

先秦神話中黃帝五重身分試探*

陳煒舜**

一. 引言

五方帝的觀念，戰國以後逐漸完善，《禮記·月令》、《呂氏春秋》等皆有記載。而成書於西漢前期的《淮南子·天文訓》云：

東方木也，其帝太皞，其佐句芒，執規而治春……南方火也，其帝炎帝，其佐朱明，執衡而治夏……中央土也，其帝黃帝，其佐后土，執繩而治四方……西方金也，其帝少昊，其佐蓐收，執矩而治秋……北方水也，其帝顓頊，其佐玄冥，執權而治冬。¹

可謂集大成之論述。又如《孫子兵法·行軍》有「黃帝勝四帝」之說，² 知黃帝在傳統典籍中被視為人文初祖、天下共主，在春秋戰國之際已然。因此就五方帝觀念而言，黃帝不僅在空間座標居中，且在時間座標上為第三帝，也同樣居中。其地位高於四帝，不言而喻。袁珂指出，「黃帝」在古書中又常常寫作「皇帝」，即「皇天上帝」，也就是宇宙中的最高統治者。³ 黃帝是上古時代西北華夏族的天帝、祖先神，其所居之崑崙山為天梯、宇宙軸，今人多有論述。而筆者以為，黃帝共具有五重身分，學界尚鮮有合觀者。本文嘗試梳理黃帝五重身分，以見其相互關聯及影響。

二. 作為人君與天帝的黃帝

(一) 人君與始祖

《史記·五帝本紀》以黃帝為開端，其言曰：

軒轅之時，神農氏世衰。諸侯相侵伐，暴虐百姓，而神農氏弗能征。於是軒轅乃

* 本文初稿宣讀於「第九屆世界華人文化研究學術會議：玄天上帝文化與在地發展」（印尼丹絨檳榔市，2017年3月29日至4月1日，世界華人民間信仰文化研究中心主辦）。蒙匿名評審者提供寶貴意見，謹致謝忱。

** 陳煒舜，香港 香港中文大學 中國語言及文學系。

1. 劉文典撰、殷光熹點校：《淮南鴻烈集解》（合肥：安徽大學出版社；昆明：雲南大學出版社，1998），頁86-87。

2. 〔魏〕曹操等注：《十一家注孫子校理》（北京：中華書局，1999），頁144。

3. 袁珂：《古神話選釋》（臺北：長安出版社，1982），頁109。

習用干戈，以征不享，諸侯咸來賓從。而蚩尤最為暴，莫能伐。炎帝欲侵陵諸侯，諸侯咸歸軒轅。軒轅乃修德振兵，治五氣，藝五種，撫萬民，度四方，教熊羆貔貅羆虎，以與炎帝戰於阪泉之野。三戰然後得其志。蚩尤作亂，不用帝命。於是黃帝乃徵師諸侯，與蚩尤戰於涿鹿之野，遂禽殺蚩尤。而諸侯咸尊軒轅為天子，代神農氏，是為黃帝。天下有不順者，黃帝從而征之，平者去之，披山通道，未嘗寧居。⁴

除了克炎帝於阪泉、勝蚩尤於涿鹿，《墨子·貴義》更云：「帝以甲乙殺青龍於東方，以丙丁殺赤龍於南方，以庚辛殺白龍於西方，以壬癸殺黑龍於北方。」⁵ 此蓋即討平天下諸侯之謂，《孫子》所言「勝四帝」也。⁶ 三國蔣濟《蔣子萬機論》云：

黃帝之初，養性愛民，不好戰伐，而四帝各以方色稱號，交共謀之……於是黃帝遂即營壘以滅四帝。⁷

可以互證。而據《史記》所云，顓頊、帝嚳、帝堯、帝舜以及夏商周三代之王室皆是黃帝裔孫：

帝顓頊高陽者，黃帝之孫而昌意之子也。

帝嚳高辛者，黃帝之曾孫也。高辛父曰蟜極，蟜極父曰玄囂，玄囂父曰黃帝。

帝嚳娶陳鋒氏女，生放勳。娶嫫毘氏女，生摯。帝嚳崩，而摯代立。帝摯立，不善（崩），而弟放勳立，是為帝堯。

虞舜者，名曰重華。重華父曰瞽叟，瞽叟父曰橋牛，橋牛父曰句望，句望父曰敬康，敬康父曰窮蟬，窮蟬父曰帝顓頊，顓頊父曰昌意。

夏禹，名曰文命。禹之父曰鯀，鯀之父曰帝顓頊，顓頊之父曰昌意，昌意之父曰黃帝。

殷契，母曰簡狄，有娥氏之女，為帝嚳次妃。

周后稷，名棄。其母有邠氏女，曰姜原。姜原為帝嚳元妃。

秦之先，帝顓頊之苗裔孫曰女修。⁸

則其作為人君及華夏諸族始祖之身分，不待多言。不僅如此，據《山海經》所言，黃帝還是許多民族的始祖：

黃帝之孫曰始均，始均生北狄。（〈大荒西經〉）

黃帝生苗龍，苗龍生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是為犬戎，

4. 〔漢〕司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1997），頁3。

5. 〔清〕孫詒讓撰：《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001），頁410。

6. 〔周〕孫武著、〔魏〕曹操等註：《十一家孫子校理》（北京：中華書局，1999），頁144。

7. 〔宋〕李昉主編：《太平御覽》（臺北：商務印書館影印文淵閣四庫全書，1983）卷七十九，頁10b。

8. 〔漢〕司馬遷：《史記》，頁9、13、14、31、49、91、111。

肉食。（〈大荒北經〉）⁹

則黃帝尚為北狄、犬戎之祖。《國語·魯語》曰：

有虞氏禘黃帝而祖顓頊，郊堯而宗舜。夏后氏禘黃帝而祖顓頊，郊鯀而宗禹。

韋昭註：「祭昊天於圓丘曰禘。」¹⁰ 而《禮記·喪服小記》云：「王者禘其祖之所自出，以其祖配之。」¹¹ 可知所謂禘祭，乃是王者祭天之禮。所祭祀的昊天，既為天帝，也是王室先祖所自出，兼具天帝與始祖的雙重身分。

進而言之，黃帝的形象固然人神雜糅，大體卻經歷了歷史神話化與神話歷史化兩個階段。黃帝其人，當確為洪荒時代甚有文治武功之諸侯共主，故被族人奉為始祖、天帝，而其事蹟則在長期口耳相傳的過程中日益神奇。如《山海經》中的黃帝，便具有濃厚的歷史神話化色彩。然東周以後，隨著諸子百家的興起，學者開始從理性角度重新審視、解讀黃帝故事，以致《史記》中的黃帝事蹟幾乎無涉於怪力亂神，固可視為神話歷史化的結果。正如趙沛霖所說，不少上古帝王的身分，都經歷了由人而神、又由神而人的轉變。¹² 查《太平御覽》引《尸子》云：

子貢問孔子曰：「古者黃帝四面，信乎？」孔子曰：「黃帝取合己者四人，使治四方，不計而耦，不約而成，此之謂四面也。」¹³

袁珂論道：「照子貢問孔子的意思，所謂『四面』，確實就是『四張臉』，根據的想必是當時的民間傳說。而孔子解答作『取合己者四人，使治四方』云云，是把古代神話歷史化了。」¹⁴ 因此，黃帝有四張臉的神話，必然有真實的歷史背景。參以前引《墨子》、《孫子》及《蔣子萬機論》等書，可知《尸子》所謂「取合己者四人，使治四方」，顯然是黃帝征服四帝後的情況。十九世紀德國學者馬克斯·繆勒（Friedrich Max Müller）把「語言的疾病」看成是神話形成的主要途徑，¹⁵ 這恰好解釋了「四面」的「面向四方」與「四張面孔」兩種說法並存的原因。故此，黃帝兼有人君與天帝的雙重身分，就不難理解了。

（二）天帝與日神

世界上每個古老的民族皆崇拜化育萬物的太陽，如蘇美的烏圖（Utu）、古希臘的阿波羅（Apollo）、印度的蘇里耶（Surya）、印加的因蒂（Inti）等日神，皆各為其民

9. 袁珂：《山海經校註》（成都：巴蜀書社，1993），頁452、495。

10. 〔吳〕韋昭注：《國語》（上海：商務印書館，1933），頁56。

11. 〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》（臺北：藝文印書館據阮元嘉慶二十年（1815）江西南昌學堂《十三經註疏》重刊本影印，1989），頁591。

12. 見趙沛霖：《先秦神話思想史論》（北京：學苑出版社，2002），頁28。

13. 〔宋〕李昉主編：《太平御覽》（臺北：商務印書館影印文淵閣四庫全書，1983）卷七十九，頁9b。

14. 袁珂：《古神話選釋》，頁102。

15. Friedrich Max Müller, *Lectures on the Science of Language with a New Introduction by Roy Harris*, 2 Vols (London: Routledge/Thoemmes Press, 1994), pp1, 11.

族的重要神祇。古埃及的日神拉（Ra），更具有主神的地位。而中國五方帝架構中的太昊、少昊，也是古東夷族的天帝兼日神。相比之下，在五方帝中地位超然的黃帝，日神神格卻並不明顯。近人丁山指出，黃帝之父名少典，與「小腆」相通，典者，主也。腆字古文，《說文》從典從日，故少典之意當為小的日主，與少昊的名義相近。故少典生黃帝炎帝，正是說炎黃二帝皆為日神的子孫。¹⁶ 不僅如此，黃帝自身也有日神的神格。楊寬認為，「黃帝」實出「皇帝」之變字，黃、皇古本通用。¹⁷ 而今人何新提出，黃、光音近，黃帝可釋為光帝，所謂黃帝、光帝，本義就是光明之神。¹⁸ 蕭兵則論道，黃帝又寫作皇帝，亦即煌煌上帝之義，而皇字在金文中又為日光四射之形，故黃帝就是日神。¹⁹ 又《山海經·西山經》描述黃帝的化身帝江云：

有神焉，其狀如黃囊，赤如丹火，六足四翼，渾敦無面目，是識歌舞，實為帝江也。²⁰

何新認為，帝江此處就是太陽的形象。而所謂「是識歌舞」，乃是指帝江懂得享用人間的歌舞祭祀之意。²¹ 清人畢沅提出，帝江即《左傳》中的帝鴻，是也。帝鴻其人，西晉杜預明確指出他便是黃帝。²² 丁山則認為，帝江當是帝鴻別字，帝鴻宜即渾敦別名，又說「混沌」二字該是「鴻」的緩言。²³ 帝鴻還見於《山海經·大荒東經》：「帝俊生帝鴻。」²⁴ 帝俊、黃帝分別是東夷與華夏族的天帝，以帝鴻為帝俊之子，顯然有貶抑華夏之意，此蓋上古華夏與東夷在文化融合過程中之東夷敘述。²⁵ 又《山海經·大荒南經》云：

羲和者，帝俊之妻，生十日。²⁶

不過，帝俊本身亦是日神，又兼為十日及帝鴻之父，這是否意味著帝鴻也是十日之一？何新又引《楚辭·九歌·東君》「噉將出兮東方」句云：「噉，渾沌神也。」復徵聞一多《九歌解詁》之說曰：「噉之為言團也。《詩·東山》：『有敦瓜苦。』傳：『敦猶

16. 丁山：《中國古代宗教與神話考》（香港：龍門書局，1961），頁389。案：以少典為小腆，今人王寧也有類似的說法。見氏著：〈《史記》中五帝及禹的世系考辨〉，載「國學網」，<http://www.guoxue.com/?p=694>。

17. 楊寬：〈中國上古史論〉，載顧頡剛：《古史辨》，頁195-196。

18. 何新：《諸神的起源》（北京：中國民主法制出版社，2008）第一卷，頁32-33。

19. 蕭兵：《中國文化的精英：太陽英雄神話比較研究》（上海：上海文藝出版社，1989），頁38-39。

20. 袁珂：《山海經校註》，頁65-66。

21. 何新：《諸神的起源》第一卷，頁239-240。

22. 〔唐〕孔穎達：《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館據阮元嘉慶二十年（1815）江西南昌學堂《十三經註疏》重刊本影印，1989），頁354。

23. 丁山：《中國古代宗教與神話考》，頁190-191。

24. 袁珂：《山海經校註》，頁399。

25. 按：如森安太郎認為，黃帝是由田齊所作成的傳說，於是黃帝和舜、帝俊往往相混同。（見〔日〕森安太郎：〈黃帝傳說〉，載氏著、王孝廉譯：《中國古代神話研究》（臺北：地平線出版社，1974），頁170-171。）其說尚需斟酌，然可見華夏、東夷譜系之交融。

26. 袁珂：《山海經校註》，頁438。

專專也。」專、團古今字。古彝器有敦，其狀渾圓如球。噉及敦字。以其狀日形，故加日旁。」²⁷

帝江有六足四翼，似乎是一種鳥類，但與東夷神話中的踐烏又有所不同。《山海經·海外東經》云：「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。」²⁸《大荒東經》則云：「湯谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆載于鳥。」²⁹而《淮南子·精神訓》曰：「日中有踐烏。」高誘注：「踐，猶蹲也。謂三足鳥。」³⁰其名為踐，蓋亦因帝俊而得名，且有突出男性崇拜之意。踐烏三足雙翼，若兩鳥並立，恰好是六足四翼，與帝江足翼之數量相等。進而言之，聞一多謂古青銅彝器敦（音對），其狀渾圓如球，實則未盡其狀。考敦為盛食器及禮器，流行於春秋戰國時期，係由鼎、簋的形制結合發展而成，呈渾圓球狀或橢圓狀。一般而言，敦是由上下兩個造形完全相同的三足深腹鉢扣合而成，下鉢為容器，上鉢為蓋，然倒置後也可盛食。鉢身兩環耳、三短足，正反扣合後成為球體或橢圓體，剛好六足四耳（翼）。敦之所盛一般為黍稷，《儀禮》多有記載：

祝盛米于敦。（〈士喪禮〉）

有黍稷，用瓦敦。（〈士喪禮〉）

祝命爾敦，佐食爾黍稷于席上。（〈特牲饋食禮〉）

主婦自東房執一金敦黍。（〈少勞饋食禮〉）

上佐食取黍稷于四敦。（〈少勞饋食禮〉）³¹

可見無論瓦敦、金敦，皆為盛載黍稷稻粱之用。再觀以下幾條《山海經》中關於帝俊子嗣的記載：

帝俊生中容，中容人食獸、木實，使四鳥。（〈大荒東經〉）³²

有白民之國。帝俊生帝鴻，帝鴻生白民，白民銷姓，黍食，使四鳥。（〈大荒東經〉）

帝俊生晏龍，晏龍生司幽，司幽生思士，不妻，思女，不夫。食黍、食獸，是使四鳥。（〈大荒東經〉）

帝俊生黑齒，姜姓，黍食，使四鳥。（〈大荒東經〉）

有人三身，帝俊妻娥皇，生此三身之國。姚姓，黍食，使四鳥。（〈海內經〉）

27. 何新：《諸神的起源》第一卷，頁239。

28. 袁珂：《山海經校註》，頁260。

29. 同前註，頁408。

30. 劉文典撰、殷光熹點校：《淮南鴻烈集解》，頁221。

31. 〔漢〕鄭玄注、〔唐〕賈公彥疏：《儀禮註疏》（臺北：藝文印書館據阮元嘉慶二十年（1815）江西南昌學堂《十三經註疏》重刊本影印，1989），頁415、439、529、561、569。

32. 袁珂：《山海經校註》，頁397、399、398-399、401、423。

由此可知，帝俊在東夷神話中不僅被敘述為黃帝之父，也是炎帝、有虞氏乃至冥界的始祖。有趣的是，這五個種族皆「使四鳥」，其中四者皆「黍食」。參《禮記·明堂位》云：「有虞氏之兩敦。」³³ 若配合敦作為盛載黍稷容器的特徵來看，所謂「四鳥」，是否便係兩兩相扣的四個圓鉢？比對青銅彝器中的爵，前有流（傾酒的流槽），後有尾，中有杯，一側有鬲，下有三足，杯口有二柱。爵為小巧玲瓏、模仿鳥類形象而造的酒器，雖已較抽象化，但鳥喙、羽冠等特徵猶依稀可辨。而敦為容器，腹部較大，且因正反相扣，故敦口必須渾圓齊整。六足四耳以外，無法增添流、尾、柱等任何裝飾，如此自然予人以「渾敦無面目」之感。換言之，青銅敦的形象，除了顏色外，與《山海經》中帝江幾乎別無二致。而《山海經》中白民、黑齒、三身等帝俊子嗣部落「使四鳥」的記載，證明了敦的製作參考了跋鳥的形象，而帝江為跋鳥比翼雙飛的造型，蓋有重明之涵義，³⁴ 其日神之神格，可以推知。

三. 作為混沌神與創世者的黃帝

（一）從日神到混沌神

華夏族起源於西北黃土高原，黃色不僅是日光之色，也是土地之色。與赤、青、黑、白諸色相比，黃色更為柔和而不富刺激性。《左傳·昭公十二年》惠伯云：「黃，中之色也。」³⁵ 而《白虎通·號篇》云：「黃者中和之色，自然之姓，萬世不易。黃帝始作制度，得其中和，萬世常存，故稱黃帝也。」³⁶ 此言雖不無引申，但仍可窺知黃帝得名之故。而所謂中和，是指不偏不倚、不增不減的狀態，與中央方位正相配合。前節引用《山海經·西山經》關於帝江的記載，論證了狀如黃囊的帝江之日神神格。古人崇拜東方，乃因其為日出之方向。帝江既為日神，自與東方關係密切，如楚地稱日神為東君，可以為證。然而，四方觀念早在殷商已經形成，這個觀念逐漸導致東方的地位與其他三方拉近，有「矮化」之虞。因此，五方帝觀念的產生，把帝江由東方挪至中央，而原來的地方則由太昊來填補。不過，帝江作為天帝兼日神的記憶，依然非常深刻。如《楚辭·九歌》所載楚地主神，即名為東皇太一。五臣註云：

太一，星名，天之尊神。祠在楚東，以配東帝，故云東皇。³⁷

《老子·四十二章》曰：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」³⁸ 太一即最大的「一」，亦即宇宙的本源。《淮南子·詮言訓》云：

33. [唐]孔穎達疏：《禮記正義》，頁582。

34. 案：《拾遺記》中有重明鳥，袁珂以為即舜之化身，蓋舜名重華，有重瞳之生理特徵。（見[晉]王嘉撰、[梁]蕭綺錄、齊治平校注：《拾遺記》（北京：中華書局，1981），頁24。又袁珂：《古神話選釋》，頁231-232。）跋鳥比翼雙飛，當為「重明」意義之另一種呈現。

35. [唐]孔穎達：《春秋左傳正義》，頁791。

36. [漢]班固等：《白虎通》（北京：中華書局，1985），頁22。

37. [漢]王逸章句、[宋]洪興祖補註：《楚辭補註》（北京：中華書局，2000），頁57。

38. 朱謙之：《老子校釋》（北京：中華書局，1984），頁174。

洞同天地，混沌為樸，未造而成物，謂之太一。³⁹

參《禮記·禮運》：「必本於大（太）一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時。」孔疏：「太一者，謂天地未分混沌之元氣也。」⁴⁰可見太一即混沌的另稱，楚人以其作為至上神的名號，恰當不過。至於所謂「祠在楚東」雖有附會之嫌，然「以配東帝」則揭示了這位天帝的日神身分。觀〈東皇太一〉之內文，涉及太陽的篇幅十分罕見。由是可知，東皇太一之名雖兼具東方及中央兩個方位，但其日神形象已逐漸褪去；至上神並無特殊的職掌，卻也更凸顯其作為天帝、無所不掌的特性。正如吉瑞德（N. J. Girardot）所言，和《山海經》中像鳥的黃色混沌一樣，黃帝傳統上與「黃」色以及「平衡與維持天與地、陰與陽和四季和諧的中央之軸」的象徵意義相關。⁴¹黃色作為日光之色及中間之色的雙重涵義，殆亦促使日神黃帝進一步取得混沌神格的關鍵。鍾宗憲依據《古史辨》學派之研究成果，進一步指出：由於黃帝之原始即皇天上帝，所以關於上帝的各種傳說，都附會到黃帝的神話內容之中。由於「皇帝」已經變成「黃帝」，才發展出赤、青、白、黑等五方五色帝的神話。⁴²前引《墨子·貴義》所記黃帝殺四龍，可見稍晚於孔子的時代，四方與顏色、天干皆已相配，唯四方之龍尚未演化成天帝，然也呼之欲出。可以推知，五方帝觀念的產生，正是為了解決四方逐漸被等量齊觀、而黃帝之重要性得不到有效體現的緣故。職是之故，黃帝在五方帝之間一直保持著較高的地位。然而，《漢書·郊祀志》又有這樣的表述：

天神貴者泰一，泰一佐曰五帝。⁴³

太一為黃帝，五帝亦有中央黃帝，似乎架床疊屋。《史記·封禪書》則記載漢武帝元光二年（前133）祭祀太一及五帝之儀節云：

令祠官寬舒等具太一祠壇，祠壇放薄忌太一壇，壇三垓。五帝壇環居其下，各如其方，黃帝西南，除八通鬼道。……太一祝宰則衣紫及繡。五帝各如其色，日赤，月白。⁴⁴

而《史記·孝武本紀》又記元狩五年（前118）：

十一月辛巳朔旦冬至，昧爽，天子始郊拜泰一。朝朝日，夕夕月，則揖；而見泰一如雍禮。……而衣上黃。其祠列火滿壇，壇旁烹炊具。有司云：「祠上有光焉。」公卿言：「皇帝始郊見泰一雲陽，有司奉瑄玉嘉牲薦饗。是夜有美光，及晝，黃氣上屬天。」⁴⁵

39. 劉文典撰、殷光熹點校：《淮南鴻烈集解》，頁471。

40. 〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》，頁437。

41. 〔美〕吉瑞德著、蔡覺敏譯：《早期道教的混沌神話及其象徵意義》（濟南：齊魯書社，2017），頁260。

42. 鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2006），頁417。

43. 〔漢〕班固：《漢書》（北京：中華書局，1997），頁1218。

44. 〔漢〕司馬遷：《史記》，頁1394。

45. 同前註，頁470。

郊拜時衣上黃，而公卿又言「黃氣上屬天」，則太一與黃帝之關聯，由是可見。考《呂氏春秋·季夏紀》曰：「季夏之月：日在柳，昏心中，且奎中。其日丙丁。其帝炎帝。其神祝融。」⁴⁶《淮南子·時則訓》則謂此月：「其位中央，其日戊己，盛德在土。」⁴⁷《禮記·月令》亦同之：「中央土，其日戊己，其帝黃帝，其神后土。」⁴⁸高明認為，《禮記·月令》乃是依據《呂氏春秋》及《淮南子·時則訓》而成，⁴⁹然《呂氏春秋》以黃帝四季常在，而《時則訓》、《月令》則將黃帝分派於季夏之月，此正因西漢時太一信仰凌駕五方帝觀念之故。而漢武帝之祭壇，太一居中，故黃帝只好屈居與季夏相配的西南了。太一有超然於五帝上的態勢，可知當五方帝觀念在秦漢之際也逐漸固化，原來主神（黃帝）之重要性再次得不到有效體現了。

當黃帝從與東方關係密切的日神漸漸轉變為居於中央的混沌神，必須有與之配套的論述。這在《山海經》中已顯現端倪。《海內經》云：

有木，青葉紫莖，玄花黃實，名曰建木，百仞無枝，上有九橧，下有九杓，其實如麻，其葉如芒。太皞爰過，黃帝所為。⁵⁰

而《呂氏春秋·有始覽》曰：

建木之下，日中無影，呼而無響，蓋天地之中也。⁵¹

東夷神話中有幾株著名的世界樹，如扶桑、若木、建木等。建木因為在「天地之中」，故「日中無影」，恰是正午時分的景象。所謂「太皞爰過」，乃因太皞作為日神的神格非常明顯，太陽在空中移動不居，經過建木亦止一瞬，故云「過」。至於「黃帝所為」，袁珂說得好：「天梯建木是作中央上帝的黃帝運用其神通法力親手造作、施為的。」⁵²正因黃帝是中央之帝，故而居於天地中心的建木乃是其親手所植。東夷以樹木為天梯，華夏則以大山（昆侖）為主，此處將太皞、黃帝並稱，自然還指涉著黃帝固有的日神身分；又謂建木乃黃帝所為，當是兩族文化逐漸交融後的結果。

至於《山海經》中帝江的形象，對於五方帝觀念的形成也有助力。帝江六足四翼卻沒有面目，故以「渾敦」一語狀述之，正如《莊子·應帝王》所言：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有。」然而帝江卻能識歌舞，可見沒有七竅並不妨礙其視聽食息。相反來說，七竅的出現倒侷限了帝江視聽食息的功能，口不可為鼻用，眼不可為耳用。而孔子說「黃帝取合己者四人，使治四方，不計而耦，不約而成，此之謂四面」，一則可視為五方帝觀念的理性化論述，二則可詮釋為：分治四方的四人（四帝），便是黃帝的四張面孔，而居於中央的黃帝自身仍是「渾敦無面目」的。

46. 許維通：《呂氏春秋集釋》（北京：中華書局，2009），頁311。

47. 劉文典撰、殷光熹點校：《淮南鴻烈集解》，頁170。

48. 〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》，頁320。

49. 高明：《禮記概說》，載氏著：《禮學新探》（臺北，臺灣學生書局，1978），頁35-37。

50. 袁珂：《山海經校註》，頁509。

51. 許維通：《呂氏春秋集釋》，頁659。

52. 袁珂：《古神話選釋》，頁59。

當然，「渾敦」本來縱以描繪帝江的外形為主，卻不難由斯引申成一種精神狀態。
《左傳·文公十八年》：

昔帝鴻氏有不才子，掩義隱賊，好行凶德；醜類惡物。頑嚚不友，是與比周，天下之民謂之渾敦。⁵³

這位「掩義隱賊，好行凶慝」之人雖然不才，但「渾沌」的特徵，顯然是從其先祖帝鴻那裡遺傳的。唯其「渾沌」似乎並非指「無面目」，而是謂思想閉塞、不明道理、不辨是非耳。

概而言之，《山海經》中的帝江雖本是華夏族的日神，但隨著五方帝觀念的發展，其「渾敦無面目」的特徵促使其轉化為混沌神，而混沌神則是天地開闢以前太和元氣的人格化。至於後來《禮記》、《淮南子》、《列子》諸書有關混沌、太一的言論，更近乎哲學性的宇宙論表述，卻仍可溯源於帝江的形象。

（二）從混沌到創世

混沌的終結點，自然是天地開闢之時。而在先秦神話中，混沌是如何終結的？終結以後，作為神的混沌是否不復存在？相關故事的原貌今已難以詳考，然《莊子·應帝王》中仍有曲折的體現：

南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儻與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。⁵⁴

這位沒有七竅的渾沌被稱為中央之帝，無疑就是五方帝架構中的中央天帝黃帝。渾沌之死並非生理上的死亡，而是鴻濛渾樸狀態的結束。七竅感官代表智慧與自我意識，如亞當、夏娃吃掉智慧之果後，因自己赤裸而感羞恥，同樣是「渾沌之死」。楊儒賓結合《山海經》與《莊子》的材料論云，渾沌此原始存在以渾圓而無面目的姿態出現，但它自身卻有動力、有秩序。造化者創造所需的理、力，及造化者特別稟賦的通天、渾圓的象徵都有了。而莊子所彰顯的渾沌之德，乃是整全，而儻與忽則代表生命或感性的盲動，他們鑿破渾沌，渾沌耳聰目明的結果，整全撕裂，世界毀矣。⁵⁵所言極是。進一步看，既然創世前的世界是鴻濛一片，當不應有南海、北海之辨。儻、忽鑿竅似乎屬於外力，卻一樣來自渾沌。正因渾沌有整全之德，萬事萬物的本源皆無所不包，從中產生的那一絲「生命或感性的盲動」，愈演愈烈，終於造成渾沌之型態、整全之德的結束，也是自然而然。

不過，具足了七竅的渾沌，便由太和元氣化為天帝、人君，成為了四面的黃帝。老莊揭櫫「復歸於樸」的思想，正是主張將世界恢復到開闢之前、將人心保持在渾樸的狀

53. [唐]孔穎達：《春秋左傳正義》，頁352。

54. [清]郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961），頁307。

55. 楊儒賓：《儒門中的莊子》（臺北：聯經出版公司，2016），頁43-44。

態。孔子謂「黃帝取合己者四人，使治四方」，老莊則強調無為而治。所謂無為，不正是取消黃帝的四面，將之恢復到渾敦無面目的樣貌麼？關於開闢前的混沌神話，世界各民族所在多有，混沌狀態的結束，在希臘神話是源於無意識的自力，在希伯來神話中則是源於有意識的他力，此其不同處。⁵⁶ 而共同處在於，將混沌狀態為空虛與黑暗，而光明則是後於黑暗而產生。吉瑞德進而指出：混沌曾是黑暗的他者，文明世界容忍不了這一惡魔，宗教的神聖啟示中也沒有它生存的空間，只有在世界充滿可怕的混亂、瘋狂的報復和平息不了的動盪時，它才偶爾露出那模糊不清的猙獰面目。⁵⁷ 相形之下，《莊子·應帝王》中的渾沌既有整全之德，自非二希神話所表述的虛空混亂的狀態可比。而儻、忽其實皆孕育自渾沌，相對於渾沌卻又成為了他者。故鑿竅之舉，雖看似有意識的他力，卻又是渾沌在無意識的自力運作後的不得不然。

先秦兩漢典籍中對於這團太和元氣的描述，還有其獨特之處。屈原〈天問〉云：

遂古之初，誰傳道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢闇，誰能極之？馮翼惟象，何以識之？明明闇闇，惟時何為？陰陽三合，何本何化？

「冥昭瞢闇，誰能極之」兩句，王逸章句云：「言日月晝夜，清濁晦明，誰能極知之？」⁵⁸ 朱熹補充道：「言晝夜未分也。」⁵⁹ 然筆者以為，尋繹上下文，無論「冥昭瞢闇」還是「明明闇闇」，都是指天地開闢以前的狀態。換言之，屈原時代關於天地開闢前的認知，乃是明暗不定，而非一片昏黑的。參《淮南子·天文訓》：

天地未形，馮馮翼翼，洞洞瀾瀾，故曰太昭。

高誘註：「馮、翼、洞、瀾，無定形貌。」⁶⁰ 元氣流動，自無定形。有趣的是，將這種狀態稱為「太昭」，似乎在特別強調其並非黑暗，且是光明之源。劉文典以馮翼、洞瀾皆非昭明之貌，故太昭當為太始之訛，或可斟酌。而《老子》對於混沌的狀態，也有精彩的描述：

古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容。豫焉若冬涉川，猶兮若畏四鄰，儼兮其若容，渙兮若冰之將釋，敦兮其若樸，曠兮其若谷，

56. 如希臘神話中的卡俄斯（Chaos）、《舊約·創世紀》中黑暗的淵面等皆是。根據赫西俄德（Hesiod）《神譜》所言，宇宙之初只有卡俄斯，其狀不可描述；是一個無邊無際、一無所有的空間。其後他依靠無性繁殖，從自身內部誕生了大地女神蓋亞（Gaea）、地獄深淵神塔耳塔洛斯（Tartarus）、黑暗神俄瑞波斯（Erebus）、黑夜女神倪克斯（Nyx）和愛神厄洛斯（Eros），世界由此開始。俄瑞波斯與倪克斯結合，生下光明神（Aether）與白晝女神（Hemera）。蓋亞生夏天空之神烏拉諾斯（Uranus），又與之生下十二提坦巨神（Titans）。而〈創世紀〉則云：「起初神創造天地。地是空虛混沌，淵面黑暗，神的靈運行在水面上。神說、要有光、就有了光。神看光是好的、就把光暗分開了。神稱光為晝、稱暗為夜，有晚上、有早晨、這是頭一日。」見和合本《聖經》。

57. 〔美〕吉瑞德著、蔡覺敏譯：《早期道教的混沌神話及其象徵意義·精裝版序言》，頁1。

58. 〔漢〕王逸章句、〔宋〕洪興祖補註：《楚辭補註》，頁86。

59. 〔宋〕朱熹：《楚辭集註》（臺北：藝文印書館據宋刊本影印，1974），頁86。

60. 劉文典撰、殷光熹點校：《淮南鴻烈集解》，頁78。

混兮其若濁。孰能濁以靜之徐清。孰能安以久動之徐生。⁶¹

分別以濁、樸來比喻渾、敦之容，且更下一「若」字，體現出亦濁亦樸、非濁非樸的有無相生之道。相對於赤如丹火的帝江，《老子》筆下的混沌似乎「黯淡」不少。其後，《淮南子·道應訓》有一個罔兩問景的故事，可以對看：

罔兩問於景曰：「昭昭者，神明也？」景曰：「非也。」罔兩曰：「子何以知之？」景曰：「扶桑受謝，日照宇宙，昭昭之光，輝燭四海，闔戶塞牖，則無由入矣。若神明，四通並流，無所不極，上際於天，下蟠於地。化育萬物而不可為象，俯仰之間而撫四海之外。昭昭何足以明之！」故《老子》曰：「天下之至柔，馳騁天下之至堅。」⁶²

罔兩是影外微陰，或所謂半影（penumbra）。昭昭者是光，而景是昏暗的象徵，光與景一明一暗，各處一端，罔兩的光度則介乎二者之間。由於罔兩處於半明半暗的狀態，看到昭昭之光故心生讚嘆，以其為神明。而景卻現身說法，指出只要關門閉戶，光線就無從進入，室內便成為暗影的世界，可見光線並非無所不極的神明。由此推之，只要打開門戶，暗影就會消失，可見景同樣不是神明。故此，可明可暗的罔兩才是真正的神明，而它卻不自知，此正老子所謂「聖人無心」、莊子所謂「至人無己」也。《淮南子》以「至柔馳騁至堅」詮解此故事，反而落入景的窠臼，失其旨矣。⁶³ 對於罔兩這種不明不暗的狀態，《老子》頗有描述。如廿一章云：

道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。⁶⁴

又十四章云：

其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂忽恍。⁶⁵

根據《老子》的所言，忽恍（恍惚）的狀態，既不明（皦）、也不暗（昧）。高誘拿恍惚來形容罔兩，不但與《老子》「忽恍」的用法相同，而且合乎常理。唐李濟〈罔兩賦〉曰：「原夫不皦不昧，無失無得。寧在陽而必遷，曷處陰而自默？」同樣援引《老子》此段來狀述罔兩。⁶⁶ 罔兩的狀態，顯然也就是混沌的狀態。套用景的回答，帝江縱然無面目，但赤如丹火，依然算不上神明；唯有馮翼洞瀾、冥昭曹閻的混沌，才能生陰陽、化萬物。因此，道家之徒對《山海經》中帝江的改造，也進一步契合了陰陽二元論的思維。

61. 朱謙之：《老子校釋》，頁14。

62. 何寧撰：《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998），頁891-892。

63. 見拙著〈釋罔兩〉，《海南師範學院學報》第18卷總第80期（2005.12），頁122-125。

64. 朱謙之：《老子校釋》，頁88。

65. 同前註，頁53-54。

66. 〔唐〕李濟：〈罔兩賦〉，見〔宋〕李昉主編：《文苑英華》（北京：中華書局影印，1966），頁408。

四. 昆侖之虛與冥伯之丘

(一) 黃帝的人天居所

黃帝既兼具人君與天帝（日神）這兩種身分，其居所自然也有天上與人間兩處。《史記·趙世家》云：

趙簡子疾，五日不知人……居二日半，簡子寤。語大夫曰：「我之帝所甚樂，與百神遊於鈞天，廣樂九奏萬舞，不類三代之樂，其聲動人心。」⁶⁷

據此可知，趙簡子所遊的上帝居所名為鈞天。參《呂氏春秋·有始覽》云：

何謂九野？中央曰鈞天，其星角、亢、氐。東方曰蒼天，其星房、心、尾。東北曰變[旻]天，其星箕、斗、牽牛。北方曰玄天，其星婺女、虛、危、營室。西北曰幽天，其星東壁、奎、婁。西方曰顛天，其星胃、昴、畢。西南曰朱天，其星觜、參、東井。南方曰炎天，其星輿、鬼、柳、七星。東南曰陽天，其星張、翼、軫。

天有九野，如九宮格般排列，而鈞天乃是中央天。高誘註云：「鈞，平也。為四方主，故曰鈞天。」⁶⁸ 復觀東方蒼天、北方玄天、西方顛天、南方炎天，正好符合五天帝觀念之方位色，⁶⁹ 鈞天一名雖無顏色之意，卻仍可推知是作為「四方主」的黃帝所居。又《左傳·昭公四年》曰：

夏啟有鈞臺之享。

杜註：「河南陽翟縣南有鈞臺陂，蓋啟享諸侯於此。」⁷⁰ 實際上，鈞臺之得名，乃因其對應中央鈞天。鈞臺之享，固可能有宴饗四方諸侯之意，然主旨卻在於祭祀上帝。如前文所引，「夏后氏禘黃帝而祖顛頊」，黃帝既是夏民族的始祖兼天帝，宜其為開創夏朝的后啟所祭拜。

黃帝在天界所居為鈞天，人間所處則為昆侖。《山海經·海內西經》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。上有木禾，長五尋，大五圍。面有九井，以玉為檻，面有九門，門有開明獸守之，百神之所。在八隅之巖，赤水之際，非仁羿莫能上岡之巖。⁷¹

所謂「帝之下都」，即天帝在人間的都城。其「方八百里，高萬仞」的外觀，證明昆侖乃是貫通天地的天柱。昆侖是人間神境，只有后羿這樣的英雄才能進入。又如《神異經》曰：

崑崙之山有銅柱焉，其高入天，所謂天柱也。圍三千里，圓周如削。下有回屋，

67. [漢]司馬遷：《史記》，頁1786。

68. 許維通：《呂氏春秋集釋》，頁657。

69. 案：《楚辭·大招》：「天白顛顛。」顛通皓，潔白光明之意。

70. [唐]孔穎達：《春秋左傳正義》，頁730。

71. 袁珂：《山海經校註》，頁344-345。

方百丈。⁷²

《神異經》乃六朝作品，去古已遠；然昆侖的天柱形象，在此書中仍有存留。根據袁珂所言，此處的「帝」亦是黃帝。查《穆天子傳》卷二：

吉日辛酉，天子升於昆侖之丘，以觀黃帝之宮。⁷³

又《莊子·至樂》：

支離叔與滑介叔觀於冥伯之丘，崑崙之虛，黃帝之所休。⁷⁴

昆侖既然與黃帝之宮、黃帝之所休並稱，黃帝為昆侖之主宰，殆無疑問。昆侖之義，宋戴侗《六書故》云：

凡物之圓渾者曰昆侖，圓而未剖散者曰渾侖。⁷⁵

今人王青釋曰：「昆侖指天，有渾圓的意思。」⁷⁶ 值得注意的是，昆侖、混淪、渾淪、渾敦、混沌諸詞同出一源。所謂混沌，乃是天地開闢以前的太和元氣。如《列子·天瑞》：「氣、形、質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。」⁷⁷ 而清初方以智《通雅》釋昆侖之義云：

昆吾、昆侖，古皆以為圓渾之通稱，故山象之而名昆侖，言其狀混侖，猶言混沌也。昆吾是圓椎之象。⁷⁸

作為天柱的昆侖，來自天地開闢以前的混沌，整個世界皆以其為軸心。而昆吾、昆侖一音之轉，《山海經·中山經》有昆吾之山，《詩經·商頌》有夏桀的與國昆吾（故地在周代為衛國），《史記·楚世家》之昆吾則為顓頊玄孫、楚王室的旁系祖先。然神話地理中的昆吾，則是大地之中心。《淮南子·天文訓》記述太陽跋烏每日飛行的途徑道：

日出於暘谷，浴于咸池，拂于扶桑，是謂晨明。登于扶桑之上，爰始將行，是謂朏明。至于曲阿，是謂朝明。臨于曾泉，是謂朝食。次于桑野，是謂宴食。臻於衡陽，是謂禺中，對于昆吾，是謂正中。靡于鳥次，是謂小遷。至于悲谷，是謂晡時。回于女紀，是謂大遷。經于泉隅，是謂高春。頓于連石，是謂下春，爰止羲和，爰息六螭，是謂懸車。薄于虞泉，是謂黃昏。渝于蒙谷，是謂定昏。⁷⁹

跋烏正對昆吾之時就是「正中」，也就是日正當中的正午之時，則昆吾居大地之中央，可以得知。而貫穿天地的昆侖天柱，上接天心的鈞天，下連地心之昆吾。

72. 王國良校釋：《神異經》，載王國良：《神異經研究》（臺北：文史哲出版社，1985），頁104。

73. 〔晉〕郭璞註：《穆天子傳》（臺北：商務印書館影印文淵閣四庫全書，1983）卷二，頁1b。

74. 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁615。

75. 〔宋〕戴侗：《六書故》（臺北：商務印書館影印文淵閣四庫全書，1983）卷二十九，頁36a-39b。

76. 王青：〈太玄研究〉，載《漢學研究》第19卷第1期（2002年6月），頁91。

77. 楊伯峻：《列子集釋》（北京：中華書局，1979），頁2。

78. 〔明〕方以智：《通雅》（臺北：商務印書館影印文淵閣四庫全書，1983）卷四，頁7a。

79. 劉文典撰、殷光熹點校：《淮南鴻烈集解》，頁104-105。

除了昆侖外，黃帝在人間的另一居所乃是軒轅之國。《山海經·海外西經》云：

軒轅之國在此窮山之際，其不壽者八百歲。在女子國北。人面蛇身，尾交首上。窮山在其北，不敢西射，畏軒轅之臺。在軒轅國北。其丘方，四蛇相繞。此諸天之野，鸞鳥自歌，鳳鳥自舞；鳳凰卵，民食之，甘露，民飲之，所欲自從也。百獸相與群居。⁸⁰

與昆侖的景象相比，軒轅國頗有相似之處。當然，軒轅臺只是「丘四方」，似沒有昆侖「方八百里，高萬仞」的恢宏氣勢（夏啟鈞臺，大抵是依據軒轅臺的形制而建）；且昆侖「非仁羿莫能上岡之巖」，而軒轅國則有國民，「其不壽者八百歲」，「鳳凰卵，民食之，甘露，民飲之」，二者皆是凡人心目中的理想國度。何新認為，軒轅臺就是軒轅之丘、亦即昆侖，乃一音之轉。⁸¹ 但相比之下，昆侖全然神界，而軒轅國則更近乎人境。值得參考的是，美洲原住民阿帕芝人（Apache）用一根神聖的木杆保持他們與天國的聯繫，不論他們走到哪裡，這根木杆所在的位置就是世界的中心。昆侖的性質，與木杆頗為相似。而不少大山都被認為是昆侖的原型，蓋因華夏族流徙各地所致。

（二）黃帝的冥伯身分

黃帝除了身為人君、天帝、混沌神和創世主外，還具有冥王的身分，這重身分甚少為人所注意。復觀前引《莊子·至樂》云：「支離叔與滑介叔觀於冥伯之丘，崑崙之虛，黃帝之所休。」不少學者以此論證黃帝與昆侖的關係，⁸² 卻往往忽略了「冥伯之虛」也是後二者的同位語。換言之，創世後的黃帝還職兼冥伯，亦即陰間的主宰。先秦典籍中，有關昆侖與陰間之關係的直接記載並不多。西晉張華《博物志》云：

昆侖山北地轉下三千六百里，有八玄幽都，方二十萬里。地下有四柱，四柱廣十萬里，地有三千六百軸，犬牙相舉。⁸³

這條材料的時代雖較後起，然於先秦兩漢舊說當有所承襲。所謂幽都，即幽冥世界的都城。參《楚辭·招魂》：

魂兮歸來，君無下此幽都些。土伯九約，其角鬢鬢些。敦肱血拇，逐人駉駉些。參目虎首，其身若牛些。此皆甘人，歸來歸來！恐自遺災些。

王逸註云：「幽都，地下后土所治也。」又云：「土伯，后土之侯伯也。」⁸⁴ 在五方帝觀念中，后土係中央黃帝之神佐，則其代黃帝治理幽都，自可推知。《孔子家語·哀公問政篇》：「宰我問鬼神，孔子曰：『人生有氣有魄。氣者，神之盛也。眾生必死，死必

80. 袁珂：《山海經校註》，頁265-267。

81. 何新：《諸神的起源》第一卷，頁131。

82. 龐樸：〈黃帝與混沌：中華文明的起點〉，載「國學網」，
<http://www.guoxue.com/www/xsxx/txt.asp?id=1037>。

83. 〔晉〕張華：《博物志》（上海：中華書局四部備要本，193-），頁3。

84. 〔漢〕王逸章句、〔宋〕洪興祖補註：《楚辭補註》，頁201。

歸土，此謂鬼。魂氣歸天，此謂神。」⁸⁵ 土壤不僅能生長萬物，也是萬物死亡後的歸宿。因此，土德之黃帝及其神佐后土，自然亦為陰間之主宰。《左傳·昭公廿九年》：

共工氏有子曰句龍，為后土，后土為社。⁸⁶

《路史·後紀二》注引《歸藏·啟筮》：「共工人面蛇身朱髮。」⁸⁷ 《山海經·大荒北經》：「共工之臣名曰相繇，九首蛇身，自環，食於九土。」⁸⁸ 共工一族皆為龍蛇之身，作為共工之子的句龍，原型也是龍蛇。⁸⁹ 〈招魂〉「土伯九約，其角鬻鬻」二句，王逸註云：「約，屈也。鬻鬻，猶狺狺，角利貌也。」⁹⁰ 王孝廉指出：「由其『九約』而言，故名句龍。由其司掌地下幽都而言，故名后土、土伯。其原始皆是一神。」⁹¹ 土伯身形九屈、頭有利角，其為句龍之形象無疑。《莊子·至樂》以「冥伯之丘」與「黃帝之所休」為同位語，蓋知冥伯即黃帝，土伯指后土，然二者亦兩位一體也。

進而言之，昆侖是「帝之下都」、貫通天地的天柱，其頂端既連接鈞天，其底端自然也連接幽都。關於昆侖與冥界的關係，文獻殘缺難徵。然據《山海經》所言，居住於昆侖的西王母「是司天之厲及五殘」。⁹² 今人陳連山的解釋為：西王母掌管天上的厲鬼，和一顆預示人間災難的星辰。就是說，西王母能夠預知災害和死亡。災害和死亡，實際上掌握的是死亡的秘密，是人類最希望接近的天神。⁹³ 西王母亦為昆侖之居住者，能知災害、死亡，又予世人以希望，具有禍福相倚的特徵，亦足見昆侖不僅是福善之神境，同時也與災害、死亡有密切的關係。此外，有學者認為西王母與黃帝妃嫫母實為一人。如何光岳提出，母、嫫乃同音通假。⁹⁴ 〈軒轅黃帝傳〉云：「帝周游行時，元妃嫫祖死於道，帝祭之以為祖神，令次妃嫫母監護於道以時祭之。因以嫫母為方相氏。」參《周禮·夏官·方相氏》：

方相氏掌：蒙熊皮，黃金四目，玄衣朱裳，執戈揚盾，帥百隸隸而時儼，以索室驅疫。大喪，先柩，及墓，入壙，以戈擊四隅，驅方良。

鄭玄註：「冒熊皮者，以驚驅疫癘之鬼，如今魃頭也。時難，四時作方相氏以難卻兇惡也。」⁹⁵ 嫫母貌寢，故以其為方相氏，以驅疫鬼、方良。鄭玄又云：「方良，罔兩

85. 〔魏〕王肅註：《孔子家語》（上海：中華書局四部備要本，193-），頁49。

86. 〔唐〕孔穎達：《春秋左傳正義》，頁922。

87. 〔宋〕羅泌：《路史》（北京：中華書局，1985）。

88. 袁珂：《山海經校註》，頁489。

89. 按：楊寬認為共工、句龍父子即繇禹父子，後詳。

90. 〔漢〕王逸章句、〔宋〕洪興祖補註：《楚辭補註》，頁201。

91. 王孝廉：〈夸父的神話〉，載氏著《中國的神話與傳說》（臺北：聯經出版有限公司，1977），頁125。

92. 袁珂：《山海經校註》，頁59。

93. 〈《山海經》西王母的正神屬性考〉，chinese.pku.edu.cn/docs/2014-04/20140404102050471932.doc。

94. 何光岳：〈西王母的來源和遷徙〉，《青海社會科學》1990年第6期，頁62-71。又如何安平：〈西王母神話演變過程新論〉（<http://www.literature.org.cn/Article.aspx?id=68618>）。王家祐：〈西王母與西膜〉（<http://www.ctcwri.idv.tw/INDEXA3/A302/A3103/A3040801.htm>）。

95. 〔漢〕鄭玄注、〔唐〕賈公彥疏：《周禮註疏》（臺北：藝文印書館據阮元嘉慶二十年（1815）江西南昌學堂《十三經註疏》重刊本影印，1989），頁475。

也。」陸德明《釋文》：「方良，上音罔，下音兩。」⁹⁶ 由此可佐證西王母（嫫母）「知災害、死亡」的職能。而其所驅之罔兩，如前文所論，原型為不明不暗之半影，在道家思想中則是無善無惡、以萬物為芻狗的天道神明，正合於黃帝作為混沌神的特徵。

進一步了解昆侖與冥界的關聯，還可以泰山為參照。何新認為「古昆侖山就是今日泰山」，⁹⁷ 其說或可斟酌，然將泰山視為上古華夏族信仰的昆侖在東夷族活動範圍的鏡像，庶幾近之。《韓非子·十過》：

昔者黃帝合鬼神於西泰山之上，駕象車而六蛟龍，畢方竝轄，蚩尤居前，風伯進掃，雨師灑道，虎狼在前，鬼神在後，騰蛇伏地，鳳凰覆上，大合鬼神，作為《清角》。

風伯、雨師、虎狼（開明獸）、鬼神，不難令人想到「百神之所在」的昆侖。黃帝合鬼神之處何以在西泰山？袁珂云：「西泰山即泰山。有小泰山稱東泰山，故泰山一稱西泰山。」⁹⁸ 此說未必。參《山海經·西次三經》：

西南四百里曰昆侖之丘，是實惟帝之下都。神陸吾司之。

郭璞註：「即肩吾也。莊周曰『肩吾得之，以處大山』也。」⁹⁹ 郭氏以肩吾為陸吾，以大山（泰山）為昆侖，極是。因此《韓非子》所謂「西泰山」，無疑便是處於西北方的那座「世界大山」——昆侖，而非山東泰山，故冠以「西」字。復觀《韓非子》文，蚩尤代表炎帝族，騰蛇代表伏羲族，¹⁰⁰ 鳳凰代表少昊的東夷族，所有部族都臣服於黃帝腳下。比對黃帝戰四帝及黃帝四面的故事，可知這個西泰山—昆侖乃是政治的中心，而非惟地理的中央。黃帝大合鬼神於此，也意味著西泰山—昆侖乃是貫通天地人三界的樞紐。森安太郎認為，姜姓祖先大嶽有「嶽神治鬼」的傳說，周初被封於山東省的齊是姜姓，所以嶽神神話遂移說到齊附近的泰山，成為後世所說「泰山治鬼」的傳說。¹⁰¹ 其說值得參考。姜姓本為華夏族一支，其嶽神崇拜與黃帝族的昆侖崇拜當出於一源。不過，將「治鬼」功能歸之於山東泰山，姜齊固有推波助瀾的可能，卻應非始作俑者，蓋華夏、東夷之文化交流遠早於姜齊建國爾。西周以前許久，華夏族之東遷及其與東夷族之融合已然開展。位處西北方的昆侖逐漸成為神界，而濱海的泰山卻更為世人所熟悉、親近，故成為歷代帝王封禪之所。《史記正義》云：

泰山上築土為壇以祭天，報天之功，故曰封。此泰山下小山上除地，報地之功，

96. [唐]陸德明：《經典釋文》（北京：中華書局，1983），頁128。

97. 何新：《諸神的起源》第一卷，頁117。

98. 袁珂：《古神話選釋》，頁130。

99. 袁珂：《山海經校註》，頁55-56。

100. 聞一多〈伏羲考〉指出，騰蛇即兩頭蛇，實際上就是伏羲女媧交尾的形象。見《神話與詩》（上海：華東師範大學出版社，1997），頁18-23。

101. [日]森安太郎：〈嶽神考〉，載氏著、王孝廉譯：《中國古代神話研究》（臺北：地平線出版社，1974），頁141。

故曰禪。¹⁰²

今人劉慧據而歸結道：「所謂『封禪』，就是在泰山舉行的祭天祭地的禮儀。」¹⁰³《史記》引管仲之言曰：「古者封泰山禪梁父者七十二家，而夷吾所記者十有二焉。」¹⁰⁴然而，祭地的禪祭卻並非直接在泰山舉行，而是另擇一小山，如云云、亭亭、社首、梁甫等皆在泰山附近，然如大禹所禪會稽，則遠在浙東。劉慧指出，禪祭是要突出土地的神聖性，其祭祀的行為表現的是對土地的擁有，同時這也是權力的象徵。而所禪之地，即代表著大地之主，也就是后土。如周成王所禪的社首，就是社主，就是大地之首領。¹⁰⁵實際上，不就便在泰山而另擇一丘舉行禪祭，乃是為了對應祭天之封祭，以突出地的重要性，將之與天並列。作為昆侖鏡像的泰山，原本就有了貫通天地的性質，因此亦具備了舉行禪祭的理論基礎。這也是歷代帝王所封皆在泰山，所禪則頗有變動之故。進而言之，禪祭的對象既是后土，可見此禮除了宣示皇權外，也有祭祀幽冥的涵義。參古樂府有〈梁甫吟〉，聲調淒苦。宋郭茂倩《樂府詩集》解題云：

按梁甫，山名，在泰山下。〈梁甫吟〉蓋言人死葬此山，亦葬歌也。¹⁰⁶

既然封泰山是祭祀天帝，禪梁甫的原意自然是相應的祭祀冥伯、安撫亡靈。秦漢以降，泰山逐漸發展成人格神泰山府君或東嶽大帝，大抵以冥界主宰的形象出現。如道教《東嶽大生寶懺》謂其「奉行天令，宰御陰司」，佛教《弘明集》卷十四謂「太山者則閻羅王之統，其土幽昧」，¹⁰⁷而十殿閻羅中也有泰山王，不一而足。樂保群認為，「泰山治鬼」之說是起於漢魏之際，為民間方士借鑒佛教地獄觀念而創建的中國本土的冥府體系。¹⁰⁸然縱而觀之，先秦以來的黃帝崇拜、封禪之禮，未嘗不是中國本土冥府信仰的肇始。祭祀天地的封禪之禮為帝王專利，而民間出於畏死心理，對於泰山的崇拜與逐漸與幽冥信仰合流，這自然是由於作為昆侖鏡像的泰山據有上達鈞天、下通幽都的特徵。因此追本溯源，昆侖之虛既為冥伯之丘，作為昆侖主宰的黃帝亦有冥伯之身分，可以推知。

五. 結語

本文認為先秦神話中的黃帝具有五重身分：就時間座標而言，其於宇宙開闢前為混沌神，開闢中為創世神，開闢後為天帝；就空間座標而言，其於天庭為天帝，於人間為人君，於冥府為冥伯。誠如伊利亞德（Mircea Eliade）指出，不論其採取甚麼形式，上帝、諸神還是神化祖先，神聖包含了所有的真理或價值，然而其他事物則只能根據其參

102. [漢]司馬遷：《史記》，頁1355。

103. 劉慧：《泰山信仰與中國社會》（上海：上海人民出版社，2011），頁55。

104. [漢]司馬遷：《史記》，頁1360。

105. 劉慧：《泰山信仰與中國社會》，頁57。

106. [宋]郭茂倩編：《樂府詩集》（北京：中華書局，1979），頁605。

107. [晉]竺道爽：〈檄太山文〉，[梁]僧祐編：《弘明集》（四部叢刊初編本），頁178。

108. 樂保群：〈續論「泰山治鬼」說與中國冥府的形成與演變〉，《新國學》第七卷（2008.6），頁1-25。

與神聖的程度而獲得真理。¹⁰⁹ 無論哪一重身分，都是黃帝之神聖性內涵的構築組件。這五重身分的產生，有一個歷時的過程。從歷史角度觀之，黃帝本為上古時代西北華夏族群之領袖，涿鹿之戰、黃帝四面等故事更體現出其作為天下共主的政治形象。其後，他被本族群奉為始祖，如《大戴禮記》、《史記》等更將五帝三王之血緣全部追溯至黃帝。繼而黃帝又被賦予日神的神格，如《山海經》對帝江的描述為六足四翼、狀如黃囊、赤如丹火，日神特徵顯著。然而，天庭故事之完善，則令日神不再具有至上之地位，黃帝遂逐漸從日神晉升為天帝。而四方觀念的強化，令東方之地位有所下降，也促使第五方——中央之概念的產生。黃帝於是從與東方關係密切的日神轉變為中央天帝，統領四方帝，但《楚辭》裡「東皇太一」一名猶可呈現這種「亦東亦中」、新舊觀念兼具的神格特徵。同時，對於宇宙起源之思考，令作為天帝的黃帝納入了創世神乃至開闢前的混沌（太一、太和元氣）之神格。而在二元論之影響下，《老子》、《楚辭》乃至《淮南子》對於混沌的狀述並非如希臘、希伯來式的黑暗混亂，而是不皦不昧，縱無自我意識卻具備動力與秩序。這種「中間性」與象徵光明、智慧的日神神性相去更遠，卻也與「道無所不在」的理念更為相應。正因如此，黃帝又兼具了冥伯的身分，成為幽冥世界的主宰。不過，由於黃帝作為始祖（人君）與天帝的神格早已深入人心，故其處於對立面的、令人畏懼的冥伯身分始終未能過於彰顯。隨著五方帝觀念的日益成熟，這一重冥伯身分便為北方天帝顓頊所承接（俟他文另詳）。由此可見，先秦神話中黃帝五重身分的關係，一直處於不斷演化消長的狀態。直到西漢中葉，官方祭祀將從黃帝分化而出的太一神設為五天帝之統領，而《史記》則將黃帝定位為歷史人物，黃帝作為人君的形象才穩固下來。 □

109. Eliade Mircea, translated from the French by William R. Trask, "The Myth of the Eternal Return", (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1971), p5.