

# 西王母神格升降之再探讨

刘 勤

(四川大学 文学与新闻学院, 成都 610064)

**摘要:**女神降格论在神话学界颇为流行。西王母作为女神世界无法回避的主角, 历代被认为是降格女神。但从降格论者所持五个论据入手, 对西王母神格之升降的分析可知, 西王母在中国神话史上基本上是一位升格女神。

**关键词:**西王母; 降格; 升格; 女神

**中图分类号:**B932 **文献标志码:**A **文章编号:**1000-5315(2008)03-0042-07

“女神的失落”在学术界几成定论。<sup>[3]50</sup>西王母作为女神世界无法回避的主角也被认为是降格女神。茅盾先生在《神话研究》中早将西王母的演化分为三个时期: 第一个时期是西王母由“豹尾虎齿”发展为“人王”和“吉神”; 第二个时期是从“不死之药”演化出“桃”; 第三个时期是把西王母完全铺张成群仙的领袖<sup>[1]152-162</sup>。这三个分期实际上正是西王母升格的三个阶段。后来学者虽多沿用茅盾之说, 却仍将西王母归于降格女神。本文拟从降格论者所持五个论据入手, 对西王母神格之升降再作一番探讨。

**降格论者观点之一: 仙话是神话的“不肖之子”, 西王母在神话领域难以立足**

龚维英先生在《女神的失落》一书中说道: “神话从本质上说是积极的、向上的、也是乐观的、浪漫的……仙话则完全异于是。”<sup>[2]175</sup>但以他为代表的古神话论者在谈及西王母时又不得不肯定其在仙话中的形象, 表现出自相矛盾的一面。他以《穆天子传》为仙话界碑, 严格区分神话和仙话, 给西王母的地位带来不小影响: 既然仙话是神话的“不肖之子”, 那么真正的西王母神话就应剥离仙话成分, 西王母神话也就只能囿于比较原始的记载:

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。<sup>[3]50</sup>

西海之南, 流沙之滨, 赤水之后, 黑水之前, 有大山, 名曰昆仑之丘。有神——人面虎身, 有文有尾, 皆白——处之。其下有弱水之渊环之, 其外有炎火之山, 投物辄然。有人戴胜, 虎齿, 有豹尾, 穴处, 名曰西王母。此山万物尽有。<sup>[3]407</sup>

西王母梯几而戴胜杖, 其南有三青鸟, 为西王母取食。<sup>[3]306</sup>

(西王母) 状如人, 狗尾, 蓬头戴胜, 善啸, 居海水之涯。<sup>①</sup>

金牙铁齿, 西王母子。<sup>[4]</sup>

据上所述, 西王母的相貌——“状如人”(而不是人)、“人面虎身”、“蓬发戴胜”、“虎齿”、“有文”、“白处”、“豹尾”或“狗尾”、“善啸”, 完全是一个半人半兽(更偏重于兽)的怪神, 而其子“金牙铁齿”更证明了其为“兽”的身份。她的生长环境更为恶劣——“流沙之滨……其下有弱水之渊环之, 其外有炎火之山, 投物辄然”。她的居住方式是“穴处”, 明显为一穴居动物。至于其职掌, 这里只提到“司天之厉及五残”, 可知她是凶神无疑, 这和她的相貌及居所倒是相吻合的。很明显, 这几则神话的图腾性质还很浓厚, 西王母最多也只能算是怪兽, 不是

收稿日期: 2007-10-26

作者简介: 刘勤(1980—), 女, 四川成都人, 四川大学文学与新闻学院博士研究生。

女神。仅仅囿于这些记载,西王母神话将被排除在女神(甚至人格化神、性别神)神话之外而流于动物神话。然而,后世广为传颂的西王母绝不是这个仅仅“司天之厉及五残”的西王母。因此,如果剥离西王母的仙话成分,西王母的形象也就在《山海经》中被冻结了。除开仙话,西王母就是一只怪兽,换言之,西王母作为女神,一开始就是一个女仙。其原因,正如闻一多先生所说:“齐之所以前有不死观念,后有神仙说,当于其种族来源中求解答。”<sup>[5]</sup><sup>154-155</sup>齐人本为西方之羌族,西王母渊源正可溯至古羌族<sup>[6]</sup>。而“氏羌之民,其虏也,不忧其系垒,而忧其死不焚也”<sup>[7]</sup><sup>848册,377</sup>。由此,我们也许可以理解,为什么西王母神话极早就开始仙化,并最终在仙话中完成了其真正的女神神格的塑造。

到了战国时期仙话色彩浓厚的《穆天子传》中,先前还是怪兽的西王母就成了一个雍容典雅的女神了,西王母作为女神的生涯也就正式开始。晚些资料记载了西王母与众多帝王的深情交往,大概正是继承了《穆传》。其他文献对西王母仙话的记载也颇多,其中关于她掌不死之药的神话最为著名,这在《淮南子·览冥》、《后汉书·天文志上》刘昭注引《灵宪》、《初学记》卷一、《古小说钩沉》辑《玄中记》、《太平御览》引《括地志》等中均有记载。西王母后来又演变为掌蟠桃的寿仙、吉神,成为家喻户晓的王母娘娘。

可见,严格区分神话和仙话,固守狭义神话理论,就会将在仙话中地位得到提升的部分女神——包括西王母——排斥在神话范围外,从而给予西王母以“降格”的评价。对于仙话应纳入神话研究范围的理由,袁珂先生论说甚详<sup>②</sup>,此不赘述。

### 降格论者观点之二:西王母“嫁”给东王公独立性丧失

王晓丽《寻找原初的女神》认为:“在道教的典籍中,她(西王母)与东王公相配……其独立的地位丧失了,在男性的世界里,她只是作为一个配角出现。”<sup>[8]</sup>无可否认,“婚姻的缔结往往标志着古老女性独立神地位的沉沦”<sup>[9]</sup><sup>194</sup>,因为给女神施以配偶使得不少女神神职向配偶转移,最后黯淡并丧失了自己的神格。但是,随着女神生殖唯一性崇拜的破除,后人根据一夫一妻制为神话传说中的女神配上男神也是理所当然。况且,配上一个男神与否,和女神独立与否并没有逻辑上的必然对应。女神的独立与

否,主要是看她的神格是否具有独立性,而不是有没有配偶。研究表明,西王母的神格不仅是独立于配偶的,甚至配偶本身正是西王母的一个拙劣复写,其附庸地位十分明显。

#### (一)东王公出现时西王母业已完成神格塑造

西王母信仰至晚在战国时期已经形成,至汉代达到鼎盛。《庄子》、《山海经》、《淮南子》、《史记》等早期文献只言西王母,不言东王公。东汉时期,东王公才出现<sup>③</sup>,其时西王母在民众中的印象早已根深蒂固。

就东汉中期以前的艺术作品来看,我们可以窥见西王母的独霸局面。李淞在《论汉代艺术的西王母形象》中就提到,东汉中期以前的画像中几乎只有西王母<sup>[10]</sup><sup>37</sup>。美国爱荷华大学教授詹姆斯也说,西王母是中国宗教中出现最早、位置最高的神,东王公只是后起的配角<sup>[11]</sup><sup>40</sup>。也许“这位东王公的神仙,或者竟是为了配合西王母的存在而塑造出来也未可知。总之,汉代承认有东王公,但事迹却少得多,故而在汉画像石(砖)上出现的频率不大。”<sup>[12]</sup>

关于东王公的文字记载也很少,多见受道教影响的书籍,比如《真诰·甄命授》、《洞冥记》、《十洲记》(《太平御览》卷八六三引,今本无)等书,记载也极为简略,无甚神格描述。托名葛洪所撰的《元始上真众仙记》(附题《枕中书》)、唐末五代道士杜光庭的《墉城集仙录》等书,尽管在排座次时,把东王公放在了西王母之前,但是就其具体描述而言,东王公却是徒具虚名,其间反而更能显出西王母地位的提升。尤其是杜书,以往有关西王母的传说、纪闻无不罗列,对西王母神性、地位和职掌的叙述更加明确。相形之下,东王公就很尴尬,其塑造也多仿照西王母,附庸地位十分明显。

#### (二)东王公在形象塑造上没形成自己的特点

东王公的形象塑造完全是仿照西王母。不仅外貌,神职亦然。美国芝加哥大学教授巫鸿说:“东王公只是西王母的一个镜像。”<sup>[13]</sup><sup>108</sup>此说甚是。

例如《太平御览》卷三百七十八引《神异经》曰:“东荒山中,有大石室,东王公居之,长一丈,头发皓白,身人形而虎尾,与一玉女更投壶。”<sup>[14]</sup><sup>896册,414</sup>这里的“大石室”、“头发皓白”、“身人形而虎尾”均是西王母神话的构成要素。关于“大石室”,《山海经》中就言西王母“穴处”。“石室”之说他书也多见,比如《论衡》卷第十九言汉得西王母石室,《搜神记》卷一

言赤松子入西王母石室之事;关于“头发皓白”,《史记·司马相如列传》载《大人赋》云:“吾乃今目睹西王母矍然白首”<sup>[15]3056</sup>;关于“身人形而虎尾”,《山海经·大荒西经》言西王母:“有神——人面虎身,有文有尾,皆白——处之。”<sup>[3]407</sup>对比这些细节,可以看出,东王公形象完全就是对西王母形象的复制。不仅如此,他处皆然。例如《太平御览》卷八百九十七引《洞冥记》曰:“东王公……朝发汤泉夕饮虞渊,一日一夕往返七八度。”<sup>[14]901册,72</sup>这正类似于日御羲和、月御常羲,而西王母其实和羲和、常羲为一而三、三而一的关系<sup>[16]178-183</sup>,由此可见东王公的塑造也仍没逃出西王母的原型。

其实,这从西王母和东王公的塑像也可以看出。山东西沂南北寨出土的汉画像石刻中有二者的画像<sup>[17]</sup>:墓门西侧支柱上,画有三张相连的几,一虎在其间,端坐中间一几上的是西王母。她背后生有一对翅膀,头上横插一笄,笄两端是所谓的“胜”。后有两捣药羽人;与西王母相对的墓门东侧支柱上,也有三张相连的几,一龙在其间,端坐中间一几之上的是东王公,也有一对翅膀,其后也有捣药羽人。东王公的形象与西王母几乎一模一样,我们只是根据其面部有无胡须以及东西方位来加以区分。可见,在形象塑造上,东王公没有形成自己的特点,完全是对西王母部分特征的复写。

### (三)再看西王母和东王公的结合

《神异经·中荒经》曰:“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……西王母岁登翼上,会东王公也。”<sup>[18]第十三编,37-38</sup>汉初郭宪《洞冥记》也有类似的记载。汉代画像、石刻、壁画中也有大量西王母与东王公的造型。可见,汉代人已经把他们作为一对夫妇。

但是,与西王母深情交往的男神颇多,而东王公只是后起的西王母配偶神之一。传说中的古帝王黄帝、尧、舜、禹、后稷、穆王、武王等,都与西王母有过友好往来,有的还与西王母结下了深厚的情缘,演绎出了生动的爱情故事。比如,穆王、武王。不仅如此,在先秦两汉文献中,西王母的“帝王”形象也正是通过她与男性帝王们的交往来刻画和实现的。

在这众多男神中,为什么要选择一个资历尚浅的东王公作为西王母的配偶呢<sup>④</sup>?也许,二者完全是东汉中期以后抽象观念——阴阳观念的一种代表而已。当原始状态进入了君臣有道、夫妻有别、长幼

有序的阶级社会,《周易》阴阳学说遂大行其道。在这种阴阳学说的影响下,也就出现了“祭日于东,祭月于西,以别内外,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”<sup>[19]1941-1942</sup>的“礼”。汉景帝以来,董仲舒始以阴阳五行之说敷合儒学,学风为之一变,故《吴越春秋》遂有了“(越王)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”<sup>[20]129</sup>。西王母遂成为“阴”的象征。西王母是女性,属阴,当得一位属阳的男性来配她,于是出现了《神异经·中荒经》中的男性神仙“东王公”。其云:“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,背上小处无羽毛一万九千里,西王母岁登翼上会东王公也,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。’”<sup>[18]第十三编,37-38</sup>。这里的东王公与西王母俨然已是一对夫妻,他们“阴阳相须,唯会益工”。西王母神话的伉俪化正是阴阳学说理论在神话传说中之表现。

随着玉皇大帝的兴起,东王公逐渐被冷落,所以至今民众多知玉帝而鲜知东王公。尽管有人说,东王公就是穆王的演变<sup>[21]261-262</sup>，“玉皇”就是东王公的一个号<sup>[22]</sup>,但是,东王公毕竟是在典籍资料中作为西王母的正式配偶而提出的,理应与其他男神加以区分。然而,不仅东王公相对于很多与西王母交往的男神来说相当晚起,也无法在形象上构成一种超越,所以尽管后来在道教中有所渲染,但这仍然不能改变东王公的尴尬处境。

总而言之,降格论者所谓的西王母嫁给东王公独立性丧失的论调是有偏颇的。东王公的出场远没有给西王母的独立构成威胁,他的出现尽管反映了某些方面性质的改变,比如反映了汉朝的日月崇拜观念,一系列二元范畴的构造等等,但就二者的关系来讲完全是生硬的拼凑,况且东王公一直无甚神职可言。不是西王母嫁给东王公独立性丧失,反而是东王公一直处于西王母的影响下很难升格。

### 降格论者观点之三:西王母“恶”的一面在后世得到削弱,“大母神”地位丧失

#### (一)“大母神”不是“全能神”

近年来中国神话学界受西方神话学影响,爱使用“大母神”、“大女神”(并认为就是“全能神”)等字眼来描述中国女神,尤其爱引用德国神话学者诺

伊曼的观点。但是诺伊曼所谓的“大母神”只是一个抽象图式,不能简单套用于某一位具体的女神,包括西王母。因此,西王母不是“大母神”。诺伊曼的“大母神”也不是我们后来所谓的“全能神”<sup>⑤</sup>。远古女神以生殖为神格中心。人们由女性生子,推知女神能生产出其他任何东西。尽管他们动辄祷祀神,比如采集、狩猎、丰收、婚庆等都要祷祀女神,但是绝不会明确分辨出“采集女神”、“狩猎女神”、“丰收女神”和“婚姻女神”,在他们看来,女神之所以能够佑助采集、狩猎、丰收、婚姻,是因为她们与生殖相关。可见,在生殖崇拜盛行的女神崇拜阶段,不会产生我们今天意义上的“全能神”。因此,把西王母定格为“大母神”,再把“大母神”等为“全能神”本身就是不准确的。

诺伊曼又说:“(大母神)具有三种形式:善良的、恐怖的、既善又恶的母神。”<sup>[23]22</sup>这给我们指出了,远古时期的女神不像后世产生的女神那样要么“善”,要么“恶”,而是常常集“善”、“恶”为一体的。远古女神西王母身上自然也有诸多“恶”的成分(集“善”、“恶”方面的神格于一体并非就是“全能神”)。可贵的是,相对于其他神祇而言,西王母神格中“恶”的一面保存得较多一些。

## (二)西王母始终是“善”与“恶”的统一

西王母最初以兽形神出现,为凶神。秦汉以来,西王母成为吉神、古帝王、寿星、女仙。其司职逐渐涉及人们生活的方方面面。汉镜铭文中对西王母有求长生的,有求平安的,有求保富贵的,有求多子的……应有尽有。但是另一方面,西王母最初“恶”的一面在她的神格中不时显现。

### 1. 西王母兽形原貌保存到比较晚的时候

众所周知,《山海经》中的西王母原始兽形十分凶恶。战国时期的《穆天子传》中仙化以后的西王母身上还有一些兽形遗迹。按郭璞注《山海经·西山经》引《穆天子传》,西王母再为天子吟曰:“徂彼西土,爰居其所,虎豹为群,乌鵲与处,嘉命不迁,我为帝女……”<sup>[24]</sup>这里西王母的原始形态还未蜕变。至汉,西王母的原始形态依然有所保留。例如相如《大人赋》云:“吾乃今目睹西王母矐然白首。载胜而穴处兮,亦幸有三足乌为之使。必长生若此而不死兮,虽济万世不足以喜。”<sup>[15]3056</sup>在更后的造型中,仍能看出西王母的兽形遗留。比如,在汉以来的西王母画像中总会出现很多动物:蟾蜍、兔子、九尾狐、

青鸟(或三足鸟)、老虎(常作为西王母坐骑)<sup>⑥</sup>等。除了这些常见的动物,西王母周围还有很多其他动物:各种禽鸟(主要是凤凰),走兽(有龙、虎、马、鹿、龟、海螺等),还有各种人首兽(鸟)身、兽(鸟)首人身的形象<sup>[25]</sup>。这显然是“虎豹为群,乌鵲与处”的变相表达。也许后人在逐渐美化与原始兽形的西王母中间做了一个折中处理:将西王母的兽性、野性分解给她的部署和周围的环境,这种美女与野兽的有机结合逐渐发展为一种影响深远的艺术主题。

### 2. 西王母在神格上始终保留了“恶”的一面

哀帝时,京师曾掀起一次“传行西王母筹”及“祠西王母”的活动,这在正史中有记载。《汉书·哀帝纪》曰:“(建平)四年(公元前三年)春,大旱。关东民传行西王母筹,经历郡国,西入关至京师。民又会聚祠西王母,或夜持火上屋,击鼓号呼相惊恐。”<sup>[26]342</sup>《汉书·五行志》亦记此事:“哀帝建平四年正月,民惊走,持稿或椶一枚,传相付与,曰行诏筹。……经历郡国二十六,至京师。其夏,京师郡国民聚会里巷仞佰,设(祭)张博具,歌舞祠西王母。”<sup>[26]1476</sup>西王母能使人“号呼相惊恐”且以“歌舞”讨好,其凶神神格表露无疑。西王母还惩罚盗窃灵药的嫦娥,使她永居广寒月宫,并变为蟾蜍<sup>⑦</sup>。在汉代的民间传说中,最为流传的还是她用金簪划出银河,阻隔牛郎织女之间爱情的神话以及拆散七仙女和董永的神话传说。到东汉时,《古诗十九首》中的《迢迢牵牛星》极力描写了牛郎织女的相思之苦,而对于阻隔牛郎织女之间爱情的西王母则是谴责的。后来西王母的这个专制者形象在某种程度上也得到了进一步发展。

可见,西王母“恶”的一面相对与其他古老神祇而言在很大程度上得到了保留和发挥。这可能是缘于她最初的神格“司天之厉及五残”,也可能和她居住的昆仑山有关<sup>⑧</sup>。越来越多的资料表明,西王母是一个集“善”与“恶”为一体的女神。她既是“司天之厉及五残”的凶神,又是掌不死之药的吉神;她既是“虎齿”、“豹尾”、“虎豹为群,乌鵲与处”的怪兽又是一位“容颜绝世”的美女;她既是和穆王和唱言欢,令其“乐之忘归”的红颜知己,又是授符作战的巾帼英雄;她既是永隔牛郎织女的始作俑者,又是广大人民祈求婚姻幸福的守护神。她集兽性、神性、人性于一体,汇天神、人王于一身,其形象的多变和神格之全能与女娲相比有过之而无不及。

认为西王母“恶”的一面丧失是只重古籍造成的偏见,与我们将要谈到的西王母美女化神格得以提升并不矛盾。因为,这些“恶”的神格基本上不是后世的附会,而是其原初神格的保留或异化。我们上面的讨论意在说明,即便是降格论者以西王母“恶”的一面丧失来说明她降格也是没有充足依据的,因为她的“恶”的一面相对于其他古老神祇来说保留得更多。自然,随着文明的演进,西王母的原始性会逐渐减少。当后世善、恶观念产生和明确之后,人们总是会把美好的东西附会给受推崇的神,而他们恶的一面往往被忽略。只有那些受到贬抑的神灵才被塑造成恶的或者丑的,而那些受到推崇的神灵则往往被塑造成美的或者善的。这不仅仅是女神领域的特点,也是整个神话领域的特点。可见,从某种程度上说,西王母的美女化正表明了神格的提升。于此,我们从以下的分析中似乎可以看出个大概。

#### 降格论者观点之四:西王母美女化神格降低

首先必须肯定的是,西王母在发展演变过程中,其外貌的变化尤为引人注目。细查《山海经》中所述之西王母形象,已有着微妙变化。如前所列《海内北经》的描述,其原始形象已被渐渐隐去。这虽然可能是西汉晚期人们的续貂之作,但也正反映了人们的需要。其后在《穆天子传》中,西王母成了一个雍容典雅的女神。而在《汉武帝内传》中,西王母俨然一位绝世美女:“年可三十许,修短得中,天姿掩蔼,容颜绝世,真灵人也。”<sup>[27]1042册,290</sup>从动物神到“容颜绝世”的女神的转变,拿我们现代人的眼光来看固然是由丑到美的转化,但在远古人们未必如此。兽形的西王母在神话的特定阶段——倘若具有保护性质——必然是美的。然而即便其兽形外貌的剥落(美女化)在一定程度上使其具有威慑力的一面减少,我们仍不能武断地说西王母的神格降低了。

美是被人们在社会实践和现实事物中所发现和认知的。在人类产生以前,山川湖海,日月星辰虽然早已存在,却无所谓美丑。人类诞生之初,异己的自然对原始人来说,更多的是神秘和恐怖,这时人同大自然也不可能构成审美关系。随着生产力的进步,人类从畏惧自然,逐渐开始适应自然、征服自然,并在长期的社会实践和劳动创造中,人们开始发现和认识了自然界的“美”的事物,产生了美的观念。当“美”独立于实用产生之后,就被奉献给神。远古的“尸女”要“媚”于人,“媚”的手段不仅有性,还应该

有外表的美好。我们从宋玉《神女赋》、《高唐赋》中对巫山神女的描写可以看出巫山神女具有神圣、淫欲、美丽三个特性。在古代巴比伦和西亚地区,神庙圣妓也总要貌美的少女充当。究其原因,主要是因为“这位女神始终是一个未婚的和色情的对象,有无数的情人……能够激起所有男性的激情和本能”<sup>[28]391</sup>。既然如此,那么侍奉这位女神的圣妓们也应具有这样的特点。

可见,“美”不仅是一种愉悦人的品质,也是愉悦神的品质。人们总是以自己的认识去猜度神。既然“美”具备好的属性,受到推崇的女神也该拥有这种属性,所以神也是美的。因此,“美”是神圣的。我们今天说的“天仙”本也就是“美”的意思。所以,美女化不一定是鉴赏化、愉悦化、玩弄化,也有神圣不可亵渎的意思。只有当不再信仰其为神的时候,即只有当女神降格为女人的时候,她的被亵渎才会成为可能。我们从《封神演义》中高绉仅仅题了一首爱慕女娲的诗词就惨遭灭国的神话传说中可以看出美丽的女神是容不得丝毫亵渎的<sup>⑨</sup>。

另外,在人民大众那里,把“善”的神基本上塑造为“美”的,善就是美。所以,当他们极力推崇对他们有好处的女神时,就把她们塑造得比较美,反之则塑造得比较丑。比如,像嫦娥、洛神、巫山神女等就被塑造得很美,而女魃等就被塑造得极丑。所以,从一个女神的被美化的程度,也可以看出她被推崇的程度。西王母被美化的历程,正是她升格的历程。

上面讲到的是“美”具有“保护性”的一面,除此之外,“美”也具有“破坏性”的一面。但是这种“破坏性”的一面主要是针对凡间女性的美,而不是针对女神的美而言的。女神可以是美的,越美越高尚,越美越是受到推崇的体现,因为随着人们生活水平的提高,人们的审美能力也得以提高。女神世界,是观念世界,可以寄托人们所有敢想的东西,但在现实生活中就不一样。这从高禖女神野合而子,房中女神一度兴盛,巫山神女自荐枕席,女歧不夫而九子,大禹淫荡,纯狐妻三男,山鬼思情人而人间却要男女恪守伦理道德可见一斑。这种“破坏性”的一面的产生也是源于对“美”的神圣性认识。基于这种神圣性,“美”就具有了一种很大的破坏性力量,甚至可以毁灭一个国家。这或许正是三代妖姬神话故事兴起的缘由。妹嬉、妲己、褒姒本是现实中的女性,随着父权社会对“女性干政”的极端排斥,舆论又将

“美”的破坏性力量施诸其身,于是亡国就是她们的“妖术”使然。“妖姬亡国”的神话故事产生得比较晚近,被父权社会政治力量利用较多。

可见,西王母美女化,神格并没有降低,反而是升高。西王母形象的发展变化源于人们审美观念的进步。理想中的人物与美应该是高度统一的。西王母既然是人们心目中的全能神,在形象上自然也应该是集各种美于一身的。

#### 降格论者观点之五:西王母世俗化神格降低

我在《女娲降格辨》一文中已经对这个问题有过比较详细的探讨。其实,几乎所有古代神祇在后来都会更多保留于民间,不单单是女神。受到推崇的神灵势必会影响人们生活的诸多方面。有人提出这已经走向了一种趣味化,“神圣性”已经降低以至于消失。诚然,神话逐渐融合在文学、艺术等诸多领域,成为区别于远古信仰的一种精神食粮。但是,由于宇宙的神秘性对于渺小个人的无限永恒性,众多有神论者、宗教信仰徒的存在,使得神话不可能完全趣味化、故事化,以至于完全丧失神圣性。新的神话还在不断产生,神话的本质没有变——对于未知的渴求和解释。受到官方和民间一致推崇的西王母,我们自然不能回避部分神话已经鉴赏化、趣味化、神圣性降低甚至消失,但是,更多的神话则仍然表现的是人们对于这位女神的真切信仰和崇拜。

西王母神格众多,明确提出的大概有这些:创世神<sup>①</sup>,始祖神(或先妣<sup>[5][116]</sup>、“大母神”、生育神),女仙,女巫(或巫医、祭师),古帝王,月神(丁山、丁谦、凌纯生、杜而未、何新等均持这种看法),寿神(或掌长生不老的吉神),凶神(或刑神、死神),雨神,喜神等等。不仅如此,在民间西王母还得以全能化。在

人民群众那里,西王母成为了消灾驱邪去病的庇佑神,这从汉代铜镜文饰中可见一斑。在这些地方,西王母各种神格无不具备:吉神、福神、财神、送子神、平安神等。人们把她推到极高的位置,不少神灵遂成了她的属神,包括女娲、伏羲<sup>①</sup>、羲和<sup>②</sup>等。由于她是掌不死之药的吉神,很多表示吉祥、长寿的事物也被囊括进她的神话体系,比如,昆仑山、不死树、不死草、月、白兔、蟾蜍、三足乌、九尾狐、鹿等。西王母的神格像滚雪球一样,越滚越大。同时,神话作为一种大众的产物具有强烈的功利性。我们从众多的西王母神话中看到的无不是人类自古迄今一直追求的那种生命永恒、子孙繁息、富贵千秋的人生主题。

以上我们从降格论者所持五个论据入手,对西王母神格之升降再作了一番探讨。我们的结论是:西王母在中国神话史上基本上是一位升格女神,而不是降格论者所谓的降格女神。从《山海经》中“司天之厉及五残”的西王母到了汉代,由于汉武帝的推崇以及道教的宣导,地位达到极盛。唐宋前后,许多外来神泊来中国,西王母信仰稍有冷淡。明清时期,西王母信仰又有所兴盛。目前国内遗留的大多数西王母庙宇即是这一时期的残存。今天,西王母信仰主要存在于海外华人中间,在台湾据说有百万之众。在国内,据笔者了解,甘肃泾川民间对西王母至今保存着特别的崇拜心理,有许多关于西王母的当地传说与重要遗存。不仅如此,西王母神话逐渐囊括进蟠桃会、后羿、七仙女、七夕节、乞巧节、昆仑山、瑶池等神话要素以及前面提及的大量仙境动植物和自然物,形成了一个庞大的“文化群落”。

#### 注释:

①《庄子》卷三释文引《山海经》,文渊阁四库本,台湾:商务印书馆,1983年。

②参见袁珂:《从狭义的神话到广义的神话》一文(《社会科学战线》1982年第4期、《民间文学论坛》1983年第2期)。后又载入《中国神话传说词典·序》(上海辞书出版社1985年6月版),个别词句有改动。又见袁珂:《再论广义神话》,《民间文学论坛》,1984年第3期。

③东王公在文献中的最早出现是在汉东方朔《神异经·东荒经》中,但玄珠说此书:“模仿《山海经》……是后起的人文(笔者按:魏晋南北朝人)作品,在民间传说上没有根据,所以就不能和西王母一般有了许多的增饰。”(参见茅盾:《神话研究》,天津:百花文艺出版社,1981年,第157页。)东王公在汉代画像中出现也是至少在东汉中期以后。中国历史博物馆信立祥认为东王公大概产生于东汉章帝、和帝之间(公元76-105年)(参信立祥《论汉代的目上祠堂及其画像》,收入南阳汉代画像石学术讨论办公室编的《汉代画像石研究》,北京:文物出版社,1987年,第198页)。

④这种玉皇配王母似是而非的对偶关系虽然不见于古籍资料遗存,但在民间却形成了俗定观念。

⑤(德)诺伊曼著,李以红译:《大母神:原型分析》,北京:东方出版社,1988年。又见本人学位论文《女神降格辨》第一章第二

节《将原始“大母神”作为基点的观点》。

- ⑥四川汉画中的西王母大都乘坐在一“龙虎坐”上。参见高文编著《四川汉代画像石》(巴蜀书社,1987年版)及《四川汉代画像砖》(上海人民美术出版社,1987年版)两书。
- ⑦嫦娥变蟾蜍一事参见《艺术类聚》卷一引张衡《灵宪》。
- ⑧朱芳圃《西王母考》和萧兵《神话昆仑及其原型》及《昆仑神水考》中都以大量的资料论证了昆仑山上既有天堂也有地狱。
- ⑨(明)许仲琳编《封神演义》(上),北京:人民文学出版社,1973年,第一回,第5页。此诗为:“凤鸾宝帐景非常,尽是泥金巧样妆。曲曲远山飞翠色,翩翩舞袖映霞裳。梨花带雨争娇艳,芍药笼烟骋媚妆。但得妖娆能举动,取回长乐侍君王。”
- ⑩四川省羌族的神话传说讲,远古时期,王母娘娘(羌语“红满西”)跟天爷(羌语“阿补曲格”)商量造天地,王母娘娘打开黑鸡蛋放出一个大鳖,用它的四条腿撑住了天。接着,王母娘娘又用羊角花枝造了好多的人。(四川省阿坝藏族羌族自治州文化局:《羌族故事集》,1989年铅印本。)这位王母娘娘与女娲几乎一模一样,是一位地地道道的创世神。
- ⑪微山西城小祠堂画像中,西王母左右侍者分别为一男一女。专家考证为伏羲、女娲。在陇东的民间传说中,也有西王母炼丹,一万八千年后炼出伏羲和女娲的神话。
- ⑫郑州画像砖中就有羲和手捧具有不死神性的三足乌立于西王母身旁的形象。参《郑州画像砖》图143,河南美术出版社,1988年。

### 参考文献:

- [1]茅盾.神话研究[M].天津:百花文艺出版社,1981.
- [2]龚维英.女神的失落[M].河南:河南大学出版社,1993.
- [3]袁珂.山海经校注[M].上海:上海古籍出版社,1980.
- [4](汉)焦延寿.易林[M].文渊阁四库本,台北:商务印书馆,1986.
- [5]闻一多全集[M].北京:三联书店,1982.
- [6]萧兵.中亚羌种女王西王母[J].淮阴师范学院学报,1998,(1).
- [7](秦)吕不韦.吕氏春秋[M].(汉)高诱注.文渊阁四库本,台北:商务印书馆,1986.
- [8]王晓丽.寻找原初的女神[J].青海民族学院学报,2002,(1).
- [9]杨利惠.女娲的神话与信仰[M].北京:中国社会科学出版社,1997.
- [10]李淞.论汉代艺术中的西王母形象[M].湖南:湖南教育出版社,2000.
- [11]Jean M. James. An Iconographic Study of Xiwangmu During the Dynasty[J]. *Atibus Asiae* Vol. LV. 1/2(1995).
- [12]刘道广.略论汉宋铜镜纹饰中的西王母故事[J].东南大学学报,2000,(1).
- [13]Wu Hong. *The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art* [M]. Stanford University Press, Stanford, California, 1989.
- [14](宋)李昉等.太平御览[Z].文渊阁四库本,台北:商务印书馆,1986.
- [15](汉)司马迁.史记[M].(宋)裴骃集解,(唐)司马贞索引,张守节正义.北京:中华书局,1982.
- [16]姜亮夫.羲媧合德说[A].古史学论文集.上海:上海古籍出版社,1996.
- [17]南京博物院、山东省文物管理处编.沂南古画像石墓发掘报告[M].北京:文化部文物管理局,1956.
- [18](汉)东方朔.神异经[G]//笔记小说大观.(晋)张华注.台北:新兴书局,1983.
- [19](汉)郑玄.礼记正义[M].(唐)孔颖达疏.北京:中华书局,1957.
- [20](汉)赵晔撰.吴越春秋[G]//丛书集成初编.上海:商务印书馆,1937.
- [21]袁珂.神话选译百题[M].上海:上海古籍出版社,1980.
- [22](蜀)杜光庭.仙传拾遗[M].(清)陈梦雷编,蒋廷锡校订.古今图书集成.
- [23](德)诺伊曼.大母神:原型分析[M].李以红译.北京:东方出版社,1988.
- [24](晋)郭璞注.山海经[M].文渊阁四库本,台北:商务印书馆,1986.
- [25]王苏琦.鲁南苏北地区汉画像石西王母图像系统释名[J].东方博物,2006,(1).
- [26](汉)班固撰,(唐)颜师古注.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [27](汉)东方朔.汉武帝内传[G]//文渊阁四库本,台北:商务印书馆,1986.
- [28]叶舒宪.高唐神女与维纳斯[M].北京:中国社会科学出版社,1997.

[责任编辑:李大明]