

## 西王母神话演变过程新论

何安平

**内容提要** 学者对西王母神话的演变过程已有不少的讨论，但基本上还一直在沿袭矛盾的观点，没有太大的突破。西王母神话从《山海经》开始的演变有明显的文化地域特征，所以据此可以分成三个阶段：一、西部民族形象阶段二、过渡阶段三、中原文化形象阶段。经过三个阶段的演化，西王母形象最终完成，并影响着后来的文学创作。

**关键词** 西王母 神话 演变阶段

西王母的神话传说在中国占有非常重要的地位，并且在民间广为流传，至今在笔者的家乡甘肃省泾川县每年的农历三月三还有盛大的庙会，从北宋天宝戊辰年(968)开始，一直延续到现在，有1000多年的历史，可见这一神话在民间的影响力。不仅如此，它对于后世的神话传说和作家文学也有一定的影响，《西游记》即为一例。学者们也非常重视对西王母神话的研究，分别从民俗学、历史学、地理学、人类学等方面做了很多有益的探讨。代表性的研究成果有：丁谦《穆天子传地理考证》、章炳麟《馯书序种姓》、刘师培《穆天子传补释》、顾实《穆天子西征讲疏》、岑仲勉《中外史地考证》、小川琢治《昆仑与西王母》等，这些讨论基本都是从地理角度出发的。岑仲勉《〈穆天子传〉西征地理概测》和张星娘《中西交通史料汇编》从中西交通角度来研究，此外还有鲁迅、茅盾、闻一多、吴晗、吕思勉等都有这方面的论述。这些学者大都没有就西王母神话做专题性的研究，只是著作中关联于此，而做的附带性的论述，但由于作者深厚的学术功底，论述扎实严谨，理清了一些基础问题，给进一步研究打下了基础，他们的工作具有开创性的意义。建国后的研究文章更是数不胜数，研究方法呈现多样化，理论化，角度非常独特、新颖，取得了可喜的成就。但还是有很多问题没能很好解决，如西王母究竟是国名、部落名、部落酋长名还是女神名？是女性还是男性？西王母神话来自西方还是中国本土？这些疑问都还需要进一步研究。

在研究中，西王母神话的演变一直是关注点之一。矛盾在《神话研究》中论述神话的演变时就以“西王母神话”为例，将西王母神话的发展演化分为三个阶段：第一阶段，西王母由《山海经》中半人半兽的凶神向《淮南子》中手持“不死药”的吉神的转变；第二阶段，西王母手中执掌之物由“不死药”化生为“桃”；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”，西王母神话的修改增饰至此已告完成。[①]此一分法，影响深远，后来学者们对西王母神话演变的看法基本和矛盾一致。袁珂先生在《中国神话史》中对于西王母神话的演变也做了梳理。首先是在《山海经》内部。因为《大荒经》成书最早，《西次三经》次之，《海内北经》最晚，根据这三部分所描述的西王母的形象，所以“《山海经》刻绘的西王母的形象，凡经二度演化。[②]”，之后“一变而为《穆天子传》中雍穆的人王，是西王母形象的一大演变……到《淮南子·览冥篇》‘羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月’，又是一大演变……流传演变到《汉武故事》《汉武帝内传》……终于大体上完成了。[③]”这一梳理和矛盾的分法类似，只是更加细化，引人注意的是从《山海经》内部对其演变的分析，尤其可以看到作者的功力。张勤博士在博士论文中论述“历史中的西王母”时以先秦、两汉、魏晋为时间段[④]，也明显受到矛盾分法的影响。此外也有从神话的流变特征方面来探讨西王母神话的演化阶段，如有的分为三个阶段：原始神话，“人王”化，仙话化[⑤]；有的分为四个阶段：神格多样化、世俗化、中原化、宗教化。[⑥]这些都很有启示意义，但我们也明显感觉到前一种仅以西王母形象的变异为根据的分法包容性不够，没有注意到地域和民族；而后一种虽然注意到它的特征，但又不能很好地表现出西王母形象的历史演变。基于以上的认识，综合考虑文化、地域、民族和流变特征，笔者认为西王母神话传说的演变可以分为三个阶段：一、西部民族形象阶段二、过渡阶段三、中原文化形象阶段。

收藏文章



周访问排行	月访问排行	总访问排行
杜甫《望岳》赏析	杜甫《春夜喜雨》赏析	白居易《长恨歌》赏析
阳光下的罪恶 (3)	柳永《雨霖铃·寒蝉凄切》赏析	杜甫《春望》赏析
民国时期自然灾害下的人与社会	杜甫《客至》赏析	宋代家族与文学【第二章】
辛弃疾《青玉案·元夕》赏析		

## 一、西部民族形象阶段

有关西王母神话的最早文献记载是《山海经》，总共有三处，分布在全书不同的地方：

又西三百五十里，曰玉山，是西王母之所居也。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。（《山海经·西次三经》）<sup>⑦</sup>

西王母梯几而戴胜，其南有三青鸟，为西王母取食。（《山海经·海内北经》）<sup>⑧</sup>

西南之海，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘，有神，人面虎身，有纹有尾，皆白处之。其下有弱水环之，其外有炎火之山，投物趣燃。有人戴胜，虎齿有豹尾，穴处，名曰西王母，此山万物尽有。（《山海经·大荒西经》）<sup>⑨</sup>

《大荒西经》成书时间最早，可注意的有三点：状如人、虎齿有豹尾、穴处。从这部分描述可以看到一个头戴装饰，长着虎齿豹尾，住在土室的像怪物一样的人。到了《西次三经》中，西王母的外形没变，还是虎齿豹尾，但不再是“穴处”的怪人，而已经是“司天之厉及五残”的凶神了。到了最晚的《海内北经》时，虎齿豹尾已经隐没，而是“梯几而戴胜”，“梯”郭璞注：“梯谓冯也”。《康熙字典》中解释“几”：“《说文》踞几也。徐曰：人所凭坐也。《诗·大雅》或肆之筵，或授之几。《周礼·春官》五几，玉几，雕几，彤几，漆几，素几。刘歆《西京杂记》汉制，天子玉几，冬加绋锦其上，谓之绋几。凡公侯皆竹木几，冬则细纁为褰以冯之<sup>⑩</sup>。”可见“几”所体现出的人文色彩，这与“穴处”时大异。从所引的这些资料中，可以看出此时的西王母已经非常“人化”了，那种凶神恶煞的暴戾之气已不可寻，“隐然有了雍穆和平的景象。”<sup>⑪</sup>这是西王母形象在《山海经》内部的演变。我们可以注意到，虽然西王母形象发生了重大变化，但她<sup>⑫</sup>却始终在“西方”，文献记载如《山海经·大荒西经》：“西有王母之山”；《尔雅·释地》：“觚竹、北户、西王母、日下，谓之四荒。”“西王母”在这里指地域方位，表示西方；《史记·大宛列传》：“安息长老传，闻条枝有弱水、西王母。”；《穆天子传》卷三：“弇山，……曰西王母之山。”；《汉书·地理志》：“西北至塞外，有西王母石室。”；《淮南子·地形训》高注引《地理志》：“西王母石室在金城临羌西北塞外”。西王母作为“西方”之神，与中原开始发生联系表现在《穆天子传》中，显示出了从西部形象向中原文化形象过渡阶段的特征。

## 二、过渡阶段

《穆天子传》是西晋人发现的，记载周穆王至魏襄王间的传闻记录，其中关于西王母有很重要的一则材料：

吉日甲子，天子宾于西王母，乃执白圭玄璧以见西王母，好献绵组百纯，组三面纯，西王母再拜受之。乙丑，天子觴西王母于瑶池之上。西王母为天子谣曰：“白云在天，山陵自出。道里悠远，山川间之。将子无死，尚能复来。”天子答之曰：“予归东土，和治诸夏。万民平均，吾顾见汝，比及三年，将复而野。”西王母又为天子吟曰：“徂彼西土，爰居其野，虎豹为群，於鹄与处。嘉命不迁，我惟帝女。彼何世民，又将去子。吹笙鼓簧，中心翔翔。世民之子，唯天之望。”天子遂驱于弇山，乃纪名迹于弇山之石而树之槐，眉曰西王母之山。<sup>⑬</sup> ——《穆天子传》卷三

在这里西王母虽然还在“西土”，但中原天子周穆王已“执白圭玄璧以见西王母”，《史记·赵世家》中也有“造父幸于周穆王，造父取骥之乘匹，与桃林盗骝、骅骝、绿耳，献之缪王。缪王使造父御，西巡狩，见西王母，乐之忘归。”的记载。《穆天子传》中的西王母尽管没有直接的外貌描写，但从和周穆王的对话中，我们可以感到这至少是一位温婉的女子，知书达礼，已经完全不同于《山海经》中的怪物和凶神，而且在这里看不到西王母作为神所具有的法力和超能力，更多的是作为人的“西王母”，她在接受周穆王所献之礼时，“再拜受之”，这些都符合中原的文化礼仪，但和后世的西王母形象相比，还有很大的不同。

不同地区由于自然地理环境，文化习俗，宗教信仰的差异，它所孕育的神话也就有所在地的文化特征，《山海经》中的西王母形象是西部狩猎文明的特征，当这一神话在中原地区开始流传时，它不符合中原人的文化习俗、审美要求，就必然要接受中原文化的改造，《穆天子传》中西王母形象的变异，就可以看到初步改造的痕迹，但真正被中原文化吸收、容纳，还要到《汉武故事》和《汉武帝内传》。

## 三、中原文化形象阶段

西王母神话在中原被接受传播，不断增饰，逐渐纳入了中原神话体系。“西王母所代表的西方狩猎部族文化，到了中原文化圈内，适应新的农耕文化发展的需要以及中原封建帝王的需求和理想，就产生了西王母这样天国至尊‘天母’和‘仙人’的更为复杂的神话人物形象。”<sup>⑭</sup>西王母除了和周穆王有交往外，还和黄帝、舜、后羿、汉武帝等有来往。如《太平广记》卷二〇三引《风俗通》：“舜之时，西王母来献白玉琯。”等。这其中汉武帝的故事最为人所知。主要的文献是《汉武故事》和《汉武帝内传》<sup>⑮</sup>，西王母形象在里面发生了很大的变化，《汉武故事》中是这样描写的：七月七日，上天承

华殿高,日正中,忽见有青鸟从西方来。上向东方朔,对曰:“西王母暮必降尊像,上宜洒扫以待之。”上乃施帟帐,烧兜末香。香,兜末国所献也。香大如豆,涂宫门,闻数百里……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,戴七胜,履玄琼凤文之,青气如云,有二青鸟如乌,夹侍母旁。下车,上迎拜,延母坐,请不死之药。母曰:“大上之药,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,下摘园丘之紫柰。帝滞情不遣,欲心尚多,不死之药,未可致也。”因出桃七枚,母自啖二枚,与帝五枚。帝留核著前。王母问曰:“用此何为?”上曰:“此桃美,欲种之。”母笑曰:“此桃三千年一著子,非下土所植也。”留至五更,谈话世事,而不肯言鬼神,肃然便去。东方朔于朱雀牖中窥母。母谓帝曰:“此儿好作罪过,疏妄无赖,久被斥退,不得还天,然原心无罪,寻当得还,帝善遇之。”母既去,上惆怅良久。[16]

这段描写很有文采,典型的文人叙事,王母在这里是一位尊贵的神仙,掌管着不死之药。汉武帝“请不死之药”,但王母认为他“欲心尚多,不死之药,未可致也”,这可以看出明显的宗教(道教)化色彩。此外尤其值得注意的是此次西王母与中原帝王会面,是西王母从西方来,而且皇帝洒扫、焚香以待之,十分隆重,对于汉武帝的请求也可以回绝甚至批评,西王母的地位已经在人间帝王之上了。在《汉武帝内传》中,西王母更加仙话化:

王母上殿,东向坐,著黄锦裙,属,文采鲜明,光仪淑穆,带灵飞大绶,腰佩分景之剑,头上大华髻,戴太真晨婴之冠,履玄凤文之,视之可年三十许,修短得中,天姿掩霭,容颜绝世,真灵人也。下车登床,帝跪拜向寒暄毕立。因呼帝共坐。帝面南。王母自设天厨,真妙非常,丰珍上果,芳华百味,紫芝萋蕤,芬芳填木累,清香之酒,非地上所有,香气殊绝,帝不能名也。又命侍女更索桃果。须臾,以玉盘盛仙桃七颗,大如鸭卵,形圆青色,以呈王母。王母以四颗与帝,三颗自食。桃味甘美,口有盈味,帝食辄收其核。王母问帝,帝曰:“欲种之。”母曰:“此桃三千年一生实,中夏地薄,种之不生。”帝乃止。于坐上酒觞数遍,王母乃命诸侍女王子登弹八琅之王敖,又命侍女董双成吹云和之笙,石公子击昆庭之金,许飞琼鼓震灵之簧,婉凌华附五灵之石,范成君击湘阴之磬,段安香作九天之钧。于是众声激朗,灵音骇空。[17]

这段描写比《汉武故事》更加繁复绚丽,对西王母的形象有正面的刻画:“可年三十许,修短得中,天姿掩霭,容颜绝世”。汉武帝需要“跪拜”,西王母“呼帝共坐”,这里西王母的地位比在《汉武故事》中更高,更加神圣。这一巨大的转变显示出中原文化特别是道教对西部民族形象的西王母的改变,此时已完全脱离了原来豹尾虎齿的形象,甚至在《穆天子传》中的“虎豹为群,於鹊与处”也不复见,而代之以仙女环绕。但在民间,西王母也即王母娘娘与玉皇大帝一直关联在一起,他们是天界最高的神。其实这一演变也是在中原文化形象演变阶段之内的。

在托名为东方朔的《神异经》中出现了“东王公”:“昆仑之山有铜柱焉,其高入天,所谓天柱也,围三千里,圆周如削。下有回屋,方百丈,仙人九府治之。上有大鸟,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。”[18]在这里没有明确说明西王母和东王公的关系,但已经是相对出现。在汉代画像中,西王母往往和东王公相配,则二神的关系更为明显。后来道教的玉皇大帝形象,与东王公不无联系。而在这一演化过程中,“黄帝”是一个很关键的神话形象。《山海经·西次三经》中提到“昆仑之丘,是实惟帝之下都,神陆吾司之。”这里的“帝”即黄帝[19]。西王母居住在“昆仑丘”,和黄帝同在昆仑。西晋张华所撰《博物志》里,西王母还帮助黄帝打败了蚩尤,“王母乃命一夫人,人首鸟身,谓帝曰:‘我九天玄女也。’授帝以三宫五意阴阳之略,阴符之机,灵宝五符之文,遂克蚩尤于中冀。”《黄帝内经》里面也提到:“(帝)既与王母会于王屋,乃铸大镜十二面,随月用之。”这里西王母和黄帝的关系更加密切。在一些史籍中,西王母被附会成了黄帝的妃子,《列女传》中就记载:“皇帝妃曰嫫母,于四妃之班居下,貌甚丑而最贤,心每自退。”[20]这里的嫫母即西王母。但作为西王母配偶的男性神,并没有到此为止,到了唐代以后,西王母一变而为“王母娘娘”,成为了玉皇大帝的皇后,之后在民间王母的形象才基本形成,而且还以此演绎出了很多的神话传说,如牛郎织女、七仙女等。加之《西游记》的流传,“王母娘娘”几乎家喻户晓。

中原文化形象阶段的形象演变主要与宗教和政治密切相关。道教在发展中,受到外来的佛教的威胁,需要建立自己的宗教神话体系,作为本土宗教,它只能从中国固有神话中选择合适的角色,作为有广泛影响的西王母自然会被纳入。此外,作为统治者,也需要一个神话系统来证明自己皇权的合法性以及控制民众的信仰和思想,宗教与政治的结合,推动了西王母形象在中原文化阶段的演变。而且民间对于西王母或王母娘娘的信仰与崇拜,还与文学作品的渲染有关系,反过来,由于民间信仰所衍生的神话传说也丰富了作家的文学创作,对于中国文学的繁荣发展起到了推动作用。

通过上面对于西王母形象演变过程的重新划分,我们可以看到西王母形象在没有受到中原文化的改造时,外貌凶蛮,但当西部文化和中原文化交流加强时,西王母形象处于从西部文化向中原文化过渡的阶段,她则逐渐变得温和,而且从外貌形象到礼仪举止都符合中原文化的要求,更多地显示出“文明人”的特

点。由于人们不断地附会，而且儒家文化思想在汉代确立了正统的地位，在一般汉人心中作为一位女神是应该有配偶的，所以在汉代的很多画像砖中就可以看见西王母和东王公相配。魏晋时期，道教发展迅速，西王母开始仙化，执掌长生不死之药，而且地位超过了人间帝王，直至后来演变为“王母娘娘”，成为了至高无上的天神。当然三个演变阶段不是绝对独立的，在演变过程中往往相互交错。

注释：

- [①] 茅盾：《神话研究》天津：百花文艺出版社[M] 1982年 第156页
- [②] 袁珂：《中国神话史》上海：上海文艺出版社[M] 1988年 第47页
- [③] 袁珂：《中国神话史》上海：上海文艺出版社[M] 1988年 第49-50页
- [④] 张勤：西王母神话传说研究[D] 苏州大学 2005
- [⑤] 赵献春：论西王母神话的嬗变[J] 社科纵横 2004(3)
- [⑥] 闫红艳：西王母神话的流变及其民俗文化的形态[D] 2006
- [⑦] 袁珂：《山海经全译》[M] 贵州：贵州人民出版社 1991年 第38页
- [⑧] 袁珂：《山海经全译》[M] 贵州：贵州人民出版社 1991年 第253页
- [⑨] 袁珂：《山海经全译》贵州：贵州人民出版社[M] 1991年 第300页
- [⑩] (清)张玉书等：《康熙字典》标点整理本上海：汉语大词典出版社 2002年 第61页
- [⑪] 袁珂：《中国神话史》：上海文艺出版社[M] 1988年 第48页
- [⑫] 关于西王母是女性还是男性，现在没有确定的结论，暂且认为她是女性。
- [⑬] 王贻梁陈建敏：《穆天子传汇校集释》[M]上海 华东师范大学出版社1994年第161-162页
- [⑭] 张振犁：《中原神话研究》[M] 上海社会科学院出版社 上海 2009年 第 328页
- [⑮] 此二者托名为班固或葛洪，但据后人考证，当系伪作，时间大约在魏晋时期，《汉武故事》略早。
  
- [⑯] 王根林等校点：《汉魏六朝笔记小说大观》上海：上海古籍出版社1999年 第173-174页
- [⑰] 王根林等校点：《汉魏六朝笔记小说大观》上海：上海古籍出版社 1999年 第142页
- [⑱] 袁珂：《中国神话传说词典》[M]上海：上海辞书出版社 1985年 第109页
- [⑲] 袁珂：《中国神话传说词典》[M]上海：上海辞书出版社 1985年 第235页
- [⑳] 欧阳询：《艺文类聚·后妃部》引《列女传》上海：上海古籍出版社，1999年