

擺盪「日」「月」間 ——羿與嫦娥原型故事與儀式的結構分析

秦美珊

摘要

本文以羿與嫦娥的故事為「文本」，上溯其源頭至羲和與常羲生日月的記載，下及月中陰影的說法，企圖從結構著手，分析羿與嫦娥故事的流變過程。在這一神話結構的分析上，主要是以李維斯陀「結構人類學」的理論為依據，嘗試為中國這一古老的神話故事作一新面像的剖析。除了文本結構的分析，本文也從神話文本跨越到祭拜儀式的領域，試圖尋找神話與儀式之間在結構上的融通之處

關鍵詞：羿、嫦娥、神話、結構、儀式

壹、前言

羿射十日與嫦娥奔月的故事盛行於《淮南子》之後，是兩個令人耳熟能詳的故事。這兩個故事總是被人合併起來談，而且嫦娥奔月的情節似乎成了整個故事的主軸，羿射十日反而趨向「陪襯」的地位。在這樣一種「熟知」的情況之下，似乎也就不會有人去質疑當中的人物和情節在流變過程中的種種變化。可是，若稍加追究，就可發現羿與嫦娥的故事在源初之時並非合一的，而是各成主體；羿與嫦娥的身份各有疑點；故事情節的發展也有難以銜接之處，這些變幻莫測的演變，其中一大因素源於古文獻記載的亡佚，留下了很多「空白」之處。

從羿與嫦娥故事的各自獨立到合而為一，難道袁珂的一句：「神話傳說之演變無定，多如是也。」¹就是唯一「沒有解釋的解釋」了嗎？難道神話的演變真的無法探就，也無法解釋嗎？本文就將試圖打破袁珂這一種神話的演變無法解釋的困境，企圖在羿與嫦娥原型故事的結構上尋找一個合理的解釋，就理論層面而言，本文主要是以李維斯陀的結構人類學理論為依歸。文章主要將分成兩大部分，第一部分是從羿與嫦娥故事的文本為出發，探究其結構特徵，第二部分則是從羿射十日及嫦娥奔月神話延伸至祭日與祭月儀式，尋覓神話故事與祭拜儀式之間在結構上的相互呼應之處。

貳、羿與嫦娥原型故事的流變

（一）太陽神話與羿

在現代人的認知系統中，說太陽是由一個名叫羲和的女子所生的，而且還一

¹ 參見袁珂，《山海經校注》，（台北：里仁），1982，頁405。

在這裡，袁珂雖是對嫦娥從常羲演變而來，又從帝俊之妻一變而為羿妻的轉變發出感嘆，可是，袁珂這一種「神話之演變無定，多如是也。」的說法，卻一而再，再而三在他敘述神話故事時重復出現。

連生了十個太陽，僅僅將被視為一個古老的神話，一個原初人民解釋宇宙生成的自然神話。《山海經》中如此記載：

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。²

（《山海經》第十五，〈大荒南經〉，頁 381。）

這十個太陽，原本是非常循規蹈矩的輪流為大地帶來光和熱，即「九日居下枝，一日居上枝」。可是，在堯的時代，卻有那麼一天，這十個太陽一起高掛在天空中，為大地上的人民、動物、植物帶來了災難及死亡的威脅。

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。

（《山海經》第九，〈海外東經〉，頁 260。）

逮至堯之時，十日 出，焦禾稼，殺草木，而民無所食。³

（《淮南子·本經》，頁 358。）

在人民一片消災祈福的禱告聲中，天帝，即也是身為十日之父的帝俊，在無可奈何之下，只好派遣擅於射箭的天神羿到人間，好給那十個太陽兒子吃點苦頭，至少，讓他們不至於「十日 出」，以解決人民的苦難。羿的出現，總與弓箭及善射相連並列。《山海經·海內經》便提及了帝俊在派遣羿到民間解救人民於水深火熱之時，賜給羿一副彤弓：

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》第十八，〈海內經〉，頁 466。）⁴

² 同上注。以下再引《山海經》中的章句，皆出自此書，不再另注，只在引文後注明書名、篇章及頁數。

³ （劉安著），熊禮匯注譯，《新譯淮南子》，（台北：三民），1997年2月。

以下再引《淮南子》中的章句皆出自此書，不再另注，只在引文後注明書名、篇名及頁數。

⁴ 根據袁珂的注解，這一個射日之羿，是古代的天神，非夏代有窮后羿。羿是東夷民族之主神，故稱夷羿。與傳說中之夏代有窮后羿，確是兩人。

來到人間的羿，更受到堯帝之託，正如《淮南子》所載：

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，上射十日而下殺猓，斷脩蛇於洞庭，禽封豨於桑林，萬民皆喜，置堯以為天子。（《淮南子·本經》，頁 358。）

羿受帝俊之命懲戒十日，可是，羿或許是操之過急的想解救人民於水深火熱中，根本未顧及十日是帝俊之子，即：

仰射十日，中其九日，日中九鳥皆死，墜其羽翼，故留其一日也。⁵
（《楚辭·天問》，頁 228。）

羿此舉，雖有恩與人民，可是，在另一方面，卻也得罪了帝俊，是故，屈原才會有：

馮珧利決，封豨是射；何獻蒸肉之膏，而后帝不若？
（《楚辭·天問》，頁 235。）

的感慨。從這裡，也可窺視出羿已失寵於帝俊。只是，這中間究竟發生了什麼事，古文獻記載卻留下了一大段空白，而後，對羿在凡間的動態有所述及的，就是屈原的《離騷》，問題是，屈原所提及的「羿」，似乎有把天神之羿與有窮后羿混淆的可能性。⁶

另，根據郭璞注：「有窮后羿慕羿射，故號此名也。」

參考袁珂《山海經校注》，同注 1。頁 198 及 467。

此外，另一項需待詳加考證的疑點是，羿被帝俊派遣到民間之時，是否有「帶」著「妻子」，即嫦娥一同下凡？因為若從這一句記載來看，似乎完全沒提及嫦娥。雖然袁珂在其《中國神話傳說》一書中表示羿帶著嫦娥一起下凡，傳頌於民間的嫦娥奔月故事也如此流傳，但似乎沒明確的文獻記載可佐證，而流於「推斷」與「想像」之嫌。

參考袁珂，《中國神話傳說》，（四川：中國民間文藝），1984 年 9 月，頁 286。

⁵ 參見《楚辭·天問》中的王逸注。

馬茂元編，《楚辭注釋》，（台北：文津），1993 年。

以下再引《楚辭》中的章句，皆出自此書，不再另注，只在引文後注明書名、篇名及頁數。

摒除屈原《楚辭》中的記載，再追尋羿故事發展的脈絡，似乎又應回到《山海經》中的記載。失寵於天帝的羿，好像有企圖重回天庭的努力。根據《山海經·海內西經》所載：

海內昆侖之虛，在西北，帝之下都。昆侖之虛，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，門有闢明獸守之，百神之所在。在八隅之巖，赤水之際，非仁羿莫能上岡之巖。

（《山海經》第十一，〈海內西經〉，頁 294。）

這麼一來，羿就與昆侖山，進而與西王母及不死之藥有了關連，也為羿與嫦娥故事的發展，埋下了相互結合的伏線。截至此，從古文獻的記載來觀察，羿與嫦娥的故事是互不交叉的。

（二）月亮神話與嫦娥

有完整雛形的嫦娥奔月故事，始見於戰國初年成書，而今已亡佚的《歸藏》，而實際上它的起源可遠溯至《山海經》中關於常羲的記載：

有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。⁷

（《山海經》第十六，〈大荒西經〉，頁 404。）

⁶ 《楚辭·離騷》中有一句：「羿淫游以佚畋兮，又好射夫封狐」；《楚辭·天問》又寫到：「帝降夷羿，革孽夏民。胡射夫何伯，而妻彼雒嬪。」。關於這一個「羿」的身分，賈逵在注釋中指出：「此羿，商時諸侯，有窮後也。」

參考馬茂元編，《楚辭注釋》，同注 5，頁 40、頁 46 及頁 235。

⁷ 古音羲、儀聲相近，常羲即常儀。參見注 1，頁 405。

根據清代畢沅的注解：

尚儀即常儀，古讀儀為何，後世遂有嫦娥之鄙言。

由畢沅的注解來剖析，嫦娥即為常儀的音聲所轉化而來，而且畢沅也明確的指出，嫦娥神話是由常羲神話演變而來。只是，引人注意的是，在常羲神話中，常羲「生月」、「浴月」，是月亮的主神，可是到了《歸藏》中的記載，嫦娥已淪為竊食不死之藥才得以奔月的「月精」。

昔嫦娥以西王母不死之藥服之，遂奔月為月精。⁸

由《歸藏》所殘留的章句中，可見嫦娥奔月的事件記載淵源久遠，只是，在這一記載中，嫦娥奔月的情節似乎是自成一體系的，並未與羿的故事相關連。

（三）羿與嫦娥故事的結合

羿與嫦娥這兩個神話人物的結合，始於西漢劉安的《淮南子·覽冥》，在這裡，羿射十日及嫦娥奔月的故事有了進一步的擴展。此時的嫦娥，在高誘注解中，已是羿的妻子，而嫦娥食以奔月的不死藥，正是羿自西王母處求得的。

羿請不死之藥於西王母，姮娥竊以奔月，悵然有喪，無以續之。

⁸ 《歸藏》今已亡佚，這段記載見於《文選·祭顏光祿文》中李善注中所引。

梁·蕭統輯，唐·李善注，《文選李善注》卷六十，（台北：台灣中華書局），1970年11月，頁17。

另，劉勰的《文心雕龍·諸子》中也記載道：「按歸藏之經，大明迂怪，乃稱羿弊十日，嫦娥奔月。」

參見（梁·劉勰），《文心雕龍》，（台北：明倫），1970年9月，頁309。

由李善之注及劉勰的記載，可互為引證《歸藏》確有提及嫦娥奔月一事。

(《淮南子·覽冥》，頁 300--301。)

對這一段記載，高誘如此注解：

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。 (《淮南子·覽冥》，頁 302。)

直至這一記載，皆只述及嫦娥奔月而為月精，但這一「月精」的形體為何？則在東漢末年張衡的《靈憲》中才有明確指明。

羿請不死之藥於西王母，姮娥竊之以奔月，將往，枚筮之于有黃，有黃占之，曰：「吉。翩翩歸妹，獨將西行，逢天晦芒，毋驚毋恐，後且大昌。」姮娥遂託身于月，是為蟾。 ⁹

到了晉朝，干寶在其《搜神記》一書中所收錄的條文即根據此一記載，之間相差的只是一字之別，即「不死之藥」之「不」，在《搜神記》中作「無」。

嫦娥化身為蟾蜍的記載，在現今人們的印象中，或許有點難以置信，畢竟，

嫦娥深刻烙印在人們印象中的，就是那個吃了不死之藥後翩然升向月宮的美麗仙女。即使懷私、即使叛夫，她依然是美麗動人的仙子。只是，從嫦娥化身為蟾蜍的記載來看，其實所呈現出來的，正是一種較為原始的神話思維，是一種長生不死概念的衍化。¹⁰此外，另一說法則表示，這其實滲透著後世倫理負罪和道德裁

⁹ 按《靈憲》一書已亡佚，此段文字乃節錄自《全上古三代秦漢三國六朝文·後漢文》。

楊家駱主編，《全上古三代秦漢三國六朝文》，(台北：世界書局)，1982。

¹⁰ 嫦娥奔月化為蟾蜍的變形神話，含有企圖否定死亡，也含有逃避危機困境的寓意。

變形神話與長生不死的思想，建基於圖騰信仰。根據圖騰信仰的概念，一個人的生命出自他所屬的圖騰物，所以，一方面他秉有該圖騰物的特性；另一方面則是說，他生從圖騰物，那麼，他的死亡，是又回到他的圖騰物去。

詳細論述見樂蘊軍，〈中國原始變形神話試探〉；陳慧樺等著，《從比較神話到文學》，(台北：東大圖書公司)，1977，頁 159 及 179。

在嫦娥化身為蟾蜍這一變形神話中，當然並非指嫦娥的圖騰氏族為蟾蜍，而只是圖騰信仰中不死之說的一個衍生概念，就正如女娃化為精衛，夸父化為鄧林的事蹟，是生命的另一種延伸。

判的意味。由嫦娥化身蟾蜍的變形神話來解析，可見嫦娥在遠古人民的觀念中，地位並不會很高，她的地位之逐漸提高，形象之逐漸美化，乃是受到後代詩人們的歌詠讚美、寄寓同情，才漸漸定型的。這麼一來，化身蟾蜍這一「有損美感」的記載，自然在人們的印象中，逐漸被剔除。

另一邊廂，在嫦娥竊食了不死之藥後，留下了悵然若失的羿在人間，沒有了不死之藥，羿的死亡似乎是必然的結局。根據《孟子》，羿是被自己的弟子逢蒙所殺：

逢蒙學射於羿，思天下惟羿愈己，於是殺羿。¹¹

（《孟子·離婁下》，頁 194）

此外，《淮南子》的記載，敘事雖不詳細，但，可以看出的是，羿依然「難逃一死」，而且，他的死是為人所惋惜並為之悼念的。從「羿除天下之害」這句話來推斷，人民對羿的緬懷，也許正是出於羿「上射十日，下殺猓豸」之恩德。《淮南子》中的文字如此記載：

羿除天下之害，而死為宗布。¹²

（《淮南子·汜論》，頁 712。）

嫦娥吃了不死之藥而奔月，羿則因為沒有吃到不死之藥而無法逃避死亡。

（四）月亮中的物事

¹¹ 楊伯峻譯注，《孟子》，（新店：源流文化），1983，頁 194。

¹² 根據高誘的注解，宗布是：「今人室中所祀之宗布是也。」

參考袁珂，《中國神話傳說》，同注 4，頁 321。

另，根據袁珂所編《中國神話大辭典》的說明，劉文典在他的《淮南鴻烈集解》引孫詒讓的話說：「宗布，疑即《周禮·黨正》的祭，（注：《族師》之祭酺。鄭注云：『謂零，水旱之神，酺者為人物災害之神也。』酺并禳除災害之祭。羿能除害，故托食於彼，義亦正相應也。）」參見袁珂，《中國神話大辭典》，（四川：辭書），1988，頁 361。

不管嫦娥奔月以後是否化爲醜陋的蟾蜍或依然是個美麗的仙子，但從故事的發展來看，嫦娥的確因此而獲得了「不死」的生命，故事也因此得以從月宮中的物事繼續發展。從嫦娥化爲蟾蜍的情節來探究，其實可以追溯回「月中之物」的說法。¹³《楚辭·天問》中寫到：

月光何德？死則又育。厥立維何？而顧菟在腹。

（《楚辭·天問》，頁 206。）

雖然這一句中的「顧菟」，究竟爲何物歷來眾說紛紜，但主要是以王逸爲代表之說，主張月中之物是兔，而聞一多則從音韻上考證出月中之物是蟾蜍，還有就是湯炳正所提出的，「顧菟」是虎，這三種說法普遍被接受。無論如何，從一些出土的文物來觀察，月中有蟾蜍與兔的說法，都是已經得到印證的，而且，蟾蜍與兔在月中是可以兩相並存的（參見附圖二）。根據西漢劉向與東漢王充的記載：

月中有兔與蟾蜍，何？月、陰也，蟾、陽也，而與兔並明，陰係於陽也。

（《太平御覽》卷四引《五經通義》。頁 22。）¹⁴

儒者曰：「日中有三足鳥，月中有兔、蟾蜍。」

（《論衡·說日》，頁 566）¹⁵

¹³ 嫦娥奔月化爲蟾蜍的事件，除了有袁珂的說法，表示這是以道德倫常觀念加諸予嫦娥的懲罰；另有一種說法是樂衡軍之說，表示這是嫦娥以變形的方式來延續生命，此外，另有一個不可棄之一旁的說法是，蟾蜍在嫦娥奔月以前就已經在月中了，這一觀點，可從長沙馬王堆一號漢墓出土的西漢帛畫中「嫦娥奔月」圖得到印證。圖中，月牙上有一隻大蟾蜍，頭望向上方，月下則有一女子，正凌空向月亮飛去。由此看來，嫦娥並非「化」為蟾蜍，而只是後來者而已。所以，說嫦娥「化」為蟾蜍，只不過附會回月中有蟾蜍之說。（參見附圖一）

¹⁴ （宋·李昉等撰），《太平御覽》全四冊，（台北：大化書局），1977。

以下再引《太平御覽》中的章句皆出自此書，不再另注，只在引文後注明書名，卷數及頁數。

¹⁵ （東漢·王充），蔡鎮楚注譯，《新譯論衡讀本》，（台北：三民），頁 566。

到了魏晉南北朝，月亮中的玉兔還被委以「搗藥」的工作：

月中何有，白兔搗藥，興福降祉。
(《太平御覽》卷四引《擬天問》，頁 23。)

在出土的漢代古文物中，有不少畫鏡與畫磚都繪有西王母，其旁，有一只形如兔的動物，手持一杵並往下搗（參見附圖三、四）。由西王母坐擁不死藥來推想，玉兔所搗之藥應是不死藥，而「搗藥」的工作便有了其「名目」與必須性。

此外，傳聞，月宮中還長著一棵桂樹，據晉代虞喜的《安天論》所言：

俗傳月中仙人桂樹，今視其初生，見仙人之足，漸已形成，桂樹後生焉。
(《太平御覽》卷四引《安天論》，頁 22。)

月中有桂樹的說法，起源於魏晉，此時，這一棵月宮中的桂樹並無神話情節的烘托，直至唐代段成式的《酉陽雜俎》，才賦予它神話情節：

舊言月中有桂、有蟾蜍，故異書言月桂高五百丈，下有一人常斫之，樹創隨合。人姓吳名剛，西河人，學仙有過，謫令伐樹。
(《酉陽雜俎》，頁 9。)¹⁶

月亮的陰影，讓源初的人民聯想到月亮中有動物居住，因此，無可厚非的，月蝕的現象，也讓當時的人們推想到這與月中之物有關，《淮南子》中有一句這樣的條文：

月照天下而蝕於詹諸。
(《淮南子·說林訓》，頁 891。)

此外，西漢司馬遷的《史記》也有一段關於日蝕與月蝕的記載：

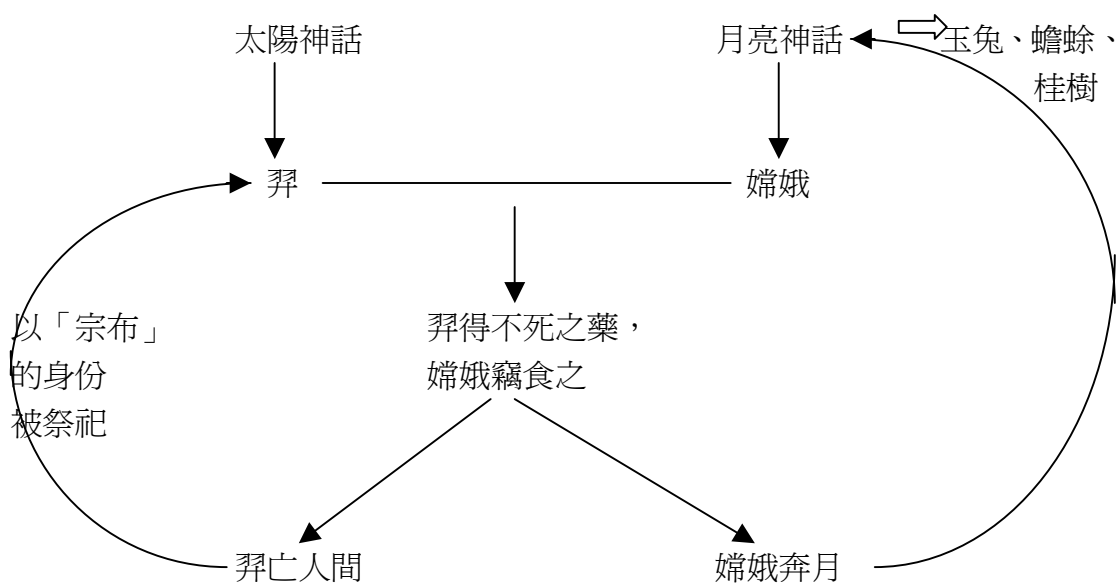
¹⁶ 段成式，《酉陽雜俎》，(台北：源流文化)，1982，頁 9。

日為德而君於天下，辱於三足之鳥；月為刑而相佐，見食於蝦蟆。

（《史記·龜策列傳》第六十八，頁 3235。）¹⁷

《史記》中所寫的蝦蟆，其實就是蟾蜍似乎是不容質疑的。由這段記載可見，在古人的概念中，蟾蜍是造成月蝕的原因。

從月中之物的論述來觀察，教人訝異的是，它似乎可自成一體系，與嫦娥奔月故事的聯繫似乎僅就嫦娥「化身」為蟾蜍這一說法。若將這整個故事的流變以簡單的圖像繪出，可呈現如下：



參、羿與嫦娥原型故事的結構分析

(一) 對應關係

從獨立的「羿射十日」與「嫦娥奔月」故事，到合而為一，令人感興趣的是，為甚麼相互結合的是羿與嫦娥的故事，這之間的過程，正如袁珂所說，是「演變

¹⁷ 楊家駱主編，《史記附札記》，（台北：鼎文書局），1982，頁 3235。

無定」的，可是，卻並非無從解釋，因為，它們其實暗含著內在契合的條件。神話學大師坎伯有一句話說：「麻煩始於二元對立的發現」，¹⁸而，羿與嫦娥故事的結合，卻可以從二元對立得到解釋。

提及羿與嫦娥，一個無法切斷的潛在背景是日與月這兩個自然界中的兩大主體。日與月的關係似乎是配對式的，提及日，不能不談到月，說起月，也不能把日置之一旁。根據《禮記》的記載：

大明生於東，月生於西，此陰陽之分，夫婦之位也。¹⁹
（《禮記·禮器》，頁 471。）

又有：

天子之與后，猶日之與月，陰之於陽，相須而后成者也。
（《禮記·昏義》，頁 1003。）

由此看來，在當時那一種日與月等同於夫妻的思想體系中，射日的羿與奔月的嫦娥很自然的就會讓人聯想在一起。羿的射「日」與嫦娥的奔「月」，正好就是日與月；夫與妻的對應關係。所以，在羿與嫦娥的故事被合併起來後，首先必須交代的的就是他們兩人之間的關係。根據胡萬川先生的說法：

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。²⁰

¹⁸ 參見 Diane K. Osbon 著；朱侃如譯，《坎伯生活美學》，（台北：立緒），1990，頁 28—34。

在這裡，坎伯是以伊甸園中的亞當和夏娃及善惡知識的樹來開始其有關二元對立的論述。

¹⁹ 《十三經注疏·禮記》，（藝文印書館印行），出版年分不詳。

以下再引《禮記》中的章句皆出自此書，不在另注，只在引文後注明書名，篇名及頁數。

²⁰ 胡萬川，〈嫦娥奔月神話源流〉；王曾才總編，《歷史月刊》卷 140，（台北：歷史月刊雜誌），1999，頁 49。

可是，當羿與嫦娥的關係如此被排定為夫妻時，卻造就了另一個問題，因為根據清代畢沅在音韻學上的考據，嫦娥的「前身」，正是「生月十有二」的常羲，如此一來，嫦娥的身份就從帝俊之妻一變而為羿的妻子。只是，由整個故事的演變來看，在羿與嫦娥故事有著對應關係的契因之下，嫦娥（指常羲）與帝俊的夫妻關係只好被擱置一旁。

在情節結構的發展上，羿最終無法逃避一死，死在弟子逢蒙的手下，反之，嫦娥不管是以蟾蜍或仙女的身份，卻獲得了永生。在羿與嫦娥之間，死與不死的關鍵僅僅在於一個「不死藥」，可是，若把羿與嫦娥死與不死的事件追溯回日與月這兩個體系，就可以看到羿（日）的死與嫦娥（月）的不死，其實與早初人民的思維結構是偕和的。在羿射十日的事件中，所呈現出來的事實是，「日中九鳥皆死」，在此，太陽同樣需要面對「死亡」的命運。羿射死了九個太陽，自己最終也需要面對死亡，羿與太陽之間，隱隱然有一條命運的鎖鏈貫串著，他們的死，似乎是雙方之間命定的結局。

在古人的觀念中，月亮具有不死與再生的特質，它的盈虧消長，循環不已，象徵著生命的永續不斷。嫦娥奔月之後，在月宮中找到了她恆久不死的生命，即使吃了不死藥，嫦娥的「永生」也須以奔月的形式來完成，回歸到「不死」的月亮裡，與月亮並存。嫦娥的「不死」，在天上的月亮中得以成就，而羿失去了他的神性後，在人世間面對了「死亡」，安息在埋葬「生命」的土地裡。「永生」與「死亡」；「天」與「地」，如此遙遙相對的二元對立。羿與嫦娥原型故事在結構上的對應關係，可簡單以如下的公式來表明：

羿：嫦娥：：日：月：：男：女：：夫：妻：：死：不死：：地：天

從這一結構的對比關係來看，似乎正好可以為羿與嫦娥故事相互結合的契機，找到一個合理的解釋。

（二）血緣關係估計過高／過低

在羿與嫦娥、羿與西王母的關係中，其實也暗含著一條結構脈絡，這當中所暗藏著的是人物與人物之間血緣關係的高估與低估。先舉羿與嫦娥的關係為例，羿是那麼的信任自己的妻子，把不死藥交給妻子保管，這是羿對嫦娥一種超乎常

情的信任，是一種血緣關係的估計過高，可是，嫦娥卻辜負了丈夫對自己的信任，獨自偷吃了不死藥，飄然升向月宮，嫦娥此舉，似乎也有違常情，那麼的不念夫妻之義和情分，選擇獨吞不死藥以恢復自己的「天仙」身分，這其實也可算是一種血緣關係的估計過低。

再看羿與西王母的關係，從有關羿與西王母的記載來觀察，在羿向西王母求得不死藥之前，他們之間似乎沒有任何的聯繫，他們之間一有接觸，就是「羿請不死之藥於西王母」，而結果也似乎有違常情，西王母對第一次見面的羿也不吝賜給不死藥，顯示出一種高估的血緣關係。

(三) 神話時間

(i) 共時性與歷時性

神話時間這一節將以神話時間即共時又歷時的獨特性質，探討它在羿與嫦娥原型故事中，在結構上所起的作用。根據結構人類學的理論，神話時間有既可逆又不可逆；既共時又歷時的獨特性質，而為了解釋神話時間的這一特點，必須先有的一個假設是：

神話的真正構成單位不是一些孤立的關係而是一束束的關係，只有以這種關係束的組合的形成，這些構成單位才獲得能指的功能。從歷時的角度來看，屬於同一束的那些關係的出現可能間隔較長，但是如果我們能夠把它們重新放在它們的「自然」組合中，我們就能根據一種新型時間參照系重新組織這個神話了。這個參照系是二維的，即同時具備歷時性和共時性，並把語言特點和言語特點結合在一起。²¹

秉持著神話的共時與歷時的結構特點，就可以把神話的各成分排列成歷時性的序列，也就是表格裡的行，但這些序列卻要延著表格裡的欄共時的閱讀。以這一概念來剖析，羿與嫦娥的故事可大略如此排列：

²¹ 克勞德·列維-斯特勞斯著，陸曉禾、黃錫光等譯，《結構人類學》，（北京：文化藝術出版社），1991，頁48。

羲和生十日	常羲生月十有二	
羿射十日		
		羿從西王母處 求得不死藥
		嫦娥竊食不死藥
	嫦娥奔月	
羿亡人間		

表一

根據表一，它所呈現出來的有兩種解讀方式，一種是歷時的；一種是共時的。當要「講述」這個神話時，須按照從左到右、從上到下的順序一行一行地閱讀，這樣，它的結構將是歷時的，是有故事情節發展的。作為羿與嫦娥故事的背景，「羲和生十日」與「常羲生月十有二」這兩個故事的起源似乎很難考究出先後，所以，在表一中，它們被併排於同一行中，接著，「十日 出」給大地帶來的災難導致「羿射十日」，可是，羿卻因此失去了神性，所以，羿須「請不死之藥於西王母」，如此一來，就發生了嫦娥竊食不死藥的事件，接著，嫦娥就奔月去了，然後，沒有了不死藥，羿也就難逃一死。

換個方式來閱讀，首先要先放開歷時性範疇的一半，也就是從上到下的閱讀方式，而只是以從左到右的方式，一欄接一欄地閱讀，把每一欄都看成是一個單元，這樣，這個故事將喪失歷時性的結構，呈現出共時性的特點。在表一中，第一欄都是關於太陽和羿的結構片段，第二欄是月亮與嫦娥故事的片段，而第三欄的特點是相關於血緣關係估計過高或過低的結構片段。以這種「共時」的方式來拆解羿與嫦娥故事的結構，可以發現的是，它的確是由幾個較小的結構單位所組成。根據李維斯陀的說法，這才是「理解」神話故事的方法。

(ii) 圓形回歸

王孝廉先生在他的〈死與再生——原型回歸的神話主題與古代時間信仰〉

一文中指出，在直線時間觀出現以前，古代人的時間觀念，是一種圓形回歸的時間觀，這種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時間週期的時間之中，一切再生的願望。王孝廉先生更進一步指出，在這種圓形時間觀之下，死亡不是生命的終了，而是達到再生的過渡。這種由死到再生的過渡，通常是經過形體的改變來使之能夠達成，這就是神話中所常見的變形神話，許多變形神話所呈現的，即是古代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。²²

在圓形時間的結構之下，有一種「原型回歸」的神話類型，這種類型的神話結構通常是依照「原始」、「歷劫」、「回歸」的圓形循環的結構而展開。若以羿與嫦娥故事的結構來作一比照，可以發現，它正好可以符合這一說法。先從羿來看，羿原本是一個天神，射死了九個太陽之後，它必須在人間歷劫，直致死亡為止，可是，在神話的圓形時間觀之下，羿的這一「死」，只不過是達到再生的過渡，因此，可以看到的是，原本失去神格的羿，藉著「人身」的死，卻讓他回歸到神格的位置，因為羿死後，他被人民供奉為「宗布」，回歸了他「天神」的身份。

然後與羿一起在人間歷劫，失去了她的神格，後來，她又回到了月宮中，並恢復其神格。與羿不同的是，嫦娥並不是以「死」來過渡到另一個再生，而是以變形為蟾蜍的方式達到了她的再生。不管是以「死」或「變形」的方式來獲得另一個生命的延續，羿與嫦娥同樣都存在於圓形時間觀的結構之下。

（四）不死主題

若說第參章的前三點是以橫軸來分析羿與嫦娥故事的結構關係，那麼，第四點則將以縱軸來探討其結構。羿與嫦娥的故事，非常突顯的是「不死」這一主題，而這一主題，也貫串著整個故事，是羿與嫦娥原型故事的主幹。從月亮與嫦娥這一支結構來看，都再再的突顯出「不死」這一主題。故事中，嫦娥吃了不死藥，飄向月宮，成功逃避了死亡的追逐。另一方面，月亮本身作為一個主體，與存在於中的物事，個個都帶有不死的意涵。月亮盈虧消長的循環不已，帶有著不死與

²²王孝廉，〈死與再生——原型回歸的神話主題與古代時間信仰〉；《神話與小說》，（台北：時報），1991，頁92及109。

再生的特徵；月亮中的蟾蜍，有為嫦娥擺脫死亡的「功績」，而且蟾蜍本身就有長壽之意；月宮裡玉兔的「職責」是搗不死藥，是在與死亡進行抗爭；月亮中的桂樹，本身就是一種不死的仙藥，而它在被吳剛砍伐時，創口也會隨即愈合，顯現出它「不死」的特性。另外，不能忘記一提的是，在羿與嫦娥故事中，西王母在整個故事中所帶有的「不死」意涵，起著關鍵效應，因為羿所求得的不死藥是西王母賜給他的。所以，可以看到的是，「不死」的母題從始至終都貫串著羿與嫦娥的故事，是結構上一支穩固粗碩的柱子。

肆、神話與儀式的結構關係

第肆章要探討的是神話與儀式在結構上的關係，關於神話與儀式，有兩種不同的看法，其一是認為，每一則神話都是某一具體儀式在意識型態上的投射，投射的使命是為該神話提供基礎，另一相反的觀點則把儀式看作是神話的一種戲劇化說明，無論如何，不管最先出現的是神話或是儀式，這兩者都是互相重複的：神話存在於概念層次，而儀式存在於行動層次，換句話說，就是神話與儀式之間存在一種有序的一致性²³。從這論點出發，可以發現的是，從羿射十日的神話，可與之呼應的是古代的祭日儀式，在祭日儀式中，也有「射日」的形式存在，而儼舞「打赤鳥」，更無法不讓人想起羿射日的神話。另一方面，祭月的儀式，時至今日似乎尚有遺跡可尋，而拜月的儀式更是與嫦娥奔月的故事無法截然兩分。

（一）羿射十日的神話與祭日儀式

在甲骨文時期的古代，就已經有關於祭祀太陽的記載，當時的人民有感於太陽滋育萬物的恩德，就向太陽供貢獻牲並加以祭祀。在原始民族的思維體系中，有著強烈的圖騰崇拜意識，所以，當他們發現鳥類可以在天空中飛翔，日出鳴嚶，日落投林，與太陽有著相似的特性時，便把鳥類當成了太陽活物化的替身，是故，在中國古典經籍的記載中，就有「日鳥」或「三足鳥」的說法，並可以從出土文

²³ 同注 21，頁 70。

物中得到印證。所以，當氣候的暑熱乾旱讓古時的人民聯想到那是因為有十個太陽同時高掛在天空時，羿拔弓射日的結果是：「日中九鳥皆死，墜其羽翼」，可見，太陽與鳥（鳥）在先民的概念中是一體的。

羿射日是神話，屬概念層次，但當它衍化成儀式時，它就成了行動層次。根據何根海先生的研究，貴池姚街，茅坦等地山民正月間儺事活動中的儺舞——「打赤鳥」，就有著明顯的羿射十日神話的意像。根據何根海先生的紀錄，「打赤鳥」這一儺舞的進行方式為：

往往是一戴有角面具（或為白臉面具）者手舉木雕赤鳥道具作高低回環飛翔狀，另一戴黑臉面具（或為紅臉面具）者手持彈弓作追鳥、射彈等動作，繞場四周，將鳥擊斃落地。²⁴

由此看來，「打赤鳥」舞中的赤鳥在神話上的原型很顯然就是太陽，打赤鳥就是打太陽的儀式呈現。當然，另一點不可不提的是，太陽雖會帶來災害，卻也同樣是世間萬物生命的泉源，所以，當太陽帶來乾旱炎熱時，人們「射日」以驅走苦旱，可是，人們也沒有忘記太陽的功能與恩德，是故，「日蝕」現象的發生，也會讓人們急於「救日」。根據司馬遷的說法，太陽「辱於三足之鳥」，所以，當發生日蝕時，就要射下那一隻「辱日」的三足鳥以「救日」。這種兩極化的詮釋，衍化成儺舞「打赤鳥」時，就是即崇拜又打殺赤鳥的二律背反儀式。摒除這種二元式的詮釋，一個沒有矛盾的說法是，儺舞「打赤鳥」與羿射日神話是儀式與神話之間的相互交感。

（二）嫦娥奔月神話與祭月儀式

中秋節與月亮的關係，自不待贅言。每年陰曆八月十五日那一輪分外明亮的圓月，總會讓人望月而思及奔月之後的嫦娥。中秋節的拜月儀式當中，也有一些

²⁴ 參見何根海，〈儺舞「打赤鳥」的文化破譯——兼論「后羿射日」的神話意象〉；陳學霖總編，〈中國文化研究所學報〉，（香港：香港中文大學），1997，頁 617。

是與嫦娥神話息息相關的。在原始觀念中，月亮的循環變化，象徵著生命的成長永續，所以，月神也成為生命的賜予者，是受婦女祭拜以求子嗣的女神。神話中，常羲「生月」、「浴月」，展現了母性之姿，後世的中秋祭月儀式則有沐月求子、浣月的儀式。

在中秋節的習俗中，沐月祈子是其中重要的構成內容。相傳在八月十五夜，久婚不孕的婦女，為求早日得子，可於月行中天之際，獨坐於庭園之中，靜沐月光，便能很快地達成懷孕生子的願望。²⁵盛行於五代的婦女「浣月」儀式，有著極濃的「常羲浴月」模仿意味，根據陸家驥先生的研探，「浣月」儀式是在中秋拜月之後，婦女聚集河邊，或在庭中置一水盆，待月光映照水中，便立即將雙手浸入作浣月狀，同時向月神祝禱。這個儀式的意義，在於「洗滌塵埃，拔除不祥」，而所欲拔除之不祥，也許正是不孕之疾。²⁶

在古代，月神信仰文化圈裡的民族，把月亮當作不死、再生、大地、農耕與不死的象徵，²⁷她是豐收神，也是生殖神。月亮被認為能給予個人永恆的生命，也可以通過賜予後代，給予再生。從常羲「生月」、「浴月」神話到中秋節「沐月求子」、「浣月」儀式，非常明顯的是，神話與儀式，一個屬概念層次，一個是行動層次，彼此兩相依靠。

伍、結語

李維斯陀在他的〈神話的結構研究〉一文的篇首引了弗蘭茨·博厄斯的話為導引，說：

好像神話世界被建立起來就是為了再被打碎，以便從碎片中建立起新世

²⁵ 參見何根海，〈月亮神話與中秋拜月的原始意涵〉；王曾才總編，《歷史月刊》卷 140，（台北：歷史月刊雜誌），1999 年 9 月。

²⁶ 參考陸家驥，《中秋》，（台北：商務），1992，頁 56—57。

²⁷ 王孝廉，〈不死與再生——月亮神話之二〉，《花與花神》，（台北：洪範），1980，頁 25。

界。²⁸

這正暗示了他本身的企圖，嘗試在神話研究上，從結構著手，先行打碎，再從被打散的結構片段中，建立起一個新的神話世界。李維斯陀的結構人類學理論，雖不能說毫無缺失，可是，在「解構」羿與嫦娥故事的「結構」時，它卻足以提供一些合理的解釋。

參考書目

一、史料部份

（晉•干寶），汪紹楹校注，《搜神記》（台北：里仁），1982年9月。
馬茂元編，《楚辭注釋》，（台北：文津），1993年。

²⁸ 同注 21，頁 42。

- 段成式，《酉陽雜俎》，(台北：源流文化)，1982。
- 袁珂注，《山海經校注》，(台北：里仁)，1982年8月。
- (唐·徐堅等編)，《初學記》，(台北：新興)，1972年。
- 楊伯峻譯注，《孟子》，(新店：源流文化)，1983年9月。
- 楊家駱主編，《史記附札記》，(台北：鼎文書局)，1982。
- _____，《全上古三代秦漢三國六朝文》，(台北：世界書局)，1982。
- (東漢·王充)，蔡鎮楚注譯，《新譯論衡讀本》，(台北：三民)，1997。
- (劉安著)，熊禮匯注譯，《新譯淮南子》，(台北：三民)，1997年2月。
- (梁·蕭統輯，唐·李善注)，《文選李善注》卷六十，(台北：台灣中華書局)，1970年11月。
- (梁·劉勰)，《文心雕龍》，(台北：明倫)，1970年9月。
- (宋·李昉等撰)，《太平御覽》全四冊，(台北：大化書局)，1977。
- 《十三經注疏·禮記》，(藝文印書館印行)，出版年分不詳。

翻譯專著部份

- 坎伯(Joseph Campbell)著，李子寧譯，《神話的智慧：時空變遷中的神話》(上、下)，(台北：立緒)，1996。
- _____，朱侃如譯，《千面英雄》，(台北：立緒)，1997。
- 李維史陀(Claude Levi-Strauss)著，《神話與意義》，(台北：時報)，1982。
- _____，王志明譯，《憂鬱的熱帶》，(台北：聯經)，1989。
- _____，陸曉禾、黃錫光等譯，《結構人類學：巫術·宗教·藝術·神話》，(北京：文化藝術)，1989。
- _____，李幼蒸譯，《野性的思維》，(台北：聯經)，1992。
- _____，肖律譯，《寬闊的視野》，(台北：桂冠)，1992。
- _____，周昌忠譯，《神話學：生食和熟食》，(台北：時報)，1992。
- _____，周昌忠譯，《神話學：從蜂蜜到煙灰》，(台北：時報)，1992。
- _____，周昌忠譯，《神話學：餐桌禮儀的起源》，(台北：時報)，1998。
- _____，周昌忠譯，《神話學：裸人》，(台北：時報)，2000。
- 莫里斯(Brian Morris)著，張慧端譯，《宗教人類學導論》，(台北：編譯館)，1996。
- 涂爾幹著，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》，(台北：桂冠)，1992。

康貝爾／穆易斯 (Moyers, Bill) 著，朱侃如譯，《神話》，(台北：立緒)，1996。
黛安·歐思本(Diane K. Osbon)著，朱侃如譯，《坎伯生活美學》，(台北：立緒)，
1997。

二、理論／研究專著部份

王孝廉，《中國的神話與傳說》，(台北：聯經)，1977。
____，〈《花與花神》〉，(台北：洪範)，1980。
____，〈《神話與小說》〉，(台北：時報)，1986。
田兆元，《神話與中國社會》，(上海：上海人民)，1998。
朱天順，《中國古代宗教初探》，(上海：人民)，1982。
李亦園，《宗教與神話論集》，(台北：立緒)，1998。
李幼蒸，《結構與意義——現代西方哲學論集》，(台北：聯經)，1994。
李豐楙，《山海經：神話的故鄉》，(台北：時報文化)，1987。
周英雄，《結構主義與文學》，(台北：東大圖書)，1983。
袁珂，《中國神話傳說》，(四川：中國民間文藝)，1984。
____，〈《古神話選釋》〉，(台北：長安)，1986。
____，〈《神話論文集》〉，(台北：漢京文化)，1987。
____，〈《中國神話大辭典》〉，(四川：辭書)，1988。
____，〈《中國神話史》〉，(台北：時報)，1991。
____、周明編，《中國神話資料萃編》，(四川：四川社會科學院)，1985。
陳慧樺、古添洪編，《從比較神話到文學》，(台北：東大)，1988。
葉舒憲，《結構主義神話學》，(西安：陝西師範大學)，1988。
鄧啓耀，《中國神話的思維結構》，(重慶：重慶)，1996。
陸家驥，《中秋》，(台北：商務)，1992。
蕭兵，《中國文化的精英：太陽英雄神話比較研究》，(上海：文藝)，1989。

三、學位論文部份

李文鈺，《嫦娥神話的形成演進及其意象之探討》，國立台灣大學中國文學研究所，碩士論文，指導教授：方瑜，1996。
李仁澤，《山海經神話研究》，國立台灣師範大學國文研究所，碩士論文，指導教授：陳麗桂，1986。

李瑋菁，《后羿射日神話研究》，私立東吳大學中國文學研究所，碩士論文，指導教授：王孝廉，1993。

李艷梅，《唐詩中月神話運用之研究》，私立輔仁大學中國文學研究所，碩士論文，指導教授：葉慶炳，1989年1月。

張素美，《中國太陽神話傳說研究：遠古的文化、觀念、信仰與崇拜》，國立高雄師範大學國文研究所，碩士論文，指導教授：汪志勇，1996。

楊素娥，《榮格分析心理學派之神話觀》，私立輔仁大學宗教學研究所，碩士論文，指導教授：武金正，1998。

四、期刊論文部分

何根海，〈中秋拜月的原始意涵〉，《歷史月刊》卷 140，（台北：歷史月刊雜誌）1999・9。

_____，〈儺舞「打赤烏」的文化破譯——兼論「后羿射日」的神話事象〉，《中國文化研究所學報》，（香港：香港中文大學），1997。

沈謙，〈嫦娥奔月的象徵意義〉，《中外文學》卷 15，（台北：中外文學月刊社）1986・8。

胡萬川，〈嫦娥奔月神話源流〉，《歷史月刊》卷 140，（台北：歷史月刊雜誌）1999・9。

