

《山海經》的海與海神神話研究

李文鈺*

摘 要

與海有關的神話研究，向來較受忽略。學者以為先民最初居處西北平原，距海遙遠，且中國自古重視陸權、發展內陸文明，因此與海有關的神話原本不甚發達。然而，《山海經》裡，原始海神正以凌厲樸野的形象鎮守海陸交界，而與海有關的變形神話以及紛繁羅列、珍怪奇偉的海外異域與海上樂園，更反映初民對茫茫大海的情思寄託與奇幻想像。本文試從神話原型理論及宗教現象學觀點，探索集蛇鳥於一身的海神形塑可能蘊藏的原始海洋信仰內涵；並自大海意象的原型內蘊與宗教象徵切入，重探精衛填海及海上姑射、蓬萊等神話主題意蘊。除藉此抉發古代海洋神話的特色與內涵，並希望能賦予古老神話以新的詮釋向度。

關鍵詞：山海經、海神、精衛、姑射、蓬萊

2006.10.12 投稿；2007.1.4 審查通過；2007.2.12 修訂稿收件。

* 李文鈺現職為國立台灣大學中文系助理教授。

The Myth of the Sea and the Sea-Gods in *Shanhaijing*

Lee Wen-yu^{*}

Abstract

There has not been much research done on sea myths in the past. Most scholars are of the opinion that since China's earliest inhabitants lived in the northwestern plains, far from the sea, from very early times they tended to focus on land power and develop a mainland culture. As a consequence, myths about the sea are assumed to be relatively undeveloped. However, in the *Shanhai jing* 山海經, we find primitive sea -gods fiercely and wildly protecting the boundary between land and sea. We also see versions of myths relating to the sea and collections of strange and marvelous myths about overseas lands and oceanic paradises that show that those early inhabitants invested the vast seas before them with considerable sentiment and imagination. This paper looks at the beliefs behind the half-snake, half-bird image of the sea god from the perspectives of mythical archetypes and religious phenomenology; we will also examine the myths of the jingwei bird filling the sea with stones 精衛填海, the oceanic Guie 姑射 mountain, and the mystical Penglai 蓬萊 mountain in terms of archetypal images of the sea and religious phenomenology. Besides bringing out the characteristics and content of these ancient sea myths, we also hope to take a look at these ancient myths from a new interpretive perspective.

Keywords: Shanhaijing, Sea-gods, Jingwei, Guie, Penglai

^{*} Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

一、前言

海洋，常出現在各民族神話最初始的創世篇章。如在印度，誕生於金卵的宇宙之王梵天(Brahma)，將金卵一分為二，用以創造天地之後，海洋亦隨之形成。¹神話中海洋是充滿生命力的神奇水域，蘊藏無數寶物，包括使人永生不死的甘露——「蘇摩」(Soma)。²如此幻設想像，透露該民族對海洋所抱持的宗教情懷。希臘神話中，海洋龐多斯(Pontos)在大地之母蓋亞(Gaia)生下天空烏拉諾斯(Ouranos)之後緊接著誕生，他「柔軟、流動，沒有固定形狀，也無法掌握」，「龐多斯的表面是明亮的，至於他的深處，則也跟大地一樣，一片昏暗，宛如混沌」。³而海神普塞頓(Poseidon)更以變幻莫測著稱，同時掌控著暴風雨與寧靜。⁴類此有關海與海神的描述形塑，透露了希臘民族對海洋的觀察印象與理性思索。至於特具陰鬱深沉之悲劇意境的北歐神話中，海洋則是霜巨人之祖伊米爾(Ymir)屍體血液所化，⁵和中國創世神話中巨人盤古死後「脂膏為江海」⁶頗為近似。海神愛吉(Aegir)及其王妃藍(Ran)則分別具有既慈悲又充滿威力、既形容老邁又舉止純真的形象，以及貪婪殘忍、情緒善變的性格，⁷透露北歐民族依賴大海維生又深受海難威脅的生存經驗。

印度、希臘與北歐等民族透過神話中大海意象或海神形塑，傳達對於海洋的宗教情懷、哲學思索與抗爭經驗。而在中國，除見於較晚文獻

¹ 參魏慶征編，《古代印度神話》(太原：山西人民出版社，1999)：「大梵天……以所謂思之力將該卵分為兩半，他隨即以其一半造天，以另一半造地，……嗣後又出現神、獻祭、《吠陀》、星辰、時、山岳、平原、海洋、河流。」，頁499。

² 同前註，〈古代印度奇異詭譎的宇宙說〉一章。

³ 參〔法〕凡爾農(Jean-Pierre Vernant)著，馬向民譯，《宇宙、諸神、人——為你說的希臘神話》(台北：貓頭鷹出版社，2004)一、〈宇宙的起源〉，頁31。案：大海深處為一片混沌黑暗，此與【漢】劉熙《釋名》：「海，晦也，……其水黑而晦也。」所透露的觀念近似；《太平御覽》(石家莊：河北教育出版社，2000)卷60〈地部·海〉引，第1冊，頁532。

⁴ 參〔德〕Edith Hamilton著，宋碧雲譯，《希臘羅馬神話故事》(台北：志文出版社，2004)，〈諸神、創世紀和早期的英雄〉，頁22。此外，希臘神話中另一位更古老的海神普羅特斯(Proteus)，則是以善於變形，同時擁有預言能力而聞名。同前，頁37。

⁵ 參李映菽編譯，《北歐神話》(台北：水牛出版社，2002)〈神族與巨人族〉。

⁶ 【梁】任昉《述異記》；收入《魏晉小說大觀》(台北：新興書局，1960)，頁119。

⁷ 同註5，《北歐神話》，頁25、66。

的盤古，是否還有更多古老神話，透過想像傳述，寄託先民對於大海的印象與情思、敬畏與信仰？雖然，相對於希臘、北歐等熱中航海事業、發展海洋文明的民族，古代中國毋寧更重視內陸文明，而神話學者如茅盾等也普遍認為中國與海有關的神話原本不甚發達；⁸然無可否認，《山海經》裡存在著原始海神的形跡，部份變形神話更以大海作為變化關鍵或重要場域，而諸多「珍怪奇偉，不可稱論」的海外異域與海上樂園，更是充滿幻設色彩，引人目眩神馳。雖然神話本身或許並非盡皆以海為重心，但如深入分析其中海神形塑或大海意象，相信亦應有助抉發中國古代海洋神話的特色與內涵，理解初民對海的特殊印象、情思與信仰。

本文研究範圍，以源自《山海經》⁹、與海有關的神話為主，初步將研究重點集中於四海之神的造象、與海有關之變形神話及海上樂園姑射與蓬萊等神話主題。在方法上，以神話文本分析為基礎，榮格（C.G.Jung）之集體無意識（the Collective Unconscious）理論、喬瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）英雄歷險神話原型，以及宗教現象學者伊利亞德（Mircea Eliade）於《聖與俗——宗教的本質》（*The Sacred & The Profane: The Nature of Religion*）¹⁰等論著中闡釋自然萬象（特別是水域）之宗教象徵等論述，則為本文探索神話意象與主題內蘊的理論依據。

二、海神造像——鳥身人面、珥蛇踐蛇的四海之神

中國古代神話中的海神，自以見於《莊子·秋水》的海若最為知名，透過與河伯對話所展現恢宏遠闊、浩瀚難窮的精神氣象，亦與大海所予人之直觀印象相符。然此海神經哲人重塑，儘管睿智有餘，且深具榮格所謂「智慧老人」（Wise Old Man）的原型特質，¹¹但其形象特徵與原始

⁸ 茅盾，《中國神話研究初探》第六章〈自然界的神話及其他〉，收入氏著，《神話研究》（天津：百花文藝出版社，1997）。另謝選駿，《神話與民族精神》（濟南：山東文藝出版社，1997）第六章〈民族精神的背景〉亦有相關論述。

⁹ 本文所據《山海經》版本為袁珂，《山海經校注》（台北：洪氏出版社，1981）。文中引用《山海經》神話，不再分別標示頁數。

¹⁰ 本文所據版本為楊素娥譯，（台北：桂冠圖書公司，2001年）。

¹¹ 「智慧老人」原型象徵的是人們心靈深處的一股智慧潛流。Robert H.Hopcke 著，蔣韜譯，《導讀榮格》（A Guided Tour of The Collected Works of C.G.Jung）（台北：立緒文化出版公司，2002）：「榮格用『知識、反思、灼見、智慧、聰明與直覺』來描繪他所謂的智慧老人的原型形象所具有的素質。……儘管智慧老人也具有某些父親或英雄的性質，但是它同時也代表了一種有異於父親或英雄的男性品性——那是一種

神話內容則已不得而知。此外，《莊子·應帝王》中亦出現「南海之帝儻」、「北海之帝忽」，二者共鑿中央之帝渾沌七竅，七日而渾沌死。此寓言雖或有原始神話背景，但以「南海」、「北海」與中央對舉，則此處之「海」或指邊遠之地，¹²而非當今觀念中的海域。又後世亦流傳「四海夫婦」¹³、「海童」¹⁴等類似海神傳說，然或出自緯書、或見於志怪，觀其形象塑造與傳說內容，若非已喪失原始神話特質，便是與海域的關係模糊，神格職司難以明辨。

相較之下，見於《山海經》的四海之神，就其形塑特徵看來，應屬較原始的海神：

東海之渚中，有神，人面鳥身，珥兩黃蛇，踐兩黃蛇，名曰禺虢。黃帝生禺虢，禺虢生禺京，禺京處北海，禺虢處東海，是為海神。（《大荒東經》）

南海渚中，有神，人面，珥兩青蛇，踐兩赤蛇，曰不廷胡余。（《大荒南經》）

靜謐的品質，如隱士一般的高深莫測，不似英雄般的叱吒風雲，也不像父親那樣的雄性勃發，而是一股自心田流出的奇妙力量，能在個人內心衝突之中起指導和保護的作用。」頁 122。

¹² 《爾雅·釋地》：「九夷、八狄、七戎、六蠻，謂之四海。」【晉】郭璞，《爾雅郭注》（台北：新興書局，1989），頁 57。《荀子·王制》：「北海則有走馬吠犬焉，然而中國得而畜使之。南海則有羽翮齒革曾青丹干焉，然而中國得而財之。東海則有紫絃魚鹽焉，然而中國得而衣食之。西海則有皮革文旄焉，然而中國得而用之。」【唐】楊倞注：「海，謂荒晦絕遠之地。」梁啟雄著，《荀子簡釋》（台北：木鐸出版社，1983），頁 107。

¹³ 《太平御覽》卷 881 引《龍魚河圖》：「東海君姓馮名修青，夫人姓朱名隱娥；南海君姓祝名赤，夫人姓駮名逸寥；西海君姓勾大名丘百，夫人姓靈名素簡；北海君姓是名禹帳里，夫人姓結名連翹。」第 8 冊，頁 73。

¹⁴ 「海童」傳說見託名東方朔撰之《神異經》。《文選》（長沙：岳麓書社，2002）卷 5 左思〈吳都賦〉：「海童於是宴語」，劉逵注引《神異經》云：「西海有神童，乘白馬，出則天下大水。」頁 160。今《神異經·西荒經》原文云：「西海水上有人焉，乘白馬，朱鬣，白衣玄冠。從十二童子，馳馬西海水上，如飛如風，名曰河伯使者。或時上岸，馬跡所及，水至其處。所之之國，雨水滂沱。暮則還河。」參李劍國編著，《唐前志怪小說輯釋》（台北：文史哲出版社，1995），頁 52-53。觀傳說內容，白衣玄冠之神與十二童子宛似海浪之擬人化身，然又名為「河伯使者」，其神格與職司似介於河海之間，模糊難分。

西海渚中，有神，人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇，名曰弇茲。(《大荒西經》)

北海之渚中，有神，人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇，名曰禺彊。(《大荒北經》，案：據郭注，禺彊即禺京。)

除北海之神禺彊在《莊子·大宗師》、《列子·湯問篇》亦偶見神跡外，¹⁵其餘海神僅見於《山海經》。據郭璞注，四海之神皆鎮守在海陸交界的島嶼，¹⁶而島嶼本身即是具特殊意義的空間構造，¹⁷除了「清楚界定」的具體作用，更含有初始的、神聖的宗教意涵。¹⁸從四海之神所在位置，已透露其肩負職司應非比尋常。此外，其特殊形象亦頗具強烈暗示。據神話描述可見，四海之神的狀貌迥異於已具人文色彩，身材高壯、滿臉鬚鬚、手持三叉戟的希臘海神普塞頓，¹⁹亦不同於北歐神話中蓄著銀白色長鬚的老海神愛吉與身為巨人族女兒的海洋女神藍，²⁰而是呈現渾樸野蠻、人獸雜糅的原始形象，除南海之神不廷胡余（疑經文「人面」下脫漏「鳥身」二字），其餘海神皆是人面鳥身、珥蛇踐蛇。

關於海神的特殊造象，彭毅先生曾指出：「海神之鳥身、珥蛇踐蛇或與所居之渚有關」，「珥兩蛇踐兩蛇，這類圖形皆是顯現神有制約蛇的靈能」；²¹而袁珂則認為海神禺彊之所以具備鳥身特徵，乃是兼為風神

¹⁵ 《莊子·大宗師》：「禺彊得之（道），立乎北極。」【清】郭慶藩，《莊子集釋》（台北：木鐸出版社，1982），頁247。《列子·湯問篇》：「帝恐流於西極，失群仙聖之居，乃命禺彊使巨鼇十五舉首而戴之。」莊萬壽譯註，《新譯列子讀本》（台北：三民書局，1985），頁154。又《淮南子·地形訓》：「禺彊，不周風之所生也。」【漢】高誘，《淮南子注》（上海：上海書店，1992），頁65。袁珂《山海經校注》以為「禺彊」即「禺彊」，又引《史記·律書》：「不周風居西北，主殺生。」以為「此生於不周風之禺彊，實當即是主不周風者。……故謂其不僅海神，實又職兼風神。」頁249。

¹⁶ 郭璞《山海經注》：「渚，島。」《山海經校注》，頁350。

¹⁷ 參高莉芬，〈水的聖域：兩晉江海賦的原型與象徵〉，《政大中文學報》第一期（2004年6月），頁124。

¹⁸ 參諾伯舒茲（Christian Norberg-Schulz）著，施植明譯，《場所精神——邁向建築的現象學》（台北：田園城市文化事業有限公司，1995）。又參伊利亞德，《聖與俗》第三章〈大自然的神聖性與宇宙宗教〉之「水象徵的結構」：「水域……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。……自水中浮出，乃重複宇宙形式上的創生顯現的行為。」頁173。

¹⁹ 參同註4。

²⁰ 同註5。

²¹ 見〈諸神示象——《山海經》神話中的萬物靈跡〉，氏著，《楚辭詮微集》（台北：學

之故。²²除此之外，海神特殊形象可能蘊藏的意涵，似仍未見進一步探討。若如學者所言，「神，實際上就是在初民思想中人格化了的自然。」²³祂「常是一種人格和一種自然因素的隱喻化身。」²⁴則自然神靈的造象在近於人格化的表象下，往往即投射著初民對於自然現象的觀察印象或情思信仰。因此，四海之神人面鳥身、珥蛇踐蛇的形象，尤其集鳥、蛇於一身的特徵，應非憑空虛構、任意想像，而當是有所寄託、別具深意。

在神話中鳥、蛇意象的象徵意義，如坎伯所說：「鳥兒是人類心靈從大地的束縛釋放出去的象徵，就像蛇象徵對大地的束縛一樣。」²⁵據此，則集鳥、蛇於一身的海神，彷彿正以充滿矛盾對立的鮮明形象，傳釋初民對於大海巨浪的觀察印象，飛越凌天而又回歸大地，渴望獲得釋放，卻永遠無法掙脫束縛。再者，從鳥、蛇意象的神話象徵看來，人面鳥身、珥蛇踐蛇的海神形象，亦投射著古人對於大海的矛盾情思，從廣度視之，乃是宏闊無涯、高舉遠邁的超越境界，如鳥展翅，萬里遨翔，所謂：「千里之遠，不足以舉其大」；²⁶但相對的，自其深度思之，則大海又為神秘莫測、陰晦沉濁之處，如蛇之蟄居深藏，纏縛難解，正所謂「海，晦也。注引穢濁，其水黑而晦也」。²⁷

此外，據宗教現象學觀點，「注引穢濁，水黑而晦」的大海，更常是混沌下界的象徵，與業已建構完成的有序世界形成緊張對峙。²⁸而蟄居海底的蛇亦如伊利亞德所說：「蛇象徵混沌、無形式、無形象。砍斷蛇的頭就相當於一種創造的行為，是一種從無到有的創造行為。」²⁹巴比倫神話中兼戰神、太陽神於一身的馬爾杜克（Marduk），戰勝海怪蒂

生書局，1999），頁 381、472。

²² 參註 15。

²³ 陳建憲，《神祇與英雄——中國古代神話的母題》（北京：三聯書店，1995），頁 3。

²⁴ 高莉芬前揭文，頁 118。

²⁵ 〔美〕Joseph Campbell/Bill Moyers，朱侃如譯，《神話》（*The Power of Myth*）（台北：立緒文化出版公司，1997），頁 34。

²⁶ 《太平御覽》卷六十引《莊子》，第一冊，頁 533。此外，見於《博物志》的〈八月槎〉，海畔無名英雄乘槎探險、遠上銀河的神話情節，亦顯示古人心中對於大海存有一種藉以寄託超越之志的浪漫情懷。參李文鈺，《宋詞中的神話特質與運用》（臺大中文所博士論文，2004 年 6 月）第三章〈宋詞中的自然神話運用〉。

²⁷ 參註 3。

²⁸ 參《聖與俗》，頁 92。

²⁹ 同前註，頁 104。

雅瑪特 (Tiamat) 這條「原初之蛇」後，終於創建了世界。³⁰在中國神話，大海亦常是神蛇、巨蛇出沒蟄居之地，滄海巨蛇猶如同機反撲、破壞世界的混沌力量：

東海中有蛇丘之地，眾蛇居之，無人民。多神蛇，或人頭而蛇身。(《太平御覽》卷九三四引《玄中記》)³¹

昆侖西北有山，周四三萬里。巨蛇長萬里。蛇常居此山，飲食滄海。(同前)

「眾蛇居之」、「無人民」的東海蛇丘，乃一混沌之地，相對於人民居處的有序世界；而蟄居於作為世界中心、宇宙定點之崑崙山底，「飲食滄海」的巨蛇，更毋寧象徵混沌中的破壞力，深具顛覆宇宙、伺機反撲的威脅氣息。³²神話中毀天滅地的大洪水，常是混沌巨蛇的傑作，《山海經》載禹治洪水，曾攻克水神共工、斬殺共工之臣相柳，而共工、相柳皆人面蛇身，實亦混沌破壞力之象徵。³³是以禹之攻共工、斬相柳、擊退洪水、畫定九州，其意義相當於馬爾杜克之斬殺海怪，擊退混沌、重建世界。據此，則鎮守在海陸交界之島嶼上的海神所以珥蛇、踐蛇，誠如彭毅先生所言，應是顯示海神具有「降蛇」、「制約蛇」的威靈，³⁴亦即鎮守四海的職責，在於禁制、抵禦蛇所象徵大海混沌破壞力量的反撲。

另一方面，相對於蛇所象徵的混沌、黑暗、破壞，鳥在神話中則或有天下安寧、明王創世、建立文明秩序的象徵色彩：

³⁰ 同前，頁 98；相類的情節亦見於希伯來神話，上帝再創世之時，亦要用剛硬尖銳的刀懲罰「那扭曲善變的古蛇」，並「殺死那大海中的海怪」。見《聖經·以賽亞書》，又參葉舒憲，《解讀上帝的留言——77 則聖經比喻》(台北：究竟出版社，2004)，頁 16-17。

³¹ 第 8 冊，頁 493。

³² 崑崙為天地中心，如《龍魚河圖》：「崑崙山，天中柱也。」《神異經》：「崑崙有銅柱焉，其高入天，所謂天柱也。」《太平御覽》卷 38 引，第 1 冊，頁 330、331。又張華《博物志》：「崑崙山……其山中應於天，最居中。」收入劉坤等編，《夢梁錄外四種》(哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003)，頁 419。

³³ 《大荒西經》：「西北海之外，大荒之隅，……有禹攻共工國山。」郭注：「言攻其國，殺其臣相柳於此山。《啟筮》曰：『共工人面，蛇身，朱髮』也。」《海外北經》：「共工之臣相柳氏，九首，以食于九山。相柳之所抵，厥為澤谿。禹殺相柳，其血腥，不可以樹五穀種。厥之，三仞三沮，乃以為眾帝之臺。……相柳者，九首人面，蛇身而青。」《山海經校注》，頁 387、233。

³⁴ 同註 21。

丹穴之山，……有鳥焉，其狀如雞，五采而文，名曰鳳皇。首文曰德，翼文曰義，背文曰禮，膺文曰仁，腹文曰信。是鳥也，飲食自然，自歌自舞，見則天下安寧。（《山海經·南山經》）

女床之山，……有鳥焉，其狀如翟而五采文，名曰鸞鳥，見則天下安寧。（同前〈西山經〉）

周之興，鸞鸞鳴于岐山。（《太平御覽》卷九一五引《國語》）³⁵

舜好生惡殺，鳳皇巢其樹。（同前引《尚書大傳》）³⁶

王者德至鳥獸，則鳳皇翔。（同前引《孝經援神契》）

據此可見，珥蛇踐蛇、鳥身人面，看似交糅著矛盾對立之雙重元素的海神造象，正完整顯示其鎮壓混沌、維護秩序的神職。而透過海神形象的想像塑造，初民寄託的當是對於大海破壞與毀滅力量的深沉恐懼，以及抵禦混沌、固守有序世界的共同願望。

此外，鳥、蛇意象在神話與宗教中也與生命起源、死而再生有關。在原始信仰中，飛鳥常是亡靈的象徵，人死之後靈魂離體，化為飛鳥上昇靈界，是初民普遍的想像。³⁷而在神話傳說中，鳥類雖亦偶然流露威脅生命的恐怖色彩，如「螫鳥獸則死，螫木則枯」的崑崙猛禽欽原，³⁸但更常見的是鳥亦是生命力的象徵，³⁹擁有孕育生命的神秘力量，或是帶來死而復生的希望，或者成為長生的象徵：

青要之山，……有鳥焉，名曰鵷，其狀如鳧，青身而朱目赤尾，食之宜子。（《山海經·中山經》）

³⁵ 第8冊，頁326。

³⁶ 第8冊，頁320。下同。

³⁷ 參 J.G.Frazer 著，汪培基譯，《金枝：巫術與宗教之研究》（*The Golden Bough*）（台北：桂冠圖書公司，1991）第18章〈靈魂的危險〉。及王孝廉，《花與花神》（台北：洪範書局，1982）〈遠遊與望鄉〉，頁52、David Fontana 著，何盼盼譯，《象徵的名詞》（台北：米娜貝爾出版公司，2003）〈象徵的世界：鳥類與飛行〉，頁125。

³⁸ 《山海經校注》，頁47。

³⁹ 參葉舒憲，《中國神話哲學》（北京：中國社會科學出版社，1992）第二章第五節〈龍鳳與鯤鵬——三分世界的動物象徵系統〉，及同註37，《象徵的名詞》。又鳥被視為生命力的象徵，或與其在神話中與太陽意象重疊有關，日為生命之源，而日神亦常兼具鳥形。參吳天明，《中國神話研究》（北京：中央編譯出版社，2003）第五章〈太陽神話〉。

祖潑洲有不死之草，似菰苗。秦始皇時，死者橫道。有鳥如鳥狀，銜此草以覆死人面，皆登時起坐而遂活也。（《太平御覽》卷九一四引《十洲記》）⁴⁰

西海之外有鶴國，男女皆長七寸。為人自然有禮，經綸跪拜。壽三百歲。人行如飛，日千里。（同上，卷九一六引《神異經》）⁴¹

千歲之鳥，萬歲之禽，皆人面而鳥身，壽亦如其名。（《抱朴子·對俗篇》）⁴²

無論是「食之宜子」的神秘功能，或辨視靈草，能銜草覆面使人重生的靈性，或本身即是長生的象徵，皆顯示旺盛充沛的生命氣息，始終貫穿古代神話與信仰的飛鳥意象之中。

至於神話中的蛇，則常以其死亡氣息威脅著所有生命。北歐神話中，怪龍尼特霍格（Nidhogg）不停地啃噬宇宙之樹、生命之樹伊格特萊息爾（Yggdrasil）；⁴³在巴比倫史詩《吉爾迦美什》（*Gilgamesh*）裡，正是蛇悄悄奪走了英雄吉爾迦美什自大海深處摘得的不死草。⁴⁴而中國神話中，也有盤踞在不死樹旁的大蛇：

圓丘有不死樹，食之乃壽；有赤泉，飲之不老。有大蛇，多為人害，不可得居。（《太平御覽》卷九三四引《外國圖》）⁴⁵

不死樹、不老泉皆因大蛇盤踞之故而可望難即，阻斷人們渴求長生不死的希望。此外，神話英雄后羿遠赴崑崙「請藥西姥」⁴⁶所得的不死藥，最後也為嫦娥所盜，而嫦娥在漢畫中呈現的形象，或作人身蛇尾之形。⁴⁷然而，蛇固然常如死神般阻斷渴望長生的希望，但在宗教現象學中，蟄

⁴⁰ 第8冊，頁316。

⁴¹ 同上，頁331。

⁴² 王明，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，2002），頁47。

⁴³ 參茅盾，《北歐神話ABC》，收入氏著，《神話研究》，頁241。

⁴⁴ 參葉舒憲，《探索非理性的世界》（成都：四川人民出版社，1988）第五章第一節〈《吉爾迦美什》史詩的發現〉。

⁴⁵ 第8冊，頁494。

⁴⁶ 郭璞《山海經圖讚》：「萬物暫見，人生如寄。不死之樹，壽蔽天地。請藥西姥，鳥得如羿。」《山海經校注》，頁297引。

⁴⁷ 見李鐵，《漢畫文學故事集》（北京：中國青年出版社，1989），頁59。

居混沌的蛇本身亦是充滿豐饒生命力的神聖象徵，為大地帶來雨霧洪水，主宰著生命的繁衍與延續。⁴⁸因此，它同時又是死而再生的象徵，代表生命的老化與更新，周而復始的永恆歷程：

蛇代表這世間的生命力量與死亡，卻又永生不死。……蛇象徵拋棄過去的生命並且繼續生活下去。……生命的力量使得蛇脫落掉的老外皮，就像月亮投下陰影一樣。蛇脫下原來的皮為了要重生，就像月亮拋下陰影為了再生出新月。……有時候蛇的形象是咬著自己的尾巴形成一個圈圈。那是生命的形象。生命代代接續散發光芒，為了不斷的再生。⁴⁹

以此看來，集蛇、鳥之形於一身的海神，擁有帶來生命與死亡、乃至死而再生的神奇力量，而如此奇特的海神形塑，亦應透露初民對於大海的集體意識與深沉信仰——它是一切生命的孕育之源，所有生命莫不來自大海，「它們是泉源，也是起源，是一切可能存在之物的蘊藏處」；⁵⁰但相對的，它也是所有生命的威脅者，是黑暗的死亡水域，「是最顯著的殺戮者，它分解、廢除所有的形式」；⁵¹然而，整體看來，它掌控生死也超越生死，代表生命的永恆循環，呈現結合生與死的生命全貌，「水域的象徵同時指向死亡，也指向再生」，⁵²它「處於豐富的萌芽狀態，是如此富有創造力」。⁵³

總上所論，鳥是超越、秩序與生命的象徵，而蛇則象徵大地的束縛、混沌的破壞力、以及死亡與重生；因此，以人面鳥身、珥蛇踐蛇為顯著特徵的海神造象，應非憑空虛構想像，而是寄託著遠古以來人們對於大海的複雜情思與深沉信仰，亦即，大海是象徵超越束縛的高遠境界，也

⁴⁸ 如伊利亞德在其“Patterns in Comparative Religion”(比較宗較類型)指出：“Dragons, snakes, shell-fish, dolphins, fish and so on are the emblems of waters ; hidden in the depth 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 flood, thus governing the fertility of the world.” (University of Nebraska Press , 1996) , pp.207。龍、蛇、魚等水族，注入了混沌水域的神聖力量，帶來雨霧與洪水，掌管世界的豐饒與生產。

⁴⁹ 同註 25，頁 78、77。

⁵⁰ 同註 10，頁 173。

⁵¹ 同前註，頁 179。

⁵² 同前註，頁 173。

⁵³ 同前註，頁 179。

是牽制宿命的陰暗水域；是一切生命的孕育之源，也是吞噬所有生命的亡靈之鄉；而人們寄望於海神的，則是抵禦混沌反撲、維護世界秩序的共同願望。

三、海與變形——珍奇、豐饒與重生

《山海經》載錄諸多變形神話，而陵魚、文鯨魚以及帝女女娃變形精衛的神話，則與大海有關：

陵魚人面，手足，魚身，在海中。（〈海內北經〉）

泰器之山，觀水出焉，西流注于流沙。是多文鯨魚，狀如鯉魚，魚身而鳥翼，蒼文而白首，赤喙。常行（案：《呂氏春秋》及《初學記》皆作「從」）⁵⁴西海，遊于東海，以夜飛。其音如鸞雞，其味酸甘，食之已狂，見則天下大穰。（〈西山經〉）

發鳩之山……有鳥焉，其狀如鳥，文首、白喙、赤足，名曰精衛，其鳴自詒。是炎帝之少女，名曰女娃。女娃游於東海，溺而不返，故為精衛，常銜西山之木石，以堙於東海。（〈北山經〉）

如依據樂蘅軍先生〈中國原始變形神話試探〉一文對於變形類型的分析，則人面魚身的陵魚與魚身鳥翼的文鯨魚，或可視為「靜態變形」的神話，亦即其交糅不同物類特徵的形象中，或許隱藏一段變形過程，只是「在變化興味最酣飽的中途，突然因為某種原因（這些原因是永不可知的），而凝固了停頓了。於是它就以異類互體的形象被永恆地保留下來」。⁵⁵

人面魚身、有手足的陵魚，於《山海經》記載簡略，然其蟄居海中以及結合人與水族等特殊生命形態，從宗教現象學觀點，已饒富神聖色

⁵⁴ 據袁珂《山海經校注》，頁45。

⁵⁵ 文見氏著，《古典小說散論》（台北：純文學出版社，1984），頁7。案：此文區分變形為「靜態變形」與「力動變形」兩類，前者之變形過程隱藏在神話敘述背後，較為曲折隱密，而後者之變形過程則明顯呈現在神話敘述之中，如女娃化為精衛、嫦娥變形蟾蜍以及禹化熊等皆是。

彩，具備了豐沛生產力的象徵。⁵⁶至晉代《搜神記》，海中陵魚則已演變為鮫人傳說：

南海之外有鮫人，水居如魚，不廢織績。其眼泣，則能出珠。⁵⁷

居於海中的鮫人，不廢織績且泣淚成珠，如此交織著美麗與哀愁的傳說，隱約透露人們對大海的信仰與幻想，視為蘊蓄著豐產力量與珍奇寶藏的神聖水域，正所謂「海含眾寶，靡所不包」，「海懷眾珍，無求不得」。⁵⁸而鮫人之淚，則又為大海籠上詩意氛圍與情感色彩。

至於〈西山經〉中的文鯨魚，其結合魚、鳥等具對立暗示意涵的異類互體形象，已流露充滿矛盾糾葛與內在傾軋的氣息，「常從西海，遊于東海，以夜飛」，更似乎暗藏一段失落的神話，夜飛海上的孤寂身影，或竟是默默持續不欲人知的抗爭與尋求。在神話中，大海是展現強韌情志的空間，也同時灌育著魚身鳥翼的文鯨魚源源不絕的生命力，⁵⁹「見則天下大穰」的預言靈能，亦呼應著以大海為豐饒泉源的原始信仰。

關於精衛神話，自晉代左思以「泚泚精衛，銜木償怨」(〈魏都賦〉)⁶⁰、南朝梁任昉以「怨溺死故也」(《述異記》)，⁶¹詮釋神話中女娃溺海、變形精衛、銜石填海的情節，歷來對此神話的解讀遂多聚焦於精衛內心之悲怨餘恨，⁶²如樂蘅軍先生所言，女娃「失足東海，徒然空遊，精魂不返，死有餘恨」，⁶³及其以微弱之軀、區區微木與茫茫大海對抗，「明知其不可為而為之」的復仇意志與悲壯精神。⁶⁴因此，神話中的大海乃是吞噬女娃年輕生命的死亡水域，透露初民對於大海常存的恐懼心理，而

⁵⁶ 參註 48。

⁵⁷ 【晉】干寶著，(台北：里仁書局，1982年)，卷 12，頁 154。

⁵⁸ 《經律異論》第三引〈海八德經〉。

⁵⁹ 參註 48。

⁶⁰ 《太平御覽》卷 925 引，第 8 冊，頁 427。

⁶¹ 同前註。

⁶² 參徐志平，〈「人類異化」故事從先秦神話到唐代傳奇之間的流轉〉，《臺大中文學報》第 6 期(1994 年 6 月)。作者並自音韻學觀點，分析「精」、「衛」二字，透露此鳥叫聲淒涼，可知女娃不幸溺死，心中有恨。

⁶³ 樂蘅軍前揭文，頁 27。

⁶⁴ 參袁珂，《古神話選釋》(台北：長安出版社，1986)、王孝廉，〈漂與誓——雁風呂傳說與精衛神話〉，氏著《花與花神》。

銜石填海的行動，則反映了初民與大海搏鬥的實況，以及征服自然的集體願望。⁶⁵

然而，進一步分析神話文本，不難發現其中的大海意象似乎蘊含更多重的意義。首先，「游于東海，溺而不返」，神話中的大海既引人親近遨遊又無情地將人吞噬，透露初民心靈所烙印的大海印象，既可親可愛復可畏可懼，大海實具有雙重面目與善變特徵。其次，從神話原型的觀點，則精衛神話在其死亡與復仇等負面陰影籠罩的表象下，似乎深藏著英雄歷險的原型意涵。如坎伯所說：「所有英雄歷險的基本主題，都是為了脫離某種境界，並發現生命來源，而將自己帶入另一個更多采多姿而成熟的境界」⁶⁶：

神話英雄的旅程……基本上，它是內在的過程——進入心靈深處去克服那晦暗不明的阻力，而失去已久、為人遺忘的力量也會再度恢復，作為轉化世界之用。這項功業一旦完成，生命便不再受時間的打擊，或在空間中不忍卒睹；也不會在處處災害的可怕毀損下，絕望的受著苦；而是在有形的恐怖依然存在、痛苦哭喊仍舊擾攘的情況下，為一種無所不在、普遍支撐的愛，以及自身擁有不被征服力量的知識所貫穿。⁶⁷

精衛神話的情節結構，正呈現著一個轉化與蛻變的過程。從作為炎帝少女的女娃變為銜石填海的精衛，帶來轉變的重要契機即是溺於東海的事件。溺海之前的女娃，自其名字推想，或暗示稚嫩嬌弱，強調肉體生命層次，僅是一個依附著父親血緣而存在，未有自我、尚未獨立的，天真懵懂的少女。然而，「游於東海，溺而不返」之後蛻變為精衛，屬於中性的傾向精神層次的名字，象徵超越了凡胎肉體拘限的生命與心靈，更以銜石填海、永飛無倦的剛毅行動，形塑其獨特的生命姿態，成就其生命的意義與終極價值。以此觀點，則溺於東海的事件不必然是帶來絕對

⁶⁵ 參盧明瑜，〈陶淵明〈讀山海經十三首〉神話運用及文學內蘊之探討〉，《中國文學研究》第8期（1994年5月）。

⁶⁶ [美] Joseph Campbell 著、朱侃如譯，《千面英雄》（*The Hero With A Thousand Faces*）（台北：立緒文化出版公司，1997）導讀，鹿憶鹿〈尋找英雄〉，頁26。

⁶⁷ 《千面英雄》，頁27。

毀滅與傷痛的死亡；而銜石填海的行動也未必是徒勞無益的仇恨抗爭。整個精衛神話，從積極的角度解讀，毋寧展演著心靈成長的象徵過程，而神話中讓心靈轉化、蛻變成熟的大海，更是內在歷險場域的象徵。

在分析心理學與神話學中，深海等水域乃是無意識最典型的象徵，⁶⁸英雄歷險的第一步，如坎伯所說，正是「淡泊或退出」，也就是從紛擾不絕的外在世界轉向內心，進入無意識深處，「進入心靈中那些困難真正駐足的因果關係地帶」，清除內在的障蔽，征服心中的惡魔，更在無意識深淵中，抉發生命的潛能，「只要把這個全體中失去的一部份挖掘上來放置在日光中，我們就可經驗到自己力量的神奇擴張，一種鮮活的生命更新。我們便可以超然卓越的聳立著。」⁶⁹溺於大海的女娃，從象徵層次看來，如同潛入無意識深淵，在其中征服自我、更新生命，發掘其靈魂深處那具有「無情、理性、強悍等果敢固執的個性」的「阿利瑪斯」，⁷⁰於是自大海重生，飛翔於天地間，銜石填海永飛無倦的精衛，實已進入更完整、成熟、超越的生命階段，她「不再渴望和害怕」，相反的，她已經成為被「渴望和害怕的對象」。⁷¹

再從宗教現象學觀點解讀，則溺於東海所暗示的亦是一場典型的、具有積極意義的「沒入水中的浸禮」儀式，⁷²在神聖的水中洗滌心靈，廓清過去的罪惡，讓生命獲得淨化與更新。⁷³因此，精衛神話中的大海，如伊利亞德所說：「與水有關聯的，總是會引致一種重生的記號，一方面是因為死亡乃伴隨新生而來，另一方面是因為洗禮充實、並孕育了生命的潛能。」⁷⁴「溺而不返」的女娃所經歷的並非代表生命終止的死亡，而是一場帶來淨化與重生的神聖洗禮，不再復返的是稚嫩懵懂的童年心靈。神話中的「死亡」，自積極面向解讀，實有其宗教象徵，「死亡，被

⁶⁸ 參榮格，〈集體無意識的原型〉，《心理學與文學》，頁 39；坎伯，《千面英雄》：「未知領域（沙漠、叢林、深海、陌生地等等）是無意識內容投射的自由地帶。」頁 82。

⁶⁹ 《千面英雄》，頁 17。

⁷⁰ 《導讀榮格》，頁 90。

⁷¹ 《千面英雄》，頁 171。

⁷² 《聖與俗》，頁 174。

⁷³ 關於洗禮（Immersion），伊利亞德在“Patters in Comparative Religion”（比較宗教類型）“The Water and Water Symbolism”一章中亦指出：“Water purifies and regenerates because it nullifies the past, and restores – even if only for a moment – the integrity of the dawn of thing.”pp.195.洗禮能帶來淨化與重生，消除過往，使一切完美如初。

⁷⁴ 《聖與俗》，頁 173。

視為是最終極的入門禮，亦即被視為是一種新的靈性存在的開始」，⁷⁵「入門的誕生，意味著向凡俗存在死去」，⁷⁶而向著「更高生命層次的誕生」。⁷⁷

從英雄歷險神話原型與宗教現象學的觀點解讀，女娃溺於東海，不再是絕對毀滅性的死亡，變形精衛、銜石填海，也不僅是一場憤恨難消、悲壯抗爭的荒謬遊戲；相反的，精衛神話中所烙印的是神聖洗禮與心靈成長過程的縮影。神話中的大海，不僅是變幻無常、吞噬生命，引發仇恨而亟欲反擊對抗的無情水域，同時也是交會著死亡與重生的雙重力量，蘊蓄著無窮生命力的神聖水域。

四·海上樂園——姑射、蓬萊

海外殊方異域，為《山海經》〈海經〉部份的重要內容，其境象造設亦反映初民面對大海的想像與寄望。如羽民國、驩頭國、貫胸國、交頸國、歧舌國、三首國、丈夫國、女子國等幾近幻設的奇異國度，⁷⁸透露初民對於大海彼岸的無窮想像；至於「其為人黑色，壽，不死」的不死國、「有乘黃，其狀如狐……乘之壽二千歲」的白民之國，⁷⁹與寧靜詳和、自在豐饒深具樂園色彩的諸天之野、平丘、騃丘等，透過海天茫茫的幻影折射，更傳釋初民心中的大海印象——生機漫衍、萬物盡有、浩瀚豐饒：

諸天之野，鸞鳥自歌，鳳鳥自舞；鳳皇卵，民食之；甘露，民飲之，所欲自從也。百獸相與群居。（〈海外西經〉）⁸⁰

平丘在三桑東，爰有遺玉、青鳥、視肉、楊柳、甘祖、甘華，百果所生。（〈海外北經〉）⁸¹

⁷⁵ 同前，頁 236。

⁷⁶ 同前，頁 238。

⁷⁷ 同前，頁 239。

⁷⁸ 見〈海外南經〉、〈海外西經〉。

⁷⁹ 見同前。

⁸⁰ 《淮南子·墜形訓》載海外三十六國，有「沃民」者，即此諸天之野。參袁注。

⁸¹ 三桑，據〈海外北經〉：「三桑無枝，在歐絲東，其木長百仞，無枝。范林方三百里，在三桑東，洲環其下。」郝注：「《太平御覽》57卷引顧愷之《啟蒙記》曰：『汎林鼓于浪嶼。』注云：『西北海有汎林，或方三百里，或百里，皆生海中浮土上，樹根隨浪鼓動。』即此也。」可見位三桑之東的平丘亦當位居海中。

嵯丘，爰有遺玉、青馬、視肉、楊柳、甘祖、甘華、百果所生。在東海，兩山夾丘，上有樹木。（〈海外東經〉）

除了百獸祥禽、群樹環繞，更有視肉、玉石等深具生生不息、長生難老之奇幻力量的寶物，而高達百仞的桑木，更略顯宇宙之樹溝聯天地的神聖色彩。⁸²如此洋溢著蓬勃生氣的樂土，位居大海之中、來自大海的孕育，隱約呈現著伊利亞德所謂「神聖空間」的特質。⁸³

同樣源自《山海經》而後世屢見增飾的海上姑射與蓬萊神山，其境象造設的演變，或從建構到解構的歷程，則更完整展現大海轉化聖俗、變幻生死的意涵，烙印著樂園追尋與失落的恆常經驗。

從《山海經》敘述可見，姑射群山位在海中：

姑射之山，無草木，多水。又南水行三百里，流沙百里，曰北姑射之山，無草木，多石。又南三百里，曰南姑射之山，無草木，多水。（〈東山經〉）

列姑射在海河州中。（〈海內北經〉，郭璞注：山名也。山有神人，河州在海中，河水所經者。《莊子》所謂藐姑射之山也。）

射姑（案：當作姑射，據宋本校）國在海中，屬列姑射，西南，山環之。（同上）

來自海的孕育，近似「突然出現在海中央的島嶼」⁸⁴的姑射群山，再度透露海是一切生命之源的宗教意蘊；再者，從〈東山經〉所描繪的姑射境象看來，「無草木」而「多水」、「多石」，幾乎極端地呈現既荒枯清冷又充滿生命力之暗示的矛盾色彩，⁸⁵亦交會著大海「死亡水域」與「生命泉源」的雙重象徵。⁸⁶

⁸² 視肉，據郭璞注云：「聚肉，形如牛肝，有兩目也；食之無盡，尋復更生如故。」《山海經校注》，頁204。又《太平御覽》卷955引《玄中記》云：「天下之高者，扶桑，無枝木焉。上至天，盤蜿而下，屈通三泉。」第8冊，頁662。

⁸³ 所謂「神聖空間」，據伊利亞德的定義，必須具備作為中心定點、擁有上通於天的天柱、禁制門檻以及生生不已之力量等四項要件。參《聖與俗》第一章〈神聖空間與建構世界的神聖性〉。

⁸⁴ 同前，頁173。

⁸⁵ 水與石，都是具有孕育生命之力量的神話象徵，參《聖與俗》、【德】埃利希·諾伊曼（Erich Neumann）著，李以洪譯，《大母神——原型分析》（北京：東方出版社，1998）：「『石』是大母親女神最古老的象徵。」頁269。此外，何星亮，〈石神與石崇

至《莊子》寓言中，司掌姑射之山的神人，則被賦予不食五穀卻能化育萬物、狀似柔弱然物莫之傷的神奇形象：

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。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。……之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。（《莊子·逍遙遊》）⁸⁷

縱使經過哲人刻意形塑，然姑射神人的形象依舊透露古人對於海的美麗印象與敬畏之情。乘雲御龍遨遊四海，神人自在不繫的身影，傳釋海的茫闊無際；居於草木不生的姑射之山，卻擁有「使物不疵癘而年穀熟」的神力，更可見其綽約柔弱的表象之下，所深藏的乃是生死予奪、既能長之育之又能摧之毀之的雙重魔力與莫測性格。至於姑射境象，至《列子》中則一反〈東山經〉所描繪的荒枯清冷，而呈現了純淨、祥和、豐饒、無爭的氛圍，宛如一座「遠離罪惡的文明」的初始樂園：⁸⁸

列姑射山在海河洲中，山中有神人焉。吸風飲露，不食五穀；心如淵泉，形如處女；不佞不愛，仙聖為之臣；不畏不怒，愿慤為之使；不施不惠，而物自足；不聚不斂，而已無愆。陰陽常調，日月常明，四時常若，風雨常均，字育常時，年穀常豐；而土無札傷，人無夭惡，物無疵厲，鬼無靈響焉。（《列子·黃帝篇》）⁸⁹

在海的阻隔之下，如此幾近封閉的海上國度，沒有愛欲怨怒的騷動，也沒有刻意造作的施予掠奪，人們可以在永不錯亂、永遠和諧、一再重複的季節律動中，獲得生存的保障與幸福的滿足。⁹⁰事實上，如此封閉隔

拜），氏著，《中國自然神與自然崇拜》（上海：三聯書店，1992）、孫作雲，〈中國古代的靈石崇拜〉，收於馬昌儀編，《中國神話學文論選萃》（北京：中國廣播電視出版社，1994）、王孝廉，〈石頭在古代信仰與神話傳說〉，氏著，《中國的神話與傳說》（台北：聯經出版公司，1994），對於石的生命象徵亦有所闡釋。

⁸⁶ 《聖與俗》，頁 179。

⁸⁷ 《莊子集釋》，頁 28-31。

⁸⁸ 葉舒憲、蕭兵、鄭在書著，《山海經的文化尋蹤——「想像地理學」與東西文化碰觸》（武漢：湖北人民出版社，2004），頁 589。

⁸⁹ 《新譯列子讀本》，頁 74。

⁹⁰ 如米蘭·昆德拉所說：「幸福是對重複的渴求。」「天堂裡的生活，不像是一條指向

絕、寧靜安祥的樂園，乃是幾近於「母腹」、「混沌」的象徵，其意義指向生命初始時、未受汙染的美好時刻。⁹¹而人們所以幻設如此封閉遠隔的海上樂園，或許正是反映詭譎狡詐的沉淪人心與紛亂失序的無常現實，其罪惡與痛苦已到了令人難以忍受的地步。

從荒枯清冷卻飽藏生機的海上荒山，到豐盈祥和而遠隔封閉的海上樂園，姑射國度的構設，反映了古人對於大海的信仰與祈求，它既是生命起源也是死亡水域，它變幻難測但也飽含希望，當人們自覺歷史的罪惡已沉重到難以負荷的程度，在海的彼岸，人們構築了通過大海這神聖水域的洗禮，滌淨老化、俗化的心靈，而得以復歸初始之純真美好的海上樂園。⁹²

除了姑射群山，蓬萊亦同是孕育自海中，宛如初生島嶼的海上神山：

蓬萊山在海中。（〈海內北經〉）

在此呈現的蓬萊，亦具純淨而初始的神聖特質，如初生之嬰兒般，經過大海的淘洗，展現淨化、重生、清新、純粹的境象。⁹³蓬萊的誕生，同樣展現著海域生生不已的德能，然而這最初的、純淨美好的蓬萊，宛如人之初生的單純境象，愈至後世卻愈趨繁飾，馱負著人們的沉重欲望，同時也愈顯露其脆弱不定的本質：

自威、宣、燕昭使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲，此三神山者，其傳在勃海中，去人不遠，患且至，則船風引而去。蓋嘗有至者，諸僊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，及到，三神山反居水下，臨之，風輒引去，終莫能至。世主莫不甘心焉。（《史記·封禪書》）⁹⁴

渤海之東，不知幾億萬里，有大壑焉，實惟無底之谷，其下無底，名曰歸墟。八紘九野之水，天漢之流，莫不注之，而

未知的直線，不是一種冒險。它是在已知事物當中的循環運動，它的單調孕育著快樂而不是愁煩。」見氏著，韓少功、韓剛譯，《生命中不能承受之輕》（台北：時報文化出版社，1989），頁326、322-323。

⁹¹ 同註88，〈昆侖篇〉第一章〈《山海經》的樂園情結〉。

⁹² 參《聖與俗》第二章〈神聖時間與秘思〉及第三章〈大自然的神聖性與宇宙宗教〉。

⁹³ 參註18。

⁹⁴ 〔日〕瀧川龜太郎，《史記會註考證》（台北：洪氏出版社，1981），頁502。

無增無減焉。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。山之中間相去七萬里，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，常隨潮波上下往還，不可蹙峙焉。仙聖毒之，訴之於帝。帝恐流於西極，失群仙聖之居，乃命禺彊使巨鼇十五舉首而戴之。迭為三番，六萬歲一交焉，五山始峙而不動。而龍伯之國有大人，舉足不盈數步而暨五山之所，一釣而連六鼇，合負而趣歸其國，灼其骨以數焉。於是岱輿、員嶠二山流於北極，沉於大海，仙聖之播遷者巨億計。（《列子·湯問篇》）⁹⁵

海上蓬萊成為金玉樓臺輝映、不死之藥不死之樹在其中的華麗仙境，更有無數仙人飛翔往來嬉戲其間，為凡人莫不嚮往的樂園，如學者所說，它「是人類希望的投影，是此界苦難的他界（the other world）的對照」，⁹⁶囿於死亡之苦的人們，將長生、享樂與自由的渴望，寄託於茫茫海外的蓬萊。然而弔詭的是，神話敘述在幻設蓬萊樂境的同時，卻也反諷地披露它遠隔飄忽、殘缺脆弱的本質，以及無可避免的痛苦與災難，而使蓬萊顯得如此遠隔難至、詭譎難測的根源，除了難解的風，更是神秘無常的大海。神話中大海不僅是人們冒險遠征的場域，同時也是無情的障阻，既誘發熱切的追尋情志，但也極力摧毀人們的長生幻夢。同時，在人們沉酣於構築蓬萊華麗境象之餘，更兀自以其詭譎莫測、變幻不定、操縱生死的力量，迫使蓬萊神山不容自己地浮沉其中、不可蹙峙，終於陷入縱使天帝、海神戮力搶救也無法挽回的漂流沉沒的命運。破碎的蓬萊意象，殘忍地顛覆了始終為凡人所嚮往追尋的樂園，而人們渴慕的仙人，畢竟承受著常人無法想像的折磨與苦難。

⁹⁵ 《新譯列子讀本》，頁 153-154。

⁹⁶ 高莉芬前揭文，頁 129。

孕育蓬萊的大海，也是吞噬蓬萊的死亡水域。⁹⁷與大海相對的一切意志，無論是欲望驅使的樂園追尋，還是對抗宿命的極力搶救，都顯得荒謬與徒勞。在大海的操弄與環伺下，是仙境樂園亦是海市蜃樓的蓬萊，始終籠罩著一抹揮之不去的蒼涼色彩，烙印著一再重複的追尋與失落、抗爭與徒勞的恆常經驗。

五、結論

透過海神造象以及海中變形、海上樂園等神話分析，可見古代海洋神話的內涵，其中交融著初民的大海印象、情思與信仰。

集鳥與蛇於一身的海神，以超越與束縛的雙重意象，象徵性地投射著初民對海天巨浪的觀察印象，同時交織著對於大海既嚮往又畏懼的情思，它無限遼闊，應許人們如鳥展翅高飛，但又深沉陰晦，如蟄伏巨蟒將人纏縛。此外，人面鳥身、珥蛇踐蛇的海神，更透露大海乃孕育一切生命的神聖水域、但同時亦蘊藏吞噬生命的毀滅力量，而人們所祈求於海神者，則是其抵禦混沌反撲、維護大地秩序的威靈。陵魚、文鱸魚以及精衛變形神話，除了流露初民深信大海為豐產力量的泉源與珍奇寶藏的蘊藏之處，更視之為滌淨罪惡、更新生命的神聖水域。女娃溺於大海的積極意義，是參與一場神聖洗禮，重生的精衛，是結合了「阿利瑪斯」的剛毅靈魂的更完整生命。姑射與蓬萊，皆自大海中孕育而生，從荒枯冷清到純淨豐盈，姑射境象的構設流露著人們回歸初始之美好的渴望，也反照著逐漸俗化醜化的現實，孕育姑射的大海，同時也成為滌淨靈魂、喚醒重生的神聖水域。相對的，原本如人之初生、純淨空無的蓬萊，在人們欲望的投射下，竟成為漂泊難繫、終至沉沒、等待重現的虛幻樂園。在交織著華麗與蒼涼的蓬萊境象映照之下，大海正是操縱生死、死生交會的神秘水域。【責任編校：林淑禎】

⁹⁷ 除了《列子·湯問篇》中岱輿、員嶠二山「沉於大海」，蓬萊本身似乎也難逃被大海淹沒的命運，如葛洪《神仙傳》卷7〈麻姑傳〉記麻姑之語：「接待以來，已見東海三為桑田。向到蓬萊，水又淺於往者，會時略半也，豈將復還為陵陸乎？」收入蕭天石主編，《歷代真仙史傳》（台北：自由出版社，1989），頁97。滄海桑田，不斷變化，復為陵陸之後的蓬萊，所等待的也仍是再度被大海吞沒的命運。

主要參考書目

專著

- 王孝廉，《中國的神話與傳說》，台北：聯經出版公司，1994
- 王孝廉，《花與花神》，台北：洪範書店，1982
- 何星亮，《中國自然神與自然崇拜》，上海：三聯書店，1992
- 吳天明，《中國神話研究》，北京：中央編譯社，2003
- 李昉，《太平御覽》，石家莊：河北教育出版社，2000
- 李映萩，《北歐神話》，台北：水牛出版社，2002
- 李鐵，《漢畫文學故事集》，北京：中國青年出版社，1989
- 茅盾，《神話研究》，天津：百花文藝出版社，1997
- 袁珂，《山海經校注》，台北：洪氏出版社，1981
- 馬昌儀，《中國神話學文論選萃》，北京：中國廣電出版公司，1994
- 高誘，《淮南子注》，上海：上海書店，1992
- 張華，《博物志》，收入《夢梁錄外四種》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003
- 陳建憲，《神祇與英雄——中國古代神話的母題》，北京：三聯書店，1995
- 彭毅師，《楚辭詮微集》，台北：學生書局，1999
- 葉舒憲，《中國神話哲學》，北京：中國社會科學出版社，1992
- 葉舒憲，《探索非理性的世界》，成都：四川人民出版社，1988
- 葉舒憲，《解讀上帝的留言——77 則聖經比喻》，台北：究竟出版社，2004
- 葉舒憲、蕭兵、鄭在書，《山海經的文化尋蹤——「想像地理學」與東西文化碰觸》，武漢：湖北人民出版社，2004
- 樂蘅軍，《古典小說散論》，台北：純文學出版社，1984
- 蕭天石，《歷代真仙史傳》，台北：自由出版社，1989
- 謝選駿，《神話與民族精神》，濟南：山東文藝出版社，1997
- C.G.Jung 著，馮川、蘇克譯，《心理學與文學》，台北：久大文化出版公司，1994
- C.G.Jung 等著，龔卓軍譯：《人及其象徵》，台北：立緒文化出版公司，2005

- Christian Norberg-Schulz 著，施植明譯，《場所精神——邁向建築的現象學》，台北：田園城市文化事業有限公司，1995
- Erich Neumann 著，李以洪譯，《大母神——原型分析》，北京：東方出版社，1998
- J.G.Frazer 著，汪培基譯，《金枝》，台北：桂冠圖書公司，1991
- Joseph Campbell 著，朱侃如譯，《千面英雄》，台北：立緒文化出版公司，1997
- Joseph Campbell 著，朱侃如譯，《神話》，台北：立緒文化出版公司，1997
- Jean-Pierre Vernant 著，馬向民譯，《宇宙、諸神、人——為你說的希臘神話》，台北：貓頭鷹出版社，2004
- Mircea Eliade 著，楊素娥譯，《聖與俗》，台北：桂冠圖書公司，2001
- Robert H.Hopcke 著，蔣韜譯，《導讀榮格》，台北：立緒文化出版公司，2002
- Mircea Eliade , *Patterns in Comparative Religion* (比較宗教類型), University of Nebraska Press,1996

期刊論文

- 徐志平，〈「人類異化」故事從先秦神話到唐代傳奇之間的流轉〉，《臺大中文學報》第6期，1994年6月
- 盧明瑜，〈陶淵明〈讀山海經十三首〉神話運用及文學內蘊之探討〉，《中國文學研究》第8期，1994
- 高莉芬，〈水的聖域：兩晉江海賦的原型與象徵〉，《政大中文學報》第1期，2004年6月

審查意見摘要

第一位審查人：

本文寫作甚為用心，資料收集也頗為充足，但是或許由於觀念不能相對的踏實運用，因此有些資料的運用顯得不很貼切。作者用功，必須肯定，以下僅供參考：

1. 題目是〈海與海神〉，如果重點是海神，則內容所論許多並非海神，如精衛、姑射仙子等皆不是。其他許多亦復如是。又如果是通論凡與海有關者，又不免太泛。「海上仙山」的論述在此便顯得奇突。
2. 《山海經》中珥蛇、操蛇之記載頗多，其他與蛇有關之存在更多，是否皆可如文中所釋都是「混沌」、「黑暗、破壞」的象徵，或者不能如是一概而論？正如不能以鳳凰代表一切的鳥，說鳥是「天下安寧、明王創世」的象徵一樣。

第二位審查人：

本文以海洋與海神神話為研究對象，對於《山海經》神話研究的拓展具有一定的意義與價值。本文運用神話原型批評以及伊利亞德宗教現象學角度探索中國神話中的大海之原型，然屬於文學批評範疇之原型與宗教現象學之原型指涉之概念意涵不同，宜予以釐清說明，或擇一運用，以見研究之目的與旨趣。