

## 西王母的神格原型、神話空間與聖物象徵

胡志毅<sup>1</sup>

**摘要：**作為中國的女神的西王母，從表面看，她的神格原型就是“人面虎身”。西王母是太陰神、月神、地母神，也是主刑殺的秋神、凶神，這些都是對西王母神格的定位，但是西王母的神格形象並非一成不變，西王母在後來從“恐怖神”漸漸地發展成為善良神，不過，大母神形象不僅奠定了西王母的“原始民族的始祖女神”，而且也確立了西王母“統領天地宇宙及諸神靈者”的至高地位。對於神話來說，神祇的神格具有空間方位，西母最早就是西這一方位的定格。西王母的神話空間是在昆侖山等聖地之中，西王母的神話亦是在昆侖山的空間展開，在這裡，昆侖山又具有大地母親的意義。作為“大母神”的西王母，除了擁有青鳥等動物的聖物象徵，還有諸如蟠桃等植物以及十分重要的：不死藥的聖物象徵。西王母的神格原型、神話空間與聖物象徵是西王母作為神話人物的“三位一體”，它們共同使西王母成為中國神話譜系中極為重要的內容。

**關鍵詞：**西王母；神格原型；神話空間；聖物象徵

西王母是中國的女神，從神話傳說上看，她是以虎豹為圖騰的西方戎族的“部族首領”，具有其神格原型，即西王母屬於昆侖山的“女性大神”或者說“大母神”原型，她居住在昆侖山、西方的玉山或者說海上的仙島，是

---

<sup>1</sup>胡志毅，男，博士，浙江大學傳媒與國際文化學院教授，博士生導師，研究領域：戲劇美學、影視美學、傳播藝術。

一種神話空間；西王母作為神仙世界的女性首領，還具有其動物、植物以及人造物的聖物象徵。

本文從空間方位來探討西王母的神格原型和聖物象徵，闡釋西王母作為“大母神”的神話空間及其衍生與變形。

### 一、西王母的神格原型

在中國神話中，神話人物都有神格原型。作為中國的女神的西王母也具有神格原型，從表面看，她的神格原型就是“人面虎身”，和女媧的“人面蛇身”形成現成對比。

《山海經·西山經》曰：“西王母其狀如人，豹尾虎齒而善嘯，蓬發戴勝，是司天之厲及五殘”。<sup>1</sup>《山海經·大荒西經》曰：有神，人面虎身，有文有尾，皆白一一處之。其下有弱水之淵環之，其外有炎火之山，投物輒然。有人戴勝，有豹尾，穴處，名曰西王母。<sup>2</sup>

在這裡，西王母給人以一種半人半獸的“虎豹之神”的感覺，陸思賢認為，西王母“司天之厲及而殘殺之”，實指天氣由暖變冷，“是秋冬之際節氣變化的神話”，是“金神即金秋之神”；她是死而復活的“死神”；月亮的“死而復生”，“得救於嫦娥送去西王母的不死之藥”，因此西王母“實是月神”；西王母也是“死而復生”的“生育神”，<sup>3</sup>趙宗福又歸納出西王母是“使人生甚至長生不老的吉神”、“中國的月亮神”、“降雨救災的保護神”、“生育神”、“創世神”等，<sup>4</sup>那麼西王母究竟屬於什麼神格？她的神格原型是什麼呢？

<sup>1</sup>《山海經》，方輅譯注，第41頁，中華書局2009年版。

<sup>2</sup>《山海經》，方輅譯注，第255頁，中華書局2009年版。

<sup>3</sup>陸思賢：《神話考古》，第109頁，文物出版社1995年版。

<sup>4</sup>趙宗福：《西王母的神格功能》，王建太、張懷群主編：《甘肅涇川與西王母神話》，國際華文出版社2000年版。

東母和西母可以解釋為日月之神，西王母是太陰神、月神、地母神，也是主刑殺的秋神、凶神。這些都是對西王母神格的定位。

《爾雅·釋地》曰，西王母“謂之四荒，觚竹在北，北戶在南、王母在西、日下在東，皆四方昏荒之國”。這裡已經從東西空間，轉換為東、南、西、北之四方空間。

神話往往不僅僅是從方位上，而且還會從性別上來想像。最初西王母是沒有明確的性別的，“西王母明顯地突出女性的性別，現在可見的書籍中，仍以穆天子傳為最早。”<sup>1</sup>既然西王母是女性，那麼有了西王母，就會有東王母，即所謂的西母和東母，後東母改變性別，變成東王公。李淞指出，在《山海經》《史記》等早期文獻中裡，祇有西王母的記載而無東王公，在東漢中期以前的藝術作品中，我們看到西王母獨霸天下的畫面。在東漢中期以後，它才常和東王公一起出現。<sup>2</sup>

但是西王母的神格，似乎還有更高或者說更深的原型。李豐楙說道，西王母“……都在多面形象下存在不變的大母神原型，就是集女性與母性於一，展現其陰柔、厚載的女神本相”。<sup>3</sup>在這裡，李豐楙提出了“集女性與母性與一、展現其陰柔、厚載的女神本相”的“大母神原型”。

“大母神”原型的概念來自與西方。埃里希·諾依曼指出，作為原型女性的一種形態，大母神一詞乃是後來的抽象概念。它以高度發展了的思辨意識作為先決條件。而且，我們祇是在人類歷史中相對晚期才發現了叫做大母神（Magna Mother）的原型女性。<sup>4</sup>在西方，大母神有頭上盤繞着蛇形象的

<sup>1</sup> 施芳雅：《西王母故事的衍變》，程翔鵬主編：《主題學研究論文集》，第221頁，臺灣東大圖書公司印行1983年版。

<sup>2</sup> 李淞：《論漢代藝術中的西王母圖像》，第2頁，湖南教育出版社2000年版。

<sup>3</sup> 李豐楙：《王母、王公與昆侖、東華：《六朝上清經派的方位神話》，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，第169頁，中華書局2010年版。

<sup>4</sup> 埃里希·諾依曼：《大母神》，李以洪譯，第54頁，東方出版社1998年版。

恐怖母神戈耳工、善良母神的索菲亞、恐怖母神和善良母神的伊西斯。西王母是“司天之厲及五殘”，從某種意義上說，也是“恐怖神”。但是西王母的神格形象不是一成不變的，後來發生了衍生與變形。

西王母從“恐怖神”漸漸地發展成為善良神，用馬書田的話說，“西王母已不是專司刑法和瘟疫的兇神惡煞，而是一位賜壽降福的福神了”。<sup>1</sup>袁珂也說道，據《西次三經》所記，西王母乃是一個“司天之厲及五殘”、執掌瘟疫刑法的怪神，其形稟都比較接近原始……後來……受了仙話的影響的結果，所以本來是凶神的西王母，仙話化以後，遂一變而為能賜予人類福瑞貞祥的吉神了。<sup>2</sup>也就是說，西王母這個中國的大母神，從“凶神”變成了“吉神”。謝選駿在《中國神話和民族精神》一書中，將西王母和希臘的復仇女神相聯繫，有點似是而非。<sup>3</sup>不過，西王母更多地應該是中國的“大母神”。“大母神”和希臘復仇女神也有相似的一面，即恐怖的一面。

西王母和道教的關係非常密切。或者說是道教將“粗糙的神話性質轉變為精煉的神仙傳說”。<sup>4</sup>這和中國道教對於女性的崇拜意識有關。中國的道教和其他宗教不同，其他宗教一般都對女性有偏見或者歧視，而道教對於女性卻有崇拜意識。

龔鵬程指出：

“道教的情況不……複雜。其中也有主張男尊女卑的，如太平道。但整體說，它對女性的態度畢竟與佛教基督教伊斯蘭教不同，主要徵象顯示在兩個方面，一是至上神可以是女性，二是女性與男性一樣都能修得正果，女人不被視為罪惡或缺陷的存在物……如鬥姥、西王母之類。她們不是一

<sup>1</sup>馬書田：《中國道神》，第35頁，團結出版社2006年版。

<sup>2</sup>袁珂：《略論山海經的神話》，《神話論文集》，第39頁，上海古籍出版社1982年版。

<sup>3</sup>謝選駿：《中國神話和民族精神》，第106—107頁，山東文藝出版社1986年版。

<sup>4</sup>施芳雅：《西王母故事的衍變》，程翔鵬主編：《主題學研究論文集》，第222頁，臺灣東大圖書公司印行1983年版。

般原始民族拜的始祖女神，乃至統領天地宇宙及諸神靈者。”<sup>1</sup>

西王母類似於希臘神話中的半人半神的神祇，是“吏刑殺的死神，主司死亡”，葉舒憲認為，西王母和阿耳特彌斯相似。“月神兼兇殺之神是阿耳特彌斯與西王母的共同之處。”<sup>2</sup>施雅芳指出，法、英、德、日等國的學者，“或說是古波斯的襄西陀王，或說是阿拉伯之示波女王，或認為祇是某一地區人民的首領，甚至沒有性別的界定……這些推定不一，卻都表示了西王母乃是一中國本土外的西方女王。”<sup>3</sup>又有人認為，西王母和基督教中的聖母瑪麗亞是相同的，“在中國喜聞樂見的女神形象是西王母或者天母或完美的天使”，“那些早期耶穌會士驚訝地發現西王母與聖母瑪麗亞的驚人相似。他們看到，她通常被供奉在神壇後面的壁龕裏，而這祭壇是基督教聖母祭壇的位置。”<sup>4</sup>其實，西王母和基督教的聖母瑪麗亞也有區別，他不僅僅是聖母，而且集多種女神與一體的“大母神”。李豐楙就“確定西王母為墉城中女真得道者所隸的大母神形象”。<sup>5</sup>大母神形象不僅奠定了西王母的“原始民族的始祖女神”，而且也確立了西王母“統領天地宇宙及諸神靈者”的至高地位。

埃里希·諾依曼指出，在人類的神話和藝術作品中的各種大女神（the Great Goddess）形象裡，可以發現這種心理現象的象徵性表達，西王母和月亮女神嫦娥的關係。他說道，母權領域最受偏愛的精神象徵是月亮，因為它與夜空大母神相關聯。月亮作為夜的光明方面，是屬於她的：作為光，作為

<sup>1</sup>龔鵬程：《道教新論》，第32頁，北京大學出版社2009年版。

<sup>2</sup>葉舒憲：《中國神話哲學》，第85頁，中國社會科學出版社1992年版。

<sup>3</sup>施雅芳：《西王母故事的衍變》，程翔鵬主編：《主題學研究論文集》，第220頁，臺灣東大圖書公司印行1983年版。

<sup>4</sup>M. 艾瑟·哈婷：《月亮神話——女性的神話》，蒙子、龍天、芝之譯，第104頁，上海文藝出版社1992年版。

<sup>5</sup>李豐楙：《西王母五女神話的形成及其演變》，《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，第104頁，中華書局2010年版。

她的基本精神的表現，它是它的果實，她的升華。<sup>1</sup>西王母作為大母神，夜空是屬於她的，月神嫦娥，是“她的基本精神的表現”，是她的“果實，她的升華”。

在後世的傳說中，王母娘娘動情西王母還和玉帝婚配，生了眾多的女兒。西王母的女兒有兩種說法，一種是西王母有五女（李豐楙），一種說法是西王母有七仙女。七仙女，其中第七個女兒七仙女下凡，和董永成親的故事傳說在黃梅戲《天仙配》中得到了充分的體現。電視劇《歡天喜地七仙女》中，也將七仙女和董永的故事作為其核心情節。三聖母稱王母娘娘為舅媽，三聖母的故事更是改編出了《寶蓮燈》（又稱《劈山救母》）的各種戲曲劇種和各種改編的作品。

## 二、西王母的神話空間

對於神話來說，神祇的神格是有空間方位的，人類在空間方位上，最初祇有東和西。《禮記·祭義》曰：“祭日於東，祭月於西”，東母是女媧，西母是西王母。葉舒憲說道，在甲骨文中記載這一種奇特的祭祀儀式，即用牛、豕或犬寮祭“東母”和“西母”。迄今尚未發現有“南母”或“北母”的稱呼，這似乎暗示了這樣一種可能的情況：與尚未達到三以上的數字概念的認知水準相應，原始初民最早的空間方位觀念是由兩個方位——東方和西方——構成的，而這種二方位空間觀念的神話擬人化形式便是所謂“東母”和“西母”二神，對此二空間神的祭祀禮俗自遠古一直沿襲到甲骨文時代。<sup>2</sup>在這裡，東母和西母，最早就是一種東西方位的定格。

在神話中，往往有神居住的空間，這就是神話空間，西王母的神話空間，是在昆侖山等聖地之中。

<sup>1</sup> 埃里希·諾依曼：《大母神》，李以洪譯，第3、54頁，東方出版社1998年版。

<sup>2</sup> 葉舒憲：《中國神話哲學》，第205頁，中國社會科學出版社1992版。

《山海經·西山經》曰：“西三百五十里曰玉山，是西王母所居也。”<sup>1</sup>  
《山海經·大荒西經》曰：“有西王母之山、壑山、海山，有沃民之國，沃民是處。沃之野，鳳鳥之卵是食，甘露是飲，凡其所欲，其味盡存。”<sup>2</sup>《山海經·大荒西經》曰：“西海之南，流沙之濱，赤水之後，黑水之前，名曰昆侖之丘”。<sup>3</sup>在這裡，我們可以看出，西王母居住在玉山、謂之西王母之山，又名曰“昆侖之丘”，所以有《史記·周本紀》稱“周穆王使造父禦西巡狩見昆侖丘，見西王母”。在葉舒憲看來，周穆王見西王母，是為了獲得坎貝爾意義上的“神秘知識傳授”。<sup>4</sup>

那麼昆侖山究竟是一座什麼樣的神山？葉舒憲認為，昆侖山，是“宇宙山”，<sup>5</sup>在印度人看來，山是宇宙之柱和世界軸心的象徵。宇宙山，實際上就是世界的中心。何新就是據此考證，昆侖山其實就是泰山。他說，根據古書中所記的昆侖虛地理形勢與泰山地理水文的以上比較。我們得出“古昆侖山就是今日泰山”的結論。<sup>6</sup>因為，泰山才是中國的中心。

宇宙山，或者中心山，是通天的山，它具有兩個向度，既是天堂，也是地獄。埃里希·諾依曼指出，從遠古時代起，人類就已把一部分原型“內在世界”投射到“天堂”，而把另一部分投射到“地獄”。但無論如何。這些投射都與包含着內容的身體—容器的意象保持着特有的同源性。<sup>7</sup>何新在《諸神的起源》中說，“昆侖山是西王母所在之山”，“在中國神話中，西王母正是一位死神。凡此皆可證，古昆侖山在傳說中既是一座神山和通天之山，又是一座鬼山和死神之山。”<sup>8</sup>也就是說，西王母作為“大母神”一方面是

<sup>1</sup>《山海經》，方輅譯注，第41頁，中華書局2009年版。

<sup>2</sup>《山海經》，方輅譯注，第251頁，中華書局2009年版。

<sup>3</sup>《山海經》，方輅譯注，第255頁，中華書局2009年版。

<sup>4</sup>葉舒憲：《原型與跨文化闡釋》，第190頁，暨南大學出版社2002年版。

<sup>5</sup>葉舒憲：《原型與跨文化闡釋》，第123頁，暨南大學出版社2002年版。

<sup>6</sup>何新：《諸神的起源》，第117頁，中國民主法制出版社2008年版。

<sup>7</sup>埃里希·諾依曼：《大母神》，李以洪譯，第43頁，東方出版社1998年版。

<sup>8</sup>何新：《諸神的起源》，第126頁，中國民主法制出版社2008年版。

屬於天堂的，一方面又是屬於地獄的。

西王母的神話是在昆侖山的空間展開的。在這裡，昆侖山又具有大地母親的意義。西王母是“死而復生”的“死神”，人在死後回歸土地，昆侖山就是大地母親的象徵。葉舒憲將西作為西母的西王母和東母女媧視為從“原母”到“地母”發展而來的。<sup>1</sup>

在西王母神話的傳說中，昆侖山還是海上仙島。從山到海，這似乎是真正的“山海經”。昆侖山就在所謂的“十洲三島”之中。

《海內十洲記》所說的十洲包括：祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、長洲、元洲、流洲、鳳麟洲、聚窟洲。其曰：

聚窟洲在西海中申未之地，地方三千里，北接昆侖。

昆侖號曰昆峻，在西海之戌地，北海之亥地。

中國的古輿地圖四面是海，在這裡，東和西的方位，已經被東、南、西、北四岳或者四海所替代。西王母，依然居住在西方的昆侖山或西海的昆侖島。

“十洲三島”的三島包括：昆侖、方丈、蓬丘。昆侖是“十洲三島”中三島之一。李晟指出，“十洲三島”的“方位以中國為地理座標中心，所以十洲三島實際上是一個圍繞着中國的仙境體系”。<sup>2</sup>在《山海經》《水經注》中，昆侖山也曾被認為是海上的島嶼。

《山海經·海內南經》云：“海內昆侖之虛，在西北，帝之下都。昆侖之虛，方八百里，高萬仞。”<sup>3</sup>

《水經注》曰：“東海方丈，亦有昆侖之稱”。

從這個意義上說，何新認為昆侖山就是泰山就有一定的道理。李豐楙認

<sup>1</sup> 葉舒憲：《高唐神女與維納斯》，第 77 頁，中國社會科學出版社 1997 年版。

<sup>2</sup> 李晟：《仙境信仰研究》，第 135 頁，四川出版集團、巴蜀書社 2010 年版。

<sup>3</sup> 《山海經》，方輅譯注，第 211 頁，中華書局 2009 年版。



為，從《十洲記》的十洲三島，就有昆侖、鐘山在西，而也有許多是在東海，隨後道教神話將其視為地仙的棲集處，他認為，十洲神話的神聖地理中就將昆侖、鐘山列於“三島”之列，這類洲島正是神聖地理所形成的。<sup>1</sup>在這裡，昆侖山不僅是一種神話地理，也是神聖地理。

不管西王母居住在昆侖山還是昆侖島，都是生活在一個神仙世界中，這個神仙世界是道教賦予的，晉陶弘景撰寫的《真誥》卷五載：

“昆侖上有九府，是為九宮，太極為大宮也。諸仙人俱是九宮之官僚耳。至於真人，乃九宮之公卿、大夫。仙官有上下，各有次秩。仙有左右府，而有左右公、左右卿、左右大夫、左右禦史也。明大洞為仙卿，服金丹為大夫，服眾芝為禦史，若得太極隱芝服之，便為左右仙公及真人矣。”

埃里希·諾依曼說道，屬於此界的不祇是像地獄和夜那樣的地下黑暗，還有像深壑、深淵、峽谷、深處那樣的象徵，在無數神話和儀式中，它們扮演需要使之肥沃的大地子宮的角色。他繼續說道，洞穴，與兼具容器、峽谷和大地特徵的山巒相聯繫，也屬於下界黑暗領域。岩和石作為山和地，也具有同樣的意義。如前所述，受到崇拜的不僅僅是作為大母神的山，也是代表她和它的石頭。<sup>2</sup>也就是說，西王母崇拜，“不僅僅是作為大母神的山”，也是“代表她和它的石頭”。

司馬遷《史記·卷一百二十三·大宛列傳》中，太史公曰：《禹本紀》言：河出昆侖，昆侖其高二千五百餘里，日月所相避隱為光明也。其上有醴泉、瑤池。

瑤池，一說是昆侖山下的青海湖，又說是德令哈市裕禿湖，又說是孟達

<sup>1</sup> 李豐楙：《王母、王公與昆侖、東華：六朝上清經派的方位神話》《仙境與遊歷：神仙世界的想像》，第170頁，中華書局2010年版。

<sup>2</sup> 埃里希·諾依曼：《大母神》，李以洪譯，第43頁，東方出版社1998年版。

天池，或者是昆侖河源頭的黑海；一說是天山的天池，還有一說是在甘肅涇川的回山。<sup>1</sup> 如今西王母的信徒往往會在這些神聖的空間對西王母進行膜拜。

### 三、西王母的聖物象徵

在神話中，除了神格、空間之外，就是聖物。西方的神話傳說中，有尋找聖杯的傳說，在西王母的神話中，也有聖物象徵。《山海經·大荒西經》曰：“此山萬物盡有”。<sup>2</sup> 萬物包括了動物、植物以及人造物。葉舒憲說，萬物都是有靈性的，動物和植物都有其神聖的一面。因此，我們說西王母的“物”是“聖物”。

我們先看西王母的動物的聖物。

《山海經·大荒西經》曰：“百獸相群是處，有三青鳥，赤首黑目，一名大鷲，一名少鷲，一名曰青鳥。”<sup>3</sup> 《海內北經》曰：“西王母梯幾而戴勝，其南有三青鳥，為西王母取食。在昆侖虛北。”<sup>4</sup> 這就是說，西王母周圍有“百獸相群”，其中有“三青鳥”，後來青鳥“成為西王母和漢武帝間的使者”<sup>5</sup>。這是從《山海經》中而來，而且是屬於西王母的象徵物。

在作為“大母神”的西王母那裡，除了動物的聖物象徵之外，還有植物的聖物，並且具有象徵性。如蟠桃，埃里希·諾依曼說，“至善（The Summum Bonum）表現為長生草或長生果，酒或烈酒（Apua Vitac），鑽石或珍珠，花朵或果核。”<sup>6</sup> 在《山海經》和《海內十洲記》中記述。

<sup>1</sup> 葉春生：《瑤池不在天上，就在甘肅涇川》，樊曉敏編：《西王母之旅》涇川縣旅遊局 2006 年版。

<sup>2</sup> 《山海經》，方輅譯注，第 255 頁，中華書局 2009 年版。

<sup>3</sup> 《山海經》，方輅譯注，第 251 頁，中華書局 2009 年版。

<sup>4</sup> 《山海經》，方輅譯注，第 213 頁，中華書局 2009 年版。

<sup>5</sup> 施芳雅：《西王母故事的衍變》，程翔鵬主編：《主題學研究論文集》，第 231 頁，東大圖書公司印行 1983 年版。

<sup>6</sup> 埃里希·諾依曼：《大母神》，李以洪譯，第 54 頁，東方出版社 1998 年版，關於蟠桃和漢武的關係以及桃樹的作為仙物的驅邪作用可以參見施芳雅：《西王母故事的衍變》，程翔鵬主編：《主題學研究論文集》，第 232—233 頁，東大圖書公司印行 1983 年版。

《山海經·西山經》曰：爰有嘉果，其實如桃，其葉如棗，黃華而赤柎，食之不勞。

《海內十洲記》曰：東海有山名度索山，上有大桃樹，蟠曲三千里，曰蟠木。

而道教所編撰的西王母請漢武帝吃桃的故事非常為傳神，東漢班固撰寫的《漢武帝內傳》曰：

“王母以四枚與帝，自食三桃。桃之甘美，口有盈味。帝食輒錄核。母曰何謂？帝曰，欲種之耳。母曰：此桃三千歲一生實耳，中夏地薄，種之不生如何？帝乃止。”

我們在《西遊記》中可以讀到齊天大聖孫悟空偷吃王母娘娘的蟠桃園裏的蟠桃的故事，更為傳奇。另外還有西王母和瑤池、蟠桃會的戲曲故事，據譚正璧考證有《宴瑤池》《瑤池會》《蟠桃會》與《王母祝壽》，後來還有元代鐘嗣成的《宴瑤池王母蟠桃會》（已佚），明代朱友燉《群仙慶壽蟠桃會》《瑤池會八仙慶壽》中也表現得非常充分。這些戲“是以長生不老為彩頭、熱鬧喜慶為氣氛、祝壽儀禮為形式的祈福劇”。<sup>1</sup>

如元代白樸的《宴瑤池》：

玉龜山、阿母統群仙。  
幽閒志蕭然。  
有金城千里，瓊樓十二，紫翠霏煙。  
穆滿當時西狩，八駿戲芝田。  
駐蹕瑤池上，命賜華筵。  
天樂雲璈鼎沸，看飛瓊舞態，醉飲留連。  
漸月斜河漢，霞綺布晴天。  
望神州、東回玉輦，杏花風、數里響鳴鞭。

<sup>1</sup>倪彩霞：《道教儀式與戲劇表演形態研究》，第63頁。廣東高等教育出版社2005年版，桃樹“作為仙物有驅邪作用”。參見施芳雅：《西王母故事的衍變》，程翔鵬主編：《主題學研究論文集》，第232—233頁，東大圖書公司印行1983年版。

在這首詞中，描繪了“阿母”統“群仙”，“悠閒志蕭然”，在“金城千里，瓊樓十二，紫翠霏煙”的地方，“駐蹕瑤池上，命賜華筵”。

在民間傳說王母娘娘“宴瑤池”、在瑤池舉行“蟠桃會”，上八洞、中八洞、下八洞以及五湖四海的神仙們，在王母娘娘的邀請下，為“王母祝壽”、“群仙慶壽蟠桃會”“瑤池會八仙慶壽”。

西王母是“金秋之神”，也稱為金母，後世道家的編撰更是把西王母所居之所變得金碧輝煌。《上清外國放品青童內文》，前面一段抄的是《海內十洲記》：

一角有積金為天墉城，面方千里。城上安金台五所，玉樓十二所，其北戶山、承淵山，又有墉城，金台玉樓，相似（原為鮮）如一，流精之闕，光碧之堂，瓊華之室，紫翠丹房，錦雲燭日，朱霞九光，西王母之所治也。

後面加上了一段：

上生金銀之樹，瓊柯丹寶之林，垂蘇瑰以為枝，結玉精以為實。

在這裡，“金銀之樹”，“丹寶之林”，以及“蘇瑰”、“玉精”的“枝”、“實”等，都是聖物象徵。其實，這些都是生命之樹的象徵。

生命樹，最早可以在四川三星堆出土的生命樹感受到它是一種聖物象徵。據說，三星堆一共出土了八棵青銅的生命樹，其中最具有聖物象徵的是一號神樹。這個生命樹，是山海經中的扶桑神樹。《山海經·海外東經》曰：“下有湯谷，湯谷上有扶桑，十日所浴，在黑齒北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。”<sup>1</sup>在四川三星堆出土的生命樹，發展到後來就成了民俗信仰中的搖錢樹。富有趣味的是，搖錢樹和西王母也有關。如成都郊區出土的一座漢代陶制搖錢樹，“整體形狀是一座高聳入雲的山峰，頂上則是代表仙境的西王母。”<sup>2</sup>

西王母的聖物，最重要的還有不死藥。羿向西王母請不死藥，有人認為

<sup>1</sup>《山海經》，方輅譯注，第201頁，中華書局2009年版。

<sup>2</sup>李晟：《仙境信仰研究》，第97—98頁，四川出版集團巴蜀書社2010年版。

是漢代編造的，但是，聞一多認為，先秦確有其說。<sup>1</sup>袁珂認為，羿向西王母請不死藥，嫦娥竊之以奔月的神話是仙話滲入神話的一個例子。他說，《海內西經》所記的昆侖山，未有“非仁羿不能上岡之岩”語，也略微透露出一點羿向西王母求不死藥的痕跡。因為據他經所載，昆侖山有不死樹，而西王母雖居昆侖山西方的玉山（《西經三經》），有時也居昆侖山（《大荒西經》），羿上昆侖山岡岩，可能就是去向西王母請求不死藥。<sup>2</sup>

埃里希·諾依曼把長生藥，即不死藥看作是“自然的象徵”。<sup>3</sup>嫦娥偷吃了西王母給后羿的不死藥，飛向月亮，成為月亮女神。在這裡，通過西王母的不死藥和嫦娥的關係，表現出“大母神”和月亮的關係。

西王母的聖物確實非常豐富，李淞指出，得益於最近半個世紀的考古發現，大量有西王母圖像實物呈現在我們面前，這些實物有畫像石（包括墓室的畫像石、石祠、石棺）畫像磚、銅鏡、銅搖錢樹（陶座）、壁畫、漆器及漆畫等。<sup>4</sup>

這些畫像石，畫出了西王母所具有象徵性的聖物。青鳥、蟠桃、生命樹，不死藥，這些聖物都是西王母的象徵，也成為後世西王母的信徒所膜拜的信物。

總之，從以上三個方面，我們可以看出，西王母的神格原型、神話空間與聖物象徵，這是西王母作為神話人物的“三位一體”，成為中國神話的譜系中的一個重要傳說。

<sup>1</sup>聞一多：《天問疏證》，第62—63頁，三聯書店1980年版。

<sup>2</sup>袁珂：《略論山海經的神話》，《神話論文集》，第39頁，上海古籍出版社1982年版，陸思賢認為，西王母的不死藥是蟾蜍，“蟾蜍俗稱癩蛤蟆，秋涼後入蟄冬眠，待第二年春天，出淤泥交配產卵孵化，先民們以為‘死而復生’的最形象的生育神。羿請不死藥於西王母，應即就是癩蛤蟆。（陸思賢：《神話考古》，第111頁，文物出版社1995年版）

<sup>3</sup>埃里希·諾依曼：《大母神》，李以洪譯，第54頁，東方出版社1998年版。

<sup>4</sup>李淞：《論漢代藝術中的西王母圖像》，第2頁，湖南教育出版社2000年版。

## 清末民初小說中的儒家士人書寫 ——以包天笑、李涵秋、朱瘦菊作品為例<sup>1</sup>

耿傳明<sup>2</sup>

**摘要：**1905年的廢除科舉意味着政教合一、知識與權力連結的傳統方式的終結，它直接催生出了不同於傳統士人的現代知識層的出現，而這種現代知識層的一大特徵就是其自立於體制外的獨立姿態，“與官不做，遇事生風”成為清末新黨疏離於傳統的流行姿態，儒家也由此開啟了其從在朝到在野的演變過程。廢除科舉這一激進的、現代性的“文化休克”療法給近現代中國帶來了深遠影響，它一方面加速了中國社會的現代性進程，另一方面又因為“廢科舉”留下的巨大空白產生新的問題和弊害；這突出表現為三大問題：一、對與科舉相聯的傳統文化的生死存廢問題；是為傳統招魂還是對之深埋、滅殺。二、人生終極關懷的寄託和安頓問題，近代人面臨在德本論、情本論和事功論之間的抉擇。三、道德的人與不道德的社會的衝突，文學中人性惡主題的凸顯，表現為外部“惡社會”與人的善良願望之間的對立。筆者認為包天笑主要關注的是第一個問題；李涵秋主要關注的是第二個問題，而朱瘦菊主要關注的是第三個問題，他們的創作集中體現了新舊轉型期知識者內心的困惑和焦慮、糾結與憧憬、眷戀與決絕。

**關鍵詞：**清末民初；儒家士人書寫；廢科舉；文學轉型；新舊之間

<sup>1</sup> 本文為國家社科基金專案：“近現代以來儒家士人形象嬗變與中國文學的現代性轉型研究”的階段性成果，項目號 21BZW033。

<sup>2</sup> 耿傳明，男，博士，南開大學文學院教授，博士生導師。該文寫作過程中得到了南開大學文學院碩士研究生賀思佳、張凌嵐、趙婷在資料整理方面的說明，一併致謝。