

題目：中國先秦兩漢神話與日本《古事記》的比較研究——以「伏羲、女媧」與  
「伊耶那岐命、伊耶那美命」創世神話為例

樹仁大學中文系

呂志堅

一、緒論：

「神話」，源於希臘文“mythos”一詞，意即一個想象的故事。「神話」在中國的發展概況而言，可謂「這麼近，那麼遠」。自古以來，中國皆無神話的概念，這大抵由德性化、禮教制度的思想的箝制，或是「神話、歷史」一體之觀念所導致而成；然而，我國的「神話」早於先秦時期，已經璀璨地展現人前。及至清光緒二十九年，留日學生蔣觀雲方在《新民叢報》中，發表中國第一篇的神話學文獻：《神話·歷史養成之人物》，正式地把「神話」這個概念帶進我國的學界當中。<sup>1</sup>「神話」可謂我國先民既熟悉，又陌生的一塊領域。

若要準確地為「神話」下個定義，是困難的，因為箇中所牽涉的範圍極其廣泛，所以要以數言數語蔽其精髓，確為艱巨。茅盾先生，作為中國神話學的開創要員，為神話作了一個描述：

原始人本此蒙昧思想，加以強烈的好奇心，務要探索宇宙間萬物的秘奧，結果則為創造種種荒誕的故事以代合理的解釋，同時並深信其真確：此即今日我們所見的神話。<sup>2</sup>

當中指出了「神話」源於原始時期，先民的知識水平未能解釋身邊的自然現象，故而以各種「荒誕的故事」自圓其說，神話由此而生。這種把時間的因素列入神話研究的做法，是頗有見地的。又見現當代神話學大師，袁珂先生指出：

其實「神話」一詞，本來不過是故事或傳說的意思，只因它和宗教的關係密切，宗教奉祀的神多有神話為之傳述行迹，所以引起人們對神話必須有神錯覺。<sup>3</sup>

神話本為一些故事或是傳說，只是牽涉宗教的關係，方會讓人誤以為「神話」必須有「神」；然而，最為原始的神話是以動、植物等與自然相關的故事為主（正

---

<sup>1</sup>觀雲：〈神話歷史養成之人物〉，載於馬昌儀：《中國神話學論文選萃》上冊，（北京：中國廣播電視出版社，1994年），頁18-19

<sup>2</sup>茅盾：〈中國神話研究ABC〉，載於馬昌儀：《中國神話學論文選萃》上冊（北京：中國廣播電視出版社，1994年），頁127-128。

<sup>3</sup>袁珂：《中國神話史》（北京：北京聯合出版公司，2015年），頁7。

如《山海經》當中的神話)，這涉及到「物我混同」的原始思維問題，即先民視之為與自己有著一樣的生命與意志的生物，所以袁柯先生的一席話，釐清了「神話不一定需要有神」的說法。

而西方學者馬克思、及恩格斯，則從唯物角度去理解神話。在《政治經濟學批判·導言》，馬克思指出：

任何神話都是用想像和借助想像以征服自然力，把自然力加以形象化；因而，隨著這些自然力的實際上被支配，神話也就消失了……希臘藝術的前提是希臘神話，也就是已經通過人民的幻想用一種不自覺的藝術方式加工過的自然和社會形式本身。<sup>4</sup>

又，恩格斯在《馬克思恩格斯選集》言：「由於自然力被人格化，最初的神產生了。」<sup>5</sup>綜合二人的說法，神話的產生與社會的物質條件有著密切的關係，所以神話應是起源於原始社會的野蠻時期，為初民對於自然力想像化，加工而成的產物，表現人類對於支配自然的強烈願望。這與袁柯所指的「物我混同」的描述相乎。綜合上述各項資料而言，神話牽涉的層面十分廣泛，與先民的宗教信仰、民族傳說，及社會狀況等各方面均有所關連。

基於神話所涵蓋之廣，本人將以不同的角度考據中、日的創始神話，藉此具體呈現二者於古時的文化聯繫，發掘民族意識間的共同之處。本文將以先秦文獻及民族傳說作為「伏羲、女媧」神話的文本考據，由此與日本《古事記》（以周作人中譯本為準）的「伊耶那岐命、伊耶那美命」創始神話互相對照；並嘗試結合西方的神話學理論：結構論<sup>6</sup>、傳播論<sup>7</sup>及原型分析論<sup>8</sup>，探討中日創始神話之間的情節模式、源流問題和初民的原型意識，把二者的淵源辨明清楚。

---

<sup>4</sup>(德)馬克思：《政治經濟學批判·導言》，載於《馬克思恩格斯選集》(卷二)(北京：人民出版社，1995年)，頁29。

<sup>5</sup>(德)馬克思、恩格斯：《馬克思恩格斯選集》(卷四)(北京：人民出版社，1972年)，頁219-220。

<sup>6</sup>結構論：由列維·斯特勞斯所提倡，以發現神話當中的一般規律為目標，主張歸納各地的神話背後的故事主題及結構模式，以揭示彼此間的共性。

<sup>7</sup>傳播論：屬於影響研究環節，探討某國作家、作品、思想、文類及主題，傳播給另一國的中間活動。當中尤其強調媒介者的部份，探討「傳播者」影響「接受者」的可行性，由此研究某國作家、作品接受或模仿另一國家文學的影響。

<sup>8</sup>原型分析：透過研究神話當中反覆出現的主題、人物、故事情節，即「原始意象」，以發掘初民的潛在意識及社會處境現象。

## 二、結構論——中日創世神話的情節分析：「伏羲、女媧」與「伊邪那岐命、伊邪那美命」

中國的神話，看似記錄散亂，殘缺不全，與古希臘的神話系統相對而言，可謂有欠體系。話雖如此，若把我國之神話加以分類、整理，亦能略見若干系統，如「伏羲、女媧創世神話」、「蓬蓬、昆侖神話」、「炎、黃二帝神話」或是「盤古神話」等等。就《古事記》而言，當中以上卷最具神話之規模、特色，其亦能細分為三大系統：一為「五大別天神」、二為「神世七代」，三為「三貴子」系統。據日本著名的比較神話學者吉田敦彥所言：

日本神話特別是伊邪那岐和伊邪那美出場部分以及山幸彥同海幸彥之間爭鬥等故事，的確受到了與之情節相近的中國南部傳說的強烈影響。

9

當中的「伊邪那岐」及「伊邪那美」便為「神世七代」的第七代神，二者同為創世之神，其化生萬物與國土之情節，與我國「伏羲、女媧」相關的創世神話有極其相似之處。以下部份，將詳細探述二者之情節內容，並就其箇中所蘊含之思想加以加析。

### (1)日本：《古事記》——「伊邪那岐命、伊邪那美命」之創始神話

在《古事記》的神話世界中，由三大系統去組成宇宙：高天原（即天界，眾神之處）、葦原中國（即人間，人之居處），及黃泉之國、根之堅洲國（地界，鬼神之處）。而日本的諸島及世間的神靈萬物，則由伊邪那岐命與伊邪那美命此二位有性神所創造，以下為其創造「世界」的相關情節：

於是天神乃命伊邪那岐命，伊邪那美命二神，使去造成那個漂浮著的國土，賜給一枝天之瓊矛。二神立在天之浮橋上，放下瓊矛去，將海水骨碌骨碌地攪動。提起瓊矛來，從矛頭滴下的海水積累而成一島，是即淤能碁呂島。

二神降到島上，建立天之御柱，造成八尋殿。於是伊邪那岐命問其妹伊邪那美命道：「你的身子是如何長成的？」她回答道：「我的身子都已長成，但有一處未合。」伊邪那岐命道：「我的身子都已長成，但有一處多餘。想以我所餘處填塞你的未合處，產生國土，如何？」伊邪那美命道：「好吧。」於是伊邪那岐命說道：「那麼，我和你繞著天之御柱走去，相遇而

---

<sup>9</sup>（日）吉田敦彥著，唐卉、況銘譯：《日本神話的考古學》（陝西：陝西師範大學出版社，2013年），頁2。

行房事。」即約定，乃說定道：「你從右轉，我將從左轉。」約定後，繞柱而走的時候，伊耶那美命先說道：「啊呀，真是一個好男子！」隨後伊耶那岐命才說：「啊呀，真是一個好女子！」各自說了之後，伊耶那岐命乃對他的妹子說道：「女人先說，不好。」然後行閨房事，生子水蛭子，將此子置蘆舟內，捨使流去。其之生淡島，此亦不在所生諸子數中。於是二神商議當：「今我等所生之子不良，當往天神處請教。」即朝往天神。天神乃命占卜，遂告示曰：「因女人先說，故不良，可回去再說。」二神回去，仍如前次繞天之御柱而走。於是伊耶那岐命先說道：「啊呀，真是一個好女子！」隨後伊耶那美命說道：「啊呀，真是一個好男子！」這樣說了之後，復會合而生淡道之穗之狹別島……<sup>10</sup>

本人先設定上述的神話母題為「亂倫創世」，根據以上的敘述內容，本人概括出當中的構成要素有七：一為創世的工作由一對具血緣關係的兄妹所負責；二為以性交的方式孕育國土；三為兄妹發生性行為或成婚前，會繞柱而過；四為二人違反了某項原則，使其生出畸形兒；五為畸形兒的下場是被捨棄的；六為兄妹向「上級」尋求解決方法；七為二神皆從法而行，解決問題，造出國土。

---

<sup>10</sup>(日)安萬侶著，周作人譯：《古事記》(北京：北京世紀文景文化傳播有限責任公司，2016年)，頁10-11。

《古事記》成書於公元712年，合共三卷。卷一所記為神代之事，神話色彩最為豐富；卷二、三所記為人皇之事，由神武天皇至推古天皇，共三十三代，其所記內容皆富有傳說性質，雖非以神仙作為主角，然同樣帶有神話的色彩。

## (2)中國：伏羲、女媧的創始神話

根據上文有關伊耶那岐命與伊耶那美命的創世神話，發現當中的主要構成元素與我國的伏羲、女媧的創始神話情節極為相似。本人相信屬日本的「伊耶那岐命與伊耶那美命」的創始神話確受到我國的「伏羲、女媧」的神話影響，正如吉田敦彥所言的一樣。

伏羲、女媧之名，最早見於戰國時期的文獻典籍當中。根據現存文獻顯示，女媧比起伏羲更早擔任創始神的一職，見《楚辭·天問》、《山海經·大荒西經》及《列子》：

登立為帝，孰道尚之？女媧有體，孰制匠之。（《天問》）<sup>11</sup>

有神十人，名曰女媧之腸，化為神，處栗廣之野。（《大荒西經》）<sup>12</sup>

物有不足，故昔者女媧氏鍊五色石以補其闕；斷鼈之足以立四極。（《湯問》）<sup>13</sup>

上述三則資料，充份指出女媧於戰國時期已經被列作為神，擔任著創世、創始神的職銜。及至兩漢，女媧的神話色彩依舊濃厚，沒有褪色，其「鍊石補天」的功績仍得以傳下：

往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不周載，火熒炎而不滅，水浩洋而不息，猛獸食顛民，鷲鳥攫老弱，於是女媧鍊五色石以補蒼天，斷鼈足以立四極……（《淮南子·覽冥訓》）<sup>14</sup>

女媧銷鍊五色石以補蒼天，斷鼈足以立四極。（《論衡·談天》）<sup>15</sup>

另，女媧在兩漢時的地位似乎較先秦為高，得到時人們的重視，與伏羲同被尊稱為「三皇」，見：

世傳三皇五帝，多以為伏羲、神農為三皇；其一者或曰燧人，或曰祝融，或曰女媧。（《潛夫論·五德志》）<sup>16</sup>

<sup>11</sup>游國恩：《天問纂義》（北京：中華書局，1982年），頁279。

<sup>12</sup>袁珂校注：《山海經校注》（成都：巴蜀書社，1992），頁445。

<sup>13</sup>楊伯峻：《列子集解》（北京：中華書局，1979），頁150。

<sup>14</sup>（西漢）劉安著、趙宗乙譯注：《淮南子譯注》上冊（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年），頁307。

<sup>15</sup>（東漢）王充著：《論衡》（上海：上海人民出版社，1974年），頁165。

<sup>16</sup>（東漢）王符著、（清）汪繼培箋：《潛夫論箋校正》（北京：中華書局，1985年），頁451。

伏羲、女媧、神農是三皇也。(《風俗通義·三皇》引《春秋運斗樞》)<sup>17</sup>

所謂「三皇」，即為天神中的三位大神。秦朝至西漢之時，其三皇為：天皇、地皇及泰皇，見《史記·秦始皇本紀》：

臣等謹與博士議曰：「古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴。」

及至東漢，三皇則演變為：天皇、地皇及人皇。在上面《潛夫論·五德志》的引文以後，便言：「我聞古有天皇、地皇、人皇，以為或及此謂，亦不敢明。」雖然當中的「內容」有變，或「泰皇」或「人皇」，但其實際上的意義仍是統一的，皆為天神中的三大神。由此可見，女媧在兩漢之時的地位較先秦之時更加被重視，確立下來。

而就伏羲而言，他大概出現在戰國中期的典籍裡頭，其同時的角色定位似乎只為一位部落領袖，較女媧的神話色彩為低，並未擔任任何的創天造地的職務。

基必施，辨賢罷，文、武之道同伏戲，由之者治，不由者亂，何疑為？凡成相，辦法方，至治之極復後王。(《荀子·成相》)<sup>18</sup>

仲尼聞之曰：「古之真人，知者不得說，美人不得濫，盜人不得劫，伏戲、黃帝不得友。(《莊子·田子方》)<sup>19</sup>

子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。(《莊子·胠篋》)<sup>20</sup>

至伏羲神農時，其國人猶數十丈。(《列子·湯問》)<sup>21</sup>

前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？伏羲神農教而不誅，黃帝堯舜誅而不怒，及至文武，各當時而立法，因事而制禮。(《法家·商君書·更法》)<sup>22</sup>

<sup>17</sup> (東漢)應劭著、吳樹平校釋：《風俗通義校釋》(天津：天津古籍出版社，1980年)，頁10。

<sup>18</sup> (清)王先謙：《荀子集解》下(北京：中華書局，1988年)，頁460。

<sup>19</sup> (清)王先謙：《莊子集解》(台北市：三民書局，1985年)，頁123。

<sup>20</sup> 同上註，頁56-57。

<sup>21</sup> 楊伯峻：《列子集解》(北京：中華書局，1979年)，頁155。

<sup>22</sup> (戰國)商鞅著，高亨注譯：《商君書注譯》(北京：中華書局，1974年)，頁17。

從文獻所見，伏羲亦即伏戲，於戰國的時期只與神農、黃帝、堯舜等人並稱為部落的領袖，並無女媧那種創天造地的神話成份。及至兩漢，伏羲的地位同樣與女媧一樣，被提高至「三皇」之位，並冠以「作八卦」的功勞：

今《易》之《乾》、《坤》，足以窮道通義也，八卦可以識吉凶、知禍福矣，然而伏羲為之六十四變… …（《淮南子·要略》）<sup>23</sup>

自伏羲作八卦，周文王演三百八十四爻而天下治。（《史記·日者列傳》）

余聞之先人曰：『伏羲至純厚，作易八卦。』（《史記·太史公自序》）

三皇者，何謂也？謂伏羲、神農、燧人也… …《禮》曰：「伏羲、神農、祝融，三皇也。」… …於是伏羲仰觀象於天，俯察法於地，因夫婦正五行，始定人道，畫八卦以治下。（《白虎通德論·號》）

從上文可見，伏羲在兩漢典籍中地位崇高，因為其「始作八卦」的功勞，被儒家極其推崇，甚或言他的地位比女媧為高，從《潛夫論·五德志》見：

世傳三皇五帝，多以為伏羲、神農為三皇；其一者或曰燧人，或曰祝融，或曰女媧。<sup>24</sup>

伏羲在「三皇」裡面的地位是十分穩固的，相反女媧則不是常態地位列於三皇當中。由此可見，伏羲在兩漢之時的地位理應較女媧為高，因其「始作八卦」的功績備受重視，在漢朝「獨尊儒術」的局面當中自然是位高一層。

綜上文所言，女媧、伏羲二者，於兩漢以前的典籍當中可謂「並無關連」：前者為創始神，後者則為人間領袖，身份角色大不相同。究竟二者後來如何演變成以「兄妹」相稱，並成為創世神話中的主角？這便是下文將要探討的問題。

根據聞一多在《伏羲考》的考證，伏羲、女媧二神並稱，則首見於西漢《淮南子·覽冥》篇：「伏戲、女媧不設法度，而以至德遺於後世。」<sup>25</sup>，在這則引文當中，伏戲(即伏羲)、女媧不但同時出現，而且地位更是平等：同設「法度」。故此，呂微認為

<sup>23</sup>（西漢）劉安著、趙宗乙譯注：《淮南子譯注》下冊(哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年)，頁1124。

<sup>24</sup> 同16註。

<sup>25</sup> 聞一多：《伏羲考》(上海：上海古籍出版社，2006年)，頁3。

女媧和伏羲最初的確分屬不同的神話系統，因為如果有如漢畫像石所繪那樣的反映夫妻關係的伏羲、女媧雙蛇交尾圖，對於如此重大的神話事件，《天問》和《山海經》的正文都不可能不有所反映。<sup>26</sup>

按現存的文獻記載及上文的論述，女媧和伏羲在先秦時期「互不統屬」的推斷是十分合理的，因此「女媧和伏羲」以兄妹及夫妻關係相稱的說法，理應是於西漢以後才確立的。如《路史·後紀二》注引《風俗通》曰：「女媧，伏羲之妹。」<sup>27</sup>，這則東漢文獻明確指出二者為兄妹之關係；另見，《廣韻》：「媧：女媧伏羲之妹。古蛙切，七。」<sup>28</sup>及盧仝之《與馬異結交詩》言：「女媧本是伏羲婦。」<sup>29</sup>此二則漢以後的例證，亦分別指出女媧、伏羲為兄妹或是夫婦之關係。

另從出土文物當中，亦證伏羲、女媧為「配偶神」之關係。見圖一、圖三，畫象中的伏羲及女媧分別呈「交尾」的現象，而「交尾」則象徵動物繁殖之行為，故有生殖崇拜之含義。於《白虎通德論·封禪》：「九妃得其所，子孫繁息也。於尾者何？明後當盛也。」<sup>30</sup>見，「尾」於古人而言有著繁殖及子孫興旺之意義；又，《尚書·堯典》：「鳥獸孳尾」<sup>31</sup>中的「孳尾」，即為交尾，表交接的行為。故陳履生亦言：

東漢以後，伏羲、女媧的形象大量出現於繪畫之中，且常作交尾之狀，才比較明確地反映了他們對偶神的關係。<sup>32</sup>

即圖一、圖三中的「交尾」現象，反映出伏羲、女媧為夫婦之關係。而圖二、圖四及圖五，畫象中的伏羲及女媧則處於並列及對視之狀態，呂微解讀這種現象，指出：

雙蛇並列的形象意味著伏羲、女媧在概念上被認為本屬於同一個血緣集團他們共同奉蛇為神物，即使伏羲、女媧雙蛇不交尾，也表示二人之間至少具有血緣上的關聯（可能即是兄妹之關係），而雙蛇交尾圖則一定就是他們同胞配偶的物化形象。<sup>33</sup>

因此，從漢代這些出土畫象反映出伏羲與女媧必定存在著血緣關係，或是兄妹或是配偶。

<sup>26</sup> 呂微：《神話何為——神聖敘事的傳承與闡釋》（北京：社會科學文獻出版社，2001年），頁324。

<sup>27</sup> 中華再造善本工程規劃指導委員會：《路史》（北京：北京圖書館出版社，2003年）

<sup>28</sup> 楊家駱：《廣韻校本》（臺北：世界書局，1964年），頁43。

<sup>29</sup> 盧仝著，嚴一萍選輯：《盧仝集》（台北：藝文印書館，1968年），頁45。

<sup>30</sup> 班固：《白虎通德論》卷五（北京：北京圖書館出版社，2005年），頁6。

<sup>31</sup> 屈萬里：《尚書集釋》（臺北：聯經出版事業公司，1983年），頁8。

<sup>32</sup> 陳履生：《神畫主神研究》（北京：紫禁城出版社，1987年），頁17。

<sup>33</sup> 呂微：《神話何為——神聖敘事的傳承與闡釋》（北京：社會科學文獻出版社，2001年），頁329。



又見圖二至五之畫像，當中的伏羲、女媧手持規，二者手上皆持規、矩之物，表現出他們為創造者的身份。所謂規矩，即測度方圓的工具，常與「准繩」並見於文獻裡頭，於《墨子·天志上》：

我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩，輪匠執其規矩，以度天下之方圓。<sup>34</sup>

能夠充份顯示規矩為一種測量工具。基於古代流行「蓋天說」，即人們認為天是圓的，地是方的，如下列引文所示：

天道曰圓，地道曰方，方曰幽而圓曰明（《大戴禮記·曾子天圓》）<sup>35</sup>；

天道曰圓，地道曰方。方者主幽，圓者主明（《淮南子·天文訓》）<sup>36</sup>；

天道圓，地道方，聖王法之，所以立上下。（《呂氏春秋·圜道》）<sup>37</sup>

因此，在這種宇宙觀的影響下，古人自然認為創造這個天圓地方的宇宙，必需借助測量的工具，而規矩便為當中不可缺少的道具。由此可見，規矩別具創造含義，與天道、地道有著密切的關係：「天道成規，地道成矩。」正正伏羲、女媧於漢畫像中，則持著此等神聖的工具，即表明他們就是創造者的角色，負責創天造地。

## **附：出土漢代畫象**

---

<sup>34</sup>墨翟著，李生龍譯注：《新譯墨子讀本》（台北：三民書局，2010年），頁177。

<sup>35</sup>高明：《大戴禮記今註今譯》（台北市：台灣商務印書館，1989年），頁216。

<sup>36</sup>（西漢）劉安著，趙宗乙譯注：《淮南子譯注》上冊（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年），頁101。

<sup>37</sup>陳奇猷：《呂氏春秋校釋》上冊（上海：學林出版社，1984年），頁171。



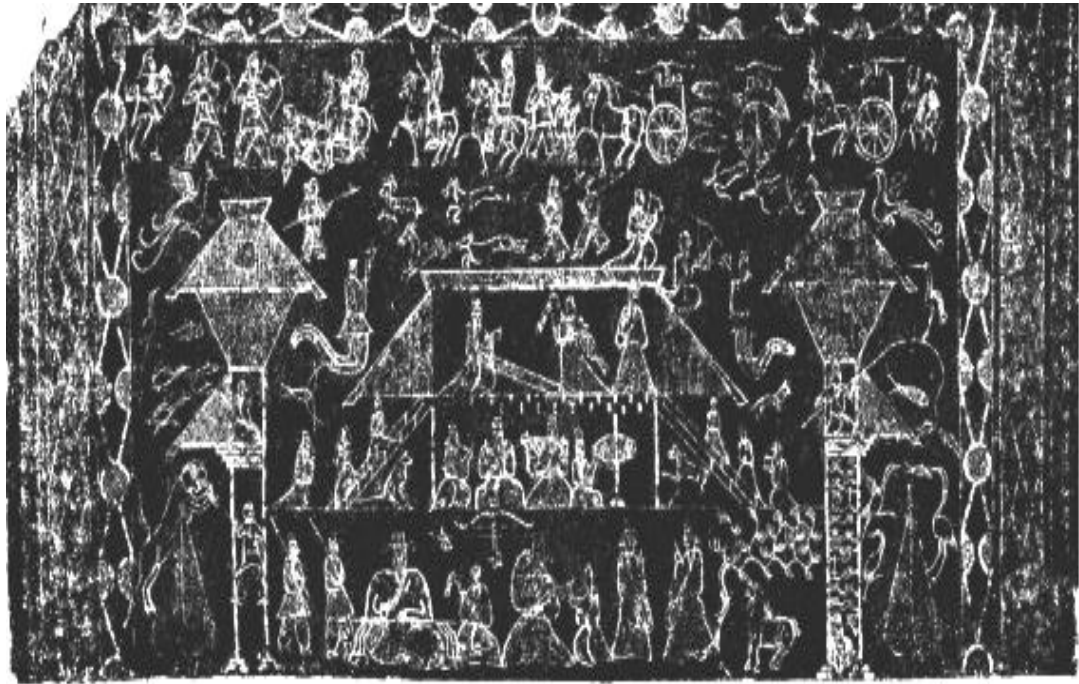
圖一(女媧伏羲  
圖：河南南陽地  
區出土漢畫象)



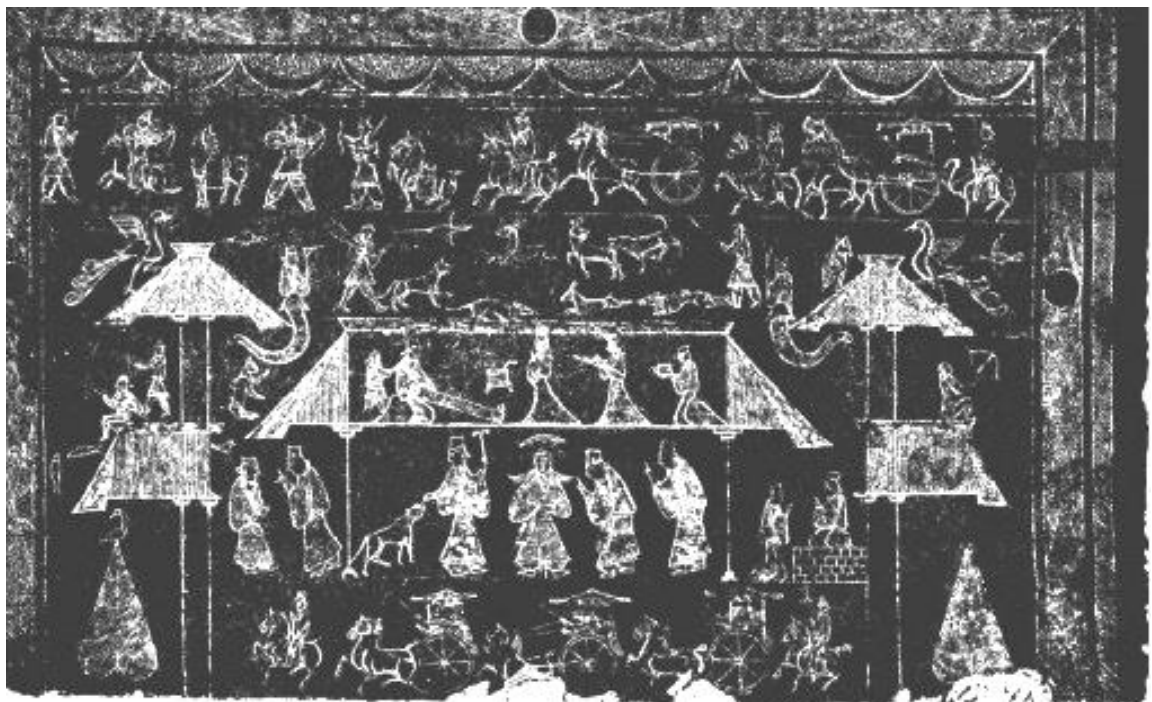
圖二(伏羲女媧西  
王母·羽人搗藥  
圖：山東沂南出土  
漢畫象)



圖三：(伏羲女媧  
圖：東漢武梁祠石室  
畫象)



圖四（東漢建初八年畫象石之一：山東肥城縣出土）



圖五：（東漢建初八年畫象石之二：山東肥城縣出土）

根據先秦文獻及出土的漢畫像的考證，我們雖然可以確認伏羲、女媧二者於

西漢以後，皆為創造者的角色，並存在兄妹或是夫婦的關係；但終不能明確指出二者為伊耶那岐命、伊耶那美命一般的「兄妹配偶」，共同創世。因此，我們必需從民族神話著手，證明伏羲、女媧為「兄妹配偶」，並從當中的情節結構印證中日創始神話之類同。

### (2.1) 苗族中的伏羲、女媧創始神話

記得石朝江先生曾在一篇論文中指出：

據許多專家考證，先秦文獻記載的伏羲與女媧傳說，就是根據苗族的洪水故事與兄妹結婚傳說而記之為書的。<sup>38</sup>

先毋論先秦文獻所載的伏羲、女媧之神話是否按照苗族的洪水、兄妹結婚之傳說而成，從上述引文我們大概可知的事實有二：一為苗族的神話傳說起源悠久；二為苗族的神話傳說與先秦文獻所記載的伏羲、女媧之神話有著極其密切的關係。因此，這個部份將會考究一下「苗族」的洪女神話與漢族的女媧、伏羲神話有何聯繫。

其實「三苗」一詞，早見於先秦典籍，如：

三苗在江淮、荊州數為亂。於是舜歸而言於帝……遷三苗於三危，以變西戎。（《史記·五帝本紀》）<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup>石朝江，〈苗族創世神話：洪水故事與兄妹結婚〉，《貴州大學學報》（社會科學版），第6期（2011年），頁438。

<sup>39</sup>（漢）司馬遷著、（宋）裴駰集解、（唐）司馬貞索隱、（唐）張守節正義：《史記》卷一（北京：中華書局，2014年），頁34。

舜流共工于幽州……殺三苗于三危。(《孟子·萬章上》)<sup>40</sup>

禹勞心力，堯有德，干戈不用三苗服。(《荀子·成相》)<sup>41</sup>

從以上三則資料可見，「三苗」這個族群於堯舜之時已經存在，且具有一定的實力，以威脅夏朝的管治。後，春秋戰國之時，楚人南下吞併蠻夷等族群，這成為了「三苗」傳播自己的文化契機。在《後漢書·南蠻西南夷列傳》的一則記載，見「及吳起相悼王，南并蠻越，遂有洞庭、蒼梧。」而「洞庭」則為三苗的發源之地，在楚國南下之時，本人相信苗族與華夏地區之間的往來更加頻繁，因在楚文化當中亦見苗文化的存在。如屈原所創作的作品《懷沙》，當中的「沙」字，在苗語中則為「歌曲」之意，因此《懷沙》之意，亦即懷念之歌；若以「沙」之本義去理解《懷沙》，則不能通其義之所在。以上的討論，除了能夠證明「三苗」民族的悠久歷史外，還可以證明「三苗」於古時與其他的華夏民族互有交往，其文化甚至可以進駐其他民族的文化當中。

另，明代田汝成於《炎繳記聞》曰：

苗人，古三苗之裔也。自長沙沅辰以南盡夜郎之境往往有之，與氏夷混在通曰「南蠻」，其種甚夥，散處山間。<sup>42</sup>

今人張岳奇亦於〈試論「三苗」與苗族的關係〉一文中，證今苗族實為「三苗」之後裔。<sup>43</sup>綜以上例證，可以說明今苗族可溯源至先秦兩漢，或是更早的時期，故其民族神話傳說亦理應納入本文之研究範圍內。

在苗族的神話傳說中，其一主要母題為洪水創生：主載洪水之劫，滅世上蒼生，唯兄妹二人得救，二者結為夫妻，繁育下代，故為人類的始祖。如見《苗族古歌》中的〈兄妹結婚〉：

野火燒山千樹死，洪水滔天萬山崩……人類都死乾淨……只剩姜央兄妹倆……姜央娶妹作妻子，生養個冤疙瘩兒，圓不留秋像火把，像個裹魚茅草包，也長嘴巴去吃奶，沒生雙腳來走路。姜央拿把彎柴刀……輕輕剝在倉腳下，剝得九個小砧板，撒在九個大山坡，生山九批小女男……<sup>44</sup>

<sup>40</sup>楊伯峻：《孟子譯注》(香港：中華書局有限公司，2000年)，頁212。

<sup>41</sup>(清)王先謙：《荀子集解》(北京：中華書局，2010年)，頁463。

<sup>42</sup>(明)田汝成：《炎繳記聞》，載於《中國西南文獻叢書》第80冊，(蘭州：蘭州大學出版社，2004年)，頁50。

<sup>43</sup>張岳奇，〈試論「三苗與苗族的關係」〉，《貴州民族研究》第4期(1981年)

<sup>44</sup>貴州省少數民族古籍整理出版規劃小組辦公室編，燕寶譯注：《苗族古歌》(貴州：貴州民族出版社，1993年)，頁611-621。

古歌中記洪水來泛，只剩姜央兄妹生存下來，二者結為夫婦，後來生出一位殘缺兒，把之剝開，另生「九批小女男」。又，芮逸夫於〈苗族的洪水故事與伏羲女媧的傳說〉採集了許多有關苗族的洪水故事，詳見如下：<sup>45</sup>

一、…… 雷公無法就用洪水淹他；因此天天不斷的下雨，下得世上一汪洋。有兄妹二人，先見大雨不止，知道大禍將至…… 挖空瓜子，使浮在水面；然後爬入瓜中，隨水漂流……那時吧妹二人也已漂落地面，因見世上無人，妹擬與兄結婚，以傳人類…… 兄驚訝道：「兄妹婚配，有違天意，萬難依從。」妹便心生一計，忙對兄道「……今將磨子一副，從山巔滾下；如到山麓合在一起，你我即應順天意，結為夫妻。」……但兄仍執意不肯與妹結婚。妹又生一計，對兄說道：「……今我二人可到山坡，同在一處出發，一向東走，一向西走……若又在一處相遇，就可知道天意有定，你我再行婚配。」…… 走了許久，二人果又相遇。兄羞得滿面通紅，只得與妹配婚。不久生了一個肉塊，無頭無腦又無足；二人用刀割割拋棄……只見昨天拋棄肉塊的地方，都有了人……因此世人奉祀為神，就是現在還儼願時奉祀的儼公儼母。（引吳文祥講述的洪水故事）

二、…… 玉帝差遣雷公將，差來地下收妖精…… 上帝玉皇心大怒，七日七夜雨霖霖；只因洪水漲天界，淹死盤古一朝人…… 只留伏羲兩兄妹，葫蘆裡面藏了身……後來洪水都消了，葫蘆走出一雙人；只因天下人民絕，岳王與妹要配婚。心中思想無計較，去到靈山把香焚，你到東山去燒香，我去南山把香焚。若是香煙來結團，妹妹與你結為婚……看見香煙結一團，妹妹急躲藏身……伏羲行到中途上，巧遇金龜老蟲人；金龜開言從實講…… 伏羲聽得這句話，急忙前往尋妹身；果然尋見妹妹面，松樹腳下拜為婚……後生一個肉胞胎，無頭無腦不分明。伏羲禱告天和地，將刀剖開看分明。見有十二童男子，又有十二童女人；就把兒女安名字，置了百家姓人名……（引吳良佐鈔寄的《儼公儼母歌》）

三、…… 水勢高漲及於半天…… 因為世上沒有別人，哥哥要想和妹妹配成夫妻。妹妹不肯，哥哥提議到山頂扔磨子……後來妹妹又取一根針，哥哥又取一根線，扔至山下，待到山下一看，線又已穿在針上。因此就配成夫妻，後來生一了一子，既沒有手又沒有足；他們去求問神仙……他們依照神仙的話實行之後……所有的肉塊都已變成了人……（引赫微特氏的《花苗故事》）

<sup>45</sup>芮逸夫：〈苗族的洪水故事與伏羲女媧的傳說〉，載於馬昌儀：《中國神話學論文選萃》上冊（北京：中國廣播電視出版社，1994年），頁371-379。



從上述的幾個苗族傳說中，我們可以得出八個必然出現的核心情節：一為洪水引發；二為世人皆被淹死，只有兄妹二人生存；三為兄妹配婚，卻有一方不甚願意；四為一方想方設法，或繞山左右而走，或燒煙東南相遇，甚或扔磨子，證明兄妹必須成婚；五為二者通過考驗，故而成婚；六為繁育下代，生出怪胎；七為把之剖剝開來；八為由怪胎分裂成為數對常人。另又可見兩個常見，卻又不是必然出現的情節：一為洪水引發者為雷公，或是玉帝；二為怪胎生成後，兄妹二人不解，故尋神仙，以得解決之方法。

就著洪水故事中的兄妹，聞一多先生在《伏羲考》一書中已經明確證明二者即伏羲和女媧。書中列出 25 個有關洪水的故事，當中包括上述提及的三個苗族傳說，指出故事中的兄有名為伏羲(如上文的第二個故事)、Phu-Hayz、Bu-i(漢語即 Fu-hsi)；而妹名則為 Phu-Hay-Mui(即伏羲妹)，或為 Kueh(即媧的對音)。即苗族兄妹之名，與漢族的伏羲、女媧是相近，或可言是一致的。

除語音上的近似之外，從漢族的典籍中亦找出兩者的吻合之處。根據以下引文：

庖犧氏、女媧氏、神農氏、夏后氏，蛇身人面，牛首虎鼻；此有非人之狀，而有大聖之德。(《列子·黃帝》)<sup>46</sup>

傳言女媧人頭蛇身，一日七十化(王逸注《楚辭·天問》)<sup>47</sup>

《帝系譜》曰：神農牛首，結繩而治，伏羲人頭蛇身。(《藝文類聚·卷一十七·頭》)<sup>48</sup>

伏羲麟身，女媧蛇軀… …(《藝文類聚·卷六十二·殿》)<sup>49</sup>

《帝系譜》曰：神農牛首，伏羲人頭蛇身。(《太平御覽·人事部五·頭下》)

50

伏羲、女媧自戰國時期，直至北宋，其頸項以上的形象皆為「人頭」或「人面」，而頸項以下的形象則作「蛇身」，這種形象亦可見於上文的「出土漢代畫像」。「恰巧」的是，這種「人面蛇身」的構造與《山海經》所載「苗民」之神的形象是互相符合的。見《山海經·海內經》：

<sup>46</sup>楊伯峻：《列子集解》(北京：中華書局，1979)，頁 83-84。

<sup>47</sup>同 11 註。

<sup>48</sup>(唐)歐陽詢著、汪紹楹校：《藝文類聚》上冊(香港：中華書局，1973 年)，頁 311。

<sup>49</sup>同上註(下冊)，頁 1123。

<sup>50</sup>(北宋)李昉：《太平御覽》第二冊(北京：中華書局，1985 年)，頁 1677

有人曰苗民。有神焉，人首蛇身，長如轅，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，名曰延維，人主得而饗食之，伯天下。<sup>51</sup>

《海內經》所載的南方苗民之神——延維，同樣以「人首蛇身」的形象示人，並「衣紫衣，冠旃冠」，這與先秦文獻及漢出土畫像所記載的女媧、伏羲是互相吻合的。根據「音近」、「形象吻合」這兩則線索，本人認為苗族神話，與漢族神話中的伏羲、女媧，是互有相連的。

或者有人會產生一個疑問：漢族神話中的女媧是治水患的角色<sup>52</sup>，而苗族神話中的兄妹則為受「洪水」影響的受害的，二者有何聯繫呢？就這個問題而言，本人有一個猜想，雖未能確切地證實，但亦可作為一個參考。本人認為這與「漢族」的地位、實力相關。自先秦至清代以來，漢人長期位居統治者的地位，而相對的土著或是少數民族，則為「弱勢社群」。見《世說新語·容止》所言：

溫曰：「溪狗我所悉，卿但見之，必無憂也！」<sup>53</sup>

又，《康熙字典》載《南史·胡諧之傳》言：「是何溪狗。」即見東晉以來的漢人對於土著及少數民族的輕視，以「溪狗」、「溪狗」相稱溪人。這種輕視的局面，並非只是東晉時期出現的現象，而是自古至今的常見之事。所以，當兩者之間的文化進行融合的時候，強的一方，即漢人，便會想突顯自己的地位是高人一等，故自然會把苗族神話中的主角由「受害者」，改變成漢族神話中的「拯救者」。但從實際內容上理解，兩者同樣是「牽涉」到洪水、水患之故事情節。

綜觀各種的考證及文獻上面的記載，本人認為苗族洪水故事中的兄妹，即漢族的女媧、伏羲，兩者同出一源；由此，苗族的洪水故事，即為伏羲、女媧的創世神話。所以本人對於聞一多先生的定斷：「這一來故事中的兄妹即漢籍中的伏羲、女媧，便可完全肯定了。」<sup>54</sup>是持認同之取向。

<sup>51</sup>袁珂校注：《山海經校注》（成都：巴蜀書社，1992），頁 518。

<sup>52</sup> 見《淮南子·覽冥訓》：「往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不周載，火熾炎而不滅，水浩洋而不息，猛獸食顛民，鷲鳥攫老弱，於是女媧煉五色石以補蒼天，斷鼇足以立四極。殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水。蒼天補，四極正，淫水涸，冀州平，狡蟲死，顛民生。」

<sup>53</sup>李天華：《世說新語新校》（長沙：岳麓書社，2004年），頁 348。

<sup>54</sup>聞一多：《伏羲考》（上海：上海古籍出版社，2006年），頁 12。



### (3)小結

由於我國的神話沒有得到系統地保存，散落零碎，所以往往在考究一個神話的「全貌」時，均需用上不少的筆墨，才能把神話的每一個細節與各種關係厘清。

從上文的討論，我們可以作出一小結，以方便讀者閱讀下文。首先，有關女媧與伏羲的創世神話，二者於漢前皆互不統屬，沒有什麼關係。及至西漢以後，均見兄妹、夫妻見稱之說；至於「兄妹配偶」之說，則主要記錄於苗族的神話傳說內。

另外女媧與伏羲，無論於先秦兩漢的典籍，或是苗族之傳說裡頭，均有著創始之功能，可謂我國神話的創始之神。而有關苗族的伏羲、女媧兄妹創始神話，與本文的研究對象：《古事記》，於情節內容上甚有相同之處，故下文主述二者之類同之處，由此再作源流與原型意識之探討。

#### (4) 「伏羲、女媧」神話與「伊耶那岐命、伊耶那美命」神話的情節對照

綜第(二)部份，我們可以得出「伏羲、女媧」神話與「伊耶那岐命、伊耶那美命」神話的幾個核心情節，下以點列形式表達。

「伏羲、女媧」神話的核心情節有八：

- 一、洪水引發；
  - 二、世人皆被淹死，只有兄妹二人生存；
  - 三、兄妹配婚，卻有一方不甚願意；
  - 四、一方想方設法，或繞山左右而走，或燒煙東南相遇，甚或扔磨子，證明兄妹必須成婚；
  - 五、二者通過考驗，故而成婚；
  - 六、繁育下代，生出怪胎；
  - 七、把之剖剝開來；
  - 八、由怪胎分裂成為數對常人；
- (九)、補充常見，卻不是必然出現的情節：洪水引發者為雷公，或是玉帝、怪胎生成後，兄妹二人不解，故尋神仙，以得解決之方法。

而「伊耶那岐命、伊耶那美命」神話則有七大情節要素(將以英文字母標示，以便作出對照)：

- A.創世的工作由一對具血緣關係的兄妹所負責；
- B.以性交的方式孕育國土；
- C.兄妹發生性行為或成婚前，會繞柱而過；
- D.二人違反了某項原則，使其生出畸形兒；
- E.畸形兒的下場是被捨棄的；
- F.兄妹向「上級」尋求解決方法；
- G.二神皆從法而行，解決問題，造出國土。

從以上可見，日方神話中的 A 項與中方的一樣，皆由兄妹二人繁衍後裔，此亦可把二者的方題定義為「亂倫創世」的神話；而 B 項，則無法於中方印證，因文本並無直接談及此細項，這大概是「性」的話題一直與儒家的傳統互有抵觸；至於 C 項則與中方的第四、五個核心情節吻合，當中值得注意的是伊耶那岐命與伊耶那美命圍繞天之御柱左右而行相遇。而在苗族的伏羲、女媧神話中，亦有兄妹二人繞山坡，往東西行走，相遇成婚的情節，中日二者於成婚的形式上可謂完全一致；另就 D 及 E 項而言，亦與第六、七項大致相同，雖中方無「違反」這個前設，但亦同樣生怪胎，或是肉塊，並把之剝棄於山野，是見畸形兒皆視作「棄嬰」處置；最後的 F 及 G 項，則與第九項補充一致，「請求上級」的情節也見於「伏羲、女媧」的神話裡頭。由此證明，《古事記》中的「伊耶那岐命、伊耶那美命」創始神話與中方的「伏羲、女媧」神話，於情節內容上極其相似，在諸多細項上皆

互相吻合。所以本人相信，日方《古事記》中的創始神話，確實受到我國的「伏羲、女媧」神話所影響而成。

又，日方《古事記》中的一項情節，令本人頗為在意。就是在伊耶那美命繁殖眾神之時，因生火之迦具土神，陰部被其灼傷而臥病致死，死後逝至黃泉之國。後來當伊耶那岐命至黃泉之國，被其妹嚇而退之：

…… 但承親愛的吾兄遠道而來，我願意回去。且去和黃泉之神相商，請你勿窺看我。這樣說了，女神退入殿內，歷時甚久。伊耶那岐命不能復待…… 點起火來，進殿看時，乃見女神身上蛆蟲聚集，膿血流溢，大雷在其頭上，火雷在其胸上，黑雷在其腹上，拆雷在其陰上，稚雷在其左手，土雷在其右手，鳴雷在其左足，伏雷在其右足，合計生成雷神八尊。伊耶那岐命見而驚怖，隨即逃回。<sup>55</sup>

在伊耶那美命死後，其身上被「雷神八尊」纏繞，我們若把這個情節結合「雷神出現於黃泉」這個元素來看，這無疑反映出日方對於雷神同樣存有畏懼的心態。有趣的是，中方的伏羲、女媧神話亦有「雷公施洪水」的情節，所以聞一多指出伏羲怕雷是自然不過的事。<sup>56</sup>

因此，我們要思考一下，為何伊耶那美命身上不是被風神、木神、水神，或是土神所纏繞，而是被雷神纏繞？或許這是巧合，但這一個細節，讓本人更加認為《古事記》中的「伊耶那岐命、伊耶那美命」創始神話，受到中方的「伏羲、女媧」神話所影響，因為即使彼此的「意識」或想表達的「主題」一致，亦難以在故事上的種種細節做得幾乎一致。相信本人這個說法、推測是合理的，皆因著名的日本民俗學家谷川健一，認為日方的「伊耶那岐命、伊耶那美命」神話，確實受到中方的「伏羲、女媧」神話所影響，其於《日本的眾神》談及：

在中國的古代神話中，流傳著這樣一個故事：洪水過後，只有兄妹二人幸免於難，他們結為夫婦，成為人類的始祖，哥哥叫伏羲，妹妹叫女媧…… 伏羲和女媧的神話也流傳到了日本，神話中的男女主人公分別變成了伊耶那岐(也稱伊奘諾)和伊耶那美(也稱伊奘冉)……<sup>57</sup>

即使中日二者從情節內容上而言是甚為類同，就連日本的學者亦認為日方的創始神話受到中方的影響。然而，辦學問的就是要講究全面、客觀的證據，我們總不能就此斷定：《古事記》的「伊耶那岐命、伊耶那美命」創始神話受到中方的「伏

<sup>55</sup>(日)安萬侶著，周作人譯：《古事記》(北京：北京世紀文景文化傳播有限責任公司，2016年)，頁13-16。

<sup>56</sup>同上註。頁15。

<sup>57</sup>(日)谷川健一著，文婧、韓濤譯：《日本的眾神》(北京：社會科學文獻出版社，2015年)，頁62。

羲、女媧」神話所影響。因此，下文將嘗試探討中日雙方於古時的交流狀況，以找出一個重要問題：《古事記》的「伊耶那岐命、伊耶那美命」創始神話，有沒有可能受到中方的「伏羲、女媧」神話所影響。

### 三、傳播論——中日之交流：《古事記》的「伊耶那岐命、伊耶那美命」創始神話，有沒有可能受到中方的「伏羲、女媧」神話所影響？

《古事記》成書於公元 712 年，若論此記成書以前，中日雙方於文化上有否交流，這肯定是有的。書中有一則材料，明確指出中國的典籍在《古事記》成書以前，已經傳入日本：

又命百濟道：「若有賢人，亦上貢。」於是受命進貢者的人的名為和邇吉師，即以《論語》十卷，《千字文》一卷，付是人上貢。此和邇吉師為文首等的祖先。又長於手藝的人，有韓鍛名卓素，吳服名可素者二人，亦同時上貢。又秦造的式先，漢直的祖先……亦均渡來。<sup>58</sup>

又注云：

韓鍛者，三韓人的鍛工，吳服者，中國衣料的織工。秦造漢直，皆三韓移民，自稱系秦人漢人之後……秦訓機織，漢訓綾文。<sup>59</sup>

根據上述引文所記，和邇吉師把漢籍東傳至日本應在應神天皇十六年，為晉武帝太康六年(公元 285 年)。故見，在西晉或更早以前，中國在文化及編織技術上，已經傳此日本，甚至有不少的秦漢人移至日本，影響著當地的文化。

另參見《日本國見在書目錄》(編纂於公元 889-897 年)，此書清楚地記錄了早期中國古籍傳入日本的情況。裡面值得我們留意的是其《目錄》所收錄的儒家、論語家、道家和雜家等的典籍：《潛夫論》十卷(著錄於儒家)；《白虎通》十卷(著錄於論語家)；著錄於道家中的《莊子》三十三卷、《列子》八卷、《文子》十二卷；《淮南子》三十一卷、《論衡》三十卷、《風俗通》三十二卷，則見於雜家之中。上述所列出的典籍，均成書於先秦兩漢之間，並且載有伏羲、女媧的神話內容。

又，聖德太子於公元 604 年所制定的《憲法十七條》亦援引了上述提及的相關典籍，這就證明《日本國見在書目錄》所著錄的部份中國典籍，早於《古事記》成事以前傳入至日本國內。由於例子眾多，故只舉一例，避免行文上的累贅。如第八條：「群卿百寮，早朝晏退。公事靡盬，終日難盡。是以遲退不逮於急。早退必事不盡。」中的「靡盬」，則出於《詩經·唐風·鴛羽》、《詩經·小雅·北山》及《潛夫論·愛日篇》的「王事靡盬」。綜合《日本國見在書目錄》及《憲法十七條》所示，在《古事記》成書以前，日人已經接觸過載有伏羲、女媧神話

<sup>58</sup>(日)安萬侶著，周作人譯：《古事記》(北京：北京世紀文景文化傳播有限責任公司，2016 年)，頁 125。

<sup>59</sup>同上註，頁 151。

的中國典籍。因此，安萬侶在創作《古事記》之時，參考過中方相關的神話情節，亦不足為奇。

從上述的論述已經證明中國先秦兩漢的典籍，於《古事記》成書以先，已經傳至日本，並接受我國之文化影響；而就苗族於古時，與日本之間的交流，本人則發現出一則頗為有趣的線索。在〈山東「聖蟲」與日本「鏡餅」〉一文中，指出山東萊蕪過春節時所供奉的「聖蟲」和「花饅饅」（此二者為食物），與日本過新年時所供奉的「鏡餅」習俗十分相似。經筆者考察，發現這兩種習俗均傳承著相同的稻作信仰——蛇信仰、稻魂信仰和太陽信仰，而這三種信仰從根本上而言，則是源自最早開始大規模稻作的苗族。故由此推敲到古苗族與古代倭人之間是存在著文化上的淵源。<sup>60</sup>這則文章對本人而言，極具啟發性，使我開始著手研究有關苗族的稻作文化東傳的課題，並確實地發現古時的百越族對日本的文化形成，起了很大的作用。著名中國農業考古學家陳文華教授，曾經發表過〈中國稻作的起源和東傳日本的路線〉，文中指出中國的稻作約於公元前 1000 年或經以下主要三條路線：

1. 華北路線—即由陸路（河北、遼寧）或海路（山東）經朝鮮半島傳入日本；
2. 華中路線—由長江口太湖流域渡海到九州（或先到南部朝鮮再到九州）；
3. 華南路線—即由中國福建、台灣，經琉球群島到達九州。

東傳至日本。當中的突破之處，就是陳文華教授以語言學考據華南路線，指出今閩南語的發音，日本部份的語音甚為相似，如「日本語中數字的語音就借用了閩南話的發音」，故言：

今天的閩南話保存著濃厚的古漢語的語音，準確地說，很多是古代越族的語音。正是這些古越族將稻作傳入日本，也將他們的語言融合進日本……我認為曾經活躍在今天福建沿海一帶的古越族對日本古代文化的形成是起了非常重要的作用的。日本學者都主張到中國雲南去尋根，因為他們發現雲南的一些少數民族至今還保存著很多與日本相同的文化要素。其實這些要素在古族活動的地區都存在。生活在雲南的滇人的主體民族就是越人……<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup>李國棟、程海藝，〈山東「聖蟲」與日本「鏡餅」〉，《貴州大學學報》（社會科學版），第 6 期（2016 年），頁 69。

<sup>61</sup>陳文華，〈中國稻作的起源和東傳日本的路線〉，《文物》，第 10 期（1989 年），頁 34。

上述提及的福建，為商滅夏後，閩人的聚居之地(即戰國中後期閩越支派所居之地)。據今見最早的文字記載，福建與日本的交流最早可追溯至唐玄宗天寶十三年(公元 754 年)，福建泉州超功寺的僧人曇靜，跟隨師父唐高僧鑒真乘坐日本歸國的遣唐使船東赴日本<sup>62</sup>，然由此起，福建與日本之間的商人、僧人等的往來日漸頻密，故兩地之間的語言，互有影響，亦是有憑有證的。當然，本人相信福建與日本之間的往來並非到唐朝才開始的，而是由秦或以前就互有聯繫，只是沒有明確的文字記載，所以雙方的語言應在更早的時期便互有影響，本人將會在下文探討。

據文獻考證，本人相信古苗與閩人之間，曾經有過極為親近、密切的接觸。見《戰國策·魏策》：

昔者，三苗之居，左彭蠡之波，右有洞庭之水，文山在其南，而衡山在其北。<sup>63</sup>

指出三苗部落活躍於長江中游附近一帶，而何光岳則在《百越源流史》中指出引文中的「衡山」乃今安徽霍山，而文山則為閩贛交界的武夷山，因他認為：

因武夷山系春秋之後起的及字，以前當叫文山，文山即汶山，與閩同音，亦即閩山，因七閩部落南遷至此天得名。<sup>64</sup>

其「文山為武夷」一說是可信的，於《吳越春秋·越王無余外傳》：

少康恐禹祭之絕祀，乃封其庶子於越，號曰無余。余始受封……春秋祠禹墓於會稽。<sup>65</sup>

而「無余」即「武夷」，跟「於越」可能是一音之轉，為領袖名稱(同可作國家名稱)。由此可見，三苗所活躍的範圍，與閩人的聚居之處為同一地區，故彼此有著交流也是自然不過的事。另據今日之考古發現，推測「洞庭湖」及「鄱陽湖」(古作彭蠡)地區，為稻作的起源地。見<再論中國稻作的起源發展和傳播>：

長江中游「兩湖」地區成為稻作的起源地……該地區處於亞熱帶南部，氣候條件適宜於野生稻和栽培稻的生長。洞庭湖為一斷陷盆地，第四系厚達150m，但是湖泊的形成時代為全新世。鄱陽湖在早更新世為一山間盆地，晚更新世形成湖泊，「兩湖」地區的古生態環境適合於水稻的生長。

<sup>62</sup>(日)真人元開著，汪向榮校注：《唐大和上東征傳》(北京：中華書局，1979年)，頁 85。

<sup>63</sup>(西漢)劉向：《戰國策》中卷(上海：上海古籍出版社，1978年)，頁 782。

<sup>64</sup>何光岳：《百越源流史》(南昌：江西教育出版社，1989年)，頁 52。

<sup>65</sup>黃仁生注，李振興校：《新譯吳越春秋》(臺北：三民書局，2009年)，頁 215。

長江流域為野生稻分佈的北緣地帶，自然生長的野生稻不多，促使古人加以人工培植。<sup>66</sup>

苗族正正居於「兩湖」地區之間，所以方有許多學者認為苗族為稻作的主要源頭，並由他們負責傳播稻作的知識技術及文化，因此閩越居於「文山」之時，接受苗族的稻作技術的可能性是極大的。而傳播「稻作」知識一舉，正為苗族傳播自己的文化締造良機，故本人大膽推斷閩人在這個時候，很有可能已經接觸到苗族的民族傳說，皆因少數民俗的神話傳說主要依靠口頭上的傳承，而神話亦多作解釋自然現象之用，此與農業耕作的關係十分密切。

另，本人根據相關的閩越對外交通史，發現福建是古時重要的航行點，更與倭國(即今日本)有往來的跡象。《後漢書·東夷列傳》云：

倭在韓東南大海中，依山島為居，凡百餘國。自武帝滅朝鮮，使驛通於漢者三十許國，國皆稱王，世世傳統。其大倭王居邪馬臺國。樂浪郡徼，去其國萬二千里，去其西北界拘邪韓國七千餘里。其地大較在會稽東冶之東，與朱崖、儋耳相近，故其法俗多同。<sup>67</sup>

即倭國的位置，大概在會稽郡東冶縣以東的位置。值得我們思考的是，作者取「會稽東冶之東」作為倭國的座標，相信當中定有其深意。據《史記·東越列傳》：「漢五年，復立無諸為閩越王，王閩中故地，都東冶。」<sup>68</sup>所載，東冶為閩越之地，大概是指今日福建福州一帶的位置。又引《後漢書·東夷列傳》：

傳言秦始皇遣方士徐福將童男女數千人入海，求蓬萊神仙不得，徐福畏誅不敢還，遂止此洲，世世相承，有數萬家。人民時至會稽市。會稽東冶縣人有入海行遭風，流移至澶洲者。<sup>69</sup>

徐福東渡的事跡可謂家傳戶曉，其因尋仙藥不果，故而留居於澶洲(即今日本)。徐福之事雖為傳說，卻被我國史書所收錄記載、被日本人所供奉拜祭，相信此非憑空想像之事，當中仍有一定的參考價值。按《後漢書》所載，澶洲人時至會稽市，而會稽東冶縣則有人出海遭遇風暴，流落至澶洲。這則資料為我們提供了秦時的福建人(即閩人，或方便起見稱之為閩越人亦無妨)與倭人互相往來的線索，二者主以會稽(東冶)作為據點，相互交流。

<sup>66</sup>黃鎮國、張偉強，〈再論中國稻作的起源發展和傳播〉，《熱帶地理》，第01期(2002年)，頁78。

<sup>67</sup>(南北朝)范曄、(晉)司馬彪：《後漢書》下冊(長沙：岳麓書社，2009年)，頁965。

<sup>68</sup>(漢)司馬遷著、(宋)裴駟集解、(唐)司馬貞索隱、(唐)張守節正義：《史記》卷九(北京：中華書局，2014年)，頁3585。

<sup>69</sup>(南北朝)范曄、(晉)司馬彪：《後漢書》下冊(長沙：岳麓書社，2009年)，頁967。



從《後漢書·朱馮虞鄭周列傳》的一則資料，能夠印證東冶縣確為古時的重要轉運港、航行點。見：

建初八年，代鄭眾為大司農。舊交阯七郡貢獻轉運，皆從東冶泛海而至，風波艱阻，沈溺相係。<sup>70</sup>

上文中的交阯，為今越南一帶地區。及至漢時，東冶縣是一個重要的轉運港，其當地的航運業定必十分蓬勃。綜《後漢書》的記載，相信東冶縣由秦，或更早的時期，直至漢時，皆為對外重要的航行點及轉口港。因此，陳文華先生的推論更立得住腳，他指到「華南路線」應該加以重視，因為有許多的跡像均顯示它是把稻作傳入日本的重要路線：琉球群島的大小島嶼，在台灣和日本九州之間形成天然的跳板，福建、台灣的漁民可借夏季的西南風和南來的暖流，從台灣海峽沿著琉球群島北上，到達日本九州島；而日本漁民，亦可以此與台灣、福建人民接觸。在航行條件很差的時代，這條路線的可行性比起華北及華中說更大。<sup>71</sup>

從以上交通史的考證，福建自古以來均為古人對外交流的重要航點。其地理位置及氣候特徵，均造就福建成為航運港口，故此透過閩人把苗族的文化、神話帶進當日的倭國，是絕有可能的。

又，嚴紹盪教授在〈日本「記紀神話」變異體的模式和形態及其與中國文化的關聯〉一文中，亦帶出一例，證本人的立場。其言：

自西元前二世紀至西元三世紀左右，五百年間中國大陸居民曾不斷地遷徙到日本，在日本人類學史上稱為「秦漢歸化人」，他們帶去了中國大陸的文化；同時，中國西南地區的若干兄弟民族逐漸南遷而與南洋居民相混雜，一部分南洋居民又遷徙日本，成為今日日本人的另一來源，在日本人類學史上稱為「南洋歸化人」。他們帶去了南洋文化，其中就包含著中國西南地區的文化。這樣，我們便明白了中國伏羲、女媧神話與日本二神合婚神話在表現形態上的基本因數相通……<sup>72</sup>

大概在東漢之時，即約西元二至三世紀之間，苗民已經遷居於中國的西南一帶，如雲南、貴州等地。又，我們能以日本專家秋原秀三郎之說，作為嚴教授理據之佐證：

在日本古代，就產生了農耕文化，它是日本文化的基礎，是從大陸傳過來

<sup>70</sup> (南北朝)范曄、(晉)司馬彪：《後漢書》上冊(長沙：岳麓書社，2009年)，頁389。

<sup>71</sup> 陳文華，〈中國稻作的起源和東傳日本的路線〉，《文物》，第10期(1989年)，頁34。

<sup>72</sup> 嚴紹盪，〈日本「記紀神話」變異體的模式和形態及其與中國文化的關聯〉，《中國比較文學》，第01期(1985年)，頁40。

的。在日本繩文時代末的燒種農耕文化，彌生時代的稻作文化及古代的農耕文化都與中國長江以南的少數民族文化有親緣關係。而水稻耕作文化主要來自苗族。在楚國滅亡之後，楚國的苗族漂流到日本，使日本的稻作文化很快成熟。<sup>73</sup>

秋原秀三郎指出，苗民於楚亡後(即約西元前兩個世紀)，把稻作文化帶到日本，這個遷徙時間符合了嚴教授「西元前二世紀至西元三世紀」之描述。因此，這進一步闡明苗民與日本之間的關係，並充份證明苗族文化確實對倭文化造成影響，亦非強奪之詞。

概括而言，陳文華教授於文中所提及的華南路線，當中居於福建的閩越人，很有可能成為苗族稻作技術及文化的載體，把之帶到日本。雖言日人於越人身上學到稻作知識，但從實際上而言日人理應是受到苗族的稻作文化所影響；而且，學習「稻作」非一朝一夕之事，乃需要經過長年累月的經驗交流，方可掌握，所以日人更有可能從閩越人的身上接獲到苗人的文化，或是本人欲言的神話。及後，約於東漢前後時期，苗民亦有可能透過南洋居民，或是親自遷至日本，把自身的神話、文化，帶到該地。這些證據，能夠作為日本《古事記》的「伊耶那岐命、伊耶那美命」創始神話，與中方苗族的「伏羲、女媧」洪水神話，二者情節近似的解釋。

綜合本節，本人認為《古事記》的「伊耶那岐命、伊耶那美命」創始神話，絕對有可能受到中方的「伏羲、女媧」神話所影響。上文明確證明，中方的文獻傳播，早於《古事記》成書以前便流進日本國內；另從考古學、民族學的角度上，印證苗族、閩人及倭國於古時曾經有著很密切的交流：閩人，或南洋居民則作為苗族的知識、文化載體，擔當傳播者的角色，把苗族的文化帶進日本；苗族則為文化的傳送者；日本便扮演著接受者的角色。盼望這個章節，能夠清楚交帶出中、日創始神話之間的關係、傳播途徑及源流問題，此為今學界甚為匱乏之處。

#### **附：《日本國見在書目錄》**

---

<sup>73</sup>楊鵬國，《苗族舞蹈與巫教文化》(貴陽：貴州民族出版社，1991年)，頁5-6。

日本国见在书目录

合四十家

正五位下行陆奥守兼上野权介藤原朝臣佐世 奉敕撰

一、易家(三十三部一百七十七卷)；  
三、诗家(十五部一百六十六卷)；  
五、乐家(二十三部二百零七卷)；  
七、孝经家(二十部四十五卷)；  
九、异说家(十七部八十五卷)；  
十一、正史家(三十五部一千三百七十二卷)；  
十三、杂史家(三十四部六百一十六卷)；  
十五、起居注家(三部三十九卷)；  
十七、职官家(四部七十卷)；  
十九、刑法家(四十一部五百八十卷)；  
二十一、土地家(三十七部三百一十八卷)；  
二十三、簿录家(七部二十二卷)；  
二十五、道家(六十二部四百五十八卷)；  
二十七、名家(二部四卷)；  
二十九、纵横家(一部三卷)；  
三十一、农家(二部十三卷)；  
三十三、兵家(六十部二百四十二卷)；  
三十五、历数家(五十四部一百六十七卷)；  
三十七、医方家(一百六十六部一千三百零九卷)；  
三十九、别集家(一百四十九部一千五百六十八卷)；

二、尚书家(十四部一百一十三卷)；  
四、礼家(四十六部一千一百零九卷)；  
六、春秋家(三十五部三百七十四卷)；  
八、论语家(三十五部二百六十九卷)；  
十、小学家(五十八部五百九十八卷)；  
十二、古史家(九部二百四十卷)；  
十四、霸史家(三部一百二十二卷)；  
十六、旧事家(四部二十卷)；  
十八、仪注家(十一部一百五十四卷)；  
二十、杂传家(四十部四百三十七卷)；  
二十二、谱系家(七部一十六卷)；  
二十四、儒家(十五部一百三十四卷)；  
二十六、法家(四部三十八卷)；  
二十八、墨家(三部三卷)；  
三十、杂家(九十五部二千六百一十七卷)；  
三十二、小说家(十部四十九卷)；  
三十四、天文家(八十五部四百六十一卷)；  
三十六、五行家(一百五十六部九百一十九卷)；  
三十八、楚辞家(六部三十二卷)；  
四十、总集家(八十五部一千五百六十八卷)。

圖六：《日本國見在書目錄》

#### 四、原型分析——《古事記》「伊耶那岐命、伊耶那美命」創始神話、中國「伏羲、女媧」神話的原型意識

自 20 世紀以來，神話研究日趨多元，如上節的傳播論以外，還有社會學派，功能派、精神分析、結構主義及原型批評等派系。本人認為當中的主題與原型研究，為神話研究的核心之處，皆因探求「原型」能讓我們探索到人類最初的文學模式、精神意識及社會、歷史面貌等，正如諾思諾普·弗萊所言：

原型不僅是批評中的統合範疇，而且本身就是整體（文學）形式的一個組成部份。它直接把我們導向這樣的問題：文學批評能夠把握什麼樣一種文學整體形式？我們對批評方法的考慮，又勢必將我們引向文學史的深處。

74

由見，要了解文學的發展規律，定不可忽略到原始文化這一個環節，因此研究神話、傳說及遠古儀式，便成為當中的必要「手段」，這亦為本人有志於研究神話的初衷。

據弗萊的說法，他把原型視之為一種聯想群，及結構單位。見下引文：

原型聚集成彼此聯系的族群，它們複雜多變，這是有別於符號之處。在這個複雜體系中，經常有大量靠學習獲得的特有聯想，可供人們交流溝通，因為生活在特定文化氛圍中的許多人恰好都熟悉它<sup>75</sup>；

我首先注意到的文學特徵之一就是它的結構成份的穩定性，即喜劇中的某些問題、情景和角色類型一直持續下來，從阿里斯脫芬起直到我們的時代幾乎沒有變化。我從傳統意義出發用了「原型」一詞來指這些構築用的塊料，沒有留意到榮格對這個詞更有獨特風格的用法已經壟斷了這個領域。

76

按其闡釋，原型即為文學深層結構中的「穩定」、「具持續性」的成份及模式，正如上文所提及到的「伏羲、女媧」神話與「伊耶那岐命、伊耶那美命」創始神話的情節內容，二者從基本上而言，是幾乎一致的，故可視之為一種「原型模式」。這種模式、成份，皆於不同作品中反復出現，產生約定俗成的聯想。

<sup>74</sup>葉舒憲：《探索非理性的世界》（四川：四川人民出版社，1988年），頁121。

<sup>75</sup>諾思諾普·弗萊著，陳慧等譯：《批判的解剖》（天津：百花文藝出版社，2006年），頁146-147。

<sup>76</sup>諾思諾普·弗萊著，郝振益等譯：《偉大的代碼——聖經與文學》（北京：北京大學出版社，1998年），頁73。

而本文的主要目的，便是分析固中的「原型模式」，尋找中日創始神話所反映的原始意識。首先我們需要分析二者的母題何為。按居因等學者的意見，認為神話中最為常見的主題有二：

- 一、創造(Creation)：這也許是所有母題中最根本的一個，幾乎每一種神話體系都建立在某種超自然的神如何創造宇宙、自然和人類的基礎故事上。
- 二、永生(Immortality)：另一個根本的原型，通常表現為下述兩個基本敘述形式中的一個。
  - a) 從時間逃脫：如返回樂園——完美的狀態，人類在不幸墮入腐敗與必死的命運之前所享有的幸福。
  - b) 神秘地加入到循環時間中：無窮盡的死與復活的主題——人通過化入大自然周而復始的神秘的循環節奏，特別是季節循環，而獲得一種永生。<sup>77</sup>

本文所探討的「伏羲、女媧」神話與《古事記》「伊耶那岐命、伊耶那美命」創始神話，明顯為第一類項：創造，二者同樣描述「繁衍」、「創造世界」的事項，故曰其母題為「創造」，應無異議。

然後，就中日創始神話的原型模式中的成份而言，本人認為這反映出初民的「性」與「食物」的崇拜意識。蘇艷於《回望失落的精神家園：神話——原型視閥中的文學翻譯研究》引列維·斯特勞斯之言：

他認為，神話的主題都描述著人類從自然分化出來向著文化的過渡，在這一歷程中，「烹調食物」和「女人交換」是原始社會生活的軸心，因此，神話故事都圍繞「性」和「食物」而展開。<sup>78</sup>

這裡向我們提供了一個很意思的線索，就是遠古時期的神話，大多以「性」及「食物」作為主題，這無疑反映了先民對於「性」及「食物」的渴求意識。其實這段描述，與先秦時期告子所言的「食色，性也」<sup>79</sup>的意思是十分相近的，告子指到「食慾」及「性慾」是人的本性。無疑，「食」與「色」是人類共同的本性與渴求，不論中、西，皆存「食」、「色」之性。而神話正是反映初民的思維、慾望及社會狀況，故列維·斯特勞斯指到神話故事的主題是圍繞「性」及「食物」而展

<sup>77</sup> 葉舒憲：《探索非理性的世界》(四川：四川人民出版社，1988年)，頁138-139。

<sup>78</sup> 蘇艷於《回望失落的精神家園：神話——原型視閥中的文學翻譯研究》(湖北：華中師範大學出版社，2014年)，頁35。

<sup>79</sup> 楊伯峻：《孟子譯注》(香港：中華書局，2010年)，頁255。

開的一番說話，是有理、可取的。若把「性」與「食物」這兩大神話元素，套進「伏羲、女媧」與「伊耶那岐命、伊耶那美命」的原型模式裡，彼此間便能呈現一種和諧的狀態，沒有相互排擠的情況出現。這是由於中日創始神話中的原型成份皆與「性」、「食物」有著密切的關係，下文將會詳述之。

儀式派學者弗雷特(James George Frazer)指出，神話的產生是源於祭祀儀式，這些的儀式往往包含原始人的信仰與意識。就苗、日而言，他們同為皆尚巫之族，故在「伏羲、女媧」及「伊耶那岐命、伊耶那美命」的神話模式中，這種與「祭祀儀式」相關之情節是顯而易見的，其中更是蘊含「性」、「食物」的意識。先見弗雷特之說法：

原始人原本依仗巫術駕馭自然，相信在物體之間、人與物之間存在神秘的感應，以此為基礎，原始人發展起了以相似律為基礎的模擬巫術和以接觸律為基礎的接觸巫術。當巫術失敗時，原始人轉而信仰宗教，其最高道德準則就是屈從神靈意志。在祈禱和祭祀神靈的宗教儀式中，原始人以各種故事對儀式進行描述或說明，神話由此產生。<sup>80</sup>

我們能夠在「伏羲、女媧」及「伊耶那岐命、伊耶那美命」的神話中，找到上文所指的「原始人以各種故事對儀式進行描述或說明」相應描述。

於上文兩國神話的情節對照中，發現中方的第四個核心元素：「一方想方設法，或繞山左右而走，或燒煙東南相遇，甚或扔磨子，證明兄妹必須成婚」、日方的(C)項情節：「兄妹發生性行為或成婚前，會繞柱而過」是相同的——兩者於成婚前所進行的活動，即「繞山左右而走」、「燒煙東南相遇」及「繞柱而過」，則屬節日儀式的內容。

在苗族的「伏羲、女媧」神話中，兄妹於成婚之前，必先「繞山」或「繞煙」相遇，這個動作則正為苗族的傳統節日「花山節」(或稱「踩花山」)的模彷。花山節源於蚩尤戰敗以先，苗人對自然崇拜的一種表現；自蚩尤戰敗後，導致歷史、人口有重大變遷，因而苗人便對花山節賦予許多新的內容與儀式。直至今日，花山節便為祭蚩尤及祖先的一種文化活動。

由於苗人的分佈廣範，居於不同地區的苗人，皆有其一套「慶祝」花山節的活動內容，各有差異，但總體來說，主要有祭杆、對歌、爬花杆、跳蘆笙等的活動。當中的「祭杆」、「爬花杆」儀式，則為「伏羲、女媧」神話中「繞山或煙成婚」所模彷、描述的內容，即神話中的「山」、「樹」等的創世元素，實為花山節中的「花杆」、「花山」。而「祭杆」則為花山節中最为重要的一個儀式，據《雲

---

<sup>80</sup>同上註，頁 30。

南省紅河哈尼族彝族自治州民族志》所記，祭司先會站在花杆之下，然後面向東方，誦讀祭詞：

今天是個吉祥的日子，我們在這裡祭天神地神，祭東西南北之神，祭苗族祖先孜尤（蚩尤），祭苗族列祖列宗，祭一切為苗族獻身的人們。讓他們護佑我們歲歲平安，年年豐收，人丁興旺，事業發達。<sup>81</sup>

及後，祭司便帶著九男八女，唱著《花山起源之歌》，圍著花杆以逆時針方向繞六圈，後再順時針繞六圈，唱畢即面向東方，跪拜花杆，儀式就此完結。又，爬花杆則為祭祀祖先的一種儀式，按〈苗族踩花山文化內涵初論〉一文見：

其實，高聳入雲的花杆，既是通向神靈(祖先)的便捷途徑，更是男根的象徵物。那些能快速爬到杆頂的青年男子，無疑是最強壯的，非常適合作為生育後代的首選對象。<sup>82</sup>

其又引《衣裝秘語》：

過去求子家庭用做過花杆的大竹來做床，用系在杆頂的布條來做衣，認為經過富有生育潛力的青年男女以歌舞「薰染」的竹杆及布條，也會染上生殖的靈氣，可以幫助夫婦生兒育女，就是這個道理。<sup>83</sup>

綜上述幾段引文可見「祭杆」與「爬花杆」，傳遞出三種訊息：一為祖先崇拜、二為生殖崇拜、三為自然崇拜，祈求豐收。由見，「伏羲、女媧」神話中，其「繞山」或「繞煙」相遇之舉，乃為花山節中的「祭杆」、「爬花杆」的儀式，隱喻祖先、生殖及自然崇拜等的意識。當中最為值得我們留意的是「生殖崇拜」這一環，陶興安於文中指出：

我們只要透過男女青年們參加踩花山的各種文體活動而潛意識地特別關注異性的健美與力量這個現象，就可以看出，在踩花山的起源與生殖崇拜之間，有著天然的聯繫。<sup>84</sup>

創始神話的主要內容為「繁殖」與「創造」，因此苗人把這種具有生殖崇拜意味的儀式置於創始神話的情節當中，豈不是正常不過的事情嗎？所以，「伏羲、女

---

<sup>81</sup>紅河哈尼族彝族自治州民族志編寫辦公室：《雲南省紅河哈尼族彝族自治州民族志》(昆明：雲南大學出版社，1989年)，頁123。

<sup>82</sup>陶興安，〈苗族踩花山文化內涵初論〉，《文山師範高等專科學校學報》，第04期(2006年)，頁8。

<sup>83</sup>鄧啟耀：《衣裝秘語》(成都：四川人民出版社，2005年)，頁121。

<sup>84</sup>同註 41。



媧」神話中的「繞柱」情節隱含「性」的意識，對男性的生殖器官有所崇拜，亦是合乎邏輯之事。

而《古事記》「伊耶那岐命、伊耶那美命」的創生神話，同樣具有「兄妹發生性行為或成婚前，會繞柱而過」這樣的一個情節。雖然上文已證這個情節很有可能受到中方影響而成的，但實際上，我們並不可以抹殺情節裡頭所包含的日本地道的民族意識。據嚴紹盪教授與劉渤考證，現今日本長野縣諏訪群的「御柱節」，是自古以來民間一直有的，並指出日本神話中的「御柱」、「國柱」與中國神話中的「巨樹」、「鬼杆」、「花山」具有相同的象徵意義。<sup>85</sup>由此可以推斷，《古事記》中的「御柱」從本質上而言，同樣表現對男性生殖器官的崇拜，帶出一種「生命由此源起」之意，即謂「創生」的具體表現。

「御柱節」除具有生殖崇拜的意識外，更蘊含自然崇拜的意義，這個部份無疑是受到中國易學思想的影響。在日方所設的「御柱節」官方網站可探究竟：

Q：いつやるの？（中譯：御柱節什麼時候舉行？）

A：御柱祭は、7年ごと、寅と申の年に行われます。（中譯：御柱節每隔7年，在虎、猴年才會舉行。）

Q：なぜ7年ごと？（中譯：為什麼每隔7年才會舉辦一次？）

A：易学からみて、陰暦で寅は1月、申は7月にあたり、春と秋の初めになるといわれています。また、寅と申には「動く」「うごめく」といった意味があり、草木の芽吹きや作物の熟成に通じ縁起がよいということで、暦を重んじた古代に7年ごととされたという説があるそうです。（中譯：從易學的角度而言，陰曆的「寅」是一月，「申」是七月，為是春與秋之始。再者，「寅」、「申」皆有「郁動」、「蠕動」之意，喻草木叢生或農作物的收成，有吉利的意思，所以古人便有了每隔7年舉行一次的說法。）<sup>86</sup>

從上的問答環節可見，御柱節明顯吸收了中國的《周易》思想，與孟喜提出的卦氣說的概念一致，以「十二消息卦」說明：一月為泰卦，三陽開泰，是陽氣旺盛，充滿生機之時，即謂春天；而七月則為否卦：三陰控制局勢，小人道長，君子道消，此即秋天。無論如何，御柱節的內容，斷然離不開自然崇拜，祈求豐收、好收成的意識。

<sup>85</sup>嚴紹盪、劉渤：《中國與東北亞文化交流志》（上海：上海人民出版社，1999年），頁30。

<sup>86</sup>諏訪地方觀光連盟、御柱祭觀光情報センター（中譯：諏訪地方觀光連盟、御柱祭觀光情報中心）：<http://www.onbashira.jp>（瀏覽日期：10/02/2017）



綜「伏羲、女媧」及「伊耶那岐命、伊耶那美命」的情節內容而言，二者必然與祭祀儀式相關，同樣隱含著生殖崇拜、及自然崇拜的意識，展現出古人們對於「性」、「食物」的渴求及表達方式。

再往深一層考證，兩國神話神蘊含的性意識與生殖崇拜，均與「花杆」、「花山」、「神樹」、「國柱」等象柱狀之物相關。因此，本人認為這種「高大的柱物狀」在神話裡面是具有穩定的象徵意義：從具體而言即是男性生殖器官；而從仔細而言，即喻表「生命之力」。於苗族而言，他們自古尤尚楓樹，楓樹於《苗族古歌》中亦屢屢常見，甚視之為靈樹。而「一棵楓木」，在苗族的口語中，亦隱喻著一根支柱的意思<sup>87</sup>；加上在《苗中古歌》中《楓香樹種》載有一句：「楓木做中柱……」即表明古苗在建屋時，習慣以楓木作為中柱以支撐房屋。所以，在苗族文化或是文學中，「靈樹」，或是「柱物」，是存有相貫之處的。

邱茲惠在〈從考古遺存論中國古代西南文化的神樹崇拜及其相關信仰〉一文中，指出：

社樹崇拜為源自原始宗教的一種民間信仰……因初民深信土地神棲居於常綠樹中，所以將樹木看成土地的象徵而加以膜拜，祈求五穀六畜因此來源不絕……社樹本身還帶有繁衍生殖的訊息，前面提到錢樹上所飾的交媾圖像便帶有這種涵意。這類圖像也是在巴蜀地區出土畫像磚上的題材，描繪的是農業社會春日在社樹下舉行的活動，內容模擬原始巫術的繁殖儀式。<sup>88</sup>

這種社樹崇拜，無疑與「農業收成」及「繁殖孕育」的信息相關。亦即《金枝·中譯本序》所言，聖樹具備五谷豐登、婦女多子的內涵。<sup>89</sup>又，於〈雲南古代的立柱與祭柱〉一文見：

古滇國「殺人祭銅柱」貯貝器器蓋上所鑄一為祭祀儀式之說，一為「豐收」或「收穫」祭祀之說，因為銅柱後各列女子所執之物與筐中物品，皆為收穫的農作物。祈年與秋收又是農業社會中的主要祭祀，一則以「祈」，一則以「報」，皆用人作犧牲。<sup>90</sup>

有關這件具裝飾的出土銅柱，雲南省博物館曾發表文章指出銅柱或為古滇人的一

<sup>87</sup>楊正偉，〈試論苗族始祖神話與圖騰〉，《貴州民族研究》，第01期(1985)，頁53。

<sup>88</sup>邱茲惠，〈從考古遺存論中國古代西南文化的神樹崇拜及其相關信仰〉，《南藝學報》，第01期(2010年)，頁128。

<sup>89</sup>劉魁立：《金枝·中譯本序》（北京：中國民間文藝出版社，1987年），頁8。

<sup>90</sup>朱正卿，〈雲南古代的立柱與祭柱〉，《歷史月刊》，第256期（2009年），頁20。

種信仰圖騰。<sup>91</sup>至於其實際的內容及含義，大多的學者亦持如上文一般的意見，如馮漢驥教授認為：「此一祭祀的內容，很明顯是一種「豐收」或「收穫」祭祀 (harvest festival)。」<sup>92</sup>因此，從「祭銅柱」這個祭祀儀式或場面而言，理應與農事互相聯繫，正如方國瑜所言：

此一圖像(殺人祭柱)所表現者為祭銅柱，自其所表現的性質來看，實為一種與農事有關的豐收祭典。祈年與豐收為原始農業民族中最普通的兩種祭祀。<sup>93</sup>

這裡除了帶出「祭銅柱」這個祭祀儀式於本質上與農事收成相關之外，還點出一項資訊：祈年與豐收為原始農業民族中最高為常見的祭祀，即此祭於農業民族中佔很高的地位。

從上述的各種討論可見，這種社樹崇拜與銅柱祭於原始時期是十分常見的，當中可以歸納出「樹」、「柱」有著兩種含意：一為繁衍生殖，二為農事生產。古人對於「繁衍生殖」、「農事生產」如此重視，如今看來倒也不足為奇。無論中國或是日本，在古皆為農業民族，而農業最為重視的當然是勞動力，即為人力，故自然強調「性」，鼓勵繁殖；而從農事生產這個步驟裡面，他們可以取得的便是「食物」，食物的重要性不用本人多說——維持生命、部落的繁榮強盛。

因此，「樹」、「柱」之物作為先民的原始信仰，帶有「繁衍生殖」及「五谷豐收」的訊息，即祭樹或柱，同樣祈求「生命繁盛」（無論子孫抑或農作物）。所以無論「花杆」、「花山」、「神樹」或「國柱」在文學上而言內涵相同，皆因這樣「高大的柱狀物」同為祭祀儀式的重要道具元素，與生殖及自然崇拜相關，象男性之生殖器官，代表生命之源起（或曰繁盛，或曰源頭，視乎神話的情景而定），故先民自然把這些儀式道具置於神話的內容中，表達相同的意念。

總括而言，中國「伏羲、女媧」與《古事記》「伊耶那岐命、伊耶那美命」的創始神造，存在著一種穩定的敘述模式，本文稱之為「原型模式」。在這個敘述的規律中，隱藏著原始人的祭祀與儀式成份，反映先民對於自然及生殖的崇拜，強調他們對「性」與「食物」的重視，此謂人們最高為原始的一種意識。當中，在創世時的重要道具——或柱、或樹之高大物，於文學中理應具有一種穩定、持續的文學特徵：生殖器、生命源頭，這值得我們繼續開發探討。

---

<sup>91</sup>雲南省博物館，〈雲南晉寧石寨山古遺址及墓葬〉，《考古學報》，第 01 期(1956 年)，頁 55。

<sup>92</sup>馮漢驥，〈雲南晉寧石寨山出土銅器研究——若干主要人物活動圖像試釋〉，《考古》，第 06 期(1963 年)，頁 323。

<sup>93</sup>方國瑜：《彝族史稿》，（四川：四川民族出版社，1984 年），頁 78-79。



## 五、總結

本文從結構論、傳播論及原型分析論的角度，探討「伏羲、女媧」與「伊耶那岐命、伊耶那美命」創世神話。最終得出中方的「伏羲、女媧」神話與日方《古事記》所載的「伊耶那岐命、伊耶那美命」創世神話在情節內容、結構上是基本相同；加上閩人的積極作用，使中、倭二者於古時的文化交往狀況密切。因此，本人認為《古事記》的作者確實受到中方有關「伏羲、女媧」的神話影響，並模仿箇中的內容情節、接受中方的文化。

另就著神話中的「原型情節」，發現雙方共存的「繞樹」、「繞山」或「繞柱」成婚情節元素，是一種模仿祭祀儀式的表現手法。無論是苗族、居於雲南的少數民族，甚或是日本民族，都有著樹祭或柱祭，而「繞樹」、「繞山」或「繞柱」這些的行為，則屬祭祀中的其一表現形式及步驟。這種對於柱物或樹的信仰，不單只涉及自然和祖先崇拜，裡面所強調表達的訊息內容更是與「繁衍生殖」、「農事生產」直接相關，反映初民，或更準確而言即農事民族，對於「性」及「食物」的重視。這與列維·斯特勞斯所言的「神話故事都圍繞『性』和『食物』而展開」是一致的。綜合本段的論述，得出兩點值得我們繼續關注的問題：一為神話故事與「性」和「食物」的關係；二為柱狀之物在神話當中的持續代表象徵意義：與男士生殖器、農事生產相關，表示一種具「生命之力」的意義。

最後，盼望本文能夠作為有意研究神話，或中日關係的同好的踏腳石，一同沉醉於古人的奇思之中。

## 六、後記

絮絮多言，只為探求中日創始神話的情節原型模式、傳播途經、源流問題，及先民原型意識，把我國的「伏羲、女媧」神話，與《古事記》「伊耶那岐命、伊耶那美命」創始神話的各種細節關係說過清楚明白，務求讓讀者能夠原整地把握中、日在文學及文化上的連繫與脈絡。

望在結尾部份，訴說一下自己的心聲。「神話」，為人類瑰麗珍貴的寶庫，無奈在香港這個功利，且商業化的社會裡頭，「神話」一直不被提倡。作為研究神話的同好，或者一直在探求一些沒有答案的問題，甚或被今人認為沒有意義及討論價值的問題；然而，「我們」正在發掘人們最為深層、寶貴的初心，同時亦在闡明文學的發展歷程。

雖說現今社會凡事也講求「創意」，什麼創意產業，有的沒的，但從當中看來，似乎也是千篇一律。在這個急功近利的大時代，人們或許忘記了「文化」就是「創意」的來源，沒有文化，何來創意？而神話，正正為創意的源頭，看祖先們對於自然的種種演譯，足以叫今人拜服。這種局面，值得我們好好反思。

因此，辦學問的人，向來孤獨。盼藉此一文，招來同好，打破社會賦予我們的框架限制。

## 七、參考資料

### 參考書目列表（文中引文出處）：

- 一、楊家駱：《廣韻校本》（臺北：世界書局，1964年）
- 二、盧仝著，嚴一萍選輯：《盧仝集》（台北：藝文印書館，1968年）
- 三、(德)馬克思、恩格斯：《馬克思恩格斯選集》（卷四）（北京：人民出版社，1972年）
- 四、(唐)歐陽詢著、汪紹楹校：《藝文類聚》上、下冊(香港：中華書局，1973年)
- 五、(戰國)商鞅著，高亨注譯：《商君書注譯》(北京：中華書局，1974年)
- 六、(東漢)王充著：《論衡》(上海：上海人民出版社，1974年)
- 七、(西漢)劉向：《戰國策》中卷(上海：上海古籍出版社，1978年)
- 八、楊伯峻：《列子集解》(北京：中華書局，1979年)
- 九、(日)真人元開著，汪向榮校注：《唐大和上東征傳》(北京：中華書局，1979年)
- 十、(東漢)應劭著、吳樹平校釋：《風俗通義校釋》(天津：天津古籍出版社，1980年)
- 十一、游國恩：《天問纂義》(北京：中華書局，1982年)
- 十二、屈萬里：《尚書集釋》(臺北：聯經出版事業公司，1983年)
- 十四、方國瑜：《彝族史稿》，（四川：四川民族出版社，1984年）
- 十五、陳奇猷：《呂氏春秋校釋》上冊(上海：學林出版社，1984年)
- 十六、(東漢)王符著、(清)汪繼培箋：《潛夫論箋校正》(北京：中華書局，1985年)
- 十七、(清)王先謙：《莊子集解》(台北：三民書局，1985年)
- 十八、(北宋)李昉：《太平御覽》第二冊(北京：中華書局，1985年)
- 十九、陳履生：《神畫主神研究》（北京：紫禁城出版社，1987年）
- 二十、劉魁立：《金枝·中譯本序》（北京：中國民間文藝出版社，1987年）
- 二十一、葉舒憲：《探索非理性的世界》(四川：四川人民出版社，1988年)
- 二十二、(清)王先謙：《荀子集解》下(北京：中華書局，1988年)
- 二十三、何光岳：《百越源流史》(南昌：江西教育出版社，1989年)
- 二十四、紅河哈尼族彝族自治州民族志編寫辦公室：《雲南省紅河哈尼族彝族自治州民族志》(昆明：雲南大學出版社，1989年)
- 二十五、高明：《大戴禮記今註今譯》(台北：台灣商務印書館，1989年)
- 二十六、楊鵬國，《苗族舞蹈與巫教文化》(貴陽：貴州民族出版社，1991年)
- 二十七、貴州省少數民族古籍整理出版規劃小組辦公室編，燕寶譯注：《苗族古歌》(貴州：貴州民族出版社，1993年)
- 二十八、觀雲：〈神話歷史養成之人物〉，載於馬昌儀：《中國神話學論文選萃》上冊，（北京：中國廣播電視出版社，1994年）
- 二十九、茅盾：〈中國神話研究ABC〉，載於馬昌儀：《中國神話學論文選萃》上冊（北京：中國廣播電視出版社，1994年）

- 三十、芮逸夫：〈苗族的洪水故事與伏羲女媧的傳說〉，載於馬昌儀：《中國神話學論文選萃》上冊（北京：中國廣播電視出版社，1994年）
- 三十一、(德)馬克思：《政治經濟學批判·導言》，載於《馬克思恩格斯選集》（卷二）（北京：人民出版社，1995年）
- 三十二、諾思諾普·弗萊著，郝振益等譯：《偉大的代碼——聖經與文學》（北京：北京大學出版社，1998年）
- 三十三、嚴紹盪、劉渤：《中國與東北亞文化交流志》（上海：上海人民出版社，1999年）
- 三十四、楊伯峻：《孟子譯注》（香港：中華書局有限公司，2000年）
- 三十五、呂微：《神話何為——神聖敘事的傳承與闡釋》（北京：社會科學文獻出版社，2001年）
- 三十六、中華再造善本工程規劃指導委員會：《路史》（北京：北京圖書館出版社，2003年）
- 三十七、(西漢)劉安著，趙宗乙譯注：《淮南子譯注》上冊（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年）
- 三十八、(明)田汝成：《炎繳記聞》，載於《中國西南文獻叢書》第80冊，（蘭州：蘭州大學出版社，2004年）
- 三十九、李天華：《世說新語新校》（長沙：岳麓書社，2004年）
- 四十、班固：《白虎通德論》卷五（北京：北京圖書館出版社，2005年）
- 四十一、鄧啟耀：《衣裝秘語》（成都：四川人民出版社，2005年）
- 四十二、聞一多：《伏羲考》（上海：上海古籍出版社，2006年）
- 四十三、諾思諾普·弗萊著，陳慧等譯：《批判的解剖》（天津：百花文藝出版社，2006年）
- 四十四、黃仁生注、李振興校：《新譯吳越春秋》（臺北：三民書局，2009年）
- 四十五、(南北朝)范曄、(晉)司馬彪：《後漢書》上、下冊（長沙：岳麓書社，2009年）
- 四十六、(清)王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，2010年）
- 四十七、墨翟著，李生龍譯注：《新譯墨子讀本》（台北：三民書局，2010年）
- 四十八、吉田敦彥著，唐卉、况銘譯：《日本神話的考古學》（陝西：陝西師範大學出版社，2013年）
- 四十九、蘇艷於《回望失落的精神家園：神話——原型視閥中的文學翻譯研究》（湖北：華中師範大學出版社，2014年）
- 五十、(漢)司馬遷著、(宋)裴駟集解、(唐)司馬貞索隱、(唐)張守節正義：《史記》卷一（北京：中華書局，2014年）
- 五十一、袁柯：《中國神話史》（北京：北京聯合出版公司，2015年）
- 五十二、谷川健一著，文婧、韓濤譯：《日本的眾神》（北京：社會科學文獻出版社，2015年）

五十三、安萬侶著，周作人譯：《古事記》(北京：北京世紀文景文化傳播有限責任公司，2016年)

#### **其他參考書目：**

- 一、王輯五：《中國日本交通史》(香港：太平書局，1963年)
- 二、王璇：《中國的神話與傳說》(香港：文化社，1976年)
- 三、張萬夫：《漢畫選》(天津：天津人民美術出版社，1982年)(附注圖出處)
- 四、百越民族史研究會：《百越民族史論集》(北京：中國社會科學出版社，1982年)
- 五、顧頡剛：《古史辨》(上海：上海古籍出版社，1982年)
- 六、陸梅林輯注：《馬克斯·恩格斯論文學與藝術》(北京：人民文學出版社，1982-83年)
- 七、程代熙編：《馬克思恩格斯美學思想論集》(北京：人民文學出版社，1983年)
- 八、汪向榮、夏應元編：《中日關係史資料匯集》(北京：中華書局，1984年)
- 九、吳曾德：《漢代畫像石》(北京：文物出版社，1984年)(附注圖出處)
- 十、翁獨健：《中國民族關係史研究》(北京：中國社會科學出版社，1984年)
- 十一、葉舒憲：《神話：原型批評》(西安：陝西師範大學出版社，1987年)
- 十二、何光岳：《南蠻源流史》(南昌：江西省新華書店，1988年)
- 十三、胡起望、李廷貴編：《苗族研究論叢》(貴陽：貴州民族出版社，1988年)
- 十四、劉介民：《比較文學方法論》(台北：時報文化出版企業有限公司，1990年)
- 十五、袁珂校注：《山海經校注》(成都：巴蜀書社，1992年)
- 十六、[蘇]謝·亞·托卡列夫等著，魏慶征編譯：《世界各民族神話大觀》(北京：國際文化出版公司，1993年)
- 十七、(美)阿蘭·鄧迪斯(Alan Dundes)編，朝戈金等譯：《西方神話學論文選》(上海：文藝出版社，1994年)
- 十八、蔣英炬、楊愛國著：《漢代畫像石與畫像磚》(北京：文物出版社，2001年)(附注圖出處)
- 十九、高福進：《太陽崇拜與太陽神話：一種原始文化的世界性透視》(上海：上海人民出版社，2002年)
- 二十、吳曉東：《苗族圖騰與神話》(北京：社會科學文獻出版社，2002年)
- 二十一、潛明茲：《中國神話學》(上海：上海人民出版社，2008年)
- 二十二、黃華珍：《日藏漢籍研究》(北京市：中華書局，2013年)(附注圖出處)
- 二十三、石云濤：《文明的互動——漢唐間絲綢之路與中外交流論稿》(蘭州：蘭州大學出版社，2014年)
- 二十四、曹順慶、徐行言主編：《比較文學》(重慶：重慶大學出版社，2016年)



### **參考文章列表：**

- 一、雲南省博物館，〈雲南晉寧石寨山古遺址及墓葬〉，《考古學報》，第01期(1956年)
- 二、馮漢驥，〈雲南晉寧石寨山出土銅器研究——若干主要人物活動圖像試釋〉，《考古》，第06期(1963年)
- 三、張岳奇，〈試論「三苗與苗族的關係」〉，《貴州民族研究》第4期（1981年）
- 四、嚴紹盪，〈日本「記紀神話」變異體的模式和形態及其與中國文化的關聯〉，《中國比較文學》，第01期(1985年)
- 五、楊正偉，〈試論苗族始祖神話與圖騰〉，《貴州民族研究》，第01期(1985年)
- 六、陳文華，〈中國稻作的起源和東傳日本的路線〉，《文物》，第10期(1989年)
- 七、黃鎮國、張偉強，〈再論中國稻作的起源發展和傳播〉，《熱帶地理》，第01期(2002年)
- 八、陶興安，〈苗族踩花山文化內涵初論〉，《文山師範高等專科學校學報》，第04期(2006年)
- 九、朱正卿，〈雲南古代的立柱與祭柱〉，《歷史月刊》，第256期（2009年）
- 十、邱茲惠，〈從考古遺存論中國古代西南文化的神樹崇拜及其相關信仰〉，《南藝學報》，第01期(2010年)
- 十一、石朝江，〈苗族創世神話:洪水故事與兄妹結婚〉，《貴州大學學報》(社會科學版)，第6期(2011年)
- 十二、李國棟、程海蓉，〈山東「聖蟲」與日本「鏡餅」〉，《貴州大學學報》(社會科學版)，第6期(2016年)

### **參考網址：**

- 一、諏訪地方觀光連盟、御柱祭觀光情報センター(中譯:諏訪地方觀光連盟、御柱祭觀光情報中心)：<http://www.onbashira.jp>（瀏覽日期：10/02/2017）