

水的聖域：兩晉江海賦的原型與象徵

高莉芬*

摘 要

水自先秦以來即是國家祀典中崇祀的對象，而對水的崇拜與信仰，在先秦思想家抽象化的思考下，不僅暗喻了時空，也代表了本體與存在。魏晉以後，隨著晉室南渡、寓居江左的政局變遷，以及東晉玄學思潮之激發下，「江海」成為詩賦中經常出現的意象或主題。「書寫江海」也成為具有重要隱喻意涵的文化活動。本文採神話原型批評的研究視角，並結合伊利亞德的理論以探討兩晉江海賦中有關江海神話意象的運用及其象徵，以見其文學原型及文化心理意涵。

兩晉的江海賦中之神山仙島以東方系統的蓬萊神山為文學原型，雜染仙道色彩，進而開展出「聖域」原型結構的多重映像。而江海「聖水」做為與「聖山」相對應的象徵性神聖空間，實具有「聖地」之性質，因此「江海」在以「水」為生命本原的符號上，它又是政治與王權的隱喻象徵。賦家對江海之頌美書寫，蘊藏了賦家宇宙觀及存在時空的哲學思考，同時亦潛隱了水生萬物的心理原型映射，以及「重新確認」家國集體意識的儀式意義。江海水世界做為跨文化的原型象徵，在兩晉賦家的反覆運用，以及程式化的書寫模式下，不僅是遠古神話世界在現實書寫文本中的想像重構，亦訴說著潛隱在人類心靈中，對此界與他界、個人

2004.3.31 投稿；2004.4.27 審查通過；2004.5.7 修訂稿收件。

* 作者現職為政治大學中國文學系副教授。

與國族、人間秩序與宇宙秩序永恆存在的困境與超越。

關鍵詞：江海、神話、原型、象徵、晉賦

**The Sacred Waters:
The Archetypes and Symbols in River
and Sea Fu during Jin Dynasty**

Kao Li-feng

Abstract

This paper employs the archetypal criticism and Mircea Eliade's theories to discuss the mythical images and symbols, which are often used in the Jin dynasty literature, and attempts to show the meanings of literature archetypes and psychological contents in culture.

Polng-lai island is the literature archetype of sacred mountains and islands in "river and sea Fu", which also combines the Tao philosophy to describe the multiple images of sacred place. River and sea are the symbols of life and also the metaphors of the power of kingdom. Therefore, the eulogium of sacred waters contains the people's philosophy thinking and reconfirms the identity of nation. The sacred water which has been a transcultural archetypal symbol, is not only the reconstruction of ancient mythical world but also represent the eternal conflicts and solution between our world and the other world, person and nation, principle of human world and of university.

Keywords: waters, myth, archetype, symbol, Jin fu

一、水：人類的精神圖騰——水的崇拜與祭祀

在森羅萬象的自然界中，水是與人類生存與心靈最親近的一種物質型態。水養育了人類的生命；也孕育了遠古人類的文明，水為生命之源，農業的命脈，也是文化的搖籃。水在大部分原始初民的神話思維中，被視為世界最初的混沌物質，這種原初的水(primeral water)充滿了宇宙，世界上所有的生命型態從水而生，世界文明古國，如古埃及、古希臘、巴比倫等，皆有水生神話。¹ 例如在巴比倫史詩〈恩努馬—艾利希〉(Enûrna elish)中，詩歌開篇即是眾神誕生於原始父母提阿馬特、阿卜蘇的混合水中，而名提為提阿馬特是海或海怪之義；阿卜蘇是甜水之淵之義。二者之結合生育了諸神，進而創生了世界和人類²，在古印度《梨俱吠陀》(Rig Veda)的〈創世之歌〉中，水的形態與宇宙創生亦有密切的關係。³ 在詩歌吟詠中，水是生命的原始形態，宇宙的創生，水是「混沌」，是「無」亦是「有」。而這種以水為世界原生質的信仰亦見於中國，例如彝族即有人從水出的信仰，彝族典籍《六祖史詩》：「人祖來自水，我祖水中生。」彝族的祖先正是由水而生的⁴。在原始思維的水生神話中，水是一種具有生命力、生殖力的物質，可以形成天地、孕育人類。因此在古代原始宗教信仰中，作為水的自然世界中的物質型態的河流、江海，很早就成為人們祭祀與崇拜的對象。水也在原始宗教

¹ 參見金增嘏主編，《西方哲學史》上冊(上海：上海人民出版社，1983年)，頁34。

² 參見(美)戴維·利明、埃德恩·貝爾德(David Leeming、Edwin Belda)著、李培榮等譯，《神話學》(MYTHOLOGY)(上海：人民出版社，1990年)，頁165。

³ 「那時非無也非有，沒有空界，亦沒有空界之上的天。覆蓋著什麼？蓋在哪裡？處於誰的保護之中？有了深不可測的水嗎？那時無死也無不死。既無夜之標誌，亦無晝之形象。只有一個東西，無風無氣僅憑自己的力量呼吸。那時除了他之外沒有任何東西。只有黑暗，最初這一切都隱藏在黑暗之中，一切都是水狀的不可辨別的。即將變成的一切都包含在虛無之中，那個“一”靠熱力產生了。後來那東西產生出欲望，“欲望”是原始的種子，心靈的胚胎。聖人們憑其心來思考探究，發現了有和無的聯鎖。它們分開的線索橫斷地延展下去，上者為何？下者為何？那裡有孕育者，那裡有強大的勢力，動力(自性)在上，能量(力用)在下。至於這種創生何時創造，誰能真正知道？又有誰能將此秘密揭開？它來何處？這宇宙的創造來自何處？諸神的產生雖較遲於這世界，但誰知道其最初從何而生？他這位宇宙創造的最初起源構成了，還是沒有構成宇宙？他這位住在最高天的世界監視者，確實知道還是不知道這一切。」參見糜文開編譯，《印度三大聖典》(台北：中華文化出版社，1980年出版)，頁35-36。

⁴ 參見劉堯漢，《中國文明源頭初探》(雲南：雲南人民出版社，1985年)，頁37。

思維與自然崇拜中，被賦予了具有人格意志情感，與超自然的神秘力量。

承自遠古自然崇拜與萬物有靈的宗教思維，在中國先秦時期即有祭祀天地的文化信仰，而天地之祭，有「六宗」之說，據《尚書·堯典》所載，「六宗」總稱為「天地神之尊者，謂天宗三，地宗三」。「天宗三」指日月星諸神，而「地宗三」指「岱山、河、海」諸神，為地神之屬：

「岱」為山宗，「河」為水宗，「海」為澤宗。

「地宗三」是原始宗教思維對土地崇拜信仰之擴大，將山川、河海泉澤等皆視為大地存在的形式之一，而納入為地祇的祭祀之屬。因此在古代的國家祀典中，對山、河、海諸神的祭祀與祭天同等重要。⁵《史記·五帝本紀》說舜繼堯位之時，「肆類于上帝，禋于六宗，望于山川。」「望于山川」即是向山河行望祭禮。《春秋·公羊傳》云：「三望者何？望祭也。然則，曷祭？祭泰山、河、海。……山川有能于百里者，天子秩而祭之。觸石而出，膚寸而合，不崇朝而遍雨乎天下者，唯泰山爾；河海潤于千里。」說明祭泰山、河、海的原因。由於河海能「潤于千里」，賦予大地生命，滋養萬物，因此很早就與天神、地神同為國家祭典中崇祭的對象，在「地宗三」的祭祀中，以山川之祭為主，為「國之祭典」，《禮記·月令》記仲冬之月：「天子命有司，祈四海、大川、名源、淵澤、井泉。」⁶明載國家對「水」的祭祀與崇拜。漢代更明訂祭祀江海的時間與理由：《漢書·郊祀志下》：

制詔太常：「夫江海，百川之大者也，今闕焉無祠，其令祠官以禮為歲事，以四時祠江海雒水，祈為天下豐年焉。」自是五嶽、四瀆皆有常禮。⁷

漢宣帝時，江海祭祀已列入國家祀典中。除了國家祭典外，在民間信仰中，也充滿了對水的崇拜與信仰。在《淮南子·墜形訓》中即記載水與水源的崇拜：

疏圃之池，浸之黃水，黃水三周，復其原，是謂丹水，飲之

⁵ 參見陳烈，《中國祭天文化》（北京：宗教文化出版社，2002年12月版），頁137-141。

⁶ 參見王夢鷗註譯，《禮記今註今譯》（台北：臺灣商務印書館，1971年版），頁236。

⁷ 參見〔漢〕班固，《新校本漢書集注并附編二種》第二冊卷二十五〈郊祀志下〉（台北：鼎文，1981年版），頁1249。

不死。⁸

另外，在〈墜形訓〉中尚記載著「赤水」、「弱水」、「河水」、「洋水」，且「凡四水者，帝之神泉，以和百藥，以潤萬物。」⁹由於「水」能有「潤萬物」之滋養生命功能，自先秦以來，水的具體物質形態：四海、大川、名源、淵澤、井泉，很早即成為祭祀崇拜的對象，在漢代更以「江海」為「百川之大者」，而有「四時」之祠，在眾水之中，江海更具有崇高之地位。

對水的崇拜與信仰，在先秦思想家抽象化思考下，「水」更上升到哲理思考的論述。¹⁰孔子觀水則云：「逝者如斯夫，不舍晝夜。」（《論語·子罕》）老子則云：「上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾乎道。」（《老子》第八章）《管子·水地》：「水者，何也？萬物之本原也，諸生之宗室也。」¹¹水不但為萬物之本原，人也是由水造成的：「人，水也。男女精氣合，而水流形。」在這些論述中，水已不再是一種純粹的自然現象，水暗喻了時間也暗喻了空間，水成了本體，水即存在。

水在哲學上之存在思維，也表現在於文學創作中，早在《詩經·漢廣》中即有「漢之廣矣，不可詠思，江之永矣，不可方思。」的詠嘆，在《小雅·沔水》中有「沔彼流水！朝宗于海，馱彼飛隼，載飛載止！」之歌、《大雅·文王》中亦有對東注河水引發不同的吟詠。《詩經》中大量詩篇皆以水為起興，透露出先民對水的自然審美思維及禮樂人倫之隱喻。¹²而後之《楚辭》中〈湘君〉、〈湘夫人〉、及〈涉江〉、〈哀郢〉等篇章更以不盡的江水承載詩人的理想與哀愁。水在先秦文化中是哲學上的「道」的化身，也是文學中美善的追求。直到魏晉以後，隨著晉室南渡，寓居江左的政局變遷，以及東晉玄學之思潮激發之下，做為「百川之大者」的「江海」，更成為游仙文學、山水文學中文人筆下建構實際

⁸ 參見〔漢〕劉安著、高誘注，《淮南子》卷四〈墜形訓〉（台北：世界，1955年版），頁57。

⁹ 參見〔漢〕劉安著、高誘注，《淮南子》卷四〈墜形訓〉，頁57。

¹⁰ 參見楊儒賓，〈水與先秦諸子思想〉，收錄於《語文·性情·義理——中國文學的多層面探討國際學術會議論文集》（台北：台灣大學中文系，1996年），頁533-574。

¹¹ 參見《管子》（二）卷十四〈水地篇〉（台北：台灣商務印書館，1965年台一版），頁76。

¹² 參見黃永武，〈詩經中的「水」〉一文，收錄於《中國詩學 - 思想篇》（台北：巨流圖書公司，1996年版），頁95-108。

空間經驗與虛擬的精神世界。在六朝文學中，江海水世界，此一特殊的空間，成為詩賦中經常出現的意象或主題。江海不但成為文本主要的象徵，書寫江海水世界也成為具有重要隱喻意涵的文化活動。在不斷重複的意象中，從原型批評角度考察，作為原始思維、哲學思考與文學興象的「水」就具有了原型(archetype)的功能。心理學家容格(Carl Gustav Jung)研究認為：「原型」作為一種活動的心理力量，在同一民族的世代遺傳中，具有其連貫性，並常常會在文化的發展中留下穩定的軌迹。而這種原型或原始意象作為「集體無意識」(collective unconscious)的結構形式，是集體的一種「種族記憶」，¹³因此神話中出現的母題，文藝作品中一再重覆的意象，都是集體無意識及原型的顯現。弗萊(Northrop Frye)亦進一步研究論道：「我用原型這個詞指那種在文學中反覆使用，並因此具有了約定性的文學象徵或象徵群。」¹⁴因此文學作為一個有機整體，根植於原始文化之中。探尋最初的文學模式，必然要追溯到遠古的宗教儀式，或神話、傳說中。而一個意象或主題在文學中反覆出現，在創作上既是文化傳統的延續與發展，在象徵思維中，在不同的時空中也進行「集體無意識」的置換與變形。是故從先秦到魏晉的哲學思維與文學創作中，反覆出現的江海之水，實潛隱著承自遠古自然崇拜，對個體生命與與存在空間的集體省思。

卡西勒研究神話思維認為：「神話既不是虛構的東西，也不是任意的幻想，而是人類在達到理論思維之前的一種普遍認識世界、解釋世界的思維方式」¹⁵而弗萊(Northrop Frye)則認為：「神話體系並非一種數據而是人類存在的一種事實，它屬於人類所創造並在其中生存的文化和文明世界。」¹⁶於是一個神，常是一種人格和一種自然因素的隱喻化身，因此在神話思維裡，與人類生存密切相關的自然物——水，便與其他自然物一般被賦予了靈性，成為兼具水性、人性與神性的存在。唐以

¹³ 〔瑞士〕榮格，〈談分析心理學與詩歌的關係〉，收入馮川、蘇克福譯，《心理學與文學》(台北：久大文化股份有限公司，1990年)，頁93、101-102。

¹⁴ 〔加拿大〕弗萊，〈批評的解剖〉，收入葉舒憲編，《神話原型批評》(西安：陝西師範大學出版社，1987年)。

¹⁵ 參見葉舒憲選編，《神話原型批評》(陝西師範大學出版社，1987年)，頁9，或〔德〕恩斯特·卡西爾(Ernst Cassirer)著，《神話思維》(北京：中國社會科學出版社，1992年)。

¹⁶ Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, Princeton: Princeton University Press, 1957, P160。

前的中國人航海經驗不多，基於對自然的觀察，依賴與敬畏的心理，傍水而居的人們也創造出許多江河大海的神話傳說，不論是大禹治水，河伯馮夷，還是江妃洛神，皆透露著先民「萬物有靈」、「萬物附聖」的原始文化思維。在六朝辭賦中，江海水世界成為賦家創作的重要主題，今考《御定歷代賦彙》¹⁷、《全上古先秦兩漢魏晉六朝文》¹⁸中所蒐錄的六朝以「江」、「海」名篇的賦作，共有十一篇，分別為魏·王粲〈遊海賦〉、魏文帝〈滄海賦〉、晉·曹毗〈涉江賦〉、晉·潘岳〈滄海賦〉、晉·木華〈海賦〉、晉·孫綽〈望海賦〉、晉·庾闡〈涉江賦〉、〈海賦〉、晉·郭璞〈江賦〉、齊·張融〈海賦〉、梁·簡文帝〈海賦〉。其中以兩晉之江海賦作數量最多，木華〈海賦〉、郭璞〈江賦〉更被《昭明文選》所蒐錄，列入辭賦文類之「江海」類中。在這些賦作中，或是對自身航海見聞的描述，或對真實地理江海空間的頌美，賦家多好用神話意象以鋪排經營。而這些神話意象或是水中仙島，或是怪靈仙人，明顯具有象徵性及超驗性的傾向。榮格研究認為，詩人或作家為了表現其心理經驗，往往必須借助於神話。而神話即原始經驗，是詩人、作家的創作之源，也是表達原型的方式之一。神話以其超現實的想像，指涉人們深層意識的投射與存在。江海賦中的神話意象，不僅是做為賦家作意好奇的語言修辭經營，實亦具有深層的文化心理意涵。

本文研究即採神話原型批評的研究視角，並結合宗教學家Mircea Eliade的理論¹⁹，以兩晉江海賦為主，並連繫漢魏六朝相關的賦作及經傳文獻記載，以分析兩晉江海賦中有關江海神話意象的運用與象徵，以見其文學原型與賦家書寫江海的深層文化心理意涵。由於江海雖作為水的具體地理型態，但在物理及宗教、政治的意義上水並不全等同於江海，其象徵意涵亦同中有異。在傳統文化中，「水」更多展現它趨下性和潤物性；而「江海」則更多展現出容納眾流、永恆浩大的「空間」狀態。而存在這遼闊水域空間中的自然生命形態，卻又處處緊扣著賦家對

¹⁷ 〔清〕陳元龍等編，《御定歷代賦彙》，據清康熙四十五年（1706年）刊本影印，（日本京都：中文出版社，1974）。

¹⁸ 嚴可均校輯，《全上古先秦兩漢魏晉六朝文》（北京：中華書局，1965）。

¹⁹ 伊利亞德著、楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》（台北：桂冠圖書股份有限公司，2001年版）。Mircea Eliade, *Images And Symbols* (Princeton University Press, 1991)。M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York, 1974)。M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, (New York, 1974)。

長生不死—永恆時間的想望。至於這種「水域空間經驗」，又如何與「永恆時間經驗」相互連繫？進而建構出賦家的宇宙觀察與現實生命存在空間的省思，亦為本文探索重點之一。

二、水中洲島與蓬萊神話——異質化之神聖空間

中國古代文化中的兩大仙鄉神話系統為東方蓬萊神話與西方崑崙神話。²⁰顧頡剛曾指出：「崑崙神話發源于西部高原地區，它那神奇瑰麗的故事，流傳到東方以後，又跟蒼莽窈冥的大海這一自然條件結合起來，在燕、吳、齊、越沿海地區形成了蓬萊神話系統。」²¹根據日本學者御守洗勝的研究，則認為仙山有兩大系統：一由神、王、崑崙及黃河之源所組成的西方系山岳仙山說；一為由仙人、方士、蓬萊及歸墟所組成的東方系海中神山說，但此二系各自獨立發展，還是由西向東傳播，則未有定論。但可以確定的是：約在戰國時期，兩大仙鄉系統神話結合，成為新的仙境神話。²²這兩大神話系統一在西，一在東；一在地中，一在海上；既是仙鄉樂園，也是古代神話輿圖上的「神聖空間」(sacred space)。

宗教學家Eliade研究認為神聖空間(sacred space)是實存的神明(hierophany)聖顯的地方；不同於凡俗(profane)的同質性(homogeneous)的空間經驗，是一種異質化(heterogenous)的空間。²³Brereton則認為舉行儀式的地方即是神聖空間。²⁴在先秦兩漢的祭儀中，山川江海不但是舉行國家祭儀的「神聖空間」，在神話傳統中，也是實存的神明所聖顯的地方。漢魏以來，在西方聖山崑崙與東方仙島蓬萊的神話敘事中，崑崙與蓬萊，無疑皆具有「神聖空間」的性質。崑崙山具有巫教(Shamanism)信仰中「世界大山」(World-mountain)的性質，它位處大地中央，為眾神

²⁰ 王孝廉，〈論中國仙鄉傳統的一些問題〉，收入王孝廉《神話與小說》(台北：時報文化出版社，1987年初版)，頁50-90。

²¹ 參見顧頡剛，〈莊子和楚辭中崑崙和蓬萊兩個神話系統的融合〉，收入《中華文史論叢》第二輯(上海市：上海古籍出版，1979年)。

²² 參見〔日〕御守洗勝，〈神仙傳說と歸墟傳說〉，《東方學論集》1954年第二期；〈崑崙傳說的起源〉，《史學研究紀念論叢》(京都：1950)。

²³ 參見伊利亞德，《聖與俗—宗教的本質》第一章，頁71-114。

²⁴ 參見Brereton, J. P. *Sacred Space, in The Encyclopedia of Religion*, Voliz, Mircea Eliade, ed, pp.526-535, New York:MacMillan Publishing Co.

升登所上下的聖山。²⁵《山海經》中記載了「崑崙」所具有「世界中心」的聖山特徵。如《山海經·海內西經》曰：「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，長五尋，大五圍。面有九井，以玉為檻。面有九門，門有開明獸守之，百神之所在。……開明北有視肉、珠樹、文玉樹、玕琪樹、不死樹。」²⁶等，崑崙做為天地之中的聖山，具有神話宇宙模式與宗教意義。晉張華《博物志》引《河圖括地象》云：「地部之位起形高大者有昆侖山。廣萬里，高萬一千里。神物之所生，聖人仙人之所集也。出五色之氣，五色流水。其東南流入中國也，名曰河。其山中應于天，最居中。」²⁷是知從先秦到魏晉的崑崙神話敘事中，常以神物、珍寶象徵聖山的永恆豐饒，外或以水、或以火圍繞，以顯示其不易逾越的神聖性質。而能昇登其上者，則為聖人仙人，在神話的敘述中明顯是豐饒的樂園象徵。

但東方系統的海中蓬萊神話與西方系統的地中崑崙神話相較，敘述則較為簡單。《山海經·海內北經》：

蓬萊山在海中。大人之市在海中。²⁸

海中蓬萊的神話，其後結合《史記·封禪書》中「三神山」神話，成為渤海中的海上仙山：

自威、宣、燕昭使人入海，求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者，其傳在渤海上，去人不遠；患且至，則船風引而去。蓋嘗有至者，諸仙人及不死之藥皆在焉。其物禽獸盡白，而黃金銀為宮闕。未至，望之如雲，及至，三神山反居水下。臨之，風輒引去，終莫能至之。世主莫不甘心焉。²⁹

是以郭璞注《山海經·海內北經》中之「海中蓬萊」即云：

上有仙人宮室，皆以金玉為之，鳥獸盡白，望之如雲，在渤

²⁵ 參見伊利亞德，《聖與俗—宗教的本質》第一章，頁 71-111。

²⁶ 袁珂注，《山海經校注》（台北：里仁出版社，1982年），頁 294、299。

²⁷ 張華，《博物志》卷第一，（未標明出版時地），頁 7。

²⁸ 袁珂注，《山海經校注》，頁 324-325。

²⁹ 洪北江主編，瀧川龜次郎著，《史記會注考證》卷二十八（台北：樂天書局，1972），頁 502 上。

海中也。³⁰

郭璞《山海經圖》曰：

蓬萊之山，玉碧構林，金台雲館，皓哉獸禽，實維靈府，王
主甘心。

此一海上仙島仙山與地中崑崙一樣，同樣有宮殿、珍寶、奇禽異獸、仙人及不死藥，具有聖山的性質。另又有五神山的傳統，即三山蓬萊、方丈、瀛洲再加上岱輿和員嶠二山。《列子·湯問》：

渤海之東，不知幾億萬里，有大壑焉，實為無底之谷，其下無底，名曰歸墟，八紘九野之水，天漢之流莫不注之，而無增無減。其中有五山焉：一曰岱輿，二曰員嶠，三曰方壺，四曰瀛洲，五曰蓬萊。其山高下周旋三萬里，其頂平處九千里，山之間相去七萬里，以為鄰居焉。其上臺觀皆金玉，其上禽獸皆純縞。珠玕之樹皆叢生，華實皆有滋味，食之皆不老不死。所居之人皆仙聖之種，一日一夕飛相往來者不可數焉。而五山之根無所連著，常隨波上下往還，不得蹙峙焉。仙聖毒之，訴之於帝，帝恐流於西極，失仙聖之居，乃命禺強使巨鼈十五，舉首而戴之，迭為三番，六萬歲一交焉，五山始峙而不動。³¹

三神山（或五神山）深處大壑之中，居中漂浮，有巨鼈負載，其上有金玉珍寶，有生命樹—珠玕之樹，有飛仙，為「仙聖之居」，是海上的仙鄉、樂園。但正如《史記·封禪書》中所載，此一水中仙島也是「終莫能至之」，與地中崑崙一樣，同為遠隔塵俗的神聖空間。漢以後，三神山（或五神山）此一海上樂園神話，已進入賦家的創作中，成為賦家圖摹海上聖域的象徵符號。例如：

△登蓬萊而容與兮，鼈雖扑而不傾。留瀛洲而采芝兮，聊且以乎長生。（張衡·〈思玄賦〉）

△追潮水而往還，通蓬萊與瀛洲。（楊京·〈五湖賦〉）

³⁰ 袁珂注，《山海經校注》卷七，頁325。

³¹ 張湛注本，《列子》（台北：廣文書局，1960年），（未標示頁碼）。

△瞻蓬萊之秀嶼，冀東臯之可尋。將乍至而反墜，患巨浪之相臨。(李顥·〈凌仙賦〉)

△天台山者，蓋山嶽之神秀者也。涉海則有方丈、蓬萊，登陸則有四明、天台，皆玄聖之所遊化，靈仙之所窟宅。(孫綽·〈遊天台山賦序〉)

△命海若以量津兮，吾欲往于瀛洲。臨儀天之太川兮，凌懷山之洪波。瞻增城之峻極兮，仰蓬萊之峨峨。望王母于弱水兮，詠白雲之清歌。(陸雲·〈喜霽賦序〉)

又如班彪(或題班固)的〈覽海賦〉：

余有事于淮浦，覽滄海之茫茫。悟仲尼之乘桴，聊從容而遂行。馳鴻瀨以漂鷺，翼飛風而迴翔。顧百川之分流，煥爛熳以成章。風波薄其裔裔，邈浩浩以湯湯。指日月以為表，索方瀛與壺梁。曜金璆以為闕，次玉石而為堂。莫芝列于階路，涌醴漸于中唐。朱紫彩爛，明珠夜光。松喬坐于東序，王母處于西箱。命韓眾與岐伯，講神篇而校靈章。願結旅而自託，因離世而高遊。騁飛龍之驂駕，歷八極而迴周。遂竦節而響應，勿輕舉以神浮。遵霓霧之掩蕩，登雲塗以凌厲。乘虛風而體景，超太清以增逝。麾天闔以啟路，闔闔闔而望余。通王謁于紫宮，拜太一而受符。³²

賦家面對大海，有感於孔子“道不行，乘桴浮于海上”(《論語·公冶長》)之嘆，於是想像跟隨孔子遨遊海上神山仙境「索方瀛與壺梁」，會見赤松子、王子喬、西王母、韓象、伯岐等仙人。此一海上蓬萊神聖空間在《幽明錄》、《拾遺記》中也有相關的記載。如晉·王嘉《拾遺記》中描寫蓬萊山：

蓬萊山，亦名防丘，亦名雲來。高二萬里，廣七公里。水淺，有細石如金玉。得之不加陶冶，自然光淨，仙者服之。東有鬱夷國，時有金霧。諸仙說此上常浮轉低昂，有如山上架樓，室常向明以開戶牖，及霧滅歇，戶皆向北。其西有含明之國，

³² 參見〔清〕陳元龍等編，《御定歷代賦彙》，頁394-395。

綴鳥毛以為衣，承露而飲。³³

其名稱、地理位置、景觀，及物產特色、仙人活動等敘述，明顯是仙境樂園的意象。除了《拾遺記》之記載外，大約成書於晉、宋間之《海內十洲記》更大肆渲染海中海上仙島、仙宮與仙人的神聖與神秘³⁴。在《海內十洲記》中記載的洲島依序為：祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、長洲、元洲、流洲、生洲、鳳麟洲、聚窟洲、滄海島、方丈洲、扶桑、蓬丘、崑崙。所記「十洲」，全在大海之中。包括「蓬萊」在內的這些海中洲島之自然景觀、物產特色、及神異記載皆明顯具有神聖性，屬於異質化之空間。³⁵

在《海內十洲記》「仙都宅於海島」的神異敘述中，「海島」此一特殊的空間結構。是由大海隔絕的地理位置，以及特殊的地景空間所組成，而此地景中的沙石、礦物、植物、禽獸、宮室及形狀、顏色皆具有神聖的性質。「島」是自然地貌的空間，也是由「水」及「山」所衍伸出來的特殊空間。諾伯舒茲（Christian Norberg-Schulz）從現象學的角度，分析自然景所的結構論道：

山也同樣衍生出特殊種類的空間形態：島嶼、海岬、半島、海灣和峽灣，所有這些空間形態，都必需視為最明顯的自然場所。因此島嶼是一個最出色的場所，係一個「孤立」的、清楚界定的圖案。就存在的意義而言，島嶼引導我們回到起源；島嶼係由任何事物皆由此而生的元素中生出來的。³⁶

在〈海內十洲記〉的異質化空間中，作者多出以「多仙家」、「饒仙家」的敘述，以動態的仙人活動與靜態洲島的地貌、地景，共同構築成豐饒的海島樂園意象。〈海內十洲記〉明顯吸收了西方仙山系統的崑崙神話與東方仙島系統的蓬萊神話，崑崙與蓬萊全被「安置」在「海內十

³³ 參見〔晉〕王嘉撰，（梁）蕭綺錄，齊治平校注，《拾遺記》（台北：木鐸出版社，1982年版），頁223。

³⁴ 參見李豐楙，〈十洲記研究〉，收入編者，《六朝隋唐仙道類小說研究》（台北：學生書局，1997年2月版），頁123-185。

³⁵ 《海內十洲記》中的神山仙島依原文可以整理表列如附表所示。選用版本依王國良，《海內十洲記研究》（台北：文史哲出版社1993年10月版），頁56-95。

³⁶ 參見氏著，施植明譯，《場所精神—邁向建築現象學》（Genius Loci-Towards A Phenomenology of Architecture）（台北：田園城市文化事業有限公司，1995年），頁36-39。

洲」的仙境輿圖中。在兩晉江海賦中賦家在江海水域中建構出的仙山仙島，應該就是以東方系統中的水中蓬萊神山為其文學原型。木華〈海賦〉中建構的水中樂園是：

爾其水府之內，極深之庭，則有崇島巨鼇，崕峴孤亭。擘洪波，指太清，竭磐石，栖百靈。颺凱風而南逝，廣莫至而北征。其垠則有天琛水怪，鮫人之室，瑕石詭暉，鱗甲異質。若迺雲錦散文於沙汭之際，綾羅披光於螺蚌之節。繁采揚華，萬色隱鮮。陽冰不冶，陰火潛燃。熿炭重燔，吹炯九泉。朱爍綠煙，暎眇蟬娟。珊瑚琥珀，群產接連，車渠馬瑙，全積如山。³⁷

又如潘岳〈滄海賦〉之海上神聖水域：

其中有蓬萊名嶽，青丘奇山。阜陵別島，巘環其間。其山則嶮崖崑崙，嵯峨降屈，披滄流以特起，擢崇基而秀出。其魚則有吞舟鯨鯢、烏鰂龍鬚，蜂目豺口，狸斑雉軀，怪體異名，不可勝圖。其蟲獸則素蛟丹蚪、元龜靈鼉，修鼉巨鼇，紫貝騰蛇，玄螭蚴蚪，赤龍焚蘊，遷體改角，推舊納新。舉扶搖以抗翼，泛陽侯以濯鱗。其禽鳥則鷗鴻鸛鷖、鴛鴦鷓鴣，朱背燁燁，縹翠蔥菁。詳察浪波之來往，遍聽奔激之音響。力勢之所迴薄，潤澤之所彌廣。信普天之極大，橫率土而莫兩。³⁸

賦篇極寫海域水府中的仙島、仙山之奇，以及水貌、水景、水族、水產之美，是神聖水域，也是海上樂園。又依《列子·湯問篇》的敘述，海上蓬萊等三神山神話，除了擁有完整的樂園意象外，另一個重點在於巨鼇載山的神話。巨鼇戴山之說早在《楚辭·天問》中就有「鼇戴山抃，何以安之？」的記載，王逸注引《列仙傳》亦云：「有巨靈之鼇，背負蓬萊之山而抃舞戲滄海之中。」此一神話亦為兩晉賦家所援引，如潘岳〈滄海賦〉中的「蓬萊名嶽」裡，有「修鼉巨鼇，紫貝騰蛇」等，而木華〈海賦〉中的「水府之內，極深之庭」有「崇島巨鼇，崕峴孤亭」之景，孫綽〈望海賦〉中則有「巨鼇鼉屬以冠山」之筆，此一

³⁷ 見〔清〕陳元龍等編，《御定歷代賦彙》，頁392。

³⁸ 見〔清〕陳元龍等編，《御定歷代賦彙》，頁394。

水域空間中明顯具有秦漢以來蓬萊三神山及巨鼇的神話色彩。是以在江海賦中鋪寫出的仙島巨鼇，水底洞天，正是戰國到秦漢以來的蓬萊三山的空間神話，從神話輿圖到文學地圖的轉變，指引著凡俗人追求不死樂園的時空座標。因此在對海水的聖域極盡鋪寫的完成海上巡禮後，班彪有會見仙人之旅：

松喬坐于東序，王母處於西箱。命韓眾與與歧伯，講神篇而校靈章。(班彪·〈覽海賦〉)

木華則以靈動的筆觸，直上海上蓬萊仙境，會見仙人安期生，以追求悠悠長生作為賦家對大海的理想寄託：

若乃三光既清，天地融朗，不泛陽侯，乘躡絕往，覲安期于蓬萊，見喬山之帝像，群仙縹眇，餐玉清涯。履阜鄉之留鳥，被羽翮之縻纒。翔天沼，戲窮溟。甄有形于無欲，永悠悠以長生。(木華·〈海賦〉)

在張融的〈海賦〉中，賦家以奇幻之筆，描繪大海奇景後，亦出以對海中蓬萊洲島仙境的游仙想像：

於是乎山海藏陰，雲塵入岫。天英遍華，日色盈秀。則若士神中，琴高道外。袖輕羽以衣風，逸玄裾於雲帶。筵秋月於源潮，帳春霞於秀瀨。矚蓬萊之靈岫，望方壺之妙闕。樹暹日以飛柯，嶺回峰以蹴月。空居無俗，素館何塵。谷門風道，林路雲真。³⁹ (張融·〈海賦〉)

木華〈海賦〉、潘岳〈滄海賦〉以及張融〈海賦〉中的蓬萊、方壺，其原型正是秦漢以來三神山神話中水中蓬萊聖山的聖域空間。

從原始宗教與神話思維以考察，水中蓬萊與地中崑崙東西兩相對應，皆是神話世界中古代中國的「世界中心」。伊利亞德研究論道：

聖地與聖殿，一般相信是座落在世界的中心上。廟宇，是宇宙間的複製品，因而建構了天與地之間最卓越的連結；廟宇的根基，

³⁹ 見〔清〕陳元龍等編，《御定歷代賦彙》，頁393。

深深地向下延伸至「下界」。⁴⁰

在 Eliade 的論述中，廟宇是宇宙山的複製品，是位於「世界中心」上的聖地與聖殿，此一聖境與西方昆侖神話中「最居中」的崑崙聖地相同，作為東方海上蓬萊神話中的水域，也同樣具有「世界中心」的聖地象徵。在兩晉江海賦中的水中樂園其空間特徵亦具有聖域的性質，以木華〈海賦〉、郭璞〈江賦〉為例，可表列比較如下：

世界中心(聖域)	地中崑崙神話	水中蓬萊神話	木華〈海賦〉	郭璞〈江賦〉
位於大地中心，聖殿根基向下延伸至「陰間」、「地府」	崑崙墟在西北，去蒿高五萬里，地之中也。(《水經注》)	渤海之東，不知凡幾萬里，有大壑焉，實惟無底之谷。其下無底，名曰歸墟。《列子·湯問》	◎水府之內，極深之庭，則有崇島巨鼈，崕况孤亭。 ◎陽冰不治，陰火潛然。熿炭重燔，吹炯九泉。	爰有包山洞庭，巴陵地道。潛達傍通，幽岫窈窕。
有生命樹、不死藥、青春果·金玉、神獸	海內崑崙之墟……有視肉、珠樹、文玉樹、玕琪樹、不死樹。(《山海經》)	其上台觀則皆金玉，其上禽獸皆純縞。珠玕之樹皆叢生，華實皆有滋味，食之皆不老不死。《列子·湯問》	繁采揚華，萬色隱鮮。	金精玉英瑱其裡，瑤珠怪石瑱其表。

因此，崑崙與蓬萊，一在山中，一在海上，皆具有「聖域」的性質，但東漢以後，隨著道教的日益興盛，蓬萊神話日趨重要，魏晉文人多將崑崙、蓬萊並舉，同為不死之仙鄉樂園。葛洪《抱朴子·內篇佚文》中即云：

崑崙及蓬萊，其上鳥獸、飲玉井，皆生不死也。⁴¹

海賦中的水中仙島以東方仙境為原型，又雜染了佛教須彌山神話，郭璞〈江賦〉中則又吸收了道教水中洞府、名山、洞穴潛通等傳說以為鋪陳。在郭璞〈江賦〉中的水中聖域意象：

⁴⁰ 參見伊利亞德，《聖與俗—宗教的本質》，頁 89。

⁴¹ 〔晉〕葛洪，《抱朴子·內篇佚文》(台北：中華書局，1966年3月臺一版)，頁 4。

其旁則有雲夢雷澤，彭蠡青草，具區洮瀉，朱漭丹瀼。極望數百，沆瀣晶滌。爰有包山洞庭，巴陵地道，潛達旁通，幽岫窈窕。金精玉瑱其裏，瑤珠怪石綖其表，驪虬穆其址，梢雲冠其嶸。

郭璞筆下的水中聖域，除了仙島的鋪寫外，更增添了水底洞穴潛通的描繪，鮮明地染上時代的仙道色彩。有關洞穴潛通的資料，大多屬於河圖類的古緯書的記載，⁴²《河圖括地象》有「名山大川，孔穴相通」之說；《荊州圖副》云：

湘君所游，故曰君山。有神，祈之則利涉。山下有道，與吳包山潛通。上有美酒數斗，得飲者不死。⁴³

包山洞庭又出現於託名郭璞的《玄中記》：

吳國西有具區，澤中包山，山有洞庭寶室。入地下潛行，通琅琊、東武。⁴⁴

在郭璞接近於神話敘事的筆調中，水中聖域的神秘輿圖上，又吸收了在水底洞天，這境外的水域，就是仙境，就是「聖域」原型結構的多重顯現，是人類對樂園仙鄉永恆的回歸與追尋。而其最終的目標即在探求不死，與仙長游。自《山海經》、《楚辭》乃至《神異經》、《拾遺記》等巫系的博物誌或文學創作中，編織的正是一個永恆回歸之夢⁴⁵，這一回歸之夢在不同的時空語境中置換變形，但樂園仙境的空間神聖性、非常性是不變的，不死樂園的追求在秦漢君王的巡海漫遊中失落，但又在詩、賦書寫與遊仙山水文學中覆現，文人藉由神話傳統折射其追尋的主題與生命存在的困境。在兩晉江海賦中神山仙島相關神話意象的援引，雖然篇幅

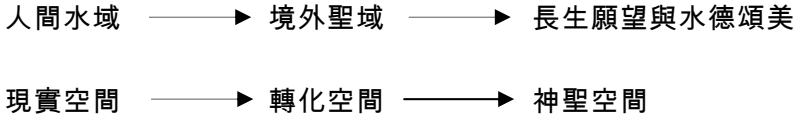
⁴² 參見李豐楙，《誤入與謫降》一書中〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉一章，（台北：台灣學生書局，1996年版），頁93-142。

⁴³ 參見〔宋〕李昉等編，《太平御覽》卷第四十九（石家莊：河北教育出版社，1994年初版），頁447。

⁴⁴ 參見〔宋〕李昉等編，《太平御覽》卷第四十六，頁415。

⁴⁵ 至於有關漢賦與仙境思想之研究，可參見許東海《女性·帝王·神仙》一書（台北：里仁書局，2003.4），頁147-199。

不大，但其文本卻大都是呈現三段式的結構模式：



境外聖域在江海賦的文本結構上，是人間水域與仙界長生的樞紐，境外的神聖水域空間，在此具有“過渡”的象徵。是平凡俗世進入不凡聖界的轉換空間。杰克·特里錫德(Jack Tresidde)研究「象徵」時論道：

水具有“過渡”的意義，因此在許多神話傳說中，陰間與陽間都由一條河或一片海隔開。⁴⁶

在宗教象徵思維上，水域是「俗」入「聖」的轉化空間，由「常」/「俗」(現實空間)進入「非常」/「聖」(神聖空間)的時空維度。在文本結構上，則是賦家由「觀水」、「覽海」，轉入「遊仙」、「玄想」的重要中介轉換。而這種書寫的結構模式反覆出現在漢魏以來江海賦作中，江海賦中反覆出現的神話意象，重出的結構模式，明顯具有「程式化」之特色，這種程式化的書寫模式，除了是辭賦文類語言修辭的「藝術的記憶」外⁴⁷，亦具有深層的宗教思維與潛藏的集體記憶。

三、身體聖顯與水中轉生神話——異質化的身體時間

江海賦中的水中樂園——蓬萊神山或海中島嶼，是人類希望的投影，是此界苦難的他界(the other world)對照，在神山與洲島樂園中的不死藥、青春果與金玉珍怪皆為人間所無，它是作為一種相對於人境的異質化空間而存在，類似 Eliade 所描述的「聖與俗」理論，可視為一種神聖的空間與時間。這樣的異於凡俗世界的異次元世界，是常人所無法造訪，只有仙人才能昇登的樂園。《山海經·海內西經》敘述：

海內崑崙之虛，在西北，帝之下都。……百神之所在。⁴⁸

崑崙之虛是百神所在的樂園。這種仙山主題，亦見於《莊子·逍遙遊》：

⁴⁶ 參見氏著，《象徵之旅——符號及其意義》(北京：中央編譯出版社，2001)，頁112。

⁴⁷ 參見錢中文，《文學理論發展論》(北京：社會科學文獻出版社，1989)，頁156。

⁴⁸ 袁珂注，《山海經校注》卷六，頁294。

藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。⁴⁹

又在《列子·黃帝》中亦有對海外島嶼樂園姑射山的描寫：

列姑射山在海河洲中，山上有神人焉，吸風飲露，不食五穀；心如淵泉，形如處子，不俚不愛、仙聖為之臣；不畏不怒，願慤為之使，不施不惠，而物自足；不聚不斂而，而已無慾。陰陽無常，日月常若，風雨常均，宇育常時，年穀常豐；而土無札傷，人無夭惡，物無症厲，鬼無靈濟焉。⁵⁰

在《列子》的敘述中除了描寫神人的吸風飲露、乘雲御龍的身體型態及行動模式外，又強調此空間中「陰陽常調，日月常明，四時常若，風雨常均，年穀常豐，人無天惡，地無疵痛，鬼無靈響」中人文世界與自然宇宙的和諧。而此一道家的海中樂園——姑射山，其樂園空間模式與海上五神山十分接近。《列子·湯問》載：

珠玕之樹皆叢生，華實皆有滋味，食之皆不老不死。所居之人皆仙聖之種，一日一夕飛相往來者，不可數焉。⁵¹

在這些神聖空間中，仙人的生命型態是「不老不死」、飲食型態是「吸風飲露」、「不食五穀」、行動模式是「乘雲氣、御飛龍、而游乎四海之外」、「一日一夕飛相往來」這種仙人的生命形象，也出現在東漢的鏡銘文字中：

尚方作鏡真大好，上有仙人不知老，渴飢玉泉饑食棗，浮游天下遨四海，壽如金石為國保；此有佳鏡成獨好，上有仙人不知老，渴飲禮（醴）泉飢食棗，游天下遨四海，壽如金石為國保；作成佳鏡真大好，上有仙人不知老，渴飲玉泉饑食棗，壽如金石為國保。⁵²

在東漢的四神鏡的鏡銘中，仙人的「不知老」的身體時間形態，正與「浮

⁴⁹ 郭慶藩注本，《校正莊子集釋》上冊（台北：世界書局，1952），頁28。

⁵⁰ 張湛注本，《列子》，（未標示頁碼）。

⁵¹ 張湛注本，《列子》，（未標示頁碼）。

⁵² 參見孔祥星、劉一曼，《中國古代銅鏡史》（日本福岡：中國書店，1991年），頁79-81。

游天下遨四海」的無垠空間之遊相互對應。「不死」的仙人，以無限永生的生命模式存在，來表現超脫凡俗的異質化時間意識。恩斯特·卡西勒（Ernst Cassier）認為：

空間和時間是一切實在與之相關的構架。我們只有在空間和時間的條件下，才能設想任何真實的事物。按照赫拉克利特的說法，在世界上沒有任何東西能超越它的尺度，而這些尺度就是空間和時間的限制。在神話思想中，空間和時間從未被看做是純粹的或空洞的形式，而是被看作統治萬物的巨大神秘力量；它們不僅控制和規定了我們凡人的生活，而且還控制和規定了諸神的生活。⁵³

因此空間和時間都有神祇來主司，而且時間神是由空間神(某方位的天帝或其臣屬)所生成，在神話思維中時間與空間是密不可分的。因此在水中仙島此一神聖空間中的仙人生命模式，就是神聖時間在人類身體與生命上的具體聖顯結果。在江海賦中無不描繪水中樂園中不死仙人的婆娑之姿：

爰有包山洞庭，巴陵地道，潛達旁通，幽岫窈窕。……海童之所巡遊，琴高之所靈矯，冰夷倚浪以傲睨，江妃含顰而矚眇。撫凌波而鳧躍，吸翠霞而天矯。(郭璞·〈江賦〉)

若乃三光既清，天地融朗，不泛陽侯，乘躡絕往，覲安期于蓬萊，見喬山之帝像，群仙縹眇，餐玉清涯。履阜鄉之留鳥，被羽翮之縻纒。翔天沼，戲窮溟。甄有形于無欲，永悠悠以長生。(木華·〈海賦〉)

二賦皆描寫了神聖水域中的仙人活動——「撫凌波」、「翔天沼」、「戲窮溟」；或仙人飲食——「餐玉清涯」、「吸翠霞」。這些身體顯聖的仙人形象早已頻頻出現在漢賦以及魏晉以來的遊仙文學當中，桓譚〈仙賦〉：

夫王喬赤松，呼則出故，翕則納新。天矯經引，積氣關元。有似乎鸞鳳之翔飛，集于膠葛之宇，泰山之臺，吸玉液，食華芝，漱玉漿，飲金醪。出宇宙，與雲浮，洒輕霧，濟傾崖。

⁵³ 參見〔德〕恩斯特·卡西勒（Ernst Cassier）著、甘陽譯，《人論》（台北：桂冠圖書出版公司，1990年），頁63。

觀倉川而升天門，馳白鹿而從麒麟。周覽八極，還崦華壇。
泛泛乎濫濫，隨天轉旋，容容無為，壽極乾坤。

賦家歷述「膠葛之宇，泰山之臺」聖山空間中的仙人之姿、仙境之遊，賦篇最後歸旨於道家的逍遙世界。此一書寫方式，也是木華、郭璞鋪寫水中聖域中的仙人仙境方式。在江海賦中除了無名仙人的整體模寫外，而身居蓬萊的「安期先生」與乘鯉水中、來去自如的「琴高」，更是凡人得道成仙不死的具體象徵。但不同於漢賦（如桓譚〈仙賦〉之作）、漢詩中常出現的飛昇地中崑崙的山岳仙人是王子喬、赤松子等為主要神仙意象，兩晉江海賦中的仙人則是屬於東方蓬萊神話系統中常為文人援引的海上仙人——安期先生，題名劉向所撰《列仙傳·卷上》云：

安期先生者，琅琊阜鄉人也。賣藥于東海邊，時人皆言千歲翁。秦始皇東游，請見，與語三日三夜，賜金璧度數萬千，出于阜鄉亭，皆置去。留書以赤玉烏一量為報，曰：「後數年，求我于蓬萊山。」始皇即遣使者徐市、盧生等數百人入海，未至蓬萊山，輒逢風波而還。立祠阜鄉亭海邊十數處云。⁵⁴

在《列仙傳》記述中，「仙人」安期生與「仙山」蓬萊島同為海上仙境不死之人與不死之境的神聖象徵。東漢以來的賦家，多援引安期、蓬萊之說，寄託其遊仙之想望：

高洪崖之耿介，羨安期之長生，登山川以永望，臨洞浦之廣溟。左揚波於湯谷，右濯岸於濛汜。運混元以升降，與三光而終始。蓬萊蔚其潛興，瀛壺崛以駢羅。列金臺之蹇產，方玉闕之嵯峨。（魏·崔琰〈述初賦〉）

崔琰「羨安期之長生」，木華則「觀安期於蓬萊」，甚至欲「履阜鄉之留烏」。在文學書寫中追尋著安期先生之足跡。至於郭璞筆下的琴高，也是浮游江海間的仙人。《列仙傳·卷上》記載：

琴高者，趙人也。以鼓琴為宋康王舍人。行涓、鼓之術，浮

⁵⁴ 參見〔漢〕劉向著，《列仙傳》，收入《神仙傳·疑仙傳·列仙傳》（台北：廣文書局，1989年版），頁13。

游冀州、涿郡之間，二百餘年後，辭入涿水中，取龍子，與諸弟子期曰：「皆潔齋待於水旁，設祠。」果乘赤鯉來出坐祠中。旦有萬人觀之，留一月餘，復入水去。⁵⁵

就像西方崑崙山神話系譜中的仙人王子喬、赤松子等多以白鶴、白鹿、飛龍為座騎；承自東方海中蓬萊山神話系譜中的仙人琴高則是以水中靈異生物——鯉魚為昇天游海的儀駕。在兩晉賦家的筆下仙境明顯不同於兩漢賦家中重複出現的崑崙仙境，以及山中仙人王子喬、赤松子的仙跡。在江海賦中的神聖空間，已從崑崙聖山轉移到蓬萊聖域，而聖域中的仙人安期生、琴高則是浮游江海的水仙。但不論是山中仙人或海上仙人，卻都有著共同的特徵——長生不死。因此在安期生以「千歲翁」的名號出現；而琴高則以「浮游冀州、涿郡之間兩百年」的形象隱喻著長生不死的象徵，在他們的身體上顯現著「神聖時間」（亦包括「神聖空間」）的永恆性與超越性。

不論是無名的縹渺群仙，或是有名的安期、琴高，這些飛行江海，或游于水中的仙人們，以「飛」、「遊」的方式超脫了凡人路上行走的有限空間，更以不死聖顯的生命形態擺脫了時間的束縛。出入水中聖域的仙人們，他們能乘龍騎鯉，駕馭水中靈怪。在神聖水域空間中，世俗的、有限的、變化的身體功能瓦解；非常的、無限的、不變的身體功能再生。正如同在原始宗教中「水」的象徵意涵一樣，「水」成為一種重生的符號，孕育了新的生命形態，開發了新的生命潛能。得道與不死的仙人，是「常俗」身體向「非常」生命的神聖轉化。而此一新的生命形態始能超越原有時間的束縛，追求永生。

另外在江海賦中的神話意象中，賦家又援引了水神的神話傳說，以為鋪陳，這些水神來自於不同的地域及部族的神話傳說，其中有來自《山海經》中神靈如：海童⁵⁶、天吳、冰夷，其中天吳在《山海經》中有兩則記載，其一在《海外東經》云：「朝陽之谷，神曰天吳，是為水伯，在垂垂北兩水間。其為獸也，八首人面，八足八尾，皆青黃。」其二在《大荒東經》云：「有神人，八首人面，虎身十尾，名曰天吳。」郭璞

⁵⁵ 見〔漢〕劉向著，《列仙傳》，頁12。

⁵⁶ 參見〔梁〕蕭統編，《昭明文選六臣彙註疏解》第二冊（台北：華正書局，1974年版），頁1086。木華《海賦》「則有海童邀路」下注：「海童，海神也。」

《山海經圖贊》曰：「耽耽水伯，號曰谷神。八頭十尾，人面虎身。龍據兩川，威無不震。」二則神話皆記載於《東經》中，應屬流傳於中國東部地區的水神神話，而江淮一帶，本為古代東夷族故居之地，「水伯」天吳應是東夷部族所崇拜的水神。水神天吳，常為賦家所援引：

△揖天吳與陽侯。(左思·吳都賦)

△海童邀路，馬銜當蹊，天吳乍見而彷彿，像暫曉而閃屍。(木華·海賦)

△天吳駭奔，陽侯漂海。(庾闡·涉江賦)

至於水神冰夷亦見於《山海經·海內北經》：「從極之淵，深三百仞，維冰夷恒都焉。冰夷人面，乘兩龍。一曰忠極之淵。」郭璞注：「冰夷，馮夷也。」郭璞《山海經圖贊》曰：「稟華之精，食惟八石，乘龍隱滄，往來海岩。是實水仙，號曰河伯。」這些水神或是「人面魚身」(冰夷)，或是「人面虎身」、「八首人面，虎身十尾」(天吳)，是以人與靈怪結合的異質生命形態，顯示其超凡的神靈特徵。這些異質生命型態，也呈現了「水」的變化特徵以及神祕力量。神話學家坎伯研究論道：「從隱喻的觀點說，水是無意識，水中的生物則是無意識的生命或能量。」⁵⁷由於水中的生命型態，隱身於江海之中受到了來自深淵神聖力量的浸染，它們能帶來水氣雲霧及洪水，它們掌管了人世的豐饒，具有神聖的力量。這些水靈海怪的生命型態及神聖力量，在「江海」此一空間中，隱喻著對凡俗生命及有限時空的超越。

兩晉江海賦中之水神，亦有來自江漢女神：如江妃、湘娥與奇相⁵⁸。而江漢女神或是「死於江、湘之間」的帝女湘娥，或是「沉江而死」、「卒為江神」的帝女奇相。這些江漢水神皆是在水中死亡，又在水中再生，

⁵⁷ 參見Joseph Campbell / Bill Moyers著，朱侃如譯，(台北：立緒文化出版社，1995年)，頁230-231。Eliade也有相同的看法。Eliade之研究水及象徵時，論水中靈獸象徵時道：「Dragons, snakes, shell-fish, dolphins, fish and so on are the emblems of waters; hidden in the depths of the ocean, they are infused with the sacred power of the abyss; lying quietly in lake or swimming across rivers, they bring rain, moisture and floods, thus governing the fertility of the world.」參見M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, (New York, 1974) p.207。

⁵⁸ 《一統志》引《山海經》言奇相：「生汶川，鳥首龍身。」魏·張揖《廣雅》：「江神謂之奇相。」

神聖的水域，成為轉生的場所，此應與西南古族的「水中轉生」神話思維有關。長江早期的水神多為女性，應是西南古族水中轉生與祖先崇拜的信仰兩相結合的產物⁵⁹。從《楚辭·九歌》中的湘君、湘夫人的吟咏，到秦漢以後大量的民間傳說和文學作品中，皆有江中女神的縹渺仙姿。江中女神，因水而死，又因水而生，這種生命形態也存在於源自《山海經》中的水神「冰夷」的神話中。冰夷依《楚辭·九歌·河伯》洪興祖補注引晉葛洪《抱朴子·釋鬼》云：「馮夷以八月上庚日渡河溺死，天帝署為河伯。」中的記載，在晉人的筆下，馮夷也是在水中轉生成神。在《淮南子·齊俗訓》中則因襲《莊子》之說：「昔者馮夷得道，以潛大川。」⁶⁰這都是把水神的活動與生命的型態確認在江海水域之中，正如《海內十洲記》中論及「崑崙」聖境時道：「諸百川極深，水靈居之。其陰難到，故治無常處，非如丘陵而可得論。」⁶¹百川中水靈生命的書寫，隱喻著水中身體與生命型態異質化的神聖特質。這些水靈水神的生命型態也和「水」一樣，具有象徵性循環往復的特性。⁶²因此水中神靈的生命形態在水中死亡，在水中變形，在水中重生，實象徵著自然生命的循環往復，以及對有限時間與形體的超越與重構。

四、祝聖空間的文學書寫儀式

水做為生命的象徵，大地的符號，在神話傳說乃至詩文創作中，水或以江河，或以大海的自然空間展現，既是現實人間的地理空間，也是文人建構的想像世界；而水中的神靈與仙人，以不死的生命形態，潛隱著常人俗子向非常人（神仙或仙靈）的回歸願望。兩晉江海賦中對江海大壑自然景觀的圖形寫貌，不僅突顯了江海與天地共存的壯美雄姿，在詭譎多變的水貌中與仙山仙島的水域裡，表達了賦家「包括宇宙」的精神內涵及對存在時空的哲學思考。江海的神話，圖繪出江海的神秘與神聖，成為文學家書寫自然，體察宇宙時，重要的意象投射。恩斯特·卡

⁵⁹ 參見李炳海，《部族文化與先秦文學》第三章（北京：高等教育出版社，1995年），頁159-216。

⁶⁰ 參見〔漢〕劉安著、高誘注，《淮南子》卷十一〈齊俗訓〉，頁179。

⁶¹ 參見王國良，《海內十洲記研究》，頁87。

⁶² Northrop Frye, *Anatomy of Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1957), p.160。

西勒 (Ernst Cassier) 論道：「整個神話可以被解釋為就是對死亡現實的堅定而頑強的否定。」⁶³「原始宗教或許是我們在人類文化中可以看到的最堅定、最有力的對生命的肯定。」⁶³江海賦中的神話意象，一方面做為賦家鋪張揚厲，作意好奇的語言修辭及藝術審美表現；另一方面水中的神山、仙島與仙人則是理想樂園的追尋與回歸，映照了賦家的生命意識和永恆理想的追求。因此魏晉以來的江海賦在鋪陳了人間水域的壯闊水貌後，再以水域神話意象鋪寫境外聖域，篇末則多以水德的頌美做結：

△包納河之弘量，正宗廟之紀綱。總眾流而臣下，為百谷之君王。(王粲·〈遊海賦〉)

△力勢之所迴薄，潤澤之所彌廣，信普天之極大，橫率土而莫雨。(潘岳·〈滄海賦〉)

△且其為器也，包乾之奧，括坤之區。惟神是宅，亦祇是廬。何奇不有？何怪不儲？芒芒積流，含形內虛。曠哉坎德，卑以自居。弘往納來，以宗以都。品物類生，何有何無？(木華·〈海賦〉)

△體會弘而彌泰，道謙遵而逾光，齊山海以比量，冠百谷而稱王，此則水之勢也。(庾闡·〈涉江賦〉)

△煥大塊之流形，混萬盡於一科。保不虧而永固，稟元氣於靈和。考川瀆而妙觀，實莫著於江河。(郭璞·〈江賦〉)

△故能天地交泰，行藏虛於用舍，應感毫於圓會，仁者見之謂之仁，達者見之謂之達，聽者或於上善，吾信哉其為大矣。(張融·〈海賦〉)

王粲〈遊海賦〉以「海」之「包納河之弘量」與「正宗廟之紀綱」相提並論；而晉賦中潘岳〈滄海賦〉、木華〈海賦〉、庾闡〈涉江賦〉及郭璞〈江賦〉，一方面稱頌其「弘往納來」的水德之美，另一方面則流露出道家的自然哲學思考。早在先秦道家老子的學說中，即頗多以「江海」、「川瀆」、「水」喻「道」的哲學論述⁶⁴：

△譬「道」之在天下，猶川谷之於江海。(第三十二章)

⁶³ (德) 恩斯特·卡西勒 (Ernst Cassier), 《人論》, 頁 108。

⁶⁴ 參見〔美〕艾蘭著，張海晏譯，《水之道與德之端》(上海：人民出版社，2002)。

△大道汜兮，其可左右。萬物恃之以生而不辭，功成而不有。
衣養萬物而不為主，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名為
大。以其終不自為大，故能成其大。(第三十四章)

△道沖，而用之或不盈。淵兮，似萬物之宗。(第七十六章)

老子以「水」喻「道」，正因「水」具有無限的創生力量，可以湧現內部能量，向外流現，衍成世界。眾水之中的「江海」更具有「弘往納來」、「百谷之王」、眾流所歸、永恆浩大的空間特質。在魏晉以來的水賦中，水更被賦予以玄理之思維。而這種先秦哲學乃至魏晉玄學對「水」為萬物本原此一哲學思考的建構，實則透露了對「水」的原始宗教思維。因此在郭璞〈江賦〉一開篇即云：

咨五才之并用，實水德之靈長。

古代五行說以「金、木、水、火、土」為物質中最小的構成單位、世界的本原，而水德尤居五行之首。⁶⁵水在陰陽五行的圖式中，不但為生命的源頭，萬物的本原，又與土地有密切關連。《管子·水地篇》：「地者，萬物之本原，諸生之根菀也，美惡賢不肖愚俊之所生也。水者，地之血氣，如筋脈之通流者也，故曰：水具材也。」⁶⁶在這段話中，指出土地與水的密切關係，而「土地」(earth)所指涉的大地、生產、社稷的象徵概念又與家國有著不可分割的關係。水決定了人的存在，也關係宗室國家的命脈，因此，管子總結水之意義道：「水者，何也？萬物之本原也，諸生之宗室也，美惡賢不肖愚俊之所產也。」水做為「萬物之本原」與地之為「萬物之本原」是二者合一的。在哲學思維中，水與土地同為生命本原之象徵，這種哲學思想亦具有原始宗教的思維特質，在神話思維中，水與土地，皆被視之為生命的本源。二者難以別分。⁶⁷

⁶⁵ 《尚書·洪範》：「五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。」參見孫星衍，《尚書今古文注疏》(北京：中華書局，1986)，頁296。

⁶⁶ 戴望校正，《管子》(二)卷十四，頁74。

⁶⁷ 伊利亞德研究道：Water is a bearer of seeds; earth bears seeds too, but in the earth they all bring forth fruit quickly. Latencies and seeds may spend several cycles in water before they become manifest; but it can be said of the earth that it never rests; its work is to give birth unceasingly, to give form and life to whatever comes back to it lifeless and sterile. The waters are there at the beginning and end of every individual life. Everything emerges into being above the surface of the waters, and is once again reduced to its primeval

因此兩晉賦家對江海的頌美，既是對生命本原的頌贊，也是對土地的頌贊，以及對家國、社稷此一政治空間、場所精神(the spirit of place)的頌贊。尤其在歷代封禪祭天的國家儀典中，江海「聖水」更是做為與「聖山」相對應的象徵性神聖空間，同樣具有「聖地」之性質。因此「江海」在以「水」為生命本原的原始意象上，又更多了政治與王權的隱喻象徵。⁶⁸「社稷江山」一詞，說明江山與社稷間密不可分的關係。兩晉江海賦除了頌美自然水德，對生命的歌詠，以及玄理之哲思外，亦隱涵著承自漢大賦以來對土地、國族、乃至君王的頌美精神。在漢魏文人的思想中，江海一向與天、地、日月，此三「無私」之德並稱⁶⁹，為「道」之化身，並比附為聖君之德。曹植〈求通親親表〉中即有言：

臣植言：臣聞天稱其高者，以無不覆，地稱其度者，以無不載，日月稱其明者，以無不照，江海稱其大者，以無不容。故孔子曰：大哉堯之為君，惟天惟大，惟堯則之。⁷⁰

賦家圖寫江海，對君王及國家之頌美，以文學書寫的儀式行為，實踐對定都建康，地處江南水鄉的王權以及國家詠嘆。《文選》李善注引《晉中興書》云：

璞以中興，王宅江外，乃著江賦，述川瀆之美。(《文選李善注引》)

formlessness as a result of a historical disaster (like the flood) or a cosmic one (mahāpralaya). Every expression of life is the result of the fertility of the earth; every form is born of it, living, and returns to it the moment its share of life is exhausted; returns to it to be reborn; but before being reborn, to rest, to be purified, to be regenerated. Water precedes every creation, every form; earth produces living forms. While the mythological destiny of water is to open and close cosmic cycles, the destiny of the earth is to stand at the beginning and end of every biological form and of every form sharing in the history of place (“men of the place”). Time—which, so to speak, sleeps as far as water is concerned—is alive and active in the earth’s engendering. Living forms come and go with lightning speed. 參見M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p.254.

⁶⁸ 參見〔法〕格拉耐著、張銘遠譯，《中國古代的祭禮與歌謠》(上海：上海文藝出版社，1989年)頁178-186。(Granet, Marcel, *Fetes et Chansons Anciennes de la Chine*, Paris, 1919)。

⁶⁹ 《禮記·孔子閒居》：「子夏問曰：何謂三無私？孔子曰：天無私覆，地無私載，日月無私照，此之謂三無私。」

⁷⁰ 收入《全上古三代秦漢六朝文》，〈全三國文〉卷十六，頁1138，題為〈求存問親戚疏〉。

是知郭璞頌美長江之美，其用意乃在消除北人南來的憂慮，為了東晉政權之鞏固與穩定，其創作意圖與東晉初年庾闡〈揚都賦〉之作相較⁷¹，更多承襲了兩漢京都大賦的政治頌美功能，只是文學題裁由「京都」換成了「江海」。而「江海」之所以能成為家國的象徵符號，正因為江海不僅是現實「地理空間」，也是在歷史文化語境中的「神聖空間」與「文化空間」。書寫江河、頌美江海，亦具有一定的「儀式」意義，有重新確認集體凝聚力的積極作用。象徵人類學家Douglas研究認為：

儀式存在的根本原因是社會控制的需要。無論是小型社會群體，還是正式的機構組織和民族、國家，集體的凝聚力越大，確認與重新確認這些集體意識的儀式也就越多。⁷²

郭璞在賦中鋪陳長江壯觀的川瀆之美，有「其辭甚偉，為世所稱」之譽，庾闡的〈揚都賦〉及〈涉江賦〉、〈海賦〉之作更以江南空間中的人為景觀都城—建康，與自然景觀—江海重新定義國族存在的文化意義，尤其是對西晉永嘉之亂後，江河之異，更是過江士人的家國疆界之異。在《世說新語·言語第二》第二十九、三十一、三十二、八十三則中皆有「過江」、「渡江」的家國愁悵：⁷³

△元帝始過江，謂顧驃騎曰：「寄人國土，心常懷慚。」榮跪對曰：「臣聞王者以天下為家，是以耿、毫無定處，九鼎遷洛邑，願陛下勿以遷都為念。」

△過江諸人，每至美日，輒相邀新亭，藉卉飲宴。周侯中坐而歎曰：「風景不殊，正自有山河之異！」皆相視流淚。唯王丞相愀然變色曰：「當共戮力王室，克復神州，何至作楚囚相對？」

△衛洗馬初欲渡江，形神慘悴，語左右云：「見此芒芒，不覺百端交集。苟未免有情，亦復誰能遺此！」

⁷¹ 有關〈揚都賦〉之創作意圖，可參見鄭毓瑜，〈東晉「建康」論述——名士與都城的相互定義〉一文，收入李豐楙、劉苑如主編，《空間、地域與文化》上冊（台北：中研院文哲所，2002），頁199-236。

⁷² 參見王銘銘，《社會人類學》（台北：五南圖書出版公司2000年4月版），頁419-423。Douglas, Mary, *Purity and Danger* (London: Routledge, 1966)。Douglas, Mary, *Implicit Meaning* (London: Routledge and Paul, 1975)。

⁷³ 以下見余嘉錫，《世說新語箋疏》（台北：華正書局，1984年），頁91-94、140。

△袁彥伯為謝安南司馬，都下諸人送至瀨鄉。將別，既自悽惘，歎曰：「江山遼落，居然有萬里之勢。」

「過江」、「渡江」暗喻著江北舊鄉與江南新界的空間轉換，也是殘破故國與重生王室的空間越界。是以賦家以「江海」之德比附國家，書寫江海、頌美江海，實具有現實的政治功能，以及以重新確認集體凝聚力的「儀式」意義。伊利亞德研究：「祝聖一個空間，等於重覆宇宙的創生。」⁷⁴因此對長江乃至大海的頌贊，同時潛隱著以「水」為生命本原、宇宙萬物本原的心理原型映射，此外尚有「重新確認」家國集體意識的儀式意義。因此在木華〈海賦〉、庾闡〈海賦〉開篇皆以大禹治水的聖王創世神話入手：

△昔在帝媯，臣唐之世，天綱淳滂，為涸為瘵。洪濤瀾汗，萬里無際。長波滂沱，迤涎八裔，於是乎禹也，乃鑿臨崖之阜陸，決陂潢而相浹。啟龍門之峩嶺，壅陵巒而嶄鑿。……

(木華·〈海賦〉)

△昔禹啟龍門，群山既鑿，高明澄氣而清浮，厚載勢廣而盤礴。坎德存臻，水源深博，灌注百川，控清引濁，始乎濫觴。委輸大壑，測之渺而無際，望之杳而綿漠。(庾闡·〈海賦〉)

木華〈海賦〉終篇再以水的聖德做結：

△且其為器也，包乾之奧，括坤之區，惟神是宅，亦祇是廬，何奇不有？何怪不儲？茫茫積流，含形內虛，曠哉！坎德卑以自居，弘往納來，以宗以都。品物類生，何有何無？(木華·〈海賦〉)

因為正如格拉耐 (Granet) 的研究論道：

山川之德只有靠聖君之德發生效力，……王室的權力與該國的山川威力之間存在著完全的一致性……。由此可見，山岳和河川是國家執行政治統制力的中介者。山川被賦予這樣的威力並非由於山川的本質，山川不過是統制力的一種委託。只要這種統制力還具有權威，山川也就保持其威力。從這個

⁷⁴ 伊利亞德，《聖與俗——宗教的本質》第一章，頁 82。

意義上說，山川具有支持所屬國的地方政治權力的作用和德行。因此，它們作為表現政治形態的原理而存在。⁷⁵

神話思維中的江海是神聖的水域，而聖王大禹更是在人間災難後，「抑洪水而天下平」(《孟子·滕文公篇》下)的聖王理想人格的象徵，故「聖水之德」實與「聖王之德」相互輝映。兩晉賦家在水德的頌歌中吟唱著對家國的理想與善禱。於是神話中的水中蓬萊樂園，與江南的地理環境相互結合；在文學地圖上重繪神話地理與宗教的輿圖乃至政治權力地圖。水中仙島、水底洞天、不死仙人這些境外樂園的集體潛在記憶，與現實江南的地理空間，共同聯結為一幅水德聖域的頌歌！

五、結語：江海——個人與國族生命的隱喻符號

江海賦對江海水世界的頌美，既是現實地理、人間自然的審美書寫，王權與國族領域的重新界定，也是虛擬樂園的永恆回歸。江海水世界它承載著上古初民的集體記憶；又是身處江南水鄉兩晉文人真實的自然地理空間存在。這種文學審美態度與生命存在哲學正是兩晉文學自然審美觀念的展現。蕭統在《文選序》：

《易》曰：觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。
文之時義，遠矣哉！

劉勰《文心雕龍·原道》則云：

夫玄黃色雜，方圓體分，明疊璧，以垂鹿天之象，山川煥綺，
以鋪理地之形，以蓋道之文也。

蕭統與劉勰皆道出六朝天文與人文相通的美學經驗，煥綺之山川，是「地之形」也是「道之文」。兩晉文人的空間審美經驗，正是在主觀心靈思維與客觀空間存在的兩相印證與結合。賦家心靈在江海水域空間中洗禮重生，以江海空間為洗滌凡俗、超凡入聖的轉化聖域空間。舊有的、塵俗的、被詛咒的生命形式在此瓦解；新生的、神聖的、被頌讚的生命形式（或是個人或是國家）在此重生。正如伊利亞德（Mircea Eliade）研究論道：

⁷⁵ 參見〔法〕格拉耐著、張銘遠譯，《中國古代的祭禮與歌謠》，頁181-182。

水域 (Waters) 象徵各種宇宙實質的總結；它們是泉源，也是起源，是一切可能存在之物蘊藏處；它們先於任何的形式，也「支持」所有的受造物。其中一種受造物的典範之像，就是突然出現在海中央的島嶼。另一方面，在水中的洗禮，象徵回歸到形成之前 (preformal)，和存在之前的未分化狀態結合。自水中浮出，乃重複宇宙形式上的創生顯現的行為；洗禮，是一種形式的瓦解。所以水域的象徵同時指向死亡，也指向再生。⁷⁶

「水」的創生特質，以及「水域」的再生象徵，表現在郭璞〈江賦〉中是：重生的王室、中興的王權與「川瀆之美」相互映照；反映在木華〈海賦〉裡，則書寫著個人「甄有形於無欲，永悠悠以長生」的生命企慕。江海水域是個人與國族生命轉化再生的生命之淵。兩晉江海賦中，或是水中蓬萊或是靈怪仙人，或是水生神話，這些江海水域的神話傳說在賦家的反覆運用以及程式化的書寫模式下，不但是兩晉賦家空間美學精神的實踐，亦是賦家對存有處境、人間秩序的重建、樂園復歸的心理理想。而江海世界不僅可以做為跨文化的原型象徵，江海在古代中國之宗教祭儀與神話傳說中的位置，更具有國族、王權象徵等語義傳統的歷史文化積澱。對江海的書寫與頌讚，訴說著是千古以來潛隱在人類心靈中，此界與他界、個人與國族、人間秩序與宇宙秩序永恆存在的困境與超越。

(本文為九十二學年度國科會補助專題研究計劃之部分研究成果，計劃編號：NSC 92-2411-H-004-046，謹此致謝。)

⁷⁶ 參見伊利亞德，《聖與俗——宗教的本質》，頁 173。

【附表】：《海內十洲記》之神山仙島依其敘述重點，可以整理如下：

題目 洲名	地理位置	自然景觀	動、植物產特色	神異敘述
祖洲	近在東海之中，地方五百里，去西岸七萬里。		上有不死之草，草形如菰苗，長三四尺。人已死三日者，以草覆之，皆當時活也，服之令人長生。	昔秦始皇，大苑中多枉死者橫道。有鳥如烏狀，啣此草覆死人面，當時起坐而自活也。有司奏聞。始皇遣使者，齋草以問北郭鬼谷先生。鬼谷先生云「此草是東海祖洲上有不死之草，生瓊田中，或名為養神芝。其葉似菰苗，叢生一株可活一人。」始皇於是慨然言曰可採得否。乃使使者徐福發童男童女五百人，率攝樓船等，入海尋祖洲，遂不反。
瀛洲	在東海之東，地方四千里；大抵是對會稽，去西岸七十萬里。		上生神芝、仙草。又有玉石，高且千丈。出泉如酒，味甘，名之為玉醴泉。飲之數升，輒醉，令人長生。	洲上多仙家，風俗似吳人，山川如中國也。
玄洲	在北海之中，成亥之地，方七千二百里，去南岸三十六萬里。上有太玄都，仙伯真公所治。	多丘山。	饒金芝玉草。	又有風山，聲響如雷電，對天西北門，上多太玄仙宮宮室，宮室各異，饒金芝玉草，乃是三天君下治之處，甚肅肅也。
炎洲	在南海中，地方二千里，去北岸九萬里。		1. 上有風生獸，似豹，青色，大如狸，張網取之，積薪數車以燒之，薪盡而獸不然，灰中而立，毛亦不雜斫刺不入，打之如皮囊，以鐵鎚鍛其頭數十下乃死；而張口向風，須臾復活。以石上菖蒲塞其鼻即死，取其腦，和菊花服	亦多仙家。

題目 洲名	地理位置	自然景觀	動、植物產特色	神異敘述
			<p>之，盡十斤，得壽五百年。</p> <p>2. 又有火林山，山中有火光獸，大如鼠，毛長三四寸，或赤或白山可三百里許，晦夜即見此山林，乃是此獸光照，狀如火光相似，取其獸毛緝以為布，時人號為火浣布。國人衣服，垢污，以灰汁浣之，終無潔淨，唯火燒此衣服，兩盤飯間，振擺，其垢自落，潔白如雪。</p>	
長洲	在南海辰己之地，地方五千里，去岸二十五萬里。	上饒山川，又多大樹。	<p>1. 樹乃有二千圍者，一洲之上，專是林木，故一名青丘。</p> <p>2. 又有仙草、靈藥，甘液、玉英，靡所不有。</p>	又有風山，山恒震聲，有紫府宮，天真仙女遊於此地。
元洲	在北海中，地方三千里，去南岸十萬里。		上有五芝、玄澗。澗水如蜜漿，飲之長生，與天地相畢，服此五芝，亦得長生不死。	亦多仙家。
流洲	在西海中，地方三千里，去東岸十九萬里。	上多山川積石。	上多山川積石，名為昆吾，冶其石成鐵，作劍，光明洞照，如水精狀，割玉物如割泥。	亦饒仙家。
生洲	在東海丑寅之間，接蓬萊十七萬里，地方二千五百里，去西二十三萬里。	天氣安和，草木常生。地無寒暑，安養萬物。	亦多山川、仙草、眾芝。一洲之水，味如飴酪，至良洲者也。	上有仙家數萬。
鳳麟洲	在西海之中央，地方一千五百里。	洲四面有弱水繞之，鴻毛不浮，不可越也。	<p>1. 洲上多鳳麟，數萬各為群。又有山川池澤及神藥百種。</p> <p>2. 煮鳳喙及麟角合煎作膠名之為續絃膠，或名連金泥。此膠能續弓</p>	<p>1. 亦多仙家</p> <p>2. 武帝天漢三年，帝幸北海，祠恒山。四月，西國王使至，獻靈膠四兩、吉光毛裘。武帝受以付外庫，不知膠裘二</p>

題目 洲名	地理位置	自然景觀	動、植物產特色	神異敘述
			<p>弩已斷之弦，刀劍斷折之金，更以膠連續之，使力士掣之，他處乃斷，所續之際終無斷也。</p>	<p>物之妙用也。以為西國雖遠，而上貢者不奇，稽留使者未遣。又時武帝幸華林園射虎而弩弦斷，使者時從駕，又上膠一分，使口濡以續弩弦。帝驚曰：「異物也。」乃使武士數人共對掣引之，終日不脫，如未續時也。膠色青如碧玉。</p> <p>吉光毛裘黃色，蓋神馬之類也，裘入水數日不沉，入火不焦。帝於是乃悟，厚謝使者而遣去，賜以牡桂、乾薑等諸物，是西國之所無者。</p>
聚窟洲	<p>在西海中申未之地，地方三千里，北接崑崙二十六萬里，去東岸二十四萬里。</p>	<p>洲上有大山，形似人鳥之象，因名之為人鳥山。</p>	<p>山多大樹，與楓木相類，而花葉香聞數百里，名為反魂樹。扣其樹，亦能自作聲，聲如群牛吼，聞之者皆心震神駭。</p> <p>伐其木根心於玉釜中煮，取汁更微火煎，如黑錫狀，令可丸之，名曰驚精香，或名之為震靈丸，或名之為反生香，或名之為震檀香，或名之為人鳥精，或名之為卻死香。一種六名。斯靈物也，香氣聞數百里，死者在地聞香氣乃卻活，不復亡也。以香薰死人，更加神驗。</p>	<p>1. 上多真仙靈官宮第，比門不可勝數。</p> <p>2. 征和三年，武帝幸安定，西胡月支國王遣使獻香四兩，大如雀卵，黑如桑椹，帝以香非中國所有，以付外庫。又獻猛獸一頭，形如五六十日犬子，大似狸而色黃，命國使將之入呈。帝見使者抱之，似犬羸細禿悴，尤怪其之非也，問使者此小物可弄，何謂猛獸。……於是帝使使者令猛獸發聲試聽之，使者乃指獸命喚一聲，獸舐脣良久，忽叫如天大雷霹靂，又兩目如礧礧之交光，光朗衝天，良久乃止，帝登時顛蹶，</p>

題目 洲名	地理位置	自然景觀	動、植物產特色	神異敘述
				掩耳震動，不能自止，侍者及武士虎賁皆失仗伏地；諸內外牛馬豕犬之屬，皆絕絆離繫，驚駭放蕩，久許咸定。……帝恨使者言不遜，欲收之，明日，失使者及猛獸所在。遣四出尋討，不知所止。到後元元年，長安城內，病者數百，亡者大半。帝試取月支神香燒之於城內。其死未三月者皆活；芳氣經三月不歇，於是信知其神物也，乃更祕錄餘香，後一旦又失之。檢函封印如故，無復香也。帝愈懊恨，恨不禮待於使者。
滄海島	在北海中，地方三千里，去岸二十一萬里。	海四面繞島，各廣五千里，水皆蒼色，仙人謂之滄海也。	島上專是大山，積石至多，石象、八石、石腦、石桂英、流丹、黃子、石膽之輩百餘種，皆生於島。石，服之神仙長生。	島中有紫石宮室，九老仙都處治，仙官數萬人居焉。
方丈洲	在東海中心，西南東北岸正等方丈方，面各五千里。			上專是群龍所聚，有金玉琉璃之宮，三天司命所治之處，群仙不欲昇天者，皆往來此洲。仙家數十萬受太玄生籙。仙家數十萬，耕田種芝草，課計頃畝，如種稻狀。亦有玉石泉，上有九源丈人宮，主領天下水神及龍、蛟、巨鯨、陰精水獸之輩。
扶桑	在東海之東，岸直陸行登岸一萬	地多林木，葉皆如桑。	又有樅樹，長者數千丈，大二千餘圍，樹兩	1. 上有太帝宮，太真東王父所治處。

題目 洲名	地理位置	自然景觀	動、植物產特色	神異敘述
	里，東復有碧海，海廣狹浩汗，與東海等。水既不鹹苦，正作碧色，甘香味美。扶桑在碧海之中，地方萬里。		兩同根偶生，更相依倚，是以名為扶桑。仙人食其椹，而一體皆作金光色，飛翔玄虛，其樹雖大，其葉椹故如中夏之桑也。但椹稀而色赤，九千歲一生實耳。味絕甘香。地生紫金丸玉，如中夏之瓦石狀。	2.真仙靈官，變化萬端，益無常形，亦有能分形為百身十丈者也。
蓬丘	蓬萊山是也。對東海之東北岸，周迴五千里。	外別有圓海繞山，圓海水正黑，而謂之冥海也。無風而洪波百丈，不可得往來。		上有九氣丈人，九天真王宮，蓋太上真人所居，唯飛仙有能到其處耳。
崑崙	1.號曰崑崙，在西海之崖申未地也。去岸十三萬里，又有弱水周迴繞匝，山東南接積石圍，西北接北戶之室，東北臨大活之井，西南至承淵之谷。此四角大山，寔崑崙之支輔也。 2.其北海外，又有鍾山，在北海之子地，隔弱之北一萬九千里，高一萬三千里，上方七千里，周旋三萬里。	積石圍南頭是王母宮。告周穆王云：咸陽去此四十六萬里，山高平地三萬六千里，上有三角，方廣萬里，形似偃盆，下狹上廣，故名曰崑崙。	1.品物群生，希奇特出，皆在於此。 2.生玉芝及神草四十餘種。	1.山三角其一角正北，辰之輝，名曰闔風巔；其一角正西，名曰玄圃台；其一角正東，名曰崑崙宮。其一處有積金，為天墉城，面方千里，城上安金臺五所、玉樓十二所；其北戶山、承淵山，又有墉城、金臺、玉樓相似，如流精之闕，光碧之堂，瓊華之室，紫翠丹房，錦雲燭日，朱霞九光，西王母之所治也，真官仙靈之所宗。上通瓊璣，元氣流布五常玉衡，理九天而調陰陽。 2.上有金臺、玉闕，亦元氣之所舍，天帝居治處也。

審查意見摘要

第一位審查人：

本文以神話原型批評的方法，同時結合宗教理論，重新分析探索六朝以江海為題材的賦作，提出一些新的觀點。就開拓辭賦的研究視野而言，作者的嘗試是頗具意義的。本文論述嚴謹，言之有物，令人欣賞。然而有些不掩瑜的小瑕疵，謹供作者參酌，例如作者為探討六朝江海賦原型與象徵，因此在論述過程中，自然會引用有關原型的理論，然而所佔篇幅過大，令人疑惑本文究竟是以「神話原型」作六朝江海賦的注腳，抑是以「江海賦」作神話原型的注腳？

第二位審查人：

本論文主要根據六朝之江海賦的文本展開神話原型之相關探索；其次，延伸為內在意涵的詮釋。文中主要藉助於中外神話學之相關研究作為分析的理論根據，從而指出江海賦中水的文化意蘊及其神聖質素。命意與構思具有值得研究的基本價值。文中論述大體亦能掌握重心。可以提供探索江海賦時的又一參考面向。文中大量引用之外國論述的相關說明，故可幫助讀者理解。但一則這些內容並非本文的論述重心。其次，亦對原來論述產生焦點模糊與枝蔓糾葛的複雜性。尤其這一部份引文字數繁多，不無喧賓奪主之虞。建議刪除或裁剪納入註文較宜。