

## 第四章 〈海經〉的神、人、獸

若說〈山經〉的山岳空間為天地之交會，呈現天地之間垂直的聯繫，那麼〈海經〉的世界就如同一卷舒展的卷軸，平面橫陳，開展於天地之間，記錄著多元、異質、變動的神話內容。〈海經〉開宗明義的第一段文字可以說是〈海經〉所紀錄空間的序曲，其所要表現的世界觀可從中得其概梗：

地之所載，六合之間，四海之內，照之以日月，經之以星辰，紀之以四時，要之以太歲，神靈所生，其物異形，或夭或壽，唯聖人能通其道。<sup>1</sup>

此段文字可以分析出三個主要的表現內容：

1. 「地之所載，六合之間，四海之內」

據此，〈海經〉主要表現的空間在於「六合」、「四海」所界定的有限範圍。

2. 「照之以日月，經之以星辰，紀之以四時，要之以太歲」

日月晝夜，星辰經緯、四時季節、太歲黃道，這些天體的運行、時歲之疊遞無不在維持著〈海經〉世界的秩序與常軌。

3. 「神靈所生，其物異形，或夭或壽，唯聖人能通其道」

在此「六合」「四海」之疆界中存在著兩種知識的向度，一為凡人可經驗的、感知的神靈異形，另一則可以歸類為只有超出凡人才能經驗、感知的事物；神話世界在我們所熟悉的、眾生共存的空間場域導入與神同在的「另一種定向」，是為聖人所知悉的世界，顯現神聖信念介於俗世「既在此又在彼」的弔詭性質。

寄寓於〈海經〉所畫分「六合之間，四海之內」有限的空間裡，所有神靈／神異存在可以分為「神」、「人」以及「獸」三項目；「神」包括了各種自然神、方位神，近似於神的「帝」與「尸」；「人」則包括了夸父、鑿齒於「英雄／叛軍」範疇、諸多異域氏族記錄，及關於「巫覡」的記載；「獸」則涵蓋棲居於〈海經〉世界所有的精怪神獸。眾神異獸皆為「超凡入聖」的存在，惟聖人才能通達其道；藉由神異的存在、聖人的意識，〈海經〉憑藉「神聖」的事件與意念介入所記錄空間，於其中建立一個真實的世界。

---

<sup>1</sup> 《山海經》，頁 257。

## 第一節 〈海經〉的神

### 一、神

〈海經〉的神或為具備神異功能的自然神，或在反映〈海經〉空間秩序的特定神格，無論在佈局結構或是在抽象的思維，〈海經〉的神比〈山經〉的神基礎更為擴大，其意義與特定的空間、世界觀相關。

#### (一) 自然神

1. 朝陽之穀，神曰天吳，是為水伯。在瓠瓠北兩水間。其為獸也，八首人面，八足八尾，皆青黃。〈海外東經〉
2. 從極之淵深三百仞，維冰夷恆都焉，冰夷人面，乘兩龍。一曰忠極之淵。〈海內北經〉
3. 雷澤中有雷神，龍身而人頭，鼓其腹。在吳西。〈海內東經〉
4. 有神人二八，連臂，為帝司夜於此野。在羽民東。其為小人頰赤肩。盡十六人。〈海外南經〉
5. 舜妻登比氏生宵明、燭光，處河大澤，二女之靈能照此所方百里。一曰登北氏。〈海內北經〉
6. 鍾山之神，名曰燭陰，視為晝，暝為夜，吹為冬，呼為夏，不飲，不食，不息，息為風，身長千里。在無之東。其為物，人麵，蛇身，赤色，居鍾山下。〈海外北經〉
7. 西王母梯幾而戴勝，其南有三青鳥，為西王母取食。在昆侖虛北。〈海內北經〉

其中1「天吳」神與2「冰夷」神在〈海經〉當中皆為水神，在神話的發展上呈現出多變面貌。〈海經〉的水伯「天吳」身處瓠瓠兩水間，外型上為「八首人面，八足八尾，皆青黃」；相較之下，〈荒經〉的「天吳」神：

有神人，八首人面，虎身十尾，名曰天吳。〈大荒東經〉

僅保留了相似的神異外形，卻不復見水神神格。

2「從極之淵」的水神「冰夷」，在神話的傳承當中多見相似之名為「馮夷」、「無夷」的河川之神，郭璞注之：「淮南云：『馮夷得道，以潛大川。』即河伯也。《穆

天子傳》所謂『河伯無夷』者，《竹書》作馮夷，字或作冰也。」<sup>2</sup>《莊子·大宗師》於云：

馮夷得之，以遊大川。<sup>3</sup>

白川靜在《中國神話》分析冰夷／馮夷／無夷等江河神名的變動，以為「馮夷是河伯的異名，而河伯則是河神的通名」；在神話的發展中漸漸的統括所有特定河川神祇而歸納於「河伯／河神」的名號之下：

馮夷是河伯的異名，而河伯則是河神的通名，那麼馮夷或許是特定的一個水神之名，比較早的例子如前漢司馬相如的大人賦：「靈媧鼓瑟，馮夷起舞」；魏曹植的洛神賦：「馮夷鳴鼓，女媧清歌」，可見馮夷與女媧並稱，《楚辭·遠遊》中也說：「使湘靈鼓瑟兮，令海若舞馮夷」，都可知馮夷是善舞的。晉郭璞是注《山海經》、《穆天子傳》等書，並且精通神話傳承的人，他在江賦中說：「冰夷倚浪以傲睨，江妃含嚔而睇眇。」冰夷也就是馮夷。冰夷、江妃相對可能是由於冰夷為男神的緣故，這些全部都是以馮夷為江神而不是所謂的河伯，後來就與河伯相混同了，馮夷本來可能是江神。<sup>4</sup>

即意謂「冰夷」與「馮夷」最初應是相通的江神，隨著神話的發展而納入為河神的通名而與「河伯」混為一談。

3 雷澤中的雷神、4 連臂為帝司夜之神、5 之登比氏生宵明、燭光以及 6 之鍾山之神「燭陰」等等，皆為司職光明或是司夜之神。雷神以及司夜之神監督、控管雷、夜；宵明、燭光以及燭陰則為暗淡無光，沒有日照的北方帶來了光明的日照，呼應了〈海經〉北方玄黑的世界觀。其中「燭陰」重覆記載於北方的〈大荒北經〉，名為「燭龍」：

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，是謂燭龍。

〈大荒北經〉

前文論及段義孚以身體比喻的神話空間，具體呈現於自然神「燭陰」的神性表徵，所以在視暝之間就出現了晝夜，吐納之間即為風雨的交替，吹呼之間有了四季的更迭，在概念上超越〈山經〉直觀的雷雨風神、司職日照的職能之神，明顯的在表達上更為抽象，顯現〈海經〉更為精緻發展的自然神性。

<sup>2</sup>《山海經》，頁 347。

<sup>3</sup>封思毅，《莊子詮言》（台北：台灣商務頁，1997 年），頁 27。

<sup>4</sup>白川靜，王孝廉譯，《中國神話》（台北：長安出版社，1983 年），頁 108。

## (二) 方位神

除了「燭陰」以身體為比喻的神性內容，〈海經〉方位神的神能也異於〈山經〉「出入風雨／職能監司」單一而直接的描寫，與〈海經〉整體世界形制相互表徵：

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

外型上「句芒」、「祝融」、「蓐收」以及「禺彊」四個方位神皆為人面／鳥身／獸身神靈奇異的組合，重複於巫覡登天通靈「乘兩龍」、「珥／踐兩青蛇」的神靈憑藉，張光直於《中國青銅時代》分析四方神「乘兩龍」、「珥兩青蛇」的形象，等同於賓於天之夏后「啓」的通天神力：

這個珥兩青蛇，乘兩龍而上賓於天的夏后啟是將天上的九辯九歌帶下於民間的英雄，亦即將樂章自神間取入民間的巫師；《離騷》：「啟九辯與九歌兮，夏康娛以自縱。」他之能夠做到這件功勞是得到青蛇與龍的幫助的。這些龍蛇也是四方之神，即四方溝通上下的使者的標準配備。<sup>5</sup>

「龍／蛇」為其升天時標準的神靈配備，四方之神得以借助其神奇妙力溝通上下四方。然而，我們不禁感到疑惑，主要在表現「六合／四海」此有限空間之內的所有事物的〈海經〉世界，為何其四方邊境需要神祇鎮守？而且必須具備溝通上下之神力呢？是否在此「六合、四海」之外，存在著更為廣大的域外之境，外於聖人所能通達的「道」呢？陳麒仰於論文《與巫術相關之周代部份禮俗探蹟》所分析宇宙的創發，秩序的生成過程，得以一窺宇宙邊境，「方位神」其通天本領意義指涉的究竟：

宇宙開創時，由宇宙中心將聖力向外擴張，聖力所及的終點為宇宙的邊界，聖化的範圍內即為宇宙，其外為混沌。由於混沌時常壓迫宇宙，因此不但需要在四面邊界上安置守護者，以免混沌入侵，並且得依照宇宙運行的規律，定時重新聖化邊界、消除潛入宇宙內部的混沌。如果將此二分的空間視為大宇宙、大混沌，基於同一個思維：建築（城牆和宮室）內部相當於前述之宇宙，外部相當於混沌，乃小宇宙、小混沌。建築物的牆壁既為小宇宙的邊界，對於邊界

<sup>5</sup> 《中國青銅時代》，頁 367。

最大的隙縫——出入的門戶，自當嚴加防衛，也需要定期施行法術，一方面驅除沒關係的癘疫、邪鬼，淨化建築物的內部；一方面鞏固邊界的防衛功能。<sup>6</sup> 陳麒仰以此呼應於莊子所謂「六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議」之說。<sup>7</sup> 援用宇宙世界創發的過程來看待〈海經〉世界，六合之內為宇宙創發聖力所及的空間，其間有所內外區別，「四海之內」——為中心座標，藉以連結「四海之外」——為異質與它者；至於更在六合之外袤廣的宇宙四極是為混沌、失序，充滿威脅性，所以需要具備神靈妙力，溝通上下四方的神祇駐守加以捍衛內在的空間秩序。

## 二、 帝

如同〈山經〉的「帝」顯現出「天帝」以及「人君」的帝兩種內容，〈海經〉中單名之為「帝」的記錄也呈現出此二種意義。

### （一）「帝」／天帝

1. 海內昆侖之虛，在西北，帝之下都。昆侖之虛，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。在八隅之巖，赤水之際，非仁羿莫能上岡之巖。〈海內南經〉
2. 有神人二八，連臂，為帝司夜於此野。在羽民東。其為小人頰赤肩。盡十六人。〈海外南經〉
3. 形天與帝至此爭神，帝斷其首，葬之常羊之山，乃以乳為目，以臍為口，操干戚以舞。〈海外西經〉
4. 貳負之臣曰危，危與貳負殺窳窳。帝乃梏之疏屬之山，桎其右足，反縛兩手與髮，繫之山上木。在開題西北。〈海內北經〉

〈海經〉中單名為「帝」者，和〈山經〉之「帝」相較，出現了意義上變動的痕跡，其相似處像是天帝於地下世界的據點如 1「昆侖之虛，帝之下都」以及 2「神人二八為帝司夜於此」，在內容上呈現帝部署自然界神祇，具有至上天帝的意味；相對的，3「形天與帝爭神」與 4「帝梏危於疏屬之山」則記錄了「帝」參與的兩場地上戰役，和〈山經〉中高高在上，掌管部署的至上天帝非常不同。〈海經〉

<sup>6</sup>陳麒仰，《與巫術相關之周代部份禮俗探蹟》（國立清華大學中國文學系博士論文，2010年），頁77。

<sup>7</sup>《與巫術相關之周代部份禮俗探蹟》，頁78。

中出現了像是這種叛軍對於「帝」的挑戰，最後為「帝」懲處、殺戮的紀錄，顯現「帝」的超越性備受質疑與威脅的現象。

整體而言，〈海經〉的世界裡表現出一連串人與自然世界、與「帝」（包括人帝）的戰爭與紛擾，隱約的顯現出宏大天下觀建立時，部落之間鬥爭「勝者為王、敗者為寇」的情節投影，將在「〈海經〉的「叛軍／英雄」範圍當中做進一步的分析。

## （二）人帝

〈海經〉有大量人帝／人君記錄，內容大多為人帝所葬之處、所建之台及特定的地理事蹟呈現，其中「禹命亥豎測量大地」之記載，表現出〈海經〉於空間秩序化、知識化的整體意義。

### 1、夏后啓賓於天

所謂賓者，張光直於〈論商周神話之分類〉以為「在殷商，上帝可以由故世的先王所直接晉謁，稱為賓。」<sup>8</sup>；〈海經〉當中記載了夏后啓賓於天而得「九辯」、「九歌」的神話：

大樂之野，夏后啟于此 九代；乘兩龍，雲蓋三層。左手操翳，右手操環，佩玉璜。在大運山北。一曰大遺之野。 〈海外西經〉

同樣的內容亦載於〈荒經〉之中：

西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥兩青蛇，乘兩龍，名曰夏后開，開上三嬪于天，得九辯與九歌以下。此天穆之野，高二千仞，開焉得始歌九招<sup>9</sup> 〈大荒西經〉

郭璞的注引用了《歸藏鄭母經》，於《歸藏》中原文為：

夏后啟筮：御飛龍登于天，吉。<sup>10</sup>

可見在《歸藏》所記僅有登天，未見「九辯」、「九歌」之名；相對的，〈荒經〉中「九辯」、「九歌」則為「三賓」于天而終於可得。夏后啓承繼《歸藏》「登于天」自由往來天地之間的性質，於〈海經〉、〈荒經〉在形象上表現為「左手操翳，右手操環，佩玉璜」、「珥兩青蛇，乘兩」，憑藉著神靈助力得以升天，其間的轉變顯現出神話敘述在文字、鋪敘上更為細緻的發展。

<sup>8</sup> 《中國青銅時代》，頁 164。

<sup>9</sup> 《山海經》，頁 420。

<sup>10</sup> 《山海經》，頁 274。

## 2、禹與積石之山

〈海經〉所記禹所積石之山共二處：

河水出東北隅，以行其北，西南又入渤海，又出海外，即西而北，入禹所導積石山。 〈海內西經〉

禹所積石之山在其東，河水所入。 〈海外北經〉

「積石」一詞記載於《禹貢》，謂禹：「導河積石，至于龍門，南至于華陰，東至于底柱」；大禹治理洪水時「導利壅塞以通之」<sup>11</sup>，積石而形成的地理山岳。

積石之山亦記載於〈山經〉及〈荒經〉之中：

又西又西三百裏，曰積石之山，其下有石門，河水冒以西流，是山也，萬物無不有焉。 〈西山經〉

大荒之中，有山名曰先檻大逢之山，河濟所入，海北注焉，其西有山，名曰禹所積石。 〈大荒北經〉

其中〈山經〉所記並未標明禹的事蹟；從這一點來看，〈山經〉所記事項著重於「帝」與諸神的靈界信仰、山神的祭祀方法，鉅細靡遺的記錄關於徵兆、醫療、咒術神喻的解讀，並不關心民族的歷史脈動、過往聖王英雄的神聖事蹟，和〈海〉、〈荒〉兩經聚焦於民族中個人與集體過往事件的記憶長河明顯區別，在內容上〈山經〉並不具備顯「聖」的定向——亦即整合個人與共同體之間凝聚力的要素。

## 3、帝臺

〈海經〉記錄了「眾帝之臺（共工之臺）」、「帝堯臺、帝嚳臺、帝丹朱臺、帝舜臺」以及「軒轅之丘」三則「帝臺」的記事：

1. 共工之臣曰相柳氏，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。禹厥之，三仞三沮，乃以為眾帝之臺。在昆侖之北，柔利之東。相柳者，九首人面，蛇身而青。不敢北射，畏**共工之臺**。臺在其東。臺四方，隅有一蛇，虎色，首衝南方。 〈海外北經〉
2. 帝堯臺、帝嚳臺、帝丹朱臺、帝舜臺，各二臺，**臺四方**，在昆侖東北。 〈海內北經〉
3. 窮山在其北，不敢西射，畏軒轅之丘。在軒轅國北。其丘方，四蛇相繞。

<sup>11</sup>郭璞云：「河出昆侖而潛行地下，至嶺，復出注鹽澤，從鹽澤復行南，出於此山，而為中國河，遂注海也。書（禹貢）曰：『導河積石。』言時有壅塞，故導利以通之。」見《山海經校注》，頁 287。

〈海外西經〉

此三則記錄分別與〈荒經〉所列出的「軒轅之臺」、「群帝之台」以及「共工之台」相互對應，在此一併探討：

1. 西有王母之山…有軒轅之臺，射者不敢西向射，畏**軒轅之臺**。 〈大荒西經〉
2. 禹湮洪水，杀相繇，其血腥臭，不可生谷。其地多水，不可居也。禹湮之，三仞三沮，乃以为池，**群帝因是以为台**，在昆仑之北。 〈大荒北經〉
3. 有係昆之山者，**有共工之台，射者不敢北向**。有人衣青衣，名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水。蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。叔均言之帝，後置之赤水之北。叔均乃為田祖。魃時亡之，所欲逐之者，令曰：「神北行！」先除水道，决通溝瀆。 〈大荒北經〉

〈海經〉三臺與〈荒經〉三臺不僅名稱上、內容上極為相似，在地理位置的分佈上也大抵雷同，「共工之臺」和「眾帝之台」以崑崙山為主要據點，分佈散落於北方或是東北方向；「軒轅之丘」及「軒轅之臺」則皆位於西方：

共工之臺：	崑崙之北／海外北經
	係昆之山／大荒北經
眾帝之台／（共工之臺）：	崑崙之北／大荒北經
群帝之台／（帝堯、帝嚳、帝丹朱、帝舜）：	崑崙東北／海內北經
軒轅之丘：	軒轅國北／海外西經
軒轅之臺：	王母之山／大荒西經

表格 1 〈海經〉帝臺與〈荒經〉帝臺的分佈情形

值得注意的是《山海經》之〈海〉、〈荒〉三臺皆未言明其功用性質，歷來學者大都以部族首領行宗教儀式的神聖定點釋之。<sup>12</sup>陸思賢於《神話考古》中則加上了觀測天象的角度，先民視地平日晷上觀象授時為通天神聖之事，立柱上飾以各部族圖騰為圖騰柱，於帝台（日晷）進行祈求鬼神的祭祀活動：

…所謂「眾帝之台」，凡為部落首領頭件大事便是修築地平日晷，猶如《詩·大雅·靈台》說的：「文王受命，而民樂其有靈德，以及鳥獸昆蟲焉。」是極其神聖的一件事。〈海內北經〉記載的「帝堯臺、帝嚳臺、帝丹朱臺、帝舜臺」等等，並言「台四方」；〈中山經〉記載有「帝台之漿」，「帝台之棋」，明確以

<sup>12</sup>凌純聲以為帝臺旨在「祭神」；蕭兵以其為「祭天的台壇」，葉明則以之為「原始宗教祭祀儀式（如祭祀）的舉行場所，亦即祭壇一類的建築」。參考《中國神話傳說》第六章〈語言與儀典的科學〉其中的〈儀式〉一節。葉明著，《中國神話傳說》（北京：新華出版，1993年），頁89-92。



台中央的立柱為「帝」，漿者以周圍環繞的水為聖水，「棋」即博棋、博局，以模擬地平日晷為博局的天神與地神相鬥之戰…。<sup>13</sup>

除此之外，《山海經》所記「共工之臺」文義脈絡，亦得以推敲帝臺存在的意義。〈大荒北經〉中黃帝女魃與共工之臺皆位於「係昆之山」，黃帝女魃乃「受封於共工之臺」<sup>14</sup>至地下世界參與黃帝與蚩尤的戰役。共工為洪水之神，黃帝女魃則為旱神，二神透過地下之「臺」的中介，得以下界參與黃炎天下戰爭，顯現出「臺」作為地下世界交涉天上神界的功用。

#### 4、大地測量

〈海經〉中有帝命豎亥測量大地的神話，其後又有「一曰禹令豎亥」一說；在此一併歸於人帝的範圍來探討：

帝命豎亥步，自東極至于西極，五億十選九千八百步。豎亥右手把算，左手指青丘北。一曰禹令豎亥。一曰五億十萬九千八百步。 〈海外東經〉

記載中亥豎以青丘北為基準對大地進行整體測量；所測「自東極至于西極」數據為二，一為「五億十萬九千八百步」，一為「五億十萬九千八百步」，其間雖並未言及「自北極至于南極」之距，將「六合之間、四海之內」有限空間轉化為數據知識的神話表現，呼應〈海經〉掌握「內在空間」——積極的秩序化、知識化所記空間的整體意義。

#### 5、人帝所葬

1. 狄山，**帝堯**葬于陽，**帝嚳**葬于陰。爰有熊、羆、文虎、雌、豹、離朱、視肉。  
**吁咽**、文王皆葬其所。一曰湯山。一曰爰有熊、羆、文虎、雌、豹、離朱、鳩久、視肉、虜交。其范林方三百里。 〈海外南經〉
2. 務隅之山，**帝顓頊**葬于陽，**九嬪**葬于陰。一曰爰有熊、羆、文虎、離朱、鳩久、視肉。 〈海外北經〉
3. 蒼梧之山，**帝舜**葬于陽，**帝丹朱**葬于陰。 〈海內南經〉
4. **后稷**之葬，山水環之。在氐國西。 〈海內西經〉

此四項目分別標誌了「帝堯帝嚳葬於狄山」、「顓頊葬於務隅之山」、「帝舜、帝丹葬於蒼梧之山」以及「后稷葬於氐國之西」四則內容。帝王所葬之處為各家

<sup>13</sup>陸思賢著，《神話考古》（北京：文物出版社，1995年），頁180。

<sup>14</sup>白川靜謂之：「共工之臺又是旱魃女神所封之地，旱魃與共工同住於此（即係昆之山）。《中國神話》，頁78。

經典所記載，例舉「堯」、「帝嚳」、「顓頊」、「舜」以及「后稷」不同傳承的所葬之處：

堯

《墨子·節葬篇下》：「堯北教八狄，道死，葬蛭山之陰。」<sup>15</sup>

《呂氏春秋·安死篇》：「堯葬穀林。」<sup>16</sup>

帝嚳

《皇覽冢墓記》：「帝嚳冢在東郡濮陽頓丘城南臺陰野中。」<sup>17</sup>

顓頊

《史記五帝本紀》集解引皇覽：「顓頊冢，在東郡濮陽頓丘城門外廣陽里中。」<sup>18</sup>

舜

《禮記·檀弓》：「舜葬蒼梧之野。」<sup>19</sup>

后稷

《淮南子墜形篇》：「后稷壟在建木西，其人死復蘇，其半魚在其間。」<sup>20</sup>

《山海經》當中的人帝或有呼風喚雨、出入天庭之神能，帝王所葬之處則顯現了人帝肉身的有限性；此外，帝王所葬常援用百獸相聚、鳳鳥歌舞的意象來加深「帝之聖德」與「樂園意識」結合，為《山海經》「帝王所葬」主要內容，將在〈海經〉中論及「獸」的內容時詳加敘述。

整體而言，〈海經〉中關於「天帝」的敘述減少，人帝記錄明顯增加，內容也比較完整。馬凌諾斯基所謂「回到最初神聖的根源與典範」，同時也是個人與集體存在動力的根源與生活的典範，從這一點來看，〈海經〉人帝項目記錄遠古帝王英雄開疆闢土，以天地為宗之「顯聖」內容——夏后啓於「大樂之野」得天上之九辯、九歌，大禹治理洪水、導河積石的事蹟，人帝所葬之處與「樂土」意識的結合等等；特別是豎亥測量大地，具體的轉化〈海經〉的神話空間為數據知識，顯現〈海經〉空間既參與世俗空間的存在秩序，又和這種幾何意義的空間有所區別「顯聖」內容。在神話時間「典範」的回溯中，繼往開來，延及今日，決

<sup>15</sup>墨翟，李漁叔註譯，《墨子今註今譯》（台北：台灣商務，1997年），頁178。

<sup>16</sup>（秦）呂不韋撰，《呂氏春秋》（台北：中華書局印行，1966-1972據華亭張氏本影印），卷10，頁7。

<sup>17</sup>欽定古今圖書集成經濟彙編禮儀典第三十七卷目錄喪葬部彙考一版面影像：

<http://140.128.103.128/chinesebookweb/home/page.asp?imgPg=7070471>

<sup>18</sup>《山海經校注》，頁292。

<sup>19</sup>王雲五，《禮記今註今譯》（台北：台灣商務，2002年），頁98。

<sup>20</sup>袁珂註解「后稷所葬」：「至於淮南子墜形篇云：『后稷壟在建木西，其人死復蘇，其半魚在其間。』則后稷死後，既已埋葬，復化形為異物，實兼「葬」與「潛」二說而為一也。」《山海經校注》，頁342。

定性的引導著民族對於空間、世界的理解，甚至是解讀宇宙的方式。

### 三、尸

「尸」做為一種神靈存在為《山海經》所獨有的現象。袁珂在《山海經校注》中指出：「山海經所謂『尸』者，大都遭殺戮以後之景象。」李豐楙於《神話的故鄉——山海經》則以「尸」為一種肉體死亡，其精神長存不見渙散，一種堅強意志心理投射的神靈存在<sup>21</sup>；樂蘅軍則在〈中國原始變形神話試探〉則認為『尸』乃重要的變形神話，原先經驗界的人藉由變形，通過死亡，以另種型態繼續存有<sup>22</sup>。學者的探討集中於生死、轉生以及形變意義理解《山海經》當中的「尸」。

#### (一) 尸的本義


「尸」字本義大抵可以分為兩個詮釋方向：一為「尸等於夷」一說，一為「以尸為祭祀」一說。

#### 1. 尸等於夷

于省吾於《關於古文字研究的若干問題》即主此說：

甲骨文、金文中夷狄之夷均作「尸」，即古尸字。尸與夷音近字通，典籍常見。以夷為夷狄之夷乃秦漢以來的通假字。《山海經》一書多敘述少數民族的傳說和神話，其言「女丑之尸」、「奢比之尸」、「貳負之尸」一類的詞語凡十四見，這些「尸」字均應該讀為夷，夷指少數民族言之。舊注讀尸如字，是講不通的。《淮南子 墜形篇》的「東方有君子之國，西方有形殘之尸」，尸也應當讀作夷，夷與國對文成義，舊注讀尸如字，曲戾難解。<sup>23</sup>

于先生以《山海經》凡所載十四之「尸」皆為夷，是與「國」相對來說的少數民族。另有學者龐樸於《郭店楚簡與早期儒學》呼應此說：

在早先，它本是直立的人形，並不橫陳，作，隸定為尸，讀如「夷」；所以《玉篇》說，古夷字亦作尸。此說有甲文和早期金文的多個「征尸方」字樣可以印證。所謂「尸方」（亦稱夷方、人方），乃夏商周人對東方（今江蘇山東一

<sup>21</sup>李豐楙於〈神尸變化神話〉一節，以「古人對於凶死或是無辜而死掉的人或是神又敬又畏特殊情緒的表現」為出發點探討《山海經》中的尸神。  
《神話的故鄉——山海經》，頁 292-298。

<sup>22</sup>樂蘅軍：〈中國原始變形神話試探〉，《古典小說散論》（臺北：純文學出版社，1976年），頁 25-28。

<sup>23</sup>于省吾，〈關於古文字研究的若干問題〉，《文物》第 2 期，1973 年，頁 32~35。

帶) 氏族的泛指，有所謂「九夷」之名。<sup>24</sup>

以為卜辭當中所謂「方」者，諸如尸方、夷方、人方，大抵為「王朝秩序之外所獨立的異國國家」；「尸」其實是夏商周人對東方氏族的泛指，指東方的少數民族。

## 2. 祭祀之尸

「祭祀之尸」之注解則以段玉裁之《說文解字注》為主，《說文》八篇上〈尸部〉所云：

尸，陳也。象臥之形。

段玉裁之《注》指出許慎說法的出處：

〈小雅·祈父〉《傳》曰：「尸，陳也」。

引鄭玄的說法，表示許慎誤以「尸」的引申義當本義：

按：凡祭祀之尸訓主，〈郊特牲〉曰：「尸，陳也」，《注》曰：「此尸，神象，當從主訓之，言陳，非也。」玉裁謂：祭祀之尸，本象神而陳之。而祭者因主之，二義實相因而生也，故許但言陳。

段玉裁以為「祭祀之尸」的本義為「主」，解釋為「陳」是後起之意；換句話說，「祭祀之尸當訓為『主』，延伸而為象神而陳之之『陳』」。

至於「尸等於屍」更是尸字的同音假借：

終主者，方死無所主，以是為主也。〈曲禮〉曰：「在牀曰屍。」今經傳多作尸，同音假借也，亦尚有作屍者。至於「在牀曰屍」，其字從尸從死，別為一字，而經籍多借尸為之。<sup>25</sup>

前文論及〈海經〉的世界展現一連串人與自然、與「帝」（包括人帝）的戰爭與紛擾；如果我們把〈海經〉當中頻繁的天／帝對抗、氏族鬥爭，變動紛擾的空間秩序，一併思索追尋「尸」字此兩端意義：一為夷之「尸方」，一為「祭祀之尸」，「從主」之說；如此一來，遠古時的方國部落與祭祀儀式的對象產生了意義連結，提供部落戰爭當中「異族血祭」重要的思考方向。

事實上，部落之間的戰爭，勝者以敗者俘虜、敵方將領做為人犧，獻祭於祖神的事蹟見於諸多文獻與考古記錄中：

殷商時期的大辟之刑，在卜辭中多反映在以商王為代表的奴隸主貴族的祭祀時，對作為犧牲的俘虜或奴隸的殘酷屠殺。「漢書·刑法志」的「大刑用甲兵」，在殷商時期尤為突出。商王為征服不庭或擄掠人口、財富，經常出兵討

<sup>24</sup>龐樸，《郭店楚簡與早期儒學》（台北：台灣書房，2002年），頁164。  
段玉裁著，《說文解字注》（台北：頂淵文化，2008年），頁399。

伐一些諸侯方國，在戰爭中被捉獲的方國首領或一般人民便多成為祭祀中的犧牲。<sup>26</sup>

遠古所謂的戰爭往往並非單純軍事意義的兩方對立，同時兩方所崇拜的祖靈、鬼神信仰也為之交相對峙。於是「戰勝者常覆毀敗者所祭祀的神社，表示讓其陷入於冥界」<sup>27</sup>；又或是「奄其上，使不得通天；柴其下，使不得通地，自與天、地絕也」<sup>28</sup>封鎖其宇宙精氣管道的軍事策略，無不在顯現遠古部落交戰時，神靈信仰指導、賦予戰略行為內在意義。

## （二）〈海經〉的「尸」

了解了「尸」之為異族方國部落，又為「祭祀之尸」意義內容，我們進一步以之分析〈海經〉當中七則「尸」的神靈存在：

1. 形天與帝爭神，帝斷其首，葬之常羊之山，乃以乳為目，以臍為口，操干戚以舞。 〈海外西經〉
2. 據比之尸，其為人折頸被髮，無一手。 〈海內北經〉
3. 王子夜之尸，兩手、兩股、胸、首、齒，皆斷異處。 〈海外北經〉
4. 有人曰大行伯，把戈。其東有犬封國，貳負之尸在大行伯東。 〈海外北經〉
5. 女丑之尸，生而十日炙殺之。在丈夫北。以右手障其面。十日居上，女丑居山之上。 〈海外西經〉
6. 奢比尸國在其北，獸身、人面、大耳，珥兩青蛇。一曰肝榆之尸，在大人北。 〈海外東經〉

1 之「形天」本文並未言明為「尸」，高誘所注《淮南子》以形天為「形殘之尸」：形殘之尸，于是以兩乳為目，腹臍為口，操干戚以舞，天神斷其手，後天帝斷其首也。<sup>29</sup>

王孝廉即指出，斷首的「形天」與無首的「夏耕之尸」當與祭儀有關，不同在於他是從農耕儀禮的神話觀點來分析；<sup>30</sup>在此，先聚焦於形天「干戚之舞」的性質探討。《公羊傳》分「儀式性的舞蹈」為干舞以及籥舞兩種：

<sup>26</sup>李玉潔主編，《中國早期國家性質》（開封：河南大學出版，1999年），頁66。

<sup>27</sup>《中國神話》，頁22。

<sup>28</sup>蔡邕，《獨斷》，收於《百部叢書集成·百川學海》上卷（臺北：藝文印書館，1966年），頁8。

<sup>29</sup>（漢）劉安著，《淮南子》（台北：中華書局，1981年），據武進莊氏本校刊，卷4，頁6。

<sup>30</sup>王孝廉以為無首的「形天」與「夏耕之尸」乃是「通過「斷首」，就是穀靈的死亡或是被殺，而獲得百穀的再生與復活。」祈求豐收的儀式。

王孝廉，《中國的神話世界——各民族的神話與信仰》（台北：時報，1987年），593-596頁

《万》者何？干舞也。《籥》者何？籥舞也。<sup>31</sup>

《禮記 檀弓下》進一步分出文舞、武舞兩種祭祀之舞：

《萬》是執幹而舞，武舞也，即《文王世子》云「春夏學干戈」是也。《籥》舞執羽吹籥而舞，文舞也…。<sup>32</sup>

何休注《公羊傳》則謂「萬舞」乃源於周武王用萬人征服天下所用之舞：

萬者，其篇名。武王以萬人服天下，民樂之，故名之云爾。<sup>33</sup>

形天的「干戚之舞」即為「萬舞」，為具備軍事意義的舞蹈儀武舞。

再聚焦於形天「斷首」的現象，對照於考古所發掘大量的遺跡，顯示「斷首」為部落戰爭時對於戰俘、人犧處決方式的共通儀式。延伸袁珂先生所謂「大都遭殺戮以後之景象」一說，比對《中國早期國家性質》書中討論商王用人犧祭祀的情形：

卜辭中反映商王刑教人犧的名目有很多，有一些具體施刑方式還不是很明確，如「歲」、「冊」、「侑」等，而可以通過字形及文獻推定其刑殺方式的也有十多種，大致來說有斬首、肢解、火刑、沈水、彈射之類。<sup>34</sup>

形天「斷首」對照於 2 之據比之尸「折頸被髮，無一手」；3 王子夜之尸「兩手、兩股、胸、首、齒，皆斷異處」，其破碎的肢體，和做為「人犧」在祭祀當中「解其肢體」儀式過程呈現相當關連。

4 之「貳負之尸」未見任何肢體支解的儀式性記載，卻是在〈海外北經〉出現了貳負與其臣危聯手殺了窳窳而觸怒帝一役：

貳負之臣曰危，危與貳負殺窳窳。帝乃梏之疏屬之山，桎其右足，反縛兩手與髮，繫之山上木。在開題西北。 〈海外北經〉

關於貳負與臣危及帝之間紛爭將在「英雄／叛軍」當中進一步探討，此處聚焦於帝對於主（貳負）和臣（危）不同懲處方式的意義；相較於帝對「臣」危施以「縛綁之刑」，「主」貳負則成為「貳負之尸」，其間的差異對照古代戰爭所用異族「人犧」的方法——須是敵方（異族）將領身分，以其高貴的精益血氣獻祭，增強己方部落的鬼神之氣；<sup>35</sup>所以「臣」用「刑」「主」為「尸」，表現出貳負因「主」的高貴身分而成為祭儀對象「尸」的可能性。

<sup>31</sup>沙似鵬等，《中國文論選：近代卷》第 2 卷（南京：江蘇文藝，1996 年），頁 681。

<sup>32</sup>傅隸樸，《春秋三傳比義》第 2 卷（台北：台灣商務，2006 年），頁 688-689。

<sup>33</sup>（漢）毛亨注，鄭玄箋，李學勤主編《毛詩正義》（臺北市：臺灣古籍，2001 年），頁 189。

<sup>34</sup>《中國早期國家性質》，頁 67。

<sup>35</sup>於戰役人犧於主於臣的不同對待，參考《與巫術相關之周代部份禮俗探蹟》「珍貴致敬」以及「人犧」二節探討。《與巫術相關之周代部份禮俗探蹟》，頁 41-42；頁 64-66。

6「女丑之尸」記為「生而十日炙殺」、「十日居上」、「右手障其面」的內容，為祈雨時「曝巫」儀式的描寫。關於求雨時獻祭「曝巫」的記載，多見於古文獻，《左傳·僖公》所載「夏大旱，公欲焚巫尪。」<sup>36</sup>《禮記》也記載魯穆公為了求雨，兩次向大夫縣子徵詢「欲暴尪」、「欲暴巫」<sup>37</sup>。雖然同為儀式內容之「尸」，暴巫之尸又與戰爭中的人犧「尸」存在著些許歧異，主要是暴巫儀式中，「巫」與「尪」不單單是儀式的加持者，他們本身即為儀式所犧牲的對象。從這一點來看，〈海〉、〈荒〉兩經中凡言及巫者皆謂「女丑」；為尸者則名為「女丑之尸」，「女丑為巫」與「女丑為尸」在身份上和職能上於〈海〉、〈荒〉兩經有所區分。最後的7「奢比尸」在內容上未見殺伐的描寫，也不見祈雨、儀式之跡，在這裡明記為「國」，又名為「肝榆之尸」，其形象「獸身、人面、大耳」，特別是「珥兩青蛇」的記號，重複《山海經》全文的神、巫外形，和〈荒經〉當中「尸」的內容一變為「神」的存在遙遙呼應，將在〈荒經〉進一步顯現「尸」做為神、主的意義。

整體而言，〈海經〉的「尸」從「尸等於夷」與「祭祀之尸」的意義脈絡來看，可以分析出三個理解的層面；一為戰爭中異族的人犧，以敵方將領精益血氣獻祭祖神，而斷首、殘缺的肢體似乎和獻祭的儀式相關。二為曝曬祈雨儀式的人犧，由具備巫者身份的女丑來擔任，主導儀式的巫「女丑」和祭祀對象的「女丑之尸」在職能上有所區分，最後為更接近神的存在「奢比尸」，和〈荒經〉中「尸」做為神的内容相互呼應。

## 第二節 〈海經〉的人

### 一、英雄／叛軍

在涂爾幹的論述裡們可以看到，神話乃是特定的族群團體，將他們在地上生活的秩序加以調整，以特定式所加以再現的集體性思維，依照這個角度我們可以

<sup>36</sup>《左傳·僖公》戴：

「夏大旱，公欲焚巫尪。臧文仲曰：『非旱備也。修城郭，貶食省用，務穡勸分，此其務也。巫尪何為，天欲殺之，則如勿生，若能為旱，焚之滋甚。』公從之，是歲飢而不害。」

林慶彰，李學勤，《新出土文獻與先秦思想重構》（台北：台灣書房，2007年），頁22。

<sup>37</sup>《禮記·檀弓下》：「歲旱，穆公召縣子而問然，曰：『天久不雨，吾欲暴尪而奚若？』曰：『天久不雨，而暴人之疾子，虐，毋乃不可與！』然則吾欲暴巫而奚若？』曰：『天則不雨，而望之愚婦人，於以求之，毋乃已疏乎？』徙市則奚若？』曰：『天子崩，巷市七日；諸侯薨，巷市三日。為之徙市，不亦可乎。』

姜義華注譯，《禮記讀本》（台北：三民，1997年），頁182。

進一步看到〈山經〉、〈海經〉整體內容所再現出截然不同的「生活秩序」。在〈山經〉的世界裡，只要通過正確的知識把握、祭祀儀式，人與神、人與動物不僅能和諧相融，更能夠得神靈庇祐；〈海經〉則不然，〈海經〉中沒有神的祭祀儀式記載指導，天、帝和人帝陷入於各種對立狀態，特別是〈海經〉的「尸」清楚呈現部落之間戰爭意象；對應於張光直《中國青銅時代》探討商至東周宇宙觀的改變，與〈山經〉的諧和世界與〈海經〉的變動空間呈現平行比對：

…商人的宇宙觀裡，神的世界與人的世界在基本上是和諧的，甚至於在若干方面是重疊的，符合的。祖先和神屬於一個範疇，或至少屬於兩個大部份互相重疊的範疇。在西周時代，這種觀念已經開始變化，到了東周，則祖先的世界與神仙的世界在概念上完全分開。不但如此，祖先與人的世界和神的世界，不會分開，而且常常處於互相對立衝突的地位。神的世界，既有至尊的上帝在內，又控制人間依以求生的自然現象，乃是超於人間世界之上的權威與神力，在東周的神話裡，已經表現對於上帝或黃神仙世界權威加以懷疑或甚至是挑戰的思想。人與之戰爭，敗者多是人，但也有時候人能取得相當程度的勝利。不論勝負的結果如何，東周神話中之有這種思想出現，便在本身上是件極其值得注意的事實。<sup>38</sup>

聚焦於「從單一到多元」以及「從和諧到紛擾」這兩組意義變動，〈山經〉世界其上所有的神異存在為一整體生態體系，一如商人和諧的宇宙世界；相對的，〈海經〉則如同西周以後世界，出現了一連串介於人、神、英雄／叛軍於帝、於自然世界對立抗爭。此即以「英雄／叛軍」分類，解析「形天爭帝」、「羿殺鑿齒」、「夸父逐日」以及「貳負／危／窳窳」和「禹殺相柳」五場戰役內容。

### （一）形天爭帝

形天與帝至此爭神，帝斷其首，葬之常羊之山，乃以乳為目，以臍為口，操干戚以舞。〈海外西經〉

關於「形天爭帝」的神話，前言分別從「帝」、從「尸」的角度來加以探討，此處則以形天為戰敗一方，視形天與帝分別為不同部落所信奉的神或是首長，兩個部落為爭奪支配權相戰，形天爭奪帝的地位而遭到帝斷其首，表現出握得權力的那一方壓抑失勢的一方，顯現族群之爭與權力消長的神話內容。

---

<sup>38</sup> 《中國青銅時代》，頁 168。



## (二) 夸父逐日

夸父與日逐走，入日。渴欲得飲，飲于河渭；河渭不足，北飲大澤。未至，道渴而死。棄其杖，化為**鄧林**。 〈海外北經〉

夸父以其無畏精神、知其不可為而為之堅毅的勇氣，向來視為中國文化英雄的典範表徵；其間〈海經〉夸父所挑戰的對象是大自然，死因也在於逐日的失敗；其「不得而飲」、「道渴而死」與自然世界的乾旱相關，連其所棄之杖最後都化為「功竟在身後」的鄧林，所記內容都在顯現〈海經〉專注於地理、自然世界的內容詮釋。比較起〈荒經〉捲入了黃炎兩系戰爭，死於「應龍所殺」的夸父，顯現同一神話事件因〈海〉、〈荒〉不同質性的顯聖結構而表現的不同神話體系。

## (三) 羿殺鑿齒

1. 羿與鑿齒戰於**壽華之野**，羿射殺之。在崑崙虛東。羿持弓矢，鑿齒持盾。 〈海外南經〉
  2. 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。在八隅之岩，赤水之際，非仁羿莫能上岡之岩。 〈海內西經〉
- 同於夸父神話的不同再現體系，〈海經〉中的「羿殺鑿齒」記載主旨有二；一在言明羿殺鑿齒於崑崙虛東的壽華之野，二在形容海內崑崙之虛之巖峻，非「羿」這樣的仁者不能上之；<sup>39</sup>兩者皆著重於地理事蹟的描述。

## (四) 共工／相柳／禹

羿殺鑿齒、夸父逐日神話重複出現於〈海〉、〈荒〉兩經，在主題內容與表現形式皆呈現變動；同樣的，「共工／相柳／禹」一役亦載於兩經之中，其間除了共工之臣名為「相繇／相柳」微小差異以外，兩者情節結構大致相同：

共工之臣曰相柳氏，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。禹厥之，三仞三沮，乃以為眾帝之臺。在昆侖之北，

<sup>39</sup>郭璞注：「言非仁人及有才藝如羿者不能得登此山之岡嶺巖也。羿嘗請藥西王母，亦言其得道也。羿一或作聖。」；袁珂以為郭注「羿一或作聖」，宋本、藏經本俱無一字，一字衍。「仁羿」，郭釋為「仁人及有才藝如羿者」，嫌迂曲；據近人研究，仁羿，即夷羿，「仁」即「夷」之借字，「夷」之重文古作(入二)，與「仁」音形並近，較確。郭云「羿或作聖」，亦通。「非仁聖莫能上岡之巖」，猶海外西經稱龍魚陵居在其北，即有神聖乘此以行九野，無非對古有才德者之讚美而已。《山海經校注》，頁 347。

柔利之東。相柳者，九首人面，蛇身而青。不敢北射，畏共工之臺。臺在其東。臺四方，隅有一蛇，虎色，首衝南方。〈海外北經〉

共工臣名曰相繇，九首蛇身，自環，食於九土。其所歛所尼，即為源澤。不辛乃苦，百獸莫能處。禹湮洪水，殺相繇。其血腥臭，不可生穀，其地多水，不可居也。禹湮之，三仞三沮。乃以為池，群帝因是以為臺。在昆侖之北。〈大荒北經〉

此處所探討「共工／相柳／禹」一役主要聚焦在思考兩個方向，其一為此一戰役有關洪水神話的傳承變動，其一在於「不敢北射，畏共工之臺」所表現出地理性神話的意義指涉。

根據《國語·魯語上》所載：「共工氏之伯九有也」<sup>40</sup>；杜預注謂：「共工氏以諸侯霸九州者，在神農前，太昊後。」，顯現「共工」曾為中原部落權勢龐大的神。白川靜於《中國神話》中即針對「共工」一度雄霸一方的歷史陳跡，指出中國神話的「非體系性」性質，認為神話成立的歷史時期，中國的民族和文化都還沒有達到十分統一的條件，未見進入國家統一以後神話整合為一貫內容的發展過程，因此各方的神話多半在原有的形態之下被孤立的傳了下來。其中關於洪水的神話結構可以分出三系——分別為「禹／夏系」、「共工／羌系」以及「伏羲女媧／苗系」；<sup>41</sup>不同體系的洪水神話表現出部落治理洪水，彼此競爭的勢力消長：

這些神話的葛藤是：共公治水失敗，夏系的禹接著治水成功，苗族系的伏羲女媧再加以修理補成。從這樣的鬥爭過程而言：共公就是最古的神；但是這是從做為種族之間的鬥爭而說的，因此並不一定表示了時間性的關係，無寧說是反應著種族間勢力的關係或敵對的關係。<sup>42</sup>

共公系屬西方羌族的治水之神，〈海經〉所謂「相柳之所抵，厥為澤谿」；〈荒經〉記為「所歛所尼，即為源澤。不辛乃苦，百獸莫能處。」，旨表現出羌人的治水方法予夏禹諸族帶來很大的災害，〈海〉、〈荒〉兩經反映著夏系諸族對羌族加以壓抑的神話表現。

有了這一層的認識，對於「不敢北射，畏共工之臺」的疑問亦能迎刃而解。

<sup>40</sup>（周）左丘明著，（吳）韋昭注，《國語》（臺北：里仁書局，1980），頁166。

<sup>41</sup>見第一章〈中國神話學的方法〉，《中國神話》，頁1-26。

<sup>42</sup>《中國神話》，頁41。

關於帝台「不敢射」的表現，除了「共工之臺」之外，於〈海〉、〈荒〉兩經之中尚有「軒轅之台」：

窮山在其北，不敢西射，畏軒轅之丘。 〈海外西經〉

有軒轅之臺，射者不敢西向射，畏軒轅之臺。 〈大荒西經〉

兩者皆記「不敢西射」在於「畏軒轅之臺（丘）」，自是震攝於軒轅之帝靈威的表現；問題是向來視為惡神的共工，為何也能夠表現出這種靈威敬畏之意呢？對照於剛剛述及洪水神話的變動體系，像是在「黃帝與蚩尤」大戰中，從天上下界參與地上戰爭，最終卻不得復上「黃帝女魃」即受封「共工之台」，和「不敢北射，畏共工之臺」、「有共工之臺，射者不敢北向」皆是「共工氏之伯九（霸九州）」是為共工治理洪水、雄踞中原強大勢力的神話殘餘；雖然共工一族的神話最終失去其優勢而淪為「惡神」性質，然而曾經雄霸一時、權傾一方的輝煌，卻是以「共工之臺不敢北射」為印記，在《山海經》的世界裡保留了下來。

### （五）貳負／危／窳窳

「窳窳」以不同的形象重複出現於〈山經〉、〈海經〉中。在〈海經〉又分散於〈海內南經〉、〈海內西經〉、〈海內北經〉，共記錄了四則關於「窳窳」與「帝」、「貳負」及其臣「危」的紛爭如下：

1. 少咸之山有獸焉，其狀如牛而赤身，人面馬足，名曰窳窳，其音如嬰兒，是食人。 〈北山經〉

2. 窳窳龍首，居弱水中，在狺狺知人名之西，其狀如龍首，食人。 〈海內南經〉

3. 貳負之臣曰危，危與貳負殺窳窳。帝乃梏之疏屬之山，桎其右足，反縛兩手，繫之山上木。在開題西北。 〈海內西經〉

4. 開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窳窳之尸，皆操不死之藥以距之。窳窳者，蛇身人面，貳負臣所殺也。 〈海內西經〉

5. 有人曰大行伯，把戈。…貳負之尸在大行伯東。 〈海內北經〉

6. 貳負神在其（鬼國）東，其為物人面蛇身。 〈海內北經〉

1 為〈山經〉的窳窳，為「如牛而赤身，人面馬足，其音如嬰兒」的食人精怪。2 為〈海經〉窳窳，居於弱水中，也是一種食人惡獸。3 則說明貳負與臣連殺害窳窳觸犯了帝，於是帝懲罰危於疏屬之山一事，明記三者之間的互動情節，但並未言明帝是否對貳負懲處。4 遭到貳負臣所殺的窳窳，群巫以「不死之藥以距

之」；郭璞注之「爲距卻死氣，求更生」，詮釋爲群巫奉帝之命解救窳窳。5 之貳負一變爲「尸」，又於 6 以「貳負神」的姿態出現。

此七項關於「窳窳」、「貳負」以及貳負之臣「危」的記載，內容各自分散，沒有一貫的體系，唯郭璞所注嚐試歸納此七項記錄，起承轉合而成一因果相續的情節故事：

窳窳無罪，見害貳負；帝命群巫，操藥夾守；遂淪弱淵，變為龍首。<sup>43</sup>

郭璞將此七項紀錄整合爲一個具備了前因後果、繼承起落的整體，顯現的正是神話「整合」的思考意志。實際上，根據〈海經〉所載，除了 3「貳負之臣曰危，危與貳負殺窳窳」與 4「窳窳者，蛇身人面，貳負臣所殺也」清楚記載其關連之外，其餘的記載都是片斷沒有連結的紀錄。

如果我們按捺此「一貫／整體」的思考慣性，參考前言所謂「中國神話的非體系」一說，整理出「窳窳」、「貳負」及其臣「危」三者於〈山經〉和〈海經〉其存在形式的變動，顯現此一系列神話內容的孤立片斷狀態於表格 2：

	貳負	貳負之臣危	窳窳
北山經			牛而赤身／人面馬足／其音如嬰兒／是食人
海內西經		帝乃桎之疏屬之山／桎其右足／反縛兩手／繫之山上木	危與貳負殺窳窳。
海內西經			窳窳／蛇身人面／貳負臣所殺
海內南經		人面馬足／蛇身人面／狀如龍首	龍首／居弱水中／…其狀如龍首／食人。
海內北經	貳負之尸		
海內北經	貳負神		

表格 2 「窳窳」、「貳負」、「危」存在形式異動

〈海經〉記錄的事項著重於地理空間的事項紀錄，意即海內外世界知識化、秩序化的呈現，相較於〈荒經〉各種觀念的整合性，〈海經〉所記事項既沒有譜

<sup>43</sup> 《山海經校注》，頁 353。

系的連結，也缺乏組織的基礎，這場「竄竄」、「貳負」及其臣「危」三者的紛爭應對於所謂中國神話的「非體系性」現象，明顯呈現片斷零星之感，即便在〈海經〉重複記載，強調其意義重大，也因未能參與黃帝為中心的天下世界，而被孤立的留存在〈海經〉的紀錄裡。

分析了〈海經〉五場關於人帝、英雄以及叛軍的戰役神話，其紛爭的內容大致分為二點來加以掌握；其一在於〈海經〉戰爭所集中於自然環境、地理世界的意義詮釋，除了清楚銘記戰役的地理方位、空間地點之外，羿與夸父之爭旨在突顯英雄／叛軍對於地理事蹟、自然世界的秩序建立，「禹殺相柳」一役則顯現了不同體系洪水神話，其間族群鬥爭的勢力消長。

其二則在於〈海經〉空間知識的全面記錄，其中「貳負／危／竄竄」和「禹殺相柳」一系列的戰爭神話；不同的地域文化，不同的氏族部落各自發展出不同的神話信仰，因為缺乏譜系觀念的整合作用，在內容上呈現片斷、不完整的記錄。

## 二、異域氏族

遠古時期尚未出現一統的中國，其政治社群以部落為單位，大小林立，號稱萬邦，至夏時尚有三千，周初分封諸侯八百。老子的小國寡民「雖有舟車，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之」，是為理想素樸的遠古社會境況。顧頡剛於《古史辨》則採取一種國家疆域進化論的觀點，追溯商周城邦時小國林立情況：

那時中國的國家情形實在是很簡陋的…國家仿佛是現在的村莊。只因他們有文化比一般士人（蠻夷）高，所以他們的勢力會得到逐漸發展，開闢了許多地，融合了許多民族。…在那個時候，大家但有種族觀念而沒有世界觀念。<sup>44</sup>

這些散居各地的氏族與部落彼此之間相互影響和競爭，有些部落逐漸融合，也有些逐漸分離，在漫長時間的融合分離中形成了中國特定的空間觀念。針對顧頡剛所謂「惟有種族觀念」一說，葉舒憲等所著《山海經的文化尋蹤：「想像地理學」與東西文化碰觸》進一步解釋，以為當時所謂「天上」性的世界其實建基在「中央王國」（中國）的自我中心，在意識到「非中國」的種族觀念對象，因襲於遠

---

<sup>44</sup>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。

古「圖騰編碼世界觀」佈局出四夷環繞我族的空間性質；<sup>45</sup>這一點反映在〈海經〉所記錄一連串世界的變動與爭戰，其內外之分的空間——以「海內」為座標中心，於「海外」逐一記載各種奇怪外形的異域氏族的記錄方式，顯現〈海經〉世界六合／四海遼闊天地，一體統攝多元紛呈，大局在握的地理神話性質。

### （一）海內與海外

〈海經〉中關於之異國氏族記錄，其內容的大抵可以化約為「定其方位」、「釋其稱謂」以及「述其特性」等三個面相來加以掌握；其間〈海內四經〉與〈海外四經〉記錄風格明顯繁簡不同，顯現出海內、海外空間性質的格差。從標誌各國地理座標所在的「定其方位」這一點來看，前言述及徐敬浩比較於〈山經〉山岳空間全景的鋪陳，〈海經〉的記錄方式呈點狀的散佈，以要點式的方式來呈現記載事項，在此以〈海內北經〉與〈海外北經〉兩經的記錄模式比較：

#### 〈海內北經〉

海內西北陬以東者。…

西王母梯幾而戴勝杖，其南有三青鳥，為西王母取食。在崑崙虛北。

有人曰大行伯，把戈。其東有犬封國。貳負之屍在大行伯東。犬封國曰犬戎國，狀如犬。…

鬼國在貳負之尸北，為物人面而一目。

林氏國有珍獸，大若虎，五采畢具，尾長於身，名曰騶吾，乘之日行千里。…

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。射姑國在海中，屬列姑射，西南，山環之。…

#### 〈海外北經〉

海外自東北陬至西北陬者

無祭之國在長股東，為人無祭。

一目國在其東，一目中其面而居。一曰有手足。

柔利國在一目東，為人一手一足，反，曲足居上。一云留利之國，人足反折。

深目國在其東，為人舉一手一目，在共工臺東。

無腸之國在深目東，其為人長而無腸。

<sup>45</sup>葉舒憲等，《山海經的文化尋蹤：「想像地理學」與東西文化碰觸》（湖北：人民，2004年），頁58-59頁。

聶耳之國在無腸國東，使兩文虎，為人兩手聶其耳。縣居海水中，及水所出入奇物。兩虎在其東。

博父國在聶耳東，其為人大，右手操青蛇，左手操黃蛇。鄧林在其東，二樹木。一曰博父。

拘纓之國在其東，一手把纓。一曰利纓之國。

跂踵國在拘纓東，其為人大，兩足亦大。一曰大踵。

在「定其方位」的內容上，海內、海外所羅列異國的方式大都以某地為起點，再以「某某國在其東（方位）」標誌出關係性的方位以及距離，呈現一種間接相續的連結。但是在文字敘述的繁簡上，「海外」明顯詳實於「海內」；像是〈海內北經〉中僅具異國之名和簡單的方位概念，隱約的顯現「海內」不需多加解釋的熟稔性；相對的，〈海外北經〉的異國氏族記錄具備了更為詳細的「釋其稱謂」、「述其特性」內容，表現出進一步掌握、了解遠方異國之異文異俗的企圖；此一不同的記錄風格顯現出海經內外之分的區別性。

集中於〈海外四經〉所針對異國氏族其「釋其稱謂」、「述其特性」，在內容上可以分為「以其奇異的外形為名」以及「以其特殊的風俗、行為或者是成員為名」，以及具備了各種「長壽、樂土意象」之異域國度等不同細節的描繪，充份的顯現〈海經〉對於異國氏族的知識建構方向。

以其奇異的外形為名：

結匈國在其西南，其為人結匈。〈海外南經〉

一目國在其東，一目中其面而居。一曰有手足。〈海外北經〉

三身國在夏后啟北，一首而三身。〈海外西經〉

黑齒國在其北，為人黑，食稻啖蛇，一赤一青，在其旁。一曰：在豎亥北，為人黑首，食稻使蛇，其一蛇赤。〈海外東經〉

以其特殊的風俗、行為或者是成員為名：

丈夫國在維鳥北，其為人衣冠帶劍。〈海外西經〉

女子國在巫咸北，兩女子居，水周之。一曰居一門中。〈海外西經〉

大人國在其北，為人大，坐而削船。一曰在肆(聿改差)丘北。〈海外東經〉

君子國在其北，衣冠帶劍，食獸，使二大虎在旁，其人好讓不爭。有薰華草，朝生夕死。一曰在肝榆之尸北。〈海外東經〉

兩師妾在其北，其為人黑，兩手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇。一曰在十日北，為人黑身人面，各操一龜。〈海外東經〉

厭火國在其國南，獸身黑色，生火出其口中。一曰在謹朱東。 〈海外南經〉

長壽之國度：

軒轅之國在此窮山之際，其不壽者八百歲。在女子國北。人面蛇身，尾交首上。

〈海外西經〉

白民之國在龍魚北，白身被髮。有乘黃，其狀如狐，其背上有角，乘之壽二千歲。

〈海外西經〉

不死民在其東，其為人黑色，壽，不死。一曰在穿匈國東。 〈海外南經〉

## (二)〈海外四經〉與〈大荒四經〉

「〈海經〉／〈海外四經〉」與「〈荒經〉／〈大荒四經〉」兩者在內容多有重疊，而有所謂「一件東西的兩本記載」之「共有所本」之說，以及「大荒經四篇釋海外經，海內經一篇釋海內經」之「釋書」說，些微的詮釋歧異也正是 Dorofeeva-Lichtmann 以及徐敬浩對於「《山海經》的整體世界形制」論述的分歧點。Dorofeeva-Lichtmann 以「釋書」一說為支點，主張《山海經》的整體性乃是建基於「中心／週邊」的基礎而「平行再現」的世界觀組合；相對的，徐敬浩則以「共有所本」為出發點，以三經乃同一世界，依照不同空間意識所形成的敘述內容。

在此依序羅列〈海外四經〉以及〈大荒四經〉兩經重疊的記錄事項其明細，分別深入探討兩經重複所記內容，進一步分析「共有所本」以及「釋書」之說的適切性。

〔海外北經〕／大荒北經

無繁之國／一目國／柔利國／深目國／無腸之國／燭陰／相柳氏／夸父／禹所積石之山／三桑／務隅之山／禹疆

〔海外西經〕／大荒西經

一臂國／丈夫國／女子國／軒轅之國／白民之國／長股之國／夏后啟／常羊之山／女祭／女丑之尸／屏封／諸天之野

〔海外東經〕／大荒東經

大人國／君子國／青丘國／黑齒國／玄股之國／奢比之尸／天吳／湯谷

〔海外南經〕／大荒南經

羽民國／謹頭國／載國／不死民／周饒國／鑿齒／狄山

表格 3 「海外四經」與「大荒四經」的重疊內容



先以兩經重覆記載的「大人國」、「女子國」為例：

#### 大人國

大人國在其北，為人大，坐而削船。一曰在肆(聿改差)丘北。〈海外東經〉  
有波谷山者，有大人之國。〈大荒東經〉

#### 女子國

女子國在巫咸北，兩女子居，水周之。一曰居一門中。〈海外西經〉  
有女子之國。〈大荒西經〉

文字敘述上視為「釋本」的〈荒經〉反而比〈海經〉顯得更為疏淺、簡略，聊備一格，「釋書」一說在此實難成立。事實上，在所有重複記載的事項當中，〈荒經〉的敘述文字多於〈海經〉的情形僅有「謹頭國」、「載國」以及「焦僂國」三個項目，進一步比較「謹頭國」和「載民國」所載內容：

#### 謹頭國

謹頭國在其南，其為人人面有翼，鳥喙，方捕魚。一曰在畢方東。或曰謹朱國。〈海外南經〉

大荒之中，有人名曰驩頭。絲妻士敬，士敬子曰炎融，生驩頭人面鳥喙有翼，食海中魚，杖翼而行。維宜芑苴，穆楊是食。有驩頭之國。〈大荒南經〉

#### 載民國

載國在其東，其為人黃，能操弓射蛇。一曰載國在三毛東。〈海外南經〉  
有載民之國。帝舜生無淫，降載處，是謂巫載民。巫載民盼姓，食穀，不績不經，服也；不稼不穡，食也。爰有歌舞之鳥，鸞鳥自歌，鳳鳥自舞。爰有百獸，相群爰處。百穀所聚。〈大荒南經〉

兩相比較，可以清楚看出兩經在文字敘述上呈現出不同記載重點的傾向。〈海經〉所載專注於異國所在的方位、異族「為人」的外形樣態，以及異族的生活風土民俗性質，意在羅列各種奇怪外形的異國氏族，鉅細靡遺的締造一個可以掌握的、知識化的、秩序化的空間記錄；相較起來，〈荒經〉的敘述則處處強調異國氏族的譜系淵源、所食之物的內容等等，〈海〉〈荒〉兩經所重複記載的國族內容，有其不同的取捨重心。進一步梳理了話，所謂〈海〉〈荒〉之間「釋」的關係，其實是「詮釋各異」的「重寫」性質；如此一來，徐敬浩所詮釋三經乃不同世界觀的重疊表現，比起 Dorofeeva-Lichtmann 以對比、映襯的角度整合三經為兩組「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。

### 三、巫

〈海經〉明確記載為巫的內容共有三項，雖然所記不多，卻已清楚界定巫者關於禮儀祭祀、醫藥以及上下於天地之間的神靈溝通等主要性質：

1. 女祭女戚在其北，居兩水間，戚操魚<sup>俎</sup>，祭操俎。 〈海外西經〉
2. 開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窳窳之尸，皆操不死之藥以距之。窳窳者，蛇身人面，貳負臣所殺也。 〈海內西經〉
3. 巫咸國在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所從上下也。 〈海外西經〉

1 所記女祭、女戚，其中女戚所持之<sup>俎</sup>為「角觶／角觥」，是為一種飲酒器具。<sup>46</sup>女祭則手持「俎」，為祭祀時的禮器；<sup>47</sup>分別表現女祭、女戚手持法器行祭祀禮儀；袁珂以「女祭女戚當是女巫祀神之圖象」釋之。王念孫先生參考〈荒經〉中出現的女祭女葭之巫：

有寒荒之國，有二人女祭女葭。 〈大荒西經〉

以為女戚亦當作女葭，只因〈海經〉前提及「刑天舞干戚」而誤植女葭為女戚。

<sup>48</sup>2 言及六巫，分別為巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相共六者，袁珂交叉比對〈荒經〉所記之十巫：

大荒之中，有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。 〈大荒西經〉

以為「十巫與此六巫名皆相近」<sup>49</sup>。群巫操不死之藥救治被貳負之臣「危」所殺害的「窳窳」，在內容上顯示的是巫者醫藥的職能。

<sup>46</sup>袁珂以為當作「角觥」，始與上下文相應。另，觥為古代的一種飲酒器具。圓腹、侈口、圈足，形似小瓶，有蓋。禮記·禮器：「尊者舉觥，卑者舉角。」南朝宋·鮑照·擬古詩八首之五：「呼我升上席，陳觥發瓢壺。」

見《山海經校注》，頁 261。

<sup>47</sup>古代祭祀時，用來盛祭品的禮器。左傳·隱公五年：「鳥獸之肉，不登於俎。」杜預注：「俎，祭宗廟器。左丘明著、王守謙等編譯，《春秋左傳》(上) (台北：台灣古籍，2002 年)，頁 39。」

<sup>48</sup>袁珂引王念孫之注，皆認為「女戚亦當作女葭，因上文干戚文而誤為戚也。」見《山海經校注》，頁 261。

<sup>49</sup>郭璞注之：「皆神醫也。世本曰：『巫彭作醫。』楚詞（招魂）曰：『帝告巫陽。』」袁珂則以為十巫中有巫彭，即此巫彭也。餘巫禮郝懿行以為即巫履（禮之義履也），巫即巫凡（與凡音近），巫謝即巫相（謝與相聲轉），十巫與此六巫名皆相近，而彼有「百藥爰在」、此有「夾窳窳之尸、皆操不死藥以距之」語，巫咸、巫彭又為傳說中醫道創始者，此經諸巫神話要無非靈山諸巫神話之異聞也。《山海經校注》，頁 353。

3 有關「巫咸」一詞於文獻記載敘述紛陳，莫衷一是。分別是神農時人、黃帝時人、唐堯時人等不同版本。王逸注《楚辭離騷》亦云：「巫咸，古神巫也，當殷中宗之世。」以巫咸為殷時人也。袁珂以《御覽》所引：

昔殷帝大戊使巫咸禱於山河，巫咸居於此，是為巫咸民，去南海萬千里。<sup>50</sup>海的那一端存在著一個由巫師所組成的國度，此說最為切合〈海經〉此「巫咸國」。在巫咸國上群巫以登葆山為據，手操青蛇、赤蛇等通天的動物助手得以上下往來四方之中。郭璞以「採藥往來」為巫的主要功能，袁珂則以為「醫藥」只是群巫較次要工作，其主要任務仍在於下宣神旨，上達民情的中介之能，其所謂「群巫上下」上天下界的神靈交流能力即為咒術意義的「憑靈」、「脫魂」等法術內容。

### 第三節 〈海經〉的獸

〈海經〉的精怪異獸可以分為二種記錄的方式來理解，一是一地一物「單獨的獸」，先是詳其所在地點，其次則在名其形狀，最後則在記錄此獸的特殊功能，大都為「於…（方位）有…（獸）」的敘述模式；另一則為「群聚的獸」，援用百獸群聚的方式來顯現〈海經〉地理、空間的特性，其中又以顯現神聖庇祐的「樂園」意識內容為最。

#### 一、單獨的獸

〈海經〉有一系列記以「一物一名」的分類方式逐一記載的獸。如同於〈山經〉論及，這樣的分類方式時有「一類一名」或是「一物一名」意義混淆，前者如「韓鴈」、「韓鴈」，似是記載一種鳥「類」，後者如「窮奇」、「吉量」，像是個別單一的異獸的說明。除此之外，〈海經〉這一類單獨異獸亦顯現出海外、海外敘述繁簡的區別。像是海內四經的獸記錄皆僅記其名，沒有有多餘的形容：

韓鴈在海中，都州南。

〈海內東經〉

<sup>50</sup>世本作篇：「巫咸作筮。」宋衷注：「巫咸，不知何時人。」而路史後紀三乃謂神農使巫咸主筮，則巫咸神農時人也；御覽七九引歸藏：「昔黃神與炎神爭鬥涿鹿之野，將戰，筮於巫咸，曰：『果哉而有咎。』」則巫咸黃帝時人也；御覽卷七二一引世本宋注云：「巫咸，堯臣也，以鴻術為帝堯醫。」是巫咸又堯時人也；諸說不同。王逸注楚辭離騷亦云：「巫咸，古神巫也，當殷中宗之世。」殷中宗即殷帝大戊（史記殷本紀作太戊），是此巫咸，當即是殷時巫咸也。然外國圖謂巫咸民去南海萬千里，又與山海經所說西方之巫咸國牴牾：終莫可究詰矣。袁珂先生以御覽所引：「昔殷帝大戊使巫咸禱於山河，巫咸居於此，是為巫咸民，去南海萬千里」最為詳明。見《山海經校注》，頁 264。

始鳩在海中，轅厲南。〈海內東經〉

大蟹在海中。〈海內北經〉

相對來看，〈海外四經〉的獸則詳實的記其方位、名其形狀，記其特性的記錄：

1. 并封在巫咸東，其狀如彘，前後皆有首，黑。〈海外西經〉
2. 孟鳥在貊國東北，其鳥文赤、黃、青，東鄉。〈海內西經〉
3. 滅蒙鳥在結匈國北，為鳥青，赤尾。〈海外西經〉
4. 比翼鳥在其東，其為鳥青、赤，兩鳥比翼。一曰在南山東。〈海外南經〉
5. 兕在舜葬東，湘水南，其狀如牛，蒼黑，一角。〈海內南經〉
6. 窮奇狀如虎，有翼，食人從首始，所食被髮，在蚺犬北。一曰從足。〈海內北經〉
7. 狴狴知人名，其為獸如豕而人面，在舜葬西。〈海內南經〉
8. 北海內有獸，其狀如馬，名曰駒騶。有獸焉，其名曰駮，狀如白馬，鋸牙，食虎豹。有素獸焉，狀如馬，名曰蛭蛭。有青獸焉，狀如虎，名曰羅羅。

〈海外北經〉

另有一群單獨的獸，或是具備了特定的職能（大多為神所差使），或是具備了獨特的神異力量而被單一記錄：

1. 西王母梯幾而戴勝，其南有三青鳥，為西王母取食。〈海內北經〉
2. 犬封國曰犬戎國，狀如犬。有一女子，方跪進柸食。有文馬，縞身朱鬣，目若黃金，名曰吉量，乘之壽千歲。〈海內北經〉
3. 林氏國有珍獸，大若虎，五采畢具，尾長于身，名曰騶吾，乘之日行千里。〈海內北經〉
4. 龍魚陵居在其北，狀如狸。一曰鱓。即有神聖乘此以行九野。一曰鱣魚在天野北，其為魚也如鯉。〈海外西經〉
5. 白民之國在龍魚北，白身被髮。有乘黃，其狀如狐，其背上有角，乘之壽二千歲。〈海外西經〉
6. 鳶鳥、鷓鳥，其色青黃，所經國亡。在女祭北。鳥人面，居山上。一曰維鳥，青鳥、黃鳥所集。〈海外西經〉
7. 巴蛇食象，三歲而出其骨，君子服之，無心腹之疾。其為蛇青黃赤黑。〈海內北經〉

分別為「神的差使」之異獸，如1之「三青鳥／為西王母取食」，4「龍魚／神聖

乘此以行九野」；「具備神異能量」的獸，如 2「吉量／乘之壽千歲」，3「騶吾／乘之日行千里」以及 5 之「乘黃／乘之壽二千歲」。其中特別是 6 之鸛鳥、鷓鳥「所經國亡」以及 7 的「巴蛇」「君子服之，無心腹之疾」兩項，是〈海經〉唯一具備預兆以及醫療屬性的獸，在性質上與〈山經〉精怪的神異性質雷同。

## 二、群聚的獸

〈海經〉多處以各種異獸的聚集內容來表現地上的樂園，空間中滿盈不耕而食、不績而織的豐足狀態，藉由多種異獸、猛獸平和群居，顯現祥和安逸的氣氛。

1. 肆丘，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。一曰嗟丘，一曰百果所在，在堯葬東。〈海外東經〉
2. 平丘在三桑東，爰有遺玉、青鳥、視肉、楊柳、甘祖、甘華，百果所生，有兩山夾上谷，二大丘居中，名曰平丘。〈海外北經〉
3. 此諸天之野，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〉
4. 狄山，帝堯葬于陽，帝嚳葬于陰。爰有熊、羆、文虎、蝮、豹、離朱、視肉。吁咽、文王皆葬其所。一曰湯山。一曰爰有熊、羆、文虎、蝮、豹、離朱、鳩久、視肉、虜交。其范林方三百里。〈海外南經〉
5. 務隅之山，帝顓頊葬于陽，九嬪葬于陰。一曰爰有熊、羆、文虎、離朱、鳩久、視肉。〈海外北經〉

此六處樂園之景中，前三處 1「肆丘」、2「平丘」以及 3「諸天之野」分別為特定的地理空間，後兩項則為帝王所葬之處。以人間樂園的景象來彰顯帝王所葬的聖性，為貫串《山海經》三經全文的風格。

細分析樂園的組合內容，可以析出五種元素：

### 1. 有遺玉：

中國文化崇尚美玉，一方面實際的作為祭祀的用器，一方面抽象化其溫潤特性來表現君子完滿的德性，視玉為「天地之精」。遺玉根據郝懿行的註解即為「璽玉」，琥珀千年即為璽玉。

### 2. 有視肉、甘露：

「諸天之野」謂之「鳳皇卵，民食之；甘露，民飲之」，或有「視肉」。郭璞謂視肉為「聚肉」，說它「形如牛肝，有兩目也；食之無盡，尋復更生如故」，「聚肉／視肉」於出現在《博物志》、《神異經》、《玄中記》等志怪小說。視肉、甘

露無非在顯現樂土之中飲食無所匱乏的意象。

### 3. 生百果、甘柎、甘華：

百果奇樹，除了同樣在顯現其飲食無虞之特性，還加深了樂土之上一片華堂佳氣，綠意龍蔥之意。

### 4. 百鳥、百獸相群與居：

群聚的鳥獸可以分析出二個層次的意象的經營，其一為「青馬」、「青鳥」、「離朱」等色彩繽紛的鳥獸相聚，其二則為熊、羆、文虎、雌、豹等凶猛巨獸，即便是多麼互不相容的猛虎野獸，到了這神聖之地也能夠和平相處。

### 5. 鳳皇鸞鳥自歌自舞：

最後，於諸天之野自歌自舞的鳳皇鸞鳥可以視為〈山經〉的鳳凰鸞鳥「見則天下安寧」、「見則天下平和」吉兆的進一步顯現。

〈海經〉的樂園集中表現在群獸相群以居諸多「帝王所葬」之處，以及諸神與守護神獸結構系體現最近於天之崑崙聖山，樂園情懷引領著民族生生不息的生命盼望，亦如胡萬川〈失樂園——一個有關樂園神話的探討〉所言：

樂園的理想是人類為安頓生命所能夠有的一個基本的、深致的寄託，如果人們真的認為樂園世代只存在於永不再回的過去，那麼人類面對的便是一片『絕望』的日子。人類是需要『希望』的滋潤中才能生活得自在的。<sup>51</sup>

〈海經〉的神話空間一方面讓人感受到那完整的，最初民族記憶的空間，一方面又對照出存在的、耗損生命的世俗處境，樂園的描寫給予人盼望活在神聖秩序的世界，亂世風雨中強大的心靈庇蔭。

## 本章小結

〈海經〉的世界比起〈山經〉中生活經驗的投射，其基礎更為擴大，涵容了更多異質性，寄寓於〈海經〉其上所有的神靈存在，一則在彰顯〈海經〉獨特的方位世界觀——包括了自然神、方位神以及各種神、人、獸所表現的空間地域質性，加上不同的敘述風格形成「海內」／「海外」內外空間的差異；另一則在於其展現出變動的、異質的、充滿對立的空間秩序——藉由「帝」的備受挑戰、「尸」

<sup>51</sup>胡萬川〈失樂園——一個有關樂園神話的探討〉，《真實與想像——神話傳說探微》（新竹：國立清華大學出版社，2004年7月），頁47。

的戰爭意象以及「英雄／叛軍」所銘記的五場戰役內容，顯現出〈海經〉世界不同系統文化的變動與融合過程。

〈海經〉的世界回溯於遠古時英雄帝王開疆拓土的記憶，建基在「中心」與四夷環繞我族的空間性質，加上明確清晰的地理方位註記，反映出一個天地遼闊、大局在握的地理空間觀。