

黃帝與崑侖的神話原型

The Myth Archetype of Huangti and Kunlun

陳雅雯 遠東科技大學通識教育中心講師

摘 要

中國古代神話傳說的諸多隱喻意象，含混而多歧，看似充滿不合邏輯的缺陷，其實存在著集體的「原型」，是研究古代語言文字參照的重要髓核。「黃帝」與「崑侖」這組神話語碼的「中央」意象，有黃土高原風成沖積的自然景觀與天地中心的神聖宇宙山。而從「混沌」的同源詞義，黃土風成可借位類比為宇宙氣旋生成的原初狀態，和象徵渾圓如球的太陽。「黃帝」與「崑侖」對應配搭的神話語言，其象徵原型可解析為宇宙自然載體或地理空間的方位、景觀，有等價性質聯結的和諧經驗與神聖意義。

關鍵詞：黃帝、崑侖、混沌、中央、神話、原型

Ya-Wen Chen, Lecturer, General Education Center, Far East University

Abstract

There are many metaphorical images in the ancient Chinese myth. It seems that they are confusing, different, illogical, in fact, it is a collective archetype of the myth that is the important study for the ancient Chinese language and characters. A set of mythical code- "Huangti" and "Kunlun" whose "center" image symbolizes the efflorescent alluvium of the Loess Plateau and the holy universal mountain. And from the paronymia of "chaos", the efflorescent alluvium is analogous to the original creation of the universal and the spherical sun. The above symbols are harmonious and holy continued equivalently.

Keyword: Huangti, Kunlun, chaos, center, myth, archetype

一、前言

存在以符號的象徵而透視，符號的象徵以語言文字而顯著。符號象徵的存在意義，因語言文字可以被理解，但經過存在、符號、語言文字的層層轉譯之後顯現的意義，在固著的邏輯呈顯中，會折損存在意義的原先內涵，最多也只是語言文字能力範圍內可以捕捉到的訊息意義。語言文字可以用來把符號的象徵性詮釋明白，一旦進入符號的象徵世界，就得超越語言文字的詮釋世界。符號的象徵用來表達存在的意指，一旦進入存在的意指世界，就要超越符號的象徵世界。《老子》開篇即說：「道可道，非常道。名可名，非常名。」更深刻無法言說的存在世界，是語言文字所抵達不到的侷限，消解語言文字已形成的界限和規定，打破執實的邏輯，才有可能返回神祕且純真的內在世界。

神話看似一團渾沌，一大堆不定形的語無倫次的觀念，如果要尋找這些觀念的「理由」似乎是莫名其妙、徒勞無功、枉費心機。正如卡西勒指出，神話並不是按照邏輯思維來看待事物，而是有其隱喻的神話意象，能指(象)往往在類比聯想的作用下比喻、象徵不同的所指(意)，它是「語言的某種基本缺陷、某種固有弱點的產物。所有的語言指示(linguistic denotation)本質上是模糊的一而恰恰是在這種模糊性中，在語詞的這裡『同源形似現象』(paronymia)之中，存在著全部神話的根源。」¹以榮格心理學來說，即是「原型」的集體無意識，它是超驗的，一種「類精神」狀態的潛在遺傳訊號、潛在的集體天性。用頭腦的理性意識來認知這些「原型」，彷彿充滿許多不合邏輯的缺陷，但在荒謬中，神話精神才能超越語言文字的時效性，於集體天性的明亮道光中，無拘無束、無牽無掛地活動著。

夏代以前歷史是古史研究最迷茫的一段，充滿

歷史之謎，它們都以神話形式出現在各式典籍之中，有盤古開天闢地、化生萬物的神話；女媧搏土造人、五色石補天；華胥履雷澤之跡生宓犧等等。²而古代漢字內涵思想具有「神素」部分，如甲骨卜辭的「帝」是天上具有人格意志的至上神；³《淮南子》、《論衡》等書說「倉頡造字」、「倉頡四目」傳說，近乎神奇；《說文》也會引錄零星的神話片段等等。⁴所以，神話傳說材料其實也是研究古代語言文字參照的重要髓核。徐旭生《中國古史的傳說時代》云：「很古時代的傳說總有它歷史方面的質素、核心，並不是嚮壁虛造的。」⁵「以古人十口之相傳，『事出有因』，必有史實之殘影存乎其間，未容一概抹殺，苟據新史觀加以歸納推理，即為可信之古史。」⁶與其懷疑神話傳說的子虛烏有，倒不如試著去詮釋這個史謎的有趣隱喻，李學勤《走出疑古時代》這麼說：

馮友蘭先生曾講到一個「三階段」說，即「信古—疑古—釋古」。後來有學者認為，不如把「釋古」改成「考古」。……「考古」基本是指田野考古，其涵義恐怕不像「釋古」那麼寬廣。我想說的是，咱們今天的學術界，有些地方還沒從「疑古」的階段脫離出

²《藝文類聚》卷一引徐整《三五歷記》：「天地渾沌如雞子，盤古生其中。萬八千歲，天地開闢，陽清為天，陰濁為地。盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地，天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈，如此萬八千歲，天數極高，地數極深，盤古極長，後乃有三皇。」

《太平御覽》卷七十八引應劭《風俗通》：「俗說天地開闢，未有人民。女媧搏土作人，劇務，力不暇供，乃引繩於絙泥中，舉以為人。」

《太平御覽》卷七十八引《詩含神霧》曰：「大跡出雷澤，華胥履之，生宓犧。」

³胡厚宣，《殷卜辭中的上帝與天帝》云：「從豐富的甲骨卜辭看，殷代在武丁時就有了高高在上主宰著自然和人類一切命運的『統一之神』的宗教崇拜。殷人相信在天上存在這樣一個具有人格和意志的至上神，名叫帝或上帝。」（《歷史研究》1959年第9期），頁25。

⁴請見拙作《〈說文解字〉數術思想研究》（臺南：國立成功大學中國文學系博士論文，民國98（2009）.6），頁259-276。

⁵徐旭生，《中國古史的傳說時代》（桂林：廣西師範大學出版社，2003.10），頁24。

⁶楊寬，《中國上古史導論》《古史辨》第七冊上編（臺北：明倫出版社，民國59（1970）.3），頁65。

¹恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)《語言與神話》，于曉等譯（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1990.8），頁5。

來。不能擺脫一些舊的觀點的束縛。在現在的條件下，我看走出「疑古」的時代，不但必要的，而且也是可能的了。⁷

《史記》在〈五帝本紀〉首載黃帝，可見司馬遷是認同這段傳說時代作為正史的源頭。而崑崙山是古人認知的「地之中」⁸，「其山中應於天，最居中」⁹。黃帝和崑崙在古代的歷史人物與地緣上，皆具有起始承載之重要性，同時也具相關性。黃帝與崑崙同時出現於古代文獻的內容，茲列舉如下：

- (1)《山海經·西次山經》：「西南四百里曰崑崙之丘，是惟帝之下都，神陸吾司之。」
- (2)《山海經·海內西經》：「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……不死樹」。
- (3)《莊子·天地》：「黃帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望」。
- (4)《莊子·至樂》：「崑崙之虛，黃帝之所休。」
- (5)《淮南子·墜形》：「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。」
- (6)《穆天子傳》：「吉日辛酉，天子升於崑崙之丘，以觀黃帝之宮。」

以上六條例文中(1)(5)之「帝」、「太帝」指的都是黃帝。茲以「黃帝」、「崑崙」這兩個神話語碼意象，梳理涵藏其中的原型象徵意義與關係，作為研究古代「語素」的參照背景。

二、「黃帝」解碼

根據《史記·五帝本紀》記載：黃帝本是一個

部落氏族，他們文化的基礎是游農生活所派生的與「農戰」相結合的游農體制，一手拿鋤，一手持槍，比單一性的神農氏之農業生產結構，更經得起游牧民族「相侵伐」和「暴虐」的衝擊¹⁰。因此，黃帝族的勢力和文化傳播最為迅速而廣袤，融合各族的血統文化和性格成分也最多。史稱黃帝二十五子，其得姓者十四人，不但華夏族的東(夷)西(夏)兩骨幹，如帝顓頊、帝高辛、帝堯、帝舜及鯀、禹、稷、契等都成了他的直系子孫，就連北狄、南苗等部落集團都自托或被托為黃帝的後裔。黃帝本身並非戎狄，其族系則已雜容有戎狄血緣。黃帝族因發展的優異和成功，吸收了兄弟族團的血緣、文化和性格，才成為中華遠古文化的承擔者和代表人，為歷史所選擇。凡此種種，皆是後世史家組合層積的結果。

在中國古史系統中，《史記》把黃帝當作是中國成文史中的第一位帝王。而其他的古代典籍也記載黃帝及其名臣觀象制器的傳說，中國文化的許多發明都被歸之於黃帝，而他頭戴冠冕，身穿皇袍的形象似乎不容置疑。(圖一)



圖一 黃帝

(漢武梁祠畫像石拓片，銘曰：「黃帝，多所改作，造兵、井田，□衣裳，立宮宅。」)

即使對黃帝的形象有所質疑，還是會從黃帝的政績方面去作合理解釋，避免無謂的猜測。以下一段

⁷ 李學勤，《走出疑古時代》導論（瀋陽：遼寧大學出版社，1997.12），頁19。

⁸ 《河圖括地象》：「地部之位起形高大者有崑崙山，廣萬里，高萬一千里，…其山中應於天，最居中。」

⁹ 《周禮·職方氏》賈疏引《括地象》云：「地中央曰崑崙。崑崙東南五千里，名曰神州。」《水經·河水注》：「崑崙之墟在西北，去嵩高五萬里，地之中也。」

¹⁰ 《史記·五帝本紀》曰：「軒轅（黃帝）之時，神農氏世衰。諸侯相侵伐，暴虐百姓，而神農氏弗能征。」

話提到黃帝的「四面」，就是游離在神話形象與理性坐實兩種解詁的商榷中：

子貢曰：「古者黃帝四面，信乎？」

孔子曰：「黃帝取合己者四人，使治四方，不計而耦，不約而成，此之謂四面。」

～《太平御覽》卷七九又三六五引《尸子》～

子貢對於黃帝有四張面孔的神話傳說，想求證於孔子，結果孔子巧妙地解釋作黃帝派遣四個人去分治四方，《史記·五帝本紀》云：「黃帝舉風后、力牧、常先、大鴻以治民。」記載了黃帝治四方的人選。「四面」作理性坐實的解釋，就消解了黃帝四張臉孔神話形象的可能性。長沙馬王堆三號漢墓出土的《十六經》〈立命〉一篇，也有類似的記載：

昔者黃宗(帝)質始好信，作自為象(像)，方四面，傳一心。四達自中，前參後參，左參右參，踐立(位)履參，是以能為天下宗。¹¹

《十六經·立命》對黃帝的描述也是一位善於治理四方的仁君，和《尸子》中的孔子說法相近，但是更強調黃帝的政教合一居所—明堂，¹²既分指四方太廟的方位，也以中心「太室」連結四方太廟為一整體，配合四時月份天道，易室而處的統制中心。¹³

葉舒憲從比較神話學領域，在《舊約》、印度神話如《梨俱吠陀》、《奧義書》等，找到四面神的線索，與「黃帝四面」同形象，如孿生兄弟，都與

創世神話有關。《尸子》中的孔子對「黃帝四面」作理性的解釋只是一種表象，「四面」存在著重要的深層共構，不管黃帝的四面是表示明堂，或者是四張臉的神話形象，其實和「曼荼羅」、宇宙樹、十字形、四方、四季的大千寰宇空間關係甚密。¹⁴「黃帝四面」不必以理性過度掩飾、消解神話形象的深層，也不須執著於黃帝四張臉的怪誕，神話意象的破譯不能在表層的描述形象打轉，用固定的邏輯規則否定所有隱喻的可能。所以，黃帝代表的不只是文明開創的始祖，他還可以有不同的神話形象化身，寓寄著天人哲學與文化心理的原型想像。

黃帝與昆侖同時出現在文獻的記載，無一不是關乎著方位空間涵義。蕭兵《中庸的文化省察》結合地理學、農業學、史學、文化學等諸多研究角度，解說「黃」色與方位「中」在中國文化心理的重要地位。據陰陽五行之說，「黃」是中央之色，黃帝則是中央之帝。「黃」與「中」兩個互滲互補的文化因子皆與中國文化發祥地黃土高原有關：¹⁵

1. 科學家指出，北京人時代之華北，原為沼澤沮洳，且有幼海之存在，其土壤為紅色。洪水以來，乃有黃土沖積。山土以大火焚而色紅，經風化及大水搬運而色黃，成為百物和六氣的本源。

2. 華北平原的次生黃土大多是沖積、洪積和殘積形成的，黃土高原的黃土則主要是風成的。C¹⁴ 測定馬蘭黃土的堆積時期約距今三萬～一萬年，當時東部海平面低於現在 130 米，黃土高原距海比現在要遠 500 多公里，導致濕潤的東南季風之影響大大削弱，西北內陸和黃土高原一帶氣候變得乾冷，以致於冬末和春初盛行西風的發生頻率增加，有利於塵土的產生、搬運和堆積。

3. 華北地區「雨土」「雨沙」(清明之際)發生的地點以黃河中下游流域為主，也正是中國黃土分布最多的地區。而在冬春之際則常會有一二次「黃

¹¹ 國家文物局古文獻研究室編，《馬王堆漢墓帛書》壹(北京：文物出版社，1980)，頁 61。

¹² 黃宗，即黃帝之廟。觀下文「四達自中」云云，與所謂「明堂」相似。同註 11，頁 61 註(一)。

¹³ 葉舒憲《中國神話哲學》說：「所謂『方四面』」說的是青陽、明堂、總章、玄堂這四方太廟分別指向東南西北四方位。所謂『傳一心』說的是處在中心的『太室』將四方太廟連結為一個整體，否則的話，又豈能『四達自中』呢？所謂『前參後參，左參右參』說的是明堂的四方太廟又各有三室，合起來正符合一年十二月之數。所謂『踐位履參』說的是帝王登基必須效法『天道』即太陽運行黃道十二宮的規則，在一年十二個月內『隨著方位轉動』，在明堂易室而處的情形。『是以能為天下宗』說的是明堂建築效法宇宙時空原型，故能成為小宇宙模型，成為人王效法天道的統制中心。」(北京：中國社會科學出版社，1997.4)，頁 183。

¹⁴ 同註 13，頁 184-192。

¹⁵ 參考蕭兵，《中庸的文化省察》環境篇第一章〈中與黃：黃土與環境之『中』〉、第二章〈黃帝：黃土之神、中央之帝〉(武漢：湖北人民出版社，1997.9)頁 142-229。

風」，漫天漫野的黃土最遠可吹過秦嶺而到達長江中下游兩岸。

4.黃土地層為西北黃土高原的自然地理特徵，黃土的多孔性有如海綿，既具有吸水能力又有毛細作用，使蓄積較深的水分及黃土自身所蘊含的鉀、磷、石灰質等礦物質「上升」，供植物的根株吸收，所以具有相當的「保水性」和「自肥力」。雍州古代水利事業發達，使關中成為中國古代農業最發達的地區之一，可證黃土原初之沃美。《史記·貨殖列傳》就描述西北千里膏沃對周文化興盛之滋養¹⁶。

5.風成態黃土的雄渾與神奇，在中國的神話性思維裡，把這如煙似氣的黃色塵埃視為「正土之氣」，並會化生許多神祕的「黃物」¹⁷。

6.生根於黃色土壤的神話與黃帝族早中期的生活環境分不開，因為沃美的黃土高原，使黃帝族以游農為主，游牧為副以及耕站結合的生產生活結構得到現實的支持。黃帝的化形之一是「黃氣」或「黃雲」。《左傳》、《史記》都云黃帝「為雲師而雲名」。正義說黃帝又曰縉云氏，「生日角龍顏，有景雲之瑞，以土德王，故曰黃帝」。

三、混沌—風成與太陽

黃帝如為風成態黃土的意象—中央之帝，但《莊子·應帝王》所說的中央之帝卻是渾沌。渾沌是指鴻蒙未鑿，宇宙生成時的原初狀態，其主要存在形式是類似星際瀰漫物質或所謂「粒子流」的飛旋。因此《莊子》中渾沌的神話原型可能是黃土的風成運動，進而影響了黃帝神話形象的生成。龐樸曾說：

黃帝就是混沌，黃帝被認為是中華民族的始祖，而混沌則是宇宙生成、哲學架構以至一切科學的開始。因此，說中華文明始於黃帝，便具有了新的意境。¹⁸

因此，黃帝是混沌(原氣)的人格化。不過在《山海經·西山經》混沌卻另有一種名稱，形象更具奇特：

有神焉，其狀如黃囊，赤如丹火，六足，四翼，渾敦，無面目，是識歌舞，實為帝江也。

《山海經·西山經》的「帝江。」清人畢沅注曰：「江讀如鴻。」《左傳·文公十八年》：「帝鴻氏有不才子，……天之民下謂之渾敦。」杜預注：「帝鴻，黃帝。」顧頡剛說：「至稱之『帝鴻氏』者，黃與皇音 huang，鴻音 hong，轉變甚易。江蘇無錫縣有皇山，為泰伯墓所在，而一作『鴻山』，……知『皇』之可轉為『鴻』，則知『帝鴻』即『帝黃』，顛倒其字耳，猶周赧王之稱王赧也。」¹⁹龐樸說：「因為江、鴻同本同音(《說文》：鴻，从鳥，江聲。)按「鴻」亦寫作『湏』，『湏蒙』，『鴻洞』；皆謂未有天地之時的混沌狀態(見《淮南子·精神訓》)，也都是渾敦的音變。」²⁰。黃帝、帝江、帝鴻異名同指，混沌、渾敦則是其初始原生未分狀態，黃帝是生陰陽的渾敦，也就是始元之神，《呂氏春秋·應同》：「黃帝曰芒芒昧昧，因天之威，與元同氣。」芒芒昧昧即指混沌之元氣，又稱為「太一」，《淮南子·詮言》云：「洞同天地，渾沌為樸，未造而成物，謂之太一。」《呂氏春秋·大樂》云：「太一出兩儀，兩儀出陰陽。」「萬物所出，造於太一，化於陰陽。」《山海經·西山經》所描述的混沌的形

¹⁶ 《史記·貨殖列傳》：「關中自汧、雍以東至河、華，膏壤沃野千里。自虞、夏之貢以為上田，而公劉適邠，大王、王季在岐，文作豐，武王治鎬，故其民猶有先王之遺風，好稼穡，殖五穀，地重，重為邪。」

¹⁷ 《淮南子·墜形》：「正土之氣也御乎埃天，埃天五百歲生缺，缺五百歲生黃埃，黃埃五百歲生黃湏，黃湏五百歲生黃金，黃金千歲生黃龍，黃龍入藏生黃泉，黃泉之埃上為黃雲，陰陽相薄為雷，激揚為電，上者就下，流水就通，而合于黃海。」

¹⁸ 龐樸，〈黃帝與混沌（論綱）〉：《中華文明的起源》，《龐樸文集》第二卷「古墓新知」（濟南：山東大學出版社，2005.1），頁333。

¹⁹ 顧頡剛，〈黃帝〉，《史林雜識初編》（北京：中華書局，1963），頁184。

²⁰ 龐樸，〈黃帝與混沌：中華文明的起點〉，同註18，頁342。

象，如下圖所示：²¹



圖二 《山海經》中的帝江

帝江「其狀如黃囊，赤如丹火」的特徵很像太陽，「黃帝號軒轅，即『玄元』。玄元語通於混沌，都是旋圓渾沌之意。」²²《淮南子·本經》：「玄元至陽而遠照。」高誘注：「玄元，日也。」《九歌·東君》：「暾將出兮東方，照吾檻於扶桑。」聞一多說：「暾之為言團也。《詩·東山》『有敦苦瓜』，傳：『敦猶專專也。』專、團古今字。古彝器有敦，其狀渾圓如球。暾即敦字，以其狀日形，故加日旁。」又曰：「《樂府，西鳥夜飛》：『日從東方出，團團雞子黃。』《九歎·遠逝》：『日敦敦其西舍兮。』日出入時，其形圓尤顯，故皆日敦。」²³太陽渾圓如球，《山海經》中的帝江黃囊、赤如丹火，有翼，就是太陽形象。所以，黃帝與混沌不僅是黃土風成是自然環境的混沌狀態，也是渾圓如球的火紅太陽，同一個神話形象可容許不同象徵意義的並存。茲以簡式示之如下：

地理環境→黃土風成(原氣) }
 天象實體→太陽(太一) }
 混沌(渾敦)——帝江：帝鴻——黃帝

葉舒憲說：「遠古太陽神在周人神話中演變為黃帝，在周人的哲理著作《周易》中抽象化為『太

極』，在晚周文獻中又別稱為『道』或『太一』。」²⁴而且黃帝的神話傳說話和太極玄理之間具深層結構的對應關係模式：²⁵

太極生兩儀(《易·繫辭傳》)

黃帝生陰陽(《淮南子·說林》高誘注：「黃帝古天神也，始造人之時，化生陰陽。」)

兩儀生四象(《易·繫辭傳》)

黃帝四面(《太平御覽》卷79引《尸子》)

「太極→兩儀→四象」對應「黃帝→陰陽→四面」，都是1→2→4的模式。黃帝與太極、太陽對應。太陽是「陰陽」或「兩儀」發生的母題表現，葉舒憲又說：

根據世界神話的普遍規則，光明與黑暗即陰與陽的分離和對立是創世神話的第一母題，其表現形成又往往是對太陽從黑暗中升起這一自然過程的象徵性敘述。原因很明顯，假如處在一片黑暗之中，天和地以及東南西北四方是根本無法辨認的；也就是說，空間秩序的確立有賴於光明取代黑暗的自然條件，有賴於太陽的運動和太陽的發光特徵。時間秩序確立則首先以晝夜更替為基本尺度，同樣有賴於太陽乃至月亮的出沒規律。唯其如此，在許多民族的創世神話中充任創造主的神都為太陽或太陽的象徵變形，而創世的過程則或隱或顯地模擬日出東方、日出海上。²⁶

所以，《聖經·創世紀》也有相同的宇宙創生模型：

太初有道(logos)，聖靈創造了天地，天地之間本來一片混沌。聖靈運行於水上。上帝說：要有光，於是有光。上帝把光明與黑暗分離，於是有了晝和夜。這就是第一

²¹ 馬昌儀，《古本山海經圖說》(濟南：山東畫報出版社，2002.5)，頁147。

²² 何新，《諸神的起源》(北京：時事出版社，2002.1)，頁253。

²³ 崔富章、李大明主編，《楚辭集校集釋》(【楚辭學文庫】第壹卷(上)，武漢：湖北教育出版社，2002.10)，頁906。

²⁴ 同註13，頁219。

²⁵ 同註13。

²⁶ 同註13，頁219-220。

日的創造。

在東西方的宇宙創生神話中都認為，宇宙是由太陽—光明出現的開端。

由於太陽高踞長天，運行有道，出入應律，行止有節，被視為「正則」、「中道」之體現，太陽神也成了中正之神。日本學者林巳奈夫曾論證，這顆「主日」的太一(天極星)在漢代文物裡曾被形象化為四葉蓮花，象徵「天中」之太陽，因為「蓮花圖像實際上表現了一種日暈現象，即在一定的時間區域內，這種日暈呈蓮花狀，而隨著時間的變化，該日暈逐漸展開，變化為棒狀的「極」，也就是說，在古代人們認識中的蓮花和極實際上是同一事物的兩種表現形態」²⁷。林巳奈夫的論點可簡化為如次條例→太陽：天「中」：四瓣蓮花。

「混沌」經本節次解譯歸納，釐清許多原來曖昧不明的神話思維：黃帝是其人格化之神；黃土風成運動則是地理環境的渾沌實相；太陽是渾沌造分萬物的原生母體，雖然描繪想像的造型怪異不已，但卻帶給宇宙創生的光亮，如蓮花花光四射。

四、崑崙山上說崑崙

「天中」的構似和「蓋天說」宇宙論相伴生，天就像一個扣著的大鍋覆蓋著棋盤一樣的大地；或者天像圓形的斗笠，地像扣著的盤子。兩者都是中間高，四周低的拱形。有了像似笠帽半圓弧的穹頂，才有「天中」和「世界中心觀」的產生。「天中」就有「地中」與之對應，「天圓」亦要「地方」來合配，它們的中心是以一根想像的軸來貫通的，崑崙山便是「中心天柱」、宇宙軸、天梯這個軸柱。日月星辰都附著在天蓋上，天軸轉，天蓋和日月五星也圍繞著崑崙山旋轉，體現「圓體」的相關意象，與「混沌」圓滾動轉的氣流體是相合的，崑崙一名，

²⁷ [日]林巳奈夫〈中國古代的日暈與神話圖像〉《史林》第74卷第4號(京都,1991);李紹明、林向、趙殿增主編,楊凌譯《三星堆與蜀文化》(成都:巴蜀書社,1993),頁128。此轉引自同註13,頁345。

語源於混沌,又作渾敦、渾淪。《史記·五帝本紀》:「黃帝居軒轅之丘。」軒轅丘就是指崑崙山,軒轅,李宗侗古音擬為 khung lun²⁸,而「丘」又是象徵方形的大地,《說文》云:「丘,从北从一,一,地也。人屬在 ,故从北,中邦之屬在崑崙東南。一曰四方高,中央下為丘,象形。坵古文从土。」中邦之居為神州,在崑崙東南,該地風雨有時,寒暑有節,堯遭洪水,民降丘度土,以避其害,故丘从二人立於地上,古文丘从土。

崑崙山今位於新疆、西藏交界處,為黃河源所出地,但是神話中的崑崙山則另有所指。中國神話的崑崙山原型,有人指稱泰山,有人認為是祁連山²⁹。如果再把今新疆、西藏交界處的崑崙山包括在內,「正顯示一種不斷向西北遷擴的趨勢……在中國古人的心目中,崑崙山不僅是天地中心之山,而且是黃河河源所出之山。崑崙山的西北遷移,是與古人追索黃河之源的認識和實踐的發展過程相一致的」³⁰。而本來屬於黃帝族的「『中心地』、『世界山』,後來隨著這個偉大群團的經略四方,遂從西北夏人集群心目中的世界中心,變成整個華夏族的宇宙山與聖地。簡直可以說,沒有黃帝就沒有崑崙。」³¹

《太平御覽》卷36引《河圖》云:「崑崙山為柱氣,上通天;崑崙者,地之中也。崑崙,天中柱也。」崑崙山的居中位置,是撐起天地宇宙大屋(蓋天說)的天柱,即使如《淮南子·墜形》提到天地之間有九州八柱,還是不減崑崙中柱的主導地位。在納西族的遠古神話中也有相似的天柱。根據東巴經《崇搬圖》所說,遠古神人九兄弟和七姊妹開天闢地時,在東方立起白海螺頂天柱,南方立起綠松

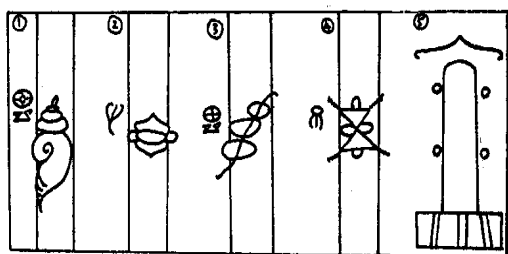
²⁸ 李宗侗,〈炎帝與黃帝的新解釋〉《中央研究院歷史語言所集刊》第39本(上),民國58.1,頁36。

²⁹ 崑崙山是泰山之說,可參考同註21,頁117-148。祁連山之說,可參看同註15,頁397-398。

³⁰ 語出何新,同註22,頁123。

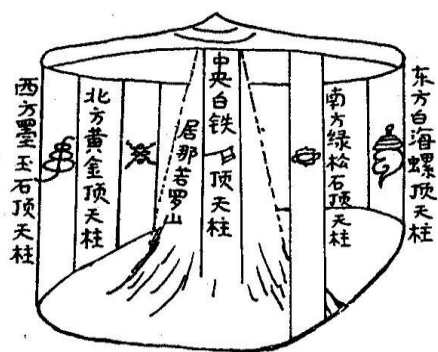
³¹ 語出蕭兵,同註15,頁409。

石頂天柱，西方立起墨玉石頂柱，北方立起黃金頂天柱，中央立起白鐵頂天柱。後來大地的人類又在天地中央修造山居那若羅神山，以作撐天鎮地柱。如圖所示：³²



圖三 東巴經《崇搬圖》原始象形文字

第 1.2.3.4 根的左邊都標有一個象形文字，分別代表東、南、西、北四方，還有一組圖象，描繪了各撐天柱的雄偉形象：第 5 根柱周圍有四個圓圈，表示已分置的四方，以中間的柱子喻指中央，柱的上方為天蓋，下為大地，中間大柱上附著一把鐵斧，亦即白鐵，與居那若羅山的作用地位相當，其立體圖式如下：³³



圖四 納西族五柱加居那若羅山撐天鎮地圖式

由此可見，有天柱的蓋天說宇宙天地結構在不同的民族的神話中皆有異曲同工之妙。

按照《國語·楚語》的說法，在顛頊氏命令重上天、黎下地，「絕天地通」以前，天地是連接在一起的。昆侖便是天地交通的大道、天梯，它垂直

矗立，縱貫天上、地上、地下三元世界，正是交際天人、溝通窈冥的宇宙軸中介站或接合點，是神話中心的典型標本，故《山海經·海內西經》說昆侖山是「帝之下都」，只有在「中心」那裡，三界才能互通，歷經危難而攀援天梯才能升上太空，吸取神／帝賜予的「靈力」，才能保健康、和諧，甚至可以不死、升仙、永恆、不朽。

五、結語

如果把要考察的神話或文化對象當成是一種「語言」，對此「語言」所進行觀察、描述和解釋的「元語言」³⁴正是原型模式。神話或文化其實蘊含著意義、象徵、價值和觀念的系統，只有找到了凝聚著該系統的生成及轉換規則的內在模式，這個系統才能得到理性的把握。現今中國神話和文化研究還處於「探險者」的水平上，沒有達到系統觀照的當代科學高度，當然受到以微觀考據特長的「小學」傳統的影響不無關係。走出傳統考據之學的死胡同，擬構出一套具有深層解釋功能的原型模式，則勢在必行³⁵。神話可以不再是虛無難解的問號，它同歷史文化的諸多精神形態處於聯系、滲透、轉化的辯證關係之中，若干殘缺不全的上古神話也有原型重構的可能。

「神話是人類把握外部世界的一種思維方式、一種精神形態，是人類精神形態發展整體中的一個有機組成部份，一個不可缺少的階段。」³⁶麥克斯·米勒(F. Max Müller)認為神話只是語言的一個副產品。神話是人類心靈的某種病態，原因必須在言語能力中尋找：語言的本性與本質是隱喻式

³² 李國文，《東巴文化與納西哲學》（昆明：雲南人民出版社，1998.12），頁 101。

³³ 同註 32，頁 103。

³⁴ 所謂「元語言」是「指用來分析和描寫另一種語言（被觀察的語言或對象語言）的語言或一套符號，如用來解釋一個詞的詞或外語教學中的本族語。」詳見哈特曼與斯托克《語言與語言學詞典》中譯本，（上海辭書出版社，1984），頁 213。從比喻的意義上，把所要考察的神話或文化對象看作是一種「語言」，神話或文化的原型模式，是對這種「語言」進行觀察、描述和解釋的「元語言」。見同註 13 導言，頁 5。

³⁵ 參考同註 13〈導言〉，頁 5-7。

³⁶ 同註 13，頁 7。

(metaphorical)，它不能直接描述事物，而是求助於間接的描述方式，求助於含混而多歧的語詞。³⁷在神話的國度中，「語言」越是撲朔迷離，「元語言」的深刻解譯也就越顯得恍然大悟。神話語言的天馬行空、穿鑿附會，是其隱喻製造出來的浪漫與瑰麗，如果用理性邏輯認為這些浪漫與瑰麗是實際不存在的，那可能就要錯失「元語言」原型重現的嘗試，與身歷其境的詮釋樂趣。黃帝與昆侖對應配搭的神話語言，其象徵原型可解析為宇宙自然載體或地理空間的方位、景觀：³⁸

他(黃帝)是原氣(混沌)的人格化；

他是風成態黃土的意象性載體，是中央土之神；

他是「黃色」的神(而黃是「中和」之色)；

他是世界大山「昆侖」的主神；

他是中央之帝；

一旦黃帝的聖人形象神格化，混沌原氣是其抽象的內涵，所象徵的宇宙自然現象，在地表以黃土風成的意象類比，在天體則是渾圓如球的太陽，是萬物生長的重要光源，而日之升降有季節上的變化、晝夜的形成、方位的辨識，往往是創生神話的重要母題。

以上多歧的象徵原型之間並不衝突，可以展示出來的環扣，就是這種等價性質聯結的和諧經驗與神聖意義。神話語料庫更啓示著「象」與「語言」、「意義」之間關連的活脫豐富，這是治語言文字者要留心關注的層面。

參考文獻

[1]曲辰，《軒轅黃帝史跡之謎》北京：中國社會科學出版社，1998.3

[2]何新，《諸神的起源》北京：時事出版社，2002.1

³⁷ 麥克斯·米勒，十九世紀英國自然主義語言學派代表，把語言看成是一種自然現象，從而把語言列入自然科學。恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)，《人論》(An Essay on Man)甘陽譯(臺北：桂冠圖書有限公司，1990.2)，頁161-162。

³⁸ 參考節錄同註15，頁225。原見蕭兵《楚辭與神話·神話昆侖及其原型》一書，(南京：江蘇古籍出版社，1987)。

[3]杜而未，《崑崙文化與不死觀念》臺北：臺灣學生書局，民國74.4

[4]李國文，《東巴文化與納西哲學》昆明：雲南人民出版社，1998.12

[5]李學勤，《走出疑古時代》瀋陽：遼寧大學出版社，1997.12

[6]馬昌儀，《古本山海經圖說》濟南：山東畫報出版社，2002.5

[7]徐旭生，《中國古史的傳說時代》桂林：廣西師範大學出版社，2003.10

[8]國家文物局古文獻研究室編，《馬王堆漢墓帛書》壹，北京：文物出版社，1980

[9]崔富章、李大明主編，《楚辭集校集釋》【楚辭學文庫】第壹卷(上)，武漢：湖北教育出版社，2002.10

[10]楊寬，《中國上古史導論》《古史辨》第七冊上編，臺北：明倫出版社，民國59.3

[11]葉舒憲《中國神話哲學》北京：中國社會科學出版社，1997.4

[12]蕭兵，《中庸的文化省察》武漢：湖北人民出版社，1997.9

[13]龐樸，《龐樸文集》第二卷「古墓新知」濟南：山東大學出版社，2005.1

[14]恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)，《人論》(An Essay on Man)甘陽譯，臺北：桂冠圖書有限公司，1990.2

[15]恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)，《語言與神話》于曉等譯，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1990.8)

[16]森安太郎著、王孝廉譯，《黃帝的傳說—中國古代神話研究》臺北：時報文化出版企業有限公司，民國77.2

[17]胡厚宣，〈殷卜辭中的上帝與王帝〉《歷史研究》1959年第9期

[18]李宗侗，〈炎帝與黃帝的新解釋〉《中央研究院歷史語言所集刊》第39本(上)，民國58.1

