

第一章 緒論

第一節《山海經》其書

《山海經》是一方謎樣的拼圖，其作者成謎；成書時代成謎，內容屬性成謎，書寫的地域成謎，甚至是所表現的地理環境、世界形制也是一個謎。無論是從神話、民族、考古甚至是地理學的角度來閱讀《山海經》，皆難免陷於「其觸腹者言象如甕，其觸尾者言象如繩」各言其是之局，益發表現《山海經》意義的多元與歧異。

《山海經》集結成冊的過程頗為錯綜複雜；在記錄文獻上《山海經》最早出現於《史記·大宛傳》，司馬遷僅以史學家之姿，言明不加妄斷評論《山海經》所記的神異內容：

自張騫使大夏之後，窮河源，惡覩髓謂昆崙者乎？至《禹本紀》、《山海經》所有怪物，余不敢言也。¹

劉向及子劉歆整理群經提交《上山海經表》：「侍中奉車都尉光祿大夫臣秀領校、祕書言校、祕書太常屬臣望所校山海經凡三十二篇，今定為一十八篇，已定。」；及至班固《漢書·藝文志》置《山海經》於「數術略」的形法家之下，明言：「山海經十三篇。」²。《山海經》在卷數的記載上有十三、十八以及三十二篇卷數的變異，這其中牽涉了分篇問題，關連到竹簡的「篇」以及絲帛（或是紙張）「卷」繕寫單位的不同。³

¹司馬遷曰以史學家的精神，對於奇譎鬼怪的《禹本紀》、《山海經》內容不多言論。顧頡剛先生則以為司馬遷「審查史料以合于儒家學說為標準」，不願多談《天問》、《禹本紀》、《山海經》等書。

（漢）司馬遷選，（日）瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》（台北：樂天出版社，1972年），卷123，頁44-46。

顧頡剛，《中國上古史研究講義》（臺北：洪葉文化，1994年），頁32。

²班固《漢書·藝文志》從劉歆《七略》之分類，置《山海經》於「術數略」形法家之下。「形法」又稱相地術，《漢書·藝文志》定義為：「形法者，大舉九州之勢以立城郭室舍形，人及六畜骨法之度數，器物之形容，以求其聲氣貴賤吉凶。」

（漢）班固撰，《藝文志》，《漢書》（台北：鼎文書局，1983年），卷30，頁1774。

³「篇」、「卷」單位的不同，史籍的不同記錄如下：

《漢書·藝文志》數術略·形法家：山海經十三篇。《隋書·經籍志》史部·地理類著：山海經二十三卷。《舊唐書·經籍志》地理類著：山海經十八卷。《唐書·藝文志》地理類著：山海經二十三卷。《四庫全書總目》子部·小說家類：山海經十八卷。

（徐敬浩）Kyung Ho Suh, *A Study of Shan Hai Ching: Ancient Worldviews under Transformation*. Doctoral dissertation. Harvard University, 1993. P. 20-21

其次則在於《山海經》不同版本的流傳與結集一說，袁行霈之〈《山海經》初探〉⁴以及袁珂之〈《山海經》「蓋古之巫書」試探〉⁵，各自從不同的角度主張劉歆作《上山海經表》結集《山海經》兩種不同版本為最初的雛形，直到晉郭璞將劉向、劉歆校注《山海經》時並未收入「皆逸在外」的《大荒經、海內經》五篇補上，即為為現今流傳十八篇數底本。⁶

另外一個成謎之說在於《山海經》與圖的關係。今本所見《山海經》附圖多為明清所流傳的圖本。學者疑《山海經》最初即為圖文併行之作，然古圖亡佚而經傳獨存；於《隋書·經籍志》、《舊唐書·經籍志》以及《唐·藝文志》皆記錄郭璞〈山海經圖贊〉一文。朱熹據《楚辭》中〈九歌〉、〈天問〉源於壁畫之說，⁷推測《山海經》原初亦為圖文相釋之作，明胡應麟於《四部正偽》衍釋其說：

經載叔均方耕、謹兜方捕魚、長臂人兩手各操一魚、豎亥右手把算、羿執弓矢、鑿齒執盾、此類皆與記事之詞大異。近世坊間戲取《山海經》怪物為圖，意古先有司圖，撰者因而記之，故其文義因爾。及讀王伯厚《王會補傳》引朱子：「《山海經》記諸異物飛走之類，多云『東向』，或云『東首』，疑本因圖畫而述之。古有此學，《九歌》、《天問》皆其類。」⁸

進一步指出《山海經》的敘述文字常有「叔均方耕」、「謹兜方捕魚」、「長臂人兩手各操一魚」、「豎亥右手把算」等似是釋圖的敘述文字。

至於「山海經圖」所顯現的性質與內容，又是一場多重詮釋的角力。除了朱子「古有此學」的壁畫說之外，尚有（明）楊慎〈山海經補後序〉之「禹鼎圖說」⁹；日學者小川琢治〈山海經考〉¹⁰、李豐楙《神仙的故鄉——山海經》的「地理圖誌說」¹¹；王庸於《中國地理史學》則是分出《五臧山經》為「山川道理可以繪圖而記錄」；〈大荒經〉則近似「後世繪記異域人物風俗之職貢圖」的不同屬性¹²；而袁珂於〈《山海經》蓋古之巫書試探〉即針對〈海經〉提出了「巫圖說」。¹³

錢存訓著，《書于竹帛：中國古代的文字記錄》（上海：上海書店，2004年），頁100-101。

⁴袁行霈，〈《山海經》初探〉，收於《中華文史論叢》第3輯（北京：中華書局，1974年），頁14-21。

⁵袁珂，〈《山海經》「蓋古之巫書」試探〉，收於《山海經新探》（成都：四川省社會科學院，1986年），頁231-241。

⁶王寧，〈《山海經》的分篇問題〉，《棗莊社會科學》第3期，1996年。

網頁：http://iel.cass.cn/news_show.asp?newsid=1555&detail=1

⁷（宋）洪興祖，《楚辭補注》（台北：台灣中華，1972年），頁36。

⁸（明）胡應麟著，（民）顧頡剛校點，《四部正偽》（台北：華聯出版，1968年），頁57-58。

⁹（明）楊慎，〈山海經補後序〉，《歷代山海經文獻集成》（西安：西安地圖出版社，2006年），頁2625。

¹⁰小川琢治，〈山海經考〉，《先秦經籍（下）》（台北：河洛，1975年），頁2。

¹¹李豐楙，《神仙的故鄉——山海經》（台北：時報，1981年），頁9。

¹²王庸，《中國地理史學》（北京：商務印書，1998年），頁21-25。

¹³《山海經新探》，頁238。

眾多不同的「山海經圖」說也顯現出《山海經》內容的龐雜，難以用一種特定性質的「圖」來解釋《山海經》的內容；圖亡經存，內容錯綜複雜的《山海經》雖非一時、一人懷想世界情狀的意識產物，然而〈山經〉當中明確的地理方位記載、〈海內外經〉裡諸多異族異域之描寫、〈大荒經〉星辰宇宙、文明系譜之建立，自西漢劉歆〈上山海經表〉以降即視爲聖人所作之天下地理書：

《山海經》者，出於唐虞之際。昔洪水洋溢，漫衍中國，崎嶇於丘陵，巢于樹木。鯀既無功，而帝堯使禹繼之。禹乘四載，隨山刊木，定高山大川。益與伯翳主驅禽獸，命山川，類草木，別水土，四嶽佐之，以週四方，逮人跡所希至，及舟輿之所罕到。內別五方之山，外分八方之海，紀其珍寶奇物，異方之所生，水土草木禽獸昆蟲麟鳳之所止，禎祥之所隱，及四海之外絕域之國，殊類之人。禹別九州，任土作貢，而益等類物善惡，著《山海經》，皆聖賢之遺事，古文之著明者也。¹⁴

視《山海經》爲大禹治洪水、別九州、類善惡治理天下的聖賢之書，是爲中國最原初對於世界想像的底本。從這個角度來看，《山海經》揭顯了一個專記「天地神明類物」的世界樣態，所謂主記「異物」的博物之造：

禹、益並治洪水，禹主治水，益主記異物，海外山表，無遠不至，以所聞見作《山海經》。非禹益不能行遠，《山海經》不造。然則《山海經》之造，見物博也。¹⁵

前言「禹主治水，益主記異物」，後言《山海經》「見物博也」，大禹治水後建立的世界秩序在此顯現出完整的山川異獸神祇記錄，天地上下之神的知悉，爲一種包括了自然現象、人與神靈、天地萬物共存周全的「博物」知識體系。

第二節 《山海經》研究成果回顧

一、傳統《山海經》研究

傳統《山海經》的研究狀況大抵可以從《山海經》著譯狀況窺其端倪，郭璞（1511—1593）之《山海經傳》爲首位全面注解《山海經》的著述。

郭璞身處永嘉之亂，西晉之末動蕩的時代，其時傳統儒學的權威動搖，神仙方術思想方興未艾，郭璞對於生活中神祕的事件、怪異的現象抱持著強烈的關

¹⁴劉歆，〈上山海經表〉載於郝懿行，《山海經箋疏》（台北：漢京文化，1983年），590頁。

¹⁵（漢）王充撰，黃暉校釋，《論衡校釋》（台北：中華書局，2006年），頁597。

注，以為《山海經》所載內容是為超越常識以外——「是不怪所可怪而怪所不可怪也。」，為世界以外另一種向度的知識，這樣的求知態度貫串於所傳《山海經傳》，於他〈注《山海經》敘〉即謂之：

此書跨世七代，歷載三千，雖暫顯於漢而尋亦寢廢。其山川名號，所在多有舛謬，與今不同，師訓莫傳，遂將湮泯。道之所存，俗之喪，悲夫！余有懼焉，故為之創傳，疏其壅閼，闢其葦蕪，領其玄致，標其洞涉。庶幾令逸文不墜於世，奇言不絕於今，夏后之跡，靡（刊）於將來；八荒之事，有聞於後裔，不亦可乎。¹⁶

畏於《山海經》終將「師訓莫傳，遂將湮泯」為郭璞做傳的意圖。此外郭璞的注釋往往引用亡佚的古書（包括《山海經》古圖）的內容，並集中當代所傳說的神話軼事為佐證，為《山海經》甚至是中國神話傳於後世帶來卓越的貢獻。

郭璞以後《山海經》的研究沈寂了好一段時間，不過因宋、明期間印刷技術的發展，圖書刊印的興發，郭璞之《山海經傳》於大量傳誦於民間，到了明代楊慎（1488—1559）有了新的注解，其《山海經補註》¹⁷雖僅為簡略的數十註釋，已為「山海經」學帶來更新的氣象。

楊慎出身狀元及第，卻在官場仕途歷盡艱辛，謫戍雲南三十年有餘，其間一心一意博覽群經，從事經書和文字意義的考訂，以其審問慎思的學習態度致力於《山海經》記錄事項「合理性」的內容表現。比如說他在注解〈西山經〉中所述帝江「渾敦無面目，是識歌舞」時，即以「現實中以瞽人為樂師的事」¹⁸來做為判斷的依據：

此豈古者用瞽人為樂官而傳會其說乎？或實有此物而因以瞽人為樂師乎？¹⁹

對於《山海經》中看似荒誕不經的記錄內容賦予一定的現實基礎，以廣博合理的知識為據加以說明解釋，為楊慎貫串《山海經補註》的詮釋角度，其事事求是，訓詁考證的態度是為清代考證學勃興發展的前聲。

其後繼起者為（明）王崇慶（1484-1565）的《山海經釋義》。²⁰王崇慶理學思想的背景，以經書大義為據來闡釋《山海經》，《四庫全書總目提要》謂「崇慶

¹⁶袁珂，《山海經校注》（台北：里仁，2004年），頁478。

¹⁷（明）楊慎著，嚴一萍選，《山海經補註》（板橋：藝文印書館，1968年）

¹⁸李亦園、王秋桂主編，《中國神話與傳說學術研討會論文集》第1卷（台北：漢學研究中心，1996年），52頁。

¹⁹袁珂，《中國神話史》（台北：時報，1996年），頁389。

²⁰（明）王崇慶，《山海經釋義》（台北：國立中央圖書館微縮資料，1989年）

間有論說，詞皆膚淺。其圖亦書肆俗工所臆作，不為典據」²¹。王汎森則於《晚明清初思想十論》具體的說明不同思想的詮釋體系：

郭璞為《山海經》所作的注專信物怪，而王崇慶則以「理」來破解物怪的觀念。我們從未見過一部書的「釋義」竟以反駁經文作為中心要旨的。宋明理學家難得有機會這麼廣泛的對怪物思想進行系統性的攻擊，而《山海經》正好提供了素材。²²

換句話說，王崇慶的《山海經釋義》其宗旨在於維護合理的儒家精神的宣揚，與其說是「釋書」，莫若說是在檢視、抨擊那些不合乎於理性思維的神祕記錄。

時至（清）吳任臣(1628-1689)之《山海經廣注》。²³吳任臣出身科舉「博學鴻詞」一科，官拜翰林，承修《明史·曆志》；《山海經廣注》的內容即反映出吳任臣博學鴻儒之學識背景，注解內容旁徵博引，博覽參雜了古今、後世的詩文，及其訓詁字義的追溯；所附錄之〈讀山海經後〉以及〈山海經雜述〉多方引用關於《山海經》各種文獻，為研究《山海經》資料齊備的文庫。

其後另有汪紱(1692-1759)之《山海經存》。²⁴汪紱本身「非學者」出身的在野色彩讓《山海經存》相較於其他注本顯得更為特殊。幼年受教於母，汪紱後為景德鎮畫碗師，雖然未受正統教育，憑藉自學，及至晚年著述繁多，《山海經存》即為其中之一。袁珂指出，《山海經存》最大的特色在於汪紱「以早年畫工的技藝，為的珍禽、異獸、神祇、靈物，另以己意繪製了許多較為生動的繪圖。」²⁵

值得注意的是汪紱《山海經存》原本不齊，缺〈海外四經〉以及〈海內四經〉，直到汪紱玄孫補綴完整加以出版，袁珂以為《山海經存》當「並非一個人的著作，而是好幾個人的集體創作。」²⁶

其後有清畢沅（1730—1797）的《山海經新校正》。²⁷畢沅為鄉試舉人，宦宦一生，歷任陝西、甘肅、河南之等地方巡撫，勘察山川無數，以其仕宦生涯，長期羈旅之所見注譯《山海經》，深信其內容所載為實用價值的地理書。於《山海經新校正序》即謂之為「作于禹益，述于周秦，其學行於漢、明于晉，而知之

²¹參見《四庫全書總目提要》，卷 144 子部 54。

網頁：http://www.zwydw.cn/shuku/shibu/sikuquanshuzongmutiyao_144.htm

²²王汎森，《晚明清初思想十論》（上海：復旦，2004年），頁 60。

²³（清）吳任臣，《山海經廣注》（台北：商務印書，1972年）

²⁴（清）汪紱，《山海經存》，據光緒二十一年立雪齋印本影印。

網頁：http://read.chaoxing.com/ebook/read_11296732.html

²⁵《中國神話史》，頁 393。

²⁶《中國神話史》，頁 394。

²⁷（清）畢沅，《山海經新校正》（台北：新興，1962年）

者魏鬱道元也。」²⁸；深信《山海經》乃禹益聖人所傳的天上地理書。

此外《山海經新校正》也表現出清代文字、音韻以及訓詁考證學興隆的氣象，畢沅基於考證方法，致力於經書語言文字的解譯，精緻的追溯古今內容於其客觀義理的呈現，其《〈山海經〉新校正古今本篇目考》中對於《山海經》篇目、圖以及圖贊之變遷有所詳細的記錄及其考證。

最後為郝懿行（1757--1825）的《山海經箋疏》。²⁹郝懿行本人為清代有名的通才博學之士，所著《爾雅義疏》最為表現出小學的智識才能，於《山海經訂訛》一文中展現小學、考證的功力，為《山海經》可能的脫字、誤字現象進行細緻的校勘。於其序言之中，郝懿行批判《四庫全書總目提要》分《山海經》為「小說」一類，致力於恢復《山海經》上古地理史的位置，詮釋《山海經》的角度依舊反映出「禹益聖人」所做的天上地理書：

禹作司空，灑沈澹災，燒不暇擯，濡不給扞，身執藁垂，以為民先。爰有禹貢，復著此經。尋山脈川，周覽無垠，中述怪變，俾民不眩。美哉禹功，明德遠矣。³⁰

對《山海經》地理名稱做系統的考察與研究，同時也引用大量的文獻記載來解釋其中各種山川異物、神靈精怪；《山海經箋疏》代表《山海經》古典注釋的高峰。

二、近現代《山海經》研究

近代《山海經》的研究進入了一個全新局面。張步天於〈20世紀《山海經》研究回顧〉³¹一文集結了近代中國《山海經》研究的諸多文獻，內容聚焦於《山海經》作者、成書背景、篇目與版本、地理知識及其地域範圍、巫書的性質等等的研究。昔時禹、益聖人作《山海經》為「聖賢之遺事，古文之著明」之古風信仰不再，視〈山經〉、〈海經〉以及〈荒經〉各具不同的內容以及文字風格，呈現非一時之人、一地之作的面貌。《山海經》全書乃不同時代、由不同作者所撰爭議不斷。

日學者小川琢治於著作《支那歷史地理研究》主張，《五臧山經》應當是以洛陽為據，漢代前期之作，〈海外·海內四經〉乃漢以後的作品，〈荒經〉與〈海

²⁸楊匡漢主編，《20世紀中國文學經驗》第1卷（上海：東方出版，2006年），頁100。

²⁹（清）郝懿行，《山海經箋疏》（台北，藝文印書館：1974年）

³⁰《山海經箋疏》，頁602。

³¹張步天，〈20世紀《山海經》研究回顧〉，《青海師專學報》第3期，1998年，頁56-59。

內經》則是由郭璞所附加而成。³²疑古派的中心人物顧頡剛於《〈五臧山經〉試探》³³中則以《五臧山經》為春秋之際、周秦之地，巫祝為了行山岳祭祀所集結而成的巫覡之書。蒙文通先生於〈略論《山海經》的寫作時代及其產生地域〉³⁴中，以《山海經》所記內容明顯與中原文化相異，進而提出《山海經》中巴蜀文化的性質，乃巴蜀地區之作。其中以〈大荒經〉最為古老，當是在西周以前的作品，〈海內四經〉為西周中期以前，《五臧山經》、〈海外四經〉則大致成立於春秋、戰國期間。

玄珠（茅盾）於《中國神話研究初探》³⁵開拓性的借鏡人類學神話學的理論來探討中國神話的內容，對於《山海經》的成書時期、內容性質詳細分析，特別是〈海內四經〉中關於崑崙山的傳說，茅盾以之比喻希臘神話中奧林匹斯聖山，其「諸神的居所」概念來闡釋崑崙意義，是首位以西洋神話系統比較研究《山海經》的學者。吳晗則於〈《山海經》中的古代故事及其系統〉³⁶一文當中，以《山海經》中首見黃帝、炎帝世系譜系整理，特別是譜系串連之處多有女性為中心的痕跡，推定是書反映西周母系社會時期。

陸侃如於〈《山海經》考證〉³⁷一文中考證《五臧山經》中鐵礦的記載，因為鐵當是戰國初期才開始普遍運用的金屬，〈《五臧山經》當是戰國時期的記錄。〈海外·海內四經〉則是為參酌《淮南子》內容所成之書，當為西漢時的作品，〈大荒〉·〈海內經〉是劉歆校書、郭璞集注之間所編輯附加而成的，應是成於東漢魏晉之作。

其後即為袁珂的集大成之作《山海經校注》。³⁸袁珂以神話研究的立場，參酌郭璞《山海經》的注本以及郝懿行之《山海經箋注》，對《山海經》書中所記神話內容詳加追索、整理與注解。在他所發表的單篇論文〈《山海經》寫作的時地及篇目考〉³⁹一文中，以〈大荒〉、〈海內經〉所記錄的神話內容最遠古，當是為戰國初期到中期所作，《五臧山經》與〈海外四經〉是為戰國中期以後的作品，〈海內四經〉則為漢初之作。

³²小川琢治，《支那歷史地理研究》（京都：弘文堂書房，1928年）

³³顧頡剛，〈〈五臧山經〉試探〉收於《中國期刊彙編》第2冊（台北：成文，1974年），頁1。

³⁴蒙文通，《略論〈山海經〉的寫作時代及其產生地域》，收於《中華文史論叢》第1輯（北京：中華書局，1964年），頁43-70。

³⁵茅盾，《中國神話研究初探》（上海：上海古籍，2006年）

³⁶吳晗，〈山海經中的古代故事及其系統〉，《史學年報》第1卷第1期，1931年，頁81-105。

³⁷陸侃如，〈山海經考證〉，《中國文學季刊》第1卷第1期，1929年。

³⁸本論文參考袁珂《山海經校注》兩種版本，分別為：

袁珂譯注，郭璞、郝懿行注，《山海經》（台北：台灣古籍，1996年）

袁珂校注，《山海經校注》（四川成都：巴蜀書社，1993年）

³⁹袁珂，〈〈山海經〉寫作的時地及篇目考〉，收於《神話論文集》（上海：上海古籍，1982年）

於台灣《山海經》研究成果卓然可觀。李豐楙之單篇論文〈山經靈異動物之研究〉⁴⁰詳細分類〈山經〉中所有的動植物；其著作《神話的故鄉——山海經》⁴¹詳細的列述〈山經〉物產、〈海〉〈荒〉兩經中所記載帝王世系、異域氏族及各種神話信仰內容，為後來《山海經》研究者奠定了一定的基礎。

從神話、傳說的角度立論者來看，杜而未於《山海經神話系統》⁴²從「月亮崇拜」的角度解讀《山海經》提出其「月神文化論」；鄭志明〈山海經的神話思維〉⁴³則從傳統中深層的文化結構來探討《山海經》當中群體的共同思維特徵；傅錫壬之〈《山海經》研究〉⁴⁴及〈《楚辭·天問》與《山海經》之比較研究〉⁴⁵兩篇論文，分別從圖騰信仰以及神話學的角度，以人獸合形的神祇為圖騰神，視《山海經》是為古代的圖騰信仰與圖騰社會的古史神話；胡萬川於《真實與想像——神話傳說探微》⁴⁶所收錄〈撈泥造陸——鯀、禹神話新探〉論文，一改傳統「洪水」神話的詮釋角度，而以「撈泥造陸」創世神話的結構重新定位鯀、禹角色結構；諸家全新見解，豐富多元的開展《山海經》研究視角。

另有從歷史、地理考證入手者如徐旭生〈讀山海經劄記〉⁴⁷，以〈山經〉乃是古代遺留下來的地理資料；志怪、志異小說研究者劉葉秋《魏晉南北朝小說》⁴⁸、王國良《唐前志怪小說》⁴⁹，視《山海經》為小說最初根源；更有丁振宗《古中國的 x 檔案——以現代科技知識解山海經之謎》⁵⁰一書，從科技觀點的角度探討《山海經》內容。

碩、博論文的研究更是蔚然成林。⁵¹舉凡從神話的分類、宇宙、自然世界的

⁴⁰李豐楙，〈山經靈異動物之研究〉，《中華學苑》第24—25期，1981年。

⁴¹李豐楙，《神話的故鄉——山海經》（台北：時報文化，1998年）

⁴²杜而未，《山海經神話系統》（台北：學生書局，1976年）

⁴³鄭志明，〈山海經的神話思維（上）（下）〉，《社會科學·中國文化》第2期，第3期，1993年。

⁴⁴傅錫壬，〈山海經研究〉，《淡江學報》第14期，1976年。

⁴⁵傅錫壬，〈《楚辭·天問》篇與山海經比較研究〉，收於《山川寂寞衣冠淚——屈原的悲歌世界》（台北：時報出版社，1987年）

⁴⁶胡萬川，《真實與想像——神話傳說探微》（新竹：國立清華大學出版社，2004年）

⁴⁷徐旭生，《中國古史的傳說時代》（台北：里仁，1999年）

⁴⁸劉葉秋，《魏晉南北朝小說》（台北：木鐸出版，1983年）

⁴⁹王國良，《唐前志怪小說》（台北：文史哲，1984年）

⁵⁰丁振宗，《古中國的 x 檔案——以現代科技知識解山海經之謎》（台北：昭明，2002年）

⁵¹此處羅列本文所參考關於神話論述的論文，計有：

李仁澤，《山海經神話研究》（國立台灣大學中國文學研究所碩士論文，1985年）

彭澤江，《山海經新探》（文化大學中國文學研究所碩士論文，1980年）

羅相珍，《〈山海經〉自然神話分類及原始思維初探》（國立台灣大學中文系碩士論文，1992年）

陳逸根，《〈山海經〉中之原始信仰研究》（國立中興大學中文系碩士論文，2001年）

邱宜文，《〈山海經〉神話思維研究》（中國文化大學中文所博士論文，2001年）

蘇曼如，《〈山海經〉時空觀探索》（國立中興大學中文系碩士論文，2003年）

陳春玉，《〈山海經〉蛇類之寓意與象徵的研究》（台北市立師範學院應用語言文學研究所碩士論文，2003年）

論述、宗教儀式、原始信仰、時空觀的探索，從對應的實證探求、優劣多寡的分析到人世間知識的創造與超越，對於《山海經》的理解位置上天下地，穿越古今。

從這些不同的論述中可以看到，研究《山海經》其切入探討的角度可分為二大方向：

一、視《山海經》為上古的資料庫，為上古史「信而有徵」的依據

王國維在《殷卜辭中所見先公先王考》⁵²一文，因卜辭中有關於王亥的記載而證明《大荒經》中王亥仆牛的故事為史實；胡厚宣驗證《大荒經》四方風和四方神與卜辭、《堯典》中的四方風和四方神的記載；⁵³袁珂援用《山海經》的種種記錄重建上古神話等等，皆屬此類；為《山海經》「所有怪物，余不敢言」怪誕之書的新契機，開啓近代研究《山海經》的重要起點。

二、選擇《山海經》某一主題加以研究

諸如針對神祇研究者，像是彭毅之〈諸神示象——《山海經》神話資料中的萬物靈跡〉⁵⁴；探討《山海經》中的「水」議題者，如陳忠信〈試論《山海經》之水思維——神話與宗教兩種視野的分析〉⁵⁵；或是研究長生不死的主題者，如葉珠紅之〈《山海經》的不死神話〉⁵⁶、尤純純〈由《山海經》的醫藥觀探索中國人的生命態度〉⁵⁷、以及何觀洲〈《山海經》在科學上之批判及作者之時代考〉⁵⁸等等。又或是專注探討《五藏山經》當中地理環境的議題，諸如顧頡剛《《五藏山經》試探》、譚其驤《〈山經〉河水下游及其支流考》；⁵⁹旨在研究《山經》巫覡信仰的內容者，如袁珂之《《山海經》蓋古之巫書試探》、⁶⁰馬昌儀之《〈山經〉古圖的山神與祠禮》⁶¹、龍亞珍《『山海經』山經祭儀初探》，》⁶²、劉千

鍾勝珍，《《山海經》女性神祇研究》（台北市立師範學院應用語言文學研究所碩士論文，2003年）

謝智琴，《山海經中生命安頓及樂土嚮往之探討》（玄奘大學中文系碩士論文，2004年）

李永正，《《山海經》動物形象研究》（高雄師範大學國文學系碩士論文，2007年）

張化興，《《山海經》中的神話與宗教初探》（靜宜大學中文所碩士論文，2007年）

⁵²王國維，〈殷卜辭中所見先公先王考〉，收於《觀堂集林》第九卷（台北，中華書局，1959年）

⁵³胡厚宣，〈甲骨文四方風名考證〉，收於《甲骨學商史論叢初集》第2冊（成都：成都齊魯大學國學研究所石印本，1944年）

⁵⁴彭毅〈諸神示象——《山海經》神話資料中的萬物靈跡〉，《文史哲學報》第46期，1997年，頁15-71。

⁵⁵陳忠信，〈試論《山海經》之水思維——神話與宗教兩種視野的分析〉，《成大宗教與文化學報》第3期，2004年，頁249-281。

⁵⁶葉珠紅，〈《山海經》的不死神話〉，《大明學報》第3期，2002年。

⁵⁷尤純純，〈由《山海經》的醫藥觀探索中國中的生命態度〉，《樹人學報》第1期，2003年。

⁵⁸何觀洲，〈《山海經》在科學上之批判及作者之時代考〉，《燕京學報》第7期，1930年。

⁵⁹譚其驤，〈山經河水下游及其支流考〉，《中華文史論叢》第7輯（上海：上海古籍出版社，1978年）

⁶⁰《山海經新探》，頁231-240。

⁶¹馬昌儀，〈山海經圖：中國古文化珍品〉《文學遺產》6期，2000年，頁15-29。

⁶²龍亞珍，《『山海經』山經祭儀初探》，（臺北：花木蘭文化，2010年）

惠〈《山經》中山神祭儀探究〉⁶³；亦有專注於〈山經〉的礦物、植物、醫藥等「前科學」知識範疇，如陳國生、黃蔭歧《〈五臧山經〉記載的植物地》⁶⁴以及謝因《〈山海經〉與科學》⁶⁵等相關內容的論文。

又有專注於《海經》各項議題的探討者；包括〈海內外經〉、〈大荒經〉所談論的地理範圍，如梁啓超、蘇雪林的中亞西亞說「世界圈」之說；⁶⁶亦有學者以爲〈海內外經〉、〈大荒經〉所指僅彈丸之地，如何幼琦《海經新探》、⁶⁷吳曉東《〈山海經·大荒經〉成書地理位置考》⁶⁸。專注探討於《海經》的神話歷史、世系神祖，如胡欽甫《從〈山海經〉的神話中所得到的古史觀》、⁶⁹朱希祖《〈山海經〉內大荒海內二經古代帝世系傳說》⁷⁰等。

顯現《山海經》的研究著重「取材」於其書豐富的神話主題、古史傳說，從中汲取相關資料、佐證，聚焦於特定的議題加以探討的研究方向。

第三節 本論文之目標與研究方法

人類遠從聚落共同體逐漸發展出文明意識，在混沌脫序、禍福無常、庸庸碌碌的生存處境裡，適應著寓居的世界，同時也思考著己身與萬物、與宇宙的關係；在神話裡、藉由神話，那些名之爲神祇、怪物、精怪的微妙物種，藉以圖形、文字爲表象記號，或爲謳歌自然、宇宙世界的窮靈盡妙，或在於想像而臻至藝術創造，透過上帝諸神以及各種靈界信仰，不僅提供了人們理解天候變異、災禍預知、社會秩序以及各種超自然現象的合理依據，亦進一步具體的表徵人類正在參與的真實存在處境，指出人的命運與宇宙萬物生成變化之間的互動關係。學者 Heinz Mode 於著作《神異的獸與怪物》（*Fabulous Beasts and Demons*）指出：

世界有了神怪圖形以後，人類進入了理性文明發展的曙光，對於世界能量

⁶³劉千惠，〈《山經》中山神祭儀探究〉，《輔大中研所學刊》第 16 期，2006 年。

⁶⁴陳國生、黃蔭歧，《〈五臧山經〉記載的植物地理學》收於《中國歷史地理論叢》第 3 期（陝西，陝西師範大學中國歷史地理論叢編輯部，1995 年）

⁶⁵謝因，〈山海經〉與現代科學〉，收於《讀書》第 8 期（北京，生活、讀書、.新知三聯，1981 年）

⁶⁶梁啓超以《山海經》乃「我族於中亞細亞時相傳神話」，蘇雪林則以《山海經》地理空間橫跨黑海、里海、阿拉伯海等地。

梁啓超，《佛教與中國文學》（台北：大乘文化出版社，1981 年）

蘇雪林，《屈原與《九歌》》（武漢：武漢大學出版社，2007 年）

⁶⁷何幼琦，《〈海經〉新探》收於《歷史研究》第 2 期（北京：中國社會科學雜誌社，1985 年）

⁶⁸吳曉東，《〈山海經·大荒經〉成書地理位置考》，《長江大學學報》第 2 期，2010 年。

⁶⁹胡欽甫，〈從〈山海經〉的神話中所得到的古史觀〉，《中國文學季刊》，1928 年。

⁷⁰朱希祖，《〈山海經〉內大荒海內二經古代帝世系傳說》，《民俗》第 116 期—118 期，1933 年。

最初的震撼、畏怖、驅遣以及崇拜內心幽微的情感轉折，企求理解那神祕不可捉摸的內在與外在世界的交融，藉由各種神怪，人類建構了自己表達、理解以及掌握世界的符號。⁷¹

從這個觀點來看，《山海經》當中所記錄的神靈存在——各種具有意志、情感的威靈神格，或是神異存在——各種精怪異獸及其所關連的諸多神異現象；一方面具體的化身為

「神」：包括了帝與人帝，及各種諸神或是靈界的神祇信仰；

「人」：包括了各種巫覡奇人、異域氏族的記錄，民族文化的抗爭「英雄」如「夸父」、「羿」，及做為對立面的「叛軍」如「蚩尤」、「鑿齒」、「共工」以及「相柳」等；

「獸」：包括了各種奇異外形的精怪異獸、祥瑞鳳凰，以及自然界諸多飛禽走獸等；

在神話的表象體系裡提供了對於世界「真實的擬態」，為民族文化所經驗著、所詮釋著；另一方面，透過他們所象徵奧秘事物的概念，先民試圖理解自然環境的變動與社會生活的無常，同時透過心靈的想像與語言的組合雙面作用，創造出人寄寓於天地之間，生活在與神同工，與宇宙萬物同在的境界裡。

本論文的主要研究視域即落在規律鋪排於《山海經》其上那些所有的神靈／神異存在的表象記號；藉由他們，那些習以為常經驗界的事物，甚至是那些超越感官經驗的神祕莫測、宇宙中有形、無形的法則與力量，未知世界中的幽微暗影，無不在《山海經》中，因著神靈／神異存在的顯題化、整體化、單一化，昭然若揭的被揭示，成為可供理解的對象。

前言論及視《山海經》為上古的資料庫，或是特定主題《山海經》的研究之外，另一研究《山海經》的主要方向，在於尋找全書〈山經〉、〈海經〉以及〈荒經〉三經合而為一、整體結構的變遷及其理由。這個觀察的角度可以追溯至（清）畢沅於〈山海經新校正序〉所提出的「釋書」一說：

〈海外經〉四篇，〈海內經〉四篇，周秦所述也。禹鑄鼎象物，使民知神奸，案其文有國名、有山川，有神靈奇怪之所標，是鼎所圖也。鼎亡於秦，故其先時人尤能說其圖而著於冊。…〈大荒經〉四篇釋〈海外經〉，〈海內經〉一篇釋〈海

⁷¹Heinz Mode 指出，怪物並非產生於原始文化的迷信，相反的，大部分是來自於高度發展的文明國家，更甚者，圖形表象的發展更是遠遠的早於文字出現。
Mode, Heinz Adolf. *Fabulous Beasts and Demons*. (London: Phaidon Press, 1975):15

內經》。⁷²

畢沅分出〈海內四經〉、〈海外四經〉以及〈大荒經〉皆源自「禹鼎圖」；然針對其「大荒經四篇釋海外經，海內經一篇釋海內經」的說法，顧頡剛《中國上古史研究講義》據此進一步闡發認同：

《山海經》至今流傳，其中〈山經〉和〈海經〉各成一個體系；〈海經〉又可分為兩組，一組為〈海外四經〉與〈海內四經〉，一組為〈大荒四經〉與〈海內經〉。這兩組的記載是大略相同的，他們共就一種圖畫作為說明書，所以可以說是一件東西的兩本記載。⁷³

言及〈海〉、〈荒〉兩經同樣具備「圖」的元素，所記事項又多有重複，進而推論〈海〉、〈荒〉一本同源，為不同版本的相同記載。在這個立論中，《山海經》可以分出《五臧山經》與《海經》兩個獨立體系，⁷⁴《海經》又可以析出〈海〉、〈荒〉不同的兩個版本，合併為《山海經》全文的內容。

近代則有學者蒙銘傳、劉宗迪以及葉舒憲等人，分別從不同的角度對《山海經》三經所統合「中心／海內」、「域外／海外」的中國地理圖像提出「天下一統觀」⁷⁵為理解《山海經》三經組織排列的核心意識。像是蒙銘傳就指出，《山海經》全文反映出的是一種大於儒者以中國為「天下」的「大世界觀」：

古代儒家相傳的地理觀念，謂普天之下，皆為中國，中國之外，則為四海。而《山海經》之作者，以為四海之內為「海內」，「海內」之中有五山，而中國在焉。四海之外為「海外」，「海外」之外為「大荒」，「大荒」為日月所出入之處，且在「海外」與「大荒」之間，尚有許多國家及山岳在焉。故就地理觀念而言，儒家所謂天下，猶今言「中國」；《山海經》之作者所謂天下，猶今言「全世界」也。⁷⁶

葉舒憲則於著作《山海經的文化尋蹤：「想像地理學」與東西文化碰觸》承繼其說，以為「不論是《山海經》的大世界觀還是儒家的中國觀，都是受制於一

⁷²《山海經新校正》，頁 81。

⁷³顧頡剛，《中國上古史研究講義》（臺北：洪葉文化，1994 年），頁 32。

⁷⁴於本文中凡分《山海經》為《山經》與《海經》二分者，皆以「《五臧山經》與《海經》」示之，此「《海經》」包括〈海〉、〈荒〉兩經。三分者則以〈山經〉、〈海經〉以及〈荒經〉示之。

⁷⁵另顧頡剛於〈秦漢統一的由來和戰國人對於世界的想像〉文中，雖未直接言明《山海經》為一統天下觀之作，所論述的世界想像則並提〈山經〉〈海經〉，儼然有〈山經〉為中心、〈海〉、〈荒〉為外域之地，天下為此中心向外的地理圖式之意。

顧頡剛：〈秦漢統一的由來和戰國人對於世界的想像〉，收於《古史辨》，第 2 冊（上海：上海古籍出版社，1982 年），頁 4。

⁷⁶蒙銘傳，〈《山海經》作者及其成書年代之重新考察〉，《中國學術年刊》第 15 卷，1994 年，頁 264。

種自我中心的想像作用」⁷⁷——這一點可以從《山海經》三經的篇章結構，按照東南西北中的順序開展看出，是為「想像地理」所編排出理形空間的秩序。

在這個思考架構上，〈山經〉的五方山嶽為「本土」中心，〈海〉、〈荒〉兩經則為離心更遠地帶，記錄了各種以「非中國」為認知的對象，這種把中央帝國（中國）與「非中國」統合在同一空間架構之中的世界觀，葉舒憲以為正是歷史上最早出現的一統政治性念。⁷⁸

參考近年來西方有四位學者在發表的論文中部份或全面的探索《山海經》可能的空間形制，⁷⁹其中學者 Vera Dorofeeva-Lichtmann 與徐敬浩的研究貫串《山海經》全文的整體邏輯，並視此整體邏輯為理解《山海經》錯綜內容之金鑰。二者《山海經》整體觀自不同角度衍釋於《山海經》之「釋書」以及「天下一統觀」之說，細部於《山海經》每一章節，逐一比對論證，亦促使筆者於本文省思〈山經〉、〈海經〉以及〈荒經〉其上所有的神異存在與神話事件，所符應於三經各自神話主題的關注及其不同神異世界的表象體系。

在《山海經》一體的「連貫」與「變遷」的邏輯詮釋角度下，顯現〈山經〉、〈海經〉以及〈荒經〉，分別在敘述形式與內容的異動過程，呈現出不同的「知識法則」與「秩序系統」——舉凡從路徑的顯示方式、地點的連結性質以及記載事項內容的異動皆呈現出不同的意涵，展現三經記錄視域的變遷及其神話類型的衍變；三經各自連貫的格式與空間配置如同棋局一樣，其上所有的「神」、「人」、「獸」依其經文內容，盤據於機制中的一環，因其固定位置而顯現出不同的意義；在這樣層次分明，體系完整的記號系統，《山海經》顯現著個人與集體思索存在、所置身的世界以及萬物存在的關係。將意義還原到意義所現身的路徑，藉由這些

⁷⁷葉舒憲等，《山海經的文化尋蹤：「想像地理學」與東西文化碰觸》上冊，（湖北：人民，2004年），頁58。

⁷⁸值得注意的是劉宗迪與葉舒憲雖然都認同《山海經》是為中國大一統世界的地理想像，卻對〈山經〉是否為此「天下」的中心有不同的看法。劉宗迪的主張同於《山海經》分為〈山經〉以及〈海經〉兩個獨立系統之說，以〈海〉、〈荒〉兩經本為月曆古圖的性質，因應於世界想像的需要，更因其方位圖說的符號性質而被「誤讀」為博物地理之作。他以為，《禹貢》籌畫天下的九州體系與〈海經〉（〈海〉與〈荒〉）專言「六合之外」的世界，是為華夏知識份子據以理解其寄身於其中的世界並非建構黃世界地理圖式的重要的兩個文本；至於〈山經〉確是山川地理的記實之作，卻是和〈海〉、〈荒〉兩經完全不相干，單純因後人以其地理性質的相近而編輯成冊。相對於劉宗迪剔除〈山經〉改置入《禹貢》的世界天下觀，葉舒憲則從兩方面主張〈山經〉為中心，〈海〉、〈荒〉兩經為外緣之說，一為歷來學者皆主張〈山經〉所記之地理環境為「黃河、漢水」之間，一則在於〈山經〉明顯的巫術性質、祭政合一／政教合一的色彩，與上古文化走向大一統的政治集中息息相關。

劉宗迪，《失落的天書——《山海經》與古代華夏世界觀》（北京：商務印書館，2006年），頁274—296。

《山海經的文化尋蹤：「想像地理學」與東西文化碰觸》上冊，頁24-70。

⁷⁹本論文所搜集探討《山海經》世界形制的四位學者分別為 John S. Major, R. Fracasso, Vera Dorofeeva-Lichtmann and Kyung Ho Suh(徐敬浩)，他們的論文篇章於文後依次詳述。

神異存在於三經不同世界的組合，俯瞰〈山經〉、〈海經〉以及〈荒經〉各自表徵的神話內容。