

# 论秦汉时期西王母信仰民俗的构建

## ——兼论异地文化认同

李秋香

秦汉时期，西王母是民间信仰的主要对象之一。西王母原本是不同于中原地区的异地神灵。秦汉社会各阶层却在不同时段、根据不同需要对该神祇进行不断加工与改造，以期为己所用。随着信仰圈的扩大，西王母成为大家共同的信仰对象，位列正式宗教在中原诞生或普及前对民众影响最大的一位民间信仰神灵。西王母被异于自身的文化所利用和接受。此为信仰民俗在长期的历史发展过程中所发挥的异地文化认同功能之具体案例。

**关键词：**秦汉 西王母信仰 异地文化 文化认同

**作者** 李秋香，1970年生，历史学博士，河南大学中国语言文学系讲师。

作为民间文化的重要组成部分，信仰民俗在长期的历史发展过程中，不仅形成了对本地域、本族群神灵的崇拜与敬仰，而且不断接受来自异地神灵的影响，并最终在改造、融合的基础上接纳了此类神灵，从而使其成为自身的崇拜对象。此即属于信仰民俗的异地文化认同问题。历史上的西王母信仰和佛教信仰等均属这种情况。

关于西王母信仰的起源地，历来有西来说和本土说两种，而本土说又可分为中国西部说和东部说。在本文中，笔者拟采用学术界大多数学者主张的西来说。因为在西王母信仰初兴之时，华夏族群所居住的地域范围尚未达到西域，西域对当时的民众来讲，还是比较陌生的地方。直到西汉张骞通西域，这种局面才有所改观。西汉中期以后，西王母曾成为遍布帝国广大疆域的民众的信仰对象，是道教出现之前最有影响的神灵，在某种程度上，西王母可被视为类宗教的神灵。类宗教神灵，是由一般的民间信仰崇拜对象向宗教崇拜对象过渡状态的神灵。本文试以秦汉西王母信仰为个案，以不同时段中原王朝各阶层人士对这位来自异域神灵的认识、加工和利用为线索，考察信仰民俗的构建问题，并进而探讨信仰民俗的异地文化认同功能。

### 一、西王母信仰传至内地之前的概况

先秦时期，关于西王母居于中原之外的西方蛮荒之地、具有不同于华夏衣冠之民的凶猛形象及其比较单一的神格，即已流传。这可从至迟成书于秦汉之际的《山海经》、成书下限不会晚于汉初的《尔雅》等典籍中得出结论。而根据民俗学和文化人类学等学科的相关理论，只有当某一神话得到广泛流传之后，才会被知识阶层搜录而著于文献。据此可推知，关于西王母的相关神话早在先秦时期即已流传于民众的口头之上。

关于西王母的确切文献记载出于《山海经》，如：

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>①</sup>

西王母梯几而戴胜（杖），其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北。<sup>②</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……有人，戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。<sup>③</sup>

又如《尔雅·释地》曰：“觚竹、北户、西王母、日下，谓之四荒。”<sup>④</sup>

以上材料说明，此时西王母的典型特征是：居住于西方荒蛮之地（玉山或昆仑虚北或昆仑之丘），由三青鸟负责提供食物之需，是一个头上戴胜、豹尾虎齿的人兽合体形象，具有司天之厉及五残的神性。由此可知，至晚在战国初期人们的观念中，西王母尚是居于远离中原的西北地区的一个族群或其首领或女性神灵的名称，其社会发展水平尚处于穴居阶段。“豹尾虎齿”等的人物形象说明此族群尚处于图腾制的氏族部落时期；旁有几案可凭则说明其身份的尊贵及所属文化已有了一定程度的发展，而三青鸟的陪伴和服侍则说明其有不同于常人的神性。

同属于战国的《竹书纪年》、《庄子·大宗师》亦有西王母的记载，如：

〔一八〕《纪年》：穆王十七年，西征昆仑丘，见西王母。其年来见，宾于昭宫。

《竹书》：穆王（五）十七年，西王母来见，宾于昭宫。<sup>⑤</sup>

夫道，有情有信，无为无形……神鬼神帝，生天生地……先天地生而不为久，长于上古而不为老……黄帝得之，以登云天……西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终。<sup>⑥</sup>

前两则材料说明周穆王曾西征至昆仑丘，也即西王母之邦所在地，见到了西王母。此后，西王母族与中原王朝长期交好，而该族的首领西王母也曾至周王室做客。第三则材料说明西王母得天下之道，无始无终，可谓与天地共存。与《山海经》相比，这三则材料并未提及西王母的外形及居住特点。不过，按语境分析，战国时魏国的史官和宋国的庄周均认为西王母与周穆王等中原族群之个体一样，是人的形象而非亦人亦兽的模样。

《列子·周穆王》载：

（周穆王）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，王和之，其辞哀焉。西观日之所入。一日行万里。<sup>⑦</sup>

关于《列子》的著述年代，学术界一般认为不晚于西汉末年。而根据民俗学的相关理论，神话传说只有在民众中广为流传后，才有可能被文人等知识阶层记录保存下来。那么根据以上材料，并结合《竹书纪年》的相关记述，可以判断，西王母与周穆王在瑶池对酒徒歌一事至晚在战国晚期已广为流传。

战国结束，大一统王朝确立。秦汉是以华夏族为主体并进一步融合周边部族从而逐渐形成汉族群的重要时期。在此时期，随着社会经济的发展、政治制度的变革、文化事业的进步及人们身份归属意识的进一步增强，华夏族群对于异于自身文化的西王母在认识上经历了一个由模糊到渐趋清晰的过程。此过程是人们有意识建构的结果。这种建构经常借助于信仰民俗的语言表述，通过相关的神话反映出来。该语言表述既体现为穿越时空的口耳相传，也出现在不同的文献记载和出土文物中。

① 袁珂校注《山海经校注》，上海：上海古籍出版社，1980年，第50页。

② 同上，第306页。

③ 同上，第407页。

④ （晋）郭璞注，（宋）邢昺疏：《尔雅注疏》，北京：北京大学出版社，1999年，第198—199页。

⑤ 方诗铭等：《古本竹书纪年辑证·周纪》，上海：上海古籍出版社，1981年，第47页。

⑥ （清）郭庆藩撰《庄子集释》，北京：中华书局，2006年，第246—247页。

⑦ 杨伯峻撰《列子集释》，北京：中华书局，1979年，第97—98页。

## 二、秦汉中央王朝对西王母信仰的建构过程

秦汉时期,西王母是西方的神灵或族群的神话依然流传,这在《史记·大宛列传》、<sup>①</sup>《后汉书·西域传》<sup>②</sup>等典籍中均有记载。如:

《太平御览·礼仪部·祭礼下》引《汉旧仪》云:

又祭西王母于石室,皆在所二千石、令、长奉祀。<sup>③</sup>

《列仙传·赤松子》曰:

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。<sup>④</sup>

第一则材料指明昆仑山上西王母石室这一遗迹的存在。由此可知,西汉时期西王母信仰的物化象征已具体体现为石室,而石室应是对西王母原穴居方式的一种历史记忆。祭祀之事要由所在地的郡守以及县级官员等具体负责此事。可知,一方面,西王母的祭祀规格之高非其他一般性神灵所能比拟;另一方面,中原王朝已把西王母视为本族群的神灵,因为“神不歆非类,民不祀非族”是自先秦就形成的传统。第二则材料把异域神灵西王母和中原仙话中的赤松子相联系,并通过仙人的行踪说明两者之间存在着较为密切的关系。虽然今人多认为《列仙传》实则为托名刘向的汉魏间文士所著,但根据民俗学的有关原理,信仰民俗具有极强的传承性,西王母石室必定早已存在,不然不会被文人学士采擷而来写入书中。何况,西王母穴居早在先秦时期即已流传,而石室应是“穴居”的具体化,故而,西王母信仰的物化象征——石室至晚应出现于西汉末期。

除西王母石室之外,先秦的西王母神话在秦汉时期亦不断得到传承与发展。西王母神话传至汉中央王朝之后,一些知识分子和地方实力派对西王母这位来自异域的神祇进行了加工和改造,使其成为华夏族群最为崇奉的神灵之一。西王母的形象在华夏—汉族群的心目中已明显褪去了兽性的一面,人性化逐渐变浓。与此相应,帝国疆域内的广大民众赋予了西王母多样的神性,即在刑神的基础上突出其赐华夏子民寿禄福祉、保佑旅途顺遂和家国平安、接引亡灵至仙界等的神格。

### (一) 西汉初期至汉武帝时期

刘邦建汉至汉武帝时期,西王母作为西部的神话形象或部族或首领的称谓,已被一些知识阶层所认识,如司马迁、司马相如、刘安等在各自的著作中都对西王母这一民间崇拜对象进行了不同程度的关注,对西王母这位异地神灵在认识的基础之上对其进行了不同程度的改造。

#### 1. 司马迁

司马迁一生阅历丰富。他曾到过许多地方,对各地的神话传说和风土人情及历史变迁等耳熟能详。在《史记·赵世家》中记载有造父随周穆王西行的传说:

(周)穆王使造父御,西巡狩,见西王母,乐之忘归。<sup>⑤</sup>

在《史记·大宛列传》中,司马迁曾根据在汉武帝时代出使西域的张骞所闻,在文中提到了远在西方的条支国中有西王母的情况:

① (汉)司马迁撰,(南朝·宋)裴骃集解,(唐)司马贞索隐,(唐)张守节正义《史记》,北京:中华书局,1959年,第3163—3164页。

② (南朝·宋)范晔撰,(唐)李贤等注《后汉书·西域传》,北京:中华书局,1965年,第2919—2920页。

③ (宋)李昉等撰《太平御览》(三),北京:中华书局,1960年,第2388页。

④ 王叔岷撰《列仙传校笺》,北京:中华书局,2007年,第1页。

⑤ 同①,第1779页。

大宛之迹，见自张骞。张骞，汉中人……骞身所至者大宛、大月氏、大夏、康居，而传闻其旁大国五六，具为天子言之……条枝在安息西数千里，临西海……安息长老传闻条枝有弱水、西王母，而未尝见。<sup>①</sup>

这表明汉帝国统治中心所在的广大中原地区，对真实的西王母之邦并不了解，只把它作为传言记载下来。但根据《史记》中司马相如《大人赋》的内容和《淮南子》等的相关记载，可推知西王母的神话传说至晚在汉代初期的社会上层，一定得到了广泛流传。不然，张骞在出使西域时不会打听这一神话传说中的西王母的真实存在问题，司马迁也不会把这一传言写入正史。

## 2. 刘安及其宾客

作为刘安及其宾客的集体著作，《淮南鸿烈解》中曾提到西王母掌管有不死药之事。正如包括对伏羲女娲在内的三皇五帝神话传说进行演绎的情况相类似，西王母这一神话也在这一集体著作中得到了记载和加工。《淮南子·览冥训》云：“譬若羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月，怅然有丧，无以续之。”<sup>②</sup>《淮南子·览冥训》又谈到“逮至夏桀之时，主暗晦而不明，道漫漫而不修……是故君臣乖而不亲，骨肉疏而不附……西老折胜，黄神啸吟”。<sup>③</sup>这说明在西汉前中期，有西王母持有不死之药的仙话、西王母（即西老）与黄帝共同监管人间太平与否和惩罚无道之君的神性的普遍流传。可见，西汉宗室成员刘安及其宾客把西王母这位来自异邦的神灵改造为华夏族群的神灵，而且将其与祖先神黄帝并列为宇宙主宰神。

## 3. 司马相如

根据《史记·司马相如列传》可知：司马相如作为蜀郡人，在其一生中，曾在景帝朝担任过“武骑常侍”，游梁时作为文人曾为孝王作赋；其“家贫”，曾与卓文君在临邛开酒舍卖酒，“与保庸杂作，涤器于市中”，在岳父不情愿的帮助下，归成都后才“买田宅，为富人”；在同乡人“狗监”杨得意的推荐下，因作《子虚赋》得到赏识而入侍汉武帝，后曾担任过中郎将之职，奉命“略定西夷”，但其“不慕官爵”，见武帝好仙道而著《大人赋》讽之。<sup>④</sup>在《大人赋》中，西王母的形象已成为矍然白首的模样，而不是豹尾虎齿的凶神。

司马相如一生经历丰富。在其家境转为富有之前，家徒四壁，为改善生活，曾在市中做酤酒生意，亲自洗涤酒器。在这样的生活中，他必定会对民间口耳相传的神话传说故事非常熟悉，而蜀地自先秦以来就有许多传之久远的远古神话。《山海经》中记载了许多传承自远古的神话传说，包括西王母的神话。据考证，《山海经》“殆周秦间人所述，而后来好异者又附益之。”<sup>⑤</sup>现代一些学者认为，此书的生产地应为长江上游一带。如蒙文通认为，《山海经》可能是春秋战国时代巴蜀地域所流传的代表巴蜀文化的古籍，《山海经》中的《大荒经》部分可能是巴国的作品，《海内经》部分可能是出于古蜀国的作品。至于《五藏山经》、《海外经》等部分可能是接受巴蜀文化以后的楚国作品。<sup>⑥</sup>《山海经》是否真的是巴蜀之人的作品并不重要，关键在于其所记载的神话早在先秦时期即已流行于巴蜀地域却是客观事实。那么，作为汉代蜀地一员的司马相如，想必对这些神话传说早有耳闻。后来，随着司马相如活动地域的扩大，他可能把他所闻知的

①（汉）司马迁撰，（南朝·宋）裴骃集解，（唐）司马贞索隐，（唐）张守节正义《史记》，北京：中华书局，1959年，第3157—3164页。

② 刘文典撰，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局，1989年，第217页。

③ 同上，第211页。

④ 同①，第2999—3060页。

⑤（清）纪昀总纂《山海经·提要》，上海：上海古籍出版社，1987年，第1042册，第1—2页，文渊阁四库全书本。

⑥ 蒙文通：《略论〈山海经〉的写作时代及其产生地域》，《中华文史论丛》（第一辑），北京：中华书局，1962年，第43—70页。

西王母传说及其所经地域流传的相关内容结合起来,再加上自己的想象,进而把这些内容反映到他所创作的《大人赋》中,这就形成了他心目中西王母的形象。

## (二) 西汉昭宣至新莽时期

汉武帝之后,西汉知识阶层如焦延寿、扬雄等人统治者等亦对西王母进行加工、改造。

### 1. 焦延寿

焦延寿所著的《焦氏易林》在很大程度上反映了中原民众的西王母信仰概况。如:

弱水之西,有西王母。生不知死,与天相保。<sup>①</sup>

金牙铁齿,西王母子。无有祸殃,候舍涉道,到来不久。<sup>②</sup>

稷为尧使,西见王母。拜请百福,赐我善子。<sup>③</sup>

稷为尧使,西见王母。拜请百福,赐我喜子,长乐富有。<sup>④</sup>

戴尧扶禹,松乔彭祖。西遇王母,道路夷易,无敢难者。<sup>⑤</sup>

二人为侣,俱归北海。入门上堂,拜谒王母。劳赐我酒,女功悦喜。<sup>⑥</sup>

西逢王母,慈我九子。相对欢喜。王孙万户,家蒙福祉。<sup>⑦</sup>

王母多福,天禄所伏。居之宠光,君子有福。<sup>⑧</sup>

王母多福,天禄所伏。君之宠光,君子有昌。<sup>⑨</sup>

三人为旅,俱归北海。入门上堂,拜谒王母,饮劳我酒。<sup>⑩</sup>

中田膏黍,以享王母。受福千亿,所求大得。<sup>⑪</sup>

以上材料说明,至晚在西汉昭宣时期,西王母在多数民众的心目中依然居住在中原王朝的西方——弱水之西。除此之外,在时人心中,西王母还居于北方,这可能与五行学说中的北方是死亡之地、黑暗之地有关。在神话中,西王母原是主刑杀之神、不死之神,与死亡有关,所以民众将西王母的居住地又安置在北方鬼丘或北海之地。而周族群的祖先神稷作为中原统治者的尧的使者,曾至西方拜请西王母赐福赐子,这是汉帝国疆域内的民众将西王母这位异域神灵视为本族群的保护神的明证。民众还将西王母想象为如同凡人一样有儿有女,如其有一个金牙铁齿的非凡的儿子。另外,西王母还可保佑旅途平安,赐民子嗣、百福、酒食、女功等。特别重要的是,西王母享受的供品还是在中土大地上生产的粮食和肉类。根据“神不歆非类,民不祀非族”的文化传统可以判断,用中原之物祭祀西王母表明帝国疆域内的民众已将这位异域神灵视为本族群信奉的大神。

关于《焦氏易林》,其《提要》载:“汉焦延寿撰。延寿字贛,梁人。昭帝时,由郡吏举小黄令,京房师之。故《汉书》附见于《房传》。”<sup>⑫</sup>《焦氏易林·校定〈易林〉原序》说:“延寿

① 尚秉和遗稿,张善文校理《焦氏易林注》,北京:中国大百科全书出版社,2005年,第104页。

② 同上,第163页。

③ 同上,第7页。

④ 同上,第650页。

⑤ 同上,第533页。

⑥ 同上,第396页。

⑦ 同上,第893页。

⑧ 同上,第406页。

⑨ 同上,第438页。

⑩ 同上,第8页。

⑪ 同上,第175页。

⑫ (清)纪昀总纂《焦氏易林·提要》,文渊阁四库全书本,第808册,第269—270页。

所著，虽卜筮之书，出于阴阳家流，然当西汉中叶，去三代未远，文辞雅淡，颇有可观览。”<sup>①</sup>当时巫风甚浓，占卜之风遍及整个社会。《焦氏易林》这本卜筮之书反映社会下层的烙印明显，是秦汉时期民众思想观念的反映。

焦延寿曾长期生活在社会下层，后成为一名学者、爱养吏民的官员，<sup>②</sup>其对西王母信仰的表述主要集中于其神格上，而这些神格亦是民众所赋予的，这可从洛阳等地出土的西汉中晚期的有关西王母仙界的汉画像得到证明。可以说，一生主要活动于中原一带的以焦延寿为代表的社会下层民众在原有信仰的基础上共同构建了西王母的护佑华夏子民多子、多福、多寿和平安等的神格。

## 2. 班固

西汉末，西王母信仰在王朝统治区域内达到高潮。根据汉代画像石中西王母信仰的相关资料可知其波及地区之广。史载，在西王母影响最盛的汉哀帝时期，自“关东”起，“经历郡国二十六，至京师”。这一时期西王母的影响遍及了帝国统治区域内最为重要的大部分地区。

《汉书·哀帝纪》曰：

（哀帝）四年春，大旱。关东民传行西王母筹，经历郡国，西入关至京师。民又会聚祠西王母，或夜持火上屋，击鼓号呼相惊恐。<sup>③</sup>

又如《汉书·五行志》云：

哀帝建平四年正月，民惊走，持槁（注：禾杆也）或楸（注：麻杆也）一枚，传相付与，曰行诏筹。道中相过逢多至千数，或被发徒跣，或夜折关，或逾墙入，或乘车骑奔驰，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，设张博具，歌舞祠西王母。又传书曰：“母告百姓，佩此书者不死。不信我言，视门枢下，当有白发。”至秋止。<sup>④</sup>

根据以上材料可知，民众信仰西王母的外在行为方式有“传行西王母筹”即“传行诏筹祠西王母”、“会聚祠西王母”、“夜持火上屋”、“设张博具”、“歌舞祠西王母”等，另有“传书相告”即传西王母书令人佩带以达到不死之目的。从中我们可以看到，西王母信仰中已经具备了后世宗教所具备的一些因素，如唯一的崇拜对象即西王母；伴随有一定的宗教仪式即“行诏筹”（筹，记数的工具，小竹码或木片）、“设张博具”（六博，古代一种下棋竞赛工具）、“歌舞”等内容；而“传书”（类似于基督教中的先知代上帝所发给信众的预言）中的“母告百姓，佩此书者不死。不信我言，视门枢下，当有白发”，则与后世宗教中的教理教义有某些相像之处。另外，“民惊走，持槁（禾杆）或楸（麻杆）一枚，传相付与，曰行诏筹。道中相过逢多至千数，或被发徒跣，或夜折关，或逾墙入，或乘车骑奔驰，以置驿传行”的情况，有点类似于后世宗教中广大信众为传教而甘愿为神灵献身的宗教精神。

关于此事，班固曾指出其与哀帝祖母傅太后参与政事有关。杜邺则具体指出：

《春秋》灾异，以指象为言语……西王母，妇人之称。博弈，男子之事……白发，衰年之象，体尊性弱，难理易乱。门，人之所由；枢，其要也。居人之所由，制持其要也。其明甚著。今外家丁、傅并侍帷幄，布于列位，有罪恶者不坐辜罚，亡功能者毕受官爵。皇甫、三桓，诗人所刺，《春秋》所讥，亡以甚此。指象昭昭，以觉圣朝，奈何不应！<sup>⑤</sup>

①（清）黄伯思校《焦氏易林·校定易林原序》，文渊阁四库全书本，第808册，第272页。

②（汉）班固撰，（唐）颜师古注《汉书·京房传》，北京：中华书局，1962年，第3160页。

③ 同上，第342页。

④ 同上，第1476页。

⑤ 同上，第1477页。

可知,身为地方大吏和著名学者的杜邺<sup>①</sup>认为,哀帝建平四年波及帝国大部疆域的祠祀西王母的运动是一场上天以灾异告诫统治者阴尊阳卑这一社会失序的现象是不合常规的,这场轰轰烈烈的西王母信仰活动是上天向汉王室发出的其统治不得人心行将衰亡的警告。杜邺的论断后得到了验证,也即丁、傅被(王莽)诛灭。针对被认为是灾异现象的这场运动,有的人则认为此是“王太后、莽之应”。<sup>②</sup>

《汉书·五行志》等多处提到西汉末年“祠西王母”之句。在祠西王母的活动中,“祠”应为神灵接受信徒朝拜的地方即祠堂,这是西王母信仰的外在物化形式之一。

可知,班固在史书中主要是记载了西汉西王母信仰的实况,而其书中的杜邺则指出汉末祠祀西王母的运动是灾异之象。

### 3. 王莽

新莽政权建立后,王莽将王太后的尊号由“太皇太后”改为“新室文母太皇太后”。史载王莽下诏云:

予伏念皇天命予为子,更命太皇太后为“新室文母太皇太后”,协于新故交代之际,信于汉氏。哀帝之代,世传行诏筹,为西王母共具之祥,当为历代母,昭然著明。予祇畏天命,敢不钦承!<sup>③</sup>

这则材料说明,王莽把汉末的西王母信仰活动视为是王太后这位汉王室的太皇太后将为新政权的太皇太后的征兆,即天命如此。可见,王莽为了达到篡夺刘汉江山的目的,把西王母与自己的姑母王太后相对应,以显示其政权是合法的、是上天赐予的。可推测,以王莽为代表的新室统治者也将西王母这位异域的神灵视为本土的至尊之神。

### (三) 东汉时期

东汉时期,一些知识阶层和地方官吏以及民众对西王母神话及信仰继续进行改造、利用。班固在其著中多次记录了西汉的西王母信仰,而王充、张衡、高诱、赵晔等则对这一信仰进行了记载和阐释。

#### 1. 王充

《论衡·无形篇》曰:

图仙人之形,体生毛,臂变为翼……千岁不死。此虚图也。世有虚语,亦有虚图……禹、益见西王母,不言有毛羽……毛羽未可以效不死,仙人之有翼,安足以验长寿乎?<sup>④</sup>

《论衡·恢国篇》载:

至汉,四夷朝贡。孝平元始元年……后至四年,金城塞外,羌良桥种良愿等,献其鱼盐之地,愿内属汉,遂得西王母石室,因为西海郡。<sup>⑤</sup>

第一则材料说明在东汉作为无神论者身份出现的王充,在行文中透露了世上之人大多相信西王母神仙世界的实有。第二则材料说明,以“西王母石室”为代表的信仰物化建筑物主要出现在西北地区,这已为东汉时人所熟知。

#### 2. 张衡

出生于南阳西鄂、精通阴阳历算的张衡曾著《灵宪》、《思玄赋》<sup>⑥</sup>等。《灵宪》保存有羿请

① (汉)班固撰,(唐)颜师古注《汉书·谷永杜邺传》,北京:中华书局,1962年,第3473—3479页。

② (汉)班固撰,(唐)颜师古注《汉书·五行志》,北京:中华书局,1962年,第1477页。

③ (汉)班固撰,(唐)颜师古注《汉书·元后传》,北京:中华书局,1983年,第4033页。

④ 黄晖撰《论衡校释》,北京:中华书局,1990年,第66—67页。

⑤ 同上,第832页。

⑥ (南朝·宋)范晔撰,(唐)李贤等注《后汉书·张衡列传》,北京:中华书局,1965年,第1897—1930页。

无死之药于西王母，嫦娥窃以奔月且化身为蟾蜍的神话，如“羿请无死之药于西王母，姮娥窃之奔月”。<sup>①</sup>《思玄赋》曾提到仙界领袖即西王母的不死神性，如“聘王母于银台兮，羞玉芝以疗饥；戴胜愁其既欢兮，又消余之行迟”。<sup>②</sup>

可见，在张衡眼里，西王母的形象是居于仙界的神灵且和世人一样有欢喜之貌和责人之态，其不再是居于高高神坛之上的冰冷雕塑，而是可与人进行感情交流的可亲的仙人。

据史载，张衡的祖父堪曾为巴郡太守，而巴郡一带自先秦以来便有西王母神话的流传。在以口耳相传为主要传承方式的传统社会，张衡对于西王母神话的了解不能不受到其祖父辈、父辈的影响。另外，南阳、京师洛阳及附近地区在汉代亦有西王母神话的流传，这可以从这些地域出土的汉画像等实物及文献中得到反映。而张衡本人在年少时便“善属文，游于三辅，因入京师，观太学，遂通《五经》，贯六艺”，成人后“尤致思于天文、阴阳、历算”，在汉安帝、汉顺帝初曾担任太史令之职多年。张衡的《思玄赋》等包含有西王母在内的数量众多的古神话。以上情况说明他对广泛流传于中原、西南地区的西王母神话应颇为熟知。而张衡对西王母神话的保存和加工再次表明，此来源于西部族群的神话在华夏—汉族群的文化圈中广为流传，并被他们视作自身的主要信仰对象之一。

### 3. 高诱

东汉的高诱和许慎都曾对西王母神话及信仰进行解读，这在他们对《淮南鸿烈解》所做注中有鲜明体现。据清代学人考证，《淮南鸿烈解》原有高诱注和许慎注两种，“后慎注散佚……今故订正题诱名焉。诱，涿郡人，卢植之弟子。建安中辟司空掾，历官东郡濮阳令，迁河东监，并见于自序云。”<sup>③</sup>高诱在其注中说：“姮娥，羿妻。羿请不死之药于西王母，未及服之，姮娥盗食之，得仙，奔入月中，为月精。奔月或作盆肉药，盆肉以为死畜之药，可复生也。”<sup>④</sup>“西王母折其头上所戴胜，为时无法度。黄帝之神伤道之衰，故啸吟而长叹也。”<sup>⑤</sup>高诱作为东汉著名“通儒”马融弟子河北涿郡卢植的门徒，也是涿郡人。涿郡，据《后汉书·郡国志五》，“涿郡，高帝置。洛阳东北千八百里”。<sup>⑥</sup>

由此可以推断，东汉末年，关于羿请不死之药于西王母的神话及西王母原为刑神的传说在中原一带依然流传。羿原为东夷神话中的英雄神，随着先秦时期不同族群的融合，后成为华夏族群神话传说中的一员。而西王母原为来自西方的神灵。羿请不死之药于西王母的神话反映了两种不同文化传统的整合，而华夏族群对这一西方的神灵进行改造，使之成为不同族群共享的文化资源。“西老折胜，黄神啸吟”的传说则把西王母这位来自异地的神灵与黄帝这位华夏本土的文化先祖结合在了一起，这从另一方面表明，两个不同的文化传统中各自的宇宙主宰神之间发生了一定的关联。而华夏族群把西王母折断其头上所带之胜（注：妇女头饰）归结为是对夏桀黑暗统治的愤怒，这说明本族群中的部分成员，至少是知识阶层和一些地方诸侯王，已经视西王母为自身文化系统的重要成员了。

### 4. 赵晔

赵晔著《吴越春秋》。《吴越春秋·勾践阴谋外传》载越王乃行第一术即“尊天事鬼神以求

①（明）张溥辑《汉魏六朝百三家集·张衡集·灵宪》，卷十四，第1412册，上海：上海古籍出版社1987年版，第346页，文渊阁四库全书本。

②（南朝·宋）范晔撰，[唐]李贤等注《后汉书·张衡列传》，北京：中华书局1965年，第1930页。

③（清）纪昀总纂《淮南鸿烈解·提要》，上海：上海古籍出版社，1987年，第848册，第505—506页，文渊阁四库全书本。

④ 刘文典撰，冯逸、乔华点校《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局，1989年，第217页。

⑤ 同上，第211页。

⑥（南朝·宋）范晔撰，[唐]李贤等注《后汉书·郡国志五》，北京：中华书局，1965年，第3526页。



福”；“立东郊以祭阳，名曰东皇公；立西郊以祭阴，名曰西王母”。<sup>①</sup> 据《后汉书·赵晔传》载：“赵晔，字长君，会稽山阴人也。少尝为县吏，奉檄迎督邮。晔耻于厮役，遂弃车马去，到犍为资中，诣杜抚受韩诗，究其术。积二十年，绝问不还，家为发丧制服。抚卒，乃归……卒于家。晔著《吴越春秋》、《诗细历神渊》。蔡邕至会稽，读《诗细》而叹息，以为长于《论衡》。”<sup>②</sup>

可知，赵晔作为会稽人，先是对于江南地区流传已久的西王母神话相当熟悉，而他后来到犍为资中求学二十年。根据《后汉书·志·郡国志五》，犍为郡后注曰：“武帝置，洛阳西三千二百七十里。”<sup>③</sup> 犍为郡与巴郡、蜀郡等均属西南地区的益州。<sup>④</sup> 犍为郡紧邻巴蜀之地，而当时西王母信仰在西南地区已非常盛行，故赵晔对流传于此地区的西王母信仰应该耳熟能详。赵晔在《吴越春秋》中所谈到的越王“立西郊以祭阴，名曰西王母”之事，当是其对东汉时期盛行的西王母信仰寻找历史传统。因为，西王母在东汉人的记忆中主要是来源于西方的神灵，而江南地区则是这一信仰广泛传播后所波及到的地域，也即是该文化传播的结果。赵晔对这一信仰与当时多数知识阶层一样是持认可态度的，只不过他又为江南地区存在的西王母信仰寻找到了历史依据。无论这个历史依据存在有多大的可靠性，这并不妨碍赵晔本人已认可了这位来自西方的崇拜偶像这一历史事实。赵晔在其著作中，又把起源于春秋战国时期中原一带的阴阳学说推广至战国末期的东南地区，东皇公与西王母共同构成了江南地区信仰的宇宙间的阴阳二神。

#### 5. 中下层官吏和民众

与知识阶层和地方官吏对西王母神话及信仰的构建相比，汉镜铭则从另一方面反映了民众的西王母崇拜思想。如：

东汉元兴元年（公元105年）的环状乳神人神兽镜铭文曰：“……广汉造作尚方明竟（镜）……世传光明长乐未央，富且昌，宜侯王，师命长生如石，位至三公，寿如东王父西王母，仙人子立至公侯。”<sup>⑤</sup> 东汉永康元年（公元167年）兽首镜铭文（一）曰：“……买者长宜子孙，买者延寿万年，上有东王父西王母，生如山石大吉。”<sup>⑥</sup> 东汉建宁元年（公元168年）兽首镜铭文云：“……上有东王父、西王母，生如山石，长宜子孙。八千万里，富且昌，乐未央，宜侯王，师命长，买者太吉羊（祥）。宜古市。君宜高官，位至三公，长乐未央。”<sup>⑦</sup>

可以看出，东汉民众把西王母想象为保佑华夏子孙平安、富贵、长寿、得官及自身的家族兴旺和天下五谷丰登等的神灵，这是一个农业民族特别是下层民众在艰辛的生产生活环境中最基本的渴望与追求。

综上，在秦汉时期的不同时段，生活于帝国疆域内的各阶层民众对西王母这位在先秦时期还不广民众所认识的异域神灵进行了加工改造，使其逐渐褪去原始的兽性色彩进而演变为与众生的日常生活密切相关的一位尊神。特别是知识阶层按照华夏—汉族群的文化审美标准将西王母塑造为自身所需的神灵形象如人性化、关注世间、赐福世人等。而中下层民众及地方官吏则将西王母塑造为赐子、赐福、赐女功等技能、保佑世人长寿和负责将死者灵魂引往仙界的神格。

① 周春生撰《吴越春秋辑校汇考》，上海：上海古籍出版社，1997年，第143页。

② （南朝·宋）范晔撰，（唐）李贤等注：《后汉书》，北京：中华书局，1965年，第2575页。

③ 同上，第3509页。

④ 同上，第3505页。

⑤ 刘永明编着《汉唐纪年镜图录》，南京：江苏古籍出版社1999年版，第9页。

⑥ 同上，第19页。

⑦ 同上，第23页。

### 三、异地文化认同分析

民间信仰的对象是多样的,既有对萌发于本地的神灵的崇信,又有对来自异地神灵的敬奉。民间信仰的实用性、功利性决定了民众对待异地神灵的态度是在改造的基础上为我所用,最终成为己方心目中的神灵崇拜偶像,而民众对此类神灵的认可与接受在客观上有利于大范围的文化认同。西王母信仰正是如此。

根据先秦传世文献的记载和后世学者的缜密考证,西王母信仰的起源地应为先秦时期的西北方,后来随着族群中一些成员的迁徙和不同族群间的交流,西王母信仰圈不断扩大,而与其相关的神话传说等也不断得到传承和加工,进而形成了影响深远的民间信仰事象。秦汉时期的西王母信仰传承自先秦时期,但民众又根据新的历史条件对其进行了一定改造,使其更符合此时各个阶层的实际需要,这就导致了西王母信仰内涵的变迁。这种变迁体现出此时期西王母信仰的两个显著特点,即信众的多地域性和信仰阶层的广泛性。

总之,秦汉时期的西王母神话在传承自先秦的基础上,又在知识阶层和地方诸侯王的手中发生了变化,使其融合进了一些新的文化因子,如羿神话和东王公传说与西王母的粘连、黄帝神话与西王母也发生了一定对应联系等。而神话传说的口耳相传性,亦使西王母神话在广大民众的口头不断发生变异。这种情况虽然因各种原因未被正史记载下来,但我们还是可从一些民俗事象和后世文献中看出端倪。汉代民众对西王母神话传说的加工及对其多种功能神性如接引死者灵魂升仙、佑护死者后世子孙平安富贵、增进家族繁衍、保护农业丰收、使国泰民安、救世人于水火等的期待,我们尚可以从汉画像和汉镜铭文中的相关内容及汉哀帝时期那场轰轰烈烈的“传行西王母筹”的运动中,读出民众心中的渴望。西王母的神性在秦汉时期多个社会阶层的心目中得到了不同程度的认可,而相关的祠祀活动虽文献记载有限,但西汉末年以歌舞祀、传行诏筹、传西王母言等遍及汉帝国二十六个郡国的活动,足以使我们想象其信仰仪式曾经的非常庄严隆重和热烈。在对西王母神话传说的描述中,在对其神性的多种期待下,在对其进行庄重祭拜的活动中,广大民众把这位来自西部的、至高无上的尊神改造为适宜本地域和所属华夏族群所接受的崇拜偶像,从而构建了所属地域人们的相互文化认同。

(责任编辑:于光)