

中华民俗文丛

主编：刘锡诚

宋兆麟
马昌仪

⑨

钟宗宪 著

炎帝神农

信仰



新世界出版社

95770

中华民俗文丛



炎帝神农信仰

钟宗宪 著

学苑出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

炎帝神农信仰/钟宗宪著.-2版.-北京:学苑出版社,1995.12
(中华民俗文丛/刘锡诚等主编)

ISBN 7-5077-1099-8

I. 炎… II. …钟… III. ①炎帝-研究②神农本草经-研究 N. ①
K221②R281.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 20995 号

中华民俗文丛

炎帝神农信仰

主 编: 刘锡诚 宋兆麟 马昌仪

作 者: 钟宗宪

责任编辑: 徐建军 甄国宪

编 辑: 刘 涟

封面题字: 李兴洲

封面设计: 真 人

图片设计: 周北燕

学苑出版社出版 发行

社址: 北京万寿路西街 11 号 邮政编码: 100036

三河市邮电局印刷厂印刷 新华书店经销

787×1092 1/32 6.13 印张 140 千字

1994 年 7 月北京第 1 版 1996 年 2 月北京第 2 次印刷

印数: 7000—12000

定价: 9.80 元



后稷教民稼穡图



神农大帝(台湾三重市先嗇宫)



軒轅大帝(台灣
三重市先齋宮)



橫楣彩繪楊戩
朝見三聖(台
灣大溪福仁宮)

竹南頭 五穀先帝宮



五穀先帝(台灣竹南頭
仿造五穀先帝宮)



神農大帝造型



神农大帝金身
(台湾龙潭龙
元宫)



神农大帝金身(台湾
苗栗公馆五谷宫)

药王大帝(台湾
开基药王庙)





道教化的天公——玉皇上帝(拨子新竹天公庙)



三官大帝(上元天官、中元地官、下元水官)造型

《中华民俗文丛》总序

刘锡诚

中华民族是由许多民族组成而以汉民族为主体的多民族的共同体，同样，中华文化也是由包括多民族文化在内而以汉民族文化为主体组成的多元性文化。对于这一点，并不是学术界所有人都承认的。历来的统治者都习惯于用大一统的思想来看待中国，用中原文化来要求和衡量其他民族的文化，因而“胡”、“蛮”、“番”、“夷”一类带有贬义的词汇屡见于典籍，这些兄弟民族的文化命运，也如同他们民族的命运一样长期受到排斥和贬抑。在汉民族文化中间，也有两种文化，或者说两层文化。一种是上层文化，这是社会的主流文化或习惯上说的传统文化，历来受到充分的重视。同时，在社会底层也还存在着根基十分深厚、源流十分久远、覆盖面十分广阔的民间文化，或者说下层文化、民族文化；这种文化长期以来不受重视，甚至还受着来自各方面的压制与冲击，又由于这种文化多半是以口头的方式流传和承袭，因而常常处于自生自灭的状态。有学者还有另外的分类法，他们认为，中国文化有三层，即上层、中层和下层。所谓中层文化，系指市民文化；所谓下层文化，系指民俗乡土文化。其实，把中层文化归到下层文化或曰民间文化中也无不可。在广大社会成员中间滋生、保存和发展着的浩浩荡荡的民间—民俗文化，恰恰是民族精神和民族文化之根。当然，民间—民俗文化也有着自己的局限，这些是应该得到恰如其分地分析、批判和扬弃的。但我们总不能在泼洗澡水的时候连孩子也泼掉

吧。一个民族，一个国家，如果没有对民间一民俗文化的深刻了解和充分重视，就谈不上发展完整而健全的民族文化。

“五四”新文化运动以前我国学术界兴起的国学研究，其致命的弱点，就是抱残守阙，固守尊孔读经的传统，既不接受西洋的进步的学术和文化思想，也没有以宽容的胸怀把当时已经出现的民间文化研究思潮揽入自己的怀抱。“五四”新文化运动的精神是革命的。李大钊、蔡元培、胡适、鲁迅、钱玄同、刘半农等先驱，以凌厉的锋芒批判旧传统，提倡新的学术思想和方法，从而使中国文化研究的面貌发生了深刻的变化。民间文化的搜集研究在此后的几十年间取得了令人瞩目的成就。在近十多年来伴随着改革开放浪潮兴起的文化研究热潮中，主流文化或传统文化的研究和民间文化的研究虽然都取得了长足的进展，但仍然形同两条道上的马车，特别值得注意的是，下层文化研究所取得的大量资料和成果，并没有被纳入到整个研究之中。虽然有一些年轻的学者把外国文化人类学的方法和理论移植进来，希望在传统文化的研究和民间一民俗文化的研究中间建立一个纽带，但这两股研究潮流似乎还没有得到理想的沟通和整合，相反，我们还常常听到这样的消息：有些长期致力于正统文化研究的学者甚至仍然把一些越出传统的轨道而把二者结合起来的研究者讥笑为不务正业或没有学问。现在，新的国学研究的浪潮已经重新涌起于华夏大地，这种自觉不自觉地排斥民间一民俗文化的状况似乎不可以再继续下去了。时代的前进脚步是从不停息的，更不能倒退，民间一民俗文化的研究所取得的成就，越来越受到国内外学术界的重视。民间一民俗文化是一个永不干涸的海洋，它博大精深，正等待着有志的学人去开掘；它所保留着和蕴藏着的一些文化遗迹和丰富信息，也许正是解决主流文化中的那些长期悬而未决的难题的钥匙哩。

有鉴于此，我们很想组织和编辑这一套《中华民俗文丛》，从不同的角度和不同的层面系统地整理和正确地阐发

息和繁衍、劳作和创造于中国大地上的各民族老百姓中间蕴藏着的民间—民俗文化和乡土文化。这个设想如果能够实现，作为民俗文化学这一个新学科的基础性的丛书，我们期望通过它的编撰出版，来弥补中国文化和国学研究中的薄弱领域，并向新一代的中国人展示自己民族的源远流长、色彩缤纷的民俗传统文化传统，增强读者的爱家爱国之心和民族的向心力。

我们的设想是：

第一，希望这套丛书的作者着眼于知识的积累和正确地阐发，在正确阐发的基础上求新求深，从而扎扎实实地为推进学科的建设做点事情，哪怕仅仅是资料的系统化也好。

第二，希望选题小些，以小见大，作者们在自己的选题范围内，尽其可能地融汇当代田野调查的实证材料（亲历的和间接的）和典籍材料，从丰富而翔实的材料中得出应有的结论，力戒那种令人生厌的玄学空论学风。

第三，希望行文尽量做到深入浅出，雅俗共赏，通过生动鲜明、通俗易懂的语言把一个个神奇而陌生的世界展现给读者。也希望作者们搜集并选择一定数量的珍贵图片，充分发挥图片在民俗文化图书中的不可替代的作用。

在出版事业开始走向市场同时也经受着市场考验的时刻，我们打算主编这套丛书的设想，得到了学苑出版社的热情支持；也得到了文化学界、民俗学界、民族学界、考古学界、艺术史界许多朋友的积极响应。这给了我们信心和力量。我们愿意把这套书编出特色，从而对中华文化的建设做一份贡献。

1994年1月于北京

上 编

炎黄之战与周建国

第二章 传说的内容	(71)
第一节 诞生与长成	(71)
第二节 尝药与医学	(75)
第三节 创制与发明	(81)
第三章 炎帝与祝融	(87)
第一节 祝融的传说	(87)
第二节 祝融即农神	(92)
第三节 炎帝与祝融	(95)
第四章 神农架与《黑暗传》	(100)
第一节 神农架的传说	(100)
第二节 《黑暗传》的内容	(105)
第三节 《黑暗传》中关于神农的传说	(108)
第五章 炎帝神话传说的转变	(114)
第一节 原始内涵的退化	(114)
第二节 民间信仰的需求	(116)
第六章 余论	(119)
第一节 布谷鸟与帝女桑	(119)
第二节 关于炎帝神农的两个大传说圈	(123)

下编 台湾的神农信仰

第一章 台湾神农信仰的相关背景	(132)
第一节 台湾民间信仰的相关背景	(132)
第二节 神农信仰与移民台湾关系	(134)
第三节 先农坛的设立及其仪式	(137)
第二章 神农诞辰及其庆典	(142)
第一节 几种诞辰日期的说法	(142)

第二节	药王与神农相混的结果·····	(147)
第三节	祭典盛况及其仪式·····	(151)
第三章	神农的形象与“药签” ·····	(158)
第一节	神农与“三王”·····	(158)
第二节	与药师佛的混合·····	(161)
第三节	药签及其内容·····	(164)
第四章	神农信仰的省思 ·····	(168)
第一节	神农信仰的意义及其发展·····	(168)
第二节	民间信仰与社会背景之关系·····	(171)
后 记	·····	(178)

图版目录

一 彩色插页

- 图 1 后稷教民稼穡图
- 图 2 神农大帝(台湾三重市先啬宫)
- 图 3 轩辕大帝(台湾三重市先啬宫)
- 图 4 横楣彩绘杨戩朝见三圣(台湾大溪福仁宫) 曾勤良
《台湾民间信仰与封神演义之比较研究》
- 图 5 五谷先帝(台湾竹南头份造桥五谷先帝宫) 董芳苑
《台湾民间宗教信仰》
- 图 6 神农大帝造型
- 图 7 神农大帝金身(台湾苗栗公馆五谷宫)
- 图 8 神农大帝金身(台湾龙潭龙元宫) 《汉声·民间文化剪贴》第 43 期
- 图 9 药皇大帝(台湾开基药王庙)
- 图 10 道教化的天公——玉皇上帝(拨子新竹天公庙)
- 图 11 三官大帝:上元天官、中元地官、下元水官造型

二 黑白插图

- 图 1 黄帝轩辕氏
- 图 2 炎帝神农氏
- 图 3 蚩尤攻榆罔
- 图 4 蚩尤
- 图 5 黄帝战蚩尤
- 图 6 应龙
- 图 7 风伯

- 图 8 雨师
图 9 后稷
图 10 帝尧陶唐氏
图 11 帝舜有虞氏
图 12 蚩尤
图 13 风神
图 14 蚩尤戏
图 15 夸父
图 16 夸父逐日
图 17 后稷——谷物之神
图 18 五谷之神
图 19 神农耕稼图
图 20 神农亲尝药草疗民疾
图 21 土地神
图 22 土地宫
图 23 少昊金天氏
图 24 帝喾高辛氏
图 25 赤松子
图 26 《神农本草经》书影
图 27 畬族组图
图 28 神农尝百草
图 29 神农锄耨
图 30 颛顼高阳氏
图 31 太昊伏羲氏
图 32 神农架林区略图
图 33 开天辟地的盘古
图 34 五帝

-
- 图 35 女娲
图 36 神农庙
图 37 玉皇大帝
图 38 神农(后稷)教稼
图 39 上海之建筑先农坛
图 40 祭神农
图 41 农历诸圣神佛诞辰千秋表
图 42 药皇庙(台南三协境)
图 43 农历诸神佛诞辰千秋表
图 44 伏羲、神农、黄帝之图
图 45 三皇
图 46 三圣
图 47 游药王庙
- —

上 编

炎黄之战与周建国

第一章

炎黄之战的几个疑点

第一节 一个观念上的澄清

中国上古史的研究，自《古史辨》以降，一向以其为中心，着重在古史的重建与神话的还原，虽由历史的上溯为出发点，但事实上已经成为一项神话的研究工作，而上古史中的诸多帝王，如本文所要论述的主角，被尊为中华民族共祖之一的炎帝，只是一个神话人物，迨无疑义。然而诚如杨宽先生在《中国上古史导论》序言里所提的：“吾人证夏以上古史传说之出于神话，非谓古帝王尽为神而非人也。盖古史传说固多出于神话，而神话之来源有纯出幻想者，亦有真实历史为之背景者。”^①古籍史书上的记载，乃至考古的新发现与文化遗物的出土，以及观念理论上的突破，非唯对神话的解读有莫大的帮助，同时也透过神话的破译，使我们对先民的活动状况，有了更确切的认识与了解。

虽然历史上是否真有炎帝其人，今天看来早已是不必要而且毫无意义的命题，但是也因为炎帝的神话性格，与典籍中既模糊，却又复杂的记载，使得历来学者的讨论，呈现莫衷一是，各有见地的多变面貌。原典铅黄殆遍，而新说汗牛充栋，造成今天百家争鸣的局面，固然因为保存于汉文古籍

中的上古神话，没有完整系统的记载，而散置在经史子集各部书内，其实更重要的，却是在原始材料的“拼凑”上出现问题。

对于上古神话的研究工作程序和方法，萧兵先生曾经提出他个人学自徐旭生、杨宽、丁山、陈梦家、郭沫若诸位先生的“新还原论”：^[25]

第一，先尽可能搜集、登记、抄录有关的上古文化资料，加以初步的考据和鉴别。

第二，要尽可能尊重和吸收前人的研究成果。

第三，在原材料和诸家考据之上的再解释和再发现。

第四，尽可能用考古发现与田野调查来印证、检验或充实自己的结论。

并将之借以解释民俗神话的“本义”。平心而论，“新还原论”不单是一种研究程序和方法，更是一种最起码的为学态度，尤其是第一项，萧兵先生认为：“尽可能优先使用古老可靠的材料。不迷主从《大戴礼·五帝德》、《史记·五帝本纪》到《帝王世纪》、《路史》那一套经过后人整理加工，层积化、系统化的材料。”用这段话的精神，仔细检视炎帝神话的内容，则不难发现炎帝神话错综混乱的关键所在；关于这点本文于后将陆续阐释。在此，我们必须再引申出一个重要的观念——“时间”，简单地说，就是该神话或传说究竟起于何时何地？这倒不见得是一项“溯源”的工作，因为许多神话或传说的根源其实是不可考的，充其量只能说是出自上古，但是神话或传说在不同的时代，不同的环境，会有不同的变化，却是必然的；这也是为什么要“尽可能搜集上古文化资料”并且“尽可能用考古发现与田野调查来印证”的主要原因。

的确，神话是不断地在变，促成神话产生流变的动因，王孝廉先生以为有四种：

一、宗教观念及表象的发达变化。

- 二、文化环境的变化。
- 三、共通意识的变化以及个人意识的强大化。
- 四、异族文化的接触。

其中，造成部分神话逐渐流入历史的原因是：“在道德观念深化的意识下，神话的主角从威灵的纯化中被洗炼出来，成为高贵化的道德王”，“阶级意识鲜明化使神话中也产生了不平等的阶级，产生了以自己部族信仰的威灵为中心而构成的神话群”，“社会组织，政治组织的统一整序观念的兴起，使得神话群也有了整齐化的系统”；而更值得注意的是：“如果相接触的两民族，甲民族的数量或社会、政治势力远过于乙民族的话，则甲民族往往将乙民族的神话加以沦匿，或吸收到自己的神话里改变为有利于自己立场的神话。”日本学者水上静夫也表示：

神话或传说，是一个国家、民族对自己民族的夸耀，用以鼓舞成员士气的故事，而成为集体活动的能源与血液。但是，历史的传说，或由于后世政权为了某种企图而加以篡改，或由于漫长的历史流程中变了质，往往已失其原来真实的面貌。……古老的神话或传说，愈是古老的部分，却愈容易被发现是属于后代所创作，而存有后代社会生活投影的部分。就这种观点而言，传说的真实面貌，很难原原本本地流行下来，……^[4]

神话有太多变动的因素，也许是社会意识自然的转变，也许是政治权威刻意的更改，如果我们面对已经不算完整的记载，未能在“时间”变化上加以厘清的话，“旁征博引”的结果，只会离目标愈来愈远，而将问题处理得益形复杂。

因此，本文在讨论炎帝——“炎帝之战”的时候，将从“时间”的角度着手，并借以诠释其内涵。

第二节 《史记·五帝本纪》的分析

关于“炎黄之战”的记载，以《史记·五帝本纪》较为“完整”：

黄帝者，少典之子，姓公孙，名曰轩辕。生而神灵，弱而能言，幼而徇齐，长而敦敏，成而聪明。轩辕之时，神农氏世衰，诸侯相侵伐，暴虐百姓，而神农氏莫能征，于是轩辕乃习用干戈，以征不享，诸侯咸来宾从，而蚩尤最为暴，莫能伐。炎帝欲侵陵诸侯，诸侯咸归轩辕，轩辕乃修德振兵，治五气，艺五种，抚万民，度四方，教熊羆貔貅豹虎，以与炎帝战于阪泉之野，三战然后得其志。蚩尤作乱，不用帝命，于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂禽杀蚩尤，而诸侯咸尊轩辕为天子，代神农氏，是为黄帝。天下有不顺者，黄帝从而征之，平者去之。（图 1，2）

之所以称《五帝本纪》较为“完整”，一方面固然是因为这段记载对于“炎黄之战”的前因后果都有交待，故事结构完整，且为学者所广泛引用，再方面也是因为太史公写《五帝本纪》时的杂采众说。换言之，《五帝本纪》的说辞是经过太史公的综合与整理；太史公曰：“学者多称五帝尚矣，然《尚书》独载尧以来，而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之，孔子所传宰予问五帝德及帝系姓，儒者或不传。”又曰：“予观《春秋》、《国语》，其发明《五帝德》、《帝系姓》章矣。”所以虽然“书缺有间矣，”但“其轶乃时见于他说。”于是太史公“择其言尤雅者”，而作《五帝本纪》。由上述《五



图1 黄帝轩辕氏 采自《三才图绘》 图2 炎帝神农氏 采自《三才图绘》

《五帝本纪》太史公赞所言，可以明确地知道太史公写作这篇文章是以《五帝德》、《帝系姓》诸篇为主要的记载内容，并且参酌了《春秋》、《国语》等书。

姑且不论究竟《五帝本纪》中的“炎黄之战”出于何处？也暂不追究太史公将唐、虞、夏、商、周、秦诸代王朝的祖先都归并到黄帝一人身上的史家用心及其政治意图，而单就这段记载而言，可以分成五个段落来理解：第一段由“黄帝者”到“成而聪明”，讲的是黄帝的天纵英才，这与后来史书每及帝王诞生成长，必有其异兆异能一般，并无实质意义；第二段由“轩辕之时”到“莫能伐”，是指当时的天下共主神农氏世衰，对于诸侯的扰攘，无力加以制止，于是黄帝习兵用武，使诸侯多所宾服，但唯有蚩尤暴残强大，而未能往征，此为第四段之伏笔；第三段由“炎帝欲侵陵诸侯”到“三战然后得其志”，则是“炎黄之战”的本事，指就在诸侯都逐渐追随黄帝的时候，炎帝却要来侵扰诸侯，黄帝遂修德振兵，在

阪泉之野经过三次或多次战斗，才将炎帝平服；第四段由“蚩尤作乱”到“是为黄帝”，是说既已平服了炎帝，黄帝开始对最强大暴虐的蚩尤宣战，而后擒杀蚩尤，于是诸侯尊推黄帝为共主，以取代已衰弱的神农氏；第五段由“天下有不顺者”到“平者去之”，说明黄帝即就帝位，然天下犹有不顺服者，黄帝必前去征讨，以彰其威严。

从文意来看，这样的解释应该没有太大的问题才对。其实不然，《帝王世纪》、《史记·补三皇本纪》等都合称“炎帝神农氏”，亦即明言炎帝就是神农氏，又如《路史·后纪四·蚩尤传》云：“阪泉氏蚩尤，姜姓、炎帝之裔也，好兵而喜乱，逐帝而居于涿鹿，兴封禅，号炎帝。”则表明蚩尤也称作炎帝。于是神农氏、炎帝、蚩尤三者的关系，就因此而变得十分暧昧。如果从炎帝就是神农氏，而蚩尤号称炎帝来推敲，



图3 蚩尤攻榆罔 采自《盘古唐虞传》

那么神农氏既是炎帝，也就是蚩尤，则刚才五个段落的解释，全部白费，因为战于阪泉也好，战于涿鹿也罢，黄帝所征伐所取代的根本就是同一个对象；但是既然为同一个对象，为什么太史公要分开叙述呢？《路史》已称蚩尤是“炎帝之裔”，《五帝本纪》也说是“神农氏世衰”，而《补三皇本纪》云炎帝神农氏凡八代五百三十年，那么所谓的“神农氏”和“炎帝”指的是第八代的帝榆罔，而蚩尤与炎帝一族，换言之，黄帝的争战对手是炎帝一族，黄帝所开展的是一场目标鲜明的武装政变，而不是因讨乱顺势才“黄袍加身”的。（图3）

但是这样的说法，仍然无法自圆其说。日人泷川龟太郎的《史记会注考证》引清代崔述的说法曰：“夫神农氏既不能征诸侯矣，又安能侵陵诸侯？既云世衰矣，又何待三战然后得志乎？且前文言衰弱，凡两称神农氏，皆不言炎帝，后文言征战，凡两称炎帝，皆不言神农氏，然则与黄帝战者自炎帝，与神农氏无涉也。”如此则炎帝、神农氏、蚩尤三者还可算是对同一个部族的不同称谓吗？试以姓氏观之，《国语·晋语》云：

昔少典娶于有蟠氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜，二帝用师以相济也，异德之故也。

韦昭注：“济当为挤。挤，灭也。”黄帝与炎帝皆出自少典，因异德而用师相争，一存一灭。其中最重要的讯息是，黄帝为姬姓，炎帝为姜姓，依《路史》称蚩尤姜姓，《补三皇本纪》也说“炎帝神农氏，姜姓。”则所谓的“炎黄之战”无论在阪泉之野或涿鹿之野，都是姬姓族与姜姓族的战争，甚至可以说是姬姓取代姜姓而为天子的战争。

至此，我们必须回过头来看到底太史公是“组合”了那些材料而写成《五帝本纪》的这段记载？言“炎黄之战”者，在时代上而言，以上引《国语·晋语》司空季子对公子重耳的这段话为最早，大约在鲁僖公二十三年^[5]；其次为《左传》鲁僖公二十五年，大夫狐偃劝晋侯（晋文公重耳）勤王，晋侯使卜偃卜之，卜偃曰：

吉。遇黄帝战于阪泉之兆。

其中，司空季子之语，未云战于何地？而卜偃之卜，则未言所战何人？到了《大戴礼·五帝德》之载孔子答宰我问

云：

黄帝，少典之子也，曰轩辕，生而神灵，弱而能言，幼而慧齐，长而敦敏，成而聪明。治五气，设五量，抚万民，度四方；教熊黑貔貅豹虎以与赤帝大战于阪泉之野。三战然后得行其志。

所谓孔子云云，或为假托，赤帝之“赤”，或为“炎”之讹误，惟太史公既自称以《大戴礼》之《五帝德》、《帝系姓》为原始材料，而且又说是“总之，不离古文者近是。”那么这样的说法，最迟也当在战国时期就已经出现。太史公所本的《春秋》、《国语》和《五帝德》、《帝系姓》，依目前所能见到的资料，都已检列出来，我们也可以轻易发现《五帝本纪》与《五帝德》彼此关系之密切；但是，黄帝与蚩尤战于涿鹿之说，又出自何处？

记载黄帝与蚩尤争战者，以《山海经》最早，《大荒北经》云：

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。

应龙已杀蚩尤，又杀夸父。

又《大荒东经》云：

应龙处南极，杀蚩尤与夸父。

又《大荒南经》云：

有宋山者，有赤蛇，名曰育蛇，有木生山上，名

曰枫木 枫木，蚩尤所弃其桎梏，是为枫木。

这里所牵涉到的夸父，据《海内经》谓后土为炎帝之裔，而《大荒北经》云：“后土生信，信生夸父。”所以夸父也属于炎帝之族。但是先秦典籍之中，记载蚩尤最多的《山海经》，并未说明蚩尤与炎帝的关系，也没有明指蚩尤与黄帝争战的“冀州之野”在什么地方？或者可由《山海经》屡将“杀蚩尤”与“杀夸父”合载，而谓此二者皆炎帝族。然《逸周书·尝麦篇》又是另一番说辞：

赤帝分正二卿，名蚩尤于字少昊，以临四方。
……蚩尤乃逐帝，争于涿鹿之阿，九隅无遗。赤帝大愠，乃说于黄帝，执蚩尤，杀之于中冀，以甲兵释怒，用大正……（图4、5）

则蚩尤为赤帝之臣，涿鹿是蚩尤与赤帝争战之处，非蚩尤与



图4 蚩尤 汉代画像石拓片



图5 黄帝战蚩尤 河南南阳汉画像石拓片

黄帝用兵之所，其与黄帝败战，被执杀于中冀。“中冀”或即“冀州之野”，但是蚩尤所以与黄帝战，原因竟是蚩尤乱而逐赤帝，赤帝惧而说于黄帝，此或为《路史·后纪四·蚩尤传》：“逐帝而居于涿鹿，兴封禅，号炎帝。”之本，其意旨却与《五帝本纪》大异其趣。

真正直指黄帝与蚩尤战于涿鹿者，是《战国策·秦策》之苏秦初始将连横，而说于秦惠王，曰：

昔者神农伐补遂，黄帝伐涿鹿而禽蚩尤。

又《魏策》云：

黄帝战于涿鹿之野。

战国之时，诸家并起，尤多好言黄帝者，此或为《五帝本纪》所谓的“其轶乃时时见于他说”吧！

本节自《五帝本纪》上溯至此，不难发现先秦诸籍对“炎黄之战”所遗留下来的材料，确实不多，而且纷歧而无头绪；当然，如果事先已有了成见，如今人袁珂先生以为蚩尤、夸父、刑天等神话都是黄帝与炎帝之争神话的一部分^①，那么《五帝本纪》以前各说的种种疑义，应可以斯为纲领，而将大部分的问题解决。不过，要是将这一成见暂放于旁，也就是说，不拿前书未明而后书增补的地方，来诠释前书的话，那又是一番怎样的情况呢？神话有许多变动的因素，后世之人必为前代之说多所阐发附会，这正是我们所不得不求者。

试换一个角度设想，晋文公之时，已有黄帝战于阪泉之说，且至少在晋、秦诸地流传，而《尚书·吕刑》称：“若古有训，蚩尤惟始作乱。”苏秦称：“黄帝伐涿鹿而禽蚩尤。”则蚩尤与黄帝战事的出现，也不致太晚；当距晋文公五百余年的太史公，据《大戴礼》诸篇，甚至参考了《山海经》^②，将

神农氏、炎帝、蚩尤的传说混合，使得汉以下诸说部于此多有损益，也可以代表当时的广泛说辞，由是可知这五百余年间，关于“炎黄之战”的内容，必然有相当程度的转变；这是造成《史记·五帝本纪》记载发生诸多疑问的主因，同时也是探求“炎黄之战”面目的重要关键。

第三节 炎黄之战役是政治神话的可能性

对于“炎黄之战”，除了上节提及神农氏、炎帝、蚩尤三者之异同，与阪泉、涿鹿、冀州之野等问题外，还引发了另一层面——动机的讨论。

当然名称之辨与动机成因二者关系至为密切；神农氏既与炎帝结合，学者难免以为炎帝族是农业十分进步的民族，而《史记·五帝本纪》称黄帝是“迁徙往来无常处，以师兵为营卫”，遂又以为黄帝族是游牧民族，而“炎黄之战”乃成为古史上一桩主农耕与主游牧两个生活习性不同民族的战争。此说或如吕思勉先生所言：“迁徙往来无常处，好战之主类然，不必其民遂为游牧族”，“黄帝实只与蚩尤战，未尝与神农氏战也”，但仍相信“吾昔谓炎帝为耕农之族，好和平，黄帝为游牧之族，乐战斗，其说虽属武断，然谓炎黄之际，为世变升降之会，则亦不尽诬也。……盖为暴始于蚩尤，而以暴易暴，实惟黄帝。”^[3]即炎黄兄弟之族，黄帝好战，暴始于蚩尤，黄帝乃以暴易暴耳。又《左传》昭公十七年曰：“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。”《吕氏春秋·孟秋纪·荡兵》云：“兵所自来者久矣，黄炎故用水火矣。”《山海经·大荒北经》云：“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。”则似乎又可以理解为云雨水火之诸神的大战。（图6、7、8）而近人玄珠由希腊神话与北欧神话取得灵感，独以为黄帝与



图6 应龙 采自《山海经》

图7 风伯 采自《中国剪纸神像》

蚩尤的战争，就是巨人族与神的战争神话。^[6]

在对“炎黄之战”的各种诠释里，以日人森安太郎的说法最有创意。他由陈侯因齐鐙上的铭文：“其惟因齐，扬皇考昭统，高祖黄帝，侏嗣桓文。”而推测出“炎黄之战”的神话起因：

皇帝是陈氏祖先的黄帝，从因齐鐙看，确实是在田氏齐威王时而有的观念，也许黄帝的传说，是形成于陈氏在齐的势力强大时也不定；即陈氏夺取了姜姓齐的政权，为了达到击碎姜姓齐的政治信仰机构的目的，才形成了黄帝征伐姜姓炎帝和蚩尤的传说。^[11]

这个“假说”，其实是很可能成立的。他认为黄帝妃嫫母，或作媯母、嫫母，或作蓐母，与舜的始祖蓐，在字音、字义上是相通的，而田氏（即陈氏）正是以舜为始祖，自陈奔齐

的陈完之后，必延续自家的神话传说；载于因簪悼的铭文，也证明齐威王（田氏）以黄帝为高祖；那么透过炎帝姜姓的说法与田氏篡夺姜姓齐爵位而断姜祀的史事来判断，“炎黄之战”是田氏为了对姜姓表示优越，必要在思想上和政治上对姜姓齐加以打击，而作成黄帝战胜炎帝的传说，易言之，“炎帝战黄帝传说”的发生时代，该是田氏在姜姓齐国的威权强大以后的时代；或是在田氏齐形成的时候。”



图8 黄帝 采自《中国迷信研究》

不管森安太郎在论述此说时，系为一家之言或别有牵强谬误的地方，至少他注意到三点：第一、“炎黄之战”传说中的政治意涵；“以暴易暴”也好，“振德修兵”也罢，有关黄帝战炎帝的记载，都带有政权转移或压抑政敌、以及威权之不可侵犯的象征意味。第二、不同民族或姓族，其势力的消长所造成对神话的转变。第三、神话传说发生地点，与神话传说的内容，在时空上的密切关联。简单地说，森安太郎这个“假说”，是体验社会变迁与时代更替对神话传说的流变造成互动影响的表现，在尽量不使其失之于穿凿附会的情况下，试图提供比较实际的诠释方式。这对我们面临到的诸多纷歧的说法与记载时，所应抱持的态度，自然有相当的帮助与启发。

固然森安太郎加深了我们对“炎黄之战”即是一种政治神话的思考倾向，但是不可讳言的，在其推论“炎黄之战”与

田齐夺权关系时，仍有部分瑕疵存在：

第一、陈公子完奔齐，事在《左传》庄公二十二年，《史记·六国年表》周安王十六年（齐康公十九年）曰：“田常曾孙田和，始列为诸侯，迁康公海上。”又，周安王二十三年曰：“康公卒，田氏遂并齐而有之，太公望之后绝祀。”隔年，“齐威王因齐元年”。盖陈完十世之后而代姜齐，据《左传》庄公二十二年载，初始陈厉公生陈完敬仲时，已有周史曰：“此其代陈有国乎？”及奔齐，又有懿氏卜妻敬仲曰：“有妣之后，将育于姜，五世其昌，并于正卿，八世之后，莫之与京。”而《史记·田敬仲完世家》云：奔齐之田氏第五代田桓子“事齐庄公甚有宠”，至第六代田厘子事齐景公时，因“行阴德于民”，遂“由此田氏得齐众心，宗族益强，民思田氏”，此时晏婴使晋与叔向私语：“齐国之政，其卒归于田氏矣。”按，晏子之语，另见《左传》昭公三年，司马灶见于晏子，晏子曰：“姜族弱矣，而妣将始昌……姜其危哉。”陈田乃妣姓之后，观齐威王以前的陈田历史，可知田氏之夺姜齐，经营既久，其始大于齐景公时，姜氏遂弱。而田氏以“炎黄之战”作为造势手段，是极有可能的，惟此政治宣传，不当在姜姓公族强盛之时，最早也只能在田氏得齐众心以后，况且《左传》好巫，关于陈完之诸预言，或为隐语，或为附会，未足以尽信，试想：即使陈完思有所图，又岂能在桓公之时显露异心。

第二、森安太郎以为“由来言黄帝之事的多是山东省的人”，并举公玉带、公孙卿、公孙臣为例。的确；战国以降，诸子好言黄帝，其出于山东者，盖与稷下之学、阴阳家流以及托古风气影响有关；同时，这种现象也应该是田齐篡代姜齐之后，所造成的自然影响，因此不会早于齐威王。然查检春秋时谈论炎黄事者，却多晋人，前引司空季子与卜偃之语于晋侯，是出自晋，而《左传》哀公九年，晋赵鞅卜救郑，史龟云：“炎帝为火师，姜姓其后也。”也是出自于晋。《左传》之中，除于昭公十七年的郑子答昭公问外，关于炎黄之事，率

皆晋人之语，因此，森安太郎的说法，仍是有待商榷。

第三，《史记·封禅书》云：“八神将自古而有之。或曰，太公以来作之。齐所以为齐，以天齐也。其祀绝，莫知起时。”是齐地旧有八神将信仰，蚩尤即为其中之“兵主”，所以姜齐是信仰蚩尤的，应无疑问。森安太郎主张：“田氏不只要在政治上征服姜姓齐，甚至要在信仰和思想上整个的征服之，在这种要求下，于是形成了田氏齐的高祖黄帝征伐蚩尤的传说。”以目前所能掌握的资料看，黄帝战蚩尤的说法，大约都出现在战国以后，在炎帝与蚩尤关系未加辨明之前，以时代来看，黄帝、蚩尤之战，较有可能是田齐创造出来的神话，再依常情判断，炎帝为姜齐之祖神，象征地位还较类似民间信仰的蚩尤崇高，在田氏称制以前，必不敢贸然散布炎帝败战的传说，所以用姜齐信仰之蚩尤作为打击的对象，较为可能。

所谓蚩尤姜姓，应与蚩尤是姜齐的信仰神有关，后来遂统称并入炎帝族，而与蚩尤争战的黄帝，则或如森安太所言，是和舜相混的妫姓黄（皇）帝，跟春秋以来黄帝姬姓、炎帝姜姓分属两个系统，也昭然若揭，是故森安太郎对黄帝姬姓之说，巧妙地避而不谈。总而言之，以其“政治神话”的观点切入“炎黄之战”的问题来看，蚩尤与黄帝的战争源自于田齐代姜齐的政治宣传手段，是可以成立的。

然而，黄帝、炎帝、蚩尤之说，由来既久，其神话属性，各有所传，明了“炎黄之战”的神话原型，并不代表所有关于黄帝、炎帝、蚩尤的问题，都得以解释清楚，这是必须要在此加以强调的，森安太郎的确提供了一个对黄帝与蚩尤战争的崭新诠释，以及另一种思辨模式，但是姜姓的炎帝与姬姓的黄帝之间的争斗，是否也如前文所怀疑的是带有政治意味的神话呢？这个神话又是在怎样的情况下产生的呢？下一章将从这个问题着手。

第二章

炎黄之战传说的起源的推测

第一节 姬周王朝的建立与巩固

虽然说“夏商周三代的关系，不仅是前仆后继的朝代继承关系而且一直是同时的列国之间的关系。从全华北的形势来看，后者是三国之间的主要关系，而朝代的更替只代表三国之间势力强弱的浮沈而已。”^[13]但是处于西方的周人政治力量最小、发展速度也比较迟缓，却是不争事实。《诗经·鲁颂·閟宫》云：“是生后稷……后稷之孙，实维大王，居岐之阳，实始翦商。至于文武……敦商之旅，克咸厥功。”（图9）这段先周历史的大致记载中，后稷是周人自己所承认的始祖，《史记·周本纪》称：后稷名弃，别性姬氏，兴于陶唐虞夏之际，其子不窋，因夏后氏政衰，去稷不务，遂失其官，而奔



图9 后稷 采自《三才图会》



图10 帝尧陶唐氏 采自《三才图
绘》



图11 帝舜有虞氏 采自《三才图
绘》

戎狄之间。(图10, 11) 盖《史记》所载后稷以降、古公亶父之前的世系, 其中或有缺讹错误, 历来屡见质疑, 不必尽信, 然考诸先周始终徘徊于农业文化圈的边缘来看^[12], 周人之以后稷为始祖, 极有可能是出自对农业文明的渴望, 以及为有别于戎狄的民族自信心使然, 才会将“稷”这个谷物神拟人化, 来作为自己的祖先; 其名弃, 别姓姬, 则或因周人在殷商与戎狄的夹缝中生存, 屡次迁徙而得名, 或由“稷”的语音变化而命姓, 大抵都意味着民族的共同需求的心理写照。

农业在当时确是十分重要, 甚至代表着国家实力的意义; 根据《史记·周本纪》的说法, 后稷为农师, 自不待言, 其后奔于戎狄之间, 到了公刘“复修后稷之业, 务耕种”, 所以“周道之兴、自此始”, 事隔数代, 古公亶父才又“复修后稷、公刘之业”, 止于岐下周原, 立国为周。换言之, 周人流徙于戎狄之间, 只有在从事农耕时, 力量才稍稍强大, 当然从事

农耕，必须能够定居，因而公刘国于豳，而古公亶父止于岐下。从《诗经·大雅·公刘》一诗对公刘的赞美可知，周在公刘之时已颇有组织，而所谓的太王开始翦商，则应是古公亶父已确定了由西东进中原的政策，周人颠沛千年，至此始得有国家规模与目标。然而古公亶父迫于戎狄所求，由豳而迁居周原，突显了戎狄对周人一直存在着的威胁；其实周人自不窟失官，到太王迁岐下，长期以来周人与戎狄间的关系，是相当值得追究的——弱小的周族是如何与戎狄共处？才会到武王之时，有《尚书·周书·牧誓》所载的庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮等八个蛮夷戎狄之国与其联盟，合力灭商？可是，到目前为止，除了知道周人与戎狄之间颇有争伐之外，并无太多具体资料可供参酌。

从若干记载判断，“和亲”是一个可能出现的形式，也是周人与戎狄接触频繁所难以避免的。其实在先秦，婚姻关系是国族之间政治联系的重要纽带，姬姓周、鲁诸国与姜姓齐国的世代通婚，乃至周、晋、秦与西戎的姻亲结合，都象征着结盟、安边的政治意味，以此相推，周人与戎狄的通婚，也理应如是。《诗经·大雅·绵》一诗云：

古公亶父，来朝走马，率西水浒，至于岐下。爰及姜女，聿来胥宇。

又《诗经·大雅·思齐》一诗云：

思齐大任，文王之母。思媚周姜，京室之妇。

“大任”是王季之妃、文王之母，来自殷商，《大雅·大明》曰：“挚仲氏任，自彼殷商，来嫁于商，曰嫔于京。”而“姜女”与“周姜”指的同是太王之妃、王季之母。许倬云先生称：“周人之入渭水流域的周原，遂与姜姓部族结合，古公

亶父‘爱及姜女，聿来胥宇’的史事，意味着有已居此地姜族的迎接。”^[15]周人遭到戎狄的威胁，自豳迁居岐下，便与姜姓联姻，而太王开始翦商，其子王季乃以挚仲氏任女为妻，则周人之善于运用婚姻关系为政治结盟手段，借以壮大实力，可见一斑。然而，周人甫抵岐下，娶土著姜姓之女，居姜姓旧有之地，固然二族之间，因婚盟而相融，周人对于旧姜的势力，必定需要付出某种程度的代价与妥协，所以周始祖后稷为姜嫄所生的传说，是否与此有关，就相当值得怀疑。

《大雅·生民》云：

厥初生民，时维姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗无子。履帝武敏歆，攸介攸止，载震载夙，载生载育，时维后稷。

“武”，作“足迹”解。姜嫄履上帝足迹而生后稷，《史记·周本纪》云：“姜原出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之。践之而身动，如孕者，居期而生子。”后稷为姬姓周人的始祖，而后稷又为姜姓的姜嫄所出，那么姬姓与姜姓就应该有共同的血缘关系，名为二姓，实是一族之两分。这是以“姜嫄”为姜姓的说法。王国维先生认为：“上古女无称姓者，有之惟一姜嫄。姜嫄者周之妣而其名出于周人之口者也……而周则大姜、大任、大妣、邑姜皆以姓著，自是迄于春秋之末，无不称姓之女子……同姓不婚之制，实自周始。女子称姓亦自周人始矣。”^[16]但是周人称女子习惯上不将姓放在前面，如妇姜、齐姜、少姜等，所以“姜嫄”非惟是上古女子惟一称姓者，同时也是惟一把姓放在第一个字的女子，或许姜嫄是“嫄”姓而非“姜”姓，因为女子称姓固由周人开始，可是周人女子并不称名，确切的说法是周女子并没有真正的“名字”，那么“姜”又代表什么涵意呢？学者多以为姜、羌同源，则姜嫄是羌人姬姓之女吗？又既然姜即是羌，姜嫄应该还是姜族无疑。

“嫫”又作“原”，为水本之意，故姜嫫是姜姓之本源，因为有祖先的地位，所以如此称呼。前文已经提及，周人始祖后稷是谷物神拟人化以后所产生的，不见得确有其人，其母姜嫫，则更属无稽，姬姓的周人会说自己的始祖出自于姜姓之女，应该就是太王迁岐下，娶姜女，碍于旧姜势力，并强调姬姜一家，所附会制造出来的结果。

这当然只是一种推测。不过，身为外戚而且与姬姓周王室一直保持密切关系的姜姓族，对周王室确然有着举足轻重的实力，是不容忽视的；姜姓的太公望吕尚是文王师、周开国的第一功臣，其封国姜齐为中原大国，而姜姓的申，是周王室的舅国，尚且颠覆西周促使王室东迁，凡此种种暂不赘论，单从西周的姬姜婚姻一项，即可得到证明。许倬云先生说：

姬姜婚姻的传统，早在姜嫫生后稷的传说开始。后稷是否确为姜嫫所生，并不重要。重要的是以姜嫫为女性始祖，遂将姬姜二姓联结为人类学上的两合氏族（moities）。姜羌为一词之二形（傅斯年，1952，Vol. IV. 13）姬姜婚姻，也正是周羌联盟的表现方式。刘启益由金文中寻找周王的配偶姓氏，发现由文王开始，西周十二王，十一代，每隔一代即有一位姜姓王后。这个模式不是偶然的。只有对偶集团的关系可以解释（刘启益，1980：89）。^[15]

换言之，姜姓在王室内始终还拥有相当的权力与特殊的地位，结盟的形式不曾因为周王朝的建立而改变。关于这点，虽然在典籍之中不易察觉，但证诸往后历史所有外戚的问题时，不难了解姜姓族在当时的位高权重。

至此，对于西周以前姬姓与姜姓的关系，有了进一步的认识之后，再回到姬姓黄帝与姜姓炎帝争战的这个主题时，之

所以会有这样传说的原因，就已经逐渐浮现出来：

第一，弱小的姬周，自豳迁居岐下，为了与当地土著姜姓族结盟，借以获得壮大本族的助力，非但娶姜女、二族结为姻亲，并在姬姜一家、姜为母族的前提下，产生姜嫄履巨人迹生后稷的神话。

第二，随着周的建国，姬姓力量的不断扩大，虽然一时无法摆脱姜姓族的影响，却已将姬姓后稷出自姜嫄的神话加以变形，创造出少典娶有娇氏，生黄帝、炎帝，黄帝以姬水成而姬姓，炎帝以姜水成而姜姓，这样的传说，到了汉代《新书》称：“炎帝者，黄帝同母异父兄弟也。姬姓源于姜姓的说法，自春秋时代以至于汉代，已转变为姬姓、姜姓是兄弟同辈。

第三，更有甚者，姬姓王室可能为了摆脱母族的控制，才又慢慢流传出姬姓黄帝与姜姓炎帝的战争来。也因为如此，所以战争的结果一定是黄帝胜炎帝，或者黄帝取炎帝而代之。

第四，上古帝王仅只黄帝与炎帝直接称帝，且二帝之传说均自周代开始，这是由于姬姓与姜姓分别是周人之父族、母族的缘故，所以地位尤其崇高。

本文一开始就已经提及，神话传说可能会因为某种企图而遭到窜改，特别是当两个民族互相接触时，势力较大的民族会将之改变为对自己有利的神话传说，由此观之，一向关系密切、且互为姻亲盟友的姬姜二族，会产生黄帝与炎帝战争的传说，极有可能是出自姬姜集团内部的冲突。

第二节 关于黄帝姬姓之说

后稷，是姬周自己所承认的族祖神，那么黄帝姬姓的说法，又是如何产生的呢？黄帝出现的时代甚晚，这是不争的事实，不过若要如徐中舒先生所说，“公元前三四世纪之间，

孔墨之徒尚不知有黄帝之说。”^[16]或如部分学者以为黄帝之说起于齐地，则又不然。前文已证诸《国语·晋语》，盖晋文公之时，黄帝的传说至少已流传于晋地，而孔墨之徒不言黄帝，可能是黄帝事迹渺渺，无从谈起，也可能是黄帝的传说尚未普遍的缘故。《春秋经》昭公十七年曰：“郟子来朝。”《左传》云：“郟子曰：吾祖也，我知之，昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名。”鲁地之史，孔子应无不知之理。晋国为姬姓唐叔之后，黄帝姬姓的说法又出自晋人之语，则黄帝的传说与姬姓族确有不可分割的关联。

黄帝的名称，学者多从杨宽先生之说，认为黄帝即是“皇帝”。杨宽先生称：

古“皇帝”本指上帝，——东西民族之上帝本有专名，及春秋战国之世，既皆一变而为人世之古帝，上帝无专名以称之，于是泛称为皇帝，后乃字变而作“黄帝”，亦转演而为人间之古帝矣。原始人民不明自己之来源，往往自称为天神之后裔。……吾国古人亦然，自谓天帝之苗裔，以祖先为上帝所生；……皇帝（上帝）之神话转变而为黄帝之神话，再变而为黄帝之传说，周人姬姓，自谓为黄帝之苗裔，故亦以黄帝为姓姬也。^[17]

杨宽先生论证缜密，自然有其价值。皇帝之为上帝，或与太阳崇拜有关，不在本文讨论之列。但是周人自称黄帝为姬姓，其实也和周人的“天命观”有些关系。

周人以蕞尔小邦，能够战而克商，无论是战前造势，为出师有名以正当的理由，或者是战后为安抚各族人心，藉以巩固政权，都必须为翦商之举寻找名正言顺的注脚，因而利用殷商所信仰的上帝，说明上帝的天命是可以更改的，商人因为失德，不再为帝命所眷顾，帝命乃转而西向，周人遂得

以统治天下。《诗经·大雅·皇矣》云：“皇矣上帝，临下有赫；监观四方求民之莫。维此二国，其政不获，维彼四国，爰究爰度。上帝誓之，憎其式廓。乃眷西顾，此维与宅。”其周人之受命曰：“帝迁明德，串夷载路，天立厥配，受命既固”，“帝作邦作对，自大伯王季”，“维此王季，帝度其心”，文王之伐密曰：“帝谓文王，无然畔援，无然歆羨，诞先登于岸，密人不恭，敢距大邦，侵阮徂共，王赫斯怒，爰整其旅，以按徂旅，以笃周祜，以对于天下。”文王之伐崇曰：“帝谓文王，询尔仇方，同尔兄弟，以尔钩援，与尔临冲，以伐崇墉。”至于周人克商，则《荡》云：“文王曰咨，咨女殷商，匪上帝不时，殷不用旧，虽无老成人，尚有典刑，曾是莫听，大命以倾。”并藉以告戒周之后人，《文王》云：“周虽旧邦，其命维新，有周不显，帝命不时”，“假哉天命，有商孙子，商之孙子，其丽不亿，上帝既命，侯于周服”，“无念尔祖，聿修厥德，永言配命，自求多福，殷之未丧师，克配上帝，宜鉴于殷，骏命不易。”周人自太王以降，一切与翦商有关的作为，都认为是承帝之命，由此可知帝命是周人权力获得的来源与保障。关于这点，在《尚书·周诰》诸篇中，也可以找到证据。

此外，周人之仗恃上帝，从后稷的出生，同样可以窥见其端倪。处女生子的传说，有简狄吞燕卵而生商始祖契、姜嫄履帝迹而生周始祖弃、女修吞燕卵而生秦始皇祖大业，唯独周人刻意明白地突显与上帝之间的血缘关系，以周人对帝命依赖的记载，以及“帝作邦作对，自大伯王季”的歌颂来看，不禁令人再次质疑，姜嫄履帝迹生后稷的传说确实是太王迁岐下以后所建立的系统，那么姬周既为帝子、为天子，遂以皇帝（黄帝）姓姬，也就顺理成章，显而易见了。

然而在这里，有一点是必须加以说明的：在殷人的观念中，上帝与先王是合而为一的，钱杭先生引用裘锡圭先生的话说：

在殷人看来，祖先既然生育了子孙，那么出于血缘的联结，子孙将会受到祖先神灵的保佑。……还不仅如此。祖先还有更崇高的名称：“上帝”。袁锡圭说，殷代称呼死去的父王为“帝”，“帝”就是“嫡”的前身。被称帝者，一般都具有直系先王的身分。^[18]

既然上帝就是祖先，帝命又如何能转变到姬周身上呢？钱杭先生以为：“姬姓祖先本身已不是神，祖先的世界与神的世界逐渐分立，成为两个不同的范畴”，而这个“显然是为了解释周人是从同一个而且是唯一的上帝手中把殷人的天下夺过来的这一事实。”换言之，祖、神不分，则天命便不可变，周人乃由此强调“德”的重要性，修德、备德始可获得天命，“以德配天，本来是为了获得天命，然而其结果却使手段高于目的，被周公作为天人中介而发端、强调的‘德’，反而成了更本质的东西。”从这样的演变，遂发展成中国传统思想的重要单元。钱杭先生如此之解释，乍看之下似乎与本节的论点颇有矛盾之处，其实却恰可以为佐证。

周人借用殷人之“帝”来作为自己的上帝，使得上帝不能再有祖先、宗神的性格，而成为具有普遍性的上帝，所以上帝可以“乃眷西顾，此维与宅”，周人因德受命。这是周人克商前后未曾自称是上帝之子，而只自称为受帝命、受天命的主要原因。但是从《诗经·大雅·生民》一诗的记载可以得知，姜嫄“克禋克祀”，“履帝武敏歆”而受孕，又“以赫厥灵，上帝不宁，不康禋祀，居然生子”，也就是说，姜嫄诚心祭祀上帝，所以履帝迹得无夫生后稷，虽然后稷与上帝的血缘关系其实相当模糊，但是后稷仍是因神迹而诞生；诗中又描写后稷从事农稼，上天并且降下嘉种，于是后稷“是任是负，以归肇祀”，开始也认真的祭祀上帝，由于“后稷肇祀，

庶无罪悔，以迄于今”，周人方得以立国翦商。后稷与上帝二者之间，的确殊堪玩味，后稷乃上帝所出，但上帝是神而后稷是人，因故《生民》所载后稷之祀上帝，仍然留有祖、神不分的痕迹，而周后人的祭祀，也都还有以祖配天的情形出现，换言之，周人受殷商文化所影响，即使因为把“天命观”运用到对自己有利的说法造成上帝的宗神地位消失，但祖、神不分的意识仍隐隐然存在，一旦某种情势需要，要表示自己的血统、自己的祖先比其他氏族优秀时，遂又萌发出祖先是上帝之子的想法来，黄帝姬姓之说，就是在这样的情况下产生的。

子不语：怪力乱神，孔子继承周公以降的思想，认为道德是天命与君王间的重要媒介，并极力将祖先道德化，言上古帝王仅止于称述尧舜，就算孔子知道黄帝的传说，也或许只会嗤之以鼻，以为不足以论吧！由以上的讨论看来，在春秋以前，黄帝姬姓的说法应该不会是一种普遍的共识，甚至于可以说还不是一种相当公开的传说，前文已证身为王室母族的姜姓，在西周势力仍强，姬姓王室为压抑母族而创造姬姓黄帝与姜姓炎帝的战争，大概也不致于使这样的传说成为“官方说法”才是。

第三节 关于炎帝姜姓之说

姜，是周代的大姓，依目前可考之姜姓国，如申、吕、齐、许、纪、州、向、郾等，其分布情形甚广，大抵今天的陕西、山西、河南、山东一带都曾有过姜姓封国活动的记载。根据《左传》、《国语》所提，学者已经归纳出有关姜姓始祖的四种传说：

一、大岳之后。《左传》隐公十一年：“夫许，大岳之胤也。”庄公二十二年：“姜，大岳之后也。”

二、四岳之后。《国语·周语》：“胙四岳国，命以侯伯，赐姓曰姜，氏曰有吕。”《左传》襄公十四年：“谓我诸戎，是四岳之裔胄。”（按，此姜戎之语）

三、伯夷之后，《国语·郑语》：“姜，伯夷之后也。”

四、炎帝之后。《左传》哀公九年：“炎帝为火师、姜姓其后也。”《国语·晋语》：“炎帝以姜水成……故炎帝为姜。”

并且对这四种传说加以讨论。王明珂先生以为：

周代姜姓之族的分布大致可分为四群：汧陇吴岳附近有申（西申、申戎），霍太山附近有吕、许，泰山附近有齐、纪、向、州、郭。由周代姜姓之族的分布来看，随着周势力东进的姜姓之族，仍然分布在“岳”的附近，显然是因为这些地区从夏代以来一直留有姜姓之族，而且分化的岳也保留了他们的宗教信仰，吸引后来的姜姓之族来到这些地区。^[19]

四岳之说或由大岳所分化而成，历来研究姜姓族源者都注意到大岳与四岳的问题，并多倾向于姜姓之族确有“大岳”的宗教信仰。至于伯夷之说，日人加藤常贤认为：伯夷姜姓祖的说法是五行思想发生以后才有的^[20]。但是本文所关心的重点，却在于炎帝姜姓的说法上面。

炎帝之名起于何时？渺然难寻，其与黄帝并称，是知地位不同于上古诸帝王，然若如王献唐先生所言，以“当时所谓东夷、西戎、南蛮、北狄及羌、氏诸族，泰半为炎帝之后”^[21]，则尚有待细考的必要；既然炎帝为姜姓，学者又以为“姜”即是“羌”，其得姓和族号皆与羊崇拜有关，印顺法师或称之为“神羊族”^[22]，各说之中，并未能直接证明究竟姜姓或羌姓或羌族与炎帝有何种的关联。近人丁山先生从“大岳”信仰为出发点，按甲骨文字结构分析认为，岳（岳）字

最早字形有、、、数种，字形之上，象层峦连峰形，其下为从火之形，非许慎所谓从山之形，而岳字乃“焚山为岳”；又，“甲骨文岳下之火既可讹如山，当然岳上之山亦可讹为火”，周初矢令殷有叠火之炎字，如、，则“如此炎字，未始不可误为重山为岳。岳、炎两字，当殷周之际可以辨析者几稀”，因此归结为“炎帝”实为“岳帝”，是从殷商“禘于岳”大典所产生的新名词：

自所祭祀的民族看，岳帝是姜姓的上帝，黄帝是姬姓的上帝；因为“姬姜偶”联合起来推翻了殷商王朝的统治权，所以《晋语》里也将两族的上帝结拜成弟兄而有“少典娶于有娇氏生黄帝炎帝”的神话。^[23]

然而对于甲骨文字的解释，往往见仁见智，丁山先生以为从山从火的“岳”字，或以为从羊从山，或以为从羊从火，或以为从重山，一向各说有异，诸家不同，即使甲骨文字中未见“炎”字，也未必就代表着殷商之时一定没有，关于这点，其实还有待更一进步的证明。

炎帝姜姓的说法，仍须由姜姓与羌族的关系着手。羌，据信是活动于殷商西北方的方国，殷商王朝经常征伐羌方，甲骨文中屡有“获羌”的记载，并且将羌人与牛、羊并列说明他们在殷商王朝的地位与牲畜一般，可以任意屠杀；羌人活动于西北，甚至有将殷商大敌鬼方，亦归属于羌族者^[24]。姜，从羊从女；羌，从羊从人；在文字的关联上，姜姓确与羌族有关。羌人活动于西北，姬周奔于戎狄之间，至关中岐下娶姜女，不离今天山西、陕南的范围，就地理位置来讲，姜、羌也有相吻合之处。诚然姬姜既合为同一集团，《尚书·牧誓》之言佐周克商的盟国“羌”以似乎不当再另外被提出来，但是姜姓因然羌族之一支，实不能说羌族尽皆姜姓，这是判断

姜、羌关系，或是讨论姜族问题时，所必须特别注意到的。

炎帝之“炎”从叠火之形，《左传》昭公十七年云：“炎帝氏以火纪，故为火师而火名。”哀公九年云：“炎帝为火师，姜姓其后也。”炎帝未必当真曾任“火正”或掌火之官，但从其得名，炎帝与“火”崇拜有关，应无疑义。姬、姜起于西方，《后汉书·西羌传》曰：“西羌之本，出自三苗，姜姓之别也。”又曰：“羌无弋爰剑者，秦厉公时，为秦所拘执，以为奴隶，不知爰剑何戎之别也……羌人云爰剑初藏穴中，秦人焚之，其景象如虎，为其蔽火得以不死，…诸羌见爰剑被焚不死，怪其神，共畏事之，推以为豪。”所谓“姜姓之别也”，姜姓之别支的意思。羌之出自三苗，学者多有质疑，无弋爰剑被火焚而不死，依文意看，爰剑之非土著羌人亦明，王明珂先生证以西羌与姜姓族无关，其考据甚详，原是不可置喙^[25]，但是王先生以为：“‘氏羌’出现于先秦文献中大多不能确定是指何处之民族，但战国后期部分文献中指‘氏羌’为在秦之西有火葬之俗的民族。这有火葬之俗的民族与甲骨文中之‘羌’或先秦文献中的姜姓族究竟有何关联，从文献与考古资料上都看不出来。”“战国后期部分文献”大概是指《墨子·节葬下》“秦之西有仪渠之者，其亲戚死，聚柴薪而焚之，熏上谓之登遐，然后成为孝子。”《荀子·大略》：“氏羌之虏也，不忧其系累也，而忧其不焚也。”等记载而言。根据考古发现，分布在甘肃南部与渭水流域一带的寺洼文化，确曾有“火葬”的遗迹^[26]；换言之，关于秦之西、氏羌的火葬记载，已经获得实证。而许倬云先生从寺洼文化与姜羌部族的关系，得出与王明珂先生完全不同的结论：

晚商时候的羌人分布于陇右到豫西晋南的系列河谷山岳之间。其在商境西陲者号为羌方，与商人时有冲突；更往西去的一条线上，诸羌统称为羌人。这些羌人中居渭水流域的一支与周人融合，在豫西

晋南的若干支则成为各世姜姓诸国。若干支成为春秋时代的姜戎氏人。而偏在陇右的一支，上承寺洼文化，下接汉代的羌族，大约是留在老家的一批。^[27]

姜姓族是羌族的一支，而羌人有火葬之俗，徐中舒先生依甲骨文字形说：“羌，从羊从人，或从象绳缚之形，或又从火，或省人形作等，皆为羌之异构。《说文》：‘羌，西戎牧羊人也。’即姜族之先祖，早期居于甘肃辛店、李洼一带，殷代羌与商为敌国，故卜辞中多有伐羌、逐羌、获羌等记载，且每用羌为人牲，以供祭祀，甲骨文羌字从绳缚从火诸形，是为人性惨况之实录。”^[28]从火之羌，或亦为火葬之征，未可得知，但后世传说炎帝之女与类似火葬之俗者，却有两条：一见于《列仙传》卷上：

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，止西王母石室中，随风雨上下。炎帝少女追之，亦得仙俱去。

另一见于《太平御览》卷九二一引《广异记》云：

南方赤帝女学道得仙，居南阳崑山桑树上，正月一日衔柴作巢，或作白鹊，或女人。赤帝见之悲恸，诱之不得，以火焚之，女即升天，因名帝女桑。

虽然后起之说不足以为证，不过在还没有更明显的证据出现以前，“火”对于姜羌部族有相当程度的神圣意义，却是比较值得肯定的。丁山先生对于四岳的说法，容有争议之处，但是从姜姓与大岳、四岳的关系，认为炎帝即是以火焚山的岳帝，而岳帝是姜姓的上帝，种种迹象看来，也并非绝无可

能。

火师、火葬、以火焚山都与“火”崇拜有关，而以火焚山更令人联想到上古农业“刀耕火种”的问题。周之先王凡修后稷之业者，其国势必强，古公亶父迁岐下周原与土著姜姓结合。由考古资料得知，周原早在新石器时期就有农业的出现，陈全方先生说：

在宝鸡的斗鸡台和西安半坡村新石器时代遗址中，就发现有谷子粒（稷），这说明黄河流域自古适于农耕，早就是生产“稷”的好地方。这也是周人种稷并用“稷”称他始祖的原因所在。^{〔29〕}

王献唐先生由字形、字义上判断，以为周畴一字，而周原其地之所在，因姜戎旧居，亦炎族旧居也。更必其地在炎族农业发明之后，辟为田畴，从而耕稼，田畴为周，因呼其地为周业发展的程度，可知岐下姜姓族从事农业行为已有相当时日，这是没有疑问的。如此看来，《左传》、《国语》之称炎帝为姜姓，应该是确有其渊源，而非纯然天外之笔。

炎帝与黄帝一样都是属于稍晚兴起的神话传说，《国语·周语》晋太子言鲧与共工诸族“皆黄、炎之后也”，则目前所知上古之炎、黄神话或确为周人所建立之体系，而姬姓黄帝与姜姓炎帝的争战，由是必然有其一定的产生背景存在无疑。

第三章

炎黄之战传说的流变

第一节 炎帝、神农、蚩尤与黄帝的关系

从《国语·晋语》司空季子对公子重耳说：“故黄帝为姬，炎帝为姜，二帝用师以相济也，异德之故也。”到《左传》鲁僖公二十五年卜偃卜晋侯勤王：“吉。遇黄帝战于阪泉之兆。”乃至于所谓“完整版”的《史记·五帝本纪》以降诸多关于黄帝族与炎帝族相互征伐的记载，其间所出现的各种问题的症结，其实都在于炎帝、神农与蚩尤三者关系的纠葛上。前文始终在尝试着为炎黄之战与黄帝姬姓说、炎帝姜姓说整理出一个头绪来，现在则可以针对这些纠葛附会的情况，提出几点说明。

第一，汉以前的先秦典籍之中，绝无有将炎帝与神农合称者，而炎帝与神农显然是不同的。关于神农的记载，如《周易》：“庖牺氏没，神农氏作。”《吕氏春秋·开春论·爱类》：“神农之教曰：士有当年而不耕者，则天下或受其饥矣。”《管子·形势解》：“神农教耕生谷，以致民利。”《庄子·盗跖》：“神农之世，卧则居居，起由于于，民知其母，不知其父。”《韩非子·六反》：“夫民之不及神农。”《商君书·画策》：“神农之世，男耕而食，妇织而衣。”神农的出现，不在

言庖牺氏、神农氏、轩辕氏之世代更替，便是言神农之教民以耕织。神农上承庖牺、下启轩辕，或与阴阳家五德终始、五行相生的观念有关，庖牺以木德、神农以火德、轩辕以土德，是木生火，火生土；又或以为庖牺、神农为渔猎转而行农耕之文明表征，盖神农皆不离农神之性格，于此当和《孟子·滕文公》所载的农家许行之流有思想的上的瓜葛。关于炎帝的记载，如《左传》昭公十七年：“炎帝氏以火纪，故为火师而火名。”《国语·晋语》：“炎帝为姜。”《山海经·北山经》：“炎帝之少女名曰女娃。”《吕氏春秋·孟夏记》：“孟夏之月……其日丙丁，其帝炎帝。”乃及于《淮南子·兵略篇》，“炎帝为火灾，故黄帝擒之。”炎帝固为传说中的上古帝王，与“火”之关系密切，但炎帝与神农之各成系统，迹象相当明显。即使是一书之中有出现炎帝、神农的，二者之传说也并未混淆。《史记·封禅书》曰：“神农封泰山，禅云云；炎帝封泰山，禅云云。”也可将炎帝、神农理解为二人。可见《史记·五帝本纪》中关于炎黄之战的记载，炎帝与神农不当解释为同样的指称。

第二，西汉末年刘歆《世经》：“以火承木，故为炎帝，教民耕种，故天下曰神农氏。”据信是首先将炎帝与神农合而为一的。关于这样的组合，我们怀疑先秦典籍中所出现的“厉山氏”或者“烈山氏”扮演着十分重要的媒介角色。《左传》昭公二十九年：“有烈山氏之子曰稷，自夏以上祀之，周弃亦为稷，自商以来祀之。”《国语·鲁语》：“昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷百蔬。”而《礼记·祭法》称：“是故厉山氏之有天下也，其子曰农，能殖百谷。夏之衰也，周弃继之，故祀以为稷。”郑注：“厉山氏，炎帝也，起于厉山，或曰烈山氏。”孔疏：“农，谓厉山氏后世子孙，名柱，能殖百谷为农官，因名农。”烈山氏或为厉山氏，其子能种植百谷，遂祀以为稷，稷为农官，后稷为周始祖。《孟子·滕文公》云：“后稷教民稼穡，树艺五谷。”从“烈山”或“厉山”的字义，

以及其与农稼间关系，则所谓“烈山”、“厉山”“应该就是以火烧山的“刀耕火种”。证之前文所讨论炎帝之得名，两者颇为相类，郑玄遂称“厉山氏，炎帝也”；再从神农的传说中得知，神农与后稷、柱、农之伦都是能殖百谷，并教民农稼的“农业之祖”；于是炎帝和神农就透过“烈山氏”这个媒介而有关联，甚至因此画上了等号。所以东汉王符《潜夫论·五德志》便直称：“有神龙首出常羊山，感任姁，生赤帝魁隗，身号炎帝，世号神农，代伏羲氏，其德火纪，故为火师而火名。是始斫木为耜，揉木为耒，日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所。”嗣后，自晋皇甫谧《帝王世纪》以降之诸说，大抵都以此为蓝本再另加衍义，而炎帝与神农乃并称之为不易。

第三，炎黄之战内容之所以演变得如此丰富的主要原因，是炎帝与蚩尤二者角色系联、相混的结果。《尚书·吕刑》：“蚩尤惟始作乱。”孔安国传：“九黎之君，号曰蚩尤。”《国语·楚语》：“及少皞之衰也，九黎乱德……其后三苗，复九黎之德。”韦昭注：“九黎，黎氏九人，蚩尤之徒也。……三苗，九黎之后。”盖蚩尤是古代与中原部族时有征伐的南方苗蛮诸族所信奉的祖神^[31]。（图12）然而前文已经提及，蚩尤是姜齐的信仰神，所谓蚩尤姜姓即与此有关。对于蚩尤既为南方苗蛮诸族的祖神、又为姜齐（齐地）的信仰神，王孝廉先生解释为：“蚩尤之由东方齐地所祭祀的刑神、兵神、战神的原来神格而转化成南方的火神、战神及祖神，可能是由于楚人向西南进出，而使东方的蚩尤神和苗蛮族群原来信仰祭祀的火蛇（火神或祖神）相互结合，由此而产生了蚩尤为苗民之神，惟始作乱，断地天通以及诸多中原古帝征伐苗民的神话。”并认为炎帝、蚩尤、祝融都是火神，乃是造成三者混为一体的原因。^[32]从炎黄之战与黄帝、蚩尤的战争分属两个下同系统的情况判断，关于炎帝与蚩尤记载的原始指涉并不一样，是相当明显的；后世之未加深辨，或因一时之误合，乃有《路



图 12 蚩尤 采自山东沂南等地画像石

史·后纪四·蚩尤传》：“阪泉氏蚩尤，姜姓，炎帝之裔也，好兵而喜乱，逐帝而居于浊鹿，兴封禅，号炎帝。”这样的说法出现。蚩尤与黄帝的战争的传说，既起于征伐苗蛮诸族之史事，而为田氏代姜齐后因政治目的所假借阐述，历来各家附会发明者甚多，在此不另细表。唯独《韩非子·十过》云：“昔者黄帝合鬼神于西泰山之上，驾象车而六蛟龙，毕方并辖，蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道。”（图 13）《管子·五行篇》

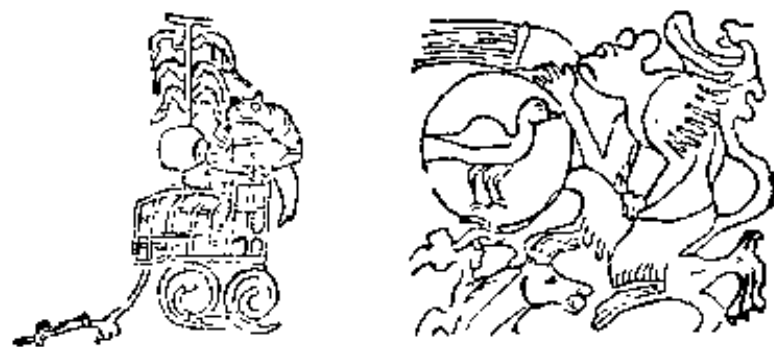


图 13 风神 采自江苏省铜山县小李村苗山汉墓画像石

云：“蚩尤明乎天道，黄帝使为当时。”这两种说法都与齐地有关，其或为彰显蚩尤曾为黄帝之左臣、或纯以“鬼神”而论黄帝乃至高无上之天帝，可以使役众神，则是蚩尤“乱神”形象中，少见的“顺臣”记载。

第四，炎帝既与神农合称，《绎史》卷四引《帝王世记》称：“炎帝神农氏，……人身牛首。”其以“人身牛首”之异相为神容，自然与其农神神格有关。《述异记》云：“轩辕之初立也，有蚩尤氏兄弟七十二人，铜头铁额，食铁石，轩辕诛之于涿鹿之野。……有蚩尤神，俗云人身牛蹄，四目六手。……秦汉间说：蚩尤氏耳鬓与剑戟，头有角，与轩辕斗，以角抵人，人不能向。今冀州有乐名蚩尤战，其民两两三三，头戴牛角而相抵。汉造角抵战，盖其遗制也。太原村落间祭蚩尤神不用牛头。……汉武时，太原有蚩尤神画见，龟足蛇首……”《太平御览》卷七九引《龙鱼河图》：“黄帝摄政前，有蚩尤兄弟八十一人，并兽身人语，铜头铁额，食沙、石子。”蚩尤“铜头铁额”的神容，《述异记》与《龙鱼河图》相符，盖为衍义之说；依照《述异记》所载，秦汉间已传说蚩尤头上长角，会用以抵人，至汉武帝时，太原有龟足蛇首的蚩尤神，两者不同可能是因为前者与炎帝神农相混的蚩尤，而后者是为苗蛮族神的蚩尤，但是两者若要强加联想，也未必无关；《帝王世纪》云：“有神龙首感女登于尚羊，生炎帝。”《春秋元命苞》云：“有神龙首感之于常羊，生神子，人面龙颜，好耕，是谓神农，始为天子。”神龙或与“帝”相衍，蛇首或变而为神龙首、龙颜，头角峥嵘而成龙之有角，则蚩尤乃头有角，可抵人；但抵人之角，更可能为牛角、羊角，炎帝姜姓与羊有关，其诞生地又为尚羊、常羊，蚩尤与炎帝相混的结果，是否蚩尤的神容最初为羊首？这仅只于怀疑，并无佐证，不过既言“龙颜”岂又能为“牛首”？后来的“蚩尤戏”已经以“头戴牛角而相抵”，蚩尤之有牛首遂为固定神容，其间演变，或亦可以为蚩尤与炎帝、神农结合过程的证明罢。

(图 14)

第五,《逸周书·尝麦篇》云:“赤帝分正二卿,名蚩尤于宇少昊,……蚩尤乃逐帝,执蚩尤,杀之中冀。”《大戴礼·五帝德》云:“(黄帝)教熊罴貔豹虎以与赤帝大战于阪泉之

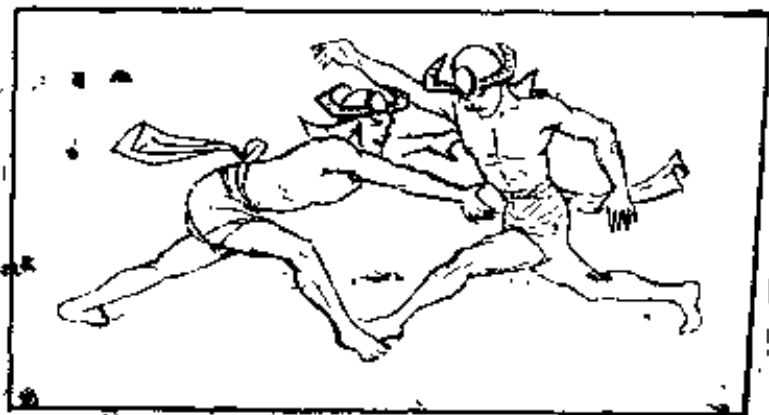
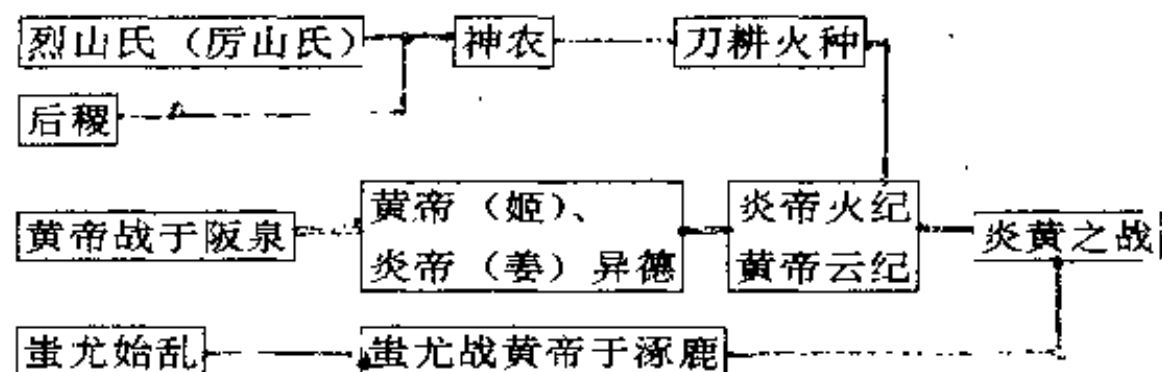


图 14 蚩尤戏 采自《中国舞蹈史》

野。”赤帝一般解释都认为即是炎帝,其主要观点是由五方五色与五行的组合而来。春秋之时,只言炎帝,战国以后多有赤帝之说,从炎帝属火、色尚赤、位居南方(如《吕氏春秋》)来看,这可能也是蚩尤与炎帝关系系联的管道之一。《山海经·大荒南经》:“有宋山者,有赤蛇,名曰育蛇,有木生山上,名曰枫木。枫木,蚩尤所弃其桎梏,是为枫木。”《梦溪笔谈》卷三:“解州盐泽,……卤色正赤,……俚俗称之蚩尤血。”《皇览·冢墓记》:“蚩尤冢,在东平郡寿张县阡乡城中,高七丈,民常十月祀之。有赤气出,如匹绛帛,民名为蚩尤旗。”所谓“有宋山者,有赤蛇”,盖与南方苗蛮之火蛇信仰有关,其蛇曰“赤”,而枫木之叶亦为“赤”色,按《山海经》的记载,蚩尤的南方、火、赤诸属性已与炎帝暗合;后世俚俗又名赤色的盐泽为“蚩尤血”、赤色之气为“蚩尤旗”,此盖出自蚩尤的乱、刑、兵诸神格所渲染而来的“血光”之气色,然对照炎帝之色赤,则蚩尤的各种传说却因而丰实了原本缺乏内容的炎帝传说,蜕变为多采多姿的炎帝族神话群。

关于神农传说的发展,以及赤帝与炎帝之间契合情形,因

为还有其他牵涉，拟专文另论。从以上各点的分析，试作一简图来说明炎黄之战传说的大致发展：



炎帝、神农、蚩尤原本各代表着三支各有所属的神话传说，随着时代变革、民族迁移，或者内涵相近、后世未辨，遂合而为一体，这种现象也许是神话传说系统化的必然结果，但是站在研究者的立场而言，却是不可不明的。

第二节 共工、夸父、刑天与炎黄之战

神话传说之不断系统化的结果，则又有共工、夸父以及刑天也加入了炎黄之战神话传说的范畴之中。

共工，是传说中上古帝王之一；其事迹屡见于《尚书》、《左传》、《国语》等先秦典籍；在神话里，共工是水神。共工会跟炎黄之战扯上关系，主要是来自于《淮南子·天文训》的记载：“昔共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。”又《兵略训》云：“共工为水害，故颛顼诛之。”共工之被诛杀，是自先秦诸籍以降的共同说法，但是其每每与舜、禹、鲧同时出现，而《左传》昭公十七年郑子曰：“共工氏以水纪，故为水师而水名。”更是将共工与黄帝、炎帝、大皞、少皞并称，故知共工原来是可以独立于炎帝、黄帝之外

的。但是依照《山海经》的帝系谱中，共工却是炎帝的后裔，《海内经》云：“炎帝之妻，赤水之子听沃生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融，祝融降处于江水，生共工。”而颛顼则是黄帝的后裔，《海内经》云：“黄帝妻雷祖，生昌意，昌意降处若水，生韩流，韩流……取淖子曰阿女，生帝颛顼。”所以共工与颛顼的争斗，就一变而为炎帝族黄帝族的争斗；《荀子·成相》：“禹有功，抑下鸿，辟除民害逐共工。”《海内经》亦云：“黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鲧。”鲧是禹的父亲，袁珂先生以此而认为无论是共工与颛顼之争、或共工与禹之争，都是“炎黄之争之余绪。”^[35]共工是炎帝后裔的说法，先秦仅见《山海经》，而《山海经》据信成书于战国之时，由此不免令人怀疑这样的传说与姬姓之抑姜姓、陈田之贬姜齐是否有所关联？

“不周之山”见于《山海经·西山经》：“又西北三百七十里，曰不周之山。北望诸毗之山，临彼岳崇之山，东望渤海，河水所潜也，其原浑浑泡泡。爰有嘉果，其实如桃，其叶如枣，黄华而赤柎，食之不劳。”其所在究竟何处，没有定论；由文意而言，是属神山、仙山之类。郭璞注：“此山形有缺不周匝处，而名云。西北不周风自此山出。”以山形有缺不周匝处解释“不周”，原是无可厚非，何况其山又被共工所怒触，累得女娲必须因此采石补天，自然是形有不周，但是如果同理可推的话，则《山海经》所见“不庭之山”、“不姜之山”、“不距之山”又当作何解释？按，《大荒经》四篇中，称“国”、称“民”而明署其姓者，近二十个，然其名如：白民之国、黑齿之国、不死之国、大人之国、无肠之国等，大多不是荒诞不经、就是不明所指，只有《大荒西经》：“有西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百谷。稷之弟曰台玺，生叔均。叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。”以及《大荒北经》：“有北齐之国，姜姓，使虎、豹、熊、黑。”是明确可知是指姬周与姜齐之国；《山海经》各

篇均未见记载姓别者，仅《大荒经》有之，而姬周、姜齐之被特别提出来，谅必不是出于偶然，虽然《山海经》非一时一地之作已经是学界的共识，“西周”、“北齐”之称也因此被认为《大荒经》是南方楚人所作，不过从这里与“不周之山”、“不姜之山”对照比较，则“不周”与“不姜”的“不”字可能是“丕”的讹误，或为代表“丕”的意思，《说文解字》：“丕，大也。从一不声。”段玉裁注：“丕与不音同，故古多用不为丕，如‘不显’即‘丕显’之类。于六书为假借，凡假借必同部同音。”换言之，“不周”、“不姜”实际上是“丕周”、“丕姜”的意思，关于这点，由《海内经》：“又有不距之山，巧倕葬其西。”来看最为清楚：倕是相传古代的巧工，距当作矩，因名其山为不距（丕矩）之山。

如此一来，炎帝后裔的共工与黄帝后裔的颛顼相争为帝，所以会有“怒而触不周之山”的说法，就相当容易理解，不周之山即是不周之山，用以象征姬周王室的威权，其“怒触”者，乃震撼反抗之意。倘若这样的推论成立，那么虽然此说后起，仍可以算是炎黄之战的遗绪。

夸父与刑天的记载，主要也见于《山海经》。夸父，是个巨人，其“逐日”的神话，或与古代幽冥信仰有关，其与炎黄之战的关系，系来自《山海经·大荒北经》的记载：“大荒之中，有山名曰成都载天。有人珥两黄蛇，把两黄蛇，名曰夸父。后土生信，信生夸父。夸父不量力，欲追日景，逮之于禺谷。将饮河而不足也，将走大泽，未至，死于此。应龙已杀蚩尤，又杀夸父，乃去南方处之，故南方多雨。”据《山海经》的帝系谱中，共工生后土，而后土生信、信又生夸父，再加上《大荒经》屡言蚩尤与黄帝战，黄帝佐臣应龙杀蚩尤与夸父，于是夸父被并入炎帝神话群中。（图15）王孝廉先生认为：“夸父因参加蚩尤和黄帝的战争，故遭连诛。也就是说夸父即是与黄帝蚩尤之战时‘蚩尤请风伯雨师，纵大风雨’的风伯雨师有关。”又说：“如果夸父的原始神话意义是为玄冥

地下之国的风神巨人，则由此而形成夸父逐日的神话传说，当亦有其成立的可能性。”^[14]其论述已明，不拟在此赘笔。（图 16）

《山海经·海外西经》云：“刑天与帝争神，帝断其首，葬之常羊之山，乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。”帝，或解为黄帝，刑天与炎帝关键处，在于“葬之常羊之山”，但女登感于常羊而生炎帝的说法时代较晚，至于《路史·后记三》云：“（神农）乃命刑天作扶犁之乐，制丰年之咏，以荐厘来，是曰下谋。”

以刑天为神农之臣，则又不足取，所以刑天的神话诠释，实有再商榷的必要，可惜目前所知的资料甚少，充其量只能说是部族征伐的遗说，或者是不甘失败的斗志表征吧。

蚩尤、共工、夸父、刑天的“加入”炎黄之战，拉长了炎黄之战的时间长度，丰实了炎黄之战的惨烈事迹，也突显



图 15 夸父 采自《文物图解》



图 16 夸父逐日 采自《盘古唐虞传》

了炎帝族的不甘与悲壮。从炎黄之战传说本事在记载上的模糊与单薄，进而经过后世的陆续附会演变至此，不难发现：炎黄之战的神话传说的发展主

轴，是循着二元对立的轨迹在走；也就是说，无论正反善恶，既有战争，终必分出胜败，胜王败寇原不足为奇，但是假若所有胜利的传说都归之于某一神话群，而所有失败的传说都归之于另一神话群，造成原本可能是错综复杂、各有因果的相互关系，统统划分到两个端点而彼此对立，则这种现象不得不引人注意；炎黄之战传说的发展即是如此。炎帝、黄帝、蚩尤、共工的神话传说，究竟起源于何时？其原型如何？虽然学者各有定见，但今人非古人，谁也没有绝对肯定的把握，只能说以怀抱最大的胸襟、掌握最多的资料，来推测出最为合理的可能。至于明显较晚出现的神农、夸父、刑天是如此；从各种记载看来，这些神或帝王都各自拥有内容性质不同的神话传说，其间的关联，有的甚至可以说是独立而不相牵涉的，例如神农与蚩尤、刑天与共工；然而在炎黄之战这样的母题（motif）里，他们都因为种种的理由——也许真实如此、也许强加附会——而纠葛在一起，并产生出黄帝是修德的、胜利的、至高无上的帝王形象，炎帝、蚩尤诸神则是暴乱的、失道的、顽强凶悍的逐臣形象来，厚黄族而薄炎族，其原因何在？

古代中国各部族有许多相征伐的情事发生，确实不可否认，但是有没有因此而流传下来相关的神话传说，坦白说是不可知的；何况这些神话传说被文字记录的前前后后，都经历了十口相传的阶段，这十口相传，极可能为某种因素而一夕丕变。在这一章里头，我们分析了历来关于炎黄之战的附会情况与其彼此的组合关系，并归结出炎黄之战役吸收其他神话时是循二元对立的主轴在发展。但是值得强调的，这种对立基本上是不平等的，不是像天与地、水与火一样，可以各擅胜场，而是黄帝神话群以绝对的优势来压抑炎帝神话群。这是炎黄之战役的最大特色，也是我们从政治神话的观点，提出姬姓对姜姓、陈田对姜齐来企图对炎黄之战加以解释的原因。

第三节 古战场——阪泉与涿鹿

炎黄之战役究竟发生于何地？是另一个千古争讼、各有所据的问题；依照诸籍记载，其所战役之地分别为阪泉、涿鹿以及中冀、冀州之野，由于论者引证，往往关系到对炎黄之战乃至对炎帝、黄帝神话群的诠释，所以不得不再此重新董理，以兹说明。

前文已经略有述及，先秦所遗留下来的炎黄之战的材料，确实相当有限，而且纷歧模糊，对于战争的发生地点，更是如此。以时代而言，最早出现炎黄之战的《国语·晋语》司空季子之言，文辞隐约，所谓“二帝用师以相济也，异德之故也”，未明所战地名，而《左传》僖公二十五年卜偃称：“遇黄帝战于阪泉之兆。”则不提所战何人？由此二说都出自晋地、且仅时隔两年来看，姑且认为指涉相同，即炎帝与黄帝战于阪泉，而为《大戴礼·五帝德》：“（黄帝）与赤帝大战役于阪泉之野。”所本；斯有“阪泉”之地名。“涿鹿”出现于《逸周书·尝麦篇》，赤帝之臣蚩尤“乃逐帝，争于涿鹿之阿，九隅无遗。赤帝大慑，乃说于黄帝，执蚩尤，杀之于中冀”，是蚩尤与赤帝争于涿鹿之阿，而为黄帝执杀于中冀；所以《战国策·秦策》云：“黄帝伐涿鹿而擒蚩尤。”可能是指黄帝援手赤帝遂与蚩尤战于涿鹿的“本事”，而《山海经·大荒北经》云：“蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。……遂杀蚩尤。”则“冀州之野”应即“中冀”。盖炎帝与黄帝之战于阪泉，无关乎蚩尤，黄帝为援赤帝与蚩尤战于涿鹿并杀之于中冀，则亦非炎黄之战，阪泉、涿鹿分别代表着二次不同的战役地点，是相当清楚的；先有阪泉之战的传说、再有涿鹿之战的传说。换言之，两个地名的产生，意味着两个不同传说的起因与系统，不能遽然混为一谈。

这点是十分重要的。虽然后来的炎帝传说与蚩尤有密切的关联，而且大部分学者也都认为阪泉与涿鹿其实是同指一地，但是这与我们所持的观点与立场，并没有互相矛盾之处。于此试分两点来解释。

第一，认为阪泉与涿鹿同属一地者，其辩证大抵不离两个角度：1 蚩尤惟始作乱之说，由来已久，炎帝姜姓仅见于《国语·晋语》司空季子语，或不足取，即使炎帝姜姓可信，然蚩尤亦为姜姓，《逸周书·史记篇》亦云：“蚩尤逐帝榆罔而自立，号炎帝，亦曰阪泉氏。”炎帝实为蚩尤；2 据诸地理之书如《晋太康地理志》、《魏土地记》、《括地志》、《水经注》所载，或言涿鹿城东有阪泉，或言阪泉近涿鹿，则阪泉、涿鹿实为一地。按，炎帝与蚩尤的关系，前文已论；而以今之地名所在拟古之地名所在，甚至以现实世界之地理判断神话传说中的地理，这种推拟的方式虽非失当，然实有力所不逮之谬。《史记·五帝本纪》云：“黄帝东至于海，登丸山及岱宗；西至于空桐，登鸡头；南至于江，登熊湘；北逐荤粥，合符釜山，而邑于涿鹿之阿。”这段关于黄帝“疆域”的记载，黎东方先生评论为：“司马迁生于汉武帝北收朔漠，南克交趾的时代，自然难免以汉朝的疆域，想像远古的情形。”^[35]的确，以今天的地理观推拟古书所记之地理，免不了假想附会，所以像目前研究《山海经》地理者一样，可以说书中地理出自山东、出自四川、出自中国，甚或也可以说《山海经》所载为五大洲之地理位置，其中差距之大，令人难以想像孰是孰非，更何况地名还有语言文字的讹传与异地同名等等的问题存在；根据魏开肇先生的统计，“今北京、河北、山西三省市古有五处名叫‘阪泉’的地名”^[36]，并考证出阪泉即今北京市延庆县所辖一带，赵铁寒先生以史料兼治语音轻重唇音的关系认为，阪泉即潘县，古属上谷郡，阪泉在涿鹿，而驳涿鹿在彭城之说^[37]，然谷生旺先生主编的《轩辕黄帝的传说》却说^[38]：

阪泉即今河北省涿鹿县东南六十里矾山镇西北三里之黑龙池，南距涿鹿山七里，北距五堡村二里，西距轩辕黄帝城二里。据传，黄帝曾在此泉“濯浴龙体”，故又称“黑龙池”、“黄帝泉”。（史料附录二，阪泉）

涿鹿，位于长城以北，河北省张家口地区东南。东和怀来县官厅湖及北京市接壤，南与保定的涿水县相连，西与蔚县毗邻，西北与宣化隔山相望，北同张家口市下花园区交界。（史料附录一·中华民族发祥地——涿鹿）

今天的涿鹿县附近有所谓的“黄帝城”、“黄帝泉”、“蚩尤三寨”、“蚩尤泉”、“桥山”等遗址，桥山轩辕庙内还有据传为黄帝所留的足迹石拓。盖遗迹、遗址，固然可以为后人追思瞻仰提供一个明确的标的，但聊以为藉之外，怎能当真？《太平御览》卷三八八引《荆州记》：“零陵县石上有夸父迹。”湖北省随州市有“神农宅”，惟上古神人渺然而不可知，岂能践而留迹、居而遗宅来供人凭吊？推拟古地名有这种种的陷阱和困难，又如何能真正判定其确实之所在，再反过来繁衍其事实传说呢？黄帝、炎帝之为无稽，则阪泉、涿鹿地理所在之辩，也就不是那么必要了。

第二，炎帝与黄帝的阪泉之战，是因为姬姓王室要贬抑姜姓母族，所产生出来的传说；而蚩尤与黄帝的涿鹿之战，则是陈田篡夺姜齐所假借创造出来的传说；其中遭到打压的对象，都是姜姓一族。关于这点，从阪泉之说早于涿鹿，其地又不相混看来，可以佐证确然。炎帝与黄帝并立，蚩尤或是炎帝臣，或是黄帝臣，是由于炎黄之战的本事，原为姬姜之争，传说发展下来，田氏欲夺姜氏权位，遂利用姜齐所崇拜的兵主、古之乱神蚩尤，以象征无道失德的姜齐后代，并藉

着黄帝援助炎帝攻击蚩尤的说法，来说明姜姓子孙之不肖，亦为祖先所弃，宜乎去之为快，以彰正德，由是黄帝可代已老衰的炎帝与凶暴的蚩尤，君临海宇。所以阪泉、涿鹿虽非同时一地之说，但站在炎黄之战发展的角度，阪泉与涿鹿表面上名称有异，实际上可能、也应该是表示相同，或相关的地点。而炎黄之战与黄帝、蚩尤之战，也确实是一事之分化。

对于上古传闻与历史真相的差距，或远或近，是很难加以论断的，然而传说之流传于一定的范围所形成的“传说圈”，尤其是时间较为接近的，则不得不令人加以注意。黄帝执杀蚩尤于“中冀”，或称“冀州之野”，学者似乎没有关于这点的争议，相反地，因为古冀州有上谷郡，所以多由此推想阪泉、涿鹿在冀州，即今河北省一带。依照《尚书·禹贡》的说法：

冀州，既载壶口，治梁及岐。即修太原，至于岳阳。覃怀底绩，至于衡漳。厥土惟白壤，厥赋惟上上错，厥田惟中中。恒衡既从，大陆既作，岛夷皮服。夹右碣石入于河。

虽然其中所载的地名，仍众说纷纭，但大抵冀州包括了今天的河北、山西、甚或略至河渭之交。而屈万里先生因《禹贡》一篇以冀州为始，故怀疑此篇作者为春秋时晋人^[34]。盖春秋晋地确有以“冀”为名者，《左传》僖公三十三年云：

初，臼季使过冀，见冀缺耨，其妻饁之，敬相待如宾，……襄公以三命命先且居将中军，以再命命先茅之县赏胥臣，曰：举却缺，子之功也。以一命命却缺为复与之冀，亦未有军行。

《国语·晋语》亦云：“臼季使，舍于冀野。”臼季，即胥

臣，也就是前文所说的“司空季子”，司空季子过冀见冀缺夫妇相敬如宾，乃以其德荐于晋文公，至狄晋相伐，晋襄公败狄于箕，而却缺（冀缺）虏获白狄子，襄公命之为卿，复与冀地。晋人先后灭肥、鲜虞、鼓、中山等地（皆在太行山以东、河北省南部），晋霸之时奄有今山西、河北南缘、河南北部，与所谓“冀州”重叠的地区甚广，则《禹贡》或果为春秋晋人所作，而“冀”亦当属晋地无疑。反证以《左传》、《国语》言黄、炎事者多为晋人，则“阪泉”实在晋地？倘若阪泉、涿鹿确在冀州上谷郡一带（今河北省怀来县、北京市附近），秦之上谷郡，旧属燕地，《史记·货殖列传》云：“夫燕亦勃碣之闲一都会也，南通齐、赵，东北边胡，上谷至辽东，地踔远，人民希，数被寇，大与赵、代俗相类。”燕地居边陲，是否可能为炎帝族与黄帝族争战之所？其可能性应当甚小，更遑言建此为帝都。

阪泉、涿鹿的确实位置在何处？仍然不得而言，而今天所谓的阪泉、涿鹿诸遗址，视之为古战场凭吊亦无不可，但是由以上的讨论来看，炎黄之战的传说与晋地的关系，必定是有着密不可分牵连。

第四章

结 语

炎黄之说起源于何时何地？原本就是难有定论的。诸子百家托古于黄帝之事，或合于稷下之学，大盛于战国以降，益使黄帝形象显得纷歧而复杂：先秦典籍之于炎帝，所记者甚少，然多有递衍附会情形，组合为炎帝一神话族群，炎帝姜姓，历来质疑者少而引申者众，黄帝姬姓由屡见争讼，由其出处所见，却同出于《国语》、《左传》，于此不能不说是黄帝传说繁演过盛所造成的结果。学者多称黄帝之说兴自齐地，或为齐东野语之流，更因齐威王之陈侯因胥钟上有高祖黄帝铭文，以为黄帝为妫舜陈国所崇拜之祖神、上帝，而姜齐为炎帝后裔，黄帝、炎帝传说为陈田取代姜齐的政治神话。

前文已就日人森安太郎的推论提出几点怀疑，兹于此再作一些补充说明。所谓“炎黄之战”与陈田篡夺姜齐的史事有关，应该无错；惟《国语·周语》单襄公告周定王曰：“陈，我大姬之后也。”《国语·鲁语》曰：“以分大姬，配虞胡公而封诸陈。”大姬为妫陈之祖妣，则《国语·周语》所谓：“昔挚、畴之国也，由大任；杞、缙由大姒；齐、许、申、吕由大姜；陈由大姬，是皆能内利亲亲者也。”知妫陈亦姬周从往甚密之亲族，虽无直接证据可以判定齐威王之以黄帝为高祖

与黄帝姬姓之间有什么样的关联，然神话传说的彼此交流融合，却也不是没有可能。日人白川静先生认为，以黄帝为始祖的古帝王谱系，系出自稷下学士所创作，并不单纯出于邹衍、田骈之徒，因为当地掌祭祀传统的各国巫史，也试图建立各自不同的古帝王谱系；又说，黄帝姬姓、炎帝姜姓之谱系，“也许是为了说明姬、姜二系列而成立的。”^[46]从这样的说法，或可看出上古神话传说分化合并情况的梗概，而各地传闻因稷下汇聚于齐，遂为齐人所用，也合乎情理，但是姬、姜何必积压自独立为两系统？早于齐威王之旧说已然如此，何必待陈田代姜齐而有之？除非可以认定《左传》、《国语》所记俱伪，或皆齐威王之后写作且受影响，否则又如何自圆其说？

古代中原各族的活动与迁徙，时间甚早、范围亦广，如嬴秦一族，据信发祥于山东济水，由东西向建立了秦国，其跨越之地，横亘千里，该族自己的神话传说随着播迁，必有损益之处，面对这种情况，倘不能循时空轨迹加以辨析，难免会各有发明，各执一端；又典籍所载，实在有限，年代久远者既不可知，事实可考者或间有异说，孰是孰非，窒碍难测，此为学者所临渊履薄，试图解决者。本文在处理炎黄之战这个母题时，先以《左传》、《国语》所记为真的态度面对材料，并站在政治神话的立场，认为田氏假借炎黄之战的传说来表示比姜姓优越，是为篡齐取得“合理性”动机；再由炎黄之战传说最迟在晋文公即位前已经流传，且论及炎黄者多晋人，而黄帝姬姓、炎帝姜姓之说亦同时出现，因此怀疑炎黄之战未必源于齐人齐地，乃由姬姜姓氏着手推敲，发现姬周民族上至始祖神话、岐下建国翦商，下至王室婚姻，都与姜姓族有着密切关联，像这样史家所称的“姬姜集团”为什么会有彼此征伐的传说，相当令人不解，萧兵先生以为这是古代民族“抢婚”风俗所造成的结果^[47]，但是从关于周建国的记载与认知来看，炎黄之战应较可能是姬姜集团权力分配

所产生出来的矛盾和冲突。关于这点，从黄帝姬姓说、炎帝姜姓说，乃至后世对炎黄之战的陆续附会、厚黄族薄炎族的情况，也可以获得相关的佐证；换句话说，我们原来的怀疑，无论由前代往下推衍，或者自后世向上追溯，都有了比较清楚的答案浮现出来，这是本文敢于大胆作出这种假设的缘故。

至于炎黄之战所以会由晋人口中传出，其实是不无理由的。晋人好巫卜，白川静先生以为“从《左传》、《国语》来看，由占星术成立的分野说以晋最多。”^[4]盖晋地的巫祝传统，是否如白川静先生所言，与接受西方（西亚人）占星术知识有关，我们还不能遽下断言，但是由记载所见，晋人的确多有星象巫卜之语，这或许是汉初立时，命“晋巫祠五帝”（《史记·封禅书》）的原因。从地理位置看，周初封建，成王以唐尧旧地封其幼弟虞，号为唐叔；晋地（初封在晋南一带）一水之隔，在镐（宗周）洛（成周）之间，亦为史家所考证夏人与先周的活动区域，其中戎狄杂处，春秋晋霸之时犹然，钱穆先生称：“封唐叔于夏墟，此为沟通周人自大河北岸直通殷墟之要道。”^[43]克商初期姬周势力未及于东海，三监乱后，始迁齐于临淄、鲁居曲阜，这也是姬姜集团的东移行动。由是观之，晋固然与周室亲近，幽王亡国，晋更辅平王有功，则晋于周室诸事或必相感传闻，又晋人好巫卜，其上溯古帝王谱系时，或承袭旧说，或另加发明附会怪奇异兆，或思所隐喻，那么姬姓黄帝战姜炎帝传说之出于晋人语，也就相当自然了。

注 释：

- [1] 语见《中国上古史导论》自序。收录于《古史辨》第七册上编，第70页。台北蓝灯文化事业公司翻印，1987年初版。

- [2] 以下四点，节选自萧兵《黑马》书中代序〈新还原论——我怎样写《楚诗与神话》〉。台北时报出版公司，1991年。
- [3] 详见王孝廉《中国的神话世界·下编——中原民族的神话与信仰》第一章《民族的形成与族神》，第36—40页。台北时报文化出版公司，1987年初版。
- [4] 语见水上静夫《姬、姜东封考——周初传说探原》，曹顺荣译，收录于《神与神话》，第463页，王孝廉、吴继文编，台北联经出版公司，1988年初版。
- [5] 《国语》并无编年。惟司空季子之对公子重耳，在秦怀嬴怒斥重耳：“秦晋匹也，何以卑我？”后，秦伯见重耳之时，《左传》虽未载司空季子语，但僖公二十三年载有：“怒曰：秦晋匹也，何以卑我。公子惧服，降服而囚。他日，公享之。”诸语，是以为《国语》这段话应当此时。
- [6] 详见袁珂《山海经校注》第215—216页，及其他关于蚩尤、夸父、刑天、应龙诸条注文。台北里仁书局翻印1982年出版。
- [7] 《史记·大宛列传》太史公赞曰：“至禹本纪，山海经所有怪物，余不敢言之也。”故太史公应曾读过《山海经》。又，或谓《大宛列传》系褚先生所补，然《山海经》系战国时期作品，几成公论，故言此。
- [8] 详见《三皇五帝考》第八节《炎黄之争考》。收录于《古史辨》第七册中编，第366—371页，台北蓝灯文化事业公司翻印，1987年初版。
- [9] 其说详见其著作《中国神话研究》，第五章。该书原名《中国神话研究ABC》，1929年由上海世界书局出版。台北新陆书局翻印本改名为《中国神话研究》。
- [10] 语见其《黄帝传说》，刊于京都女子大学纪要第18

期，昭和 34 年。译文引自森安太郎著、王孝廉译《黄帝的传说——中国古代神话研究》，第 208 页，台北时报文化出版公司，1988 年初版。

[11] 见张光直《中国青铜时代·从夏商周三代考古论三代关系与中国古代国家的形成》第 35—36 页。台北联经出版事业公司，1983 年初版。

[12] 可参阅许倬云《西周史》第二章《周的起源》。台北联经出版事业公司，1984 年初版。

[13] 前揭书，第 53 页。

[14] 见王国维《殷周制度论》，收录在《观堂集林》卷十。

[15] 前揭书，第 52 页。

[16] 见徐中舒《陈侯四器考释》，收录在《上古史论》第 171 页。台北天山出版社，1986 年出版。按本文原刊于《中研院史语所集刊》第三本第四分，台北天山出版社将徐先生著作合辑编成《上古史论》一书，改其名为“徐仲舒”。

[17] 杨宽之说，详见《中国上古史导论》第五篇《黄帝与皇帝》，收录在《古史辨》第七册上编。前揭书。

[18] 钱杭的说法，详见其《周代宗法制度史研究》第四章《西周宗法思想》，下引者亦同。上海学林出版社，1991 年第一版。袁锡圭的说法，可见其专文《关于商代的宗族组织与贵族和平民两个阶段的初步研究》，收录于《文史》十七辑。

[19] 见王明珂《中国古代姜、羌、氏羌之研究》第 30—31 页。台湾师范大学历史研究所硕士论文。1983 年。

[20] 加藤常贤专文《吴许吕姜姓考》，收录在加藤论文集《中国古代文化の研究》，昭行 55 年刊行，语见第 611 页：“伯夷姜姓祖说は今五行思想发生后

の后世の説であることが解るであらう。”

- [21] 其说详见王献堂《炎黄氏族文化考》，齐鲁书社出版，1985年
- [22] 印顺法师将中国古代民族分成神羊、神鸟、神龙诸族系，详见其著作《中国古代民族神话与文化之研究》，1991年台北正闻出版社三版。
- [23] 详见丁山《中国古代宗教与神话考》中《炎帝与山岳》一节。1988年上海文艺出版社据龙门联合书局1961年版影印。
- [24] 此据孙森著作《夏商史稿》第616—618页引黄文弼的说法：“我认为鬼方、荤粥、混夷、獫狁皆古之羌族，与匈奴异。自太史公混为一族遂令后世羌胡不分也。”北京文物出版社，1987年。又黄文弼说法见其著作《西北史地论丛》，上海人民出版社，1981年。
- [25] 前揭书。
- [26] 关于寺洼文化考古之种种，可参阅《夏商考古学论文集》，北京科学出版社，1961年。此据孙森、许倬云诸位著作所引，俱为前揭书。
- [27] 前揭书，第53页。
- [28] 见徐中舒主编《甲骨文字典》第417页“羌”字一条。四川辞书出版社，1988年。
- [29] 见其著作《周原与周文化》第70页，上海人民出版社，1988年。
- [30] 前揭书，第320页。
- [31] 详见王孝廉《湛湛江水——乱神蚩尤与枫木信仰》收录于其著作《水与水神》，台北三民书局1992年。
- [32] 同前注。第278页
- [33] 前揭书。第233—234页。
- [34] 详见王孝廉《夸父神话——古代的幽冥信仰之一》，

收录在《中国的神话世界·下编 中原民族的神话与信仰》，前掲书。

- [35] 见黎东方《中国上古史八论》第二论《从氏族到帝国》，第21页，中华文化出版事业委员会出版，台北华冈出版部印行，1974年再版。
- [36] 其文《炎黄“阪泉之战”的地理方位》刊载于《北京晚报》1992年11月10日第6版。
- [37] 其考证详见其专文《阪泉及涿鹿地理方位考辨》，收录在《古史考述》，台北正中书局出版，1965年。
- [38] 该书1989年由北京中国民间文艺出版社出版，以下所引两条分别在第158、150页，并未署名作者。
- [39] 见《尚书释义》，文化大学出版社出版，1984年修订版。
- [40] 见其著作《中国神话》第178—187页。王孝廉译，台北长安出版社，1986年2版。
- [41] 详见萧兵《中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究》第二篇《羿子英雄：磨炼与考验》，上海文艺出版社，1989年。
- [42] 前掲书，第171页。
- [43] 见钱穆《国史大纲》上册第28页。台湾商务印书馆，1985年12版。

中 编

炎帝神农的传说 ——农业与医药的信仰

第一章

传说的形成

第一节 农业神与古代农耕

中国的农业起源甚早，从陆续出土的若干实物资料判断，远在新石器时代生活于黄河、长江两大流域附近的先民们，就已经有从事农耕生产的迹象；据信到了殷商以后，农业成为社会经济活动的主要部份，而且随着农耕技术的突破，先民开始使用兽力（如牛）取代了原本单纯的人力耕作，田亩面积逐渐扩大，于是整个农业文明也相对地发展开来。就狭义说，农业只是一种生民赖以立命的经济生产方式，但是广义的说，农业却是某个文化进程的总称，涵盖了这个文化圈内的一切生活所需与行为形态。“农业神”的出现，应该就代表着这样两种层次的意义。

农业收成直接关系到人民生活，其影响斯大，许多古代祭祀都与农业有关，在比较常见的重要祭祀对象里，社神或称后土，是万物所从出的大地之神，稷神或为后稷，则为谷物之神，都与农业有不同程度的关联。而“稷”是当时专指的农业神。（图 17）对于“稷”的宗拜，是否意味着稷是中国最早出现的谷物，尚不宜断定，但是稷为当时主要的农作物之一，却可以肯定；世界上有不少农耕民族崇拜自己赖以维



图 17 后稷 谷物之神

生的主要粮食，并认为这些粮食（谷物）拥有超自然的特殊灵力，能够对人致福降祸，是为所谓的“谷灵”，原始的“稷”崇拜，也许就来自于“谷灵”崇拜。然而被屡称为“五谷之长”的稷，依目前所见之文献所载，并不能看出真正“谷灵”的观念来，相反地，稷是以神格化、甚至人格化的面目出现；在《诗经·大雅·生民》一诗中，后稷是周民族的祖神，也是有助于农功的农业神，而在《尚书·舜典》中，后稷是“播时百谷”的掌农之官，《孟子·滕文公上》称：“后稷教民稼穡，树艺五谷，五谷熟而民人育。”《淮南子·人间训》云：“田野不修，民食不足，后稷乃教之辟地垦草，粪土种谷，令百姓家给人足。”则后稷又为农业之祖。盖后稷或单称稷，不当以人名解。《国语·鲁语》：“昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷。夏之兴也，周弃继之，故祀以为稷。”《左传》昭公二十九年：“稷，田正也。有烈山氏之子曰柱，为农，稷以时礼之。周弃亦为稷，自商以来祀之。”《礼记·

祭法》则称：“厉山氏之天下也，其子曰农，能殖百谷。夏之衰也，周弃继之，故祀以为稷。”稷因为谷物之神遂亦为农业神，其名柱名农名弃者，可能是不同时代对稷神的称呼有所相异，凡兴农有功的，都可以被当作稷神祭祀，而这些被祀为稷神的，本来也自然都是掌农之官。至于烈山氏或厉山氏，则是象征着刀耕火种的初农阶段。

与后稷相关的农业神，还有叔均。《山海经·大荒西经》云：“有西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百谷。稷之弟曰台玺，生叔均。叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。”又《海内经》云：“后稷是播百谷。稷之孙曰叔均，是始作牛耕。”又《大荒北经》：“叔均乃为田祖。”叔均或称为商均、义均，其与后稷的谱系关系，容有错讹，不须过于在意，王小盾先生由《周礼·地官》把掌理农田事



图 18 五谷之神（大一纸马）

务的官员称作“均人”和“土均”，而认为：“叔均、义均，商均等名字实际上是农官或农业事务的神化。”从叔均被称为“田祖”，前引《左传》稷被称为“田正”，可以知道田地（土）与农作物（谷）的密不可分，已经受到注意，农业不只是“时播百谷”就可以了事，而必须加以耕耘，叔均的“始作耕”及“始作牛耕”，就是农业神由原来的谷物神转变而为代表所有农耕事务的神灵的过程，这是现实生活中农业进步的复杂化，扩充了农业神的意涵。（图 18）

后稷、农、柱，乃至叔均，从这些农业神身上看不到

弗雷泽巨著《金枝》里所提供的各国关于“五谷妈妈”的形象¹²，也很难从片断的记载中推测相关的禁忌与仪式，即使如许进雄先生怀疑“稷”的字形是“象跪拜于禾神前祈祷状，农官之联务”¹³，或者如部分学者从《国语·周语》所记的天子亲耕的耒田礼以及《礼记·月令》所载的农业祭祀说明当时的农业信仰，但是在这里面并没有发现具备神秘性与威灵性的农业神格出现，反而借由后稷、农、柱、叔均等农业神的各种记载中，强烈地透露出意欲诠释农业发展历程的具体意义，这也许是理性化、人格化以后的结果，同时也使得后稷诸农业神，充其量只能算是“文化英雄”而已。

这种“文化英雄”的农业神观念，发展到炎帝神农的出现，可谓为集其大成。神农是战国时代才有的农业神名，当是根据历史传说所创造出来的，其事迹春秋以前不曾见，到了《庄子》、《韩非子》、《管子》等诸子古籍则屡屡提及，盖神农之名出自农神，代表着开创农业的上古时期。唐司马贞所补的《史记·三皇本纪》云：

炎帝神农氏，姜姓。母曰女登，有娇氏之女，为少典妃，感神龙而生炎帝。人身牛首，长于姜水，因以为姓。火德王，故曰炎帝，以火名。斫木为耜，揉木为耒，耒耜之用，以教万人。始教耕，故号神农。于是作蜡祭。以赭鞭鞭草木，始尝百草，始有医药。又作五弦之琴。教人日中为市，交易而退，各得其所。遂重八卦为六十四卦。初都陈，后居曲阜，立一百二十年，崩葬长沙。神农本起烈山，故左氏称烈山氏之子曰柱，亦曰厉山氏。礼曰：厉山氏之有天下是也。……

其中，关于炎帝与神农间的问题，容后再论。从司马贞的这段话，可以轻易地发觉，神农为农业神的部分，几乎是

完全吸收了后稷、农、柱、叔均等的传说，其“作蜡祭”云云，也脱胎于《诗经·大雅·生民》中的“后稷肇祀”的说法，则神农与后稷的神性，等于没有任何区别，所不同的是，后稷之为谷物神、叔均之为田祖等等这样的原始意涵，在神农身上已经看不出来。诸子动辄称“神农之世”如何如何，则神农之所以是农业神，实乃肇因于诸子为寻找农业开展时期的历史代名词而凭空塑造的。至此，后稷、农、柱、叔均所代表的“文化英雄”的角色，遂为神农所取代。

神农始教人民耕作，又发明耒耜等农具，固然为农业的始祖神，又怎么会有“教人日中为市”、“遂重八卦为六十八卦”的传说呢？日人御手洗胜认为，神农制作耒耜等农具，促使生产力“飞跃的”提升，那么农产品过剩并不仅只于自给自足的情况是不难想像的，所以后人便将市场交易的创始，也归功于神农^[1]；这个解释相当合理。（图19）《汉书·食货志》云：“洪范八政，一曰食，二曰货。食谓农殖嘉谷可食之物，货谓布



图19 神农耕稼图 汉砖拓片

帛可衣，乃金刀龟具，所以分财布利通有无者也。二者，生民之本，兴自神农之世。斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下而食足，日中为市，致天下之民，聚天不之货，交易而退，各得其所而货通。食足货通，然后国实民富，而教化成。”站在这样的角度看神农重六十四卦，作五弦之琴，乃至

于《吴越春秋》所谓的“神农、黄帝弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下”等制器的说法，无非仍是神农所象征的时代性、文化性意义远高于单纯农业神性格的缘故。换言之，这也是对于神农的真正定位，所应当具备的起码认识。

第二节 医药与巫术

象征着农业文化英雄的神农，与“始尝百草，始有医药”传说的结合，是一个比较有趣的现象，而神农为医药之神的属性，也是历来农业神所未能及。（图 20）

生死疾病，为人所难免，从一些对于高等动物的行为观察，原始初民面对自己肉体上或精神上的苦痛，应该已经具备若干简易的处置本能，再由这些本能所累积的技术与经验，构成日后医学发展的基础知识。在古代，巫是所有知识的汇集与来源，巫与医学的关系，也就相当密切；《逸周书·大聚解》云：“乡立巫医，具百药，以备疾灾，畜百草，以备



图 20 神农亲尝药草疗民疾 采自《陶唐有翼图》

五味。”《论语·子路》云：“南人有言曰，人而无恒，不可以作巫医。”《吕氏春秋·尽数》云：“巫医毒药，逐除治之。”可见巫与医这两种工作是相连不分的；而根据典籍记载，巫甚至是发明医药者，《山海经·海内西经》郭璞引《世本》云：“巫彭作医。”并以为“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫

凡、巫相，夹寢廄之尸，皆操不死之药以距之。”中所提到的六巫，“皆神医也”。巫彭，他书或引作“巫咸”，是能以巫祝之术致人疾病或拔除疾病者。关于这点，林惠祥先生的解释是：“民间的医术实在就是对付一种特殊的仇敌即‘疾病’的魔术。”又说：“‘医巫师’即原始的医士的工作是要先发现病源，然后设法对付，如作祟的是上神便恳求他，鬼魂则调停他，妖怪则驱逐他，妖巫则惩罚他。”^[5]盖原始思想之初民认为疾病与苦痛是各自独立的，是可以附加、转嫁、或者脱离的，只要找出致病的“病源”（非肉体器官的）加以施法反制，即可完全解除病痛。除了这种求神驱灵的方式之外，巫师还用一种依靠联想交感的“顺势巫术”来治疗疾病。弗雷泽在《金枝》书中称：

顺势巫术的一个很大的优点在于，治病过程中可以在医生身上而不必在病人身上进行和完成：只要患者看到他的医生在他面前装做极度痛苦的样子在地上打滚，于是他就解除了所有的病痛和麻烦。^[6]

当然，有时候也透过巫师的交感，将疾病转嫁到其他生物（如植物）或无生命的物质（如石头）上面。

巫借由仪式、祝祷与咒诅从事医疗，在典籍中有很多，如《说苑》云：“吾闻古之为医者，曰苗父。苗父之为医也，以管为席，以刍为狗，北面而祝，发十言耳。诸扶而来者，兴而来者，皆平复如故。”《尚书·金縢》：“周公祷武王之疾而瘳。”《抱朴子》：“吴越有禁咒之法，能以气攘灾祛鬼，蛇虫虎豹不伤，刀刃箭簇不入。”然而巫术这类精神治疗的方法毕竟有技穷之时，或者随着对生活环境草木鸟兽的逐渐认识、或者是偶然发生的尝试体验，“药石”乃加入巫医的活动范畴中。陈邦贤先生分上古医学演变为三派：一黄帝针灸；二神农本

草；三素女脉诀。^[7]其黄帝、神农、素女之名为假托不论，以骨针砭石与火灸（热灸）来减轻疾病的痛苦，可能由来已久，而运用脉理来进行医疗发展最晚，也没有太大问题，重要的是“本草”与“尝百草”的出现。巫彭等六巫“皆操不死之药以距之”。《山海经》对各地特殊的动、植物也多有记载，《海内西经》有“不死树”，《大荒南经》云：“有不死之国，阿姓，甘木是食。”郭璞注：“甘木即不死树，食之不老。”《海外南经》云：“不死民在其东，其为人黑色，寿，不死。”这里所谓的“不死树”、“甘木”可以令人不老不死，是意味着古代某种特别的植物崇拜吗？而“不死之药”是否与此有关呢？目前可知的植物崇拜有与农业有关的桑、谷，以及与巫术有关的桃、菖蒲等，似乎都不能诠释“不死树”所蕴涵的“生命之树”的意义，若要勉强牵扯，也许“不死树”与谷神的关系比较接近。

古埃及神话里，奥锡利斯^[8]是地神塞伯和上天女神、同时也是太阳神的妻子娜特所生的私生子，他是首先教人食用谷物的谷神，拥有旺盛的生殖神力，并且是死人的统治者与审判者，而奥锡利斯也是树神，西方甚至因为长春藤永远长青，而将长春藤称作奥锡利斯的圣树。弗雷泽认为：“在宗教史里树神崇拜自然先于谷神崇拜。”^[9]可是在中国，我们找不到这样的例子，虽然在奥锡利斯的神话中，可以欣然获得可以与后稷、神农等教民耕稼的农业神的比照对象，但是能否认为谷神与《不死树》的关系是同理可证，关系这点，还是只能存疑。

“不死之药”与“不死树”应该是单纯以仪式、祝祷、咒诅为医疗手段之外，所产生的药物（植物）的信仰。初民在对自然环境或自然现象认识的过程中，尝试与经验是极为重要的知识取得管道；所谓的“尝百草”当是观察其他动物的行为，或者由于偶然的机会里获知某种植物可以用外敷、内服的方式来减轻自己肉体上的病痛，而将之转变为药材的经

历，其间因为有十分危险的错误选择所产生“不易取得药物”的观念，以及使用后所获致的去痛救死的效果，遂使这些植物有了“神性”和崇拜的诱因，加上巫医之征以为药草的采摘，必须在一定的时期，行一定的仪式，方能强化其药性，更让药草平添了不少的神秘性。药草的加入巫术，是医学上的一大进步，而药草效能或者神性的被强调，以及用药范畴的扩大，就是医药之学由巫医混合而巫医分立，到以药物治疗为医，以舞蹈祈禳为巫的主要因素之一。

“尝百草”是形容发现药材的历程，换个角度想，“尝百草”又未尝不是初民由游猎畜牧的肉食生活演化到以植物为食的农业开创的重要历程；神话中的天降五谷、鸟衔嘉谷的事迹，无非就是初民发现植物可以取代肉类来满足口腹之需的写照。也许如《白虎通德论》所言：“古之人民，皆食禽兽肉，至于神农，人民众多，禽兽不足，于是神农因天之时，分地之利，制耒耜，教民农作，神而化之，使民立之，故谓之神农也。”禽兽不足是改食五谷的动机，也许如《淮南子·修务训》所言：“古者民茹草饮水，采树木之实，食羸虺之肉，时多疾病毒伤之害。于是神农乃始教民播种五谷，相土地宜燥湿肥堯高下。”谷食是为了避免疾病毒伤之害，但无论什么情况下，“尝百草”都是不可少的步骤，所谓“尝百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所避就。当此之时，一日而遇七十毒”，分辨何种植物可食，何种植物不可食的同时，就已然有了区别植物的属性这样意义在里面，这是农耕的起源，也可以说是医药的开端。从后稷这类谷物神发展到“尝百草”的神农，则神农这个“文化英雄”不得不兼具农业神与医药神的双重角色。

中国历来有医食同源的药膳观念，我们不敢肯定巫医是否与此相关，从神农为了求可食之物，尝百草，种五谷，以养生民的说法看来，农食与药食确定可以有相同的历史来源。因为即便是五谷，站在中医的立场，也还是药物的一种无疑，

如元代忽思慧所撰《饮膳正要》云：“粟米，味咸，微寒无毒，主养肾气，去脾胃中热，益气，陈者食，治胃中热，消渴，利小便，止痢。……稷米，味甘无毒，主益气，补不足，关西谓之糜子米，亦谓稷米，古者取其香可爱，故以供祭祀。”又说黍米可以令人好睡，肺病宜食云云。所以神农之为医药之神，大抵不是强加附会，而是有其渊源的；而后稷等谷物神没有这样的属性，一方面固然是因为后稷单以谷神而为农业神，不似神农性格的笼统含混，另一方面也是由于神农出现时代较晚以及医药之学的进步，所造成的结果。

第三节 炎帝的农、医神格

炎帝出现的时间比神农要早，如果《左传》、《国语》诸书的记载并非凭空捏造的话，在春秋时候晋文公以前已经有炎帝传说的流行，其内容大致为：一、少典之子炎帝为姜姓；二、炎帝曾经与黄帝战于阪泉；三、炎帝为火师，火纪，以火名官。到了战国、秦汉之际，五行五方与月令之说兴起，炎帝亦被排序其中，成为尚赤、南方主夏之神；西汉末，刘歆《世经》始将神农与炎帝合称为一。炎帝与神农原来是分属两个不同的传说系统，其组合在一起或许是为了凑足五德终始之数的缘故，因为最迟到战国诸子所谓的“神农之世”，已多认为神农是早于黄帝的帝王或朝代，五德终始说的黄帝为土德，那么神农就应该是火德才是，但是神农偏偏没有什么关于“火”的特性，于是就如同顾颉刚先生所说的：“勇于造伪史的汉人就把这两位（按，炎帝与神农）漠不相关的古人生生地合起来了。‘炎帝神农氏’一名就出现了，战国秦汉间陆续出现的神农事迹全给炎帝收受了。”^[1]自晋皇甫谧《帝王世纪》以降诸说，包括前引的《史记·补三皇本纪》，所谓炎帝神农氏的传说的确可以清楚地划分出诞生与谱系的部分——

即炎帝的部分,以及农医之神性质的部分——即神农的部分。但是值得讨论的是这种组合真的是“生生地合起来”吗?

其实未必尽然。炎帝的本身,极可能就已经具备农、医之神的神格。炎帝是公认的火神,在《山海经》的神话谱系中,也是土神后土与火神祝融、水神共工的祖先:谱系的产生,在神话里,往往有错乱附会的情形,不过《海内经》记:“炎帝生炎居,炎居生节并,节并生戏器,戏器生祝融,祝融生共工,共工生后土。”祝融以前大概都与火有关,而祝融(火)生共工(水),共工(水)生后土(土),似乎与五行相胜说的排列相符(土胜水,水胜火),关于这点,我们还不该妄加揣测。《史记·货殖列



图 21 土地神 采自《三教源流搜神大全》

传》云:“楚越之地,地广人稀,饭稻羹鱼,或火耕而水耨。”泷川龟太郎《考证》引中井积德的话说:“盖苗初生,与草俱生,烧之以火,则苗与草皆尽,乃灌之以水,则草死而苗长以肥,此之谓火耕水耨。”按语曰:“先以火焚草,然后耕之,植以苗,灌以水,则土肥而苗长,及杂草生,辄除去之。”以火助耕是农业发展的重要过程,初步的农业对于除草、施肥、灌溉等技术与观念还没有完全成熟之际,假藉火焚来从事去除杂草并取得土肥,再播种,引水,以期五谷丰登,这样的农耕方式,是一直都还存在的(如海南岛黎族);火不只是带来光明与熟食而已,也对农耕助益不小。“烈山氏”或“厉山

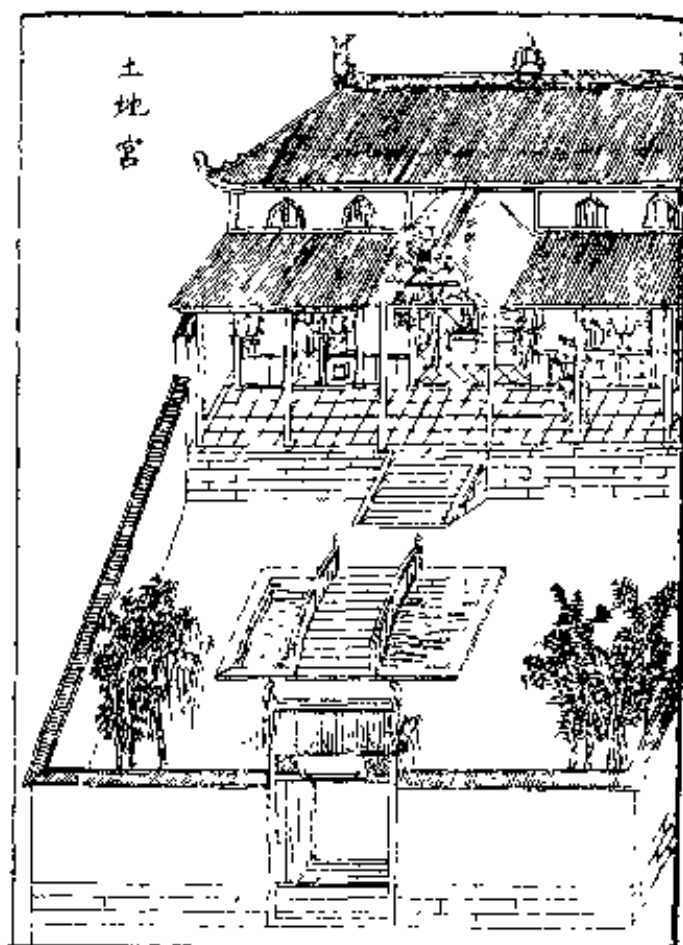


图 22 土地宫 采自《清俗纪闻》

氏”应该就代表着这样的意义。而与农业息息相关的火神、土神、水神又都归并为炎帝的后裔，更加彰显炎帝为农业之神的性格。（图 21，22）

再从另一角度看，周的祖神、也是谷物神后稷为姜嫄所生，则姜嫄当是地母之神”姜姓族又有“大岳”或者“四岳”的崇拜，岳可以解释为以火烧山之意，在甲骨文上很像重火之形，炎帝传说亦姜姓，综合各种证据判断，炎帝可能是以火焚

山，滋生五谷的火神兼农业神。

火，跟医学也离不开干系。《中国医药史话》云：

火的发明与使用，为人类提供了许多医疗条件。人类在烘火取暖过程中，发现用兽皮、树皮包上烧热的石块或砂土作局部取暖，可以消除因受冷而引起的腹痛或寒湿造成的关节痛，这就是原始的热熨法。人们在用火的过程中，由于偶然的原因烧灼了局部皮肤，反而减轻了某些疾病的症状，如牙痛等，人们在生活环境中又发现了灸法。由此，火也成了人类最早的医疗手段之一。^[11]

由火而医，可能与火崇拜和巫医不分有关，但以现实面而言，以火熟食在早期也是防治病痛的方法之一，《韩非子·五蠹》云：“民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭，而伤肠胃，民多疾病。有圣人作钻燧取火，以化腥臊，而民悦之，使王天下，号曰燧人氏。”燧人氏相当于中国的“取火者”，教人钻燧取火，去生食之腥臊，解除了人民因生食所造成的疾病，单这一层，燧人氏即可谓为医者。诸不论炎帝与燧人氏出现的先后与其相互间的关系，既然此二者同为火神，而《淮南子·汜论训》与《论衡·祭意》都有“炎帝作火，死而为灶”的说法，可见炎帝确与熟食相关，“灶”即是以火熟食的工具之一。如此观之，则炎帝亦可算是原始医神了。

在炎帝“单独”出现的记载中，并没有提供太多资料来帮助我们了解对炎帝的了解，明指其为农、医之神者，更仍阙如，根据上述的推测分析，炎帝与神农的组合，固然与炎帝为火神有十分密切的关联，但是也由此可以明白这种组合绝非只为符合五德终始说而生硬附会，而是在火与农业、医药的关系认知基础上，才顺水推舟的凑和在一起，也因此，才能流传下来使人深信不疑，认为炎帝与神农确实有相同的指涉。

炎帝为火神，应劭《风俗通义·三皇》云：“遂人以火纪。火，太阳也，阳尊，故托遂皇于天。”班固《白虎通德论·五行》云：“炎帝者，太阳也。”盖古人或以为火乃太阳之精，如《淮南子·天文训》云：“积阳之热气而生火，火气之精者为日。”太阳为一切光和热的最大来源，其由生（日出）而死（日落）循环不已，而且化育万物，皇皇在上，世界各民族神话传说多有关于太阳神的崇拜，则中国当不例外，炎帝即亦为太阳神。在希腊神话里面，统治宇宙一切现象的主神宙斯（Zeus），即有代表新鲜、青壮、生产的太阳神涵意，“他用黄金锁从太空锁住大地与海洋，统治云雨制造霜雪，又放出适度的光与热来调节大地上的气候。因此他也被人类崇拜成农

业神，希腊人每当收获时都要为他供奉五谷杂粮，祈祷能够年年风调雨顺五谷丰登。”^[12]宙斯的地位，相当于中国的帝、天；而太阳神阿波罗（Apollo），更身兼水神、医疗神、弓箭神、琴神等神性，与火神、太阳神、同时也是天帝之一的炎帝相较，是有许多相似的地方。

不过，炎帝的原始意义是否为太阳，仍有问题存在。《史记·封禅书》记齐地的八神将信仰中有日主：“七曰日主，祠成山，成山斗入海，最居齐东北隅，以迎日出云。”《礼记·祭义》云：“祭日于坛，祭月于坎，以别幽明，以制上下。祭日于东，祭月于西，以别外内，以端其位，日出于东，月生于西，阴阳长短，终始相巡，以致天下之和。”《孔子家语·郊问》云：“孔子曰：郊之祭也，迎长日之至也，太报天而主日，配以月，……则又祈谷于上帝。”《五礼通考》卷二云：



图 23 少昊金天氏 采自《三才图绘》



图 24 帝喾高辛氏 采自《三才图绘》

“鲁无朝日夕月之坛，故即于郊之日，附祭日月于坛上。”盖古代确有太阳崇拜之祭，萧兵先生以为“明堂”与太阳崇拜有关^[13]，日人田崎仁义则以为《周礼》所记之“圜丘祭天”之礼与太阳神崇拜有关^[14]，于此固然不错，但是这些对太阳的祭祀，诚如《国语·鲁语·展禽》所说：“及天之三辰，民所以瞻仰也。”日月星三辰都为民所崇敬，很难说是非指炎帝不可，何况神话中的黄帝、太皞、少昊（图23）、颛顼、帝喾（图24）、尧等古代帝王，都有学者相信他们是太阳神，又何以能专以炎帝为例？而变为人帝以后的炎帝，在《拾遗记》的记载，甚至自己也祭祀太阳：“（炎帝）筑圜丘以祀朝日。”所以还是回到《风俗通义》与《淮南子》等书的说法，炎帝之为太阳神是因其火神性格而升华的缘故，以后遂慢慢也加入太阳的神话群中。所以在中国，只有炎帝这位太阳神，具备了比较明显的农、医神格，尤其在与神农氏的传说结合之后。

第二章

传说的内容

第一节 诞生与长成

炎帝神农氏姜姓，为少典、女登（一作安登）所生，其诞生前后，颇有异象传说。《帝王世纪》云：

有神龙首感女登于常羊，生炎帝，人身牛首。

《水经注·潞水》云：

神农既诞，九井自穿，汲一井则众水动。

《绎史》引《春秋元命苞》云：

神农生三辰而能言，五日而能行，七朝而齿具，
三岁而知稼穡般戏之事。

关于炎帝神农氏的诞生，大抵不离这三种传说类型。《帝王世纪》的记载中，牵涉到“神龙首”、“常羊”、“人身牛首”三个与动物有关的形象；龙的出现，一直是文化之谜，迄

今仍呈众说纷纭、各说各话的情况，或者以为由“蛇”转变而来，或者集动物不同特征假想而来，或者以为确有其物，如扬子江鳄等，河南淮阳太昊陵（伏羲庙）传说龙系伏羲综合所属各部族图腾绘制而成，凡此云云，都姑且存之。神龙与神农，不当有什么音转关系。“龙”在秦汉之后已经成为帝王之兆，《史记·高祖本纪》言刘媪因“蛟龙于其上”而有身，生高祖而“龙颜”，于此对照晋代以降“神龙首感女登”或炎帝“龙颜”的说法，则不难理解这其实是为了表明炎帝神农氏为帝、为圣的地位而已。《周易·乾》：“九二，见龙在田，利见大人。”龙或与农业有关（如耜田礼），王弼注：“出潜离隐，故曰见龙，处于地上，故曰在田，德施周普，居中不偏，虽非君位，君之德也。”则似乎亦不当于此对龙与神农再多作文章。“常羊”与炎帝姜姓之“姜”、古羌族之“羌”都和羊崇拜有关，是属于原来未和神农相合前的炎帝传说之一，印顺法师以为《述异记》蚩尤戏以“头戴牛而相抵”系由羊角讹化所致：“汉代的文字，抵触的是从牛的‘牴’，而没有从羊的羝；知道角是‘校量’，而不知由于羊角。文字学者早已忘却角抵与羊的关系，难怪民间的蚩尤战，要戴起牛角来了。”^[15]蚩尤乃姜姓族信仰之兵主神，与炎帝之间自有其渊源，先秦诸籍里，不见关于炎帝神容的记载，但炎帝既有农业神性格，而古代农耕信仰中，牛被认为是具有神秘力量的动物，且《山海经·海内经》云：“叔均是始作牛耕。”知以农耕起源甚早，所谓“人身牛首”，可能由此点明其兴农之功。又，《周易·说卦》以“坤”为地，为母，为牛；《史记·封禅书》云：“作吴阳上畤祭黄帝，作下畤祭炎帝。”其下畤者，或可解作祭地、祭农之时，则与“牛”又有一些关联。炎帝除了“人身牛首”的神容外，还有《春秋命历序》云：“有神人，名石年，苍色大眉，戴玉理。……辅号皇神农。”《孝经援神契》云：“神农长八尺有七寸，宏身而牛头，龙颜而太唇，怀成铃，戴玉理。”所谓“苍色”，《说文解字》曰：“草色也。”

段注：“引伸为凡青黑色之称。”炎帝神农火德王而尚“赤”，何由言其色“苍”？岂不矛盾，盖“苍色”乃直指其农作之色，与长春藤终年常绿而被称作奥锡利斯的圣树道理相同，但民间传说往往自有其联想与合理化解释，如此推测也未必正确，好比台湾神农信仰中，神农大帝计有红、黑、绿三种容色，其为红者亦与尚赤之说无关，而是指教民耕稼之后，营养充裕，所以红光满面，反之耕稼之前，食粮缺乏“金作翠绿色，至于黑色，则是神农尝草中毒之色”^[16]；而湖南酃县鹿原坡炎帝陵之炎帝像为通体金黄之“金身”，当另作一例。无论牛首、龙颜，苍色或其他，无非和《春秋元命苞》所言一样，都旨在展现炎帝神农氏之神圣性吧。

炎帝神农与“井”的关系是比较特殊的传说；农耕不离水源，筑沟引水之外，一则祈雨，一则作井，《尸子》云：“神农理天下，欲雨则雨，五日为行雨，旬为谷雨，旬五日为时雨，正四时之制，万物咸利，故谓之神。”《说文解字》：“雩，夏祭乐于赤帝，以祈甘雨也。”《列仙传》卷上：“赤松子者，神农时雨师也。”（图25）炎帝固为火神、太阳神，以其为农业之神故，不得不与雨、水有密切关系，水神共工之为炎帝裔，亦当由此；“九井自穿”，九，阳数之极，言其数象，“九井”，可能



图25 赤松子 采自《列仙传》

是农耕水利之征。《论衡·感虚》云：“神农之挠木为耒，教民耕耨，民始食谷，谷始播种，耕土以为田，凿地以为井，井出水救渴，田出谷以拯饥，天地鬼神所欲为也。”则井，又代表着神农饮食养民之德，即《路史·后记》所称：“始诸饮食”者。按“汲一井则众水动”，井以出水，然《说文解字》：“八家为一井。”段注：“谷梁传曰：古者公田为居，井灶葱韭尽取焉。风俗通曰：古者二十亩为一井，因为市交易，故称市井。皆谓八家共一井也。孟子曰：方里而井。井，九百亩，其中为公田，此古井田之制。”许进雄先生称：“后世建有城邑时，井为众人取水、洗涤的场所，是大众经常碰头的地方，成立市场的好地点。很多地方的井就发展成市场，故有市井之词。在未聚集成邑的时代，人人取水的河滨大概就是交换物品的所在。”^[17]井是计算户数田亩的单位，也是市集所在，《汉书·食货志》与《潜夫论》所谓神农“日中为市，教天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所”，或以“日中”与太阳有关，今日观之，亦可能由井而来，则井之与农业的关系，确实相当密切，“神农既诞，九井自穿”应不单指井水而已。

神农生三辰能言，五日能行，七朝齿具，三岁知稼穡之事，是生而有盛德之农神，《帝王世纪》既言“长于姜水”，又言“炎帝神农氏，长于江水。始教天下耕种五谷而食之，以省杀生，尝味草木，宣药疗疾，救夭伤人命。”姜水或在宝鸡县南，或在雍水附近时沟河下游^[18]，皆在岐下周原一带，不离关中之地，为炎帝原始传说所在，即《国语·晋语》：“姜水成”者；炎帝神农有省杀生之德，一方面肇因于农耕之后少肉食，禽兽得以求生，另方面也是尝草医疗得以救生之故；但是“长于江水”者，疑与华南诸地稻作文化有关，诚然华南神话传说之风盛于华北，炎帝又为主南方之神，学者亦多言及炎帝、祝融与楚文化的关系，而历来湖北、湖南一带有广大的炎帝传说圈，但是华南之稻作文化起源既久^[19]，却未

见谷物神或专指之农业神，“稷”属北方旱作，南方少有，而神农并非特定标明某种谷物之农业神，所以华南之神农信仰应该较诸华北发达，这点虽然没有非常显著的证据，不过相传越南开国之君乃炎帝神农之后裔子孙，《岭南摭怪列传·序》云：“我越有国始于雄王，而文明之渐则滥觞于赵、吴、丁、黎、李、陈。”其《鸿庞氏传》云：“炎帝神农氏三世孙帝明生帝宜，……生禄续，……封禄续为泾阳王以治南方，……娶洞庭君女曰龙女，生崇揽，是为貉龙君，……龙君教民耕种衣食，始有君臣尊卑之序，父子夫妇之伦，……龙君与姬姬相处，其年而生得一胞，……胞中开出百卵，一卵一男，……姬姬与五十男居于峰胁（今白鹤县是也），自推尊其雄长者为主，号曰雄王，国号文郎国。……盖百男乃百粤之始祖也。”^[30]神农为百粤之共祖，泰人、寮人与缅甸之掸人亦自称为炎帝神农之流裔，固然文化的传递以及不同文化间彼此的相互影响，有各种可能发生的接触管道，而交趾之入中国版图，则早在秦汉之时，但从龙君教民耕种衣食看来，与其说是民族（姜姓族或汉民族）迁移的结果，还不如说是农业、尤指稻作文化区域共尊炎帝神农的一种反映。这应当是炎帝神农的传说与遗址多集中在华南的主因。

第二节 尝药与医学

炎帝神农为医药之神，主要原因来自“尝百草”的传说。《淮南子·修务训》云：

（神农）尝百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所避就，当此之时，一日而遇七十毒。

其尝药的地点，《述异记》卷下云：

太原神釜冈中，有神农尝药之鼎存焉。成阳山中，有神农鞭药处，一名神农原，亦名药草山。山中紫阳观，世传神农于此辨百药，中有千年龙脑。

所谓“鞭药”者，指的是神农持神器“赭鞭”辨草药之性，《搜神记》卷一云：

神农以赭鞭鞭百草，尽知其平毒温寒温之性，臭味所主，以播百谷，故天下号神农也。

于是神农别百草正名之，发展医药之学，立著药方之书。
(图 26)《广博物志》卷二十二引《物原》云：

神农始究息脉，辨药性，制针灸，作巫方。

《路史·后记》亦云：

(神农)审其平毒，旌其燥寒，察其畏恶，辨其臣使，厘而三之，以养其性命而治病。一日之间而七十毒，极含气也。病正四百，药正三百六十有五，著其本草，过数乃乱。乃立方书，命馑货季，理色脉对，察和齐，摩踵，谆告以利天下，而人得以缮其生。

典籍所见神农尝药之事，虽或有异说，但大抵如此。

炎帝神农为火神、太阳神，这些神性与其为医药之神有关，前文已明，而“赭鞭”是又一佐证。清袁了氏《增补资治纲鉴》云：“赭，赤色也，神农以火德王，故于蜡祭后，用赤鞭鞭草木，使萌动也。”赭鞭乃赤色之鞭，显然是火焰舞动或太阳的光芒之意，阳光如鞭，学者往往解作鞭笞，颇有招

神農本草經百種錄		上品		神農本草經百種錄目次	
人參	苜蓿	五石脂	禹餘糧	朴消	石鍾乳
丹砂					
雲母	紫石英	滑石	礞石	礞石	礞石
甘草	菊花	石膏			

图 26 《神農本草經》書影 木頁《神農本草經》

供的味道，其实“萌动”两字说得极具深义，盖阳光之火焰照拂万物，助长生灵，是使黑暗（邪恶腥毒）消失的大光明，在现实中，曝晒阳光就是一种简单有效的消毒法，鞭百草应该是以太阳光明的神力，明辨百草的善恶，使善者成长茁壮，恶者遭唾弃疏远，透过这样赏善罚恶，使人知晓利害之道，借以活命养生。

除了“赭鞭”这种神器以外，神农还利用一只“神兽”獬豸狗，来辨识植物有毒与否。根据民间传说，这獬豸狗“通

体透明，故又叫玻璃狗。炎帝每发现一味新药，它都抢先吞进肚内，让炎帝仔细观察药物通过各器官时的反应情况。后世，中药铺的柜台上总爱供着一只獐狮狗，民间也广泛流传着‘不经獐狮药不灵’的说法。”^[1]人类饲养狗、以狗为友谊的历史由来已久，狗有食草的习性，神兽獐狮狗的传说，可能由此观察得来。狗是属于南方的动物，《荆楚岁时记》云：“正月七日为人日。”其注先引南朝董勋《问礼俗》曰：“正月一日为鸡，二日为狗，三日为羊，四日为猪，五日为牛，六日为马，七日为入，以阴晴占丰耗，正旦画鸡于门，七日帖人于帐。”而后注云：“今一日不杀鸡，二日不杀狗，三日不杀羊，四日不杀猪，五日不杀牛，六日不杀马，七日不行刑，亦此义也。”叶舒宪先生由此认为：一二三四五六七等数字，即代表东南西北下上中，是“史前人类藉神话思维所获得的空间意识的具体数字化”^[2]，对于南方与狗的关系，他从苗、瑶、侗、黎等族神话有盘瓠的故事，盘瓠又叫瓠犬，神容为狗头之人身，以及杨宽先生在《中国上古代导论》所说的：“由犬戎而生犬封之说，以犬为犬戎之祖，再传而为盘瓠之说，三度而为南蛮之祖。”^[3]证明以狗作为中原人观念中的南方图腾区域，由来已久。（图27）盖炎帝神农为南方之神，以同属南方的狗（獐狮狗）为神兽，由这点看来，也自有其道理。

其实关于獐狮狗的传说，不见记载，其出现

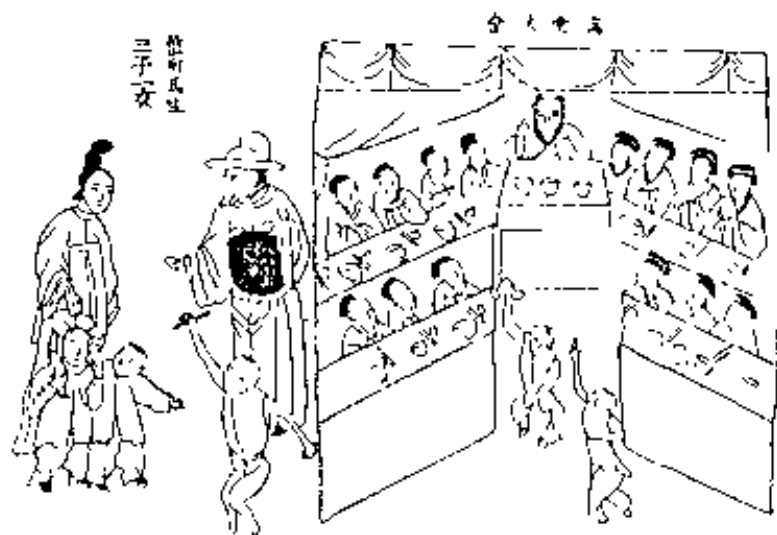


图27 畲族祖图 采自《民俗》画刊

者疑即炎帝神农之一化身。明周游著《开辟衍绎》第十八回末尾王子承《释疑》云：“后世传言神农乃玲珑玉体，能见其肺肝五脏，此实事也。若非玲珑玉体，尝药一日遇十二毒，何以解之？但传炎帝尝诸药，中毒者能解，至尝百足虫入腹，一足成一虫，炎帝不能解，因而致死……”^[24]神农之玲珑体能见五脏与獐狮狗之通体透明相同，而在满族的神话里，另有天神纳丹威虎里尝草拯救人类的故事，颇似神农之尝百草，终致中毒身亡，纳丹威虎里的肚子也是“通明透亮，从外面一眼就能看到五脏六腑”^[25]，王孝廉先生因此以为神农与纳丹威虎里实由一神所分化而来；从尝草的事迹和透明玲珑的形象看，炎帝神农与纳丹威虎里、獐狮狗的关系，的确相当密切，再则根据湖北神农架附近的传说，獐狮（即獐狮狗）是吃了一种叫做“滚碌珠”，又叫“滚坡虫”、“千脚虫”的虫子后中毒而死，这种虫在中药里可以入药，以毒攻毒，能治各种肿毒恶瘤，而中药店供奉獐狮，即在告诫医生不可错用药物^[26]。炎帝尝百足虫致死，獐狮食千脚虫而亡，足见炎帝与獐狮乃一身化分为二，此或民间以为炎帝神，不欲炎帝死而另起獐狮一说的缘故。

炎帝神农因尝药、日遇数十毒，遂有“赭鞭”、“獐狮狗”的传说产生，而炎帝的“玲珑玉体”，或如前述王子承所疑，非通体透明如何解毒？是理性化以后再创造出来的神话。台湾民间也相信炎帝玲珑玉体的说法，并认为炎帝神农就是佛教中的“药师琉璃光如来”，论其原因，一方面是民间本有神、佛不分的趋势，而且炎帝与药师佛都是医药之神，另一方面，炎帝“玲珑玉体”，和药师佛“琉璃宝光”的光辉、明净形象类似，也应该是炎帝与药师信仰相混的原因。

炎帝神农姜姓，传说中医药史的第一味药，即是姜（薑）。神农尝百草（图28），是从发现生姜的妙用开始：神农在田间耕作，因气候闷热、加之劳累过度而昏倒在地，后来被一阵暴雨淋醒，乃随手扯起身旁草苗，送进嘴咀嚼，发现

食后神志清醒，闷气消释，在惊讶于这小小植物块茎的神奇疗效之余，遂以自己的姓为这种植物命名——姜。又一说则是炎帝昏眩之时，看见琉璃狮子狗在一旁啃咬植物根块，乃顺手撿拾一块嚼食，感觉精神大振，便将自己的姓给这植物命名为“生姜”，表示使自己获得第二次生命。^[27]盖中医对于姜的用途颇多，据潘杏初先生所编著之《标准药性大字典》里^[28]，生姜为健胃止吐之



图 28 神农尝百草 采自《农书》

药，干姜则为驱风消化之药：“主散风寒湿邪，开胃平逆止呕；治痰气水气咳逆，消食消痰，温中发汗，宣通表里，去邪恶臭气。此外，亦为毒虫刺伤之消毒药。”潘杏初先生云：“生姜通神明，去秽恶，止呕化痰之重要品也。生姜治寒呕，黄连治热呕。生姜之用有四：制半夏厚朴之毒一也，发散风寒二也，与枣同用，辛温益脾胃元气，温中去湿三也，与芍药同用，温经散寒四也。生姜辛散上焦之寒，以止呕，干姜温胃饮以化痰，炮姜温肾纳气以暖丹田，其用之广，殊难尽述。”姜在中医与民间药方里，确是用途不少，如生姜皮可生黑发、生姜酒可揉以跌打损伤，台湾庙宇“药签”之中，也多用生姜，因其产地普及，又与炎帝姜姓同音，姜乃成为第一种被当作药材的可食植物。

中医有“汤药”之道，民间疗法中亦不乏和药时必须配合天时节气与地点来取水的说法，炎帝神农的穿井、尝水泉之甘苦，广义的说，也可以被视之为医疗行为的一种；但神农尝百草或与《本草》之属相关，初不涉及针灸脉理之术，然

后世既尊神农为医药神，遂将此一并归功于炎帝神农者，盖托古之传说在所难免，又有兼之以伏羲、黄帝合为“三药皇”者，迄今民间仍祭祀不绝。

第三节 创制与发明

农业时代的来临，为人类的生活方式带来重大的变革，炎帝神农既为肇创农耕的文化英雄，自然有许多制度、器物的发明与制作，会托称其名下；更有甚者，因此而演变成民间信仰中奉祀炎帝神农为某些行业之祖师爷或行业保护神。但大致而言，所有的附托和衍生出来的转变，都不脱其农业神与医药神的本色，兹分类叙述如下：⁻²⁵¹

一、农业方面：

炎帝神农教人开始从事农耕播谷。（图 29）《淮南子·修务训》云：“古者民茹草饮水，采树木之实，食羸虻之肉，时多疾病毒伤之害。于是神农始教民播种五谷，相土地宜燥湿肥饶高下。”《帝王世纪》云：“始教天下种谷。”《白虎通德论·号》云：“神农因天之时，分地之利，制耕耨，教民农作，神而化之，使民宜之，故谓之神农也。”其最早农耕方式，是刀耕火种，焚山沃土，所以又称作烈山氏或厉山氏，民间因以为农业之始祖，祀以为农业保护神。



图 29 神农耨耜 采自《农书》

①农具创制——《史记·补三皇本纪》云：“斫木为耜，揉木为耒，耒耜之用，以教万人，始教耕。”炎帝神农在教人播种五谷之时，也创制了耒耜等农具，以利于耕耘之用；根据考古调查，即便进入铜器时代，迄今仍未发现以铜器制成农具，此称“斫木为耜，揉木为耒”，十分写实，至于《绎史》引《周书》与《资治通鉴外纪》云：“冶斤斧，为耒耜耜耨，以垦草莽。”所谓“冶”，当在铁器使用以后才有用铁制成的农具。《路史》云：“乃命赤冀创铁为杵臼，作耜耨、钱镈……井灶以济万民。”者是也。

②绘制图舆——炎帝神为求农耕之地而“相土地宜燥湿肥饶高下”。《路史》云：“命白阜度地，纪脉水道，窳木方竹，杭潢洋而有亡达，遂甄四海，纪地形，远山咱川林藪所至，而正其制，于是辨方正位，经土分域。”并引《春秋元命苞》：“炎帝之臣曰怪义，生白阜，是图地形。”又引《春秋命历序》：“辅号皇神农，始立地形。”盖神农图画地形，以通水脉之道，以利农耕之用，实为灌溉，修地利耳。

③始诸饮食——《路史·后纪》云：“始诸饮食，蒸民乃粒。”炎帝神农养民以农，又尝泉水之甘苦，其死为“灶”，《周书》又称神农“作陶”，陶器亦为饮食祭祀之用，则饮食之道，始于神农。《新语》乃云：“至于神农，以为行虫走兽难以养民，乃求可食之物，尝百草之实，察酸苦之味，教民食五谷。”

④立历时节——农事之道，在合节气，《淮南子·主术训》云：“甘雨时降，五谷蕃植，春生夏长，秋收冬藏。”《晋书·律历》云：“逮乎炎帝，分八节以始农功。”《路史》云：“豫若天命正气，节审寒暑，以平早晚之期。”盖“因天之时”而为农。

⑤设明堂、始蜡祭——《淮南子·主术训》云：“月省时考，岁终献功，以时尝谷，祀于时堂。明堂之制，有盖而无四方，风雨不能袭，寒暑不能伤，迁延而入之，养民以公。”

《史记·补三皇本纪》云：“于是作蜡祭。”《礼记外传》称：“吉礼者，祭祀郊庙社稷之事是也，起自神农氏，始教民种谷，礼始于饮食，吹苇龠，击土鼓，以迎田祖，致敬鬼神，祭皆用乐。”《诗传》：“始教造田，谓之田祖，先为稼穡，谓之先啬，神其农业，谓之神农。”《通典》：“蜡之仪以神农始为农事，故以报之。”盖蜡祭祀神农，神农又始蜡祭，岂能神农自祀于己者，或因神农始蜡，遂亦蜡祭神农。蜡祭为古代农业祭祀尤大者，历来不衰，秦以后改称“腊祭”。

⑥作琴制乐——吉礼起自神农，又诸子屡称“神农之世”、“神农之法”、“神农之教”，则此亦儒家之强调礼乐教化耳。《说文解字》：“琴，禁也，神农所作，洞越练朱五弦。”《杨子》：“昔神农造琴以定神，禁淫僻，去邪欲，反其天真者也。”《淮南子·泰族训》：“神农之初作琴也。”《资治通鉴外纪》：“削桐为琴，绳丝为弦。”《路史》云：“乐与政为政，乐则治为治，是故威厉而不试。”此亦《史记·越世家》所谓“神农教而不诛”也。神农作琴为五弦，《帝王世纪》：“作五弦之琴。”《隋书·天文上》：“丝之属四，一曰琴，神农制为五弦，周文王加二弦为七者也。”《世本》：“神农作琴，神农作瑟、神农氏琴长三尺六寸六分，上分五弦，曰宫、商、角、徵、羽。文王增二弦，曰少宫、少商。”《博雅》引刘孝威《侍宴诗》云：“汤罗禹扇，羲瑟农琴。”以为神农造琴，伏羲造瑟，又神农琴亦有七弦者。《新论》云：“神农氏为琴七弦。”神农之乐，有《扶持》、《下谋》、《扶犁》诸名，张澍粹集补注本《世本·帝系篇》云：

神农乐曰《扶持》。张澍按：《通典》云：神农乐名《扶持》，亦曰《下谋》。《孝经钩命决》云：神农之乐曰《下谋》。《太平御览》载《乐书》引《礼记》云：神农播种百谷，济育群生，造五弦之琴，演六十四卦，承基立化，设降神谋，故乐曰《下谋》，

以名功也。或云：神农命刑天作《扶犁》之乐，制《丰年》之咏，以荐厘来，是曰《下谋》也。

与炎帝神农制乐有关的记载，还有《山海经·海内经》云：“炎帝之孙伯陵，伯陵同吴权之妻阿女缘妇，缘妇孕三年，是生鼓、延、爰。始为侯。鼓、延是始为钟，为乐风。”

⑦开市交易——神农为首集市场、行交易者。《汉书·食货志》：“洪范八政，一曰食，二曰货。……二者，生民之本，兴自神农之世。斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下而食足；日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所而货通。食足货通，然后国实民富，而教化成。”《史记·补三皇本纪》：“教人日中为市，交易而退，各得其所。”《绎史》引《管子》曰：“神农之数曰，一谷不登，减一谷，谷之法什倍；二谷不登，减二谷，谷之法再什倍；夷疏满之。无食者，予之陈，无种者，贷之新，故无什倍之贾，无倍称之民。”

二、医药方面

炎帝神农教人谷食，以避疾病毒伤，其尝百草，又为医始，《淮南子·修务训》：“尝百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所避就。当此之时，一日而遇七十毒。”民间传说，炎帝神农尝草制药以活人求命，甚而食“断肠草”而崩，遂以其为医药之始祖，祀以为医药业之行业神。

①尝草试泉——《史记·补三皇本纪》云：“以赭鞭鞭草木，始尝百草，始有医药。”盖初民野食，难免多病痛，神农“尝百草之滋味，水泉之甘苦”，一方面为“始诸饮食”之功，另一方面亦为“始有医药”之德。

②订定医术——《广博物志》卷二十二引《物原》云：“神农始究息脉，辨药性，制针灸，作巫方。”《路史·后记》：“病正四百，药正三百六十五，著其本草，过数乃乱。乃立方书，命僦贷季，理色脉对，察和齐。”《增补资治纲鉴》云：

“民有疾病，未知药石，炎帝始味草木之滋，察其温平寒热之性，辨其君臣佐使之义，常一日遇十二毒，神而化之，遂作方书，以疗民疾，而医道立矣。”盖炎帝神农尝草辨味，遂通医理，乃依草药殊性，作定医方，以救时疾，医术之道，因此得立。

③说书唱词 炎帝神农尝草作医，不意竟因此衍为“说书”行业之祖。李乔先生说：

《说书闲评》有云：“说书所崇拜之神，曰三皇祖师，淌恍迷离，究难考其实。马如飞谓神农（其说明略云：神农亲尝百草以治人疾病。固有忧郁之症，症非心旷神怡不能疗，乃编歌词以娱之）。其说过于附会。……”^[40]

炎帝神农由药物治疗，进而为精神疗法，虽此说附会，实则亦不失为巫医之流。

除了农业与医药两方面的创制以外，《帝王世纪》云神农：“重八卦之数，究八八之体，为六十四卦。”《史记·补三皇本纪》亦云：“遂重八卦为六十四卦。”此即六十四卦创自神农之说。又《路史·后记》云：“乃命司怪主卜，巫咸、巫阳主筮。于是通其变以成天地之文，极其数以定天下之象。八八成卦，以酬酢而祐神，以通天下之志，以定天下之业。谓始万物，终万物者，莫盛乎艮。艮东北之卦也，故种艮以为始，所谓连山易也。故亦曰连山氏。”则连山易亦为神农所创。再则，《吴越春秋》云：“古者人民朴质，饥食鸟兽，渴饮雾露，死则裹以白茅，投于中野，孝子不忍见父母为禽兽所食，故作弹以守之。歌曰：继竹续竹，飞土逐肉之谓也。于是神农、黄帝弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下。”《刘子新论》云：“神农氏弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下。”弧矢之作，亦始于炎帝神农。

凡此种种，知炎帝神农功德之大者，称之为中华文化之肇始者，当不为过，而炎帝遂因此为民族共祖之一。

第三章

炎帝与祝融

第一节 祝融的传说

祝融，为“五官”中的火正，有掌火之神与主荧惑火星之神的双重意义，在《淮南子·天文训》中称作“朱明”。《史记·楚世家》云：

楚之先祖，出自帝颛顼高阳，（图 30）高阳者，黄帝之孙昌意之子也。高阳生称，称生卷章，卷章生重黎。重黎为帝喾，高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝喾命曰祝融。共工氏作乱。帝喾使重黎诛之，而不尽。帝乃以庚寅日诛重黎，而以其弟吴回为重黎。后，复居火正，为祝融。吴回生陆终，陆终生子六人，圻剖而产焉。……六曰季连，芊姓，楚其后也。……周文王之时，季连之苗裔曰鬻熊。……熊绎当周成王之时，举文、武勤劳之后嗣，而封熊绎于楚蛮，封以子男之田，姓芊氏，居丹阳。

祝融被南方的楚国尊为远祖，自然与祝融为南方的火神有关。《山海经·海内经》云：黄帝生昌意，昌意生韩流，韩

流生帝颛顼；《大荒西经》云：“颛顼生老童，老童生祝融。”这样的帝系谱，大抵与《楚世家》的记载，有着相同的意义。但《海内经》复云：“炎帝之妻，赤水之子听沃生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融。”则祝融又是炎帝的后裔。两说不同，互相矛盾。



图 30 颛顼高阳氏 采自《三才图会》

《左传》昭公元年云：“高辛氏有二子：伯曰阍伯，季曰实沈，居于旷林，不相能也，日寻干戈，以相征讨，后帝不臧，迁阍伯于商邱。”襄公九年云：“陶唐氏之火正阍伯居商邱。”阍伯即《诗经·豳风·七月》之“七月流火”中

的大火星，商星，是二十八宿中的心宿。杨宽先生以其与祝融皆为火正，而认为阍伯即是祝融，为一神之分化^[31]。就星象的观点而言，祝融为荧惑，自非商星阍伯，此事甚明，但荧惑之说晚，心宿商星则早见，或祝融起初为商星之微；又二者同是火正，为掌火之神，亦有可通处。“火正”是掌理民生基本资材中的火官，不特指掌理火星之官，古有四时改火之俗，亦证之火之于人者大矣，此乃二者同传为火正之官的原因。火正即掌火之官，为火神，吴回、陆终自亦为火神，遂皆以祝融名之，疑“祝融”之意，出自“祷火”。祝者，祝祷也，《说文解字》：“祝，祭主赞词者，从示从儿口。一曰从兑省，易曰：兑为口为巫。”又，“融，炊气上出也。”《左传》昭公十八年：“夏，五月，火始昏见。丙子，风。梓慎曰：是谓融风，火之始也。……曰：宋卫陈郑也。数日，皆来告火。”《春秋经》：夏，五月，壬午，宋卫陈郑灾。”杜注：“东北曰

融风。”《淮南子·坠形训》：“东北曰炎风。”所谓“火始昏见”，是指心宿云，即大火星，古以天象应人事，实非偶然，心宿昏见，气候燥热，为夏季，天乾物燥，易有火灾，乃称其风为“融风，火之始也”，融者，炊气上出，即热炎之气，亦火之所属，《坠形训》遂名“炎风”，故融非实状火形，而是火之气，所以可以为灶神，以为熟食者。《太平御览》卷五二九引《五经异义》：“灶神祝融。”《风俗通义·祀典》：“颛顼氏有子曰黎，为祝融，祀以为灶神。”即是，所以“祝融”之原义为“祷火”。既是“祷火”，火一出自然，一出人为，自然则祷祝天火之降，人为则成掌火之官，此实祝融之双衍义。颛顼高阳者，太阳也，为火之大光明，祝融“能光融天下”，不得不为颛顼之裔。其风“东北”，自西南往东北之风向，南方夏焰冬暖，故祝融实为南方火神，《山海经·海外南经》云：“南方祝融，兽身，人面，乘两龙。”则是。如此观之，祝融为南方主夏之火神，并非强言附会，而五行之官既与五星合，心宿商星亦有大火之名，后为五行天象者，重五星而薄二十八宿，祝融遂递为荧惑之神耳，成“五方帝”之最初原型。

炎帝姜姓，其说出自西北，《左传》昭公十七年郑子言少皞氏鸟名官云：“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。”其少皞鸟、黄帝云、炎帝火、共工水、大皞龙，自无涉于金木水火土五行者甚明，鸟、云、火、水、龙疑即族徽。然姜羌确有火崇拜以为神圣之迹可考，而“炎”者重火，炎帝为火神追无疑义，《风俗通义·三皇》：“遂人以火纪。火，太阳也。”《白虎通德论·五行》：“炎帝者，太阳也。”火与太阳关系至密，炎帝亦有太阳神格。此炎帝与祝融颇有相类之处，日人御手洗胜以“融风”、“炎风”互训，乃认为“炎帝”可作“融帝”解，而炎帝、祝融起源同一，并证以“祝”“融”二字音韵对转叠韵，“祝融”亦即“炎”也^[32]。御手洗先生的主要观点在于炎帝即

是神农，所以论及祝融与炎帝神农之关系，按，祝融固可能为神农，后文将有所讨论，但炎帝与神农相混之年代既晚，其说容有可议之处，暂略。我们可以由另一个角度视之，《说文解字》：“炎，大光上也，从重火。”段注：“洪范曰：火曰炎上。其本义也。云汉传曰：炎炎，热气也。大田传曰：炎火，盛阳也。皆引申之义也。”盖“炎”为状词之字，非言“炎”者俱与火帝相属，此“炎风”之训“融风”也。火神、日神为古代各民族皆有之信仰，以火神之族名之可矣，然岂火神俱涉及炎帝、祝融而为别名通指？《管子·五行》：“黄帝得祝融而辨于南方。”《越绝书》：“祝融治南方。”祝融名黎，或作重黎，《风俗通义》：“颛顼有子曰黎，为苗民。”苗，南蛮也，是祝融实与南方不分，为南方之神，《国语·郑语》载有祝融八姓：己、董、彭、秃、妘、辛、曹、斟，活动范围包括河南、山东、陕西、山西，民族迁徙之频繁，自来有之，如炎帝姜姓之有中、吕、齐、许、纪、州、向、郟，然其始祝融南而炎帝西北甚明，不当混为一谈。

确实，《论衡·祭意》云：“炎帝作火，死而为灶。”同为火神，是祝融与炎帝相关的主要媒介，战国后期邹衍之徒、燕齐海上之士以炎帝为火，南方主夏，其佐神祝融，而为历来说者所继，自非无的放矢之论，而炎帝乃列名为“五方帝”之一。至此，疑《山海经》云祝融为黄帝、颛顼之后，复为炎帝之裔者，炎帝说为后起，即《大荒西经》的完成年代早于《海内经》。袁珂先生以为：“《大荒经》四篇和《海内经》一篇成书最早，大约在战国初年或中年。”^[33]按刘歆（时已改名秀）《十八篇山海经》未收《海内经》一篇，毕沅《山海经图说·序》云：“《海内经》一篇释《海内经》，当是汉时所传。”学者又多将《大荒经》、《海内经》合称“大荒五经”，诸说纷纭，可作参考。

《尚书·周书·吕刑》：“乃命重黎，绝地天通。”《国语·楚语》楚昭王问《周书》于观射父，对曰：

及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。
夫人作享，家为巫史，无有要质。

民匮于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。
……顓頊爱之，乃命南正重司天以属神，命火正黎
司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。

“重”“黎”指涉相同，即祝融。祝融为官，职“祷火”，此祝融亦巫觋也。绝地天通的神话，站在祭祀天帝的立场而言，实是祖、神分离的结果，亦即西周《天命观》之演变。殷商祭祖如祭天帝，西周以降，祭祖自祖，祭天自天，两不相涉，钱杭先生云：

天与上帝在西周仍是受人尊敬畏惧的对象，祖先仍然与天、与神的世界保持密切的关系。但是西周人所崇拜的祖先本身已不是神了，这是一；第二，君王与天命虽然还有一定的对应关系，但君王是否获得天命，不再是无条件的而必须看其是否具备“德”，这两个世界之间的恒定呼应关系因而被切断；第三，祖神分离，祖先道德化的必然结果，是上帝和天的道德化，否则，得之于上帝的道德化使命就毫无来处，符合宗族伦理规范的各种具体规定逐渐填充着它们的外壳。因此，祖神在血缘上的分离，为它们最终在新的基础上，也就是在道德上的合一，创造了必要前提。^[1]

此实乃儒家学说的发展背景与理论基础。祖、神既然分离，祭祖即不当如神，人的世界与神的世界在思想上便独立开来，亦所谓“绝地天通”。欲通天神者，唯有依靠巫觋，于是掌祭之官（巫觋）乃因通神而神名。这也就是为什么观射父要说：

“民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福，无享无度，民神同位。”的缘故，因此祭神之事也走上阶级化的道路，以符合宗法所规定，乃“使复旧常，无相侵渎”。这样的思想转变，或许也可以用来解释上古神话天帝与人帝动辄错置相混的情形吧。

《楚世家》云：“共工氏作乱，帝善使重黎诛之。”《淮南子·兵略训》：“共工为水害，故颛顼诛之。”共工乃古帝王名，以水纪者，而共工亦为水神。我们怀疑共工争帝被诛的传说，与治水神话有关，《荀子·成相》云：“禹有功，抑下鸿，辟除民害逐共工。”《山海经·大荒西经》：“有禹攻共工国山。”《海外北经》：“共工之臣曰相柳氏，九首，以食于九山。相柳之所抵，厥为泽溪。禹杀相柳。”大禹，是治水的英雄，《尚书·尧典》：“禹，汝平水土，惟时懋哉。”其先驩兜言共工曰：“都！共工方鸠僝功。”共工为水神，此殆言水之功于人者，惟帝曰：“象恭滔天。”复云：“汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天。”水能载舟，亦能覆舟，诚水固可有功，然亦可为患也，共工之为禹所诛，此禹之治水也，相柳为共工臣，亦水神，“食于九山”实乃“怀山襄陵”之象，其末则“厥为泽溪”，故相柳为禹所杀，亦治水神话之一端。重黎为祝融，为火神，水火本不相容，而火必败于水者，此重黎（火）之治水败而受诛所由。盖寡水可因日照火烤而自乾，盛水则日火所不能。

惟《山海经·海内经》云：“祝融降处于江水，生共工，共工生术器，术器首方颠，是复土壤，以处江水。共工生后土。”祝融与共工敌，何来生共工之说？此条与治水神话不相牵涉，实为华南楚地之农业神话，因疑祝融实为农神。

第二节 祝融即农神

祝融为南方火神，《国语·郑语》云：“且重、黎之后也，

夫黎为高辛火正，以淳耀敦大，天明地德，光昭四海，故命之曰：祝融，其功大矣。”又云：“祝融亦能昭显天地之光明，以生柔嘉材者也。”韦昭注：“柔、润也。嘉，善也。善材，五谷材木。”其言“光照四海”、“能昭显天地之光明”，此火之盛而大者，莫若日，祝融为颛顼高阳之裔，自为日神，太阳普照万物，为生命之源，所以祝融“以生柔嘉材者也”，而五谷材木得以滋乳生长，则祝融亦应为农神。

前引《国语·楚语》观射父言“绝地天通”云：“乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民。”韦昭注：“南，阳位。”又“唐尚书云：火，当为北。北，阴位。”是以重为南正阳位以司天属神，黎为北正阴位以司地属民，这样的诠释，是就阴阳为地天来说的，原无可厚非，然《楚世家》言重黎为祝融，斯重黎复为一，不作重、黎二者，则《楚世家》为讹？其实不然。《左传》昭公二十九年言五行之官云：“木正曰句芒，火正曰祝融。”又云：“使重为句芒。”“颛顼有子曰犁，为祝融。”《说文解字》之中，“犁”、“耕”互训，而犁从牛黎声，黎为黍属，故祝融名“黎”或“犁”者，俱农耕之象，而“句芒”者象草木之初生，故为木正，为春，祝融与句芒的关系，正和祝融“以生柔嘉材”的关系一样，是重、黎俱有农神的性格，耕犁则禾苗得以生长，此重黎所以合称。重为南正，自在南，黎为火正，亦在南，重黎固为南方之远祖，黎以为耕，故“司地以属民”，然南之为阳，实盛火大日，五谷材木以生，故“司天以属神”，虽不敢言重必当为黎，但重黎之为祝融实出自祝融之农神性格。《史记·货殖列传》云：“楚越之地，地广人稀，饭稻羹鱼，或火耕而水耨。”泂川龟太郎《考证》引中井积德语：“盖苗初生，与草俱生，烧之以火，则苗与草皆烬，乃灌之以水，则草死苗长以肥，此之谓火耕水耨。”按语：“先以火焚草，然后耕之，植以苗、灌以水，则土肥而苗长，以杂草生，辄除去之。”刀耕火种。为农业雏形之法，祝融为楚之火神、农神，重黎之名，岂不正是

“火耕”之意。

其“水耨”者，则回头看《山海经·海内经》之说。“祝融降处于江水，生共工”，共工，水神，祝融为南方之神，其神降处江水，盖言引水灌溉之意，长江诸系迄今仍为农业必要的水利，火耕之后继以水耨，其水自当来自江水，因名其神而称祝融生共工。“共工生术器”，术器，疑即农具，“术器首方颠”、郭璞注：“头顶平。”似为锄耒掘土者，祝融即名为“犁”，耕作之义，知农具以为之，其后乃云：“是复土壤”，按，此沃土也，火耕之意，不只在于除草，取得肥料也相当重要，而引进江水所流入的泥沙，或水退所得之田土，亦往往含有土肥，以利农作，是故“共工生后土”，后土者，谓耕作之良土，其自水耨江水而来，乃名之。因此，关于祝融生共工，共工生后土的说法。为华南楚地之农业神话，不应当作确实之帝系谱。

《史记·平准书》云：“江南火耕水耨。”集解引应邵语：“烧草下水种稻，草与稻并生，高七八寸，因悉芟去，复下水灌之，草死，独稻长，所谓火耕水耨也。”稻为华南水作，不似华北旱作，由祝融为农神之讨论中，其类似稻作农耕，《孟子·滕文公》有言神农者许行，亦为楚人，日人御手洗胜以为祝融为农神，亦即神农，其论证甚详^[35]，惟乃有疑义。神农出自战国中期，时代较晚，许行为楚人，神农传说起于楚地，是有其可能，而神农为农神，也无疑义，然其传说不明，是否为祝融之化分，殊难辨证。御手洗先生视炎帝、神农同一，又以烈山氏、厉山氏证之祝融，诚然《帝王世纪》云：“号曰神农氏，又曰本起烈山，或称烈山氏。”《左传》昭公二十九年：“稷，田正也。有烈山氏之子曰柱，为稷。”楚地有厉乡，又名厉山，但烈山、厉山其名乃以火焚山之刀耕火种，其始固为火为农神，烈山氏之子为稷，稷属华北旱作，亦有别于南方。稷为五谷之长，或可为五谷之通称，但可以证明行“火耕”者俱为祝融之属？炎帝亦火神，丁山先生以为

“炎”为“以火焚山”之“岳”^[36]，炎帝实更近烈山氏、厉山氏，则炎帝亦为祝融？对于这类问题，并不能以其神性相属而尽归于一，遂谓其出于同源，而草草解决。

先秦诸籍之言于农神者，大抵都以“后稷”名之，播百谷、始作耕云云都不离后稷之伦。言及于炎帝者，莫不以火名之，始有炎黄之战，后有《国语·周语》太子晋云诸国“皆黄炎之后也”，炎帝姜姓，自非后稷之姬姓，又从无将炎帝与后稷相涉之说，炎帝非后稷。自许行言神农之道，神农之名盖源自以农为神的观念，据《孟子·滕文公》所载，孟子犹以后稷为农业之始祖，及至诸子屡称：“神农之世”者，亦未夺后稷之农祖地位，是后稷自为后稷，并非神农；而炎帝与神农，从无并称的记载，其传说各成系统。祝融为火正，乃火神，由神话传说判断，也具有农神性格，若按御手洗先生的说法推论，炎帝即神农，其名又称烈山氏、厉山氏，与祝融皆为农神，是祝融为炎帝神农之化分，但神农的传说，有相当多的部分又同后稷类似，则是否祝融也应是后稷呢？御手洗先生认为火神即是太阳神，亦为农神，但这种关系，并不是绝对的，后稷并非火神、太阳神，不得其为农神、农祖之地位，即连颛顼是太阳神，也可能是火神、农神，难道颛顼也是祝融？在方法上，“化分说”的确解决了神话诠释上的不少问题，然使用过当，则不免失真。祝融为农神，是可以确定的结果，至于是否为神农？在没有更多证据以前，也只能存疑。

第三节 炎帝与祝融

炎帝与祝融二者间的关系系联，一在都是火神，二在《山海经·海内经》之祝融为炎帝的后裔。其为后裔者，固可名之为火神一族，实则亦因华南农业神话“火耕水耨”故。祝

融为五行之官一员，又合于五星南方火主夏色赤之荧惑，是初“五方帝”乃“五方神”。《史记·天官书》以中宫天极星为帝，其明者曰太一，以为尊，分二十八宿为四宫，即东宫苍龙、南宫朱鸟、西宫白虎、北宫玄武，其言五星曰：

水、火、金、木、填星，此五星者天之五佐，为经纬，见伏有时，所过行，赢缩有度。日变修德，月变省刑，星变结和。凡天变过度，乃占。国君强大，有德者昌，弱小饰诈者亡。太上修德，其次修政，其次修教，其次修禋，正下无之。夫常星之变希见，而三光之占亟用。日月晕适云风，此天之客气，其发见亦有大运。然其与政事俯仰，最近大人之符。此五者，天之感动。为天数者，必通三五。终始古今，深观时度，察其精粗，则天官备矣。苍帝行德……赤帝行德……黄帝行德……白帝行德……黑帝……

这段话的思想根据，正如太史公所自言之：“天则有日月，地则有阴阳。天有五星，地有五行。天则有列宿，地则有州域，三光者，阴阳之精。气本在地，而圣人统理之。”天象与人事相应，此尤为阴阳家所倡言。“为天数者，必通三五”，三者日月星，五者五星五行，于此更所强调，是弃北斗七星、二十八宿而就五星五行，太一既为帝者，众星自为之臣，然语中多有“五星”“五帝”，后又云苍帝、赤帝、黄帝、白帝、黑帝，自别于天极星为基准之系统，徒然具六帝之名，可见其说受阴阳家影响甚深，或许因“孔子论六经，纪异而说不书，至天道命不传”，有其不得不然之故。苍帝之属，自以星色名帝，而《礼记·月令》、《吕氏春秋》十二纪首又别以太皞、炎帝、黄帝、少皞、颛顼称之，由五官而五佐而五帝，帝之为名，实亦晚起之说。（图 31）

“帝”在西周以前，指的太抵是与天同义的上帝，而人则

仅称“王”。《尚书·尧典》有《帝尧》者，屈万里先生以为《尧典》之作成当在孔、孟之间，即战国初期，所据理由之一是：

帝字为人王之称，在真实可据之古籍中，仅周易及尚书有“帝乙”一例。帝乙之称，由何而起，今不能详。而谓古人王或时君为帝，乃春秋晚叶及战国时之风尚。本篇不但有帝尧之称，且单称帝字而不名：可证其决非春秋中叶以前之人所为。^[37]

太 昊 伏 羲 氏



图 31 太昊伏羲氏 采自《三才图绘》

是以《左传》、《国语》诸籍言大皞、少皞，颛顼等，皆不以帝称，黄帝、炎帝之名，是否出自“色帝”，犹尚难考，或上帝之分化而未可知，然黄帝名从“皇皇上帝”而来，而黄帝姬姓、炎帝姜姓，姜、姬二姓为周王室之母姓、父姓，或以其地位崇高，自为“王”以上，乃名之为“帝”者，惟其初始非人帝也甚明。战国末期，诸侯强权迭有自僭称帝者，苏代欲以燕为北帝、秦为西帝、赵为中帝，齐因自以为东帝者，《史记·苏秦列传》云：

齐伐宋急，苏代乃遗燕昭王书曰：……秦为西帝，燕为北帝，赵为中帝，立三帝以今天下。韩魏不听，则秦伐之；齐不听，则燕赵伐之；天下孰敢不听？天下服听，因驱韩魏以伐齐，……燕昭王善其书，乃召苏代，复善待之。

然帝号在当时，亦平常，燕、赵可以为帝，秦王政统一六国，得全天下，乃不以称帝为自满，《秦始皇本纪》言群臣议号云：

今陛下兴义兵诛残贼，平定天下，海内为郡县，法令由一统。自上古以来，未尝有。五帝所不及。臣等谨与博士议曰：古有天皇、有地皇、有泰皇，泰皇最贵。臣等昧死上尊号，王为泰皇。……王曰：去泰著皇，采上古帝位号，号曰皇帝。

由这段对话中，知五帝之名在此之前已颇为流行，且已称上古王者为帝，而苏代以国之方位名帝，疑非出自偶然，实应当时之共识。由是则“五方帝”以称天象的情形，亦不必晚于此。

虽然“五方帝”起而名五星，然历来记载，实不脱其原始。《吕氏春秋·孟夏纪》云：

孟夏之月，日在毕，昏翼中，且婺女中，其日丙丁，其帝炎帝，其神祝融。

毕、翼、婺女分属西宫、南宫、北宫，云“火星”一日移动之轨迹。“其神祝融”者，言星之神主，亦星之名。至《淮南子·天文训》云：“南方火也，其帝炎帝，其佐朱明，执衡而治夏，其神为荧惑。”言“佐”者，自为“五官”之一，其神荧惑，实亦星之神主；故凡“五方帝”、“五色帝”云云，皆言金木水火土五星，非言大皞、炎帝、黄帝、少皞、颛顼五帝，此亦邹衍不将此五帝列入大终始相胜说之中有缘故，而五帝托称为五星，其始乃不得具五星之性。

炎帝传说本来极为单纯，一为以火纪而火名官，一为姜姓，无有南方、主夏、其兽朱鸟等等内涵，而这些内容，其

初却是祝融为火正、火星的特色，自从《吕氏春秋》以降，其帝炎帝、其神祝融的说法，填补了原本片断、单薄的炎帝传说，竟甚而流行迄今不去，此为言炎帝者所需深思溯及处。

第四章

神农架与《黑暗传》

第一节 神农架的传说

神农架是湖北省西部一处以“神农”为名的山区，在今房县与兴山县一带，其地势甚高，地形复杂，人口稀少且交通阻塞，保有大片的原始森林。根据胡崇峻、何伙两位先生的说法，神农架最高峰海拔 3150 公尺，被誉为“华中屋脊”第一峰，“神农顶”耸立于长江、汉水之间，四边缓坡地带和河谷台阶地带，被称为“巴山老林”和“南山老林”，其原始森林总面积有 3200 平方公里，东段属大巴山余脉的巫山山脉，西南坡临兴山、秭归二县，是楚国的发祥地，西部与四川省的巫山、巫溪相连，据信楚人和巴人是最早的开发者。此地保存着许多古朴的民间风俗与原始宗教，同时也流传着古老、奇特的神话传说^[38]。（图 32）

相传神农架是因炎帝神农氏在此搭架采药、开创农耕而得名。1980 年代末曾凡华、李德禄两位先生记录当地一位年届九十高龄的瞎眼老人关于神农架名称的传说如下：

上古时代，苍天降下一场大瘟疫。一夜之间，人畜死亡过半，原本熙和安乐的南上哀声不绝。冥冥

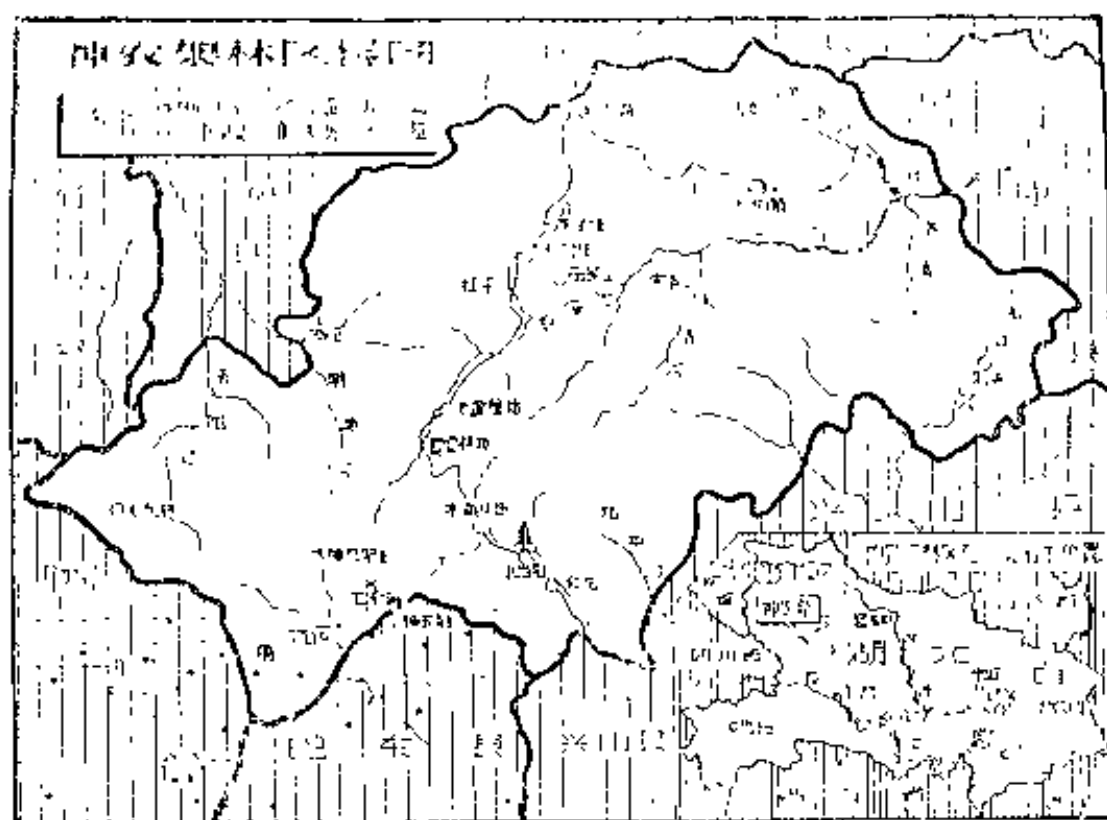


图 32 神农架林区略图 采自《神农架探奇》

中，有一个声音格外苍凉：治服不了瘟疫，拯救不了人类，我算什么皇帝……这个发明了刀耕火种给人类带来原始文明，号称炎帝的神农氏，跑到后山之上，仰面向天，一遍遍疾呼，突然，空灵的宇宙飞过一串神秘的音符：去寻找大自然吧，绝处便是生路。

受到上苍的启迪，炎帝带着徒弟炎娃、炎生奔向荒无人烟的崇山峻岭，遍尝百草，一日而遇七十毒，寻找良药不得，绝望中忽见远山绝顶灿然闪现一株神药，于是他们砍树截枝，搭起三十六架天梯，足足爬了十二个时辰，终登崖顶，采得宝药，救活了南土百姓。后来，搭架的树木落地生根，吐枝发叶，长成了一片茂密的原始森林。

如今，每逢早霞弥天之时，天梯崖上，隐约可见那上下相连的天梯……^[39]

这个传说，主要在说明神农为取神药而搭架登山，乃名之为神农架。另据何崇峻、陈人麟两位先生所采集的传说，神农架与神农发现五谷也有关系，其内容也较为复杂，兹节要摘录于后：

上古时候，五谷和杂草长在一起，药物和百花开在一起，哪些粮食可以吃，哪些草药可以治病，谁也分不清。炎帝神农率众从家乡随州厉山出发，向西北大山走去。……突然从峡谷窜出一群狼虫虎豹，……炎帝神农挥舞神鞭，向野兽们打去，……那些虎豹蟒蛇被神鞭抽出一条条一块块的伤痕，后来就变成皮上的斑纹。炎帝神农一众来到茫茫大山脚下。……他看见几只金丝猴顺着高悬的古藤和横倒在崖腰的朽木上爬过来，炎帝即召众人砍木割藤，靠着山崖搭架子……。搭了一年，搭成三百六十层，一直搭到山顶。后来人们盖楼房用的脚手架，就是模仿神农搭架登山的办法。……有一天，……他明白自己中了毒，……神农吃了灵芝草，解了毒，从此人们都知灵芝草能起死回生。……他尝出了麦、稻、谷子、豆子、高粱能充饥，把种子带回去种植，这就是后来的五谷；他尝出了三百六十五种草药，带回去为部落人们治病。……为了纪念神农尝百草、造福人间的功绩，后世便把这一处原始山林取名为“神农架”。^[40]

随州厉山相传是炎帝神农的出生地，此说或由“厉山氏”之厉山而来，前文已经提及，烈山或厉山之名，可能是

出自古代农耕以火焚山以沃田播种的农作方式，然古地名确有厉山一地。最迟当在晋代已有，《左传》昭公二十九年杜预注云：“厉山氏之有天下，其子曰农，能植百谷。厉山氏，炎帝也，起于厉山。厉山在湖北随州北四十里。”《荆州记》云：“随郡重山有九井，云是神农所穿。又云汲一井则众井水动，即以地为神农社，年前祀之。”宋《元丰九域志》附录云：“神农庙，在厉乡村。”《郡国志》云：“厉山，神农所出。厉山，神农所出。厉山庙，炎帝所起也。”《异苑》云：“随县永阳有山，壁立千仞，岩有石室，古名为神农窟。”厉山既与厉山氏名相合，随州又有井曰神农所穿，因而立庙，遂以其地望而称炎帝神农生于此地，亦不无可能。又“神鞭”应由“耨鞭”演化来。《述异记》载有“太原神釜冈中，有神农尝药之鼎存焉。成阳山中有神农鞭药处，一名神农原，药草山，山下有紫阳观。世传神农于此辨百草，中有千年龙脑”云云，盖神农架地名不见古籍方志记载，究竟起于何时？乃不得知，当然神农尝药兴农之确实地点，自各有传承，不宜深究甚解，可以并存之，但神农架即在随州厉山近左，古随州厉山既有炎帝神农遗迹，神农架迄今仍处相当原始之状态，幽渺处难免引人遐想，故神农架与随州厉山应属共同之传说圈内。

《帝王世纪》云：“位在南方，主夏，故谓之炎帝。”又云：“葬长江。”《路史·后记》云：“崩葬长沙茶乡之尾，是曰茶陵，所谓天子墓者。”又云炎帝陵庙“在康乐乡鹿原陂上，乾德五年建”，按，即今湖南省酃县炎帝陵。目前关于炎帝神农遗址传说的地点，主要集中在湖北神农架，随州厉山与湖南酃县三个区域，固然炎帝为南方主夏之神，学者亦多谓炎帝与楚文化之关系，但是在此仍要再提出另一个角度的说明，神农为农业神，奉祀地区必为重农者，华南一带稻作文化起源甚早，而中国农业重镇，初在关中，迭因战火而渐移湖广，民谓“湖广熟，天下足”。《天工开物·乃粒》云：

凡谷无定名，百谷指成数言，五谷则麻菽麦稷黍，独遗稻者，以著书圣贤，起自西北也。今天下育民人者，稻居什七，而麦牟黍稷居什三，麻菽二者，功用已全入蔬饵膏饌之中，而犹系之谷者，从其朔也。

华南稻作成为全国粮食的重要来源，乃米乡之国，遂因此大量流传炎帝神农的各种传说与信仰，再加上厉山之名与南方帝神的属性，随州厉山、神农架、酃县此一广大传说圈使成为炎帝神农的原乡。

湖南酃县有炎帝陵，其殿内有白鹿、山鹰石雕，其传说疑与后稷有关。民间信仰中，玄天上帝有龟、蛇二将，或谓出于“玄武”之象，然炎帝之有白鹿、山鹰，唯在酃县；相传炎帝生而异象，一日其母女登带幼子炎帝上山采果，将幼子置于草地之上，炎帝饿而嚎啕，哭声似幼鹿哀鸣，又像雏鹰啼叫，因此母鹿、山鹰遂应声而来，由母鹿哺喂其奶，山鹰张翅为炎帝遮蔽风雨，以后人们不忘此白鹿、山鹰对炎帝哺育之恩，便在炎帝崩逝后，将之葬于白鹿原，并在陵内塑白鹿、山鹰石雕。按，《庄子·盗跖》云：“神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处。”白鹿之说，或出自此？《诗经·大雅·生民》云：弃子后稷，有牛羊庇护，群鸟覆翼，始得无害。将白鹿、山鹰的传说与之对照，颇有雷同相似处，后稷与炎帝神农俱为农业之神祇，二者关于肇兴农功的说法，已有不少重叠的地方，由此看来，所谓白鹿、山鹰，应该就是庇护后稷的牛羊、群鸟的变形才是。

神农架、随州厉山、酃县三个区域所构成的传说圈，其间互有异同，也各具特色；而神农架因1984年由胡崇峻先生首度发现汉民族长篇创世纪史诗《黑暗传》，引起学界的瞩目，下节将对此作讨论。

第二节 《黑暗传》的内容

《黑暗传》是神农架地区流传的民间歌谣，流传范围包括整个湖北省西部与四川省东部，即巴山、巫山一带。形式上是由歌师自问自答来敷衍故事的进行。1984年9月21日《湖北日报》以头版显著位置报导“神农架发现汉族首部创世史诗”以来，《黑暗传》即广受海内外民间文学研究者的注意，其主要发现人胡崇峻先生，祖籍浙江，却从小在神农架长大，深受神农架地区跳丧鼓和薅草锣鼓的熏陶；1982年8月，胡崇峻先生首先向少数几个能完整唱出《黑暗传》的民间老歌师之一曹良坤先生（74岁）求教，在两天两夜的录音后，记录下180多首歌，平均每首20句，共计3600余句。嗣后，根据曹良坤先生提供的线索，1983年在农民张忠臣家中看见一部完整的《黑暗传》手抄本（亦三千多行），并节录其中部分，发表在《神农架民间歌谣集》里。1984年7月，华中师范大学中文系刘守华教授因之在“少数民族神话学术讨论会”中发表《鄂西古神话的新发现》一文，并编入高校教材《民间文学概论千讲》中，从此《黑暗传》的搜集、调查工作，进入颠峰，目前《黑暗传》的多种版本汇编，系由中国民间文艺研究会湖北分会编印，于1986年7月出版。

《黑暗传》的内容，据张忠臣先生所藏的手抄本是从盘古开天辟地唱起，而胡崇峻先生与何伙先生整理老歌师们记忆介绍一部三万多行的手抄全本如下：

我们只记得一开始就唱了三个混沌期。一般只唱一个“混沌初开”就出盘古。这本《黑暗传》唱了三个：第一个混沌是唱天地萌芽阶段；第二个混沌是唱盘古出生到天地开辟；第三个混沌是唱洪水

泡天。唱的是天地之初只是一团气体，天地二气不能化生，一直迷漫在一片黑暗之中。开始没有水，光水的诞生都经过了不知多少年代的神人的努力，始终造不出水。直到出现了一个叫“江沽”的神人才把水造了出来。“江沽造水”这个内容别的唱本里没有。有了水就有了生命的源泉。那时，天萌芽了，长出一颗露水珠，却又被“流荡子”吞掉了，“浪荡子”一吞下就死了，他的尸体分成五块，才有了五形。从此地有了实体，有了海洋，出现了昆仑山吐血水，才诞生了盘古。盘古请来日月，开天辟地，最后他“垂死化身”，躯体化成大地的一切。盘古死后，大地上的金石、草木、禽兽化成了各种各样的神。这时还没有真正出现人类。这些神之间，互相争夺，闹得天昏地暗，直到洪水滔天，在洪水中，又出现了黄龙和黑龙搏斗，来了一个昊天圣母的神帮助黄龙打败了黑龙，黄龙产蛋相谢。圣母吞下龙蛋有了孕生下三个神人：一个主天、一个主地、一个主冥府。在洪水中，又来了五条龙捧着大葫芦在东海上飘流。昊天打开葫芦，见里面有一对兄妹，劝他们成婚，才生下了各个创世的神。到这时才产生了有血肉的人类世界。^[41]

从这段概略的介绍中，我们可以说《黑暗传》是综合古代神话与民间传说的总集，除了有所承袭之外，又另外创造了“江沽”、“浪荡子”等诸多神话，盖神话传说谈论的时代越早，其说出现的时间则越迟，盘古出现于三国时候，据老歌师自称，《黑暗传》是唐代（一说为元代）的产物；观其内容颇为复杂，解析的工作，非本人目前所能处理，只能暂时搁置。

神农架附近，还流传着“四游”与“八传”的故事，所

谓“四游”，指的是：

第一游，是《东游》，唱的是王母娘娘与八仙的故事。

第二游，是《南游》，唱的是观世音菩萨修行的故事。

第三游，是《西游》，唱的是唐僧率领徒弟孙悟空、猪八戒、沙和尚，去西天取经的故事。

第四游，是《北游》，唱的是祖师老爷修行的故事。

而“八传”是由黑暗、混沌开始，分先天——天地起源、后天——盘古开天（图 33）

翻天——洪水与再造人类、

治世——三皇五帝等四个部

分：

第一传，是《黑暗传》。

第二传，是《封神传》。

第三传，是《双凤奇缘》。

第四传，是《火龙传》。

第五传，是《说唐传》。

第六传，是《飞龙传》。

第七传，是《精忠传》。

第八传，是《英烈传》。

大抵由开天辟地一直唱到明代（大明英烈传）为止。

这种说书唱史的传统，教忠教孝，敬畏神明，应与类似宗教仪式的“孝歌”有关，“孝歌”即是出殡送葬所唱之歌，《黑暗传》歌头云：

吉日良辰，天地开张，孝家和众友，请我们歌鼓二人，来到歌头，一二三四五，金木水火土。……
一开天地水府；二开日月三光；三开五方土地；四开闪电娘娘；五开盘古分天地；六开三皇五帝，历



图 33 开天辟地的盘古 采自段芝
《中国神话与传说》

代君王；七开青狮白象，黄龙凤凰；八开守门的恶犬，九开魑魅魍魉；十开虎豹豺狼。叫你们站在一边，闪在一旁，让我们，唱歌的郎君，来进歌场。……六本就是《黑暗传》，歌师捡来唱孝歌。今天会着歌师传，不讲文来不讲武，今晚是唱《黑暗传》，不知哥师记得熟不熟？船儿弯在浪沙洲，一阵顺风掉了头。

胡崇峻先生注云：

歌头，又叫开歌路、开歌头，是歌手们在唱孝歌之前的一种仪式歌，一鼓一锣，边敲边念（或唱）边走，孝子跟着烧纸钱。歌手庄重严肃。意为开场，禀告天地鬼神，扫除妖邪。……现在流行在林区的歌头，还有几十种，有的从盘古开天地唱到历代帝王更迭的，有的为亡灵祈祷，从一殿阎王到十殿阎王一一禀告求情免罪的，有的说吉利话安慰孝子的，也有盘书文，和山歌来究根源古的，这种歌头，形成灵活多样，也是为亡灵开路一种宗教仪式。从有的歌头的内容来看，在古代，还与一种宗教舞蹈相结合的，歌头，就是舞蹈唱词。

如此看来，“孝歌”颇似台湾丧葬仪式中，道士（乌头司公）诵经或念歌，引导丧家与其一问一答，其中内容亦有部分史事神话，惜迄今未有专门整理，则《黑暗传》之流传，民间歌谣或山歌可能只是多重流传管道的部分，而“孝歌”的形式，才是歌师代代相传，为民间广泛熟知的重要途径。

第三节 《黑暗传》中关于神农的传说

《黑暗传》因传抄之不同，故有多种版本之分，据《汇

编》所录,《歌头》之外,计有八种版本;其中并非每个版本的内容都有提到炎帝神农,即使提及,内容也各有相异之处,兹分别讨论如下:

据新华乡黄承彦先生所藏版本,炎帝神农与属火的南方之神并非同一指称,故事说玄黄老祖斩杀浪荡子,将之分为五块,玄黄老祖用葫芦里的甘露水为其洗身,再吹气使这五块死尸化作人形,玄黄老祖为他们取名为金、木、水、火、土,其中“一人姓孔名明宴,故名楚域星德君,在天为日又为闪,在地为火又为烟,归在人心为心火,南方丙丁火为精”。又说玄黄老祖传给徒弟泥隐子三支铁笔,曰:“一支名叫画天笔,会画日月与星辰;二支名叫画地笔,画出江河与山林,三支名叫画人笔,一画盘古来出生,二画女娲传世人,三画天皇十二个,四画地皇十一人,五画人皇人九个,六画伏羲八卦身,七画神农尝百草,十画轩辕治乾坤……”,三支铁笔等于是开天辟地、滋生万物的工具,在这里的神农尝百草,属于“画人笔”所绘,是知神农单纯为上古人帝,与玄黄老祖所命之五行之神全然无关。按,以三支铁笔画天、地、众人,是《黑暗传》的特色之一,有不同版本的说法都曾提及。

据青滩乡熊映桥先生所藏版本,佛祖传三支铁笔以安天安地定乾坤后,有天皇、地皇、人皇,继之以帝系传承为有巢氏、燧人氏、仓颉皇帝、有皇氏、中皇氏、大庭氏,另外陕西城太昊圣母踏燧人气生伏羲,继之以女娲,而后有神农:“唱起神农来出世,生下三天能说话,五天之中能走行,七天牙齿俱长齐,置下方书山中行,尝百草,救万民,流毒躲在老山林,神农皇帝识流毒,不知流毒那边存。长沙茶陵把命倾,在位一百四十四年春。”又说:“轩辕皇帝立朝纲,置五谷与衣裳,造屋宇,造饮食,天下万物造齐备,炎帝崩驾他为神,又出五帝把位登。”五帝指的是少昊、颛顼、尧、舜、禹。按,这个抄本前半部有浓厚佛教色彩,帝系朝代大抵与古代传说相似,唯神农似乎只强调尝草之功,而将五谷、饮



图 34 五帝 采自《三教源流搜神大全》

食之初作归功于黄帝轩辕氏。又太昊圣母踏燧人气者，颇似姜嫄履帝迹。

据新华乡黄成彦先生所藏清光绪十四年李德樊抄本，洪水之后，葫芦内生兄妹二人，玄黄老祖极劝兄妹二人婚，成亲三十载生男女十个人，曰：“长子取名伏羲氏，姬仙女纪管中三十。第二取名神农氏，姬赵女纪管湖州。第三取名云阳氏，姬钱女纪管江州。……”按，传说洪水后葫芦生兄妹二人婚者甚多，此谓“男女十个人”依后文判断应是男女

各十人，或男子十人，比较特别的是，除姬仙女外，自姬赵女以降，皆按《百家姓》赵钱孙李周吴郑王排列，盖以为表序而已，其伏羲管中州、神农管湖州者，系分封至各地以为神，分野说自春秋时已有，而《淮南子》载之尤详，五帝（图 34）五神与五行五方的结合，也是如此，伏羲氏、姬仙女纪管中州，似乎有尊伏羲首大者之意。

炎帝神农的故事，以张忠臣先生所藏抄的版本最为详细齐全，原抄本封面书名为《黑暗传》，胡崇峻先生认为原名应为《黑暗大盘头》，因《黑暗传》原始刻本据信应为七言诗句，但不能用于唱孝歌，孝歌要有一定的格式才能合得上板式，所以民间歌师便将《黑暗传》的诗句改编为孝歌形式的唱词，乃成为盘歌的形式；其内容是：

女娲(图35)在位三十年,又有神农来出世,歌师传来老先生,七言四句念你听。诗曰:圣人诞生自天工,首出称帝草昧中,制作文明开千古,补天浴日亘苍穹。歌师果然记得清,提起神农一段文,又将神农问先生,神农出在什么地?又是怎么教百姓……歌师问得真有趣,听我一一说与你,神农治世从此起。



图35 女娲 采自《中国迷信研究》

神农皇帝本姓姜,指水为姓氏,又名烈山氏。南方丙丁火德王,又号炎帝为皇上。提起神农有根痕,他是少典亲所生,母亲峽氏女贤能,安登夫人是他名,配合少典结为婚,生下两个小娇生,长子石莲次神农,烈山上面长成人,他今教民耕稼事,女子采桑蚕吐丝。当时天下瘟疫广,村村户户死无人,神农治病尝百草,劳心费力进山林,神农尝草遇毒药,腹中疼痛不安宁,急速尝服解毒药,识破七十二毒神,要害神农有道君,神农判出众姓名,三十六七逃了生,七十二种还阳草,神农采回救黎民,毒神逃进深山林,至今良药平地广,毒药平地果然稀。神农尝百草,瘟疫得太平,又往七十二名山,采把五谷来找寻,神农上了羊头山,仔细找,仔细看,我到粟籽有一颗,寄在枣树上,忙去开荒田,八种才

能成粟谷，后人才有小米饭。大梁山中寻稻籽，稻子藏在草中间，神农寄在柳树中，忙去开水田，七种才有稻谷收，后人才有大米饭。朱石山，寻小豆，一颗寄在李树中，一种成小豆，小豆好种出薄田。大豆出在维石山，神农寻来好艰难，一颗寄在桃树中，五种成大豆，后有豆腐出淮南。大小麦在朱石山，寻得二粒心喜欢，寄在桃树中，耕种十二次，后人才有面食餐。武石山，寻芝麻，寄在荆树中，一种收芝麻，后来炒菜有油盐。神农初种五谷生，皆因六树来相伴。神农教人与贸易，物物相换得便宜，新木为来来耕地，才有农事往后继。又有夙沙太欺心，要反神农有道君，大臣箕文劝不可，夙沙大怒杀箕文。百姓群集心大怒，要杀夙沙这反臣。夙沙孤寡不敌群，被百姓杀死命归阴。神农坐位居于陈，就是河南陈州城，在位一百四十春，崩于长少茶陵城。^{〔42〕}

少典娶有娇氏之事屡见记载，唯其生二子，一为炎帝姜姓，一为黄帝姬姓，此云长子名石莲，次为炎帝，而炎帝又传名石年，则石莲者，盖出于石年。这段传说对于炎帝神农如何到各地寻觅五谷，有十分生动的描述；五谷，指的是粟、稻、豆（大豆小豆）、麦（大麦小麦）与芝麻；六树，应为五树，即枣树、柳树、李树、桃树、荆树，而桃树重覆，疑为传抄讹误所致；其中，将枣树配以粟、柳树配以稻、李树配以小豆、桃树配以大豆、大小麦、荆树配以芝麻，从所谓“荒田”、“水田”、“薄田”看来，可以是以该植物的生长特性作为配对的原则，借来说明其属性，而“八种”、“七种”、“一种”、“耕种十二次”等，则可能是指其耕种难度或生长期的时间长度。《黑暗传》的这段记载，确实彰显了炎帝神农创始医药、饮食的功绩。

有关神农寻五谷与还阳草的传说，据杨东来先生搜集与神农架相关的两则传说，又略有不同。一说是女娲将自己束发的红头绳送给稷，让稷作鞭去鞭打草木（即赭鞭），又把稻、黍、麦、菽、麻这五个儿子给稷作侍从，稷要去寻找粮食时，女娲拿五色袋，把白袋给稻、黄袋给黍、红袋给麦、绿袋给菽、黑袋给麻，由稷率领出发，一路上遇有谷籽便按色装入五色袋中，后来他们觅得一地，试着种植这五色袋中的谷籽，果成后该谷籽就因其人而命名，稷死后为神农氏，种植的地点就是今天的神农架；一说是神农在神农架上尝百草，不慎掉落悬崖而死，为一名长毛姑娘采草药所救而还阳，所以将这种草药叫“九死还阳草”，神农后来与长毛姑娘相爱，生一子，连同神农本来已有的八子共为九子，神农寿终之后，九子手持火把守孝，遂演变成为守孝时放在灵堂上的九子长明灯^[43]。

神农架以炎帝神农为地名，其传说托寄于神农者自然甚多，无法在此尽举，而各种创始制器，为自圆其说，遂各自敷衍出精彩生动的传奇故事，然大抵变纪念炎帝神农之医药、农业神格而来，此则各地皆然，炎帝之火神、日神地位，遂渐为燧人氏与火德星君所取代。《黑暗传》之名为“黑暗”，盖出自天地阴阳万物肇始于黑暗混沌，其故事进行，亦自此发展至历代传说，非独为神农架之炎帝神农所作，今神农架内原始森林中频传“野人”踪迹，若果确有野人存在，或许代表着另一未被同化而隐蔽多时之初民族群，《黑暗传》一些不见于典籍之异说，或亦出于此而未可知，文化传说不必源于一处，今见《黑暗传》中语多佛道色彩，其言黑暗混沌之处，又为各家所无，实为神话传说之活材料，值得再做进一步的调查与研究。

第五章

炎帝神话传说的转变

第一节 原始内涵的退化

从炎帝的神话传说演化过程来看，就目前所知，《左传》哀公九年：“炎帝为火师，姜姓其后也。”《国语·晋语》：“炎帝以姜水成，……故炎帝为姜。”其为火师，可以判断是火神，这很可能是炎帝的初义，或者与此有关；而姜姓，则在表明炎帝所属之族；而由周朝建国的历史背景，遂衍成姬姓黄帝与姜姓炎帝争战的原型——即周王室父族和母族势力的消长。以炎帝火师姜姓为基点，往外可以延伸出一层一层的传说区：一、炎帝与西方羌族的关系；二、炎帝与大岳的关系，《左传》庄公二十二年：“姜，大岳之后也。”三、炎帝与四岳的关系，《国语·周语》：“胙四岳国，命以侯伯，赐姓曰姜，氏曰有吕。”四、炎帝与诸戎的关系，《左传》襄公十四年：“谓我诸戎，是四岳之裔胄。”五、炎帝与伯夷的关系，《国语·郑语》：“姜，伯夷之后也。”六、炎帝与黄帝的战争，《大戴礼·五帝德》：黄帝与赤帝大战役于阪泉之野；七、炎帝与蚩尤的关系，《逸周书·尝麦篇》：“赤帝分正二卿，名蚩尤于宇少昊。”八、炎帝与祝融、夸父、刑天的关系（俱见于《山海经》诸篇）。这应该是炎帝神话传说第一个阶段的发展

情形。

在第一阶段中，有一个半的孤例。一个孤例是《山海经·大荒西经》：“有互人之国。炎帝之孙名曰灵恧，灵恧生互人，是能上下于天。”郭璞注：“人面鱼身。”按，人面鱼身之神容，不见于炎帝神话群中，何以然？则未详。半个是指女娃；《北山经》：“是炎帝之少女名曰女娃，女娃游于东海，溺而不返，故为精卫，常衔西山之木石，以堙于东海。”东海为姜齐之国，死而化精卫以填海，颇类夸父逐日、刑天争帝之志，然终亦孤例，遂称半者。

炎帝之挤身于“五方帝”与“五色帝”之列，是炎帝神话传说的第二个发展阶段。在这个阶段里，炎帝承袭了祝融在“五星”之中荧惑火星的地位。我们不敢说炎帝与同为火神的祝融确实一点关系也没有，但是如果真的有关系，只怕也是相当薄弱。到此，炎帝同时进入了五行的体系里面，在其中虽然不算得有什么神话传说出现，不过对炎帝的“属性”问题，却确实产生不小的影响。这是指后来的发展而言，因为一旦往上溯，除了炎帝为火神的部分仍有所保留外，这第二阶段几乎是独立发展，与第一阶段炎帝姜姓与炎黄之战的神话群，并没有任何交集，尤其是炎黄之战的传说，已经退化到第三阶段也看不到了。

宋代罗泌所著的《路史》，可能说是第三阶段发展的集大成者。其《后纪》言炎帝之内容，网罗了自第二阶段以来所有的神话传说，不但往上保留了炎帝姜姓的说法，更扩充出大片的神话传说，而神农的加入，是一个最主要的键。神农与炎帝的组合，列山氏或称厉山氏所扮演的中介角色，远比祝融的可能性来得大，但祝融的影子也并未消失，《后纪》云：炎帝神农氏生于烈山之古室，崩葬长沙茶乡之尾，曰茶陵；又，受火之瑞，王承荧惑，故以火纪时焉，于是修火之利。此分明以火帝为南方之神，主荧惑之星，则炎帝亦即祝融。神农与炎帝组合最大的进展是衍生出农业神与医药神这

两大信仰来，这样的演变，一直到今天民间仍以此祭拜炎帝神农氏。而炎帝与神农之制器传说，也是这个阶段的一大特色。

炎帝神话传说发展至此，回过头来再次检视第一阶段炎帝之始原，即可知道其内涵整个完全改观，若只以炎帝的农、医神格来看，很难追溯到何以会有“炎黄之战役”这样的说法，两个天生盛德的古帝王，怎么可能兵戎相见，又炎帝怎么可能与“乱神”蚩尤有关呢？盖神话传说是有生命的，其存活、再生或死亡，纯然取决于“立说者”的需求而已。

第二节 民间信仰的需求

炎帝神话传说的起源，究竟可以早到什么时候？在没有更多的证据出现以前，实不可考。若是以先入为主的观念认为炎帝确有其人，代表着什么样的时代，甚至连西元前多少年都将之推算出来，再证明以考古资料所得之线索，派说某物为炎帝所制之器、某地为炎帝所处之室，此固可以引人凭吊，却也是将文明的结果弃之以无稽，徒得托古之名而已。

炎帝姜姓之说，与黄帝姬姓之说并起，而炎黄之战实乃姬、姜二姓间的权力斗争，自有其时代意义与产生背景。然而这样的神话传说，其专属性过高，我们也怀疑可能普遍性也不够，所以一旦产生动机因故消失之后，对立的两造关系也取得平衡，则此神话传说必然走入末流，其结果或终至失传，或仅聊备一说而已。关于炎黄之战的记载残缺，只遗支言片语，当是这种原因所造成。炎帝姜姓，斯为姜姓之族神，其地位始终未曾动摇，而炎帝为火神，遂因此与祝融在关系上有所系联，恰巧符合燕齐海上之士所需，乃借以为南方主夏之火神，而既以帝名星，祝融又实称火正之官，祝融遂退以为臣佐，炎帝因此得燕齐海上之士的助力，获得新的神话

流传动力，也丰厚了原始火神所不能及的内在涵意。

祝融有农神性格，这是本文的结论之一；而炎帝原来在为火、日之神的同时，可能也已经具备了农神的条件：但是为农神在“五方帝”“五色帝”中似乎并不是那么重要，而且东方主木的太皞与句芒，在意义上也较之炎帝、祝融更适合农神地位。所以炎帝与祝融的搭配，只是燕齐海上之士为了填充南方、火德王这个位置，而撷取其片面的、亦可能为主要的意义，来成立五行五方的整个思想体系，至于对于无关体系之宏旨的部分，则摒弃不用。

炎帝农神性格的彰显，确实是在与神农合称之后。炎帝与神农的关系，前文已引日人御手洗胜的看法，他认为炎帝、神农、祝融皆一神之分化，惟学者多以为炎帝、神农的组合牵强，盖炎帝实近于燧人，而神农亦可当之木主太皞，或者以为此乃刘歆《世经》为将神农排进五德终始说之故，战国以来已云神农早于黄帝，黄帝属土德，是神农非以火德不可，遂以炎帝附会之，凡此云云，后来炎帝神农合称既定，炎帝神农更主农神晋而衍生为医药之神，成为炎帝神农在民间信仰中的主要传说之一。民以食为天，祈求风调雨顺、五谷丰登，一直是祭祀祷祝的重要课题，在神话讨论之中，我们不难发现上古帝王其实有不少是具有农神身份的，如舜者；然先秦言于谷神、农神，都以后稷称之，后稷与神农之间是有很大的交集部分，本来神农与后稷是可以混而一谈的，因神农之名出自农神，没有什么传说纵深，而后稷则不同，后稷非但是谷神、农神，还是姬周之祖神，后稷为姜嫄所生，从这点上面也可以和炎帝姜姓拉上一些关系，但后稷之说既也退化了，神农成为民间信仰中最大的农神。（图36）当然，在《孟子·滕文公》的记载里，后稷与神农是判立两说的农神，稷为北方旱作，言神农者许行来自楚，因此神农与后稷可能各自代表着南、北两方的农神。而历来神农传说确以南方居多，使得炎帝与南方的关系，除了透过祝融外，又多出一条

线索，至此则炎帝传说不必非与祝融有关，而祝融之于炎帝神话群中，也早已隐去。

医药亦民生所重，炎帝为医药之神，可能与其为火神有极大的关系，《管子·轻重》：“炎帝作，钻燧生火，以熟荤臊，民食之，无兹胃之病，而天下化之。”而燧人氏也有类似的传说（见于《韩非子·五蠹》）。而在《淮南子·修务训》中，神农尝百草为药，日过七十毒，盖“尝百草”与神农始教民稼穡的说法相属，皆从“辨食”的观点言之。所以当火帝与神农合称后，自不



图 36 神农庙 采自《水浒传》

得不为农业、医药神。然民智已开，生活科技亦渐发达，日神、火神的神话传说，因其神秘性、神圣性减退，也渐渐萎缩，但农、医方面，却是随着社会的进步而益显重要，所以民间对炎帝神农的崇拜，一来不以其姜姓为专；二来不言其炎黄战事；三来对五行五方系统中的炎帝仅取南方、主夏、火德之义，余皆不谈；四来早于神农出现的农神后稷，反而沦为神农之附庸。这些神农、炎帝神话传说的变转，确实可见中国神话传说的保留与衍生，关键自在取其“立说之人”的需求而已。

第六章

余 论

第一节 布谷鸟与帝女桑

炎帝神农为农业之神，教人播种饮食而致百工齐备，相传布谷鸟（催耕鸟）即是炎帝神农的女儿所变，每年春夏，来督促子孙后代不忘农时；另一说布谷鸟是玉帝派来衔谷种给炎帝神农的神鸟，因助农有功，遂留在人间，每到耕作之时，便到各处叫喊“布谷、布谷”，提醒人们要及时种植。（图 37）杜甫《洗兵马诗》曰：“田农望望惜雨乾，布谷处处催春种。”《后汉书·襄楷传》云：“布谷鸣于孟夏，蟋蟀吟于始秋。”《魏志·东夷传》注云：“俗识鸟兽孕乳，时以四节耕种，常用布谷鸣为候。”布谷鸟（cuckoo）属杜鹃科（即大杜



图 37 玉皇大帝 采自《三才图绘》

鹁），因其鸣声似“布谷”而得名，是夏候鸟之一种，往来于温带与热带之间，也是留鸟，多徘徊在东半球；疑原产地在日本与中国大陆，日文名ふぶどり；由于夏候鸟的特性以及每年出现的时间，恰巧是农民播种耕耘时节，其鸣叫声又似“布谷”，所以很早就被当作是劝耕之鸟。布谷鸟，在中国古代也叫鸲鹆或鵲鵲或鸲鹆，《尔雅·释鸟》：“鸲鹆，鸲鹆。”郭注：“今之布谷也。江东呼为获谷。”疏：“陆玑云，今梁、宋之间，谓布谷为鸲鹆。”《中华古今注》云：“鸲鹆，一名鸲鹆，一名鸲鹆，今之布谷也。”据《左传》昭公十七年郑子言少昊氏鸟名官云：“鸲鹆氏，司空也。”杜注：“鸲鹆，鸲鹆也。鸲鹆平均，故为司空平水土。”此所谓“平均”者，是指布谷鸟能平均如一的喂养幼鸟的习性，《诗经·曹风·鸲鹆》云：“鸲鹆在桑，其子七兮。”毛传云：“鸲鹆之养其子，朝从上下，暮从下上，平均如一。”《诗经》在借布谷鸟之美德以刺君，而民间却是以布谷鸟农鸟。盖以候鸟出现的时间判断时节，是许多农业社会都有的通性，而鸟类衔草谷枝叶筑巢，也很容易被附上“天降嘉谷”或“鸟衔嘉谷”以兴农功的神话色彩，继之遂以鸟为神，如同为候鸟的燕子，在神话传说中便常被记载。由布谷鸟是炎帝女所变的传说，令人联想到“精卫”的故事。

《山海经·北次三经》云：

发鸠之山，其上多柘木。有鸟焉，其状如鸟，文首、白喙、赤足，名曰精卫，其名自贻；是炎帝之少女名曰女娃。女娃游于东海，溺而不返，故为精卫，常衔西山之木石以堙于东海。

张岱《夜航船》卷十七云：“炎帝女溺死渤海海中，化为精卫鸟，日衔西山木石，以填渤海，至死不倦。”精卫所填之海，指的是渤海，即东海，应无疑问，尹荣方先生以为精卫

的原型，是往来于西伯利亚北部与长江下游的白额雁：

白额雁的嘴基与前额都有白色横纹，称之“文首、白喙”自无不可；白额雁背、颈、尾等处的羽毛棕黑，与“鸟”的羽色也相近，精卫鸟之状如鸟，恐主要从羽色着眼；至于足，雁的跗蹠和脚一般为橙色及淡红色，正当得“赤足”的称呼。^[44]

尹荣方先生的说法，自有一定的道理，但是《述异记》云：“昔炎帝女溺死东海中，化为精卫。偶海燕而生子，生雌状如精卫，生雄如海燕。今东海精卫誓水处，曾溺于此川，誓不饮其水。一名誓鸟，一名冤禽，又名志鸟，俗呼帝女雀。”雁是体型较大的水禽，属鸭目雁科，与《述异记》所谓的“誓不饮其水”的帝女雀，似乎不尽相同，或者帝女雀并非精卫鸟，而是别有所指。布谷鸟体型似杜鹃鸟，成体胸腹有横黑条纹，幼体由头至尾为茶红色，并有横黑斑纹，以体型而言，与鸟、雀是比较接近的，且布谷鸟确实雌雄有不同的颜色者，倘布谷鸟确原自日本，飞越东海而来，亦非绝无可能，但布谷鸟是否即帝女雀，于此只敢质疑，不能骤下定论。

被称为炎帝女的，还有“帝女桑”的传说，《太平御览》卷921引《广异记》云：

南方赤帝女学道得仙，居南阳岵山桑树上，正月一日衔柴作巢，或作白鹤，或女人。赤帝见之悲恻，诱之不得，以火焚之，女即升天，因名帝女桑，今人至十五日焚鹤巢作灰汁，浴蚕子招丝，像此也。

这里的赤帝女“或作白鹤”，盖浴火羽化，死而为鸟的观念，由来已久，但此云：“以火焚之。”者，似另有典故。蚕桑之本事，《中华古今注》卷下云：

蚕为天驷星化，何云女儿？答曰：大古时人远征，家有一女，并马一匹。女思父，乃戏马曰：尔能为我迎得父归，吾将嫁汝。马乃绝缰而去，至父所，父憧家有故，乘之而还。驂马见女辄怒而奔，父系之，父怪而密问其女，女具以实答，父乃射然马，曝皮于庭所，女以足蹙之曰：尔马也，欲人为妇，自取屠剥何如？言未竟，皮欻然起抱女而行。父还，失女，后大树之间得，乃尽化为续蚕于树，其茧厚大于常蚕，邻妇取养之，其收二倍。今世人为蚕为女儿，盖古之遗语也。

《搜神记》卷十四之本事类此，其按语云：“《天官》，辰为马星。《蚕书》曰：月当大火，则浴其种。是蚕与马同气也。”蚕又名马头娘，《广异记》云：“焚鹊巢作灰汁，浴蚕子招丝。”，与《搜神记》所谓：“月当大火，则浴其种。”无非都是古代希望增加蚕丝产量所衍成的习俗，炎帝主火，因其女居桑树，以火焚之而升天，固然彰显了火的神圣性，另一方面名赤帝女所居之桑曰帝女桑”，盖古代农业信仰中，一重农谷，二重蚕桑，农谷以为民之食，蚕桑以为民所衣，炎帝神农既为农业之神，则布谷鸟与帝女桑的出现，自是顺理成章。

炎帝神农之始为民衣者，一说来自于尝百草，知草木之性，遂教人以剥树皮、结绳索，相织为衣，久而久之，又觉不便，乃再以苧麻纤维，分成条丝状，穿梭交织，始有布衣。而螺祖之发明养蚕采丝，则又当别论。

炎帝女的传说，还有《山海经·中次七经》云：“姑瑶之山，帝女死焉，其名曰女尸，化为瑶草，其叶胥成，其华黄，其实如兔丘，服之媚于人。”其后又有“瑶姬”的传说（如高唐赋），而《渚宫旧事》云：“赤帝女曰瑶姬，未行而卒，葬于巫山之阳。”盖炎帝神农有这许多“女儿”的传说故事，日

人田崎仁义亦认为中国古代有视土地农谷等为女性之思想。^[45]，则炎帝神农一族，当为母系之族而不诬。

第二节 关于炎帝神农的两个大传说圈

所谓炎帝神农两个大传说圈，指的是两个分别以宝鸡与房山为中心的传说区域，其问题产生的症结在于炎帝神农究竟出生于何地？

《国语·晋语》云：“昔少典娶于有娇氏，生黄帝、炎帝，黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。”《水经注·渭水》云：“岐水又东经姜氏城南为姜水，帝王世纪曰炎帝神农氏姜姓，母女登，游华阳感神而生炎帝，长于姜水，是其地也。”清乾隆《宝鸡县志·沿革》有“神农所生”云云，后人遂具体化而有炎帝神农生于宝鸡之说。按，宝鸡位处关中，旧岐下周原附近，所以宝鸡为中心的传说圈，是极具历史纵深的一大传说区域。

但是，《元和郡县志》云：“随县，本汉旧县，属南阳郡，即随国城也。……房山亦名烈火山，在县北一百里，神农生此。”《大清统一志》云：“房山在随州北四十里，一名烈山，亦名重山，又名丽山，《礼记》曰：房山氏，炎帝也，起于房山。”《汉唐地理书钞》云：“随郡北界有房乡村，村东有重山，山下有一穴，父老相传云神农所生，村西有两重蛭，内有周围一顷二十亩。中有九井，神农既育，九井自穿，又云汲一井，则众水动，既以为神农社，年常祀之。”本文前引许多传说与遗址，都集中在随州房山、神农架与郧县一带，是知以房山为中心，也是一个传说密度很大，且是目前传说重点区域的一个大传说圈。

对于炎帝神农出生于何地？因着这两个传说圈而争论不断，房山附近遗址传说既多，自然主张于此者甚众，然韩致

中先生以为：“两个传说、两个核心代表着两个不同的时代”，其结论云：

炎帝神农部落可能最早兴于西北地区，如果作为一个具体的人看，也可以说他生于宝鸡，不妨视之为他在蒙昧时代的第一故乡。后来，该部落的大部进入内地，其中包括原因不详而特别引人瞩目的厉山，从而它便又成了新的中心，并且大量见诸文字记载，所以又不妨视之为他在文明时代的第二故乡。因为炎帝神农有模糊性，涉及他的时空有弹性，所以说炎帝神农生于厉山也未尝不可，如果其他别的地方，各有所本，早已形成了这方面的传统，也不妨一仍其旧。^[46]

这段话说得十分中肯，应可代表大部分学者面对这两大传说圈的冲突时，所抱持的客观态度。不过也可以说这是一种妥协之后不得不然的看法。

原本炎帝自为炎帝，神农另归神农，二者是不相牵涉的，厉山或烈山的称谓，可能是炎帝与神农合称的主要中介，于此不再赘述。而实际将炎帝与神农混为一谈，是汉代以后的事情。炎帝之说起自晋地，和周建国传说有关，所以宝鸡传说圈所涉及的炎帝姓姜与羌民族等诸多问题，正是旧有“炎帝”的神话传说。而厉山附近的传说群，一来因为厉山的地名关系，二来帝在五方系统中属南方主夏之神，炎帝自当在南方（楚地），如同今天太昊庙（伏羲）在河南省淮阳县（东方）一样，三则疑与神农传说的起源有关。

诸子多言“神农之世”，率以神农为时代的表征，而《孟子·滕文公》云：

有为神农之言者许行，自楚之滕。踵门，而告

文公曰：远方之人，闻君行仁政，愿受一廛而为氓。文公与之处，其徒数十人，皆衣褐，捆屦织席以为食，陈良之徒陈相，与其弟辛，负耒耜，而自宋之滕，曰：闻君行圣人之政，是亦圣人也，愿为圣人氓。陈相见许行而大悦，尽弃其学而学焉。

最早主张行神农之道的农家之徒许行，是楚国人，因知楚地行农重农的思想应当甚早，楚地亦多神话传说，也可推测当地民间信仰极为发达，神农之说，或可能起于楚。嗣后长江流域民生富饶，成为中国米仓，崇拜神农之风，自当更加勃兴。张光直先生云：

到公元前三千年前后，以谷类（稻米为主）农业为特征的文化，在华南作迅速而且广泛的扩展。其考古遗物发现地区的范围，遍及整个华南。自江北的安徽、江苏、湖北，一直南经江南的浙江、江西、湖南、四川，到海岸的福建、台湾、广东，以及整个西南。^[47]

华南之农业，尤其是稻作文化发展既久，《后汉书·循吏列传·王景》云：“先是百姓不知牛耕，致地力有余，而食常不足。郡界有楚相孙叔敖所起芍陂稻田，景乃驱率吏民，修起芜废，教用犁耕，由是垦辟倍多，境内丰给。”稻作，据刘枝万先生考证，到了两汉以后，已成为五谷中之首要粮食^[48]；于是，《汉书·郊祀志》所称的“稷者，百谷之主”，与《说文解字》：“稷，齐也，五谷之长。”稷的地位与重要性，遂被稻所取代，而《孟子·滕文公》所谓：“后稷教民稼穡，树艺五谷，五谷熟，而民人育。”起于华北的农业神后稷，也随之被起于华南的农业神神农所取而代之。这是后稷不能等同于神农的原因，也是神农之所以别后稷而起的缘故之一。（图

38)所以晋皇甫谧《帝王世纪》先承袭“炎帝”旧说言炎帝姜姓,“长于姜水”,继之言“炎帝神农氏,长于江水”,此“长于江水”者,当即神农为稻作文化农业神故。炎帝既与神农合称,又相传崩葬长江,唐宋之后遂建庙祭祀,相信以厉山为中心的广大传说圈,应该就代表着这样的意义才是。



图 38 神农(后稷)教稼 采自山东武氏祠
汉砖拓图

注 释:

- [1] 见其著作《原始信仰和中国古神》第 12 页。上海古籍出版社 1989 年。
- [2] 详见弗雷泽《金枝》，汪培基译，台北桂冠图书公司、久大文化公司联合出版，1991 年。
- [3] 见其著作《中国古代社会——文字与人类学的透视》第 111 页之字例。台湾商务印书馆。1988 年。
- [4] 见御手洗胜《神农蚩尤》，收录在《东方学》期刊第 41 辑，昭和 46 年三月。其原文为：“それは、神农が耒耜を制作したことによつて生産力が飞跃的に向上し、ために農産物の余剰がごきに達し、人々が想像したため、市場による交易の創始も、神农に归せられたことを示すのであろうか。”
- [5] 林惠祥《民谷学》第 44 页。台湾商务印书馆，1986

年台4版。

[6] 前揭书，第17页。

[7] 见其著作《中国医学史》绪言，第8页。台湾商务印书馆。

[8] 奥锡利斯 (Osiris) 详见《金枝》。前揭书。

[9] 前揭书。第564页。

[10] 顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》，收录在《古史辨》第五册下编，第562页。台北蓝灯文化公司影印出版。1987年。

[11] 第4页。该书1983年由台北明文书局出版，未注明作者，疑为翻印大陆书籍之故。

[12] 见冯作民译《西洋神话全集》第59页，台北星光出版社，1979年。

[13] 详见萧兵《明堂的秘密：太阳崇拜和轮居制》，收录在《神与神话》，王孝廉、吴继文编，台北联经出版公司，1988年。

[14] 见田崎仁义《中国古代经济思想及制度》第41页。王学文译。台湾商务印书馆，1981年。

[15] 见其著作《中国古代民族神话与文化之研究》第411页。1991年台北正闻出版社三版。

[16] 关于神农大帝神像作翠绿色之说，未能亲睹耳闻，此据谢荣华先生《认识民间神明》第4页所载，台北国语日报出版社。1986年。

[17] 前揭书。第358。

[18] 详见李仲操《姜水辨》，陕西《文博》双月刊1989年第3期。

[19] 详见刘枝万《中国稻米信仰绪论》，收录在《中研院民族所专刊22——中国民间信仰论集》，1974年。

[20] 《岭南掘怪列传》见陈庆浩、郑阿财、陈义主编之

- 《越南汉文小说丛刊》第二辑神话传说类。法国远东学院出版，台湾学生书局印行，1992年。
- [21] 见湖北省随州市厉山炎帝神农纪念馆所编《炎帝》第三编《炎帝的传说》第223—224页。此段由李明享、王国启、龚焱三位先生所记。长江文艺出版社，1991年。
- [22] 详见叶舒宪《人日之谜：中国上古创世神话发掘》，《中国文化》创刊号，1989年12月。
- [23] 语在第169页。
- [24] 见袁珂《古神话选释》第82—83页所引，台北长安出版社，1986年。
- [25] 关于满族纳丹威虎里的神话及其与炎帝神农的关系，详见王孝廉《中国的神话世界·东北、西南族群及其创世神话》第39页，时报出版公司，1987年。
- [26] 此传说出处同注[21]。第235—236页。
- [27] 此二传说出处同注[21]。一在第223—224，一在第244—245页。
- [28] 潘杏初编著之《标准药性大字典》，1992年由台北满庭芳出版社影印出版。
- [29] 本节引文，系据《炎帝》第二编张明先生所辑之《典籍炎帝论选辑》，前揭书。
- [30] 见李乔《中国行业神崇拜》第425页，中国华侨出版公司，1990年。据其调查，炎帝神农除为说书业、农业、医药等行业之行业神，尚有雕塑业、度量衡业、成衣业、帽业、盐业、粮食业、糕点业亦以炎帝神农为行业守护神，于此不另细表。
- [31] 杨宽关于祝融的讨论见其著作《中国上古史导论》第十二篇《丹朱驩兜朱明祝融》，收录于《古史辨》第七册上编。

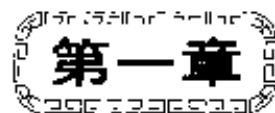
- [32] 详见其著作《古代中国の神々—古代传说の研究》第二部第七章《神农·炎帝·句芒》。创文社出版，昭和59年。
- [33] 详见袁珂专文《山海经写作的时地及篇目考》，收录于《山海经校注》。台北里仁书局，1982年。袁先生的主要结论是：“《山海经》一书是几个部分荟萃而成，它们的作者都是楚人。除了《海内经》四篇是成于汉代初年的以外，其余都成于战国时代，其中以《大荒经》以下五篇成书最早，大约在战国中年以前。”第506页。
- [34] 钱杭《周代宗法制度史研究》第111页。上海学林出版社，1991年。
- [35] 前揭书。
- [36] 详见《中国古代宗教与神话考》中之《炎帝与山岳》一节。前揭书。
- [37] 见《尚书释义》第21页，《尧典》题后按语。中国文化大学出版社，1984年修订版。
- [38] 详见《神农黑暗传·序》，中国民间文艺研究会湖北分会编印，1986年。
- [39] 见二人合著之《神农架之野》第4—5页，解放军文艺出版社，1992年。
- [40] 节选自《炎帝》第三编，第232—233页。前揭书。
- [41] 同注[29]。前揭书第6—7页。后文所谓“四游”与“八传”，见第3页。
- [42] 胡崇峻说明为，神农尝百草，识五谷的那段都是后来在林区新华乡、宋洛乡搜集到的《神农传》的片断补充进去的。详见其注释。
- [43] 此二说引自张振犁、程健君编著之《中原神话专题资料》，一在第57—59页，一在第177—178页。中国民间文艺家协会河南分会，1987年。

- [44] 见尹荣方《精卫填海与大雁衔枝》，《求索》1991年第6期第81—82页。
- [45] 前揭书。
- [46] 详见韩致中《兴起于宝鸡、弘扬于厉山——漫话炎帝神农》，《民间文学论坛》1992年第5期。
- [47] 详见张光直《中国南部的史前文化》，中研院《历史语言研究所集刊》第42本，1970年。
- [48] 前揭文。

下 编

台湾的神农信仰

这篇文章是 1992 年 4 月至 9 月间从事湾南神农信仰田野观察的初步报告，区域范围大致包括台北县市、苗栗县、嘉义县及台南县市。其目的在于：一方面了解台湾神农信仰的现况，另一方面借由台湾民间神农信仰的调查，反省上古神话传说的流变与其对于民间信仰的影响。前人于此之文献资料极为有限，专题论著亦尚阙如，加之个人因素，未能作全面性、长期性的考察，是以论证疏陋之处，实在所难免，兹尽量收录所有资料，以为有志于斯者参酌。



台湾神农信仰的相关背景

第一节 台湾民间信仰的特性

台湾地处边陲，虽然根据史载，远在三国时代东吴黄龙二年就已经开始经营，到了元代至元年间有“澎湖巡检司”的设置，然而真正对台湾的政经文化产生密切关系并影响迄今者，则要迟至明郑之后。

永历十六年（1661），延平郡王驱逐荷人，规划台湾为抗清复明的基地，率领第一批大规模移民潮有计划的开发屯垦，村镇市集随之相继出现，确立了汉人在台湾的控制权；嗣后，康熙二十二年（1683），施琅用兵将台湾纳入清朝版图，带来第二批大规模移民潮；从此，郑氏的泉州子弟与施琅的漳州兵，两籍人士纷至沓来，连同康熙末年逐年增多的客家人（粵人），遂成为台湾的主要居民。而移民所伴随而来的民间习俗与传统思想，也因此成为台湾文化的主流。

所以，台湾的民间信仰大抵非本土自然产生^[1]，相反地，与移民来台有着莫大的关系。李亦园先生在《台湾民间宗教的现代趋势》一文中指出：

台湾民间信仰的特质，可以从三百多年来汉民

族自福建广东两省迁移的过程看出来，汉民族迁移来台湾的过程大致有四个步骤，包括渡海、开拓、定居与发展，而在这四个步骤中都可看出超自然信仰所扮演的特性。^[2]

从个别信仰的分类来看，早期渡海之初，移民随船供奉的神明都和海洋有关：如妈祖、玄天上帝（即北极星神）等；而开拓时期所遭遇的瘴疫，使得驱瘟的“王爷”崇拜普遍出现；定居之后，移民因乡土血缘、语言习惯的不同，各自群聚而居，连民间信仰也壁垒分明：如漳州人拜开漳圣王、同安人拜保生大帝、安溪人拜清水祖师、泉州人拜广泽尊王、客家人拜三山国王等；等到农商业兴、贸易频繁，以义气为重的关圣帝君便因势突显出来。

再从整个台湾民间信仰的发展轨迹来看，钟华操先生将之分作四期：第一期是大陆移民播迁，信仰各异，为分类信仰时期；第二期由于官府与士绅的疏通，信仰渐趋融合，故为信仰一致时期；第三期值日人禁止民间各种祭典，并传入日本神道，为传统信仰动摇时期；第四期则为台湾光复后的信仰自由发展期^[3]。

如此一来，在这样的背景中，不难归纳整理出台湾民间信仰的几个现象：

（1）丰富而多样的民产信仰。由闽粤各地移民所传入的各种信仰，包括传统性质的：如孔庙；区域性质的：如妈祖；地方性质的：如保生大帝等，全都汇集在台湾，而原先各具强烈地方性色彩的礼俗祭典，也都相互辉映、相互融合。

（2）信仰与民间组织的结合。为了对内团结与对外防卫等实际必要，移民们通常会以庙宇为会馆，使寺庙不仅成为信仰中心，同时也兼为人员交际团结之场所，才会因此出现来自不同地区的移民崇拜不同地方性神明的现象。再方面，由于早期的“反清复明”与“抗日活动”等民族性抗争秘密结

动，在在都需要民间信仰作为掩护，刺激信仰与民间组织的结合。

(3) 民间对信仰的极度依赖。由于避乱拓荒生活的高度不稳定，以及对内地故土思念的移情，使得移民们在精神上十分依赖信仰；再加诸政治情况的多种变化与岛内居民的各种冲突（如平番、反清、移民械斗、抗日等），都必须依靠宗教信仰来取得心理上的平衡。当然，在异族的统治下，民间信仰更成为一种不可或缺的民族教材。

所以，台湾地区修建寺庙之多、信奉神明之杂、祭典活动之盛，号称全国各省之冠，实有其历史渊源造成之必然结果。

第二节 神农信仰与移民台湾的关系

炎帝神农氏与黄帝并称为中华民族的共祖；在神话传说之中，他不但是姜姓族的族祖神，同时也具有太阳神、火神、农神、谷神、药神、土神等神性。台湾地区目前以炎帝神农氏为主神的庙宇，大约有一百三十余座^[4]，其信仰固来自于大陆，殆无庸置疑，而民间对其尊称，除炎帝、炎王、五谷先帝、五谷爷、神农大帝之外，尚有先农、先帝爷、五谷仙、药王大帝、粟母王、土神、田祖、田主等，率以农神、谷神、药神祭祀之，尤其为农民、米商、草药商之行业守护神。以台北市大龙峒保安宫为例^[5]，过去在每年的农历四月二十六日（即俗称之神农大帝诞辰）当天，包括台湾省粮食局、台北市米商公会、中药公会等机关首长，都会到此参加祭典，典礼之后，居民们更奉神农大金身塑像游行，是晚米谷、中药业者还设筵款待宾客。

台湾神农祭典的盛况，一方面固然是因为有农本思想的背景，以及古籍上对炎帝神农氏事迹的记载，如《史记·补

三皇本纪》云：

炎帝神农氏，姜姓。母曰女登，有娲氏之女，为少典妃，感神龙而生炎帝。人身牛首，长于姜水，因以为姓，火德王。故曰炎帝，以火名宫。斫木为耜、揉木为耒、耒耨之用，以教万人。始教耕，故号神农氏。于是作蜡祭。以赭鞭鞭草木，始尝百草，始有医药。……

因之民间以为农、医之神（如三重市先啬宫对联：“斫木揉木益矣功成于地，鞭草尝草神哉德大如天。”“生感于龙以火德王，祭推至虎无水旱灾。”即本于此。）然另一方面，台湾的神农信仰，之所以远较大陆各地普遍的原因^[6]，即在于其与先民渡海、开垦台湾，有密不可分的关系。

以台湾神农庙宇之建立为实例，台湾神农庙宇之兴建，大致可分为四种类型：

第一种，自“家乡迎奉”来台立庙者；如嘉义县水上乡新兴宫记载：“本村开基先氏朱姓弟子于明朝末年渡海来此，原隶台湾台南府嘉义县柴头港堡大仑庄，清朝乾隆年间，朱姓弟子返大陆祭祖，乃自福建省漳州府诏安县，迎奉五谷圣帝镇守于斯。”

第二种，为“开垦求福”而公议立庙者；如苗栗县竹南镇五谷仙帝宫记载：“本宫乃乾隆四年（公元1739）泉州人林耳顺，率领闽粤两籍先民三十余人，与当时盘踞在此地的社番订约开垦中港溪流域三角店（新南里）田寮一带，为祈求地方安宁，民丰物阜，而兴建该宫。主神五谷仙帝，系由‘福建省台湾北路淡水营管中港庄左部’丁伯龙公自大陆恭请来台，由闽粤籍人士共同祭拜。”

第三种，地方士绅“招募立庙”者；如台南市盘古药王庙记载：“台南市药王庙昔未建设庙宇。于前明隆武年间（公

元1646) 顺治三年丙戌, 当时有姚孝先生首倡招募本市, 商民乃西定坊北势街尾, 当今神农街尾, 塑祀药王庙。”

第四种, “偶然机缘立庙者”; 如苗栗县公馆乡五谷宫记载: “本宫肇建于前清嘉庆十五年(公元1801年), 其初系临时搭建之简陋土地公(俗称伯公坛), 仅供奉土地公而已, 嘉庆二十五年, 由自大陆广东省来台谋生之吴汝宗先生, 每于徒步前往出矿坑挑油贩卖之际, 必经土地庙作休息站, 因而想起从大陆护身来台之‘五谷神农皇帝’特牌, 奉于家中缺少香烟, 乃萌移请于土地庙中, 以供来往行人膜拜。……清道光三十年(公元1850), 有乡中绅耆张进先生等, 鉴于土地庙过于简陋, 首倡劝募建庙资金, ……后二年新庙落成, 吉于农历五月二十五日, 恭迓‘五谷神农皇帝位’特牌登龕安座, 塑造神农皇帝金身, 增祀天上圣母、三山国王诸神祇, 公议新庙为‘五谷宫’, 从此日为本宫值年纪念圣佛安座, 并以庆祝五谷神农皇帝千秋诞辰, 故此本宫有别于其他全省五谷宫, 皆以农历四月二十六日庆颂寿诞之分。”

除此四种类型之外, 另有分灵别祀立庙者, 洵为常见, 在此不另表。

由以上诸例观之, 神农信仰在台湾起源甚早, 至少在郑氏来台之前15年, 开发较早的台南, 就已经出现神农崇拜, 而且影响颇巨, 才会有士绅倡议建庙之举, 不过台南市的盘古药王庙, 是全台唯一称神农为药王的庙宇, 这种情形, 想必是与开拓初期, 医药缺乏, 为抵抗疾病有关, 如同驱瘟之“王爷”信仰一样。而神农信仰之为闽粤两地移民所共同接受, 神灵分别由漳、泉、粤迎奉而来, 且竹南镇五谷仙帝庙迄今每年祭典都由闽人(闽南人) 粤人(客家人) 轮流主持, 也可看出闽粤两地神农信仰之普遍, 易言之, 属于全国性信仰之神农, 在台湾同样为全民所崇拜, 而无地域性的区别。

但是, 这并不表示移民们因利害关系, 甚或因语言信仰的差异而产生的冲突械斗, 神农庙即可幸免于难。据《台湾

省通志》云：

道光年间……桃园县大溪镇南兴里永昌宫：主神神农皇帝，乾隆年间粤人所建。道光五年闽粤分类械斗时，粤人常以此庙为中心，对抗闽人，闽人不利，于是闽属请淡水海防分府将庙烧毁，同治三年重建之。^[7]

上一节曾提及，台湾民间信仰特点之一即是其与民间组织的结合，永昌宫之被毁，并不是因为奉祀神农皇帝之故，而是由于此庙为粤人所建，且粤人以此庙为中心，对抗闽人，在闽粤分类械斗之时，遂酿成大祸。这个例子，一方面印证了庙宇与民间组织关系之密切，另一方面也反映出当时移民们分类械斗之凶残。

第三节 先农坛的设立及其仪式

台湾的神农信仰，除民间建庙祭祀外，清代之时官方亦有耕藉礼与先农坛之设立。

耕藉礼与先农坛之起源甚早，《礼记·祭统》已有“天子视耕于南郊”、“诸侯耕于东郊”之语，《后汉书·礼仪志》注中引《汉旧仪》云：“春始东耕于藉田，官祀先农，先农即神农炎帝也。”而《明史》卷四十九《礼志》于此言之甚详：

先农：洪武元年谕廷臣，以来春举行藉田礼，于是礼官钱用壬等言：“汉郑元谓：王社在藉田之中。唐祝钦明云：先农即社。宋陈祥道谓：社自社，先农自先农，先农藉田所祭，乃先农非社也。至享先农与躬耕同日，礼无明文，惟周语曰：农正陈藉礼。

而韦昭注云：祭其神为农祈也。至汉以籍田之日祀先农，而其礼始著。由晋至唐宋，相沿不废。政和间，命有司事先农，止行亲耕之礼；南渡后，复亲祀元，虽议耕籍，竟不亲行，其祀先农，命有司摄事。今议耕籍之日，皇帝躬祀先农，礼毕，躬耕籍田；以仲春择日行事。”从之。二年二月，帝建先农坛于南郊。

盖耕籍礼与先农坛之设立，在于表明主政者重农思想的体现与祭祀先农时的诚敬。（图 39）

按乾隆六年刘良璧所著之《重修台湾府志》卷九所载，照雍正五年颁行之耕籍礼为：

耕田坛位



图 39 上海之建筑先农坛 采自《点石斋画报》

《礼记·祭统》云：“天子视耕于南郊，诸侯耕于东郊。”今籍田四亩九分，在东郊外。田后，即先农坛。按《春秋文义》云：“天子之社，广五丈；诸侯半之”。今京师先农坛，高四尺二寸、宽五丈。台湾坛制：高二尺一寸、宽二丈

五尺。先农牌位：高二尺四寸，宽六寸，座高五寸、宽九寸五分。红牌金字，填写“先农之神”。坛后正房三间，配房各一间。正房中间供奉先农神牌，东间收贮祭器、农具，西间收贮藉田米谷。配房东间置办祭品，西间令看守农民居住。坛庙藉田之外，周围筑土为墙，开门南向。

耕藉日期

每年十月初一，礼部颁历，预择日期奏闻；行文各省督、抚转饬所属，同日一体遵行。前期，致斋二日。

祭品

帛一（青色）、羊一、豕一、镬一、簠一、簋一、笾四、豆四。

器具

农具赤色，牛黑色，籽种箱青色。所盛籽种，照本省土宜，择勤谨农夫二名，免其差役、给以口粮，令看守坛宇，灌溉藉田，敬谨收贮。所收米粟，以供各该处祭祀之粢盛。

仪注

祭日，巡台满汉御史、总镇、巡道、知府率所属俱穿朝服到坛。通赞生导诣盥洗所，盥手净巾毕，通赞唱：“执事者各司其事”；“主祭官就位（就拜位），陪祭官各就位”（照官衔、品级就拜位）。“瘞毛血，迎神”。通赞生导主祭官升坛就位（就神前位）；唱：“上香”。又上三块香，通赞唱：“跪”；陪祭官皆跪。行三叩礼，“兴、复位”（复拜位）；安神，行三跪九叩礼，兴。进帛，进爵。行初献礼，通赞唱：“诣，酒尊所”；主祭官诣酒尊所。通赞唱：“司尊者举幂酌酒，诣先农神位前，就位，跪”。通赞唱：“陪祭官皆跪”。“献帛”、“献爵”；“叩首，兴”。“诣读祝位，跪”；读祝文。读毕，三叩首，“兴、复位”。行亚献礼，通赞唱：“诣酒尊所”；主祭官诣酒尊所。通赞唱：“司尊者举幂酌酒，诣先农神位前，就位，跪”。通赞唱：“陪祭官皆跪”献爵，叩首，兴、复位。行终献礼（仪同亚献）……撤饌；送神，行三跪九叩礼，兴。读

祝者捧祝、司帛者捧帛，通赞生导诣燎所，焚祝帛，复位；一舍身，礼毕。

午时，行耕耨礼。知府秉耒、佐贰执青箱、知县播种；外州、县正印官秉耒、佐贰执青箱播种。如无所属之员，即选择耆老执箱播种。行耕时，耆老一人牵牛、农夫二人扶犁，九推九返。农夫终亩耕毕，各官率属暨耆老农夫望阙谢恩，行三跪九叩礼。^[8]

而当时，全台府县设有先农坛的有：台湾府（即后来的台南府）、凤山县、诸罗县、彰化县、淡水海防厅等，以后随着行政区域的改变与扩编，陆续又有台北府、新竹县、宜兰县、台湾府等地设立^[9]。



图40 祭神农 采自《中国迷信与符号》

但是，根据史载，显然先农坛的祭祀与民间神农庙的祭祀是各自独立、不相牵涉的。（图40）如《重修台湾府志》卷九所附之《台祀》（即台湾各府志列名之祀典）所载，台湾府既有先农坛，也有田祖庙与药王庙；凤山县亦同时有先农坛与八蜡祠。而连横《台湾通史》卷十《典礼志·祀典》之中，新竹县也同时有先农坛与田祖祠。其中，台湾府的田祖庙与药王庙（即上文所提之台南市盘古药王庙）

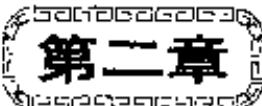
是民间兴建；凤山县的八蜡祠是康熙四十五年因蝗灾，知县宋永清所建；新竹县田祖祠则是乾隆三十四年同知宋应麟所建。

先农坛是官府设立，有严格的仪式，依章进行；对民间之神农信仰，自然起了示范作用，影响所及，迄今犹有遗风；例如《后汉书·礼仪志》注曰历代祭先农“均祠以一太牢”，即以牛、羊、豕各一为牲礼奉献，而沈平山《中国神明概论》称：

自古祭神农以羊祭，而不以牛祭，盖牛耕农田，功高于农，人不忍杀功农者。¹¹³⁷

盖“祭神农以羊祭，而不以牛祭”自耕耨礼始。宋明清各代皆以太牢祀先农，惟《清史稿·礼志一》载：“直省神祇社稷先农关帝元医配位暨群祀用少牢。”其祭品曰：“帛一、羊一、豕一、鴈一、簠一、簋一、笾四、豆四”，所以今日祭拜神农，乃不以牛祭，而用一羊一豕为牲礼。然台湾民间，尤其务农之人，不食牛肉、不以牛祭的习惯，也一直普遍存在；部分庙宇执事，以神农为佛，禁用牲礼为祀，而单用蔬果，亦所在多有。

此外，目前台湾对炎帝神农氏的祭祀，大抵仍循雍正旧规，即每年在神农大帝诞辰之日，邀请地方长官如乡、镇长或村、里长主祭（三重市先啬宫今年甚至由市长主祭），其余地方耆老陪祭，行三献礼，隆重庄严，则官方先农坛之旧仪惯例，俨然与民间信仰合而为一。关于神农大帝诞辰及其祭典等问题，将在下一章讨论。



第二章

神农诞辰及其庆典

第一节 几种诞辰日期的说法

民间信仰的祭典，其规模之盛大者，莫过于每年的神明寿诞，即台湾俗称之“某神生”，诸如正月初九天公生（玉皇上帝万寿），三月二十三日妈祖生（天上圣母圣诞）等等，盖依民间岁俗与《农民历》所载日期行事。惟神农大帝诞辰，却出现几种不同的说法，其纷歧之程度，虽然不算太大，但是仍不免令人质疑。

除了前文所举苗栗县公馆乡五谷宫之例，因其安座立庙过程特殊，遂以农历五月二十五日该庙落成之日为神农大帝诞辰庆典外（按，此日期恰与大陆桂东民间说法相同。），一般民间皆以农历四月二十六日为神农大帝诞辰；而所谓“一般民间”，却是仅指台湾一地，而各省似无此说^[1]，所以这一日期究竟如何“订定”？今日探其根源，颇有困难：

一则，《宋史·礼志》云：“耤田之礼，岁不常讲，雍熙四年始诏，以来年正月择日有事于东郊，行耤田礼……明道元年诏，以来年二月丁未行耤田礼。”《明史·礼志》云：“今议，耕耤之日，皇帝躬祀先农，礼毕，躬耕耤田，以仲春择日行事。”《清史稿·礼志》云：“春，仲祭先农，季祭先蚕。”

图 41-1 农丐诸圣神佛诞辰千秋表(1)

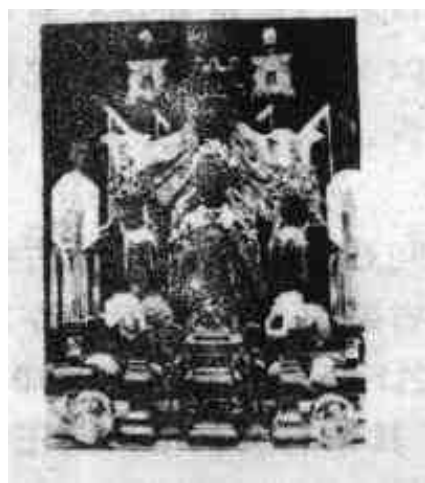
又前引之雍正五年颁行耕藉礼云：“每年十月初一，礼部颁历，预择日期奏闻。”是知历来官方所行祭拜行先农之耕藉礼并无定日，而民间行事，当非由此而来。

二则，依据台湾民间流传的《农历诸神佛诞辰千秋表·四月令》（图 41）中，四月二十六日载为“五谷先帝千秋”与“南鯤鯓李大王爷千秋”，而四月二十八日又另载“神农先帝万寿”。以俗称言之，“五谷先帝”即“神农先帝”，何来有两种不同的诞辰日期？且按照该表的特定用词，虽同为“诞辰”，但是又另外区分为“万寿”、“圣诞”、“佛辰”、“千秋”等级别，以“万寿”之称为最尊，是故在民间信仰中地位较崇高的神明诞辰皆称“万寿”，如元始天尊、玉皇上帝、太上老君、玄天上帝、释迦佛祖等；而“千秋”之称最为平常，是故一般众神如福德正神、注生娘娘、延平郡王、九天司命灶君、田都元帅等之诞辰，一律称“千秋”；循此例来看，倘“五谷先帝”与“神农先帝”是同一神名，则必不应有一称“千秋”、一称“万寿”之别？

三则，依据大正十年（1921）日人片冈岩所著之《台湾风俗志》第一集第四章《台湾人的年节》所载，四月二十六日为“钟山蒋公”诞辰，四月二十八日为“药王”与“南岳大帝”诞辰，而“药王”明显即是该书中第十集第一章《台湾的儒教》所载之“神农帝”：“神农帝又称五谷先帝、药王。奉祀神农

台三協南
藥皇大帝
四時八節

東嶽培元氣天時未調藉功祭



北勢路上風地道有生皆掌握

图 42 药皇庙（台南三协境）

帝的宫庙有嘉义社稷坛、台南药王庙。”易言之，在片冈岩调查台湾风俗之时，仅有四月二十八日的药王诞辰，而无四月二十六日之说。（图42）然片冈岩所提及的台南药王庙，今日在该庙所编印的《药王大帝传迹》里，却有如是记载：

……药王大帝俗称：神农圣帝，传说神农炎帝……之母，感神龙而生帝，农历四月二十八日，于姜水地方（现在陕西凤翔府宝鸡县）……那时，有一个最会耕种的人，名柱，……其中一种谷最得大家喜爱，名叫做稷，便把管理农事的人也叫做稷，柱当然做了稷，后来柱死了，大家都纪念他的功劳，相信他一定成神了，……这是神农圣帝时代最有贡献社会的功劳者，应予五谷发明留念，夏历四月二十六日为每年人民祝祭，思念神农圣帝，大慈大德……

其中第一段“炎帝母感神龙而生帝”的说法，出自于“史记·补三皇本纪”（前引略），而第二段“柱”的故事则脱胎于《国语·鲁语》“展禽论祭爰居非政之宜”的一段：

昔烈山氏（按，即神农氏）之有天下也，其子曰柱，能殖百谷百蔬；夏之兴也，周弃继之，故祀以为稷。（按，《礼记》、《左传》诸书亦有类此之记载。）

问题是神农既为上古神话人物，其诞辰姓名本属无稽，而湖南省酃县炎帝陵所保存之明代“重修炎帝陵庙碑”称：炎帝“名曰石年”，由是可知台湾民间称炎帝神农的名字叫“石年”，其来有自；惟《药王大帝传迹》所本之古籍，并没有出现诞辰日期，倘若单凭其叙述内容观之，似乎可以理解成：炎帝神农氏诞生于四月二十八日，而神农有一位叫“柱”的儿

子善于耕种，也许日后继位为帝，则诞生于四月二十六日。因此四月二十六日与四月二十八日都可算是神农大帝的诞辰。

四则，依据《台湾省通志》卷二《人民志·礼俗篇》第二章《岁时记》所载：“四月二十五日，为神农大帝诞辰。本神亦称五谷大帝，又称药王大帝。神农播五谷、尝百草，后世赖其功，农家最为信仰。每年是日，台北三重镇祭祀，香火最盛。药业人士亦多奉祀之。”是以四月二十五日为神农大帝诞辰。然此一说法，似为孤本，并无相类者。而据其提及之“三重镇祭祀”，实言三重先啬宫祭祀，依据一九五四年之《先啬宫沿革概要》记载，其“祭典沿革及现行典祀”称：“四月二十五日，分东区西区南北区三处绕境祈安迎神演戏。四月二十六日，祝圣诞举行三献礼（过火、演戏、值东担当）。”新竹、苗栗诸县庙宇亦多有以二十五日、二十六日连续二日为圣诞庆典者，其二十五日为迎神日，二十六日方为寿诞本日。故《台湾省通志》之记载，极可能误以迎神日为寿诞日，遂有四月二十五日之说。

综而言之，已可确知“五月二十五日”与“四月二十五日”俱非神农大帝诞辰，然四月二十六日与四月二十八日二个日期间之问题却仍纠结不清，由年代观之，似乎二十八日之说早于二十六日，关于这点，从片冈岩的记载与台南药王庙《药王大帝传迹》中言及四月二十六日时之勉强附会痕迹可知，惟论其究竟，则在下节讨论。

第二节 药王与神农相混的结果

神农教耕尝药，为农、医之祖，其传说由来久矣。台湾民间之崇拜神农大帝，自始即二者兼之，如桃园县龙潭乡龙元宫记载：

陆续迁来台湾谋生，分集聚居于菱潭陂，开陂作圳，以力谋求安居生计。然而常遭风雨不调、植物虫害；尤其初开荒林，地广人稀，或有水土不服。于是集众计议，祈创医、农与贸易之神灵显赫之至尊——五谷神农先帝护佑，以定决心。

此已直接说明神农大帝之神性，是医、农、贸易之神。但是从另一个角度来看，大部分以神农大帝为主神之庙宇，都有“福德正神”（土地公）与注生娘娘配祀；福德正神是台湾地区数目最多、信仰最普及的神祇，大小庙宇之众多，几不可数，民间对他的崇拜，一般是家宅平安、五谷丰收及财源广进，大抵离不开农业生活的范畴，而“土地”原本即是农业之基本要素；至于注生娘娘，俗称注生妈，则是主司生育的神，专门保佑孕妇及襁褓中的幼儿。在农业社会里人丁的兴旺是一件相当重要的事情，即“人旺财旺”，而人丁的生产，民间又往往与收成的丰硕等量视之；因此，有福德正神与注生娘娘的配祀，却几无其他药神如华陀等之配祀，都在在显示台湾的民间信仰中，神农大帝之农神性格，实远超过医药之神的性格。这也就是为什么台湾民间多称神农大帝为“五谷王”、“五谷先帝”而仅台南市药王庙称“药王”的缘故。

然而《农历诸神佛诞辰千秋表·四月令》（图43）中之“五谷先帝千秋”与“神农先帝万寿”二个不同的日期，究竟代表什么意义？有《神农对帝五谷真经》曰：

五谷经来五谷经，五谷原来有根生，天地本是我父母，日月星光好有成；五谷苦楚言不尽，五谷原来养命根；君王重我五谷经，万里江山乐太平；官员重我五谷经，子孙世代赠乾坤；读书重我五谷经，龙虎榜上中头名；生意重我五谷经，朝朝日日得金银；个个神灵有人敬，那个敬我五谷神，五谷八月

農曆諸聖佛誕辰千秋表

[illegible]

图 43-1 农历诸神佛诞辰千秋表(1)

[illegible]

图 43-1 农历诸神佛诞辰千秋表(2)

初一生，家家念佛点明灯，为人在世要敬神，不敬神灵枉为人，留与天下九州地，无有五谷活不成，家有一卷五谷经，一生衣禄不受贫，五谷原是圣经宝，胜如天下宝合珍，朝中无我无界世，世间无我无乾坤，五谷根生叙不尽，劝人敬神保安宁，五谷天尊大于尊，神农圣帝五谷经，流传万世感应天，虔诚志心皈命礼，四跪十二叩头拜。^[12]

在重农思想与稻米崇拜的贯穿下，经文提出“五谷八月初一生”与“五谷天尊大天尊”的说法；固然此一《五谷真经》不必属于神农圣帝之经典，而五谷天尊也不应是神农圣帝，否则其诞辰该是八月初一；这只在说明民间信仰的生命力及融合的轨迹，原是可以左右逢源，而且羚羊挂角，难以寻迹的。虽然从“千秋”与“万寿”的差异称别中，可以看出四月二十八日之“地位”较为崇高，且从片冈岩的记载得知，四月二十六日的日期是晚近才有（至少是1921年以后），但是却难以确知其来源。

倒是四月二十八日的药王诞辰，有一些线索可循。据清代顾颉卿《清嘉录》卷四《药王生日》所记：

（四月）二十八日医生备分烧香，骈集于洙泗巷之三皇庙，即医学也，卢家巷亦有药王庙，诞日，药市中人击牲设醴以祝嘏，或集众为会，有为首者掌之，酹金演戏，谓之药王会。

另，《苏州府志》云：

洙泗巷清真观医学有医王庙，旧称三皇庙，在滚化坊，祀伏羲、神农、黄帝。康熙二十八年改建今所，并祀夏禹。三十年，知府卢腾龙请以岐伯、伯

高、鬼臾区、少俞、少师、雷公，改名医王庙。（图44）



盖以四月二十八日为药王诞辰之说，流传既久，然历来称药王、医王之诸神明颇众，如伊尹、扁鹊、淳于意、华佗、皇甫谧、葛洪、孙思邈、韦慈藏等，为史载名医，而如岐伯、伯高、雷公乃至伏羲、神农、黄帝、则为神话传说人物，其人之或有或无，并不重要，但是四月二十八日之期，究竟是笼统之称，概括所有药王诞辰？或为某药王单独之盛典？由上述

图44 伏羲（中）、神农（右）、黄帝之图。由《清嘉录》与《苏州府志》之语，似可谓四月二十八日为伏羲、神农、黄帝“三皇”之共同诞日；其实也未必如此，李乔先生在《中国行业神崇拜·医药业》的考证中，倾向于四月二十八日是药王孙思邈的诞辰：

……如《礼俗调查·一般生活状况》记东北：“四月二十八日，为药王庙会，即孙思邈生日。中医奉之为祖师。”《晋祠志·祭赛上·祀药王》记山西晋祠一带：“（四月）二十八日，本镇诸医生并各药

材店，醱金设脯醢饼饵，致祭药王于三圣祠。”又录所祭诸药王神名，其中有“敕封通天大应神医妙化药王孙真人。”孙真人即孙思邈。徐焕斗《汉口小志·风俗志》云：“四月二十八日为药王生日，药材帮均敬孙真人思邈。”《广州文史资料》第八辑《广州市制药业》一文云：广州药业信奉药王孙思邈，每年四月二十八日药王诞。……《采风录》云：“药王会：四月二十八，传为药王孙思邈于这一天在四川青城山撰《千金方》成，白日飞升。内江的药铺，在这一天张灯结彩，祀祭药王。……”^[13]

其中诚然有直接说明四月二十八日为孙思邈诞辰者，但亦有称当日为孙思邈飞升之日者，且因某地敬拜孙思邈，即以为四月二十八日药王诞之“药王”所指为孙思邈，立论亦非不可破，诸如台湾祭拜孙思邈者甚少，而祭拜神农者较多，遂以为四月二十八日之“药王诞”即指神农诞辰，甚而有如《药王大帝传迹》之语，直称神农四月二十八日生于姜水；据悉今日香港之中药界，以四月二十八日之药王诞祭祀神农帝，亦因以神农为医药祖师之故。

由是可知，四月二十八日药王诞是一个确定不易的日期，然“药王”所指为何人，则因各地信仰相异而有不同，其中以孙思邈较普遍，传说记载也最多，另以“三皇”伏羲、神农、黄帝最古，（图 45）遂称之为“祖师”，“三皇”之中，又以神农较为著称。从这个角度看台湾的神农信仰，即可了解《诸神佛诞辰千秋表》记载：四月二十八日为“神农先帝万寿”，其为“万寿”是因传统“药王诞”之日期如此，且神农为上古之圣王，地位尊贵所使然。四月二十八日已为“药王”神农大帝诞辰，所以孙思邈只好移至“正月初四”为“孙天医真人千秋”。由片冈岩《台湾风俗志》的记载，已知当时的“药王诞”与大陆传统说法相同，而“药王”即神农



图 45 三星 采自《列化金传》

大帝；台湾之神农信仰既是“农”重于“药”，是否因此分裂其神性，别以四月二十六日为“五谷先帝千秋”，并以此夺四月二十八日为一般祭祀神农之日，则未可知。又根据沈平山先生之《中国神明概论》云：四月二十四日为黄帝诞辰；古有炎、黄二帝为兄弟之说，以《药王大帝传迹》的模式看，神农生于四月二十八日，柱生于四月二十六日，三者之间俱相差二日，则黄帝诞辰与神农诞辰，似乎也有关联。

无论如何，台湾以四月二十八日或四月二十六日为神农大帝诞辰，应与神农本身之农、医相混性格有莫大

关系，而因其医药之神的形象，在台湾又与佛教之“药师琉璃光佛”相混，甚至将原来四月八日“浴佛节”之仪式，强移至四月二十六日的神农诞，这点将在第三章再作说明。

第三节 祭典盛况及其仪式

尽管前文讨论“药王诞”为四月二十八日，而四月二十六日为后起之期，但是民间一般行事，多以四月二十六日为神农大帝诞辰，其祭典之盛况，除台北市大龙峒保安宫之部分，已略有述及外，本节再以台北县三重市先啬宫与桃园县

龙潭乡龙元宫为例，作一说明。

先啬宫首建于乾隆二十年，为台湾北部最著名之神农庙宇。其祭祀区分二日：四月二十五日，“分东区西区南北区三处绕境祈安迎神演戏”；四月二十六日，“祝圣诞举行三献礼（过火、演戏、值东担当）。”一九九二年之神农大帝诞辰祭典，轮由三重市东、中区主办，负责人为慈化里里长张阿村；四月二十五日上午，由善信汇集一百多辆之大鼓车、南北管车、车鼓亭等车队，从先啬宫迎神出发，巡绕市境，市民们则在自家门口摆放香案牲礼祭品，当巡境队伍经过时，双手持香遥拜，并燃放鞭炮；是日，民众依例外烩宴客，各地食客络绎不绝，一时热闹非凡，交通为之堵塞，俗称此日为“三重埔大拜拜”。《台湾省通志》称此日为神农大帝诞辰，即受“大拜拜”所误导。其盛况所致，三重市民代表会因代表参与迎神活动，出席人数不足而流会。

四月二十六日上午十时，为诞辰祭典正式开始，由市长陈景峻亲自主祭，循古礼行三献礼（其仪式请参考下文龙元宫部分），地方人上均各有所司，与前日之盛况相较，显得庄严肃穆。

先啬宫所在之三重、新庄一带，居民皆为闽人，所以信徒以闽人居多。而龙元宫因位于“客人庄”，亦为粤人所建，其祭典兼有“神豚比赛”（即赛猪公）之习俗。根据胡惠楨《记龙潭神豚比赛特等奖》一文报导^[1]，去年龙元宫神猪比赛轮由上林村、中正村主办，共计 232 只报名，从农历四月十九日起按抽笺决定量次，逐户秤神猪，至四月二十四日揭晓，由黄罗铭饲养之 1132 台斤神猪获特等奖。二十五日中午，黄家张挂如办喜事，在礼拜“天公”后，由黄罗铭以红饭团喂食神猪，黄妻则持壶饮之以水，表示主畜间之最后亲炙。再由杀猪师传以刀尖刺入神猪咽喉，并以带血之刀刃在刚才拜天公的金纸上抹拭，称为“抹金”，这一匝金纸在二十六日与神猪一起带到龙元宫祭拜，金纸火化后即表示五谷爷（即神

农大帝)接受这份牺牲。

古来祭祀神农皆以一豕一羊，神羊亦由神猪特等奖得主提供。神羊以羊角长度长者为贵，并扮为“身上穿花衫打红领带金领夹，叼烟斗戴眼镜，一幅学养俱佳的乡绅夫子样”，神猪则在猪身黑毛区刮画出大葫芦状，口衔凤梨，身披双串珠钱，集合了多福多寿又多金的意象。

至于二十六日祭神农大帝之三献礼，其仪节廖雪芳在《龙潭的五谷王爷》一文中所提供的资料如下：

吉礼三献礼——龙元宫祭五谷爷生日的三献礼依此过程举行，大家肃静。

擂鼓三通。鸣金三品。奏大乐。奏小乐。响号。连中三元。执事者各司其事。主祭者就位。与祭者亦就位。盥洗。引诣于盥洗所。

盥洗。复位。

通序立参神鞠躬跪。

叩首，叩首。三叩首。起。跪。叩首。叩首。六叩首。起。跪。叩首。叩首。九叩首。起。执事者酌酒焚香降神。

引诣于降神所。

降神。一揖。二揖。三揖。复位。

通执事者酌酒焚香酌酒。

引诣于香席前跪。

上香。又上香。三上明香。酌酒。叩首。叩首。三叩首。

通执事者酌酒奉饌。

行初献礼。满堂酌酒。

引诣于某某神之位前。

跪。进爵。进禄。叩首。叩首。三叩首。起。平身复位。

引诣于某某神之位前。

跪。读祝文。叩首。叩首。三叩首。起。平身复位。

通执事者酌奉饌。

行亚献礼。满堂酌酒。

引诣于某某神之位前。

跪。进爵。进录。叩首。叩首。三叩首。起。平身复位。
通执事者酌酒奉饌。

行终（三）献礼。满堂酌酒。

引诣于某某神之位前。

跪。进爵。进录。叩首。叩首。三叩首。起。平身复位。
通侑食。

（加爵禄）主祭者渐退位。行分献礼。

主祭者复位。献财帛。献果品。献刚鬣扁、柔毛。化财。
焚祝文。望燎。

引诣于望燎所。

望燎。一揖。二揖。三揖。复位。

通辞神鞠躬跪。

叩首。叩首。三叩首。起。跪。叩首。叩首。六叩首。起。
跪。叩首。叩首。九叩首。起。主祭者退位。礼毕撤饌。^[15]

虽然迎神绕境祈安、信徒外烩宴客与神豚比赛都不是祭拜神农大帝所独有的活动，但是由该地区各村里轮流主办的情况来看，充分显示出神农信仰与当地历史渊源之密切关系，而神农大帝已成为整合居民向心力的表征。此外，由地方首长主祭，行三献礼之诞辰祭祀，其遵循古礼之隆重庄严，也可看出神农大帝在民间信仰地位的崇高，实有别于其他神明。

第三章

神农的形象与“药签”

第一节 神农与“三王”

神农大帝的形貌，大致可分为两种：一为头角峥嵘、袒胸露臂、腰围树叶、赤手跣足、踞然而坐，手持稻穗或草药，象征出上古时期还须与洪水猛兽搏斗的原始装扮、而稻穗、草药即显示神农大帝教稼尝药之祖师意义；另一为穿戴帝王衣冠束带，或手持稻穗、或无，玉面长髯，神情慈穆，表现民族始祖之帝王气象与爱民护民之仁智风范。虽然台湾各地奉祀之神农大帝金身，都不脱此两种形貌，但是在外观上的其他传说，台湾南部与北部又各有不同。

北部以三重市先啬宫为代表，信徒将神农大帝面部的颜色，区分为“赤”色与“黑”色两种，因为“神农以赭鞭鞭百草，尽知其平、毒、寒、温之性。”《搜神记》卷一而且“神农尝百草之滋味，一日而遇七十毒。”《淮南子·修务篇》，所以举凡“赤面”的神农大帝，代表其尚未“遇七十毒”，面色依旧红润；而“黑面”的神农大帝，则是“遇七十毒”致使全身泛黑，甚至是服了“断肠草”而牺牲的神农大帝。不过这样的说法，似乎仅只于苗栗以北地区，倘南部庙宇被问及于此，多认为其“黑面”乃香烟日熏之故，因之南部的神

农大帝大多“赤面，”鲜见“黑面”者。

至于台湾南部，却另有一种“三王”的说法，此以台南市药王庙为代表；根据药王庙史迹沿革记载：“……药王庙，原奉神农圣帝经于康熙十五丙辰年（公元1676年）李洲铨先生敬献雕刻药王大帝三尊（大王、二王、三王）神像。盖所谓“三王”典出于此。依照嘉义县水上乡新兴宫庙祝吕王龙先生的解释：“大王形貌是帝王装束坐像金身，双手互持；二王是帝王装束坐像金身，足踩一狮；三王则是以树叶蔽体，手持五谷，即常见之神农形貌。”^[16]按此，可以从两个角度来看：一、“三王”俱是神农大帝不同形貌的化身，易言之，所谓“药王大帝三尊”即是“神农大帝三尊”；二、“三皇”“三王”，音近义同，古代有以伏羲、神农、黄帝为“三药皇”者，并被合称为“医药鼻祖”。光绪十八年《药皇庙太和公所记》云：

苏城各饮片药铺公所，向在吴邑大南亭一园养
育巷柳巷内三皇庙，崇祀太昊伏羲氏、炎帝神农氏、
黄帝有熊氏，由来久矣。^[17]

换言之，所谓三尊“药王大帝”，不必皆是指神农大帝；而根据对台湾民间信仰影响颇为深远的《封神演义》第五十八回讲杨戩往火云洞见三圣、乞求丹药一段云：

……此三圣乃天、地、人，三皇帝王。……当
中一位，顶生二角；左边一位，披叶盖肩，腰围虎
豹之皮；右边一位，身穿帝服。……当中一位圣人，
乃伏羲皇帝，谓左边神农曰……

除“右边一位，身穿帝服”者，未明言何人外，确知“三圣”之中已有伏羲与神农；对照“三圣”与“三王”之形貌，

神农“披叶盖肩、腰围虎豹之皮”是为“三王”中之第三王，殆无疑义。(图46)伏羲在《封神演义》只形容是“顶生二角”，曾勤良先生称：“伏羲的造像，在坊间仿宋绘绣像小说，确有画二角的伏羲像，似又与神农的人身牛首相仿。”^[18]盖神农之人身牛首，语见《史记》，但一般民间造像，实鲜少出现如此形貌，而伏羲之出现于民间信仰，亦有不是“顶生二角”者(如桃园县大溪福仁宫的横楣彩绘“杨戩朝见三圣”即是)；而俗称“八卦祖师”的伏羲，《史记·补三皇本纪》说其“结网罟以教佃渔”、“养牺牲以庖厨”，是教民佃渔畜牧的古代圣王，较之神农，反而更适合是“帝王装束坐像金身，足



图46 三圣 采自段芝著《中国神话与传说》

踩一狮”之“三王”中的第二王，只不过因为伏羲与神农古来皆称药王（皇），并且伏羲与神农又有十分相似之造像，于是后人将伏羲之像亦讹为神农之像。

“三王”中“大王”之形貌，其实是极为普遍之众“帝”神形貌，诸如神农大帝、玉皇大帝、黄帝等；《封神演义》中的“右边一位，身穿帝服”者，一般都理解为“黄帝”，民间对于“三皇”的看法，也大多倾向于《帝王世纪》所称之“伏羲、神农、黄帝”三位，所以有“黄帝秉承伏羲、神农两圣遗业”之语；但是若“三圣”当真等于“三王”的话，则“大王”应为伏羲、“二王”应为神农、“三王”才是黄帝，怎会黄帝反而是“大王”呢？三重市先啬宫叶琳得先生表示：天上诸神以玉皇大帝为最尊、伏羲次之、炎王（神农）次之，黄帝又次之。虽然玉皇大帝的造像与之相类，但玉皇大帝从未被称为“药王”，所以绝无可能。倘以“五方帝”神话：黄帝居中、伏羲（大昊）居东方、炎帝（神农）居南方，以中为大，是以黄帝最尊，这样的解释，又嫌牵强。比较合理的解释应该是：假设伏羲、神农、黄帝三位药皇已经合而为神农大帝一神，则“大王”“二王”“三王”之排列就没有绝对的关系，而且民间似乎有袒胸露臂之造像不雅，而以帝王装束为尊的观念（如台南市药王庙），所以便将“帝王装束坐像金身”，原本应是黄帝的“三王”，移为“大王”，其余二王以次推，遂形成今日“三王”的说法。

第二节 与药师佛的混合

在台湾的神农信仰中，比较特殊的现象是：有不少庙宇相信“神农大帝”就是“药师琉璃光佛”。如台北县中和市福和宫沿革称：

……由于神农大帝亦系药师琉璃光佛，然其出
乱奇验，尤其药签更为奇效，为众善信解危治病远
播遐迹。本宫正殿祀奉神农大帝，谨敬其教民生存，
仁心济世。合宫敬奉释迦佛祖、观音菩萨、关圣帝
君、天上圣母……

“药师琉璃光佛”或称“药师琉璃光如来”、“药师佛”，原
来是佛教的“三世佛”之一；佛教的“三世佛”有所谓的竖
三世佛与横三世佛，竖三世佛是从时间上来说的，指的是因
果轮回迁流不断的个体一生存在的时间，因为佛在过去（燃
灯佛）、现在（释迦牟尼佛）以及未来（弥勒佛）三世时间相
续，故称竖三世佛；而横三世佛是指空间而言，东方净琉璃
世界的教主即是药师琉璃光佛，他左手持钵，盛有甘露，手
中执药丸，曾发十二大愿，要除去众生的一切痛苦，中间的
娑婆世界即我们这个世界的教主是释迦牟尼佛，西方极乐世
界的教主是阿弥陀佛，掌中执一莲台，表示接引众生的意
思^①。这样的“药师佛”，怎么会与神农大帝划上等号呢？

儒、释、道是中国宗教的三大主流，在历史的演变中，三
教不但互相竞争、彼此影响，甚至有终至合流之势。以神农
大帝之崇拜为例，他是民族之古代圣王，所以为报本返始、慎
终追远之儒者所推崇；而他既是火神，又是农神、药神，那
么道教也可以掌火之“离明大帝”，掌农之“五谷先帝”、掌
药之“药皇大帝”祭拜之；然以佛言之，中国既是东方，则
称呼同样具有药神属性的神农大帝为东方教主药师佛，又何
尝不可？从中国宗教史的角度来看，钟华操先生在《台湾地
区神明的由来》书中曰：

……宋徽宗，改释为道，诏佛改号大觉金仙，菩
萨改为大士，罗汉改为尊者，和尚改为德士；佛既
归道，以道教的所谓神，凡是仙圣、真主、菩萨等

流变的轨迹。

第三节 药签及其内容

钟华操先生在《台湾地区神明的由来》之《药师佛》一节中提到：

至于民间一般善信，把“药师佛”当作“药王菩萨”，凡是患有疾病，便去到“药师佛庙”祈禱，或把药店购买的丸散带到佛前，礼拜服用，才认为有效，甚至于有向庙祝索取香灰和水吞服。^[23]

其实，向庙祝索取香灰和水吞服的情形，不单只在“药师佛庙”，而是普遍存在于各庙宇之中。其取得香灰的方式有三：一、自香炉中取出；二、以金纸盛香支抖落之香灰；三、由寺庙事先包好备取。过去或者因为医药不发达、缺乏医师诊治，或者贫病无助、投医无门，或者夙疾绝症，回天乏术，在药石罔效之余，人们往往只能转向“精神治疗”一途，有的向法师乩童求助，用作法、驱邪、喝符水来解除身心的苦痛，有的求神问卜、许愿祈祷，甚至拿香灰吞服，以今天的眼光来看，除了求得精神信念上的支持外，非但别无益处，反而会拖延病情。

如是观之，求“药签”还算是“比较”科学的。在台湾的神农信仰中，不论是以农神性格为主的庙宇，或以药神性格为主的庙宇，都备有“药签”供人求得。“药签”和一般所谓的“运签”在形式上并无二致，《台湾省通志》卷二《人民志·礼俗篇》云：

求签诗：今神庙中，以诗为签语，谓之签诗。禱

者得之，以卜休咎。签以竹制，贮之以筒，置诸神案。每一竹签，刻记号数。另备纸片，印签诗，编号数以与签合，汇之悬庙壁。禱者任抽一签，以二杯筊掷地，观其一俯一仰，以为神诺，乃以签对取签诗，语多鄙俚。

又有所谓药签者，将中药方印成药签，附以记号，一如签诗然。^[24]

运签的内容多是一首绝句诗（或打油诗），须请庙祝代为释吉凶，以明了事业、婚姻、学业等诸多运势；而药签的内容则是一张处方，药材通常都极易取得，有的药材还可以不必到草药店买，只消路边田野采集即可。据

称神农大帝之所以香火鼎盛，率半原因是得自药签处方的灵验。药签的产生，据日人吉元昭治的看法是与道教符篆派有密切关系^[25]，而处方的来源，则多是“祖传”，难以追究。

台湾神农庙字的药签，依其处方之精细程度，概分为两类：第一类为处方分料精细型，此类以竹南镇五谷仙帝宫药签为例；其处方共分为男科、妇科、幼科、外科与眼科五种；在数量上，除眼科为五十二帖外，其余四科处方皆有一百贴

第六万

酒 草 一 錢	龜 板 二 錢	和 陰 先 降 火	婦 科 肝 病 兼 肺 病
歸 身 二 錢	白 芍 二 錢	妙 法 少 人 知	扶 金 養 木 宜
麥 冬 一 錢	枯 苓 一 錢		
知 母 半 錢	桑 白 二 錢		

妇科第六方

新 興 宮	
五穀聖帝藥籤	
弟 子 官 水 金 敬 謝	第十三首
	風烈一支 風火退一粒 灶心土一錢 薄荷八分 茯苓一錢 生薑三片 水九分煎五分 大人全帖 小兒半帖

二十三帖之十三

之多；而且处方上，均先说明病症，再列药方，如妇科第六方云：

第二类为不分科别型，此类以水上乡新兴宫五谷圣帝药签为例；其处方不分科别，亦不说明病症，在用药量上，仅有“大人全帖、小儿半帖”之差异，共计有二十三帖，如十三首云：

比较这两类的处方内容，第一类因为有先说明病症，所以用药较有特定的目标与疗效；而第二类则无此功能，因之多为帮助消化、顺气去风邪之处

方，且用量极轻，药性相当温和。^[26]

此外，药签之中尚有一些没有药石处方的签，吉元昭治将其分为“没有药方的药签”（即“空签”）与“具有咒术性质的药签”两种。所谓“没有药方的药签”，主要是没有药方，只给“指示”，要人诚心、谨慎行事或祈福等，例如竹南镇五谷仙帝宫药签（以下皆是，不另标明）外科第一方云：“无妄之疾，勿药有喜，待过庚申，吉祥如意。”幼科第八十七方云：“子借父根基，吉凶可自知，现有疑难病，灵丹不易施。”眼科第五十二方云：“自作自受，神亦难救，悔过迁善，别日再求。（无方）”等等，其间或有劝善警世之思想掺杂在里面，救人先救其心，实有深刻之社会意义。

而“具有咒术性质的药签”，则含极其强烈的咒术迷信性质；其中有的以祷祝某神为治疗之法，有的以从善助人为获

药之门，有的甚至直接将神符画在药签之上，诸如男科第一方云：“勿药有喜、福寿绵远，戒杀放生，自然安乐。”第十二方云：病有邪气阻滞，改过迁善，祈祷城隍，后赐方服。”第十四方云：“宅犯凶煞，多生灾侵，吉神未护，痛楚沈沈。此病宜向当空许愿，乐善印送经文乃吉。”等等，而幼科第一方则是：

今日医药如此发达，配合政府政令的直导，台湾各庙宇之药签处方多都已收藏起来，不愿再让信徒们祈求，所以目前台湾奉祀神农大帝的庙宇，大部分只保存者药签的签筒与竹签，以为旧习之见证。

第一方



紙砂新紅
頁紙照寫

幼科

將爲身佩

惡病漸離

神符一道

賜下嬰兒

幼科第一方

第四章

神农信仰的省思

第一节 神农信仰的意义及其发展

在中国农本社会之中，生民所日日冀望的，不外乎风调雨顺，五谷丰登，是故重农思想，起之甚早，而农祭之事，也因之应运产生。先以典籍记载云，《礼记·月令》：“天子亲载耒耜，指之于参保介之御间。”《汉书·文帝纪》：“诏曰，农，天下之大本也，民所恃以生也。”《风俗通义·祀典》：“农者天下之本。”凡此皆是劝农之语；而古代祭典，以“蜡祭”为大，《礼记·郊特牲》：“天子大蜡八，伊耆氏始为蜡。”郑注：“蜡有八者，先啬一也，司啬二也，农三也，邮表畷四也，猫虎五也，坊六也，水庸七也，昆虫八也。”孔疏：“伊耆氏为神农。”其中蜡祭之八神，悉与农事有关^[27]，论其渊源，则《风俗通义·腊》曰：“礼传，夏曰嘉平，殷曰清祀，周曰大蜡，汉改为腊。”可知其由来尚矣。

再以考古资料言之，张光直先生在《中国远古时代仪式生活的若干资料》一文中指出：

仰韶期的华北农民……住集中性的村落……其仪式性的遗留很少，新年祭也许就是日常生活的一

部分，由村长主祭的可能性不是没有。……祖先祭拜是到了龙山期（按：仰韶期的次一文化）的一项突出的新发展……出现制度化的祭祖与专业性的巫师。^[28]

先有社祭（祈年祭）才有祖祭，是一个十分重要的发现，社祭是“与生产（农、渔、猎）有关而以村落之福祉为念的祭仪”，而祖祭则是“以村落内个别的亲属集团的团结与福祉为念的祭仪”。换言之，中国古代祭典的发展，是由“利国”而“利家”、由“利众”而“利己”；这一方面印证古籍之言，并解释了农业祭典起源之年代久远与重要性，以及“社稷”之所以为国家之代名词的原因，同时也明白划分了后世宗教祭祀之两种不同的层次。

伊耆氏是否为孔疏中所谓的神农氏，这里不多作讨论；而农业祭典中所指涉的神灵：各种土灵、谷灵乃至蚕神，也不必一定要与神农氏扯上关系（如台湾民间流传之“五谷经”、地母经“所提到的‘谷神’与‘地母’即明显不是神农大帝），那么神农信仰的背后，除了重农、劝农的思想观念以外，还有什么意义存在呢？

湘潭师院历史系赴炎陵社会实践营所作的《民间祭祀炎帝神农氏民俗研究》分析，大陆民间祭祀炎帝神农氏的民俗活动，大约分为两种类型：“第一，把炎帝神农氏视为一个能保佑众民的‘神’而进行祭祀朝拜。第二，把炎帝神农氏视为中华民族始祖而祭祀朝拜。”^[29]根据观察，台湾的神农信仰也大抵如此，并且以第一类居多。但是值得注意的是，神农与其他“神”不同，农业之神不只一个，医药之神其数更众，然神农所代表的农业之“祖”与医药之“祖”的祖师地位，却是千古不易的。《礼记·郊特牲》云：“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也大，报本反始也。”孙希旦注：“祖之所以配上帝者，以其一为物之本，一为人之本也。郊社

皆有报本反始之义。”神农在民间信仰中之所以为神者，主要在于其发明了农业与医药，故为农、医之行业守护神，而神农信仰所真正体现的，也就是报本反始、慎终追远的伦理精神，这种精神，在本质上是与古代的郊、社、蜡诸祭典一脉相承的，所谓“受之于人者太多，唯有谢天一途”的敬天祭祖观念，即是这样文化背景熏陶下的产物。由是观之神农信仰，除仪式上遵从古礼外，在内涵上也显得比较丰厚深博。

因为神农特殊的文化角色与祖师地位，使得神农庙宇在以农业为主要生产力的时期，成为地方上居民之心向依归，各地方多有以“神农”、“五谷王”命名之街道，如宜兰市之神农路、台南市之神农街、三重市之五谷王路等；而祈求风调雨顺、五谷丰登的神农诞辰祭典，更保留了“以村落之福祉为念”的祈年祭古风，为居民所重视与景仰。然而在当今台湾工商贸易发展的同时，部分庙宇或有沦为迷信诈财之渊藪者，或有沦为金钱游戏之附庸者，功利氛围之下，人心荒溃其中，古朴如神农庙宇，能否秉持一贯之救人度人胸襟，去迷信之气，存崇敬之心，而为社会宗教之清流，则值得关切。

此外，祭拜中华民族始祖——黄帝，一向以官方为主，而且并未炎、黄共祀；三重市先啬宫首开先例，将神农大帝与黄帝同时奉祀，其用意无关乎炎、黄二帝俱为药神之一，也无关乎炎、黄之曾经战于涿鹿，其所重者，仅在于炎、黄并称为“中华民族共祖”，这种并祀的情形，是否会进一步发展，还有待日后观察。

目前，大力推动炎帝与黄帝的史迹研究，除计划在黄河岸边山壁上雕塑炎、黄巨像，被称为炎帝神农氏故乡的湖北省随州市房山镇也成立炎帝神农纪念馆。在台湾方面，在寺庙发展观光化的趋势下，竹南五谷先帝宫即将兴建156尺高之五谷神农大帝大神像，其内并包括中医诊所、图书馆、文物馆等，以台湾兴建大神像之处，如基隆市中正公园观音菩萨像、新竹市关圣帝君像、台中市宝觉寺弥勒佛像、彰化市

八卦山释迦牟尼佛像等，皆成为观光胜地的例子看，竹南五谷先帝宫出必为另一胜景，惟台湾之庙宇，多不重视文物保存及沿革记录，以致历年资料，多随岁月淹没，殊为憾事，倘寺庙能重视此项胜于硬体建设，则台湾地区之宗教信仰，当更落实于日常生活，同时也更具文化意义与发展性。

第二节 民间信仰与社会背景之关系

神话之演变为仙话、传说，或民间文学、民间信仰，乃至成为历史的一部分，其间之增减益损，分歧汇流，是有不同社会背景的主、客观因素的。台湾的神农信仰，和其他许多文化现象一样，在隔绝于文化母体之后，逐渐地发展出自己的特殊面貌：诸如神农信仰跟随移民来台，先为“药王”，嗣为“五谷王”，而后农、医混合，再与佛教之药师琉璃光佛相附会；在这段过程之中，又有对于神农“神容”的不同诠释，以及神农诞辰日期的纷纭等。

民间信仰与宗教^[30]间的关系，是十分密切的，然而民间信仰却未必要出自于宗教，其来源可能是传说（如“王爷”信仰）、可能是历史（如祭拜“孔子”）、可能是民间文学（如“齐天大圣”崇拜），也可能是出自神话。诚然“神话本身不宜被视为‘宗教’之最初表达”^[31]，而神话、传说、民间文学、民间信仰与历史，也有彼此互动的环扣在，在检视台湾神农信仰的同时，不难发现：所有的说法，或假托、或附会，大多指向一个“合理性”的解释，而非“超越性”的跨越；换言之，台湾神农信仰里，过度强调其“祖师”性格，以致神农之事迹几乎等于“历史”，神农只是一个古代圣贤，与至圣先师孔子无异，而大大减低其“神性”。如果将“炎帝神农”分别抽离而为“炎帝”与“神农”的话，那么台湾的神农信仰，完全没有炎帝的色彩在其中，所以关于炎帝（赤帝）的

记载，诸如：

□炎帝者，太阳也。（《白虎通·五行》）

□南方火也，其帝炎帝，其佐朱明，执衡而治夏。（《淮南子·天文》）

□南方之极，自北户孙之外，贯颍项之国，南至委火炎风之野，赤帝祝融之所司者万二千里。（《淮南子·时则》）

□黄帝与炎帝战于阪泉之野。（《列子·黄帝》）

□阪泉氏蚩尤、姜姓，炎帝之裔也，好兵而喜乱，逐帝而居于涿鹿，兴封禅、号炎帝。（《路史后纪四·蚩尤传》）

□炎帝之少女名曰女娃。女娃游于东海，溺而不返，故为精卫，常衔西山之木石以堙于东海。（《山海经·北次三经》）

这些为人熟知的神话传说，都不在台湾神农信仰的内容之列。

由是则必须反省的是：民俗活动既富有充沛之生命力，其演变过程理应是跳跃的、而非定向的。刘大杰在《中国文学发展史》中称：“远古的神话……它们流传日久，使得故事的内容复杂化、系统化、美丽化。”（第一章）事实上，由台湾神农信仰的例子中，可以看出“炎帝”“神农”故事自分而合而再分的情况^[32]，其变化完全取决于民间之“自取所需”，各自追求崇拜的定位，借以告抚人心，而示必是由简转为繁、由零转之为整的。质言之，民间之信仰、传说社会脉动之关系，是相对互动的，这也是同一文化传统体系下，而各地民俗活动却相异的重要原因。

注 释：

- [1] 此处所谓之“台湾的民间信仰”系指台湾汉民族的民间信仰，与台湾高山族之信仰无所牵涉。
- [2] 《台湾民间宗教的现代趋势》原文曾在1988年香港大学宗教伦理与现代化讨论会中宣读，并刊于1991年由正中书局出版之《考古历史与文化论文集》，此处所引文字则是收录在李亦园《文化的图像（下）——宗教与族群的文化观察》第119页，允晨文化有限公司出版，1992年。
- [3] 此四期之分，可详见《台湾省通志》卷二《人民志·宗教篇》第十章“通俗信仰”所载。台湾省文献委员会出版，1971年。与钟华操《台湾地区神明的由来》第16页，台湾省文献委员会出版，1979年。
- [4] 1990年苗栗县竹南镇五谷宫主任委员李廷辉所编印之《台湾区奉祀神农大帝为主神之宫庙通讯录》所载，共计有135座之多。
- [5] 台北市大龙峒保安系以奉祀保生大帝为主神，然其后殿另祀之神农大帝，因年代较久，且位于首善之区，故当局行政机关皆以此地为主要祭典所在。关于保安宫祭典盛况，系根据钟华操著作《台湾地区神明的由来》书中第240页所记载，今日观察其景象已大不如昔。
- [6] 林衡道《台湾历史民俗》第95页《台湾民间信仰的神明》文中提及：“这神（按，即神农大帝）在从前大陆各省并未获得普遍祭祀，在台湾却庙宇林立，农民奉它为农业的守护神。”云云。黎明文化公司出版，1988年。
- [7] 见《台湾省通志》卷二《人民志·宗教篇》第十章

- “通俗信仰”所载。台湾省文献委员会出版,1971年。
- [8] 见《重修台湾府志》卷九《典礼》第273-276页,台湾省文献委员会印行。另,1920年连横所著之《台湾通史》卷十《典礼志》亦有类似记载。而截至目前北京仍留有先农坛遗址。
- [9] 据《台湾通史》卷十《典礼志》所载:台南府(即原先台湾府)、嘉义县(即原先诸罗县)先农坛建于雍正五年,彰化县先农坛建于道光九年、宜兰县建于嘉庆十七年、台湾府建于光绪十五年等。由先农坛设立的先后,或可看出台湾逐次开发的轨迹。然其遗址,今日已罕见。
- [10] 见《中国神明概论》第143页,新文丰出版公司出版,1979年。
- [11] 台湾之神农信仰,既从大陆传来,理应与大陆相仿,然四月二十六日之期,似不见各书记载,而湖北樊友刚先生在《炎帝神农氏考》中称:“台湾台北市还成立了姜氏宗亲会。他们编绘了‘炎帝神农姜氏次系表和姜氏族谱’。每年农历四月二十六日定为炎帝神农的誕生日,并举行隆重的祭祀帝活动。”言下之意,似乎以四月二十六日为诞辰乃台湾地区独有。又,据湘潭师院历史系赴炎陵社会实践营所作的《民间祭祀炎帝神农氏民俗研究》一文指出桂东县民间以农历五月二十五日为神农诞辰之日,见于《湘潭学刊》1987年第3期。
- [12] 此依台南市药王庙编印之《药王大帝传迹》内所载之版本。民间印行这善书版本,多仅称此经为《五谷经》且无“神农圣帝五谷经”以下四句。又民间另有《神农大帝真经》,与《五谷经》不同。
- [13] 见李乔《中国行业神崇拜》第227页。中国华侨出版公司1990年。

- [14] 详见《汉声民间文化剪贴》第43期第38—42页。
- [15] 引自《汉声民间文化剪贴》第43期第37页。
- [16] 虽然“三王”之称出自台南市药王庙，但据该庙一位八十岁黄姓委员表示，所谓“大王”“二王”“三王”的称谓并无实质意义，大概只是大小不同的缘故，而当年李洲铨献刻之三尊药王大帝，其形体大致相类，仅因师传手艺不同而略有差异，且三尊药王大帝皆为帝王装束，其原因是一、袒胸露臂形貌不雅；二、药王庙所奉祀虽是神农，但其地位为“药王菩萨”，较之俗称之为“大帝”为尊，是以不作其他装束，此一说法与水上乡新兴宫吕玉龙的解释不同。按台南市药王庙之沿革既称有“大王”“二王”“三王”之别，其区分应另有其用心，不应仅是形体大小而已。今台南市药王庙三楼大殿即有三尊高大的“药王大帝”，一为土塑、二为木雕，年代颇为久远。
- [17] 见李乔《中国行业神崇拜》第274页所引。中国华侨出版公司，1990年。
- [18] 语见曾勤良《台湾民间信仰与封神演义之比较研究》第61页。华正书局出版，1984年。
- [19] 可参阅《药师琉璃光如来本愿功德经》与方立天著《中国佛教与传统文化》第177页，上海人民出版社，1988年。
- [20] 见该书第7页。台湾省文献委员会出版，1979年。
- [21] 关于台湾民间神、佛不分的情形，邱平称：“有研究者指出，台湾寺庙中佛道并蓄现象与早期开拓历史有关，由于明朝奉道教玄天上帝为镇国神，郑成功来台继续奉祀，当时的庙宇是‘以道养佛’；日据台湾，日本人以道教强调民族思想有意压抑，甚至举行‘神升天’仪式将神像集体焚毁，但对日本

国内也信奉的佛教则给予礼遇,因此在此时期台湾庙宇多‘以佛养道’,形成今天很多庙里既拜观音如来、也拜玉皇大帝的情况。”见于1992年10月17日《自立晚报》第13版专文《在宽广的包容中,佛道泛灵信仰杂揉成台湾民间道教的风貌》。又,日据时代“神升天”仪式,以中坜地区受害最甚,而被毁之神像,神农大帝亦在其中,详见《台湾省通志》卷二《人民志·宗教篇》第十章《通俗信仰》所载;台湾省文献委员会出版,1971年。

[22] 据《药师琉璃光如来本愿功德经》所载,八大菩萨中有“药王菩萨”与“药上菩萨”,而民间亦有将农历四月二十八日称为“药王菩萨圣诞”者。

[23] 见该书第74--75页。前揭书。

[24] 见该篇第十章《俗信与迷信》第60页,台湾省文献委员会出版,1971年。

[25] 日人吉元昭治认为药签与道教符箓派、道教医学有极为密切的关系,此说详见其著作《道教医方与民间疗法——台湾寺庙药签研究》,由陈昱先生审订,武陵出版公司出版,1990年。

[26] 关于各药方草药药性之判断,系由台中市赖春帆中医师协助解释。

[27] 刘枝万综合各家注解,认为先啬,即首创农业之神;司啬,即谷神;农,即田神乃至农官,邝表嘏谓始创庐舍表道路、分疆界以利人者,或各该物本身之神;猫虎,代表有益农业之兽神;坊,即堤防;水庸,即田间之水路;昆虫,即祝蝗螟之类勿为灾害;因之此八类之神,悉皆与农事有关。其说详见《中国稻米信仰绪论》,录于《中研院民族所专刊》第22期,1974年。

[28] 参见张光直《中国远古时代仪式生活的若干资料》,

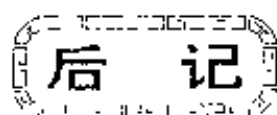
《中研院民族所集刊》第八集。

[29] 该文系湘潭师院历史系陈良文指导，率领学生李锐、郝学明、向潇君、魏整齐于1987年7月到邵县炎帝陵进行调查之报告，录在《湘潭学刊》1987年第3期。

[30] 根据法国社会学家艾米尔·涂尔干(Emile Durkheim)所下的定义是：“宗教的基本思想乃是二重世界的观念，也就是对超自然世界的认知与信仰，再加上人类社会对此超自然世界企图去交通接触的祭仪行为。”见于卫惠林《社会人类学》第十章所引，台湾商务印书馆，1980年。

[31] 杜普瑞(Louis Kupr'e)教授语。杜普瑞接著并说：“卡西勒说得对：神话本身根本不是宗教。它若要成为宗教，必须经过实质的转变。”其说详见《人的宗教向度》第六章《神话及其续存》，第255页，傅佩荣译，幼狮文化事业公司出版，1988年再版。

[32] 袁珂认为：“正像太昊与伏羲的合而为一一样，炎帝与神农的合而为一也是从秦汉之际的《世本》开始的。但是既经合而为一，他们的神话就互相渗透，不可分解了。”事实上，由台湾神农信仰中可知，炎帝与神农已然分离。袁珂语见《古神话选释》，第86页，长安出版社，1986年3版。



后 记

炎帝神农，被称为中华民族的共祖之一，但是历来关于炎帝神农的记载，却都只是一些零星片段而已，说不上有什么比较完整的故事；至于论者所引据，或因其破碎散置、不得不强以为说，或因其“本事”难求、遂自行敷衍后人所记以明前事，凡此固非尽属无稽之谈，惟今观之，容有可议之处。盖神话传说的流变与历史社会的发展有着十分密切的关联，甚至可谓前者之所以具备“生命力”，得以保存、开展，其动力的本源，实乃后者所赋与；换言之，神话传说的时代性格，是不能轻易忽略过的。这是探求神话传说原始意涵、藉以剖析其流变的基本观念，也是本文写作所秉持的一贯立场。

其实，这个观念已经有不少学者注意到，而且也循此论述，然而炎帝神农既为民族共祖，时代即不能太晚，相反地，往往愈溯愈前，允为民族之第一人者，如此先入为主、感情用事，非但未将问题澄清，徒然将问题牵扯得更形复杂，这也是在处理炎帝神农问题时，所倍感棘手的地方。

所以本文在进行讨论时，试图用时代的划分来厘清炎帝神农神话传说的各种附会及其相互关系，把所有的分歧点隔离开来，一方面以记载炎帝神农的书籍、传说年代为基准点，

藉以判断各个传说的先后次序；另一方面，再由传说内容的解析，找寻其产生之时代意义，从而对先后不同的传说，进行系联，希望能在彼此的异同关系中，窥测流变的成因与影响。

不过，这样的设计与写作方式，着重在“时代意义”的流变层面，难免对于炎帝神农的神话传说全貌，会有一些无法周详的地方，深入研究更加谈不上，所以本文只能说是尽量达到厘清关于各种炎帝神农的神话传说本源这个阶段性目标，其余的部分，则留待日后处理。

关于台湾神农信仰的调查部分，是以抽样访查方式进行，容有他说，实在所难免，大陆地区目前之民间传说与信仰部分，亦因故不克亲往搜集，多仰赖刘锡诚、马昌仪、刘守华等位老师，与湖北省随州市厉山炎帝神农纪念馆李明享、龚焱诸位先生提供资料，除在此致谢外，同时也在对资料来源作一简略报告，以免对本文引据部分，有所误解。宋兆麟老师代为选配部分插图，使拙作增色不少，在此一并致谢。

本书是在我的硕士论文基础上修改写就的。本书的写作一直得到王孝廉老师的指导，在此敬致谢忱。

钟宗宪

一九九三年九月二十二日于台北

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名= 中华民俗文丛 炎帝神农信仰

作者=

页数= 1 0 0 0

S S 号= 0

出版日期=

封面页
书名页
版权页
前言页
目录页

《中华民俗文丛》总序&刘锡诚

上编 炎黄之战与周建国

第一章 炎黄之战的几个疑点

第一节 一个观念上的澄清

第二节 《史记·五帝本纪》的分析

第三节 炎黄之战是政治神话的可能性

第二章 炎黄之战传说起源的推测

第一节 姬周王朝的建立与巩固

第二节 关于黄帝姬姓之说

第三节 关于炎帝姜姓之说

第三章 炎黄之战传说的流变

第一节 炎帝、神农、蚩尤与黄帝的关系

第二节 共工、夸父、刑天与炎黄之战

第三节 古战场 - - 阪泉与涿鹿

第四章 结语

中编 炎帝神农的传说 - - 农业与医药的信仰

第一章 传说的形成

第一节 农业神与古代农耕

第二节 医药与巫术

第三节 炎帝的农、医神格

第二章 传说的内容

第一节 诞生与长成

第二节 尝药与医学

第三节 创制与发明

第三章 炎帝与祝融

第一节 祝融的传说

第二节 祝融即农神

第三节 炎帝与祝融

第四章 神农架与《黑暗传》

第一节 神农架的传说

第二节 《黑暗传》的内容

第三节 《黑暗传》中关于神农的传说

第五章 炎帝神话传说的转变

第一节 原始内涵的退化

第二节 民间信仰的需求

第六章 余论

第一节 布谷鸟与帝女桑

第二节 关于炎帝神农的两个大传说圈

下编	台湾的神农信仰	
	第一章	台湾神农信仰的相关背景
		第一节 台湾民间信仰的相关背景
		第二节 神农信仰与移民台湾关系
		第三节 先农坛的设立及其仪式
	第二章	神农诞辰及其庆典
		第一节 几种诞辰日期的说法
		第二节 药王与神农相混的结果
		第三节 祭典盛况及其仪式
	第三章	神农的形象与“药签”
		第一节 神农与“三王”
		第二节 与药师佛的混合
		第三节 药签及其内容
	第四章	神农信仰的省思
		第一节 神农信仰的意义及其发展
		第二节 民间信仰与社会背景之关系
后记		
附录页		