

玉石神話信仰與文明起源

葉舒憲

摘要

本文考察舊大陸上人類文明起源期的玉石神話信仰，將玉石的崇拜和聖化現象視為催生文明的神話觀念動力要素。通過對比蘇美爾文明、埃及文明和中國文明的玉石神話信仰，確認出其共同史前物神崇拜（拜物教）基礎，以及各自不同的玉石種類和文學表現形態。對中國大陸學界近年提出的「玉器時代」和「玉石之路」等理論假說，做出比較文明的總體關照和比較神話學的具體詮釋。最初與文明伴生的不是理性與科學，而是神話與信仰。玉石神話構成各大文明的原型編碼。蘇美爾和埃及的玉石神話編碼（以青金石和綠松石為主）由於文明古國的覆滅而失傳於後世，唯獨華夏文明的玉石神話編碼一直延續為數千年傳統，體現在滿清作家曹雪芹創作的《石頭記》和 2008 北京奧運會獎牌的金屬加玉石設計中。

關鍵詞：玉石神話、物神、物的敘事、文明起源

2011/04/30 投稿，2011/06/03 審查通過，2011/06/09 修訂稿收件。

* 項目來源：中國社會科學院重大課題「中華文明探源的神話學研究」；2010 年國家社科基金重大招標專案「中國文學人類學理論與方法研究」階段成果。

* 葉舒憲現職為上海交通大學致遠講席教授，中國社會科學院文學所研究員。

The Mythical Jade and the Origin of Civilization

Ye Shu-xian

Abstract

The paper focus on the relationship between the mythical jade and the origin of civilization. Based on the study of jade myths of Sumer, Egypt and China, we could find the ideological motivation which leads the people in prehistory went into the birth of civilization. The paper analyses the mythical jade as an kind of the divine object of ancient fetishism, how develop the early economic and religious ideas, and push forward the earliest international trade and cultural exchange which both impact the birth of city and Bronze Age.

Key word : Jade, Myth, fetishism, the birth of civilization

* Professor, Institute of Literature, Chinese Academy of Social Sciences.

題詞：「君看龍尾豈石材，玉德金聲寓於石。」

——蘇軾〈龍尾硯歌〉

一、玉石神話總論

人類進入文明的歷史僅有五千年，可是人類進化的史前史卻長達數百萬年。思考文明的最重要難題之一就是文明的起源。無比漫長的石器時代末期為什麼會孕育出文明？文明又是怎樣像某種突變一樣，幾乎同時出現在西亞的兩河流域和北非的尼羅河流域？隨後，又在南亞的印度河流域和東亞的黃河流域催生出不同於地中海文明的遠東文明？20世紀以來的研究已經成就斐然。早期較有影響的學說是文化傳播論一派，認為人類文明只有一個源頭和一個總動力，那就是最早出現的文明，其向外的依次傳播和影響，逐步催生出其他的文明¹。文化傳播論派內部又因宣導者的專業知識側重不同，主要劃分為泛埃及主義和泛巴比倫主義兩大陣營。受此影響，在中國文明起源方面也曾流行中國文化西來說，認為在四大文明中排序較晚的華夏文明是受到西亞文明的傳播和影響而發生的。²隨後的考古學證據逐漸推翻了傳播論派的極端看法，在承認文化傳播的相對作用的前提下，文明的獨立發生說成為學界主流觀點。³當今學人公認構成文明的三要素——城市、青銅器和文字，大體

¹ 〔英〕伊裏亞德·史密斯（Smith, G. Elliot）是文化傳播論派在英國的代表，可參考氏著，李申 Li Shen 等譯：〈第一章 引言〉，《人類史》Renlei shi（北京[Beijing]：社會科學文獻出版社[shehuikexue wenxian chubanshe]，2002年），頁 1-32。

² 瓦西裏耶夫自 1960 年代以來，以俄文發表一系列論著，如《外來影響在中國文明起源中的作用》Wailai yingxiang zai zhongguo wenmingqiuyuanzhong de zuoyong 和《中國文明起源問題》Zhongguo wenmingqiuyuan wenti 等。主張中國文明起源既不是西來的，也不完全是本土獨立發生的。他認為外來影響占主導地位。舊大陸上的文明發生具有一個總的源頭是蘇美爾。通過移民的遷徙和遠端貿易等途徑，蘇美爾文明的要素向四周文化傳播，催生出其他古文明。由於東亞的中國文明距離蘇美爾最遙遠，獲得文明要素的傳播過程也最漫長，成為舊大陸上最後一個形成的古文明。這乃是文化傳播循序漸進的體現。詳參氏著，郝鎮華 Hao Zhenhua 等譯：《中國文明的起源問題》Zhongguo wenming de qiuyuan wenti（北京[Beijing]：文物出版社[Wenwu chubanshe]，1989年），頁 317-367。

³ 夏鼐 Xia Nai 先生在堅持獨立發生說的前提下，也不完全排斥傳播影響說。他的觀點可以概括為「獨立加傳播說」。「我以為中國文明的產生，主要是由於本身的發展，但這並不排斥在發展過程中有時可能加上一些外來的影響。這些外來的影響不限於

上是在各地文明發生中獨立出現的。不過承認人類文明起源的多元性和多源性，仍有一個動力問題尚懸而未決，即：各個文明發生過程背後的推手為何？換言之，驅動各地的先民們告別根深蒂固的石器時代的生產生活方式，轉向城市化和文明化新生活方式的原動力究竟是怎樣的？

對此，馬克思·韋伯考察西方文明中資本主義起源的宗教學視角值得借鑒，儘管他提出的新教倫理作為資本主義根源的結論值得商榷。人是文化動物，也是受觀念支配的動物。有什麼樣的認識和觀念，就會有什麼樣的行為。如果將五千年以前視為世界文明起源期，那時根本不存在無神論。可以肯定當年所有的人都必然沉浸在史前宗教信仰及神話觀念之中。設身處地地體察此類信仰和神話觀念的內涵及其微妙變化，對於解答文明起源的動力問題極有裨益。

以往的神話學研究偏重於文字記載和口頭傳承的神話敘事，近數十年發生的重要範式轉變是一種人類學的和符號學的轉向：即關注非語言、非文字的神話表現形式，如圖像敘事和物的敘事。⁴五千年前埃及大金字塔是由神話信仰所催生的偉大建築，連同金字塔下方的斯芬克斯雕像，全都在無言地講述著古埃及人心目中神聖的永生之旅神話。不瞭解建築金字塔的神話觀念動機，就無法理解金字塔，也就無從把握文明起源的動力究竟在何處。同樣道理，不瞭解中國文化的天文神話觀念，由風水師團隊精心策劃修建的中國皇宮——北京紫禁城，就只剩下宏偉和奢華的建築外觀，其紫薇宮的神話學原型與天人合一的建築靈魂也就無從求解。作為當今國際旅遊最熱門景點的金字塔和紫禁城，原來都是在古人的神話觀驅動下而建造出來的，這就表明由物的敘事所表現出的

今天的中國境內各地區，還可能有來自國外的。但是根據上面所講的，我們根據考古學上的證據，中國雖然並不是完全同外界隔離，但是中國文明還是在中國土地上土生土長的。中國文明有它的個性，它的特殊風格和特徵。中國新石器時代主要文化中已具有一些帶中國特色的文化因素。中國文明的形成過程是在這些因素的基礎上發展的。」詳參氏著：《中國文明的起源》*Zhongguo wenming de qi yuan*（北京 [Beijing]：文物出版社[Wenwu chubanshe]，1984年），頁100。

⁴ 參看廖明君 Liao Mingjun、葉舒憲 Ye Shuxian：〈迎接神話學的範式變革〉“Yingjie shenhua xue de fanshi biange”，《民族藝術》*Minzu yishu* 第3期（2009年），轉載於《興大中文學報》*Xingda zhongwen xuebao* 第27期增刊《新世紀神話研究之反思》*Xinshiji shenhua yanjiu zhi fansi*（2010年12月）。關於「物的敘事」概念，參看葉舒憲：〈物的敘事：中華文明探源的四重證據法〉“Wu de xushi: zhonghua wenming tanyuan de sizhongzhengjufa”，《蘭州大學學報》*Lanzhou daxue xuebao* 第6期（2010年）。

神話，其重要性絲毫不亞於在聖經的或文學的文本中講述的神話。在各大文明起源期的人類神話思維中，如果有某種共同的东西佔據著核心地位，並能夠調動人們的欲望，左右人們的行為，那麼這種東西就足以充當文明發生的驅動力。有關玉石的信仰和神話，就是在各主要文明中可清晰看到的這種共同要素。

在大自然提供給人類的物質材料中，石頭曾經是人類祖先時代接觸最多也最為熟悉的一種。在舊石器時代向新石器時代過渡之際，石頭中的某些特殊種類獲得先民的青睞，成為宗教崇拜的對象，成為所謂神石或聖石，玉石神話就此應運而生。從黑曜石和綠松石，再到青金石、金和銅等金屬礦石，所有這些特殊的石頭都曾經被神話思維賦予類比天神的聯想和宗教意義⁵。如果分別審視每一個古老文明，都會發現各自擁有的玉石信仰和神話觀發生脈絡，其根源卻都早於文明本身，即在文明之前的新石器時代。那時雖然沒有文字將當時人的神話敘事記錄下來，但是神話思維、神話觀念和神話的口頭講述活動卻無疑是存在的。⁶玉石神話觀所驅動的人類行為取向，直接催生了在各種石料中尋求寶石的瘋狂欲望，從而將有色的金屬礦石篩選出來，賦予神聖化價值及經濟價值，推動社會生產從石器時代向金屬時代轉變。而遠距離探尋、開採和運輸寶玉石或銅、金、錫等礦石的大規模活動，終於徹底打破初級農耕社會原有的村落式或部落式生活方式，促進跨地區和跨民族的國際貿易和文化交往，催生出新興的城市社會形態。與此同時，玉石神話還協助建構出大同小異的財富觀念和社會等級觀念，在以神廟為中心的早期城市文明的意識形態中留下豐富多彩的表達。屈指可數的幾種主要玉石，一方面裝點著各大文明五花八門的聖物和寶物，另一方面則充當著繪製天國或神仙世界圖景的美學符號。⁷

除了青銅器和城市之外，作為文明第三標誌的文字，也和玉石神話密切相關。蘇美爾的楔形文字起源於早期城邦神廟壟斷性奢侈品的生產

⁵ 葉舒憲 Ye Shuxian:〈女媧補天和玉石為天的神話觀〉“Nuwa butian he yushi weitian de shenhuaguan”,《民族藝術》*Minzu yishu* 第1期(2011年),頁30-39。

⁶ 這方面較新的研究成果,可參看大衛·裏維斯·威廉姆斯:《走進新石器時代的心靈》*Zoujin xinshiqi shidai de xinling (Inside the Neolithic Mind, London: Thames & Hudson,2005)*一書。

⁷ 葉舒憲 Ye Shuxian:〈玉的敘事與夏代神話歷史〉“Yu de xushi yu xiandai shenhua lishi”,《中國社會科學報》*Zhongguo shehuikexue bao* 創刊號(2009年7月1日)。

和貿易需要，而此類奢侈品即以神話化的寶玉石及金屬為主；華夏的漢字最初是刻寫在甲骨和金石載體之上的，這兩種載體本身皆帶有通神的意蘊；⁸最早的文書類如侯馬盟書和溫縣盟書，其內容都是在信仰背景下的宗教盟誓書寫，其載體不是竹帛，而是玉或石。⁹隨後才開始世俗應用的文字書寫。竹簡帛書等知識傳授性的漢字書寫，顯然晚於通神需要的神聖刻寫。古埃及的象形字與有色寶玉石一樣，共同承擔著建構神聖信仰的五彩世界之功用，一批神靈的名字就用玉石來稱呼。幾大文明的文字發明情況，殊途同歸地指向宗教和神話。中國的倉頡和古埃及的托特，均被信仰者正式供奉為神明。玉石能夠通神通靈的原始符號功能，在象形字被發明出之後就順理成章地轉移到文字元號上。

玉石神話與文字神話相結合的生動例證，出自《紅樓夢》主人公賈寶玉含玉而生的那一塊玉，其正面橫向刻寫的四個漢字「通靈寶玉」，一般都當做文學家子虛烏有般的虛構想像，比較神話學視角則可確認那是來自華夏史前石器時代古老玉石信仰的回音。以玉為「寶」的觀念不用遠求，就潛藏在漢字「寶」從玉從貝的造字建構中。換言之，離了玉字，就沒有寶字。後起金銀等貴金屬雖然也被視為珍寶，但是古人早有「黃金有價玉無價」的古訓。至於「通靈」的解讀，需要認識到自先秦時代「靈」字即指神靈；¹⁰「通靈」即通神。玉之所以為寶物，原本就在其通神的宗教法器功能。佩戴美玉能夠保佑佩玉者的信念，在華夏傳統中至少流行了數千年。賈寶玉的通靈寶玉背面還鐫刻著十二字，分別

⁸ 關於甲骨文和金文敘事的通神背景，請參看葉舒憲：〈第六章 神聖言說——漢語文學發生考〉“Shensheng yanshuo-hanyuwenxue fasheng kao”，《文學人類學教程》*Wenxuerenleixue jiaocheng*（北京 [Beijing]：中國社會科學出版社 [Zhongguo shehuikexue chubanshe]，2010 年），頁 170-214。

⁹ 呂靜 Lu Jing：《春秋時期盟誓研究》*Chunqiu shiqi mengshi yanjiu*（上海 [Shanghai]：上海古籍出版社 [Shanghaiji chubanshe]，2007 年），頁 77-86。關於考古發掘的春秋時期玉石盟書情況，參看宋建忠 Song Jianzhong、吉琨璋 Ji Kunzhang：《山西地區出土玉器概述》*Shanxidiqu chutuyuqi gaishu*，收入古方 Gu Fang 主編：《中國出土玉器全集》*Zhongguo chutuyuqi quanji*（第 3 卷·山西卷）（北京 [Beijing]：科學出版社 [Kexue chubanshe]，2005 年），頁 I-IV。

¹⁰ [清] 王國維 Wang Guowei：《宋元戲曲考》*Songyuan xiqu kao* 指出：靈與神靈、靈與巫師、以及祭儀上代表神靈的屍具有一致性。常宗豪 Chang Zonghao 引用王國維觀點對《楚辭》中的靈巫通神現象做出系統研究。詳參氏著：《楚辭——靈巫與九歌》*Chuci-lingwu yu jiuge*（臺北 [Taipei]：黎明文化事業有限公司 [Liming wenhuashiye youxiangongsi]，1994 年），頁 33-63。

道出玉石神話的三項基本原理：辟邪除祟，治療疾病和預知禍福。這三點都是史前巫醫和占卜師一類神職人員的專業職司，因為他們才是聖俗兩界和神人之間的溝通仲介者。玉石神話的起源當然離不開巫師貞人一類社會宗教領袖。國內玉學界新近認識到的「巫玉」之說，¹¹為今人以「同情之理解」的方式重新進入玉石神話時代，在地質礦物學和考古學以外，標示出宗教學和神話學的思考路徑。用宗教學家馬利亞蘇塞·達瓦馬尼的說法：「對於神靈的信仰通常包含著一種需要與之交流以保障其驅邪避禍，財運亨通的意義。」¹²玉石神話觀的普遍意義就在於，史前初民以為玉石寶石就是充當神靈載體作用的實物符號，因而具有特殊的通神通靈和庇護保佑作用，魔法石和護身符的流行觀念即由此而來。

採用各種玉石和琉璃等材料的製作圓筒形印章或護符，曾經是西亞、南亞、北非等地文明發生期最常見的考古發掘物。而採用地方玉製作的各種護身符性的裝飾品、法器和禮器，則是東亞文明發生期的突出現象。如今還原到神話信仰的原初語境之中，是充分解讀這些文化遺產，分析文明發生之驅動力的一種契機。立足於比較文明的國際大視野，從史前期的護符性玉石飾品，到秦皇漢武乃至元代和清代開國皇帝的開國玉璽神話，東亞的玉石神話所上演的整個華夏歷史傳承，乃得以在全球文明史全局中給予整體性的透視。

二、蘇美爾文明的青金石神話

美索不達米亞是孕育世界上最古老的文明蘇美爾的地方。從考古學材料看，在該地區，從新石器時代早期到晚期，玉石文化生產呈現大致清晰的階段性發展：先是黑曜石，隨後是大理石，再後是綠松石、玉、青金石，最後是銅和黃金。其演進序列是大體清晰可見的。根據英國學者塞頓·勞埃德《美索不達米亞考古》一書，約西元前 6500 年前伊朗的古蘭土丘遺址，出現旱地農業社會，素面陶器、彩陶和黑曜石器。與此同時，「大理石第一次被用來磨製成容器。」¹³到了約西元前 5000 年

¹¹ 楊伯達 Yang Boda：〈巫——玉——神泛論〉“Wu-yu-shenfanlun”，《巫玉之光》Wuyu zhi guang（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，2007年），頁 227-256。

¹² 〔義〕馬利亞蘇塞·達瓦馬尼著，高秉江 Gao Bingjiang 譯：《宗教現象學》Zongjiao xianxiangxue（北京[Beijing]：人民出版社[Renmin chubanshe]，2006年），頁 54。

¹³ 〔英〕塞頓·勞埃德著，楊建華 Yang Jianhua 譯：《美索不達米亞考古》Meisuobudamiya

的梭萬遺址，出現美索不達米亞最早的防禦性壕溝圍繞的居住區，似乎預示著早期城市的雛形。這裡也出現大量精美的大理石容器和大理石人像。¹⁴在文明起源期的文字出現之前，金屬器和寶石器的同時出現，引人注目。在高拉遺址的歐貝德末期的地層中（12層），突然出現了許多墓，這似乎是烏魯克時期更加講究的墓葬禮儀的前奏。「除了對墓葬結構比較重視以外，人們的興趣還集中在他們佩帶的各種裝飾品上。特別是珠子。它裝飾在死者的各個部位，因此每座墓都可以發現 25000 顆以上的珠子。珠子的質料有綠松石、玉、光玉髓、赤鐵礦、大理石、石灰石、石英、黑曜石、天青石和崗岩以及貝和遠至阿富汗進口的象牙。最令人吃驚的可能是大量的金制裝飾品……」。¹⁵

此處提到的綠松石、青金石等皆屬於珍貴玉石，它們和黃金同時出現的墓葬年代，約為西元前 4000-3500 年，即有文字記載的蘇美爾文明誕生之前夕。就其開採和生產綠松石飾品而言，和東亞地區史前文化的進程大致相當，但是其金屬生產則要比東亞地區大約早兩千年。在蘇美爾，與綠松石同時獲得神話性質的青金石，由於其原產地僅局限在中亞和西亞，所以沒有出現在東亞文明的發生期。在蘇美爾的各文明城邦時代出土的珍寶中，青金石顯然佔據著首屈一指的地位，通常作為與黃金相組合的聖器製作材料，對應於中國人說的金相玉質或金聲玉振。青金石究竟能夠發出怎樣悅耳動聽的樂音，沒有人做過實驗性的考證，但是蘇美爾和阿卡德文明的書寫文學中卻留下神話敘事的旁證。

彭加勒斯（Penglase, Charles）《希臘神話與美索不達米亞》第二章探討蘇美爾的天后伊南娜下冥府神話及其阿卡德語版本《伊什塔下陰間》之間的異同關係。¹⁶提到後者講述月神辛的女兒伊什塔決定前往陰間庫爾努基（Kurnugi）去拯救自己的戀人杜姆茲。那是一片黑暗的不歸之地。那裏的人長著翅膀或羽毛，他們吃灰塵、泥土，喝的是廢水。伊什塔到達冥界門前威脅道，如果不允許她進入，她就強行進

kaogu（北京[Beijing]：文物出版社[Wenwu chubanshe]，1990年），頁 23-24。

¹⁴ 同上註，頁 61。

¹⁵ 同上註，頁 71-72。

¹⁶ 原文及英文翻譯見：斯萊德克（Sladek）《伊南娜下陰間》（*Inanna's Descent*），頁 239-262；另一譯本參見達利（Stephanie Dalley）：《美索不達米亞神話》（*Myths from Mesopotamia*）（牛津[Oxford]：牛津大學出版社[Oxford University Press]，1989年），頁 154-162。

入。守門人前往陰間女王埃列什吉伽爾處，請求指示。聽說妹妹前來，埃列什吉伽爾起了警惕之心，她不明白伊什塔爾為什麼開始關注陰間的死者。不過她還是命令守門人讓伊什塔進來，並根據古老神聖的傳統來接待她。守門人帶領伊什塔穿過七扇門降入冥界，並在每扇門前拿走她的一件衣服或珠寶飾品。看到伊什塔爾來到冥界，埃列什吉伽爾十分震怒。當伊什塔不假思索地衝向她時，她命令管家納姆塔對伊什塔施加六十種疾病。

由於生命女神伊什塔身處庫爾努基，且很可能會死去，因此，地上的動物和人類都不再繁衍。伊什塔的管家帕普蘇卡爾來不及洗漱，便悲傷地穿著喪服，「疲憊地來到伊什塔的父親月神辛面前，在埃阿（恩基）王面前淚如雨下」（83-84行）。他訴說了伊什塔降入冥界及大地失去繁衍能力的情況。於是，英明的埃阿創造了阿蘇舒那米爾，即阿西努，去拯救伊什塔，並在路上指示他如何行事。七扇門全為阿蘇舒那米爾打開，埃列什吉伽爾對他的到來表示歡迎。埃列什吉伽爾向眾神起誓之後，命令納姆塔召喚了安努那庫，並給伊什塔全身灑上「生命之水」。當阿蘇舒那米爾和伊什塔一起從冥界返回時，他重新為伊什塔穿上衣裝，與伊什塔下降時脫去衣物的順序剛好相反。

埃列什吉伽爾命令納姆塔，如果伊什塔不給自己找一個替身的話，就把她帶回冥府。故事的最後幾行（127-138行）特別難懂。似乎埃列什吉伽爾還命令杜姆茲應該接受清洗，並施以塗油禮，穿上紅色外衣；他應當吹起一種笛子，妓女應當燃起他的性欲。根據下文可知，那笛子不是一般的材料做的，而是用青金石做的。故事隨後轉向杜姆茲的妹妹貝莉莉，她打扮自己，在膝部裝滿玉石飾珠。當她得知杜姆茲的死訊，她把這些飾珠從膝部和胸前扯下來，放聲哭喊著她唯一的哥哥不能就這樣離她而去。文本最後提到杜姆茲的返回（136-138行）：

當杜姆茲升起，當青金石長笛和瑪瑙鈴鐺與他一同升起，
當送葬的男男女女隨之而起，
讓死者上前來聞一聞這香氣。¹⁷

¹⁷ Penglase, Charles. *Greek Myths and Mesopotamia*. (London and New York: Routledge, 1994), p.28.

青金石笛子，瑪瑙鈴鐺，表明這些玉石是作為人工製作的樂器而存在的。其中潛含的資訊是：玉石樂器具有超自然的性質，和陰間女王所掌握的「生命之水」一樣，能夠代表起死回生的能量，因而獲得青金石和瑪瑙樂器，也就相當於獲取神力。失去這些寶貴玉石的過程，正是女神自生命世界向陰間死亡世界進發的過程。作品同樣強調了冥界之旅不可逆轉。不過蘇美爾和阿卡德的兩位女神都戰勝了這一規定，她們和她們要拯救的物件能夠起死回生，靠的是借助生命之水和生命之玉石的神力。在此處，青金石和瑪瑙具有不死之魔石的能量，相當於中國神話英雄後羿到崑崙山西王母處求取的「不死藥」一類。英雄失去不死藥的情節，對應於西亞神話主人公在陽界與陰間之間的轉換情節。而《山海經》講述黃帝在崑崙山上食用「玉膏」的奇妙情節，¹⁸也同樣喻示著黃帝獲得永生或升仙的歷程。從結構分析的角度看，象徵永生不死的神性玉石，或作為能夠發出「玉音」的超自然樂器，或作為可食用的仙丹祕藥，其在神話敘事中充當的功能都是一致的。西亞和東亞的神話均以各自的表現方式，暗示出玉石在初民心目之中的不可替代的神聖性。並間接告訴後人，為什麼文明發生期的社會領袖人物對玉石的欲望和追求行為，會達到如癡如狂和不可思議的程度。神話觀念之驅動行為的作用，在文化比較的透視中得以呈現。東亞的秦皇漢武癡迷般地尋找「仙露」的行為，由西亞神話中的「生命之水」母題提供出想像的解釋。而華夏的玉石神話與煉丹術信仰之關係，也同樣得到西亞神話的青金石和瑪瑙樂器的功能解釋。玉膏或玉漿，作為不死藥或仙露的隱喻，從黃帝神話原型派生出後世諸多的玉石神話變體。如杜甫〈望嶽〉詩提到的玉女：

安得仙人九節杖，拄到玉女洗頭盆。

仇兆鼈注引《集仙錄》：「明星玉女，居華山，服玉漿，白日升天，祠前有五石臼，號玉女洗頭盆。其水碧綠澄徹，雨不加溢，旱不減耗。」如今陝西華山中峰有玉女祠，祠前有石臼，稱為玉女洗頭盆。這是地方自然景觀被古老的食玉信仰包裝後形成的非物質文化遺產空間，以及民間口碑版的玉石神話詮釋。直到《水滸傳》第五九回說的：「上連玉女洗頭盆，下接天河分派水。」可知民間口碑版本成為玉石神話在

¹⁸ 袁珂 Yuan Ke：《山海經校注》*Shanhaijing jiaozhu*（上海[Shanghai]：上海古籍出版社 [Shanghaiji chubanshe]，1980年），頁41。

文明後世不斷傳承再造的主管道。華山主峰上的石臼連同相關的玉女故事，作為文學史的著名典故，亦簡稱為「玉女盆」。蘇軾寫作〈減字木蘭花·以大琉璃杯勸王仲翁〉詞時，將華山玉女盆的來源追溯到崑崙山，這就將玉女神話與黃帝食玉神話的背景聯接起來了：「曾到崑崙，乞得山頭玉女盆。」對照西亞的情況，蘇美爾的玉石神話因為文明的覆滅而失傳於後世，唯獨華夏文明中的玉石神話得到充分的歷史傳承機緣，故蔚為大觀。

在各國文學史的開端，史詩一般緊隨著神話而出現。蘇美爾文學中的情況也是如此。二者的區別是，神話的內容主要講述諸神的活動，而史詩的內容則以歌頌人間英雄的事業為主。蘇美爾留下的豐富史詩作品在過去一個世紀裏相繼得到譯讀，成為近東文學研究的新熱點。這些史詩圍繞著蘇美爾歷史時期的三位英雄王者，他們分別是吉爾伽美什、恩美卡和盧伽爾班達。這三位史詩文學主人公也都是有史可查的歷史人物，即都記錄在著名的《蘇美爾王表》之中。根據該王表，恩美卡、盧伽爾班達和吉爾伽美什分別是烏魯克第一王朝的第二、第三和第五位統治者。現在已知關於他們的史詩共有九部，篇幅從一百行到六百餘行不等。其中關於恩美卡和盧伽爾班達的各有兩部，關於吉爾伽美什的則有五部。透過蘇美爾史詩敘事的神話帷幕，可以多少窺測到某些真實發生的歷史過程，特別是構成文明初期神權政治的宗教信仰特色。以關於恩美卡的第一部史詩《恩美卡與阿拉塔之王》為例，可以認識青金石這種玉石資源對於當時的神權政治具有怎樣重要的宗教符號物之作用。這是一部用蘇美爾楔形文字刻寫的史詩，記錄在一塊方形泥板上。當年的書寫者把它劃分為十二欄。記錄的時間約在四千多年前，但所記述的人物和事件還要早一些，大約接近距今五千年前。史詩情節如下：

遠在烏魯克以東的波斯境內，有一座叫做阿拉塔的古城，它與烏魯克之間相隔七座大山。阿拉塔是富庶的城市，出產金屬和各種玉石，而這些正是美索不達米亞所缺少的。因此蘇美爾的英雄、烏魯克的國王恩美卡尤其對阿拉塔城特產的青金石資源垂涎欲滴，希望據為己有，用來修築神廟。恩美卡決定迫使阿拉塔王臣服於自己，並借助軍事攻擊的和巫術鬥法的手段，最終用以物易物的方式，將本國生產的大麥和小

麥作為交換籌碼，獲得阿拉塔出產的珍貴青金石。作品的文學描寫之中透露的重要歷史資訊，對於理解早期文明發生的經濟貿易與文化交流背景大有裨益。通過糧食換青金石的敘事細節，可知當時的跨國跨地區貿易，是如何在玉石神話觀的支配下得以發起和展開的。而多元和多源的文化交往與互動，正是歐亞大陸所有偉大文明古國誕生的一種前提條件。

蘇美爾史詩《恩美卡與阿拉塔之王》開篇，歌頌烏魯克和庫拉巴（烏魯克地區或鄰近的一個城邦）的偉大，並特別提示這兩座聖城與開天闢地的創世時代有著時空上的關聯。兩地的天神之廟被稱為「埃安納」，是見證城市與神性關係的建築實物。在跨地區的國際貿易尚未開始時，金銀銅錫和青金石塊也都還沒有被開採。接著寫到阿拉塔的聖地，用完美無瑕的青金石做標誌性裝飾符號。不過阿拉塔之王沒有為天后伊南娜修築神廟，這就使得阿拉塔城失寵於女神。隨後說到伊南娜女神心中選定烏魯克之王恩美卡。作品稱恩美卡為太陽神「烏圖之子」，他為了讓降服遠方的敵國阿拉塔，請求自己的姐姐伊南娜給予保佑：

我的姐姐啊，讓阿拉塔為烏魯克，
 為我打造精美的金銀（器），
 〔讓他們〕從方石中〔加工出〕溫潤的青金石，
 〔讓〕溫潤的青金石的光澤〔……〕
 在烏魯克建造一座〔……〕聖山，
 你的立足之〔地〕，自天〔而降〕的神殿。¹⁹

這裏提到的兩類珍貴物質，一是金屬類，一是玉石類。金銀與青金石之所以被看中，本不是出於美學的或寶石學的因素，而是出於神話學的和宗教信仰的因素。這些稀有材料都是為神明修築聖山神殿的必需品。青金石在某種意義上就代表著神性和天命。但是蘇美爾人的城邦既缺乏這種神聖物質，也沒有開採方面的經驗。所以作品中說讓阿拉塔人從方石中加工出溫潤的青金石。這就點明瞭當時的跨地區國際貿易的動機，是神聖的動機，是為打造人間的神聖性符號建築，而非出於世俗的生活需

¹⁹ 拱玉書 Gong Yushu 譯：〈恩美卡與阿拉塔之王〉“Enmeika yu alatazhiwang”，《升起來吧！像太陽一樣》Shengqilai ba!xiang taiyang yiyang（北京[Beijing]：昆侖出版社[Kunlun chubanshe]，2006年），頁314。該書的漢譯名「天青石」，今在本文中均改稱「青金石」。

要。由此可知，蘇美爾文學作品在提供神話觀念的歷史真實方面，具有無可替代的征信作用。下面的敘述口吻完全表明文明之間的貿易和武力征服之目的：

讓阿拉塔向烏魯克俯首稱臣
 讓阿拉塔的居民
 從〔他們的〕山中為我把山石采，
 為我修大廟，為我建豪宅。
 讓豪宅，眾神的豪宅，為我把名稱流傳，
 讓我的 me 在庫拉巴秩序井然，
 讓阿普蘇像聖山一樣擴展。
 讓埃利都像高山一樣聖潔，
 讓阿普蘇神廟銀脈般璀璨。
 是我在阿普蘇把你讚美，
 是我從埃利都帶來的 me；
 是我以王者的身份把王冠裝飾得神廟般閃亮，
 是我在烏魯克——庫拉巴把神聖的王冠戴在頭上；²⁰

史詩主人公的這一段告白清楚透露出，蘇美爾國家對外征服的動機和自身王權的確認均有玉石神話的驅動作用。蘇美爾人為自己修造神廟而需要在異國他鄉阿拉塔出產的玉石資源。為獲取玉石而發動外向型經貿活動，由此導致文化碰撞和武力傳統。考古發現表明，蘇美爾的主要城邦建築格局大都圍繞著神廟和祭壇。蘇美爾文物中屬於皇家級別的精品也確實是以青金石加黃金而打造的。如現存大英博物館近東館的烏爾出土神樹和羊雕塑，是四千多年前的珍貴宗教藝術品，其工藝特徵就是黃金樹和黃金羊身上鑲嵌青金石羊角及羊眼睛。這意味著蘇美爾作品《恩美卡與阿拉塔之王》中講述的青金石和金銀等奢侈品資源之爭，不是子虛烏有的虛構，而是現實歷史的影子或折射。這一認識有助於從「神話歷史」的性質上，重新審視蘇美爾的文學作品。

女神伊南娜答應恩美卡的請求，建議他挑選一位精幹的使者，翻越七座大山前往阿拉塔。恩美卡尊神意而行動，派一位信使前往阿拉塔去

²⁰ 同上註，頁 315-316。

下戰書，聲稱如果阿拉塔不奉獻金銀和青金石等自然礦產資源用於神廟建設，就將動武摧毀該城。信使抵達阿拉塔後向其國王傳達了恩美卡的要求。但阿拉塔王拒絕了恩美卡的請求，並聲稱他自己也是伊南娜女神的信徒和被庇護者，阿拉塔的王權是伊南娜賜予的，因而具有神聖不可冒犯的性質。信使告訴他，伊南娜現在身為烏魯克的「埃安納女王」，她已經答應恩美卡的請求，讓阿拉塔臣服於烏魯克。阿拉塔王對此先是感到焦慮，隨即心生一計。他讓信使回話，如果烏魯克能夠用網袋運送大麥到山裏來，在阿拉塔堆成巨大的谷堆，阿拉塔才會臣服。信使回到烏魯克，把阿拉塔王的復信交給恩美卡。恩美卡求助於蘇美爾智慧女神妮撒巴，設法滿足了阿拉塔王的非分要求，把水泡過的大麥裝進網袋，派使者運送到阿拉塔。臨行前還命令使者說：

使者啊，你要與阿拉塔的國王來交談，在此之上加一言：

吾之權杖，其本是諸侯之 me，

其末是庫拉巴的保護傘。

在其群星般的枝蔓下，在神廟埃安納中，

聖伊南娜把涼乘。

他既用它做了權杖，就應該把它握手中。

仿佛一串光玉髓，仿佛一串青金石，他應將它手中擎。

讓阿拉塔之王把它帶給我，你就這樣對他說。²¹

當這位信使把來自烏魯克的麥子在阿拉塔城中高高堆起，陷入饑荒之的中阿拉塔民眾欣喜萬分，準備滿足恩美卡的要求。阿拉塔王卻不願屈服，他冥想一天一夜，設計出以其人之道還治其人之身的對策，讓使者傳話給恩美卡，要他送來光玉髓和青金石製作的神聖權杖。使者第二次無功而返，回到烏魯克。阿拉塔王這一次提出的難題讓恩美卡足足準備了十年，在智慧神恩基的幫助下，做好權杖並派使者第三次出使，將權杖交給阿拉塔王。兩位王者這一次的鬥智情節圍繞著權杖，因為該權杖製作所用材料為玉石，所以能夠代表特殊的神性和天命，是當時君權神授思想的符號物或信物。光玉髓和青金石在此同時登場，其神話功能猶

²¹ 拱玉書 Gong Yushu 譯：〈恩美卡與阿拉塔之王〉“Enmeika yu alatazhiwang”，《升起來吧！像太陽一樣》*Shengqilai bal'zhang taiyang yiyang*（北京[Beijing]：昆侖出版社 [Kunlunchubanshe]，2006年，），頁 353-354。

如華夏神話中作為神聖王權信物的玉圭或玉鉞，又如三星堆出土的古蜀國之黃金權杖。

阿拉塔王拿到蘇美爾王送來的玉石權杖，幾乎到了理屈詞窮的地步，但是他還是不願降服，又向恩美卡提出挑戰，要求雙方各派一名勇士出來單獨交戰，以決出勝負。使者帶著阿拉塔王的新挑戰返回後，恩美卡終於決定不再遷就對方，希望完成先禮後兵的交往程式。他第四次派遣使者前往阿拉塔。這一次讓他帶去書面的最後通牒，有三個要求：其一，恩美卡接受阿拉塔王的挑戰，擬派出單打獨鬥的勇士參加決鬥；其二，要求阿拉塔在烏魯克為伊南娜女神堆積起金、銀和青金石；其三，威脅說除非阿拉塔王及其人民送來「山石」為其修建埃利都神殿，否則他將毀滅阿拉塔城。信使把書面通牒交給阿拉塔王，等待他的回答。此時阿拉塔王意外地得到神靈的幫助，雷雨之神伊什庫帶來豐收，使得阿拉塔糧食滿倉。這又鼓舞起阿拉塔的士氣，決鬥隨後舉行。烏魯克派出的是一位老女巫，法力高強。阿拉塔派出的是健壯的男武士。因記載史詩的文獻殘缺不全，戰鬥過程不詳。但結局還是大體明確的：老女巫勝過了男武士。阿拉塔戰敗後服輸稱臣，答應了烏魯克的貿易要求。

根據規定的任務，

阿拉塔居民，

為用金、銀和青金石來交易，〔……〕任務，

為了讓人們以「金果」易「樹果」

將把無花果放在葡萄上，將之高高來堆積，仿佛甘露滴不息；

鮮潤的青金石，他們（樹）根底下采，

將樹枝變成筐來抬。

為埃安納的女王伊南娜，

在埃安納的庭院中，他們將之堆起來。

等送到了烏魯克，為伊南娜在埃安那的庭院中堆積起來。²²

《恩美卡與阿拉塔之王》的六百多行詩句到此結束。這部蘇美爾作品形象地再現出當時帶有國際性的政治鬥爭和經濟貿易交往方式，完全是圍繞著某些重要的宗教聖物資源的爭奪權而展開的。老女巫作為烏

²² 同上註，頁 386-387。

魯克城邦文明的神職人員，最終在鬥法中取得勝利，表明神話時代崇奉的最強大武器來自通神的境界。阿拉塔國家在戰爭中失敗，其國家遂淪為烏魯克的附庸國。兩位王者爭相向女神膜拜許願的情況，說明當時祭神行為具有至高無上的意義。由玉石神話觀的作用，神靈化身為某種玉石，得到或失去玉石資源，意味著得到或失去神的恩寵。製作光玉髓和青金石權杖的能力，喻示著一個政權的生死存亡。恩美卡向阿拉塔王索要權杖，後者沒有製作出來。當他反過來向烏魯克王索要同樣的玉石權杖時，恩美卡卻成功地造出這樣的權杖，表明他才能夠代表天上女神伊南娜的神意和寵愛。在題為《盧伽爾班達和恩美卡》的史詩中，國王盧伽爾班達更加突出地表現出王權與神權的合一性質，因為他本人就是兼掌通神行為的祭司王。該史詩同樣講到盧伽爾班達自告奮勇，代表恩美卡踏上外交旅程，翻越了七座山脈，帶著武器來到阿拉塔求助伊南娜女神。史詩中提到女神要為蘇美爾城市輸送阿拉塔的金屬匠和玉石匠人。此類細節暗示出如下線索：以神廟建築為中心的蘇美爾城市，在玉石和金屬礦石資源方面，在金屬和玉石器加工方面，均要依賴本土之外的供應者。神權建築所需的玉石和金屬貿易，在催生城市文明方面發揮著直接作用。而神廟之所以需要金屬和玉石的裝飾，不是出於美學原因，而是出於神話觀的原因：青金石和金銀等寶石均為神性和永生的實物代表。

如果還要追問玉石代表天神或神性的神話觀是如何形成的，那麼最有效的解答應該還是蘇美爾神話敘事提供的。原來，在蘇美爾人想像中就有「青金石天空」這樣的隱喻。

蘇美爾語中表達「宇宙」的一詞，其寫法為「安—基」(An-Ki)，字面意義即「天—地」。宇宙的組織可以再進一步細分成天空的系列和大地的系列。天空包括天及天之上的空間，也就是「至上 (great above)」；這裏居住著天神。大地包括地面之上和地面之下的空間，後者即是被稱為「至下 (great below)」的陰間，那裏居住著地底世界或地府的各種神怪。美國的近東學家克拉莫爾綜合各種泥板文書材料，對蘇美爾的宇宙開闢神話做出如下概括：南納 (Nanna) 是月神，蘇美爾主要的天體神，他是大氣之神恩利爾所生。其妻甯利爾 (Ninlil) 是大氣女神。月神南納被想像為乘坐著一艘圓形船穿過天空進行旅行，「於

是就給黑暗的青金石的天空帶來亮光」(thus bringing light to the pitch-dark lapis lazuli sky)。²³

從青金石在此神話敘事中的隱喻用法看，這種玉石的深藍色澤，被古蘇美爾人聯想為夜空的顏色，引申則為整個天體之本色。天界為神靈世界，天之本色也就由此獲得超乎尋常的神聖價值。中國宋代詩人胡仲弓〈中秋望月呈諸友〉詩雲：「長空萬裏琉璃滑，冰輪碾上黃金闕。」也是用琉璃即青金石色比喻晴朗夜空。可見此類比喻，出自神話思維的類比聯想。對於後代詩人是詩歌修辭，對於上古文明則是信仰。蘇美爾考古出土的大量青金石文物，對四五千年前的早期文明之玉石信仰，做出了很好的實物詮釋。²⁴限於篇幅，本文不再贅述。

三、埃及文明的綠松石神話

古埃及文明同樣崇拜少數幾種玉石，其中最重要者莫過於青金石和綠松石。

在神話學家喬治·哈特編的《埃及諸神辭典》中，有對原始的至上神阿蒙的如下介紹：「阿蒙神：原始之神，埃及萬神殿中的至上神，被表現為人形，通常就像法老一樣坐在王位上。他的身體被描繪為藍色，代表青金石，那是一種進口的珍貴石頭，埃及人以為是神靈才配享有的。」²⁵埃及文明中的青金石和蘇美爾文明的一樣，不是本地出產的，而是依靠遠端貿易交換來的。至於這種既不能吃喝又不能製作工具的非生活必須品，為什麼會驅動幾大早期文明的當政者，讓他們不惜投入重金和大量人力物力，從遙遠的異國他鄉開採和進口呢？

青金石與神明的象徵性認同，也許是求解的最佳答案。玉石神話觀對於理解當時的宗教意識形態及神權政治體制，具有不可或缺的作用。「埃及人以為是神靈才配享有的」青金石和綠松石，一方面可以表現在

²³ Kramer, S.N. *Sumerian Mythology*, (Philadelphia: The America Philosophical Society, 1944), p.41.

²⁴ 關於青金石的產地及其進口蘇美爾的路徑，可參看〔英〕哈裏特·克勞福德著，張文立 Zhang Wenli 譯：《神秘的蘇美爾人》*Shenbi de sumeierren*（杭州[Hangzhou]：浙江人民出版社[Zhejiangren min chubanshe]，2000年），頁166-167。

²⁵ Hart, George. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses* (London: Routledge, 2005), p.31.

製作神靈偶像的材料方面，另一方面也體現在神靈的名稱上。埃及神話為什麼要特意表現神靈的藍色毛髮呢？出自女神伊西斯口吻的一首〈獻給奧西裏斯的歌〉，歌中唱到：

咯！天青石就在你的頭髮上，
 你的皮肉如同南方之銅；
 你的骨骼由白銀所造成；
 你的牙齒美好如青金石。²⁶

伊西斯女神，有時被稱為「綠松石女神」；她還稱奧西裏斯神為「綠松石和天青石之神」(the God of Turquoise and Lapis Lazuli)。²⁷埃及的神話講述者顯然十分清楚，藍色是青金石的顏色，而青金石是神性與生命不朽的符號。埃及考古發現的精美聖物中，有一件中王國時製作的奧西裏斯神龕，用木鑲嵌金、銀、銅和青金石。其用途在於充當皇家宗教禮儀上的祭拜對象。在儀式演出之際，將這件神龕連同奧西裏斯神像一起放進一隻象徵性的船中，由大祭司扛在肩膀上。²⁸在古埃及各朝代普遍流行的製造和佩戴護身符的習俗，也同樣基於玉石通神的信仰觀念。據人類學者昆茲的《寶石的巫術與護身符》一書提示，青金石和綠松石都是製作護符的高檔珍貴材料。但綠松石出產地在西奈半島，靠近埃及，所以其貴重的程度不及青金石。

古王朝時期的一個埃及故事表明了綠松石在當時的神奇價值：法老為了解除精神壓力，讓二十名盛裝美女划船在宮廷的湖中蕩舟。其中一位美女在划槳時不小心將頭上戴著的一個精美綠松石頭飾掉進水裏，她為此懊悔不已。一位名叫 Zazamankh 的宮廷巫師有能力通過他的法術對此做出補救。他口中念誦一段法力強大的咒語，那綠松石竟然從水底升起來，漂浮到水面上，這使得美女將它撿起來，重新戴到自己頭上。²⁹

²⁶ Bayley, Harold. *The Lost Language of Symbolism*. Vol. I, (New York: Citadel Press Book, 1990), p.171.

²⁷ Bayley, Harold. *The Lost Language of Symbolism*. Vol. I, p.212.

²⁸ Hart, George. *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses* (London: Routledge, 2005), p.139.

²⁹ Kunz, George Frederick. *The Magic of Jewels and Charms* (New York: Dover, 1997), p.282, p.316.

古埃及人確信不同種類的寶石都具有特殊的護身保佑作用，他們將這些美石組合到自己的項鍊上，以便獲得抵禦外來邪魔侵襲的神力。通常的美石有翡翠、紅玉髓、天青石、瑪瑙、紫水晶、綠寶石、半寶石、金珠、銀珠、琉璃珠、陶珠等。為了增強這些首飾的辟邪神力，還要將小型的神像和神聖動物像加在各種寶石之間。即使在木乃伊和木乃伊棺木上，也會模擬性的繪製出裝飾有此類珍貴玉石、花卉等圖像的項鍊或項圈，作為護符。³⁰

在大英博物館藏紙草書，編號 10471 的《亡靈書》附錄〈太陽神拉的祈禱書〉中，有一個對玉石神話觀的自我解釋：

當太陽升上地平線，就以其發出的綠松石（色）光芒，照亮整個上下埃及。（The regions of the South and the North come to thee with homage, and send forth acclamations at thy rising on the horizon of heaven, and thou illuminest the Two Lands with rays of turquoise-[coloured] light.）³¹

原來太陽帶來的光明被神話想像為玉石之藍色。太陽之光線又可以比喻為神明的毛髮鬍鬚，這就是藍色頭髮與鬍鬚的潛在神話編碼意義。以下的頌神之辭出自〈奧西裏斯頌歌〉（“*Hymn to Osiris Un-Nefer*”）：

向你致敬，萬王之王，萬主之主，萬王子之王子。你統治著女神努特子宮中生出的兩大土地。你統治著阿克特的廣大土地。你的肢體是銀與金；你的頭是天青石，你頭上的王冠是綠松石。（Homage to thee, King of Kings, and Lord of Lords, and Prince of Princes. Thou hast ruled the Two Lands from the womb of the goddess Nut. Thou hast governed the Lands of Akert. Thy members are of silver-gold, thy head is of lapis-lazuli, and the crown of thy head is of turquoise.）³²

³⁰ Kunz, George Frederick. *The Magic of Jewels and Charms* (New York: Dover, 1997), p.317.

³¹ *The Book of the Dead*, p.6. <http://www.sacred-texts.com/egy/ebod/index.htm>, translated by Budge, E.A.Wallis.

³² 同上書，頁 8，中國社會科學院考古研究所 Zhongguoshehuikexueyuan kaoguanjiesuo 等編：《中國文明起源研究》*Zhongguo wenmingqiyuan yanjiu*（北京[Beijing]：文物出

這裏將奧西裏斯神的身和首兩部位及頭上的裝飾品形容為四種不同材料。對比之間，可以看出古埃及文化的珍寶觀念特色，以及貴重物質的大致排序情況。因為埃及有金礦，卻沒有銀礦，白銀礦石需要從外國進口，所以價值高於黃金。銀與金的用途是比喻神的肢體，而天青石則比喻神的頭腦，綠松石比喻頭上的王冠。這裏有一個價值高下的遞進性程式：天青石、銀、金、綠松石。這種篩選少數物質為神聖象徵符號的情況，大致與蘇美爾神話詩中反映的聖物觀念相吻合。區別僅在於蘇美爾人將金和青金石放在最高位置，銀和綠松石則在其次。如果將所有金屬礦石都算作美石或寶石，那麼各種寶石依次被神話化的意識發生歷程，也就大體上折射出特定的文明伴隨金屬時代（即青銅時代）的到來而產生的現實過程。

四、華夏文明的美玉神話

追溯華夏文明發生期的玉石文化源頭，近年來有大陸學者提出的「玉器時代」和「玉石之路」假說，認為唯獨東亞的這個文明發生過程中經歷過一個介於石器時代與青銅時代之間的「玉器時代」。³³對於玉器時代的開端，現有考古材料所提示的重要線索有兩條，那就是約八千年前的北方西遼河地區的興隆窪文化出土玉器，和中原地區的裴李崗文化出土綠松石器。³⁴與西亞北非的文明古國相比，玉器時代究竟是華夏文明發生期所獨有的現象，還是各大文明起源時共同經歷的問題，值得深入討論。國際考古學慣用的一個仲介性時代名稱為「銅石並用時代」，大體上和國人所標榜的玉器時代相對應。華夏文明發生的特殊之處，在於金屬和文字兩項文明指標的出現較晚。在金屬得到

版社[Wenwu chubanshe]，2003年），頁236-245。

³³ 中國社會科學院考古研究所 Zhongguoshehuikexueyuan kaoguyanjiusuo 等編：《中國文明起源研究》*Zhongguo wenmingqiyuan yanjiu*（北京[Beijing]：文物出版社[Wenwu chubanshe]，2003年），頁236-245。

³⁴ 孔德安 Kong Dean：〈淺談我國新石器時代綠松石及其製作工藝〉“Qiantan woguo xinshiqishidai lusongshi jiqi zhizugongyi”，《考古》*Kaogu* 第5期（2002年）。毛振偉 Mao Zhenwei 等：〈賈湖遺址出土綠松石的無損檢測及礦物來源初探〉“Guhuyizhi chutu lusongshi de wusunjiance ji kuangwulaiyuan chutan”，《華夏考古》*Huaxia kaogu* 第1期（2005年）。馮敏 Feng Min 等：〈賈湖遺址綠松石產地初探〉“Guhuyizhi lusongshichandi chutan”，《文物保護與考古科學》*Wenwu baohu yu kaogu kexue* 第15卷第3期（2003年），頁9-13。

普遍應用以前很久，一直是玉石器和陶器主要充當宗教祭祀禮儀聖物的作用。換言之，華夏的玉石神話觀獲得支配和制約遠古禮制形成發展的重要作用。東亞先民所認識的早期玉石種類中沒有青金石，是由各種地方性特產的軟玉為原材料，其中包括綠松石和瑪瑙等，其持續的時間，約有兩千年，自紅山文化、龍山文化到二裏頭文化和殷商文明。這樣深厚的玉石神話及崇拜信仰傳統，造就了華夏文明根源上的基本宗教現像是有別於西方拜金主義的拜玉主義。筆者曾概括中國史前期的國教為「玉教」。大約在西元前二千年以後發展出青銅器傳統，金玉合璧的新崇拜傳統才得以形成。《詩經·大雅·棫樸》：「追琢其章，金玉其相。勉勉我王，綱紀四方。」玉石神話通過神權政治的再度編碼，成為王權象徵的現象，由此可從文物考察轉向文獻考察。學界將此類情況描述為從史前的「巫玉」階段，進化為文明的「王玉」階段的演變過程。至此，美玉成為用來彰顯和比喻帝王之德的符號物。對此，《詩經》、《尚書》等古籍均提供出生動的寫照。《周禮·天官》所述的周朝官署名目中有「玉府」一項，指掌管天子之金玉玩好等珍寶的機構。「玉府：掌王之金玉玩好兵器，凡良貨賄之藏。共王之服玉、佩玉、珠玉。王齊則共食玉。」賈公彥疏：「玉府以玉為主，玉外所有美物，亦兼掌之。」王者食玉的禮俗顯然和史前玉石神話信仰有關，前文提到黃帝在崑崙山食用玉膏的故事，可作為食玉神話在《山海經》中的原型。

從具體變化看，從史前到夏商周三代，華夏文明史上的崇玉風俗一直處在膨脹發展的途中。在此期間，玉器從史前部落社會巫師酋長們專有的神器，發展為帝王權力的象徵物和國家禮法的神聖道具。早在系統的漢字元號應用系統——殷商甲骨文出現之前很久，玉器符號系統就已經先於夏代而流行在各地，並在唐虞時代至夏代期間走向交融和統一的歷程，最終在中原地區完成這種逐漸統一的過程。與此發展過程相適應，逐漸形成了神玉、巫玉和禮玉相應的用玉觀念和行為。在此基礎上，產於新疆崑崙山的和田玉，以其獨超眾類的優異品質，成為中原王權的專寵寶物，逐漸被抬升為「帝王玉」，壓倒其他各地的地方玉種，大量出現在夏商周的統治者群體中。東周至漢代，和田玉中較為稀少的白玉品種，更成為帝王玉的頂級標本。《左傳·桓公二年》「衮冕黻珽」句孔穎達疏：「天子白玉珠十二旒；三公諸侯青玉珠七旒；

卿大夫黑玉珠五旒。」從這裏的白玉、青玉、黑玉三等級劃分法，已經可以看出 2008 年奧運會金銀銅牌分別搭配三色玉石的等級制端倪。《晉書·輿服志》：「後漢以來，天子之冕，前後旒用真白玉珠。」和田玉不僅從視覺方面提供天子級別的神聖象徵，在聽覺方面也同樣大有作為。《孟子·萬章下》：「集大成也者，金聲而玉振之也。」俞樾《群經平議·孟子二》：「所謂『金聲而玉振之』者，以金聲始洪而終殺，必以玉聲振揚之。此『之』字即指金聲而言。」在漢代，金聲玉振就被解說為代表天子之德音。《漢書·兒寬傳》：「唯天子建中和之極，兼總條貫，金聲而玉振之，以順成天慶，垂萬世之基。」顏師古注：「言振揚德音，如金玉之聲。」古人還用「玉音」來形容帝王的言語。《尚書大傳》卷四：「皆莫不磬折玉音、金聲、玉色。」漢司馬相如〈長門賦〉：「願賜問而自進兮，得尚君之玉音。」皆為玉石神話向聽覺方面引申發展之例。

西周王權旁落之後，旨在恢復周禮權威的儒家學說得以產生，儒家玉德觀也就是從商周以來的帝王用玉制度的神聖傳統基礎上發展而來的。儒家的君子觀和傳統的神玉信仰相結合，有了「君子比德於玉」的新經典性教義，最終賦予美玉以道德化、人格化的內涵，使得玉成為仁義道德的特殊符號載體，成為充分體現形而上意義的形而下器物，奠定後世華夏玉文化的主基調。

據《荀子》和《禮記·聘義》等文獻，孔子在回答子貢關於「君子貴玉而賤珉」的問題時提出玉有十一德：仁，智，義，禮，樂，忠，信，天，地，德，道。子貢問於孔子曰：

君子之所以貴玉而賤珉者，何也？為夫玉之少而珉之多邪！
 孔子曰：惡！賜是何言！夫君子豈多而賤之，少而貴之哉！
 夫玉者，君子比德焉。溫潤而澤，仁也。栗而理，知也。堅剛而不屈，義也。廉而不劓，行也。折而不撓，勇也。瑕適並見，情也。扣之，其聲清揚而遠聞，其止輟然，辭也。故雖有珉之雕雕，不若玉之章章。詩曰：言念君子，溫其如玉。此之謂也。³⁵

³⁵ [清] 王先謙 Wang Xianqian 集解：〈法行〉“Faxing”，《荀子集解》Xunzi jijie（上海[Shanghai]：上海書店[Shanghai shudian]，1982年），頁 351-352。

到東漢文字學家許慎《說文解字》中，界定玉為石之美者，並將儒家的十一德之說壓縮合併為仁、義、智、勇、潔五德說。《詩·秦風·小戎》「言念君子，溫其如玉」句漢鄭玄箋：「玉有五德。」孔穎達疏引〈聘義〉：「君子比德於玉焉；溫潤而澤，仁也；縝密以栗，知也；廉而不劓，義也；垂之如墜，禮也；孚尹旁達，信也。」這樣，儒家有關玉德的觀念逐步條理化，並在獨尊儒術的意識形態背景下流傳為華夏主流觀點。孔子同時代的士人中，就不乏以玉為名的現象。如《論語·憲問》中的「蘧伯玉」。這表明神玉由巫師或帝王所壟斷的早期局面已經結束，出現「舊時王者堂前玉，流入君子士人家」的新局面。常人以玉為名也不會發生等級身份方面的僭越禮法之嫌疑。後代的知識份子中，有名叫郭璞、倪瓚、孔稚珪等，皆以效法玉器名為榮耀。今人之取名「瓊瑤」、「瑤瑤」，或「唐圭璋」、「吉琨璋」等，也都是遵奉著同樣的尚玉禮俗習慣。

夏商周三代雖然已經進入青銅文明階段，但是更加古老的「玉禮」觀念卻依然得到繼承與發揚。依照《周禮·春官·大宗伯》的說法，古代國家「以玉作六瑞，以等邦國」；「以玉作六器，以禮天地四方」。《左傳·哀公七年》記載夏代的第一位聖王禹，「合諸侯於塗山，執玉帛者萬國。」《論語·陽貨》中發問之詞曰：「禮雲禮雲，玉帛雲乎哉。」好像標誌古禮神聖價值的物體，就只有美玉和絲綢兩樣，甚至沒有提到任何金屬。《白虎通德論·文質》解說玉圭、玉璧、玉琮、玉璜、玉璋等五種玉器作為「五瑞」，分別具有信質、聘問、起土功之事、徵召、發兵等五種不同的社會功能。這就使得以玉石神話的大傳統分化為國家行政管理方面的日趨系統化的信物象徵體系。國家官方禮制和行政用玉的現實，給後世的宮廷和民間用玉，提示出以玉代表吉祥和辟邪的觀念，並一直流傳數千載，頑強地延續到當今時代。這就突顯出華夏的玉石神話為什麼在舊大陸的所有古文明中獨領風騷，長盛不衰的現象。

根據現有的文物知識，如今的考古學和器物學研究相結合，已經能夠恢復出上古某一朝代和某一時期的玉器發達與否的情況，甚至分辨出該時期玉器生產的因襲與改制創新情況。大體上分辨出夏商周三代的玉器發展中的起伏現象及其具體時段。如夏代玉器或相當於夏代的玉器生產情況，以二裏頭文化二、三期的出土玉器為高峰。³⁶其時代約相當於

³⁶ 參看郝炎峰 Hao Yanfeng :〈二裏頭文化玉器的考古學研究〉“Erlitou wenhua yuqi de

夏末商初之際，即夏商易代的時期；商代玉器以武丁時期為最發達，西周玉器生產的情況則以周穆王時代為轉捩點，從數量上、選料和加工工藝品質上形成高峰期。從西周玉器生產和使用的發展過程看，其起伏升降的脈絡十分明確，且以周穆王期為分界。以在西周王畿區內的寶雞強國墓地出土文物為例。「強國墓地的下葬年代雖然跨度自西周早期至中期穆王時期，但是出土玉器多集中在 BRM1 乙、BRM1 甲，以及 BRM2 之中，皆屬於穆王時期，西周早期的玉器相對較少。」³⁷這是過去的西周史研究僅靠文獻無法認識的新情況。

西周早期的玉器雖然少，其來源是怎樣的呢？原來有一部分來自周武王滅商前後所俘獲的殷商王室貴族獨佔的神聖寶物。從考古發掘情況看，出土物中改制型的西周玉器不在少數。如《強國玉器》一書中編號為 BRM1 甲 37 的玉龍，就被確認為「商代晚期遺留，未再加工的原生型玉器」³⁸新近發掘出土的陝西韓城梁帶村芮國大墓，居然看到紅山文化時代玉豬龍遺留在春秋貴族墓中的情況。可知華夏文明中的玉文化傳承堪稱世代相傳，不絕如縷。

至西周穆王時期，玉器為什麼會多起來呢？被當做文學小說的《穆天子傳》提示出重要線索，不容忽視。從神話歷史的新視角，可以將《穆天子傳》視為西周時期的統治者到新疆昆侖山一帶的和田玉故鄉之「朝聖史詩」，給與重新解讀。³⁹前文分析的蘇美爾史詩《恩美卡與阿拉塔之王》已經透露出一個重要疑問：遠古的文學敘事中包含著多少歷史的

kaoguxue yanjiu”，收於中國社會科學院考古研究所 Zhongguo shehuikexueyuan kaoguyanjiusuo 編：《中國早期青銅文化——二裏頭文化專題研究》Zhongguo zaoqi qingtongwenhua-erlitou wenhua zhuanji yanjiu（北京[Beijing]：科學出版社[Kexue chubanshe]，2008年），頁275-354。

³⁷ 蔡慶良 Cai Qingliang：〈原生型、次生型、再生型玉器的討論——以強國墓地出土玉器為例〉“Yuanshengxing、cishengxing、zaishengxing yuqi de taolun-yi yuguo mudi chutuyuqi weili”，收於北京大學震旦古代文明研究中心 Beijing daxue zhendan gudaiwenming yanjiuzhongxin 等編著：《強國玉器》Yuguo yuqi（北京[Beijing]：文物出版社[Wenwu chubanshe]，2010年），頁376。

³⁸ 北京大學震旦古代文明研究中心等編著：《強國玉器》，頁18。

³⁹ 參看葉舒憲 Ye shuxian：〈第三章 西游的文化範式及其轉換〉“Xiyou de wenhuafanishi jiqi zhuanhuan”，《河西走廊——西部神話與華夏源流》Hexi zoulang-xibu shenhua yu huaxia yuanliu（昆明[Kunming]：雲南教育出版社[Yunnan jiaoyu chubanshe]，2008年）。

真實？面對《穆天子傳》，同樣的疑問再度呈現出來。過去之所以無法洞悉此類文學作品的歷史資訊，一個重要因素就是缺乏對玉石神話信仰所支配的早期文明意識形態的深刻認知。

同理，從玉石神話信仰的認知背景出發，通過「玉德」「玉瑞」之類典型的華夏正統觀念之系譜學研究，從史前玉石崇拜到儒家天命神話的演化脈絡也就呼之欲出。在「德與天命」及「玉瑞與天命」之間，完全可以找到形而上觀念的形而下原型。《尚書·舜典》：「修五禮、五玉、三帛、二生、一死贄。」孔穎達疏：「五玉，公、侯、伯、子、男所執之圭璧也。」《禮記·曲禮下》：「君子無故玉不去身。」孔穎達疏：「玉，謂佩也。」禮書所說古之君子士大夫之所以有必佩玉習俗，首屈一指的因素是玉可代表天命與天瑞的神話觀念。天命之可信，由於有顯現天命的聖物在。作為信物和聖物的玉器之用，史不絕書。《尚書·舜典》：「〔舜〕輯五瑞，既月乃日，覲四嶽羣牧，班瑞於羣後。」陸德明釋文：「瑞，信也。」屈萬裏釋義：「牧，州長也。群牧，謂九州之長。班，還也。後，君，諸謂侯也。言既合其瑞而還之也。《尚書大傳》以為：諸侯執所受圭以朝於天子，無過行者，複其圭以歸於國。有過行者，留其圭。能改過者，複其圭。」⁴⁰《左傳·哀公十四年》：「司馬請瑞焉，以命其徒攻桓氏。」杜預注：「瑞，符節，以發兵。」過去對於古書上溯到堯舜禹時代的玉瑞事項，一般視為神話傳說，難考其詳。《墨子·非攻下》：「高陽乃命（禹於）玄宮，禹親把天之瑞令，以征有苗。」畢沅校注：「《說文》雲：瑞，以玉為信也。」如今參照華夏大地出土的四千年以前的玉禮器情況，可知神話的細節甚至都有真實的基礎。以夏禹之玉圭為例，出土的玉圭見於 4500 年前至 4000 年前的龍山文化，4000 年前的齊家文化，5000 年前至 4000 年前的良渚文化，以及 4500 年前的陶寺文化，3800 年前的二裏頭文化。這種情況表明，史前期的華夏各地已經流行玉圭之用。需要進一步發掘的是其所承載的文化意義。簡言之，玉器能夠有代表天命的蘊含，是瑞兆和信物之用的信仰依據。漢王充《論衡·指瑞》：「王者受富貴之命，故其動出見吉祥異物，見則謂之瑞。」推考此類瑞玉的應用之源，史料給出的線索仍然在三代之間。

⁴⁰ 屈萬裏 Qu Wanli：《尚書釋義》*Shangshu shiyi*（臺北[Taipei]：中國文化大學出版部 [Zhongguowenhudaxue chubabu]，1980 年），頁 31。

《尚書·顧命》「上宗奉同瑁」句孔傳：「瑁，所以冒諸侯圭，以齊瑞信。」漢班固《白虎通佚文·朝聘》：「諸侯來朝，天子親與之合瑞信者何？正君臣，重法度也。」陳立疏證：「《禦覽》引《書大傳》雲：古圭冒者，天子所以與諸侯為瑞也。諸侯執所受圭以朝天子。瑞也者，屬也。無過行者復其圭以歸其國；有過行者留其圭，能改過者復其圭；三年圭不復，少紕以爵；六年圭不復，少紕以地；九年圭不復而地畢削。即天子與諸侯合瑞信之制也。」這些詮釋的年代雖晚，卻有助於理解堯舜時代統治者輯瑞班瑞制度的所以然。屈萬裏先生據此注解《舜典》，若能添加出土的史前瑞玉寶物證明，將使得古書的解讀獲得「四重證據」的效果。

在華夏玉石神話信仰的驅動下，一種以玉為瑞、為信、為寶的神聖價值觀，發端於史前，確立於三代禮制。古人認為每一次有聖王降生，天下太平，天就會降下代表天命的祥瑞之物，稱為「瑞應」。瑞應神話能夠成為後世儒家神話的大宗，絕非偶然。《西京雜記》卷3：「瑞者，寶也，信也。天以寶為信，應人之德，故曰瑞應。」天人合一的關聯就這樣借助於瑞物而得到「證明」。民間的巫醫和官方的史官都有責任觀察和記錄這些代表天命的徵兆。《後漢書·百官志二》：「太史令一人……凡國有瑞應、災異，掌記之。」有關和氏璧及開國玉璽的故事在歷史上傳為美談佳話，良有以也。從先秦到明清，知識分子的理性歷來都能夠接受和認同此類玉瑞神話。明代陶宗儀《輟耕錄·傳國璽》曰：「又寶璽之出，正當皇元聖天子六合一統之時，宮車晚出之近朝，以見天心正為繼體之君設也，此瑞應之兆二也。」直到曹雪芹寫《石頭記》，因為更加看中荒山下的石頭，才通過「賈瑞」形象的塑造，對四千年的玉瑞神話做出戲仿式的反諷。

五、從玉石到金屬：拜物教的文明化進程研究展望

中國人講的最美好的事物有所謂金玉良緣。這是將兩種最為珍貴的物質作為比喻，形容一樁婚事的男女雙方匹配之美滿。《紅樓夢》第八回借用這種比喻來敷衍出寶釵與寶玉之間互看金鎖與翠玉的一段情節。從發生看，金與玉的神聖化根源就在於文明起源期的玉石神話信仰。在東亞的華夏，先有美玉崇拜，後有以青銅為首，而黃金後來居上的金屬崇拜。就連製造青銅所必須添加的金屬錫礦石，也被先民做出神

話化的理解。使得「賜予」「天賜」的意義，從造字時起就一直始保留在漢字「錫」的雙重詞義張力之中。在西亞北非的蘇美爾和埃及，青金石、綠松石等玉石幾乎和金銀銅等金屬物同時得到神化、聖化。現代的宗教學採用一個專門術語來概括此類崇拜行為——物神崇拜或拜物教。

拜物教 (fetishism) 又稱物靈 (fetish) 崇拜：其定義為：「物靈一詞已被許多專家用來指一種崇拜的物體 (cult object)，因其象徵性和儀禮性的關係，被認為具有某種潛力或價值，但不計其實際用途。……此一術語基本上是使用於文化人類學對原始宗教的分析。」⁴¹ 早期人類學者還把圖騰崇拜看成拜物教的某種變化形式，如麥克林南的著名公式：「圖騰是拜物教加上族外婚制和母系繼嗣。」⁴² 晚近的拜物教研究獲得大量田野民族志材料的支持，找到類似於華夏「玉德」說那樣的豐富案例，給出一條側重研究「物中之精神」的路徑。如義大利宗教學家馬利亞蘇塞·達瓦馬尼所述：「在眾所周知的許多部落中，例如像一束棍子和一束樹根或者雕刻某物的肖像受到特殊敬意的崇拜，它們身上帶有某種宗教的美德。這樣的物體叫做物神 (fetishes)，它們變得神聖化因為它們被認為是神的居所，或者是神顯現其自身的東西。泰勒的優點在於意識到沒有人會崇拜作為物體的物體，並對物質符號與這些物質符號所代表的神聖存在者的區別表現出興趣。」⁴³ 從詞源學上看，物神崇拜是一個取自葡萄牙語 *feitico* (拉丁語 *factitius*) 的術語，它意味著「精巧製作的」，「製作」在此是在「施以魔法」(charm)，或者「用魔法迷惑」的意義上使用，與西非人接觸的葡萄牙商人用物神這個詞來稱呼西非土著人所崇拜的物體。這個詞是被法國作家查理斯·德斯·布羅斯 (Charles des Brosses) 的一本著作——《物神膜拜》(*Culte des dieux feiches*) [1760] 而被介紹到歐洲的；從此之後這個術語被用來指示一般的原始宗教，直到泰勒的術語——萬物有靈論，被接受為指示同樣的物件。物神是獨特的，其精神力量與其單獨的物體不可分離。作為宗教現象，物

⁴¹ 謝劍 Xie Jian、芮逸夫 Rui Yifu：《物靈與物靈崇拜》*Wuling yu wulingchongbai*，見《雲五社會科學大辭典》*Yunwu shehuikexue dacidian* 第十冊《人類學》*Renleixue* (臺北 [Taipei]：臺灣商務印書館 [Taiwan shangwu yinshuguan]，1986 年第四版)，頁 157。

⁴² Levi-Stauss, Claude. *Totemism*. Translated by Rodney Needham, (Boston: Beacon Press, 1962), p.13.

⁴³ [義] 馬利亞蘇塞·達瓦馬尼著，高秉江 Gao Bingjiang 譯：《宗教現象學》*Zongjiao xianxiangxue*，頁 54-55。

神崇拜可以被定義為對物神的膜拜，也就是，對一個被認為是神靈所居住的或包含一個超自然的無數力量的物體的膜拜。⁴⁴對於文明起源研究而言，更需要關注的觀念動力因素是，物神的信仰如何伴隨著金屬冶煉的技術發明，從玉石神話傳統轉向金屬神話的新建構。對此，比較宗教學大師艾利亞德的《鐵匠與熔爐》一書，早在半個多世紀前就充分揭示出冶金技術在早期文明中被神話化的情況，包括對「銅器時代的神話學」、「巴比倫象徵體系與冶金儀式」、「煉金術與啟蒙儀式」等精彩的分析。⁴⁵值得神話學者和傳統文史學者特別留意的，是通過物的文化解讀而帶來的神話學範式轉型更新的意識。

承接艾利亞德的研究路徑，近年來在人類學界興起物質文化研究的熱潮，揭示出「神聖化的物質與精神」這樣的主題。英國學者馬克·史密斯的《文化——再造社會科學》第五章，有一節題為「論事物的重要性」，值得作為學術範式轉型的新鮮參考。史密斯指出，物質文化研究的提倡者們在確保這些研究客體被嚴肅對待時無疑經歷了一些艱難，這些艱難是由既定學科中的社會研究者們帶來的，他們忽視這項工作，或者甚至更糟，把它貶低為微不足道、不科學的工作。不過，對許多具有文化重要性的平凡事物的辨識，以及對日常生活中使用文化製品的強調，這些都提供了一個重新思考一定環境中的意義生產的框架。⁴⁶玉石神話轉化為金屬神話的過程之所以重要，就在於此一過程中埋藏著人類文明以來諸多觀念與意義生產的直接源頭，成為從神話學研究介入思想史研究的一種認知契機。「對物質文化的民族志研究已經闡明，獲得、佔有和評價文化製品的動機是極為多樣的。……在人類學中，哪些事物較為重要的問題對研究者而言比被研究的人更加優先。」面對這樣的陳述，一般讀者難免會產生如下疑問：既然叫人類學，為什麼會在研究物件方面，讓物佔據比人更加優先的位置呢？因為做出上述判斷的人類學家丹尼爾·米勒認為：「社會科學家的任務應該是建立被生產的知識與

⁴⁴ 同上註，頁 55，注①。

⁴⁵ Eliade, Mircea. *The Forge and the Crucible*. Second edition, translated from French by Stephen Corrin, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1956), pp.27-33; 71-78; 142-152.

⁴⁶ [英]馬克·J·史密斯著，張美川 Zhang Meichuan 譯：《文化——再造社會科學》*Wenhua-zaizao shehuikexue*（長春[Changchun]：吉林人民出版社[Jilinrenmin chubanshe]，2005年），頁 131-132。

那些被研究者的現實經驗之間的聯繫。」雖然都是處理「物」，人類學家與造型藝術專家或工藝美術設計者的目標完全不同，他希望從物中審視出資訊包括：物與人的關係，即特定的人工物品中所體現出的製作或使用者的身份資訊與價值觀念等。⁴⁷如果那個時代曾經留下來關於該物品的文字敘事，那麼物的敘事就可以和文本敘事之間，呈現出對應與否的張力空間，值得研究者去加以探究並最終核實。倘若那個時代還沒有產生文字或沒有留下文字敘事，那麼物的敘事就成為考察那一段失落的歷史的僅有的意義和資訊源頭，其需要多方探索和解讀的空間也就會更加可觀。就此原則而言，玉石神話觀向金屬神話觀轉換的時代，為探索前文字時代的神話觀念，提供出豐富的探索素材。

就本文提到的華夏文明之儒家玉神話觀來說，過去的研究者除了文獻資料外，缺少足夠的、年代確鑿的物質遺留材料，沒有條件去做多方查考。但是今日的研究者卻面對著來自考古學、博物學方面的海量的實物材料和資訊。對此，如果不是自覺地去加以學習和利用，就會造成當今學者們在眼界和學識上的自我封閉。陳寅恪先生強調一個時代有一個時代的學問，還希望學者能夠跟上時代，做到學術視野上的「預流」。其中的深意，是非常值得後學仔細權衡和反躬自問的。

在中國文學中，將天或天體中的表像理解為玉石的構造，從而形成了世世代代反復歌頌的文學母題。如以「玉弓」比喻彎月，以「玉盤」比喻滿月。唐代的李賀〈南園〉詩之六：「尋章摘句老雕蟲，曉月當簾掛玉弓。」明代楊慎〈塞垣鷓鴣詞〉：「秦時明月玉弓懸，漢塞黃河錦帶連。」初民在生活經驗中觀察到隕石來自上天的現象，無法給予科學的解釋，便通過聯想，認為世間較為稀有的美麗玉石也一定是在某個時候從上天降下凡塵的聖物。比玉石晚些被發現的錫礦石，能使得漢字「錫」同時表達神賜、天賜的語義，應該是玉石來自天庭神界的史前觀念，在文明初始之際的一種置換變體。用添加了天賜之「錫」而製作出的青銅器，當然也會被青銅時代先民做出同樣神話化的理解。這就給商周青銅器研究的神話學視角，提出了學術整合的現實需求。展望未來，這方面的推進應該是非常值得期待的。

⁴⁷ 同上註，頁 132。

在結束本文之際，請允許筆者提示文明起源之初形成的玉石神話在後世文明中持久不衰的文化功能。雖然蘇美爾和埃及的文明都遭到毀滅而中斷，但是由這些最古老的文明所開啟的玉石神話與寶玉石消費潮流，卻通過文化傳播而進入西方文明，演化出貫通古今的社會習俗。如果翻閱德國思想家維爾納·桑巴特《奢侈與資本主義》一書中引用的 18 世紀法國宮廷消費帳單，可知所有的奢侈品花費，包括城堡的修造在內，開支數字都是六位數以內的，唯獨付給寶石商的開支是七位數的，達到驚人的 1808635 裏弗爾，而金器的開支則僅為 313328 裏弗爾。⁴⁸兩百多年後的今天，世界的寶石的消費雖然也成幾何級數的增長，但是與黃金消費相比，卻大大落在後面。在全球日常生活面臨國際性的「貨幣戰爭」及流動性過剩之威脅下，具有避險和貨幣替代雙重作用的黃金，一躍成為世界各國央行和富豪們爭相儲備的無國界財富，致使國際金價一路狂奔，升至每盎司 1460 美元的歷史高峰！與此同時，華夏文明獨有的美玉文物，如大清朝皇帝乾隆御用的白玉筆筒等，也相繼在香港的拍賣市場拍出創紀錄的天價。

根源於東西方的物神崇拜的拜金主義和拜玉主義，還將在物欲橫流的未來世界上演怎樣的新神話呢？

【責任編校：林淑禎】

主要參考文獻

專著

中國社會科學院考古研究所 Zhongguoshehuikexueyuan kaoguyanjiusuo 等編：《中國文明起源研究》*Zhongguo wenmingqiyuan yanjiu*，北京 Beijing：文物出版社 Wenwu chubanshe，2003 年。

古方 Gu Fang 主編：《中國出土玉器全集》*Zhongguo chutuyuqi quanji*，北京 Beijing：科學出版社 Kexue chubanshe，2005 年。

⁴⁸ [德] 維爾納·桑巴特著，王燕平 Wang Yanping 等譯：《奢侈與資本主義》*Shechi yu zibenzhuji*（上海[Shanghai]：上海世紀出版集團[Shanghaishiji chubanjituan]，2005 年），頁 106。

夏鼐 Xia Nai :《中國文明的起源》*Zhongguo wenming de qiyuan* , 北京 Beijing : 文物出版社 Wenwu chubanshe , 1984 年。

葉舒憲 Ye Shuxian :《河西走廊——西部神話與華夏源流》*Hexi zoulang-xibu shenhua yu huaxia yuanliu* , 昆明 Kunming : 雲南教育出版社 Yunnan jiaoyu chubanshe , 2008 年。

楊伯達 Yang Boda :《巫玉之光》*Wuyu zhi guang* , 上海 Shanghai : 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe , 2007 年。

〔義〕馬利亞蘇塞·達瓦馬尼著，高秉江 Gao Bingjiang 譯：《宗教現象學》*Zongjiao xianxiangxue* , 北京 Beijing : 人民出版社 Renmin chubanshe , 2006 年。

〔英〕哈裏特·克勞福德著，張文立 Zhang Wenli 譯：《神秘的蘇美爾人》*Shenbi de sumeierren* , 杭州 Hangzhou : 浙江人民出版社 Zhejiang renmin chubanshe , 2000 年。

Eliade, Mircea. *The Forge and the Crucible*. Second edition, translated from French by Stephen Corrin, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1956.

Kunz, George Frederick, *The Magic of Jewels and Charms*, New York: Dover, 1997.

Kramer, S.N. *Sumerian Mythology*, Philadelphia: The America Philosophical Society, 1944.

審查意見摘要

第一位審查人：

這篇作品屬於比較神話學、比較文化學範疇領域的論文，主要通過對比蘇美爾文明、埃及文明和中國文明中「物的敘事」——具體之物指的是「玉石」，確認其為共同史前物神崇拜（拜物教）之基石，以及不同的玉石種類、發展類型和文化表現，將玉石的信仰崇拜和聖化現象視為催生舊大陸上古文明的觀念動力要素。本文論述清楚，文筆流暢；文中提出許多發人省思的問題點，例如玉器時代與玉石之路、金玉關係、物質文化信仰與文明進程關係、四重證據法等等問題，皆可供學人進一步作專題研究。

第二位審查人：

宏觀的學術視野，大而化之、卻又反覆迴旋的論述方式，是本文的特色。玉石文明早於金屬文明，本已是歷史的常識。但是本文作者在玉石文化的論述為弱勢論述的前提下，以幾近於吶喊的態度一再地提醒讀者：玉石文明是多彩多姿、源遠流長的，玉石文化是世界文明初期的通象，然而只有中國能夠一直保存下來。就學術意義而言，本文所執著的核心，其實正是本文所開創之處。雖然在不少地方仍有討論空間，包括分析與舉證，整體來看，仍不失為一家之言，足以為學界參考。