

目 錄

| | |
|----------------------------|-----------|
| 第一章 緒論 ----- | 1 |
| 第一節研究動機----- | 1 |
| 第二節研究回顧----- | 3 |
| 第三節研究方法----- | 7 |
| 第二章 李寄斬蛇故事探討 ----- | 12 |
| 第一節情節內容分析----- | 13 |
| 第二節英雄除妖----- | 21 |
| 第三節民間傳說故事----- | 24 |
| 第三章 人祭與古農耕信仰 ----- | 29 |
| 第一節農業社會下的蛇形象----- | 31 |
| (一) 蛇與大母神----- | 33 |
| (二) 蛇與水神----- | 35 |
| 第二節人祭儀式探討----- | 37 |
| (一) 屍化萬物觀----- | 38 |
| (二) 性助地力觀----- | 40 |
| (三) 以血祭神觀----- | 42 |
| 第三節從神聖至妖異----- | 44 |
| 第四章 和相關除妖故事比較 ----- | 56 |
| 第一節和《搜神記》中其他除妖故事之比較----- | 56 |
| 第二節和其他妖物吞人故事比較----- | 64 |
| 第五章 結論 ----- | 69 |
| 第一節難題考驗—成長必經之路----- | 67 |
| 第二節孝順與犧牲奉獻----- | 73 |

第壹章 緒論

第一節 研究動機

英雄斬妖、除龍的神話傳說與民間故事，在世界各地廣泛流傳，分佈也相當普遍。在許多英雄故事總是看到「蛇」扮演著邪惡、危害的一方，這樣的故事俯拾可見，然而，「英雄人物」的身份則是形形色色。

俄國學者普羅普所著的《神奇故事的歷史根源》的第七章〈火焰河畔〉中，談到故事中的蛇妖形象除了負面，更提出是人們對於神祕、陰暗、死亡的心理投射，其中也包含了與蛇妖作戰的母題。¹可見「蛇」常見於許多英雄故事中，除了恐怖、妖異，巨大的形象，有些更是擁有多頭的模樣，這一類惡患的根源，在有些故事中更是要求獻祭少男、少女，否則此地就不得安寧，當地人們不得已而屈服，這些是常見的情節。

從遠古的神話開始，至民間故事、小說都到處可見與猛虎、蛇妖作戰的母題，這些妖異的存在威脅著人們安寧的生活，直到有個勇者出現解除困境。

殺妖除怪的故事主角便是「英雄」。在中國，有關斬蛟、殺蛇的故事從古至今事例眾多，其中值得注意的是，英雄人物的「身份」，在故事中扮演著重要的角色，英雄的身份又牽涉作品背後的何種思想意義？英雄除了勇敢無懼的特質之外，這位英雄是如何除患？又意味著什麼樣的意義？然而，這些英雄除妖故事又各自呈現了哪種文化意涵？這些都是值得去研究的重點。

在《搜神記》一書中有不少描寫「殺妖除怪」這一類型的故事，在這些人類與妖怪對抗的故事中，英雄人物的身份，常見的例如是：會術數之人，或是智者類型的人，他們或是太守、或是書生，唯獨〈李寄斬蛇〉一篇的英雄人物，是位「童女且十二三者」，身份又是「家生婢子」，更特別的是，她本身就是個「獻

¹ 普羅普，賈放譯《神奇故事的歷史根源》（北京：中華書局，2006年）頁276。

祭品」，常理之下，她應當是會被妖怪吞食的對象，然而最後的結局卻是她命運的大翻轉。此外，文中的妖怪，即是巨大蛇妖，此蛇的形象在文中描述得非常妖異，不但會「托夢」、下諭告給巫祝，並還「主動要求人們要給予獻祭」，並且是想「啗童女」。此後一連好幾年，當地人們都「定期人祭」於蛇怪。在這故事之前，中國古代文獻從未見過如此情節內容，更顯現此故事的獨特性。

在丁乃通所編的《中國民間故事類型索引》中，收有〈李寄斬蛇〉該篇，他將之歸為「屠龍者²」（Dragon-slayer）類型，然而這種類型的故事，又常常是典型的「英雄歷險」³。在中國淵遠流長的文化中，人與自然界對抗，至人與妖怪類對抗的傳說始終存在各處，原始民族從敬畏且服從這些未知的力量，以及顛覆種種困境的故事亦多見，這些都表示文化在傳承與變異當中，難免會歷經的過度地帶。

從前的研究者依循著「英雄歷險」的模式去分析〈李寄斬蛇〉此篇故事，或是從宣揚魏晉時期官吏的殘暴、女孩的勇敢、破除迷信的角度去分析此篇故事。本論文試圖以〈李寄斬蛇〉篇中的情節內容為主，分析其中的人祭儀式信仰在故事中所呈現的意涵，並針對文中所描述的「李寄」人物形象，探討在《搜神記》眾多英雄殺妖除怪的故事中，所呈出來的特別價值，在文化的傳承與變異中，表現了什麼樣的精神意涵。

筆者在此思考了以下問題：「蛇」的妖異形象在文中展現的非常突出，為何要要求「人祭」？人祭這個儀式來自於人們的哪種原始觀念？而何以人祭常是「定期」舉行？文中所牽涉到的信仰與祭祀這兩者密不可分的關係該如何去看待？

從變的角度去觀照，〈李寄斬蛇〉所呈現的儀式、信仰在時代變遷中呈現何種變異？從不變的角度去觀照，英雄歷程在〈李寄斬蛇〉故事中又呈現何種精神意涵？這都是本論文嘗試探討的問題。

² 丁乃通，《中國民間故事類型索引》（北京：中國民間文藝出版社，1986年）頁57。英文 The Dragon-slayer，也就是「屠龍者」的類型在民間故事 A.T 分類中標準型類碼為 300。由於「Dragon」並不完全等於中文的「龍」，因此針對這類型的英雄為了行文清楚，也會用來稱「殺妖除怪」的英雄。

³ 坎伯為英雄冒險主題故事，劃分了一個最基本的模式：出發，歷險，回歸，這三個最主要的過程為基礎，來展開各式各樣的冒險旅程。參見坎伯著，朱侃如譯，《千面英雄》（台北：立緒文化出版，1997年）。

第二節 研究回顧

關於「李寄斬蛇」的學術研究著作，以筆者所見而言，期刊論文部分，有中興大學研究生張育甄〈論「搜神記」中屠龍與英雄歷險典型—以「李寄」殺蛇為例〉⁴，此文就〈李寄斬蛇〉這篇故事，採用「情節」、「母題」的研究方法，討論民間文學中，英雄與屠龍以及歷險過程的種種歷程與其內在意義。

他根據喬瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）所提出的英雄歷險的模式，從出發、歷險、回歸，再從《千面英雄》中所劃分的幾個英雄歷險主題，分成：歷險的召喚（The Call to Adventure）、超自然的助力（Supernatural Aid）、試煉之路（The Road of Trials）、歷險的完成與回歸（Return）。此外，在此中提出了蛇的出現（尤其巨蛇、怪蛇）帶來的是「大旱」的警訊，在農耕社會中為了求豐收，使用「人祭」來祭祀，並提出李寄此篇獻祭是暗示着原始農耕社會遺留的宗教儀式。

此篇雖提出定期人祭的儀式是暗示原始農耕社會所遺留的宗教儀式，但因只是稍微提出蛇與大旱的關係，便無再做其它深論，也無深入說明由來，對此議題討論不夠周延，因為蛇也可能與大水患有關。

另外黃韋云的〈破除崇拜蛇神的迷思—以〈李寄斬蛇〉與〈女俠荊兒記〉為例〉⁵從〈李寄斬蛇〉與〈女俠荊兒記〉兩則以斬蛇內容的故事，談到「以人祭蛇」儀式的迷思，除了討論蛇在古代社會上的種種意義，從舉蛇為圖騰的例子說起，提出閩人崇蛇的現象，又在其中舉出各式上古時期蛇給人們的形象，提出蛇是能預兆吉凶的動物，蛇的活動關係到下雨，下雨關係著古時代農業的自然灌溉來說明與收成的關係。作者接著再把〈李寄斬蛇〉與〈女俠荊兒記〉這兩篇故事的内容與情節來討論。

此篇重點在於以〈李寄斬蛇〉故事為主，分析此內容中的「閩地」的巫術與崇蛇風俗去做討論，閩地即今日的福建一區，並將「八月朝祭」的時間，分析可

⁴ 張育甄，〈論「搜神記」中屠龍與英雄歷險典型—以「李寄」殺蛇為例〉，《興大中文研究生論文集第五集》2000年，頁141-150。

⁵ 黃韋云〈破除崇拜蛇神的迷思—以〈李寄斬蛇〉與〈女俠荊兒記〉為例〉，《學問集》第16期，2009年，頁201-213。

能為多水旱災之時間。以蛇的出現預報水旱災的出現，敘述蛇從上古至清代都是代表不吉祥的徵兆，又故事的發生的地點、時間，實為難以確定，民間故事傳播方式為口傳，而在流傳過程難免有所變異。另外，作者又強調本篇的「動物崇拜」意涵，牽扯太多，況且閩南地區的動物崇拜有許多種，僅僅以蛇說明當地的動物崇拜，似乎較不周全。

另外，李正學與王建萍，在〈李寄主題芻議—兼議六朝文學中的女英雄形象〉⁶提出〈李寄斬蛇〉中的「八月朝祭」，並非單純的八月，此中有另一意涵，即祭祀日期是八月朝，金秋，乃是豐收的時節。豐收了，人們紛紛打造谷囤，把糧食盛起來。所以才要「祭送蛇穴口，蛇出吞之。累年如此，已用九女。」說明八月是原本應該豐收的季節，每年都用女孩來換取這年的安定，以此說明用人獻祭的合理。

還有墨白的〈談談「李寄斬蛇」的結尾作用〉⁷，此篇文章中，提出結尾的「越王聞之，聘寄女為后，拜其父為將樂令，母及姊皆有賞賜。自是東治無復妖邪之物，其歌謠至今存焉」強調結尾讓故事情節做了交代與回應：一為李寄成為帶有傳奇色彩的英雄，連越王都仰慕，聘為王后；二是李寄完成了「濟父母之功」盡了孝道，也為家庭帶來光榮；三為李寄行動帶給家鄉安定生活，人民感激她，創造了讚美她功績的歌謠傳唱，但對全篇故事的意涵並無深入的討論。

在專著部分，王青在《西域文化影響下的中古小說》⁸一書中把李寄斬蛇故事可包容在「屠龍者」(The Dragon Slayer, AT300)和「兩兄弟」(Double Brothers, AT303)當中，此類故事核心情節即「龍穴脫險」(Dragon Rescue)，他提出李寄故事是海外流傳的產物，再本土化，原因其一是殺龍情節與西方故事類似，靠劍與狗，第二保留了皇室婚配情節，在中國文言小說不多見，而是在歐洲、印度才普遍的情節，第三故事中的發生地閩中，位於與海外交通發達之地，可能來自海上商人講述。此外，王

⁶李正學·王建萍，在〈李寄主題芻議—兼議六朝文學中的女英雄形象〉蒲松齡研究，2003年第4期，頁139。

⁷墨白，〈談談「李寄斬蛇」的結尾作用〉寧波師院學報（社會科學版）第16卷，第二期1994年5月，頁55。

⁸王青，《西域文化影響下的中古小說》第七章第三節〈其他故事類型與外來影響〉2006年3月，頁397。

青還認為既然「灰姑娘」（Cinderella）故事在唐朝甚至更早就已經流入中國本土之後，應該對於海上絲綢之路流傳的管道給予足夠的重視。此篇為我們提供了廣闊的視野，顯示出世界各地的母題是共通的性質，文學彼此間也會互相流傳，而不是一區所獨有的觀念，《搜神記》成書於公元四世紀，確實很有可能是從海外所流傳進來再本土化的產物。

在碩士論文方面，淡江大學中文所坂江徹的《古事記·日本書紀·風土記神話源流考》⁹中，提到「大蛇撲滅」故事的起源，一般日本學者多傾向此故事為農耕禳儀禮的豐收歌，並認為是日本的故事獨自產生的，但因為日本的斬蛇故事與李寄斬蛇故事極為相似，坂江徹又認為如果這個神話成立的年代能被順延至七世紀的話，便有可能是中國傳自日本的故事，以七世紀後日本和中國往來交涉的歷史當成是中國傳去的證據，並從中國漢朝王室的寶器「斬蛇劍」的傳說當作線索，進行對比考察。

在這篇論文中，他把《搜神記》中的〈李寄斬蛇〉與《古事記》的大蛇撲滅神話故事，作比較情節發現相同點如：

1. 深入山裡中尋找人煙
2. 之前也有少女們被蛇吃掉
3. 這是每年皆有之事
4. 少女們都有很多姐妹
5. 記載著犧牲掉的少女樹木
6. 描寫大蛇的眼睛很恐怖
7. 為了欺騙大蛇而準備了實物
8. 用劍斬殺大蛇
9. 少女最後成為皇妃
10. 少女之父成為大觀
11. 這故事留有歌謠流傳

論文中還對比不少《搜神記》與《古事記》中類似情節的故事，提供了許多方向使中、日文學的比較研究貢獻許多材料與觀點。另外，所提及

⁹坂江徹，《古事記·日本書紀·風土記神話源流考》淡江大學中國文學研究所，1991年，頁 151-163。

的日本學者主張大蛇撲滅故事為農耕豐收歌，是由於須佐之男殺死了大宜津比賣（オオゲツヒメ）（保食神）這位掌管食物之神，此神死後軀體化作穀物，之後五穀的起源才開始。針對〈李寄斬蛇〉一篇故事做情節對比後並無再深入探討，加上無法知道《搜神記》是何時傳入日本的正確時間，此說也難以深入探討。

中興大學王玉婷的《中日蛇故事類型比較研究》¹⁰則是在論文中第三章把《搜神記》中的〈李寄斬蛇〉與《古事記》的大蛇撲滅神話故事做情節單元分析比較研究，首先從「心理角度」去看〈李寄斬蛇〉，以喬瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）的《千面英雄》的英雄之旅的結構：召喚、啟程、歷險、回歸，提出中、日這兩則英雄斬蛇故事符合「英雄征服困難，最後完成目的的個人成長歷程」之外，又提出從「心理學象徵」角度去看〈李寄斬蛇〉，說明此故事可能是指女性心理的成長描述，蛇為男性性器的象徵，少女殺死大蛇，象徵對性事的恐懼克服，最後聘為王妃，如同嫁作成婦。也就是接受性交事實的心理轉折，為了減輕少女的心理症狀，才藉由此故事教化宣講。

接著她又提出「神話圖騰」的角度分析，說明〈李寄斬蛇〉呈現當時南北文化在衝突與融合的情形，李寄為閩人（福建）在南方，而「狗」是中國南方民族的重要圖騰，狗咬死蛇，象徵南方文化對北方的抗拒、克服，閩人以劍斬蛇，象徵南方勝北方。此外，又提出大蛇也是南方圖騰之一，蛇與狗，又象徵南方部族之間的文化鬥爭。

以上綜觀此論文所提出的說法眾說不一，在分析中、日英雄除妖故事上，詳細的在內容與情節上比較兩則故事的同、異之處，但都是廣泛在兩者之間比較而皆未深入討論。此外，蛇、狗的圖騰之說，因每個地區所象徵的圖騰眾多繁複，用此象徵南北爭鬥說較為不宜。

此外，在〈李寄斬蛇〉故事中，看不到任何有關圖騰崇敬、族群認同的蛛絲馬跡、或把這蛇當作圖騰崇敬來看待，這之間無法連結，實則用閩地崇蛇、蛇圖騰之說法說服力較不足夠。

¹⁰ 王玉婷，《中日蛇故事類型比較研究》，（中興大學中國文學所，2010年）。

因此，筆者希冀透過本論文的探討，嘗試以《搜神記》中的〈李寄斬蛇〉故事中的定期用人獻祭給蛇妖的儀式當切入點，追溯此故事中所透露的信仰，用對比的方式凸顯此故事與其它故事的異同，並以信仰文化的角度為經，民間文學的特質為緯，更深入分析、瞭解文化意涵與精神。

第二節 研究方法

此外有關本論文的研究範疇，以英雄除妖故事為主，針對《搜神記》中的〈李寄斬蛇〉故事為主要分析。在故事類型¹¹上，採用阿爾奈(Aarne)與湯普遜(Thompson)兩位學者所完成的 A T(Antti Aarne and Stith Thompson)分類法為原則，而最主要是以 AT300「屠龍者」¹²(Dragon-slayer)類型的故事情節作比較，同樣類型的故事，又會因為情節內容上的不同，而產生不同的意義。以下先大略說明「母題」(motif)的概念：

「母題」(motif)，是與情節(plot)相對而言。情節是若干母題有機組合而成，一系列相對固定的母題排列組合而確定一個作品的情節內容。許多母題的變幻和母題重新排列組合，就可以構成新的作品，甚至可能改變作品的體裁性質，「母題」是民間故事、神話、傳說、敘事詩等

¹¹所謂「故事類型」是指故事內容中以主角人物為中心之一連串遭遇問題、解決問題，並進而推展故事內容的過程發展型態。

¹² 英文 The Dragon-slayer，也就是「屠龍者」的類型在民間故事 A T分類中標準型類碼為 300。由於「Dragon」並不完全等於中文的「龍」，因此針對這類型的英雄為了行文清楚，也會用來稱「殺妖除怪」的英雄。

敘事體裁的民間文學作品內容敘述的最小單位，也就是構成故事的基本元素。不論怎樣的故事，既是「敘事」(Narrative)，便都同樣是由母題(Motif)構成，(民間文學的用語 motif，漢語有多種譯法，除「母題」外還有「情節要素」或「情節單元」等)每一則神話、傳說至少總有一個母題，通常是一個以上的母題。¹³

此外，母題 (motif) 與類型 (type) 是兩個概念，母題是故事中最小的敘述單元，可以是一個角色、一個事件或一種特殊背景，類型是一個完整的故事。類型是由若干母題按相對固定的一定順序組合而成的，它是一個「母題序列」或者「母題鏈」¹⁴。

本論文的研究主要為「屠龍者」類型，以〈李寄斬蛇〉這篇故事為主要的研究，先從分析故事情節開始入手，在從情節中與其他英雄除妖故事相互比較，透過各種除妖類型故事的異同比較，來凸顯〈李寄斬蛇〉這篇故事的獨特之處。

故事中英雄人物的形象可透過一個或是幾個母題 (motif) 在情節進展中顯現出來，透過母題 (motif) 的分析可以使人物形象有深入的瞭解。由於母題 (motif) 的排列組合不同，也會形成不同的類型 (type)，在變與不變的特質之下，透過這些比較分析，可以瞭解這類故事在流傳之中，又能找到一些屬於各自的文化意義特色。

在劉守華的《比較故事學》書中提到，普羅普發表的一篇〈神奇故事的轉化〉的論文說：「我們不否認研究各種主題和只根據主題的相

¹³ 以上論述轉引自胡萬川編著，《台灣民間故事類型（含母題索引）》（台北市：里仁書局，2008年11月），〈序〉。

¹⁴ 劉守華，《比較故事學》（上海：北京大學出版社，1995年），頁83。

似而進行比較的用處，但我們可以提出另一種方法，另一種衡量單位。我們可以從故事的組合、結構的角度進行比較，這樣，它們的相似之處將從一種新觀點的角度表現出來。」接著在《民間故事形態學》中，剖析故事中許多人物表面上非常不同，但在故事情節進展過程中都是完成同樣的行為「這就決定了恆定不變的因素和可變因素之間的關係，人物的功能是恆定不變的因素，而其餘的部分都是可以變化的。」¹⁵英雄人物的功能也是不變，而人物身份、性別、年齡的部分則是可以變化，透過此變化，又會呈現出不同的故事意義。

比較方法是民間文學廣泛使用的方法，因為比較能使彼此之間的性質與特點表露得更為清楚，也是一種有效的手段。季羨林認為：「沒有比較文學，則民間文學的研究將流於表面。」¹⁶ 在世界各地不同民族中，我們可見到同樣主題、情節內容相類似的故事，在這些類似的故事之中，運用比較的方法才可以呈現出各自不同的文化意義。

另外，文中也會運用傳說、民間故事的角度來分析文本，有關神話、傳說、民間故事這三者都是屬於敘事(Narrative)，敘事大概可等於故事，這三者雖然都屬於故事，其中卻又可有分別，以下大略說明此三者的特色：

大致上來說，神話和傳說都是讓人信以為真的，民間故事則是虛構的；神話的時間是正史之前或遙遠的過去，而傳說則是有歷史以後的事，包括不久以前的事；民間故事則是無特定時間，或說任何時間，神話的空間是和這一世界不同的世界，或是他界，或是早期的世界；傳說的空間則是如當今一樣的世間；民間故

¹⁵ 以上轉自劉守華著，《比較故事學》頁 40。

¹⁶ 季羨林《比較文學與民間文學》（北京：北京大學出版社，1991 年）頁 166。

事的空間則可以是任何地方。神話的講述態度一般是神聖的，傳說則有神聖，亦有世俗；民間故事則是世俗的¹⁷。

由於〈李寄斬蛇〉這篇故事見錄於《搜神記》一書當中，針對本論文中所提到的《搜神記》，筆者會從「傳說」的角度來切入分析，在此先略述有關「傳說」一詞的定義。

在過去已有許多研究者針對「傳說」一詞提出定義：王秋桂先生在《中國民間傳說論集》一書的〈序〉中提出「傳說」，「可以解釋為一種流行於民間的故事。這種故事的特點是沒有定本，故事細節，甚至情節或主題，往往隨時代、地域、社會、傳誦者等因素而變。」此外，「到了六朝的志怪，傳說才被獨立紀錄下來，雖然這些傳說中有些仍被史家視為實事而加以引用。」¹⁸

此外，譚達先先生在《中國傳說概述》一書中提出傳說有分為「廣義」和「狹義」兩種。廣義的傳說指「口耳相傳，缺乏故事情節的掌故或逸聞」，狹義的傳說則是指「一種與一定的歷史人物、歷史事件、山川風物、地方特產相聯繫，情節完整，還具有幻想性、趣味性的口頭文學故事。」¹⁹

而在胡萬川先生〈傳說可以是一個文類嗎？從「志怪小說」、「志人小說」說起〉一文中對於「傳說」一詞的定義有更深入的論述，他認為古今「小說」一詞有其不同的定義，如果傳說可以確立是個文類的話，會有助於小說發展史的認知。

關於「傳說」一詞，在中國古代的記載中早已存在，在中國傳統文化的發展上，傳說不是一個文類，但近年來傳說的 research 已經逐漸被重視。

¹⁷以上內容引用胡萬川〈傳說可以是一個文類嗎？--從「志怪小說」、「志人小說」說起〉一文。該論文發表于國立台灣師範大學主辦「敘事文學與文化國際學術研討會」，後收於《胡萬川文集（1）真實與想像—神話傳說探微》（台北：里仁書局，2010年10月），頁107。

¹⁸ 王秋桂編，《中國民間傳說論集》（台北：聯經出版事業公司，1980年8月），頁1。

¹⁹ 譚達先，《中國傳說概述》（台北：貫雅文化事業有限公司，1993年6月），頁3。

「傳說如果可以是一個文類，大概總會有著相同的特點，就是以特定歷史時空為背景，其中有的時常牽涉到超自然要素，講述者或書寫者以之為真，並要人信以為真的敘事」，此外，「民間故事是虛構的，是說來要讓人娛樂的，而傳說的講述則是要傳達讓人相信的信息，通常是說/聽二者都會信以為真的。」書寫者與聽聞者都「信以為真」，是傳說一個很重要的特點。²⁰。

在六朝志怪中的許多故事，往往會和史書及其他的志怪所載之內容，有情節互見、或增或減的情況，傳說並非完全等同於歷史，卻運用了歷史的敘事方式。而由另一個角度看來，傳說不只是一種接近於史傳的記述，歷史的真實是以一種固定的樣貌存在於史冊之間，而傳說的真實則是以變化的方式存在於一般人民的心裡²¹。

用以上的這些傳說概念去重新思考《搜神記》一書，能見到大部分的故事都屬於傳說。有關傳說，當中也有類別的不同，可能有些是當地的軼事傳聞，有些可能來自他方，這些應當都是各地輾轉流傳的故事。正因為上述這些傳說的特質，在《搜神記》書中有關英雄除妖的部分，又格外顯得真實，同樣是英雄人物，卻又透過不同的方式表達勇武，從敘述的方式，也可見到不同傳說故事呈現出不同的感染力量。

²⁰ 以上內容引用胡萬川，《胡萬川文集（1）真實與想像—神話傳說探微》，頁 107。

²¹引自胡萬川，《胡萬川文集（1）真實與想像—神話傳說探微》，頁 107。

第二章 李寄斬蛇故事探討

在世界各地流傳著許多殺妖除怪的故事，這些故事或是透過屠龍、殺妖、或是斬蛟殺虎等等的行為來凸顯出英雄的成就。不論是上古神話、宗教傳說、或是中古時期的英雄傳奇至民間故事，有很多「殺妖除怪」的「英雄」故事，民間故事（Folktale）類型索引的編者，早把「屠龍者」（Dragon-slayer）²²定為一個代表性的類型。²³「屠龍」故事的龍只是一個代表性的說法（西洋的 dragon 也並不完全等於中國的龍），它可以是獅子、虎、狼、蛇等各種人所畏懼的猛獸讀物，也可以是魔鬼、妖怪、巨人等其它象徵與正義對立的邪惡力量，所以落實到現實世界的故事，可能指的是有勢力的「惡人」。²⁴

藉由殺妖除怪、除龍鬥虎等等解除人們困境的表現，就是所謂的英雄行誼，英雄們總是為民除去難以解決的問題，總是能夠不畏恐懼，戰勝邪惡的一方。針對這些「英雄」所表現的「屠龍」事蹟，在民間故事中，有了「屠龍者」的類型。本章所要討論的是中國魏晉時期《搜神記》一書中所記載的〈李寄〉故事，一位勇敢的小女孩由自身為獻祭品，進而成為斬蛇英雄，最後得以封后的故事，這是一個典型的英雄屠龍型的故事，本章先針對情節與內容上討論此故事，而此篇既有傳說性質，又為典型的「民間故事」，筆者因此先從民間故事的角度來分析其特質。

²² 英文 The Dragon-slayer，也就是「屠龍者」的類型在民間故事 A.T 分類中標準型類碼為 300。由於「Dragon」並不完全等於中文的「龍」，因此針對這類型的英雄為了行文清楚，也會用來稱「殺妖除怪」的英雄。

²³ 引自胡萬川，《真實與想像-神話傳說探微》（國立清華大學出版社，2004 年）頁 225。

²⁴ 引自胡萬川，《真實與想像-神話傳說探微》頁 226。

第一節 情節內容分析

不論是神話、傳說或是民間故事，這些故事基本上都是「敘事」(Narrative)，敘事則是由母題 (motif) 構成，所謂的「母題」，是與情節 (plot) 相對而言，情節是若干母題有機組合而成，一系列相對固定的母題排列組合而確定一個作品的情節內容。²⁵而每則故事，通常是一個以上的母題。湯普森在《民間文學母題索引》一書中，對母題以及母題和類型之間的關係做一解釋：

一個母題是一個故事中最小的，能夠持續存於傳統中的成分。要如此它就必須俱有某種不尋常的動人力量，絕大多數母題分為三類：其一是一個故事的角色—眾神，或非凡的動物，或巫婆、妖魔、神仙之類的生靈，要麼甚至是傳統的人物角色，如像受人憐愛的最年幼的孩子，或殘忍的後母。第二類母題涉及情節的某種背景—魔術器物，不尋常的習俗，奇特的信仰等等。第三類母題是那些單一的事件—它們囊括了絕大多數的母題。正是這一類母題可以獨立存在，因此也可以用於真正的故事類型。……大多數動物故事、笑話和軼事是只含一個母題的類型。標準的幻想故事(如〈灰姑娘〉或〈白雪公主〉)則是包含了許多母題的類型。²⁶

每一則神話、傳說至少總有一個母題，而通常是一個以上的母題，在不同的文化圈中，當然有很多代表各自文化特色的神話、傳說故事，在這些各地的文化之中，異中見同是常見的現象。在歷史發展的長河之中，民族彼此之間相互影響、文化交流是常有之事，放眼世界，即能在世界各地見到類似的母題、情節內容。

一般屠龍類型故事中的蛟、龍、妖物等等，都是清楚的以恐怖的形象出現，人們因而受制於此惡物的威脅，逼得只能乖乖屈服，這樣的行

²⁵ 胡萬川於《台灣民間故事類型(含母題索引)》序中提到，若以金榮華教授提倡的「情節單元」來代替「母題」，即與英文的題旨不合，一般仍用「母題」稱之，只有在解釋母題的意涵時才加以解釋其為故事中最小的情節單元。(台北：里仁書局出版，2008年11月)

²⁶ (美)湯普森，《世界民間故事分類學》中文版，頁499。

為直到殺妖除怪的英雄出現，才能解除。本章討論的重點〈李寄斬蛇〉正是符合典型的「屠龍者」²⁷一類型故事，李寄這位小女孩本身就是獻祭品，成為斬蛇英雄，最後得以封后，這是一個典型的英雄屠龍故事，首先引錄原文以便對情節內容作討論：

東越閩中，有庸嶺，高數十里。其西北隰中有大蛇，長七八丈，大十餘圍。土俗常懼，東治都尉及屬城長吏，多有死者。祭以牛羊，故不得福。或與人夢，或下諭巫祝，欲得啗童女年十二三者。都尉令長，並共患之；然氣厲不息。共請求人家生婢子，兼有罪家女養之。至八月朝祭，送蛇穴口；蛇出，吞嚙之。累年如此，已用九女。

爾時豫復募索，未得其女。將樂縣李誕家有六女。無男，其小女名寄，應募欲行，父母不聽。寄曰：「父母無相，惟生六女，無有一男。雖有如無。女無緹縈濟父母之功，既不能供養，徒費衣食，生無所益，不如早死；賣寄之身，可得少錢，以供父母，豈不善耶！」父母慈憐，終不聽去，寄自潛行，不可禁止。

寄乃告請好劍及咋蛇犬，至八月朝，便詣廟中坐，懷劍將犬，先將數石米糝，用蜜麩灌之，以置穴口，蛇便出。頭大如困，目如二尺鏡，聞糝香氣，先啗食之。寄便放犬，犬就齧咋，寄從後研得數創，瘡痛急，蛇因踴出，至庭而死。寄入視穴，得其九女髑髏，悉舉出，咤言曰：「汝曹怯弱，為蛇所食，甚可哀愍。」于是寄女緩步而歸。

越王聞之，聘寄女為后，拜其父為將樂令，母及姊皆有賞賜。自是東治無復妖邪之物，其歌謠至今存焉。²⁸

²⁷ 丁乃通，《中國民間故事類型索引》（北京：中國民間文藝出版社，1986年）將此故事歸屬於第300型的「屠龍者」（The Dragon-Slayer）。

²⁸（晉）干寶著，《搜神記》（台北：里仁書局出版，1980年）頁231。

此故事在刻畫一位平凡的小女孩，勇敢地自告奮勇成為「獻祭品」，並靠著冷靜與智慧，除去定期危害人間的蛇怪，免除人們長期的恐懼，完成了不可能的任務，成為了「英雄」。所謂英雄的定義，就是平定了別人認為不可能克服的障礙，不論出身，是以成就來論的。喬瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）在《千面英雄》中所談的英雄歷險的標準路徑：

英雄自日常生活的世界外出冒險，進入超自然奇蹟的領域；他在那兒遭遇到奇幻的力量，並贏得決定性的聖力；然後英雄從神秘的歷險帶著給予同胞恩賜的力量回來。²⁹

所有英雄冒險都遵循著一個模式：召喚、啟程、歷險、回歸，在這模式之下，英雄展開了不同的冒險旅程，儘管不同的英雄故事，我們都可以從中找到類似的情節。坎伯從不同的神話英雄接受並克服命運挑戰的角度，說明「英雄就是把自己的生命，奉獻給比他偉大的人事物之人」³⁰，英雄歷險的基本主題，都是為了某種境界，並且發現生命的來源，將自己帶入另一個更多彩多姿且成熟的境界，³¹這套理論是從西洋史詩中英雄可歌可泣的精神發展而來的，這個理論套用在〈李寄斬蛇〉的故事之中，可見到這並非典型的《千面英雄》（the hero with a thousand faces）所劃分的英雄歷險主題³²，此中歷險的行徑稍微不同，但是英雄精神、意涵有些很類似，放在此處當作一個參考，並藉用此觀念來說明。以下分析〈李寄斬蛇〉故事在英雄歷險歷程主題中所相應的情節。

（一） 歷險的召喚（The Call to Adventure）

在英雄歷險的行徑之中，第一階段則是象徵命運已經在召喚英雄

²⁹喬瑟夫·坎伯，朱侃如譯《千面英雄》（台北：立緒文化，1997年）頁29。

³⁰喬瑟夫·坎伯，朱侃如譯《神話》（台北：立緒文化，1997年）頁212。

³¹喬瑟夫·坎伯，朱侃如譯《千面英雄》頁50。

³²喬瑟夫·坎伯在《千面英雄》中劃分英雄歷險的主題為：歷險的召喚、超自然的助力、試煉之路、回歸。

並且把他的精神重心從他所身處的社會藩籬，轉移到未知領域，這個未知領域可能淺藏著寶藏或危機，總而言之，就是誘使個人離開一般人經常行走的道路³³。

〈李寄斬蛇〉這篇故事中蛇妖主動要求當地居民要獻祭孩童，在「共請求人家生婢子，兼有罪家女養之」這個無法擺脫出生的命運，此是危機的出現，也是命運的危機，更是「歷險的召喚」³⁴，李寄出生在這樣家庭的命運，是無法改變的事實，今年人祭也許是輪到她們家必須提供女孩，而排行最小的她，卻「自願」成為獻祭品，勇敢地挺身而出為他人解難的想法在此刻萌芽，因為身處在這樣家庭的「命運」，也召喚她即將踏上這段歷險，這也是代表著李寄即將面對「死亡」，而這一前往，卻並不是尋死地前往，而是想盡辦法地去扭轉自己的命運，同時，也是扭轉當地整個部族居民的命運，這些也是讓她願意承擔奉獻的決心更加地確切。值得注意的是，李寄本身就是個「獻祭品」，她與一般民間故事中，女性身為獻祭品、或被俘虜者這一些被動地等待救援的英雄屠龍故事大不相同。

（二）超自然的助力（Supernatural Aid）

英雄在前往冒險旅途之中，首先會遇到一些提供他護身符以對抗即將經歷之龍怪力量的保護者（經常是一位乾癟的小老太婆或老頭）。³⁵這些有可能是超自然的保護者，或是提供英雄一些護身符、忠告、以及神奇寶物的提供，在許多屠龍者類型民間故事中，我們能常見到英雄有時會帶著神奇的寶劍來斬殺妖龍，而〈李寄斬蛇〉故事中，李寄這位女孩，在斬蛇的過程中，她所帶著一把「劍」和「狗」，與沾了糖粉的「米糞」，就起身前往洞穴斬蛇了，我們不知道這是怎樣的一把劍，故事中沒有特別的說明，可能只是銳利的刀劍一類。大概不是什麼寶劍之類的東西，因為如果是寶劍一類，作者一定會特別強調出來的，因此我們認為故事中所講的只是一般的刀劍之類。這三樣即為平常生活中再「平凡」不過

³³喬瑟夫·坎伯，朱侃如譯《千面英雄》頁 58。

³⁴喬瑟夫·坎伯，朱侃如譯《千面英雄》頁 50。

³⁵喬瑟夫·坎伯，朱侃如譯《千面英雄》頁 71。

的東西，在故事中成為了輔助斬蛇的工具，但值得注意的是，在許多西方民間故事中，生活中許多看似平凡之物，卻擁有不凡之力，如掃把能飛天、鏡子能顯現欲知的人事，在這篇故事中，此三樣輔助工具，大概就屬於真正的平凡之物，無任何特殊的神奇魔力，與以往過去的英雄屠龍殺妖故事有所不同。

（三） 試煉之路（The Road of Trials）

在《千面英雄》中英雄歷程中的「試煉之路」其中的「困難任務」主題中，最知名的即是賽姬（Psyche）尋找失去的愛人邱比特（Cupid）的故事，路途中賽姬要去取某種危險野生羊隻的金羊毛，這尖角毒牙的羊棲息在一個無法靠近的危險森林谷地、以及由一群不眠龍怪看守的冰冷噴泉取一瓶水等等這些驚異任務³⁶，而這段試煉之路當中，包含了「淨化自我」，在此之中，英雄要發現、同化他的對面立面（也就是他沒有懷疑過的自我），必須把自己的驕傲、美德、外貌、及生命拋開，向那絕對無可容忍的事物低頭屈服³⁷，這是坎伯所說的英雄在旅途中面對的試煉，其具有能力足以擔當此任務的重責之前，是經過內在的思考、強調淨化英雄的特質。

而〈李寄斬蛇〉中，在踏上這段前往獻祭的旅途中，李寄無所畏懼、勇於犧牲、奉獻自我，雖然從文中並未顯示任何有關她對此事恐懼的描述，常理之下，我們相信她內在也會產生恐懼，恐懼即是勇敢的對立面，她在心中戰勝了恐懼，勇敢戰勝了恐懼的心，她在冷靜的把一切東西備妥之後，就坐在神廟之中，等待蛇妖的出現，這段前往的路程到準備之間，就是一種內省的過程，或許在前往到作戰這段期間，她也曾恐懼過，但是一切都顯示如此冷靜。「寄乃告請好劍及咋蛇犬，至八月朝，便詣廟中坐，懷劍將犬，先將數石米糝，用蜜麩灌之，以置穴口」這是她準備迎向蛇妖的行前準備，而此中能見到的是她的聰明與機智，文中並未顯示任何人給予她的教導，一位小女孩，憑藉自己的想法而做出這些行

³⁶喬瑟夫·坎伯，朱侃如譯《千面英雄》頁 100。

³⁷喬瑟夫·坎伯，朱侃如譯《千面英雄》頁 111。

動，在這之中她未能預知是否能成功，而是抱著奮力一搏的決心前往³⁸，而在之後的「蛇便出。頭大如困，目如二尺鏡，聞竄香氣，先啗食之。寄便放犬，犬就齧咋，寄從後研得數創，瘡痛急，蛇因踴出，置庭而死。」這一連串的行前準備到斬蛇過程中，可見到李寄的反應即是非常機智聰明，而她這種勇於承擔的精神，終於完成了這個不可能的任務，這即是類似於坎伯英雄歷程中的試煉之路。

（四） 歷險完成與回歸（Return）

在通過艱難任務的考驗後，「寄入視穴，得其九女髑髏，悉舉出，咤言曰：『汝曹怯弱，為蛇所食，甚可哀愍。』于是寄女緩步而歸。」李寄見到穴中白骨的話，除了悲憫之外，還帶了斥責的語氣，這段與少女白骨的對話，象徵著勝利後的自我成長，勇敢終究戰勝了恐懼，不論是外在的殺蛇行動，或是內在的自我人格地完成，這種由外到內的變化，都是在這段困難考驗的通過而得到昇華。

在英雄除去妖獸之後，必定會再次回到自身的故鄉，也就是英雄的回歸：

當英雄的探索在穿過源頭，或由某位男女角色——人類或動物——的恩典而完成後，歷險者仍然必須帶著轉變生命的價值歸反社會³⁹。

在〈李寄斬蛇〉之中，李寄在成功斬蛇後，「越王聞之，聘寄女為后，拜其父為將樂令，母及姊皆有賞賜。自是東治無復妖邪之物」這是一個英雄除妖後成婚的情節。

坎伯認為英雄歷險充滿各種奇異的考驗和痛苦的試煉，而其中的「與女神相會」是英雄歷險的終極表現，「通常以勝利英雄之靈與世界皇后

³⁸英雄旅程的試驗沒有放棄自我、付出代價，是不會有收獲的。例如猶太教傳統的英雄，在到他們的救贖之前，也經歷極大的試驗。參見喬瑟夫·坎伯，朱侃如譯《神話》頁 216。

³⁹ 參見（美）喬瑟夫·坎伯（Joseph Campbell），朱侃如譯《千面英雄》頁 206。

女人的秘密婚姻來代表。」⁴⁰而〈李寄斬蛇〉這篇故事中的英雄人物是個女孩，而是在故事中被封為一地區的王后，針對此部分是我們少見的情節內容，雖然這段結尾的精神意涵與坎伯的英雄終極表現的內在意涵不同，但是這也是接下來值得討論的地方。

蕭兵在《太陽英雄神話的奇蹟》一書中提到英雄屠龍神話中，有一個極為重要的母題：殺妖成婚⁴¹。這種英雄最後與皇室婚配的情節在中國極為少見，更顯現此篇故事的獨特，王青在《西域文化影響下的中古小說》提出，這篇〈李寄斬蛇〉故事中與皇室婚配情節是歐洲、印度故事中才極為普遍，此故事有可能是從海外所傳入中國的民間故事⁴²。

這一篇故事的特點是民間故事兼具民間傳說的本質。編著者將故事發生的時空定格為古越，強化了其屬地方化傳說的特點，但實際其敘事結構就是典型的民間故事「屠龍者」類型，敘述過程也仍多見民間口傳的特色。

民間故事的特色在〈李寄斬蛇〉的故事中發揮得淋漓盡致。首先，對於故事中的形象描述極為鮮明，對比強烈而極端。⁴³在故事開篇「東越閩中，有庸嶺，高數十里。其西北隰中有大蛇，長七八丈，大十餘圍」清楚描述具體的地點、蛇所處之區域、外型樣態。縣官還時常被蛇吞食、呈現此蛇極恐怖形象，獻祭童女累年如此，已用「九」女，九者數之極，形容此陋習犧牲了非常多人，或實行了非常久遠，都明顯強化了這些具體的事物。

其次，對比的極端，如李寄將出之前，描述家有六女，可見能當作祭品的人選不少，而唯獨「最小」年紀的李寄自告奮勇，即使父母「不答應」依然無減她的決心，更強化出此女孩的勇氣無比與孝心。年紀極小的李寄小女孩，與「頭大如困，目如二尺鏡」的妖怪巨蛇，再次形成強烈的對比，如此平凡的「小女孩」，居然「斬」了人人畏懼的大蛇妖，

⁴⁰ 參見（美）喬瑟夫·坎伯（Joseph Campbell），朱侃如譯《千面英雄》頁 206。

⁴¹ 蕭兵，《太陽英雄神話的奇蹟：除害英雄篇》（上海：上海文藝出版社，1989 年）頁 186。

⁴² 王青，《西域文化影響下的中古小說》（北京：中國社會科學出版社，2006 年）頁 400。

⁴³ 胡萬川在《民間文學的理論與實際》一書中提到，民間故事多以具體事物言說，少有抽象，並且把故事中的事物、情節特徵加以強調，此為民間故事的一種風格。詳細請見胡萬川《民間文學的理論與實際》（台北：里仁書局 2010 年 10 月）頁 77。

這顯現了非常「不凡」的事蹟，這樣種種的極端對比，讓李寄的成就更與眾不同。

另外，在情節來看，常常把事情都安排得幾乎恰當其人、恰當其事，伴隨故事開展，在緊張危急時刻常會有「就在此時」這類套語⁴⁴，例如李寄在蛇穴口「一放置」食，「蛇便出」，蛇「啗食」，「便放犬咬」，李寄再立刻從後斬下，這些情節裡恰當其實，恰當其事的人物出現，成就某事的特質，也是民間故事來自口頭傳承的一種特色。實際上也是種誇張、強化的表現，讓民間故事呈現出線條鮮明的風格。⁴⁵

結尾李寄走入穴中，見九白骨，並語「汝曹怯弱，為蛇所食，甚可哀愍。」這句出現在結尾有強烈的強化此故事的最核心要旨：勇敢與懦弱的極端對比，即後來的李寄能「封后」，家人連帶能得到賞賜，這些都與她原本的身世、命運大相反，在民間故事之中，結局往往是讓一無所有的人得到勝利，善良之人能得到好報，原本窮困的人還能成為一國之王，再貧窮的人也能因為特殊的遭遇而達成致富，在看似平凡的地方卻充滿著不凡，民間故事就是能把現實與超現實之間更拉近距離。

在從前沒有文字的社會中，人與人之間的對談言詞極有限，而文化的傳承即是靠口語傳播，在口傳文化中，人們缺乏抽象的思維，這樣的社會下，人們多以具體事物來言說，這即是民間文學的影響，此外還有「程式化的」或「程式的」(Formulaic)的思維方式，而胡萬川先生即認為除了「程式」之外，還有「套語」⁴⁶在〈李寄斬蛇〉故事中的最後一句「其歌謠至今存焉」，讓聽眾以為即使時代已久遠，但是卻又彷彿貼近自身生活，此外還有主題內容相似的故事，如〈李寄斬蛇〉故事至清代有篇〈女俠荊兒記〉，情節內容極為相似，唯文字上的敘述稍有差異，大體上內容也是以巨大的蛇妖要求童女獻祭，並有一女孩成功斬蛇的故事，民間故事所傳遞的訊息，對下層社會的民眾的生活、價值觀、人生觀的反映，是再清楚不過的事。

⁴⁴胡萬川《民間文學的理論與實際》頁 78。

⁴⁵胡萬川《民間文學的理論與實際》頁 78。

⁴⁶民間故事的套語最為人所熟知的就是開頭和結尾的套語，例如故事開頭「古早古早的時候」(Once upon a time)，結尾如「這是較早時代的事了，也不知是真是假，這是一個故事」這些程式套語，讓講述者本人與故事產生距離，也使講/聽者一同進入非真實的故事文學世界。引自胡萬川《民間文學的理論與實際》(台北：里仁書局 2010 年 10 月)頁 78。

根據丁乃通的《中國民間故事類型索引》分類，這篇歸類為「屠龍者」類型，丁乃通實有他的道理，若不是那麼的典型，也可以是此類編的「亞型」。然而，其實在此 AT 分類法之前，已有德裔民間文學專家艾伯華《中國民間故事類型》的分類，艾伯華的分類實則不那麼細緻，而丁乃通的分類法，更為精確些，筆者試著用這兩者互相參考、互相分析。艾伯華分類〈李寄斬蛇〉這篇屬於第七類「河神與人」中的（98）吃人的蛇：

- （1） 每年都要給蛇供奉一兩個人。
- （2） 一個勇敢的人殺死了蛇，取締了這種習俗。⁴⁷

從這兩點來說，足以說明〈李寄斬蛇〉此傳說故事中重要母題的部分，李寄成為英雄是因為成功的「斬蛇」，解決了別人認為不可能克服的障礙，為當地的人民解除畏懼，而這些透過屠龍、殺虎、或是斬蛟等等的行為來凸顯出英雄的成就，是世界各地共同的情節內容，以下所要探討的是〈李寄斬蛇〉其一母題「英雄除妖」的部分。

第二節 英雄除妖

從上節分析的這篇〈李寄斬蛇〉故事之中，能見到這篇故事擁有「英雄除妖」的內容，這類有關殺妖除怪並展現英雄事迹的故事，自古以來已形成了一個世界性的敘事傳統，號稱人類歷史上第一部史詩的《吉爾伽美什》（Gilgameth），

⁴⁷（德）艾伯華著、王燕生、周祖生譯《中國民間故事類型》（北京：商務印書館，1999年）頁161。

裡面的吉爾伽美什為了殺死巨妖洪巴巴（Humbaba），為民除害而不畏恐懼，誓死也要完成此舉的故事應該是英雄殺妖除怪的故事最早記載。⁴⁸另外在希臘神話中宙斯之子赫刺克勒斯（Heracles）的十二項偉業之中，其中兩項就是殺了巨獅，與九頭蛇怪。面對巨獅，不論是如何地張弓搭箭，箭始終無法傷及獅子，直到放下武器，最後由徒手殺死了巨獅。而九頭蛇怪更是砍掉即會重生的頭，也是經由他而被制伏殺死，藉由這些難以殺死的怪物，更是凸顯了此位英雄的獨特表現。⁴⁹英國傳奇史詩中《貝奧武甫》（Beowulf）中的貝奧武甫即使年紀已逾古稀，依然力戰惡龍，經由生死搏鬥，惡龍最終被斬死，而年老的貝奧武甫也因中毒液而壯烈犧牲。⁵⁰在基督教傳說中有名的屠龍英雄聖喬治（St.George），拯救被當作獻祭品的公主，這位屠龍英雄被成為英格蘭、葡萄牙、南斯拉夫等等的守護神，顯示此英雄已被神格化。⁵¹

針對「屠龍者」的英雄「人物」來看，前舉了許多例子，從希臘英雄來看，這些人很多有著重要的屬性，即是「半神」的身份，這些人的父母往往一方是偉大的神，另一方則是人類，而且身份多半是貴族，這樣背景下，似乎擁有比一般人類更強大的力量，有時為了要證明自己的英勇，還會特意去除去人類無法反抗的妖獸。

前述的許多世界各地不同的「屠龍者」類型故事，此故事的類型，往往與「英雄」的事蹟環環相扣，目的在為民除害，在中國的傳說中，當然也有許多殺妖除怪的英雄，中國文獻中記載的斬蛇故事，茲各引數例，以為說明。早期如《山海經》〈海外北經〉的「大禹斬相柳」：

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。在昆倫之北，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。⁵²

⁴⁸ 趙樂性譯：《吉爾伽美什—巴比倫史詩與神話》（南京：譯林出版社，1999年）頁38-41。

⁴⁹（德）斯威著，楚圖南譯：《希臘的神話和傳說》（北京：人民文學出版社，1984年）頁155-165。

⁵⁰ 馮象譯：《貝奧武甫》（北京：三聯書局，1992年）頁127-142。

⁵¹（英）丁·霍爾著，遲軻譯：《西方藝術事典》（廣東：廣東人民出版社，1991年）頁373-374。

⁵²（晉）郭璞注，（清）郝懿行箋疏〈海外北經〉《山海經箋疏》（台灣：中華書局，1971年）第八。

文中提到了相柳即是九首人面且蛇身，在〈大荒北經〉也有提及此蛇：

共工之臣名曰相繇，九首蛇身，自環，食于九土。其所歛所尼。即為源澤，不辛乃苦，百獸莫能處。禹堙洪水，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。⁵³

這兩則都提到了蛇，而在〈大荒北經〉中說的相繇即是「九首蛇身」的樣態，郭璞即指出相柳就是相繇，環繞著九座山，所到之處都變成恐怖的惡臭沼澤。禹殺了相柳（相繇）後，血腥使得五穀不生。徐旭生指出：「對於共工氏的傳說頗不一致：有恭維他的，也有詆毀他的。但是不管恭維或詆毀，他的傳說幾乎全同水有關。」⁵⁴在此所要注意的是禹「殺」了九頭蛇（身）形象的「巨獸」，但禹本身的面目則是神話人物，後來傳說化、歷史化後，成為了歷史上大家所知的大禹治水英雄。

從現實世間的人物來看，英雄「斬蛟」的事例，如《呂氏春秋·知分》的〈攸非斬蛟〉：

荊有攸非者，得寶劍于干遂，還反涉江，至於中流，有兩蛟夾繞其船，攸非謂舟人曰：「子嘗見兩蛟繞船能兩活者乎？」舟人曰：「未之見也。」攸非攘臂祛衣拔寶劍曰：「此江中之腐肉朽骨也，棄劍以全己，余奚愛焉！」於是赴江刺蛟，殺之而復上船。舟中人皆得活。⁵⁵

文中的攸非勇敢的形象，不顧自身危險以劍力斬水蛟，以解救全舟之眾，為民除害的事例，英雄形象於此極為鮮明。此外《博物志》中記載的「澹台子羽」的斬蛟事件⁵⁶，也是呈現出勇敢的英雄特質。然而，以上所舉數例只是要說明英雄的形象，常常藉由除害物（斬蛟）事蹟，來凸顯「英雄」的特質。

⁵³（晉）郭璞注，（清）郝懿行箋疏〈大荒北經〉《山海經箋疏》第十七。

⁵⁴徐旭生《中國古史的傳說時代》（台北：里仁書局，1999年）頁213。

⁵⁵（秦）呂不韋編，《呂氏春秋·知分》（台北：中華書局出版，1981年）卷二十。

⁵⁶（晉）張華著，祝鴻杰譯注，《博物志》（台北：台灣古籍出版，1997年）卷七，頁228。

第三節 民間傳說故事

《搜神記》為文人編著的著作，但其中所收錄的故事，傳說的特質明顯，頗多保存民間傳說的特色。收錄其中的〈李寄斬蛇〉這一篇故事，顯然也保存了民間傳說的特質。

在上述中國許多英雄人物之中，其中也有「女英雄」，如唐朝以來流傳的陳靖姑傳說，當然這些都和李寄斬蛇有著很大的不同。陳靖姑的故事本身就充滿著神話傳說色彩，綜合各式各樣的說法所呈現的是她年輕時即學法術，移山倒海、退去瘟疫、斬蛟除妖、播雨除旱等等皆是能事，在某年當地大旱，為了幫助人們祈雨，最後不幸帶著身孕而亡，死後被人們祭拜、立廟恭奉，並把她神格化。後傳陳靖姑一再為歷朝所加封，現存玉田縣大橋中村旁的臨水宮，為唐貞元八年(公元 792 年)興建，以褒陳靖姑「護國佑民」之功⁵⁷。這種為民除患的精神，實能稱為英雄，而陳靖姑與李寄同樣都是女英雄，但她與李寄除患事蹟最大的不同，在於她本身即是「通法術之人」，與「平凡的小女孩」，差異甚遠。

此外，還有許真君斬蛟的神異故事，因為殺蛟、除人民之禍患的功勞，斬蛟英雄神格化，這都是因為染上了宗教色彩，即後來成為道教的宗教傳說。這類英雄除妖故事，從傳說的角度而言，這是一種聖徒的傳說。對於教徒而言，是種宗教上的奇蹟展現，這類宗教聖徒傳說故事，可透過英雄除妖的故事來傳遞教義。

值得注意的是，相較於這些英雄斬蛟故事，不是半神半仙的人物，就是術士、或是智者類型的太守、書生，〈李寄斬蛇〉這篇在這些故事

⁵⁷ 陳靖姑為浙江南部等地與福建北部民眾共同信仰的神祇，生前或死後尊稱極多，如臨水夫人、順天聖母、順懿夫人、天仙聖母等等，民間則稱為陳十四夫人、佛姨奶等等。鍾敬文、苑利等人編，《二十世紀中國民俗學經典—信仰民俗學》(北京：社會科學文獻出版社，2002 年)頁 355。

對比之中，更顯得格外不凡。這位李寄小女孩，她年幼善良又孝順，自願成為祭品，照常理應與其它被獻祭的童女般被吞食，卻反常的成為殺妖除怪的英雄，在這裡我們所要注意到的是，李寄這位女孩她的成功，似乎是因為她「自身的非凡」才完成了不可能的任務。

在〈李寄斬蛇〉故事的開端，「蛇」就顯現其靈異的特質，「或與人夢，或下諭巫祝，欲得啗童女年十二三者」的描寫，這樣的描寫蛇妖，極為妖異的形象，讓當地的土俗常懼，加上會吞食人的現象，蛇的靈異形象，更讓此篇故事中的災禍呈現一種難以克服的窘境，更別說欲除去此蛇妖，可見此故事的開端已讓整篇充滿著靈異的氛圍。

又於此章第一節時，筆者已有提及，故事中李寄前往斬蛇時所攜帶的「劍」、「狗」、與沾了糖粉的「米糝」，這三樣斬蛇工具，是生活中再平凡不過的東西，只帶著此三樣「平凡」的器物，不是擁有魔力的法器、寶物，而李寄居然就成功斬除了蛇妖，尤其在故事所描述的巨大蛇妖，是「長七八丈，大十餘圍。土俗常懼，東冶都尉及屬城長吏，多有死者。」這樣敘述透露了這是人人都無法除去的靈異蛇妖，竟是由一位平凡出身的小女孩所斬除，從文中敘述來判斷，這三樣平凡不過的東西未呈現特殊的功用，李寄少女能夠成功的斬除大蛇妖，是有著其它的因素存在，這構成了故事一股神祕的氛圍，所透露的訊息即是此少女除去蛇妖的「超現實」與「不凡」之舉，這即是「傳說」的特色之一。

神話與傳說都是讓人信以為真的，民間故事則是虛構，在民間故事之中，無個定的時間，傳說的空間則是如當今一樣的世間，民間故事則可以是任何地方。⁵⁸在這篇〈李寄斬蛇〉故事中，首先有特定的時空定位，如「東越閩中」，這是個真實存在，且歷史中有記載的地區，而民間故事中只會強調很遙遠的過去，因為故事是虛構的，只是讓人娛樂效果。

首先這故事具有非常明顯的民間化特徵，其人物主角是身份低下的婢女孩子，而非一般文獻記載中的歷史名人、或是為官之人。在故事傳說化的時候，文中總是會加上具體的人名和地名，在這篇傳說故事的開頭與結尾，有著敘述傳說

⁵⁸引自胡萬川〈傳說可以是一個文類嗎—從「志怪小說」、「志人小說」說起〉，後收於《胡萬川文集（1）真實與想像—神話傳說探微》（台北：里仁書局，2010年10月），頁107。

故事的語氣，也就是說，故事在開頭先時空定位，確切指出所位於的地區之外，還敘述了當地之山的樣貌、位於那個區位、何處方向有條大蛇，這種敘述語氣就彷彿如臨現場、親眼所見的感受，也加強了故事的真實感。

此外，用「東冶都尉及屬城長吏」以當地的縣官這些身份之高的人，來作為「見證人」的角色，也能加強這件事的所言不假，證明不是街頭巷語間的胡扯亂聞，李誕也就是李寄的父親，由於女兒李寄斬蛇之功而被封官，他也是當作此故事中的見證人之一的角色。

「傳說如果是個文類，大概總會有著相同的特點，就是以特定歷史時空為背景，其中有的時候常牽涉到超自然要素，講述者或書寫者以之為真，並要人信之以為真的敘事。⁵⁹」在〈李寄斬蛇〉此故事所強調李寄這位平凡的少女斬除了超現實的蛇妖，這種平凡之人藉由平凡之器完成非凡任務，彷彿如中世紀以來的許多聖徒故事，因為這些人表現了充滿神異的事蹟，也就是說，聖徒傳說充滿許多超現實的內容，因為總是擁有異於常人之舉。

而秉持著傳說就是要讓人信以為真的敘事來看，《搜神記》的作者干寶，在〈搜神記序〉中，可見到他自身認為收錄的這些許多靈異之事，都是真實的，他認為人世間所存在的靈異、超自然現象都是真實的，即使他認為古來所謂的「國史之方冊」記錄都可能會有所參差，古史或有異說，這些皆可並存且不偏廢。他書中所記的，或許有失實，卻絕非虛構，也可見到他編此《搜神記》的目的在「發明神道之不誣」⁶⁰。

李寄這位女孩，孝順、犧牲奉獻的精神，又有為民除患之大功，崇德報功，卻沒有如其它民間地方傳說人物般被神格化，而是成為一個傳說中的國家的皇后，家人也因此得到好的報償，「封后」即象徵擁有了人間最高的富貴，這種結局，並不是傳說的性質，在傳說故事之中，會因為她的特殊事蹟而被神格化，這樣善心而有善報，讓她身份命運的大翻轉，終而跳脫命運且成為故事中的王后，這樣的結局，即是屬於民間故事的特色，然而弔詭的是，這篇故事實際上卻是傳說的內容。

⁵⁹ 同前注。

⁶⁰ （唐）房玄齡等撰，《晉書》〈搜神記序〉，（台北：鼎文書局，1976年）卷82，頁2149-2150。

此外，結尾有段「封后」的情節內容，這在西方許多民間故事中即可常見，學者王青認為，這故事可以包含更為廣闊的主題，即「屠龍者」(The Dragon Slayer AT300)和「兩兄弟」(Double Brothers AT303)當中，他認為這類故事較為簡短的表現就是「龍穴脫險」(Dragon Rescue)這情節，以下引錄此類型的一些要素：

一對貧窮的夫婦有兩個子女，一個男孩兒和一個女孩兒，他們死後留給子女的只有一間小屋和三只羊。男孩兒繼承了羊，並用這些羊換來了三只怪異的狗，然後踏上了路途。在途中他碰到了一個老漢（或一個老太婆），他表現得彬彬有禮，於是得到了一把寶劍（或一根模棍）。他到答皇城，看到舉國服喪，原來附近山裡的一條七頭龍命令人們定期獻祭一個少女，否則就將蕩平全程。抽籤結果是公主去獻祭，國王許諾任何能救下公主的人就將娶她，並且得到半個國王。當車夫把公主送到龍穴時，年輕人也帶著他的狗趕到那兒，為公主去鬥龍。怪物大聲咆哮，但年輕人並沒有被嚇倒，他迎上去用他的劍刺殺龍的一個個腦袋，三只狗也幫他咬住了龍，終於殺死了龍。又經歷了一系列的曲折後，男孩兒和公主成婚。⁶¹

他說明這類的故事，倫克（Rank）研究此故事起源地最可能在法蘭西，王青又指出，這故事的神話原型可以追溯到希臘神話中珀耳修斯和安德洛墨達的故事，此神話說安德洛墨達被獻祭給海妖，珀耳修斯殺死海妖救了她，兩人結為夫妻⁶²。這些故事中的拯救者，與被獻祭者最後成婚的情節，的確是在歐洲的故事常可見到，由於〈李寄斬蛇〉故事中所提到的攜帶「狗」前往斬蛇，以及「皇室婚配」這樣的情節內容，王青則是認為〈李寄斬蛇〉這篇故事可能是海外傳入中國的產物，加上故事中的發生地在閩中，這是個與海外交通十分發達之處，可能來自海上商人地講述，在這故事之前，的確未見過類似的故事情節，所以這是非常有可

⁶¹王青，〈其他故事類型與外來影響〉，《西域文化影響下的中古小說》（2006年3月），頁397。

⁶²王青，《西域文化影響下的中古小說》，頁397。

能的原因，在歷史的長河之中，文化彼此之間本來就能相互交流，而故事本身的流傳，難免會經過輾轉變化，而成為文化交流之下的產物。

相較於這些英雄除妖故事，李寄自身是自願前往的獻祭品，又是自身完成的斬蛇事蹟，一躍成為英雄人物，成為當地的皇后，這樣的故事結構又與其它故事不相同。由上述的這些分析，我們可以說，此篇故事是藉著民間故事(Folk-tale)的框架，在說傳說故事，內容上在敘述傳說，卻又有民間故事的形式。而「殺妖屠龍」一類的母題實則常復見於英雄傳說及民間故事之中，這樣互見其用的用法在地方、宗教傳說也非常常見，許多中國民間故事是從傳說，尤其是地方傳說演變出來的，有時真正口頭流傳的故事，也會地方化。

第三章 人祭與古農耕信仰

在〈李寄斬蛇〉故事中，除了「英雄除妖」情節的要素之外，另一個則是「定期的人祭儀式」，以下所要討論的是針對此故事中這個每年「定期」向蛇妖獻上祭品的儀式。我們從故事中可見到人們因不得已才委屈與蛇妖妥協，因為害怕、恐懼所以給予「獻祭」，否則會面臨到恐怖的災難。在故事中對於蛇妖的描述，即是「祭以牛羊，故不得福。或與人夢，或下諭巫祝，欲得啗童女年十二三者。」對於蛇妖主動要求「定期獻祭」童男、童女，也可見到這個獻祭已成為日後的常態。

故事中這個「以時祭之」的定期人祭，在《搜神記》眾多英雄除妖故事中是很少見的情節，這個儀式所呈現的是何種信仰？每年週而復始的定時獻祭儀式，背後蘊含的含義在這篇故事中未可直接見到，這即是我們此章所要討論的重點。

在很早以前，就有了用人獻祭的儀式，而「人祭」顧名思義就是用活人當做犧牲品，殺人以祭祀神靈，這是古代世界普遍存在的一種現象。在原始宗教崇拜的思想基礎上，古代初民相信萬物有靈，人們對自然界的災害及變化是毫無能力抵抗，因此，產生一種畏懼的心理。對神秘未知且無法掌控的一切，除了畏懼也產生許多對原始自然的崇拜，也因為各民族的想象力不同，此神祕的力量又有了各種不同的形態，針對此種力量無法抵抗，大自然的一切漸漸成為人們必須面對的問題。

為了達到某種目的，不論是對於神，或是認為有神性（靈性）的事物（包含有生命或無生命）進行祭祀的行為，而在所有的祭物之中，最尊貴的莫過於人類自己，於是產生了用人獻祭，此獻祭的儀式，主要內容是犧牲一個人或是一群人來作奉獻，因此稱為人祭。

犧牲之人的身份有不同的種類，其意義也不同。除了身份不同，性別、年齡的挑選，也牽涉到當時此儀式背後的民族文化意涵，這些將人作為犧牲品的儀式稱為「人祭」，古代的人視「人祭」為最好的祭品。而人祭有許多不同的形式，用火燒、或是丟入水中溺斃、或是活生生地埋入深土裡、用刀刺喉並瀝乾人血、

或是砍頭，這種人祭的情況在古代不同的地方普遍存在。

〈李寄斬蛇〉故事中則是出現用人「定期獻祭」的儀式，這樣的用人祭之的儀式，我們要從過去的古農耕時代說起。

從早以前，人類就感受到自己所身處的世界是充滿著神祕的力量，這些不可知的力量，讓我們感到敬畏。首先如大自然，一切的大自然對當時的人們來說，是如此的神聖且神祕，就像廣大的天空距離又遠又高，這樣的遙不可及讓人著迷。在農耕社會之前，人們還不懂得如何種植食物，為了延續生命，必須殺害其他的生物來延續自己的生命。「綜觀古代宗教體系，動物犧牲幾乎是儀式的核心，其中保留了古老的狩獵祭典，對為了人類犧牲性命的動物表示敬意。」⁶³在舊石器時代人們的觀念，充滿著動物崇拜，能否順利的補獲動物來食用，或是能否避免遭到猛獸的攻擊，這一切似乎是自然界中神秘力量的主宰，也因此補獵到食物時，會用一部份來祭神、與神一同分享，如馬林諾夫斯基所說的：

因為食物對於野蠻人是上天給他的一種恩惠，是最根本的天意地表現，野蠻人對這種上天恩惠的勢力，知其然而不知其所以然，所以用獻祭的方法來與一切神祇分享豐富的食物，便等於與一切神祇分享這天意的嘉惠了。

64

在這之中，動物獻祭品成為人類向神表達心情或期望的媒介，與神分享所獵捕的動物、感謝神的恩賜，這樣的觀念直到農耕社會之初，漸漸開始有了轉變。

人類在發明了農業之後，從狩獵動物來當成主要的食物來源，轉變到由自己去生產食物，從此刻開始，人類發現土地對自己非常重要，也是維持人類生命之來源。農耕的出現，讓人類對於這個世界有了全新的理解。

既然土地與農業變成人類生存、繁衍的主要依靠，此時期的人們不再如過去那樣簡單的祈求補獲更多的獵物，而是開始想設法和神來溝通，想向神來祈求豐收、或免除影響豐收的一切因素。當時的人們開始知道土地能滋養萬物，又因為

⁶³ Karen Armstrong (2005), *A Short History of Myth*, Great Britain: C anongate Books.p29

⁶⁴ 馬陵諾斯基(Malinowski, Bronislaw) 撰，朱岑樓譯，《巫術、科學與宗教》(台北：協志工業叢書出版，1978年)

一年「固定」的耕種循環，土地又被視為是生與再生的象徵，人們相信土地俱有繁殖力的「神聖性」，所以常常與女性的生育連結在一起，稱為大地之母，並把土地以「地母」⁶⁵來尊稱著。在春天，人們在耕種時祈求地母的保佑，或是在秋天收成時，感謝地母的保佑，在有所求與答謝並期待日後受到地母的持續護佑，都要向地母表示心意一獻祭，依照每年季節的循環交替，在固定的季節時刻，獻上祭品，於是「定期」獻祭，成了農耕社會中重要的儀式。

第一節 農業社會下的蛇形象

由虛無中創造是不容易構思的事情，所以古人喜歡從具體、世俗之物開始想像，例如常常會由動物、或是蛋型之類的東西作想像，也可能會結合兩者，例如在蘇門達臘島（Sumatra）的創世神話說，有一隻雞下了三顆蛋，各自是天堂、人間、地獄⁶⁶。

人類從最初的思維，以實物形象的直覺為主，在歷經漫長的時間累積後，當人們心靈與思維越進步時，形象就越離開真實的物體，意義也漸漸的趨向複雜。

在和創世神話有關的動物當中，大型的動物比較少見，較多的是烏龜、鳥、以及蛇一類，而最普遍的則是巨蛇（serpents）。它擁有優美且迂迴的外型、外

⁶⁵ 地母（Earth-Mother）：原始社會農耕民族所信仰的神靈，是大地之女神。農耕民族感覺大地是最根本的依靠者；並覺得萬物皆由大地產出，並受其護養，因視大地為萬物之母，故稱。是農耕初期母系氏族社會最大的神靈。衛金森（Philip Wilkinson）查靈(Douglas Charing)著/吳妍蓉譯，《宗教百科全書》（台北：貓頭鷹出版，2006年）頁179。

⁶⁶ Nancy Hathaway(2011), *The friendly guide to Mythology*, New York, Penguin Books, p2.

皮再生的能力，還有那無聲且驚人的毒液，就像原始力量的寶庫般⁶⁷。因為擁有這些特徵，使得蛇除了充滿神祕感之外，還有著難以捉摸的潛在力量。

古印度的宇宙觀來說，他們認為有一個宇宙之龜，這只烏龜的背上站著大象，而大象的身體則是支撐著大地，而這一切又被一條巨蛇所圍繞，由此觀念大略可知，蛇所圍繞的一切即是宇宙，可見蛇在印度人心中的重要地位⁶⁸。

在古埃及創世神話之中，有一說即是底比斯之神—阿蒙（Amun）以一條蛇的外型爬行於宇宙混沌水之外，而且使宇宙蛋（cosmic egg）受精⁶⁹。不論是創世神話，或是在創世之前更早的宇宙渾沌時期，較常見到的是與「蛇」相關的內容，相較於其他動物，蛇所代表的創造力、生命力似乎更強大。

「蛇」一直以來都擁有多重的形象，無足又來去自如，加上脫皮又能夠更延長身軀，伏地而行，這樣的旺盛繁殖力與神祕的氣息，古人見之以為擁有「再生」、「復活」、「豐饒」等等的的能力。在遠古時期，聖與俗之間並未有明顯的區別，一切的事事物物都含藏著神聖⁷⁰，例如，石頭向人類顯示的是力量、堅硬與恆久不變。它的不可還原性（irreducibility）以及絕對性，與脆弱的人類不同，相較之下更揭示了神聖世界的顯聖物（hierophany）⁷¹。若石頭是絕對的永恆存在，那麼土地在農耕社會下隨著四季循環，讓農作物從播種到生長，如週期性的循環系統，這些消長的現象，在早期人們的眼中，都是充滿著神聖性。大地擁有這種循環週期的力量，與蛇能脫皮、再生的特徵相聯在一起。

在〈李寄斬蛇〉故事中，出現了人們向「蛇」妖獻祭的情節，在故事之中可見到的「定期獻祭」，這常是和農耕信仰中的儀式有關的反應，其中故事中的「蛇」是妖異的存在，蛇妖要求獻祭、吞食人們，其實這

⁶⁷ Nancy Hathaway(2011), *The friendly guide to Mythology*, New York, Penguin Books, p2.

⁶⁸ Nancy Hathaway(2011), *The friendly guide to Mythology*, New York, Penguin Books, p10.

⁶⁹ Nancy Hathaway(2011), *The friendly guide to Mythology*, New York, Penguin Books, p18.

⁷⁰ Karen Armstrong (2005), *A Short History of Myth*, Great Britain: C anongate Books, p15

⁷¹伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》（台北：桂冠圖書出版，2001年）頁51。在文中說明宇宙包含了各式各樣的聖顯現象，各類的宇宙聖顯現象，都表達了某種大自然中獨特的神聖性結構，使神聖的樣態彰顯其中。

妖異的形象並未是「獻祭」儀式的原貌，在過去，蛇也並未只是扮演著妖異、危害人們的角色。

以下所要論述的，即是蛇在早期與農耕社會下人們所賦予的神聖形象，再針對「蛇」被人們賦予的形象，討論「蛇」、「人祭」、「農業」之間的關係。

（一）蛇與大母神

在古代，尤其是農耕社會之中，土地與人們的生活密切相關，見到在土地間來去自如的蛇，除了感到非常神祕，也充滿著畏懼，因為面對這些大自然的力量，人類無法充分地掌控，於是便出現了對「蛇」加以神聖化、產生崇敬的情形。

古代農民總是信奉著地神，因為必須靠土地一再地生產食物，大地這種週而復始，每年重複循環的生產情況，如前所述，人們發現土地擁有「再生」的能力，便與「蛇」的脫皮「再生」能力漸漸的相連在一起。

蛇象徵著「地母神」，也可說是「大地之神」，這一類的故事，如中國藏族「青稞種子的來歷」的傳說，這則是藏族的農業起源傳說，王子阿初為了讓百姓有糧食可吃，經地母神和山神指點，到掌管穀種的蛇王那裡去盜穀，趁蛇王不在時盜青稞種子，後來被發現變成黃毛狗，為了感謝狗神，每年收完青稞，吃新青稞做的糌粑時，都要先捏一團餵狗。⁷²在這則故事中，所顯示出蛇即是掌管農作者。另外，美國學者丹尼斯·趙在〈中國人信仰中的蛇〉表示：

希臘神話裡，蛇還象徵著生育、繁殖，因為蛇既象徵男子生殖器，又穴居地下。

中國的社神后土或上帝，以蛇的形式受到崇拜⁷³。

⁷²中央民族學院藏語文教研編《藏族民間故事選》，（上海：文藝出版社，1980年），頁18-31。又見陶立璠、李耀宗編《中國少數民族神話傳說選》，（四川民族出版社，1985年），頁269-278

⁷³ 轉引王玉婷〈中日蛇故事類型比較研究〉（中興大學中國文學碩士論文，2010年）注釋244（美）

在中國的神話中，伏羲、女媧多為人面蛇身的形象，這兩者都是神話中人類文明的始者，女媧的部分，從王逸注的《楚辭·天問》：「傳言女媧人頭蛇身，一日七十化。」⁷⁴可見其蛇身的樣態，還有《帝王世紀》：「燧人之世，有巨人跡，出於雷澤，華胥以足履之有娠，生伏羲，長于成紀，蛇身人首，有聖德。」⁷⁵這些形象出現，可以看出蛇代表著豐饒、繁殖等等的形象。

在阿茲特克神話中，羽蛇神（Quetzalcoatl）外表如一尾長羽毛的巨蛇，是為當地人們帶來雨、水、豐收之神，在中南美洲的文化裡非常重要⁷⁶。

希臘神話中，迪米特（Demeter）是大地和豐收女神，她是宙斯的姐姐，掌管農業的女神，給予大地生機，教授人類耕種，她的女兒潘塞佛妮（Persephone，又譯普西芬妮）象徵著穀種，她是坐著一輛由蛇拖著前往的車子中，此外，迪米特，把耕田的技術、方法教導屈利托利墨斯（Triptolemus），以及送給他一輛由巨蟒曳引的飛車，好讓他乘坐這輛車到處傳播人民農業技術⁷⁷。這些神話故事，雖然「蛇」不是扮演著大地之母的角色，但與地母、農耕神有著間接的關係，也與生產、豐饒之事密切相關。

這則希臘神話中，有個值得注意的地方，就是迪米特的女兒潘塞佛妮，因為被閻王黑地斯捉去地獄，因為潘賽佛妮吃了一半的陰間食物，因此每年有一半的時間，必須回到地獄中，當和母親迪米特在一起的半年間，就讓大地恢復生產的能力，五穀豐收，這就是春天和夏天，在地獄的半年，就是秋和冬。此外這也代表死亡與復生，農作物隨著每年的四季循環消長，農作與大地這些每年固定的循環週期，與蛇的脫皮、再生的循環力量有著相似的特徵，因此，蛇與母神的關係

丹尼斯·趙〈中國人信仰中的蛇〉《民間文藝集刊》第7集（1985年）頁280、283。

⁷⁴ 楊金鼎等注釋，《楚辭注釋》（台北：文津出版社，1993年）頁250。

⁷⁵ 皇甫謐著，嚴一萍選輯，《帝王世紀》（台北：藝文印書館，1967年）頁2。

⁷⁶ 在阿茲特克神話裡，世間創造之前，由 Quetzalcoatl(“Plumed Serpent”)和 Tezcatlipoca(“Smoking Mirror”)兩位神主掌，他們為了防止一位女妖(Cipactli)把眼前一切消耗殆盡，他們就變成了巨蛇(serpents)並且把她撕成兩半，而她的頭、肩變成了大地，身體下半部浮起變成了天空，在創造了世間之後，為了安撫這位女妖的犧牲，而用人類的心臟來獻祭(餵食)於她。詳細資料請參見 Nancy, Hathaway(2011), *The friendly guide to Mythology*, New York, Penguin Books, p11.

⁷⁷ 王鎮國編譯，《希臘羅馬神話集》（台北：文星書店印行，1967年）頁150。

也密不可分。

大約在西元前 1600 年，克里特島（Crete）的克諾塞斯（Knossos）宮殿考古遺址中，邁諾安執蛇女神（Minoan snake goddess）雕塑藝術品，見到女神的手上握著兩條蛇，加上坦露著胸前的乳房、微凸的小腹，是早期大母神崇拜的表現，象徵著旺盛的生命力⁷⁸。

此外，從阿茲特克的大地之母柯特里克（Coatlicue），而同時也是植物之神，主要透過吃屍體來存活性命，在她的雕像具體地呈現，臉部是由兩條巨蛇面對彼此，還有朝上的尖牙，更特別的是，她的裙襬是由一堆扭動的蛇交織而成，這些蛇同時也象徵著生命與生育的力量⁷⁹。

不論蛇象徵著農業神、大地地母、土地這些形象等等，這些都與牠的生殖、再生、繁殖旺盛的特徵所做的連結，又因活動總是身貼著大地，因此被賦予神聖的母神形象而受到人們的敬畏。

（二）蛇與水神

除了祈求大地之母始終保持肥沃的地力，尊敬著大地之母之外，「水」也是農耕民族觀念中很重要的東西。水能直接地影響著農業的收成，在許多民族中蛇也被認為是水神。河流就是此一地區整個經濟的動脈，能決定這區的生活方式，供養此地的人們生命泉源，水若豐饒則能滋潤土地，讓農作物足以順利成長、豐收，河水一旦氾濫不絕，日後的生活即難以維持，面對無法控制的大自然，渺小的人類唯有利用祈求、祭祀的方式來與自然界溝通，人們以敬畏且神聖來面對自然界，河神、水神的祭祀則應運而生。

河神、水神是哪種樣態當然沒人能知，在過去總是以想像為一切根基，把自

⁷⁸ Nancy, Hathaway(2011), *The friendly guide to Mythology*, New York, Penguin Books,p66

⁷⁹ Coatlicue（Serpent Skirt）的雕像，除了顯示有蛇的毒牙之外，還有帶著一個由人的頭骨、心臟、手，以及用人類的皮製成的背心，最受矚目的還是蠕動的蛇群所交織而成的群子。她之後嫁給了 Mixcoatl（Serpent Cloud）。參見 Nancy, Hathaway(2011), *The friendly guide to Mythology*, New York, Penguin Books,p75.

然界的力量神聖化。在古代河神、水神的形象常見的「蛇」的形象，然而蛇不單單只是象徵著與水有關之神，在各種民族的神話中，蛇總讓人感覺很神秘，自古以來被人們賦予許多不同的象徵意涵，光從牠的外形來看，無足卻行動非常的快速，身軀細長且柔軟，恐怖的毒液又能讓人置於死地，加上週而復始的脫皮特性，就像重拾新生命一般，如此旺盛、繁殖力的表現，在神話、各民族之間常常被當作圖騰，或在各民族的巫術儀式中，扮演著協助巫師的助手，協助巫師來通天地，巫師以蛇為助手，協助自己來通神力，或是預知吉凶。

因為蛇常常出現在有水之處，加上綿長的身軀，脫皮的特性彷彿獲得重生，強大的繁殖力讓人與豐饒聯想在一起，身貼土地蔓延而行，地穴中來去自如，因此有了地力的象徵。無論是與水有關之神的代表，或是大地之母的象徵，都代表了把自然界力量賦予具體的形象，並加之神聖化，「蛇」成為了最佳的豐饒、大地之母的代表，再加上出沒之處即有水之處，蛇與水逐漸的就聯想在一起，一些地方水神的模樣，就以蛇形的樣態出現，以下舉例有關魚、蛇之形的水神作一說明。

幼發拉底河的河神是哀亞（Ea），原義是指「肥沃土地上的泉水之王」，他的神格原形是一條魚，人格化之後的水神哀亞，是一位穿著魚皮的神，或者人首魚身，拖著一條魚尾，在天文上哀亞是屬於雙魚座。⁸⁰

《舊約·撒母耳記》（Samuel）中所見的水神大袞（Dagan），其形狀是人面手足而魚身，此水神源自西亞的水神（Dagan），也是巴比倫的水神伊亞（Ea）⁸¹。

印度神話中，根據毗濕奴教派的說法，在創世之前，毗濕奴躺在大蛇阿南塔（Ananta），在宇宙混沌之海漂浮，毗濕奴的肚臍中長出一朵蓮花，梵天從這朵蓮花中出現重新創造宇宙。此外，毗濕奴的第一個化生是一條魚，在淹沒世界的大洪水來臨之前，拯救人類始祖摩奴（manu）所乘的船，使其成為唯一的生存者⁸²。

由前所述，可見到在世界各地的神話之中，水神常常出現於海裡或河中，不論是河流中的魚、蛇，或是由魚蛇樣態所變形而成的龍，人類對他們所信奉的水

⁸⁰ 王孝廉《水與水神》（台北：三民初版社），頁 238。

⁸¹ 蘇雪林《屈原與九歌——屈賦新探之一》（台北：廣東出版社，1973），頁 213-214。

⁸² （英）書羅尼卡·艾恩斯著，孫士海、王鏞譯，《印度神話》（北京：經濟日報出版社，2001年）頁 68。

神，形象可能就像水中的水族，或想像中的龍之一類，然而水神能作福，也能為禍，所以也有可能是水害的一種象徵，在畏懼水患或祈求豐收的心態之下，即便會有獻祭水神這些以動物或人為犧牲的信仰、儀典。

前舉各地以魚、蛇之形為代表的水神之外，當然中國也有賦予水神的樣態。黃河是中國歷史文化的搖籃，夏商周即是沿此建立起王朝，不同氏族建立了不同文化的信仰，使黃河古文化呈現了多元特色，各個氏族興衰與交替間，文化不斷的吸收、融合。然而，不同王朝各自對黃河有不同的祭祀儀式與信仰，但都是以黃河兩岸為主幹。中國黃河之水神—「河伯」，針對河伯的樣貌歷來有許多不同的說法，而不論是「長相人魚、人面魚身，或是人面蛇身的蛇魚之類」，都是與魚蛇之形關係密切。王孝廉先生於《水與水神》書中的〈黃河之水〉一章有討論這些人面魚身樣態的河伯，更早之前的原貌，結論出古代所信仰的原始水神應該就是魚、蛇同體的形象，黃河的水神由魚蛇之形的水中動物，隨著時代的演變逐漸有了各種形象與性格。

蛇既然象徵著水神、河神，而土地貧瘠與否，與水源有無定期灌溉密切相關。適當的灌溉才會使農作順利生長，除此之外，水量的多寡還必須平衡，水源過多即釀成水災，太少則形成旱災，為了祈求大地的農作物能夠順利的生長、豐收，人民便向水神、河神來祭祀祈求，而祭祀的重點便是獻祭。過去也有些記錄顯示有用動物來當作獻祭河神的祭品，例如《史記·秦本紀》記載，秦二世以白馬四頭祭涇水之神，由此可知，用牛、馬來當作犧牲品祭河的儀禮有流傳下來，而用牛、馬來祭河，應該是源於牛馬、農耕與水三者的相互關係，這樣的祭儀，也廣泛地流傳在世界其他各民族之間⁸³，而以下所要討論的重點，則是以人為犧牲的獻祭儀式。

第二節 人祭儀式探討

⁸³轉引自王孝廉《水與水神》中〈河神祭祀〉註釋七：石田英一郎《新版河童駒引考》（東京大學出版會，1975年）。書中第一章是〈馬與水神〉，第二章〈牛與水神〉，例舉了世界各地的牛馬與水與農耕的祭祀和信仰。

人類是萬物之靈，人的犧牲就像是一種最珍貴的禮物，奉獻給神，這不只是單純地與神之間的交易，卻又是一種巫術（**Magic**），在《金枝》的第三章〈交感巫術〉中提到根據「順勢巫術」的理論：「人能夠影響植物生長，並根據他的行為或狀態的好壞來決定其影響的好壞。例如，多生育的婦女能使植物多產，而不孕的女人則會使植物結不出果實。」⁸⁴推展下去的說法是：「一個人可以順勢地影響植物的生長」也就是藉由犧牲的行為來作一種力量轉移。為了祈求土地能夠肥沃，使物產能夠豐收，為了此目的而作出活人獻祭的儀式，是很常見的。研究東方學的法國學者加斯頓·馬伯樂（**Gaston-Camille-Charles Maspero, 1846-1916**）提到：「古代巫術正是宗教的基礎，虔誠的、想要獲得神的恩惠的人，除非雙手抓住神，否則就沒有成功的機會，而這只有通過一定數量的典儀、祭品、禱詞和讚歌等等才能得到，神自己也啟示過，只有這樣對待祂，才能使祂去做那些要求祂做的事。」⁸⁵這些含有巫術性的人祭儀式，選擇用人來祭祀的想法是什麼？又用何種「人」來當祭品是最好的選擇？這些各民族都有不同的說法。

然而，祭品的種類有很多種，除了動物，用「人」來獻祭是世界各地的共同信仰，這樣的觀念，能從早期的神話、習俗中推知選擇用「人祭」的想法。

（一）屍化萬物觀

人類為土地所生，這是廣為普及的信仰，從某個角度來看，人與世上萬物，皆是由大地之母孕育化生，土地帶來生命、養育生命，而亡者也要重新回到大地之母的子宮裡，埋葬在他原來出生的地方⁸⁶。

⁸⁴ 弗雷澤（J.G. Frazer）著，汪培基譯《金枝》（上）（台北：久大桂冠聯合出版，1991年），頁23。

⁸⁵ 弗雷澤（J.G. Frazer）著，汪培基譯《金枝》（上）頁30。

⁸⁶ 伊利亞德（**Mircea Eliade**）著，楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》（台北：桂冠圖書出版，

每個民族都有自己的神話，神話的內容是人民對自然現象的解釋，在創世神話中的盤古化生萬物之故事：

首生盤古，垂死化身。氣成風雲，聲聞雷霆。左眼為日，右眼為月。四肢五體為四極五嶽。血液為江河，筋脈為地裏。肌肉為田土，發為星辰。皮膚為草木，齒骨為金石。精髓為珠玉，流汗為雨澤。身之諸蟲，因風所感，化為黎甿。⁸⁷

這故事所要表現的那種鞠躬盡瘁、死而後已的犧牲奉獻精神，而身體的各個部份似乎如宇宙般的能創造萬物出來，這樣的精神貫穿在中華文化中。

當人死亡之時，也是把人放回大自然中，當然現今有許多方式，而最為傳統的儀式則是埋葬在土中，回到大地之母的懷抱。

在原始思維中，人與自然可以互相轉化，在世界各地常見的屍體化生出穀物的神話，也代表了人與植物可以互相轉化的觀念。在古埃及神話中，奧西里斯（Osiris）是第一個教人們播種麥子和種葡萄樹的人，他的弟弟賽斯（Seth）為了奪取王位，將他殺死並切碎屍體，拋向四方。事後奧西里斯（Osiris）的妹妹兼妻子伊希斯（Isis）到處尋找，將他的屍體碎片找回，一片片的埋進土裡，像種子一樣，埋在埃及各處，於是奧西里斯（Osiris）變成冥府之王，也負責每年的收成，每年收割打穀的時候就會照規矩重演一次他死亡與肢解的儀式，「死神通常也是收成之神」⁸⁸，顯示生與死密不可分，「奧西里斯之死在象徵意義上，與尼羅河每年定期氾濫以滋養土地的功能有關，這彷彿是說，奧西里斯腐敗的身體滋養了土地」⁸⁹，也許又因為這些神話與信仰的存在，讓復生與死亡兩者相輔相成的觀念更密切。

2001年）頁46。

⁸⁷ 《藝文類聚》卷一引三國吳人徐整將盤古故事引入〈三五歷記〉中。

⁸⁸ Karen Armstrong (2005), *A Short History of Myth*, Great Britain: Canongate Books. P56.

⁸⁹ 喬瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）著，朱侃如譯《神話》（台北：立緒文化出版，1998年）頁301。

「母神不是救贖的神，而是會帶來死亡與悲傷」⁹⁰，用人牲獻祭大地，我們看到在屍化萬物的神話中，用犧牲換取新的生命力的行為，都是因為有「犧牲」的開端，才有再生的力量，然而，這一切都是要有「犧牲者」來開啟再生的力量。

為了讓農作物豐收，加上人們相信人與穀物可以互相轉化力量，部落社會曾有用活人作為農業祭祀的犧牲品的儀式：

從前，天地之間離的很近，人們無法種糧食。天神梅吉對人說：「殺一個人類祭神，就可以種出糧食了。」有一個人聽了，就將他的養子殺了，並砍下獻祭神，果然，天升高了，糧食也種出來了。⁹¹

這是一則佤族有關人祭起源的神話。佤族主要生活在雲南省西南部與緬甸交界的阿佤山區，他們居住在深山中，主要以重旱穀為生。他們用人祭神，主要是要來祈求穀物能豐收。在紀錄中顯示，佤族的人祭儀式非常的隆重，在播種之前的三月份和秋收時節舉行，據說對象會特別喜歡挑有長絡腮鬍子的男性，原因是因為茂密的鬍子象徵著穀物會長的很好。被殺死後，在祭典時由巫師代表整個部落向人頭祈求，求保平安，穀物豐收。接著，在人頭上面放許多火灰，讓血水與火灰融合後落在地上，每家取走一些，拿回去拌穀種。這些是以個體死亡來換取種族生存的一種方式。在中國古籍中也有所見，《山海經·海內經》有則神話說：

西南黑水之間，有都廣之野，后稷葬焉。爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏，百穀自生。

后稷是農業的發明者，在他的葬身之地「百穀自生」⁹²。假如看待屍體能與大自然結合，就像把人的力量給予大自然，讓土地有了更好的生命力、農作物更豐收。這些都是來自於相信人與大地之母是一體的觀念，我們原本就屬於自然界的一部

⁹⁰ Karen Armstrong (2005), *A Short History of Myth*, Great Britain: Canongate Books. P53.

⁹¹ 李子賢，《探尋一個尚未崩潰的神話王國》〈論佤族神話〉，（云南人民出版社 1991 年），191 頁。

⁹² 王孝廉著，《中國神話世界》上編，（台北：洪葉文化出版社，2006 年），頁 139。

份。

（二）性助地力觀

大地就像人類和萬物的母親一樣，古代人對大地是懷著一種虔誠的心崇拜祭祀，在古代人的世界中，人身處的大地是神所創造的，大地上生長著農作物和其他萬物，於是豐饒性與女性的生殖，就漸漸地連結在一起，因此大地也常被當做原始的母神。原始的農耕民族的文化形態之中，最重要的莫過於對大地、農耕與女性（母神）的信仰。所以地母神也經常是農業神。

在許多出土的文物、或是洞窟壁畫上，我們常常能見到很多民族所崇拜的原始母神，強調巨大乳房或是性器官，這些是自古以來的性器官崇拜所留下的遺俗。原始母神是生命的泉源，也是豐饒之象徵，掌控著大地的生命力，此相繫著大地的農耕與收成，尤其在農耕時代，大自然與孕育生命的女性產生了連結，土地的再生力量，讓古人聯想到女性擁有的生殖能力。

女性被象徵性地視為與土地是一個整體，生小孩被認為是土地生育力的一個變體，女性的生育力，乃是源自大地之母(Terra Mater)或宇宙之母(the universal Genetrix)⁹³。在蘇美神話系統中，象徵著豐饒、愛情、戰爭之女神—伊南娜

(Inanna)，她也是最情慾的神話女性，身為豐饒（生育）之神，在故事中她表現出放縱的情慾，高歌並且以耕田來喻性愛，在早期的文化之中被稱為神聖的婚姻(Sacred Marriage)。此後人們舉辦每年一度的新年慶典儀式，都是藉由形式上的男女交合來祈求新年度的豐收願望，同時也相信此儀式能為他們帶來豐饒，然而，在這儀式之後，代表的男女會被儀式性地殺死，此是認為他們的犧牲能帶來更強大的力量⁹⁴。

⁹³ 伊利亞德(Mircea Eliade)著，楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》(台北：桂冠圖書出版，2001年)頁47。

⁹⁴ 《伊南娜贊歌》中性與再生的力量相連，伊南娜她旺盛的性慾的故事被用在每年舉行一次的新年慶典中，在儀式中，人們首先會準備一張床與雪松油和全新的床單，由地位高的女祭司和國王、或是指定替代之人倣效 Inanna 與 Dumuzi 做愛，這個形式的主旨是藉此儀式來確保此年的莊稼豐收，羊群、蘇美人都能豐饒、有生命力，把性與再生相連在一起。Nancy, Hathaway(2011), *The friendly guide to Mythology*, New York, Penguin Books,p90

古代有許多農耕信仰會以男女兩性的交歡儀式來祈求豐饒地力，在一年之初春暖花開之時，至野外大地或田野實行一「巫術性的儀式」來歡慶春神到來、或是做出祈求儀式，在《金枝》中〈兩性關係對於植物的影響〉提到，許多民族相信兩性交媾與大地豐產之間有密切關係，⁹⁵男女在田野間天地交合，相信此舉能使土地豐饒，讓此年更加豐收，這一切都是攸關著農作。在節日野合，最早見於《周禮·地官·媒氏》：「仲春之月，令會男女，于是時也，奔者不禁，罰之，司男女之無夫家者而會之。」⁹⁶在許多民族中，也常可見到類似的節日野合情形，四川木里縣俄亞村納西族在農曆十二月底到次年的三月初之間，有一個婦女節，稱作「米華登格」，由已婚未育的婦女主持，村中男女對歌跳舞，然後再至野外一宿，此外，在河南淮陽人祖廟會，每年三月三日都會祭伏羲、女媧，過去也流行一種野合風俗⁹⁷，這些習俗似乎保留了原始繁殖巫術的信仰與儀式。

Karen Armstrong 認為，新石器時代早期的神話裡，收成是天地聯姻（hierogamy）也就是聖婚：大地是女性，種子是神聖精液，雨水則是天帝交合。每到種植作物的季節，部落男女常會進行儀式性的性交。性交本身就是神聖行為，會激發土地的創造能量，彷彿農人的犁貨鏟是神聖的陽物，撐開地的子宮，在裡頭播滿種子。⁹⁸這樣的觀點即是把女性聯想成土壤，種子是精子，而農耕工作就像夫妻的結合，這類儀式化的縱慾慶典，在古以色列一直採行到西元前六世紀，讓先知何西阿（Hosea）和以西結（Ezekiel）等人非常憤怒。當時連耶路撒冷的猶太教堂都會舉行慶典，祭拜迦南的繁殖與豐饒女神艾舍拉（Aeherah）和滿屋子得聖婚娼妓。⁹⁹

上天降下的雨水好滋潤萬物生長，而農作物在此之下才能茁壯成長，在農耕的社會中，雨水和大地常常被視為天地的男女兩性許多民族的祈雨儀式，通常是

⁹⁵ 弗雷澤（J.G. Frazer）著，汪培基譯《金枝》（上），頁 209。

⁹⁶ 宋兆麟，《生育神與性巫術研究》（北京：文物出版社，1990 年）頁 151。

⁹⁷ 宋兆麟，《生育神與性巫術研究》，頁 152。

⁹⁸ Karen Armstrong (2005), *A Short History of Myth*, Great Britain: Canongate Books. P44.

⁹⁹ 轉引 Karen Armstrong (2005), *A Short History of Myth*, Great Britain: Canongate Books. P44，注 30: Hosea 4:11-19; Ezekiel 8:2-18; 2 Kings 23:4-7。

以暴巫、焚巫或以裸女裙舞為儀式內容，也意味著向天神（男性神）獻女子的性信仰。¹⁰⁰

女性因生殖的能力，更是象徵著豐饒的形象，此觀念即讓日後許多獻祭儀式的祭品，多半是以「女性」為主，或是有關農業耕作的儀式，都是以女性為影響源，如：例如中國南方少數民族之一的水族插秧時，除了祭祀穀神外，婦女必須身穿對襟銀扣衣，百褶裙，頭佩銀飾，把自己打扮得像新娘一樣下田，當年稻子才能豐收。¹⁰¹

廣西大瑤山瑤族在秋分時，認為結婚人不能到田地裡耕種，怕影響稻子交合，影響水稻豐收。¹⁰²另外，在古代祭河，多半是用牛或馬，或以圭璧玉器、或以人，多半是女子當做犧牲品來祭祀河神，而可見用「女子」來獻祭已是世界各地常見的風俗了，這一切源自女性與「生育」之間有密不可分的關係。

透過以上敘述，我們可見到性透過儀式化，而也對應於神的行動—即天地的神聖結合（hieros gamos）¹⁰³。性行為被轉化成神聖，女性的生育力與土地的生產力作連結，這些觀念影響日後的獻祭儀式中，較常見到的是把「女性」作為獻祭品的首選。

（三） 以血祭神觀

血是生命力的象徵，在很多民族部落中有在屍體上塗了鮮血的習俗，這些都是希望能把生命力量轉移在塗抹之物上，這一類的習俗都是血來象徵生命力的觀念。許多民族有「飲血」或是「塗血」的習俗，阿波羅神殿的祭司，每個月殺了

¹⁰⁰ 王孝廉，《水與水神》（台北：三民出版社），頁 36。

¹⁰¹ 宋兆麟，《生育神與性巫術研究》，1990 年 11 月。

¹⁰² 王時階《瑤族文化變遷》，（民族出版社，2005 年），269 頁。

¹⁰³ 在印度的密教中，已權威性地將性結合作為儀式，也說明了性行為被體悟成有意義，成為參與神聖的手段。參見伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》（台北：桂冠圖書出版，2001 年）頁 210。

羊來祭神，祭者則飲了羊的血，據說此就會得到神所賦予的智慧。¹⁰⁴在基督教中也有類似的儀式，如神父遞給教徒的餅，象徵著基督的身體，葡萄酒象徵著基督的血。一些研究者指出最早的血祭是用「婦女的經血」（例如舊石器和新石器時代葬禮上的赭紅色，那是繁殖或再生的象徵）只有到婦女的性力量在神話和宗教儀式中都不再重要的時候，才需要通過殺戮獲得聖事用血¹⁰⁵。

中國古代即有以血祭祀祖先或鬼神，《周禮·春官·大宗伯》即謂：「以血祭祭社稷、五祀、五嶽。」¹⁰⁶而所謂的「社稷」也就和地母的崇拜有關，「社」即是土地之神。在《禮記·月令》：「擇元日，命民社」之鄭玄注：「社，后土也，使民祀焉，神其農業也。」¹⁰⁷而「稷」是有功於百穀播種之神，在農業社會中國家對祭祀土地之神的重視。《史記·封禪書》：「周興而邑郃，立后稷之祠，至今血食天下。」似乎可見到用血來祭祀的重要性。東南亞一代的農耕民族則有以血洒在穀物的種子上，「在民俗學上，紅色所代表的是生命之泉的血，是使農作物豐穰的太陽光。」¹⁰⁸

農作物的生長與豐收離不開土地，土地的生產能力來源於大地之母，在原始的農耕社會中，它們最盼望的則是風調雨順，使農作物能夠豐收。藉由血的轉移能夠增強生命力的觀念，與用人來當祭品的觀念同出一轍，都是希望由此來強化所祈求之事能達到功效，為求農作的豐收，便開始用「人」來當祭品。

還有些民族則是對經期中的女子隔離，必須讓這些女子住在特定的屋子中。或有的民族把處女的初夜權獻給祭司或酋長¹⁰⁹，這些都是因為針對血的力量強化。雲南省與緬甸交界的佤族人，一直到民國時期，還實行獵取人頭祭神以求

¹⁰⁴ 王倩，《20世紀希臘神話研究史略》（西安：陝西師範大學出版，2011年）頁24。

¹⁰⁵ （美）理安·艾斯勒著（Riane Eisler），黃覺、黃棣光譯《神聖的歡愛》（北京：社會科學文獻出版社，2004年）頁155。

¹⁰⁶ 《周禮·春官·大宗伯》《十三經注疏》本，（中華書局，1980年）

¹⁰⁷ （漢）鄭玄等注《禮記注疏及補正》（台北：世界書局出版，1963年）

¹⁰⁸ 王孝廉《水與水神》台北：三民出版社，頁13。

¹⁰⁹ 弗雷澤（J.G. Frazer）著，汪培基譯《金枝》（上），頁222。

穀物豐收。¹¹⁰

血與人祭之間其實都是相通的道理，用人去祭祀，就等同於用人的生命來去強化所祈求的事物能增加能量，「儀式便是為了回復地力，避免耗竭而設計出來的，第一把種子拋給土地當做奉獻，收成的第一批果實也不會採集，藉此回復神聖的能量」¹¹¹而用人獻祭的這類儀式，也許就是在這樣的觀念下發展而來，「這類儀式有兩個關鍵原則，第一，天下沒有不勞而獲的東西，想得到就必須付出或回報。第二，真實是完整一體的。」¹¹²對早期的人來說，大地有著神聖性、所種植之物也充滿著神聖性，人們相信透過這些人牲獻祭的儀式更能為大地注入一股能量。

另外，阿茲特克人（Aztec）實行的活人祭典儀式，是由祭司高舉黑曜石刀後用力刺入犧牲者的胸膛，並撕開胸膛取出犧牲者的心臟，還在跳動的心臟被高舉起以示獻給神¹¹³，同時也象徵把最珍貴的器官獻祭，以示最高的誠意。大量的鮮血隨著聖壇的臺階往下流，在肢解身體之後，有些部分被獻祭者的家人煮來分食，他們相信這樣他們也會分享到犧牲者的生命力量、或因此能得到神的力量。

農耕是早期影響着人們生命的支柱，在每年周而復始的耕種、收成之中，這樣定期的向影響農作收成的自然神獻祭，逐漸形成了常態的儀式，透過這些儀式中，人們希望能夠獲得庇佑，於是用人獻祭給大地之神、或是水神、河神，這些儀式都是牽涉到農耕信仰，而地力與水的豐沛與否，都關係著收成的好壞。

¹¹⁰ 陳建憲，《英雄與神祇——中國古代神話的母題》（大陸：三聯書局，1995年）

¹¹¹ Karen Armstrong (2005), *A Short History of Myth*, Great Britain: Canongate Books. P42

¹¹² Karen Armstrong (2005), *A Short History of Myth*, Great Britain: Canongate Books. P42

¹¹³阿茲特克人（Aztec）的人祭儀式，來源於血腥的創世神話之中，由於大地之母 Coatlicue 有天在神殿拖地時，因拾起天空飄下的一團羽毛放入她的裙子中（Serpent Skirt），事後因此而懷孕，她子宮內的孩子 Huitzilopochtli，她原本的四百位兒子與一位女兒們感到此事而羞恥進而謀殺母親，當 Coatlicue 被殺死之後，Huitzilopochtli（太陽神）順利出生且為母報報仇，將唯一的姊姊（Coyolxauhqui）斷首並拋向天空，而月亮即是由來於此。此後 Huitzilopochtli 成為至高無上之神，戰勝了夜晚，並統治著世間。為了紀念大地之母 Coatlicue 的犧牲與 Huitzilopochtli 的勝利，阿茲特克（Aztec）祭司開始實行了人祭的藝術。詳細參見 Nancy, Hathaway(2011), *The friendly guide to Mythology*, New York, Penguin Books, p76.

第三節 從神聖至妖異

由以上論述可知，蛇象徵著豐饒的形象，在早期有些地方還與水神、地母神、農作之神、都脫離不了關係，那些地區的人們為了確保農作的豐收、充沛的水資源、每年「定期」給予獻祭，這樣固定的循環、祭祀，在儀式的背後，人們相信應當能得到神聖的庇佑。

我們可以說，〈李寄斬蛇〉這篇故事中，所出現的「祭以牛羊，故不得福。或與人夢，或下諭巫祝，欲得啗童女年十二三者。」每年這樣「定期」獻祭的儀式，就是從古代農耕社會中所遺留下來的信仰，即使在此故事中未能見到此儀式的原貌，透過上節的追溯與探討，還是能在〈李寄斬蛇〉故事的情節中，找到隱含著人們祈求豐年、水源充沛的古農耕信仰遺留的影子。

既然農耕社會中要向地母、水神等等祈求豐收、水源豐饒的儀式，要定期人祭以求庇佑，我們看到在〈李寄斬蛇〉故事中所呈現的，卻只是巨大且恐怖形象的蛇妖，早期的儀式原貌在此已不復見。當文化與習俗隨著時代的流轉，有時會歷經一段模糊變異或艱澀的過度地帶，而〈李寄斬蛇〉這篇故事，就呈現著這樣的過度現象。從古農耕信仰中的定期人祭儀式，與之後許多類似故事內容作一比對，即能見到信仰上的變質，這也是以下我們所要論述的重點。

過去的獻祭儀式是為了祈求安寧，許多例行的水神祭祀儀禮，在古代無論東方或西方，常可見殺人祭水的習俗，也就是以人為犧牲來祭祀水神。中國古代人祭最早的記載在殷墟卜辭：「使人於河」¹¹⁴陳夢家先生謂「『使人於河』下繫以沉羊之事，知使人于某指往某處致祭。」¹¹⁵蕭兵先生據此「『沉羊』與『使人』對舉，「俱指以牲祭河，蓋視人如羊也。」¹¹⁶由這些例子可見到，古代以人獻祭是常有之事。

¹¹⁴郭沫若《殷契粹編》（北京：社會科學出版社，2002年），頁360。

¹¹⁵陳夢家《殷墟卜辭綜述》（北京：社會科學出版社，1956年），頁359。

¹¹⁶蕭兵《楚辭新探》（天津：天津古籍出版社，1993年），頁365。

《漢書·王導傳》說太守王導白馬圭璧祭河，使巫策視，使屋策視，請以身填金堤，王導以身填河，水乃止，死後民為立河侯祠祀之。唐代郭子儀鎮河中日，河甚為患，子儀禱河神曰：「水患止，當以女奉妻。」已而河復故道，其女一日無疾而卒，子儀以其骨塑之于廟，¹¹⁷這些都是用人祭河的遺風。世界各地有許多有關對江河的祭祀觀念，在許多河水氾濫不絕、殃及農作的時候，有時會見到透過殺人來獻祭河神的儀式，在這之中，較常見到的是以絕色的女子來獻祭。

此外，在世界各民族之中，還見到把處女投入河中獻給水神當妻子的巫術信仰。很多民族相信，假如沒有定期地獻女子給河中的水神，水神就會讓此地乾枯，或是有水災來殃及人民。

關於水患犧牲女子的故事，有幾則泰雅族的洪水神話，皆是強調退水的方法，南澳、鹿場、南勢、汶水一帶的泰雅族，謂洪水之時，海神告訴人們必須以人為犧牲的祭品才能退水，先以村中一醜女投水，水不降，最後以美女投水，水退。¹¹⁸東非的阿基庫人每年投村中少女數人在盒中，巫者命令村人在河邊蓋起小屋，由他代替河神與這些少女完婚。馬爾代夫群島的居民每月把少女獨自留在海邊的神殿作為獻給水怪的妻子，第二天早晨去看時，少女已失去童貞死在殿內。東印度布魯島上的居民強迫被選為祭品的少女的父親，為女兒穿上新娘的衣服，送入盒中餵那些被他們當作水神的鱷魚¹¹⁹。

此外，在《日本書紀》中也有記載人與河神爭鬥的傳說。據說仁德天皇詔令治水工程來根治河患，在築堤工程中，有兩處堤岸因水大湍急無法合攏，期間仁德天皇做了個夢，有個神告訴他只有兩個人祭祀河神才能解決。在舉行祭儀時，其中一人被投入河中而亡，另一人抱著兩葫蘆投入水中，並用葫蘆測試河神的真偽，並免於獻身。最後大堤的河口由眾人努力而合攏¹²⁰。這則故事有「以人祭河」助水利工程的情節，由一名被獻祭者破除，同時也讓自己免於無辜的犧牲。這則

¹¹⁷ 陳夢雷，《古今圖書集成·神異典》（台北：鼎文書局，1976年），卷四七。

¹¹⁸ 佐山融吉、大西吉壽合著《生蕃傳說集》，（杉田重藏書店，1923年），頁326-328。

¹¹⁹ 弗雷澤（J.G. Frazer）著，汪培基譯《金枝》（上），頁222。

¹²⁰ 田正男編著，《日本書紀曆日原典》（東京：雄山閣出版，1993年）卷11 仁德十一年四月甲午。

故事，以及前述世界各地常可見的同類型巫術祭儀，都和中國的「河伯娶婦」故事類似，為比對說明起見，茲將《水經注》卷十裡，我們所見到河伯娶妻與西門豹斷絕淫祀的故事原文引錄如下：

戰國之世，俗巫為河伯娶婦，祭于此陌。魏文侯時，西門豹為鄴令，約諸三老曰：「為河伯娶婦，幸來告知，吾欲送女。」皆曰：「諾」。至時，三老延椽，賦斂百姓，取錢百萬。巫覡行里中有好女者，祝當為河伯婦，以錢三萬聘女，沐浴脂粉如嫁狀。豹往會之。三老巫椽與民咸集赴觀，巫嫗年七十，從十女弟子。豹呼婦視之，以為非妙，令巫嫗入報河伯，投巫于河中。有頃曰：「何久也？」又令三弟子及三老人白，竝投于河。豹磐折曰：「三老不來，奈何？」復欲使廷椽豪長趣之，皆叩頭流血，乞不為河伯娶婦。淫祀雖段，地留祭陌之稱焉。¹²¹

西門豹投巫於河，是向古代惡俗所提出的反抗，在此「河伯」即是黃河的水神。故事與〈李寄斬蛇〉一樣，都有「定期」用人獻祭的儀式，「河伯娶婦」的故事是丟入河水中獻祭「河神」，文中對於河伯並未有形象上的描繪，而是透過巫者的要求來執行，這已成為淫祀的現象，而〈李寄斬蛇〉是獻祭恐怖的「蛇妖」吞食，兩則故事中，河神或豐饒之神的形象，早已不是從前想象中「神聖」的模樣，人祭已成為了一種淫祀的現象，過去人們「主動」獻祭的心意，如今卻轉化成「被迫」獻祭，還會因為未人祭而產生災禍，如此可見這類儀式的原貌已漸漸淡去。

在〈李寄斬蛇〉中，保留著定期用人獻祭的習俗，讓我們看到了過去獻祭給大地之母、水神等等儀式的遺留，但是原本的神聖的性質似乎已隱而不顯，留下來的就似乎只是把童男童女獻祭恐怖巨大蛇妖的情節。

許多神話傳說中常見的英雄斬蛟或巨蛇等類型的故事，隱喻著古代民族對水的治理和掌握，是透過人類對水神的殺伐而取得再生的契機。作為水神的龍魚蛟

¹²¹ (後魏)酈道元撰，《水經注》(上海：商務印書館，1911年)

龍，通常在神話中是破壞和死亡的象徵¹²²。原始的人們是因為對神的那種樸實、絕對的信仰而向神獻上祭品，由於他們向神獻祭之後，卻不一定能夠保證從神的身上讓願望實現，於是原始的人們對神的信仰有一天也會崩裂，產生質疑。

人祭儀式的習俗，隨著時代改變與文化流傳、變異，所祭祀之神，也會出現形象上的變化。〈李寄斬蛇〉與〈河伯娶婦〉這兩篇故事都出現一位勇敢之人，除去舊習並革新，雖然只是除去當地的惡習，但此舉動可顯示人類的思想不一定只是死守著傳統，也能轉變前進，並讓舊的傳統、儀式走向死亡。神話學家泰勒，在他的《原始文化》書中說：

古代人認為，為了使一個狀態產生變化，首先必須破壞原有的現狀，由現狀的破壞而產生和引導出另一個新的狀態。¹²³

早期的原始社會，人類在大自然的面前是非常脆弱的，人們對一切的事物充滿疑問，大自然的力量、未能掌控的事物，通常會以敬畏的心來看待，對那種見不著、摸不透的神聖存在，唯有試圖用祭品獻祭以示誠意，用獻祭的方式來撫慰恐懼與不安，實際則是無能為力。隨著時代推進，人們開始把神聖給形象化，不論動、植物都可以成為神聖的代表，給神秘的力量賦予具象的模樣，好讓自己更接近些、神聖更真實點。

這類人祭儀式在古代或許曾經大為風行，當時間一久，有些獻祭儀式並沒有真正產生他們所期待的結果，人們就會產生許多反思：

初民是在一切之上要去控制自然以切實用的；然其控制方法，乃是直接去辦，是用符咒儀式強迫風與氣候以及動物禾稼等遵從自己的旨意，只在時間很久以後，他才見到巫術力量不能償其所願，於是有所戒懼或希望，有所祈禱或反抗，於是乞靈於較高能力，乞靈於

¹²²王孝廉《水與水神》，頁 76。

¹²³（英）愛德華·泰勒（E.B.Tylor）著，連樹聲譯，《原始文化》（上海：上海文藝出版社，1992年）頁 417-502。

人們會因應驗結果而選擇不再固守原有的習俗，從前把大自然的威力加以想像而產生了最初的神的形象，可是人類對於眼前的大自然也不一定就永遠居於屈服的地位，而是憑著自己新的認知來嘗試支配大自然，也憑著自己的意志想盡辦法征服大自然。

如前所述，蛇在農業社會之下，有時會扮演著重要的神聖角色，人們對神聖動物意象的賦予，很多是來自於動物本身的形態，在蛇扮演著神聖的角色之下，「龍」的樣態也逐漸在醞釀孳生。

龍與蛇相雜的觀念自古有之，這在佛教未傳入之前就已經如此，在較為廣義含混的定義範疇中，龍有時也包含蛟，有些稱為蛟龍，蛟龍的原型大概就是鱷魚一類，既然蛇的形態擁有水神、大地之母、地母神等等的神聖形象的連結，龍相較於蛇，更是超越世俗、神祕且神聖性，因此也多半不是凡人所可以斬除的。

如果說蛇曾經被認為是神祕，而且有時更和神聖有所連結，但蛇畢竟也是現實的存在，它的神秘詭異，更容易就會被連結到神怪、妖異，相對而言，說到龍，則總是帶著神祕的氣息，更重要的是它不是現實世間上的真實存在動物，充滿著超現實，因此在許多古籍中所記載的傳說中的一些天神人是以龍為坐騎，往返於天地之間，《史記·封禪書》有記載齊國術士公孫卿的神話：「黃帝采首山銅，鑄鼎于荆山下。鼎既成，有龍垂胡鬚下迎黃帝。黃帝上騎，群神後宮從。早期對於龍的形象很模糊，考古學家張光直在論述商周青銅器的動上者七十餘人，龍乃上騎。群臣后宮從上者七十餘人，龍乃上去。余小臣不得上，乃悉持龍鬚，龍鬚拔，墮，墮黃帝之弓。百姓仰望黃帝既上天，乃抱其弓與胡鬚號。」龍在此中是帶引人升天的使者，所以在禮器上總是免不了見到這一類魚蛇、龍之形的造型，從商朝的青銅器與玉器造型、紋飾可見到當時的宗教思想，這一類協助人升天的形象，似乎有著守護的觀念。

124 馬陵諾斯基(Malinowski, Bronislaw) 撰，朱岑樓譯，《巫術科學與宗教》（台北：協志工業叢書出版社，1978年）

說到協助的觀念，蛇也常在古代神話中，出現被巫師手持、珥蛇、操蛇等等的儀式，這些現象也透漏著蛇也能協助通天下地、能幫助與神溝通的角色。

此外，蛇也擁有著守護的觀念，如《山海經·五藏西經》中有三則例子：

漢水出鮒魚之山，帝顓頊葬於陽，九嬪葬於陰，四蛇衛之。¹²⁵

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。¹²⁶

鄉柳者，九首人面，蛇身面青。不敢北射，畏共工之台。台在其東。台四方，隅有一蛇，虎色，首衝南方。¹²⁷

蕭兵先生認為這些區域是一種禁地，故有蛇類保護之，加強其神聖性、不可侵犯性¹²⁸。蛇與龍都同樣的擁有守護、協助的形態，在過去人們腦海中未有明確的龍的樣態，在這兩者之間常常含混不清，人們對於龍的形象概念是模糊的，聞一多在《伏羲考》中提出：「最初龍只是一種大蛇，這種蛇的名字便叫做「龍」。後來有一個以這種大蛇為圖騰的團族(Klan)兼並吸收了許多圖騰團族，大蛇同時接受了其它圖騰的特徵：獸類的四隻腳，馬的頭，鬣的尾巴，狗的爪，魚的鱗和鬚而成為龍。」¹²⁹考古學家張光直針對青銅上的紋飾時曾說：「龍的形象如此易變而多樣，金石學家對這個名稱的使用也就帶有很大的彈性：凡與真實動物對不上，又不

¹²⁵袁柯，《山海經校注》（台北：里仁書局出版社，1981年）頁332。

¹²⁶袁柯，《山海經校注》頁222。

¹²⁷袁柯，《山海經校注》頁233。

¹²⁸蕭兵，《中國文化的精英：太陽英雄神話比較研究》（上海：文藝出版社，1989年）頁568。

¹²⁹聞一多著、田兆元導讀，《伏羲考》（上海：上海古籍出版社，2006年）頁26。

能用其他神獸（如饕餮、肥遺和夔等）名稱來稱呼的動物，便是龍了。」¹³⁰所謂的「龍」可以說類似魚、蛇（或蛟）之形，這些動物彼此之間外型極為相似，可見龍的外型是在魚蛇（蛟）形、或鱷等等的樣態基底之下逐漸發展。

龍在早期的原始宗教觀念中，是扮演溝通天地始者的身份，形象上也賦予了飛於天空之能力，既能飛昇天空，應該就有影響雲雨的可能，這樣的想法，連王充也擁有這樣的思想：「龍聞雷聲則起，起而云至，云至而龍乘之。雲雨感龍，龍亦起雲而升天，天極雲高，雲消復降。」¹³¹中國古代中，雲雨和龍之間的關係非常密切，可見龍和雨兩者的關係非常深入當時人的心目中。

由於中國自古以來以農業社會為主，天氣的變化，直接影響著農作的好壞，農作的生長也影響著人類的生存，「祈雨」在古代佔了非常重要的部分，既然古代人們認為龍能影響著雲雨的分佈，龍成為了人們祈雨中的主角。

龍、蛇兩者，在過去常見與水有密切的相關性，不論是被當成水神來祭祀，或是人們對此兩者祭拜且求雨，都代表著兩者在當時擁有神聖的形象，當然，蛇與龍同樣有時也會代表邪惡的力量¹³²。

在古希臘神話之中的龍，常常是以兇惡模樣出現，或是寶藏的看守者，外貌如四腳巨蛇，口能噴火的能力顯示力量之強大，在許多中世紀的聖徒傳說中常見到與龍搏鬥的故事。

西方常見的與龍抗鬥的聖士傳說故事，常見的形象是危害人們的巨獸，例如聖喬治（St. George）的屠龍傳說。古添洪認為：

龍一面被認作是破壞力的化身，同時也被認作是像水一樣能給予生命。龍和蛇，那些黑暗與邪惡的有力象徵，同時是黃金、隱藏的寶

¹³⁰ 張光直，《美術·神話與祭祀》（台北：稻鄉出版社，1993年）

¹³¹ （漢）王充《論衡·龍虛篇》（台北：中華書局，1981年）第六卷

¹³² Janet and Colin Bord（1982）, *EARTH RITES*, London: Granada, p90

藏和聖水的保護者¹³³。

蛇的形象並非一開始就是邪惡的，早在基督教以前或是基督教所稱的異教的信仰中，蛇也曾是神聖的代表，像是與大地豐產的連結在世界各地頗為常見，同時也象徵著大地、土地的能量¹³⁴，例如在北約克夏（North Yorkshire）一帶，諾曼人（Normans）地窖的聖壇旁雕刻許多蛇¹³⁵，此雕刻似乎象徵著蛇與神聖之間有密切的關係。

直至基督教的聖經中，蛇（serpent）引誘犯罪、象徵著撒旦的一面¹³⁶，自此之後，蛇便多半代表負面、黑暗與邪惡的形象。

在中國，蛇與龍的正負形象分化，似乎沒有如西方宗教傳統那般較為明顯的分界點。蛇與龍兩者早期都是除了充滿神祕，還是力量的象徵，也是一種神聖的代表，隨著時代的更迭，漸漸地，這兩者也逐漸有了越趨明顯的分化。

從蛇來說，雖然也常被賦予神秘的性質，但因為它更是現實存在的生物，所以後來神聖性淡化之後，便會演變至蛇精、蛇妖的形象出來危害世人，妖異化的形象逐漸常見於故事中，如〈李寄斬蛇〉中的蛇妖即是其中之一，同樣《搜神記》中兩則有關蛇吞食的記載，〈司徒府蛇怪〉中的兩條巨蛇，吞食小孩與雞犬：

晉武帝咸寧中，魏舒為司徒，府中有二大蛇，長十許丈，居廳事平椽上，止之數年，而人不知，但怪府中數失小兒，及雞犬之屬。后有一蛇夜出，經柱側傷于刃，病不能登，于是覺之。發徒數百，攻擊移時，然然殺之。

¹³³ 陳慧樺、古添洪同著，《從比較神話到文學》（台北：東大圖書公司出版，1988年）頁270。

¹³⁴ Janet and Colin Bord (1982) ,*EARTH RITES*, London : Granada , p16 & 56

¹³⁵ Janet and Colin Bord (1982) ,*EARTH RITES*, London : Granada , p235

¹³⁶ 在《啟示錄》(12:9)表示：「大龍就是那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒旦，是迷惑普天下的」(that old serpent, called the Devil, and Satan, which deceiveth the whole world)，中國神學研究院編撰《新舊約全書》（香港：福音證道出版社，1988年）

視所居，骨骼盈宇之間。于是毀府舍更立之。¹³⁷

用死人骨骼滿溢的模樣，更增添恐怖的氣息。另外〈揚州二蛇〉也是呈現蛇是精怪變形成人，直至被追打才現形原樣的故事，這些傳說故事中，蛇的形象也增添了妖異的成分，以至於最終都被人發現，然後進而消除。

當然也還是有不強調善或惡，但見其靈異的模樣，例如《搜神記》卷二十記載的「邛都陷湖」，此傳說故事描述一個家貧孤苦的婆婆，憐憫一條小蛇，因長大後的蛇吞食縣令所養之馬，而把婆婆給殺了，大蛇因怒復仇使縣令治下的城陷為湖，透露了蛇與人一樣擁有感恩之情在¹³⁸。此中值得注意的，是對於小蛇的外型描述「頭上戴角」的部分，以傳說的角度的去看，小蛇頭上戴角，其實相似與龍的樣態，而又擁有能吞食的能力，有著妖異的成分，以及靈異的傳說特質存在，相較於不是現實存在的龍，蛇漸漸退去神聖的模樣，逐漸充滿著更多的危害成分。

龍的方面則是依然在神聖的觀念之下流傳，早期遇到旱災嚴重時用的祈雨巫術，大略來說常見的主要有兩種方式，一是焚人祭天，其二是祭龍祈雨。¹³⁹由於焚人的重點是巫與尪這種人，巫是溝通天地的使者，尪則是有殘疾之人，目的是藉此行為來使上天憐憫其人被焚而降雨，也有用曝曬的方式實行，這類儀式的本質和意義與本章論述的重點不同，在此不多論述。

有關於向龍祈雨或藉龍祈雨的方式，漢代董仲舒的《春秋繁露》中即有記載關於漢代用龍祈雨巫術的資料，羅列於春旱時的求雨方式，依五行學說的原則，搭配各季節、數量、大小、顏色、方向等等，建造土龍並舞之，可見「以龍求雨」的方式在時人心中早已有一定的位置，王充也曾對舉此表示看法：「董仲舒申《春秋》之雩，設土龍以招雨，其

¹³⁷ (晉) 干寶著，《搜神記》(台北：里仁書局出版，1980年) 頁 232。

¹³⁸ 有關「邛都老姥」傳說故事研究，可參考胡萬川《真實與想像—神話傳說探微》(新竹：清華大學出版社，2010年) 頁 131。

¹³⁹ 劉志雄、楊靜榮著，《龍與中國文化》(北京：人民出版社，1992年) 頁 245。

意以雲龍相致。」¹⁴⁰這樣用龍祈雨的巫術方式則是延續下來，至唐代還有出現〈蜥蜴求雨歌〉，內容即是「蜥蜴蜥蜴，興雲吐霧。雨若滂沱，放汝歸去。」¹⁴¹這種應該是由於蛇是龍的原型，而蜥蜴、蛇、鱷這些動物在過去古人總是視為同類的觀念有關，蜥蜴求雨這方式應是與用龍祈雨的觀念同出一徹。

直到佛教的傳入，融合了中國與印度的概念，加上道教的附會，形成了龍王的觀念。¹⁴²後來的龍成為了文化融合的產物，即使龍的信仰在中國文化之中極為複染，但這個對農業社會中影響極大的龍，這份崇敬龍的信仰從未間斷過，中國百姓所崇信的龍王，能出沒於於河、海、湖中，如唐代傳奇《柳毅傳》，故事中的龍女，是洞庭龍王的小女兒，住在洞庭湖的龍宮之中，此故事所敘述的龍王「以水為神，舉一滴可包陵穀」，也是住在湖中的水神¹⁴³，擁有強大的神力且還能夠輕易的操控水。

另外，人們向龍祈求主要是祈雨方面，祈求天降甘霖，使農作順利成長、豐收。在《法苑珠林》中引《冥祥記》：

遠率諸僧轉海龍王經，為民祈雨，轉讀未畢，泉中有物，形如巨蛇，騰空而去。俄而洪雨四澍，高下普霑。¹⁴⁴

在龍王觀念漸盛之後，更付諸、強化龍之神聖性與神能，為民祈雨，解決民生最關心的問題，即是人們心中最大的心願。

¹⁴⁰ (漢)王充《論衡·亂龍篇》(台北：中華書局，1981年)卷十六

¹⁴¹ (清)彭定求等編，《全唐詩》〈歌〉(北京：中華書局，2003年)卷874。

¹⁴²印度佛經中的梵文「那伽」(Naga)，身長無足，能在大海中稱霸，似大蟒蛇一類，佛經《智度論》：「那伽，秦言龍」，使中國人用自身傳統文化中的龍去理解印度的龍。龍是佛教中的護衛者，在「天龍八部」中僅次於「天」俱有相當大的神通，居於海，能興雲布雨。降福消災，還有八大龍王觀念，而道教也效法的編造出四海龍王、五方龍王等等。參見劉志雄、楊靜榮著，《龍與中國文化》(北京：人民出版社，1992年)。

¹⁴³ 周晨譯注，《唐人傳奇選譯》(四川：巴蜀書社出版，1991年)頁43。

¹⁴⁴ (唐)釋道世撰，《法苑珠林》(台北：商務印書館，1975年)(子部20-30)卷63引。

祈雨方式後來分化成祭祀祈雨、巫術祈雨的兩路，祭祀的方式祈雨主要是官方的行為，而民間則是較流行巫術祈雨¹⁴⁵。民間在遇到乾旱缺水時，有些會用紙或木頭做出一條巨龍來象徵雨神，抬著它列隊遊行，如果老天仍不降雨，他們就咒罵這條甲龍並把它扯的粉碎。他們還恐嚇甚至鞭打雨神，有時公開廢黜它作為神祇的名位，如果人們求雨得雨，皇帝就會對雨神加封晉秩。¹⁴⁶祭祀的龍神時時處處在人們的監督和檢驗，靈驗與否，常常成為百姓關心的重心，人們全是為了實用才去信仰它的，一旦發現不靈驗，就會對祂不客氣，乃至毫不猶豫地拋棄祂，另外找一個可以信賴的神靈崇拜之。正是在這樣一種信仰心態的支配下，我國古代民間就常會發生祭祀對象更迭的現象。

在《宋會要·禮四之一九》中記錄：「京城東春明坊五龍祠，太祖建隆三年自元武門徙於此，國朝緣唐祭五龍之制，春秋常行其祀。先是熙寧十年八月信洲有五龍廟，禱雨有應，賜額曰『會應』。自是五龍廟皆以此名額云。徽宗大觀二年十月，詔天下五龍神皆封王爵。青龍神封廣仁王，赤龍神封家澤王，黃龍神封孚應王，白龍神封義濟王，黑龍神封靈澤王。」¹⁴⁷這些最早將民間龍神正式封王的是宋徽宗¹⁴⁸，可見到後來各地所建的龍王廟，本質上皆與祈雨的信仰類似，有關祈雨之事，除了視農業為生存來源的民間百姓們重視，君王也高度重視，此事對於自身權勢、地位的穩固也有一定的作用，而在清代的帝王更是熱衷於對地方上的龍王加封王爵¹⁴⁹。

相較於真實存在世俗的蛇，以蛇形態為基底的龍，存在於人們想象之下的產物，也未能親眼所見，然而想像總是與人距離遙遠，遙遠也容

¹⁴⁵ 劉志雄、楊靜榮著，《龍與中國文化》頁 254。

¹⁴⁶ (英)麗莉·弗雷澤編，汪培基譯《金葉》(上海：上海文藝出版社，1997年)頁 61。

¹⁴⁷ 續修四庫全書編纂委員會編，《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，1995年)

¹⁴⁸ 劉志雄、楊靜榮著，《龍與中國文化》(北京：人民出版社，1992年)頁 267。

¹⁴⁹ 有關此加封龍王之記錄，詳見(清)高宗敕撰，《清朝文獻通考》(台北：新興書局，1963年)

易保持著神祕感、維持神聖性。而神聖與世俗之間，彷彿又如一線之隔，真實存在的蛇與想像之中的龍，相較之下，蛇終究還是會漸退神聖性，因為它的確真實存在於世間。

在蛇退去神聖而漸變妖異的形象之時，連同原先擁有水神的神聖屬性也轉附於龍，更添加龍為水神的身份，兩者間的形象後來漸趨漸遠，回頭展望，都是那曾經被農業社會下的人們，以神聖的姿態被祭祀著。

雖然祈雨在中國人民心中佔據如此重要的位置，但文化與信仰並不是孤獨的獨自流傳，而是在時空之間不斷的交替、輪變、吸收且融合，從時空醞釀出的結晶，這過程中不論是在變異中的過渡地帶，抑或是曾經盛極一時的信仰之後的蛻變，都還是組成這份文化、信仰的一部分。

而蛇曾經與超現實的神聖性連結，隨著時代的變異，因本身具體地存在世間當中，漸漸地世俗化、去神聖化（desacralization），其現實的、可怕的一面，便被強化出來，成為可怖的吃人妖物，如李寄殺蛇故事中的蛇妖，和轉化為神聖多於現實性質的龍，走向了不同的道路。「屠龍者」類型在中國裡更多的是「殺蛇除怪」而不是殺龍，原因在此。

當然，在神仙除妖的傳說中，也有被妖魔化的妖龍，如呂洞賓飛劍斬黃龍的故事一類，但那更像是「神怪鬥法」一類的故事，還有許真君斬蛟的神異故事，此中的蛟也是屬於神力之妖，非一般人所能斬除，這一類故事已非平常的「英雄除怪」的類型，而是屬於宗教聖徒故事，更是強調了神仙之術能比妖龍、蛟怪的力量更強大，此妖物終究會被神仙所消除，藉此以展現宗教聖蹟與超現實的一面。

相較這些有關與蛇蛟相鬥的傳說，更顯現李寄殺蛇故事中，斬蛇的小女生的不凡，斬蛇之事，原非一位小女孩能完成，但本篇主角小女孩李寄，畢竟完成了這一原本似乎不可能的任務，而這正是這一篇民間傳說故事所值得研究之處。

關斬蛇的傳說故事，另外還有充滿政治寓意的故事，最有名的就是有漢高祖劉邦的歷史傳說。《史記·高祖本紀》記載漢高祖劉邦出身時，有段斬蛇經歷：

「高祖被酒，夜徑澤中，令一人行前。行前者還報曰：『前有大蛇當徑，

願還。」高祖醉，曰：『壯士行，何畏！』乃前，拔劍擊斬蛇。蛇遂分為兩，徑開。行數里，醉，因臥。後人來至蛇所，有一老嫗夜哭。人問何哭，嫗曰：『人殺吾子，故哭之。』人曰：『嫗子何為見殺？』嫗曰：『吾子，白帝子也，化為蛇，當道，今為赤帝子斬之，故哭。』人乃以嫗為不誠，欲告之，嫗因忽不見。後人至，高祖覺。後人告高祖，高祖乃心獨喜，自負。」¹⁵⁰

透過父親見到天空的「蛟龍」，加強此人出生非凡的成分之外，還藉由斬白蛇一事來加強劉邦的成功其來有自，這些奇異的經歷神化了自己，更讓自身擁有高度的號召力使得人們信服，除了英勇地拔劍為民除患的勇氣之外，將自己身世藉由「龍」的神聖性相連結在一起，也為他自身後來起義成王的成功有了推波助瀾的功用，而赤帝子將代白帝子而興，便是五行相勝，朝代即將改換的象徵。

不論是用龍的神聖性強化自身非凡、或是以劍斬白蛇顯示英雄之能，都暗示了英雄所能為他人所不能為之事。劉邦從平民而起義，最終成為王，這為歷史上首開了平民皇帝的先例，而〈李寄斬蛇〉故事中，斬蛇英雄的少女李寄，也是出身低微的身份，因英雄一事而成一國之后，這兩則傳說之間有著類似的影子存在。

¹⁵⁰ 瀧川龜太郎編著〈高祖本紀〉《史記會注考證》（台北：萬卷樓發行，1996年）頁160

第四章 和相關除妖故事之比較

像這篇〈李寄斬蛇〉的故事，與蛇怪對抗的降妖除怪故事，在《搜神記》中我們還能見到其他的收錄。六朝志怪中，記載著許多充滿神異的傳說故事。這些傳說在記載的過程之中，我們可以見到一事多見的現象，然則書寫者多半強調其為真，如干寶就強調其編寫《搜神記》得目的就在於「發明神道之不誣」。使得這類作品有著極為強烈的傳說特質。過去有許多人在研究六朝志怪的故事時，常常以小說的觀念去分析，在此章節中，筆者嘗試以同樣見於《搜神記》的其他殺妖除怪的故事相互比較，來看〈李寄斬蛇〉故事的特別之處，以下就傳說的觀念來討論各節的故事。因傳說本身的情節又會有互見、結合的部分，所以此部分要用民間文學母題（motif）的觀念，譬如主角的身份，含出身、性別、年紀等等來進行比較，即使同樣是屬於除妖的故事，又會因為這些「身份」不同而產生出不同的故事內涵。

第一節 和《搜神記》中其他除妖故事之比較

在《搜神記》中，收錄了不少有關人類與妖怪對抗的故事，〈李寄斬蛇〉即為其中一篇，而在《搜神記》眾多人類與妖怪對抗的故事中，〈李寄斬蛇〉這篇故事與其他的英雄除妖故事，相較之下頗有其同異，這些斬除為害人間妖物者，我們可以稱之為除妖英雄。在《搜神記》一書中，「英雄除妖」主題的故事大約有十則，我們將這些故事拿來和李寄故事做一對比研究，將更能襯托出李記故事的特別所在，也就是說，這些都是傳說故事，但〈李寄斬蛇〉中是有著傳說的內容，又與其他除妖傳說故事不同之處。以下為對比說明起見，茲將《搜神記》中相關故事原文引述如下，首先是〈葛祚碑〉：

吳時，葛祚為衡陽太守。郡境有大槎橫水，能為妖怪。百姓為立廟。行旅禱祀，槎乃沉沒，不者槎浮，則船為之破壞。祚將去官，乃大具斧斤，將去民累。明日當至，其夜聞江中洶洶有人聲，往視之，槎乃移去，沿流下數里，駐灣中。自此行者無復沉覆之患。衡陽人為祚立碑，曰：「正德祈禳，神木為移」。¹⁵¹

此故事中一開始便清楚的說明時空背景與人名，這即是傳說的敘述特色，其中有個會興妖作怪的大木頭的角色，人們要給予祭祀才會獲得行船中暫且的安全，這樣的祭祀習慣直到葛祚這位人物出現才改變，在故事中，並未出現葛祚與這作怪的大木頭有爭鬥的描述，而是在準備了許多斧頭時，作怪的大木頭自行停止作怪，對於所欲除去的妖物角色，這故事與〈李寄斬蛇〉這篇故事中，有與蛇妖作戰的故事內容不相同，但是都有個為民除患的英雄角色存在，而傳說又對於人物的外貌形態不大會去定義，此方面即與民間故事中的人物描述有所不同，在這則傳說故事中，對葛祚這位太守外在並無有所著墨，但是因為此為傳說，對於人物與時空定位又非常清楚的敘述出來。

此外，從人物的角度來看，此傳說故事中出現的人物有二：葛祚太守，與當地的衡陽百姓們，假如從功能的角度去定義人物的話，在這則傳說故事中，當地的衡陽百姓們就是相當於「見證者」的角色，當地人們見證葛祚的英勇舉止與正德，使得當地的怪木得以移除，而「立碑」即是此傳說的「物證」，更增添了這則傳說的真實性。

第二篇相關故事，則是〈張叔高〉：

魏貴陽太守江夏張遼，字叔高，去鄢陵，家居買田，田中有大樹十餘圍，枝葉扶疏，蓋地數畝，不生穀。遺客伐之，斧數下，有赤汁六七斗出，客驚怖，歸白叔高，叔高大怒曰：「樹老汁赤，如何得怪？」因自嚴行，復斫之，血大流灑，叔高使先斫其枝，上有一空處，見白頭公，可長四五尺，突出，往赴叔高，高以刀逆格之，如此，凡殺四五頭，並死。左右皆

¹⁵¹（晉）干寶著，《搜神記》（台北：里仁書局出版，1980年）頁133。

驚怖伏地，叔高神慮怡然如舊。徐熟視，非人非獸，遂伐其木。此所謂「木石之怪，夔、魍魎」者乎？是歲應司空辟侍御史兗州刺史，以二千石之尊，過鄉里，薦祝祖考，白日繡衣榮羨，竟無他怪。¹⁵²

在故事中提及有棵讓當地無法長出穀物的怪異之樹，在當地太守張遼現身斬樹之後，出現的白頭公是「四五尺高」，文中敘述的其它同伴都害怕的趴在地上，張遼卻「神色自若」地拿刀「迎面」殺死好幾個白頭公，「左右皆驚怖伏地，叔高神慮怡然如舊」兩者對比之下，這位除怪英雄張遼，除了呈現異於常人的勇敢，也在文末的敘述看出這位英雄因除妖事蹟，為他增添了更多的榮耀。

同樣的，此傳說有了時空定位，人物的外貌未著墨，只能從中知其為一太守，面對異常的砍樹流血現象，卻以常態視之，文中不斷強調此人有異於常人的冷靜，此故事對比〈李寄斬蛇〉中的英雄人物對比，可知所謂的「除妖英雄」，即要擁有異於常人的勇氣與冷靜，而結尾的「是歲應司空辟侍御史兗州刺史，以二千石之尊，過鄉里，薦祝祖考，白日繡衣榮羨。」這段敘述，如記錄當時的消息一般，真實性的採訪所見所聞，而從傳說的角度來看，記錄者的確是真的用之以為真的角度來記載這些故事。這則〈張叔高〉故事則與〈陸敬叔〉類似：

吳先主時，陸敬叔為建安太守，使人伐大樟樹，下數斧，忽有血出，樹斷，有物，人面，狗身，從樹中出。敬叔曰：「此名『彭侯』。」乃烹食之。其味如狗。白澤圖曰：「木之精名『彭侯』，狀如黑狗，無尾，可烹食之。」¹⁵³

文中的除怪人物為陸敬叔，與上篇的殺妖情節類似，都是砍樹後有血從樹中流出，砍斷後都有一怪物從樹中出現的情節內容，這篇敘述較為簡短，除妖的方式則是從「刀斬」換做「烹煮」，並且吃此妖怪，文中並未敘述鬥爭的情節，沒有足夠的張力讓除妖者與妖怪作一對比。

¹⁵² (晉)干寶著，《搜神記》頁 217。

¹⁵³ (晉)干寶著，《搜神記》頁 218。

值得注意的是，這則殺妖除怪的手法，卻是用「烹煮」的方式，這位太守見此妖怪能知道此妖怪之名，以及對付的方法，因何故能得知此事我們無法得知，但又因此未可知的狀態，亦構成此傳說神祕的淺在因素之一。能知除妖怪之方法，已顯示出此人不凡的能力，為了加強此人所言不虛，用《白澤圖》¹⁵⁴一書作為此人殺妖除怪事蹟的真實性。

《白澤圖》即為古代的一本巫書，傳說中「白澤」是個能言的神獸，《雲笈七籤·軒猿本紀》中提到：

帝巡守，東至海，登桓山，於海濱得白澤神獸能言，達於萬物之情。因問天下神鬼之事，自古精氣為物，遊魂為變者凡萬一千五百二十種。白澤言之，帝命以圖寫之，帝乃作祝邪之文以祝之。¹⁵⁵

又因為妖怪的形體外貌千變萬化，以各種樣態視於人前，干寶的《搜神記》中〈妖怪〉，有討論到妖怪：

妖怪者，蓋精氣之依物者也。氣亂於中，物變於外。形神氣質，表裡之用也。本於五行，通於五事。¹⁵⁶

面對這些眩惑人目又幻化的妖怪，對付的方法，在《抱朴子內篇·登涉》中有教人如何應對：「道士常帶天水符、及上皇竹使符、老子左契、及守真一思三部將軍者，鬼不敢近人也。其次則論《百鬼錄》，知天下鬼之名字，及《白澤圖》、《九鼎記》，則眾鬼自卻。」¹⁵⁷以證明由「呼其名」的方式能控制妖怪，並不是虛構的事情，以證實陸敬叔呼其怪之名，並烹煮來食，這個除妖方法是有所憑據的。以上殺妖除怪的人物身份，皆是為「太守」的英雄人物，接著所引述的則是〈宋大賢〉一則故事：

154 《白澤圖》中記載了許多有關妖怪的圖鑑，葛洪《抱朴子·極言》：「黃帝……窮神奸則記白澤之辭。」《瑞應圖》：「黃帝巡於東海，白澤出，達知萬物之精，以戒於民，為除災害。」這些傳說可能說明了《白澤圖》在晉代之前就已經存在，今日所見的《白澤圖》疑為隋代所編，由敦煌殘卷所見的《白澤精怪圖》與《瑞應圖》皆為彩稿，其它則於各文獻所見的隻字片語，如《古今圖書集成神異典·妖怪部》引有若干條、馬國漢《玉函山房輯佚書》輯得 40 餘條。

155 （宋）張君房撰，《雲笈七籤》（台北：商務印書館，1975 年）卷一百。

156 （晉）干寶著，《搜神記》頁 67。

157 （晉）葛洪著，顧久譯注，《抱朴子內篇》（台北：台灣古籍出版社，1996 年）

南陽西郊有一亭，人不可止，止則有禍。邑人宋大賢以正道自處，嘗宿亭樓，夜坐鼓琴，不設兵仗。至夜半時，忽有鬼來，登梯與大賢語，睜目磋齒，形貌可惡。大賢鼓琴如故，鬼乃去，於市中取死人頭來還，語大賢曰：「寧可少睡耶？」因以死人頭投大賢前。大賢曰：「甚佳。吾暮臥無枕，正欲得此。」鬼復去，良久乃還。曰：「寧可共手搏耶？」大賢曰：「善。」語未竟，在前。大賢便逆捉其腰。鬼但急言：「死」。大賢遂殺之。明日視之，乃是老狐也。自此亭舍更無妖怪。¹⁵⁸

在這篇故事中，對於宋大賢這位人物角色的形容是「正道自處」，並且並「未攜帶任何兵器」即前往與傳說中之妖怪對抗，呈現此人擁有非一般人之勇氣，即使在鬼怪出現時，露出瞪眼磨牙的恐怖樣貌對宋大賢，他依然「鼓琴如故」，就算鬼怪用人頭的恐嚇還是讓他依然不畏懼，反而還想拿來當枕頭，還「徒手搏鬥」殺死鬼怪，這類故事與以下幾則情節類似，如〈到伯夷〉：

北部督郵西平到伯夷，年三十許，大有才決，長沙太守到若章孫也，日晡時，到亭，敕前導人且止。錄事掾曰：「今尚早，可至前亭。」曰：「欲作文書。」便留，吏卒惶怖，言當解去。傳云：「督郵欲於樓上觀望，亟掃除。」須臾，便上。未暝，樓鐙階下，復有火敕云：「我思道，不可見火，滅去。」吏知必有變，當用赴照，但藏置壺中。日既暝，整服坐，誦《六甲》、《孝經》、《易》本訖，臥。有頃，更轉東首，以挈巾結兩足幘冠之，密拔劍解帶。夜時，有正黑者四五尺，稍高，走至柱屋，因覆伯夷伯夷持被掩之，足跣脫，幾失，再三以劍帶擊魅腳，呼下火照上。視之，老狐，正赤，略無衣毛。持下燒殺。明旦，發樓屋，得所髡人髻百餘。因此遂絕¹⁵⁹。

158 (晉)干寶著，《搜神記》頁 223。

159 (晉)干寶著，《搜神記》頁 224。

此中的除妖怪英雄有描述年約三十許，從打擊鬼魅的行前準備，能知此人非常有把握，從文中我們並無法得知此人如何能知打擊鬼魅的方法，在他留下時，從旁人的慌張對比到伯夷，「戴頭巾」、「劍」、「裹腳」的行為，到打擊鬼魅時，才可見此作法之目的，「得所髡人髻百餘」為他戴頭巾裹髮之由，這些使得他擊鬼魅的成功方法，也為到伯夷此人增添神祕之感。這篇和〈安陽亭書生〉、〈湯應〉兩則故事情節類似：

安陽城南有一亭，夜不可宿；宿，輒殺人。書生明術數，乃過宿之，亭民曰：「此不可宿。前後宿此，未有活者。」書生曰：「無苦也。吾自能諧。」遂住廨舍。乃端坐，誦書。良久乃休。夜半後，有一人，著皂單衣，來，往戶外，呼亭主。亭主應諾。「見亭中有人耶？」答曰：「向者有一書生在此讀書。適休，似未寢。」乃暗嗟而去，須臾，復有一人，冠赤幘者，呼亭主。問答如前。復暗嗟而去。既去，寂然。書生知無來者，即起，詣向者呼處，效呼亭主。亭主亦應諾。復云：「亭中有人耶？」亭主答如前。乃問曰：「向黑衣來者誰？」曰：「北舍母豬也。」又曰：「冠赤幘來者誰？」曰：「西舍老雄雞父也。」曰：「汝復誰耶？」曰：「我是老蠍也。」於是書生密便誦書。至明不敢寐。天明，亭民來視，驚曰：「君何得獨活？」書生曰：「促索劍來，吾與卿取魅：」乃握劍至昨夜應處，果得老蠍，大如琵琶，毒長數尺。西舍，得老雄雞父；北舍，得老母豬，凡殺三物，亭毒遂靜，永無災橫。¹⁶⁰

再者，將〈湯應〉故事引錄於下：

吳時，廬陵郡都亭重屋中，常有鬼魅，宿者輒死。自後使官，莫敢入亭止宿。時丹陽人湯應者，大有膽武，使至廬陵，便止亭宿。吏啟不可。應不聽。逆從者還外，惟持一大刀，獨處亭中。至三更。竟忽聞有叩閣者。應遙問是誰？答云：「部郡相聞。」應使進。致詞而去。頃間，復有叩閣者如前，曰：「府君相聞。」應復使進。

¹⁶⁰ (晉)干寶著，《搜神記》頁229。

身著皂衣。去後，應謂是人，了無疑也。旋又有叩閣者，云：「部郡府君相詣。」應乃疑曰：「此夜非時，又部郡府君不應同行。」知是鬼魅。因持刀迎之。見二人皆盛衣服，俱進，坐畢，府君者便與應談。談未竟，而部郡忽起至應背後，應乃回顧，以刀逆擊，中之。府君下坐走出。應急追至亭後牆下，及之，斲傷數下，應乃還臥。達曙，將人往尋，見有血跡，皆得之云。稱府君者，是一老狝也；部郡者，是一老狸也。自是遂絕。¹⁶¹

不論是〈安陽亭書生〉、〈湯應〉兩則故事或是前述的〈宋大賢〉、〈到伯夷〉，這四篇情節上極為雷同，都是依循著：某個地區，當地人都不敢前往住宿的一亭，到了晚上都會有鬼怪出來害此宿之人，總是有位經由此地之人，此人可能是異於常人的勇氣、膽量，或是曉明數術，同樣都在眾人的抵抗下，「堅持」留在此地，鬼怪現身都是在「夜晚」，即使面對鬼怪現身，這些人也都非常冷靜，結尾都是順利的砍殺鬼怪，都讓此區再也沒有這個鬼怪作亂。從志怪的角度來說，誠如劉苑如所言，「其間還常常穿插著說明、補充和評論性的言談，與讀者能有更直接的溝通，多面向的呈現事實的真相，保存各種不同來源的聲音。」¹⁶²這些故事中對於英雄人物的描述甚少，人與鬼怪在故事中的「應答」，使得人與鬼怪的形象鮮明，英雄的反應與機智，似乎成為成功的關鍵之一，志怪的一事多載現象，若只是單純的以故事情節的取材與承接來判定，便會疏忽了其具有傳說的性質，假如從傳說的角度來看，以上這些志怪傳說一事多見的內容記載，更是顯示出這些傳說在強調「真實」的特點¹⁶³。

此外，在《搜神記》中有別於其他鬼怪故事，有關大蛇吞食人類的傳說故事除了〈李寄斬蛇〉外，另外一則就是〈司徒府蛇怪〉：

晉武帝咸寧中，魏舒為司徒，府中有二大蛇，長十許丈，居廳事平椽上，止之數年，而人不知，但怪府中數失小兒，及雞犬之屬。

¹⁶¹（晉）干寶著，《搜神記》頁 230。

¹⁶²劉苑如，《搜神記暨搜神後記研究-從觀念世界與敘事結構考察》（國立政治大學中文研究所碩士論文，1990 年 7 月）

¹⁶³胡萬川先生〈傳說可以是一個文類嗎？--從「志怪小說」、「志人小說」說起〉後收於《胡萬川文集（1）真實與想像—神話傳說探微》（台北：里仁書局，2010 年 10 月）。

後有一蛇夜出，經柱側傷於刀，病不能登於是覺之。發徒數百，攻擊移時，然殺之。視所居，骨骼盈宇之間。於是毀府舍更立之。

〈司徒府蛇怪〉這篇故事開頭同樣的有時空定位與人名，記錄的歷史朝代也是真實存在，這些都是傳說的敘述特徵，為了強調此敘述為真實發生過的存在，會在開端有著時間、地點、人物有一定的說明，而〈李寄斬蛇〉同樣也在開端有著「東越閩中有庸嶺」的時空定位，對於大蛇的吞食，〈司徒府蛇怪〉中被吞食的人類，即是不知此妖物存在而被吞食，〈李寄斬蛇〉中，人們因害怕受到災禍而定期獻祭，是完全不同的內容，斬蛇緣由前者是因巨蛇因受傷才被發現，由一者帶領幾百眾人攻打多時才成功殺蛇，後者是斬蛇英雄自身前往蛇穴，是積極且自發性的行動。

相較《搜神記》中例舉的各則除妖怪的英雄事蹟傳說，與〈李寄斬蛇〉的英雄人物，有著明顯的不同。這些傳說故事中，英雄人物的身份常見的是會數術之人，或是智者類型的太守、書生，而唯獨〈李寄斬蛇〉一篇的英雄人物是位「童女且十二三者」，身份又是「家生婢子」，而且故事的情節有著「定期」人祭的儀式，與這位英雄本身就是個自願犧牲的獻祭品，結尾則是因斬蛇英雄事蹟而被受封為后，英雄身份從開始到結尾的差距，與和其它《搜神記》中眾多的殺妖除怪英雄身份對比，更強化了李寄這位少女除去蛇妖的超現實之舉，在這篇故事以前的文獻，我們並未見到有類似此情節故事的記載，也許這篇故事很有可能是從外地流傳進來，但也是在《搜神記》中才見到此故事之收錄，而〈李寄斬蛇〉這篇故事，即是除了擁有傳說的特質之外，也有著民間故事(Folk-tale)的框架，更有著與其它故事所未呈現的獻祭儀式，背後所呈現的古農耕信仰。

此外，這些傳說故事中的殺妖除怪英雄，常常有著神秘的氣息，也就是說，在與妖怪對抗中有些人會呈現一些超現實的能力，例如文中通常未描述為何這些殺妖除怪英雄自身有方法得知如何地殺妖除怪，或許有些本身真的未知，而只是誤打誤撞地成功，但這些傳說故事所記錄的，都是成功地完成那些難以完成之除妖物的任務。值得注意的是，即使這些殺妖除怪的英雄擁有些神秘的能力，但重點還是強調這些英雄的身份

都是智者類型的太守、書生，這些人的身份背景原本就特別，除了為官者身份強調大有膽武之外，即使是書生也是知曉術數、或是強調此人以正道自處，這些身份似乎還透露著這些英雄們的成就其來有自，又與〈李寄斬蛇〉的英雄角色呈現出不同的意味。

以上這些從《搜神記》中舉例出來的傳說，都是「有著特定的歷史時空為背景，有的時常牽涉到超自然要素，講述者或書寫者以之為真，並要人信之以為真的敘事」¹⁶⁴這些故事，事實上大都是要人們相信除了有妖物的存在之外，而人類也擁有能除去妖物的能力。

第二節 和其他妖物吞人故事之比較

不論是神話或是民間故事中，母題（Motif）不等於一個類型（Type），但有時一個單一的母題就能構成一個獨立的故事，也就可以成為一的類型。我們在民間故事中常見的「屠龍者」類型中，又可以見到許多相似、卻又有所不同的傳說故事。

英雄除妖的這類故事經過輾轉流傳，成為擁有各地特色的一些傳說故事，由先前討論的〈李寄斬蛇〉這篇故事，可知此故事即類似典型「屠龍者」的民間故事類型，此外還擁有著傳說與民間故事的特質在內，而照故事中的情節來看，又可見其中包含兩種重要的情節要素：其一為「定期」獻祭「人」給蛇妖吞食，其二為出現一個勇敢之人殺此妖物，並打破此種習俗。這類故事，也有種種類別上的不同，有些可能是當地會有的軼事傳聞，有些則可能來自古代故事、或是從其它地方流傳進來，經過時間的累積中再傳承下去的故事。

假如從這類「屠龍者」故事內容來看，可見到故事中有個妖物會危害人們，

¹⁶⁴胡萬川著，《胡萬川文集（1）真實與想像—神話傳說探微》（台北：里仁書局，2010年10月）頁107。

直到有一勇者奮不顧身地前往殺妖除怪才得以解決，但是在長遠的中國文化中，民間流傳或文人編著的傳說中，卻更有許多看似相似，卻又別有意涵的妖物吞人，有的並且也是定食定期吞人的故事，這些傳說事，和李寄斬蛇的異同，值得特別的討論。在以下筆者所要討論的是與〈李寄斬蛇〉故事有些相似，同樣都是有個妖物吞食人類，而背後所呈現的意涵卻大不相同。以下為了論述方便，茲將各篇分別討論。首先是提出自《博物志》的故事，故事原文引錄於此：

天門郡有幽山峻谷，而其上人有從下經過者，忽然躡出林表，狀如飛仙，遂絕跡。年中如此甚數，遂名此處為仙谷。有樂道好事者，入此谷中洗沐，以求飛仙，往往得去。有長意思人，疑必以妖怪，乃以大石自墜，牽一犬入谷中，犬復飛去。其人還告鄉里，募數十人執仗攜山草伐木至山觀之，遙見一物長數十丈，其高隱人，耳如簸箕。格射刺殺之。所吞人骨積此左右有成封。蟒開口廣丈餘，前後失人，皆此蟒氣所滄上。於是此地遂安穩無患。¹⁶⁵

這篇傳說故事所敘述的內容即是，有一些人被不明的妖物所吞食，但是卻都無人知，而在當地的人們相傳這些消失之人，是升仙而去了，還有人津津樂道地專程去那求升仙，直到後來有個人出現，這人並不相信有這些升仙之事，懷疑之下前往求見真相，最後發現是被一個妖物所吞食，並殺了此妖物，才讓此地區之後無此災難。

除此之外，還有中晚唐時期的《博異記》當中所載的〈張竭忠〉故事，原文轉錄於下：

天寶中，河南緱氏縣東太子陵仙鶴觀，常有道士七十餘人，皆專修習法籙，齋戒咸備。有不專者，不之往矣。常每年九月三日夜有一道士得仙，已有舊例。至旦，則具姓名申報，以為常。其中

¹⁶⁵（晉）張華撰，范寧校證，《博物志校證》（台北：明文書局，1981年）頁111。本篇無篇名。

道士每年到其夜，皆不扃戶，各自獨寢，以求上升之應。後張竭忠攝緜氏令，不信。至時，乃令二勇士持兵器潛覘之。初無所睹，至三更後，見一黑虎入觀來。須臾，銜出一道士，二人遂射，不中，奔棄道士而往。至明，並無人得仙。具以此白竭忠。竭忠申府請弓矢，大獵於太子陵東石穴中，格殺數虎，或金簡玉籙泊冠帔或人之髮骨甚多，斯皆謂每年得仙道士也。自後仙鶴觀中，即漸無道士，今並修廢，為守陵使所居也。¹⁶⁶

這篇故事與前述的故事有些不同，兩篇主題大致上相同，在情節部分，稍微有些差異，前者為被「巨蟒」吞食，後者為「黑虎」所吞食，兩者相較之下，〈張竭忠〉出現了較多的宗教色彩，一個是任何只要想要升仙者，即「隨時」皆可前往，〈張竭忠〉則是要「專修習法籙」者才能前往，並且要在每年「定期」之日才可前往。

這兩則故事中，皆是有著一層宗教的色彩在其中，關於「升仙」之事，都由一位不信之人來揭開此中的真相，原來所謂的升仙一說，即是被妖怪之物所吞食，經過殺巨蟒、黑虎之後，當地都沒有再聽說此事的出現了。

比較兩則故事，前者人們被巨蟒所吞食的情節，與〈李寄斬蛇〉故事中雷同，後者的〈張竭忠〉傳說故事，增添了「每年定期」前往去升仙的情節，這與〈李寄斬蛇〉故事中的「每年定期」以人獻祭給巨蛇吞食的情節同出一轍，只是這兩則故事前往之人，是以為自己能「升仙」，並且許多都是「樂意」前往的人，與〈李寄斬蛇〉故事中，人們對於定期的人祭感到極大的恐懼，前往者全是犧牲品，不情願之外還有最深的恐懼，一個是「自願」，一個則是「被迫」。

這類的傳說故事，後來在五代時期的《玉堂閒話》有所記載，其兩則故事已收入《太平廣記》之中，以下引錄〈選仙場〉故事原文，以為參證：

¹⁶⁶ (唐)谷神子纂：《博異志》，收於《顧氏文房小說》(台北：新興書局，1960年)頁219-220；《廣記》卷四二八收本篇，稍有異文。

南中有選仙場，場在峭崖之下，其絕頂有洞穴，相傳為神仙之窟宅也。每年中元日，拔一人上昇。學道者築壇于下，至時，則遠近冠帔，咸萃於斯，備科儀，設齋醮，焚香祝數。七日而後，眾推一人道德最高者，嚴潔至誠，端簡立于壇上。餘人摻袂別而退，遙頂禮願望之。于時有五色祥雲，徐自洞門而下，至於壇場。其道高者，冠衣不動，合雙掌，躡五雲而上昇。觀者靡不涕泗健羨，望洞門而作禮。如是者年一兩人。次年有道高者合選，忽有中表間一比丘，自武都山往與訣別，比丘懷雄黃一巾許，贈之曰：「道中唯重此藥，請密置于腰腹之間，慎勿遺失之。」道高者甚喜，遂懷而昇壇。至時，果躡雲而上。後月餘，大覺山巖臭穢。數日後，有獵人自巖旁攀造其洞，見有大蟒蛇腐爛其間，前後上昇者骸骨，山積于巨穴之間。蓋五色雲者，蟒之毒氣，常呼吸此無知道士充其腹，哀哉。¹⁶⁷

這篇同樣的也說名著每年在「固定」的日期，公眾推出修道有成者可以成仙，從這類故事能見到這些人以為飛昇即是能「成仙」的想法，由於此篇由一位比丘，因送了即將昇仙者一巾多的雄黃，使得因雄黃殺死了巨蟒才接露此事實。不過這則故事中的比丘，是「無意間」贈黃雄才導致巨蟒吞食而死，與一般英雄除妖故事中，英雄人物主動前往對抗妖物的情形不同。

胡萬川先生針對此類型故事深入研究，說明此類故事即是反應了六朝以來長期紛擾不息的佛道相爭，把這些故事稱為「選仙場類型故事」，對這些故事有深入且精辟的探討與分析¹⁶⁸。

這一系列的故事，出現了「妖物吞食」的情節，與人們每年「定期」

¹⁶⁷ 《玉堂閒話》為五代時王仁裕撰，但原書已佚，今所引兩篇俱為出於《廣記》所收。本篇見於《太平廣記》的卷四五八。（宋）李昉等編，《太平廣記》（台南：平平出版社，1957年）頁3749-3750。

¹⁶⁸ 引自胡萬川先生《胡萬川文集（1）真實與想像—神話傳說探微》（台北：里仁書局，2010年10月）書中頁230。

前往升仙的信仰。雖然這一類的事情，即在「諷刺」人以為飛昇即能升仙的想法之外，卻可見到有兩種信仰的存在：其一是「升仙」的道教信仰，其二，則是擁有「定期」的前往飛昇的現象，在這之中，能瞥見一些與〈李寄斬蛇〉故事中，相同「定期獻祭」信仰的影子在其中。

在宗教傳說故事中，不少透過除妖事蹟來見證英雄人物的不凡，或是法術的高強，或是藉由智者來揭發原本荒謬的行徑，不論這些殺妖之人是有意還無意而除妖，這些故事都能透過這位英雄人物來傳遞不同的信仰訊息，或是藉此來見修道人神通，以達到英雄不凡的特質，這些除妖勇士展現英雄的特質，似乎是長久以來表述的常套。

不論除妖除怪的內容物為何，最重要的是這些故事中的主角，常常是透過除去苦難的事蹟而成就的「英雄」，他們通常所做之事，是別人所畏懼、他人所反對的，這點也是相同，也就是說，在一個封閉且保守的體系之下，這些人物是勇於站出、勇於反抗，這也是英雄們的共同標記。不論這些故事欲表達英雄除去妖物的能力與意義為何，勇於前往格鬥的事實，已表示英雄擁有與眾不同的特質。

自己願意主動前往去面對人們所畏懼、他人所迴避的災難，離開自己身處的環境，前往探險的這類行徑，所代表的是與原先自身所受困、老舊、保守的束縛之斷絕，這些人都比他人更先、更主動面對一個新的局面，尋求一個新的生命¹⁶⁹。

¹⁶⁹ (美) 喬瑟夫·坎伯在談論英雄神話創造的原型模式的看法中提到：「從全世界及許多歷史階段的故事中，可以找出一種特定、典型的英雄行動規律。基本上，它甚至可以說成是只有一個原型的神話英雄，他的生命被許多地方的民族複製了。傳說中的英雄通常是某種事物的創建者，例如新時代的創建者，新宗教的創建者，新城市的創建者，新生活方式的創建者等。為了發現新的事物，人們必須離開舊的環境，而去尋找像種子般的觀念，一種能醞釀帶來新事物的觀念。」(美) 喬瑟夫·坎伯 (Joseph Campbell)，莫比爾 (Bill Moyers) 著，朱侃如譯，《神話》(台北：立緒文化出版，1998年) 頁 230。

第五章 結論

英雄除妖殺怪的故事，也就是一般的所謂「屠龍者」類型故事，其內涵意義，除了從英雄斬蛟、除怪的行徑，強調其無所畏懼與勇敢的精神之外，再仔細分析各自故事的內容，便可能會見其他到不同的內涵與意義，由上章節所分析的除妖故事比較，我們大致已可見到同樣的除妖殺怪，單只從人物的身份不同，就會看到許多不同的意義。

此外，英雄除妖這類型的故事分佈空間廣泛，而故事的內涵當然不會只停留於單純的指射，而會有更多層面的反映，這樣母題類型的故事，我們除了可從內容層面來看〈李寄斬蛇〉這篇故事之外，也能從信仰、文化層面來看。

第一節 難題考驗—成長必經之路

對於這篇〈李寄斬蛇〉來說，李寄突破「身為女性與獻祭品」的命運，卻完成了殺妖除怪這種不可能的任務。在此故事的結構中，李寄是一個小孩子，原本是要被獻給蛇妖的犧牲，而特別的是她又是一個女孩子。這個「女孩」的身份，卻正是她勇於自我奉獻犧牲的動機。因身為「女孩」，自覺這樣的身份在家庭傳承及社會傳承中沒有價值，因此自願挺身而出，面對歷險召喚、經歷「難題考驗」也就是殺除妖怪這一個啟蒙儀式、最後的成果是得到「封后」的成長回歸這樣的人生歷程，強調的是李寄最終得以成為一為英雄的現實。

基本上，這一故事的特別，首先就在於文中強化了女子在社會價值上所遭受的輕蔑，藉由奉獻一切且奮力一搏以證明自身價值的女子，一旦她在進入這個冒險之中，當然就得面對充滿著挑戰或不可預測的危險，這一切，直到她斬蛇成功

為止。

觀看這一類的主題內容，結構的深層意義即是通過諸多考驗與試煉，在李寄追尋的過程中附以諸多難題，最後通過考驗，而與故事中當地的國王成婚。以此來觀看，這樣一種故事模式的表現，亦可說就是象徵一種少女轉變為女人的成年儀式，此中值得進一步探究其中聯繫之關係。

如果從普遍流傳的成年儀式中分析，可以發現此類英雄除妖故事中的難題考驗在各種表象下具有相近原型表現，「原型是一種傾向所形構出一個母題下的各種表象，這些表象在細節上可以千變萬化，但基本的組合模式不變。」¹⁷⁰把這樣的視角審視〈李寄斬蛇〉中的故事型式表現，或許能窺見不同的意義。

故事中李寄通過違抗家人和前往斬蛇至成功，最後被封后，這個理想的結局，可以說是反映了英雄故事中最常見的內容。而故事中的結構型式相近於人類學的「啓蒙儀式」的成年禮儀（initiation）¹⁷¹，以各種考驗的方式流傳在許多故事當中，這其中的角色功能與意義，也會反應於不同時代與文化上。

有關難題考驗的內容，會因為考驗對象不同而產生差異。當然此故事中受考驗的對象是位女性，一連串的考驗之中，顯現女子的機智聰慧，這是和一般英雄的啟蒙或成人儀式的主角多半為男性有所不同，這篇故事中的主角是個相對更為弱勢的「少女」因此相對的她必須面對，必須克服的困難就更為艱困。

面臨考驗前的種種困境，一切都是開始於李寄自願前往的動機，我們即可見到在此傳統文化中，「重男輕女」的文化思維，顯示以男性為中心的傳統，凸顯此傳統社會下對於女性理想形象的特質與認同，從李寄在故事中呈現的形象建構

¹⁷⁰（瑞士）卡爾·古斯塔夫·榮格主編，龔卓軍譯，《人及其象徵》，（台北：立緒文化出版，1999年）頁65。

¹⁷¹約瑟夫·韓德生（Joseph L.Henderson）在心理學研究指出英雄神話中具有「成年禮原型」表現，成年禮儀式強調死亡與重生的儀式，它提供了受啟蒙者一種從一個階段到下一個階段的「過渡儀式」（rite of passage）。參見（瑞士）卡爾·古斯塔夫·榮格（Carl G.Jung）主編，龔卓軍譯，《人及其象徵》頁140-143。

了一種象徵的層次，賦予特定的文化意義。

假如從故事的結局，「封后」一事來看，此為故事圓滿的結局，以及是種理想的境界，俄羅斯學者梅萊廷斯基（Eleazer Meletinsky）指出民間故事中，結局往往是難題考驗的主角，得到了好的婚姻，他的說法雖然重點在於男主角的歷險故事，但應當也可以用來說明本篇女主角的婚姻結局，他說：

在神仙故事（即民間故事中的 Fairy-tale）中，婚姻往往有著特殊的重要性，足以解決或避過由社會衝突所引起的基本對立，而此社會衝突則往往被包含在男女追求過程中。在此一敘事的後設性命題結構中，整體敘事創造通常具有其基本的禮儀邏輯，而英雄的行為法則由抽象的社會道德的理想來決定。¹⁷²

顯然李寄不是一個男性的求婚者，所說的考驗，也不是求婚者的難題考驗，但其結局為提升身份轉變的結局，也可以是有類似的意義。對於李寄藉由斬蛇除害之功證明自身的價值，成為故事中的王后，也連帶身邊的家人得到了封賞、父親也一躍而成為官，在這篇英雄故事之中，是最圓滿的結局。結局使得原先故事中男女價值的衝突得到了緩合，藉由此傳說的記錄，超越了傳統文化下命運的侷限，並收錄《搜神記》中，透過記錄書寫強調此事之傳說性，也讓這故事擁有不能忽視的現實意義存在。

在李寄從「離家」的決心，到斬蛇成功的過程，歷經種種的考驗，光從向自身父母提出要求，從父母的反對，就已是李寄心中艱苦的折磨，更何況是這麼孝順的孩子。而在這段旅程中經歷的種種考驗，可以展現出李寄的「勇」與「智」

¹⁷²（美）史蒂斯·湯普森（Stith Thompson）〈試驗與英雄故事〉（Test and Hero Tales），《民間故事》（The Folk Tale），the University of California，1997

之外，「犧牲」、「奉獻」的精神，這些都是理想的人格特質，在這之中從開始到成功斬蛇之間，從無所懼、勇敢犧牲、冷靜的在準備，這並不是往死亡前進，而是儘全力來扭轉命運，也可說有了內省的過程，完成了內在的淨化。

李寄身為少女，而蛇妖住在洞穴之中，也象徵著對這位少女的考驗，「屠龍鬥怪一類，代表的是對英雄的考驗，如果這種事件是發生在英雄的成年期之前，更可以看作是成年儀式中打敗黑暗、由危機中再生的象徵。」¹⁷³當地的每年都有的孩童獻祭，就像是一個每年舉行的一場成年禮。

而成年禮儀「是人類社會的常量之一，它並不僅僅是一種社會儀式，同時還是一種象徵體系，用來表達任何一種極端狀態向其對立面的轉化。」¹⁷⁴李寄的「離家」，也就是離開了她安穩的家中，同時也象徵著童年的離去，放棄了她的兒童期，結束父母親的保護、依賴。此外，離家行動，也意味著李寄放棄了心中曾經桎梏自己的壓抑，取而代之的是自己開始能主導自己的生命。

蛇穴即可說是象徵一個「通道儀式」¹⁷⁵ (rites of passage)，「入穴」斬蛇就像是一個進入成年過渡的儀式，即是種青春期的「入門禮」¹⁷⁶，李寄是位「入門者」¹⁷⁷ (the initiate) 必須要通過充滿危險、黑暗、恐怖的通道，靠自身克服象徵恐懼與困難的蛇妖，才代表真正的從一年齡層跨往另一

¹⁷³ 資料轉引自胡萬川先生《胡萬川文集（1）真實與想像—神話傳說探微》（台北：里仁書局，2010年10月）書中頁229。

¹⁷⁴ （美）約翰·維克雷編，潘國慶等譯，《神話與文學》（上海：上海文藝出版社，1995年）頁192。

¹⁷⁵ 北約克夏（North Yorkshire）一帶，諾曼人（Normans）地窖的聖壇旁雕刻許多蛇，這段通道，就是種儀式通道。參見 Janet and Colin Bord (1982), *EARTH RITES*, London: Granada, p235。通道的所有儀式與象徵，都表達了某種人類存在的獨特概念：當一個人誕生之時，他還尚未完全，必須經過第二次、靈性上的出生；從不完美、胚胎的狀態，通向完美、成人的狀態，如此他才成為一個完全的人，人的存在通過一系列的「通道儀式」（也就是入門禮），而達到圓滿。參見伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》，（台北：桂冠圖書出版，2001年）頁220。

¹⁷⁶ 在伊利亞德（Mircea Eliade）的《聖與俗—宗教的本質》中，提到「入門禮」中有個「通道的儀式」，也就是包括出生的滿月禮、成年禮、畢業典禮、婚禮、死亡的喪禮……等等。這種入門儀式，相當於人跨越至靈性成熟的另一階段。參見伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》，（台北：桂冠圖書出版，2001年）頁53。

¹⁷⁷ 入門者（the initiate）不只是一個新生或復活的人而已，還是一個學習過奧秘者，是位曉知者（he who knows）。參見伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》，（台北：桂冠圖書出版，2001年）頁228。

階段，才能轉化為成熟的人格¹⁷⁸。

從李寄勇敢斬蛇後，於蛇穴中見到滿地的白骨，「汝曹怯弱，為蛇所食，甚可哀愍。」這樣表述的口吻，對以往受害的犧牲者似乎帶有斥責的語氣，另一方面卻也在對那些無法克服恐懼的孩童們表達悲憤之情。她儼然以一個完成大業的英雄之口吻，說出了對以前的同情，更表達了自我的肯定，也顯示了一個少女英雄的自我完成。

從斬蛇成功至出穴之後，經過成年禮儀式的洗禮，也代表因年齡層的轉換，身份上也有所改變，從這段磨鍊之中的挑戰、訓練及考驗，成年禮的儀式核心在為孩子轉化成一個真正的社會成員而，封后象徵著嫁作人婦，也象徵著角色的再度轉換，要承擔起身為妻子、母親的責任。

在成年的啟蒙儀式中，常見的是將人推到極端的痛苦，強迫面對最壞的狀況，例如奉獻、犧牲，這些讓人導向淨化，種種憐憫和驚恐的情感，達到內在清滌之作用¹⁷⁹。在李寄的出發至完成、回到家鄉的過程間的心情轉變，就像一個少女成長的啟蒙儀式。

第二節 孝順與犧牲奉獻

在第二章節的故事探討中，筆者有提到過中國學者王青提出這篇〈李寄斬蛇〉故事可能是印度或是傳來的產物，但又已經有了明顯的中國化的特點，王青之所提出可能是外來的說法，根據的是本篇故事最終李寄因其勇者之功，被國王娶為王后的結局。王青認為這樣的結局在中國傳統少見，卻常見於印度、歐洲的民間故事。而筆者認為即使這一故事真的是由外國傳來，但中國化的特點卻也明顯，這就是本節所要討論的重點。

¹⁷⁸在這些成人禮的儀式中，孩子被迫放棄他的兒童期，變成一位成人，這些都要從心理上的不成熟狀態，進化出自我負責、自信的勇氣，則需要一次死亡與再生。阿就是所有英雄歷險的基本主題，也就是脫離某種境界並發現生命的來源，以將自己帶入另一個多彩多姿而成熟的境界。參見喬瑟夫·坎伯，朱侃如譯《神話》（台北：立緒文化出版，1997年）頁213。

¹⁷⁹ Karen Armstrong (2005), *A Short History of Myth*, Great Britain: Canongate Books. P100.

神話、傳說、民間故事都是屬於民間文學，而這些故事都是有著口傳的特性，又因為口傳，所以在講述過程之中，會因表達、或時空因素而有所變異，像「屠龍者」這一類的故事，在世界各地都能見到相似的主題，在這些故事的流傳之中，也會因為各地所擁有的不同風俗民情、文化特色，產生不同的火花，文化傳統的攜帶者就是人，故事的講述與聽眾是生活在同一地區，帶著共同文化傳統的人。¹⁸⁰從前述許多章節來看，我們可見到這篇〈李寄斬蛇〉故事中，充滿著不同層次的事事情節，假如是從外地傳入的故事，那也已經是受到了中國化，充滿著中國風情的一篇故事。

一個外來的故事如果能深入人心，成為本地的故事，一定是外來的生疏事物已改換成本地人熟悉的事物，故事中不同信仰、不同文化的價值判斷，也一定會轉而合乎本地信仰與文化的價值判斷¹⁸¹。在故事傳述過程中，漸漸地會因一個地區而轉變且合乎當地的傳統文化。

我們在〈李寄斬蛇〉故事內容見到的一個特別的情節，就是「巨蛇」定期吞人，而空間背景又定為「閩越」，有的學者就認為，因閩越本身位於許多蛇類繁衍之處，除了氣候適合蛇的生活，也有許多帶「蛇」字之地名，或是許多蛇王廟等等，因此以故事流傳屬於有地區域的傳統文化，故事內容中的「蛇妖」似乎與當地多蛇的有些呼應。但若以此來說明這只是當地的習俗特色，便不能充分說明為何其它地區也出現類似的故事。

筆者從放大視野的角度，比較相類似此主題的故事，當中發現一個有趣的現象。和許多「英雄除妖後成婚」類型的故事比較，盡是英雄人物與被救之者（很多是當地公主一類）成婚，相較之下，〈李寄斬蛇〉的英雄角色，是自願犧牲、前往和妖物鬥爭的「女孩」，在故事的衍化過程中，當然可能也是屬於角色顛倒，如男性形象可能和女性形象互相轉換，這也是有可能的情形。

此外，又因這個故事中李寄女孩的角色，有別於其它英雄除妖故事中，女性等待被拯救的角色，而是轉變成女孩自我拯救的角色，所謂的自我拯救是試圖藉由自己來扭轉自身、甚至是整個當地的命運，值得注意的是，這位女孩的「犧牲動機」，讓這篇故事背後呈現一些中國文化影響下的思想觀念，顯現了這個故事

¹⁸⁰ 以上觀念參見胡萬川先生〈變與不變—民間文學本質的一個探索〉收錄於《民間文學的理論與實際》，頁 85。

¹⁸¹ 同註 11。

中國化，中國傳統思想的特色。

先引出文中一段李寄向父母要求自我犧牲的對話：

父母無相，惟生六女，無有一男。雖有如無。女無緹縈濟父母之功，既不能供養，徒費衣食，生無所益，不如早死；賣寄之身，可得少錢，以供父母，豈不善耶！

這是一個自認為自己是「女孩」而無所用，甚至沒有存活的價值為核心出發的觀念，從對話中得知這位女孩，她是非常為父母著想的孩子，也能看出她非常地孝順，而這個「孝順」即是凸顯這篇故事的鮮明特色之一，也與其他英雄除妖類型故事相異的地方，此對話也讓儒家思想體制下的中國文化觀念表露無疑，以下舉例先來說明有關中國對於「孝順」這個倫理道德的看法：

二千多年來的中國人，可說無論賢愚，都同熏育在這種禮教（指孝道）人文教之中，使其向無限的情志得到確切的勗慰。因之，孝道雖畢竟不算是一種宗教，卻事實上取代了宗教而有安頓中國人身心性命的功用。

182

從引文中可見學者以孝道來比喻宗教，意味著「孝」在中國社會文化中的重要性，早在中國社會很早之前，即非常重視孝道，有關歷史發展與演變，不是我們此章討論的重點，在此不多論述。而我們所要討論的，即在中國傳統社會體制下的「孝」是以儒家為本的中國文化之首，曾過去在《論語》中所言之孝：

¹⁸²曾昭旭著〈骨肉相親、志業相承—孝道觀念的發展〉，收於《中國文化新論思想篇·天道與人道》，（台北：聯經出版有限公司，1982年）頁213。

弟子入則孝，出則弟，謹而信，泛愛眾而親仁，行有餘力則以學文¹⁸³。

在孔子的心中，孝幾乎可說是行仁的開端，也是一種內在的自覺性，從孝一事來與仁相應，日後導向的忠君思想，也是上位者所重視與推廣「孝」的因素之一，而，有益於穩固政治的倫理思想，如漢代大力宣揚孝道、舉「孝廉」等等的行徑，國君要以孝治天下的觀念，在《孝經》有詳細述說。在此先不論《孝經》真偽問題的前提下，其內容是以孝為核心，闡發儒家倫理道德思想，指出「孝」是一個人品性的根本，也是上天所定的規範：

夫孝，天之經也，地之義也，民之行也¹⁸⁴。

一種自覺且先驗的根本，也代表中國文化對於「孝」是天經地義之事，即「百善孝為先」，而這樣天性的表現，要盡天德的初始，最先即是在父母身邊做起，以及在家中晚輩對上的敬順與服從，這是家庭的倫理，也是儒者認定的德行之首。

假若以儒家之「孝」的觀點來看，「身體髮膚受之父母，不敢毀傷。」這位李寄小女孩的自願主動前往，即是在父母極力反對的情況之下，擅自前往。若以嚴格的規範來看，此不聽勸父母之言，前往當作祭品的舉止，已與上述之「孝」的標準有所抵觸，同時，也與「父母在，不遠遊」的孝道觀背道而馳，若以這些儒家傳統標準下來看李寄，不屬於「乖女兒」。

看似孝順的李寄，卻一反傳統「順從」的觀念，此舉之出實則在於背後有更著更強烈的「犧牲動機」，這種「犧牲奉獻」的動機又是來自於對自身「性別」在所處社會之下，受到極度輕蔑的證據。

¹⁸³ 賈豐臻選注，《論語》（台北：商務印書館，1964）

¹⁸⁴ 汪受寬撰《孝經譯注》（上海：上海古籍出版社，2004年）頁131。

所願意前往的初衷，盡是來自於「女性」無存在價值的觀念，這段對話顯現出李寄所存在於一個女性生命的廉價，雖有如無的社會之下。

對話中所提的「緹縈」，曾在司馬遷的《史記·扁鵲倉公列傳》有記述此「緹縈上書救父」的故事，其中也有著類似的對話：「生子不生男，緩急非所益。」這樣的話語是從緹縈的父親口中所悲嘆出，相較於李寄，則是她自己向父母所言，在李寄的對話中，所見「緹縈救父」此事，是在她眼中的英雄，能夠自身有功給父母，已即是自身存在的價值與心願，面對李寄父母的一再反對她的犧牲，所舉出的「緹縈」一事，更能為自己所執意離去的動機增添合理性。在古代很多英雄之事，即使是眾人所反、或是「不順」父母之言的反抗，都會找一典範來使自己行為更加合理化，而在這裡也顯示李寄想試圖合理化自己打破禮教規範的行為。

從「緹縈」故事來看，也是因為「家中無男」，而緹縈也是家中最小之女，卻是自行前往上書朝廷，用願意當一生奴婢的條件來救父，在古代一入奴婢，即是代表一生之命運須受人擺佈，等同「犧牲」自己的一切，此外，上書此事，非常冒險與危險，一不小心即會觸怒君王，可能連同自身性命也毀，與李寄這種願意犧牲自己一切的精神同出一徹。緹縈擁有過人之勇氣與智慧，李寄也有如此過人的勇氣與智慧。

此外，李寄的對白，還透露出此社會中女性地位低下的觀念，不論是緹縈或李寄，都是在家中「無子」的情況下來展開故事的，有關於「無子」一事，孟子曾言：「不孝有三，無後為大」（《孟子離婁上》），而《魏書·李孝伯傳》也有類似記載：「三千之罪，莫大不孝，不孝之大，莫過於絕祀」，所謂大不孝，即是沒兒子，因為沒兒子敬養父母，揚名顯親，更別說祭祀先祖們了，也就是等於「絕

戶」¹⁸⁵，這一切能看出女性的生存權利不受尊重與蔑視，古代對於女性存在價值輕視的觀念，存在於各個朝代，直至明清小說中依然可見此類的人情世故描寫¹⁸⁶。

這一切社會不公平之現象與鄙視女性的價值，必須透過犧牲一切、以生命奮力一搏，才能得以實現報賞家人這份理想的可能，以反傳統的形象、精神面對，讓這心願的實現卻是要如此的用盡生命去賭注，才可能實現。

一反傳統儒家兒女「順從」父母觀念的李寄，即使不是此規範之下的「乖女兒」，相反的，這位懂得犧牲、奉獻自身，由犧牲創造價值的精神，這是種更高層次的境界，不但為家庭，還為整個社會做出奉獻，李寄是位「好女兒」。

由以上的分析，我們見到〈李寄斬蛇〉這則傳說故事透露著傳統父權體制社會中，男、女之間差異之大的二元對立關係，在傳統性別差異的對立之中，原先李寄這個女性身份所代表的是社會的邊緣，這種邊緣的轉變直至斬蛇之後的封后（婚嫁）。

在過去傳統上，「三從」的觀念，讓女子在結婚以前，是從屬在父親之下的，直到結婚才做了改變，這種未嫁之前以父母為天，嫁則以夫為天的觀念，可知「婚姻」才是轉變這之間從屬關係的看法，女子的身份最大的轉變，即從嫁作人婦（封后）的那刻起。

「聘娶」是傳統社會上的正式婚姻形式，婚姻締結有六個進行的步驟：納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎，這即是六禮。其中「納徵」也就是送聘禮，也像是對這女子擁有權的轉移證明，是指男方家庭向女方家庭交納聘禮，同時具有象徵性，用來表明男方具有照顧妻子的能力，由娶妻者及其家庭提供，出錢或交

¹⁸⁵ 有關「絕戶」的一說，除了人口死絕之外，還有包括沒有子嗣傳承香火的人家，假如有事先領養兒子，立過子嗣，即不算此。魏英敏著，《孝與家庭倫理》（北京：大象出版社，1997年）頁9。

¹⁸⁶ 例如《醒世姻緣傳》中的第二十回的〈搶絕產〉，即有這類相關的人情世故描寫。

付一定的「聘禮」給女方家庭，這種婚姻方式習慣上稱為聘娶婚¹⁸⁷。李寄的成功以至受封為后，也就是等同出嫁，連帶的關係即是家人所受到的封賞，如父親受封將樂令、家中母親與姊姊一同受惠，這種傳統則從古至今依然存在於各個角落，

耐人尋味的是，身份與命運的大翻轉，在表面上似乎展現出李寄這位英雄女子，顛覆了父權體制下的二元對立關係，然而，透過結尾被封后的情節，似乎可見由於李寄的「德」、「智」、「膽」的形象、加上所立之「功」，除了文中沒有清楚描述的樣貌，透過故事的訊息與李寄的形象敘述，我們即可見到，這簡直就如同一個典型理想人格與形象的女子。然而，在做出如此大的犧牲之後，才能夠獲得傳統社會之下男性（或故事中君王）的認同，才因此賦予女性權利，女人在傳統社會之中，幾乎完全依附於男人才始見其存在的地位與價值，從根本上來說，實則並未真正超越父權支配下的社會，依然是回歸到男性為中心的價值體系中。

英雄除妖的這類故事，在世界各地流傳的很廣泛，這類故事之中，能從異中見同的模樣，呈現民族文化會互相交流的現象。民間文學來自於口口相傳，故事也會普遍流傳，並在傳遞的過程中會不斷吸收、融合，不論是透過民間的口頭上的流傳，或是透過文人來記錄，內容上會交疊混合的狀況是常見的情形，但不論是外地傳來與否，內容上都會多少受到當地的文化影響而有所增改。

〈李寄斬蛇〉這篇故事同樣具有多種樣貌的情節呈現，不論是從何處流傳進來，比較中外許多類似母題的故事，發現除了許多相像之處外，還存在一些相異之處，其中顯示了故事流傳的「變異性」¹⁸⁸，其中英雄人物的角色，在故事中所

¹⁸⁷ 王小健著，《中國古代性別結構的文化學分析》（北京：社會科學文獻出版社，2008年）頁179。

¹⁸⁸ 胡萬川先生〈變與不變—民間文學本質的一個探索〉《民間文學的理論與實際》（台北：里仁書局出版，2010年）頁85。

屬的身份，其中蘊含的文學及文化意涵，都是值得研究之處。

分析故事中「定期獻祭」給蛇妖的儀式，原來是源自於遠古農耕時代的信仰遺留，在古農耕時代的人們，心之所繫即是一年之中能否豐收，這種期待往往就是向神聖的豐饒、大地之神祈求。其祭祀的特點就因循著穀物耕作與收成的定期性，成為人們以時祭之的儀式，而後祭儀的神聖性漸趨淡化，到〈李寄斬蛇〉故事中就變成了獻祭給危害人間的蛇妖。

透過蛇妖的形象與故事中呈現人們的恐懼，見到曾經擁有過神聖形象的蛇，如今形象上的變異與落差，以至成為危害人間的角色，即使儀式依然進行，本質卻早已模糊甚至變質。

信仰與儀式的初衷來自於人類，而又會因為人類的改變而轉變，過去人們因信仰而產生的儀式，是滋潤人們心靈的泉源，也是為當時人們帶來希望的力量，而原初神聖的表層，隨著時代的長河流轉、翻騰，過程中會不斷的脫落與變相，剩下的有時候只是形存實亡的殘殼，反觀人類在歷史的更迭之中，生活累積的智慧是能從中涵養與成長，看似相似的儀式，其中的本質已漸變異。文化也擁有生命，與人類一同呼吸，但其中可能也會存在灰色的過渡地帶，這是文化信仰發展上的必經過程。

透過分析與討論〈李寄斬蛇〉的故事，除了見到傳說與民間故事融合的現象之外，還能藉由這位除妖少女—李寄，投影出中國傳統社會文化下的女性心理與社會意涵。

在〈李寄斬蛇〉故事中的英雄身份，有別於一般常見的男性英雄，孝順且用犧牲、奉獻自己來成就社會上的價值，巨蛇妖邪對比小女孩的勇氣正義，強烈的二元對立，這種以小抗大的精神，以及在故事最終身份的翻轉、擁有了人間最高的富貴，這一切都是這篇故事最令人感動之處。

這篇故事特別之處，從內容上來看，李寄不只是小孩，還是位女孩，在這雙重弱勢之下，加上她並未擁有任何「非凡」之法物、寶物之類的東西，因此，故事就是一個再平凡不過的小女孩，加上攜帶那些平凡的狗、劍、米糝前往，卻完成了幾乎不可能的斬蛇任務。

此外，從故事的敘述手法來看，在人物舉止方面敘述不多，李寄自認為沒有存在的價值並自薦成為獻祭的人，面對著未知的狀況，當然會產生恐懼，這些恐懼是應當會存在於李寄這一個小女孩的心中。然而，在敘述李寄前往的過程中，卻又是如此的自信，從行前準備工作到斬蛇的過程，這一切又彷彿都是她能「預見」的狀況，非常的冷靜，反應非常的機靈，這種種敘述都呈現出李寄的無懼，她也因此而成功地斬了「蛇妖」，再加上最後入穴見到以前被吞殺、犧牲者的白骨，其表現之冷靜，甚而有點冷漠的言語，這一切又呈現出異乎尋常，甚且有點反常的現象。

尋常的小女孩，加上尋常的器物，沒有藉由任何超自然的法器、魔力，如此平凡又世俗的小孩，戰勝了超自然的妖物，這就使得本篇有著另一種志怪神異特性特質。

古代「以時祭之」的獻祭、蛇的神聖形象，在此篇故事中出現形象妖異、危害人間的蛇妖，那些原始信仰的神聖已轉化、變質，蛇妖已變成有如淫祀的現象。

作為人牲祭品的少女突破命運並且斬除蛇妖，這個斬蛇之舉，其實也可以說代表著與古代舊有的信仰、習俗的一個斷絕，此後不再有這方面的人祭習俗，如同河伯娶婦故事中，西門豹斷絕了古代的淫祀陋習一樣，這一斷絕，也代表着跨時代的分隔。然而，李寄本身是個「祭品」，這使得這篇故事擁有更強烈的象徵性。

以尋常為不尋常，整篇故事的敘事層次，都在常、反常，凡、非凡之中交錯

進行，又因這樣的敘事手法，使整篇文章充滿著玄秘的氛圍，這樣看似普通的一篇文章，敘述在常與非常之間，充滿著弔詭，讓這一篇傳說成為沒有神異的神異故事，同時，也用這一則傳說來象徵和古代舊有的信仰、習俗的一個斷絕。

傳說能反映民眾之情感、認知，表現每一地方的文化特色，也能為我們呈現出許多傳統社會下的許多不同面貌，我們沈醉於這些民傳說的美好之中，同時也能在這些故事之中，激盪出一些許不同的反思，看到其中深層的文化意涵。

參考書目

一、 古籍：(依作者姓氏筆畫順序排列)

(晉) 干寶著《搜神記》(台北：里仁書局出版，1980年)

(漢) 王充《論衡》(台北：中華書局，1981年)

(漢) 司馬遷撰《史記》(北京：中華書局，1982年)

(宋) 李昉等編《太平廣記》(台南：平平出版社，1957年)

(秦) 呂不韋編《呂氏春秋》(台北：中華書局，1981年)。

(漢) 鄭玄等注《禮記注疏及補正》(台北：世界書局出版，1963年)

(晉) 張華撰、范寧校證：《博物志校證》

賈豐臻選注《論語》(台北：商務印書館，1964)

楊金鼎等注釋《楚辭注釋》(台北：文津出版社，1993年)

(晉) 葛洪著，顧久譯注《抱朴子內篇》(台北：台灣古籍出版社，1996年)

續修四庫全書編纂委員會編，《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，1995年)

(清) 高宗敕撰，《清朝文獻通考》(台北：新興書局，1963年)

袁珂校注《山海經校注》(台北：里仁書局，1995年)

(宋) 張君房撰《雲笈七籤》(台北：商務印書館，1975年)

(清) 彭定求等編，《全唐詩》(北京：中華書局，2003年)

(後魏)酈道元撰,《水經注》(上海:商務印書館,1933年)

瀧川龜太郎編著,《史記會注考證》(台北:萬卷樓發行,1996年)

(唐)釋道世撰,《法苑珠林》(台北:商務印書館,1975年)

陳夢雷《古今圖書集成·神異典》(台北:鼎文書局,1976年)

《周禮》〈十三經注疏本〉,(中華書局,1980年)

二、專書:(依作者姓氏筆畫順序排列)

王青著,《西域文化影響下的中古小說》(北京:中國社會科學出版,2006年)

王倩著,《20世紀希臘神話研究史略》(西安:陝西師範大學出版,2011年)

王秋桂編著,《中國民間傳說論集》(台北:聯經出版事業公司,1980年)

王孝廉著,《水與水神》(台北:三民初版社,1992年)

王時階著,《瑤族文化變遷》,(民族出版社,2005年)

王小健著,《中國古代性別結構的文化學分析》(北京:社會科學文獻出版社,2008年)

中國神學研究院編,《新舊約全書》(香港:福音證道出版社,1988年)

中央民族學院藏語文教研編著,《藏族民間故事選》(上海:上海文藝出版社)

- 佐山融吉、大西吉壽合著，《生蕃傳說集》，（台北：杉田重藏書店，1923年）
- 李子賢著，《探尋一個尚未崩潰的神話王國》，（昆明：雲南人民出版社 1991年）
- 宋兆麟著，《生育神與性巫術研究》，（北京：文物出版社）
- 汪受寬譯注，《孝經譯注》（上海：上海古籍出版社，2004年。）
- 李耀宗編著，《中國少數民族神話傳說選》（四川：四川民族出版社）
- 季羨林著，《比較文學與民間文學》（北京：北京大學出版社，1991年）
- 周晨譯注，《唐人傳奇選譯》（四川：巴蜀書社出版，1991年）
- 皇甫謐撰，嚴一萍編輯，《帝王世紀》（台北：藝文印書館，1967年）
- 胡萬川著，《胡萬川文集（1）真實與想像—神話傳說探微》（台北：里仁書局，2010年）
- 胡萬川編著，《台灣民間故事類型（含母題索引）》（台北市：里仁書局，2008年11月）
- 胡萬川著，《真實與想像-神話傳說探微》（國立清華大學出版社，2004年）
- 胡萬川著，《民間文學的理論與實際》（台北：里仁書局，2010年）
- 徐旭生著，《中國古史的傳說時代》（桂林：廣西師範大學出版社，2003年）
- 程薈著，《中國民間傳說》（浙江：浙江教育出版社，1989年7月）
- 劉守華著，《比較故事學》（上海：上海文藝出版社，1995年）
- 劉志雄、楊靜榮著，《龍與中國文化》（北京：人民出版社，1992年）
- 郭沫若編著，《殷契粹編》（北京：科學出版社，2002年）

陶立璠著，《神話—原型批評》（西安：陝西師範大學出版，2011年）

陳建憲著，《英雄與神祇—中國古代神話的母題》（北京：三聯書局，1995年）

陳夢家著，《殷墟卜辭綜述》（北京：科學出版社，1956年）

張光直著，《美術·神話與祭祀》（台北：稻鄉出版社，1993年）

聞一多著、田兆元導讀，《伏羲考》（上海：上海古籍出版社，2006年）

黃俊傑主編，《中國文化新論：思想篇》（台北：聯經出版社，1983年）

劉岱主編著，《中國文化新論思想篇二》（台北：聯經出版有限公司，1982年）

魏英敏著，《孝與家庭倫理》（北京：大象出版社，1997年）

譚達先著，《中國傳說概述》（台北：貫雅文化事業有限公司，1993年）

蕭兵編著，《楚辭新探》（天津：天津古籍出版社，1988年）

蕭兵著，《太陽英雄神話的奇蹟：除害英雄篇》（上海：上海文藝出版社，1989年）

蘇雪林著，《九歌中人神戀愛問題》（台北：文星書店，1967年）

鍾敬文、苑利等人編著，《二十世紀中國民俗學經典—信仰民俗學》（北京：社會科學文獻出版社，2002年）

三、 翻譯專書：(依出版年份順序排列)

馬陵諾斯基(Malinowski Bronislaw) 著，朱岑樓譯，《巫術科學與宗教》(台北：協志工業叢書出版社，1978 年)

(德)斯威布著，楚圖南譯，《希臘的神話和傳說》(北京：人民文學出版社，1984 年。)

(美)丁乃通編著，鄭建成等譯，《中國民間故事類型索引》(北京：中國民間文藝出版社，1986 年)

維科(Vico Giambattista) 著，朱光潛譯，《新科學》(台北：商務印書館，1989 年)

(美)湯普森(Thompson Stith) 著，鄭海等譯，《世界民間故事分類學》(上海：上海文藝出版社，1991 年)

(英)霍爾(Hall James) 著，遲軻譯，《西方藝術事典》(廣東：廣東人民出版社，1991 年)

(英)愛德華·泰勒(Tylor E.B) 著，連樹聲譯，《原始文化》(上海：上海文藝出版社，1992 年)

馮象譯：《貝奧武甫》(北京：三聯書局，1992 年)

凱倫阿姆斯壯(Karen Armstrong) 著，賴盈滿譯，《神話簡史》(台北：大塊文化出版社，1994 年)

(美)約翰·維克雷編，潘國慶等譯，《神話與文學》，(上海：上海文藝出版社，1995 年)

(美)坎伯(Joseph , Campbell) 著，朱侃如譯，《千面英雄》(台北：立緒文化出版，1997 年)。

(英)麗莉·弗雷澤(Lytle Clude Francis)編,汪培基譯,《金葉》(上海:上海文藝出版社,1997年)

(德)艾伯華(Wolfram Eberhard)著,王燕生、周祖生譯,《中國民間故事類型》(北京:商務印書館,1999年)

(德)艾伯華著,王燕生、周祖生譯,《中國民間故事類型》(北京:商務印書館,1999年)

(瑞士)卡爾·古斯塔夫·榮格(Jung C.G)著,龔卓軍譯,《人及其象徵》(台北:立緒文化出版,1999年)

趙樂牲譯,《吉爾伽美什:巴比倫史詩與神話》(南京:譯林出版社,1999年)

伊利亞德(Eliade Mircea)著,楊素娥譯,《聖與俗—宗教的本質》(台北:桂冠圖書出版,2001年)

(德)斯瓦布(Gustav Schwab)著,陳德中譯,《希臘神話故事》(西安:陝西師範大學,2002年)

(美)理安·艾斯勒著(Eisler Riane Tennenhaus),黃覺、黃棣光譯,《神聖的歡愛》(北京:社會科學文獻出版社,2004年)

(俄)普羅普(Propp Vladimir)著,賈放譯,《神奇故事的歷史根源》(北京:中華書局,2006年)

衛爾金森(Wilkinson Philip)查靈(Charing Douglas)著,吳妍蓉譯,《宗教百科全書》(台北:貓頭鷹出版,2006年)

沙爾瑪(Sharma Arvind)著,張志強譯,《印度教》(上海:上海古籍出版社,2008年)

四、 英文圖書：(依出版年份順序排列)

Antti Aarne , Stith Thompson (1981) , *The Types of the Folktale* , Helsinki :Academia Scientiarum Fenhica

Janet & Colin Bord(1982),*EARTH RITES*, London : Granada

Karen Armstrong (2005) ,*A Short History of Myth*, Great Britain : Canongate Books.

Nancy Hathaway(2011) ,*The Friendly Guide to Mythology*, New York, Penguin Books.

五、 期刊：(依出版年份順序排列)

(美)丹尼斯·趙，〈中國人信仰中的蛇〉《民間文藝集刊》第七集（1985年）

墨白，〈談談「李寄斬蛇」的結尾作用〉《寧波師院學報社會科學版》第16卷，第二期1994年5月。

張育甄，〈論「搜神記」中屠龍與英雄歷險典型—以「李寄」殺蛇為例〉，《興大中文研究生論文集第五集》，2000年。

李正學·王建萍，〈李寄主題芻議—兼議六朝文學中的女英雄形象〉《蒲松齡研究》2003年第4期

黃韋云〈破除崇拜蛇神的迷思—以〈李寄斬蛇〉與〈女俠荊兒記〉為例〉，《學問集》第16期，2009年。

六、 論文：(依發表年份順序排列)

劉苑如，《搜神記暨搜神後記研究-從觀念世界與敘事結構考察》國立政治大學中文研究所碩士論文，1990年7月。

坂江徹，《古事記・日本書紀・風土記神話源流考》淡江大學中國文學研究所，1991年。

王玉婷，《中日蛇故事類型比較研究》，中興大學中國文學所，2010年。