

軒轅黃帝與中央黃帝關係考

楊代曉曦；伍小劼**

提 要：軒轅黃帝和中央黃帝都可稱為「黃帝」，但這並不意味著二者在任何條件下皆可等同。在「月令」系統的架構下和黃帝死後被托祀的記載中，二者可以通用；但若以兩位「黃帝」在道經中所呈現的不同神格本質、聖位差別等原因下，道教中的絕大部分經典都不認為二者可以等同。

關鍵字：軒轅黃帝；中央黃帝；黃帝

「軒轅黃帝」在歷史文獻中主要具備「人王」和「仙祇」兩重身份，這樣的雙重身份往往通過其治國理民、鑄鼎登真的故事情節而出現在相關的人物生平或神仙傳記之中，在道經裏，軒轅黃帝甚至成為「由人成仙」的重要代表之一。「中央黃帝」則多作為「方位帝」或「五人帝」之一進而統攝其餘「四方帝」或「四人帝」，道教中的「中央黃帝」往往還可作為人身「脾臟」的管理者進而輔助修道者進行身體煉化。

目前學術界對於道教軒轅黃帝是「後天神」的認識較為統一，如謝世維曾借研究天真皇人的神格敘述，對軒轅黃帝問道進而成仙的故事展開論述。^①蔡林波借探究「三天萬福君」神格來源，進而將黃帝得授招財道術的故事與這一神格相連，使之成為道教歷史上第一位專職財神。^②張澤洪從道教神仙傳紀中的黃帝、道教齋醮法術中的黃帝、道教五方五帝觀念中的黃帝、道教丹道醫學中的黃帝這四個方面來論述「黃帝」由人成仙的神格。^③張雁勇以歷史神話化的研究思路，認為黃帝本為上古傳說時代傑出的部落聯盟首領，在春秋戰國時期逐漸被尊奉為「聖王」，後在戰國時期的「造神運動」中地位逐漸凸顯，並以此深刻影響了當時的道經。^④黃景春認為在《山海經》中，黃帝已被當作中國人的始祖，且書中的黃帝已經開始仙化。^⑤

此外，鑒於「軒轅黃帝」和「中央黃帝」皆可被稱為「黃帝」，且在「月令」系統的沿用及發展下二者也有可以通用的情形，因此，部分學者在考察「中央黃帝」的來源和神格表現時，也曾探究其與「軒轅黃帝」的關係，並且認為「中央黃帝」在特定時代可以與「軒轅黃帝」等同，上述張澤洪的文章亦如此認為。除此之外，羅新慧在《周代的信仰：天、地、祖先》「五帝」一章中認為，戰國時期的「五帝」多代指「五人帝」；直至戰國晚期，具有神靈色彩的「五方帝」方可與「五人帝」通用。^⑥辛德勇以漢代《史記·五帝本紀》中的軒轅黃帝為研究對象，將其確立為神格化的塵世

** 作者簡介：楊代曉曦，女，安徽合肥人，哲學碩士，研究方向為：道教文獻；伍小劼，男，湖南邵陽人，哲學博士，現為上海師範大學哲學系副教授，研究方向為：道教和佛教文獻。

① 謝世維著：《天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2010年，第129-166頁。

② 蔡林波：〈早期天師道財神三天萬福君研究〉，《宗教學研究》2015年第1期，第8-13頁。

③ 張澤洪：〈道教黃帝信仰的再考察〉，《東方哲學與文化》2021年第1期，第64-87頁。

④ 張雁勇：〈聖王登仙：論先秦時期黃帝神仙形象的生成〉，《太原師範學院學報（社會科學版）》2021年第2期，第5-9頁。

⑤ 黃景春：〈黃帝神話的在地化生產及其文化產業開發〉，《蘇州教育學院學報》2022年第5期，第46-55頁。

⑥ 羅新慧著：《周代的信仰：天、地、祖先》，上海：上海古籍出版社，2023年，第560-590頁。

君主，且「五帝」之首的黃帝是「天神」黃帝的人格化表現。^①

這些研究足以表明目前學術界對於「軒轅黃帝」和「中央黃帝」神格以及二者之間的關係已有較高的關注度，但有的學者認為二者可通用，有的則認為不可通用，二者關係究竟為何意見並不統一。鑒於此，本文將在前人研究的基礎上，以軒轅黃帝的神格、中央黃帝的神格、二者的關係考為結構，探索道教藏內外文獻對兩位「黃帝」神格的塑造方式，以及道經具體在哪些方面對「黃帝」神格進行了繼承和發展，軒轅黃帝和中央黃帝在道教中神格本質的區別，以及二者通用與否的情形及原因。

一、軒轅黃帝的神格

軒轅黃帝的神格或其神性在道教內外的文獻中皆有廣泛記載，鑒於軒轅黃帝擁有「人王」和「仙祇」的雙重身份，本節將以作為「人王」的軒轅黃帝，作為「求道者」和「傳道者」的軒轅黃帝，以及軒轅黃帝的其他神格這三個方面來論述具有雙重身份的黃帝。其中，道教對於軒轅黃帝的神格或神性有較大的改動和發展，因此本節將主要運用《道藏》中的相關資料來探討這一問題。

（一）作為「人王」的軒轅黃帝

黃景春曾點明當軒轅黃帝作為中華始祖時，眾多工具器物、社會習俗甚至國家制度都被宣揚為由他創制，《山海經》中的軒轅黃帝可以通過修煉長生之術從而體現其「仙化」的傾向。^②儘管目前學界對於《山海經》的成書年代看法並不統一，但道經中的軒轅黃帝神格形象無疑曾受過《山海經》觀念的影響：

有系昆之山者，有共工之臺，射者不敢北向。有人衣青衣，名曰黃帝女魃。蚩尤作兵伐黃帝，黃帝乃令應龍攻之冀州之野。應龍蓄水，蚩尤請風伯、雨師，縱大風雨。黃帝乃下天女曰魃。雨止，遂殺蚩尤。魃不得復上，所居不雨。叔均言之帝，後置之赤水之北，叔均乃為田祖。魃時亡之。所欲逐之者，令曰：「神北行！」先除水道，決通溝瀆。^③

黃帝與蚩尤作戰時，苦於蚩尤所請風伯雨師降下的大雨，遂令女魃止雨，最終獲勝。也就是說，黃帝完全可以命令有神力者為其服務，而相同的故事在緯書《龍魚河圖》中卻有了完全不同的行為表述：「黃帝攝政前，有蚩尤兄弟八十一人……萬民欲令黃帝行天子事。黃帝仁義，不能禁止蚩尤，遂不敵，乃仰天而歎。天遣玄女下，授黃帝兵信神符，制伏蚩尤，以制八方。」^④黃帝在民眾的呼喚下對蚩尤發動戰爭，但無法得勝蚩尤，最後是上天派遣玄女給黃帝傳授「兵信神符」，黃帝因此才一統天下。這裏黃帝的能力被限制在「人」的範疇，「天」的地位也遠高於黃帝，且「天」可以輔

① 辛德勇著：《天曆探原》，北京：三聯書店，2024年，第200-216頁。

② 黃景春：〈黃帝神話的在地化生產及其文化產業開發〉，《蘇州教育學院學報》2022年第5期，第46-55頁。

③ 《山海經》，《正統道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第21冊，第841頁。本文所引《道藏》均為此版本。

④ [日]安居香山，[日]中村璋八輯：《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994年，第1149頁。

助黃帝獲得取勝的法寶。但這樣的故事情節直到唐代才被道經吸納，唐末道士杜光庭（850-933）在《墉城集仙錄·卷六》中曾借引《山海經》和緯書中的相關記載，將黃帝戰勝蚩尤的故事進行完善：

九天玄女者，黃帝之師，聖母元君弟子也。黃帝世為有熊國之君……戰蚩尤於涿鹿。帝師不勝，蚩尤作大霧三日內外皆迷。風后法斗機作大車，以杓指南以正四方，帝用憂憤齋於太山之下；王母遣使披玄狐之衣以符授帝……玄女即授六甲六壬兵信之符，靈寶五帝策使鬼神之書，制妖通靈五明之印，五陰五陽遁元之式，太一十精四神勝負握機之圖，五兵河圖策精之訣。^①

九天玄女是「聖母元君」的弟子，在黃帝苦於與蚩尤的戰爭，齋戒太山之下時，感動了王母，王母命令玄女為黃帝傳授兵法戰術，這些傳授上可戰勝敵軍，下可降妖制魔。由此，玄女的身份、黃帝得授戰爭之法的起因和過程皆被提及；《山海經》中所記載的軒轅黃帝為「人」時的神性，在緯書和道經中已逐漸被剝落，而道教這樣的努力，目的是為了表明即使是軒轅黃帝這樣的「人王」，也依舊需要得天所授才可治世太平，從而凸顯道術既可以使人得道成仙，也可以輔助人帝治國的雙重廣泛功用。

（二）作為「求道者」和「傳道者」的軒轅黃帝

謝世維認為，天真皇人這個角色的原型與黃帝求問長生之術的故事有關，在《抱朴子·地真篇》中黃帝求道皇人「真一」之道，在經過了皇人的反諷後旋即得到傳授。但在古靈寶經《太上靈寶五符序》中，黃帝卻是先得《天皇真一之經》，苦於參悟隨即反復求問皇人才得傳授，^②同一故事敘事邏輯的改動可體現出「真一」之道的珍貴，也可反映出軒轅黃帝求問道法過程中的艱辛。六朝時期的《太上洞玄靈寶三一五氣真經》^③更是在此基礎上將黃帝求得「真一」之道的過程描繪得更加艱辛：

黃帝稽首答曰：「昔以受神丹於玄女，未及合作，唯未受五牙食真解真經之意耳，幸今遭會得見真君，既不授以生道，是臣相命不得度世耳。如未衰者復用暫生何為乎？唯乞潛濟元元之心。」因叩頭流涕，腦破傷絕於地。良久，皇人下牀接之乃醒，告之曰：「子所謂真得道者也。」又太清仙王三人見帝勤心之至，愍助之，告皇人曰：……^④

黃帝再次進言自己曾接受玄女所傳的金丹之法，但還缺少「真一」之法來做補充，並以言語和肢體動作懇求皇人傳授，但這樣的行為並沒有打動皇人，直到太清三王為黃帝進言，天真皇人才願意將此法傳授給黃帝。由此可見，黃帝求道「真一」之法的艱辛，甚至需其它神祇的憐憫才可得此法。

①（唐）杜光庭著：《墉城集仙錄》，《道藏》第18冊，第195頁。

② 謝世維著：《天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2010年，第129-137頁。

③ [瑞典]施舟人 Kristofer Schipper (1934-2021) and [澳]傅飛嵐 Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* 道藏通考 (Chicago: The University Of Chicago Press, 2004), 240-241.

④ 《太上洞玄靈寶三一五氣真經》，《道藏》，第19冊，第921頁。

唐代道經《七域修真證品圖》^①更是借天老點撥黃帝「真一」之法修持的故事進一步闡釋了修道之要。^②唐代以後，黃帝自天真皇人處還繼承了多種道術傳承，包括但不限於金丹術、內丹術和《陰符經》要義。^③

另外，張澤洪也曾對軒轅黃帝四處求訪道術的故事加以描繪，^④而黃帝問道故事框架至少可追溯至戰國中至秦漢間莊子學派著作《莊子·在宥》^⑤的敘述：

黃帝立為天子十九年，令行天下，聞廣成子在於空同之上，故往見之……黃帝退，捐天下，築特室，席白茅，閒居，復往邀之。廣成子南首而外，黃下風，膝行而進，再拜稽首而問：「……何謂道？」^⑥

黃帝在成為天子的第十九年開始求仙訪道，但過程並不順利，直到黃帝退出治理天下的帝王位置，於陋室潛居並再次訪問廣成子，才得「道」之奧妙。《莊子·大宗師》裏記載了黃帝隨後得此而昇天：「知天之所為，知人之所為者，至矣……黃帝得之，以登雲天。」^⑦這裏黃帝所得之「道」所指並不確切，只能概述成「天」應何所作為，「人」應何所作為，所以後世的道教教派可以根據自身發展的需求以及社會背景的變遷，對黃帝所修之「道」做出更為確切的描述。這些道術幾乎涵蓋了道教所有類別，包括但不限於內修存思之法、外丹術、房中術、治國方式、召神祛鬼符咒、道教戒律等，當黃帝作為「求道者」的同時，也盡到了作為「傳道者」的責任，除卻六朝道經《洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經》^⑧內記載的襄城小童曾傳授黃帝的「步綱之法」：「黃帝受襄城小童步六紀之法，行其要訣，遂鑄鼎荆山，隱變喬陵，駕龍玄圃，乘雲閭風。」^⑨在唐代道士孟安排（?-?）著《道教義樞》卷二裏：「昔襄城小童，以上清飛步天綱，躡行七元六紀之法，降授黃帝，竟無所傳。」^⑩業已失傳外，其餘道術皆以各種方式流傳於世。

（三）軒轅黃帝的其他神格

道經中的軒轅黃帝作為由人成仙的代表，其通過修持各種道術飛昇之後，也開始具有多重神格，其既可以作為中國最早的財神原型，^⑪也可以在宋代成為雷神的代表，^⑫甚至在明代上升成為玉皇：

① [瑞典]施舟人 Kristofer Schipper (1934-2021) and [澳]傅飛嵐 Franciscus Verellen, eds, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* 道藏通考, (Chicago: The University Of Chicago Press, 2004), 618-619.

② 張雁勇、藺鵬亮：〈魏晉南北朝時期道經所見黃帝形象分析〉，《地域文化研究》2021年第6期，第90-149頁。

③ 謝世維著：《天界之文——魏晉南北朝靈寶經典研究》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2010年，第155-159頁。

④ 張澤洪：〈道教黃帝信仰的再考察〉，《東方哲學與文化》2021年第1期，第64-87頁。

⑤ 任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第478頁。

⑥ 《莊子》，《道藏》，第16冊，第414頁。

⑦ 《莊子》，《道藏》，第16冊，第54頁。

⑧ 任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第1039頁。

⑨ 《洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經》，《道藏》，第33冊，第444頁。

⑩（唐）孟安排著：《道教義樞》，《道藏》，第24冊，第813頁。

⑪ 蔡林波：〈早期天師道財神三天萬福君研究〉，《宗教學研究》2015年第1期，第8-13頁。

⑫ 苟波：《道教神仙傳記的文化學研究》，北京：宗教文化出版社，2019年，第251頁。

另外，黃帝還可以作為道術的創制者，即使是被托名。^①在這些神格中，除「雷神」外，其餘皆為道教的自我創制。

黃帝作為「雷神」可從其生平故事找到源頭，除了《山海經》中曾記載黃帝可役使雷獸戰勝蚩尤的故事外，緯書《河圖始開圖》《河圖握矩記》和《河圖》則進一步從黃帝出生時的背景出發，使得黃帝的這一神格有了先天的支持：「黃帝名軒，北斗黃神之精。母地祇之女附寶，之郊野，大電繞斗，樞星耀，感附寶，生軒，胸文曰：黃帝子。」^②黃帝的母親附寶因感北斗之雷電而生黃帝，就此黃帝役使雷電的神職有了血緣和仙話的支撐。道教當中對於黃帝為何有這一職責的描述多繼承附寶感雷電而生黃帝的故事，杜光庭著《道德真經廣聖義·卷十六》、張君房（?-?）著《雲笈七籤·軒轅本紀》和明代道經《道法會元·卷八十二》^③皆完整引用緯書中的記載。換句話說，黃帝能夠成為「雷神」的原因，在某些道教學者看來，與其先天根器脫離不開。

綜上所述，軒轅黃帝所具備的神性並不僅是道教的獨家看法，道教曾有選擇性地汲取外文獻中的相關記載，並根據自我發展的需要和國家社會的需求對軒轅黃帝的的神格進行拓展，主要表現在：第一，自道教創始，軒轅黃帝始終沿著「聖王一神仙」^④的雙重形象進行發展，且廣受政治背景的影響。如自唐代開始，為了回應李唐王朝著重發展道教的國策，道教借助了「軒轅黃帝」治國求仙的故事，從而凸顯道術的重要性的多重功能；又如軒轅黃帝在宋代明顯的神格躍升是為了回應宋代皇室積極推行道教的政治背景；^⑤至於在明代其神格的躍升或是皇室成員朱權（1378-1448）的一家之見，畢竟，將軒轅黃帝稱作「玉皇」僅見於朱權編纂的道經《天皇至道太清玉冊·奉聖儀制章》：「昊天玉皇上帝：即天也。不得其名，乃曰昊天，黃帝稱為玉皇，居上天故曰上帝。」^⑥第二，道教軒轅黃帝諸多神格的發揚多借助具有仙化色彩的生平故事而衍生出來，且杜光庭等人對於附寶感生黃帝故事的記錄，足可見黃帝可役使雷部將帥的原因，離不開其所具備的先天根器。第三，道教對於軒轅黃帝登真時地點的現實性考察使得仙化的黃帝形象有了落地的可能。如杜光庭著《道德真經廣聖義·卷十六》有載：「帝乘飛龍周遊四海，名山大川，皆有其跡。於是采首山之銅，鑄鼎於荊山，以合九丹，丹成，有龍垂胡鬚而下迎之，黃帝乘黃龍而昇天……其昇天處，今在虢州閿鄉縣皇天原，亦名鼎湖是也。」^⑦杜光庭記載的黃帝昇天處為「鼎湖」，為唐代的「虢州閿鄉縣皇天原」，即今河南省靈寶市閿鄉村，這與《通典》的記載一致：「湖城故曰胡，漢武更為湖縣。有荊山，出美玉。黃帝鑄鼎於荊山，其下曰鼎湖，即此也。……新鄭漢舊縣……黃帝都於有熊，亦在此也。本鄗國之地。」^⑧

「湖城」、「湖縣」可以通用；這裏有荊山，是黃帝鑄鼎的地方，荊山腳下即「鼎湖」，也就

① 張澤洪、張卓：〈道教黃帝信仰研究〉，《中國思想史研究》2021年。

② [日]安居香山、[日]中村璋八輯：《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994年，第1105頁。

③ [瑞典]施舟人 Kristofer Schipper (1934-2021) and [澳]傅飛嵐 Franciscus Verellen, eds, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* 道藏通考 (Chicago: The University Of Chicago Press, 2004), 1105-1113.

④ 張雁勇、楊宇鯤：〈聖王與神仙：論漢代黃帝形象增衍的文化支點〉，《形象史學》2022年第2期，第279-301頁。

⑤ 張澤洪：〈宋代道教與社會政治——以趙姓皇室祖黃帝為中心〉，《世界宗教研究》2023年第1期，第60-70頁。

⑥ (明)朱權著：《天皇至道太清玉冊》，《道藏》，第36冊，第404頁。

⑦ (唐)杜光庭著：《道德真經廣聖義》，《道藏》，第14冊，第389頁。

⑧ 王文錦、王永興等點校：《通典》第五冊，北京：中華書局，1988年，第4659頁。

是湖城。新鄭縣為漢朝舊稱，黃帝的國都為有熊，也在此地，本是鄩國的地址。湖城即今河南靈寶市閔鄉村；新鄭縣即今河南省鄭州市新鄭市。當然軒轅黃帝登真的地點在道經中也有不同的看法，限於文章篇幅，容筆者另行撰文討論。

二、中央黃帝的神格

「中央黃帝」是管理「中央」之處的一位帝王，鑒於「中央黃帝」的神格在道教經文中較大發展，本節將在探討「中央黃帝」存在方式的基礎上，藉以發掘其神格在道教經文中的衍生表現。

（一）「中央黃帝」的來源及其管轄範圍的擴大

「中央」的概念至早可見於《周禮》，在《禮記》「月令」系統中「中央」之所以可以與人帝「黃帝」通用。^①此後的儒家史書《史記·天官書》延續了「月令」系統裏五行配五方的做法，並將「中央」和星象系統、季節、品行等結合：「歷斗之會以定填星之位。曰中央土，主季夏，曰戊己，黃帝主德，女主象也。」^②並發展出「中央黃帝」可以管轄中央之所的職能。道經則通過擴大「中央黃帝」的管轄範圍，將《史記·封禪書》中記載的山川信仰和頗具神話色彩的地獄理論、天人感應觀念等融合進道教的經典中。《封禪書》有載：

《尚書》曰，舜在璿璣玉衡，以齊七政。遂類於上帝，禋於六宗，望山川，遍羣神。輯五瑞，擇吉月日，見四嶽諸牧，還瑞。歲二月，東巡狩，至於岱宗。岱宗，泰山也。柴，望秩於山川。遂覲東后。東后者，諸侯也。合時月正日，同律度量衡，修五禮，五玉三帛二生一死贄。五月，巡狩至南嶽。南嶽，衡山也。八月，巡狩至西嶽。西嶽，華山也。十一月，巡狩至北嶽。北嶽，恒山也。皆如岱宗之禮。中嶽，嵩高也。五載一巡狩。^③

早在舜當政之時，就已有祭祀四嶽的做法，在二月祭祀東嶽泰山，在五月祭祀南嶽衡山，在八月祭祀西嶽華山，在十一月祭祀北嶽衡山，每五年巡視狩獵一次，此時的「中嶽」尚未進入此祀典之中，但中嶽為「嵩高山」已是不爭的事實。值得注意的是，這裏的「嶽」即「山」，換句話說，在儒家史學著作中，嵩高山是山川神之一，在此尚無其餘的色彩。道教對此的發揚主要通過「中央黃帝」可管轄「中嶽嵩高山」、人身「脾臟」、天之「中嶽」、海之「中嶽」的脈絡進行實現。張澤洪借引早期上清派經典《太上九赤班符五帝內真經》中的存思之法，明確道教已將「中嶽嵩高山」與「地獄」和人身「脾臟」相連，^④到了宋代，「中嶽」的範圍已貫通山川、人身及天、海，李思聰（?-?）著《洞淵集·卷三》中載：

昆侖山者，天之中嶽也……西王母統眾真居焉。海中四嶽為枝幹，十洲、三島、八海、大

① 羅新慧著：《周代的信仰：天、地、祖先》，上海：上海古籍出版社，2023年，第574頁。

② 任繼愈主編：《史記》，北京：中華書局，2014年，第1574頁。

③ 任繼愈主編：《史記》，北京：中華書局，2014年，第1632頁。

④ 張澤洪：〈道教信仰視野中的黃帝〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2018年第2期，第104-113頁。

川圍繞其側……即黃帝天君含樞紐，統仙官萬眾鎮此山，主洞府，與中國五嶽名山相通，神仙住來，考校生籍，上主鎮星之精，居中央一炁天中焉。其海外五山即天地之五鎮，造化之五嶽，五炁之祖宗矣。^①

天之「中嶽」為「昆侖山」，西王母與眾位神靈統治此處，其可連接海裏的四嶽，發揮考校生死名錄的作用，也可與鎮星相連，位居「中央一炁天」。作者為了強調天、地、海三者的關係，更在其後再次點明三者同為一體。

道教除卻借引史書的相關記載並發揚天人感應思想使得「中嶽嵩高山」的連接性進一步擴大外，還利用了道教獨特的神仙思想，使得嵩高山成為一處求仙訪道的所在，如早期上清派道經《太上洞房內經註》^②有載：

吾昔登中嶽嵩高山，發洞庭，入洞門，遇黃老君，乃頓首再拜自陳：「兆以污世肉人，染濁穢塵，年七十以來，私懷一心，竊慕大道，志願神仙……」黃老君曰：「子存洞房，見白元君乎？」兆進，長跪答曰：「實見白元君。」黃老君曰：「子未足，且復遊行，受諸真訣，當以上真道經授子……」兆乃再拜，敬受教矣。退齋少室三月，乃上登太室，復入洞門，復見黃老君。黃老君曰：「今以洞房內經授子……」^③

此處的「中嶽嵩高山」作為一處有明確地理位置記載的山脈，被道教引入了仙人黃老君居住處所的含義，且在這一故事中周真人求道並不是一蹴而就的，而是層層累進，最終成仙，這拔高了道教修行的難度，但有具體的事例記載也可為修道者提供信心支撐。其中「黃老君」的身份並不是黃帝：「黃老君曰：『黃老君，中央道君也。治雲庭宮雲庭洞房神門中央，其神名伯桃，所謂大君之道也。』」^④，可知黃老君是神名為「伯桃」的中央道君，但這樣的說法僅在此經中出現，這或是該經作者的一家之見。也就是說，在道教看來，「中央黃帝」所管理的「中嶽嵩高山」可以指代多處地點，其中「嵩高山」作為求道者的問道所在，僅為某些早期上清經派道士的看法。

（二）「中央黃帝」神號的逐步確立

「中央黃帝」神號的逐步確立使得這一神格的色彩更加豐滿，雖然《周禮》《禮記》等史書中業已出現「方位帝」黃帝管轄「中央」之所的記載，但此時並未出現「中央黃帝」這一名詞及其神號稱呼，直至唐代，這樣的現象才有所改善，但也僅出現在《通典·神位》《孝經註疏·聖治章》和《太平御覽》〈天部下〉〈神上〉中。在這些記錄裏，中央黃帝依舊作為「方位帝」之一，且多與其餘四帝連用，神號被確定為「含樞紐」，以《通典·神位》為例：

①（宋）李思聰著：《洞淵集》，《道藏》，第23冊，第841頁。

②任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第99頁。

③《太上洞房內經註》，《道藏》，第2冊，第875頁。

④《太上洞房內經註》，《道藏》，第2冊，第875頁。

冬至祀昊天上帝於圓丘，以高祖神堯皇帝配座，在壇上。座每籩豆各十二，簋簠鉶俎各一，都六百八十九座。壇之第一等祀，東方青帝靈威仰、南方赤帝赤熛怒、中央黃帝含樞紐、西方白帝白招拒、北方黑帝協光紀及大明、夜明等七座，籩豆各八，簋簠鉶俎各一也。^①

冬至祭祀昊天上帝時由唐高祖（566-635）主持，此時的中央黃帝含樞紐以「五方帝」之一的身份共用與其餘四帝一份相同的祭品。也就是說，唐代「含樞紐」這一神號的出現與五方帝祭祀儀制相關，且此時中央黃帝的地位與其餘四帝並無不同。同樣的，緯書《尚書帝命驗》《詩含神霧》《春秋文曜鉤》和《河圖》裏也將黃帝的神號確立為「含樞紐」，此處以《河圖》為例：「東方蒼帝……中央黃帝，神名含樞紐，精為麟。」^②中央黃帝始終與其餘四帝共同出現。

而道教中「中央黃帝」的提法也與史書類似，即一開始並未出現明確言及「中央黃帝」的經文，直至古靈寶經《太上無極大道自然真一五稱符上經·卷上》^③才得以出現：「次以戊己王相日，若四季之時，行中稱萬福符，心召中央黃帝乘黃龍來迎己，共之中嶽嵩高山之上。存嶽神來衛己身，黃素玉女常在其側。次存脾正黃，如雞子，從腹出口中。」^④

修道者行持符箓修持時，可存思「中央黃帝」等神靈來衛護己身。「中央黃帝」的身份在古靈寶經《元始五老赤書玉篇真文天書經·卷上》^⑤裏明確：

中央玉寶元靈元老，號曰黃帝，姓通班，諱元氏，字含樞紐。頭戴黃精玉冠，衣五色飛衣，常駕黃龍，建黃旗，從神戊己官將十二萬人。其精始生，上號中央元洞太帝之天，中為鎮星，下為嵩高山。上出黃氣，下治地門。^⑥

「中央玉寶元靈元老」即中央黃帝，為五老之一，姓、諱、字皆已完善，且與《通典》中的記載一致；其衣著為黃色，可治理鎮星和嵩高山。除此之外，「中央黃帝」的姓諱在東晉道經《太上九赤班符五帝內真經》中還可以有別的表達：「中央黃帝君，姓麻，諱忠慎，頭建黃晨通天玉冠，衣黃錦之袍玄黃飛雲錦裙，佩黃帝越元之策，帶靈飛紫綬。」^⑦此時「中央黃帝」的姓為「麻」、諱字為「忠慎」。在北宋道經《元始無量度人上品妙經四註·卷二》裏，作者將這兩種姓諱整合，共同作為「黃帝中主，萬神無越。」裏「黃帝」身份的釋讀：「黃帝中主，萬神無越。東曰：『黃帝君姓通班，諱元成，字含樞紐，主土氣，鎮於脾。』上真人云：『姓麻，諱忠慎。』」^⑧此後的《靈寶度人上品妙經旁通圖》、王契真（?-?）撰《上清靈寶大法》《元始無量度人上品妙經內義》《元始無量度人上品妙經註》《上清道寶經·卷三》和《太上洞玄靈寶無量度人上品經法》等有關《靈

① 王文錦、王永興等點校：《通典》第五冊，北京：中華書局，1988年，第2766頁。

② [日]安居香山、[日]中村璋八輯：《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994年，第1221頁。

③ [瑞典]施舟人Kristofer Schipper(1934-2021) and [澳]傅飛嵐Franciscus Verellen, eds, *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* 道藏通考 (Chicago: The University Of Chicago Press, 2004), 221-222.

④ 《太上無極大道自然真一五稱符上經》，《道藏》，第11冊，第636頁。

⑤ 任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第22-23頁。

⑥ 《元始五老赤書玉篇真文天書經》，《道藏》，第1冊，第784頁。

⑦ 《太上九赤班符五帝內真經》，《道藏》，第33冊，第524頁。

⑧ (宋)陳景元集註：《元始無量度人上品妙經四註》，《道藏》，第2冊，第220頁。

《寶度人經》解釋的道經裏，對於這兩種姓諱做了進一步解釋：「姓通班，諱元氏，字含樞紐」依舊作為五老上帝之「中央黃帝」的姓諱，「姓麻，諱忠慎」則作為「中央黃帝」發揮「中主」和統御萬神作用時的內諱；但二者實則為同一神祇的不同稱號，只是在發揮這一神祇具體作用時，其姓諱有所區別而已，這樣的現象在「中央黃帝」指稱「鎮星」、「中嶽」、「脾臟」時亦是如此。

首先，當中央黃帝指代「鎮星」時，往往稱號為「中央黃真皇君」或「中央黃真上皇」，^①諱字為「諱藏陸，字眈延。」^②而當修道者運用「回神飛霄登空招五星上法」^③進行修行時，「中央黃帝」的姓諱再一次發生了轉變：「次思中央黃帝諱萬福，字大倉，巾黃巾，衣黃衣，黃冠，黃履，帶中元八惟玉門之章，入兆身中。」這足以體現「中央黃帝」的稱號及姓諱可以根據道士修行方式的不同，從而做出相應改變。

其次，當中央黃帝代指「中嶽」時，姓諱為「中嶽君，姓憚，名夔。」^④而當其在「元始五老存思五嶽五帝招靈求仙玉訣」^⑤的修行方式裏出現時，「中央黃帝」的稱號往往為「中嶽嵩山黃帝君」，姓諱為「姓角，諱普生。」。

最後，當中央黃帝代指「脾臟」時，往往也與修煉方式、神祇功用等掛鉤，其具體姓諱並不統一。六朝道經《上清大洞真經·卷六》^⑥中提及修煉之法時，中央黃帝稱為「含光露」、字「中細」：「中央黃帝含光露，字中細，守兆脾胃之中。」^⑦在《大洞真經》的傳本宋元時期道經《大洞玉經·卷下》^⑧裏中央黃帝的「字」又改成了「魂明」。^⑨元代道士衛琪（?-?）著《玉清無極總真文昌大洞仙經註·卷四》裏「五臟」為「五帝」的護衛時，中央黃帝則被稱為「含光細」：「長保五帝城。心肝脾肺腎為五帝城廓，五帝：青帝曰彫梁際，赤帝曰長來覺，白帝曰彰安幸，黑帝曰保成昌，黃帝曰含光細。」^⑩

根據以上的考察可知，一方面，「中央黃帝」名詞的正式出現以及其神號的確立有一個漸進的過程，相較而言，道經出現這一現象的時間要晚於儒家史書，直至古靈寶經時期方才出現「中央黃帝」的稱號。另一方面，緯書中「中央黃帝」的神號較為單一，僅稱為「含樞紐」，道教在單獨稱頌黃帝時，延續了這樣的說法；一旦當「中央黃帝」與修行方式或神格作用掛鉤時，其姓、諱、字也隨之產生變化，但這些變化所指代的神祇始終是同一個，即「五老」之一。這彌補了張雁勇、藺鵬亮所探討的魏晉南北朝時期「黃帝」姓諱不統一現象的原因^⑪，並且確定了這些姓諱所指的「黃帝」並不是軒轅黃帝，而是先天神「中央黃帝」。

① 《上清太上八素真經》，《道藏》，第6冊，第654頁。

② 《無上秘要》，《道藏》，第25冊，第262頁。

③ 《無上秘要》，《道藏》，第25冊，第262頁。

④ 《靈寶無量度人上經大法》，《道藏》，第3冊，第769頁。

⑤ 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》，《道藏》，第6冊，第198頁。

⑥ 任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第8-9頁。

⑦ 《上清大洞真經》，《道藏》，第1冊，第551頁。

⑧ 任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第9頁。

⑨ 《大洞玉經》，《道藏》，第1冊，第572頁。

⑩ （元）衛琪註：《玉清無極總真文昌大洞仙經註》，《道藏》，第2冊，第630頁。

⑪ 張雁勇、藺鵬亮：〈魏晉南北朝時期道經所見黃帝形象分析〉，《地域文化研究》2021年第6期，第90-149頁。

三、軒轅黃帝和中央黃帝關係考

「軒轅黃帝」和「中央黃帝」二者的關係主要表現是否可以通用的記載中，在歷史文獻裏，關於這兩種情形的描繪往往會伴隨著原因描述，因此，本節將分開論述二者可以通用或不可通用的情形，並對其背後的原因做出分析。

（一）二者可以通用情形及其原因

辛德勇曾通過考辨宰我的性格，進而確定《史記·五帝本紀》中的軒轅黃帝即「天神」中央黃帝。^①但在《史記》中，二者並未同時在同一篇文章裏出現，因此二者是否通用還有待進一步論證。但可以明確的是，緯書《河圖》將二者規整在同一詞條內：「中央黃帝，體為軒轅，其人面方廣頰，兌頤緩唇，背豐厚，順木授金。」^②即「中央黃帝」這一神祇是人帝軒轅氏的神格化。《史記》之後的《淮南鴻烈解》《蔡中郎集》《漢記》和《太平御覽》等史書借由《五帝本紀》裏軒轅黃帝具備「土德」的記載，利用黃帝死後被托祀或五德終始說的方式將二者同一。首先，黃帝死後被托祀的記載可見於《淮南鴻烈解·卷五》，其在引用《淮南子》關於「五星」的說法時，直接在「其帝黃帝」後增加「黃帝，少典之子也。以土德王天下，號曰軒轅氏，死托祀於中央之帝。」^③，借此將「軒轅黃帝」與「中央黃帝」連通。其次，借用五德終始說的方式將二者等同可在《漢記》《蔡中郎集》和《太平御覽》等史書中見到，此處以《漢記·高祖皇帝紀一》為例：「炎帝承木生火，固為火德，號曰神農氏。黃帝承之，火生土，故為土德，號曰軒轅氏。」^④軒轅黃帝承接有「火德」的炎帝進而一統天下，這符合五行相生的理論，此外，緯書《尚書中候敕省圖》和《春秋文曜鉤》等亦如此記載。更進一步而言，「五德終始說」及《禮記》「月令」系統框架的延續，其在道經之外的部分文獻中認同度較高。

同樣的，道教中也有類同的看法，但更多的是沿用《禮記》「月令」系統，如張澤洪借東晉道經《元始上真眾仙記》^⑤中「中央黃帝」軒轅氏為「中嶽嵩高山」管理者的記載就是例證。^⑥除此之外，《廣黃帝本行記》《太上老君戒經》《靈寶無量度人上經大法·卷三十六》《武當福地總真集》《曆世真仙體道通鑒》〈軒轅黃帝〉和《天原發微·卷三》等道經中皆如此敘述，唐代王瓘（?-?）著《廣黃帝本行記》中更是利用五行配伍的思想將方位帝與人帝貫通：

禮祭天神，軒轅也。後代享之，列為五帝，居中配天。蓋黃帝土德，中央之位，兼總四方也。東方青帝太昊，南方赤帝神農，西方白帝少昊，北方黑帝顓頊，為五方人帝。以鎮星為子，

① 辛德勇著：《天曆探原》，北京：三聯書店，2024年，第200-216頁。

② [日]安居香山、[日]中村璋八輯：《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994年，第1249頁。

③ 《淮南鴻烈解》，《道藏》，第28冊，第19頁。

④ 張烈點校：《兩漢記》，北京：中華書局，2017年，第2頁。

⑤ 任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第121頁。

⑥ 張澤洪：〈道教信仰視野中的黃帝〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版）2018年第2期，第104-113頁。

上配五老，下配五帝。^①

天神「中央黃帝」即黃帝軒轅氏，可以總領四方；鎮星為黃帝之子，可以配伍五老及五帝。也就是說，辛德勇關於軒轅黃帝即天神「中央黃帝」的人格化觀點在道教裏得到了延續；二者可以通用原因可以追溯至後世對於軒轅黃帝「死」後的托祀以及《禮記》「月令」系統的沿用這兩個方面，且道經中認為二者可以通用的主要原因在於對「月令」系統的沿用與發展。

（二）二者不可通用情形及其原因

「中央黃帝」與黃帝軒轅氏不可通用佔據了道經的絕大比重。根據「軒轅黃帝的神格」這節內容可知，軒轅氏作為「後天神」是不爭的事實；而「中央黃帝」的神格本質，在古靈寶經《元始五老赤書玉篇真文天書經》中就已明確，其作為「五老」之一，是「先天神」的代表，且歷史上絕大多數靈寶經都支持這一觀點。

除此之外，「中央黃帝」與「軒轅黃帝」不可通用還可表現在二者聖位的比較上。如東晉道經《太上無極大道自然真一五稱符上經》^②裏有言：「昔黃帝受之，上為太乙帝君，携五帝同時昇天，上仙之道也。人能奉是經，一心供養之者，名入太上金闕，號曰仙真真人。」^③此處的黃帝為人帝軒轅氏，因得「靈寶」而由人飛升成為仙真，仙號為「太乙帝君」；而他飛升之時，曾攜「五帝」共同登真，這樣的表述足以證明，五帝和軒轅氏分列不同的仙真班列。「五帝」的身份分別為「東方歲星大帝句芒」、「南方熒惑赤帝太皓」、「西方太白星白帝少昊」、「北方辰星黑帝顛頊」和「中央鎮星黃帝」，這五帝分別領受「太上靈寶自然真文」的一部分：「仙公曰：五帝各受太上靈寶自然真文一篇，經乃分為五篇。其本同其一篇也。其一篇是道之真文，彌綸天地萬方也。」^④結合軒轅黃帝登真時的表述，可以知曉，軒轅氏獲得了靈寶真文的完整篇目，並且五帝為伴隨黃帝登真，所以五帝的地位要低於仙祇「太乙帝君」，亦即軒轅黃帝。

同樣的，在明代朱權撰《天皇至道太清玉冊·原道》和周玄貞（1555-1627）著《高上玉皇本行經集註·卷一》中，軒轅黃帝的聖位也發生了提升，這兩部經典皆將軒轅黃帝認作「道祖」，以《天皇至道太清玉冊·原道》為例：「我道祖軒轅黃帝，承九皇之運，乘六龍以禦天，代天立極，以定三才……」^⑤並且朱權在《天皇至道太清玉冊·奉聖儀制章》中，還對軒轅黃帝在仙班中的地位做了側面描述：「元始天尊……昊天玉皇上帝：即天也。不得其名，乃曰昊天，黃帝稱為玉皇，居上天故白上帝。」^⑥黃帝即「昊天玉皇」，地位僅次於元始天尊，而五帝的地位則位居於北辰之下、九宸之上，遠低於軒轅黃帝：「五方五帝：天有五星，以配五行。五行之神，以主五方。東方神曰青靈帝君，南方神曰丹靈帝君，西方神曰皓靈帝君，北方神曰玄靈帝君，中央神曰元靈帝君。」^⑦也就是

①（唐）王瓘著：《廣黃帝本行記》，《道藏》，第5冊，第35頁。

②任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第478-480頁。

③《太上無極大道自然真一五稱符上經》，《道藏》，第11冊，第633頁。

④《太上無極大道自然真一五稱符上經》，《道藏》，第11冊，第633頁。

⑤（明）朱權著：《天皇至道太清玉冊》，《道藏》，第36冊，第356頁。

⑥（明）朱權著：《天皇至道太清玉冊》，《道藏》，第36冊，第404頁。

⑦（明）朱權著：《天皇至道太清玉冊》，《道藏》，第36冊，第404頁。

說，即使在五行的框架下，五方神和五星可以通用，但中央黃帝和軒轅氏並不同指。

綜上所述，中央黃帝和軒轅黃帝可以通用的情況或始於《史記》，但更為確切的考證則是借用軒轅黃帝死後被托祀為天神「中央黃帝」的《淮南鴻烈解》和沿用《禮記》「月令」系統的《漢記》，其中部分道經較為認同「月令」系統。至於其背後的原因，較為直接的是，道教仙話裏將軒轅黃帝看作了「由人成仙」的代表，因此黃帝不可能「死」，自然無法托祀；而道教歷來重視五行理論，將「月令」系統和天人感應理論結合便打造出了獨具道教特色的神仙世界。

但道經中更多的是將軒轅黃帝和中央黃帝分開來作敘述，一方面，絕大多數道經借由軒轅黃帝和中央黃帝神格本質的衝突使得二者不可等同，軒轅黃帝作為「後天神」的代表之一與中央黃帝「先天神」的神格產生了矛盾。另一方面，在東晉和明代的部分道經中，二者聖位的差異也使得軒轅黃帝和中央黃帝成為了不同的神祇，在這兩個時期，軒轅黃帝的聖位要高於中央黃帝，東晉道經《真一五稱符上經》這樣的看法或為傳聞異辭之故，^①而明代朱權和周玄貞將軒轅黃帝認作「道祖」足可見二位對於軒轅黃帝的重視，至於朱權所言的軒轅黃帝聖位高於五方帝或只是其個人信仰的推崇。但值得注意的是，並不是所有的道教學者都認為「五方帝」與「五人帝」不可通用，明初道經《靈寶無量度人上經大法·卷三十六》^②中的觀點是個特例：「中央黃帝軒轅」。^③此處將中央黃帝確定為「軒轅黃帝」，鑒於該經卷成書時間較晚的前提，以及東晉道經《元始上真眾仙記》裏運用「月令」系統的做法，或可認為，宋代的部分道經編纂者曾梳理歷史中出現過的有關二者關係的看法，進而在此卷中將二者關係等同。

結 語

本文在學術界研究基礎上，探討了「軒轅黃帝」與「中央黃帝」的神格及其相互關係，揭示出道教經典與其他歷史文獻之間的互補性，這使得軒轅黃帝和中央黃帝的神格研究更為豐滿，而對於二者關係的考辨可以彌補或糾正學界對於這一問題的認識。

道教在沿用教外文獻對黃帝登真地點、中嶽嵩高山於現實中地理位置記載的基礎上，使得有關軒轅黃帝和中央黃帝的仙話有了落地的可能。除此之外，道教緊密圍繞其獨特的神仙觀念，對這兩位「黃帝」神格及其關聯進行了闡述，具體體現在以下幾個方面：首先，當軒轅黃帝作為「人王」時，其神性逐漸淡化；當其作為「求道者」和「傳道者」，以及作為財神、玉皇時，則是道教特有的記載。此外，道教典籍還通過附寶感生的故事，賦予了軒轅黃帝「雷神」的身份，並為其提供了先天根器的支持。其次，中央黃帝在道教經典中的管轄範圍擴展至天界、地界、海洋乃至人體內部，修道者的修行方式變化也可導致相應神號的轉變。最後，在討論兩位「黃帝」的關係時，道教常用「月令」體系的延伸及天人感應理論將二者視為一體；然而，一旦涉及兩位黃帝作為「後天神」與「先天神」的神格本質區別及其神聖地位的比較時，道教內部大多認為兩者不可混淆使用。

① 張雁勇、藺鵬亮：〈魏晉南北朝時期道經所見黃帝形象分析〉，《地域文化研究》2021年第6期，第90-149頁。

② 任繼愈主編：《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第154-156頁。

③ 《靈寶無量度人上經大法》，《道藏》，第3冊，第815頁。