

# 西王母文化研究集成 論文卷

## 续编一

丛书总主编 迟文杰

本卷分主编 迟文杰

编纂机构 新疆天山天池管理委员会

学术支持机构 中国民俗学会神话与西王母文化研究专业委员会



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社





ISBN 978-7-5495-0597-5



9 787549 505975 >

定价：98.00 元



1442149

# 西王母文化研究集成

## 論文卷

续编一

丛书总主编 迟文杰

本卷分主编 迟文杰

编纂机构 新疆天山天池管理委员会

学术支持机构 中国民俗学会神话与西王母文化研究专业委员会



淮阴师院图书馆1442149



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社



图书在版编目(CIP)数据

西王母文化研究集成. 1, 论文卷续编 / 迟文杰主编

— 桂林: 广西师范大学出版社, 2011.6

ISBN 978-7-5495-0597-5

I. ①西… II. ①迟… III. ①神话-人物形象-中国-文集

IV. ①B932.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 101859 号

广西师范大学出版社出版发行

桂林市中华路22号 邮政编码: 541001

网址: [www.bbtpress.com](http://www.bbtpress.com)

出版人: 何林夏

全国新华书店经销

发行热线: 010-64284815

山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司印刷

开本: 960mm×690mm 1/16

印张: 17.5 字数: 300千字

2011年6月第1版 2011年6月第1次印刷

定价: 98.00元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷单位联系调换。



**丛书总主编**

迟文杰

**本分卷主编**

迟文杰

**编纂机构**

新疆天山天池管理委员会

**学术支持机构**

中国民俗学会神话与西王母文化研究专业委员会

**学术顾问委员会**

刘铁梁	赵宗福	叶舒宪	叶 涛	郑志明
巫新华	吕书宝	陈丽琴	李学军	刘志勇
石彦玲	迟文杰	孟凡人	薛宗正	张从军
刘宗迪	施爱东	黄景春	陈连山	黄维政
陆志红	吴 真	吴新锋	郑 燕	刘力坤



## 总 序

远古人们结群而居，在集体劳动和共同生活中，创造了原始工具、记事符号、图画文字、原始音乐和舞蹈，同时也产生了原始神话。神话出现于原始氏族社会，并伴随漫长的历史进程不断变化和发展。早在原始人群和血缘氏族时期，人们便已开始了早期文化的创造。旧石器时代中晚期，人类抗争自然的能力有所增强，活动范围也日渐扩大。考古发现一再证明，在漫长的旧石器时代，中国西北高原、华北平原、长江流域、东南沿海都有远古人类活动的遗迹。至新石器时代的中晚期，则进入母系氏族社会高度发展的阶段，在中国黄河、长江流域，这种以母系血统维系的母系氏族更发展到全盛时期。中国古代神话中因而诞生了不少女性神话人物，如西王母、女娲、羲和等。母系氏族社会，妇女不仅在生产上起主要作用，而且还是原始聚落中胞族的轴心。她们常常被神化成人类及万物的创造者。西王母是中国神话体系中十分重要的一位神祇，其信仰至晚在战国时期已经形成。汉代是西王母信仰的盛期，它也是中国历史上第一个在较大范围内和较长时间里流行、具有民间宗教崇拜性质并具有常人形态的神，故又被海外学者称为“中国第一神”。而学术界认为西王母是中国西部距今三千多年前后，曾经广泛存在的母系氏族社会的代表性人物。

西王母：根据《山海经》记载，这位传说中的女神职司灾疫和刑罚，亦



称为金母、瑶池金母、王母娘娘，其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。住在昆仑之丘的绝顶之上，昆仑之丘不仅是特指一个地点，而应当是泛指相对中原而言的中国西部广大的区域。有叫做踞鸟（青鸟）的三足巨型猛兽，为其服役，又称三足鸟。

三足鸟：古代的太阳精灵，也被看作太阳运行的使者。中国古代传说太阳中居住着三足鸟，人们敬仰太阳，三足鸟也被作为祥瑞的象征来崇拜。1971年，湖南长沙马王堆1号汉墓中出土一幅彩绘帛画，右上方是一轮红色的太阳，太阳中间有一只三趾的神鸟。在大约成书于公元前140年的《淮南子》中，就有“日中有踞鸟”的记载。据说由于三足鸟一共有十只，不停地在天空中运转，导致地上遭受旱灾和灼热的煎熬。尧帝命令后羿将所有三足鸟射杀，结果后羿射落九只留下一只，从此太阳只有一个并且在傍晚落下。而三足鸟是服侍西王母的精灵，是专门为西王母觅寻食物的神鸟。

西王母与长生：传说西王母所在之处有“生命之树”，每三千年便长出代表长生不老的仙果。仙果在中国神话中的意义相当于西方的神奇苹果，是令众神得以长生的“神之食物”和“不死之神肴”（ambrosia），在波斯它被称为haoma，在埃及被称为sa；长生不老仙果中的蟠桃则演化成了西王母大宴众仙的专享圣果。它的本质是诸多文化传说中始祖女神创造万物的神圣之血——生命之源。西王母既掌握着死，又掌握着生。仅此两点，便可见西王母在上古中国人心目中的地位。所以，有学者说：“在中国古神话中历来存在着一个辩证的观念：生神与死神，创造生命之神与刑杀生命之死神乃是同一位神。”

远古人们表现对自然及文化现象的理解与想象的神话故事，是人类早期不自觉的精神艺术创作。神话并非现实生活的准确反映，而是由于远古时代自身能力低下，不能够科学地解释宇宙世界、自然现象和原始社会文化生活的起源和变化，仅以简单的生活经验为基础，借助想象把自然力和客观世界拟人化思考的结果。所以神话观念具有超越语言甚至文化的性质，上古中国的许多神话人物而今都已经不仅仅是中国文化中的传说与宗教偶像。西王母崇拜就目前研究所反映的情况来看，也已不限于个别地域或个别民族，无疑已经具有跨地域跨族群的文化影响。首先，因为她是一种生命力的象征，代表着繁殖与生长；其次，她还是西方仙境的领袖，是最大的神，她是中国文化中佛教传入之前最

重要的神与偶像，信众广布海内外；最后，特别需要指出的是，道教形成后对西王母神话的流传产生了极其深远的影响，源于老庄哲学尊崇女性的思想引导，西王母由母系部族首领演变成仙，进而又成为道教最尊崇的众女仙之宗。西王母不仅能度人成仙得道，而且掌长生不死之药，握生杀长寿大权，所以，又产生了嫦娥偷长生不死之药成仙奔月的千古神话。西王母受到了渴望长生不死和成仙得道的汉代民间的狂热崇拜，她是护佑平民百姓的金母，又是汉武帝求仙不死的神灵。她是道教尊奉的元始天尊，成为汉画像石中有许多羽人侍者相伴的画像主题；也是称作扶桑大帝的东王公的对偶神，更是变成了玉皇大帝之后，慈善的王母娘娘，得到更加广泛的信奉。

新疆天山天池作为西王母神话传说中的夏宫和瑶池所在地，由古至今，以西王母文化为主体脉络生成、传承、发扬，形成了天山天池独特的道教文化。

汉代道教产生后，西王母文化与道教文化融合互生，在天山天池衍生了许多道教故事。历史典籍除《山海经》外，在《穆天子传》、《神异经》、《汉武帝内传》、《淮南子·览冥训》、《枕中书》、《西王母传》、《搜神记》等书中都有记载。而《穆天子传》是众多记载西王母文化的代表作，特别值得一提的是，周穆王在与西王母惜别时的对歌中提出“和治诸夏”的理念，体现了中华民族古已有之的建设人类理想社会的思想精髓。

西王母瑶池会周穆王的故事，经后世的代代相传，特别是经天山天池周边地区本土文化的演绎，已形成内容十分丰富、人物形象十分鲜明、情节十分动人的系列故事，如《西王母瑶池盛宴周穆王》、《周穆王八骏赴瑶池》、《瑶池缘》、《玄女施法》、《西王母降妖》等，以及诸多民间世俗传说，如《王母私访》、《三度嫦娥》、《消灾门》、《夫妻树》、《醉仙林》、《蟠桃园》、《东方朔偷桃》等。

在道教多神论的影响下，本土居民还把天池的异石奇木都与西王母相联系，产生了大量的具有明显地域特色的故事和建筑。如说天池为西王母所造，既是她的沐浴处，又是她的梳妆镜；说天池北岸上的那棵老榆树，则是她的头簪变成的一枚定海神针等。

唐代，天池道教文化有了新的发展，许多文人墨客受到西王母神话、传说等文化影响，写下了许多脍炙人口的诗词歌赋，增加了天池西王母文化的文学底蕴。在这一文化流变中以唐代大诗人李白为最，在其《清平调》中写



道：“云想衣裳花想容，春风拂栏露华浓。若非群玉山头见，会向瑶台月下逢。”诗中提到了西王母神话中的“群玉山”、“瑶台”。《天马歌》中更有“请君赎献穆天子，犹堪弄影舞瑶池”，再次提及西王母神话中的核心内容——“天子觞西王母于瑶池之上”（《穆天子传》）。李商隐的《瑶池》“瑶池阿母倚窗开，黄竹歌声动地哀。八骏日行三万里，穆王何事不重来？”的佳句，则广为流传，为西王母文化增添了千古帝王爱情故事的色彩。清代新疆成为清政府流放地，大批谪遣官员、文人来到这里，留下了丰富的诗歌、行旅笔记，使西王母文化呈现出多彩多姿的形态。

到了20世纪90年代，随着人们对非物质文化遗产的认识和重视，经文化工作者搜集、挖掘，整理成《民间故事集成》、《瑶池与西王母的传说》、《天池传说与王母神话》（故事书籍）、《周穆王西游记》（连环画册）、《瑶池史画》（剧本）等。2007年2月，西王母文化被列入新疆维吾尔自治区非物质文化遗产名录。

以西王母文化为主体的道教文化作为天山天池的主流文化，其文化发生的源头、文化绵延展扩的时空维度、文化的个性特质、文化对待人生的态度，对中华民族文化的贡献都有一定的分量。新疆天山天池作为中国社会各界公认的西王母仙居地之一，以弘扬西王母文化为己任，挖掘、整理、传承西王母文化是一件很有意义的事，也是做一大功德。

近年来，西王母文化受到海内外越来越多的关注，主要原因有以下几个方面：

1. 西王母神话是中国古代神话传说体系中一个重要组成部分。关于王母娘娘的记载有很多，反映的是中国前期的历史。时间跨度从远古直至两汉；地域覆盖从华夏故土放射到周边四夷、域外各国。两汉文化是佛教未全面影响中国以前的文化，是集中华固有文化之大成者，内容庞杂，记录丰富，被视为一部形象的先秦文化和汉代社会的百科全书。作为对中华固有文化的寻根，西王母研究是一种直捷的方式和可靠的形式。正因为如此，西王母不仅吸引了文物考古界、艺术界，也吸引了包括历史、哲学、宗教、民俗、民族、天文、冶金、建筑、酿造、纺织等学科和专业的注意。今天的西王母研究实际上已朝向多学科的综合研究发展和朝向国际化的方向发展。就西王母研究的深度和广

度而言，出现类似“敦煌学”的“西王母学”，本是情理中事。

2. 西王母在道教中地位极为特殊，全名为白玉龟台九灵太真金母元君、白玉龟台九凤太真西王母或太灵九光龟台金母元君，为女仙之宗，天上天下、三界十方，女子得道登仙者，都隶属于西王母管辖。此外，西王母和东王公又是道气阴阳之父母，共理二气，育养天地，陶钧万物。

3. 西王母信仰在古代中国已有数千年的历史，研究也已有一个多世纪的历史。如何开展西王母文化研究和弘扬的新局面，是今天西王母文化研究要解决的首要问题。目前，国内已基本形成一支西王母文化研究队伍，不过人员庞杂，研究内容多停留在比附、揣测和为世俗利益服务的初步阶段。改革开放以来，随着经济建设规模和力度的加大，大量与西王母有关的出土文物不断涌现，新材料的出现不仅为进一步研究提供了可能，也对研究的深度和范围提出了新的课题和更高的要求。

国内外学术界以及社会其他相关领域对西王母的关注与研究虽说由来已久，但是对于相关传说的收集、整理，古代文献记载的梳理，考古资料的刊布与汇集整理，人文科学各个角度的深入研究可以说工作才刚刚起步，许多工作做得还很不够。新疆天池管委会深感有责任为西王母文化的研究与弘扬略尽绵薄之力。我们初步的考虑便是筹措出版《西王母文化研究集成》大型系列丛书，以及进行与之相关的社会组织与文化弘扬工作。

丛书目的在于系统介绍国内外学术界和相关文学、艺术领域迄今所有关于西王母记述与研究成果，尤其是那些在中国思想文化史上产生过重大影响，且现今仍有重大社会、学术价值的重要资料与著作。我们将从基础资料与研究成果的汇集和刊布着手做起，逐步涉及并涵盖西王母文化的各个方面。在这一过程之中不到与疏漏之处在所难免，我们会以续编或补遗等形式加以完善，当然也希望能够得到海内外社会各界的广泛参与帮助，一同为研究和弘扬西王母文化尽力，以此为中华文化推陈出新和复兴做出应有的贡献。

迟文杰

2007年10月18日



## 主编的话

2009年8月26日至29日，首届“中国·天山天池·西王母文化学术论坛暨中国民俗学会神话与西王母文化研究专业委员会成立大会”，在新疆天山天池风景名胜区召开。国内一些研究机构、大学院校的17位西王母文化研究专家学者，应邀参加了这一学术盛会。这次活动是由新疆天池管理委员会和中国民俗学会联合举办的，是迄今为止新疆天山天池景区举办的层次较高的专题学术论坛。

在论坛召开之前，由中国民俗学会秘书长叶涛先生和中国社会科学院文学研究所施爱东先生，向国内外一些研究西王母文化的学者发出征稿邀请，经两个多月的征集，收到21位作者的18篇论文。这些文章从西王母神话的源流考、《山海经》考、西王母瑶池蟠桃会的历史考察、西王母文化民间信仰、现代传播、在台湾地区的发展等诸多方面研究论述，极大地丰富了西王母文化的研究成果，为西王母文化的发展、传承、弘扬等起到了积极作用；特别是在论坛现场，学者们各抒己见，百花齐放，百家争鸣，氛围热烈而友好；就西王母在《山海经》中的记述，各家争论尤为激烈，面对面的举证、交锋和论述掀起了一个又一个的思辨碰撞的高潮。

三天的学术活动丰富多彩，收获颇丰。参会者意犹未尽，西王母作为东方第一女神，文化光辉在其仙居圣地——瑶池再次光芒四射，普照着这方神

山圣水的万物生灵，真如典籍中记载的“陶钧万物”。

作为这次学术论坛的发起人、组织者，我深感这次活动意义重大，产生的成果应该惠及更多的人，通过多种渠道尽量放大。鉴于以上考虑，又征求了各位论文作者的意见，决定将这册论文集纳入我们已出版的《西王母文化研究集成》系列，供各方关注此项研究的学者贤达们参阅。

“西王母文化论坛”的首次开坛，为天山天池打造“西王母文化”品牌正式做了一个奠基，在新的历史起点上为西王母文化以天山天池为核心区域的进一步弘扬开了一个好头，更为2010年成功举办首届“新疆·阜康西王母瑶池蟠桃会”文化旅游节庆活动提供了翔实准确的学术依据。

作为天山天池的景区的守护者，我们不仅有责任和义务像爱护自己的眼睛一样，保护和利用好山山水水，而且应竭尽全力将西王母文化多元一体而又包容开放的人文精髓发掘研究好，展示弘扬好！

迟文杰

2011年4月20日



# 目 录

总 序 1

主编的话 /7

《山海经》西王母的吉神属性考 陈连山 /1

西王母神话的传播研究 陈丽琴 /12

西王母与舜帝的传说 陈泳超 施爱东 /25

东部沿海西王母祭祀摩崖造像 高伟 /33

西王母瑶池蟠桃会的历史考察 黄景春 郑艳 /42

西王母神话与月亮神话的关联 黄涛 /83

从瑶姬到巫山神 林继富 /90

西王母神话的本土渊源 刘宗迪 /111

绿野仙踪再追寻 吕书宝 /128

新世纪以来西王母研究概要 鲁小俊 吴光正 /140

民间想象的西王母 丘慧莹 /156

在田野与文本之间的西王母故事演变 吴新锋 /168

超越与神圣的激情：唐人眼中的西王母 吴真 /180

西王母与碧霞元君的关系 邢莉 /186

从昆仑玉神话看西王母与“西游”想象的发生 叶舒宪 / 194

西王母的形象变异 张从军 / 210

西王母神话的诸要素辨析 赵宗福 / 228

台湾西王母信仰的在地化发展 郑志明 / 243



# 《山海经》西王母的吉神属性考

陈连山(北京大学中文系)

西王母故事的演变历程比较复杂,学界的认识不尽相同。但是,有一点比较一致,那就是认为最早的西王母材料——《山海经》中的西王母是一个可怕的凶神。这方面只有刘宗迪认为她不是凶神。<sup>1</sup>我在研读《山海经》的时候,对这种“原始西王母凶神说”产生了一些疑问。本文将细读经文,对西王母的原始性质进行一番新的考辨。

## 一 有关西王母原始性质的旧说的缺陷

现代学术界较早讨论西王母属性演化的是茅盾。他在20世纪20年代受到进化论和古史辨学派的影响,认为原始的西王母形象经历三个大的演变时期。他认为《山海经》作于东周到战国,其中的西王母“豹尾虎齿,蓬发戴胜”,是半人半兽。她“司天之厉及五残”,是一位凶神。第一个演变时期是战国时代的《穆天子传》和汉代初年的《淮南子》。在《穆天子传》中,西王母很像人间帝王,能与穆王歌谣和答。在《淮南子》中,她又变为拥有不死药

---

1 刘宗迪:《失落的天书》,北京:商务印书馆,2006年,第535页。

的吉神和仙人。第二个演变时期是《汉武故事》，其中，西王母拒绝给汉武帝不死药，而给了一个“三千年一着子”的桃子——这相当于次等的不死药。第三个演变时期是魏晋时代。在《汉武内传》中，西王母成为“年可三十许”的丽人，是群仙的领袖。至此，西王母的原始神话彻底转化为道教传说。<sup>1</sup>

茅盾的说法影响很大，《山海经》中的西王母作为凶神似乎成为一个普遍结论。但是，从凶神到吉神的转换，存在巨大差距。茅盾对它们之间演化的原因所做的解释没有任何直接材料，只是根据文化进化论的一般原则做了一个说明：

因为“文雅”的后代人不能满意于祖先的原始思想而又热爱此等流传于民间的故事，因而依着他们当时的流行信仰，剥落了原始的犷野的面目，给披上了绮丽的衣裳。这是“好奇”的古人干的玩意儿，目的在为那大部分的流传于民众口头的太古传说找一条他们好奇者所视为合理的出路。<sup>2</sup>

这段话也许可以解释为什么西王母不再是“豹尾虎齿”，但是没有说明为什么战国人会把一个令人恐怖的“凶神”转化为一个美丽动人的“人王”和掌管不死药的“吉神”。这前后之间的差距实在太大了，完全是对立的关系！那个最早的改造者依据什么把一个凶神改造成吉神？如果根据不足，他怎么可能说服其他人接受他的这个篡改呢？这是一个问题，需要作出合理的解释；否则这个演化理论就不能成立。

## 二 《山海经》中的西王母的形象

《山海经》中涉及西王母的材料主要有三条。分别见于《西山经》、《大荒西经》和《海内北经》。各篇先后，学界认识不一。一说认为《西山经》

---

1 玄珠（茅盾）：《中国神话研究ABC》，上海：ABC丛书社，1929年，第65—66页。

2 同上，第68—69页。



较为可靠，成书年代最早，大致在东周或战国初期，《大荒西经》最晚，或许在汉代完成。例如茅盾和日本学者小南一郎就是这种看法。<sup>1</sup>另一说则相反。例如，袁珂认为《大荒西经》最早，《西山经》次之，《海内北经》最晚。<sup>2</sup>由于《山海经》各篇成书年代问题过于复杂，资料也不够，双方的说法也只是一个说法而已。另外，他们各自对于上述材料里面西王母性质的细微变化的解读并未超出原始凶神的范围，所以，本文不讨论各篇目的先后问题，而把它们视为一个整体来加以解读。

为了准确理解经文，我根据袁珂《山海经校注》把西王母材料的上下文全部引出，并给各段编码（M1、M2、M3）如下：

M1.《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，有文有尾，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，有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。”

M2.《西山经》：“又西北三百五十里，曰玉山，是西王母所居也。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。有兽焉，其状如犬而豹文，其角如牛，其名曰狡，其音如吠犬。见则其国大穰。有鸟焉，其状如翟而赤，名曰胜遇，是食鱼，其音如录，见则其国大水。”

M3.《海内北经》：“西王母梯几而戴胜（杖）<sup>3</sup>。其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北。”

上述三条材料中的西王母形象是基本一致的：M1说她是“人”，M2中说她“其状如人”，这些都表明西王母基本是人的形状。

这里的“蓬发戴胜”，郭璞注云：“蓬头乱发。胜，玉胜也。”把“蓬发”解释为“蓬头乱发”，一般是可以的。按照这样解释，西王母颇有些原始野

1 小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，孙昌武译，北京：中华书局，1993年，第24—26页。

2 袁珂：《山海经校注》，成都：巴蜀书社，1996年，第358页。

3 袁珂《山海经校注》认为“杖”为衍文。

蛮的色彩。不过,我怀疑这种解释在《山海经》中可能不很确当,因为这个西王母同时还戴着玉胜——胜原本是古代织布机上缠经线的横杆滕<sup>1</sup>,两头有滕花。以之为原型的发饰玉胜,则可以卷头发——既然戴玉胜,似乎不应该再是蓬头乱发了。蓬,可以是蓬大的意思。查《山海经》中《海内经》有云:“北海之内,有山,名曰幽都之山,黑水出焉。其上有玄鸟、玄蛇、玄豹、玄虎、玄狐蓬尾。”玄狐作为动物,其尾巴不存在乱不乱的问题,所以它的“蓬尾”,郭璞注为:“蓬,丛也……《说苑》曰:‘蓬狐文豹之皮。’”这里的“丛”是众多的意思。郝懿行云:“《小雅·何草不黄》云:‘有芄者狐。’言狐尾蓬蓬然大,依字当为蓬,《诗》假借作芃耳。”蓬尾,就是尾巴蓬大。既然蓬是蓬大,那么,西王母的“蓬发”似乎应该是头发很多的意思,所以她戴了玉胜。这样解释,“蓬发”与“戴胜”之间就不存在内部矛盾了。而西王母戴了“胜”的“蓬发”也就自然呈现出向上膨起的样子,正如浙江绍兴出土的东汉时代的画像铜镜所画的西王母样子。所以,“蓬发戴胜”不能说是西王母原始野蛮的标志。

当然,西王母也有一点动物特征——豹尾、虎齿。这是旧说判断西王母是半人半兽神的依据。我觉得这个判断有些过头了。M1中“人面虎身”、“有文有尾”的“神”才是真正的半人半兽的神。西王母基本是人的形状,只是有一点动物特征而已。我也不同意那种把“豹尾、虎齿”解释为装饰物的说法。毕沅《山海经新校正》认为西王母是国名,“豹尾、虎齿、蓬发”只是“见其民俗如文身、雕题之属耳”,“戴胜言其民俗尚此饰也”。毕沅的解释完全违背《山海经》经文,不可取。刘宗迪说《大荒西经》是根据古代历法月令图而来的述图文字,“非谓其人长着老虎的牙齿和豹子的尾巴”。<sup>2</sup>这里不讨论《大荒西经》是否是述图文字的问题。我退一步说,即使那幅所谓的历法月令图里有这样一个装饰的人物,但《大荒西经》作者之所以误解性地把这个图画人物解释为“西王母”,应该是这个图画人物正好可以印证原有的神话传说。“豹尾、虎齿”依然还是动物性的特征。至于这里的“豹尾、虎齿”

1 滕,一名摘。

2 刘宗迪:《失落的天书》,北京:商务印书馆,2006年,第535页。

是不是吃人的标志，需要综合考虑西王母的神性职能，留待本文第四小节讨论。

M2多了一条“善啸”，小南一郎认为这是“像野兽吼叫那样的‘啸’”。<sup>1</sup>这是不对的。《山海经》中有叫声的动物很多，没有一种动物的叫声被称为“啸”。<sup>2</sup>《说文》云：“啸，吹声也。”<sup>3</sup>《诗经·召南·江有汜》云：“不我过，其啸也歌。”郑笺云：“啸者，蹙口而出声。”可见，啸就是用嘴吹口哨，并非某些人理解的歌吟。魏晋时代颇有一些求仙人物都学习“啸”。因此，“善啸”只能表明西王母是神仙。

M3中的西王母少了“豹尾、虎齿”，动物特征略少；而多了“梯几”，郭璞注云：“梯，谓凭也。”梯几，就是手放在几案上。几案是古时候德高望重者所用的器具。所以，这里西王母的人性特征更加明显。<sup>4</sup>

这三条材料虽然略有差别，但是其西王母都主要是以人的形象出现的天神。<sup>5</sup>所以，这三条西王母材料之间应该是互相补充的关系，而不一定是先后演化的关系。《山海经》中主要以人形出现的天神西王母，动物特征很少，至于所谓原始野蛮特征的“蓬头乱发”则是后人解说失误。这些就是西王母后来能够演化为美貌人王或女神的形象基础。

### 三 《山海经》中的西王母的形象和居处

西王母的形象基本是人形，可是直觉上“豹尾、虎齿”毕竟很可怕。我觉得这需要参考她在神国的地位来理解。其实“豹尾、虎齿”代表的是一种威严，并非是吃人的标志。

1 小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，孙昌武译，北京：中华书局，1993年，第24—25页。

2 刘宗迪说动物叫声是自然本能，不存在“善啸”与否的问题。这个判断与《山海经》不符。经文中动物“善伏”、“善吒”、“善还”、“善登木”、“善呼”的动物很多。

3 毕沅云：“啸，《说文》云‘吟也’。”不知是何种版本，我在《说文》中没有查到这句话。估计是误引。

4 汉代画像石中很多西王母像都是凭几而端坐于地的。

5 把西王母说成山神，是错误的。山神不可能“司天之厉及五残”。

首先分析西王母的住处。在《山海经》中，西王母的明确住处有二，昆仑山和玉山。另有一个不太明确的“西王母之山”。

M1和M3都说她住在昆仑山。在M1前面，《西山经》解说昆仑是“帝之下都”，是天神在人间的都城。其中有可以战胜水的沙棠，可以解除忧愁的蕢草。M1承上省略，说昆仑山“万物皆有”。另外，《海内西经》云：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。而有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之，百神之所在。在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上冈之岩。”这样一个天堂般的神圣之地，当然不容人类轻易涉足。所以，M1中此山守卫极其严密。山下有炎火之山环绕，又有弱水之渊环绕，山上还有人面虎身的神守卫。那么，住在这里的西王母当然是一个神圣的、不许凡人接近的天神。<sup>1</sup>不过，这位女天神在昆仑山上的地位似乎不高，因为M1说她只是“穴处”，似乎没有住在巍峨的宫殿里。

在M2中，西王母住的是玉山。郭璞注：“此山多玉石，因以名云。《穆天子传》谓之群玉之山。”由于古人相信玉能通天，多玉之山当然也是天神居住的。这也是一个令人向往的地方。玉山只有西王母一个神，可能是她的大本营。经文说“是西王母所居也”，没有说她“穴居”。

在《大荒西经》里，西王母还有一个不太明确的住地，在大荒之中的灵山以西：

M4.《大荒西经》：“西有王母之山，璿山、海山。有沃之国，沃民是处。沃之野，凤鸟之卵是食，甘露是饮。凡其所欲，其味尽存。爰有甘华、甘木且、白柳、视肉、雕、璇瑰、瑶碧、白木、琅玕、白丹、青丹，多银、铁。鸾凤自歌，凤鸟自舞，爰有百兽，相群是处，是谓沃之野。

有三青鸟，赤首黑目，一名曰大鷲，一曰少鷲，一名曰青鸟。”<sup>2</sup>

1 《山海经》中的“神”多是真正的半人半兽，在神国的地位一般不高。跟神话学所说的“神”不尽相同。

2 郝懿行《山海经笺疏》中“三青鸟”一段不另起行。见嘉庆十四年刻本。



这段文字存在讹误。“西有王母之山”，郝懿行、王念孙、孙星衍、袁珂都举证认为当为“有西王母之山”。那么，这里应该是西王母的第三个住地。另外，还有一个讹误。“有三青鸟”以下文字不该另起一行，应该接着上文。郝懿行《山海经笺疏》的正是如此。这里的三青鸟是为西王母取食物的鸟，那么，从壑山以下包括沃之野，都是它们取食的范围。这个“沃之国”是人间天堂，人类幻想的一切美好事物几乎应有尽有。

上述三处神圣之地，昆仑、玉山和西王母之山，无论如何不像是一个凶神居住的地方。居住在这些地方的西王母也不像是一个凶神。

#### 四 西王母在神国的具体职掌

关于西王母在神国的具体职掌，M2说她“司天之厉及五残”。厉和五残是什么？郭璞注云：“主知灾厉、五刑残杀之气也。”这个解释是现代所有主张西王母是凶神的重要依据。但是，郭注存在不妥之处。厉为灾厉，可通。但是，把五残解释为“五刑残杀”的缩略语，是不对的。他大概是用后来的“五行观念”把西方看作“刑杀之气”的代表而得出的结论。事实上，《山海经》中并没有完整的五行观念。

郝懿行对郭璞有纠正。其《山海经笺疏》云：“厉及五残，皆星名也。”先说五残星。《史记·天官书》云：“五残星，出正东东方之野。”《正义》云：“五残，一名五铎，出正东东方之分野。状类辰星，去地六七丈。见则五分<sup>1</sup>毁败之征，大臣诛亡之象。”<sup>2</sup>原来，这颗星一旦出现，就预示人间有灾难。郭璞释为“五刑残杀之气”是不对的。

郝懿行所说的“厉”比较复杂。古籍中未见以“厉”为名的星。郝懿行推论：“《月令》云：‘季春之月……命国雩。’郑注云：‘此月之中，日行历昴。昴有大陵、积尸之气。气佚，则厉鬼随而出行。’是大陵主厉鬼。昴为西方宿，

1 郝懿行《山海经笺疏》（嘉庆十四年刻本）引用此文“五分”为“五方”。

2 《史记》，北京：中华书局，1982年第2版，第1333—1334页。

故西王母司之也。”<sup>1</sup>意思是西方的昴星宿包括了一组星辰,就是大陵。大陵之中有积尸星。那么,这里就是厉鬼聚集的地方。所以,大陵就是掌握厉鬼的。而西王母在西方,因此,她是通过掌握大陵而掌管天上的厉鬼。郝懿行实际是把“厉”解释为掌管“厉”的大陵星。这个解说似乎过于曲折了。刘宗迪则简单地推论:既然“五残”是星名,而M2中五残与厉并举,那么“厉亦必为星名”。<sup>2</sup>我觉得其说过于武断。所以,这个“厉”还是直接解释为厉鬼较好,“天之厉”,就是天上的厉鬼。当然它们是危害人间的,所以,郭璞说“厉”是灾厉也是对的。我们不必勉强解释为星名。

“司天之厉及五残”的意思是:西王母掌管天上的厉鬼,和一颗预示人间灾难的星辰。就是说,西王母能够预知灾害和死亡。灾害和死亡,当然很可怕。若是直接给人间降下灾祸和死亡,更加可怕,假如西王母是这样的,那当然是一个凶神。可是,天上的厉鬼是呆在大陵星里面的,不能随意出外。而五残是预示灾难和死亡的星辰。郭璞注说得更加清楚,“主知灾厉、五刑残杀之气也”。西王母是预知灾害和死亡。这实际是人类最大的希望。因此,西王母实际上掌握的是死亡的秘密,是人类最希望接近的天神。刘宗迪说:“西王母‘司天之厉及五残’,谓西王母有伺察和控制灾害之气的神力,非谓其为降灾兴祸之恶魔也,恰恰相反,其‘司天之厉及五残’,正是为了消灭灾祸,赐福人间。”<sup>3</sup>这正是后代资料里西王母成为掌握不死药的神仙的基本前提。

另外,根据M2,玉山上有一种怪兽蛟,能够预示大丰收。还有一种怪鸟胜(据郭璞注,音 xìng)遇,能够预示水灾。它们似乎都归属于西王母。这表明西王母具有预知丰收和水灾的神通。这当然也是人类迫切希望得到的秘密。

综上所述,西王母的神职就是预知各种灾害、死亡和丰收。因此,西王母本质上是一个具有吉利性质的神,并非凶神。在《山海经》中,也没有任何有关西王母降灾、危害人类的事情。正是基于她的吉利性质,人们才会想象她居住在前边那些美丽、神圣的地方。这样,她后来才能顺利演化为人人

1 郝懿行:《山海经笺疏》,嘉庆十四年刻本。

2 刘宗迪:《失落的天书》,北京:商务印书馆,2006年,第534页。

3 刘宗迪:《失落的天书》,北京:商务印书馆,2006年,第535页。

向往的女神。

那么，为什么西王母又是“豹尾、虎齿”，显得十分可怕呢？豹子、老虎都是吃人的野兽，“豹尾、虎齿”是不是西王母凶神本质的外在标志呢？

我认为西王母的“豹尾、虎齿”是一种防卫措施，目的是防止人类随意接近。昆仑山是“帝之下都”，“万物皆有”，当然要防止人类接近——任何一个能够避免信徒证伪的宗教都是这样处理自己的圣山和天堂的。同样的道理，拥有灾害和死亡机密的西王母也不许人类接近。否则，灾害和死亡岂不变成人人可以战胜的儿戏了吗？西王母的“豹尾、虎齿”不是吃人的工具，而是一种预防措施。因此，“豹尾、虎齿”不能作为西王母是凶神的证据。我想，这显示出《山海经》的作者们对于死亡的态度是非常严肃的。他们既希望获得西王母的帮助战胜死亡，又深知战胜死亡之不易。所以，才给这位神灵想象出“豹尾、虎齿”的模样，防止人类追求不死的欲望过分膨胀。这在事实上也保证了西王母的信仰不会轻易被证伪，从而得以长期延续。

## 五 《山海经》西王母与后代西王母职能的一致性

根据前文所考，《山海经》中的西王母是一个预知灾害、丰收和死亡的女神，其基本属性是吉利的，是人们从内心深处渴望接近的。不止是个人需要，国家也需要。灾害是每一个君主都要避免的，而丰收又是他们都需要的。刑罚（五方毁败、诛杀大臣）是国家政权的重要职能，如何使用刑罚，关乎国家命运。岂可不慎？因此，君主当然是关注西王母的。

在这方面，周穆王西行与西王母交往的故事出现年代最早。《竹书纪年》云：“十七年，西征昆仑丘，见西王母。西王母止之，曰‘有鸟鹄人’。[其年]，西王母来见，宾于昭宫。”《穆天子传》说，穆王到达西王母之邦，与西王母在瑶池饮酒唱和。不过，这两条材料没有说明穆王是抱着什么目的见西王母的。

其实，中国从战国到汉代有一些传说，分别叙述尧和大禹求教、求福于西王母。贾谊《新书·修政语》上篇云：“尧曰：‘身涉流沙，地封独山，西

见王母。’”《荀子·大略》云：“尧学于君畴，舜学于务成昭，禹学于西王母。”《易林》卷一“坤之噬嗑”卦比较特别：“稷为尧使，西见王母，拜请百福，赐我善子。”这是说的最清楚的，是去求福，求贤才了。小南一郎认为：“这些中国的圣王就学于西王母的，不仅仅是知识，还有给中国带来平安的方法。”<sup>1</sup>

我认为这些圣王见西王母的后代传说，都是基于《山海经》中西王母能够预知灾害、丰收和死亡的神力。

在后代传说中，西王母的最大职能是掌握不死药。目前，我们见到的汉代画像石、画像砖上，西王母是常见人物。通常，她身边都有一个捣不死药的兔子。《汉武故事》和《汉武帝内传》所讲述的汉武帝见西王母的最大目的就是寻求不死药。在这方面，《山海经》的西王母跟不死药有关系吗？

袁珂认为：西王母所掌管的灾疫和刑罚，都是有关人类生命的。西王母既可以夺取人的生命，当然也可以赐予人的生命。<sup>2</sup>虽然，袁先生说西王母掌管灾疫和刑罚，不是很精确。但是，他的推论还是有一定道理的，他指出有这种可能。当然这只是一种可能，并非确然。否则，任何宗教里的死神都是可以赐予生命的了——而这不合常识。

《山海经》中西王母的确有可能掌握不死药。经文多次谈到不死药。其中昆仑山有不死树、不死药，只是经文没有明言西王母掌握不死药。但是，有一些细节暗示她具有这种职能。前文所引《海内西经》叙述昆仑山的时候说：“非仁羿莫能上冈之岩。”羿上昆仑干什么？应该是找不死药。找谁呢？经文没有说，似乎记录不完整，或流传中有缺失。郭璞注云：“言非仁人及有才艺如羿者不能得登此山之冈岭巉岩也。羿尝请药西王母，亦言其得道也。”这就是说，羿是从昆仑山西王母那里得到的不死药。郭璞的根据也许是汉代以后的传说，例如《淮南子·览冥训》中所说“羿请不死之药于西王母”之类的材料。这里有两种可能：第一，这些后代材料是从《山海经》来的，弥补了今本《山海经》的缺失。第二，《海内西经》中羿不是到西王母那里，而是到别的什么神那里取不死药，那么郭注和《淮南子》就是后人根据《山

1 小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，孙昌武译，北京：中华书局，1993年，第29页。

2 袁珂：《中国神话传说》，北京：中国民间文艺出版社，1984年，第309页。



海经》自然引发的。无论如何，汉代以后的西王母传说都和《山海经》具有某种一致关系。

《山海经》西王母与后代西王母职能的一致性保证了神话的自然演化过程。

## 六 结 论

《山海经》中的西王母并非凶神，而是一个能够预知灾难和死亡的神。她天堂般的居处，表明了人类对她的尊敬和向往。而她的“豹尾、虎齿”异相传达的是一种威严，和难以接近；并非表示她具有危害人的性质。

茅盾对《山海经》西王母的“凶神”解读是错误的。他根据一般进化原则推理西王母从凶神转化为吉神的说法既没有材料依据，也不符合常理。

# 西王母神话的传播研究

陈丽琴(广西民族大学文学院)

西王母神话是中国最古老的神话之一,至今已经有两千多年的历史了。在漫长的岁月中,其内容、形式发生了很大的变化,西王母由恶神变为善神,由丑神、怪神变为美神,由单一神转化为对偶神,神绩不断增加。在千百年流传中,西王母神话能适应不同时代人们的要求,成为历久弥新、生命常青的一种文化现象。作为一种古老的文化形态,有它从各个侧面透露出来的、具有巨大认知价值的信息,引发后代的学者不断地进行破译和阐释,而它的千年传播更是一个值得关注的课题。本文试从传播特征、传播方式和传播启示三方面对西王母神话的传承与传播作探讨。

## 一 传播特征

### (一)西王母形象的演变:凶神—吉神—美神

民间文学在时间上和空间上流传,在流传过程中发生变异,从而产生异文的现象。作为民间文学作品的西王母神话,它的流传是个动态的过程,每一次传述都可能是作品的再创造过程,即使是被记录入册,在民间流传时仍会不断变化。关于西王母神话有不少异文,而她的形象在传播过程中不断地

发生变化,大约经历了四个时期。<sup>1</sup>在中国的原始神话《山海经》中,西王母是具有图腾崇拜意味的一位酋长,“豹尾虎齿,蓬发戴胜”,“善啸”,“穴处”,“三青鸟为西王母取食”,职责是“司天之厉及五残”,是一位严厉的凶神,这是她原初的形象。在《庄子》、《穆天子传》等战国时代的作品中,原本相貌丑陋、性别模糊的西王母,已经成了一位雍容华贵的得道妇人,或半人半仙的贵妇,能弈会唱,才华横溢,使前往她居所做客的周穆王乐而忘归。这是第二个时期西王母气度雍容的女王形象。自秦汉起,崇祀西王母的风俗开始盛行民间,其身份与形象愈益复杂:汉代《淮南子》记载:“羿请不死之药于西王母”,可见西王母变成了掌管“不死之药”的吉神及仙人了。汉武求神仙、招致方士的时候,西王母就成为掌管不死之药和仙桃的神仙了。这是第三个阶段的形象。到了魏晋《汉武帝内传》中,西王母是一位“天姿掩蔼”、“容颜绝世”,“年可三十许”的丽人,曾坐着紫云车自天而降,把三千年才结一次果实的蟠桃赐给汉武帝,大宴群仙。在《枕中书》里,她是元始天王的女儿,称九光玄女,号太真西王母,列为群仙领袖。原始神话终于变成了道教的传说。至明代《西游记》中,西王母(王母娘娘)召请众仙在瑶池开“蟠桃盛会”,让七仙女去蟠桃园摘桃;第七回写她“净手亲摘大株蟠桃数颗奉献”“安天大会”,并领着众仙娥献歌献舞,仍然是群仙的领袖。这是第四个时期的形象。从周到六朝,经历千年的演变,西王母形象的塑造似已完成。西王母由原始神话中的凶神,变成了仙话中的吉神,又变成了神魔小说中的美神。西王母神话产生变异性的原因是由于社会历史条件、地域和民族的不同,使其在流传的过程中产生变异,人们会根据时代需求、习俗风情、审美情趣、民众心理等对西王母进行加工改造,使之成为本地区、本阶层及所处的时代所乐于接受的形象,才能得到更广泛的流传。这些都是西王母神话流传到该地区、该民族后,对当时的社会条件、生活环境、风俗习惯以及民众的心理需求的适应性结果,从而使其在传播过程中具有持久的生命活力。

1 魏晓虹:《试论西王母形象的演变》,载《太原大学学报》2006年第4期。

## (二) 神话传播过程: 多元文化的交融

神话传说常常发生彼此交流、相互融合的现象,即便是发源于同一地域的神话,在它们流传到不同的地区和民族的过程中,会在人物、主题、情节等方面出现彼此各异的情况。远古的西王母神话也是如此。它随着古羌戎部族的迁徙,从西北地区进入中原、东部和西部地区之后,由于受到当地自然、社会环境的影响,与当地文化相交流、融合。如朱芳圃所言:“《山海经》所载之西王母,原为西方獏族所奉之图腾,随着社会的发展,图腾本义,渐次消亡。一方面由于名词的误解与无意的附会,逐渐演变为黄帝的后妃;一方面还保持其本来面目而演变为西方的山神,‘莫知其始,莫知其终’,成为道家理想中得道的真人,同时,与燕齐方士服药求仙的方术相结合,因而转化为汉代长生不死的女仙。”<sup>1</sup>《山海经》中“其状如人,豹尾虎齿而善啸,蓬发戴胜”的形象,正是上古羌戎部族所奉祀的图腾神。到了《穆天子传》里,西王母就成了西方一国之女王,举止高贵,能歌善舞。在《荀子·大略篇》、《新书·修正语上》和《论衡·无形篇》等文献记载中,她与古代帝王尧、舜、禹、黄帝等有过交往,成为辅佐这些圣贤君王的天神。西王母由最初羌戎部族的地域性图腾神灵,发展为中原地区姬周文化中的黄帝后妃嫫母、嫦娥神话中不死药的掌管者、织女神话中的天庭之母和中原民间传说中的日月星辰的创造神,以及成为东夷地区的太阳神、鸟神、颛顼神话中的刑罚之神与西部地区萨满文化中的巫师、彝族神话中的女首领“西摩”等等。所有这些神话传说的变异,都是以古羌戎部族文化的图腾神为原型,通过嫁接其他部族文化中的相关因素,重新组成的神话子题。<sup>2</sup>其中中原文化对西王母神话体系的形成产生了巨大的影响。从原始图腾神到西方古国的人王,再到道教中的真人与仙人等的神格变异中,我们清楚地看到西王母神话与中原文化交融的脉络。西王母神话传入中原之后所产生的演化,大体上发生了两方面的交融:一是与中原农耕文化土壤中的原始神话发生“涵化”;二是与中原的岁时文化发

1 朱芳圃:《中国古代神话与史实》,郑州:中州古籍出版社,1982年,第47页。

2 张勤:《西王母神话传说研究》,博士论文(苏州大学),2005年。



生互渗；同时，西王母与黄帝的关系也受到中原地区道教文化的影响。西王母神话传入中原之后，便以西方部族领袖的身份，被转尊为道教至尊大神玉皇大帝的配偶之神。从此，由黄帝的后妃嫫母，一变而为道教天国神殿中其权至大、其位至尊的显赫圣母。她与黄帝原来传说中的配偶关系变成了神人之间的“二元对立”关系。由此可见，西王母神话传入中原后，中原地区的自然环境、宗教信仰、伦理道德、岁时习俗、农耕文化等对西王母神话产生了相当重要的影响和制约。

从时间上看，经过先秦两汉阶段，西王母神话系统日趋完善，至东汉末期，西王母神话系统最终定型。在这段时期里，中原文化（主要指晋文化）、齐鲁文化对西王母神话系统的影响是深刻的，西王母神话的演变是多种文化交流融合的结果。

### （三）神话传播效果：跨跃时空，流布广远

在我国古代神话里，西王母作为昆仑神话体系中的一位大神，占有非常突出而重要的地位。古典文献中所记录的西王母形象反映了远古时代生活在西方荒服之地的处于原始社会状态的母系氏族部落的某些生活风貌。在以后的神话文学里，西王母这一形象逐渐演变为一位手操不死之药，役使三青鸟为之取食的美丽多情的女神，并进而走上道教的神坛，成为容仪天下的王母娘娘。千百年来的传播使西王母神话家喻户晓，不仅见于民间口头文学、信仰习俗，在羌族、彝族、土家族、纳西族、藏族等少数民族的饮食、婚丧习俗、民间舞蹈、绘画、建筑、雕刻等许多方面，都可以发现她的身影。与之有关的神话故事，如嫦娥奔月、牛郎织女等还为中国文学创作提供了很好的素材与形象，从屈原、李白、到吴承恩众多文人的作品中我们不难领略到西王母在中国文学史上的地位及其流传广远。在中国众多古老神祇中，像西王母这样有着广泛和持久的传播辐射，其形象的起源与延续中又包含着如此丰富的宗教学、民族学、文化学、神话学等内涵，除了女娲能与之媲美外，似乎无“神”能望其项背。不论在故事、剧本、说书、动漫、歌舞及生活中，甚至是时下流行的网络文学、商业广告中都可见到西王母神话的影子。正因为西王母身上所具有的这般魅力，才能引起古今中外众多文人学者的广泛关注与孜孜不

倦的探索,让西王母神话超越时空的囿限,广泛传播。西王母已成为中华民族团结之母、和平之母、长寿之母、团圆之母,<sup>1</sup>她也是中华美神,是中国人想象中成熟女性最美的形象,集中反映了中国人对美、对母亲美、对女性美的最高追求。西王母文化深深地烙印在中华儿女的血脉和灵魂里,足以见出西王母神话在两千多年的传播过程中拥有历久弥新的价值和强大的生命力。

## 二 传播方式

纵观西王母神话的传播过程,可以看出其传播方式主要有几种:口头传播、仪式传播、文字传播和现代传播。

### (一) 口头传播

“最古老的传播技术是修辞学,是通过话语来征服受众心理的。”<sup>2</sup>口头传播是最本质、最原始的传播形态,它早于文字传播,并和文字传播并行发展,有着文字传播不可替代的意义。西王母神话被集体创作,集体进行口头传播,虽然有文本保存与流传,因经济、技术等因素的掣肘,文本数量有限,在传播过程中并不构成主要传播方式,此时仍以口头传播为主要形式。在当今各种强势媒体的冲击之中,仍然以口头传播的形式存在,这反证出西王母神话的重大影响和产生地性质的优存性。《王母洞》、《老天奶奶分家》、《牛女》、《老天难当》、《黄帝修城》、《嫦娥下凡》等等众多的西王母神话也说明了口头传播的巨大力量。

### (二) 仪式传播

人们把西王母敬奉为善神、吉神、美神、生育神加以供奉膜拜,很多地方建有西王母庙,每年举行各种祭祀西王母的活动,这些活动成为传播西王母神话的重要方式。其实对西王母的祭拜古已有之,古代不少地方都建有西

1 闫红艳:《西王母神话的流变及其民俗文化的形态》,硕士论文,2006年,第35—36页。

2 陈卫星:《传播的观念》,北京:人民出版社,2004年,第199页。

王母寺庙，如《吴越春秋》云：“立西郊以祭阴，名西王母。”<sup>1</sup>较早记载西王母崇拜的诸子文献还有齐人作品《管子》，其《轻重己》云：“以春日始至，数九十二日，谓之夏至，而麦熟。天子祀于太宗，其盛以麦。麦者，谷之始也。宗者，族之始也。同族者人[入]，殊族者处。皆齐，大材，出祭王母，天子之所以主始而忌讳也。”<sup>2</sup>“王母”当即西王母，夏至祭王母，这可能是战国时代东部西王母崇拜所留下的唯一确凿可凭的文献线索。《太平御览》卷一百二十四引崔鸿《十六国春秋》：前凉《张骏录》曰：酒泉太守马笏上言，请在酒泉南山立西王母祠，张骏从之。汉代，社会上层力求长生不死，对西王母尊奉有加，有专门的祭祀之礼：“祭西王母于石室皆在所，二千石、令、长奉祠。”（《太平御览》卷五二六引《汉旧仪》）各地都设有西王母祠，地方行政长官亲自主持祭祀，可见西王母在人们心目中的地位和人们对她的重视程度。西王母更是民间大众崇奉的偶像。汉代民间祭祀西王母的习俗非常盛行，聚会歌舞，以求不死，颇为隆重。《汉书·哀帝纪》记载：汉哀帝建平“四年春，大旱。关东民传行西王母筹，经历郡国，西入关至京师。民又会聚祠西王母，或夜持火上屋，击鼓号呼相惊恐”。《汉书·五行志》中云：“哀帝建平四年正月……京师郡国民，聚会里巷阡陌，设张博具歌舞，祠西王母。又传书曰：‘母告百姓，佩此书者不死。不信我言，视门枢下，当有白发。’”《汉书·天文志》亦有载：“（哀帝）建平……四年正月、二月、三月，民相惊动，讙哗奔走，传行诏筹，祠西王母……”

西王母的祠庙信仰在隋唐时期颇为兴盛，西王母的道教形象随之为更多的人（包括道徒和一般民众）所熟知。据《旧唐书·高宗纪下》所载，唐高宗在永淳二年遣使祭西王母，可见西王母被列入统一国家的祭祀体系之中。据《隋书》卷七十一《诚节传》载，张祥于隋开皇中迁并州司马，仁寿末，汉王谅举兵反，遣其将刘建略地燕赵至井陘，纵火焚烧城郭，“（张）祥见百姓惊骇，城侧有西王母庙，祥登城望之”，再拜，请神降雨相救，“言讫，庙上云起，须臾骤雨，其火遂灭”。其他地区亦多建有西王母庙，较之前代明

1 周春生辑校注考：《吴越春秋》，上海：上海古籍出版社，1997年，第151页。

2 《管子·轻重己》，见管曙光主编《诸子集成》第二册，长春：长春出版社，1999年，第237页。

显增多。见于史籍者有华山王母观、恒山王母祠、泰山王母祠以及径州回山王母宫等,而且这些宫观多建于名山,在一定区域内都具有相当的影响力。西王母的道教形象借助宫观的影响使其实体形象(即宫观供奉的王母神像)深入人心。唐人段成式《酉阳杂俎》称:“西王母姓杨,讳回,治昆仑西北隅。”当地民间至今仍然盛传西王母故事,每年都到西王母宫庙会朝拜、许愿。

而在清代的广州也“多有祠祀西王母,左右有夫人,两送子者、两催生者、两治痘者,凡六位,盖西王母弟子。相传西王母为人注寿、注福、注禄,诸弟子亦以保婴为事,故人民事之惟恐后。壁上多绘画保婴之事,名‘子孙堂’”<sup>1</sup>。可见西王母及其弟子专司送子、催生、治痘、福禄寿夭等与民众生活有关的重大问题。在汉文化中,西王母是一个求子的偶像,她会赐给人们善子,今山西阳城王屋山还有王母祠,河北房山也有王母祠,在这些祠堂中,来向西王母求子,求保婴的事例,仍时常可见。现代民间各地仍筑有西王母(王母娘娘)庙,如甘肃泾川县西王母宫石窟、新疆天池西王母庙等等,享受着虔男信女们的香火。西王母神话流传之地均有祭祀西王母的民俗活动,比如,每逢农历三月二十日,径川人都要举行传统的西王母庙会,届时不但本县和附近各县的老百姓都要登一回王母宫山,甚至陕西、宁夏的人也奔波数百公里前来朝拜王母,人数多达数万人,蔚为壮观。民间的仪式活动特有的传承力量维系了西王母神话传播的强大活力。

### (三) 文字传播

西王母神话的文字传播途径有四种。其一是古代文献的传播。主要是由古代文人的记录形成的历代文献。西王母传说甚古,殷卜辞中已有“西母”的记载。西周青铜器铭文也出现了“王母”之名。“西母”、“王母”与后世的西王母,虽然在名称上有相通处,但由于可资确认的自殷代到战国时期的中间形态材料匮乏,是否有直接继承关系,尚难以确言。<sup>2</sup>西王母之名,始于战国时期的古籍,如《庄子》、《荀子》、《山海经》等,而记载西王母神话

1 屈大均:《广东新语·神语》,北京:中华书局,1985年,第208页。

2 罗隸英:《从神话女神到道教女仙——论西王母形象的演变》,载《中山大学研究生学刊》2007年第2期。



传说最多的古籍是成书于战国、又经秦汉人增删的《山海经》，如《西次山经》中记载：“玉山，是西王母所居也。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。”《海内北经》云：“西王母梯几而戴胜。其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北。”《大荒西经》亦载：“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。”汉代淮南王刘安及其门下士所撰的《淮南子》，晋武帝太康年间汲冢人从魏襄王墓中发掘出的《穆天子传》，六朝人借班固之名而撰写的《汉武故事》和《汉武帝内传》，另外，司马迁的《史记》，班固的《汉书》，魏晋南北朝时借东方朔之名所撰写的《神异经》和《十洲记》，晋人张华的《博物志》和干宝的《搜神记》等等都涉及到了西王母神话。北宋四朝元老、翰林学士陶谷所撰，大书法家上官必书的碑刻《重修回山王母宫颂》，明代嘉靖壬午年（1522）五月由当时的太子太保、兵部尚书、兰州人彭泽所撰的《重修王母宫记》，甘肃文人张维（鸿汀）的《陇右金石录》收入与西王母或王母宫有关的7块古碑拓片，均记载有关西王母的神话和重修王母宫的经过。从传播学的角度看，文献传播对于流传广远、灵动不滞的西王母神话，因其确定性和不可更改性而具有非常的意义。

其二是宗教经书的传播。道教经书《雌一宝经》、《大有妙经》、《八素真经》、《三九素语玉精真诀》、《紫度炎光神元变经》、《太平经》、《老子中经》、《真灵位业图》、《元始五老赤书玉篇真文天书经》、《度人经》、《洞神八帝妙精经》、《大洞真经》、《灵宝五符和真文天书经》等等都有西王母持有和传授经诀的记载，使西王母由神话女神转变成为道教重要仙真。在唐和北宋的斋蘸科仪书中，尚未将西王母列入启请神灵名单，至南宋始被列入。如南宋道士仲励《祈嗣拜章大蘸仪》，在启请的长串神灵名单中，于第二十位列西灵金母元君。南宋道士金允中《上清灵宝大法》卷三十九《散坛设蘸品上》所开三百六十位真灵名单中，于第十一位列西王母（即白玉龟台九灵太真金母元君）。道教经文的传承无疑促进了西王母神话的广泛传播。

其三是历代文艺作品的传播。历史上各朝代的文人墨客将西王母神话传说作为古史加以联想、发挥，写进自己作品的为数不少。如诗词赋方面，有

曹植的《仙人篇》：“驱风游四海，东过土母庐。”陶渊明的《读〈山海经〉》：“翩翩三青鸟，毛色奇可怜。”张衡的《思立赋》：“聘王母于银台兮，羞玉其以疗饥。”王维的《赠东岳焦炼师》：“遥识齐侯鼎，新过王母庐。”李白的《上元夫人》：“上元淮夫人，偏得王母娇。”杜甫的《玄都坛歌》：“子规夜啼山竹裂，王母昼下云旗翻。”李贺的《浩歌》：“王母桃花千遍红，彭祖巫咸几回死。”苏轼的《坤成节集英殿宴教坊词致语口号》：“欲采蟠桃归献寿，蓬莱清线半桑田。”李商隐的《瑶池》：“瑶池阿母绮窗开，黄竹歌声动地哀。”两汉著名的赋家司马相如在《大人赋》中把西王母描写成“皓然白首”的老寿星。扬雄的《甘泉赋》也说：“想西王母而欣然上寿兮，屏玉女而却宓妃。”唐代诗人胡曾《回中诗》也说：“欲问生前躬祀日，几烦龙驾到径川。”这些文人的诗词赋都涉及与西王母相关的内容。在张华《博物志》和《汉武帝内传》的影响下，宋元明清时期，许多文学家皆以西王母神话原型为题材，写入小说、戏曲中。至于把西王母故事演为戏曲，宋元杂剧已有多种出现。庄一拂《古典戏曲存目汇考》卷二《王母蟠桃会》说：“此剧未见著录。……《寒山堂曲谱》作《西池宴王母蟠桃会》，注云：‘前明钞本，原题敬先书会合呈。’按此类庆寿戏剧，数见不鲜，宋官本杂剧，即有《宴瑶池褰》。金、元院本有《王母祝寿》一本，《蟠桃会》一本，《瑶池会》一本。元钟嗣成、明朱有炖俱有《蟠桃会》杂剧。情节皆类似。”如朱有炖《群仙庆寿蟠桃会》，“内容谓瑶池蟠桃结实，西王母召东华、南极、八仙，以及人间香山九老，洛下耆英等，开蟠桃大会”。在明杂剧中还有《偷桃献寿》、《西王母祝寿瑶池会》、《祝圣寿金母献蟠桃》、《众群仙庆赏蟠桃会》、《蟠桃宴》，在明传奇中有《偷桃记》、《蟠桃记》，在清杂剧中有杨朝观吟风阁杂剧《偷桃捉住东方朔》，<sup>1</sup>等等。小说中涉笔西王母之事的也很多，《西游记》所写孙悟空大闹蟠桃会故事，也是据此演化而来。此外，汉代（尤以东汉为主）时的画像砖等实物上有大量的西王母图像，这种艺术作品也成为西王母神话传播与传承的载体。

其四是对神话的整理和研究。自古以来，不少文人、学者致力于西王母神话的搜集整理和研究。从清末到“五四”，丁谦在《穆天子传地理考证》、

1 参见庄一拂：《古典戏曲存目汇考》，上海古籍出版社，1982年。

章炳麟在《诂书·序种姓》、蒋智由在《中国人种考》、刘师培在《穆天子传补释》、顾实在《穆天子西征讲疏》、岑仲勉在《中外史地考证》以及日本学者小川琢治在《昆仑与西王母》与《穆天子传地名考》等著作及文章中,对西王母国所在位置进行了比较详细的考证。之后岑仲勉、张星娘两位学者以地理方法来研究西王母的族属和地望,鲁迅、闻一多、茅盾、吴晗、顾颉刚、吕思勉等为代表的一批学者将西王母神话和传说的研究置于人类及文化起源这个宏大的背景下进行。凌纯生、苏雪林、叶舒宪、萧兵、王珍、李德芳、李立和美国的巫鸿、詹姆斯和李淦等人,以及许多文化工作者纷纷著书立说,对西王母神话进行搜集、整理和研究,出版有《西王母信仰》、《西王母与七夕文化传承》、《西王母神话的宗教衍变》、《西王母故事的衍变》、《西王母与神仙信仰》、《西王母与道教信仰》、《台湾瑶池金母信仰研究》、《中国的神话传说与古小说》、《中国古代神话》等等著作,数量众多的西王母神话研究成果以报刊、杂志、著作等形式,向不同民族、不同阶层的受众进行传播。这些印刷物的传播极大拓展了人们交流的形式和内容,通过印刷物进行传播,赋予文本以严肃性、权威性。而这种文字传播对大众的引导不同于依靠习惯浸染的传统引导方式,而是通过受众主动的阅读、理解与认可而产生的心灵内部的引导方式,从而使西王母神话的传播更为持久和深入人心。

#### (四) 现代传播

信息化的图像传播手段、产业化的商业传播目的,改变着神话传说传统的传播形式。20世纪80年代以来,广播、电视、电影、网络等为主体的传播媒介的增加带来了传播艺术的多样化,和数字图像传播相关手段的普及化,使得西王母神话借助这些现代手段进行传播。影视《宝莲灯》、《宝莲灯前传》、《牛郎织女》、《欢天喜地七仙女》、《天仙配》、《新封神榜》,动画片《大闹天宫》等等让西王母走进千家万户,以一种立体、丰富的形象展现在人们面前。如今“西王母”在网络上频频出现,在因特网上著名的搜索引擎“百度”中搜索“西王母”,就有529 000项结果之多,还有政府与旅游网站对西王母的宣传、网络媒体关于《走近西王母》系列报道、在天山天池举办“西王母旅游文化节”和“新疆天池西王母文化学术论坛”、成立西王母书画院、将其申

报第二批国家非物质文化遗产等等多种形式的传播，都有效地促进了西王母神话的流传与研究，使西王母神话得到大范围、高密度的传递，跨越了民族、地域、国家的囿限，具有广延性。

总之，口承文学、民俗仪式、文人笔记史料、戏剧、诗词、小说、绘画、广播、声像、影视、网络等等多种形式的传播，使西王母神话融入了不同时代、社会各阶层人们的日常生活。在不同途径、不同方式的传播中，西王母形象由简单到复杂、由模糊到清晰、由单一到丰满，西王母神话也逐渐系统、丰富，并广为流传，家喻户晓。

### 三 传播启示

西王母神话历经两千多年的传承与传播，经久不衰，极富生命力，给我们留下了不少启示：

#### (一) 神话本身的内驱力

即该神话固有的质量必须是优秀的，它有足够顽强的生命力支撑它在漫长的时空中完成各种传播形态的转化，并在各个不同时期彰显其价值和魅力。

西王母神话是中国神话体系中极其重要的组成部分，西王母同样是中国民族信仰中地位显赫的古老女神之一。在西王母神话演变的过程中，我们可以感受到西王母神话本身的不朽魅力，窥探到深藏于其中的共同的民族文化心理，这种心理是使西王母神话得以盛传不衰的基础。历史中的西王母最初是远古时期活动在甘青高原羌戎部族的图腾神，作为羌戎部族早期文化心理产物的西王母神话传说，它的仙话化演变是羌戎部族灵魂不灭的原始宗教思想影响下的产物；汉人对个体生命形式的哲学思考和希望个体生命长生永存的世俗欲望，一方面形成了汉人对西王母近似疯狂的崇拜，另一方面促使了西王母仙人化的转变。到了魏晋时期，西王母神话仙话化演变告一段落，西王母此后便以女仙之宗的身份出现在后世典籍中。纵观西王母神话的嬗变历程，我们可以看到，西王母影响之大，波及之广，扬

名之盛无不与华夏民族顶礼膜拜、赐求福泽这种心理上的认同有关。西王母的主旨基本是一致的,即为了人类的和平与幸福。她的形象已经成为人们心目中善良、和平、宽厚、慈爱的代表,“多子”、“长寿”、“不死”的化身。西戎部落是最早与中原民族融合的西部氏族之一,西王母是为最终融合做出重大贡献的始祖之一,她确是炎黄子孙、华夏儿女敬仰、爱戴、崇拜的民族团结之母。西王母与黄帝、周穆王交往的实质,是灭战争、求和平,是人类历史上最早以传说形式存在的两国君主、两个民族(游牧民族和农耕民族)友好相会,建立和平之盟的伟大事件。西王母应是人类理想中的和平使者、和平之神,是人类和平的奠基者之一。在人类追求人的生命延续的历史过程中,人们幻想出了许多希望,把这种希望集中在了西王母的神话中。西王母掌有不死药,她手中的蟠桃便是长生不死的文化象征,各个时期的文人大量地渲染和传播西王母在瑶池召开蟠桃会,使其深深地渗透在中国民俗生活中。西王母文化中这种长寿理念,又经中国道教推广应用为成仙得道,信仰拜谒西王母来达到长生不老的目的。因此,西王母形象寄托了人们向往幸福、和平、健康、长寿的美好愿望,才使其神话历经千年传播和辐射,从远古走到今天,焕发出强大的生命活力。

## (二) 传播媒体的丰富多样有助于神话的传播

西王母神话的广为传播,与传播主体、传播渠道的多元和受众感兴趣的传播内容等等有关。神话最初以口语为媒介进行传播,后来出现了文字传播,直到现代的大众媒体传播,这一信息载体不断更新的过程,便是神话逐步扩大传播的过程。从最早的口耳相传,到仪式传承、再到绘画传情,一直演变到纸的发明和应用,新的文学都会及时地表现在新的信息载体上。在现代社会中,出现了语言媒介、文字媒介、印刷媒介、电子媒介等,包括神话在内的民间文学的传播应采取多种媒介的组合,以便更为迅捷而强力传播。

纵观西王母神话的演变,从远古到今天,随着人们的崇奉方式变化,西王母的形象经历了多次转变,但是新的形象的出现,并不能完全取代旧的形象,新旧形象往往是以共存的方式发展,这种丰富多变的形象具有相当大的

适应性，适合了不同层面的信仰群体的需要，从而使西王母在中国古代信仰体系中能经久不衰。西王母神话本身的魅力和强大的适应性以及传播主体、传播媒介的多样，使它在两千多年的漫长历史中不断传播、丰富和发展，流传广远，超越时空，走出国门，走向世界。



# 西王母与舜帝的传说

陈泳超(北京大学中文系)

施爱东(中国社会科学院文学所)

在中国古代的典籍记载里，西王母与舜帝的关联，只有一个模式，即由于舜帝德治天下达到了完美境界，西王母从老远的地方送来了某种祥瑞物品。而所送之物，充其量也就如下三种——

## 1. 白环、玦

《世本》：“舜时西王母献白环及玦。”<sup>1</sup>

## 2. 白玉管

《尚书大传》：“孔子曰：舜以天德嗣尧，西王母来献白玉管。”<sup>2</sup>

《大戴礼记·少闲》：“子曰：‘……昔虞舜以天德嗣尧，布功散德致礼，

1 见茆泮林所辑《世本》，第12页，茆氏注曰：“《艺文类聚》六十七。《文选·景福殿赋·与陈伯之书》注并引《世本》，玦作佩。”见《世本八种》，商务印书馆，1957年版。

2 据“四库全书版”引，云出《白虎通》，今本《白虎通》无此条。本文所引书，有称“四库全书版”者，均采自上海人民出版社1999年所出文渊阁四库电子版（全文版）。

朔方幽都来服，南抚交趾，出入日月，莫不率俾，西王母来献其白管，粒食之民，昭然明视，民明教，通于四海，海外肃慎、北发、渠搜、氐、羌来服。”<sup>1</sup>

### 3. 地图

《尚书帝验期》：“西王母于太荒之国得益地图，慕舜德，远来献之。王母之国在西荒，凡得道授书者，皆朝王母于昆仑之阙。”<sup>2</sup>

这三种祥瑞物品，其中1、2两种的记录都在秦汉之间，而且均为白色的玉器，“环”与“管”二字，音形均相近，或径为一物，亦非不可能。无论怎么说，白环等物除了是珍贵玉器之外，似乎没有什么更深的意义，且后来也没有什么异说流传，故搁置不论。但白玉管就颇有深意了，下文将着力探讨之。

## 二

《说文解字》曰：

管，如簾，六孔，十二月之音，物开地牙，故谓之管，从竹，官声。琯，古者玉琯以玉，舜之时，西王母来献其白琯，前零陵文学姓奚，于伶道舜祠下得笙玉琯。夫以玉作音，故神人以和，凤凰来仪也，从玉，官声。<sup>3</sup>

在《说文解字》里，“琯”字是“管”字下属的附字，可见“管”就是玉质的“管”，它不仅是普通的乐器，还有“物开地牙”的实际功效，甚至可以达到“神人以和，凤凰来仪”的夸张地步。这用现代理性来审视，似乎颇为荒诞不经，但在上古人的思维里，却蕴含着天人相应的深刻原理。

“管”作为乐器，其超越于其他乐器的特殊功效是可以定音律，而在上古思维中，音律并非只是单纯的音乐功能，它几乎是经天纬地的。《史记·律

1 王聘珍：《大戴礼记解诂》，北京：中华书局，1998年版，第216页。

2 《纬书集成·古微书》，上海：上海古籍出版社，1992年版，第175页。

3 《说文解字》，北京：中华书局，1963年版，第98页。

书》开头就说：“王者制事立法，物度轨则，壹禀于六律，六律为万事根本焉。其于兵械尤所重，故云‘望敌知吉凶，闻声效胜负’，百王不易之道也。”<sup>1</sup> 此后的各种正史，也都会将音律放在非常重要的位置予以说明，《晋书·律历上》说得更细致：“《易》曰：‘形而上者谓之道，形而下者谓之器。’夫神道广大，妙本于阴阳；形器精微，义先于律吕。圣人观四时之变，刻玉纪其盈虚；察五行之声，铸金均其清浊。所以遂八风而宣九德，和大乐而成政道。然金质从革，侈弇无方，竹体圆虚，修短利制。是以神瞽作律，用写钟声，乃纪之以三，平之以六，成于十二，天之道也。又叶时日于晷度，效地气于灰管，故阴阳和则景至，律气应则灰飞，灰飞律通，吹而命之，则天地之中声也。故可以范围百度，化成万品，则《虞书》所谓‘叶时月正日，同律度量衡’者也。中声节以成文，德音章而和备，则可以动天地、感鬼神、导性情、移风俗，叶言志于咏歌，鉴盛衰于治乱。故君子审声以知音，审音以知乐，审乐以知政，盖由兹道。”<sup>2</sup> 所以，掌握好音律，是一切政事的起点，也决定着政事的完善程度。而据《尔雅·释地》言：“觚竹、北户、西王母、日下，谓之四荒。”<sup>3</sup> 西王母是四荒中最西边的所在，他（她）不远万里跑到中国来献白玉管，正是对于舜帝治理天下达完美程度的倾心仰慕，而他（她）所献的白玉管这一物品，也不是泛泛的宝物，是具有深刻象征意义的。

按照这一理论推导，千古帝王只要在政治上达到舜帝的程度，应该都可以获得这种祥瑞之物，事实上，许多祥瑞之物比如龙、凤、景星、嘉禾之类，就可以出现在很多帝王之世，尤其在谶纬流行之后。但是我们发现，白玉管自始至终就固定于西王母和舜帝之间，完全没有异说，这里面还蕴含着舜帝家世与音律的紧密关联。

正是由于定音律的乐器“管”有着如此巨大的作用，对于它的来历，也有很多神奇的传说。通常为人知晓的造律者为黄帝时代的伶伦，《世本·作篇》就说：“伶伦造律吕。”<sup>4</sup> 《吕氏春秋·古乐篇》说得更详细：“昔黄帝令伶伦作

1 《史记》，北京：中华书局，1982年版，第1239页。

2 四库全书版。

3 周祖谟：《尔雅校笺》，南京：江苏教育出版社，1984年版，第93—94页。

4 茆泮林辑本，第111页。

为律，伶伦自大夏之西，乃之阮隃之阴，取竹于嶰溪之谷，以生空窍厚钧者，断两节间，其长三寸九分，而吹之以为黄钟之宫，吹曰舍少，次制十二筒，以之阮隃之下，听凤凰之鸣，以别十二律。其雄鸣为六，雌鸣亦六，以此黄钟之宫适合。黄钟之宫，皆可以生之。故曰黄钟之宫，律吕之本。”<sup>1</sup>但就在《世本·作篇》里，又提到舜的创造：“箫，舜所造也。其形参差象凤翼，十管，长二尺。”<sup>2</sup>箫虽然只能跟笙一类并列，不及律管的威望，但毕竟也是管乐器，与律管多少是有关的。而更值得关注的是，舜帝的祖先，却与律管有着极为紧密的关联。

《国语·郑语》曰：“夫成天地之大功者，其子孙未尝不章，虞夏商周是也。虞幕能听协风，以成乐物生者也；夏禹能单平水土，以品处庶类者也；商契能和合五教，以保于百姓者也；周弃能播殖百谷蔬，以衣食民人者。其后皆为王公侯伯。”<sup>3</sup>舜帝之所以有资格作为圣王，就在于他的祖先虞幕曾经像大禹、商契和周弃那样建立过天地大功，而大禹治水、商契五教、周弃殖谷的传说历来不绝于耳，但虞幕的“能听协风，以成乐物生者也”却为人淡忘了，其中有舜的世系复杂的原因（详参拙作《尧舜传说研究》<sup>4</sup>第一章），但更可能的是，后世人们逐渐不熟悉听律治生的那套技术原理了。不过这里明明白白地说，舜帝的祖先正是善于听律而治生的，这个功劳在上古思维里，一点不比大禹治水之类逊色。事实上，据笔者考证，听律治生很可能是有虞氏的世职，舜帝的父亲名叫瞽叟，其实也是音律官职之名（详参拙作《尧舜传说研究》第五章）。而上引《晋书·律历上》又提供了一个强有力的证据：“是以神瞽作律，用写钟声，乃纪之以三，平之以六，成于十二，天之道也。又叶时日于晷度，效地气于灰管，故阴阳和则景至，律气应则灰飞，灰飞律通，吹而命之，则天地之中声也。”这里又明确说音律是“神瞽”所作，更加与舜帝祖先有关系了。尽管伶伦造律之说很有势力，但舜帝与音律的关系更加丰富，加上伶伦毕竟只是一个大臣，没有治理天下的政绩可言，那么以白玉管来象征舜帝的德治

1 《吕氏春秋》，《诸子集成》本，上海书店，1991年版，第51—52页。

2 茆泮林辑本，第117页。

3 《国语》，上海：上海古籍出版社，1995年版，第511页。

4 陈泳超：《尧舜传说研究》，南京师范大学出版社，2000年版。

天下，可说是独一无二、无可替代的了。

了解了白玉管的这一象征特点，回头看本文开头引用的西王母献给舜帝的第3个祥瑞物品地图，就可以想象它应当也是跟政事相关的，因为地图的实用功能显而易见，且下文还有进一步的揭破，故此不赘述。

### 三

按照笔者的观点，尧舜本身尚属传说时代，西王母更是神话与仙话中的人物形象，所以西王母献舜白玉管的叙述，当然只是一种传说，尽管它蕴含着丰富的上古文化信息。但是在汉代人以及此后的很多人眼里，它却是一件史实，因为有人真的捡到了那个白玉管。应劭《风俗通义》中提到“管”时说：“《尚书大传》：舜之时，西王母来献其白玉管。昔章帝时，零陵文学奚景于冷道舜祠下得生白玉管，知古以玉为管，后乃易之以竹耳。夫以玉作音，故神人和，凤凰仪也。”<sup>1</sup>上引《说文解字》中的文字与此差同。其实，即便奚景真的捡到了白玉律管，也不能证明西王母故事属实，因为从古墓中得到律管的事情，古今多有。《晋书·律历上》就记载：“武帝太康元年，汲郡盗发六国时魏襄王冢，亦得玉律，则古者又以玉为管矣。”而近年考古工作者在河南舞阳县出土的新石器时代遗址里也发现过骨制律管。至于说零陵就是舜葬之地，那也不过只是传说罢了。

既然是传说，就可能出现很多变异。其中一个明显的异文，是将西王母向舜献祥瑞的故事，模拟复制到黄帝的头上。《唐开元占经》“西王母”条说：“《帝王世纪》曰：‘舜时群瑞毕臻，昆仑之北、玉山之神，人身虎首豹尾，蓬头戴胜，执几杖，皓然白，石城金室而居，南有青鸟，常为取食，名曰西王母。慕舜之德，来献白环及贡益地图。’《瑞应图》曰：‘王者承先王法度无遗失则来。黄帝时，西王母使使乘白鹿，来献白环。’”<sup>2</sup>西晋皇甫谧所著《帝王世纪》的记载，尚是传统的舜帝故事；到南朝梁顾野王《瑞应图》里，就

1 四库全书版。

2 四库全书版。

直接编成了黄帝故事，不过这里还只是“献白环”。而到了唐代杜光庭所编撰的《墉城集仙录》，连“献地图”的故事也复制过去了，其文曰：

（黄帝）又数年，王母遣使白虎之神乘白虎集帝之庭，授以地图。……其后虞舜摄位，王母遣使授舜白玉环，又授益地图，遂广黄帝之九州岛为十有二州。王母又遣使授舜皇管，吹之以和八风。<sup>1</sup>

这段文字有很多新鲜变异值得探究。首先，这里不光机械地复制“献地图”故事，它把两个故事先后排列，竟然生出了递进关系，即把黄帝时的九州岛变成了舜帝时的十二州。可惜的是，九州岛的划定，向来是以《尚书·禹贡》的记载最为权威的，那里分明说是禹的功劳，而禹尚在舜的统治时代，那么这里所谓黄帝九州岛、舜帝十二州之类，更是传说之传说了。其次，这些变化也可印证本文前述的观点，即西王母献地图确实含有政事象征的意味。第三，上段引文中的“皇管”，当为“白玉管”，因竖排合文形近而讹。而献白环、献地图故事均可复制，唯独献白玉管故事不可复制，正可回应本文前述白玉管里面蕴含着舜帝世系之丰富信息的论断。最后，这个异文里的动词“授”很令人瞩目。之前的故事里，都是西王母来“献”祥瑞物品的，是远方异国向慕中国文明而归附景从的意思；但这里的西王母是来“授”的，显得比黄帝、舜帝更加高明，这一位置关系的变化，从《汉武故事》之类小说杂撰开始便已形成，而道教神仙类典籍更是有的放矢之作，当然乐于采用了。

关于西王母献舜祥瑞物品的传说，还有一些区域性的衍化发展，这在传说中的舜葬之地九嶷山一带最见丰富，且主要集中在白玉管一物上，当地据之而将一座小巧的山峰直接命名为玉管岩。据乾隆年间撰修的《湖广通志》卷十一记载：“玉管岩在县南九嶷山，去舜源峰五里。《晋书·律历志》：汉章帝时零陵文学奚璟于冷道舜祠下得玉管十二，上于朝。”<sup>2</sup>白玉管到底是一支还是十二支（因为十二律）呢？此前都没有明确说到数字，但在这里则定为

1 《西王母文化研究集成·文献资料卷》，广西师范大学出版社，2009年版，第326页。

2 四库全书版。



十二支，据说源自《晋书·律历志》，但前引《晋书·律历志》并无此数字记载，这可能跟地方传说相关。在光绪元年（1875）所修《宁远县志》卷四上“玉管岩”条下收录了清代康熙年间宁远知县徐旭旦的重修碑记，中云：“询所自，曰：舜朝方岳，登九疑，十二牧执玉管以觐，后为奚璟得去，因以名；或曰：玉管盖西王母所献也。二说未深考。”徐旭旦作为读书人，当知后者为传统说法，但前说也是他认真询问得来的，所以他不弃前说，将二说并置，可以推断是前说在当地颇有影响力，这在当今搜集整理的本地故事中也得到证明。比如《中国民间故事集成湖南卷·宁远县资料本》中收的一篇《玉管岩的传说》，就直接说“这十二枝玉管是十二州牧奉献给舜帝的石制管乐”，舜南巡，不肯带兵卒，单带一支由此十二玉管定音后的乐队，以教化凶蛮的南方土民，死后就把这十二枝玉管葬在此处，汉代才被零陵文学奚景捡到奉献朝廷的。<sup>1</sup>可见这一说法在当地确有流传。不过据该资料载，这则故事的讲述者为中医师，具大学文化，难怪故事中一字不差引用《卿云歌》与《南风歌》，而整个传说又颇与舜舞干戚而服有苗的先秦故说相合<sup>2</sup>，所以它与真实的民间流传，恐怕还有相当的距离。

在笔者目力所及的当地风物传说中，还有一篇关于玉管的，但与上述二说均无关，甚至连跟舜帝也没有关系了。《中国民间故事集成湖南卷·蓝山县资料本》中收录一篇名叫《斑竹崽》的故事，说在九疑山下有个村子叫黄鹤寨，穷人盘阿婆的独女盘三妹漂亮善歌，却被大蟒蛇抓去逼婚，盘阿婆捡到一个斑竹筒，从里面破出了一个小男孩就是斑竹崽，九十九天后出发去救盘三妹，路遇各种艰险，他在一座险恶的石山上，用斧头劈出了一个盒子，里面竟然是一支“金光灿灿的玉管”，一吹起来百兽率舞。斑竹崽就靠此玉管的魔力，杀死了大蟒蛇，救出了姐姐盘三妹。<sup>3</sup>这则瑶族老人讲述的故事，除了玉管和其效用颇有来历之外，其余都和我们熟知的传说毫无关系了；而且，便是这个玉管，也不是我们熟悉的白玉管，更像是金属质地的了。但整个故事却充

1 《中国民间故事集成湖南卷·宁远县资料本》（内部资料），第45—48页。

2 比如《韩非子·五蠹》曰：“当舜之时，有苗不服，禹将伐之，舜曰：‘不可，上德不厚而行武，非道也。’乃修教三年，执干戚舞，有苗乃服。”《诸子集成》本，上海书店，1991年版。

3 《中国民间故事集成湖南卷·蓝山县资料本》（内部资料），第22—27页。

满了各种传统母题，应该比较接近于民间的实际流传。或许，所谓玉管，在当地已经是为人“耳熟却不能详”的一种物事了，这反而加深了我们对于玉管在当地有着悠久传说的认知。

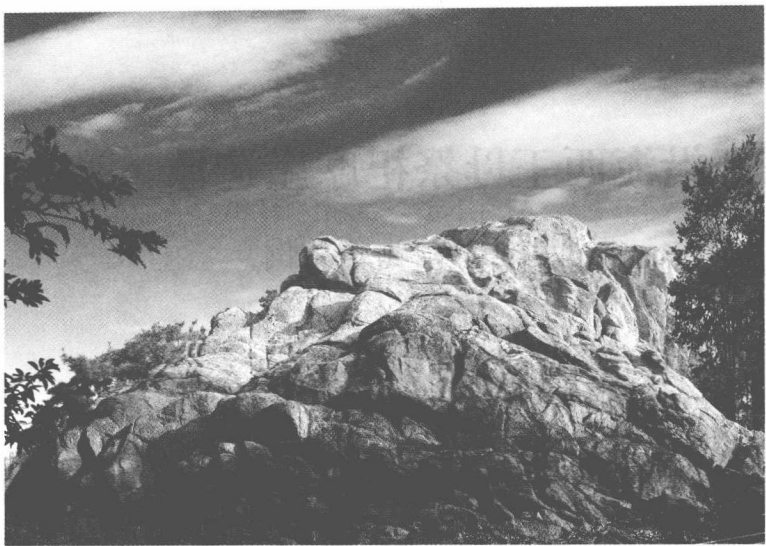
# 东部沿海西王母祭祀摩崖造像

## ——以孔望山摩崖造像为例

高伟(连云港市重点文物保护单位)

孔望山摩崖造像，位于连云港市海州区胸阳镇孔望山村孔望山南麓西端，是我国迄今发现最早的东汉末期的佛教石刻艺术。整个造像依山岩的自然形势刻在东西长 17 米、高 8 米的崖壁上，共计 105 个，可分成 18 组。最大的 1.54 米，最小的头像 10 厘米。整个造像的内容可概括为三个方面：一是佛教内容，有佛、菩萨、弟子、力士和供养人等，以释迦牟尼佛的本生和本行故事为题，主要是萨陲那太子舍身饲虎、涅槃等；二是道教内容，主要表现道教的崇拜形象，如西王母、东王公、老子三尊独立的汉式衣冠正面像，是造像群中最大的造像，位置也最高；三是世俗内容，为汉画像石中常见的“进谒”、“宴饮”等。造像群附近有象石、蟾蜍石等巨型圆雕造像和带有碑槽的“馒头”状巨石，以及龙洞摩崖石刻群。同时在孔望山山顶还有同为东汉时期的道教祭祀遗迹“承露盘”刻石等。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 连云港市博物馆，丁义珍执笔：《连云港市孔望山摩崖造像调查报告》，《文物》1981 年第 7 期。



孔望山摩崖造像全景

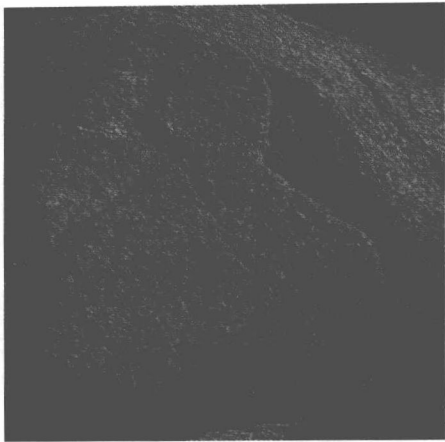
## 一 孔望山摩崖造像中的西王母、东王公

《老子想尔注》曰：“道至尊，微有隐。无状貌神像也；但可从其城，不可见知也。”<sup>1</sup>

由此可见，最早的道教原本没有神像，然而，汉代人们信仰的西王母、东王公等传统祠奉的神仙像，在孔望山摩崖造像群中存在，而且在整个造像中居于中心的重要位置。

西王母造像 X68，在造像群中上方，和一般汉画像石中的西王母位置一致，居于最高处。西王母像高 115 厘米、宽 98 厘米。整个造像背有室，头饰的左侧有两条类似羽尾状的装饰纹，但是年代久远，线条已经模糊不清。这些的线条可能就是表示西王母首饰（戴胜），根据情景和形象可以判断，就是西王母肩生双翼。这种图案在汉画像石中常见并且区别正常人的形象。

<sup>1</sup> 饶宗颐：《老子想尔注校注》，上海古籍出版社，1991 年版。



西王母造像X68



东王公造像

东王公造像是在西王母的下方,高150厘米、宽59厘米,身着“汉式衣冠,正襟危坐”,身边有一“汉式冠服”作捧物状的侍者。

西王母、东王公造像的雕刻整体采用平面或弧面浅浮雕的造型手法,雕刻前先将山石打平,在减地突出像的轮廓,然后,基本上用阴线刻出像的细部,轮廓内保持平面,轮廓外减地1—5厘米不等,完全呈现了汉画像石的刻法和效果。这种“轮廓内保持平面”就是凸面线刻手法,“局部呈弧面隆起”就为浅浮雕。正像有人概括说:“其手法主要都是以汉代画像石的减地平陂和剔地隐起的浅浮雕的形式表现的。”<sup>1</sup>这种雕刻手法在苏北鲁南地区东汉晚期画像石中使用比较盛行。

## 二 孔望山摩崖造像中西王母的地位

西王母造像X68,在孔望山摩崖造像群体中尺寸最大,位于群像中间最高的位置,说明它是地位较高的有权享用奉祀的神祇,其余的造像都分布在X68的两侧和下面。

1 步连生:《孔望山东汉摩崖佛教造像初辩》,《文物》1982年第9期。



造像X65



造像X67

处于西王母右下方的 X65 像，手持一朵类似三瓣莲花的植物，那正是西王母图案中最常见的手持树枝的图像。在 X66 像的左侧，有一个立像人物 X67，头戴“平巾帻”，手持类似灵芝草的植物，姿势为做捣药状，手持物的线条模糊不清。这种西王母两侧有手持仙草图像人物的组合，在其他地区的汉画像石中也有出现，如山东嘉祥武氏祠画像。<sup>1</sup>

这种手持仙草、树枝的人物姿势在汉画像石中多为相同，和孔望山摩崖造像手持物人物姿势相似。对这种树枝，目前的认识说法各有不同，说法一为“灵芝草”<sup>2</sup>；说法二为“三株树”<sup>3</sup>；说法三为“不死树”前立人的药者<sup>4</sup>。不管哪种解释，目的只有一个，就是通过祈求，祝福死者在西王母那里能得到“长生不死”仙药。正如文献所载“聘西王母于银台兮，羞玉芝以

1 朱锡禄：《武氏祠汉画像石》，山东美术出版社，1986年。

2 《重庆市博物馆藏四川汉画像选集》，文物出版社，1957年。

3 同上。

4 袁珂：《古神话选释》，人民文学出版社，1982年。



疗饥。”<sup>1</sup> 西王母造像总是高高在上，接受人们的祭拜。

祭祀西王母习俗流传很久，至少在西汉时期就已经十分盛行。西王母更是人们信仰的主神之一，被尊称金母、王母、西姥、王母娘娘。那时中国民间百姓心中的西王母就像西方的救世主一样具有神圣的力量。西汉末年哀帝建平四年（公元前3年）爆发了一场大规模的几乎是席卷全国的崇拜西王母运动。《汉书》对这场运动有三处记载，以《五行志》的记载最为具体：时在汉哀帝建平四年正月，正是天寒地冻袖手围炉的日子，忽然传言四起，人人惊惶，奔出家门，持橐或楸一枚，传相付与，就像今天的接力赛，曰行诏筹。道中相逢，多至数千人，有的披头散发，有的光着脚板，有的砸门不开索性撞断门闩，有的不顾斯文干脆逾墙而入，有的乘了车骑奔驰，甚至动用了国家上传下达的官驿，经历郡国二十六个，直达京师。此后整整一个夏天人们是在动荡不安里度过的，京师郡国的百姓们聚会里巷阡陌，设祭礼，张博具，载歌载舞，诚惶诚恐向西王母祈祷求告。忽然又有人发起了传递护身符的运动，说西王母告诉大家，凡是佩戴此符者平安无事。不信我言，视门枢下，当有白发。同书《哀帝纪》也记载：“（建平）四年春，大旱。关东民传行西王母筹，经历郡国，西入关至京师。民又会聚祠西王母，或夜持火上屋，击鼓号呼相惊恐。”<sup>2</sup> 这一场如火如荼的恐怖浪潮直到秋天才得以平息。

东王公的造像，在摩崖造像中和西王母是组合的图像。而在汉画中，有的是东王公与西王母同刻于一幅画像中，有的是把他们刻绘在汉墓或者祠堂中对应的位置上，如南阳汉画馆升仙厅的东王公会西王母汉代画像石，其内容为：东王公与西王母端坐在悬圃之上，旁有玉兔捣长生不死之药，上有仙人骑天鹿和稀有大鸟。

《神异经》载云：“昆仑上有大鸟，名曰希有。张左翼复东王公，张右翼复西王母，背上小处无羽一万九千里，西王母岁登翼上会东王公。”<sup>3</sup>

东王公又名东王父、扶桑大帝、东华帝君。东王公的信仰可能来源于古

1 张震泽：《张衡诗文集校注》，上海古籍出版社，1986年。

2 《汉书》，中华书局，2000年。

3 清光绪元年（1875）湖北崇文书局刊本。



石蟾蜍

代的太阳神崇拜。标榜清静无为实则喜欢多事的道家，唯恐拉郎配东王公得了“妻管炎”，强行给这一对傀儡夫妻进行权力分工，说东王公象征始阳之气，天下男子得道升仙者，悉为东王公所掌。《集说诠真》载云：“东王公为

男仙之主，西王母为女仙之宗。……长生飞化之士，升天之初，先觐西王母，后谒东王公。”东王公的形象和西王母早期的形象相比更叫人不忍恭维，《神异经·大荒经》描述为：“东荒山中有大石室，东王公居焉，长一丈，头发皓白，人形鸟面虎尾，载一黑熊。”<sup>1</sup>

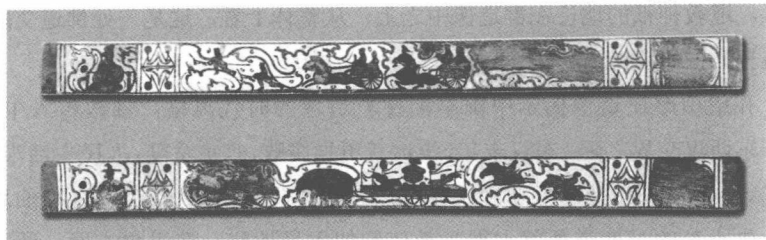
前面我们说过，石蟾蜍在孔望山摩崖造像南100米处。利用一块突起于地面的原生花岗岩石，以汉代圆雕方法，凿刻出一个卧伏于地面的蟾蜍。长约200厘米，宽约100厘米，满身布满鱼鳞状的浅刻的花纹。弓腰鼓腹，四肢平撑，给人一种跃跃欲试的感觉，它使我们联想到汉代张衡所造的地动仪上的蟾蜍。专家们鉴定它和孔望山摩崖造像的时代相当，是东汉恒灵之际的遗存，离现在约有1800余年。

已故的丁义珍先生考证孔望山山脚下的石碣形的碑座就是《金石录》和《隶释》卷二录中的东海熹平元年（172）“东海庙碑”的碑座，所以摩崖造像和圆雕大象、石蟾蜍都应是东海庙内之物。<sup>2</sup>

蟾蜍，汉代人也有叫“詹诸”的，我们当地人叫“癞蛤蟆”。你不要看它长的丑，样子难看，但民间却把它看成神物。它背上疙疙瘩瘩的皮肤内能分泌出一种白色的汁液，叫蟾酥，是一种重要的中药。民间传说中的蟾蜍并

1 《汉书》，中华书局，2000年。

2 许宛音：《孔望山摩崖造像研究概述》，见《孔望山造像研究》第一集，海洋出版社，1990年版。



海州双龙村汉墓出土汉尺

不是自然界中的“癞蛤蟆”，而是传说中的吉祥物。

那么，蟾蜍和西王母造像是什么关系呢？

据说它是月精，是奔月的仙女嫦娥的化身。蟾蜍在《淮南子》中这样记载：“羿请不死之药于西王母，羿妻姮娥窃之奔月，托身于月，是为蟾蜍，而为月精。”由于神界中的蟾蜍是服了西王母的不死之药变成月精，“宰相的衙役七品官”，所以人们爱屋及乌连蟾蜍也成为礼敬的偶像。蟾蜍在汉代画像中的西王母身边出现时，有时表现为舞者的形象，有人解释说因为蟾蜍是女性所变，善舞，能以舞蹈取悦于西王母。由此看来，蟾蜍和西王母也是有密切关系的。<sup>1</sup>

另外，关于西王母崇拜在出土文物中也有表现。2002年海州双龙村汉墓出土的汉尺，木胎，尺寸长22.5厘米，宽1.8厘米，西汉时期平均每尺长度为23.2厘米。在尺子一端的正反面有西王母和东王公的彩色画像。<sup>2</sup>这说明在汉代西王母崇拜已经相当普遍，在各个方面都有所反映。

### 三 连云港地区道教造像与佛教造像的发展关系

东海庙是东汉时期一处重要的祭祀东海君的道观。孔望山摩崖造像位于东海庙遗址的北面，摩崖造像前面有祭坛样的平地，而位置在摩崖造像群体中最高最中央的西王母像X68、东王公是道教的神祇，另外从造像位置和尺

1 顾迁译注：《淮南子》，中华书局。

2 2002年海州区双龙村汉墓出土，目前报告待刊。由博物馆朱伟提供资料。

寸看,道教神祇的地位在群造像中之上,从整体上看,这是一处佛道交融的以道教为主的祭祀场所。

孔望山摩崖造像揭示中国早期佛教造像的时代风格。佛教传入中国,始于东西汉交界之际。东汉末年,统治者更加腐败,官吏贪婪,人民生活艰难,为了寻求精神上的解脱,人们就纷纷沉迷于宗教。自从秦汉以来神仙思想和土生土长的早期道教就占据宗教信仰的主导地位,在思想方面,儒家为独尊。所以,中国早期佛教一开始就依附道教,并受到儒家思想的改造。<sup>1</sup>也就是说,在汉代佛教初传入中国内地时,佛教是依附本地的神仙道术而传播发展。

所以在佛教传入以后,佛教造像是根据当时人们对佛教的似懂非懂、浅薄的认识,又面临人们能否接受和理解的现实。为了让人们心里接受,一方面模仿道家的神像,一方面根据佛教题材,对佛的认识有所加深,所以多以胡人的形象为模特,这一点在孔望山摩崖造像中有所体现,出现了胡人形象。

佛教题材同时是本地人当作求福、长生不老之道的神仙方术来接受和理解的,就如同汉代人们祭祀能使人不死的西王母一样,把佛教也当作祭祀的一种。因此,佛教图像和神仙图像交融在一起出现,这点在孔望山摩崖造像中已经得到证明。

佛教传入,但是没有新的雕刻技法的传入,所以就采用了传统的汉画像石的雕刻技法,创造出带有一定原始性的中国早期佛教造像。

同时,在苏北鲁南地区的汉画像石中就有和西王母、东王公相互对应出现的佛教图像。孔望山摩崖造像中佛教内容比较集中突出,但是它仍然是夹杂在世俗、神仙道术等道教内容图像中出现的,这和东汉晚期各地的石刻画像中也出现一些佛教图像是一致的,这种情况也符合佛教传入初期依附本土的宗教信仰等社会条件,它是这一时期特定的历史条件下的产物。

综上所述,孔望山佛教摩崖造像所代表的是我国早期佛教和道教相融合

1 方立天:《佛教和中国传统文化的冲突与融合》,《哲学研究》1987年第2期。

的一处具有原始性的祭祀摩崖，是一处具有时代特征的以胡人为模胎，以本土道教（西王母、东王公）占主导地位，以汉画像石的艺术风格为主的一处佛、仙杂处，道佛像混流祭祀摩崖。

# 西王母瑶池蟠桃会的历史考察

黄景春(上海大学文学院)

郑艳(北京师范大学)

西王母及其瑶池蟠桃会是我国民间广为流传的传说,小说戏曲中描写很多,民间对西王母的崇拜也很普遍,瑶池会、蟠桃会之类的庙会各地也有很多。可是,对西王母、瑶池、蟠桃以及蟠桃会还有很多问题需要探究,譬如,西王母的原型是什么?西王母是怎样由女神转变为女仙之长的?西王母与中土君王互相往来有何寓意?瑶池的原型是什么?瑶池在哪里?蟠桃是怎样产生的?蟠桃跟西王母是怎样的关系?瑶池和蟠桃是怎样结合起来的?瑶池蟠桃会在民间信仰和民俗生活中有哪些主要表现形式?我国是一个历史悠久、文化积淀深厚的文明古国,很多民间信仰和民俗生活都有上千年乃至几千年的传承和衍变过程,像瑶池蟠桃会的传说,就现今可以看到的文献而言,追溯起来有两千年以上的历史,而西王母的历史还要更加悠久一些。虽然在过去一百多年时间里,已经有不少海内外学者研究这些问题,但众说纷纭,各执一词,因而仍有进一步探讨的必要。本文拟通过对西王母瑶池蟠桃会形成过程及民俗生活中西王母和蟠桃会信仰的表现形式的考察,探讨我国民间信仰传承衍生的一般进程。



## 一 近代以来对西王母研究的主要观点

近代以来对西王母神话传说及信仰一直引人关注，对西王母的研究，包括对西王母的寻根探源，对西王母神格身份的解剖，对西王母与昆仑山关系的厘清，对昆仑山地望的探究，对瑶池位置的寻求，对西王母仙人化过程的考察等等，是一百多年来关于西王母研究的持续不断的热门话题。对于国内学者来说，除了传统的训诂学方法和历史地理学的研究思路之外，还借鉴西方现代考古学、文化人类学、精神分析学、比较神话学、图腾主义、原型批评等理论，对西王母展开多角度、多层次的研究，产生了很多有趣的观点。当然，这种借用西方理论和方法进行研究的倾向越到后来越多，运用也更加熟练。国外学者在研究西王母神话方面也很积极，他们不仅提供了异域视角和崭新思路，还吸收中国传统考据学的长处，取得的学术成果对国内研究者具有很多参考和启迪价值。

为了简明扼要地介绍一百多年来关于西王母研究的成果，下面以表格的形式，将国内外具有代表性的研究者的主要观点罗列出来。

近代以来关于西王母研究的主要观点一览表

	研究者	论文或论著	主要观点
1	[法]沙万内 E. Chavannes	《往西王母国记程》，见《中西交通史料汇编》前编第十章，中华书局，2003年	西王母就如同佛教中的观世音，本为男子，后世却以之为女。他还提出，西王母国领域不出塔里木河流域，而朝拜西王母之人不是周穆王而是秦穆公。
2	[德]爱台尔 E. J. Eitel	《中西交通史料汇编》前编，第十章	西王母三字是音译，性别不明，也是部落名，酋长也用此名。把西王母当作妇人，是后人见文生义的误会。
3	[德]夏德 F. Hirth	《中西交通史料汇编》前编，第十章	周穆王见西王母的昆仑山在酒泉南山。周穆王所至未出今长城西部边关。

	研究者	论文或论著	主要观点
4	[德]福尔克 A. Forke	《中西交通史料汇编》前编，第十章	西王母是沙巴国（Saba）女王，周穆王所到的西王母国即今天的阿拉伯。
5	丁谦	《穆天子传考证》卷二，浙江图书馆刊印，1915年	西王母之邦即古代加勒底国，而西王母乃是其国的月神。周穆王见西王母处当在波斯西境亚西利亚国都尼尼微城。
6	章炳麟	《遁书·序种姓十七上》，中国文史出版社，2003年	西母与西膜同音，西王母乃是西膜，即塞米种。穆王西征所见的正是以“西王母”为地名的塞米族的酋长。人君执神权，其神半人半兽，当即加尔特亚所奉尼加尔神。
7	蒋智由	《中国人种考》，华通书局，1929年	西王母应是“古时一人种之名”，属“氐种”。西王母之地，“若以昆仑为帕米尔，于阗间一大山为假定，则西王母即居住于其间之民族”，当在今和阗、叶尔羌、喀什噶尔之间。
8	[日]小川琢治	《昆仑与西王母》，见《中国文学研究译丛》，北新书局，1930年	战国时期西王母还是半人半兽的女神形象，无法和《楚辞》中以湘夫人为代表的女神相提并论，后经《穆天子传》诗化、小说化，才成为居住于昆仑的一方女神。西王母邦国位于天山之北的巴里坤沙漠一带。
9	顾实	《穆天子西征讲疏》，商务印书馆，1934年	“我惟帝女”的帝即周穆王，西王母实即穆王之女。这位中国女王被派到西亚，西王母之邦当在今波斯之德黑兰附近。穆王西征之终点已达东欧地区，在波兰华沙附近，休居三月，打猎而还。

	研究者	论文或论著	主要观点
10	陈梦家	《古文字中之商周祭祀》，见《燕京学报》1935年第19期	甲骨卜辞中的东母、西母可能就是日神、月神，到汉代转变为东王公、西王母。
11	刘师培	《穆天子传补释》卷二，见《刘申叔遗书》上，江苏古籍出版社，1997年	西王母为极西古国名。西膜转音为西母，缓读则为西王母。西王母国的大致范围：“若穆王所至，以所行之程度实今喜马拉雅山南峰也。……昆仑即《释典》之须弥，今转音为喜马拉雅，穆王所至则其颠也。”
12	吕思勉	《西王母考》，见《说文月刊》1939年第1卷第9期。	西王母在西方，相沿以为极西之地即为西王母所在。后因王莽矫诬，又曳之而东，致诸今青海之境。
13	岑仲勉	《〈穆天子传〉西征地理概测》，见《中外史地考证》下，中华书局，1962年	通过与突厥语、粟特语语音的比较，岑氏认为西王母乃指王权。西王母国的地理范围，大致处于今新疆范围内。西膜转音为西王母。西王母与古巴比伦存在着密切关系。
14	张星娘	《中西交通史料汇编》前编，第十章	西王母之邦在撒马儿罕附近。张氏反驳了各种西王母“西来说”，认为昆仑当在于阗，“西王母之邦断不能在加尔底或波斯”，“其国之必在于阗西北也”。
15	茅盾	《中国神话研究初探》，上海古籍出版社，2005年	西王母神话发展分为三个阶段： 1.西王母由《山海经》半人半兽的凶神向《淮南子》持“不死药”的吉神转变； 2.西王母所有之物从“不死之药”生化出“桃”； 3.魏晋时期西王母铺张成群仙领袖。昆仑山与古希腊神话中的奥林匹斯山相当。

	研究者	论文或论著	主要观点
16	方诗铭	《西王母传说考》，见《东方杂志》第12卷第14期，1946年	羿从西王母处所请不死药为玉英。青海为西王母地。
17	朱芳圃	《西王母考》，见《开封师院学报》1957年第2期	《山海经》中的西王母乃西方神貌，“当为西方獏族所奉祀的图腾神像”。西王母居处“当在今西宁之西，青海以北之祁连山上”。
18	孙作云	《敦煌画中的神怪画》，见《考古》1960年第6期	《山海经》中的豹尾虎齿并非西王母真容，可能是她的图腾服饰。 《穆天子传》中西王母是“西周时代，西北荒的一个女酋长”。
19	苏雪林	《天问研究》，见《大陆杂志特刊》第二辑	穆王所见的西王母，乃西亚最受崇拜之女神易士塔儿（Ishtar）。作为神的易士塔儿与作为君主的巴比伦古代著名女王西美腊美斯（Semiramis）相混合，使得虚无之神以实在的人王形象存在。昆仑是上居天中且下应地中的一座神话性高山，此山在南亚即所谓“世界大山”，即印度的须弥山。
20	丁山	《中国古代宗教与神话考》（影印本），龙门书局，1961年	西王母“司天之厉及五残”的神格是周代天子诸侯在夜月之下进行的“纠虔天刑”礼制发展而来的。西王母集月神、刑神于一身。昆仑是从须弥山蜕变而来。
21	吴晗	《西王母的传说》，见《吴晗文集》第一卷，北京出版社，1988年	吴晗认为，西王母神话传说经历了九次衍变阶段：①由“似人的兽”到“似兽的人”；②从“似兽的人”到真正的人；③由真正的人衍变为长生不死者，并与上古的人王发生联系；④固定地衍变为女人；⑤产生一个东王公，来配西王母；⑥东王公与西王母结婚；⑦与汉武帝等帝王发生联系；⑧衍变为女仙之长；⑨拥有了几个子女。

	研究者	论文或论著	主要观点
22	凌纯声	《昆仑丘与西王母》，见台湾《民族学研究所集刊》1966年第22期	《山海经》所载西王母都是神的偶像。古代文献中西王母还作神名、国名、王名、族名。从语源说，西王母是两河流域吾尔城奉祀的月神，古代苏末语称月神si-en-nu，与西王母音近。昆仑乃两河流域古庙的庙塔。
23	杜而未	《昆仑文化与不死观念》，学生书局，1985年	昆仑和不死观念有不解之缘，其上有不死草和不死树。昆仑的字义指月亮，《山海经》的昆仑是月山，西王母是月神。
24	朱芳圃	《西王母》，见《中国古代神话与史实》，中州书画社，1982年	“母”为貔之音假，西王母犹言西方神貔（貔即豹），当为西方貔族图腾神像。貔族所建图腾神祠在玉山。玉山、昆仑山，其地望当在青海以北之祁连山，也即酒泉南山。
25	王珍	《山海经一书中有关母系氏族社会的神话试析》，见《中州学刊》1982年第2期	依据方诗铭“青海为西王母地”，对照青海大通出土彩陶盆上舞蹈图案，认为“从舞蹈者的形象上看，与《山海经》里面所描写的西王母形象基本相似。从地望上看，青海大通县就是西王母所居之山。
26	饶宗颐	《中国宗教思想史新页》，北京大学出版社，2000年	把西王母出现的时间上溯到红山文化时期，并分为四期：1.红山文化期的女神系统，2.殷商时期的东母、西母和王母系统，3.战国时期的东皇、西皇和西王母系统，4.秦汉时期的东皇公（阳）和西王母（阴）系统。这是目前西王母研究最长的时间跨度。

	研究者	论文或论著	主要观点
27	袁珂	《中国神话传说》，中华书局，1961年； 《中国神话史》，上海文艺出版社，1998年	西王母原是掌瘟疫刑罚的怪神，性别难以断定，生活在岩洞。后来女性化、温和化。袁氏断定《大荒西经》中西王母原是男性，是居处洞穴的野蛮人，三青鸟当是猎人的猛禽，最晚出的《海内北经》“戴胜凭几”的西王母，显示他已初步女性化和王者化了。
28	王孝廉	《西王母与周穆王》，见《中国神话与传说学术研讨会论文集》（上），天恩出版社，1996年； 《中国的神话世界》，作家出版社，1991年	西王母很可能是披头散发、身穿兽皮、戴着鬼面、手持干戈以卫护昆仑天门的样子。昆仑山是由神、巫、天柱、黄河源等组成的西方仙乡，天上诸神在地上的“下都”，连接天上与人间，也是世界的中心。昆仑之北的玉山，住着掌管不死药的西王母。
29	郑志明	《西王母神话的宗教衍变》，见《中国社会与宗教》，台北学生书局，1986年	西王母神话表达了乡民心灵深处的理想世界，勾画出人类生活乐园的蓝图。西王母的乐园在昆仑山上，大致是一个神仙世界。登上昆仑山的目的在于获得不死药。
30	[日]森稚子	《西王母の原相——中国古代神におかれ地母神の研究》，见《史学》第56卷第3期。	殷墟卜辞和《山海经》等处所见西王母是大地的地母神。
31	[日]小南一郎	《西王母与七夕文化传承》，见《中国的神话传说与古小说》，中华书局，2006年	昆仑山作为世界中心，通过地轴把天上、地上连接起来。西王母原本统合宇宙二元要素，具有绝对全能的性质，东汉后半期，只是西方、月亮、女性等阴的要素的代表。头上戴胜显示它织出宇宙秩序的机能。

	研究者	论文或论著	主要观点
32	何新	《诸神的起源——中国远古太阳神崇拜》，光明日报出版社，1996年	古昆仑山就是今天的泰山，是天地之中，中岳所在，也是一座神山、通天山，同时又是一座鬼山和死神之山。西王母是以为死神。
33	萧兵、叶舒宪	萧兵《楚辞与神话》，江苏古籍出版社，1986年；叶舒宪、萧兵等《山海经的文化寻踪》，湖北人民出版社，2004年	西王母是玉神、工具神、乐神、山神、火神，也是女酋长、女族长、女巫。昆仑山原型是甘肃祁连山。《穆天子传》中穆王西征主要体现了东西方之间的文化交流。
34	刘城淮	《中国上古神话》，上海文艺出版社，1988年	西王母是上古管制自然灾害的大神。她当初是动物图腾，后来转化成猎神，充当管理一切灾害的英雄之神。昆仑即今天的昆仑山，为上帝的下都，后来方士把它篡改成仙山。
35	蔡大成	《论西王母形象中的萨满教因素》，见《云南社会科学》1988年第2期	西王母可能是驯鹿母神化身，或是头饰鹿角的萨满。西王母蓬发戴胜，实指鹿角枝杈交错形状。昆仑山是天梯，萨满头饰鹿角象征通天的生命树，即供萨满攀登的天梯。
36	库尔班·外力	《西王母新考》，见《新疆社会学科》1982年第3期	西王母的原型是印度神话中的雪山女神乌摩（梵文Umā），‘西’是方位定语，‘王母’是乌摩的音译。昆仑是古代印度，昆仑山就是今天的昆仑山，玉山、瑶池是昆仑山上的地名，位置有待进一步考证。

	研究者	论文或论著	主要观点
37	吕微	《“昆仑”语义释源》，见《中国神话学文论选萃》下，中国广播电视出版社，1994年	吕氏从弗洛伊德的精神分析学说出发，认为昆仑山象征了女性和母体，在神话结构中，昆仑山天然具有生育的功能，西王母不死药是女性生育能力的象征。
38	刘锡诚	《神话昆仑与西王母原相》，见《西北民族研究》2002年第4期	昆仑山是诸神聚集的“帝之下都”，如同古希腊之奥林匹斯山。昆仑又是“天地之脐”“天之中柱”，把天地连接起来。西王母的原相是昆仑山神，其职司是刑杀。作为原始部落的女酋长，西王母是昆仑之丘的王者，有自己的领地，又兼为古之医巫。
39	[美]巫鸿	《论西王母图像及其与印度艺术的关系》，见《艺苑》1997年第3期	西母就是西王母的说法是高度推测性的。西王母和女娲所体现的都是阴性原则。西王母与昆仑山本来是分开的，到东汉《河图玉版》才明确表述为“西王母位于昆仑山”。汉代传西王母诏筹运动提高了她的知名度，使她成为宗教崇拜的偶像。
40	郭之兴	《西王母与西域》，见《活页文选》第125期	披发是古代葱岭以南的女国风俗，豹尾、虎齿、蓬发戴胜而善啸的西王母，是一位头戴豹尾，颈挂虎牙项圈的姑娘，她云鬓琼冠，美艳无比，高声歌唱，余音缭绕，回荡山谷。
41	陆思贤	《西王母善“虎”啸是秋季候风神话》，见《神话考古》，文物出版社，1995年	女娲是生育神、春神，西王母是死神、秋神。西王母“司天之厉而残杀之”，实指天气由暖变冷，蛇蜥之类进入冬眠，是秋冬之际节气变化的神话。



	研究者	论文或论著	主要观点
42	王子今、周苏平	《汉代民间的西王母崇拜》，见《世界宗教研究》1999年第2期	汉代对西王母崇拜盛行，因为当时人们由西方得到更为新奇的文化信息，使得西方文化具有了某种神秘的色彩。
43	刘宗迪	《西王母信仰的本土文化背景和民俗渊源》，见《杭州师范学院学报》（社科版）2005年第3期；《昆仑原型考》，见《文化研究》2003年第3期	中国东部才是西王母信仰的原发地，它是自东向西传播的，西汉末年西王母筹西传长安，才使这种信仰引起震动，并在东汉时代广泛传播开来。西王母信仰源于上古时代的秋尝仪式，西王母原型则是秋尝仪式上祭拜的祖妣之神。昆仑原非西方的高山，只是一座人工建筑物，就是古观象台，亦即明堂。
44	尹荣方	《西王母神话新论》，见《中国民间文化》1996年第2期；《西王母与原始织机》，见《神话求原》，上海古籍出版社，2003年	西王母的初始原型当是原始台架式织机，对西王母神的崇拜，乃是对织机及纺织之神的崇拜。西王母原是西方羌戎民族崇奉的神灵，所居之处为玉山，战国中期与作为大地中心的昆仑山结合，地位上升，成为极具影响力的大神。
45	张勤	《西王母神话传说研究》，苏州大学博士论文，2005年	羌戎地域的西王母虎图腾神话，传入中原与月神话结合而演变成嫦娥神话；与东夷的日神话结合形成西王母赐后羿不死药神话；与巴蜀的康君神话结合形成巫傩神话、白虎神话。民族融合造成了西王母的多重神格。

上述研究从内容上来说，主要集中在几个方面：

1. 关于西王母的名称，研究者区分了“西王母”的神名、国名、王名、族名的不同，而这些名称又是相互连通的，地以族名，族以地名，王以族名，神以王名，孰先孰后难以定论。有人试图在西亚古语中探寻西王母的根由，认为西王母是一个音译词，也有人则认为西王母具有完全的中国本土起源，而且未必起源于中国西部。

2. 关于西王母部族的居处地，有人说远在波斯或两河流域，有人则认为不出中国长城西界。而周穆王造访西王母的地方，有人说到了东欧大平原，有人却说在甘肃泾川。多数学者围绕昆仑山地望来定位西王母部族的居处地，关于昆仑山，主要形成了祁连山说、天山说、昆仑山说、喜马拉雅山说、青海大通县说等，也有人提出昆仑原本就不是一座自然高山，而是一座神庙或观星台。也有人认为，昆仑山原本就是作为天下之中的泰山。还有人提出昆仑山是女体的象征，西王母则是生育能力的象征。

3. 关于西王母的神格，多数学者都注意到了它由主死亡刑杀的凶神向主长生不死的吉神、由性别不明的半人半兽之神向年轻美貌的女仙的转变。也有学者提出它是山神、月神、猎神、秋神、纺织神、保护神等。至于以西王母为图腾，也是不断被提起的话题。有的学者指出，居住在天地中心的西王母原本统合宇宙阴阳二元要素，具有绝对全能的性质，东汉后半期，却只是阴性要素的代表，阳性要素由东王公来体现了。至于有的学者认为西王母是秋尝仪式上的祖妣之神，或以为西王母原型是织机，或秋冬之际季候风转变的象征，都可谓别出心裁，但要得到充分证明却有很大难度。

4. 关于秦汉时期西王母信仰，不少学者都利用 20 世纪大量出土的画像石、铜镜图像和铭文、买地券等资料，结合《史记》、《汉书》、《后汉书》的文字记载，认为西王母已经是秦汉时期社会各阶层都崇拜的神仙，帝王向它请不死药，还设立西王母驿，随时准备迎接她的光顾；民众则向她祈祷福佑，东部地区还一度流传西王母筹，形成震动京师的流民潮，这些都显示了西王母广泛的民众信仰基础和不断扩大的影响力。

5. 关于西王母神话传说和信仰背后所体现的部族迁徙和文化交流，早在 20 世纪初就有人在域外寻找“西王母之邦”，把西王母当作中国文化西来

的一个证据,蒋智由说西王母神话是“我国人种西来之关键”<sup>1</sup>,刘师培在《中国历史教科书》中认为中华民族应该发源于西土,西方为祖国而中国为殖民地。<sup>2</sup>直到20世纪末21世纪初,叶舒宪、萧兵、王子今等学者仍认为,西王母信仰更多体现了东西文化交流和西方文化对中原文化的影响。也有学者(如张勤)着眼于中华版图内部的部族迁徙和文化交融。

从以上介绍可知,近代以来对西王母的研究可谓众说纷呈,多姿多彩,这些成果大多打上了研究者所处历史时代及当时学术思潮的烙印。如清末民初时期,中国积贫积弱,面临众多内忧外患,有亡国灭种危险,有的学者试图通过西王母研究证明中华民族来自西方,与西方人一样有着优良的血统,以此振奋民族精神,这是西王母“西来说”产生的一个重要诱因。改革开放以后,西方思潮涌入中国,弗洛伊德的学说十分流行,有人就用精神分析说来分析西王母神话。最近一些年,西王母本土起源说(特别是东部起源说),则是中国在世界中的地位提高、民族自信心增强以及地方文化个性张扬的新形势下产生的新思路和新观点。

## 二 西王母:西来之神的仙化

西王母是中国上古神话中半人半兽的古神,也是民间信奉的古老神仙。作为神话中的著名人物,从《山海经》当中连她的性别都难以判断,关于她的来历、职司、居处地也都是一团迷雾。从汉代开始,西王母的女神性格日渐明朗,关于她的传说和信仰在史书、杂记、小说和诗赋中开始多了起来。当然,中国古代正史当中也含有传说和小说成分,传说和小说当中也有历史的成分,追求实录的历史和侧重于虚构的文学之间并不存在一条不可逾越的鸿沟,所以在研究小说上的时候,“应到我国史部书的丰富库藏中发掘小说史料”<sup>3</sup>。像《史记》、《汉书》、《后汉书》、《资治通鉴》这样著名的历史著作,

1 蒋智由:《中国人种考》,华通书局,1929年,第97页。

2 刘师培:《穆天子传补释》,见《刘申叔遗书》上,江苏古籍出版社,1997年,第1175页。

3 董乃斌:《诸朝正史中的小说与民间叙事》,《文学评论》2006年第5期。

文学性都很丰富，包含了不少民间传说和文人虚构的内容，这些部分完全可以纳入到小说的研究领域中来。

我国神仙观念从战国发轫期就存在西方昆仑山和东海三神山两个不同的系统。前者最具有代表性的人物就是西王母，后者的代表人物是正伯侨、羡门高、安期生等人。这种二元神仙思想在不同著作中各有反映：《山海经》、《穆天子传》主要反映西方昆仑山的神仙信仰状况，而《史记·封禅书》、《汉书·郊祀志》更多反映东海三神山的神仙信仰状况。中土君王拜访西王母，西王母也来回访中土君王，反映的是中国与中亚、西亚乃至欧洲的频繁交往和密切的文化关联，这种观点已经由蒋智由、刘师培、叶舒宪、萧兵、王子今等学者多次讨论。本文赞同王子今提出的西王母信仰“可能与当时人们由西方曾经得到了更为生动、更为新奇的文化信息有关”<sup>1</sup>。相比之下，东海三神山则是战国时期燕、齐方士受海岛传说和海市蜃楼现象的刺激而产生的神仙信仰。秦汉帝王主要到东海寻找神仙，但是也没有完全放弃昆仑山。汉武帝到东海多次寻仙失败后，太初四年获大宛天马，作《天马》诗曰：“天马徕，开远门，踠予身，逝昆仑。天马徕，龙之媒，游闾阖，观玉台。”<sup>2</sup>他试图骑着天马到昆仑山寻找神仙。应该注意的是，东、西方两个神仙系统的思想基础（即追求长生不死）是相同的，二者分立并存，长期处于分裂状态。当然，二者在分裂中也存在融合趋势。这个融合过程可以通过西王母瑶池的位置变迁、瑶池会与东海蟠桃的结合这两个指标性场面的变化来考察其轨迹。到唐代这种融合仍没有完成，韦应物《汉武帝杂歌三首》有句“王母摘桃海上还”<sup>3</sup>，表明诗人认为西王母住在昆仑山上，到东海摘蟠桃，需要横穿广袤的宇宙空间。《玄怪录·裴谡》中王敬伯说，学仙就是要“憩三山，饮瑶池”<sup>4</sup>。三山在极东，瑶池在极西，分立的神仙世界遥遥相对，学仙之人的愿望却是要兼而有之，共享其优越之处。实际上，两个神仙系统到宋金时期才融为一体，其结果是西王母、瑶池会、蟠桃园都搬上了天庭。考察这个融合过程是后面几节的事情，

1 王子今、周苏平：《汉代民间的西王母崇拜》，《世界宗教研究》1999年第2期。

2 司马迁：《史记·礼乐志》。

3 《全唐诗》卷一百九十五。

4 牛僧儒、李复言：《玄怪录 续玄怪录》，中华书局，2006年，第12页。

下面先来比较西王母形象在秦汉前后的变化情况。

西王母在巫觋、小说家、史家以及汉魏神仙方士和道教理论家观念中具有不同的形象特征。

先看战国时期《山海经》的描写：“又西三百五十里，曰玉山，是西王母所居也。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。”“西王母梯几而戴胜杖，其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北。”<sup>1</sup>西王母的模样是狞厉的半人半兽，居住在昆仑山（或玉山），主管天降疾疫和五方毁败。这是巫觋观念中的西王母，体现了中土人民对西来文化和神灵的惊奇和恐惧心理。在世界文明早期阶段，西亚、北非以及南亚处于领先地位，不管是文字的发明和运用还是城市的建筑和管理，从迄今的考古发现来看，这些地区都要比中国早一两千年。当然，东西方之间的文化交流是不间断进行着的，举例来说，古巴比伦、埃及、印度和希腊都有十二生肖，与中国的十二生肖差异不大（尤其是印度，十二生肖与中国几乎相同），这不能用巧合来解释，极有可能是自西向东传播而来的。再譬如关于火浣布（石绵）的传说，东西方之间也十分相似，都说是火树皮或火鼠毛绩织而成，也很可能是在火浣布最早的产地产生出来，然后传到各地。西方对中国的文化输入是漫长的，对华夏文明的影响也是很大的。西方学者描述这个文明的传播过程时曾指出：“最初的文明兴起于少数几个分散的地点，像茫茫夜境中的几座灯塔，像辽阔无人或人烟稀少的欧亚大陆上的几片绿洲。公元前1000年至公元500年之间，情形开始发生变化。……到公元100年，古典时代正值盛世，一连串的帝国从罗马、经安息和贵霜帝国到中国，形成了一条从大西洋到太平洋的不间断的文明地带。”<sup>2</sup>当然，文明的传播是交互进行的，但早期中国因为文明起步相对较晚，在这个交流互动过程中无疑是接受多于输送。大量文化（包括宗教）从西方传播过来，对于固守本土传统的巫觋而言，这些富有颠覆性的新知识、新观念、新神灵犹如刑杀之神的降临一样，给他们带来惊奇和恐惧的心理冲击。当他们把这些新东西以及带来这些新东西的奇异

1 袁珂：《山海经校注》（增补修订本），巴蜀书社，1993年，第59、385页。

2 杰弗里·巴勒克拉夫主编：《泰晤士世界历史地图集》（中文版编辑邓蜀生），生活·读书·新知三联书店，1982年版，第69页。

的异族面孔结合在一起的时候,就有可能创造出一个富有神奇、怪诞特性的神话人物。这个人物性别不明,豹尾虎齿,三鸟是使,蓬发善啸,显示了令人恐怖的刑杀之神的品格。当然,这种怪诞形象在中土讲述的过程中,很快就打磨掉身上的异域色彩,而似乎就是一位中国本来就有的神话人物了。但是,西王母总是被描述成居住在极西之地,以圣者的面目造访并会见中土的君王,俨然是西部种族、部落和文明的代表,这隐然透露出其身上携带的文化信息。

战国时期的《穆天子传》记载周穆王曾到达西王母之邦,与西王母在瑶池相会。西王母自称:“虎豹为群,于(乌)鹄与处。嘉命不迁,我惟帝女。”<sup>1</sup>宴会之后,周穆王回国,西王母期望他能再次来访。这是稗官所记的民间传说中西王母。这里的西王母不仅确立了女性的性别,还自称是“帝女”,已经成为一位女神。她与周穆王谈及了不死,显示了初步的仙人特性。她觴酒吟诗,仪态典雅,表明中土包括王者在内的上层人士对西来文化的歆慕和认同。

另据《竹书纪年》载:“(周穆王)十七年,王西征昆仑丘,见西王母。其年,西王母来朝,宾于昭宫。”<sup>2</sup>《史记·赵世家》载:“(王)西巡狩,见西王母,乐之忘归。”这两处“西王母”均指部落首领或女王。《史记·大宛列传》又载:“安息长老传闻条枝有弱水、西王母。”《后汉书·西域传》载:“(大秦)其国西有弱水、流沙,近西王母所居处。”《三国志》注引《魏略·西域传》云:“大秦西有……赤水,赤水西有白玉山,白玉山西有西王母,西王母西有修流沙。”这三处“西王母”当是女王的部落或部落所居之地。这些都是史家描写的西王母,经过历史化加工,西王母成为居住在西方的一位女王,或者该女王所在的地方或部族。

西汉《淮南子》引《归藏》云:“昔嫦娥以西王母不死之药服之,遂奔月为月精。”<sup>3</sup>西汉《焦氏易林》先后31次提到王母,其中5次为西王母,如

1 《穆天子传》,上海古籍出版社,1990年影印本,第10页。

2 王国维:《今本竹书纪年疏证》,见方诗铭、王修龄撰《古本竹书纪年辑证》,上海古籍出版社,2005年,第251页。

3 何宁:《淮南子集释》,中华书局,1998年,第501页。

其卷一载：“弱水之西，有西王母，生不知死，与天相保。”卷三载：“戴尧扶禹，松乔彭祖，西过王母，道里夷易，无敢难者。”<sup>1</sup>每次遇到西王母，皆蒙福祉，反映出汉代对西王母的崇拜心理。<sup>2</sup>这是神仙方士话语中的西王母。此时的西王母已经仙人化，成为不死药的掌管者，长生不死的体现者。西汉末年出现的《汉武故事》<sup>3</sup>，有西王母下降汉宫会见汉武帝的情节。汉武帝请西王母赐给他不死药，西王母认为他“欲心尚多”，拒绝了他的请求。在东汉的《吴越春秋》中，文种给越王勾践提出九条建议，其中第一条是“尊天事鬼以求其福”，勾践称善，“立东郊以祭阳，名曰东皇公，立西郊以祭阴，名曰西王母”。<sup>4</sup>所祭神祇当中，东皇（王）公、西王母排在首位，表明当时西王母的神格已经很高。

汉代对西王母的信仰，从《汉书》所载传递“西王母筹”造成社会动荡的情况也可见一斑：

（建平）四年春，大旱。关东民传行西王母筹，经历郡国，西入关至京师。民又会聚祠西王母，或夜持火上屋，击鼓号呼相惊恐。（《汉书·哀帝纪》）

到其四年正月、二月、三月，民相惊动，讙哗奔走，传行诏筹，祠西王母，又曰“从目人当来。”（《汉书·天文志》）

哀帝建平四年正月，民惊走，持棗或楸一枚，传相付与，曰行诏筹。道中相过逢多至千数，或被发徒跣，或夜折关，或逾墙入，或乘车骑奔驰，

1 焦延寿：《焦氏易林》，中华书局，1985年，第25、199页。

2 王子今、周苏平：《汉代民间的西王母崇拜》，《世界宗教研究》1999年第2期。

3 《汉武故事》旧题东汉班固撰，不可信。《说郛》本和《四库全书》本皆有“至今上元延中”句，元延乃西汉成帝后期年号，文中称“今上”，叙及元延年间（前12—前9）之事，说明此文出现要早于东汉班固，于西汉成帝晚年已经著成。文中涉及到汉武帝的出生、巡游、求仙、宠方士、纳后妃、死亡及死后等事，多记轶闻传说，事迹散杂，犹如一篇流水帐；且文中不涉佛家言语，行文质朴无华，谈求仙时也只止于清心寡欲、不死药和男女接补之术，没有提及魏晋以后的各种仙方仙术，因此有些研究者推测它与辞藻富赡、描写细腻的《汉武帝内传》一样产生于六朝时期是没有多少可靠依据的。

4 赵晔：《吴越春秋》，江苏古籍出版社，1999年，第139页。

以置驿传行，经历郡国二十六，至京师。其夏，京师郡国民聚会里巷仞佰，设张博具，歌舞祠西王母。又传书曰：“母告百姓，佩此书者不死。不信我言，视门枢下，当有白发。”（《汉书·五行志下之上》）

这次关东郡国流传“西王母筹”（或“行诏筹”），导致社会动荡，多达二十六个郡国遭到波及，百姓纷纷离家出走，流民汇集京师长安。其间有谣言说长着竖立眼睛的妖人即将到来，百姓为避祸，聚集起来载歌载舞祭拜西王母。这场规模浩大的社会动荡持续半年多，直到秋天才平息下来。正如有些学者所指出的，这次群众性的传递“西王母筹”运动普及了西王母信仰，促使了西王母向宗教偶像的转化。

东汉的铜镜铭文经常可以看到仙人西王母的名字，如：

（内轮）东王公西王母；（外轮）袁氏作竟真大巧，上有东王公西王母，仙人子侨赤诵子，白虎熏卢，左右为吏，高升贾万，千秋万岁长。（《小校经阁金文》卷十五）

尚方作竟，明如日月不已，寿如东王公西王母，长宜子孙，位至三公，君宜高官。（《古镜图录》卷中）

建宁元年九月九日丙午，造作尚方明镜，幽涑三商，上有东王公西王母，生如山石，长宜子孙，八千万里，富且昌，乐未央，宜侯王，师命长，买者太吉羊，宜古市，君宜高官，位至三公，长乐未央。（河南南阳市博物馆藏东汉灵帝建宁元年镜铭文）

西王母（组侧）；尚方作竟真大巧，上有仙人不知老，渴饮玉泉兮（外轮）。（《金石录》卷六）

铭文中除了祝福性的文字，就是神仙的名字，其中西王母出现的频率最高。这些铭文显示西王母在东汉已经是祥瑞仙人的代表。此时她已经基本摆脱了“西来者”的怪异面目，成为本土化的神仙。

西王母形象的变化，是中国古代西来文化与中土本有文化碰撞、交融、吸收和再创造的结果。西王母被本土化、仙长化之后，对她的信仰十分普遍。



到魏晋时期，西王母经过道教理论家的进一步改造，成为年可三十许、容颜绝世、衣饰华美、随从数万的女仙之长。《汉武帝内传》的描写最具代表性：

忽天西南如白云起，郁然直来，径趋官庭间。须臾转近，闻云中有箫鼓之声，人马之响。复半食顷，王母至也。县投殿前，有似鸟集。或驾龙虎，或乘狮子，或御白虎，或骑白麋，或控白鹤，或乘轩车，或乘天马，群仙数万，光耀庭宇。……王母上殿，东向坐，着黄锦袿襦，文采鲜明，光仪淑穆。带灵飞大绶，腰分头之剑。头上大华结，戴太真晨婴之冠，履元琼凤文之舄。视之可年卅许，修短得中，天姿掩蔼，容颜绝世，真灵人也。<sup>1</sup>

这时候的西王母已经转变为“天姿掩蔼，容颜绝世”的女仙之长。<sup>2</sup>这一转变对于西王母后来的进一步转变至关重要，因为宋代以后她成为玉帝之妻，仅凭女仙之长的地位还不够，还需要这种非凡气度和绝世容颜。当然，从古代对神仙的理想化描述来看，作为女仙之长的西王母被描绘成容颜绝世的美妇人形象是必然的。

从先秦到魏晋，西王母的形象发生巨大变化。她从一个标示西来文化的怪诞的神话人物，在近千年的历时转变过程中，经过不同族群、不同阶层和不同宗教信仰者的理解、认知和改造，成为一个在民间传说、文人创作和道教信仰中都十分重要的女仙。她的形象转变大致上经历了五个阶段：

1 《汉武帝内传》，见《汉魏六朝笔记小说大观》，上海古籍出版社，1999年版，第141—142页。

2 任继愈主编《宗教词典》：“【主神】多神教所信奉诸神中居于主位的神。早期的多神教尚无主神。后在各氏族、部落相互融合的过程中，有些神灵（往往是原属较大氏族或部落信奉者）逐渐得到较其他众神更多的尊崇，经过长期自然淘汰，最高的尊崇终于集中于一个或少数几个神，遂形成主神。”（上海辞书出版社，1981年版，第328页）道教主神不仅是长期自然淘汰的结果，也是道教理论家（如葛洪、陶弘景、杜光庭等）经过有目的的建构而确立的体系。

西王母形象	转变趋势	认知者	文化观念	代表性作品
怪兽	神怪化	巫覡	对西来文化的惊奇和恐惧	《山海经》
帝女	女神化	知识阶层、小说家	对西来文化的歆慕与认同	《穆天子传》
女王	历史化	知识阶层、史家	对西王母的理性化、现实化认识	《竹书纪年》 《史记》
女仙	仙人化	神仙方士	对西王母的本土化、仙人长化改造	《淮南子》 《汉武故事》
女仙之长	主神化	道教理论家	对西王母增饰、拔高和进一步神化	《汉武帝内传》 《墉城集仙录》

汉魏时期西王母被描述成天下万民性命的主管者。张华《博物志·杂说上》云：“老子云：万民皆付西王母。”<sup>1</sup>借助老子之口，无疑增加了这种说法的权威性，也推动了对西王母的崇拜热情。而众人的崇拜热情又会提高西王母的影响力，推进她由女仙之长向道教主神的演进。

### 三 瑶池会的原型与转变

瑶池之成为西王母的居住地，首先要从中国的玉文化说起。古代宗教活动是离不开玉的。古代巫师以玉通神，天子以璧祭天，以琮祭地。《说文·玉部》曰：“玉，石之美有五德者。”又曰：“瑶，石之美者。”<sup>2</sup>瑶是玉的一种，古代描述神仙常用瑶，如经常把女仙称作瑶姬、瑶母、瑶妃、瑶娥，仙人所居之地称作瑶室、瑶房、瑶庭，仙山称作瑶山、瑶岛、瑶台，仙山中的草木称作

1 张华：《博物志》，见《六朝笔记小说大观》，上海古籍出版社，1999年，第221页。

2 段玉裁注曰：“各本石玉，今依诗音义正。《卫风》‘报之以琼瑶’，传曰：瑶，美石。正义不误。王肃某氏注《尚书》，刘达注《吴都赋》，皆曰：瑶、琨皆美石也。《大雅》曰：维玉及瑶，云及则瑶贱于玉。《周礼》享先王，大宰赞王玉爵，内宰赞后瑶爵。《礼记》：尸饮五，君洗玉爵献卿，尸饮七，以瑶爵献大夫。是玉与瑶等差明证。《九歌》注云：瑶，石之次玉者，凡谓瑶为玉者，非是。”

瑶草<sup>1</sup>、瑶树、瑶林，水池称瑶池。《说文解字·水部》曰：“池，陂也”；“湖，大陂也”。<sup>2</sup>瑶池原本泛指传说中的仙人所居之地的水池，可能是石床华美的小湖泊，或者是山凹中的水池，并非专指某个地方。《山海经》不见瑶池，《竹书纪年》也没有提及瑶池，惟《穆天子传》说西王母会周穆王于瑶池，是对瑶池的最早记载。

《穆天子传》主要记述周穆王巡游、田猎、驻蹕、纳贡、赏赐、祭祀等事项，其卷二云“天子口昆仑”，“以三十口人于昆仑丘”，“至于西王母之邦”，卷三描写穆天子拜访西王母，西王母与他在瑶池相会的情景：

吉日甲子，天子宴于西王母。乃执白圭玄璧，以见西王母，好献锦组百纯，口组三百纯。西王母再拜受之。口乙丑，天子觴西王母于瑶池之上。西王母为天子谣曰：“白云在天，山陵自出。道里悠远，山川间之。将子无死，尚能复来。”天子答之曰：“予归东土，和治诸夏。万民平均，吾顾见汝。比及三年，将复而野。”天子遂驱升于弇山，乃纪其迹于弇山之石，而树之槐，眉曰“西王母之山”。还归其口，世民作忱以吟曰：“比徂西土，爰居其野。虎豹为群，于鹄与处。嘉命不迁，我惟帝女。天子大命，而不可称。顾世民之恩，流涕卉陨。吹笙鼓簧，中心翱翔。世民之子，惟天之望。”<sup>3</sup>

先秦文献只有《穆天子传》描述过瑶池会，而此书是西晋时从汲冢墓挖掘出来的，对此书持怀疑态度的人不少，他们也对瑶池会持否定态度。有人说：“瑶池之宴，乃从汲冢中出。”<sup>4</sup>不过，既然《穆天子传》属于杂传小

1 《文选》卷十六《别赋》云：“君结绶兮千里，瑶草之徒芳。”李善注曰：“宋玉《高唐赋》曰：‘我帝之季女，名曰瑶姬，未行而亡，封于巫山之台，精魂为草，寔曰灵芝。’《山海经》曰：‘姑媭之山，帝女死焉，名曰女尸，化为荔草，其叶胥成，其花黄，其实如兔丝，服者媚于人。’郭璞曰：‘瑶与荔并音遥，然荔与瑶同。’”也就是说，荔草也就是瑶草。

2 段玉裁《说文解字注》认为：“池与陂为转注。……停水曰池，故从也。也本训女阴也。《诗》谓水之所出为泉，所聚为池。”

3 《穆天子传》，上海古籍出版社，1990年影印本，第10页。

4 僧佑：《弘明集》卷三《答何衡阳难释白黑论》。

说<sup>1</sup>，就不必计较它所叙之事的虚与实，重要的是战国时期已经出现了瑶池会的传说。

后世一般认为瑶池在昆仑山上，但是《穆天子传》记载瑶池在弇山（即崦嵫山）之上。从该书卷二记载看，周穆王从甲子日到昆仑，又往北、西两个方向行走了五十九日，到癸亥日抵达“西王母之邦”，不少研究者据此认为，瑶池不应在昆仑山上，而应距离昆仑山还有相当远的路程。魏晋时期出现的《十洲记》详细介绍了昆仑山上的宫室，有阊风巅、玄圃堂、昆仑宫、天墉城，没有言及瑶池。天墉城上又有“金台五所，玉楼十二所”，没有逐一说出金台、玉楼的名目，也无从知道其间是否有瑶池。<sup>2</sup>司马迁《史记·大宛列传》引《禹本纪》言：“河出昆仑。昆仑其高二千五百余里，日月所相避隐为光明也。其上有醴泉、瑶池”。可是，司马迁紧接着又说：“至《禹本纪》、《山海经》所有怪物，余不敢言之也。”“不敢言之”是因为不愿取信之。司马迁明确把《禹本纪》跟《山海经》同列为不可取信之书，说明他前面所引用《禹本纪》也是姑妄言之、姑妄听之，仅供参考而已。其实不仅这类书中所记怪物不可信，所记山川地理也同样不可信。尽管如此，后世仍然把昆仑山当作瑶池所在地，而且瑶池也从魏晋时期开始就成为西王母居住地的别称。如曹操《气出唱》云：“遨游八极，乃到昆仑之山，西王母侧。”<sup>3</sup>南齐孔稚珪《褚先生百玉碑》云：“游瑶池而不返，宴玄圃以忘归。”<sup>4</sup>南梁刘孝标《始居山营室诗》云：“仿佛玉山隈，响像瑶池侧，夜诵神仙记，旦吸云霞色，将馭六龙輿，行从三鸟食。”<sup>5</sup>这些诗文都是以人们向往瑶池西王母为主调。瑶池在民间传说和文人吟诵中从泛指转为专指，即专指西王母居住之地。唐初有人将西王母称作“瑶池王母”<sup>6</sup>，唐代诗文中描写的瑶池也都在昆仑山，李群玉《横吹曲辞·骢马》云：“当

1 李剑国：《中国小说史》（先唐卷），高等教育出版社，2007年版，第63页。

2 直到唐末，杜光庭《墉城集仙录》才把瑶池安排在昆仑山一个具体位置上，其卷一云：“（西王母）所居宫阙，在龟山之春山。昆仑玄圃，阊风之苑，有金城千重，玉楼十二，琼华之阙，光碧之堂，九层玄台，紫翠丹房，左带瑶池，右环翠水。”

3 曹操《气出唱》之二，见《曹操集》，中华书局，1959年版，第2页。

4 《艺文类聚》卷三十七，人部二十一。

5 《艺文类聚》卷三十七，人部二十。

6 道宣：《广弘明集》卷十一，见初唐太史令傅奕《上废省佛僧表》。

思八荒外，逐日向瑶池。”<sup>1</sup>张说《送尹补阙元凯琴歌》云：“凤哉凤哉，啄琅玕，饮瑶池，栖昆仑之山哉。”<sup>2</sup>高适《同薛司直诸公秋霁曲江俯见南山作》云：“若临瑶池前，想望昆仑丘。”<sup>3</sup>段成式《酉阳杂俎》云：“西王母姓杨，讳回，治昆仑西北隅。”<sup>4</sup>所有这些诗文提及西王母或瑶池的时候，都是在昆仑山上。其后更是将瑶池与西王母紧密地联系起来，言西王母即言昆仑山瑶池，言瑶池即言仙人西王母。<sup>5</sup>

然而，关于瑶池的地望，是一个颇有争议的问题。近代学者蒋智由坚信昆仑山瑶池即西王母故地，并认为瑶池应在今新疆南部的和阗、叶尔羌、喀什噶尔之间。<sup>6</sup>当代人戴良佐总结前人对瑶池的研究成果，认为共分三个区域九种观点：一、新疆天山北麓，包括：①天山天池说，②布伦托海说，③巴尔喀什湖近处说，④塞里木湖说；二、新疆天山南麓，包括：①古代印度说，②昆仑山说，③塔什库干说；三、甘肃省，包括：①泾川说，②酒泉（肃州）说。戴良佐赞同天山天池说，他说：对《穆天子传》所记的周代瑶池，由今人考证已十分困难，从唐朝瑶池都督府的设置来推断，瑶池正是今天新疆阜康境内的天山天池。<sup>7</sup>陈佐邦也曾总结前人对瑶池的考证，认为主要有三种：①新疆的天山天池说，②敦煌月牙泉说，③甘肃泾川说。他自己又提出了第四种说法：青海省乌兰县铜普乡的“察汉诺尔”（蒙古语，白湖）即为古代瑶池。<sup>8</sup>但是，恰如神话传说人物不能当作真实人物或等同历史人物一样，昆仑、瑶池这些地名也不可坐实为某地某山某水。恰如吕思勉所说：“古所谓西王母之神，究在今何地欤？不可知也，何也？流沙、弱水等，久成谬悠传

1 《全唐诗》卷十八。

2 《全唐诗》卷八十六。

3 《全唐诗》卷二百一十二。

4 段成式：《酉阳杂俎》卷十四《诺皋记上》。

5 苏雪林也曾认为：“西王母与昆仑山原有不可分拆之关系，言西王母即言昆仑也。”（见《昆仑一词何时始见于中国记载》，《大陆杂志》第九卷，1954年第11期。）

6 蒋智由：《中国人种考》，上海：华通书局，1929年版，第102页。

7 戴良佐：《〈穆天子传〉中的瑶池今地考》，《西北民族研究》2004年第1期。

8 陈佐邦：《西王母“瑶池”初探》，《柴达木开发研究》2001年第3期。

说之辞,不易即地理凿求其所在也。”<sup>1</sup>王孝廉也说:“有些古典文献出现的地名、人名是神话上的地名和人名,是古代中国人观念和信仰中的产物,并不必非要落实到现今的中国地图上不可。西王母所居的‘帝之下都’昆仑山,就是很好的例子。”<sup>2</sup>神话传说是一种口头性叙事艺术,虚构和想象是它的基本品质,所以把神话传说中的地名与某个地方对应起来,在思路上是有点问题的。当然,神话在历时传承中脱落信仰之后,会转变为传说;而民间传说具有一个重要特点就是黏附性,即“一个幻想性故事流传到各地,被当地的人们牵扯到该地的某一风物上去,成为他们解释这一风物由来的传说”<sup>3</sup>。通过一个黏附过程,民间传说实现了“在地化”,也就是说,传说在这个地方落地生根了,似乎这个传说就是本地发生的,传说的人物、山水都存在于本地。民间传说的黏附性特征使传说具有强烈的真实感,各地的人们也总是把这样的传说当作本地发生过的真实历史,或者认为本地就是这个传说的发源地。然而,一个传说会在多个地方都有黏附,譬如瑶池,在流传过程中既会黏附在甘肃泾川或敦煌的月牙泉,也会黏附在新疆天山的天池,当然也会黏附在青海某个有湖泊的地方。有些研究者则喜欢根据历史文献或地方志的记载,再加上自己的某种推测,考证传说中的某地应位于中国版图上的某个位置上,企图在地图标出这个地方的坐标点。实际上,这种考证绝大多数都是靠不住的。对于神话传说中的地名,最好不要对号入座式的在地图上加以落实,因为这种地名犹如数学中的虚数,在实数坐标系中是找不到对应点的,所有的考证只是仁者见仁智者见智的揣测,一点都不可靠。

瑶池是一个神话传说中的地名,它的位置从魏晋到宋代的一千多年时间里都说在昆仑山上。昆仑山有“帝之下都”之称,既然是“下都”,就不在天上,而在人寰。不过,从南宋开始,瑶池向天庭转移了,瑶池会也逐渐成为西王母在天庭招待众仙的盛会。吴自牧《梦梁录》中记宋高宗在德寿宫赏桂,命画工作岩桂扇面,于是写诗分赐群臣亲王云:“秋入幽岩桂影团,香深粟粟

1 吕思勉:《西王母考》,《说文月刊》1939年第1卷第9期。

2 王孝廉《西王母与周穆王》,见李亦园、王秋桂主编《中国神话与传说学术研讨会论文集》(上册),天恩出版社,1996年版,第305页。

3 程蔷:《中国民间传说》,浙江教育出版社,1995年版,第43页。

照林丹。应随王母瑶池宴，染得朝霞下广寒。”<sup>1</sup>瑶池宴只有在天上，才能把丹林之色染到广寒宫，在昆仑山如何能染到天上去？所以宋高宗这首诗已把瑶池会当作天庭上的盛会了。宋金杂剧院本中已经出现了对天上瑶池会的描写，说明瑶池向天庭的转移此一时期已经完成了。

瑶池会不仅被搬到天上，它还跟蟠桃传说结合在一起，形成了元明清时期民间反复讲述、小说戏曲多方描绘的西王母瑶池蟠桃会。那么，蟠桃又是怎样出现的呢？接下来探讨这个问题。

#### 四 桃的仙化

在我国传统文化中，桃子是一种广泛入药的水果，民间普遍认为吃桃能让人延年益寿。有民谚说：“桃养人，杏伤人，李子树下抬死人。”桃养人就是说吃桃子有益于人体健康。古人早就认识到桃的药物作用，在中医中，桃花、桃实、桃叶、桃核、桃仁、桃胶等都可以入药，有防病治病之功效。《神农本草经》云：“桃花，杀注恶鬼，令人好颜色。桃泉，微温，主杀百鬼精物。”<sup>2</sup>孙思邈《千金翼方》云，桃花可以“令人好颜色”，桃毛“主下血痕，寒热、集聚，带下诸疾，破坚闭”，桃叶“主治尸虫，出疮中虫”，桃胶“主保中不饥，忍风寒”，也载有桃的超自然治病功能，如桃花“杀疰恶鬼”，桃泉“主杀百鬼精物，疗中恶腹痛，杀精魅五毒不祥”，连桃上的虫子（桃蠹）也能“杀鬼，辟邪恶不祥”。<sup>3</sup>桃的药物功效和超自然功能使它容易与长生不死的观念结合起来。

长生不死观念是中国古人面对生老病苦的磨难时内心产生的一种强烈愿望。经验告诉人们，人人都会衰老死亡，而且死亡意味着生命终结，躯体腐烂，幽冥长夜永无尽头。人们曾经拥有的一切都因为死亡的降临而永远地消失了。死亡是可怕的，无法逃避而又必须设法加以逃避的。人们幻想可以

1 吴自牧：《梦粱录》卷十八《物产》。

2 吴普：《神农本草经》，人民卫生出版社，1963年，第127页。

3 孙思邈撰，陈文国校注：《千金翼方校注》，上海古籍出版社，1999年，第117—118页。

通过食用某种神奇的药物来逃避死亡,获得永久生活在这个世界的机会,于是不死药就出现了。《山海经》中多次提到令人不死的药物,如《大荒南经》载:“有不死之国,阿姓,甘木是食。”<sup>1</sup>甘木是一种不死树,服食甘木可得长生,其国民皆不死,故称“不死之国”。《十洲记》中所记十洲三岛物产多与不死药有关,如祖洲:“上有不死草,草形如菰苗,长三四尺。人已死三日者,以草覆之,皆当时活也。服之令人长生。”<sup>2</sup>另外,瀛洲的不死泉,元洲的五芝玄涧之水,长洲的仙草灵药、甘液玉英,也都能令人不死。桃子不仅对身体有养颐作用,因其养身治病、驱邪杀鬼的二重特性,人们对它产生美好的联想,把它与不死药联系起来。《神异经》云:“东北有树焉,高五十丈,其叶长八尺,广四五尺,名曰桃。其子径三尺二寸,小狭核,食之令人益寿。”<sup>3</sup>由“令人好颜色”到“令人益寿”,在神仙思想盛行的汉代,人们自然会联想到长生,桃子就跟神仙扯上了关系,出现了对桃子的仙化表述。《典术》云:“桃者,五木之精也,今之作桃符著门上,压邪气,此仙木也。”<sup>4</sup>葛洪《抱朴子·仙药》云:“桃胶以桑灰汁渍,服之百病愈,久服之身轻有光明。”<sup>5</sup>桃胶配制的药物,服用之后百病痊愈,久服“身轻有光明”,与成仙相去不远了。《神仙传》又云:“高丘公服饵桃胶得仙。”<sup>6</sup>高丘公可谓是服饵桃胶成仙的一个例子。

仙人常用桃子待客,《尹喜内传》曰:“老子西游,省太真王母,共食碧桃、紫梨。”<sup>7</sup>《汉武故事》说西王母有三千年结一次果的桃子:

(西王母)因出桃七枚,母自啖二枚,与帝五枚。帝留核着前。王母问曰:“用此何为?”上曰:“此桃美,欲种之。”母笑曰:“此桃三千

1 周明初校注:《山海经》,浙江古籍出版社,2000年,第215页。

2 张华等:《穆天子传 神异经 十洲记 博物志》,上海古籍出版社,1990年,第42页。

3 李昉:《太平御览》卷九百六十七,中华书局,1985年,第4282页。

4 欧阳询:《艺文类聚》卷八十六,上海古籍出版社,1981年,第1467页。

5 王明:《抱朴子内篇校释》,中华书局,1985年,第205页。

6 欧阳询:《艺文类聚》卷八十六,上海古籍出版社,1981年,第1469页。今本《神仙传》无此条。

7 欧阳询:《艺文类聚》卷八十六,上海古籍出版社,1981年,第1469页。



年一着子，非下土所植也。”<sup>1</sup>

西王母拿出这种桃子来招待汉武帝，是她对求仙帝王的优待。小说还描述东方朔垂涎西王母的桃子，一再偷吃，竟因此被谪到人间：

朔至，呼短人曰：“巨灵，汝何忽叛来，阿母还未？”短人不对，因指谓上：“王母种桃，三千年一结子，此儿不良，已三过偷之，失王母意，故被谪来此。”<sup>2</sup>

东方朔偷桃是宋代以前的说法，宋后多说孙悟空偷桃。实际上，东方朔是偷桃故事的原始主人公。<sup>3</sup>

昆仑山上还有玉桃。服玉本来就是一种修仙途径，很多人相信西王母的不死药就是玉英。玉桃综合了玉和桃两种不死药的特性，所以它也被当作仙药了。《抱朴子·祛惑》中说，蔡诞入山多日，学道无成而返，欺其家人曰：昆仑山有玉桃，形如世间桃，但光明洞彻而坚，须玉井水洗之，便软而可食。<sup>4</sup>关于玉桃，《太平御览》引《神农经》云：

玉桃，服之长生不死。若不得早服之，临死日服之，其尸毕天地不朽。<sup>5</sup>

1 鲁迅：《古小说钩沉》，齐鲁书社，1997年，第223页。

2 鲁迅：《古小说钩沉》，齐鲁书社，1997年，第221页。

3 在民间故事中，偷桃的角色已经多元化，浙江《奉化水蜜桃》讲述东方朔从天上偷来水蜜桃（见《中国民间故事集成·浙江卷》，第516页）；河南《桃树的由来》讲述老寿星在王母娘娘开蟠桃会时拾起桃核，带到人间，人间才有桃树（见《中国民间故事集成·河南卷》，第288页）。江苏《桃花仙子》说，连云港的冬桃是桃花仙子从天上偷下来的；山东《梳洗楼上的蟠桃》说，崂山梳洗楼上的蟠桃树都八仙从西王母那里偷来并留下的（郑士有、陈晓勤编《中国仙话》，第610、439页）。明代小说《南游记》有华光偷桃。蒲松龄《聊斋志异》有《偷桃》一篇，写民间艺人表演缘绳登天偷桃。

4 葛洪：《抱朴子内篇》，中华书局，1985年，第384—385页。

5 李昉：《太平御览》卷九百六十七，中华书局，1985年，第4289页。

生前服玉桃可得长生不死，临死服之也可尸身不朽，功效可谓神奇。这些具有不死药特性的桃子都出现在仙界。于是，桃子与仙界建立起密切联系，似乎仙界必然有桃。《幽明录》中刘晨、阮肇二人在天台山采药迷路，粮食罄尽，正陷入绝境之时，“遥望山上有一桃树，大有子实，而绝岩邃涧，永无登路。攀援藤葛，乃得至上。各啖数枚，而饥止体充。”<sup>1</sup>他们不仅得到桃子充饥，随后二位热情的仙女也出现了。二仙女既得刘、阮为夫婿，其他仙女前来祝贺，也各持桃三五枚。《列仙传》也提到仙界的桃：

葛由，羌人，好刻木做羊卖之。一旦骑羊而入西蜀，蜀中王侯贵人追之上绥山……皆得仙。故里谚曰：“得绥山一桃，虽不能仙，亦足以豪山下。”<sup>2</sup>

绥山是仙人所居，也是仙界所在，得到仙界的桃子，即使不能成仙，也让人引以为豪。

当然，仙界桃子名气最大者无疑是上文提到的西王母所种之桃。这种桃子产自昆仑山，仙人食用，后世很自然地也就称作“仙桃”了。南朝出现的《汉武帝内传》，对西王母赠桃的场面描写更多：

（西王母）又命侍女更索桃果。须臾，以玉盘盛仙桃七颗，大如鸭卵，形圆青色，以呈王母。母以四颗与帝。帝食辄收其核。王母问帝，帝曰：“欲种之。”母曰：“此桃三千年一生实，中夏地薄，种之不生。”<sup>3</sup>

汉武帝留下桃核欲在下界栽种的说法直接来自《汉武故事》。西王母说这种桃三千年才结一次果，而且华夏地薄，不能种这种桃树。需要指出的是，《汉武帝内传》中的仙桃，虽然珍奇异常，但并不能使凡夫俗子长生不死，所以汉武帝吃完仙桃后，接下来又向西王母跪求不死药。当然，对仙桃的功

1 鲁迅：《古小说钩沉》，齐鲁书社，1997年，第149页。

2 刘向、葛洪：《列仙传 神仙传》，上海古籍出版社，1990年，第7页。

3 《汉武帝内传》，见《文渊阁四库全书》第1042册，台湾商务印书馆，第290页。

效在不同文献中说法不同，有时说可以长生不死，有时又没有那么神奇，应该是各家对仙桃夸饰大小有异造成的。

然而，西王母信仰经过长期发展，其传说更加流行，在民间她是最知名的仙人之一。她作为不死药的掌管者的身份也得到强化，仙桃成为不死药的一种。茅盾认为：“汉武求神仙，招致方士的时候，西王母的演化进入第二期。于是从‘不死之药’上化出‘桃’来。”<sup>1</sup>茅盾先生对西王母与仙桃的关系的感知是很敏锐的，可以说，从《汉武故事》第一次描写西王母的桃子开始，她就跟桃子就有了难以分割的联系，犹如她与瑶池不可分割一样。于是，仙桃在传说中也称作王母桃。北魏《洛阳伽蓝记》载：

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。<sup>2</sup>

仙化的桃子和仙界阿母完成了无间契合的过程。这个过程如果从西汉算起，到南北朝结束为止，总共经过了六七百年的演变。应当注意的是，此时的仙桃、玉桃、王母桃的产地仍多在昆仑山，也出现在其他仙山（如绥山、天台山等），但是，也就是从南北朝时期开始，仙桃也开始被称作蟠桃了，而蟠桃是产自东海之上的，这又是怎么回事呢？

## 五 蟠桃的诞生

仙桃被称作蟠桃，跟《山海经》所载度朔山上“曲蟠三千里”的大桃树有关。关于度朔山大桃树，今本《山海经》不见有载，王充《论衡·订鬼》却保留了这么一段文字：

1 茅盾：《中国神话研究初探》，上海古籍出版社2005年，第37页。

2 杨衒之：《洛阳伽蓝记》，上海古籍出版社，1978年，第62页。王母桃到唐代仍有记载，段成式《酉阳杂俎》续集卷十载：“王母桃，在洛阳华林园内，十月始熟，形如括篓，俗语曰：‘王母甘桃，食之解劳。’亦名西王母桃。”

《山海经》又曰，沧海之中，有度朔山，上有大桃树，其曲蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼。<sup>1</sup>

稍晚于《论衡》，应劭的《风俗通》亦云：

谨按《黄帝书》：上古之时，有神荼与郁垒昆弟二人，性能执鬼。度朔山上有桃树，二人于树下简阅百鬼，无道理妄为人祸害，神荼与郁垒缚以苇索，执以食虎。<sup>2</sup>

与应劭《风俗通》同时的蔡邕《独断》亦云：

海中有度朔之山，上有桃木，蟠屈三千里，卑枝东北有鬼门，万鬼所出入也。神荼、郁垒二神居其门，主阅领诸鬼。<sup>3</sup>

东汉的这三条记载，不管神荼、郁垒在大桃树下“主阅领万（诸）鬼”也好，“简阅百鬼”也好，文字虽稍有差异，统管众鬼的意思基本一致。这个神话故事突出了桃树镇鬼辟邪的仙木特征，桃木也用来厌镇鬼物。《礼记·檀弓下》曰：“君临臣丧，以巫祝桃茢执戈，恶之也。”郑玄注曰：“桃，鬼所恶。”<sup>4</sup>《淮南子·诠言》道：“羿死于桃棗。”许慎注：“棗，大杖，以桃木为之，击杀羿，是以鬼畏桃也。”<sup>5</sup>古代巫祝以桃木为神像、为法剑、为弓矢，新年以桃版着门户，临丧以桃枝驱鬼，当是由此神话而来。

神话中还有蟠木，在极东之地。《史记·五帝本纪》云：“（帝颛顼）北

1 北京大学历史系：《论衡注释》，中华书局，1979年，第1283页。

2 吴树平：《风俗通义校释》，天津古籍出版社，1980年，306页。

3 应劭、蔡邕、刘邵：《风俗通义 独断 人物志》，上海古籍出版社，1990年，第9页。

4 孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》，中华书局，1989年，第262页。

5 何宁：《淮南子集释》，中华书局，1998年，第993页。

至于幽陵，南至于交趾，西至于流沙，东至于蟠木。”<sup>1</sup>蟠木还指盘曲不直难以作为器的树木，如《史记·鲁仲连邹阳列传》中载有邹阳《狱中上书自明》云：“蟠木根柢，轮囷离诡，而为万乘器者，何则？”<sup>2</sup>蟠，盘曲、盘结之意。极东之地的蟠木大约也有枝节盘曲的特征，所以才以“蟠”为名。在两汉时期，东方的蟠木跟度朔山上的大桃树似乎没有关系。钱穆曾说：“东方常青，故有蟠木，不必为桃。”<sup>3</sup>不过，魏晋之后，极东之地的蟠木与海中的大桃树开始混同。王嘉《拾遗记》卷三云：“扶桑东五万里，有磅礴山。上有桃树百围，其花青黑，万岁一实。”<sup>4</sup>南朝裴驷《史记》集解：

蟠木〔集解〕《海外经》曰：东海中有山焉，名曰度索。上有大桃树，屈蟠三千里。<sup>5</sup>

这里裴驷明确用大桃树来解释蟠木，让二者等同起来了，蟠木也成为度朔山大桃树的别称。蟠木与海中大桃树混同的原因大约有二：首先，神话中的大桃树位于沧海之中，后来被说成在东海，与蟠木在方位上接近。如《艺文类聚》载：“东海有山，名度索山。”<sup>6</sup>度朔山还被说成是位于东南的桃都山，《太平御览》引《金楼子》云：“东南有桃都山，山上有树，树上有鸡。日初出，照此桃，天鸡即鸣，天下之鸡感之而鸣。树下有两鬼，对持苇索，取不祥之鬼食之。”<sup>7</sup>这里度朔山被说成了桃都山，大约因为有大桃树，此山也以树命名。其次，大桃树有蟠屈的特征，与蟠木在形态上接近。王充《论衡》说度朔山上大桃树“曲蟠三千里”，蔡邕《独断》说度朔山上桃木“蟠屈三千里”，既说大桃树之巨大，也揭示大桃树之蟠屈。从蟠屈这个特征出发，大桃树似也可称作蟠木。于是，度朔山上蟠屈的大桃树与极东之地的蟠木混同起来，在

1 司马迁：《史记·五帝本纪》，中华书局，1975年，第12页。

2 司马迁：《史记·鲁仲连邹阳列传》，中华书局，1975年，第2476页。

3 钱穆：《史记地名志》，商务印书馆，2001年，第8页。

4 王嘉著，萧绮录，齐治平校注：《拾遗记》，中华书局，1981年，第66页。

5 司马迁：《史记·五帝本纪》，中华书局，1975年，第12页。

6 欧阳询：《艺文类聚》卷八六，上海古籍出版社，1981年，第1467页。

7 李昉：《太平御览》卷九百六十七，中华书局，1985年，第4288页。

南北朝时期就被视为同一树木了。实际上,这种混同是对古代神话的误解造成的。然而,对神话的误解一旦形成并为众人所述说,同样可以成为一种共识(或知识),并延传下来。

蟠木与大桃树等同之后,“蟠桃”就出现了。唐初《艺文类聚》有一则引文把度朔山大桃树称作蟠桃:

东海有山,名度索山,有大桃树,屈蟠三千里,曰蟠桃。<sup>1</sup>

此段引文出自郑玄撰《易通卦验》,不过严可均校本《初学记》说出自《山海经》,皆未必可靠,但可以肯定出自唐以前文献。考虑到隋朝国祚短暂,艺文罕有建树,大致可以推断其出自六朝文献中。即便保守一点推断,也可以这么说:至迟在南北朝后期,东海大桃树已被称作蟠桃了。

入唐以后,蟠桃一词频繁出现于诗文当中。唐太宗《封禅诏》:“东苑蟠桃,西池昧谷。”<sup>2</sup>这里的蟠桃跟《史记》中的蟠木用法相同,指该树生长的地方,即极东之地。唐代诗人多写到蟠桃,如元稹“东望蟠桃海波黑,日月之光不到此”<sup>3</sup>,柳宗元“披山穷木禾,驾海逾蟠桃”<sup>4</sup>,也都指极东之地。“蟠桃”一词在语义上既指其树,又指其果。独孤授《蟠桃赋》说蟠桃是“东海神木”,显然指树,但赋中又大谈其果。唐代有些诗句出现了蟠桃的花和果,如齐己“五三仙子乘龙车,堂前碾烂蟠桃花”<sup>5</sup>,杜甫“吾衰同泛梗,利涉想蟠桃”<sup>6</sup>,陈陶“邂逅汉武帝,蟠桃海东熟”<sup>7</sup>,张碧“阿母蟠桃香未齐,汉皇骨葬秋山碧”<sup>8</sup>。陈陶、张碧的诗句把蟠桃与汉武帝、王母联系起来,说明当时已经把西王母仙

1 欧阳询:《艺文类聚》卷八六,上海古籍出版社,1981年,第1467页。

2 董诰:《全唐文》卷八,中华书局,1983年,第99页。

3 元稹:《梦上天》,彭定求等编《全唐诗》,中华书局,1960年,第4605页。

4 柳宗元:《游南亭夜还叙志七十韵》,彭定求等编《全唐诗》,中华书局,1960年,第4428页。

5 齐己:《杂曲歌辞》,彭定求等编《全唐诗》,中华书局,1960年,第318页。

6 杜甫:《临邑舍弟书至苦雨黄河泛滥堤防之患簿领所忧因寄此诗用宽其意》,彭定求等编《全唐诗》,中华书局,1960年,第2394页。

7 陈陶:《续古二十九首》之八,彭定求等编《全唐诗》,中华书局,1960年,第8485页。

8 张碧:《惜花三首》之二,彭定求等编《全唐诗》,中华书局,1960年,第5338页。

桃与蟠桃混同了。可以说，到唐代，蟠桃已是西王母仙桃的另一种说法。李白“西王母桃种我家，三千阳春始一花”<sup>1</sup>，这里“西王母桃”显然就是当时常说的蟠桃。对于蟠桃的模样，杜光庭《墉城集仙录》描绘王母仙桃“大如斗，半赤半黄半红”<sup>2</sup>，王母多次将它赏赐给女仙谢自然。蟠桃如此硕大、鲜艳，难免让人垂涎，于是偷吃蟠桃一再进入诗人的吟诵，如贯休“守阍仙婢相倚睡，偷摘蟠桃几倒地”<sup>3</sup>。当然，唐代的偷桃者仍是东方朔，而不是猴行者；蟠桃仍在“海东熟”，还没有搬到昆仑山或天庭上去。

## 六 西王母瑶池蟠桃会

东海大桃树枝干庞大，只此一棵，再没有第二株。不过，昆仑山的仙桃似乎没有那么高大，桃树也不应只有一株，或有一座桃园。蟠桃出现以后，在传说中出现一座蟠桃园只是时间迟早的问题。话本《大唐三藏取经诗话》第一次明确提到西王母的蟠桃园。该书对蟠桃园状貌和猴行者偷桃过程都有描写：

七人才坐，正歇之次，举头遥望万丈石壁之中，有数株桃树，森森耸翠，上接青天，枝叶茂浓，下浸池水。法师曰：“此莫是蟠桃树？”行者曰：“轻轻小话，不要高声！此是西王母池。我小年曾此作贼了，至今由（犹）怕。”法师曰：“何不去偷一颗？”猴行者曰：“此桃种一根，千年始生，三千年方见一花，万年结一子，子万年始熟。若人吃一颗，享年三千岁。”师曰：“不怪汝寿高！”猴行者曰：“树上今有十余颗，为地神专在彼此守定，无路可去偷取。”师曰：“你神通广大，去必无妨。”说由（犹）未了，掬下三颗蟠桃入池中去。<sup>4</sup>

1 李白：《庭前晚开花》，彭定求等编《全唐诗》，中华书局，1960年，第10258页。

2 李昉：《太平广记》卷六六，中华书局，1961年，第410页。

3 贯休：《梦游仙四首》之二，彭定求等编《全唐诗》，中华书局，1960年，第9305页。

4 李时人编校：《全唐五代小说》，陕西人民出版社，1998年，第2846页。

有趣的是，猴行者偷桃并非出于本愿，而是受到了三藏法师的怂恿。话本中的蟠桃树不是生长在东海，而是生长在到西方取经路上的“万丈石壁之中”，已经开始由东向西、由度朔山上向昆仑山转移了。这种转移在苏轼《东坡志林》中也有证据，其卷二载：

尝有三老人相遇，或问之年。一人曰：“吾年不可记，但忆少年时与盘古有旧。”一人曰：“海水变桑田时，吾辄下一筹，尔来吾筹已满十间屋。”一人曰：“吾所食蟠桃，弃其核于昆仑山下，今已与昆仑齐矣。”<sup>1</sup>

这位大话老人说自己年寿长久，所吃蟠桃，丢弃到昆仑山下的蟠桃核已经堆积得与昆仑山一样高了。蟠桃西移到昆仑山，为瑶池会与蟠桃的结合做好了准备。不过蟠桃转移到昆仑山，这个转移过程并没有完成，因为蟠桃最终是被转移到天庭之上的，天上还出现了一个巨大的蟠桃园。明代百回本《西游记》第五回细致描绘了天上蟠桃园内的各种蟠桃树，还把它们说成是王母亲自栽种：

夭夭灼灼花盈树，颗颗株株果压枝。果压枝头垂锦弹，花盈树上簇胭脂。时开时结千年熟，无夏无冬万载迟。先熟的，酡颜醉脸；还生的，带蒂青皮。凝烟肌带绿，映日显丹姿。树下奇葩并异卉，四时不谢色齐齐。左右楼台并馆舍，盘空常见招云霓。不是凡都俗世种，瑶池王母自栽培。<sup>2</sup>

《西游记》描写的蟠桃园共有三千六百株桃树，三个品种，分别种在园内的前面、中间、后面，各一千二百株。三种蟠桃的仙药功效各不相同：

（蟠桃园）有三千六百株。前面一千二百株，花微果小，三千年一熟，人吃了成仙了道，体健身轻。中间一千二百株，层花甘实，六千年一熟，

1 苏轼：《东坡志林》，中华书局，1981年，第47—48页。

2 吴承恩：《西游记》，人民文学出版社，1985年，第55页。



人吃了霞举飞升，长生不老。后面一千二百株，紫纹细核，九千年一熟，人吃了与天地齐寿，日月同庚。<sup>1</sup>

三种蟠桃都有仙丹灵药之效，人吃了或成仙了道，或长生不老，或与天地齐寿，这种描写延续了蟠桃的仙药化特征，但比前代更具体、也更夸张。当然，生长在天界的蟠桃园，一般凡夫俗子是没有机会接近的，吃蟠桃就更不用提了，这些都是神仙的特权。

宋元以后，西王母瑶池蟠桃会的传说已经形成，并在文学作品中得到较多表现。宋金杂剧院本有《宴瑶池羹》、《蟠桃会》、《瑶池会》等剧目，元代钟嗣成有《宴瑶池王母蟠桃会》杂剧等，皆可为证。《穆天子传》描写的仲秋之月瑶池会，《汉武故事》描写的七月七汉宫承华殿仙桃会，在小说戏曲中杂糅起来，转变成了三月三瑶池蟠桃会；参加者不再有周穆王、汉武帝这样的凡夫俗子，而是天上各路神仙。这种变化的具体情况，参见下表：

	《穆天子传》	《汉武故事》	元明清小说戏曲
时间	仲秋之月乙丑日	七月七日	三月三日
地点	弇山瑶池	长安承华殿	天上瑶池
人物	西王母，周穆王	西王母，汉武帝	西王母，各路神仙
饮食	酒	桃	仙酒，蟠桃
偷桃者		东方朔	孙悟空

瑶池蟠桃会从秋天转到三月三，是因为三月三日在传说中是西王母的生日。宋代以后，玉皇大帝信仰影响日隆，西王母变成了他的后宫娘娘，成为天上女仙之长，俗称王母娘娘。在王母娘娘生日到来之际，各路神仙都前来祝寿，她拿出蟠桃出来招待，这就是所谓的西王母瑶池蟠桃会。

古代作家都对瑶池蟠桃会津津乐道，很多小说戏曲都有细致的描写，元

<sup>1</sup> 同上。

明时期的不少神仙道化剧还以瑶池蟠桃会为核心场面。钱南扬辑录的元传奇《王母蟠桃会》有三段曲，第一段唱词：

[中吕引子][金菊对芙蓉]浓霭香中，水云影里，迥然人世难同。  
似玉皇金苑，宝篆仙官。万花开处神仙满，尽笑语俱乐春风。蟠桃佳会，  
特离绛阙，来此相逢。<sup>1</sup>

钱南扬在三段曲子下面注云：“这三曲同属一套，首曲王母唱，二、三两曲来上寿的仙人唱，正是蟠桃会开宴之时。”从王母的唱词“万花开处神仙满”来看，前来祝寿的神仙非常之多，这大概就是蟠桃会又称被作“蟠桃盛会”的原因。宋元明时期，描写蟠桃会的戏曲有多本，庄一拂《古典戏曲存目汇考》称：“宋官本杂剧，即有《宴瑶池羹》。金元院本有《王母祝寿》一本，《蟠桃会》一本，《瑶池会》一本。元钟嗣成、明朱有炖俱有《蟠桃会》，情节皆类似。”<sup>2</sup>

明清小说《东游记》、《西游记》、《女仙外史》、《韩湘子全传》、《八仙得道传》、《吕祖全传》、《绿野仙踪》等，都有对于瑶池蟠桃会的描写。明代吴元泰的《东游记》写西王母寿诞，八仙索得老君墨宝，“编星为字、剪霞为彩”，装裱之后溢光流彩，献给王母为贺寿之礼。西王母非常高兴，设宴瑶池，让五个女儿持觞酬劝，又让董双成、王子登、许飞琼、安法其等仙女奏乐助兴。于是，蓝采和上前为西王母踏歌起舞，韩湘子吹笛唱曲。“忽仙童捧蟠桃至，母命众仙各食其二，又命五女持巨觞劝众仙饮。”<sup>3</sup>蟠桃的出现使瑶池庆寿宴会达到了高潮，八仙高兴至极，开怀畅饮，不觉大醉。《三遂平妖传》第一回对瑶池蟠桃盛会也有精彩描述：

忽一日间，正值西天金母蟠桃盛会，玉帝引着一班仙官将吏，都往昆仑山瑶池赴宴。怎见得？有这古风一篇为证：昆仑乃在赤水阳，古称

1 钱南扬：《宋元戏文辑佚》，古典文学出版社，1956年，第66页。

2 庄一拂：《古典戏曲存目汇考》卷二，上海古籍出版社，1982年，第24页。

3 吴元泰、余象斗等：《四游记》，上海古籍出版社，1956年，第44页。

地首天中央。星辰隔辉挂天柱，日月引避行其旁。瑶房积石开玄圃，宝树琪花颜色古。中有蟠桃万丈高，含蕊千年才一吐。千年结实千年熟，涅丹斗大如红玉。此时王母开寿筵，十万仙真共欢祝。寿筵高启碧琳堂，凤鸾鸾舞纷迴翔。玉童前驱执羽盖，灵妃后列吹笙簧。琼浆饮罢颜婀娜，玉盘托出神仙果。食之寿与天地齐，安得偷尝一二颗。<sup>1</sup>

瑶池蟠桃会是众仙欢聚的盛会，理应祥和融洽，但宴会上总是发生一些意外争执，埋下纷争祸根。《西游记》中的孙悟空、猪八戒、沙僧，《韩湘子全传》中的冲和子（韩愈）、云阳子（林圭），《南游记》中的华光，《女仙外史》中的奎木狼、嫦娥，《镜花缘》中的百花仙子等，都是因在蟠桃会上惹下祸端而被贬谪到下界，开始他们“谪仙历劫”的经历的。<sup>2</sup>《三遂平妖传》中的袁公，趁着别的大仙赴蟠桃会，盗出天书如意册，将九天秘法泄漏人间，惹下许多纠纷。有些章回小说，如《绿野仙踪》，蟠桃会又成了王母娘娘接待和表彰新飞升到天上的仙人的“迎新会”，此时赏赐蟠桃宴是一种嘉奖和恩宠。可见，瑶池蟠桃会并非普通场面，而是构成小说情节和展示人物命运的一个总绪性场面。

## 七 瑶池蟠桃会的民俗表现形式

瑶池蟠桃会本来只存在于民间传说和小说戏曲当中，但是经过反复讲述和表演之后，人们在观念中就会把它当作实有场景，并通过一定的民俗活动把这种场景还原出来。

瑶池祝寿本来是天上的事情，明清戏曲就把它搬到地上来，让群仙降临人间，手捧蟠桃为世间的帝王后妃祝寿。朱有炖杂剧《群仙庆寿蟠桃会》写蟠桃成熟后，西王母邀请东华帝君、南极仙翁、八仙，以及人间的香山九老、洛下耆英等举行蟠桃盛会，此时恰好是人间千岁的寿诞，西王母与群仙一道

1 罗贯中、冯梦龙：《三遂平妖传》第一回，中华书局，2004年，第4页。

2 黄景春：《中国古代小说仙道人物研究》，广西师范大学出版社，2006年，第84—85页。

下凡祝寿。在这出戏的演出过程中，西王母手捧蟠桃带领群仙走下戏台，向人间帝王后妃跪拜祝寿，是祝寿大典的一个构成环节。这部戏的情节后来被多次模仿，形成了充满喜庆色彩的神仙祝寿戏。在这种戏曲模式中，仙人献桃祝寿是情节的高潮。在皇帝、皇太后、藩王等权贵要人的寿诞之日演出这样的戏曲，烘托出浓重的喜庆气氛。庆寿大典上，扮演王母娘娘、南极仙翁、八仙、麻姑的优伶，手捧面做的蟠桃向寿星跪拜献礼，成为比较流行的祝寿方式。

这种祝寿方式直到民国期间仍以京剧唱堂会的形式在北京王官府邸、富豪宅门内流行。“比较典型的，如民国元年（1912），袁世凯在中南海怀仁堂，为自己办寿时，几乎将京城梨园界的名角都调齐了。演的全是庆寿的吉祥戏。开头是梅兰芳的《麻姑献寿》，接演《蟠桃会》。”<sup>1</sup>很显然，袁世凯做寿时模仿的是前清皇亲贵戚的做法。虽然民国时期多次发起破除迷信、移风易俗、新生活运动之类的活动，但给老人祝寿唱《蟠桃会》、《麻姑献寿》从来没有停歇过。平民百姓之家请不起大戏班和名演员，就请小戏班，唱简易的小型堂会<sup>2</sup>；还有人家更简便，从街头请两三个说书的瞽者，唱半夜单弦曲、大鼓书，题目也少不了《蟠桃会》、《麻姑献寿》之类。

蟠桃是想象之物，祝寿仪式上是不会有王母蟠桃出现的。不过，人们用小麦面粉做成桃子形状的馒头，染上红色，称之为蟠桃或寿桃，摆在庆寿的宴席上，用以表达蟠桃献寿、长生万年之意。这是各地给老人祝寿的常见方法。武汉市民在给五十岁以上老人做寿时离不开寿桃，“它是用面粉捏成桃形，内包糖馅，外涂红色的面点。传说天上王母娘娘做寿，是以蟠桃待客，人间无此仙桃，只能以面点代之。”<sup>3</sup>河南省新蔡县，旧时官绅富有之家，五十岁开始庆寿，之后逢十皆庆，“庆寿之日，亲友献寿匾、寿桃、寿面、寿酒等。”<sup>4</sup>

1 常人春：《老北京的风俗》，北京燕山出版社，1996年，第189页。

2 常人春在《老北京的风俗》一书中说：“旧时，办生日、满月喜庆堂会的并不一定是社会上层豪门府第，一些经济并不十分充足的小户，有时也有堂会之举，只不过规模较小而已。……清末，有的八旗子弟自由结合，形成一个剧班，有搞京剧清唱的；也有搞不闲——莲花落的。遇有亲友、邻居有喜庆事，他们便提出‘茶饭不扰’，去义务演唱。”（第193页）

3 李德复、陈金安主编：《湖北民俗志》，湖北人民出版社，2002年，第407页。

4 新蔡县地方史志编纂委员会编：《新蔡县志》，中州古籍出版社，1994年，第807页。

陕北地区,“寿桃是寿礼中最常见的吉祥物,一般用面粉蒸制成大的桃形。”<sup>1</sup>江苏连云港地区,给老人贺寿,寿桃也是必不可少的礼物,“寿桃是面粉蒸成的桃形馒头……一定要放在盘子内,以盘计数,一盘桃或两盘桃,谐音王母娘娘过寿的‘蟠桃’。”<sup>2</sup>其实,所有面粉做的寿桃都是作为蟠桃的化身出现的,它在做寿宴席上表达的意思是,祝愿老人像西王母一样寿命长久。

蟠桃会在民间众多的庙会中也占有一席之地。各地蟠桃宫、王母宫、王母池等,大都以农历三月三为王母娘娘生日,此日要举办庙会为王母祝诞,其间自然不能没有蟠桃,所以也称“蟠桃会”。过去北京有蟠桃宫,原名太平宫,在东便门内,建于明朝,康熙元年(1662)曾御敕工部重修,前殿主供王母娘娘,还筑有一座鳌山,塑众仙从四面八方来给王母娘娘上寿的情景。《天咫偶闻》说北京蟠桃宫“庙极小,岁上巳三日庙市最盛”<sup>3</sup>。对蟠桃宫描绘的盛况,民国时期的《北平俗曲》描述道:“三月里三月三,蟠桃宫外好人烟。作买作卖人人乱,各样玩艺摆的全,冰盘棒球跑旱船。”<sup>4</sup>天津福寿宫供奉的也是王母娘娘,“每年阴历三月初三举办蟠桃会,盛极一时”。<sup>5</sup>上海浦东的崇福道观(俗称圣堂)主祀玄天上帝,配祀王母娘娘,每年三月三也有庙会。山东泰山的王母池,三月三也有蟠桃庙会。甘肃泾川县的王母宫,当地人认为是周穆王会见西王母的瑶池所在,现在每年三月、七月两次举行办庙会。新疆天山的天池,相传是西王母瑶池所在地,有王母宫一座,福寿观一座,近年每逢七月七日这里也举行蟠桃会。诸如此类的蟠桃庙会全国各地还有很多。

大陆地区的道教宫观,在每年三月三都举办为西王母庆寿的醮事,道士奏乐,随高功唱诵《洞真西王母宝神起居经》、《高上玉皇本行集经》等。不少善男信女这天到道观上香叩拜,表达对西王母的信仰。

在台湾地区,1949年以后对瑶池金母的信仰也逐渐风行。据郑志明研究,

1 王永胜:《陕北民间文化广记》(中册),榆林市志办公室编(2005年5月内部发行),第608页。

2 刘兆元:《海州民俗志》,江苏文艺出版社,1991年,第158页。

3 震钧:《天咫偶闻》,北京古籍出版社,1982年,第153页。

4 李家瑞:《北平风俗类征》(上),上海文艺出版社,1985年,第52页。

5 吴友如绘、孙继林编:《晚清社会风俗百图》,学林出版社,1996年,第56页。

台湾光复前的宗教文献并没有瑶池金母的信仰,1949年农历六月十三日,据说王母娘娘突然莅止于花莲县吉安乡,降于人身,遍告村民:“吾乃天上王母娘娘,欲在此处驻蹕,解救人间一切苦厄,宣化度众,勿相惊骇。”初以扶鸾方式拯救霍乱病人,继而求医病好,问事事灵,失物物归,几近有求必应,因此轰动遐迩。1950年信徒分化成两派,在西王母显灵地分别建立了胜安宫和慈惠堂。到1980年代初,慈惠堂在台湾数目达到160座之多。<sup>1</sup>台湾慈惠堂的瑶池金母信仰虽然有罗教色彩,但西王母自身的特点仍保留很多。如慈惠堂《王母渊源》云:“宇宙灵母,至尊元君,孕育天地,万物化生。干元主宰,瑶池为宫,厚培道德,极致太平。慈航普度,接引迷津,龙华圣会,蟠桃赐群。”<sup>2</sup>所谓“龙华圣会”,就是慈惠宫每年举行的三次祭典(二月二十八日建庙纪念会、六月初三龙华会、七月十八日为金母诞辰会)中的龙华会,这一天王母也是要赐给众人蟠桃的。慈惠宫供奉的主神就是瑶池金母,配祀孚佑帝君、太白金星,另外还建有玉皇宫,奉祀玉皇大帝。慈惠宫的信徒称瑶池金母为“契母”,自称“契子”,信徒之间互称契兄、契弟、契妹。“该教依托于道教,自称道教瑶池派,属于丹鼎道派修行有内丹外丹之分,但是该教宗旨劝人了悟红尘业障,参究无极真经,普度九二原灵,归返瑶门,又非道教系统所能统摄。”<sup>3</sup>

## 八 结语

西王母是中国古代著名神仙,瑶池会是一个古老的传说,蟠桃是神仙方士的想象之物,然而它们从无到有,从虚到实,从传说到小说戏曲再到明清的庆寿大典以及各地的民间庙会,形成一系列宗教民俗事象,算得上一种令人称奇的文化现象。这一系列宗教民俗文化的演进过程历时两千多

1 郑志明:《台湾瑶池金母信仰研究》,见迟文杰主编《西王母文化研究集成·论文卷》(中卷),广西师范大学出版社,2008年版,第1044页。

2 廖和桐编:《中华佛圣神仙志》,台北云林:道德文化出版社,1979年版,第118页。

3 郑志明:《台湾瑶池金母信仰研究》,《西王母文化研究集成·论文卷》(中卷),第1052页。

年，虽然今天已经难以准确勾画其演进环节，但仍可以探寻其大略的演变轨迹。

第一，西王母作为我国接受西来文化的象征性神话人物，其怪异形象代表着一种疑惑和恐惧，她的形象转化代表着西来文化融入中土的过程。汉魏以后，她作为女仙之长、道教主神之一，已经完全本土化了。以西王母瑶池会见周穆王和汉宫会见汉武帝的传说为原型，在民间流传和文人创作过程中不断汇入后人的改造和增饰，二者合为一体，构成了瑶池蟠桃会的传说。

第二，瑶池之名的出现是中国古代玉文化和神仙文化的产物。西王母与周穆王的瑶池会隐喻的是中土与西方的文化接触。瑶池一向被认为在昆仑山上，宋代以后开始转移到天庭。这个转移过程是和古代神仙文化由东西分立到融为一体的过程相一致的。

第三，现实中具有药物特性的桃，通过附会某些神话、宗教的内涵而具有了不死药的特性，始称仙桃。神话中蟠木被误读为大桃树，仙桃又获得了蟠桃之名。民间传说对西王母的改造，对东海三神山、西方昆仑山以及天上仙境的描绘，推动蟠桃在水平和垂直两个方向转移，最后落户于天上的蟠桃园。

第四，西王母、瑶池、蟠桃的结合，出现了瑶池蟠桃会。由于小说戏曲对瑶池蟠桃会的大量描写，推动了神仙庆寿、蟠桃祝寿、蟠桃庙会等民俗文化事象的出现，这些民俗活动又引发了更多关于瑶池蟠桃会故事的生成和流传。

最后我想借用康德的一句话来概括瑶池蟠桃会的建构过程。康德说：“事情不仅取决于观念对象的特征，而且取决于主体及其感受性的特征。”<sup>1</sup>几个互相联系不太密切的民间传说，经过一代又一代人的加工改造——既有自觉的，也有不自觉的——而衍生出西王母瑶池蟠桃会，这是作为文化主体的中国人在表达自身理想时不断进行愿望附加的结果。我国人民对长生久视和神仙境界的期待，以描绘瑶池蟠桃会的方式表达出来。在民间传

1 康德著，邓晓芒译：《实用人类学》，上海人民出版社，2005年，第21页。

说、小说戏曲以及宗教民俗活动当中，西王母、蟠桃反复出现，瑶池会反复举行，体现了神仙观念已经深入地融化到我国民众的精神品质和文化心理之中。



# 西王母神话与月亮神话的关联

黄涛(温州大学文学院)

在后世人们的印象中，西王母神话与月亮神话是相互独立、很少牵连的。而经过对上古相关资料的考察，可以得知，二者实为同源关系，后来关于月亮的民间叙事也深受西王母神话的影响，其主要角色与情节要素都与西王母神话有密切关联。考察二者的关系，对于考订西王母神话的渊源应有一定裨益。

## 一 西王母的原型是月神

西王母形象的原型是什么，这至今仍然是一个众说纷纭的学术公案。较占优势的说法是：西王母是远古时期中国西部地区的部落首领或中东乃至中亚某个国家的君王，或西部某部族的图腾。这些说法至今也没有找到令人信服的足够证据，在情理上也有难以讲得通的基本点：如果她本是西部地区某个部族或国家崇拜的神灵或人物，西王母何以成为自古以来在汉族民众中有普遍影响的神灵，她在汉文化神灵谱系中何以达到尊王的位置？再者，“西王母”的“西”字，是西方之义，显然是以中原地区为参照点的方位概念；如果是西部地区人们对本地神灵的称谓，应该不会在先秦以来的文献上就有

“西”字。

笔者认为，将西王母解释为殷代甲骨卜辞中的月神“西母”，比其他说法更合乎情理，也有更多的资料依据。

在殷代卜辞中，有祭祀“东母”“西母”的言辞，两者相提并论，一为太阳神，一为月神，是天界地位最为尊贵的两位神灵。日出于东，月现于西，“西”字之称顺乎自然。

从殷代卜辞看，在上古时期，原始先民对太阳、月亮并没有阴阳之分，而都是看成母性的，这反映了人类社会早期的母系氏族文化，是日月神话的最早记载。《山海经》中说，天上有十个太阳、十二个月亮，太阳和月亮是同父异母的关系，他们的父亲是名叫俊的天帝。《山海经·大荒南经》讲了日母羲和带着十个太阳孩子在甘渊洗澡的故事：“东（南）海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方沐日于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。”另外在《山海经·大荒东经》里，讲十个太阳都住在汤古的扶桑树上，一个住在最上头的枝叶间，九个住在下面。他们轮流值日巡行在天空，都由乌鸦载着。《山海经·大荒西经》中则记述了月母常羲给十二个月亮洗澡的情形：“有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。”这里所讲的太阳、月亮的数量很多，但是甲骨卜辞中记载的祭祀对象是“东母”、“西母”，祭东母、西母其实就是祭日月，这样东母西母分别成为日月的代表，而不是多个太阳的母亲和多个月亮的母亲了。

后来有了阴阳观念，人们以太阳为阳，以月亮为阴，太阳神的性别就要改变。到了战国时期，太阳神已经开始被说成男性的，《楚辞·九歌》中的“东君”就是男性的太阳神。日神月神既有阴阳男女之分，地位又很般配，在周代人们的心目中二者已隐隐有夫妻关系了。《礼记》：“大明生于东，月生于西，此阴阳之分，夫妇之位也。”到了汉代，太阳是“东王公”的说法已经很流行了，月亮则叫做“西王母”。<sup>1</sup>东王公与西王母相提并论，这与殷代卜辞中的“东母”“西母”并提是一脉相承的。而且在汉代，这种提法很普遍。在当时民间生活用品铜镜上，有大量并提东王公、西王母的铭文流传下来，如

1 詹鄞鑫：《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》，江苏古籍出版社，1992年，第30—31页。

《古镜图录》卷中：“尚方作竟，明如日月不已，寿如东王公西王母，长宜子孙，位至三公，君宜高官。”《小校经阁金文》卷一五：“明镜造，亲见宜，赤口师口白牙，西母东父侯口众日。”这里的“东母”“西父”点明二者在汉代民间信仰中是夫妇关系。

当然这里可以提出一个疑问：上述作为月神的“西母”“西王母”与《山海经》中提到的虎齿豹尾、蓬发戴胜、善啸穴居的西王母以及后来的王母娘娘是不是同一个神灵？对此目前没有见到明确记述二者关系的资料，但是可以进行这样的论证：在二者名字相同的前提下，只要证明二者的神格、职司等相同或一致或前后承续，即可断定二者为同一神灵。按此思路，月神“西母”显然与秦汉间的掌不死之药的“西王母”、“西母”为同一神灵，因为一来它们都是与太阳神东母或“东王公”相对而言的，二来西王母掌不死之药的神格应是源于月亮反复盈亏的特点被古人理解为死而再生，正像屈原在《天问》里说的：“夜光何德，死则又育？”。有了这一前提，如果认为《山海经》中的西王母与掌不死之药的西王母是同一神，那么可以推知月神西母与《山海经》中的西王母也是同一神。其实，《山海经》中半人半兽的“凶神”西王母与后来美貌、慈祥的王母娘娘在形象和神格上差距也是很大的，如果月神西母与西王母的联系需要论证，那么《山海经》中的西王母与秦汉以后掌不死之药的西王母的联系也是需要论证的。

## 二 西王母与月神的分化

按原始思维，天界神灵是住在地上的高处的，故将月神西王母想象为住在西部高峰昆仑山上，并且想象为半人半兽的形象，就体现为《山海经》里的记载。这种记载传到后世，就被人们认为西王母是昆仑山上的神，或者西部某个地方的神，而与月神逐渐脱离开来。秦汉间人们赋予西王母主长寿和女仙首领的职能，成为后期西王母崇拜的主要形态。在神话时代过去之后，人们习惯于将神话里的角色合理化或历史化，就把西王母说成是某个地方的名称或部落首领，也有了周穆王西游会西王母的传说。

而在同时，剥离了西王母形象的月亮叙事也以另一种形态产生、发展起

来，这就是以蟾蜍、嫦娥、玉兔、桂树、吴刚等为主要角色的故事线索。

### 三 后期月亮神话对西王母神话的依托

根据秦汉时期的资料，后来西王母神话与月亮神话逐步分离，新的月亮故事产生了。而后者的主要角色与故事要素都深受西王母神话的影响。

#### 1. 嫦娥原是西王母的变身

从记载来看，嫦娥奔月神话晚于西王母神话，而嫦娥的名字早就出现于月亮神话里，就是《山海经·大荒西经》里的月母常羲。据考证，这里“羲”是“义”的繁体字“義”的错写。而古代“义”“仪”“宜”与“娥”的读音相同，有些情况下是混用的。“常羲”在先秦文献中有时就写作“常仪”或“常宜”。这样，在早期，嫦娥与西母或西王母本是同一神灵的异称。到后来，这种不同的称谓被人们误认为两个神灵，同时有些故事版本里把二者混同，而西王母神话传播更为兴盛。后来月神为嫦娥的故事被传成月中有女子嫦娥，人们就会有疑问：嫦娥怎么到月球上去的？这就编出了嫦娥奔月神话。对这个故事的记录出现于战国时期的《归藏》：“昔嫦娥以西王母不死之药服之，遂奔月为月精。”西汉时期的《淮南子·览冥训》里记载得更详细些：“羿请不死之药于西王母，羿妻姮娥窃之，奔月……托身于月，是为蟾蜍，而为月精。”姮娥就是嫦娥。

在嫦娥奔月神话里，嫦娥本是凡人，吃了西王母的不死之药才成为不死之仙身，才升到月宫里。也就是说，她的神格是西王母赋予的。这说明当时在人们心目中月亮叙事跟西王母神话的密切关系。

到了月宫中的嫦娥像西王母一样，身边也有蟾蜍、玉兔、不死之树，像是西王母的投影。

#### 2. 月中蟾蜍、玉兔原是来自西王母身边

蟾蜍、玉兔是秦汉以后月亮神话里的重要角色。月亮叙事为何选择这两种动物而不是其他？当然对此可有多种解释，但这确与西王母神话有关。

在陕北出土的汉代画像石中，约 120 座汉墓中有西王母图像 62 幅，图中西王母居中，配以其他神灵辅图，除女娲、黄帝、神农等诸神以外，还有玉兔捣药、羽人、蟾蜍、九尾狐等图像。四川彭县、河南密县出土的汉画像砖，山东嘉祥宋山汉画像石上，在西王母旁边也有九尾狐、青鸟、玉兔、蟾蜍、神虎、羽人等图像。

秦汉时期，月神是蟾蜍与月神是嫦娥的说法并存。在《淮南子·览冥训》的记载里，蟾蜍是嫦娥升天变的。也可以说，蟾蜍与嫦娥是一体的关系，是互为变身的。不过，在早期人们的心目中，月精的样子主要还是蟾蜍。《淮南子·精神训》中说：“日中有踆乌，而月中有蟾蜍。”现代出土的许多汉代文物上绘有乌鸦和蟾蜍的图画。在古人观念中，蟾蜍还是一种长寿神物。据《太平御览》“虫豸部”记载，蟾蜍是寿命达三千岁的动物。在文字上“蛙”的古字与“始”字相通。青蛙曾被敬奉为氏族图腾，人的祖先。“蛙”又与女娲的“娲”同音。女娲在神话中是造人的祖先。有人认为女娲是把青蛙加以人格化而构想出来的女神，有一定道理。所以，说月精是蛤蟆在古代是合情合理的事。蛤蟆在古人观念中是一种生殖力很强的母性动物神，跟月亮在中国文化中属阴性是合拍的。现在还有用“蟾宫”来代指月亮的词汇，就是月精是蟾蜍的神话的遗迹。在长沙马王堆一号墓出土的西汉帛画中，月亮上边就画着一只伏在地上的大蛤蟆，而没有画兔子，说明月中有玉兔捣药的情节要晚些。

汉代晚些时候出现了月中有玉兔的说法。在临沂、徐州、南阳、陕北等地出土的西汉末年或东汉的墓地画像石上都有玉兔捣药的图像，不过这些玉兔主要不是出现在月中或嫦娥的身边，而是作为西王母的随从出现。西王母在秦汉时期是备受尊崇的大神，此时她的主要神通是执掌长寿和仙药。玉兔在神话中出现在她身边就是负责捣药的。后来月中玉兔捣药的形象跟西王母神话有密切关系，应该是人们把西王母神话中的情节移植到月亮神话中的结果。在南阳的汉画像石中，有一幅苍龙星座图，所画月轮中有蟾蜍和玉兔。这些考古资料证明，在汉代的传说中，月精主要是蟾蜍，玉兔在汉代中晚期刚开始进入月亮，往往同时跟蟾蜍在月中出现，月中有玉兔的说法还不是很流行。到了晋代，关于月中有玉兔捣药的故事已经有较多的记载。晋代傅

咸在其诗歌《拟天问》中有这样的句子：“月中何有？白兔捣药。”晋代另一位诗人傅玄的《歌辞》中也说：“兔捣药月间安足道？神鸟戏云间安足道？”《乐府诗集·相和歌辞》收有傅玄所作《董逃行》，其中有：“采取神药若木端，白兔长跪捣药虾蟆丸。”到了唐代，这种说法更常见了，而且有了以玉兔代指月亮的说法。杜甫的诗中说：“以此瞻白兔，直欲数秋毫。”一方面原来的月精蟾蜍变成了蟾兔，另一方面月神人格化了，变成了清歌曼舞而寂寞沉静的美女嫦娥，她的身边陪伴着一只玉兔。也就是说，由月精转化来的玉兔降格为月神的宠物。而民间也把玉兔当作尊崇的神物，称之为“兔儿爷”。不过在月宫里出现了玉兔捣药的形象的同时，月宫中有蟾蜍的故事也仍然为人们所津津乐道，从汉代到唐朝都是如此。明清以后关于月精是蟾蜍的说法就越来越少提及了。至于蟾蜍为什么变成了玉兔，闻一多先生解释说，是由于蟾蜍原来叫顾菟（音兔），如屈原《天问》里就有“顾菟在腹”（月神肚子里有一只蟾蜍）的句子，“菟”与“兔”同音，即使“蜍”也与“兔”音近；这样因为谐音的关系，神话中的蟾蜍就被玉兔取代。如果从汉代西王母图像来看，月中有玉兔捣药是很自然的，不一定是出于闻一多先生所解释的原因。

### 3. 月亮叙事中有关医药的情节来自西王母神话

掌有长生不死药是秦汉以后西王母神话的显著情节要素，而月中有关医药的情节应是受此影响：嫦娥奔月是吃了西王母的不死药，玉兔是捣药的。还有一个重要角色是桂树，也隐约与医药有关。

在西王母故事里，王母的不死之药主要是不死之树上结的鲜果，后来说成是几千年才成熟一次的蟠桃或人参果。《山海经·海内西经》：“开明北有不死树。”郭璞《山海经图赞》：“万物暂见，人生如寄，不死之树，寿蔽天地，请药西姥，乌得如羿？”后世出土的不少汉代西王母图画中都有侍者手持树枝，有学者认为这树枝就是西王母的不死之树。

月中桂树也是一棵长生树。唐代吴刚进入月亮叙事，其职责是伐树，而桂树“随创即合”。宋代人所写的一本讲述道家学说的书《云笈七签》中说：“月中树名药树，一名药王。凡有八树，得食其叶者为玉仙。玉仙之身，洞彻如水晶琉璃焉。”药树好像不是现实中能见到的树，至今没见到其他地方关于

这种书的其他记载。它是一种神奇的药树，是存在于神话传说中的树。应该是有人根据月亮神话编造出来的。因为这种药的功能跟嫦娥吃后就成仙的药是一类，跟玉兔捣药也有联系。明代陈仁锡《潜确类书》也设“月中药树”条，是沿用了《云笈七签》的说法。

# 从瑶姬到巫山神

## ——瑶姬的“在地化”研究

林继富(中央民族大学)

唐代杜光庭的《墉城集仙录》中记录了西王母有五个女儿：四女南极王夫人，第十三女云林右英夫人，第二十女为紫微左宫夫人，第二十三女为云华夫人，也就是瑶姬，太真王夫人为王母小女，没有排名。瑶姬在西王母天庭的神殿里没有显要地位，但是，当她降凡人间就扮演着多种身份，其中活跃在峡江地区转变为巫山神女就是典型。

### 一 瑶姬身份的多重属性

瑶姬是一位被乡民、文人、道士称颂的女神，落地于峡江前后，身上黏合了诸多文化因子而成为具有多重身份属性的女性神灵。

高唐神女：瑶姬是高唐神女记录在宋玉的《高唐赋》中。高唐神女及其传说中的“巫山朝云”与《诗经》中的“南山朝隤”融为一体，“高唐”是



楚地专祀设祭的“高禖”。<sup>1</sup>“高唐神女”代表着一种超功利的性爱美学观念。<sup>2</sup>

巫儿：瑶姬生长在巫文化较为盛行的巴楚之地，与巫文化的联系自在情理之中。“巫山神女”作为“帝之季女”是专祀巫祭的“巫儿”。<sup>3</sup>巫山神女拥有女巫身份。<sup>4</sup>瑶姬传说中瑶姬“自荐枕席”，其背后是“巫儿”身份和女巫与男子交媾祈雨仪式的需要。<sup>5</sup>

献身女：瑶姬是生长在巴楚文化传统下，被神奇化了的献身女子。<sup>6</sup>

上述仅就学人讨论较多的瑶姬身份属性进行归纳，虽然笔者无法穷尽瑶姬的身份角色，但是，瑶姬多重身份有两点值得重视：身份的多样性，瑶姬在某些时候或场所承担的角色差异，这种差异与巴楚地域文化多样性和峡江地理气候变化多样性有密切关系；瑶姬身份隐藏了丰富的文化思想、社会观念和宗教精神。瑶姬身份多重性涵括的内容多有学人研究。本文拟通过对西王母女神系列中的瑶姬信仰及其传说为基点，揭示瑶姬神话在地化为巫山神女传说的文化动因、社会力量以及巫山神女传说的艺术魅力。

## 二 瑶姬“在地化”因由

巫山神女传说由瑶姬神话转变而来，也是瑶姬神话在地化的结果。瑶姬神话在地化过程，是瑶姬信仰不断人性和生活化的过程，不断具体化和系统化的过程。瑶姬在地化为巫山神女过程中，巫山地境以及巫山文化语境下的山鬼形象、宗教信仰、女神传统以及文人反反复复的解释均发挥了重要作用。

1 闻一多：《高唐神女之分析》，载《清华大学学报（自然科学版）》1935年第4期。

2 叶舒宪：《中国文学中的美人幻梦原型》，载《文艺理论》1992年第5期。

3 陈梦家：《高禖郊社祖庙通考》，载《清华大学学报（自然科学版）》1937年第3期。

4 傅道彬：《雨：一个古典意象的原型分析》，载《北方论丛》1993年第4期。

5 程地宇：《巫山神女：巴楚民族历史文化融合的结晶》，载《中央民族大学学报》2004年第3期。

6 刘不朽：《三峡探典之十三——女娲，山鬼，巫山》，载《中国三峡建设》1999年第8期；萧兵：《神妓，女巫和破戒诱引》，载《民族艺术》2002年第1期。

### (一) 巫山地境的强化

瑶姬为巫山神女与巫山地境结合贴切自然、相得益彰。瑶姬作为西王母的女儿，她可以降凡人间为地方女神，为何只落脚巫山而成为巫山神女呢？神女为何只化身为“朝云暮雨”？等等。

巫山十二峰中的神女峰旁立有一石，其状若婀娜少女，因其地境而得名谓之巫山神女。巫山神女峰包括两方面意思：作为地名的巫山，这个巫山不仅仅是自然的山脉，而是依附了浓厚的文化情节；神女是信仰属性浓厚的文化主体，是一个普泛化很强的文化形象。当巫山和神女结合在一起，就使巫山神女成为地域传统的内容，成为具有文化地域象征意义的符号了。

巫峡全长约 40 公里，以秀美闻名。这里怪石百变，烟峦万状，奇峰独立，峰峰相对，常常进入当地人的情感视野而产生精神上的遐思。巫山十二峰是三峡自然景观，分别被赋予人性化的称谓：北岸有登龙、圣泉、朝云、神女、松峦、集仙；南岸有净坛、起云、飞凤、上升、翠屏、聚鹤。十二峰中以神女峰最为秀美挺拔。之所以定名为神女峰，是因为封顶有一高约 6.4 米的石柱。远观如亭亭玉立的少女，她也是巫山神女传说的实物依凭。生长在秀美地区的秀美山峰自然成为人们情感抒发的对象。陆游在《入蜀记》中写道：

十二峰者不可悉见，所见八九峰，惟神女峰最为纤丽奇峭。宜为仙真所托。

陆游猜想仙真居于此是因为“神女峰最为纤丽奇峭”而产生遐想。陶澍在《蜀輶日记》中曰：“巫山十二峰皆在北岸，美人峰尤纤丽，神灵所栖止也。”

巫山独特的地理环境，促使宋玉等文人产生了许多联想，以此地为创作背景，构建了瑶姬以及巫山神女的意象。但是，仅仅依凭地理因素并不能完全生成神女形象，高峻的山峰只是提供此类意象产生的背景。“旦为朝云，暮为行雨”的气候特征，成为巫山神女变幻多姿的现实基础。

巫山地处丘陵山地，这里湿度大，多云多雨的气候为许多文人所描述，陆游《入蜀记》卷六曰：

是日，天宇晴霁，四顾无纤翳，惟神女峰上有白云数片，如鸾鹤翔舞徘徊，久之不散，亦可异也。

范成大的《吴船录》中写道：

巫峡山最嘉处，不问阴晴，常多云气，映带飘拂，不可绘画。余两过其下，所见皆然。岂余经过时偶如此，抑其地固然，行云之语，亦有据依耶？

如果说陆游偶然一次的观察不具说服力的话，那么，范成大的两次经历及其后来对该地天气阴晴随机性描述，则是巫山多“行云之语”的“据依”。巫山的“暮雨”，李商隐的《夜雨寄北》也有描写：

君问归期未有期，巴山夜雨涨秋池。何当共剪西窗烛，却话巴山夜雨时。

从诗人以峡江气候入诗的意象分析，神女化身“朝云”“暮雨”有相当的写实性。正是依托巫山地区的气候特征，才使巫山神女形象既拥有现实依据，又具有独特的审美效果。

## （二）山鬼形象的影响

瑶姬与峡江诸多文化结合，其中瑶姬融合了“山鬼”形象而构成巫山神女的有益补充。山鬼是巴楚民间重要的崇信形象，至今巴楚乡民口中仍然流传了大量的山鬼传说，其中较早录于文字的要算屈原的《九歌·山鬼》了：

若有人兮山之阿，被薜荔兮带女萝。既含涕兮又宜笑，子慕予兮

善窈窕。乘赤豹兮从文狸，辛夷车悉结桂旗。被石兰兮带杜衡，折芳馨兮遗所思。余处幽篁兮终不见天，路险难兮独后来。表独立兮山之阿，云容容兮而在下。杳冥冥兮羌昼晦，东风飘兮神灵雨。留灵修兮憺忘归，岁既晏兮孰华予！采三秀兮于山间，石磊磊兮葛蔓蔓。怨公子兮怅忘归，君思我兮不得闲。山中人兮芳杜若，饮石泉兮荫松柏。君思我兮然疑作。雷填填兮雨冥冥，猿啾啾兮狖夜鸣。风飒飒兮木萧萧，思公子兮徒离忧。

对屈原《山鬼》的解释各有不同，但是，学人肯定了山鬼为活跃于巴楚地区民间社会形象，郭沫若曾在《屈原赋今译》中将“采三秀兮于山间”翻译为“巫山采灵芝”，并批注“于山即巫山”。在郭沫若看来，“山鬼”活动在巫山一带。丁毅华曾经指出：“‘山鬼’指山中的女神，因不是正神，故称为鬼。楚国神话中有‘巫山女神’的传说，山鬼是巫山女神的变形。”<sup>1</sup>丁先生认为山鬼就是巫山神女是否成立值得商榷，但是，在巫山神女身上包含了巫山山鬼的影子则是可以肯定的。

《山鬼》开篇点明似人非人的“山鬼”常身披薜荔和石兰，以女萝、杜衡为腰带，居于“山之阿”，采食灵芝，啜饮山泉，并且栖身于松柏之间。她生性多疑，渴望能遇上“公子”。清代顾成天在《九歌解》中直言：“又《山鬼》篇云：楚襄王游云梦，梦一妇人，名曰瑶姬，通篇词意似指此事。”姜亮夫在《屈原赋校注·山鬼注》中认为：“山鬼为神女庄严面，而神女为文士笔底之山鬼浪漫面。”对于《山海经》与《九歌》创作先后，学者认为从时间上说“蓀草”神话在先，《九歌》“山鬼”故事在后。“正是‘野人’与‘巫山神女’形象的叠合，才成为楚人所说的‘山鬼’，并被作为民间祭祀对象的。待到屈原据民间祭歌以创作《九歌》，又对这一形象进行了艺术加工，并揉进了楚人爱情生活的内容。”<sup>2</sup>

《离骚》中有云：“忽反顾以流涕兮，哀高丘之无女。”王逸《楚辞章句》

1 丁毅华：《湖北通史·秦汉卷》，武汉：华中师范大学出版社，1999年，第354页。

2 张崇琛：《“山鬼”考》，载《宁波大学学报》1998年第12期。

解释说：“楚有高丘之山……高丘，楚地名也。五臣云：女，神女。”此处的“高丘”即“妾在巫山之阳，高丘之阻”中的“高丘”，而“高丘之女”即巫山神女。足见在屈原时代，楚国就已经盛传有关巫山神女的传说。而在《九歌·山鬼》中“含涕兮又宜笑”，“怨公子兮怅忘归”的山鬼与巫山神女“夜就楚王”、主动求合的行为相近。屈原将爱情融入“山鬼”描写中，从而让山鬼以多情温婉的女性形象出现，从文化地域和文化现象相关性来说，山鬼与巫山神女彼此影响自在情理之中。有的学人认为山鬼与巫山神女之间的关系，是两个本质上合一的女神，只不过一个出现在民间社会，保留了粗朴的风格，另一个则是经过文人精雕细琢而形成的女神。

在这里，笔者不赞成山鬼是巫山神女的观点，但是，比照屈原笔下以及民间传承的“山鬼”有三点值得重视：山鬼形象与山鬼有关的习俗在巴楚很早就盛行，屈原时代达到了顶峰，从而被屈原纳入楚文化体系之中，可以肯定地说，“山鬼”是楚地带有标志性的文化；巫山神女和山鬼是两个不同文化系统传承的结果，巫山神女的精英路线和山鬼的民间路线决定了两个形象之间的差异性；巫山神女身上包含了山鬼的文化因子，并且因生活在具有山鬼文化的氛围之中而受到不同程度的浸染。

### （三）女神传统的滋润

峡江人自古就有敬拜女神的传统，这里的嫫祖、盐水女神均是巫山神女的“姊妹”。她们很早就流传于峡江地区，并且彼此影响着每位女神信仰的建构，瑶姬降凡峡江很快融入到女神信仰传统之中而不断被在地化。

嫫祖在峡江有大量的口头讲述，并且矗立了许多嫫祖庙，供当地人敬拜。这位始祖性质的女神自由自在的品格影响了瑶姬向巫山神女的转化。在峡江地区，对瑶姬转化成巫山神女影响最大的女神应该是盐水女神了。《后汉书·南蛮西南夷列传》记载：

巴郡南郡蛮，本有五姓：巴氏、樊氏、目覃（音审）氏、相氏、郑氏，皆出于武落钟离山。其山有赤黑二穴，巴氏之子生于赤穴，四姓之子皆生黑穴。未有君长，俱事鬼神，乃共掷剑于石穴，约能中者，奉以为君。

巴氏之子务相乃独中之，众皆叹。又令各乘土船，约能浮者，当以为君。余姓悉沈，唯务相独浮。因共立之，是为廩君。

乃乘土船，从夷水至盐阳。盐水有神女，谓廩君曰：“此地广大，鱼盐所出，愿留共君。”廩君不许，盐神暮辄来取宿，旦即化为虫，与诸虫群飞，掩蔽日光，天地晦冥，积十余日。廩君（思）其便，因射杀之，天乃开明。廩君于是君乎夷城，四姓皆臣之。廩君死，魂魄化为白虎。巴氏以虎饮人血，遂以人祠焉。<sup>1</sup>

盐水女神是巴人始祖神<sup>2</sup>，巴人生活在长江流域（主要在长江支流清江流域）。《华阳国志·巴志》载：“其地东至鱼复，西至蕲道，北接汉中，南极黔涪，土植五谷，牲具六畜。”这里盛产盐、蚕、桑、麻、鱼等，成为当地人的生存根本。与盐水女神有过情缘而最后又射杀盐水女神的廩君是巴人的祖先。《山海经·海内经》记载：“太皞生咸鸟，咸鸟生乘厘，乘厘生后照，后照是始为巴人。”这里的“咸鸟”与天上的飞虫，以及盐水女神旦化“飞虫”具有一致性的联系，并且盐水女神就是该氏族的“帝女”或“尸女”。由此可知，盐水女神神话与巫山女神传说定性为同源异流，符合峡江人信仰事实，也是原始信仰流变的必然逻辑。

盐水女神和巫山神女同为活跃在峡江的神灵，她们迷恋当地君王，具有遮天蔽日的法力。尽管两个女神走着不同的路线，盐水女神被记录在史书之中而名闻天下，巫山神女被文人加工而成不朽篇章。两个具有代表性的女神神话在楚地文人作用下，加速了她们之间的流播和交融。

屈原和宋玉生活在巴楚文化浓厚地区，流传在巴地和巴楚交界的盐水女神、瑶姬神话及其他女神神话自然能够进入到他们的创作之中，楚人早在春秋战国时代就西取捍关并形成了“楚自汉中，南有巴黔中”（《史记·秦本纪》）的局面。巴人文化与楚人文化的交流，并且构成具有地方性的文化系统，巴

1 [南朝·宋]范晔撰，[唐]李贤等注：《后汉书·南蛮西南夷列传第七十六》，见《后汉书》卷86，北京：中华书局，1965年，第2840页。

2 林继富：《清江流域土家族始祖信仰的现代转换研究》，博士后出站报告，北京：中央民族大学，2009年。

地盛传的盐水女神神话和巫山神女传说被楚人讲、被楚人听自在情理之中。

虽然我们无法考证“盐水女神”与“巫山神女”传说孰先孰后，二者之间的影响究竟呈现出怎样的形态？但是，我们可以肯定两个都流传于具有女神崇拜的峡江地区，其主人公性格和传说内容的相互吸收成为可能。除了盐水女神以外的其他女神信仰及其神话，峡江地区的女神大胆主动与心仪的男子婚配，她们并非现实凡尘中的女子，而是仙界的神仙的信仰应该属于峡江地区典型性的叙事传统，这种传统不仅成为后世文人和民众喜爱巫山神女传说的理由，而且对于瑶姬神话成长为巫山神女传说，以及促进巫山神女传说的发展具有重要影响，可以说“古代的长江三峡地区由于是巫文化的发祥之地，也可能是母系氏族社会解体较晚的地区，使它成为产生中国神话的沃土和摇篮，也成为产生女神的沃土和摇篮。”<sup>1</sup>相似地域文化是构成峡江地区女神信仰传统及其叙事语法的重要土壤，也是彼此之间存在影响的重要原因。

女神信仰传统中的女神具有自由的天性，这一点在盐水女神、瑶姬和巫山神女身上体现得相当突出，它建立在巴楚女性追求自由、浪漫的情怀基础之上。

《诗经·汉广》中有云：

南有乔木，不可休息。汉有游女，不可求思。汉之广矣，不可泳思。  
江之永矣，不可方思。

朱熹在《诗集传》中解说：“江汉之俗，其女好游，汉魏以后犹然。”这里的“游”是约会的意思。此类传统的记载在楚地早有存在：

男女杂游，不媚不聘。（《列子·汤问》）  
合累牛腾，马游牝于牧。（《礼记·礼》）

1 刘不朽：《巫山神女传说之原型与演变》，载《中国三峡建设》2003年第11期。

显然,这里的“游”与女性的浪漫情怀、自由的情感生活和性爱追求有关。于此,闻一多先生曾一针见血地指出:“在民间,则《周礼·媒氏》‘仲春之月,令会男女’,与夫《桑中》、《溱洧》等诗所昭示的风俗,也都是祀高禘的故事……文明的进步把羞耻心培植出来了。虔诚一变而为淫欲,惊畏一变而为玩狎。于是那以先妣而兼高禘的高唐,在宋玉的赋中便不得不堕落成一个奔女了。”他的惋惜口吻不言而喻。

结合巴楚地区独特的社会习俗,在巫山神女传说的流传中,神女主动“荐枕席”的举止,实际是宋玉对当时社会文化生活,尤其是婚姻生活的写实性记录。只是随着统一封建帝国的建立,儒家文化以及与之相配套的伦理规范确立后,该传说因与正统伦理相违背,却又是人性的自然流露而为文人抒发情感所用,因而在流传过程中为文人津津乐道。

#### (四) 巫觋文化的熏染

峡江地区自古以来巫风盛行。据说,巫山是古代“十巫”(巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗)“升降”之所,后代的地方志也多有记录,《兴山县志》云:

俗不甚尚淫祀,近来仙侣、山女、媧神颇灵应,春间进香者日数百人,香火特甚焉。<sup>1</sup>

在巫风肆虐的文化背景下,巴楚文人的创作不可避免地受巫术思想的影响。屈原的众多作品,《招魂》、《九歌》就是直接取材楚地的巫术活动,宋玉的创作也自觉不自觉地受到巫风的熏染。

在中国古代,山川神,不仅是雨的控制者,而且与雨有着千丝万缕的联系。巫山神女的山神身份属性以及“暮雨”的化身,印证了巫山神女的神性、人性和自然属性之间的紧密关系。但是“作为祈雨对象的山川之神缺少显灵的机会,于是人们为了寻求宗教心理的平衡与慰藉、增强巫术效果,便让神

1 转引自彭万廷、冯万林:《巴楚文化源流》,武汉:湖北教育出版社,2003年版,第255页。



女幻化为云雨，飘飘渺渺，变幻莫测，既达到了与夜祭天神同样的效果，又与求雨的主题十分相宜”。<sup>1</sup>

巫山神女自称“巫山之女，高唐之客”，对应了原始人万物有灵信仰和自然崇拜的巫术心理。巴楚先人认识到通过男女交合可以致使女性怀孕，从而推演出男女交媾催发大地的丰产，产生献祭女巫在所难免。在先人看来，要达到降雨、人畜兴旺的目的，必须让神高兴，即“娱神”。神和人一样喜欢俊美、靓丽的男女，因此充当“娱神”工具并肩负祭祀神灵之责的女巫们，必须是貌美的女子。巫山神女“自荐枕席”的行为绝不是出于个性解放的需要，而是作为女巫身负其责的要求。所有这些说明巫山神女成长和传承在巫风盛行的时代及其地域环境之中。

### （五）文人解释的推动

据史料记载，瑶姬最早见于文字是《山海经·中山经·中次七经》，该文曰：

又东二百里，曰姑嫖之山。帝女死焉，其名曰女尸，化为蓂草，其叶胥成，其华黄，其实如菟丘，服之媚于人。

这段文字讲的“姑嫖之山”是名为帝女去世的地方，她死后变成了蓂草，服用它的人会被人所爱。郭璞注《山海经》时说“瑶与蓂并音遥，然蓂与瑶同”。

循着这条线索，明朝的杨慎在《跋赵文敏公书巫山词》中对《山海经》中记载的“女尸”为瑶姬给予肯定：

古传记称，帝之季女瑶姬，精魂化草，实为灵芝。宋玉本此以托讽。后世词人，转加缘饰，重葩累藻，不越此意。

这里的“古传记”即《山海经》，作者将“女尸”正名为瑶姬，并进一步认为“蓂草”为“灵芝”，可以说“蓂草”信仰具备了瑶姬神话的基本母

1 杨兴华：《“云雨”意象探源》，载《求索》1996年第3期。

题，记载中的“帝女”、“女尸”化为“荔草”的神话算得上巫山神女传说的原初形态。笔者以为，巫山神女的原型是《山海经》中的“帝女”，其核心母题源自“荔草神话”。但是，瑶姬神话的具体形貌究竟怎样？宋玉在两赋和当时的其他文集中未见完整记载，只是散见于后代的文人引述中。《水经注·江水》云：

丹山西即巫山者也。又帝女居焉。宋玉所谓天帝之季女，名曰瑶姬，未行而亡，封于巫山之阳。精魂为草，实为灵芝，所谓巫山之女。

郦道元的记载显然引用了宋玉赋文中的语言，他将瑶姬视作天帝的小女儿，未嫁而亡，葬于巫山的南面，并化为灵芝，明确将瑶姬与巫山神女联在一起，成为瑶姬神话转化为巫山神女传说的有力推动者。

巫山神女传说具有极大的包容性，在承袭宋玉等人创造的该类神话基础上进行了丰富，不断凸显巫山神女主动与男子偶合的行为，不断张扬神女个性化的诉愿，慢慢地巫山神女就成为后世敢于大胆冲破世俗礼教的反传统斗士了。如：

既荐巫山枕，又奉齐眉食。（齐·沈约《梦见美人》）

本是巫山来，无人睹颜色。唯有楚王臣，曾言梦相识。（梁·萧纲《行雨诗》）

对舞青楼妓，双鬟白玉童。行云且莫去，留醉楚王宫。（唐·李白《在水军宴韦司马楼船观妓》）

朱唇一点桃花殷，宿装娇羞偏髻鬟。细看只似阳台女，醉着莫许归巫山。（唐·岑参《醉戏窦子美人》）

记得直屏初会遇。好梦惊回，望断高唐梦。（宋·苏轼《蝶恋花》）

这里文人或以“巫山枕”、“高唐梦”、“巫山”、“楚王宫”等传说中出现的关键词托寄情感，这种迂回用典的手法也避免了与礼教碰撞的尴尬，将文人心中的情爱、情感淋漓畅快地表达出来，体现出文人解释巫山神女传说中

具有的文化关怀和情感立场。

当然，除了文化人的解释以外，还有其他人对“瑶草”、“帝女”、“瑶姬”以及“巫山神女”的解释，这些解释落脚于“巫山神女”的来历，成为瑶姬神话转化为巫山神女的推动者和建构者。

### 三 巫山神女传说的传承

巫山神女的由来相当复杂，她的最早形态我们无法做出准确判断，战国后期宋玉创作的《神女赋》和《高唐赋》，为后世巫山神女的发展奠定了基本框架。唐代以后，巫山神女传说承袭了先前文人和民间社会的传承线路，并且发展出对巫山神女形象产生革命性影响的道教传承系统。

#### （一）文人系统

巫山“神女”的定名源自宋玉的《神女赋》，在这里，宋玉将民间盛传的瑶姬神话和神女信仰作为《神女赋》的主要素材，可以说，宋玉对《山海经》中“蓂草神话”的改写具有历史意义。

昔者楚襄王与宋玉游于云梦之地，望高唐之观，其上独有云气，竽兮直上，忽兮改容，须臾之间，变化无穷。王问玉曰：“此何气也？”玉对曰：“所谓朝云者也。”王曰：“何谓朝云？”玉曰：“昔者先王尝游高唐，怠而昼寝，梦见一妇人曰：‘妾巫山之女也，为高唐之客。闻君游高唐，愿荐枕席。’王因幸之。去而辞曰：‘妾在巫山之阳，高丘之阻，旦为朝云，暮为行雨，朝朝暮暮，阳台之下。’旦朝视之，如言，故为立庙，号曰‘朝云’。”<sup>1</sup>

萧统受封建阶级观念的局限，并不愿意看到一位帝王之女主动“荐枕席”于楚王，因而对巫山神女的具体身份做了掩盖。然而，李善为江淹《别

1 萧统：《文选》卷第十九，第二册，上海：上海古籍出版社，1986年，第875—876页。

赋》中的“惜瑶草之徒芳”所作的注解云：“宋玉《高唐赋》曰：我帝之季女，名曰瑶姬，未行而亡，封于巫山之台，精魂为草，实曰灵芝。”<sup>1</sup>循着这一思路，袁珂先生在考证宋玉所作的原文时，依据材料应该是余知古《渚宫旧事》所引习凿齿的《襄阳耆旧传》：

（神女）媛乎若云，皎乎若星，经行未止，如浮忽停，详而观之，西施之形。王悦而问之。曰：“我夏帝之季女也，名曰瑶姬，未行而亡，封乎巫山之台。精魂为草，摘而为芝，媚而服焉，则与梦期。所谓巫山之女，高唐之姬。闻君游于高唐，愿荐枕席。”王因幸之。既而言之曰：“妾处之瑜，尚莫可言，今遇君之灵，幸妾之寡。将抚君苗裔，藩乎江、汉之间。”王谢之。辞去，曰：“妾在巫山之阳，高邱之岨，旦为朝云，暮为行雨，朝朝暮暮，阳台之下。”王朝视之，如言；乃为立观，号曰朝云。<sup>2</sup>

比照习凿齿的记录，我们发现宋玉的巫山神女故事与《山海经》的“萑草神话”一脉相承。宋玉将萑草的神奇来历及特殊功效加以想象与发挥，那位未嫁而亡的赤帝小女儿就是多情的巫山神女。她风情万种，敢爱敢恨，与楚怀王演绎了一段荡气回肠的人神相爱的浪漫故事。正因为宋玉创造了这位敢作敢为的女神形象，这一传说才获得了巨大的生命力，并为世人传诵，而该传说的原始素材——萑草神话却被人遗忘了。《神女赋》极力铺陈神女的形貌，刻画了神女对楚襄王的情思，但是，神女与楚襄王始终以礼相待，不敢亵渎怠慢。《神女赋》铺陈的梦中所见的神女，为后世文人写作和讲述巫山神女传说提供了范本。例如，温庭筠的《巫山神女庙》云：“古树芳菲尽，扁舟离恨多。”抒发了离愁别恨之情；韦庄《谒巫山庙》云：“朝朝暮暮阳台下，为雨为云楚国亡。”表达了亡国之痛。汉乐府的《巫山高》极力咏叹了巫山的山高水险：

1 同前，第754页。

2 转引自袁珂：《古神话选释》，北京：人民文学出版社，1979年，第91—92页。

巫山高，高以大，淮水深，难以逝。我欲东归，悵梁不为。我济无篙，水何深，汤汤回回。临水远望，泣下沾衣，远道之人心思归，谓之何。<sup>1</sup>

也就是说，宋玉的《高唐赋》和《神女赋》开创了中国文学中以人神性恋为基础的情感叙述模式。不同朝代的人们游历三峡，远眺巫山，近观巫山庙，大多带有敬畏的心态。随着巫山神女故事附会于此，吸引了大批的文人墨客游览，并经过他们之手将如梦如幻的文人创作的故事写入游记作品中，不断丰富巫山神女传说，从而构成了文人传承系统。

## （二）道教传承

巫山神女传说的成熟形态主要指神女与巫山结合构成稳定的神女信仰及其叙事结构，其中《太平御览·襄阳耆旧传》较为典型，该文记载：

赤帝女曰瑶姬，未行而卒，葬于巫山之阳，故曰巫山之女。楚怀王游于高唐，昼寝，梦见与神通，自称巫山之女。<sup>2</sup>

这段文字交代了神女是封于巫山的山神，她的云雨化身，以及与楚王偶合是她以山林守护神的身份与国君交合，感应天地，祈祷人畜丰产，五谷丰登的宗教仪典。在这里，我们明显地看出了从瑶姬到巫山神女的发展脉络，这里的巫山神女是位山神，应该是巫山神女最早的神灵属性。

其实，《太平御览·襄阳耆旧传》沿袭了唐代道士杜光庭《墉城集仙录》中巫山神女传说。这个版本中巫山神女传说经过唐代道士杜光庭的改动发生了质的变化。他不仅彻底改变了巫山神女的身份，而且融汇了中国文化诸多的传统元素而面貌一新。

（云华夫人）尝游东海，还过江之上，峰岩挺拔，林壑幽丽，巨石

1 转引自胥洪泉：《〈高唐赋〉、〈神女赋〉影响略论》，载《西南师范大学学报》1999年第5期。

2 袁珂：《古神话选释》，北京：人民文学出版社，1979年，第91页。

如坛，平博可玩，留连久之。时大禹理水，驻其三下。大风卒至，振崖谷陨，力不可制。因与夫人相值，拜而求助，即敕侍女授策召百神之书，因命其神狂章、虞余、黄魔、大翳、庚长、童律等，助禹斫石疏波，决塞导厄，以循其流，禹拜而谢焉。复往诣焉，忽见云楼玉台，瑶宫琼阙森然，暨天灵官侍卫，不可名识。师（狮）子抱阙，天马启涂，毒龙电兽，八成备轩。夫人宴坐于瑶台之上。禹稽首问道，召禹使坐而言。因令侍女陵容，华命出单玉之笈，开上清宝文以授禹焉，禹拜授而去。又得庚辰，虞余之助，遂能导波决川成其功；尊五岳，别九州岛，而天赐玄圭，以为紫庭真人也。……有祠在山上，世谓之大仙，隔峰有神女石，即所化之身也。复有石天尊神女坛……楚世世祀焉。<sup>1</sup>

这里的巫山神女有了“云华夫人”的身份和称呼。她迷恋巫山秀丽的风景，不愿离去，这时正值大禹巫山治水，屯兵于巫山。忽然刮起的大风让悬崖摇晃，山谷崩塌。大禹无法治理而停顿下来。当他遇到云华夫人时，慌忙跪拜求助。云华夫人赐给大禹可以召唤、驱使百神的天书，并叫她的下属神等帮助大禹凿石导流。巫山地区的水患消除后，大禹又去拜见云华夫人。此时，夫人向大禹宣扬一番道之奇妙后，将上清宝文给予大禹，并令庚辰等再去协助大禹治理其他地方的水患。当举国水患消除后，大禹皈依道门，成为紫庭真人。杜光庭在叙述完云华夫人帮助大禹治水后，又附一笔：

其后楚大夫宋玉以其事言于襄王，王不能访以道要求长生，筑台于高唐之馆，作阳台之宫以祀之。宋玉作《高唐赋》以寓情荒淫托词秽笔，高真上仙岂可诬而降之也？<sup>2</sup>

在杜光庭的记载中，他改写的目的相当明确：宋玉的《高唐赋》侮蔑了“高

1 [唐]杜光庭：《墉城集仙录》，见《道藏》第十八册，北京：文物出版社，1988年版，第178页。

2 同上，第179页。

真上仙”(巫山神女),而且他对于宋玉明知此事(神女助禹治水)却向楚王作“荒淫托词”相当愤慨。

然而,从史料记载来看,巫山神女帮助大禹治水的故事在宋玉之前没有文献记载,但是大禹治水的传说却在民间早有流传,且影响深远。虽然杜光庭的改写属于个人创作,但是,事实并非如此。早在东汉以前,夏禹治水,借助神力开凿峡江的神话已在民间流传,传说中所谓的“黄龙”,就是杜本中所说的“黄魔”等神。因而有学者指出:“(杜光庭创作的)神女故事只不过是‘神女授书予夏禹,助其成导波决川’的神话在民间长期流传的基础上所作的润色和加工。身为传真天师的杜光庭,在其中注入大量的道教精义,并不能掩盖这一在民间长期广为流传的神话故事的美丽光辉。”<sup>1</sup>

杜氏虽然颠覆了宋玉创作的神女传说故事,但是,他的改写并非完全凭空杜撰。杜氏将多情的神女变身为传道、施善的女仙。至于选择巫山神女与大禹治水的传说相结合,与他是四川人,熟悉峡江地区有关巫山神女传说和治水传说有关。

《山海经·大荒南经》载曰:

大荒之中,有山名殳涂之山,青水穷焉。有云雨之山,有木名曰栾。禹攻云雨,有赤石焉生栾,黄本,赤枝,青叶,群帝焉取药。

袁珂先生认为:“‘云雨之山’即巫山,‘禹攻云雨神话’,当即禹巫山治水之神话也……然知民间古固亦有禹巫山治水之神话也。其原始状态为何?则曰:此经之‘禹攻云雨’是矣。”<sup>2</sup>可见,杜氏笔下的巫山神女故事,由此附会而来。在道家看来,每一个现实中的伟大事件或英雄事迹无一不是神仙在背后指点。因此,杜氏成功地将当地人耳熟能详的大禹治水故事与神女传说相融合,借此扩大道教在民间的影响。

1 任桂园:《巫山文化简论》,载《四川三峡学院学报》2000年第4期。

2 转引自袁珂:《山海经校注》,上海:上海古籍出版社,1988年,第377页。

道家对女仙的尊重使得杜光庭认为宋玉的创作褻渎了巫山神女，于是，在其编撰的《墉城集仙录》中将这一故事做了合乎道教规范和理想的修改。由于道教在民间的影响，改版后的巫山神女传说走进了民众生活之中，在人们的口耳相传之间流传至今。当然，民间传承的巫山神女传说并非全部来自道教，作为生活化最强的口承巫山神女传说，在强势文人文学和道教经义的影响下，很难进入人们的视野，也很难被记录下来，然而，当代流传的巫山神女传说则为我们留下了宝贵的口承资料。

### (三)口承特色

巫山神女传说的口承系统从瑶姬时代就已经存在，只不过口承语言的变异性和时代性，让我们无法从历史的烟幕中窥见其特色，加上中国古代并不重视口承语言的内容，因此，讨论口承语言中的巫山神女传说，只能依照当下对巫山神女传说的记录。检阅 20 世纪 80 年代以后记录的巫山神女传说，主要有五个文本，分别是田海燕整理的《神女峰》<sup>1</sup>（传说 I）；韩致中整理的《巫山神女》<sup>2</sup>（传说 II）；《中国民间故事集成·四川卷·神女的传说》<sup>3</sup>（传说 III）；巫山县船工谭成玉讲述的《神女传说》<sup>4</sup>（传说 IV）；黄永林选编的《泰山黄河的传说·神女峰》<sup>5</sup>（传说 V）。五则来自民间的传说，成为巫山神女传说当代化的典型异文，通过提取母题方法，五则巫山神女传说情节单元如下表：

1 王光荣选编：《三峡风景传说·神女峰》，成都：四川人民出版社，1987 年，第 4 页。

2 中国民间文艺研究会湖北分会编：《三峡的传说》，上海：上海文艺出版社，1983 年，第 78 页。

3 中国民间文学三套集成办公室中国民间文学集成全国编辑委员会，中国民间文学集成四川卷编辑委员会：《民间故事集成·四川卷》，中国 ISBN 中心，1984 年，第 98 页。

4 同上，第 99 页。

5 黄永林：《泰山黄河的传说·神女峰》，武汉：湖北人民出版社，1994 年，第 52 页。



情节单元	传说 I	传说 II	传说 III	传说 IV	传说 V
瑶姬为王母女	✓ <sup>1</sup>	✓	✓		✓
瑶姬仙界习文练武	✓	✓	✓		
游历仙界人间	✓		✓		
东海龙王求亲	✓	✓			✓
斩杀蛟龙	✓	✓	✓	✓	✓
蛟龙尸体阻隔江水	✓		✓	✓	✓
瑶姬助大禹治水	✓	✓	✓	✓	✓
大禹拜见瑶姬	✓		✓	✓	
瑶姬为民排难	✓	✓			✓
修庙祭祀神女	✓		✓	✓	
化为山峰	✓	✓		✓	✓

从传说内容上看，五篇异文的共同点：主人公叫瑶姬，为西王母的第二十三女儿，即为巫山神女；巫山神女“斩杀十二蛟龙”；帮助大禹治水；瑶姬留恋人界化为山峰。瑶姬在仙界活泼好动，不愿生活在森严壁垒的仙界，而是向往人界的凡俗生活，她与以西王母为代表的仙界众神矛盾日益尖锐，互不妥协。这些共同点与道教系统中的巫山神女传说具有明显的渊源关系。但是，东海龙王求亲，西王母将瑶姬许配给东海龙王而遭到瑶姬拒绝，是道教传承系统中没有的情节。

瑶姬斩杀蛟龙的尸体阻塞江水淹没农田，才有大禹巫山治水，而巫山地区的险峻地理以及工程的艰巨引出神女的帮助。传说情节承接自然，逻辑严密。

瑶姬助禹治水后，五个文本出现了两种不同的发展方向，以传说 I、II 为代表是瑶姬为峡江人除害；一种就此结束，人们对治水有功的神女化峰后表示敬意，修庙建祠，以示尊重。

1 “✓”表示文本中有的情节。

传说落脚于神女峰及其巫山十二峰来历的解释,其内在精神展现了峡江人的理想与浪漫情怀,也展示了峡江人不惧艰难,积极乐观的秉性和价值取向。

#### 四 巫山神女传说的价值取向

巫山神女传说传承中的文人创作、道教经义和民间口承三渠道中的前两种渠道通过文字记录下来,并且反馈到民间,与生活状态的巫山神女传说紧密结合。可以说,这三种不同传承渠道下的神女传说体现了传承人不同的价值追求。

宋玉笔下的巫山神女是帝王的女儿,美丽多情,拥有凡人的情感需求。她未嫁却过早地离开了人世。当遇到心仪的楚怀王,敢于大胆表现性爱的欲望;但是,当她再次遇到楚襄王时,却囿于礼教,拒绝与之相恋相爱。她既有张扬个性的勇敢,又有顾忌礼教,惧于传统的软弱。

道教版本中的神女一改风月形象,化身为疾恶如仇,体恤下情的仙界女英雄。她既有仙界神仙的冷峻,又有体恤民众的热情,诚如袁珂先生所言:“从神女入楚怀王梦,演变为神女帮助大禹治水,可以看出人民对神话的选择和喜爱。人们是不喜欢那淫奔的神女,而是喜欢那为人民的事业贡献出一份力量的神女的,所以当后一种神话成为文字记录出现在世间时,很快就居于压倒的优势,以后诗文所颂和民间所传,都以此为主流(宋代诗人的诗,都是歌颂帮助大禹治水的神女的;至今三峡民间所传瑶姬神话大体上保存着《都城集仙录》记叙的内容),前一种神话于是逐渐变得黯淡无光,只供少数文人去欣赏了。”<sup>1</sup>

袁珂先生站在人民的立场,从价值层面肯定了民间对道教领域巫山神女传说故事的吸纳和因袭。正是因为巫山神女为百姓排忧解难的善举,使她成为峡江人景仰的地域山川神。宋代诗人陆游曾在《入蜀记》中记载:

二十三日,过巫山凝真观,谒妙用真人祠。真人即世所谓巫山神女

1 转引自连镇标:《巫山神女故事的起源及其演变》,载《世界宗教研究》2001年第4期。

也。……庙后，山半有石坛，平旷。传云：“夏禹见神女，授符书于此。”

这里的“传”，即杜光庭的《墉城集仙录》中有关“云华夫人”（巫山神女）的传说故事。即便是宋代鼎鼎大名的诗人陆游，也深受当地口头传说的影响，认可道教修改后的神女传说。从陆游在三峡游览凝真观的描写看，道教版的巫山神女传说在峡江是传承的主流。

但是，峡江人在道教版的巫山神女传说基础上，不断丰富着巫山神女的形象，并且逐渐剔除了道教版中浓厚的说教气和严肃味，使得巫山神女以亲和的地域守护神面目以及爱民如子的人格魅力在后世广为传颂，形成了跟宋玉为核心的文人传承系统、道教版本并行不悖的传承线路。

民间口承巫山神女传说中的瑶姬与道教系统中的“云华夫人”不一样，瑶姬身上集中了民间疾恶如仇的侠义性格。例如，瑶姬对母亲诋毁人间相当反感；看到人们生活在水深火热中，不仅痛哭流涕，还用实际行动为百姓谋福祉，甚至为了永远与喜爱的峡江人生活在一起，毅然放弃了回天庭享受富贵，而是甘当巫山地域守护神，导引长江上船工的安全航行。

道教系统中的“云华夫人”是冷峻的仙人，她不仅站在云头冷观民间，对于大禹治水也是基于让这位民间的英雄感受道教的“恩典”，帮助大禹治水的原因是她过巫山的偶然行为，重在布道传义。“云华夫人”对大禹的耳提面命始终是高姿态出现，不仅让人们对她的冷漠产生距离感，也让人们对大禹的英雄形象大打折扣。“云华夫人”帮助大禹治水的“义举”俨然就是为了赢得人们修庙拜祭。

瑶姬在民间传说中，是一位帮助大禹治水可亲可敬的神女，她对峡江人的疾苦拥有与凡人一样的同情心，在是非面前有明确的判断准则。她轻视富贵，对危害百姓的行为和势力深恶痛绝。她斩杀蛟龙、拒绝东海龙王求婚和继续留在峡江造福百姓的诸种行为就是表现。

巫山十二座山峰是传说得以生成和流传的依托，传说对神女峰的来历有清晰的解释，对十二峰的来历也作了详细的交代，将道教版本中没有任何踪影的瑶姬的姐妹和侍女也纳入地方性解释之中，极大地增强了巫山神女传说的生活化和世俗化。传说中的诸多细节和形象均来自于巫山地境，斩杀蛟

龙的情节与当地的“斩龙台”彼此呼应，纹纹相扣，“治西南八十里错开峡，一石特立，相传禹王导水至此，一龙错行水道，遂斩之。故峡名错开，台名斩龙。”<sup>1</sup>

当然，我们必须看到杜光庭站在道教立场，为宣扬道家的“出世”思想和道教道义，将一位爱民的神女塑造为一位处处宣扬道教教义的劝道者，具有浓厚的“劝道”目的。杜氏笔下的大禹在治水方面无能为力，只好求助神力，大禹治水是神女授的“天书”和委派的神兵而成就的伟业。并且，传说中没有交代“云华夫人”为何化身山峰的直接动因，也看不出瑶姬对巫山的深情依恋和无限热爱。这些都是道教版巫山神女传说较之民间口承巫山神女传说的明显不足。

（本文写作参阅了我指导的硕士研究生祝晓春的学位论文《巫山神女传说研究》，特此致谢！）

---

1 [清]李友梁等纂：《巫山县志·古迹志》，巫山县志编纂委员会重印，1988年。

# 西王母神话的本土渊源

刘宗迪(中国社会科学院民族文学研究所)

西王母的故事在中国神话乃至中国宗教中具有重要的地位，由西王母演变而来的西华金母更是道教神谱中一位地位显赫的女神，民间世俗信仰中的王母娘娘也是由西王母演变而来的。

历来学者包括西方汉学家关于西王母的研究甚伙，大都认为西王母神话源于西域，或认为西王母源于西方神话，或认为西王母是西方一母系部落或方国的酋长或女神。虽然对西王母的具体神格尚存在诸多争论，但西王母“西方说”却似乎已经铁案如山，虽偶有学者试图想翻案<sup>1</sup>，在东方寻找西王母信仰的根源，但终因势单力孤，声音微弱，响应寥寥。

表面看来，西王母既然称为“西”王母，自然就应当处于西方，因此，到西方寻求西王母神话的来历，可谓顺理成章。然而，此说实想当然尔。盖所谓东、西、南、北，本属相对而言，何方为东，何方为西，全视说话者所在地而定。西王母神话起源甚早，其时或尚无如后来那样幅员辽阔的天下观，

---

1 翁银陶：《西王母为东方刑神考》，《民间文学论坛》1985年第1期；吕继祥：《关于西王母传说起源地的探索》，《民间文学论坛》1986年第6期。两文力倡西王母源于东方说，但其理据多不足为训。

其时所谓“西”，相对于后世辽阔的“中国”的版图而言，可能恰恰在于“东”。后人不察，想当然地以后世地理比拟上古地理，因此，就把原本可能是东方神话的西王母搬到遥远的西域去了。因此，要考定西王母究在何方，首要的是要了解记载西王母神话的早期文献的地域文化渊源。

西王母一名，见于先秦典籍者，以《山海经》为最古。《山海经》中的《西山经》、《海内北经》、《大荒西经》诸篇皆有关于西王母的叙述，而以上诸篇，又以《大荒西经》先出，故考索西王母神话的源头，应以《大荒经》为本。<sup>1</sup>

记载西王母的《大荒西经》处于《大荒经》世界的西方，是对大荒世界西方景观的描述。自古以来，学者们皆相信《山海经》的地理范围涵盖中国九州岛，而《大荒经》则是对九州岛周边荒服遐域的描述，既然西王母见于大荒世界的西方，那么，断定其为西方之神不是有充分的根据吗？实际上，《大荒西经》中关于西王母的记载，确系西王母西来说的最初源头。

但是，这一说法要能成立，首先要证明，《大荒经》所勾勒的地理范围就是古代中国人心目中的天下地理，也就是说，《大荒经》所谓的东、西、南、北四荒就是古人心目中环绕于中国之外的四方荒服之地，惟其如此，才能断定《大荒西经》所写照的西方就是中国的西方，进而才能断定，《大荒西经》中的西王母就是处于中国西方的西王母。那么，《大荒经》的地理范围和位置究竟如何呢？

## 一 由《大荒经》看西王母神话的地域渊源

### 1. 《大荒经》世界的范围

荒者，荒蛮渺远之谓也，《禹贡》五服，荒服最远，故所谓“大荒经”，顾名思义，就是关于四方荒远之地山川方国、方物人情的描述，果如是，《大荒经》所涉及的地理范围必极为辽阔广袤，古往今来的读者确对这一点深信

<sup>1</sup> 详见拙著：《失落的天书》，商务印书馆，2006年，第464页以下。

不疑。尽管对于《大荒经》中的某些地名具体指何地聚讼纷纭、迄无定论，但人们莫不把《大荒经》视为对九州岛之外遐域异类、异国风情的写照和传闻，从古代的郭璞、毕沅、吴承志、郝懿行诸家，到现代的蒙文通、顾颉刚、徐旭生、谭其骧诸贤，一直都孜孜不倦地试图把《山海经》地理与九州岛地理相印证。《大荒经》涵盖了古人心目中的天下地理，这早已成为不言而喻的常识，从来没有人想起来问过，《大荒经》说的果真是九州岛地理吗？它的地域范围果真有这么大吗？

其实，《大荒经》世界很小，小到只有方圆百里。

要了解《大荒经》的地理范围大小并不难，《大荒经》本身就给我们留下来确凿可凭的线索，惜乎古往今来的读者，为“大荒”一名所误，对这些明显可见的线索一直视而不见。

《大荒经》在记载了东、西方的七对日月出入之山。七座日出之山分别叫做大言、合虚、明星、孽摇顓羝、鞠陵于天、猗天苏门、壑明俊疾，皆见于《大荒东经》，七座日入之山分别叫做方山<sup>1</sup>、丰沮玉门、龙山、日月山、鳌摩钜、常阳之山、大荒之山，皆见《大荒西经》。

这七对日月出入之山分列《大荒经》之东、西方，遥相对应，实在引人瞩目。清代学者陈逢衡指出，《大荒东经》的七座日月所出之山和《大荒西经》的七座日月所入之山，是古人在其居住地东、西方选定用来标识时节的标志物。<sup>2</sup>例如，太阳处于从南数起的第一座山峰与第二座山峰之间，就是一月；当太阳移动到第二座与第三座之间时，就是二月，依此类推，当太阳移动到最北端的山峰时，就是夏至，太阳由此掉头向南回归，下半年从此开始，当晨昏日出日落之时，太阳处于从北数起的第一座与第二座山峰之间时，就是七月，当太阳移动到第二座与第三座山峰之间时，就是八月，依此类推，直到太阳移动到最南端的山峰时，就是冬至，一个回归年结束了，太阳由此又向北回归，从此开始了万象更新的新一年。<sup>3</sup>

1 按：《大荒西经》云：“西海之外，大荒之中，有方山者，上有青树，名曰柜格之松，日月所出入也。”因方山处西方，不当为日出之地，故“入”字当为衍文。

2 陈逢衡：《山海经汇说》卷二，道光二十五年刻本。

3 吕子方：《中国科学技术史论文集》下册，成都：四川人民出版社，1984年，第27页；郑文光：《中国天文学源流》，北京：科学出版社，1979年，第52页。

此种根据地面标志物观日出日落方位以定时节和月份的方法简便易行，经验丰富的老农至今仍能行之。

《大荒经》中的四荒经中还分别记载了四座四极之山，即东极之山“鞠陵于天”、西极之山“日月山”、南极之山“去瘞”、北极之山“天柜”，四极之山用以确定东、西、南、北的方位基准，而方位基准是准确进行天文观测的基本前提。宋代学者王应麟云：“作历之法必先定方隅，验昏旦，测时气，齐晷刻，候中气。又验之以农事之早晚，物类之变化，然后中气可得而定。中气既定，然后闰余可得而推。”（《玉海·卷十》）定方隅，即确定四方基准是观象授时之首务。《大荒经》中就有关于方位基准的系统记载，这就是其中的四极之山。

这四极之山和七对日月出入之山一道，就形成了一个完整的天文观测坐标系。<sup>1</sup>

总之，《大荒经》写照四方群山，旨在建构一个基于大地的天文观测坐​​标系统，这个系统是古人仰观天象的依据。在尚无望远装置的上古时代，这个系统要能够有效地发挥观测坐标的作用，构成这个系统的山峰，必须在人的肉眼视力所及的范围之内，也就是说，观象者立于“大荒”世界中央的观测点上，举目四望，这些山峰都在他的视野之内，如果看不见，自然也就丧失了作为观测坐标的作用。

这就等于说，《大荒经》“四荒”，其广袤不会超出人的目力所及，就算古人视力再好，古代的空气能见度再高，其视野范围也不会超过方圆百里吧！也就是说，《大荒经》中的那些山川风物不过是方圆百里之内的地形而已，远远扯不到九州岛，更谈不上四荒或海外。这个结论与传统的观点大相径庭。

## 2. 《大荒经》世界所处的方位

那么，这个方圆百里的《大荒经》世界究在何方？只有解决了这一问题，我们才能知道《大荒经》中的西王母究属何方神圣。

时代渺远，文献不足，要准确判定《大荒经》所描写的山川景观究在何

---

1 关于《大荒经》与天文观测的关系，详见拙著《失落的天书》。



方，自然是不可能的，而且我们根本就不应奢望先秦史籍中会有对这个蕞尔之邦的地理记载。不过，我们可以通过分析《大荒经》中有关记载的文化内涵，大致推定其所属地域。

(1) 由《大荒经》的历法制度看其产生的地域

《大荒经》中有关于四方神和四方风的记载：

有人名曰折，东方曰折，来风曰俊，处东极以出入风。（《大荒东经》）

有神名曰因，南方曰因，来风曰民，处南极以出入风。（《大荒南经》）

有神名曰夷，西方曰夷，来风曰韦，处西北隅以司日月之长短。（《大荒西经》）

有人名曰鹑，北方曰鹑，来风曰狻，是处东北隅以止日月，使无相间出没，司其短长。（《大荒东经》）

胡厚宣先生早在1941年就发现《尚书·尧典》中的四方之人其实就是《大荒经》中的四方神，而且同样的四方风和四方神体系也完整地载于殷墟卜辞<sup>1</sup>，胡氏以及随后其他学者的相关研究证明，四方风和四方神的名号最初取义于春、夏、秋、冬四季，四方神和四方风分居《大荒经》世界的四方，其实就是表示春、夏、秋、冬四时，四方风其实就是四时风。以风纪时，反映了根据季候风现象区分季节的物候历制度。不同的时节，风的风向、风力和湿度各不相同，可以导致干旱、多雨、暑热、寒冷等不同的气象条件和水土、禽兽、昆虫、草木等不同的物候变化，这种现象，在气象学上，就被称为“季候风”。古人生产生活与气象息息相关，因此，很早就认识到季候风与物候之间的关系了。《管子·版法解》云：“万物尊天而贵风雨，……所以贵风雨者，为其莫不待风而动，待雨而濡也。”《周易·说卦传》云：“桡万物者，莫疾乎风。”《易纬乾坤凿度》卷下郑玄注引《万形经》云：“风者，天地之大信。”<sup>2</sup>季候风总是在每年大致相同的时

1 胡厚宣：《甲骨文四方风名考》，载《责善半月刊》，第2卷第19期，1941年。

2 安居香山、中村璋八辑：《纬书集成》，石家庄：河北人民出版社，1994年，第113页。

节如期而至，带来寒暑交替、季节转换的消息，故可根据季候风现象标示季节和节令。<sup>1</sup>

风“养物成功”，农事丰歉与风息息相关，因此，这种观风纪时的物候历肯定渊源甚古，与农耕的历史相始终。根据《左传》的记载，这种习俗可以追溯到少皞时代。《左传·昭公十七年》记的郯子之言云：

我高祖少皞摯之立也，凤鸟适至，故记于鸟，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。

少皞以凤鸟为历正，在殷墟卜辞中，“凤”与“风”是同一个字，凤鸟为历正，也就意味着候风纪时。在传说中，用于候风的器具相风恰恰是由少皞之母发明的。《拾遗记》卷一云：

少昊以金德王，母曰皇娥。……帝子与皇娥泛于海上，以桂枝为表，结熏茅为旌，刻玉为鸠，置于表端，言鸠知四时之候，故《春秋传》曰‘司至’是也。今之相风，此之遗象也。

“结熏茅”为旌，即连缀茅絮于竿首，茅絮随风飘动，据以即可观察风向和风力，其实就是风信旗或风向标的雏形。而“刻玉为鸠”，则开后世铸铜或刻木为候风鸟的先河。汉代宫殿上就有候风铜鸟<sup>2</sup>，唐《开元占经》中则

1 屡见典籍记载的四风、八风乃至十二风系统，实际上就是源于以风记时的风历或物候历。《易纬通卦验》言之甚明：“立春调风至，春分明庶风至，立夏清明风至，夏至景风至，立秋凉风至，秋分闾阖风至，立冬不周风至，冬至广莫风至。”

2 《三辅黄图》卷四记载：“汉灵台，在长安西北八里，汉始曰清台，本为候者观阴阳天文之变，更名曰灵台。郭延生《述征记》曰：‘长安宫南有灵台，高十五仞，上有浑仪，张衡所制。又有相风铜鸟，遇风乃动。’一曰长安灵台上有相风铜鸟，千里风至，此鸟乃动。又有铜表高八尺，长一丈三尺，广尺二寸，题曰太初四年造。”灵台为观象测天之处，宜其设相风于其上也。另据张衡《西京赋》：“风骞翥于薨标，咸溯风而欲翔。”薛综注：“谓作铁凤凰，令张两翼，举头敷尾，以函屋上，当堂中央，下有转枢，常向风，如将飞者也。”

有对候风鸟制作和使用方法的准确记载。<sup>1</sup>

四方风纪时系统，既见于《大荒经》，又见于殷墟卜辞，而其渊源可以追溯到少皞时代，三者一脉相承，也暗示了《大荒经》与东方的殷商文化和东夷文化之间的地域文化渊源。《大荒经》是东夷文化的产物，此一证也。

## （2）由《大荒经》中的先王谱系看其产生的地域

《大荒经》中记载了一系列古史传说中的先王（神）谱系，这一神谱体系也体现了鲜明的东夷文化的特征。

古史传说中的五帝几乎都出现在《大荒经》的神谱中，凡有黄帝、帝喾、少皞、颛顼、帝尧、帝舜、帝俊等，其中出现频率最高、地位最为显赫的是帝俊。

**帝俊：**帝俊为《大荒经》中的至高神，他在《大荒经》中具有至高无上的地位，这主要在体现如下两个方面，第一，帝俊是《大荒经》诸族之始祖，也就是说，帝俊是《大荒经》古史系统的人类始祖；第二，帝俊之族为《大荒经》历法制度和文化制度的创始者，也就是说，帝俊是《大荒经》古史系统中的造物之神。

帝俊是“大荒”中许多方国的始祖，这些方国包括《大荒东经》的中容之国、司幽之国、白民之国、黑齿之国，《大荒南经》的三身之国、季厘之国、羲和之国、《大荒西经》的西周之国，凡八“国”。

帝俊之名，除了《大荒经》，不见于任何先秦典籍，其实，他就是古史传说中的帝舜或者帝喾，帝俊、帝舜和帝喾之关系，前人如郭璞、毕沅、郝懿行、王国维、郭沫若、陈梦家、袁珂、杨宽、刘起釭等多有论述，此不赘引。帝舜和帝喾也见于《大荒经》，其中，以帝舜为祖的方国有《大荒东经》的“摇民”和《大荒南经》的“豷民之国”二国。则《大荒经》中帝俊之后凡十国，由其支脉之众多，可见其在《大荒经》世界中地位之显赫。

此外，《大荒南经》有“俊坛”、《大荒北经》有“帝俊竹林”，《大荒东经》云：“有五采之鸟，相乡弃沙。惟帝俊下友。帝下两坛，采鸟是司。”“帝下两坛”亦帝俊之坛，“俊坛”和“帝俊竹林”当为奉祀帝俊之所，由《大荒经》世界中处处可见奉祀帝俊之所，亦可见帝俊地位之高尚。

<sup>1</sup> 瞿县悉达：《开元占经》卷九十一。

在《大荒经》后有《海内经》一篇,它应当也属于《大荒经》,作为“中荒经”与东荒经、南荒经、西荒经、北荒经四篇组成一个整体。《海内经》最后一段专述诸般文物之来历,其中,许多造物者都是帝俊的后裔,诸如“始以木为车”的吉光、“为琴瑟”的晏龙、“始作牛耕”的叔均、“始为歌舞”的才子八人、“始作下民百巧”的巧倕。可见,在《大荒经》世界的古史系统中,帝俊的地位确实非同小可,他既为众族肇基,又为人文初祖。

帝俊即帝舜,而舜为东方之人。舜居东方之说,屡见典籍。《墨子·尚贤中》云:“古者舜耕历山,陶河滨,渔雷泽,尧得之服泽之阳。”《孟子·离娄下》:“舜生于诸冯,迁于负夏,卒于鸣条,东夷之人也。”赵岐注:“诸冯、负夏、鸣条,皆地名,负海也。在东方夷服之地,故曰东夷之人也。”《韩非子·难一篇》云:“历山之农者侵畔,舜往耕焉,期年畊亩正;河滨之渔者争坻,舜往渔焉,期年而让长;东夷之陶者器苦窳,舜往陶焉,期年而器牢。”《史记·五帝本纪》即综合诸家之说云:“舜耕历山,渔雷泽,陶河滨,作什器于寿丘,就时于负夏。”雷泽,《集解》引郑玄说即兖州泽,《正义》引《括地志》云在濮州雷泽县;河滨,《集解》引皇甫谧说在定陶,寿丘,《集解》引皇甫谧谓在鲁北门;负夏,《集解》引郑玄说为卫地。总之,舜之诸地皆在今山东一带,则舜为“东夷之人”明矣。又,舜后居地皆在东方,《国语·鲁语下》云:“昔武王克商,……肃慎氏贡楛矢、石磬,其长尺有咫。先王欲昭其令德之致远也,以示后人,使永监焉,故铭其栝曰‘肃慎氏之贡矢’,以分大姬,配虞胡公而封诸陈。”《左传·昭公八年》亦云:“自幕至于瞽瞍,无违命。舜重之以明德,置德于遂,遂世守之。及胡公不淫,故周赐之姓,使祀虞帝。”《史记·陈杞世家》云:“陈胡公满者,虞帝舜之后也。……舜已崩,传禹天下,而舜子商均为封国。……至于周武王克殷纣,乃复求舜后,得妫满,封之于陈,以奉帝舜祀,是为胡公。”索隐云:“商均所封虞,即今之梁国虞城是也。”陈,今豫东淮阳县;虞城,即今鲁豫之交的虞城;遂国,在今肥城南境、汶河北岸,即《左传·庄公十三年》所云“齐人灭遂而戍之”者。<sup>1</sup>

1 温玉春、曲惠敏:《少昊、高阳、高辛、陶唐、有虞诸氏族原居今山东考》,《管子学刊》1997年第4期。

总之,帝舜或者帝俊为东夷之人,当无疑义,帝俊为《大荒经》之主神,此《大荒经》出于东夷文化之又一证。<sup>1</sup>

颛顼:《大荒经》另一位“头面人物”是颛顼,他出现的次数比帝俊还多,他是数个方国和重要人物的始祖,如《大荒南经》的“季禹之国”、“颛顼国”,《大荒西经》的“淑士”国、始作乐风的“太子长琴”、绝天地通的“重”和“黎”、“行日月之行次”的“噎”、不死的“三面之人”,《大荒北经》的“叔歌国”、“苗民”。

颛顼的居地亦在东方。《史记·五帝本纪》“帝颛顼高阳者。”集解引皇甫谧云:“都帝丘,今东郡濮阳县是也。”说据《左传·昭公十七年》:“卫,颛顼之丘,故曰帝丘。”杜预注:“卫,今濮阳县。其城内又颛顼之冢。”今本《竹书纪年》亦云:“帝颛顼高阳氏:元年帝即位,居濮。”颛顼居卫,显系东方民族,实际上,《大荒东经》所谓“东海之外大壑,少昊之国,少昊孺帝颛顼于此弃其琴瑟。”即足以证明在《大荒经》古史系统中,颛顼与少皞一系。又,《左传·昭公八年》云:“陈,颛顼之族也,……自幕至于瞽瞍无违命,舜重之以明德,真德于遂。遂世守之。及胡公不淫,故周赐之姓,使祀虞帝。”陈既为颛顼之族,又为虞舜之后,则舜、少皞、颛顼实一脉流传,固属东方

1 因周时有虞国在河东,故有舜居河东之说,舜的地望因此横生枝节。《史记·五帝本纪》“虞舜”,《索隐》云:“虞,国名,在河东太阳县。”《五帝本纪》又云:“舜,冀州之人也。”《正义》云:“蒲河东县,本属冀州。宋《永初山川记》云:‘蒲坂城中有舜庙,城外有舜宅,及二妃坛。’”《集解》引郑玄云舜耕之历山在河东。曾巩《齐州二堂说》云:“以予考之,耕稼陶渔之初,当同时,则地不宜相远……图记皆谓齐之南山为历山,舜所耕处,故其城名历城,盖信然也。”杨宽先生《中国上古史导论》云舜都蒲坂之说,乃因周时河东之虞国而附会,《左传·昭公元年》载子产之说:“昔高辛氏有二子,伯曰阍伯,季曰实沈,居于旷林,不相能也,日寻干戈,以相征讨。后帝不臧,迁阍伯于商丘,主辰。商人是因,故辰为商星。迁实沈于大夏,主参,唐人是因,以服事夏、商。其季世曰唐叔虞。当武王邑姜方震大叔,梦帝谓己:‘余命而子曰虞,将与之唐,属诸参,而蕃育其子孙。’及生,有文在其手曰虞,遂以命之。及成王灭唐,而封大叔焉,故参为晋星。”似周时之虞国确为唐虞之后,但子产之说,显系世俗口耳相传之故事,不足为典据。周时之虞国除了名称与虞舜之虞巧合外,毫不相干。至于河东之舜庙、舜宅之类,则显系虞舜传说流行其地之后,好事者之捏造拟构。《史记·五帝本纪》正义又有历山在随州、舜居姚城在越州余姚县之说,皆属民间因地名偶合而编造之风物传说,更无需深辨矣。

民族。<sup>1</sup>

东方之神颛顼频见《大荒经》，此《大荒经》出自东夷文化又一证。

少皞：除帝俊和颛顼之外，少皞也是《大荒经》世界中的显要之一，《大荒经》所反映的四方风制度与少皞“以凤鸟为历正”的习俗息息相关。另外，《左传》称少皞以鸟名官，这反映了少皞所属的东夷文化区以鸟为图腾的风习，东夷以鸟为图腾的风习也在《大荒经》中留下了明显了印记。《大荒经》中，不仅地位显赫的四方神皆作人鸟之像，人首鸟身或鸟首人身的鸟人形象在其中比比皆是，其中既有如羽民国、讙头国、毕方鸟等人面鸟身的异人，也有鸟氏、咸鸟等以鸟为名的族类；既有为帝俊司神坛的五彩鸟，也有为西王母取食的三青鸟；既有带来吉祥的鸾凤，也有带来灾祸死亡的怪鸟；神坛上栖息有青鸟、琅鸟、玄鸟、黄鸟等珍禽，昆仑上飞翔着戴蛇践蛇的凤凰、鸾鸟；所载方国，屡言其“使四鸟”……整个《海经》古图中到处是羽类荟萃、凤飞鸾舞，俨然是一幅神鸟翔集的壮观画卷。《海经》古图这样一幅羽类纷呈的画卷，只能是东方鸟夷即帝俊—少皞—殷商文化的产物。

炎帝、黄帝、祝融等这些在古史传统中鼎鼎有名的“先王”，亦莫非源于东方文化，对此，学者已多有阐发。<sup>2</sup> 由于其在《大荒经》中地位远无帝俊、

1 因载记中有颛顼居若水云云，致使关于颛顼载地之说横生枝节，以颛顼为西方之族，不足为训，说来话长，容另文详之。

2 (1) 关于炎、黄皆东方民族之神，参见吕思勉：《神农与炎帝、大庭》、《炎黄之争考》，载《吕思勉读史札记》，上海：上海古籍出版社，1982年；王献唐：《炎黄氏族文化考》，济南：齐鲁书社，1985年；杨宽：《中国上古史导论》，载《古史辨》第7册（上），上海：上海古籍出版社，1982年；叶林生：《古帝传说与华夏文明》，哈尔滨：黑龙江教育出版社，1999年；温玉春：《黄帝氏族起于山东考》，《山东大学学报（哲学社会科学版）》1997年第1期；景以恩：《炎黄虞夏根在海岱新考》，《管子学刊》1997年第3期；景以恩：《齐鲁炎黄族探源》，《管子学刊》1998年第4期；张为民：《黄帝族源东夷说》，《东方论坛》2001年第2期。按：时下炎黄二帝源于西方之说，颇为流行，其说盖肇自傅斯年《夷夏东西说》，徐旭生《中国古史的传世时代》承之。考其以炎黄出自西方的最有力证据，无非《国语·晋语四》所谓“昔少典娶于有蟠氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。”此文实不足以证明炎帝出自西方，说颇烦，亦容另文详论。

(2) 关于祝融为东方之神，参见杨宽：《中国上古史导论》，载《古史辨》第7册（上），上海：上海古籍出版社，1982年；叶林生：《古帝传说与华夏文明》，哈尔滨：黑龙江教育出版社，1999年；萧兵：《楚辞文化》，北京：中国社会科学出版社，1990年；李学勤：《论祝融八姓》，《江汉论坛》1980年第2期；李惑之：《试论楚先祖祝融谱系》，《江汉考古》1988年第1期；何幼琦：《论祝融及其后“八姓”》，沈建华：《由出土文献看祝融传说之起源》，《东南文化》1998年第2期。

颛顼、少皞那样煊赫，为省枝蔓，此不具论，以上所述，即足以表明《大荒经》与东夷文化的渊源。

综上所述，《大荒经》所描述的地域范围只是肉眼视力所及的范围，其地理中心在东不在西，属于东夷文化区。这就意味着，《大荒经》中的西王母，虽见于《大荒西经》，居于大荒世界的西方，这个“西方”却只是这个东方百里之邦的西方，是“东方”的西王母，而不是住在渺远西荒的西王母。这东方的女神，之所以成了西方的王母，是因为人们对《大荒经》的地理范围疏于考究，望文生义，想当然地把《大荒经》与华夏地理观念中的四荒混为一团，认为《大荒经》版图笼罩九州岛，磅礴四海，于是，原本居于东方崇山中的西王母，就被用乾坤大挪移之法搬到了西方峻岭之中。

西王母就是这样从一个地方性的东方女神摇身一变成为一个神秘的西方女神，于是，就有了西王母“西来说”这一千古迷误，这一迷误两千多年来不仅一直诱使着人们在西方世界上下求索，追寻西王母神话的发祥地，而且也鼓动着人们在西方世界为西王母筑祠修庙，于是，西王母果真在西方“安家落户”了，这个背井离乡的女神乐不思蜀，错认他乡是故乡，而西王母“西来说”遂由理想变成现实，由谬误变为真理，可谓铁案如山，毋庸置疑。

现在，我们既然揭露了西王母神话“西方说”、“无中生有”的来龙去脉，那么，古往今来一切在西方求索西王母神话渊源的学术努力也就变成白日说梦，不攻自破了。

## 二 由汉代西王母信仰的传播和分布看西王母神话的地域渊源

### 1. 西汉末年的“传西王母筹”民众运动

神是人的造物，但是，人并不能凭空捏造出诸神的形象，神话背后都有深邃的宗教信仰作为观念和习俗背景，神正是一种宗教在其形成和发展过程中创造出来的偶像，信徒们用这种偶像将宗教社会的价值和理念形象化具象

化，使之得以最直观最生动最感人地体现。西王母是一位被中国人长期崇拜和传颂的女神，这样一位声名煊赫、地位崇高的女神不可能是小说家无缘无故的幻想和捏造，而肯定有其深厚的民俗和宗教文化背景。要真正理解西王母神话的文化内涵，彻底揭示西王母神话起源的奥秘，就必须发掘这种神话发源于其中又在其中得以发扬光大的那种民俗和宗教文化背景。

西王母神话在先秦文献中就已见诸记载，说明对西王母的信仰和崇拜在那时业已深入人心了，但也许是由于这种信仰固有的民间性和鄙俚性，关于其信仰的具体情况的记载在先秦文献中皆付阙如。西王母信仰第一次浮出民间引起上层社会的震荡并因而被载入史册是在西汉末年。西汉哀帝年间，由于连年大旱，民不聊生，酿成了震动京师的大规模流民运动，而这种流民运动是以“传西王母筹”的形式出现的。《汉书·哀帝纪》云：

（建平）四年春，大旱，关东民传行西王母筹，经历郡国，西入关至京师，民又会聚祠西王母，或夜持火上屋，击鼓号呼相惊恐。

《汉书·天文志》云：

（哀帝）建平……四年正月、二月、三月，民相惊动，讙哗奔走，传行诏筹，祠西王母，又曰：“纵目人当来。”

《汉书·五行志》云：

哀帝建平四年正月，民惊走，持粟或楸一枚，传相付与，曰行诏筹。道中相过逢多至千数，或被发徒跣，或夜折关，或踰墙入，或乘车骑奔驰，以置驿传行，经历郡国二十六，至京师。其夏，京师郡国民聚会里巷仞佰，设张博具，歌舞祠西王母。又传书曰：“母告百姓，佩此书者不死。不信我言，视门枢下，当有白发。”至秋止。

三者所记为同一事件，足见此事之轰动一时。



一种信仰可能在民间社会长时期默默涵养滋生，而不会引起上层社会的注意，但一旦下层民间社会因受大规模的天灾或战乱的扰动而瓦解，这种原本默默无闻的信仰就会因其为衣食无靠的灾民提供了精神上的寄托和社会上的归依而迅速传播，从而爆发为剧烈的宗教运动，撼动现实社会秩序，成为惊动朝野的政治事件，而蛰伏草泽的野心家也会借势而起，成为弥赛亚式的“教主”或起义领袖。汉建平四年的“传西王母筹”事件就是这样一次典型的民间宗教运动，这样一次大规模的宗教运动，决非一朝一夕之功，其信仰必然已经在民间经过了长期的酝酿和传播。

由上面的叙述可以看出，在“传西王母筹”运动兴起之初，这种运动还只是被汉代上流社会视为威胁社会秩序的社会动乱现象，后来，王莽为了给自己居摄篡汉寻求根据，遂将这次“传西王母筹”运动视为预兆元后女主摄位的瑞应，《汉书·元后传》云：

莽又欲改太后汉家旧号，易其玺绶，恐不见听……于是冠军张永献符命铜壁，文言“太皇太后当为新室文母太皇太后”。莽乃下诏曰：“予视群公，咸曰‘休哉！其文字非刻非画，厥性自然。’予伏念皇天命予为子，更命太皇太后为‘新室文母太皇太后’，协于新故交代之际，信于汉氏。哀帝之代，世传行诏筹，为西王母共具之祥，当为历代母，昭然著明。予祇畏天命，敢不钦承！谨以令月吉日，亲率群公诸侯卿士，奉上皇太后玺绶以当顺天心，光于四海焉。”

民间的西王母崇拜因新莽的提倡而名正言顺，到东汉时代已遂蔚然成风，并得到上流社会的热烈响应，出土的东汉画像石中大量的西王母画面就是明证。

现在发现的西王母图像，除少数属西汉末期之外，均属东汉时期，主要分布于山东、苏北、河南、四川、陕北等地区<sup>1</sup>，其分布非常集中，如在山东和江苏主要集中于两省交界的鲁西南和苏北地区，在河南则主要集中于南阳

1 李淦：《论汉代艺术中的西王母图像》，长沙：湖南教育出版社，2000年，第2页。

和洛阳地区，其中尤以鲁西南最为密集，其次则是四川的成都平原。而最早的道教教团太平道和五斗米道恰恰是活动于这两个地区。<sup>1</sup>

西王母画像的地区分布与东汉道教策源地的吻合当然不会是偶然的巧合，西王母在道教神谱中占有重要的地位。这种吻合现象表明，西王母崇拜从一开始就与原始道教难分难解。

原始道教即神仙道教，源于东方燕齐之地，秦皇汉武所笼络的神仙方士都是来自这一地区，而来自齐地者尤众<sup>2</sup>，最早的原始道教运动即东汉末年的太平道起义也主要以这一地区为根据地。《汉书》云：“关东民传行西王母筹，经历郡国，西入关至京师。”“关东”指函谷关以东地区，包括今河南、山东等地区，“传行西王母筹”的方向自东向西，就暗示了西王母信仰的传播方向。西王母信仰的这种自东向西的流动，同时也是西王母信仰的自下向上、自民间向上层社会的流动，正是西汉末年西王母筹西入关传入长安，才使这种原本只是在东方悄然滋生的信仰引起京师上流社会的震动，并经新莽朝的认可而在东汉时代广泛地传播开来。由此足见，中国境内的东部而不是中国境内的西部或中国之外的西域才是西王母信仰的原发地，西王母信仰是自东向西传播的，而不是像人们通常认为的那样是来自遥远的西方“西王母之邦”，而在这种信仰于西汉末年向西传播之前，必定在其原发地经过了漫长的酝酿时期。

实际上，最早记载西王母崇拜的诸子文献正是齐人的作品《管子》，其《轻重己》云：“以春日至始，数九十二日，谓之夏至，而麦熟。天子祀于太宗，其盛以麦。麦者，谷之始也。宗者，族之始也。同族者人（入），殊族者处。皆齐，大材，出祭王母，天子之所以主始而忌讳也。”“王母”当即西王母，《管子》书主要是田齐时代稷下学人言论的汇集，夏至祭王母，这可能是战国时代东方西王母崇拜所留下的唯一确凿可凭的文献线索。

值得注意的是，《管子》称之为“王母”，这或者是意味着最初“王母”之前并无“西”字，“王母”之前被冠以“西”字而变成西王母是人们将王

1 [日] 瀧德忠：《道教史》，萧昆华译，上海：上海译文出版社，1987年，第81页。

2 参见《史记·秦始皇本纪、孝武本纪、封禅书》和《汉书·武帝纪、郊祀志》。

母误解为西方之人的结果。迄至汉代，尽管传世文献中和出土文物（如画像石、铜镜）中多见“西王母”之名，但也不乏不冠以“西”字而单称“王母”者。《易林》繇辞屡言西王母，如下述数辞：

稷为尧使，西见王母，拜请百福，赐我嘉子。（坤之噬嗑）

患解忧除，王母相予，与喜俱来，使我安居。（蒙之巽）

引髻牵须，虽拘无忧，王母善祷，祸不成灾。（讼之需）

弱水之西，有西王母，生不知老，与天相保。行者厄殆，利居善喜。

（讼之泰）

戴尧扶禹，松乔彭祖，西遇王母，道路夷易，无取难者。（讼之家人，师之离，损之离）

中田膏黍，以享王母，受福千亿，所求大得。（小畜之丰）

金牙铁齿，西王母子，无有祸殃，候舍陟道，别来不久。（小畜之大有）

驾龙骑虎，周遍天下，为神人使，西见王母，不忧危殆。（临之履）

西逢王母，慈我九子，相对欢喜，王孙万户，家蒙福祉。（鼎之萃）

“西王母”和“王母”兼称。《易林》其书为民间占卜所用，其繇辞语义浅显直白，当系仿自当时的民间谣谚，由其中西王母屡称“王母”，可知“王母”之称流行于汉世。

对西王母的信仰和崇拜仪式在汉代就已经深入人心，广为流行。很难相信，这样一种对华夏民间社会和上层政治发生了深刻影响的信仰会毫无本土渊源，完全是遥远的西方一个来历不明、虚无缥缈的神话所引发。西王母神话与信仰息息相关，西王母信仰流行之地必定也就是西王母神话流传之域，既然西王母信仰和祭仪盛行东土，则这片土地必定也就是西王母神话的发祥之地，西王母完全是东方本土之女神，而非迢迢而来的西方异族之神。

## 2. 西王母神话的西移

西汉末年，西王母信仰和崇拜既然盛极一时，为这位万民景仰的女神寻找故居、建立神祀自然就提上了议事议程。西王母既然早就被视为西方女神，

因此,她的故墟和神祀就只能到西土求索。按照《山海经》关于“西王母之山”的记载,按图索骥,要到辽阔的西土寻找一个地方让西王母安家落户,实在是一件轻而易举的事情。果然,《汉书》中就有了关于西王母石室的明确记载。《汉书·地理志下》金城郡:“临羌:西北至塞外,有西王母石室、僊海、盐池。北则湟水所出,东至允吾入河。西有须抵池,有弱水、昆仑山祠。”这是汉史(包括《史记》、《汉书》和《后汉书》)中记载的唯一明确与西王母有关的地名。《地理志》为记实性的地理学著作,因此,这段记载明言临羌有西王母遗迹,历来西王母研究者视为“至宝”,引为证明西王母信仰和神话源于西方的可靠证据。然《地理志》为东汉人所作,其所记为西汉末地理,西汉末地理已经汉人“案古图书”进行建制和命名,临羌的“西王母石室”当与西方的“昆仑山”一样,也是汉人因误解《山海经》为地理学著作而据之进行地理学建制和命名的产物。

《论衡·恢国篇》云汉平帝元始“四年,金城塞外羌豪良愿等种,献其鱼盐之地,愿内属汉,遂得西王母石室,因为西海郡”。<sup>1</sup>所言与《地理志》合。《汉书·王莽传》云:“平宪奏言:羌豪良愿等种,人口可万二千人,愿为内臣,献鲜水海、允谷盐池。莽奏请受良愿等所献地为西海郡。”《地理志》金城郡注云:“昭帝始元六年置,莽曰西海。”临羌县,师古注:“阌驷曰:西有卑和羌,即献王莽地为西海郡者。”《汉书·平帝纪》元始四年冬置西海郡,与《论衡》同,《王莽传》则云在五年,亦与此略同。<sup>2</sup>要之,西汉末年平帝时始置临羌所在的金城郡,在此之前,其地尚属西羌,尚不是汉朝的势力范围,非王道教化所及,羌狄化外之民,肯定不会供奉华夏之神西王母,也不会有供奉西王母的“石室”。

就在汉平帝四年(公元4年)之前六年,亦即哀帝建平四年(公元前2年),从正月一直到秋天,关(函谷关)东郡国广大地区发生了大规模的“传西王母筹”流民运动,这是西王母信仰首次见诸史书记载,野心勃勃的王莽趁机将这一社会运动视为其摄政代汉的祥瑞加以提倡和宣扬,原本可能仅在

1 文多舛误,据黄晖《论衡校释》校。

2 黄晖:《论衡校释·恢国篇》。

民间流传的西王母信仰从此时来运转，获得官方的确认，从此盛行不衰，从新莽时期开始出现并在东汉时期盛极一时的西王母画像石就是明证。<sup>1</sup>王莽为给自己篡汉辩护，大肆伪造瑞应讖书，并授意郡国亲信也如法炮制，临羌的“西王母石室”显然就是在此种政治氛围和宗教狂热的激励下被人捏造出来的“圣迹”。“石室”本是汉代郡县各地供奉西王母的专门场所，不止临羌才有，《太平御览·礼仪部》引《汉旧仪》云：“祭〔西〕王母于石室，皆在所二千石、令、长奉祠。”<sup>2</sup>暗示汉代各地皆设有祭司西王母的石室，出土的汉画像石墓中，崇祀西王母的场景往往占据整个画面的中心位置，说不定就保存了汉代祭祀西王母石室的遗制。这一条材料也暗示了西王母曾被载于汉廷祭典，郡国长官亲自奉祀，足见其在民间的流行程度。而汉人之所以祠西王母于石室，自然是受了《大荒西经》西王母“穴处”这一成说的影响。

自从汉人在政治需要的刺激下并依据对《山海经》的误解而将西王母安置到西土，西王母在西方的“家园”被《汉书》正式载入史册，西方就成了“法定”的西王母文化发祥地和西王母崇拜习俗的圣地，再历经王者的册封、信徒的朝谒以及文人的诵咏，更使西土其地作为西王母文化圣地的观念深入人心，以至于西方的西王母遗迹层出不穷，甚至形成了有声有色、“有典有据”的西王母崇祀习俗，至今不衰。西王母真正的文化家园反倒被整个民族永远地忘却了。

西王母从东土女神变为西方神仙，瞒山过海，颠倒乾坤，这实在是一个耐人寻味的文化现象，而其间的关节全在于文人对于经典的误解。对文献记载的误解借助教化和权力的力量变成现实，现实又反过来赋予误解以权威，使误解成为正解，而真正的史实反倒被掩盖。历史常常这样反手为云、覆手为雨，正可谓“假作真时真亦假，无为有时有还无。”

1 关于汉画像石的流行时期及地区分部，见信立祥：《汉画像石的分区与分期研究》，载俞伟超编：《考古类型学的理论与实践》，北京：文物出版社，1989年，第237—245页。

2 孙星衍等辑，周天游校：《汉官六种》，北京：中华书局，1990年，第100页。

# 绿野仙踪再追寻

## ——论西王母和金童玉女形象的流变

吕书宝(广西民族大学文学院)

在华夏大地上，凡是山清水秀的顶级绿色原野亦即金牌胜地，比如我们开会的新疆天山天池这样，几乎都有金童玉女和西王母的缥缈仙踪。要对作为华夏名片的金童玉女（西王母亦玉女出身，详下文）之绿野仙踪进行再追寻，还是应当从前代研究者没有给予充分关注的金玉观念切入，似乎更便于理清思路。

口传文明金玉观念的最早固化（典籍化），出现在人类创造文字之始。甲骨文中虽然没有“金”字，但是“玉”的踪影还是经常闪现的，不过都是石头之一种罢了。铜器铭文被称作“金文”，虽然有“玉”的字样，但是金镶玉观念渗入之前的原朴审美，总是给人以璞裹玉的隔膜感。就是那“金”字，也没有什么深意可追寻，比如箭垞铭文“金甬”，说是“车轴上的青铜套子”也好，费力考订之后认为是“具有身份表征的一种青铜铃”也好<sup>1</sup>，那“金”

---

1 郑宪仁：《铜器铭文“金甬”与文献“鸾和”之探究》，载《东海中文学报》第18期（2006年7月），第11—23页。

不但没有什么需要解读的人文密码，就是作为材质，也不过是和真金白银相比属于“破铜烂铁”档次的青铜而已。

## 一 典籍形象流变

### 1. 金声玉振与金相玉质

这种没有人文涵义附着的金玉观念，流传到现存最早典籍《易经》文本中，还没有出现质的变化。比如卦爻辞中出现的金铉、玉铉、金夫、金矢、黄金、金柅、金车<sup>1</sup>等等字样，无非两种含义：一是物象材质，二是阳刚（阳爻）符号，就是其中的“黄金”，也绝非现在的硬通货 99.99% 纯金之意，翻译成现代汉语只能叫做“黄色金属”。那整个文本中唯一的“玉（铉）”也是物象材质。

在《尚书》中，《舜典》被公认为三代之前的虞舜文献，其中提到惩罚造反的共工、捣乱的三苗、渎职的鲧，量刑依据之一是所谓“金作赎刑”，也被后人理解为罚款免于刑事责任之类；《礼记》经常“金革”连用，顶多能够和后代的“金戈铁马”、“马革裹尸”之类壮烈情绪对接；《左传》诠释《春秋》，也没有超出乐器材质、衣饰代称的范畴。

这种情况的改变，应当出现在战国时期。《山海经·西山经》“崆峒山……有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是飧”、“黄帝乃取崆峒山之玉荣而投之钟山之阳……天地鬼神，是食是飧”、“君子服之，以御不祥”（佩玉避邪）。所以说晋代葛洪《抱朴子》：“服金者寿如金；服玉者寿如玉”的说法不是什么发明创造。即使这样那金玉也无非由物象的质料转换为人体的养料饰料，和人的内在品质不可同日而语。

金玉和人的品质链接，是从《孟子·万章下》开始的：“孔子之谓集大成。集大成也者，金声而玉振之也。金声也者，始条理也；玉振也者，终条理也。始条理者，智之事也；终条理者，圣之事也。”这是说孔子的“智譬”（智商）、“圣譬”（品德）高尚，是所谓“金声玉振”之高人，本身乃时代楷模（圣之时者）。

1 分别见于通行本《易经·鼎六五、上九；蒙·六三；噬嗑·九四、六五；姤·初六；困·九四》等篇章。

所以南朝齐王俭推崇褚渊，就说他“金声玉振，寥亮于区寓”（《褚渊碑文》）。

刘勰说“《离骚》之文……所谓金相玉质，百世无匹者也”，这是其《文心雕龙·辨骚》中的话，刘勰、王逸（《离骚序》）、班固（《离骚赞序》）都是从文品人品互动角度盛赞《离骚》及其作者屈原的，是在人品评判中渗入文品拥趸，具有了审美价值评判的因子。后代直接把“金相玉质”和“天上神仙”相提并论（蔡东藩《民国通俗演义》第三十七回），是这个评判系统的继承。

## 2. 玉女仙踪与金玉良缘

金童或者金人不见于先秦典籍，李贺的“金铜仙人”是铜人。先秦典籍中倒是经常看到“玉人”。因为“玉之寡，故贵之也”（《礼记·聘礼》），所以玉人也就是卓尔不群者。比如《周礼·考工记》中记载的多是下层工匠，但是玉人就需要子爵、起码是男爵担任（另外《天官》还有“玉府上士”等官职：“掌王之金玉玩好兵器，凡良货贿之藏”，属于后代“内务府”性质，要得宠外戚掌管的）。

到了《汉武帝内传》，汉武帝在嵩山会见西王母的时候，出现了一个冠绝后世的玉人，这就是吹云笙的董双成，可谓最早见于典籍的非工匠非官员非职掌纯品位玉人，因为性别是女的，可以说是玉女；《搜神记·吴王小女》中吴王夫差的女儿姬小玉和平民青年韩重相爱，那小玉后来成仙成为玉女，那韩重的“重”字也闪现着金童之“童”字的影子。

到了唐代，活跃在武则天时期的徐彦伯，其《幸白鹿观应制》诗历来为世人称道：“凤舆乘八景，龟篆向三仙。日月移平地，云霞缀小天。金童擎紫药，玉女献青莲。花洞留宸赏，还旗绕夕烟。”据说，这是金童玉女第一次双双出现在同一个境象中。这样，李白《桂殿秋》：“仙女下，董双成，汉殿夜凉吹玉笙”的仙风缥缈、白居易《长恨歌》：“金阙西厢叩玉扇，转教小玉报双成”的凄美婉转就水到渠成了。而宋代《太平广记》引《集仙录》（即唐末杜光庭《墉城集仙录》，但通行本无此引文原话）中，弦超的梦中情人成公智琼，则自称“天上玉女，见遣下嫁”。只不过是唐代文人头脑中仙女下凡模式的拷贝。

也是唐代诗人的韦应物，曾经描摹过这样一种境界：“众仙翼神母，羽



盖随云起。上游玄极杳冥中，下看东海一杯水。海畔种桃经几时，千年开花千年子。玉颜眇眇何处寻，世上茫茫人自死。”（《玉女歌》）这首诗的另一个名字竟然叫做《王母歌》，这就涉及到西王母的出身问题，下文将详述。

至于金童玉女的金玉良缘，作为一个凄美蕴藉的情感意象，只是到了曹雪芹《红楼梦》第五回贾宝玉那句无可奈何的疯话：“都道是金玉良缘，俺只念木石前盟。”才定格为华夏最华美的情感名片之一。

### 3. 八骏瑶池与皇天后土

关于西王母形象，普遍认为最早见于典籍记载是在《山海经》的一些“西经”、“北经”当中，并且认为其形象经过了狰狞粗粝丑陋到温婉娴静美丽的演变过程。其实西王母只不过是“西方某王国之国母”的缩略称谓而已，不存在什么一个形象变来变去的问题。《易经·晋·六二》：“受此介福，于其王母”；《尔雅·释亲》：“父之妣为王母”；《礼记·曲礼下》说：“王母曰皇祖妣”……这些典籍充分证明东方也有“王母”，只不过这“东王母”没有被神化而已。否则，周穆王和汉武帝遇到的都是西王母，千年王母和八百年彭祖一样，是不能用正史思维来考虑的。况且典籍称“西方有九国焉”（《礼记·文王世子》），哪个国家没有堪称“西方美人”（《诗经·邶风·简兮》）的王母？《山海经》只不过记载了其中一个西方“恐龙”（比如西王母如人，豹尾虎齿，蓬发戴胜，善啸之类）国母即所谓昆仑王母而已。因此，不能说在《山海经》时代，西方国母都是丑女。更何况，西王母作为一个神仙形象被固化（典籍化），在时间上不会早于汉末至魏晋时代。另外与西王母相关的瑶池在先秦主流文献中不见有记载，而和西王母有绯闻传世的周穆王，虽然多次出现在《尚书·周书》（比如《冏命》、《吕刑》、《君牙》等篇）和《左传》（文公元年、十年等）典籍中，但是绝口不被提及和西王母的交往。《竹书纪年》和《史记》中关于二人瓜葛的记载，前者见于下面要讨论的《穆天子传》注释引文，后者自然是司马迁“好奇”的产物了。

因此，要研究周穆王和西王母的关系，还是要回到瑶池相会记载的《穆天子传》和《汉武故事》，而不必去纠缠《山海经》之类。

在《穆天子传》中涉及西王母的文字，有如下这些：

卷一（“八骏”注引文）：天子之骏：赤骥、盗骊……绿耳。

（注曰）《纪年》曰：北唐之君来见以一骊马，是生绿耳。……八骏皆因其毛色以为名号耳。案《史记》造父为穆王得盗骊、华骊、绿耳之马，御以西巡，游见西王母，乐而忘归，皆与此同，若合符契。

卷二：癸巳，至于群玉之山，容成氏之所守。癸亥，至于西王母之邦

卷三：吉日甲子。天子宾于西王母。乃执白圭玄璧，以见西王母……西王母再拜受之。

乙丑，天子觴西王母于瑶池之上。西王母为天子谣曰：“白云在天，丘陵自出。道里悠远，山川间之，将子无死，尚能复来。”天子答之曰：“予归东土，和治诸夏。万民平均，吾顾见汝。比及三年，将复而野。”西王母又为天子吟曰：“徂彼西土，爰居其野。虎豹为群，于鹄与处。嘉命不迁，我惟帝女。彼何世民，又将去子。吹笙鼓簧，中心翱翔。世民之子，惟天之望。”天子遂驱升于弇山，乃纪丌迹于弇山之石而树之槐。眉曰“西王母之山”。

卷四：自群玉之山以西，至于西王母之邦三千里。……自西王母之邦，北至于旷原之野，飞鸟之所解其羽，千有九百里。

从引文看，这次会见似乎不是什么“艳遇”，而是一次羁縻边疆的重要访问。周穆王给西王母白圭，是封土建侯的意思，表示承认其统治西部边疆<sup>1</sup>；西王母说“我惟帝女（汝）”，意思是说我只承认您是最高领袖；“惟天之望”是说她统治下的民心所归，在于“天子”您。上古“狗仔队”信口雌黄，把这次隆重会晤涂抹成艳遇，是对历史不负责任的恶作剧。而这种恶搞的直接结果，便是《汉武故事》文本的词采飞扬美不胜收，虽然历史学家对此头痛不已（比如《四库》馆臣的酸牙曲解等），但对文学发展的贡献却功不可没。最可贵的是，文本除了对一代天骄汉武帝甘心充当西王母粉丝的细腻描写之

1 吕书宝：《满眼风物入卜书》，北京：民族出版社，2005年，第254页。

外，还通过东方朔和玉女董双成的暧昧关系描画，将金童玉女的形象也牵扯进来，让人耳目一新：

东郡送一短人，长七寸，衣冠具足。上疑其山精，常令在案上行，召东方朔问。朔至，呼短人曰：“巨灵，汝何忽叛来，阿母还未？”短人不对，因指朔谓上曰：“王母种桃，三千年一作子，此儿不良，已三过偷之矣，遂失王母意，故被谪来此。”上大惊，始知朔非世中人。短人谓上曰：“王母使臣来，陛下求道之法：唯有清静，不宜躁扰。复五年，与帝会。”言终不见。

帝斋于寻真台，设紫罗荐。王母遣使谓帝曰：“七月七日我当暂来。”帝至日，埽宫内，然九华灯。七月七日，上于承华殿斋，日正中，忽见有青鸟从西方来集殿前。上问东方朔，朔对曰：“西王母暮必降尊像，上宜洒扫以待之。”上乃施帷帐，烧兜末香……是夜漏七刻，空中无云，隐如雷声，竟天紫色。有顷，王母至，乘紫车，玉女夹驭，……有二青鸟如乌，夹侍母旁。下车，上迎拜，延母坐……留至五更，谈话世事，而不肯言鬼神，肃然便去。东方朔于朱鸟牖中窥母，母谓帝曰：“此儿好作罪过，疏妄无赖，久被斥退，不得还天；然原心无恶，寻当得还。帝善遇之。”母既去，上惆怅良久。后上杀诸道士妖妄者百余人。西王母遣使谓上曰：“求仙信邪？欲见神人，而先杀戮，吾与帝绝矣。”又致三桃曰：“食此可得极寿。”使至之日，东方朔死。……上厚葬之。（《汉武故事》）

这种行文优美的灵动感人，虽然是《穆天子传》无法比拟的，但却是对《穆天子传》各种形象的合理延伸。欣赏惬意美文时不应当数典忘祖，而是应当追寻他们之间的传承轨迹，从中寻绎出规律性的东西。

可惜的是，西王母的形象并没有沿着这条飞动的轨迹延续下来。在华夏主流文化“皇天后土”观念（如《尚书·武成》《左传·僖公十五年》《礼记·郊特牲》《檀弓》《祭法》《月令》《国语·鲁语》《周礼·大司乐》《大宗伯》《山海经·海内经》《大荒北经》等文献中均有阐释）的主导下，西王母逐渐

成为中原主宰者的倒影——玉皇大帝的配偶，从此母仪天下不再割据西方称孤道寡了。至于白发婆婆村妇愚夫将西王母称为“王母娘娘”，则是唐代之后的事情，出处也最早见于民间传说固化的敦煌文献<sup>1</sup>，本文不再讨论。

## 二 口传形象流变

和典籍记载中的形象流变相比，口传文学中金童玉女和西王母的形象流变更为生动丰润，给人们提供的审美空间更为广阔。口传文学被固化也是其传承方式的一种，尤其是宋元之后叙事文学长足发展，更是给口传文学的记载提供了宝贵机会，为口传文学的发展构建了坚实平台。

广为流传的“瑶池阿母绮窗开，黄竹歌声动地哀。八骏日行三万里，穆王何事不重来？”（李商隐《瑶池》），可能因为意在当时政治（讽谏帝王痴迷神仙），其实并没有在凄婉中传递更多王母瑶池信息。有人根据典籍传承尤其是最早典籍记载比如《山海经》之类，一定要把西王母所居住的瑶池锁定在昆仑山上。其实传说中的西王母瑶池有多处。因为连古人都不得不承认：“西王母虽以昆仑为宫，亦自有离宫别窟，游息之处，不专住一山也”（《山海经注》）。西王母又名瑶池圣母，所以凡是叫做“瑶池”的湖泊一定要与西王母有关系，这才是正确对待口传文学的态度。口传文学中王母瑶池比较著名的有以下几个。

黑海瑶池。是青藏高原上的天然高原平湖，传说每年到了农历三月初三、六月初六、八月初八，西王母专门在此设蟠桃盛会，各路神仙便来向创世祖先西王母祝寿，热闹非凡。据说孙悟空偷吃蟠桃，大闹天宫、姜太公修炼五行大道等，都是在这里。瑶池边立有“西王母瑶池”纪念碑石。据本地媒体介绍，世界各地的炎黄子孙，特别是台湾和港澳同胞，到此朝拜寻根者甚众。

青海西双版纳循化撒拉族自治县孟达瑶池。地处昆仑山支脉西倾山北坡，附近有“蛤蟆石”、“一线天”、“飞来峰”、“回音石壁”、“五子拜佛石”等奇石。

青海湖瑶池。青海湖被称为“西海”“仙海”。附着传说是：有父子俩路

1 吕书宝：《岭南民族民间文学主流文化因子论》，北京：大众文艺出版社，2008年，第7页。

过这里时，儿子喝了泉水而忘盖泉眼石板，于是泉水大量外涌泛滥成灾。是西王母把夏格日山东侧一座山的顶部搬过去压在泉眼上，大水才被制止住。这山的顶部就是今日青海湖的海心山，而这座山的上部至今仍然是平的。人们为了感谢西王母的恩德，每年到湖边祭海。据史料记载，清朝皇帝也曾派钦差大臣来祭海。青海湖鸟岛有一只名叫希有的大鸟，是西王母的坐骑之一，每到春节西王母乘上这只神鸟到东方碧海会见丈夫玄龙大帝。玄龙大帝当上玉皇大帝后，西王圣母便去天宫与丈夫会晤。另外当地人也把乌兰县的茶汗诺尔湖、德令哈的裕褊湖（托素湖、克鲁可湖）叫做瑶池。

四川雅安女娲瑶池。传说在远古的洪荒年代，“女娲神女”隐居此处修心养性，泉水塘是她沐浴的地方，叫“女娲瑶池”。

另外诸如北京怀柔紫云山瑶池、福建闽侯瑶池沟、温州湖头小瑶池、广西德天仙山瑶池、青海三江源西王母瑶池、成都太浮山瑶池、长白山天池人间瑶池、四川绵阳瑶池、康定黄龙瑶池、江西赣州三百山三叠瑶池、江苏连云港花果山瑶池、湖北孝感双峰山瑶池、广西仙女瑶池、甘肃省平凉泾川瑶池、云南大理地热瑶池、青海大通瑶池、永州天河瑶池等等，从其地名的限制词（沟、小、北、人间、仙女、地热、三叠等）或者附着传说（比如三仙女沐浴戏水——广西仙女、隋炀帝胞妹金妃娘娘——青海大通）中，就可以看出虽然美轮美奂，但是终非正版西王母瑶池了。

因此，我们还是要回到今天会议所在地的天山博格达峰下天山天池，这里古称“瑶池”，据说天池之名只不过产生于清朝而已，是新疆唯一的国家名胜风景区，每年8月中旬在天池之畔举办“瑶池王母蟠桃会”，其风光掌故之丰富自不必说。就是存世传说的审美价值之高，也足以让人更愿意相信这里便是西王母会见周穆王的胜地。比如流传甚广的《天池圣果——蟠桃》的传说，金童玉女和西王母都出场了，除了金童玉女转世为伏羲女娲之外，还把孙悟空说成是玉女的后代。而《万木竞赛》传说妙趣横生地解释了金童玉女、孙悟空等偷吃蟠桃的地方何以没有蟠桃树生长，而且那西王母的赶山鞭本身也是华夏各族民间文学的名片效应物象之一。至于《灯杆山的长明灯与铁瓦寺洪钟》的传说，则充溢道教气息，道长安住在本来应当佛门弟子居住寺庙，是那样自然浑融；而其中山羊的形象，也闪动着青羊老子的灵

气。在这样的氛围中，仙家西王母的生存环境就无可挑剔了：“王母上殿东向坐，着黄金襦褕，文采鲜明，光仪淑目（穆），帝（带）灵飞大绶，腰佩分景之剑，头上太华髻，戴太真晨婴之冠，履元璫风文鸟（之舄），视之年（可）三十许，修短得中，天姿掩霭（蔼），容颜绝世，真灵人也。”（《汉武帝内传》）信哉，西王母之华艳从容！

关于金童玉女在口传文学中的形象流变，因为没有正版可追寻，所以更显得风姿绰约令人心仪。比如新疆天山博格达峰下天山瑶池的传说中，金童玉女形象的出现似乎时代模糊来历不明。其实，西王母号称“金母”，已经把贴身侍卫金童的人格优势笼罩了。而更重要的是，西王母的“玉女出身”，也是在口传文学中不能视而不见的。

葛洪的《枕中书》虽然被四库馆臣指称为后人杜撰，但是这恰恰证明了这个记载的民间文学特质：混沌未开之前，有天地之精，号“元始天王”，游于其中。后二仪化分，元始天王居天中心之上，仰吸天气，俯饮地泉。又经数劫，与太元玉女通气结精，生天皇西王母，天皇生地皇，地皇生人皇。

另外明代王之纲《玉女传》引李谔的《瑶池记》说泰山玉女（泰山娘娘）驻蹕王母池亦即瑶池，再参照谢肇淛《登岱记》、文翔凤《登泰山记》等文献，可以认定泰山玉女娘娘也就是黄帝七女之一的王母娘娘（西王母）。作为仙界的高干子弟，西王母少年时期位列三千玉女之中劳动锻炼，负责重要工作的职掌比如掌管不死之药之类<sup>1</sup>，也是说得通的，况且葛洪说得明白：西王母的母亲也是玉女出身啊。

四库馆臣贬抑《枕中书》的典籍价值，也不是没有道理。其实金童玉女形象的出现，不会比初唐早多少（如前引徐彦伯诗）。南朝梁的陶弘景还在使用不伦不类的“玉童”名片<sup>2</sup>，如果金童玉女形象不影响交流，何苦如此。到了晚唐五代甚至北宋，玉女形象才在社会上流传开来，标志是出现了诸如“玉女沙”、“玉女砧”、“玉女峰”（分别见于晚唐温庭筠《洞户》诗、北宋《太平寰宇记》卷五、《太平广记》卷五九）之类的形象模块。

1 [日]小南一郎著，孙昌武译：《中国的神话与古小说》，北京：中华书局，1993年版，第31页。

2 其《真灵位业图》曰：“三天玉童，洛水神女”；另，到中唐元稹《会真诗》还有“绛节随金母，云心捧玉童”的诗句，跟随西王母的随从还不叫做“金童”而叫做“玉童”。

金童玉女形象虽然出现晚，但是人气却比西王母旺盛得多，其形象的传播衍用“天女散花”形容不为过。

按道教的说法，凡是神仙所住洞天福地，皆有童男童女伺候，叫金童玉女。比如民间盛传：太上老君有金童玉女各30万侍卫、元始天尊有金童玉女9000万人侍奉等等。可以亲历的比如庙宇中北方真武大帝的身旁，就常塑有金童玉女。考查现有田野资料，上至华夏始祖盘古（岭南柳州等地盘古庙）、下至须发银白的好好先生土地爷（比如山西平遥中都寺、双林寺）身边，都有金童玉女贴身侍奉跟着主人享受馨香祷祝。这种盛况出现的社会心理基础，便是金童玉女形象在民间人气的蔓延风靡。

在这方面功不可没的是宋元以来的文学作品。宋词词牌有传言玉女、侍香金童、玉女迎春慢、玉女逢春慢、玉女摇仙佩等，神仙道化戏剧中，金童玉女频繁出现并成为戏的重要角色。南戏《金童玉女传奇》，杂剧《金童玉女》、《锁魔镜》、《度金童玉女》、《庄周梦》<sup>1</sup>，神话戏《张生煮海》（张羽与龙女琼莲是金童玉女下凡）就是显例。在这方面明代的《金瓶梅》也不甘居人后，在描写黄真人炼度时，斋坛上所奉神位就有“金童扬烟，玉女散花执幢捧节”（第六十六回）。

关于金童玉女的民间传说就更为丰富了，比较著名的像融雪化冰、元宵灯火、七世情缘（凿实为梁祝与牛郎织女等）、偷吃蟠桃、转世伏羲（还有尧帝、混元皇帝、西子帝君、门神户尉、佑圣真君、正一靖应真君等）女娲（还有散宜氏、朱仙姑等）作夫妻繁衍人类、玉女生孙悟空、湖北花鼓（鹤峰县，金童玉女不能结婚的情感弥补方式）、凤凰岭石笋看守玉皇御印（四川诺水河金童山）、瑶琴（是七仙女送给王母娘娘的寿诞礼物，《警世通言》称之为伏羲琴）与金童头玉女腰、旺财神符、观音大士高徒（三个徒弟中的两个，外加木咤即木叉）、嫫祖蚕神（湖北远安）、周公桃花女等等。

民间关于金童玉女信息量较大的传说，起码有如下几则：

武当山金童峰、玉女峰。玉皇大帝出巡，金童玉女纵情玩耍，弄翻了玉

1 康保成：《“瓦舍”、“勾栏”新解》，载《文学遗产》1999年第5期。

帝书案，案上的笔架、香炉、牙笏等宝物，纷纷从天宫跌落人间。变成武当山的群峰——天柱峰、大笔峰、中笔峰、小笔峰、香炉峰、柱笏峰等。因此金童、玉女被贬谪人间，化为武当山中的金童峰、玉女峰。

宁波鄞州石山弄村金童山和玉女峰。金童、玉女把孙大圣吃剩下的人参果偷吃后逃到人间。太白金星奉玉帝之命，在石山弄村找到了他们，可金童玉女执意要过凡间生活，触犯了王母娘娘，王母娘娘拔出一枚金簪，把金童玉女划在两地。从此这地方就出现了两座山，东面一座引颈遥望的是玉女峰，南面一座回首凝视的是金童山，而当中就是直头岭（金簪）。每到中秋夜，在寂静的直头岭上，好像可听到玉女走向金童时轻轻的环佩声，这响声好似铃声，故在金童山下还有一座小小的响铃山。

金童玉女仙踪双双所至，起码有昆明（铜瓦寺）、丹东（鸭绿江老虎背）、湖南宁乡（玉女丢钗）、江苏泰州（钟楼巷大钟凤凰灵胆）、山西忻州静乐（仙床石）、甘肃临潭（莲花山金童寺玉女峰）、济南（北极阁）、广东三水（胥江祖庙亦称芦苞祖庙）、辽宁本溪（铁刹山金童玉女山、洞）等等。这种遍布东西南北充溢六合的天下周游，如果没有民间信仰的弥漫式支撑，是难以形成的。

至于他们两位在民间的单独行动，比如金童在《英烈传》、《续英烈传》中化身朱元璋、在民间兼职招财童子；玉女则更是仙踪遍天下，著名的如华山玉女、敦煌玉女、黄果树玉女、洞庭玉女、阳朔（漓江）玉女乃至台湾玉女等等。或者亭亭玉立献愁供恨作叠翠峰峦，或吹箫引凤护佑众生现泥塑金身，不一而足，限于篇幅，不再涉及。

### 三 价值定位流变

歌德名言“理论是灰色的，而生活之树常青”<sup>1</sup>尽人皆知，但是理性思辨不会因此销声匿迹。通过上面的论述，我们起码可以对于西王母和金童玉女形象的流变有如下感悟。

1 歌德：《浮士德》第一部第四场（靡非斯特同其学生的对话）。



流变轨迹是价值评判的产物，同时可以倒转来印证价值评判的真理性。通过追寻，我们可以明显看出，在典籍记载中西王母形象的流变属于迁延型，大致延着这样的轨迹运行：形象神化（包括《庄子》、《山海经》当中的形象变异、人兽同体）——意象虚化（成为信仰符号、权威象征、生活规范守护神等等）——典籍固化（被各种典籍记载，其中进入传世文学作品的占较大比重）——具体神化（形象定格、职能固定、地位确立等）。

而在口传文学中，金童玉女的形象流变则呈现发散型状态。其流布的大体轨迹呈现为：感性品位评判（包括金玉观念的发轫与扩展、物象材质推崇、人物神仙外部形象美化、人物内在特质定位等等）——公众信仰符号（悲剧情感载体、造福人类神祇、人类始祖幻化、审美聚焦热点等等）——理性品位评判（主要表现为社会共意识的理性认同、社会心理层面的弥漫型认可与推崇、审美或者叫做生态生存环境的定向解读等等）。

而在口传过程中，被权威化的王母娘娘普遍遭到世俗的冷淡（敬而远之）甚至厌恶（往往成为惩罚施加者，而惩罚对象又往往是公众喜爱、同情的金童玉女等等）；<sup>1</sup>而金童玉女的被奴化反而给他们带来了被社会公共意识拥趸的好运，催动两位小仙的缥缈仙踪遍布大江南北塞北岭南。这种情况在典籍记载中恰恰相反。

最后需要简单提及的是，无论是西王母还是金童玉女形象的流变过程，都在华夏各民族文化发展过程中起到了心理净化、品位提升、精神依托等方面的重要作用。至于近年来苏醒的、充满生命活力的旅游名片效应，则更是延续他们形象流布的天赐良机。关于这一点，相信今天身处天山瑶池啜漱琼浆玉液沐浴袅娜仙风的与会专家们，应当和我有同感。

1 参看荣宁：《试析西王母神话与羌族社会》，载《青海民族研究》1995年第1期，第73页；刘映祺：《论西王母》，载《寻根》1999年第5期，第29—30页；林琳：《虎图腾崇拜》，载《文史杂志》1998年第2期，第42—43页。

# 新世纪以来西王母研究概要

鲁小俊 吴光正(武汉大学中国宗教文学与宗教文献研究中心)

自清末以来,西王母研究是一直学术界的重要课题之一,涉及的学科众多,取得的成果相当丰富。对这一研究的历程的回顾和总结,也是很有意义的工作。本文限于笔者目力所及和篇幅,仅就最近八九年间的研究成果按照较为粗略的分类作些介绍。

## 一 历史研究

王志勇《关于西王母“身份”之谜的探究》(《辽宁行政学院学报》2009年第2期):西王母具有深远的历史渊源和丰富的文化内涵。从古至今,关于其“身份”确切所指的论争一直持续不断。关于其内涵主要有三种观点:人名;国名或部族名(其确切地理位置有青海说、甘肃说、西亚说等);神名。综合来看,西王母最早应为西域一国家或部族,其首领也称作西王母,由于不断被神化,遂演变为神话中的女神。

顾国华《西王母异名论述》(《西南民族大学学报》2007年第4期):从上古社会到明清以降,西王母名称不一,形象各异。或为蓬发戴胜的半人半

兽，或为略显老态的白发老姬，或为尊贵无比的王母娘娘，或为主人生死的太山姬。她沟通阴阳两界，掌管着令人羡慕的不死之药，所以凡间的善男信女视之为无所不能的神明，既向她祈求长生不老之秘诀，又向她祈求富贵多嗣、五谷丰登。这些都充分说明了西王母具有深远的历史渊源和多方面的内涵。一部西王母的接受史，基本反映了中华民族渴求长生，希冀富贵，以及子孙兴旺、风调雨顺的复杂心态。

陈荣《论獬豸冠与“西王母”》（《青海社会科学》2004年第5期）：羌人部落的首领“西王母”是头戴“獬豸冠”的。现今与古羌人有密切渊源关系的藏族生活中，藏传佛教喇嘛帽的法帽——夏帽，就是还在使用的“獬豸冠”。

张勤《西王母原相初探——兼论“戴胜”之原义》（《苏州大学学报》2005年第1期）：西王母是中国神话体系中极其古老的神祇之一，闻一多先生称之为“中华民族的总先妣”。有关她的原型，从汉代起，便有种种论述，或以之为怪神、女王，又或以之为国名、地名，诸说纷繁，分歧较大。从文字学的角度上分析，“戴胜”二字乃象形兼会意，反映与再现了游牧部族的生产生活状态，而“豹尾虎齿”、“蓬发戴胜”的西王母正是狩猎经济下的氏族图腾神。

王卫东、曾煜《西王母原型新探》（《民族艺术研究》2003年第6期）：西王母乃远古神巫，是祭仪的主持人和部族首领，后被尊为社神，高禖神和生育之神，与女娲、嫦娥多有叠合和置换关系。因初民看待事物的辩证眼光，把生与死、雨与旱、福与祸视为同一事物的两面，故昆仑山既是灵山，又是阴山；西王母既是长生之神，又是死神。至汉代，西王母彻底人格化，并被道教尊为神祇，具有了禳灾、增福、增寿、增禄、保佑婴儿等职能，受到广泛的崇拜。春季是上古性开禁的时节，社祭时巫与民众以性活动刺激万物生长。三月三是性自由日。桃为社木，具有社祭的功能，社祭的主要目的是求得长寿，桃实因而成为长寿的象征。

许富宏《〈离骚〉“西皇”非“少皞”而是“西王母”考》（《云梦学刊》2003年第3期）：将《离骚》“诏西皇使涉子”中的“西皇”解释为“帝少皞”是不正确的，这样解释既不符合战国时期学术发展的顺序，也与屈原的思想感情及历史观以及少皞的活动地域相矛盾，“西皇”应是“西王母”。这样作

解既与前文在情节结构上相合拍,又符合当时的祭祀风俗和时代背景,同时与诗人深挚的爱国恋乡情感相一致,并为破解“求女”的喻意提供了重要线索。

孙厚岭《西王母“本来面目”初探:兼及西王母形象之演变》(《枣庄师范专科学校学报》2002年第4期):西王母是古代西方蛮荒部落某一以狩猎为生民族之邦国名,也是该邦国的首领名。该邦国当时正处于母系社会时代,并可与周天子分庭抗礼。“胜”乃“野鸡翎”,而非“玉胜”。西王母由一蛮荒部略首领,经魏晋方士的“造神”运动,逐步演化为首屈一指的女界尊神。

刘锡诚《神话昆仑与西王母原相》(《西北民族研究》2002年第4期):西王母的原相是昆仑山神,居于玉山,穴居,其状如人,豹尾、虎齿而善啸,蓬发戴胜。其职司是刑杀之神,又兼为古之医巫。她是昆仑之丘(西王母之山)的王者,有自己的领地,显系一个原始部落的女头领(酋长)。

刘宗迪《西王母神话的本土渊源》(《湖北民族学院学报》2004年第1期):西王母神话来自西方,学界几无异词。西王母神话最早见于《山海经·大荒西经》,古人因西王母见于《大荒经》世界的西方,遂认定西王母为西土之神,这完全是误解。因《大荒经》世界并非像古人想当然地相信的那样,涵括整个九州岛方域,它所描述的仅仅是东夷文化区内一个方圆百里的地理范围,完全与西域无关。因此,西王母完全是东方本土文化的产物,源于东方的神仙道教信仰。

刘宗迪《西王母信仰的本土文背景和民俗渊源》(《杭州师范学院学报》2005年第3期):西王母信仰在中国古代民间信仰和原始道教中具有重要的地位,现代学者一般认为西王母信仰是从西方传入中国的。与流行的观点相反,本文揭示了西王母信仰的本土起源,证明西王母信仰源于上古时代的秋尝仪式,而西王母的原型则是秋尝仪式上祭拜的祖妣之神,此种民间信仰在汉代演变为以传“西王母筹”为特征的民间宗教。

张启成、梁葆莉《论西王母及其历史嬗变》(《贵州大学学报》2004年第6期):西王母是一位复合型的神话人物,一方面她是西方七宿白虎星象的化身,是凶神、恶神、刑神,另一方面她又是一位吉神、善神与福神,能赐与人们长寿、百福,乃至后嗣兴旺,鸿运长存。是一位慈善普渡众生的女神。随着时间的推移,她的凶神的影响有所缩小,人兽合一的形象有所转变,而

最终成为道教中的女仙领袖。

崔永红《西王母考》(《青海民族学院学报》2003年第4期):西王母有三类:一是历史上确曾存在过的人;二是历史题材小说中的人物形象;三是神话传说中的神仙。作为人的西王母应是西周初期活动在环青海湖地区的羌人母(幕、膜、穆)部落首领,不一定是女性。《山海经》中对西王母形象的描绘是笼罩在神之光环下傩文化现象的记录,现存同仁县年都乎村土族的“于菟”舞极可能是这种傩文化的“活化石”。

王伟章《西王母形象考》(《雪莲》2005年第3期):西王母身上凝聚着人类的崇高美、壮丽美,曲折地反映了妇女的本质力量,在此后的不同时代、阶段,人们仍然能强烈地感受到她征服改造大自然的伟大力量,引起情感上的共鸣。受此影响,在后世,特别是到了汉代,受儒家思想影响的学者那里,西王母从似妖似魔、似人非人、非男非女逐渐变成年约三十有余,雍容华贵的,与人间帝王唱和仙化的美妇人,就不是什么奇怪的事情了。

钟国发《西方异域资讯与昆仑山——西王母神话的流变》(《传统中国研究集刊》第4辑,上海人民出版社,2008年):中亚游牧文化的兴起,导致空前丰富的西方异域资讯于春秋战国时期传入中原,其所激起的惊奇感与神秘感,介入以哲学理性重新诠释传统的潮流,于是在上古东夷神话重构的基础上,形成了昆仑山—西王母神话。中西交通的进展导致更加丰富的西方异域资讯输入,既给予该神话以新的发展灵感;又以实证资讯消释该神话的生存基础,迫使其逐渐转型以摆脱异域资讯的制约。昆仑山神话于隋唐以后失去发展势头,西王母神话则演变为道教的王母娘娘,后来还以“瑶池金母”的名义揉进民间所奉的至尊女神之中。

陈佐邦《“西王母国”再考》(《柴达木开发研究》2002年第3期):西王母国在历史上也可能有过迁徙,但在青海湖周围的时间最长。大约从公元前9世纪到公元前2世纪战国时代,西王母国就在青海高原昆仑丘。离开这个方位和距离谈西王母就偏离了方向。西王母神话是昆仑神话的主线,而昆仑山做为昆仑神话的发祥地,在唐代以前的史籍一致认定就是祁连南山的托来南山,这个认识在唐代出现大昆仑以后才发生争议。所以离开昆仑谈西王母,就成了无源之水,无本之木了。

刘桂英《西周与西王母建交考》(《河北大学学报》2008年第1期):西王母是商周时期活动于我国西部地区的羌族部落,曾被西周册封为诸侯国。西王母之邦的册封是我国西北民族发展史的重大事件。

萧兵《西王母传说的人类学重构》(《民族艺术》2001年第2期):《穆天子传》里的西王母最可能是远嫁西域塞种的羌人美女,因寂寞而孤单与华夏的周穆王发生恋情。这是大西域“美人/乐园追求”型故事的一支。她所在的地区大致是锡尔河上中游,撒马尔罕—费尔干纳—塔什干一线。这里是所谓“世界人种博物馆”,杂交优势造成了如云的美女——起着中介作用的羌人就是古之“美人”,是他们创造了“美”字的意象,影响着先秦华夏“健壮、丰硕、白洁”审美观的形成。

王项飞《农业村落信仰民俗的文化结构和现代适应研究——以甘肃泾川西王母信仰为个案》(硕士论文,西北民族大学,2006年):结合田野考察对中国当代农村的西王母信仰进行研究的成果还不多见。目前只有彭金山先生在其著作《陇东民俗》中对甘肃泾川的西王母庙会及泾川风俗进行了详实的记载,此外,赵宗福在其博士论文《西王母信仰的生成及早期演化研究》中也对西王母信仰民俗进行了考察,但由于涉及的地域太广,所以对西王母信仰的民俗事象的记录并不够充分,谢麦年和张伟的《泾川西王母民俗调查》一文也只是对西王母庙会的粗略记载。因此,本论文试图从民间现存的丰富多彩又活生生的西王母信仰民俗文化出发,探寻它在农业村落中特有的文化结构,以及它在现代化的社会发展趋势中的自我调适是如何完成的。

张哲俊《谣曲〈西王母〉与〈东方朔〉:背景转换与佛道合一》(《日本研究》2004年第3期):《西王母》与《东方朔》两个作品都采用了泛佛教化的手法,不过泛佛教化方法的运用,不是只凭作者的想象任意虚构,是以道教人物或事件的佛教化为前提。表面看来是作者泛佛教化想象的结果,实际上却有所依据。中国的宗教或文学的佛教化,已经提供了作者想象的基础,这使得题材的佛教化处理过程之中,佛教的想象与思想也成了中国题材内容的一个组成部分。道教的佛教化也与道教在日本的基本状况有关,道教人物在日本各类文献之中往往都转化为了佛教人物,或者依附于佛教而存在。《日本书纪》等最早的日本文献就已经产生这种现象,一些中国的道教人物都被附会为了

佛教人物。只不过在日本道教思想与人物被淡化得更多，佛教意味更浓而已。

岗·坚赞才让《〈格萨尔〉中授记神贡曼杰姆与西王母：藏汉民俗文化交流研究之一》（《西北民族大学学报》2003年第4期）：在深入探讨贡曼杰姆和西王母的身世及其文化背景后，可以得知，贡曼杰姆和西王母是古时居住在我国西部的同一历史人物，是在不同地区、不同时代、不同民族和不同文化中不同形象的再现。从藏汉民间普遍信奉西王母这位女神的习俗中，可以窥见藏汉民族民俗文化交流历史之悠久。

## 二 神话研究

王项飞《论西王母神格中生死二元性的成因》（《西北民族大学学报》2006年第2期）：在西王母的神格中，存在着“死亡性”与“永生性”这两种二元对立的内涵。从不同角度追根溯源，分别论述这二者产生的根源，最终证明这看似矛盾的两种内涵在西王母身上得到完美的统一，是中国古代哲学思想中二元对立统一思想的体现，也是神话仙话化以后，西王母作为道教神仙所反映出的道教思想的体现。

魏晓虹《试论西王母形象的演变》（《太原大学学报》2006年第4期）：西王母的形象演变经历了四个时期。在《山海经》中，西王母是一位狞厉的瘟神和杀神，体现出远古神话的原始风貌。在《穆天子传》中，西王母是一位才华横溢、气度雍容的女王。在汉代仙话中，西王母成了掌管不死之药和仙桃的吉神。从魏晋的《汉武帝内传》到明朝的《西游记》，西王母一直是众仙的领袖。西王母由原始神话中的凶神，变成了仙话中的吉神，又变成了神魔小说中的美神，这是道家的神仙观念所使然。

贾艳红《略论汉代民间的西王母信仰》（《山东师范大学学报》2003年第3期）：先秦时期，西王母是西方母系氏族部落首领。战国时代，西王母开始被神化，由人演化为司灾厉及五刑残杀之气的瘟神和杀神。至汉代，西王母又被渴望成仙的人们仙化，成为掌不死之药，能使人长生不死，且度人成仙的吉神。东汉后期，西王母被道教吸纳，尊为元始天尊，位高权重，得到社会上下的普遍信仰。

王志强《“西王母神话”与“青海环湖”民族原始审美观》(《青海民族学院学报》2001年第2期):通过对西王母神话文化内涵的分析,对青海环湖地区先民的原始审美观加以探讨,旨在为人们进一步研究昆仑神话体系的形成、发展及其特点提供一个新的认识视角。

王志强《“西王母”神话的原型解读及民俗学意义》(《青海民族学院学报》2005年第1期):“西王母”在中国古代历史和神话中是一位重要的传说人物,有关西王母的原型形象一直是人们讨论的一个话题。本文试图根据有限的文献资料,从语义分析和语源寻绎的方法入手,对西王母的原型形象以及神话中所反映的民俗事项等进行解读。认为在秦汉以后的文化发展中,人们对西王母形象的加工、整理、神化,既借助了其原型的鳄鱼女神的特性,同时,在吸收理性文化的基础上又使其形象更趋合理、美化,而在功能和作用方面向更加强大的社神转化。于是,对西王母的图腾事项也便自然转化为对社神的崇拜。

闫红艳《西王母及其神话流变的深刻内涵》(《东疆学刊》2007年第3期):西王母及其神话在悠久的历史岁月中发生了巨变,其流变过程呈现出独具特色的表征,这种鲜明的个性与中国特有的阴阳哲学、道教具有内在联系,信仰西王母对妇女的教化功能也是密切相关的。

李东峰、杨文艳《汉代西王母与东王公神话的历史考察》(《宝鸡文理学院学报》2007年第2期):西王母的传说最早见于战国文献,而西王母与东王公一并被祀奉则发生在东汉时期。东王公与西王母相会传说来源于战国时周穆王与西王母的故事。作为阴阳之神的东王公与西王母并祀后,具有长寿、富贵保护神的文化意蕴。

赵献春《论西王母神话的嬗变》(《社科纵横》2004年第3期):西王母神话在其演化的过程中,西王母的形态、功能及其周围环境都发生了相应的变化。充分地反映出我国不同文化对它的影响,在不同的发展阶段上这一神话所体现出来的文化蕴涵不同,分别反映了原始文化、世俗文化和道教文化。

张振犁《西王母神话与中原文化的交融》(《宝鸡文理学院学报》2002年第1期):西方王母神话的产生、形成和发展具有其演变的轨迹。西王母神



话人物，从西部狩猎部族“君长”的神职、文化内涵、神格特征及其传入中原以后的“神格易位”、神职重构等发生一系列变化：她从原来部族首领到中原天帝的“圣母”、“天后”；她严格控制神人之间不可逾越的“天规”，又眷恋人世间的的生活；她既是主宰宇宙天体秩序的创世大神，又积极参与黄帝所从事的统一中原大业；她支持“反抗自然灾害的英雄”，又不许他们位居神界；她反对天人之间男女婚姻，又同情他们的遭遇，作一定的让步；如此等等。西王母本身的二元对立的神职、性格之间的矛盾统一性，反映了当时中原社会、经济、文化、信仰、观念等的特殊形态。

张玉声《神话西王母浅说》（《西域研究》2005年第2期）：本文以先秦文献主要是《山海经》关于西王母的记述为依据，探讨了神话西王母神格、人格、地格等属性，在较为具体分析西王母形象特征与司职范围以及简略考证西王母之山的叙述中，粗略地勾勒了西王母时代某些生活形态，进而认识她在史学、文学及地理学上的地位和影响。

叶春生《西王母神话在广东》（《岭南文史》2001年第2期）：综观整个流变过程，广东主要流传的已是西王母神话后期的形象，这与广东秦汉以后才逐步开发的时间吻合。特别是中原人口的四次南迁，对岭南文化的影响极大，这已是唐宋以后的事了。

杨丽霞《西王母神话与赫拉神话比较》（《青海师专学报》2005年第1、2期）：本文以形象、性格、地位三方面对古代中国和希腊两位最显赫的女神西王母和赫拉进行了对比分析，通过两位女神各方面的差异，侧面揭示了古代中国文化与希腊文化差异的根源在于地理位置的不同和文明的自发性与继承性的不同。

刘勤《西王母神格升降之再探讨》（《四川师范大学学报》2008年第3期）：“女神的失落”在学术界几成定论。西王母作为女神世界无法回避的主角也被认为是降格女神。茅盾在《神话研究》中早将西王母的演化分为三个时期：第一个时期是西王母由“豹尾虎齿”发展为“人王”和“吉神”；第二个时期是从“不死之药”演化出“桃”；第三个时期是把西王母完全铺张成群仙的领袖。这三个分期实际上正是西王母升格的三个阶段。后来学者虽多沿用茅盾之说，却仍将西王母归于降格女神。本文拟从降格论者所持五个论据入

手,对西王母神格之升降再作一番探讨。西王母在中国神话史上基本上是一位升格女神。

李小玲《西王母原型:善与恶的统一》(《江西社会科学》2001年第12期):本文试图选择神话原型批评和女性主义批评的双重视角,从神话到现代,对中国的西王母原型进行解读。西王母原型代表了善与恶的统一。中国特有的阴阳变通观和宇宙观以及女性的“自然”属性赋予了女性的丰富性和复杂性。在男性文本中,这类女性往往成为邪恶的化身,女性文本则呈现为“美丑共体”。

闫红艳《西王母神话的流变及其民俗文化形态》(硕士论文,延边大学,2006年):本论文就以先秦两汉及魏晋时期的西王母的古典文献资料、考古学记载为主,辅以现代民间神话故事及民俗等,论述西王母的原型、西王母神话的流变、流变的原因、西王母民俗文化的重大影响。通过探索最富于民族凝聚力、团结力的中华民族伟大女神西王母,展示西王母对于人民群众的深刻意义,了解西王母具有顽强生命力的根源,揭示中国女性的勤劳、善良,敢于牺牲、自强不息的精神,探索人们对伟大母爱的讴歌,对和平、团圆、健康、长寿的追求。

张勤《西王母神话传说研究》(博士论文,苏州大学,2005年):目前学者对西王母神话传说的研究,主要集中于西王母族属、地望及其西王母话仙化的研究上。这些研究大多以中国古典文献资料为主要的材料来源,或佐以古史研究的成果,或佐以地理考察的发现,但是都未将西王母神话传说放入人类早期文化心理发展的轨迹中来探讨。神话传说作为远古人类思维的具体载体,对它的研究断然离不开对人类原始文化的研究。所以笔者选择从西王母最初的原生态神格、原生态神话入手,将西王母神话传说的衍化轨迹及衍化原因,乃至最终的再生形式,从原始思维层面上作一个系统的研究。从我们今天所收集到的西王母神话传说资料来分析,上古部族的迁徙、民族间的融合正是造成西王母神话系统衍变的首要原因。随着西王母神话传入中原,其由最初羌戎地域的虎崇拜的图腾神话结合中原地区的月神神话,逐渐演变成后来中原地区盛行的嫦娥神话;它还同东夷的日神神话结合,形成了西王母赐予后羿不死药的神话传说;它还与巴蜀地区的康君神话传说结合,形成

了巫雠神话、白虎神话。这些神话传说正是上古羌戎部族由西北故地向东、南、北等地迁徙，与当地部族神话、传说相互影响的产物。从本质上言，正是民族融合造成了西王母的多重神格与西王母神话的多种流传模式。有鉴于此，本文力图从中原、东部、西部和西南等地区流传的西王母神话传说入手，参考历史学、民族学、考古学上的研究成果，从部族之间文化交流和融合的角度来研究西王母神话传说的流变。

### 三 宗教研究

蔡华《试论西王母与道教、彝族的关系》（《贵州民族研究》2002年第4期）：本文在广泛收集道教和彝族文化资料基础上，论证了西王母作为彝族先民古羌人的始祖母，与彝族文化的渊源关系，同时论证了西王母在历史发展过程中，其逐渐为中原文化所吸收，特别是为道教吸收后，道教赋予了西王母新的形象和内容，并成为道教女仙之首。文章认为作为彝族先民古羌人的西王母不仅丰富了道教的内容，同时道教作为一种精神纽带，也促进了中华民族多元一体格局的形成。

李戔《宗教中的女神：基督教圣母与道教西王母的演变崇拜》（《美术大观》2008年第6期）：若把两个不同的宗教进行比较，其异处是众多的，甚至可以说是很难比较的。但如果把两者的共同点进行比较，其结果是显明的。基督教和道教作为西方和东方的两种不同的宗教所具有的相同特点，即都是崇尚女性，并把女神作为至高无上的崇高形象出现在各自的宗教体系中，随着其形象内涵意义的演变也更加被人们追崇。

曾祥旭《补充和换位：早期道教神祇发展中的一个环节——论西王母仙化和泰山神灵信仰的兴起》（《湖北民族学院学报》2007年第5期）：中国的神祇形象早在新石器时代的彩陶图案中就显现出来，至佛教艺术传入西汉时已初步形成了具有中国本土文化特色的神祇观念。其中的重要标志就是西王母神像摆脱了“虎齿豹尾”的怪异特征而成为仙界女神，于是，原来西王母的所属“司天之厉及五残”功能转让于泰山神灵，泰山神灵逐渐成为地下神魔的代表，这样，天地人鬼的主神毕集，道教“三界”神祇及其相关的思想

观念基本成型。

罗焱英《从神话女神到道教女仙：论西王母形象的演变》（《中山大学研究生学刊》2007年第2期）：从先秦到唐代，西王母信仰已随着人们崇奉她的方式而经历了多次转变，特别是六朝时期，在道教神学体系中，西王母从神话女神到道教女仙的重要转变，不仅是西王母信仰的重要发展，也是道教构建其女仙谱系的基础。唐末杜光庭《墉城集仙录》总结了六朝以来的西王母道教形象演变，对西王母信仰和道教神学体系的发展都具有重要意义。

汪小洋《论汉代西王母信仰的宗教性质转移》（《浙江社会科学》2009年第1期）：汉代是我国宗教发展的转型时期，其中西王母信仰是重要内容，学术界已经给予了极大的关注。但是，在已有的学术关注中，侧重于传播的描述多而宗教品质上的认识少。西王母信仰的宗教品质，在汉代经历了两个转移：通过从自然宗教的信仰向人为宗教的信仰转移和上流社会宗教信仰向民间宗教信仰的转移，西王母信仰完成了在汉代的宗教品质升华，提升了汉代宗教发展的宗教品质，并以此直接促进了道教的产生。西王母信仰的宗教品质提高，呈现出汉代宗教发展的轨迹，也为研究我国古代宗教发展提供了意义重大的研究对象。

花惠媛《慈惠堂西王母信仰的神学思想研究》（硕士论文，四川大学，2003年）：本文的研究对象是慈惠堂西王母的神学思想。我们知道民间人士的思维表现方式不像学者受过严格的训练，具有辩证、系统的特质。他们所凭借的是他所承续的一种古老而又集体的知识与智能，因此思想的表达方式通常是混合的、多义的。故本文的写作态度，是以历史文献及经典来做比较研究，以揭示慈惠堂神学的特质。慈惠堂的道教性格，一直是具有争议性的，谈其成为道教派则以政治因素的介入最为学界认可。但这种分类，只是问题的一方面，我们认为应该从思想的根源处来探讨它的道教倾向，既可理请道教与慈惠堂的关系，又可借此看出道教在台发展的趋势，因此对慈惠堂西王母信仰做深入的研究，具有一定的现实意义与文化价值。

张明学《道教与明清文人画研究》（巴蜀书社，2008年版）第三章《明清文人画中的神仙意蕴》第二节《从〈瑶池霓裳图〉解读西王母文化信仰》。

## 四 考古研究

魏巍《四川汉代西王母崇拜现象透视》(《四川文物》2001年第3期):通过解读四川出土的汉代文物上的西王母形象,不仅知略了当时四川西王母崇拜现象的大致情况,而且认为汉代统治者的神仙思想和四川本身久有的神仙信仰风俗的结合,是四川西王母崇拜风习的内在根源,这种崇拜也折射出了汉代四川经济发展之后,奢侈之风盛行的深层内涵。

全涛《东汉“西王母+佛教图像”模式的初步考察》(《四川文物》2003年第6期):本文利用出土考古学材料,论证了“西王母+佛教图像”模式的同源性和流动性。作者认为从不同路线输入的佛教,不但存在形象的差别,也会产生理解的不同。西南地区的早期佛像,包含了与北方中原地区太多的共性,而这些共性并非一种必然的结果,而是在大一统的汉文化圈内部,尤其是政治文化中心地带生成的一种主流观念,所及区域表现类似。西南地区作为该文化圈的边缘地带,具有浓厚的地域特色,但对佛像要素的吸收及对早期佛教的理解上,都没有也不可能超出政治文化中心的水平,而且也不具有时代上的前驱性。“西王母+佛教图像”的模式,一方面促进了该地区佛教的传播,另一方面也成为其继续发展的窠臼。

何志国《“仙佛模式”和“西王母+佛教图像模式”说商榷——再论佛教初传中国南方之路》(《民族艺术》2005年第4期):近年来,有学者根据汉魏部分佛像具有仙佛混淆的特征,先后提出了“仙佛模式”和“西王母+佛教图像模式”诸说。这种以偏概全的观点缺乏文献和考古发现的证据。中原地区东汉时期有佛教流行的文献记载,但是没有发现佛像。我国最早的佛像是重庆丰都出土的东汉延光四年墓葬出土的摇钱树佛像,西南地区的早期佛像具有清晰的印度早期佛像特征。汉魏时期的佛教在中国传播的可能存在两个系统,即中原官方佛教传经系统和南方民间佛像传播系统。佛教汉魏艺术并不存在“仙佛模式”和“西王母+佛教图像模式”。

全涛、邹英都《西王母龙虎座造型源于西方考》(《西南师范大学学报》2006年第3期):西王母龙虎座是西南地区西王母图像的一个重要组成部分,

其造型的主要特征为西王母端坐在龙虎连体神兽座上，这与中国北方发现的类似造型的其他神兽座相似，有着共同的渊源。这种两神兽胁侍一女神的图像题材在青铜时代晚期及铁器时代早期已流行于西亚的伊朗和高加索地区，稍晚时期流行于中亚以及中国北方草原地区。通过比较研究可以发现，这些题材的内容及其传播的轨迹都与游牧民族密切相关；此外，西王母神兽座的造型与中国以西地区女神图像的一致性表明，这一造型可能与西方的女神崇拜有直接关系，或者说汉人至少在表现形式和神化手法上借用了西方的传统。

苏奎、尹俊霞《关于麦沱 M47 所出“西王母俑”的几个问题》（《四川文物》2006 年第 2 期）：通过对比研究，1999 年出土的巫山麦沱 M47 所出“西王母俑”应该是“西王母陶灯”，其时代为“东汉晚期”。M47 的时代也应该是“东汉晚期”，而非原报告所定的“东汉早期”。该器物不是生活实用器，而应为祭祀或殉葬的明器，祈求通过西王母神来引魂升天。

董亚巍、郭永和、李从明《从一枚环状乳画纹带神兽镜中看东王公、西王母、黄帝及伯牙的形象》（《鄂州大学学报》2003 年第 3 期）：在江南出土众多各种型制的神兽镜中，往往有东王公、西王母、黄帝及俞伯牙的神人形象，由于塑造镜模的匠师众多，使得以上四位神人的形象各有差异，造成许多神兽镜纹饰中的这四位主神不易辨认。该文通过对鄂州出土的东汉时期环状乳画纹带神兽镜上的东王公、西王母、黄帝及俞伯牙四位神人形象的认定，从而找出与其有规律的形象特征，使得在辨认神兽镜背纹中塑造的四位神人时有规律可循。

王会莹《良渚文化神人兽面纹与西王母形象之文化考释》（《西北民族研究》2005 年第 4 期）：本文通过良渚文化大玉琮上的神人兽面纹与西王母神话形象的比较，结合考古学、神话学、历史文献等相关资料进行论证，得出良渚文化大玉琮上的神人兽面纹与《山海经》中西王母形象同出一源的结论，即：原始社会末期黄帝、尧舜与蚩尤和三苗部落联盟进行战争，三苗部落为获取更强大的力量，在自身图腾神上添加蚩尤部落图腾特征，形成部落复合神的形象，从而成为玉琮上的神人兽面纹。后因部落战争的失败，三苗部落被流放，部分西迁成为西戎，他们在神人兽面纹的基础上创造出西王母形象。此后神人兽面纹走向衰落，而与之同源的西王母形象却在我国的神话及民间

传说中大放异彩。

王苏琦《四川汉代“龙虎座”西王母图像初步研究》(《四川文物》2005年第2期):本文对四川汉代出土西王母图像中的“龙虎座”进行了详细记述,就其名称的界定、图像的分类、分布规律等方面引用大量实物资料加以论述。

缪哲《浪井和西王母——与王莽有关的四种画像石主题》(《民族艺术》2007年第1期):王莽居摄时,曾自许为周公;为尊新而抑汉,又将其姑母即元帝的皇后王太后比附为西王母;作为其篡汉的舆论宣传,王莽又造符瑞,称天设“神井”与“文圭”,以许其篡夺。这四个事件,似皆伴有图文的宣传。因此,画像石中的“浪井”、“文圭”、“周公辅成王”和“西王母”四个主题,就是因王莽的宣传而产生,或因之而固树的。

焦林《汉代西王母龙虎座文化含义研究》(《美苑》2008年第5期):本文以汉代四川地区画像石、画像砖、摇钱树等出土文物为主要研究对象,从龙虎座的界定展开探讨,发现以下几个并未被前辈学者加以关注的问题:首先,龙虎座极有可能与西王母的赐子功能相结合,护佑墓主人家族昌盛。其次,龙虎座有加强西王母神格力量之作用,突出西王母的主体地位,彰显其唯一偶像式主神地位。最后,西王母与龙虎座暗合了“三生万物”的道家观念。

张从军《画像石中的西王母》(《民俗研究》2004年第2期):西王母是战国秦汉时期最受崇拜的神明,历史文献多有记载和描述。在两汉时期的画像石中,西王母也一直是至高无上的神仙世界的首领。西王母最早出场于半人半兽的怪异世界,后来变成一位仙药制造神,在其身边聚集了专门制造长生不老药的玉兔、蟾蜍以及采集原料或传播仙药的青鸟等等。两汉时期的人们崇拜和信仰西王母,主要是为了长生不老起死回生。

徐琳《河北中山王刘畅墓出土玉座屏及“西王母”图像考》(《中原文物》2008年第1期):本文通过对河北东汉中山王刘畅墓出土的玉座屏进行考察,结合文献和考古材料反映的汉代社会思想背景,认为其上屏描绘的人物形象为西王母,而下屏主题人物根据出现的时代有三种可能。它体现了汉代人们对生命不死的追求,是汉代神仙长生思想的集中反映。

郑先兴《汉画西王母配神图像“龙虎座”的原型分析》(《河南科技大学学报》2008年第4期):所谓的西王母打坐龙虎座图像,实际上不是什么打坐,

只是表明了西王母与龙虎的一种关系而已。这就是视西王母为大母神，而左右的龙虎则象征着饮食男女的交合创世。这一图像形式直接来源于“太一·伏羲女娲交尾”图像模式，而其历史渊源则可追溯到濮阳西水坡所发现的蚌壳龙虎塑像。从美学的基本原理看，龙虎座源自于对称形式的艺术审美意识。

郑先兴《汉画中的西王母神话与西王母崇拜》（《古代文明》2008年第3期）：汉代西王母崇拜充分表现在汉砖、石、镜及摇钱神树上的西王母艺术图像中，其发展经过了“长寿之偶像”、“神的救赎”、“神的创世”三个阶段。汉代人所以崇信西王母，一是基于现实生活的需要，即祈福成仙；二是基于精神的需要，即试图冲破制度的束缚以寻求情欲的满足和自身价值的实现。

何志国《论四川汉代西王母图像的起源》（《中华文化论坛》2007年第2期）：至迟从西汉中晚期开始，四川地区西王母形象的正面、龙虎胁侍等典型偶像就已经出现，到了东汉时期，形成了一套独具特色的偶像式图像系统。在四川本地从商代晚期以来的偶像传统是它的图像志渊源。四川地区从战国时期到西汉时期就存在一套流传有序的、记载西王母形象的文献系统：最早记载西王母形象的是《山海经》，它在战国时期成书于巴蜀地区；西汉时期出生、生活在巴蜀地区的司马相如和扬雄分别所作的《大人赋》和《甘泉赋》，也对西王母形象进行了具体描述。这些有关西王母的形象的描述，把《山海经》中西王母半人半兽的形象描绘成人形，为四川西汉西王母的形象的出现，提供了蓝本。四川西王母图像从外地传入的观点不能成立。

何志国《论汉代西王母图像的两个系统——兼谈四川西王母图像的特点和起源》（《民族艺术》2007年第1期）四川西王母图像具有正面、中心对称、龙虎胁侍、梯几、华盖和天门等组成的偶像式构图特点，表现了西王母作为神灵的性质。它起源于巴蜀地区商代接受祭祀的祖先神灵的正面形象，西王母两侧的龙虎胁侍等形象也来源于本地商周时期的传统形象。汉代西王母图像具有以四川为代表的偶像式构图和以中原地区为代表的情节式构图两个图像系统。汉代西王母图像分别由战国时期的《山海经》和《穆天子传》及其汉代文献记载演变而来。

叶舒宪《牛头西王母形象解说》（《民族艺术》2008年第3期）：陕西神木新出土的汉画像石牛头西王母形象，与文献记载的西王母迥然不同，目前



尚未有合理的解释。本文将文本和图像两方面的信息整合起来,给予比较图像学的通观考察,论述古神话形象的历史建构与变异原因,并从比较神话学的视野揭示牛角—牛首意象在史前女神信仰中形成的深厚文化渊源,考释该图像模式的象征学蕴涵——生命的再生。文章强调“第四重证据”在神话和人文研究新趋势中的方法论意蕴。今日讨论西王母神话的学人,其实面对着两种不同来源的神话想象境界:以文本为主要对象的传统文史研究者依然确信《山海经》提供的那个狞厉的、妖魔化的西王母形象;而美术史学者则更易直观地接受汉代画像石艺术提供的那种仙化的、理想化的西王母形象。如果能够将文本和图像两方面的信息整合起来,给予艺术人类学的通观考察,有助于将古神话形象的历史建构与变异问题引向深入。

王苏琦《汉代早期佛教图像与西王母图像之比较》(《考古与文物》2007年第4期):汉代早期佛教图像在进入中国的汉代社会时,依托并跟随民间流行的主流神祇西王母图像实践,在局部地区(特别是西南川地)发生了具有一定规模的实践,并在有限的范围内对主流图像产生了影响。

王曦彤《思想与图像——汉代西王母艺术母题的视觉表现模式》(硕士论文,西北师范大学,2007年):本文通过分析西王母艺术母题的视觉表现模式,意在阐明汉代人的思想观念和图像表现之间存在的联系,亦即思考在汉代人思想观念的影响下,西王母艺术母题的视觉表现模式如何被选择、经历了怎样的历时性嬗变、表现出怎样的基本规律等问题。在从神话—文学角度研究西王母的基础上,本文力图把西王母与神话思想、人们的生活观念以及相关图像联系起来进行分析。

# 民间想象的西王母

## ——以世俗宝卷中的王母为例

丘慧莹(台湾东华大学民间文学所)

### 一 前言

西王母,又称为王母、金母、瑶池金母、西池金母、仙母、阿母、龟山金母、龟台金母、金母元君、王母娘娘。西王母在历经远古神话、历史传说、道教经籍、小说戏曲、说唱等多样描绘下,从先秦至今,一直在演变之中。“西王母”一词,也由地名、邦国名、氏族名转变为神、人王、女仙;形象从早期的半人半兽,到雍容绝色的贵妇之姿,其职能由原先掌疫厉、刑杀的凶神,到握有长生不死药的吉神,再到化育万物、母仪天下的天界女神,并且成为民间信仰中的“王母娘娘”。其外形逐渐人化,职能一步步由凶转吉,成为人间企仰祈福的对象。<sup>1</sup>

---

1 有关西王母的演变,可参见玄珠:《中国神话研究ABC》(上海:上海书店,据1929年世界书局原版影印),页56—68。施雅芳:《西王母故事的衍变》、魏光霞:《西王母与神仙信仰》、《西王母与道教信仰》,三文收在郑志明编:《西王母信仰》,嘉义:南华管理学院宗教文化研究中心,1997,第39—68、231—320、321—420页。刘勤:《西王母神格升降之再探讨》,载《四川师范大学学报》第35卷第3期(2008年5月),第42—48页。

学界对西王母的研究文章不知几凡，不过对于世俗宝卷中的西王母，似乎尚无人论及，故本文从宝卷的内容切入，探讨宝卷中的王母娘娘形象与职能，并与其他通俗文学作品对照，了解民间想象的依据与变化脉络。

所谓“宝卷”，是宣卷的脚本。<sup>1</sup>宝卷的发展，可分为明中叶正德（1506—1521）以前的佛教宝卷、正德以后的民间教派宝卷，以及清康熙（1661—1722）之后流行，成为“民众信仰、教化、娱乐活动，而没有明确的宗教归属”<sup>2</sup>的故事性宝卷。这些没有宗教性质以故事为主的宝卷，被李世瑜称为“后期宝卷”<sup>3</sup>、陆永麟称为“世俗宝卷”<sup>4</sup>。本文所要探讨的部分，便是这些世俗宝卷中的西王母。

## 二 王母、蟠桃庆寿、金童玉女与女儿们

在论及宝卷中的西王母之前，得先探讨一下小说戏曲中西王母的形象，因为世俗宝卷往往直接改编自小说戏曲故事。

小说戏曲中的西王母形象，延续人形化吉神的概念，和母仪天下的天界女神形象，这是小说戏曲中西王母的标准版本；但王母具体的职掌，却依然在变化中。元明杂剧中的西王母，大都与“庆寿”、“献桃”有关<sup>5</sup>，谷子敬《吕洞宾三度城南柳》第四折的一段话，正说明举办蟠桃盛宴，与王母形象无法分离：

（旦扮王母引金童玉女上云）小圣乃西池金母是也，今日设下蟠桃宴，请八洞神仙都来赴会咱。<sup>6</sup>

1 赵景深：《中国大百科全书戏曲·曲艺》“宝卷”词条，北京：中国大百科全书出版社，1985年，第16页。

2 车锡伦：《中国宝卷概论》，收在《中国宝卷研究论集》，台北：学海出版社，1997年，第8页。

3 李世瑜：《江浙诸省的宣卷》，收在《宝卷论集》，台北：兰台出版社，2007年，第20页。

4 陆永麟、车锡伦：《靖江宝卷研究》，北京：社会科学文献出版社，2008年，第22页。

5 魏光霞：《西王母与道教信仰》。

6 [明]臧晋叔编：《元曲选》，北京：中华书局，1989年，第1198页。

即便是由其他神仙邀宴，王母也要献桃，如朱有炖《东华仙三度十长生》：“今日正当祝寿之辰，须邀金母捧献蟠桃，以庆千秋之寿也”<sup>1</sup>；其余如《瑶池会八仙庆寿》、《群仙庆寿蟠桃会》、《祝圣寿金母献蟠桃》、《庆千秋金母贺延年》、《众天仙庆贺长生会》等，也都大同小异。

在杂剧中，西王母与东王公分享权力，共治仙界，并把思凡被贬的金童玉女引度回仙界。元·李好古：《沙门岛张生煮海》第四折中，东华仙出现，说：

龙神！那张生非是你女婿，那琼莲也非是你女儿。他二人前世乃瑶池上金童玉女，则为他一念思凡，谪罚下界。如今偿还夙契，便着他早离水府，重返瑶池，共证前因，同归仙位去也。<sup>2</sup>

东华仙在元明杂剧中也居住在瑶池，并实际掌理着瑶池<sup>3</sup>，所以此事未必与王母有关。无名氏《瘸李岳诗酒翫江亭》第一折里：

贫道乃东华紫府少阳帝君是也……贫道因赴天斋以回，为西池王母殿下金童玉女，有一念思凡，本当罚往酆都受罪，上帝好生之德，着此二人，往下方酆州托化为人。金童乃是牛磷，玉女是赵江梅。恐防此二人到于人世之间，恋着那酒色财气、人我是非，迷却仙道，您八仙之中可差那一位下方度此二人去？<sup>4</sup>

金童玉女明言归王母管理，但负责处理度化事宜的依旧是东华仙。贾仲名《铁拐李度金童玉女》，王母才负责把思凡的侍儿度化回仙界：

1 [明]朱有炖：《吕洞宾花月神仙会》，收在《孤本元明杂剧》，台北：台湾商务印书馆，1977年涵芬楼藏版影印，第四册。

2 [明]臧晋叔编：《元曲选》，第1714页。

3 无名氏：《宝光殿天真祝万寿》：“贫道乃东华紫府少阳帝君是也。掌领瑶池会上一应群仙修炼之事。”无名氏：《众天仙庆贺长生会》：“贫道乃东华木公是也。居瑶池之境。”二者皆收在陈万鼎编：《全明杂剧》，台北：鼎文书局，1979年，第十、十一册，第5757页、6427页。

4 隋树森编：《元曲选外编》，北京：中华书局，1996年，第883页。

(老旦扮王母)……子童乃九灵大妙金母是也。为因蟠桃会上金童玉女一念思凡，罚往下方，投胎托化，配为夫妇。他如今业缘满足，铁拐李，你须直到人间，引度他还归仙界，不可迟也。<sup>1</sup>

只是细究文意，金童玉女因思凡而被贬下凡，并非由王母做主，而是依天规律法处置，王母似乎只是个执行者。<sup>2</sup>但金童玉女终究是王母的侍儿，小辈犯错，责承家长的传统观念，使得度化的责任归王母负责。

起初王母只是负责度化金童玉女而已，到后来王母开始介入所有女仙度化的工作。如朱有炖《吕洞宾花月神仙会》楔子：

(金母云)梓童乃瑶池金母，今有蟠桃仙子，虽在仙家长生永久，然他尚是土木形骸，未得金丹成神仙体。今令他去下方人世中，酒色财气内经历一遍，却请上界天仙点化他，得了金丹，炼得形神俱妙，方可得成仙道。<sup>3</sup>

又如《南极星度脱海棠仙》，西池金母也应太行山北山神之托，点化海棠花精。<sup>4</sup>

在元明戏曲中，庆寿、献桃、度化成仙是王母的主要工作。[明]杨纳《西游记》第三本《神佛降孙》中，王母开始与织女连结，孙悟空偷得王母仙桃和仙衣，这仙衣是“天孙巧织紫霞绡”<sup>5</sup>；不过满园子的蟠桃给孙悟空吃光，王母也只是去向玉皇报告了事。[明]朱名世编的《牛郎织女传》<sup>6</sup>，玉皇与织女为父女关系，至于玉皇的配偶，则称“圣后”，不称“王母”，这圣后是否是

1 [明]臧晋叔编：《元曲选》，第1093页。

2 魏光霞：《西王母与道教信仰》，认为在元明时期的戏剧中，“西王母则是封建婚姻的主宰者”，这种说法还可再商榷。见郑志明编：《西王母信仰》，嘉义：南华管理学院宗教文化研究中心，1997年，第404页。

3 [明]朱有炖：《吕洞宾花月神仙会》，收在《孤本元明杂剧》第四册。

4 [明]朱有炖：《南极星度脱海棠仙》，收在《孤本元明杂剧》第四册。

5 隋树森编：《元曲选外编》，北京：中华书局，1996年，第655页。

6 [明]朱名世：《牛郎织女传》，收在《古本小说集成》，上海：上海古籍出版社。

西王母很难断定。只是在民间普遍将王母视为玉帝的配偶神时，“圣母”极有可能就是王母，不过此处进一步推论王母拥有主宰婚姻的权力，应是相当牵强。因为小说中的圣母，似乎没有“司法权”，是个空有架子的慈母；对犯错的女儿，只有向玉帝进言求情的份，至于主宰一切的玉皇，是否愿意纳言，圣母完全无法左右。

《牛郎织女传》出现了与天孙织女义结金兰的七位女仙；小说《西游记》王母身边则有七位身着红、青、素、皂、紫、黄、绿衣的采桃仙女；在后来的牛郎织女或董永故事中，王母有七名女儿，与此处的“七仙女”应有一定的关系。

元明小说中的西王母与玉帝配对，织女、七仙女从一般女仙，逐渐成为王母的女儿们，不过王母并非是强势的执法者，反而像人间后妃般，依循母职，无力干涉朝中事物。要到清初的《新史奇观》，牛郎织女二星因蟠桃会上醉酒，惹得王母不悦；或更晚的清末小说《牛郎织女》<sup>1</sup>中织女与金童思凡，织女被王母谪于云锦宫；王母只管女仙，所以对玉帝告状，害得十二金童差点被处斩。后来更因天孙织女和金童结婚，未曾进谒，王母认为他们只恋夫妻之情，忘却天职，再次至玉帝面前告状，使牛女二人再度遭贬。此时的王母才成为天界婚恋的阻挠者与执法者。

### 三 世俗宝卷中西王母的类型

世俗宝卷中并无以西王母为主角的宝卷。和西王母有关的宝卷，大致可分为几个部分：一种是与牛郎织女故事有关：《牛郎织女宝卷》、《鹊桥宝卷》；一种是女儿私自下凡故事：《天仙宝卷》（又名《文瑞宝卷》、《张四姐大闹东京宝卷》、《闹东京宝卷》等）；最后一种是王母主掌蟠桃园和女仙产生联系的故事：《太姥宝卷》。

这几类宝卷中，王母的性格、态度与职掌，在小说戏曲已有的基础上发展，

---

1 无名氏：《牛郎织女》，收在路工、谭天合编《古本平话小说集》，北京：人民出版社，1984年，第107—152页。

但有更多的描绘。宝卷中的王母大约可分为四种类型：

### (一) 女仙首领、蟠桃园的掌管者

《太姥宝卷》<sup>1</sup>中提及王母的部分，是因太姥有杀心想要吃人，观音告知五圣（太姥的儿子们）西池王母园中九千年才结实的仙桃，凡人吃了可长生不老，有根之人吃了可退散杀心，因此五圣摘桃献给太姥。天宫欲办蟠桃会，金童玉女奉命摘桃，王母得知有人偷桃后大怒，点起天兵要追赶，遇观音得知事情原委，告知玉帝，敕令赦免，但太姥及五圣被逐出中原。

此处的王母为蟠桃园的掌管者，因权责所在，所以得知有人偷桃就怒气腾腾，于是调动天兵天将，捉拿罪魁祸首。能主动点起天兵，表示王母也是手握兵权，不一定要奉玉帝旨意才能行事。这个类型的王母虽是延续着元明小说戏曲的形象，与蟠桃关系密切，但权力和火气明显大很多；元明戏曲里的王母，整天忙着庆寿、献桃、度化，没有欢天喜地，总是一派平和。五圣不过偷摘了一颗，王母便点兵追拿；《西游记》里孙悟空可是把成熟的蟠桃都吃光了，王母得知，也只能向玉帝报告，因为最后决定权都在玉帝手里。

### (二) 慈母

《张四姐大闹东京宝卷》又名《闹东京宝卷》、《文瑞宝卷》、《天仙宝卷》，<sup>2</sup>各本差异不大，但王母劝玉帝及劝四姐的部分有详简之别。这个宝卷中王母有了七个女儿，最有个性的是排行第四的女儿张四姐。

故事是玉皇四女张四姐，借了东海龙王三太子的镇海宝贝，私自下凡，与金童谪凡的崔文瑞结婚。崔文瑞遭王半城陷害被囚，四姐忍耐不住，烧了监狱，救出文瑞及其他被冤入狱之人，被张知县奏报包公，要抓四姐。四姐连战杨文广、呼延庆、李三娘、赛花女、穆桂英、兰凤女等，将他们全收到

1 笔者所使用的是白茆讲经先生朱彩英与马雪峰的手抄本宝卷。

2 《闹东京宝卷》，收在中国宗教历史文献集成编委会编纂，《民间宝卷》，合肥：黄山书社，2005年，第二十册，第301—324页；和张希舜等主编《宝卷初集》，山西：山西人民出版社，1994年，第379—410页。二者相同，皆为丁巳年冠群抄本。《天仙宝卷》，光绪抄本，收在中国宗教历史文献集成编委会编纂，《民间宝卷》，合肥：黄山书社，2005年，第二十册，第325—350页。

宝瓶中。最后包公到天宫访查，才知道四姐是斗牛宫女仙。玉帝派出天兵天将擒拿四姐，但都非对手；最后在王母相劝下，与金童降生的崔文瑞、前生为月中婆婆的崔母位归仙班。

《张四姐大闹东京宝卷》中玉皇得知自家女儿私自下凡时大怒，王母相劝：“‘那丫头，手段高，谁能抓住？都怪你，娇惯她，无天无地’，张玉皇开言道：‘你去相劝。劝说她，回天宫，赦她无罪’”<sup>1</sup>，口气像极人间夫妻。光绪抄本《天仙宝卷》对王母劝玉帝这个部分有较详细的描写：

玉皇大帝心大怒，王母娘娘奏事情。这个丫头神通大，搅乱江山不太平。若然惹得他火冒，天宫斗府不安宁。我带六个亲生女，相劝四姐上天门。玉皇便道依你奏，你们快去劝他身。劝得来时全无事，劝不去时罪不轻。<sup>2</sup>

白茆《天仙宝卷》中，王母不但无权还有连坐之罪：

玉皇见奏回言答，依了娘娘一个人。劝得女儿归上界，你受功劳赦罪名。如果不同仙女归上界，怎做母亲差杀人。<sup>3</sup>

而且如果使命未达成，王母就无法对玉帝交待：“你若不肯归天去，母亲回天无路奔。”<sup>4</sup>河西《张四姐大闹东京宝卷》中，王母带六仙女下凡，对四姐说：

你是天仙女，怎与凡人婚配？为娘的替你受了多少辛酸？你若记得养育之恩，就跟我上天宫，你若不听娘的相劝，你父王传下令来，我们

1 方步和编著：《河西宝卷真本校注研究》，兰州：兰州大学出版社，1999年，第157页。

2 《天仙宝卷》，光绪抄本，收在中国宗教历史文献集成编委员会编纂：《民间宝卷》，合肥：黄山书社，2005年，第二十册，第348页。

3 笔者使用白茆讲经先生顾耀明抄本。

4 方步和编著：《河西宝卷真本校注研究》，第157页。



母女定做刀下之鬼。<sup>1</sup>

比前述白茆《天仙宝卷》中的王母更加苦情。光绪抄本《天仙宝卷》王母劝四姐的部分，将河西宝卷的散文说白变成了韵文唱词：

王母娘娘亲来到，六个仙女两边分。王母头戴珠冠子，身穿锦绣黄龙袍。碧玉角带红鞋子，手提龙头杖一根。六个姐妹幢幡执，七个仙人一座云。四姐空中来叫母，王母便叫四妹身。姐妹六个呵呵笑，四姐私下结做亲。你是仙界生的女，怎与凡人结配姻？不看金面看佛面，且看亲娘养育恩。你若跟我天官去，一家老小尽太平。你若不肯天廷去，我娘为你定做吃刀人。玉皇大帝亲出令，天条玉旨不容情。<sup>2</sup>

看来玉帝的法旨，是不分亲疏远近的，连王母也得一并受殃。这些宝卷中的王母，和朱名世《牛郎织女传》的圣母一样，都是慈母型的王母，为了女儿的事情苦口婆心，对玉帝只能劝解与服从，扮演的是贤内助的角色，十足是凡间帝王家的投射。

### （三）冷酷无情的婚恋阻挠者

王母形象最大的变化出现在牛郎织女故事中。河阳《牛郎织女宝卷》描述王母得知第九个外甥女（织女）私自下凡，便亲自去捉拿她回天宫：

王母娘娘不容情，拖住织女出门庭。金哥见娘被拉走，拖住妈妈不放行。王母娘娘起狠心，推翻金哥地中心。<sup>3</sup>

不知道是不是王母与织女的血缘关系较远，所以故事中出现的是这样蛮

1 同前，第157页。

2 光绪手抄本，见前揭书，第349页。

3 虞永良手抄本。见丘慧莹主编：《中国牛郎织女传说·俗文学卷》，桂林：广西师范大学出版社，2008年，第211页。

横粗暴的王母，连对小孩也无半点怜爱之心。常熟《牛郎织女宝卷》中王母不那么粗暴，但性格却也不温柔：

且说金牛太监引领牛郎织女来见王母娘娘。王母见之大发雷霆，喝骂如雷：“你们二人犯了天规，知罪不知罪？”牛郎闻言一担承挑，王母敕旨将牛郎邦（绑）出天门斩首。织女打入云房长年累月穿梭织锦。<sup>1</sup>

连金牛星为牛郎求情保奏，也被王母认为二人是同伙，一起贬入凡间。织女趁王母西天听经时偷逃至人间与牛郎结婚。当王母得知织女私下凡间，一样大怒发兵追赶，将织女提上天廷紧锁云房：

可恨王母心肠狠，活折（拆）夫妻痛悲忖。王母狠心拿织女，活折（拆）我俩好夫妻。恨我肋下无双翅，不能乘风破云飞。可恨王母无情义，穷追苦逼把人欺。牛郎悲痛无良计，忍着我家各东西。金牛取下头上角，速奔天官去寻妻。再说织女回头看，不见亲人泪如泉。牛郎唤妻妻不应，茫茫无边上青天。王母金钗划界线，银河阻隔难见面。<sup>2</sup>

这种拆散有情人的举动，被牛女在心中不知埋怨多少遍，左一句“可恨”，右一句“无情义”，语言虽质朴，但感情却很直接。

两本同属吴方言区的宝卷，不论王母用的是金簪或是玉簪，结果都一样——划出了一条隔开有情人的天河。虽说常熟宝卷中王母开恩，并指引喜鹊造好仙桥，让牛女每年七月初七相会，但牛女显然不太领情。河阳宝卷更直说“王母娘娘假慈悲，允许一年一碰头”。<sup>3</sup>

在织女下凡时心中老是挂着：“怕只怕，王母知道把祸降；愁只愁，罪上加罪更悲伤”<sup>4</sup>，可见对王母严格执法的畏惧难消。而王母可以问斩牛郎（后

1 余鼎君手抄本。见丘慧莹主编：《中国牛郎织女传说·俗文学卷》，第361页。

2 余鼎君手抄本。见前揭书，第374—375页。

3 虞永良手抄本。见前揭书，第212页。

4 余鼎君手抄本。见前揭书，第366页。

判金牛星与牛郎贬入凡间)、亲自下凡捉织女(不论是否领兵),足见是整件事情的主导者。原本王母大可像元明杂剧中,以一种波澜不兴或幽默的方式度化牛女,但她没有,处处显得冷酷无情,难怪魏光霞称“这是民间对王母形象的歧出部分”<sup>1</sup>。

#### (四)冷静的执律者

前述宝卷中牛郎织女故事的王母几乎没有人情味,民间流传的牛郎织女故事王母形象也多冷酷无情,但也有例外。<sup>2</sup>常熟《鹊桥宝卷》中的王母,时而事不关己的冷眼态度,时而同情织女的处境,其表现介于前述的一、三类间。

《鹊桥宝卷》中,织女为玉皇孙女,一日邀众仙女下凡赏莲,因天热大汗故下河洗澡。牛郎与老牛到池塘,老牛开言要牛郎取仙女天衣,因二人有夙世姻缘。二人成亲,耕织过日生养小孩,家庭和美。玉皇大帝察觉织女下凡与牛郎私会结婚,敕旨派王母娘娘带领天兵天将,下凡捉拿织女回转天庭受审。玉皇大怒要斩织女,王母建议查个清楚,得知牛女二人有宿缘三年。牛郎追至天上,王母忧二人再聚违反天规,划银河阻隔。玉帝准二人七夕相会,令喜鹊筑桥,供织女渡河与牛郎及儿女相会,最后牛郎与儿女诵经礼忏,修道成功,四人天上团聚。

当王母奉命捉拿织女时,虽质问织女为何私自下凡尘,但所有捉拿工作却不劳王母动手,自有天兵天将负责。玉帝则对私自下凡的织女怒骂、发火,并欲处斩织女。<sup>3</sup>倒是王母在旁冷冷静静地劝说玉帝:“陛下!请休发雷霆,且待查明文簿,再出处之不迟”,这种表现像是王母已熟知“伴君如伴虎”的规则,对织女所做的最佳救援策略(若非姻缘簿上早定,恐怕也只是拖延

1 见前揭书,第406页。

2 洪淑苓:《牛郎织女民间故事之析论·情节单元与故事主题分析》分析牛女民间故事,促使牛女二人分离划天河者,都未必是王母。收在氏著《牛郎织女研究》,台北:学生书局,1988年,第178—193页。

3 玉帝的表现和一般人生气时没有两样:“你这贱人,身为织女,为何私自下凡?违反天规,传令押上刑台处斩。”余鼎君手抄本。注同前引书,第401页。

策略)。后来王母在牛郎追到天宫时,唯恐二人凡缘已满,任意相会有违天规,于是“急将头上金簪拔,向空一划出奇情。突然天空光明亮,显出天河耀眼睛”<sup>1</sup>,这里王母划天河的行为,可说是为保护织女,但同样也是为了天规律令的不可侵犯。王母在《鹊桥宝卷》中形象可是个认真的执法者。

从上述各王母类型看来,血缘关系似乎对王母的态度与权力产生很大的影响。平时处理的只要是女仙问题,是有权有能,因此对毫不相干的太姥、五圣,王母可自行处断、严格执法;对自己的亲生女张四姐在下界搞得天翻地覆,却只能好言相劝;对于身为外孙女的织女则态度略为慈善,但天规律令大于一切,王母只能遵旨行事,显得无权也无责。唯一例外的是对外甥女或身份未明的织女,则是严酷无情。宝卷中,王母虽还有其他的女儿:如董永故事中的七仙女,便是王母最小的女儿,但《天仙配宝卷》中,作主的都是玉帝,王母完全不出面干涉,<sup>2</sup>所以也无从证明宝卷中的王母是否真拿这些闯祸的女儿们没办法。

此外,元明戏曲中王母与金童玉女谪凡点化的关系密切,后世的小说如三世夫妻或七世夫妻故事中,也都会出王母。只不过在相关的《英台宝卷》、《山伯宝卷》、《访友宝卷》、《孟姜女宝卷》等,都没有王母出现,恐怕金童玉女与三世或七世轮回的说法比这些宝卷更晚出,所以无从产生联系。

## 四 结语

神话中半人半兽的西王母,在几经蜕变后,成为容颜绝艳的道教女神。不知是否因为道教女仙之首的地位太过尊崇,使人不敢妄加议论?历来的小说戏曲都不曾以王母为主角。在元明戏曲中出现的西王母,总是一派清心寡欲,喜怒不形于色,很有道家神仙的境界;但早期人化后的人王、帝女、才女形象,也就消失无踪。明清小说开始对王母投射“人间皇后”的想象,所

1 余鼎君手抄本。见前揭书,第405页。

2 《天仙配宝卷》,收在方步和编著,《河西宝卷真本校注研究》,第229—267页。

以慈母与告状者的形象相继出现，不过在道家仙味的影响下，未曾对其性格有较多的描绘，毕竟神祇的世界难以企及。

世俗宝卷虽与小说戏曲关系密切，使得宝卷中的王母延续着女仙之首、天界纪律的守护者、蟠桃园的掌管者、仙女的母亲等多重身份；只不过多重角色的扮演，让宝卷中王母的性格很不统一。然而小说戏曲等作品对王母的描写太少，世俗宝卷对王母的外形与性格，无法直接模仿自小说戏曲，更多的时候便依据民间的想象自由发挥。于是王母多重性格的展现，并非承继远古神话中的疫厉之神或是刑杀之神的形象与职能，也非仙话中的吉神或度化女仙的身份，反而仅仅只是普通人性的投射。天界在世俗宝卷中只不过是人间的反影，天界的一切都依照人世间的情况在建构。

世俗宝卷中的王母丧失度化的职能；掌理蟠桃园的职能也与长生延寿象征渐行渐远；主掌刑罚的权力也大幅下降，逐渐转换为执行而非决定者；而最被强调的是王母如同凡人般的性格，血缘间的亲疏关系，影响着王母对女仙的态度，一如俗世中的人际关系。整体说来，世俗宝卷中的王母不止职能上仙味尽失，性格上也越来越接近凡间俗妇，常常情绪激动的“开口大骂”。<sup>1</sup>

世俗宝卷中，唯一延续以往王母职能不变的地方，大约就是天界纪律守护者的这部分。世俗宝卷虽以“仙/凡”、“天界/人间”做二元描写，但天界显然并非等同于乐园，世俗宝卷遇到了一个吊诡的问题，是凡人俗胎可借诵经礼忏同归仙班，但天界冷清，女仙们憧憬着平凡爱情，想要幸福婚姻、生儿育女，所以干犯天条；人世间既然如此值得留恋，又何需成仙？而王母做为女仙之首，只能主动或被动的处置女仙，以致拆散姻缘。这种处置的手法与元明戏曲中王母站在制高点上，主动让女仙下凡历练的情况，有着天壤之别；世俗宝卷这种表现手法，让王母的性格更直接质朴，符合民间的审美口味。

1 不过宝卷中往凡人性格靠近的描写，不止是针对王母娘娘，很多的时候出现在玉帝身上。

# 在田野与文本之间的西王母故事演变

吴新锋(石河子大学中文系)

西王母研究涉及历史学、宗教学、民间文学·民俗学等多学科的诸多话题,前人的研究成果颇丰。特别是《西王母文化研究集成》(论文卷三卷,外文论文卷一卷,文献资料卷一卷,图像资料卷一卷,考古报告卷两卷,故事传说卷一卷)的出版,为学界提供了详实的研究资料和线索。在前人研究的基础上,本文主要从文本和田野两个角度讨论西王母神话故事的演变问题。

## 一 文本之内的西王母故事演变

### 1. 《山海经》

又西北三百五十里,曰玉山,是西王母所居也。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。(《西山经》)

西王母梯几而戴胜,杖。其南有三青鸟,为西王母取食。在昆仑虚北。(《海内北经》)

西有王母之山,璽山、海山。有沃之国,沃民是处。沃之野,凤鸟

之卵是食，甘露是饮。凡其所欲，其味尽存。爰有甘华、甘祖、白柳、视肉、三骓、璇瑰、瑶碧、白木、琅玕、白丹、青丹，多银铁。鸾凤自歌，凤鸟自舞，爰有百兽，相群是处，是谓沃之野。有三青鸟，赤首黑目，一名曰大鷖，一名少鷖，一名曰青鸟。（《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，有文有尾，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，有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。（《大荒西经》）<sup>1</sup>

《山海经》是记录西王母的最早文献。在以上四条文献中，西王母完全是一个神话中的半人半兽的女神形象，这位女神形象有如下特征：戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，三青鸟为之取食。《山海经》记载的这些特征成为以后文献的源头，也成为后世学者论证西王母神性、地域及其渊源的主要依据。这和孟姜女故事中《左传》“杞梁之妻”故事情节演变的方向和情形截然不同；在西王母故事演变中，西王母作为女神的形象基本没有变化。另外，这些记录中透漏了西王母的居地：王母之山和昆仑之丘，且此两地都在西方；但具体所在未详，这也成了《山海经》时代之后的一个大“学案”。

## 2. 《尔雅》

觚竹、北户、西王母、日下，谓之四荒。（《尔雅·释地》）

《尔雅》是中国古代最早的训诂解释词义的著作，《释地》篇把西王母解释成“四荒”之一，这样西王母成了古代邦国地名。与《山海经》中的描述相较，《释地》篇似乎开辟了西王母另一个系统。吕思勉先生在其《西王母考》中认为：“西王母古有两说：一以为神，一以为国。然二说仍即一说也。”<sup>2</sup>如果我们联系下几条文献，或许才会明白吕先生“二说仍即一说”的判断。

1 袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社，1986年。

2 吕思勉：《吕思勉说史·西王母考》，上海：上海古籍出版社，2000年。

### 3. 《大戴礼记》

昔虞舜以天德嗣尧，布功散德制礼。朔方幽都来服，南抚交趾，出入日月，莫不率俾，西王母来献其白琯。（《少闲》）

《少闲》篇中“虞舜以天德嗣尧”，所以“朔方幽都来服”，而西王母更是“来献其白琯”，西王母是“四荒”之一，自然要“来服”。而《淮南子》把西王母定在了“流沙之濒”，流沙之濒自然在极西之地；“流沙”之说自然源于《大荒西经》。因此，西王母无论作为神，还是“四荒”之一，仍源自《山海经》，这可作为“二说仍即一说”之证一。

### 4. 《庄子》

夫道，有情有信，无为无形……黄帝得之，以登云天；颀项得之，以处玄宫；禹强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终。（《大宗师》）<sup>1</sup>

言西王母得道“坐乎少广”，此处“少广”如何解释，颇有争议。《经典释文》引司马彪《庄子注》说：“少广，穴名。”这种解释倒是符合《山海经》“穴处”的情节，但在何处之穴，也是言之未详。于是，有人认为“少广”为神话地名，具体何在则未可知；但也有人认为少广在四川南充，同样也缺乏足够的证据。

### 5. 《淮南子》

西王母在流沙之濒，乐民、拏闾，在昆仑弱水之洲。三危在乐民西，宵明、烛光在河洲，所照方千里。龙门在河渊，湍池在昆仑，玄耀、不周、申池在海隅。孟诸在沛。（《地形训》）

羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月。（《览冥训》）<sup>2</sup>

1 陈鼓应：《庄子今注今译》，中华书局，1983年。

2 刘向等撰：《淮南子全译》，贵州人民出版社，1995年。



《淮南子》的这两条文献貌似是自相矛盾的，因为第一条是在说作为邦国的西王母，第二条西王母则明显是掌握“不死之药”的神仙。如果要解释造成这种矛盾的原因，我们或许可以把其归结为两篇非同作者所编，对西王母的认识不同。这种解释可聊备一说，但是如果我们联系其文献源头《山海经》，把其解释成在西王母邦国之地有个西王母神（族群的一种的祖先信仰，或民间图腾崇拜），就可以化解这个矛盾；而且“二说仍即一说”也多了一证。

另：《览冥训》的记载给西王母神话故事的演变增加了新的情节单元要素，这成为以后西王母神话故事发生演变的重要转折点。

## 6. 《史记》

造父幸于周穆王，造父取骥之乘匹与桃林、盗骝、弊骖、绿耳，献之穆王。穆王使造父御，西巡狩，见西王母，乐之忘归。而徐偃王反，造父日驰千里马，攻徐偃王，大破之。乃赐造父以赵城，由此为赵氏。（《赵世家》）

条枝在安息西数千里，临西海。暑湿。耕田，田稻。有大鸟，卵如瓮。人众甚多，往往有小君长，而安息役属之，以为外国。国善眩。安息长老传闻条枝有弱水、西王母，而未尝见。（《大宛列传》）

对《史记》中这两条材料，很多历史学家都有分析；但如果单从西王母故事演变的角度讲，《赵世家》远比《大宛列传》有价值。因为，我们从《赵世家》中可以理出司马迁对民间传说采录的痕迹。有历史学者曾认为，周穆王西征见西王母的事迹并没有出现在《周本纪》中，因此《赵世家》的材料与周本纪自相矛盾。这种观点已经有人进行了批评，笔者想要说明的是：无论周穆王西征见西王母之事是否是历史的真实，都不影响西王母故事在民间的流传；而且西王母故事新情节要素的出现，完全符合民间故事演变的内在逻辑。

## 7. 《汉书》

四年春大旱，关东民传行西王母筹，经历郡国，西入关至京师。民又会聚祠西王母，或夜持火上屋，击鼓号呼相惊恐。（《汉书·哀帝纪》）

建平四年正月、二月、三月、民相惊动，讙哗奔走，传行诏筹，祠西王母。（《汉书·天文志》）

建平四年正月，民惊走，持粟或楸一枚，传相付与，曰行诏筹。道中相过逢，多至千数。或披发徒跣，或夜折关，或踰墙入，或乘车奔驰，以置驿传行，经历郡国二十六，至京师。其夏，京师国民聚会里巷阡陌，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。不信我言，视门枢下当有白发。”至秋止。（《汉书·五行志》）

从《史记》到《汉书》，西王母发生了巨大的变化。如果说《史记》中的西王母还是一位女神或西方女首领，那么《汉书》中的西王母完全成为民间祭祀女神。这种变化与汉代西王母信仰有密切关系，也为《穆天子传》、《汉武故事》、《博物志》、《汉武帝内传》的情节突变找到了之前的民间信仰基础和依据。

《哀帝纪》、《天文志》、《五行志》三处皆记录了“行诏筹，祠西王母”之事，可知此事影响颇大，应为历史的真相。吕思勉先生则联系这一确凿的历史事实推断：“盖伊洛之间，汉世犹有西王母遗迹，故讹言由之而起。此虽不敢指为古所谓西王母之神者所在，然其距古所以为西王母所在之地，必较近也。”如果吕思勉先生的推断正确，那么西王母信仰很可能源于伊洛之间。这样，刘宗迪先生关于“西王母为东土女神”的考证似乎更确切了。

## 8. 《吴越春秋》

立东郊以祭阳，名曰东皇公，立西郊以祭阴，名曰西王母。（《越王阴谋外传》）

本条文献出现了“东皇公”与“西王母”的阴阳祭祀情节，这里的东皇公应与《神异经》中东王公无异。后来，道教中东王公领男仙，而西王母领女仙。

## 9. 《穆天子传》

穆王十七年，西征昆仑丘，见西王母。其年来见，宾于朝宫。（引《竹

书纪年》)

丁巳，天子西征。己未，宿于黄鼠之山，西口，乃遂西征。癸亥，至于西王母之邦。吉日甲子，天子宾于西王母。乃执白圭玄璧，以见西王母，好献锦组百纯，□组三百纯，西王母再拜受之。□乙丑，天子觴西王母于瑶池之上，西王母为天子谣曰：“白云在天，丘陵自出。道里悠远，山川间之。将子无死，尚能复来。”天子答之曰：“予归东土，和治诸夏。万民平均，吾顾见汝。比及三年，将复而野。”西王母又为天子吟曰：“徂彼西土，爰居其所，虎豹为群，于鹄与处，嘉命不迁，我惟帝女，彼何世民，又将去子，吹笙鼓簧，中心翔翔，世民之子，惟天之望。”天子遂驱升于弇山，乃纪其迹于弇山之石，而树之槐，眉曰“西王母之山”。<sup>1</sup>

## 10. 《汉武故事》

七月七日，上于承华殿斋，日正中，忽见有青鸟从西方来。……是夜漏七刻，空中无云，隐如雷声，竟天紫气。有顷，王母至，乘紫车，玉女夹馭；戴七胜；青气如云；有二青鸟，夹侍母旁。下车，上迎拜，延母坐，请不死之药。母曰：“帝滞情不遣，愁心尚多，不死之药，未可致也。”因出桃七枚，母自噉二枚，与帝二枚。帝留核着前，王母问曰：“用此何为？”上曰：“此桃美，欲种之。”母笑曰：“此桃三千年一着子，非下土所植也。”留至五更，谈话世事而不肯言鬼神，肃然便去。东方朔于朱鸟牖中窥母。母曰：“此儿好作罪过，疏妄无赖，久被斥逐，不得还天，然原心无恶，寻当得还，帝善遇之！”母既去，上惆怅良久。

## 11. 《博物志》卷八

汉武帝好仙道，祭祀名山大泽，以求神仙之道。时西王母遣使乘白鹿，告帝当来，乃供帐九华殿以待之。七月七日夜漏七刻，西王母乘紫云车而至于殿西，南面东向，头上太华髻，青气郁郁如云。有三青鸟如乌大，立侍母旁。时设布微灯，帝东面西向，王母索七桃，大如弹丸，

1 《穆天子传》，《道藏》第5册。

以五枚与帝，母食二枚。帝食桃，则以核着膝前。母曰：取此核将何为？帝曰：此桃甘美，欲种之。母笑曰：此桃三千年一生实。唯帝与母对坐，其从者皆不得进。时东方朔窃从殿南厢朱鸟牖中窥母，母顾之谓帝曰：“此窥牖小儿，尝三来盗吾此桃。”帝乃大怪之。由此世人谓东方朔神仙也。<sup>1</sup>

## 12. 《汉武帝内传》

到七月七日，乃修除宫掖，设座大殿，以紫罗荐地，爇百和之香，张云锦之帐，然九光之灯，列玉门之枣，酌蒲萄之醴，官监香果，为天官之饌。……半食顷，王母至也；县投殿前，有似鸟集；或驾龙虎，或乘白麟，或乘白鹤，或乘轩车，或乘天马。群仙数千，光耀庭宇……

王母惟扶二侍女上殿，侍女年可十六七，服青绫之桂，容眸流盼，神姿清发，真美人也！王母上殿东向坐，着黄金褙襦，文采鲜明，光仪淑穆，带灵飞大绶，腰佩分景之剑，头上太华髻，戴太真晨婴之冠，履玄璫凤文之舄，视之可年三十许，修短得中，天姿掩蔼，容颜绝世，真灵人也！……

又命侍女更索桃果。须臾，以玉盘盛仙桃七颗，大如鸭卵，形圆青色，以呈王母。母以四颗与帝，三颗自食。桃味甘美，口有盈味。帝食辄收其核。王母问帝。帝曰：“欲种之。”母曰：“此桃三千年一生实，中夏地薄，种之不生。”帝乃止于坐上。酒觞数遍，王母乃命诸侍女，王子登弹八琅之□，又命侍女董双成吹云和之笙，石公子击昆庭之金，许飞琼鼓震灵之簧，婉灵华拊五华之石，范成君击湘阳之磬，段安香作九天之钧，于是众声澈明，灵音骇空，又命法婴歌玄灵之曲。<sup>2</sup>

以上四则文献反映出西王母神话故事发生的巨大转变，虽然四则貌似情节相似，实则有别。《穆天子传》情节可谓丰富，从其穿着打扮、言行举止中我们已经找不到《山海经》中貌似凶神的痕迹，西王母已经成了知“拜授”、

1 张华撰、范宁校正：《博物志校正》，中华书局，1980年。

2 《汉武帝内传》卷，《道藏》第5册。

善谣吟、懂辞令，且自言“帝女”身份的西域“女外交家”。

后三则貌似在描述同一个故事，其实也发生了巨大的变化，其核心变化在周穆王向西王母请“不死之药”，此足以说明西王母神话故事道教神仙化的倾向。而《汉武故事》和《博物志》中东方朔角色的出现，我们可以看出西王母故事受方术一派的影响。

而以上几则西王母的外在形象更是奠定了其在后世的主要形象造型。

### 13. 《真诰》

卷十二：“正月二十三日，东宫上人来看洞中，时或有龟山宾共集，高会真仙”，陶弘景注云：“东宫上人即青童君，龟山宾即西王母。”<sup>1</sup>

《真诰》是道教洞玄部经书，为南朝陶弘景所著。西王母故事到了《真诰》这里，则完成了其由民间女神向道教主神的转变，这在魏晋南北朝时代的《搜神记》、《后汉书》等其他道教经典中也可以得到明证。到唐代杜光庭撰《墉城集仙录》，西王母被尊为“金母元君”统领众女仙班。唐以后，西王母故事的文本记载散见于道家各种经本中，已经作为道教主神宣化。

### 14. 《中国民间故事集成》

上世纪80年代，在“三套集成”的推动下，全国各地搜集到很多“西王母故事”，目前出版的各省省卷几乎每个身份都有“西王母故事”；甘肃卷、青海卷、新疆卷、陕西卷等等，就连上海卷也有两则“西王母故事”（《王母娘娘借铁锅》、《牛大仙传旨》）。在这些故事中，西王母多以道教女主神出现，且其在民间有着巨大的“号召力”。

历数各时期各种文本记载，我们大概可以理出西王母神话故事的演变历程：最初，西王母为神抑或为邦国有两条线索，而两条线索实在《山海经》中已然明晰；于是，西王母由《山海经》中的半人半兽神，演变到《史记》

1 陶弘景：《真诰》卷，《道藏》第20册。

中极西之地的女神，而《淮南子》中能授以“不死之药”的西王母让我们看到了一个道教女神呼之欲出；到《汉书》的三条记载，我们已经可以确知西王母已经演变为民间信仰中的重要祭祀神，甚至西王母信仰的这种民间基础为王莽改制所利用；从《穆天子传》到《汉武帝故事》、《博物志》、《汉武帝内传》，我们依然发现一个极西之地成熟“女外交家”向道教女仙的转变。到魏晋至唐，西王母成了真正的道教女主神。

其实演变的过程远比我所理出的线索要复杂的多，然而无论何其复杂，西王母故事的演变其实不外乎精英的文本演变和民间的口头演变；而且这种演变同样也循着文化的流动和各种传统的延续而不断变化。如果要深入了解某一地区或更广阔的流传演变情况，则需要我们更深入的研究调查，那么人类学、民俗学的田野考察就变得十分必要。

## 二 西王母神话故事的田野考察

如果说对文本之内的西王母演变梳理是笔者对“顾氏演进法”的再实践，那么西王母神话故事的田野考察则是希求在共时形态上回应此问题；然而要调查清楚田野之中的西王母情势，已然要比文本之内的梳理困难的多。

1999年，甘肃泾川举行了“99泾川海内外西王母文化学术研讨会”，以此为契机泾川的民间文化精英对当地的西王母信仰、传说和习俗进行了一些实地的调查，整理了一些资料、抢救了一些习俗。虽然这些“田野作业”只是初步的，但据笔者了解在全国而言应该是较早自觉有意识地对西王母文化进行的调查。之后，赵宗福教授再赴泾川调查庙会，写出了《地方文化系统中的王母娘娘信仰——甘肃省泾川王母宫庙会及王母娘娘信仰调查研究》；成为国内研究甘肃泾川西王母、王母娘娘文化的权威成果。2008年，在钟建华的《仪式：崇拜与有序的神圣》中有关甘肃泾川西王母信仰的田野论述。青海湟源对西王母文化也进行了积极研究和调查，特别是赵宗福教授及青海的其他相关学者在湟源对西王母神话、昆仑文化等进行了一些深入的田野调查，我们期待他们的调查会丰富学界对青海西王母神话传说的认识。

应阜康市天池管委会邀请，笔者于2010年7月31日至8月28日、10

月1日至4日,在阜康市、吉木萨尔县、奇台县、木垒县、巴里坤县、昌吉市、玛纳斯县、米东区,库尔勒市、焉耆县、博湖县;进行了为期一个多月的田野作业。通过一个多月、两次田野调查,我们对新疆阜康天池西王母(王母娘娘)神话传说“传说圈”的地理分布、人文分布有了清晰的认识;对西王母神话传说的民间传承人进行了详细深入的采访;对西王母神话传说的民间异文文本进行了详细科学的采录;发现了一批有价值的历史文献(含宝卷)和文物,并作了初步的分析和考察。两次田野调查,我们共采访了100多人,得到了有价值的录音文件60多份,发现有价值的神话传说故事62篇(含异文),发现有价值的文物若干件,珍贵的西王母相关文献古籍47本,录制视频资料1200多分钟。田野调查中,我们共发出“西王母神话传说调查表”问卷600份,共收回问卷496份,有价值的问卷327份;汇集《西王母神话传说调查表》数据库一个。笔者对阜康市地理、人文环境及传西王母神话传说圈、西王母神话传说文本、相关文物、文献、拓片进行了初步的分析和考证,对西王母神话传说的历史渊源、流传情况、传承方式、主要内容和特点、主要价值等作了初步的分析和概括。

通过田野作业和整理分析,笔者形成了《在神话、宗教与世俗之间的多元文本叙事——新疆阜康天池西王母神话传说田野作业报告》,约十万字;有兴趣者可参阅后续出版的报告内容。

总结以前的田野得失,联系笔者的田野经验,我们认为对西王母进行田野调查,以下几点需要认真考量:

首先,田野调查应关注西王母历史文本和当地文化生态的微妙关系。当地确认无疑的历史文本,或许本就不是历史的真实,而是基于某种内在的需求的故事演变。在这种情况下,历史文本的合法性和有效性或许就抵不上民间口头的力量。因此,田野调查在面对这种微妙关系时,就要用人类学、民俗学眼光审视历史文本和当地文化生态;惟其如此才能厘清西王母的现实情势。

其次,田野调查在鲜活多样的西王母故事文本和活态习俗面前应保持一种清醒的学术视界。其实这种学术视界要解决的一个命题就是,通过田野与分析如何考量丰富的民间口头文本与有限的历史文本记载之间存在的矛盾。

也就是说,我们研究西王母故事的演变时,同样会像顾颉刚研究孟姜女故事时面对同一个矛盾命题。施爱东教授提出:“中国故事学家应该正视顾氏演进法的方法论局限,正视学科危机,勇于实践学术分流。一方面应该拓展和完善作为常规科学的历时研究诸范式,使之更加专门化、精细化、规范化;一方面要充分利用既有的故事资源,尤其是‘故事集成’的丰硕成果,引入形态研究与功能分析等共时研究方法,勇于科学革命,以提出新的命题,反过来不断校正和刺激历时研究的精进步伐,以矛盾促发展。”<sup>1</sup>施爱东教授从两个方面提出了解决问题的方法;笔者需要补充的是,在此两点之上还要特别重视田野调查的基础性作用。

再次,田野调查中还要特别关注西王母作为一种民间信仰和道教信仰存在的自身特征。这种特征要求田野调查者还要以宗教学的眼光来审视田野所得。而中国特有的宗教传统、西王母神话传说的不断演变及其神格的变化,使得现实中我们对西王母宗教功能的分析始终保持着一种小心审慎的态度,阜康天池西王母庙的重建就很值得我们去考量。

最后,在当下非物质文化遗产保护工作的热潮推动下,我们对西王母的田野调查应保持一种客观的态度和价值判断。甘肃泾川、青海湟源对西王母文化抱有极大的热情,并开展了一些田野调查活动,特别是在举行学术研讨会期间多会邀请各界学者对当地的西王母文化进行各种学术考察;我们应对当地文化精英的这种热情和文化自觉意识持积极的评价。但同时,我们也要谨防那种“有我无他”的文化狭隘观。学者的田野调查本应保持一种价值中立,而对田野所得的分析论证更要实事求是;但在现实的各种利益纠结中,这种价值中立的态度和实事求是的治学精神是否有变味的倾向,实在值得我们注意。

### 三 结语

无论作为宗教信仰的西王母,还是神话故事的西王母,其演变的历史和

---

1 施爱东:《顾颉刚故事学范式回顾与检讨》,原文为电子文稿,民间文化青年论坛之台湾会议版。



现实情势其实都是在一个流动的文化中演进，在这个演进过程中，传统得以发展和巩固。如果我们把西王母话题简单地看成一个民间故事，那么其演变的动态流动过程必然与“士流”、“民众”两相互动，正是在这个互动过程中，西王母故事实现了精英文化对民间机制互动和转换。笔者把这种互动和转换的演变过程置于一个故事的演变之中来研究；那么，文本的历时分析和田野之后的功能形态研究就变得可能且必要。

# 超越与神圣的激情：唐人眼中的西王母

吴真（南开大学文学院）

1993年，美国斯坦福大学出版社出版柯素芝（Suzanne Cahill）《超越与神圣的激情——中国中古时代的西王母》（*Transcendence and Divine Passion: the Queen Mother of the West in Medieval China*）。这是一本在西方汉学界拥有广泛影响的西王母专论，此书甫出，《通报》、《哈佛亚洲研究》等6家西方汉学权威期刊纷纷刊登柏夷（Stephen Bokenkamp）、太史文（Stephen F. Teiser）等著名学者的书评，对此书褒扬有加。鉴于国内西王母研究同人对于柯素芝及其研究成就尚未给予关注，本文拟介绍《超越与神圣的激情——中国中古时代的西王母》一书的学术观点，并对其西方研究背景、研究的突破及不足等一一加以简述。

## 一 研究背景与主要内容

1982年，柯素芝师事美国已故著名汉学家薛爱华（Edward Schafer），以博士论文《中国古代文学中女神西王母的形象》（“The Image of the Goddess Hsi Wang Mu in Medieval Chinese Literature”）获得加利福尼亚大学伯克莱分校的哲学博士学位。1993年出版的《超越与神圣的激情——中国中古时代的

西王母》一书即其毕十年之功打磨博士论文的研究成果。

西王母研究无论在中国还是西方，大部分研究集中在先秦和东汉时期，8—10世纪（唐代）的西王母研究则较少论者涉及。柯素芝“聪明”地选择了较为冷门的唐代为着力点，原因之一是其师薛爱华自1970年代始就着力于唐代宗教文学研究，先后有步虚诗研究、道教圣山茅山研究等力作出版，柯素芝承继了导师的研究专长，从汗牛充栋的唐诗之中发掘西王母的相关信息。<sup>1</sup>唐代历史、文学研究是1980年代以来西方汉学界研究热点之一，尤其在道教研究领域，尊老子李耳为玄祖的李氏王朝所推行的政教合一政策引起学者们的兴趣，这方面的学术探讨频见于学术期刊。<sup>2</sup>而在性别研究界，孙康宜、伊沛霞（Patricia Ebrey）等西方女性学者开拓了中国古代文学特别是唐宋诗词中的女神、诗歌与妇女生活等研究课题。<sup>3</sup>正是在这样的研究背景之下，柯素芝充分利用了西方学界在1980—1990年代的研究成果，以中国的至高女神西王母在唐代的各个侧面为研究对象，在中国古代文学、性别研究、道教研究三个领域均有一定的开拓。

柯素芝主要以晚唐五代道士杜光庭《墉城集仙录》和500多首唐诗为讨论材料，考察唐代男性文人“西王母主题创作”的社会心态、唐代宗教典籍的女神表述所反映的社会背景。柯素芝希望以一斑而见全豹，由女神西王母而达至社会史的解释层面，即西王母是中国人基于家庭结构与帝国管理将世界纳入一个等级化制度的产物。在这个意义上，西王母既是正统母亲，又是天国主要管理者。在天庭中她被上清元君、天女、玉女等神灵所簇拥。她传授道教神圣经典与长生之术，同时又是房中交战术的象征，两性关系的完美象征。她使统治者对长生的追求合理化，她又是所有古代和现代祈望脱离苦

1 Edward H Schafer, *Mao Shan in T'ang times*, Boulder, Colo.: Society for the Study of Chinese Religions, 1989. "A T'ang Trip to the Moon," *Journal of the American Oriental Society* 96 (1976): 27-37.

2 较有代表性的如 Charles D. Benn, *The Cavern-mystery Transmission: a Taoist Ordination Rite of A.D. 711*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1991. Timothy H. Barrett, *Taoism Under the Tang*, London: The Wellsweep Press, 1996. 后书是以1983年《剑桥中国史》唐代道教部分为底稿写成的，反映1980年代西方研究唐代道教的成果。

3 1980年代同样以研究道教女神崇拜著名的学者还有法国女学者 Catherine Despeux, "L'Ordination des femmes taoistes sous les T'ang," *etudes chinoises* 5, nos. 1-2 (1986): 53-100.

海和疾病的女性的保护神。她还是宗教运动的关键性神灵，道教与民间宗教的高阶神灵。

此书第一章“至高无上的女神”追溯了唐代之前的西王母崇拜和她与人类交通的历史，从而勾勒出历史上西王母主题的形式和叙事功能。西王母故事所反映出来的追求长生、神人之恋、爱情统治者与分离，不老与死亡，为后代仙传与诗歌提供了十分丰富的题材。

第二章“天地的主宰——金母”把西王母与人类交往的历史，分成神名、神诞、神相、神的仁慈、神居住之所等各个文学母题，一一加以条理分析。本章将道内仙传杜光庭《墉城集仙录》和唐诗对读，先考察杜光庭笔下的西王母，然后再对照唐诗，从而勾勒出宗教西王母与文学西王母的异同。

第三章“天池之畔的白云之歌——与神话中的女神相遇”考察西王母与君王、古代神灵的交往，唐人诗歌、小说频频描写历史上黄神、穆天子、汉武帝等君王与西王母的交往，这些文学表达出爱与迷失、长生与死亡、政权与神力等一系列主题。在西王母故事的众多主题之上，柯素芝认为有两个主题始终贯穿于中：超越（Transcendence）与神圣的激情（Divine Passion）。

第四章“寿桃之享：帝王与仙人”进一步讨论西王母降茅君与降汉武帝的不同表现，探讨“超越与神圣激情”在上清经典和世俗文本的不同面向。

第五章“侍其旁，得其道——唐代男性文人”通过西王母降临唐代普通民众的经历，探讨西王母在唐人宗教生活中扮演的角色。西王母是唐代男性高度崇拜的女神，代表了男性理想中的模范女性形象。她经常授予男性智慧和正统身份，而给女性则带来恩赐和保护，这其实反映了唐代男性文人对女性神师的想象与欲望。

唐代妇女尤其崇拜西王母，女道士、贵族妇女、歌伎、寡妇与尼姑等社会各阶层妇女，以诗歌形式写下她们对西王母女神世界的向往。第六章“王母的侍女——唐代妇女”探讨《墉城集仙录》所体现的道教女性观，唐诗如何借用赋予西王母的女神意象描述现实中的女冠（如焦炼真），唐传奇又如何处理女神与凡人相恋的主题。

## 二 仙传与唐诗的主题比较

道士杜光庭将道教上清系经籍中的西王母形象予以贯通，整编于《墉城集仙录》一书。这是一本有着浓厚道教上清派“神仙位业图”背景的仙传，而唐代诗歌由于作者的背景不一，一般被认为是均质地反映了唐代社会生活。《超越与神圣的激情》精彩之处，在于道内仙传文学与唐诗的对读，从而读出一些“宗教与世俗”、“肉体与灵魂”之类的主题比较。

作者先《墉城集仙录》而后唐诗，相比较之后得出一些有趣结论：如唐诗并不如仙传那样关心西王母的仙阶、传授和救度（salvation），甚至从未提及道教强调的西王母在宇宙创生过程中的作用，诗歌对西王母与凡人的交往、神婚、西王母给凡间帝王带来的礼物与长寿等主题更感兴趣。而唐诗中大量出现的“青鸟殷勤为探看”的文学意象，在《墉城集仙录》中却无一处提及。

本书在同一主题不同文本的对读之中，经常指向文体学的比较。作者认为《墉城集仙录》着力于尽可能清楚地呈现西王母的正确道教教理含义，而唐诗更注重表述的抒情性，以塑造动人的文学形象为首要任务，因此两种文体在西王母叙事上皆有所取舍。比如唐诗里凡人与侍女之爱中那个粗暴而纵容的西王母，体现在道教仙传中则是宽容的慈母形象。

本书主要材料是大约 500 首关于西王母的唐代诗歌，诗歌本身体裁的特点限制了作者对唐代西王母做更深入的社会文化史讨论，而只能更多地从诗歌的文学意象入手，但也正可以发挥西方学者在神话学象征符号研究方面的特长。书中有一部分试图探讨唐代西王母信仰机制，比如西王母庙、西王母圣地。但是唐诗所能提供的只是简单的文学意象，无法给出更详细的社会史数据，因此作者最后的结论也只能是，唐诗中有关瑶池的描述保存了西王母信仰的记忆，包括崇拜她的圣地及中世纪关于她的民间传说。

## 三 上清派宗教改造后的唐代西王母

六朝刘宋时期，以江南茅山为中心，兴起了道教上清派。在经过潘师正、

司马承祯等备受朝廷重视的高道推广之后，中唐以降，上清派发展成为唐代最具影响力的道派，其存想、写经等个人宗教修炼方式，更深深影响了唐代文人的宗教生活。

上清系道经强调修炼内丹以求成仙，这样当肉体死亡时，灵魂能够白日飞升。他们通过定期斋戒、炼丹术、冥思存想以及祈祷等来修炼内丹。对于精通此术的道士来说，通往长生不死的一种特别有效的方法就是在冥想的国度与一位女神结合，她将以神灵的方式来引导他。这便是六朝上清道经中频繁出现魏夫人、杜兰香等女神的宗教背景。在上清系道经的传统中，妇女代表了创始者、接受教义者、神圣经典及降示方法的拥有者。由于上清派在唐代多种道派中占主导地位，在上清派福佑下，女神达到了道教史上最为显赫的地位。

神话女神西王母在六朝末期开始进入上清道经，至唐代，在诸多道经的增添下，西王母成为位居三清、统御群仙的至上神。在《正统道藏》与《藏外道书》可以找到与西王母有关的唐代上清系道经，如《上清元始变化宝真上经九灵太妙龟山玄篆》、《太上元宝金庭无为妙经》、《洞真西王母宝神起居经》、《上清金母求仙上法》。许多六朝至宋的诗人如李白、陆龟蒙，本身即有上清派道教背景，还有更多的诗人阅读过上清派道经。因此在唐代文人的作品中，这种对女神的追求具有了一种新的宗教涵义（Transcendence）和新的个人化维度（Divine Passion）。

上清派道经对于西王母的改造，渗透到了世俗文学之中。柯素芝在第三至第五章力图指出，唐代诗人写作西王母题材时，都会受到上清派塑造的西王母镜像的影响——唐诗中的西王母与上清派典籍的西王母是高度一致的：创造万物的女神、长生不老、神人交通，只不过唐诗比上清派典籍的描写更为抒情，更为文学化而已。

作者提出了一些有洞见的结论：唐代出土墓葬文物中没有西王母的图像数据，可能意味着西王母信仰已经由汉代的死亡崇拜转化为上清派所提倡的个人修炼，因此有关西王母的冥思入神、炼元神等道教内丹实践才会大量地出现在诗歌中。唐诗丝毫不叙西王母的标志——胜，而西王母的外貌也与现实中的贵族女子相差无几，这种形象是社会对女性美貌的期待与上清派对西

王母的存想之间妥协的结果。

公元前110年的七夕，汉武帝赴西王母瑶台宴，受赠蟠桃和启示文本、符箓。最早讲述此事的是六朝时期的上清系道经《汉武帝内传》，此仙传在唐前广泛流传，并构成了影响唐代西王母想象的强势文本。<sup>1</sup>遗憾的是，柯素芝并未涉及《汉武帝内传》，因此在论证唐诗与上清派之关系就显得无从附着。第四章分析《墉城集仙录》中汉武帝所代表的凡间帝王求仙之道，一再将其中的多个母题置于杜光庭的个人创作之下。事实上，这些母题在《汉武帝内传》已经成型，杜光庭并非凭空另起炉灶创造一个全新的道教西王母。与之对应，唐诗热衷于描写汉武帝与西王母交往，其中固然有《汉武帝内传》这个成熟文本的影响，也有唐人以汉武帝隐喻唐玄宗的习惯，但作者似乎没有考虑这些影响的复杂性，而是把唐诗与杜光庭上清派直接挂上联系，断言：“唐诗大量存在汉武帝与西王母交往的故事，体现了上清派教理在唐代文人中的普及。”

---

1 施舟人(Kristofer M. Schipper)早于1965年出版法语专著《道教传说中的汉武帝，以〈汉武帝内传〉为中心的研究》(*L'empereur Wou des Han dans la légende Taoïste*, Paris: Ecole française d'Extrême-Orient, no.58)。此书基本穷尽了东汉至六朝时期西王母的道教上清化过程，但中国西王母研究界似乎对此书比较陌生。

## 西王母与碧霞元君的关系

邢莉(中央民族大学)

在中国民间信仰的体系中，有两位女神的影响颇大，一位是居于西的西王母，老百姓称王母娘娘；一位是居于东的碧霞元君，老百姓称其为泰山女神。

西王母事屡见于《山海经》、《古本竹书纪年》、《庄子》、《荀子》、《穆天子传》及汉魏典籍。在人们的印象中，《穆天子传》中对西王母的形象描绘最具典型性。在《穆天子传》中西王母自云：“徂彼西山，爰居其野，虎豹为群，于（乌）鹄与处，嘉命不迁，我惟帝女。”其他历史文献上也不乏对西王母居于西的记载。郭注引《河图玉版》曰：“西王母居昆仑之山。”古本《竹书纪年》：“穆王十七年，西征昆仑丘，见西王母。”《史记·司马相如传》“西望昆仑”下正义注引《括地志》说：“酒泉南山，即昆仑之体，周穆王见西王母。”西王母与穆天子会面的地方确为西方的昆仑山。《山海经·西次三经》：“又西三百五十里，曰玉山，是西王母所居也”，此玉山当为昆仑山。《金楼子·兴王篇》云：“舜摄行天子政，巡狩得举用事。卿云出，景星见，西王母使使乘白鹿，驾羽车，建紫旗来献白环之玦……”西王母无疑为玉神。《史记·大宛列传》：“太史公曰：《禹本纪》言：‘河出昆仑，昆仑其高三千五百余里，日月所相避隐为光明也。其上有醴泉瑶池。’”昆仑为日月降落的地方，



西王母居昆仑，为暮日、落月之女神。

泰山女神碧霞元君比西王母的出现晚得多。作为女神的碧霞元君，最早出现于文献中是晋代张华的《博物志》记载中的“泰山女”：“太公王位灌坛令，期年风不鸣条，文王梦见以妇人当道而哭，问其故，曰：‘我东岳泰山女，嫁为西海妇，欲东归，灌坛令当吾道。令有德，吾不敢以暴风过也。’”清代张尔歧《蒿庵闲话》记：“元君者，汉时仁圣帝前，有琢金童玉女，至五代，殿圯象仆，童泐尽，女沦于池。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。”有宋一代，碧霞元君正式接受朝廷的封号，从此这位女神进入了国家正祀。此后，她渐渐成为中国北方民众崇拜的女神，庙宇遍及，香火不断。然而，善良而有笃厚信仰的中国老百姓并不满足封建皇帝的追封，他们追溯碧霞元君的身世和来源，产生了各种各样的说法：

其一，碧霞元君为汉代之民女。王思任的《登泰山记》说碧霞元君为汉明帝时人，曾礼西母，后得张仙道指引，“元精发而光显”；又说汉代民女石玉叶，入泰山修道成仙，而成为碧霞元君。再有一说，与宋真宗封禅的传说如出一辙，只是把时间推到了汉代，为汉仁孝帝前曾有石琢金童玉女。

其二，碧霞元君为东岳大帝之女说。道教有《泰山宝卷》，载泰山娘娘的灵迹，以七言，十言为之。《山东通志》“玉女祠”条及《稗史》均有其为东岳大帝之女的记载。此说晋代已有之，最早见于张华《博物志》和干宝《搜神记》，意为东海女嫁为西海妇。

其三，碧霞元君为黄帝之女。《古今图书集成·神异典》卷二十一引明王之纲《玉女传》云：“泰山玉女者，天仙神女也。黄帝时始见，汉明帝时再见焉。”

其四，为石敢当之女。据说石敢当之女受观世音的指点做了泰山山主。

笔者认为以上四种说法都不是碧霞元君的原型，碧霞元君的原型应为西王母。或有人认为此说谬矣。无论是玉女还是元君，都是道教对女神仙的专称或尊称，道教是中国的本土宗教，其所追求的最高境界就是成仙。成仙即可得道，由此长生不死，此为道教神仙最根本的特征。西王母与碧霞元君可谓风马牛不相及，西王母为居于西方之神，何时位东？

首先,从西王母的貌相上看,《山海经·大荒西经》说:“有人戴胜,虎齿,有豹尾,穴处,名曰西王母。”又《山海经·西次三经》:“西王母其状如人,豹尾虎齿而善啸”,可见西王母为虎齿。虎齿即拔牙,亦称犬齿。何为犬齿?泰山地区是人类生养繁殖的栖息地。在泰山南麓的大汶口文化的遗址中,发现133座墓葬普遍有犬齿的习俗。不是老年掉齿,而是年青人拔齿,为何?考古学界解决不了的问题,要仰赖于民俗学解释。《淮南子·地形篇》载,有海外三十六国,其中有凿齿民的记载。但拔牙的原因却只能借助于其他地域的材料解释。《博物志·异俗》载:“荆州极西南界至蜀诸民曰僚子,即长,皆拔去上牙各一,以为身饰。”原来拔牙即犬齿是一种标志。众所周知,原始人有成人礼之俗。成人礼即青年男女到了一定的年龄就必须通过的一种礼仪,只有通过这种礼仪,男女青年才获得了成为社会人的资格。如果没有经过成人礼的考验,这个青年就不能进入社会的行列,也没有生产权、婚姻权、祭祀权等等。拔牙原是居于泰山脚下原始人的一种习俗。《蜀中广记》载乌蒙府土人“男子十四五,则击去左右两齿乃娶。”《太平寰宇记》记载贵州乌浒诸夷:“女即嫁,便缺去前一齿”,女子在婚时拔牙,可见其实行了成年礼。犬齿不仅成为生活在泰山脚下的大汶口文化的原始人成年标志,也成为其民族的标志。依此看来,西王母是否可能居于东呢?

其次,从西王母的装饰看,《山海经·大荒西经》说:“有人戴胜,虎齿,有豹尾,穴处,名曰西王母。”又《山海经·西次三经》说:“西王母其状如人,豹尾虎齿而善啸,蓬发,戴胜。”原始人崇拜动植物,认为自己是图腾的后代,摹仿图腾形态、动作、声音的歌舞是产生半人半兽神的宗教根源,摹仿动物形象的狩猎是产生人兽结合观念的现实基础。半人半兽的西王母的形象正反映了原始人的图腾观念。原始的图腾观念还反映在其他方面:其发饰:“鸛即头上胜,今亦呼为戴胜。”<sup>1</sup>可知胜的形状与鸛鸟相似。其生活:“其西南有三青鸟,为西王母取食。”<sup>2</sup>又“三青鸟赤首黑目,一名曰大鸛,一名曰少鸛,一

1 《尔雅·释鸟》:“鸣鸛,戴鸛”,郭璞注。

2 《山海经·海内北经》,转引自袁珂主编:《中国神话资料萃编》,四川社会科学院出版社,1985年版,第226页。

名曰青鸟。”<sup>1</sup>《正义》曰：“三足鸟，青鸟也。主为西王母取食。”据此，西王母乃是头戴鸟形玉胜又靠三青鸟取食的神。在图腾崇拜时代，东夷族以百鸟为图腾，这反映我国古代民族的原始宗教信仰。西王母戴胜的习俗给我们透露了东夷人的文化信息。东夷人崇拜鸟的文献记载颇多。《左传·昭公十七年》中郯子关于少昊氏的追述是论证东夷人崇拜鸟的一段较为充分的材料。郯子曰：“我高祖少昊赞之立也，凤鸟适止，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。凤鸟氏司正也。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。”少昊之墟在山东曲阜或苏北的连云港。再据考古资料，东夷地区的大口—龙山文化中，曾发现许多如鸟的陶，和鸟头足陶鼎。由此论证出东夷人崇拜鸟的结论是基本正确的。有意思的是，少昊氏崇拜的鸟都是候鸟，鸟的物候作用是东夷人崇拜鸟的直接原因。与此同时，他们也崇拜太阳，《尚书·尧典》曰：“分命羲仲宅嵎夷曰旸谷。注曰：“宅居也，东夷之地称嵎夷。旸，明也。日出于谷而天明，故称旸谷。”从大汶口的考古资料看，死者的头都是向着东方的。东夷人崇拜日与崇拜鸟是联系在一起的。《山海经·大荒东经》载：“旸谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于鸟。”曾向西王母请不死之药的羿也是东方“鸟夷羽民”。羿字从羽，羽即鸟翅。在东夷地区出土地流传于国外的相当于新石器晚期的玉石雕器中，有不少是鸟日一体的造型。“羿焉弹日？鸟焉解羽？”屈原发问也完全出于这种文化背景。这是不是能证明西王母原出于东夷民族呢？

最后，从西王母的神祇功能看，西王母的功能之一是掌不死之药。《淮南子·览冥篇》记载的射日英雄羿向西王母讨不死之药后被其妻嫦娥窃走而飞至月宫的神话故事家喻户晓。西王母不仅自己掌握着不死之药，而且自己也是一个永葆青春的美神，否则何能与穆天子脉脉传情，惜别依依。掌不死之药又与泰山有什么关系呢？

在中国文化中，泰山被尊为岱宗，岱者，长也，万物之始，阴阳交代。自战国以至汉代，泰山始终是君主告成于天地封禅圣地。在山东大汶口文化遗址的陶器上曾出现一个图象，上面为圆圈和月牙形，可以理解为太阳和月

1 《山海经·大荒西经》，同上书，第226页。

亮，下面对锯齿形，可以理解为大山。笔者认为这个图案是原始信仰的一个标志。这个图案说明两个问题。其一，此为古代人的原始信仰即崇拜太阳，月亮和山脉的标志。其二，此为泰山的表征。汉代人认为泰山为万物之始，阴阳交代，这种说法与山岳的自然属性与生殖功能有关。报天之功谓之封；报地之功谓之禅。古代的君主封禅的功利目的在此。人们崇拜高峻的山脉，还幻想出泰山山神的形象，泰山山神的功能主要是兴风雨、主水旱。《淮南子·地形训》说：“中央之美者有岱岳，以生五谷桑麻，鱼盐出焉。”作为一个具有悠久历史的农业大国的百姓，人们期望的就是风调雨顺五谷丰登。善良而世俗的中国人不仅把存活希望寄托在泰山山神的身上，也把死后的期盼托付于泰山。峻极于天的泰山通极于至高无上的天界，是不是死后灵魂上天的期盼可以托付于泰山呢？在东汉出土的镇墓券中出现了这样的字样：“生人属西长安，死人属东泰山。”百姓中流传着生属长安，死属泰山的说法。《重修纬书集成》卷五《孝经援神契》有：“泰山一曰天孙，言为天帝孙也。主招人魂魄。东方万物之始也，知人生命之长短。”因而泰山神又有司命之神的神格。其实有魂归高山说法的不只是中原民族，少数民族也有这种信仰。在《后汉书·乌桓传》上载“中国人死，魂神归岱山也”。此外，游牧的乌桓人有死者神灵归赤山的说法，赤山在辽东西北数千里。《后汉书·许曼传》亦载许曼“白云少尝笃病，三年不愈，乃请泰山请命。”李贤注：“泰山主人生死，故诣请命也。”人死后灵魂为何要归于泰山？难道只是有个归宿就算了结吗？不，中国人期望的是不死和永生。

战国以来，又有西王母掌不死药的传说。《周易·归藏》曰：“昔嫦娥以王母不死之药服之，遂奔日月为精。”《淮南子·览冥训》云：“羿请不死之药与西王母，嫦娥窃之奔月……”；《太平御览》卷三六一引《玄中记》云：“殷帝太戊，使玉英采药于西王母”。昆仑上不仅有壮丽的宫阙，精美的园囿，而且有“不死之药”。因此昆仑山的西王母便成了长生不死的象征。《易林·鼎之卒》曰：“西逢王母，慈我九子，相对欢喜。王孙万户，家家福祉。”《大人赋》亦写道：“皓然白首戴胜而穴处兮，亦幸有三足鸟为之使，必长生若此不死兮，虽济万世不足以为喜。”西王母改变了虎齿豹尾的容貌，变为皓然白首，面目慈祥，长生不死的老妪了。《汉书·五行志下之上》云：“其夏，京师郡

国民聚会里巷阡陌，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。不信我言，视门枢下，当有白发。”西王母成了长生不死的司命之神。《山海经·海内西经》有不死药、不死树，《海外南经》又有不死泉，而食其药，饮之泉的人即为不死民。原来魂归泰山的目的是期望不死，渴求再生。而掌管不死之药的正是西王母。所以西王母原居东，正好与魂归泰山的期望联系在一起。生而复死，死而复生，繁衍创造，生生不息，对西王母的崇拜与对泰山的崇拜密切相关。

汉武帝到泰山封禅，泰山身价百倍。两汉之际纬书流行，出现了“泰山君”，“泰山府君”不同的尊号。民间流传的“泰山至鬼说”也不胫而走，泰山成了鬼魂群聚之地即所谓“生人属西长安，死人属东泰山”。泰山神被奉为东岳大帝，成了道教最重要地神祇之一。泰山历来所修的道观甚多，如玉皇殿，斗姆宫，碧霞元君祠等。泰山文化是道教信仰文化的集萃。既然泰山神在道教信仰中戴上了大帝的冕旒，他的妻子儿女也得封官加爵，碧霞元君为东岳大帝之女，就理之必然地加入到道教神祇的信仰体系中。

笔者认为，西王母原是东方血统的神而迁往西方的。或有人说，谬矣。穆王与西王母会面的地点是昆仑山，昆仑山何以能东迁？《史记·司马相如传正义》“西望昆仑”下注引《括地志》说：“酒泉南山，即昆仑之体，周穆王见西王母。”然，《龙鱼河图》上说昆仑是天之中柱。而《尔雅·释言》对东夷人久居的齐地的解释也是“中也”，齐相当于脐也。有的学者认为，泰山就是古代神话中的昆仑山。真理乎？谬解乎？还需仁者智者各自分辨。

西王母为何西迁？暂且不论。我想说的是碧霞元君何以能代替西王母？这首先与西王母的演变有关。中国的神话在仙话化，西王母由原始神话中的女神演变为道教中的女仙。汉武帝时方士最盛。《汉武故事》就是讲汉武帝谈论神仙的作品：“王母止，乘紫车，玉女驾馭，上迎拜，延母坐，请不死之药”，到了魏晋时期，伴随着西王母，又出现了使人长生不老的仙桃：“王母索七桃，大如弹丸，以五枚与帝，笑曰：‘此桃三千年一生实。’”桃尚三千年，何况人乎？神话中的西王母演变为仙话中的西王母了。这种演变与东汉末年兴起的道教有密切关系。佛主死，道主生。佛教那里精神的超越和肉体的死亡总是联系在一起，要涅槃必须要苦行乃至舍身，而道教却连肉身也要长生不死。葛洪

认为：“道家之所至秘而重者，莫过于长生之方也。”<sup>1</sup>葛洪还认为，做人就要吃好的，穿暖的，身健体康，长生不老，既处官位，人不为官位所累。<sup>2</sup>《集仙箓》引太玄女颢和的话说，人处世——“失不可复得，一死不可复生，所以，非修道不可延寿也。”<sup>3</sup>对人生命的眷恋和追求人的生命的延续是道教追求的一种精神境界。在他们的著作中，“至人”、“真人”、“圣人”就是这样的：“藐姑射之山有神人居焉……不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”道家所追求的这种“知上药之延年，故服其药以求仙，知龟鹤之遐想寿，故效其导引以增年”的生命永恒与精神永恒的需求与西王母是长生不死的司命之神恰好吻合。于是昆仑神话中西王母的故事则演变成上书的《汉武故事》，在《道藏·正一部》里收有的一部来源颇早的巫觋方士之书《五岳真形图序》，其就有十洲、三岛、五岳及西王母的记载。道教理论把“道——太一”作为宇宙的本原，他们认为从道生出了宇宙，因而有了万物：“道生一，一生二，二生三、三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和”就是说由道（气）这一始基化合“阴阳”构成的。《吕氏春秋·仲夏纪》说：“太一出两仪，两仪出阴阳。”“万物所出，造于太一，化为阴阳。”“太一——五帝”的神话则认为这个主脉镶嵌进了一个必要的中介“阴阳”。于是西王母演变成道教神的具象。《集腋全真》说：“西王母为女仙之宗。”她与东王公乃阴阳之父母，天地之本原，化生万灵，育养群品，长生飞化之士，升天之初，先觐西王母，后谒东王公，然后升三清朝太上也。”又西王母“左侍仙女，右侍羽童，女子得道登仙者，咸所隶焉。”西王母原为泰山女神后为碧霞元君代替。因为碧霞元君本身就是道教的女仙。道教称其为“梦修以伋西昆真人”。道教的仙人境界既不同于基督教宣传人死后进入天国，也不同于佛教由菩萨接引而进入极乐世界，道教讲究修炼，通过修炼人的思想可以达到仙人的境界。碧霞元君在神话里原不见踪影，在泰山信仰中，她依附于西王母的形象上，使这位道教女神的历史更为久远，这位道教女神与西王母有相通之处。人类学家恩斯特·卡尔指出，神话是不朽的信仰，他们断然否定死亡的真实性，

1 《抱朴子·内篇·勤求》。

2 《抱朴子·内篇·对俗》。

3 《太平御览》卷六六八。

在“某种意义上说，整个神话可以被解释为就是对死亡现实的坚定而顽强的否定。原始宗教或许是在人类文化中可以看到的最坚定最有力的生命的肯定”。把碧霞元君和西王母联系在一起，正说明道教吸收了原始神话对死亡的否定，而寻找生命永存的奥秘。

# 从昆仑玉神话看西王母与“西游”想象的发生

## ——从《穆天子传》到《西游记》

叶舒宪(中国社会科学院文学所)

### 一 《穆天子传》：昆仑玉乡朝圣史诗

《穆天子传》所讲述的穆王西游故事，既不是一般意义上的巡狩、封禅，也不是寻常的旅游、探险，而是西周帝王对华夏版图以西的西部边地所特有的神玉源头的一种朝圣之旅。

今通行本《穆天子传》共六卷，前三卷讲述西征过程；四、五两卷讲述东归及以后事；第六卷为后人添加，叙述盛姬死丧之事。若将前三卷看作一个整体的穆王西征故事，那么其叙事的主干大体围绕着玉神话及玉礼仪而展开。试简化其情节分析如下：

第一卷讲穆天子北出边塞，先到达内蒙古河套地区的河宗之邦。天子向邦主河宗伯夭赠送玉璧，让他将此玉璧向西方向沉入黄河，以祭献河神。有祝官们辅佐这个盛大的仪式典礼，将牛马豕羊等作为祭献牺牲沉入河底。河宗告诉天子：“昆仑山有高原四处，清泉七十处。那里特产珍稀绝伦的宝玉。你应该去昆仑之丘，看看那里的宝玉。”天子接受建议，折向西方进发。在



黄之山上观看图典，了解所谓“天子之宝器”的情况：主要有“玉果、璇珠、烛银、黄金之膏”。

这一卷不妨视为西征的序曲：始于以玉璧献祭河神的礼仪，引出穆天子对西方的昆仑美玉的探索欲望。二事之间的联系就在于“河出昆仑”的信念。

第二卷讲述西征过程的主体。共有四个与宝玉相关的情节单元：

其一，在吉日辛酉这一天，天子登上昆仑高峰，参观黄帝之宫。备齐全套的牺牲，祭拜昆仑山。随后再度北征，住在一个名叫珠泽的大泽畔。当地人献上白玉。

其二，天子盘桓在昆仑一带以守黄帝之宫，南司赤水而北守春山之宝。还向当地人赏赐黄金之环、朱带、贝饰等。季夏丁卯日，天子北升于春山之上，以望四野，感叹说：“春山是唯天下之高山也。这里清水出泉，温和无风，飞鸟百兽之所饮食，是先王所谓‘悬圃’。”天子在这个地方得到非常珍稀的宝物——玉策枝斯之英。他高兴得一连五天都在这座春山之上欣赏美景。并且在这神仙的花园“悬圃”题刻，以昭告后世。

其三，离开昆仑，天子继续西征，来到赤乌。赤乌之人献酒千斛，食马九百，羊牛三千。穆天子说赤乌人与周人同宗，并且“贿用周室之璧”。赤乌酋长向周天子介绍本地的名山，说那是天下最好的良山，宝玉之所在，嘉谷生长，草木硕美。并且献上当地另一特色产品——美女二人。兴奋的穆天子感叹道：“赤乌氏，美人之地也，宝玉之所在也！”

其四，癸巳日，天子来到“群玉之山”，容成氏之所守。天子于是取玉三乘，玉器服物，于是载玉万只。天子四日休群玉之山，乃命邢侯待攻玉者。孟秋丁酉，天子北征，口之人觞天子于羽陵之上，乃献良马牛羊。天子以其邦之攻玉石也，不受其牢。

在这一卷的四个情节单元中，每个单元都围绕着穆天子获得美玉的中心事件展开叙事。先是在珠泽得到白玉；接着在人间仙境的悬圃得到“玉策枝斯之英”；随后又在赤乌的良山得到美人加宝玉；最后在群玉之山获得巨大数量的美玉——“取玉三乘，玉器服物，于是载玉万只”。如果仅从这些内容看，完全可以把穆王西征的探求目标锁定为获取大量的美玉。值得注意的是，古人对不同产地的玉料，有着非凡的鉴别能力。所以叙述者对每一地方的玉产，都

会给予不同的名目，使之个性鲜明，决不随意混同或者马虎从事。每一次获得宝玉，或者突出其物以稀为贵的珍贵一面；或者称其色泽之白皙的一面；或者强调玉产之丰盛，数量之惊人。中原王朝对于西域美玉的艳羡赞叹之情，早已随着叙事的进展而溢于言表。正是在这样的玉神话背景的铺垫之下，下文演出了在美玉仙境之中发生的男女主人公对酒当歌的一幕神话剧。

第三卷讲述西征故事的高潮：吉日甲子，天子拜见西王母。穆天子手里捧着白色的玉圭和黑色的玉璧，晋见西王母，献上的中原礼物是精美的丝绸织品共四百纯。西王母当仁不让，举行答谢之礼，接受这来自丝国的厚礼。次日，天子觴西王母于瑶池之上，西王母为天子谣曰：“白云在天，山陵自出。道里悠远，山川间之。将子无死，尚能复来。”天子答之曰：“予归东土，和诒诸夏。万民平均，吾顾见汝。比及三年，将复而野。”

“瑶池”就是美玉之池，西王母又称“瑶母”，即玉母、玉女神。这和后来的华夏道教神话第一尊神叫“玉皇大帝”的，原来都有玉神话为共同的信仰背景。西周王朝第五代天子，是后羿以来唯一到达昆仑仙境见到玉女神的凡人。他的西征事迹受到历代文人墨客的羡慕，也就顺理成章了。陶渊明诗句“泛览《周王传》，流观《山海图》”，足以揭示《穆天子传》、《山海经》两部奇书在后人心目中的特殊地位。二书所透露的昆仑玉乡—仙乡神话景观，以及帝王玉乡朝圣历程，大体上铸就了华夏文学的西部想象范型。

我们知道神话中的后羿翻越昆仑险阻来找西王母，是为了得到不死仙药。那么周穆王来会西王母的目的又是什么呢？可惜现存的文本叙事只交代了二人在瑶台宴饮对歌的浪漫场景，却没有具体说明穆王来此地的目的。从他一路上不断赏赐金银、丝绸、贝饰和朱带，大量获取美玉的情况看，实际上有些“国际贸易”互通有无的性质。类似今天的国家领导人出访哈萨克斯坦，以纺织服装类产品换取石油天然气。顾实《穆天子传西征讲疏》说：“珠玉取之于西方，金银盖出自中国。以《穆传》但有赏赐金银于西方之人，而未有取金银于西方也。”<sup>1</sup>先秦的中原王朝以本土的金银丝绸换取西域的珠玉，或许就是汉朝经营“丝绸之路”之前存在“玉石之路”的经济贸易基础。

1 顾实：《穆天子传西征讲疏》，商务印书馆，1934年版，讲疏卷一第38页，见上海书店1991年影印版。

也有学者意识到周穆王西征取玉在华夏玉文化史上的重大意义。比如说：“后人考证，这群玉山即新疆密尔岱山（在莎车附近），以盛产美玉闻名于世。我国历代帝王所需宝玉，大多来源于此。清朝政府曾规定，当地每年要以一万斤美玉晋京呈贡。然而在将近三千年前的周穆王，就已经亲临其境，并带回万块宝玉，这不能不说是我国悠久历史上的一件旷古未有的大事。”<sup>1</sup>

值得注意的是，《穆天子传》中也讲到天子以玉赏赐西域之民的情况。如第一卷河宗伯天祭祀河神用的玉璧，是穆天子授予的。数量是一块。同卷末尾处讲天子在温谷乐都赏赐七萃之士“左佩玉华”，数量也是一件。第三卷讲天子在瑶池会见西王母一事之后，到大旷原大鸟解羽的地方逗留，获得大批兽皮鸟羽，居然装满了一百辆车。随后在沙衍赏赐奔戎佩玉，数量还是“一只”。第四卷讲天子在从西域返回中原的路途中，赏赐伯夭佩玉，数量仍然只有“一只”。

总合起来看，周天子这次出行历时二年多，从西域获得美玉矿石数量无数（仅一次就“载玉万只”），所赏赐西域之人的玉璧玉佩总共四只。这种情况说明，西域出产玉石原料，却没有琢玉攻玉的文化传统；中原王朝有着玉文化的悠久传承和高级加工技术，玉璧玉佩作为中原帝国的国家礼器或者王公贵族的配饰，具有高度的文化附加值，非天然状态的玉料矿藏所能够比拟。李吟屏《和田考古记》：“和田自古以产美玉著称，但玉雕业出现较晚。这个采集于墨玉县库木拉巴特沙漠遗址的实心软玉瓶，时代大约为唐代，是截至目前发现的和田最早的玉雕产品。”<sup>2</sup>以出产世界顶尖级玉料而著称的和田，古称于阗，地理位置就在昆仑山麓，正是中原想象之中的以玉山—玉乡为特色的神仙世界。可是和田那里迄今尚未发现唐代之前的玉制器物，说明当地本没有玉崇拜传统，也不制造玉雕产品，难怪周穆王赏赐的玉佩等被当地视为珍稀贵重之礼品。用今天的话讲，似乎有点“来料加工”意味。

以上情况表明，和田美玉是被华夏的玉文化传统所发现的。据现有考古材料判断，东亚玉文化传统始于内蒙古东部辽宁西部的兴隆洼文化，其所制

1 贺松如、董健身：《周穆王传奇》，上海古籍出版社，1987年，第162页。

2 李吟屏：《和田考古记》，新疆人民出版社，2006年，第2页图一说明。

作的珠、管、玦一类玉佩早自八千年前就已经相当成熟，其形制也和夏商周三代以来的基本一致。不过其所使用的玉料不是出自西域而是被称作地方玉的辽宁岫玉，在硬度和密度等物理条件方面逊色于和田玉。古书中称之为“夷玉”。据出土的玉器材料分析，华夏文化使用和田玉的时间早在龙山文化到夏商之际，相当于距今五千至四千年前后（也有个别观点认为仰韶文化玉器中已经有和田玉）。从河西走廊以西的新疆地区到中原地区，在发现和输送和田玉方面，有一个起到重要的中介作用的史前文化，那就是分布在河西走廊东面的齐家文化。那是继北方的兴隆洼文化和红山文化、南方的良渚文化和石家河文化之后，在四千多年前大量使用玉器的一个西部文化，也是将和田美玉的重大发现传播到中原王朝的中介者，其族属当为氐羌—西戎人的部落先祖，也就是中原汉文化圈之外的少数民族。对此，我们将在后面加以探讨。

## 二 《西游记》对上古“西游”范式的转换

昆仑玉山、悬圃、瑶池西王母以及黄帝之宫的神话想象，使得自古以来的历代君王莫不心向往之，历代文人莫不艳羡之。体现在《穆天子传》的这种西游范式，可以说铸就了佛教输入中国以前，华夏本土神话与宗教信念之中最重要的源头地区——充满美玉的西部神山。

自汉代佛教输入以后，情况发生了很大的变化。首先是佛教发源的印度古国，取代先秦神话的昆仑，成为建构新的西方想象的范型。小说《西游记》在这个转换过程中起到了不可替代的推波助澜作用。它叙述的是孙悟空保唐僧西天取经，历经九九八十一难的故事。唐僧取经是历史上一件真实的事。大约距今一千三百多年前，即唐太宗贞观元年（627年），二十五岁的和尚玄奘离开京城长安，只身到天竺（印度）游学。他从长安出发后，先出河西走廊，然后经新疆、阿富汗、巴基斯坦，历尽艰难险阻，最后到达佛教圣地印度。他在那里学习了两年多，于贞观十九年（645年）返回长安，带回佛经六百五十七部。玄奘远行印度，历时十九年，行程几万里，是一次传奇式的走天涯大探险，世所罕见。后来玄奘口述西行经历，由弟子辩机辑录成《大唐西域记》一书，讲述西行路上见闻，介绍各国的历史、地理及交通，但文

学性不足。他的弟子慧立、彦琮撰写的《大唐大慈恩寺三藏法师传》，为玄奘的西天取经故事增添了传奇色彩。此后，玄奘西游故事开始广为流传。南宋有《大唐三藏取经诗话》，金代院本有《唐三藏》、《蟠桃会》等，这些都为《西游记》的问世开辟先河。明代小说家吴承恩综合前人的多种叙事，经过再创造，贡献出这部引人入胜的《西游记》，遂彻底改变了国人对西部的想象范式。

首先，《西游记》从开天辟地讲起，借鉴佛教世界观，替代了自古以来的中原中心世界观：让“中国”变成“东国”，即所谓“东胜神洲”，并且同“西国”“南国”“北国”等四分天下：“盘古开辟，三皇治世，五帝定伦，世界之间，遂分为四大部洲：曰东胜神洲，曰西牛贺洲，曰南赡部洲，曰北俱芦洲。”

《西游记》全书一百回，从总体空间上看其结构，可分成两个部分。第一回至第十二回是第一部分，场景为“东胜神洲”，内容是主要是两大主人公的出场。先讲述孙悟空的神奇诞生、经历和大闹天宫等（第一至第七回）；第八回至第十二回讲述的仍然是“东胜神洲”的唐僧故事，引出取经的缘由。第十三回至最后一回是第二部分，场景随着唐僧西天取经而转向“西牛贺洲”，一路上收了孙悟空、猪八戒、沙和尚三个徒弟，历经九九八十一难，终于到达印度取到真经，修成正果。《西游记》向人们展示了一个绚丽多彩的神魔世界，作者丰富而大胆的西部想象是前无古人的。西行取经路上遇到的那些妖魔，是《穆天子传》里绝对没有的新内容。对此，现代的文学评论家一般理解为“邪恶势力的象征”，并且要从反映封建社会现实的意义上去解说：

他们的贪婪、凶残、阴险和狡诈，也正是封建社会里的黑暗势力的特点。不仅如此，玉皇大帝统治的天宫、如来佛祖管辖的西方极乐世界，也都浓浓地涂上了人间社会的色彩。而作者对封建社会最高统治者的态度也颇可玩味，在《西游记》中，简直找不出一个称职的皇帝；至于昏聩无能的玉皇大帝、宠信妖怪的车迟国国王、要将小儿心肝当药引子的比丘国国王，则不是昏君就是暴君。对这些形象的刻画，即使是信手拈来，也无不具有很强的现实意义。

这是在20世纪崇尚文学的现实主义取向的特定语境中，较为典型的分析话语。而笔者这里所要着眼的，却是《西游记》虚构的一面，即它对中国人西部想象的再造意义。跟随唐僧、孙悟空的西行足迹，读者也会经历一场幻想中的冒险探奇之旅。西天取经路途上的种种凶险和奇异经历——所谓“九九八十一难”，恰是小说最具魅力的部分。在《西游记》中，华夏本土原有的神话—仙话内容，被佛教—道教的世界观重新改造，保留了西王母、瑶台的传统意象，将其组合到新的男性中心的天神世界景观中。原来昆仑神话中具有中心地位的玉女神被置换为天宫中至尊的玉男神：

却表启那个高天上圣大慈仁者玉皇大天尊玄穹高上帝，一日，驾坐金阙云宫灵霄宝殿，聚集文武仙卿早朝之际，忽有邱弘济真人启奏道：“万岁，通明殿外，有东海龙王敖广进表，听天尊宣诏。”玉皇传旨：着宣来。敖广宣至灵霄殿下，礼拜毕。旁有引奏仙童，接上表文。玉皇从头看过。表曰：

“水元下界东胜神洲东海小龙臣敖广启奏大天圣主玄穹高上帝君：近因花果山生、水帘洞住妖仙孙悟空者，欺虐小龙，强坐水宅，索兵器，施法施威；要披挂，骋凶骋势。惊伤水族……”

葛仙翁天师启奏道：“万岁，有冥司秦广王赍奉幽冥教主地藏王菩萨表文进上。”旁有传言玉女，接上表文，玉皇亦从头看过。表曰：

“幽冥境界，乃地之阴司。天有神而地有鬼，阴阳转轮；禽有生而兽有死，反复雌雄。生生化化，孕女成男，此自然之数，不能易也。今有花果山水帘洞天产妖猴孙悟空，逞强行凶，不服拘唤。……伏乞调遣神兵，收降此妖，整理阴阳，永安地府。谨奏。”玉皇览毕，传旨：“着冥君回归地府，朕即遣将擒拿。”（《西游记》第三回）

玉男神的俗名“玉皇大帝”如今已经是家喻户晓的角色，他在天庭以“朕”的口吻发号施令，这显然是把地上现实的国君权力投射到了虚幻天庭神界。小说所描绘的天宫“灵霄宝殿”，其实也是对上古昆仑玉世界的一种豪华版的置换：且看孙悟空随同太白金星缓步来到天庭时的所见所闻：

初登上界，乍入天堂。金光万道滚红霓，瑞气千条喷紫雾。只见那南天门，碧沉沉，琉璃造就；明幌幌，宝玉妆成。……明霞幌幌映天光，碧雾蒙蒙遮斗口。这天上有三十三座天宫，乃遣云宫、毗沙宫、五明宫、太阳宫、花药宫……一殿殿柱列玉麒麟。寿星台上，有千千年不卸的名花；炼药炉边，有万万载常青的绣草。又至那朝圣楼前，绛纱衣，星辰灿烂；芙蓉冠，金壁辉煌。玉簪珠履，紫绶金章。金钟撞动，三曹神表进丹墀；天鼓鸣时，万圣朝王参玉帝。又至那凌霄宝殿，金钉攒玉户，彩凤舞朱门。（《西游记》第四回）

小说这一段描绘就不避重复地使用了四个“玉”字，充分突出了“玉皇”所在的玉环境背景与尘俗世界的差别。至于“千千年不卸的名花；万万载常青的绣草”一类夸张笔墨，无非是将昆仑仙界的原有的永生不死特色照搬过来。增加的是所谓“红霓”、“紫雾”、“金光”、“明霞”、“金碧辉煌”的渲染。总之，美玉属于玉皇所统领的天神不朽世界。作为对立面，冒犯了玉皇神界权威的孙悟空，其出身则被归类到品级上低于美玉的石头。

按照玉石分化的逻辑，玉属于天上的神界，石属于地上的人间。天上不死，而地上的俗世生命也有获得不死的方法，那就是成仙、成佛。从小说第一回“灵根育孕源流出，心性修持大道生”开始，孙悟空一生所表演的正是石头猴如何先成仙，然后成佛的奇妙经历。按照中国玉神话的基本模式：这就好比石头状的“璞”脱胎变化成玉。《西游记》开篇讲到的灵石，作为主人公孙悟空的非正常孕育与出生的神话意象，其实也就是对玉神话的一种隐喻转换。是在《红楼梦》之前上演“石头记”（《红楼梦》本名《石头记》）好戏的主人公玉缘神话叙事：

孙悟空，东胜神洲傲来国花果山天产妖猴。出家学艺二十年，成人像，得法名，学成归山称王。东海威逼龙王贡物，阴司强销猴类户籍。惊动天庭，被玉帝招安，封“弼马温”职，不堪忍受如此卑微的官职，逃离天宫，返回花果山，自封“齐天大圣”。二度被招安，逼迫玉皇大帝封给“齐天大圣”名号。又因有职无权而大闹天宫，遭玉帝借西天如来佛之伟力镇压。五百年后皈依

佛门，被如来利用护送唐僧西天取经，为唐僧大徒弟。自称“天下驰名第一妖”。一路上历尽艰辛，杀妖降魔，辅佐有功，终被如来佛晋升为“斗战胜佛”。

从中国本土理想的“成仙”到佛教理想的“成佛”，孙悟空具有如此慧根的原因，就埋藏在他孕育诞生的奥秘中，也是玉帝愿意将他招安的理由：

大天尊宣众文武仙卿，问曰：“这妖猴是几年生育，何代出生，却就这般有道？”一言未已，班中闪出千里眼、顺风耳道：“这猴乃三百年前天产石猴。当时不以为然，不知这几年在何方修炼成仙，降龙伏虎，强销死籍也。”玉帝道：“那路神将下界收伏？”言未已，班中闪出太白长庚星，俯首启奏道：“上圣三界中，凡有九窍者，皆可修仙。奈此猴乃天地育成之体，日月孕就之身，他也顶天履地，服露餐霞；今既修成仙道，有降龙伏虎之能，与人何以异哉？臣启陛下，可念生化之慈恩，降一道招安圣旨，把他宣来上届，授他一个大小官职……”（《西游记》第三回）

如果没有印度传来的佛教理想，道教修炼的成仙一途乃是本土信仰的至高人生目标。现在有了“成佛”理念的参照，本土的不朽之仙，难免有些被妖魔化。以孙悟空的“天地育成之体，日月孕就之身，顶天履地，服露餐霞”和“修成仙道”来看，就好比石头似的璞，已经琢磨成了美玉。可是，从更加广大的佛教理念看，本土的仙，远未达到修成正果的境界。仙猴王随太白金星来见玉帝时，其名分就叫“妖仙”。

太白金星，领着美猴王，到于灵霄殿外。不等宣诏，直至御前，朝上礼拜。悟空挺身在旁，且不朝礼，但侧耳以听金星启奏。金星奏道：“臣领圣旨，已宣妖仙到了。”玉帝垂帘问曰：“那个是妖仙？”悟空却才躬身答道：“老孙便是！”仙卿们都大惊失色道：“这个野猴！怎么不拜伏参见，辄敢这等答应道‘老孙便是！’却该死了！该死了！”玉帝传旨道：“那孙悟空乃下界妖仙，初得人身，不知朝礼，且姑恕罪。”（《西游记》第四回）



“妖仙”在天庭的出场，表现的是“野”。大闹天宫，是野性难驯的延续。只有如来佛的教化威力，加上五百年的时间周期，才使得妖仙野猴走上取经正途，获得成佛成圣的契机。佛教理念对华夏本土人生观的改造作用，在此看得格外分明。

小说第五回“乱蟠桃大圣偷丹，反天宫诸神捉怪”，孙悟空大闹王母娘娘蟠桃会一场，是再度体现妖仙野性的场景，也是《西游记》重现“瑶台”神话，依稀地回应周穆王拜见西王母的历史记忆之场景。

西王母为办蟠桃会，派七仙女来孙悟空所看管的仙桃林采桃，“在前树摘了二篮，又在中树摘了三篮；到后树上摘取，只见那树上花果稀疏，止有几个毛蒂青皮的。原来熟的都是猴王吃了。”七仙女碰到大圣，讲明来意，孙悟空问受邀请的是谁，仙女道：“请的是西天佛老、菩萨、罗汉，南方南极观音，东方崇恩圣帝，十洲三岛仙翁，北方北极玄灵，中央黄极黄角大仙，这个是五方五老。还有五斗星君，上八洞三清、四帝、太乙天仙等众，中八洞玉皇、九垒、海岳神仙，下八洞幽冥教主、注世地仙。各宫各殿大小尊神，俱一齐赴蟠桃嘉会。”大圣听说西王母没有邀请他，就念声咒语“住！住！住！”用定身法把七仙女固定在桃树之下，自己奔瑶池路上而去。他路遇奔赴蟠桃会的赤脚大仙，又化身赤脚大仙的模样，腾云先赴瑶池。只见那里：

琼香缭绕，瑞霭缤纷，瑶台铺彩结，宝阁散氤氲。凤翥鸾腾形缥缈，金花玉萼影浮沉。上排着九凤丹霞宸，八宝紫霓墩。五彩描金桌，千花碧玉盆。桌上有龙肝和凤髓，熊掌与猩唇。珍馐百味般般美，异果嘉肴色色新。（《西游记》第五回）

上述描绘堪称自《穆天子传》以来最出彩的一幅瑶池美景图。当年周穆王来到瑶池会西王母，饮酒赋诗，风光优雅。西王母作为昆仑仙界的主人，在诗句中祝愿穆王“将子无死，尚能复来”，把长生的希望留给了远道而来的周王。这希望虽然不如她赐给后羿的不死药那样确凿和实在，毕竟还是光明正大的。而《西游记》里不请自来的妖仙孙悟空，是继周穆王之后来到瑶

池领略永生之梦的又一个文学主人公。由于野性未尽，不懂礼节，他根本不用手执玉璧玉圭的晋见礼，就反客为主地独自大饮仙酒，又偷吃仙丹。在其他贵客还没有到场之时，就毫不客气地将永生留给自己。

大圣点看不尽，忽闻得一阵酒香扑鼻；忽转头，见右壁厢长廊之下，有几个造酒的仙官，盘糟的力士，领几个运水的道人，烧火的童子，在那里洗缸刷瓮，已造成了玉液琼浆，香醪佳酿。大圣止不住口角流涎，就要去吃……（《西游记》第五回）

从原型分析的角度看，孙悟空窃瑶台仙酒丹药的情节，其实是两个与西王母相关的著名神话情节的变相组合。这两个的神话情节就是：周穆王瑶台饮酒和嫦娥偷窃不死药。换言之，孙悟空饮不死之仙酒，不是出于仙界主人西王母的款待，而是私下行窃的结果。这就把月仙嫦娥窃药的母题转移置换到妖仙野猴这里了。这也可以说是对玉乡朝圣主人公形象的一种妖邪化再造。这正是小说《西游记》吸收佛教世界观后，对上古神话、仙话题材的处理惯例。

西游记的叙事展开空间基本按照“西游”的传统路线：从长安城向西进发，沿着河西走廊出敦煌玉门，进入属于汉文化领域之外的西域异国地区。那也就是唐朝大高僧玄奘西行印度取经的路线，经过了古丝绸之路的整个东段。同《穆天子传》相似，在《西游记》故事框架中，西天朝圣的主旨依然存在，但是其朝拜的目的地却已经超出了本土想象的西域昆仑，转移到了世界屋脊喜马拉雅山南侧的印度文明。这体现了唐代以后外来的宗教文化逐渐深入人心，在佛教寺院林立，讲经说法成为风气的境况下，国人心目中“圣”的对象发生了置换：从本土的昆仑西王母神话置换成为印度佛教神话，体现在“取西天经”这四个字的说法中。

### 三 “西部”想象的谱系：绝、远、荒、怪

上文说明了《西游记》借鉴佛教世界观改造传统神话的重要机制，即把原来神圣的东西加以驱魅、贬低，给予怪异化、妖魔化的处理。这不仅表现

在孙悟空的形象上，也突出表现在西部空间的一大批妖怪群象上。

可以说，从《山海经》、《穆天子传》到《西游记》，改造完成了新的中原王朝的西部想象图谱，可以归纳其特色为四个关键词：绝、远、荒、怪。兹分说如下。

第一是“绝”。这是对西部的地理和风貌的特色想象。

从神话的昆仑山，到《西游记》中西牛贺洲黄风岭、白虎岭、翠云山、火焰山、仙山神山虽然置换成为妖魔精怪之山，但无不呈现出非同凡俗的奇绝特色。

如踏上西天取经路的一个重要角色白龙马。以唐僧手无缚鸡之力，要是他步行走到西天，就算无灾无难也没有妖怪，还是几乎没有可能性。玄奘路经五行山，揭起如来的压帖，救出悟空，为他取名孙行者。师徒同行，夜宿农舍，一道白光中，唐僧的白马消失，悟空寻到鹰愁涧，与小白龙恶战，不曾取胜。之后，悟空请动了观音菩萨，收服了白龙。观音说道：“须是得这个龙马，方才去得。”由此也可见，这白龙马其实是使西天之旅得以成行的神秘前提。从东土凡俗的白马，到西来的神秘白龙马，在佛教幻化奇想的背后，还有传统想象的西域神马原型在发挥作用。如“汗血马”传说：特指古代西域出产的骏马。据说流汗如血，所以得此名称。《史记·大宛列传》：“得乌孙马好，名曰‘天马’。及得大宛汗血马，益壮，更名乌孙马曰‘西极’，名大宛马曰‘天马’云。”《汉书·武帝纪》：“四年春，贰师将军广利斩大宛王首，获汗血马来。”颜师古注引应劭曰：“大宛旧有天马种，蹋石汗血，汗从前肩膊出，如血。号一日千里。”唐杜甫《洗兵马》诗：“京师皆骑汗血马，回纥喂肉蒲萄宫。”苏轼《次韵孔文仲推官见赠》：“君如汗血马，作驹已权寄。”奇绝的西域空间想象孕育出同样奇绝的生物，“西极”这样的马名，充分说明了这一点。能够救唐僧性命的白龙马，显然承袭着“西极”神马的幻想能力。

第二是“远”，这是对空间和时间的想象。

唐代诗人屈同仙《燕歌行》唱到：“河塞东西万余里，地与京华不相似。”没有到过西域的中原人当然可以随意想象其遥远的程度，“万里”不过是修辞吧。我们来河西走廊时沿着连霍高速公路行进，在嘉峪关一带，里程碑上已经显示有5000多公里，也就相当于古人说的“万里”。

神话说后羿来到昆仑求见西王母，需要经过了凡人无法完成的远程跋涉，即《山海经》所谓“非仁羿莫能上岗之岩”。古人或将西王母的住处想象为西天日落之处，并且还有不断西移的过程。关于“西天”、“西极”的说法，表明已经将西部之辽远空间推至了天边。若用距离的极远来夸张其难以到达的程度，我们看《穆天子传》、《海内十洲记》等书就会有所领教。比如说：

昆仑号曰昆侖，在西海之戌地，北海之亥地，去岸十三万里。（《海内十洲记·聚窟洲》）

《西游记》小说的绝大部分篇幅用来讲述西行路上的“九九八十一难”，更加凸显了西天之旅的遥远和艰难。尤其是小说后一部分所写的地方，如狮王、象王、大鹏所盘踞的西牛贺洲狮驼国狮驼岭狮驼洞；白鹿怪所在的比丘国柳林坡清华洞；地涌夫人所局的陷空山无底洞；南山大王所在的西牛贺洲灭法国隐雾山折岳连环洞；黄狮精所住的天竺国下郡玉华县豹头山虎口洞；九灵元圣占据的天竺国下郡玉华县万灵竹节山九曲盘桓洞；玉兔精所藏身的天竺国毛颖山绝顶上窟，等等。其遥远的程度大大超越了上古的昆仑一带，这自然会给读者带来前所未有的惊诧效果。

除了空间的“远”，还有时间上的“久远”。比如“容成氏”等远古帝王传说。

第三是“荒”。这是对四方的遥远空间想象的自然联想。因为上古行政区划的“五服制”，就把最远的外围设想为“荒服”。这恰好对应着《山海经》五方空间模式的“大荒”。汉扬雄《法言·孝至》：“龙堆以西，大漠以北，鸟夷兽夷，郡劳王师，汉家不为也。”王念孙曰：“言数劳王师于荒服之外，汉家不为也。”

“荒”是中原王朝的王化不到之地，所以那里必然埋伏着对于外来者的巨大威胁。以唐僧西行所遇到的第一个妖怪为例：他名叫寅将军，是只老虎精，住在大唐帝国与鞑靼交界处的河州卫双叉岭。老虎精活捉唐僧及二从人，杀二从人宴请朋友众妖魔。这显然是不折不扣的食人魔王一类行为，发生在大唐国境以外的“荒服”之地，理所当然。

第四是“怪”。俗话说少见多怪。遥远的地方人迹罕至，凭想象推测的

结果首先是“荒”。荒则怪，荒则蛮。于是有“荒怪”一词，也有“蛮荒”一说。中原文明自认为处在四周的野蛮民族——蛮夷戎狄的包围之中。对于这些远方民族的认识和描述充满着奇异的想象。《山海经·西山经》讲到甘肃陇南一带汉水源头地区：“又西三百二十里曰嶓冢之山，汉水出焉，而东南流注于沔；……兽多犀兕熊羆。”古人认为兕是雌犀牛，羆是黄色的熊，所以“犀兕熊羆”实际上说的是两种陆地猛兽。犀牛角是中药里的名贵药材，据传有起死回生之奇效；熊羆是冬眠春出的季候性大动物，成为古人心目中死而复活的神力之象征。到了《西游记》中，出现了牛魔王和熊羆精，无非是此类的远方生物想象进入完全妖魔化方向的结果。追溯其根源，怪异化的西部形象建构滥觞于《山海经》，中间经过《大唐西域记》和《异域志》等，到《西游记》完成集大成的贡献。共塑造出妖魔鬼怪三十余种，且大都分布在西游路线方向上。

下面是元代周致中《异域志》里的几个怪异化例子，表明给《西游记》提供灵感的西部古国形象，如何在明代以前就早有了先例。

悄国——系西番，人甚狠，专食五谷过活，出牛、羊、马。与野人何异，勇战之士也，少通邻国。

三蛮国——其人不种田，只食土，死者埋之，心肺肝皆不朽，百年复化为人。

奇肱国——其国西去玉门关一万里，其人一臂，性至巧，能作飞车，乘风远行。汤王时，西风久作，车至豫州，汤使人藏其车，不以示民。后十年东风大作，乃令仍乘其车以还。<sup>1</sup>

无论是能够乘飞车而行的奇肱国人，还是以土为食物且能复活的三蛮国人，虽然奇特万分，但是还只是怪异，并不显得邪恶。下面关于撒母耳干人的想象，甚至还富有乌托邦化的理想色彩：

1 [元]耶律楚才、[元]周致中：《西游录 异国志》，中华书局，1981年，第48页。

撒母耳干——在西番回鹘之西，其国极富丽，城郭房屋皆与中国同。其风景佳美，有似江南；繁富似中国，商人至其国者多不思归。皆以金银为钱，出宝石、珍玉、良马、狮子。<sup>1</sup>

出珍玉宝石，本是上古时期对西域想象的原有内容；不过，“风景似江南”和“极其富丽”的说法显然出于美化。至于在撒母耳干东面的被称作“西番”的人群，就不是那么理想了：其中集合了上古中原人对西戎、鬼方的妖魔化想象：

西番——……又曰鬼阴类，曰鬼戎，曰犬戎。无王子管辖，无城池房舍，多在山林内住，食人肉。其国人奉佛者，皆称刺麻。<sup>2</sup>

用“无城池房舍”来描述游牧民族，还不算太离谱；说他们吃人肉，就成为《山海经》以来的吃人妖怪神话之翻版了。《西游记》里有那么多的妖魔都想品尝唐僧肉，使人觉得好像整个西域都充满着食人族。就连原先住在西牛贺洲流沙河中沙悟净（原为侍奉玉帝銮舆的卷帘大将，因在天庭蟠桃大会上失手打破玻璃盏，被玉帝判斩，后经赤脚大仙说情，贬到下界为妖），也是以食人为生的。若不是观音菩萨劝化他皈依佛门，被唐僧收为三徒弟，世间还要多一个吃人的怪物。

沙和尚当初冒犯玉帝而被贬的命运，体现的是从圣化到妖化的转折。我们已经说明这是《西游记》改造古神话的常见手法。再看一个例子：孙悟空在火焰山大战铁扇公主——罗刹女，后者原本是与猿猴王结婚后生下藏族人祖先的女仙，到汉族小说里变作女妖怪，她的魔法工具芭蕉扇——就来自原本神圣的昆仑神话。当孙悟空被铁扇公主的芭蕉扇一下子扇到了小须弥山，无奈而求助于灵吉菩萨时，菩萨说：“那芭蕉扇原本在昆仑山后，自天地开辟以来混沌产成的一个灵宝，乃大阴之精叶。”开天辟地以来的昆仑灵宝，

1 同上，第33页。

2 同上，第20页。

竟然到了妖魔手中，成为助纣为虐的特种武器，发挥出一种战无不胜奇效。

其他的由神圣变质为妖魔的情况还很多，如太上老君的青牛变作独角兕大王；金鼻白毛的老鼠变作陷空山无底洞的地涌夫人；犀牛精变作青龙山玄英洞的辟寒大王；弥勒佛身边司磬的黄眉童子下凡变成西牛贺洲小西天小雷音寺的黄眉大王；观音菩萨坐骑下凡化作朱紫国麒麟山獬豸洞里的赛太岁；五台山文殊菩萨坐骑、峨眉山普贤菩萨坐骑、如来之舅父分别化作狮王、象王、大鹏，等等，多不胜数。

以上这些“绝远荒怪”的想象发挥，借助于通俗小说的巨大传播影响力，配合边塞诗的苍凉烽烟和血腥气息，大体铸就了汉民族的西部观念。加上以讹传讹和积重难返的作用，至今仍然在相当程度上束缚着人们，制约着我们了解真实的西部的可能性。

只有充分意识到传统的西部观念中由想象所建构的文化范式及其分量，重新理解西部文化对于华夏传统之重要性才可找到新的起点。

# 西王母的形象变异

张从军(山东工艺美术学院)

西王母是战国秦汉时期位居西方的神,从《竹书纪年》到《汉武内传》,西王母的形象飘忽不定,在官方和文人的笔下,她或者是“王母”,或者是美妇,或者是半人半兽,而在民间图像之中,她也经历了由蛮荒到现实再到神话,由寻常的贵妇到半人半鸟形象的衍化。探究西王母在两汉民间图像中的形象变异,对于了解西王母神仙崇拜和外来文化因素特别是佛教因素的影响和介入有着重要的意义。

## 一 文献中西王母的形象描述

魏晋以前有关西王母的文献记载主要集中在《竹书纪年》、《山海经》、《史记》、《汉书》、《淮南子》、《后汉书》、《庄子》和《汉武内传》几种图书之中,其中属于官方正史的史书几乎都涉猎到了西王母内容。

先看《竹书记年》:“(周穆王)十七年,王西征昆仑丘,见西王母。其年,西王母来朝,宾于昭宫”。<sup>1</sup>《竹书记年》被公认为是战国时期的作品,这

---

1 王国维:《今本竹书纪年疏正》,海宁王静安先生遗书本,1940年。



里虽然提到了西王母的名字，但对于她的美貌并没有具体的描述，文字给我们的印象是，西王母居住在西方昆仑山，曾经和西周有过交往。和《竹书纪年》同时出土的《穆天子传》，对于穆王和西王母的会见有了更详实的记载：“天子西征，至于王母之邦。吉日甲子，天子宾于西王母，乃执白圭玄璧，以见西王母，好献锦组百纯、口组三百纯。西王母再拜受之。口乙丑，天子觴西王母于瑶池之上。西王母为天子谣，曰：‘白云在天，山陵自出，道里悠远，山川间之，将子无死，尚能复来。’天子答之，曰：‘予归东土，和治诸夏，万民平均，吾顾见汝，比及三年，将复而野。’西王母又为天子吟，曰：‘徂彼西土，爰居其野，虎豹为群，于鹄与处。嘉命不迁，我惟帝女。彼何世民，又将去子？吹笙鼓簧，中心翔翔。世民之子，唯天之望。’天子遂驱升于弇山，乃纪名迹于弇山之石，而树之槐，眉曰：西王母之山。”<sup>1</sup>这里的西王母继续了《竹书纪年》的描述，西王母就是西方的君主，那里有她的邦国，而且，西王母也不单纯是一个未开化地域的头领，而是很有文化还会即兴作诗的文明之主。不过，西王母也毫不掩饰地说自己所在的地方，“虎豹为群，于鹄与处”，还是比较荒蛮的。关于周穆王西行会见过西王母的事情，司马迁在《史记·赵世家》中也作了记载，而且还说这次会见很快乐：“（周）缪（穆）王使造父御，西巡狩，见西王母，乐之忘归。”<sup>2</sup>可见，至少在西汉武帝时期，西王母作为居住在西方的女性君主传说还是让人们很感兴趣的。至于西王母有什么魅力让人们如此津津乐道，她到底是什么样的形象，没有记载。印象深刻的就是她居住遥远，和她在一起很快乐，可以让见过她的人乐而忘返。

《山海经》是一部记载见闻的图书，虽然有很多是道听途说，但却提到了西王母的具体形象。其中一个形象是半人半兽，如《西山经·西次三经》所载：“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。”<sup>3</sup>这里的西王母是个长得像人的怪物，豹尾虎齿，蓬头乱发，还擅长啸鸣，非常蛮荒的样子。虎齿可以如后人所解释的那样，长着一对“虎牙”，也就是民间所称的“龅牙”，但有一条豹子的尾巴，则难脱半人半兽的嫌疑。最具

1 郑杰文：《穆天子传通解》，山东文艺出版社，1992年，第52页。

2 《史记·赵世家》，中华书局，1959年，第1780页。

3 袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社，1980年，第50页。

备不文明因素的形象是“蓬发”。蓬发就是还不会梳理和收拾自己的头发，还处在十分原始的生活阶段，至少连打扮自己的爱美之心还不具备，其社会阶段的低下可想而知。至于戴胜的发饰，很可能是后人根据战国秦汉时期贵族妇女的一般性发饰强加上去的。因为蓬发的社会阶段，不可能会有戴胜那样的礼仪约束，故“戴胜”不是原始西王母的装束。因为西王母如此蛮荒怪异，所以，她可以“司天之厉及五残”，能够掌管灾厉和刑杀。这种恶性的工作，不应该和戴胜女子形象所匹配，而是半人半兽神怪才应该具备的能力。所以，除去“戴胜”二字，西王母在这里的形象是一个凶恶之神，她可以来到民间承担驱凶辟邪的职责。同样的描述在《大荒西经》也有：“（昆仑之丘）有人戴胜，虎齿，豹尾，穴处，名曰西王母。”<sup>1</sup>这说法和《西山经》差不多，西王母除了继续具备有兽的特征外，还增加了另一条野性的证据，那就是“穴处”。“穴处”说明西王母还处在原始的阶段，还没有和周穆王一样有房屋，有宫殿。到了《海内北经》，西王母的形象已经去掉了野性的成分，俨然人格化了：“西王母梯几而戴胜杖，其南有三青鸟，为西王母取食。”<sup>2</sup>这里的西王母已经删去了关于猛兽的特征，不但依然“戴胜”，而且还和西汉老人和官员们一样，也可以享受凭几的待遇，还有“杖”。

几杖作为养老的象征，至少在春秋时期就已经成为定制。如《太平御览·时序部·秋上》引《礼》：“八月之节……是月也，养衰老，授几杖，行糜粥饮食。”<sup>3</sup>《汉书》在文、景、武、昭、宣诸帝纪遵老养老诏令中虽然没有关于赐几杖的条款，但却有文帝赐几杖给吴王<sup>4</sup>、武帝赐几杖给淮南王、淄川王几杖的记载<sup>5</sup>。另外，在甘肃武威出土的汉简中有一篇《王杖诏令》，明确记载了朝廷颁赐几杖以及违反规定如何处罚的事例。如“元延三年”简载：“高皇帝以来至本始二年（前207—前72），朕甚哀怜耆老高年，赐王杖，上有鸠，使百姓望见之，比于节”，“制诏御史：年七十以上杖王杖，比六百石，

1 同前书，第407页。

2 同上书，第306页。

3 《太平御览》，河北教育出版社，1994年，第一册，第190页。

4 《汉书·文帝纪》，中华书局，1962年，第135页。

5 同上书，第170页。

入官府不趋。吏民有敢殴（殴）辱者，逆不道”。<sup>1</sup>《海内北经》说西王母“梯几而戴胜杖”，则明确地告诉我们，西王母是一个老人，或者是一个比现今皇帝高辈分的人物，这是西王母年龄的最早泄露。《海内北经》的这种描述，很可能是西汉早期人们的续貂之举。因为这个时期，恰好是西汉皇帝们大力提倡尊老敬老的时期，将西王母提高到老人的地位正好迎合了文、景、武帝时期太后们的需要，同时，也为后来向西王母求告不死不老之药奠定了形象基础：至少西王母是一个年长之人，年长就是长寿的标志。其实，文人们在汉武帝时期已经将西王母比作老人和长寿之人了。如《史记·司马相如列传》所引其《大人赋》中，司马相如就描述说，他“西望昆仑”，进入帝宫后，目睹到西王母的尊容是“皤然白首，戴胜而穴处”。唐张守节在注解时说：“西王母，其状如人，豹尾，虎齿，蓬发，皤然白首。石城金穴，居其中。”<sup>2</sup>在司马相如的笔下，西王母不但老，而且还白了头发。但是，关于她的住处，司马相如还是相信了其居住荒野的传说，认为她所在的昆仑山，还是不毛之地。

从以上文献可以得知，西王母最早的形象是居住在西方，这也可能就是所以被命名为“西王母”的原因，如果去掉方位，那她就是一个“王母”，王母的领地在玉山或昆仑山，居住方式是穴处。王母的形象很野性，半人半兽，因此具有管理灾害和刑杀之神的权力。到了汉武帝时期，西王母的野性逐渐被淡化，代之而起的是其长寿的形象，如司马相如所说的皤然白首。与此同时，人们根据王母的身份，给她增加了“戴胜”的妇女发饰，还和老人们一样享受“梯几”扶杖的待遇。这里的西王母还不具备神仙的特征。

但是，到了《海内北经》，西王母的形象就完全摒弃了野性的成分，和神仙相关的内容越来越多。如“西王母梯几而戴胜杖。其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑墟北”。司马相如《大人赋》则说“有三足乌为之使”，袁珂《山海经校注》引《玉函山房辑佚书》《河图括地象》说：“有三足神鸟，为西王母取食。”<sup>3</sup>这样一来，西王母的形象除了自身特征和居住环境外，又

1 国家文物局、中国历史博物馆、中国革命博物馆：《国之瑰宝》，朝花出版社，1999年，第154—155页。

2 《史记·司马相如列传》，中华书局，1959年，第3060页。

3 袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社，1980年，第306—307页。

增加了饮食方式，而这种依靠鸟类获取食物来源的方式，让西王母和天空有了联系，和飞行的鸟儿有了关系，而且还具备了管理鸟类的能力，否则，为什么会有三青鸟为之役使？三青鸟在西王母身边的出现，就是让西王母和神仙世界挂上了钩，以不食人间烟火的神力让人们刮目相看了。而三足鸟被编入西王母的阵营，同样成为西王母的运输工具，则将西王母的神仙地位抬到了天帝的高度。因为，三足鸟是太阳神鸟，是阳鸟。如《山海经·大荒东经》所说：“汤谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于乌。”<sup>1</sup>《淮南子·精神训》也说：“日中有踰乌。”高诱注：“踰，犹蹲也，谓三足乌。”<sup>2</sup>西王母能够将太阳鸟收归到自己的麾下，并为之服务，则王母的地位再次提升，已经不必再在洞穴中居住，可以升腾到空中了。这样一来，西王母给人们的影响就不仅仅是野性和长寿，而是可以主宰天地日月了！

鲁迅《古小说钩沉》的《汉武帝故事》说，七月七日，王母降临于承华殿，“王母至，乘紫车，玉女夹馭，载七胜履，玄琼风文之舄，青气如云，有二青鸟如乌，夹侍母旁。”汉武帝向西王母请求不死之药，西王母拿出了七枚桃子，自己吃了两个，给了汉武帝五个，汉武帝想把桃核留下种，西王母说：“此桃三千年一着子，非下土所植也。”<sup>3</sup>唐张柬之认为《汉武帝故事》是南朝宋明帝时王俭编造的。和其差不多同一个时代的《博物志》也重复了这个故事：“汉武帝好仙道。时西王母遣使乘白鹿告帝当来。七月七日夜漏七刻，王母乘紫云车而至于殿西，青气郁郁如云。有三青鸟，如乌大，使侍母旁。王母索七桃，大如弹丸，以五枚与帝，笑曰：‘此桃三千年一生实。’”<sup>4</sup>这里的仙桃其实就是汉武帝向西王母所求的不死之药，因为结桃要三千年的时间，其桃子自然是最长寿的桃子，吃了这样的桃子，当然可以长寿不死了。至于西王母有不死之药的记载，出现在西汉前期淮南王刘安组织编写的《淮南子》一书中，在《览冥训》的结尾部分，作者在阐释要重视源头根本的时候举例说：“譬若奔请不死之药于西王母，姮娥窃以为奔月，怅然若丧，无以续之。何则？

1 同上书，第354页。

2 《诸子集成》（七），上海书店影印本，1986年，第100页。

3 徐云堉选注：《汉魏六朝小说选》，古典文学出版社，1955年，第17—18页。

4 《中华野史·博物志》，泰山出版社，2000年。

不知不死之药所由生也。”<sup>1</sup>《淮南子》的不经意记述,说明西王母在职掌灾害之神的同时,还掌握着不死之药,而这正是战国秦汉以来人们最迫切想要实现的理想和愿望。汉代扬雄所作的《甘泉赋》中有“想西王母欣然而上寿兮,屏玉女而却宓妃”,颜师古注释说:“西王母在西方,周穆王所见者也。玉女、宓妃,皆神女也。”<sup>2</sup>在这里,虽然没有明说西王母有长生不老的仙药,但西王母的身边有仙女侍候,如果和这样的神仙女主交往,自然可以益寿延年。

西王母让人们向往的除了以上两项神职外,还有其美丽的容貌,如后来的《汉武帝内传》所言,其“侍女年可十六七……真美人也。(西王母)年可三十许,修短得中,天姿掩蔼,容颜绝世,真灵人也。下车登床,帝跪拜问寒暄毕,立,因呼帝共坐。”<sup>3</sup>西王母俨然是一位绝世美女,这是魏晋南北朝时期对西王母的新认识。虽然,依然尊称王母,但却改变了长寿的年龄,像是一位美少妇。

从半人半兽到美女少妇,从管理天上灾害之神到掌握不死之药,西王母最终走进了两汉社会,成为最受欢迎的神仙主宰,西王母的形象就此完善起来。

汉代正史之中还有另一些认识。

《汉书·哀帝纪》建平四年(公元前3年)“春,大旱,关东民传西王母筹,经历郡国,西入关至京师。民又会聚祠西王母,或夜持火上屋,击鼓号呼相惊恐”。<sup>4</sup>对于这一事件,《汉书·五行志》作了比较详细的记载,说“京师郡国民聚会里巷阡陌,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。不信我言,视门枢下,当有白发。’”<sup>5</sup>关于这次民惊事件,在《王嘉传》,《元后传》<sup>6</sup>都有记载,可见其影响之大。从记载可见,民惊的导火索是天旱,天旱无法生存,就向西王母求救,西王母能够救灾,说明《山海

1 何宁:《淮南子集释》,中华书局,1998年,第501—502页。

2 《汉书·扬雄传》,中华书局,1962年,第3531页。

3 《中华野史·汉武帝内传》,泰山出版社,2000年。

4 《汉书·哀帝纪》,第342页。

5 《汉书》,第1476页。

6 同上书,分别见第3496页,第4033页。

经》中赋予西王母的第一个职责“司天之厉及五残”的功能在民间流传很广。按照郑杰文的考据,“天厉”就是自然灾害,五残就是五残星。五残星出现,是“五谷毁败,大臣殊亡之象”,由此,西王母应该是一位农业神,她管理的就是自然灾害。<sup>1</sup>王莽为了自己篡权上台是顺应天意,借机曲解了民间崇拜西王母的原意,说西王母的出现是其姑母太皇太后元君应该取代汉家天下的征兆,“太皇太后当为新室文母太皇太后”。

《后汉书·杨震传》载,杨震的父亲杨宝,在西汉哀、平之际(公元前6—公元5年),隐居不仕。李贤注中引《齐谐记》说杨宝九岁时,救了一只黄雀,这黄雀化身为黄衣童子,对杨宝说:“我西王母使者”,并拿出“白环四枚”酬谢救命之恩。<sup>2</sup>关于西王母有白玉环的传说,在《马融传》中,马融的《广成颂》论述道,如果政治清明,就会“受王母之白环”。<sup>3</sup>可见,李贤的注释说西王母童子以白玉环答谢杨宝不是空穴来风,而是一种很尊贵的谢礼。马融和杨宝一样,都是东汉初期的人物,这个时期人们对西王母的认识,是她那里有了像白玉环那样的宝物。但是,随着丝绸之路的开通和对西方交流的密切,西王母在昆仑山居住的传说也随之西移,如《汉书·地理志》称:“条支,国临西海……安息长老传闻条支有弱水、西王母,亦未尝见也。自条支乘水西行,可百余日,近日所入也。”<sup>4</sup>这是比较客观的记载,说明至少在东汉初年,人们对于西王母生存的昆仑山,已经有了探索,西王母其实是在安息更西的传说。

## 二 画像石中西王母的基本形象

先来看看汉代人自己标注的西王母形象。

在山东滕州西户口村曾出土一组画像石,画像是用极细的线条刻画而成的,其中一块画像石上层中间正面凭几人物右侧线刻“田王母”三字,这里的“田”字应是“西”的笔误。画面中的西王母戴胜,左右各有人身蛇尾侍

1 郑杰文:《穆天子传通解》,第221页。

2 《后汉书·杨震传》,中华书局,1965年,第1759页。

3 同上书,第1969页。

4 《汉书·地理志》,第3888页。

者,其下一层还有两只九尾狐以及马头鸟头人身神怪。证之另一幅尺寸、大小、雕刻技法完全一样的画像,该画像石应该是一座祠堂的西壁。根据同地出土的有纪年的画像石推测,这块画像石的年代可能在东汉安帝延光年间(122—125)(图1 山东滕州桑村镇西户口题记田王母)。



图1 山东滕州桑村镇西户口题记田王母

第二幅出自山东微山两城镇,也是小祠堂画像石的一块,画面中心一女性盘腿正面端坐在人身蛇尾和鸟尾纠结成的吉祥座上,女性左侧肩部线刻“西王母”三字,表明了该女性的身份(图2 山东微山两城镇小祠堂题记西王母)。这座小祠堂的正面画像有题记,时代是东汉顺帝永和元年(公元136年)。

两幅画像用汉代文字加注,标明了该类图像的西王母身份。由此可见,西王母在画像石中的表现有几个要点:

1. 高踞于画面最高处,最中间;
2. 正面端坐或凭几坐;
3. 头上为花蔓或戴胜;
4. 身边侍者为半人半兽或半人半鸟形象。

这是西王母的典型形象,尤其是戴胜,几乎成了辨别西王母身份的主要根据。但是,就以西户口和两城镇两幅画像而论,西王母的戴胜也存在着两种基本形式:一是完全的鸟形,如两城镇西王母头上卧着的小鸟。让小鸟象征戴胜,来自于戴胜鸟。这也是画像石常用的手法之一,如在孔门弟子之中的子路,为表现其孔武有力,常常让其装扮成戴着褐冠的武士的样子。鸛冠

就是在冠饰上加载一根雉鸡的羽毛。可能因为一根羽毛在画像石中形象不够突出，所以在有的画像中，子路头上就顶着一只长尾巴野鸡（图3 山东嘉祥武氏祠左石室鹑冠子路）。而常见的戴胜就是在冠的左右平伸出两根扁担状的窄版，两头挑起呈腰鼓状的胜。胜。



图2 山东微山两城镇小祠堂题记西王母



图3 山东嘉祥武氏祠左石室鹑冠子路

“胜”其实就是“步摇”，以金属为之，平挑出头饰之外，走起路来摇摇摆摆，当然最重要的是不摇摆，以显示女性的端庄。这种发饰或冠饰其实是对女性行走状态的限制，行为举止的限制，以防止女性走路不稳和摇晃。但是，因为见识的问题，画像石中关于的“胜”的描绘也是五花八门。如山东嘉祥洪山小祠堂画像中的“胜”横在西王母的头顶上，俨然小姑娘的一对“丫髻”（图4 山东嘉祥洪山西王母戴胜）。宋山一座祠堂中的“胜”就是两根带子，被空中的羽人和兽首扯着（图5 山东嘉祥宋山小祠堂西王母戴胜），同样的形象在南武山祠堂画像中也有表现（图6 山东嘉祥南武山东王公戴胜）。枣庄山亭冯卯乡祠堂的“胜”不是一对，而是三只，并排在西王母的头顶（图7 山东枣庄山亭冯卯乡西王母戴胜）。把“胜”顶在头上（图8 陕西绥德四十里铺西王母戴胜）和像纱帽翅一样横在耳朵上（图9 山东嘉祥宋山小



祠堂西王母戴胜)是两种基本的形式,可见,“胜”应该怎么戴,戴在什么部位,对于画像石的作者来说,还是有些糊涂。由此可见,这种发饰在民间还是很少见的,至少民间工匠们不是很清楚。

西王母不同于画像其他人物形象的是其正面表现。可能是为了以形体的变化表现故事内容,画像石中一般性的人物大多采取了侧面处理的方式,但西王母例外。无论是早期的石椁画像,还是描绘精细的祠堂画像,画面中的西王母几乎都是正面端坐的样子。而且基本上没有什么动作,没有肢体语言表现。和西王母享有同等待遇的有东王公,因为东王公是从西王母脱胎出来的形象,所以他的举止行径完全模仿西王母。人君就是周成王,不过成王的形象都是站着,没有坐着的样式(图10 山东嘉祥宋山小祠堂周成王)。沂南汉墓中有圆形头光的两个人物也是正面站立(图11 山东沂南汉墓头光人物)。此外就是担当辟邪人物的神怪蹻张和铺首等等。

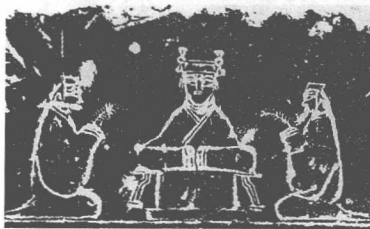


图4 山东嘉祥洪山村西王母戴胜



图5 山东嘉祥宋山小祠堂西王母戴胜

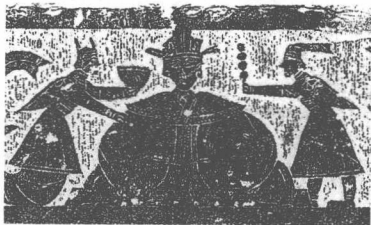


图6 山东嘉祥南武山东王公戴胜



图7 山东枣庄山亭冯  
卯乡西王母戴胜



图8 陕西绥德四十里铺  
西王母戴胜



图9 山东嘉祥宋山西王母戴胜



图10 山东嘉祥宋山周成王

从以上形象可以看出，正面处理是有特定含义的，不是什么人物都可以享受正面刻画的待遇。周成王是天子，让其正面站立，显示的是其地位，同时区别了作为臣子的周公和召公。虽然论辈份，周、召二公是成王的叔叔，但作为臣子他们只能毕恭毕敬地服侍在成王的身边，不能乱了君臣的规矩。同样，蹶张等神怪所以正面处理，也是意在对不法之徒进行震慑，以更好的表现其骇人的嘴脸，达到恐吓的目的。至于身后有如佛陀头光的形象，自然也是和西王母一样神职很高的，同样应该以正面的形象接受人们的膜拜。西王母形象的正面处理，实际上很可能套用的是偶像如“先人影像”的一种形式，让他们在庙堂之中始终能够正视或监督着子孙后代。由此可见，西王母正面的形象有两种含义：一是威严，二是震慑。

西王母典型形象的第三个表现是其周边环境。

西汉晚期的沛县栖山石椁画像，西王母身边有青鸟、三足鸟、九尾狐、

蛇尾、鸟头、兽头人身怪以及捣药的人物（图12 江苏沛县栖山石椁西王母世界）。《山海经·海内北经》所说的西王母由三青鸟和三足乌为之驱使取食的传说在这里都有了图像的表现，另外，还增加了九尾狐这个本来属于东方的神话动物，增加了半人半蛇或半鸟侍从引领着墓主朝拜西王母的组合。

和栖山石椁画像中的西王母形象比较相似的还有微山县微山岛出土的一座石椁画像，其中一块画像上的西王母组合与栖山基本一致。该石椁高度和栖山的完全一样，可见这个时期所制作的画像石是有统一规格的。

这块石椁画像在布局上和栖山不一样的是，画面被严格的划分为三格的形式。中间一格呈长方形，两端则方形。西王母的内容就刻画在石椁左端方格内。画面分上下两部分，上部是一祠堂式建筑，两侧各有一棵枝条柔软的树，堂内西王母戴胜正面凭几而坐，两旁各有一侍者。下部是五个神怪，左侧两鸟头人身怪，右侧两蛇尾怪。左侧鸟头人身后还有一只狗，狗扑在鸟头人的腰部，右侧蛇尾人后有一人头鱼身怪。因为中间画像残缺，所以无法了解与西王母相关的内容。但这里的西王母，所戴的胜与寻常所见不一样，像两根飘带，这很可能是人们对于“胜”的形式不同认识所致。



图11 山东沂南汉墓光头人物

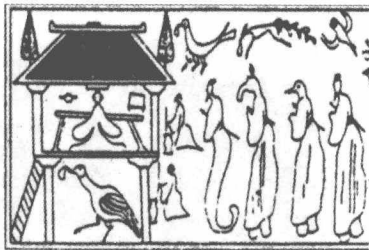


图12 江苏沛县栖山石椁西王母世界

除了在西王母的随从之中安插一些半人半兽的形象，以表现西王母的原始神话特征外，还有一种表现形式是将西王母置于野兽的世界，使其与

野兽杂处。邹城金斗山出土的一组画像石，从其规格和形制看，应该是一组小祠堂的部件，该图的做法就是将西王母安置在野兽的群体之中。该画像石中的西王母位居画面上端，其形象是戴胜、凭几，左右各有一侍者，侍者身后飘荡着云气。西王母座下一只九尾狐，正在匆匆忙忙地赶路。接着是带翼的鹿、龙、虎等神异动物和熊、龟、兔等，动物间也缭绕着云气。西王母和群兽杂处是《山海经》的观点，这里的图像应该是《山海经》西王母“穴处”和“虎豹成群”等的形象表述（图13 山东邹城金斗山西王母的世界祠堂西王母的野性世界）。



图13 山东邹城金斗山西王母的世界

到了东汉中期，西王母的野性世界被改造得和平安详多了。如山东嘉祥嘉祥村小祠堂的西王母世界，围绕在西王母身边的几乎都是羽人或鸟头人，大家所忙于从事的工作都是向西王母献仙草，并以各种交通工具匆匆忙忙地向西王母身边靠拢（图14 山东嘉祥嘉祥村西王母的世界）。同样，在嘉祥洪山小祠堂画像中，西王母原来居中的位置也因为制造仙药的原因偏离到左侧，蟾蜍、玉兔、青鸟、三足乌和九尾狐们也可以占据画面的大半，成为和西王母平起平坐的神灵。

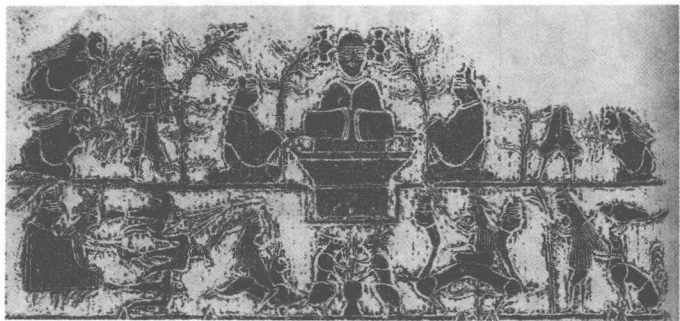


图14 山东嘉祥嘉祥村西王母世界

蛇、鸟、兽人的出现和将西王母置于群兽之中的做法，其实是西王母野性成分的分解和转嫁，西王母“豹尾虎齿”的野性不再在其自身表现，但可以让野性的神怪环绕在西王母的周围，以体现西王母的荒蛮。这里的西王母和其随从世界所具备的半人半兽特征，目的还是展现其原始的“恶”的一面。按照《山海经》的描述，西王母是和虎、豹一类猛兽结合而成的综合体或者同类，但是，在实际看到的早期画像中，和西王母相处较多的是带有蛇的特征的神怪，比如种种朝拜西王母的蛇尾怪等等。所以会出现这样的变化，大概和北方对蛇的恐惧相关。蛇行的出其不意，蛇毒的不可救药，蛇群与人群生活的密切等等因素，使人们切实感受到，常见的蛇其实比罕见的虎、豹更可怕，更具威慑力。这应该是画像之中为什么蛇龙之类出现的频率远比虎豹多得多的原因。

半人半兽或半人半蛇，是神通非常的标志，玉兔捣药则是西王母处有仙药的表现。在这里，西王母既有辟邪的职能，也同时有令人长生不老的神通。辟邪和长生，这两大能力使西王母在民间迅速站稳了脚跟，取得了百姓的信任和崇拜，成为两汉墓葬画像石的两大主题，成为那个时期最受人们欢迎的理想追求。而在东汉晚期，西王母辟邪的职能也被逐渐淡化，制造长生不死的仙药则更为人们所乐道，所以，在后来的西王母世界里，恐怖可怕的形象越来越少，制造和散发仙药的内容越来越多了起来。

保存西王母的人间形象，而让其随从野性十足，这是画像石作者的良好歪曲，也是西汉中期以来西王母作为美女形象的民间表现。让西王母最终从原始的蛮荒状态转化为仙药的制造者和拥有者，是人们对西王母能力的提炼和升华。

### 三 西王母的羽翼

因为西王母处有长生不死的仙药，所以西王母当之无愧地应该和有翅膀的羽人仙人一样，因为西王母的饮食由鸟类负责，所以西王母也应该具备鸟的功能，可以在茫茫太空自由飞翔，如此，西王母不能没有翅膀。西王母的翅膀是西王母由野性、管理灾害到可以帮助人间世界辟邪除灾，进而有长

生不死的仙药，能够让人们起死回生、长生不老这样一个进程诞生的。这是民间的创造，也是人们合理想象的超人的形象体现。

但是，西汉时期的西王母没有翅膀。这个时期的人们虽然已经知道西王母有制造仙药的本领，但还没有将他从昆仑山的山洞里请出来，浮游到空中。可以在空中翱翔的神明只有伏羲女娲，他们从一出现在画像石中，就成双成对地漂浮在云气之中。西王母不这样，她稳稳当当地端坐在楼阁之中或群兽之野，听凭着为他取食的青鸟和三足乌们展翅翱翔，或者开心地注视着半人半鸟的羽人仙人们在其身边呼扇翅膀。西王母不动心，她依然我行我素地身穿宽大的袍服，将两手抄在袖口，默默无语地表现着庄严和端庄。

从有纪年的画像石分析，西王母的翅膀大约出现在东汉晚期的桓、灵之际（147—188）。比较准确的证据是山东嘉祥的武氏祠画像。据杨爱国推断，嘉祥武氏祠左石室建于桓帝建和二年（148），武梁祠建于元嘉元年（151）。这两座祠堂中的西王母都有翅膀（图15 山东嘉祥武氏祠左石室西壁西王母羽翼）。和其同一形式的羽翼在嘉祥宋山、南武山都有发现，其基本形式是西王母的左右肩膀上对称向上呈半圆形翘起（图16 山东嘉祥宋山小祠堂西王母羽翼）。但是这个时期还有另一种形式的羽翼，那就是羽翼不上翘，而是下垂，如山东滕州大汉墓中的西王翅膀就是下披（图17 山东滕州前掌大西王母羽翼）。嘉祥宋山另一座祠堂中的西王母，羽翼犹如一件宽大的斗篷，披在西王母的两肩（图18 嘉祥宋山小祠堂西王母斗篷式羽翼）。翅膀下披，羽尖朝下，应该是自然现象，所以，围绕西王母的青鸟、三足乌、羽人或鸟人们几乎都是这样，没有将翅膀举起来的。为什么西王母要另类？



图15 山东嘉祥武氏祠左石室西壁西王母羽翼



图16 山东嘉祥宋山小祠堂西王母羽翼



图17 山东滕州前掌大西王母羽翼

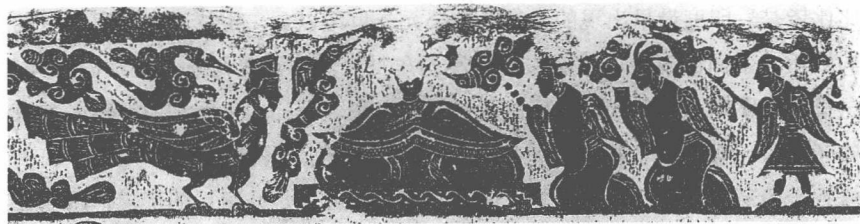


图18 嘉祥宋山小祠堂西王母斗篷式羽翼

除了西王母、东王公有向上翘起的羽翼外，在沂南汉墓中室八角立柱南面靠近下部的地方，也有一位右手掌心向前的人物，肩后的羽翼也向上翘起（图19 山东沂南汉墓童子和羽翼人物）。这个人物虽然没有像西王母、东王公一样高踞立柱上端，甚至还不如两位站立的童子，但其羽翼却也和西王母一样，向上翘起。可见，其身份地位也应该和西王母一样，只是因为立柱空间只有东西南北四个面，东西为传统的东王公和西王母所占有，南北又被两位童子所站立，所以，只好屈尊在南面童子的底下。分析这位不知姓名的神明的身份，首先是看其姿态。从其头戴通天冠类的冠饰看，不是寻常的官吏，其正面端坐的样子，也非常人可以企及，尤其是右手手掌朝前的样式，让人们容易和佛教的手印发生联想。

因为，在画像石之中，无论是何路神仙，还是多么大的达官贵人，一般都是很谦恭的拱手在胸，只有博弈的仙

人们才可以张牙舞爪，指手画脚。这位身翘羽翼的仙人将两手分开，一掌朝前，不能不说和传统的手势相距太远，或者说太不合传统观念了。查诸史料，东汉时期能够和中土传统不一样的神仙只有佛陀自己。尽管佛陀来自于天竺，来自西域，和西王母的神仙体系根本不沾边，但中土人士还是愿意将其纳入士庶喜闻乐见的神仙体系之中，让他们和西王母一样，也带上羽翼。但佛陀也自有自身的规矩，那就是佛陀的手不能没有表示，这表示就是手印。右手上举，手掌朝前就是最常见的“无畏印”，这在流传到中土的早期佛像之中



图19 山东沂南汉墓童子和羽翼人物

比比皆是。印度最早出现的佛像是在公元一世纪以后，实物是迦腻色迦时期的钱币，上面刻有穿着希腊服装的释迦牟尼。沂南汉墓是东汉晚期的墓葬，这里的手掌朝前的仙人，很可能就是释迦牟尼。而仙人上方着南亚地区装束的童子早已被学者们推测为是佛教的“太子像”，也就是释迦牟尼出家前的修行阶段形象。如此，则下方正面端坐的仙人应该是修道后的形象，所以让其举起右手，是看中了他的法力，让“无畏印”手相辟邪除灾。

和中室八角立柱仙人同样将羽翼上翘的还有一组四位羽人组成的十字形图像，该图像位于前室北壁横额右侧，和其处于同一块画面上的全是形象怪异的张牙舞爪的禽兽。这四位仙人相对而坐，好像是共同拥有一个身体的样子，其头上都戴着通天冠，羽翼上翘如佛教背光上的火焰。证之佛教的“四面佛”，这四位仙人或许也和佛教相关。将四面佛纳入辟邪的禽兽阵营，很可能是把佛陀的神通法力当作了威力无比的武器了。

如果沂南汉墓中室的仙人就是释迦牟尼的话，那么其上翘的羽翼则还应该有另一层意义，那就是佛陀的火焰背光。童子有圆轮式头光，佛陀也有圆形或舟形的身光（背光），而且在早期立体的金铜佛像之中，火焰身光往往做出上翘的羽翼形状。由此可知，西王母将羽翼上翘的做法，并不单纯是区别于鸟人、羽人等部属们，而是像将佛的火焰背光吸收过来的做法，所以要吸纳佛陀的形式，一定是要将佛陀的威力借鉴过来，使之神通更加广大，这也是两汉画像作者惯常使用的方法，也是中土美术节俭、功利的思维观念。

西王母从野性的记载，到贵妇的装束，再到身上生出翅膀，而且还要效仿佛陀将翅膀上翘如火焰状，西王母的职责越来越大，能量也越来越强了。

西王母的登场，其历史的渊源应该归功于丝绸之路的开通和中外文化交流的频繁，其人为因素则与帝王们的西方情结有关，其宗教神话原因则是对东方神仙体系的冲击和扩展，同时也是神仙思想走进下层社会，全民性普及的反映。但是，西王母一开始的形象与《山海经》所描述的相同，是西方一个很有威力可以辟邪的恶神。人们所以选择西王母作为棺槨和墓室的画像内容，首先是因为其具有辟邪的本领，其次是西王母能够制造仙药，可以带领人们脱离凡俗，长生不老，最后是西王母还具备佛陀的成分，可以管理大千



世界，这就将一个只是掌管灾害的神职无限扩大了，西王母的形象也随着社会的进步、人们思想观念的变化和对外文化的交流而发生很大的变异，并在很长一个时期内主导着人们的理想追求。

## 西王母神话的诸要素辨析

赵宗福(青海社会科学院)

殷墟甲骨中的“西母”仅仅是一个神名，其他的却浑然不知，但这并不证明当时就没有神话传说，当时因为书面写作极其困难，不可能把众所周知的故事可在一块块龟甲上，而由于漫长时间的推移和神话的演化，再也无法知道当时的具体情形了。而到《山海经》中，关于西王母虽然也缺乏具体的故事情节，但有了形象化的描写，从而给我们留下了不少具体可感的内容和可探讨的演化要素，后世王母信仰的许多传说和民俗事象，都可溯源到《山海经》。故而对这“源头”的内涵和诸要素不能不作必要的分析。

### 一 西王母的居地与三青鸟

西王母所居之地在西北，但具体居处却飘忽不定。《大荒西经》中在昆仑之丘附近，一说还有专门的“西王母山”，《西次三经》中在玉山，《海内北经》中在昆仑虚北，这显然是传说上的变异和多元，本属正常。但郭璞不明此理，欲图使不同的传说统一化、合理化，乃解释说：“西王母虽以昆仑

之宫，亦自有离宫别窟、游息之处，不专住一山也。故记事者各举所见而言之。”<sup>1</sup>而他所谓西王母以昆仑为宫的说法源自汉代王母信仰，而他所据的文献便是方士之作《河图玉版》。但汉代王母昆仑的信仰也确是从《山海经》演化而来，因为西王母不论身居何处，其地都在西北且属于顾颉刚所说的“昆仑区”。与甲骨中的“西母”相比，其所处地理方位没变，但更为具体了。同是她的居住方式是“穴处”，与原始人类的居住习俗一致。

西王母的“取食者”三青鸟，但却有两种类型。学界一般认为，三青鸟实际上是三只名号不同的鸟，分别叫大鷖、少鷖、青鸟，皆赤首黑目的猛禽。<sup>2</sup>有时在王母之山，有时在昆仑虚北，有时在三危之山。同是三青鸟而居多处，亦可见其当初传说的多样性。实际还有一种类型的三青鸟，不是三只鸟，而是一种长着三条腿的怪鸟三足鸟，明代蒋应镐所绘《山海经》图以及王崇庆《山海经释义》本中，西王母身边的三青鸟便是一只三足鸟。<sup>3</sup>三青鸟为三足的说法其实由来已久，西汉司马相如《大人赋》有“吾乃今日睹西王母，……亦幸有三足鸟为之使”的诗句，《史记正义》解释说：“三足鸟，青鸟也，主为西王母取食。”《玉函山房辑佚书》辑《河图括地象》也说：“有三足神鸟，为西王母取食。”但在《山海经》中明确指出三青鸟为三只鸟的只有《大荒西经》，其他都没有明确三青鸟的形态。而以上举文献和其传说多元的事实看，《山海经》中有的三青鸟本来就是三条腿的鸟，否则到汉代砖石画中三青鸟不会便突然间一律变为三足鸟。甚至可以说，汉代砖石画中的三足鸟本来就是三青鸟，只不过后之学者们误解为三足鸟罢了。因为汉代是阴阳观已很明确，西王母也已与东王公公然相对，如何代表阳的三足鸟突然就成了代表阴的西王母的侍从了呢？<sup>4</sup>于理不通。而先秦神话中多有三足动物，而唯其三足才显得神怪。因此，《山海经》中三条腿的三青鸟传说肯定是存在的，而且

1 袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社，1980年，第409页。

2 《大荒西经》：“西有王母之山……有三青鸟，赤首黑目，一曰大鷖，一曰少鷖，一曰青鸟。”

3 参见马昌仪：《古本山海经图说》，第514页。马昌仪释为三足鸟，但三足鸟是在汉代才见于文献，《山海经》中西王母所使的还是三青鸟，因此蒋、汪等本中的当是三青鸟，至少也是与三足鸟相混的三青鸟。

4 关于三足鸟为阳鸟的象征，《论衡·说日》说：“日中有三足鸟。”《淮南子·精神训》说：“日中有踞鸟。”高诱注：“踞，犹蹲也，即三足鸟。”三足鸟既在日中，为阳鸟无疑。

对后来的演化产生了影响。

## 二 西王母形象的象征意义

西王母的形貌虎齿豹尾、蓬发戴胜。这是她最具特色的神话形象，同时也学界长期来误解甚多，须分别辨析之。

首先，虎齿是最有特征最具神威的所在。凡猛兽类动物以头部最引人注目，而头部又以獠牙巨口最明显且最使人骇怖。在甲骨文中凡表示野兽的字都被极力刻画獠牙巨口之形，尤其突出锋利的獠牙。《说文解字》云：“齿，口断骨也。像口齿之形。”因此“齿”字与“凶”字相近。虎为百兽之王，虎齿更是凶残无比，故以“虎齿”突出之。长期以来，民间把外露于唇外的牙称为“虎牙”，这已多见于清人著述。<sup>1</sup>而皇甫谧《帝王世纪》说：“昆仑之北，玉山之神，人身虎首豹尾，蓬头戴胜拂枝杖……名曰西王母。”<sup>2</sup>《鸿苞·轩辕黄帝纪》也说：“于是有神人西王母者，太阴之精，天帝之女也。人身，虎首豹尾，蓬头戴胜、颞然白首，长啸。”郭璞《山海经图赞》又有“天帝之女，蓬头虎颜”<sup>3</sup>的诗句，证明突出虎齿就等于刻画了虎首、虎颜，并以此来强化西王母的外在形象——虎，也就是说西王母的头部和面目是虎。所以后世用“母老虎”来形容厉害的女性，也不是没有民俗传承的。至于西王母神话中的虎形要素在后世的演化极为丰富，另当别论。

其次，豹尾是西王母神威的另一附加特征。因为《山海经》佚文又说：西王母“状如人，狗尾”。说明在原始神话中至少有两说，甚至本来就不是很确定。这比“虎齿”来就稍显逊色了。以往学界都把“豹尾”解释为西王母凶残的标记，以为和虎齿相辅相成，表示凶猛狰狞。固然，在许多民族志中似乎可以得到印证，以猛兽尾巴来装点常常是借助那兽尾横扫一切的猛劲威力来强调其神威。但对西王母来说，恰恰相反，豹尾跟虎齿二元对立，是

1 如段玉裁《说文解字注》牙部：“今俗谓门齿外出为虎牙，古语也。”陈逢衡《山海经汇说》卷一：“今人谓牙之外出者为虎牙。”

2 据徐宗元《帝王世纪辑存》，转引自小南一郎《中国的神话传说与古小说》。

3 《山海经图赞》，扫叶山房1919年石印本，第4页。

能赐予人类生命的神性标志，也是女性温柔一面的体现。具体讨论见下文。但还值得提出的是，随着神话传说的演化和人们对文献的误读，“豹尾”的温柔涵义逐渐湮没不彰，凶狠的外表却转而被日益强化了。另外，“尾”字在古代往往与生殖期有关，故“尾巴”常常是生殖器的暗语。至今在民间把具有双性生殖器的人称为“二尾子”，堪为一证。西王母既为女性，而以豹尾饰之，则“豹尾”又有了女性的意蕴。因此后世常常以豹形容厉害的女性，如把年轻艳丽而争强好胜的女性称为“艳豹”和“豹妹”，迄今犹然，可谓源远流长。

又次，蓬发也算是神话中西王母原始状态的特点之一。所谓“蓬发”就是郭璞说的“蓬头乱发”，也是人类初期自然披发的生活写照。神话是现实生活的折射反映，羌人在长时期内正保留着披发的习惯。《后汉书·西羌传》解释这种习俗的来源说：羌人首领无弋爰剑西遁，与剺女遇于野而成夫妇，女耻其状，遂披发覆面，羌人因之以为俗。这当然是一种民间传说而已，但羌人披发习俗直到南北朝时还有，《隋书·西域列传》：“女国，在葱岭之南，其国世代以女为王……人皆披发。”现实如此，穴处的西王母也当是如此。但这一与文明发型相悖的原始样式，在后来的王母信仰演化中被彻底地摒弃了。

再次是西王母的头饰戴胜。对这种装饰，历来被认为是头戴玉胜，郭璞“胜，玉胜也”的注说则成了最权威的诠释，影响了学界近两千年的阐释。但近年来学界有新说，如小南一郎通过对汉代图像遗物的鉴别分析后认为，西王母所戴的“胜”与古代织布机上的“滕”有直接的关系，也就是说西王母曾是实际从事养蚕纺织之神。<sup>1</sup>王孝廉则认为“戴”的本义是指头戴鬼面手持战戈以卫神灵，而“胜”是以刀割裂兽皮，连起来正是其状如人的西王母原相：披头散发、头戴鬼面、手持干戈、身穿兽皮的月王之神。<sup>2</sup>蔡大成又以为“蓬发戴胜”表示西王母是头饰鹿角的萨满。<sup>3</sup>还有人认为，西王母戴胜的

1 《中国的神话传说与古小说》，第54页，具体表述与作者1991由平凡社出版的《西王母与七夕传承》一书略有区别。

2 《西王母与周穆王》，《中国神话与传说学术研讨会论文集》，第303—304页。

3 蔡大成：《论西王母形象中的萨满教因素》，《云南社会科学》1988年2期。

含义是,指其作为神像或神尸对胜国神徽的佩带。<sup>1</sup>诸说中以小南一郎之说的影响最大,从之者颇多。

但考察历代文献,普遍的是把“戴胜”当作鸟名。《礼记·月令》就有季春之月“鸣鸠拂其羽,戴胜降于桑”的说法,而《尔雅·释鸟》有“戴鵀”,郭璞注曰:“鵀即头上胜,今亦呼为戴胜。”《吕氏春秋·季春》又作“戴任”,还有的写作“戴紕”。皆是古代有一致的叫法而未形成统一写法的结果,汉代以后才通作“戴胜”,但统而言之是一种类似布谷鸟的候鸟。所以据笔者检索,《全唐诗》共有15首诗中提到戴胜,无一例外是代表春天的鸟。直到元杂剧还屡屡提到戴胜鸟。由此看来,把“戴胜”说成是“华胜”或其他则颇嫌勉强。所以小南一郎又通过蚕桑把“滕”和戴胜鸟联系在一起,作出了巧妙的解释。

但这一切都是历史的误会,其根源就在于刘歆对通假字的不察和郭璞的误解。《山海经》中的“戴胜”是一个动宾词,“戴”是佩带之意,而“胜”实际上是西王母身边的凶鸟“胜遇”。试看《山海经·西山经》的原文:

又西三百五十里,曰玉山,是西王母所居也。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。有兽焉,其状如犬而豹文,其角如牛,其名曰狡,其音如吠犬,见则其国大穰。有鸟焉,其状如翟而赤,名曰胜遇,是食鱼,其音如录,见则其国大水。

先说玉山是西王母所居,接着分别介绍西王母的外形、神性和与西王母一起的灵兽“狡”和凶鸟“胜遇”,层次清晰,内容详尽。这是《山海经》中记载西王母神性、形貌和居住地最全面也最权威的一条材料。“豹文”的狡出现,则庄稼大丰收,所以西王母呈“豹尾”之状,暗示其原始的地母神格。相反,胜遇鸟出现,是灾难之征兆,洪水泛滥后必是五谷不收,瘟疫流行,人民死伤无数,故西王母又戴在头上,象征其司天之厉及五残的神性。生死祸福的权力集于一身,这不正是西王母的本质特征吗?

1 张岩:《〈山海经〉与古代社会》,文化艺术出版社,1999年,第320页。

但问题是《山海经》中胜遇的胜是今天所用的“胜”字，而戴胜的“胜”的繁体作“勝”，在古代并不属于一个部首，而且“胜”在秦汉以后基本被淘汰不用，二字有可能通假吗？《说文解字》解释“胜”字云：“胜，犬膏臭也。从肉，生声。一曰不孰也。”但是“胜”为什么表示动物食物的味臭？原来其实“胜”字乃是“腥”字的本字，后来在演化中逐渐以“腥”代替了“胜”。例如《礼记·内则》有“秋宜犊、麋，膳膏腥”的句子，段玉裁注曰：“今《经典》：膏胜。胜，肉字通用腥，为之而胜废矣，而腥之本义废矣。”<sup>1</sup>而郭璞在注《山海经》胜遇的“胜”时有“音姓”的强调。可见“胜、腥”二字本来是通用的，故胜遇也可以写作“腥遇”。而这“腥”和“胜”却都是蒸部的字，古韵相同，恰好可以通假。还是上举《内则》这句话，《释文》云：“《说文》作‘胜’。”古代既然“腥”与“胜”可以通假，而“腥”又与“胜”通假，再考虑到《西山经》的上下文逻辑，则胜遇之做为西王母头戴的“胜”是没有疑问的了。

正因为“胜遇”是凶鸟，戴之象征西王母刑杀惩罚的权威，便又隐含了维护社会秩序的意义，所以《淮南子·览冥训》以“西老折胜，黄神啸吟，飞鸟铄翼，走兽废脚”来形容天下无序。“西老”即“西姥”，也就是西王母，“黄神”当指黄帝。高诱注曰：“西王母折其头上所戴胜，为时无法度；黄帝之神，伤道之衰，故啸吟而长叹也。”<sup>2</sup>试想，如果西王母所戴的是象征春天的“戴胜鸟”，折之则又怎么能表示“时无法度”呢？而只有折其象征刑杀的“胜遇”，才会显得社会没有了法度。

以鸟兽头形作人类头饰是原始人类普遍的现象，正如《通典·礼典十七》所云：“上古衣毛帽皮，后代圣人见鸟兽冠角，乃作冠纓。”在民族志记载中这类事象也屡见不鲜。西王母的“戴胜”也不会逃出此规律，因而西王母以豹尾作衣饰，以胜遇鸟之形作头饰，一头一尾，一善一凶，二元对立，相辅相成，其独特的神性昭然若揭。虽然戴胜鸟和胜遇鸟都是鸟，但其象征意义是完全不同的。至此，千百年来把“戴胜”解释为戴胜鸟以及因此而引发的各种误解可以释然了。

1 《说文解字注》，第175页。

2 何宁：《淮南子集释》，中华书局，1998年，第489页。

西王母有声音的举动“善啸”。关于“啸”，因其歧义，可以有多种解释，<sup>1</sup>但据西王母半人半兽之状，肯定不是像有人所想象的如同藏族歌唱家才旦卓玛那优美的歌唱声，西王母也不可能与生俱来就是“道教乐神”。<sup>2</sup>这里的“啸”其实与虎怒吼的“虓”相通。扬雄《太玄·众》有“虎虓振威”之句，范望注：“虓，怒声也。”所以把咆哮怒吼的虎称为“虓虎”。西王母呈虎齿或虎首之貌，其出声自然与虎声相类。而这种想象来自先民身居辽阔原野，与远处同类高声呼应的现实。《拾遗记》载：“太始二年，西方有因霄之国，人皆善啸，丈夫啸闻百里，妇女啸闻五十里。”<sup>3</sup>至今在青藏高原等大川群山之间的游牧民族，犹有高声相呼应的习俗。由于汉字引伸的一字多义，“啸”在后世又分别演变为文人啸咏之法和道教徒修养之啸法。而如果神话中的西王母以虎齿豹尾之形而做优美之歌声，岂非太不伦不类了。

### 三 西王母的神性

西王母的神性“司天之厉及五残”。如果说虎齿豹尾、蓬发戴胜是神话中的西王母最典型的外在标志的话，这就是她最本质的内在特质。郭璞以为西王母“主知灾厉五刑残杀之气也。”所谓灾厉就是灾难病疫，五刑即《尚书·舜典》中所说的“墨、劓、宫、刖、大辟”等五种残损身体的酷刑。郝懿行则理解“厉及五残，皆星名也”。所谓“厉”是西方“胡星”昂伏其“大陵积尸之气”后出行的厉鬼，而五残星“一名五锋，出则见五方毁败之征，大臣诛亡之象”。<sup>4</sup>二者的解释大相径庭，但归结点却一致，西王母之所以司

1 如郎瑛《七修类稿》卷二七：“啸，《说文》曰：‘吹笙也。’《诗》注曰：‘蹙口而出声。’《啸旨》曰：‘气激于舌而清谓之啸。’《汉书》曰：‘啸，噉也。楚歌声。’据此数意，似长吁豁哨之状，悲歌之情，而难以形容也。”

2 如郭兴元《西王母与西域》（《活页文史丛刊》第125期）：“欲知何为‘善啸’，不妨听才旦卓玛演唱的几曲响遏行云的女高音。”蒲亨强《道教乐神——西王母考略》（《道教神仙信仰研究》上册）：“我们有理由将西王母定位为中国古代神话中的女性乐神，这个形象产生的最早时代远远早于希腊神话中的艺术女神缪斯。”前者想象浪漫，后者以后世道教说法为神话定性，亦不妥。

3 王嘉：《拾遗记》卷五。

4 郝懿行：《山海经笺疏·西山经》，第24页。



之是因为她是病疫之神、刑杀之神、死亡之神，主灾难。但西王母为何司此凶恶之神职，却是值得研究的。王母本来是兼日月、阴阳、两性于一体的神，又是始祖母神和地母神，但随着其阴阳分化和二元对立观念的出现，以日出方位为阳，日落方位为阴，王母以其较突出的女性特征而被置于日落的西方，于是逐渐演化成了专门代表月亮、阴、女性、水、浊、死亡、黑夜的神，与象征太阳、阳、男性、火、清、生、明昼的东方神相对。又因为五行观念的盛行，西方的王母又成了金、白色、西方、秋天的象征，同时与四方部族图腾相关的四灵观念兴起后，被置于西方并与羌人有关的王母又自然而然地以白虎形象出现，从而又成为五方四季神中的一尊。只不过因夏冬两季、南北方位的起源较晚，所以代表春秋和东西方神的影响要大得多，如国人对东王公西王母、青龙白虎之类的说法普遍皆知，而对朱雀、玄武就要淡漠得多。但这并不等于说五方、四季、四灵观念在王母神性的形成中没有作用，而是与其他方面的特点融为一体，构成了一个共同营造王母神性的信仰土壤。秋天西方一派肃杀之气，金风横扫，万物萧瑟，紧接着进入白茫茫的冰天雪地，植物及部分动物死亡，大地犹金石般冰冷无情。在古人看来，其情其景犹如猛虎之吞噬生命，西北胡人之野蛮掠杀，实在是骇怖至极。因而古代行刑多在秋天进行，称为“秋斩”。神话中西王母“司天之厉及五残”的神性正是在这一现实基础上被顺理成章地确定出来。

但这只是形成西王母神性特质的一个方面。王母信仰在初期双性一体，正如在她身上同时具备对立的两个方面一样，本来就在象征生命的同时又具有死亡的属性。约瑟夫·坎贝尔认为：“生命之母同时也是死亡之母；她是用恶魔般的饥荒和疾病的丑恶面具伪装起来的。”<sup>1</sup>实际上，所谓“胡萝卜加大棒”的伎俩并不仅仅属于政治统治，任何宗教也都是在充分温情脉脉的同时又血淋淋地镇压着异教邪说，兼温柔教化和强行规范于一体，所以即使最讲慈悲的佛教寺院里，也绝对少不了手执凶器、毗牙咧嘴的护法神塑像。原始宗教也概莫除外，崇拜是因为神能赐予幸福，恐惧是因为神能加以惩罚。王母在原始信仰中做为大母神也当是如此，而且在双性分裂后的相当时间内也

1 约瑟夫·坎贝尔著，张承谟译：《千面英雄》，上海文艺出版社，2000年，第313页。

是如此。所以在她身上本身就带有兽形凶性，这又使她在被移居西方并与游牧的羌人信仰融合后，容易形成虎齿豹尾的凶神性状的“司天之厉及五残”的特质，即埃利希·诺伊曼所说的“兽类女神”。

诺伊曼认为：“女性的这种母权意义远比社会学派企图从中推导出母权制是‘农业阶段’要古老得多。不仅是农业时代及其神圣的结婚仪式和降雨巫术，而且特别是原始时代及与之相适应的狩猎巫术，适合于形成母权制的世界。”以此来反观羌人的女王政权、女性崇拜和王母信仰西移后的神性，是符合信仰实际的。当然就西王母来说，她并不完全像诺伊曼所说的“做为狩猎与战争的大女神，对于男人而言是死亡之神”<sup>1</sup>。而是对整个华夏民族来说是死亡之神，广而言之便是病疫之神、刑杀之神，因为她毕竟是相对于东方日神的华夏女神。此一神格直到汉代西王母仙化后还隐约可见。

反言之，西王母的这一神性也不是绝对的。既然她与东方的生命之神相对，那么死亡又是生命的酝酿和开始。正如日落之后又将日出、月之极亏后又将变圆、秋冬之后又将是春天一样，在古人看来，人的灵魂是不灭的，生而死，死而生，周而复始，循环往复。同时能使生命死亡的西王母同样也能使生命复活，进而能使生命长生不死甚至长生不老，所以她所处的王母之山犹如仙境，而昆仑之丘“万物尽有”，接着她就成了拥有“不死之药”的女神。王母信仰在后世的演化正是沿着这一价值取向进行的。但是在神话中，并不是任何人都能从她那里获此殊遇，而只有能上昆仑山的“仁羿”，才能从她手里获得不死之药。就仅此千万分之一的希望，竟演化成后世普遍的神仙信仰。

## 四 西王母的图腾——虎

西王母是否存在图腾问题，学界颇多分歧。如果说西王母完全是神话人

---

1 埃利希·诺伊曼著，李以洪译：《大母神——原型分析》，东方出版社，1998年，第279、280页。

物，那就不存在图腾之说；而如果西王母与原始民族部落首领有关，则就涉及到她和她所属部族的图腾了。

西王母的图腾问题，古人虽不明此义，但早有察觉。如清人陈逢衡就较详细地论述过西王母的外形实质，认为“西王母之豹尾，盖是取豹尾以为饰，而非真有尾如豹也。”并以西南西北民族的装饰为例证。<sup>1</sup>今人吕振羽、孙作云等较早提出西王母图腾问题<sup>2</sup>，但皆未明确其究属何种图腾。而朱芳圃认为“西王母为西方獏族所奉祀的图腾神像”，因为“母”为“獏”的假借，而所谓“獏”即豹。<sup>3</sup>刘尧汉则以为《穆天子传》多次提到的“西膜”与彝族的“西摩”是一回事，而彝族崇拜母虎，从而认为西王母的图腾是母虎。<sup>4</sup>另外萧兵从西王母所属戎族的信仰和字形学角度考证，认为西王母以猿猴为图腾。<sup>5</sup>此三说影响都颇大，但皆忽略了《山海经》中对西王母形貌的明晰描写，结论也不乏可商榷之处，如从《穆天子传》并不能看出“西膜”与西王母有何直接的关系；西王母既以猿猴为图腾，但《山海经》等所有文献中的西王母那里看不到猿猴之类的字样和装饰；西王母明明以“虎齿”为面目，却又为何因一条并不确定的“豹尾”（一作“狗尾”）而成了“獏”？所以诸说难免有舍近求远、南辕北辙之病。

已如文献之所载和本文之所论，“虎齿”是西王母最明显的外形所在，而这“虎齿”在有的文献中就被直接写作“虎首”，尤其是郭璞更说西王母是“虎颜”。钟敬文先生早在20世纪30年代就指出：《山海经》中的《海经》等部分是解图之文<sup>6</sup>，经文中犹有“图亦作牛形”、“在畏兽图中”、“今图作赤鸟”、“画似猕猴而黑色”、“画似仙人也”等句子。而在晋代时其图犹存，陶潜《读〈山

1 《山海经汇说》卷一。

2 吕振羽《史前期中国社会研究》说：西王母属于“虎豹图腾氏族”；孙作云《敦煌画中的神怪画》（《考古》1960年6期）说：“此虎齿豹尾的西王母，并不是她长得真是这个怪样，可能是她的图腾服饰。”但他没有进一步说明是何种图腾。

3 朱芳圃：《中国古代神话与史实》，中州书画社，1982年，第145—146页。

4 刘尧汉：《中国文明源头新探》，云南人民出版社，1985年，第101—103页。

5 萧兵：《西王母以猿猴为图腾考》，《活页文史丛刊》第125期。

6 见《〈山海经〉是一部什么书》，《钟敬文民间文学论集》（下），上海文艺出版社，1985年。

海经》》诗自称“泛览周王传，流观山海图”。<sup>1</sup>郭璞则更是据图注经，并作《山海经图赞》三十首。所以郭璞“天帝之女，蓬头虎颜”的诗句，显然是根据《山海经图》和经文描写的。无需多辩，西王母以虎为图腾是再也明显不过了，又何必强作别解。

现在的问题是，西王母的虎图腾是从何而来？其文化意义是什么？

以往大多想当然地把西王母的虎形误解为汉民族的四灵配置，其实不然。所谓“四灵”，又称“四象”或“四兽”等，指东方青龙、西方白虎、南方朱雀、北方玄武。虎崇拜虽然在华夏族中起源很早，如1987年在河南濮阳西水坡遗址发现的6000年前的墓葬M45中，就有用蚌壳摆塑的龙虎图案。<sup>2</sup>但是否就是东宫苍龙、西宫白虎，尚没有证明的依据。四灵配置的形成大约在战国后期到西汉时期，而且在早期信仰中除了《山海经》外，见不到王母信仰与虎崇拜有更多的关联。《礼记·曲礼》中记载军队的“行”时说：“前朱鸟而后玄武，左青龙而右白虎。招摇在上，急缮其怒，进退有度，左右有局，各司其局。”<sup>3</sup>这里把四兽联系在了一起，但还不是后来的四灵，而是以四星形象为前后左右四军的旗帜，听从于最高指挥官“招摇”（北斗第七星）的号令。这里之所以将白虎置于右，是因为“右为阴，阴沈能杀，虎沈杀也”。<sup>4</sup>所以同书《礼运》中提到的四灵却是麟凤龟龙。直到《淮南子·天文训》中，才明确地有了东方苍龙、西方白虎、南方朱雀、北方玄武的记载，而《三辅黄图》卷三说汉代建长安城时，用“苍龙、白虎、朱雀、玄武，天之四灵，以正四方”。说明西汉前期已经基本完成了四灵的配置。但在西汉末年《礼纬·稽命征》中，又把麟凤龟龙与白虎一起称为“五灵”，可见西汉时四灵之说尚未彻底定型。这就证明神话中西王母的“虎齿”与汉民族四灵中的虎没有必然的因果联系。当然在后来的演化中西王母的“虎齿”或“虎首、虎颜”变为其使者“白虎”，

1 有的学者根据陶诗又有“玉台凌霄秀，王母怡妙颜”的句子，认为陶潜看到的山海图是后人画的。其实当时不可能只流传一种图，陶潜可能观看包括山海图在内的若干种图，但在歌咏王母时，因其神仙信仰之故，则选取汉以后道教或神仙家之图而已。

2 《河南濮阳西水坡遗址发掘简报》，《文物》1988年3期。

3 《礼记》，上海古籍出版社，1987年，第13页。

4 孙希旦：《礼记集释》引孔广森语，第84—85页。

则显然又附加了汉民族的观念，因为《山海经》中除去三青鸟外，西王母是无色的。

相反，从文献和民族志记载看，羌人及其支系民族中却颇多历史悠久的虎崇拜事象。实际上所谓“羌人”是一个颇为繁杂而众多的古代西部部族统称，并非如今天的羌族那样是单一的小民族，先秦时也不可能只是一个部落。因此也不可能所有的羌人都信奉一个图腾，虎仅仅是羌人中某一较强大和有影响的部落或部族的图腾，而这一部族正好活动于甘青一代。《后汉书·西羌传》再讲到西羌的兴起时，专门记述了河湟羌人首领无弋爰剑的传奇故事：

羌无弋爰剑者，秦厉公时为秦所拘执，以为奴隶。不知爰剑何戎之别也。后得亡归，而秦人追之急，藏于岩穴中得免。羌人云：爰剑初藏穴中，秦人焚之，有景象如虎，为其蔽火，得以不死。……遂俱亡入三河间。诸羌见爰剑被焚不死，怪其神，共畏事之，推以为豪。河湟间少五谷，多禽兽，以射猎为事，爰剑教之田畜，遂见敬信，庐落种人依之者日益众。羌人谓奴为无弋，以爰剑尝为奴隶，故因名之。其后世世为豪。<sup>1</sup>

所谓“三河”即黄河、湟水、大通河交叉流域地区，也就是历史上所谓的“河湟地区”，今青海东部农业区和甘肃临夏、兰州西边地区。无弋爰剑由今陕西逃入这里的路途中因“虎”的护佑而摆脱秦兵，这只是一种传说而已。历史上的无弋爰剑究竟是何时代人无法考证，因为羌人的历史非常悠久，即使西羌的形成也恐怕是很早的，不可能到秦厉公时才出现第一代首领。对我们来说，考证历史上真正的无弋爰剑及其奇遇的真实性是无意义的，重要的是这一奇遇所反映的信仰观念和羌人对之的崇拜态度。也就是说河湟羌人的虎崇拜正说明他们有可能是以虎为图腾的，而这一信仰也不可能是突然出现的，必有其更早更久的历史。同时这一信仰传说也还很有影响，长期以来被口头传承，所以才被南朝的范曄写入了正史。

1 《后汉书》，中华书局，1965年，第2875页。

其实先秦诸子中就有对羌人虎崇拜的反映。《太平御览》引《庄子》佚文：“羌人死，燔而扬其灰。”《荀子·大略》也说，羌人作战被俘后，不忧死而“忧其不焚”。这正与羌人的虎图腾信仰有关。樊绰《蛮书》记载：羌人“披大虫皮”，“死后三日焚”，而此处的“羌人”是指彝族。《云南方志略·诸夷风俗》更明确地说：罗罗（彝族）“酋长死，以虎皮裹尸而焚，其骨藏于山中，……年老（死）往往化为虎云”。该民族巫师则解释说：“虎族是虎变的，如果不火葬，死者的灵魂就不能再转变为虎。”<sup>1</sup>彝族的族源是羌人，这是学界公认的。而彝族虎图腾崇拜的盛况，近年来兴起的“彝族文化学派”言之极多极详，此不赘述。

不仅彝族有如此信仰，几乎所有从羌人分化出来的少数民族如普米族、拉祜族、哈尼族、纳西族、白族、傈僳族、藏族等，都有类似的虎信仰。如纳西族的东巴神话中，忍利恩在成亲时的打扮是：虎皮帽、虎皮衣、虎皮箭囊，连其座下也是虎皮垫褥，“英雄变成了威武漂亮的‘虎’”。<sup>2</sup>而在青海高原上至今传承着虎图腾民俗仪式：届时七名男子扮为“于菟”（虎），浑身用锅底灰涂成虎头形和虎斑纹，列对舞蹈进村，走巷串户，驱雠化灾。据研究，这正是从当地古羌人那里传下来的，与古代楚人的于菟信仰同源异流。<sup>3</sup>这一切充分证明古老的羌人（至少有一部分）以虎为图腾是毋庸置疑的，由此也就窥知为什么无弋爰剑能得到虎的护佑而逃生，并得到羌人拥戴成为西羌首领了。

进而可知，西王母的图腾是虎，而其来源是甘青一代古老羌人的虎崇拜。西王母的现实原型就是古代甘青一代羌人部族的女酋长，当然她还是部族的大巫师。<sup>4</sup>弗雷泽认为：“在很多地区和民族中，巫术都曾声称它具有能为人们的利益控制大自然的伟力。假如确曾如此，那么巫术的施行者必然会在对

1 刘尧汉：《羌戎、夏、彝同源小议》，收入氏著《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社，1980年，第212页。

2 杨世光：《纳西族东巴神话的形象美》，收入山骑等编：《神话新探》，贵州人民出版社，1986年，第357页。

3 详见赵宗福：《丝路羌人虎图腾舞小论》，载《丝绸之路》1993年第2期。

4 参见赵宗福：《论“虎齿豹尾”的西王母》，载《北京师范大学学报》1993年专号。

他的故弄玄虚深信不疑的社会中成为举足轻重的有影响的人物。他们当中的某些人，靠着他们所享有的声望和人们对他们的畏惧，攫取到最高权力，从而高居于那些易于轻信的同胞之上，这是不足为怪的。事实上，巫师们似乎常常发展为酋长或国王。”<sup>1</sup>所谓“西王母”正是这样一位拥有“控制大自然”的巫术的酋长兼大女巫，而她施行巫术时的面目便是其部族图腾虎。华夏族把自己王母信仰与羌人虎图腾信仰复合在一起，从而形成了西王母虎首的形象。由此甚至可以进一步推测，汉民族以虎配西方的观念有可能来自羌人，因此四灵观念的形成可能受到了周边民族图腾信仰的影响。

当然就西方为虎为西王母的观念来说，可能还夹杂着华夏民族后来对西北强悍的少数民族的恐惧心理。古代西北游牧民族始终是中原政权的威胁者，所以历代不得不重兵防边。因之对西方（西北）视同虎一样可怕，视为死亡之象征。此种心理与四季、五方、五行、阴阳、日月等观念混合在一起，酿造成了神话西王母的特质，后来还从无色的虎变成了白虎，而且往往是不祥的象征。“白虎”之为不祥，主要在一个“白”字上。华夏族以白色为凶色，凡与此色有关者大多被视为不祥。如虹信仰中，彩虹由不祥演化为吉祥之兆，而“白虹”却始终是极凶之征。<sup>2</sup>以传统的凶色“白”修饰西方的凶神“虎”，其可怕之更甚可想而知。

总之，究其对西王母“虎”的信仰源头看，华夏族与羌人是截然不同的。其区别在于，华夏族以恐惧为主，羌人则以崇拜为主，从而在不同民族的民俗信仰中演化趋向有异。

但还应强调的是，从华夏族角度看，神话中的西王母形象无论如何复杂，羌人的虎图腾如何地影响了其特质，但她还是始终没有脱离其原始的月神信仰性质。《归藏》、《淮南子》、《灵宪》等书记载嫦娥服西王母的不死之药后，“奔为月精”，丁山认为：“姮娥服了灵药，即成月精，也无异说西王母本是月精了。”<sup>3</sup>确是明见。在华夏民族信仰的整体网络中，即使西王母再虎化再恐怖，还是再仙化再人化，她还是代表着阴性、黑夜、雨水、生殖、惩治的象征者

1 弗雷泽：《金枝》，大众文艺出版社，1998年，第128页。

2 参见赵宗福：《中国虹信仰研究》，《青海民族学院学报》2001年2期。

3 《中国古代宗教与神话考》，第71页。

月神，所以其虎其实是一种“月虎”。所以在后世的演化中，西王母的“虎”总是围绕着月亮衍变，并与刑罚相关。

综上所述，早期构成西王母神话的诸要素对后世西王母信仰都有着深远的影响。而其“虎齿豹尾”的象征意义并非以往学界之所论，而是生死两方面的象征，从而构成了西王母掌控刑罚与生育权力的二元神性。西王母作为起源于西部而且与羌人密切相关的女神，虎则是她不可否定的图腾形象。



# 台湾西王母信仰的在地化发展

郑志明(台湾辅仁大学宗教学系)

## 一 前言

台湾西王母信仰的起源，是发生于1949年农历六月在花莲县吉安乡田埔草屋的关落阴仪式，有神灵自称为“王母娘娘”降乩于苏烈东身上，将驻蹕人间来救世度众。因感应灵验而声名远播，1950年在原降乩地的两旁分别建立了“胜安宫”与“慈惠堂”，很快地因灵感显化而在全台散播开来，后来居上成为台湾最热络的信仰势力，近年来甚至传播到海外十多个国家。此种显灵信仰的宗教形态主要采二个方向发展，首先回归中国庞大的神话体系，确立“母娘”的神性与地位，扩充出宗教的教义体系。其次依着台湾民间信仰的主要运作形态来发展，以在地化的宗教模式，自发性的快速扩散与传播。

“母娘”是何种神圣呢？可以从民俗的“王母娘娘”，追溯到道教的“瑶池金母”，再上溯神话的“西王母”，或者再加上民间教派的“无生老母”，更丰富了其宗教的文化内涵。有的则从民俗的“地母”，追溯到道教的“九天玄女”，再上溯到神话的“女娲”，此一分支近年来有日愈扩张的趋势。这种灵感性的宗教，其神话是可以自由地增补与扩充，历时性庞大的各种母神

神话系统，可以在共时性的环境中直观地模拟与拼合，最显著的是台中外埔的开天宫，将流传的母神称号，依五行重新组合，建构出五母神话，即东王无极圣母、南王地母至尊、中王无极老母、西王瑶池金母、北王无生老母等。母娘信仰是一种开放性的宗教形态，重视的是神圣交感的信仰经验，至于神话与教义可以随机地进行多重的交接与会通，形成什锦庞杂的复合结构。<sup>1</sup>

“母娘”是建立在显灵的感应经验，虽然可以吸纳中国传统文化下数千年的神话与宗教资源，丰富了其具体与外显的表现形态，以及储存与凝聚了运动的传播能量，但是真正促成其流播的动力在于台湾原有民间信仰的生态环境，此一新的灵感信仰是建立在台湾本土化特有的时空背景，融入在地原有宗教传统的运作模式之中。在地化是台湾母娘宗教发展的最大特色，不同于从大陆传来的一贯道或其他民间教派，是会通于本土原有的灵感文化自发而成的信仰势力，是顺着在地的民间信仰逐渐累积与整合成新兴的宗教运动。有关台湾母娘信仰的研究逐渐热络，已有一些相关的硕博士论文<sup>2</sup>，但是对母娘信仰在地化的现象仍缺乏较为全面性的论述，本文将以宏观的视野来探讨此一信仰如何依附于台湾在地的宗教情境中，得以蓬勃发展的文化内涵。

## 二 在地化的灵感经验

花莲的西王母信仰是源起于一场“关落阴”的法事，是与巫术灵感密切相关的宗教活动，在特殊的机缘中交感到王母的显灵，经由附身的灵媒传达其下降人间救世度人的弘愿，再经由神圣显化的灵感经验，吸引信众皈依于王母为契子女，初期有 51 名，由原先的“胜化堂”发展出“胜安宫”与“慈惠堂”，是属于神灵降乩的庙宇，着重在母娘消灾解厄的感应体验上，是一

1 郑志明：《台湾西王母信仰的起源与发展》，见《台湾传统信仰的鬼神崇拜》，台北：大元书局，2005 年，第 160 页。

2 简东源：《台湾西王母信仰之研究——以花莲胜安宫、慈惠堂总堂为考察中心》，花莲：东华大学民间文学研究所，博士论文，2008 年；胡洁芳：《慈惠堂的发展信仰内涵之转变》，花莲：花莲师范学院乡土文化研究所，2000 年。

种较为原始性与简单化的宗教形态，是直接诉诸于巫术交感的仪式行为，主要是建立在人与神灵间的交通与感应上，重视的是母娘显灵的神圣经验与终极关怀，深信超越性的神尊时时能对应民众的需求来开显与度化。这种灵感式的宗教形态，虽然是延续着古老巫术的降神仪式，却也与台湾民间丰富的巫觋文化有着深切的互动关系。

“关落阴”或称“讨亡术”、“关亡术”等，是使人灵与亡灵得以交接的法术，属于古老巫术的一种，原本流行于中国民间社会，其方法有二，一种是将亡灵召来，附在灵媒身上开口说话，一种是将生人的灵魂引到地府去会亡过的亲人。<sup>1</sup>此种巫术在台湾传统社会也广为流行，分为牵亡与关落阴等两种形态。主持牵亡仪式的灵媒称为乩姨或红姨，故此种法事又名为“问乩姨”或“牵乩姨”，大多是女巫，偶而也有男觋，其方法是乩姨让亡者灵魂附在自己的身上，代替亡者向家属报告死后的情况与阴间的生活，也能探求病因与提供治疗方法。主持关落阴仪式者大多是男觋，是运用神明的法力，将求问的民众带领到阴曹地府，使其能亲见亲人，也能看到自己在阴间的元神，进而也能预知命运的吉凶祸福。<sup>2</sup>花莲的母娘信仰有的仍保留此种乩姨法事，最著名的是慈惠堂石壁部堂，专门主持牵亡救阴的法事，号称不同于一般的牵乩姨，是母娘独门超玄的灵异脱魂换身牵亡法事。

母娘信仰除了保有关落阴法事外，也继承了台湾社会流行的跳童与扶乩等交感巫术。苏烈东是以起乩的方式感应到自称王母的神灵，是采民间跳童的巫术法事让神明灵体能依附其身，成为神明下降人间的代言人，对应人们现实生活的各种求助的请示，传达神明对应而来的开示，呈现神明无怨无悔救度众生的弘愿使命，王母以苏烈东为乩身，满足人们的开坛问事，不断地传出圣显的灵验神迹，在口耳相传下更吸引民众前来祈求与问事，以有求必应的灵感来响应人们有关身体、运途、事业、婚姻、家运、学业等请示。苏烈东离开后，胜安宫与慈惠堂又陆续有十几位乩童作为王母的乩身，以王母的灵感神示来为民众排忧解难，确立母娘慈悲救世的神圣地位。

1 许地山：《扶乩迷信底研究》，台北：台湾商务印书馆，1966年，第4页。

2 铃木清一郎著，高贤治、冯作民编译：《台湾旧惯习俗信仰》，台北：众文图书公司，1978年，第78页。

这种跳童起乩的法事，称为“观童乩”或“问神明”，是中国社会古老的降神术，到了台湾更为流传。其方式是祈请神明降于童乩身上，依着人们的请示来转告神明的指示，施行各种治病驱邪的法事。<sup>1</sup>常见的是为民众探问病因与提供治疗方法的仪式，也有化解生死问题的上天庭与落地府等仪式，所谓“上天庭”，是指当病弱者祈求长寿时，乩童神识会被神明带上天庭，谒见南极星君，祈求星君添寿赐福。所谓“落地府”，是为病危者探问病因或死期，由神明将乩童神识带入地府，谒见阎罗王，祈求阎罗王除罪免灾。另有驱邪的仪式，也会应信众的请求，到家宅中去驱逐制造灾厄的邪鬼，以神明降临其身，以锅中盛油点火，巡视房屋的五方角落，驱逐五方邪鬼，将象征五方邪鬼的纸片放入油锅，象征邪鬼已经由神力全部掉落锅中炸死。<sup>2</sup>

乩童是台湾民间社会相当普遍的降神现象，是比牵亡的乩姨更为流行，母娘是采附身乩童的方式在台湾显灵，以降神济世的灵感方式来进行信仰传播，是融入于在地化固有的宗教形态之中。王母是等同于其他的灵感大神，是被纳入到台湾民间信仰的文化脉络之中，重视的是人神直接交感的神圣体验，不管王母是何方神灵，肯定的是神灵慈悲大爱的救世弘愿，经由降神巫术的灵感显化，不断地彰显王母的度众情怀与神奇法力。母娘信仰即是建立在民间神人交感的通灵活动上，透过乩童作为媒介，传达出与神契合的神圣感受与通灵体验，有助于心灵净化的和谐作用，产生出心理缓解与情绪稳定的信仰功能。

胜安宫稍后改采扶乩的方式，作为与王母交通的仪式。扶乩又称为扶鸾或降笔，也是中国社会古老的降神法术，大约是在清代末年由大陆传入台湾，日据时代广为流传，战后成为台湾民间信仰常见的神人交感巫术，与乩童的不同，是经由文字来宣示神意与占卜吉凶。扶乩时在神案前设一方桌，桌上摆一沙盘，以一丁字形木架安放其中，悬锥于架之直端，由两人扶其横两端，以仪式请神灵降临乩坛，画沙成文字，或示人吉凶休咎，或为人开药方。<sup>3</sup>扶乩时参与圣事的人员较多，最少要有正鸾、唱鸾、录鸾等，将神示的文字经

1 吴瀛涛：《台湾民俗》，台北：众文图书公司，1977年，第168页。

2 片冈岩著，陈金田、冯作民译：《台湾风俗志》，台北：大立出版社，1981年，第九集，第4页。

3 何联奎：《台湾省通志稿人民志礼俗篇》，台中：台湾省文献委员会，1955年，第58页。

由语言的唱诵，再用文字记录下来。依此神降的乩文，来解答民众有关疾病祸福、年收丰凶、失物有无、方向吉凶等请示事项。

早期母娘的显灵是经由乩童、扶乩等灵媒而宣扬开来，吸引各地有灵感或神启的民众前来朝拜，或请分灵回乡祭拜，将母娘的灵感经验传播开来。扶乩的降神巫术对王母信仰的传播帮助更大，从语言提升到文字的交感层次，有助于宗教形式的累积与扩充。台湾扶乩的鸾堂除了以降神法事来救济众生的请示外，更重视神灵教化众生的开示仪式，是以扶鸾的乩文来完成传真神意的神圣使命。鸾堂着重在扶鸾著书来代天宣化，其神托的经忏与善书，扩大了通灵经验与境界的文化内涵，能将信仰的情感回溯到数千年累积而成的宗教形式。母娘信仰在传播的过程中与鸾堂的逐渐合流，是另一种在地化的发展趋势，是依附在民间信仰的生态环境，吸纳了同样依存于传统社会的鸾堂文化。

母娘信仰若纯靠乩童的灵感仪式，其宗教形态是较为原始与粗糙，大多只能靠显灵的事迹来进行小众传播，比较偏重在神灵交感的通灵经验上，不太重视具有历史纵深与序化的宗教传统形式。从乩童发展到扶乩，不只是灵感经验的扩充而已，同时也丰富了其宗教的表现形态，引进鸾堂的鸾文与经书来强化母娘信仰的宗教内涵，如慈惠堂号称1953年元月简丁木等人奉母命北上取经，路经台北市余庆堂乐善坛，请回了《瑶池金母普度圆定慧解脱真经》。此部经是在1950年由杜尔瞻为正鸾生扶乩著造《瑶池老母十六金丹》的第七部，其老母信仰延续着民间教派无生老母普度圆与救度众生的教义，同时也吸纳道教内丹修炼的功法。<sup>1</sup>经由经忏的交流，花莲的王母崇拜从此吸纳了来自中国民间教派老母救世的信仰理念，但是在宗教操作上仍有别于民间教派或鸾堂的运作模式，主要还是偏重在民间信仰的灵感活动上。

花莲王母信仰在发展的过程，从乩童到扶乩的转变，必然会与民间原有的宗教传统有着相当程度的交涉与混合，吸收了瑶池金母、无生老母等神话的形式与内涵，比如创设花莲法华山慈惠堂的罗卧云根据光绪年间扶鸾著作

1 陈立斌：《台湾慈惠堂的鸾书研究》，（台北）辅仁大学宗教学系硕士论文，2004年，第56页。

的《玉露金盘》改编为《瑶命皈盘》，号称于1961年蒙母娘授命编著《瑶池金母救世圣迹之真传史》。<sup>1</sup>将王母神话纳入到民间教派的老母神话之中，重建母娘为了救度众生，承担收圆大任，圣驾亲身下降。在此神话的连结下，王母信仰与民间教派产生了相互传承的关系，这只是教义的回流，或者回归传统社会原有的宗教体系之中，就其发展模式则不同于民间教派，在教义上仍采大杂汇的混合方式，依附于民间信仰的教化环境，开放性的多元发展，各种神话并存，甚至可以不断地创造新的神话，以神托的宣旨作为宗教活动的主要内涵。<sup>2</sup>

胜安宫也有经由扶鸾而著作的经忏，即《虚空会上王母养正真经》、《虚空无极天上王母娘娘消劫行化宝忏》、《虚空无极天上王母娘娘消劫救世宝忏》等。<sup>3</sup>以一经两忏作为主要的科仪经典，强化王母消劫行化的慈悲宏愿，就内容来说也是杂揉了传统儒释道的教化思想，是数千年中国宗教文化的集大成，聚集了三教会通的形上观念与道化理论。更重视的是王母对应末劫而来的临凡入世，其救世神话同样也带有着民间教派的色彩，视王母为龙华三会的救度者，亲自下凡来广度九六亿原人。从这些经忏的内容可以得知，王母信仰已逐渐重视对信众的道德教化与宗教修行，要求信众不仅要透过灵感仪式来交接神灵，更要重视自性的还原返本与超凡入圣。也强调能经由忏悔悔过的科仪法事，来获得消灾祈福的神圣利益。

王母信仰从花莲传播到全台各地，从乩坛扩散到鸾堂，常利用降鸾的经忏来宣扬母娘的神圣使命，宗教形态更为完整与多元，其对众生的救助也延伸到阴间的孤魂野鬼，如1961年花莲法华山慈惠堂由正鸾生罗卧云扶鸾著作《瑶池金母普救坤道血盆真经》，加入佛教或道教的血盆法会来超度地狱的女魂，进而普施一切孤魂。鸾书的著造促进母娘信仰能快速地吸纳与整合台湾在地流传的各种宗教思潮，发展出以母娘为核心的宗教体系，如1976年台北慈惠堂扶鸾著作的《瑶池金母普度救世六提明心经》与《瑶池金母

1 罗卧云编：《瑶命皈盘》，花莲：华光书局，1967年，第1页。

2 郑志明：《台湾民间宗教论集》，台北：台湾学生书局，1984年，第81页。

3 此一经两忏应根据鸾堂著作改编，如三教杏坛1962年的《无极瑶池金母养正真经》，中坜慈惠堂1976年的《瑶池金母消劫救世宝忏》。

普度救世六提明心宝忏》，以王母为宇宙最高神尊，为了救度流落后天迷途不返的众生，特别教导目、耳、口、足、手、心等六提修道的方法，融入了佛教与道教修持的种种法门。又如 1978 年中台慈惠堂扶鸾著作《万法宝忏》三卷，以王母来统整与率领天界佛教与道教的各种神尊仙佛，降鸾人间来普度收圆。

扶鸾著书的目的还是在于用来彰显母娘慈悲度众的灵感经验，能以文字的建构能力重整儒释道的义理系统来强化其宣教体系，又能以庄严隆重的仪式传扬母娘显化救世的使命。一般信众对母娘的崇拜还是着重在直接灵感的宗教体验上，在与鸾堂宗教形式会通的同时，也有的与台湾战后流行的新乩形式相结合。此种人神沟通的新乩，学界统称为“灵乩”，这些新乩常自称为“乩生”、“乩身”、“乩士”、“乩子”等，其表现形态介于乩童与扶乩之间，又与乩童、扶乩有着明显的差异。灵乩在与母娘交感的形态上较接近于乩童，着重在以灵动的方式操弄身体与语言，象征母娘启灵后特殊的圣显能力，不同的是这些新乩不必采迷狂跳童的方式，就能沟通神灵传达其神圣的旨意，展现出异于乩童的语言与动作等仪式形态。灵乩在启灵时，准备动作比灵乩短暂些，甚至神灵可以随请随到，以清醒的意识与平顺的语言或歌唱的方式，来传真神意。退灵时，也不必立即倒下的大动作，大多是以低头方式象征灵体的退驾，再抬头时即可恢复平常身。<sup>1</sup>

有的灵乩也会以文字书写的方式来传真神意，就其代天宣化的内容则较接近于鸾乩，以语言与文字来强化母娘救度众生的弘愿，引进儒释道的宗教思想建构出庞大的宗教体系。灵乩在传真乩文时不必仰赖多人共同地扶鸾开沙，直接能与神灵相交迅速以文字书写来宣传母娘旨意。灵乩与神灵交感的方式相当多元，最常见的是以唱灵歌或说天语的方式，配合特殊的动作与脚步，建构出神灵附体的神圣场景。所谓唱灵歌，大多是以类似歌仔曲调来演唱，常见的有七字调、江湖调、都马调等，偶而也有现代的流行歌曲，歌词则是自由编撰，大多未按照诗词的格律，随意的组合与发挥，象征的是神灵应景的启示或开示。所谓说天语，是指有说话的音调却是无法解读的语言，不属

1 郑志明：《台湾传统信仰的宗教诠释》，台北：大元书局，2005 年，第 133 页。

于人间惯用的语言，象征的是灵界信息沟通的神圣语言，是有其特殊的涵义。配合语言的肢体动作，似乎有一定的程序，却未有固定的次序，动作可以随意的组合操作。

还有一种神灵附体的方式，启灵时身体会自然地舞动起来，称为“灵动”，表现的方式五花八门，有的会打从来没打过的拳术，这些拳术往往没有既定的招式与拳路，完全由神灵来引导其肢体的操作。有的是随意的跳舞，没有一定的舞步，顺着节奏自发地扭动身体，或者踱步慢跑等，灵动的形态因人而异。有的是启灵后身体会自动地不断旋转，甚至可以长达数个钟头不会停止，此一自转的功法目前在灵乩圈里广为流行。这种启灵方式成为灵乩主要的“训身”方式，即用来训练其信众也能开发出感应母娘的灵通能力，使更多的信众以自身的躯体来获得与母娘相通的神圣经验。灵乩强调这种灵动也具有着自我治疗的效能，能开发自身的动能来直接感应母娘的无极境界，在身体无意识与无杂念的状态中，能净化与开发自己的灵性，进而能消除累世因果与罪业。<sup>1</sup>

这种战后发展的新乩，有着极快的传播速度，成为台湾在地最为主要神人沟通的灵感方法，当母娘信仰从乩童扩展到扶乩的宗教形态时，也吸纳正在形成中的灵乩生态，甚至主导了灵乩发展脉络的走向趋势。在台湾的民间信仰中，这些童乩、鸾乩与灵乩等通神灵媒，不是壁垒分明不相往来，反而经常地相互杂混在一起，母娘信仰即是以灵媒大混合的形态快速崛起，有一些母娘宫堂童乩、鸾乩与灵乩是同时并存。或者说，母娘信仰同时吸纳台湾在地多种的灵媒形态，在同一的灵感经验中彼此可以相互整合，形成长期动态性的会通模式，灵乩似乎有着后来居上的动能，成为母娘信仰发展的主力。最主要的原因，在于灵乩集体性的灵修方式，通灵经验不再是少数灵媒的专利，其弟子们也能经由自身灵动的感应能力，从求助者转为助人者，弘扬母教的救世使命。

鸾乩扩展出母娘信仰丰富多元的教义内涵，灵乩则带动出母娘信仰集体

---

1 郑志明：《当代新兴宗教——修行团体篇》，嘉义大林：南华大学宗教文化研究中心，2000年，第123页。



性的修持形式，信众不只求王母显灵来满足消灾解厄与庇佑祈福的生存需求，也要接受王母的神圣启示下的自我感通与修持，肯定自身经由启灵的开导也能交通母娘的灵感，不仅能为自己治病消灾，也可以协助母娘推展其济世的宗教情怀。灵乩的方式不仅能彰显王母为众生化灾解难的灵验神能，也能将信众凝聚起来，愿意在母娘的护持下进行灵性的共修，接受教理的倡导与修持的传授，致力于精神层面的锻炼与超常体验，重视自身的精进修道，更要弘扬母娘淑世度众的宗教使命。在宗教活动上相当重视启灵、培灵、训灵等灵感仪式，甚至发展出集体会灵的大型法事，称为“会灵山”，是带领信众到各地的灵山洞场去交会母娘归元的灵脉，认为每个人的灵性可以接受来自灵界的讯息，在与相应自身的灵脉交接，可以开发出自己的灵性回归灵山，也能在母娘的慈悲下消灾解厄与医治百病。有的宫堂引进道教的玄秘法术与丹道内功，或者佛教静坐禅修的法门，扩大了身心灵的修持内涵。

1960年代母娘信仰与灵乩结合时，其跳恰恰、打醉八仙、翻觔斗、演太极拳等启灵方式，在戒严时期被官方疑为邪教，恐被视为一贯道而遭取缔，各地母娘宫堂加入道教会，也请求六十三代天师张恩溥的协助，要求派人指导与整理堂务。1967年3月27日，张恩溥天师出席慈惠堂堂主联席会议，明确指出供奉瑶池金母的慈惠堂属于中华道教，自成瑶池教派，是道众修行的道场，自成一个有体系的精神道场，肯定母娘宫堂加入当地道教会为团体会员，就是合法的宗教团体在法律上都具有行为能力，可视为权利义务的主体。<sup>1</sup> 战后台湾民间信仰的宫庙大多登记为道教，加入各地的道教会，母娘宫堂是采民间信仰在地化的运作方式，加上瑶池金母原本就为道教的主神，虽然夹杂着民间教派特有的教义内涵，却不同于民间教派的组织模式，是依在地的寺庙形态取得合法传播地位。

战后台湾民间信仰的宫庙，有另一股宗教势力的加入，斋教的科仪法师进入到宫庙，教导信众组织“诵经团”，来讽诵经典与举行礼忏仪式。斋教或称龙华斋教，原为民间教派的一支，日据时代自称为在家佛教，科仪类似

1 王见川：《慈惠堂与张天师》，收入《台湾的民间宗教与信仰》，台北：博扬文化事业公司，2000年，第265页。

佛教却又自成系统，战后斋教有逐渐没落的趋势，斋堂大多改为佛寺，有不少斋教法事人才转入宫庙，成为科仪老师，带动了成立诵经团的风潮。宫庙的诵经团不同于佛教寺院的诵经团，初期几乎都是以斋教《龙华科仪》为诵经与礼忏的主要文本，显示出斋教有与民间信仰合流的趋势，后来逐渐融入佛教、道教的经典与忏本，也有引进鸾堂著造的经典与忏本，造成宫庙诵经团的形态逐渐的多元化，发展出龙华派、空门派、道门派、鸾门派等，母娘信仰也与诵经团结合，发展出自成一格的诵经科仪系统，或可称为母娘派。

母娘崇拜融入民间信仰，不能光靠直接与神灵交通的巫术法事，还必须仰赖间接性的科仪法事，诵经科仪也是带有着神圣性的灵感性质，不同的是不必神灵直接降乩显化，是经由经典读诵与礼忏法事，来为民众消灾解厄与祈安植福。诵经团实际上是综合了佛教、道教等法事科仪，承接宫庙各种祭典的诵经仪轨，取代了佛教、道教的科仪法事，自成另一类的科仪系统。诵经团除了负责宫庙各种岁时性的礼神活动外，也带有着为民众“度生”与“度死”的作用，与降神巫术的功能是相类似。所谓“度生”，是启建祈安、消灾、解厄、延寿等性质的诵经法会，祈求母娘的神威显赫来庇佑信众们吉祥平安，也可专为个人来祈安植福与消灾解厄。所谓“度死”，则是启建祈求冥福、超度、施食、解罪等性质的诵经法会，祈求母娘的大慈大悲来救度众生离苦得乐，也可专为丧家举行初终关怀的往生诵经仪式与报答亲恩出殡功德诵经仪式。<sup>1</sup>

较有规模的母娘宫堂大多设有诵经团，除了例行性开堂办事的通灵法事，恭请母娘亲临乩坛来为民众济世服务外，也有一组专精的诵经人员与专属母娘的经典科仪，负责各项例行性的祭典法会，来为信众消灾解冤与纳福迎祥，也可以用来强化信众对母娘的信仰心理，深信在完备的经典课诵与祭典科仪下，更能传达母娘德被四方的无比恩德，以隆重的祀礼来答谢母娘的救世恩泽，沐浴在家和人吉与国泰民安的和諧情境中。诵经团的仪式操作是具有着净化、治疗与禳除等功能，也可以弥补降神巫术的不足，以庄严法事来为民众涤秽消灾，以诵经礼忏来交感母娘的慈悲恩光，在集体的参拜中更肯定母

1 余永涌：《云林县古坑乡嘉兴宫诵经团启建“度生”、“度死”科仪功能之研究》，（台北）辅仁大学宗教学系硕士论文，2007年，第180页。

娘能优化现实的生存环境。也可以将诵经礼忏视为是母娘对信众们的灵修训练，在虔诵母经的专心祷告中更能与母娘灵性相通，经由萦绕经声与绵绵梵音的启发下，灵性更为净洁与虔诚，在母娘的大爱中，更能时时应验感通。

母娘信仰可以视为是台湾在地化的自发性宗教，不是由少数宗教菁英所创造的民间教派，是依存于社会群众共有的宗教形态而成，是属于民间信仰的一支，在神话与仪式上是采用开放性的方式，随着人们的信仰形态进行混杂性的汇合，从最初的灵感经验与降神巫术，发展成体系庞大的宗教规模。母娘信仰可以视为台湾多重灵感经验交会而成的群体性宗教，是依存于台湾在地各种神人感通的巫术与科仪，是在民间的时空环境中进行综合性的消化与整合，逐渐形成庞杂复合的宗教结构，不是单靠少数宗教菁英的创造与弘扬，是所有灵媒与信众集体累积与发展，是集众人之力长期加工而成，展现的是民间社会集体性的宗教文化。母娘宗教可以视为民间信仰再一次动态的文化书写，将现有的灵感神话与仪式进行新的创造与扩张。

### 三 在地化的信仰传播

花莲王母初降之时，招收信众作为母娘的契子，最初有 51 名契子，后因理念的差异，分立出胜安宫与慈惠堂，成为台湾母娘信仰的发源地。这种给母娘作契子也是台湾民间信仰常见的习俗，一般民众会因幼儿不好养育，拜神明为父或为母，请神明暗中保佑能长大成人。拜认的神明俗称为“契神”，男性神尊称为“契父”，女性神尊称为“契母”，男子自称为“契子”，女子自称为“契女”。<sup>1</sup> 给神明作契子的仪式是具有宗教医疗的功能，可以护持契子及其家人，产生心理治疗的效果。<sup>2</sup> 台湾民间信仰一般是没有入教仪式，是采自发性的崇拜与皈依，给母娘作契子，不算是一种入教仪式，是藉由类似民间的契约形式，拉近了人与神灵间的距离，发展出类似母子或母女的亲密关系。母娘信仰没有明显的组织形态，完全靠母娘的灵感显圣不断地向外发

1 黄文博：《台湾民间信仰与仪式》，台北：常民文化公司，1997年，第85页。

2 李艾珍：《台湾民间“给神明作契子”的仪式——以云林海丰堡和布屿西堡为例》，〈台北〉政治大学社会学系硕士论文，1999年。

展。

母娘的传播是采台湾民间信仰分灵或分香的方式，信众们依其各自的感应与需求，向胜安宫或慈惠堂请领圣旗或圣像分灵出去，自行建庙奉祀独立发展，祖庙与各分灵庙没有直接的隶属关系。花莲的胜安宫与慈惠堂可以视为母娘信仰的祖庙或元庙，所谓祖庙，是指母娘最初的发源地，被视为是最初的祖神之庙，所谓元庙或称为开基庙，是指最早建立的庙宇，且获得广大信徒的认同。<sup>1</sup>开基庙只是母娘信仰发源地的象征，重视的是灵感显赫的神圣地位，非系统性宗教组织的管理中心，分灵庙与祖庙之间是香火的传承关系，双方是以母娘慈悲的宗教情怀为核心，建立起互动性的联结。这种联结不是上下隶属的教团或教派的组织形式，是基于对母娘的崇拜之情而来的信仰认同。

花莲胜安宫是完全采民间信仰的分灵方式来自由传播，任由全省各地信众前来参拜母娘，依其宗教体验来交接王母赐福庇佑的灵力，基于灵感传播与弘扬的需求，以请领圣旗或圣像的方式来分香或分灵，在他地自行搭建母娘殿堂来加以奉祀。胜安宫或许会留下分香者的基本数据，但是对于后续的发展基本上是不参与不干涉，各凭母娘的灵感应验来显化与开展。各分灵庙与胜安宫各有亲疏远近的关系，有的虽分灵于胜安宫，却未再有任何联系与交流，以自立宫号的方式个别发展，不认同胜安宫的开基地位。有的则会在胜安宫每年举行的大型庆典中组团进香与谒祖，以乞火仪式来象征彼此香火传承，是延续了台湾在地的进香文化，是相同于其他神明的进香谒祖活动。与胜安宫较为亲近的分灵庙，会以胜安宫为名，冠上地名或其他称号，采以相同的运作模式，比如以黄色为服色，以仙衣礼装为拜服，以双龙扶八卦为共同标帜。

花莲慈惠堂早期的分灵发展是带有着类似教团组织的运作模式，称为总堂，各地分灵庙称为分堂，自立母教法门，设有入门堂规八则，要求入堂门生一律穿青衣，要求确遵圣神训诲，修身励行，除执务时间，要研究经文雅纳箴言，还要以先进启后学，以先知觉后知，诚心地引各地向善者进入母娘至善圣门。是带有宗教运动与弘法性质进行分香分堂的扩建。第一座分灵堂

1 刘还月：《台湾民间信仰小百科庙祀篇》，台北：台原出版社，1994年，第39页。

为1952年陈清富创办的中坜分堂，后改为中坜慈惠堂，因母娘显化灵感无比，由此堂再分香出不少分堂，如新庄、泰山、北台、竹山、华冈、新兴等慈惠堂。台南慈惠堂是1952年李璋麟创办的，是中南部开堂最早的分堂，也由于王母显化与度众有方，从此堂再分灵出去的分堂，遍及南部各县市。不是总堂方可分灵，任何分堂都可以在母娘的灵感下再继续的分香开展。

母娘的分灵是完全依王母的灵显与信众的因缘而开展，非组织性与系统性的发展规划与策略，是采多元扩散的方式，产生出迅速传播的发展能量。此能量不是靠宗教组织或领导魅力来开展，背后是以母娘的灵验神迹为核心，形成集体性的共命情感。分灵设宫堂大约可归纳为六种现象：一，皈依母娘的契子，自愿请领圣旗与圣像，开堂布教。二，因病获得母娘医治，或灵验的显化事迹，请令旗回乡安座。三，风闻母娘灵验的神迹，前往参拜，叩请令旗进座开堂。四，自身起乩感应母娘，奉母命设立宫堂。五，由他神指示，前往母娘宫堂奉请令旗，塑像安座。六，原本奉祀其他仙佛，后因种种机缘，改祀母娘。<sup>1</sup>

由以上的分灵方式，可知母娘的传播，是建立在信众与母娘的共同灵感经验上，不是靠组织的强力运作，契子分立宫堂不是被派遣的，是自愿自发与自力完成的，大多是感受母娘的恩泽佑护，下决心要宣扬母仪与代母度众。还有一些宫堂不是直接从花莲胜安宫或慈惠堂分灵设立，是由母娘直接降乩开导设立，如松山慈惠堂的郭叶子于1968年在前往南投受天宫进香返途车中，忽然神明降乩，从口中念出：“余乃瑶池金母，不忍天地哀灾，众子永久堕落，今命众仙圣临凡，开办普度收圆大业，共挽狂澜，驾航还本返原也。”从此日日降乩，为民众消灾解厄灵验异常，创建道场济世，由母娘降名为“松山慈惠堂”。<sup>2</sup>全省各地的母娘宫堂有不少类似如此直接感应的事迹，更多的是受母娘灵感显化的救治与化灾，愿意设立宫堂，为母娘终生奉献。

母娘的在台传播是没有固定的章法，与其他宗教或民间教派是有明显区

1 郑志明：《台湾传统信仰的鬼神崇拜》，台北：大元书局，2005年，第167页。

2 “全国寺庙整编委员会”：《全国佛刹道观总览——瑶池金母专辑》，台北：桦林出版社，1986年，第273页。

隔，完全是依附于在地化的民间信仰，没有基督宗教的组织形式，也没有佛教大师的讲经说法与宏教，也没有道教道法与科仪的法事规模，也没有一贯道祖师与前人的开荒布教，完全仰赖的是母娘一再应验的神迹，因其扶危解困的威仪显赫，在信徒络绎不绝下不断地向外分灵扩散。这种宫堂的创办人或推动者，大多只是一般的善男信女，无专业的宗教知识与技能，甚至原本毫无宗教经验，不能算是宗教英才，更缺乏领导信众的领袖魅力，却能经由降神的灵感仪式来推动母娘的济世法门。这些能与母娘感应的乩生与堂主，或契子与门生等，大多是蒙受母娘慈恩广被慕道而来，灵感应验的神能大于一切外在的宗教形式。

台湾母娘的兴盛传播，可以视为是庶民性质的新宗教运动，或许吸收了一些民间教派末世救劫的神话与教义，宣扬母娘三期普度复古收圆的宗教使命，但是在宗教运作上所谓代母宣化与母仪济世，是仰赖母娘经由降神仪式而来的显赫灵验事迹，以显灵的神圣感通来救治疑难杂症与迷途信众。每个宫堂的执事人员都是一般的善男信女，教育水平普遍不高，大多是当地从事士农工商的群众，最多只有民间信仰的相关知识，除了少数具有鸾堂性质的母娘信仰，有较高的宗教文化水平外，大多与其他民间信仰的宫庙没有两样，不同的是有一批作为母娘契子的门生，有较为坚定的信仰意志与宗教情操，愿意受母娘教诲，服从堂规执行圣务职事。这些专注圣事的信众，也大多是受母娘的精神感召而来，崇拜其神通广大的救劫使命，来帮助其他人也能得到母娘的救助，得以免除病难灾厄与离苦得乐。

花莲慈惠堂的分灵庙，原先大多冠上慈惠堂某某分堂的称号，形成了总堂与分堂的隶属关系，实际上各分堂在组织运作上都是独立运作，从未接受总堂的管辖与指派任务，双方只有信仰的认同，目前只有在服饰上维持青衣，象征彼此相同的母娘渊源，其仪式与圣事等活动各分堂保有其弹性的运作模式，可以随其因缘任意地增补与变动。1978年宗教主管机关对总堂与分堂的宗教形态持反对意见，认为分堂并非由总堂出资兴建，也不是总堂派人来经营与管理，双方都是完整的独立个体，允许花莲慈惠堂自称为总堂，要求其他各堂将分堂的名号去掉，直接改称某某慈惠堂，以慈惠堂的共名以示彼此渊源分香的关系。大多数的慈惠堂不是由花莲总堂分灵出来，是经由辗转分香而成，发展出好几层的元庙系统，如台南慈惠堂是花莲总堂的分香庙，同时也是南部慈惠

堂的元庙，其分香庙若广为分灵设庙，也可以成为下一层的元庙。

花莲慈惠堂总堂，不是慈惠堂的最高领导组织，具有的是发源性质的圣地象征性地位。总堂的神圣地位表现在每年的三大祭典上，即农历二月十八日的建庙祭典，六月初三日的龙华会，七月十八日的金母娘娘诞辰，各地分灵的慈惠堂都纷纷组团前来进香与参与胜会，场面极为浩大，显示各分灵庙对祖庙香火权威的崇敬心态，经由进香割火仪式来提升各分灵庙的灵力与香火位阶。<sup>1</sup>这种祖庙的圣地象征同样地也出现在胜安宫，其每年的大型祭典有三，即农历六月十三日的王母娘娘下降纪念日，同时举行龙华胜会，七月十八日的王母娘娘圣诞，十月十八日王母娘娘安座纪念日，庆典期间也有各地分灵的宫庙或神坛组团进香与朝拜，场面热门壮观。慈惠堂总堂与胜安宫都可视为是台湾王母信仰发源的祖庙，象征着香火传承的灵力源头，双方各有其分灵扩散的脉络，不会冲突，但是也有不少王母娘娘庙或神坛会同时到此二庙进香与参拜。

胜安宫的分灵庙表面上没有慈惠堂那么容易分辨，为数确实不少，包含大量的神坛，考察上较为不易，后来也发展出类似“慈惠堂堂主联谊会”的组织，最早有高雄阿莲慈圣宫陈文龙号召组织“人上人会”，是以王母为主神的宫庙联谊会，花莲胜安宫石得生号召组织“灵光会”，1980年两会合成为“龙华胜会”，于胜安宫二楼兴建开山堂，设置王母无极龙华胜会纪念牌位，上书有灵光法会与人上人会。以王母下降纪念日作为龙华胜会，参加的宫堂约有110个团体单位，于当日选拔值年主席，接掌“龙华旗”。<sup>2</sup>这种组织基本上还是着重在联谊活动，类似神明会的炉主，负责当年的各项祭祀活动，以及负责联络沟通之责，最多只是参与会员的权利与义务而已，各宫堂还是独立运作的自主单位。

1970年以前慈惠堂农历二月十六日至十八日三天的堂庆，是开放各地分灵庙组团进香与谒祖。后来各地分灵庙纷纷设置，规模相当庞大，遂将“慈惠堂堂主联谊会”分为东、北、中、南等四区，每年依区前往进香，由各区

1 黄美英：《台湾妈祖的香火与仪式》，台北：自立晚报社出版部，1994年，第202页。

2 李世伟：《花莲胜安宫的王母信仰与社会活动》，见《台湾民间宗教信仰与文学学术研讨会论文集》，花莲：花莲教育大学民间文学研究所，2008年，第58页。

会长召集各堂堂主，以抽签或轮序的方式来决定进香的次序。未轮到进香的分灵庙则可以在堂庆前后一、二个月之间自由前往谒祖。“人民团体法”开放自由结社后，正式成立“中华道教瑶池金母慈惠协会”，下分为北区办事处、中区办事处、东区办事处、南区办事处等，是相当庞大的人民团体，导致协会运作只能采代表大会的方式，团体代表十个堂才能出一个，个人代表三十人才能选出一人，所有代表选出三十五人为理监事。在这样的权力分配下，各堂参与的热度减退，协会的组织功能也逐渐无法发挥效用，比原先的“堂主联谊会”更难有效的统合。

其他各种联谊组织纷纷设立，如中区办事处下的慈惠堂另成立“台湾省慈惠协会”，北区办事处下的慈惠堂成立“慈惠堂北区炉下团体联谊会”，高雄县的慈惠堂成立“高雄县慈惠协会”。这种各自为阵的联谊方式是必然的发展趋势，如以松山慈惠堂为首另发起组织“中华道统慈惠协会”，以竹山慈惠堂为首发起组织“中国慈善弘道会”，类似统合各地慈惠堂的联谊组织，不是教派性质的宗教团体，没有相互隶属的统辖关系，纯是友谊互助的协会性质，非中央与地方的领导性教团结构。目前以“慈惠堂”为名的宫庙与神坛已超过一千间，仅说明了彼此在传播上有渊源的关系，有着共同的信仰主神瑶池金母，以及传承的共通服饰与规范外，每个堂都是独立自主的运作单位，直接承受来自灵界的母娘讯息。

在台湾根据《监督寺庙条例》登记的寺庙有一万多间，但是未登记的神坛超过此数目的好几倍。神坛的宗教属性大多属于民间信仰，是战后台湾民间信仰扩散与发展的主要方式，有其社会性与集体性的传承，是以在地的民间信仰为主要成分，包含其信仰体系、仪式、象征体系与足以孕育并维系特属民间信仰的宗教经验与角色。当神坛的社会性逐渐转化为一定区域内居民的集体性，神坛可以转化为具有祭祀圈的公庙。若集体性没有明显的地域性，神坛可以转化为非地域性的香火庙。若产生强而有力的领导宗师，可以引领信众有共命的运动使命，发展成新兴宗教团体。<sup>1</sup>以慈惠堂为名的宫庙与神坛

<sup>1</sup> 郭文殷：《初探神坛的社会学意义——两套资料的对比》，见《宗教论述专辑》第六辑，2004年，第203页。



大约各占一半，是较具规模的母娘信仰，香火庙林立，引起注意与重视。实际上以母娘为主神的宫堂与神坛大约已超过一万间，登记为寺庙者大约仅有十分之一，大多数还是以神坛的方式在扩散与发展。

台湾母娘信仰比较偏重在灵感性的宗教经验，重视的是在母娘护佑下的训身与共修，宗教形态较为简单，大多是依附于民间信仰的活动方式。其中也有一些是受到民间教派的影响，尤其是以鸾乩或灵乩为主的母娘宫堂，较强调王母淑世度众的宗教使命，除了神圣性的灵感经验外，更重视对应母娘复古收圆的灵性修持，引进各种明心证果的修持法门，有的采民间的玄秘法术，有的采道教的气功内丹，有的采佛教的禅定顿悟，以集体共修法门来形成新兴的宗教运动。有运动性的法门就有领导性的宗教英才，只是这些英才大多不敢自称为领导宗师，最多自居为母娘的代言人，替母娘招收契子来共办圣事，与其他民间教派是有明显的区隔，将一切法门的殊胜与成就，直接归诸于母娘的慈悲与恩典，尽量淡化个人色彩的领袖魅力，形成了“依神不依人”的特殊发展形态。

较有活力的母娘新兴宗教势力，有台南关庙的“无极混元玄枢院”，台中和平的“谷关大道院”，结合其他母娘宫堂，组织了“中华无极道脉协进会”，虽然也是一种联谊性的宗教组织，彼此间有着较强的连系与组合，直接听命于母娘的号令来实践救劫度众的运动使命。还有台南市以南中大明宝殿为核心，组织了“无极圣教瑶门”，自立门户，吸收一贯道的宗教内涵，宣扬母娘度众的天运使命。这种多元分立的宗教现象，正是在地化民间信仰的一大特色，母娘是采信仰的扩散性方式来传播，是“宗派意识”大于“教派意识”。所谓“宗派意识”，是指直接诉诸于信仰的内在宗教经验，较为忽略宗教组织的外在形式与运作模式。所谓“教派意识”，较为重视宗教运作的外在形式，将信众与宗教组织作紧密性的结合，强化信众对宗教组织的忠诚与团结。<sup>1</sup>

有些母娘宫堂受民间教派或外来宗教的影响，从原本“宗派意识”转移为对“教派意识”的重视，特别强调宗教组织的运作制度，强化团体内部的组织管理与发展策略，要求信众服从组织的领导，创造教团有利于生存的传

1 郑志明：《宗教组织的发展趋势》，台北：大元书局，2005年，第6页。

播空间。这是当代宗教团体在发展上不得不的策略，除了官方政策要求宗教社群的社团化与法人化，另方面各种宗教团体为了有效地掌握固定的人力资源与经济资源，都致力于宗教组织制度化的经营，以组织化的规范体系来强化科层化的管理结构，使信众经由信仰的虔诚投入，认同组织制度化的合法性与权威性。台湾王母信仰除了少数具有运动性格的宗教团体采新兴宗教的运作模式，大多是回归于民间信仰的宫庙与神坛，以各自分立的方式独力运作，不需要上下统属的领导中心，祖庙与分灵庙无主从的对待关系，宫堂与信徒间只有信仰与祭祀的互动关系，任由信众自由出入与随意参与。

当有些大教团进行全球化的传布时，台湾母娘信仰大致上仍遵循在地化民间信仰的运作模式，其信众是来自于民间信仰的善男信女，较虔诚的可以成为参与训乩的契子，总人数大约十多万，是追随母娘的修行者或灵通者，其他则是在各个宗教领域自由游走的善男信女，估算其有数百万或上千万的信徒，是没有意义的，这些信徒实际上也是其他寺庙的信徒，认为在圣灵显赫与慈悲度世上，母娘与其他神明是没有两样。母娘的宫堂与其他寺庙的宗教功能是一致的，只是提供作为崇拜与祭祀的场所，来维系人神交感的神圣体验，未具有契子身份的信众没有入教手续或参与条件，也未有严格的教规或纪律的限制，不必讲究上下的领导与管理关系，在母娘的神恩普照下所有信众是一律平等。

#### 四 在地化的宗教形态

母娘的信众同时是民间信仰的信众，母娘信仰是融入到民间信仰之中，是与社会的文化环境相互契合。善男信女不因皈依母娘而切割掉其原有的宗教情境，依旧可以保有信仰的自由体，随意地出入与参与寺庙与任何宗教团体，往往不在意契约式入教或皈依仪式的规范或限制，可以同时参与好几个宗教团体或皈依好几个师父。所谓信仰自由体，不是缺乏专一的信仰，而是在态度上重视信仰的本质，有相当虔诚的宗教情操，较忽略的是宗教外在的表现形式，以混入社会世俗生活的方式来与宗教相交接，直接契入神圣的灵感经验，跨越过宗教组织制度化的运作形态，着重在信仰的感通与领悟上，

经由神话与祭典来各取所需。寺庙或神坛在组织上一般相当松散，大多着重在各种灵感性的宗教活动，以采广结善缘的方式广泛地接纳善男信女。

台湾社会民众的宗教信仰是采多元包容的文化态度，与外来制度化的宗教组织有着相当大的差异性，对社会既存的宗教形式可以兼容并蓄与自由游走。这种心态是相当独特，不同于有坚定入教仪式的教徒，姑且称为“游宗”。这种“游宗”的心态，是与传统社会的文化内涵与宗教意识密切相关，尊重宗教多元并立的既存现象，跨越过外在的宗教形式，直接回归于生命个体终极体验的信仰情感，肯定任何宗教都有着相通的终极实体，就超越本体来说可以是“一”，就具体作用来说可以是多元的“不一”，认为“不一”的多元宗教形式都能上通于“一”的终极内涵，台湾母娘信仰相对于民间信仰可以是“不一”，也可以是“一”。所谓“不一”，是指母娘有其独立性神话与度众使命，是与台湾在地的民间信仰是有些差异。所谓“一”，是指母娘在信仰情感上还是回归于传统宗教的终极理念与宇宙意识，是兼容于台湾在地的民间信仰。

所谓“游宗”，是指民众在宗教的分际上是模糊的，对儒释道或其他宗教往往是采笼统集合的方式会通在一起，不太理会各个宗教外在的话语系统或操作体系，关注的是形而上的超越主宰与宇宙力量，在终极信仰上各种超越实体都可以会通为一，母娘与其他至高神尊都被等同于道，肯定终极实体“不一而一”与“一而不一”是自然扩充与转化现象，不必执着于各种神尊外在有形的表现形态，要求以信仰的直观体验来与交接的终极对象进行整体的领悟与传感，在精神上是追求上通于精神实体的神圣经验，至于思维理念与操作模式是采模拟拼合与模糊集合的方式，任意的组合、重迭与错置。<sup>1</sup>“游宗”可以说是台湾在地化民间信仰的最大特征，各种定于一尊的神灵不是相互排斥的，反而可以和平共处于一室，各地母娘宫堂大多同时奉祀各种神明。

花莲胜安宫虽然是母娘信仰的发源地，在建筑风格上与民间信仰大致上是合流的，同时奉祀各种神明。胜安宫的主要建筑物为八卦楼、大

1 郑志明：《传统宗教的文化诠释——天地人鬼神五位一体》，台北：文津出版社，2009年，第215页。

悲宝殿与三宝佛殿，将佛教、道教与民间信仰诸神摆在一起，形成特殊的神谱系统。八卦楼的主楼共有五层，实际上内部只有四层。一楼为“胜化堂”，主祀顺天圣母陈靖姑。二楼为“虚空天上王母娘娘大宝殿”，主祀王母娘娘，左右奉祀七仙圣贤、杨南仙姑、太阳星君、太阴娘娘等。三楼为“玉皇殿”，主祀玉皇大天尊，左右为金星府与纯阳洞，奉祀太白星君与孚佑帝君。顶楼为“三宝殿”，造型如玲珑八卦宝塔，殿中奉祀王母的开堂金身。八卦楼左右两边扩建出“龙厅”与“凤阁”两栋三层高的建筑物，以回廊相接通。

龙厅的一楼为“文昌祠”，左侧奉祀至圣先师，右侧奉祀文昌帝君。二楼左侧奉祀天官、地官、水官等三官大帝，俗称三界公，右侧奉祀东华帝君，即东王公。三楼供奉“玉清紫虚高上元皇太上大道君”，为道教的元始天尊，俗称玄玄上人。凤阁的一楼为图书馆，二楼奉祀“无极三老母”，即王母娘娘、地母至尊与九天玄女。三楼奉祀玄天上帝太上老君，即道教的三清之一，又号道德天尊。八卦楼左前方为“南天门”，奉祀孙悟空，右前方为北天门，奉祀二郎神杨戩。八卦楼的后方连接着大悲宝殿与三宝佛殿，是以奉祀佛教的诸佛与菩萨，与前方的八卦楼在风格上极为不同，在建筑与摆设上较接近于寺院。大悲宝殿主祀观世音菩萨，左侧为文殊菩萨，右侧为普贤菩萨，上方有十八罗汉。三宝佛殿奉祀释迦牟尼佛、以及药师佛与阿弥陀佛，一楼奉祀弥勒佛。

花莲胜安宫虽然是王母信仰在台湾最早显灵的场所，在建筑风格上却展现出儒释道相互融合的宗教氛围，显示出宇宙最高的主宰不是唯一的，是可以多重组合，比如母娘的至高性表现在“无极天上王母娘娘大宝殿”，是采用单一奉祀的方式来肯定其无比权威的崇高地位，这是一元的信仰形态。花莲胜安宫也保留着宇宙二元的信仰形态，如在龙厅二楼奉祀东王公，在神话中东王公与西王母是一组并列的和合神，展现出阴阳二仪的统合结构，象征宇宙二元秩序的重新整合。将空间一分为二时，有西王母就存在着对立面的东王公，二者都是天地间最高的至上神，都具有着化生万物的气化作用。东王公与西王母也可以各自发展，都带着统辖宇宙的权柄，都能以极高的至尊形态来分庭抗礼，但是双方不是对立的关系，应是在相互依存的造化作用下，

各自开拓出无上的信仰世界。<sup>1</sup>

花莲胜安宫也有宇宙三元的信仰形态，比如其凤阁的“无极三老母殿”，将一元的母娘气化为三，象征宇宙的一分为三。宇宙可以二分，也能三分，不仅有二大神尊，也形成了三大神尊，类似道教的一气化三清，发展出一气化三母，除了王母娘娘外，另加上地母至尊与九天玄女。此三母在民间信仰中原本是各自分立的三大母神，都带有着宇宙至尊的神话形象，胜安宫依着三清的组合模式，发展出无极天的三老母，这是宇宙三元论所形成的三母信仰。也有些母娘宫堂则是依五行的五元宇宙论，发展出五方的五母信仰，是老母依五行而来的化身，也有根据九宫的九元宇宙论发展出九母信仰。<sup>2</sup>母娘的形象可以随着宇宙论的分化扩充出新的神性内涵，一元的母娘与多元的母娘是可以并立，不影响其慈恩普照与神威显赫的形象。

神话的王母也可以与道教的至上神并列，如花莲胜安宫在龙厅三楼奉祀元始天尊，凤阁三楼奉祀太上老君，在八卦楼三楼奉祀玉皇大帝。这种神尊排列与道教相似，却又非道教，道教的三清，应为元始天尊、灵宝天尊与太上老君等，一般是将元始天尊立于三清的中位，胜安宫所依据的神学是民间信仰而非道教，可以将至上神尊任意地组合，抬高玉皇大帝位于主宰宇宙的行政核心。玉皇大帝、元始天尊、太上老君、天上王母等都是宇宙至上神，彼此各自独立又可以相互统合，神殿常常并列与共祀，不必去比较神性或神阶的高低，重视的是其源自于无极虚空宇宙的超越性格，都可以成为民众信仰的终极实体。民间信仰的至上神，在神话上原本就是多元并立与含混并存，不必太在意其神话是如何组合的，不太讲究外在形式的知识系统，重要的是信仰的情感能否建立起来。

这种信仰含混的状态，也可将神话的王母与佛教的至上神并列，花莲胜安宫在八卦楼的后面设有大悲宝殿与三宝佛殿，显示台湾民间信仰与佛教有相当紧密的结合，所谓“寺庙”往往是有寺有庙，神庙附设佛殿是相当普遍

1 郑志明：《东王公与西王母的神性关系》，收入《思想、信仰与文化关系——新世纪文化关怀论坛论文集》，马来西亚吉隆坡：马来西亚慈惠堂，2009年，第137页。

2 魏光霞：《台湾西王母信仰的类型研究》，收入《西王母信仰》，嘉义大林：南华管理学院，1997年，第487页。

的现象,佛教的各种至上神早已融入到民间的神明谱系之中,形成了“多重至上神”的特殊景观。所谓“多重至上神”,是指来自于儒释道的各种至上的超越大神,都可在同一的生态环境中不断地累积与组合,形成了相当庞大的多重神观体系,不是信仰单一的至上神,也不是单一的多重至上神,而是多重的多重至上神。这种多重至上神观是不同于一般所谓的多神观,民间信仰不只是有庞大的单一主祀神,除了繁杂多样的神明外,也肯定宇宙有着至高无上的主宰神,只是此至上的主宰神也可以是无穷无尽的衍化,各种至上神有着再重新组合的可能性,在民间信仰中是容许新的至上神或组合性至上神的神话建构。<sup>1</sup>

民间信仰与制度化宗教最大的差异,就在于其开放性的文化模式,不仅容许宗教形态的百家争鸣,还能不断地相互交流与整合,发展出大杂烩的复杂体系,是不同宗教层次的多重组合,是信仰文化长期纵向与横向交织互补而成的有机整体,比如纵向的王母信仰可以横向融入到台湾在地化的民间信仰之中。这种信仰的相互融入,其主要特征有二,即“合缘共振”与“含混多义”,能将各种宗教形态进行创造性的重组与再造。所谓“合缘共振”,是指各种宗教形态不只是合流共生,在并立共存中还能相互交流与会通,不仅信仰的交互涵摄,其宗教行为与仪式也可以交错流用。所谓“含混多义”,指在信仰上是采肯定直观与含混的心灵体验,在主体的神圣领悟下表述的形式可以随意关联与任意组合,以多义的表现形态展现出左右逢源的会通态势。<sup>2</sup>

花莲胜安宫在信仰上是“含混多义”,其王母的神话是开放的,可以增补与扩充,不拘泥于道教或民间教派,可以游走于民间信仰的各种宇宙观之上,以杂揉或跳跃等方式随意引用与组合,在精神上得以含混认同,形态上则是多义的兼容并蓄。花莲胜安宫在仪式上则是偏向于“合缘共振”,佛教、道教与民间信仰等科仪法事可以同时并举,几乎融入于地方的民俗活动,重视传统的岁时节庆,比如每年配合上元节,举行顺天圣母暨元宵灯会,农历正月十五至十八日有祈安礼斗法会,诵经团综合了佛教与道教的相关科仪,

1 郑志明:《台湾民间的宗教现象》,台北:台湾宗教文化工作室,1996年,第13页。

2 郑志明:《传统宗教的文化诠释——天地人鬼神五位一体》,台北:文津出版社,2009年,第202页。

为民众礼忏祈福与消灾解厄。从1978年起成为花莲县指定年度元宵节的民俗活动场所，举办全县的花灯比赛与灯谜晚会，积极地融入地方的民俗活动。花灯比赛分中小学组及社会组，由县政府与庙方致赠奖品，传承与创新民俗花灯的制作技艺。在灯谜晚会上也增添了舞龙、舞狮与歌舞表演，为了增添过节的气氛，也增加了燃放烟火的余兴活动。

花莲胜安宫积极性的地方参与，有逐渐形成地缘性大庙的趋势，每年举行春季与秋季的祭祀法会，祭祖报恩与谢神还愿，春祭法会于农历二月十八日举行，秋祭法会于农历十月十八日举行，配合该庙天上王母娘娘安座纪念日的庆典，祈求地方的风调雨顺与国泰民安。也会举行不定期的大型作醮，如2000年大悲楼的落成，胜安宫于农历十月初二至十月二十日举办颇具规模的庆成圆醮，已有地方大庙的发展气势。胜安宫也重视农历七月的普度活动，配合其农历七月十八日天上王母娘娘圣诞，成为花莲地区规模庞大的普度场域。在祭典仪式中除了继承民间信仰的传统活动外，也配合时代的发展进行更新，比如2003年在花莲地区率先建置环保金炉，落实现代化的减碳行动，维护环境空气质量与小区健康。另方面也改革传统容易灼伤的通炭火仪式，改为有环保功能的净火仪式，采神像过香炉的象征除秽沐浴，替代了抬神轿奔跑过炭火的方式，同样具有神明净身的功能，随后将神明巡行小区四周。也将七月普度的放水灯，改为环保的心灯施行，其心灯是由鱼虾饲料制成，可以点亮心中光明，也能布施河川鱼虾。

胜安宫2008年农历六月、七月的祭典，在台湾“文化建设委员会”的指导下，与花莲县政府、国立台东生活美学馆等共同主办“花莲胜世安居文化季”，以“慈悲、平安、环保”为主轴，藉由宗教活动配合艺术与文化融入环保观念，使花莲成为东台湾宗教艺术与观光发展的重地。此时花莲胜安宫已从王母信仰的发源地，转而成为花莲区域性的大庙，与地方观光文化紧密结合，文化季的协办单位有花莲县议会、花莲县文化局、观光局、农业局、民政局、工务局、环保局、警察局、花莲县警察局交通队、花莲市公所、吉安乡公所、花莲教育大学、台湾观光学院、花莲县体育会、羽球委员会、软式网球委员会、篮球委员会、花莲第一信用合作社等。

2009年继续举办“花莲胜安宫胜世安邦文化季”，同时是“王母降鸾

60周年大庆”，以“护生、环保、美回澜”为发展主轴，结合东部地区的生活形态与产业文化，以宗教信仰扩充文化艺术季的活动，发挥出寺庙社会教化的功能与特色。主要的活动有6月28日王母信仰文化馆的启用，从7月4日起每周六晚上的王母剧场，演出的单位有汉阳北管剧团、台北民族舞蹈团、明华园戏剧总团、小西园掌中剧团、台原偶戏团等。7月25至26日举行西王母国际学术研讨会。庆典期间有一系列的科仪祭祀与心灯施放，8月1至2日举行胜安宫五年一次花莲县全县遶境祈福活动，8月1日为南巡，2日为北巡，以及傍晚的花莲市踩街遶境。可见，花莲胜安宫已从王母信仰转为地方的大型公庙，配合政府的文化政策，转型为引领社会发展的公益性宗教团体。

## 五 结论

台湾王母信仰本质上是一种灵感性的宗教，是来自神圣性体验的启示而来的传播与开展，虽然背后有源远流长的神话与教义作为支撑的养料，吸纳了大量道教与民间教派的母娘形象与救劫的宗教使命，但是真正带动其普世流传的力量是不断开显的通灵神迹，是各种灵媒在与母娘灵验交感中发展出共命形态的宗教运动。这种运动是整合了台湾民间信仰既有的种种宗教资源，是依附于民众祈求灵感的信仰理念与宗教情操，深信能在母娘的恩宠与庇佑下，满足其消灾解厄与祈福的生存愿望。

王母的信仰传播是采分灵的方式进行多元的灵感扩散，不是仰赖教团的组织运作，完全靠善男信女自发性的弘扬与带动，在母娘的感召下加速了推展母教的神圣使命，各个分灵宫堂与神坛都能自立为新的传播中心，不断地顺其因缘向外发展，形成集体性与公众性的宗教认同，融入到民间信仰的生态环境之中。母娘是以信仰力量来联结与信众间的互动关系，是直接以感应的神能来交接信众的皈依感与向心力，是超越有形的组织形态来传播母娘慈悲济世的弘愿，双方是在神圣体验中自发性的动员与扩散。母娘信仰是建立在台湾在地化的香火传承上，是以母娘显圣作为最高的认同对象，能迅速与多元的开展，成为台湾民间信仰最大的宗教势力。



台湾王母信仰的宗教形态有着浓厚在地化的内涵与特征，除了源自中国古老的神话传说外，几乎是依着地域性的民间信仰来实践与履行，没有形成制度化的教团形式，也没有固定的经典与仪式，完全依附在社会大众民俗生活下累积而成的意识形式与精神体系之中，有其自成系统与高度稳定的运作模式。所谓在地化不是切割与中国传统文化的渊源关系，关注的是传统文化在台湾社会运作下的表现形态，在同质的普遍特质中发展出实际应运的区域特性。台湾民间信仰还是源自于中国传统社会的文化意识与生活模式，仍保有强烈灵感崇拜的信仰情感，在如此的信仰情操下，王母信仰的传播与发展是依附在此种在地的宗教生态环境，彼此相互的杂揉与渗透，深入到民众的文化心理与生活习俗之中。