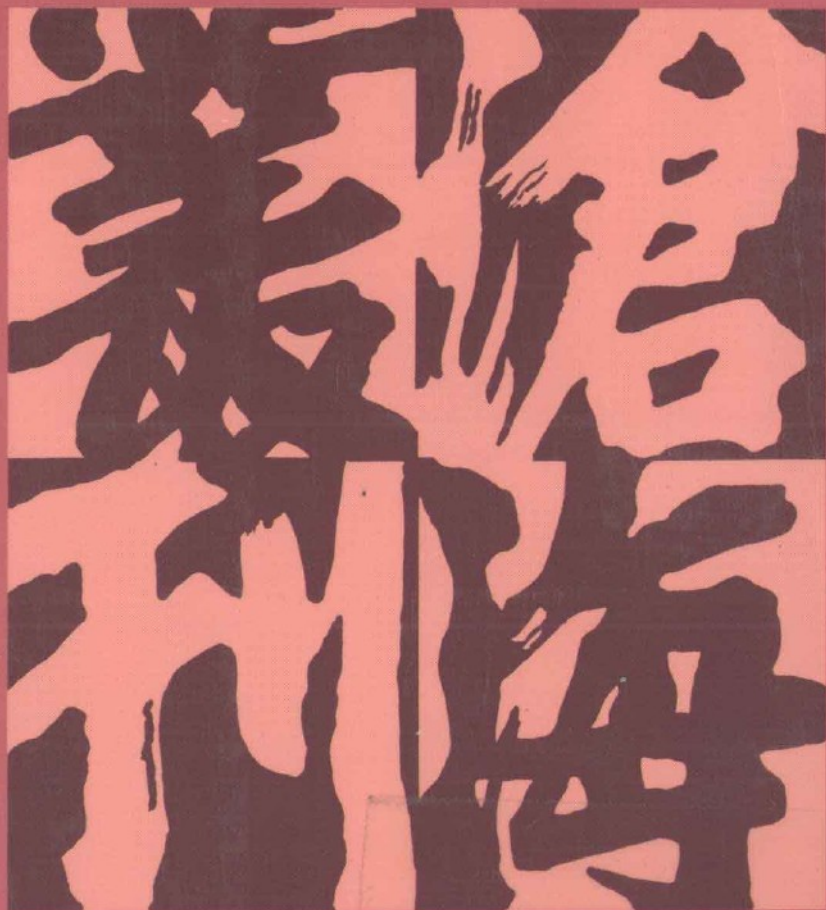


滄海叢刊

從比較神話到文學

古添洪
陳慧樺

編著





從比較神話到文學

洪添古
陳慧樺

編著 東大圖書公司 印行

◎ 從比較神話到文學

編著者 陳慧樺 古添洪

發行人 劉仲文

著作財產權人 東大圖書股份有限公司

總經銷 三民書局股份有限公司

印刷所 東大圖書股份有限公司

復興店／臺北市復興北路三八六號六樓

重慶店／臺北市重慶南路一段六十一號

郵 撥／〇一〇七一七五——〇號

初 版 中華民國六十六年二月

三 版 中華民國八十二年十月

編 號 E 81011

基本定價 肆元陸角柒分

行政院新聞局登記證局版臺業字第〇一九七號

有著作權・不准侵害

ISBN 957-19-0621-2 (平裝)

新學
社
PDG

序

古陳
添慧
洪樸

一 / 一 序

中國神話的創造與研究，素稱不發達，因此遲至民國十四年，尚未有完整的有系統的研究專著出現。周氏在其開風氣之先的「小說史略」裡謂，中國神話之僅呈零星者有二因，一為地理環境使然，我國先民散居黃河流域一帶，頗乏天惠，故重實際而黜玄想，二為孔子的理性主義使然，孔子不語怪力亂神，敬鬼神而遠之，在此理性的重實用的風氣影響下，神話就漸呈零落了。民國十四年玄珠出版了中國第一本神話專著「中國神話研究」；在此書裡，玄珠認為中國神話之僅存零星之理由，非僅如周氏所指出那兩點，而主要是由於神話的歷史化以及當時沒有激動全民族心靈的大事件。二氏所提之理由雖說不能完全令人信服，但多少還是道出了片面真理。譬如在中國最古老的兩部抒情詩集「詩經」和「楚辭」裡，主要產自黃河流域一帶的「詩經」民謠，其神話色彩不但如產自湘江長江流域的「楚辭」，而且是稀薄得很。這一點就足以證明，神話之創作

是跟地理環境有密切之關係，至於玄珠所說的神話歷史化問題，這一點是現在大部份神話研究者都能首肯的，因為不止是中國神話有此現象發生，希臘羅馬以及其他地區之神話也都有此現象發生。

五四運動發生後，國人受到外國比較神話學之衝激，因此也開始把精神力投注到神話的研究上面來，研究雖然不算很蓬勃，但確也盡了些綿薄力量。從十四年迄今，研究成果印成冊子流行的除了前述玄珠的書外，還有聞氏的「神話與詩」、玄珠的「神話雜論」、林惠祥的「神話論」、楊寬的「中國上古史導論」（古史辨第七冊上編）、鍾敬文的「楚辭中的神話和傳說」、徐旭生的「中國古史的傳說時代」、陳春生的「中國民間神話與傳說」、王煥鑣的「先秦寓言研究」、謝雪時的「古塔神話及其他」、袁珂的「中國古代神話」、杜而末的「山海經神話系統」、文崇一的「楚文化研究」、張壽平的「九歌研究」、蘇雪林的「屈原與九歌」和「天問正簡」等等，至於單篇發表在各學術刊物上者，如陳夢家的「殷代的巫術與神話」、文崇一對「九歌」水神的研究各篇、張光直的「商周神話之分類」、「中國創世神話之分析與古史研究」和「商周神話與美術中所見人與動物」、饒宗頤對楚辭神話之研究，王孝廉的「夸父考」、樂衡軍的「中國原始變形神話試探」等，也都是有口皆碑的佳作。這些佳作有些已收入本選集，有些却因種種原因而未果。譬如，張光直的後兩篇是我們此次選上而最後不得不放棄的兩篇，放棄原因是全書字數關係及聯絡的時間關係，最後只好放棄，實在是極可惜的一件事；至於像陳夢家等發表在卅八年以前

的文章，因為單篇簽約及其他困難，我們也只有捨棄了。好在我們這個編選只是一個起始，就像王孝廉兄在海外來信期許於我們的，我們實在很希望以後能再編一本續編，把卅八年前的純學術研究成果並把此次漏列的一起收集成編。這件事除了我們以外，別人照樣是很可以做的一件事。

本書分成三輯，每輯裡文章的排列皆以發表先後為準（第九篇為例外），第一當然是為了編排的方便，第二也可從此排列中顯出時人關注之轉移，第一輯收的是神話學和比較神話學的佳作，或為一個神話單元之詳細探討，或為某一觀念之提出。第二輯只收三篇文章，而這三篇文章都是最近兩年來才發表者，這也就顯示國人把神話學的知識運用來批評文學作品剛剛起步，文章份量少也就無可奈何了。這一輯裡的李達三神父雖非本國人，惟他住在臺灣已超過十年，對中華民國比較文學之提倡，不遺餘力；他這兩篇文章雖非用中文寫成，但首次發表却是以中文出現，故錄之。第三輯是兩篇書目提要，以顯示國人和東鄰學者在中國神話學上之進展。

詳細言之，在第一輯裡，蘇雲林認為，從聲韻學上和祭典上等方面，可證明屈原「九歌」裡的山鬼就是希臘神話裡的酒神戴奧尼斯（Dionysus）。在希臘神話裡，酒神是從小亞細亞傳入，至於中國的酒神是從印度、希臘抑或小亞細亞直接傳入，雖無從確定，但可以肯定的是，「九歌」裡的山鬼是從西亞傳入。蘇先生的論點，跟她在「屈原與九歌」、「天問正簡」以及其他場合所提者完全吻合。杜而未在「古人對於雷神的觀念」裡指出，古人對於雷神的觀念可分為有圖騰巫術和沒有圖騰巫術兩種。與圖騰巫術混合的雷神是有形的、仁善的和助人的；圖騰巫術以外的

雷神是無形的、震怒的和公正的。杜先生文章雖短，惟引證極豐富。凌純聲的「銅鼓圖文與楚辭九歌」極富啓發性。凌先生認為，銅鼓爲古代印度尼西安人亦卽史書上所稱的濮獠所創製，而楚辭九歌卽爲古代濮獠民族的樂章。他是以臺灣的阿美、阿薩姆的 Zing 及婆羅洲的達雅等民族學材料及楚辭九歌來支持其論點，後來張壽平就是用此一論點來寫他的「九歌研究」的，故稱凌氏之文爲富於啓發性。

管東貴在「中國古代十日神話之研究」裡，詳細分析討論「十日迭出」和「十日並出」神話之來龍去脈，兩者之間的關係，並進而謂，一、中國古代的十日神話與十干紀日的旬制有關，二、十日並出是由十日迭出演變來的，三、十日神話並非中國最原始的太陽神話。管先生文章條理極清楚，且有附圖說明，極爲精采。在「中國原始變形神話試探」裡，樂先生採取西方文化哲學大師卡西勒 (Ernst Cassirer) 的變形律來探討中國古代的變形神話，文筆縱橫，不止把變形神話的特質一點出，而且把所討論的課題寫「活」了。王孝廉的「牽牛織女傳說的研究」一文跟他其他大作一樣，特徵是詳細完整流暢，參考資料豐富。本文分成五部份，探討傳說形成的思想淵源、傳說的形成經過、傳說之內容、傳說之演化以及傳說之脫形。結論是，牽牛織女傳說脫胎於遠古農耕時代的穀物神牽牛和桑神織女，古人以此二神命名天上的星星，後來許多神話聯想和傳說就環繞着此二星而展開。尉天驄的大作則從生活環境來看中國古代神話裡所表現出來的雄偉奮鬥精神，並從神話裡看出文明之趨勢。尉先生的文章跟杜先生、管先生和王先生的一樣，比

較少比較的素質包含在內。古添洪的「希拉克里斯和后羿的比較研究」從人類學和心理學的觀點來探討希拉克里斯和后羿神話，試把二者解作聖王神話，以觀其異同，並探求其追求不死、贖罪、兩代衝突等原型。

在第二輯裡，李達三的「神話的文學研究」主要分成「什麼是神話」和「為何採用神話」兩部份，先是介紹劍橋學派神話學者傅瑞哲、孔服德等人，心理學派佛洛伊德和容格，以及新康德派哲學家卡西勒和人類學家李維史托斯等人對神話學的看法與貢獻，次介紹把神話應用到文學研究上的人物如魏克利、佛萊和蔡斯等人的論點。最後探討神話的功能以及應用神話學的知識到文學批評上的貢獻。李教授的文章相當簡扼，使我們對西方的神話學、比較神話學有一鳥瞰式之了解。李先生之另一文章「新正話月」，主要是探討中國詩詞與神話裡的月亮；李先生以為，神話的三個特性：循環、家族和延續，跟月有密切之關聯。陳慈樺的論文，主要在肯定，批評家可以應用神話學的知識來討論中國的古典詩和現代詩。為了支持此一論點，陳先生就採用馬林諾斯基(Malinowski)的三分法——傳說、民間或神仙故事和宗教神話——來探討現代詩人葉珊（即楊牧）、大荒和王潤華的作品，結果認為葉珊詩裡用神話的態度屬於馬氏所說之第二種，詩人並未用神話原型來說教或傳達真理，而只求心理之平穩和滿足；大荒採用神話，有些成功有些失敗，對神話之態度應是第一和第三種之結合；王潤華應用神話之態度應是第一種和第二種之結合。

第三輯之兩篇文章，主要在顯示國人和東鄰學者在神話研究上之進展。王又是一客觀的書目提要；古文除了介紹各學者諸書之內容外，間或加以褒貶，這雖有些違反書目之體例，但是只要

出於學術之真誠，想應可被允許吧？

我們編這本書是一創舉，除了希望能給研究中國古典文學、比較文學等人士提供服務外，就是希望能激起人們對中國神話研究的重視，把前人未做的題目接下來做，或把前人做得不够理想的加以發揮，以期把各單元系統研究得很完滿透徹，這樣就無理由需要自怨自艾了。蘇雪林教授於民國五十八年在「東方雜誌」發表了一篇大作「神話與文學」，她的最後一段是這樣的：

史詩應該以神話做骨子，我國人輕視神話，史詩遂難於產生。外國學者每謂世界各文明古國，皆有史詩，獨中國沒有，當是中國人組織力欠強之故。又美國白璧德教授也曾說中國之所以未能產生堪與西方媲美的偉大悲劇與史詩，大抵應該歸咎於中國儒家未能認識「想像」在文藝中地位之重要。筆者聞之甚感恥辱。其實組織力和想像力也是養成的，我國人的文學自來常走錯路，何止史詩之一端呢。

在我們唸比較文學的人看來，中國神話不發達，以及未能產生堪與西方媲美的偉大悲劇與史詩，可能是由於地理環境、社會背景思維習慣等因素造成，西方有的東西東方不一定要有，中國有的東西其他各國也不一定非要有不可。中國文學的發展或有所忽略（比如不重視敘事詩），然而，我們也不需要一聽到外人之批評就「甚感恥辱」。我國之神話之各系統，比起希臘、羅馬、希伯萊甚至西鄰之印度，間或有不如之處，但是我們若肯努力去研究搜集，尤其邊疆民族之神話我們仍可以理出許多系統來的。我們自己來肯定自己總比由外人來肯定更有意義得多了。（六十

四年十月）

從比較神話到文學 目錄

序文

第一輯

目	
一、山鬼與酒神·····	蘇雪林·····一
二、古人對於雷神的觀念·····	杜而未·····三五
三、銅鼓圖文與楚辭九歌·····	凌純聲·····四七
四、中國古代十日神話之研究·····	管東貴·····八三
五、中國原始變形神話試探·····	樂衡軍·····一五〇
六、牽牛織女傳說的研究·····	王孝廉·····一八六



七、中國古代神話的精神·····	尉天驄·····	二三九
八、希拉克力斯和后羿的比較研究·····	古添洪·····	二五二

第二輯

九、神話的文學研究·····	李達三·····	二七七
一〇、新正話月·····	李達三·····	三二二
一一、從神話的觀點看現代詩·····	陳慧樺·····	三三二

第二輯

一二、日本學者的中國古代神話研究·····	王孝廉·····	三五八
一三、我國神話研究書目提要·····	古添洪·····	三八〇

山鬼與酒神

蘇 雲 林

楚辭中間的九歌，其來源向有數說：王逸主張完全爲屈原所作；朱熹則主張原係湘江民族的祭歌，爲屈原所改作；近代胡適先生則謂九歌乃係湘江民族最古之宗教祭歌，爲屈原作品之先驅。其後陸侃如、游國恩諸楚辭學專家都承認胡先生意見，認九歌與所有胡越歌謠如子文歌，楚人歌，接輿歌，滄浪歌等同爲楚民族前期文學，而以真正的屈原作品如離騷、天問、九章等爲楚民族後期文學。前者產生約在公元前六世紀，後者產生約在公元前三世紀，其時代之距離，至少亦有二三百。筆者以前在武漢大學教授中國文學史，亦頗採取此說。即發表有關於屈賦之學術論文，說到九歌的時代與作者問題，也從來沒有軼出胡先生意見的範圍以外。

但近二年以來，筆者研究楚辭的途徑改變，所以對於九歌的時代與作者問題，也完全改變了。我認九歌不但完全出於屈原之手，而且還是與他的離騷天問一樣，同爲外來文化刺激的產

品。而九歌的宗教因素，非常濃厚，篇篇是純粹的宗教祭歌，所祭之神也大都都是外來的。

我知道讀者或許要問，既然說九歌中所祭之神大都是外來的，則那位久已見於中國古書的『河伯』與那顯明地帶著湘江民族祭歌色彩的『湘君』『湘夫人』又將作何解釋？關於這，我有兩種意見，其一，以外來歷史、地理、神話、宗教及其中人物糅合於中國固有的歷史、地理、神話、宗教及其人物，乃戰國時代一般風氣，屈原當亦不能例外。其二，『河伯』與『湘君』『湘夫人』等神的崇拜，也還是外來的，但其來當在戰國之前的若干年代，甚至可說是很悠遠的若干年代，因為中國與西亞及印度之交通，在戰國以前，便早有了。九歌是祭九重天主神之歌。歌主固隸屬於同一集團，歌辭當然是屬於整套神曲。

那麼，何以歌辭竟有十一篇呢？禮魂一篇，乃各篇公用之送神辭，可以勿論。山鬼一篇好像是多出的，其實也並未多出。山鬼是祭地主之歌。西亞希臘皆以大地合之於九重天內，為整齊之十數，其說甚繁，今暫勿論。

山 鬼

——九歌之一——

若有人兮山之阿，被薜蘿兮帶女蘿，既含睇兮又宜笑，子慕予兮善窈窕。
乘赤豹兮從文狸，辛夷車兮結桂旗，被石蘭兮帶杜衡，折芳馨兮遺所思。

余處幽篁兮終不見天，路險難兮獨後來，表獨立兮山之巔，雲容容兮而在下。

杳冥冥兮羌晝晦，東風飄兮神靈雨。留靈修兮憺忘歸，歲既晏兮孰華予？

采三秀兮於山間，石磊磊兮葛蔓蔓。怨公子兮恨忘歸，君思我兮不得聞。

山中人兮芳杜若，飲石泉兮陰松柏，□□□□□□□□，君思我兮然疑作。

雷填填兮雨冥冥，猿啾啾兮又夜鳴，風颯颯兮木蕭蕭，思公子兮徒離憂。

因為標題的『山鬼』二字，好像是指山林中的精靈鬼怪而言。故洪興祖楚辭補注曰：

莊子曰：『山有夔』，淮南曰：『山出噪陽』，楚人所祠，豈此類乎？

朱熹楚辭集注曰：

國語曰：『木石之怪，夔，罔兩』，豈謂此邪？

至於這歌的內容，照王逸所註，前為人鬼相慕之詞，『留靈修』以下，復闡入懷王與屈原之事，歌中兩個『公子』字樣，說是指屈原的政敵公子椒，歌中兩個『君思我』又說是指的懷王思想屈原。頭緒實在混亂得很。而且人為什麼會和鬼相愛慕？也沒有說出一個所以然來。朱熹說『此篇鬼陰而賤，不可比君，故以人況君，鬼喻己，而為鬼媚人之語也。』真正是想入非非之語，更可笑了。

象徵的意義且暫時擱開，現且將『夔』『罔兩』拿來研究一下。夔本係神話中一種獸名。山海經大荒東經『有獸狀如牛，蒼身而無角，一足，名曰夔。』今山海經中山經『岷山，其獸多

犀象，多變牛，」即其明證。但傳說中舜時有樂官亦以變為名，而與這種神獸之名相混，致勞戰國諸子常為辯正，如韓非外儲說左及呂氏春秋察傳皆有為樂官變辯論之文。究竟樂官變與神獸變，是一是二，倒是值得研究的問題，不過本文不必細述，以免喧賓奪主之嫌。

『罔兩』見於國語魯語，但左傳宣公三年傳亦有『魍魎罔兩，莫能逢之』之文，若國語左傳果係戰國以前之書，並且沒有經過戰國時人的改竄，則戰國以前已有關於此物存在的傳說了。國語謂其為『木石之怪』，孔叢子則謂其為『土木之怪』，意義相差不遠。『罔兩』亦作『魍魎』或作『蛭蛭』，當係後起之字。

據古人的傳說『罔兩』為山林之精，為木石之怪，而『罔象』則為水怪，所以國語魯語於介紹了變、罔兩之後，接著便說：『水之怪曰：龍，罔象。』莊子達生篇亦曰：『水有罔象。』淮南子汜論『水生罔象。』高誘注：『罔象，水之精也』。分別得原很明白。但張衡南都賦『追水豹兮鞭魍魎』，李善注：『魍魎，山川之精物也，』意義便很含混。玉篇下，鬼部：『魍魎，水神，如三歲小兒，赤黑色，』則竟以罔兩與罔象混為一物了。莊子達生篇的『罔兩』，司馬本作『無傷』。經典釋文曰『狀如小兒，赤黑色赤爪，大耳，長臂。』法苑珠林，六道引夏鼎志『罔象如三歲小兒。』罔兩與罔象，形狀同似小兒，同為赤黑色，無怪漢以後的人對於它們的性質，容易發生迷惑。近人竟質直地承認『罔兩』與『罔象』，就是一種東西，不過因聲音相近，所以字面有些歧異。但這種籠統的說法是不對的。我們應以漢以前的說法為據，以『罔兩』為山精，而

以『罔象』爲水怪。

『罔象』據高誘注『罔象，山精也。人形，長大，面黑色，身有毛，足反踵，見人則笑。』一作『梟楊』又作『梟羊』，嚴忌哀時命『使梟楊先導兮，白虎爲之前後。』王逸楚辭章句注『梟楊，山神名，卽狒狒也。』爾雅釋獸『狒狒如人，被髮迅走，食人。』註『梟羊也』。

狒狒的形象，據山海經說『其狀如人而長脣，黑身有毛，反踵，見人則笑。』這種野獸，有幾種特徵，其一，長脣，其長可以上掩其目，或上覆其額。它捉住人類預備大嚼時，就歡喜得大笑，笑得脣脣直翻到眼皮上或額角上，人就乘此機會，鑿其脣於額而擒之。張衡玄圖『梟羊喜獲，先笑後愁，』語實由此而發。其二，它是反踵的。反踵不知何解？呂氏春秋有『蠻夷反舌』一語，注曰『舌本在前，末端向喉。』由此類推，則狒狒的脚跟，是向前生的吧。第三，它是能笑的動物，足以媲美萬物之靈的人類。不過它也常因笑而斷送了自己的生命。

這種動物與現代動物學上的狒狒，是否果有類似之點？我們隨手引常見的辭海狒狒條，則云『猿類，面貌似犬，眼窪額狹，吻長而尖。四肢長略相等，趾能握物。體長三尺許，被灰褐色長毛。有頰嚙及髀趾，多產非洲中部。性凶暴，食果實，樹根，鳥卵，昆蟲等。爾雅釋獸『狒狒如人，披髮迅走，食人。』狒狒面形似犬，而云如人者，蓋約略相似耳。』我們再閱辭海的猩猩條，『猿類，形似人，長四尺餘。披長毛，色赤褐。腦之皺紋似人，面部裸出，色青黑，額略圓而高，眼大，口突出，無頰嚙。前肢甚長，直垂可及地。喜攀援樹上，善跳躍；步行須以前肢

附地。或執斷枝作杖，偃偻而行。產蘇門答臘，婆羅洲等處。棲森林中，食果實，木芽，或鳥卵等。』照這兩條解釋看來，我們與其說中國古書中之梟陽乃係近代動物學上的狒狒，無甯說牠即是猩猩。中國動植物學名，多沿襲日本。日本人把那似犬的非洲猿類，硬譯爲狒狒，難道我們就肯承認牠就是山海經的狒狒嗎？不過，不論梟陽是狒狒也罷，猩猩也罷，牠無非是山中野獸的一種。高誘雖謂其爲『山精』，王逸亦謂其爲『山神』，牠可並無什麼神奇之處。

我們若把『山鬼』中的歌主的形貌來參詳一下，則他的形像完全是人，而且含睇宜笑，美貌非常，與那些如牛而一足的『夔』；狀如三歲小兒，赤爪，大耳，長臂的『罔兩』或『罔象』；披髮，黑身，有毛，反踵的『梟陽』是絕對不同的。王逸，洪興祖，朱熹諸人的說法，怎樣可以使我們信爲真實呢？——但他們的話也猜中了一半，下文再加詳論。

那末，九歌的山鬼，究竟是什麼樣的一位神呢？照筆者的觀察，這位神與希臘酒神狄亞儀蘇士(Dionysus)有極端的相類之點。毫無疑問地，他是一位外來的神，而且正是酒神。九歌中的山鬼這首歌，也毫無疑問地是一首『酒神歌頌』(Dithyramb)。

現在讓我先把希臘神話中的酒神故事，簡單介紹於下，然後再把酒神與山鬼比較一番，看看我所提出的『山鬼即是酒神』的主張，是否可以成立。

(一) 希臘酒神的故事