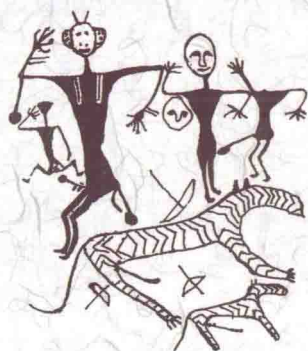

文化人类学视野下的
西王母神话传说研究

张勤 著



學苑出版社



ISBN 978-7-5077-4268-8



9 787507 742688 >

定价：39.00元

教育部 2012 年人文基金资助项目 12YJC751104 阶段性成果

文化人类学视野下的 西王母神话传说研究

张勤 著



學苑出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

文化人类学视野下的西王母神话传说研究 / 张勤著. —北京: 学苑出版社, 2013.9

ISBN 978-7-5077-4268-8

I. ①文… II. ①张… III. ①神话—文学研究—中国—古代
IV. ①I207.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 082973 号

出 版 人: 孟 白

责任编辑: 沈 萌

封面设计: 海风书装

出版发行: 学苑出版社

社 址: 北京市丰台区南方庄 2 号院 1 号楼 100079

网 址: www.book001.com

电子邮箱: xueyuanpress@163.com

销售电话: 010-67601101 (销售部)、67603091 (总编室)

印 刷 厂: 北京京华虎彩印刷有限公司

开本尺寸: 140×203 1/32

印 张: 9.75

字 数: 214 千字

版 次: 2015 年 1 月第 1 版

印 次: 2015 年 1 月第 1 次印刷

定 价: 39.00 元

目 录

■ 绪 论·····	1
一、五四运动前的西王母研究 ·····	2
二、1919—1949 年的西王母研究 ·····	14
三、新中国成立后的西王母研究及国内外研究现状 ···	22
■ 第一章 西王母与太阳崇拜·····	39
第一节 西王母原生神格中的太阳意象 ·····	41
第二节 西王母神话传说中的鸟意象 ·····	60
第三节 西王母神话传说中的生殖信仰 ·····	69
■ 第二章 西王母与月亮崇拜·····	77
第一节 西王母神话传说中的月亮意象 ·····	78
第二节 西王母神话传说中的虎意象 ·····	90
第三节 西王母与神话昆仑 ·····	105
第四节 西王母与历史昆仑 ·····	114
■ 第三章 西王母神话传说中的女巫世界·····	137
第一节 西王母神话传说中的巫觋文化 ·····	138
第二节 西王母文化系统中二元对立的神话意象 ·····	154
第三节 图像文本中的西王母 ·····	165

■第四章 历史与考古领域中的西王母·····	189
第一节 西王母国的历史地望 ·····	197
第二节 羌戎古族的图腾神西王母 ·····	205
第三节 考古学视阈中的西王母 ·····	225
■第五章 叙事学视阈下的西王母神话传说·····	259
第一节 先秦时期西王母形象的人王化演变 ·····	260
第二节 秦汉以来西王母的道教化演变 ·····	266
第三节 西王母叙事文本的开放性 ·····	276
■主要参考文献·····	299
一、古代文献类 ·····	299
二、今人著述类 ·····	300
三、外国文献类 ·····	302

绪 论

西王母神话传说，是中国神话传说体系的重要组成部分。西王母作为中国古代神话传说中一位声名赫赫的女神，无论是在文学作品还是在宗教信仰中，都留下了历史的足迹。由于西王母神话传说流传年代久远，加之与民族、历史、地理、宗教等关系密切，对西王母及其神话传说的研究一直是中国民俗学、民族学、文化人类学、考古学、文学等领域研究的热点问题。先秦时期有关西王母的记载散佚在各类历史、文学、语言等典籍中，各家评述并不相同，那时西王母还带有原始族群文化的特征。西汉以后，随着黄老谶纬之学的盛行，神仙方士之说风行一时，西王母摇身一变，位列仙班，成为女仙之宗，出现在道家一类的文献典籍和各类文学作品里。自此，西王母成为继女娲之后又一位中国女性始祖的象征而家喻户晓。不同的是，女娲带有大地母亲的神圣色彩，而西王母则更多地成为传说中神仙的象征，以长生不老的形象出现在墓葬画像中。魏晋之后，在玄学大行其道的背景下，西王母的仙化色彩日渐浓厚，原初的神性逐渐消失，西王母作为女仙的代表出现在普通大众的民间信仰中。故鲁迅先生在论述中国古代的神话传说时云：“中国之神话传说，今尚无集录为专书者，仅散见于古籍，而《山海经》中特多。……其最为世间所知，常引为故实者，有昆仑山

与西王母。”^①神话传说中的西王母，或为神祇，或为女仙，或为国名与地名，抑或为族名，自古聚讼纷纭，莫衷一是。正因为诸多谜团加诸西王母身上，所以自清末民初以来，中外众多学者分别从历史地理、种属族别、宗教信仰、语义符号等角度，对西王母神话传说的形成起源、发展变异等内容进行了多学科的探讨。这些学者的观点与研究方法为当下在文化人类学视野下的西王母神话传说的再次解读提供了基石。

1915年丁谦《穆天子传地理考证》问世，掀开了西王母神话传说文化地理学的研究帷幕。对西王母及其神话传说的研究一直与五四以来中国人文社会学科在“西学东渐”的影响下的发展与变革相始终。尤其在人类学、民俗学等学科理论及研究方法的影响下，西王母及其神话传说的研究从传统的文学研究逐步走向了更为广阔的文化人类学研究领域，多学科交叉视野下的西王母研究途径与方法也在逐步地形成。近现代西王母神话传说研究的发展与转向，对当代西王母的研究产生了怎样的影响，非常值得我们进行深入的剖析和思考。

一、五四运动前的西王母研究

从清末到“五四”时期，在丁谦《穆天子传地理考证》、章炳麟《馘书·序种姓》、蒋智由《中国人种考》，刘师培《穆天子传补释》、岑仲勉《中外史地考证》、小川琢治《昆仑与西王母》、《穆天子传地名考》等著作论文中，各位学者分别

① 鲁迅：《中国小说史略》，上海古籍出版社，2001年，第7页。

从古代地理交通研究的角度出发，结合民族学、人类学的研究成果，对西王母及其所属国度的地理位置进行了较为详细的考证，并提出了一些有价值的观点。丁谦在《穆天子传地理考证》卷二中提出，西王母之邦即古代迦勒底国（Chaldea，约公元前10世纪—前7世纪），西王母乃迦勒底国之月神。“窃谓西王母者，古迦勒底之月神也。《轩辕黄帝传》言：时有神西王母，太阴之精，天帝之女，可为月神确证。考迦勒底国都于吾耳，一名威耳，城有大月神宫殿。其国合诸小邦而成，无一统之王，外人但称为月神国；以中国语意译之，则曰西王母，即称其国曰西王母，嗣并移而名其国之王。且国统难易，中国人称之如故。”^①Chaldea，即古巴比伦王国之南部地区，今天的伊拉克南部广大地区。丁谦分别以佚书《轩辕黄帝传》中所言西王母乃月神，迦勒底有月神庙为据，来证明中国古代神话中的西王母就是古迦勒底国的国名，西王母实为古迦勒底语“月神”的中文译名。从丁氏论证过程来看，论据并不充分，尤其是缺乏语言学上的论据，因此结论颇为牵强，缺乏有力的论证。但是丁氏从语言比较角度为西王母研究开启了一条新的途径。

章炳麟在《馗书·序种姓》“十七上”一文中从语音的角度提出，“西母”之音与“西膜”相同，西王母实为古塞米族之族名的观点。“西母与西膜同音；王，间音也。西膜民族，始见犹太《旧约》，本诺亚子民（据《旧约·创世纪》中说，诺亚有子

① 丁谦：《穆天子传地理考证》，浙江图书馆丛书第二集，浙江图书馆刊印，1915年。

名闪)，其后以称种族，移名其地。”^①文中章氏从语音角度进行比较，认为西王母应为生活在古阿拉伯半岛和叙利亚沙漠地区的游牧民族塞米族（Semu），即闪族的族名。章氏认为，西王母在塞米族那里经历了从族名到地名再到酋长之名的发展过程，穆王西征所见的西王母正是塞米族的族长。“穆王见其部人之大酋。大酋者，复以地被号。”不仅如此，《山海经》中“蓬发戴胜”、“豹尾虎齿”的西王母还可能是塞米族之族神。“《西山经》言西王母如人，豹尾虎齿而善啸，蓬头戴胜；宜即加尔特亚所奉尼加尔神，其形半如人半如虎者，非大酋形体然，其所摄之神则然也。”^②加尔特亚，亦即丁谦言中的“迦勒底”。章氏在《馗书·序种姓》“十七上”中对加尔特亚乃古之华夏宗国——“葛天氏”有过论述，“《古今人表》，太皞氏后十九代，其一曰葛天氏。《御览》七十八引《遁甲开山图》，女娲氏没后有十五代，皆袭庖牺之号，其一曰葛天氏。案自大皞以下诸氏，皆加尔特亚君长东来者，而一代独得其名，上古称号不齐之故。其实葛天为国名，历代所公。加尔特亚者，尔、亚皆余音，中国语简去之，遂曰加特，亦曰葛天，地直小亚细亚南。”^③在章氏看来，一方面加尔特亚是与华夏民族同源，另一方面《山海经》中西王母与加尔特亚信仰中的尼加尔神相似，因此西王母实为古塞米族之神。无论是丁谦，还是章炳麟，从二者关于西王母的研究中，我们不难发现，基于语言比较的神话研究成为二人探讨西王母种属族别的主要方法，这与 19 世纪早期兴起于德国

① 章炳麟：《馗书》，华夏出版社，2002 年，第 82 页。

② 同上，第 82-83 页。

③ 同上，第 79 页。

的“语言比较学派”的神话研究相似。

在浪漫民族主义运动的推动下，为了建构起德意志民族漫长而悠久的历史，德国的语言学家、民俗学家、文学家、艺术家纷纷从语言比较的角度，从神话传说等民间文学体裁中挖掘已经遗失的古雅利安民族文化的材料，试图从印欧文化（Indo-Germanic culture）的根源与发展上为德意志民族文化寻找出一条历史坐标。其中格林兄弟（Brother Grimms, Jacob 1785—1863 and William Grimm 1786—1859）从日耳曼民族史诗《龙伯尼根之歌》、北欧史诗《埃达》和大量散佚在民间的歌谣、谚语、神话传说中的神祇名称研究入手，利用语言比较的成果与方法，去追寻这些词汇在历史演变过程中最初的原始含义，再进一步去探讨这些神话的意义、演化过程，通过以上分析最后确定这些源于印欧文化下的各个民族之间的同源关系。^①稍后于格林兄弟的阿达尔贝尔特·库恩（Franz Felix Adalbert Kuhn, 1812—1881）、威廉·斯瓦尔特（W.Schwarz, 1821—1899）等人也在各自的论著或论文中延续了用语言比较来解读神话传说的方法。通过语言比较方法，从神话传说中寻求材料，进而分析民族文化类属关系，人类思维同一关系的集大成者为德国19世纪著名语言学家、比较神话学奠基人麦克斯·缪勒（Max Mull, 1823—1900）。缪勒指出，由于原初人类缺乏抽象思维能力，抽象表达能力低下，因此常常借助某种具体可感的

① 刘魁立：《欧洲民间文学研究中的神话学派》，《刘魁立民俗学论集》，上海文艺出版社，1998年，第238—240页。关于印欧语系中雅利安各个民族的语言之间的亲属关系，参见吕大吉著《西方宗教学说史》、黄石撰《言语学派对神话的解释》等论著与论文。

现象或事物的部分特征来表达类的概念，这是一种“神话地表达相同的观点”^①的叙述方式。“在创造神话的那个时代，每个词，无论是名词，还是动词，都有其充分的原生功能，每个词都是笨重和复杂的，它们的内涵非常丰富，远远超出它们所应所说的东西。所以，我们对于神话学语言中的千奇百怪，只能理解为会话的自然成长的过程。在我们谈话里是东方破晓，朝阳升起，而古代的诗人却只能这样想和这样说：太阳爱着黎明，拥抱着黎明。在我们看来是日落，而在古人看来却是太阳老了、衰竭或死了。在我们眼前太阳升起是一种现象，但在他们眼里这却是黑夜生了一个光辉明亮的孩子，而在春天，他们会真的以为太阳（或天）和大地热烈地拥抱在一起，并把巨大的财宝滋润于自然的怀抱之中。”^②一旦我们揭开诉诸这些神话传说上的语言面纱，我们就会发现它们都是对一种自然现象的描述。丁谦、章炳麟关于西王母与古迦勒底民族的关系考证，与欧洲19世纪盛行一时的神话的语言比较研究相类似，都注重从语源关系、种属关系来解读神话。

有关西王母神话传说学者多以为荒诞之言，尽管在《竹书纪年》中亦有“帝舜有虞氏，……元年己未帝即位居冀，……九年西王母来朝”^③、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”^④等记载，但是司马迁并未将其载入《史记·帝王本纪》的史略中。可见，关于西王母或西王母

① [英] 麦克斯·缪勒：《比较神话学》，金泽译，上海文艺出版社，1989年，第97页。

② 同上，第68-69页。

③（南北朝）沈约：《竹书纪年注》上卷，四部丛刊景明天一阁本。

④ 同上，下卷。

国之存在的真实性一直受到史学家的质疑。“五四”以来，随着西方人类学学科理论的传入，我国部分学者开始从人种起源的角度，用进化论学说来重新思考西王母或西王母国存在与否的问题。近代早期人类学学者蒋智由在《中国人种考》一书中就以西王母神话传说为“我国人种西来之关键”^①的印证，“西王母，今为东西各国研究支那学者，热心考察之一问题。盖以西王母为窥测中国古史，与外域交通之一要件”。^②蒋氏在书中从中西交通往来在历史上的记载为证，考察西王母国的存在与否。通过对文献典籍中玉山和昆仑山地理位置的考证，确定了西王母国的大致范围，“白玉山或即《山海经》之玉山，而属昆仑山系中一山，皆可谓之昆仑。……又《禹本纪》言昆仑上有瑶池。而《穆天子传》亦言：‘殂西王母于瑶池。’是皆西王母常在昆仑之证。而按西夜，子合亦当昆仑，其地在于阗西，疏勒莎车之南，于阗今和阗，疏勒今喀什噶尔，莎车今叶尔羌，则是西王母之地，当在今于阗叶尔羌喀什噶尔之间”。^③由于年代久远，缺乏更多的出土材料来证明原本就较为单薄的文字材料，加之民族之间的迁徙兼并，所以对西王母国所处地理位置的考证，往往只能对其地理范围做一个大致的划定。其次，关于西王母的族属问题，蒋智由也指出，西王母极有可能是“古时一人种之名”^④，至于其地理位置，“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”。^⑤针对章氏所提

① 蒋智由：《中国人种考》，华通书局，1929年，第97页。

② 同上，第181页。

③ 同上，第102页。

④ 同上，第182页。

⑤ 同上。

的西王母为塞种的观点，蒋智由认为，“据汉时住于帕米尔附近种族言之，则天山南北麓及帕米尔西，多塞种，而帕米尔山中，当为氐种，故西王母乃‘民种’之名，属‘氐种’”。^①

同样是对西王母族属国别的考证，刘师培在《穆天子传补释》中以《汉书》一类古史为材料，结合穆王西征路线，对西王母之名的由来和所属地域都进行了考证。与章太炎认为西王母来自巴比伦的“西来说”不同，刘师培主张西王母应出自帕米尔地区。在《穆天子传补释》卷二注中，刘氏首先对西王母国的地理位置进行了划定，“金城塞外之昆仑系后世西境日狭，将西方昆仑之名移入金城。若穆王所至，以所行之程度实今喜马拉雅山南峰也。……此文昆仑即《释典》之须弥，今转音为喜马拉雅，穆王所至则其颠也”。^②在刘师培看来，由于西汉疆土的扩张，东西方交流日渐频繁，西王母国出现了一个由西向东的迁徙过程。与昆仑一样，西王母同样属于舶来品，它的发源地应在西方，由于东西民族的交往使得西王母发生了东渐现象，最终移入西汉金城郡境内，成为华夏文化中的一员。关于西王母的族属，与章氏类似，刘师培亦认为西王母为“极西古国，盖西膜转音为西母，缓读之则中有助音，古人以中途字音转写之则为西王母。犹进塞米种或书塞而迷亚^③也。唇嘴发音，随地土而歧，称名稍殊，故所拟之音亦异。今波斯附在西周时为阿西利亚国所宅，此之西王母殆即古亚西利亚（后之安息国即

① 蒋智由：《中国人种考》，华通书局，1929年，第103页。

② 刘师培：《穆天子传补释》，《刘申叔遗书》（上），江苏古籍出版社，1997年，第1173-1174页。

③ 即塞尔米亚，引者注。

阿西之转音)与瑶池弇山温山潏水均在其地”。^①后又在《中国历史教科书》中,刘师培在中国民族应该发源于西土的观点上,进一步提出“以中国为殖民地”,“西王母实乃古亚西利亚国”^②。

与丁谦等人研究视角相同,顾实在《穆天子西征讲疏》也论述到有关西王母的地域问题,提出了“《穆传》西王母,实即穆王之女”^③的观点。关于西王母所辖地域,顾实认为“西王母之邦,当在今波斯之第希兰(Teheran,即德黑兰)附近”。^④在顾实的论述中,西王母国在今天的西亚地区,穆王西征的终点已经达到东欧境内,“北入欧洲大平原,盖在波兰华沙附近,休居三月,打猎而还”。^⑤针对古籍文献中与西王母有关的玉山、崑崙山等山皆出于新疆,与西亚距离相隔太远的问题,顾实又提出了“新旧二邦”之说来加以调和。“惟有不死之药,而后有不死之邦。屈原《远游》曰:‘仍羽人于丹丘兮,还不死之旧邦。’丹丘即丹水之山,丹水即密尔岱泉。《海内经》所谓‘黑水之间,有山名不死之山’者也。以此辗转推证,则知西王母之邦,必有所谓旧邦者,在今新疆;而更有所谓新邦者,宜远在其西夜。《贾子·修政》上篇言:‘尧身涉流沙,封独山,西见王母。’已远在新疆之西,则新旧二邦溯始于何时,不能不谓远在唐虞之世也。”^⑥在民国初期部分历史学者的研究中,西王

① 刘师培:《穆天子传补释》,《刘申叔遗书》(上),江苏古籍出版社,1997年,第1175页。

② 刘师培:《中国历史教科书》,《刘申叔遗书》(下),江苏古籍出版社,1997年,第2184页。

③ 顾实:《穆天子传西征讲疏》,商务印书馆,1934年,第146页。

④ 同上,第130页。

⑤ 同上,第24页。

⑥ 同上,第131-132页。

母或西王母国常被视为西方异域之邦，这或受到《竹书纪年》、《穆天子传》等古籍文献中关于西王母记载的影响。文献中的西王母往往与“西征”、“西谒”、“西巡狩”等词连接在一起，华夏为东方礼仪之邦，故以“西”谓之王母，西王母遂成西方异域之邦或君长的泛称。

章太炎、刘师培、丁谦为代表的主张西王母“西来”说的学者，其主张主要受到“汉族初兴，肇基西土”^①的汉族“西来说”民族理论的影响。他们将西王母等中国神话传说中的神祇人物从中原迁至西土，其目的是为了突出中华民族的民族优越性。

与上述民国初期学者主要从中西往来交通历史来研究西王母不同，日本学者小川琢治着重从异域民族图腾崇拜的角度来解读西王母。在《昆仑与西王母》一文中，小川琢治提出，与《汉武内传》中已经神仙化的西王母不同，《穆天子传》中的西王母是“西方泉底以女王”，其本来面目与“成了书题等的西王母的仙女”^②截然不同。随后，小川琢治将《山海经·大荒西经》中“豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残”的西王母与希腊神话中有罪遭罚的神祇进行比较，认为“西王母蓬发戴华胜，又叫作‘母’，这分明是女神，这和半人半兽的神，希腊神话中的宁芙、斯芬克斯、萨伊莱奈等很相像”。^③同时他还将西王母与屈原在《九歌》中塑造的女神湘夫人进行比较并指出：“西王母这神女底事，这诗中不见。楚辞诸篇中，歌咏着种

① 刘师培：《攘书》，《刘申叔遗书》（上），江苏古籍出版社，1997年，第631页。

② [日]小川琢治：《昆仑与西王母》，《中国文学研究译丛》，汪馥泉译，北新书局，1930年，第174页。

③ 同上，第180—181页。

种的神，如《九歌》中的湘夫人，仰慕她道：‘闻佳人兮召予，将腾驾兮偕游。’但对于西王母，一次也不曾说起。这也许可以解为，因为不是阮湘那么的屈原亲自踏过的地方底神；但如其如后世的传说那么，当时也以为昆仑为西王母底居，那便不该如此不当诗想底对象而忽视了的。所以我们以为，当时的西王母，是和见于《五藏山经》的没有多大差别的一神女；到了穆王西征的传说，渐渐诗化了小说化了以后，才说到昆山便联想起西王母的。”^①在小川琢治研究中，战国时期半人半兽的西王母形象是无法和《楚辞》中以湘夫人为代表的女神相比较的。经过了《穆传》的“诗化”和“小说化”的修饰之后，才摇身一变成为昆仑女神。而西王母的神仙化是由于“穆王西征传说底变形”^②。至于《穆传》中所说的西王母邦国之位置，小川琢治认为它应该在“天山底东北端，北面沙漠的巴尔坤，即《汉书·西域传》‘卑陆后国，王治番渠类谷’临蒲类海（巴尔坤诺尔）的地方”。^③

西王母的族属问题，小川琢治在文中认为西王母实为“西宛”之缓音，身份乃是“西宛国之王”。^④域外学者除了小川琢治以外，法国的特林·德·拉克伯里（Terrien de Lacouperie, 1845—1894）在《中国上古文明西源论》（*Western Origin of the Early Chinese Civilization from 2,300 B.C. to 200 A.D.*, 1894，亦译为《支

① [日]小川琢治：《昆仑与西王母》，《中国文学研究译丛》，北新书局，1930年，第184—185页。

② 同上，第202页。

③ 同上，第206页。

④ [日]小川琢治：《穆天子考》，《先秦经籍考》，江侠庵编译，上海商务印书馆，1931年，第204—205页。

那太古文明西元论》)中提出,公元前23世纪左右,有原居于西亚巴比伦及爱雷姆一带的迦尔底亚部落的巴克民族(Bak Sings),在其酋长亨台(Kurdur Nakhunti)的带领下东迁。他们从土耳其斯坦,通过喀什葛尔,沿塔里木河进入昆仑山脉,后又辗转进入中国甘肃地区。经过长期的战争,他们征服了这个地区原有的土著部落,最终将势力向东扩张到黄河流域,并在此建国。亨台即中古史传说中的黄帝,汉族实为公元前2300多年从西亚迁徙到今天新疆、甘肃的巴克族。巴克(Bak Sing),在迦勒底亚语中有王、财富等意思,后在《尚书》中成为“百姓”的音转,是中国人种西来说的证据。而汉文献中有关黄帝治水的古史传说,只不过是两河流域的洪水神话改头换面罢了,西王母实为乌孙昆靡的古译,《穆天子传》记录的是穆王长途跋涉访问西王母及其统治者的故事。^①拉克伯里的观点是基于他的中国文明“西来说”,他在文中采用了西方研究古巴比伦、古印度和中国的亚述学(Assyriology)成果。

关于民国时期西方汉学家对西王母的研究,张星烺在《中西交通史汇编》一书中有过简单的介绍。如德国学者夏德(F.Hirth, 1845—1927)在《支那古代史》(*The Ancient History of China to the End of Ch'ou Dynasty*, 1908)中有过对西王母的简要介绍。德国学者阿尔弗雷德·福尔克(Alfred Forke, 1867—1944)也认为西王母神话传说源自于示巴^②女王的故事(Queen Sheba),西王母的神格特征类似于西方神话中的大母神,称

① 转引自蒋观云:《中国人种考》,《新民丛报》1903年第37号,第43—48页。

② 示巴:公元前8世纪出现的一个横跨亚、非的王国,抑或今广大阿拉伯地区。

其为“Western Great Mother”。德国学者欧德理(Ernst Johann Eitel, 1838—1908)认为,西王母三字皆为译音,无他意。《穆传》及其他中国古籍文献中的西王母或是部落,或是酋长之名。所谓西王母为妇人者,实为后来人望文生义之说。法国学者沙万内(Édouard. Chavannes, 1865—1918)提出,西王母国领域不出塔里木河流域,朝拜西王母的并不是周穆王,而是秦穆公。夏德本人则根据《十六国春秋》记载,认为周穆王见西王母之地——昆仑,当在酒泉南山。从山上保留的石室、王母堂等历史遗迹来看,西王母国其西面未必出今长城边关。^①

从以上这些学者的研究成果来看,“五四”以前西王母的研究主要集中在对西王母所属之族别、地理位置的考察,这与20世纪初东西方学者热衷于中华民族种族起源的讨论密不可分。在丁谦、章太炎、刘师培等学者的研究中,他们一方面利用《山海经》、《竹书纪年》和《穆天子传》等文献上的神话传说为材料,另一方面又接受了以拉克伯里为代表的西方汉学家所提出的中华文明“西来说”的思想,如同19世纪中期德国民族主义者所做的那样,力图从中西文明存在亲缘关系的证据上来佐证中华文明与西方文明同样的悠久。尽管他们机械地将“西来说”中的中华文明起源论运用到西王母研究中,并没有真正实现将神话传说与古史、考古、语言等材料结合的科学研究方法,但是他们将西王母研究与域外文化研究相结合的共时研究方法为后来学者的研究提供了一个新的视角,拓宽了研究道路。在其后的张星烺、岑仲勉、丁山等人的研究成果中我们皆能发现这些学者研究方法的痕迹。

① 张星烺:《中西交通史料汇编》第一册,中华书局,2003年,第83页。

二、1919—1949年的西王母研究

这一时期西王母的研究主要集中在两个方面，其一是以岑仲勉、张星烺为代表，继承了蒋智由等人开始的研究模式，注重从中西交通的角度对西王母的地域范围、族别属性进行考证。还有部分学者受到了进化论思想的影响，着重从文化人类学的角度对西王母神话传说进行研究。

无论是《山海经》，还是《穆传》，抑或《竹书》中的西王母，往往与昆仑、玉山、黑水等山水相连。岑仲勉在《〈穆天子传〉西征地理概测》一文中，通过对昆仑、春山、群玉之山、洋水、黑水以及玄池等地名的考证，指出：“西王母则确有其地有其人。”^①至于何以西王母名之，岑氏通过对其与突厥语、粟特语语音的比较，认为西王母乃指“王权”之意，“西王母，《切韵》siei jiwang mǎu，考突厥始波罗可汗之原语 isvara，犹云‘王权’，如果末附 -m 缀而重读，则 isvara-m-isvarang mu，就与西王母之音合，又粟特语 xsa-van 亦类于‘西王’”。^②至于西王母国统辖范围，岑仲勉认为在今天新疆地区，并引沈曾植《穆天子传书后》所云，认为西王母之属地在“自宗周至西北大旷原万四千里，以今里法减折算之，大旷原盖今里海、咸海之间的大沙漠，东迤北至乌拉岭东吉里吉斯高原也”。^③关于西王母的族属，岑氏持刘师培之说，认为西膜乃西王母，是

① 岑仲勉：《〈穆天子传〉西征地理概测》，《中外史地考证》（下），中华书局，1962年，第28页。

② 同上，第29—30页。

③ 同上，第29页。

白色民族塞米的（Semitic）之译音。所不同的是这里的“塞米的”不是《汉书》中的“塞种”，岑氏云：“‘塞’之原语为 Saka，与闪族（Sem）不相涉。按据 Alberuni 言，巴比伦古名 šamaš；……samas 即 šamaš，得与汉语西膜（《切韵》siei māk）相对。”^①在岑氏研究中，西王母与古巴比伦王国存在着密切的关系。后来岑氏在《汉书西域传地理校释》一文中考证扞弥故地时，引英国学者毗尔所言“毗摩（Bhîmā）即 Durgā 之一种，或即汉籍所谓西王母者是”。^②张星烺将西王母国新疆说向西延伸，认为西王母国当在撒马尔罕（今乌兹别克斯坦境内）附近。在《中西交通史料汇编》一书中，张星烺通过对穆王西征路线和日程的考证，认为穆王离开群玉之山后，仍北行一日，“至戊戌日，始改向西，至劄閼氏。由是而至西王母之邦。其方向皆直向西，其道则截春山以北，自群玉之山以西至于西王母之邦三千里，其日期则自离群玉山至西王母之邦，凡三十日。是西王母之邦当在今撒马尔罕附近也”。^③书中张氏还批驳了蒋智由、丁谦、顾实等人所持关于西王母起源的“西来说”。同时，根据《太平广记》所引《集仙录·西王母》中西王母与龟山，史料中西王母与昆仑的关系，提出龟山乃印度库斯山、西王母国乃库斯山古国的观点。^④并根据唐段成式《酉阳杂俎·诺皋记》所言“西王母姓杨，名回，治昆仑西北隅”，提出“其国之

① 岑仲勉：《〈穆天子传〉西征地理概测》，《中外史地考证》（下），中华书局，1962年，第34页。

② 岑仲勉：《汉书西域传地理校释》（上），中华书局，1981年，第62页。

③ 张星烺：《中西交通史料汇编》第一册，中华书局，2003年，第77页。

④ 同上，第78页。

必在于阗西北也”。^①

与岑仲勉、张星烺以历史地理方法来研究西王母的族别和属地不同，随着文化人类学、民族学、民俗学、神话学等西方学术思潮的“东渐”，鲁迅、茅盾、闻一多、丁山等学者更多地借鉴西方文化人类学的研究方法，分别从图腾、宗教信仰、祭祀仪式等角度来研究西王母神话传说。

鲁迅在《中国小说史略》一书中提出，古代小说的源头是民间创作的神话传说，“志怪之作，庄子谓有齐谐，列子则称夷坚，然皆寓言，不足征信。《汉志》乃云出于稗官，然稗官者，职惟采集而非创作，‘街谈巷语’自出生于民间，固非一谁某之所独造也，究其本根，则亦犹他民族然，在于神话与传说”。^②继而，从小说发展的历史进程来看，鲁迅通过比较《山海经》与《穆天子传》中的西王母形象，指出：“传亦言见西王母，而不叙诸于异相，其状已颇近于人王。”^③由此，西王母形象在神话传说、文学作品中的演进，神格特征的变化等成为西王母神话传说研究的热点问题之一。后谭正璧在《西王母故事的演化与东王公》一文中就西王母神话传说的仙话化进程进行了专题分析。针对颇具仙话色彩的《汉武帝故事》和《汉武内传》两本伪书，谭氏指出：“《故事》与《内传》尽为伪书，然大概皆为东汉时人所作。用文字作比较，那么《内传》产生当较后，……在《故事》中，西王母的从者尚只二青鸟，和《山海经》相符合；但在《内传》中则有群仙数千，又‘别有五十天仙，侧近鸾舆’，有侍女王子

① 张星烺：《中西交通史料汇编》第一册，中华书局，2003年，第78页。

② 鲁迅：《中国小说史略》，上海古籍出版社，2001年，第7页。

③ 同上，第8页。

登、董双成、石公子、许飞琼、婉凌华托个，显然是后世皇帝的排场。其增饰之迹，尤动然可见。”^①至于六朝人托名东方朔所作《神异经》、托名桓麟所作《西王母传》等志怪小说中开始出现的东王公，则是由于“西王母故事到了汉代，人们觉得有了皇后，必有皇帝，何以西王母独有母而无公，所以又另外造出一个东王公来。”^②西王母仙话化是西王母神话传说演化轨迹中最为突出的现象，它不但成为西王母主要的神格特征，而且还确立了西王母以道家思想为主体的信仰内容。

闻一多在《高唐神女之传说》一文中，通过对高唐神女、涂山氏、简狄等古代神话中几位女性始祖神灵的考证，指出：“几个民族最初处于一个共同的远祖（当然是女性），涂山、简狄、高唐，都是那位远祖的化身，那便对了。因此，我们若说姜嫄（或古代其他民族的先妣）也是她的化身，那亦无不可，虽则关于姜嫄的事迹与传说，我们知道地不多，不能和其余几位先妣作更细密的比较，反正几位先妣既然是从某一位先妣分化出来的，我们就不妨将她们各人的许多故事合起来，当作一个人的故事看。”^③闻一多所言的这“一个人”就是西王母。因此，他在后来的《高唐神话传说之分析补记》一文中又提出：“我仍然相信她们（即高唐神女、涂山氏、女媧、简狄、姜嫄）以及旁的中国古代民族的先妣，都是从某一位总先妣分化出来

① 谭正璧编：《中国小说发达史》，上海光明书局，1935年，第80页。

② 同上。

③ 闻一多：《高唐神女传说之分析》，《闻一多全集》第3卷，湖北人民出版社，1993年，第25页。

的，这位总先妣，我从前想许就是西王母。”^①在两篇论文中，闻一多分别从文学作品《诗经》、《楚辞》与《墨子》、《战国策》、《水经注》古史文献中有关两性交媾仪式，结合相关的神话传说、仙话故事等材料，以西王母为媒介将神话中各个民族的先妣结合在一起，突出强调了女性崇拜是原始族群一个普遍的生殖信仰这一观点。

如果说闻一多以共时的研究方法，着重从西王母与其他几位女性神祇的比较来研究西王母，那么茅盾则更多地从历时角度出发，以文学作品中西王母形象的演变特征来解读西王母。茅盾认为“现在文明民族的神话都是经过保存者一次二次的修改，然后到我们手里。神话是原始信仰加上原始生活的结果”^②。由于历史车轮的前进发展，人民的思想、生活发生了巨大的改变，“（他们）很不喜欢那些怪诞粗鲁的东西。因而他们就动手修改了。他们一代一代把神话传下来，就一代一代地加以修改。他们都照着自己的意思去修改。他们又照着自己的意思增加些枝叶上去。于是本来朴野的简短的故事，变成美丽曲折了；道德的教训，肤浅的哲理，也加进去了。原始人的神话经过了这样的‘演化’，就成为一个民族文学的泉源——当然只是最早的泉源”。^③在茅盾看来，在中国神话中发生这种“演化”最为明显的例子之一就是西王母神话。他将西王母神话的

① 闻一多：《高唐神女传说之分析》，《闻一多全集》第3卷，湖北人民出版社，1993年，第34页。或见于《高唐神女传说之分析补记》，《清华学报》，1936年，第11卷第1期，第277页。

② 玄珠：《中国神话研究ABC》（上），《民国丛书》第四编59“文学类”，上海书局，1929年，第56页。

③ 同上，第57—58页。

演进分为三个阶段：第一阶段，西王母经历了由《山海经》中半人半兽的凶神向《淮南子》中手持“不死药”的生命之神的转变；第二阶段，西王母手中执掌之物由“不死药”演化为“桃”，西王母开始由原生神话中神祇向仙话人物转变；第三阶段，到了魏晋年间，西王母已经“完全铺张成为群仙的领袖”，西王母神话的仙话化进程至此已告完结。此时的西王母神话“完全剥落了中国原生神话的气味而成为道教的传说了”。^①至于造成西王母由神话向仙话演化的原因，茅盾指出：这一方面是因为“‘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，因而依著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”^②；另一方面则是由于“有些‘守正’的人们努力要引导这些荒诞的古代传说归之于‘正’”^③。

与茅盾通过将古籍文献中的西王母神传说以历时为纲，结合时代社会文化背景来研究西王母神话演化的研究方法不同，吴晗着眼于文献材料中西王母地理位置的变化，采取历史地理研究方法，对西王母神话传说中所涉及的8个具体可靠的地区进行了研究，旨在“说明西王母在中国古籍中尤其是在地理学的范畴中的位置和衍变的过程”。^④吴晗指出“西王母在地域上

① 茅盾：《神话研究》，百花文艺出版社，1981年，第156页。

② 玄珠：《中国神话研究ABC》（上），《民国丛书》第四编59“文学类”，上海书局，1929年，第68—69页。

③ 同上，第69页。

④ 辰伯（吴晗）：《西王母与西戎》，《清华周刊》，1931年12月，第36卷第6期，第42页。

的衍变故事”正是“中国地理观念的第一次放大”，^①而造成衍变的因素之一就是西王母的地理化和君主化。^②从地理位置的衍变来关照西王母神话传说的演化，吴晗为后来学者对于西王母信仰流传地区的研究提供了一条较为明晰的线索。与吴晗类似，吕思勉在《西王母考》一文中，也着重通过对古史中有关西王母地望或遗迹的考证分析，提出：伊洛之间的汉代西王母遗迹虽然不一定是西王母最初之所，但是“其距所以为西王母所在之地，必较近也”。^③

受到西方图腾学说的影响，孙作云以“中国古代神话图腾说”为理论依据，在1949年以前完成的《中国古代神话传说研究》一文中提出，在中国古代曾经盛行过图腾制度，《山海经》中西王母豹尾虎齿、蓬发戴胜的形象特征即是这种制度下的产物，它们极可能是西王母的服饰。至于《穆天子传》中的西王母，则是西周时代西北荒的一个女酋长，以虎为其族图腾。^④

此外，还有部分学者结合考古出土的文献材料，如甲骨卜辞、铜镜铭文、两汉墓葬画像石来研究西王母。例如陈梦家在《古文字中之上周祭祀》一文中对甲骨卜辞“寔于东母西母”进行了研究，从文字学的角度提出，甲骨上所刻“东母”与“西母”之记录，或为殷人之神话。由于“殷人尊母系，祀典与男系等，故称日神为东母，……古传说中司日月之神多为女

① 辰伯（吴晗）：《西王母与西戎》，《清华周刊》，1931年12月，第36卷第6期，第47页。

② 同上，第44页。

③ 吕思勉：《西王母考》，《说文月刊》，1939年第1卷第9期，第521页。

④ 孙作云：《中国古代神话传说研究》，《孙作云文集》，河南大学出版社，2003年，第5页。

子，……章日月之神，既为二女，故称日月神为‘东母’‘西母’，汉人于铜镜上作几羊语，……‘寿而东王父西王母’等语，似汉人亦以东王父西王母为日月之神”。^①这样一种对日月祭祀的风俗，在《礼记·祭义》“祭日于东，祭月于西”与“寋帝告于东西”的卜辞中都有记录。陈梦家指出殷周时期的寋祭对象“皆为天帝及一切自然物”^②，而祭祀的目的是“消极的抵御灾祟”。^③此外，方诗铭在《西王母传说考——汉人求仙之思想与西王母》一文中对《山海经》、《淮南子》、《竹书纪年》、《穆传》、《汉武帝故事》等涉及西王母的文献古籍进行了梳理，并对铜镜铭文、汉画像中有关西王母的记载进行了分析，将二者放入秦汉时期求仙之风盛行的历史背景下去探讨，揭示出西王母现象产生与变异的原因。方诗铭在文中指出，由于秦汉时期求仙之风盛行一时，汉武帝亦沉湎于求仙之术，屡屡派人前往东方蓬莱求不死之药，然亦无应验者，“遂不得不求之于西方，西王母乃称为武帝追求之对象矣。”^④至于《史记·大宛传》中出现的西王母，则是或由于张骞负有访探西王母的王命，为迎合武帝求仙之心而捏造。“在张骞返国时之报告插入此一段荒谬之叙述，系证明武帝有西方求仙及企慕西王母之绝好史料。武帝追求西王母之故事，当为该时或其以后所艳传，因此在

① 陈梦家：《古文字中之商周祭祀》，《燕京学报》，1936年6月，第19期，第131-132页。

② 同上，第133页。

③ 同上。

④ 方诗铭：《西王母传说考》，《东方杂志》，1946年，第42卷第14期，第37页。

南北朝时期乃有《汉武故事》及《汉武帝内传》之产生也”^①，而“《纪年》《穆传》之记穆王见西王母，亦犹《汉武故事》及《汉武帝内传》之记武帝见西王母，本为一具有小说性质故事也”^②。至于铜镜铭文、汉画像石中的西王母、东皇公，则是源于先秦时期时人对日月的崇拜习俗。^③

我们可以看到在以上的学者关于西王母神话传说的研究中，新中国成立前关于西王母现象以及西王母神传说的研究已经走上一条多学科、多角度的综合性的研究道路。以岑仲勉、张星烺为代表的学者，着力从民族学、历史学角度，在中西文化交流的背景下研究西王母；以茅盾、闻一多、孙作云为代表的学者，更多受到西方文化人类学思想的影响，倾向于从民俗学角度来解读西王母现象；而以鲁迅、谭正璧为代表的学者更加注重对志怪小说中西王母形象的分析，力图从文学层面来剖析西王母神话传说的流变。他们丰富的研究成果和多样化的研究方法对当代学者的西王母研究产生了重要影响。

三、新中国成立后的西王母研究及国内外研究现状

现在学界对西王母的研究可谓名家辈出，涉及领域众多，研究成果极其丰富。学者从各个方面对西王母现象及与西王母相关的神话传说进行了研究。

① 方诗铭：《西王母传说考》，《东方杂志》，1946年，第42卷第14期，第37页。

② 同上，第41页。

③ 同上，第42页。

论著方面的代表有苏雪林先生的《昆仑之谜》(中央文化供应社·台北,1956年)。苏雪林先生在该书中从历史地理学角度对文学与文献作品中的昆仑与地理学上的昆仑进行比较,指出昆仑有境内外之分。^①苏氏认为,先秦时期文献中昆仑指的是小亚细亚阿梅尼亚高原之阿拉拉特山(Ararat),此山如同《创世纪》中伊甸乐园所在之地。而上古中国的各种昆仑神话传说大多源自西亚,经过包括青海在内的中国的西域地区,向中部、东部传播。西王母与昆仑原有析不开之关系,言及西王母即言昆仑。^②至于《穆传》中的西王母,或为西亚一女主。由于“西亚人好以神灵名字与己私名混合为一名”,所以穆王所见或为西亚一位以金星(神)易士塔尔(Ishtar)为名的女主。“中国人固习易士塔尔为西王母,则误以为穆王所会晤者为真西王母矣”。^③郑志明先生主编的《西王母信仰》(南华管理学院·台北,1997年)一书,收集了有关西王母现象的8篇论文,主要从西王母文学现象中的宗教信仰这一角度,对西王母神话传说的宗教演变、神仙信仰等问题进行了专题研究。李淞先生《论汉代艺术中的西王母图像》(湖南教育出版社,2000年),从图像学和艺术史的角度对西王母图像的形式特征和演进过程进行了专题研究。李晓伟先生《昆仑山:探寻西王母古国》(天津社会科学出版社,2001年),从历史遗迹的溯源角度,用散文式的叙述对西王母文化现象在华夏大地的滋生与演变进行了分析。

① 苏雪林:《昆仑之谜》,沈辉编《苏雪林文集》第4卷,安徽文艺出版社,1996年,第124页。

② 同上,第104页。

③ 同上,第106页。

论文方面的成果更是汗牛充栋，不能枚举。这里笔者就一些在研究方法和成果上具有代表性的文章进行一个简要的评述。在新中国成立后关于西王母研究的论文中，部分学者常常将西王母放入昆仑神话系统中进行解读，代表人物有凌纯声、杜而未、顾颉刚等学者。凌纯声先生在《昆仑丘与西王母》一文中从文字学、历史地理学、民族学的角度对昆仑的含义及昆仑与西王母的关系进行了分析。他与苏雪林一样，认为言及昆仑必言及西王母。凌纯声提出，昆仑一词包含多种含义：其一是文字层面的含义，昆仑二字为 ziggurat 音转，“为外国文字的音译”^①，即与中国语中的“坛”相当。ziggurat 源于两河流域，即崇高之义，“英文 ziggurat 法文为 sigurat，据 Dhorme 氏说 sigurat 为名词，动词则为 saqāru 或 zaqāru，其义为崇高。可能中国古代社、埤（与坛通用）由于 sa 和 za，祖（姐），畴，台（持）为 si 和 zi 的音译。又中国昆仑丘或墟的昆仑或为 sigurat 和 zagaru 二字中 guart 和 qāru 的二三音节的音译。所以中国封禅文化亦可称为昆仑文化”。^②

“昆仑”在中国古籍文献中除了“昆仑”以外，还有“昆仑丘”、“昆仑虚”等多种称呼。“昆仑”的诸多称谓中其中都包含不同的含义。凌氏指出，《山海经》中言及的“昆仑丘”中实为“多是 ziggurat 的宗教建筑，源于两河流域向东传播至甘肃和青海的祁连山和陕西的甘泉山在远古的时候即已有之”。^③至于

① 凌纯声：《昆仑丘与西王母》，《中国边疆民族与环太平洋文化》，联经出版事业公司，1979年，第1570页。

② 同上，第1573页。

③ 同上，第1582页。

《海内北经》中的西王母和昆仑虚，“盖为祀西王母的庙坛昆仑虚即庙中的 ziggurat。又帝台盖为某帝的坟墓，在群墓之地，又建一祭坛”。^①通过对传统文化中的“坛”与“明堂”的考释，凌纯声提出，昆仑、坛、明堂、昆仑三者存在一致性，皆为古代观星象之所用：“中国的标（gnomon）和圭（sundial），据 Lacouperie 氏之说，由黄帝时领导西方文明的百姓（Baksings）族带入中国，在周初的都城即用表圭测景。从此亦可推测公元前 27 世纪，昆仑和表圭文化同时传入中国。”^②从凌纯声全文立论来看，他还是延续了丁谦、顾实等人主张的中国文明“西源说”的观点，因此在关于西王母究竟是谁的问题上，凌纯声引用 Eitel 的观点，认为“西王母三字可能是多音节非中国语”。^③凌纯声提出无论“西王母”是“神名”、或“国名”，或“王名”，抑或“族名”，“西王母三字是起于苏末人（Sumerians）和阿加底人（Accadians）的月神家 sin，有时候音节拼成 si-in 或 si-en-nu。又祭月神在夏至之月 sirnanu，亦叫 siwan。以上四种有关月神的名称，都与西王母三字音相同或很近似。中国古书黄帝时代即有‘有神人西王母，太阴之精，天帝之女’的传说，此一神名，古代亦用之为国名或王名。又后世道书以西王母为仙者，如老君《中经》《集仙录》……此皆后世道家之言，与远古的西王母的来源不同”。^④苏雪林、凌纯声，以及之前的丁谦、顾实等学者，都是西王母“西来说”的主要倡导者。

① 凌纯声：《昆仑丘与西王母》，《中国边疆民族与环太平洋文化》，联经出版事业公司，1979 年，第 1582 页。

② 同上，第 1599 页。

③ 同上，第 1604 页。

④ 同上。

台湾学者杜而未先生对昆仑进行过“神话昆仑与昆仑”的区别研究。他在《山海经神话系统》一书中提出“神话的昆仑是月山”^①的思想，并由此得出“月神”是西王母神格特征的观点。在《易经原义的发明文化源于宗教论》一书中，杜而未提出“易经是以月神宗教为基础”^②。“月神”信仰在杜氏看来是中国远古文化的源头。杜氏认为，原始文化可以分为三支：一类是以打猎为主要生产方式的图腾文化，社会重视父权，出现了太阳神的崇拜；一类是以牧畜为主要生活方式的游牧文化，出现了天的崇拜；还有一类就是以种田务农为主的种植文化，社会重视母权，出现了土地神，即月神的崇拜。中国古代神话中出现的黄帝、尧、舜、禹等帝王形象以及“太一”、“明堂”的宗庙祭祀文化，推其本源，都代表着对土地、月亮的尊崇，属于月神宗教。^③“地神实在就是月神，月亮每天潜入地中，蕴育万物，特别和草木生长有关系，这是古代的神话信仰。太阳固然在实际上为草木要紧，但古代有十日并出、草木枯死的神话，所以太阳不便演为地神。地神是月亮，天（神）和太阳相关，所以说‘大报天而主日’。（祭义）月亮有些雨神的意义，农人都喜爱月亮，……这是许多民族所有的信念。”^④根据“社神与地神为月神”^⑤的思想，杜而未的神话昆仑实际上就是一个

① 杜而未：《山海经神话系统》（第四版），台湾学生书局，1984年，第29页。

② 杜而未：《易经原义的发明文化源于宗教论》（第三版），台湾学生书局，1983年，第6页。

③ 同上，第1-4页。

④ 杜而未：《中国古代宗教系统帝道后土研究》（第三版），台湾学生书局，1983年，第130-131页。

⑤ 同上，第126页。

与月亮神话和月神信仰相关的宗教神话系统。昆仑既然是“月山”，山中主神“西王母即必是月神”。^①除了西王母神话、月神神话以外，在杜氏看来，《穆传》中关于穆天子与西王母情深意重的对唱的描写，实际上也是表达了穆天子“希望入宫成仙的意思”^②，“成仙实与月亮神话相关，因为月亮不死，‘曼都好道学仙……居月之旁。’（《论衡·道虚》）周穆王在神话中喜欢登仙，所以又说他‘几神人哉’”^③。从杜而未关于中国古代神话的研究来看，“月神”系统是他力图构建的一个有关中国古代神话的解释系统。因此，西王母、昆仑皆属于这个宗教系统中的组成部分，都带有月亮崇拜的痕迹。

与以上学者将昆仑神话放入域外文化比较的研究方法不同，顾颉刚对昆仑神话的研究着重将其与中国另一个神话系统——蓬莱神话进行对比。他在《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》中提出，“昆仑神话系统和蓬莱神话系统是中国古典神话系统最重要的两个组成部分。其中昆仑神话系统发源于西部高原，在战国时期逐渐流传到黄河流域的中下游地区，进入中原腹地。究其原委，一是由于秦国向西拓地与羌、戎的接触日益密切，从而流传了进来；一是由于这时的楚国疆域，已发展到古代盛产黄金的四川丽水地区，和羌、戎的接触也很频繁，并在云南的楚雄、四川的荣经先后设置官吏，经贸黄金的开采和东运（据徐中舒同志的《试论岷山庄王与滇王庄蹻的关系》，《思想战线》1977年第4期），因而昆仑的神话也

① 杜而未：《山海经神话系统》（第四版），台湾学生书局，1984年，第139页。

② 同上，第140页。

③ 同上，第141页。

随着黄金的不断运往郢都而在楚国广泛传播。”^①秦汉以来，中西、南北交通的打通为昆仑与西王母神话系统的东进开辟了现实层面的通道。以西王母、昆仑为代表的西方神话以及“海上仙山”的神话以其“神奇俶诡的故事和那么美丽的远景”^②引起了原本平实生活的中原之人的好奇与向往，促使他们对“仙”的世界进行探求。这些以燕齐之人代表的好事者，妄图通过求仙访道、寻找不死药等药石的方法，达到由人变仙的目的，从而实现“形解销化”的永生。

在顾颉刚看来，东西方神话充满着时人对永生的幻想，正是出于观念的一致性，所以当昆仑神话进入东方，“东方人撷取了这中心意义，加上了自己的地理环境，创造出这一套说法。西方人说人可成神，他们的神有黄帝、西王母、禹、帝江等，是住在昆仑等山的。东方人说人可成仙，他们的仙有宋毋忌、正伯侨、羡门高等，是住在蓬莱等岛的。西方人说神之所以能长生久视，是出于‘食玉膏，饮神泉’，另外还有不死树和不死之药；东方人说仙之所以能永生，是出于‘餐六气、饮沆瀣、漱正阳、含朝霞’，另外还有‘形解销化’，并藏着不死之药，所以‘神’和‘仙’的名词虽异，而他们的‘长生不老’和‘自由自在’的两个中心观念则没有什么两样。所以这东方的仙岛本由西方的神国脱化而出，及其各自发展之后，两种传说又被人结合起来，更活泼了战国人的脑筋，想在现实世界之外

① 顾颉刚：《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》，1979年4月，第2辑，上海古籍出版社，第31-32页。

② 同上，第32页。

更找一个神仙世界”。^①在文中，顾颉刚通过对《庄子》与《楚辞》中的神话内容的分析，从历史和文学两个维度指出昆仑神话对蓬莱神话的影响，并对昆仑神话的流变与在文学作品中的消逝进行了分析，认为两汉道家思想的兴起使得“巫”被“仙”所取代，“巧妙的方士索性把黄帝和西王母也请来做了仙人，在蓬莱区里安置了他们的宫殿，昆仑区就更加寂寞了”。^②顾氏的论述为西王母如何从昆仑系统进入蓬莱系统，持不死之药的巫覡特征转化为饮沆瀣之气的仙家人物提供了比较合理的解释。

新中国成立后到20世纪末，学界有关西王母的研究主要集中在西王母故事演变、西王母信仰、西王母题材的艺术图像研究等几个领域。其中西王母故事的传播与流变一直是西王母神话传说研究的热点。许多研究者着重从历代文献典籍中梳理出西王母神话传说的演变轨迹，并结合学说思潮、民间信仰等文化与社会风貌来探究西王母故事变异的原因。如吴晗在《西王母传说》^③一文中对近40部与西王母有关的文献典籍进行了梳理，为后来学者的研究提供了丰富的文献材料。施芳雅在《西王母故事的衍变》^④一文中按照西王母故事衍变过程中西王母的神格变化，将西王母分别纳入了神话体系、道教传说体系和文学艺术体系，指出方士的出现是导致魏晋以来西王母神格特征

① 顾颉刚：《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》，1979年4月，第2辑，上海古籍出版社，第35页。

② 同上，第57页。

③ 吴晗：《西王母的传说》，《吴晗文集》第一卷，李华、杨钊等主编，北京出版社，1988年，第105-126页。

④ 施芳雅：《西王母故事的衍变》，郑志明主编《西王母信仰》，台北南华管理学院，1997年，第39-68页。

发生仙化转变最为关键的因素。王青在《西王母神话的演变与流传》^①中分别对两汉时期和魏晋时期西王母传说的演变发展进行了详细的论述，并且结合对道教传经仪式的分析，考察了道教思想与西王母神话传说二者的关系。

对西王母神话传说中的宗教思想与民俗信仰的研究，是20世纪以来西王母研究的重点问题。如郑志明在《西王母神话的宗教衍变——神话中的通俗思想》一文中通过时人信仰变迁、宗教意识的更迭探讨了西王母神话的演变原因及其表现形式，指出：“从西王母之形象与信仰的多次变迁，可以洞悉中国人独特的宗教仪式与文化素养。就时间而言，生老病死的苦闷，是人类生命的遗憾，于是不断地寻求生命的继续，一直流传在乡民的心里，企图透过宗教、神话、巫术及哲理等各种方法来探索不死，解决时间的急迫感。就空间而言，社会的变迁混乱，道德的低落沦丧，生活的困苦无依，使乡民憧憬着一个无灾无难的乐园世界。而时空是相互交迫的，此两种情怀塑造出中国独特的神仙信仰。”^②神仙思想、方士的影响是导致西王母由神话向仙话转变的关键因素，但是蔡大成在《论西王母形象中的萨满教因素》一文中却提出了一个崭新的观点，即西王母神话形象实为北方肃慎古族萨满巫师。文中蔡大成从《山海经·大荒西经》中西王母蓬发戴胜的形象出发，结合其掌不死之药的神格特征，指出西王母神话原型实为“鹿角萨满”。^③而

① 王青：《西王母神的演变与流传》，《汉朝的本土宗教与神话》，洪叶文化事业有限公司，1998年，第253-347页。

② 郑志明：《西王母神话的宗教衍变——神话中的通俗思想》，第31-32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，第2期，第110页。

《穆传》等文献中出现的西王母则是源于“西北民族与中原民族的频繁接触和交流”，西王母成为“这一民族大交融的一个‘证人’”。^①此外关于西王母的宗教信仰研究，还可以参考魏光霞的《西王母与道教信仰》^②和《西王母与神仙信仰》^③两篇论文。

关于西王母的图像研究，是20世纪以来西王母文化研究中一个值得关注的研究热点。实际上从20世纪初期的孙作云、方诗铭等学者开始，以考古实物为据，将西王母的研究重点放在对汉画像石（砖）的图像志研究，成为西王母文化现象研究中的一个重要的组成部分。20世纪80、90年代从事西王母图像研究的主要代表学者有俞伟超、汤池、吴曾德、从德新、李淞、巫鸿、鲁唯一等专家学者。

汤池在《释郫县东汉画像西王母图中的三珠树》^④一文中就四川郫县出土的东汉画像石上的西王母身旁的“扶桑”树进行了专项研究。他指出，根据神话传说记载，画像中西王母身旁神木实为与神仙思想有关的“三珠树”，包含着不死的观念。俞伟超在《东汉佛教图像考》^⑤一文中，对山东沂南出土的画像石中的有关西王母、东王公形象做了较为详尽的描述。李发林在《汉画像中的九头人面兽》一文中对山东沂南、滕县、邹县、江苏徐州茅村、十里铺等地出土的两汉时期九头人面兽图像进行了研究，

① 蔡大成：《论西王母形象中的萨满教因素》，《云南社会科学》，1988年，第2期，第95页。

② 魏光霞：《西王母与道教信仰》，郑志明主编《西王母信仰》，台北南华管理学院，1997年，第321—420页。

③ 同上，第231—320页。

④ 汤池：《释郫县东汉画像西王母图中的三珠树》，《考古》1980年第6期，第571页。

⑤ 俞伟超：《东汉佛教图像考》，《文物》1980年第5期，第67—68页。

参考史籍中有关西王母与昆仑、西王母与开明兽等关系,指出画像石中的“九头人面兽”就是常常出现在西王母画像旁的“开明兽”,“九头人面兽和西王母可能各代表一个古老的氏族。……(西王母)她是代表中国西部地区的一个原始部落氏族的女酋长。她具有强大的氏族武装力量。‘开明’则应是西王母邻近部落氏族的一个虎氏族的一支。这两个氏族部落都住在昆仑山一带”。^①在《汉画中的神怪故事》^②一文中,李发林还对汉画像石中西王母画像系统的其他组成部分进行了论述分析。黄明兰在《“穆天子会见西王母”汉画像石考释》^③一文中,根据史料中所记穆王西征的故事,对洛阳市郊北窑村出土的东汉画像石进行了研究。孔祥星、刘一曼在《中国古代铜镜》一书中对出现在画像镜的主题纹饰和铭文中西王母题材进行了分析,并指出:“镜纹上出现的西王母的形象正是当时(东汉中期以后)神仙思想的典型反映,也是人们思想意识形态的艺术概况。”^④

对于西王母图像进行类型学方向研究的代表有丛德新、李淞两位学者。丛德新在《西王母图像的类型学研究》一文中通过对苏鲁豫皖、豫中南区、陕北区、四川区的西王母画像石和豫中南区和四川区的西王母画像砖进行了分类研究,将各地的西王母画像根据西王母形态特征分为A I、A II、B I、B II四种类型,对每一种类型的图像特征、年代和功能都做了较为详尽的阐述,指出:“西王母是汉代民间崇拜的主要神祇,从传

① 李发林:《山东汉画像石研究》,齐鲁书社,1982年,第82页。

② 李发林:《汉画考释和研究》,山东美术出版社,2000年,第183-187页。

③ 黄明兰:《“穆天子会见西王母”汉画像石考释》,《中原文物》,1982年第1期,第28-30页。

④ 孔祥星、刘一曼著:《中国古代铜镜》,文物出版社,1984年,第99-100页。

说中的‘蓬发戴胜’、‘豹尾虎齿’的半人半兽逐渐演变成‘皓然白首’的老妪，其形象也逐渐固定和程式化。虽然在不同的区域、不同的时期内，不断出现增删更改的现象，但始终保持了最具代表性的特征，使之与周围的画像明显区分开来，成为汉代一个引人注目的文化现象。在汉代统一的境域内，西王母图像保持了一种相对稳定的形式而融入了各个地区的作品之中，成为构成汉代社会文化共同体的一个因素。”^①值得注意的是，该文作者在文末附上以图表方式呈现的西王母图像标本，为以后西王母图像类型学的研究提供了颇有价值的参考材料。李淦在《从“永元模式”到“永和模式”——陕北汉代画像石中的西王母图像分期研究》^②一文中采取了与丛德新类似的研究方法，对陕北榆林东部地区所出土的与西王母有关的汉画像石进行了分期研究。该文采取了图像分析的方法，以西王母图像演变为主线，通过对以西王母为主题的汉画像石的衍生变化，试图对画像石中的西王母图像类型和年代框架进行构建，并提出了西王母画像石七种样式与以“永元模式”和“永和模式”为主导的观点。

除了对画像石（砖）、铜镜图像和铭文中的西王母进行研究，还有部分学者结合其他一些出土文物来考察西王母。如方诗铭在《西王母传说考》一文中提出的“青海为西王母地”^③的

① 丛德新：《西王母图像的类型学研究》，《青果集：吉林大学考古系建系十周年纪念文集》，知识出版社，1998年，第288页。

② 李淦：《从“永元模式”到“永和模式”——陕北汉代画像石中的西王母图像分期研究》，《考古与文物》，2000年第5期，第56—67页。

③ 方诗铭：《西王母传说考》，《东方杂志》，1946年，第42卷第14期，第41页。

说法。王珍参考青海大通出土的舞蹈纹彩陶盆上的舞者图案，提出“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。舞蹈者头上左侧所扎的发辫，即‘戴胜’，所谓‘戴胜’，就是妇女头上的装饰品；舞蹈者下腹体侧的‘尾饰’，即‘豹尾’。从地望上看，出土舞蹈纹彩陶盆的大通县，与《汉书》《后汉书》与《论衡》等书所记载的金城郡临羌县有关西王母遗迹也完全相同。”^①与之相似，李德芳也认为西王母与地处青海的湟中羌人有关，其大致形象就如同舞蹈纹盆上的舞者。^②李立针对《山海经》中西王母蓬发戴胜的外形，提出：“从动物学的角度看，虎豹一类猛兽的齿、爪、尾是最具有凶猛性和危险性的。神话在描述西王母等山神形象，在强调其‘人面虎身’的同时，更突出其局部的齿、爪、尾，显然是在显示山神作为猛兽所独特的凶残的兽性特征。”^③

在有关西王母图像的研究成果中，还有一些海外学者的研究方法和观点也值得我们关注。例如鲁惟一（Michael Loewe）在《通往仙境之路——中国人对长生的追求》（*Ways to Paradise: The Chinese Quest Immortality*）一书中，以山东西王母画像石和铜镜中的西王母为考察对象，结合汉代文献典籍，对西王母与永生信仰之间的关系进行了研究。^④巫鸿在《西王

① 王珍：《〈山海经〉一书中有关母系氏族社会的神话试析》，《中州学科》，1982年第2期，第93页。

② 李德芳：《试论西王母神话的演变》，《民间文艺学论丛》，北京师范大学出版社，1982年，第37页。

③ 李立：《文化整合与先秦自然神话演变》，云南人民出版社，2002年，第208页。

④ Michael Loewe, *Ways to Paradise: the Chinese Quest Immortality*, London: George Allen and Unwin, 1979.

母：西方的母神》(*Xiwangmu, the Queen Mother of the West*)一文中，从中西文化艺术比较的角度出发，以汉画像中西王母为主要研究对象，认为西王母图像的演变与印度佛教艺术的东传有着密切的关系。^①

正如前述，西王母作为一个系统的文化现象，从19世纪到21世纪的今天一直被学者所关注。从学者们有关西王母研究的论著和论文来看，关注的对象主要集中在四个方面：一是从文学和文艺学的角度对西王母神话传说发展、演变以及西王母神格特征变化进行研究，强调“神仙化”和“道教化”是西王母神话传说演化的最突出的特征。二是从民族学、历史学角度对西王母族属、地位以及由西向东的传播路径进行研究，强调中、西部古老部族的交流是导致西王母神话传说形成的主要原因，西王母文化是中西文化交流的产物。三是从民俗学的角度对西王母神话传说演变和西王母信仰进行研究。强调两汉以来统治阶层和民间求仙之风盛行、长生观念弥漫，是导致西王母由神话历史人物向仙化人物转变的首要因素。这样的研究力图从西王母崇拜现象的角度探查汉代民间神仙观念的形态以及与之相关的种种礼俗风尚。西王母现象中的宗教内涵是全面解读西王母仙化现象不可或缺的内容。四是从图像学角度分析西王母在汉画像石（砖）、铜镜等文物中的艺术特征，通过对各个时期画像石上西王母形态的分析，结合当时的宗教民俗，揭示西王母画像石背后的历史背景和社会根源。

^① Wu Hong, *Xiwangmu, the Queen Mother of the West; The Wu Liang Shrine: the Ideology of Early Chinese Pictorial Art*, California: Stanford University Press, 1989.

当然，西王母研究如同任何文化现象的研究，不可能臻于完满，学者们总会不断以新的方法、从新的角度对其进行探索。在对近代、现当代学者的西王母研究成果进行梳理的过程中，著者发现以上研究大多以中国古典文学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，抑或结合信仰风俗进行研究，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。神话作为远古人类思维和语言的载体，对它的研究里不可缺少对人类早期思维与心理的研究。所以著者选择从西王母的最初神格特征、西王母神话入手，将西王母由神话向传说的演化轨迹和原因，乃至最终的仙话形态的形成，从原始思维和前期文化心理的角度做一个系统的论述。

其次，西王母神话传说，尤其是仙话传说大多出现在《汉武故事》、《汉武帝内传》、《神异经》、《列仙传》等杂史杂传、志怪小说中，因此对西王母神话传说的研究离不开叙事方法的考虑。对西王母神话传说的叙事性进行论述，是著者力图将西王母故事纳入中国古典小说研究领域的一次尝试。

再次，无论西王母是何族属，西王母身上带有浓厚的图腾崇拜和女神信仰的痕迹。通过与其他民族女神信仰、女神神话传说的比较研究，能更进一步了解西王母崇拜现象下所蕴涵的民族意义和社会意义。同时西王母神话传说的形成与演化都和民族融合与交流有着紧密的联系，通过与相关民族的女神神话传说的比较研究，便于我们更清晰地认识西王母神话传说的类型特征和演化轨迹。

最后，传统的西王母图像研究主要集中于考古领域，如何将西王母图像作为一个视觉文本，将西王母现象中的意识形态

和西王母形象的表现形态结合在一起，从艺术视像角度来解读汉画像石（砖）、铜镜等实物上的西王母及其图像系统，是全面理解西王母文化的重要方法。这四个方面成为全书从文化人类学的角度解读西王母文化的主要切入点。

按照以上的思路，本书在第一章和第二章中主要以神话传说之中的西王母，特别是《山海经》、《淮南子》、《汉书》、《焦氏易林》、《博物志》、《神异经》等古籍文献中的西王母形象为主要考察对象，梳理出西王母神话传说发生、成长、异变的演化过程。在研究方法上，第一、二两章对西王母神话传说采取“原生态式”的分析手段，剥离神话传说中的附加内容，力图最大限度接近西王母神话的真实面目，并做到对西王母神话的综合性理解。同时，结合西王母神格特征的变化，尝试从原始思维和前期文化心理角度来把握西王母形象中的神话内涵，突出神话西王母形象中的二元对立观念。

第三、第四章重点以“信仰、历史和图像中的西王母”为讨论对象。西王母的神灵形象及神格特征在两汉时期发生了巨大的变化，两汉时期民间盛行的神仙信仰成为西王母由神话转向仙话的首要因素。在这一部分，讨论从两汉到魏晋受到神仙之风、黄老之学影响下西王母形象发生的主要变化，从而探寻西王母信仰的发展轨迹。道教学说对西王母神格的改造尤为重大，在道教上清派手中，西王母完成了由神话向仙话的转变，成为女仙之宗正式进入了道教典籍中。伴随西王母的仙化的转变，在两汉画像石、画像砖、棺槨壁画、铜镜等文物中出现的大量西王母画像，大部分都带有浓厚的宗教气息，这成为西王母仙化形象生成的主要确证。著者试图运用图像解释学的方法，

通过缜密的对照，对图像细节的分析，从西王母图像组合出发，对西王母图像构成系统乃至产生的背景进行探讨，阐明西王母图像在不同时期、不同地域的传播和变化。

第五章以“叙事中的西王母”为主要研究内容。如果说前面四章重在从文化人类学角度来研究西王母神话传说的演变和西王母信仰文化的生成，那么这一章就重在以文学叙事的角度来探讨西王母神话传说，将关注的核心转向了文本之内。作者将西王母故事切分为若干个意义单元，通过对各个单元之间相互关系的讨论，结合对构成西王母故事的叙事材料和意义的研究，阐明各类西王母叙事作品之间的关系及其共同特征。

本书关于西王母文化的研究，有关西王母神话传说演化与传播进程的梳理、西王母信仰的考察，归根结底是从古籍文献、考古材料的实际出发，因此其结论不可避免与之前学者研究成果有相同或相似之处，但是著者力求在研究视阈和研究方法上有所突破，这是需要略做说明的。

第一章 西王母与太阳崇拜

神话不是一个孤立的文学现象，它的产生总是与人思维能力的发展、人类社会的进步密切地关联在一起。神话如同远古社会的一面镜子，透过它我们不但可以了解那一个已经逝去的文明，同时也能看见人类思维、心理的发展轨迹。神话从诞生的那一刻起，随着人类社会前进的步伐总是在不断地变化着。社会的发展、文明的进步，滋生神话的土壤逐渐消逝于历史的长河里，留给后人的只有神话那充满瑰丽、幻想色彩的语言文字。这种变化或源于好事之徒的复制与加工，又或源于人认知能力的提高、时代的进步等因素。总之，神话从出现的那一时期起，它在流传过程中总是被不断地复制、加工和改造，逐步偏离原有的轨迹。如何从现存的神话文字中去找寻那一个消失的世界，如何通过神话内容逼近生成神话的原初世界，如何减低从历史真实的第一重存在向第二重存在转化时所必定会发生的改造与歪曲？正确解读神话成为关键。全书在第一、二章中借助“原生态式”的解读方法，层层剥离附加在原初神话中的内容，最大限度还原神话的本来面目。此类神话可被称为“原生神话”（the original myth）。由于时代久远，语言文化的发展、文献典籍散佚等原因，导致了保留下来的神话不再是原来的面目，这类神话我们称为“衍生神话”（the regenerated myth）。衍

生神话以原生神话为母体，在故事内容、情节变化、人物特征等各方面发生一定程度的变异，主要体现在叙事结构、叙述内容上的改变。与原生神话蛮荒质朴的特征相比，衍生神话在文字表述上更为繁复，故事内容上显得更为世俗化。在种种变异的因子中，尤以神话人物的神格变化更为突出。

godhood，意指神的地位或形态，鲁迅先生将其译为“神格”。“昔者初民，见天地万物，变异不常，其诸现象，又处于人力所能以上，则自造众说以解释之：凡所解释，今谓之神话。神话大抵以一‘神格’为中枢，又推演为叙说，而于所叙说之神，之事，又从而信仰敬畏之，于是歌颂其威灵，致美于坛庙，久而愈进，文物遂繁。”^①从神格的角度看，神话就是以神格为中心组织起来的神的事迹。由于神格的演变常常会导致同一神话母题滋生出不同的子题，神格本身也处在不断分裂、组合的变化中。最初的神格是原生神话的重要组成部分，即“原生神格”（the original godhood）。由原生神格演化出来的神格构成衍生神话的主体内容之一，称为“衍生神格”（the regenerated godhood）。西王母神格的演化就是一个典型的例子。从《山海经》中“蓬发戴胜”、“豹尾虎齿”的“司天之厉及五残”的刑罚之神到《西王母传》中“西王母者，九灵太妙龟山金母也”中的女仙之宗，在西王母形象由神话故事向仙话传说发展的过程中，西王母的神格特征发生了明显的变异。但是无论是在《山海经》中执掌生死的刑罚神灵，还是《西王母传》、《墉城集仙录》中的雍容华贵的王母形象，生与死二元对立思想始终

① 鲁迅：《中国小说史略》，上海古籍出版社，2001年，第6页。

是构成西王母神话传说不能缺少的主线，或者说西王母的“原生神格”自始至终贯穿于西王母不断变化的衍生形象之中。因此，要去找寻西王母神话的本质，探寻其建构的基础——远古人类的前期文化心理与思维特征以及它所包含的原始宗教信仰内涵，就必须在西王母种种“衍生神格”中去发现其最初的原生情状。因为只有把握住“原生神格”这个质素，才能真正接近远古人类“以其不发达的心智（乃至语言），通过不自觉的幻想所创造出来的一个既反映当时现实而又完全非现实的世界”。^①

第一节 西王母原生神格中的太阳意象

西王母之名最早见于古代典籍，应为战国中后期作品《山海经》。《山海经》中有关西王母的记载主要有三处，分别是：

“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。”^②

“海内西北隅以东者，蛇巫之山有人操杯而东向立，一曰龟山。西王母梯几而戴胜杖，其南有三青鸟为西王母

① 陈建宪：《神祇与英雄：中国古代神话的母题》，生活·读书·新知三联书店，1994年，第7-8页。

②（东晋）郭璞：《山海经传·西山经第二》，四部丛刊景明成化本。

取食。”^①

“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。其下游弱水之渊环之，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。”^②

此外，在《庄子》、《淮南子》、《史记》、《汉书》、《吴越春秋》、《论衡》等先秦和秦汉时期的诸子散文、历史散文以及《尔雅》、《焦氏易林》等儒家经典和易学文献中，关于西王母的记载也颇多，主要有：

“譬若羿请不死之药于西王母，恒娥窃以奔月，怅然有丧，无以续之。何则？不知不死之乐所由生也。是故乞火不若取燧，寄汲不若凿井。”^③

“西王母在流沙之濒。”^④

①（东晋）郭璞：《山海经传·海内北经第十二》，四部丛刊景明成化本。

② 同上，《大荒西经第十六》。

③（西汉）刘安撰，（东汉）许慎注：《淮南鸿烈解》卷第六《淮南子·览冥训》，四部丛刊景钞北宋本。

④ 同上，卷第四《淮南子·地形训》。

“弱水之西，有西王母，生不知老，与天相保。”^①

“金牙铁齿，西王母子，无有祸殃，候舍陟道，到来不久。”^②

“穿鼻系株，为虎所拘，王母祝词，祸不成灾，遂然脱来。”^③

“觚竹，北户，西王母，日下，谓之四荒。”^④

“安息长老传闻，条支有弱水、西王母，而未尝见。”^⑤

“（哀帝建平）四年正月、二月、三月，民相惊动，喧哗奔走，传行诏筹，祠西王母。”^⑥

“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，多至数千，或被发徒跣，

①（西汉）焦延寿撰，佚名注：《焦氏易林》卷二《讼之第六·泰》，士礼居丛书景刻陆校宋本。

② 同上，卷三《小蓄之第九·大有》。

③ 同上，卷九《明亦之三十六·讼》。

④（东晋）郭璞注：《尔雅》卷中《释地第九》，四部丛刊景宋本。

⑤（汉）司马迁撰，（宋）裴驷集解，（唐）司马贞索引，（唐）张守节正义：《史记》卷一百二十三《大宛列传第六十三》，中华书局，2003年，第3163-3164页。

⑥（东汉）班固撰，（唐）颜师古注：《汉书》卷二十六《天文志第六》，中华书局，1996年，第1311-1312页。

或夜折关，或逾墙入，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。’至秋乃止。”^①

“金城郡临羌西北至塞外有西王母石室。”^②

“莽于是依《周书》作《大诰》曰：‘……太皇太后肇有元城沙鹿之右，阴精女主圣明之祥，配元生成，以兴我天下之符，遂获西王母之应，神灵之征，以佑我帝室，以安我太宗，以绍我后嗣，以继我汉功。’”^③

“(文)种曰：‘一曰尊天事鬼以求其福……’越王曰：‘善！’乃行第一术，立东郊以祭阳，名曰东皇公，立西郊以祭阴，名曰西王母，祭陵山于会稽，祀水泽于江州，事鬼神一年，国不被灾。”^④

“(元始四年)金城塞外羌良桥，桥种良愿等，献其鱼盐之地，愿内属汉，遂得西王母石室，因为西海郡。周时戎狄攻王，至汉内属，献其宝地。西王母国在绝极之外，

①《汉书》卷二十七《五行志第七下》，中华书局，1996年。

②同上，卷二十八《地理志第八下》。

③同上，卷八十四《翟方进传第五十四》。

④(东汉)赵晔撰：《吴越春秋·勾践阴谋外传第九》，明古今逸史本。

而汉属之。德孰大？壤孰广？”^①

“虞舜以天德嗣尧，布功散德制礼，朔方幽都来服，南抚交趾，西王母来献其白管。粒食之民，昭然明视，民明教通于四海。”^②

以上文献典籍中记载的有关西王母的形象大致可以分为三种类型：其一是以《山海经》为代表的西王母，突出强调其“豹尾虎齿”的外形特征和“司天之厉及五残”的神格特征；其二是以《尔雅》、《淮南子·地形训》、《史记》、《汉书·地理志》、《论衡》和《大戴礼记》中的西王母为代表，“西王母”或地名、或国名，抑或族名；其三是以《淮南子·览冥训》、《焦氏易林》、《汉书·五行志》、《天文志》和《吴越春秋》中的西王母为代表，西王母成为民间信仰的祭祀神灵。

从人类文化发展的历程来看，《山海经》中的西王母形象无疑更能接近其原始形态。在以上文献典籍中关于西王母都有一个共相，即“西王母”之名。神话与语言的关系早在古希腊哲学家对“逻各斯”（logos）、史诗、诗人等关系的探讨中已经出现。在柏拉图《对话录》的“斐德若”、“高尔吉亚”、“斐多”等篇章中，神话既可以用来指某人的“哲说”或观点，又可以指虚幻的言辞，还能指古老的叙事。神话与语言的关系贯穿了整个神话学史的发展过程。19世纪中叶开始，格林兄弟

①（东汉）王充撰：《论衡》卷第十九《恢国篇》，四部丛刊景通津草堂本。

②（西汉）戴德撰，（北周）卢辩注，（清）汪照：《大戴礼记注补·少间第七十六》，清嘉庆九年金元钰刻本。

(Brothers Grimm) 在分析日耳曼民族史诗《尼伯龙根之歌》、北欧史诗《埃达》和古希腊神话中某些神祇的性质和意义时,提出从语言学的角度进行比较研究。即研究神话中某些核心词汇可能具有的最原始的含义,继而进一步研究这些词的演变情况,从而对某一神祇的性质和相关神话的意义和演化过程有一个较为明晰的认识。据此,著者认为首先从语言角度考察西王母,是我们真正认识西王母的开端。

与“西王母”相关的文字有“东母”、“西母”、“王母”等,最早的关于上述文字的记载见于甲骨卜辞。陈梦家、徐中舒等学者都曾对这样一些卜辞进行过整理与研究:

祭于东母三牛	上 23.7 武丁卜辞 ^①
己酉卜(吉)贞祭于东母九牛	合集 14337 正 ^②
祭于东母豕三犬三牛	铁 142.2 ^③
祭于东母三犬	燕 12 ^④
于东母出匕	林 1.22.2 ^⑤
出匕东母	前 7.11.1, 粹 77 ^⑥
壬申卜贞出匕东母西母若	后上 28.5 ^⑦
又歳与伊、西、羿。	粹 195 ^⑧

① 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,中华书局,1988年,第574页。

② 徐中舒主编:《甲骨文字典》,四川辞书出版社,2003年,第662页。

③ 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,中华书局,1988年,第574页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 徐中舒主编:《甲骨文字典》,四川辞书出版社,2003年,第662页。

⑧ 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,中华书局,1988年,第574页。

以上这些卜辞文献是目前为止所发现的与西王母有关的最早文字记载。《说文》云：“寮，柴祭天也。从火，从旡。旡，古文慎字，祭天所以慎也。”^①罗振玉云：“此字实从木在火上，木旁诸点象火焰上腾之状。”^②对于将“戎”与“祀”视为国之大事的殷人而言，“寮”的象形文字为“𣎵”、“𣎵”或“𣎵”^③，“米象木柴交积之形，旁加小点象火焰上腾之状，下或从火，会燔柴而祭之意。……祭名”。^④由此可见，“寮”实为一种祈福献祭的仪式。祈福时用豕、牛、羊等动物献于神灵，以求神灵的庇佑。

从卜辞记录来看，“寮”祭的对象有很多，其中之一就是“东母”与“西母”。“东母”、“西母”究竟是谁？徐中舒等所编的《甲骨文字典》中释“东母”为“神祇名”。^⑤丁山亦有“西母”为“月精”、“东母”为“日母羲和”的观点。^⑥陈梦家在《殷虚卜辞综述》中一方面以《礼记·祭义》中所言“日出于东，月生于西，阴阳长短，终始相巡”为根据，另一方面又以《史记·赵世家》“索隐”所记，代国有名东西为王父母的习俗，提出了“东母”与“西母”为“日月之神”的观点。陈梦家认为：“代国为殷子姓之国，《赵世家》‘将克二国于翟，皆子姓

①（东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第480页。

② 罗振玉：《增订殷虚书契考释》卷中（据东京东方学会1927年版影印），台北印书馆，1969年，第16页。

③ 徐中舒主编：《甲骨文字典》，四川辞书出版社，2003年，第1110页。

④ 同上。

⑤ 同上，第662页。

⑥ 丁山：《中国古代宗教与神话考》（据龙门联合书局1961年本影印），上海文艺出版社，1988年，第71-73页。

也’，《正义》云‘谓代及智氏也’。代既为殷后，所以代俗之宗日月之出入并称王父母，与卜辞之寮东西母，实有关系，所不同者代俗以日月为父母而卜辞东西均称母。”^①既然作为殷之宗族的代俗有宗日月的习俗，其俗源自殷人，所以以上学者提出了殷之祭“东母”、“西母”必与日月有关的观点。

同时，从人类对时空认知的原始思维的角度来分析，如果人类早期是通过观察太阳的东升西落来认识空间与时间的变化的话，那么“西母”并不仅仅指月，还可能指西沉的太阳。这样一来，“东母”与“西母”实际上与太阳在天空中的运行方位有关。“西母”与“东母”不但是人类早期时空感知形式的具象化表现，同时从殷商“重淫祀”、“厚鬼神”的文化背景来看，它们还是殷人神巫思想下的产物。

康德在《纯粹理性批判中》指出空间与时间是人类感知世界、认识自身与外界差别的基础，它是“一切现象之先天的方式条件”。^②时空观是人类在远古时期把握自然的过程中最先萌发的认知行为。《尸子》中所言：“天地四方曰宇，往古来今曰宙。”^③《文子·自然》曰：“往古来今谓之宙，四方上下谓之宇。”^④《庄子·齐物论》曰：“旁日月，挟宇宙，为其吻合。”^⑤“宇”指东、南、西、北等一切地点，浩瀚无涯，“宙”则指包

① 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，中华书局，1988年，第574页。

② [德] 康德：《纯粹理性的批评》，蓝公武译，商务印书馆，1997年，第59页。

③ (周) 尸佼：《尸子》卷下，清平津馆丛书本。

④ (战国) 辛钐：《文子》，明万历五年明子彙本。

⑤ (战国) 庄周撰，(西晋) 郭象注，(唐) 陆德明音义：《庄子·南华真经卷第一》，四部丛刊景明世德堂刊本。

括过去、现在、未来的一切时间，无穷无尽，亦即墨家在《墨子·经上第四十》所谓“久，弥异时也”、“宇，弥异所也”。^①早在先秦时期的文学作品中，我们的祖先已经有了对时空先天直观形式的整体认识。《诗经·豳风·七月》全篇采用了铺陈的笔法详细描述了农民一年间艰辛的劳作过程和他们的生活境况。诗歌中对空间场景（风俗景物）的叙述和对时间发展（劳动过程）的记载都隐含在了养蚕、纺织、漂染、酿酒、狩猎、凿冰、献祭等具体经验活动（农事活动）中。

时空究竟是什么？如何认识时空？在中国的古典神话中已经有所涉猎。屈原《天问》曰：“遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢闇，谁能极之？冯翼惟象，何以识之？明明暗暗，惟时何为？阴阳三合，何本何化？”^②在这里屈原提出了时空起源的问题。《后汉书·天文上》录张衡《灵宪》曰：“通而度之，则是浑矣……过此而往者，未之或知也。未知或知者，宇宙之谓也。宇之表无极，宙之端无穷。”^③这里，张衡提出了时空的有限与无限的关系问题。面对《山海经》中那一个浑浑无涯的空间，全文通过东南西北中、海内、海外、八荒四野的划分，详细地交代了各处各地的奇风异俗。在这本被袁珂称为“神话之渊府”^④的典籍中，《山海经》呈现出一个没有过去、现在和未来的时间概念，只有空间直观感受。面对无穷无

①（清）孙诒让：《墨子闲诂》卷十，清光绪三十三年刻本。

②（战国）屈原：《天问》，（宋）洪兴祖撰：《楚辞补注》，白化文等校点，中华书局，2001年，第85页。

③（南朝·宋）范晔撰，（唐）李贤注：《后汉书》卷一百《天文志第十》，百衲本景宋绍熙刻本。

④袁珂校注：《山海经译注·序》，上海古籍出版社，1980年，第1页。

尽的空间，我们只有将它分割为不同的部分之后，它才能被我们识别和认识。诚如王钟陵先生所言：“人类空间观念的最初形成，是对空间的分割开始的。”^①人类以自身作为参照物，将自我存在的空间分为前、后、左、右、中五个部分，才能将自身与他者加以区别，由此而形成了东南西北中远古祖先最初的空间方位观，并由此孕育出中国人对空间方位的重视与尊崇的思想。“西母”与“东母”在甲骨卜辞中的出现正是人类早期以自我为中心对空间方位的认知。

20世纪80年代，在河南濮阳西水坡仰韶文化遗址的45号墓中发现用蚌壳摆成的龙、虎图案，“濮阳西水坡第45号墓主人死后有3人殉葬，而且还在人骨架的左右两侧，用蚌壳精心地摆塑龙虎图案，充分反映了墓主人生前的地位和权力”^②。中国文化中以青龙、白虎、朱雀、玄武来象征四方的观念，都说明早在仰韶时期的中国古代文化思想中，存在着浓厚的空间意识，这种空间意识还与人的地位与权威相联系。在殷墟出土的甲骨中也有对四方风神的卜辞：

东方曰析，风（风）曰𩇑，

南方曰夹，风曰𩇑。

西方曰夷，风曰彝。

□北□方□曰□，风曰𩇑。^③

① 王钟陵：《中国前期文化——心理研究》，重庆出版社，1991年，第6页。

② 濮阳市文物管理委员会、濮阳市博物馆、濮阳市文物工作队：《河南濮阳西水坡遗址发掘简报》，《文物》，1988年第3期，第76页。

③ 杨树达：《甲骨文中四方风名与神名》，《积微居甲文说》（下），上海古籍出版社，1986年，第77-78页。

这种四方神灵的观念，发展到《山海经》中已经用“析”、“因”、“石夷”和“鳧”来指代，俨然已经神人化了。^①《周礼·天官冢宰》云：“惟王建。辨方位正。体国经野。设官分职。以为民极。乃立天官冢宰。使师其属。而掌邦治。以佐王均邦国。”郑玄注曰：“辨，别也。别四方，正君臣之位。君南面臣北面之属立谓。”^②由此可见，空间四方观念在中国传统文化中不但区别地理空间位置，还与君臣、上下等等级观念相关。

姬周位于殷商之西，所以在周之典籍中就以“西土”为尊。对此，丁山曾以《诗经》、《逸周书》等记载为据，提出：“上考之周初文献，武公、周公之诰命，亦往往自称西土之人，《商誓》之‘斯用显我西土，昔在西土，西土疾勤，予维及西土。’武王既屡称西土矣。”^③而中国传统思想中的“五帝”思想，实际就是始于殷商时期空间位置“五方”观，“黄帝，盖因九天黄道得名；即汉儒传说五色帝，亦无非日月行道之代名。……以上帝为主，附以方帝之东、南、西、北四帝，即为五帝”。^④葛兆光先生曾对中国古代思想中的空间思想有过详细的解释。他指出：“中国古代思想世界一开始就与‘天’相关，在对天体地形的观察体验与认识中，包含了宇宙天地有中心与边缘的思想，而且潜含了中国古代人们自以为居于天地中心的想法……对天地的感觉与想象也与此后中国人的各种抽象观念有极深的关系。……由天地四方的神秘感觉和思想出发的运思与想象，

① 杨树达：《甲骨文中四方风名与神名》，《积微居甲文说》（下），古籍出版社，1986年，第78页。

②（东汉）郑玄注，（唐）陆德明音义：《周礼》卷一，四部丛刊明翻宋岳民本。

③ 丁山：《古代神话与民族》，商务印书馆，2006年，第57页。

④ 同上，第94页。

是中国古代的思想的一个原初起点，换句话说，是古代中国人推理和联想中不证自明的基础和依据。”^①不仅汉族，许多少数民族的传统习俗对空间方位也十分重视。如信奉萨满教的赫哲族所尊崇的风神“卧杜妈妈”，其居住地就在东方的地洞中，当人们祈求东风时，便向东方献祭叩拜。在土家族的众多神祇中，就有代表空间四方观念的“四方神”一类的神灵。在“以己度物”的认知的引导下，中国古代思想有了东南西北中的五方空间思想。

不但如此，更重要的是这样的识别还与人类早期对于时间的认识紧密地结合在一起。诚如康德所言，“空间代表事物的并存关系，时间则代表事物的联系关系”。^②在中国人早期的时空观中，二者总是密不可分的。

杨树达在《甲骨文中四方风名与神名》一文中就曾详尽地论述过卜辞中四方风神与时间的关系。文中杨树达以甲骨卜辞与《周礼》、《尧典》、《尔雅》、《说文》等互证，指出：“东方曰析者，此殆谓草木甲坼之事也。《易解·彖传》曰：‘天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼，解之时大矣哉！’……盖南为夏方，夏为草木著莢之时，古殷人名其神为莢也。……西方曰𩇑，风曰彝，……甲文作𩇑者是也。盖西为秋分，草木斂实，古殷人名其神为𩇑也。……北方曰口，……疑其宛字，是也。宛者，《说文》云：‘屈草自覆也。’段注云：‘宛与蒹，蒹与鬱，声义皆通，是也。’……宛屈草自覆之义虽不甚明，然其

① 葛兆光：《中国思想史》第一卷，复旦大学出版社，2010年，第19页。

② 杨祖陶、邓晓芒著：《康德〈纯粹理性批判〉指要》，人民出版社，2001年，第74页。

言为草木之事，自无疑意。……《尧典》言平在朔易，日短星昴，以正仲冬。朔者，北方也。盖北为冬方，冬时阳气闭藏，万物潜伏，有蕴鬱伏蔽之象，故殷人名其神曰宛。……四方与四时相配，为古籍中恒见之说。”^①四方与四时加以配合来认识时空的关系，是中国人早期思想中一个显著的特点。太阳又以其每一天东升西落的空间位置的更迭成为人类区分四方观念中最主要的标识。

从文化人类学现有的大量材料来看，人类的空间辨别最早来源于与人们生活密切相关的自然现象——太阳。“東者，动也。官溥曰，从日而木中。”^②“木”即扶桑，神话传说中太阳升起的地方。太阳升起之地为东，太阳沉落之地则为西，故《说文》曰：“西，鸟在巢上也。象形，日在西方而鸟栖，故因以为东西之西也。”^③倦鸟归林之时代表日落之际，太阳东升西降成为识别东西方位和时间运行的第一个标杆。郑玄注《周礼·天官冢宰》亦有“考工匠人建国水地以县置，执以县视，以景为规，识日出之景与日入之景。”^④中国古代利用日影计时的工具——“日晷”就是人类早期混沌时空观的最好确证。由上所述，我们有理由认为，卜辞中的“东母”与“西母”实际上是中国人早期思想中对东、西的方位意识与太阳东升西沉的时间

① 杨树达：《甲骨文中四方风名与神名》，《积微居甲文说》（下），上海古籍出版社，1986年，第80-81页。

②（东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第271页。

③ 同上，第585页。

④（汉）郑玄注，（唐）贾公彦疏：《周礼注释》卷一，《十三经注疏》（上），上海古籍出版社，1997年，第639页。

意识的拟人化认识，这也是西王母原生神格生成的主要质素。

太阳是世界各个民族的神话传说中一个普通的母题。崇日的习俗也是各个民族常见的民俗现象。希腊神话中的“许配利翁”（Hyperion）、“赫里俄斯”（Hyperion）和“阿波罗”（Apollo）都是太阳神。赫里俄斯是许配利翁和提亚（Thea）的儿子。希腊神话中他头戴金冠，常常驾着四匹马拉的烈火马车在天空巡游，为人世间带来光明。此外，日本神话中的“天照大神”、北欧神话中的“苏尔”（Sol）、苏美尔神话中的“乌图”（Uttu）都是太阳神的形象。值得注意的是，在古埃及信奉太阳神“拉”（Ra，抑或 Rah），他的形象或是一枚日轮，或太阳作为他的眼睛。除了 Ra 以外，古埃及还有对朝日之神“阿顿”（Aton）和日暮之神“阿图姆”（Atum）的祭祀崇拜。在埃及神话中，“拉”在日出之时被称为“阿顿”，而在黄昏落日之际被称为“阿图姆”。^①这与殷人对西母和东母的尊崇相类似。在人类早期的文化心理和原始思维中，太阳日复一日东升西落，为大地带来了黎明与希望，始终如一的运行特点，为人类带来的是永恒与不朽。泰勒在《原始文化》中通过对道尔比尼（Alcide d'Orbigny, 1802—1857）太阳崇拜的研究指出，太阳崇拜“跟太阳赋予勃勃生机的力量受到欢迎，其自然中的一切生命随着它的消失停息下来的现象联系起来”。^②人们祭祀太阳，将太阳作为自己的祖先，或将其作为战胜邪恶的英雄，围绕太

① [法] 克洛德·埃尔费特：《埃及神话》，侯应花译，天津教育出版社，2006 年，第 75 页。

② [英] 爱德华·泰勒著：《原始文化》（重译本），连树生译，广西师范大学出版社，2005 年，第 630 页。

阳，世界上许多民族衍生出许多美丽动人的神话传说。

从人类认知发展角度来看，太阳的东升西沉是对经验世界和现象的纯感性的直观体验。当中既包含以我为主体的空间视角的体验，又指借助太阳空间移动来体悟时间的直接感受。《尚书·尧典》中就有帝尧命令羲和观察太阳运行轨迹来指导农事的记载。在太阳一日的运行轨迹中，东升西沉成为其中两个最直接、最重要的观测点，“日出”与“日落”遂成为人类早期率先关注的时空对象。《史记·匈奴列传》记云：“单于朝出营，拜日之始生，夕拜月。”^①匈奴作为夏之后裔，依然延续着古老的拜日习俗。类似的记载亦见于《礼记》。《礼记·祭义》云：“夏后氏祭其闇。”卫湜注云：“闇者，日既没而黑。”^②故“夏后氏祭其闇”就是指日落之时对西沉之日进行祭拜。为什么出日、入日能引起早期人类的关注？并能衍生如此多的祭祀仪式、民俗信仰？英国语言人类学家弗雷德里赫·麦克斯·缪勒（Friedrich Max Müller, 1823—1900）给予如下解释：

“日出是自然的启示，它在人类精神中唤起依赖、无助、希望与欢乐的情感，唤起对更高力量的信仰。这是一切智慧的源泉，也是所有宗教的发源地。如果说日出唤起了第一批祈祷者、进而第一次唤起献祭的激情，那么日落唤则是心灵发抖焦虑的时刻。”^③

①《史记》卷一百十《匈奴列传第五十》，中华书局，2003年，第2879页。

②（宋）卫湜撰：《礼记集说》卷一百十一，清通志堂经解本。

③〔英〕麦克斯·缪勒：《比较神话学》，金泽译，上海文艺出版社，1989年，第100页。

从人类早期文化心理角度来看，如果东升之日带来了光明，西沉之日意味着黑夜的来临，太阳方位的变化与这种变化导致的人类心理层面对光的感受的改变，正是西王母以太阳为主体的原生神格形成的原因。德国哲学家恩斯特·卡西尔（Ernst Cassirer, 1874—1945）在《神话思维》一书中引特路斯尔·伦德在《时间转变中的天象概念和宇宙观》一文中的观点提出：

“方位意识和对光的感受性，是人类智慧的两种最根本的和根深蒂固的表现形式。就是通过这两条途径，个体和种族获得他们最基本的精神发展。正是从这个角度，存在本身向我们每个人提出的重大问题才得以解决：你是谁？你是什么？你该做什么？……对于地球上的每个居民来说，这个本并不发光、但光明与黑暗、昼与夜相互交替的球体，是他思维能力的最早推动力和最终归宿。不仅我们的地区，还有我们自己，我们的精神自我，从我们第一次惊愕地看到光，到我们最发达的宗教和道德情感，都源于太阳和受太阳的滋养……不断发展的。对昼与夜、光明与黑暗之区别的见解，是一切人类文化发展的最深层的活力。”^①

太阳的空间位置移动以及所引发的黑夜与白昼的交替，二者都能在心理层面激发人类的敬畏与赞美之心。因此，夏人不仅有崇日习俗，同时还保持着祭闇的传统，殷人习俗中也有与

① [德] 恩斯特·卡西尔：《神话思维》，黄龙保、周振选译，中国社会科学出版社，1992年，第111页。

日之出入相关的尊崇思想，对太阳的东升西沉的祭祀成为殷商贵族日常祭仪之一。甲骨卜辞记云：

乙巳卜王宾日——弗宾日。 佚 872 武丁卜辞^①
戊戌卜内，乎雀𠂔于出日于入日宰。 乙 2065^②
丁巳卜又出日——丁巳卜又入日。 佚 407^③
…出入日，岁三牛。 粹 17^④

又：

甲午卜贞，又出入日。 屯南 11^⑤
弜又出入日。 屯南 12^⑥
…出入日戔三牛。 粹 17^⑦
丁巳卜，又出日。丁巳卜，又入日。 佚 407^⑧

这里所言的“出日”乃指东方升起之日，“入日”则指西沉之日。“𠂔”与“又”就是与日出、日落相关的祭仪，“酒”、“牛”、“宰”则是迎日送日的祭品。“宾”则说明对“出日”与“入日”的献祭物品与祖宗祭祀之物无二。据陈梦家考证，“宾”

① 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，中华书局，1988年，第573页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 姚孝遂、肖丁：《小屯南地甲骨考释》，中华书局，1999年，第77页。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

与“御”、“又”和“践”都是与祭祀太阳的“出日”、“入日”相关的祭法。^①姚孝遂、肖丁二人在《小南屯地甲骨考释》一书中也指出：“郭沫若在《考释》中就曾云：‘殷人于之出入均有祭。’《殷契佚存》407有辞云：‘丁巳卜，又出日。丁巳卜，又入日。’此之‘出入日戔三牛’为事正同。唯此出入日之祭同卜于一辞，彼出入日之侑同卜于一日，足见殷人与日盖朝夕礼拜之。《书·尧典》‘寅宾出日’，又‘寅践入日’，分属春秋。礼家有‘春分朝日，秋分夕月’之说，均是后起。”^②“侑”，高悬在天空中的太阳，“侑祭”即殷人在春分之日对太阳献祭的一种仪式，既有对日出之祭，也包括落日之仪，亦即《礼记·郊特牲》所言“郊之祭也，迎长日至也，大报天而主日也”^③的仪式。据此可得，卜辞中“东母”与“西母”实为对太阳东升西沉这种经验现象的表述。以“母”尊称，如《史记·赵世家》“索隐”引谯周语：“代俗以东西阴阳所出入，宗其神，谓之王父母。”实为殷人以太阳运行轨迹作为万物之始终的太阳崇拜的思想，这种原始宗教思想由于殷周更迭，逐渐被宗庙文化、史官文化所取代。老子《道经上·河上公章句第一·体道第一》曰：“无名，天地始；有名，万物母。”^④女性是万物之“始”。“始”，开端之义。《说文》曰：“始，女之初也。”^⑤母亲的“母”

① 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，中华书局，1988年，第573—574页。

② 姚孝道、肖丁：《小屯南地甲骨考释》，中华书局，1999年，第77页。

③（东汉）郑玄注，（唐）陆德明音义：《纂图互注礼记》卷八，四部丛刊景宋本。

④（周）老聃撰，（西汉）河上公注：《老子河上公注》，四部丛刊景宋本。

⑤（东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第617页。

字,《说文》曰亦“从女,像褰子形。一曰像乳子也”。^①“西母”体现出殷人以太阳的西沉东升为始、终代表的信仰。以“王”字配“西母”即于省吾所云:“西母也,加王乃尊大之义。”^②又文翔凤著《皇极篇·洛书子于迈录》记云:“史称西王母之在昆仑者,非特仙媪而已矣。……所谓媪神者耶,王母盖大母,称天地人大父母。《易》曰受兹介福,于其王母。”^③以天地为父母,“母”即“大”之义,实际上是对“西沉”之日的尊崇。据此可以得出这样的结论:西沉之日—西母—西王母。这不但是人类早期对于时空的混沌模糊的认识,还是人类早期文化心理对关系与秩序^④的直观体验,西王母原生神格与太阳密切相关。

西王母的原生神格实为太阳,这在东汉时期出土的汉画像石(砖)中以及东汉三国时期的铜镜中可以得到佐证。例如,在山东嘉祥县满硐乡宋山村北出土的东汉桓、灵帝时期(约公元147—189年)的宋山小石祠东壁画像,保存在陕西绥德县博物馆的东汉永元八年(公元96年)的杨孟元墓前室后壁的西王母端坐画像,现存于陕西省碑林博物馆的东汉时期绥德墓门楣画像,1983年在四川彭山江口乡双河崖墓出土的东汉时期彭山一号石棺中的西王母画像,铭文显示铸造于东汉中平四年(公元187年)的神人神兽画像镜,铭文显示铸造于建安二十二年

①(东汉)许慎撰,(清)段玉裁注:《说文解字注》,浙江古籍出版社,2006年,第614页。

②萧兵:《楚辞与神话》,江苏古籍出版社,1987年,第439页。

③(明)文翔凤:《皇极篇》卷二十一,明万历刻本。

④[德]莱布尼茨:《人类理智新论》,陈修斋译,商务印书馆,1982年,第130—131页。

(公元 217 年)的重列神兽镜等。在这些考古文物中发现西王母图像常常与太阳图形结成一体。并且结合汉画像石和铜镜等实物中西王母图像系统演变轨迹来看,作为时空表征的太阳的原生神格逐渐被以“鸟”为主体的另一个神话意象所代替。

第二节 西王母神话传说中的鸟意象

“鸟”是西王母神话传说中的重要组成部分,也是构成西王母画像体系不可或缺的环节。涉及西王母与“鸟”之关系的汉文献典籍有很多,除了《山海经·海内北经》中为西王母“取食”的“三青鸟”以外,主要有以下记载:

“《汉武故事》曰:七月七日上于承华殿斋,正中,忽有一青鸟从西方来集殿前上问东方朔,朔曰:‘此西王母欲来也。’有顷,西王母至,有二青鸟如鸟挟侍王母傍。”^①

“至二唱之后,忽天西南如白云起,遥趋宫庭间。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(音乘)狮子,或御白虎,或骑白麋(音麟),或控白鹤,或乘科车,群仙数万,光耀庭宇。既至,从官不复所在。唯见王母乘紫云之辇,驾九色斑龙,别有五十天仙侧近鸾舆。”^②

①(北宋)吴淑撰:《事类赋》卷五《岁时部》,宋绍兴十六年刻本。

②(东汉)班固撰:《汉武帝内传》,明正统道藏本。

“汉武帝好仙道，祭祀名山大泽以求神仙。时王母遣使乘白鹿，告帝当来，乃供帐承华殿以待之。七月七日漏七刻，王母乘紫云车而至于殿西南面，东向，头上戴七胜，青气郁郁如云，有三青鸟，如乌大，使侍母旁。时设九微灯。帝东面西向，王母索七桃，大如弹丸，以五枚与帝，母食二枚。帝食桃辄以核著膝前，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。由此世人谓方朔神仙也。”^①

“永和九年秋九月，重华欲伐西河相张祚。……冬十月无而雷声皆东南，引日暴出，如火中有三足鸟，形见分明。”^②

“昆仑之山有铜柱焉，其高入天，所谓天柱也，围三千里，周圆如削，下有回屋，方百丈，仙人九府治之，上又大鸟，名曰希有，南向张左翼覆东王公，右翼覆西王母，背上小处无羽，一万九千里，西王母岁登翼上会东王公也，其柱铭曰：‘昆仑铜柱，其高入天，圆周如削，肤体美焉。’其鸟铭曰：‘有鸟希有，碌赤煌煌，不鸣不食，东覆东王

①（西晋）张华撰：《博物志》卷八《史补》（据钦定四库全书影印），上海古籍出版社，1990年，第31页。

②（南北朝）崔鸿撰：《十六国春秋》卷七十三《前凉录四》，明万历刻本。

公，西覆西王母，王母欲东，登之自通，阴阳相须，唯会益工。’”^①

“弘农杨宝性慈爱，年九岁至华阴山，见一黄雀为鸱梟所搏，逐树下，伤瘢甚多，宛转复为蝼蚁所困，宝怀之以归，置诸梁上，夜闻啼声甚切，亲自照视，为蚊所啮，乃移置巾箱中，啖以黄花，逮十余日，毛羽成，飞翔朝去暮来，宿巾箱中，如此积年，忽与群雀俱来，哀鸣绕堂，数日乃去。是夕宝三更读书，有黄衣童子曰：‘我王母使者，昔使蓬莱，为鸱梟所搏，蒙君之仁爱见救，今当受赐南海。’别以四玉环与之曰：‘令君子孙洁白，且从登三公事如此环矣。’宝之孝大闻天下，名位日隆。子震，震生秉，秉生彪，四世名公。及震葬时，有大鸟降，人皆谓真孝招也。”^②

“轩渠国，其国多九色鸟，青口绿头……亦名九尾鸟，亦名锦凤。……恒从弱水西来，或云是西王母之禽也。”^③

“王母若练雀，青色，尾最长，有钱如孔翠。瑶中有王母裘，织成钱文，予意以为西王母所服。云（韡）娘笑曰：君不闻：‘子规夜啼山竹裂，王母昼下云旗翻’耶？”^④

①（西汉）东方朔：《神异经·中荒经》，中华书局，1991年，第27-28页。

②（南朝·梁）吴均撰：《续齐谐记》上册，中华书局，1980年，第1-2页。

③（宋）乐史撰：《太平寰宇记》卷一百八十五《四夷十四·西戎六》，清文渊阁四库全书补配古逸丛书本。

④（明）郎霭著，蓝鸿恩考释：《赤雅》，广西民族古籍办，1995年，第122页。

“王母：本系西王母，张衡《思玄赋》：‘聘王母于云台，兮’，李贤注曰：‘王母，西王母也。’《赤雅》指的鸟名。见《酉阳杂俎》：‘齐郡函山有鸟，足青，嘴赤黄，素翼，降（颡），名王母使者。’”^①

从以上叙述来看，西王母神话传统系统中的“鸟”之形象大致分为两类，一种是以《山海经·海内北经》中“三青鸟（乌）”为代表；其二是以《神异经·中荒经》、《汉武故事》、《续齐谐记》中的“希有”代表。与前者相比，后者带有明显的仙化色彩和人格化倾向。从《山海经·西山经》到《大荒西经》，继而到《海内北经》中的西王母，其形象发生明显的转变，如果说前两者还带有“半人半兽”的图腾特征，那么《海内北经》中的西王母已经逐步向“人王”现象递变。最初以太阳运行活动为具体感性关照对象的西王母原生神格也随之衍变为“鸟”的形象，继而出现在西王母神话传说体系中。从日到鸟的转换是与人类早期对于鸟与日之关系的认识密切相关的。

中国汉文献中对于太阳与鸟之关系的记载不胜枚举，仅以先秦两汉时期的典籍来看，在《山海经》、《楚辞》、《淮南子》、《焦氏易林》、《论衡》都有关于日与鸟的描述。《山海经·大荒东经》记云：“大荒之中，有山名曰擎摇颡羝，上有伏木，柱三百里，其叶如芥。有谷曰温源谷，汤谷上有扶木。一日方至，

①（明）邝露著，蓝鸿恩考释：《赤雅》，广西民族古籍办，1995年，第122页。

一日方出，皆载于乌。”^①“鸟负日出”是文献中较早关于日与鸟关系的叙述。屈原《天问》中也曾诘问：“羿焉毕日，乌焉落羽。”王逸注引古本《淮南子》云：“尧命羿仰射十日，中其九，乌皆死，堕其翼。”^②刘安《淮南子·精神训》则记曰：“日中有踰乌。”高诱注云：“踰犹蹲，谓三足乌也。”^③羿射十日的神话，在焦氏《易林》中异化为羿射十乌的故事，其《履之第十》云：“十乌俱飞，羿射九雌，雄得肚全，虽惊不危。”^④王充《论衡·说日》亦云：“日中有三足乌。”^⑤根据这些文献的记载，我们知道鸟（乌）与日之间存在一致性的真实关系。这种关系首先源自人类早期思想对日之升起与鸟鸣或飞行之间存在因果关系的联想。早期人类在日常生活中发现，每当清晨第一缕阳光出现，林中的鸟儿已经开始一天捕食；当落日来临，倦鸟西归。喧嚣的鸟叫与旭日东升、太阳西沉与鸟儿归巢在同一时刻建立了一种关系，即太阳似乎是被鸟声呼唤出来，鸟成为太阳东升西沉的载体。在河南庙底沟类型的彩陶鸟纹中，苏秉琦先生对这些鸟纹图形进行了排列，如图 1-2-1^⑥：

①（清）郝懿行笺疏：《山海经笺疏》（海王村古籍丛刊），中国书店，1991年，第417-418页。

②（宋）洪兴祖撰，白化文等点校：《楚辞补注》，中华书局，2000年，第96-97页。

③何宁：《淮南子集释》（中），中华书局，1998年，第508页。

④（西汉）焦延寿：《焦氏易林》卷一，《丛书集成初编》，商务印书馆，1939年，第43页。

⑤（东汉）王充：《论衡》，《诸子集成》（七），中华书局，1996年，第111页。

⑥苏秉琦：《苏秉琦考古学论述选集》，文物出版社，1984年，第166页。



图 1-2-1 泉护村庙底沟类型典型器物鸟纹

据此我们可以看出，尽管从图 II 图 V 的图像演变过程中，日的形象已经被抽象为一条弧线，但是图 I 中鸟负日飞行的寓意还很明显。

其次，人们的日常神话离不开太阳。太阳是时空的标识，代表着一定的关系与秩序。同时，在实际生活层面上看，太阳为大地带来了万物生长所需要的热能与光源，离开了太阳的滋润，人类生活无法想象。同时，对于生活在中原和北方地区的人们而言，伴随着燕雀等鸟类一年一度的迁徙，农作物、各种植被会出现春荣冬枯、夏长秋实的规律。如《左传》昭公十七年所记：“伯赵氏，司至者也。”《注》云：“伯赵即伯劳也，一名博劳，一名鸠。秋月以所捕动物贯于小枝，储作冬粮，分谓春分、秋分。燕以春分来，秋分去，故名。”《杜注》云：“以夏至鸣，冬至止。”^①《孟子·滕文公章句上》曰：“𪚩，博劳也，恶声之鸟，南蛮之声。”并引《杜注》曰“伯赵，即伯劳也。以夏至鸣冬至止。”^②以鸟为四季节气的标识，是一个传统农耕社会生产经验的积累，故古有“鸠知四时之候”（王嘉《拾遗记》）的说法。

鸟类的春归如同太阳的东升一样，都预示着生命的勃发。

① 杨伯峻编著：《春秋左传注》（修订本），中华书局，2000年，第1387页。

②（清）吴昌宗撰：《孟子》卷三，《四书经注集证》，清嘉庆三年刻本。

所有这些不是特定的事件，而是经年累月形成的生活与生产的感官经验。自然科学的不发达正好为这种经验的解释留下了足够的空间，从而形成了鸟负日飞翔——人类早期对二者关系的一种“幻想性解释”（泰勒语），并由此滋生出大量的日乌同体的神话。如《拾遗记》卷一云：“少昊以金德王，母曰皇娥，处玄宫而夜织，或乘浮木而昼游，经历穷桑苍茫之浦。时有神童，容貌绝俗，称为白帝之子，即太白之精，……与皇娥（女燕）戏，……穷桑者，西海之滨，有孤桑之树，直上千寻，叶红椹紫，万岁一实，食之后天而老。帝子与皇娥泛于海上，以桂枝为俗，结薰茅为旌，刻玉为鸠，置于表端，言鸠知四时之候，故《春秋传》曰：‘司至’是也。……及皇娥生少昊，号曰穷桑氏，亦曰桑丘氏。……少昊以主西方，一号金天氏，亦曰金穷氏。时有五凤，随方之色，集于帝庭，因曰凤鸟氏。”^①这里的少昊，即五帝之少皞，据《左传》昭公十七年，郑子对昭公所言“少皞摯之立也，凤鸟始至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名”。^②少皞在古史中是以鸟为图腾的氏族部落首领。不仅如此，根据前述“西方”与太阳的关系，“少昊以主西方”，“一号金天氏”，少昊还与金色的太阳相关，因此，少昊或为中国古史中比较早的以“鸟”形为主体的太阳神的形象。

20世纪80年代在四川彭县、广汉等地出土的东汉画像砖中就有“羽人日神”的图像（图1-2-2^③）。此图像日神人首鸟

①（东晋）王嘉著：《拾遗记》卷一，中华书局，1991年，第16-17页。

② 杨伯峻编著：《春秋左传注》（修订本），中华书局，2000年，第1387页。

③ 四川博物馆：《四川彭县等地新收集到的一批画像砖》，《考古》1987年第6期，第535页。

身，胸负日轮，且日中还有一金乌，代表西王母身边的日神。另外在连云港西南锦屏山马耳峰南麓的将军崖的壁画上有大量的太阳神图案。陆思贤先生经过考证，提出这是“鸟喙

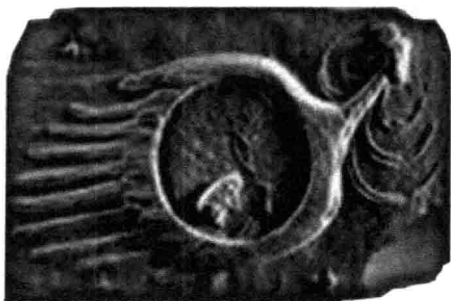


图 1-2-2 羽人日神

人面纹为主的太阳神群像图”。^①另外，在一些文献中，燕雀等鸟类还被称为“阳精”。如《楚辞·天问》注引《春秋元命苞》云：“日中有三足乌者，阳精也。”^②此条还见于《初学记》卷三十。^③张衡《灵宪》也有“日者阳精之宗，而成乌，乌有三趾，阳之类也”^④的说法。

日鸟结合作为中国文化古老的记号在许多民间传统习俗中也能被发现。如《节序同风录·初一》中就记载了古代朔日蒸食太阳糕的传统，“日未出时，拾邻家弃余置中庭，以灰围之，如元旦，曰小迓富画红绫为日光，内作火焰环绕一乌，三足鼓翼，张喙立若木之枝，向日张之。早兴癸拜，或刻木作三足乌供之食。日糕白糖和粳粉蒸作，糕上印乌形，癸日毕家人分食，

① 陆思贤：《神话考古》，文物出版社，1998年，第86页。

②（宋）洪兴祖撰，白化文等点校：《楚辞补注》，中华书局，2000年，第97页。

③（唐）徐坚等著：《初学记》上册，中华书局，2004年，第732页。

④（东汉）张衡：《灵宪》，《全上古三代秦汉三国六朝文》卷五十五，（清）严可均校辑，中华书局，1999年，第776页。

曰太阳糕又曰鸡糕。”^①

除了燕雀一类的鸟类以外，许多少数民族地区还流传着公鸡唤日的神话传说，这与公鸡报晓的生活经验密切相关。

在贵州西部苗族地区流传着《公鸡唤日月》，讲述了公鸡帮助苗家人唤出日月的故事：“曾有古歌咏唱道，从前亘古世纪初，太阳出来八个，月亮露面有四双。晒得人们遍体烫乎乎，晒得地上万物干焦焦；……老人们相聚想办法，砍来岩桑树杆做成弩，砍下岩尖头做成箭；……老人们对日射，射中一箭中一对，一个是太阳，一个是月亮。……最后来的一个太阳颤惊惊，最后来的一个月亮惊抖抖，两个立即转回去，怎么也出不来了。……太阳月亮不出来，庄稼种下没法长，世上的人没法来生存。……老人们差遣大公鸡：你的声音清脆又悠扬，你去呼喊太阳月亮快出来。喔！喔！喔！公鸡拍翅一声啼，太阳姑娘梳妆打扮好，月亮小伙梳妆打扮好。喔！喔！喔！公鸡拍翅叫两声，太阳姑娘启程了，月亮小伙启程了。公鸡拍翅叫三声，白天太阳出来了，夜间月亮出来了。老人封冠又加冕，赠把梳子送给公鸡戴。公鸡会用不会别，梳背别在脑壳上；公鸡会梳不会装，梳齿颠倒朝天戴。”^②

流传于云南独龙江流域的独龙族神话传说《猎人射太阳》中也有“公鸡唤日”的情节：在远古的时候，天上有两个太阳，总会死一块儿挂在空中，大地如同火塘一般炙热。有一位独龙族的神箭手决心射下其中一个太阳为民除害。他拉开弓，射落

①（清）孔尚任撰：《节序同风录》，清钞本。

② 苗青主编：《西部民间文学作品选》，贵州民族出版社，1998年，第35—37页。

了男太阳，女太阳吓得躲进山里不再出来。刹那间，大地一片漆黑，人们无法劳动与生活，于是只好请来一只大雄鸡将太阳呼喊出来。^①此外在云南哈尼族流传的神话传说《为什么鸡叫太阳出来》中也有类似的描写：在很古很古的时候，天上有九个太阳。寸草不生，人们生活很困难。人们想了许多办法，但是都不行。最后有一位力大无穷的勇士俄普浦罗用大弓射落了八个太阳，最后一个太阳躲到了山背后。但是没有了太阳，大地变冷了，庄稼无法种出来，最后大家请来了一只五彩斑斓的大公鸡用它美丽的嗓音呼喊出了最后一个太阳。^②

无论是汉文献中鸟日同体的神话传说，还是鸟负日飞行的图像，抑或少数民族流传的“公鸡唤日”的情节，它们都是人类早期在适应生活的过程中，面对着自然、社会中出现的种种基本问题所创造出的一个特殊同时又符合社会需要，并获得大多数人认同的一种认知世界的方式。“鸟——太阳——西王母”，“太阳”作为西王母的原生神格，以其为中介，将“鸟”的文化意象融入了西王母的神话传统系统中，并进一步生成了西王母神话传说中以“日”、“鸟”为中心的生殖崇拜的内容。

第三节 西王母神话传说中的生殖信仰

与西王母生殖神格特征相关的文献记载并不多，主要见于

① 李子贤编：《云南少数民族神话选》，云南人民出版社，1990年，第537—538页。

② 同上，第123—125页。

以下记录：

“稷为尧使，西见王母，拜请百福，赐我嘉子。”^①

“《易》曰：‘西王母，西南坤位也。’长养万物之所也。……坤居西南，西南得朋，受福于西王母。”^②

“豫章人刘广，年少未婚，至田舍见一女子，云：‘我是何参军女，年十四而夭，为西王母所养，使与下土人交。’广与之缠绵。其日于席下得手巾，裹鸡舌香。其母取巾烧之，乃是火沅。”^③

《永康镜铭》：“镜画佛像甚工，字在方格中。凡四字文，云：‘永康元年，正月丙午，黄白作竟。……买者富昌，□高作官，立至公侯，天王日月，上有东父，式西王母，宜吉孙子。’”^④

此外在《神异经·中荒经》中也有“其鸟铭曰：‘有鸟希有，……东覆东王公，西覆西王母，王母欲东，登之自通，阴

①（西汉）焦延寿撰，佚名注：《焦氏易林》卷一《坤之第二·噬嗑》，士礼居丛书景刻陆校宋本。

②（明）郭正域撰：《合併黄离草》卷十七《浩封徐母李太夫人荣寿序》，明万历刻本。

③（东晋）陶潜撰：《搜神后记》卷五，明崇祯津逮秘书本。本条亦见于《法苑珠林》四九。

④（清）毕沅撰：《中州金世记》卷一，清乾隆刻经训堂丛书本。

阳相须，唯会益工。”的记载。

“西王母，西南坤位也”，“坤”，《易》曰：“元，亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷，后得主，利。西南得朋，东北丧朋，安贞吉。”《易经》中“坤”卦乃同卦相叠，皆为阴爻，用以象地。《说文》注曰：“《说卦传》曰：‘坤也者，地也。万物皆致养焉。’”^①“牝”，《说文》云：“牝，畜母也。”^②郭沫若在《释祖妣》一文中就曾指出，“牝”与“牡”实为“祖”与“妣”的最初字形，“殆以表示性别而已”。^③所以“坤”在《易》中代表至阴之义。大地为万物生长之本，尊地为母曰“阴”，故《易》之《彖》曰：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。”

如果抛开历代释“坤”的政治伦理学说的外衣，从早期人类“以己度物”的思维特性来看，“坤”实际上还与女子“阴户”有关。“坤”，《说文》云：“坤，从土申，土位在申。”^④“申”，甲骨文中作“𠄎”、“𠄏”、“𠄐”^⑤等形。《说文》引《律书》曰：“申，言阴用事。”^⑥作为象形文字的“申”，本义空中一闪而过的雷电相关。但是有学者提出，从“申”的篆文“𠄎”的字形来看，“申”还与男女之间的性行为有关。这是人类早期

①（东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第682页。

② 同上，第50页。

③ 郭沫若：《郭沫若全集考古编》第一卷，科学出版社，1982年，第40页。

④（东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第682页。

⑤ 徐中舒主编：《甲骨文字典》，四川辞书出版社，2003年，第1599页。

⑥（东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第746页。

对于男女性交行为的描述，而“坤”或指女性的性器官。周清泉曾在《文字考古》中对《易》中乾坤之道进行过解释。他提出：“‘乾，阳物也’，是男生殖器。……字本作重，甲骨文就有重字，象纺锤形，是商人纺丝成线的工具。……与阳物的下垂形相同，故民间俗语叫阳物为‘垂子’。”^①既然“乾”为阳物，“乾道成男”，“坤”为阴物，“坤道成女”，因此《易·系辞》所言“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生也。夫坤，其静也翕，其动也闢，是以广生言”是指“阳物在性交中的动态，即在阴户内的进退动作”。^②

龚维英先生曾就红山文化器皿纹饰中出现的“▽”进行论述时，引用了卫聚贤的观点，指出这个符号“和商、周甲文中的‘帝’字主要组成部分‘▽’形相同，都应是象征女性生殖器。卫聚贤说：在新石器时代的彩陶上多有三角形如‘▽’的花纹，即是女子生殖器的象征。此三角形演变为上帝的‘帝’字。铜器的‘▽己丁父癸’鼎，及‘▽己且丁父癸’卣，上一字‘▽’为帝。”^③出土的考古材料可以证明，在人类早期社会形态中存在着对女阴为代表的生殖信仰。这样一来，以“西王母”为“坤”，实际指西王母文化中还包含着阴阳交合的生殖文化的思想，所以焦氏《易林》才有向西王母求子之说。既然西王母配以“坤”位，那么需要另一位能配以“乾”位的神祇，东王（皇）公自然成为西王母的男性配偶。随着两汉时期黄

① 周清泉著：《文字考古》第一册，四川人民出版社，2003年，第8-9页。

② 同上，第9页。

③ 龚维英：《从殷商玄鸟图腾的衍变论图腾崇拜和生殖崇拜的兴替》，《贵州文史丛刊》，1986年5月，第108页。

老学说、阴阳五行之术的盛行，东皇公、西王母作为阴阳二体的象征符号不断得到强化，遂成为道教思想主流文化之一。一旦西王母作为女仙之宗的形象被确立以后，阴阳交合的行为与之不相符合，而这样的任务便由其身旁的侍女来完成，遂有了《搜神后记》中刘广与西王母身旁女子交合的逸闻传说。

西王母文化中所具有的生殖崇拜的痕迹由何而来？从西王母原生神格来看，一方面与人类早期对太阳的崇拜相关，另一方面也与“鸟”所代表的男根信仰密不可分。时空是人类感知、认识事物的前提条件，或者说人类对世界，包括自身的认知都是在一定的时空中进行的。在一定的空间中，人类才有了以己为中心的四方观，这是一种秩序；同样在一定的时间中，人类才有了以“现在”为临界点的关于未来、过去的认知，这是一种联系。对时间的认识往往又是认知主体借助具体可感的某一外部对象的空间位置的移动来体验的，这是源于人类抽象能力的缺乏，他们“总是凭借具体事物朦胧地把握抽象的东西，所以他们是通过时间显示于空间的变化来把握时间的”。^①

日常经验中所直观到的，太阳空间位置的规律性变化成为早期人类对时间，包括人自身生命的认识：时间和人的生命都是有始有终的，但是它们都是可以重复的。太阳日复一日的东升西沉不但成为人类早期对从出生到死亡的相继关系的认识，还成为他们对生死循环的合理解释。亲人的逝去如同西沉的太阳，回归到了祖居之地，而母体孕育出新的生命则与太阳的东升相一致。这样一来，人类早期的太阳崇拜与生殖信仰便紧密

① 王钟陵：《中国前期文化——心理研究》，重庆出版社，1991年，第15页。

地联系在一起。如今在一些地区流传的“送红蛋”传统习俗中，我们还能看到这种古老观念的痕迹。在黔北仡佬族流传着一种“送子蛋”的习俗。仡佬人迎娶新妇时，女方家往往会在陪嫁中放上一篮子鸡蛋，寓意为“送子”。等待新妇怀上子嗣后，这篮子鸡蛋会被涂成红色，盼望着能像旭日东升一般，新妇产子时能够顺利平安。一旦新妇顺利产子，这筐鸡蛋也会被赠予亲朋好友食用，尤其是那些还没有子嗣的人家，寓意将生育能力赋予他人。“红蛋”在这里既是新生命的代表，又是女性生殖能力的象征。而“鸟”意象的加入，使得“西王母”文化中的生殖崇拜色彩更为鲜明突出。

“上古人对生殖力量有一种天然的崇拜，这种崇拜引起对一切起源的好奇与探索。”^①“鸟”崇拜就是这样一个典型的例子。人类早期社会中已经出现用“鸟”来指代男性性器官特征的文化现象。郭沫若先生就曾指出：“无论是凤或燕子，我相信这传说是生殖器的象征，鸟直到现在都是生殖器的别名，卵是睾丸的别名。”^②赵国华在《生殖文化略论》中也指出：“男性有两个‘卵’，相比之下，鸟不仅生卵，而且数目更多。因之，远古先民遂将鸟视为男根的象征，实行敬拜，以祈求强大的生殖能力，进而实现种族的繁盛与兴旺。中国古文字中的‘卵’字，源于男根之形，这也体现了古人对男根的实质性认识，以及对‘种’的特别重视。需要强调的是，人类由女阴崇拜发展为男根崇拜，其意义非同小可。正是男根崇拜和对‘种’的推重，为以后父

① 葛兆光：《中国思想史》第一卷，复旦大学出版社，2010年，第23页。

② 郭沫若：《郭沫若全集历史编》第一卷，科学出版社，1982年，第328-329页。

系氏族社会的最终确立提供了血缘根据。”^①

生活在我国北方寒冷之地的满族也有将乌鸦作为男性象征的崇拜习俗。“满族把祭杆和祭乌鸦习俗是当作‘祭天神’活动来进行的，满族人曾在春秋两季‘祭天’……祭乌鸦实际是祭男神，……它的功能就是配合女神进行生命繁育与创造的。”^②将“鸟”作为一种男性生殖能力的功能符号是父系社会对两性生殖现象的解释，鸟作为男性的代表在诸多民族的原始信仰中是一个普遍现象。在一些民族，如纳西族、摩梭人等民族的传统观念中，最早代表太阳、鸟类的神灵，性别都是女性。对此，吴天明在《中国神话研究》中将陕西泉护村发掘的早期仰韶文化时期的彩陶图案“乌鸦负日图”，与河南庙底沟出土的仰韶文化中期的彩陶残片图案“三足金乌”进行比较，指出早期的“乌鸦负日图”中的乌只是一只“二足金乌”，而后期的金乌则为三足，“比较合理的解释或许‘二足金乌’是女鸟神、女太阳神，用《尔雅·释鸟》的说法，是‘雌皇’；‘三足金乌’才是仰韶先民的男根、男性、男神，也就是最近几千年中国人熟悉的许许多多的先祖神”。^③

将以上学者的观点与少数民族的民间信仰结合来看，西王母“鸟”文化实际上包含了两性崇拜的文化内涵。而“鸟”在中国古籍文献中又有“日精”、“阳乌”、“阳鸟”之称，长期被作为太阳的象征。王逸《楚辞章句》中引《春秋元命苞》语

① 赵国华：《生殖文化略论》，《中国社会科学》，1988年第1期，第18页。

② 杨朴、李艳荣：《满族祭杆仪式的跨文化阐释》，《吉林师范大学学报（人文社会科学版）》，2003年第5期，第68-70页。

③ 吴天明：《中国神话研究》，中央编译出版社，2003年，第218页。

云：“阳成于三，故日中有三足乌。乌者，阳精。”《齐民要术·养鸡第五十九》云：“《玄中记》云东南有桃都，山上有大桃树，名曰桃都枝。相去三千里上有一天鸡，日初出光照此木，天鸡则鸣，群鸡皆随而鸣也。”^①这样看来，西王母神话传说以及艺术图像中所出现的“三青鸟”或“三足乌”，极有可能是父系氏族社会取代母系氏族社会之后，“鸟”崇拜中女性生殖功能逐渐让位于男性后出现的产物。“三足乌”与古埃及太阳神荷鲁斯鹰头人身的神灵形象相类似，太阳与鸟的合体最终成为男性的象征符号，代表着男子强大而旺盛的生殖能力。这种象征能力随着“西王母”“人王化”形象的生成，渐次演变为“东皇公”的形象，伴随西王母左右。

西王母与太阳，西王母与鸟，鸟与太阳，鸟与两性，四组关系所代表的时空的话题、生殖崇拜的话题在人类早期的思维和文化心理得到了整合，“西王母”形象中原生神格最终的指向还是源于人类早期古老的太阳崇拜。如果说西王母原生神话中的太阳意象是人类早期混沌时空观的具象化显现，是他们对宇宙时空的一种感性认知的话，那么“月亮”作为继太阳之后另一个经验性直观的对象出现在西王母的文化体系中，构成了西王母原生神格的另一个内涵——太阴文化。

①（南北朝）贾思勰撰：《齐民要术》卷第六，四部丛刊景明钞本。

第二章 西王母与月亮崇拜

人类总是对熟悉而又陌生的现象产生莫大的兴趣，他们总是试图通过“创造”一个个故事来对那些引起他们好奇心的各种经验现象给予“解释”。生的祈盼，死的恐惧，是早期人类认识万物的天然原动力。最初他们以太阳的东升西沉来认识昼夜的更迭、草木的盛衰乃至包括人在内的一切生命体的出生与死亡。随着生产方式由采集渔猎向农耕方式的转变，生活由“逐水草而居”状态向定居方式的过渡，更重要的是人类思维能力的发展，人们逐渐从其他的经验现象，如农作物生长、月亮的盈缺更迭等周期性的变化中感受时间的消逝。尽管在此时人类关于时间的认识还停留在感性的、直观的阶段，但是相对于原始时代所形成的模糊、混沌的时间观而言，此时人类的时间观正“经历着一个变长的过程和一个抽象化的过程”。^①对这二者的体验同样需要某一具体物象以其持续的空间位置移动来获得。随着时间观的延续，月亮的盈亏规律逐渐成为人类早期关注时间流逝的另一个体验对象而进入了他们的视野。尤其当他们将“复归”的渴望与月亮“死则又育”的经验现象结合于一体时，二者之间存在的相似性引导着“月亮”成为许多与之相似现象

① 王钟陵：《中国前期文化——心理研究》，重庆出版社，1991年，第15页。

的注解与阐释。可以这样说，“月亮”作为一个包含“重生”、“复归”等多重含义的象征符号进入了西王母文化系统，并形成了西王母神话传说以“月”为主体的神巫文化。

第一节 西王母神话传说中的月亮意象

与西王母相关的文献记载中，我们不难发现“月亮”的踪迹。《山海经·西山经》云：“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。”“玉山”，即“月山”，杜而未在《山海经神话系统》一文中对“月山”有过详尽的分析与论述。他指出整部《山海经》就是有关“月神”的神话，而玉山、昆仑都是指“月山”，二者皆为“月亮”出入之所的不同异名罢了。“古代传说都以昆仑在西方。这样的传说，应当用月亮神话来解释，昆仑是指的月亮，‘月生于西！’就是昆仑在西方传说的根源，又是汉朝人找不到昆仑山的理由，因为昆仑就是月山，在汉朝似已失传。”^①昆仑在中国古代地理观念中还是盛产玉石之处，玉山即昆仑，也就是月山。西王母所居之处与“月亮”的关系自古就是密不可分的。有关西王母与月亮的关联，相关的文献记载还有：

“譬若羿请不死之药于西王母，恒娥窃以奔月，怅然有丧，无以续之。”许慎注云：“恒娥，羿妻。请不死之药于西

^① 杜而未：《山海经神话系统》，台湾学生书局，1984年，第18页。

王母，未及服之。恒娥盗食之，得迁奔入月中，为月精也。奔月或作（仝）肉，药（仝）以为死畜之肉，复可生也。”^①

“嫦娥，羿妻也，窃西王母不死之药服之，奔月。”^②

“羿请不死之药于西王母，嫦娥窃之以奔月，将往，枚筮视之于有黄。有黄占之曰：‘吉，翩翩归妹，独将西行，逢天晦芒，毋恐毋惊，后且大昌。’嫦娥遂托身于月，是为蟾蜍。”^③

类似的记载还见于《乙巳占》卷一、《唐开元占经》卷一、《事文类聚》前集卷二、《广博物志》卷二等古籍文献。此外在《文选》等文学作品选集和《艺文类聚》等类书中也有西王母与月亮的记载。《文选·祭颜光禄文》李注引战国时期佚书《归藏》曰：“昔嫦娥以西王母不死之药服之，遂奔月为月精。”^④《艺文类聚》卷一《天部》上“月”条云：“张衡《灵宪》曰：‘月者，阴精之宗，积而成兽，向蟾兔。’又曰：‘姮娥奔月，月是蟾蜍。’《淮南子》曰：‘月，天之使也，积阴之寒气大者为水，水气之精者为月。’又曰：‘月者，阴之宗也，是以月毁而鱼脑灭。’又曰：‘羿请不死之药于西王母，姮娥窃之奔月。’姮娥，羿妻也。服从药得仙，奔入月中，为月精。”^⑤清胡绍煊《文选

①（西汉）刘安撰，（东汉）许慎注：《淮南鸿烈解》卷第六《淮南子·览冥训》，四部丛刊景钞北宋本。

②（清）马驥：《绎史》卷十三《灵宪》，清文渊阁四库全书本。

③（东晋）干宝撰：《搜神记》卷十四，明津逮秘书本。

④（南北朝）萧统编，（唐）李善注：《文选》卷六十，胡刻本。

⑤（唐）欧阳询撰：《太平御览》卷一，清文渊阁四库全书本。

笺证》解《郭璞游仙诗》“姮娥扬妙音”句云：“善注曰《淮南子》曰：‘羿请不死之药于西王母，常娥窃而奔月。’许慎曰：‘常娥，羿妻也。今《淮南子·览冥训》作恒娥。’杨氏慎曰：‘月中嫦娥，其说始于淮南子及张衡《灵宪》，其实因常仪占月而误也。古者，常仪占月，常仪，官名，见《吕氏春秋》，后伪为常娥以仪娥，音同耳。’”胡绍煊按：“因常复为恒，以训诂字代之，遂形转而为姮娥。”^①

有关西王母与月亮关系的记载在古代文献中汗牛充栋，就内容而言绝大部分与“嫦娥奔月”的故事相关。嫦娥窃药以奔月的故事最早见于《归藏》，据湖北江陵王家台出土秦简《归藏》记载：“□归妹曰：昔者恒我窃毋（不）死之□[药]□[于西王母] 307 □□□奔月，而枚占□□□□有黄，有黄占之曰：吉。翩翩归妹，独将西行□□”^②引《归藏》之说还见于《文选》卷十三、《太平御览》卷九百八十四等、《绎史》卷十三、严可均《全上古三代秦汉三国六朝文》卷十五等文献。从《淮南子·览冥训》中以“恒娥”称之“嫦娥”，而到了张衡《灵宪》改为“常娥”，结合出土秦简《归藏》之记载，“恒娥”及“恒我”或为避汉文帝刘恒之名讳而用。从《归藏》成书时间^③来看，从春秋时期到汉代开始，西王母神话传说已经与嫦娥奔月的故事相结合。同时从汉画像砖和两汉时期出土的铜镜来看，至迟汉代月亮主题已经成为西王母系统中一个不可或缺

①（清）胡绍煊撰：《文选笺证》卷二十二，清光绪聚轩丛书第五集本。

② 王辉：《王家台秦简〈归藏〉校释（28则）》，《江汉考古》，2003年第1期，第82页。

③ 王明钦：《试论归藏的几个问题》，《一剑集》，古方、徐良高等编，中国妇女出版社，1996年，第101-112页。

的部分。

月亮主题进入西王母神话传说，正如太阳构成了西王母原生神格特征一样，与人类早期的混沌模糊的时空观密切相关。随着太阳的西沉，初生的月亮已经从东方地平线升起，万物生长离不开太阳，同样也受到月亮的影响。昼夜的更迭与太阳的东升西沉有关，那么同样是空间位置的运动，月亮的东升西落所导致的时间的消逝也成为人类早期拜月信仰最原初的心理驱动力。太阳的西沉意味着白日的褪去，月亮的东升则预示着黑夜的来临。“拜月”与“祭日”一样构成了中国传统文化中天体信仰的内容。

关于“拜月”在古籍文献中有着大量的记载。如《史记·匈奴列传第五十》记曰：“单于朝出营，拜日之始生，夕拜月，其坐长左而北向。”^①匈奴人不但有拜日的风俗，同时还有拜月的传统。《国语·周语上》已经有“古者先王即有天下，又崇立于上帝明神而敬事之，于是乎有朝日、夕月，以教民事君”^②的说法。从春秋时期起，“三礼”中就有了关于“拜月”的祭俗。《礼记·祭义》云：“郊之祭，大报天而主日，配以月，夏后氏祭其闇，殷人祭其阳，周人祭日，以朝及暗。祭日于坛，祭月于坎，以别幽明，以制上下。祭日于东，祭月于西，以别外内，以端其位。日出于东，月生于西。阴阳长短，终始相巡，以致天下之和。”^③孔颖达《正义》曰：“据春分朝日，秋分夕

①《史记》卷一百十《匈奴列传第五十》，中华书局，第2879页。

②（三国）韦昭注：《韦氏国语解》卷一，士礼居丛书景宋本。

③（东汉）郑玄注，（唐）孔颖达等正义：《礼记正义》卷四十七《祭义》第二十四，《十三经注疏》（下），上海古籍出版社，2007年，第1594-1595页。

月。祭日于坛谓春分也。祭月于坎谓秋分也。”^①农耕时代早期，农作物生长与节令气候变化密切相关。与其他节气相比，春分与秋分对农作物生长影响更为明显。春分后，我国大部分地区稻、麦、玉米等越冬作物开始进入了春季生长阶段，因此华中地区常有“春分麦起身，一刻值千金”的农谚。《礼记》所言“祭日于坛”就是指春分这天，天子率领百官到郊外进行献祭，祝祷时年风调雨顺。

除了天子百官献祭之外，在两湖地区，春分这天鸟由远方而至，还有引鸟入田、求得丰收的习俗。《吕氏春秋·仲春纪第二》云：“玄鸟至，至之日以太牢祀于高谋。”高诱注云：“玄鸟，燕也。春分而来秋分而去。”^②又宗懔《荆楚岁时记》记云：“春分日，民并种戒火草于屋上。有鸟如乌，先鸡而鸣，架架格格，民候此鸟则入田，以为候。”^③秋分前后大部分农作物进入了成熟期，同时中原、江南地区还进入了冬麦、晚稻种植播种的季节。华北地区农谚“白露早，寒露迟，秋分种麦正当时”和江南地区农谚“秋分天气白云来，处处好歌好稻栽”正反映了人们在秋分之日忙碌的农事活动。

在春分、秋分两日，人们已经观察到“昼夜平分”的天时现象，所以董仲舒《春秋繁露·阴阳出入上下第五十》曰：“至于中春之月，阳在正东，阴在正西，谓之春分。春分者，阴阳相半也，故昼夜均而寒暑平。阴日损而随阳，阳日益而

①（东汉）郑玄注，（唐）孔颖达等正义：《礼记正义》卷四十七《祭义第二十四》，《十三经注疏》（下），上海古籍出版社，2007年，第1595页。

②（秦）吕不韦编，（东汉）高诱注：《吕氏春秋》卷第二，四部丛刊景明刊本。

③（南朝·梁）宗懔：《荆楚岁时记》，民国景明宝颜堂秘籍本。

鸿故为暖（烧）。^①春分、秋分节候与农业生产紧密相关，加之特殊的自然现象，因此在历代王朝的祭祀大典中，春分祭日、秋分祭月成为重要的国之庆典，且一般民众不得参与。《通典·礼四·吉三》云：“王者父天而母地，兄日而姊月，故常以春分朝日，秋分夕月，况人得不事耶。”^②张廷玉等撰《明史·志第二十五·礼三》记云：“朝日夕月洪武三年，礼部言：古者祀日月之礼有六。”^③潘荣陛《帝京岁时纪胜·二月中和节祀日》云：“春分祭日，秋分祭月，乃国之大典，士民不得擅祀。若以照临恩，当思报之习俗云可。”^④不仅在中国，域外许多民族和地区也存在着同样的崇月习俗。例如在英语中星期一名为（Mon-day Moon-day）实际上是对月曜日的表述；而南美洲古时土人也崇拜月神，他们认为只有月亮才能使动植物生长；古以色列人每见新月初起便要在山头点燃烽火传达喜讯。^⑤

“月”对人类早期生活，尤其是进入农耕时代以后，影响越来越明显，所以古籍文献出现大量与“月亮”有关的神话传说。从内容上看大部分都与月之盈亏现象有关。有的将月之盈亏现象与天道之说结合，例如《鬻子》卷下《汤政汤治天下理》第七云：“日有冥有旦，有昼有夜，然后以为数。一月有盈有亏。月合月离以数纪。”逢注云：“一岁之中有十二

①（西汉）董仲舒：《春秋繁露》卷十二，清武英殿聚珍版丛书本。

②（唐）杜佑纂：《通典》卷四十四，清武英殿刻本。

③（明）张廷玉：《明史》卷四十九，清乾隆武英殿刻本。

④（清）潘荣：《帝京岁时记胜》，清乾隆刻本。

⑤ 林惠祥：《文化人类学》，商务印书馆，2002年，第227页。

月，一月有亏有盈。”^①《李虚中命书》卷下云：“天承地祿，日之火也，阳之晶；月之水也，阴之极。日自左而奔右，岁行一周。月自阴而还阳，三旬一往。……阴阳旋转之机，应天地盈亏之数。”^②虞世南《北堂书钞》卷一百五十《天部》二“月四”云：“夜光谓之月，……太阴之宗，群阴之宗，太阴水精，可以瞭望不可细书。潮有大小，月有盈亏，日月运行，一寒一暑，天之使。”^③

有的则将盈亏现象与命数、吉凶之预兆结合在一起，如《子夏易传》卷二《周易·上经泰传第二》“艮上坤下”之《彖》曰：“天之道，寒暑日月也，盈则亏之，损则益之。”^④老子《道经》曰：“功成名遂，身退，天之道。”《老子河上公》注云：“言人所为，功成事立，名迹称遂。不退身避位，则遇于害，此天之常道也。譬如日中则移，月满则亏，物盛则衰，乐极则衰。”^⑤《子夏易传》卷二《周易·上经泰传第二》“兑下坤上”之《彖》曰：“大亨以正，天之道也。至于八月，有凶，……阴阳迭盛，天道成焉。阳长而万物生，君子之道，小人望之也服也。……夫物有长必有代也。……月阴之物来代阳也，故八月凶。”

相对于太阳一日之内的运行轨迹的变化，人类早期对月亮的关注，更注重其一月之内盈亏的更迭。昼夜的变化引起的惊恐成为人类早期崇拜太阳的最主要的心理因素。随着人类时间

①（周）鬻熊撰，（唐）逢行珪注：《鬻子》卷下，明正统道藏本。

②（周）鬼谷子撰，（唐）李虚中注：《李虚中命书》卷下，清守山阁丛书本。

③（唐）虞世南撰：《北堂书钞》卷一百五十，清文渊阁四库全书本。

④（周）卜周撰：《子夏易传》，清通志堂经解本。

⑤（周）老聃撰，河上公注：《老子道德经》（上），四部丛刊景宋本。

观的延续扩展，月亮的盈亏更迭与自然万物盛衰变化联系在一起。尤其当他们面临生与死危机的压迫时，月亮的盈亏更迭成为人类早期摆脱这种危机的主要方法，尽管今天看来这种摆脱是无效的，甚至是荒谬的，但是当人类早期面对着一个他们所不了解的自然世界带来的恐惧与痛苦时，月亮的盈亏变化无疑成为他们纾解死亡带来害怕时最好的“缓释剂”。死者可以如同月亮亏而复盈的现象一样得到重生。“生”的欲望促使“死则又育”成为月亮意象中最突出的象征意义。据此，大部分记载月之变化的古籍文献往往将盈亏现象放到了“月死复苏”的表述上。

《释名·释天第一》云：“朔，苏也，月死复苏，生也。弦，月半之名也。其形一旁曲，一旁直，若张弓施弦也。望，月满之名也……日在东，月在西，遥相望见者也。”^①《孙子·虚实篇》亦云：“日有短长，月有死生。”^②这种“死而复生”的原始思维进入心理认知层面，使得人类早期的月亮崇拜具有了丰富多样的文化内涵，其中之一便是“生殖”含义的渗入，并由此使得民间“拜月”习俗带上了女性文化的色彩。如《帝京景物略·春场》云：“八月十五祭日，其祭，果饼必圆。……家设月光位于月所出方，向月供而拜，则焚月光纸，撤所供，散家之人必遍。月饼月果，戚属馈相报。饼有径二尺者，女归宁，是日必返其夫家，曰‘团圆节’也。”^③这里描述明朝北京中秋的

①（东汉）刘熙撰：《释名》卷第一，四部丛刊景明翻宋书棚本。

②（清）孙星衍、吴人骥校：《孙子十家注》卷六，《诸子集成》（六），中华书局，1996年，第103页。

③（明）刘侗、于奕正著：《帝京景物略》卷二，北京古籍出版社，1980年，第69页。

风俗，女子在中秋习俗中扮演了主要角色。有的地方“拜月”还是女性的特权，所以民间又有“男不拜月，女不祭灶”的民谚。《京都风俗志》云：“妇女拈香先拜，男子后拜，以妇女为属阴，故祭月先之，此取义之正也。”^①作为太阴文化载体的西王母，民间也有三月三女士拈香祭拜的习俗。《京都风俗志》记云：“三月三，相传为西王母蟠桃会之期。东便门内太平宫，俗呼蟠桃宫，所居羽士修建佛事。女士拈香，游人甚众。”^②由此可见，一直到清代，民间拜月的习俗以及三月三祭拜西王母的传统都还是以女性为主。

《吕氏春秋·仲秋纪第八》曰：“月也者群阴之本也。月望则蚌蛤实群阴盈，月晦则蚌蛤虚群阴亏。夫月形乎天而群阴化乎渊。”^③《大戴礼记注·易本命》云：“月者，太阴之精，故龟蛤之属，因之以盛亏。《吕氏春秋》曰‘月望则蚌蛤实，月亏则蚌蛤虚。’”^④这里所指的“蚌蛤”即现在所说的“珍珠蚌”一类的蛤类。文献中所言“蚌蛤实”即指蛤蜊产珍珠的习性。我们的祖先在长期的生产生活中发现，蛤类繁殖产珠的日期与一月之内月之盈亏的节律相和，因此才有了“蚌蛤珠胎，与月亏全”（左思《吴都赋》）的说法。除了蛤类以外，人类早期还用蟾蜍解释月亮盈亏的现象。他们想象月亮是一只肚腹浑圆的蟾蜍，或者认为月亮中有一只硕大的蟾蜍，由于蟾蜍肚腹的变化引起了月亮盈亏的更迭。因此才有了《淮南子·览冥训》中嫦娥窃

①（清）让廉著：《京都风俗志》，北京古籍出版社，2000年，第7页。

② 同上，第4页。

③（秦）吕不韦编，（东汉）高诱注：《吕氏春秋》卷第八，四部丛刊景明刊本。

④（西汉）戴德撰，（南北朝）卢辩注：《大戴礼记注》卷十三，文渊阁四库全书本。

药“托身于月，是为蟾蜍”的说法。

不仅是蟾蜍，战国、两汉时期还出现过月中有“于菟”、“兔蟾蜍”的说法。^①《楚辞·天问》曰：“夜光何德，死则又育。厥利维何，顾菟在腹？”王逸注云：“言月中有菟，何所贪利，居月之腹，而顾望乎？菟，一作兔。”洪兴祖补曰：“菟，与兔同。《灵宪》曰：月者，阴精之宗，积而成兽，象兔，阴之类，其受偶。《苏鹗演义》云：兔十二属，配卯位，处望日，月最圆，而出于卯上。卯，兔也。其形入于月中，遂有是形。《古今注》云：兔口有缺。《博物志》云：兔望月而孕，自吐其子。”^②古人以兔为月的象征，一方面是“兔口有缺”与月亮朔日之际外形相似，另一方面是受到东汉时期兴起的十二生肖纪年与天象学说的影响，兔遂成为月亮的象征。《北堂书钞》卷一五零引张衡《灵宪》之说云：“月者阴精之宗，积而成兽，像兔蛤焉。”^③这里实际是将传统月中有蟾蜍、月中有兔的说法结合于一体，兔与蟾蜍二者都可以被用于指代月亮。

在人类早期的认知世界中，蚌蛤育珠产珠、蟾蜍鼓腹的自然习性与女性妊娠现象类似，同时满足了人类早期祈盼种族繁盛延绵的生殖欲望。人的生存欲望、种族繁衍是人类社会前进最原始的动力，人们总是试图去探寻自身的来源来解

① 参见《楚辞·天问》、《论衡·说日》两篇。

②（宋）洪兴祖撰：《楚辞补注》，白化文、许德楠等点校，中华书局，2006年，第88-89页。

③（隋）虞世南撰：《北堂书钞》，孔广陶校注，《续修四库全书》1213子部，上海古籍出版社，1992年，第78页。关于“蟾蜍兔”的说法还可参见王嘉《拾遗记》卷十“蟾兔”一条。

决死亡，这个人类生存面临的重大危机。在自然科学极其不发达的情况下，他们只能依据用一个客观事实来“解释”另一个客观事实的“类比”方法。无论是蚌蛤产珠、蟾蜍鼓腹，还是女子怀孕生子都与月之盈亏发生着联系，它们成为用来解答月相的节律变化以及一切与死亡、出生相关事实最适合的“答案”。

不仅蚌蛤虚实与月之盈亏相关，我们的先民在长期的劳动和生活中发现，月亮由朔到望，再由望到朔，28天一个周期，亏而复盈。这与女子信水周期相当。加之女子在妊娠期间，肚腹会出现从平坦到浑圆，再由浑圆至平坦的变化。无论是女子信水来潮，还是怀孕时女子肚腹的变化，二者在生理现象和形状的改变上都与月亮盈亏更迭相似，这种自然界的巧合强化了月亮的“生育”功能。例如《三国志》卷十五《孙虏吴夫人传》记曰：“初夫人孕而梦月入其怀，既而生策及权。”^①再如《水经注》中所记：“沫水出广柔徼外，县有石纽乡禹所生也。”朱谋埭注云：“《关山图》注云：‘女狄暮汲石纽山下泉中得月精，如鸡子吞之，遂孕十四月而生禹。’”^②类似的说法还见于纪昀《史通削繁》卷一《内篇》、浦起龙《史通通释》卷五《内篇》等文献。

用蟾蜍鼓腹变化、蚌蛤产珠习性来认识月亮盈亏的自然现象，用月亮死则又育的更迭特征来解释女子怀孕生子的生理现象，这种基于类比与联想基础上的“假设性解释”使得中国的

①（西晋）陈寿撰：《三国志》卷五十《吴书五》，百衲本景宋绍熙刊本。

②（明）朱谋埭撰：《水经注笺》卷三十六，明万历四十三年李长庚刻本。

月亮神话呈现出鲜明的生殖崇拜的文化内涵。

在今天我国许多少数民族保留着的“拜月”、“祭月”习俗中，我们还能找到生殖崇拜的痕迹。例如，广西西部田林、德宝、靖西等地的壮族在每年八月中旬都要举行“祭月请神”的活动。他们会在中旬某一天（有时候就在中秋）的夜晚在寨头设立香案，摆上供品香炉祭拜月神。活动中由寨子里德高望重、儿女双全的老年妇人扮作月神的代言人，与人对歌。然后代替月神占卜，尤其是为壮族村寨平安、种族繁衍兴旺献上祷告，最后由寨子里的歌手唱送神歌，送月神回归天上。活动中许多婚后未育的妇女都要对月神献上礼物，以求子嗣。贵州东南地区的苗族则在每一年六七月举行“跳月”的活动。参加活动的都是苗族村寨未婚的男女青年。月圆之夜，男女青年围成两圈，男子在里圈一边吹芦笙一边有规律地跳跃，女子则在外圈伴着悠扬的芦笙挥动手中的彩帕，腿部的铃铛发出有韵律的声音。一旦男女双方有一见钟情者，二者悄悄退出场地，另寻他处谈情说爱。“跳月”成为苗族村寨传统的群体性社交活动，月亮的丰盈既是他们美好爱情的见证，也是苗族人民种族繁衍生息的象征。

我们的祖先一方面通过月之盈亏来表达他们“死则又育”的生死观，另一方面又通过与月亮更迭变化相关的其他经验现象，如蚌蛤繁殖习性等来呈现人类基本的种族绵延的生殖欲望。它们构成了月亮文化的最主要的内容。同时，尽管卜辞中“西母”代表的西沉之日的说法证据充分，但是至于它所代表的性别、身份等内容还是一个模糊不清的概念。总的来看，除了太阳崇拜的核心内容之外，西王母神格组成

还是不确定的。这却为西王母文化内涵提供了“多重解释”的空间。

“不死药”的出现，为西王母文化与月亮文化的结合提供了桥梁。月亮的更迭变化与西王母掌管不死之药互为“解释”，二者结合既满足了人类早期祈盼像月亮“死则又育”一样的欲望，又顺从了人们对女性生殖能力崇拜的心理，同时还日渐突出了西王母“女性”神祇神格特征。随着月亮文化的渗入，西王母系统中的太阴文化也逐步深入人心，因此在大量的汉画像石（砖）中我们经常能发现作为月亮象征的蟾蜍、兔的形象经常出现在西王母的图像系统里。而西王母神话最终向仙话的转变，除了受到当时两汉时期黄老思想、阴阳五行学说、求仙访道之风的影响以外，还与西王母原生神格中月亮的文化内涵以及蟾兔本身具有的“死则又育”的人类早期思维定势和心理认知密不可分。

第二节 西王母神话传说中的虎意象

与月亮一样，“虎”意象也是西王母神话传说中一个不可忽略的主题，它与月亮主题一样，是西王母神话传说中神巫文化的主要载体。据《山海经·西次三经》所记，西王母形象“豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜”，执掌“天之厉及五残”的刑罚。又《山海经·大荒西经》所记，西王母居炎火之山，“虎齿、豹尾”，以洞穴为居所。除《山海经》以外，西王母以“虎”为主的形象还出现在下列文献典籍中：

“王母蓬发戴胜虎齿善啸者，此乃西王母之使，金方白虎之神，非王母之真形也。”^①

“复半食顷，王母至也。县投殿前有似鸟集，或驾龙虎，或乘（音乘）狮子，或御白虎，或骑白麋（音麟），或控白鹤，或乘科车，群仙数万，光耀庭宇。”^②

“（穆王）别日升于昆仑之丘，以观黄帝之宫而封之以诒后世。遂宾于西王母，觞于瑶池之上。西王母为王谣曰：“西王母，人类也。虎齿蓬发戴胜善啸也。”^③

“西王母，神名，状如人，虎齿豹尾蓬头戴胜，善处穴宿。”^④

“《吴越春秋》大夫文种陈九术，一曰尊天事鬼以求其福。越王曰善。乃立东郊以祭阳，名曰东皇公祠。立西郊以祭阴，名曰西王母祠。事神一年，国不披灾。然今世俗事西王母，盖亦简矣。《山经》云西王母蓬发虎齿。此乃西

①（宋）张君房：《云笈七签》卷一百一十四《棠棣之五》引桓麟《西王母传》，四部丛刊景明正统道藏本。此条还见于《太平广记》卷五十六《女仙一》；《广博物志》卷十三《灵异二》；《通俗编》卷十九；《佩文韵府》卷三十四之九等。

②（东汉）班固撰：《汉武帝内传》，明正统道藏本。

③（春秋战国）列御寇撰，（东晋）张湛注：《冲虚至德真经》，四部丛刊景北宋本。

④（唐）陆德明撰：《经典释文》卷二十九《释天第八》，清抱经堂丛书本。

方白虎之神，金母之使也。”^①

“西王母遣使白虎之神，乘白鹿集于黄帝之处。”^②

“豹尾虎齿自为王母本形，而三青鸟自为王母使者。”^③

“鸟有戴胜，西王母亦名戴胜。”张懋修释之曰：“昆仑有人戴胜虎齿，有尾，穴处，名西王母也。”^④

“昆仑，国名，亦西戎之一。《传》谓在荒服之外，流沙之内。郑注云衣皮之民，居此昆仑。昆仑之野者，予谓即尔雅、大戴礼记之西王母矣。山经穆传固难取审而亦非尽妄。谓西王母居昆仑山，即此昆仑也。谓西王母戴胜虎齿有豹尾，即衣皮之谓也。”^⑤

“西王母虎身锯牙似是神兽。”^⑥

从文献记载中关于西王母形态的描述来看，先秦文献中的西王母，外形以《山海经》中所言“豹尾虎齿”、“蓬发戴胜”为主。

①（宋）董正功撰：《续家训》卷六《养生篇十五》，宋刻本。

②（宋）杨齐贤集注：《分类补注李太白诗》卷十四引《集仙录》，四部丛刊景明本。

③（明）胡应麟：《正续笔丛·辛部·庄岳委谭上》，明万历刻本。

④（明）张懋修撰：《墨卿谈乘》卷八《杂俎》，明刻本。

⑤（清）雷学淇撰：《介庵经说》卷二《昆仑》，清道光通州雷氏刻本。

⑥（清）袁枚著：《随园随笔》卷十一《王母六解》，清嘉庆十三年刻本。

“虎”是西王母形态特征的组成部分。秦汉以降，尤其是魏晋南北朝时期，由于西王母神格特征由神化向仙化的转变，“虎”也随之衍变为西王母的侍从、坐骑，成为西王母仙化系统中的组成部分。在《神异经·东荒经》中“虎尾”也移植到了东王公身上，“东荒山中，有大石室，东王公居焉。长一丈，头发皓白，人形鸟面而虎尾，载一黑熊，左右顾望”。^①六朝以后，争论焦点基本是围绕西王母是神名或人名抑或是国名而展开，而关于西王母虎形外貌鲜有争议。尤其是在已经发掘整理出的大量汉画像石（砖）及两汉时期的铜镜浮雕上，西王母常以端坐“龙虎座”的形象出现，这都说明“虎”在西王母文化系统中占据着重要的地位。

西王母形象中为什么带有“虎”的意象，西王母图像系统中为何常有“虎”与之相伴，笔者认为，可以从下面两个方面来考察。其一，豹尾虎齿的西王母与上古时期居住在西北地区的古羌戎部族的图腾崇拜存在联系。此问题放入“历史中的西王母”一章进行讨论。其二，西王母神话传说中“虎”意象与人类早期的神巫思想有着一定的关联。

人与“虎”结合的观念，从我国目前已经发掘的考古遗址来看，至迟在新石器时期已经出现。长沙南托大塘遗址出土了7000年前新石器时代早期人类使用的土陶器。陶器上绘有人面虎头的“长獠牙雉面纹”^②。这与古代墓葬中常见的兽面纹瓦当十分相似

①（西汉）东方朔：《神异经》，中华书局，1991年，第3页。

② 林河著：《中国巫雉史》，花城出版社，2001年，第462页。



图 2-2-1 文武方门基址出土的唐宋时代的瓦当

(图 2-2-1^①)。在河南濮阳西水坡出土的 6500 年以前的 45 号龙虎墓中,发现一具早期人类男性骸骨,在骸骨左右两旁分别堆放有由蚌壳摆塑的大型龙虎图案。

关于墓葬中蚌壳龙虎图形摆放原因,多位学者从不同的角度提出了解释。

郝本性提出龙虎相配图形是“中国古代流行的四神观念的前身,……龙虎相配早于龙凤相配”。^②宋兆麟提出从“巫教”角度来解释骸骨旁蚌塑龙虎图,指出它们可能与死者送魂的巫术有关。^③李学勤认为这与中国传统文化中四象中东宫青龙、西宫白虎极其相似:“龙形在东,虎形在西,便和青龙、白虎的方位完全相合。”^④何星亮从民族学、文化人类学角度提出:“河南濮阳西水坡仰韶第 45 号墓主是人神一体的人物,蚌壳龙虎是墓主生前的神灵的象征,龙是主要神灵,虎是次要神灵。第二和第三组蚌壳动物图案是祈求墓主神灵返回天界银河的祭祀仪式。第 45 号墓中的三位年龄较轻的死者,不是人殉,而是祭祀神灵

① 中山陵园管理局、南京孝陵博物馆编:《明孝陵志新编》,黑龙江人民出版社,2002 年,第 182 页。

② 《濮阳西水坡遗址发掘现场会发言摘要》,《华夏考古》,1988 年第 4 期,第 26 页。

③ 同上,第 33 页。

④ 李学勤:《西水坡“龙虎墓”与四象的起源》,《中国社会科学院研究生学报》,1988 年第 5 期,第 76 页。

的人性，旨在祈求墓主神灵和龙虎神灵回归人间和转世。”^①

在以上学者结论的基础上，著者认为对于龙虎墓葬的研究还需要注意对龙虎堆材料“蚌壳”这一事象的考察。“蚌蛤”与蟾蜍一样，常被视为女性的象征，以其为龙虎造型的材料，暗示着墓葬中的龙虎不仅仅是作为墓主神灵的象征，同时它们还与人类早期的生殖崇拜思想有着千丝万缕的联系。这种关联通过“虎”在中国传统文化中的象征意义是可以得到证实的。

“虎”，古时楚人称为“于菟”，《左传·宣公四年》记曰：“楚人谓乳穀，谓虎于菟，故名之曰斗穀于菟。”^②又《方言疏证》卷八曰：“虎，陈魏宋楚之间谓之李父，江淮南楚之间谓之李耳，或谓之于菟。”^③为什么将虎称为“于菟”？《毛诗传笺通释》云：“虎江淮南楚之间或谓之于菟，于菟，虎文貌。”^④“于菟”或指虎身上的花纹斑点。虎在我国传统文化中有多种别称，除“于菟”外，据李元《蠕范·物理第一》所记，虎又被称为鹇、斑奴、斑子、伯都、李父、李耳等。^⑤《经史避名汇考》曰：“楚人谓虎于菟，又曰楚人谓虎班，然则代以于菟及班可矣。”^⑥“班”即“斑”矣。《说文通训定声·第十六》云：“《上林赋》被

① 何星亮：《河南濮阳仰韶文化蚌壳龙的象征意义》，《中原文物》，1998年第2期，第41页。

② 杨伯峻编著：《春秋左传注》（修订本）（二），中华书局，2000年，第683页。

③ （汉）扬雄撰，戴震疏：《方言疏证》册二，（台湾）中华书局，1966年聚珍仿宋版。

④ （清）马瑞辰：《毛诗传笺通释》卷十二，清道光十五年学古堂刻本。

⑤ （清）李元撰：《蠕范》卷一，清光绪湖北丛书本。

⑥ （清）周广业撰：《经史避名汇考》卷十一，清钞本。

斑文注，虎豹之皮也。《七启》拉虎擢斑注，虎文也。”^①“于菟”实为虎身上的花纹，故这里是用虎纹指代猛虎。南宋诗人刘黻在《畏虎行》中，也称虎为“于菟”，“于菟伏林薄，樵者远斤斧”。据此可知，南宋时江浙地区也有类似的说法。

马氏《毛诗传笺通释·小戎》引胡承珙语亦云：“虎，一名于菟。单言之曰菟，郭璞《方言》注今江南山夷呼虎为𧈧是也。”^②又杜甫曾作《戏作俳谐体遣闷二首》，其中第二首有如下诗句：“西历青羌板，南留白帝城。于菟侵客恨，粃粒作人情。”这是杜甫滞留巫山所作。巫山，古巴蜀之地。不但荆楚之人称虎为“于菟”，巴蜀之人亦有此称呼。据此，我们可以认为，包括荆楚、巴蜀、江浙在内的整个长江以南的广大地区自古都有以“于菟”为虎的别称的传统。与荆楚地区和江南古地相比，巴蜀文化中的“虎”文化更为突出。关于古巴蜀的虎崇拜文化，潘光旦、邓少琴、徐中舒、刘尧汉等学者在其著作中都先后用古史文献、出土材料来论证土家人与巴人的关系以及巴蜀崇虎的渊源，这里不再一一赘述。这里主要借助土家族“茅古斯”（或称“毛古斯”）舞来探寻古巴蜀文化中“虎”意象的主体内涵。

土家族“茅古斯”舞为世人所知是在2008年北京奥运会的开幕式上，草头、草衣、草裙、跣足成为茅古斯舞的主要标记。1959年，土家族茅古斯舞被誉为“中国舞蹈的源头”。茅古斯舞蹈，土家语称为“ku³⁵tɕhi⁵⁵pha²¹phu⁵⁵”（“古斯帕铺”或“拔

①（清）朱骏声：《说文通训定声·坤部第十六》，清道光二十八年刻本。




②（清）马瑞辰：《毛诗传笺通释》卷十二，清道光十五年学古堂刻本。

步卡”^①），意即“长毛的先人”，主要流行于湖南湘西土家人聚居地区。茅古斯舞是土家人祭祀性的舞蹈，表演者为男性，全身赤裸，只用稻草将身体包裹，头上戴上同样用稻草做成的圆锥状草帽，象征着土家先民在远古蛮荒时期的生存境况。茅古斯舞表现了土家祖先刀耕火种、开山辟土的历史，每逢土家族“舍巴节”时表演。尤其值得注意的是在演员腰部系有一根长度约在30cm—40cm、直径在2cm左右的条状物，大部分是用稻草束成，有的也用木棒代替，头部用一块红布包裹，土家人称为“粗鲁棍”，用以代表男性的生殖器。表演时演员手握“粗鲁棍”上下左右摆动，意为“示雄”、“甩摆”、“送胯”、“洒露水”，代表男性在男女交媾时一系列的性行为，土家人称为“甩火把”。当表演达到高潮时，表演者会挥动着“粗鲁棍”来触及围观的群众，并经常伴随高声呼叫，显示强烈的性冲动倾向。通常“甩火把”的表演在茅古斯舞蹈中会持续一小时左右，象征着土家人向神与祖先祈求，以获得强大的生殖力，保佑种族的繁盛兴旺。从表演者行为动作来看，“甩火把”实际是“男性生殖器崇拜的遗风”。^②表演者与参与者都沉浸在浓厚的神巫文化的氛围中。整个茅古斯舞从表演到道具服饰，到表演环节的顺序安排，都透露出在由母系社会向父系社会转变时期土家人生殖崇拜的原始气息。

男性“生殖”崇拜是土家人传统文化中一个重要的组成部分。将土家人所信奉的祖先“廪君”死后“魂魄化为白虎”

① 王伯敏主编：《中国少数民族美术史》，福建美术出版社，1995年，第164页。

② 盖山林：《世界岩画的文化阐释》，北京图书馆出版社，2001年，第328页。

(《后汉书·西南夷列传》)、巴人“以虎饮人血，遂以人祠焉”(《后汉书·南蛮东南夷传》)的传统，与茅古斯舞结合来看，“虎”在巴蜀文化中除了代表祖先神祇以外，还是男性生殖能力的象征。这与中国传统文化中以虎为阳物的观点相一致。《吕子易说·三才图》曰：“天开子（于）子，地辟于丑，人生于寅。”①“寅”，《说文解字》“寅部”云：“髌也。正月，阳气动，去黄泉，欲上出，阴尚强，象宀不达，髌寅于下也。”段玉裁《注》云：“髌也。髌，字之误也。当作演。《史记·淮南王》书作螾。《律书》曰，寅言万物始生螾然也。《天文训》曰。斗指寅则万物螾。高注。螾，动生兒。《律历志》曰。引达于寅。释名曰。寅，演也。演生物也。《广雅》曰。寅，演也。”②由此来看，“寅”乃指万物初生时的状态。“寅”的甲骨文为，金文为，将两者与甲骨文“祖”（）比较，著者认为这三者都是对男性生殖器的刻画。



甲骨文“寅”



金文的“寅”



甲骨文的“祖”

以生殖器作为崇拜的对象，是人类在原始社会时期普遍存在的一种文化现象。例如在今天不丹家家户户的大门旁都挂有与男性生殖器有关的器物，同时许多民居的外墙上也常绘有此类

①（唐）吕岩撰：《吕子易说》卷上，清乾隆曾燠刻本。

②（东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第745页。

壁画（图 2-2-2、图 2-2-3）。据说，男性生殖器在不丹人心目中具有驱邪避凶的功能。在我国四川省木里县生活的摩梭人也有类似于不丹的男根崇拜习俗。这里的摩梭人将一生长在溶洞里的天然钟乳石柱视为崇拜的对象。此石柱状似男性生殖器，当地人称为“久木鲁”，即摩梭语中男性生殖器“巴窝”。①《风俗通义·祀典第八》“桃梗苇菱画虎”条云：“虎者，阳物，百兽之长也。能执搏挫锐噬食鬼魅。今人卒得恶，遇烧悟虎皮饮之，系其爪，亦能辟恶，此其验也。”②不丹以男性生殖器作为辟邪之物，与中国传统文化中将“虎”视为祛除污秽的神灵之物的思想相类似。

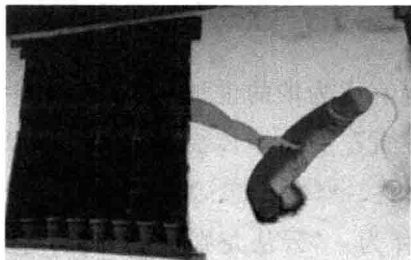


图 2-2-2



图 2-2-3

“虎”在中国传统文化中是男性的象征，但是在彝族的民族文化中“虎”则为女性的代表。刘尧汉在《中国文明的新源头——道家与彝族虎宇宙观》一书中详细介绍和论证了彝族母虎图腾的渊源：“彝族的自称“罗罗”，与其虎称相同，氏族名称为母虎，所居山名、地名为母虎，男女祖先画

① 杨知勇：《西南民族生死观》，云南教育出版社，1992年，第103页。

②（东汉）应劭：《风俗通义》，明万历两京遗编本。



图 2-2-4 龙虎尊

像概称母虎，乃至男人名字也有叫母虎，这些则是彝族曾以母虎为其图腾遗迹，又说明图腾乃产生于原始母系氏族制时代。”^①不但彝族有以虎为母的传统，在贵州西北一带的苗族地区也流传着“虎妻”的传说。与“田螺姑娘”民间故事类型类似，“虎妻”讲述一位苗族鰥夫“帕尼娄”与一位老虎化身

的女子“虚若”成亲的故事。^②

以虎为阴，《易经》中也有虎为坤的说法。启良在《中国文明史》一书中曾提出，“虎”在中国传统文化中既可以被理解为男性，也可以是女性，“《易·乾·文言》曰：‘云从龙，风从虎。’顾炎武解释为：‘云从龙则曰乾为虎，风从虎则为坤从虎。’1957年，安徽阜南县出土了名为“龙虎尊”的商代青铜器（图2-2-4）。尊上两只虎对立，虎头之下有一裸体女像，阴户很大，作张开状。在我国古籍和传统造型艺术里，龙虎并称或同时出现，往往都是隐喻男女性事的。”^③因此在五代时期的阴阳道家之书中有龙虎交媾、男

① 刘尧汉：《中国文明的新源头——道家与彝族虎宇宙观》，云南人民出版社，1993年，第46页。

② 汪龙舞编：《撵虎夺亲——六盘水苗族民间故事选》，贵州民族出版社，2004年，第127-131页。

③ 启良：《中国文明史》（上），花城出版社，2001年，第170页。

女相接的说法。《周易参同契通真义》卷中《媾始纪叙章第五十五》就有“易曰，媾遇也。……龙虎交媾，古相遇也”^①的说法。同书卷中《道穷则反章第六十》亦曰：“圣女灵男交阴阳于神室，飞龙伏虎（女后）魂魄于母胎，是以神变无穷方化生纯粹者也。”^②

虎不但是男性的象征，同时还是女性生殖的隐喻。男女交媾才能孕育子嗣，生殖崇拜并不仅仅是出于人自身生理的需要，更重要的是早期人类已经认识到这是种族生存繁衍的基本保障。因此无论是少数民族文化中代表女性生殖信仰的虎的民俗，还是汉文献典籍中象征男性旺盛性能力的虎传统，都是人类社会生殖崇拜现象的一个缩影。“虎”由女性生殖象征向男性生殖象征的演变，在先秦时期与生育相关的另一位神祇“高禪”形象的转化上也得到再现。

《汉书·贾邹枚路传》记曰：“武帝春秋二十九得皇子，群臣喜，故皋与东方朔作皇太子生赋及立太子禪祝。”颜师古注曰：“《礼记月令》祀于高禪，高禪求子之神也。”^③蔡邕《月令章句》曰：“高禪，祀名。高犹尊也，禪犹媒也。吉事先见之象也。盖谓人先所以祈子孙之祀也。”^④“高禪”，《礼记·月令》中有“仲春之月……玄鸟至，至之日，以大牢祠于高禪。天子亲往”的记载。这是一种祓除不祥以获子嗣的古老祭仪。郑玄注云：“玄鸟，燕也以施生时来，巢人堂宇而孚乳，嫁娶之象也。

①（后蜀）彭晓：《周易参同契通真义》卷中，民国续金华丛书本。

② 同上。

③ 《汉书》卷五十一《贾邹枚路传第二十一》，中华书局，1996年，第2366页。

④（东汉）蔡邕撰，（清）叶德辉辑：《月令章句》，长沙叶氏观古堂1935年刻本。

媒氏之官以为候，高辛氏之出，玄鸟遗卵，娥简吞之而生契。后王以为媒官，嘉祥而立其祠焉。变媒为禖神也。”^①郑玄注中认为，因有简狄吞卵生商的故事在前，故后有立高辛氏为“媒官”之职，并以祠祀之，所以称为“高禖”。

孔颖达在《正义》中认为“高禖”原为祭天之礼的“配祭之人”，先有高禖之礼在前，后有媒官之职在后，《疏》曰：“《生民》、《玄鸟》、《毛诗传》云‘姜嫄从帝而祠于郊禖。’有云‘简狄从帝而祈于郊禖’，则是姜嫄简狄之前先有禖神矣。”^②此后孔《疏》援引《郑志》语，提出在契之前已经有“禖”之称，与祭天之礼配合，用以祓除不祥，“先契之时必自有禖氏祓除之祀位在于南郊，盖以玄鸟至之日祀之矣。然其禖祀乃于上帝矣也。……契已前祭天南郊，以先媒配之故谓之郊禖”。即“高”为“郊”之意。“禖”字，孔颖达指出，此字从示，是表示神灵启迪、告示之义，故才将“媒”变为“禖”。据此，《孔疏》云：“此祭高禖是祭天，故《生民》《传》云，从于帝而见于天，高禖为配祭之人，祭天特牲此用大牢者，此谓配祭之人也。云变媒言禖神之者按《周礼》禖氏职注，媒之言谋也。合异类使和成者。”^③

按照《孔疏》的解释，“高禖”原为配合祭天之礼使用的仪式，属于“郊祀”一类，其目的在于使万物相合，风调雨顺，所以祭祀用“大牢”之仪。后因为有简狄吞卵，才将原来祭天

①（东汉）郑玄注，（唐）孔颖达等正义：《礼记正义》卷一五《月令》，《十三经注疏》（上），上海古籍出版社，2007年，第1361页。

② 同上。

③ 同上。

的“高媒”之祀用以作为生育之神，今天来看，无论是郑注还是孔疏，尽管二者对于“高媒”之职渊源存在分歧，但是二者皆认同“媒”或“媒”包含着万物相配、繁殖生育的内容，因此“媒”或“媒”既可以指求子所祀之神，也可以指求子的祭祀仪式。人类社会的早期由于科学技术的不发达，女子产子如同经过一场生死考验，在巨大的生理折磨下，往往会出现母子俱亡的惨剧。因此，部族“巫师”往往还被称为“巫医”（“巫医乐师百工之人”，见唐韩愈《师说》）。女子生育时他们通过献祭、祈祷甚至诅咒等方式，一方面向上天祈求祓除不祥，顺利生子，一方面还根据以往经验帮助孕妇生产。“高媒”极有可能用来指巫医在女子生产时所进行的仪式。

“高”，《广韵》“古劳切”^①，《集韵》，“居劳切”^②；又“皋”，《韵府拾遗·下平声·四豪韵》云：“《唐韵》古劳切。《集韵》《韵会》居劳切。《正韵》姑劳切。并音高。”^③“高”为“皋”的俗字，《文苑英华》注薛大球《所知哭寝门判》诗云：“《广韵》，高与皋同。”^④又清人平步青《霞外摭屑》一书中指出：“皋埠可作高步，亦可作皋部。……《广韵》皋，高也。《明堂位》天子皋门，注皋之言高也。《释名》高祖，高，皋也。最在上皋韬诸下也，皋高二字，古通。”^⑤由以上文献可知，“高”、“皋”两字古时互通。又《礼记·礼运》记曰：“升屋而号告曰：皋某

①（宋）陈彭年等编：《宋本广韵》，江西教育出版社，2005年，第43页。

②（宋）丁度撰：《集韵》卷三，清文渊阁四库全书本。

③《韵府拾遗》卷十九，清文渊阁四库全书本。

④《文苑英华》卷五百二十，明刻本。

⑤（清）平步青：《霞外摭屑》卷四《夫移山馆戢闻》，民国六年刻香学庵丛书本。

复。”郑《注》云：“皋者，引声之言也。”^①又《说文》段玉裁注云：“《周礼》曰：诏来鼓皋舞。乐归职文，今周礼作来瞽。先郑云，或作瞽，皋当为告。后郑云，皋之言号。……皋读为卒嗥呼之嗥。来嗥者皆谓呼之入。汉书：高祖告归之田。服虔曰，告音如嗥。东观汉记。田邑传作号归。盖古告、皋、嗥、号四字音义皆同。”^②又宋人毛居正《礼部韵略》一书云“高又豪韵”。^③从上可知，“高”不但与“皋”互通，还与“嗥”、“号”等字音义相同。“高禩”或可作“嗥禩”解，《礼记正义》引《文选·西京赋》云：“皋，接神之声。”^④献祭时，巫医大声地向天地、祖先的神灵呼求，以保孕妇能顺利产子，这亦与王母“善嘯”的形象契合，也与焦氏在《易林》中对西王母“慈我九子”、“拜请百福，赐我嘉子”的描述相一致。

《礼记·礼运》云：“及其死也，升屋为号，告曰：‘皋复某’”。“皋复某”，朱熹《招魂》注曰：“《招魂》者，宋玉之所也。古者，人死，则使人以其上服升屋，履危北面而号曰：‘皋某！复。’遂以其衣三招之，乃下以覆尸。”以此二处所载，“皋某”，大声呼叫死者亡灵，望其复归。“招魂”之说在荆楚巴蜀故地的民间颇为盛行，如《绥阳县志》中就记载明万历二十八年（公元1600年）朝廷出兵平播州杨应龙之乱，杨应

①（东汉）郑玄注，（唐）孔颖达等正义：《礼记正义》卷二十一《礼运第九》，《十三经注疏》（下），上海古籍出版社，2007年，第1415页。

②（东汉）许慎撰，（清）段玉裁疏：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第498页。

③（南宋）毛居正：《增修互注礼部韵略》卷四，清文渊阁四库全书本。

④（清）胡培翬：《礼记正义》卷二十六，清木樨香馆刻本。

龙之子杨可栋被杀，杨应龙用千余僧侣为其子招魂的事件。^①这样的丧礼在 20 世纪 70、80 年代的黔北道真、绥阳等地民间葬俗还能看到，名为“做道场”。在死者死后的“七七”日，丧家请来僧道多人，通过“安师”、“招魂”、“幡尾”等程序来完成最后的丧礼。“招魂”就是指将死者灵魂呼召回来，不要成为孤魂野鬼。西王母的“善啸”极有可能与巫医助产、祝祷的“高媒”仪式相关。

综上所述，“虎”意象的加入，一方面强化了西王母原生神格中以生殖为主体的文化内涵，另一方面又突出了原始神格中“死则又育”的神巫思想，这为两汉时期西王母多以长生不老的仙化形象出现创造了条件。

第三节 西王母与神话昆仑

与日、月、虎一样，昆仑是西王母文化系统中一个重要的神话意象。据记载，昆仑又有“悬圃”（《楚辞·天问》）、“玄圃”（《汉书·郊祀志第五下》“应劭曰”）、“阊风”（《汉书·扬雄传上》“服虔曰”）、“偃盆”（《海内十洲记》）等别名。昆仑为西王母所居之所，不但在古籍文献中多有记载，同时在汉画像石（砖）也能发现西王母与昆



图 2-3-1

①（民国）佚名修：《绥阳县志》卷七《武备上》，《绥阳县志》，民国十七年铅印本。

仑的密切联系。如 1954 年在山东沂南县北寨村出土的东汉晚期汉墓墓门的石画像中,就有西王母端坐在象征昆仑的“山”形物件上(如图 2-3-1^①);在 1978 年山东嘉祥县满硐乡宋山出土的同样是东汉晚期的汉墓中,其画像石上也雕刻有西王母端坐在类似偃盆的器皿上(如图 2-3-2^②)。

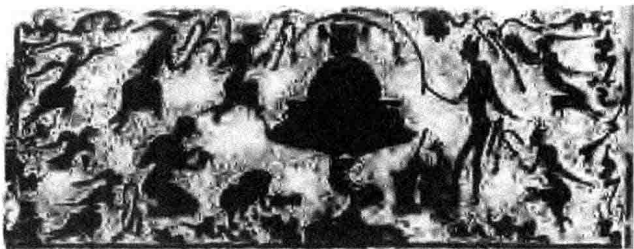


图 2-3-2

由此可见,昆仑是构成西王母文化系统中一个重要的神话意象。“昆仑”,古籍中亦作“昆崙”、“昆陵”,《庄子·大宗师》云:“夫道,有情有信,无为无形,可传而不可受,可得而不可见。自本自根,未有天地,自古以固存。神鬼神帝,生天生地。……在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久长,于上古而不老。狶韦氏得之,以挈天地。伏戏得之,以袭气母。维斗得之,终古不忒。日月得之,终古不息。堪坏得之,以袭昆崙。冯夷得之,以游大川。肩吾得之,以处大山。黄帝得之,以登云天。颛顼得之,以处玄宫。禹强得之,

① 杨爱国著:《山东汉画像石》,山东文艺出版社,2004年,第123页。

② 同上,第122页。

立乎北极。西王母得之，坐乎少广。莫知其始，莫知其终。”^①郑玄注《礼记·郊特牲》“地祇”云：“昆崙主地祇。”^②清倪璠纂注庾信《周祀方泽歌》云：“方泽，禘之大祭祀，地祇主昆崙之神，夏至祭之周礼。所谓祀大祇是也。”^③又《五礼通考·吉礼三十八》云：“《隋书》礼仪志，北齐方泽三年一祭，谓之禘祀。为坛在国北郊，……以黄琮束帛，夏至之日禘昆崙，皇地祇于其上，以武明皇后配其神州之神。”^④《说文》云：“禘，祭也。”^⑤《说文通训定声》引《尔雅·释天》云：“禘，大祭也。汉儒说禘有三。”^⑥古之“禘”礼有三种，一为“大禘”，即郊外祭天之礼；一为“殷禘”，殷时宗庙五年举行一次的大祭，“王者禘其祖之所自出，以其祖配之”（《礼记·丧服小记》第十五），亦即“禘祫”；一为时禘，每年夏季举行的祭祀。天子有四时之祭，即春杓、夏禘、秋尝、冬烝。既然“禘”有祭天之说，“禘昆崙”则以昆崙为“天”。

“昆崙”自古被视为“天”的象征。“天圆地方”是华夏早期对宇宙的认识，“天”在古人思想中为圆形，无边无际，故以“穹窿”、“穹庐”称之。《晋书·天文志》云：“天形穹窿，如鸡子，其际如幕，四海之表周接，元气上浮。”《尔雅·释

①（战国）庄周撰，（东晋）郭象注，（唐）陆德明音义：《南华真经》卷第三，四部丛刊景明四德堂刊本。

②（东汉）郑玄注，（唐）贾公彦疏：《礼记注疏》卷二十五，清阮刻十三经注疏本。

③（南北朝）庾信著，（清）倪璠纂注：《庾子山集注》卷六，文渊阁四库全书本。

④（清）秦蕙田：《五礼通考》卷三十八，清文渊阁四库全书本。

⑤（东汉）许慎撰，（清）段玉裁疏：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第5页。

⑥（清）朱骏声撰：《说文通训定声·解部第十一》，清道光二十八年刻本。

天》云：“穹苍，苍天也。”郭璞注云：“天形穹窿，其色苍苍然，因名也。”天是圆形的，苍茫一色，尤其在浓雾弥漫大地时，天地不分，如混沌之貌。作为天之象征的昆仑，其形也必然是穹窿、混沌之貌。故古人又以“混沌”名之。“昆崙，又作混沦^①。”“昆”古通“浑”或“混”，广大无垠、混沌无涯之貌。扬雄《太玄经·从中至增第一》“初一昆仑旁薄，曰昆仑旁薄，思诸贞也。”范望注云：“昆，浑也。仑，沦也，天之象也。”^②叶子奇《太玄本旨》亦注云：“昆仑，圆浑貌，天之行也。”^③昆仑不但成为天的象征，同时由于天之崇高，昆仑还成为“高山”的代称。毕沅注《山海经·海内南经》“昆仑虚在其东，虚四方”时亦云：“昆仑者，高山皆得名之。”^④《尔雅·释丘》云：“丘，一成为敦丘，再成为陶丘，再成锐上为融丘，三成为昆崙丘。”^⑤昆仑不仅是高山的代称，更重要的是通过《尔雅·释地》中的解释，它还是宇宙层次的象征。昆仑代表着人类早期对空间秩序的直观认识，并且这种认识是以太阳东升西沉运动为参照的感性经验为基础。晋张湛注《列子》“（穆王）别日升于昆仑之丘，以观黄帝之宫而封之以诒，后世遂宾于西王母，觞于瑶池之上”一句时提出王登昆仑在于“观日之所入”。^⑥

①（唐）陆德明：《经典释文》（七），商务印书馆（上海），1936年，第466页。

②（东汉）扬雄著，（晋）范望注：《太玄经》卷一，四部丛刊景明翻宋本。

③（汉）扬雄著，郑万耕校：《太玄校释》，北京师范大学出版社，1989年，第7页。

④（清）郝懿行：《山海经笺疏》（据清光绪十二年刻本影印），中国书店，1991年，第306页。

⑤（东晋）郭璞注：《尔雅》卷中，四部丛刊景北宋本。

⑥（春秋战国）列御寇著，（东晋）张湛注：《列子》卷三，四部丛刊景北宋本。

不但昆仑作为观日之出入，就连与昆仑相关的树木、地点也被视为日之居所。如屈原《离骚》曰：“折若木以拂日兮，聊逍遥以相羊。”王逸注云：“（若木）日所入处，生昆仑西。”又如薛综注张衡《东京赋》云：“暘谷日出之处玄圃，在昆仑山上瞰望也。”^①夏季为白昼最长的时间，因此周时祀礼中的“祭天”，即“禘”礼之地，往往选择以“昆仑”所在之方位或所代表的神祇进行祭拜。孔颖达《礼记·曲礼下》疏云：“夏至之日，祭昆仑之神于方泽一也。”^②由此可见，在中国传统文化中，昆仑常常被视为日所出之的地方。人类早期往往以所居之地附近的高山、峡谷、湖泊等具有代表性的事物作为计算时间流逝、季节变换的“标识”。昆仑以其向上磅礴而出的高度成为时人认识白昼与黑夜转换的测时坐标。日、月间或出入，不相碰撞干扰，日落月生则为“闇”、月落日升则为“明”，正所谓“日、月所避隐为光明也”（《史记·大宛列传》、《汉书·张骞李广利传》）。

以昆仑为代表的地理景观具有的这种时空关联特征在今天南方少数民族的神话传说中依然能够发现。在贵州黔北道真仡佬族聚居地区流传着一则名为《玉山的来源》的故事。传说在远古的时候，仡佬族聚居的地方高山连绵不绝，森林河谷密布，仡佬族过着阴沉沉的日子。后来一位聪明的仡佬族青年玉山费尽千辛万苦爬上了一座最高的山峰，看见了白昼黑夜更迭、一年四季的转变。每一天太阳升起时，他就让自己的好朋友，一

①（南朝·梁）萧统，（唐）李善等注：《六臣注文选》卷三，四部丛刊景宋本。

②（东汉）郑玄注，（唐）孔颖达等正义：《礼记正义》卷五《曲礼下》，《十三经注疏》（上），上海古籍出版社，2007年，第1268页。

只大花公鸡啼叫，提醒仡佬人，每一天太阳下山时，他也让群鸟归巢。日复一日，这位青年再也没有走下山来，为了纪念他，仡佬族人将这座山命名为玉山。

昆仑由于其挺拔的山势成为人们认识时空变化的标志性的地理景观，同时也在人类早期的文化心理中成为“世界中心”的象征。《酉阳杂俎·玉格》云：“名山三百六十，福地七十二，昆仑为天地之齐。”^①“齐”，中央之义。《列子·黄帝》曰：“不知斯齐国几千万里。”张湛注云：“齐，中也。”^②

这种以“昆仑”为天地之“齐”的观点与人类早期对于万物始于混沌以及生死转换的神巫思想密切相关。在中国南方的少数民族创世类神话传说中，往往万物是由混沌一体的天地之气化生而来的。如壮族创世神话《布洛陀》讲述了壮族祖先布洛陀就是从一团青气和浊气中化生而来的。远古神话中盘古也是从混沌中化生出来的。“混沌”，因其不可知、不可测的特性，在人类早期认知领域，便成为万物诞生之源，所谓“混沌初开，民物始生”。^③故纪昀《阅微草堂笔记·如是我闻一》亦曰：“然元气昆仑，充满大地。何他并不与地气，应此井独应乎西土？”^④有关万物肇始于混沌的说法，在唐宋以后，尤其明清两代的古籍中多有提及。如约为隋唐之人所著《灵宝无量度人上品妙经》云：“元洞玉历，纪劫重

①（唐）段成式：《酉阳杂俎》（附续集）（二），《丛书集成初编》，上海商务印书馆，1939年，第110页。或《酉阳杂俎》前集卷二，四部丛刊景明本。

②（春秋战国）列御寇撰，（东晋）张湛注：《列子》卷二，四部丛刊景北宋本。

③（明）冯梦龙：《警世通言》卷四十，明天启四年刻本。

④（清）纪昀：《阅微草堂笔记》卷七，清嘉庆五年望益书屋刻本。

关，肇维元始，生育天地，混沌成合，其数亿千。”^①《憨山老人梦游集》卷二十三云：“余尝读方外志谓，混沌初分而人始生，体有光明，蜚行自在，吸风饮露不产五谷。”^②《河上易注》“盈天地之闲者，唯万物，故受之以屯，屯者，盈也。屯者物之始生也。”黎世序撰云：“屯者，聚也，清浊未分，混沌凝聚，物始生之象。”^③昆仑作为天地中心，同时还是生命的起源，这一切源于人类早期由太阳东升西降所引发的关于生死转换的神巫思想。因此，昆仑不但是升天之途，同时是入地之径。在上天与人地的二元对立间，展现了昆仑所蕴涵的人类早期对于生死的朴素认识。

《淮南子·地形训》中关于昆仑的位置有这样一段描述：“昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死。或上倍数之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨。或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。”书中亦云：“（禹）掘昆仑虚以下地，中有增城九重，其高度万一千里……，玉树、璇树、不死树在其西……”昆仑不但是天神所居之处，同时还是地灵所聚之地，换句话说，昆仑是一条代表着生死转换的通途。如同人类早期对河流的信仰一样，人们将死者葬于船棺之中，或将骨灰撒入江河湖海，目的在于通过水流可以通往祖居之地，实现生死转化。

“复归”思想成为昆仑、河流这类地理景观崇拜的心理认知动力。实际上在中国人传统墓葬形制中，“坟”的外形所传

①（宋）佚名：《度人上品妙经》卷十一，明正统道藏本。

②（明）释德清：《憨山老人梦游集》，清顺治十七年毛褰等刻本。

③（清）黎世序：《河上易注》卷八，清道光元年谦豫斋刻本。

达的就是一个灵魂由下而上、死而复生的人类早期的生死观。《说文》曰：“坟，墓也。”段玉裁注云：“墓为平处。坟为高处。”^①故屈原有“登大坟以远望兮”的感叹。（《九章·哀郢》）“坟”，段注云：“秦晋之间谓之坟。或谓之培。或谓之埡。或谓之采。或谓之垠。或谓之塋。自关而东谓之丘。小者谓之塿。大者谓之丘。”^②“坟”，小篆写作“墳”，从土从“𡵓”。“𡵓”从“草”，即“𦰩”或“𦰪”，意指破土而发之意。则“墳”取其“破发”之喻，用来寓意逝去生命的重生。同时，“坟”又有“丘”之称。“丘”，甲骨文为“𡵓”，金文为“𡵓”，用以突出向上延生之意。《周礼·春官宗伯下》之“大司命”云：“（凡乐）冬日至，于地上之圜丘而奏之。……夏日至，于泽中之方丘而奏之。”贾公彦《疏》云：“土之高者曰丘。因高以事天，故于地上。”^③圆丘在周时还是祭天行礼之地。这样一来，昆仑不仅成为天的象征，同时由于其所具有的向上延生之形，与“丘”、“坟”的寓意相同，因此它还成为生死转换的通途。正如王昆吾所言：“既然黑水鸕龟运送夜间太阳的通道，是代表生命的复生的一条想象的河流；既然西北大黄是太阳西沉后的居处，是神灵和冥间祖先的住所；那么，昆仑这座位于西北、居住着众神、环绕着不死之山的神山，便应当与黑水、冥世、不死观念相联系。”^④

①（东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第693页。

② 同上。

③（东汉）郑玄注，（唐）孔颖达等正义：《周礼注疏》卷二二，《十三经注疏》（上），上海古籍出版社，2007年，第789页。

④ 王昆吾：《中国的早期艺术与宗教》，东方出版社中心，1998年，第98页。

昆仑源自于天，具有混沌之义，代表生命之源、万物创始之所，同时还兼具“坟”与“丘”的文化内涵，这些人类早期“建立在自然现象上的寓言式阐释”^①，使得昆仑在中国文化中成为“不死”的符号。在昆仑神话中我们常常能看见代表“不死”的各种神话意象。如《文选·思玄赋》李善注云：“昆仑开明北有不死树，食之长寿。”^②“不死树”又名“寿木”，《吕氏春秋·本味篇》称之为“寿之木华”，高诱注云：“寿木，昆仑山上木也，……食其实者不死，古曰寿木。”^③

昆仑不仅作为一个代表时空秩序的意象，同时还是一个代表女性的象征符号，在中国有关生殖的神话传说中占据一席之地。《淮南子·地形训》曰：“掘昆仑虚以下地，中有增城九重。”高诱注云：“中，昆仑虚中也。”^④在先秦人对昆仑的认识中，昆仑还是中空之物，如葫芦、匏瓜一类的物体。据《梧州府志·舆地志》所记，古岭南地区就出产一种名为“昆仑茄”的“葫芦”^⑤。在中国传统文化中，“葫芦”、“匏瓜”常被视作女性的象征，鼓腹中空象征生命的孕育。因此，在南方少数民族中常以“葫芦”作为洪水之劫中人类幸存的工具，视为生命萌发的象征。昆仑中部虚空，形同葫芦，故《庄子·至乐篇》曰：“昆仑之虚，黄帝之所休。”《疏》云：

① [芬兰] 劳里·杭柯：《神话界定问题》，《西方神话学读本》，[美国] 阿兰·邓迪斯编，朝戈金等译，广西师范大学出版社，2006年，第57页。

② (南朝·梁) 萧统编，(唐) 李善注：《文选》(上)，中华书局，1977年，第220页。

③ (东汉) 高诱注：《吕氏春秋》，《诸子集成》(六)，中华书局，1996年，第142页。

④ (西汉) 刘安撰，(东汉) 许慎注：《淮南鸿烈解》卷第四，四部丛刊景钞北宋本。

⑤ (清) 史鸣皋：乾隆《梧州府志》卷三，清同治十二年刊本。

“昆仑，人身也。”^①

日之东升西沉，灵魂生死转换，女性生殖的象征。昆仑以其多变形象特征和丰富的文化内涵，与西王母之间建立了一种相似的关系，这些相似点通过西王母神话传说聚拢起来。著者认为，昆仑为西王母神话传说提供了一个“母体”，西王母文化中“复归”、“重生”内涵因昆仑的出现而更加鲜明，而昆仑则以“偃盆”、“山”等形象出现在汉画像石西王母图像系统中。昆仑作为一种图像符号立体化地突出了西王母文化中的时空观和生殖文化内涵。

第四节 西王母与历史昆仑

除了《西山经》、《海内北经》和《大荒西经》中的西王母与昆仑以外，《山海经》中还有 18 处谈及“昆仑”。它们以“昆仑”、“昆仑山”、“昆仑虚”或“昆仑之丘”等名称出现。

“西南四百里，曰昆仑之丘，是实为帝下之都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪；是神也，司天之九部及帝之囿时。”^②

“羿与凿齿战于寿华之野，羿射杀之。在昆仑虚东。羿持弓矢，凿齿持盾，一曰戈。”^③

①（清）郭庆藩：《庄子集释》卷六下，清光绪思贤讲舍刻本。

②（东晋）郭璞撰：《山海经传·西山经第二》，四部丛刊景明成化本。

③ 同上，《海外南经第六》。

“海内昆仑之虚，在西北，帝下之都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为（木监）。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，非仁羿莫能上崙之岩。”^①

“昆仑南渊深三百仞。开明兽身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上。”^②

“西胡白玉山在大夏东，苍梧在白玉山西南，皆在流沙西，昆仑虚东南。昆仑山在西胡西，皆在西北。”^③

除《山海经》以外，《竹书纪年》中也有关于西王母与昆仑的记载，“（穆王）十七年，王西征昆仑，见西王母”。^④此条还见于《艺文类聚》卷九十一所引与卷七所引。同时，该书卷七“山部上”专列“昆仑山”条，详细介绍了魏晋南北朝时期的文献中有关“昆仑”的记载：

“《河图》曰昆仑之墟，五城十二楼，河水出焉。《龙鱼河图》曰昆仑山，天中柱也。《大荒西经》曰赤水之后，黑水之前有大山名曰昆仑之丘，有神人面虎身有尾。《尔

①（东晋）郭璞撰：《山海经传·海内西经第十一》，四部丛刊景明成化本。

② 同上，《海内北经第十二》。

③ 同上，《海内东经第十三》。

④ 方诗铭、王修龄：《古本竹书纪年辑证》，上海古籍出版社，1981年，第48页。

雅》曰，西北之美者有昆仑之墟，璆琳琅玕焉。《穆天子传》曰，天子遂宿于昆仑之阿，赤水之阳，吉日辛酉，天子升于昆仑之丘以观黄帝之宫。《纪年》曰，周穆王十七年西征，至昆仑丘见西王母。王母止之。《神异经》曰昆仑有铜柱焉，其高入天，所谓天柱也。围三千里圆周如削，铜柱下有回屋焉，辟方百丈。《史记》曰，《禹本纪》言河出昆仑，昆仑甚高，三千五百余里，日月所相避隐为光明也。其上醴泉华池，自张骞使大夏之后穷河源，恶睹本纪所谓昆仑者乎？《水经》曰昆仑墟在西北，去嵩高五万里，地之中也。其高万一千里，河水出其东北陬。《博物志》曰昆仑从广万一千里，神物之所生，圣人神仙之所，集五色云气，五色之流水，其泉东南流入中国，名为河也。葛仙公《传》曰昆仑一曰圃，一曰积石瑶房，一曰阊风台，一曰华盖，一曰天柱，皆仙人所居也。《搜神记》曰昆仑之山，地首也。是惟帝之下都，故其外绝以弱水之深，又环以炎火之山。山上有鸟兽草木皆生育滋茂于炎火之中，故有火浣布，非此山之皮臬，则其鸟兽之毛也。”^①

从《艺文类聚》这则材料中可见，对“昆仑”属性特征的关注是昆仑文化一个重要内容。“昆仑”由《龙鱼河图》、《山海经》中神话之山，经过《纪年》、《穆传》历史化的改造，到魏晋时人的作品中发展成为仙家圣地。神话之山、历史故地、道家仙境是“昆仑”属性特征演变的三个环节。由此，本节根据古籍

^① 《艺文类聚》卷七《山部上》，清文渊阁四库全书本。

文献所记有关西王母与昆仑关系的记载，将“昆仑”大体上分为三种类型，其一是以《山海经》中的《西山经》和《海内西经》为代表，突出昆仑的神话色彩。

除《山海经》以外，具有代表性的文献记载还有：

“扶摇猗抱羊角而上，经纪山川蹈腾昆仑，排闾阖沦天门径行也。”许慎注云：“昆仑，山名也，在西北，其高万九千里，河之所出。”^①

“掘昆仑虚以下地，中有增城九重，其高万一千里百一十四步二尺六寸。也上有木禾其修五寻，珠树玉树璇树不死树在其西，沙棠琅玕在其东，绛树在其南。旁有四百四十门，门闲四里，里闲九纯，纯丈五尺。旁有九井，玉横维其西北之隅。北门开以内不周之风倾宫旋室。县圃凉风樊桐在昆仑闾阖之中，是其疏圃，疏圃之池浸之黄水，黄水三周复其原。是谓丹水，饮之不死。河水出昆仑东北，陬贯渤海，入禹所导积石山。赤水出其东南陬……弱水出自穷石……洋水出其西北陬。……凡四水者帝之神泉，以和百药，以润万物。昆仑之丘或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死。或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨。或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。”许慎注云：“县圃凉风樊桐皆昆仑之山名也。……河水自昆仑，由

①（西汉）刘安，（东汉）许慎注：《淮南鸿烈解》卷第一《淮南子·原道训》，四部丛刊景钞北宋本。

地中行，禹导而通之，至积石山。《书》曰河出积石。入犹出也。”^①

“西方之极自昆仑绝流沙沈羽，西至三危之国，石城金室，饮气之民，不死之野，少皓蓐收之所司者，万二千里。”许慎注云：“流沙盖在昆仑之西南耳。少皓，黄帝之子，青阳也，名挚，以金德王天下，号为金天氏，死为西方金德之帝也。蓐收，金天氏之裔子，曰修礼，死为金神也。”^②

“伯益作井，而龙登玄云，神栖昆仑。”许慎注云：“伯益佐舜初，作井凿地而未水，龙知将决川谷，漉陂池，恐见害，故登云而去楼，其神于昆仑之山也。”^③

方回评谢灵《运登江中孤屿》一诗中“表灵物莫赏，蕴真谁为传。想象昆山姿，缅邈区中缘。始信安期术，得尽养生年”等诗句时云：“表灵蕴真一联似乎深奥，然从此说向神仙上去，则所谓灵与真者，仙也。故于孤屿之上想，夫昆崙山之神而有信于安期生之术。安期，琅琊阜乡人，秦始皇东游与语三日三夜者。西王母者。昆仑之神。”^④ 此外，清人马驥《绎史》记“昆仑南渊”有不死树、“有巫彭巫抵巫阳巫履巫凡巫相，夹

①（西汉）刘安，（东汉）许慎注：《淮南鸿烈解》卷第四《淮南子·地形训》，四部丛刊景钞北宋本。

② 同上，卷第五《淮南子·时则训》。

③ 同上，卷第八《淮南子·本经训》。

④（元）方回：《文选颜鲍谢诗评》卷三，清文渊阁四库全书。

窳窳之尸皆操不死之药以距之”。引《图赞》语：“万物暂见人生如寄，不死之树寿蔽天地，请药西姥，乌得如羿？”^①《淮南子·地形训》是秦汉时期古籍中较早将“不死”观念与昆仑嫁接的文献，这为后来“昆仑”成为仙家圣地准备了条件。随着西王母的仙话化进程，神话昆仑逐步向着道家仙境演变。因此，有关仙化昆仑的记载大部分出现在了道藏系列丛书中。并且从文献记载情况来看，有关昆仑仙境、西王母所居的内容大部分引自《列仙传》与《海内十洲记》。例如：

“赤松子者，神农时雨师也。服水玉以教神农，能入火自烧，往往至昆仑山上，常止西王母石室中，随风雨上下。炎帝少女追之，亦得仙，俱去。至高辛时复为雨师，今之雨师本是焉。”^②

此条还见于《搜神记》卷一所记：“赤松子者，神农时雨师也。服冰玉散，以教神农，能入火不烧，至昆仑山常入西王母石室，随风雨上下。炎帝少女追之，亦得仙，俱去。至高辛时复为雨师游人间，今之雨师本是焉。”^③

在《后汉书》卷二十九《申屠刚鲍永郅军列传》、卷五十《张衡列传》、萧统《文选》卷二十一和卷四十七、《艺文类聚》七十八“灵异”部上、《法苑珠林》卷七十九、《初学记》卷二十三“道释部”、《太平御览》卷三十八“地部三”、《册府元

①（清）马骕：《绎史》卷十一，清文渊阁四库全书。

②（西汉）刘向：《列仙传》卷上，明正统道藏本。

③（东晋）干宝：《搜神记》卷一，明津逮秘书本。

龟》卷八百十三、《云笈七笈》卷一百八十八、《古今合璧事类备要》前集卷五十、《三洞群仙录》卷六、彭大翼《山堂肆考》卷一百五十、王圻《续文献通考》卷二百四十一等文献古籍都在不同程度上引用过《列仙传》中的记载。关于西王母所居之昆仑仙境的描述则最早见于托名为东方朔所作之《海内十洲记》，其“昆仑”记云：“昆仑号曰昆陵，……上有三角，方广万里，形似偃盆，下狭上广，故名曰昆仑。……面方千里，城上有安金台五所，玉楼十二所。其北户山承渊山。又有墉城，金台玉楼，相鲜如流精之阙光。碧之堂，琼华之室，紫翠丹房，景云烛日，朱霞九光。西王母之所治也。”^①《列仙传》、《海内十洲记》中关于西王母与昆仑的仙话化描述成为后世西王母仙化系统中主要的内容，并大多见于文人的诗词章句中。

除了上述作品之外，有关西王母与昆仑仙山的记载不胜枚举，主要有以下记载：

“驾虹蜺，乘赤云，登彼九疑。历玉门，济天汉，至昆仑，见西王母谒东君。交赤松，及羡门，受要秘道爱精神。食芝英，饮醴泉，柱杖桂枝佩秋兰。绝人事，游浑元，若疾风游歔飘飘。景未移，行数千，寿如南山不忘愆飘。”^②

“墉城金台，流精阙，光碧堂，琼华室，紫翠丹房，右

①（西汉）东方朔：《十洲记》，上海古籍出版社，1990年，第7页。

②（明）梅鼎祚：《古乐苑》卷十五《陌上桑》，明万历刻本。

在昆崙山，西王母治于其所。墉台，墉宫，西瑶上台，右在昆崙山上，西王母所居。”^①

“九灵馆，金丹流云宫，晖景室，右在昆崙山，西王母及真仙女之所游处。”^②

“昆仑墉城是西王母治所。”^③

“仙道多驾烟乘云驾龙，郁何蓊蓊，遨游八极，乃到昆崙之山，西王母侧神仙金止玉亭，来者为谁？赤松王乔。乃德旋之门。乐共饮食到黄昏。多驾合坐，万岁长，宜子孙。”^④

在关于西王母由仙化向道教化演变的过程中，《酉阳杂俎》还出现了西王母姓氏的记载。其《诺皋记上》云：“东王公，讳倪，字君明，天下未有人民时，秩二万六千石，佩襍色绶，绶长六丈六尺，从女九千，以丁亥日死。西王母，姓杨，讳回，治昆仑西北隅，以丁丑日死，一曰婉妗。”^⑤在这则记载中，西王母开始有了具体的姓名，东王公也一样，这都说明在唐时期西王母已经完全成为道教化的主要人物，此时的西王母已经远

①（南北朝）周武帝宇文邕敕纂：《无上秘要》卷二十二《三界宫府品》，明正统道藏本。

② 同上。

③ 同上，卷二十三《真灵治所品》。

④（梁）沈约：《宋书》卷二十一《乐三》，清乾隆武英殿刻本。

⑤（唐）段成式：《酉阳杂俎》卷十四，（明）李云鹄校，四部丛刊景明本。

离两汉以前自然神话中天神信仰、生殖崇拜与图腾信仰的轨道，她与东王公分别成为道教中阴阳二位主神的代表。

除了上述记载之外，西王母与昆仑的关系还见于以下材料：

“自元始天王，太元圣母还上宫之后，经一劫，乃生天皇氏，治世三万六千年，受书为扶桑大帝，居东极，扶桑宫为东王公，今世间皇太子居东宫，象此也。又生九光玄女，号曰太真西王母，居西极昆仑山，故曰木公金母，天地之尊神也。”^①

“东方朔《十洲记》曰，有光碧堂，西王母所处也。……昆仑山一名昆陵山，一名玄圃台，上有积石圃，大冶井，西母宴会之所也又曰昆仑有琼华室，西王母处之。……《洞真经》曰，昆仑山有金丹流云之堂，上接璇玑之轮，下在太室之中，西王母所治，真仙之女所处也。”^②

“‘神仙’条云：‘木公金母。’谢氏云：‘亦云东王父，又云东王公，盖青阳元气也。西王母亦云——又云九灵太妙，山金母，一号太虚九光台金母。元君皆称以王者，谓天尊之地也。昔道气无为，自然先以东华至真之气化生木

①（唐）王松年：《仙苑编珠》卷上引《天皇东立王母西旋》，明正统道藏本。

②（北宋）李昉：《太平御览》卷第六百七十四《道部十六》，四部丛刊三编景宋本。

公，以主阳和之气。又以西华至妙之气化生金母，配西方，母养羣品。男子得道者名金母。汉时有小儿歌曰，揖金母，拜木公。时人不识，惟张子房知而拜之王母。所居昆仑之圃，阊风之苑，有城千里，玉楼十二，左带瑶池右环翠。”^①

“《御览》三百九十六《曹毗神女杜兰香传》曰，神女姓杜，字兰香，自云，家昔在青草湖，风溺，大小尽没，香时年三岁。西王母接而养之于昆仑之山，于今千岁矣。《书钞》一百四十三《曹毗杜兰香传》云，香戒张硕曰，不宜露头食也。”^②

作为道教中的主神之一，在后来好事之人笔下，西王母还与多位女仙发生联系，俨然以“母神”的神格出现，突出强调西王母“女仙之宗”的功能。昆仑不但成为西王母的居所，还是众位女仙修行之地。昆仑的仙化色彩随着西王母道化的生成，日渐鲜明。有关杜兰香此条文献还见于严可均《全上古秦汉三国六朝文·全晋文》：“神女姓杜，字兰香，自云家。昔在青草湖风溺，大小尽没，香时年三岁。西王母接养之于昆仑之山，于今千岁矣。兰香降张硕家，辄赍瓦榼酒气芳馨。《书钞》一百四十八，香戒张硕曰，不宜露头。”^③有关西王母姓氏的记

①（南宋）谢维新：《古今合璧事类备要》前集卷五十《道教门》，清文渊阁四库全书。

②（清）吴士鉴撰：《晋书斟注》卷九十二《列传第二十六》，民国嘉业堂刻本。

③（清）严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文·全晋文》卷一百七，民国十九年影印清光绪二十年黄冈王氏刻本。

录，在后来明、清两代文献中也多有记载。

从以上记载来看，有关仙化昆仑和西王母的内容大部分出现在道家类书中或与道家思想相关的古籍中。魏晋时期，西王母的形象基本上完成了由神话人物向仙话人物的转变。如果说在《列仙传》、《神异经》等魏晋时期古籍中的西王母还带有“执风雨”、“避水火”，随风雨往来上下的神巫色彩的话，那么在南北朝以后的记载中，西王母则完全以女仙代表的形象出现，被誉为“仙灵之最”（颜师古语）^①。昆仑也逐渐完成了由蛮荒之地向仙家圣境的过渡，由最初西王母“穴居”之地变成了仙气渺渺、珠玉满堂的神仙居所。至此，昆仑不但成为西王母所治之地，还成为东王公、杜兰香等道教神仙求真修炼巡游之所。

围绕西王母是否为历史上西域之地一国之君或一国之名的论证，有关“昆仑”历史地望的考察也是昆仑文化中的一个重要组成部分。所引材料大部分源自《竹书纪年》。由于古本与今本《纪年》均已散佚，《纪年》所云“穆王十七年，西征，见西王母，其年来朝，宾于昭宫”^②，是根据郭璞《穆天子传》卷二注中所引《纪年》语。此条主要还见于以下文献：

“昆仑号曰昆陵，在西海戍地，北海之亥地，去岸十三万里。又有弱水，周回绕匝。山东南接积石圃，积石

①《汉书》卷五十七上《司马相如传第二十七下》，中华书局，1996年，第2598页。

②（东晋）郭璞注：《穆天子传》，上海古籍出版社，1990年，第10页。

圖南头是王母告周穆王云。”^①

“西巡狩，乐而忘归”。^②（裴骃《集解》引郭璞曰：《纪年》云“穆王十七年，西征于昆仑丘，见西王母。”《括地志》云：“昆仑山在肃州酒泉县南八十里。《十六国春秋》前凉张骏酒泉守马岌上言酒泉南山，即昆仑之丘也。周穆王见西王母，乐而忘归，即谓此有石室。”）

“十七年，王西征昆仑丘见西王母，其年西王母来朝，宾于昭宫。”^③

“穆王游于昆仑山，见西王母，与宴于瑶池之上也。”^④

“《纪年》曰，穆王十七年西征，至于昆崙丘，见西王母仍宴。”^⑤

“纪年曰，周穆王十七年，西征至昆仑丘，见西王母。”^⑥

“《纪年》曰，周穆王十七年，西征至昆仑丘，见西王

①（西汉）东方朔：《十洲记》，上海古籍出版社，1990年，第7页。

②《史记》卷五《秦本纪第五》，清乾隆武英殿刻本。

③（南北朝）沈约：《竹书纪年注》卷下，四部丛刊景明天一阁本。

④（南朝·梁）萧统：《六臣注文选》卷四十六，四部丛刊景宋本。

⑤（唐）白居易：《白石六帖事类集》卷二，民国景宋本。

⑥（北宋）李昉：《太平御览》卷第三十《地部三》，四部丛刊三编景宋本。

母，王母止之。”^①

“《穆天子传》天子西登昆仑，见西王母。”^②

“穆王得八骏，西巡于昆仑之邱，以见西王母，乐而忘归。”^③

“青鸟故事甚多……其见于《竹书纪年》者则曰，十七年穆王西征，昆仑丘见西王母，其年西王母来朝，宾于昭宫。沈约附注云，王西征于青鸟所解三危山。”^④

明梅鼎祚在《西晋文纪·西晋》“穆天子传序”论及汲冢《纪年》时指出，以《左传》所记穆王巡游天下之事为据，尽管各类史书中关于穆王登昆仑见西王母的记载各有残缺，但是还可以视为真实的历史事件的凭据，“《春秋左氏传》曰穆王欲肆其心，周行于天下将皆使有车辙马迹焉。此书所载则其事也。王好巡守，得盗骊骅耳之乘，造父为御，以观四荒，北绝流沙，西登昆仑见西王母与。太史公记同汲郡，收书不谨，多毁落残缺，虽其言不典，皆是古书颇可观览”。^⑤

有关穆王与西王母和昆仑的记载，除了穆王西征、宴西王

①（北宋）李昉：《太平御览》卷第七《山部上》，四部丛刊三编景宋本。

②（南宋）孙觌撰，（南宋）李祖尧编注：《宋孙仲益内简尺牋》卷二，清乾隆刻本。

③（南宋）郑樵：《通志》卷二十六《氏族略》，清文渊阁四库全书本。

④（明）钱希言：《戏瑕》卷三，明刻本。

⑤（明）梅鼎祚：《西晋文纪》卷六，清文渊阁四库全书。

母于昆仑以外，流传较广的说法便是关于穆王在昆仑之丘于瑶池宴请西王母之事。此条记载最早见于托名为战国时期列御寇所著《列子》一书。该书“周穆王”第三云：“（穆王）别日升于昆仑之丘，以观黄帝之宫而封之，以诒后世。遂宾于西王母，觴于瑶池之上。西王母为王谣，王和之。”^①这样的记录在《穆天子传》卷三中也保留下来。关于西王母与周穆王在昆仑瑶池唱和的故事，遂成为后代诸家，尤其唐宋以后的文学家经常使用的典故。例如：清人冯浩《玉溪生诗详注》卷一注李商隐诗句“瑶池阿母绮窗开”云：“《穆天子传》卷三，天子宾于西王母，天子觴西王母于瑶池之上。西王母为天子谣曰，白云在天，山谿自出。道里悠远，山川间之。将子无死，尚能复来？”^②南宋史季温注黄庭坚诗句“拟追仙翼到瑶池”时云：“《列子》周穆王驾八骏之乘，升昆仑之丘，宾于西王母，觴于瑶池之上。”^③

此外在一些宋明时期佛学典籍、诗文辑要、戏曲小说中也能看见这条记载。例如南宋释志盘《佛祖统纪》记云：“周穆王驾八骏升昆仑，西王母觴于瑶池之上。”^④明田艺蘅编《诗女史》卷一“西王母缙婉妘”云：“西王母名婉妘，姓缙氏。虎齿戴胜善啸。周穆王满十七年西征昆仑，宾于西王母，觴于瑶池之上。王母为天子谣曰，白云在天，山谿自出。道里悠远，山川间之。将子无死，尚能复来？穆王答之曰，予归东土，和洽诸夏，万

①（先秦）列御寇：《列子》，四部丛刊景北宋本。

②（唐）李商隐撰，（清）冯浩注：《玉溪生诗详注》，清乾隆德聚堂刻本。

③（北宋）黄庭坚撰，（南宋）史季温注：《山谷别集诗注》别集卷上，清文渊阁四库全书。

④（南宋）释志盘撰：《佛祖统纪》卷五十二，大正新修大藏经本。

民平均，吾愿见汝，比及三年，将复而野。”^①明甄伟《东西汉通俗演义》卷一云：“却说七国之中赵国原与秦国同姓，祖为飞廉，有子季胜，其后生造父。当周穆王有八骏车，一曰绝地，二曰翻羽，三曰奔霄，四曰超景，五曰踰辉，六曰趋光，七曰腾雾，八曰挂单。穆王尝乘八骏之车，命造父为御，游行天下悉皆历遍。巡至昆仑会西王母，宴于瑶池。”^②随着西王母的女性形象日渐突出，道教信仰逐渐占据西王母信仰的主体地位，昆仑最初所具有的神话色彩日渐消失，成为道教女仙西王母传授经诀、仙药的道教圣地。

在《山海经》中，西王母的形象中带有明显的图腾信仰内容，此时的西王母是神话的，或者说带有几分历史痕迹的神话形象。西王母的职司是“天之厉与五残”，这体现出早期人类对自然神灵的敬畏。西王母所具有的神话色彩，让所居之所“玉山”与“昆仑”同样成为早期人类以感觉、直观、想象为主体的思维活动下的神幻之所。此时“万物尽有”的昆仑还是神话的昆仑。同时，由于此时西王母还是人类早期信仰中众多神祇之一，昆仑也还是西方神山中的一座，并未成为后世道教信仰中西方的中心。正如小南一郎所云：“西王母是西方的众多神中的一个，而昆仑山也不过是西方群山之一。直到接近战国时代的末期，西王才具有了压倒别的西方神的力量，昆仑山也被认为是西方诸山中特别重要的山。结果把两者结合起来的观念

①（明）田艺蘅编：《诗女史》卷一，明嘉靖三十六年刻本。

②（明）甄伟：《东西汉通俗演义》，清宝华楼刊本。

必然发展起来了。”^①在春秋战国初期，西王母与昆仑在世人眼中还是西方充满神秘色彩的神与山的代表。在先秦时期的文献材料中，《庄子》中的一段话成为战国后西王母的道教化转变的发端。《大宗师》云：“西王母得之，坐乎少广。莫知其始，莫知其终。”在这段叙述中，西王母一方面与“神鬼神帝”，如狝韦氏、伏羲、冯夷、黄帝等神话人物并存，同时又成为因其不知始终的特征，成为秦汉以降得道真人的典型代表。随着西王母踏上道教化的历程，“昆仑”也成为西方仙山而与东方之“蓬莱”并峙，成为“万山之祖”^②。

秦汉以降，西王母的形象与先秦时期相比，发生了改变。《汉书》、《吴越春秋》中的西王母已经由蛮荒边远之地的图腾神进入了两汉的民间，成为大众信仰的对象。有关西王母的神话随着战国末期神仙方术在民间的盛行逐渐朝着传说过渡，而昆仑在这个过程中也浸染上“仙化”的色彩。如果从《淮南子》中有关昆仑的记载来看，在《时则训》中昆仑还与“野”有着关联，带有原始的蛮荒色彩，其余各处“昆仑”成为西方至高者，睨视群山。此时昆仑已经剥离原始气息，开始向着华美异常的仙家胜境发展。正如《地形训》中所描述的那样，昆仑成为“登之乃神”、求仙修真的居所。到了《列仙传》、《十洲记》、《汉武故事》、《汉武内传》等魏晋时人的作品中，昆仑已经由历史中可能存在的某一真实的地理景观演变为纯粹幻想式的方外

① [日] 小南一郎著：《中国的神话传说与古小说》，中华书局，1993年，第59页。

② (清) 魏源撰：《海国图志》卷七十四《释昆仑上》，清光绪二年魏光寿平庆泾固道署刻本。

仙山。它由一个历史现象演变成为一个“修道求真”的权威符号。之所以称为“权威”，因为它与帝王将相的求仙活动紧密相连，所以南北朝时期出现在道藏作品中的“昆仑”俨然以帝王行宫的功能出现。繁复华丽的装饰让此时的昆仑成为世俗世界在仙界的投射，并以西王母端坐之位的样式出现在两汉以来的大量汉画像石（砖）的图像中。

随着西王母的道教化历程，两汉魏晋以后昆仑完成了神话中“天地之脐”的使命，以道教符号出现在各种文献典籍中。与之同时，历史中的昆仑也随着西王母“历史化”的轨迹在不断地形成与构建中。以《纪年》与《穆传》记载为据，在后世古籍文献，包括文学作品中关于西王母与昆仑地理位置的讨论皆离不开穆王西征昆仑与穆王觞西王母于瑶池这两条记载。对西王母昆仑地理位置的记载，在古籍文献中除了直接引用《纪年》、《穆传》的相关描述之外，还有部分学者围绕历史上西王母归属之争，展开对昆仑属地的讨论。后一类记载主要见于《史记》、《汉书》一类的史学文献中。例如：《史记》卷五《正义》按“肃州在京西北二千九百六十里，即小昆仑也，非河源出处者。”^①并引用《括地志》中言徐偃王之故地在“越州鄞县东南入海”论证古有大、小昆仑之别。而《史记》所载穆王所见西王母之地是小昆仑，并不是河源出处的大昆仑。其他记载如下。

“东汉明帝永平中，窦固耿秉刘张出炖煌，昆仑塞击破

①《史记》卷五《秦本纪第五》，中华书局，2003年，第176页。

白山，虜于蒲类海上。注云昆仑，本山名，因以为塞。今肃州酒泉郡西南山有昆仑之体，故曰周穆王见西王母于昆仑山，即此山有石室王母台。”^①

“肃州，古月氏地，后入匈奴。汉太初元年开立酒泉郡。东汉魏晋因之西凉。李嵩自敦煌徙居于此。元魏后周亦为酒泉郡。隋开皇初郡废，仁寿中立肃州。大业初州废入张掖郡。唐武德二年分立肃州。天宝元年曰酒泉郡，领县三。……汉立酒泉郡，城下有金泉，味如酒，因以名焉。东汉以后皆因之。元魏置酒泉军，后复为郡，隋郡废立肃州，州废属张掖郡。义宁元年改福禄为酒泉，唐立肃州。西南有昆仑山，周穆王见西王母于此。”^②

“穆王十七年，王西征至昆仑邱，见西王母，其地即今欧逻巴之地语。”^③

“旧在十七年，《穆传》注引《纪年》亦云十七年。惟《御览》引《纪年》云穆王十三年西征，至于青鸟之所解。《艺文类聚》引同。今考《史记》穆王西巡狩，见西王母乐之忘归。”^④

①（明）彭大翼：《山堂肆考》卷二十九《边塞·昆仑塞》，清文渊阁四库全书本。

②（北宋）欧阳忞撰：《舆地广记》卷十七，士礼居丛书景宋本。

③（清）陈逢衡：《竹书纪年集证》卷首，清嘉庆襄露轩刻本。

④（清）林春溥：《古史纪年》卷二十，清道光十七年竹柏山房刻本。

“昆崙国名，亦西戎之一，《传》谓在荒服之外，流沙之内。《郑》注云衣皮之民，居此昆崙山之野者予谓即《尔雅》、《大戴记》之西王母矣。《山经》《穆传》固难取审而亦非尽妄。谓西王母居昆崙山即此昆崙也。谓西王母戴胜虎齿有豹尾即衣皮之谓也。若今之优场虎首作冠肩，披豹尾者盖裔国服制，常或如此，非必口生虎齿而尻拖豹尾也。谓西王母之国多玉，即书之球琳琅玕也。《尔雅》亦云西北之美者有昆崙虚之璆琳琅玕焉。《大戴礼》谓舜时西王母来，献其白琯非即叙之证欤。”^①

魏源《古微堂集》外集卷五“释道北条弱水黑水”提出从“弱水”之“弱”为要点考察西王母、昆仑之属地的观点。“《汉志》居延之流沙者何？黑水随地可名，至弱水不胜鸿毛，古今书传并未指实何水？或遂臆为枯绝或谓字取谐声，不以柔弱为谊者。何曰弱水？以西逝者为正流，而东入流沙者特其余波，则流沙之不当在西，明矣。”魏氏继而从《禹贡》、《说文》、《水经注》等记载为参照提出：“盖山丹黑河即弱水之正流，及至合黎而会《禹贡》之黑水，故《经》曰至于合黎。盖《禹贡》所施止道入黑水而止也。至弱水《说文》作溺水，亦取柔弱为义，《山海经》注不胜鸿毛之海即今之青海，故《地里志》金城临羌县西有西王母石弱水昆仑山祠，则亦指羌谷水为弱水，而西海即青海也。”^②

①（清）雷学淇：《介庵经说》卷二《尚书》，清道光通州雷氏刻本。

②（清）魏源：《古微堂集》外集卷五，清宣统元年国学扶轮社本。

两汉之后，随着华夏疆域的拓展，与域外民族交流的往来频繁，对西王母及昆仑归属地的讨论日渐炽盛，地域范围逐渐西移。其中唐以前对昆仑地望讨论最为详细的学者应是酈道元。在其《水经注》中就以“三层为昆仑丘”为首，展开了对昆仑的讨论。酈道元在《水经注》卷一中以东晋佛教学者释道安所著《论佛图调》和三国吴康泰《扶南传》中所言“昆仑”为考察对象，对《竹书纪年》、《山海经》、《淮南子》、《禹本纪》、《穆传》、《神异经》、《十洲记》等文献中的昆仑从地理学的角度进行了详细论述，并指出由于历史久远、语言风俗殊异，导致“昆仑”地域范围的解释不清，其结果只能“儒墨之说孰使辨哉”。^①

对于昆仑的研究，历来有“神话昆仑”和“地理昆仑”的论证。从先秦时期作品《山海经》发端，经过两汉初期的《淮南子》润色，再到魏晋时期的《列仙传》、《十洲记》等文献典籍，昆仑从充满蛮荒色彩的神话领域跨入了行踪难觅的道教领域。还有一支昆仑，则从战国时期的《禹贡》开始，经过《楚辞》、《尔雅》、《淮南子》等文学作品的关注与讨论，到了《史记·大宛列传》和《汉书·地理志》等历史文献中，其地理位置一直随着两汉疆域的西扩在不断地西迁中。

从昆仑的地理位置来看，是位于亚洲中部的绵长山系。起源于帕米尔高原，呈东西走向，蜿蜒向东深入我国境内，分别跨越了新疆、西藏、青海和四川四省。从帕米尔高原向东和东南方向分别进入新疆境内和西藏境内。新疆境内的

①（北魏）酈道元著，陈桥驿校证：《水经注》，中华书局，2007年，第13页。

昆仑山沿着东北—东南走向进入青海境内。根据 1980 年版《辞海》所记，昆仑山穿越新疆、青海两省时分别有三支：北支昆仑为祁漫塔格山；中支为阿尔格山，东延为青海境内的布尔汗布达山和阿尼玛卿山（积石山），并进入甘肃境内；西支为可可西里山，东延进入西藏境内，在青海境内为巴颜喀拉山。从昆仑的走向和分布来看，《山海经》、《淮南子》、《史记》、《汉书》的昆仑有可能就是昆仑山系的各个山脉而言，并不专指一处。

《淮南子》一书谈及昆仑共计 30 余处，涉及昆仑地理位置的 3 处，分别为卷四《地形训》、卷五《时则训》和卷十六《说山训》。“江出岷山，河出昆崙，济出王屋，颍出少室，汉出蟠冢，分流舛驰，注于东海，所行则异，所归者一。”^①在先秦文献中，关于昆仑的地理位置记载较早的文献当属《山海经·大荒西经》与《尚书》。《尚书·禹贡》记云：“织皮昆仑、析支、渠搜，西戎即叙。”^②从这条记载中，昆仑在中原的西部是大概可知的。结合《淮南子》与《尔雅》中的记载来看，在先秦时期的昆仑大致靠“河”的位置来加以确定。“河出昆仑”以及《地形训》中的“赤水”、“弱水”和“洋水”以及《大荒西经》中的“黑水”成为以后诸家寻求昆仑地理位置的主要证据。安京通过对《山海经》、《尚书·禹贡》、《淮南子·地形训》中所涉及的昆仑周边水系的研究，提出，《汉书·地理志》

①（西汉）刘安，（东汉）许慎注：《淮南鸿烈解》卷第十六，四部丛刊景钞北宋本。

②（西汉）孔安国撰，（唐）孔颖达疏：《尚书注疏》（附释音尚书注疏卷）第六，清嘉庆二十年南昌府学重刊宋本十三经注疏本。

中所言“昆仑”当在今天青海湟源县的东南。秦汉以前的昆仑以及其周边的大部分水系，“大都分布在今甘肃张掖以南，青海湖以北的区域”。^①

两汉时期，涉及昆仑的地理类著作主要有《史记》与《汉书》。司马迁《史记》中谈及昆仑共计8处，其中与昆仑地理位置相关的记载有2处，即源自《尚书·禹贡》中“织皮昆仑、析支、渠搜，西戎即叙”和《大宛列传》上的记载“及宛西小国、驩潜、大益、宛东、姑师、扞罕、苏薤之属，皆随汉使献见天子。天子大悦。而汉使穷河源，河源出于真，其山多玉石，采来。天子案古图书，名河所出山曰昆仑云”。《集解》瓚曰：“汉使采取，持将来至汉。”^②《大宛列传》是根据张骞出使西域13年后返回汉廷才有的作品，这里的“昆仑”较之先秦时期的“昆仑”，地理位置更为靠西，已经西移至于阆附近。《汉书》中谈及昆仑共计12处，涉及地理昆仑有4处，除了《地理志》第八上中引用了《禹贡》中的记载以外，在《沟洫志》、《张骞李广利传》中都提及昆仑的位置。《沟洫志第九》云：“是时方事匈奴，兴功利，言便宜者甚众。齐人延年上书，言：‘河出昆仑，经中国，注勃海，是其地势西北高而东南下也。’”^③《汉书·张骞李广利传》云：“而大宛诸国发使随汉使来，观汉广大，以大鸟卵及牝牡人献于汉，天子大说。而汉使穷河源，其

① 安京：《休屠、昆仑与山海经》，《中国边疆史地研究》，1998年第1期，第5页。

② 《史记》卷一百二十三《大宛列传第六十三》，中华书局，2003年，第3173页。

③ 《汉书》卷二十九《沟洫志第九》，中华书局，1996年，第1686页。

山多玉石，采来，天子案古图书，名河所出山曰昆仑云。”^①从《汉书》记载来看，两汉时期的昆仑已经西进，沿着昆仑北支进入新疆南部和田地区。因此，秦汉时期文献中所涉及“昆仑”实际并不指某一处具体的位置，而是随着汉廷在驱逐匈奴的大规模的军事活动和张骞出使西域的邦交活动中，不断出现在各种历史文献中，大体上与今天的昆仑山脉的走向相一致。

继郦道元之后，以明、清学者对西王母及其昆仑地理位置的考证最为具体翔实。这当中以黄凤翔《田亭草》卷九《读竹书记年穆天子传说》、金永森《西被考略》、钱塘《淮南天文训补注》卷一、陈逢衡《竹书纪年集证》卷二十九、沈炳巽《水经注集释订伪》、万斯同《昆仑河源考》、张英《渊鉴类函》卷二十七等论著或论文为代表。“西王母若考之中西古史，证以今日西洋地图”，西王母当即“西国女主”。^②至于昆仑则有海外昆仑与海内昆仑之说。海内昆仑为葱岭，被称为“西王母之山”；海外昆仑在今土耳其之东南境内的黎巴嫩山。^③这当中又以金永森《西被考略》、万斯同《昆仑河源考》为最，此二书以大量篇幅详细地介绍讨论了历朝历代对西王母昆仑地域归属的主要观点，并结合两汉以来中西交通的历史，对西王母与昆仑地理位置提出了较为新颖的论断。

①《汉书》卷六十一《张骞李广利传第三十一》，中华书局，1996年，第2696页。

②（清）金永森：《西被考略》卷一，清光绪二十九年武昌刻本。

③ 同上。

第三章 西王母神话传说中的神巫世界

从原初神格特征上看，西王母是华夏地域的早期人类以经验现象为认识主体的认知产物。在西王母的神格中，我们能发现人类早期混同的时空观。东升西沉的太阳、亏而复盈的月亮、代表天空与生命载体的昆仑以及富含女性生殖的虎意象等象征意义，皆构成了西王母神话传说的主体内容。人类早期关于时空、宇宙的认知，通过西王母神话传说中有关日、月崇拜的内容得以再现。在对老虎、昆仑的描绘中，揭示出了西王母神话传说中华夏民族对于女性生殖繁育能力的天然崇拜。从象征的维度上看，西王母是中华民族早期先民为了适应生活创造出来的一个特殊而又传统的审视世界的“隐喻”。从这个隐喻中，我们可以去探寻华夏民族向外探求、向内自省的不同方式。“生存的努力”正是这些方式终结的指向，即“生死观”是西王母神话传说，乃至西王母文化系统最本质的内容。这个内容呈现出的不是人类早期面对必然死亡的“痛苦的诚服”，而是“可能生存”^①的激情。“巫术”则成为实现这种激情或希望的可能性途径。因此，无论是从西王母神话传说的文本内容，还是从西

① [美] 凯文杰·范胡泽 (Kevin J. Vanhoozer) 著：《保罗·利科哲学中的圣经叙事：诠释学与神学研究》，中国人民大学出版社，2012年，第7页。

王母图像符号系统的构成，都呈现出浓厚的神巫色彩。在这个庞杂的系统中，我们不但能感受到人类对永生信仰炽热的渴望，也能发现人类强大的想象力以及在这种想象力的推动下，西王母故事由自然神话向政治、伦理神话的嬗变。

第一节 西王母神话传说中的巫觋文化

在与西王母的形象有关的描述中，“豹尾虎齿”与“蓬发戴胜”是西王母最鲜明的形貌特征。在我们将西王母放入历史层面讨论之前，西王母的这个形象或许就是一种有关“变形”的想象行为下的产物。与世界上其他国家一样，中国在原始社会旧石器时代中后期就出现了较为原始的宗教观念和祭祀仪式。从考古资料来看，在山顶洞人遗址中发现，在山顶洞人的骸骨旁有红色粉末，同时还有部分如骨针、发饰等一类的随葬品。从人类学的观点来看，红色是鲜血的象征。一个已经死亡的人，血液会逐渐枯竭。因此，血液代表着生命的存在与勃发。对此，东汉王充曾有论及。他在《论衡·论死篇》中提出：“人之所以生者，精气也。死而精气灭，能为精气者血脉也。人死血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰。”^①唐王冰注《黄帝内经》“心生血”曰：“心之精气所养，血也。”^②原始墓葬中，在死者体旁撒上红色的粉末，就是对生命重生期盼的寄托。同时，将日常使用的器皿作为死者的随葬品，也是

①（东汉）王充：《论衡》卷第二十，四部丛刊经通津草堂本。

②（唐）王冰：《重广补注黄帝内经素问》卷第二，四部丛刊景明翻北宋本。

为了他能在另一个世界继续过上人世间的生活。这样的材料表明，在距今一万余年前，华夏大地上已经出现了重生与灵魂不灭的原始宗教思想的雏形。

在辽宁牛梁河距今五六千年的红山文化遗址中就有以女神庙、祭坛和积石冢为核心的史前祭祀遗址群。同时还出土了包括怀孕女性的裸体雕塑。这说明在新石器时期的华夏先民们不但沉浸在原始宗教信仰的巫风之中，同时还形成了一套有序的祭祀仪式。巫觋便成为这一行为模式的具体执行者。“蓬发戴胜”的西王母还有可能就是一位正在实行某类巫术仪式的巫觋形象。对此，我们可以从“戴”的结构及其意义上加以分析。

“戴”，《说文》云：“分物得增益曰戴。从异，𠂔声。”^①“𠂔”即“戔”。在甲骨卜辞中“𠂔”契刻为“𠂔”（一期甲六二二）、“𠂔”（一期续四·二九·一）、“𠂔”（一期金五二二）、“𠂔”（一期宁一·四三〇）、“𠂔”（一期乙四七〇一）、“𠂔”（一期乙二五〇三）、“𠂔”（三期摭续一四一）等形。^②其中“𠂔”、“𠂔”、“𠂔”、“𠂔”、“𠂔”等形，在甲骨文中还可以作“才”使用。“𠂔”字在“𠂔”（戈）旁加“士”，表示“树枝”或“木架”之义。又《甲骨文字典》中指出，“𠂔”其声符既可以在“戈”头上，也可以在“戈”之下，从出土的卜辞内容来看皆为“兵灾”之义。并且甲骨文“𠂔”与“𠂔”（𠂔）、“𠂔”（𠂔）亦可通用，都可以表示“灾难”的意思。兵灾为“𠂔”，火灾为“𠂔”，水灾为“𠂔”。究竟代表何种灾祸，自

①（东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第105页。

② 徐中舒主编：《甲骨文字典》，四川辞书出版社，2003年，第1362页。

其所从偏旁为“𠂔”（戈）、“𠂔”（火）、“𠂔”（象洪水形）可知。”^①从已经解读完整的有关盘庚武丁、祖庚祖甲、禀辛康丁、武乙文丁以及帝乙帝辛时代有关田猎的卜辞中，学者发现殷商贵族在活动开始之前都要进行有无灾祸（即“亡𠂔”）的占卜活动。卜辞中“𠂔”多作“从戈才声”的“𠂔”，二者常常出现混用的情况。例如：

辛酉贞王往田亡𠂔

佚九八八^②

贞𠂔向田省亡𠂔

甲一六五一^③

壬寅卜，王往田亡𠂔

屯 2365^④

丁亥卜，贞，王𠂔于𠂔，往来亡𠂔。

林二·二九·二^⑤

□酉卜，贞，王于𠂔，往来亡𠂔。

林二·二九·一^⑥

吉，于宫，亡𠂔。

前二·二〇·二五^⑦

① 徐中舒主编：《甲骨文字典》，四川辞书出版社，2003年，第1363页。

② 同上。

③ 同上，第1230页。

④ 姚孝遂、肖丁合著：《小屯南地甲骨考释》，中华书局，1999年，第140页。

⑤ 郭沫若：《卜辞通纂》（附考释索引），台北大通书局，1976年，第492页。

⑥ 同上，第493页。

⑦ 同上，第497页。

“𠂔”在卜辞中除了假借为𠂔作名词𠂔使用以外，还可以用作动词，表示灾祸降临之义。如武丁时期卜辞“方其𠂔我吏”（乙 2287^①）；康丁时期卜辞“𠂔𠂔行用𠂔方”（甲 574^②）。因此，“𠂔”在象形文字中不但与“灾”（𠂔或𠂔）之义相当，还作动词，表示“伤害”、“攻伐”之义。故《说文》云：“𠂔，伤也。从戈，才声。”^③“祀”与“戎”为殷商王朝所重之大事。在那么一个重巫淫祀的时期，国之一切事件进行之前，都必须占卜、献祭以求神灵庇佑。

但是从甲骨文发展来看，“𠂔”作“𠂔”使用，取“灾害”、“祸乱”之义，并不是“𠂔”的本义。所谓“字”的本义，裘锡圭先生解释为“它所代表的词在造字时的意义”。^④但是，“为某一词而造的字，并不一定是在这个词出现之后很快就造出来的。在文字体系形成之前就已经出现的词固然不用说，就是在文字体系形成之后出现的词，也有可能先长期用假借字，然后才造本字来表示它”。^⑤也就是说，我们今天许多的字未必是其本义。“𠂔”假借为“𠂔”就是一个例子。既然“𠂔”是“灾”的假借字，那么它的本义究竟为何？在武丁时期卜辞中，有许多关于武丁征伐四围方国的记载，例如：

① 陈梦家：《考古学专刊甲种第二号·殷虚卜辞综述》，中华书局，1988年，第271页。

② 同上，第272页。

③（东汉）许慎撰，（清）段玉裁（注）：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第631页。

④ 裘锡圭：《文字学概要》，商务印书馆，2002年，第146页。

⑤ 同上。

方戕河 597, 参下 29.13^①

方弗戕我吏 乙 2287, 7074^②

戕羌、龙 铁 105.3, 拾 5.5^③

𠄎在此作攻伐、打击讲，取战争、兵事之义。从上面的卜辞中可以看出，“𠄎”无论是作灾害还是作兵事，其本义应还是与意符“戕”有关。从字的构成来看，属于会意字。对此董作宾先生提出：“戕字作𠄎，从戈从𠄎。说文‘戕，伤也。’戈乃兵刃，足以伤人，又加𠄎声为之，当为后起之字。”^④因此，从汉字结构“形局义通”的现象来看，即“字形所表示的意义往往要比字的本义狭窄”，𠄎最初的含义应与一种被称为“戈”的武器有关。

“異”，卜辞中作“𠄎”（三期甲·一七三〇^⑤）、“𠄎”（一期前五·三八·六^⑥）、“𠄎”（一期乙七六六一^⑦）、“𠄎”（三期甲三九四^⑧）、“𠄎”（一期续·四·二一·七^⑨）等形。金文中也可作“𠄎”形。罗振玉《增订殷墟书契考释》中认为“异”字的古金文

① 陈梦家：《考古学专刊甲种第二号·殷虚卜辞综述》，中华书局，1988年，第271页。

② 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，中华书局，1988年，第271页。

③ 同上，第277页。

④ 董作宾：《新获卜辞写本后记》，《安阳发掘报告》第1期（北平史语所），1929年，第191页。

⑤ 徐中舒主编：《甲骨文字典》，四川辞书出版社，2003年，第253页。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

⑨ 同上。

“象人举手自蔽形”^①。杨树达也提出了类似的观点，他认为“甲文异字作人头山戴物，两手奉之成形，异盖戴字之初字。”^②诸家皆以“异”字为象形字，表示一人都戴一物，自蔽其形。究竟所戴为何物？从“异”的甲骨文和金文的形制来看，人头戴之物像“𠩺”或“𠩺”抑或“𠩺”，既像田地之“田”字，又似由来之“由”字。“田”字在甲骨卜辞中作“𠩺”（二期合集二四四五七），或作“𠩺”（四期屯南一〇二），抑或作“𠩺”（四期合集三三二一二）等形。^③金文中作“𠩺”。党晴梵在《先秦思想史论略》一书中论及卑、里、鬼等字形时指出：“今作由，亦作𠩺，即许慎说的‘鬼头’，实即头之初字，……亦作埋、理，即‘髡面’。……酋长雕面，非洲近日犹能看见。由此雕面之𠩺，加身为𠩺，即甲字。”^④这样看来，“𠩺”既为字根，鬼、卑、里等字“在文字形制上均显示其为‘雕面’”。^⑤“雕面”又称“雕题”，多见于《山海经》、《管子》、《招魂》、《汉书》等先秦两汉文献和史传材料中。

“桂林八树在番禺东，伯虑国、离耳国、雕题国、北胸国，皆在鬱水南，鬱水出湘陵南山，一曰相虑南。”^⑥

“(桓公曰)余乘车之会三，兵车之会六，九合诸侯，一

① 罗振玉编：《增订殷虚书契考释三卷·殷中》（据1927年东方学会本影印），台北艺文印书馆，1981年，第172页。

② 杨树达：《积微居金文说》（增订本），科学出版社，1959年，第208页。

③ 徐中舒主编：《甲骨文字典》，四川辞书出版社，2003年，第1466页。

④ 党晴梵：《先秦思想论略》，陕西人民出版社，1959年，第98页。

⑤ 同上，第99页。

⑥（东晋）郭璞撰：《山海经传·海内南经第十》，四部丛刊景明成化本。

匡天下，北至于孤竹、山戎、秽貉、拘秦夏，西至流沙、西虞，南至吴、越、巴、牂柯、不庾、雕题、黑齿，皆南夷之国号也。”^①

“魂兮归来南方不可以止些，雕题黑齿，得人肉以祀以其骨为醢些。”^②

此外在《礼记·王制》亦有“南方曰蛮，雕题交趾”的记载。“雕题”为何物？王逸《章句》注亦云：“雕画也，题颡也，黑一阡墨。五臣云雕镂也。”洪兴祖补曰：“雕题，刻其肌以丹青涅之。”^③郑玄注《礼记·王制》亦云：“雕文，谓刻其肌以丹青涅之。”^④“雕题”流行地区，以《山海经》为据，主要在鬱水一带流行。鬱水地区，即今天流经两广地区的郁江（或称西水）流域，这里曾是百越古族居住活动的地区。另外，除了“雕题”以外，“黥面”也是一种类似的纹面习俗。《汉书·匈奴传上》记：“匈奴法，汉使不去节，不以墨黥其面，不得入穹庐。王乌，北地人，习胡俗，去其节，黥面入庐。”《后汉书·东夷传·倭》也有“男子皆黥面文身”的说法。“雕题”或“黥面”就是指在身体某些部位，如脸、胸等处刺以图案，再以黑色或其他染料加以着色的一种古老风俗。除了古百越之地以外，据

①（春秋战国）管子，（唐）房玄龄注：《管子》卷第八《小匡第二十》，四部丛刊景宋本。

②《楚辞·招魂第九》。

③（宋）洪兴祖撰，白化文等点校：《楚辞补注》，中华书局，2000年，第199页。

④（东汉）郑玄注：（唐）孔颖达等正义：《礼记正义》卷十二《王制》，《十三经注疏》（下），上海古籍出版社，2007年，第1338页。

《汉书》、《后汉书》，包括《汲冢周书·王会解第五十九》上所言“正西昆仑、徇国、亲、枳已、闾耳、贯胸、雕题、离丘、漆齿”的记载可知，在华夏大地上“雕题”是一种普遍存在的古老风俗。以“雕题”作为族名或国名，则如孔晁注曰：“因其事以名之也。”^①这样看来，与“里”、“卑”等同以“田”为字根的“異”是一种古老的“黥面”风俗在语义结构中的留存。

古人在创造“異”字时，选取了一个普遍存在的经验现象——“纹面”习俗中某一个特殊的细节作为其丰富文化内涵的表征。尽管这个字本身是被创造出来的，但是它的发明或发现是有普遍的风俗现象和具体的形象特征为其构建基础的。从这个意思上讲，“異”是一个建立在现实之表达层面的语言符号。从中我们既能在其他材料的帮助下，了解曾经存在过的那个宏观世界，同时也能在一定程度上去把握这个世界中微观的内容。

“雕题”现象的普遍存在帮助我们通过“異”的字形结构能了解到纹面的具象化特征。它有可能是在人脸上直接绘以“田”或“甲”等形式的图案，或者以绘有这样图像的面具的形式出现。叶玉森《殷墟书契前编集释》中曾以“怪”为本义，指出：“捧头如鬼状，可惊异也。异之本谊当训为怪。”^②这个鬼状怪物就是周法高所言的“魃头”。^③这种“魃头”目前依然保留在许多少数民族的巫术仪式中如傩戏中的傩面具（俗称“脸壳”）。例如在彝族傩戏“撮泰吉”中，表演者所佩戴的“撮泰”老人的

①（西晋）孔晁：《逸周书·汲冢周书》卷第八，四部丛刊景明嘉靖二十二年本。

② 叶玉森：《殷墟书契前编集释》，大东书局石印本，1935年，第42页。

③ 周法高：《金文诂林补》第二册卷三，“中央研究院”历史语言研究所专刊之七十七，台北各大书局，1984年，第678页。



图 3-1-1 撮泰吉舞蹈



图 3-1-2 撮泰吉面具

木制面具（图 3-1-1、3-1-2），我们能发现与远古时期“雕题”极为类似的“魃头”文化的痕迹。“撮泰吉”，一种古老的彝族傩戏，表示“人类变化的戏”，或称“变人戏”。在每年农历正月初三到正月十五，贵州威宁彝族回族苗族自治县板底乡的彝族人民都要举行一种名为“扫火星”的仪式，“撮泰吉”就在这个仪式中进行表演，旨在祛除人畜各种灾祸，除秽迎祥。^①通过佩戴面具实现禳灾驱邪的巫术目的，这在殷商时期傩祭的主持者“方相氏”的形象上也能得到较为全面的阐释。

华夏礼乐文化、宗庙文化与远古时期以自然崇拜和岁时献祭为主的原始宗教巫术活动密不可分。傩祭与“方相氏”正是产生在这样一个神巫色彩浓厚的历史背景下。“𪛗”（后下 8.2^②），从

① 有关“撮泰吉”仪式，可以参考虞修明《叩响古代巫风傩俗之门》，贵州民族出版社，2007 年。

② 徐中舒主编：《甲骨文字典》，四川辞书出版社，2003 年，第 523 页。

“礼”的象形结构来看，似在一个类似“豆”（豆）的器皿中放上“玉”一类珍贵物品，故《说文·示部》云：“礼，履也。所以事神致福也。从示从豊，豊亦声。”^①同时“𡵓”还像“豆”中散发着阵阵香气的形态，所以篆文中“礼”又作“𡵓”，如祭祀之时燃烧祭品发出的袅袅炊烟，正如《大雅·生民》中描述的那样：“印盛于豆，于豆于登；其香始升。上帝居歆，胡臭亶时。后稷肇祀，庶无罪悔，以迄于今。”为了获得自然神灵的庇佑，商、周以来就有了“春禴”、“夏禘”、“秋尝”与“冬烝”等祭祀天地、时令变化为主的献祭活动。据《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二纪》、《淮南子·时则训》等古籍记载，姬周时期周天子率领朝臣与后妃在每一年的季春三月、仲秋八月和岁末举行“国难”、“天子之难”和“大难”三次较大规模的雩礼。

“雩”，中国原始宗教和神巫思想结合的文化形态，同时也是一种融舞蹈、音乐、雕刻、仪式等内容于一体的艺术表演形式。主要目的在于驱鬼逐疫、祓除不祥。

驱除鬼魅，“鬼”为何者？《礼记·郊特牲》记“乡人禴”，陆德明曰：“禴音伤，鬼名也。”^②即郑玄所言的“强鬼”，“禴，强鬼也。谓时雩索室殴疫，逐强鬼也。禴或为献或为雩。”^③“雩”即“禴”，亦即“强鬼”。“雩”的本字应为“禴”，故颜师古云：“禴为雩，今读者遂不言禴亦失之也。”^④《说文解字注》记云：

①（东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第2页。

②（东汉）郑玄著，（唐）陆德明音义：《纂图互注礼记》卷八，四部丛刊景宋本。

③ 同上。

④（唐）颜师古：《匡谬正俗》卷三，清同治小学汇函本。

“𡵚为𡵚，当由本是𡵚字相传读𡵚也。”^①“𡵚”即“伤”，在战国时期文献中多用作“伤”代之。如《上海博物馆藏战国楚竹书》中战国时期简牍“天子建州甲 12”云：“（毁）观邦不言丧古见𡵚而为之𡵚见𡵚而为之内时言而殍行因𡵚而为之折是胃。”^②（图 3-1-3）释文云：“（临城不言毁，）观邦不言丧，古（故）见𡵚而为之𡵚（祈）。 ”^③又“天子建州乙 11”记云：“不言发不言端古龟又五𡵚临城不言毁观邦不言丧古见𡵚而为之𡵚（祈）。 ”^④（图 3-1-4）释文云：“不言发（拔），不言端（短），古（故）龟又（有）五𡵚（忌）。临城不言毁，观邦不言丧。古（故）见𡵚而为之𡵚（祈）。 ”

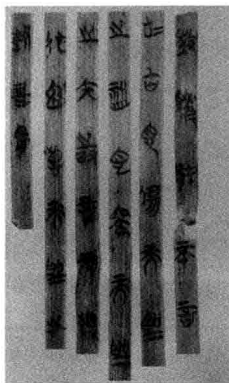


图 3-1-3

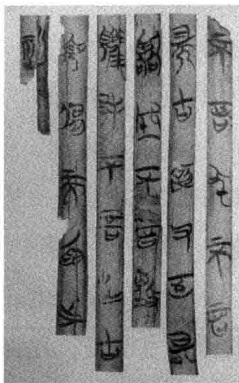


图 3-1-4

这里的“伤”即“𡵚”。从这些战国时期的竹简中可以得知，战

①（东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第8页。

② 季旭昇主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》第六册，上海古籍出版社，2005年，图版第138页。

③ 同上。

④ 同上，图版第153页。

国时期已经有了较为成熟的关于逢“禡”必祭的记载。为什么遇“禡”必祭？“禡”既为“伤”，“伤”古通“丧”。《战国策·秦策三》云：“生命寿长，终其年而不夭伤。”^①禡为“伤”，亦为“丧”，“禡”则包含了丧亡之义。又“禡”，《集韵》或作“殤”^②，《说文解字注》释之为“祭殤”^③。“殤”，《释名疏证》引郑玄云：“殤者，男女未冠笄而死可哀伤者。”^④由此可知，无论是通“伤”、还是通“殤”，“禡”都代表丧亡之义，尤其指那些非正常死亡之人，即所谓“厉鬼”之说。

在《左传·昭公七年》记载了这样一个故事：鲁昭公七年晋平公患病，恰逢郑子产聘晋。晋大臣韩宣子问子产，梦中黄熊入寝门，是不是厉鬼之兆？子产答曰：“匹夫匹妇强死，其魂魄犹能冯依于人，以为淫厉。”^⑤《墨子·节葬》中也有类似的故事。越地之人“其大父死，负其大母而弃之，曰鬼妻不可与居处”。^⑥《列子·汤问》也有此说。不但厉鬼很可怕，就连他的妻子也不能与之相处。由此可知在原始的灵魂思想的影响下，春秋时期之人还普遍认为，人死后灵魂不灭，它们会躲在各个角落危害活着的人。所以对那些死于非命之“禡”，往往借助某种仪式来驱赶它们，即所谓“乡人禡”的祭祀。根据《礼记·月令》所记，除了“乡人禡”以外，还要举行“国雩”的祭祀。

①（东汉）高诱注，（宋）姚宏续注：《战国策注》卷第五，士礼居丛书景宋本。

②（北宋）丁度等修订：《集韵》卷三，清文渊阁四库全书。

③（东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第8页。

④（东汉）刘熙撰，（清）毕沅疏证：《释名疏证》卷八，清经训堂丛书本。

⑤ 左丘明撰，（晋）杜预注，（唐）孔颖达疏：《春秋左传正义》（附释音春秋左传注疏）卷第四十四，清嘉庆二十年南昌府学重刊宋本十三经注疏本。

⑥ 墨翟撰：《墨子》卷六，明正统道藏本。

郑玄注云：“雘，阴气也。难阴始于此者，阴气右行，此月之中日历虚危，虚危有坟墓，四司之气为厉鬼，将随强阴出害人也。”^①一年之计在于春，初春之月，万物始发，但是冬天的阴寒之气还没有完全散尽，为了求得一年平安，所以国民要在天子的带领之下，家家户户都要进行雘祭。即许慎《注》云：“雘散宫室中，区隅幽闇之处，击鼓大呼以逐不祥之气，如今驱疫逐除是也。……逐太阳气尽逐故曰毕春之气也。”^②

《礼记·月令》记曰：“（季春）命国难，九门磔攘，以毕春气。”郑玄注云：“此难，难阴气也。阴寒至此不止，害将及人。所以及人者，阴气右行，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。命方相氏帅百隶索室驱疫以逐之。又磔牲以攘之于四方之神，所以毕止其灾也。”^③方相氏，周之时祛疫作法的主持者。有关“方相氏”的形象，《周礼·方相氏》记曰：“方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时难，以索室祛疫。”^④从这些记载来看，方相氏在祛疫作法时有着特殊的装扮，同时或有可能持有类似武器一样的器具。从“时雘”的目的来看，这样的行头有可能是为了达到恐吓、威胁灾祸并将其祛除的目的。另据《慎子·外篇》记载，方相氏在进行时雘的过程中，还要戴上一种被称为“俱”或“皮

①（东汉）郑玄注，（唐）孔颖达等正义：《礼记正义》卷十七《月令》，《十三经注疏》（下），上海古籍出版社，2007年，第1383页。

②（西汉）刘安，（东汉）许慎注：《淮南鸿烈解》卷第五，四部丛刊景钞北宋本。

③（东汉）郑玄注，（唐）孔颖达等正义：《礼记正义》卷十七《月令》，《十三经注疏》（下），上海古籍出版社，2007年，第1364页。

④（东汉）郑玄注，（唐）贾公彦疏：《周礼注疏》（附释音周礼注疏）卷第三十一，清嘉庆二十年南昌府学重刊宋本十三经注疏本。

俱”的面具。“俱”，《荀子·非相篇》曰：“仲尼面如蒙俱。”王先谦《集解》云：“方相也。其首蒙茸，故曰蒙俱。”^①“俱”应该是指古代方相氏一类的巫师术士在祛除灾祸时所戴的形状可怕的面具。“俱”字，从“亼”从“其”，“其”字甲骨文字形为“𠂔”（铁 218）或“𠂔”（乙 8685）；“其”的金文“𠂔”和“𠂔”^②与之前所言“异”之“𠂔”相似，也是一种以“十”为主的纹面图形。根据上述史料所记，傩祭中方相氏常常佩戴“魃头”或“俱”面具，同时执“戈”掌“盾”，在仪式上率领百夫，通过一系列的活动，实现逐疫的目的。这种带有逐疫目的的表演在唐时期西域歌舞戏“苏莫遮”中也能看见。唐释慧琳《一切经音义·大乘理趣六波罗蜜多经卷第一》记云：“苏莫遮，西戎胡语也。正云飒磨遮，此戏本出西龟慈国，至今由有此曲，此国浑脱、大面、拨头之类也。或作兽面或象鬼神，假作种种面具形状，或以泥水沾洒行人，或持羂索，搭钩捉人为戏，每年七月初，公行此戏，七日乃停。土俗相传云：常以此法攘厌，驱乘罗刹恶鬼食啖人民之灾也。”^③这里的“苏莫遮”就是一种戴上种种恶兽、鬼怪面具形状，实现攘厌目的的歌舞戏。

据《周礼·夏官·序官》所记，方相氏又被称为“狂夫”。“方相氏，狂夫四人”，^④意指方相氏在进行仪式活动时常常陷入

①（清）王先谦著：《荀子集解》卷三，《诸子集成》（二），中华书局，第47页。

② 容庚编：《金文编》（正续合编），香港南天书业公司，1971年，第242页。

③（唐）释慧琳撰，（辽）释希麟撰：《一切经音义》卷第四十一，日本元文三年至延亨三年狮谷莲社刻本。

④（东汉）郑玄注，（唐）贾公彦疏：《周礼注疏》（附释音周礼注疏）卷第二十八，清嘉庆二十年南昌府学重刊宋本十三经注疏本。

一种癫狂的状态。对此,《国语·晋语一》也曾记曰:“且是衣也,狂夫阻之衣也。”韦昭注云:“狂夫,方相氏之士也。”^①这与《周礼》中所言在献祭时“女巫掌岁时祓除、衅浴、旱暵,则舞雩。若王后吊,则与祝前。凡邦之大灾,歌哭而请”所表现出的“歌哭而请”的状态类似。巫师在施行巫术之时,往往要借助某种有致幻功能的药物以进入迷狂的境界,达到与神灵沟通的目的。《天中记》记云:“五岭之间多枫木,岁久则生瘤瘿,一夕遇暴骤雨,其树赘暗长三五尺,谓之枫人。越巫取之作术,有通神之验。取之不以法,则能化去。”^②蒲松龄《聊斋志异·跳神》中就对一种名为“跳神”的巫术进行过描述:“济俗:民间有病者,闺中以神卜。倩老巫击铁环单面鼓婆娑作态,名曰‘跳神’。而此俗都中尤盛。”^③这种“跳神”的习俗,在满洲地区的妇女中尤为兴盛,所谓“满洲妇女奉事小有疑,必以决。时严妆,骑假虎、假马,执长兵,舞榻上,名曰‘跳虎神’。”^④无论是“跳神”还是“跳虎神”,老年巫师在迷狂的状态中,一边歌舞一边念着各种咒语或祝祷之辞,一面用各种肢体动作来实现逐鬼的目的:“妇束短幅裙,屈一足,作‘商羊舞’。两人捉臂,左右扶掖之。妇刺刺琐絮,似歌又似祝;字多寡参差,无律带腔。室数鼓乱挝如雷,蓬蓬聒人耳。妇吻辟翕,杂鼓声,不甚辨了。既而首垂,目斜睨,立全须人,失扶则仆。旋忽伸颈巨跃,离地尺有咫。”^⑤(如图 3-1-5)方相氏在

①(三国)韦昭注:《国语韦氏解》卷七,士礼居丛书景宋本。

②(明)陈耀文:《天中记》卷五十一,清文渊阁四库全书本。

③(清)蒲松龄著:《绣像本聊斋志异》(上),中国青年出版社,1998年,第526页。

④ 同上。

⑤ 同上。

剧烈的歌舞动作中，在迷狂的精神状态下实现请神、逐疫等功利性目的。这与《山海经》中对西王母“蓬发戴胜”并“善啸”的描述十分相似。“𦍋”字在“𦍋”旁加“𣎵”，表示“树枝”或“木架”，代表着献祭时在木架上焚烧牺牲，与《诗经·大雅·生民》中关于献祭时“取萧祭脂，取羝以𦍋，载燔载烈，以兴嗣岁”的描述十分相似。今天丽江地区纳西族在祭天时也有架上杜鹃木和柏树枝焚烧各种祭物的传统。



图 3-1-5 女萨满

“𦍋”以及“𦍋”都形象地描绘出具有巫师功能的西王母在祛除污秽、祓除灾祸时的状态。有关西王母“蓬发戴胜”装扮和“善啸”的行为与古籍中的“方相氏”、“跳神”中的萨满相类似，都是原始宗教观和神巫思想的产物。佩戴者通过佩戴面具或黥以纹面达到“与人殊异”的效果，既增加了神的威严，同时也通过巫师的表演拉近了人神之间的距离。在那个“民神杂糅”、“民神同位”的时代，“巫师”成为继太阳、月亮神祇之

后的西王母的另一个实用性功能。

第二节 西王母文化系统中二元对立的神话意象

空间与时间存在的先验性是西王母文化系统得以形成的基础。由此衍生出的日月崇拜、生殖崇拜是构成西王母文化内涵的核心内容。人类在不断认识、了解自然、社会的过程中，也在不断地认识自己。在与自然所进行的角力中，人类的自信心也在不断膨胀。反映到神话当中，原来象征日月、天地的自然神祇也在不断朝着以人为主体的部族英雄、圣君贤相的故事传说演变。在这样一种人类认知不断向前发展的轨道上，西王母也随之成为具有多义性的文化符号。

在西王母神话传说，包括西王母汉画像石（砖）和铜镜艺术中，我们看到的是华夏诸族对待“生与死”这一对必然的矛盾所持有的心理认知。“生与死”是西王母文化系统中深刻的主题，是建立在“感性”基础之上的，是人类早期对“生命”的经验性的直观感受。随着历史的前进，无论西王母是作为求子的敬拜对象，还是刑罚的司命之神，抑或是不死之药的掌管者，生与死的对立为以上此类西王母多项意义的创造性扩展提供了基础。其中之一便是西王母集“司天之厉及五残”的刑罚之神与持“不死之药”的生命之神于一体的神格特征。这样的神格特征首先与西王母形象中以“西”为主的空间方位认知和“月”为主体的“太阴文化”有着密切的关联。

有关西王母“司天之厉及五残”的记载，最早见于《山海经·大荒西经》。“五残”，郭璞注云：“主知灾厉、五刑、残杀之气也。”^①为什么上古时期诸多神祇中，以西王母主灾、刑罚。郝懿行《疏》云：“厉及五残，皆星名也。”^②“五残星”，《汉书疏证·天文志》云：“《隋志》或曰旋星散为五残，亦曰一本而五枝也。一曰五铢或曰星表。青气如晕，有毛，其类岁星，出则兵大起，其出也下有丧。”^③五残星，中国天文历法中古星宿之名，以之为凶星，是兵灾内乱发生的先兆。五残者，《史记·天官书》云：“五残星，出正东，东方之野，具星状类辰星，去地可六丈大。”《正义》云：“五残一名五铢，出正东，东方之野。状类辰星，去地可六七丈。见者，五谷毁败之征，大臣诛亡之象。”又司马贞《索隐》引孟康语：“星表有青气如晕，有毛，填星之精也。”^④“填星”，又称“镇星”，即土星。《史记·天官书》言：“天则有列宿，地则有州域。”^⑤按照中国古代天文学“分野说”的观点，天上星宿分为二十八宿，它们分别与地上的诸侯国联系起来。古人以星宿运动变化来预测此国的国运祸福。土星几乎每年都会在一个宿中，有填满或镇住该宿的意思，所以才被称为“镇星”或“填星”。在中国古老的天文学中，“镇星主德”，故又有“阳弱臣逆，则填星盈缩（阳者，君也），王者礼、义、德、杀、刑尽失，填星乃动而盈；王者以

①（东晋）郭璞撰：《山海经传·西山经第二》，四部丛刊景明成化本。

②（东晋）郭璞撰，（清）郝懿行笺疏：《山海经笺疏·山海经第二·西山经》，清嘉庆十四年阮氏琅环仙馆刻本。

③（清）沈钦韩：《汉书疏证》卷二十，清光绪二十六年浙江官书局刻本。

④《史记》卷二十七《天官书第五》，中华书局，2003年，第1333-1334页。

⑤ 同上，第1342页。

贪扰不宁，大水出”^①的说法。又《唐开元占经·填星盈缩失行五》曰：“填星出北方，宿中举兵者不利；出东方，利用兵国强；出南方，宿下有兵者亡地；出西方，宿兵起。填星逆行入阴，内事逆；行入阳，外事逆。”^②

当填星行至二十八宿之“西方七宿”时，常常为兵事灾祸的征兆。根据古代文献所载，“填星”出现时，往往在其旁伴随着一团类似青黄之气的星团，被称为“黄穰”或“穰气”或“青气”，也被视为国之有祸的预兆，故《开元占经·填星穰气晕彗九》云：“《孝经内记》曰：‘填星生气而为黄穰者，明日大温，旦雾夕雨，见此者，不出五日，五谷贱，所见之国尤甚；不出三旬，中民多疾病，亦死。’《荆州占》曰：‘填星出穰气，长四丈。’（一曰雨土）巫咸曰：‘填星自晕，有土功，有丧。’郗萌曰：‘填星出彗，所居下国，受兵亡地，不出一年。’”^③通过古籍中对“填星”的记载，“五残星”主灾祸一说遂明。

又郝《疏》亦云：“《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，故西王母司之也。”^④其中“西方七宿”中的昴宿包括九个星座，分别为昴、天河、月、天阴、乌菴、天苑、卷舌、天馋、砺石。郑玄所言“昴有大陵积尸之气”，“昴”指西方七宿“昴宿”中的昴星星座。其又名“髦头”

①（唐）瞿昙悉达撰：《唐开元占经》卷三十八《填星占一》，清文渊阁四库全书本。

② 同上。

③ 同上，卷三十九《填星占二》。

④（东晋）郭璞撰，（清）郝懿行笺疏：《山海经笺疏·山海经第二·西山经》，清嘉庆十四年阮氏琅环仙馆刻本。

或“胡星”。根据《史记·天官书》之《正义》所言：“昴七星为髦头，胡星，亦为狱事。明天下狱讼平，暗为刑罚滥。”^①“昴”并不是如传统所言之“吉星”。“大陵”，指胃宿中的“大陵”星座，属于“西方七宿”中的胃宿，又名“太陵”。“陵”，坟墓之义，古《晋书·天文志》：“太陵八星在胃北，亦曰积京，主大丧也。”^②由“昴”与“大陵”所代表的含义来看，季春这段时间在古人看来常常伴有刑罚灾祸发生的可能。

由于“填星”于西方，昴、大陵星宿显在西方都与灾祸相关，这样以西方作为其太阳空间轨迹和时间长短为主要内涵的“西王母”必然与刑罚、灾祸甚至死亡发生关联。加之阴阳五行观念的盛行和谶纬思想的影响，秦汉以来西王母作为刑神的神格特征日渐鲜明。如果说古老的天文思想使得原本作为空间符号的西王母具有了刑罚、兵灾等象征意义。那么作为月神的西王母，则源于人类早期对“月”的理解而成为死亡的象征。在中国许多古典小说中，月夜常常成为鬼怪出没的时间场景。例如在《聊斋志异》所描写的“神仙狐鬼精魅”的故事中，常常能看见月亮的踪迹。《聂小倩》中就出现过两次月夜人鬼交往与争战的情景：

“宁以新居，久不成寐，闻舍北啁啾，如有家口。……宁意其邻人眷口，寝不复听。又许时，实寂无声。方将睡去，觉有人至寝所，急起审顾，则北院女子也。惊问之，

①《史记》卷二十七《天官书第五》，中华书局，2003年，第1306页。

②（唐）房玄龄撰：《晋书》卷十一《志第一》，清乾隆武英殿刻本。

女笑曰：‘月夜不寐，愿修燕好。’”^①

“宁惧，方欲呼燕，忽有物裂篋而出，耀若匹练，触折窗上石椳，飘然一射，即遽敛入，宛如电灭。燕觉而起。宁伪睡以覘之。燕捧篋检征，取一物，对月嗅视，白光晶莹，长可二寸，径韭叶许。”^②

此外，《王兰》一则描写王兰死后化鬼，月下吞狐之仙丹再次化生为人的故事：

“利津王兰，暴病死。阎王覆勘，乃鬼卒之误勾也。……王从之。鬼导去，人一高第，见楼阁渠然，而悄无一人。有狐在月下，仰首望空际。气一呼，有丸自口中出，直上人于月中；一吸，辄复落，以口承之，则又呼之：如是不已。鬼潜伺其侧，俟其吐，急掇于手，付王吞之。……王与鬼别，至其家，妻子见之，咸惧却走。王告以故，乃渐集。由此在家寝处如平时。”^③

又如《剪灯新话·牡丹灯记》中记载了一名鰥夫月夜与鬼怪相会的故事：

“至正庚子之岁，有乔生者，居镇明岭下，初丧其耦，

①（清）蒲松龄著：《绣像本聊斋志异》（上），中国青年出版社，1998年，第109-110页。

② 同上，第112页。

③ 同上，第69页。

鰥居无聊，不复出游，但倚门伫立而已。十五夜，三更尽，游人渐稀。见一丫鬟，挑双头牡丹灯前导，一美人随后，……生于月下视之，韶颜稚齿，……不能自抑，乃尾之而去，……女忽回顾而微哂曰：‘初无桑中之期，乃有月下之遇，似非偶然也。’……生与女携手至家，极其欢昵，自以为巫山洛浦之遇，不是过也。……天明，辞别而去；暮则又至。如是者将半月，邻翁疑焉，穴壁窥之，则见一粉骷髏与生并坐于灯下，大骇。”^①

在明清时期的小说戏曲中多有月亮与鬼魅伴生的情节。这样的鬼魅常常是女性形象为主。除了志怪小说以外，在之前的唐宋时期的史传文学中也能看见月夜与女性鬼魅结伴而出的故事情节。例如在宋释赞宁所撰《宋高僧传·唐沙门志玄传十二》中有这样的描述：“释志玄者，河朔人也。……行历州邑，不居城市寺宇，唯宿郊野林薄。……至绛州，夜泊墓林中。其夜月色如昼，见一狐从林下将髑髅置之於首，摇之落者不顾。不落者戴之。更取芳草随叶，遮蔽其身，逡巡成一娇娆女子，浑身服素练，立于道左。”^②

在以上这些故事中，我们可以看出，鬼魅女子与月亮之间存在着同一的关系。并且这里叙述的并不是中国古代才有的神话传说，在欧洲的民间故事中，月明之夜也往往是女巫施行法术的时

①（明）瞿佑等著，周夷校注：《剪灯新话》（外二种），古典文学出版社，1957年，第52页。

②（宋）赞宁撰：《宋高僧传》卷二十四，《宋高僧传》（下），中华书局，1987年，第616页。

刻。例如在《巫术奇观》一书中，法国学者洛维希就例举了奥维德在《变形记》中所描述的女巫美狄亚在满月之际对月祷告，从而获得掌握人之生死的能力的故事。^①阿普列乌斯《金驴记》中同样也讲述了女巫潘菲乐在月黑之夜施法，化身为猫头鹰的故事。^②为什么代表复生、繁育含义的月亮会成为鬼魅的象征，这或许与人类早期对女性特有的生理现象——月经禁忌有关。

“月经”，英文为“menstruation”或“menses”，意即“月亮的变化”或“月亮的行动”，这是成熟女性周期性的一种生理现象，古人称之为“天癸”或“红铅”。《本草纲目》卷五十二《人部·妇人月水》曰：“女子，阴类也，以血为主。其血上应太阴，下应海潮。月有盈亏，潮有朝夕，月事一月一行，与之相符，故谓之月水、月信、月经。经者常也，有常规也。天癸者，天一生水也。”^③在李时珍的解释中，我们可以知道女子由于生理期与月亮盈亏现象一致，从而在二者之间建立了同性的关系。在许多原始部落中，女子行经之日往往会被族人隔离。因为在他们看来，经血是不洁净的东西，具有一种邪恶的力量。对于这种恐惧心理造成的结果，林惠祥提出：“由于迷信的心理对于妇女的月经是很觉恐怖的，由此又再生出对于秽褻的恐惧，因之妇女对于凡有圣洁性质的举动不得参加，对于神圣的对象不得接触。”^④

生活在贵州乌蒙山深处的苗族，在 20 世纪 90 年代初期还

① [法] 雅克·洛维希：《巫术奇观》，谢军瑞等译，上海文艺出版社，1989 年，第 23—24 页。

② 同上，第 40—41 页。

③ (明) 李时珍：《〈本草纲目〉校注》，张志斌、李经纬等校注，辽海出版社，2001 年，第 1719 页。

④ 林惠祥：《文化人类学》，商务印书馆，2002 年，第 192 页。

保留着行经女子不能参加祭祀神灵和祖先活动的习俗。这种习俗的产生，源于人类早期处于蒙昧状态下对女性行经现象的恐惧。“在史前的世界里，血就是生命。……早期的思索必然会导致下面的结论：血不仅是生命所必需的，同时更是生命的本质。在诞生时有血，在死亡的时刻也经常有血。因此血被视为赋予生命活力和再生的物质，它在很多神秘的仪式及对死者、神明、精灵的祭典都被广泛使用着。”^①血是生命的象征，在日常经验现象中，早期人类观察到一个人会因为某种伤害而导致流血，但是女性则不会。她们不会因为流血而受到某种伤害，至少在表象是平安的。所以这种规律性的女性生理现象在他们看来是不普通的，或者说是带有某种神秘可怕的力量。正是对于月经现象的无知，所以早期人类“觉得月经简直是不可解的谜，因为不可解，所以认为危险不吉利，他们从月经联想到恶魔，以为经血是恶魔惹起的，其中藏着种种的毒害”。^②

人类早期对“血”的认知与对女性生理特征的恐惧心理的结合，使得作为女性象征符号的“月”在人类早期的认知心理和思想观念中遂成为恐惧、危险的同义词。月亮不仅因为“亏而复盈”的变化具有了“死则又育”的神格功能，同时也因为与女性生理现象在发生规律上的一致，而成为死亡的象征。而作为与月亮存在同一关系的西王母也成为死神的代表，象征着灾祸、死亡等不祥之事。

一方面女性与信水、女性与月亮的关联使得西王母形象中

① [法] 蕾伊·唐纳西尔：《人类情爱史》，云南人民出版社，1988年，第12页。

② 朱云影：《人类性生活史》，上海社会科学出版社，1988年，第6页。

具有刑罚的内涵，另一方面西王母刑杀之神的神格特征还与人类早期对于西方方位的经验认知密切相关。在秦汉时期的文献记载中就有了对四季神祇的献祭诗歌，司马迁在《史记·乐书第二》论及汉官方礼乐祭歌时云：“汉家常以正月上辛祠太一甘泉，以昏时夜祠，到明而终。常有流星经于祠坛上。使僮男僮女七十人俱歌。春歌《青阳》、夏歌《朱明》、秋歌《西皞》、冬歌《玄冥》。世多有，故不论。”^①班固其后在《汉书·礼乐志》中将这四首祭祀四时的古歌记录了下来，其中《西皞》辞曰：“西颢沆砀，秋气肃杀。含秀垂颖，续旧不废。奸伪不萌，祗孽伏息。隅辟越远，四貉咸服。既畏兹威，惟慕纯德。附而不骄，正心翊翊。”^②《广韵》卷一“上平声”曰：“西，秋天也。”^③以西方为秋季的具象表征，是中国传统文化中四方方位与四时之说相结合的混同时空思想的产物。

西方作为太阳的归所，代表着生命的终结；秋天作为夏季的结束、冬季的预兆，同样也象征着生命由盛转衰的过程。这一切都是个体对季节转变、时间流逝的自我直观。这样一个漫长的时间过程，通过太阳的东升西沉这一更加短暂的空间位置的变化，实现了由个体内心的自我直观向外部客体的直观的转变。“西方”以恒定的位置成为流动的季节变化的具体符号，从而具有了“悲秋”文化内涵中的萧瑟、肃杀之气。所以在许多古籍文献、文学作品中，“西”往往带上了“肃杀”、“衰败”的象征意味。例如杜甫《得家书》一诗“西郊白露初”，王洙注

①《史记》卷二十四《乐书第二》，中华书局，2003年，第1178页。

②《汉书》卷四《志第一》，中华书局，1996年，第1056页。

③（北宋）陈彭年等撰：《广韵》（上），商务印书馆，1936年，第92页。

曰“谓肃杀之威渐生”，^①以西方方位作为抽象概念的肃杀之气的具体表征。西方不但是肃杀之气的象征，同时还成为兵事、战争的代表。例如杜光庭《道德真经广圣义》云：“帝出乎震物，生于东，春主发生，夏为长养，天道左旋，所以左为阳而顺生成之道也。万物肃杀于西，秋主杀也。藏伏于北，冬，王藏也。月配阴而主刑，金居西而主兵，所以右为阴而逆杀伐之道也。”^②此外宋人冯椅《厚斋易学》卷九解释“履卦”时云：“六三：眇能视，跛能履，履虎尾，咥人凶，武人为于大君。”时云：“李去非曰兑西方为肃杀武人用事之地。”^③又如王舆之在《周礼订义》云：“琥者，礼西方之玉物，至秋则擎敛阴功于此，而备西方为肃杀之义，惟杀故能有威。”^④此外，元傅若金在《傅与砺文集·金罍传》中还有“金罍者，大冶人也。其先少昊金天氏之后，已姓。少昊以金德王天下，色尚白，生有功德于民，既死其神为西方帝，主肃杀”。^⑤

姬周之时，不但西方成为肃杀、刑罚的象征，同时还设有“秋官司寇”一职执掌国家的刑罚讼狱。“惟王建国，辨方正位，体国经野，设官分职，以为民极。乃立秋官司寇，使帅其属而掌邦禁，以佐王刑邦国。”宋王昭禹云：“司寇掌刑而属于秋官。以秋者天所以肃杀之时，于方则为西之酉，于行则为金之刚，而刑

①（唐）杜甫，（北宋）王洙注：《分门集注杜工部诗》卷九，四部丛刊景宋刊本。

②（五代）杜光庭撰：《道德真经广圣义》卷二十六，明正统道藏本。

③（南宋）冯椅撰：《后齐易学》卷九，清文渊阁四库全书。

④（南宋）王舆之：《周礼订义》卷六十八，清文渊阁四库全书。

⑤（元）傅若金：《傅与砺文集》卷十一，民国嘉业堂丛书本。

以义为主也。”^①在中国传统文化中，时间概念“秋天”以空间概念的“西方”为其依存。尽管对事物的观察都必须一定的时间与空间当中进行，但是人类对空间方位辨识相较于时间流逝的感受而言，更加具体，也更加容易把握。“西方”成为肃杀、萧瑟、兵事等诸多代表衰亡、祸乱等抽象概念的具体而形象的符号。并由于秋季萧瑟的经验性现象在人们的心理认知中达成共识，这使得方位神祇的西王母同时也成为肃杀、战争的神话意象。

但是正如月亮具有“亏而复盈”的特征，太阳日复一日地重复着“西沉东升”的运动，秋天虽然是万物寂灭的冬季的预兆，依然也是春华秋实。所以，“西”的方位不仅仅代表着死亡与终结，还是复归与重生的象征。秋天作为收获、丰产的季节，使得与之相关的“西”也具有了“永生”与“复归”的象征意义。“永生—复归”与“死亡—终结”，这一组对立的思想，构成了西王母神话意象中二元对立的神格特征。西王母以西方神祇的身份执掌“不死之药”便是这个对立思想下的产物。

西王母作为一个“自然符号”，是人类早期在一定的空间和时间中形成的基于现象世界的内心关照，既包含对空间方位的辨识，又代表时间的延续。如果说空间是“一切外部直观的纯形式，它作为先天条件只是限制在外部现象”^②，那么时间作为一切对象存在的先天条件，现象世界中一切事物都不能脱离时间而存在。换句话说，“一切事物作为现象（感性直观对象）都

①（北宋）王昭禹撰：《周礼详解》卷三十，清文渊阁四库全书本。

② 杨祖陶、邓晓芒编译：《康德三大批评精粹》，人民出版社，2008年，第93页。

在时间中”。^①因此，相对于作为空间方位符号的西王母而言，作为时间符号的西王母更容易被人所感知，更容易被个体视为一种现实的内容加以接受。

“生与死”作为时间的两个截点，一对存在的矛盾体，在西王母所包含的人类早期的东西方位的直观认知，人类对太阳与月亮的自然崇拜，生育与死亡的神格特征中得到了消释与融合。西王母作为人类早期的时空观下的产物，其所包含的原始形象，在人类认知能力发展的过程中所逐渐形成的生与死的看法、刑罚与盛衰的思想、生殖与重生的观念除了在神话传说中得到表述以外，还以墓葬画像和铜镜浮雕为主的图像呈现方式展现在世人的面前。

第三节 图像文本中的西王母

西王母图像主要出现在两种类型的艺术作品中，一是墓葬画像，二是铜镜背面的浮雕造型。在两种图像类型的西王母图像系统中，还包括蟾蜍、玉兔、三青鸟、东皇公以及其他人物、动物、花草图案，构成了一个相当繁复的图像文本。从两类图像文本的使用功能上看，前者主要出现在墓葬当中，后者主要是作为日常生活器皿，当然也有部分是作为陪葬物品出现于两汉时期的墓葬中。因此，鉴于使用功能的差别，两种图像文本中所呈现的西王母也有殊异。这里讨论的主要是汉墓画像中的西王母图像文本。

^① 杨祖陶、邓晓芒编译：《康德三大批评精粹》，人民出版社，2008年，第93页。

迄今为止，汉墓画像中的已经发现的西王母图像文本共计200余幅。发现地区有山东、山西、河南、安徽、江苏、陕西和四川等7省的济南、济宁、临沂、南阳、徐州、宿县、淮北、榆林、绥德、吕梁、成都、眉山、泸州、广汉等20多个市县。图像集中分布在黄河中下游流域，同时在四川盆地也有零散的分布。从这200余幅图像文本来看，西王母是以正面端坐形象为主体，在其周围辅之以侍者、侍女，半人半兽的怪神。以玉兔、蟾蜍、九尾狐、三足乌等灵兽为主体的动物形象等诸多形象构成了西王母图像系统的主要组成部分。图像以呈现仙界世界为主要内容，它与西王母神话向仙话的转变同为西王母仙化道路上的产物，体现出浓厚的神仙思想。基于主体思想内容的一致，对西王母图像类型的研究以西王母个体形象为主要考察对象，同时结合图像文本发现地区来进行。

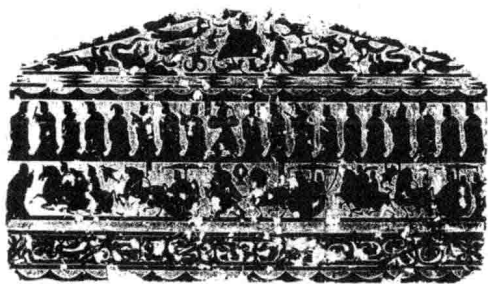


图 3-3-1 山东嘉祥西王母画像石

根据已有的研究成果，从类型上看，西王母画像石分区主要有苏鲁豫皖区、豫中南区、陕北区和四川区。^①苏鲁豫皖区西王母画像石在数量上以山东地区为最。在图像文本的组合结构以及人物、动物的形象特征等方面，山

^① 信立祥：《汉代画像石的分期分区研究》，《考古类型学的理论与实践》，文物出版社，1989年，第237-238页。

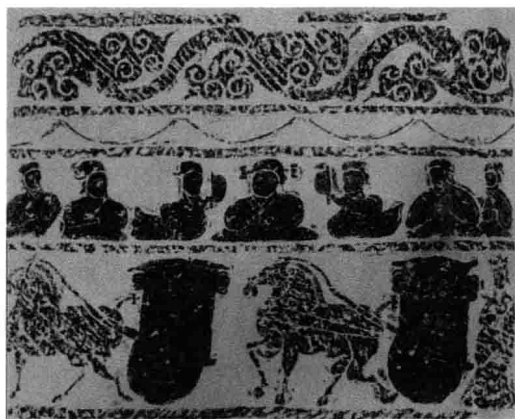


图 3-3-2 邹城郭里镇西王母画像石



图 3-3-4 嘉祥宋山西王母画像石



图 3-3-3 沂南北寨村西王母画像石

东地区发现的西王母画像石具有一定的代表性。

根据西王母个体的造型，从已有的画像石资料来看，这个地区的西王母画像石基本特征为戴胜（冠）、宽袍、合袖、敛膝危坐；主要差异在于肩部是否有翼、端坐时是否凭几。根据这些特征，苏鲁豫皖地区西王母画像石主要分为四种类型：第一种类型以山东嘉祥武氏祠西王母画像石为代表，主要特征头部戴胜、肩部有翼、宽袍合袖、正面敛膝危坐、座下方有几案（图

3-3-1^①)。第二种类型是以邹城市郭里镇的西王母车马出行画像石为代表,主要特征头部戴胜、肩部无翼、宽袍合袖、正面敛膝危坐、座下方无几案(图3-3-2^②)。第三种类型以沂南北寨汉画像石为代表,主要特征头部戴胜、肩部有翼、曲裾深衣、合袖、正面敛膝危坐、座下方以其他图像代替几案(图3-3-3^③)。第四种以嘉祥宋山画像石为代表,西王母主要特征为头部戴胜、肩部无翼、宽袍合袖、正面敛膝危坐、有几案,西王母正坐于其他图像上(图3-3-4^④)。

在图3-3-1中,西王母位于图像正中,戴胜,肩部有翼,敛膝危坐,座下有几案。几案下方羽人,头戴双角帽,身有翼,手部上举,似托住几案。羽人左旁为一龙形物,呈半圆形,头部向上。西王母左侧为一头戴双角帽的侍者,背有翼,手持一物,画面脱落,故物不详。侍者身后左下方为一条龙,戴翼、腾飞状,下方有云纹;侍者左上方为一龙头兽状物,身体部分脱落不详;身后是羽人,头部部分脱落,呈腾飞状;其下方蟾蜍,身上带有斑点;蟾蜍左后方为头戴双角帽的羽人,下方为半身羽人;西王母右侧上方为一跪坐的双角帽羽人,手臂伸出,上托一碗状物,恭敬状递给西王母;其后有凤鸟一只,头部朝向西王母;凤鸟下方为人身鸟尾、头戴双角帽的羽人,呈飞翔状,手持一物指向西王母;其下方为双角帽羽人,身出云中;其身后为人首蛇身、头戴双角帽羽人两名,呈交尾状;其后为三头凤鸟。“肩有

① 朱锡禄:《武氏祠汉画像石》,山东美术出版社,1986年,第19页。

② 新疆天山天池管理委员会编:《西王母文化研究集成·图像资料卷》,广西师范大学出版社,2008年,第214页。

③ 杨爱国:《山东汉画像石》,山东文艺出版社,2004年,第123页。

④ 朱锡禄编著:《嘉祥汉画像石》,山东美术出版社,1992年,第39页。

翼”是山东、安徽、江苏等地区东汉时期画像石普遍特征。一部分是直接在西王母肩部出现，一部分演化成为西王母肩部服饰的组成部分，类似于“霞帔”的衣饰。如1969年在济宁嘉祥县城南出土的南武山画像石，西王母肩部有翼的造型已经变成了类似隋唐以后出现的“云肩”一类的服饰物（如图3-3-5^①）。



图 3-3-5 嘉祥南武山西王母画像石

“翼”的造型与“飞翔”概念有关。西王母形象是一个基于幻想创造出的个体形象。说它是“创造”，在于西王母形象并没有一个模仿原型，更确切地说，西王母的形象塑造完全源自多种观念的融合，其中之一便是基于时空观念上的“鸟”崇拜。前文中多次提到，西王母神话传说中“鸟”意象的形成，一是源于“鸟”与太阳“东升西沉”之间的联系，尽管二者之间不存在逻辑性的必然联系，但是对于以生活经验为直观对象的早期人类而言，“鸟”成为负载太阳东升西落的必然工具，它同样代表着生命的重生与复归。因此，如果将肩部有翼的西王母作为一个符号来看的话，它是人类对生命认知的一种图像化解释。人的生命就如同日复一日东升西落的太阳一样，在死亡之后还可以重生。更为重要的是，西王母汉画像石往往出现在墓

① 孙青松、贺福顺主编：《嘉祥汉画像石选》，香港唯美出版公司，2005年，第63页。

葬壁画中，这就是说，西王母成为生者对死者重生的一种渴望。从这个意义上看，翼状西王母是代表着重生概念的一种可能符号。即使在部分不带翼的西王母画像中，这种人类思想中普遍存在的“复归”生死观依然通过“鸟”和“蟾蜍”和象征月亮的“玉兔”等形象来加以呈现。

“鸟”的形象在西王母图像系统中大致可以分为两类，一类是传统的凤鸟图像，第二类是三足乌图像。凤鸟图形是西王母画像系统中最为常见的鸟的图像，呈现鸟身完整造型为主，例如图3-3-6^①邳州画像石中的“鸟”：鸟尾合拢，双足着地呈踞状。



图 3-3-6 邳州占城西王母画像石

还有一类鸟的图像，是以“三足”为其主要特征，如四川新都县和彭山县双河出土的西王母画像砖（图3-3-7^②、图3-3-8^③和图3-3-9^④）。在这类图像中，鸟的图像除了传统的太阳象征意义和“复归”思想以外，同时还代表了人类早期以男

① 武利华主编：《徐州汉画像石》（一），线装书局，2001年，第20页。

② 刘志远、余德章、刘文杰编著：《四川汉代画像砖与汉代社会》，文物出版社，1983年，第134页。

③ 同上。

④ 高文编：《四川汉代画像石》，巴蜀书社，1987年，第70页。

性为崇拜对象的生殖信仰。

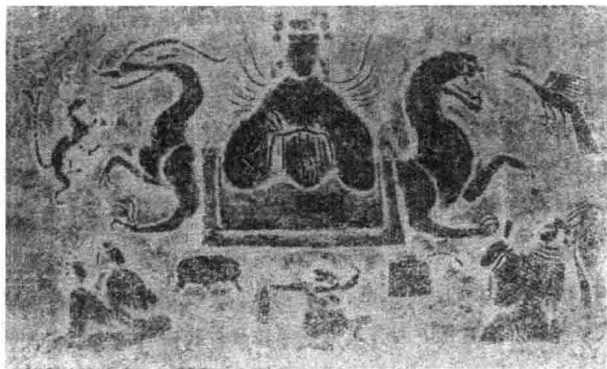


图 3-3-7 新都县西王母画像砖



图 3-3-8 成都西郊西王母画像砖



图 3-3-9 彭山双河石棺西王母画像

除了“鸟”的图像以外，蟾蜍与玉兔是西王母图像系统中主要的动物图像。二者都与西王母原生神格中月亮崇拜和女性生殖崇拜有关。西王母图像系统中蟾蜍的形象较之鸟的形象而言比较单一，其图像主要以体现浑圆的腹部特征为主，形态以四肢张开和蹲伏状为主，有的以“捣药”或“托臼”姿态出现，

例如图 3-3-10^①和图 3-3-11^②嘉祥宋山画像石。

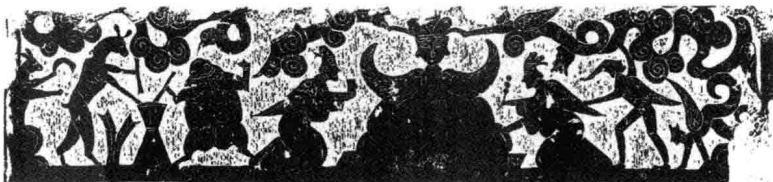


图 3-3-10 嘉祥宋山西王母画像石



图 3-3-11 嘉祥宋山西王母画像石

在图 3-3-12^③陕北绥德军刘家沟汉墓门楣的画像石和图 3-3-13^④绥德贺家湾的汉画像石上还有“月中蟾蜍”和“月中飞鸟”的图像，从这些图像可以看出人类早期的月亮崇拜中的生育文化内涵。

① 孙青松、贺福顺主编：《嘉祥汉画像石选》，香港唯美出版公司，2005 年，第 21 页。

② 山东省博物馆、山东省文物考古研究所编：《山东汉画像石选集》，齐鲁书社，1982 年，第 138 页。

③ 李贵龙、王建勤主编：《绥德汉画像石》，陕西人民美术出版社，2000 年，第 138 页。

④ 李林、康兰英、赵力光编著：《陕北汉代画像石》，陕西人民出版社，1995 年，第 155 页。

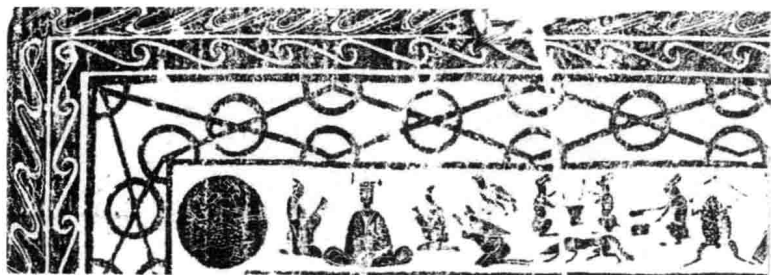


图 3-3-12 陕北绥德军刘家沟西王母画像石

与那些以真实人、物为创作对象的图像不一样，西王母以及图像中的鸟、蟾蜍、侍者等形象的创作是想象的产物，确切地说它们是一种精神形象。作为无形无体的精神形象，创作者还是需要一个实际的对象作为“摹仿”的参照物。他们必须从物的外表摄取物的相像性组合在一切构成心灵中的那个想象形象。所以一旦这样的图像被“发明”出来以后，我们看到的绝不仅仅是物的形象，而是个体形象之下蕴涵的精神表达。因此月中绝不会出现蟾蜍与飞鸟，它们所表述的实际上是人类早期对以月亮、女性为主要内容的太阴文化的崇拜。从这个意义上讲，西王母画像石所表现的实际上是一种由一系列典型的经验主义所决定的心理过程的机制。



图 3-3-13 绥德贺家湾汉画像石

这种以女性生殖崇拜为主体的文化内容在西王母与伏羲女娲交尾组合成的图像系统中依然有所呈现。在山东济宁微山县



图 3-3-14 微山县两城西王母画像石



图 3-3-15 王开村西王母画像石



图 3-3-16 桑村镇大郭村西王母画像石

北部两城镇出土的西王母画像石（图 3-3-14^①）中，西王母端坐于伏羲女娲交尾形成的云座上。这样的图像还见于山东滕州市王开村（图 3-3-15^②）、桑村镇大郭村（图 3-3-16^③）等出土的西王母画像石中。

关于伏羲、女娲人首蛇身的形象，古籍中多有记载。东汉时期王延寿在《鲁灵光殿赋》就曾云：“伏羲鳞身，女娲蛇

① 山东省博物馆、山东省文物考古研究所编：《山东汉画像石选集》，齐鲁书社，1982 年，第 57 页。

② 新疆天山天池管理委员会编：《西王母文化研究集成·图像资料卷》，广西师范大学出版社，2008 年，第 232 页。

③ 同上，第 237 页。



图 3-3-17 滕县龙阳店画像石



图 3-3-18 徐州睢宁县双沟征集

躯。”^①“鲁灵光殿”为西汉江都易王刘非所建。从王延寿的描述中可见在西汉景帝时伏羲女娲“人首蛇身”或“人首龙身”的形象已经出现。直到魏晋时期，有关二者的半人半兽的形象已经在民间普遍流传。故东晋郭璞《玄中记》中亦有“伏羲龙身，女娲蛇躯”^②的记载。在山东滕县画像石、徐州睢宁画像石中都出现过女娲伏羲蛇躯鳞身交尾的图像（图 3-3-17^③、图 3-3-18^④）。伏羲女娲二者交尾，代表阴阳调和、夫妻和睦、子嗣昌盛。伏羲、女娲为男女两性的代表，这在南方少数民族

①（南北朝）萧统撰，（唐）李善等注：《六臣注文选》卷第十一，四部丛刊景宋本。

②（东晋）郭璞撰，（清）茆泮林辑：《玄中记》，清十种古逸书本。

③ 山东省博物馆、山东省文物考古研究所编：《山东汉画像石选集》，齐鲁书社，1982年，第165页。

④ 武利华主编：《徐州汉画像石》（一），线装书局，2001年，第65页。

“兄妹成婚”的民间故事中十分常见。例如在苗族古歌中就有一则伏羲女娲兄妹二人在洪水之后，历经滚磨、观烟等考验，成亲并重新繁衍人类的故事。图 3-3-18 在伏羲女娲交尾处还有两个小人的画像，形象地再现出在东汉时期民间已经出现将伏羲女娲视为始祖的信仰。

伏羲女娲作为阴阳二性（气）的代表，汉画像石中二者常以手持日、月二轮或共举日轮的形象出现（图 3-3-19^①、图 3-3-20^②、图 3-3-21^③、图 3-3-22^④）。



图 3-3-19 邹城郭里黄路屯村画像石

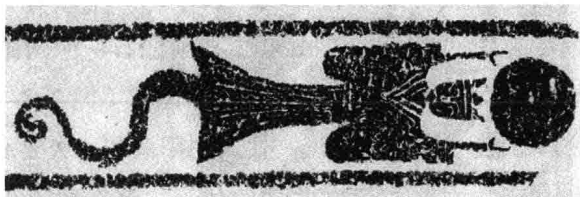


图 3-3-20 徐州十里铺汉墓画像石 伏羲捧日

-
- ① 新疆天山天池管理委员会编：《西王母文化研究集成·图像资料卷》，广西师范大学出版社，2008 年，第 212 页。
- ② 武利华主编：《徐州汉画像石》（二），线装书局，2001 年，第 97 页。
- ③ 闪修山、王儒林、李陈广编著：《南阳汉画像石》，河南美术出版社，1989 年，第 156 页。
- ④ 高文编：《四川汉代画像砖》，上海人民美术出版社，1987 年，第 99 页。



图 3-3-21 河南南阳县汉墓画像石 女娲捧月



图 3-3-22 成都市郊汉画像砖

图 3-3-22 中，左边人物为伏羲，左手持规，右手执一圆轮，轮中有金乌，应代表“日”；右边人物为女娲，头上有双髻，右手持矩，左手持一圆轮，轮中有桂树和蟾蜍，应代表“月”。尽管图像中二者并未交尾，但是从他们手中所持之物来看，应为阴阳二气、男女两性的象征，日月并举则寓意着两性的和谐。不仅如此，在四川长宁地区的东汉墓葬中二者

被刻画在墓门左右两侧（图 3-3-23^①），以代表男左女右的伦常秩序。



图 3-3-23（1）四川长宁县七个洞崖墓墓门左门框



图 3-3-23（2）四川长宁县七个洞崖墓墓门右门框

结合这样的画像石（砖）通常出现在夫妻合葬墓中的考古事实，我们不难发现，端坐于二者之上的西王母在两汉时期的信仰中俨然是一位主生育的神祇。如《云笈七笈·第四神仙》所言：“经曰：西王母者太阴之元气也。……下流诸神，如母念子，子亦念母也。精气相得，万世长存。夫人两乳者，万神之精气，阴阳之津沟也。左乳下有日，右乳下有月，王父王母之宅也。”^②西王母出现在伏羲女娲交尾的图像当中，这无疑表现出两汉时期西王母“大母神”的神格特征已经在民间流行。此时的西王母正如《焦氏易林》中所记，已经是民间“赐我嘉子”的高禰之神。例如在四川荣经县出土的“荣经石棺秘戏图画像”中西王母画像石中还出现了男女亲密相对的图像（图 3-3-24^③）。

① 高文编：《四川汉代画像石》，巴蜀书社，1987年，第52页。

② （北宋）张君房撰：《云笈七笈》卷之十八，四部丛刊经明正統道藏本。

③ 新疆天山天池管理委员会编：《西王母文化研究集成·图像资料卷》，广西师范大学出版社，2008年，第325页。



图 3-3-24 四川荣经县石棺西王母画像

两汉时期的西王母不仅仅是能驾驭阴阳二气的神祇，同时由于其执掌生死刑罚的神格特征，还成为远离祸患的“护身符”。因此才有《焦氏易林·临之第十九》所言“驾龙骑虎，周遍天下，为人所使，见西王母，不忧不殆”的说法。^①这样的思想在画像石中常常通过西王母以龙虎为坐骑的图像呈现出来。这些象征内涵实际上都与西王母原生神格中混沌一体的时空观和与日、月崇拜信仰有着密切的联系。

与西王母形象中的原生神格相比，西王母画像石（砖）呈现出的是汉代浓厚神仙信仰的文化内涵，这也是西王母图像系统的核心意义。神仙思想既是汉代人精神信仰的重要内容，也是墓葬画像石产生和流行的主要原因。神仙信仰的核心是仙人崇拜，敬仰的主要对象是西王母和东皇公。这是人类畏惧死亡、追求长生不老思想的产物。如何实现长生不老，王充《论衡·道虚篇》云：“为道学仙之人，能先生数寸之毛羽，从地自奋，升楼台之陛，乃可谓升天。”^②《雷虚篇》又云：“飞者皆有

①（西汉）焦延寿撰，（不明）佚名注：《焦氏易林》卷五，士礼居丛书景刻陆校宋本。

②（东汉）王充撰：《论衡》卷第七，四部丛刊景通津草堂本。

冀。物无翼而飞，谓仙人。画仙人之形，为之作翼，如雷公与仙人同。”^①“羽化登仙”成为汉人实现不老之躯的主要途径。人类在早期根据经验性认知，在“翼”与“升天”二者之间建立起了共通性。在抽象思维还不发达之际，主观的、偶然的，并不是实质本身的思想使得人类将具体的“翼”视为“飞升成仙”的唯一方式。凭借与鸟类相似的“羽”与“翼”的功能，世人能实现不老的目的。因此，汉画像石中出现大量肩部有翼的西王母图像。这里需要指出一点是，在本节图 3-3-7、图 3-3-8 和图 3-3-9 中，汉画像石中的西王母常常端坐于龙虎座上。《周易·乾》之《文言》曰：“同声相应，同气相求。水流湿，火就燥。云从龙，风从虎。圣人作而万物睹。”^②在中国传统文化中，风云被视为雷公出现的先兆。自古亦有“积风成雷”^③的说法。“雷公与仙人同”，古典神话中雷公常常身披双翼，天地遨游，与神仙一般。由此而来，西王母端坐龙虎座的龙虎座同样也与西王母的“神仙”性质有关。

随着西王母“人王化”形象的日渐凸显，还带有几分原始气息的翼状西王母逐渐朝肩部无翼的西王母形象转变，不但“蓬发戴胜”的西王母逐渐被“蓬发戴胜”、“人首蛇身”的神兽取代（图 3-3-25^④），同时，“羽化成仙”的神仙思想也随之转移到“龙虎座”或“羽人”的形象中去。通过它们在西王母画像系统中的造型来实现飞升成仙的功能。

①（东汉）王充撰：《论衡》卷第六，四部丛刊景通津草堂本。

② 黄寿祺、张善文译注：《周易译注》，上海古籍出版社，2001 年，第 15 页。

③ 参见《白石六帖事类集》（民国景宋本）卷一引杨泉《物理论》语。

④ 冯沂等编：《临沂汉画像石》，山东美术出版社，2002 年，第 32 页。



图 3-3-25 临沂西张官庄汉画像石

“羽人”在西王母图像系统中占据着重要的地位。下面的羽人图像来自徐州、南阳、临沂、四川和陕西、山西等地出土的西王母汉画像石和画像砖中“羽人”造型。（图 3-3-26^①、图 3-3-27^②、图 3-3-28^③、图 3-3-29^④、图 3-3-30^⑤、图 3-3-31^⑥、图 3-3-32^⑦、图 3-3-33^⑧、图 3-3-34^⑨、图 3-3-35^⑩和图 3-3-36^⑪）

在以上“羽人”图像中，背部有翼、长发是羽人典型的外形特征，姿态上以飞翔和跪坐为主。同时还需要注意到，画像

① 武利华主编：《徐州汉画像石》（一），线装书局，2001 年，第 10 页。

② 同上，第 77 页。

③ 韩玉祥、曹新洲主编：《南阳汉画像石精萃》（二），河南美术出版社，2005 年，第 112 页。

④ 冯沂等编：《临沂汉画像石》，山东美术出版社，2002 年，第 14 页。

⑤ 同上，第 76 页。

⑥ 高文编：《四川汉代画像砖》，上海人民美术出版社，1987 年，第 96 页。

⑦ 同上，第 97 页。

⑧ 刘志远、余德章、刘文杰等编著：《汉代画像砖与汉代社会》，文物出版社，1983 年，第 134 页。

⑨ 闻宥集撰：《四川汉代画像选集》，群联出版社，1955 年，第 180 页。

⑩ 山东省博物馆、山东省文物考古研究所编：《山东汉画像石选集》，1982 年，第 134 页。

⑪ 同上，第 136 页。



图 3-3-26 徐州铜山县汉王乡东沿村西王母画像石局部

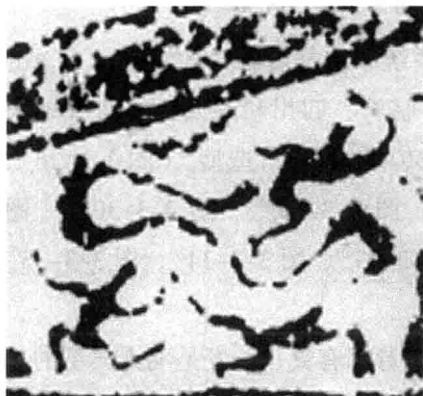


图 3-3-27 徐州市贾汪区白集汉墓西王母画像石局部



图 3-3-28 南阳市茹楼段庄西王母画像石局部



图 3-3-29 临沂白庄西王母画像石局部



图 3-3-30 临沂苍山县卞庄镇晒米城西王母画像石局部



图 3-3-31 四川新津县木鱼山西王母画像石局部



图 3-3-32 四川新津县西王母画像石局部



图 3-3-33 四川成都市市郊西王母画像石局部

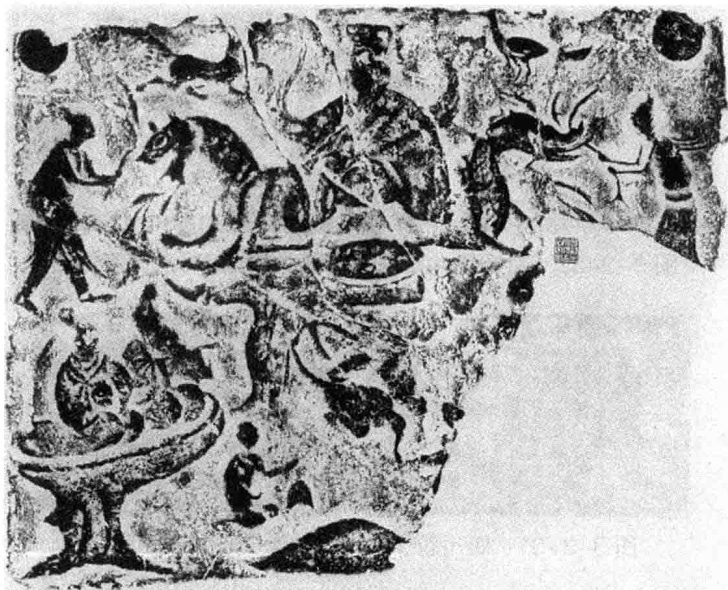


图 3-3-34 成都市西门外西王母画像石局部

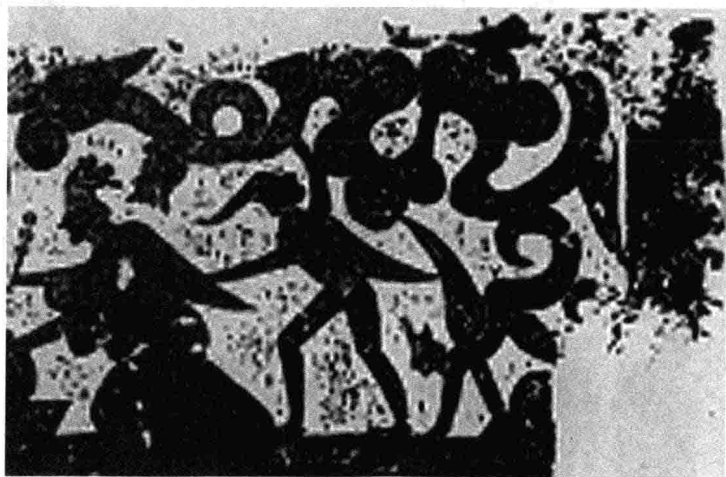


图 3-3-35 山东嘉祥县宋山西王母画像石局部



图 3-3-36 山东嘉祥县宋山西王母画像石局部

石中的羽人常常以手持“三株果”或“嘉禾”的造型出现。这里的“三株果”或“嘉禾”是西王母神话传说中“不死药”影响下的产物。作为一种“抽象符号”，“不死药”是继“羽化登仙”以外，用来实现不死目的的另一条途径。

关于“不死药”的记载，《山海经·海内西经》记云：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相、夹冥窳之尸，皆操不死之药以距之。窳者，蛇身人面，貳负臣所杀也。”“巫履”、“巫凡”究竟为何？郭璞《山海经传》注曰：“皆神医也。”^①在郭璞看来，这些巫师皆能“却死气求更生”^②，故以“神医”名之。袁珂《山海经校注》亦称之为“神巫”，即“采药疗死，特其技耳”^③。由于“巫”能上天入地，宣达神旨，所以被世人视为“不死”的象征，“不死药”理应由其执掌。这样看来，“羽人”实际上是两汉时期神仙方术信仰下的时人对得道

①（东晋）郭璞撰：《山海经传·海内北经第十二》，四部丛刊景明成化本。

② 同上。

③ 袁珂：《山海经校注》，巴蜀书社，1996年，第353页。

修行之人的一种“理解”。

在早期的神巫文化氛围中，“巫”乃沟通天地之人，从其小篆造型“巫”来看，如女子舞动双袖，故《说文》云：“巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也。”^①从更早时期的甲骨字形“𠩺”的组合结构来看，“卜”与“工”与“工”的甲骨文“𠩺”（如一人手持规、矩）同构，皆表示“工具”、“技巧”之义，即许慎所言“工，巧饰也。象人有规矩也。与巫同意。凡工之属皆从工”。^②这样来看，“巫”还指那些可以借助法器实现通神目的的人。“法器”或“法术”在神仙信仰的文化中演变为“羽”与“翼”，而“羽人”和有翼的西王母的原型则源自神巫文化中的巫觋形象。肩部有翼西王母、羽人、玉兔捣药等图像的构成，既包含了两汉时期流行的“神仙”观念，同时也描述了“仙化”得以实现的途径。尽管它们还是一个“静态”的图像，但是从图像主体和整个画像石题材来看，都展现了两汉时期从官方到民间普遍存在的神仙信仰，以及对这种信仰的态度。这些图像不但是世人对“不死”境界的追求，同时也是他们对“长生不老”存在的一种承认。从这个意义上看，“西王母图像”是一种符号，是两汉时期的人们对“生命”解读的符号。我们可以通过对图像的阅读来再现两汉时期的神仙信仰和他们所创造的仙话世界。

从西王母画像石所在的墓葬画像整体来看，西王母画像所居的中央地位，及西王母画像在整个画像石（砖）中所处的最

①（东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第201页。

② 同上。

上层位置，突出强化了西王母在神仙信仰中的偶像地位和主神的神祇功能。以西王母为主的汉画像石（砖）呈现的是汉人对一种彼岸世界的构想。尽管这样的图像是静止的，但是由于神仙信仰的盛行，人们借助与西王母相关的神话传说加以解读，西王母画像系统则成为一幅“活态”的神仙世界展现于世人面前。西王母神话传说作为语言文本是西王母图像文本的衬托，是西王母文化内涵再现的一个“重要他者”。

如同中亚地区佛教中天界之主弥勒的画像一样，汉画像中的西王母在东汉墓葬中，就是一个救世主的形象。西王母与围绕其周围的蟾蜍、九尾狐、日月的代表、羽人，包括云纹、三珠树、偃盆等形象相结合，构建了一个生生不灭的极乐世界，代表着一种带有理想主义的永生信仰。同时，以西王母为中央，各种图像有秩序地围绕在她的四周，还组合成一个有序的仙界系统。尤其是在东汉后期的西王母画像石中还出现了与之相配的东皇公（或称东王公、木公）的画像，标志着汉朝仙化系统的成熟与完善。

东皇公作为西王母的配偶之神出现，这在两汉时期的铜镜背面的人物造型中也能发现，如河南出土的东汉时期“神人神兽画像镜”。镜背面浮雕中常常出现东王公与西王母着大袍而坐的画像。二人旁皆有羽人、玉女服侍。画像上刻有四十八字铭文：“永康元年，正月午日，幽涑黄白，早作名竟，买者大富，延寿命长，上如王父，西王母兮。君宜高位，立至公侯，长生大吉，太师命长。”^①夫妻和睦才能子嗣兴旺、家运昌盛，因此，

① 新疆天山天池管理委员会编：《西王母文化研究集成·图像资料卷》，广西师范大学出版社，2009年，第342页。

作为日常生活用品的铜镜中大量出现的东王公、西王母浮雕图像，画像石（砖）男神与女主配合的方式，鲜明地传达出推崇阴阳和谐的道家思想。

无论是铜镜上的西王母，还是画像砖（石）上的西王母，从其整体图像构成的有机情境来看，西王母的形象原型与其说是某个具体的人物对象，还不如说是某种观念。西王母的形象并不是一种艺术的“模仿”或“复制”，而是映射在两汉时期人们心灵中神巫与神仙印象的“再现”。她的形象中既带有浓厚的神巫文化痕迹，也透现出明显的神仙信仰和道家思想。但是就西王母个人整体形象来分析，跏坐、宽袍、合袖是中国传统文化中对圣君贤臣形象的典型塑造。从这个角度来看，西王母的形象是一个“叠合”的符号，神巫与神仙观念通过西王母图像系统中的鸟、羽人、蟾蜍等形象来展现，这些形象更多的是一种隐喻与象征。而西王母个体形象则更多的是根据中国传统文化君王形象创造出来的，她是基于相像或类似的基础上“模仿”出来的，并且这种“创造”与历史上西王母被赋予的与帝王相识、相知的传奇故事密切相关。

第四章 历史与考古领域中的西王母

由于姬周代殷商，加之孔儒之学兴起，宗庙文化、史官文化取代了神巫文化，可以说在“名教既兴”的背景下，西王母神巫形象开始向人王形象转变。这种转变一方面合符于不以怪力乱神的时代背景，另一方面合符于君王以德效行天下的主张。尧、舜、禹及周穆王等先贤圣王等人物进入西王母系统，构成了西王母文化中重要的历史组成部分。

根据文献典籍我们可以知道，有关西王母的历史传说从战国时代开始就已经出现，并于两汉时期在民间广泛流传。历史中的西王母除了主要以“西王母”面目出现以外，还以“西王母国”、“西王母石室”等名称出现。有关历史中西王母的记载主要见于以下文献：

“(舜)九年西王母来朝，西王母之来朝献白环玉玦。”^①

“(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。”^②

①（南朝·梁）沈约：《竹书纪年注》卷上，明范钦订，四部丛刊景明天一阁本。

② 同上，卷下。

“觚竹、北户、西王母、日下谓之四荒。”郭璞云：“觚竹在北，北户在南，西王母在西，日下在东，皆四方昏荒之国，次四极者。”^①

“西王母在流沙之濒。”^②

“《纬含文嘉》曰，殷授天而王，周据地而王也。布功散德，制礼朔方，幽都来服。南抚交趾，出入日月，莫不率俾，西王母来献其白管，粒食之民昭然明视。”^③

“舜之时，西王母来献白玉琯。”^④

“《纪年》云穆王十七年，西征于昆仑丘，见西王母。”^⑤

“酒泉南山即昆仑之丘也。周穆王见西王母，乐而忘归，即谓此有石室。”^⑥

①（东晋）郭璞注：《尔雅》卷中《释地第九》，四部丛刊景宋本。

②（西汉）刘安撰，（东汉）许慎注：《淮南鸿烈解》卷第四《淮南子·地形训》，四部丛刊景钞北宋本。

③（西汉）戴德：《大戴礼记》卷第十一《少间第七十六》，四部丛刊景明袁氏嘉趣堂本。

④（汉）伏胜：《尚书大传》卷二《尚书大传·虞夏传》，四部丛刊景清刻左海文集本。

⑤《史记》卷五《秦本纪第五》，中华书局，2003年，第176页。

⑥ 同上。

“《尔雅》孤竹、北户、西王母、日下，谓之四荒。”^①

“‘穆王与西王母觴于瑶池之上，作歌’是乐而忘归也。”^②

“安息长老传闻条支有弱水、西王母而未尝见。”^③

“（元始四年）金城塞外羌，……献其鱼盐之池，愿内属，西王母国在绝极之外而汉属之。”^④

“《尚书大传》，舜之时，西王母来献其白玉琯。”^⑤

“西北至塞外，有西王母石室、仙海、盐池。”^⑥

“西王母来献白玉琯。”^⑦

“西王母在西方，周穆王所见者也。”^⑧

“故舜为匹夫，犹民也。及其受终于文祖，称曰‘予一

① 《史记》卷十《孝文本纪第十》，中华书局，2003年，第431页。

② 同上，卷四十三《赵世家第十三》，第1780页。

③ 同上，卷一百二十三《大宛列传第六十三》，第3163-3164页。

④ （东汉）王充：《论衡》卷第十九《恢国》，四部丛刊景津津草堂本。

⑤ （东汉）应劭：《风俗通义·声音第六》，明万历两京遗编本。

⑥ 《汉书》卷二十八下《地理志第八下》，中华书局，1996年，第1611页。

⑦ 同上，卷二十一上《律历志第一上》，第958页。

⑧ 同上，卷八十七上《扬雄传第五十七上》，第3532页。

人’，则西王母来献白环。”^①

“赤水西有白玉山，白玉山有西王母，西王母西有修流沙，流沙西有大夏国、坚沙国、属繇国、月氏国四国。”^②

“西王母慕舜德，来献白环及玦，并贡益地图。”^③

“《穆天子传》曰吉日甲子，宾于西王母，执玄圭白璧以见西王母，献锦组百缕，金玉百斤，西王母拜受之。乙丑天子觴西王母于瑶池之上。……案《竹书》穆王五十七年，西王母来见，宾于昭宫。舜时，西王母遣使献玉环。”^④

“湟水出塞外，东迳西王母石室。”^⑤

“夸父山广圆三百仞……其中多野马。造父于此得骅骝騄耳盗骊之乘，以献周穆王，使之馭，以见西王母。”^⑥

“酒泉太守岌上言，酒泉南山即昆仑之体也。周穆王见

①（汉魏）徐干：《中论》卷上《爵禄第十》，四部丛刊景明嘉靖本。

②（西晋）陈寿：《三国志》卷三十《魏书三十·倭人传》，百衲本景宋绍熙刊本。

③（西晋）皇甫谧撰，（清）宋翔凤集校：《帝王世纪》卷二，清光绪贵筑杨氏刻训纂堂丛书本。

④（东晋）郭璞：《山海经传·西山经第二》，四部丛刊景明成化本。

⑤（南北朝）酈道元：《水经注》卷二《河水二》，清武英殿聚珍版丛书本。

⑥ 同上，卷四《河水四》。

西王母，乐而忘归，即谓此山，此山上有石室。”^①

“《外国图》曰，西王母国前弱水中，有玉山白兔。”^②

“王母之国在西荒，凡得道授书者皆朝王母于昆仑之阙。”^③

“殷帝大戊使王孟采药于西王母。”^④

“不周之巔……有申弥国，近燧明之国，地与西王母接。以故燕昭王游于西王母燧林之下，说燧皇钻火之事，西王母国名。”^⑤

“西王母西方昏荒之国。”^⑥

“《竹书》穆王七年西王母来宾，特不过西戎尔。”^⑦

通过以上文献记载，我们大致可以得出这样的结论：有关西王

①（南北朝）崔鸿：《十六国春秋》卷七十五《前凉录六》，明万历刻本。

②（宋）李昉：《太平御览》卷三十八《地部三》，四部丛刊三编景宋本。此条还见于明陈耀文撰《天中记》卷六十“兔”条；明徐应秋撰《玉芝堂谈荟》卷三十四“弱水白兔”条。

③（宋）李昉：《太平御览》卷六百六十一《道部三》，四部丛刊三编景宋本。

④ 同上，卷七百九十四《夷部十一》。

⑤（南宋）罗泌：《路史》卷五《前纪五》，清文渊阁四库全书本。

⑥ 同上，卷二十一《后纪十二》。

⑦（明）顾起元：《说略》卷七，清文渊阁四库全书本。

母的历史传说至迟到战国时期已经形成。《竹书纪年》以之为人名,《尔雅》、《论衡》以之为地名,《史记》、《汉书》以之为国名。借助《竹书纪年》、《大戴礼记》以及《尔雅》等先秦时期的文献资料来看,西王母有可能是西方蛮荒之地一个积弱之国,曾在远古时期千里迢迢来到黄河流域,向以帝舜为代表的中原大族进献玉玦、玉琯等礼物以求邦交。同样是《竹书纪年》所记,到了姬周时代周穆王时期,西王母成了穆王西巡结交的西方邦国之君。“西征昆仑山,见西王母”^①一事到了成书于战国时期的《穆天子传》一书中,遂成为中西交流往来史实的明证。《穆天子传》卷二记云:

庚戌,天子西征,至于玄池。天子休于玄池之上,乃奏广乐,三日而终,是曰乐池。天子乃树之竹,是曰竹林。癸丑,天子乃遂西征。丙辰,至于苦山,西膜之所茂苑。天子于是休猎,于是食苦。丁巳,天子西征,己未,宿于黄鼠之山西,乃遂西征,癸亥,至于西王母之邦。^②

又《穆天子传》卷三记云:

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。西王母再拜受之。乙丑,天子觴西王

① 方诗铭、王修龄:《古本竹书纪年辑证》,上海古籍出版社,1981年,第198页。

② (东晋)郭璞注,(清)洪颐煊校:《穆天子传》,《丛书集成初编》之十三,商务印书馆,1939年,第13页。

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，又降去子。吹笙鼓簧，中心翔翔。世民之子，唯天之望。天子遂驱升奔山，乃纪名于奔山之石，而树之槐眉，曰，西王母之山。^①

在以上这些关于西王母的记载中，西王母或为一邦国一地名，或指一酋长一首领。与神巫文化和神仙信仰下的西王母不同，此时的西王母既与古史传说中的燧人氏、帝舜等帝王有着联系，又与周王朝第五代帝王周穆王有过交往。西王母当然不可能既在舜时存在，又在周穆王时期与中原帝王有过往来，因此，对西王母的历史性考察不能拘泥于在同一时间轴上所做的前后相继的历时分析，而是应从历史的视角出发，将西王母视为一个既是时间性又是事件性的意义符号，从人类社会发展的进程和远古民族交通的历史事实中来加以认识。

从“爰居其野”、“虎豹为群”、“于鹄与处”等叙述中，我们一方面能够找出原始社会动物崇拜的遗痕，另一方面也能从西王母与周穆王缠绵纠葛的对话中看见西王母人王化形象的生成。此时的西王母已经不再是《山海经》中半人半兽的神灵形

①（东晋）郭璞注，（清）洪颐煊校：《穆天子传》，《丛书集成初编》之十三，商务印书馆，1939年，第15-16页。

象，而成为一位行为举止皆有君王风范的外邦首领。如果说半人半兽状的西王母“标志着人与动物界的统一性”，那么人王化的西王母则代表“人的向上的发展性”。^①人类在与自然的抗争与合作中对自然的认识逐步深入，过去能引起人内心恐惧的力量已经在人类无数次的观察与体验中被纳入经验现象范畴而被认知理解，并进一步被改造，以适应人类自身发展的需要。另一方面在这个漫长认知过程中，人类对自我能力的认识也在逐步深入。我们对万物的认识逐渐由感性的直观向知性的思维发展。伴随着人的生成，西王母由早期神话传说中的日月之神，执掌生死、生育的神祇被本民族后来族民推尊为先祖，而本民族的祖先也按次第被推尊为神。在这样一个积累而成的古史形成的过程中，出现了“天神下地，先祖上天，一方面是神话的历史化，另一方面又是历史的神话化”^②的祖先神灵的形成和演进现象。随着“政治意识和历史意识的破土而出”^③，西王母以“渐进于人性”的姿态进入了历史领域，成为西方某一部落的君长。

在前面章节的论述中，著者从人类早期的认知方式和文化心理特征分析了西王母日月之神、生死刑罚神祇的形成源自于早期人类混沌的时空观，这样的分析基于人类普遍共时的思维特征。但是人类的生存繁衍、种族文化的形成发展总是在一定的自然地理条件中进行的，因此，对民族文化的研究离不开对特定空间地域下的此民族生存环境和生产方式的考察。同样，

① 王钟陵：《中国前期文化——心理研究》，重庆出版社，1991年，第41页。

② 同上，第42页。

③ 同上。

作为一个文化和历史现象，西王母的研究也不能脱离对特定民族在特定自然地理环境下生存实际的考察。所以，在这一章节中，著者一方面根据《竹书纪年》、《穆天子传》、《尔雅》、《史记》、《汉书》等历史文献中有关西王母的记载，结合现在少数民族的生活习俗，从社会历史发展、中西交流史实和原始宗教、信仰民俗起源的角度对西王母作为历史人物其生存的地望、族属等进行论述。另一方面从自然地理角度出发，结合考古发现，并联系本书前面章节的结论，尽可能还原西王母作为历史符号的“历史文化根据”。

第一节 西王母国的历史地望

西王母作为地名在古籍文献中出现，从《穆传》卷四中所言“群玉之山以西”，到《太平御览》、《太平广记》卷五十六和《绎史》卷十引《尚书·帝验期》中的“王母之国在西荒”，再到《艺文类聚》、《路史》、《说略》所言西王母为“昏荒之国”、“西戎”之地等。通过以上诸家观点，我们可以看出，在承认西王母为西方一邦国的看法上，各家所持观点大致相同。但是对于西王母国的确切位置，说法不一。因此，对于西王母国地望的分析，我们只能凭借已有的材料进行推测，找出各家所言的共同点，为西王母国的所在确立一个大致的范围。

将西王母视为国名的最早记载见于《尔雅·释地》。郝懿行疏曰：“觚竹在北，北户在南，西王母在西，日下在东，皆

四方昏荒之国，次四极者。……西王母亦国名也。”^①《尔雅》作为中国最早的一部词典，关于其成书时间，今天大部分学者认为至迟不会晚于战国末期，为战国末年齐鲁儒生所作。^②因此，《尔雅·释地》所反映的主要还是战国时期黄河中下游地区时人对于九州四方的地理观。有关西方之境究竟到达何处？《尔雅·释地第九》“九州”云：“河西曰邕州”^③；《禹贡》第一《夏书》亦有“黑水西河惟雍州”^④的说法。“黑水”究竟为何？尽管自古存有争议，但是主要说法不外乎两种：其一为甘肃境内“张掖河”，其二为青海境内“大通河”。由此，“黑水”的地理位置大致可以确定在泾渭流域以西地区。又《尔雅》“九府”云：“西北之美者，有崑崙虚之璆琳琅轩焉。”^⑤与“黑水”一样，“昆仑虚”究竟处于何处，也尚存争议。大部分学者主张昆仑虚即指今天的西藏新疆之间，西接帕米尔高原，东部延伸至青海境内的“昆仑山”。又《尔雅》“野”云：“东至于泰远，西至于邠国，南至于濮钁，北至于祝栗，谓之四极，皆四方极远之國。”^⑥“邠国”之“邠”，作地名时又作“汎”或“豳”，既指西极之地，《说文》中又指扶风附近的“周太王国”，亦是《孟子·梁惠王章句下》所言“昔者大王居邠，狄

①（东晋）郭璞注，（清）郝懿行疏：《尔雅义疏》卷中之五，清同治五年郝氏家刻本。

② 参见何九盈《〈尔雅〉的年代和性质》，《语文研究》，1984年第2期；赵振铎：《训诂学史略》，第20-23页；管锡华：《〈尔雅〉研究》，第8-12页。

③（东晋）郭璞注，（宋）邢昺疏：《尔雅疏》卷第七，清阮刻十三经注疏本。

④（西汉）孔安国注：《尚书》卷三，四部丛刊景宋本。

⑤（东晋）郭璞：《尔雅》卷中，四部丛刊景宋本。

⑥ 同上。

人侵之，去之岐山之下居焉”^①的陕西彬县地区。结合《尔雅》中“九州”、“九府”、“四极”的叙述来看，战国以前对于西部疆域的界定，最远处并未逾越昆仑山脉，主要还集中在泾渭流域的陕甘青地区。

《荀子·强国篇》第十六云：“古者百王之一天下，臣诸侯也。未有过封内千里者也。今秦南乃有沙羡与俱，是乃江南也。北与胡貉为邻，西有巴、戎。东在楚者乃界于齐，在韩者踰常山乃有临虑，在魏者乃据圉津，即去大梁百有二十里耳，其在赵者剡然有苓而据松柏之塞，负西海而固常山。是地徧天下也。”杨倞注云：“巴在西南，戎在西，皆隶属秦。”^②《荀子》这里所言乃秦统一之前中国的疆域。春秋时期的秦国的西境有绵诸、冀戎、翟、义渠戎、大荔戎等戎族的存在，主要活动于今天的天水、甘谷、陇西、渭源一带。从春秋到战国，秦国经过了100余年与西方各戎族的斗争，到了秦昭襄王时期，控制了义渠戎所在的大部分地区，向西、北占据了甘肃以北和宁夏大部分地区。到了秦嬴政执政时期，西方各戎族逐渐被秦吞并，秦向西实际控制范围已到达秦陇以东地区。从秦西境范围来看，秦统一之前，人们对西方地域的认识还不出陕甘青范围。随着秦汉两代的攘戎拓边运动，华夏诸族对西方地理的认知才随着疆域的扩张发生了西移。而《尔雅》中将西王母之地视为西方极远之国，结合秦之西境疆域范围来看，还在陕甘青地区。

之所以以西王母为极西之地，应与上古时期华夏诸族的地

①（东汉）赵岐注：《孟子》卷二，四部丛刊景宋大字本。

② 荀子撰，（唐）杨倞注：《荀子》卷十一，清乾隆抱经堂丛书本。

理观念有关。顾颉刚曾指出，上古中国地理观念极为狭窄，只将自己居住之地视为天地的中心，而将“‘夷、蛮、戎、狄’四名分配‘东、南、西、北’四方”。^①西王母地处极西之地，是相对于华夏诸族生活的中原地区而言。相对于中原周之礼乐文化，四夷被视为荒蛮之族。《大戴礼记·千乘篇》云：“东辟之民曰夷，精以饶，……南辟之民曰蛮，信以朴，……西辟之民曰戎，劲以刚，……北辟之民曰狄，肥以戾。”^②根据秦春秋战国时期疆域来看，“西戎”只是一个西方多支少数民族的总称。故《尚书·夏书》云：“织皮昆仑、析支、渠、搜，西戎即叙织皮毛布，有此四国在荒服之外，流沙之内，羌髻之属。”孔颖达疏云：“《正义》曰四国皆衣皮毛，故以织皮冠之传言。织皮毛布有此四国，昆仑也，析支也，渠也，搜也，四国皆是戎狄也，末以西戎总之。……西戎，西域也。”^③西部民族，由于自然气候寒冷所以常年以皮毛为衣，以肉类为主要饮食，故华夏之民以衣饰或饮食为其民族特征，将这些西部少数民族统称为“西戎”，即“不粒食者”（《礼记·王制》）。

“西戎”究其源头，或与古老的西部羌族有关。《吕氏春秋·恃君览》高诱注云：“西方之戎无君者，先言氐羌，后言突人，自近及远也。”^④又《左传·襄公十四年》记载：“晋人将执

① 顾颉刚：《从古籍中探索我国的西部民族——羌族》，《社会科学战线》，1980年第1期，第117页。

②（西魏）卢辩注，（清）孔广森补：《大戴礼记补注》，《丛书集成初编》，商务印书馆，1937年，第105页。

③（汉）孔安国注，（唐）孔颖达疏：《尚书注疏》卷六，清嘉庆阮刻十三经注疏本。

④（秦）吕不韦编，（东汉）高诱注：《吕氏春秋》卷第二十，四部丛刊景明刊本。

戎子驹支。范宣子亲数诸朝。曰‘来，姜戎氏！昔秦人迫逐乃祖吾离于瓜州，乃祖吾被苫盖，蒙荆棘，以来归我先君。我先君惠公有不腆之田，与汝剖而食之。今诸侯之事我寡君不如昔者，盖言语泄漏，则职女之由。’”^①这是西戎首领驹支回忆西戎部族被秦人驱除，离开祖地，投奔晋人的历史。姜、羌古为一字，章太炎指出：“姜姓出于西羌，非西羌出于姜姓。西羌本姜姓，春秋所谓姜戎，亦其类也。”^②《左传》中“姜戎氏”实为“羌戎氏”。《后汉书·西羌传》云：“西羌之本，出自三苗，姜姓之别也。”^③《后汉书》这里所言“西羌”当指“西南羌”，即《尚书·牧誓》中所指“蜀羌”之民，即今天甘肃、陕西、四川三省地区的氐羌古族。《水经注·河水》曰：“（河水）又东入塞，过敦煌、酒泉、张掖郡南。”酈道元注云：“司马彪曰，西羌者自析支以西，滨于河首左右居也。河水曲而东北流，迳析支之地，是为河曲也。应劭曰：《禹贡》，析支属雍州，在河关之西，东去河关千余里，羌人所居，谓之河曲羌。”^④由这些文献记载可见，“羌”是西方众多部族的统称，无论是西南羌还是河曲羌，在先秦时期的甘肃、陕西、青海，包括四川西北部地区生活着众多的羌戎古族。由于生存地域相较于中原地区而言皆在西方，故古籍中多以“西戎”或“西羌”冠之。例如《后

①（周）左丘明撰，（晋）杜预注，（唐）孔颖达疏：《春秋左传正义》（附释音春秋左传注疏）卷第三十二，清嘉庆二十年南昌府学重刊宋本十三经注疏本。

② 章太炎：《太炎文录续编》卷六下，上海书店，1992年，第5页。

③（南朝·宋）范晔撰，（南朝·梁）刘昭注：《后汉书》卷八十七《西羌传第七十七》，百衲本景宋绍熙刻本。

④（北魏）酈道元著，陈桥驿校证：《水经注校证》卷二，中华书局，2007年，第41页。

汉书·西羌传》中范晔就以“西羌”统称西方诸部族。由于这些古老部族的生活区域常常相邻、混杂，导致了我国少数民族分布中长期以来形成的“大杂居、小聚居”的生存格局。所以仅仅从地域上考察，很难将羌戎与某个具体的民族联系在一起。并且结合我国的历史实际来看，早期民族由于尚处于“民族特征还不成熟阶段，共同体还不稳固，游牧民族的流动性也比较大”^①，所以民族之间聚合分离、交叉融合的现象十分普遍。因此，无论是姜戎还是羌戎，抑或是西戎、西羌，都被用于泛指生活在陕西、甘肃、青海、四川西北地区的以游牧为主要生活方式的古老民族，即吴晗所言的“西王母”：“从纪元前三千年至纪元前五百年，在这时期里所命为西戎的不出陕甘以西，在这一带，地理学家又另名之为西荒，为西王母。”^②西戎、西羌、西荒、西王母实为一体矣。

《淮南子·地形训》所言“西王母在流沙之濒”。“流沙”究竟位于何处？就古籍文献来看，有关“流沙”地理位置的记载如恒河沙数，难以计量。在《尚书》、《山海经》、《吕氏春秋》、《史记》、《汉书·地理志》、《后汉书·地理志》、《尸子》、《管子》、《淮南子》、《楚辞》等古籍中均能找到“流沙”的相关位置，但是各家说法不一。例如《山海经·海内西经》记云：“流沙出钟山，西行又南行昆仑之虚，西南入海黑水之山。”郭璞以其在西海居延泽，郝懿行以之在西海郡北。^③高诱注《吕氏

① 黄烈：《中国古代民族史研究》，人民文学出版社，1987年，第18页。

② 辰伯（吴晗）：《西王母与西戎》，《清华周刊》，1931年12月，第36卷第6期，第363页。

③（清）郝懿行笺疏：《山海经笺疏》（海王村古籍丛刊），中国书店，1991年，第362页。

春秋·本味篇》以之为“流沙自流”，在“敦煌西八百里”。^①《五帝本纪》司马贞《索隐》亦以其在张掖县，据“(县)东北千六十四里”处，裴骃《集解》认为其在张掖居延县^②。《尚书·禹贡》记云：“导弱水，至于合黎，余波入于流沙”，孔颖达认为“流沙”当为居延泽的别称。^③《汉书·地理志》亦记录此条，颜师古以之在敦煌西，所言与高诱注同。《十六国春秋·沮渠无讳》记载沮渠无讳被北魏征讨，战败后“率众万余家，弃敦煌，渡流沙。遣弟乐都太守安周西击鄯善”。^④从沮渠无讳逃亡路线来看，“流沙”当在敦煌之西、鄯善之东的区域。

面对着诸多解释，我们首先要明确一点，“流沙”究竟是指地名，还是一种地理特征。如果是后者，“流沙”是指一种地质现象的话，那么它的区域可能不在一处。对此酈道元提出，“流沙”实指“沙”与“水”并行，既可以指湖波，也可以指沙漠。^⑤而之前王逸注《招魂》中“四方之害，流沙千里”时亦有云：“流沙，沙流而行也。”^⑥王、酈二人已经注意到流沙具有的流动性特征，所谓“沙随风流，谓之流沙”。^⑦所以流沙的位置不应该是固定的。陈桥驿在《〈水经注〉研究二集》中提

①（秦）吕不韦编，（东汉）高诱注：《吕氏春秋》卷第十四，四部丛刊景明刊本。

②《史记》卷一《纪第一》，中华书局，2003年，第12页。

③（西汉）孔安国，（唐）孔颖达疏：《尚书注疏》（附释音尚书注疏）卷第六，清嘉庆二十年南昌府学重刊宋本十三经注疏本。

④（南北朝）崔鸿：《十六国春秋》卷九十六《北凉录三》，明万历刻本。

⑤（北魏）酈道元著，陈桥驿校证：《水经注校证》卷四十，中华书局，2007年，第954页。

⑥（宋）红光祖撰，白化文等点校：《楚辞补注》中华书局，2000年，第200页。

⑦（北宋）沈括：《梦溪笔谈》（一），《丛书集成初编》，商务印书馆，1937年，第16页。

出，流沙位置不断发生变化是由于“在沙与水流行的自然条件下，湖面不断缩小”^①所致。西王母地处“流沙之濒”，极有可能指的就是在西王母国所处地区有此自然现象。《禹贡》、裴骃《集解》所言的“居延泽”正是在这种自然现象影响下所形成的“流沙”。居延泽为汉名，魏晋时称“西海”。隋人杜公瞻在《编珠》一书中引用晋人王谟《太康地记》所记云：“《太康地记》曰：‘西海，居延县流沙，形如月初生五六日也。’”^②隋唐以后，“流沙”被称为“居延”。如钱谦益《钱注杜诗》注杜甫诗《送从弟亚赴安西判官》“坐看清流沙，所以子奉使”一句时云：“流沙，元和郡国志‘居延海在张掖县东北一千六百里’，即居延泽，古文以为流沙者。”^③“流沙”虽难以确定其具体位置，但是通过对“居延泽”位置的考证，大致可以知道“流沙”位于何处。

“居延泽”，即《水经注》中所言“弱水流沙”。《大清一统志》记云：“北届流沙，居延泽在甘州边外。元时为额齐讷路，即古弱水流沙。”^④“额齐讷”即今天内蒙古最西端额齐纳地区。“弱水”源自内蒙古额齐纳旗西端的“苏泊淖尔”湖。苏泊淖尔湖从北向南，极有可能有一条支流流入今天甘肃西北端的黑河。由于所经之地有大片沙漠，“苏泊淖尔”的水可能携带大量泥沙流入黑河，故有“弱水流沙”之称。这样看来，西王母国的地理位置还有可能在古居延海附近一直到甘肃酒泉、张掖、敦煌

① 陈桥驿：《〈水经注〉研究二集》，山西人民出版社，1987年，第313页。

②（隋）杜公瞻：《编珠》卷一，清康熙三十七年刻本。

③（清）钱谦益：《杜工部集注》卷二，清康熙刻本。

④（清）穆彰阿：《大清一统志》卷二百五十一，四部丛刊续编景旧钞本。

的广大地区。当然，仅仅借助自然景观来判断西王母最初地望是不可靠的。但是，从整体地理空间方位以及我国历史上流沙分布的地理环境上看，西王母国出于我国地理版图的西北泾渭流域的甘肃、青海地区，应该还是成立的。从我国民族发展历史来看，陕甘青地区正是远古时期羌戎部族的繁衍生息之所。

第二节 羌戎古族的图腾神西王母

确定了西王母国地理位置的大致范围之后，从人类社会发展历程来看，西王母神话传说的“豹尾虎齿”、“蓬发戴胜”形象或与新石器中晚期华夏大地上出现的图腾文化相关。西王母的外形特征有可能是活动于泾渭流域古老羌戎部族的图腾神祇。

“图腾”一词源自北美印第安阿尔衮琴部落奥吉布瓦方言“otoeman”（或作 dodaim, totam）的汉语译音。“图腾”最早出现在 18 世纪末英国人约翰·朗格（John.K.Long）《一个印第安译员兼商人的航海与旅行》（*Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader, 1791*）一书中，表示“它是我的亲属”。继朗格之后，19 世纪中叶，英国旅行家格雷（George Grey, 1812—1898）在《澳大利亚西北部 and 西部探险记》（*Journals of Expeditions of Discovery in Northwest and Western Australia, 1841*）中对澳大利亚土著民族存在的“图腾”现象进行了研究。在朗格和格雷有关图腾的著作中，对图腾现象的研究大部分还停留在描述的层面。将图腾作为一种人类文化进程中出现的普遍现象，对其产生进行深入分析，并在理论层面上确立“图

腾”专属名词及科学地位的是英国维多利亚时代的著名人类学家麦克伦南（John Ferguson McLennan, 1827—1881）。他先后于1869、1870年发表了《动物和植物的崇拜》（*The Worship of Animals and Plants*）系列论文。文中麦克伦南从信仰、生活实际两方面出发，对澳大利亚土著民族和北美印第安民族的图腾文化进行了对比研究，并提出图腾制度是人类早期的宗教信仰，它伴随着母系继嗣（matrilineal descent）和异族结婚（exogamy）现象而出现：

There are tribes of men (called primitive) now existing on the earth in the totem stage, each named after some animal or plant, which is its symbol or ensign, and which by the tribesmen is religiously regarded; having kinship through mothers only, and exogamy as their marriage law. In several cases, we have seen, the tribesmen believe themselves to be descended from the totem, and in every case to be, nominally at least, of its breed or species. We have seen a relation existing between the tribesmen and their totem…… that might well grow into that of worshipper and god, leading to the establishment of religious ceremonials to allay the totem's just anger, or secure his continued protection.^①

① McLennan, J.F., Part I. *Totems and Totemism*, *The Worship of Animals and Plants*, *The Fortnightly Review*, vol. VI. New Series. July 1 to December 1, 1869, edited by John Morley, p.427.

论文中麦克伦南将澳大利亚土著存在的图腾信仰、图腾物等内容统称为“图腾制度”(totemism)。并在论文末试图用图腾理论去认识古希腊罗马神话传说中的神灵,并提出这些神灵事实上是人类早期图腾信仰下动植物的人格化。在麦克伦南论文发表之后,先后有摩尔根(L.H. Lewis Henry Morgan, 1818—1881)、泰勒(Edward Burnett Tylor, 1832—1917)、安德鲁·兰格(Andrew Lang, 1844—1912)、爱弥尔·涂尔干(Emile Durkheim, 1858—1917, 又译为迪尔凯姆)、列维·布留尔(Lucien Lévy-Brühl, 1857—1939)、弗雷泽(James George Frazer, 1854—1941)等西方学者对图腾制度与婚姻、图腾与宗教、图腾与原始思维、图腾信仰是否普遍存在等诸多问题进行过专项研究。

20 世纪初期,随着西方学界人类学、社会学、结构主义、功能学说、传播理论等学术思想的兴起,对图腾理论的研究进入新的阶段。这当中既有肯定的声音,也有否定的学说。争论的焦点之一就在于“图腾”作为一种文化现象是否普遍存在,图腾制的出现是否与外婚制有着必然的联系。例如 1910 年弗雷泽在其人类学四卷本著作《图腾制与族外婚》(*Totemism and Exogamy*)中将图腾视为人类在进化过程中所经历的一种原始的社会形态,它的出现与“族外婚”(exogamy)密切相关。1914 年英国人类学家威廉·里弗斯(William Halse Rivers, 1864—1922)在《美拉尼西亚社会史》中对美拉尼西亚岛上的土著民族的图腾现象进行了研究,并提出了关于图腾的两个功能说:其一,图腾作为一种社会制度,是链接成员之间的纽带;其二,图腾崇拜的存在为动物植物与人类之间建立一种亲

缘关系提供了证据；^①在“图腾制度”一章中，里弗斯还通过美拉尼西亚人图腾多样性的现象提出了图腾与民族生存环境之间的关系，并根据传播学思想，提出图腾与文化中其他因素一样可以在民族之间进行传播。^②

涂尔干从社会学、宗教学角度出发，在《宗教生活基本形式：澳大利亚的图腾体系》（*Les Formes Elementaires de la Vie religieuse, Le Systeme Totemique en Australie*, 1912）中提出，“图腾”是集团性氏族群体的标志，同时也是一种神圣的象征，“图腾不仅是一个名字，还是一种标记。图腾被用于宗教仪典的过程中，是礼拜仪式的一部分；因而图腾作为集体标签，也具有宗教性。事实上，图腾与事物的圣俗之分有关，它就是一种典型的圣物”。^③在涂尔干的图腾观中，图腾是具有宗教属性的一种社会制度，是对现实的象征。英国人类学家拉德克里夫·布朗（A.R. Radcliffe-Brown, 1881—1955）1929年在爪哇“第四届太平洋科学会议”上发表的《图腾的社会学理论》（*The Sociological Theory of Totemism*）一文，后收入1952年出版的《原始社会结构与功能》（*Structure and Function in Primitive Society*）一书。在论文中布朗提出：“图腾崇拜都不是一个具体的表现形式，而只是一个概括性名称，只是用来代表那些存在

① Rivers, W.H.R, *The History of Melanesian Society* (Volume 2), Cambridge University Press, p338-372.

② *The History of Melanesian Society* (Volume 2), p.333-345、p372.

③ [法]爱弥尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》（第1卷），渠东、汲喆译，上海人民出版社，1999年，第146页。

或似乎存在某些共同之处的不同习俗。”^①在布朗看来，图腾崇拜并不是一个普遍的文化现象，对它起源的认识在一定程度上依赖于“永远不可能得到归纳性的验证”^②的猜测。布朗认为有一些民族并不存在动物或植物为代表的图腾崇拜的形式，但是他们却依然有着与某些动植物有关的仪式习俗，因此对于图腾起源的考察应该着眼于“发源于人与自然物种的那种普遍礼仪关系”^③去研究。对于坚持功能—结构主义思想和仪式论的人类学学者，布朗主张从功能与结构方向来考察图腾，“图腾崇拜只是一个普遍和必要的文化成分或过程在某些特定条件下所采用的一种特殊方式”。^④

从迪尔凯姆用社会学理论解读图腾崇拜、图腾制度开始，西方学者开始热衷于社会理论，从社会结构、社会文化组成部分之间的关系、社会功能等多方面来研究图腾文化，这其中又以列维·斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss，1908—2009）的结构主义图腾理论为代表。作为一位以二元对立为认识论核心的结构主义人类学家，列维·斯特劳斯图腾学说一直具有鲜明的二元对立理论。他提出：“所谓图腾制度只是依据由动物和植物名称所构成的特殊命名系统的一种特殊表达（在某种意义上，就像我们今天所说的那样），它所具有的唯一独特的特征，就是通过其他方式所阐明的相关和对立，例如，在北美和南美的某些部落中，就是通过天/地、战争/和平、逆流/顺流、红/白等

① [英] A.R. 拉德克里夫·布朗：《原生社会结构与功能》（二），丁国勇译，九州出版社，2007年，第245页。

② 同上，第257页。

③ 同上，第267页。

④ 同上，第279页。

类型的对立来实现的。这种对立最为普遍的模式，以及最系统的运用也许可以在中国找到。在那里，阴阳两种原则的对立就是男女、昼夜、冬夏的对立，而它们的统一则会形成一种有序的总体（道），如一对夫妻、天或年。所以，图腾制度可以被还原成一种阐明一般问题的特殊方式，也就是说怎样去制造对立，而不是成为整合的障碍，甚至将对立产生出来。”^①在列维·斯特劳斯这里，“图腾”成为他结构主义分类学说的一个组成部分，但并不被其所认可。在列维的观点中，所谓的图腾制度、图腾文化都只不过是“幻象”^②而已，其实质还在于人类的“知性”，它是人类知性努力满足与知性相应的需求的方式。^③

最早把“totem”一词译为中文“图腾”的人是严复，他在翻译英国人爱德华·金斯科（Edward Jenks, 1861—1939）的《社会通论》（*The History of Politics*）时，将书中“totem”一词按照音译的原则，翻译为“图腾”。严复一方面指出：“图腾这蛮夷之徽帜，用以自别其众于余众也。”^④另一方面结合中国古史中的盘瓠神话、纹面等习俗提出：“古书称闽为蛇种，盘瓠犬种，诸此类说，皆以宗法之意，推言图腾，而蛮夷之俗，实亦有笃信图腾为其仙者。十口相传，不知其诞也。”^⑤在“五四”西学东渐风气日炽的背景下，国内学者胡愈之、黄节华、丁迪豪、岑家梧、闻一多、郭沫若、孙作云、李玄伯等学者都发表



① [法] 列维·斯特劳斯：《图腾制度》，渠东译，梅非校，上海人民出版社，2005年，第121页。

② 同上，第25页。

③ 同上，第143页。

④ [英] 甄克思：《社会通论》，严复译，商务印书馆，1981年，第3页。

⑤ 同上，第4页。

过有关图腾的论文或论著。学者们开始用图腾学说来解读中国古史与神话。郭沫若在分析“父日乙宝尊彝”和“周献侯鼎”上的铭文中的“图形文字”和时曾指出：“此等图形文字乃古代国族之盖所谓‘图腾’孑遗或转变也。”^①不仅仅是青铜铭文中的图形文字，比之更早的半坡遗址陶器上的刻划文字实际上也与中国原始文化中存在的“图腾制度”相关。^②与之类似，有学者也提出，商周青铜器上的装饰图形也与远古民族的各种图腾标识有关。张光直就曾指出，青铜器上的鸟纹、兽面纹、火纹、蛇纹等纹饰往往具有一定的巫师宗教意味。代表动物的各种纹饰极有可能与某个氏族始祖诞生的神话或仪式相关。^③

鉴于中国神话以及考古文物中出现的大量的动物图形或图像，孙作云提出，中国民族曾经历过图腾阶段。这个阶段大致在三代以前，距今有五千多年的历史。《史记·五帝本纪》中黄帝与炎帝大战，黄帝所率领的熊、貅等动物实际是以这几种野兽命名的六个氏族部落。“在中国的太古时代，氏族的名称，亦全部为动物或无生物的名称，这是一种带有普遍性的历史材料。”^④一个民族究竟选择何种生物作为族群的标识，这是中国图腾学者普遍关注的问题。孙作云在《中国古代图腾研究》中还提出：“黄河中游而且似乎又是从南方迁徙而来的，以两栖动物及水中动物为图腾的诸种族：在这些种族之中，据现在所可确知者有蛇（龙）、龟（鳖）、鳅等氏族。在历史上，首先表现的即是本文

① 郭沫若：《殷周青铜器铭文研究》，人民出版社，1954年，第4页。

② 郭沫若：《古代文字之辩证的发展》，《考古学报》，1972年第1期，第1页。

③ 张光直：《商周神话与美术中所见人与动物关系之演变》，《中国青铜时代》，三联书店，1999年，第397页。

④ 吕振羽：《史前期中国社会研究》，合肥教育出版社，2000年，第99页。

所处置的蚩尤种族，他是蛇社团的大酋长，……在沿海区域，即自辽东半岛经山东半岛南又过淮水流域，有似乎是从东北方面来的以诸鸟、日、月等自然现象为图腾的诸种族。在历史上所说的舜（孔雀）、瞽叟（鸱鸢）、丹朱（鹤）……皆是这一系统的社团酋长。在西北高原地带，有以野兽为图腾的诸种族，如和蚩尤作战的黄帝，便是以熊为图腾。……中原多以两栖类动物为图腾，西方多以野兽为图腾，东方多以鸟类与自然现象为图腾，……换言之，夏是中原蛇氏族之后，即蚩尤之后人，商是东方鸟氏族之后，周是西北熊之后；所谓三代又不单是一个朝代的划分，而是一个民族系统的划分。”^①从孙作云这段关于中国远古时代图腾现象的论述中可知，究竟选择何种动物或植物作为本部落的图腾，往往与这个部族的自然环境与生产方式紧密相关。

“羌”，《说文解字》云：“羌，西戎牧羊人，从人，从羊，羊亦声。”^②《尚书·牧誓》云：“时甲子昧爽，王朝丁商郊牧野，乃誓。……王曰：‘嗟，我友邦、冢君、御事、司徒、司马、司空、亚旅、师氏、千夫长、百夫长，及庸、蜀、羌、微、卢、彭、濮人。’”^③又《风俗通义·四夷》亦云：“羌本西戎，卑贱者也，主牧羊，古‘羌’字从羊；人因之以以为号。”^④从这些古籍记载来看，“羌”与“羊”应该存在某种联系。再来看“羌”的

① 孙作云：《中国古代神话传说研究》（上），《孙作云文集》第3卷，河南大学出版社，2003年，第4-5页。

② （东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第146页。

③ （西汉）孔安国，（唐）孔颖达疏：《尚书正义》（附释音尚书注疏）卷第六，清嘉庆二十年南昌学府重刊宋本十三经注疏本。

④ （东汉）应劭撰：《风俗通义》，吴树平校译，天津人民出版社，1980年，第437页。

甲骨文和金文以及小篆的字形。早期甲骨文中“羌”作“𡇓”（三期粹一五一）、“𡇔”（一期后下一二·一六）、“𡇕”（一期甲三三六三）等形。^①从字形上看，与人、羊相关。“𡇖”（羊）与“𡇗”（人）的组合，而“𡇘”与游牧民族帽子上用动物皮毛做成的装饰物十分相似。例如蒙古族冬季所带的“乌珠穆沁风雪帽”，帽后就有飘带，所以该帽又称“尾帽”。特殊的地理环境适合于各种猛禽野兽的生活，这为北方民族提供了丰富的生活资源。野兽的肉类成为游牧民族的主要食物，而野兽的皮毛则成为游牧民族御寒衣饰的来源。

《后汉书》中就记载了匈奴人的“冠”，《舆服志下》记云：“赵武灵王效胡服，以金档饰首，前插貂尾，为贵职。秦灭赵，以其君冠赐近臣。”^②李贤注云：“北方寒凉，本以貂皮暖颌，附施于冠，因遂变成首饰。”^③这种以金档饰首、以貂尾为饰的帽子即“鹖冠”，西汉中叶以后又称之为“赵惠文冠”，“附貂为文，貂尾为饰，谓之赵惠文冠”。^④对此，王国维在《胡服考》一文中说：“若插貂蝉及鹖尾则确出胡俗也。”^⑤“鹖”，“鹖毅鸟”，《禽经》云：“鹖毅鸟也毅不知死。”张华注云：“状类鸡首，有冠性，敢于斗死，犹不置是不知死也。《左传》鹖冠，武士戴之象其勇也。”^⑥这种以貂尾、狐尾为帽饰的习俗属于广袤北部游牧民

① 徐中舒主编：《甲骨文字典》，四川辞书出版社，1998年，第416页。

②（南朝·宋）范晔撰，（南朝·梁）刘昭注：《后汉书》卷一百二十《舆服志第三十》，百衲本景宋绍熙刻本。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 王国维：《胡服考》，《观堂集林》卷第二十二，中华书局，1959年，第1070页。

⑥（春秋）师旷撰，（东晋）张华注：《禽经》，宋百川学海本。

族服饰特征之一。游牧民族男子戴此帽，一方面可以代表所佩戴者威武、刚健之气，同时也是他身份的象征。“𦍋”作为图形文字，形象地再现了古代西部、北部民族特有的生产生活方式。早期的“羌”甲骨文中又可写作“𦍋”（一期后下一二·一六）。从字形上看突出了羊之尾的特征“𦍋”，与西北民族游牧生产方式相一致。到了晚期甲骨文“羌”，其字形简化成“𦍋”（一期京一二七五）、“𦍋”（一期铁二四四·一）、“𦍋”（一期佚六七三）^①，这些字形都保留了主要与“羊”和人相关的形旁。同样早期的金文“羌”为“𦍋”，与早期甲骨文相似。晚期金文“羌”依然保留了早期甲骨文和金文中对帽尾的书写特征。

“羊”，甲骨文中作“𦍋”（甲 2904）、“𦍋”（粹 287）、“𦍋”（三期甲六一八）等字形。金文中作“𦍋”、“𦍋”等形。^②以上“羊”的字形，皆突出羊角向下弯曲的形状。在这些甲骨字形中，羊角皆为象征羊首，用以代表羊。“羌”的甲骨文和金文造型实际上都突出了“羊”的主体特征，这说明“羌”与“羊”之间存在着密切的联系。叶玉森曾指出：“羊为初文，羌为后起。殷人所谓羌者，即用羊字。《说文》：羌西戎，羊种也，从羊，羌为羊之合文，即卜辞所云：‘羊人陟’、‘令羊人’之羊人。殷人或称其国曰‘北羊’、曰‘羊方’、曰‘羊苗’，曰‘多羊’，或即曰‘羊’、曰‘羴’、曰‘羴’，盖多羊之国也。”^③正如王献唐所言：“古人造字，凡属象形者，不必尽作全体，或取

① 徐中舒主编：《甲骨文字典》，四川辞书出版社，1998年，第416页。

② 容庚编：《金文编》（正续合编），香港南天书业公司，1971年，第206页。

③ 叶玉森：《殷虚书契前编集释》卷一，《殷虚书契前编集释2》（据上海大东书局1934年10月石印本影印），北京图书馆出版社，1983年，第75-76页。

其特异字一部分，比而画之，略睹一斑，即知全豹。若无特异之处，仅画一部，不足识别，始统其全体为之。”^①羌人因以畜羊为业，故以“羊”为族徽来代称其族，乃在情理之中。从经济劳作方式考察，“羌”实际上正是这些民族畜牧型生产方式的再现。

据考古发现，从甘肃境内六盘山到陇山以西的甘肃、青海等地是远古时代羌戎古族主要的聚居区。考古学者在这里发现了大量的新石器时代的文化遗址，如卡约文化和寺洼文化。在甘肃庄浪县徐家碾村的寺洼墓葬中还出土了大量的羊、牛、马等用以殉葬的动物骸骨。^②俞伟超先生在《古代“西戎”和“羌”、“胡”文化归属问题的探讨》中详细从考古出土文物和古籍文献的记载角度出发，提出了河湟流域及其支流广大地区出现的寺洼文化属于羌人部族的文化遗存的结论。^③同属于河湟地区的“卡约文化”的考古发现也说明了这一论点。周庆明先生在《卡约文化和寺洼文化的族属问题——兼论我国古羌人的起源》一文中从甲骨文字形结构、考古出土的文化遗址，结合羌人后裔吐蕃“事獬羝为大神”的习俗论证了河湟地区的卡约文化以畜牧经济为主，兼有农业、渔猎和手工业的生产模式。^④以上考古学者和文化学者对河湟流域出土文物的考证表

① 王献唐：《炎黄氏族文化考》，齐鲁书社，1985年，第222页。

② 胡谦盈：《甘肃庄浪县徐家碾村寺洼文化墓葬发掘纪要》，《考古》，1982年第6期，第585页。

③ 俞伟超：《古代“西戎”和“羌”、“胡”文化归属问题的探讨》，《先秦两汉考古学论集》，文物出版社，1985年，第181—185页。

④ 周庆明：《卡约文化和寺洼文化的族属问题——兼论我国古羌人的起源》，中国历史博物馆馆刊，1984年第6期，第15页。

明，远古河湟地区曾是羌戎古族生活繁衍的区域。

《后汉书·西羌传》记云：“所居无常，依逐水草，地少五谷，以产牧为业。”^①“羊”作为羌戎古族主要的食物来源，因此在墓葬中常常出现以羊等动物为牺牲的文化遗址。如在青海省互助土族自治县沙塘川乡总寨村发现的齐家文化墓葬中，在死者骨架旁就出现了羊角一对。^②这也说明以羊为代表的动物在羌族古族畜牧生产和生活中占据的重要地位。羊在羌戎古族中占据如此重要的位置，作为牛羊等家畜的天敌，虎、豹、鬣狗、秃鹫等野兽猛禽也必然在羌戎古族的生活之中占有一席之地。不过这种情感与对羊之依赖性相反，“恐惧”成为游牧民族对虎豹等野兽最突出的情感表现。他们幻想通过模仿虎、豹动作或形象与之建立一种亲缘关系，实现保护家畜以及自身的目的。因此虎、豹等野兽成为古老的羌戎部族的图腾神物之一。从地理学的角度来看，5000—3000年前的河湟流域，的确是一个虎豹成群的地区。

新石器时代以来河湟地区的气候究竟如何？竺可桢先生在《中国近五千年来气候变迁的初步研究》一文中指出，在距今5000—3000年的黄河流域的年平均气温普遍比现在约高2度，冬季气温高3—5度。“近五千年期间，可以说仰韶和殷墟时代是中国温和的气候时代。”^③整个北部（包括西北）地区有着丰

①（东汉）范曄撰，（唐）李贤注：《后汉书》卷八十七《西羌传第七十七》，百衲本景宋绍熙刻本。

② 青海省文物考古队：《青海互助土族自治县总寨马厂、齐家、辛店文化墓葬》，《考古》，1986年第4期，第310页。

③ 竺可桢：《中国近五千年来气候变迁的初步研究》，《考古学报》，1972年第1期，第18页。

富的植被。竺可桢在文中提出，在黄河流域出土的考古遗址中有炭化的竹节，有些出土的陶器外形也形似竹节。这些都表明在黄河流域到东南沿海都分布着适合于温暖湿润气候下生长的竹子。布雷特·辛斯基在《气候变迁与中国历史》一文中通过对中国古代饮食结构与气候变迁关系的分析指出：“在中国，种类各异的农作物养育了先民。中国北部最古老的农作物主要是粟、黍，随后出现了驯化的高粱、大麦、小麦和大麻，到商朝晚期已有大豆栽培，同时伴之以各种各样的水果及蔬菜。中国南部早期常见的作物包括水稻、各种禾本科植物（茭白）、菱角、芡实、莲籽和莲藕、慈菇及叶菜类蔬菜。特别是在中国北部，人们对这些植物加以培植并以此形成中国饮食的基础。这一发展过程是在一个相对暖湿的时期进行的。对考古遗址中发现的古代花粉和树木遗迹的研究表明：五千年前中国北部植被丰茂，气候比现在温和湿润。”^①在这样一种自然气候条件下，从地理位置上看，至东位于甘肃永靖以西的河湟地区应属于从森林向草原过渡的地带^②。

古老的河湟流域既有肥沃的耕地，也有广袤的草原，这是一片虎豹成群、猛兽聚居的土地。换句话说，在古老的河湟地区，既有农耕文化的历史，也存在草原游牧文化的遗迹。生活在这个区域里的古老部族，一方面学习由黄河中下游地区传过来的新兴的农耕技术，另一方面也延续着传统的射猎为业的生

① [美] 布雷特·辛斯基：《气候变迁与中国历史》，蓝勇等译，《中国历史地理论丛》，2003年，第18卷第2辑，第51页。

② 俞伟超：《古代“西戎”和“羌”、“胡”文化归属问题的探讨》，《先秦两汉考古学论集》，文物出版社，1985年，第185页。

活方式。为了更好地保护好牛、羊等家畜，必须同虎豹等猛兽搏斗；同时为了获得更多的生活资源，他们也将虎豹等野兽猛兽禽视为射猎的对象。这都使得古老的羌戎人民对虎豹等猛兽产生了两种截然不同的情感——畏惧与渴望。他们既畏惧野兽的威胁，又渴望猎杀到更多的野兽。对立的两种情感让他们对这些野兽产生了强烈的“依赖感”。早期的羌戎部族对野兽的依赖感更多地表现为以幻想的方式与虎豹等猛兽缔结一种同属同种的关系，妄图通过此关系的建立等得到“虎神”、“豹神”等动物神灵的眷顾，继而产生了以上述动物形象为主体，代表时人对虎豹类动物神灵尊崇思想的图腾形象。此类图腾神祇还保存在部分羌戎遗族的民间信仰中。

作为羌戎古族的遗裔，彝族在其民间信仰中还保留着与虎相关的图腾文化。刘尧汉在《中国文明源头新探——道家与彝族宇宙观》一书中就曾提出，彝族信仰主要特征是“虎尸解成天地万物的宇宙观”。^①书中作者从彝族人“罗罗”的自我称呼、彝族的火葬习俗、彝族人史诗《梅葛》等方面论证了“彝族曾以虎为其图腾”^②的论点。除了此书中所列举的彝族民间信仰之外，在另一支羌戎民族的遗裔——土家族的“斫头”傩祭仪式中，我们也能发现羌戎古族对虎豹类动物的崇拜。巴人自古就有以人祠虎、虎饮人血的传统。《后汉书·南蛮西南夷列传》中记云：“巴氏以虎饮人血，遂以人祠焉。”^③《十六国春秋·蜀

① 刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与彝族宇宙观》，云南人民出版社，1993年，第35页。

② 同上，第43页。

③（南朝·宋）范晔撰，（南朝·梁）刘昭注：《后汉书》卷八十六，百衲本景宋绍熙刻本。

录一》亦记云：“巴氏以虎饮人血，遂以人为祠，其后种类繁多。”^①土家族的“斫头”仪式就是羌戎遗族巴人以人血祠虎传统的保留。土家人还傩公愿时，“土老师”（端公）用杀猪刀在自己头上砍出血，再用此血涂抹在象征老虎的傩面具上。同时土老师们也将血滴在事先准备好的钱纸上，然后再用香点燃钱纸，面对老虎面具叩拜。土家人称为“还血愿”，这是一种为家族繁衍兴盛感谢祖先神灵庇佑的仪式。作为羌戎古族的遗裔，彝族、土家族崇虎文化与羌戎古族崇虎文化存在着一定的渊源联系，“虎”作为古老的羌戎部族图腾崇拜的神灵之一，对其的信仰在彝族、土家族的民间文化信仰中延续着。由此来看，“豹尾虎齿”的西王母，极有可能就是羌戎部族虎图腾的神灵形象。

随着人类对工具的普遍使用，生产力得到了提高，人与动物之间平衡的关系逐渐被打破，以至于在晚期的图腾文化中，人们更多地渴望获得类似虎豹一样的力量。虎豹等猛兽成为“勇气”、“果敢”、“威严”的代名词，被古老的羌戎部族所信奉。例如青海黄南藏族自治州同仁县年都乎土族村落举行的“於菟”仪式，也是与“虎”相关的民俗活动。每一年的农历十一月十九日，年都乎村土族居民都要举行一种具有原始巫风色彩的民俗活动——“於菟”。这是一种与春秋时期驱傩仪式类似，具有除魅、洁净等功能的民俗活动。在仪式中，7位参加“於菟”舞蹈的年轻人在他们的面部、裸露的胸部、臂部上绘以斑纹，用以象征老虎。在巫师的带领下，7位青年在二郎神庙前围绕一圈，边舞边唱。他们的动作是对行进中的老虎姿态的

①（南北朝）崔鸿：《十六国春秋》卷七十六，明万历刻本。

模仿，用以显示虎神之威，并借此来实现袪除不祥的目的。活动结束后，扮演“於菟”的年轻人来到河边，洗去身上的老虎纹身，代表着新的生命（生活）的开始。整个“於菟”舞蹈充分再现了羌戎古族崇虎敬虎的民族风貌。作为游牧民族后裔的土族，由于生活环境的特殊，决定了土族人民崇尚武力的刚猛性格。这种模仿老虎姿态的“於菟”舞传达出游牧民族对像猛虎一样的英雄气概的追求。“刚劲”、“勇猛”、“无畏”等性格成为以“射猎为事”的民族标志。同时也是这些民族男性、首领或英雄人物必须具有的个人品质。“崇虎”、“敬虎”的信仰以及由此衍生的“勇猛”、“果敢”等性格构成了羌戎古族以及其遗族的民族性。“豹尾虎齿”、“蓬发戴胜”，同样具有虎一般威严性格的西王母极有可能与羌戎古族“虎”崇拜习俗有关。这种关联从西王母所佩饰物“胜”的形制和来源上，我们也能发现西王母与羌戎部族的游牧生活习俗相关。

“胜”的甲骨文不详，此字最早见于金文。“𠂔”、“𠂔”、“𠂔”等皆为金文中的“胜”字。^①从字形结构上看，“胜”由“𠂔”、“𠂔”和“𠂔”构成。“𠂔”即“𠂔”，《说文》“肉”部云：“犬膏臭也。从肉生声。一曰不熟也。”段玉裁注曰：“《论语》君赐腥，必孰而荐之。字当作胜。今经典膏胜，胜肉字通用腥为之而胜废矣。而腥之本义废矣。”^②无论是许语还是段注，“胜”与“肉”相关。其实不然。“𠂔”金文中指“𠂔”、“𠂔”或“𠂔”，即“舟”字。“𠂔”的含义应该从羌戎部族与“火”和

① 容庚编：《金文编》（正续合编），香港南天书业公司，1971年，第342页。

②（东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第175页。

“舟”的关系来加以理解。

先来看“𤇑”，如一人手捧火物。双手捧火，视火如圣物，因为有了“火”的使用，人类才真正脱离动物界，走上了人类自身的发展轨道。因此，世界上众多民族普遍都有关于“火”的神话传说与崇拜仪式。对于以肉食为主体的游牧民族而言，“火”不但是饮食结构中不能或缺的重要生活资源，同时能对各种野兽猛兽起着威慑的作用，所以在金文中“𤇑”又常写作“𤇑”、“𤇑”、“𤇑”等形。对于离海民族而言，“贝”常被视为珍贵之物，用作原始货币。在青海卡约文化遗址，如青海湖附近沙柳河东桥遗址中，考古工作者发现大量的鱼骨，这表明当时居民的主要生活来源之一就是渔猎。^①在青海互助土族自治县沙塘川乡总寨村齐家文化墓葬中就出土过海贝等随葬品。^②从“𤇑”字形上，既反映出羌戎古族以肉食为主的传统饮食特征，又呈现出这些游牧民族与火相关的文化现象。至于“𤇑”所代表的这种与“火”相关的献祭仪式具体是什么，囿于资料的有限，著者无法确证，但是从彝族与火相关的习俗中或许能找到一些证据。

“火把节”是彝族人民火信仰的具体表现。对于彝族人民而言，“火把节”是一个驱禳逐疫的节日。李京《云南志略·诸夷风俗·白人》谈及彝人风俗时云：“六月二十四日，通夕以高秆缚火炬照天，小儿各持松明火相烧为戏，谓之驱禳。”^③明曹

① 青海省文物考古队：《青海湖环湖考古调查》，《考古》，1984年第3期，第199页。

② 青海省文物考古队：《青海互助土族自治县总寨马厂、齐家、辛店文化墓葬》，《考古》，1986年第4期，第310页。

③（元）李京撰：《云南志略辑校》，王叔武辑校，云南民族出版社，1986年，第87页。

学佺《蜀中广记》卷三十六、顾炎武《天下郡国利病书》谈及四川彝民习俗亦引此说。在火把节这天，彝族青年男女点燃用松木制作的火把，在寨子的前前后后游走，最后在广场中心汇合，点燃广场中心的火堆，围绕火堆载歌载舞，彻夜不息。对此，明高廷愉在《普安州志·輿地志》“风俗”中记云：“夷人每以冬夏二季月之二十四日为火把节，屠豕宰羊以其先，小□各持火喧戏□□如上□然。”^①谢肇淛《滇略》中亦有类似的记载，该书卷四记云：“六月二十五日入夜，家家束松明为庭燎，杂以草花，高丈余，燃之杀牲祭祖。老少围坐火下，饮酒达旦，自官署都邑以及乡村田野，无不皆然，谓之火把节，又谓星回节。”^②不仅仅是彝族，同为羌戎古族的白族、纳西族、基诺族等少数民族，也同样有火把节这样崇火的习俗。彝族不但有火把节这样的节日，在其传统的葬俗仪式——“火葬”中也能看见古老的羌戎部族对火的尊崇。《荀子·大略篇》记云：“氏羌之虏也，不忧其系累也，而忧其不焚也。”^③樊绰《蛮书·蛮夷风俗第八》论及唐南诏俘虏时亦云：“蒙舍及诸乌蛮不墓葬，凡死后三日焚尸。”^④考古工作者在甘肃临洮县寺洼山的寺洼文化史前遗址中就发现了盛放人类骨灰的陶罐。如著名考古学家夏鼐先生指出，寺洼文化葬式就是火葬，这种葬式到唐代还被党项羌所保

①（明）高廷愉：嘉靖《普安州志》卷一，明嘉靖刻本。

②（明）谢肇淛：《滇略》卷四，清文渊阁四库全书本。

③（清）王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》（下），中华书局，1997年，第501页。

④（唐）樊绰：《蛮书》卷八，清武英殿聚珍版丛书本。

持，寺洼文化与氏羌民族有着密切的关系。^①结合考古事实，“𤝵”与羌戎部族崇火习俗有关，它代表一人手捧火种的情状。

如果说“𤝵”中“𤝵”代表羌戎古族对火的崇拜，那么“𤝵”则与西部民族出现过“船棺葬”的丧葬习俗有关。在对青海柳湾新石器时代晚期墓葬进行考古挖掘时，考古工作者发现，在一处属于马家窑文化时期的墓葬中有一种奇特的“独木棺”葬具。该葬具形似独木舟，是用一段体积较大的圆木，将其中间凿空成船舱状，底部稍稍削平，大小相若，长度在 1.5—2.0 米左右。^②不仅在青海出现过这种船棺葬具，在新疆罗布泊北部孔雀河两岸的楼兰古国遗址中，研究中也发现过一种形制类似的船形棺。随之出土还有部分保存完好的古尸。这些古尸由于气候干燥，长年风沙侵蚀，早已风干。干尸头上往往带有用羽毛装饰的毡帽，身披毛织披风，足蹬牛皮短靴，在其腰部常佩戴石珠、海贝、蚌珠等饰物。墓前常以桨形木器作为墓葬的标志，如图 4-2-1。根据古史记载，早在公元前 3 世纪，在楼兰故地的盐泽附近已

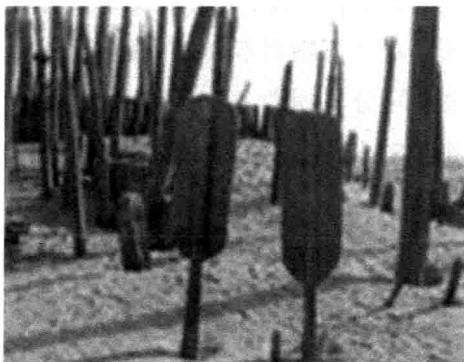


图 4-2-1

① 夏鼐：《考古学论文集》（外一种）上册，河北教育出版社，2000 年，第 51—53 页。

② 青海省文物管理处考古队、中国社会科学院考古研究所：《青海柳湾》，文物出版社，1984 年，第 54 页。

经出现了一些部落联盟。“盐泽”，古又称“渤泽”、“蒲昌海”、“罗布淖尔”等名，即今天的罗布泊。罗布泊为蒙古语，意指“多水汇入之湖”，是塔里木河、孔雀河、车尔臣河、疏勒河等汇入之地。这个古丝绸道路上曾经的圣湖，由于自然气候的改变，人类自身活动的影响，一直处在水量减少、面积萎缩的变化中，终于在 20 世纪 70 年代末彻底干涸。

“水”在人类早期的认知中，被称为“生命之源”。古希腊哲学家泰勒斯就曾提出“水乃宇宙之本质”^①的命题。《管子》也有“故水者何也？万物之本原，诸生之宗室也。美恶贤不肖愚俊之所产也”^②的思想。在《水地篇》中，管子分别从齐、楚、越、秦、燕等地民众性格来阐述水与不同地区的族群成员性格特征的关系，并提出“故水一则人心正，水清则民心易。一则欲不污，民心易则行无邪，易直则无邪也”。^③这就是管子所言的“万物莫不以生”^④的思想。“水”与人类对生命的认知密不可分。“水”不但是生命的起源，同时还是人死后灵魂回归祖地的必要途径，因此人类早期用船棺的葬具用以象征对祖地的回归。

这样看来，“𣎵”中“𣎵”意指灵魂借水实现祖地的复归，“𣎵”意指对火的尊崇，结合两部分的字形结构，“𣎵”或许用以指羌戎古族某种与丧葬有关的仪式活动。结合前文中对“戴”

① 斯塔斯（W. T. Stace）著：《批评的希腊哲学史》，庆泽彭译，商务印书馆，中华民国二十年二月初版，第 20 页。

②（春秋）管仲撰，（唐）房玄龄注：《管子》卷第十四《水地第三十九》，四部丛刊景宋本。

③ 同上。

④ 同上。

字的字形结构的分析，西王母或许是古老羌戎部族装扮图腾神的巫师。他（她）身披虎皮一类的外衣，^[3]在一堆熊熊燃烧的大火旁正在为放入船棺中的逝者施行某种仪式。“蓬发戴胜”、“豹尾虎齿”的西王母一面挥舞着手中的法器，一面诵读着咒语，向天神、祖宗神灵祷告，盼望着“舟”能将逝者的灵魂送回祖居之所。仪式中既表现出羌戎古部族对火与水的信仰，也包含了对虎的崇拜，二者皆透现了人类早期灵魂回归祖地的原始宗教思想。

第三节 考古学视阈中的西王母

西王母作为西方羌戎部族的首领，随着华夏民族疆域的进一步西拓，必然与中原民族产生交流。正是在先秦、秦汉时期华夏民族西进的历史背景中，西王母以一国之名登上了历史的舞台。历史中的西王母既是周穆王西征史实，也是中西民族交流历史相融合的产物。到了两汉时期，随着汉朝疆域向西的进一步扩张，华夏民族与西域各族的往来日渐频繁，西王母的地理位置也进一步由陕甘青地区、河湟流域继续向西迁徙，最终由西部羌戎部族发展为域外的“西王母国”。从古籍材料的记载来看，上古传说时代中的尧舜禹三位帝王都曾与西王母有过交往。无论是《荀子·大略》中所言“禹学于西王母”，还是《新书·修语上》所记“尧封独山，西见王母”，抑或《大戴礼记·少间篇》上谈及西王母向舜献白玉琯之事，以及《竹书》和《穆传》中与西周第五代天子周穆王的交往，西王母所处之所在华夏民族之西。由此看来，西王母在春秋时期已经与中原

有所往来，已无存疑。但是尧舜禹皆为传说中的远古帝王，因此对历史上西王母国的考察在“穆王西征”的史实基础上，还要根据考古材料，从殷商时期或者更为古老的年代，华夏民族与西部民族交往的史实来对西王母国进行考察。

有关姬周王朝四方的疆域，我们可以从《山海经》、《周礼·职方》、《尚书·禹贡》以及《穆传》中加以了解。关于《山海经》的成书时间，争论已久。两汉学者多以之为夏代禹与益时的作品。如刘歆《校上山海经奏》、王充《论衡·别通篇》、赵晔《吴越春秋·越王吴余传》等。如刘歆《校上山海经奏》曰：“《山海经》者出于唐虞之际。昔洪水洋溢，漫衍中国，民人失据，崎岖于邱陵，巢于树木。鲧既无功，而帝尧使禹继之。……（禹）定高山大川。益与伯夷主驱禽兽，……别水土。……禹别九州，任土作贡；而益等类物善恶，著《山海经》，皆圣贤之造事，古文之著明者也。”^①又《论衡·别通篇》云：“禹益并治洪水，禹主治水，益主记异物。海外山表，无远不至，以所闻见作《山海经》。”^②

当代学者关于《山海经》成书年代的考证，其结论也各不相同。主要观点有三种，其一是以顾颉刚为代表的古史辨学者，主张《山海经》成书于战国。在《五藏山经试探》一文中，顾颉刚从《山经》所述地理与《禹贡》比较，提出“《禹贡》若出于战国之际，则《山经》之作在其战国之初或春秋之末”^③的观

①（清）孙星衍辑：《续古文苑》卷六，清嘉庆刻本。

②（东汉）王充：《论衡》卷第十三，四部丛刊景通津草堂本。

③ 顾颉刚：《五藏山经试探》，《史学论丛》第一册，北京大学，1934年，第10页。

点。其二是以任乃强为代表的民族学家，他们认为《山海经》不是一时一代的作品，是经过多个时代学者增补考订而成。其中《山经》来源于殷商时代的地理资料。^①杨超在《〈山海经〉及相关的几个问题》一文中提出的观点与任氏之说类似，他认为《山海经》成书于夏商之际。^②遵循“古之王者，择天下之中而立国”（《吕氏春秋·慎势篇》）的思想，《山海经》作者应该选择自己所居之处的大山作为《中山经》首篇。正如任乃强所言，无论是成书于夏商还是秦皇、西汉时代，其国都城都在渭河平原，北有秦岭山脉横贯，因此《山海经》作者应该将秦岭支脉的华山放入《中山经》中。^③但事实上，从《山海经·西山经》所记来看，“《西山经》华山之首，曰钱来之山，其上多松，其下多洗石”，“华山”被放置西山经之首。根据以上学者的观点，加之《西山经》的记载，《山海经》中的“西方”有可能是相对于殷商时期殷人辖制的地理范围而言。

关于殷人辖制的地理范围，《竹书纪年》记云：“武丁……五十九年陟。”沈约注云：“王，殷之大仁也。力行王道不敢荒。……时舆地东不过江黄，西不过氐羌，南不过荆蛮，北不过朔方，而颂声作，礼废而复起，庙号高宗。”^④潘光旦按：“东必不然，余大致不谬。”^⑤在潘光旦看来，《纪年》关于殷人地域

① 任乃强：《试论〈山海经〉成书年代与其资料来源》，《山海经新探》，四川省社会科学出版社，1986年，第318-336页。

② 杨超：《〈山海经〉及其相关的几个问题》，《山海经新探》，四川省社会科学出版社，1986年，第5-6页。

③ 任乃强：《试论〈山海经〉成书年代与其资料来源》，《山海经新探》，第318页。

④（南北朝）沈约：《竹书纪年注》卷上，四部丛刊景明天一阁本。

⑤ 潘光旦编著：《中国民族史料汇编》，天津古籍出版社，2005年，第136页。

说法，除东部之说存疑以外，其余各个方位的地理边界大致还是准确的。民族的分布与迁徙以及民族文化的形成与自然气候、地理环境特征与变化紧密联系一起，二者形成了特殊的文化地理景观。西王母作为历史现象，无论是族名还是国名，有关她的出现都要从华夏大地上早期人类繁衍生存的历史去考察，她不断变化的面孔也要从这块土地上某一族群不断迁徙的历史去追溯。这个民族就是生活在西北，包括羌、戎、氐等古族在内的西北游牧民族。

从考古材料上看，西北地区在旧石器中期较早阶段已经有人类活动的历史遗迹。例如我国目前最靠西的也是最早的旧石器时代早期文化遗址，就是在今甘肃泾川县太平乡岭的“泾川大岭上遗址”^①。与之时代接近的镇原姜家湾和寺沟口旧石器遗址发现了有人工痕迹的鹿角。^②在楼房子旧石器晚期文化遗址上还出土了披毛犀、纳玛象、赤鹿、斑鹿、盘羊、河套大角鹿、普氏羚羊、野马、虎等动物的化石。^③而这样的动物化石在甘肃环县刘家岔^④、镇源县黑土梁^⑤、泾川县牛角沟和合志

① 刘玉林：《甘肃泾川大岭上发现的旧石器》，《史前研究》，1987年第3期。

② 谢骏义、张鲁章：《甘肃庆阳地区的旧石器》，《古脊椎动物与古人类》，1977年7月，第15卷第3期，第212页。

③ 谢骏义、伍德煦：《浅谈解放以来甘肃旧石器时代的考古》，《西北师大学报》（社会科学版），1980年第3期，第27页。

④ 甘肃省博物馆：《甘肃环县刘家岔旧石器时代遗址》，《考古学报》，1982年第1期。

⑤ 甘肃省博物馆、庆阳地区博物馆：《甘肃镇原黑土梁发现的晚期旧石器》，《考古》，1983年第2期。

沟^①、陕西长武窑头沟^②、陕西蓝田涝池河^③等泾河流域、渭河流域的旧石器时期文化遗址中都普遍存在。根据古生物学家、考古学家等考察，从渭河流域到泾河流域上游的广大区域，在旧石器时代是一个森林与草原并存的自然环境。通过对渭河流域旧石器遗址上的砾石石器的研究，张宏彦指出这一流域的文化，“反映的是一种亚热带森林或以森林为主的环境气候下的采集与狩猎经济。在环境气候较好的时候，这一类型文化曾向西北扩散到泾水上游一带”。^④在地理位置更加偏西的甘肃环县刘家岔、楼房子和华池县赵家岔、幸家沟的泾河流域旧石器时代晚期的文化遗址上，考古学者也挖掘出数量众多的披毛犀、河套大角鹿的动物化石，这些“动物群反映了一种稀树草原景观气候”^⑤。

考古发现可以证明，在泾渭区域中，既有广阔的草原作为野鹿、野马、各种羚羊，包括虎在内的动物栖息之所，同时也因为泾河支流形成的扇状水域，成为犀牛、原始牛等动物的家园。这样的自然生态环境，为这里的古人类采取以狩猎为主的生活生产方式提供了相适应的生存空间。早期生活在这里的人

① 刘玉林、黄慰文、林一璞：《甘肃泾川发现的人类化石和旧石器》，《人类学学报》，1984年2月，第3卷第1期。

② 盖培、黄万波：《陕西长武发现的旧石器时代中期文化遗物》，《人类学学报》，1982年8月，第1卷第1期。

③ 计宏祥：《陕西蓝田涝池河晚更新世哺乳动物化石》，《古脊椎动物与古人类》，1974年7月，第12卷第3期。

④ 张宏彦：《渭水流域旧石器时代的古环境与古文化》，《西北大学学报》（哲学社会科学版），1999年5月，第29卷第2期，第151页。

⑤ 甘肃省博物馆：《甘肃环县刘家岔旧石器时代遗址》，《考古学报》，1982年第1期，第38页。

们往往根据不同地区地理环境不同，猎杀不同的对象。同一地区出现了“猎马人”、“猎犀人”、“猎鹿人”、“猎野羊人”等古人类文化遗迹。^①到了旧石器时代晚期，泾渭河流域旧石器文化遗址中出现了以采集为主的生产方式。在刘家岔遗址的动物化石中，还出土了一件用于敲击或挖掘使用的鹿角。^②张行称之为“鹿角鹤咀锄”，并提出：“旧石器时代晚期泾渭河流域文化的另一个特色是采集业在这个区域内已相当发展，刘家岔出土发掘用的鹿角鹤咀锄，就是典型的代表工具之一。……刘家岔这件角器是从鹿角的角柄和主枝远端截下制成，截用的工具可能是石器类中最锐利的一种刮削器。鹿角鹤咀锄的眉、主枝远端表面比其他部位光滑，当是长期用于挖掘的结果。采摘对象可能是可食植物的果实、草籽或植物根块。采集业兴起的原因，一个可能是在晚期泾渭河流域的人口比早、中期增加，单一狩猎经济满足不了食物的需求。另一种可能是社会分工开始明显，妇女、小孩及体弱者从事采集。”^③从上述关于甘肃、陕西泾渭流域旧石器时期文化遗址的考古发现中，可以得出，从旧石器中晚期以来，陕甘地区已经出现了以狩猎和采集为主要生活方式的早期人类。以“鹿”、“野羊”为代表的野生动物不仅成为这个地区古老部族猎食的对象，同时它们的某些器官还成为生活生产的工具。

① 张行：《试论泾渭河流域旧石器文化及与邻区的关系》，《文物春秋》，1992年第2期，第18页。

② 甘肃省博物馆：《甘肃环县刘家岔旧石器时代遗址》，《考古学报》，1982年第1期，第46页。

③ 张行：《试论泾渭河流域旧石器文化及与邻区的关系》，《文物春秋》，1992年第2期，第18页。

与陕甘地区旧石器文化遗址数量大、密集度高不同，在青海现已发现的旧石器文化遗址主要集中在可可西里和小柴达木湖两处。可可西里旧石器晚期文化遗址位于可可西里西南部的乌兰乌拉湖。考古学家根据这里发现的石器形制，联系旧石器晚期可可西里的自然气候条件，提出“乌兰乌拉湖地区曾是疏林—草原兼有渔猎的生态环境”^①。与乌兰乌拉湖同属旧石器时代晚期文化遗址的，是位于青海海西蒙古族藏族自治州大柴旦镇小柴达木湖的湖滨阶地。考古学者在这里也发现了距今 30000 年的打制石器。在这些打制石器中，又以刮削器数量最多。这极有可能是刮削兽皮所用。同时出土的还有大量骨针、骨锥，也有可能与古人类缝制兽皮、制作衣物有关。据此，考古学者认为，小柴达木文化遗址的发现，说明 30000 余年前的古人类已经开始了狩猎的经济生活。“小柴达木湖石器是由刮削器、雕刻器、钻具和砍斫器组成的，刮削器是其中数量最多、类型最丰富的一类工具。这种以刮削器为主的石器组合，是华北两大旧石器文化系统中的‘周口店第一地点（北京人遗址）—峙峪系’的特色。这个系统分布于蒙古高原、黄土高原及其相邻的东北、华北平原，代表一种由‘森林—草原’向‘草原’过渡的生活环境和由以采集为主、打猎为辅转变为以打猎为主、采集为辅的经济类型的文化。”^②乌兰乌拉湖和小柴达木湖的考古发现，将狩猎为主的生产方式从陕甘地区继续

① 胡东生、王世和：《青藏高原可可西里地区发现的旧石器》，《科学通报》，1994 年 5 月，第 39 卷第 10 期，第 926 页。

② 黄慰文、陈克造、袁宝印：《青海小柴达木湖的旧石器》，《中国—澳大利亚第四纪学术讨论会论文集》，科学出版社，1987 年，第 172—173 页。

延伸到了青藏高原区域。从泾渭流域陕甘旧石器中晚期文化遗址到青海腹地的可可西里旧石器晚期文化遗址的发现,一方面有力地说明自古中华古文明就不局限在陇东地区,它还有继续向西扩展的趋势。另一方面也为羌戎部族的西进说提供了证据,那就是青藏高原并不一定是羌戎部族最初的起源地,它有可能是这个古老的民族在早期由东向西迁徙过程中的一个定居点。泾渭流域的羌戎部族不但与发源于渭水流域的姬周祖先有着血缘上的关系,他们还与青海境内的某个部族有千丝万缕的联系。

从目前已经发现的青海地区的旧石器时代文化遗址来看,其时间较陕甘地区旧石器文化遗址略晚。进入旧石器中期,人类在打制石器方面由于技术的进步,可以逐渐地去适应不同的生态环境,因此世界范围内的旧石器中期文化较之于早期文化出现了多样性特征。这些特征往往根据各自生存地域的自然地理情况不同而随之变化发展。在陕西长武发现的旧石器时代中期的石器是以刮削器石器为主^①,这与旧石器中期时代古人类以狩猎为主的生存方式一致。到了旧石器时代晚期,由于泾渭流域植被的草原化,动物逐渐由大型动物如披牛犀、野鹿、野羚羊向小型动物如鬣狗、野兔等转变。为了适应自然生态环境的改变,这个时期文化遗址中出现的打制石器虽然在类型上也是以刮削器为主,但是在石器体积上以小型化的石片石器

① 盖培、黄万波:《陕西长武发现的旧石器时代中期文化遗物》,《人类学学报》,1982年8月,第1卷第1期,第23页。

为主。^①比较而言,同样处于旧石器晚期的青海可可西里和小柴达木湖的石器,其体积一般都中等偏大,石片角一般为100度到125度之间,石器个体中等偏大,有的长度达到12厘米。^②这说明,青海地区在相当长的一段时间内还保留着猎杀大型动物的生存方式。主要原因在于自然气候与地理位置的不同。

尽管从时间顺序上青海乌兰乌拉湖和小柴达木湖的旧石器晚期文化与泾渭流域旧石器晚期文化一脉相承,但是从自然气候上看,在距今约11000—8500年这段时间中,处于东亚季风区的泾渭流域迅速向季风性气候转变,气温升高,有效降水减少,水量蒸发大,导致气候比较干旱。此时西北大部分区域逐渐被草原和荒漠占据,草原逐渐推进至现代常绿阔叶林区的北部,整个植被带发生了由西向东、由北向南的移动,植被类型接近冷蒿—荒漠草原。^③整个泾渭流域古人类由于食物来源的减少,人口增加,为了寻求更为广阔的生存空间,人类开始沿着甘肃—青海地向西继续迁徙。根据美国考古学家布兰廷等人提出的“光谱革命”理论,汤惠生指出:“在距今1.2万—1.1万年的新仙女事件之后,食物种类扩大的搜寻者开始在海拔3000—4000米的地区建造固定的居所以供临时的、短期的和用于特殊目的的搜寻基地。距今8000年左右的全新世大暖期,以

① 张宏彦:《渭水流域旧石器时代的古环境与古文化》,《西北大学学报》(哲学社会科学版),1999年5月,第29卷第2期,第151页。

② 胡东生、王世和:《青藏高原可可西里地区发现的旧石器》,《科学通报》,1994年5月,第39卷第10期,第926页。

③ 程玉芬、姜文英:《末世盛冰期以来陕北黄土高原的植被和气候变化》,《第四纪研究》,2011年11月,第31卷第6期,第982—989页。

驯养动物为生的早期新石器的牧人为了寻找牧草开始全方位和永久性地居住在高于 4000 米的高原地区。”^①从考古发现上看，由于自然气候变化导致的生存环境的改变，最早出现在泾渭流域陕甘地区的这支部族会沿着陕甘—甘青—青藏高原的路线继续向西迁徙。最初的经济生产方式也会随着部族的迁徙进入新的生存空间。可以这样认为，在以甘肃省为中心的泾渭流域，向西至于今天的昆仑山脉、天山山脉一线，都存留着以狩猎、采集为主的劳作生产的考古遗迹。作为羌戎部族的图腾神，西王母形象上带有浓厚的狩猎采集生产方式的痕迹。所以，西王母在历史上能够从陕甘地区进入甘青地区，甚至远至昆仑一线，在考古学上分析是有可能的。西王母的西进，是与古老的羌戎部族的西迁联系在一起的。

生活在同一地理景观上的人类，由于典型的地理景观具有了共同的文化特征，尽管这种特征会由于生活地域的改变发生变化，但是究其本质的内容还有可能继续延续下去。最早生活于泾渭流域的早期人类由于“森林—草原”的生存环境，以狩猎为主、以采集为辅的生活方式成为他们适应这个环境最恰当的选择。在没有足够工具捕获虎、豹等野兽，也没有有效的方法来防御它们时，人们幻想通过模仿野兽的外形、动作来实现猎杀它们的目的。这种原始行为一开始就带有了荒蛮的巫术性质，早期人类妄图通过此类行为，以实现生存目的。关于诞生于狩猎方式下的巫术，马林诺夫斯基曾

① 汤惠生：《青藏高原旧石器时代晚期至新石器时代初期的考古学文化及经济形态》，《考古学报》，2011年第4期，第445页。

给予过如下的解释：

巫术在劳动组织和有计划的布置上是积极的质素，它也供给打猎行为以主要的控制力量。所以，巫术整个的文化功能，乃在填补极重要的业务而未被人类操了左券者所有的缺憾与漏洞。为达到这种目的起见，巫术便给原始人以一种坚信，坚信他有成功的力量，又给他以精神的实用的技术，在普通的方法不中用的时候来应用。巫术就这样使人进行最重要的业务而有自信心，使人在困难情形之下而保持心理的平衡与完整——那就是，如果没有巫术的帮助，人们便会被失望与焦思、恐惧与愤怒、无从达到目的的忍与莫可如何的仇等等弄得一蹶不振。^①

在殷商时期，处于其西部的泾渭流域，从旧石器时代开始一直到新石器时代早期，狩猎一直是这个区域主要的生活方式。因此，以实用为目的的巫术便在这个地区大量盛行。例如在泾渭流域到嘉峪关一线的山凹谷地的岩石上出现过大量壁画，既有关于鹿、虎、野狼、羊等动物的描绘（图 4-3-1^②、4-3-2^③），也有对群体狩猎场面的展现（图 4-3-3^④），同时还有

① [英] 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，李安宅译，中国民间文艺出版社，1986 年，第 122 页。

② 陈兆复：《古代岩画》，文物出版社，2002 年，第 64 页。

③ 岳邦湖等著：《岩画及墓葬壁画》，敦煌文艺出版社，2003 年，第 32 页。

④ 甘肃省博物馆：《甘肃嘉峪关黑山古代岩画》，《考古》，1990 第 4 期，第 345 页。

类似于集体性舞蹈的画面（图 4-3-4^①、4-3-5^②）。



图 4-3-1 嘉峪关黑山岩画

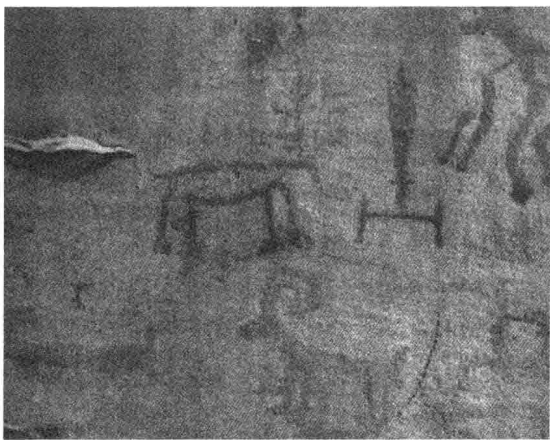


图 4-3-2 白银吴家川岩画单猿车和驯鹿

① 甘肃省博物馆：《甘肃嘉峪关黑山古代岩画》，《考古》，1990 第 4 期，第 349 页。

② 同上，第 345 页。



图 4-3-3 嘉峪关黑山岩画

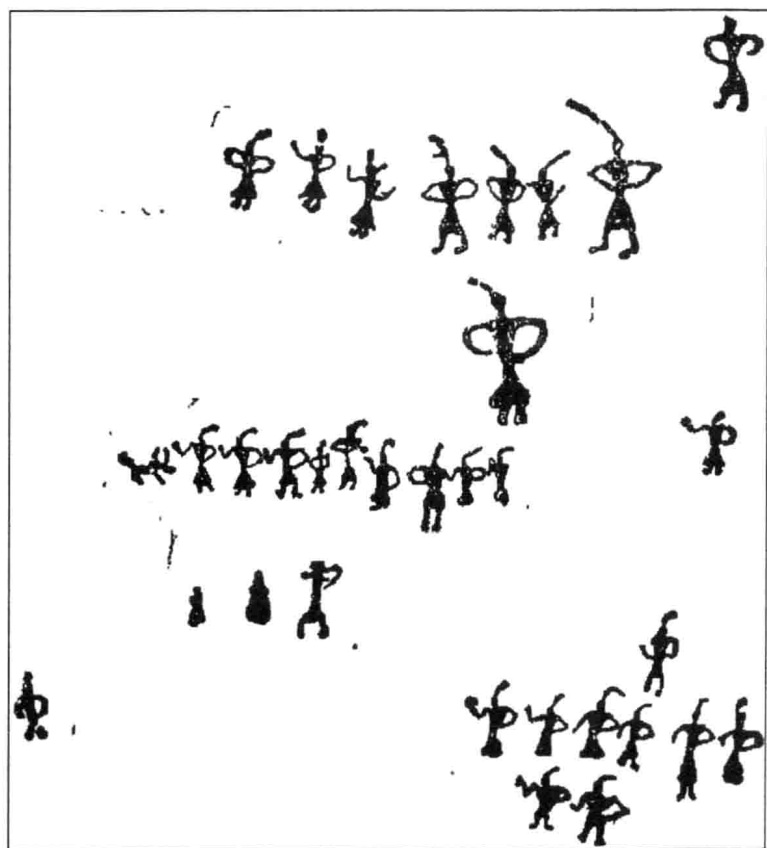


图 4-3-4 嘉峪关黑山岩画

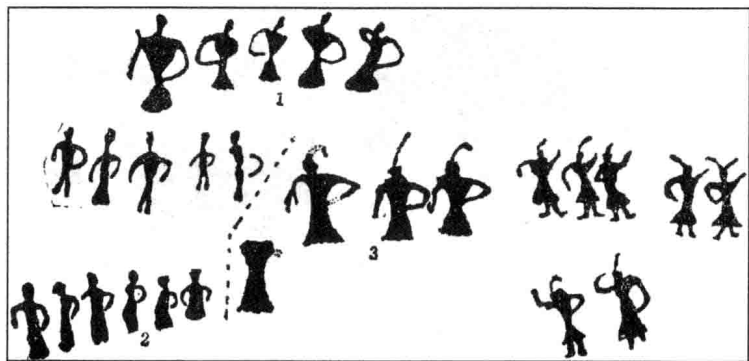


图 4-3-5 嘉峪关黑山岩画

在图 4-3-4、4-3-5 的岩画中，人物常常身着长裙，有的双手叉腰，有的一手叉腰，一手向上呈托举状，有的人物头上往往还戴有如羽状的长形饰物，有的人物则不戴。而这样的场面往往与狩猎场景结合在一起，极有可能是在狩猎之后，人们欢聚一堂进行歌舞献祭的场景。这样的舞蹈带有巫术的性质，具有娱神娱人的功能。与狩猎图中猎手往往不戴羽状物作比较，那些头戴饰物之人，可能是氏族部落的巫师或首领；而那些不戴饰物之人，或为部落中的猎手，他们在巫师或酋长带领下，正为某一次狩猎活动进行献祭，祈祷神灵保佑。西王母“豹尾虎齿”、“蓬发戴胜”的装扮与黑山岩画中的人物相类似，极有可能是新石器时期以来，包括陕甘、甘青地区在内的泾渭流域以及西至昆仑山脉一线，以狩猎为业的某一民族在进行狩猎行动时氏族中巫师或首领的装扮。这种装扮在两汉时期西王母墓葬中西王母“三山冠”（图 4-3-6^①）和“羽人”的形象中得以延续，不同的是前者代表原始巫术，与狩猎经济方式有关；而

① 冯沂等编：《临沂汉画像石》，山东美术出版社，2002 年，第 63 页。

后者成为“仙化”的象征，是两汉时期以神仙思想为核心的社会文化思潮中的产物。

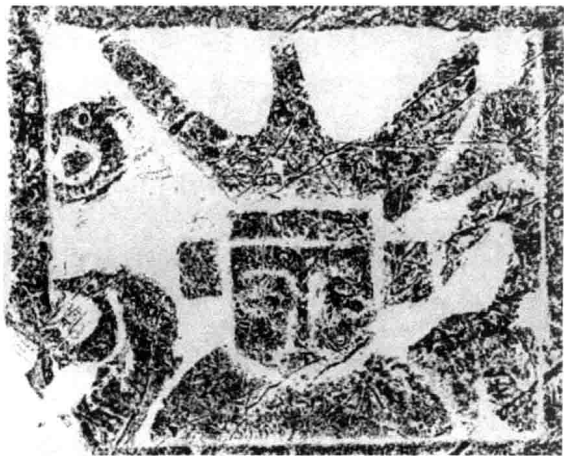


图 4-3-6 临沂市兰山区义堂镇埠北头村西王母画像石

随着泾渭地区自然气候发生改变，地理环境也随之变化。狩猎采集为主的经济方式逐渐向原始农耕过渡。这样一来，装扮野兽的图腾行为失去了它生存的土壤。同时，由于人类自我认知能力的提升、自信心的增强，在与自然的斗争中逐渐从被动转为主动，原来狩猎中动物的扮演者逐渐脱去了蛮荒的内涵，向着理性的道路前进。在新石器晚期文化中，人类这种自我认识的向前发展，表现为灵魂不灭思想和祖先崇拜文化的出现。在对大地湾墓葬遗址进行考古挖掘时，考古学者发现，在一些陶制葬具的顶部常常会留一孔。根据这个特点，有学者指出，在大地湾文化早期，灵魂不灭思想已经开始盛行。^①这样一种

① 文秋：《新石器考古的空前发现——大地湾遗址》，《兰州学刊》，1986年第4期，第98-99页。

灵魂不灭的思想在大地湾遗址的仰韶晚期“地画”(图4-3-7)中也得到呈现。

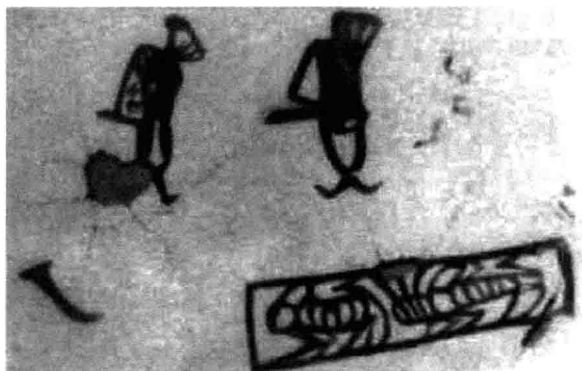


图4-3-7 仰韶地画

关于“地画”当时的发现,《大地湾遗址仰韶晚期地画的发现》一文中描述道:

地画位于室内近后壁的中部居住面上,由黑色颜料绘制成的。……所占面积东西长约1.2、南北宽约1.1米。地画中有人物和动物图案。上部正中一人,高32.5、宽约14厘米。头部较模糊,犹如长发飘散,肩部宽平。上身近长方形,下部两腿交叉直立,似行走状。左臂向上弯曲至头部,右臂下垂内屈,手中似握棍棒类器物。此人的右侧仅存黑色颜料的残迹,系久经摩擦脱落,推测也应为一。上部正中人物左侧,也绘有一人物,高34、宽13厘米,头近圆形,颈较细长而明显,肩部左低右高,胸部突出,两腿也相交直立,似行走状。其左腿下端因居住面被破坏而残缺。其左臂完全上举至头部,右臂下垂也作手握

器物之状。两人相距 18 厘米。在正中人物下方 12 厘米处，绘一略向右上斜的黑线长方框，长 55、宽 14—15 厘米。框内画着两个头向左的动物。左边的一个长 21 厘米，头近圆形，头上方有一只向后弯曲的触角，身躯呈椭圆形，有弧线斑纹，身上侧绘有两条向后弯曲的腿，身下侧有 4 条向前弯曲的腿。身后还有一条向下弯曲的长尾巴。右边的一个长 26 厘米，头为椭圆形，头上有三条触角形弧线呈扇形分散，长方形身躯上有弧形斑纹，身上侧绘有向不同方向弯曲的四条腿，身下侧有四条向前弯曲的腿。在人物图案的左下方，还绘有反“丁”字形图案，并见模糊的黑颜料残迹。^①

根据此地画的出土位置、画面的内容，考古学者认为，这或许是一种祖神崇拜的仪式。画面上的人物从体型上略能分出两性性别，长方框中的动物代表供奉神灵的牺牲。简言之，大地湾地画是一种氏族家庭的偶像崇拜仪式。

针对大地湾这幅地画，李仰松进行过专题研究。在《秦安大地湾遗址仰韶晚期地画研究》一文中，李仰松提出，长方框为“长方形木棺葬具”，框中所绘之物是“两人前后俯卧的形象”^②，整个画面表现的是“当时人们行施‘巫术’的一次活动的记录”^③，是人类早期在巫术观念影响下“为家里病人驱

① 甘肃省文物工作队：《大地湾遗址仰韶晚期地画的发现》，《文物》，1986 年第 2 期，第 14 页。

② 李仰松：《秦安大地湾遗址仰韶晚期地画研究》，《考古》，1986 年第 10 期，第 1001 页。

③ 同上，第 1002 页。

鬼的画面”^①。至于画面中的人物，则为男巫与女主人，手持之物为法器。木棺前面的反“丁”字形的图案具有阻挡妖魔去向的“符画”功能。同时，李仰松在此文中还给出了另一种解释，地画描绘的画面也可能是一场以谋害敌人为目的的巫术活动。^②同样受到“巫术”观的影响，严文明提出，地画的画面“像是几个人面对作为牺牲的动物在跳舞，或者在做巫术，其宗教色彩是很明白的。用炭黑画在地下绝不是为了艺术欣赏。如果只是为了好看，满可以画在墙上，于今画在地上一定是有特殊的需要。这所房子也许是巫师专用的宗教性建筑”。^③

同样基于早期人类巫术盛行观念的影响，宋兆麟在《巫与民间信仰》中将地画与青海大通舞蹈彩陶盆中的“盆画”相比较后提出，地画中的画面应该是巫师对长方形中所葬死者进行的一种“丧舞”表演，其目的在于表达对逝去之人或祖先的悼念之情。^④与之类似，张光直也持有同样的观点^⑤。他认为地画是一种与巫术相关的舞蹈画面，并提出“大地湾画下部长方框中画的两个死者是中国现存的最早的X光式人像美术。同时死者屈肢做蛙形，似乎是回到母体子宫中胎儿的形象”。^⑥与“复归”仪式不同，吕国恩、刘学堂两位学者从生殖崇拜的角度对

① 李仰松：《秦安大地湾遗址仰韶晚期地画研究》，《考古》，1986年第10期，第1003页。

② 同上。

③ 严文明：《仰韶文化研究》，文物出版社，1989年，第211页。

④ 宋兆麟：《巫与民间信仰》，中国华侨出版公司，1990年，第169—173页。

⑤ 张光直：《仰韶文化的巫觋资料》，《张光直系列作品：中国考古学论文集》，生活·读书·新知三联书店，1999年，第139页。

⑥ 同上，第141页。

地画进行考察后提出，从地画中两位交叉直立的人物形态特征分析，地画画面是“生动的性交场面”，是“古代氏族社会为了氏族的繁荣而祈求生育的内容”。^①

与吕、刘两位学者观点类似，陈星灿提出大地湾地画表现的是“男性同性爱”的题材，带有“纯粹仪式性”^②。基于生殖崇拜理论，祝恒富提出地画实际上是“生殖崇拜的一种野合画，反映了原始先民对生殖的一种理解”。^③受到 20 世纪 80、90 年代学者以“巫术”观点和“仪式”说来解释大地湾地画的影响，21 世纪初学者大部分也认为，地画反映的是一种带有巫术性质的仪式活动，仪式目的或与死亡有关，或与丰育、狩猎有关。^④关于大地湾地画究竟代表何种含义，从文化地理学的角度来看，还应结合大地湾地画出土地区的自然景观、经济生产方式以及人类认知能力发展等方面内容加以综合考察，毕竟任何一种文化的形成主要还是受到这个区域中与之匹配的地理景观和人文景观的影响。

大地湾文化遗址中的仰韶晚期文化距今有 5500—4900 年，此时泾渭流域的气候属于中温带半干旱草原、森林草原

① 吕国恩、刘学堂：《大地湾地画再考》，《考古与文物》，1995 年第 3 期，第 68 页。

② 陈星灿：《大地湾地画和史前社会的男性同性爱岩画》，《东南文化》，1998 年第 4 期，第 75 页。

③ 祝恒富：《甘肃秦安大地湾地画是一幅野合图》，《四川文物》，1999 年第 1 期，第 55 页。

④ 参见吴少明：《大地湾地画再考》，《装饰》，2008 年第 11 期；邵明杰：《大地湾地画新考》，《四川文物》，2009 年第 3 期；曲枫：《大地湾骷髅地画的萨满教含义》，《北方文物》，2011 年第 3 期。

气候^①。与前期相比,由于气候变化,大型动物锐减,森林退化,人们开始由狩猎采集经济向稳定的原始农耕经济转变。但是从狩猎时期承继下来的献祭的活动并没有随着狩猎经济的结束而废止。从挖掘出的房屋遗址来看,这个时期已经出现了一些与祭祀、大型议事活动有关的建筑物遗址。^②这个时期的祭祀对象由以日、月为主的天神和与动物相关的神祇转为代表土地、与农业相关的代表各种自然现象的神灵,如土地神、昆虫神、风神、雨神等神祇。同时由于农耕经验的积累,他们发现只要遵循一定的规律,庄稼依然可以收获、牲畜数量依然可以提高。这样一来,早期的泛神崇拜,开始向一神信仰过渡。除此之外,家庭中成员关系的变化,也成为影响这个时期宗教信仰的重要因素。

随着生产力的提高,家庭中男性越来越承担起劳作生产的重任。他们在家庭中的主导作用也越来越明显。只要家庭的男性足够强大,他便能获得更多的生存资源。伴随着土地私有的出现、一夫一妻婚姻制度的形成,氏族部落最初那个带领族人献祭的巫师除了带领族人献祭以外,更多地成为族内生活资源的分配者与管理人。而最初诞生于狩猎经济方式下的西王母“豹尾虎齿”、“蓬发戴胜”的装扮,亦由“模仿”功能逐渐向代表权威、能力的社会功能转变。地画中的两个人物,就是集神权与族权于一体的巫师酋长在进行一种与农业生产有关的祭

① 黄春长:《甘肃秦安大地湾遗址植被气候变迁》,《地理科学》,1991年第11卷第4期,第333页。

② 郎树德:《甘肃秦安县大地湾遗址聚落形态及演变》,《考古》,2003年第6期,第83-89页。

祀活动。长方形框中的两物，应为某种动物或昆虫，将其放入框内，代表隔绝、阻止之义。《礼记·郊特牲》中曾有一则关于“蜡祭”的记载：“伊耆氏始为蜡。蜡也者，索也。岁十二月，合聚万物而索飧之也。”^①“伊耆氏”即传说中的神农氏。“蜡祭”，农耕时期我国传统的民俗节日，是指对八位农神的祭祀。古人设蜡祭，诵蜡辞，即代表享受牺牲祭礼的神灵发号施令，命令水、土、虫鱼鸟兽等各归其位，不能出来祸害庄稼。其中之一就是祭祀“昆虫神”，以免虫害，所谓“土（土）反其宅，水归其壑，昆虫毋（毋）作，草木归其泽！”^②这类祭辞明显带有巫术的色彩，乃是一种原始的咒语。

从“蜡辞”的祭祀活动来看，大地湾地画实际展现的是两位巫师手持法器（木棒一类的物件）对代表害虫的框内之物进行诅咒、威吓，确保农作物正常收成的情形。同时从地画被绘制于地面的事实来看，这个画面确实是一种与“土地”相关的巫术活动。狩猎时期以动物形象为主体，以获取猎物为功能的巫师，尽管在这里保留着传统的形象装扮，但是却为了农业生产的目的，担负起了驱赶不利之物的功能。具有这种祛除虫害、避免水患的功能的巫师，随着阶级社会的出现逐渐演变为周礼中的除祟、逐魅的方相氏。从生产方式转变的角度上看，以巫师作为形象主体的西王母，随着农耕社会的到来，逐渐剥去蛮荒的外衣，成为农耕社会礼乐祭祀的施行者——“方相氏”。

进入两汉时期，随着神仙方术思想的盛行，西王母逐渐隐

①（东汉）郑玄注，（唐）陆德明音义：《纂图互注礼记》卷八，四部丛刊景宋本。

② 同上。

去了巫术的色彩，成为女仙之宗进入了道家领域。从考古学、人类学角度来看，历史中的西王母可以上溯到旧石器中晚期到新石器晚期，一方面她是泾渭流域的早期人类在狩猎经济下的产物，并随着该地区生产方式、社会结构、文化背景的改变逐渐完成了由巫到仙的演化。另一方面，西王母也是泾渭流域早期人类迁徙过程中的产物。随着民族的西迁，西王母由泾渭流域的首长巫师一路西行，逐步演变为西域民族的君长，成为中西文化交流的产物。

上文中曾提及，10000 余年以前，由于气候的变化，泾渭流域一部分狩猎为主的族群为了获得更多的生存资源，向西迁徙，进入较之泾渭流域寒冷的青藏高原。对这种由于自然气候的改变导致的经济文化的迁徙，汤惠生有过如下的解释：

虽然目前的考古资料中尚未发现任何旧石器时代晚期可能被猎杀的野牦牛骨骼，但学者推测最初人类就是尾随野牦牛的迁徙路线进入藏北高原的。不过在青藏高原除野牦牛外，还有种类繁多的羊和鹿科动物，包括狐狸及兔、旱獭，甚至鼠类，例如在青藏东部的拉乙亥细石叶遗址的灰烬中发现狐狸、鼠兔、雉、沙鼠、旱獭等动物骨骼，许多骨骼上都遗有火烧或砸击的痕迹。除猎牛之外，青藏高原极为丰富的鱼类资源应该也是旧石器时代晚期觅食者所猎取的对象。^①

① 汤惠生：《青藏高原旧石器时代晚期至新石器时代初期的考古学文化及经济形态》，《考古学报》，2011 年第 4 期，第 452 页。

由于自然气候改变所引起的地理环境变化,使得以狩猎为主的部族不断追随着生存资料迁徙的足迹西进。与早期人类同时进入青藏高原的还有与狩猎相关的知识和技能,这都成为青藏高原早期文化的一部分。与他们依然生活在泾渭流域的同族人不一样的是,由于自然环境、地理特征和食物来源等构成生存空间各个部分的综合作用,这种崇尚狩猎的文化因子在青藏高原这个高海拔地理环境中得到了强化。

狩猎经济文化通过泾渭流域的生态移民迁徙活动不但向西进入青藏高原,同时还有部分经过敦煌进入新疆境内。考古学者先后在甘肃敦煌到新疆哈密地区的巴里坤哈萨克、昌吉地区的木垒、吐鲁番地区的阿斯塔纳等地^①也发现了新石器文化遗址。这条新石器文化考古路线,说明中华古文明的传播、羌戎部族的迁徙是以泾渭流域为中心,一部分从陕甘沿着甘青一线,进入青海腹地;还有部分沿着甘新一线,进入新疆盆地。两条传播线路说明,以狩猎为主要生产方式的古老的部族从旧石器文化中晚期开始就有持续向西扩展的趋势。

20世纪50到90年代,考古学者陆续在天山以东地区哈密、木垒、吐鲁番以及乌鲁木齐等地区都发现以刮削器、石片、尖状器、石镞为主的新石器时代石器化石。例如在新疆伊吾县淖毛湖村附近卡尔桑新石器文化遗址中,考古工作者发现了骨锥、鹿角器等工具。在巴里坤哈萨克自治县石人子乡新石器文化遗址中,考古工作者还发现了大量羊、马等动物的兽

① 吴震:《新疆东部的几处新石器时代遗址》,《考古》,1964年第7期,第333—337页。

骨和兽牙。^①在天山以南的地区，从南端的若羌到北段的博斯腾湖区域，从东段罗布泊到西端的阿克苏的广大区域，也有大量新石器文化遗址的分布。例如在阿克苏喀拉玉儿袞文化遗址上，考古工作者除了发现新石器时代的打制石器以外，还发现了马、羊等动物的骨骸。^②在罗布泊孔雀河的三角形地带一直到楼兰古城附近，大量的打制细石器被发掘，如石核、石镞、石矛等。^③从目前已知的考古发现来看，从昆仑山北麓经喀什、喀喇昆仑，一直到帕米尔高原，从罗布淖尔地区经库鲁克塔格山到吐鲁番地区，在这个广阔的区域内都有新石器文化遗址的分布。

除了考古出土的动物化石和石器以外，在新疆北部地区的河谷地带，以及阿尔泰山新疆境内发现的大量岩画上，我们也能看到以狩猎为主的游牧部落的生活画面。在新疆北部地区博罗科努山、喀尔勒克山等中天山山脉与西准噶尔山地间的塔城地区、哈萨克自治州、博尔塔拉蒙古自治州的托里、额敏、昭苏、特克斯、霍城、温泉等市县附近，考古工作者发现了大量新石器时期的岩画。图 4-3-8 是额敏县卡拉伊米里河山坡上发现的岩画^④。画上左边展现的是角鹿、牛等动物的图像，右边是人驯养动物（马、鹿类）的场景，在牧者前还有一只犬。此

① 吴震：《新疆东部的几处新石器时代遗址》，《考古》，1964年第7期，第335-336页。

② 新疆社会科学院考古研究所：《新疆考古三十年》，新疆人民出版社，1983年，第38页。

③ 张玉忠：《新疆狩猎、畜牧业考古概述》，《农业考古》，1989年第1期，第326页。

④ 同上，第45页。

时人类已经掌握了驯养家畜的技能。尤其在画面的中部，一人呈“大”字形，做奔腾状，似在跳舞。舞者前有类似杠铃的物件，木棍两端的⊕，形如前面章节中所讨论的“十”或“甲”字形面具。结合人物形态特征，著者认为这有可能呈现的是一场与狩猎相关的仪式，舞者是主祭的巫觋。这样看来，泾渭地区以狩猎为主要生产方式的羌戎部族，随着民族的迁徙，一部分进入了青藏高原，还有一部分可能进入新疆境内。作为羌戎部族的巫觋，西王母也有可能出现在新疆境内。

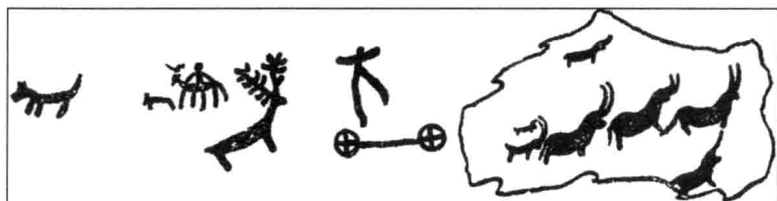


图 4-3-8 额敏县卡拉伊卡爱山坡岩画

从 20 世纪初开始，考古学者在新疆境内陆续发现了大量与狩猎、仪式相关的岩画。卡拉伊米里岩画中更多地展现的是狩猎生活的场景和对动物的写实性描绘，而在昌吉回族自治州呼图壁县康家石门子岩画则用象征性的表述方法，为我们展现了人类早期为实现丰产生殖目



图 4-3-9 呼图壁康家石门子岩刻画（局部）

的而进行的巫术活动。图 4-3-9^①是呼图壁岩画中一个画面。呼图壁岩画时间大致在距今 3000—4000 年前，属于新石器晚期父系氏族社会的文化遗存。画面中底部为两只猛虎，虎纹清晰可见。尤其值得注意的是两只虎的图像都刻意突出了雄性的生殖器官。与之相对应的是图案上方是四个人形图像，左边高大的人形图像面部表情清晰，明显突出了男性的生殖器官，头戴羽翎类饰物，一手屈肘向上伸展，五指张开，一手屈肘向下，五指同样张开，双腿屈膝。其左边人形图像较小，从其分开双腿，尤其是图像中对其女阴部位的描绘，应为女性。从二人的形体动作来看，呈交媾状。图案右边人物形体较男性而言较为细弱，面部表情清晰，纤腰丰臀的女性特征十分明显。双手同样呈现一手屈肘向上，五指张开，一手屈肘向下，五指张开状。在其身旁，头部残缺的人形应为男性。与左边男女交媾图案相似，右边两人形也呈现出与生殖相关的象征内涵。除此之外，画面中在高大的男女图像中间还有一张面部表情清晰的头部图像，在两虎四周有三张满弓，皆搭弦呈蓄势待发状。从整个画面对人物的描绘、图像中人与动物组合方式来看，是一种以丰产繁育为目的的生殖崇拜仪式。这与西王母神格特征中带有生殖与丰产的神格特征十分吻合。

西王母的出现，从考古学的角度来分析，与早期人类以狩猎为主的生产方式密切相关。“豹尾虎齿”、“蓬发戴胜”、“善啸”是丰产巫术与生殖崇拜双重作用下的产物。但是由于民族

^① 新疆维吾尔自治区文物考古研究所主编：《新疆天山生殖崇拜岩画》，文物出版社，1990 年，第 14 页。

的迁徙和文化的演进，空间生活经验发生的改变，尤其是中原大地宗庙文化和礼乐文化的兴起，使得仍然生活在泾渭流域的古老部族中的西王母逐渐由巫覡向人王发生转变。进入两汉时期，神仙方术思想加入，西王母由人王继而化生衍变为女仙之宗，成为道家仙话中的主要人物。西迁部族的西王母，则源于经济方式的延续，依然保留了“蓬发戴胜”一类巫覡的特征，加之周代礼乐文化的影响薄弱，所以巫覡所具有的神圣与权威得到保留，并逐渐成为部落的首长受到族人的尊崇。至于泾渭流域这个古老的部族实为古羌，前文已有论及，这里便不再赘述。需要指出的是，《竹书纪年》所记周穆王见西王母，根据殷商时期的地理位置，并结合泾渭流域旧石器时代到父系氏族社会时期的气候演变，以及狩猎民族的西迁原因和青藏高原所遗留的文化遗迹等因素来分析，此时西王母部族还未出青海新疆，还在今昆仑山、巴颜喀拉山一线以东。周穆王所见之西王母，或许有可能是西迁至此的泾渭游牧部族的一支，所以西王母与穆王之间的交流，是西王母支系对母族的眷念之情，也才会有次年西王母向周天子的进献之说。

从《纪年》所记西王母献“玉环”与“玉玦”之“玉”的出产地点来考察，在战国时期已经有一条由西迁的羌戎所在之于阗昆仑通往中原地区的古“玉石之路”。根据矿物学家和考古学者的研究发现，在我国西北地区，大面积出产玉石的山脉，只有昆仑山脉和天山山脉北麓。^①而这条路线与古泾渭民族西迁之路、穆王西征路线大致相同。昆仑盛产软玉，而出土的殷

① 臧威：《玉石之路初探》，《人文杂志》，1994年第2期，第79—81页。

商时期的妇好墓中的不少玉料都是软玉，软玉实际上是我国古玉器的主要材质。^①这就是说，位于新疆南部的昆仑山脉、北部和中部的天山山脉是我国上古时代软玉的出产地区。“玉”因其色泽温润、质地刚硬、产量稀少成为重要的佩饰之一。在上古之时，装饰并不是玉石首要的功能，其最主要的功能在于除祟纳祥。《山海经·西次三经》云：“黄帝乃取崑山之玉荣，而投之钟山之阳。瑾瑜之玉为良，坚栗精密，浊泽有而光。五色发作，以和柔刚。天地鬼神，是食是饗。君子服之，以御不祥。”^②“玉”实为天地鬼神所用之物，用之祓除不祥。所以“礼”的早期甲骨文“𠂔”，就是在“𠂔”（一期后上六·四^③）一类的器皿中装满用“𠂔”（玉）制成的物品，代表用最美好的事物献于神灵。由此可见，“玉”在古时不但含有“巫”的内容，同时也代表“祭拜”之义。西王母以玉玦、玉环献之穆王，既包含了西迁的古羌戎之裔族对母族的尊崇与敬拜，同时，还有以玉为祥物，以求天子平安的含义。或许正因为西王母族所在之地与“玉”的联系，西王母与“鬼神”信仰日益密切，西王母“不死”的功能日渐凸显。西王母与“玉”，前者成为墓葬画像中的主神，后者则成为常见的随葬品之一。

随着泾渭流域古羌戎部族的西迁，华夏民族势力的扩张，到了两汉时期，在昆仑山脉、阿尔金山以北地区分布着与西王母部族保持相似游牧文化的众多民族，如《汉书》中所言的

① 中国社会科学院考古研究所：《殷墟玉器》，文物出版社，1982年，第11页。

②（东晋）郭璞传，（清）郝懿行笺疏：《山海经笺疏·山海经第二》，清嘉庆十四年阮氏琅环仙馆刻本。

③ 徐中舒主编：《甲骨文字典》，四川辞书出版社，1998年，第519页。

“婼羌”、《后汉书》中所指的“西羌”等。《汉书·西域传》记曰：“出阳关，自近者始，曰婼羌。婼羌国王号去胡来王。去阳关千八百里，去长安六千三百里，辟在西南，不当孔道。户四百五十，口千七百五十，胜兵者五百人。西与且末接。随畜逐水草，不田作，仰鄯善，且末谷。山有铁，自作兵，兵有弓、矛、服刀、剑、甲。西北至于鄯善，乃当道云。”^①“地名的沿革往往是由民族的迁徙造成的”^②，这是李德芳在《试论西王母神话的演变》一文中，对史料中多地出现西王母相关的地名时提出的论点。李德芳指出：“西王母本是上古时西北某母权原始氏族或部落的首领，对该氏族有特别的贡献和影响。在她死后，一直以西王母的名号称呼本氏族、部族及其酋长，几经演化，又成为地名、国名。……这正是西王母由人（英雄或酋长）而神化，再进而国名化、地理化的过程。”^③诚如李德芳所言，从考古材料来看，历史上多处出现与西王母有关的地名，很可能是羌戎部族西迁活动下的产物。

商周之际，陕甘青羌戎部族的活动范围已经很广。根据史书记载，今天的甘肃张掖、酒泉、玉门一带都曾羌戎部族的居所。继续往西，直至天山南路就是史书所言的“婼羌”所在区域。其辖地范围向西可与大宛、戎卢、朵勒、难兜等国相连，占据了今天新疆境内昆仑山脉大部分地区。《汉书·西域传》中所记“婼羌”，即今天新疆巴音郭楞蒙古自治州的若羌

① 《汉书》卷十二《传六》，中华书局，1996年，第3875页。

② 李德芳：《试论西王母神话的演变》，《民间文艺学论丛》，北京师范大学出版社，1982年，第42页。

③ 同上，第38页。

县，著名的罗布泊位于其腹地。根据《汉书》所记，中原之士出阳关以后，首先接触的部族便是婼羌部落。根据《西域传》所记，婼羌西端与且末接壤，西北至于鄯善。且末，位于今天新疆维吾尔自治区南部，塔里木盆地东南缘，阿尔金山北麓。其地南与西藏相连，北部伸入塔克拉玛干沙漠。鄯善位于新疆天山东段、博格达山南麓的吐鲁番盆地东部，东与哈密相接，西连吐鲁番，南越库木塔格沙漠。从史书中鄯善的地理位置来看，东部还与于阗相通，西北与位于天山中段的焉耆相通。于阗又包括哈拉喀什、玉龙喀什两河流域及其上流地区。这样看来，婼羌为代表的羌戎部族广泛分布在今天新疆境内天山南脉以东、天山北脉附近以及青海、新疆境内昆仑山、阿尔金山的广大地区。

又《后汉书·西羌传》记：“西羌之本，出自三苗，姜姓之别也，其国近南岳。及舜流四凶，徙之三危，河关之西南，羌地是也。滨于赐支，至于河首，绵地千里，……南接蜀汉，徼外蛮夷，西北鄯善、车师诸国。”“河关”，古属金城郡，辖地包括今青海东部黄河以南部分地区；“三危山”，今甘肃敦煌东南山区；赐支，今青海省东南部黄河一带。结合《汉书·西域传》所言，在今天新疆、青海境内的昆仑山脉以东广大地区分布着以“婼羌”为代表的羌戎部族。又《太平寰宇记》之《西戎二》引阡驷《十三州志》记云：“婼羌国，滨带南山，西有葱岭，余种或戎或羌，户口甚多也。在古不立君臣，无相长一，强则分种为首豪，弱则为人附落，更相抄暴以力为雄。惟杀人偿死，无他禁令。其兵长于山谷，短于平地，不能持久，而果于

触突，以战死为利病终不为祥。……楼兰国在婼羌西北。”^①“葱岭”，古时对今帕米尔高原、昆仑、喀喇昆仑西部群山的统称，地域面积广大。加之西羌之西北为鄯善、车师诸国，可见出敦煌，进入新疆，直至帕米尔高原东端，在这广袤的土地上，分布着大大小小的氏族部落，他们绝大部分以游牧为主要生产方式，无论是“婼羌”还是“西羌”、“白马羌”等，汉文献中皆以“羌”来统称。杜佑对此亦有所记载，其所著《通典》云：“敦煌西域之南山中，从若羌西至葱岭数千里，有月氏余种，曰葱比羌、白马羌、黄牛羌，各有酋豪，北与诸国接，不知其道里广狭，盖同为羌种，故传以若羌目的。”^②

何以以“羌”统称各族，这或许又与泾渭流域以狩猎为主的早期人类生活环境中多鹿、羊等动物有关。因此，“羌”本“羊种”，这里“羊”或还包括鹿、角鹿等动物。从羊角、鹿角的形状来看，汉画像中头戴“胜”的西王母，“胜”之形象还与鹿或羊之“角”在形制上极其相似。这与游牧民族酋长或巫覡佩戴动物骨头作为配饰，以示权威和能力的习俗类似。这里需要补充说明的一点就是，在华夏上古之时，人神不分，神名、氏族名、酋长名往往合而为一。如少皞、太昊、颛顼、炎黄二帝，他们的名字或指他们个人，抑或指他们所代表的氏族，因此出现了经过若干代以后，这“个人”依然存在的情况。至于中国古史中所出现的人名与氏族名混用的情形，徐旭升曾论及其出现的原因，“在氏族中间常常有一个‘神通广

①《太平寰宇记》卷一百八十一《四夷十》，清文渊阁四库全书。

②（唐）杜佑撰：《通典》，中华书局，1988年，第5149页。

大’、半人半神的人王作为它的代表。名字开始或者属于个人，如果他这个人能力很大，特别烜赫，他就可能成为氏族的名字。”^①对于中国古史中以某个体姓名作为族名的现象，郭璞亦有所论及。其注《山海经·大荒东经》“帝俊生黑齿”时云：“诸生者，多谓其苗裔，未必是亲所产。”^②“黑齿”成为帝俊一族的统称。其后司马贞释“少典”时也提出，古史中所谓“黄帝者，少典之子”中的“少典”之名非一人之名，实为一国之号，“少典者，诸侯国号，非人名也”。^③所以，“西王母”之名并不特指某一一人，而是一族用一位对本族有重大意义的祖先或酋长（巫覡）之名来指代全族。这个名字，随着这支部族的西迁几经演化，成为史料中出现在甘青、新疆、昆仑山脉等地区的国名、族名或地名。

在西王母的演化过程中，包含着古人对日、月等自然现象的经验性感知内容的西王母，是源于人类早期在认知方式上的特点，“巫”是其文化形象的构成主体。另一方面，从华夏大地人类活动的历史遗迹来分析，西王母的出现与狩猎部族在泾渭领域自然气候变化下所进行的西迁活动相关。在基于生存目的以及生态、环境改变的西迁移民过程中，西王母“神巫”的文化特征渐次向人王、族名、地名等历史化过程演变。而那依然保留在泾渭民族的“西王母”则源于神仙、方术之说的兴起，到了两汉时期，逐渐完成了由原始之巫向道教神仙的过渡，成

① 徐旭生：《中国古史的传说时代》（修订本），文物出版社，1985年，第40页。

②（清）郝懿行笺疏：《山海经笺疏》（海王村古籍丛刊），中国书店，1991年，第414页。

③《史记》卷一《五帝本纪第一》，中华书局，2003年，第2页。

为华夏本土宗教的女仙之宗。无论是缘于空间生活经验下的西王母形象的演变，还是发生于文化的再生情境下的西王母的演变，二者共同构筑了西王母“人性”与“神性”混同的文化系统。在历史中的西王母，除了古籍文献的记载之外，我们更多地通过考古发现来还原其生存状态与文化特征。对于仙化语境下的西王母的演变，我们则可以借助古代文学作品和民间传说故事来加以发现。

第五章 叙事学视阈下的西王母神话传说

西王母的出现一方面源于人类早期对于时空的先验性感知能力，另一方面也与早期人类在特定生存空间下的生存经验密不可分。二者使得西王母形象中既包含了神性的因素，又带上了人性的色彩。进入殷周时期，随着商、周二代与旧居泾渭流域的西部各族，包括已西迁的羌戎等部族之间在宗教信仰、政治制度、经济结构等方面的交流与融合，尤其是西周武王至成、康以来的，以“封建亲戚，以蕃屏周”（《左传·僖公二十四年》）为目的的“封建”制的出现，“纳上下于道德而合天子诸侯卿大夫士庶民以成一道德团体”^①的姬周政治制度的确立，西王母走向了人神分离的历史轨迹。《山海经》中西王母无论身处“昆仑山”，还是身旁有“建木”，它们都是人间与神界的自由交往的代表，正所谓“凉风之山，登之不死。或上倍之，是谓悬圃，……登之乃神”。但是到了原始社会末期，上古神话中人神合一的蛮荒色彩随着人认知能力的发展逐渐减退。表现在文学作品中，就是神话中神祇的形象由兽形逐渐向人兽合一，继而向人形的渐次演变。尤其是周代商之后，天佑君德思想的出现，同时出于维护天子的权威以及宗法、嫡庶等新制度稳定的需要，

① 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》第二册，中华书局，1984年，第454页。

西王母神话出现了“人王化”、“世俗化”的萌芽，这为战国、两汉以及魏晋时期西王母形象的仙化与道教化奠定了基础。随着西王母形象的演变，有关西王母神话传说的叙事作品从叙事形象、叙事角度、叙事结构等方面发生着改变，这种衍变发生在从古籍文献到民间传说中的西王母之形象生成的过程中。

第一节 先秦时期西王母形象的人王化演变

公元前 1000 余年的武王伐纣，源自姜戎部族的姬周取代殷商获得了对中原地区的统治权。“事鬼神”、“求占卜”的神巫之风随着政权的更迭逐渐消亡，取而代之的是以祖先、礼乐为主体的宗庙文化的“天命”思想，这些发生在思想上、制度上的改变促使了以神巫文化为其主体特征的西王母神话向历史化和世俗化为主要特征的西王母传说的转变。

葛兆光曾经指出，构成殷人观念系统之一的是“殷商时代人心中神秘力量的秩序化”^①，代表这个神秘力量的首先是“帝”。关于“帝”的特征，葛兆光提出：“‘帝’的语源意义是生育万物，很可能以‘帝’这个字来表示声援万物的‘天’，……‘帝’渐渐有了诸神之神的权威意义，……而他又似乎高高在上，不享受生物或奴隶的牺牲，不受人间的祭祀，与先公先王先祖也没有血缘上的联系，它是一种超越了社会与人间的自然之神。”^②除了“帝”之外，在甲骨卜辞中的“神鬼”也是殷人观念系统中的

① 葛兆光：《中国思想史》第一卷《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，复旦大学出版社，2010年，第20页。

② 同上，第21页。

重要组成部分。葛兆光指出，其秩序结构首先与人类早期的天地四方观念有关。^①西王母的日、月二神的神祇特征即源于此。但是，周人代商，这个原本借助“巫”可以触及的“帝”被放到了天上，成为“天帝”。“帝”地位的上升割裂了人与神之间的直接联系，同时“亦惟纯佑秉德，迪知天威”（《尚书·君奭》）、“王其德之用，祈天永命”（《尚书·召诰》）等一系列天佑德君的统治理论，不但让周人的祖先成为人与神之间沟通的桥梁，而且在位的周天子也成为唯一能通达神灵之人。正是在周人这种“其惟王位在德元”（《同上》）的天命观的影响下，“豹尾虎齿”及“善啸”的西王母逐渐从蛮荒的神巫环境中脱离出来，进入了周人以“天德”为核心的政治秩序中，成为圣王明君敷施德政、“自作元命，配享在下”（《尚书·吕刑》）的标志。因此就有了“禹学于西王母”、“尧封独山，西见王母”、黄帝时“西王母乘白鹿来献白环”等文学作品中的西王母。此时的西王母俨然已经成为帝王德行、明政的见证人。从这个角度来分析《穆传》中周穆王西见王母、王母东归拜见穆王的情节，极有可能是史官对周天子的溢美之词。

章学诚曾言：“史所贵者，义也；而所具者，事也；所凭者，文也。”^②“义”、“事”和“文”成为史传文学三个重要组成部分。“史传的核心和灵魂或许是‘义’，但它首先是一个由‘文’构筑的‘事’的世界，一个叙述出来的世界。”^③尽管

① 葛兆光：《中国思想史》第一卷《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，第21页。

② 章学诚：《文史通义》卷三，上海书店，1988年，第63页。

③ 罗书华：《中国叙事之学结构、历史与比较的维度》，中国社会科学出版社，2008年，第124页。

有关西王母记载的作品不能称为史传文学，但是作为一个叙述出的世界，在西王母叙事作品中，同样存在一个“义”、“事”与“文”共同构筑的话语系统。而西王母叙事作品中“义”之所在，即王母所佩之“胜”。“戴胜”是西王母由“神巫”系统进入“人王”系统最鲜明的标识。有关西王母“戴胜”的记载，除了《山海经·西山经》、《海内北经》、《大荒西经》、《穆天子传》、《西王母传》等以外，还见于《淮南子》、《汉书》、《博物志》等先秦与魏晋南北朝时期诸子散文、作家辞赋作品以及杂史杂传等小说中。

“西老折胜，黄神啸吟。”^①

“低徊阴山翔以纡曲兮，吾乃今日睹西王母。皓然白首戴胜而穴处兮，亦幸有三足鸟为之使。”^②

“聘王母于银台兮，羞玉芝以疗饥；戴胜愁其既欢兮，又谓才笑余之行迟。”^③

在上述有关于西王母“戴胜”的记载中，“胜”俨然已是西王母“王者”形象的象征。“胜”为何物？在前文中已指出，它是狩

①（西汉）刘安撰，（东汉）许慎注：《淮南鸿烈解》卷六《淮南子·览冥训》，四部丛刊景钞北宋本。

②《汉书》卷五十七下《司马相如列传第二十七下》，中华书局，1996年，第2596页。

③（南北朝）萧统撰，（唐）李善等注：《六臣注文选》卷十五《思玄赋》，四部丛刊景宋本。

猎经济下的产物，常被羌戎古族首领或巫师所佩戴，大部分用羊角或鹿角制成。这既与以丰产为主要内容的巫术相关，也是权威的标志。汉文献中关于“戴胜”的记载也很多，其中以宋人罗愿撰《尔雅翼》的解释最为详细，其书《释鸟四》云：

“戴胜，似山鹊而尾短，青色，毛冠具有文采，如戴华胜，故呼戴胜，又称戴胜。郭璞注《方言》曰：‘胜所以纒纆。’然则胜者，是后世所谓梭耳，又名戴南。《汉书》‘南任也’。楚语之转又名戴鹄。鹄者鹄之族也。《后汉舆服志》曰：‘上古穴居而野处，衣毛而冒皮，未有制度。后世圣人易之，以丝麻观翬翟之文，荣革之色，乃染帛以效之，始作五采，成以为服。见鸟兽有冠角胡之制，遂作冠冕纓蕤以为首饰。’盖胜者女之器，而戴胜之来为蚕，故妇人首饰象之。盖汉自太皇太后皇太后以下入庙之服，其簪以瑇瑁为撻，长一尺，端为革胜，盖取此也。胜亦法度之物。故《山海经》曰：‘西王母梯几而戴胜。’《淮南鸿烈》言‘夏桀之时，西老折胜，黄神啸吟。’以为西王母折其头上之胜，为时无法度焉。”^①

根据《尔雅翼》中所言，“戴胜”既与鸟冠有关，又与女子善于纺织有联系，所以被作为女子的头饰。这种佩饰除了装饰作用，更多地具有“女性”的性别功能。张华注《禽经》论及“戴胜”

①（宋）罗愿撰：《尔雅翼》卷十六，石云孙点校，黄山书社，1991年，第169-170页。

时云：“农事方起，此鸟飞鸣于桑间，云五谷可布种也。”^①进入农耕时代以后，女性的职能以居家纺织为主，与纺织有关的事随之也进入了与女性相关的叙述话语中。例如扬雄《元后诰》一文中云：“寅宾出日，东秩烝谷，鸣鸠拂羽，戴胜降桑，蚕于茧馆。躬筐执曲，帅导群妾，咸循蚕簇，分茧理丝。”^②女子善于纺织，遵照节令气候施行农事，成为规范女子行为的标准。此种衡量的准则首先来自于女性从事桑蚕纺织的职能分工。对于女性而言，除了“生育”功能之外，纺织便成其为性别特征的“自然”意义。这种意义是根据人们将家庭分工的观念置于家庭结构、成员组成等社会关系中形成的。“男耕女织”作为两性性别符号，正是在社会分工的辨别中获得的。“布谷”或“戴胜”作为桑树成熟、采摘桑叶的时间标志也一同进入了女性的性别功能组合中，成为女性，尤其是德行女子的品评标准。

从社会分工的角度看，“德”不但成为“戴胜”文化内涵的内容之一，同时也成为西王母文化系统的组成部分。而这种“德”的内容在《汉书》之《哀帝纪》、《天文志》和《五行志》中又因西汉儒学由诸子思想学说向大一统中央集权下的法律制度和意识形态的转变，即儒学向儒术的过渡^③，带上了“刑”与“力”的色彩。因此出现了汉哀帝建平四年，大旱，关中一带民众盛传西王母筹的情况。《汉书·哀帝纪》云：“母告百姓，佩此书者不死，不信我言，视于门枢下，当有白发。”于是“民

①（周）师旷撰，（东晋）张华注：《禽经》，宋百川学海本。

②（西汉）扬雄撰，（明）郑朴编：《扬子云集》卷六，清文渊阁四库全书。

③ 葛兆光：《中国思想史》第一卷《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，复旦大学出版社，2010年，第254—256页。

相惊动，喧哗奔走”，有的“持火上屋，击鼓号相恐”，以至于“京师郡国聚会，里巷阡陌设祭，张博具，歌舞祠西王母”。“德”与“刑”的结合，使得西王母形象中带上了政治权威的象征内涵。《淮南子·览冥训》所言“夏桀之时，西老折胜，黄神啸吟”，“胜”已经成为德君、仁政的“规律化”的标识。

早期人类混沌时空观下的西王母与狩猎经济下的图腾西王母，在统治阶级有意识的改造之下，由人兽合体的神巫形象逐步脱离蛮荒色彩，变成了人神合一的人王形象。既然“王者施行善政，则玉胜作为祥瑞而出现”^①，那么佩戴“胜”的西王母也成为仁君德行表征的一种抽象化符号，与之交往的帝王往往成为贤君明王的典范。这促使了西王母神话与远古传说时代中的帝王传说的结合。二者结合的典型叙事就是有关西王母授符于黄帝的传说。有关这个故事的记载在魏晋以后的文献中多有出现，如《艺文类聚·祥瑞部下》引用《龙鱼河图》曰：“《黄帝出军决》曰，帝伐蚩尤，乃睡，梦西王母遣道人，披狐之裘以符授之，曰太一在前，天一备后，河出符信，战即克矣。”^②又《初学记》卷二十六“器物部”：“《黄帝出军决》曰，黄帝伐蚩尤，未克。西王母遣人被玄狐之裘，以符授之。”^③此外，《北堂书钞·衣冠部下》：“黄帝伐蚩尤，未克。睡梦，西王母令道人被狐裘，以符授之。”^④《佩文韵府》云：“蚩尤吐雾，西王母

① [日]小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，孙昌武译，中华书局，1993年，第46页。

② 《艺文类聚》卷十九，清文渊阁四库全书本。

③ (唐)徐坚撰：《初学记》卷二十六，清光绪孔氏三十三万卷堂本。

④ (唐)虞世南撰：《北堂书钞》卷一百二十九，清文渊阁四库全书。

授黄帝宝符，以克之。”^①在以上叙事中可以看出，使得西王母与黄帝两个神话叙事出现合流的原因之一就在于“德刑”、“德力”观念的出现。实际上，《穆传》中周穆王西巡见西王母的历史故事、西王母见尧献白玉管的传说等，都是借西王母形象来证明帝王天子的权威性，用一种看似史传记录的方式来承认与强调，原本作为一个政治文化不甚发达的西部边陲民族姬周，取代了文化上比自己更为文明的殷商，这个历史更迭的合理性。同时也是对西汉中央集权制下，王权的统一与权威的“承认”。因此，从历史的维度来看，“戴胜”之西王母是具有浓厚政治色彩的王权符号，它是西王母由神巫形象向人王形象转变的标志性特征。

第二节 秦汉以来西王母的道教化演变

如果说西王母“戴胜”是在两汉时期社会政治背景下王权的符号化呈现，那么西王母文化系统中的数字“七”的出现，则是神巫思想与阴阳学说在文学作品中的模式化表现。当中既有人类早期“死而复生”的神巫思想的痕迹，又包含着秦汉以来的贵族观念与民间盛行的神仙方术观念。

西王母故事与数字“七”发生关联，主要见于《汉武故事》、《博物志》、《汉武帝内传》等志怪小说和杂史。《汉武故事》，旧题为班固撰，始见于东晋葛洪《〈西京杂记〉跋》，后唐初长孙无忌等编纂《隋书》，在“史部旧事类”中言及此书二卷，但亦未

^①（清）张玉书撰：《佩文韵府》卷七十六，清文渊阁四库全书。

收录全文。司马光《资治通鉴考异·考异卷第一》评之云：“《汉武故事》，语多诞妄，非班固书，盖后人为之，托固名耳。”^①后人评述《汉武故事》时，亦认为其所载之事与《史记》、《汉书》等出入，实为“妖妄之语”。^②《汉武故事》记载了汉武帝从出生到葬于茂陵，一生中的各种逸闻传说。主要以汉武帝求仙访道内容为主。从全书大量与方土方术相关的叙述来看，成书时间应不早于魏晋。鲁迅先生在《古小说钩沉》中以《初学记》、《艺文类聚》、《太平御览》、《北堂书钞》等类书和《汉书》、《隋书》等史书中汉武生平记载为底本，对《汉武故事》进行了校勘与校注，是目前较为完备的本子。《汉武故事》中汉武帝七月七日约见西王母之事，据《古小说钩沉》辑录如下：

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。兜渠国所献也。香如大豆，涂宫门，闻数百里；关中尝大疫，死者相系，烧此香，死者止。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，载七胜，履玄琤凤文之舄，青气如云，有二青鸟如乌，夹侍母旁。下车，上迎拜，延母坐，请不死。母曰：“太上之药，有中华紫蜜、云山朱蜜、玉液金浆；其次药有五云之浆、风实云子、玄霜绛雪，上握兰园之金精，下摘圆丘之紫柰；帝滞情不遣，欲心尚多，不死之药，未可致也。”因

①（北宋）司马光撰：《资治通鉴考异》，四部丛刊景宋刻本。

②（清）姚振宗撰：《隋书经籍志考证》卷十六《史部六》，民国狮石山房丛书本。

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：“此桃三千年一着子，非下土所植也。”留至五更，谈语世事，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。上疑之，问使者，曰：“朔是木帝精，为岁星，下游人中，以观天下，非陛下臣也。”上厚葬之。^①

在上文的辑录中，“七月七日”、“桃”和“东方朔”等构成了西王母汉武系列仙话传说的基本母题。这样的叙述还见于张华所撰《博物志》所记：

“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，王母乘紫云车而至，于殿西南面东向。头上戴七种（胜），青气郁郁如云，有三青鸟如乌大使侍母。时设九灯微灯。帝东面西向，王母索七桃，大如弹丸，以五枚与帝，母食二枚。帝食桃辄以核着膝前，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。

^① 鲁迅校录：《古小说钩沉》，齐鲁书社，1997年，第222-223页。

时东方朔窃从殿南厢朱鸟牖中窥母，母顾之谓帝曰：‘此窥牖之小儿，尝三来盗吾此桃。’帝乃大怪之，由此世人谓方朔神仙也。”^①

两则故事中的“七月七日”中以数字“七”为核心的叙事主题，实与更为久远的阴阳学说相关。

卡西尔认为，除了空间、时间以外，“数是决定神话世界结构的第三个重大形式主题”^②。与纯概念性、抽象逻辑领域中的“数”不同，在人类早期的神话思维观中，“七”、“五”等数字都是以“整体情感性”^③为其鲜明特征。这里所言的“整体情感性”，就是指神话中出现的每一个具有特殊意义的“数”都包含着人类在神话思维阶段的某种情感，这些情感往往以敬畏感为代表。“七”在闪米特人宗教中代表七种神灵，即日、月与五大行星的代表，成为“七星神”，所以“七”在古巴比伦文化中表示“全”的概念。在基督教文化中，上帝用六天创造了宇宙，第七天休息，“安息日”就在第七天，这天是教众聚会、与神交流祷告的日子。基督教中还将《旧约圣经》中之前的七卷书称为“七经”。所以“七”在基督教文化中是一个圣数，有着神圣与权威的含义。此外，在伊斯兰教、佛教中都有与“七”相关的文化。如佛教中的“七佛”、“七地”、“七世父母”等，伊斯兰教“开斋节”上的七大赞词，《古兰经》中的七层天等。“七”在中国传统

①（东晋）张华：《博物志》卷三，清指海本。

②〔德〕恩斯特·卡西尔：《神话思维》，黄龙保、周振选译，柯礼文校，中国社会科学文献出版社，1992年，第158页。

③ 同上，第160页。

文化中是一个既与天文现象相关，又与儒道思想联系的神奇数字。首先在殷墟出土的甲骨文中已经出现了许多包含数字“七”的文辞，如“贞旬无囧七月”（00139 正 .9，《甲骨文合集》）、“贞于生七月勿有彫伐”（00811 反 .3，《甲骨文合集》）、“𠄎霁庚子蓂鸟星七月”（11500 正 .2，《甲骨文合集》）等。

“七”在甲骨文中作“+”，早期金文承袭早期甲骨文字形。晚期金文为了与“十”区别，作“𠄎”。《甲骨文字典》释“七”云：“于横画中加一小竖，会切断横画之意。丁山谓+本象当中切断形，自借为七数专名，不得不加刀于七以为切断，专字。（《数名古谊》）……甲骨文七字横画较长，后因十字由|渐为+，十+二形易混，篆文七字乃弯曲竖画作𠄎以与十区别。”^①可见，“七”本义与“切断”、“分割”有关。“一”为混沌，加以竖线以“分割”，则突出强调“差别”之意。作为一个数字，“七”在古人看来是需要切分的极限数，故有“天七”的说法。何为“极限数”，《周易·系辞上》云：“天一、地二，天三、地四，天五、地六，天七、地八，天九、地十。子曰：‘夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。’是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。”^②在孔子看来，数字是圣人用以开启物智，探索世间万物之用。故《系辞上》亦云：“天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数有五十有五。此所以成变化而行鬼神也。”^③从一到十都是中国传统文化中的极限

① 徐中舒主编：《甲骨文字典》，四川辞书出版社，1998年，第1530页。

② 黄寿祺、张善文撰：《周易译注》，上海古籍出版社，2000年，第556页。

③ 同上，第549页。

数：二、四、六、八、十为地数，一、三、五、七、九为天数，天地之数既有差别，又可以结合。天地之数相合实为阴、阳结合。阴阳相合，化生无穷，行变化之道。由此可见，“七”还包含“差别”与“合和”的意思。又《易·复卦第二十四》“䷗”（震下坤上）卦云：“复，亨。出入无疾，朋来无咎，反复其道，七日来复，利有攸往。”《彖》曰：“复，亨。刚反动而以顺行，是以出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复，天行也。利有攸往，刚长也。复，其见天地之心乎。”^①卦象有六爻，一爻为一日，六日之后，即会反复。因此，“反复其道，七日来复”实为万物运行之道，“七”实为“端”、“始”之义。故《汉书·律历志》云：“七者，天地四时人之始也”；《说文解字》卷十四云：“七，阳之正也。从一，微阴从中斜出也。”^②在传统丧俗中以七日为一期，给死者要进行七七四十九日的丧礼，死者灵魂才能安息，也才能进入循环之路。正如同“一”代表混沌一样，“七”在中国传统文化中还代表“周而复始”、“顺势而为”之意。

由以上“七”所包含的象征意义来看，西王母与汉武帝“七月七日”之约，实际上是西王母神话中原生神话之“死则又育”神巫思想与“七”所包含的“周而复始”的道家学说的合流。西王母“生死”观之“死亡”含义逐渐被数字“七”所代表的“周而复始”的道家思想所消释。随着道家思想逐渐向道教信仰的过渡，西王母和数字“七”中所包含的人类早期有关

① 黄寿祺、张善文撰：《周易译注》，上海古籍出版社，2000年，第204—205页。

②（东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第738页。

生死转换的辩证思想，经过《博物志》、《汉武故事》的增添，到了《汉武帝内传》中则被长生不老的神仙信仰所取代。

“至七月七日，乃修除宫掖之内，设座殿上。以紫罗荐地，燔百和之香，张云锦之帐，然九光之灯，设玉门之枣，蒲桃之酒，躬监肴物，为天官之饌。帝乃盛服立于陛下，敕端门之内不得妄有窥者，内外寂谧静肃也，以俟云驾。至二唱之后，即二吏也。忽天西南如白云起，郁然直来，遥趋宫庭间。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（音乘）狮子，或御白虎，或骑白麀（音麟），或控白鹤，或乘科车，群仙数万，光耀庭宇。既至从官不复所在，唯见王母乘紫云之辇，驾九色斑龙，别有五十天仙侧近鸾舆，皆身長一丈同执彩毛之节，金刚灵玺带天策，咸住殿前。王母唯扶二侍女上殿。侍女年可十六七，服青绡之袿，古号切裾也。上服容晖流眄，莫见切哀，祝也。作眄非神姿清发，真美人也。王母上殿东向坐，着黄锦袿襦，上夹下蜀，无絮长襦也。文采鲜明。光仪淑穆，带灵飞大绶，腰分头之剑，头上大华结，上花下髻，戴太真晨婴之冠，履玄璫凤文之舄，视之可年卅许。修短得中，天姿庵霭，云颜绝世，真灵人也下。”^①

同样是对七月七日的西王母与汉武帝相见场景的描绘，与《博物志》、《汉武故事》相比，在关于王母以及侍女服饰、王

^①（东汉）班固撰：《汉武帝内传》，明正统道藏本。

母驾临时的情景等方面,《内传》的叙述手法细致,文辞更为富丽,处处彰显出神仙气息。一方面“青鸟”和“七月七日”的叙述母题被保留到了《内传》中,这是西王母神巫文化中神话思维在道教传说中的延续;另一方面通过青鸟形象向侍女形象的衍变,对王母侍从、服饰等铺排夸张的叙述,十分鲜明地突出了道教信仰的宗教色彩,西王母也完全成为了道教化的女神。

《内传》全文叙述了汉武帝即位之后追求神仙之道,好长生不老术,西王母为其诚心所感,遣侍女王子登约见汉武帝的故事。全文篇幅较长,具有较为完整的情节。在人物形象塑造、环境和人物服饰的描述、人物语言等内容上都具有浓厚的方术色彩和强烈的求仙意识。全篇以主客问答的人物对话为主体,着重通过人物对话来展现人物性格,在“亦真亦幻”与“恍惚不可方物”的叙述中将汉武之性格、民间求仙访道之风盛行等历史事实呈现于读者面前。正如胡应麟所言:“凡变异之谈,盛于六朝,然多是传录舛讹,未必尽设幻语。”^①在西王母由神巫向神仙的衍变过程中,西王母神话与汉武帝笃好神仙方术的历史事实结合的目的,更多的是为道教信仰而服务。例如,在得知汉武帝有强烈的求仙欲望的情况下,西王母告诫汉武帝,求仙必先修身,所谓“夫欲长生者,宜先取诸身”,只有做到了“贱荣乐悲”,才可能“耽虚味道”。西王母、上元夫人与汉武帝对话中提到的“亘久孜孜,不泄精液,于是闭诸淫,养尔神,放诸奢,从至俭,勤斋戒,节饮食,绝五谷,去鼻腥,鸣天鼓,饮玉浆,荡华池,叩金梁,按而行之,当有异

①(清)胡应麟:《少室山房笔丛·己部·二酉缀遗中》,明万历刻本。

尔”^①等内容都是道教“守一”的修行方法。在西王母传授的修行之道中，还包括许多仙药饵食之方。例如《内传》中多处谈及到“长生不老”之药，药名众多，包括“金璫夹草，广山黄木，昌城玉蕊，夜山火玉”等。这当中既包含“金璫夹草”、“广山黄木”等植物药物，还有“夜山火玉”等矿物质药物。西王母与上元夫人对话中谈及的“成丹半剂，石象散一具”等俱是道教方术“服食”的内容之一。作为一篇“故事性叙述”^②的志怪小说，《内传》充斥着大量修身养性之术与仙药服食之方的内容。这反映出汉末魏晋时期，西王母的“母养群品，天上天下，三界十方女子之登仙得到者咸所隶焉”^③的道教女仙之宗的功能正式形成。至此，西王母故事完成了由神话向仙话、继而向道教化方向的转变。

在《博物志》、《汉武帝故事》和《汉武帝内传》中，西王母与汉武帝交往的故事主要是为道教以服食、守一和符箓为主体的方术思想服务。西王母与汉武帝并不是此类志怪小说的“要义”。但是到了两晋时期，由于文人的加入，西王母与汉武帝、仙人与帝君交往的母题被逐渐引入文学作品中，西王母与汉武帝成为神女与凡间男子交往的原型，西王母传授汉武帝修行之道的叙述被男女情爱内容所取代。例如《搜神后记》卷五中所记的“何广遇参军女”的传说：

①（东汉）班固撰：《汉武帝内传》，明正统道藏本。

② 宁宗一主编：《中国小说学通论》，安徽教育出版社，1995年，第545页。

③（北宋）张君房撰：《云笈七签》一百一十四卷五《西王母传下位道》，四部丛刊景明正统道藏本。

豫章人，年少未婚。至田舍，见一女子云：“我是何参军女，年十四而夭，为西王母所养，使与下土人交。”广与之缠绵。其日于席下得手巾，裹鸡舌香。其母取巾烧之，乃是火浣。^①

这则传说延续了西王母与汉武帝叙述中的“女真降临”母题，同时又将帝王与西王母相会母题进行了改变，二者组合可以被视为中国民间故事“人神恋”类型的早期雏形。与屈原的《山鬼》相比，前者属于荆楚神巫文化的产物，而后者则更多地带上了道教色彩。

除了“人神恋”类型中的凡人形象以外，在西王母道教化衍化过程中，汉武帝形象逐步被“东王公”（亦名“东皇公”）形象所取代，这是两汉时期“阴阳交会”的阴阳五行学说最典型的代表。作为中国传统哲学思想组成部分的阴阳学说，阴阳互补、阴阳结合是此学说的核心。独阳不生，独阴不育，阴阳结合才能孳生万物，种族才能保持繁衍的持续性。因此，秦汉以来一直以独居状态出现的西王母，必然要配以一位男性神祇才能完成阴阳合育的使命。由早期人类混沌一体的时空观中走来的西王母，当其进入男女有别、夫妻纲常的阶级社会后，其与“日”（阳）的关系被割裂了，退而求其次成为“阴”的象征。从“祭日于东，祭月于西，以别内外，以端其位”的“礼”的思想开始，到《吴越春秋》中“立东郊以祭阳，名曰东皇公。立西郊以祭阴，名曰西王母”的记述，西王母配偶神“东皇公”出现在史传、小说等作

①（东晋）陶潜撰：《搜神后记》，明崇祯津逮秘书本。

品中。《神异经·中荒经》云：“昆仑之山有铜柱焉，……上有大鸟，名曰希有，南向张左翼覆东王公，右翼覆西王母。……西王母岁登翼会东王公也，其柱铭曰：‘有鸟希有，碌赤煌煌，不鸣自食，左覆东王公，右覆西王母。王母既东，登之自通，阴阳相须，唯会益工。’”^①这里的东王公与西王母俨然成为“阴阳交会”思想的具象化呈现。

从《竹书纪年》、《穆传》中出现西王母与帝王相交的故事以来，西王母与尧、舜、禹等上古帝王往来成为帝王圣贤的标志，这是德佑天下“王道”思想对上古神话的“征用”。此时的西王母成为帝王政绩的“符码”。两汉以降，近世帝王（汉武帝）与西王母相交传说的出现，更多源于阴阳五行说、神仙思想的盛行。此时西王母与其说是一种政权统治的产物，不如说是一种社会思潮的标识。围绕着西王母与汉武帝相交出现的各种文本，其叙事的意指始终朝向人类对以“永生”为代表的生命指向的探索。这都与西王母神话中所具有的“死亡”与“重生”的原初神格有着不可分割的联系。

第三节 西王母叙事文本的开放性

西王母神话是人类早期对生存的环境、经济生产方式的解释。这是西王母神话传说中“历史性”的最主要含义。早期人类借助于神话式的叙述来认识那些与人类生存发生联系的各种现

^①（西汉）东方朔撰，（东晋）张华注：《神异经》，《笔记小说大观》第三编，台北新兴书局，1983年，第37—38页。

象。从一开始这种描述就是想象性的。在这种想象与历史结合的叙述中，呈现出了种种创造“可能的世界”的方式。既然是一种“创造”，其指向的是“可能的世界”，因此叙述中形成的种种文本在其发展的过程中，内容是开放的。它可以围绕着人类某种自然欲望为核心，不断融合其他的与之有着相同渴望实质的文本，最终形成以某一人物或事件为中心的叙事系统。西王母叙事系统就是一个典型的例子。西王母叙事系统的核心在于西王母早期神巫文化内容中所体现出的人类对于时空的混沌认知，以及对于生死的朴素理解。这构成了西王母叙事系统的“实质”。在随后的西王母仙化文化中出现的长生不老等内容，也是对神巫文化的继承与改造。从“死亡”、“复归”的神巫思想发展到“永生不死”的道教信仰，那些能够代表这条主线的各种意象和母题相互结合，并最终建构起了西王母叙事系统的主线，成为西王母文本与其他文本结合的基础，在一定程度上推动了西王母叙事文本与其他传说故事的合流。“七月七日”的时间意象、“死则又育”的月亮母题等，将西王母故事与织女传说、嫦娥传说等内容结合在一起，丰富了西王母叙事系统。

“七月七日”是中国古代文化中常见的时间意象，文学作品中有“七月七日”的记载汗牛充栋，不可胜数。从已有的文献来看，“七月七日”所代表的时间大致可以分为三种类型，一是指一种与天文现象有关的时间。

“牵牛”与“织女”作为二星名，最早见于《诗经·小雅·大东》：“维天有汉，监亦有光。跂彼织女，终日七襄。虽则七襄，不成报章。睆彼牵牛，不以服箱。”关于此二星，《史记·天官书第五》中曾有这样的记载：“牵牛为牺牲，其北河

鼓。河鼓六星，上将。左右，左右将。婺女，其北织女，天女孙也。”《正义》云：“牵牛织女七月七日相见，此星也。”“婺女”，又有“须女”^①、“务女”^②等称呼，为二十八星宿之“玄武七宿”中的第三宿。《礼记·月令》中有关于孟夏之月的记载，“日在毕，昏翼中，旦婺女中”^③的说法。“牵牛”，又名“牛宿”，“玄武七宿”之第二宿。“牵牛”亦有为“河鼓”^④的说法。陆机《拟迢迢牵牛星》有“牵牛西北回，织女东南顾”的诗句，李善注云：“大戴礼《夏小正》曰：‘七月，初昏，织女正东而向。’”^⑤农历七月的黄昏之时，织女星正好处在一年中的最高处。夜晚来临之时，与之相对的正好是出于天河南端的牵牛星。二者不但在古人眼中是秋天来临的标志，同时在秋高气爽的夜晚，二星十分明亮，引人注目。故自古亦有“七月七日，为牵牛织女聚会之夜”^⑥的描述。在这样的叙述中，牵牛与织女二星俨然已经以“神人”的形象出现。实际上，在东汉时期的文学作品中，牵牛织女二星已经出现了拟人化的倾向。例如《古诗十九首》中有“迢迢牵牛星，皎皎河汉女。……盈盈一水间，脉脉不得语”的诗句。在此，牵牛、织女二星已经成为相恋之人的象征。相恋之人因银河阻隔，相见

①《史记》卷二十五《律书第三》云：“日冬至，则一阴下藏，一阳上舒，故曰虚东至于须女。”《索隐》云：“婺女名也。”

②《史记》卷二十七《天官书第五》之《索隐》引《尔雅》云：“须女谓之务女，或作婺女。”

③（东汉）郑玄注，（唐）陆德明音义：《纂图互注礼记》卷五，四部丛刊景宋本。

④《史记》卷二十七《天官书第五》之《索隐》引孙炎曰：“河鼓之旗十二星，在牵牛北。或名河鼓为牵牛也。”

⑤（南朝·梁）萧统编，（唐）李善注：《文选》卷三十，胡刻本。

⑥（南北朝）宗懔：《荆楚岁时记》，民国景明宝颜堂秘籍本。

却不能相依偎，缱绻的相思，分离的事实，使得牵牛织女的传说成为中国古典文学中爱情主题一个重要组成部分。《古诗十九首》之后，在魏文帝《燕歌行》“牵牛织女遥相望，尔独何辜限河梁？”陆机《拟迢迢牵牛星》“牵牛西北望，织女东南顾。……怨彼河无梁，悲此年岁暮。”南朝谢惠连《七月七日夜咏牛女》“遐川阻昵爱，修渚旷清容。弄杼不成藻，耸辔骛前踪”等诗句中，诗人都借用了牵牛与织女二星分隔银河两岸的天文现象，来象征相爱之人不能长相厮守的凄美爱情。至此，牵牛、织女二星在七月七日夜晚上出现在银河两端的天文现象，成为诗人用来表达男女相思之情的象征意象。牛郎、织女隔天河脉脉对视遂成为中国古典文学作品中的一道独特的风景，不禁让人欷歔感慨。

一方面“七月七日”成为文人雅士用来表达男女思念之情的固定时间模式，另一方面“牵牛”与“织女”也成为有情之男女不能相守的典型化人物出现在魏晋时期的小说叙事中。除了诗歌以外，在东汉、魏晋时期的志怪小说和一些农家文献中也出现了牵牛织女在七月七日相会的叙事。如《艺文类聚·岁时部中》引东汉崔寔《四民月令》中所记：

“七月七日，曝经书，设酒脯时果，散香粉于筵上，祈请于河鼓、织女。言此二星神当会，守夜者咸怀私愿。或云：见天汉中有奕奕正白气，如地河之波，辉辉有光曜五色，以此为征应。见者便拜乞愿，三年乃得。”^①

①（唐）欧阳询撰：《艺文类聚》卷四，清文渊阁四库全书本。

上文中河鼓、织女二星被视为自然神祇受人祭祀。二者究竟有何功能，据引文所言并不明确，大抵带有心想事成的祝愿。同样是对织女、牵牛二星的记述，应劭《风俗通义》曰：“织女七夕当渡河，使鵲为桥”。^①这样的描述还见于晋人周处《风土记》。《岁时广记·七夕上·架鵲桥》云：“《风土记》，织女七夕当渡河，使鵲为桥。”^②从东汉到魏晋，织女、牵牛已经完成了拟人化过程，成为了恋人相会的故事类型中的主要人物。又“七月七日”在民间作为男女相聚的特定日子，这当中还带有一定的巫术思想。南北朝梁陈时期的地理文献《三辅黄图·池沼》中曾记载过这样一条故事：

“戚夫人侍儿贾佩兰后出，为扶风人段儒妻。说在宫内时见戚夫人侍高祖，尝以赵王如意为言，而高祖思之。几半日不言，叹息凄怆而未知其术。使夫人击筑，高祖歌大风以和之，七月七日临百子池，作于阗乐，乐阁以五色缕相羈，谓之相连爱。”^③

对于戚夫人与汉高祖之间歌舞互和的故事，《搜神记》卷二中称之为“巫俗”。又《齐民要术·小豆第七》云：“《杂五行书》曰：‘常以正月旦，亦用月半，以麻子二七颗，赤小豆七枚，置井中，辟疫病甚。’《神验》又曰：‘正月七日、七月七日，男吞

①（唐）韩鄂撰，（明）沈士龙、胡震亨同校：《岁华纪丽》卷三，明万历秘册汇函本。

②（南宋）陈元靓编撰：《岁时广记》卷二十六，清十万卷楼丛书本。

③（汉）佚名：《三辅黄图》卷四，四部丛刊三编景元本。

赤小豆七颗，女吞十四枚，竟年无病，令疫病不相染。”^①根据《三辅黄图》所记，“七月七日”在两汉民间还与男女之事相关。而据《齐民要术》所载，“七月七日”古亦有民间吃“赤豆粥”的习俗。“赤豆”，即“红豆”。“红豆”何以有辟邪的功能？从中医的角度来看，“红豆”又被称为“赤小豆”。根据《证类本草》记载，赤小豆可以治湿痹，利肠胃，具有消水肿、除湿热等功效，“燥可去湿即桑白皮赤小豆之属是也”。^②《千金翼方·杂病上》中记载，赤小豆颜色又是红色的，红色代表血液，因此它还有补血健脾的作用。^③赤小豆这种药用功能在民间还与巫术相关。《四时纂要》“十一月”云：“共工氏有不才子，冬至日死为疫鬼，畏赤豆，故是日作豆粥厌之。”^④正是赤小豆具有的药用功效，民间将其附会到共工之子“疫鬼”的故事中，所以在民间就有了“七月七日”、正月二十五、立秋等日食用赤豆粥以避疫的习俗。这样看来，“七月七日”在古人日常生活经验中是一个可以驱邪禳灾的吉日。至于与男女之事发生关联，极有可能与“七”所包含的“生存”、“复生”等神巫思想相关。据此来看，“七月七日”辟邪、七月七日“阴阳相交”的巫术思想不但是建构西王母汉武相会等仙话文本的实质意义所在，同时也是织女牵牛传说故事形成的本质结构。

除了“七月七日”、牵牛织女相会的固定叙事模式以外，在上述两则故事中，还出现了“以鹊为桥”的意象。“鹊”在这里

①（南北朝）贾思勰：《齐民要术》卷第二，四部丛刊景明钞本。

②（宋）唐慎微撰：《证类本草》重修政和经史证类备用本草卷一，四部丛刊景金泰和晦明轩本。

③（唐）孙思邈撰：《千金翼方》卷十八，元大德梅溪书院本。

④（唐）韩鄂撰：《四时纂要》卷五，朝鲜刻本。

具有联结织女、牵牛，使之相聚的功能。这与汉武故事中西王母遣三青鸟为使者，七月七日给汉武帝报信的情节十分相似。在《汉武故事》、《汉武帝内传》中都有三青鸟充当传信使者，将西王母将要降临之事报与汉武帝的故事情节。“三青鸟”的出现也为织女传说与西王母叙事结合提供了条件。随着织女、牵牛的人格化描写越来越明晰，“七月七日”，西王母遣使三青鸟，女性神祇与帝王相会的内容也逐渐进入牵牛织女的传说体系中。并在后来的叙事作品中，西王母形象由仙话传说中的女仙之宗演变为织女故事中织女的母亲——“王母”的形象，即天帝的配偶。

在李肃立编选的“牛郎织女”传说中，王母是织女的外婆，织女违背王母意愿与凡间牛郎成亲，生下了一儿一女。王母得知此事，让天兵天将捉拿回织女，并在牛郎追赶织女时，用头山玉簪划出一道天河，生生将织女与牛郎分隔。在织女万般恳求下，最后同意他们夫妻每一年七月七日会面一次。“每年的七月七日，成群的喜鹊飞集天河，在上边搭起一座鹊桥，让牛郎和织女在桥上会面。就因为这件事，所以人们说，每逢那一天，空中很少看见喜鹊，它们都往天河那儿搭桥去了。还有人说，那天夜里，要是在葡萄架下边静静地听着，还可以听见牛郎织女在桥上亲亲密密地说话呢。”^①在元杂剧无名氏《癸李岳诗酒玩江亭》第一折中，织女演变为玉女，牛郎演变成为金童：“贫道因赴天斋以回，为西池王母殿下，金童玉女，有一念思凡，本当罚王酆都受罪，上帝好生之德，着此二人下方酆州托化为

① 李肃立编：《神话传说古诗选》，北京出版社，1982年，第23页。

人，金童乃是牛璘，玉女是赵江梅。”^①在杂剧《晚江亭》中，西王母神巫文化中“生殖”内涵已经消失，取而代之的不过是众仙之主神的身份。类似的情节在贾仲明杂剧《金安寿》（又名《铁拐李度金童玉女》）第一折中也出现过：“王母诗云：‘子童乃九灵大妙金母是也。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。’”^②在这出杂剧中，西王母同样突出的是她神仙主神的身份，我们仅仅可以从其侍从“化为夫妇”的叙述中看到西王母生殖文化中曾经的“高媒”神祇的功能。从叙事情节上看，两出杂剧中西王母情节实际上已经融入到了“八仙”、“蟠桃会”等的民间传说中，其叙事主旨已经由“巫”的思想转变为佛家思想中的“解脱”与“度化”。

与民间传说和元杂剧不同，在一些古籍文献中令织女牵牛分开的人物则是“天帝”。如清人陈廷敬在其所编《御选唐诗·言律》一文中曾引《荆楚岁时记》中织女牵牛的故事：“《荆楚岁时记》，天河之东有织女，天帝之子也。年年机杼劳役，织成云锦天衣。天帝怜其独处，许嫁河西牵牛郎，嫁后遂废织纴。天帝怒责令归河东，但使其一年一度相会。”^③相同的叙述还见于明人陈耀文《天中记》卷二引南朝殷芸《小说》中所记。无论是民间流传的口头传说，还是文献古籍中的书面文本，在织女牵牛的故事类型中，仙女与凡间男子相爱，王母（天帝）横加阻拦，二人遂不得相守的内容已经成为一种固定的

① 隋树森编：《元曲选外编》（下），中华书局，1959年，第883页。

② （明）臧晋叔编：《元曲选》第三册，中华书局，1989年，第1093页。

③ （清）陈廷敬：《御选唐诗》卷十二《五言律》，清文渊阁四库全书本。

叙述结构。

其二，以《汉武故事》、《汉武帝内传》等志怪小说为代表，“七月七日”在仙话类小说中成为神仙降临的时间标志。

“王子乔者，周灵王太子晋也。好吹笙，作凤凰鸣，游伊洛之间。道士浮身公接以上嵩高山。三十余年后求之于山上，见栢良曰：‘告我家，七月七日待我于缑氏山巅，至时，果乘白鹤，驻山头，望之不得，到举手谢时人，数日而去。亦立祠于缑氏山下及嵩高首焉。’”^①

（上东华曰）：“周玄秀德，心志虚清，谨按紫格，可刻仙名，东华乃更命，以七月七日，会仙官检名簿，因得尔品目位。合中仙，更奏上仙，为保晨司韩侯。”^②

“其日（七月七日）方平果来。未至经家，则闻金鼓箫管，人马之声比近，皆惊不知何所在。及至经家，举家皆见方平。着远游冠，朱服虎头鞶裳，五色绶带剑，少须黄色，长短中形人也。乘羽车，驾五龙，龙各异色，麾节幡旗，前后导从，威仪奕奕，如大将军也。有十二玉壶皆以腊封。”^③

尽管在此类志怪小说中并没有出现西王母与“七月七日”的直

①（西汉）刘向：《列仙传》卷上《王子乔》，明正统道藏本。

②（南北朝）周子良、陶弘景撰：《周氏冥通记》（明津逮本）卷三《七月事》，《丛书集成初编》，中华书局，1985年，第97页。

③（东晋）葛洪：《神仙传》卷三《王远》，清文渊阁四库全书。

接联系，但是以“七月七日”作为仙人降临或凡人成仙的时间标志的叙述方式，还是与早期志怪小说中西王母降临的时间一脉相承。并且随着西王母由仙化人物向道教女宗的转变，这样的叙述大部分出现在汉魏以后的道藏文献中。

其三，“七月七日”作为一个有特殊含义的叙事时间，还与女性生理特征相关。

《淮南万毕术》云：“赤布在户，妇人留连。”许慎注：“取妇人月事布，七月七日烧为灰，置楣上，即不复去，勿令妇人知。”^①“月事布”即女子月经布。如同早期人类对待行经女子的禁忌一样，“月事布”在古人眼中是一种带有巫术性质的器物。如《坚瓠集》卷一引张华《博物志》语云：“月布在户，妇人留连。注谓‘以月布埋户限下，妇人入户则自淹留不肯去。’”^②又《本草纲目》“妇人月水”条亦引《博物志》语云：“取妇人月水布，裹虾蟆，于厕前一尺入地五寸埋之”可以“令妇不妒”。^③从这些文献记述来看，“七月七日”在中国传统文化中是一个与女子相关联的象征意象，往往与女性“信水”的生理特征有关，并由此逐渐发展，形成了以女性为核心的七夕文化。如《西京杂记》卷一中就有一则关于女子在七月七日这天“穿针”习俗的记载：“汉彩女常以七月七日穿七孔针（针）于开楼，俱以习之。”^④又《荆楚岁时记》记：“是夕，人家妇女结彩缕，穿七孔针，或以金银鍮石为针，陈几筵酒脯瓜果于庭中，以乞巧有蟾

①（西汉）刘安：《淮南万术毕》，清十种古逸书本。

②（清）褚人获：《坚瓠集·广集》卷一，清康熙刻本。

③（明）李时珍著，张志斌、李经纬等校注：《〈本草纲目〉校注》，辽海出版社，2001年，第1720页。

④（东晋）葛洪：《西京杂记》，四部丛刊景明嘉靖本。

子网于上，则以为符应。”宗懔按曰：“窦后少小头秃，不为家人所齿，遇七月七日，夜人皆看织女，独不许。后出乃有神光照室，为后之瑞。”^①从这《荆楚岁时记》的记载中，我们可以大致了解到，七夕之日女子穿针习俗可以回溯到西汉，似乎还与窦太后有关。由于窦太后年少秃头，自幼被家人嫌弃。众人在七夕携女看织女星时，唯独窦太后禁止外出。有一次七夕这日，太后独自被羁縻于室，结果神灵显现，窦太后终成一代国母。这样的传说使得“七夕”又带上了“尊崇”、“高贵”的意义，也同时凸显与丰富了“七夕”作为女性节日的象征内涵。

以“七夕”作为与女性相关的时间标志，在上文论述数字“七”时已经提到，这与数“七”所包含的“死而复生”、“周而复始”等人类早期的生死观和女子“信水”、生育等女性生殖文化相关。因此，“七夕”作为中国古代文化中固定的时间模式，是一个用来代表女性的“惯用性象征”时间。到了“七夕”这天，百姓人家往往要摆上几案，焚香祝祷。女孩子们通过穿针、种生等游戏来表达对自己精于女红、善于持家的美好祝愿。“七夕”，一个带有浓厚女性色彩的时间，“织女”本为星宿之名，由于与作为“女工之始”的纺织相关，因此成为工于织补的女子的代表。“七夕”与“织女”由此再一次发生关联。女子在七夕之夜向织女（神灵）焚香祝祷，同时还包含了女性向往幸福家庭的美好意愿，故七夕又有“乞巧”的别称。《荆楚岁时记》中引周处《风土记》云：“七月七日其夜洒扫庭中露，施几筵设酒脯时菓，散香粉于筵上，以祀河鼓，即牵牛也织女。言此二

^①（南北朝）宗懔：《荆楚岁时记》，民国景明宝颜堂秘籍本。

星神当会。守夜者咸怀私愿，或云见天汉中有奕奕白气，或光耀五色，以为征应，便拜得福。然则中庭祈愿其旧俗乎。”^①

“七月七日”原本是长生不老神祇的代表——西王母降临的神圣时间。作为一个能够沟通人神之间的不死神灵，她所具有的神职功能源自于最初的西王母神巫文化中生死互换的巫术思想。但是随着西王母文化由神巫文化向道教信仰的演变，西王母“七月七日”降临的内容更多地融合进同样与“七月七日”有着联系的牵牛织女“七夕相会”的传说。同时，由于西王母的宗教化痕迹越来越明显，她逐渐脱离了民众日常生活的情境，这也加剧了西王母从织女传说中剥离出来，仅仅留下“王母”的痕迹。从当中我们隐约地看到了她曾经所具有的以“巫”为代表的神巫文化特征。

在上述基础上，我们可以尝试对西王母叙事与织女传说中的“故事”作如下的理解：二者叙事中的核心部分是“七月七日”神与人相见的事件。在西王母叙事中，“七月七日”是作为神祇的西王母与作为人王的汉武帝相见的时间，其目的是为了传授长生不老之术；在牵牛织女传说中，“七夕”是作为天神的织女与作为凡人的牛郎相会的时间，其目的在于夫妻团聚，以解相思之苦。尽管两个叙事文本在内容上迥然不同，但是从两类叙述话语中时间参与者的身份特征、事件发生的序列以及事件的最终目的来看，这两类叙事实际上围绕着一个共同的叙事原则在进行，即“生—死”〈七月七日〉“团聚—分离”将两个叙述话语结合在一起。在西王母叙事中，“七月七日”

①（南北朝）宗懔：《荆楚岁时记》，民国景明宝颜堂秘籍本。

作为一个因果关系的原则出现。因为西王母掌管生死，所以汉武帝向其乞求长生不死之术；在牵牛织女传说中，“七月七日”作为一个时间关系的原则出现。因为“七夕”这日是牵牛、织女二星一年一次的聚会日子，所以代表世间夫妇恩爱、家庭和睦。同样都是一种愿望，前者是在道教信仰炽盛的背景下，对统治阶层迷恋方术的社会现实的折射；后者则更多地将眼光转向了普通百姓日常生活的关注。两类叙事文本的结合，其过程与中国古典文学中人物形象由神性向人性转变，作品内容从重“天意”向贵“人情”的演进等文化转向以及平民文化的普及相一致。

“月亮”作为西王母文化系统中的重要组成部分，是西王母叙事与月亮传说合流的核心链接，当中又以嫦娥传说最具有代表性。

“羿请不死之药于西王母，嫦娥窃之以奔月。将往，枚筮之于有黄，有黄占之曰：‘吉翩翩归妹，独将西行，逢天晦芒，毋恐毋惊，后且大昌。’嫦娥遂托身于月，是为蟾蜍。”^①这则话语是目前所能见到的有关西王母叙事与嫦娥传说合流的最早记录。稍早时期东汉张衡《灵宪》中也曾出现过此条叙述。南朝梁刘昭为《后汉书·天文志》作注时亦引用过《灵宪》中有关此则故事的记录：“羿请无死之药于西王母，娥窃之以奔月。将往，枚筮之于有黄，有黄占之曰：‘吉！翩翩归妹，独将西行，逢天晦芒，毋惊毋恐，后其大昌。’姮娥遂托身于月，是为蟾蜍。”^②

①（东晋）干宝撰：《搜神记》卷十四，明津逮秘书本。

②（南朝·宋）范晔撰，（南朝·梁）刘昭注：《后汉书》卷一百《天文志第十》，百衲本景宋绍熙刻本。

从这则记录来看，东汉时期“西王母”、“羿”、“姮娥”、“窃药”、“奔月”是“嫦娥窃西王母之药以奔月”故事的主要叙事主题。这与《淮南子·览冥训》中所记“譬如羿请不死之药于西王母，恒娥窃以奔月，怅然有丧，无以续之”是一致的。许慎注：“恒娥，羿妻也。羿请不死之药于西王母，未及服食之，恒娥盗食之，奔入月中为月精也。”^①“恒”，汉文帝刘恒之名，从帝王之名当以避讳的原则来看，在汉文帝之前已经出现了有关嫦娥窃药奔月的主题。而“嫦娥为羿妻”的内容则为晚起的内容。

有关“嫦娥窃药奔月”故事的出处，李善为王僧达《祭颜光禄文》“凉阴掩轩，娥月寝耀”一句作注时曾有提及，其曰：“姮娥奔月故曰娥月。《周易归藏》曰：‘昔常娥以西王母不死之药服之，遂奔月，为月精。’”^②《周易·归藏》一书实际上是“嫦娥奔月”故事与西王母叙事结合最早的文献。从《归藏》中已经出现的嫦娥奔月的叙述来看，“常娥”、“西王母”、“窃不死药”、“奔月”则是此类叙事的主要情节。又清郝懿行《山海经笺疏》第十一曾云及，唐李淳风《乙巳占》中曾引同为“三易”的佚书《连山》曰：“有冯羿者，得不死之药于西王母。恒娥窃之以奔月。将往，枚筮于有黄，有黄占之曰：‘吉！翩翩归妹，独将西行，逢天晦芒，无恐无惊，后且大昌。’恒娥遂托身于月。”^③较之于《归藏》，《连山》中多了“冯羿向西王母讨不死药”的情节。“冯”古同“凭”，“冯

①（西汉）刘安撰，（东汉）许慎注：《淮南鸿烈解》卷六，四部丛刊景钞北宋本。

②（南朝·梁）萧统编，（唐）李善注：《文选》卷六十，胡刻本。

③（清）郝懿行撰：《山海经笺疏》第十一，清嘉庆十四年阮氏琅环仙馆刻本。

羿”则为“凭羿”。“冯羿”即指以“羿”为凭借的意思。又江陵王家台秦简中也有此条记录，秦简曰：“□归妹曰：昔者恒我（常娥）窃毋（不）死之□[药]□[于西王母] 307 □□□奔月，而枚占□□□□有黄，有黄占之曰：吉。翩翩归妹，独将西行□□]。”^①在这则简文中也不见“羿”之名。《归藏》、《连山》两书早已佚失，刘安、张衡等人皆为转述。因此关于此条故事当以王家台秦简为据。由此看来，在汉以前嫦娥奔月神话中，“恒娥”、“西王母”、“不死药”和“月”已经成为这则故事的主要人物与意象；“窃药”、“问卜”与“奔月”是这则故事的主要事件。

关于嫦娥奔月的神话，学者多有论述，这里不再赘述。需要强调一点就是奔月神话实际上还与周人月崇拜有着密切的联系。周民族，作为泾渭流域羌戎古族的遗裔，在他们的祭祀文化中有着浓厚的月崇拜传统。例如周人鉴于“日出于东，月生于西”的自然现象，采取了“祭月于西”祀月制度。《大戴礼记》中就有周人“朝日”、“夕月”的相关记录。其《保传》第四十八云：“天子春朝朝日，秋暮夕月，祭日东坛，祭月西坛。”^②又《礼记·祭义第二十四》云：“祭日于坛，祭月于坎，以别幽明，以制上下。幽明者谓日照昼，月照夜。”《正义》云：“郊祭天而主日，配以月，其礼大，用牛各祭之时，谓春分朝日。秋分夕月，其礼小，故祭法用少牢。”^③天子于春分、秋分两日在郊外施行祭

① 王辉：《王家台秦简〈归藏〉校释（28则）》，《江汉考古》，2003年第1期，第82页。

②（西汉）戴德：《大戴礼记》卷第三，四部丛刊景明袁氏嘉趣堂本。

③（东汉）郑玄注、（唐）孔颖达等正义：《礼记正义》卷四十七，《十三经注疏》（下），上海古籍出版社，2007年，第1595页。

祀之礼，以祀日、月，这是周人的礼制传统。《国语·周语上》记云：“古者先王既天下，又崇立上帝，明神而敬事之。”《解》曰：“崇，尊也。立，立其祀也。上帝，天也。明神，日月也。于是乎有朝日夕月，以教民事君。”^①《史记·孝武本纪》：“十一月辛巳朔旦冬至，昧爽，天子始郊拜泰一。朝朝日，夕夕月，则揖；而见泰一如雍礼。”裴骃《集解》：“应劭曰：‘天子春朝日，秋夕月，拜日东门之外，朝日以朝，夕月以夕。’瓚曰：‘汉仪郊泰一时，皇帝平旦出竹宫，东向揖日，其夕西向揖月。便用郊日，不用春、秋也。’”^②以上文献中的“夕月”指的就是姬周之时已经出现的祭祀月亮的礼俗仪式。

按照我国传统的二十四节气民俗，春分这天是日与夜在时间长度上相等的时刻。春分之后，白日时间长于夜晚。故《春秋繁露·阴阳出入上下》第五十记云：“春分者，阴阳相半也，故昼夜均而寒暑平。”^③所谓“分”，即日与夜、阳与阴各半之义。故《明史·志第七·历一》云：“分者，黄赤相交之点，太阳行至此，乃昼夜平分。”^④“秋分”，《春秋繁露·阴阳出入上下》第五十记云：“秋分者，阴阳相半也，故昼夜均而寒暑平。”按照我国立春、立夏、立秋和立冬的四季划分方法，“秋分”这日正好处于90天夏季90天秋季的分离之时（阳历9月23日）。一方面，从这天开始，不但白昼的时间开始短于黑夜，而且万物开始进入凋敝的过程。按照传统的说法，“秋

①（清）董增龄：《国语正义》卷一，清光绪章氏训堂刻本。

②《史记》卷十二，清乾隆武英殿刻本。

③（西汉）董仲舒：《春秋繁露》卷十二，清武英殿聚珍版丛书本。

④《明史》卷三十一，清乾隆武英殿刻本。

分”乃是阴盛阳衰之始。另一方面，对于农作物而言，“秋分”是南北地区栽种水稻和冬麦的日子。因此，对中国这样一个传统的农耕国度来说，“秋分”是极其重要的时刻。在秋分这日，地球与太阳呈最大角度的倾斜，中原大地暖湿空气逐渐消退，呈现出一片秋高气爽之状。尤其到了夜晚，天空非常澄净。这天的月亮正好行进到地球的背日方向，因此人们肉眼观察到的月亮恰好处于满月的状态，即“望日”。满月过后，月亮逐渐由满月变为下弦月。从人类的认知角度来看，“秋分”既是萧瑟之季的来临，“望日”之月又是盈亏变化的开始。基于这样的认识，“夕月”对于周人而言，不仅仅是一个代表农事的日子。月之盈缺、白昼黑夜的更迭变化，还代表着周人对生命盛衰的认识。

西王母作为泾渭流域民族的神祇，她所蕴涵的太阴文化的核心之一就是周人对月亮的崇拜。基于对月亮的尊崇与敬畏，周之时已有“占月”之官，即“常仪”。《世本·作篇》云：“黄帝命羲和占日，常仪占月。”^①又《吕氏春秋·勿躬篇》云：“羲和作占日，常仪作占月。”毕沅注曰：“尚仪即常仪，古音仪为何，后世遂有嫦娥之鄙云。”^②“常”，《说文解字》云：“下帛也。从巾尚声。”^③由“常”字篆文“𠂔”是“𠂔”与“𠂔”构成，故有“常仪”即“尚仪”之说。“仪”又可作“何”。“何”，《说文

①《世本》，张澍穉集补注本，丛书集成初编，中华书局，1985年，第177页。
或见于清人秦嘉谟辑补《世本》，清嘉庆刻本。

②（东汉）高诱注：《吕氏春秋》，《诸子集成》（六），中华书局，1996年，第206页。或见于《吕氏春秋》卷十七《审分览第五》，四部丛刊景明刊本。

③（东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第358页。

解字》云：“从人可声，胡歌切。”^①“娥”，《说文解字》云：“从女我声，五何切。”^②“娥”与“何”是同韵字。又例如在《诗经·邶风·柏舟》“泛彼柏舟，在彼中河。髡彼两髦，实维我仪”一句中，“仪”常读为“é”。因此，“常仪”既可作“常何”，又可作“常何（é）”，即“常娥”也。“常娥”实为周之时的占月之官“常仪”。

出于对月亮的信仰，“常娥”与“西王母”有了可以结合在一起想象的想象空间。正是源于早期人类对于月亮飘忽不定、充满幻想的想象，使得有关“常娥”的叙述话语可以进入到西王母开放性的叙事语境中，并得以继续生长。《淮南子·览冥训》“常娥窃以奔月”，高诱注云：“奔月或作坌肉，药坌肉以为死畜之肉可以复生也。”^③“坌”，音同“笨”，聚集、汇聚之义。“坌肉”，按照高诱之说，似乎为一种巫术，具有“复生”的功能。无独有偶，《山海经》中有异物名为“视肉”，“狄山，帝尧葬于阳，帝喾葬于阴。爰有熊、罴、文虎……视肉、吁咽，文王皆葬其所”。“视肉”，郭璞注云：“聚肉，形如牛肝，有两目也；食之无尽，寻复更生如故。”袁珂《校注》亦云：“《博物志》（《异兽》）云：‘越嶲国有牛，稍割取肉，牛不死，经日肉生如故。’有《神异经》云：‘南方有兽，名无损之兽。人割取其肉，不病，肉复自复。’”^④“奔月”，即“坌肉”，有“死而复生”之

①（东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第371页。

② 同上，第617页。

③（西汉）刘安撰，（东汉）许慎注：《淮南鸿烈解》卷第六《览冥训》，四部丛刊景钞北宋本。

④ 袁珂校注：《山海经校注》，巴蜀书社，1993年，第247—248页。

效。远古之时，或出现过“垒肉”一类仪式，以求实现“死而复生”的目的。这样看来，无论月之“死则又育”，还是“垒肉”的“更生如故”，皆与西王母文化中以“复生”观念为主的太阴内涵一致。“奔月”故事的目的就在于借助“不死”（垒肉）仪式获得不死之躯，不灭之灵魂。它传达出了早期人类对于生的祈盼以及为实现此目的所做的追求。“奔月”的目的就在于永存。这种追求既与周人“夕月”的目的相关，又与西王母“不死”思想一致。两汉时期，神仙方术的兴起，西王母逐渐道教化，“奔月”的“复生”目的直接被改造为时人对“不死”的追求，嫦娥亦由占月之官衍化为奔月的主角。最终“嫦娥奔月”神话得以进入西王母文化系统，二者的结合，使得“月”神话在中国传统叙事中的“更生”主题日渐鲜明。也正是出于对月亮的尊崇与敬畏，所以也才有了“羿”进入西王母文化系统，继而与嫦娥神话发生合流。

“后羿射日”的神话是民间流传最广的有关“羿”的故事。在古籍文献中以《淮南子·本经训》中的记载最为详尽：

“逮至尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。猰貐、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青丘之泽。上射十日而下杀猰貐，断修蛇于洞庭，禽封豨于桑林。万民皆喜，置尧以为天子。”^①

①（西汉）刘安撰，（东汉）许慎注：《淮南鸿烈解》卷第八，四部丛刊景钞北宋本。

对于这则神话，茅盾、顾颉刚、杨宽、冯天瑜、郭沫若、李玄伯等学者都曾有过专项研究。^①尽管学者研究的着眼点不同，但是关于“羿”之身份的认定是一致的。学者们普遍认为“羿”是一位在神话历史化过程中形成的人物。在以上学者的结论中，有一点值得注意，“羿”非民间传说中的“后羿”。“羿”，《管子·形势解》云：“古之善射者也，调和其弓矢而坚守之；其操弓也，审其高下有必中之道，故能多发而多中。”^②又《荀子·儒效篇》云：“羿，天下之善射者也，无弓矢则无以见其巧。”^③可见，“羿”是先秦时期对于善射者的统称。既“善射”，故“羿”还与弓相关。《墨子·非儒下》云：“古者羿作弓。”^④可见，“羿”实际上是古时对精于射术和善于制弓之人的尊称。从新石器中后期发现的考古遗迹来看，这时期的人们已经开始使用弓箭进行狩猎活动。在以狩猎为主要生产方式的游牧时代，一位善射者是极容易受到族群成员的尊重并进而成为氏族首领的。从人类历史发展角度来看，“羿”的出现可能与某一善于射术、制弓的游牧民族相关。从我国自然地理区域特征和气候演变情况来看，泾渭流域以及西部广大地区在新石器时期曾经出现过以狩

① 参见冯天瑜《上古神话纵横谈》，上海文艺出版社，1983年；茅盾《神话研究》，百花文艺出版社，1981年；杨宽《中国上古史导论》，《古史辨》七上，上海古籍出版社，1982年；顾颉刚《羿的故事》，《古史辨》七上；郭沫若主编《中国史稿》第一册，人民出版社，1962年；李玄伯《中国古代社会新研》，上海开明书店，1949年。

②（清）戴望著：《管子校正》，《诸子集成》（五），中华书局，1996年，第327页。

③（清）王先谦撰：《荀子集解》（上），沈啸寰、王星贤点校，中华书局，1997年，第137页。

④（清）孙诒让：《墨子闲诂》，《诸子集成》（四），中华书局，1996年，第181页。

猎为主要生存方式的民族。而“羿”极有可能源自这个地区的某一支游牧民族。这为“羿”进入西王母叙事系统提供了历史的依据。

从“羿”的字形来看，甲骨文与金文中均无“羿”字。“羿”由“羽”与“升”二字组成。“升”，音“gǒng”，金文中作“𠂔”^①，双手呈捧物状，《说文解字》云：“竦手也。”^②并引扬雄语云：“升，从两手。”^③“羽”，许慎《说文》释之为“鸟长毛也”。段玉裁注：“长毛，别于毛之细缛者。”^④又《说文》释“羿”字云：“羿，羿风也。”段玉裁注：“谓抐扶摇而上之状。”^⑤结合“升”的字形来看，“羿”，如一人双手捧鸟，鸟张开双翅努力呈腾飞状。对于早期人类而言，“鸟”不但与太阳的东升西落发生着直接的联系，同时善于飞行的特征也使之被视为人类与天上神灵沟通的工具，因此“鸟”崇拜在古时极为普遍。对此，陈勤建先生曾指出：“生命的永久长存，离不开飞鸟式的羽化。人唯有具备了飞鸟的功能，才能如鸟那样在空中自由翱翔，才能获得生命的自由和长生不死。”^⑥这样看来，“羿”字的含义实际上与中国传统文化中鸟的信仰有关。这种信仰受到战国时期兴起的神仙思想的影响，逐步演变为两汉时期墓葬壁画中的“羽人”形象，并由此进入了西王母文化

① 容庚编：《金文编》（正续合编），香港南天书业公司，1971年，第122页。

②（东汉）许慎撰，（清）段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社，2006年，第103页。

③ 同上。

④ 同上，第138页。

⑤ 同上，第139页。

⑥ 陈勤建：《中国鸟信仰：关于鸟化宇宙观的思考》，学苑出版社，2003年，第340页。

系统。至此，“羽人”作为“羿”的具象化再现，进入西王母画像系统中，并以侍者的身份伴随西王母左右。西王母所持不死药也就理所当然出现在羽人手中，这便是我们在西王母图像中常见到的“三珠树”。只有借助“羽人”手中不死药，“嫦娥”才能“奔月”。因为有“不死药”的存在，“羿”才得以进入“嫦娥”神话中，并最终生成了“嫦娥之夫”的形象。这样看来，“羿”所包含的“鸟”的信仰、“嫦娥”所代表的“月”之崇拜、西王母以“复生”为核心的太阴文化，最终促使了三种叙述话语的合流，并最终在《淮南子·览冥训》中成为一个完整的叙事文本。在“嫦娥奔月”的叙事文本中，“不死药”成为羿、西王母与嫦娥相关的叙述话语结合的原则，具有联系各种文本的结构功能。在“不死药”作为第一推动力的作用下，嫦娥—月亮与西王母—不死药—羽人两种叙述话语组成了一个连贯的故事。在这两类叙述话语中，都传达出人类对永生的渴望与追求。从这点上看，“嫦娥奔月”的神话实为一个“解释性”叙事文本，它将人类寻求超越死亡的事实，以凄婉的情节表达出来。

西王母叙事是一个开放的系统，并非只有一种模式。西王母系统中所呈现出的丰富的人类学资料，为西王母的叙事提供了一个极富创意的阐释空间。早期人类混沌的时空观、对日月等自然现象的崇拜、对生存空间的依赖、对生与死的思考以及由此产生的“复生”追求等等内容，都构成了西王母叙事系统中“深刻的主题”。这些主题随着社会、政治、经济的发展变化，不断在分崩离析和重新建构中。好事者围绕着西王母所具有的日月文化内涵、“死则复生”的生死观，结

合特定时代的社会思潮，使之转换成新的内容、新的话语以及新的意义。可以说，正是由于西王母文化系统是根植于人的思维发展、社会组织与经济方式的改变等动态的历史过程，所以通过西王母形象与叙事的演变，不但可以追溯曾经发生的历史，同时通过叙事母题的重叠或消失，可以去挖掘西王母叙事中出现的新的文化内容，西王母叙事的特征隐含在了从实践到文本的生成过程中。

主要参考文献

一、古代文献类

伏胜撰，郑玄注，陈寿祺辑校：《尚书大传》，上海：商务印书馆，1937年。

焦延寿撰：《焦氏易林》，上海：商务印书馆，1939年。

班固撰：《白虎通义》，上海：商务印书馆，1936年。

班固撰：《汉武帝内传》，钱熙祚校，上海：商务印书馆，1937年。

皇甫谧：《帝王世纪》，上海：商务印书馆，1939年。

赵晔撰：《吴越春秋》，上海：商务印书馆，1937年。

郭璞注，洪颐煊校：《穆天子传》，上海：商务印书馆，1939年。

张华撰：《博物志》，上海：商务印书馆，1939年。

崔鸿撰：《十六国春秋》，上海：商务印书馆，1937年。

卢辨注，孔广森补：《大戴礼记补注》，上海：商务印书馆，1937年。

陆德明撰：《经典释文》，上海：商务印书馆，1936年。

段成式撰：《酉阳杂俎》（附续集），上海：商务印书馆，1939年。

沈括：《梦溪笔谈》，上海：商务印书馆，1937年。

罗愿撰，洪炎祖释：《尔雅翼》，上海：商务印书馆，1939年。

王先谦撰：《释名疏证补》，上海：上海书店，1937年。

孟元老等著：《东京梦华录》（外四种），北京：古典文学出版社，1957年。

陈寿著：《三国志》，北京：中华书局，1959年。

樊绰著，向达校注：《蛮书校注》，北京：中华书局，1962年。

刘侗、于奕正著：《帝京景物略》，北京：北京出版社，1963年。

杜光庭：《墉城集仙录》，台北：艺文印书馆，1977年。

- 萧统编，李善注：《文选》，北京：中华书局，1977年。
- 王圻编：《稗史汇编》，台北：新兴书局，1978年。
- 朱熹集注：《楚辞集注》，上海：上海古籍出版社，1979年。
- 应劭撰，吴树平校释：《风俗通义》，天津：天津人民出版社，1980年。
- 让廉著：《京都风俗志》，北京：北京古籍出版社，1981年。
- 于敏中等编著：《日下旧闻考》，北京：北京古籍出版社，1981年。
- 顾炎武、黄汝成集释：《日知录集释》，上海：上海古籍出版社，1985年。
- 罗泌撰：《路史》（两江总督采进本），上海：上海古籍出版社，1987年。
- 洪迈：《容斋随笔》，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 陈耀文：《天中记》，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 郭璞注，邢昺疏：《尔雅注疏》，上海：上海古籍出版社，1990年。
- 杜预注，孔颖达等正义：《春秋左传正义》（附校勘），上海：上海古籍出版社，1990年。
- 郑玄注，贾公彦疏：《周礼注疏》（附校勘记），上海：上海古籍出版社，1990年。
- 孔安国撰，孔颖达等正义：《尚书正义》（附校勘记），上海：上海古籍出版社，1990年。
- 王来、许一德纂修：（万历）《贵州通志》，北京：书目文献出版社，（据万历二十年刻本影印）1991年。
- 虞世南撰，孔广陶校注：《北堂书钞》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 葛洪撰，孙星衍校正：《抱朴子》，北京：中华书局，1996年。
- 张君昉纂辑：《云笈七笈》，蒋力生校，北京：华夏出版社，1996年。
- 严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文》，北京：中华书局，1999年。

二、今人著述类

恩师著述：

- 王钟陵：《文学史新方法论》，台北：文史哲出版社，2003年。
- 黄霖编，罗书华撰：《中国历代小说批评史料汇编》，南昌：百花洲文艺出版社，2009年。

其他著述：

- 丁谦：《穆天子传地理考证》，杭州：浙江图书馆，1917年。
- 顾寿白著：《人类学》，上海：商务印书馆，1929年。

- 蒋智由：《中国人种考》，上海：华通书局，1929年。
- 林惠祥：《民俗学》，上海：商务印书馆，1933年。
- 任乃强著：《西康图经民俗篇》，日本：新亚细亚学会，1933年。
- 费鸿年著：《人类性源论》，上海：商务印书馆，1933年。
- 曲木藏尧：《西南彝族考察记》，南京：南京援拔书店，1933年。
- 林惠祥：《文化人类学》，上海：上海书店，1934年。
- 顾实：《穆天子传西征讲疏》，上海：商务印书馆，1934年。
- 曹经沅：《贵州省苗民概况》，贵州省政府民政厅，1937年。
- 钱穆：《文化学大义》，上海：正中书局，1939年。
- 陈国钧著：《贵州苗夷歌谣》，贵阳：文通书局，1942年。
- 阿英：《中国俗文学研究》，上海：中国联合出版公司，1943年。
- 李玄伯：《中国古代社会新研》，上海：上海开明书店，1949年。
- 张道藩主编，常任侠编著：《民俗艺术考古论集》，上海：正中书局，1947年。
- 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，上海：商务印书馆，1947年。
- 任映沧著：《大小凉山傈族通考》，成都：各大书局，1947年。
- 唐兆民著：《徭山散记》，上海：文化供应社，1948年。
- 范祥雍：《古本竹书纪年辑校订补》，上海：新知出版社，1956年。
- 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年。
- 云南民间歌谣采集小组：《梅葛》，昆明：云南人民出版社，1978年。
- 王治来：《中亚史》，北京：中国社会科学出版社，1980年。
- 傅懋绩：《纳西族图画文字〈白蝙蝠取经记〉研究》，东京：东京大学语言文化研究所，1981年。
- 王献唐：《山东古国考》，济南：齐鲁书社，1983年。
- 任乃强：《羌族源流探索》，重庆：重庆出版社，1984年。
- 顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 谷德明编：《中国少数民族神话选》，北京：中国民间文艺出版社，1987年。
- 张振犁：《中原古典神话流变论》，上海：上海文艺出版社，1991年。
- 罗永麟著：《中国仙话研究》，上海：上海文艺出版社，1993年。
- 郑元者著：《艺术之根——艺术起源学引论》，长沙：湖南教育出版社，1998年。
- 李立：《文化整合与前秦自然神话流变》，昆明：云南人民出版社，2002年。
- 李立：《文化嬗变和汉代自然神话的演变》，昆明：云南人民出版社，

2002年。

罗永麟著：《先秦诸子与民间文化》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2003年。

李道和著：《岁时民俗与古小说研究》，天津：天津古籍出版社，2004年。

郑土有著：《中国民俗通志信仰志》，济南：山东教育出版社，2005年。

张廷银辑释：《方志所见文学资料辑释》，北京：北京图书馆出版社，2006年。

邹逸麟编著：《中国历史地理概述》，上海：上海世纪出版股份有限公司、上海教育出版社，2008年。

谭军强著：《叙事学导论：从经典叙事学到后经典叙事学》，北京：高等教育出版社，2008年。

何怀宏著：《世袭社会——西周至春秋社会形态研究》，北京：北京大学出版社，2011年。

三、外国文献类

长谷部言人著，汤尔和译：《自然人类学概论》，上海：商务印书馆，1930年。

江侠庵编译：《先秦经籍考》，上海：商务印书馆，1931年。

R.R.Marett 著，吕叔湘译：《人类学》，上海：商务印书馆，1931年。

西村真次著，张我军译，胡先骕校：《人类学泛论》，上海：神州国光出版社，1934年。

鸟居龙藏著，张资平译：《化石人类学》第一册，上海：商务印书馆，1935年。

鸟居龙藏著，国立编译馆译：《苗族调查报告》，上海：国立编译馆，1936年。

[美] 华莱士·马丁著，伍晓明译：《当代叙事学》，北京：北京大学出版社，1990年。

[匈] 格雷戈里·纳吉(Nagy, G.) 著，巴莫曲布嫫译：《荷马诸问题》，桂林：广西师范大学出版社，2008年。

[美] 理查德·E. 帕尔默著，潘德荣译：《诠释学》，北京：商务印书

馆，2012年。

[法] 米歇尔·福柯著，莫伟民译：《词与物——人文科学考古学》，上海：三联书店，2012年。