

[封面故事]

崇岳之礼： 中岳庙在国家祭祀体系中的历史考察

黄至杰
党理正

中国道教协会副会长，中岳庙方丈
河南省道教协会理事，中岳庙监院



在国人天人合一的思想影响下，伴随着历史的演进，屹立、流淌在中华大地上的名山大川成为古人崇拜礼赞的重要对象，在后世逐渐形成了“五岳四渎”的山川概念。其中，五岳作为山川崇拜的核心体系，不仅承载了天地人和谐的文化观念，更成为历代王朝确立权威、宣示统治合法性的象征。在五岳之中，中岳嵩山因地处“天地之中”而独具象征意义，其所承载的礼制内涵、宗教影响与政治功能在国家祭祀体系中占据了重要地位。而中岳庙作为中岳祭祀的核心，其历史、建筑、文物不仅承载了国家祭祀的礼制价值，更是山川崇拜与文明传承的双重遗产，是中华古代传统礼制文化、道教文化的辉煌范例……

中国古代山岳崇拜作为传统礼制的重要组成部分，贯穿于国家礼仪、政治治理和文化信仰之中。五岳作为山岳崇拜的核心体系，不仅承载了天地人和谐的文化观念，更成为历代王朝确立权威、宣示统治合法性的象征。在五岳之中，中岳嵩山因地处“天地之中”而独具象征意义，其所承载的礼制内涵、宗教影响与政治功能在国家祭祀体系中占据了重要地位。作为中岳崇拜的中心，中岳庙自先秦时期的太室祠（祭祀嵩山太室山神的场所）发展至明清时期的庙宇建筑群，历经多次重建与扩展，其建筑格局不仅反映了国家礼制的完善，也体现了礼仪空间与国家权力的紧密结合。中岳庙的中轴线设计、祭祀建筑的功能分区以及其与嵩山自然地理的结合，共同构成了国家祭祀空间的典范，尤其在唐代，武则天封禅嵩山，进一步融入了道教的仪式，将中岳庙塑造成宗教祭祀与政治象征的双重中心。通过对中岳庙建筑空间、礼制发展与文化象征的考察，本文拟探讨中岳庙在国家祭祀体系中的地位与作用，阐述其在国家祭祀体系中的独特地位，以及其对传统文化与现代社会的深远影响。

山岳崇拜与中岳庙的历史起源

山岳崇拜是原始人类自然观的一种体现，在面对大自然雄奇壮阔的奇景时，原始人类本身会产生祈求和崇拜的心理，进而用人格化的方法去诠释大自然的伟力，山神即由此孕育而生，并且在口耳相传中逐渐产生更具逻辑性的神话故事。我国先民对山岳的崇拜，首重“五岳”，五岳被认为是开天辟地之产物，先秦神话传说认为，五岳为盘古倒下后所形成，其中心腹为中岳，左右臂分别为南北岳，头为东岳，足为西岳。^{〔1〕}

国之大事，在祀与戎。在先民从聚落逐渐形成国家后，对以五岳为首的山岳祭祀就开始成为国家的重要政务。其中，由于中岳嵩山高耸于河洛平原，长期是华夏文明的核心区域，所谓“三代之居，皆在河洛之间”^{〔2〕}，使得嵩山成为五岳中最早由原始山岳崇拜演变为古代王朝公祭的圣山。

在古典文献中，祭祀嵩山的记载可以追溯至先秦时期，《山海经》中已记录对嵩山祭祀的规格，为“太牢之具，婴以吉玉”^{〔3〕}，此处太牢为全牛一只，吉玉则为玉质礼器如琮、璋等。战国时成书的《竹书纪年》则记录了舜帝时官方致祭嵩山情况：“（舜帝）十五年，帝命夏后（即大禹之族氏）有事于太室（即嵩山）。”^{〔4〕}而继承舜的大禹，相传就在测量天下后，将都城放置于天下之中、嵩山之下的阳城（或即今日登封王城岗遗址），活动于嵩山脚下的夏后氏一族对于嵩山的崇拜显非个例，西汉《海内十洲记》记载，大禹治水之后，在嵩山曾刻石记事，相传明清时期尚存，如《嵩岳志》等记载嵩山玉女峰有大篆七字，无人可辨识。^{〔5〕}

殷商时期，统治中心向东北移，对“岳”的诠释和对其赋予的神性正是始于此时。由于商人崇拜鬼神，山岳之神开始负责解决人们的求雨、祈收成、祈福等多方面需求，如有甲骨文记载卜辞：“辛巳卜，亘贞：祀岳，禱，来岁受年。”^{〔6〕}此处商人所“祀”之岳是何处山神，后世已无法厘清，但通过这条卜辞，仍可让我们看到在商人的信仰体系中山岳祭祀所扮演的角色。

进入周代，山岳神的角色开始加强，周人一改先民对山岳之神赋予的自然“职能”，为其增加了彰显国家法统、见证王朝兴衰的政治性责任。由此，成周之侧的嵩山开始成为周人的法统之山。在《诗经》中对嵩山的描述已经是“崧



明 宋旭 五岳图卷之“二室争奇”
绢本设色 故宫博物院藏 嵩山由太室山和少室山组成，此图所绘“二室争奇”即嵩山



清 五岳旗之中岳旗
故宫博物院藏



高维岳，骏极于天……四国于蕃，四方于宣”，可见嵩山为天下之中的国族认知在周代已然深入人心，并且嵩岳地位独立于“四方”。在周人的话语体系中，“四岳”似略低于嵩岳，《史记》收录，成书于秦代，大概率参考周人礼制的《封禅书》就记载“嵩高为中岳，而四岳各如其方”^⑦。

近世考古发现佐证了先秦时期嵩山祭祀的情况。在嵩山以北的龙山晚期至二里头时期遗址中，均发现有对山川祭祀的遗存，如在巩义花地嘴山川祭祀遗址内便出土有玉牙璋、兽骨、陶礼器^⑧，这旁证了《山海经》所记载的“太牢”和“吉玉”。周人勃兴后，两件西周早期的青铜器分别记录了周代王族祭祀嵩山（太室山）的情

况。时代较早的天亡簋上的铭文记载周武王战胜商人后，于乙亥年祭祀于“天室”（即太室山）一事，周成王时期铸造的何尊又回忆了周武王祭祀中岳一事，成王时周王朝开始在河洛之间、嵩山地区营建成周。在何尊的铭文中可以看到，周人认知里的天下之中便在此地，故有“宅兹中国”之语。也正是在周代正式确立了“五岳”的概念，《周礼》大宗伯职责中明晰了“以血祭祭社稷、五祀、五岳”。

从天亡簋到何尊，可知周人的“嵩山崇拜”从营建成周开始便已发端，他们认为嵩山是天神居所，是“天（太）室”，将其与周人始祖的岐山并称，这或与其族群肇兴于西部丘陵地区有关，



中岳嵩山与中岳庙





新石器时代晚期
玉琮
台北故宫博物院藏
古人以「吉玉」祭祀天地山岳，
其中即包括琮、璋等

新石器时代晚期
玉琮
台北故宫博物院藏



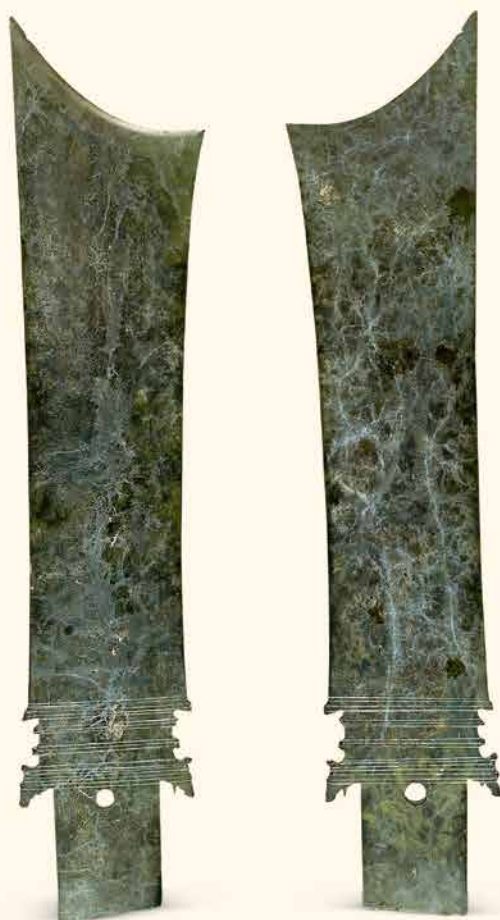
商
玉琮
克利夫兰艺术博物馆藏



西周
玉璋
台北故宫博物院藏



战国 玉璋
台北故宫博物院藏



西周
玉牙璋（正、背）
台北故宫博物院藏



三星堆文化早期
玉牙璋（正、背）
台北故宫博物院藏

《礼记》载周人官方祭祀四望山川的流程

步骤	主旨	执行方式	执行官员
一、乐舞为下神始	迎请山神	奏《姑洗》《蕤宾》 舞《大韶》《大夏》 歌《南吕》《函钟》	大司乐
二、升烟为歆神始	敬献山神	悬挂玉圭、玉璧	大宗伯
三、牲体为荐饌始	献祭山神	祭器按序摆放 牺牲以牛为主	大行人

周人具有逻辑完善的“圣山”观念，并认为王国之兴盛，与国所依赖之山神息息相关，《国语·周语上》就表示：夏的兴盛，源于“融降于嵩山”，商的兴盛则是“桡杙次于丕山”，周的兴盛则归因于“鸛鷩鸣于岐山”^⑩，故而周武王要“定天保，依天室”，将国都依于天室山下，以求神山庇佑王朝。在以礼乐文化作为国家认同根基的周代，对于山岳的祭祀已经发展为一个礼仪完备、规则清晰、属官明确的体系。

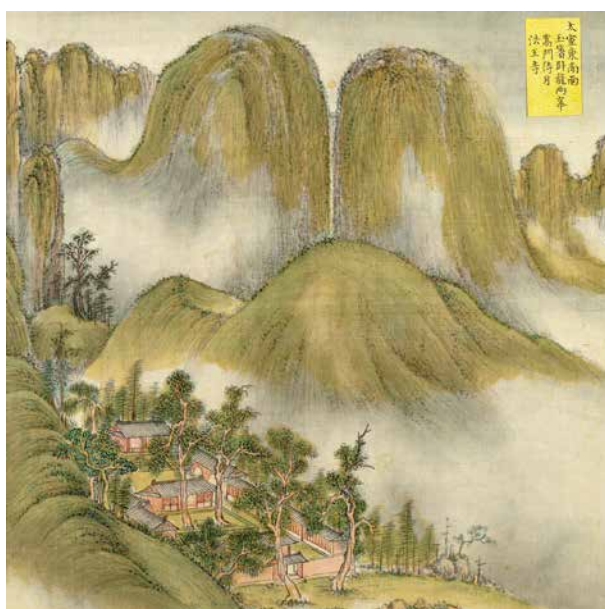
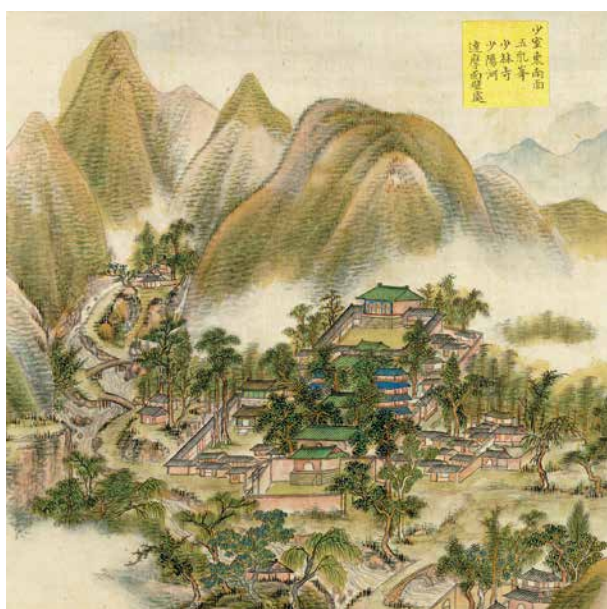
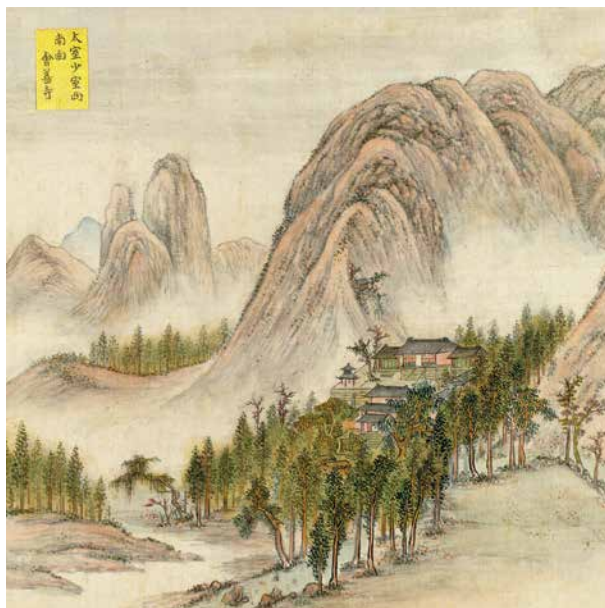
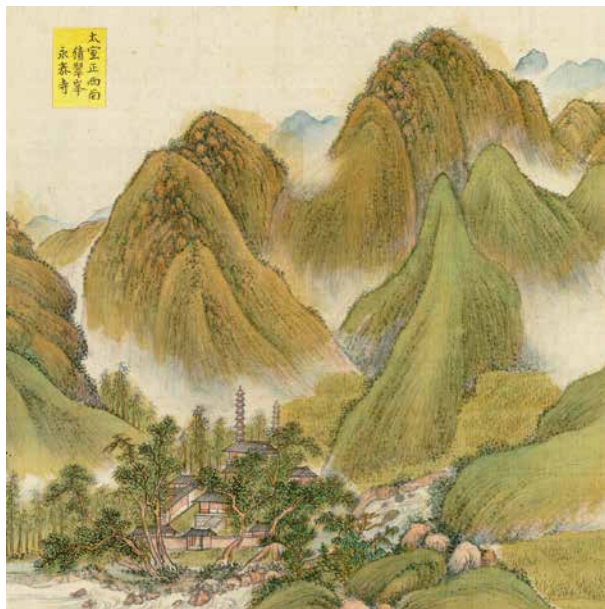
西周时期，对以嵩山为首的山岳祭祀不绝，并且也见于历史大事发生的前夜，如周穆王时期，穆王自都城南下，抵达嵩山脚下巡游，寻访启母石，并在“启室”居住。^⑪周幽王时期，为抵御戎狄，幽王在嵩山下会盟诸侯。^⑫通过这些史料记载，可以一定程度上表明，在西周时期，嵩山的地位由于其靠近政治中心，显然高于其余四岳。进入东周，周王室日趋衰微，但社会对山岳的崇拜仍旧持续，贵族们相信山川可决定国运、军事乃至个人的身体健康。此时“诸侯祭名山大川之在其地者”^⑬，如晋国对霍山祭祀颇多，秦国则多次祭祀华山，齐鲁两国则祭泰山。

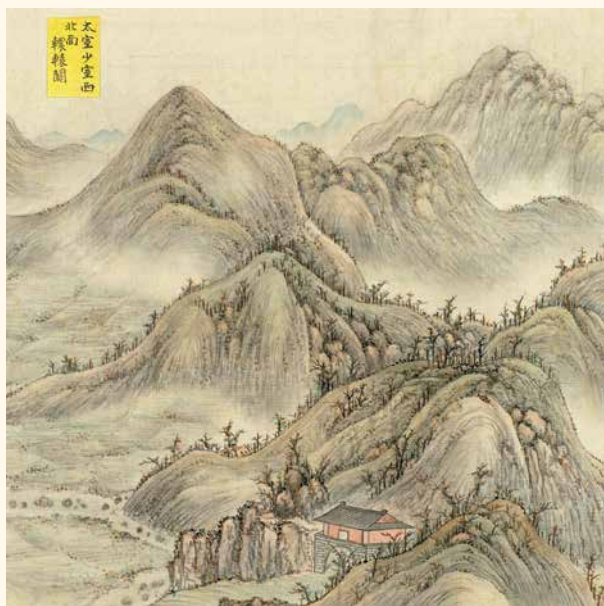
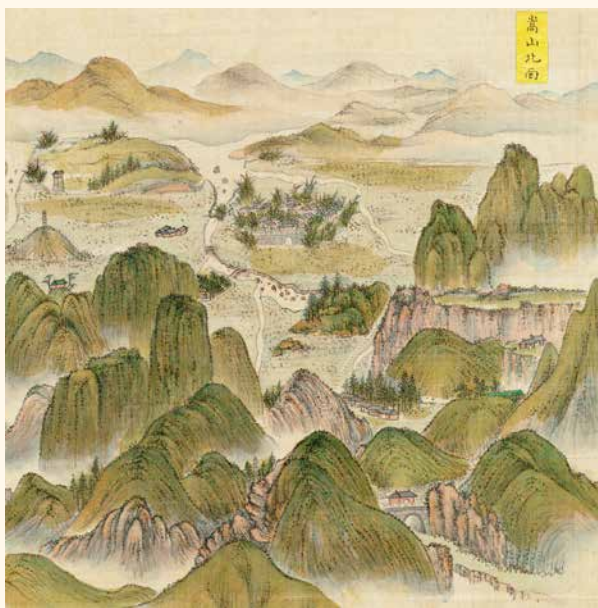
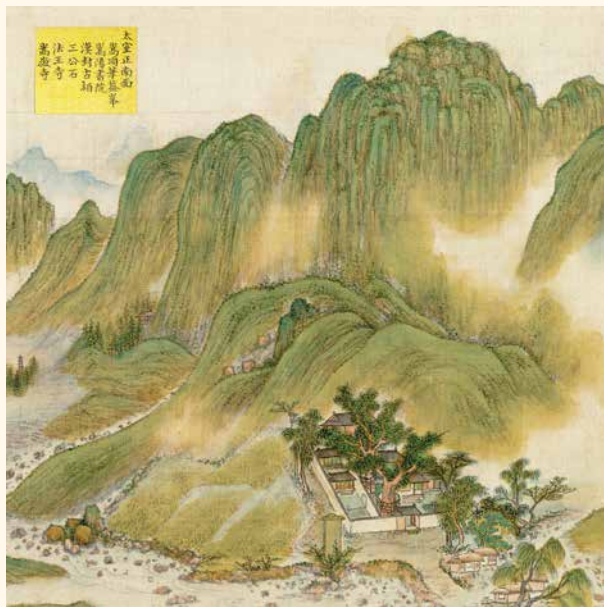
“于是自崤以东，名山五，大川祠二。”^⑭秦灭六国，完成天下一统后，对山川五岳的祭祀开始了一次系统“评级”，将天下名山以崤山为界分为东五山、西七山。其中崤山东五山以嵩山为首，是为“一等山川”，对其祭祀延续了周代礼法，且令专人主持。正是在秦代，官方在东五山分别营建祠堂以供四时祭祀，太室祠由此出现。

秦汉鼎革，西汉初年奉行无为之治，对山岳祭祀的重视程度较低，汉高祖刘邦就打破了先秦时期重要山岳祭祀必须由天子完成的规范，他表示“有司进祠，上不亲往”^⑮，其余礼制，均遵循旧法。而将嵩山祭祀再一次提上官方地位，则在汉武帝时期，正是此时，东西南北中五岳开始出现，嵩山成为“中岳”，新的大一统王朝开始重新诠释五岳。

中岳庙在历朝国家祭祀中的地位与功能

汉初承秦制，但对山岳祭祀的规模、等级均有所缩减，高祖、惠帝时期山岳祭祀由巫师、秦人礼官、各地诸侯王完成，直至汉文帝时期，





清人绘 中岳图册
绢本设色 共十二开
台北故宫博物院藏

太室正南面
黃蓋峯
中嶽廟



逐渐开始着手收回祭祀山岳的权力，由中央官员太祝完成祭祀^{〔15〕}，文帝本人也开始参与到对山岳祭祀的礼仪活动中。史载，汉文帝十五年（前165年）四月，汉文帝在雍地祭祀五帝，并下旨大规模恢复因秦汉乱世停止的山川祭祀活动。^{〔16〕}

山岳祭祀以及嵩山崇拜真正的变革发生在汉武帝时期，此时日益兴盛的儒学所鼓吹的法上古先王之说，令这位踌躇满志的帝王对上古帝王巡狩四方、祭祀五岳的礼制十分向往。于是，在元封元年（前114年），武帝登中岳太室：“翌日亲登嵩高，御史乘属在庙旁，吏卒咸闻呼万岁者三。登礼罔不答。”^{〔17〕}史料记载，汉武帝在太室山时遭遇山神显灵高呼“万岁”，此类祥瑞事件正是武帝时期大儒董仲舒所宣传的“天人感应”说的体现。嵩山山神显灵一事，可谓是人造的政治事件，显然意在增强汉武帝君权神授的道统地位。武帝对于嵩山的“知趣”报以最大的回报，下令增建太室祠，并禁止砍伐嵩山树木，且设置三百户为嵩山奉邑，这开启了后世制度化祭祀中岳嵩山的先河。

汉代对山岳祭祀的规制真正大成，是发生在汉宣帝时期，汉宣帝神爵元年（前61年），汉廷在官方层面下诏，以儒家经典为依托，确立了五岳、四渎所在地，规定了祭祀位置，由此，汉制五岳方才彻底取代了秦制十二名山，从诸

多名山中脱颖而出，成为国家祭祀山岳体系中的首要对象。这次改革中，泰山又于五岳中额外高出一等，官方要求对泰山祭祀为一年五次，而其余四岳为一年三次。^{〔18〕}

东汉光武帝再造炎汉，相较西汉，东汉由于定都洛阳，中岳嵩山的地位略有提升，光武帝在北郊设置祭坛，其中中岳在从祀最末，随后四岳各位居四方。^{〔19〕}在礼制上，首都郊祀的形成让东汉时期帝王基本不会亲自前往五岳祭祀，其致祭已由各地太守负责，东汉时期要求各地太守在祭祀五岳时需斋戒五日。同时帝王并未放弃对五岳的“主祭”权，在太守斋戒祭祀后，需要将祭脯用驿马传递至洛阳。^{〔20〕}这表明在东汉虽然天子不再亲临巡狩五岳，但各地太守仍旧是扮演“代行”祭祀的职能，五岳主祭的权力仍旧归于天子。

五岳在东汉时期所庇佑的职能也开始具体化，郑玄将祭祀分为三等，其中五岳仅次于天地宗庙，属于次祀^{〔21〕}，它们主要负责农业社会中重要的出云布雨。这其中由于嵩山距都城洛阳较近，往往由中央官吏直接前往求雨，如汉顺帝阳嘉元年（132年），就在下诏令各郡国太守祭祀岳渎的同时由中央派遣大夫前往嵩山请雨。^{〔22〕}

自西汉神爵年间定制以后，五岳的祭祀开始正式国家化，同时可以看到，其脱离宗教属性



清 关槐 嵩呼叶庆图卷

纸本设色 故宫博物院藏

此卷图名“嵩呼”二字即用汉武帝于嵩山遇山神显灵典故



巽：嵩陽松書院仙
柏根生代紀炎漢漢
伊始錫名始見伯仲大
椿松極冷萬年奉
慈闈者方周而望古御細祝
楚靈術繪圖以歸藏宮拜
獻臣位稱壽日表綠蟠鳳
者實新金輝玉璫
怡顏願之同增遐集如呼
其三永
壽於茲

乾隆庚午仲冬之月敬
寫并贊

清 弘历 嵩阳汉柏图 纸本水墨 故宫博物院藏
图中所绘即嵩阳书院西汉「将军柏」，相传为元封元年武帝巡游嵩山时所封



中岳庙前汉代石人
 图片取自：〔日〕常盘大定、〔日〕关野贞
 《中国文化史迹》卷五，浙江人民美术出版社，2017年



20 世纪初的太室阙

图片取自：〔日〕常盘大定、〔日〕关野贞《中国文化史迹》卷五，浙江人民美术出版社，2017年



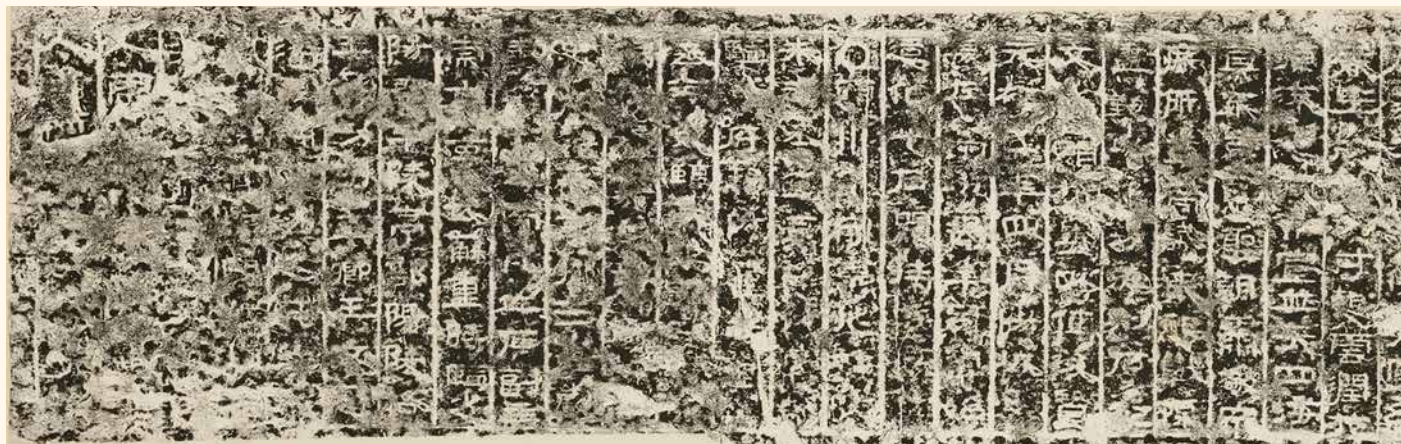
20 世纪初的少室阙 图片取自：〔日〕常盘大定、〔日〕关野贞《中国文化史迹》卷五，浙江人民美术出版社，2017 年



20 世纪初的启母阙

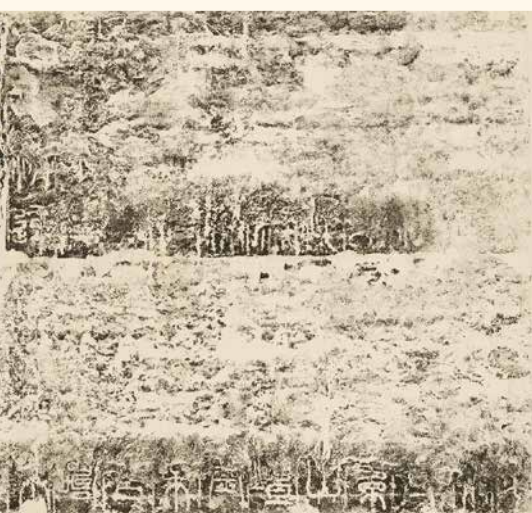
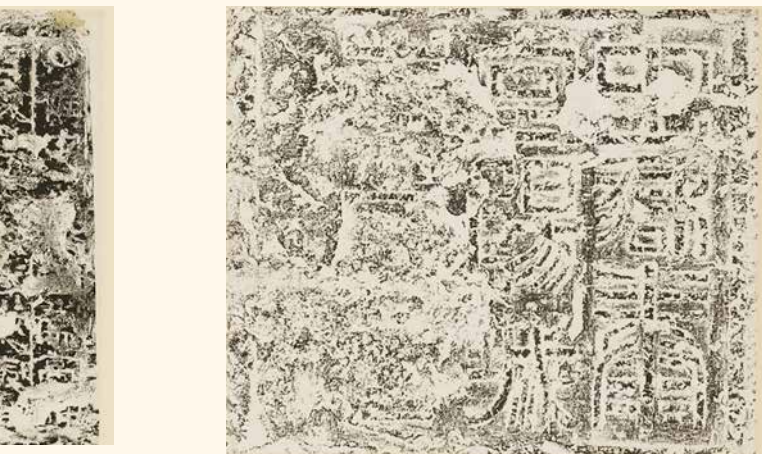
图片取自：〔日〕常盘大定、〔日〕关野贞《中国文化史迹》卷五，浙江人民美术出版社，2017 年

汉 太室阙（铭文拓片）
台北故宫博物院藏



汉 少室阙（铭文拓片）
台北故宫博物院藏





汉
启母阙（铭文拓片）
台北故宫博物院藏

的趋势明显。在秦至汉初，负责祭祀山岳的仍是“巫祝”，东汉时便已经完全由各地官员完成祭祀五岳的责任，如至今仍旧矗立于中岳庙前的东汉元初五年（118年）太室阙，其铭文就明确表述其为阳城地区官员吕常主持兴建。魏晋时期，中央政府仍都于洛阳，故而嵩山祭祀延续了汉代由中央直祭的传统，如太和四年（230年），魏明帝东巡，就特遣使者以牛祀中岳。^[23]

“严严嵩岳，作镇后土。配天奉化，总统四旅。诞命圣明，万象荒主。”五世纪，鲜卑族建立的北魏政权将嵩山的国家祭祀推向另一个高潮。因在嵩山得道的天师道道士寇谦之深得北魏太武帝信赖，在他的影响下，道教实现了同北魏政权的融合，首次成为国教。因其得道于嵩山，由此中岳迅速成为北朝最重要的山岳祭祀场所，太武帝太延元年（435年）下诏重建嵩山中岳祠堂，并增置专职祀者九十人，中岳庙北魏中岳嵩高灵庙碑便记录此事。太延六年（440年），寇谦之奉命祭祀嵩山，相传祭祀时太上老君冥授太武帝以“太平真君”之号，并授予符篆，太武帝因此改次年号为“太平真君”。

北魏迁都洛阳后，嵩山更是成为唯一受北魏帝王亲自祭祀的五岳山神。太和十八年（494年）北魏孝文帝亲自撰写《御制嵩山文》，这是已知最早的帝王祭中岳文，并在次年亲自前往嵩山中岳庙祭祀，太和二十年（496年）八月，孝文帝二次前往嵩山祭祀。短时间内两次亲祭嵩山，表明祭祀嵩山已经成为孝文帝迁都后推行汉化的重要政治举措。随后孝明帝时期，摄政灵太后亦于神龟二年（519年）亲自前往峻极峰祭祀嵩山。^[24]北魏末年，孝武帝在国势日趋衰败的情况下，仍旧在永熙二年（533年）在尔朱兆被攻灭后祭祀嵩山，以彰国威。^[25]

祭祀中岳俨然成为北魏国家政治制度的核心需求，甚至是彰显统治者法统的重要举措。

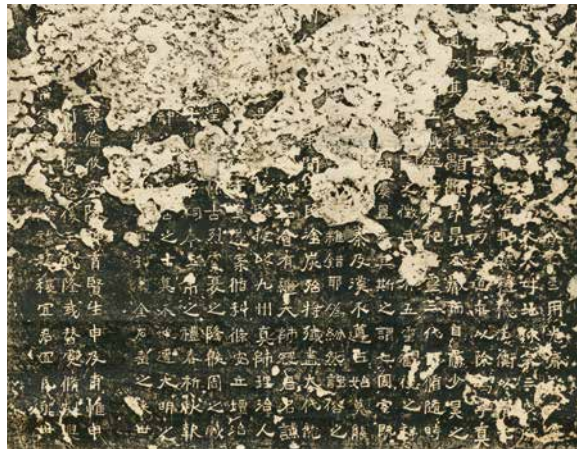
北魏对中岳嵩山地位的举国尊奉，使得南北朝时期，祭“中岳”以彰正统成为各国统治者的一种认知。如南朝刘裕北伐时，就提前请范泰（355年～428年，字伯伦，顺阳山阴，即今河南省淅川县人。南朝宋时期政治家、文学家，经学家范宁长子，历史学家范晔之父）书写好《祭嵩山文》，其中便言嵩山为“万人是依”。^{〔26〕}北魏灭亡后，控制嵩岳一带的北齐同样曾在天保元年（550年）遣使者祭祀嵩山。嵩山在南北朝时期作为彰显中原国家正统的体现，其与国家祭祀的体系里远超东汉，并且由于寇谦之的巨大影响力，嵩山祭祀的礼制开始同道教礼仪结合，并最终形成中古时代嵩山祭祀的新格局。

隋朝一统南北后，祭祀中岳嵩山以彰中原法统的北朝政治传统开始让位于儒家传统的以泰山为尊，隋文帝开皇十五年（595年）文帝东巡，嵩山仅遣使望祭，而泰山则由文帝亲自前往，并斥资设坛祭拜，隋文帝意图恢复汉代五岳尊卑次第的意图从这一行为可见一斑。然而隋代二世而亡，继之而起的李唐以道祖老子为祖，道教为国教，又设东都为洛阳，自北周、隋以来的国家政治中心再次从关中东移，这促使唐代中岳嵩山再度有超越四岳的趋势。

唐太宗贞观十五年（641年），太宗李世民亲自前往嵩山祭中岳，并在万岁峰下捐资兴建天中寺，李唐王朝明显继承了北朝嵩山为尊的政治传统，李世民曾对房玄龄言：“然朕意以嵩高既为中岳，何谢泰山？”^{〔27〕}随后在唐高宗及武则天统治时期，嵩岳的祭祀开始达到前所未有的程度，唐高宗多次登临嵩山，并捐资在嵩山下大兴道观，以期在嵩岳道士能炼制外丹。高宗驾崩后，武则天执政，嵩山祭祀之礼日隆，垂拱四年（688年），唐同泰伪造洛水中出现“圣母临人，永昌帝业”祥瑞，为武则天称帝造势。嵩山作为护佑洛阳的神山，在洛阳被封为“神



北魏 中岳高灵庙碑（拓本）
东京国立博物馆藏



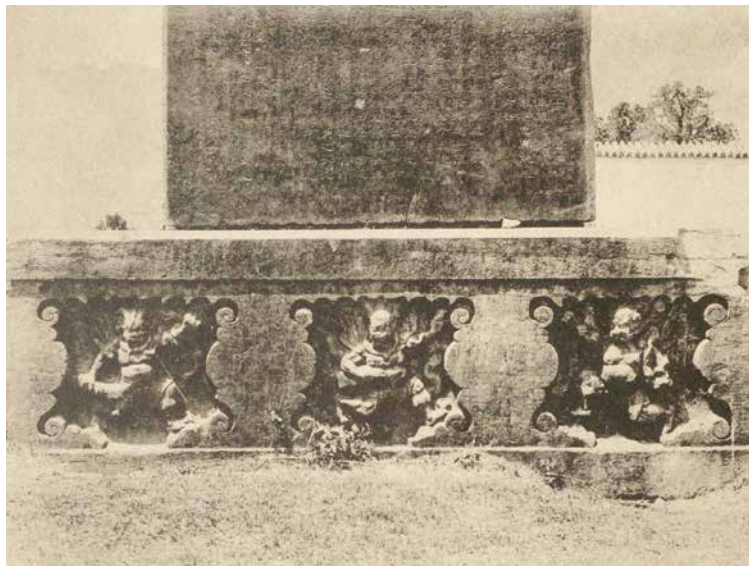
都”之后，继而被封为“神岳”，嵩岳神被封为“天中王，授太师、使持节、神岳大都督”^{〔28〕}。由此，嵩山被提到了至高无上的地位。这也是嵩岳加人间爵位的先河。武周时期，祭祀嵩山如北朝时期一样，再度扮演彰显正统的意味，万岁通天元年（696年），武则天在嵩山举行封禅大典，这是中国历史上统一王朝第一次在泰山之外封禅，也是在这次封禅大典上，嵩岳正式成为帝王，被封为“天中皇帝”，启母为“玉京太后”，少室阿姨为“金阙夫人”，王子晋为“升仙太子”。终武则天一朝，其八次巡幸嵩山，在历朝历代帝王中为最多，久视元年（700年），晚年的武则天又遣使臣胡昭至中岳投金简祈求长生成仙。

武周一朝将嵩岳祭祀定为国家最高山岳祭祀，唐玄宗时期并没有将其反正，除了降皇为王外，玄宗朝对嵩山祭祀的礼法有了进一步改造。唐玄宗采纳上清派宗师司马承祯意见，将道教醮祭礼仪融入五岳祭祀，在嵩山兴建中岳真君祠，司马承祯将五岳自先秦以来“山神”的神格完全剥去，他认为五岳神“皆是山林之

神，非正真之神也”。他向玄宗阐释“五岳皆有洞府，各有上真人降任其职，请别立斋祠”^{〔29〕}。唐代武则天、唐玄宗对五岳祭祀的改造让其终于脱离了传统的山岳崇拜，成为了正式的国家法统祭祀的组成部分，嵩岳由此不再是《山海经》中所谓“三面山神”，而是成为道教真君、人间的皇王。

北宋定都开封，又以洛阳为西京，嵩山作为国家祭祀中心的地位并未下降，宋真宗时期，官方推动了一系列提高国家法统地位的礼祭行为，两京之间的嵩山再度由王晋皇，大中祥符四年（1011年），诏封五岳，其中中岳神为“中天崇圣帝”，随后斥巨资兴建嵩山中岳庙，据记载，建成后的嵩岳庙殿阁多达八百余间，壁画四百余所，这是中岳庙历史上规模最大的时期。不过相较唐代对嵩岳政策性倾斜的拔高，一度“五岳独尊”，宋代嵩山地位与其余四岳平齐，并且不再有帝王亲自前往封禅或祭祀的记载。

金宋划分南北，新时期的“南北朝”让中岳祭祀再次成为证明中原法统的方式，金代帝王



20 世纪初的大唐嵩阳观纪圣德感应之颂碑

图片取自：〔日〕常盘大定、〔日〕关野贞《中国文化史迹》卷五，浙江人民美术出版社，2017 年

此碑立于唐玄宗天宝三年，碑文叙述嵩山嵩阳观道士孙太冲为唐玄宗炼丹事，目前位于嵩阳书院（嵩阳观旧址）门外

多次斥资修建中岳庙。金熙宗皇统五年（1145年）开始敕令重修因宋金战争而毁坏的中岳庙，金世宗大定十六年（1176年）又进一步动工增建中岳庙，竣工后的中岳庙殿阁恢复到238间。金章宗承安五年（1200年），再度重修增建中岳庙，直至金代末年，即便受蒙、宋夹击，仍旧多次重修中岳庙，如金卫绍王大安三年（1211年）修正殿廊庑，金哀宗正大六年（1229年）令登封县修葺庙宇。

元代一统南北后，五岳祭祀被统一委托给道教全真教完成，国家官员退出了祭祀五岳的舞台，道教真人开始代天祭岳，这一时期道教对五岳祭祀的整合更为彻底，就中岳嵩山而言，元朝帝王多次派遣使臣祭祀中岳，其在仪轨上增添了道教斋醮仪式所特有的“投龙简”。元朝中后期，中岳封号再进一步，成为“中岳中天大宁崇圣帝”，这是中国历史上中岳神最高的封号，至今峻极殿前仍旧以此封号为中岳大帝牌位。

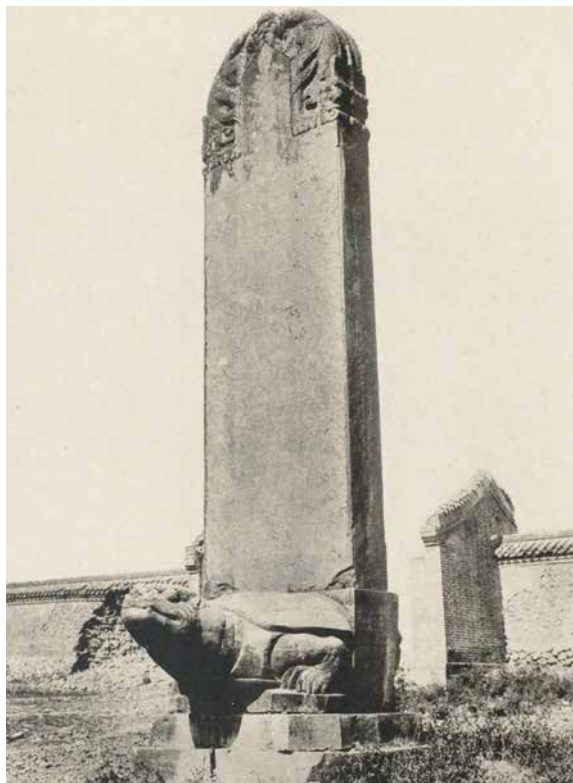
明初，五岳祭祀在官方层面有意师法两汉，明太祖朱元璋革除了自唐以来对五岳神加封的人间王号，皆以神称呼，中岳即为中岳嵩山之神，而帝王祭祀五岳亦恢复为在都城郊祭，在明代郊祭体系中，五岳与东汉同样为“中祀”之一。而遣使祭岳也在明代完成制度化，以中岳祭祀为例，每任明朝帝王定期派遣钦差大臣前往，史载达四十七次^{〔30〕}，祭文内容亦趋于规范化，所祭内容均为国家大事，已非前代多单纯求雨、祈求正统等事项，而是涉及战争、帝王生日、天灾、皇室求子等关乎一个国家正常运行的多种事项。另外值得一提的是在代祭官的选择上，明代亦重回汉礼，明初尚由道教道士完成祭祀，从明仁宗开始，祭祀五岳均由中央官方派遣官员前往。

清沿明制，亦每逢国家大事均遣使臣祭告中岳，而在乾隆十五年（1750年）乾隆帝更是亲



中岳庙宋治平年间铁人





中岳庙大中祥符七年大宋中岳中天崇圣帝碑铭

图片取自：[日] 常盘大定、[日] 关野贞《中国文化史迹》卷五，浙江人民美术出版社，2017 年



中岳庙开宝六年大宋新修嵩岳中天王庙碑铭与乾兴元年大宋增修中岳庙碑铭

图片取自：[日] 常盘大定、[日] 关野贞《中国文化史迹》卷五，浙江人民美术出版社，2017 年



中岳庙金大定二十二年大金重修东岳庙之碑



中岳廟金承安五年大金承安重修中岳廟圖碑



中岳庙金正大二年铸铁狮子

自抵达嵩山，在是年十月初二亲自完成祭中岳大典，此为唐代后帝王首次亲临中岳祭祀。

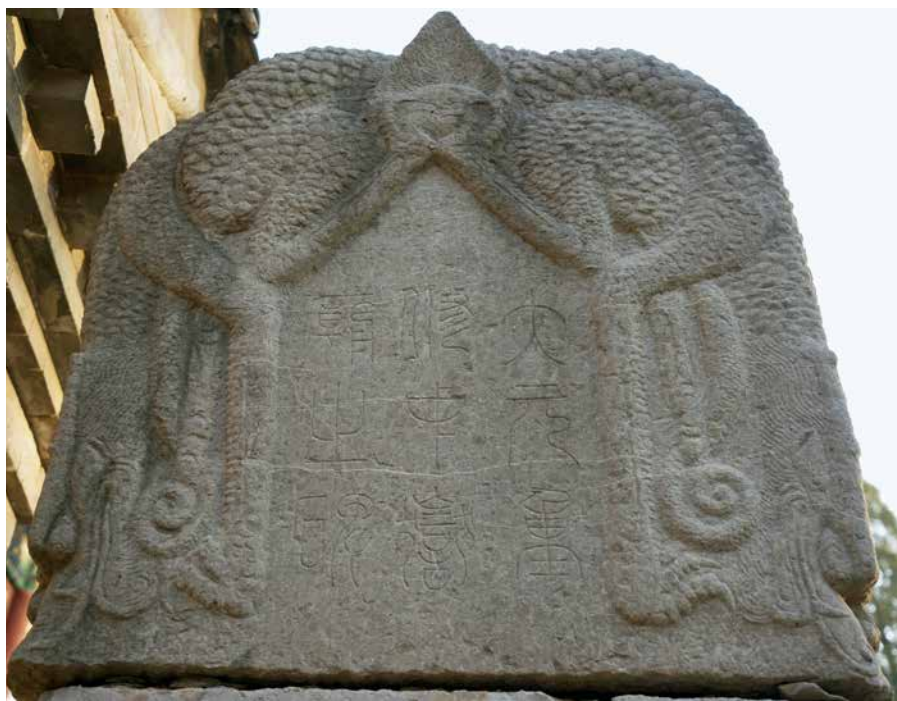
综合来看，明清时期中岳庙在国家祭祀中的地位相较前代有所下降，如元代皇室捐资修建的盛况无法复建，而更多的是由地方政府牵头，民间捐资完成，中岳祭祀似乎由此经历了一次轮回，又重新回到先秦两汉时官民皆祀的“山神”中去。

中岳庙祭祀礼制与道教影响

在南北朝时期之前，中岳祭祀的礼制与道教无较强关联，先秦两汉对中岳的祭祀仍旧围绕《周礼》为基础展开，直至南北朝时期，道

教趋于成熟，并开始以自己的视角诠释五岳，如此时出现的《五岳真形序论》就描述中岳嵩山为：“服黄素之袍，戴黄玉太乙之冠，佩神宗阳和之印，乘黄龙，从群官而迎也。”^{〔31〕}此处嵩山君主色黄，显然脱胎自阴阳五行理论。

中岳的国家祭祀礼制真正与道教开始融合，始于北魏，寇谦之作为北魏道教改革的重要人物，将道教教义与儒家传统的“地中”观念结合，创造性地将嵩岳命名为“三阳地”，使其成为北魏皇权的象征。寇谦之通过对嵩岳的重新诠释，使其不再仅仅是传统的自然崇拜对象，而是融入了道教教义的神圣地标，为北魏的统治合法性提供了有力支持。太武帝始光初年（424年），寇谦之向朝廷献书，提出将嵩山作为“天师道”



中岳庙元代大元重修中岳庙之碑



阅读链接

中岳庙乾隆御赐九柄如意

◎ 据清乾隆《河南府志》、清席书锦《嵩岳游记》、民国十八年（1929年）《河南省志》载，清乾隆十五年（1750年）十月，高宗弘历偕同太后、皇后并文武官员一百多人前往嵩山巡察中岳，离京后十天，安南国（今越南）使臣向清朝皇帝进贡，闻高宗往嵩山，便跟踪追赶。十月一日，乾隆皇帝从少林寺来到中岳庙下榻，越南国使赶到中岳庙，向皇上呈献贡品九柄如意，其中水晶如意1柄、云碧如意2柄、白玉如意2柄、翡翠如意1柄、黄玛瑙如意1柄、红白玛瑙如意2柄。九柄如意，质润体透，雕工精湛，都装在镶有紫檀木座的黄锦匣内，共有五种颜色寓“九五之尊”之意。三日黎明举行祭祀大典，乾隆帝身着礼服向中岳之神躬行三献礼。此后将九柄如意交给中岳庙道士收藏保存，专供祭祀中岳之用，成为嵩山镇山之宝。后中岳庙道众唯恐保存不好，移县衙保管，于是在县衙内专门修建如意库保存之，祭岳时方取出。民国七年（1918年），河南督军赵倜将此物从登封县衙取走，由省督军公署保存，民国十二年（1923年）移实业厅保存，民国十五年（1926年）移河南图书馆保存，后又移河南博物馆保存。又据台湾河南省运台古物监委会《河南运台古物图录》载，1937年抗日战争时期九柄如意运至重庆，1949年11月27日被国民党用军机将其运至台湾，现存台湾台北历史博物馆。





中岳庙旧影
图片取自：「目」常盘大定、「目」关野贞《中国文化史迹》卷五，浙江人民美术出版社，2017年

的核心圣地。他通过嵩岳神降真经的故事，将道教的宗教权威与北魏皇权紧密相连，为朝廷提供了“圣王受命”的宗教依据。这种神圣化举措不仅提升了嵩岳在道教中的地位，也巩固了北魏政权对中原控制的法理性。

寇谦之主导下的宗教改革推动了嵩岳的道教化过程。在其倡议下，北魏政府对嵩山进行了一系列仪式性活动，包括修建祭祀场所、立庙、祭祀和立碑等。太延年间，嵩高灵庙建成，成为北朝道教祭祀的中心。碑文《中岳嵩高灵庙碑》的刊立标志着嵩岳作为北魏国家宗教核心地位的确立。道教作为国教，让这一时期的中岳祭祀仪式逐渐融入了道教的符箓和咒语等特色。

唐代，嵩山的道教化进一步深化。在武则天加强嵩岳地位并借此诠释自身政权合法性的过程中，道教因素贯穿始终。通过道教的符箓理论，武则天不仅为自己的权力合法性提供了宗教支持，还将中岳庙打造为国家与宗教权威的结合点，如《三天内解经》中“天授应图，中岳灵瑞”的说法便被用以强化嵩山作为国家中心的象征地位。

武则天后，司马承祯的出现则是对五岳祭祀礼制更大的冲击。此时唐玄宗采纳司马承祯所言，在中岳庙设立了五岳真君祠，标志着五岳祭祀仪式的道教化进程全面展开，由此，五岳神编入道教的神仙谱系之中，五岳均开始出现道观，而官方开始以道教斋醮仪轨为五岳祭祀之法式。也是从唐玄宗开始，五岳进行的祭祀活动开始由道士主持，并且以符箓、斋醮等仪式为主，《周礼》所记载的仪式似乎已经开始消亡。而道教仪轨则在唐代官方礼典中视为国家正礼的一部分。

道教的符箓、斋醮等仪式在宋代成为祭祀五岳固定环节。同时，祭祀仪式开始逐步向世



明人绘 升平翊赞图并书赞册之
“中岳嵩山大帝掌管天下山林树木收降五气龙君”（局部）
编本设色 故宫博物院藏
中岳大帝身着黄色服饰

中岳庙峻极殿内中岳大帝神像



俗化转变。宋太祖和宋真宗在传统礼制的基础上，增加了道教的仪式细节，例如为中岳神穿新衣、设冠冕等，使得中岳神形象更加贴近人间君王。这种“人格化”的道教处理方式，提升了民间对中岳神的亲和感，五岳山神由贵族祈求江山福祉的国家神逐渐开始走入民间。而中岳与道教的关联在宋代普罗大众眼中已是不分彼此，如曾担任中岳庙庙监的米芾就在《拜中岳命作》诗中流露出十分浓厚的道教出世之意。

元代，全真教兴盛一时，道教首次成为五岳祭祀的主持者，这一时期中岳祭祀的仪式内容较之前代更加丰富，融入了大量的道教祈禳仪式、天人感应仪式和符箓仪式，并且在一些重大节庆或紧急祈祷场合，元廷会在大都完成醮仪后，派遣道士前往嵩山完成“投龙”（投龙为道教斋醮仪式中的一个环节。为酬谢天地水三官神灵，祈请者将写有谢罪、祈愿的文简，与金、玉质地礼器用青丝捆扎，分为山简、土简、水简，各自投入灵山洞府水潭之中），皇庆二年（1313年），玄教大宗师张留孙便在大都长春宫主持祈雨醮仪后，又奉旨赴嵩山完成“投龙”仪式。

明清时期，嵩岳祭祀中的道教成分开始减弱，主祭嵩岳者重新为政府官员所掌握，虽然两朝在国家层面削弱了道教的祭祀主导权，但地方官员仍支持道教道士主持中岳庙的部分祭祀活动。这些活动通常以祈雨、祈福等形式展开，并带有浓厚的民间特色，通过民间活动，道教维持了对中岳庙的管理权。

我们可以看到，道教对中岳祭祀的影响和改变离不开寇谦之和司马承祯两位道教改革家对道教五岳神系重新的诠释，在此二贤之后，道教与中岳已经无分彼此，当清人面对中岳致祭时，其礼制仪轨中既存《周礼》亦有《道藏》。

中岳庙建筑格局所体现的礼制秩序

中岳庙现存的建筑形制最早可以追溯至宋，而在此之前，汉唐时期中岳祠的规模和形制已无可考证，仅可推测并非当下这般如同君王皇宫的格局，仍是坛庙类建筑。

宋真宗在大中祥符年间对中岳庙的扩建在事实上完成了其“山岳帝王居所”的构建，前文所述建筑数量达到八百余间，庭院内遍植松柏，“飞甍映日，杰阁联云”。北宋时期中岳庙建筑群在靖康之变时遭战乱所毁，其基础虽无存，但今日可通过金代重修中岳庙碑中绘制的平面图推测，宋金时期中岳庙的建筑格局已经实现了前朝后寝、重门叠院的宫廷规制。

金代中岳庙并未能在金元战争中幸免，但是对照今日大体重建于清代的中岳庙来看，该建筑群宫观结构在历经元、明两代后并未有明显的变化。下将依托现存中岳庙的格局，小议其建筑格局所体现的礼制秩序。

中岳庙的建筑格局是礼制建筑空间规划的典范，其布局秉承中国传统宫殿式建筑的礼制要求。庙宇整体呈中轴对称布局，坐北朝南，空间序列自南向北延伸，包括太室阙、山门（天中阁）、峻极门（将军门）、崧（嵩）高峻极坊、峻极殿、寝殿等核心建筑。该布局模式不仅是礼制等级的象征，也是儒家“礼”的思想在建筑形态上的直观呈现。这其中兴建于东汉的太室阙成为后世中岳庙建筑群的起点，其代表着神圣祭祀空间的开端。进入庙宇后，迎面是高大的牌坊和如同城池一般的山门，象征通往神圣空间的入口。神道的设置贯穿南北，连接了庙宇的各主要建筑，体现了神权与皇权的交融。从南向北，庙宇沿中轴线展开，由前向后逐层递进，包括山门、神道、峻极门、峻极殿、寝殿等主体建筑。中轴线明确地划分了建筑的等级



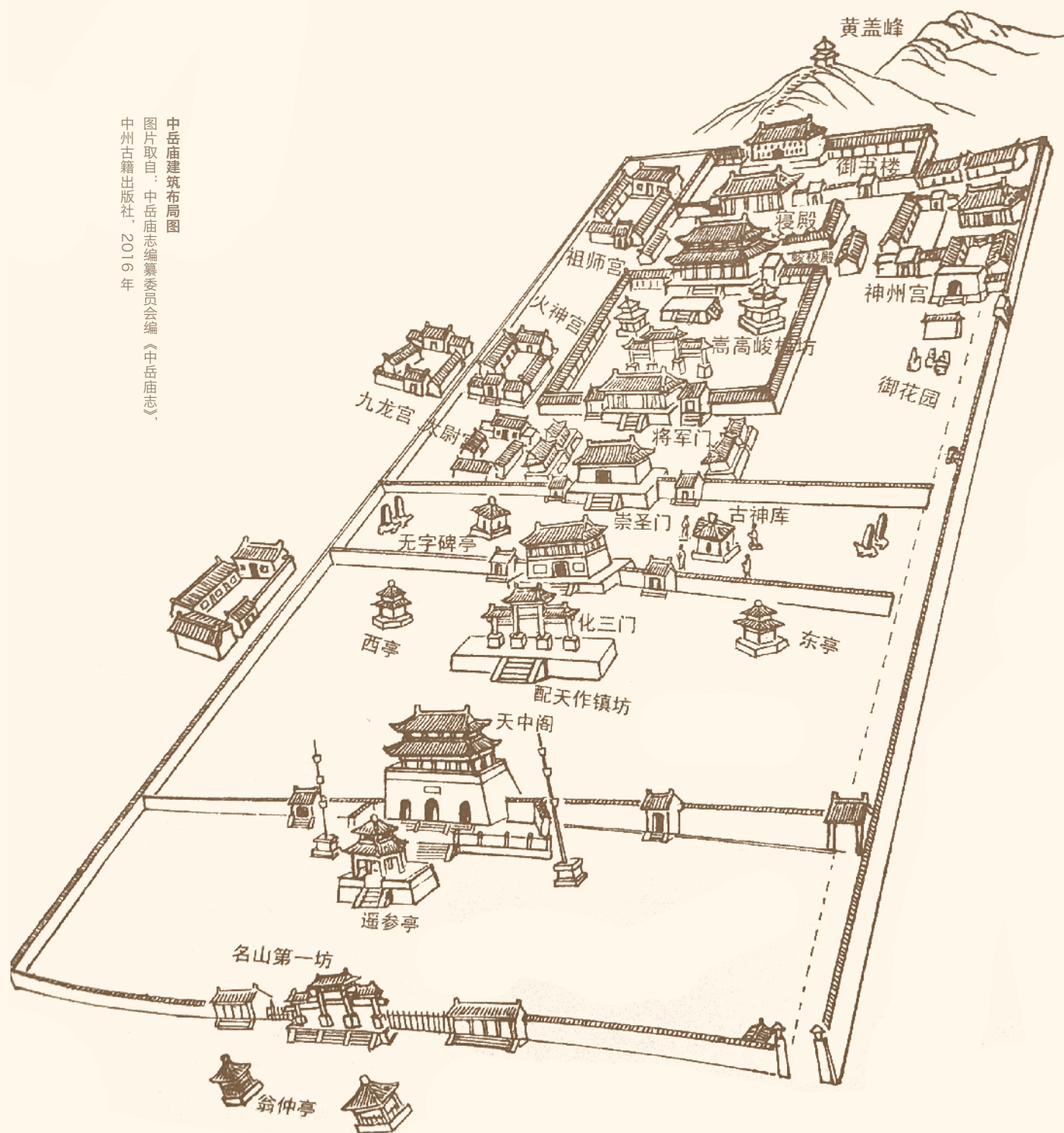
元代永乐宫壁画中的五岳大帝

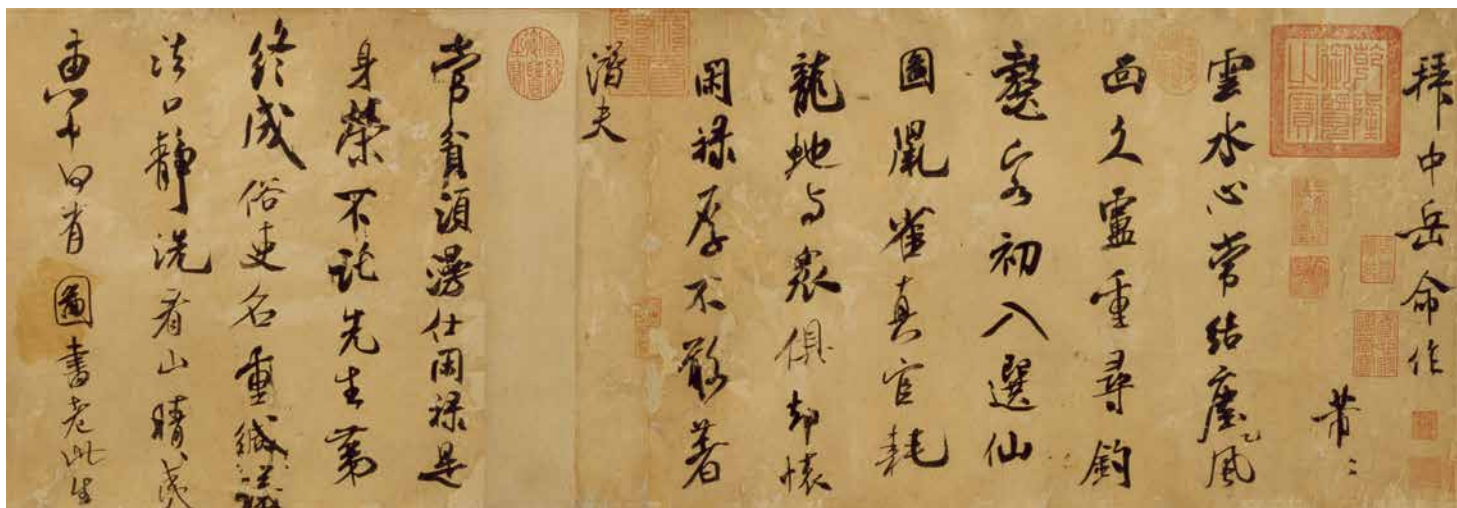
五岳大帝头戴冕旒冠，服五色衣，其中中岳大帝着黄衣



明人绘
五岳上帝像轴
绢本设色 吉美博物馆藏

中岳庙建筑布局图
 图片取自：中岳庙志编纂委员会编《中岳庙志》，
 中州古籍出版社，2016年





宋 米芾 拜中岳命作卷
纸本墨笔 故宫博物院藏

和功能：前朝部分以礼仪活动为主，后寝部分则象征神灵居所。这种布局强化了庙宇的空间秩序，同时为国家祭祀提供了严谨的礼制框架。

最后以峻极殿为中心的院落，以层叠的门廊和纵深的庭院设计突出祭祀的庄重性与神圣性。寝殿则位于最后方，表现了“前朝后寝”的祭祀传统。这种空间布局不仅体现了建筑礼制的尊卑有序，也通过建筑本身的层级递进，增强了仪式的神秘感和宗教氛围。

我们可以看到，中岳庙的建筑格局体现了古代中国礼制建筑的精髓。通过中轴对称布局、层层递进的空间序列以及自然与建筑的有机结合，中岳庙不仅为国家祭祀提供了完美的场所，也成为表达皇权与宗教权威的重要象征，天帝的居所被人间的君王具象化了。

中岳庙作为国家祭祀体系的重要节点，不仅是历代王朝礼制化建设的实践成果，也是权力、宗教和文化交织下的空间呈现。中岳庙的崛起源于嵩山“天地之中”的地理位置，其文化意义被历代统治者不断挖掘和放大。汉代确立五岳祭祀体系后，嵩山被纳入国家礼制，以“中岳”之名成为象征中央权威的核心标志。随

着时代更迭，中岳庙在国家祭祀中的地位逐步提升，礼制化、宗教化与权力象征逐渐融为一体。北魏时期的寇谦之改革，以及唐宋时期道教对嵩山的全面影响，使中岳庙的祭祀仪式融入符箓、斋醮等道教仪轨，强化了天人感应与皇权正统性的象征。金元时期，中岳庙的建筑格局进一步调整，以礼制秩序为核心的中轴线布局被确立，建筑与自然环境相结合，凸显山川崇拜与国家意志的共生关系。明清时期，虽然祭祀活动逐渐制度化、世俗化，但中岳庙作为地方文化中心和民间信仰核心依旧延续，庙会与祈福活动彰显了民间对中岳崇拜的认同与依赖。

中岳庙的建筑形态与礼制功能不只是历史的遗存，更是古代中国政府权力合法性和文化认同的空间化表达。它见证了中国古代从自然崇拜到礼制化、从地方信仰到国家主导的演变，同时也以其庄严的空间布局和丰富的历史记忆，成为中华文化的重要象征。今日中岳庙所承载的不仅是国家祭祀的礼制价值，更是山川崇拜与文明传承的双重遗产，是中华古代礼制文化、道教文化的辉煌范例。



天中阁



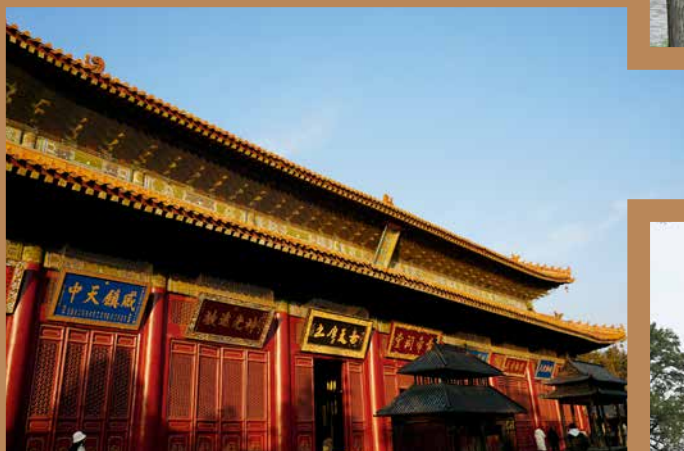
化三门



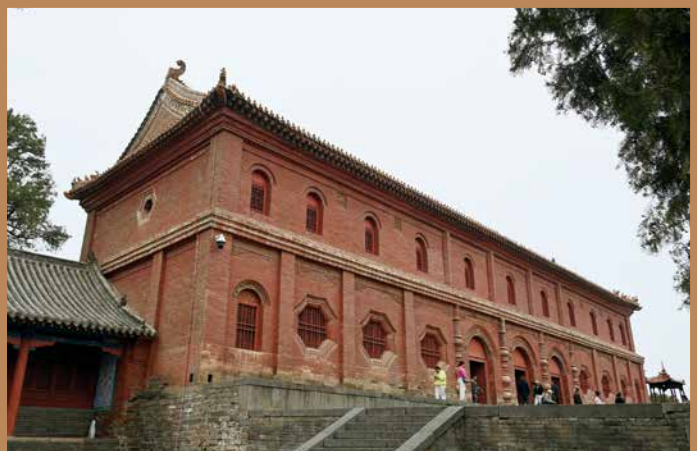
峻极门（将军门）



嵩（嵩）高峻极坊



峻极殿



御书楼



中岳庙峻极殿牌匾



中岳庙峻极殿内景



注释

- (1) [南朝梁]任昉《述异记》，《钦定四库全书》子部十二。
- (2) 《史记》，中华书局，1982年，第1371页。
- (3) [清]郝懿行《山海经笺疏》卷五，巴蜀书社，1985年。
- (4) 王国维《今本竹书纪年疏证》，《王国维遗书》第十二册，上海古籍书店，1983年。
- (5) [明]陆柬《嵩岳志》，《嵩岳文献丛刊》第一册，中州古籍出版社，2003年，第51页。
- (6) 郭沫若、胡厚宣等编《甲骨文合集》，中华书局，第9658页。
- (7) 《史记》，中华书局，1982年，第1371页。
- (8) 刘超《嵩山地区龙山晚期至二里头时期祭祀遗存研究》，2021年，郑州大学硕士学位论文，第68页。
- (9) 徐元诰《国语集解》卷一《周语上》，中华书局，2002年，第29页。
- (10) 《穆天子传》卷五。
- (11) 《左传·召公四年》。
- (12) 《礼记正义》卷十二，阮元校刻《十三经注疏》上册，中华书局，1980年，第1336页。
- (13) 《史记》，中华书局，1963年，第1371页。
- (14) 《史记》，中华书局，1982年，第1378页。
- (15) 《史记》，中华书局，1982年，第1380页。
- (16) 《汉书》，中华书局，1962年，第127页。
- (17) 《汉书》卷二五上《郊祀志上》，中华书局，第1234页。
- (18) 《汉书》卷二五上《郊祀志下》，中华书局，第1249页。
- (19) 《后汉书》志八《祭祀志中》，中华书局，第3181页。
- (20) 《后汉书》志七《祭祀志上》，中华书局，第3163页。
- (21) 《周礼注疏》卷十九《春官宗伯·肆师》，第768页。
- (22) 《后汉书》卷六《顺帝纪》，中华书局，第259页。
- (23) 《三国校笺》卷三《魏明帝纪》，第124页。
- (24) 《魏书》卷十三。
- (25) 《魏书》卷十一。
- (26) 《全宋文》卷十五，《为宋公祭嵩山文》。
- (27) [五代]王溥《唐会要》，中华书局，1955年，第81页。
- (28) 《旧唐书》，中华书局，1975年，第891页。
- (29) 《中华道藏》第五册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年，第47页。
- (30) 吕宏军《嵩山与帝王祭祀》，《黄河科技学院学报》2022年3月，第5页。
- (31) 《中华道藏》第五册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年，第47页。