

第二章 神話論述與《山海經》的整體觀

第一節 神話論述

以下將概略的介紹統稱為「儀式理論」(ritual theories)三位學者：涂爾幹(Emile Durkheim)、馬凌諾斯基(Bronislaw Malinowsk)以及簡·艾倫·赫麗生(Jane Ellen Harrison)有關神話的論述。參證段義孚所分析兩類神話空間，依循他們對於神話的理解位置，在他們所揭示的理論基礎之上，思考《山海經》神話世界耐人尋味的意義指涉。

一、涂爾幹—「聖」與「俗」之間的辯證

涂爾幹(Emile Durkheim)對於神話最大的貢獻在於說明神話與集體意識的相伴發生。一個社會團體採納、接受特定的敘述為其神話，和社會內在的集體意識息息相關，神話如果和這種集體性分開來看，不過是單純的一段文字敘述，或是一則遠古事件的說明而已；同樣的，社會也不能簡單視為「一群人的集合」，每一個社會都具備了一整套內在性系統，其間規則相互運作、不斷連結，形成他們自身看待世界、詮釋世界的方式。涂爾幹在《宗教生活的初級形式》謂其為「集體性思維」(collective consciousness)：

「這種綜合所起的作用是在攝取一整套意識、觀念和形象。這些意識、觀念和形象一旦產生，便只受其自身規律的約束。他們互相吸引、相互排斥、聯合、分割和繁衍自身，而所有的這些組合都不直接受作為其基礎的現實狀況的支配，也不直接產生於這種現實狀況。這些現象使人們的生活具有相當大的獨立性，以致於有時沈溺於沒有任何目的和用途的自我顯現或是陶然於自我肯定之中。¹

涂爾幹追溯宗教起源，以為初民活在與萬物同在、一體共融的神的世界，時時刻刻共感於自然界神靈力量。於諸法流轉、四時並進，化育萬物的自然世界中，時有颶風暴雨、烈風迅雷的狂亂與震顫，以為就是宇宙間自然動力的凝聚與分散，初民即以此自然界的神力「瑪那」(mana)體驗自身與世界的一體脈動。

¹ (法) 涂爾幹(Emile Durkheim):《宗教生活的初級形式》林宗錦、彭守義譯(北京：中央民族大學出版社，2002年12月)，頁472。

於是在一般的生活作息中，日常生活一如波瀾不興的自然世界，平淡無奇，一旦相群以聚，部落聚會中體驗到的集合歡騰（collective effervescence）——涂爾幹以為正是在聚會時體驗到的高亢情緒，為人類體驗到「聖」性的原初狀態，是宗教最初的形式。初民自是不能理解沸騰情緒其實是來自於聚會的狂動或歌舞，而以自然界流動的瑪那來比附這種亢奮的情緒，於是流動的瑪那交流轉換成為個體靈動的瑪那（individual mana），「靈魂」觀念自非人格的力量中萌芽。

萬物生息轉滅，舊的成員的死亡之後有新的成員誕生，靈魂的重生與轉世加強了氏族一體的信仰，若再往前追溯氏族最初的存在，「祖先」的概念於焉誕生，以之擴大於共同文化背景的追溯就有了文化創始者與英雄的身影。涂爾幹以為「神靈觀念一旦形成，便會自然的向著宗教生活的更高層次擴展，並產生一些更高級的神話人物。」；²這些更高級的神話人物產生的背景，即反映出氏族集體內部的結構變遷。

當氏族部落漸漸的壯大，形成更為複雜的社會群體，³在分化的過程中不同階級形成。這個階段中瑪那的觀念也漸漸的被抽象獨立出來，不再是「量」的流轉、聚集以及強弱的表現，轉向「質」的內在變化；於是特定的族群被視為具備更為優質的瑪那，投影為各式神祇：

對於這些特殊的祖先，不能與其它的祖先同樣看待。這是因為，一方面他們使人產生的崇拜感情下限於某一個氏族，可是遍及整個部落／另一方面，人們認為在部落的文明中，所有最重的東西都是由他們創造出來的，因此，他們在部落中享有特殊的待遇。⁴

從最簡單、樸素自然世界的靈動，到具備不同效力的諸神世界，涂爾幹所關注的「宗教」不在於其是否是人的慾望投射，而在於宗教對於個人與集體、社會的「整合功能」。

在探討宗教的起源與特性時，他巧妙的提出宗教所區分出聖／俗的辯證關係：「聖」是由宗教、神話以及儀式其特定的觀念所畫分、禁制、保護，在它的另一面同時也畫分出了「俗」的範疇。信仰、神話、教義、傳說，在這些集體的

² 《宗教生活的初級形式》，頁 314。

³ 涂爾幹指出，在人類集體最原始素樸的狀態，個人之於群體就像是豆莢中的豆仁，合而為一，狀態完整，這時社會沒有多餘的技術，也就沒有分工或者是階級的存在，氏族部落及其成員之間的所思所行互為一體，沒有分別，涂爾幹謂之為「機械性的社會連結」（Mechanical solidarity）。當氏族逐漸壯大，人口開始增加，利益分配與經濟效促使更多的技術出現，帶動群體專業分工，涂爾幹以為，集體成員與所屬集體之間的內聚力（social condensation）形成了分化的動力及其方向，大群體不斷再分化為小的集體，社會異質化的同時也開始呈現多元面相，同時間，日趨複雜的社會分工亦加強使彼此之間相互依賴，此時社會也就發展為「有機的社會連結」。

⁴ 《宗教生活的初級形式》，頁 315。

表象系統當中，表達了神聖事物的本質、神聖事物所賦予的道德力量，人類藉著各種神話、儀式活在神聖的領域，和世俗的存在處境有所區別。

在進一步分殊涂「巫術」與「宗教」的定義，涂爾幹以為兩者皆為宗教心最初的發生，開始有聖／俗的觀念，兩者都由信仰與禮儀構成，都有儀式與舞蹈的表現形式，惟一的不同在於宗教具有「信念與道德意識」的整合力量——即共同體之間享有共同的信念，參與相同的活動，藉由群體共同實踐所信仰的教義與各種宗教儀式，不同的個人因為參與、因為實踐、更因為相信而凝結為一個團體。巫術則完全不同，巫術行為屬於純粹的個人價值，不見任何個人與團體的整合力量，即使巫師有信徒追隨，之間的關係也如同醫生與病人一般，其間沒有教義、哲理的整合，也不進一步發展共同的信仰與道德意識：⁵

真正的宗教信仰永遠為一個確定的群體所共有。這個群體習慣於參加並實行與它有關的禮儀。這些信仰不僅該被群體所有成員以個人的身份接受，而且還是集體的事情，與群體融為一體。組成群體的個人感到他們彼此關聯在一起的，僅由他們有一種共同的信仰這一點關聯起來。一個社團中，其成員團結一致，因為他們以同樣的方式想像神聖世界以及它與世俗世界的關連，也因為他們在共同的實踐中表達了這種共同的表象，這就是人們稱之為一種教會的現象。⁶

宗教、神話皆是社會集體再現的表象系統，一個社會藉由其成員對於神聖世界與世俗世界集體的約定，形成關係一致的看法而整合為共同體，透過集體力量的表徵——各種信仰、教義、神話以及故事、傳說，無所不在的影響著、教育著、塑造著人們的思想與言行，形成族群所能夠感受到、經驗的真實；神聖的力量滲透人心，讓人信以為真，願意服從、參與以及傳承於這個群體／社會之中。

二、馬凌諾斯基—憲章神話

另有強調神話整合社會功能的功能主義（Functionalism）理論，以人類學

⁵ 「巫術」與「宗教」的界限其實也是一種分界不斷拔河的過程。

如同巫術與科學的區分一樣，往往是由較為強勢的科學所定義，而科學概念日新月異，以往視為具備巫術色彩的醫療行為如催眠、氣功等等，於今日於收編於科學範疇加以分析。

涂爾幹巫術與宗教的區分提供了一個概念，然而落實於現實層面，巫術與宗教往往難以截然畫分，Thomas 針對兩者於歷史上的發展即表示：「在許多原始社會裡，要畫下區分宗教和巫術間的那一條線是不可能的。」；即便是在現在台灣宗教信仰的行為裡，關於道教、民間信仰於數術、巫術行為之間的緊密的連結，也顯現兩者之間區隔的變動性。

Thomas, Keith *Religion and the Decline of Magic*. (New York: Charles Scribner's Sons, 1971):50

⁶ 《宗教生活的初級形式》，頁 43。

家馬凌諾斯基 (Bronislaw Malinowsk) 為代表。馬凌諾斯基於其簡短而代表性的著作《巫術、科學與宗教》開宗明義說道：

考察典形的美拉尼西亞文化和調查當地土著的意見、傳統及行為後，我準備提出神聖的傳統—神話，如何深切的影響他們的日常活動，如何強烈的控制他們的道德和社會行為。換言之，本文的主旨是要指出存在於兩方面之間的密切關係，一方面是一個部落的語言、神話和聖譚(sacred tale)；一方面是一個部落的儀式動作、道德行為、社會的結構甚至是日常實踐活動。⁷

這段話顯現馬凌諾斯基緊密的結合個人與部落之「所言」／「所思」的觀點，神話與信仰是為一特定集體其內在最高指導原則，個人與團體藉以整合為集體的社會實踐：

所思	文字記錄、神話故事以及遠古的聖史	文字／思想／信仰
所行	其儀式形式，德行教化、社會的結構 甚至是日常實踐活動	儀式／活動／社會 結構

表格 1 馬凌諾斯基「所思／所言」神話指導部落規範

從這一點來看，這和涂爾幹「集體性的思維」結合「集體性的表象」，「所思」整合「所行」，宗教現象調節個人於集體、於社會而形成的集體真實一脈相承。惟馬凌諾斯基於著作中對於涂爾幹，(包括稍後論及的簡•艾倫•赫麗生)的理論卻是多有批判。馬凌諾斯基和之前的神話學者——那些他戲言的稱之為「扶手椅上的理論家」(armchair theorists)最大的區別，在他深入原始部落，以實際的田野調查為其研究背景的神話理論，這樣的風格也顯現在他針對性很強的神話定義：

研究活的神話，我們就知道，神話不是象徵的，而是將其主題做直接的表現。神話不是一種滿足科學興趣的解釋，而是一個太古事實的故事式復活，以滿足宗教切望、道德渴求、社會順從、明確主張，甚或實際條件。神話在原始文化中發揮不可缺少的功能：表現、加強、和整理信仰，護衛和力行道德，保證儀式效力，容納指示行為的實際規則。因此，神話乃人類文明的重要成份，非為無稽閒談，而是一股苦幹實幹的積極力量。神話不是聰明的賣弄或是藝術的想像，而是原始信仰和道德訓條的實際憑照。⁸

⁷馬凌諾斯基 (Bronislaw Malinowsk)《巫術、科學與宗教》朱岑樓譯(台北：協志工業，2006年)，頁 127。

⁸《巫術、科學與宗教》，頁 129。

馬凌諾斯基在這段核心論述裡，視神話為集團、部族日常所有活動實踐合理依據，即其所謂之「積極的行動作用」(hard-worked active force)，以及「原始信仰和道德訓條的實際憑照」(a pragmatic charter of primitive faith and moral wisdom)。神話是「主題直接的表現」、「一個遠古事實的故事復活，以滿足宗教、道德、社會主張」的主要憑藉；相對的，神話不是象徵的，神話不是一種滿足科學興趣的解釋，神話不是聰明的賣弄或是藝術的想像。

從這段文字看來，馬凌諾斯基所主張的神話內容剔除了有關神話與象徵的關係，像是容格所謂「原型」(archetypes)——母親、父親、Anima、Animus 在人類歷史與文明中一再反覆出現，超越時間與空間，人類心靈史的沈積的層面。他以為「從曠野到原始人的肚子，再到他們的腦子，是很短的一條路，沒有轉彎抹角之處」，神話在馬凌諾斯基的定義裡針對的是「活的神話」：

流傳於原始社會的神話乃其原始真貌，故不只是說來傳去的故事而已，而是真有其人，真有其事。它的性質不是向壁虛構，如同我們今日所讀的小說那般，而是一個活生生的實體，相信曾在古往出現，自後一直對世界和人類的命運發生影響。野蠻人心目中的神話，等同於虔誠基督徒所深信的聖經故事，如創造宇宙、亞當與夏娃誘食禁果、耶穌釘死於十字架上等。我們的神聖故事，存在於我們的儀式及道德當中，因此支配著我們的信仰、控制著我們的行為；而原始人的神話亦如是。⁹

不談宇宙圖像的懷想、人類起源的探索，任何宇宙論述的「前科學」發端，也未曾涉及赫麗生所關注希臘文明中那些更接近藝術、文學層面的神話。他所關注的完全為原始社會仍然具有行為實踐性的神話，以及傳統上仍然延續於現在的「活的神話」內容。

在這個定義之下，馬凌諾斯基研究原始部落中神話的傳承，從最樸素的巫術內容，到各種複雜的宗教儀式、文化禮節，發現其背後莫不具備某種信仰背景，這些信仰又往往來自於行之已久、結構堅實的過往模式，馬凌諾斯基謂之為「憲章神話」(charter myth)；就像是一個國家的憲法所能夠提供個人和社會權力的終極保障，神話賦予了社會、文化的構成規則正當性及合理性，特別是那些追溯到「很久以前」來解釋「現在」的「始原」神話(the myth of origin)；重點不在於理性「說明」事物的起原，而是在特定的神話結構下呈現事物「之所以如此」的樣態。

⁹ 《巫術、科學與宗教》，頁 128。

神話就是這股強大的「繼往開來」的動力之下，不斷回到最初神聖的根源與典範，藉由那些遠古事蹟所象徵更大、更超越的傳統力量，以之延續到今日日常生活的道德、信仰實踐之中。在「具體先例」信念指引之下，同時也構成了有力的保證，賦予特定規約絕對的正當性及合理性。任何部落、社會重要的巫術、典禮、儀式，都少不了神話信仰，相對的神話也就成爲此群體的道德信條、社群、儀式、習俗等行爲的「憲章」依據。

三、簡·艾倫·赫麗生—想像力的運用

關於神話學的研究，無論是針對特定的儀式或是以儀式爲普遍背景所詮釋的神話理論，大抵皆納於神話儀式主義(Ritualism)學派，其中簡·艾倫·赫麗生(Jane Ellen Harrison)向來被視爲是儀式主義的中樞人物。

赫麗生自許爲「尼采的追隨者」，尼采區分希臘文明爲兩種精神的衝撞，分別是集體的、原始的、儀式性的酒神狄奧尼索斯精神以及個人的、智識的、理性的阿波羅精神，其後奧林匹斯諸神承繼了阿波羅精神的美，締造卓越的希臘文明：

希臘人創造了許多神祇，以顯示他們對於生命的肯定。透過阿波羅之美的動力，漸漸地從原始泰坦的恐怖統治中，發展出奧林匹斯眾神的喜悅統治，猶如玫瑰花從荊棘叢中萌芽一樣。不然，一個如此過度敏感，如此情緒激動，如此深受苦難的種族，怎能忍受人生呢？那顯示精神完滿，並保證存在價值的藝術衝動，產生了奧林匹斯世界，這世界實爲反映希臘意志的一個變形鏡。¹⁰

赫麗生於《古希臘宗教的社會起源》在方法上深受尼采《悲劇的誕生》理論啓發，在探討宗教最本質的「儀式」與「神話」兩個層面分析中，赫麗生將兩種衝撞的力量置換爲儀式性的「思尼奧托斯半神」——強調情感、聯合、統一，以及「奧林匹斯諸神」——強調反省、鑑別、清晰兩者精神的交融代替，以此來分析希臘文明的興發：

神祕神（像是戴奧尼索斯）起源於那些伴隨著生命同時又再現生命的直覺、情感和欲望，而這些直覺、情感和欲望——只要他們是屬於宗教性的——從一開始就是集體意識而不是個體意識。...于是我產生了兩種想法，其一，神祕神表達的是「時間」，即生命；奧林匹斯神表達的是有意識的智慧促成的行動，這種智慧對於生命的反省和分析。¹¹

¹⁰陳鼓應，《尼采新論》，（台北：台灣商務，2005年），頁70。

¹¹簡·艾倫·赫麗生(Harrison, Jane Ellen)《古希臘宗教的社會起源》謝世堅譯（桂林：廣西師範

赫麗生以爲，宗教從最原初只是眾人高亢情感的集體聚會，¹²在發展中漸漸的，純粹的本能舞動由抽象的指示代替，激動的宗教情緒也慢慢的轉換爲智性的語言，在這於「一統／可以用行動表演」和「個別／不斷變化多元」角力過程中，沖刷爲「儀式」與「神話」兩個根本元素；藉由三則不同「成年禮」的記事，赫麗生清晰的說明宗教的內容是如何離心的遊走於規則且能夠不斷重複的儀式性質，以及多元又變動的神話表現：

神話一 奧菲神譜 (Orphic theogony)

奧菲士 (Orphic) 宗教詩中的 Zagreus 是爲 Zeus 和 Persephone 備受寵愛之子，受託 Kouretes 和 Apollo 二神。出於嫉妒，天后希拉 (Hera) 慫恿泰坦神 (Titan) 殺掉 Zagreus，並肢解其身，Zeus 發現後憤而以雷霆化 Titans 爲灰燼，搶救出他的心，最後由 Persephone (亦有 Athena Rhea, or Hermes 不同板本) 孕育其心並使其復活。

神話二 奧林波斯神 Zeus (Zeus Olympios)

Rhea 爲 Cronus 產下了新一代眾神，但 Cronus 害怕這些子女會推翻自己，把他們一個接一個的吞入腹中，只有 Zeus 得到倖免。Rhea 用一塊放在繡襪中的石頭代替 Zeus，然後把剛出生的 Zeus 放在 Crete (克里特島)，由 Kouretes 們守衛。宙斯長大後迫使 Cronus 把吞掉的孩子吐了出來，然後帶領他們與正統治天國的提坦神作戰。

從這兩種不同傳承結構又明顯重複的神話中，赫麗生整理出三個共通的面相：

1. 小孩被帶離母親，託付給一位照顧者 (都叫做 Kouretes)
2. 小孩經歷死亡／被藏起來
3. 小孩死後復生／復出

神話三

最後，畫龍點睛，赫麗生結合兩則希臘神話與原始部落神話／儀式對照的佐證，

大學出版社，2004年)，頁3。

¹²赫麗生以爲宗教的發展在最初的時候，原始人的內在精神幾乎完全由情緒所使疫，稍稍受到一點外在的刺激即容易進入「狂」的狀態，部落的人相群以聚，藉由肢體舞動來消解這種狂的情緒，漸漸發展爲具備節奏以及形式的脈動，這是第一階段人類本能的宗教行爲與聚會。

得力於弗雷澤博士提供給她於澳洲新南威爾士（New south Wales）部落的成年禮記錄：

當成人儀式進行到某個階段時，部落中的婦女和兒童就擠在一塊，然後人們用毯子和灌木把他們嚴嚴實實的蓋住。接著，一些男人從舉行成人儀式的那個神聖地方走到他們附近。其中有些男人揮舞著響板，有些從火堆中撿起燃燒中的木棍，然後把木棍拋向女人，讓他們知道杜拉姆蘭要把他們燒掉。到了儀式稍後的階段，小伙子們同樣被蓋上毯子，在附近升起了一堆大火。當火堆發出嗶嗶叭叭的聲響時，幾個老人便揮舞著響板，並且告訴小伙子們杜拉姆蘭要來把他們燒掉了。根據部落的傳說，杜拉姆蘭是一個威力強大的神，他說起話來就像是遠處傳來的雷鳴。另一個威力更大的名叫貝阿梅的神交給杜拉姆蘭一項任務：把小伙子帶到灌木叢中去，並且把有關部落的法律、傳統及習俗的知識教給他們。因此杜拉姆蘭便假裝把小伙子殺死、砍碎再燒成灰燼，最後用這些灰燼捏成人形，使他們獲得新的生命。¹³

新南威爾士這個成年禮儀式的內容與前兩則關於 Zagreus 神話如出一轍，小孩經過成人儀式之後脫胎換骨，成為更大的存在，和自己、和部落完成了一種形式上緊密的連繫，融入了社會而成為部落的一份子。至於託付於叫做 Kouretes 的照顧者，赫麗生考證詞源意指為「接受過成年儀式的青年人」，他們為成人儀式的主持，傳承部落之間的文化、價值觀於新一代的成員：

擺在我們面前的是一個相同的儀式，其中的因素我們已經進行畫分——手持兵器在孩子四周舞蹈，模擬死亡與再生，但是神話傳說已經發生了變化，不同的傳說分別涉及 Zagreus、Zeus 和 Dionysius，至於孩子如何被肢解，如何獲得復活，其細節有不同的版本。¹⁴

赫麗生所鋪陳的宗教發展讓我們看到人在神話與儀式的體驗中，逐漸的由野性的、本能的、動物一般的存在，慢慢的向文化與理性的精神文明走去；首先是「本能與直覺」，然後是透過「反思」之後一連串本能與直覺的延遲，最後是為到達「具體回應」三者之間間隔：

人類不以本能為生，於不得所求時反覆思考，其過程就創造了想像；如果我們單純的以本能生活將不可能有想像的創造和再現的能力，更不會有藝術、宗教的存在。¹⁵

¹³ 《古希臘宗教的社會起源》，頁 16。

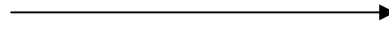
¹⁴ 《古希臘宗教的社會起源》，頁 14。

¹⁵ Csapo, Cric, *Theories of Mythology*, (MA: Blackwell publishing, 2005):153

延遲回應 (Deferred reaction)

本能／直覺

(Impulse)



回應

(reaction)

圖 1 「本能／直覺」的延遲到達回應

對於赫麗生來說，阿波羅之美所創發的奧林匹斯諸神，已經脫離了「宗教」的範圍而更接近於藝術與文學。於《古希臘宗教的社會起源》裡，赫麗生細細舉證、說明人類如何在神話以及儀式的表現中運用思考、連想、排比與分析，於「符號」與「再現」的世界中心智不斷的成長：在本能的抑制裡人類的智識得以周全發展，觀念為之組合運用、想像力為之創造發展，引領人類從集體的宗教情緒一步一步的邁向文明的誕生。

四、段義孚—兩種神話空間

段義孚(Tuan, Yi-Fu) 在著作《經驗透視中的空間和地方》¹⁶清楚的區分出「第一類的神話空間」以及「第二類的神話空間」兩種不同結構的神話空間論述。第一類神話空間即為人在日常生活中，感官經驗所延伸而成的空間觀，比如說某人在甲地生活，將甲地所形成的空間觀原原本本的投影於未知的乙地，此「未知乙地的空間概念／知識」，事實上是他／她在甲地的「所知」所形成符應的倒影。

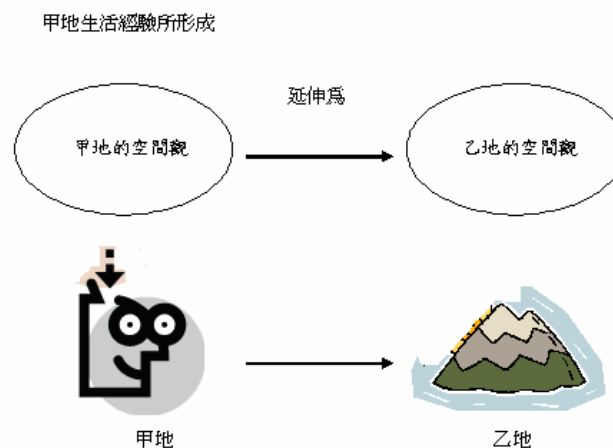


圖 2 第一類的神話空間

¹⁶Tuan, Yi-Fu, *Space and Place: the Perspective of Experience*, (Minnesota, Univ of Minnesota, 2001)
段義孚(Tuan, Yi-Fu) 《經驗透視中的空間和地方》潘桂成譯(台北：國立編譯館，1998年)。

段義孚以爲，每個個人、每一種在地文化，莫不從自身位置、場域從「向內」到「向外」之間把握著一個隱形羅盤，形成了個人／文化身心存在的空間範圍，是爲第一神話空間的基礎；這個空間模式與其說是建立在知識之上，莫若說是建立在個人或是集體文化內在的「冀望」來的貼切。¹⁷甲向乙「未知世界」的投影，形形色色的「冀望」造就了對於乙地各種似是而非的見解，對於「信者」來說，空間的知識無關對錯，重要的是透過這樣的一個空間想像，人具體而微創造了一個置身其於廣大世界之中安身立命的據點，心靈上的庇護所在。

比較之下，第二神話空間相對的較少生存境況的直觀思考、情感經驗的直接投射，而是融合了自然環境、空間向度細節的描繪，顯示更多的抽象思維。段義孚指出，第二神話空間論述往往發展於安定、文明的社會環境，是在第一神話空間的基礎上，更接近純粹智識思辨的產物。¹⁸

第二神話空間主要思考的脈絡在省思「人」置身於規律的宇宙，世界的秩序和「人」存在著什麼樣的對應、互動的關係？人如何能夠在能力的範圍之內盡一己之責，維持甚至是創造自身與世界的和諧互動？段義孚指出，普偏的存在於不同種族、文化的第二神話空間有兩種具體的表現形式；一是以「身體」爲喻所理解的「人體」世界觀，另一則是聚集於宇宙的基本元素，如何配置於空間「方位」宇宙圖式的世界觀。

關於「人體」的世界觀，段義孚舉例，像是西非人相信岩石爲大地的骨，土地爲大地的胃，紅土爲血，溪裡的白石爲他的腳趾；南美的印地安人相信大地有骨、有血，有髮，是一個整體的生靈存在。¹⁹中國神話盤古「泣爲江河，氣爲風，聲爲雷，目瞳爲電，喜爲晴，怒爲陰，天地之精」，²⁰盤古的身體「化」爲宇宙天地萬物；西方的「人體小宇宙」與「天地大宇宙」之說，世界是人體的放大，人體是宇宙的縮小，大宇宙的神聖的秩序反應在人體的小宇宙之中。人藉著身體的知解，以比喻的方式來理解世界的運作，爲第二神話空間「人體」世界觀的表現。

另一則是關注於世界整體和諧運作的宇宙圖式，段義孚表示，這種世界觀複合組織日月星辰的運作，四時氣節的遞迭秩序，一統於宇宙之間的規律現象與地理方位，在此境況之中，「人」置身其間與各種宇宙元素聯結，彼此之間既在內

¹⁷*Space and Place: the Perspective of Experience*, P.86

¹⁸*Space and Place: the Perspective of Experience*, P. 8

¹⁹*Space and Place: the Perspective of Experience*, P. 89

²⁰（南朝齊）任昉，嚴一萍選輯，《述異記》（板橋市：藝文印書館影印，1968年）卷1，頁1。

又在外蘊藏著各種神祕的平衡能量，與自然界的神靈動力相互影響。

段義孚以發跡於美國密西根湖畔，以漁獵為生的印地安部 **The Sauteaux India** 為例。在實際的漁獵生活中，部落的人主要以地標 (landmark) 為活動範圍，一旦面臨超出日常生活之外的空間，則由結合了自然神祇以及方位觀念的神話空間提供一切依據。他們相信風神為人形神 (anthropomorphic being)，東方為風神的家，太陽從東方升起，回歸於西方的家，南方則為死靈魂安息之處，為人類最終的所歸。神話空間的精準與否對沒有遠遊之族人來說並不重要，神話空間的存在滿足了族人對於自然、對於世界空間心理與智識的需求。²¹

段義孚又分析了希臘文明以及中國文化中，以人、以地球為宇宙中心對應於上下四方空間，表現出各種基礎元素、色彩方位配置的宇宙圖式；像是西元前二世紀的天文學托勒密(Claudius Ptolemy) 的天體宇宙論，展現出天體運行時與宇宙各種元素相互影響的動態結構：

PTOLEMY'S COSMOS

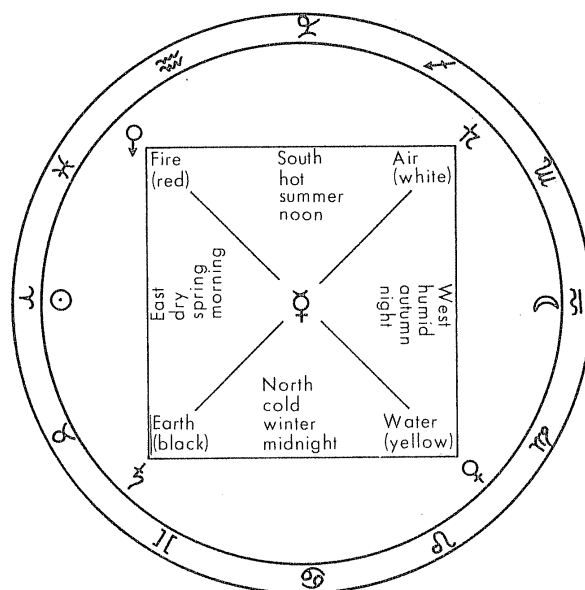


圖 3 第二神話空間 托勒密(Claudius Ptolemy) 的宇宙圖式²²

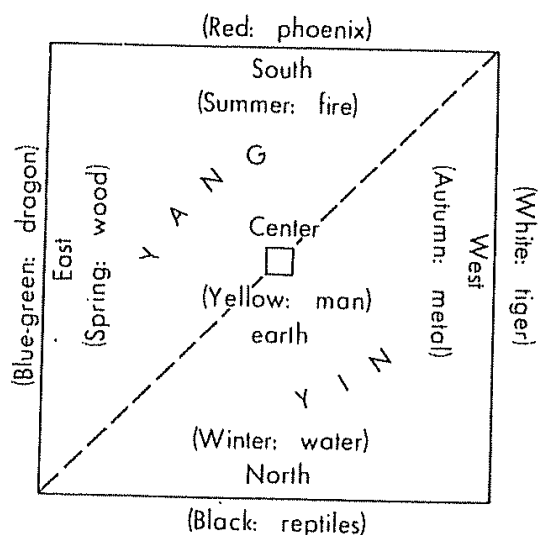
地球是為宇宙的最中心，其他的星球均圍繞著地球運行，依次分別為月球，水星、金星、太陽、火星、木星以及土星。托勒密還明確的定義了黃道十二宮的範圍，太陽在不同的黃道宮位上的表現帶來了四季變化，而乙太(存在於宇宙間的元素)

²¹Space and Place: the Perspective of Experience, P. 92

²²Space and Place: the Perspective of Experience, P. 95

以及構成地球的四元素土地、空間、水與火則受到這樣的影響產生變化。

中國自漢代以來就存在著方位建築反映出天人關係的宇宙縮影圖式(Chinese cosmos in miniature)：



B. Traditional Chinese world view

圖 4 第二神話空間中國宇宙圖式²³

在中國的宇宙圖式當中，世界分陰分陽，地上與天上的方位分作東、西、南、北、中五方；分別對應於世界的五種元素：金、木、水、火、土；五色青、黃、赤、白、黑，再象徵以「青龍」、「白虎」、「朱雀」以及「玄武」四個方位的人間的神獸。

第二節《山海經》的整體論述

根源《山海經》「釋書」之說以及「天下一統觀」的論述，近年有兩位學者 Vera Dorofeeva-Lichtmann 及徐敬浩分別探討《山海經》全書的整體結構，其研究內容又各自整合、分析 Riccardo Fracasso 以及 John S. Major 對於《山海經》世界形制的探索；本節旨在呈現他們針對《山海經》世界形制的探討，以及各自推

²³Space and Place: the Perspective of Experience, P. 94

演所總結之《山海經》的整體觀。

一、Vera Dorofeeva-Lichtmann 《山海經》世界形制論述

Vera Dorofeeva-Lichtmann 發表於 1996 年的論文〈《山海經》的地域形制觀念〉(“Conception of Terrestrial Organization in the Shan hai jing”), 其中從地形、方位、區域的分配等多重角度, 融合傳統中國空間論述, 鉅細靡遺斟酌《山海經》所可能呈現的空間圖像。

(一) 傳統空間論述與《山海經》

初讀《山海經》其清楚方位的地域資訊——〈山經〉中明確的路徑指引, 〈海內外經〉中「某某國在某某國之東」之標示, 〈大荒經〉的「某某之外有某某之山」記錄, 似為詳實遠古地理知識; 然其內容所載盡是山野川澤獸面人身的神祇形象、異域城邦各種遠方異民, 遠古時候三皇五帝的戰爭軼事、系世族譜及各種神靈異物。《山海經》裡清楚的方向記錄、嚴密的文體結構記載的卻是各種詭譎怪誕的神異內容; 這種看似地理知識的書寫規格卻又揉雜了許多非關地理範疇記錄的對立性, Vera Dorofeeva-Lichtmann 認為正反映出《山海經》作者群對於地域、空間的思考和講究精確丈量的現代地理學科根源不同知識體系。²⁴

在此「別於現代地理知識的系統」前提之下, 她首先考量的是《山海經》的空間內容與中國傳統空間思維的關連。以所謂天命瑞應之「河圖」、「洛書」為例, 「河圖」或說為伏羲氏見龍馬負圖據以演八卦, 「洛書」或說禹以神龜九宮花紋的數字而演治理天下的九種大法。《繫辭》謂:「河出圖, 洛出書, 聖人則之。」「河圖」、「洛書」由最初神話性的記載漸漸推演而為宇宙空間的基本圖式:²⁵

²⁴關於 Vera Dorofeeva-Lichtmann 探討《山海經》全文對於地域、空間的思考的根源, 參考論文: Dorofeeva-Lichtmann. “Conception of Terrestrial Organization in the Shan hai jing”, *Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme Orient* 82: 57-1 10 (1996):61-69

²⁵「河圖」、「洛書」於宋代以前只見於文字記載, 到道家陳搏推演而成圖, 後又經學者多方修改, 至朱熹定其圖式; 關於「河圖」、「洛書」的神話傳說有諸多不同的版本, 有伏羲受河圖而畫八卦之說:

《尚書·顧命》:「伏羲王天下, 龍馬出河, 遂則其以畫八卦, 謂之河圖。」

有黃帝受河圖作《歸藏易》之說:

《路史·黃帝紀》:「黃帝有熊氏, 河龍圖發, 洛龜書成……乃重坤以為首, 所謂《歸藏易》也。故曰歸藏氏。」

或是帝堯得龍馬圖之說:

《宋書·符瑞志》:「帝在位七十年, 修壇於河、洛, 新聞社舜等升首山遵河渚, 乃省龍馬銜甲赤文, 綠龜臨壇而止, 吐甲圖而去。甲似龜, 背廣九尺, 其圖以白玉為檢, 赤玉為字, 泥以黃金, 約以專繩。」

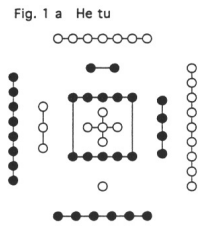


圖 5 「河圖」

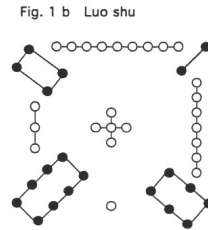


圖 6 「洛書」

二圖中數字的排比與圖式的對照，又分別與《禹貢》政治劃分之「九州」及「五服」地域圖形，還有政教空間「明堂」²⁶的空間圖像相應，得以推演「五服圖式」、「九州圖式」以及「明堂圖式」，三組基本的空間配置：

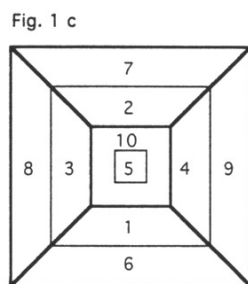


圖 7 五服說圖式

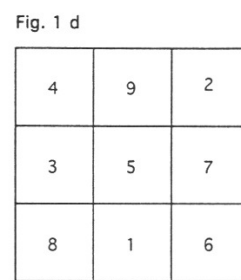


圖 8 九州說圖式

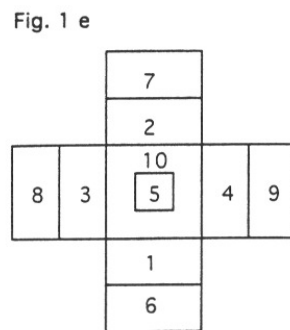


圖 9 明堂說圖式

三組圖式對稱的「中心／邊陲」、「中心／四極」結構以及平衡相互對應的空間分

以及帝舜河圖、大禹受洛書等等不同之記錄。

本文參考南懷瑾之《易經雜說》(上)中〈「河圖」與「洛書」的文化根源〉一章。

網址：<http://lifeexplorer.pixnet.net/blog/post/29988808>

²⁶「明堂」為中國空間論述一個重要的概念，具多重功能與意義。在這裡 Vera Dorofeeva-Lichtmann 主要是針對「明堂」制度中「亞」字空間的圖式概念來說明。她的論文參考了以下學者關於「明堂」之論述：

Henri Maspero Maspero. *Le Ming- t'ang et la Crise Religieuse chinoise avant les Han*. Melanges chinois et bouddhiques 9 (Bruxelles 1948-1951): 1-71

Sickman, Laurence and A. Soper. *The Art and Architecture of China*. (England: Penguin, 1956)

配，表現出傳統思維當中古人企求通達四極、秩序井然的理形世界心理；Vera Dorofeeva-Lichtmann 認為《山海經》的世界形制即此傳統中國的空間思維的顯現。

(二)「中心／四方」的分佈

中國傳統「地理圖示」(terrestrial diagrams)的空間思維，著重「抽象的理想地形」甚於「具體的地理知識」的特點，皆顯現於《山海經》所表現的空間意義、方位配置於「四極」、「中心」以及「圖數」等特質，分析《山海經》的〈山經〉以及〈海經〉內容分別都能與「五服」、「九州」以及「明堂」圖式的「四極」和「中心」特質完整對應。

1. 〈山經〉的「中心／四方」結構：

南山經 1	中山經 5
西山經 2	
北山經 3	
東山經 4	

表格 2 〈山經〉「中心／四方」

(數字為各卷順序)

〈山經〉「中心／四方」結構與「五服圖式」以及「明堂圖式」對應：

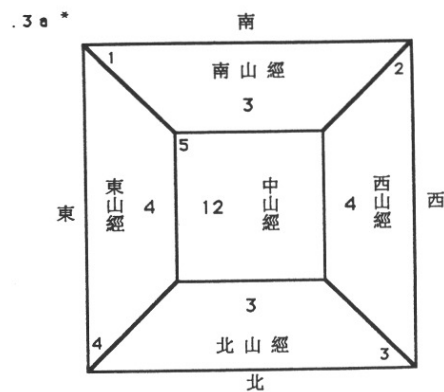


圖 10 〈山經〉一

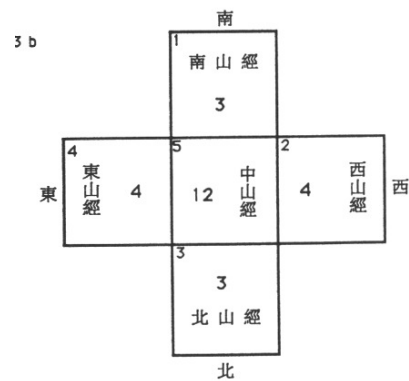


圖 11 〈山經〉二

2. 〈海經〉「中心／四方」結構：

〈海外南經〉 6	〈海內南經〉 10	〈海內經〉 18
〈海外西經〉 7	〈海內西經〉 11	
〈海外北經〉 8	〈海內北經〉 12	
〈海外東經〉 9	〈海內東經〉 13	

表格 3 〈海經〉「中心／四方」

(數字為各卷順序)

〈海經〉完整的對應三空間圖式：

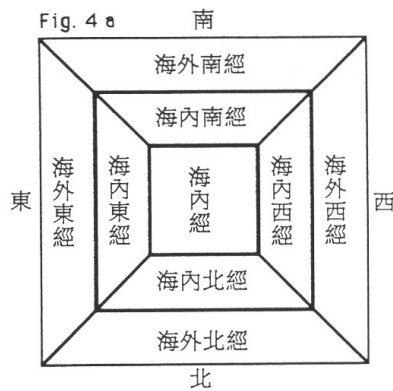


圖 12 〈海經〉一

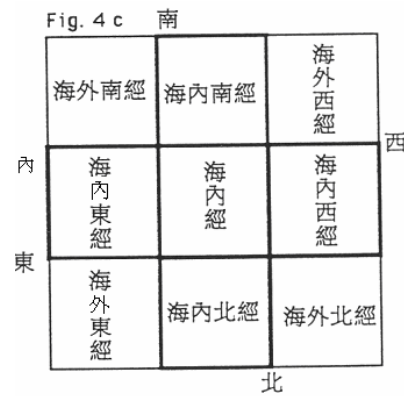


圖 13 〈海經〉二

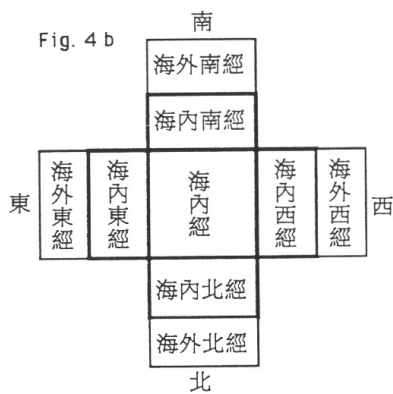


圖 14 〈海經〉三

然而各自獨立、自成一格的〈山經〉、〈海經〉空間結構如何適切的整合為 Vera Dorofeeva-Lichtmann 所強調《山海經》為一整體的論述原則？此外，〈海經〉的「中心／四方」空間配置當中未見〈大荒四經〉的記錄，〈大荒經〉又該如何

置放？關於這些問題在 Vera Dorofeeva-Lichtmann 對學者 Riccardo Fracasso 較早提出的「並列」《山海經》世界形制探討中得見其端倪，在此先介紹 Riccardo Fracasso 並列觀點，稍後再一併論述 Vera Dorofeeva-Lichtmann 的平行再現的詮釋。

(三) Riccardo Fracasso 的並列論述

學者 Riccardo Fracasso〈論怪物的神異與徵兆：五臧山經研究〉（"Teratology or Divination by Monsters Being: a Study of the Wu-tsang Shan-ching"）²⁷旨在探討「五臧山經」的地形以及寓居其上的神靈奇物。文中第一個章節以「依序並列」的方式推演《山海經》的地理形略；其主要的論點可以歸納為三：

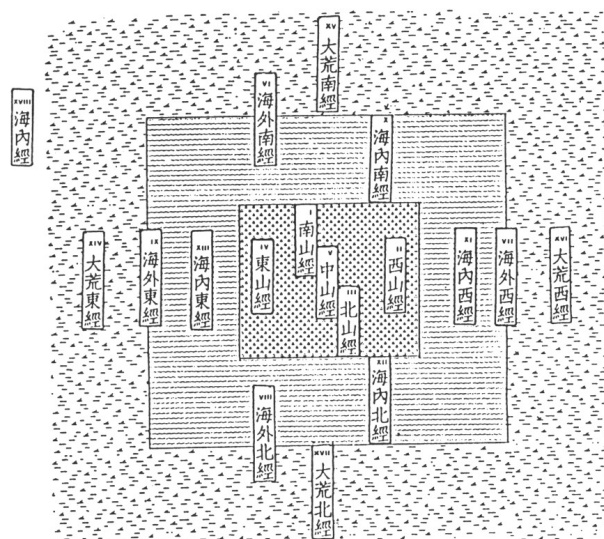


圖 15 Riccardo Fracasso 解讀《山海經》的世界形制

1. 《山海經》的形制呼應了天圓地方的理論，由三個同心方區域構成，其上天體渾圓籠罩大地，其下大地長方四極一分為三，分別由位在中央的山區、環繞中央山區的大海以及最外圍的大荒原所構成。
2. 〈山經〉諸經所組成的山脈區域散落在中央區域；〈海內外經〉諸經依其篇章的方位標誌分佈在中央山區之外的海域當中；〈大荒經〉諸經依其篇章的方位標誌，環繞海域四週，位於最外圍的大荒原中。

²⁷Riccardo Fracasso 《山海經》世界形制解讀參考：Fracasso R. "Teratology or Divination by Monsters. Being: a Study on the Wu-tsang shan-ching", *HÀNXUÉ YÁNJIŪ*《漢學研究》. (Taipei: Center of Chinese study, 1983):657-700

3. 第十八卷〈海內經〉視為〈海內四經〉的補綴而置於世界形制之外。²⁸

(四) Vera Dorofeeva-Lichtmann 的平行論述

1. 對於 Riccardo Fracasso 並列觀點的省思

Vera Dorofeeva-Lichtmann 認為 Riccardo Fracasso 以「並列」的方法配置《山海經》世界有諸多滯礙矛盾，特別是就「海內」一詞多義的發展來看，最早在《禹貢》當中，所謂的海內指的就是九州，而「海內」於《論語》、《孟子》、《海內十洲記》及《淮南子》當中也都意指「中心」，²⁹相較起來，Fracasso 以〈山經〉為中心，〈海內四經〉以及〈海外四經〉則依序環於〈山經〉四週這樣的詮釋偏離「海內」意指中心的時代意義。此外，置〈海內四經〉以及〈海外四經〉於海域之上也與《山海經》的內文不相合，最後視第十八卷〈海內經〉於《山海經》的編排之外也顯抵觸。

進一步思考 Fracasso 並列圖式文義齟齬，整合《山海經》為一體的論述，Vera Dorofeeva-Lichtmann 參考畢沅的「釋書」之說、顧頡剛所進一步詮釋〈海〉、〈荒〉兩經「是一件東西的兩本記載」，觀察〈山經〉、〈海內外經〉以及〈大荒經〉之間既歧異又協調的微妙特性，視〈海內經〉與〈海內四經〉為一體，〈海外四經〉與〈大荒四經〉相互重疊，進而主張《山海經》乃基於「中心／周邊」的基礎，匯聚不同視角而「平行再現」多重的世界觀，其「平行」論點可以歸納為主要的兩個概念：

- 《山海經》可以分析為兩組「中心／邊緣」的結構
- 此兩組結構既對立又互補的整合多元觀點敘述世界

2. 兩組「中心／周邊」結構完整

〈海內諸經〉與〈山經〉是五個單位所構成的中心，〈海外諸經〉與〈大荒諸經〉則分別為四個單位構成的四個週邊；《山海經》可以視為這兩組「中心／邊緣」的結構組織。

“Teratocopy or Divination by Monsters. Being: a Study on the Wu-tsang shan-ching”, P. 657-700.

²⁹“Conception of Terrestrial Organization in the Shan hai jing” P81-82.

中心一		中心二	
〈南山經〉1	〈中山經〉5	〈海內南經〉10	〈海內經〉18
〈西山經〉2		〈海內西經〉11	
〈北山經〉3		〈海內北經〉12	
〈東山經〉4		〈海內東經〉13	

表格 4 兩組中心（數字為各卷順序）

四周一	四周二
〈海外南經〉6	〈大荒東經〉14
〈海外西經〉7	〈大荒南經〉15
〈海外北經〉8	〈大荒西經〉16
〈海外東經〉9	〈大荒北經〉17

表格 5 兩組四周（數字為各卷順序）

3. 對立又互補的分合論述

〈山經〉、〈海內外經〉以及〈大荒經〉二組結構的分、開、聚、合，表現古人於不同階段，循一定的模式亟欲理解外在空間變化的觀點。以「〈海內經〉＋〈海外經〉」為一組敘述來看，「海內」／「海外」是為平面的空間「內在／外在領域」之分；「〈山經〉＋〈大荒經〉」則為地域高點與低點的組合：〈山經〉為中心最高處，〈大荒經〉向外延伸至世界的邊際。二個「中心／週圍」的組合以對比的方式呈現「〈海內經〉＋〈海外經〉」的平面分類(horizontal classification)，以及「〈山經〉＋〈大荒經〉」的高低分類(vertical classification)。

另一組則在於內容記錄的敘事法則表現了變化的互補性質；〈海內四經〉以及〈大荒經〉的事項皆以分散、點狀方式加以呈現，像是〈海內東經〉以及〈大荒西經〉皆以羅列的方式記載遠方異國與神靈事蹟：

蓋國在鉅燕南，倭北。倭屬燕。朝鮮在列陽東，海北山南，列陽屬燕。列姑射在海河州中。……

〈海內北經〉

有國名曰淑士，顓頊之子。有神十人，名曰女媧之腸，化為神，處粟廣之野，橫道而處。有人名曰石夷，來風曰韋，處西北隅以司日月之長短。有五彩

之鳥，有冠，名曰狂鳥。有大澤之長山，有白民之國。西北海之外，赤水之東，有長脛之國。…… 〈大荒西經〉

相對於羅列的方式，〈山經〉以及〈海外經〉則以路徑貫串的方式記錄事項，像是〈南山經〉清楚的分敘各事項之間的距離：

南山經之首曰鵠山。其首曰招搖之山，臨於西海之上。多桂多金玉。有草焉，其狀如……又東三百里曰堂庭之山。多棧木，多白猿，……又東三百八十裏，曰猿翼之山，其中多怪獸… 〈南山經〉

〈海外四經〉每一個地域皆由一條明確的路徑所通達貫串：

海外自西南陬至東南陬者。	〈海外南經〉
海外自西南陬至西北陬者。	〈海外西經〉
海外自東北陬至西北陬者。	〈海外北經〉
海外自東南陬至東北陬者。	〈海外東經〉

值得一提的是〈山經〉和〈海外經〉另有一共通之處，即兩經的路徑皆止於神祇所駐之處；Vera Dorofeeva-Lichtman 據此稱呼〈山經〉、〈海外經〉其所述之地為「神祇駐守之地」(the landscape determined by spirits)。³⁰

《山海經》建基於兩組「中心／邊緣」的結構，依從不同的視角、記錄的方式，錯落有致的平行再現多重不同的方位／世界觀，甚至是不同時代背景所表現的空間詮釋，此貫串《山海經》歧異性的整體結構可以用表格 6 來綜括其整體的論述：

路徑	高低系統	平面系統	點狀
中心	〈山經〉 高 依路徑結構敘述	〈海內諸經〉 內 依點狀結構敘述	中心
週邊	〈大荒諸經〉 低 依點狀結構敘述	〈海外諸經〉 外 依路徑結構敘述	週邊

表格 6 「海內／海外」平面系統比對「山經／大荒」高低系統

³⁰ 〈山經〉和〈海外經〉皆止於神祇所駐之處之特點，Vera Dorofeeva-Lichtman 在另一篇論文中更為詳實的分析二經的路徑以及地靈神祇的特性。

Vera Dorofeeva-Lichtmann, "Mapping a "spiritual" landscape: representation of terrestrial space in the Shanhaijing" *Political Frontiers, Ethnic Boundaries and Human Geographies in Chinese History*, (Routledge: annotated edition, 2003): 35-77

(五)《山海經》平行重疊的世界形制

整體說來，在 Vera Dorofeeva-Lichtman 的分析裡，《山海經》的世界形制反映中國傳統空間思維著重「理想地形」的深層心理，與傳統空間信仰五服圖式、九州圖式以及明堂圖式對應後呈現三組可能的整體世界形制。她推定《山海經》整體性可以在此三組圖像的對照中得以顯揚，即《山海經》全文於中心／邊緣的結構裡反映了不同成書時代，不同的取材觀念以及記錄方式的世界觀，形塑《山海經》相應、對立、平衡卻又互補的世界形制。

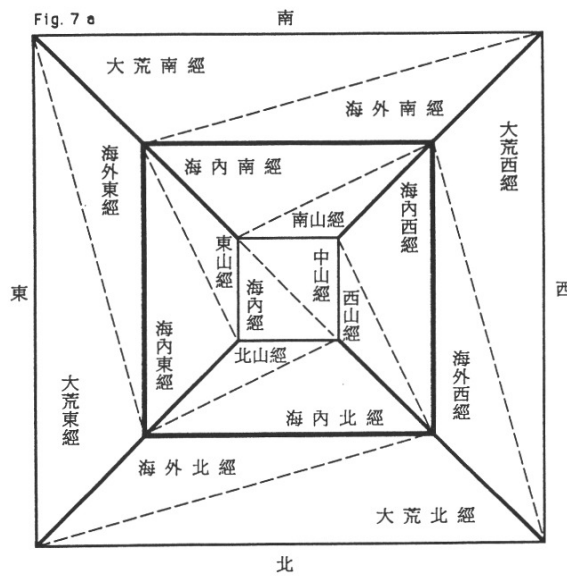


圖 16 《山海經》五服圖式

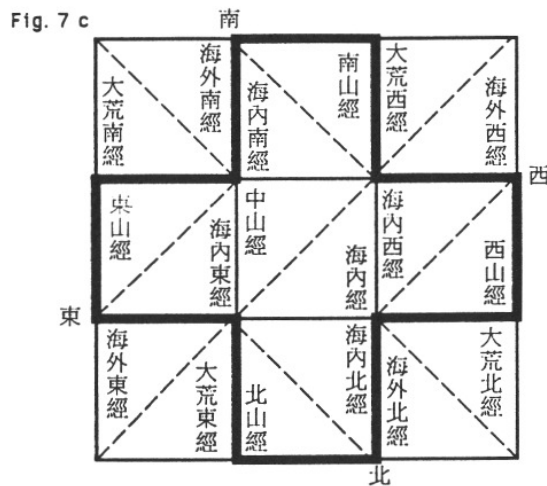


圖 17 《山海經》九州圖式

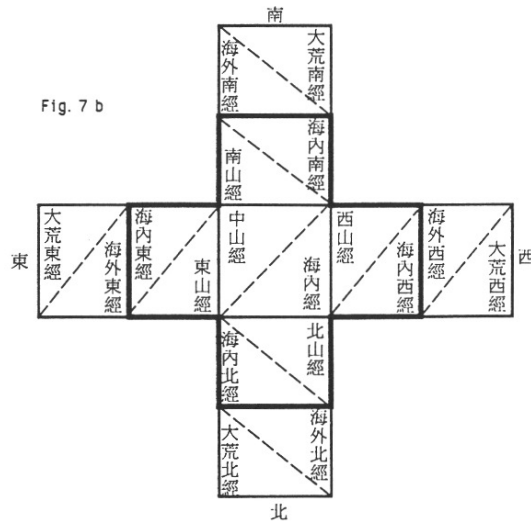


圖 18 《山海經》明堂圖式

二、徐敬浩《山海經》世界形制論述

韓國學者徐敬浩的博士論文：《山海經研究：上古世界觀的演變》(A Study of Shan Hai Ching: Ancient Worldviews under Transformation)，在視《山海經》為一個整體論述的前提之下分〈山經〉、〈海內外經〉以及〈大荒經〉為三個主要單元來加以探討。三經各具風格，同時又於「空間區域的漸次擴展」、「內容表現的架構與法則」以及「記錄事項的視角與密度」等概念上存在著某種同質性；藉由《山海經》整體世界形制的思考，徐敬浩認為此貫串《山海經》三經的背景邏輯為理解《山海經》紛雜內容的重要關鍵。

和 Vera Dorofeeva-Lichtmann 相同，徐敬浩深入《山海經》世界形制排比的複雜性，針對學者 John S. Major 較早所提出並列的《山海經》圖像加以探討，以此立基加以闡釋其說。

(一) John S. Major 並列論述³¹

John S. Major 主張，大致同時之作如《禹貢》、《詩經》、《國語》、《周禮》及至較晚期的《淮南子》都在反映「同心方」(A system of concentric squares) 的世界結構；設若《山海經》的世界觀不會外於這種時代思潮，則可建構《山海經》的空間架構如下圖：

³¹ J John S. Major, *Topography and Cosmology in Early Han Thought: chapter Four of Huai-nan-tzu*, (Doctoral dissertation: Harvard University, 1973):99-100

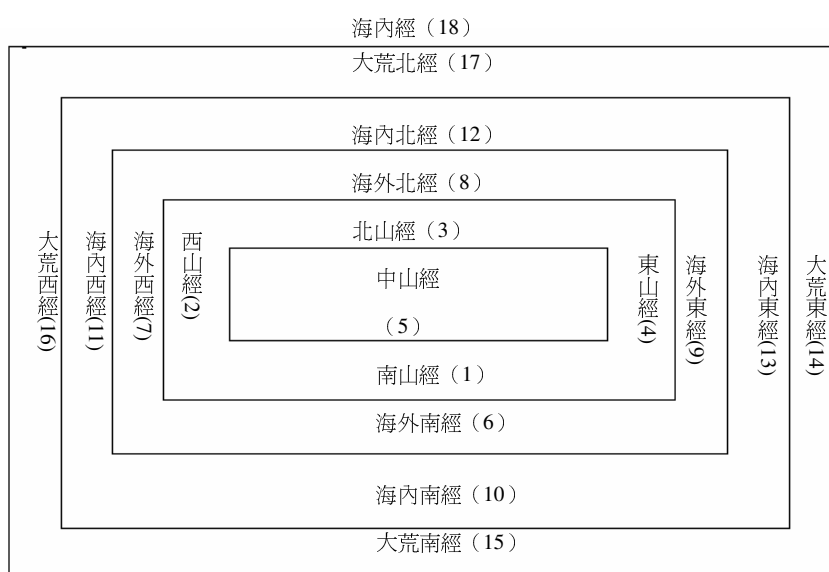


圖 19 John S. Major 解讀《山海經》的世界形制
(括號內數字為卷數)

乍看 John S. Major 建構的《山海經》世界圖象形與前述 Fracasso 的「並列」方式很接近，主要是依照《山海經》諸經方位依序並列其整體世界。Major 的版本在諸經的配置上有許多異於 Fracasso 的詮釋角度；像是他將「海外諸經」放置於「海內諸經」的內層，以為唯有如此「海外」這個詞才能呼應「與山經中央地帶毗鄰」的意義；同理，「海內」這個詞就呼應了「座落於海域當中」而被放置於海外諸經的外層了。³²最後〈大荒經〉則置於海內諸經之外視為世界最遠的盡頭，〈海內經〉在於「大荒」之外緊臨海洋世界盡頭之際。³³

(二) 徐敬浩三經漸擴論述

1. 對 John S. Major 並列說之省思

徐敬浩對於 Major 並列說之異議聚焦於二，其一在於 Major 「同心方」空間結構的時代思潮一說。他認為 Major 所參酌的《禹貢》、《國語》以及《周禮》等資料皆具備強烈的政治導向，其中所記錄的「同心方」世界結構強烈的展現中心文明支配、定義邊疆領域的政治思維，這和《山海經》一書內容所關注的山川神

³²Topography and Cosmology in Early Han Thought: Chapter Four of Huai-nan-tzu, P99-100

³³Topography and Cosmology in Early Han Thought: Chapter Four of Huai-nan-tzu, P99-100

祇、遠方異族以及氏族譜系等文化性、宇宙性的訴求大為不同，兩者一概而論有其進一步探討的必要。

再則，Major 同心方的並列方式不能解答〈海內外諸經〉與〈大荒諸經〉之間內容重複現象：以「西王母」分別出現在〈西山經〉、〈海內北經〉以及〈大荒西經〉³⁴為例，關於西王母的書寫方式、關注角度於三經當中皆呈變動，徐敬浩以為此一現象正是《山海經》集結不同思維對世界的重新書寫的有力佐證。

2. 三組「內在區域」／「外在區域」

對於學者依據成書時間、內容差異而分析《山經》、《海經》二大部份，徐敬浩以為這樣的二分法固然使〈山經〉自成一格，突顯〈海內外經〉以及〈大荒經〉的同；相對的，二分法忽略了〈海內外經〉、〈大荒經〉兩經之間的差異，也進一步抹去三經之間隱而不顯的整體連繫性。視《山海經》為一個整體的前提下，徐敬浩認為《山海經》應分析為〈山經〉、〈海內外經〉以及〈大荒經〉三個主要單元，每個單元都由「內在區域」(inner region) 以及「外在區域」(outer region) 組合，順序上均先寫定四方「外在區域」然後再向內說明「內在區域」，顯示《山海經》作者釐定四周疆界之後再向核心敘述的先後原則。

	外在區域	內在區域
第一單元 〈山經〉	〈南山經〉 1 〈西山經〉 2 〈北山經〉 3 〈東山經〉 4	〈中山經〉 5
第二單元 〈海內外經〉	〈海外南經〉 1 〈海外西經〉 2 〈海外北經〉 3 〈海外東經〉 4	〈海內南經〉 5 〈海內西經〉 6 〈海內北經〉 7 〈海內東經〉 8

³⁴ 「西王母」分別出現在《山海經》以下三經之中：

〈西山經〉：「又西三百五十里，曰玉山，是西王母所居也。西王母其狀如人，豹尾虎齒而善嘯，蓬髮戴勝，是司天之厲及五殘。」

《山海經》，頁 60。

〈海內北經〉：「西王母梯幾而戴勝杖，其南有三青鳥，為西王母取食。在昆侖虛北。」

《山海經》，頁 341。

〈大荒西經〉：「西海之南，流沙之濱……有人，戴勝，虎齒，有豹尾，穴處，名曰西王母。此山萬物盡有。」

《山海經》，頁 415。

第三單元	〈大荒東經〉 1	〈海內經〉 第 5
〈大荒經〉	〈大荒南經〉 2	
	〈大荒西經〉 3	
	〈大荒北經〉 4	

表格 7 《山海經》「內在區域」／「外在區域」三單元
（數字為每個單位四周到中心的順序）

3. 《山海經》內容的組織架構

在內容上《山海經》也表現了兩則工整的特性，若是剔除《山海經》內容中文字的鋪陳，只顯現其敘事行文的架構系統，我們得以發現一組清楚的行文組織架構。〈山經〉、〈海內外經〉以及〈大荒經〉三經全文共十八卷，每一卷皆紀錄特定的地理空間範圍（geographical range），每一卷又由不同段落所記載的「定點」（location）組織列成。如果以「定點」為基本的原素，《山海經》的文脈經緯可以用簡單的索引系統再現如下：

《山海經》	〈山經〉	卷一南山經	南山經之首曰鵲山...
	〈海外四經〉	卷二西山經	其首曰招搖之山...
	〈海內四經〉	卷三北山經	又東三百里，曰堂庭之山...
	〈大荒經〉	卷四東山經	又東三百八十里，曰獫狁之山...
.....			

表格 8 《山海經》內文組織經緯

其次，《山海經》很明顯的是一個沒有常人的世界；〈山經〉的神祇靈物、〈海內外經〉遠方氏族，或是〈大荒經〉當中的英雄帝王，寄寓其上所有的生命形態都是異於日常所見的神異存在。因此，在本質上《山海經》所欲建構的世界就不會是逐路紀實之「山川遊記」，或是實證精確的現代地理知識。

思考這兩點特性，《山海經》所有的神靈存在依次於〈山經〉、〈海內外經〉以及〈大荒經〉每個區域裡表現出不同的質性；居於《山海經》其上的神靈依序被放置於經緯組織的內容中，盤據於機制中的一環，因其固定位置而顯現出不同的意義，顯現出三經不同系統的空間秩序。

4. 四周邊際漸次擴大

前言論及〈山經〉、〈海內外經〉以及〈大荒經〉每個單元皆始於四方書寫再集中內在區域的順序，徐敬浩認為這正說明釐定空間範圍對《山海經》作者來說甚為必要；在這方面，三經之於「邊界」概念也可以分析出變化的進程。

〈山經〉以山嶽系統為主要的描寫對象，依次紀錄以四周南山、西山、北山以及東山等經，最後處理中央位置〈中山經〉，內在區域〈中山經〉與外在區域四方山經在本質上沒有差異，也沒有特定的邊界記錄，在空間的配置上未有「區隔」或者是「分別」的機制，顯現〈山經〉一片綿延不絕、巖巖千山之地理環境。

然而這樣同質的空間到了〈海內外經〉即加入了「區隔」以及「分別」的法則，〈海內外經〉均等的分為「海內四經」以及「海外四經」兩組範疇，世界於焉有了「內外之分」；³⁵〈海外四經〉清楚的標出神所駐守的邊界四極：

南方祝融，獸身人面，乘兩龍。	〈海外南經〉
西方蓐收，左耳有蛇，乘兩龍。	〈海外西經〉
東方句芒，鳥身人面，乘兩龍。	〈海外東經〉
北方禺強，人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇。	〈海外北經〉

徐敬浩以為多了疆界概念的〈海內外經〉比起〈山經〉的世界一體、不分彼此的地域背景是在空間意識上更為擴大的一個表徵；到〈大荒經〉中大荒世界的邊境更為積極的向遠方擴展，沿用了四周〈大荒四經〉以及中心〈海內經〉的內外之分；〈大荒四經〉事項紀錄分別始於「東／南／西／北海之外」更在海角天涯之外四個地理的起始點：

東海之外有大壑，少昊之國。	〈大荒東經〉
南海之外，赤水之西，流沙之東，有獸，左右有首，名曰暉暉。	〈大荒南經〉
西北海之外，大荒之隅，有山而不合，名曰不周，有兩黃獸守之。	〈大荒西經〉
北海之外，大荒之中，河水之間，附禺之山，帝顓頊與九嬪葬焉。	〈大荒北經〉

其中〈大荒東經〉所提及「東海之外有大壑」，若是參考袁珂所註「大壑」即《列子湯問》篇當中的「歸墟」³⁶，是為所有大海最終的歸向，則〈大荒東經〉止於

³⁵A study of Shan Hai Ching: Ancient Worldviews under Transformation. P289-P309

³⁶袁珂對「東海之外有大壑」的詮釋：

郭璞云：「詩含神霧曰：『東注無底之谷。』謂此壑也。離騷曰：『降望大壑。』」珂案：列子湯問篇云：「勃海之東，不知其幾億萬里，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，而無增減焉。」即此壑也。《山海經》，頁 365。

海洋之終，意謂著大荒世界止於遙不可及海域之外的盡頭。同時〈大荒經〉還加進了日月星辰迢遞以及宇宙運作變化等原素——〈大荒西經〉以及〈大荒東經〉中的七對日月出入之山，³⁷〈大荒四經〉各司其職的四方風神、³⁸「其暝乃晦、其視乃明」之燭九陰、「帝俊之妻，生十日」之羲和，以及重、黎之「獻上天」、「邛下地」等等；³⁹顯示〈大荒經〉在空間概念上推向了天地廣袤的日月之際、洪荒宇宙的邊境。

5. 比例分殊的縮放

最後則是《山海經》於內容物的呈現上仿佛有一個未言明的比例尺，於分疏遠近之間表徵〈山經〉、〈海內外經〉以及〈大荒經〉空間領域之集中與擴散。從〈山經〉所記錄的二十六座山脈系統來看，每系山脈由一路徑串連不同地理事項，上下連貫，稠密的表現整體山嶽區域。如果說〈山經〉在地理內容的敘述一如線狀結構，那麼比較起來〈海內外經〉的以羅列的方式、簡約的表現事項與事項之間的相對位置一如虛線結構，各種不同的氏族異域、神靈存在以此虛線結構記載，以〈海內西經〉為例：

東胡在大澤東。夷人在東胡東。貊國在漢水東北，地近于燕，滅之。孟鳥在貊國東北，其鳥文赤、黃、青，東鄉。 〈海內西經〉

此比例尺到了〈大荒經〉當中，項目與項目之間的連結完全斷裂，捨去相對距離或是位置的標記，每一則事項的記錄為點狀的散佈結構，以〈大荒北經〉為例：

37 〈大荒東經〉記載了六座日月所出之山：大言、合虛、明星、鞠陵于天、猗天蘇門、壑明俊疾。〈大荒東經〉又云：「大荒之中，有山名曰孽搖顛羝，上有扶木，柱三百里，其葉如芥，有谷曰溫源谷。湯谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆載于鳥。」湯谷、扶木在神話中皆為日出之地，則孽搖顛羝也是日月所出之山，因此，〈大荒東經〉中的日月所出之山實共有七座。〈大荒西經〉亦記載了六座日月所出之山：豐沮玉門、龍山、日月山、鑿鑿鉅山、常陽之山、大荒之山。〈大荒西經〉又云：「西海之外，大荒之中，有方山者，上有青樹，名曰柜格之松，日月所出入也」；則〈大荒西經〉的日月所入之山也共有七座。

38 「有人名曰折，東方曰折，來風曰俊，處東極以出入風。」〈大荒東經〉《山海經》，頁 370。
「有神名曰因，南方曰因，來風曰民，處南極以出入風。」〈大荒南經〉《山海經》，頁 388。
「有神名曰夷，西方曰夷，來風曰韋，處西北隅以司日月之長短。」〈大荒西經〉《山海經》，頁 401。

「有人曰鵠，北方曰鵠，來風曰狻，是處東北隅以止日月，使無相間出沒，司其短長。」〈大荒東經〉《山海經》，頁 377。

39 「西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身而赤，直目正乘，其暝乃晦，其視乃明，不食不寢不息，風雨是謁。是燭九陰，是燭龍。」〈大荒北經〉《山海經》，頁 443。

「羲和者，帝俊之妻，生十日。」〈大荒南經〉《山海經》，頁 396。

「帝俊妻常羲，月十有二。」〈大荒西經〉《山海經》，頁 412。

「顓頊生老童，老童生重及黎，帝令重獻上天，令黎邛下地。」〈大荒西經〉《山海經》，頁 412

大荒之中，有山名曰衡天。有先民之山。有檠木千里。有叔歎國，顓頊之子，黍食，使四鳥：虎、豹、熊、羆。有黑蟲如熊狀，名曰猎猎。有北齊之國，姜姓，使虎、豹、熊、羆。 〈大荒北經〉

徐敬浩以為在此連續、斷續以至完全斷裂的間隔記錄風格中，表現出三經事項記載的集中與分散，同時三經疆界的擴大也表現出空間的漸次延伸，於是〈海內外經〉所記載的空間大於〈山經〉，〈大荒經〉又大於〈海內外經〉；三經漸次的擴展與內容的稠密／遼闊之間呈現出空間意識的比例縮放。

（三）層次重疊的世界形制

綜合其上對於《山海經》整體「內容表現的架構與法則」、「空間區域的漸次擴展」以及「記錄事項的視角與密度」的分析，徐敬浩認為三經乃根據不同的空間意識，對於世界的不同思考所表現的空間圖式。《山海經》蘊涵了三種不同視角的記錄，每個單元獨立又連貫的詮釋出整體的世界圖像。

1. 〈山經〉

〈山經〉是由四個「外在區域」以及一個完整的「內在區域」所組成，「外在區域」和「內在區域」綿延不斷、一體相連，以微型視角（Microscopic）標誌精確的空間位置，記錄完整山脈系統，集中表現於山嶽世界裡特定的空間知識。



圖 20 第一單元〈山經〉

2. 〈海內外經〉

第二個部份〈海內外經〉則是由「四個」「外在區域」以及「四個」「內在區域」所組合而成。相較於〈山經〉「外在區域」和「內在區域」的同質，〈海內外

經)的「外在區域」和「內在區域」有明顯內／外、異／我的分別，所描述的世界在空間意識上也更為擴大。在內容的呈現上捨精確地理資訊的傳達，而改以宏觀的敘述視角(macroscopic view) 分散羅列各異域部落、神靈存在或是氏族先祖。

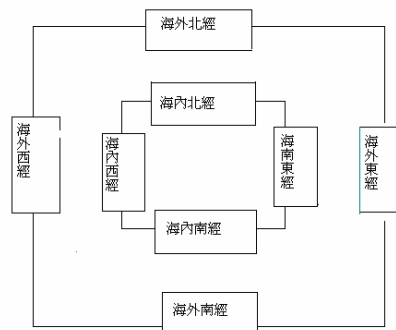


圖 21 第二單元〈海內外經〉

3. 〈大荒經〉

第三個部份〈大荒經〉是由一個「內在區域」〈海內經〉以及四個「外在區域」所組成的結構。〈大荒經〉對於世界的探索推演向更廣、更遠更為古老的幅員邊際，不僅地理性知識轉淡，事項之間的連結不再，所思考的世界觀還加入了日月星辰、宇宙變遷的自然原素，是為疏離又遼闊的宇宙視角 (cosmographic)。

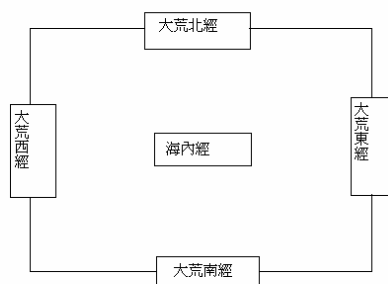


圖 22 第三單元〈大荒經〉

4. 〈山海經〉重疊的世界觀

於是，從第一單元〈山經〉完整細緻的山脈紀錄微型視角，到〈海內／海外〉的定點宏觀視角，最後至第三部份〈大荒經〉之宇宙視角，《山海經》三種不同視角的世界觀，所敘述空間也依次逐漸擴大，層次分明的再現了一整組由不同視角所思考的地理世界如下：

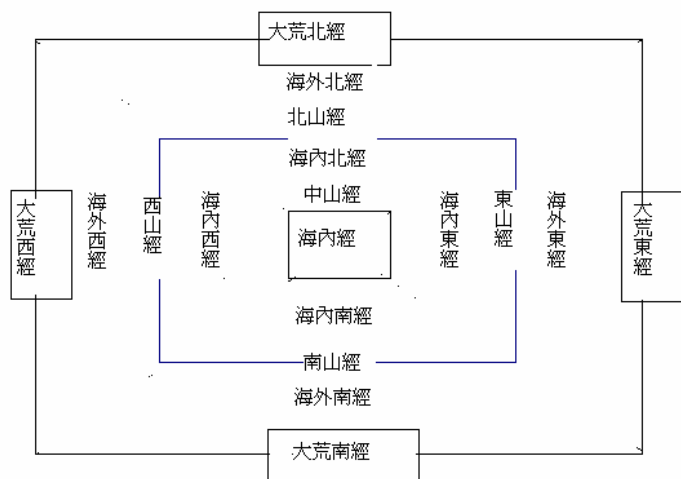


圖 23 三單元重疊的《山海經》世界形制

第三節 《山海經》的整體觀與神話理論的適用

介紹了 Vera Dorofeeva-Lichtmann 和徐敬浩兩位學者對《山海經》世界形制的重重推演，總括來看，兩位學者分別重新思考較早的 John S. Major 以及 R. Fracasso 所提出《山海經》「並列」配置的觀點，發掘《山海經》空間配置的細緻及複雜內容，為《山海經》世界、空間詮釋帶來深入且多元的解析方向；在此一併闡釋本論文依據徐敬浩《山海經》整體觀的立場，並整合《山海經》的整體觀於前言所述及四位學者的神話理論。

一、《山海經》整體觀的適用

Vera Dorofeeva-Lichtmann 和徐敬浩雖然都以「重疊」的思考方式出發，他們各自所持之空間配置理論又大有不同；Vera Dorofeeva-Lichtman 認為《山海經》的世界形制反映傳統空間思維著重「理想地形」的深層心理，在「中心／邊緣」的基本結構裡因應書寫時代，取材觀念以及記錄方式的不同而集結著多元的世界觀，彼此相應、對立、平衡卻又互補的形成《山海經》整體世界形制。

另一方面，徐敬浩則主張《山海經》應該分為〈山經〉、〈海經〉以及〈荒經〉三個單元，在敘述視角上展現一種漸進的邏輯性，從密集記錄各種地理資訊的〈山經〉微型視角，到離散事項敘述的〈海內外經〉宏觀視角，直到幅員更為廣闊、空間深度更為弘大的〈大荒經〉之宇宙視角，三種不同視角層次分明的《山海經》

的世界組合。

針對兩者《山海經》不同的一體詮釋，學者 Mark Edward Lews 於著作《中國早期空間建構》(*The Construction of Space in Early China*)有一段簡短的評比。⁴⁰ 整體而言，他雖然認同 Dorofeeva-Lichtmann 分出〈山經〉與〈海內經諸〉為五組之「中心」對應於四組〈海外經諸〉與〈大荒經諸〉的「四周」分類，言簡義賅的顯現出《山海經》不同的篇章結構在顯現同一空間的可能——或者是兩者完全重疊，或是後者大於前者的重疊內容；但是相較於徐敬浩根基於「視角變遷」(a shift of perspective) 合理無礙的詮釋三經相同世界的重覆書寫，Dorofeeva-Lichtmann 的論點，特別是「〈山經〉加上〈大荒諸經〉」所對應出地域的高點／低點這一說法略顯牽強⁴¹。

此外，前文論及《山海經》最初可能為釋圖文字的殘餘，在圖的性質上，除了畢沅的「禹鼎圖說」(即「釋書」說)之外，尚有王庸所區分〈五臧山經〉似「地理圖」、〈大荒經〉似「職貢圖」不同屬性一說；袁珂之「巫圖說」則直指「〈海經〉部份和古代「招魂」的巫術活動相當密切，當系根據巫師作法時所用之歌詞而成文者」⁴²。

三位學者的述圖之說各自從不同的觀點彰顯三經的不同圖性，實質的比較，〈山經〉以精確的數據表現群山距離，與〈海〉、〈荒〉兩經以相對的座標來表現國與國、項目與項目之間的位置明顯不同；此外〈山經〉中大量記錄各種動物的鳴叫聲音，卻不見於〈海〉、〈荒〉兩經之中，其間的差異從圖的屬性來看，〈山經〉當與〈海〉、〈荒〉兩經有所區分。

再從〈海〉、〈荒〉兩經的圖像元素來看，〈海經〉中「方捕魚」、「方跪進杯食」以及「一手把纓」等瞬間表現，注圖文字的項目眾多：

〈海外南經〉 鳥喙，方捕魚。 出其口中。 羿持弓矢，鑿齒持盾。 捕魚水中，兩手各操一魚。	〈海內南經〉 見人笑亦笑。左手操管。
----------------------------------------------------------	-----------------------

⁴⁰Mark Edward Lews, *The Construction of Space in Eearly China*, (New York: SUNY Press, 2006):295

⁴¹Mark Edward Lews 以為 Dorofeeva-Lichtmann 分〈海內諸經〉對照〈海外諸經〉之內外之分，相映於〈山經〉以及〈大荒四經〉為高低之分的說法顯得牽強。
The Construction of Space in Eearly China, P. 426

⁴²《山海經新探》，頁 238。

<p>〈海外西經〉</p> <p>左手操翳，右手操環。</p> <p>其人一臂三日，有鳥在其旁。</p> <p>以乳爲目，以臍爲口，操干戚以舞。</p> <p>戚操魚（魚且）、祭操俎。</p> <p>以右手鄣其面。</p> <p>右手操青蛇，左手操赤蛇。</p> <p>兩女子居之，水周之。</p> <p>兩手操卵食之，兩鳥居前導之。</p>	<p>〈海內西經〉</p> <p>桎其右足，反縛兩手與髮，繫之山上木。</p> <p>東鄉。</p> <p>皆人面東嚮立崑崙上。</p>
<p>〈海外北經〉</p> <p>有一蛇，虎色、首衝南方。</p> <p>兩手聶其耳。</p> <p>右手操青蛇，左手操黃蛇。</p> <p>一手把纓。</p> <p>一女子跪，據樹歐絲。</p>	<p>〈海內北經〉</p> <p>操杯而東向立。</p> <p>把弋。</p> <p>有一女子，方跪進杯食。</p> <p>食人從首始。</p> <p>食人從首始，所食被髮。</p>
<p>〈海外東經〉</p> <p>坐而削船。</p> <p>使二大虎，在旁。</p> <p>啖蛇一赤一青，在其旁。</p> <p>兩手各操一蛇。</p> <p>使兩鳥夾之。</p>	<p>〈海內東經〉</p> <p>四蛇衛之。</p>

表格 9 〈海經〉繪畫性的敘述文字

依據松田稔於〈海經的繪畫要素〉分析，分別依從〈海外東經〉、〈海外南經〉、〈海外西經〉以及〈海外北經〉，羅列其四方所記項目，四經內容首尾完整，一體連貫，得其圖象如圖 24；以〈海外南經〉爲例，起首「海外自西南陬至東南陬者」爲結匈國，於末尾則記爲「帝堯所葬」，至〈海外西經〉起首所記之滅蒙鳥則爲「在結匈國北」，依序類推，所有章節的起始與結尾之處，都能相互對應。換句話說，〈海外四經〉通篇，在記事項目的方位配置上首尾相連，自成一格，以圖來說可爲一幅單一完整的圖文作品。

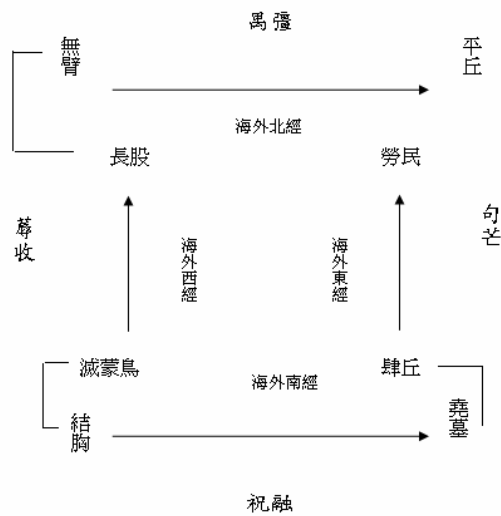


圖 24 〈海經〉整體圖像⁴³

相較看來，〈荒經〉中的繪圖性質的文字則大幅的減少，可計者僅七項：

- | | |
|--------------|--------|
| 有人方食木葉 | 〈大荒南經〉 |
| 有人方扞弓射黃蛇 | 〈大荒南經〉 |
| 方捕魚於海 | 〈大荒南經〉 |
| 有女子方浴月 | 〈大荒西經〉 |
| 有人方食魚 | 〈大荒北經〉 |
| 王亥兩手操鳥，方食其頭。 | 〈大荒東經〉 |
| 兩手持蛇，方啗之。 | 〈海內經〉 |

其餘多半在記帝王的事蹟以及系譜的變動，呈現較強的故事性以及抽象性，諸如「黃帝乃令應龍攻之冀州之野。應龍畜水。蚩尤請風伯雨師縱大風雨」、「帝俊生晏龍，晏龍是為琴瑟」等，屬於不依圖象，能夠獨立敘述的文字記錄。從這兩點來看，〈荒經〉的述圖性質明顯比起〈海經〉淡薄，亦當分屬不同的詮釋體系。

回到《山海經》一體觀立論的分歧點「釋書」一說，於本文第四章〈海經的神、人、獸〉中論及「〈海外四經〉與〈大荒四經〉」一節，分為四個步驟檢視〈大荒四經〉釋〈海外四經〉的真實性：

1. 依序羅列〈海外四經〉以及〈大荒四經〉兩經重疊記錄事項其明細；

⁴³松田稔，《山海經の基礎的研究》，（東京：笠間書院，2006年），頁31。

2. 分別探討重複記載的記錄內容、敘述文字之多寡繁簡；
3. 視爲「釋本」的〈荒經〉在文字敘述、內容紀錄絕大多數比「被釋本」〈海經〉的文字記錄更爲疏淺、簡略；
4. 即使是〈荒經〉的文字敘述多於〈海經〉的事項中（僅有「灌頭國」、「載國」以及「焦僂國」三個項目），明顯看出〈海經〉專注於異國所在的方位、異族「爲人」的外形樣態，以及異族的生活風土民俗記載；〈荒經〉的敘述則處處強調異國氏族的譜系淵源、所食之物的內容，在敘述上呈現不同的面相；

實質相較〈海〉、〈荒〉兩經重複的記載條項，所謂畢沅的「釋書」、顧頡剛「一件東西的兩本記載」立論皆亟待進一步的探討。這一點，透過史景成於〈山海經新證〉中針對「釋書」之說的再闡發，提供了筆者觀照《山海經》三經視域結構的「連貫與變遷」一個清楚的導向：

...大荒經與海外經之內容，雖大部相似，但其內容之性質則有差別。**前者爲故事及譜系之記述，後者爲地理性之作。**實則海外經全經之記載，側重海外一切邦國之位置，（例如「羽民國在長股東」、「柔利國在一目東」等）。其所載之神話亦爲**地理性**之敘述，（例如「羿與鑿齒戰於華壽之野，羿殺之，在崑崙東」、「女丑之尸生而十日曝殺之，在丈夫國北」）。海內經之記述，則偏重於水道之「出」、「入」，其名山邦國、神話之記載亦無不以注明其位置為主，（例如：「白水出蜀，而東南注江，入江州城下」...）。至於大荒經之內容則係以神話故事及故事人物之譜系、功績為主。故事、譜系、功績既非關地理之文，故大荒經五篇不宜稱之爲海外、海內經之釋文。⁴⁴

史景成區分〈海經〉爲「地理」性質，〈荒經〉爲「神話／譜系」記錄的不同方向，可視爲徐敬浩所詮釋三經乃不同世界觀的重疊表現的前導，比起 Dorofeeva-Lichtmann 以對比、映襯的角度整合三經爲兩組「中心／四週」之「平行再現」世界，更能貼切的表現《山海經》三經所記錄的世界樣貌。

二、神話理論於《山海經》整體觀的適用

本文分別探討了涂爾幹（Emile Durkheim）「聖／俗集體意識之集體表徵」；

⁴⁴候仁之〈海外四經海內四經，與大荒四經之比較〉一文，即針對爲「釋書」一說的探討，其間不同於候仁之〈海〉、〈荒〉兩經「同」的觀點，史景成專注於〈海〉、〈荒〉兩經的「異」。史景成，〈山海經新證〉，《書目季刊》第3卷第1期，1968年，頁5-10。

馬凌諾斯基 (Bronislaw Malinowsk)「重複原初神聖典範的憲章神話」；簡·艾倫·赫麗生 (Jane Ellen Harrison)「宗教／神話從本能到文明的內在質性遞變」，以及段義孚所區分的「兩種神話空間」等四位學者神話論述，借鏡於他們對於神話的理解位置分別從不同的角度分析《山海經》整體意義。

首先在於段義孚所論述兩種神話空間於「〈山經〉第一類的神話空間」以及「〈海〉、〈荒〉兩經第二類神話空間」的對應；〈山經〉中充滿著各種生活經驗的直接投影，小從個人的身心疾病，大到氏族之間的戰爭、自然世界的災害，一方面是生存的憂慮，一方面又寄託無限的希望與答案，具體的顯現在食人的異獸、神能預兆之精怪、山川神祇的祭祀內容裡，是充滿直觀經驗的空間感延伸。

另外，〈山經〉的空間表現出素樸的一體共融的特質，其中所有的神祇精怪，甚至是植物、礦物，每一「個體」皆有屬於他們各自特殊的神力，像是自然神祇顯現其「出入有光」、「出入飄風暴雨」的靈能動力，其它的神異存在或顯天災異兆、或為祐福祥兆，都在展現不同的神妙性質，〈山經〉所有各司其職的神異存在卻是藉由「鼓與欽鴉」、「天帝之女」、「炎帝之女」、「帝台之棋」、「帝台之石」五則記錄事項——其間「神」轉生而為「獸」、「帝女」轉生為「植物」、礦物石玉是為溝通天地鬼神的祭祀法器；具體而微的串連整合，顯現山岳空間中所有生命一體共融、生生不息的能源動力；對照於涂爾幹論述初民宗教心的興起，無分別於世界中非關人格、自然界流動的瑪那以及「個體靈動的瑪那」，視自然現象、生命的起滅、宇宙萬物生成變化都是瑪那的聚散流轉，表現出人與世界、人與植物、動物命運休戚與共的緊密依附關係。

此外，在涂爾幹區分「巫術」與「宗教」之於「集體表徵」些微的差異中——意義的結構並非建立在經驗的直接延伸，而是建基於具備了某種社會意義的體系之上；從這裡可以看到〈山經〉專注記載上帝、諸神或是靈界的信仰，鉅細靡遺的記錄關於徵兆、醫療咒術以及山神祭祀方法，其「身心安頓」的超越性質明顯座落於「實用性、技術性」導向，並不包括了那些承載著個人與集體過往事件、歷史記憶的長河，亦不見民族世界的信仰、國族命脈的意識，缺乏涂爾幹以為顯「聖」力量所能夠帶來集體團結效用的社會意識。

再從宗教的內涵來說，宗教不當只是單純的討論上帝、諸神或是靈界的信仰，而是意識到生命的來源、力量或是生命的實在，接近於「真理」的範圍的探詢，不同的共同體有其不同信仰的「真理」；這種顯「聖」的集體表徵可以在馬凌諾斯基的「憲章神話」得到進一步的觀照。神話的強大力量在於溯及那更大的、

超越性的過往，藉由典範的重複，在此重複中讓現世的時間失去作用，引領我們回到了那神聖的最初、與神同在的世界；相對之下〈山經〉所記載的內容沒有創世之說(cosmogony)，亦不見始源事蹟的追溯、遠古典範的延續，和〈海〉、〈荒〉兩經所記事項「回潮」於英雄帝王，召喚遠古的民族記憶，形成個人與民族間的共同「信仰」，對照之下，〈山經〉直觀的空間情感，滿載著生活、生存的憂慮與希冀，無所謂「道德意味」或是「共同體信仰」的凝聚力，接近於「古之巫書」「泛」信仰的性質。

〈海〉、〈荒〉兩經沒有疾病、災難以及祭祀儀式文字記錄，內容不僅超越直接的生活層面，還大量的加入「一臂三目」、「人面有翼」等神異外型的異域人士記錄，以及日月星辰系統性的運作詮釋，其記錄範圍明顯為之擴大；兩經所描述的自然神也大異於〈山經〉中各司其職卻又一體共融、緊密連結神靈表現，在內容上顯現出承先啓後、由簡而繁的連貫性，像是兩經重複出現「龍燭／燭陰」、「十日說」以及「四方神」等自然神祇，需要分別置放於整體文義脈絡，分梳兩經不同的自然現象與空間位置，或是需要進一步比對兩經的創世觀、宇宙觀，方能詮釋他們所象徵的或是所賦予的意義，具體的表現出兩種第二神話空間智識反思的抽象性質。

雖然〈海〉、〈荒〉兩經皆在記錄關於民族英雄開疆闢土、帝王以天地為宗之德澤那些遙遠的神話事蹟，從馬凌諾斯基「憲章神話」的溯源性質來說，兩經所溯源的導向「同中有異」——不同彰顯神聖結構的主題，標誌出兩經不同神聖典範的建立。先從〈海經〉來看，其所記事項溯源於神話事件中關於「禹益並治洪水」、「帝命豎亥步」的「那個時候」——即最初民族於地理事蹟的記憶、空間方位的「真理」信仰；相對的，〈荒經〉所記錄聚焦在譜系的聯結整合，向心集中於「黃帝」、「炎帝」以及「帝俊」三譜系，其中又特別在張顯帝俊一系的重要性。〈海〉、〈荒〉兩經整體內容的不同導向，核心意識的各自表述，指涉不同的神話空間，引導個人與民族在混沌的世俗世界裡，分別建立出一個屬於中國「空間觀」以及「天下觀」的知識定向，安頓著一個民族存在的歸屬感。

最後，從神話的流動變化現象來看，《山海經》全文依次在〈山經〉、〈海經〉以及〈荒經〉中表現出從具體到抽象、從直觀到反思、從個體到組織的次序關係；在涂爾幹關於神話／宗教的論述裡，神話顯現出個人與集體、社會的整合功能，社會結構從素樸單純的「機械式的社會連結」到複雜相互依存的「有機的社會連結」變遷；在共同意識與個人的意識的強弱轉移之間，由單純瑪那「量的聚散」

發展為「質的改變」來詮釋、體驗神聖的意義。

這樣的變動過程從赫麗生的神話分析中，可以清楚的看到最初強調情感的、統一的、族群聯合的宗教性質，漸漸到過度到神話中思維的、辯證的文字與符號運用，在記號與意義的轉移、替代、融合、消失之間延遲了人類本能衝動，想像與文明於焉崛起，人類得以在豐富的表象系統中充分建構自身存在於世界、宇宙之間的認知；這一系列從直觀到反思的意識秩序，顯現在《山海經》神異存在做為中介符號的研究內容中，揭顯〈山經〉素樸的、一體的神靈空間、〈海經〉地理的、異質的神話世界，及至於〈荒經〉由各種觀念複合組織所表現的天下觀，依次從「本能」的反射直覺，一步一步發展到充分「智識的反思」的變遷過程，對照三經神話主題既連貫又衍變的三種顯聖結構。

本章小結

走筆至此，我們大致可以看到一、《山海經》全文脈絡呈現出整體遞變的結構；二、這種整體結構在不同的詮釋基礎上，分為 Dorofeeva-Lichtman 「中心／邊緣」排列集結的多元世界觀，以及徐敬浩分〈山經〉、〈海經〉以及〈荒經〉不同敘述視角的《山海經》世界；三、本文認同徐敬浩三經為不同視角的世界書寫；四、借鏡於四位學者的神話理論，得以理解《五臧山經》與《海經》其根本性的不同，進一步分出〈海經〉、〈荒經〉兩者不同的顯聖導向。

藉由本章神話理論的探討，以及《山海經》的篇章結構「同中求異」漸層的秩序，顯現〈山經〉本質為巫術的廣泛信仰，〈海〉、〈荒〉兩經民族世界觀以及天下觀的不同內容，得以彰顯本文所關注〈山經〉、〈海經〉以及〈荒經〉不同的神話空間及其從素樸邁向組織的遞變關係。