神祭祀仪式越来越受到日益强势的儒家阶层的攻击,从下面这个例子可见。一个神话人物把所有的山神祭坛都烧了,除非有什么异常之物。听说九龙山的山神最厉害,于是他就来到山神祭坛,朝神像射了一箭,但是一阵突如其来的风让门板挡住了箭。目睹到这股神秘力量,他便没有烧掉九龙山的祭坛。他去了龙首山的山神祭坛,想试试这个山神的力量,但什么异常事情都没有发生,他便烧了祭坛。这天晚上,龙首山的山神托梦给国王求救,国王第二天便又派官员修复了他的祭坛。这些故事被解释成本土信仰以及它们在朝廷中的代表与儒家的斗争。不过,即使是在朝鲜朝时,儒家被尊为国家意识形态,与山有关的萨满仪式也依然以祈恩的名义进行,每年国家在春秋两季共举行两次,皇室每年举行四次。与山有关的宗教信念是如此地深入人心,国王们也在本土信仰和儒家之间抉择,如世宗国王曾说,要废除皇室中的祈恩祭祀,萨满仪式就应该被废止,但萨满仪式存在了这么长时间,也不可能一下把他们去除干净,只能试着消除。但是,在15世纪末期的记载里,在松岳山上由国巫主持了一场盛大的祭祀仪式,而且,十匹马拉着车,所停之处,地方官员都献上贡品给萨满。一些与邪灵相关的仪式,被官方污蔑为淫祀,但由于它们与儒家不管的生殖有关,所以一直存在。

朝鲜晚期,在儒家秩序下国家祭祀仪式越来越体系化,儒家官僚阶层对这些仪式的批评

也越来越猛烈,哪怕是国王祭祀山神的萨满仪式也不再举行。祈恩祀作为一种国家仪式终止于16世纪末期,在山上举行的国家祈雨仪式终止于17世纪。18世纪之后,所有的萨满被驱逐出首都。与此同时,国家想把与山有关的仪式整合进儒家仪式中。儒家的祭坛被修在神山脚下,国王的供奉被定期送到这些被儒家化的山神仪式中。但这些途径并未彻底消除萨满的仪式,据说,曾有不同的宗教仪式在同一座山上展开,萨满在山顶,儒家官僚在山脚。去灾祈福的仪式依然由萨满在做。15世纪末,一位儒家士人在给同僚的一封信中写道,祭祀邪灵的淫祀的萨满教比佛教更厉害,去祭祀山神的人真是人山人海。即使在皇室成员内部,也会举行一些祭祀仪式,一则有名的故事说,民皇后曾派出心腹去各名山大川求子。

自古以来,山在韩国的宇宙观和信仰中都占据重要地位。但山的意义并非一成不变,它们或排斥或融合了各种外来的因素,如佛教、道教、风水等等,且依然在不断变动之中。山神的神力源于综合化后的本土宗教崇拜,山不是以人为中心的儒家理性主义的崇拜物。在儒家看来,自然秩序是人力的呈现,灾祸是统治者失德的缘故,而不是神的运作。譬如,15世纪末发生了一场灾难,官员们建议昭格署(类似于钦天监之类的机构)举行醮祭,国王说,去除灾祸在于修德,而不是祈祷,且这些祈福仪式应该被废除,长寿与快乐不能通过祈求佛陀得到,而是在于天,灾祸源自人自身,不能通过萨满避免。

因此,有学者建议应该把儒家在山上的仪式视作是道德的,而不是宗教性的。朝鲜时代,最为流行的儒家文学作品便是山水游记,游山玩水是远离俗世欲念、修身养性之道。根据一位学者的说法,儒家士人有两种选择,一个是当官服务国家,一个是归隐山林。前者是在社会中心俗世中的成功,后者是在偏静之地完善自我的途径。

### 大贯惠美子/从比较的视角看日本宇宙论中的山

在每个文化中,都不是只有单一的宇宙观,而是有多元的。因此,我最先提交的论文,题目是《山,群山,谁的山?》(Mountain, Mountains, Whose Mountain?)这也是对日本的一些研究的批评,因为在二战前后,日本学者都将农耕的宇宙观视为日本的单一宇宙观。其实,新石器时代,日本居民主要是狩猎采集者,后来才渐有了其他类型的人居住,并占据主导地位。然而,水稻,大约是在公元前3世纪才来到日本,却渐渐主导着日本社会组织、政治经济与宇宙观。这在我的两本书《作为镜子的猴子》(The Monkey as Mirror)与《作为自我的稻米》(Rice as Self)中有详细讨论。

战后日本学者有很多关于山的研究,讨论一些地方的山的崇拜。在这里,我将在宽泛的意义上使用“农耕日本”一词,而有意暂不讨论日本农耕宇宙观的变迁细节。我的探讨将基于这样一个认识:山不只是自然之物,而每个文化都会选取自然之物,将之作为自己文化的表征,作为“自己的土地”以及“自己的原初”之隐喻。比如日本选取的是稻米与稻田,德国呢,则会将丛林作为自我确认之物,以区别于罗马帝国的石与法。再比如说,美洲土著的玉米、毛泽东时期的旗帜。

需要强调的是食物在作为“集体自我”(collective self)之隐喻时的意义:人们共享某种食物,且认为食物成为了个体自我的一个部分。借自然之物来表达集体自我这种转喻,是非常普遍的,而且一旦这种转喻形成,它便会持续数世纪之久,即便社会的历史经历了不断转型。然而,不论是欧美文化还是亚洲文化,虽然有相同的转喻,但各自赋予自然之物的意义以及



方式是不同的。在这里,我非常期望能集中于“山”的意义来进行一些对比。

如前面所说,农耕宇宙观在日本占据着主导地位,因此在进入山之前,我还是要先谈一下稻米。日本受到中国唐朝的影响很大,也因此开始注重塑造不同于汉人的认同,为此,天武天皇让文人学士们撰写国史国记,于是有了《古事记》和《日本书纪》。具有讽刺意味的是,日本人建构认同的物品,却是从亚洲其他地方传入的稻米。为了调和这种矛盾,让稻米更符合大和民族认同,朝廷选取了一些口传神话(神话说是日本的管食物的神灵为日本种下了水稻),用以撰写了新神话版本。这个新神话,最初是用中文书写的,而且是用汉人所说的“扶桑”指称日本。由此,日本便从宇宙观层面构建了自我认同模式。

在《古事记》所记录的太阳女神——天照大神的神话里,天照大神被塑造成天皇家族的祖先神。天照大神,也是稻谷之灵的母亲。而传说中,第一位天皇天武天皇,正是稻谷之灵的儿子,是他的祖母天照大神将他送下凡来治理人世,并赠他原本在天上种植的禾苗和五谷的种子,在人间种植。

在《日本书纪》中称,天武天皇曾颁布律令,监督举行两种分别为风神和水神举行的仪式,以促进稻作农业丰收。法令还禁止在仪式举行期间吃五种肉(母牛、马、狗、鸡和猴子的肉),甚至要求在八月中旬应将动物放生。于是,在农耕文化的日本,稻田和稻米成为最为主要的集体自我的隐喻物,甚至被其他并不从事农耕的人所接受。在这一过程中,国家并非唯一的历史主体。像在都市化进程中,江户(东京)渐成为各地人前来朝圣的大都市,这里能看到稻米农业以及农耕图景成为日本人原初状态的表征。在这一时期所绘制的版画里,我们会看到稻米和稻作农业是最为主要的题材与素材,比如说耕作的农民、京都的丰收节场景、酿造米酒、作为背景的稻田等。与对稻米的呈现方式形成极大反差的,是对山和海的表现。在这些版画中,山,尤其是富士山,也常出现,却不会配以狩猎、伐木、采集等活动。而海呢,则只偶尔配以渔民。

总之,版画家们总以稻米与农耕场景来表现一个较恒定的日本文化背景,用以反衬不断变化的江户(东京)。甚至,对稻作农业的呈现方式,更多地是在用稻谷来标记四季循环,也标记着农业或非农业人群的人生。

在这样一种农耕宇宙观中,山是灌溉农田之水的来源。有两种形态的山:一是圆锥形的火山,像富士山,人们认为山上有着神秘甚至邪恶的力量,因而会有所畏惧;二是草木繁盛的山,这样的山是更熟悉与友好的空间,也是水源之地。火山常被视为他者,且不允许女性攀登,而男性,也只有一些宗教人士,在受训后才能吸收山之正面力量,用以保护自己的村子。草木繁盛的山上,人们认为居住着由亡灵变成的山神,会保卫与护佑着生者,而且这些山神常常是女性形象。

要与欧美文化中的山进行比较,核心在于山的垂直性与其象征、宗教意义。在欧美文化中,因注重征服自然,所以强调勇攀高峰,甚至在山壁雕凿人的脸谱。因此,在西方思维中,非常注重山的高度和山的垂直性,这与基督教传统关于天堂与地狱的空间区分,也与各种一神教中对上帝与生灵之间的等级划分有关。

在日本文化中,去征服山的高度并不重要,因此山有多高并不重要,人们更注重山之灵力。在本土神道教看来,“灵”是神灵的最核心之处。灵不可见,它可能附于不同物品之上,并随时转换,只有附在稻米之上的灵是不会离开的。而当石头上附有灵之时,人们会用稻穗做成绳子捆在其上。

神灵之灵,仍是不可见的。《古事记》中,认为有三套重要的神灵,每套各有三个神灵。在关于每套神灵的神话里,最早被提及名字的神灵是最重要的,但他在神话的叙述过程中会消失,而另两个神灵则将成为叙述的重点。

《古事记》记录,有天照大神将自己隐藏起来,且带走了光明,以黑暗来彰显自己作为最重要神明的力量。这一神话也反映在神道教的神殿建筑中,借空无的中心来表现这一事迹。在伊势的神殿中,天照大神位于最隐秘处的神殿内,人们会前往神殿供奉她,与她交流。

在日本文化语境中,神灵之核心为其“灵”且这种灵是隐秘的,这一观念是难以外显的(externalization),诸如石头之类的,它只是神灵之居所而非其外显。灵是无形的,看不见摸不着。在日本宗教体系中,神灵不会直接显现,因此宗教力量是不会外显的。生命也是由灵来确定的:灵离开肉体即宣告死亡。

灵之观念如此重要,国家也会借之来提升文化民族主义。在5至6世纪,日本受汉文明冲击之时,曾有一句表明自己的不同身份的谚语:“日本的灵,中国的智。”帝国之灵,也为日本宗教体系所强调,并使得王权得以延续于一代代天皇。这一过程,类似于Ernst Kantorowicz的The King's Two Bodies(《国王的两个身体》)书中所描述的。到19世纪末军事扩张时期,日本政府则将“灵”从文化民族主义推到了政治民族主义。一位世界主义的学者新渡户稻造(1862~1933),也越来越被民族主义化了。他在1899年出版的英文书Bushido: The Soul of Japan(《武士道:日本之灵》)的开篇,将日本之灵比作樱花,并且在书中提倡爱国与忠诚。于是,后来将樱花的象征用于士兵,强调着生命如樱花般短暂而美丽,莫要畏惧死亡包括自杀,这也是一种对身体的消解。

日本宗教体系中,认为神灵是可变同时是持久的。有学者也指出,尽管有许多历史性变化,但日本宗教认为,人与神灵构成了一个连续体,且“人一神”(即人可成为神)是非常核心的。神灵的可变性使得日本的宗教易于吸收各种外来宗教。比如说,6世纪时,佛教从印度、中国与韩国传入,日本的精英阶层,甚至帝王家族都乐于接受之。在接受佛教过程中,人们也逐渐调和两种宗教,将神道教的神灵视作佛祖与菩萨的呈现。同样地,在德川时期,日本也如此接受着新儒家,明治时期,又吸收了西方宗教,形成一个“非宗教性的国家神道教”(non-religious State Shinto),为所有不同宗教派别人士所接受。于是,到今天,大多数日本人,至少在名义上都同时信佛与神道教。

日本人对宗教的态度是非常实用化的:求祛病、求免灾、求升学、求生财等。有人因此认为日本并未进入轴心文明时代,有人则称日本文化是“折衷兼容派”,有的学者则总结为“多层次的”或“融合的”。不过,有一点很重要,日本始终没有吸收“无所不能的上帝”这类观念。

从日本的创世神话来看,也能看到,其核心都是在将荒野转化为稻田,或者说,表达着稻田创造了日本大地。通过这一点,我想表明,在日本的宇宙观中,似乎很难去呈现山,不过,在日本人的思想体系中,山是非常重要的,并且与欧美人的理解有本质区别。

[收稿日期]2013-03-27

[作者简介]王铭铭,北京大学社会学系教授,博导,电邮:anthwmm@sina.com。北京100871

文玉杓,韩国韩国学中央研究院教授,韩国文化人类学学会会长。

大贯惠美子,美国威斯康辛大学人类学系教授,日本学国际研究中心访问教授。