

先秦生命意識的相關神話研究

柳秀英*

摘 要

神話資料為吾人觀察先秦時代先民生命意識的寶貴依據，特別是神話資料乃為民族集體意識的創作結果，並不是代表個人獨特的生命觀念，而是象徵那個時代集體的生命意識。神話是原始社會群體生命意識的展現，我們從先秦典籍的神話資料裡，可以觀察到先秦時代庶民素樸的生命觀，包括他們對生命誕生來源的想像，及保有原始思維交感互滲與圖騰信仰的生命觀念，以及他們承襲原始社會靈魂信仰，並持續發展。因此，先秦典籍之神話資料所表現出的生命觀念，實具有重要的時代意義。

關鍵字：先秦、神話、生命意識

*美和技術學院通識中心專任講師

壹、前言

原始人類因尚未進入文明階段，對他們來說，宇宙世界處處充滿了靈異神奇的力量，因此他們對於生命的認知，不論是生命初始的懷胎受孕，或是生命結束的死亡消逝，都是以原始的思維方式，對生命存在進行神話思維的想像。

「神話」(Myth)一詞，最早源於希臘 Mythos 一詞，其含義與傳奇、故事、寓言相混同。(潛明茲，1989：1)一般認為古代的神話，是指敘述諸神或英雄祖先冒險的事蹟故事。不過，對於古代神話性質的解釋，西方一些神話學研究者，彼此之間存在著許多分歧的看法，有的人認為神話是一種瑣碎、迷信的傳說故事，是人類智力和精神處於不發達狀態下的產物；另外，有人主張神話是一種未被流行科學和分析心理方法所感染的創造力的表現，是開放的、具有深刻宇宙論傾向 (E. B. Tylor, 1832-1917) 的洞察力的結果。¹ 對於眾說紛紜的看法，人類學者愛德華·泰勒與安德魯·蘭從人類學研究的角度，提出神話不是個人的精神產物，而是社會的精神產物的看法，並認為神話的產生和原始人的信仰習慣有關，那些信仰包括萬物有靈論、巫術、靈魂觀念、神鬼觀念、不死的妄想，以及夢境與現實的混淆等等。² 恩斯特·卡西爾 (Ernst Cassirer, 1874-1945) 則從社會學的角度，也主張神話不是個人的創造，而是一種社會的精神產物。他認為要瞭解神話，必須從研究原始社會的宗教儀式入手，因為原始宗教意識對於原始思維來說，才是影響更深刻持久的因素。(Ernst Cassirer, 1945/1988：57，287) 因此，要瞭解神話，是絕對不能忽略原始社會的宗教和信仰。若要對神話作個簡明的定義，可以這麼說：

神話是產生於原始民族的古老的散文作品，是那一時期人們對自然界和社會生活加以不自覺的形象化，以幻想為主要手段的語言藝術。(潛明茲，1989：2)³

上述的定義，扼要地說明了神話的起因和表現手法。基本上，神話反映的是原始人類對外在表象的感性認識，在萬物有靈、生命一體的認知基礎上，原始人對自然界的神奇現象，給予幻想式的解釋，並以之建構起原始宗教之神之國度。他們將生活環境中一切有生命及無生命的自然現象，加以神靈化、人格化，並以原始社會氏族間的人際關係，去設想諸神彼此間的關係。在原始思維裡，人與動植物，或人與神之間的地位高度，其實都是差不多的，英國人類學家詹姆斯·喬治·弗雷澤 (Frazer, J.G., 1854-1941) 即認為：

人一神觀念，或者說賦有神性或超自然力量的人這種觀念，基本上屬於早期宗教史上的事。在後來的思想看來，那時候，即在神和人尚未被展現在他們之間的不可逾越的鴻溝分開之前，神與人還仍然被看作差不多是同等地位的。(Frazer, J.G., 1922/1998：141)

因此，我們可以發現在原始藝術及神話故事裡，神的造型或為人形，或是半人半獸，甚至有的還是兇猛奇特的野獸。不過，人們最關心的，還是生存問題，因此，神話的主題多與生命幻想有關，甚至錢志熙認為「所有神話，都可看作是對生命這一重大主題的表現」（錢志熙，1997：16-17）。

在先秦典籍裡面，有許多與神話相關的原始記錄，在這些資料中，有許多是充滿了原始思維生命幻想的，如果逕以邏輯理性的思維角度看待，而斥之以妄誕不經，或任意立說以符合邏輯思維，其實都不是正確的解讀和詮釋方法，因為這些神話所展現的乃是原始非理性的思維方式，正如同列維－布留爾（Luci n L vy-Br hl,1875-1939）所言：

我們看待神話，與那些在神話中反映自己的思維的人是不一樣的。我們在這些神話中看見了他們所沒有看見的東西，看見了他們所想像的而我們已經體會不到的東西。……這正是因為這些神秘因素對我們來說是消失了，……對原始人的思維來說，神話既是社會集體與它現在和過去的自身和它周圍存在物集體的結為一體的表現，同時又是保持和喚醒這一體感的手段。（Luci n L vy-Br hl，1930/2001：450-452）

因此，不同於理性思維的原始思維，正是構成神話的主要因素。

先秦時代先民們的生命觀念，即是處在理性思維初始萌芽而非理性觀念仍蓬勃發展的過渡階段，因此，在《詩經》、《山海經》與《楚辭》等著錄神話的原始載記中，多處仍保留了原始思維的生命觀念。本文即循著原始思維生命觀念的軌跡，來解讀在先秦典籍裡的相關神話，並觀察先秦神話中寓含的生命觀念，以及其觀念繼承與開展的情形。

貳、創生神話—女神崇拜

在原始時期，由於女性有懷胎生產的能力，因此原始思維的生殖崇拜，是從女性生殖崇拜開始的，許多原始民族遂發展出女神崇拜，女性因此成爲人類最早崇拜的神。在先秦時代的神話裡，我們發現最早的創生開闢神，即是女性。《山海經》爲先秦時代保存神話資料最豐富的一部典籍，該書記載了三位女性開闢神—女媧、羲和與常羲，女媧爲化生之神，羲和與常羲則誕生日、月。

女媧之名（圖1），在先秦古籍的記載裡，見於《山海經》與《楚辭》。《山海經·大荒西經》記載了女媧神話的雛型：



圖1 女媧補天圖
（蕭雲從繪《離騷》圖）
（袁珂，1982：153。）

有神十人，名曰女媧之腸，化為神，處粟廣之野，橫道而處。

《山海經》中只記述了女媧之腸化生為十位神人的故事，而沒有關於女媧造人與補天兩大功業的記載。不過，從女媧之腸化為神人的文字記錄看來，其概念起源應為原始思維中的變形化生觀念，據此可見，先秦時代的女媧已有具體而微的原始開闢神的形象（袁珂，1988：25）。

《楚辭·天問》裡，屈原對女媧傳說提出他的質疑：「女媧有體，孰制匠之？」東漢王逸注《楚辭》時，說：「傳言女媧人頭蛇身，一日七十化，其體如此，誰所制匠而圖之乎？」由王逸的注解文字，我們發現女媧神話的發展，基本上延續了先秦時代女媧為化生之神的概念，並且又將女媧的變化能力加以誇大。此外，王逸還記載了傳說中女媧半人半獸的形貌。我們知道神話故事的發展及流傳演變，基本上，神話「文本」(text)是先以口耳相承的方式散布，經過世世代代長期的流傳和加工，最後成為集體參與的作品。因此，往往一個原始「文本」，後世會發展出幾個情節不同的版本。而原始「文本」通常比較素樸簡略，幾經後人補充記述，神話故事的內容便益發豐富詳盡，人物形貌也更為鮮明細緻。因此，先秦之後出現了女媧相關形體的記載，是頗符合神話傳說發展的軌跡。不過，神話故事的文字記錄，常常較神話故事的原生時代延遲許久，其實，女媧人首蛇身的想像造型，在《山海經》裡就屢見不鮮，如：

凡北山經之首，自單狐之山至于隄山，凡二十五山，五千四百九十里，其神皆人面蛇身。（〈北山經〉）

凡北次二經之首，自管涔之山至于敦題之山，凡十七山，五千六百九十里。其神皆蛇身人面。（〈北山經〉）

軒轅之國在此窮山之際，其不壽者八百歲。在女子國北。人面蛇身，尾交首上。（〈海外西經〉）

鍾山之神，名曰燭陰，視為晝，暝為夜，吹為冬，呼為夏，不飲，不食，不息，息為風，身長千里。在無祭之東。其為物，人面，蛇身，赤色，居鍾山下。（〈海外北經〉）

共工臣名曰相繇，九首蛇身，自環，食於九土。（〈大荒北經〉）

西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身而赤，直目正乘。其暝乃晦，其視乃明。不食不寢不息，風雨是謁。是燭九陰，是謂燭龍。（〈大荒北經〉）

貳負神在其（鬼國）東，其為物人面蛇身。（〈海內北經〉）

窳窳者，蛇身人面，貳負臣所殺也。（〈海內西經〉）

有人曰苗民。有神焉，人首蛇身，長如轅，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，名曰延維，人主得而饗食之，伯天下。（〈海內經〉）

這種人獸合一的神像造型，實乃尚未脫離原始宗教意識的範疇⁴（袁珂，1988：21）。

女媧神話發展至漢代，女媧創生開闢神的觀念，更形確立，且神話內容益加豐富，並且擴增了創世英雄的部分。《淮南子》卷十七〈說林訓〉載女媧創造了人類的部分：

黃帝生陰陽，上駢生耳目，桑林生臂手，此女媧所以七十化也。

而卷六〈覽冥訓〉則首次記載了女媧補天的英雄事蹟：

往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不周載，火熾炎而不滅，水浩洋而不息，猛獸食顛民，鷲鳥攫老弱。於是女媧鍊五色石以補蒼天，斷鼇足以立四極，殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水。蒼天補，四極正，淫水涸，冀州平，狡蟲死，顛民生。

許慎《說文解字》十二篇下釋「媧」言：「媧，古之神聖女，化萬物者也。」化即化生、化育之意，女媧確為創生萬物的闢世女神。《風俗通義》佚文更詳述了女媧造人的過程：

俗說天地開闢，未有人民，女媧搏黃土作人，務劇，力不暇供，乃引繩纏泥中，舉以為人。故富貴者黃土人也，貧賤凡庸者，引繩人也。（《太平御覽》卷七十八）

袁珂認為《淮南子》與《風俗通義》二書雖較《山海經》晚出，然所記錄的補天與造人神話，應同於《山海經》記錄的時期。（袁珂，1982：525）⁵ 女媧神話由初始的化生之神，而後衍出補天、造人之功，這些記述實為原始母系社會以女性為中心的婚姻關係和生育情況的反映（袁珂，1988：25），而後來女媧更發展為「三皇」之一⁶，與伏羲、神農並列，遂成為了華夏民族共同的祖先。而為人熟知的開天闢地及盤古臨死化生萬物的神話，則遲至三國時代，始見於徐整所撰的《三五歷紀》和《五運歷年紀》。袁珂解釋了開闢神由女媧演變成盤古的原因：

以女媧為最古的開闢神，還保留著母權制氏族社會神話的記印。後來卻說做了盤古，那是神話流傳演變的結果：原來的母權制讓位於父權制，而父權制則從氏族社會的後期開始，一直延續下去，故盤古開天闢地和化生萬物的說法產生在三國時代是並不奇怪的。（袁珂，1982：525）

女媧與伏羲為人類共同始祖的觀念，應成於漢代以前，甚至有學者上溯至殷商時期。⁷ 相關研究學者從西漢、隋唐，以至明代，大多數的墓室石刻畫像、絹帛畫及瓷器繪畫上，都發現了女媧與伏羲的圖像。（楊利慧，1999：61-69）而多數墓室裡女媧與伏羲的圖像是呈現人首蛇身相互交尾的形狀（圖 2），有的兩者身上還長有翅膀，似乎古人是想藉由女媧與伏羲二神，達到長生不死、靈魂飛升與羽化成仙的願望。⁸ 據此可知，原始思維生命觀念裡的靈魂信仰及宗教意識，對後

世仍然具有深刻的影響。

《山海經》中另兩位女性開闢神——羲和與常羲，則與日月誕生的神話有關，〈大荒南經〉記載了羲和生十日的神話：

東南海之外，甘水之間，有羲和之國。有女子名曰羲和，方日浴于甘淵。羲和者，帝俊之妻，生十日。

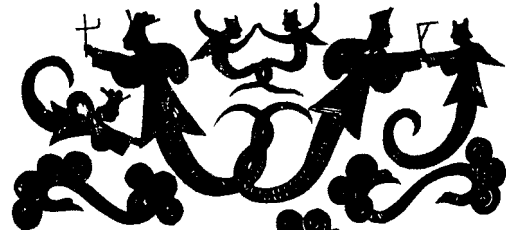


圖2 漢武梁祠石刻伏羲女媧像
（《金石索·石索》四，碑碣四）

〈大荒西經〉則記述常羲生十二月的神話：

有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。

原始思維是以直觀感性、自身經驗，以及原始社會的氏族婚姻關係去設想諸神世界，因此，由女性生產的本能，去設想日月由女神誕生的情狀，並設想羲和與常羲均為天帝帝俊的妻子，再分別生出太陽與月亮來。因此，袁珂認為羲和與常羲也是原始氏族母權制時期所傳述具有開闢性質的重要女神。（袁珂，1982：526）

有人認為羲和與常羲實為同一女神，《山海經·大荒東經》載：「有女和月母之國。有人名曰鵠，北方曰鵠，來之風曰 ，是處東極隅以止日月，使無相聞出沒，司其短長。」以女和為月母，其下主司察視日月之出入，使其有間不相錯亂。於此似乎將日月歸於一處。而晉之郭璞注《山海經·大荒南經》時，引《歸藏·啓筮》之文：「空桑之蒼蒼，八極之既張，乃有夫羲和，是主日月，以為晦明。」亦將日與月併歸於羲和管轄，因此，袁珂推測最初或許只是一個女神，後來分化為二，經流傳演變至國家形成時期，便分別成為了人間帝王投影的上帝帝俊的妻子。而主日月的羲和，可能就是原始神話裡唯一無二的開闢女神。（袁珂，1982：526）潛明茲則認為在同一部書裡，出現不同的記載，即證明神話在流傳過程裡有變異和補充的發展，羲和主日月之說應為最早，此反映出原始人對女性神的尊重，應屬母系氏族時期的神話。而後衍為帝俊三個妻子之一，顯然是父系制取代母系制以後的補充。（潛明茲，1989：52，435-436）到了盤古神話裡，日月變成盤古兩眼所化，則完全轉變為以父系男性思維為主的神話故事了。

相較於女媧神話的延伸發展，《山海經》中其他兩位女性開闢神——羲和與常羲的誕生日月神話，後世並沒有繼續發展其女性創生的部分，反而日月誕生神話被盤古化生神話取而代之。袁珂認為這是因為以母系為中心的社會制度，在整個社會發展史上，所佔的比重較小，因此神話裡佔有重要地位的女神寥寥無幾。（袁珂，1982：526）對於神話內容的轉變與發展，社會制度的轉變，無疑是影響神話發展的重要因素，不過，思想主體對於同一事物的不同想像方式，可能也是導致神話開展出不同方向的原因。朱狄認為神話裡對於事物的想像方式有二種：一是基於現實的想像，另一則是對開端的冥想。（朱狄，1988：739）他認為創世神話與星辰神話，都屬於一種解釋神話—原始人對於宇宙萬物起源的解釋，創世神話多為冥想開端式的想像；星辰神話除冥想開端外，還有另一個想像系統—對現

實景象的想像。如羲和生日的神話是對太陽所以產生的開端冥想，屬於創世神話，而《山海經·海外東經》記述：

下有湯谷。湯谷上有扶桑，十日所浴，在黑齒北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。

《山海經·大荒東經》記載：

大荒之中，有山名曰孽搖顛羝，上有扶木，柱三百里，其葉如芥。有谷曰溫源谷。湯谷上有扶木。一日方至，一日方出，皆載于鳥。

此二則神話，便是對於天空中太陽運動的一種想像解釋，應屬於星辰神話，而非創世神話。不過，星辰一系的太陽神話反倒有較豐富的後續發展⁹，這是否是因為「太陽在中國古代神話中是已成事物而不是創造的結果」（朱狄，1988：736），所以古人不熱衷於太陽誕生的開端冥想，是值得再作進一步探討的。

另外，值得一提的是《山海經·海內經》所記載「鯀腹生禹」的神話故事：

洪水滔天。鯀竊帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融殺鯀於羽郊。鯀復生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。

這段記載是在描述洪荒時代鯀禹父子抗拒天帝之命，終至完成治理洪水的過程。在故事中，鯀是神話裡的英雄，他違逆天帝旨意，竊取息壤來維護遭受洪水侵害的世界，當他被祝融殺死在羽山之郊時，竟然從他的肚子裡生出禹來，繼續為整治洪水與天帝抗衡，最後天帝終於妥協讓步，而大禹也完成了治理洪水的神聖使命。這個神話主要表現出原始人類與自然抗爭，奮鬥不懈的精神，但是值得注意的是「鯀腹生禹」的部分，《楚辭·天問》也有「伯鯀腹禹」¹⁰的記載，郭璞注《山海經》時引《歸藏·啓筮》的記載：「鯀死三歲不腐，剖之以吳刀，化為黃龍。」乃衍生的情節特寫，而袁珂在評論這個神話時表示：「神話中『鯀腹生禹』的情節，帶著父權制氏族社會男人喬裝生子風俗的痕迹。」（袁珂，1988：29）鯀腹生禹的神話是否與男人喬裝生子的風俗有關，尚待查考，然此為原始社會由母權制過渡到父權制思維轉換的具體表現，則殆無疑義。

從女媧化生及羲和、常羲生日的神話看來，其中寓含的生命觀念仍是十分原始素樸的。因為先秦時代創生神話的主角均為女神，由此顯示出母系社會女神崇拜的思想遺迹仍被保存著。而神話顯現的生命觀念—生命由女性所肇始，女性為最初的開闢神，亦即是原始思維女神崇拜觀念的展現。雖然之後隨著時代社會氏族制度的轉變，創世神話的主角從女性轉變為男性附庸，甚至完全轉換為男性。不過，神話中的生命意識依然是保留了原始思維的生命觀念，只是它們的生命觀念從女神生殖崇拜移轉為生命一體的化生變形法則。

參、 誕生神話—互滲交感與圖騰信仰

先秦時代的生命觀念，受到原始思維影響而顯現在神話裡的另一項具體表徵，便是神聖生命的誕生神話。在《詩經》裡有兩篇記載神聖生命誕生的神話詩篇，一是《詩經》大雅的〈生民〉，另一篇則是《詩經》商頌的〈玄鳥〉。

《詩經》大雅的〈生民〉詩約寫於西周初年，而《詩經》商頌則約成於西周中葉¹¹，因此〈生民〉詩可說是先秦神話中，記錄神聖生命誕生的第一篇。〈生民〉詩云：

厥初生民，時維姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗無子。
履帝武敏歆，攸介攸止；載震載夙，載生載育，時維后稷。

誕彌厥月，先生如達。不坼不副，無菑無害。
以赫厥靈，上帝不寧。不康禋祀，居然生子。

誕寘之隘巷，牛羊腓字之。誕寘之平林，會伐平林；誕寘之寒冰，鳥覆翼之。鳥乃去矣，后稷呱矣。實覃實訐，厥聲載路。

誕實匍匐，克岐克嶷，以就口食，蓺之荏菹。
荏菹旆旆，禾役穰穰，麻麥幪幪，瓜瓞嗶嗶。

誕后稷之穡，有相之道。茀厥豐草，種之黃茂。
實方實苞，實種實裛，實發實秀，實堅實好，實穎實栗，即有邰家室。

誕降嘉種，維秬維秠，維糜維芑。恆之秬秠，是穫是畝；
恆之糜芑，是任是負，以歸肇祀。

誕我祀如何？或舂或揄，或簸或蹂；釋之叟叟，烝之浮浮。
載謀載惟，取蕭祭脂，取羝以軋，載燔載烈。以興嗣歲。

印盛于豆，于豆于登。其香始升，上帝居歆。胡臭亶時。
后稷肇祀，庶無罪悔，以迄于今。

〈詩序〉言：「生民，尊祖也。后稷生於姜嫄，文武之功起於后稷，故以配天也。」〈生民〉一詩主旨在追述周朝始祖后稷開創農業、立國於邰的事功，為周人祭祀始祖后稷的樂歌。然詩中描述始祖后稷誕生的過程，具備了高度的戲劇性，並充分展現了神話驚異感的特質。該詩首先敘述姜嫄向上帝祈子，當她踏上天帝的腳拇指印跡後，便懷孕產下后稷；之後姜嫄將后稷棄置在隘巷、平林及寒冰之上，卻自有牛羊群鳥來庇護他；而後則敘述天資聰慧的后稷，自幼即嫻於農務，所種穀物莫不豐實飽滿；後又細述后稷立國、教民農耕之事功，末則言周人尊祖祭祀的過程。詩的開端從「履帝武敏歆」到「居然生子」，已戲劇效果十足，之後的棄兒情節，更是神話故事的高潮。古添洪在解析這首詩時，便特別指出它的特色：「一、開頭的神話性，不單增加了詩的感人與驚異感，並使后稷事業的帶有神性，

有所著落。二、全詩的發展都與上帝有著聯繫，而產生神異性。三、詩中省略了許多時間詞，使得意象飛躍，產生許多驚異感。四、全詩除了神話部分，便是五穀部分，充分襯托著后稷的農神地位。」(林慶彰，1983：183)對於神話的戲劇性質，恩斯特·卡西爾有過深入剖析：

神話的世界乃是一個戲劇般的世界——一個人關係各種活動、人物、衝突力量的世界。在每一種自然現象中它都看見這些力量的衝突。神話的感知總是充滿了這些感情的質。它看見或感到的一切，都被某種特殊的氣氛所環繞——歡樂或悲傷的氣氛，苦惱的氣氛，興奮的氣氛，歡欣鼓舞或意氣消沉的氣氛，等等。(Ernst Cassirer, 1944/1985：98)

原始先民透過這些特殊的感知創造出神話來，神話裡的怪誕情節，其實正是原始思維的具體表徵。如〈生民〉詩中引為聚訟焦點的無父生子情節¹²，若不還原至原始思維的認知心理，而逕以邏輯思維去解釋，便只能斥為虛妄不經，如歐陽脩《詩本義》便批評：「無人道而生子，與天自感於人而生之，在於人理皆必無之事，可謂誣天也。」；然若為符合邏輯思維，而任意立說，則治絲益棼，徒令人陷於推理迷障之中，而愈不得解，古代如毛傳言姜嫄為高辛帝之配，從帝祀郊禱求子，隨帝後行，遂有身而生后稷。或如孔疏載王肅引馬融之說，言后稷為遺腹子，帝嚳崩後十月而生者。或如近世對《詩經》研究頗多貢獻的聞一多先生，他將「履跡」解為原始宗教儀式，言姜嫄因無子而禱祀求子，跟隨巫覡所扮的神尸之後，履踐神尸足跡而從舞，因伴舞欣喜，舞畢歇息時便相攜止息於幽閒之處，因而有孕。(朱自清等，1993：76)漢唐時代因不瞭解原始思維的思想特質，往往以符合道德倫常的邏輯推理解釋神話內容，反倒扭曲了神話原載的思維意識，反不如司馬遷以信傳信、以疑傳疑的史筆記述¹³；近人聞一多雖援引民俗學的方法來研究《詩經》—從社會習俗、宗教形態來印證《詩經》篇章，並因此彰顯了諸多詩篇的真實內容和意義，不過，於此對〈生民〉「履帝武敏歆」的解釋，卻涉入了過多想像，誠然，原始社會有所謂祈神祭祀的樂舞，然姜嫄是否是因此而懷孕的，實未可知。¹⁴

其實，在原始社會時代，人們對於懷胎受孕之生理現象並不瞭解，因此他們是以圖騰信仰、萬物有靈、互滲律與變形法則等觀念，來設想生命的肇始。《呂氏春秋》覽部第二十卷〈恃君〉言：「昔太古嘗無君矣，其民聚生群處，知母不知父，無親戚兄弟夫妻男女之別，無上下長幼之道。」描述的正是群居雜婚的母權制社會，而〈生民〉篇中言姜嫄因「履帝武敏歆」而受孕的生命觀念，其實就是原始思維生命觀的具體展現。原始時代人們認為婦女懷孕是導因於圖騰祖先的緣故，列維-布留爾以史賓塞與紀林的澳大利亞觀察報告，說明原始思維的生命觀念是服從「互滲律」的，他指出澳大利亞的土人認為嬰兒魂在各個地方的圖騰中心等待著可能的母親，所以婦女如果不希望有孩子，就要小心避免經過這些地方的圖騰中心。(Luci n L vy-Br hl, 1930/2001：341)而列維-布留爾所說的「互滲律」的思維方式，其實就是詹姆士·喬治·弗雷澤所提出的「交感巫術」(交

感律)的思維基礎，即謂原始人認為物體與物體間存在著某種神秘的交感(互滲)，而通過這種神秘的交感，可使物體間起相互作用或聯結起來。澳大利亞土人的認知如此，〈生民〉詩中的基本概念亦復如是。于省吾便是從這個角度來解釋感生之說的起源，他說：

感生之說的歷史背景，是由於母權制時代。……還意識不到婦女懷孕係由「男女構精」，遂產生了婦女感圖騰童胎入居體內而妊娠的虛幻想法。到了父權制和古代社會時代仍有感生之說，而舊籍由於展轉傳說和附會，遂以感生為感應神靈或感上帝而生子，但前者出於蒙昧無知，而後者則逐漸加以神化。(林慶彰，1983：381)

于文說明了感生之說根源於原始時代蒙昧的生命觀念，並指出〈生民〉一詩即立基於這樣的生命觀念上，並將他們的始祖加以神格化。¹⁵

〈生民〉詩作者神化始祖后稷的手法，除了敘述后稷的異常誕生之外，還以棄兒情節來強化后稷的神聖性。對於后稷遭棄的部分，古來即疑義不少，如《楚辭·天問》裡屈原就提出疑問：「稷維元子，帝何竺之？投之於冰上，鳥何燠之？」；對於姜嫄棄子的原因，例來的解釋相當分歧，漢代各家如《史記》、《列女傳》及《毛詩鄭箋》，均以姜嫄不經人事而生子，以為不祥，故棄之，後且因名為「棄」；從民俗學的角度，劉盼遂提出古代有殺首子的風俗，于省吾則說明由於原始民族生活困苦及宗教禁忌的原因，以致有殺子、棄子的情形發生¹⁶；從生理現象，李辰冬以后稷為連胞產下，被視為怪胎，故遭棄置，提出了怪胎說(李辰冬，1980：229)；也有從文學表現手法來說的，如顧頡剛認為不必求其理由與解釋，乃是作者欲以此表示后稷幼時神蹟，為「以赫厥靈」之證據(顧頡剛，1987：135)；或從比較神話的角度思考，蘇雪林提出其他民族始祖亦有相似的棄兒傳說(蘇雪林，1995：67-68)，葉舒憲則將后稷誕生神話歸入「棄兒型」(Exposed Child type)神話之列，認為〈生民〉棄兒情節是受到西亞文學的影響。(葉舒憲，1991：237-238)¹⁷以上紛紜的說法，皆各自成理，不過，從其他民族始祖神話亦有棄兒情節看來，瑞士心理學家卡爾·古斯塔夫·榮格(Garl Gustav Jung, 1875-1961)所提出的「原型」思維模式¹⁸，或許集體無意識的原始意象可以提供后稷神話棄子情節千古疑惑的解答。

《詩經》裡另一篇記錄神聖誕生神話的詩篇—商頌的〈玄鳥〉詩，〈玄鳥〉乃祭祀殷王武丁(高宗)之詩，詩旨在歌詠高宗武丁，詩之結構首先是追述殷商始祖契的誕生傳說，再稱揚開國君王成湯之功業，而後便讚頌高宗武丁中興之功德。〈玄鳥〉詩云：

天命玄鳥，降而生商。宅殷土芒芒。古帝命武湯，正域彼四方。
 方命厥后，奄有九有。商之先后，受命不殆，在武丁孫子。
 武丁孫子，武王靡不勝。龍旂十乘，大糝是承。
 邦畿千里，維民所止，肇域彼四海。四海來假，來假祁祁。
 景員維河，殷受命咸宜，百祿是何。

詩一開首便點出商朝始祖的神性淵源，極具神話色彩，但僅此二句，未免簡略。另《詩經》商頌的〈長發〉，亦有片段的記載：

有娥方將，帝立子生商。

而《呂氏春秋》紀部第六卷〈音初〉篇的記載，可作為補充：

有娥氏有二佚女，為之九成之臺，飲食必以鼓。帝令燕往視之，鳴若謚謚。二女愛而爭搏之，覆以玉筐，少選，發而視之，燕遺二卵，北飛，遂不反，二女作歌一終，曰『燕燕往飛』，實始作為北音。

篇中明示玄鳥為燕子，不過僅記述到燕子遺卵於有娥女，至於如何生商，則並未提及。另《楚辭·天問》也曾載及玄鳥傳說：

簡狄在臺，嚳何宜？玄鳥致貽，女何喜？

〈離騷〉中亦有相關的記述：

望瑤臺之偃蹇兮，見有娥之佚女。吾令鳩為媒兮，鳩告余以不好。雄鳩之鳴逝兮，余猶惡其佻巧。心猶豫而狐疑兮，欲自適而不可。鳳皇既受詒兮，恐高辛之先我。

然觀諸先秦資料，未見遺卵與生商之間的聯結記述，直至漢代《史記·殷本紀》始填補了這段神話的記錄缺口：

殷契，母曰簡狄，有娥氏之女，為帝嚳次妃。三人行浴，見玄鳥墮其卵，簡狄取吞之，因孕生契。

史遷記錄了有娥女簡狄吞玄鳥卵而生商之始祖契的神話傳說，然部分片段與先秦記錄不同，如此言玄鳥遺卵在三人行浴時，而先秦所載則為高臺之上，古添洪解析演變的可能原因：

臺為瑤臺，為神仙之地，而史記已把帝嚳完全看作古帝王，以漢朝而論，君王與妃嬪同浴是常事，故附會如此。（林慶彰，1983：177）

之後，劉向《列女傳》則踵事增華，將吞卵細節詳加描述：

契母簡狄者，有娥氏之長女也。當堯之時，與其妹娣浴於玄丘之水。有玄鳥銜卵，過而墜之。五色甚好，簡狄與其妹娣競往取之。簡狄得而含之，誤而吞之，遂生契焉。

前文已說明神話傳說發展的軌跡多前略後詳，此亦是一例。後代增益時，多會參雜後人的思想情感，然仍可由故事發展的軌跡中，尋繹神話的原生觀念。

簡狄因吞鳥卵而生子之神話思想淵源，或以為源於古代以卵為宇宙生命基元的思想，或以為是源於原始社會之圖騰信仰，或以為是源於太陽神的崇拜，眾說

紛紜，莫衷一是。印度的《歌者奧義書》(Chhandogya Upanishad) 記述的宇宙創世過程，最初世界由不存在變為存在，再發展變成一個蛋，之後蛋爆裂分開，散為天地萬物。¹⁹ 此一說法與吞卵生子神話的思維理路不同，反較接近三國時代《三五歷紀》：「天地混沌如雞子，盤古生其中，歷八千歲；天地開闢，陽清為天，陰濁為地。」的盤古神話。何星亮從圖騰的角度解釋，遠古人們不知婦女妊娠的因果關係，發現婦女懷孕腹部脹大，誤以為是吃了什麼東西使之致孕，當她們看到動物蛋能孵化出小動物時，便以為人吞卵也會懷孕，故產生吞卵而生始祖的神話。(何星亮，1991：422) 正因鳥為商之圖騰始祖，所以神話中簡狄是吞鳥卵而致孕的。商人崇拜鳥的情況，可由以下兩方面觀察得知：一、東夷商族古即有拜鳥之風；二、卜辭商代高祖名字皆象鳥形。

商本為東方夷族中的一支，當夏朝統治著今日的山西、河南一帶的時候，商族人即活動於山東一帶。在其建國之前，曾八次重大的遷徙，最後由奄遷至商丘（今河南亳縣），因而稱其族人為「商族」。而東夷地區自古便拜鳥為圖騰，如《左傳》昭公十七年，載郊子言古人以鳥名官之事：

我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，為鳥師而鳥名：鳳鳥氏，歷正也；玄鳥氏，司分者也；伯趙氏，司至者也；青鳥氏，司啟者也；丹鳥氏，司閉者也。祝鳩氏，司徒也；雉鳩氏，司馬也；鳴鳩氏，司空也。爽鳩氏，司寇也；鶡鳩氏，司事也。五鳩，鳩民者也。五雉為五工正，利器用、正度量，夷民者也。九扈為九農正，扈民無淫者也。

少皞名摯，即鷩也，為一種猛禽。後來少昊成為東夷部落的首領，並以所轄部族以鳥為名，形成一個龐大的以鳳鳥為圖騰的氏族部落社會。

另外，從甲骨文字的字形來觀察，據日本學者白川靜的研究，殷人卜辭中稱高祖的只有高祖夔與高祖王亥（高祖亥），他們兩位都是上甲以前的祖神。（白川靜，1977：69）而觀察甲骨文字之「夔」（圖3）與「亥」（圖4），均象鳥形。吳其昌依據殷墟甲骨文字「夔」的字形，解讀《詩經》〈玄鳥〉神話，認為玄鳥與帝嚳是異名同實，二而一的，他說：

按夔即帝嚳，帝嚳為商之始祖……故帝嚳生契，即夔生商也。商既為夔所生，而《詩·商頌·玄鳥篇》云：「天命玄鳥，降而生商」，是《詩》又以商為玄鳥所生，故鄭《箋》云：「天使貺下而生商」，故玄鳥即夔也。夔為玄鳥，宜夔狀為鳥啄人身矣。此甲骨契文，與經典相印證者。蓋商民族心目



圖3 卜辭「夔」字
(前·七·五·二)

左四行起「戊午卜，貞：求年於岳、河、夔？」



圖4 卜辭「亥」字
(佚存·八八八)

左行起「辛巳卜，貞：王亥上甲即于河？」

(圖3,4 引自白川靜，1977：60、64。)

中之始祖，為天降鳥啄人身之神，宜其神名夔，故後世或以其始祖為玄鳥，或以為帝俊；不知帝俊、帝嚳、玄鳥，並為一身；亦即神，亦即人，亦即動物也。²⁰

白川靜除從卜辭字形觀察殷族與鳥圖騰的關係，還提出大陸沿海有祭羣鳥的習俗，與《莊子·至樂》所載玄鳥至、以太牢祀高禘的禮儀相同，均是以鳥為神靈的思想，他認為殷的玄鳥神便是在這樣的思想背景下產生的。（白川靜，1986：116）商人因崇拜鳥之圖騰，故有祖神為鳥人合一之想像，因此其始祖誕生有卵生之說，此解頗符合原始人類之神話思維。

葉舒憲則於圖騰說外，再引申出太陽神崇拜的說法，他認為商人以鳥為氏族之圖騰，且崇拜太陽，其王祖皆以日為名，便是太陽崇拜的證明，而太陽運行於天空，在神話思維裡很容易被想像為有翅膀的鳥類生物。他援引多位學者的考據，認為夔即夔字，而夔、夔、嚳、舜與《山海經》裡的帝俊都同出一源，實為一體，而夔的原始身份為太陽神，〈玄鳥〉吞卵而生的觀念其實是從感日而生的觀念派生出來的。（葉舒憲，1991：209-214）此一說法，較圖騰說為迂曲，而其中商朝王祖以日為名的部分，據王國維的研究，認為其乃象徵朝暮晦朔之意，即一日之過程；而白川靜則認為其中寓有從天地開闢、大地造成，以至人類初生過程的含義，具有神話的性格。（白川靜，1977：66）因此，是否可據此認定為商人太陽崇拜之迹，仍有待商榷。

《詩經》商頌的〈玄鳥〉及大雅的〈生民〉二詩，分別載錄了商、周兩個王朝始祖的誕生神話，〈玄鳥〉的背景為簡狄吞卵生契的神話，〈生民〉則載述了姜嫄履大人跡而生后稷的故事。雖然詩之作者用意並不在記述神話本身，其主要目的在以神話形式達到尊崇先祖之意，欲以異常誕生的神話情節來彰顯始祖生命之非凡性與神聖性。然其神話內容卻成為吾人觀察先秦生命意識的表徵依據，可循迹探源以瞭解先秦時代生命觀念的繼承與發展。〈生民〉詩顯現了先民們仍存有原始思維交感互滲的生命觀念，而〈玄鳥〉則表現出先民圖騰信仰的思想遺迹，原始思維的生命意識，在先秦時代的神話裡，似乎成為了神化始祖的思想依據。不過，從另一方面思考，原始思維的生命觀念，成為了神聖生命異常誕生的特殊形式，於此似乎也顯露了先秦時代人們已開始用理性的態度來看待一般人的生命存在了。

肆、不死神話—變形與長生

在先秦神話裡，關於生命意識主題的，還有積極展現先民追求生命延續的不死神話，這是他們否定死亡與抗拒死亡的思想表徵。恩斯特·卡西爾曾說原始思維用以死亡相對抗的，就是他們對生命的堅固性、生命的不可征服性及不可毀滅之統一性的堅定信念。（Ernst Cassirer, 1944/1985：110）而這樣的信念便具體展現在原始社會的宗教儀式與神話傳說之中，卡西爾就表示神話與原始宗教是否認

死亡的真實可能性的，他並指出那種認為人就其本性和本質而言是終有一死的概念，與神話思維和原始宗教思想完全相斥的。甚至整個神話可以被解釋為對死亡現象堅定而頑強的否定。(Ernst Cassirer, 1944/1985: 107) 先秦時代的不死神話，展現的正是對生命存在的堅定信念，從相信死而不亡的變形法則，到長壽不死的仙鄉幻想，我們看到了先秦時代非理性生命觀念具體展現的一面。

先秦時代人們面對的死亡不亞於原始時代，除了自然的死亡之外，戰爭帶來更多生命的毀滅，在戰火頻仍、烽煙不斷的戰國時期，怵目驚心的死亡畫面，恐怕遠甚於原始時期。對死亡的恐懼是人類最普遍、最根深柢固的本能之一，人們除了藉宗教信仰來化解死亡的深層恐懼外，另一個消解死亡恐懼的途徑，便是長生不死的幻想。而這樣的不死幻想，具體地反映在神話裡面，其展現的形式有兩種：其一是顯現生命存在的死而不亡之變形法則，認為死亡並不等於生命消逝毀滅，而是轉換成另一種形式存在，其觀念基礎在於靈魂信仰，相信靈魂不會死亡，只是改以另一種形式繼續活著，而且靈魂可以遷移至其他人、物身上，並且還可以轉生；其二則是生命的無限延長，由追求長壽延年，進至長生不死。不過，上述兩種不死幻想的思維認知，基本上是有所不同的，其差異在於死而不亡的變形法則，並未否定人的肉體會死亡的自然規律，而長生不死的幻想則是對於現實自然的死亡定則進行顛覆與否定。而後者這種對於生命存在強烈渴盼的欲求，應與當時的社會政治環境有著密切的關聯性，因此，戰國時代的戰爭殺伐促使了長生不死神話的興盛，其可能性是相當高的。

長生不死的思想可溯源至原始社會時代，其興盛時期則在戰國以後。²¹《山海經》裡便載有許多不死神話，其展現死而不亡的變形法則者，如〈北山經〉所載的「精衛填海」：

發鳩之山，其上多柘木。有鳥焉，其狀如鳥，文首、白喙、赤足，名曰精衛，其鳴自詒。是炎帝之少女名曰女娃，女娃游于東海，溺而不返，故為精衛，常銜西山之木石，以堙于東海。

故事記述炎帝的小女兒—女娃，溺海而死後，其靈魂轉生為小鳥，矢志完成填海工程，為消弭自然災害而奮鬥不懈，充分展現了人類想要征服自然的堅強意志與決心。然神話同時也顯露了時代的生命觀念，認為人死之後，靈魂可以變形化為小鳥，繼續完成未竟的願望。如此的生命觀念，即是奠基於原始的靈魂信仰，並以靈魂變形再生的觀念構成神話的元素。另一個變形再生的神話是「夸父逐日」(圖5)，在《山海經》裡有兩處相關記載，一是〈海外北經〉：

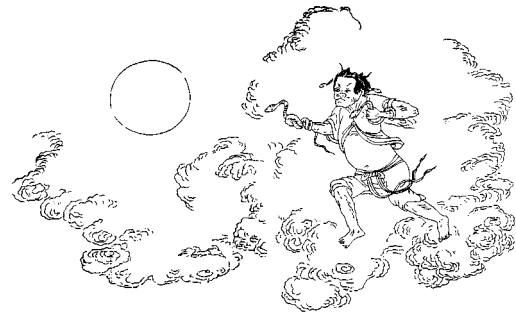


圖5 夸父逐日圖
(明代 蔣應鑄繪圖本)
(引自馬昌儀, 2001: 471)

夸父與日逐走，入日。渴欲得飲，飲于河渭；河渭不足，北飲大澤。未至，道渴而死。棄其杖，化為鄧林。

一是〈大荒北經〉的記載：

大荒之中，有山名曰成都載天。有珥兩黃蛇，把兩黃蛇，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。將飲河而不足也，將走大澤，未至，死于此。應龍已殺蚩尤，又殺夸父，乃去南方處之，故南方多雨。

兩篇均記述了夸父為追逐太陽，至體力不逮，道渴而死的故事。不過，在〈海外北經〉裡，還補寫了一段夸父將死之際，棄其杖，化為鄧林的文字。這段文字記述夸父之棄杖化為桃林，而非夸父自身變化為桃林，但是棄杖應可視為是夸父意志力的延伸，且棄杖與桃林皆為木屬，同類相感，所以棄杖便順勢化為桃林。而《列子·湯問》則記載：

夸父不量力，欲追日影，逐之於隅谷之際；渴，欲得飲，赴飲河渭。河渭不足，將走北飲大澤。未至，道渴而死。棄其杖，尸膏肉所浸，生鄧林。鄧林彌廣數千里焉。

文中便將桃林改寫為夸父體肉所化生。而郭璞注《山海經》時云：「此以一體為萬殊，存亡代謝，寄鄧林而遞形，惡得尋其靈化哉！」及陶淵明〈讀山海經〉詩其九亦云：「夸父誕宏志，乃與日競志。俱至虞淵下，似若无勝負。神力既殊妙，傾河焉足有！餘迹寄鄧林，功竟在身後。」皆有視桃林為夸父形迹存化之意。因此，夸父與其棄杖可視為一體，整個神話所體現的仍是死而不屈的奮鬥精神。而其展現的生命觀念亦是死而不亡的變形法則。

另外，《山海經》裡還載有許多延年長壽及長生不死的神話，如〈海外南經〉載有長壽不死的「不死民」：

不死民在其東，其為人黑色，壽，不死。一曰在穿匈國東。

〈大荒西經〉載生有三面而不死的「不死人」：

大荒之中，有山名曰大荒之山，日月所入。有人焉三面，是顓頊之子，三面一臂，三面之人不死，是謂大荒之野。

〈海外西經〉載有長壽的軒轅國：

軒轅之國在此窮山之際，其不壽者八百歲。

而〈大荒南經〉有「不死之國」：

有不死之國，阿姓，甘木是食。

〈海內經〉有「不死山」：

流沙之東，黑水之閒，有山名不死之山。

〈海內西經〉則載有「不死樹」：

開明北有視肉、珠樹、文玉樹、玕琪樹、不死樹。

另還有〈海內西經〉所記載食之可以復生的「不死之藥」：

開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窳窳之尸，皆操不死之藥以距之。窳窳者，蛇身人面，貳負臣所殺也。

另有神獸，騎乘者可長壽延年，如〈海內北經〉的「文馬」，乘之者可壽千歲：

犬封國曰犬戎國，狀如犬。有一女子，方跪進柸食。有文馬，縞身朱鬣，目若黃金，名曰吉量，乘之壽千歲。

〈海外西經〉的「乘黃」，乘之者可壽兩千歲：

白民之國在龍魚北，白身被髮。有乘黃，其狀如狐，其背上有角，乘之壽二千歲。

其他如《楚辭·遠遊》：「仍羽人於丹丘兮，留不死之舊鄉。」與《呂氏春秋·求人》：「南至交阯、孫樸、續櫛之國，丹粟、漆樹、沸水、漂漂、九陽之山，羽人、裸民之處，不死之鄉。」文辭中均有對不死仙鄉的幻想。先民們從人類必然死亡的法則中掙脫出來，幻想出天地間存在著長生不死的仙鄉妙境，但這樣的幻想，是否正為現實生活中死亡陰影的反向投射呢？

延續先秦的長生幻想，漢以後的許多典籍也仍然有不死思想的記述，如《說文》四上釋「羌」云：「唯東夷從大，大人也；夷俗仁，仁者壽，有君子、不死之國。」、《淮南子》卷四〈墜形訓〉：「昆侖之丘，或上倍之，是謂涼風之山，登之而不死。」、卷五〈時則訓〉：「西方之極，自昆侖絕流沙、沈羽，西至三危之國，石城金室，飲氣之民，不死之野，少皞、蓐收之所司者，萬二千里。」及《列子·湯問》：「珠玕之樹皆叢生，華實皆有滋味，食之不老不死。」皆為先秦長生不死思想的承繼者。

伍、 結語

神話是原始社會群體生命意識的展現，我們從先秦古籍所著錄的神話資料裡，可以觀察到先秦時代庶民的生命觀念仍是十分素樸而去古未遠的。從女媧、羲和與常羲的創生神話裡，顯示出母系社會女神崇拜的思想遺迹；從商周始祖神聖生命的誕生神話裡，顯現了先民仍存有原始思維交感互滲與圖騰信仰的生命觀念，然而，其中已蟄伏先秦時代生命觀念轉變的跡象；死而不亡的變形神話，乃為先秦時代承襲原始社會靈魂信仰的持續發展，而長生不死神話，則或為先秦時

代人們對於現實困境中死亡陰影的逆向投射。先秦神話是從原始社會生命意識的土壤中孕育而生的，因此每每顯露出原始思維的生命觀念，然而隨著時代遞嬗，先秦的戰火硝煙與苛政重稅，諸多現實困境的死亡壓力迫使人們重返神話尋求長生不死的仙鄉，在時代逐步邁向文明發展的同時，先秦神話卻將非理性的生命意識推向另一個深邃的幻想世界，然而，先秦時代激化所產生的不死幻想，卻又成爲孕育後世遊仙文學的肥沃養料。神話資料實爲吾人觀察先秦時代先民生命意識的寶貴依據，特別是神話資料乃是民族集體意識的創作結果，不是代表個人獨特的生命觀念，而是某個時代集體的生命意識，因此，神話資料所表現出的生命觀念，實具有重要的時代意義。

註釋：

- ¹ 塞繆爾·諾亞·克雷默編：《古代世界的神話學》，紐約 1961 版，p.7。轉引自朱狄：《原始文化研究》，北京三聯書店，1988，p.652。
- ² 參見愛德華·泰勒：《原始文化》，連樹聲譯，上海文藝出版社，1992，第八章部分；安德魯·蘭：《神話、祭禮和宗教》pp.47-49。轉引自朱狄：《原始文化研究》，p.682。
- ³ 筆者認為神話的範圍應不限定於散文作品，而是以內容性質為考量標準。
- ⁴ 張光直也認為商周神話與美術中的動物，具有宗教上與儀式上的意義，參見張光直：《中國青銅時代》，聯經出版事業公司，1983，p.329。
- ⁵ 朱狄在討論英雄神話時，談到神話是對於現實生活中男女兩性社會歷史變化的一種幻想化的記錄，因此，他認為女媧神話是母權制的遺迹經世流傳的一種象徵化的表現。參見朱狄：《原始文化研究》，p.754。
- ⁶ 「三皇」的說法並不一致，東漢王符《潛夫論·五德志》曰：「世傳三皇、五帝，多以為伏羲、神農為二皇；其一，或曰燧人，或曰祝融，或曰女媧，其是與非，未可知也。」；《呂氏春秋·用眾》高誘注：「三皇：伏羲，神農，女媧也。」；《文選·東都賦》注：「伏羲，女媧，神農為三皇。」；《水經·渭水》注：「庖羲之後，有帝女媧焉，與神農為三皇矣。」是並以女媧為三皇者。
- ⁷ 劉淵臨根據一件殷代骨柶上雙夔龍紋的復原圖，認為蛇形器可能為雙頭，極可能為伏羲與女媧的圖像，參見劉淵臨：〈甲骨文中的「」字與後世神話中的伏羲、女媧〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，1969，41：4，pp.602-606。；[日]白川靜也認為該件蛇形器所畫的是伏羲與女媧的圖像，參見白川靜：《中國神話》，王孝廉譯，長安出版社，1986，p.48。不過，楊利慧則持保留意見，認為該件蛇形器所繪，可能是二首二身蛇的交尾像，要證明它們就是伏羲與女媧，尚需更多依據，參見楊利慧：《女媧溯源—女媧信仰起源地的再推測》，北京師範大學出版社，1999，p.77。
- ⁸ [日]谷野典之認為畫像上伏羲與女媧長有翅膀，是與古代關於遙遠南方住有長著翅膀的羽民之信念有關，參見谷野典之：〈女媧、伏羲神話系統考（下）〉，《南寧師院學報》，1985，2，p.60。轉引自楊利慧：《女媧溯源—女媧信仰起源地的再推測》，p.58；俄羅斯漢學家李福清（Boris Riftin）認為女媧長有翅膀，是導源於伏羲為崇拜鳥圖騰的東夷族始祖神，因此伏羲像刻繪長有翅膀的形象，而由於藝術對稱性的緣故，漢代刻工在雕刻時，便將伏羲有翅膀的特點，轉移到女媧之上，參見李福清：《中國神話故事論集》，馬昌儀編，臺灣學生書局，1991，p.46；楊利慧則認為女媧、伏羲長翅膀的形象，並未見諸歷代的文字記載，在墓刻畫像裡，也為少數，因此可能是漢代才添加的，她並認為此與漢代畫像石中常見的希冀長生不死、死後靈魂升天與羽化成仙的信仰有關，參見楊利慧：《女媧溯源—女媧信仰起源地的再推測》，p.60。
- ⁹ 從《莊子·齊物論》：「昔者十日並出，萬物皆照」、《楚辭·離騷》：「飲余馬於咸池兮，總余轡乎扶桑。折若木以拂日兮，聊逍遙以相羊。」、〈九歌〉：「噉將出

兮東方，照吾檻兮扶桑。撫余馬兮安驅，夜皎皎兮既明。駕龍輶兮乘雷，載雲旗兮委蛇。」至於漢代的《淮南子·天文訓》：「日出於暘谷，浴于咸池，拂於扶桑，是謂晨明。登於扶桑，爰始將行，是謂朏明。至於曲阿，是謂旦明。……至於虞淵，是謂黃昏。至於蒙穀，是謂定昏。」都是立基於湯谷的太陽神話。甚至後來與后羿射日的神話相結合，也可視為是湯谷太陽神話的衍生發展。

- ¹⁰ 《楚辭·天問》原文作「伯禹復鯀」，袁珂據聞一多《楚辭校補》改為「伯鯀腹禹」。參見袁珂：《山海經校注》，p.473。
- ¹¹ 袁長江以〈生民〉一詩保留較多的原始形態的神話，因此認為該詩產生的時代較早，最遲在滅商之前，可能的寫成年代為公劉時期。參見《先秦兩漢詩經研究論稿》，學苑出版社，1999，p.6；裴普賢、糜文開則認為〈生民〉詩寫定年代當於西周初年，約為西元前1100年前後，參見《詩經欣賞與研究》（一），三民書局，1985，p.376；〈玄鳥〉詩據王國維考辨，推定該詩寫作年代當在宗周中葉以後，參見林慶彰編：《詩經研究論集》（二），學生書局，1987，p.54。[日]白川靜則認為商頌是春秋中期宋襄公時代所成立的，參見白川靜：《中國神話》，p.112。
- ¹² 清代學者成瓘《讀詩偶筆》言：「諸家聚訟，莫多於生民之詩。」于省吾指出生民之詩，「履帝武敏歆」的訓釋尤為聚訟的焦點。參見于省吾：〈詩生民篇「履帝武敏歆」解—附論姜嫄棄子的由來〉，收錄於林慶彰編：《詩經研究論集》（一），p.377。
- ¹³ 《史記·周本紀》卷四僅載：「姜原出野，見巨人跡，心忻然說，欲踐之，踐之而身動如孕者，居期而生子。」歐陽脩《詩本義》一〇則言：「毛鄭之前，世已傳姜嫄之事也，今見於史記者是矣。初無高禘祈子與欲顯靈異之事也，直言姜嫄出履大人之迹，生子，懼而棄之，及見牛羊不踐等事，始知為異兒，遂收育之爾，就其妄說，猶若有次第。」雖然歐陽脩並不相信〈生民〉所敘述之事，然其指出《史記》所錄無其他後人臆想情節，此正可顯示出史遷所錄者，應較接近先秦時代流傳的后稷神話之原貌。
- ¹⁴ 聞一多於文後亦言：「詩所紀既為祭詩所奏之象徵舞，則其間之情節，去其本事之真向已遠，自不待言。」參見《神話與詩》，p.76。
- ¹⁵ 吳萬居分析《詩經》異常誕生神話的成因，他認為尊祖心理是其中之一。古人為尊其祖，故將其祖神格化，以提高其地位。參見吳萬居：〈詩經裡之異常誕生神話與傳說〉，《孔孟月刊》，1985.03，23：7，pp.28-29。
- ¹⁶ 劉盼遂之說，參見古添洪：〈論詩經中有神話背景的詩〉，《詩經研究論集》（一），p.181；于省吾之說，請參見〈詩生民篇「履帝武敏歆」解—附論姜嫄棄子的由來〉，《詩經研究論集》（一），pp.384-385。
- ¹⁷ 筆者認為葉舒憲該篇文章中，對於后稷誕生神話受西亞文學影響之說，論證不夠充分，宜再討論。
- ¹⁸ 榮格說：「從科學的、因果的角度，原始意象可以被設想為一種記憶蘊藏，一種印痕或者記憶痕跡，它來源於同一種經驗的無數過程的凝縮。在這方面它是

某些不斷發生的心理經驗的沉澱，並因而是它們的典型的的基本形式。」參見《榮格文集》英文版第 6 卷 pp.443-444。此轉引自卡爾·古斯塔夫·榮格：《心理學與文學》，馮川、蘇克譯，久大文化股份有限公司，1990，譯者前言 pp.5-6。

¹⁹《歌者奧義書》，R.E.休姆和保羅·德伍森合譯，3.19.1-3。轉引自朱狄：《原始文化研究》，pp.729-730。有趣的是，西方學者也有提出極相近的說法，在古希臘時代，亞里斯多德提出宇宙是一個有限大的圓球體的說法；1927 年比利時數學家勒梅特(Georges Lemaitre, 1894-1966)根據愛因斯坦方程式的解，提出「大爆炸宇宙論」，用來解釋宇宙的起源。他的說法更接近印度《歌者奧義書》的創世神話，勒梅特認為最初宇宙的物質集中在一個超原子的「宇宙蛋」裡面，在一次無與倫比的大爆炸中，宇宙蛋分裂成無數碎片，方形成了今天的宇宙。

²⁰參見吳其昌：〈卜辭所見殷先公先王三續考〉，《燕京學報》，1933，14，p.60。轉引自葉舒憲：《英雄與太陽—中國上古使詩的原型重構》，pp.213-214。

²¹袁珂認為不死思想雖於春秋時代已經萌芽，但還不普遍，其興盛要到戰國以後。參見袁珂：《山海經校注》，p.510。不過，他後來做了修正，認為人類珍愛生命的觀念與不死的觀念，可能在原始社會時期就已經產生了，而神話、仙話即是證明。參見袁珂：《中國神話史》，p.127。

參考文獻

- 卡爾·古斯塔夫·榮格（1990）。心理學與文學。馮川、蘇克（編譯）。台北：久大。
- 白川靜（1977）。甲骨文的世界—古殷王朝的締構。溫天河譯，台北：巨流。
- 白川靜（1986）。中國神話。王孝廉譯，台北：長安。
- 朱 狄（1988）。原始文化研究。北京：北京三聯。
- 朱自清等（1993）。神話與詩。台北：里仁。
- 何星亮（1991）。圖騰文化與人類諸文化的起源。北京：中國文聯。
- 李辰冬（1980）。詩經通釋。台北：水牛。
- 李福清（1991）。中國神話故事論集。馬昌儀編，台北：臺灣學生。
- 林慶彰（1983）。詩經研究論集（一）。台北：學生。
- 林慶彰（1987）。詩經研究論集（二）。台北：學生。
- 袁 珂（1982）。山海經校注。台北：里仁。
- 袁 珂（1988）。中國神話史。上海：上海文藝。
- 袁長江（1999）。先秦兩漢詩經研究論稿。北京：學苑。
- 馬昌儀（2001）。古本山海經圖說。濟南：山東畫報。
- 張光直（1983）。中國青銅時代。台北：聯經。
- 楊利慧（1999）。女媧溯源—女媧信仰起源地的再推測。北京：北京師範大學。
- 葉舒憲（1991）。英雄與太陽—中國上古使詩的原型重構。上海：上海社會科學院。

- 裴普賢、糜文開（1985）。詩經欣賞與研究（一）。台北：三民。
- 潛明茲（1989）。神話學的歷程。哈爾濱：北方文藝。
- 錢志熙（1997）。唐前生命觀和文學生命主題。北京：東方。
- 蘇雪林（1995）。詩經雜俎。台北：臺灣商務。
- 顧頡剛（1987）。古史辨（一）。台中：藍燈。
- E. B. Tylor（1871/1992）。*Primitive Culture*
連樹聲（譯）。原始文化。上海：上海文藝。
- Ernst Cassirer（1944/1985）。*An Essay on Man*
甘陽（譯）。人論。上海：上海譯文。
- Ernst Cassirer（1945/1998）。*The Myth of The State*
范進、楊君游、柯錦華（譯）。國家的神話。北京：華夏。
- Frazer, J.G.（1922/1998）。*THE GOLDEN BOUGH*
徐育新、汪培基、張澤石（譯）。金枝。北京：大眾文藝。
- Luci n L vy-Br hl（1930/2001）。*How Natives Think*
丁由（譯）。原始思維。台北：臺灣商務。
- 吳萬居（1985）。詩經裡之異常誕生神話與傳說。孔孟月刊，23：7，23-31。
- 劉淵臨（1969）。甲骨文中的「𠂔」字與後世神話中的伏羲、女媧。中央研究院
歷史語言研究所集刊，41：4，595-608。

A Study of Myth about the Life Intellection In the Pre-Chin Era

Shiu-Ying Liu*

Abstract

The myth served as important referable documentation that brought out the life intellection of the people in the Pre-Chin Era. These myths were a collective creation and could not express personal intellection of life. These myths emblemized the life intellection of the people in that age and reflected people's life intellection of primitive societies. These people's life intellection in the Pre-Chin era could be observed through the myths, and their life intellection comprised the fantasy of life, participation and totem of the primitive mentality, and the belief of spirit. Therefore, a study of the life intellection of these myths would be meaningful and worthwhile.

Keywords : Pre-Chin, myth, life intellection

* Instructor, Department of General Studies, Meiho Institute of Technology