

第二章 原始思維與植物崇拜

在透過神話展開對原型的求索之前，必須先對神話時代原始初民的思維模式進行初步了解。在本章中，筆者將先進行初民創造神話的思維考察，認識原始思維（或神話思維）的建構原則，對原始思維的發展做一具體闡述。唯有先把握住原始思維的特徵，方有利於其後神話與原型的探究。

此外，本文研究的主體——桃，在中國是僅次於扶桑的聖樹。因此本章也將從初民在生存上對植物的依賴，以及原始思維中視萬物皆有靈的角度，探討初民的植物崇拜意識，並聚焦於中國的聖樹崇拜，呈現出植物神聖意象的由來。

第一節 神話意識的形成

「昔者共工與顓頊爭為帝，怒而觸不周之山；天柱折，地維絕。天傾西北，故日月星辰移焉；地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。」¹

這則古老的中國神話顯然是原始初民對特定的「問題情境」——地形何以西高東低——所做出的一種象徵性的解釋。類此用擬人（或擬神）化的方式，對自然現象做出絕妙說明的神話，在世界不同民族的不同文化中均可發現。例如西方世界中對「一歲一枯榮」最具代表性的解釋神話，原來是與蘇美爾人的〈杜姆茲和印南娜〉（Dumuzi and Inanna）神話一脈相承的：在巴比倫人那裏，神話變成「塔穆茲（Tammuz, 塔姆茲, 青春植物神）與伊希塔（Ishtar, 易士塔, 生命之母）」的生死戀，到古希臘成為「阿芙羅狄蒂（Aphrodite, 阿弗洛狄忒, 愛與美之女神, 拉丁文譯名為維納斯）與阿多尼斯（Adonis, 美少年）」的神話，再輾轉由羅馬詩人奧維德改造，並於文藝復興時期成為莎士比亞的長詩《維納斯（Venus）與阿多尼斯》的題材來源。

植物為何會年末凋零、來年又重新發芽？地形何以西高東低？現代人的思維是通過歸納和演繹的邏輯推理來給予解答的，原始初民則是選擇象徵故事的敘述性答案——神話，來滿足解釋的強烈需要。這種有別於邏輯推理的特殊思維方式，學者稱之為「神話思維」，亦即「原始思維」。上述植物神與生命之母的神

¹〔西漢〕劉安：《淮南子·天文訓》（高誘注，臺北：世界書局，1985年），頁35。筆者按：以下引《淮南子》之處，逕標頁碼。

話的流傳演變同時也呈現出：神話既是原始思維的產物，又是後世文藝創作的源頭，因此對原始思維的特徵有所認識，不僅是理解神話的前提，亦有助於我們理解文學。

一、 原始思維義界

人的頭腦支配人的活動，使人能利用思考解決問題，發展積累人的文化；因此人的思維也有其發展歷程。作為人類最初的思維——原始思維，它的狀態究竟是何面貌？法國社會學家列維-布留爾（Lucien Lévy-Bruhl, 1857-1937）不滿足於泰勒和弗雷澤僅於現象上的描述²，進一步對原始人表現出來的種種奇特的習俗作了原因和動機的考察，因而提出「原始思維」的觀念，引起學界的廣泛討論。列維-布留爾在其《原始思維》一書中說明道：原始人的思維是具體的思維，亦即不知道、因而也不應用抽象概念的思維。這種思維只擁有許許多多世代相傳的神祕性質的「集體表象」³；「集體表象」之間的關聯不受邏輯思維的任何規律所支配，它們是靠「存在物與客體之間的神祕的互滲」⁴來彼此關聯的。尤其是，這種思維完全不關心矛盾（它不追究矛盾，也不回避矛盾，它可以容許同一實體在同一時間存在於兩個或幾個地方，容許單數與複與複數同一，部分與整體同

² 筆者按：愛德華·泰勒（Edward B. Taylor, 1832-1917）在《原始文化》（*Primitive culture*）一書中以大量人類學材料為依據去論證進化論思想，謂原始宗教的菁華是「泛靈論」（animism），即對鬼神的信仰，並指出此種信仰的發生，是原始民族對夢、幻想、幻覺、癲癩狀態的錯誤的、但卻前後一致的解釋。泰勒的觀點有其貢獻（靈魂觀念的提出），然而晚近專家所作的田野調查則顯示：原始人所關心的主要是捕魚、園藝及部落活動、慶典等，而不是思索夢和幻象或解釋奇異和癲癩狀態。弗雷澤（James G. Frazer, 1854-1941）的《金枝》（*The Golden Bough*）則是分析原始巫術的典型著作，他在書中將人類智力發展歸納為「巫術→宗教→科學」三個連貫的階段。弗雷澤為巫術所奠基之思想提出「交感巫術」的原則，成為列維-布留爾「互滲律」的基礎；然而列維-布留爾欲追究的是現象後面的原因——交感巫術何以會在原始社會中具有一種真正的力量？精靈觀念如何出現？從而提出從智力機能、思維結構的不同，作為重新出發的研究起點。參見列維-布留爾：《原始思維》（丁由譯，臺北：商務印書館，2001年2月）〈緒論〉，頁13-31。或參考注29。在此筆者僅以列維-布留爾對原始思維的定義為引文，而不是本節的結論。

³ 集體表象（collective representations），列維-布留爾說：「這些表象在該集體中是世代相傳的；它們在集體中的每個成員身上留下深刻的烙印，同時根據不同情況，引起該集體中每個成員對有關客體產生尊敬、恐懼、崇拜等感情。...」《原始思維》，頁13。榮格以為與「集體無意識」（collective unconscious）相近。

⁴ 互滲，英譯本為“participation”，意即「共同參加」。列維-布留爾用這個術語指的是存在物或客體通過一定方式（如通過巫術儀式、接觸等）占有其他客體的神祕屬性。「互滲」也是圖騰信仰的基礎。

一，等等），所以，從表象關聯的性質上看，列維-布留爾又把這種思維叫做「原邏輯的」⁵思維。總的來說，就是「以受互滲律支配的集體表象為基礎的、神祕的、原邏輯的思維。」

由於思維的主體——原始初民——已成過去式，因而列維-布留爾所說的「原始人」，實際指的是德語中的「自然民族」（Naturvölker），亦即近代亞洲、非洲、大洋洲和南北美洲的土著民族⁶，因為這些土著居民的文化形態最接近史前文化形態，而以之為研究對象。但對於思維主體已全然開化的民族，學者的研究則勢必轉向原始思維的產物——神話——來著手。神話最主要的特徵即在於思維的方式，因此不少學者認為「神話思維就是原始思維」⁷。武世珍在〈神話思維辨析〉一文中就把神話思維研究情況大體歸納為四個觀點⁸：

1. 從神話思維與藝術思維的某種相似之處著眼，把神話思維理解為後來的藝術思維。
2. 雖然承認神話的多學科性和多功能性，但把神話思維完全等於一種無任

⁵ 「原邏輯的」一詞，法文原文是“prélogique”，按字面直譯是「前邏輯的」或「邏輯前的」。由於易引起誤解，俄譯本譯成「原邏輯的」，中譯本譯法同俄譯本（參見《原始思維》，頁475）。這個術語最早由列維-布留爾首先運用。他在《原始思維》一書中明確說：“prélogique”一詞「並不意味著我們主張原始人的思維乃是在時間上先於邏輯思維的什麼階段。... 它不是反邏輯的，也不是非邏輯的。我說它是原邏輯的，只是想說它不像我們的思維那樣必須避免矛盾。」《原始思維》，頁77。

⁶ 列維-布留爾把澳大利亞土著居民、菲吉人、安達曼群島的土著居民叫做原始民族，是因為當歐洲人開始與這些民族接觸時，他們還不知道金屬，他們的文明相當於石器時代的社會制度。因此，他在《原始思維》的「作者給俄文版的序」中特地說明：「原始」一語純粹是個有條件的術語，對它不應當從字面上來理解。「原始」之意是（與現代文明）極為相對的；使用該詞，是因為它已經通用，便於使用，而且難於替換。（《原始思維》，頁9。）鍾宗憲亦說：「只要具備原始思維（神話思維），任何時代都可能會有不同的神話出現。因為「原始」是相對的概念，而非絕對的概念。」〈中國神話的敘事性與象徵性〉，頁247。（《輔仁國文學報》，2001年11月，第17期，頁245-279。）

⁷ 筆者按：列維-布留爾：《原始思維》一書在中文學界出版後，隨即對中國神話研究產生影響，並認為神話思維實際上就是原始思維的一環。對此提出相關研究的學者有：武世珍、李子賢、趙仲牧、鄧啓耀、屈育德等。但也有不完全贊同原始思維等同神話思維之說法的學者，如劉守華：〈今人之「原始思維」不能產生新神話〉（劉魁立、馬昌儀、程薈：《神話新論》，頁227-236。上海：上海文藝出版社，1987）。參見鍾宗憲：〈中國神話的敘事性與象徵性〉，頁246-247。本章目的僅在呈現原始思維的普遍特徵，非為原始思維作專論，對此一歧議，不於文中作鑽研。然基於今日人類學對於民族誌的建構、考古學對於古代文化的復原、心理學對於人類心理變化的探究等等角度來看，筆者則傾向認同較大多數學者的看法。

⁸ 武世珍：〈神話思維辨析〉，轉引自《神話新論》，頁1，劉魁立、馬昌儀、程薈編。（上海：上海文藝出版社，1987年2月。）

何邏輯聯繫可言的雜亂無緒的思維。如違反科學的認識、迷信思想、宗教觀念以及其他種種永遠無法實現的空想等等。

3. 視神話思維為人類思維發展歷程中的一個階段。把神話思維看作是原始人類在特定的生產方式、生活形態和心理環境中一種特殊智力形態和思維方式。
4. 以神話思維取代原始思維，或以原始思維籠統地指代神話思維，認為「原始思維實際上就是神話思維」。

綜上所述，筆者以為：原始思維既是人類在史前文化時代的主要思維形態，亦是人類知覺發展過程的一個階段。正如兒童長到一定的年齡，就會對自己周圍的陌生事物產生一種強烈的好奇心，不斷追問：「為什麼？」原始人也像兒童一樣，根據自己的感覺來進行思維，也對與自身生存息息相關的萬事萬物產生疑問。只是，原始人的身邊不會有成熟理智的大人提供合理的解答，只能依靠自己有限的認知來滿足解釋的強烈需要⁹。解釋的結果，就形成了今人眼中光怪陸離的神話世界。但當人類的認識從個別的具體的事物上升到事物之間的普遍關係後，出現了「取義捨象」的發展趨勢：理性邏輯思維取代了原始思維。然而原始思維的認知方式並未就此在我們生活中消失，反而進一步表現為藝術思維，成為文藝創作的泉源。鄭志明在《中國社會的神話思維》中說：「神話思維是傳統社會一個最深層文化結構，幾乎與各種文化現象都有著相互交涉的關係；也是人類基本的一種心理思維活動，反映出社會群體共同思維的特徵。」¹⁰ 其研究價值亦在於此。因此對神話思維的研究越深入，不僅能全面認識原始人類的總體，亦有助於對文學的理解。

二、 原始思維的特徵

在原始思維的研究領域上，較具代表性的研究者除了前述的列維-布留爾，還有李維-史陀（Lévi-Strauss，列維-史特勞斯）、以及恩斯特·卡西勒（Ernst Cassirer，卡西爾）。列維-布留爾認為原始思維是原始人通過「集體表象」、在「互滲律」支配下的思維；它不害怕也不盡力去避免矛盾。李維-史陀則把原始思維稱為「野性的思維」，認為原始思維與文明思維雖有「野生」和「園植」的

⁹ 按照德國哲學家斯賓格勒的看法，人類只有對他所能夠加以解釋的事物，不會感到恐懼；重要的不是解釋與客觀存在相符的程度，而是解釋本身。（轉引自葉舒憲：〈神話思維〉，《符號：語言與藝術》，臺北：久大文化，1992年1月，頁129。）

¹⁰ 鄭志明：《中國社會的神話思維》（臺北：谷風出版社，1993年），頁11。

差異，但二者在本質上是一致的¹¹。卡西勒則在他的《人論》中深刻指出：神話更多地「依賴於情感的統一性而不是依賴於邏輯的法則。這種情感的統一性是原始思維最強烈最深刻的推動力之一。」¹² 以上諸家，理論各有側重，也各有不同（參見注 12、注 17）；但在一些基本問題上，仍有相近之處。綜合他們相近的觀點，可以看出，原始思維有以下幾個基本特徵：

（一）物我交感的一體性

在原始人看來，人與物之間、不同類型的生命之間、生物與非生物之間，並沒有不可突破的界限、截然不同的區別；天地之間的一切就是一個共同體，所有成員都可以互相溝通，甚至互相轉化。卡西勒說：「他（原始人）深深地相信，有一種基本的不可磨滅的生命一體化（solidarity of life），溝通了多種多樣形形色色的個別生命形式。原始人並不認為自己處在自然等級中一個獨一無二的特權地位上。」¹³ 按列維-布留爾的說法，叫做「互滲」（參見注 4）。例如「特魯瑪伊人（Trumai，巴西北部的一個部族）說他們是水生動物。西非的波羅羅人（Bororo）自誇是紅金鋼鸚哥（長尾鸚鵡）。... 這不是他們給自己起的名字，也不是宣布他們與金鋼鸚哥有親族關係。他們這樣說，是想要表示他們與金鋼鸚哥的實際上的同一。」¹⁴ 特別是在圖騰崇拜（totemistic creed）的社會體系中，人並不只是把自己看作某種生物的後代，他們明確地宣稱自己就是這種動物或植物本身¹⁵。卡西勒特別強調原始思維中這種主、客體之間互相「交感」（sympathetic）

¹¹ 李維-史陀認為：原始思維與科學思維之差異不在「智力之質」（the quality of the intellectual process），而在所思考事物之本質；神話思維與現代科學一樣都使用邏輯（列維-布留爾則認為原始思維是「原邏輯的」）。只是原始人所注意的現象和文明人所注意的不同，因此他們分析事物，解釋自然現象的重點不同，但同樣的兩者都是理性的探討；而思想之進步並非由於人類知識進步，而是源於發現新事物。參見謝佩芬：〈淺談李維史陀《神話之結構研究》〉（《中國文學研究》（臺灣大學），1993年5月，第7期），頁152。

¹² 卡西勒：《人論》（甘陽譯，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1997年11月），頁121。筆者按：與傳統神話家不同，卡西勒不是為了研究神話而研究神話，他所感興趣的不在於神話的分類、流傳演變或意義，而在於作為人類精神早期形式的神話的發生、發展和向高級精神形式的過渡，不只為自己的文化哲學奠定基礎，也為探索人類認識的歷程找到一把鑰匙。

¹³ 卡西勒認為：神話是情感的產物，它的情感背景使它的所有產品都染上了它自己所特有的色彩。原始人絕不缺乏把握事物的經驗區別的能力，但是在他關於自然與生命的概念中，所有這些區別都被一種更強烈的情感——生命一體化——給淹沒了。《人論》，頁122。

¹⁴ 《原始思維》，頁76。列維-布留爾、卡西勒均曾在書中引用此二例，出自施泰納（K. von den Steinen）著名的報告（*Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, p.305-306）。卡西勒引文則可參見《神話思維》，頁73。

¹⁵ 卡西勒：「凡是圖騰觀念盛行不衰的地方，我們仍然會發現這種信仰：不同氏族的成員不僅

的自然觀，「如果我們沒有抓住這一點，我們就不可能找到通向神話世界之路。」

16

從這些例子中可以看到，在圖騰崇拜的社會中，人與動物，動物與植物全部處在同一層次上¹⁷。而且若由空間轉到時間，仍然可以發現同樣的原則：上一階段的生命被新生生命所保存，祖先的靈魂返老還童似地又顯現在新生嬰兒身上；東方的輪迴轉世思想，也是這種互滲法則的一個基本特徵。現在、過去、將來，三者的關係不是直線展開的，而是通過儀式行爲的作用合爲一個循環整體；或者前一生命是後一生命的因子，後一生命是前一生命的蛻變。表現在神話中，就是用一連續性的時間，把兩個不同（形類）的生命關係統一起來，也就是變形神話。例如北溟鯤魚化爲鵬鳥（《莊子》）、炎帝少女溺而化身精衛（《山海經》）、鯀化爲黃熊（《左傳》）、靈鼓化爲黃蛇（《穆天子傳》），或是達芙妮變身爲月桂樹（羅馬詩人奧維德：《變形記》）等。卡西勒說：

「他們（原始人）的生命觀是綜合的，不是分析的。生命沒有被劃分為類和亞類；它被看成是一個不中斷的連續整體，容不得任何涇渭分明的區別。各不同領域間的界線並不是不可逾越的柵欄，而是流動不定的。在不同的生命領域之間絕沒有特別的差異。沒有什麼東西具有一種限定不變的靜止形態：由於一種突如其來的變形，一切事物都可以轉化爲一切事物。如果神話世界有什麼典型特點和突出特性的話，如果它有什麼支配它的法則的話，那就是這種變形的法則。」¹⁸

變形在空間上連絡了生命種類的區別，在時間上則使生命成爲連續的整體，

是不同動物祖先的後裔，而且實際上就是這些動物——例如，水生動植物、美洲虎或紅鸚鵡的變種。」卡西勒：《神話思維》（黃龍保、周振選譯，北京：中國社會科學出版社，1992年3月），頁203-204。

¹⁶ 《人論》，頁122。卡西勒在神話思維的物我交感以及因果關係方面的說法略同於列維-布留爾的「互滲律」，也同意一切使「神話理智化（intellectualize myth）」的企圖都是徹底失敗的（《人論》，頁120）；但於原始人的心靈是否爲尚未顯出差別的或渾沌不分的「原邏輯的或神祕的心靈」，則不作認同。他以爲原始智力所獨具的東西不是它的邏輯，而歸於它的一般生活情調（sentiment）。

¹⁷ 此外，愛德華·泰勒亦在《原始文化》書中舉證，圖騰信仰又是從祖先崇拜中派生出來的，因爲原始人未能在人與動物之間作出區分，促使他們在某些動物身上奇妙地看到一些人的特徵，因此圖騰信仰中對動物的崇拜是作爲死去的祖先在動物身上得到重生來理解的。故圖騰崇拜本質上是種祖先崇拜，此亦爲「互滲」或「交感」之明證。轉引自朱狄：《原始文化研究》（北京：三聯書店出版，新華書店發行，1988年2月。），頁32-33。

¹⁸ 《人論》，頁121。

恰好就是初民心靈所信仰的物我一體的生命觀，也是生命向時間的征服和創造。藉由呈現在變形神話中的物我交感，我們看到了原始初民創造的藝術心，以及他們如何堅信生命是不間斷、不可征服、不可毀滅的，並以此抵制和破除了對死亡的畏懼¹⁹。

(二) 類比的因果觀

卡西勒指出，神話思維缺乏對純觀念的或純符號的東西的理解，因此原始人對影子、照片、肖像、動物或人形的雕塑等，都感到神祕與敬畏，因為原始人相信它們與真的實體一樣，也是有生命的，也能賜福或降禍²⁰。甚至連名字、語言、名稱也是一種實在；所以在神話意識中，神的名稱與神的本質，神力的現實部分，是被認同一體的。例如印地安人相信，惡意使用他人名字，他就一定會受苦²¹；在古埃及，知道了神的名字，便可支配該神²²；古代的中國人在人偶上寫上某人的名字與生辰，那個人就會遭遇與人偶相同的對待...。這是因為神話思維有其特殊的客觀觀念和因果觀念——它不對事物進行由表及裏的分析，而是「從單純的共在關係中直接發現因果」²³。例如，原始部落裡，有誰突然患病或者死去，則這個人的全家立即會詛咎於某人變動了東西擺放的既定秩序。卡西勒則以春季的來臨與燕子的出現有一種現象上的共在關係為例，說明神話思維中，其實是「燕子產生了春天」²⁴；葉舒憲更取中國古籍加以印證：燕子不僅作為春天的標誌，還作為嫁娶、生育之象徵，並因而受到普遍的奉祀²⁵。

¹⁹ 樂衛軍：〈中國原始變形神話試探〉：「變形神話無可掩飾地是在試圖解釋生和死。簡單地說，神話用變形來代替生命死亡的這一個事實。」《古典小說散論》（臺北：純文學出版社，1976年），頁26。

²⁰ 例如，土著不敢摸獅子形的小壺、把疾病歸咎為照相、不能任意說出自己與別人、尤其是死者的名字...。（《原始思維》，頁46-48。）筆者按：在《原始思維》一書中，列維-布留爾將泰勒·《原始文化》一書中視為「萬物有靈」的一些例證，詮釋為「原始人的思維中的集體表象及其神祕性質」；而按卡西勒的說法則是神話思維中類比的因果觀。

²¹ 卡西勒：《神話思維》，頁47。

²² 葉舒憲：《探索非理性的世界》，頁73。

²³ 卡西勒：《象徵形式哲學》第二卷。轉引自葉舒憲：《探索非理性的世界》，頁74。

²⁴ 卡西勒說，最原始的民族把出現在特定季節的動物看作這個季節的創造者、引導者。《神話思維》，頁202-203。

²⁵ 葉舒憲：「這種類比的因果觀念，一個物象在神話思維中會有多重的象徵——隱喻關係，由此生成的原型意象恰為後世詩歌的發展提供了最好的表現媒介。中國詩學中最根本的『比、興』二義，正可從神話思維中找到其淵源。」（《探索非理性的世界》，頁74-75）。神話與文學的淵源，在此又得到了印證。

卡西勒說：「實體化的根源在於一切感官印象具有類似性的事物被視為同一事物的原因，這也是神話意識的特徵。」²⁶所以在科學思維中體現為全體與部分之間的構成關係，在神話思維中，部分就代表全體，屬性等於實在²⁷。例如人的足跡便被認為是人的現實成分；對人的毛髮、指甲施咒，就等於對整個人施行巫術；或是煙與雲雨有聯想上的類似性，於是燃煙以祈雨等。類此神話思維把現象的共在關係直接等同於因果關係，說明神話思維是以未分化的整體表象作為基礎。前述不以經驗為因果的圖騰世界觀與變形神話，也都呈現了這種直接類比的因果觀。

(三) 曼納觀念

「泛靈論」(animism, 萬物有靈論)一詞常被英國人類學家用來描述原始人在解釋物質世界現象時，賦予自然以「靈魂」、「精靈」等信仰，認為自然界到處都有靈性。列維-布留爾對此進一步提出修正：「與傳統的萬物有靈論相反，原始人的思維首先想像到的是神祕力量的連續，不間斷的生命本原、到處都有的靈性；而個體或者個人、靈魂、神靈則表現出只占次要地位。」²⁸例如「印第安人把一切存在物和客體、一切現象看成是浸透了一個不間斷的、並與他們在自身上意識到的那種意志力相像的共同生命。他們把一切東西裡面存在著的這個神祕力量叫做『瓦康達』(Wakonda)；一切東西彼此之間以及它們和人之間就是借助這個力量來聯繫的。在這個生命的連續的觀念中，維持著看得見和看不見的東西之間、有生命的東西和死的東西之間，以及什麼東西的碎片和這個完整的東西之間的親族關係。」²⁹亦即人類學家科德林頓(R. H. Codrington, 科屈頓, 基督教傳士)在美拉尼西亞(Melanesians, 西南太平洋群島住民)土著人那裡發現

²⁶ 卡西勒：《象徵形式哲學》第十卷，轉引自葉舒憲：《探索非理性的世界》，頁 76。

²⁷ 前者部分與全體視為同一，是為「量的範疇」；後者把屬性當作事物的實在部分——每一種這樣的特性本身就是實體——則屬於「質的範疇」。另外還有「相似性範疇」：感性外觀的任何相似性，在神話思維中，都是本質同一性的表現。參見《神話思維》，頁 72-76。

²⁸ 《原始思維》，頁 100。列維-布留爾拒絕使用愛德華·泰勒在《原始文化》一書中所用的「萬物有靈論」(animism, 或「泛靈論」)一詞，並把它視為一種錯誤的解釋，認為原始人是以互滲律的形式來看待萬物之間的關係。然而筆者以為，現今學者在沿用「萬物有靈」一詞時，多已揚棄泰勒從原始人對夢幻之認識的錯誤解釋，而是結合原始人對大自然的信仰與前宗教時期的靈魂觀，取其複合式概念的用法。故本文以下使用「萬物有靈」一詞時，亦表此義。

²⁹ 《原始思維》，頁 100。原文是列維-布留爾引自愛麗西·弗勒捷爾(Alice Fletsher)：「*The Signification of the Scapl-lock (Omaha Ritual)*」J. A. I., xxvi. p. 437。

的「曼納」(Mana, 曼那, 瑪納)的信仰³⁰。

在原始人的思維中,「曼納」不僅是一種透過自然力(如風、火)或自然物(如水、石)而起作用、並附著於人和物的超自然神祕力量,它更是在物質與精神、人格的存在與非人格的存在之間 尚未分化以前的世界中起作用的一種力量,它推動與原始人有關的一切行爲。科德林頓說,曼納「不固著於任何物體,能經由任何物體傳遞之。」同時「以各種方式作出有益或有害的活動,以自然力量或以人類所具有的任何能力及特長來表現自身。」³¹巫術儀式便是注入「曼納」的重要手續,因此曼納不但能夠左右人的禍福,控制動物與植物的生產,同時也能將其聖力轉移給不同的對象。與此相類似的觀念在世界各地的原始民族中多有發現,例如易洛魁人(Iroquois)的精神力量「奧倫達」(Orenda),「此種能力乃一切事物的本質,如岩石、如水、如潮、如植物與樹、如動物與人、如風與暴風雨、如雲雷閃電……,在民智初開之時,此種能力視為環境中一切現象、一切活動的有效起因。」³²還有北美阿爾高琴人的自然神「曼尼特」(Manitou),澳洲部落的「阿朗奎莎」(Arungquitha)³³,以及前述達科他(Dakota)人的「瓦康達」³⁴,都在不同的神話概念中呈現了驚人的一致。

由於曼納是有別於世俗事物的神聖超然力量,所以對它的冒犯或褻瀆便意味著危險或災禍,從而導出了原始人的「禁忌」(taboo)觀念。於是在讚嘆「曼納」和畏懼「禁忌」之中,後世宗教意識中聖與俗的對立概念由此產生。神話思維也遵循著這種根本性的對立原則,即把日常的、世俗的事物,同神聖的事物嚴格區別的原則。前述的圖騰制度,即以相信圖騰物與人之間的密切關係與超自然

³⁰ 轉引自《神話思維》,頁 86。筆者按:另外也有學者認為:曼納信仰如果與人對自身的、心理的、精神的或靈魂的錯誤觀念沒有任何關係,是很難產生的。且在美拉尼西亞人那裡發現曼納崇拜時,他們的社會已進入氏族社會的晚期,他們的靈魂觀念已相當發達,瑪納(曼納)只是靈魂觀念的一種擴展形式。(參考呂大吉:《宗教學通論》,頁 448。臺北:博遠出版有限公司,1993 年 4 月。)

³¹ 轉引自馬凌諾斯基(Bronislaw Malinowski, 1884-1942)著,朱岑樓譯:《巫術、科學與宗教》(Magic, Science and Religion and Other Essays, 臺北:協志工業叢書出版股份有限公司,1978 年 9 月),頁 55。

³² 馬凌諾斯基:《巫術、科學與宗教》,頁 56。

³³ 馬凌諾斯基:《巫術、科學與宗教》,頁 4。

³⁴ 《神話思維》,頁 86。卡西勒推測曼納觀念的出現不是偶然,而且這些類似的觀念都有一個共同的起源:它們是原始人驚異時的感嘆詞;在驚異中又包含兩種對立的情感,一方面是讚美之情,一方面則是畏懼之情。神話想像的原動力與哲學思索的動力,都可以溯源於這種原始的驚異。

力量為基礎，因此禁止觸犯被族人選為崇拜的動植物³⁵、並為該物之繁殖而舉行祭典，也呈現出原始人的曼納信仰。

(四) 小結

榮格說，神話是前意識心靈最原始的顯露。弗洛伊德也說，神話是「個人自集體心理中浮現出來的踏腳石」³⁶。易言之，自我意識的浮現應歸功於我們能夠以神話思考；若要了解文化與科學，神話不但不是障礙，反而是進步的基石。所以，文學、藝術的創作，可以在神話思維中找到源頭；儀式、宗教的發生，也能在原始思維中找到線索。聖與俗，消與長，白晝與黑夜，死亡與復生...，所有的對立與衝突，也都在認識神話及原始思維後得到統一與和解。綜上所述，不管是互滲或交感，類比或隱喻，泛靈或曼納，先哲在原始思維上的研究成果，已使吾人對神話的理解與進一步的鑽研，有了深刻的認知及堅實的基礎。

³⁵ 例如南非的貝專納人 (Bechuana) 就畫分成這樣一些氏族：巴奎勒人 (Bakuena) 以鱷魚為圖騰；巴特拉皮人 (Batlapi) 以魚為圖騰；巴陶人 (Bataung) 以獅子為圖騰；巴芒拉拉人 (Bamorara) 以野葡萄為圖騰。他們不吃圖騰動物，也不用它的皮做衣服；假如遇到像獅子這樣兇猛的動物為了免受傷害不得不把它殺死時，必須以瀆聖 (sacrilege) 儀式來使自己滌除罪污並請求被殺動物的寬恕。參見朱狄：《原始文化研究》，頁 32、頁 76-77。

³⁶ 以上兩人引言分別轉引自羅洛·梅 (Rollo May)：《哭喊神話》(The Cry for Myth, 1991。朱侃如譯，臺北：立緒文化事業有限公司，2003年3月)，頁 29、頁 73。

第二節 初民的植物崇拜

原始人對植物的崇拜可分為兩方面：一則因植物本身的成長與人類生存有密切關係，因而加以崇敬；一則視植物具有超自然的力量，能庇佑人類，賜予人類禍福。前者隨著農業與氏族的發展，形成對教民稼穡的農業神或對能保佑人畜興旺、五穀豐登的草木之神的信仰與傳說；後者則在神聖植物身上看見生命周而復始的宇宙奧秘，因而對植物神之賜福或降災深信不移。然而兩者亦非截然畫分，因為相信植物或植物神有禍福於人的能力，都以巫術儀式進行祈禱或控制；既導源於植物可供人類食用的現實需求，又奠基於原始人視萬物皆有靈的思維。即使植物崇拜並未在後世形成特定宗教派別，豐富的考古文物以及源遠流長的各地祈豐習俗，均足證明植物崇拜如何深入人心。

一、 實質需要：春祈秋報

英國人類學家弗雷澤（James George Frazer, 1854-1941），以長篇巨製《金枝：巫術與宗教之研究》（以下簡稱《金枝》），考釋了內米湖畔的一個古老風俗：在羅馬附近有一座女神狄安娜的聖殿，聖殿的祭司總是由一名逃亡的奴隸擔任。他時刻警覺地看守著那裡的一株聖樹，因為只要有別的奴隸能折取到上面的一段樹枝，便可獲得與祭司單獨決鬥的資格；倘若他能殺死老祭司，就可接替祭司的職位，並獲得「林中之王」（Rex Nemorensis）的稱號¹。狄安娜是主管森林野獸以及家畜和大地產物的女神，信仰她能保佑人們多子多孫、使孕婦順利分娩。她還有一位男性伴侶維爾比厄斯，即聖殿的祭司；該神的作用和狄安娜相同，也是主管大地豐產的樹神。弗雷澤通過歐洲廣大地區定期為朱庇特、宙斯、五朔節王等諸神舉行婚配的習俗考證出，內米的狄安娜崇拜並非歷史真實，而是被用來解釋某種崇拜儀式起源的神話——林中之王的被殺與更新，代表植物之神的死而復生；狄安娜與維爾比厄斯的婚媾，則代表植物的播育。弗雷澤認為，狄安娜崇拜就是原始人類的一種祈豐儀式，以植物神的婚媾、死亡、誕生等，象徵植物生命的繁殖、衰朽與再生；而且儀式祈求的不只是五穀豐登，也包括了繁殖牲畜

¹ 這棵決定命運的樹就是「金枝」。弗雷澤 著，汪培基 譯：《金枝：巫術與宗教之研究》（*The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*）（臺北：里仁書局，1981年11月20日），一、二章。

和人。這就是原始人的巫術信仰²。

弗雷澤提出：在原始人的世界觀中，人類與自然之間始終存在著某種交互感應的關係，人可以通過各種象徵性的活動把自己的願望、意志強行投射到自然中去，達到操縱和控制自然客體的目的。亦即原始思維中的「物我交感」；具體的象徵活動就是交感巫術的信仰³，所謂「呼風喚雨」即其一例。諸多百思不得其解的原始文化現象，在弗雷澤確立巫術原理和禁忌觀念後，都得到了新的答案。例如在國王身兼祭司或巫師的原始社會裡，國王是作為人與神之間的聯繫人而受到尊崇；他能降福給他的臣民和崇拜者，並被期望能賜予國家風調雨順、五穀豐登，否則就要以身殉職，由年輕的祭司取而代之⁴。這就是基於保障植物生命力的巫術信仰。

於是，植物的生命在冬天衰竭，於原始人的思維中就成了草木精靈的衰頹，必須更新它且把它殺掉，並以更年輕新鮮的形式使之復活。因此，春天殺掉草木精靈的代表 被認為是提高和加速植物生長的手段。只是當人類意識到使用巫術力量（以人為中心）駕馭自然的無效性後，只好轉而信仰取代巫術的神靈（以神為中心），將每年的循環變化歸諸神祇的相應變化：植物的生長與衰朽，生物的誕生與死亡，都是有神性的，是神和女神的力量消長的影響；神和女神也按人類生活的方式生、死、婚嫁、繁育。但原始人還是認為通過進行一定的巫術儀式可以補充神衰退的力量，甚至使他死而復生。於是產生了以祈禱祭獻為特徵的宗教性質⁵ 的儀式。例如「蓋拉族人男女成雙成對地握著同一根木棒的兩端，臂彎裡

² 關於巫術，弗雷澤說：「一切具有人格的對象，無論是人或神，最終總是從屬於那些控制著一切的非人力量。任何人只要懂得用適當的儀式和咒語巧妙地操縱這種力量，他就能夠繼續利用它。」（《金枝》上冊，第四章，頁 79。）巫術最重要的原則就是「只要模仿就能產生預期的效果。由於他們現在以神的婚媾、死亡、重生，或復活來解釋生長與衰朽、繁殖與消滅等現象，因而們的宗教的——或者更確切些說巫術的——戲刻大部分都是在重彈這些主題。他們宣稱繁殖之神的婚配，其結果是豐產，神的配偶一方死亡，又歡樂地復活了。這樣，宗教的理論同巫術的實踐混在一起。這種情況在歷史上是常見的。實際上很少有什麼宗教能完全擺脫古老巫術的影響。」（《金枝》上冊，第二十九章，頁 476。）

³ 弗雷澤：《金枝》上冊，第二、三章。交感巫術的原理有：基於相似律的「順勢巫術」或「模擬巫術」，以及基於觸染律的「接觸巫術」。

⁴ 例如希盧克人在神王健康初露疲態時即將他處死，惟恐他的衰老會引起莊稼、牲口和人的精力相應衰退。卡利卡特國王只要能夠在每十二年進行一次的候補人的襲擊中倖存，就被容許繼續統治下去。弗雷澤：《金枝》上冊，第二十八章，頁 439-440。

⁵ 筆者按：關於巫術與宗教，葉舒憲說：「巫術是以人為中心的宗教，宗教是以神為中心的巫術。」（《探索非理性的世界》，頁 25。）所以宗教儀式中仍有交感巫術的成分（參見注 2）。兩者的區別則是：巫師相信能以巫術駕馭自然、命令超自然力；而絕大多數的宗教信徒則把一切主宰行動的決定權都奉獻給神明，因而只能依賴或服從超自然力。

側夾著青綠的玉蜀黍或青草，圍繞神樹跳舞，祈求豐收。」「印度北方把余甘子樹看作一種樹神。每年法爾根月（即二月）十一日都要向神樹祭祀，把酒或油灑在樹下，將一根紅色或黃色的細繩拴在樹幹上，祈求樹神賜福保佑人畜兩旺，五穀豐登。」⁶植物崇拜的形式就更多樣化了。

回顧「金枝」神話，象徵草木精靈衰頹、必須殺掉的祭司更迭，固然是保證生命力充沛的手段，但人們對生育繁殖女神狄安娜的信仰，才是這個神話的中心。而作為狄安娜的伴侶維爾比厄斯的化身——林中之王，他的更新，就解釋了植物的生命週期；兩人的結合，則象徵大地、動物以及人類的繁殖。

所以，為了食物及繁衍，原始人常在大地春回時舉行一種驅除嚴冬、召回春暖的儀式，並將復活植物的戲劇性表演同真正的或戲劇性的兩性交配結合在一起進行，用意就在於藉助這一做法，同時繁殖作物、牲畜和人。根據原始思維的特徵，原始人把樹木花草當作有生命的人一樣，自然也會把植物分為男性和女性來對待，並且在真實的意義上，而不是比喻式地或詩意地實行婚嫁⁷。植物既通過雌雄兩性的性結合得到繁殖，而根據順勢巫術或模擬巫術的信仰，人類的繁殖就是男人女人扮演婚嫁交配刺激的結果。所以原始人聯想到：如果每年舉行一次神的婚禮，用神的塑像或由人來扮演婚禮中的新娘和新郎，那麼五穀豐登、人畜興旺的願望就會實現。例如在古希臘雅典西北的小城埃萊夫西斯，每年九月舉行的盛大神祕禮儀中，天神宙斯和五穀女神得墨忒耳的結合是由主持神祕儀式的祭司和得墨忒耳的女祭司兩人象徵性的交媾來表示。因為原始人深信：穀物女神嫁給天神，天神便將富有生命力的陽光、雨露賜予荒蕪的大地，使得五穀豐收⁸。這種習俗至今仍盛行於該地。孟加拉的奧昂人崇奉大地為女神，每年娑羅桑樹開花的季節都要慶祝她同太陽神達梅的結婚；由祭司與他的妻子扮演太陽與大地之神的婚媾，是作為確保大地豐收的儀式，其他人也根據模擬巫術的原則，在這個節慶中恣情縱慾，祈求豐產⁹。中非的巴干達人也「非常強烈地相信兩性交媾與大地豐產之間有著密切關係」¹⁰；俄的楚瓦什人當天旱歉收時，則舉行一種有趣的

⁶ 弗雷澤：《金枝》上冊，第九章，頁 178。

⁷ 例如毛利人熟悉雌雄棗椰樹的區別，他們會搖動雄樹使其花粉落到雌樹的花蕊上，進行人工授粉。授粉期在春天，哈蘭的異教徒把棗椰樹受精的月分叫做棗月，在這期間他們慶祝一切男神和女神的婚禮。弗雷澤：《金枝》上冊，第九章，頁 173。

⁸ 弗雷澤：《金枝》上冊，第十二章，頁 219。

⁹ 弗雷澤：《金枝》上冊，第十二章，頁 221-222。

¹⁰ 例如：若是妻子不能懷孕，就認為她會妨礙丈夫園中的果樹的豐產，而把她休了；反之，若有夫妻生了孿生子，就表示他們的生殖力超乎尋常...。弗雷澤：《金枝》上冊，第十一章，頁 209。

「盜田土」巫術儀式，其法如同嫁娶¹¹。弗雷澤說：

「他們往往將復活植物的戲劇性表演同真正的或戲劇性的兩性交配結合在一起進行，用意就在於藉助這同一做法同時繁殖果實、牲畜和人。在他們看來，無論動物或植物的生命與繁殖，原理都是一個，並且是不可分開的。要活著並且要使之存活，要吃飯並且要生育繁衍，這些是人類在古代的基本需求，也是將來的（只要世界存在的話）基本需求。其他東西當然也需要，用以豐富和美化人的生活，但是，如果不首先滿足這些需求，人類本身就不能生存。因此，食物和子嗣這兩樣是人通過巫術儀式以穩定季節所主要追求的目標。」¹²

這種原始的祈豐儀式，在人類漫長的歷史中，以不同的方式普遍地表現著，使人不難領悟出：人之大欲——生存與繁衍——以及滿足欲望的原始手段，在原始文化中是何其相似。至今歐洲盛大的五朔節、降靈節、狂歡節等許多風俗，仍在重複這種儀式的內容。與這些巫術儀式遙相呼應的，就是植物神的崇拜神話。弗雷澤說：

「埃及和西非人民以奧錫里斯（Orisis）、塔穆茲（Tammuz）、阿多尼斯（Adonis）和阿蒂斯（Attis）等名字表示生命（尤其是植物生命）每年的衰亡與復甦，把它當作神的化身，每年死去又復回生。儘管他們舉行儀式的名稱和細節各地有所不同，但實質都是一樣。這個東方的神祇有許多名字，基本上都是同一性質。」¹³

此即前節所示「阿多尼斯」（Adonis, 阿都尼斯）的神話。作為植物生命象徵的塔穆茲·阿多尼斯¹⁴，是偉大母神伊希塔（Ishtar, 易士塔, 自然生殖力的化身）的情人，塔穆茲每年都要死一回，當他的愛人伊希塔隨他離開陽界、來到陰間時，人間的情愛也跟著停息，人和野獸都忘記養育子嗣，一切生命都受到滅絕的威脅。偉神伊亞（Ea, 埃阿）只好要求陰間女神釋放這對情人回到陽間，自然界中的一切始得以復甦。這個神話流傳到希臘，就成了愛與美之神阿芙羅狄蒂（拉

¹¹ 何星亮：《中國自然神與自然崇拜》，頁 103-104。

¹² 弗雷澤：《金枝》上冊，第二十九章，頁 476。

¹³ 弗雷澤：《金枝》上冊，第二十九章〈阿多尼斯的神話〉，頁 477。

¹⁴ 「阿多尼斯」（Adonis）一詞出自閃族語中的「阿頓」（Adon），即「主」或「老爺」的意思，是植物神的崇拜者對塔穆茲的尊稱。古希臘人誤解了這個稱號，把它變成了塔穆茲的名字。

丁文譯為「維納斯」)與冥后珀耳塞福涅爭奪美少年阿多尼斯的神話。最後,宙斯判決阿多尼斯每年的一半時間在陰間跟冥后同住,另一半時間在陽世跟阿芙羅狄蒂同住¹⁵...。這些神話在今日看來,或許只是古人解釋季節更替、草木榮枯之循環的幻想故事;然而在原始人心中,卻是不容置疑的真理和信仰。所以,在古巴比倫,每年春分舉行慶祝塔穆茲復活的盛大慶典時,部落男女集合於野,一方面是保證人類社會的生殖綿延和大地回春、萬物復甦的集體性交,另一方面也象徵參加慶典者死而復活的成年入社禮。到了仲夏以他的名字命名的塔穆茲月裡,當地男男女女還要在笛聲中參加悲悼這位將死的植物神的儀式活動。古巴比倫人的讚歌中就有好幾首是悼念塔穆茲的。

但人們對塔穆茲·阿多尼斯死亡的悲悼並不是因為植物隨季節凋謝,而是因為主人殘酷地殺了他(指人強暴地把穀物從田裡割下來,在打穀場上把它壓碎),用磨磨碎他的骨頭(在磨裡把穀物碾成粉末)。因此悲悼阿多尼斯儀式的訂立,其實是為了向穀神謀求贖解的收穫儀式(秋報)。弗雷澤說:「農夫必須向他食用的穀物的精靈祈求和好,牧人就必須討好牲口嚼食草葉的精靈和獵人就必須安慰他挖起的樹根的精靈、他從樹枝上收集的果實精靈。」¹⁶如同埃及的收穀人有一個古老的風俗:他們捶打胸口,悲悼第一把割下的穀穗;捷羅基的印第安人,收穫頭一批玉米後,祭司或主人也要站在田的四個角落裡,放聲大哭¹⁷。這些秋收的贖罪祭固然是為了人類自身的生存而向穀靈請罪,也是初民力求人與自然取得平衡的表現。

卡西勒說:「這種死而復生之神的形象不僅貫穿於歷史上的多數宗教,而且還以許多實質相同的變形一再出現於原始人的宗教體驗中。」¹⁸除了巴比倫,還有小亞細亞古國弗里吉亞的植物神阿蒂斯¹⁹,古埃及的農業神奧錫里斯²⁰,以及色雷斯人對酒神的崇拜等。可見農業社會的宗教儀式雖因文化區域的不同,而

¹⁵ 神話繼續流傳,到了羅馬詩人奧維德的手裡,成為維納斯與阿多尼斯生死戀的愛情故事;莎士比亞以此為原型,創作出處女作《維納斯與阿多尼斯》愛情長詩,並一舉成名。

¹⁶ 弗雷澤:《金枝》上冊,第三十二章〈阿多尼斯的祭祀儀式〉,頁499-500。

¹⁷ 弗雷澤:《金枝》上冊,第三十九章〈奧錫里斯的祭祀儀式〉,頁553-554。筆者按:儘管埃及的播種月份是一月,收穫時間不是秋天,而是在春天;然其穀神在收穫時死去的觀念與儀式卻與其他民族無二致。

¹⁸ 卡西勒:《神話思維》,頁208。

¹⁹ 阿蒂斯也和阿多尼斯一樣是一個植物神,每年春天有一個節日哀悼和歡呼他的死亡與復活。兩個神的傳說和崇奉儀式都很相像。詳見弗雷澤:《金枝》上冊,第三十四章,頁515-521。

²⁰ 奧錫里斯是古埃及教民稼穡的仁慈國王,也是農業之神。埋葬奧錫里斯的時候,就是播種穀物的時節;奧錫里斯死而復生的時候,也正是穀物發芽的時節。前述古埃及的贖罪祭,即源於對奧錫里斯死亡的悲悼。詳見弗雷澤:《金枝》上冊,第三十八章~第四十二章,頁539~。

有不同的名目，但其實質仍然是相通的。例如中國古代春天於桑林中進行的社稷和高禘之祭，也是模擬植物神誕生與大地婚媾的祈豐儀式。《說文解字》云：「社，地主也。」²¹易言之，「社」就是對土地的崇拜²²。由於土地能孕育萬物，就像母親的子宮——大母神（the Great Mother）²³原始意象，充滿豐產、創造、生育的象徵；故崇社不僅祈求土地豐產，也祈求人丁興旺。學者也考證古代中國的社神即高禘²⁴（按：又稱郊禘）；春祀郊社之古俗，即古代帝王祠高禘以求子的習俗。《禮記·月令》記載：

「仲春之月... 是月也，玄鳥至。至之日，以大牢祠于高禘。天子親往，后妃帥九嬪御，乃禮天子所御，帶以弓韉，授以弓矢，于高禘之前。」

鄭玄 注此段經文云：

「玄鳥，燕也，燕以施生時來，巢人堂宇而孚乳，嫁娶之象也，媒氏之官以為候。高辛氏之世，玄鳥遺卵；娥簡吞之而生契，後王以為媒官嘉祥，而立祠焉。變媒言禘，神之也。」²⁵

因為簡狄吞玄鳥卵有而孕²⁶，故以玄鳥為媒氏之官。而當春分玄鳥降臨時——也

²¹ [東漢]許慎：《說文解字》「社」字。《說文解字注》（段玉裁 注，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1991年4月），頁8。

²² 《禮記·郊特牲》云：「社祭土而主陰氣也。... 社，所以神地之道也。地載萬物，天垂象，取財於地，取法於天，是以尊天而親地也。」（〔清〕朱彬：《禮記訓纂》卷十一，頁391-392。北京：中華書局，1996年9月。）《藝文類聚》卷三十九引孝經緯曰：「社，土地之主也。土地闢不可盡敬，故封土以為社，以報功也。」（〔唐〕歐陽詢 等撰：《藝文類聚》第二冊，頁706，臺北：文光出版社，1974年8月。）可見社之實質就是土地之神。在中國古代，社神神職頗多。春耩播種時祭于社，謂之春祈；秋天收穫後祭于社，謂之秋報；冬天殺牲祭于社，謂之「蜡祭」或「大割」。國家有征伐之事，必先祭于社；天子畋獵，亦必先祭于社；日食之時祀于社；天旱求雨，祈禱于社；發生火災之時，亦祭告于社，以消除火災。總之，社神無所不能，具有保護神的性質。

²³ 參見〔德〕埃利希·諾伊曼：《大母神——原型分析》（李以洪 譯，東方出版社，出版年不詳），第十三章。作者又說：「在顯示出理解力的人形大母神形象出現之前，自發地出現了她的無數象徵，那是她尚未定形的意象。這些象徵——特別是來自自然界各個領域的自然象徵——在某種意義上，都是與大母神意象一起表現出來的，無論它們是石頭或樹、池塘、果類或動物，大母神都活在它們之中並與它們同一。」（頁11）故土地也是一種大母神原始意象。

²⁴ 參見陳夢家：〈高禘郊社祝廟通考〉，《清華學報》第12卷，第3期。轉引自葉舒憲：《探索非理性的世界》，頁33。

²⁵ 《禮記訓纂》卷六，頁228-229。

²⁶ 又如《史記·殷本紀》：「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。」〔日〕瀧川龜太郎：《史記會注考證》本紀卷三，第二頁。

是大地復甦、萬物滋長之季，天子與后妃九嬪同祠高禘；目的是祈禱土地作物增殖，也向媒氏之官祈求人丁興旺。這是因為仲春之月正是萬物生長蕃育的季節，與象徵送子的玄燕聯繫起來，就有一種能促進萬物繁衍的交感巫術作用；而高禘社祭中所授的弓矢，除了用以祓除不潔，也具有兩性媾合的象徵意義。又《周禮·地官》記載：

「媒氏... 以中（仲）春之月，會合男女。於是時也，奔者不禁。若無故而不用令者罰之。司男女之無夫家者而會之。」（鄭玄注曰：「中春陰陽交，昏禮，順天時也。」）²⁷

媒氏會合男女之地，既為高禘所在之神社，會合男女的目的，自然是為了求子繁生。高莉芬說：「高禘祭典實是承自原始思維中之地母（earthmother）崇拜信仰，土地是女性神，而人類和萬物則是其生殖行為的結果。高禘祭典主要在祈求增殖和繁衍，不但包涵了自然植物之繁殖，也包涵了人類的生育繁衍。」²⁸

社神即高禘，其實質即大地母親的生殖力的崇拜，相當於西亞的地母神和繁殖神伊希塔崇拜。「稷」則是從社神派生出來的穀物神崇拜²⁹。中國穀神后稷也有如阿多尼斯、阿蒂斯、奧錫里斯一樣死而復生的特徵³⁰。綜上所述，稷神就是中國的維爾比厄斯，高禘之神就是中國的狄安娜，而社樹³¹就是中國的金枝了。這種原始儀式之雷同，不只是由於時間與空間上的承傳和流變，更多是源於人類心靈深處的一種共同心理經驗——延續生命的需求。而這個需求不斷重複且

²⁷ 《周禮·地官·司徒》下，林尹 註譯：《周禮今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1974 年 11 月），頁 144。

²⁸ 高莉芬：〈原型與象徵：漢魏六朝詩中的採桑女及其多重文化意涵〉，《第四屆漢代文學與思想學術研討會論文集》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2003 年 4 月），頁 17-18（論文第 7-8 頁）。

²⁹ 《禮記·郊特牲》孔穎達 疏云：「稷是社之細別，名曰稷。」又，陳夢家：《殷墟卜辭綜述》云：「殷人只有社而無稷」（北京：中華書局，1988 年，頁 583），至周代才有社稷之分。《白虎通·社稷》云：「王者所以有社稷何？為天下求福報功。人非土不立，非穀不食。... 五穀眾多，不可一一而祭也。... 稷，五穀之長，故封稷而祭之也。」

³⁰ 《淮南子·墜形訓》云：「后稷墜在建木西，其人死復蘇。」（頁 64）《山海經·海內經》云：「川西南黑水之間，有都廣之野，后稷葬焉。... 百穀自生，冬夏播琴。鸞鳥自歌，鳳鳥自舞，靈壽實華，草木所聚。爰有百獸，相群爰處。此草也，冬夏不死。」（頁 445）

³¹ 上古三代，均曾以樹為社神，但各代之社樹均不同。夏后氏之社用松樹，殷人之社用石或用柏樹，周人之社用栗樹。《淮南子·齊俗訓》云：「夏后氏其社用松。... 殷人之禮，其社用石。... 周人之禮，其社用栗。」（頁 176）而《論語·八佾》則載：「哀公問社於宰我。宰我對曰：『夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。』」（朱熹：《四書集注》，頁 17-18，臺北：學海出版社，出版年不詳。）

深深鏤刻在我們的心理結構中，終於成爲一種具有穩定性和普遍性的集體無意識。

二、 精神寄託

自然地物每年經歷四季的巨大變化，各種生態在原始人的腦海中留下了深刻的印象。原始人似乎曾經想像防止威脅人類之災害的手段是掌握在自己手中的：人們可以進行儀式、唸誦咒語，要老天降雨、太陽放晴、牲畜繁殖、果實成長。但經過一定的時間，知識逐漸增長，開始瞭解節序更替並非他們巫術儀式的結果，而是由於在自然景象轉換的後面有著更深刻的原因、更強大的「超自然」力量在起作用。然而初民即使不再一廂情願的幻想以巫術加速或阻攔季節的飛逝、萬物的衰頹，他們還是認爲通過一定的巫術儀式可以取悅神靈、或補充神靈衰退的力量，甚至幫助生命本原的神反對死亡。由於草木的形象、植物的榮枯，受到季節影響的變化遠比動物顯著，而遠離採集或遊牧、靠所耕種的農作物維生的人類，對於豐產之神以及特殊植物、穀物精靈的關注也越來越多，因此原始人所設計的自然界進程的戲劇性表現，很自然的以投射在植物上的模仿居多；因爲植物各種規律的變動，不僅顯示了生命和創造的奧祕，也顯示了更新、成長、永生的奧祕。於是原始人或在植物身上寄託感生的神話，或將創生、智慧、福壽等意象加諸神聖植物；或以通天神樹作爲溝通人間與天界的天梯，甚至逕自把宇宙想像成一株巨樹的形式。就在植物身上，寄託人類對生命不朽的信念。

(一) 寄以創生

原始人類的生殖崇拜是一種遍及世界的歷史現象，並呈現出初民強烈的生命意識³²。而初民所選擇的象徵物，其共同特徵，往往是繁殖功能超過人類自身的生殖能力，才有可能被原始人所羨慕，並進而神化，再進一步崇拜它。例如魚腹多子，繁殖力極強；蛙的腹肚和孕婦一樣渾圓膨大，產子甚多；兩者都曾在新石器時代的彩陶上，留下先民渴求生殖功能轉化的印記³³。而植物的榮枯循環、開

³² 例如郭沫若〈釋祖妣〉云：「祖妣爲牡牝之初字，……人世之初祖者，則牝牡二器是也。故生殖神之崇拜，其事幾與人類而俱來。」《郭沫若全集·考古編》第一卷（北京：科學出版社，1982年9月），頁40。卜辭中，「祖」（甲骨文寫作「且」）之諸形有：𠄎、𠄏、𠄐、𠄑，爲牡器的象形；「妣」之諸形有：𠄒、𠄓、𠄔、𠄕（頁37），讀音與今之女陰粗俗讀法極相近。

³³ 趙國華：《生殖崇拜文化論》，5-1〈魚紋的象徵意義〉（頁167~）、5-2〈蛙紋的象徵意義與月亮神話〉（頁180~）。

花結果、葉片無數，對原始人而言，亦為繁衍不息的最佳典範；特別是在母系氏族的社會，花瓣、葉片、以及某些果實的外形，都因具有模擬女性生殖器之形，而成為該族生殖崇拜的象徵物。郭沫若在〈釋祖妣〉一文中，就以「蒂」的初字「帝」為例，考證出「帝」本是花朵全形，認為崇祀植物是古人生殖崇拜的一種表現³⁴。或從民族學和民俗學的調查材料中也可得到證明：「中國東北滿族曾以柳葉作為女陰的象徵，將柳枝作為始母神的標記，稱為『佛托媽媽』³⁵（意為『柳葉娘娘』）虔誠地奉祀。貴州黎平縣有些侗族，以土丘為神壇，栽種一株黃楊樹，作為聖母撒柄（先妣之意）的象徵，並認為它是最高保護神。西北陝甘地區的民間剪紙上，直到今天仍以花朵象徵女陰。」³⁶此皆祈求自身生殖繁盛、而以植物作為崇祀象徵物的實例。

除了順勢模擬而崇拜動植物（尤其是植物）的生殖力，根據互滲律（物我交感），原始人甚至相信，人與動植物同出一源。所以卡西勒說：「人是某種植物變種的後裔、以及人變植物和植物變人，這是普遍流行的神話和神話傳說的重複主題。」³⁷ 原始人以某種動物為祖先或認為自己就是某種動物的實例，前文圖騰崇拜中已作說明；而原始人以植物為祖先的崇拜，則表現在人類起源神話上，尤其是感生神話。在古代斯堪的納維亞神話中，有一種桉樹被認為是滋生一切生物的生命之樹；它的根蔓延到世界各地區，產出全球所有的居民³⁸。北歐神話中，男人是樺樹做的，女人是榆樹做的，並成為全人類的祖先³⁹。龔維英說：「先民之所以有『植物生人』這種幼稚認識，蓋淵源於遠古的生殖器崇拜、圖騰崇拜和靈物崇拜，而且和原始人的『感生』觀念有關。」⁴⁰ 例如古代曾信仰薩滿的維吾爾族，傳說在兩河匯流之地長出的兩樹中間有一座大丘，有道光芒降落樹上，

³⁴ 郭沫若：〈釋祖妣〉，《郭沫若全集·考古編》第一卷，頁 52-54。

³⁵ 在通古斯—滿語族民俗中，清明崇柳、戴柳由來已久，相關神話也有很多。例如：大水中漂浮著柳葉形的東西，永不沉沒；越變越多，長成了「佛多（托）毛」，即柳葉。它遍布四方，無處不在；人類、花果樹木、鳥獸魚類以及萬物生靈都從中生出。或是洪水之後，倖存的小伙子為柳枝所救；柳枝又化為美女，與他結合，生下了後代。在滿人看來，柳是水的標記，找到水就意味找到氏族部落生存發展的生命源泉；此外「插柳成蔭」，柳樹有很強的生命力；柳又能治多種疾病、編製多種器具（如衣帽、筐篋、弓箭）。所以滿族先民對柳的無限崇仰，其實是對生殖能力的崇拜。楊治經、黃任遠 合著：《通古斯——滿語族神話比較研究》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1997 年 4 月），頁 58-62、頁 266。

³⁶ 趙國華：《生殖崇拜文化論》，頁 215。

³⁷ 卡西勒：《神話思維》，頁 207。

³⁸ 王德保：《神話的意蘊》，頁 55-56。

³⁹ 愛笛絲·赫米爾敦（Edith Hamilton）著，宋碧雲 譯：《希臘羅馬神話故事》（*Mythology*），（臺北：志文出版社，1998 年 4 月新版一刷，2003 年 10 月六刷）頁 385。

⁴⁰ 龔維英：〈原始人「植物生人」觀念初探〉，《民間文學論壇》，1985 年，第 1 期，頁 85。

使樹受孕，長出樹癭；最後生出了五個孩子，奉二樹為父母，並對生長這兩棵樹的土地，也表示恭敬和尊敬。蕭兵說，此光可以視作蒙古—突厥祖先起源故事裡極為常見的授孕的太陽光，樹癭是女陰的象徵，兩樹間的大丘則是「大地的子宮」⁴¹。維吾爾族奉樹為始祖，即典型的隱含樹崇拜、生殖器崇拜甚至祖先崇拜的感生神話。

陶陽、鍾秀在《中國創世神話》一書中，就將「植物生人」型的起源神話分成四類⁴²。一是「樹生人」說：例如「雲南崩龍族創世史詩《達古達楞格萊標》說，在洪荒時代，世上沒有人類，只有花草樹木。一天，忽然起了一陣狂風，刮下一百零二片茶樹葉，都變成了人，單葉變成漂亮的小伙子，雙葉變成美麗的姑娘，他們互為夫妻，從此才有了人類⁴³。獨龍族神話《壇嘎朋》說，巨人壇嘎朋是從樹榧巴中爆出來的人，由神將他養大。他什麼東西都不吃，卻長得飛快，不久便成為巨人。」臺灣少數泰雅人相信其祖先是北溪上游白石山中一棵棗樹「萌」出來的⁴⁴；還有彝族從一棵梧桐樹生出人類和各種動植物的神話，更是典型的人與動植物同源的傳說。二是「花生人」說：例如壯族的創世大母神米洛甲（姆六甲）就是從花朵中生出來的，迄今壯族仍奉以米六甲為原型的花王神為生育女神。三是「竹生人」說：在四川、雲南、貴州、廣西產竹一帶都有流傳。有的彝族就認為自己的祖先是竹子變化來的，而自稱是竹的後裔⁴⁵。據《後漢書》⁴⁶、

⁴¹ 蕭兵：《太陽英雄神話的奇蹟（貳）——棄子英雄篇》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1992年1月），頁272。維吾爾傳說的部份，蕭氏引自〔伊朗〕志費尼：《世界征服者史》上冊，波伊勒 英譯，何高濟、翁獨健 譯校，內蒙古人民出版社，1981年，頁63、68。

⁴² 陶陽、鍾秀：《中國創世神話》（上海：上海人民出版社，1989年9月），頁217-220。本段除了另外加注者，所舉之例均錄自該書。

⁴³ 雲南德昂族也有類似的「百片樹葉百個人」成為漢族、傣族、僳僳族、景頗族、德昂族、白族、回族等民族始祖的神話。陶陽、鍾秀：《中國神話》（上海：上海文藝出版社，1994年4月），頁138-139。

⁴⁴ 屬於泰雅族一支的賽德克族，有兩則木生的始祖傳說：一是古時有一木神所化的大樹，木中生出男女二神，二神結婚而繁生許多子孫。一是太古之時有巨樹蔽天，樹幹化成的最初男體中，又生出男女二人，此即該族的始祖。王孝廉：《中國的神話世界——各民族の創世神話及信仰》上冊（臺北：時報文化出版企業有限公司，1987年6月30日），頁318。

⁴⁵ 滇桂交界地區的彝族傳說：太古時代，漢水有一節蘭竹筒，走出一個人，生來會說話，與女獼子婚配，繁衍了彝族。黔西北彝族則傳說：農人撿到山洪漂下來的竹筒，剖開後，內有五個孩子，他如數收養；其後裔分別成為白彝、紅彝、青彝。詳見何星亮：《中國圖騰文化》，頁286。又，據雲南澄江等地的彝族傳說，洪水滔天後，其始祖阿搓從竹筒中走出來，與一松樹變成的怪女成親，繁衍為今日的彝族。故彝族也有奉松樹為始祖而加以崇祀的。詳見楊甫旺、馬粼：〈彝族樹崇拜與生殖文化〉，《雲南師範大學學報》2002年，第1期。

⁴⁶ 范曄：《後漢書·南蠻·西南夷傳》：「夜郎者，初有女子浣於澗水，有三節大竹流入足間，聞其中有號聲，剖竹視之，得一男兒，歸而養之，及長，有才武，自立為夜郎侯，以竹為姓。」

《華陽國志》⁴⁷、《太平寰宇記》記載⁴⁸，竹不但能生人，還因具有特別的能力而被人們推為竹王⁴⁹。壯族則傳說英雄莫一大王屋後的竹子三天就迅速生長成竹林，待砍下竹子，「每一節都有一個人，有的拿刀，有的拿槍，但眼睛都還閉著。」⁵⁰ 日本的《竹取物語》同黎族《竹生姑娘》、藏族《斑竹姑娘》則為「竹生姑娘」的事跡⁵¹。四是「葫蘆（瓜）生人」說：例如拉祜族的天神厄莎就是以葫蘆創造出一男一女，繼而繁衍人類；阿昌族創世神話中說：天公遮帕麻和地母遮米麻，成婚後，生下一顆葫蘆籽，種入土地，結成一個巨大的葫蘆，從大葫蘆中孕育出九個娃娃，這九個娃娃傳衍後代，從此有了人類⁵²。在伏羲女媧兄妹婚故事的某些版本中，也有瓜子變男、瓜瓢變女的說法⁵³。《詩經·大雅·緜》開篇明義寫道：「緜緜瓜瓞，民之初生。」對照植物生人的原始思維，一點也不虛妄。

綜上所述，原始人之所以想像植物生人，除了樹葉、花朵或樹身裂縫似女性

（〔唐〕李賢等注：《新校後漢書注》卷八十六，第四冊，頁2844，臺北：世界書局，1974年5月。）《通志·四夷傳》略同。

⁴⁷ 〔東晉〕常璩：《華陽國志》卷四〈南中志〉載：「有竹王者，興於遁水。先是有一女子浣於水濱。有竹節大竹流入女子足間，推之不肯去，聞有兒聲，取持歸，破之，得一男兒。養之，長，有才武，遂雄夷（狄）濮，氏以竹為姓。」《華陽國志校補圖注》（上海古籍出版社，1987年10月），頁230。

⁴⁸ 〔宋〕樂史《太平寰宇記》卷一六二桂州陽朔縣條：「竹皇祠，《（元和）郡國志》云：竹王者，女子浣衣，水次有三節竹，入足間，推之不去；中有聲，破之，得一男兒。養之，有材武，遂雄諸夷地。今寧州始興三狼烏澗即竹王之遺裔，故有竹王三郎祠於此地。」（臺北：文海出版社，1963年4月），頁411。

⁴⁹ 如任昉《述異記》卷下云：「... 自立為夜郎侯，以竹為姓。... 後卒，夷獠咸以竹王非血氣所生，眾立為廟；今夜郎縣有竹王神是也。」（頁31。北京：中華書局，1991年）天子封其三子，後來成了「竹王三郎神」；至今那一帶仍多竹王祠，香火連綿不絕。劉介《廣西土神簡輯》云：「今陽朔、三江、凌雲等縣，尚有竹王廟。」轉引自廖明君：〈植物崇拜與生殖崇拜——壯族生殖崇拜文化研究（中）〉（《廣西民族學院學報》1995年，第2期），頁31。

⁵⁰ 《壯族民間故事選·莫一大王的故事》，上海：文藝出版社，1984年，頁106。轉引自蕭兵：《太陽英雄神話的奇蹟（貳）——棄子英雄篇》，頁285。

⁵¹ 參見蕭兵：《太陽英雄神話的奇蹟（貳）——棄子英雄篇》，頁302。或烏丙安：〈藏族故事《斑竹姑娘》與日本《竹取物語》故事的原型研究〉，收入《民間文藝集刊》第4集。

⁵² 以上二例均引自王德保：《神話的意蘊》，頁15。

⁵³ 王孝廉說，最早葫蘆生人的神話，是印度紀元前四世紀成立的史詩《羅摩衍那》第一編第三十七章所載的：「須摩底呢虎般的人／生出來一個大葫蘆／人們把葫蘆一打破／六萬個兒子從裏面跳出。」臺灣布農族的創世神話，說古時有一葫蘆和一個土製砂鍋，葫蘆中生出一男子，土鍋中生出一女子，此二即布農族的始祖。此外在印尼、緬甸、朝鮮、日本等亞洲各民族，凡有葫蘆這種植物分布的地方，即有葫蘆始生人類的例子。王孝廉：《中國的神話世界（上冊）——東北、西南族群及其創世神話》（臺北：時報文化出版企業有限公司，1992年12月），頁398-399。

生殖器之外，植物本身的繁殖力量，也是為人崇拜的一個要素。所以竹筍的生長神速與葫蘆多子，都是原始人的關注所在；而竹子的空心與葫蘆的渾圓⁵⁴，則能引發母腹（子宮）容人的聯想，遂成為原始人寄託繁衍、視為祖妣的對象。

初民以自己的眼光去觀察植物，有關植物的一切，也就構成了遠古文化的獨特部分。無論是以肖似女性生殖器的植物為象徵物，或受生命一體化（人與動物同源）的觀念支配，而視樹木為人類始祖的信仰，原始人為追求旺盛生命力而崇祀植物的深層內涵，則是亙古不變的。

（二） 寄以通天

龔自珍《定盦續集》卷二〈壬癸之際胎觀第一〉云：「人之初，天下通，人上通；旦上天，夕上天；天與人，旦有語，夕有語。」⁵⁵古人相信，遠古時代，天與地不但很接近，而且只要透過天梯，不僅神，連人都可以自由往來於天地之間。這樣的神話，在世界各民族原始神話中均可見到。例如，沅湘間傳說，有一棵直苗苗的大樹叫做衝天樹，它是人神上天下地的梯子⁵⁶。壯族神話則說，天地自行分離之後，原本天很低，只要爬到山上，伸手就可以摘下星星，也可以扯下彩雲玩耍。廣東瑤族〈開天闢地的傳說〉也說：「遠古時候，天是靠一棵神樹撐起來的，所以天和地相隔很近，地上的人經常沿著樹爬到天上去玩耍。」⁵⁷瑤族伏羲兄妹故事中也有伏羲兄妹攀登天梯、到天庭去玩耍的情節。這些神話均呈現了遠古時代，天上的神與地下的人關係之密切，不僅可以任意往來，還可以互通婚姻。古人想法單純，設想人們之能登天，完全要靠具體的物質幫助才能上得

⁵⁴ 葫蘆除了在創生神話中繁衍人類，在洪水神話中，葫蘆也是拯救人類遺族的代表物。例如黎族「螃蟹精」故事裡，死掉的螃蟹精流出的一肚子黃水，造成人間洪水；一對兄妹因鑽進大葫蘆裡，得以倖存（谷德明：《中國少數民族神話》（上），頁 194。北京：中國民間文藝出版社，1987 年 11 月）。瑤族和仫佬族，也都有伏羲兄妹躲進雷公送的葫蘆裡，才逃過洪水之劫的傳說（前揭書，頁 136-137）；毛難族的傳說則將主角置換為盤古兄妹躲進葫蘆裡（前揭書，頁 155）。洪水之後，就是透過兄妹神婚母題，再次繁衍人類。王孝廉說：世界性的箱舟型洪水神話，隱喻一種宇宙經過破壞之後的回歸。以葫蘆為避水工具，除了源於西南各民族以葫蘆為腰舟渡水的事實，也因為葫蘆有如渾沌未開的天地，由此而生陰陽男女；另外是葫蘆其形狀有如女體，葫蘆中有排列整齊的種子，亦如母胎孕子，這些都是產生葫蘆生人類的原始要素。（《中國的神話世界——東北、西南族群及其創世神話》上冊，頁 403。）龔維英則說：故事反映了上古「族內婚」的血緣家庭形態，也同樣反映了「植物即女性生殖器故可生人」這一極甚原始的觀念。氏著〈原始人「植物生人」觀念初探〉，頁 84。

⁵⁵ 〔清〕龔自珍：《定盦全集》第一輯（上海：人民出版社，1975 年 2 月），頁 13。

⁵⁶ 張勁松：〈太陽樹神話與瑤族長鼓〉，《中央民族學院學報》，1991 年，第 2 期，頁 76。

⁵⁷ 以上二例均轉引自陶陽、鍾秀：《中國創世神話》，頁 166、167。

去，而地面上高出常物、能夠幫助人們上天的，主要有兩宗，一是以山作天梯，一是以樹作天梯。西方神話中最具代表性的聖山即希臘神話中諸神所居的奧林帕斯山；中國神話中最具代表性的則是崑崙神話系統中的崑崙山⁵⁸了。此外，在《山海經》中提到的肇山⁵⁹、靈山⁶⁰、登葆山⁶¹等，亦為通天之山；這些聖山的共同點就是：由此上下者，主要是神仙和所謂「上達民情」與「下宣神旨」的巫覡（先知），並非凡人皆可以由此登天。而凡人所據以通天的神話，則多發生在以樹為天梯者。

但各民族以樹通天的神話特色，往往也同時呈現了「絕地天通」的始末。例如侗族的神話說，當天王派出十二個太陽曬乾洪水時，大地熱極；姜良就爬上馬桑樹去射下十個太陽；天王從南門見姜良沿天梯馬桑樹上來，責怪天梯長得太高了，於是咒唸道：「上天梯，不要高，長到三尺就勾腰。」從此馬桑樹就再長不高，人也就無法再上天了⁶²。又，廣東連南油嶺瑤族的《開天闢地的傳說》記載：遠古時候的天很矮，人沿著大樹就可以爬到天上去玩；但因水仙姑與爬到天上玩耍的小伙子戀愛，失職造成人間洪水，玉帝才把天升高起來，避免地上的人再度找麻煩。《國語·楚語》也對天神斷絕地天相通的原因作了說明：「古者民神不雜。及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。... 顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復歸常，無相侵瀆，是謂絕地天通。」⁶³ 言至少皞（約紀元前 26 世紀）衰亡，九黎使道德紊亂⁶⁴，人神因而相互混雜；

⁵⁸ 劉安：《淮南子·墜形訓》：「崑崙之丘，或上倍之，是謂涼風之山，登之而不死；或上倍之，是謂懸圃，登之乃靈，能使風雨；或上倍之，乃維上天，登之乃神，是謂太帝之居。」（《淮南子》，頁 57）

⁵⁹ 《山海經·海內經》第十八：「華山青水之東，有山名曰肇山，有人名曰柏〔子〕高，柏〔子〕高上下於此，至於天。」（袁珂 校注：《山海經校注》，頁 444。臺北：里仁書局，1981 年 11 月。以下本書引文，逕標頁碼。）筆者按：柏〔子〕高為仙人。

⁶⁰ 《山海經·大荒西經》：「有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫姑、巫彭、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅，十巫從此升降，百藥爰在。」（《山海經校注》，頁 396）

⁶¹ 《山海經·海外西經》：「巫咸國，在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所從上下也。」（《山海經校注》，頁 219）

⁶² 陶陽、鍾秀：《中國創世神話》，頁 167-168。除了另外加注者，本段所舉之例均援引自該書。

⁶³ 《國語·楚語》韋昭 注云：「重能舉上天，黎能抑下地，令相遠，故不復通也。」（〔清〕董增齡：《國語正義》卷十八〈楚語〉下，〈觀射父論絕地天通〉，頁 305。京都：中文出版社，1980 年 1 月。）筆者按：《國語·楚語》在記「絕地天通」事以前，又曾記楚昭王問大夫觀射父的話說：「《周書》所謂重、黎實使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？」（《國語正義》卷十八〈楚語〉下，頁 305。）楚昭王的問題，說明了古代人們天真的相信在天和地的通路沒有隔斷以前，誰都可以登天，而且確實也有天路可通的想法。

⁶⁴ 《尚書·周書·呂刑》第廿七：「蚩尤唯始作亂，延及于平民，罔不寇賊，鴟義姦宄，攘奪矯虔。苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑曰法，殺戮無辜。... 民興胥漸泯泯焚焚，罔中于

結果人們失去對神的崇敬，神也置世人的秩序於不顧，種種自然災禍隨之降臨。於是，少皞的後繼者顓頊遣南正重司天以屬神，掌管祭祀天神事宜；命火正黎司地以屬民，掌管民事，天地從此隔離。

由此看來，似乎是人類初始的純樸喪失殆盡，而藉失去與天界相通本領的神話，象徵性的表述不可避免的墮落⁶⁵。就像希臘神話中人神共處的黃金時代的梅可涅（Mékoné）平原，那時候的人永遠年輕，身體四肢也永不衰老；人不必耕田除草、張羅食物，因為小麥不必栽種就自然長成，食飲及肉類都是現成的，餐桌上自動擺滿烹煮好的佳餚。但人神分離後，宇宙的最高主宰宙斯（Zeus）收回火種與穀物，人類從此得靠勞動來謀生，注定在有限的時間中過活⁶⁶。耶律亞德（Mircea Eliade, 1907~1986）也說古代人有種回歸到「偉大時代」的鄉愁：

「許多民族的神話，都提到一個遙遠的時代；那時，人們不知死亡，不知勞苦，也不知煩惱，食物俯拾可得，取之不竭。「彼時」，諸神時常下凡，人神雜處，而人也可以輕而易舉地上升天國。後來由於一次儀式上的疏謬，天地交通之路斷絕，諸神也回到窈冥的最高天。從此以後，人就必須勞動而後有食，而且不再不朽。」⁶⁷

中國文獻典籍中也有描述人類從樂土到墮落的情節，如《淮南子·本經訓》云：「太清之時也，和順以寂漠，質真而素樸...天覆以德，地載以樂；四時不失其敘，風雨不降其虐...。逮至衰世，...萬物不滋...鑽燧取火，構木為臺；焚林而田，竭澤而漁。...積壤而邱處，糞田而種穀，掘地而井飲，疏川而為利，築城而為固，拘獸以為畜，則陰陽繆戾，四時失敘...。」（頁 113-114）以今日眼光來看，似乎只是社會制度的產生與農業文明演進的必然結果。但就像道家對人類初

信，以覆詛盟。虐威庶戮，方告無辜于上；上帝監民，罔有馨香德，刑發聞惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。乃命重、黎絕地天通，罔有降格。」（孫星衍：《尚書今古文注疏》，頁 519-523。臺北：文津出版社，1987 年 9 月。）言苗民跟隨蚩尤作亂，天神因而絕地天通。但這一段記事，其實包括了黃帝「遏絕苗民」和顓頊「絕地天通」兩個人的神話。

⁶⁵ 例如《山海經·大荒北經》云：「西北海外，黑水之北，有人有翼，名曰苗民。」（《山海經校注》，頁 436）但據較晚期的典籍所述，他們雖有翼翅，卻已不能飛，如《神異經·西荒經》云：「西方荒中...有人，面目手足皆人形，而胷下有翼，不能飛，為人饕餮，淫逸無理，名曰苗民。」似乎暗示著「不能飛」的原因是「淫逸無理」。

⁶⁶ 凡爾農（Jean Pierre Vernant, 皮埃爾·韋爾南）著，馬向民譯：《宇宙、諸神、人：為你說的希臘神話》，頁 72-85。

⁶⁷ 耶律亞德（Mircea Eliade, 耶律阿代、伊利亞德，）：《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》（臺北：聯經出版事業公司，2000 年 6 月），頁 78-79。

始淳樸狀態有所嚮往（只是道家不訴諸神話闡釋），人類在辛苦勞作之餘，不可避免的存有天人交通的幻想。故筆者以為，人類對樹木的崇拜，或許不僅是單純的樹木「曾經」為上天之梯，而是人類對偉大純樸的時代、或宇宙典範的嚮往，遂在崇高的樹木身上寄託渴望通天的想法，甚至就在樹木身上投射對宇宙結構的模仿與想像。

中國北方各民族的薩滿信仰，就是在神樹崇拜中展示他們通天的宇宙觀。薩滿文化的最大特徵為「托若」⁶⁸（*turu*）祭祀。「托若」就是薩滿祭時所豎立的神樹。根據薩滿信仰，該神樹連接薩滿教上中下三種宇宙位次的多級層面，也是人神來往於天地之間的主要憑藉，因而被稱為「宇宙樹」。每當祭祀之時，那些被請的三百多位神靈也落在托若杆上。所以民間的薩滿神案圖畫上都畫著枝葉茂盛的托若樹，其上棲息著守護的神鳥；有的神樹通向神靈上層，有是從最下方向上伸，上接眾神，從而代表連接宇宙各層的中心通道。至今黑龍江沿岸的通古斯人，在狩獵季節到來之前，都要在林中選擇一些特殊的樹，在上面刻神像；他們認為，通過這株樹，獵人的祈禱便可以上達天聽⁶⁹。伊利亞德在《薩滿教以及古老的癡狂術》一書中更指出：促使薩滿進入癡狂狀態者，無非是他們內心的一種希冀，即可升舉於天界，從而頓時以自身重現人類「墮落」前那種司空見慣的、天地間的交往⁷⁰。作為天人交通憑藉的托若神樹，不僅是薩滿教的聖壇，也展現了薩滿信仰的宇宙觀。

再從考古文物上看，著名的廣漢三星堆遺址出土的青銅神樹群，不僅表現了（古蜀）人對樹神的敬奉與崇拜，攀沿在青銅神樹上 頭朝下、尾在上的神龍，說明了這是一株「眾帝所自上下」的通天神樹；像山丘一樣隆起的底座，三面分別跪著的小銅人即升降於天地之間的巫覡；而樹上的九隻金鳥（太陽）則呼應了「九日居下枝，一日居上枝」⁷¹的十日神話，正是初民宇宙觀的反映。這些青銅

⁶⁸ 「托若」在滿語諸詞典中作「聖賢所傳心法」解。滿族所豎者為神杆，則稱「托羅杆」。在蒙古語族的達斡爾人中亦稱神樹為托若，呼倫貝爾地區的蒙族稱其為「特力」，而新疆的維吾爾、柯爾克孜等民族的薩滿治病儀式中將類似的符號物件稱作「圖格」。參見孟慧英：〈北方民族的托若神樹〉，《民俗曲藝》，第 111 期（1998 年 1 月），頁 189。

⁶⁹ 鄂倫春的獵人在狩獵路上遇到巨樹，一般都要伏地叩拜，從不繞樹而過。巨樹被認為有神靈，有神力，能給人治病、保佑人得子。鄂溫克的獵人進山，首先要選擇一棵高大粗壯的樹木，畫上「白納查」神像，凡是進山的獵人都要下馬給山神爺裝煙、敬酒、叩頭，祈求保佑出獵豐收。《通古斯——滿語族神話比較研究》，頁 107。

⁷⁰ 轉引自〔美〕塞·諾·克雷默：《世界古代神話》，頁 366。

⁷¹ 《山海經·海外東經》：「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。」（《山海經校注》，頁 260，詳下節。）

神樹，不只是造像精美生動的工藝品，也是古代蜀人天人合一觀念的縮影，更是所有原始人對神靈的敬畏和祈願的投射。

(三) 小結

卡西勒說：「神話是用人的、社會存在的語言表達一切自然存在；而用自然的語言表達一切人的、社會的存在。」⁷²原始人一方面與自然界相繫共存，一方面又把生活中的順逆、吉凶、禍福、樂憂、生死等附會於某些自然力或自然物，縱橫交錯地表現出許多具有信仰色彩的事象。或表現在行爲上，成了某種手段或儀式；或表現在語言符號上，形成了祝辭、儀式、神話或歌謠；或表現在心理上，形成了影響精神生活的某種力。進入農耕時代之後，由於植物的成長與人類生存有最密切關係，因此，透過儀式性的崇拜，原始人模仿了植物的榮枯循環；而透過神話的轉譯，我們則看到植物規律中的其它意義的展現，尤其是再生、長青、豐產，以及宇宙存在的模式，都被象徵性地表達於植物的生命中；植物崇拜遂成了人類對再生、長青、豐產的心理反映。雖然世界各原始民族的植物崇拜並未進一步成爲宗教信仰，然而藉著植物表達祈豐與繁衍的心理，卻早已成爲各民族民俗生活的一部分。

⁷² 卡西勒：《神話思維》，頁 211。

第三節 中國的聖樹崇拜

弗雷澤說，人們對於樹木的看法，從最初基於萬物有靈把每株樹看作活的、有意識的生命（泛神論），到後來則看作是樹神、樹的精靈的寄居處所（多神論），但樹的精靈所能運用的能力還是透過樹本身來體現；原始人對樹的崇拜也就更多樣化了。原始人相信樹神對人的造福包括：能行雲降雨、使陽光普照，並保佑莊稼豐收、人畜興旺。例如古代歐洲雅利安人對橡樹的崇奉，是與他們最高的神——希臘神話中的天神，同時也是雨神和雷神宙斯（拉丁文譯為朱庇特）聯繫在一起的。希臘神話曾提到勒托（Leto）在臨產雙生子女阿波羅（Apollo，太陽神）和阿爾忒彌斯（Artemis，月亮和狩獵女神，即羅馬神話中的 Diana 狄安娜）之前，擁抱過棕櫚樹、橄欖樹和月桂樹；瑞典和非洲的孕婦也有擁抱樹神的習慣，以求保佑臨盆順產。阿薩姆邦的曼德里人以為如果採伐了神樹叢中一棵樹，惹得林中之神生氣，就不降雨了；蒙達里人的每個村莊都有自己的神樹林，專司莊稼的樹林之神每逢農業節慶就備受尊榮；印度北方民族祭余甘子樹，祈求樹神保佑人畜兩旺，五穀豐登；瑞典農民在小麥地裡的每條犁溝中都插一根帶綠葉的樹枝，德國農民在牛欄馬廄插上與牲口數目相同的樹枝，都是相信可以確保豐產的法術。迄今歐洲農民五月收穫節（五朔節）的習俗仍反映了與此相同的思想¹。伊利亞德說：

「樹的意象，並非只是被選來象徵宇宙而已，它也顯示出生命、成長、永生、智慧等。除了像德國神話的 Yggdrasil 的宇宙樹之外，還有宗教歷史記載的生命樹（如美索不達米亞）、永生樹（如：亞洲及舊約）、智慧樹（舊約）、長青樹（如：如美索不達米亞、印度、伊朗）等等。換句話說，樹表達了每一件宗教人視之為最優越和神聖的事物。」²

套用埃利希·諾伊曼於《大母神》一書中的分析，樹所呈現的優越和神聖，源於它高聳入雲的巨大枝幹，彷彿是神靈的棲所，也像母親的子宮，萬物產生於它並圍繞著它；如繁星般舒展的枝葉，彷彿覆蓋了世界，並包容萬物；而纍纍的果實，則像一筆永恆的財富，滋養並啟發生命³。可以說，樹在所有植物中，擁

¹ 弗雷澤：《金枝》，第九章〈樹神崇拜〉，頁 177-180。

² 伊利亞德：《聖與俗——宗教的本質》（*The Sacred & The Profane : The Nature of Religion*）（臺北：桂冠圖書股份有限公司，2001 年 1 月），頁 193。

³ 〔德〕埃利希·諾伊曼：《大母神——原型分析》，頁 250-255。

有最鮮明的「大母神」(the Great Mother)⁴的特質；舉凡餵養、孕育、保護、時間、誕生、再生等母性意義或創造力原則，也被象徵性的表達在原始人的樹崇拜中。中國的聖樹，也體現了事物最優越和神聖的一面。本節將透過神話與考古文物的佐證，檢視中國的聖樹，如何呈現人類視為最神聖的生命意識。

一、 太陽樹

古代中國最早對抽象的「天」的信仰是以對太陽的崇拜來置換實現的。例如《尚書·堯典》中有「賓日」於東，「餞日」於西的記載⁵；對於晝夜交替的解釋，也就投射在日出日入的想像。根據古籍的記載，太陽出入場所所有二：山谷水中⁶與樹木，其實是太陽所出入之處，既是山谷水涯，又有巨樹。其中，太陽出入的處所，與樹木的關係最密切。其他古代民族的神話中也存在著太陽從樹上出來的想法。或許是由於各民族在相似的地理環境下，觀察到日出的實際狀況後，所得印象相同，變為神話時也就不約而同。例如敘利亞神話認為嬰兒時代的太陽神肩膀上負著一隻白羊，從絲柏樹(cypress tree)的頂上出現；埃及神話則說「天空是棵巨大無比的樹，牠遮蓋著整個人間。樹枝上長著許多樹葉，並且還結著果實。當眾神降落到這棵樹上的時候，這些樹葉與果實就變成了我們在晚上看見的繁星。當太陽神漸漸從樹葉間上昇的時候，這棵樹便在晨曦中消失了。到了黃昏時候，太陽便又把自己躲藏在葉叢之中；而這棵樹又再一次遮蓋著我們這個世界。」⁷

⁴ 埃利希·諾伊曼說：「當分析心理學談到大母神原始意象或原型(the primordial image or archetype of the Great Mother)時，它所說的並非存在於空間和時間之中的任何具體形象，而是在人類心理中起作用的一種內在意象。在人類的神話和藝術作品中的各種大女神(the Great Goddess)形象裡，可以發現這種心理現象的象徵性表達。」《大母神——原型分析》第一章，頁3。

⁵ 《尚書·堯典》云：「分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。寅賓出日，平秩東作。……分命和仲，宅西，曰昧谷。寅餞納日，平秩西成。」(孫星衍：《尚書今古文注疏》，頁13-20。)又《禮記·祭義》第二十四云：「周人祭日，以朝及闇。祭日於壇... 祭日於東，...」(王夢鷗 註譯：《禮記今註今譯》，頁755，臺北：臺灣商務印書館，1990年3月)早晚祭日的儀禮，殷周以來即已一脈相承。

⁶ 筆者按：根據張素美《中國太陽神話傳說研究——遠古的文化、觀念、信仰與崇拜》(國立高雄師範大學國文研究所碩士論文，1996年6月)一文的分類，日出之地有湯谷(暘谷、陽谷)，日入之地有蒙汜、虞淵、崦嵫、昧谷；這些地名既是山谷也是水淵。頁127-134。

⁷ 敘利亞人把一年的太陽分為初生、少年、中年與老年四期四個樣子。本段二例，原文分別錄於*The Mythology of All Races*, Vol. V. p. 58~60、Vol. XII, p. 35。轉引自管東貴：〈中國古代十日神話之研究〉，古添洪、陳慧樺 編著：《從比較神話到文學》(臺北：東大圖書有限公司，1977年2月)，頁131。

漢字當中，就有好幾個字是依據太陽在樹木中的位置而造的，例如「東／杲／杳」等。《說文解字》（以下簡稱《說文》）「杲」字云：「明也，从日在木上。」⁸《詩經·衛風·伯兮》云：「杲杲出日。」杲，就是太陽升上樹木而日出天明的意思。《說文》「杳」字：「冥也，从日在木下。」段玉裁注：「由莫（暮）而行地下，而至於搏桑之下也。引伸（申）爲凡不見之僞（稱）。」（《說文解字注》，頁 255）杳，就是冥暗之意，段注以爲這個字表示太陽走到了搏桑樹下而天色全暗。《說文》「東」字引官溥說：「从日在木中。」（《說文解字注》，頁 273）朱駿聲《說文通訓定聲》「東」字下云：「按日所出也，从日在木中，會意。」⁹王筠《文字蒙求》：「東，从日在木中，日升扶桑之謂。」¹⁰都認爲東字是表達太陽由樹木中升起的意思。由此可知，遠在原始森林密布、古木參天、文字初創的遠古時代，初民觀察到太陽總是從樹底躍上樹梢而後天亮；又由樹梢沉入樹底而後昏暗，由此產生太陽出沒於樹木之間的意象。其中樹木的名稱還有不同說法。相關記載略示如下：

日出于暘谷，浴于咸池，拂于扶桑，是謂晨明。（《淮南子·天文訓》，頁 44）

儒者論，日 旦出扶桑，暮入細柳。扶桑，東方地；細柳，西方野也。桑、柳，天地之際，日月常所出入之處。（王充·《論衡·說日》，頁 228）

扶桑生碧海中，樹長數千丈，一千餘圍。兩幹同根更相偎，日所出處。（《十洲記》，頁 17）

搏桑，神木，日所出也。（《說文解字注》「搏」字，頁 255）

搏桑，海外大桑，日所出也。（《廣韻》「搏」字）¹¹

東方之極，自碣石東至日出搏木之野，帝太皞神，句芒司之。（《尚書大傳·鴻範五行傳》）¹²

⁸ [東漢]許慎：《說文解字》，[清]段玉裁注：《說文解字注》（，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1991年4月），頁 255。以下本書引文，逕標頁碼。

⁹ 朱駿聲：《說文通訓定聲》（世界書局，1956年2月，上冊），頁 1。

¹⁰ [清]王筠：《文字蒙求》（臺北：藝文印書館，1981年3月），卷三「會意」，頁 58。

¹¹ [宋]陳彭年、邱雍等奉敕撰：《廣韻》，《宋本廣韻》（臺北：廣文書局，1991年10月），頁 58。

¹² [清]王闕運補注：《尚書大傳補註》（北京：中華書局，1991年），頁 70。

東至日出之次，搏木之地，青土樹木之野。（《淮南子·時則訓》，頁 84）

扶木在陽州，日之所曠。（《淮南子·墜形訓》，頁 57）

若木耀西海，扶桑翳瀛洲。（阮籍·《詠懷詩》之二十八）

扶桑、搏桑、搏木、扶木、若木、桃木、細柳都是與日出日入有關的太陽木。其中扶木、搏木或搏桑即扶桑¹³。若木也是扶桑，名稱雖然不同，在古代觀念中卻是同一棵樹。首先，從字形上看，「桑」字甲骨文作「𣎵、𣎶」等形，「若」字金文作「𣎵、𣎶」等形，兩字字形在強調枝葉的紛披與樹幹的高聳上幾乎無二致。其次，《說文》「叒」字（「若」的本字）云：「日初出東方，暘谷所登，搏桑，叒木也。」（頁 275）段玉裁注：「《離騷》：『總余轡乎扶桑，折若木以拂日』二語相聯，蓋若木即謂扶桑，扶若字即搏叒字也。」（《說文解字注》，頁 275）還有朱駿聲《說文通訓定聲》「叒」字云：「日初出東方，暘谷所登，搏桑，叒木也。」¹⁴ 叒即若，則叒（若）木就是搏桑，即扶桑。又，《山海經》云：「歐絲之野在大踵東，一女子跪據樹歐絲。三桑無絲，在歐絲東，其木長百仞，無枝。」（《山海經·海外北經》，頁 242-244）王孝廉認為這個跪據樹歐絲的女子也就是帝女桑神，其形像正是「若」字的原始字形¹⁵。

再從地理位置上看，扶桑原是東極的大樹，卻也有傳說在西方的說法¹⁶；至於若木，根據古籍的記載，或說若木在東南海中¹⁷，或說在崑崙之西極¹⁸，或在

¹³ 《淮南子·天文訓》：「日出於暘谷，浴於咸池，拂於扶桑，是謂晨明。...」（頁 44）《淮南子·墜形訓》：「暘谷、搏桑在東方。」（頁 63）又《淮南子·時則訓》高誘注云：「搏木，搏桑。」（頁 84）《淮南子·墜形訓》高誘注云：「扶木，扶桑也。」（頁 57）《山海經》郭璞也有類似的注解。因此搏桑、搏木、扶木即扶桑。

¹⁴ 朱駿聲：《說文通訓定聲》（臺北：世界書局，1956年2月），頁 406（叒）、405（若）。

¹⁵ 王孝廉：〈桑樹下〉，葉慶炳編：《中國古典小說中的愛情》（臺北：時報文化出版企業有限公司，1987年8月1日），頁 181。

¹⁶ 前文所引《論衡·說日》、《淮南子·天文訓》，都說日出於東方暘谷的扶桑。又《初學記》卷一引《淮南子》異文則云：「日西垂景在樹端，謂之桑榆。」（唐·徐堅：《初學記》，臺北：鼎文書局，1972年9月，頁 5）桑榆可能也指扶桑樹；《拾遺記》云：「西海之濱，有孤桑之樹，直上千尋。」（頁 3）文中的孤桑，也可能是形容扶桑的巨大無匹與無枝葉而產生的名稱。因此，扶桑除了在東方的說說以外，也有在西方的說法。參見張素美：《中國太陽神話傳說研究——遠古的文化、觀念、信仰與崇拜》，頁 140-141。

¹⁷ 《山海經·海內經》：「南海之外（內），黑水青水之間，有木名若木。」（袁珂：《山海經校注》，頁 447。）

¹⁸ 《昭明文選》卷十三賦庚·物色·謝逸希〈月賦〉注引古本《山海經》，稱若木為「日之所

大荒之北¹⁹，大多數學者，如顧頡剛、游國恩則普遍認為若木是西極的大樹。倘使扶桑在東極，若木在西極，怎會是同一棵樹²⁰？蕭兵以為既有東扶桑、西若木（與西扶桑），亦當有東若木、西扶桑的系統²¹，所以才有扶桑與若木在東方又在西方的說法。王孝廉則認為這是緣於古代人天圓地方的地理觀念：太陽從若木出，若木自然在東；太陽從西方落，又回若木，因此若木又在西了²²。古人也有日出、日入在同一樹的觀念²³，所以扶桑若木都是太陽的故鄉。

日出扶桑的說法，至遲戰國時代就有普遍的共識了。例如《楚辭·九歌·東君》：「暎將出兮東方，照吾檻兮扶桑。」²⁴太陽以扶桑為門檻，出發駕車繞行於天空；也就是以扶桑為始出之地。《山海經·海外東經》云：「湯谷上有扶桑，十日所浴，在黑齒北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。」（頁 260）

入處」（《文選》第二冊，頁 600）。又《淮南子·墜形訓》云：「若木在建木西，末有十日，其華照下地。」《水經注》卷三十六引用古本記載，也稱若木是「生崑崙山西極附西極」的一棵神樹。《離騷》中有「折若木以拂日兮」的描述，王逸注亦稱「若木在崑崙西極，其華照下地。」據袁珂考證，古本《山海經·大荒北經》原文中本有若木「生崑崙西極附西極，其華光赤下照地」的記述，只是後人誤植入注文之中。參見 袁珂：《山海經校注》，頁 437-438。由於有「若木在西方」的說法，因此也有學者以為扶桑是日出時的太陽神樹，若木則是日入時的太陽神樹。例如蕭兵說：「東方有太陽神樹扶桑，供太陽神鳥初翔時盤桓；西方也可以有太陽神樹，供太陽神鳥降落時歇息。」（《楚辭文化的破譯》，頁 141。武漢：湖北人民出版社，1991 年。）

¹⁹ 《山海經·大荒北經》：「大荒之中，有衡石山、九陰山、洞野之山，上有赤樹，青葉，赤華，名曰若木。」郭璞注：「生崑崙西附西極，其華光赤下照地。」又王逸注《離騷》：「若木在崑崙西極，其華照下地。」（袁珂：《山海經校注》，頁 437。）

²⁰ 也有學者根據《淮南子·墜形訓》若木在建木之西、而扶桑在東方之陽州的說法，將若木、扶桑辨為二物。如管東貴：〈中國古代十日神話之研究〉，《從比較神話到文學》，頁 101。

²¹ 前引顧、游二人說法，分別見於顧頡剛：〈莊子和楚辭中崑崙和蓬萊兩個神話系統的融合〉，《中華文化史論叢》，1979 年第二輯，頁 43。游國恩：《離騷纂義》，頁 269。蕭兵則以為扶桑是太陽神樹，若木是扶桑之枝，二者無法分割。詳細論證請參見蕭兵：《楚辭的文化破譯——一個微宏觀的研究》，（湖北：湖北人民出版社，1991 年 11 月），頁 138-141。

²² 王孝廉：《中國的神話世界（下冊）——各民族の創世神話及信仰》（臺北：時報文化出版企業有限公司，1987 年 6 月 30 日），頁 490。其論證亦引《離騷》「總余轡乎扶桑，折若木以拂日」聯語，認為若木即扶桑。

²³ 瑤族《盤王大歌·日出早》云：「日頭東升松柏林，穿出松林浮樹頂；升上樹梢騰天起，高大松柏引日行。日出東升松柏林，日光照得松葉翠；日上松林騰天去，風搖松柏引日歸。」「高大松柏引日行／風搖松柏引日歸」兩句，點出了日出日入都在松柏之間。又瑤族祭儀中所使用的長鼓，是太陽由東向西運行的摹擬：長鼓大的兩頭刺太陽紋圖形，象徵太陽；中間細小部分呈現樹紋圖形，象徵居中的太陽樹。花瑤「太陽樹」刺繡的典型圖案也是兩頭太陽紋、中間樹紋，均表達了日出於木又入於木的觀念。張勁松：〈太陽樹神話與瑤族長鼓〉（《中央民族學院學報》，1991 年，第 3 期），頁 77-79。

²⁴ 王夫之 等著：《清人楚辭注三種》（臺北：長安出版社，1980 年 9 月），頁 38。

扶桑作為十個太陽的棲息所和出發地，九個在樹下，一個在樹上，次第迭出運照，形成天界太陽運行的秩序。即《淮南子·天文訓》所云：「登于扶桑，爰始將行。」（頁 44）在此扶桑顯然是一棵太陽據以升降或起迄的太陽神樹。但桑與太陽的關係，也表現在神話裡常見空桑與窮桑的地名。例如空桑，《啓筮》云：「空桑之蒼蒼，八極之既張，乃有夫羲和，是主日月，職出入，以為晦明。」²⁵蒼蒼空桑展開八極，羲和負責日月的出入運行以決定天空的明暗。可見空桑既是一株巨大無比、伸展八極以構成世界的宇宙樹，又是太陽升上天空的憑藉，也是太陽所居的地名。至於窮桑，黃帝、少昊、顓頊等具有太陽神格的神話人物，都有居於窮桑的傳說（參見第三小節「生命樹」），所以王孝廉認為窮桑是神話裡太陽的故鄉，也是太陽所居之地²⁶。窮桑與空桑可能是由扶桑轉變而來的地名²⁷。

在後世的演變中，扶桑也有作為地名與國名的，如《冠編》的扶桑國，與漢族神話〈日月平升〉裡的扶桑之地²⁸；但故事中其實仍暗示著扶桑為太陽的故鄉。秦漢以後另一類型的扶桑傳說中，扶桑作為東方地名的性質又更明確了：

「扶桑在大漢國東二萬餘里。地在中國之東，其土多扶桑，故以為名。」又「扶桑之俗，其昏姻法則女壻往女家門外作屋... 相悅乃成昏。」（《南史·東夷傳》）²⁹

「扶桑在東海之東岸，... 登岸一萬里東，復有滄海。海廣狹浩瀚，與東海等。水既不鹹苦，而作碧色，甘香味美。扶桑在碧海之中，地方萬里，上有太帝宮（按：即太陽宮），太真東王父所治處。地多林木，葉皆如桑。又有樹，長可數千丈。大二千餘圍。樹兩之間根偶生，更相倚依，是以名

²⁵ 《山海經·大荒南經》郭璞注引（《歸藏》）《啓筮》語。《山海經校注》，頁 381。

²⁶ 王孝廉：《中國的神話世界（下冊）——各民族的神話及信仰》，頁 511-513。

²⁷ 管東貴：「殷人崇奉桑為有神靈的樹，殷之文化發源於東方，故東方之地多以桑為名，如桑野、空桑等。」（〈中國古代十日神話之研究〉，《從比較神話到文學》，頁 132）筆者按：空桑、窮桑都是殷人故地（魯北），指的是同一個地方。又空、窮二字，古音相通，並且也與弓字古音相通。《釋名》：「弓，穹也。」《說文》「穹」字曰：「穹，窮也。」則窮桑也就是穹桑，即穹隆而起的桑樹。

²⁸ 《山海經·海外西經》吳任臣廣注引《冠編》：「羲和為黃帝日官，錫土扶桑。扶桑后生子，皆以日名名之，號十日，而九日為凶，號九嬰，分扶桑之國為十，用兵不止，求實不已，炙殺女丑，同惡相濟，故曰叢枝胥敖。」扶桑成為羲和之國，同時也是地名。又漢族〈日月平升〉故事說：盤古開天闢地後，來到一個名叫扶桑的地方，看到月亮和太陽姊妹，就請她們輪流到天上去照亮地界。扶桑亦為地名或國名。參見陶陽、鍾秀：《中國神話》（上海：上海文藝出版社，1990年4月），頁 360-361。

²⁹ 唐·李延壽：《南史》（臺北：鼎文書局，1980年3月初版），頁 1976。

為扶桑。」（《海內十洲記》，頁 16-17）

這兩則材料所說的扶桑之「地」，其位置相當於海東之日本，因此後來作為地名的扶桑，就成為以太陽神後裔自居的日本的代稱；但在第二則材料裏也顯示出在這個可能是太陽所居之地的扶桑，得名自一棵非比尋常的巨木。所以追溯先民對扶桑異常高大的想像與崇敬，還是由於它是一株太陽所踞的聖樹。其後傳說，日出扶桑的故事更加文學化了，例如：

「巨洋海中，升載海日。蓋扶桑山上有玉雞，玉雞鳴則金雞鳴，金雞鳴則石雞鳴，石雞鳴則天下之雞悉鳴。」（東方朔《神異經》，頁 6）

「蓬萊之東，岱嶽之間，有扶桑之樹。樹高萬丈，樹嶺常有天鷄，為巢棲于上。每夜半時則天鷄鳴，而日中陽鳥則應之。陽鳥鳴，則天下之鷄皆鳴。」（《古玉圖譜》二十四引《玄中記》遺文，同見《古小說鈎沉》）

日出的意象，從最早《山海經·大荒東經》裏：「湯谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆載于鳥」的「金烏馱著太陽升降」，一變而為「雄鷄一鳴天下白」；然而太陽神樹「樹高萬丈」的高大形象依然不變。只是類似的材料在《太平御覽》卷九一八中又有了變化：

「東南有桃都山，上有大樹名曰桃都，枝相去三千里。上有天鷄，日初出照此木，天鷄即鳴，天下鷄皆隨之鳴。」（《齊民要術》六、《藝文類聚》九十一、《太平御覽》九百十八）

扶桑樹型變成了桃都樹。這些神話當本自更早的《山海經》佚文：

「《山海經》又曰：『滄海之中，有度朔之山，上有大桃木。其屈蟠三千里。其枝間東北曰鬼門，萬鬼所出入也。...』」³⁰

「度／都」古音相通，「桃都山」應即「度朔山」³¹，而該山上「盤屈三千里」的大桃樹則即桃都樹、桃樹。桃在中國神話系統中，是扶桑之後的第二號著名神樹，但在太陽神話中，桃作為高高在上的太陽居所，則與扶桑無二致³²。以 1969

³⁰ 今本《山海經》無此佚文，為王充《論衡·訂鬼篇》根據古本所引。參見劉盼遂《論衡集解》（臺北：世界書局，1962 年 4 月），上冊，頁 451-452。

³¹ 《齊民要術》卷十「桃」九，引《漢舊儀》亦載：「東海之內，度朔山上，有桃，屈蟠三千里。」亦作度朔山；可見桃都山即度朔山（《齊民要術校釋》，頁 575）。

³² 筆者按：《山海經·西山經》云：「其陰多榘木之有若。」郭璞注云：「榘木，大木也，言

年河南濟源發現的西漢晚期磚室墓中的一株陶樹為例，它的上半部是暗綠色，下半部是黃色，樹底呈三角錐形，三面穹隆，以三稜銳點突出為腳，樹頂則有隻大鳥。關於這隻站在樹頂、頭上有淺冠，長頸而鳴的大鳥，郭沫若起初認為是扶桑樹，後來又認為樹頂上的鳥為天雞，出土陶樹應為桃都樹³³。但郭沫若同時也認為這是傳說上的變異，桃都樹是從扶桑樹演化出來的（陽鳥之外還有天雞，正是新傳說的特點）。然而不管是桃樹或扶桑，證諸神話、傳說與漢墓出土的帛畫，日出與聖樹、神鳥的結合儼然成爲一種固定模式。

與扶桑異名同質的扶木也具有高大的形象：「大荒之中...，上有扶木，柱三百里，其葉如芥。」（《山海經·大荒東經》，頁 354）太陽神樹除了高大無比，當然也少不了光芒萬丈的光明特徵：

「大荒之中...，上有赤樹，青葉赤華，名曰若木，生昆侖西附西極。」

郭璞注：「其華光赤下照地。」（《山海經·大荒北經》，頁 437）

「若木在昆侖西極，其華照下地。」（王逸注《離騷》）

「若木在建木西，末有十日，其華照下地。」高誘注：「若木上有十日，狀如蓮華，華猶光也。」（《淮南子·墜形訓》，頁 57）

因此有學者以爲，太陽樹之高大與光華，其實象徵太陽從雲氣中高升，而後光照大地，狀如蓮花³⁴，故將扶桑若木和桃都視爲朝雲的神化形態；只是在流傳過程中，附會爲人間的桑樹與桃樹。若就外在形態觀之，燦爛的朝霞與盛開的桃花在色彩上更具類比性，也就能理解太陽神樹由扶桑一變而爲桃樹。然而無論是扶桑載日或是桃都樹上有天雞，其實都反映了先民深信樹木乃神靈之所棲，對樹木的崇拜即對神靈之崇拜——崇拜太陽樹即崇日，而對日的信仰則來自於對抽象

其上復生若木。」（頁 45）「榑木之有若」的意思是否如郭注所言爲「榑木生於若木之下」，尙未可斷言；但二者有密切關係則是可以肯定的。榑、桃二字古韻同部，方善柱認爲從彘與從兆的字在古代可以相假借（見方善柱：〈崑崙天山與太陽神「舜」〉，《大陸雜誌》，1974年10月15日第49卷第4期，頁157），因此榑木就是桃木，也可能就是若木。

³³ 郭沫若最初以河南濟源縣西漢晚期古墓中出土的陶樹爲扶桑，見〈出土文物二、三事〉（北京：人民出版社，1972年），頁44-45。（原載《文物》雜誌，後出單行本。）其後郭氏又在〈桃都、女媧、加陵〉（《文物》，1973年第1期，頁3）一文，修正爲「桃都樹」。

³⁴ 何新：《諸神的起源——中國遠古神話與歷史》一書（臺北：木鐸書局，1987年6月）的第六章〈神樹扶桑與宇宙觀念〉中，作者認爲所謂扶桑載日、若木載日，其深層意象是東海日出時雲霞烘日的自然景觀；由這一景觀衍生出神樹扶桑、若木、桃都等，又由此衍生出與此相關的地理名稱如扶桑、桃都山。頁137-140。

的天（或天神）信仰的置換。以下同樣透過聖樹——宇宙樹的崇拜，我們將看到初民的通天之想。

二、 宇宙樹

北歐神話中，有一株神奇的大樛樹³⁵「義格爪席爾」（Yggdrasil, 尤加特拉希），是宇宙萬物的起源和載體。它的頂部支撐著宇宙，根部則盤踞全世界；它四季常青，從上面滴下生命之蜜或奶露，滋養著樹根處的聖泉，是宇宙樹，也是生命樹和命運樹。該樹有三叢樹根：第一叢樹根下住的是死神海拉（Hela）；第二叢下是霜巨人（與山巨人代表大地的蠻力，是一切善數的大敵）；第三叢下是人類。該樹有一條根上達「愛斯曼仙境」（Asgard, 相當於希臘神話中的奧林帕斯，即眾神居所，或譯「阿斯加爾德」），這條根旁有座神聖的「白水井」（生命之泉），由代表過去、現在、未來的三位命運女神看守；樹根下則有座「知識井」，由智者米米爾（Mimir）看守³⁶。該神話與薩滿文化的神樹崇拜中，巫師透過通天樹，從天界將醫術、神話、智慧等帶往地面的信仰有幾分類似³⁷（按：舊約創世紀中，亞當、夏娃也是盜吃智慧樹〔tree of knowledge〕上的蘋果後，從此有了智慧、罪惡、愛情、慾望），將世界的不同部分聯結起來的宇宙樹的觀

³⁵ 筆者按：關於北歐神話宇宙樹的譯名很多，「樹種」的說法也很多。或謂該樹的原型是白楊樹（蕭兵：《太陽英雄的神話奇蹟》（伍），臺北：桂冠圖書股份有限公司，1992年1月，頁167），或謂大槐樹（黃石：《神話研究》，茅盾編：《神話雜論》，臺北：世界書局，1929年6月，頁201-202），或謂為秦皮樹（〔蘇〕E. 梅列金斯基：〈斯堪的那維亞神話的對立系統〉，葉舒憲、李耀輝譯、葉舒憲編選：《結構主義神話學》（*Structuralist Mythology*）（陝西：陝西師範大學出版社，1988年），頁160。

³⁶ 愛笛絲·赫米爾敦（Edith Hamilton）：《希臘羅馬神話故事》（*Mythology*），頁385-386。在這株宇宙樹的頂部，站立著一隻羽毛雪白的公雞，叫做吉倫卡馬。這隻白公雞聽從命運女神的命令，負責為天地萬物計算時間。當天地間的一切生靈需要睡眠的時候，白公雞就開始數數。當它數完六十乘六十再乘十二這麼多數目後，就在宇宙樹的頂部放聲啼唱。同時，白天和太陽也分別從黎明宮殿和黃昏宮殿奔馳上了天空。而由米米爾看守的泉水則充滿了知識和智慧，關於整個天地、九個世界裏發生的一切事情的知識，都熔彙在這清澈透明的泉水中。因此，無論是誰，不管是神祇、精靈、巨人、侏儒還是人類，只要喝了米米爾泉裏的泉水，就會變得既有知識，又富有智慧。或參見黃石：《神話研究》。

³⁷ 薩滿神話〈天宮大戰〉的「玖腓凌」（第九回）情節是：天母給人類派送女薩滿，她不僅是人類的始母神，也是通曉神界、獸界、靈界、魂界的智者，能通曉星卜天時，傳播男女媾育的醫術...，因此神話稱譽女薩滿是「世間百聰百伶百慧百巧的萬能神者」，只有她們才能「撫安世界，傳替百代」。王宏剛、于國華：《滿族薩滿教》（臺北：東大圖書股份有限公司，2002年6月），頁143。

念也與薩滿相當³⁸。中國北方民族薩滿神話中的神樹不僅是人神來往於天地之間的主要憑藉，也是宇宙觀的直接展示——它連接薩滿教上、中、下三種宇宙位次的多級層面，因此稱為「宇宙樹」³⁹；薩滿的靈魂在鳥神的幫助下，沿著宇宙樹攀升降落，往來各層世界，成為神人溝通的使者。迄今宇宙樹的崇拜仍在滿族薩滿信仰中盛行不衰。

由上可知，世界樹或宇宙樹（Cosmic Tree）的母題普遍存在許多民族創世神話中，並且以高大無比、通天入地為重要特徵。另一個重要特徵則是：幾乎都位於世界的中央。早期猶太教神祕哲學的文本〈*the Book of Bahir*〉就有類似的敘述：

「上帝有一棵樹，樹上有十二個區域：東北、東南、東上、東下、西北、西南、西上、西下、北上、北下、南上、南下，它們向前伸展，延伸至不可測量的深處，它們是世界的臂膀。在它們的中央是這棵樹...。」

還有另外一段：

「是我栽下了這棵整個世界可以為之歡欣的『樹』，把它製成圓拱以籠罩萬物，並為它命名為『宇宙』，因為宇宙依賴於它並且來自它；萬物需要它、注視著它並且為它而戰慄；它是靈魂的發源地。」⁴⁰

樹上果實纍纍，有如繁星在天；鳥類築巢枝間，彷彿天國的信使；它牢牢地栽植於哺育它的土地中，向上生長並在高空舒展枝葉——樹的形象，總是能輕易勾起人們懷古之幽思。在原始人眼中，樹為一切生命擋風遮蔭，用自己的果實餵養他們，樹就是將天地結為一體的垂直中樞。在中國神話中，類此象徵整個世界、位於宇宙中心的神祕大樹，就是《山海經》裡的「建木」：

³⁸ 〔蘇〕E. 梅列金斯基：〈斯堪的那維亞神話的對立系統〉，葉舒憲 編選：《結構主義神話學》（*Structuralist Mythology*），頁 160，以及《神話的詩學》（魏慶征 譯，北京：商務印書館，1990 年），頁 240-241。

³⁹ 在民間的薩滿神案圖畫上所繪枝葉茂盛的托若神樹，就是上接天界的薩滿教聖壇；守護的闍力（神鳥）與眾神靈均座落其上。有的神樹通向神靈上層，有的是從最下方向上伸，承接眾神，從而代表連接宇宙各層的中心通道。根據薩滿神話〈天宮大戰〉描繪：開天時的古樹是榆柳，能說人語道人性，能育人運水潤蟲蛙，通天通地，稱為天樹，並承接三百來位神靈。還有滿族神話〈通天橋〉也說明了人們崇拜樹木的原由。轉引自孟慧英：〈北方民族的托若神樹〉，頁 190。

⁴⁰ 以上兩段引文，轉引自〔德〕埃利希·諾伊曼：《大母神——原型分析》，頁 254-255。

「南海之內，黑水青水之間，...有木，青葉紫莖，玄華黃實，名曰建木。百仞無枝，有九欂，下有九杓，其實如麻，其葉如芒。大皞爰過，黃帝所為。」（《山海經·海內經》，頁 448）

「有木，其狀如牛，引之有皮，若纓黃蛇。其葉如羅，其實如欒，其木若藍，其名曰建木，在窳窳西、弱水上。」（《山海經·海內南經》，頁 279）

《山海經》中，有名的大樹或神木不少，如東方海外的扶桑（〈海外東經〉）、扶木（〈大荒東經〉）北方海外的三桑、尋木（〈海外北經〉）等，都是高達數十丈、數千丈乃至千里的大樹。但古籍明確記載可以「上下於天」、具有「天梯」性質的，聖山有崑崙山、肇山、靈山和登葆山（參見前節第二小節），聖樹就只有建木了。〈海內經〉說此建木「大皞爰過，黃帝所為」，大皞（太皞），即伏羲氏⁴¹，是傳說中的上古帝王；黃帝，即軒轅氏，是新石器時代的部落聯盟領袖，也是東方神話傳說中的宇宙最高統治者。則「過」，應當不只是普通的經過。例如袁珂就認為天梯建木是作為中央上帝的黃帝（木德之帝）親手造作施為，人類的始祖伏羲據以上下於天⁴²。《淮南子》、《呂氏春秋》更清楚的記載：

「建木在都廣，眾帝所自上下，日中無景，呼而無響，蓋天地之中也。」（《淮南子·墜形訓》，頁 57）

「白民之南，建木之下，日中無影，呼而無音，蓋天地之中心也。」（《呂氏春秋·有始覽》卷第十三，頁 663）

由上可知，建木不僅是「眾帝所自上下」的天梯，也是位於「天地之中」、具有「日照無影」神奇特性的宇宙樹。天梯的神話，顯示了遠古時代神話傳說的一個特色：登天必循階而上，所以便有了天梯的神奇想像；相較於後來騰雲駕霧的神仙傳說更為素樸，也充分顯示了先民的自然崇拜觀念，並且反映了遠古時代對世界與宇宙的認識和理解。

⁴¹ 〔秦〕呂不韋 編：《呂氏春秋·孟春紀》高誘注云：「太皞，伏羲氏以木德王天下之號，死，祀於東方，為木德之帝。」陳奇猷 校釋：《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2004 年 4 月），卷第一，頁 4。以下本書引文，逕標頁碼。

⁴² 〈海內經〉說建木是「大皞爰過，黃帝所為」，「為」字郭璞注為「治護」，袁珂認為「為」應是「造作施為」之意。「過」者亦非普通於樹下經過，而是指「眾帝所自上下」之「上下於天」。袁珂：《山海經校注》，頁 450-452。

瑤族、侗族、土家族、水族或漢民族的神話中，都有以「樹是通往天界之天梯」的傳說⁴³；在薩滿民族的聖樹崇拜中，樹不只是天梯，還是神靈的居所⁴⁴。而因此崇樹以通天的背後，往往隱含著對天堂樂園的嚮往。古籍中這株樹高百仞，樹幹光潔的建木，茂密的枝葉集生於樹的上部，果實像卵（按：欒，通卵）一樣；根節則盤錯粗大，形狀如牛，生長在都廣。揚雄《蜀王本紀》云：「都廣，今成都也。」《山海經·海內經》對這個地方有一段記述：

「西南黑水之間，有都廣之野，后稷葬焉，爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷，百穀自生，冬夏播琴。鸞鳥自歌，鳳鳥自儷，靈壽實華，草木所聚。爰有百獸，相群爰處。此草也，冬夏不死。」（《山海經·海內經》，頁 445）

這段文字所描述的地理環境，土地之肥沃，氣候之溫潤，五穀之豐饒，草木之茂盛，以及鳥獸的眾多，不僅符合神話中的樂園形象，現實中，則與古代成都平原情形十分相似。袁珂、蒙文通也考證都廣在今四川成都西南⁴⁵。古代的四川，即巴蜀，是神權色彩極重的古蜀國所在，其文明以八〇年代在廣漢三星堆古蜀遺址挖崛出土的文物為代表⁴⁶。其中，頗能呈現巴蜀民族意識和審美意識的，就是二號祭祀坑出土的幾件仿植物青銅器，即所謂的「青銅神樹」。較大的一尊修復後高達 3.96 公尺，由樹座及樹幹組成，樹的底座為圓盤狀，樹座呈穹窿形，似一座神山。樹分三層，每層三枝，共九枝。每層樹枝皆彎曲橫斜，旁逸向下者枝

⁴³ 部分例子請參見前節。壯族《布伯的故事》說雷公將天升高，只留下「日月樹」作為天梯，成為溝通天地的通道。樹以日月為名，表現出天梯樹與太陽的密切關係。土家族有蛤蟆爬上馬桑樹、吞掉了十個太陽的神話。侗族《捉雷公》有姜良姜妹順著馬桑樹上天梯去射日的神話。湘西土家族的民族史詩《擺手歌》也有銅、鐵二兄弟爬到馬桑樹上射天、下到馬桑樹下射地，使天通地漏的神話。參見張素美：《中國太陽神話傳說研究——遠古的文化、觀念、信仰與崇拜》，頁 151-152。

⁴⁴ 張勁松〈太陽樹神話與瑤族長鼓〉：「沅湘間傳說：馬桑樹（扶桑樹）原來長得很高，一直頂到南天門，人或猴子沿樹爬上天去，後來惹出禍事，天神發怒，一巴掌把馬桑樹打彎了腰，并罰它不許再長高。阿爾泰語系許多信仰薩滿教的民族，在神話中把高大的樹說成是通往天神所住天界的路；巨樹可以代替天，設大樹或高杆為祭壇，上刀刻天界的分層，摹擬以祭天。」頁 77。

⁴⁵ 侯伯鑫：〈《山海經》「建木」考〉（《圖書館》，1994 年第 6 期），頁 16。又「都廣」或作「廣都」，指的是同一個地方。參見袁珂：《山海經校注》，頁 445，注 1。

⁴⁶ 1986 年七月十八日，在川西距成都四十公里的廣漢縣三星堆古蜀國王城城牆遺址北，首次發現了與殷墟一號期同期的商代後期一號祭祀坑；八月十四日又在一號坑東南近三十米處發現了二號祭祀坑。坑內出土了大型青銅神樹、方座大型青銅立人像、青銅鳥、玉、石、骨、牙、貝、璧、瑗、戈、刀器等。是迄今發現中國最古老的都城遺址，並證明古蜀國確實曾經存在。因此其發掘震撼了全世界。參見四川省文物考古研究所 編：《三星堆祭祀坑》（北京：文物出版社，1999 年 4 月）。

端結著豐碩的果實、花蕾，向上者枝端則站著一隻雄視四方的鳥，全樹共有九鳥。樹座上鑄有一條極富特色的青銅牛角蟠龍，馬面、蛇身、鳳尾，其游動的身體與樹幹串連，整體造型既生動又神祕。另一件青銅樹有三腳架座，座的三面各跪一身穿華衣的小銅人，背朝樹幹，面向前方，雙臂平舉。樹幹挺立約 1.4 公尺，上分枝椹，花葉茂盛，果實飽滿，枝上有許多人、獸、鳥、蛇、鐘和圓形掛飾，還有一隻昂首垂尾的公雞⁴⁷。在出土之初，根據繁茂的樹枝和花朵果實，以及攀緣在樹幹、自天而降的神龍，還有若合符節的地理位置，學術界普遍認為這株青銅神樹即居於「天地之中」、「眾帝所自上下」、「玄華黃實」、「百仞無枝」、「有九櫨」的都廣建木，是古蜀人神交往觀念的體現。然而在大型青銅樹修復、呈現較完整面貌之後，此說即難以全面闡釋三星堆神樹豐富的文化內涵。尤其是穹隆形的底座、三層九枝上神奇的花果和立鳥，以及樹幹上那條前爪已落在地上、後尾還在樹端的奇異神龍，都顯示出某種濃郁的象徵。

有學者指出，這棵神樹應該是綜合了多種神樹的特徵，是「扶桑／建木／若木」等神樹的複合體⁴⁸。首先，《山海經·大荒東經》云：「湯谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆載于鳥。」郭璞注云：「中有三足鳥。」而《淮南子·精神訓》亦云：「日中有踰鳥。」（頁 100）或曰金鳥是太陽的化身，或曰金鳥乃日之精魂，也有將金鳥說成日馭的。從長沙馬王堆出土的帛畫上，也可以看到畫有金鳥的太陽，這些都呈現了太陽與金鳥神鳥的密切關係。蕭兵說：「鳥神崇拜與太陽崇拜的有機迭合是中國海——太平洋文化的重要特徵。」⁴⁹上古時期以鳥喻日已是普遍的現象，所謂「金烏西墜，玉兔東升」，鳥更直接成了太陽的代名。由此反觀青銅樹上三層九枝的立鳥⁵⁰，儼然是太陽神鳥與太陽神樹的表徵，而且是十日神話的具體展現。再從三星堆古蜀遺址出土的大量文物中，可以看到許多與太陽神話關係密切的珍貴文物⁵¹，如銅鳥、青銅太陽形器、以及青銅神殿屋蓋上的太陽形裝飾圖案等。可見得殷商時期長江上游的古蜀王國，也流傳著濃郁而富有特色的太陽崇拜。參照《山海經·海外東經》所云：「湯谷上有扶桑，十日

⁴⁷ 圖文參見《三星堆祭祀坑》，頁 218-230，大型青銅樹彩色圖版，見頁 558。

⁴⁸ 樊一：《三星堆尋夢》（四川民族出版社，1998 年）論證。轉引自邱登成：〈三星堆文化太陽神崇拜淺說〉（《四川文物》，2001 年第 2 期），頁 19。

⁴⁹ 蕭兵：《楚辭與神話》（江蘇：江蘇古籍出版社，1987 年 4 月），頁 5。轉引自程地宇：〈魂歸太陽：神樹、離鳥、靈舟——「巴蜀圖語」船形符號試析〉，《三峽學刊》（四川三峽學院社會科學學報），1994 年第 4 期，頁 20。

⁵⁰ 大尊青銅樹的樹頂尚有斷裂未復原的部分，學者普遍認為應該還有象徵「九日居下枝，一日居上枝」的一隻神鳥。參見黃劍華：〈三星堆青銅神樹探討〉（《四川文物》，1992 年第 2 期），頁 42、劉弘：〈若木·神樹·鷄杖〉（《四川文物》，1998 年第 5 期），頁 8。

⁵¹ 參見邱登成：〈三星堆文化太陽神崇拜淺說〉，《四川文物》，2001 年第 2 期，頁 17-22。

所浴，在黑齒北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。」青銅神樹分爲三層的樹枝上共棲息著九隻神鳥，似乎就是扶桑大木上「九日居下枝」的寫照。其次，《山海經·海內經》提到了黑水青水之間若木附近，「有靈山，有赤蛇在木上」，而《大荒西經》則進一步提到若木附近的靈山，是「十巫從此升降，百藥爰在」的場所⁵²。對照三星堆青銅神樹如同山丘隆起的底部，以及三面分呈跪式祈禱狀的小銅人，還有同時出土的青銅群像，隱約展示了以靈山爲天梯、升降於天地之間、宣達神旨人情的巫師形象；而青銅樹上的立鳥與花蕾，亦與「上有十日，狀如蓮華」（《淮南子·墜形訓》高誘注語，頁 57）靈山附近的若木外形，十分相似。

《淮南子·墜形訓》云：「扶木在陽州，日之所曠。建木在都廣，眾帝所自上下，日中無景，呼而無響，蓋天地之中也。若木在建木西，末有十日，其華照下地。」⁵³ 這段敘述，大致呈現了古人「東方扶桑／中央建木／西方若木」的宇宙觀，並勾勒出太陽運行的軌跡；太陽則以神樹爲居所。在古蜀人的祭祀活動中，正是以神樹做爲溝通天地神人的重要神器、天界的象徵；青銅神樹既有像天梯建木能上天通神的特質，也有像扶桑若木做爲太陽歸宿的特質。因此，三星堆的青銅文物，不但隱約呈現了古蜀人以太陽爲中心的宇宙觀，反映了當時的神話傳說，也反映了樹木對先民思想觀念、宗教信仰的巨大影響。

三、 生命樹

扶桑與太陽運行的關係，前節已論；如《淮南子·天文訓》云：「日出于暘谷，浴于咸池，拂于扶桑，是謂晨明；登于扶桑，爰始將行，是謂朏明；至于曲阿，是謂旦明。...」（頁 44）接下來，並根據太陽的運行，記載各時間的名稱。而扶桑的形態，或如《玄中記》（遺文）記載：「天下之高者，有扶桑無枝木焉，上至于天，盤蜿而下屈，通三泉。」⁵⁴在這樣的記述中，也可以看出扶桑自天上貫通地底、作爲世界樹的表徵。桑的神力還傳遞到用桑木所製的器具上。著名的「羿射十日」神話，不僅有賴於羿之善射神技，更得力於非凡的武器。《荀子·儒效》云：「羿者，天下之善射者也。無弓矢，則無所見其效。」其弓矢從何而

⁵² 《山海經·海內經》：「南海之外，黑水青水之間，有木名曰若木，若水出焉。有禺中之國，有列襄之國。有靈山，有赤蛇在木上。」《山海經·大荒西經》：「有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫姑、巫彭、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅，十巫從此升降，百藥爰在。」

⁵³ 高誘注云：「扶木，扶桑也。在湯谷之南。曠猶照也。陽州，東方也。」「若木端有十日，狀如連珠。華猶光也，光照其下地。」《淮南子》，頁 57。

⁵⁴ 《古小說鉤沉》（魯迅輯錄古籍叢編）所輯，頁 453。

來？或曰天帝所賜⁵⁵，或曰夷羿自造⁵⁶。但無論哪一說，製弓的材料，亦當神異非凡。依據《易林》所載，羿的神弓名「鳥號」。《太平御覽》卷三四七引《風俗通》交待了鳥號弓的用材：「鳥號弓者，柘桑之枝。枝條暢茂，鳥登其上，垂下著地。鳥適飛去，從後撥殺。取以為弓，因名鳥號耳。」羿據以射日的神弓正是以桑為材質，「鳥號」之「鳥」字又與負日神鳥雙關，若視「鳥」為太陽的代名詞，則「鳥號」就成了使「太陽哀號」的射日讖言了。桑的神力與太陽的關係，可見一斑。然而扶桑不僅是太陽樹、宇宙樹，也是生命之樹——由於扶桑與太陽之日復一日的運行有關，桑木在原始信仰中即被認為是具有「不死」和「再生」能力的聖樹⁵⁷；而圍繞著桑樹的有關男女兩性結合的傳承，更是自古以來就在中國盛行。

中國是全世界第一個最早飼養家蠶和繅絲製絹的國家⁵⁸。在中國古代，桑樹分布極為廣闊，為養蠶業提供了良好的條件。中國最早的詩歌總集《詩經》也多次提到桑、蠶、絲。由此可知早期桑木的遍布及桑與人們日常生活的密切關係。如《孟子·梁惠王·上》云：「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。」⁵⁹桑在中國古代人民生活中的重要性，還可從大批沿用至今、與桑有關的名詞概念，見出端倪。如「桑田／滄桑／桑麻／桑梓／桑榆／桑林／窮桑／空桑」等。此外又有許多與桑有關的古俗，如后妃齋戒躬桑⁶⁰、生男以桑弧射天地四方⁶¹；桑木還被用來做祭典時的神主，叫做「桑主」⁶²。伴隨著起源於黃河流域的中國

⁵⁵ 《山海經·海內經》：「帝俊賜羿彤弓素繪，以扶下國。羿是始去恤下地之百艱。」（《山海經校注》，頁 466）

⁵⁶ 《墨子·非儒》下：「古者羿作弓。」（《墨子閒詁》，頁 181）《呂氏春秋·審分覽·勿躬篇》：「夷羿作弓。」（《呂氏春秋新校釋》卷第十七，頁 1088。）

⁵⁷ 王孝廉：《中國的神話世界（下冊）——各民族的創世神話及信仰》云：「帝女之桑的桑樹，在上古時代的中國，已經是被視為具有不死與再生力量的聖樹，桑樹又名『若木』，若字的本身，已經說明了桑樹具有『不死』與『再生』的古代信仰的痕跡。」，頁 591。「由於桑葉播了再生，繼續不衰的實際現象，使得桑木在古代人的思想裏又和『不死』與『再生』的原始信仰結合在一起。桑被認為是具有不死和再生能力的生命樹。」頁 611。

⁵⁸ 夏鼐：《中國文明的起源》（臺北：滄浪書局，1986 年），頁 51。

⁵⁹ 〔宋〕朱熹：《四書集注》（臺北：學海出版社，出版項不詳），「上孟·卷一」，頁 4。

⁶⁰ 如《禮記·月令》載季春之月桑事：「是月也，命野虞毋伐桑柘，鳴鳩拂其羽，戴勝降于桑，具曲、植、籩、筐。后妃齋戒，親東鄉躬桑，禁婦女毋觀，省婦使，以勸蠶事。」（〔清〕朱彬：《禮記訓纂》上冊卷六，頁 236-237。北京：中華書局，1996 年 9 月。）

⁶¹ 古時男子出生，有以桑木作弓、蓬草為矢，射天地四方之俗。如《禮記·內則》云：「國君世子生，... 射人以桑弧蓬矢六，射天地四方。」（《禮記訓纂》上冊卷十二，頁 435。）

⁶² 按古禮，人死改葬，還祭于殯宮叫虞，虞祭所立的桑木製的神主名桑主。或以為「桑」與「喪」音近，桑主即喪主。〔晉〕干寶《搜神記》卷十四述「蠶女」故事，謂女化蠶結繭于樹上，眾人「因名其樹曰『桑』。桑者，喪也。」（臺北：里仁書局，1999 年 1 月，頁 172-173。）

古代文化，桑遂被看作是具有神祕力量的聖樹。朱天順在研究中國古代宗教問題時論及植物崇拜，他指出：「據我國古籍記載，被古人神化和崇拜的植物，首先是與農業生產有關的桑樹和穀類植物。其次是桃、葦、菖蒲等。...」⁶³古代中國桑林之遍布並與生活息息相關，均為中國第一聖樹「桑」的神化奠定了一定的基礎。

神話方面，桑除了作為太陽樹、宇宙樹，在中國古代造人神話中也留有崇桑的心理。《風俗通》云：「女媧搏黃土作人。」《淮南子·說林訓》云：「黃帝生陰陽，上駢生耳目，桑林生臂手，此女媧所以七十化也。」高誘注云：「上駢、桑林，皆神名。」（《淮南子》，頁 292）大意是說女媧造人，得到了眾神的幫助；上駢造出人的耳目，桑林造出人的手臂。有學者以為此處桑林就是桑樹枝幹，女媧造人時乃以桑枝為人體支架⁶⁴。此外，古史中許多著名人物的身世往往與桑有關。如少昊是其母皇娥與白帝子在窮桑愛情生活的結晶⁶⁵，故號窮桑氏，亦曰桑丘氏；夏啓與少昊相似，也是禹與塗山氏在桑樹之下交合所生⁶⁶。而簡狄生商祖契⁶⁷、姜嫄生周祖后稷⁶⁸的感生神話，其受孕也都與桑有關。誕生地與桑有關的古聖先賢還有生於空桑之中的古帝顓頊⁶⁹、聖相伊尹⁷⁰，以及被尊為至聖的孔子，其出生地也離不開桑⁷¹。當然，作為「樹生人」類型的「生命樹」崇拜不止

⁶³ 朱天順：《中國古代宗教初探》（上海：上海人民出版社，1982年），頁 84-85。

⁶⁴ 鍾年：〈論中國古代的桑崇拜〉（《世界宗教研究》，1996年第1期），頁 118。

⁶⁵ [晉]王嘉：《拾遺記》：「窮桑者，西海之濱，有孤桑之樹，直上千尋，葉紅樞紫，萬歲一實，食之後天而老。...及皇娥生少昊，號曰窮桑氏，亦曰桑丘氏。」（頁 3）

⁶⁶ 屈原〈天問〉：「禹之力獻功，降省下土四方；焉得彼蠡山女，而通之于台桑？」游國恩 主編：《天問纂義》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1993年9月，北京中華書局 1982年授權），頁 177。

⁶⁷ 《拾遺記》「殷湯」條云：「商之始也，有神女簡狄，遊於桑野，見黑鳥遺卵于地，...狄乃懷卵一年而有娠，經十四月而生契。」（頁 9）

⁶⁸ 《藝文類聚》卷八十八引《春秋元命苞》云：「姜嫄遊閼宮，其地扶桑，履大人跡，生稷。」（《藝文類聚》第三冊，木部·上，「桑」，頁 1521。）

⁶⁹ 《呂氏春秋·仲夏紀·古樂》敘述顓頊之生：「帝顓頊生自若水，實處空桑，乃登為帝。」《呂氏春秋新校釋》卷第五，頁 288。

⁷⁰ 《楚辭·天問》：「水濱之木，得彼小子（伊尹）。」（《天問纂義》，頁 350）[宋]洪興祖 補注引《列子》曰：「伊尹生乎空桑。」（《天問纂義》，頁 351）[清]蔣驥（《山帶閣註楚辭》引《呂氏春秋·本味篇》）曰：「伊尹母居伊水上，孕，夢神曰：白出水，東走無顧。明日視白出水，告其鄰，東走十里，而顧其邑盡為水，因化為空桑。有女子採桑，得嬰兒空桑中，獻之有莘之君，命媪人養之，故曰伊尹。《尚書大傳》，伊尹母行汲，化為空桑。父尋至水濱，見桑穴中有兒，取歸養之。」（按：見《尚書大傳·略說·下》，王闓運 補注：《尚書大傳補註》，北京：中華書局，1991年，頁 58。）

⁷¹ 《史記·孔子世家》正義引《括地志》云：「徵在（孔子母親）生孔子空桑之地。」（瀧川

有桑，較著名的還有滿族創世神話中人生於柳葉樹（參見前節注 33），以及苗族的「楓樹媽媽」⁷²等。

空桑生聖人的神話，不僅呈現桑所具有的萬物復甦、英雄誕生的春天神話屬性⁷³，也成為為古代社祭的場所。林惠祥在《文化人類學》一書中云：「在未有人造廟宇之時人類有用森林當做廟宇來祀神的，英文廟宇（temple）一字原意便是樹木。」⁷⁴ 因此在古代華夏民族的信仰中，象徵太陽、宇宙而又普遍可見的桑樹林，作為古代的社木並受到崇祀，其來有自。聞一多、鄭振鐸等學者研究過的「湯禱桑林」⁷⁵一事就證明了殷人以桑林為聖地的崇敬。據《呂氏春秋·順民篇》云：

「昔者湯克夏而正天下，天大旱，五年不收。湯乃以身禱于桑林，曰：『余一人有罪，無及萬夫；萬夫有罪，在余一人。無以一人之不敏，使上帝鬼神傷民之命。』於是剪其髮，齧其手，以身為犧牲，用祈福于上帝，民乃甚悅，雨乃大至。」（《呂氏春秋新校釋》卷第九，頁 485）

高誘注此文云：「桑林，桑山之林，能興雲作雨也。」又《墨子·明鬼》云：「燕之有祖，當齊之社稷，宋之有桑林，楚之有雲夢也。此男女之所屬而觀也。」⁷⁶

龜太郎：《史記會注考證》卷四十七，頁 744。臺北：樂天出版社，1972 年 3 月 1 日。）

⁷² 苗族的始祖起源神話分為石生、木生、鳥生與狗生四種。關於木生人神話，在苗族古歌中的「楓木歌」說：楓樹（宇宙樹）被女神妞香砍倒以後，樹根變成泥鰍，樹柱變成銅鼓，樹幹變做貓頭鷹，樹葉變做燕子，樹梢變做鵲鴿，樹心中生出了蝴蝶，而蝴蝶化成了人類。王孝廉：《中國的神話世界（下冊）——各民族的創世神話及信仰》，頁 371。

⁷³ 弗萊（Nothrop Frey）：1951 年〈文學的原型〉一文，對照人類文明與自然生命的四個階段，來排列英雄神話的原型模式。其中，關於主人公之出生、甦醒、復活、創造以及戰勝黑暗、冬天、死亡勢力的神話，屬於「黎明、春天、誕生」的模式。轉引自葉舒憲：《探索非理性的世界》，頁 140-141。

⁷⁴ 例如德國和美國都有所謂「神林」（sacred groves）。在墨西哥曾有一株很巨大的古柏，在它的枝上掛滿了印第安人所貢獻的祭物，如黑髮、牙齒，有色的布，破布條等物。林惠祥：《文化人類學》（臺北：臺灣商務印書館，1966 年 2 月），頁 291。

⁷⁵ 關於湯禱桑林的本事甚多。最早見於《墨子·兼愛》、《荀子·大略》、《管子·山權》、《尸子·君治》、《呂氏春秋·季春紀·順民篇》，後見於《尚書大傳·湯誓》、《淮南子·主術訓》、《論衡·感虛》、《說苑·群道》、《韓詩外傳》、《帝王世紀》及《竹書紀年》。以《呂氏春秋》的記載最完整重要。鄭振鐸認為湯禱于桑林的傳說，實較「六事自責」之說更為有根據，旁證也更多。如《淮南子》云：「湯之時，七年旱，以身禱于桑林之際，而四海之雲湊，千里之雨至。」（〈主術訓〉，頁 130。）詳見鄭振鐸〈湯禱篇〉。文章收錄在馬昌儀編：《中國神話學文論選粹》（上編）（北京：中國廣播電視出版社，1994 年 2 月），頁 191-221。

⁷⁶ [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（臺北：世界書局，1962 年 4 月），卷八〈明鬼〉下，頁 142。

則湯禱之桑林，即宋之桑林，與楚之雲夢皆為能興雲致雨、求雨的祭祀之地。劉節說：「『桑林』是殷代的社樹。後來的『宋』，就是都于『桑林』。所謂『商邱』，也指同一地。而宋字从宀从木，讀如桑聲。」⁷⁷楊寬更認為商、宋、木、桑等字，皆有聲類上的關係⁷⁸。

趙國華以為，伊尹生於空桑的傳說，即以桑為女陰的曲折表現，故殷人於桑林奉祀高禘，即生殖崇拜的表現⁷⁹。聞一多則引郭沫若⁸⁰的意見以為桑林即高禘（皋禘）⁸¹。羅泌《路史·餘論》卷二引束皙語云：「皋禘者，人之先也。」⁸²因此聞一多推論：「古代各民族所記的高禘全是各該民族的先妣。」⁸³所以作為高禘的桑林，不僅是祭典所在的聖地，所崇祀的內容，與祖、社稷、雲夢等一樣，都是祭祀祖先，尤其是生殖女神的聖地（參見前節《禮記·月令》「仲春之月」）。受到上古初民的神化，桑林成了祈求增殖和繁衍的高禘聖所。《路史·餘論》卷六云：「桑林者，社也。」⁸⁴而社的目的，則隱含了生殖崇拜⁸⁵；古代的社多位於桑林茂盛處，正是以桑作為生殖繁盛的生命樹的象徵。

在高禘聖所，除了舉行官方祭典，也是春日「會男女」的歡聚樂園。如《周

⁷⁷ 參見《中國古代宗族移植史論》，頁 135。轉引自管貴東：〈中國古代十日神話之研究〉，頁 133。

⁷⁸ 參見《古史辨》第七冊，上篇，頁 102。轉引自管貴東：〈中國古代十日神話之研究〉，頁 133。

⁷⁹ 參見氏著：《生殖崇拜文化論》（北京：中國社會科學出版社，1996 年 4 月），頁 224。

⁸⁰ 郭沫若於《釋祖妣》一文中根據卜辭考證出「祖」、「妣」二字的初義分別是男性和女性的生殖器：「祖妣為牡牝之初字，…。人世之初祖者，則牝牡二器是也。故生殖神之崇拜，其事幾與人類而俱來。」郭沫若：〈釋祖妣〉，《郭沫若全集·考古編》第一卷（北京：科學出版社，1982 年 9 月初版一刷），頁 40。按：卜辭中，「祖」（甲骨文寫作「且」）之諸形有：彳、彳、彳、彳，為牡器的象形；「妣」之諸形有：𠂔、𠂔、𠂔、𠂔（頁 37），讀音與今之女陰粗俗讀法極相近。

⁸¹ 詳見聞一多：〈高唐神女傳說之分析〉，《聞一多全集（一）·神話與詩》（臺北：里仁書局，2000 年 4 月 10 日），頁 97。

⁸² 〔宋〕羅泌《路史》（臺北：中華書局，1965 年），〈餘論二·皋禘古祀女媧〉，第七頁。按：束皙為晉博士。

⁸³ 聞一多：〈高唐神女傳說之分析〉，《神話與詩》，頁 98。

⁸⁴ 〔宋〕羅泌《路史》，〈餘論六·堯水不禱〉，第九頁。

⁸⁵ 何新：《諸神的起源——中國遠古神話與歷史》（臺北：木鐸出版社，1987 年 6 月），第七章，頁 155。筆者按：《說文·示部》「社」字：「社，地主也，从示、土。」（〔清〕段玉裁：《說文解字注》，臺北：黎明文化，事業股份有限公司，1991 年 4 月，頁 8。）意為土地祭祀。祭祀土地主要乃崇拜其生養萬物之能力，但在初民觀念中，土地生養萬物與女性生育後代，實受同一原理所支配，且兩者將彼此促進影響（參見上節「植物崇拜的意義」）。社祭的主要目的即在增強生殖能力，即所謂的「交感巫術」。

禮·地官》云：

「媒氏...，中（仲）春之月，會合男女，於是時也，奔者不禁。若無故而不用令者，罰之。司男女之無夫家者而會之。... 凡男女之陰訟，聽之於勝國之社，其附於刑者歸之於士。」⁸⁶

到了《詩經》時代，桑中隱喻男女觀會野合之所，已具有約定俗成的特徵。人們所賦予桑林的神性逐漸變得淡薄。王孝廉說：「桑樹的養蠶治絲以及結生累累桑椹的功能，以及桑葉摘了再生，繼續不衰的實際現象，使古代人對桑樹產生了不死、再生與生殖的原始信仰。神話中的古帝顓頊、殷商的伊尹以及孔子的出生都有『生於空桑』的傳說。殷商的後裔宋國以桑社做為自己土地的原始母神，到了後來的傳說裡，連桑椹也成了九千年生一次的不死仙果。」⁸⁷桑林作為生殖聖地的初衷被懸置一邊，源於神話的桑林崇拜則成為男女之間相親相愛的背景。然而無論是作為男女相親相愛的園地、傳遞愛情的表徵，或是崇祀生殖女神的聖地、擁有食之不死的仙果，都是原始生命力的外在展示，具有深層的文化意蘊。

作為神樹的扶桑，其形貌在古文獻中的誇張描寫，除了高度激增⁸⁸，再來就是前文王孝廉所言「連桑椹也成了九千年生一次的不死仙果」。《海內十洲記》云：「（扶桑）變化萬端；蓋無常形，亦有能分形為百身十丈者也。」又云：「其樹雖大，其葉椹（實）故如中夏之桑，但椹稀而色赤。九千歲一生實耳，味絕甘香美。」⁸⁹晉·王嘉《拾遺記》卷一云：「窮桑者，西海之濱，有孤桑之樹，直上千尋，葉紅椹紫，萬歲一實，食之後天而老。」⁹⁰與扶桑可能有異名同質關係的若木，也在文學作品中，被賦予神祕力量⁹¹。凡此皆更加鞏固桑作為生命之樹

⁸⁶ 林尹 註譯：《周禮今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1974年11月），頁144。

⁸⁷ 王孝廉：《中國古典小說中的愛情》，頁181。

⁸⁸ 《神異經》曰：「東方有桑樹焉，高八十丈，敷張自輔，葉長一丈，廣六七尺...，有椹焉，長三尺五寸，圍如長。」（頁4-5）在《海內十洲記》中，扶桑的高度激增：「扶桑在碧海之中，地方萬里，... 地多林木，葉皆如桑，又有椹。樹長者數千丈，大二千餘圍。樹兩兩同根偶生，更相依倚，是以名為扶桑。」（頁17）早出的《山海經》中，扶桑的高度更不只千丈。〈大荒東經〉云：「大荒之中，有山名曰孽搖顛氾。上有扶木，柱三百里，其葉如芥。」而《玄中記》中作為宇宙樹的扶桑，「上至於天」、下「通三泉」，更加莫測高深了。

⁸⁹ 《海內十洲記》，又名《十洲記》，託名東方朔 撰（與《靈笈寶章》合刊，臺北：新文豐出版公司，1987年6月），頁17。

⁹⁰ [晉]王嘉：《拾遺記》（臺北：臺灣商務印書館，1979年），頁3。

⁹¹ 漢末樂府〈董逃行〉說不死仙藥在若木之端：「吾欲上謁從高山，山頭危險大難（言），遙望五嶽端，黃金為闕，班璘。但見芝草，葉落紛紛，百鳥集，來如烟。山獸紛綸，麟、辟邪；其端鳴雞聲鳴。但見山獸援戲相拘攀，小復前行玉堂，未心懷流還，傳教出門來：「門外人

的永恆信仰。然而不只扶桑，神話中，其他聖樹也具有不死藥，但一向只有神、帝、巫才能取得⁹²。《山海經·大荒南經》云：「有雲雨之山，有木名曰欒。…群帝焉取藥。」郭璞注云：「言樹花實皆為神藥。」（《山海經校注》，頁 376-377）學者考證，雲雨山的欒樹即「其實如欒」的建木，而「日中無景，呼而無響」（《淮南子·墜形訓》，頁 57）的建木又與「正立無景，疾呼無響」的壽麻對位⁹³；而壽麻即「食其實者不死」的壽木⁹⁴。由此可知，凡人寄以通天之想的天梯建木，似乎也具有服食得以不死的生命樹功能；同時也說明神、帝、巫從天梯樹上下於天地之間，既是下宣神旨、上達民情，也是為了採擷不死之藥，尤其是兼負行醫之責的巫師。因為初民的最大疾患莫過於死亡，所以巫師最重要的法術（醫術）當是起死回生。古代中國的巫師升降於天梯，採集天梯樹的花果，製作出不死之藥來，雖然是神話，但巫所仰賴的畢竟是物質的——樹木的花果；採食不死藥，也就成為後世的服食醫療。神話不僅透露了原始人的思維模式，還呈現了原始人克服死亡的共同願望。

除了扶桑、建木、若木等知名聖樹，見諸《山海經》、《淮南子》等書，食之長壽不死的神樹還有許多。如《山海經·海內西經》云：「開明北有視肉、珠樹、文玉樹、玕琪樹、不死樹。」（《山海經校注》，頁 299-230）郭璞注云：「言長生也。」《昭明文選》張衡〈思玄賦〉李善注引《山海經》作：「崑崙開

何求？」所言：「欲從聖道求一得命延。」教敕凡吏受言，採取神藥若木端，玉兔長跪擣藥蝦蟆丸，奉上陛下玉杵，服此藥可得神仙。服神藥，莫不歡喜。陛下長生老壽，四面肅肅稽首，天神擁護左右，陛下長與天相保守。」〔北宋〕郭茂倩：《樂府詩集》（臺北：里仁書局，1981年），第一冊，第三十四卷·相和歌辭九，頁 505。

⁹² 按：巫的兩大職能：通神和行醫，其實均與天梯有關。以《山海經·大荒西經》為例：「有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。」（《山海經校注》，頁 396）郭璞注此段經文云：「群巫上下此山采之也。」從這段經文以及其他文獻可知，包括在薩滿教的觀念裏，巫透過天梯上下於天人之間，溝通於神人之際；但是透過天梯升降的巫，除了下宣神旨、上達民情之外，任務應該還包括採摘不死藥，以使人死而復生。《廣雅·釋詁·四》：「醫，巫也。」王念孫疏證：「巫與醫皆所以除疾，故醫字或從巫作醫。」現代民俗學也證實了巫醫同源。

⁹³ 《山海經·大荒西經》：「壽麻正立無景，疾呼無響。爰有大暑，不可以往。」（《山海經校注》，頁 410。）聞一多也考證：「蓋傳說中壽麻與建木一而二，二而一也。」《天問疏證》（三聯書店，1980年），頁 40-43。

⁹⁴ 《呂氏春秋·本味篇》：「菜之美者，崑崙之蘋，壽木之華。」（卷十四，頁 745）高誘注云：「壽木，崑崙山上木也；華，實也；食其實者不死，故曰壽木。」（頁 762）〔晉〕王嘉《拾遺記》：云「渠搜國之西，有祁淪之國，其俗淳和，人壽三百歲，有壽木之林，一樹千尋，日月為之隱蔽，若經憩此木下，皆不死不病。」（頁 26）筆者按：「建木=壽麻=壽木」的推論，請參見 蕭兵：〈建木、壽麻與蘇摩〉，《民俗曲藝》，1998年1月第111期，頁 140-143。

明北有不死樹，食之長壽。」⁹⁵《淮南子·墜形訓》也說：「不死樹在其（崑崙）西。」（頁 56）又〈海外南經〉的「不死民」下，郭璞注云：「有員丘山，上有不死樹，食之乃壽，亦有赤泉，飲之不老。」（《山海經校注》，頁 196-197）又〈大荒南經〉云：「有不死之國，阿姓，甘木是食，食之不老。」（《山海經校注》，頁 370）郭璞注云：「甘木即不死樹，食之不老。」故袁珂謂不死之國即不死民所在。此外如《神異經·南荒經》云：「南方大荒之中有樹焉，名曰相稼。...三千歲作華，九千歲作實。...實長九尺，圍如其長，而無瓢核，以竹刀剖之如凝蜜，得食者壽一萬二千歲。」⁹⁶壽一萬二千歲，已接近不死。或如《拾遺記》云：「有祈淪之國，其俗淳和，人壽三百歲，有壽木之林，一樹千尋，日月爲之隱蔽；若經憩此木下，皆不死不病。」⁹⁷又《列子·湯問篇》云：「珠玕樹皆叢生，華實皆有滋味，食之不老不死。」⁹⁸此皆不死樹之類。

在初民的觀念中，既然這些神樹可以使人「食之常壽」、可以「食其實不死」、可以「若經憩此木下，皆不死不病」，還可以當作天梯「所自上下」，登天成仙，同時又是萬物生命之源——太陽的棲所，作爲人類的所崇祀的生命之樹亦當之無愧。蕭兵說，這些不死樹（與長生草），「都屬於世界性的『生命樹』崇拜的支脈，可以納入英雄『盜仙草』的大母題之內研討。」⁹⁹例如，古希臘神話中天后希拉（Hera）的金蘋果，好比西王母的蟠桃、崑崙開明的不死樹。崑崙山的不死樹有開明獸看守¹⁰⁰，希拉也派了有一百顆腦袋（或說有一千隻眼睛）的巨龍臘東（Ladon）來保衛金蘋果。希拉的金蘋果被大英雄赫拉克利斯（Heracles）盜去；王母蟠桃被東方朔、孫悟空所盜；而同樣屬於西王母所有的崑崙山不死樹的不死藥（詳下郭璞詩），則爲越過險阻（參見注 100）、「請不死之藥於西王母」（《淮南子·覽冥訓》，頁 98）的羿所取得。誠如郭璞〈山海經圖贊〉云：「萬物暫見，人生如寄；不死之樹，壽蔽天地；請藥西姥，烏得如羿！」而英雄通過考驗，取得不死之藥，則是對「克服死亡」的母題的呈現。因爲死亡是人類的最大恐懼，然而「一歲一枯榮」的草木又使初民看到了「死而復生」的契機，從而創作出不死樹的神話。儘管羿尋得的不死藥最後爲「姮娥竊以奔月」，「然而，無論如何，

⁹⁵ [梁]蕭統編、[唐]李善注：《昭明文選》第十五卷，賦辛·志中，張平子〈思玄賦〉。《文選》（臺北：文津出版社，1987年7月），第二冊，頁670。

⁹⁶ 《神異經》（與《靈笈寶章》等合刊，臺北：新文豐出版公司，1987年6月），頁12。

⁹⁷ [晉]王嘉：《拾遺記》（臺北：臺灣商務印書館，1979年），頁26。

⁹⁸ 嚴捷、嚴北溟譯注：《列子譯注》（臺北：仰哲出版社，1987年11月），頁115-116。

⁹⁹ 蕭兵：《太陽英雄神話的奇蹟》（伍），頁170。

¹⁰⁰ 《山海經·海內西經》云：「海內崑崙之虛，在西北，帝之下都。崑崙之虛，方八百里，高萬仞。上有木禾，長五尋，大五圍。面有九井，以玉爲檻。面有九門，門有開明獸守之，百神之所在。在八隅之岩，赤水之際，非仁羿莫能上岡之岩。」（《山海經校注》，頁294）

不死藥曾一度為人們所得，帶給人們無窮的希望。這不死藥得而復失的神話，是一戲劇性的、象徵性的處理，使我們的感情（渴望不死）與理智（死亡為必然）得到一平衡。」¹⁰¹ 生命樹的神話，也將如初民所期待的，成為人類心靈深處的不朽信仰。

四、 小結

宇宙樹與太陽樹的觀念，在古代世界裏是很普遍的。例如古代 Lithuania 人就相信蘋果樹與薔薇樹為太陽據以爬上天的樹¹⁰²。而古代中國人所崇敬的太陽樹，無論是扶桑若木或是桃都樹，其高大的樹形，也都具備了作為通天宇宙樹的特徵。前節已論：通天之想，是人類對遠古不知死亡、凍餒的偉大純樸時代之嚮往；因此，對樹的崇拜背後，不僅作為宇宙典範的模仿，其實也寄託了期待像太陽一樣日復一日、像樹木一樣枯而復榮、生生不息的原始心理。且看古代埃及的世界樹：

「(埃及人宇宙觀)以巨大的樹看成天地的中心支柱。在這個世界樹枝上，太陽神 Bennu 照天照地，而且給與慈雨的... 又一種世界樹的觀念見於埃及神話裏。這個世界樹滿身是金銀寶石，且是 Nuit 女神的住處(古書說)：『她是穹窿之女神，她的身體裝滿了星辰，到冥界的巡禮者要吃她的果實，而她是從樹上灌下生命之水啊！』這個世界樹處在西極，就是到冥界去的死者必經之處。但在東極還有一個世界樹，樹上滿身是珠寶發光。從這樹，強烈的朝日，就是鷹頭太陽神 Horus，向中天爬上去的。」¹⁰³

其象徵宇宙的世界樹，既是生命之水的源頭，也是太陽神據以升降的所在。太陽樹、宇宙樹、生命樹所象徵的信仰心理，遂有了共同歸趨——此一歸趨亦無例外的呈現在古代中國的崇樹心理中——體現了人類視為最神聖的生命意識。

¹⁰¹ 古添洪：〈希拉克里斯和后羿的比較研究〉，《從比較神話到文學》（陳慧樺、古添洪 編，臺北：東大圖書公司，1977年），頁 266-267。

¹⁰² 方善柱：〈崑崙天山與太陽神「舜」〉，頁 157。

¹⁰³ Philpot: *The Sacred Tree, or Tree in Religion and Myth*, 1897, P. 117。轉引自方善柱：〈崑崙天山與太陽神「舜」〉，頁 157。