

· 宗教学理论与其他宗教研究 ·

# 中国古代神话中黄帝的形象和图腾演变\*

苟 波

**提 要:** 本文以宗教社会学理论为基本依据, 结合神话—原型批评的研究方法, 解读中国古代黄帝故事的神话学和宗教学内涵。我们认为, 通过研究与黄帝信仰相关的图腾在古代神话和仪式中的表现和演变, 可以较为清晰地解读出黄帝作为部落领袖和巫师在古代巫术—仪式中的活动情况, 以及黄帝从古代部落领袖、巫师演变为部落最高神以及古代神祇被纳入到早期神仙群体的完整过程。同时, 这样的研究也将为古代黄帝神话的诠释、整理和重构提供一种新的思路。

苟波, 四川大学道教与宗教文化研究所教授。

**主题词:** 黄帝 神话 图腾 仪式 神仙

## 一、黄帝形象的神话和图腾表达

### (一) 黄帝形象的神话表达

在被“神话—原型批评”视为重要基石的人类学巨著《金枝》中, 弗雷泽就明确指出, 在古代欧洲、美洲、亚洲、非洲各地的原始部落中, 都曾普遍存在过“国王”与“祭司”同一的社会现象:

在早期社会, 国王通常既是祭司又是巫师。确实, 他经常被人们想象为精通某种法术, 并以此获得权力。<sup>①</sup>

而中国古代“君王”与“巫师”合一的现象也早就被许多学者关注到了。李泽厚在其《说巫史传统》中就明确指出:

这种“巫君合一”与祖先一天神崇拜合一, 实际上是同一件事情。它经由漫长过程, 尽管王权日益压倒、取代神权, 但二者的一致和结合却始终未曾解体。这也就是说, 从远古时代的大巫师到尧、舜、禹、汤、文、武、周公, 所有这些著名的远古和上古政治大人物, 还包括伊尹、巫咸、伯益等人在内, 都是集政治统治权与精神统治权于一身的大巫。<sup>②</sup>

显然, 古希腊、罗马文化中盛行的“祭司”与“国王”同一的现象在中国也曾经以“巫君合一”的情形出现。而且, 在古代神话中常见的

“神”, 如尧、舜、禹、伊尹、巫咸等大都来源于此。

《说苑·君道》中有一段记载为我们描绘了身为国君和巫师的汤主持祭祀仪式的情形:

汤之时, 大旱七年, 殷史卜曰: “当以人祷。” 汤曰: “吾所请雨者民也, 若必以人祷, 吾请自当”。<sup>③</sup>

这个神话为我们形象演示了中国古代“巫君合一”的传统, 讲述了在需要和“神”交流时, 作为身兼巫师的君王亲自主持宗教仪式的故事。

黄帝作为部落首领的神话不胜枚举, 我们在此关注表现他巫师身份的古代神话。

黄帝者, 号曰轩辕。能劾百神, 朝而使之。弱而能言, 圣而预知, 知物之纪。自以为云师, 有龙形。<sup>④</sup>

在这段神话中, 黄帝作为巫师的特征和秉性通过“弱而能言, 圣而预知, 知物之纪”得到说明。众所周知, 巫师作为人一神沟通的中介, 被神赋予了特殊能力, 从而得以预知未发生之事、洞察细微的变化。同时, 巫师们作为“神”选定的代言者, 也常常具有特殊的秉性或者与常人不同的身体特征。《大戴礼记·五帝德》“黄帝四面”神话也是在突出黄帝作为巫师的特质。

这个神话中黄帝“自以为云师, 有龙形”的记载也是对于黄帝巫师身份的进一步确认。在古代宗教中, 巫师的主要职责就是通过仪式来与神

沟通,祈雨止旱、控制自然则是他们最为重要的职责。所以,云师、雨师、风神、龙师等是他们最为常见的称号。

## (二) 黄帝形象的图腾表达

“图腾”的概念被广泛运用,但是,学术界对于“图腾”的定义和解释却差异非常大。弗雷泽、泰勒、弗洛伊德、荣格、马林洛夫斯基、列维-斯特劳斯等学者都曾在各种著作中,从不同的研究角度阐释了对于“图腾”的不同理解。异中求同,所谓“图腾”,就是原始时期的个人或者集体将某种外物,特别是动物、植物或非生物或者其形象视为亲属、祖先或保护神,认为这些符号中隐藏有神秘的超自然力,决定着个人和集体的兴衰荣辱,并加以崇拜。

在《宗教生活的基本形式》中,法国宗教学家爱弥儿·涂尔干将图腾视为一种特定符号,既是氏族的象征,也是氏族中具体成员的身份来源和认定依据,同时也是部落祖先和神灵的来源。他认为,这些原始社会中的重要因素,都来自于一种共同的神秘力量,即图腾本原,也就是原始宗教背后特定的社会形式和道德力量。<sup>⑤</sup>

所以,神话被用来解释部落领袖、巫师个体与图腾动物或植物之间天然存在的密切、甚至是无法分割的关系。也就是说,神话中的“神”,即部落领袖和巫师,除了人格神的特征外,也拥有作为象征图腾的动物或者植物形象。涂尔干称:

每个个体都具有双重本性,在他之中并存着两个存在者:一个是人,一个是动物。为了使这种两重性在某种程度上是可以理解的,原始人发明了神话。<sup>⑥</sup>

以这个理论为参照去阅读中国古代神话,我们可以发现,以部落首领或者巫师身份出现的“神”,大都具有特定的动植物或者非生物属性,也就是说,具有明显的“图腾”特征。

古代神话中与中央天帝黄帝并列的西方天帝少昊就是一位以鸟为图腾的部落首领和巫师。这样的结论可以从以下神话中推测出来:

少昊的母亲娥皇与父亲白帝子曾经“刻玉为鸠”,<sup>⑦</sup>将鸟作为吉祥的符号雕刻下来。而少昊长大后建立“少昊之国”时,“以鸟纪念官”,这个神话被记录在《左传·昭公十七年》之中:

昔者黄帝氏以云纪,故为云师而云名;炎帝氏以火纪,故为火师而火名;共工氏以水纪,故为水师而水名;大皞氏以龙纪,故为龙师而龙名。我高祖少皞挚之立也,凤鸟

适至,故纪于鸟,为鸟师而鸟名。<sup>⑧</sup>

这个神话称少昊(皞)为“挚”,在古代,“挚”与“鸷”相通,指凶猛的鸟类。另外,他的儿子重,就是东方之帝太皞的助手句芒,也被描写为一位“鸟神人面”的神。<sup>⑨</sup>

可见,神话中西方天帝少昊应该是一个以鸟为图腾的部落领袖和巫师。

在上面关于“五天帝”的神话中,黄帝被描写为“以云纪,故为云师而云名”,似乎应该是以云为图腾。但是,由于在中国古代神话中涉及黄帝图腾的故事非常多,所以很难进行准确判断。

一种说法认为,黄帝或者黄帝部落的图腾是熊。其主要依据是《史记·五帝本纪》中“黄帝者,少典之子,姓公孙,名轩辕”,“又云,故黄帝为有熊”的记载。此说也受到文字学研究成果的支持。例如,金良年先生主编的《中国神秘文化百科知识》就认为,黄帝轩辕,姬姓,据金文“臣”字的字形推考,“臣”是熊的形象,所以黄帝部落应该是熊图腾部落。另外,《列子》中黄帝以熊、黑、豹、虎前驱,以雕、鹰、鸢为旗,与炎帝战于阪泉之野的神话,也表明黄帝当以熊为图腾。

另外一种说法是黄帝部族以龙(蛇)为图腾。闻一多在《伏羲考》中就认为,上古时期“姬”通“女”又通“巳”,而“巳”即是大蛇,这种大蛇又被人们称作龙,被黄帝部落奉为图腾。《淮南子》也称:“中央土也,其帝黄帝”,“其兽黄龙”。另外,黄帝母方为有蟠氏。《说文解字》说:“蟠,蟲也,从虫。”段玉裁注:“虫,各本作蟲,今正。虫者,它也”。“它”,即蛇,故“蟠”为龙、蛇类。另外,《山海经》、《列子》、《史记》等古代文献也记载了不少黄帝及其部落与龙、蛇相关的故事。这些构成了黄帝或黄帝部落以龙、蛇为图腾的主要证据。

除此之外,学术界还存在黄帝及其部落以龟、鼋、鸟、北斗、雷电、花等为图腾的各种说法。

所以说,关于黄帝和黄帝部落的图腾到目前为止并未形成统一的看法。对此问题,我们也将在今后的内容中探讨。

## 二、古代仪式中的黄帝的形象和图腾

### (一) “禘解仪式”中的图腾

《宗教生活的基本形式》一书中,法国宗教

学家爱弥儿·涂尔干探讨了几种建立在巫术基础上的仪式类型：模仿仪式、表现仪式和禳解仪式。其中，他将禳解仪式定义为通过集体的祭祀和系统的巫术行为来实现解除不幸事件的严重后果、减缓参与者的悲伤和恐惧感的群体活动。<sup>⑩</sup>

根据神话—原型批评，“黄帝战蚩尤”的神话表达的就是一次以解除旱灾为目标的禳解仪式：

有系昆之山者，有共工之台，射者不敢北向。有人衣青衣，名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水。蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。<sup>⑪</sup>

蚩尤被杀是禳解仪式中的血祭和人牲行为。蚩尤的真实身份应该与商汤、黄帝相似，既是部落领袖，也是巫师，同时，也是该部落的图腾。

蚩尤作为图腾的具体形象表现在下面几个神话中：

（蚩尤）人身牛蹄，四目六手。<sup>⑫</sup>

蚩尤八肱八趾。<sup>⑬</sup>

蚩尤兄弟八十一人，并兽身人语，铜头铁额。<sup>⑭</sup>

蚩尤铜头啖石，飞空走险，（黄帝）以魃牛皮为鼓，九击止之。尤不能飞走，遂杀之。<sup>⑮</sup>

从以上神话来看，蚩尤形象基本上以半人半兽为主要特征，而在兽的形象中，似乎又较多地吸收了牛的动物特性。鉴于古代神话常常被用来解释部落、部落领袖、巫师及其图腾之间的同源关系，我们可以推断，蚩尤作为部落领袖、巫师及其他所代表的部落都应该是类似于牛的动物为图腾的。

蚩尤被杀的神话让我们自然地联想到弗雷泽在《金枝》中谈到的作为神象征的动物在仪式中被杀死并“神化”的理论。

在这部人类学巨著的第49章，弗雷泽在讨论古希腊神祇的动物形象的来源和演化时指出，作为这些神祇身份象征的动物，如山羊和公牛之于狄俄尼索斯、猪和马之于得墨狄耳、猪之于阿多尼斯，在古代仪式中通常被作为它们所代表的神祇本身被杀死，并被作为能够产生增殖力的神肉被分割、分食。这种行为，被弗雷泽总结为一种顺势巫术——通过这种方式，这些动物所代表的“神”在死亡中复活，并得以神圣化。

在《宗教生活的基本形式》一书中，涂尔干

也从图腾研究的角度谈到了相似的理论。他认为，图腾符号既是图腾动物的躯体，也是祖先（神）的躯体，同时也是氏族个体者的躯体，它们的共同本质就是图腾本原。<sup>⑯</sup>当动植物、个人、部落整体以及神都享有共同的来源，即涂尔干所谓的“图腾本原”或者“宗教本原”时，这些不同的东西就具有了密切联系，而其差别就被完全忽视了。<sup>⑰</sup>

基于这样的认识，在仪式中杀死图腾动物或植物的行为，就是一种促进该图腾所代表的神的“神化”宗教行为；在仪式参与者中间分食图腾动植物的行为，就是分享其神圣力量的行为，也就是吸收其中的图腾本原的行为。所以，这样的仪式也必须要在该动植物图腾生命力最强大的时候举行。

所以，弗雷泽在《金枝》中表达了早期的巫术和仪式中“神王”在体力和精力非常旺盛的阶段被杀死，以保障其庇护的部落始终获得强健生命力的观念。

依据神话—原型批评来分析，那么，蚩尤既是部落领袖和巫师，同时也是部落的图腾，该图腾以类似于牛的形象为标志。

根据古代神话，我们可以推测，在黄帝部落的禳解仪式（可能是一次祈雨仪式）中，一头被视为“神”的牛，作为蚩尤的象征，同时也是黄帝部落的图腾之一，被杀死、分割、甚至被分食，作为仪式参与者的“圣餐”。

这样的仪式也通过蚩尤死后身首异处的神话以及关于蚩尤身体不同部位出现在不同地域的蚩尤墓中的传说被表现出来。<sup>⑱</sup>

## （二）“表现仪式”中的图腾

在前面的神话中，我们注意到一个问题：黄帝—蚩尤的争斗中，蚩尤具有较为明确的图腾特征，但作为争斗另外一方的黄帝却缺乏这种图腾特征。《列子·黄帝》关于黄帝与炎帝争斗的神话中提到“黄帝与炎帝战于阪泉之野，帅熊、罴、豹、虎为前驱，雕、鹰、鸢为旗”。这里，黄帝的部属也有明显的图腾特征，但是，黄帝本身的图腾未提及。这也是我们前面讨论黄帝的图腾时，认为黄帝作为部落领袖其图腾特征不清楚的原因。

我们可以从另外一个角度来探讨这个问题。

在《宗教生活的基本形式》中，涂尔干提到了一个从不同的氏族神中演化而来的部落大神概念，有时他也以“祖先神”或者“最高神”来

称呼：

他们所激起的崇敬之情不仅限于一个氏族，而是普及到整个部落。另外一方面，人们认为是他们创造了所有在部落文明中最受敬重的事物。因为这双重原因，他们成为受到独特重视的对象……他的名字是神圣的，不得当着女人或未成年人说出了。<sup>⑩</sup>

在中国神话中，只有黄帝才是符合这个标准的“最高神”。

通过研究神话，我们可以看出，作为神的黄帝，其影响和受到的崇拜显然超越了普通的氏族范围，具有部落祖先神的特征。司马迁的《史记·五帝本纪》是这样记载黄帝的广泛影响的：

黄帝居轩辕之丘，而娶于西陵之女，是为嫫祖。嫫祖为黄帝正妃，生二子，其后皆有天下：其一曰玄嚣，是为青阳，青阳降居江水；其二曰昌意，降居若水。昌意娶蜀山氏女，曰昌仆，生高阳，高阳有圣德焉。黄帝崩，葬桥山。其孙昌意之子高阳立，是为帝颡顼也。<sup>⑪</sup>

这个关于黄帝神谱的神话，表现的正是黄帝影响迅速扩张的局面。这种情形也被黄炎之战中黄帝统率熊、罴、豹、虎，以雕、鹰、鸢为旗帜的描写表达出来。我们知道，这些以动物所代表的正是一个个以此为图腾的氏族或者部落。

涂尔干提到，“最高神”同时也是神话中部落文明最为重要事物的创造者和发明者。那么，在中国神话中，又有谁比那位教育人民建房避寒、创建文字、制作乐律、发明车船、制造武器、撰写医书、设立历法、平定叛乱的黄帝更有资格被称为“文明发端者”呢？

“最高神”源自于普通氏族或者部落保护神，曾经拥有特定的图腾，具有动物特征，但在由“普通神”向“最高神”演变过程中，逐渐被人格化，脱离了动物特征，并通过神话，形成专门的崇拜仪式：

随着神话传说的发展，起初还与图腾动物互相混同的英雄祖先逐渐分离出来了，逐渐具有人格特点的形象，这样，对动物的模仿就被对祖先的模仿代替了，或者说，又出现了祖先的模仿，表现仪式也就代替了或者完善了模仿仪式。<sup>⑫</sup>

依据这个理论，我们可以这样推测：在古代神话中，黄帝最初是作为氏族领袖和巫师被表现的。在与别的氏族的交往甚至争斗中，黄帝的氏

族逐渐发展起来，扩展为黄河流域较大范围内最为重要的部落单位。在这一过程中，代表黄帝原来氏族和黄帝身份的图腾，也逐渐将别的氏族、部落的图腾进行吸收和整合。

“最高神”在形成过程中往往会不停地兼和整合不同的氏族或者较小部落的保护神及其图腾。其中，胞族图腾之间的合并又是最为常见的情形：

他们（原始人）将造物的力量委诸这个神，而因为这一切，这个神也就被赋予了凌驾于其他神话英雄之上的特权……部落的两个基本的胞族图腾中的一个，就这样把它的特点赋予了大神。但是，必须得解释为什么它们中的一个被奉为至尊而另一个却被排除在外了，于是人们设想后者在与对手的战斗中被击败，它的被淘汰就成了失败的结果。<sup>⑬</sup>

如此看来，黄帝—蚩尤、黄帝—炎帝的战争就是真正意义上的释源性神话——它们并不是真正的战争描写，也不仅是禳解仪式的神话表达，而同时也是以神话的方式来表达的氏族间图腾的整合以及氏族和部落神向更广泛领域内的“最高神”演变的过程。

这样的整合和演变过程，既解释了在这类古代神话中对立的双方，如黄帝、蚩尤、炎帝之间的亲属关系，也解释了黄帝在神话中图腾属性的不确定性——黄帝在不同的神话中被表现为熊、鸟、云、蛇等不同的图腾形象——这样的情形应该与黄帝图腾对于不同地域内代表不同氏族的动物图腾的广泛吸收有关。另外，黄帝图腾的不确定性，也体现于后来被广泛认同为黄帝图腾的龙的形象中兼容了不同动物图腾特征的事实。

作为释源性神话，黄帝的传说见证了黄帝从一个普通的氏族领袖被逐渐神化，并演变成为一个跨越各氏族和部落，在非常广阔的地域内受到崇拜的“最高神”的过程。

### 三、升仙仪式中的黄帝形象和图腾

#### （一）《列仙传·黄帝》中的图腾

在春秋战国时期神仙思潮兴起的背景下，作为“最高神”的黄帝，自然被纳入到最早的神仙群体，其成仙故事也出现在第一部神仙传记《列仙传》中：

黄帝者，号曰轩辕。能劾百神，朝而使之。弱而能言，圣而预知，知物之纪。自以为云师，有龙形。自择亡日，与群臣辞。至

于卒，还葬桥山，山崩，柩空无尸，唯剑舄在焉。仙书云：黄帝采首山之铜，铸鼎于荆山之下，鼎成，有龙垂胡髯下迎帝，乃升天。群臣百僚悉持龙髯，从帝而升，攀帝弓及龙髯，拔而弓坠，群臣不得从，望帝而悲号。故后世以其处为鼎湖，名其弓为鸟号焉。<sup>②</sup>

根据神话—原型批评，这个故事的第一部分，即“黄帝者，号曰轩辕”至“仙书云”，表现的是一个部落首领和巫师的死亡—复活仪式。这个神话故事基本上可以分为以下内容：

“弱而能言，圣而预知，知物之纪”描写的是黄帝作为巫师的特征和秉性，即在人—神交流过程中的特殊能力以及与常人不同的身体特征。

“劾百神，朝而使之”以及“自以为云师，有龙形”其实是在描绘黄帝作为巫师在祭祀仪式中实施巫术的过程。

故事的最后关于黄帝死亡、被安葬以及尸体失踪的记载，则是弗雷泽《金枝》关于“神王”在仪式中死亡—复活理论的完美阐释，与古代神话中盘古、后羿、颛顼、商汤等在仪式中死亡的故事是一个性质。

所以，我们认为，这部分故事讲述的是一个“巫君”在仪式中通过死亡—复活演变为“神”的故事。

《列仙传·黄帝》故事的第二部分，从“仙书云”到“名其弓为鸟号焉”，完全采用了《史记·封禅书》中的传说，讲述的是黄帝造鼎成功而成仙的故事。

在这个故事中，造鼎成功被视为黄帝成仙的前提，所以，“造鼎”成为了非常重要的情节要素。

鼎，古代是日用的饮食容器，也被用来装盛祭祀祖先和神的物品，成为古代宗教仪式中的重要祭器以及人—神沟通的象征。后来，鼎也被使用为古代至高权利的象征，出现在各种重要纪念活动中。《左传》称：“桀有昏德，鼎迁于商；商纣暴虐，鼎迁于周。”<sup>③</sup>所以，鼎与古代的宗教和世俗仪式都密不可分。

袁珂的《中国古代神话》还引用了另外一个与黄帝造鼎有关的传说：

金华山，皇（黄）帝作一鼎，高一丈三尺，大如石瓮，像龙腾云，百神螭兽满其中。<sup>④</sup>

这个神话讲述的是黄帝造鼎，将龙腾云的图

案以及各种神兽的形象雕刻在其上的故事。这种以龙为先导、百神聚集的场面，不能不让我们联想到黄帝西泰山阅神的神话中六龙引车、众神跟随的情形。鉴于我们对于西泰山神话是一个“纪念仪式”的推测以及鼎在古代仪式中的象征性作用，我们认为，这个金华山造鼎的神话，也是关于黄帝的纪念仪式，或者表现仪式的描写。

造鼎与仪式间的关系在下面这个关于大禹的神话中被表达得更为清晰：

昔夏之方有德，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。<sup>⑤</sup>

这个神话中的鼎明显是为了歌颂、纪念作为王朝创始者禹的神迹而被铸造。这种“表现性”和“纪念性”特征被神话中鼎采用由各地供奉的金属来铸造以及遍布九州的鬼神精怪的形象被雕刻在上面的细节所表达。这种表达方式，与黄帝造鼎的神话几乎如出一辙。

我们可以这样推断，古代神话中黄帝和大禹的铸鼎传说，描述的都是以纪念或者表彰这些具有古代巫师和国君双重身份的“神”的丰功伟绩为主旨的仪式活动。造鼎以及在鼎上雕刻各种图腾动物的做法，象征的正是他们在政治上的成就以及他们在“神圣化”过程中“融合”各种图腾的过程——这两种功能在这类神话的形成和流传过程中是互相融合并相互促进的。

在黄帝神话中，“龙腾云”的标志凌驾于“百神螭兽”之上的描写也暗示出，黄帝的图腾应该是腾飞云端的龙的形象。

## （二）“升仙仪式”中图腾的演变

古代神话中的神被《列仙传》列入到早期神仙群体的事实表明，春秋战国时期神仙思潮的兴起与古代的神话思维和神话故事有着密不可分的联系。黄帝“升仙”故事表现的就是作为巫师和部落领袖的黄帝在经历了向部落神、跨越部落范围的最高神的“神化”现象后，向宗教化、神仙化方向的进一步演化。

在《列仙传》中，黄帝的故事延续了古代部落领袖、巫师（也就是弗雷泽在《金枝》中的“神王”）在仪式中“死亡”、“复活”并演变为“神”的巫术—仪式思维。这种死亡—复活的神话思维在《列仙传》的前半部分内容中表现出来。

但是，《列仙传·黄帝》在这个神话之后又增加了《史记·封禅书》中黄帝“铸鼎升天”的故事，从而导致了《列仙传·黄帝》作为整体对

于神话的思维方式和叙述结构的改变。

在死亡—复活故事中,“神王”或者“巫君”的死亡是一种几乎不可避免的情形,其理由被弗雷泽在《金枝》中非常详细地阐释过。虽然在后来巫术走向衰落的背景下,也出现了由“神王”、“巫君”的亲属、专属巫师或者普通人替代他们死亡,以及在仪式中普遍采用“象征性死亡”的方式,<sup>⑨</sup>但是,“死亡”仍然是神话英雄“神化”过程中不可缺乏的要素。

在《列仙传》中,当讲述黄帝死亡—复活的神话与铸鼎升天的神话合并之后,黄帝在仪式中“死亡”的神话就被“枢空无尸,唯剑舄在焉”这种在后来的道教信仰中广泛流传的“尸解”神话取代了。

于是,在《列仙传·黄帝》中,我们看到的是主人公以“尸解”成功地脱离世俗社会,转而修仙,并通过“铸鼎”这种象征性活动,获得升入仙界资格的新的神话。

在这个被称为“仙话”的新神话中,“巫君”、“神王”的死亡—复活原型仍然可以被追溯和辨认,但是以表现宇宙万物的死亡—复活的原始信仰为特征的巫术—神话思维却已经让位于一种崭新的宗教思维——个体可以不必经过死亡而获得永恒。

在《列仙传·黄帝》中,黄帝作为修仙的个体,就是通过“铸鼎”而非“死亡”荣升仙界的,从而使“铸鼎”成为黄帝得以升入仙界的标志性事件。

上文我们已经讨论,黄帝铸鼎神话的原型应该是纪念黄帝非凡神迹的仪式和图腾——黄帝作为部落领袖、巫师和部落最高神,其“神迹”不仅在仪式中获得综合表现,而且也通过图腾被刻画在用于人一神交流的鼎上这种特殊方式表现出来。因此,“铸鼎”故事的原型来自于古代仪式和图腾,是对于古代重要人物“神化”过程的一种象征性表达方式。

在《列仙传》中,“铸鼎”显然已经脱离了其原有的图腾和仪式意义,被诠释为黄帝在世俗社会的具体功绩了:

铸鼎于荆山之下,鼎成,有龙垂胡髯下迎帝,乃升天。

到后来的神仙传说中,黄帝的“铸鼎”被进一步具体化为“以鼎炼丹”行为,以配合新的道教修仙观念。

我们可以看出,《列仙传》作为早期修仙观

念的示范,传达的是一种崭新的宗教观念——个人的努力和世俗功绩在人—神,或者人—仙转化中具有决定性作用。因此,修仙、成仙也不再是古代的神或者英雄等少部分人群的专利。

通过分析《列仙传·黄帝》中主人公的“尸解”和“铸鼎”故事,我们发现,古代的图腾和仪式不仅构成了中国古代神话的原型,而且在后来以“原型演变”的方式重构了中国早期神仙传记的基本要素。所以,从这个意义上说,《列仙传》等后来的神仙传记都是这类原型的演变形式,是一种以诠释宗教思想为目标的新的释源性神话。

(责任编辑:今雨)

\* 本文为2016年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“道教神仙传记与中华‘原型文化’的传承与传播”(项目编号:16JJD730004)阶段性成果。

- ① [英] 詹·弗雷泽、刘魁立译:《金枝精要——巫术与宗教之研究》,上海:上海文艺出版社,2001年,第14页。
- ② 李泽厚著:《说巫史传统》,上海:上海译文出版社,2012年,第10页。
- ③⑦⑨⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑ 袁珂著:《中国神话传说》,北京:中华书局,1981年,第289、81、53、110、118、118、118、118、125—126、140、231页。
- ④㉒ 邱鹤亭注译:《〈列仙传〉注释》,北京:中国社会科学出版社,2004年,第11、11—12页。
- ⑤ 参阅[法]爱弥儿·涂尔干著,渠敬东、汲喆译:《宗教生活的基本形式》第2卷第1至7章,北京:商务印书馆,2016年。
- ⑥ [法]爱弥儿·涂尔干著,渠敬东、汲喆译:《宗教生活的基本形式》,北京:商务印书馆,2016年,第181页。
- ⑧ 杨伯峻编著:《春秋左传注》,北京:中华书局,第1386—1387页。
- ⑩ 参阅[法]爱弥儿·涂尔干著,渠敬东、汲喆译:《宗教生活的基本形式》,第539—574页。
- ⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑ 参阅[法]爱弥儿·涂尔干著,渠敬东、汲喆译:《宗教生活的基本形式》第5章,第346、441、388、531、396页。
- ⑳ [汉]司马迁撰,李翰文主编:《史记全本(一)》,北京:北京联合出版公司,2015年,第2页。
- ㉒ 杨伯峻编著:《春秋左传注(二)》,北京:中华书局,2009年,第671页。
- ㉓ 参阅苟波:《“神话—原型批评”视域中的〈列仙传〉人物类型解读》,《四川大学学报》2017年第1期;《对“游历仙境”神话和早期仙传故事的“神话—原型批评”研究》,《宗教学研究》2016年第4期。