

2009

論西王母形象之轉變

Yu Chau CHONG

Long Wing CHAN

Follow this and additional works at: http://commons.ln.edu.hk/chin_proj_4

Recommended Citation

莊裕周、陳朗榮 (2009)。論西王母形象之轉變。輯於《神話與文學論文選輯 2008-2009》(頁103-121)。檢自：
http://commons.ln.edu.hk/chin_proj_4/4

論西王母形象之轉變

莊裕洲、陳朗榮

一、緒論

蠻野蒙昧的時代，原始人對於大自然所發生的各種現象，例如風吹雨打、打雷閃電等，都是一無所知，因此，感到十分驚奇與敬畏，認為是有一種超人的力量在支配着大自然的一舉一動，原始人叫它做「神」，他們這種富於想像力的解釋就產生出神話。

可是隨着時代的邁進，文明程度的提高，神話也隨之變形。以西王母神話為例，據《山海經》描寫，西王母本來是一個豹尾、虎齒、蓬髮、戴勝，而司天之厲及五殘的獰厲之神，有三青鳥為之取食。到《穆天子傳》，西王母與周穆王在瑤池中詩歌唱答，王母變成了一個氣象雍容的帝女了。《淮南子》裡，西王母變成了擁有長生不死的吉神；《漢武帝內傳》進一步成為了年三十許，容顏絕世的美人，以前的三青鳥也成了一群美麗的侍女，與漢武帝載歌載舞。

這種變化，正好用蕭兵在《神話學導論》的解釋：神話是「滿足著初民潛在的審美欲求。隨着文化的進步，它就情不自禁地由神聖的祭壇滑向快樂的歌場。不但語言本身能夠自我增殖，以語言為載體的『神話：幻想性口頭文學』更會自我擴張。²⁵⁶」另外，也可以運用王孝廉《中國的神話與傳說·神話與詩》對神話變化四大原因作出解釋。

現在試就西王母形象轉變的三個階段：神格化、人格化、仙話化加以作出分析與討論，從而也帶出神話與文學之間的關係。

二、神話的變化原因

在討論西王母形象的轉變之前，筆者想花一些筆墨討論神話為何會出現變化，好能使讀者容易理解西王母作為神話人物，在不同時空下出現變化的原因。神話出現變化的原因，就王孝廉《中國的神話與傳說·神話與詩》一文及筆者個人的見解，認為主要有四個：

²⁵⁶ 蕭兵：《神話學引論》，（台北：文津出版社，2001），頁 67。

1. 宗教觀念的改變

最初，先民對大自然的一切變化感到驚訝與好奇，對這些無法控制而且難以適應的自然力量感到敬畏；對人的生老病死缺乏理解，自然迫使他們產生一種幻想力，藉此解釋這些現象。原始人類這種富於想像力與超自然的想像，使他們產生出一種原始宗教觀—萬物有靈論²⁵⁷。魯迅在《中國小說史略》中說：「昔者初民，見天地萬物，變異不常，其諸現象，又出於人力所能以上，則自造眾說以解釋之，凡所解釋，今謂之神話。」神話就是這樣產生。

可是，社會的發展，人類生活水平提高，對大自然的了解多了，對於原始那種宗教觀產生了懷疑，新的宗教觀念也開始出現。在一些文學作品中，也不難找到人對過往信仰的上帝出現懷疑

「上帝板板，下民卒瘁，出話不然，為憂不遠。」《詩經·小雅·節南山》
「天命反側，何佑何罰。」《楚辭·天問》

王孝廉《中國的神話與傳說·神話與詩》中，就提到先民的觀念，應是由萬物有靈論(Animism)進而靈鬼論(Daimonism)，然後達到神人同性論(Anthropomorphism)的階段。在靈鬼論階段，威靈的形態和職能被確定，並且善惡二元的觀念開始萌芽。而到達神人同性論後，神話的主角開始有人態的傾向，而且開始了神界譜系。²⁵⁸

若果套入西王母形象轉變的三個階段而言，《山海經》中的西王母半人半獸之形就是處於靈鬼論的階段；而發展到魏晉六朝以後(道教盛行)的西王母形象—眾仙女之首就處於神人同性論上。

2. 社會環境的改變

最初，先民過着茹毛飲血的生活，生產能力低，與野獸共居。對於大自然的依靠高，大自然的一切變化與他們的生存有着息息相關的重要性，自然對大自然產生一種敬畏之心，不同的自然崇拜產生。

²⁵⁷ 萬物有靈論(Animism)是英國人類學家泰勒(E.B.Tylor)所提出。所謂萬物有靈論，就是指先民的一種共有的心理狀態，認為萬事萬物皆有靈魂。

²⁵⁸ 王孝廉：《中國的神話與傳說》，（台北：聯經出版社，1979），頁 2-5。

社會的進步，部族與部族的衝突與競爭出現，人民過着朝不保夕的生活，人民或有意或無意識地渴望有一神祇能幫助他們，藉此解決或補償其各種生活上的問題。以王孝廉定義神話所解釋：「神話是民族的夢，是古代人迷惑於有意識與無意識一夢與現實一之間的產物……神話是古代民眾以超自然性威靈的意志活動為底基而對於周圍自然界及人文界諸事象所做的觸釋或說明的故事。²⁵⁹」就西王母而言，最初她是「司天之厲及五殘」的凶神，但漸漸變成擁有長生不死之術，以及掌有不死藥、仙桃，成為賜福賜壽之形的西王母。這正好體驗了社會環境的轉變，神話主角的形象或神格在人民的有意識或無意識下被轉變，藉此滿足他們的慾望。

3. 共通意識的改變與個人意識的影響

在原始社會，以母系氏族為中心，女性神祇自然佔着主導地位。不過，隨着時代的改變，母系社會過渡到父系社會，女性神祇也逐漸被父系神祇取代。就西王母而言，由最初《山海經》中的絕對神²⁶⁰的神格，逐漸與東公王成為配偶神，成為女神；在《穆天子傳》、《漢武故事》、《漢武帝內傳》更被「降」為為男性服務的女神。

個人意識對神話的變化也佔着重要的位置。王氏指出「傳播神話的人為了聽眾的身份和性質的不同而經常獨斷地改變神話的內容，又或因為要誇示自己的家系或鄉土，而把神話的舞臺和主角加以改變，或加上新的人物等現象。²⁶¹」如莊子《莊子·大宗師》論道，為了彰顯其「道」的重要性，就引用了西王母等神話人物，他們都是因得了此「道」而成為神人。《穆天子傳》、《漢武故事》、《漢武帝內傳》等都是糅合了神話與帝王逸事。

4. 異族文化接觸

一個民族透過與另一個民族的接觸與交往，往往會吸引了他族的文化，並會出現改變，神話系統也不例外。就西王母而言，有神話研究者認為，西王母

²⁵⁹ 王孝廉：《中國的神話與傳說》，頁 1。

²⁶⁰ 《山海經》中西王母並沒有男女之分，但到了《穆天子傳》後，她女性的身份被確立。日本京都教授小南一郎之說：「西王母本是東西、日月、男女宇宙的二元備於一身，統合並支配它們的。原西王母由於兩性共具而表明了它的全能性質，但在時代環境的變化之中，原西王母的絕對的機能被限制了，由兩性共具而變為只有一方，即西方、月亮、女性等陰的要素由它來代表，與之相對照的代表東方、太陽等等的男性神東王公另外出現了。絕對神經過分裂而產生出代表各別機能的神，這是宗教史上可以普遍見到的現象。」

²⁶¹ 王孝廉：《中國的神話與傳說》，頁 5。

的原型來自西方的諸神，例如：法國Henriyule的《西王母》說西王母是波斯Jamchia王；德國A.Forke認為西王母是阿拉伯Saba女王；陳漢章《中國通史》引R.Hart《西學述略》說西王母是上古巴比倫女神Ishtar(易士塔)，各表述不一。²⁶²

以上種種都促使神話產生了變化。袁珂先生在《中國神話通論》一文中，提及中國不像西方那樣有完整的神話體系，主要原因是中國以儒家思想為中心，敬鬼神而遠之，神話之說被合理化。因此，若要找尋都有一定的難度，文本零散於各處，難以整理。就西王母而言，就有不同的解說：有地名或氏族圖騰說，月神說，西方女王說，外來說等等。西王母之原型確是一個迷，但其形象的轉變則大致可分為：神格化、人格化及仙話化三個階段。

三、 西王母的原型

對於西王母之最早出現的時期，眾說紛紜。陳夢家在《古文字中的商周祭祀》就認為西王母前身是出現在殷墟卜辭中所見的「西母」，它是享受「燎」祭的具有強烈自然神性格的神，也是與「東母」相對待的神。²⁶³殷墟卜辭關於「東母」的祭祀記載數見，如「𠬞於東母」「于東母」等；而關於「西母」的記載，饒宗頤教授在《神話傳說與比較文古史學：談古代神明的性別——東母西母說》提到「西母」的記錄有三條：

任申卜貞，𠬞于東母西母，若。（《後》上六，五）

貞于西母 帝（禘）。（《合》一四三四五）

乙酉貞，又歲于伊西 。（《粹》一九五）

根據王孝廉《西王母與周穆王》一文，「𠬞」是向神祈禱以求保佑的意思；「歲」是祭祀的方式，原義表示以刀斧割裂犧牲以獻神，後來和「祭」通用，指祭祀。卜辭顯示出先民已有祭祀祈求神明保佑的活動，按《禮記·祭儀篇》載：

²⁶² 王孝廉在《西王母與周穆王》一文中說：西方學者多喜歡把中國神話傳說、歷史地理移到西方去落實。

²⁶³ 陳夢家：《古文字中的商周祭祀》，《燕京學報》第19期（1936年）。見小南一郎著：《中國的神話傳說與古小說》，（北京：中華書局，2006），頁26-27。

日出于東，月生于西。陰陽長短，始終相巡……祭日于壇，祭月于坎，以別幽明，以制上下：祭日于東，祭月于西，以別外內，以端其位。

從「祭日于東，祭月于西」的祭祀日月神往上推塑，「東母」即太陽神；而「西母」即月神。神話中的西王母具有月神的性格，那麼卜辭所見的「西母」，就極有可能是文獻中最中的西王母。²⁶⁴

另外，饒宗頤教授分析古代神明的性別區分問題時，發現中華民族初祭祀神明為女性，並肯定了殷商先民以「母」稱呼女神。因此，「西母」極有可能是「西方女神」的意思。²⁶⁵

這些資料都為著「西母」就是「西王母」提出了不同的佐證。可是，卜辭中的「西母」與「西王母」之間欠缺了重要連繫的史料證實。他們的推論，只能有助於我們對西王母的形象加深認識，或可從另一角度去探索她。

四、《山海經》中的不同形象(神格化階段)

最早明確記載西王母出現的是《山海經》。《山海經》約從戰國初年到漢代初年楚和巴蜀地方的人所作，到西漢劉歆校書時才合編到一起²⁶⁶。《山海經》中，有三處直接論及西王母：

1. 《山海經·西山經》

又西三百五十里曰玉山，是西王母所居也。西王母，其狀如人，豹尾，虎齒，而善嘯，蓬髮戴勝。是司天之厲及五殘。

2. 《山海經·大荒西經》

西海之南，流沙之濱，赤水之後，黑水之前，有大山，名曰昆侖之丘。有神，人面虎身，有文有尾，皆白處之。其下有弱水之淵環之，其外有炎火之山，投物輒然。有人戴勝，虎齒有豹尾，穴處，名曰西王母，此山萬物盡有。

²⁶⁴ 王孝廉撰：〈西王母與周穆王〉引《禮記》〈祭儀篇〉，見李亦園，王秋桂主編：《中國神話與傳說學術研討會》，（臺北：漢學研究中心，1996），頁305。

²⁶⁵ 饒宗頤：〈神話傳說與比較文古史學：談古代神明的性別——東母西母說〉，見《饒宗頤二十世紀學術文集》卷一，頁286、289。

²⁶⁶ 《中國大百科全書·中國文學·II》，（北京、上海：中國大百科全書出版社，1986），頁691 袁珂撰《山海經》條目。

3. 《山海經·海內北經》

西王母，梯几而戴勝杖。其南有三青鳥，爲西王母取食，在昆侖虛北。

三段引文對於西王母的形象都有不同的描述，(1)中西王母是一名半人半獸掌管「司天之厲及五殘」的凶神；雖然(2)中，西王母仍保留着半人半獸的形象，但失去了凶神的性質；至於(3)，西王母更脫離了野獸的形象，坐在几上戴勝杖，而且多了三青鳥爲其取食，享着高上的地位。

日本京都大學小南一郎教授認爲，(1)屬於最古老的層次，可追溯至戰國初期的，(3)時代略晚，(2)或是下至漢代的產物。他依據(3)中的「杖」字是衍字爲由，加上這個字是古老的時代的事，是以西王母杖有特殊力量的觀念爲背景的產物，因此認爲(3)較(2)爲早。²⁶⁷

袁柯《山海經校注》說「有關西王母神話之記敘，見於此經(山海經)者凡三，最先爲西次三經(即西山經)……稍後爲此經(海內北經)，再後爲大荒西經。袁柯同樣認爲「杖」實爲衍字，所以把海內北經排在大荒西經之前。他引述了郝懿行所說：「如淳注漢書司馬相如大人賦引此經無杖字。」再加說「無杖字是也，御覽卷七一〇引此經(海內北經)亦無杖字，西次三經與大荒西經亦俱止作「戴勝」，杖字實衍。²⁶⁸」

	《西山經》	《海內北經》	《大荒西經》
時代	最早(戰國初)	略晚	最遲(漢代)
形象	其狀如人 豹尾 虎齒 善嘯 蓬髮戴勝	梯几 戴勝杖	有人戴勝 虎齒 有豹尾
住處	玉山	昆侖虛北	昆侖之丘(穴處)
神格/神職	司天之厲及五殘(凶神)	不詳	不詳
侍從	不詳	三青鳥爲其取食	不詳

²⁶⁷ 小南一郎著，孫昌武譯：〈西王母與七夕文化傳承〉，《中國的神話傳說與古小說》，頁 27-29。

²⁶⁸ 袁柯校注：《山海經校注》，（台北：里仁書局，1995），頁 306。

五、 人格化階段

在《山海經》中，大體上西王母作為「凶神」的形象出現，這是西王母第一階段的形象—神格化；隨着時代的邁進，先民開始進入文明時代，對於原始宗教產生了懷疑，由萬物有靈的思想，趨向了一種神人同性的觀念。

例如：戰國時期，莊子的《莊子·大宗師》(約公元前 369-公元前 286 年)提及：

「夫道有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。狶韦氏得之，以挈天地；伏羲氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息；堪壞得之，以襲昆侖；馮夷得之，以游大川；肩吾得之，以處大山；黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮庭；禹強得之，立乎北極；西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傳說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。」

黃帝、顓頊、西王母等都是因為得道而取得長生不死之術，成為神人。神話的主角開始人格化。在晉武帝咸寧五年(公元 279 年)汲郡出土的《穆天子傳》中，西王母被人格化了：

吉日甲子，天子賓于西王母。乃執白圭玄璧，以見西王母，好獻錦組百純，□組三百純，西王母再拜受之□。乙丑，天子觴西王母于瑤池之上，西王母為天子謠曰：「白雲在天，丘陵自出。道里悠遠，山川間之。將子無死，尙能復來。」天子答之曰：「予歸東土，和治諸夏。萬民平均，吾顧見汝。比及三年，將復而野。」西王母又為天子吟曰：「徂彼西土，爰居其所，虎豹為群，於鵠與處，嘉命不遷，我惟帝女，彼何世民，又將去子，吹笙鼓簧，中心翔翔，世民之子，惟天之望。」天子遂驅升于弇山，乃紀其迹于弇山之石，而樹之槐，眉曰「西王母之山」。

西王母成為「帝女」向穆天子行膜拜之禮，為天子謠與吟，吹笙鼓簧。雖然西王母被人格化，脫離了半人半獸之形，但還保存着原始的形象，與野獸共居。另外，其神能也被變，由「司天之厲及五殘」變成擁有「將子無死，尙能

復來」的長生不死之術。這裡看見先民由對死亡的恐懼，而發展到對長生的一種追求。

戰國時期，陰陽五行學說盛行，西王母與東王公組成了一對配偶神。西王母變成女性，屬陰，具有月神的神格。東王公是男性，屬陽，具有日神的神格。

《太平御覽》卷三百七十八引《神異經》曰：「東荒山中，有大石室，東王公居之，長一丈，頭髮皓白，身人形而虎尾，與一玉女更投壺。²⁶⁹」

《神異經·中荒經》曰：「崑崙之山有銅柱焉……上有大鳥，名曰希有，南向，張左翼覆東王公，右翼覆西王母，背上小處無羽毛一萬九千里，西王母歲登翼上，會東王公也，其柱銘曰：‘有鳥希有，碌赤煌煌，不鳴自食，左覆東王公，右覆西王母，王母既東，登之自通，陰陽相須，唯會益工’²⁷⁰」

《吳越春秋》「乃行第一術，立東郊以祭陽，名曰東皇公。立西郊以祭陰，名曰西王母。²⁷¹」

西王母的神格被削減，以日本京都教授小南一郎之說：「西王母本是東西、日月、男女宇宙的二元備於一身，統合並支配它們的。原西王母由於兩性共具而表明了它的全能性質，但在時代環境的變化之中，原西王母的絕對的機能被限制了，由兩性共具而變為只有一方，即西方、月亮、女性等陰的要素由它來代表，與之相對照的代表東方、太陽等等的男性神東王公另外出現了。絕對神經過分裂而產生出代表各別機能的神，這是宗教史上可以普遍見到的現象。」²⁷² 西王母在《山海經》時，是擁有絕對神的神格。袁珂進一步認為：「東王公就是穆王的演變²⁷³」。不論作為東王公的配偶神，或是《穆天子傳》中的西王母，其神格都是被削減，被人格化了，有人性的行為。

²⁶⁹ 《太平御覽》卷三百七十八下引《神異經》，文淵閣四庫本(第 86 冊)，(台灣：商務印書館，1983)，頁 414。

²⁷⁰ (漢)東方朔撰，(晉)張華注：《神異經》，載《筆記小說大觀》第十三編，(台北：新興書局，1983)，頁 37-38。

²⁷¹ (漢)趙曄撰：《吳越春秋》，《叢書集成初編》，(上海：商務印書館，1937)，頁 129。

²⁷² 小南一郎著，孫昌武譯：〈西王母與七夕文化傳承〉，《中國的神話傳說與古小說》，頁 125。

²⁷³ 袁珂：《神話選譯百題》，(上海：上海古籍出版社，1980)，頁 261-262。

六、 仙話化階段

漢代時間，道教興起，發展到魏晉六朝更大盛起來，神話被吸收，成爲傳「道」的工具。西王母也披上了道教的袍衣，進入了仙化的階段。西王母是崑崙山的主神，而崑崙山上有不死樹、不死之藥²⁷⁴，那麼西王母便掌有不死藥。《淮南子·覽冥訓》提到「羿請不死之藥於西王母，姮娥(嫦娥)竊以奔月。²⁷⁵」司馬相如《大人賦》亦有云：「吾乃今日睹西王母皤然白首。戴勝而穴處兮，亦幸有三足鳥爲之使；必長生若此而不死兮，雖濟萬世不足以喜。」漢鏡銘文亦有謂「上有仙人不知老，渴飲玉泉飢食棗。」²⁷⁶西王母與長生不死藥已經結合在一起。

長生不死藥更是道教方術的一種，也符合了道教追求「知上藥之延年，故服其藥以求仙，知龜鶴之遐壽，故效其導引以增年。²⁷⁷」使西王母被納入道教神仙譜系當中，成爲眾女仙的總管。《漢武故事》、《博物志》、《漢武帝內傳》中，看到西王母是傳「道」者。西漢時期，漢武帝好仙術，因此，出現了一系列以漢武帝向西王母求道，追求長生不死之藥的故事。

1. 《漢武故事》

東郊送一短人，長七寸，衣冠具足。上疑其山精，常令在案上行，召東方朔問。朔至，呼短人曰：『巨靈，汝何忽叛來，阿母還未？』短人不對，因指朔謂上曰：『王母種桃，三千年一作子，此兒不良，已三過偷之矣。遂失王母意，故被謫來此。』上大驚，始知朔非世中人。短人謂上曰：『王母使臣來，陛下求道之法：唯有清淨，不宜躁擾。復五年，與帝會。』言終不見。

²⁷⁴ 《山海經·海內西經》載：「開明北有視肉、珠樹、文玉樹、玕琪樹、不死樹。」「開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窺窺之尸，皆操不死之藥以距之。」開明獸便是守護崑崙山的神獸。

²⁷⁵ 楊堅點校：《淮南子》，(長沙：岳麓書社，1995)，頁 67。注：姮娥偷竊西王母不死之藥的典故：最早見於失傳的戰國初期卜筮書《歸藏》，見於《文選》注《歸藏》兩引文「昔嫦娥以不死之藥奔月」、「昔嫦娥以西王母不死藥服之，遂奔月爲月精」。而南朝梁時劉在注《後漢書·天文志》中有張衡《靈憲》的一段記載「羿請無死之藥於西王母，姮娥竊之以奔月。將往，枚筮之於有黃。有黃筮之，曰：『吉。翩翩歸妹，獨將西行，逢天晦芒，毋驚毋恐，後且大昌。』姮娥遂托身於月，是爲蟾蜍。」袁珂在《中國神話通論》中認爲這就是失傳《歸藏》中關於嫦娥奔月的舊文，亦即《淮南子》此段文字的來源。聞一多在《神話與詩》中，他從屈原《天問》中推斷出嫦娥竊藥的故事在戰國初已流行。

²⁷⁶ 司馬遷：《史記·司馬相如傳》。

²⁷⁷ 鄭志明：〈巫醫同源的生命觀〉《第六次儒佛會通論文集》，頁 175。

帝齋於尋真臺，設紫羅薦。

王母遣使謂帝曰：『七月七日，我當暫來。』帝至日，掃宮內，然九華燈。七月七日，上於承華殿齋，日正中，忽見有青鳥從西方來，集殿中。上問東方朔，朔對曰：『西王母暮必降尊像，上宜灑掃以待之。』上乃施帷帳，燒兜末香，香，兜渠國所獻也。香如大豆，塗宮門，聞數百里，關中嘗大疫，死者相係，燒此香，死者止。是夜漏七刻；空中無雲，隱如雷聲，竟天紫氣。有頃，王母至，乘紫車，玉女夾馭；戴七勝，履玄璣鳳文之舄，青氣如雲；有二青鳥如鳥，夾侍母旁。下車，上迎拜，延母坐，請不死之藥。母曰：「太上之藥，有中華紫蜜，雲山朱蜜，玉液金漿；其次藥有五雲之漿，風實雲子，玄霜絳雪，上握蘭園外之金精，下摘圓丘之紫柰；帝滯情不遣，愁心尚多，不死之藥，未可致也。」因出桃七枚，母自噉二枚，與帝五枚。帝留核箸前，王母問曰：「用此何為？」上曰：「此桃美，欲種之。」母笑曰：「此桃三千年一著子，非下土所植也。」留至五更，談語世事，而不肯言鬼神，肅然便去。東方朔於朱鳥牖中窺母。母曰：「此兒好作罪過，疏妄無賴，久被斥退，不得還天，然原心無惡，尋當得還，帝善遇之！」母既去，上惆悵良久。

後上殺道士妖妄者百餘人。西王母遣使謂上曰：「求仙信邪？欲見神人，而先殺戮，吾與帝絕矣。」又致三桃，曰：「食此可得極壽。」使至之日，東方朔死。上疑之，問使者。曰：「朔是木帝精，為歲星，下游人中，以觀天下，非陸下臣也。」²⁷⁸上厚葬之。

2. 晉張華著：《博物志·卷八》

漢武帝好仙道，祭祀名山大澤，以求神仙之道。時西王母遣使乘白鹿，告帝當來，乃供帳九華殿以待之。七月七日夜漏七刻，西王母乘紫雲車而至於殿西，南面東向，頭上太華髻，青氣郁郁如雲。有三青鳥如鳥大，立侍母旁。時設布微燈，帝東面西向，王母索七桃，大如彈丸，以五枚與帝，母食二枚。帝食桃，則以核著膝前。母曰：取此核將何為？帝曰：此桃甘美，欲種之。母笑曰：此桃三千年一生實。唯帝與母對坐，其從者皆不得進。時東方朔竊從殿南

²⁷⁸ 漢班固撰：《漢武故事》，見魯迅編：《魯迅輯錄古籍叢編·第一卷》，（北京：人民文學出版社，1999），頁 434-436。

廂朱鳥牖中窺母，母顧之謂帝曰：「此窺牖小兒，嘗三來盜吾此桃。」帝乃大怪之。由此世人謂東方朔神仙也。

3. 《漢武帝內傳》

到七月七日，乃修除宮掖，設座大殿，以紫羅薦地，燔百和之香，張雲錦之帳，然九光之燈，列玉門之棗，酌蒲葡之醴，宮監香果，爲天宮之饌。……半食頃，王母至也；縣投殿前，有似鳥集；或駕龍虎，或乘白麟，或乘白鶴，或乘軒車，或乘天馬。群仙數千，光耀庭宇……

王母惟扶二侍女上殿，侍女年可十六七，服青綾之桂，容眸流盼，神姿清發，真美人也！王母上殿東向坐，着黃金襜褕，文采鮮明，光儀淑穆，帶靈飛大綬，腰佩分景之劍，頭上太華髻，戴太真晨嬰之冠，履玄璫鳳文之舄，視之可年三十許，修短得中，天姿掩藹，容顏絕世，真靈人也！……

又命侍女更索桃果。須臾，以玉盤盛仙桃七顆，大如鴨卵，形圓青色，以呈王母。母以四顆與帝，三顆自食。桃味甘美，口有盈味。帝食輒收其核。王母問帝。帝曰：「欲種之。」母曰：「此桃三千年一生實，中夏地薄，種之不生。」？帝乃止於坐上。酒觴數遍，王母乃命諸侍女，王子登彈八琅之□，又命侍女董雙成吹雲和之笙，石公子擊昆庭之金，許飛瓊鼓震靈之簧，婉靈華拊五華之石，范成君擊湘陽之磬，段安香作九天之鈞，于是眾聲澈明，靈音駭空，又命法嬰歌玄靈之曲。

《漢武故事》中，作者借西王母之口去責斥漢武帝「帝滯情不遣，愁心尙多，不死之藥，未可致也。」作者也花費了不少筆墨去鋪寫西王母的出場「空中無雲，隱如雷聲，竟天紫氣。有頃，王母至，乘紫車，玉女夾馭；戴七勝，履玄璫鳳文之舄，青氣如雲；有二青鳥如鳥，夾侍母旁。」帝接見前要齋戒沐浴，接見時更要上前迎拜，請西王母上座，看見西王母地位多麼尊貴。《博物志》與《漢武故事》內容差不多，只是削減了故事鋪排，而道教色彩則較爲濃厚「頭上太華髻」；到了《漢武帝內傳》，西王母更被描寫成三十來歲的絕世美人，披上道教之服「腰佩分景之劍，頭戴太華髻，戴太真晨嬰之冠」，侍從也由三青鳥，演變成「年可十六、七」的九天玄女，道教色彩更爲濃厚。

	《山海經》	《穆天子傳》	《漢武故事》	《博物志》	《漢武帝內傳》
時代	戰國初至漢初	戰國時期	漢代至魏晉六朝		
不同階段	神格化	人格化	仙話化		
類型	神話	歷史與神話糅合	文學		
宗教	原始宗教	陰陽五行學說	道教		
形象	豹尾 虎齒 善嘯 蓬髮戴勝 (半人半獸之形)	善吟(為天子謠、為天子吟) 吹笙鼓簧 [已脫離了半人半獸之形，被人格化(行膜拜之禮)，但亦與野獸共居。]	乘紫車 戴七勝 履玄璵鳳文之舄 青氣如雲	乘紫車 頭上太華髻 青氣郁郁如雲	着黃金襜褕 文采鮮明 光儀淑穆 帶靈飛大綬 腰佩分景之劍 頭上太華髻 戴太真晨嬰之冠 履玄璵鳳文之舄 年三十許 修短得中，天姿掩藹，容顏絕世
	凶神	帝女	仙人		
性別	難以辨定	女性：「我為帝女」 [西王母的性別由此開始被定型。]	女性(帶責斥漢武帝之意味)	女性	女性(服務男性)
居處	崑崙山	瑤池 西土 虎豹為群於鵲與處	西方 天庭(西王母拜見武時：空中無雲，隱如雷聲，竟天紫氣)	天庭	天庭
侍從	三青鳥(《山海經·大荒西經》：有三青鳥，赤首黑目，一名曰大鷲，一名少鷲，一名日青鳥。)	沒有提及	有二青鳥如鳥，夾侍母旁。	有三青鳥如鳥大，立侍母旁。	二侍女： 年可十六七 服青綾之桂 容眸流盼，神姿清發。 董雙成 石公子 許飛瓊 婉靈華 范成君 段安香 法嬰
神職/神格	司天之厲及五殘	我為帝女：「將子無死，尙能復來。」[擁長生不死之術]	擁不死之藥、仙桃	有仙桃	有仙桃

七、 神話與文學的關係

唐代以後，西王母的形象經過道教仙話化後，走進了民間，成爲了民間信仰。她也進一步演變成民間的王母娘娘，成爲玉皇大帝之妻，織女的祖母，走進牛郎織女愛情故事當中。

《新編神怪小說牛郎織女》十二回：

玉皇大帝決定正月六日在兜率天開蟠桃大會，派近侍玉童到西王母處借玉盃。金童去西王母所住的斗牛宮，在宮中瑤池與玉皇孫女織女相會，向她挑逗。結果二人受罰，織女被命在天河之東織布，金童放到下界。後來，金童降生於洛陽縣牛家莊牛員外家，取名牛金郎。十三年過去了，玉皇命太白金星把金童喚回到天上。金童披上牛皮上天。途中，在天河西住宿一夜，金童與織女重逢。玉皇允許二人成親，七月七日成親。

二人結婚後，疏於職守。玉帝將金童置天河西，織女在天河東，不得相會。後得太白金星與太上老君的哀憐，設計使他們每年七月七日相會一次。

西王母得以在民間流傳，主要是西王母有着長生不死的形象，在道教的《太平經》中提到「樂莫樂兮長安市，使人壽若西王母；比若四時周反始，九十字策傳方士。²⁷⁹」西王母作爲長生不死的化身，這種形象正好滿足了人類欲生惡死的心理欲望。

另一方面，西王母及與西王母神話聯繫的人物或事物都被文學吸收，成爲詩人、小說家的素材。

1. 西王母原型

李白《上元夫人》

「上元誰夫人

偏得王母嬌

嵯峨三角髻

²⁷⁹ 孫厚嶺：〈西王母本來西目初探〉，《棗莊師範專科學校學報》，第 19 卷第 4 期（2002 年），頁 27。

餘發散垂腰
裘披青毛錦
身著赤霜袍
手提羸女兒
閑與鳳吹簫
眉語兩自笑
忽然隨風飄」

曹植：「驅風游四海，東過王母廬。」（《仙人篇》）

王維：「遙識齊侯鼎，新過王母廬。」（《贈東嶽焦煉師》）

李白、曹植、王維等詩人透過與西王母的聯想，表達出嚮往仙人的生活，「閑與鳳吹簫，眉語兩自笑，忽然隨風飄。」身輕如毛，可以隨風飄，遨遊四方，那種自由與超凡脫俗。

白居易《八駿圖》：

「穆王八駿天馬駒，
後人愛之寫為圖

……

瑤池西赴王母宴，
七廟經年不親薦。
璧臺南與盛姬游，
明堂不復朝諸侯。」

一方面，詩人借助西王母去表達對仙人生活的嚮往；另一方面，詩人也會借助西王母故事去反映君主的淫奢極侈，像白居易《八駿圖》就是借助《穆天子傳》，穆王遠赴崑崙山拜見西王母的故事，藉此諷刺君主追求不實際的仙境之遊，而忽略朝政與已擁有的美好事物。

2. 瑤池原型

李白：「請君贖獻穆天子，猶能弄影舞瑤池。」（《天馬歌》）

杜甫：「西望瑤池降王母，東來紫氣滿函關。」（《秋興·其五》）

李白借《穆天子傳》中西王母在瑤池中熱情款待穆天子的情況，表達出對

仙境的嚮往。另一方面，他借老馬自喻，老馬還能得到伯樂的賞識，自己卻未能遇到明主，寧願作為穆天子的馬，這樣還可以在瑤池仙境中過着美好的仙境生活。杜甫的《秋興·其五》是借助西王母與穆天子在瑤池的歡愉，以及西王母到訪漢武帝的美好景況，來比喻長安往昔的美好時光。

李商隱《瑤池》

「瑤池阿母綺窗開，黃竹歌聲動地哀。
八駿日行三萬里，穆王何事不重來。」

杜甫《同諸公登慈恩寺塔》

「惜哉瑤池飲，日晏昆侖邱。」

李商隱《瑤池》是借周穆王西游遇仙人西王母的神話，諷刺君主流求仙的虛妄。詩人虛構西王母盼望周穆王的重來，暗示出求仙的妄想與死亡必不可免。杜甫的《同諸公登慈恩寺塔》同樣借西王母神話，諷刺君主的耽於淫樂，故曰：「惜哉瑤池飲，日晏昆侖邱。」。

3. 三青鳥原型

《山海經》中，三青鳥²⁸⁰為西王母取食，《漢武故事》、《博物志》中是西王母的使者。而三青鳥在詩境當中常被作為男女之間的使者。

李白：「願因三青鳥，更報長相思。」（《相逢行》）

杜甫：「楊花雪落覆白蘋，青鳥飛去銜紅巾。」（《麗人行》）

李商隱：「蓬萊此去無多路，青鳥殷勤為探看。」（《無題》）

青鳥對西王母的聽命，神話中作為西王母的使者，為帝王帶來美好的訊息。因此，詩人借此寄託青鳥可為他們帶來美好的愛情或事情。

²⁸⁰ 《山海經·大荒西經》有記載三青鳥的形象：「有西(西有)王母之山，壑山、海山。……有三青鳥，赤首黑目，一名曰大鷲，一名少鷲，一名曰青鳥。」

陶淵明的《讀山海經·其五》「我欲因此鳥(三青鳥)，具向王母言：在世無所須，惟酒與長年。」顯示出三青鳥是人間與西王母，或人間與仙界的一種橋樑，向仙界傳達已志的通道。

4. 仙桃原型

孟浩然《清明日宴梅道士山房》

「林臥愁春盡，舉帷見物華。
忽逢青鳥使，邀入赤鬆家。
金灶初開火，仙桃正發花。
童顏若可駐，何惜醉流霞。」

這首詩，詩人借用西王母的使者青鳥，以及仙桃與赤松子²⁸¹與西王母相關的人和事，表示渴望長生不死，童顏常駐，與日月共存的欲望。

李賀：「王母桃花千遍紅，彭祖巫咸幾回死。」(《浩歌》)

這首詩，詩人借彭祖的長壽，顯示出西王母的長生不死的象徵，也暗示出詩人渴望超越生死，與天地共存的欲望。

八、 小結

詩人涉取了西王母神話中的主要元素，豐富了他們的詩詞的意境，表達出他們懷才不遇，渴求自由與超脫的仙境生活；也表達出對國家衰落，風光不再，渴望回到昔日美好的回憶當中，同樣也暗示出君主的奢侈淫亂的生活；也表達出對美好愛情及神仙生活的渴求。這些都是藉西王母神話中的一些元素，給予我們看見的象徵。因此，神話豐富了文學的元素與意境。

另一方面，文學也為神話帶來了一條出路，也給大眾去認識與接觸，以及流傳下世的機會。在文學當中，西王母的形象出現次數眾多。除了上述的詩詞外，還在其他文學作品出現。如：金元院本《王母祝壽》、《蟠桃會》、《瑤

²⁸¹ 《搜神記》描述赤松子是神農氏時的雨神，至崑崙山常入西王母石室。「赤松子者，神農時雨師也。服水玉散，以教神農。能入火不燒。至崑崙山，常入西王母石室中，隨風雨上下。炎帝少女追之，亦得仙，俱去。至高辛時，復為雨師，遊人間。今之雨師本是焉。」

池會》；鐘嗣成的元雜劇《宴瑤池王母蟠桃會》；明雜劇《偷桃獻壽》、《西王母祝壽瑤池會》、《眾群仙慶賞蟠桃會》；明傳奇《偷桃記》、《蟠桃記》；清雜劇《偷桃捉住東方朔》。元明清戲曲，都是集中在東方朔偷桃和西王母大擺蟠桃宴兩個故事上，明清時統稱為祝壽刻，藉此滿足人們長壽的心理欲望。²⁸²西王母大擺蟠桃宴的原型更被章回小說所吸收，例如：吳承恩的《西遊記》，李汝珍的《鏡花緣》。現節錄《西遊記》一節文章：

土地道：「有三千六百株：前面一千二百株，花微果小，三千年一熟，人吃了成仙了道，體健身輕。中間一千二百株，層花甘實，六千年一熟，人吃了霞舉飛升，長生不老。後面一千二百株，紫紋細核，九千年一熟，人吃了與天地齊壽。日月同庚。」

……

慌得那七仙女一齊跪下道：「大聖息怒。我等不是妖怪，乃王母娘娘差來的七衣仙女，摘取仙桃，大開寶閣，做蟠桃勝會。適至此間，先見了本園土地等神、尋大聖不見。我等恐遲了王母懿旨，是以等不得大聖，故先在此摘桃。萬望恕罪。」大聖聞言，回嗔作喜道：「仙娥請起。王母開閣設宴，請的是誰？」仙女道：「上會自有舊規，請的是西天佛老菩薩、聖僧羅漢，南方南極觀音，東方崇恩聖帝、十洲三島仙翁，北方北極玄靈，中央黃極黃角大仙，這個是五方五老。還有五斗星君，上八洞三清四帝，太乙天仙等眾，中八洞玉皇九壘，海岳神仙；下八洞幽冥教主，注世地仙。各宮各殿大小尊神，俱一齊赴蟠桃嘉會。」

當中，看出蟠桃的描寫：「三千年一熟，人吃了成仙了道，體健身輕。」、「六千年一熟，人吃了霞舉飛升，長生不老。」、「九千年一熟，人吃了與天地齊壽。日月同庚。」蟠桃是升仙、長壽的象徵。同樣，看出西王母蟠桃大會是何等壯觀，眾多仙人聚在一起。

西王母的原型藉文學的運用，使她走進民間，數千年來不致於佚失，還能一直保持着經久不衰的生命力。現代文學作品也可見到她的出現，例如：林語堂的《京華煙雲》：「木蘭有點兒惱，趕緊盤了個結，讓阿非和紅玉並肩而立，把他們倆送到姚太太跟前，一手拉一個，說：看！他們倆像王母娘娘駕前的兩個仙女吧！」衛斯理的《繼續探險》：「大滿也附和：「是啊，周穆王去

²⁸² 沈天永：〈西王母原型探〉，《延邊大學學報》(社會科學版)第二期(1997年)，頁131。

見西王母，也是駕著會飛的車子去的。」以及冰心的作品、沈從文的《大山裏的人生》、高行健的《靈山》等等，都有寫到西王母。因此，文學為西王母神話得以流傳作出貢獻。

九、 結論

西王母形象大體可分為三個轉變階段：神格化(《山海經》)、人格化(《穆天子傳》、仙話化(《漢武故事》、《漢武帝內傳》等)。西王母由最初的半人半獸，司天之厲及五殘的凶神形象，變成帝女，與周穆王於瑤池歡愉，再變成道教上的仙女之首，三十年許的絕色美人。這就像王孝廉《中國的神話與傳說·神話與詩》中所提到「先民的觀念，應是由萬物有靈論(Animism)進而靈鬼論(Daimonism)，然後達到神人同性論(Anthropomorphism)的階段。」的意見一樣。而且，西王母形象之轉變也有其他因素的影響而產生的，例如：母系社會轉到父系社會後，西王母由絕對神變成了女神。

另一方面，我們也看到西王母形象轉變的特點，就是西王母的形象逐漸變得美好，由虎齒豹尾、蓬髮戴勝的半人半獸變成三十年許的絕世美人，由凶神變成壽神，這剛巧滿足了人類厭死欲生的心理欲望，藉此補足生活上的不足。

再者，筆者也討論到神話與文學的關係。一方面，神話為文學帶來豐富的素材。就西王母而言，西王母神話中的不同象徵元素，為詩人帶來了豐富的想像元素與意境的運用，如：蟠桃，滿足詩人追求長生的渴求；青鳥，作為人間渴求仙界美好的象徵與橋樑。西王母與周穆王或漢武帝故事，成為詩人渲洩心中對君主的不滿，以及自己不得志的心境。另一方面，文學為神話得以流傳帶來不少貢獻。西王母神話在不同時代文人筆下成為了主角，加強了人民對其認識與接觸，而且也使她能流傳下世，不用在時代的洪流中佚忘。因此，神話與文學存在着這微妙的關係：文學使神話有所變形，但使其流傳萬世。

參考書目

1. (漢)趙曄撰：《吳越春秋》，《叢書集成初編》，上海：商務印書館，1937年。
2. 王孝廉：《中國的神話與傳說·神話與詩》，1979年。
3. 袁珂：《神話選譯百題》，上海：上海古籍出版社，1980年。
4. 何新：《中國遠古神話與歷史》，哈爾濱：黑龍江教育出版社，1988年。
5. 郭璞注：《山海經》，上海：上海古籍出版社，1989年。
6. 小南一郎著，孫昌武譯：〈西王母與七夕文化傳承〉，《中國的神話傳說與古小說》，中華書局，1993年。
7. 楊堅點校《淮南子》，長沙：岳麓書社，1995年。
8. 袁珂校注：《山海經校注》，台北：里仁書局，1995年。
9. 王孝廉撰，李亦園、王秋桂主編：《中國神話與傳說學術研討會》，臺北：漢學研究中心，1996。
10. 漢班固撰《漢武故事》，見魯迅編：《魯迅輯錄古籍叢編·第一卷》，北京：人民文學出版社，1999年。
11. 李淞：《論漢代藝術中的西王母形象》，2000年。
12. 李文實，《西陲古地與羌藏文化》，西寧：青海人民出版社，2001。
13. 饒宗頤：《饒宗頤二十世紀學術文集》卷一。
14. 鄭志明：《第六次儒佛會通論文集·巫醫同源的生命觀》。
15. 司馬遷：《史記·司馬相如傳》，北京：中華書局。
16. 《老子道德經》，北京：中華書局。
17. 莊子：《莊子》，北京：中華書局，2008年。
18. 《漢武帝內傳與西王母的形象意蘊》，嶺南大學中文系：神話與文學課程網上書籍，2002-2003。
19. 《西王母形象的轉變》嶺南大學中文系：神話與文學課程網上書籍，2000-2003。

參考期刊

1. 沈天永：〈西王母原型探〉，《延邊大學學報》(社會科學版)第二期，1997年。
2. 孫厚嶺：〈西王母本來面目初探〉，《棗莊師範專科學校學報》第19卷第4期(2002年)。