2017 年 5 月 19 日

香港教育大學
The Education University of Hong Kong

中國語文教育學術研究論文

《莊子》與《山海經》中的「巨木」意象：試析莊子對遠古神話思維的承繼與再造

任教導師：馮志弘博士

學生姓名：吳玥

學生編號：

提交日期：2017.05.19

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

（一）、引言

郭璞為《山海經》做註時，常引《莊子》為參證；今本《莊子》記錄了若干神話材料，其中有許多與《山海經》相近的內容[1]，體現着這兩部著作對遠古神話的保留。[2]將二者結合起來進行比較，可以一探《莊子》對遠古神話內涵的闡發。

莊子將神話改造為「敘述性的故事說理」[3]，創作出一篇篇喻示性的寓言。然而，學術界從神話研究的角度出發解讀《莊子》的著述卻較為少見。茅盾先生明確指出「《莊子》裏沒有嚴格的神話材料」，因為神話在向寓言進行轉變的過程中已經變得「非神話化」了；[4]聞一多先生則認為，莊子擷取遠古神話是基於其秉持「萬物有靈」的信仰，帶有宗教學的觀點[5]。袁珂先生對《莊子》神話的研究具備開創性意義。他明確指出「《莊子》中有不少寓言是以古代神話為藍本寫的」，[6]並從《山海經》等收錄了大量神話的文獻中尋找端倪。

對於更為聚焦在《莊子》和《山海經》的神話關聯問題的研究，葉舒憲先生總結道：「學者大多著眼於正宗的神話書如《山海經》，對改制神話材料為寓言的《莊子》的神話學價值過於低估」。[3] 13-14 已有不少學者擇《莊子》中某一意象與遠古神話進行比較，例如朱任飛先生從 96 年起發表的一系列文章，對《莊子》寓言中的一些神話意象和母體進行了較為具體的探討，不過只停留於幾個典型意象與遠古神話的意涵對比[1]。

而對於「巨木」意象，朱任飛教授曾著〈玄珠•昆侖神樹•曲商之木——《莊子》中黃帝遺玄珠神話的原型考察〉[7]一文，推斷「玄珠」的原型為「昆侖神樹」，繼而從神樹的「不死性」說起，分析了莊子將對「道」的理解寄寓在「樹」中，乃是因為「道」與「神樹」都是「永恆不滅」的；莊子所述之「無用巨木」是亂世之中的無奈選擇。

筆者受朱教授的啟發，對《莊子》和《山海經》中的所有樹木意象進行了整理，通過對比，從顯性和隱性兩個角度發掘了「巨木」意象從上古神話到《山海經》，再到《莊子》的意涵變化過程，是對朱教授之著述的補充。「巨樹」在先民的意識中多數為神聖的存在，甚至是宇宙的象徵[8]。朱教授的討論側重於「巨木」形象本身，兼論了從「巨木」之外觀體現出的「審美意識」，對莊子哲學與神話思維的關聯未能進行深入分析。本文將試從此角度切入，辨析莊子的生命哲學觀脫胎於神話觀念的軌跡。

---

[1] 另參朱任飛：〈從東海神木傳說到莊子的鯤鵬扶搖意象〉，載《學習與探索》，1996 年第 5 期；〈昆侖、黃帝神話傳說與〈莊子〉寓言〉，載《學術交流》，1996 年第 6 期。諸如「鯤鵬意象」、「混沌意象」、「神人意象」、「大海意象」等，其研究角度多為將莊子神話與遠古神話（主要以《山海經》為參照）進行比較，奕秋探討彼此的異同，且大多數都以「莊子繼承及發展遠古神話意象」作結。

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

除對文獻進行系統分析之外，本文亦會用「地上實物與紙上遺文互相參證」[2][9]。即通過考察出土文物，探尋有關「巨木」的遠古神話中所體現出的先民對世界的認識。把握住莊子神話思維的特點，不僅有助於理解《莊子》文本中體現的哲學觀念，還能一探其言說方式的發源，並關注到文本的隱喻性。

（二）、正文

一、《山海經》與《莊子》中的「巨木」意象

《山海經》中共有 40 段文字從外貌、用途等方面詳細介紹了某種樹木[3]；《莊子》中共 6 處提到不同的「樹木」意象。[4]首先，筆者試從顯性層面切入尋找這些「樹木」形象之間的聯繫，整理出了《莊子》與《山海經》都具備的兩類「樹」的特點：

第一，巨大的外觀。《莊子·人間世》中的「櫟社樹」的樹蔭可以遮蔽上千頭牛，腰身有一百多尺，高出山頭七、八十尺才分了枝，可用來造船的枯樹杈就有十來根。[10]101《山海經》中，多用「百里」、「百仞」、「千里」這類虛指的詞來描述大小，用誇張的筆法凸顯了神樹之「巨」【10】103。

這裏需要對討論對象「樹」再做進一步的聚焦。本文是要結合「樹」來討論莊子哲學觀與神話思維的聯繫，因此分析重點是能體現其哲學思想的「樹」。結合附錄一可發現，莊子在借「樹」來闡述其觀點時，都離不開「大」這一特徵；包括那些有「異性」的樹，首先也是「大」的。因此，本文的研究对象可以縮小為《山海經》與《莊子》中的「巨木」，即超越常理之大的樹木。附錄七中包含了《山海經》中出現的全部樹木類別，本文只會選擇從原文文字中能明顯看出該樹外觀尤其巨大者進行分析[5]。

承前文，兩部著作中「巨木」的第二個相同點在於，它們的樹枝、樹幹、樹根都是不合規矩、盤根錯節的。「大樗」的木瘤盤結；「商丘之木」不能作為棟樑之才，也是因為它「細枝拳曲」、「軸心分裂」而木紋旋散之故【10】104。《山海經》中的巨木「建木」有「九欘」，「欘」指「樹木彎曲的地方」[11]150，有九處彎曲，即言枝幹之纏結；郭象註「其狀如牛」的原因乃「芝草樹生」【7】19，可原文明言「有木，其狀如牛」，因此筆者推斷此處的「如牛」是古人對巨樹臃腫外觀的形象比喻，而非指代其他芝草。

---

[2] 中國現代學術的奠基者王國維（1877－1927）提出了「二重證據法」。「地上的實物」不僅限於考古上的發現，還包括其他如地質學、生物學等研究成果。參陳寅恪〈王靜安先生遺序〉，載王國維：《王國維遺書》，頁 1－2。

[3] 筆者篩選出了《山海經》中提到「木」和「樹」的文字，只保留了《山海經》中用了較多篇幅去描寫莖葉形狀、果實形狀、顏色深淺等的樹木。此類樹木因為有特別的功效作用，因此相關的敘述比較詳細。引文整理另見附錄七：《山海經》中的樹木。

[4] 文獻整理見附錄一：《莊子》中的「樹木」。

[5] 即描述字眼使用了諸如「大」、「（百/千等）里」、「（百/千等）仞」的文段。

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

《山海經》的成書年代並未有定論[6]，其成書也並非出自一人之手。在它相當長的流傳過程中，書中的神話內容很有可能因為滲入了後人的意識而失去了上古的原貌。對此現象，茅盾先生的處理方法是對神話故事的「內容」進行細緻比較和分析[7]，在此標準之下，今本《山海經》剔除後世方士增益的仙話成分，很大程度上保留了上古神話。[8]在此前提之下，結合《莊子》與《山海經》之間的聯繫，可以看出《莊子》完全可能對《山海經》存在著借鑒和發展；反之，有些神話因素濫觴於《莊子》，在傳播過程中又在一定程度上影響了《山海經》。

二、遠古神話中的「巨木」信仰

植物依循四季更替循環生長，預示著生命的循環，在原始先民眼中是「宇宙往復在人世間的具體展現」。[12][13] 先民崇拜大樹和古木，實則是羨艷它們的生命力和繁殖力[9][13]85。不論在東方[10]還是西方[11]，宇宙都常常被「世界樹」這一近似圖騰的形象象徵，因為「樹」具備通天入地的外觀姿態，且「樹」和「宇宙」都經歷著週期性的更新[14]293。

四川三星堆遺址出土的巨型青銅樹是這種「巨木」信仰的直觀展現。該文物作為先民的思想表達，也是原始神話思維的現實證據。若能考據出該巨樹與神話文本的對應關係，則能發展朱教授對於「巨木」意象的考察，為莊子的觀點找到遠古神話思維中的對應，有助於進一步解析神話中「巨木」形象的意蘊。筆者試結合《山海經》原文，提出自己對這三種推測的薄見[12]，最終結論可整理為如下三點：

①《山海經》中的「建木」與原始神話思維的體現——青銅巨樹的對應性最強。②青銅巨樹可視作「建木」這一「天梯」形象的具象化表達，昭示了先民神話意識中，「巨樹」被視為「天地往來」這一盛行現象的聯繫者。③這一溝通「天、地、人」的觀念在《山海經》與《莊子》中都被保留了下來。而莊子進一步將其闡發，將「神人」的形象與「巨木」進行了結合。

三、　《莊子》對「巨木」神話的承襲與再造

1、「巨木」形象與莊子對神話思維的承襲

---

[6] 相關整理見附錄二：正文中涉及到的引文及其他補充說明性資料。
[7] 參自王孝廉：《中國的神話世界》（上海：作家出版社，1991 年），頁 53。
[8] 茅盾：《矛盾說神話》（上海：上海古籍出版社，1999 年），頁 20、28。
[9] 朱天順：「人和動物一代一代死去，可是有些植物活了幾百年、幾千年還沒有死，有的把樹幹砍去還會從根部長出新芽再長大，有的植物具有極強大的繁殖力，人們崇拜這些超人的力量，並想借助於這些力量。」
[10] 東方文化中，以中國為例，最負盛名的是四川三星堆出土的巨型青銅神樹。相關文物補充資料另見**附錄四：有關四川三星堆出土的巨型青銅神樹。**
[11] 最具代表性的實例即北歐神話中的「宇宙樹」，具體神話內容詳見**附錄五：北歐神話中的「宇宙樹」。**
[12] 具體分析另見附錄四。

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

神話之於莊子，並非只意味著零散的故事和材料，其價值在於為莊子提供了一種寫作的思維方式。[15]「神話思維是原始思維的一部分」，二者往往是合一而不可區分的。[16]莊子「觀物」的方式和表達方式，可以體現出他受到了原始神話思維的深刻影響，如下表[13]：

原始神話思維特征		解釋	《莊子》中的例證
類比性	外型類比	原始先民對事物外觀進行形態類比，帶有明顯的主觀想象色彩。【16】64	百圍「大木」之竅穴似鼻，似口，似耳，似圈。(《齊物論》)
	屬性類比	萬物各有不同的屬性，它們彼此又是相思相同的。萬物之性皆可類比，這是原始先民對客觀事物基本屬性的較高層次的擬人化創造。【16】64	莊子用「無用」的「大木」來表述自己對「至人」應達至的「無用」境界的觀念。(《逍遙遊》)
	由人及物的類比	按照原始人的觀念，自然事物也有和人一樣的情感和心理，世間萬物可以相互滲透，在思想上表現為「萬物有靈」的趨向。[17]152	借「櫟社樹」「不材可以全身」的假想來安慰處於困苦之境的中國文人。【10】103
互滲性	主體與客體	萬物化生，將自然人格化。自然是有人性的自然，自身是自然的一部分。【16】71	有「百竅」之「大木」隨風而和，體現出一種「萬物與我為一」的境界。【10】103
神秘性	人類神秘意識的現實表現	多向性和跳躍性的思維活動，造成神話情節的幻化迷離、詞彙的含混多義。[18]	《逍遙游》中提到的「大椿」與「朝菌」、「寒蟬」形成了「小大之辨」。郭象註解釋為「齊大小」，而今日學者再度分析，認為莊子本意應是「區別小和大」。[14]

神話思維影響了莊子「觀物」的方式。他對上古神話進行化用、改造以及再創造，表達出的「齊物論」、「生命觀」和「天人論」等哲學觀念，是這種影響的具體表現。上文所提到的青銅巨樹是原始先民崇尚「天地交流」的證據，而在《山海經》和《莊子》中均能找到對於「天、地、人」之關聯的論述。

---

[13] 筆者試結合《神話學概論》(第五章，頁 63 - 82) 對《莊子》中「巨木」意象所體現出的神話思維進行了簡單的梳理。礙於篇幅，這裡只展示例證，全部文本的分析另見附錄一。

[14] 郭象所著的現存最早的《莊子註》中寫道：「夫小、大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也，豈容勝負於其間哉！」意為萬物不論小大，只要各盡其能，各稱其職，就都能實現各自的逍遙至樂。但《莊子直解》中針對此指出，《逍遙遊》中的「此小、大之辨也」用「辨」字，且提到「小知不及大知」、「小年不及大年」，即可知莊子在本文中闡述的並非「齊大小」之觀念。另參《莊子直解》，頁 5。

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

總結莊子寫作時運用到的神話思維，首先借「巨木」意象來進行類比，不僅將人的五官賦予樹木（《齊物論》），更用「樗」和「櫟社樹」「不材而若是之壽」隱喻人遊世間，唯有隱跡無用，才能避禍致福。

原始神話思維中「主客體的互滲」[15]契合了莊子的「齊物觀」。用「巨木」形象來說理體現出了莊子思想中的「物化」概念，這也是脫胎於上古神話的[19]。百圍大木（《齊物論》）與風相和成為「地籟」。本段借子遊的驚問引出了人籟、地籟、天籟，莊子將「地籟」的發源賦予一株「巨木」，並且用了大量篇幅陳述「地籟之雜湊不齊」。略觀《齊物論》下文，莊子接下來接應「地籟」之「不齊」描繪了人情的種種不齊，又提到今人因有了「是非之彰」而喪失了古人的「至知」[16]。這「至知」就是「大道渾全於冥漠之中的玄奧道理」[20]56，亦即「天地與我并生，萬物與我為一」。「巨木」生於自然，與天地並生，而人「受其形」之後，卻「一忘以待盡」。「巨木」能用自己的「百竅」去迎合自然，而人卻无法自己的「百骸、九竅、六臟」與自然相和，唯有「守其軀殼皮囊，以待死」【20】47。

原始先民的思維處於不斷的發展和變化中，而神話「作為遠古初民質樸的思維工具」，其意義存在巨大的模糊性和多變性【19】4。《莊子》的文字被冠以「意出塵外，怪生筆端」、「寓真寓誕，寓實於玄」[21]183之名，並非因為他的思維模式也尚未固定，而是他思想境界遼遠的展現[17][22]。他眼中的「道」沒有確定的規定性，所以不同於任何一物；但「道」又可以規定為任何一物。[18]

能活八千歲的「巨木」大椿、「百竅」似人之五官臟器的「百圍巨木」、「咶之口爛，聞之狂酲」的「商丘大木」都是隨意又模糊的形象。這些「巨木」的象徵意義大過其存在意義[23]，我們不需要去界定它們的具體所指，而是跳脫出語言的界限，「不斷逼近相對而無限的『道』」，這才更加貼合莊子的本意。從這些違背常規、荒誕不經的「巨木」意象可看出，莊子承繼了遠古先民思維的多變性、模糊性和跳脫性，這也符合他「以謬悠之說，荒唐之言，無端之辭」【20】879陳述自己哲學思維的方式[19]。

2、「天梯樹」與「神人」境界

遠古神話中，「神」並非一直高高在上，「神」與「人」也曾有過共存時期，且「神」給人留下了通路；可自黃帝之後開始有「絕天地通」的傳說，人神從此分隔[24]。「天梯」因應人們對於天庭與仙界的嚮往而在神話傳說中出現，上文提到的出土文物青銅巨樹即是這種嚮往的實際表達，高聳入云的「巨樹」本身可視為地上之人通往天庭的階梯。

---

[15] 泰勒認為，萬物有靈的信仰促使初民把自然現象人格化，這是神話出現的主要原因。另參《神話學導論》，頁 103。
[16] 成玄英云：「至，造極之名也。」轉引自《莊子詮釋》，頁 140。
[17] 高似孫評論《莊子》的語言風格為「極天之荒，窮人之為。」參自陸欽（1913－2011）：《莊子通義》，頁 776。
[18] 這一觀念由莊子和東郭子的問答中可以總結出來。相關引文見附錄二引文：《莊子·知北遊》。
[19] 莊子擅長利用荒誕不經的方式去挑戰乃至否定人們習以為常的思維模式和是非判斷、審美標準。自稱「其書虽瑰瑋而連抃無傷也，其辭雖參差而詭可觀」，說明他運用奇特瑰麗、縱逸變幻的表現方式是自覺的，甚至是以此為傲的。

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

古代神話中的天梯「一種是山，一種是樹，都是不假人力、自然生長的東西」[25]124。《山海經》中記載的能夠通天的道路，一為山，如昆侖山、登葆山；二為樹，即建木。[26]建木的外形非常特別，學術界對其原型所指有眾多討論[20]。針對「上有九欘，下有九枸」這一描述，郭璞註「欘」為「枝回曲也」；郝懿行又云：「《玉篇》云：『欘，枝上曲。』」[27]466意即建木頂端的枝椏呈彎折狀，當代神話學家多認為它表示宇宙的層次。[28]1579這「九欘」與「九枸」是和「九天」、「九霄」之「九」相對應的。至於「下有九枸」，郭璞云：「根盤錯也。」《海內經》前文提到「九丘」[21]，吳任臣在《山海經廣註》中提出「建木在九丘之上」[29]238，蕭兵指出山丘是大地的標識，「九丘」即「九州」，「建木生長於九丘之上，即為『世界樹』，就是宇宙的中心（蓋天下之中也）。」[28]1579、1581由此，建木的形象類似於北歐神話中的宇宙樹，上通天界，下通地底三泉。

那麼，《莊子》中的「巨木」意象是否也傳遞著近似的「天地相通」的意蘊呢？《人間世》中出現了對「神人」境界的表述：

子綦曰：「此果不材之木也，以致于此其大也。嗟乎，神人以此不材。」

成疏註云[29]177：

「通體不材，可謂全生之大材；眾謂無用，乃是濟物之妙用。……夫至人神矣陰陽所以不測。譬彼櫟社，方茲異木，是以嗟歎神人之用，不材者，大材也。」

「神人」推崇「不材」，成註又直言所謂的「不材」即是「大材」；「神人之用」才是「大用」。那麼《莊子》中的「神人之用」具體所指為何？

在《莊子》中，「神人」、「至人」、「真人」都是莊子心目中理想化的人格形象。歷來對莊子的解讀，對這種理想化人格的理解都集中在「精神層面上的無所依憑」[22]。通過對原文的梳理，筆者發現除了精神層面上對各種物慾（諸如名望和權利）的超越，物質層面之上，「神人」也是超越了人體極限，達到了肉體上的自由。[23]這種身體上的不受限制更符合我們對「神」的理解，考諸《山海經》，我們可

[20] 聞一多曾極力疏證〈海內南經〉所描寫的是棕櫚樹；後代學者大多讚同郭璞的註解，認同其形象為一似芝草的蘑菇。參自《中國神話史》，頁 70。

[21]《海內經》：「有九丘，以水絡之：名曰陶唐之丘、有叔得之丘、孟盈之丘、昆吾之丘、黑白之丘、赤望之丘、參卫之丘、武夫之丘、神民之丘。有木，青叶紫茎，玄华黄实，名曰建木，百仞无枝，有九欘，下有九枸，其实如麻，其叶如芒，大皞爰过，黄帝所为。」（《山海經彩圖館》，頁 417）

[22] 朱教授同樣探究上古之「木」的論作（〈玄珠•昆侖神樹•曲商之木——《莊子》中黃帝遺玄珠神話的原型考察〉）中，論及「神樹」而並未分析「神人」；莊子之哲學觀念的被他概括為「不死」、「無用」和「不材」，合歸為一即是「心境的豐盈和無所依憑」。參朱教授論作，頁 18。

[23] 筆者通過分析《莊子》中提及「神人」、「聖人」、「至人」的文段，總結出莊子對「神人」（包括真人、至人、聖人等）的描述除了強調其「無己、無功、無名」這種精神層面上的自由，還包括「吸風飲露」、「乘云御龍」等物質層面的

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

以發現這恰恰是那些上古神祇最普遍的特征。

結合附錄六中的表格可以發現，在「飲食」方面，「吸風引露」是「神人」的共性；「出遊」方面，「神人」的坐騎常被描述為「龍」。《莊子》中的「至人」能夠「上窺青天，下潛黃泉」，對應地，《山海經》中「柏高」、「互人」也能夠「上下於天」。黑帝顓頊是生於若水的水神，[30]395 自然也能夠「深入黃泉」。這說明「神人」是能自由往返於天地的存在。

綜上，《人間世》中的內容可理解為，作為精神和物質層面都不需要依託外物的存在，「神人」推崇「商丘大木」這種「不材之用」，即「無用」。同時，「神人」作為溝通天地的形象存在，也與《山海經》即遠古神話中的「巨木」形象相互照應。《人間世》描述了「神人」推崇的狀態：

故解之以牛之白顙者，與豚之亢鼻者，與人有痔病者，不可以適河。此皆巫祝以知之矣，所以為不祥也，此乃神人之所以為大祥也。

因被世人所避諱，因而能使得生命保全，「神人」視此為「吉祥」。這裏的「神人」所指的並非後世傳說中超越生死的仙人，而是「精神修養達到極高境界的人」。又因為《莊子》一書中，「神人」、「至人」和「聖人」是「異名同質」而「共臻大道」的[31]，所以這種「保全自己」的而得「全生」的觀點是「得道之人」所共有的，亦即「神人無功」【10】106。

莊子假借樹木為喻，將自己的處世原則賦予了「巨木」這一意象。與《山海經》中的「天梯樹」意象有別，《莊子》中的「巨木」並不是作為一種溝通天地的媒介存在，而是直接作為莊子哲學觀念的理想狀態出現。

3、「物我冥合」與「無用之用」

「原始先民的思維幾乎實在神靈崇拜的控制之下」【16】87 - 92，「萬物有靈」是神話思維的體現。原始社會的初民眼中，世界是個有生命的有機體；「巨木」的強健生命力令初民感到羨慕，他們由此視其為「生命之神」。[32]莊子採納這種「互滲性」的思維模式，在《齊物論》中通過描寫隨風唱和的「大木」強調天地萬物同體並生；在《逍遙遊》中利用「無用而得以全生」之「樗」指出一種「徜徉自適」的心境。[33]

「巨木」形象在遠古神話之中，是三界之間的媒介，甚至象徵著整個宇宙的支撐。在《山海經》中，也因具備神奇功能、帶有聖性和神性而具備特殊效用。其中，青銅神樹的原型很有可能就是《山

內容。有關「神人」意象的例證，另見**附錄六：《莊子》與《山海經》中「神人」形象的特徵對比和例證**。

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

海經》中記載的「建木」。而《莊子》中的「巨木」與上述二者之最大分別，即「巨木」是因「無用」而「大」、而「長生」；這一點在《人間世》篇中得到了充分詮釋。所謂「人間世」即人間社會，集中論述了莊子「涉亂世以自全而全人」[24][34]103的處世哲學。篇中提到了「櫟社樹」與「商丘樹」兩種「巨木」，二者都是因為「無用」而得以保全，其中「商丘樹」側重描寫了它的「有異」[35]45。

前文已論證過「巨木」形象契合了莊子心目中的理想人格，因此莊子的哲學觀念中，得「道」的境界可如朱教授所言概括為「不死」、「無用」和「不材」；筆者想增補一點，即「巨大」的樹所象徵的不論是「高聳」還是「盤曲」，都是常人無法登攀的；這也暗示了「得道」之不易。

（三）、結語

《莊子》中與「巨木」相關的內容體現了原始神話思維的類比性、互滲性和神秘性。原始思維提供給莊子寫作方法上的啟迪，也影響了他的文風和說理方式。以「巨木」象徵理想中的「神人」形象是類比思維的體現；將帶有人性化特徵的「巨木」融入自然作為造化的一部分（「地籟」的創造者）是「物我互滲」思維的具體表現；採用弔詭的意象作為概念隱喻，是受到了原始思維神秘性和跳躍性的影響。

「巨木」形象在《莊子》和《山海經》中存在著較強的共性特徵，在漫長的流傳過程之中，二者的互相借鑒使得對它們的解讀也離不開對彼此的互相參照。本文的成果在於，結合上古神話中的原始思維特征，梳理了莊子筆下的「巨木」與「神人」形象之間的聯繫，而「神人」的境界正是莊子哲學中理想化的狀態。因此，莊子對「巨木」意象的闡發體現了「神話的哲理化」過程。雖然上古神話中溝通天、地和人間的「天梯樹」形象在《莊子》中消減了，但由於「神人」能夠通行於天地，這種「天地相通」的意識依舊得到了保留。

本文的另一個考證角度是發掘《山海經》與《莊子》中「巨木」意象的差異，這也是較少有研究成果的內容。除了前文提到的「天梯樹」之外，《山海經》中的「巨木」能夠被記錄，是因為其「有用」，如可以為食、為藥。這同先民的「巨木」信仰一致，即因為崇拜「巨木」而希望藉助巨木的力量。但莊子寫「巨木」強調的是其「異」，　他所推崇的是因為這些「異」而達到的「無用」之境。

將《莊子》與《山海經》中的「巨木」意象進行對比，可發現二者不但具有顯性層面的共同點，更有隱性層面的照應性。莊子開創性地繼承和發展遠古神話中的「巨木」，是為了更形象地表達自己的哲學觀。

[24] 語出王夫之（1619 - 1692），轉引自劉光義：《司馬遷與老莊思想》。

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

附錄一

《莊子》中的「樹木」

篇目	原文	莊子哲學與原始思維的對應闡述	參考自
《逍遥游》	1. 「上古有*大椿者，以八千歲為壽，百千歲為秋*。」	原始社會的初民眼中，整個世界是個有生命的有機體。巨木的強健生命力，令原始初民羨慕不已，視樹木為生命之神。	陳鼓應：《莊子今註今譯》(臺北：臺北商務印書館，1975 年)，頁 19－35。
		莊子使用巨木「大椿」的目的：借用神話意象類比說理，說明小天地和大世界的差異。	
	2. 惠子謂莊子曰：「*吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧*。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。*今子有大樹，患其無用*，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下？不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」	原始初民崇拜於「巨木」、「神木」的力量，想要藉助於它們為己所用。	《莊子今註今譯》，頁 19－35。

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

		莊子斥责惠子「拙于用大」，惠子指责莊子的言论「大而無用」。 莊子看来，世俗之人心目中的「有用」实则是「無用」；世俗之人心目中的「無用」才是真正的有用。	
《齊物論》	3. 南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟夫！」子游曰：「敢問其方。」子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。是唯无作，作則萬竅怒呺。而獨不聞之翏翏乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謞者，叱者，吸者，叫者，譹者，宎者，咬者，前者唱于而隨者唱喁。泠風則小和，飄風則大和，厲風濟則眾竅為虛。而獨不見之調調、之刁刁乎？」子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟。」子綦曰：「夫吹萬不同，	原始先民的獨立意識尚未形成，主客意識尚不明確，仍保持著生命原本自然的「渾然狀態」。	《莊子直解》，頁28－31； 陳鼓應：《莊子》（香港：中華書局，2012年），頁47。

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

	而使其自已也，咸其自取，怒者其誰邪！」		
		在莊子看來，世間萬物都起源於「無」。因此世界上的一切物質，都應該你我同一，不分彼此。莊子希望自己能夠回到原始先民的「渾然」狀態，與天地並生。 需要百人合抱的「大木」上佈滿竅穴，或像「鼻」，或像「口」，抑或是「耳」、「圈」、「窪」、「污」，給人以包羅萬象之感；「大塊噫氣」之時，眾竅和風，發出「激」、「謞」、「叱」、「吸」、「叫」等數種聲音。 主旨在「心境」，由破除小我而呈現「萬物與我為一」的大我的精神境界；「眾竅為虛」是心境虛明的寫照。	

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

《人間世》	4. 「匠石之齊，至乎曲轅，*見櫟社樹。其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。*觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。弟子厭觀之，走及匠石，曰：「自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？」曰：「已矣，勿言之矣！*散木也，以為舟則沈，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液樠，以為柱則蠹。是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。*」匠石歸，櫟社見夢曰：「女將惡乎比予哉？若將比予於文木邪？夫柤、梨、橘、柚、果、蓏之屬，實熟則剝，剝則辱，大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也，故不終其天年而中道夭，自掊擊於世俗者也。物莫不若是。且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也，若與予也皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又惡知散木！」匠石覺而診其夢。弟子曰：「趣取無用，則為社何邪？」曰：「密！若無言！彼亦直寄焉，以為不知己者詬厲也。不為社者，且幾有翦乎！且也，彼其所保，與眾異，以義譽之，不亦遠乎！」	原始思維是有別於邏輯思維的特殊方式。現代人通過歸納和演繹來給予問題的答案，原始初民則是選擇用象徵的手段寓示答案。 莊子承襲這種思維模式，把殘酷的現實問題套在神秘而超越現實的神話意象中。 木匠認為，「不材之木，無所適用，故能若是之壽」；莊子則沉痛指出：「有用之材，累遭剝落」，這是歷代傑出人才的悲慘遭遇。 所謂「無用」即回歸自然，即回到最原始的狀態，融合於天地之間。莊子不僅吸取了原始神話的表達方式，還十分提倡原始社會的存在狀態。	陳鼓應：《老莊新論》(北京：商務印書館，2008 年，)〈知識分子的悲劇意識及其隔離的智慧〉，頁 40 - 45。

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

	5. 南伯子綦遊乎商之丘，見大木焉有異，結駟千乘，隱將芘其所藾。子綦曰：*「此何木也哉？此必有異材夫！」仰而視其細枝，則拳曲而不可以為棟梁；俯而見其大根，則軸解而不可為棺槨；咶其葉，則口爛而為傷；嗅之，則使人狂酲三日而不已。子綦曰：「此果不材之木也，以至於此其大也。嗟乎！神人以此不材！」* 宋有荊氏者，宜楸、柏、桑。其拱把而上者，求狙猴之杙者斬之；三圍四圍，求高名之麗者斬之；七圍八圍，貴人富商之家求榫傍者斬之。故未終其天年，而中道已夭於斧斤，此材之患也。故解之以牛之白顙者，與豚之亢鼻者，與人有痔病者，不可以適河。此皆巫祝以知之矣，*所以為不祥也，此乃神人之所以為大祥也。* *山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。*	商丘的大樹，枝幹彎曲旋散，無法做棟樑棺槨；嘴巴舔了它的葉子就會潰爛，聞聞它就會狂醉不醒。 這種樹之所以能長這麼大，就是因為它「有異」。 生活在動蕩的時代裏，不論再如何小心，都難免被利用和遭遇不測。莊子的無奈體現在他對櫟社樹的認同之上，渴求「無用」，從而不淪為統治者的工具。	《知識分子的悲劇意識及其隔離的智慧》，見《老莊新論》，頁 40 – 45。
《山木》	6. 莊子行於山中，*見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。問其故。曰：「無所可用。」莊子曰：「此木以不材得終其天年。」* 夫子出於山，舍於故人之家。故人喜，命豎子殺鴈而烹之。豎子請曰：「其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？」主人曰：「殺不能鳴者。」 明日，弟子問於莊子曰：*「昨日山*	本篇秉承內篇《人間世》的主題，繼續闡發處世之道。「成材與不材」之間是莊周推崇之處，但仍然不是「最自由」之處。 本篇的思想中心是「無」，強調的也是「順應」，歸根結底，依然是	吳林伯（1916 – 1998）校註《莊子新解》（北京：京華出版社，1997 年），頁 277 – 283。

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

	*中之木，以不材得終其天年；今主人之鴈，以不材死。先生將何處？」莊子笑曰：「周將處夫材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。*若夫乘道德而浮游則不然。無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一上一下，以和為量，浮游乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪！此黃帝、神農之法則也。若夫萬物之情，人倫之傳，則不然。合則離，成則毀，廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉？悲夫！弟子志之，其唯道德之鄉乎！」 …… 孔子圍於陳、蔡之間，七日不火食。大公任往弔之，曰：「子幾死乎？」曰：「然。」「子惡死乎？」曰：「然。」 任曰：「予嘗言不死之道。東海有鳥焉，其名曰意怠。其為鳥也，翛翛翛翛，而似無能；引援而飛，迫脅而棲；進不敢為前，退不敢為後；食不敢先嘗，必取其緒。是故其行列不斥，而外人卒不得害，是以免於患。*直木先伐，甘井先竭。*子其意者飾知以驚愚，修身以明汙，昭昭乎若揭日月而行，故不免也。昔吾聞之大成之人曰：『自伐者無功，功成者墮，名成者虧。』孰能去功與名而還與眾	回到生命的原始狀態。 所謂「物物而不物於物」是原始思維的體現，即遵照物之本性與萬物相處。 全篇主要強調生逢亂世，唯有拋棄名利、權位，以及一切彰顯自我的心思，順應自然，無慾無用，「浮遊於道德之鄉」，才能全身免禍。 本篇中的孔子過於「用心修飾」自己，「修養自身以顯示別人卑污」，所以不免於患難。 唯獨「捨棄功名，混同於眾人，才能不受危難。」	《莊子直解》，頁502。

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

	人！道流而不明居，得行而不名處；純純常常，乃比於狂；削跡捐勢，不為功名。是故無責於人，人亦無責焉。至人不聞，子何喜哉？」		

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

附錄二

正文中涉及到的引文及其他補充說明性資料

註解 7：**有關《山海經》成書年代的討論**

近代學者之中，比較有代表性的觀念是矛盾先生所提出的「《五藏山經》在東周時、《海內外經》在春秋戰國之交、《荒經》及《海內經》更後，應在秦統一之前。」[1]。袁珂則認為《大荒經》成書最早，約在戰國初年[2]；袁行霈則指出「《山經》成書最早」，而「《大荒經》應該屬於秦和西漢初年的作品」[3]。爭議最大的《大荒經》，恰恰是記載保留了最多神話內容的部分。

袁珂對「禺強」形象的論述（引自《中國古代神話》，頁 62 – 63）：

「這海神禺強，乃是天神嫡親的孫兒，又兼風神。當他以風神的姿態出現的時候，他就是一個人的臉，鳥的身子，耳朵上掛了兩條青蛇，足上踏了兩條青蛇的威猛的天神。這天神煽動著他的一對大翅膀，鼓起蓬蓬的猛烈無比的巨風，風裡面帶著大量的疫痛和病毒，人當著這股風就會生瘡害病，乃至於死亡。當他以海神的姿態出現的時候，他的形貌就比較和善……是魚的身子，有手有足，駕了兩條龍。」

註解 18：**有關莊子對「道」可來自於萬物的論述**

文本摘自方勇、陸永品著：《莊子詮釋》（成都：巴蜀書社，1998 年）。

東郭子問莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「無所不在。」東郭子曰：「期而後可。」庄子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甓 。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」東郭子不應。莊子曰：「夫子之問也，固不及質。正獲之問於監市履狶也，每下愈況。汝唯莫必，無乎逃物。至道若是，大言亦然。周遍鹹三者，異名同實，其指一也。」（《庄子•知北遊》，頁 587 – 589）

道可以在螻蟻、稗草、瓦甓、糞便之中，無物非道，無處无道。它不具備任何規定性，因此才可以接受、容納任何規定性；又因為可以接受任何規定性，才足以說明它原本并無任何規定性。

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

附錄三

《莊子》和《山海經》的文本比較 —— 「顯性特徵」

《莊子》文本摘自方勇、陸永品著：《莊子詮釋》（成都：巴蜀書社，1998 年）；《山海經》文本摘自[漢]劉向、劉歆編校，劉慧編：《山海經彩圖館》（北京：中國華僑出版社，2015 年）。

共同特徵	《莊子》中的巨木	《山海經》中的巨木
形態巨大	（櫟社樹）其大蔽數千牛，絜之百圍，**其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。**（《人間世》，頁 131 - 132） （商丘大木）**結駟千乘**，隱，將芘其所藾。（《人間世》，頁 135 - 136）	有**大**木（扶桑），九日居下枝，一日居上枝。（《海外東經》，頁 303） 有扶木，柱**三百里**，其葉如芥．有谷曰溫源谷，湯谷上有扶木。一日方至，一日方出，皆載於烏。（《大荒東經》，頁 357） 三桑生之，其樹皆無枝，其高**百仞**。（《北次二經》，頁 105 - 106） 三桑無枝……其木長**百仞**，無枝。（《海外北經》，頁 294） 其上有桑焉，**大五十尺，其枝四衢，其葉大尺餘**，赤理黃華。 大荒之中……有槃木**千里**。（《大荒北經》，頁 400） 有木，其狀如牛，引之有皮，名曰健木，**百仞**無枝……（《海內南經》，頁 312） 尋木長**千里**……（《海外北經》，頁 294）
盤根錯節，臃腫拳曲	（大樗）其大本臃腫而不中繩墨，其小枝捲曲而不中規矩。（《逍遙遊》，頁 24 - 25） （櫟社樹）仰而視其細枝，則拳曲而不可以為棟樑；俯而視其大根，則軸解而不可以為棺槨。（《人間世》，135）	（建木）有**九欘**，下有九枸……（《海內經》，頁 417） 有木，**其狀如牛**，引之有皮，若纓、黃蛇……其名曰建木。（《海內南經》，頁 312）

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

附錄四

有關四川三星堆出土的巨型青銅神樹

參考自[日]曾布川宽，& 贺小萍：〈三星堆祭祀坑大型铜神树的图像学考察〉，輯於《四川文物》2012年第 5 期,頁 77 – 92。

單看其外型的話，似乎將它理解為中國古代神話中的任何一種巨型神樹都是合適的。對此，學術界已基於以《山海經》為首的神話傳說集，提出了「巨木」是「扶桑」、「若木」、「建木」等推測。由青銅器的形式分析，遺物的埋藏期相當於殷代後期。

《山海經》中對「扶桑」的記述如下：

> 「下有湯谷。湯谷上有扶桑，十日所浴，在黑齒北。居水中。有大木，九日居下枝，一日居上枝。」[4]

> 「大荒之中，有山名曰孽搖頵羝。上有扶木，柱三百里，其葉如芥。有谷曰溫源谷。湯谷上有扶木，一日放至，一日方出皆載於烏。」[5]

這兩段文字記載道，「扶桑（木）」是生長於「湯谷」上的，高聳達「三百里」。這世上原本有十個太陽，它們乘著「烏」交替運行，在扶桑樹休憩和沐浴。

《山海經》中對「若木」和「建木」的記載較為簡略。對「若木」，只曰其「青叶，赤华」[6]；生於「黑水、青水之间」，「若水出焉」。[7]對「建木」，只曰「其状如牛，引之有皮，若纓、黄蛇。其叶如罗，其实如栾，其木若蓝，在窫窳西弱水上」[8]；「青叶紫茎，玄华黄实，百仞无枝，有九欘[9]，下有九枸[10]，其实如麻，其叶如芒」[11]。

由於《山海經》中只保留了基本的敘述，並沒有明確揭示「若木」與「建木」在神話傳說中的形象，筆者在同樣收錄了大量原古神話的《淮南子 · 墜形訓》中發現了如下記載：

> 扶木在陽州，日之所曊。建木在都廣，眾帝所自上下，日中無景，呼而無響，蓋天地之中也。若木在建木西，末有十日，其華照下地。[12]

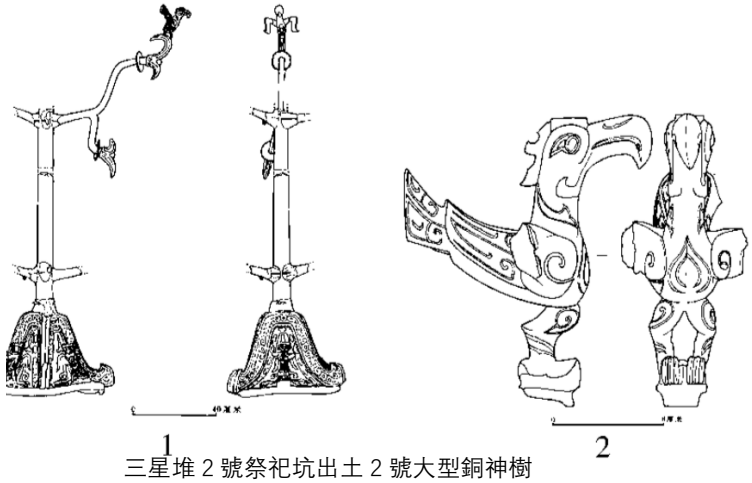
太陽從「扶木」開始照耀天下；「建木」是天帝上下天庭之處，大概是天地宇宙的正中央；「若木」的末端有十個太陽，光芒照耀著大地。巨型青銅樹由底座、樹木、龍三部分組成，樹幹分三層分佈樹枝，每層三條，共九枝；每枝上附著一似桃狀果實的花果，果實上有一鳥。現存共九只鳥，樹幹頂部缺損，或許在其頂端停落了另一只鳥，這「十鳥」與《山海經》、《淮南子》中的「十日乘烏」形象正

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

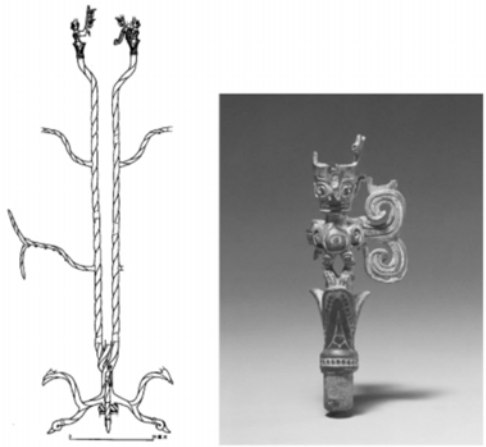
好對應。然而，若細緻考察中國其他朝代所出土的文物中「扶木」、「若木」的藝術形象，就會發現與青銅神樹的形象存在較大差別[13]。

而置於天地中央的「建木」作為一條諸神通過其與三界進行交流的「天梯」存在著，與青銅巨樹的藝術形象對應性最強。三株神樹都里立於畫有緩和曲線的底座之上，這種花紋是山岳的象征。1 號神樹右側有一佔了很大比例的龍，而龍是「具有往來於天上世界與地上世界之機能的神獸。」這裏表現的是，原本住在地上、水中的龍上升到天上，再由天上歸降回地上。2 號祭祀坑出土的 3 號神樹僅存兩根枝幹，各枝幹頂端有一果實，上各停一人面鳥身的神人。此神人形象在其他文物中也有出現，喻意為「來自天上世界的使者」。[14]同一坑中出土的神鳥（見右圖）具有發達的冠羽和尾羽，與殷代卜辭中被稱作「帝使」的鳳凰相當[25]；據此可判斷出，這些出土神鳥形象來自仙界。回看 1 號巨樹，左側為天帝派下之神鳥，右側為地上之龍，中間的神樹作為聯繫天地的「通路」而存在著。[26]此外，有「建木」的「都廣」相當於今日之四川成都，[27]這又為「建木說」增添了說服力。

1986 年，在四川省成都市北四十公里處的廣漢縣三星堆遺址，高 396 公分的大型青銅神樹被發掘。同時發現的 2 號祭祀坑中也出土了另外兩株略小一些的青銅神樹。有關這些精湛異常、巨大無比的「樹」究竟為何物，學術界猜測紛紜，並從《山海經》和《楚辭》中找到了大量文獻依託。



三星堆 2 號祭祀坑出土 2 號大型銅神樹


三星堆 2 號祭祀坑出土 3 號大型銅神樹及人面鳥像

[25] 同見馬王堆帛畫，為迎接死者靈魂而由天帝派來的鳳凰，在長沙砂子塘 1 號漢墓外棺頭部側板漆畫上也可看到。圖源湖南省博物館：《長沙砂子塘西漢墓發掘簡報》，輯於《文物》，1963 年第 2 期，頁 87 – 114。

[26] 這裡參考了袁珂先生依據《山海經》的記述對「山岳天梯」和「樹木天梯」的梳理。袁先生對於「山岳天梯」，列舉了昆崙山、肇山、登葆山、靈山；對「樹木天梯」，只列舉了建木。詳細參袁珂《山海經校注》（上海：上海古籍出版社，1980 年），頁 450 – 452。

[27] 楊慎：《山海經補註》(《函海》本)：「西南黑水之間 ，有都廣之野,後稷葬焉」。郭璞註：「其城方三百裏，蓋天下之中，素女所出也。」補註：「此蓋郭璞別以異聞增入之也。黑水都廣，今之成都也。素女在青城天谷，今名玉女洞。」

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

附錄五

北歐神話中的「宇宙樹」

參考自 Buller, L., & Wilkinson, P. 《神話與傳說：圖解古文明的秘密》（臺北：時報出版企業股份有限公司，2010 年），頁 92 – 95。

北歐的遠古神話想像中，宇宙是由一連串各不相同的地區或世界所組成的；每個地區或世界，都是某個巨人或侏儒等不同族類的專屬家園，而它們全部由一棵巨大梣樹的根部或枝幹所支撐。這棵樹被稱為「Yggdrasil」——宇宙之樹[15]。由於資料的散佚，關於宇宙本源的故事有不同的版本。然而，這棵「世界之樹」卻是必然會出現的共同元素。

樹頂

從地府最深處到天庭的最頂峰，整個宇宙都由這棵樹支撐（見下示意圖），樹頂棲息著一只大鵬鳥（或作老鷹），鵬鳥振翅為世界帶來風。

樹枝

此地位於宇宙的中央，是人類的世界。

樹根

它有三條樹根，分別伸展到三個地方，一條伸向神界樂園，一條伸向魔界海洋，一條伸向冥界地獄。第一條樹根汲取聖泉泉水，因而使宇宙博大；第二條吸取智慧泉水，因而使其枝葉繁茂；第三條根是飛龍（另有版本作巨蛇）盤踞，啃噬樹根，與樹頂的大鵬鳥作戰。

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

附錄六

《莊子》與《山海經》中「神人」形象的特徵對比和例證

《莊子》文本摘自方勇、陸永品著：《莊子詮釋》（成都：巴蜀書社，1998 年）；《山海經》文本摘自[漢]劉向、劉歆編校，劉慧編：《山海經彩圖館》（北京：中國華僑出版社，2015 年）。

特徵分類	《莊子》中的「神人」	《山海經》中的「神人」
飲食	藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子，不食五穀，*吸風飲露*。（《逍遙遊》，頁 20）	鍾山之神，名曰燭陰，……吹為冬，呼為夏，*不飲，不食*，不息，息為風，身長千里。（《海外北經》，頁 287） 有神，人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其視乃明，*不食，不寢，不息*，風雨是謁。是燭九陰，是謂燭龍。（《大荒北經》，頁 410） 沃之野，鳳鳥之卵是食，*甘露是飲*。（《大荒西經》，頁 383）
出行	*乘雲氣，御飛龍*，而遊乎四海之外。（《逍遙遊》，頁 20） *乘云氣，騎日月*，而遊乎四海之外。（《齊物論》，頁 72 – 73）	南方祝融，獸身人面，乘兩龍。（《海外南經》，頁 268） 大樂之野，夏后啟於此儛九代；乘兩龍，雲蓋三層。（《海外西經》，頁 271） 西方蓐收，左耳有蛇，乘兩龍。（《海外西經》，頁 284） 東方勾芒，鳥身人面，乘兩龍。（《海外東經》，頁 305 – 306） 從極之淵深三百仞，維冰夷恒都焉，冰夷人面，乘兩龍。（《海內北經》，頁 332 – 333） 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。（《大荒西經》，頁 394）
通行天地	夫至人者，*上闚青天，下潛黃泉*，揮斥八極，神氣不變。今汝怵然有恂目之志，爾於中也殆矣夫！（《田子方》，頁 576）	有互人之國。炎帝之孫，名曰靈恕，靈恕生互人，是*能上下于天*。（《大荒西經》，頁 395） 華山青水之東，有山名曰肇山，有人名曰柏高，柏高*上下於此，至于天*。（《海內經》，頁 415） 有魚偏枯，名曰魚婦。顓頊死即復蘇。風道北來，天乃大水泉，蛇乃化為魚，是謂魚婦。（《大荒西經》，頁 395 – 396）

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

附錄七：《山海經》中出現的樹木

引文摘自**[漢]劉向、劉歆著，劉慧編寫：《山海經彩圖館》（北京：中國華僑出版社，2015 年）。**

(1 - 34 項為提到「樹」的引文)

1. 南山經之首曰誰山。其首曰招搖之山，臨于西海之上，多桂，多金玉。有草焉，其狀如韭而青花，其名曰祝餘，食之不飢。有木焉，其狀如穀而黑理，其花四照，其名曰迷穀，佩之不迷。有獸焉，其狀如禺而白耳，伏行人走，其名曰狌狌，食之善走。麗麖之水出焉，而西流注于海，其中多育沛，佩之無瘕疾（出自《南山一經》，見頁 4 - 5）。

2. 又西八十里，曰符禺之山，其陽多銅，其陰多鐵。其上有木焉，名曰文莖，其實如棗，可以已聾。其草多條，其狀如葵，而赤花黃實，如嬰兒舌，食之使人不惑。符禺之水出焉，而北流注于渭。其獸多葱聾，其狀如羊而赤鬣。其鳥多鵖，其狀如翠而赤喙，可以禦火（出自《西山經》，見頁 36）。

3. 《西次三經》之首，曰崇吾之山，在河之南，北望冢遂，南望岳之澤，西望帝之搏、獸之丘，東望螞淵。有木焉，員葉而白柎，赤華而黑理，其實如枳，食之宜子孫。有獸焉，其狀如禺而文臂，豹虎而善投，名曰舉父。有鳥焉，其狀如鳧，而一翼一目，相得乃飛，名曰蠻蠻，見則天下大水（出自《西次三經》，見頁 55）。

4. 又西北四百二十里，曰崋山，其上多丹木，員葉而赤莖，黃華而赤實，其味如飴，食之不飢。丹水出焉，西流注于稷澤，其中多白玉，是有玉膏，其源沸沸湯湯，黃帝是食是饗。是生玄玉。玉膏所出，以灌丹木。丹木五歲，五色乃清，五味乃馨。黃帝乃取崋山之玉榮，而投之鍾山之陽。瑾瑜之玉為良，堅粟精密，濁澤有而光。五色發作，以和柔剛。天地鬼神，是食是饗；君子服之，以禦不祥。自崋山至于鍾山，四百六十里，其間盡澤也。是多奇鳥、怪獸、奇魚，皆異物焉（出自《西次三經》，見頁 57）。

5. 西南四百里，曰崑崙之丘，是實惟帝之下都，神陸吾司之。其神狀虎身而九尾，人面而虎爪；是神也，司天之九部及帝之囿時。有獸焉，其狀如羊而四角，名曰土螻，是食人。有鳥焉，其狀如蜂，大如鴛鴦，名曰欽原，蠚鳥獸則死，蠚木則枯。有鳥焉，其名曰鶉鳥，是司帝之百服。有木焉，其狀如棠，華黃赤實，其味如李而無核，名曰沙棠，可以禦水，食之使人不溺。有草焉，名曰蘐草，其狀如葵，其味如葱，食之已勞。河水出焉，而南流東注于無達。赤水出焉，而東南流注于氾天之水。洋水出焉，而西南流注于醜塗之水。黑水出焉，而西流于大杅。是多怪鳥獸（出自《西次三經》，見頁 58）。

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

6. 有木焉，其狀如棠，而員葉赤實，實大如木瓜，名曰櫰木，食之多力（出自《西次三經》，見頁 75）。

7. 西南三百六十里，曰崦嵫之山，其上多丹木，其葉如穀，其實大如瓜，赤符而黑理，食之已癉，可以禦火（出自《西次三經》，見頁 79）。

8. 又南三百二十里，曰東始之山，上多蒼玉。有木焉，其狀如楊而赤理，其汁如血，不實，其名曰芑，可以服馬（出自《東次四經》，見頁 79）。

9. 又東二十里，曰歷兒之山，其上多橿，多櫌木，是木也，方莖而員葉，黃華而毛，其實如揀，服之不忘（出自《中山一經》，見頁 163）。

10. 又西百二十里，曰薠山，薠水出焉，而北流注于伊水，其上多金玉，其下多青雄黃。有木焉，其狀如棠而赤葉，名曰芒草，可以毒魚（出自《中次二經》，見頁 171）。

11. 又西二百五十里，曰柄山，其上多玉，其下多銅。滔雕之水出焉，而北流注于洛。其中多羬羊。有木焉，其狀如樗，其葉如桐而莢實，其名曰茇，可以毒魚（出自《中次四經》，見頁 179）。

12. 又東二十里，曰苦山。有獸焉，名曰山膏，其狀如逐，赤若丹火，善詈。其上有木焉，名曰黃棘，黃華而員葉，其實如蘭，服之不字（出自《中次七經》，見頁 197）。

13. 又東二十七里，曰堵山，神天愚居之，是多怪風雨。其上有木焉，名曰天楠，方莖而葵狀，服者不喑（出自《中次七經》，見頁 197）。

14. 又東五十二里，曰放皋之山。明水出焉，南流注于伊水，其中多蒼玉。有木焉，其葉如槐，黃華而不實，其名曰蒙木，服之不惑。有獸焉，其狀如蜂，枝尾而反舌，善呼，其名曰文文（出自《中次七經》，見頁 198）。

15. 又東五十里，曰少室之山，百草木成囷。其上有木焉，其名曰帝休，葉狀如楊，其枝五衢，黃華黑實，服者不怒。其上多玉，其下多鐵。休水出焉，而北流注于洛，其中多鮨魚，狀如蟄蜼而長距，足白而對，食者無蠱疾，可以禦兵（出自《中次七經》，見頁 199）。

16. 又東三十里，曰泰室之山。其上有木焉，葉狀如藜而赤理，其名曰栯木，服者不妬。有草焉，其狀如荒，白華黑實，澤如蘡薁，其名曰葞草，服之不昧，上多美石（出自《中次七經》，見頁 200）。

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

17. 又北三十里，曰講山，其上多玉，多柘，多柏。有木焉，名曰帝屋，葉狀如椒，反傷赤實，可以禦凶（出自《中次七經》，見頁 200）。

18. 又東三十里，曰浮戲之山。有木焉，葉狀如樗而赤實，名曰亢木，食之不蠱。汜水出焉，而北流注于河。其東有谷，因名曰蛇谷，上多少辛（出自《中次七經》，見頁 201）。

19. 又東三十五里，曰敏山。上有木焉，其狀如荊，白華而赤實，名曰葡柏，服者不寒。其陽多瑀琈之玉（出自《中次七經》，見頁 202）。

20. 中次八經荊山之首，曰景山，其上多金玉，其木多杼檀。睢水出焉，東南流注于江，其中多丹粟，多文魚（出自《中次八經》，見頁 204）。

21. 尋木長千里，在拘纓南，生河上西北（出自《海外北經》，見頁 294）。

22. 三桑無枝，在歐絲東，其木長百仞，無枝（出自《海外北經》，見頁 294）。

23. 下有湯谷。湯谷上有扶桑，十日所浴，在黑齒北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝（出自《海外東經》，見頁 303）。

24. 有木，其狀如牛，引之有皮，若纓、黃蛇。其葉如羅，其實如欒，其木若菖，其名曰建木，在窫窳西弱水上（出自《海內南經》，見頁 312）。

25. 海內崑崙之墟，在西北，帝之下都。崑崙之墟，方八百里，高萬仞。上有木禾，長五尋，大五圍（出自《海內西經》，見頁 321）。

26. 大荒之中，有山名曰孽搖頵羝，上有扶木，柱三百里，其葉如芥。有谷曰溫源谷，湯谷上有扶木。一日方至，一日方出，皆載於烏（出自《大荒東經》，見頁 357）。

27. 有宋山者，有赤蛇，名曰育蛇。有木生山上，名曰楓木。楓木，蚩尤所棄其桎梏，是謂楓木（出自《大荒南經》，見頁 368）。

28. 大荒之中，有山名歼塗之山，青水窮焉。有雲雨之山，有木名曰欒。禹攻雲雨，有赤石焉生欒，黃本，赤枝，青葉，群帝焉取藥（出自《大荒南經》，見頁 369）。

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

29. 帝堯、帝嚳、帝舜葬於岳山。爰有文貝，離俞、鴟久、鷹、賈、延維、視肉、熊、羆、虎、豹；朱木，赤支，青華，玄實。有申山者（出自《大荒南經》，見頁 371）。

30. 有蓋山之國，有樹，赤皮支幹，青葉，名曰朱木（出自《大荒南經》，見頁 393）。

31. 大荒之中，有山名曰衡天。有先民之山。有槃木千里（出自《大荒北經》，見頁 400）。

32. 大荒之中，有衡石山、九陰山、泂野之山，上有赤樹，青葉，赤華，名曰若木（出自《大荒北經》，見頁 409）。

33. 南海之外，黑水、青水之間，有木名曰若木，若水出焉（出自《海內經》，見頁 415）。

34. 有九丘，以水絡之：名曰陶唐之丘、有叔得之丘、孟盈之丘、昆吾之丘、黑白之丘、赤望之丘、參衛之丘、武夫之丘、神民之丘。有木，青葉紫莖，玄華黃實，名曰建木，百仞無枝，有九欘，下有九枸，其實如麻，其葉如芒，大皞爰過，黃帝所為（出自《海內經》，見頁 417）。

(以下為提到「樹」的引文)

35. 又北水行五百里，流沙三百里，至于洹山，其上多金玉。三桑生之，其樹皆無枝，其高百仞。百果樹生之，其下多怪蛇（出自《北山經》，見頁 84）。

36. 三株樹在厭火北，生赤水上，其為樹如柏，葉皆為珠。一曰其為樹若彗（出自《海外南經》，見頁 261）。

37. 肅慎之國在白民北，有樹名曰雄常，先入代帝，於此取之（出自《海外南經》，見頁 283）。

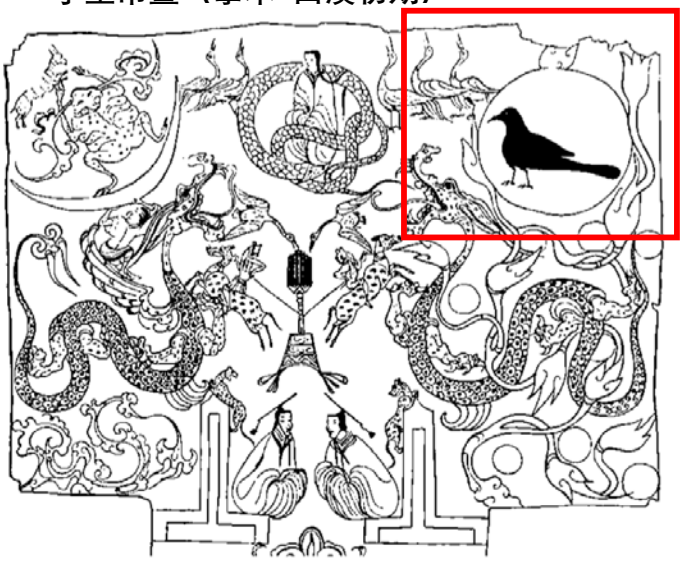
38. 服常樹，其上有三頭人，伺琅玕樹（出自《海內西經》，見頁 324）。

39. 有蓋山之國，有樹，赤皮支幹，青葉，名曰朱木（出自《大荒西經》，見頁 393）。

40. 大荒之中，有衡石山、九陰山、泂野之山，上有赤樹，青葉，赤華，名曰若木（出自《大荒北經》，見頁 409）。

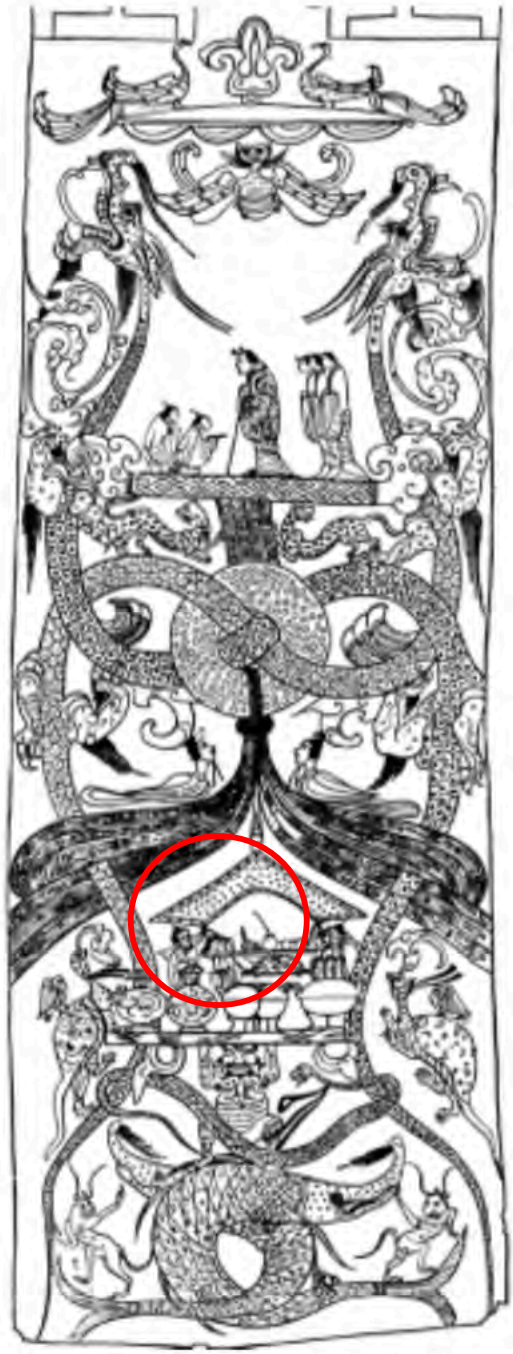
The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

補圖一：馬堆 1 號漢墓出土 T 字型帛畫（摹本 西漢初期）



來自〈三星堆祭祀坑大型銅神樹的圖像學考察〉，矩形中為最原始的「扶桑」形象。

補圖二：馬王堆 1 號漢墓出土 T 字型帛畫（摹本 西漢初）期）



來自〈三星堆祭祀坑大型銅神樹的圖像學考察〉，圓圈中為方面人像。

補圖三：三星堆 1 號祭祀坑出土大型青銅神樹實物圖（筆者攝於成都三星堆展覽館）

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

参考文献

[1] 陸德明：《經典釋文序錄》，見郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，1989），頁 4。有關二者之間的淵源的其他補充，另見本文附錄二：正文中涉及到的引文及其他補充說明性資料。
[2] 玄珠：《中國神話研究 ABC》（上海：世界書局，1929 年），頁 37－38。
[3] 葉舒憲：《莊子的文化解析：前古典与後現代的視界融合》，西安：陝西人民出版社，2004 年，頁 2。
[4] 茅盾：《中國神話研究初探》（上海：上海古籍出版社，2006 年），頁 149。
[5] 聞一多：《神話與詩》（北京：中華書局，1959），頁 143。
[6] 袁珂：《神話論文集》（上海：上海古籍出版社，1982 年），頁 104－105。
[7] 朱任飛：〈玄珠•昆侖神樹•曲商之木——《莊子》中黃帝遺玄珠神話的原型考察〉，載《中州學刊》1998 年第 1 期，頁 16－20。
[8] 趙沛霖：《先秦神話思想史論》（臺北：五南圖書出版公司，1998 年），頁 277－311。
[9] 陳寅恪〈王靜安先生遺序〉，載王國維：《王國維遺書》（上海：上海書店，1996 年），頁 1－2。
[10] 姚漢榮：《莊子直解》（上海：復旦大學出版社，2000 年）。
[11] 何新：《諸神的起源》（北京：光明日報出版社，1990 年）。
[12] 王仁鴻：〈山海經的神話思維——以空間、身體、食物、樂園為探討核心〉，中正大學中國文學研究所碩士論文，2009 年。
[13] 朱天順：《中國古代宗教初探》（臺北：穀風出版社，1986 年 10 月，初版）。
[14] 伊利亞德（Mircea Eliade）著，晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在——比較宗教的範型》，桂林：廣西師範大學出版社，2008 年 8 月。
[15] 謝選駿：《神話與民族精神》（濟南：山東文藝出版社，2002 年），頁 90。
[16] 王增永：《神話學概論》（北京：中國社會科學出版社，2007 年），頁 60－63。
[17] 鄧啟耀：《中國神話的思維結構》（重慶：重慶出版社，2004 年。
[18] 列維·布留爾：《原始思維》（北京：商務印書館，1986 年），頁 100－102。
[19] 李貴生：《靈化無窮——中國神話解讀》（香港：中華書局，2009 年），頁 55－59。
[20] 方勇、陸永品著：《莊子詮釋》（成都：巴蜀書社，1998 年）。
[21]（清）劉熙載（1813－1881）：《藝術概論》（上海：上海古籍出版社，1978 年）。
[22] 陸欽（1913－2011）：《莊子通義》（長春：吉林人民出版社，1994 年）。
[23] 章可敦：〈哲學思維不應與情感和想象絕緣——論《莊子》語言的多義性、隨意性與模糊性〉，載《文學藝術論文》，2008 年 8 月，頁 15－21。
[24] 陶陽、鐘秀：《中國創世神話》（上海：上海人民出版社，1989 年），頁 166－170。
[25] 袁珂：《中國神話傳說（一）》，臺北：里仁書局，2000 年 8 月，初版三刷。
[26] 袁珂：《中國神話史》，臺北：時報文化，1991 年 5 月，初版一刷，頁 54－60。
[27]（清）郝懿行（1757－1825）箋疏：《山海經箋疏》（臺北：中國書店出版社，2002 年）。
[28] 葉舒憲、蕭兵：《山海經的文化尋蹤（下）》（武漢：湖北人民出版社，2004 年）。
[29]（清）吳任臣（1628－1689）撰：《山海經廣註》，收入（清）永瑢（1744－1790）、紀昀（1724－1805）等撰：《景印文淵閣四庫全書》第 1042 冊。
[28] 葉舒憲、蕭兵：《山海經的文化尋蹤（下）》（武漢：湖北人民出版社，2004 年）。
[29] 郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，1978 年）。
[30] [漢]劉向（前 77－前 6）、劉歆（？－23）編校，劉慧編：《山海經彩圖館》（北京：中國華僑出版社，2015 年）。
[31] 孫學霞：《比較視野中的〈莊子〉神話研究》（廣州：暨南大學出版社，2011 年），150－163。
[32] 蕭兵：《神話學引論》（臺北：文津出版社，2001 年），頁 3－10。
[33] 陳鼓應：《莊子的開放心靈與價值重估——莊子新論》（北京：中華書局，2015 年），頁 26－30、頁 5－14。
[34] 劉光義：《司馬遷與老莊思想》（臺北：商務印書館，1987 年）。
[35] 陳鼓應：《莊子的開放心靈與價值重估——莊子新論》（北京：中華書局，2015 年）。

其他補充注釋

[1] 茅盾：《茅盾說神話》（上海：上海古籍出版社，1999 年），頁 10、28。
[2] 袁珂：《神話論文集－山海經寫作的時地及篇目考》（上海：上海古籍出版社，1982 年），頁 2。
[3] 袁行霈：《山海經初探》，轉引自衛崇文《〈山海經〉研究述論》，《山西師大學報》，2001 年第 4 期，頁 88－89。
[4] 引文摘自《山海經彩圖館·海外東經》，頁 303。

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.

[5] 引文摘自《山海經彩圖館·大荒東經》，頁 357。
[6] 引文摘自《山海經彩圖館·大荒東經》，頁 409。完整引文另見**附錄七：《山海經》中出現的樹木**第 32 條。
[7] 引文摘自《山海經彩圖館·大荒東經》，頁 415。完整引文另見**附錄七：《山海經》中出現的樹木**第 33 條。
[8] 引文摘自《山海經彩圖館·海內南經》，頁 312。
[9] 即「蜿蜒曲折的枝椏」。參自何新：《諸神的起源》，頁 150。
[10] 即「盤旋交錯的根節」，「枸」通「句」。參自何新：《諸神的起源》（北京：光明日報出版社，1990 年），頁 150。
[11] 引文摘自《山海經彩圖館·海內經》，頁 417。
[12] 引文摘自（漢）劉安撰、高誘註：《淮南子》卷三，頁 10 – 11。
[13] 日本學者曾佈川寬指出「扶桑」的形象最早源自繪於西漢時期長沙馬王堆一號漢墓出土的丁字形帛畫。表現手法是太陽和「烏」同時出現，或只表現出日輪。即便是只表現鳥，也要繪出其飛姿，或另外繪製太陽神，總之務必要讓人聯想起太陽。然而一號神樹中的「鳥」不是「烏」的形狀，自然也無法使人聯想到太陽。而「若木」這一形象在《楚辭》時期原本是與「扶桑」通用的（「引余馬於咸池兮，總余轡乎扶桑。折若木以拂日兮，聊逍遙以相羊。」），在《天問》（「義和之未揚，若華和光」）也可作為範例；而二者在《淮南子》中卻分裂了。相關文物掠影及更多補充考據資料可另參〈三星堆祭祀坑大型銅神樹的圖像學考察〉，載《四川文物》，2012 年第 5 期，頁 78 – 79。
[14] 曾布川寬在中國其他朝代出土文物上也發現了此方面人像，例如馬王堆漢墓帛畫下方（見補圖一）。作為起到死者靈魂升仙的祭祀用具，並在其論著《昆崙山と昇仙圖》（頁 129）中轉引了有關此神人形象——句芒神的描述：「昔者秦穆公，當晝日中處於廟。有神入門而左，鳥身，素服三絕，面狀正方。……敢問神名，曰，予為句芒。」（《墨子·明鬼篇》）「東方句芒，鳥身人面，乘兩龍。」（《山海經·海外東經》，頁 305 – 306）
[15] 相關參考：Tokarev, S. A. ：《世界各民族神话大观》（北京 ： 國际文化出版公司，1993 年，頁 255 – 258）。

The Education University of Hong Kong Library
For private study or research only.
Not for publication or further reproduction.