

## 第三章 桃的神化與神話

榮格說：「原始意象或者原型，是一種形象（無論這形象是魔鬼，是一個人還是一個過程），它在歷史進程中不斷發生並且顯現於創造性幻想得到自由表現的任何地方。因此，它本質上是一種神話形象。」<sup>1</sup>易言之，這些反覆出現或重複產生的意象，在最早的文學——神話之中，就已初步形成；而文學之所以能感動人，也是在於「它的神話成分，它的『原力』，它的『神妙』」；「通曉神話的基本規則，有助於文學語言的精確閱讀」<sup>2</sup>。職是之故，要瞭解桃的文學原型，就必須從文藝創作的源頭——作為無意識心靈最初顯現的遠古神話與原始意識中，尋找初民對神桃文化產生崇拜心理的原由。

### 第一節 桃林的神化：不虞匱乏的象徵

桃樹是原產於中國北方的重要果樹之一。早在殷商時代，初民就已完成桃樹由野生到人工栽培的過程<sup>3</sup>；至遲在南北朝時，桃樹的栽培技術就已相當發達<sup>4</sup>。在漫漫的歷史長河中，桃樹與古代中國人民的日常生活一直有著極密切的聯繫，也因為這分熟悉和利用，初民逐漸賦予桃特定的神性功能，敷衍出極富特色的桃民俗；而「桃」也成為具有特定象徵意涵的原型符號。由於每一個原型都是在遠古人類社會生活中逐漸形成、經過世世代代的歷史積累起來的典型的心理經驗，若從植物特徵與初民生活的關係著手，對桃與桃花的實用價值進行初步認識，應有助於吾人對桃的神話與原始意象的了解。

#### 一、 神話之外：植物中的桃

##### （一） 花灼葉藜

桃花，薔薇科李屬落葉性小喬木，高約丈餘。葉片長橢圓形或橢圓狀披針形；

<sup>1</sup> 榮格：〈論分析心理學與詩歌的關係〉，《榮格分析心理學——集體無意識》，頁 106。

<sup>2</sup> 魏克利：《神話與文學：當代之理論與實際》（1966 年版），轉引自李達三：《比較文學研究之新方向》第七章，〈文學與神話〉（臺北：聯經出版公司，1982 年 4 月），頁 234-235。

<sup>3</sup> 河北藁城的商代遺址中曾有桃核出土。參見《藁城台西商代遺址》（北京：文物出版社，1977 年 10 月），頁 79-81。

<sup>4</sup> 按：〔北魏〕賈思勰《齊民要術》一書，對桃樹的繁殖方法、培植技術已有相當詳細的記載。

春季新葉長出後同時開花，花冠紅或紫紅，由五片花瓣組成。果實呈圓形、橢圓形或扁圓形，顏色黃白、乳白或帶有紅暈，外皮被有細毛。桃性耐旱，也較耐寒；十分容易栽植；原產於中國的西北和西部，栽培歷史達三千年以上——早在周代，《詩經·周南》就首先在詩句中讚美了桃花，首開以桃花的鮮豔可人取喻女子。而漢武帝擴建上林苑，詔群臣遠方，各獻名果異樹；據《西京雜記》記載，所獻之桃有十：秦桃、桴桃、緇核桃、金城桃、綺葉桃、紫文桃、霜下桃、胡桃、櫻桃、含桃等<sup>5</sup>，少數甘美可食，但更多取其繁花豔色足以粧點園林，所謂「春色明上巳·桃花落繞溝」<sup>6</sup>、「占斷春光是此花」<sup>7</sup>，以桃色花香點綴了深宮後院的春景。《舊唐書·太宗紀》亦載：「貞觀十一年，唐國獻金桃銀桃，詔令置於苑囿。」<sup>8</sup> 桃遂成爲中國各處園林不可或缺的重要觀賞花種之一，更成爲文人反覆吟詠的題材。

## (二) 養顏可口

桃不僅賞心悅目，並且「秀色可餐」。將桃花與鮮魚、鮮豆苗及薑絲等一起烹調，滋味十分鮮美。或用酒浸桃花，製成桃花酒，常飲之，能強身健體，並令人容顏姣好。如《太平御覽》卷九六七引《太清諸卉木方》曰：「酒漬桃花而飲之，除百病，好容色。」<sup>9</sup>除了食用，桃之花還有多種用途：將花朵曬乾後研成粉末，再製成面霜塗抹，也可使皮膚細白紅潤。《本草綱目》說桃花「令人好顏色，悅澤人面」<sup>10</sup>。虞世南《史略》記載：「北齊盧士琛（深）妻，崔林義之女，有才學，春日以桃花齧兒面，咒曰：『取紅花，取白雪，與兒洗面作光悅。取白雪，取紅花，與兒洗面作光華〔澤〕。取雪白，取花紅，與兒洗面作華容。』」<sup>11</sup>可謂民間美容偏方。又 古人很早就發現桃的藥用和養生價值——桃的花、枝、葉、根、核仁等，均可入藥；可以生津、潤腸、活血、消積、補心、養肝氣等，可以說全身都是寶。《焦氏易林》即云：「桃李花實，累累日息；長大成熟，甘

<sup>5</sup> 〔西漢〕劉歆：《西京雜記》卷一，〈上林名果異木〉廿八（曹東海 注譯：《西京雜記新譯》，臺北：三民書局，1995年8月），頁42。

<sup>6</sup> 梁簡文帝：曲水聯句詩，《藝文類聚》第四卷「歲時部中·三月三日」。

<sup>7</sup> 〔唐〕白敏中：〈桃花〉詩。

<sup>8</sup> 參見《廣群芳譜》卷五十四，頁1288。

<sup>9</sup> 〔宋〕李昉：《太平御覽》（河北教育出版社，2000年3月），第七冊，頁756。

<sup>10</sup> 〔明〕李時珍：《本草綱目》卷二十九（臺中：國立中國醫藥研究所出版，1994年6月），頁998。

<sup>11</sup> 引自《太平御覽》卷二十，時序部五·春下，第一冊，頁175。

美可食，為我利福。」<sup>12</sup> 尤其桃實鮮美多汁，香甜可口，營養豐富，品種又多，自是桃樹最具經濟價值的一部分。由於桃子這般美好，所以古代帝王常用它作為賞賜屬下的珍品，最著名的故事，莫過於《晏子春秋》中的「二桃殺三士」了。河北深州則流傳著劉秀在精疲力竭時，以桃裹腹、擺脫追兵的軼事，劉秀即帝位後，感念其桃，下令封它為「桃王」，深州蜜桃遂成為「貢桃」。即使是來不及採收、已經掉落地上的爛桃，在先民惜物巧思下，也能變化出甘美滋味。《齊民要術》記載：「桃爛自零者，收取，內之於瓮中，以物蓋口。七日之後，既爛，漉去皮核，密封閉之。三七日酢成，香美可食。」<sup>13</sup> 不僅別有風味，保存期限更久。無怪乎以農耕為生活重心的先民們，一再以豐產實用的桃為歌頌對象了。

### (三) 子繁味辛

桃性早熟，三年便結子。據《本草綱目》記載：「桃性早花，易植而子繁，故字從木、兆，十億曰兆，言其多也。」<sup>14</sup> 因為易植而子繁的特性，頗有「生生不息」的意味。此外，根據《本草集解》記載，「桃味辛氣惡，故能厭伏邪氣」<sup>15</sup>，桃實與桃木遂成為人們寄託「子孫繁衍、家吉宅安」的對象。《齊民要術》便說：「東方種桃九根，宜子孫，除兇禍」<sup>16</sup>。然而也因為桃性早熟，「七、八年便老化，老則子細；十年則死」<sup>17</sup>，桃的樹齡其實不長，必須年年栽種，所以有「短命花」<sup>18</sup>之稱。然而桃實卻因汁多味鮮，榮膺賜福、賜壽、賜子的西王母之園中仙果——蟠桃，甚至傳說食之可以止飢長生，不勞不死；由此見出桃背後的神話與傳說，是以如何深厚的力量支持崇桃信仰。

## 二、桃林的神化

在上古初民心中，植物各種規律的變動，同時顯示了生命和創造的奧秘，也

<sup>12</sup> 〔漢〕焦延壽：《焦氏易林》卷一，〈泰之第十一，小過〉（臺北：新文豐出版公司，1987年6月），頁52。

<sup>13</sup> 〔北魏〕賈思勰：《齊民要術》種桃柰第三十四·桃酢法（繆啓愉 校釋：《齊民要術校釋》，臺北：明文書局，1986年1月），頁191。以下引文逕標頁碼。

<sup>14</sup> 〔明〕李時珍：《本草綱目》卷二十九，頁995。

<sup>15</sup> 〔明〕李時珍：《本草綱目》卷二十九《集解》云：「桃味辛氣惡，故能厭伏邪氣，制百鬼，今人門上用桃符，以此。」頁1001。

<sup>16</sup> 賈思勰：《齊民要術（校釋）》，頁191。

<sup>17</sup> 賈思勰：《齊民要術（校釋）》，頁190。

<sup>18</sup> 〔明〕文震亨：《長物志》，〈花木·桃〉。

顯示了更新、成長、永生的奧秘，尤其是樹木，往往被看作有生命的精靈<sup>19</sup>。以桃帶給人類的利用與厚生，很難不在原始初民們心目中烙下深印。因此溯自上古神話起，桃不僅成爲具有神性的聖木，並與不少著名神話人物關係密切，最有名的便是與夸父追日神話的結合。《山海經·海外北經》記載：

「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，化爲鄧林。」（《山海經校注》，頁 239-240）

言夸父逐日未成，中道渴死；身後棄杖化爲鄧林。畢沅云：「鄧林即桃林也，鄧、桃音相近。高誘注《淮南子》云：『鄧，猶木。』<sup>20</sup>是也。」《列子·湯問》中也有一段異文，描述得更爲詳細：

「夸父不量力，欲追日影。逐之于隅谷之際，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。」<sup>21</sup>

相較於《山海經》，這則記載強調了中道渴死的夸父，以身後膏肉滋潤棄杖，化爲一大片鄧林。關於夸父追日的神話，一般人多著眼於夸父的生前的努力，從而解釋爲「表達人類對抗和征服大自然的強烈願望和精神」。但在另一層次上，其實也可以看成是一個講述鄧林——即桃林——來源的推原神話，並隱隱呈現原始初民與大自然的關係。畢沅解釋《山海經》此段文句，因鄧、桃音近相通，注云「鄧林即桃林」；此說雖甚晚出，但未見學者異議，故本文也沿用其說。除了訓詁學上的依據，桃林與夸父關係並不遙遠：

「又西九十里，曰夸父之山，其木多椶栢，多竹箭，其獸多牝牛羴羊，其鳥多鷖，其陽多玉，其陰多鐵。其北有林焉，名曰桃林，是廣員三百里，其中多馬。」（《山海經·中山經》，頁 139-140）

《列子·湯問》的「鄧林彌廣數千里」即上文所示「夸父之山，其北有林」的桃林。夸父所化之山，與幅員廣大的桃林緊相依傍；故將夸父棄杖所化的鄧林解釋

<sup>19</sup> [英] 弗雷澤：《金枝：巫術與宗教之研究》第九章〈樹神崇拜〉。弗氏指出：在人類發展史中，確實曾存在過樹神崇拜的信仰，把自然界的植物視爲有意識的生命體，頁 167-183。

<sup>20</sup> 《淮南子·墜形訓》：「夸父棄其策，是爲鄧林。」高誘注曰：「夸父，神獸也，飲河渭不足，將飲西海；未至，道渴死。見《山海經》。策，杖也，其杖生木而成林。鄧，猶木也。一曰仙人也。」頁 63。

<sup>21</sup> 《列子譯注》，〈湯問篇〉，頁 121。

為桃林，地理位置與夸父山相去不遠，亦合情理。但為何夸父棄杖特別化為桃林，而不是別種林木呢？這就必須從神話本身進行探求。

關於夸父逐日的神話，在《山海經·大荒北經》另有一段記載：

「大荒之中，有山名曰成都載天。有人珥兩黃蛇，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。」（《山海經》，頁 427）

這段文字，在呈現追日之前，先簡述了夸父的族系，以及操蛇的不凡。又《山海經·海外北經》云：

「博父國（夸父國）在聶耳東，其為人大，右手操青蛇，左手操黃蛇。鄧林在其東，二樹木。一曰博父。」<sup>22</sup>

由上可知，無論是「珥兩黃蛇，把兩黃蛇」之后土與信的後裔，或是「其為人大，右手操青蛇，左手操黃蛇」的巨人夸父，他的不凡與神性，已無庸置疑；只是原本在〈海外北經〉「與日逐走」的神人，在〈大荒北經〉與《列子·湯問》中卻成了「不量力」的莽夫。雖然日月經天乃自然現象，非可逐而得，但夸父逐日之舉究竟是否「不量力」，以及逐日原始動機何在，則須從神話產生的背景——初民對生活現實的反映——來考察。

關於夸父逐日的原因，《山海經》未有相關記載，歷代作家普遍解釋為夸父與日「競走」，也就是「賽跑」。如陶潛〈讀山海經〉詩說：「夸父誕宏志，乃與日競走」，《昭明文選》李善注〈西京賦〉、〈鸚鵡賦〉時，也都作「與日競走」。但回歸《山海經》自身神話系統中來看，《山海經》中關於太陽的最著名的神話，即前章言及的扶桑載日、衍生出「十日并出」的神話，也就是羿射九日的背景。據《淮南子·本經訓》記載：

「十日并出，焦禾稼，殺草木，而民無所食。猰貐、鑿齒、九嬰、大風、封豨、修蛇，皆為民害。堯乃使羿誅鑿齒於疇華之野，殺九嬰於凶水之上，繳大風於青丘之澤。上射十日而下殺猰貐，斷修蛇於洞庭，擒封豨於桑林。萬民皆喜，置堯以為天子。」（《淮南子·本經訓》，頁 117-118）

<sup>22</sup> 袁珂：《山海經校注》海經卷三〈海外北經〉，頁 240。袁珂以為「博父國」當即「夸父國」之誤，否則後文不需用「『一曰』博父」。「二樹木」蓋謂鄧林二樹而成林，言其大也。

該則神話的意蘊，其實象徵遠古時代不僅有過大洪水，也有過一個乾旱酷熱的時代。但因為古人不瞭解乾旱炎熱的自然現象，特別是當乾旱威脅到他們生存的時候，就歸咎於太陽太多。然而面對生活環境的未知多變與生存的威脅，原始人也會有渴望去改造現實、支配自然、尋求穩定安樂生活的強烈願望。這樣的理想，就寄託於神話來表現了。「十日神話」產生於這樣的背景，「羿射九日」神話，可能就反映了抗旱救災的母題。所以「夸父不量力，欲追日影」或想「與日競走」之說，或許不是神話的原貌<sup>23</sup>，而是初民企圖解除乾旱酷熱的一種努力。

弗雷澤指出：原始初民相信人類與自然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，這類象徵性的活動便是所謂「交感巫術」的實際表現<sup>24</sup>。面對這場可怕旱象，原始初民就曾試圖以巫儀的方式祈願，如《山海經·海外西經》記載：「女丑之尸，生而十日炙殺之，在丈夫北。以右手鄣其面，十日居上。女丑居山之上。」<sup>25</sup>女巫女丑，嘗試主持禳日祈雨儀式，但最終還是被無情的十日「炙殺」，活活烤死。用同樣觀點審視夸父逐日神話，夸父比女巫女丑更有禳日祈雨的義務。首先，在《山海經》中，凡「珥蛇」、「踐蛇」者，非神即巫<sup>26</sup>；

<sup>23</sup> 劉城淮認為：原始社會的人們生產、生活水平低下，沒有舉行什麼競賽活動的可能，所以不會在其作品中反映（競走）。再者，上古人民限於其客觀、主觀的條件，不可能為著諷刺某一社會現象才去創作神話。故可斷言「夸父不量力，欲追日影」之說，不是夸父追日神話原有的內容，而是出自後人的手筆；「與日競走」之說亦然。又，劉氏認為夸父是為了根除並懲處旱災的炮製者——太陽而追日。原因之一即神話的背景是乾旱，夸父又在找水途中倒下，說明人們需要水；其杖化為鄧林，則是希望用森林之蔭來抗擊太陽，遮護人民。理由之二是：由這則故事演化成《二郎捉太陽》的神話，也反映出懲處乾旱的禍源，根除旱災的願望。理由之三，這則故事與其他地區流傳射日除旱的神話，同屬一個類型。《中國上古神話》（上海：上海文藝出版社，1099年10月），頁444-446。其說筆者以下觀點略有不同。

<sup>24</sup> 參見弗雷澤：《金枝》第三章〈交感巫術〉，頁21-23。

<sup>25</sup> 袁珂：《山海經校注》海經卷二〈海內西經〉，頁218。袁珂案：「女丑疑即女巫也。古天旱求雨，有暴巫焚巫之舉。... 乃以女巫飾為旱魃而暴之焚之以禳災也。... 及十日炙殺女丑，乃有『堯使羿』或堯自身上射九日之舉也。」

<sup>26</sup> 見袁珂：《山海經校注》。如〈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。」（頁219）王逸注楚辭〈離騷〉：「巫咸，古神巫也。」（游國恩 主編：《離騷纂義》，頁372。臺北：洪葉文化事業有限公司，1993年9月。）〈大荒南經〉：「南海渚中，有神，人面，珥兩青蛇，踐兩青蛇，曰不廷胡余。」郭璞注：「（不廷胡余）神名耳。」（頁370）〈大荒西經〉：「西海渚中，有神，人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇，名曰竗茲。」（頁401）〈大荒西經〉：「西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥兩青蛇，乘兩龍，名曰夏后開（啓）。」啓即〈離騷〉與〈天問〉中（啓棘賓商，九辯九歌，《天問纂義》，頁201），三度賓于天帝，而得九奏之樂者。（頁414）〈大荒北經〉：「北海之渚中，有神，人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇，名曰禺疆。」（頁425）〈海外北經〉：

其次，夸父為后土與信的後裔，也是一族之長，也就是說夸父是其部族（夸父國或博父國）的首領兼大巫。在古代社會裏，「王」的名號與祭司的責任是分不開的<sup>27</sup>，人們甚至視國王為具有魔力的魔術家，或會給人間以風、以雨、以成熟的米穀的神人。王身繫部族生命的興衰，巫則是聯接已知與未知的仲介；古代的帝王（行政首領）往往身兼巫責（宗教首領），必須對人間的事變災異負責，如古代宗教主或神的受難一樣，國王也往往因人民願望不遂必須引咎。例如《說苑》、《荀子》、《淮南子》、《尸子》、《帝王世紀》等書均載有「湯之時，七年旱，以身禱于桑林」的本事<sup>28</sup>。由帝王主持的春祈秋報是上古先民最重要的祭祀活動，直到春秋時期，帝王諸侯還負有求雨的巫責<sup>29</sup>。再從其族系來看，共工生后土<sup>30</sup>，后土生信，信生夸父；共工是水神，后土是龍，亦即掌管雨水的神。身為共工的後裔，夸父有可能也是雨師。因此，夸父揮杖「逐」日，或許反映的是由於人間的乾旱與炎熱、身兼巫師的首領為了消滅旱災而禳日的「模擬巫術」。

當科學日益昌明，神話在科學的檢驗下，常被視為迷信、荒謬、不合邏輯、缺乏意義；然而如果將時空背景作另一種調整，重新認識神話，可以發現：神話是人類曾經的相信，是原始人類對生存環境曾有的解讀方式。以太陽神話為例，從十日并出、夸父逐日到羿射九日，都表現了這樣的原始思維。在與自然抗爭的矛盾中，初民企圖對自然現象進行探求、解釋與控制，卻時常意識到自身能力的缺乏；於是在現實的生活基礎上，不自覺地憑藉主觀、片面的幻想，去達到理解、征服自然的願望，借助想像的力量以彌補自身認識能力的不足，因而產生了形象化的「神話」。在夸父追日的神話形象中，不僅顯示了初民努力征服自然、想要

---

「北方禺彊，人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩青蛇。」袁珂以為禺彊似海神，又職兼風神。（頁 248）據上述文字可知，凡「珥蛇」、「踐蛇」者，非神即巫。

<sup>27</sup> 弗雷澤指出，把王位稱號和祭司職務結合在一起，這在古義大利和古希臘是相當普遍的。古代國王不止是被當成祭司，而是被當作神靈而受到尊崇，經常被期望能賜與國家風調雨順五穀豐收。《金枝》第二章，頁 17-19。

<sup>28</sup> 參見鄭振鐸：〈湯禱篇〉，或參見第二章第三節。

<sup>29</sup> 《晏子春秋·諫上》載：齊國大旱，「景公出野居暴露，三日，天果大雨。」（《晏子春秋集釋》，頁 55。臺北：鼎文書局，1977 年 3 月。）

<sup>30</sup> 《山海經·海內經》：「炎帝之妻，赤水之子聽訖生炎居，炎居生節並，節並生戲器，戲器生祝融。祝融降處於江水，生共工。共工生術器，術器首方顛，是複土穰，以處江水。共工生后土，后土生噎鳴，噎鳴生歲十有二。」（袁珂：《山海經校注》，頁 471。）又《左傳》昭公二十九年記載：「共工氏有子曰句龍，為后土，后土為社。」（楊伯峻：《春秋左傳注》卷五十三，頁 1503。臺北：源流文化事業有限公司，1982 年 4 月。）《國語·魯語》上云：「共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以為社。」（〔《國語正義》卷四〈魯語〉上〈展禽論祭爰居非政之宜〉，頁 108。〕均以后土為共工之嫡系。

改善環境的積極奮鬥意志，也展現了上古先民對自然的認知假設與幻想風貌。只是夸父最後還是失敗了，爲了部族利益而犧牲。直至日落西山<sup>31</sup>，祈雨禳日的模擬巫術始終不靈，夸父也因爲極度缺水而死，徒留唏噓...。

儘管夸父壯志未酬，卻不減其神性——「棄其杖，尸膏肉所浸，生鄧林」。爲了避免後繼者再被太陽炙殺、或中道渴死的悲劇再發生，夸父用自己的身體滋養土地與所攜之杖，化身爲果實鮮美多汁的桃林，也藉此使部族得到重生。所以夸父肉體雖死，但化身爲有實桃林，警惕後世有意禳日之人不會再重蹈他飲水不足、中道犧牲的遺憾，成就了精神上的不朽——這才是夸父逐日神話的深層意涵。所以，樂蘅軍說：

「杖化鄧林是夸父信念的持續存在，鄧林也是人類生命的長青樹林。這是夸父這一悲劇英雄通過他虛死而實生的行動，傳達給人類的永恆意象。」<sup>32</sup>

夸父棄杖在他死後的膏肉滋潤之下，化爲鄧林，即桃林。易言之，夸父雖然犧牲，但身後鮮美的桃林則足以使面臨乾旱的部族得到拯救，使得神化後的桃林成爲一種美好生活、美好幸福的象徵。所以陶潛對夸父意志如是歌頌：「夸父誕宏志，乃與日競走；俱至虞淵下，似若無勝負。神力既殊妙，傾河焉足有！余跡寄鄧林，功竟在身後。」<sup>33</sup>作爲神話中傳承夸父遺志的桃，不僅帶給部族不虞匱乏的希望，也成爲隱逸詩人陶潛的心跡所寄。

### 三、 桃林的特定意象

桃林在中國廣布豐產，與桑林一樣，也常作爲先民社祭的聖所。箇中原因，或許不僅是因爲桃木味辛能厭伏邪氣、桃實味鮮能消渴止饑；更重要的是，與夸父結合的鄧林神話使桃衍生了承繼英雄遺志、象徵生生不息的深層意涵，並進一步成爲陶潛寄託不虞匱乏的樂土（桃花源，詳後）象徵。其實在陶潛心寄鄧林之前，「桃林」在文獻記載中已有類似意象：

<sup>31</sup> 夸父逐日到「禺谷」，即虞淵，也稱禺淵、隅谷。《山海經·大荒北經》郭璞注：「禺淵，日所入也。今作虞。」（袁珂：《山海經校注》，頁427。）禺谷即日所入之處；呼應「入日」句。

<sup>32</sup> 樂蘅軍：〈悲劇英雄在中國古神話中的造象〉，《古典小說散論》（臺北：純文學出版社，1976年），頁48。

<sup>33</sup> 陶潛：〈讀山海經〉十三首之九。詩中的「虞淵」即「禺淵」，傳說中的日入之處。方祖燊：《陶潛詩箋註校證論評》（臺北：蘭臺書局，1977年10月），頁190。



「（周武王）乃偃武修文，歸馬於華山之陽，放牛於桃林之野，示天下弗服。」（《尚書·周書·武成》）<sup>34</sup>

「濟河而西，馬，散之華山之陽而弗乘；牛，散之桃林之野而弗服；車甲衅而藏之府庫，而弗復用。… 然後知武王之不復用兵也。」（《禮記·樂記》第十九）<sup>35</sup>

「既濟河西，馬散之華山之陽，而弗復乘；牛散之桃林之野，而弗復服。… 然後天下知武王之不復用兵也。」（《孔子家語》卷八<sup>36</sup>）

「縱馬於華山之陽，放牛於桃林之虛，偃干戈，振兵釋旅，示天下不復用也。」（《史記·周本紀》<sup>37</sup>）

以上文獻皆敘述周武王克殷滅紂後，解散了軍隊，遣散戰馬於華山之南，放牧戰牛於桃林之野，刀兵入庫，對天下宣示太平，不再用兵。西晉平吳統一中原時，於首都洛陽舉行的一個上巳活動「華林園會」，即與這個典故有關：「咸寧中，吳既平，上將為桃林、華山之事，息役弭兵，示天下以大安。」<sup>38</sup>「反戰」遂成了桃林的另一層深意。西晉的傅玄與東西晉的鮑敬言，在文章裡都曾用過桃林的典故，如傅玄〈桃賦〉云：「嘉放牛于斯林兮，悅萬國之乂安。」<sup>39</sup>《抱朴子》外篇〈詰鮑〉亦云：「休牛桃林，放馬華山，載戰干戈，載橐弓矢，猶以為泰…」<sup>40</sup>可見桃林並非僻典。然而周武王何以選擇桃林？這要從歷史和地理兩方面來討論。

<sup>34</sup> 舊題〔漢〕孔安國傳：「山南曰陽，桃林在華山東，皆非長養牛馬之地，欲使自生自死，示天下不復乘用。」

<sup>35</sup> 王夢鷗：《禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1990年3月），頁645。

<sup>36</sup> 〔魏〕王肅：《孔子家語》卷八，辯（辨）樂解第三十五。《孔子家語譯注》，桂林：廣西師範大學出版社，1998年5月，頁277。

<sup>37</sup> 《史記·周本紀》第四，三十六頁。瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁73。

<sup>38</sup> 劉義慶：《世說新語·識鑒篇》注引〈竹林七賢論〉。活動內容尚存於王濟：〈平吳後三月三日華林園詩〉、程咸：〈平吳後三月三日從華林園作詩〉、張華：〈太康六年三月三日後園會詩〉等作品中。詳見楊玉成：〈世紀末的省思：《桃花源記并詩》的文化與社會〉（《中國文哲研究通訊》1998年12月，第8卷第4期），頁95-98。

<sup>39</sup> 〔清〕嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》（臺北：世界書局，1961年3月），第四冊〈全晉文〉卷四十五「傅玄」第九頁。

<sup>40</sup> 〔晉〕葛洪：《抱朴子》外篇，卷四十八。何淑貞校注：《新編抱朴子·外篇》（臺北：國立編譯館，2002年2月），頁911。

作為地名的桃林，學者普遍認為即「桃林塞」<sup>41</sup>。商、周時期有一種「塞」或「關」的防禦措施，平時往往不駐兵，必待戰時才防守；桃林塞就是桃林地區之內一段地形險要、易守難攻的關隘。它的確切位置眾說紛紜，比較多的說法是說函谷關<sup>42</sup>，或是潼關<sup>43</sup>一帶，均為兵家必爭之地。地理上，桃林塞雖為兵家必爭之地，卻不適合長養牛馬；周武王在此縱馬牧牛之舉，實欲使牛馬自生自死，此後偃干戈、振兵釋旅，向天下宣示不再用兵，從此過著太平安樂的日子。

而歷史上的桃林，在尚未用於戰爭而設關塞之前，應是一處地域廣大、桃花遍野、道窄難行之地，也就是夸父山之北的那一片鄧林。雖然為了形勢需要，桃林成為險要關塞，然而隨著時間的推移，人口的增長，城池規模不斷擴大，原本的關塞也由最初單純的軍事防禦功能，逐漸成為人口集中、貨物交易的集散地；然而當頻繁的戰爭不再，人們也在此得到了一個較為長期的和平生活環境。

在夸父神話中，桃林成為使夸父一族不虞匱乏的象徵；從《尚書》到《史記》的記載，則可以看出，桃林已不僅僅是抽象的象徵，更是周武王落實不復用兵、宣示天下太平的具體所在。無論是精神層面或事實層面，神化後的桃林或地理上的桃林，都已成為人們憧憬幸福美好的寄託；也為後世兩個反映戰亂時期人民願望的故事——陶淵明的〈桃花源記〉和《幽明錄》「劉晨阮肇游天台」——提供了一個樂園的藍本，成為中國人心中最理想的太平安樂的象徵。

---

<sup>41</sup> 張懷銀、何耀鵬：〈桃林塞、胡關歷史地名考略〉，《三門峽職業技術學院學報》，2003年，第2卷第2期，頁50-01。

<sup>42</sup> 張維慎：〈「桃林塞」位置考辨〉，《蘭州大學學報》，2001年，第29卷第5期，頁71-77。該文有五種說法，作者持第三說：桃林塞為函谷或函谷古道。然其他說法實與函谷相去不遠。

<sup>43</sup> 由於不少文獻或詩詞作品均引用此典，明注或暗引為其所在地為潼關，故筆者增列此說。如杜甫：〈潼關吏〉一詩：「哀哉桃林戰，百萬化為魚；請囑防關將，慎勿學哥舒。」（《全唐詩》，卷217\_32）又《史記·項羽本紀》正義引《括地志》云：「函谷關在陝州桃林縣西南十二里。」（《史記會注考證》卷六，頁146）《史記·趙世家》正義引《括地志》則云「桃林在陝州桃林縣，西至潼關，皆為桃林塞地。」（《史記會注考證》卷四十三，頁685）但在此筆者僅著意於桃林曾為兵家必爭之地。

## 第二節 桃木的神化：免於恐懼的象徵

### 一、光明的表徵——桃與日出

中國上古神話中，最著名的聖樹首推扶桑若木。因為桑樹除了具有養蠶治絲以及結生桑椹的實際功能，「日出扶桑」、「空桑生聖人」，以及九千歲生一實的不死藥神話，在在使人加深聖桑具有神祕咒術力量的印象；桑林也成為古代社祭的神聖空間。但桃的利用厚生也不遑多讓，可謂中國上古神話中，僅次於扶桑的第二大神木。關於扶桑最著名的神話就是「日出扶桑」（參見第二章第三節），然而日出與桃在神話中似乎也結下了不解之緣：

「度朔山有大桃木，盤屈三千里，上有金雞，日照則鳴，於是晨雞悉鳴矣。」<sup>1</sup>

「東南有桃都山，上有大樹，名曰桃都，枝相去三千里。上有一天雞，日初出，光照此木，天雞則鳴，群雞皆隨之鳴。」<sup>2</sup>

桃都山即度朔山，前章已論。該山上「盤屈三千里」的大桃樹則顯然非比尋常。從時空特徵觀之，這株大桃樹的空間位置在四方中的東方（五行屬木），時間在一日之晨，桃的花季在四季中的春天——世界更新，具有自然界復活的意義——正是中國神話中最具有光明和生命特徵的位置。卡西勒（Ernst Cassirer）說：「在神話思想中，空間和時間從未被看作是純粹的或空洞的形式，而是被看作統治萬物的巨大神祕力量。」<sup>3</sup> 盤屈三千里的大桃木本已非人間所有；再加上桃木所在之日出東方的時空組合，由此可見桃與太陽光明的神性是相呼應的。再配合桃樹上「天雞（金雞）一鳴天下白」，桃的神性，在「日初出，先照此木」的欽

<sup>1</sup> 〔清〕黃奭 編：《漢學堂知足齋叢書》輯《河圖括地象》附地圖（河圖括地圖）（北京：書目文獻出版社，1992年7月），下冊，頁1182。

<sup>2</sup> 《玄中記》，魯迅輯錄古籍叢編：《古小說鉤沉》所輯（北京：人民文學出版社，1999年7月），頁454。《述異志》（北京：中華書局，1991年，與《前定錄》等十一種書合輯）也有類文：「東南有桃都山，上有大樹名曰桃都，枝相去三千里。上有一天雞，日出照此木，天雞則鳴，天下雞皆隨之鳴。」卷下，頁29。

<sup>3</sup> 〔德〕恩斯特·卡西勒（Ernst Cassirer, 卡西爾, 1874-1945）：《人論》（*An Essay on Man*）第四章，〈人類的空間與時間世界〉（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1997年11月再版四刷），頁63。

點下，儼然成爲一株可媲美扶桑的太陽神樹了。事實上，以桃作爲迎接日出的神樹神話，與扶桑極爲相近：

「蓬萊之東，岱輿之山，上有扶桑之樹。樹高萬丈，樹巔常有天雞，爲巢於上。每夜至子時，則天雞鳴，而日中陽鳥應之；陽鳥鳴，則天下之雞皆鳴。」<sup>4</sup>

「巨洋海中，升載海日，蓋扶桑山有玉雞，玉雞鳴則金雞鳴，金雞鳴則石雞鳴，石雞鳴則天下之雞悉鳴。」<sup>5</sup>

同樣作爲迎接日出的神木，兩造神話相同之處，除了都是高大異常、提供太陽升降的神樹，桃與桑的樹巔也都有作爲「神鳥」的天雞棲息其上。太陽與神鳥的關係，前章已論；證諸漢墓出土的帛畫和壁畫，也常見太陽、神鳥並畫，或日中有鳥的圖像<sup>6</sup>。如《淮南子·精神訓》云：「日中有踰鳥」（頁100），即三足鳥（高誘注），別稱日鳥、金鳥、金鴉，也在名稱上呈現「鳥神崇拜與太陽崇拜的有機迭合」（蕭兵語，參見前章）。楊慎說：「日中有金雞」<sup>7</sup>，李白的〈夢游天姥吟留別〉有「半壁見海日，空中聞天雞」句（《全唐詩》卷174\_4），皆本於此。王孝廉說，用飛鳥作爲太陽象徵的神話是世界上許多民族共有的現象<sup>8</sup>。然而天雞的作用不只是太陽的代稱，還蘊含有雞啼報曉，映得旭日東昇，人類萬物復甦，生命又重新開始的意義；所以太陽、天雞並舉，天雞就成了象徵天明曉日、生命再生的太陽神鳥。卡西勒（Ernst Cassirer）說，神話思維的特徵之一是「從單純的共在關係中直接發現因果」<sup>9</sup>，因此與太陽神話一同出現的天雞或金

<sup>4</sup> 〔晉〕郭氏：《玄中記》。魯迅輯錄古籍叢編：《古小說鉤沉》所輯，頁455。

<sup>5</sup> 〔漢〕東方朔：《神異經·東荒經》，頁6。

<sup>6</sup> 如山東長清孝堂山祠堂隔梁石底面的天象圖、湖南長沙馬王堆一號墓出土的非衣帛畫等，均在日中畫有神鳥。詳見信立祥：《漢代畫像石綜合研究》（北京：文物出版社，2000年8月），頁163、191。而作爲生命復活和生命永生象徵的太陽樹、太陽花、太陽鳥的合一，其典型圖像則可見於湖北隋縣戰國曾侯乙墓出土衣箱圖繪，詳見靳之林：《生命之樹》（中國社會科學出版社，1994年4月），頁12。

<sup>7</sup> 《歷代史料筆記叢刊》之《戒庵老人漫筆》（〔明〕李詡撰，北京：中華書局，1999年12月）卷七〈十二生肖〉：「楊升菴慎曰：日中有金雞，... 月中有玉兔。」頁268。

<sup>8</sup> 例如埃及的太陽神就是鷹頭。王孝廉：《中國的神話世界（下冊）——各民族的創世神話及信仰》，頁490。

<sup>9</sup> 〔德〕恩斯特·卡西勒（Ernst Cassirer, 卡西爾）：《象徵形式哲學》第二卷，見《矢田部達郎著作集》第十卷，頁149，東京：培風館昭和58年版。轉引自葉舒憲：《探索非理性的世界》，頁74。葉舒憲說，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裡的分析，而是『從單純的共在關係中直接發現因果』（卡西勒語）。如夏季的來臨同燕子的出現有一種現象上的共在關係，於是便用燕子代表即將到來的夏季。

雞，是象徵光明與再生的太陽神鳥；而桃樹也同扶桑一樣，成了光華四射、具有光明與再生隱喻的太陽神樹。

唐·獨孤授〈蟠桃賦〉云：「（蟠桃神木）配若木以相望，冠扶桑而特起；乃煥初陽之杲杲，壓巨海之漫漫。...」<sup>10</sup>文中使神桃與扶桑、若木相提並論的特質，即在於三神木皆與初陽有關。同樣作為太陽樹，高大的扶桑樹上有天雞，高大的桃都樹上也有天雞；扶桑在東方，桃都樹也在東方。由於神話是口傳的文學，在流傳過程中，難免發生變異而產生類文，所以桃木也有可能就是若木（參見第二章第三節）——日出桃木或許只是日出扶桑神話的變異。

儘管太陽出自桃樹的例子並不多見，但由於桃的種種特徵與作用易與太陽發生聯想，兩者意象遂緊密結合在一起。例如在早春二月盛開的滿樹紅色桃花，就比扶桑若木容易被初民的「類比思維」設想為日出時燦爛的朝霞<sup>11</sup>。如韓愈〈桃源圖〉詩所吟：「種桃處處惟開花，川原遠近皆紅霞。」（《全唐詩》卷 338\_11）一樹紅豔的桃花又有如一輪緣木冉冉上升的紅日，如《太平御覽》卷一八九引師曠問天老曰：「井上種桃，花落井，二不祥也。」<sup>12</sup>卷六二〇《尸子》曰：「日在井中，不能燭遠。」（第五卷，頁 862）桃花落於井中之所以不祥，就是因為桃象徵光明的太陽；太陽墮入井中，不能照射四方，使得黑暗降臨，自然成為不祥之兆了。不僅滿樹紅色的桃花象徵太陽，桃實也具有太陽光明的特徵，如《抱朴子》云：「崑崙山有玉桃形如世間桃，但光明洞澈。」至於何謂玉桃，《齊民要術》云：「玉桃，服之長生不死。若不得早服之，臨死日服之，其尸畢天地不朽。」<sup>13</sup>則桃不僅僅是光明的太陽樹，食之不死不朽，也具有生命樹的特質。

前章已論及：作為太陽神樹的扶桑，必定具有高聳通天的宇宙樹特質，太陽方能據以升降；同時又具有日復一日的再生特質，所以它也是一棵生命之樹。綜上所述，同樣作為太陽神樹的桃，也以自身的神性，象徵光明與再生，呈現光明樹、生命樹的實質意義。桃在神話思維中於是產生了多重的隱喻，而由此生成的豐富意象，也為後世文學的發展，提供了良好的表現媒介。

<sup>10</sup> 清聖祖 敕撰：《廣群芳譜》（國學基本叢書四百種，V.24，臺北：臺灣商務印書館，1968 年 6 月），頁 1295。以下該書引文，逕標頁碼。

<sup>11</sup> 星舟：〈神桃五題——中國神話敘事結構研究之二〉，《華中理工大學學報》，1994 年第 1 期，頁 85。作者以為扶桑和桃都樹原本不是自然界的樹木，而是朝雲的神化形態。特別是桃樹，燦爛的朝霞與燦爛的桃花在色彩上極其相似，所以神話記載太陽樹的深層意象是指東海日出時雲霞烘日的自然景觀。

<sup>12</sup> 《太平御覽》，第二卷（冊），頁 781。

<sup>13</sup> 〔北魏〕賈思勰：《齊民要術》引《神農經》之說，《齊民要術校釋》，頁 575。

## 二、 神性的展現——桃與羿死

關於羿的形象，最為人知悉的，便是以善射著稱的射日英雄<sup>14</sup>。其實在射日之外，羿的功績不僅止於此。《墨子·非儒·下》云：「古者羿作弓。」（《墨子閒詁》，頁 181）在人類剛從野獸群中分離出來的野蠻時代，人類尚未有足夠力量和防禦工具可與凶猛的野獸相對抗，但弓箭則可以達到在較安全的距離外殺傷野獸的目的；所以古人才將這個重要的發明，歸給了羿<sup>15</sup>。起源神話的特徵之一就是將某項事物的整理者或專精者奉為始祖。《呂氏春秋·勿躬》也記載道：「夷羿作弓。」（《呂氏春秋新校釋》，頁 1088）然而古人以羿為弓箭的發明者（參見第二章第三節，注 56），不僅因為他是神射手<sup>16</sup>，他還是可以自由上下於天帝之都、崑崙之墟、受天帝之命，持正義之弓，特地下凡為民除害的英雄。如《山海經·海內經》云：「帝俊賜羿彤弓素矰，以扶下國，羿是始去恤下地之百艱。」（《山海經校注》，頁 466）。所以羿更大的功績在於除去為害人間的毒蛇與猛獸。相關記載如下：

1. 《山海經·海外南經》：「羿與鑿齒戰於壽華之野，羿射殺之在昆侖虛東。羿持弓矢，鑿齒持盾，一曰戈。」（頁 198）

<sup>14</sup> 筆者按：作為上古神話傳說中的射日英雄羿，與歷史傳說中恃射荒淫的有窮氏后羿，名同而實為兩人。這一點，最早在洪興祖注《天問》有關羿一段的文句時，已經提出來：「此言射河伯、妻洛嬪者，何人乎？乃堯時羿，非有窮羿也。革孽夏民，封豨是射，乃有窮羿耳。」（《天問纂義》，頁 213。）此外，前輩學人已有多方論證。參見袁珂：《山海經校注》海經卷十三〈海內經〉，頁 467-468，或本節注 20、注 24。本文所言之羿，則專指上古神話中的射日英雄羿。

<sup>15</sup> 在中國古代文獻中，關於弓箭的發明者說法不一。羿之外，尚有《說文》卷五「矢」部：「古者夷牟初作矢。」（《說文解字注》，頁 228）《山海經·海內經》：「少皞生般，般是始為弓矢。」（《山海經校注》，頁 466）《荀子·解蔽》：「倕作弓，浮游作矢，而羿精於射。」（《荀子集解》，頁 267）等等。

<sup>16</sup> 在先秦及後世典籍中，有不少關於羿善射的記載，如《論語·憲問》：「羿善射。」（《四書集注》，頁 94）《荀子·王霸》：「羿、蠆門者，善服射者也。... 射遠中微，則莫若羿、蠆門矣。」（《荀子集解》，頁 140）《淮南子·脩務訓》：「羿左臂脩而善射。」（頁 337）《孟子·告子》上：「羿之教人射，必志於彀。」（《四書集注》，頁 172）人民對於他箭術的歌頌，也是哄傳一時，如《莊子·桑庚楚》：「一雀適羿，羿必得之。」（〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，頁 814。臺北：貫雅文化事業有限公司，1991 年 9 月）可見其眼力及射藝之好。《管子·形勢解》：「羿，古之善射者也。調和其弓矢而堅守之，其操弓也，審其高下，有必中之道，故能多發而多中。」（頁 1037。臺北：臺灣古籍出版社，2000 年 4 月）《韓非子·說林》下：「羿執玦持扞，操弓關機，越人爭為持的。」（《韓非子校釋》，頁 637。臺北：臺灣商務印書館，1969 年 5 月）可見其箭術之優。

2. 《楚辭·天問》：「帝降夷羿，革孽夏民；胡射夫河伯，而妻彼雒嬪？」  
洪興祖補注：「河伯溺殺人，羿射其左目。」<sup>17</sup>
3. 《淮南子·汜論訓》高誘注：「河伯溺殺人，羿射其左目；風伯壞人屋舍，羿射中其膝，又誅九嬰窳窳之屬，有功於天下。」（頁233）
4. 《路史·後紀十》注引《江源記》曰：「羿屠巴蛇于洞庭。」<sup>18</sup>

除了翦滅凶惡動物，懲治風神、水神，羿更受堯之託，把夸父、女丑都沒有解決的問題，用帝俊所賜的神弓，射落造成大乾旱的太陽，解救萬民於水火：

「堯之時，十日并出，焦禾稼，殺草木，而民無所食。猰貐、鑿齒、九嬰、大風、封豨、修蛇，皆為民害。堯乃使羿誅鑿齒於疇華之野，殺九嬰於凶水之上，繳大風於青丘之澤，上射十日而下殺猰貐，斷脩蛇於洞庭，禽封豨於桑林。…於是天下廣狹、險易、遠近，始有道里。」（《淮南子·本經訓》，頁117-118）

然而或許是操之過急、救民心切，羿渾然忘了顧及十日的身分：

「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。」（《山海經·大荒南經》，頁381）

雖然羿是奉帝俊之命下凡為民除害，但十日是帝俊的孩子，也是既定事實。因此羿的射日之舉，名為奉命行事，且有恩於人民；但在另一方面，則等於用帝俊所賜的彤弓素矰殺了帝俊的孩子，得罪了帝俊，因此屈原才會有所感慨：

「馮珧利決，封豨是射；何獻蒸肉之膏，而后帝不若？」（《天問》）

言羿憑著天帝所賜的神弓獵射到大野豬，把它最好的部位薰蒸出香氣來祭獻天帝，天帝猶不順羿之所為也。陳炳良說：羿是在商人的社祀——祈雨聖地「桑林」擒獲封豨；但桑林本是犯罪者和凶獸之逋逃藪，是禁止凡人進入的「免罪所」（Asylum），羿竟擅闖禁地並且擅殺封豨，所以天帝也為他觸犯禁忌而氣憤<sup>19</sup>。雖然〈天問〉中屈原所提及的羿，似乎有把天神之羿與有窮氏后羿混淆的嫌疑，

<sup>17</sup> 《天問纂義》，頁212-213。筆者按：〈天問〉這一段文句，便是學者認為屈原將歷史上的后羿和神話中的羿混同所在。參見本節注14。

<sup>18</sup> 〔宋〕羅泌：《路史·後紀》第十卷，第九頁。臺北：中華書局，1965年。

<sup>19</sup> 陳炳良：〈中國古代神話新釋兩則〉之一「桑林」，《神話·禮儀·文學》（臺北：聯經出版公司，1985年），頁9。

中間的過程也還有一大段未知的空白，但「舊恨」加上「新仇」，羿之失寵於帝俊已不難想見<sup>20</sup>。

然而羿畢竟是有恩於民、有功在身的神人。儘管失寵於天帝，但卻受到掌管不死藥的西王母的肯定。《山海經·海內西經》記載，可以往來天地間、作為人神交通管道的聖山崑崙，其重重險阻，只有像羿這樣仁勇雙全的英雄才能上得去：

「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，以玉為檻。面有九門，門有開明獸守之，百神之所存在。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）

只是失寵的英雄也難免一死，所以羿不畏艱險、越過重山峻嶺，來到西王母所居的崑崙山——崑崙開明北有食之長壽的不死樹（參見第二章第三節）——向西王母求取不死之藥，企圖重回天庭。不死藥雖然求到了，羿竟然還是與它失之交臂——不死藥為羿妻所盜。《淮南子·覽冥訓》云：「羿請不死之藥於西王母，姮娥竊以奔月。悵然有喪，無以續之。」（《淮南子》，頁 98）高誘注云：「姮娥，羿妻。羿請不死之藥於西王母，未及服之，姮娥盜食之，得仙，奔入月中，為月精也。」雖然東漢以後羿的神話才與嫦娥<sup>21</sup>奔月的仙話合流<sup>22</sup>，卻也間接暗

<sup>20</sup> 袁珂《山海經校注》云：「十日者，帝俊之子也。羿射十日，得罪天帝，故天問紀其事云：『馮珧利決，封豨是射，何獻蒸肉之膏而后帝不若？』『不若』云者，天帝有憾於羿之射殺其子也。推想羿必因此降謫凡間，故其後乃有往求不死之藥於西王母，嫦娥竊以奔月之事。此羿自非代夏而有天下、任用寒浞、受其愚弄、『將歸自田、家眾殺而亨（烹）之』之有窮后羿。然羿與后羿故事，先秦典籍即已混澁不清。…高誘注《淮南子》（〈俶真篇〉、〈汜論篇〉）已屢辨之，今郭注亦同高說，知二者實殊不宜混同也。」（頁 467-468）又，《太平御覽》卷八〇五引《隋巢子》云：「幽、厲之時，奚祿山壤，天賜玉玦于羿，遂以殘其身，以此為福而禍。」（第七卷，頁 499）玦，指撥弦的「扳指」，以狩獵為生的鄂倫春人就極重視扳指。然而這個神賜的「護身符」後來竟然成了害羿身殘的致命傷，由此亦可窺見羿失寵之一斑。

<sup>21</sup> 「姮」字先秦古籍與《說文》中均無之，當系涉「娥」字而誤，應作「恆」；而「恆」字又為「常」之義，漢朝人避文帝劉恆之諱，寫「恆」作「常」，故人們又叫恆娥為常娥，而「常」字又涉「娥」字而加女旁變成「嫦」，所以姮娥即嫦娥。參見劉城淮：《中國上古神話》，頁 496-497。

<sup>22</sup> 胡萬川說：「羿和嫦娥的關係在文獻中被認定為夫妻，是東漢以後的事。東漢的高誘和許慎在注解《淮南子》的時候，才都特別指出，嫦娥是羿的妻子。注解之所以要特別指出羿和嫦娥的夫妻關係，就等於說明了一個事實，即在《淮南子》的資料裡，羿和嫦娥的關係確實不清楚。而另一個可能恐怕是在《淮南子》著述的時代，羿與嫦娥的關係還在發展之中，直到東漢高誘、許慎的時代，才定型為夫妻。」胡萬川：〈嫦娥奔月神話源流〉，王曾才 總編：



示了具有神性的羿之死不可避免。但從另一個層面上講，好比在逐日神話中，夸父的死也是不可抗拒的；然而夸父死後卻取得了變形再生的神性。蕩除百害、有恩於天下的羿也是如此：

「羿除天下之害，死而為宗布，此鬼神之所以立。」（《淮南子·汜論訓》，頁 233）

羿死後，被人們尊為打擊災害、捍衛人民的宗布神（禳除災害之神）<sup>23</sup>，《淮南子》還將他與社神、稷神並列<sup>24</sup>，羿終於回到仙班。前章已論：原始人透過神話，使感情上的渴望不死與理智上的必然死亡得到平衡；在此我們則看到，神話中的英雄卻要透過死亡，才能重生（或回歸為神）——這就是廣泛出現在許多不同的民族神話中的「原型回歸」類型神話。神話中，盤古（化生）、炎帝女（變成精衛鳥）的死都是典型的「原型回歸」。王孝廉說：

「在直線時間觀念下，死亡是一切的終止；可是在古代人圓形循環的時間信仰下，死亡並不具備否定的意義，而無寧可以說是全宇宙以及個人生命取得再生的契機。」<sup>25</sup>

由此可知，在古人圓形循環的時間信仰下，羿的死雖為必然，卻不代表結束；他還必須經歷人間的劫數，才能回歸神的身分。但羿是具有神性的英雄，英雄的死自然不平凡——桃與羿的關聯就在於羿之被殺。關於羿的死，古書所載大體如下：

1. 《孟子·離婁·下》：「逢蒙學射於羿，盡羿之道，思天下惟羿為愈己，於是殺羿。」<sup>26</sup>
2. 《離騷》王逸注：「羿畋將歸，使家臣逢蒙射而殺之。」<sup>27</sup>

---

《歷史月刊》（臺北：歷史月刊雜誌，1999年），卷 140，頁 49。

<sup>23</sup> 「宗」，是禳祭驅除災害之意，是消極的祛除；「布」就是保護人民生命財產的酺神，是積極的呵護。關於「宗布」二字的詳細解釋，請參見蕭兵：《太陽英雄神話的奇蹟》（伍），頁 284-288。

<sup>24</sup> 與以上引文同一出處：「炎帝於火，而死為灶；禹勞天下，而死為社；后稷作稼穡，而死為稷；羿除天下之害，死而為宗布。此鬼神之所以立。」高誘注云：「（羿）有功於天下，故死託祀於宗布。... 此堯時羿，非有窮后羿。」（《淮南子·汜論訓》，頁 233）

<sup>25</sup> 王孝廉：〈死與再生——回歸與時間的信仰〉，《中國的神話世界（下冊）——各民族の創世神話及信仰》，頁 579。

<sup>26</sup> 朱熹：《四書集注》（臺北：學海出版社，出版項不詳），頁 117-118。

<sup>27</sup> 游國恩主編：《離騷纂義》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1993年9月），頁 222。

3. 《淮南子·說山訓》：「羿死桃部，不給射。」（頁 278）
4. 《路史·後紀十三》：「（羿）將歸自畋，龐門取桃楸殺之。」<sup>28</sup>

在「羿射九日」的神話裡，他不避艱險，一舉射落九個太陽，拯救生靈於水火，從而戴著神聖的光環走進神話英雄之列。然而他卻死了，被自己的臣下逢蒙所殺，死於桃木棒下<sup>29</sup>。「逢蒙」與第四則的「龐門」音近，又作「逢蒙」或「蠡門」，應該都是同一人，是跟從羿學習射箭之弟子。《荀子·正論》云：「蠡門者，天下之善射者也。」<sup>30</sup>逢蒙的射藝也是受到肯定的。但因為他的箭術無法超越羿的成就，認為唯有殺了羿，才能臻於射藝的巔峰。然而上射九日、下剋百兇、戰無不勝的大英雄羿，豈有輕易任人宰割之理？關鍵就在於擊殺羿的工具——桃木棒。《淮南子·詮言訓》云：「羿死於桃楸。」高誘注云：「楸，大杖，以桃木為之，以擊殺羿；由是以來，鬼畏桃也。」<sup>31</sup>逢蒙用桃木大棒殺死了羿，從此以後，鬼都害怕桃木。其實鬼怪畏懼桃木，另有淵源；應該說，因為桃是具有光明神性的聖樹，不僅惡鬼忌憚它，連大英雄羿都難逃它的威脅<sup>32</sup>。王逸於《楚辭章句·天問》「羿焉彈日？烏焉解羽？」句下謂：「堯命羿仰射十日，中其九日，日中九鳥皆死，墜其羽翼，故留其一日也。」又《山海經·大荒東經》謂十日皆載於烏，日墮烏死，故有學者以為羿之射日象徵帶來黑暗<sup>33</sup>。相對於有光明神性的桃，以及暗示「逢明」的逢蒙，羿被逢蒙以桃楸擊殺的神話，似乎成了光明與黑暗的輪替、黎明取代夜晚的表述。所以具有東方和早晨特徵的神桃，會成為羿的剋星；桃的神性，由此可見一斑。

<sup>28</sup> [宋]羅泌：《路史》，〈後紀·十三上〉，第七頁。臺北：中華書局，1965年。

<sup>29</sup> 筆者按：羿之死為必然，也是中國「善騎者墮，善游者溺」的悲劇觀的表現。桓寬《鹽鐵論·論菑（災）》云：「羿、敖以功（巧）力不得其死。」（王貞民譯注：《鹽鐵論譯注》五十四卷，頁 315。臺北：建宏書局，1997年。）所以蕭兵說：「英雄往往毀滅在自己的力量和武藝上。」如說羿死於逢蒙的暗箭下，逢蒙是羿的學生，箭與逢蒙反而成了羿的剋星。或說死於桃木棒下，《淮南子》也用「王子慶忌死於劍，羿死於桃楸，子路殖於衛，蘇秦死於口」說明所長和所貴，恰成了他們命中的剋星。參見蕭兵：《太陽英雄神話的奇蹟》（伍），頁 243-245。

<sup>30</sup> 《荀子集解》（〔唐〕楊倞注，〔清〕王先謙集解，臺北：世界書局，1961年11月），頁 224-225。

<sup>31</sup> 《淮南子》，頁 235。又，段玉裁以為「楸」是「棒」的異體字。

<sup>32</sup> 楊景鸞說：「我以為正因為桃有辟邪降凶的特性才能殺死羿，而非羿死於桃楸之下，桃才有了辟邪降凶的特性。高誘的注是本末倒置了。」（氏著：〈方相氏與大儺〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 31 本，1960年，頁 163。）故筆者這一小節的標題是「神性的展現」，下一小節才要詳述「辟邪的由來」。

<sup>33</sup> 古添洪：〈希拉克力斯和後羿的比較研究〉，《從比較神話到文學》，頁 272。

### 三、 辟邪的由來——桃與鬼惡

在《禮記》中，門和戶被列為七祀<sup>34</sup>之一，可見自先秦以來，上自天子，下至庶人，皆崇拜門神。門之有神由來已久，但門神之由抽象而至具象，成為中國民間常見的神祇之一，卻是東漢以後才有的事。根據漢末應劭所著《風俗通義》中的記載：

「上古之時，有神荼與鬱壘昆弟二人，性能執鬼。度朔山上，章桃樹下，簡閱百鬼。無道理妄為人害，荼與鬱壘縛以葦索，執以食虎。於是縣官常以臘除夕飾桃人、垂葦茭、畫虎於門，皆追效於前事，冀以衛凶也。」<sup>35</sup>

與上述引文大體類似的文字，屢見於漢代諸書。如蔡邕《獨斷》云：

「海中有度朔之山，上有桃木，蟠屈三千里，卑枝東北有鬼門，萬鬼所出入也。神荼與鬱壘二神居其門，主閱領諸鬼，其惡害之鬼，執以葦索食虎。故十二月歲竟，常以先臘之夜除之也。乃畫荼、壘，并懸葦索於門戶，以禦凶也。」<sup>36</sup>

還有《齊民要術》引《漢舊儀》曰：

「東海之內，度朔山上，有桃，屈蟠三千里。其卑枝間，曰東北鬼門，萬鬼所出入也。上有二神人：一曰『荼』，二曰『鬱壘』，主領萬鬼：鬼之惡害人者，執以葦索，以食虎。黃帝法而象之，因立桃梗於門戶，上畫荼，鬱壘，持葦索禦凶鬼；畫虎於門，當食鬼也。」<sup>37</sup>

除夕飾桃人、立桃梗於門戶，固然只是一種民間風俗，但云「黃帝法而象之」，可知起源甚早——它所根據的神話，並不是漢代才流傳，而是本自更早的《山海經》佚文：

<sup>34</sup> 《禮記·祭法》第二十三載：「王為群姓立七祀，… 諸侯為國立五祀，… 大夫立三祀，… 適士立二祀，… 庶士、庶人，立一祀，或立戶，或立竈。」（王夢鷗：《禮記今註今譯》，頁 742。臺北：臺灣商務印書館，1990 年 3 月。）七祀中都有「門」或「戶」。

<sup>35</sup> 〔東漢〕應劭：《風俗通義》祀典第八，（臺北：中國子學名著集成編印基金會印行，1978 年），頁 207-208。

<sup>36</sup> 〔東漢〕蔡邕：《獨斷》（四部叢刊之廿五，臺北：臺灣商務印書館，1981 年）卷上，頁 7。

<sup>37</sup> 《齊民要術校釋》卷十桃九，頁 575。

「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。上有二神人，一曰神荼，一曰鬱壘；主閱領萬鬼。惡害之鬼，執以葦索而以食虎。（按：此句《史記·五帝本紀》集解引〈海外經〉作「若害人之鬼，以葦索縛之，射以桃弧，投虎食也。」）於是黃帝乃作禮，以時驅之。立大桃人，門戶畫神荼、鬱壘與虎；懸葦索以禦凶魅。」<sup>38</sup>

以上古籍中，大同小異的引述了最早的門神神話的內容：遠在上古之時，有擅長治鬼的二神人，住在東海的度朔山上，每日站在一棵極大的桃樹下。大桃樹的東北隅正是萬鬼出入的鬼門，神荼與鬱壘在此檢閱眾鬼；如果發現有為非作歹的惡鬼，就以葦索將其捆綁（或以桃弓射殺），捉了去餵老虎。由於神話中鎮鬼、縛鬼的神人都是站在大桃樹下，根據神話思維類比的因果觀——「從單純的共在關係中直接發現因果」，諸鬼不但畏懼二神人，也害怕鬼門外的大桃樹<sup>39</sup>。桃為何能封住邪魅惡鬼呢？《河圖括地象》記載：

「桃都山有大桃樹，盤屈三千里，上有金雞，日照此則鳴。下有二神，一名鬱，一名壘，並執葦索，以伺不祥之鬼，得則殺之。」<sup>40</sup>

又，《玄中記》云：

「東南有桃都山，上有大樹，名曰桃都，枝相去三千里。上有一天雞，日初出，光照此木，天雞則鳴，群雞皆隨之鳴。下有二神，左名隆，右名寔，竝執葦索，伺不祥之鬼，得而煞之。今人正朝作兩桃人立門，以雄雞毛置索中，藝遺象也。」<sup>41</sup>

除了門神名字有出入<sup>42</sup>，這兩則記載與前文最大的不同，就是門神神話進一

<sup>38</sup> 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《論衡集解》（上冊，劉盼遂 集解，臺北：世界書局，1962年4月），頁451-452。

<sup>39</sup> 不僅桃具有辟邪意義，凡是在門神相關神話中出現的事物，如葦索、虎、雞等，均因此成為民俗中禦凶驅鬼的道具，再一次印證初民神話思維中的類比思維。

<sup>40</sup> [清]黃奭 編：《漢學堂知足齋叢書》（下冊）輯《河圖括地象》附地圖，頁1182。

<sup>41</sup> [晉]郭氏：《玄中記》，魯迅輯錄古籍叢編《古小說鉤沉》所輯，頁454。

<sup>42</sup> 筆者按：由於中國歷史悠久，地域遼闊，門神的具體崇拜對象，常因時因地而異。概言之，大別有三：最早的門神是神荼鬱壘。到了唐代，出現鍾馗捉鬼的故事，所以鍾馗也就被奉為門神以驅鬼魅。元代以後，又有以唐秦叔寶和胡敬德（或作尉遲敬德）為門神。除以上三個影響較大的門神外，舊時蘇州地區又曾以溫將軍（溫嶠）、岳元帥（岳飛）為門神；還有一些地區以趙雲、趙公明、孫臏、龐涓為門神的。也有所謂文門神、武門神、祈福門神。然本

步與太陽神話合流。前節已論，桃是具有光明神性的太陽樹，百鬼則相對成爲邪惡與黑暗的象徵。所以日照神桃，自然成爲暗黑勢力的剋星；百鬼不僅畏懼二神人，也對代表光明的神桃有所忌憚。

除了桃人，其它桃製品也與桃同具有驅鬼辟邪的意義。《禮記·檀弓》記載：「君臨臣喪，以巫祝桃茢執戈，惡之也。」鄭玄注云：「桃，鬼所惡；茢，萑苕，可掃不祥。」<sup>43</sup>《左傳》襄公二十九年傳中也有「乃使巫以桃、茢先祓殯」<sup>44</sup>的說法，明白點出刻意以桃祛邪的信仰，說明以桃禳惡之俗，由來已久。然而中國樹木品種極多，具有光明神性的太陽樹不只有桃，還有最具代表性的扶桑若木，何以初時禦鬼之物須用桃木製作？除了《風俗通義》等文獻所指的「章桃樹下，檢閱百鬼」的緣故，根據南朝梁人宗懔《荆楚歲時記》記載：

「桃，鬼所惡，畫作人首，可以有所收縛，不死之祥。又桃者，五行之精，能制百鬼，謂之仙木。」<sup>45</sup>

又，《本草綱目》集解引《典術》云：

「桃乃西方之木，五木之精，仙木也。味辛氣惡，故能厭伏邪氣，制百鬼。今人門上，用桃符辟邪，以此也。」<sup>46</sup>

最早因爲大桃樹下的神荼鬱壘能執鬼，故奉以守門護宅；但門神已從荼、壘轉變爲桃符，而桃符演變過程則包括了桃棒、桃梗、桃板。因此，古人崇桃、相信桃能禦凶，或以桃茢祓殯、或以桃梗禳惡，原因其實在於：古人深信桃木本身就具有驅邪禦鬼的能力。《藝文類聚》卷八十六引《莊子》佚文云：「插桃枝於戶，連灰其下，童子入不畏，而鬼畏之。」<sup>47</sup>《玉燭寶典》卷一云：「斲鷄於戶，懸韋炭於其上，插桃其旁，連灰其下，而鬼畏之。」<sup>48</sup>都是古人相信鬼畏桃、桃能

文的討論則以神話爲主。

<sup>43</sup> [清]朱彬：《禮記訓纂》上冊卷四〈檀弓〉下，頁133。

<sup>44</sup> 以桃棒與苕帚先在柩上掃除不祥，爲君臨臣喪之禮。楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：源流文化事業有限公司，1982年4月），下冊，頁1154。

<sup>45</sup> [梁]宗懔：《荆楚歲時記》（北京：中華書局，1991年），頁2。

<sup>46</sup> 《本草綱目》集解引《典術》語（頁1250）。該書今已不存，於《隋書》和《舊唐書》的「經籍志」以及《新唐書》「文藝志」中均不見著錄。隋人杜臺卿《玉燭寶典》（卷一）也引用《典術》這段話，但把「桃符」寫作「桃板」。

<sup>47</sup> 《藝文類聚》第三冊，菓部·上「桃」，頁1468。

<sup>48</sup> [隋]杜臺卿：《玉燭寶典》（《續修四庫全書》八八五，上海：古籍出版社，2003年5月第一版），頁13。按：本書也是引《莊子》佚文。

辟邪降凶的延伸。所以桃不僅是具有光明、再生特質的太陽樹、生命樹，由於它還能克邪制勝，它也是具有神祕咒術力量的聖木。土家族英雄卯雨登上馬桑樹射太陽時，使用的「桃弓柳箭」<sup>49</sup>就充分展現桃具有光明、禦凶與咒術力量的聖性。

《左傳》昭公四年載：「古者日在北陸而藏冰，…其出之也，桃弧荊矢，以除其災也。」<sup>50</sup>意思是說：古人冬天藏冰，日後取冰時要用桃木弓和棘枝箭在埋冰處射退邪氣才能取出。桃除了對看不見的邪氣有厭伏作用，古代的楚人，還相信它對現實的敵人有制服作用，所以在充滿危險性的戰爭中，運用桃製武器以守邊衛國。《吳越春秋·越王句踐陰謀外傳》載：

「楚有弧父。弧父者，生於楚之荊山，生不見父母。為兒之時，習用弓矢，所射無脫。以其道傳於羿，羿傳逢蒙，逢蒙傳於楚琴氏。…琴氏傳之楚三侯，所謂句亶、鄂、章，人號廩侯、翼侯、魏侯也。自楚之三侯傳至靈王，自稱之楚累世，蓋以桃弓棘矢而備鄰國也。」<sup>51</sup>

因為「羿死於桃楸」，這些神射手的傳人奉為護身符的，自然不能只是普通的弓箭，而是以桃特製的弓箭。傳國之寶蒙上一層神祕色彩，顯然是桃崇拜所致。不只戰爭，《左傳》昭公十二年記載：「昔我先王熊繹，辟在荊山，篳路藍縷以處草莽。跋涉山川以事天子。唯是桃弧棘矢以共禦王事。」<sup>52</sup>所謂王事，就是國家大事；而「國之大事，在祀與戎」<sup>53</sup>。可以清楚看出，楚人最初開闢荊山時期，在祭祀和戰爭的國家大事中，都少不了膜拜桃弧禦凶的力量，說明桃在遠古人類心目中的重要影響和地位。史學家呂思勉說：「古人於植物多有迷信，其最顯而易見者為桃。君臨臣喪，以巫祝桃荊執戈；桃弧棘矢，以共禦王事是也。羿死桃楸，蓋亦由是。」<sup>54</sup>「迷信」意謂著對鬼魅邪崇的敬畏與恐懼；則古人崇桃拜桃，也就意謂著人們在桃身上寄託免於恐懼的願望。

再從另一種角度來看。弗雷澤說，「在早期社會，國王通常既是祭司又是巫

<sup>49</sup> 參見彭勃：《略論土家族神話故事》，中國少數民族神話學術討論會論文集，下冊，頁 112。轉引自蕭兵：《太陽英雄神話的奇蹟》（伍），頁 249。

<sup>50</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》下冊，頁 1248-1249。

<sup>51</sup> 〔東漢〕趙曄：《吳越春秋》，周春生：《吳越春秋輯校彙考》（上海：上海古籍出版社，1997 年 7 月），頁 152-153。

<sup>52</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》下冊，頁 1339。按：《史記·楚世家》亦載：「昔我先王熊繹，在荊山，篳路藍縷（篳路藍縷），以處草莽，跋涉山林，以事天子。唯是桃弧、棘矢，以共王事。」（《史記會注考證》卷四十，頁 650。）與《左傳》文稍異。

<sup>53</sup> 《左傳》成公十三年，《春秋左傳注》上冊，頁 861。

<sup>54</sup> 呂思勉：《呂思勉讀史札記》（臺北：木鐸出版社，1983 年 9 月），頁 1307。

師」<sup>55</sup>，他經常被人們想像為精通某種法術，當然也被期望能賜福國家人民。由於前述引文不約而同提到，黃帝或縣官，「皆追效於前事，冀以衛凶」，因而形成後來於桃板畫荼壘，或於門戶立桃人的辟邪之俗。照弗雷澤的說法，黃帝就相當於身兼政治領袖與宗教領袖的國王<sup>56</sup>，則「黃帝法而象之」其實透露的是應人民之請的「交感巫術」<sup>57</sup>的進行——國王施行順勢巫術（模擬巫術）來驅鬼，以為民祈福。後代的飾桃人、垂葦茭、畫虎於門等，也隱含了藉模擬巫術以趨吉避凶的心理。尤其是將桃木削為人形（稱作「桃人」，或是「桃梗」，指用桃木雕製的木偶），模擬神荼鬱壘立在門旁，成為門神，以此驅除鬼魅邪物之俗，更是深入人心。誠如王充所說：「今縣官斬桃為人，立之戶側；畫虎之形，著之門闌。夫桃人，非荼鬱壘也。畫虎，非食鬼之虎也。刻畫效象，冀以禦凶。」<sup>58</sup>意思是所畫之人，並不是真的能治鬼的神荼鬱壘<sup>59</sup>；所畫之虎，也不是真的能吃鬼的老虎。但刻畫效象背後的心理，卻投射了人們操縱和控制自然客體——驅鬼辟邪——的意志，這正是交感巫術的表現。如《晉書·禮志》云：「歲旦，常設葦茭、桃梗，磔雞於宮及百寺之門，以禳惡氣。」<sup>60</sup>延續交感巫術的心理，除了立桃人，凡是畫神像於桃木板上，或是逕將執鬼之神的名字寫在桃木板上，懸於門戶，也都能驅鬼避邪。如《荆楚歲時記》云：「正月一日，... 造桃板著戶，謂之仙木；繪二神貼戶左右，左神荼，右鬱壘，俗謂之門神。」這就是門神的由來。又說：「掛雞于戶，懸葦索於其上，插桃符<sup>61</sup>於旁，百鬼畏之。」<sup>62</sup>都是使人們可以安

<sup>55</sup> [英] 弗雷澤：《金枝》第二章，頁 19。

<sup>56</sup> 筆者按：地方縣官雖非國王，卻也具有「一方領袖」之實。

<sup>57</sup> 弗雷澤在《金枝》中的重要建樹之一，就是確立交感巫術的原理。交感巫術有兩種形式，即順勢（模擬）巫術和接觸（染觸）巫術，前者以「同類相生」（like produces like，果必同因）即相似律（law of similarity）為基礎；後者以接觸律或觸染律（law of contact）為基礎。《金枝》第三章，頁 21-23。

<sup>58</sup> [東漢] 王充：《論衡·亂龍篇》，《論衡集解》上冊，頁 330。

<sup>59</sup> 源於漢代的門神傳說，以神荼、鬱壘為主，但漢代已有貼門神的描寫，寫的卻是另二人：《漢書》卷五十三「景十三王傳」記載：漢代廣川王去，「殿門有成慶（古代勇士，一說荆軻）畫，短衣大袴長劍」。不過，以成慶為門神的說法，並不普遍。另有一種門神源唐代的傳說，以唐代開國元勳秦叔寶與尉遲敬德為門神。此外，民間奉祀的其它門神，根據《月令廣義》記載，「近畫門神為將軍、朝官，或附加爵慶、蝠蟾寶馬瓶鞍等狀，皆取美名以迎祥祉，世俗沿傳，莫考其何昉也。」孫臏、龐涓、鍾馗、趙雲、馬超、哼哈二將等，或是運籌帷幄的統帥，或是衝鋒陷陣的戰將，或以善戰著稱，或以驍勇聞名，均在奉祀之列。

<sup>60</sup> [唐] 房玄齡 等撰，楊家駱 主編：《新校本晉書附編六種一》，晉書卷十九·志第九·禮上（臺北：鼎文書局，1976 年），頁 601。桃樹上有天雞，又二神執鬼以飼虎，因此畫雞或畫虎也都具有辟邪意義。如前引《漢舊儀》、《玄中記》等文。

<sup>61</sup> 筆者按：到了五代後蜀時，開始在桃符板上書寫聯語，此後又改為將聯語寫在紅紙上，成為春聯的前身。清代楹聯學家梁章鉅《楹聯叢話》云：「楹帖，始於桃符，蜀孟昶『（新年納餘慶，（嘉節號）長春』一聯最古。」是為春聯的濫觴。但本節重點在於桃符門神，不作春

心、不再恐懼的作法。

另外，卡西勒（Ernst Cassirer）說：「說出的語言音響或許也同樣具有神祇意象所起的相同功能」<sup>63</sup>。《正字通》云：「桃，徒勞切，音陶。」「逃，徒勞切，音陶。」<sup>64</sup>「桃／逃」古音相同，所以《說文通訓定聲》云：「桃，所以逃凶也。」<sup>65</sup>意即語言也具有交感巫術的法力，所以「桃」也能促使邪魅「逃之夭夭」。因此，儘管門神的刻畫由桃人、桃梗變為紙上桃符，由神荼鬱壘變為鍾馗、秦瓊與尉遲恭，「桃」使鬼不能邁，邪不能侵的咒術力量恆在。所以不管是桃人、桃板或桃符，桃梗、桃茆或桃枝，從古到今，人們篤信桃能禦凶的心理都無二致。

同樣從巫術的角度來看，紅色的桃花與血同色，也帶有巫術性。楊景鸞說：

「我以為造成桃的辟邪能力可能有多種，其中最重要的恐怕還是由於桃花的顏色——紅色。桃花很普遍，開起來又繁盛，一片嫣紅，予人印象頗深。古人對於紅色有一種特殊的感覺，是混合了恐懼，敬畏和神祕的感覺。這或許和血液的紅色有關，在初民的觀念中，血是一種神祕的東西，是生物精氣所在、生命力所聚的地方；關著生和死、存和亡的大轉變。以中國古代來說，祭祀時要殺牲，會盟時要歃血，遇到突臨的災異，也要奉犧牲，所有這些神聖的儀式中，無不用血來立誓或奉獻。... 桃花是紅色，再加上它特有的氣味，加上與桃同音，以及其他種種原因，遂被選作辟邪逐凶之物了。」<sup>66</sup>

古代的領袖，通過象徵性的巫術活動，不但撫慰了百姓的心靈，也免除人們的心理恐懼；今日的民俗，則持續以桃制鬼的信仰，終於使桃成為趨吉避凶的最佳表徵。

---

聯源流考，故說明從簡。

<sup>62</sup> 《荆楚歲時記》，頁 1-2。

<sup>63</sup> 恩斯特·卡西勒（Ernst Cassirer, 卡西爾, 1874-1945）：《語言與神話》（*Sprache und Mythen*），于曉 等譯（臺北：桂冠圖書出版社，1990 年），頁 34。

<sup>64</sup> [明]張自烈 編：《正字通》（[清]廖文英 補，北京：國際文化出版公司，1996 年 1 月），「桃」字，辰集，頁 578；「逃」字：酉集，頁 1227。

<sup>65</sup> [清]朱駿聲：《說文通訓定聲》（臺北：世界書局，1952 年 2 月），頁 281。

<sup>66</sup> 楊景鸞還舉例方相氏要穿「朱裳」、仲夏之月要以「朱索」施門戶、道士的符要用「硃筆」畫；甚至和血同色的舌頭，也沾了它的魔力，所以長台關戰國墓出土的鎮墓祭獸、長沙出土戰國木雕鎮墓神，都伸長著舌頭，增加它守衛的力量。參見氏著：〈方相氏與大儺〉，頁 164-165。



### 第三節 變形與感生：不死再生的象徵

「遂古之初，誰傳道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢闇，誰能極之？馮翼惟像，何以識之？明明暗暗，惟時何為？」

《楚辭·天問》開篇就問：混沌宇宙，究竟如何開闢？萬物究竟是如何創造的？天真的訊問，如同幼兒追究「我是從哪裡來的？」那般的純真、急切。探索生命的原委和曲折的心理，古今皆然。然而在人類還無法假借知識來建立一套說法的蒙昧時代，神話創作就成了初民透過情感與信仰的表達，也是原始人想要對他自己，和生活週遭的物理世界及人文世界賦以豐富意義的結晶。其中，最能滿足人類對生命起源、生死循環的天真關切的，就是變形與感生神話<sup>1</sup>，例如伯鯨、禹、啓神話，石頭可以解意而生育，死亡只是移形轉性。感生神話更是直接呈現人與自然物間神奇的生殖與親屬關係，雖然僅感生而無意象的轉換變形，意趣稍嫌晦暗，卻標誌著人類初始文化中氏族的起源；例如簡狄吞玄鳥卵而生契，就呈現出不同形類的生命血族相連、人與物都處在同一平面上的原始思維。用莊子的話來說，就是「通天下一氣耳」<sup>2</sup>。如果說，神話用變形來代替死亡的事實，那麼感生就代表了更原始的母系社會「生產」的本能。當現實危境阻礙了人類繼續前進的齒輪時，神話就像潤滑油一樣，活動了人類的心智，克服形體的有限，進而獲得心靈超越的力量；而變形就是支配神話的律則（卡西勒語）<sup>3</sup>。原始人選擇用來體驗和表現這一超越的非常經驗的媒介，其實不遠。桃作為中國第二大聖樹、史前種要的特產，與原始人的生活如此貼近，自然也在神話的百寶箱裡，扮演了關鍵的角色。透過變形與感生神話，本節所要呈現的，就是在原始人逃避死亡的恐懼、尋求生存的意念中，桃的神話如何帶領人類超越有限形體、克服死亡，展露人類最堅定的生存信心。

#### 一、 變形與回歸

史料中最早賦予桃以特殊地位的是神話中的「夸父逐日」。關於「夸父逐日」

<sup>1</sup> 樂衛軍說，感生神話其實可以看做是一種隱藏的變形。〈中國原始變形神話試探〉，《古典小說散論》，頁 12。

<sup>2</sup> 《莊子·知北遊》。郭慶藩：《莊子集釋》卷七，頁 733。

<sup>3</sup> 參見本論文第二章第一節，或《人論》，頁 121。又，樂衛軍說，在神話學的理論中，變形被視為是構建神話思想的一個基因，是因為變形在空間上連絡、甚至冥合了生命種類的區別，在時間上則使生命成為連續的整體。《古典小說散論》，頁 3-4。

的深層意蘊，研究者有不盡相同的闡釋，主要有茅盾的「與神爭霸」說、朱芳圃的「猿猴飲水」說、呂思勉的「水火二神之爭」說、袁珂的「追求光明或征服自然」說、龔維英的「日食」說<sup>4</sup>、陸思賢的測量日影說<sup>5</sup>等等。筆者則於前節從禳日祈雨的角度，肯定夸父的犧牲。雖然對於逐日的動機人言言殊，見仁見智，但神化後的桃林成爲一種美好生活、美好幸福的象徵則無異議。由於這個神話使人感覺死與再生牢固連繫，若從神話的結構來看，夸父逐日無疑是一種變形神話<sup>6</sup>：

「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。弃其杖，化為鄧林。」（《山海經·海外北經》，頁 239-240）

「弃其杖，化為鄧林」，原來的無生物（夸父棄杖）竟在變形蛻化（桃林）之後，獲得生命。其中，看似渾沌未分的心理，其實是溶人類個我而投入宇宙的強烈情感，並使得每一個生命能無限擴大的存在。這就是變形神話的最大特色：神話用變形來代替生命死亡的這一事實，並試圖解釋生與死。因爲死亡是人類的最大恐懼，是人類生存中的最大危機。然而死亡無可避免，軀體不能長存；變形神話便是原始人用幻想的手段，超越實際的智窮力竭，在原始心靈中尋求戲劇化解脫的一個途徑。例如伯鯨化爲黃龍（黃熊）、女娃化爲精衛、瑤姬化爲靈芝（菘草），形體雖死，精神卻化而不亡，使物稟我之性而續存。物我移情相通，雖死猶生，這就是原始人的生命觀。英國神話學家泰勒說：

「古代人認爲，為了使一個狀態產生變化，首先必須破壞原有的現狀，由現狀的破壞而產生和引導出另一個新的狀態，因此對古代人而言，死亡不是生命的終了，而是到達再生的過渡，在原始宗教原始信仰中常見的是靈魂轉生的信仰，死去的靈魂轉化爲人、動物或者植物而使原來的生命得以

<sup>4</sup> 以上諸說分別參見茅盾：《神話研究》（天津：百花文藝出版社，1982年），頁 117。朱芳圃：《中國古代神話與史實》（中州書畫社，1982年），頁 108-110。呂思勉：《呂思勉讀史札記》（臺北：木鐸出版社，1983年），頁 59。袁珂：《古神話選釋》（北京：人民文學出版社，1982年），頁 148。參見羅漫：〈桃、桃花與中國文化〉，《中國社會科學》，1989年第 4 期，頁 153。

<sup>5</sup> 陸思賢：《神話考古》（北京：文物出版社，1998年 11 月），頁 201-202。

<sup>6</sup> 《禮記·月令》孔穎達疏：「易乾道變化，謂先有舊形，漸漸改者謂之變；雖有舊形 忽改者謂之化；及本無舊形非類而改 亦謂之化。」樂衛軍說，這一個「變」和「化」的定義，恰好可以用作神話中「變形」的完整注腳。氏著〈中國原始變形神話試探〉，《古典小說散論》，頁 4。浦忠成說：「『變形』（metamorphosis）一詞係指民間文學中，尤其敘事性的神話、傳說及民間故事情節裏，有意或無意藉著誇大、縮小、移情、擬人、擬物等等方式，改變神、人與動植物昆蟲原有形態樣貌。其變化之結果，與一般正常的存在或表現方式有極大之差異。」氏著：〈神話中之變形〉，《花蓮師院學報》，第五期（1995年），頁 47。

繼續...。」<sup>7</sup>

透過變形，神話人物可以超越本已挫敗而死去的軀體，改托形象而再生，補償人們非願而死的憾恨。所以在夸父逐日神話中，夸父的死是遺憾，是不甘，是悲劇；但拋出的那根飽浸其膏血的手杖，卻幻化成一片「彌廣數千里」（《列子·湯問》）的大桃林，無疑又是他悲劇生命中的異彩。因為桃是中國人賦以特殊情感與美麗想像的絕美佳果，具有高度食用和藥用價值；這一變形再生，也就被賦予了永恆性，超越夸父原先受制於現實的脆弱的生命，上升成為更堅執的、綿綿不絕的永生——肉體儘管道渴而死，心志卻移化為花灼葉萎的桃林，蕢實纍纍，生生不已。不僅把不可逃避的死亡，化成一片生機，更沿續夸父生前遺志，帶給部族美好的新生；尤其是桃的汁鮮味美，也彌補了夸父渴死的憾恨。夸父的死，不是結束，反而開展更美好的生存形式。卡西勒說：

「神話教導人們死亡並非生命的結束，它僅意謂生命形式的改變，存在的一種形式，變成另一種形式，如此而已。生命與死亡之間，並無明確而嚴格的劃分；兩者的分界線曖昧而含糊，生與死兩個語辭甚至可以互相替代。... 在神話思想裏，死亡的奧秘『轉變成一種表象』——藉著這種轉化，死亡不再是無法忍的自然事實；它變得可以理解、可以忍受。」<sup>8</sup>

原本死亡是一切的終止，是人類最深的恐懼；但在這一生一死相依倚的轉接中，死亡成了精神的再生，而且還是由俗到聖、取得生命更新的過渡。套用禪宗的話就是：「必須大死一番，方能悟得正道。」杖化鄧林，桃已聖化成為不死與再生的表徵，而死亡只是個變形的故事而已。但看夸父堅執不死去的信念，藉著虛死而實生的行動，反而將死亡鑄成一個不朽的意象。

透過變形，死亡就是再生。從時間線索上看，即古人在「圓形循環的時間信仰」之下所表現的死與再生的神話主題。所謂圓形回歸的時間觀，「是一種具有無限恢復的可能性的時間信仰，由這種信仰產生了在圓形週期的時間之中，一切再生的願望。」<sup>9</sup>原始人在規則性的自然循環和天體運動的觀察中，早已悟得圓形循環的時間觀：世界和人類，都是在周期中依創造、存續、破滅的順序而循環；一個由創造到破滅的周期結束，也是另一個周期的開始。誠如莊子所云：「生也

<sup>7</sup> [英] 愛德華·泰勒 (E. B. Taylor)：《原始文化》(Primitive culture)，chapxl. p. 417-502。轉引自王孝廉：〈死與再生——回歸與時間的信仰〉，《中國的神話世界》下冊，頁 579-580。

<sup>8</sup> [德] 恩斯特·卡西勒：〈神話在社會生活裡的功能〉，《國家的神話》(臺北：成均出版社，黃漢青譯，1983年5月)，頁 58-59。

<sup>9</sup> 王孝廉：〈死與再生——回歸與時間的信仰〉，《中國的神話世界》下冊，頁 566。

死之徒，死也生之始，孰知其紀！」<sup>10</sup>不但個人的生命是不斷的回歸，宇宙的本身，也是依照「生成、破壞、死亡與再生」的圓形而循環。檢視各民族的創世神話，也廣泛地出現了這類主題，即學者所稱的「原型回歸」神話類型，又叫「祖型回歸」<sup>11</sup>。其結構為「原始（樂園）→歷劫（破壞）→回歸（重建）」，中心母題不外是天地開闢、宇宙洪水、神造人物、近親神婚、叛神回歸等神話基型<sup>12</sup>。不管是圓形時間，或原型回歸，神話的背後，莫不隱喻著人類必須通過死亡而取得再生，或是宇宙必須經過破壞而始能復舊的深層意蘊。這不是個體自我的思想，而是集合許多無意識作用而成立的一種群體思想，用榮格的話來說，就是「集體無意識」。變形神話中克服死亡、取得再生的母題，就是這個集體無意識具體的外顯形式，也是各民族共有的心理原型<sup>13</sup>。神話與文學，都是用象喻的手段來表達人們所感知到的真實，唯有去理解、並發掘這些原型，才能在乍看荒唐無稽的神話世界裏，把握住神話所含有的原初隱喻和象徵，進而感受古代神話與偉大的文藝作品打動人心的魅力。

綜上所述，將古代神話賦予人文意義，固然是一種研究課題；然而神話本身的原始意義卻也不可忽略。所以夸父逐日的神話，除了具備樂衡軍所說的「通過失敗死亡，通過憤怒和固執，而將內心的意念無休止地展露在天地之間，成為人類永遠爭衡宇宙的共同紀念」<sup>14</sup>這種人文主義的悲劇英雄的意義之外，也隱含了渴望不死與再生的原型。夸父經歷肉體的道渴而死，借著手中之杖，使他的生命

<sup>10</sup> 《莊子·知北遊》。〔清〕郭慶藩 集釋：《莊子集釋》卷七（臺北：貫雅文化事業有限公司，1991年9月），頁733。以下本書引文逕標頁碼。

<sup>11</sup> 王孝廉：《中國的神話世界》（下冊），頁573。筆者按：這個「原型」即法國宗教學者伊利亞德（Mircea Eliade, 伊利 1907-1986）所提出關於宗教儀式、神話思維中所呈現的「原型反復」與「時間再生」的觀念，而不是榮格的「原型」（archetype），而是取其「回歸原始」之意。但因「原型回歸」主題一再出現在各民族的創世神話中，所以它也是集體無意識的一種「原型」（archetype）。詳見伊利亞德：《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》（楊儒賓 譯，臺北：聯經出版事業公司，2000年6月）英譯本「前言」，頁12。

<sup>12</sup> 同上注，或王孝廉：〈西南民族創世神話研究的綜合結論〉，《中國的神話世界》（上冊），頁381-382。例如舊約創世紀記載：因為人類的叛神，耶和華發動洪水毀滅大地，再透過誘亞方舟重建人類地上家園，恢復天地原有的自然秩序。或是《山海經》與《天問》裏，伯鯀因為竊取息壤而被殛於羽山，死後通過「三歲不腐」的過程孕育了另一個再生的生命大禹（一說化為黃龍、黃熊）。

<sup>13</sup> 榮格說：集體無意識的內容主要為「原型」。原型是集體無意識內容之可以得到具體的外化表現基本形式，這種心理活動的基本模式則來自於初民遠古生活的遺跡，是重複了億萬次的那些典型經驗的積澱和濃縮。分別參見榮格：〈集體無意識的原型〉、〈集體無意識的概念〉，《榮格分析心理學——集體無意識》，頁28、76。

<sup>14</sup> 樂衡軍：〈悲劇英雄在中國古神話中的造象〉，《古典小說散論》，頁49。

化爲桃林而獲得再生；神話本身隱喻不死與再生的原型，則代表夸父信念持續存在的桃林，自然也象徵不死與再生，而且神話、文學與民俗中都存在著這樣的認知。古籍中以《詩經·周南·桃夭篇》首開對桃具繁盛生殖力的歌頌；《山海經》則發掘桃作爲「仙家食品」的潛力：「不周之山...，爰有嘉果，其實如桃...，食之不勞。」（〈西山經〉，《山海經校注》，頁 40）在《西遊記》裏，王母的蟠桃更成爲延年益壽、長生不老的代名詞。它不僅是象徵不死與再生的神聖植物，更是所有中國人共同視爲吉祥、喜慶的原型意象。

## 二、 桃生化人類

除了漢族，在少數民族中，也存在著豐富的桃文化意蘊。尤其是有關桃生化人類的神話傳說，也是中國普遍崇拜桃的心理基礎，甚至視桃爲圖騰聖物：生活於黑龍江的「綽羅」氏即是以桃子爲圖騰的氏族。因爲「綽羅」古姓之意即爲「桃子」，滿族的古姓多爲氏族或部族名稱，而氏族或部族的名稱又多源於古代的圖騰名稱<sup>15</sup>。桃圖騰的例子雖然不多見<sup>16</sup>，但在少數民族人類起源的神話傳說中，桃卻常成爲化生人類生命中的一個環節。例如鶴慶縣的白族人傳說：遠古時代，陰陽未分，混沌不明，天上有兩個太陽天天相撞，其中一個終於被撞在谷堆山下的黃龍潭裏，後來從龍洞出水處漂出一個紅紅的大肉團。這肉團撞在洞外的大石頭上，四分五裂，肉片紛飛。撞碎的肉片掉進水裏就成魚蝦，濺在地上就成鳥雀，飛到天空就成雲彩，落到山裏就成樹林。肉片掛在李樹上，變成人種就姓李；掛在桃樹上，變成人種就姓桃...，從此天下始有萬物、人類和他們的姓氏<sup>17</sup>。烏居龍藏的《苗族調查報告》則載：太古之初，在貴州花苗有兄妹婚生一樹，樹又生桃、楊等，因其種類殊異而附以不同的姓名。如桃樹姓桃名 *cha la*，楊樹姓楊名 *Gai yang*，共分九族；互爲夫婦，遂滋蔓成今日的苗族<sup>18</sup>。或是兩類神話的綜合：思南縣傳說洪水之後，爲了重新繁衍人類，兄妹成婚；結果生下一個肉疙瘩，哥

<sup>15</sup> 參見彭勃：《滿族》（民族出版社，1985 年），頁 120、劉慶華：〈滿族姓氏述略〉（《民族研究》，1983 年第 1 期）。轉引自何星亮《中國圖騰文化》，頁 96。

<sup>16</sup> 有學者根據夸父逐日神話，認爲桃能夠食用，使夸父一族產生了最初的感激之情，因此桃成爲夸父氏族的圖騰。如張振犁：〈中原古典神話流變初議〉，《民間文學論壇》，1979 年第 2 期，頁 3-13、王焰安：〈桃文化衍生試論：以先秦、秦漢、魏晉南北朝爲例〉，《江西社會科學》，2003 年第 3 期，頁 32-36。

<sup>17</sup> 王建：〈雲南少數民族生殖崇拜文化初探〉，《昆明師專學報》，1991 年 1 月。轉引自王焰安：〈論少數民族民間文化中的桃文化〉，頁 24。

<sup>18</sup> 《東京帝國大學理學部人類學報告》第二編，頁 43-44。轉引自王焰安：〈論少數民族民間文化中的桃文化〉，頁 24。

哥惱極把它剝成肉塊掛在樹上、石頭上，次日竟變成了人；於是掛在桃樹上的姓桃、李樹上的姓李、石頭上的姓石，人類從此再次繁衍開來<sup>19</sup>。神話的演變朦朧地反映了從較原始的非婚生化人類的誤解，進化到血緣婚（近親結婚）生化人類危害的認識。其次，在桃樹化生成人類之前，生命經歷了從低級（如泥土、肉塊）向高級（如樹、人類）發展、變異的軌跡，同時也揭示了桃是化生生命的必要環節——尤其標志了氏族的起源。雖然桃不是唯一環節，但屢屢出現，儼然成爲神話母題，可見桃能生化人類的傳說不是偶然；凝集在信仰層面、生物層面的文化因素與對桃的長期關注，都成了桃崇拜的心理基礎。

莊子說：「萬物皆種也，以不同形相禪。」<sup>20</sup>「皆種」就是（萬物）皆同種的意思，但以不同形象傳下來。又說：「久竹生青寧，青寧生程，程生馬，馬生人。」（《莊子·至樂》，頁 625）雖然無法考究出青寧與程各是什麼，但卻點出生命的創造，充滿了生生不息的變化。上述的桃生化人類即是一例。桃與人類生命的關係，在感生神話中（較之變形神話），兩者的生殖與親屬關係更爲明顯。所謂感生神話，意指有關於「感應」而「孕生」的神話，通常以處女生子的非常現象來突顯所生子女的神聖性。例如：華胥踏巨人跡而生伏羲、安登感神龍而生神農、女樞感虹光而生顓頊、附寶見大電繞北斗而生黃帝、女節接大星而生少昊、慶都遇赤龍而生唐堯、握登見大虹而生虞舜、修己吞神珠薏苡而生大禹、扶都見白氣貫月而生商湯、女修吞玄鳥卵而生大業、哀牢夷沙壺觸沉木而生龍子...。根據上述，感生的方式，可以大分成三種類型：一是「履跡」感生，即聖處女與感生物發生直接、間接（幻想、摹擬）的「神秘接觸」而導致受孕。二是「吞物」感生，即聖處女無意中吞食某物而導致受孕，所吞者多爲植物或動物的卵（蛋）。三是「遇異」感生，即聖處女與怪異之現象發生接觸或受其「干擾」而導致受孕，多爲無生物或自然氣象（如雷電）。雖然不能說神話中的感生物一定是氏族各自所崇拜的對象，但強調感應來源的神聖性則應無庸置疑<sup>21</sup>。

<sup>19</sup> 轉引自王焰安：〈論少數民族民間文化中的桃文化〉，頁 25。筆者按：漢族某些地方的「盤古兄妹婚」傳說也有類似的說法：盤古夫妻捏泥做人，泥人爬上桃樹的叫桃，爬上李樹的叫李，站在河邊的叫河...。他們有了子孫以後，就將名字當作姓了。陶陽、鍾秀：《中國神話》，頁 169-170。

<sup>20</sup> 《莊子·寓言》，《莊子集釋》，頁 950。

<sup>21</sup> 筆者按：以歷來學者最常引用的兩個感生神話契與棄爲例，簡狄吞了玄鳥卵，感應生了殷商的祖先契，學者普遍認爲該神話反映出商人崇拜「玄鳥」、甚至以鳥作爲氏族的圖騰（如劉城淮：《中國上古神話》，頁 510-520）。但是這樣的理解方式，很難直接套用姜嫄「履跡」而生棄的周人神話上——周人變成崇拜「帝」（或巨人）、以「帝」（或巨人）爲圖騰的民族，而事實上幾乎也沒有學者單純的如此認爲。姜嫄「履帝武敏歆」（《詩經·生民》）中的「帝」，應該只是對於「上帝」或者「天帝」的廣義稱呼；「天命玄鳥，降而生商」（《詩

此外，感生方式雖有不同，有一點卻彼此相通：這些非凡人物，不僅是上古時代著名的聖王，也是各據一方的氏族領袖。不獨漢族神話如此，韓國新羅始祖赫居世王感應紫卵而生、高句麗始祖朱蒙感日剖卵而生<sup>22</sup>，還有與薩滿信仰有密切關係的滿洲始祖感生神話<sup>23</sup>都是如此。由此分析，感生神話的造說動機，就個人而言，突顯出個人與眾不同的神聖性，有非同常人的意義；就族群而言，則解釋了族群或族群祖先的來源（也有相當程度的意義是在解釋人類的起源）<sup>24</sup>。然而在「聖人皆無父，感天而生」的敘述中，其實還暗示了一段更重要的史實：遠古人類曾經歷過一段只知有母、不知有父的母系社會時代。

母系社會文化是人類的初始文化，多發生在年代久遠的史前時代，只能依賴口耳相傳。此期神話中所出現的主要人物是女子（例如三仙女佛庫倫）。女子因接觸或吞食某一自然物而懷孕，實際上是否認了男子在生育中的作用；孩子生下後，為母親所收養，在整個故事中，也不見父親踪影。誠如《莊子·盜跖》所云：「民知其母，不知其父，與麋鹿共處。」（《莊子集釋》，頁 995）它雖然標志了向父系社會過渡的氏族起源文化<sup>25</sup>，但更重要的一個表徵是：女性具有男性所缺乏的「生產」本能。在世界各地發現的石器時代女性裸體雕像，便是對始祖女神的崇拜；而對始祖女神的崇拜，則象徵了對生殖的崇拜。

回頭檢視桃生人神話。湘西土家族〈擺手歌〉<sup>26</sup>記載：始祖卵玉從雲中神蛋中誕生出來，並將相黏的天地射開；但見世上沒有人煙、她沒兒女可倚靠，因此

---

經·玄鳥》)中的玄鳥，可以視為商人的圖騰崇拜物，也可以看作代表執行天命的信使。筆者以為一般學者所主張的「圖騰感生」說稍嫌狹隘，「履跡」、「奇遇」或「吞物」感生，不必都有感生物的圖騰崇拜現像，卻一定都強調了聖人的誕生的神聖性；其感應力量應為「天」或「帝」，也就是造物主。

<sup>22</sup> 王孝廉：〈朱蒙神話——中韓太陽始祖神話之比較〉，《中國的神話世界》（上冊），頁 89-129。

<sup>23</sup> 筆者按：滿族三仙女佛庫倫吞朱果所生下的布庫里雍順，既是平亂定國的英雄，也是始姓愛新覺羅的滿洲始祖。該神話的感生物雖為朱果，但卻是神鵲啣來，突顯了鳥神聖的地位。在薩滿的世界觀中，鳥也是唯一可以自由升降九層天的神祕信使，鳥神在薩滿神諭中被尊為多重神性的神祇，薩滿信仰中也有鳥崇拜。關於滿族三仙女的傳說，在《滿洲實錄》、《清史稿》、《皇清開國方略》、《滿洲源流考》等書中都有記載。參見趙志輝：〈《三仙女傳說》與《玄鳥生商》比較研究〉，《民間文學論壇》，1986年，第1期，頁 25。

<sup>24</sup> 筆者按：因感應而生的是「感生神話」；沒有明確的感應來源，只說明族群或族群祖先的起源出處，則是「人類起源神話」。

<sup>25</sup> 筆者按：雖然女子感生懷孕，否認了男子在生育中的作用，但誕生出來的聖人，多為男性，並且成為氏族或部落的始祖。所以感生神話也透露母系社會式微、逐漸走向父系社會的痕跡。

<sup>26</sup> 〈擺手歌〉是湘西土家族所流傳的口誦歌謠，也是他們的民族史詩。漢文翻譯，有彭繼寬和彭勃所搜集的四種不同的稿子，內容分為開天闢地、民族遷移、年中狩獵和農業起源、民族古老傳承四個部分。轉引自王孝廉：《中國的神話世界》（上冊），頁 170-179。

傷心哭泣。女媧神同情她，叫她沿著黃河走去，如果見到可吃的，就取而食之。走了四十九天，果然見到河中漂流下八顆桃子和一枝桃花。老婦人取而吞之，從此有感而孕。懷胎三年六個月，卵玉生下八個兒子和一個女兒，於是世界上才出現了正常的人類。八顆桃子所化生的八兄弟，喝虎奶、飲龍血、吃鐵沙長大；桃花所化生的最小妹妹則是貌美如花...。因為始祖是吞了桃子和桃花才生下正常的人類，所以今日土家族還保有崇桃的習俗，包括嬰兒出生滿四十天，腦門頂上頭髮要剃成桃子形、女孩愛以桃花取名、屋前屋後果木園裏喜栽桃樹等。清代土家族詩人彭勇行的竹枝詞，對此作了生動的描寫：「桃花慣取女兒名，兒是桃花生日生；嫁得天台山畔婿，年年花下伴春耕。」還有老人去世，要砍桃樹枝葉煮湯，給老人洗浴，並用桃樹枝做弓箭七把，放插於棺木上；葬上山時，插於墳前，以防野獸來咬屍體。種種對桃樹的崇敬，皆源於對桃子創生人類的信仰<sup>27</sup>。

婦人吞桃生子的情節，也出現在雲南大理白族神話中<sup>28</sup>。但一般人更熟悉的類似傳說則是日本的「桃太郎」。故事都由婦人開端，與神桃有關；桃子八兄弟是擒龍捕虎、大戰雷公的惡漢，而桃太郎也是大膽征服鬼島的傳奇人物。兩者最大的不同在於：土家族和白族的「桃生人」神話是「吞食感生」，日本的桃太郎則是從桃子裏「蹦」出來的。初民之所以對「吃桃」產生如此豐富的想像，原因可以從「吃」的角度去尋找。桃在中國到處都有出產，易於收穫，可口又營養；先民在覓食的同時，還發現了它的藥用價值<sup>29</sup>。但在原始人的觀念中，疾病和死亡從來不是自然的，而是來自某種超自然的力量<sup>30</sup>；用現代的說法即中邪、鬧鬼。食桃儘管有治病療效，在初民眼中則意味著食之可驅病魔、殺邪鬼。如《酉陽雜俎》云：

<sup>27</sup> 楊昌鑫：《土家族風俗志》（北京：中央民族學院出版社，1989年5月），頁11-12。

<sup>28</sup> 雲南大理白族流傳的〈龍母〉神話說，龍母原是一個平凡女子，赴山中砍柴時，看見一顆綠桃，摘了下來，吞下喉去，就有孕了。後來生下一個男孩。何星亮：《中國圖騰文化》，頁230。或王焰安：〈論少數民族民間文化中的桃文化〉，頁24。

<sup>29</sup> 從先秦流傳下來的中國第一部植物藥草書《神農本草經》，說桃核仁「主瘀血、血閉、瘕，邪氣、殺小蟲」（〔魏〕吳普等述，〔清〕孫星衍等輯。收入《黃氏逸書考》V.23，臺北：藝文印書館，1985年）。考古資料也證明早在商代中期，桃仁的藥用價值已經得到高度重視：在河北藁城台西村的商代遺址中，考古工作者先後在房內、牆外、墓中以及探方的文化層裏發現了三十多枚桃仁、郁李仁和醫用「砭鏃」（石鏃），經中國科學院植物研究所和中醫研究所鑒定，認為是醫藥用物。參見：《藁城台西商代遺址》（北京：文物出版社，1977年10月），頁79-81。

<sup>30</sup> 列維·布留爾：「關於死亡的原因如同關於疾病的原因一樣，永遠被想像成具有神祕的性質...。如果說任何疾病都是『神靈的影響』或『力量』或『魂』、或『鬼』作用於或者纏住患者的結果，那又怎能不把疾病的不幸結局歸咎於同一個原因呢？」《原始思維》第七章，頁281。



「仙桃，出郴州蘇耽仙壇，有人至心祈之，輒落壇上，或至五六顆，形似石塊，赤黃色，破之，如有核三重，研飲之，愈眾疾，尤治邪氣。」<sup>31</sup>

或如《齊民要術》注引《本草經》說：「桃梟在樹不落，殺百鬼。」<sup>32</sup>桃梟即桃枝上經冬未落的乾桃，因為能用來治較多的病，所以說成能「殺百鬼」。今人尚且存有用桃枝抽打昏迷之人的「療法」、用桃木樁釘鬼防病的作法，更不消說原始人如何挖空心思利用桃的神力來保護自己。

在古代「醫食同源」的觀念下，桃的「功能」不斷被先民神化。桃木制鬼的信仰早就反映在神話之中（參見前二節），使桃成爲具有驅魔避邪神祕力量的聖樹；食用仙桃、玉桃延年益壽的傳說，更是不斷被放大，成爲王母蟠桃仙話的一部分。而崇拜桃的生殖力的信仰心理，則要從桃的植物特徵上推求。《本草綱目》記載：「桃性早花，易植而子繁，故字從木、兆，十億曰兆，言其多也。」<sup>33</sup>「桃」的字義早已說明所具之超群生殖力，頗有「生生不息」的意味。王孝廉說：

「吃桃子受孕而生子之神話，自然是源於古代對桃木及桃子的咒術信仰。此外桃子的形狀，也容易和生殖產生連想，《詩經·桃夭篇》以桃象徵男女婚姻，也是源於桃子背後的這類神話的思惟。」<sup>34</sup>

前此已論：強調女性感孕而生的神話背後，事實上寄託了崇拜始祖母神及其生殖力的原始信仰；土家族的桃生人神話，當然也不例外。然而神話所透露的生殖崇拜，不只表現在女子感孕而生，也透過「植物生人」的模式來反映。各民族的「植物生人」神話，除了植物本身的繁殖力旺盛，往往也因為外形上肖似女陰（如滿族的柳葉娘娘），或狀似母腹子宮（如各族的葫蘆崇拜、竹生人神話）而成爲原始人寄託繁衍、視爲祖妣的對象（參見第二章）。誠如趙國華在《生殖崇拜文化論》一書中所說：「遠古人類以木瓜、木桃、木李象徵女陰，繼而發展為象徵女性。」<sup>35</sup>作爲由中國人最早發現、採食並奉爲珍品的水果，桃不僅以其食用、藥用價值贏得古人的信任，也以其外形刺激了中國人的美好想像——在人類生存能力極爲低下的原始採集時代，「易植而子繁」的桃，一方面成爲維持原始人群食慾需求的重要資本；另一方面，桃樹超群的繁殖力，以及狀似女性生殖器的

<sup>31</sup> [唐]段成式：《酉陽雜俎》（臺北：源流文化事業有限公司，1982年12月），前集卷之十八，第766則，頁174。

<sup>32</sup> 《齊民要術校釋》，頁190。

<sup>33</sup> [明]李時珍：《本草綱目》卷二十九，頁995。

<sup>34</sup> 王孝廉：《中國的神話世界》上冊，頁179。

<sup>35</sup> 趙國華：《生殖崇拜文化論》，頁220。

桃實外形、桃花領袖群芳的神態，都在精神上滿足人類生存繁衍的想像。「桃之夭夭，灼灼其華。之子于歸，宜其室家。桃之夭夭，有蕢其實。之子于歸，宜其家室。桃之夭夭，其葉蓁蓁。之子于歸，宜其家人。」《詩經·桃夭》首開千古詞賦桃喻之祖，希望新婚的女子能夠像桃一樣為夫家開枝散葉、早生貴子，即著眼於桃的旺盛生命力以及花實的外在表徵，媲美女性獨具的生產本能與花容嬌態。

桃作為隱喻女性的信息載體，不獨神話如此，也是後世文學創作的心理原型。春秋時代絕美的息夫人（桃花夫人）、唐代崔護的〈題城南莊〉詩（人面桃花）、哀惋悲憤的《桃花扇》、淒絕的黛玉葬花（曹雪芹《紅樓夢》）...，都是以桃花作為女性的喻體，表現文人對女性的同情與美的追求。同時，桃也是愛情的象徵：古代中國每當仲春桃花開的時候，有「令會男女，奔者不禁」的規定，也就是說桃花時間是青年男女可以自由戀愛擇偶的季節；而求偶的目的是為了子孫的繁衍，所以桃也具有感生的象徵。

綜上所述，隱喻女性與愛情的桃寄託生殖繁衍的願望，隱喻長生不死的仙桃，則寄託了人們渴求長生、無虞匱缺的希望。趙國華說：「初民作為女性生殖器象徵的花卉植物中，後世變成吉祥物甚至神話物的一種是桃，具有典型的意義。由桃衍生出的桃弧、桃劍、桃符、桃湯等，有時仍帶有原始生殖崇拜禮儀中的巫術意味或神祕色彩。」<sup>36</sup>所以桃不僅是先民心目中首選的神聖吉祥物，更是繁榮、幸福、美滿、和諧的象徵。

桃以它俏麗的色彩、繽紛的落英、纍纍的蕢實，觸動了中國人某種情緒和情感；因此，不僅古代寫春景、寫女子的詩文，離不開桃花的點綴、渲染和比興；男女青年表達愛情的信物、女子婚嫁的象徵、感生的隱喻、還有女性之美等，也都被融匯、滲透在中國獨有的桃文化中，成為民族集體記憶和心理深層的積澱物，反映中國人對生命的美好想像與續絕的渴望。中國古籍中有「食色，性也」<sup>37</sup>的說法，又說：「飲食男女，人之大欲存焉。」<sup>38</sup>食，是為了延續自身；性，是為了延續物種。反映桃崇拜的感生神話，完全表現出人類最原始的生之渴望。

<sup>36</sup> 趙國華：《生殖崇拜文化論》，頁 246。

<sup>37</sup> 《孟子·告子》下：「告子曰：食色，性也。」《四書集注》，頁 158。

<sup>38</sup> 《禮記·禮運》：「飲食男女，人之大欲存焉；死亡貧苦，人之大惡存焉。」《禮記訓纂》卷九（北京：中華書局，1996 年 9 月），頁 345。