


國立政治大學中國文學系國文教學碩士在職專班

一〇〇學年度第二學期碩士學位論文

指導教授：高莉芬老師



《山海經》神人與鳥關係研究
——以帝俊為主的討論

研究生：楊靜怡

中華民國一〇一年六月

論文目次

第一章 緒論	03
第一節 研究動機與目的.....	03
第二節 研究對象與範圍界定.....	05
一、由《山海經》語境確定神人定義.....	05
二、《山海經》神人與鳥關係類型.....	07
(一)鳥形神人.....	08
(二)神人使鳥.....	10
第三節 前人研究成果概述.....	12
(一)《山海經》神話研究概述.....	12
(二)《山海經》鳥類研究概述.....	13
(三)神人與鳥研究概述.....	14
第四節 研究方法.....	15
第五節 研究架構與內容概述.....	16
第二章 原始信仰與鳥	19
第一節 鳥與通天.....	19
第二節 鳥與太陽.....	22
第三節 鳥與感生.....	28
第四節 鳥與靈魂.....	34
一、靈魂化鳥.....	34
二、鳥引靈魂.....	37
第三章 帝系神人與鳥	41
第一節 帝俊使四鳥的疑惑.....	41
第二節 帝俊：古帝與神人.....	44
一、帝俊為古帝.....	45
(一)帝俊為馨.....	45
(二)帝俊為舜.....	48
二、帝俊為神人.....	50
(一)帝俊與《山海經》.....	50
(二)帝俊與《楚帛書》.....	52
第三節 四鳥：方神與風神.....	54
一、聖數四：太陽與四方.....	54

(一) 神聖數字：四	54
(二) 神聖來源：太陽與四方	56
二、殷商四方風與鳥	57
(一) 甲骨文與四方風	58
(二) 鳳鳥：殷商鳥形風神	60
三、先秦四方風與鳥	61
(一)《山海經》與四方風	61
(二)《尚書·堯典》與四方風	62
(三)載籍中的鳳與風	65
第四節 帝俊與四鳥	67
一、四鳥與虎、豹、熊、羆	67
二、虎、豹、熊、羆與聖域	69
三、非帝俊後裔與四鳥	73
第四章 殊方神人與鳥	77
第一節 鳥形神人：	77
一、人面鳥身神祇：海神與方神	77
二、遠國異人與鳥	82
(一)羽民與鳥：原始信仰	83
(二)羽人與鳥：仙話濫觴	86
第二節 西王母與鳥	87
一、西王母：古神與神人	87
二、西王母與崑崙	91
三、西王母與三青鳥	94
(一) 神聖數字：三	94
(二) 青鳥：東方與西方之鳥	96
第五章 結論	101
第一節 研究發現	101
第二節 研究展望	103
參考書目	105

第一章 緒論

第一節 研究動機和目的

飛鳥凌空，神人相伴，長久以來一直是文學歌詠、藝術圖像的亙古母題。神人以神異力量泯滅生死，超越自然環境所限，投射人們在現世中無法達成的期望。而飛鳥或是遨遊雲天，或是繞樹棲息，自由穿梭於天際與人間的特性，使其不僅是自然生態的飛行動物，更凝鍊了人們對生命的情感。因此，在文字與圖像符號系統中，鳥與神人以不同形式的多重樣貌，相互結合構成特定典範意義，蘊含了脫離現世羈絆、追尋永恆生命等多層次的象徵意義。眾多學者由此開展出系列縝密豐富的研究，如：于省吾對商代藝術、宗教中鳥與人的緊密關聯進行細密紮實的論證；¹巫鴻由史前藝術圖像學出發，探討東夷文化裡鳥圖像到人鳥組合圖像的脈落發展，²神人與鳥的結合無庸置疑地成爲一種符號形式，象徵初民無法言喻的某種神秘力量。

然而，相較於泰半學者以圖像符號爲研究核心，回歸神話敘事的意義詮釋仍缺乏專門論述。神話，作爲人類思維發展的早期形式，³在文化歷程上映照出人們對自己與世界的素樸認識：

神話的語言和形象表達了人類對自己和宇宙的關係的感知。⁴

後因人文主義興起，原始神話多被目的性地擷取或扭曲，成爲零散碎裂的敘事形式，唯有《山海經》保存較豐富的神話面貌。魯迅即言：

中國之神話與傳說，今尚無集錄為專書者，僅散見於古籍，而《山海經》中特多。⁵

楊義進一步指出《山海經》迥異於西方神話的特質：

中國留存下來的豐富蕪雜的早期神話資料，是一種大地的神思，較之西方經過相當高度整理，因而規模更為宏大的創世神話和戰爭神話，有更

¹ 于省吾：〈略論圖騰與宗教起源和夏商圖騰〉，《歷史研究》第11期（1959年11月），頁60-69

² 巫鴻：〈東夷藝術中的鳥圖像〉，《禮儀中的美術：巫鴻中國古代美術史文編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年），頁28

³ 俞建章、葉舒憲：《符號：語言與藝術》（上海：人民出版社，1998年），頁125

⁴ [美]戴維·利明（David Leeming）和埃德恩·貝爾德（Edwin Belda）合著：《神話學》（上海：上海人民出版社，1990年），頁59-62

⁵ 魯迅：《中國小說史略》（杭州：浙江藝文出版社，2000年12月），頁10

為原始的性質和洪荒的氣息。⁶

這種以地域分佈統攝神異靈物，保留自然崇拜的原始特性，使被譽為「神話淵府」⁷的《山海經》，遂成爲一窺神話面貌的重要文本。

正因爲這種充滿想像的原始氣息，使後世學者於真實與想像之間不斷地探索《山海經》的定位：漢代以降，王充〈論衡·別通篇〉⁸、郭璞〈注山海經疏〉⁹、《隋書·經籍志》¹⁰、《舊唐書·經籍志》¹¹、《新唐書·經籍志》¹²視其爲實用性的博物志或地理書；明清之際，胡應麟《四部正偽》、紀昀《四庫全書總目》則評其爲光怪陸離的「古今語怪之祖」¹³、「小說之最古者」¹⁴。直至民國以來，受西方神話學、文化人類學、民俗學等理論影響，《山海經》研究開展出新詮釋：魯迅以神話與宗教互相依存的角度，將《山海經》定位爲「古之巫書」¹⁵；袁珂則認爲《山海經》神話敘事與原始信仰密切相關，保存古代歷史、地理與物產等材料，具有學術價值。¹⁶超越文化、科際的宏觀視野，使《山海經》研究累積豐碩成果，若能結合多面向的研究，由此梳理《山海經》神人與鳥關係，必然能爲中國古代豐碩的「人鳥組合」象徵系統提供更深入的認識。

近年，陳器文先生即以人鳥合體形象的神話想像，探索人們古老心靈圖式：

可能出自圖騰崇拜，也可能出自於一種神秘的互滲信念，人與鳥（或其他動物）合體的想像，以及原始神話中許多超現實的情境，都是一種原始心理的真實信念。¹⁷

神話以原邏輯思維的主觀意識，想像客體世界的自然變化，以此折射出人類內在的生命形式。初民深信不疑的奇思異想，實則爲人們投射自我意識的感知方式。因此，藉由分析神話中神人與鳥的關係聯繫，得以瞭解原始素樸的生命哲學，一窺初民如何在廣闊的天地尋找自己安身立命的位置。本文即嘗試系統性地總結《山海經》神人與鳥所建立的對應關係及合體意象，探討其與原始意涵的關連，

⁶ 楊義：《中國歷朝小說與文化》（臺北：業強出版社，1993年），頁1

⁷ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁1

⁸ 〔漢〕王充著、韓復智註譯：《論衡今註今譯》（臺北：國立編譯館，2005年）

⁹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月）

¹⁰ 〔唐〕魏徵等著：《隋書》（北京：中華書局，2002年），頁983

¹¹ 〔後晉〕劉昫：《舊唐書》（北京：中華書局，2002年），頁2014

¹² 〔宋〕歐陽修：《新唐書》（北京：中華書局，2002年），頁1504

¹³ 〔明〕胡應麟著、〔民國〕顧頡剛校點：《四部正偽》（臺北，華聯出版社，1968年），頁55-56

¹⁴ 〔清〕紀昀等著：《四庫叢書總目提要（下）》（北京，中華書局，1987年），頁1205

¹⁵ 魯迅：《中國小說史略》（杭州：浙江藝文出版社，2000年12月），頁10

¹⁶ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁497-521

¹⁷ 陳器文：〈神鳥／禍鳥：試論神族家變與人化爲鳥的原型意義〉，《中興大學中文學報》第23期2008年，頁101

以期發現神人與鳥的敘事話語如何在神話脈絡中建構人與宇宙間的永恆秩序，從而對於人的存在價值，能夠有更客觀的認識。

第二節 研究對象與範圍界定

清儒畢沅註解《山海經》時曾云：「今按《五藏山經》是名《山經》，漢人往往稱之，《海外經》以下當為《海經》，合名《山海經》。」¹⁸《山海經》所以名之為「山」、「海」，即因內容可區分為《山經》與《海經》兩部分。《山經》按照南、西、北、東、中為次序，分別闡述中國各方位山脈所蘊有的水源、動物、植物、物產以及主司山神與祭儀。《海經》則包含了《海內經》、《海外經》、《大荒經》，構築出中國海外及荒遠地區的空間場域，各式神祇、遠國異人和氏族先祖皆位居於此，洋溢了神話、歷史、地理的素樸想像。由於《山經》與《海經》在內容、性質方面存有差異，本文在界定研究範圍時，撿選《山海經·海經》作為主要的討論範疇，同時參酌《山海經·山經》為輔助，以符應研究題旨，從而探索《山海經》中以神人與鳥為聯繫的神話敘事，所開展的深層象徵意義。

一、由《山海經》語境確立神人定義

先秦兩漢之際，「神人」已隨著文本性質迥異被賦予不同的詮釋。¹⁹由於其所指涉意義各有不同，梳理《山海經》相關敘事，方能確定本論文「神人」所指意蘊。《山海經》「神人」見載處有三，如〈大荒東經〉：

有神人，八首人面，虎身十尾，名曰天吳。²⁰

〈海外東經〉稱天吳為水伯：

朝陽之谷，神曰天吳，是為水伯。其為獸也，八首人面，八足八尾，背青黃。²¹

由水伯神狀而言，人虎合體以及數量繁多的虎頭、虎足、虎尾，顯然藉由併合動物種類與增生肢體數目，表達執掌水性的強大力量。因此，神人天吳可視為人獸合體神祇，經文類屬「其為獸」。此外，〈中山經〉及〈海外南經〉記載：

¹⁸ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 523

¹⁹ 載籍所見「神人」一詞，可略分為三種意涵：一、分別指神與人。如《左傳·昭公元年》：「為晉正卿，以主諸侯，而儕於隸人，朝不謀夕，棄神人矣。神怒民叛，何以能久？」杜預注「神人」為：「民為神主，不恤民，故神人皆去。」二、指仙人。如《莊子·逍遙遊》：「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子。」；又如《漢書·武帝紀》：「夏四月，幸不其，伺神人于交門宮。」應劭曰：「神人，蓬萊仙人之屬也。」神人為超越塵俗的仙人化身，意同蓬萊仙鄉之仙人。三、為神奇不凡之人。如：桓譚《新論》：「天下神人五，一曰神仙，二曰隱淪，三曰使鬼物，四曰先知，五曰鑄凝。」

²⁰ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 348

²¹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 256

又東一百五十里曰熊山。有穴焉，熊之穴，恆出入神人。夏啟而冬閉。是穴也，冬啟乃必有兵。其上多白玉，其下多白金，其木多樗柳，其草多寇脫。²²

有神人二八，連臂，為帝司夜於此野。在羽民東。其為人小頰赤肩。盡十六人。²³

熊羆週期性冬眠現象，使其被聖化為具有再生特質的神祇，熊山神人恆居洞穴，若逾越熊穴夏啟冬閉禁忌，將導致人間災禍。²⁴而神人二八形貌如人，小頰赤肩，以連臂之姿操縱晝隱夜現，²⁵〈海外南經〉謂「其為人」，卻擁有督守夜晚降臨、穩固時間秩序的神異力量。這二則記載顯示，《山海經》神人可指稱神祇，或是泯除神／人界線，為擁有非凡神性之異人。這種介於神／人之間的中界狀態，英國人類學家弗雷澤（J·G.Frazer）《金枝：巫術宗教之研究》曾提及原始文化中神／人合一的觀念，可作為詮釋：

人一神觀念，或者說賦有神性或超自然力量的人這種觀念，基本上屬於早期宗教史上的事。在後來的思想看來，那時候，即在神和人尚未被展現在他們之間的不可逾越的鴻溝分開之前，神與人還仍然被看作差不多是同地位的。²⁶

由前述可知，《山海經》語境所稱之「神人」，既為獸屬、又言為人，且具有神異力量，呈現人／神／獸混同的現象。若由神話與原始信仰角度追溯其源，彭毅先生的研究成果頗值得參考：

人所崇拜的動物都是各種類的混合體……這類不固定的混合體，它們是動物、是人、也是神，如此的一個混沌局面，不僅是「動物、人類的王國之間的侷限」「種、族類之間的區別」被泯除了，而神的世界也伸展進入了這樣的混沌局面裡面。²⁷

《山海經》「神人」可以說是原始信仰中超自然力量的具體表現，也就是說，「神

²² 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 159

²³ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 188

²⁴ 葉舒憲：〈冬眠之熊與鯀、禹、啓神話通解—從熊穴啓閉獲得的啓發〉，《長江大學學報》第 30 卷第 4 期，2007 年 8 月

²⁵ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 188

²⁶ [英] 弗雷澤（J·G.Frazer）著，徐育新、汪培基譯：《金枝：巫術與宗教之研究》（北京：中國民間文藝，1987 年），頁 141

²⁷ 彭毅：〈諸神示象—《山海經》神話資料中的萬物靈跡〉，《文史哲學報》第 46 期，民國 86 年，頁 47

人」反映了初民對於自然萬物所具神異力的想像與崇拜。當初民以生命一體化（solidarity of life）的信念理解客體世界，萬物得以泯除界線，相互轉換，這種模糊難判的狀態，源於初民尚未明確區別人與動物、動物與神、神與人的差異，透過互滲聯想，不同生命形體得以泯除界線，形成相互結合的符號載體。藉由人／神／獸不同生命形體的流動，象徵回歸無形體差異的混沌狀態，這種原始特質即具特殊的神異力量。

綜上所述，《山海經》神人所涵涉的意義並不囿於人、神或獸的單一類屬，既為獸屬、又可稱為人，同時兼具神格的狀態，正是原始物象的呈現。²⁸在此前提下，本文所稱「神人」泛指《山海經》中揉雜人的生命形態以及動物力量而存在的神祇，經文多以人獸合體的特殊形體或是能夠駕馭、驅使動物的異秉殊能來展現神人神異性或超然力量所在。

二、《山海經》神人與鳥關係類型

在商周神話中，動物多半具有宗教及儀式的意義，²⁹佔有舉足輕重的地位。張光直先生曾分析動物在早期神話所扮演的角色，不外乎為氏族誕生始祖、神祇使者以及先祖賓上帝的伴侶。³⁰相應於早期神話中動物所擁有的強大神性，人的地位則顯得渺小低微，而動物的重要功能，即在於藉由神異力量，溝通神域與人間。因此，藉由分析神話中人與動物所組成的意象，可以反映出神、人、動物關係的微妙消長。

至於神、人與鳥所組結的意象，陳器文先生認為可由彼此之間「不同型態的組合」進行探討：

人與鳥形象的連結，可能是以鳥擬人、以人擬鳥，可能以人乘鳥、或人面鳥、頭戴羽冠身生兩翼的羽人、或人變鳥等等模式出現。此外，東方神句芒、東海神禺虢、海神禺彊(禺京)等，也都是以人面鳥身為造型。³¹

根據引文，本文將《山海經》神人與鳥關係型態區分為：人鳥合體成為特定形象的「鳥形神人」；以及兩者分別獨立，以某種關係結合相連的「神人使鳥」。鳥形神人以人鳥同體的異形形貌體現神異；神人使鳥則以神人具有驅使靈鳥的異秉

²⁸ 彭毅：〈諸神示象—《山海經》神話資料中的萬物靈跡〉《文史哲學報》第46期，民國86年，頁43

²⁹ 張光直：〈商周神話與美術中所見人與動物關係之演變〉，《中國青銅時代》（臺北：聯經出版社，民國72年），頁329

³⁰ 張光直：〈商周神話與美術中所見人與動物關係之演變〉，《中國青銅時代》（臺北：聯經出版社，民國72年），頁335

³¹ 陳器文：〈神鳥／禍鳥：試論神族家變與人化為鳥的原型意義〉，《中興大學中文學報》第23期2008年，頁99-100

殊能展現超越凡俗的力量。事實上，兩者皆與原始思維密切相關。

(一) 鳥形神人

「鳥形神人」意指神人與鳥以同體互生的型態相互結合，《山海經》稱「其為人……」、「有人……」或「其為神……」。稱其為神者，神格涵蓋海神、風神、方神，神狀多為人面鳥身，如禹虢、弇茲、禹強、九鳳；稱其為人、為民者，皆為羽民、謹頭、鹽長等遠國異人，形貌敘述著重鳥羽、鳥翅、鳥首等鳥類特徵與人身的組合。以表格整理相關敘事如下：

表一：《山海經》所錄鳥形神人（依經文卷次）

名稱	鳥體部位					人體部位	其他	經文描述	出處
	首	喙	翅	身	其他				
羽民					長頭 長頰 鳥羽			羽民國在其東南，其為人長頭，身生羽。一曰在比翼鳥東南，其為人長頰。 ³²	海外南經
					鳥羽			有羽民之國，其民皆生毛羽。 ³³	大荒南經
謹頭		◎	◎			面	捕魚	其為人人面有翼，鳥喙，方捕魚。一曰在畢方東。或曰謹朱國。 ³⁴	海外南經
禹彊				◎		面	珥蛇 踐蛇	人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩青蛇。 ³⁵	海外北經
句芒				◎		面	乘龍	鳥身人面，乘兩龍。 ³⁶	海外東經
禹虢				◎		面	珥蛇 踐蛇	人面鳥身，珥兩黃蛇，踐兩黃蛇。 ³⁷	大荒東經
弇茲				◎		面	珥蛇 踐蛇	有神人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇。 ³⁸	大荒西經
禹強				◎		面	珥蛇 踐蛇	有儋耳之國，任姓，禹號子，食穀。北海之渚中，有神，人	大荒北經

³² 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 187

³³ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 368

³⁴ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 189

³⁵ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 248

³⁶ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 265

³⁷ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 350

³⁸ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 401

								面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇，名曰禺彊。 ³⁹	
九鳳			◎		面	九首		大荒之中，有山名曰北極天櫃，海水北注焉。有神，九首人面鳥身，名曰九鳳。 ⁴⁰	大荒北經
鹽長	◎							有人焉鳥首，名曰鳥民。 ⁴¹	海內經

資料來源：袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月）

鳥類與初民生活密不可分，人們依其自然屬性，想像鳥為神祇使者，能夠傳遞天界訊息、賦予人類生命，進而產生敬畏及崇拜的情感，成為人類神化對象。然而，隨著文化開展，人意識自身力量存在的同時，自然需要新的信仰載體，類屬神祇的鳥形神人，即反映了原始鳥崇拜過渡到人形神祇的必然發展階段。依據朱天順先生研究：

半人半神或由幾種動物混合構成的神靈型態……具有這種型態的神靈，絕大多數都是起源於對某種動物的神化和崇拜。⁴²

初民透過人面鳥身的想像，賦予己身征服自然的可能。若由神靈型態深入分析，海神與方神之神狀具有一致性，除了人面鳥身神貌外，皆結合了珥蛇、踐蛇、乘龍等描述。值得注意的是，在神話宇宙觀中鳥類與龍、蛇類分別為上界動物與下界動物的象徵，這兩種對立性質的動物卻同存於海神與方神，似乎隱含了某種特殊意涵。

此外，類屬為人的鳥形神人，皆為《海經》中以人鳥合體為特徵的遠國異人。「遠國異人」源出於西漢劉秀〈上山海經表〉：「朝士由是多奇《山海經》者，文學大儒皆讀學，以為奇可以考禎祥變怪之物，見遠國異人之謠俗。⁴³」也就是劉秀於文中所指稱：「四海之外，絕域之國，殊類之人。⁴⁴」生活於遠國絕域的人們，因擁有異形或異秉被視為「殊類之人」。而這些殊異的身體想像往往與圖騰信仰密切相關。對此，何星亮先生說道：「人身獸首、人首獸身或人身上有動物的某一部分，大多是由圖騰演化而成，其獸狀即為原來的圖騰動物。⁴⁵」此類型的鳥形神人可能是鳥圖騰崇拜的印記，也可能是初民透過仿效圖騰鳥的動作或外型，

³⁹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 425

⁴⁰ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 426

⁴¹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 447

⁴² 朱天順：《中國古代宗教初探》（臺北：谷風出版社，1986 年），頁 95

⁴³ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 478

⁴⁴ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 477

⁴⁵ 何星亮：《中國圖騰文化》（北京：中國社會科學出版社，1992 年），頁 79

以期獲取圖騰鳥的庇護或特殊能力。

《山海經》鳥形神人意象顯示，初民在崇敬神鳥與彰顯自身之間力量消長的轉變，本論文擬由鳥崇拜及圖騰信仰探求神聖性的來源，從而發掘其與鳥形神人的關連。

(二) 神人使鳥

《山海經》載錄神人使鳥神話共十三則，其中十一則以「使四鳥」或「使四鳥：虎、豹、熊、羆」為敘事套語展現神人之異秉殊能，其餘則為西王母驅使三青鳥為其取食，以及兩鳥為沃之野神人前導。整理相關論述如下：

表二：《山海經》所錄神人與鳥（依經文卷次）

神人名稱	鳥型態	兩者關係	動作	經 文	出處
沃之野 神人	兩 鳥	兩鳥為神人 前導	導	諸沃之野，鸞鳥自歌，鳳鳥自舞， 鳳凰卵，民食之；甘露，民飲之， 所欲自從也。百獸相與群居，在四 蛇北。其人兩手操卵食之，兩鳥居 前導之。 ⁴⁶	海外 西經
西王母	三青鳥	鳥為神人 取食	取食	西王母梯几而戴勝，其南有三青 鳥，為西王母取食。在昆侖虛北 ⁴⁷	海內 西經
焉國神人	使四鳥： 虎、豹、 熊、羆	神人使四鳥	使	有焉國，黍食，使四鳥：虎、豹、 熊、羆。 ⁴⁸	大荒 東經
中容國 神人	使四鳥： 虎、豹、 熊、羆	神人使四鳥	使	有中容之國。帝俊生中容，中容人 食獸、木實，使四鳥：虎、豹、熊、 羆。 ⁴⁹	大荒 東經
司幽國 神人	使四鳥	神人使四鳥	使	有司幽之國，帝俊生晏龍，晏龍生 司幽，司幽生思士，不妻；思女， 不夫。食黍，食獸，是使四鳥。 ⁵⁰	大荒 東經
白民國 神人	使四鳥： 虎、豹、 熊、羆	神人使四鳥	使	有白民之國。帝俊生帝鴻，帝鴻生 白民，白民銷姓，黍食，使四鳥： 虎、豹、熊、羆。 ⁵¹	大荒 東經

⁴⁶袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 222

⁴⁷袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 306

⁴⁸袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 343

⁴⁹袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 344

⁵⁰袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 346

⁵¹袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 347

黑齒國 神人	使四鳥	神人使四鳥	使	有黑齒之國，帝俊生黑齒，姜姓，黍食，使四鳥。 ⁵²	大荒東經
玄股國 神人	使四鳥	神人使四鳥	使	有招搖山，融水出焉。有國曰玄股，黍食，使四鳥。 ⁵³	大荒東經
張弘國 神人	使四鳥	神人使四鳥	使	有人曰張弘，在海上捕魚。海中有張弘之國，食魚，使四鳥。 ⁵⁴	大荒南經
先民國 神人	使四鳥	神人使四鳥	使	西北海之外，赤水之西，有先民之國，食穀，使四鳥。 ⁵⁵	大荒西經
三身國 神人	使四鳥	神人使四鳥	使	大荒之中，有不庭之山，榮水窮焉。有人三身，帝俊妻娥皇，生此三身之國，姚姓黍食，使四鳥。 ⁵⁶	大荒南經
叔歎國 神人	使四鳥： 虎、豹、 熊、羆	神人使四鳥	使	有叔歎國。顓頊之子，黍食，使四鳥：虎、豹、熊、羆。 ⁵⁷	大荒北經
毛民國 神人	使四鳥	神人使四鳥	使	有毛民之國，依姓，食黍，使四鳥。禹生均國，均國生役采，役采生修鞮，修鞮殺綽人。帝念之，潛爲之國，是此毛民。 ⁵⁸	大荒北經

資料來源：袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月）

由上表可知，《山海經》神人與鳥關係的建立可依動作略分爲：鳥爲神人前導、鳥爲神人取食、神人使鳥三種型態。「導」、「取食」、「使」字巧妙地突顯靈鳥爲神人所役使的主從關係，反映靈鳥作爲神使者的典型意義。這樣的思維顯示人們對鳥類力量的迷思與崇拜正逐漸衰退，但仍認爲其尚具一定神性，故能成爲神人使者。這種人鳥相伴的意象可視是神人與鳥合體意象的延伸：

人獸相伴或以獸作伴的神祇是由半人半獸神祇演化而來的。隨著人類思維的發展，人們認識到半人半獸生物是不存在的，於是便由半人半獸演變成全人形神祇，而原來的動物形象也分離出來，成爲獨立的獸神，與人神相伴。這種獸神即原來的圖騰。所以，我們可以從人獸相伴的神祇

⁵² 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 348

⁵³ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 350

⁵⁴ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 378

⁵⁵ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 395

⁵⁶ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 367

⁵⁷ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 423

⁵⁸ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 424

中看到其原形，說明該神源於他身旁的圖騰動物。⁵⁹

人鳥合體神祇分化為獨立人形與靈鳥的過程，隱含人們意識自身的存在。鳥為神所驅使，更彰顯人存在的價值。

第三節 前人研究成果

一、《山海經》神話研究概述：

前行學者的深耕，使《山海經》研究積累豐碩成果。自西漢劉向、劉秀校錄編定《山海經》以來，西晉郭璞始為《山海經》作註，其註本保存了當時流傳的神話及部分《山海經圖》內容。迄明清時期，沉寂數百年的《山海經》引起諸家關注：明王崇慶《山海經釋義》⁶⁰、清吳任臣《山海經廣注》⁶¹、畢沅《山海經》、郝懿行《山海經箋疏》⁶²等投注心力詳加考訂，為《山海經》研究提供了重要基礎，其中郝懿行《山海經箋疏》「通才卓識，多所發明」⁶³為諸家註本中重要之作。而今人袁珂《山海經校注》⁶⁴會通郭璞、郝懿行兩家註本，以淺近文字詮釋《山海經》，並援引當代學者研究結果輔以詮解，奠定完備的評註基礎，對近代《山海經》研究頗具影響。

近代方法學的變革，使《山海經》研究從不同領域開展出新方向：袁珂《袁珂神話論文集》⁶⁵、《中國神話史》⁶⁶、王孝廉《中國神話世界》⁶⁷以宏觀的神話學脈絡概論《山海經》，為當代《山海經》神話學研究的重要基礎。在專著方面，李豐楙《神仙的故鄉—山海經》⁶⁸認為《山海經》兼具神話意義與史巫價值，故依山川地理、圖騰神物與靈禽異獸等分類論述；葉舒憲、蕭兵、鄭在書合著《山海經的文化尋蹤—「想像地理學」與東西文化碰觸》⁶⁹，從神話政治地理詮釋《山海經》，嘗試以地理、方志、民俗、考古等跨學科研究視野，將中國古代的想像地理觀延展至西域、西亞等地，並透過語言與符號分析對《山海經》神話進行文化闡釋；邱宜文《山海經的神話思維》⁷⁰亦由神話思維探討《山海經》空間與方位，進而討論《山海經》神祇、神異動物以及變化原理與神秘數字。至於學位論

⁵⁹ 何星亮：《中國圖騰文化》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁87

⁶⁰ [明]王崇慶：《山海經釋義》（臺北：莊嚴文化，民國84年）

⁶¹ [清]吳任臣：《山海經廣注》（臺北：臺灣商務，民國72年）

⁶² 郝懿行：《山海經箋疏》（臺北：藝文印書館，民國84年）

⁶³ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁1

⁶⁴ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁1

⁶⁵ 袁珂：《袁珂神話論集》（成都：四川大學出版社，1996年）

⁶⁶ 袁珂：《中國神話史》（臺北：時報文化出版，民國80年）

⁶⁷ 王孝廉：《中國神話世界》（臺北：洪葉文化，2006年）

⁶⁸ 李豐楙：《神仙的故鄉—山海經》（臺北：時報文化出版公司，1998年），頁10-11

⁶⁹ 葉舒憲、蕭兵、鄭在書：《山海經的文化尋蹤—「想像地理學」與東西文化碰觸》（武漢：湖北人民出版社，2004年）

⁷⁰ 邱宜文：《山海經的神話思維》（臺北：文津出版社，2002年）

文方面，陳逸根《山海經中之原始信仰研究》⁷¹、張化興《山海經中的神話與宗教初探》⁷²、蘇曼如《山海經時空觀探索》⁷³、陳琬菁《山海經死生觀研究》⁷⁴等研究啓發本文對《山海經》所蘊含的原始思維更深入的認識。上述以《山海經》為研究主題的專著及學位論文，其多元研究視野與豐碩研究成果，對本文具相當程度的啓發。

二、《山海經》鳥類研究概述

《山海經》動物的相關研究議題，多以原始信仰為論述重點：彭毅〈諸神示象—《山海經》神話資料中的萬物靈跡〉⁷⁵討論動物神的意涵；李豐楙〈山經靈異動物之研究〉⁷⁶、李永正《山海經動物形象研究》⁷⁷從神話與信仰相互影響的視野探討《山海經》動物形象，上述著作可視為具有導讀性質的《山海經》動物研究總論，與本文所探討神人與鳥關係密不可分。至於現今所見《山海經》鳥類研究，多為單篇論文。王麗雅〈山海經中的鳥圖騰崇拜〉⁷⁸梳理神異鳥類與鳥形神異同；李永正〈真實與想像—談山海經中的鳥〉⁷⁹、侯迺慧〈從山海經的神狀蠱測鳥和蛇的象徵及其轉化關係〉⁸⁰分別析論《山海經》鳥與靈魂思想、太陽崇拜、民族創生間的聯繫；而學位論文的探討僅見施玫芳《論山海經中的倫理意涵—由神話之鳥與山神祭祀論起》⁸¹藉由鳥的神化，探討《山海經》潛藏的天人關係；以及張宜欣《山海經羽族類型研究》⁸²梳理《山海經》羽族外型與神異性，歸納羽族形成與自然、動物崇拜密切相關。

此外，初民對於日神、風神、方神的敬畏與崇拜，進而與鳥崇拜相互連結，孕育而生的鳳鳥崇拜，亦是本文所欲探討的主要議題。白川靜《中國神話》⁸³、《中國古代文化》⁸⁴、高莉芬〈山海經中的神鳥—鳳凰〉⁸⁵皆認為《山海經》使四鳥與鳳鳥密切相關，為本文立論依據。龐進《鳳圖騰》⁸⁶、《中國鳳文化》⁸⁷從太陽

⁷¹ 陳逸根：《山海經中之原始信仰研究》（國立中興大學中國文學系碩士論文，民國 91 年）

⁷² 張化興：《山海經中的神話與宗教初探》（私立靜宜大學中國文學系碩士論文，民國 97 年）

⁷³ 蘇曼如：《山海經時空觀探索》（國立中興大學中國文學研究所碩士論文，2004 年）

⁷⁴ 陳琬菁：《山海經死生觀研究》（國立中央大學中國文學研究所碩士論文，2005 年）

⁷⁵ 彭毅：〈諸神示象—《山海經》神話資料中的萬物靈跡〉，《文史哲學報》第 46 期，民國 86 年

⁷⁶ 李豐楙：〈山經靈異動物之研究〉，《中華學苑》第 24 期，民國 70 年 9 月

⁷⁷ 李永正：《山海經動物形象研究》（國立高雄師範大學國文研究所碩士論文，民國 97 年）

⁷⁸ 王麗雅：〈山海經中的鳥圖騰崇拜〉，《中國文化月刊》第 311 期，2006 年 11 月

⁷⁹ 李永正：〈真實與想像—談山海經中的鳥〉，《問學》第 8 期，2005 年 6 月

⁸⁰ 侯迺慧：〈從山海經的神狀蠱測鳥和蛇的象徵及其轉化關係〉，《中外文學》第 15 卷第 9 期，1987 年，頁 112-129

⁸¹ 施玫芳：《論山海經中的倫理意涵—由神話之鳥與山神祭祀論起》（私立輔仁大學哲學研究所碩士論文，2005 年 6 月）

⁸² 張宜欣：《山海經羽族類型研究》（國立臺南大學國語文學系碩士論文，民國 98 年 7 月）

⁸³ 〔日〕白川靜著、王孝廉譯：《中國神話》（臺北：長安出版社，1991 年）

⁸⁴ 〔日〕白川靜著、范月嬌譯：《中國古代文化》（臺北：文津出版社，民國 72 年 5 月）

⁸⁵ 高莉芬：〈山海經中的神鳥—鳳凰〉，《中華文化復興月刊》第 20 卷第 5 期

⁸⁶ 龐進：《鳳圖騰》（北京：中國和平出版社，2006 年）

崇拜、風崇拜、族祖崇拜、動物崇拜與宗教藝術等層面討論中國鳳鳥文化；森安太郎〈鳳與風〉⁸⁸、鄭振偉〈隋以前文中的鳳〉⁸⁹概論鳳與風神鳥、火、樂的關連，提供本文對鳳鳥結合日神、風神、方神崇拜進一步的認識。而蔡哲茂〈甲骨文四方風名再探〉⁹⁰、魏慈德《中國古代風神崇拜》⁹¹、江林昌〈甲骨文四方風與古代宇宙觀〉⁹²、〈太陽循環與甲骨文四方風及一些哲學術語新探〉⁹³則由殷商甲骨文探討四方風神與方神，對本文梳理四鳥與日神、風神、方神的聯繫提供重要論證。

三、神人與鳥研究概述

以神人與鳥為主題的研究，目前尚無專書論及，唯陳器文以專文〈神鳥／禍鳥：試論神族家變與人化鳥的原型意義〉⁹⁴指出神族家變往往藉由「人化鳥」模式，傳達了彼此認同或自我異化的可能，為本文探討《山海經》神人與鳥關係的重要參考依據；而陳美慧《鳥與人變鳥—台灣原住民口傳故事析論》⁹⁵雖然以臺灣原住民口傳故事為研究題材，析論人、鳥間物我同一與變形轉化的原始思維使本文對神人與鳥的關係互動建立另一層面的認識，啟發本文以「原始思維」為論述基礎，梳理《山海經》神人與鳥關係。

在原始思維的議題研究，法國學者路先·列維-布留爾(Lévy-Bruhl)《原始思維》⁹⁶從受互滲律支配的集體表象探討原始思維模式，開展本文對鳥類由寫實符號演變為寓意符號的詮釋。而前行學者對鳥與原始信仰的探討，如：蒲慕洲《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》、馬昌儀《中國靈魂信仰》⁹⁷論述人死其魂化鳥的信仰；朱天順《中國古代宗教初探》⁹⁸從動物神化、圖騰崇拜、前兆迷信，初步探討鳥類在原始宗教發展的角色；張光直《中國青銅器時代》⁹⁹、《美術、神話與祭祀》¹⁰⁰等相關論著，認為神話中人與動物關係的消長反映了宗教觀念的變

⁸⁷ 龐進：《中國鳳文化》（重慶：重慶出版社，2007年）

⁸⁸ 〔日〕森安太郎著、王孝廉譯：《黃帝的傳說——中國古代神話研究》（臺北：時報文化出版，民國77年）

⁸⁹ 鄭振偉：《意識·神話·詩學：文本批評的尋索》（北京：中國社會科學出版社，2005年3月）

⁹⁰ 蔡哲茂：〈甲骨文四方風名再探〉，《甲骨文學會會刊》，民國82年2月，頁19-48

⁹¹ 魏慈德：《中國古代風神崇拜》（臺北：臺灣古籍出版，2002年）

⁹² 江林昌：〈甲骨文四方風與古代宇宙觀〉，《殷都學刊》第3期，1997年

⁹³ 江林昌：〈太陽循環與甲骨文四方風及一些哲學術語新探〉，《煙台大學學報·哲學社會科學版》，2002年第2期

⁹⁴ 陳器文：〈神鳥／禍鳥：試論神族家變與人化為鳥的原型意義〉，《中興大學中文學報》第23期，2008年

⁹⁵ 陳美慧：《鳥與人變鳥—台灣原住民口傳故事析論》（國立中興大學碩士論文，民國97年）

⁹⁶ 〔法〕路先·列維-布留爾（Lévy-Bruhl, Lucien）、丁由譯：《原始思維》（臺北市：臺灣商務印書館，2001年），頁36

⁹⁷ 馬昌儀：《中國靈魂信仰》（上海：上海文藝出版社，1998年）

⁹⁸ 朱天順：《中國古代宗教初探》（臺北：谷風出版社，1986年）

⁹⁹ 張光直：《中國青銅時代》（臺北：聯經出版社，民國72年4月）

¹⁰⁰ 張光直：《美術、神話與祭祀》（臺北：稻江出版社，民國82年2月）

遷¹⁰¹；富育光《薩滿文化論》以原始信仰的觀點討論鳥信仰與人神溝通有關；上述研究著眼於鳥與原始信仰的密切關連，亦提供本文探討原始思維中人鳥關係的研究思路。此外，學界以鳥與圖騰為主的相關研究亦積累豐碩成果：何星亮《中國圖騰文化》¹⁰²、傅錫壬《〈山海經〉研究》¹⁰³、鍾宗憲《中國神話的基礎研究》¹⁰⁴由圖騰信仰探討神祇形象與意涵，奠定本文圖騰信仰的理論基礎；何星亮《中國自然崇拜》¹⁰⁵、陳勤建《中國鳥信仰：關於鳥化宇宙觀的思考》¹⁰⁶則進一步整合鳥圖騰崇拜與太陽崇拜，與本文所涉及「日、鳥合一」的文化現象密切相關；孫作雲《中國古代神話傳說研究》¹⁰⁷則以古代鳥氏族崇拜為核心進行一系列考察，論證商人以玄鳥為圖騰，啟發本文對「鳥形神人」的探討。上述研究，皆為本文探討《山海經》神人與鳥關係時提供主要研究路徑。

第四節 研究方法

本論文將分析《山海經》神人與鳥關係，並探討相關神話所呈現出的文化意義。但隨著文明開化，原始質樸的神話被視為荒誕不經之語，或是被排除在載籍外，或是走向歷史、隱身哲學，使得神話材料成為斷簡殘編，收羅不易。故本文以袁珂「廣義神話論」為觀點，以《山海經》為主要研究文本進行文獻分析，並揀選相關文獻資料以輔助論文主題，同時參酌出土材料作為研究論證。

王孝廉先生指出：「神話是古代民眾以超自然性威靈的意志活動為底基，而對於周圍自然界及人文界諸事象所做的解釋或說明的故事。」¹⁰⁸對於未能理解的現象，初民以超自然神異力量加以詮釋，並且信以為真，相互傳述。這種既虛構卻又真實的特殊屬性，使得神話表層語言下的隱喻象徵，得以烙印於氏族中的不同個體，成為集體潛意識。因此，神話即使被目的性地擷取、扭曲，其敘事形式其實並不影響深層的思維結構。依據鍾宗憲先生研究，中國神話並非以時間發展為敘事主軸，而是強調片段的狀態描述：

神話不必然是敘事體概念中的故事；神話可以只是一種關於神的存在
的記述與說明。¹⁰⁹

¹⁰¹ 張光直：〈商周神話與美術中所見人與動物關係之演變〉，《中國青銅時代》（臺北：聯經出版社，民國 72 年 4 月），頁 327-355

¹⁰² 何星亮：《中國圖騰文化》（北京：中國社會科學出版社，1992 年）

¹⁰³ 傅錫壬：《〈山海經〉研究》，《白話山海經》（臺北：河洛出版社，1980 年），頁 186-236

¹⁰⁴ 鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》（臺北：洪葉出版社，2006 年）

¹⁰⁵ 何星亮：《中國自然崇拜》（南京：江蘇人民出版社，2007 年）

¹⁰⁶ 陳勤建：《中國鳥信仰：關於鳥化宇宙觀的思考》（北京：學苑出版社，2003 年 5 月）

¹⁰⁷ 孫作雲：《孫作雲文集（第三卷）—中國古代神話傳說研究》（開封：河南大學出版社，2003 年 9 月）

¹⁰⁸ 王孝廉：《中國的神話與傳說》（臺北：聯經出版社，民國 66 年），頁 1

¹⁰⁹ 鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》（臺北：洪葉出版社，2006 年），頁 42

此說闡明了神話的實質內涵，也就是「神話思維」並不受敘事的表層形式所影響。基於這種特殊性，袁珂先生提出以「廣義神話」為觀點，將神話、傳說、歷史、仙話、民間傳說、佛經神話等列入神話研究的範疇。¹¹⁰袁珂先生認為神話受時間推演，其所指涉的範圍多與歷史、傳說甚至是仙話有所疊合，故神話研究應擴大討論與研究的視野，不必僅限於上古神祇的神異記載，看似碎裂的神話片段，透過文獻載籍的相互詮釋，可以更為貼近神話的原始面貌。因此，本論文以《山海經》為主要研究文本，並且參照《尚書》、《楚辭》、《史記》、《左傳》等載籍中相關材料，以期對《山海經》「神人與鳥」能有更為完整的討論。

此外，本文亦以王國維先生提出的「二重證據法」為研究途徑，以不同研究材料印證文字敘事。早期文學研究僅對文獻資料進行分析與詮釋，大量殷墟文字及文化遺址的挖掘出土，使王國維先生主張應藉由地下材料與傳世文本的雙重考察，為傳統治學方式帶來新變革。其於《古史新證》曾言：

吾輩生於今日，幸於紙上之材料外，更得地下之新材料。由此種材料，我輩固得據以補正紙上材料，亦得證明古書之某部分全為實錄，即百家以不雅訓之言亦不無表示一面之事實。此二重證據法惟在今日使得為之。雖古書之未得證明者不能加以否定，而其已得證明者不能不加以肯定可斷言也。¹¹¹

上文所言「地下材料」主要意指甲骨卜辭與金文，「紙上材料」即為古籍記載。王國維先生鑑於研究材料與視野的拓展更新，提出以文化典籍輔以考古文物的研究方式，使得神話學研究在方法論上也因此與時俱進，由文學、史學、宗教、藝術等不同語境所呈現的意義結構，歸納出超越符號載體的共同象徵意涵。

縱上所論，本文擬從文獻分析為基礎，梳理《山海經》及相關載籍記載，嘗試探索《山海經》神人與鳥的意義詮釋，並參酌「二重證據法」，以多元視野的整合，詮釋研究對象所隱含的文化訊息。

第五節 研究內容概述

第一章〈序論〉旨在說明本論文研究動機與目的，並對研究主題「神人」加以義界，指出本文所稱「神人」泛指《山海經》中揉雜人的生命形態以及動物力量而存在的神祇，進而界定神人與鳥的關係類型，可區分為神人與鳥合體或是各自獨立兩種形式，並闡發不同關係類型與原始信仰的連結；其次，回顧先行學者的研究成果，指出其對本文的觀念闡發；再者，說明本文擬以文獻分析法及二重

¹¹⁰ 袁珂：〈從狹義神話到廣義神話〉，《民間文學論壇》1983年第2期

¹¹¹ 王國維：《古史新證—王國維的最後講義》（北京：清華大學出版社，1994年12月），頁2

證據法為研究途徑，探討《山海經》中神人與鳥關係。

第二章〈原始信仰與鳥〉以原始信仰的人鳥關係為議題，探討原始思維中鳥類從寫實動物發展至寓意符號的源流，藉以奠定第三、四章分述神人與鳥關係的基礎。首先探討鳥的空間越界性質，由於飛鳥穿梭雲端、遨翔天際的特質，使其成為通天象徵；其次以日鳥合一的文化現象，梳理烏鳥負日與日中神鳥的神話現象，進而探討太陽與鳥緊密連結的原因並非偶然，除了兩者皆高居於天際以及太陽運行與飛鳥的同質性，容易產生類比聯想外，日鳥連結更積澱了社會意義與宗教情感，成為文化定式。第三節則由鳥被視為人類生命來源與氏族始祖著手，討論「玄鳥生商」與生命誕生的關連，並嘗試由圖騰崇拜、生殖崇拜與鳥崇拜為視野，析論隱藏在「玄鳥生商」神話背後的原始意涵。第四節主要說明鳥與靈魂間的聯繫。由於初民對於死亡的畏懼，遂發展出形體消解而靈魂不死的生命觀，靈魂輕揚飛離軀體，正與飛鳥飛翔特質相似，因此許多古老民族以類比聯想建構出靈魂如飛鳥自身體飛離，或飛鳥牽引靈魂飛揚上天的觀念。

第三章〈帝系神人與鳥〉以帝俊與四鳥為研究對象。首先梳理前行學者對帝俊之說，析論古史中帝嚳、帝舜與帝俊的聯繫，並且以《山海經》、《楚帛書》為主，論證帝俊與太陽崇拜、空間思維關係密切。因此帝俊後裔使四鳥應與商、周兩代所積累形成的鳥形風神、日神信仰密切相關，寓有創世神逡巡四方、確立四季等建立時空秩序的隱語。其次則由方神與風神連結商代神鳥崇拜，探析甲骨卜辭、《山海經》、《尚書》的四方風神話，並進而探析神鳥意識與殷商鳳鳥崇拜的關係。第三節藉由梳理先行學者對於帝俊使四鳥看法，以兼顧「帝系神人」與「鳥」的詮釋角度，認為此神話敘事應與鳳鳥有關。至於帝俊所驅使的「四鳥」是否意指經文之「虎、豹、熊、羆」？本論文認為，《山海經》中虎、豹、熊、羆四靈獸可能與四鳥同為聖域的神異動物。《山海經》「四鳥」應非等同於虎、豹、熊、羆四獸，可能是帝系神人驅使鳳鳥及虎、豹、熊、羆，為聖顯空間秩序之象徵。

第四章〈殊方神人與鳥〉共為二小節，擬探析殊方異域中神人與鳥的關係。第一節嘗試討論《山海經》以「人鳥同體互生」所構成的神人形象，本論文將這些半人半鳥的神人稱為「鳥形神人」。「鳥形神人」可為神祇：如禹強、禹虢、句芒、九鳳等，其特徵為人面鳥身；亦可為異人：如羽民、灌頭、鹽長，皆為人類形體輔以鳥類部位器官，本節擬由神話與圖騰的角度，探討鳥形神人異於常人的「身體觀」所隱藏之意涵。第二節「西王母與三青鳥」預期討論三青鳥為西王母取食，與西王母形象由「司天之厲」至漢代仙化有何關連？在鳥類意象的轉換中，為何「三」沒有被替換？本節由《山海經》中西王母的原始形象，嘗試討論《山海經》西王母神格，並從西王母與崑崙山的聯繫，觀察西王母神性的發展，以此開展出三青鳥為西王母取食的意涵。

第五章為論文總結，期許透過梳理神人與鳥所建立的對應關係及合體意象，探討隱藏其中的原始意涵，並進一步探索《山海經》神人與鳥於神話脈絡的傳承與開展。



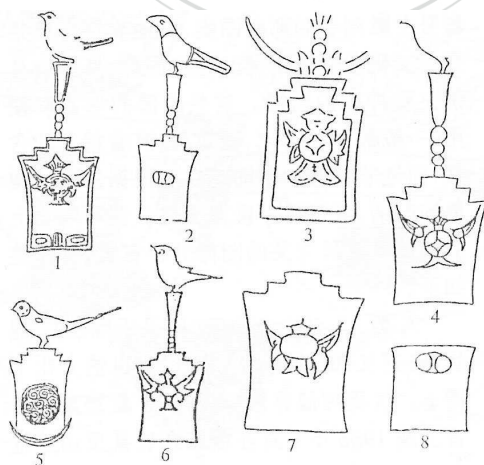
第二章 原始信仰與鳥

飛鳥展翅遨翔，原本是客觀存在的自然客體，不具任何象徵意涵，但基於某種神秘的聯繫，鳥類在文化群體中被賦予特定意義，並世代相傳為群體成員共同崇拜的情感印記。法國社會學家列維·布留爾（Levy-Bruhl, Lucien, 1857-1939）以「集體表象」解釋這種現象，其著作《原始思維》以墨西哥回喬爾部族（Huichols）存有「健飛的鳥能看見和聽見一切，牠們擁有神秘的力量」¹¹²信仰為例證，指出原始文化以非邏輯性的思維看待世界，一切的存在物皆具有神秘屬性，即使是鳥類也不例外。

鳥類集體表象的形成，與原始信仰密不可分。先民藉由鳥類集體表象，保存素樸時代的自然觀察與社會型態，同時隱含了宗教性的神聖。本章擬從「鳥與通天」、「鳥與太陽」、「鳥與感生」、「鳥與靈魂」四層面進行考察，藉由神話、圖像以及文獻載籍相互佐證，梳理鳥與原始文化的聯繫，從而勾勒鳥類集體表象裡所隱含人與符號的互動關係。

第一節 鳥與通天

神話中的宇宙圖像為天、人、地三分世界，天界對應於地界，加上人類所居的中界，以垂直方式立體建構出宇宙總體面貌。飛鳥既然能夠遨翔天際，又可以棲息於人間世界，自由來回天地的殊能使鳥類被視為具有越界神性，普遍被視為代表天界的動物象徵。¹¹³這種信念清晰地保存於新石器時代長江下游良渚文化（西元前 2800 年—西元前 1900 年）所出土的玉琮¹¹⁴：



圖一：良渚文化出土玉琮

¹¹² [法] 路先·列維—布留爾（Levy-Bruhl, Lucien）：《原始思維》（臺北：臺灣商務印書館，2001年），頁 36

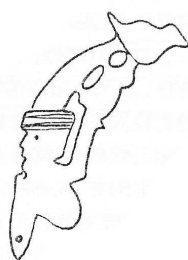
¹¹³ 葉舒憲：《中國神話哲學》（西安：陝西人民出版社，2004年），頁 53

¹¹⁴ 圖像引自杜金鵬：〈良渚神祇祭壇〉，《考古》1997年2月，頁 55

這一系列相近圖像皆刻有三層臺階的高壇，中央立有細長竿柱，柱頂站立一鳥。圖像中的高壇即為祭壇，寓意著「下可通人，上可通天，能夠溝通天、人信息」¹¹⁵的暗示，至於祭壇頂端的鳥類，杜金鵬先生說明其所象徵的意涵：

天、人溝通的使者，便就是那美麗的神靈之鳥。¹¹⁶

鳥類佇立於竿頂，似乎成為祭壇階梯的延伸，能夠展翅飛往天界，連結天地。這些圖像可能重現良渚初民於高壇上，對著刻有神鳥之竿柱進行祭祀儀式的景況。此外，同樣屬於良渚文化的越陵山玉雕¹¹⁷亦可發現相近圖像：



圖二：良渚文化出土越陵山玉雕

玉雕神人頭頂一梯狀物，頂端立有一鳥，玉雕上半部分的圖像近似於鳥與梯子、臺階等柱狀物所構成的定式符號，隱喻了通天神性，以此彰顯佩飾玉雕者可能在宗教或社會層面具有不凡身份。

通往上界的登天階梯、高聳入雲的樹木、鳥類與生俱來的飛翔能力，以及良渚文化中的高壇，皆隱含了超越凡俗、與天界交融的想像，這些能夠向上界延展的象徵物，實則傳達了宇宙軸連結天地的概念。貫通三界的宇宙軸直抵天際、紮根地底，通常以宇宙樹或宇宙柱的形式呈現，或者以不同形式的具體象徵顯示超越空間性質的連結：

宇宙一般是分成多層的，以中間的一層以下的下層世界和以上的上層世界為主要的區分。下層世界與上層世界通常更進一步分成若干層次……宇宙的諸層之間為一個中央之柱(所謂「世界之軸」所穿通)；這個柱與薩滿的各種向上界與下界升降的象徵物在概念上與在實際上都相結合。薩滿還有樹，或稱世界之樹，上面常有一隻鳥—在天界飛翔與超越各界的象徵物—在登棲著。¹¹⁸

¹¹⁵ 杜金鵬：〈良渚神祇祭壇〉，《考古》1997年2月，頁58

¹¹⁶ 杜金鵬：〈良渚神祇祭壇〉，《考古》1997年2月，頁59

¹¹⁷ 圖像引自杜金鵬：〈良渚神祇祭壇〉，《考古》1997年2月，頁56

¹¹⁸ 張光直：《美術、神話與祭祀》（臺北：稻香出版社，民國82年），頁149

張光直先生曾明確指出飛鳥延續宇宙軸通往天際的象徵意義：

如果樹幹是巫師通天的通道，那麼樹頂上棲息盤旋的飛鳥可以視作登天階梯的延伸。¹¹⁹

鳥類上通天界，下達人間之特質大量地保存於薩滿文化的神鳥信仰。依據烏丙安先生所言：「在薩滿教中，飛鳥是與天神住的地方相通的，甚至飛鳥都是天神的使者或侍者。」¹²⁰在薩滿世界中，宇宙圖像與宗教信仰共同形成獨特的世界體系，當薩滿進行通天儀式時，必須登謁梯形竿柱，象徵人們層層攀登宇宙軸通往天界，而鳥類飛升更延續了宇宙軸貫通天地的象徵，表達人們與天界交融的想望。因此，在薩滿感應自然靈界之際，飛鳥即是由俗入聖的媒介物，協助薩滿得以升登天界，上達祖先及神靈世界。張光直先生援引美國學者伊里亞德（Mircea Eliade）的看法：

薩滿的本事是靠他能夠任意使自己進入一種昏迷的狀態。鼓和樂一方面抬高他自己的精神，另一方面召喚他的夥伴——他人所不能見，而供給他以力量、幫助他來飛翔的獸與鳥。……在他的昏迷狀態之中，他似鳥一般地飛到上面的世界，或是像隻鹿、牛、熊一樣降到下面的世界。¹²¹

鳥類被視為通天儀式的動物助手，象徵人與神溝通的使者。這種「動物助手」的觀念，源於薩滿信仰認為人與動物本質相同，故能相互轉以對方形態出現。對於初民而言，性質相近的事物能夠彼此影響，經由模擬鳥類動作，人們可以獲得鳥類的能力或特質。據英國人類學家弗雷澤（Frazer, J.G, 1854-1941）《金枝：宗教與巫術之研究》（*The Golden Bough*）對於原始部落的考察，這種以巫術性思考的原始心理，可稱之「相似律」。¹²²人們藉由模擬鳥類的飛行動作，實則投射了渴望與天界連結以及征服死亡的永生願望。根據美國學者伊里亞德（Mircea Eliade）的說法：

The installation and consecration of the sacrificial stake constitute a rite of the Centre. Assimilated to Cosmic Tree, the stake becomes in its turn the axis connecting the three cosmic regions. Communication between Heaven and Earth becomes possible by means of this pillar. He who makes the sacrifice does, indeed, go up to heaven, alone or with his wife, upon this post now

¹¹⁹ 張光直：《中國青銅時代》第二集（臺北：聯經出版社，民國 72 年），頁 56

¹²⁰ 烏丙安：《神秘的薩滿世界——中國原始文化根基》（上海：生活·讀書·新知三聯書店，1989 年），頁 102

¹²¹ 張光直：《中國青銅時代》（臺北：聯經出版社，民國 72 年），頁 352

¹²² [英] 弗雷澤（Frazer, J.G, 1854-1941）著，汪培基譯：《金枝：巫術與宗教之研究》（臺北：桂冠圖書，1991 年），頁 21

ritually transformed into the World-Axis itself. While setting up the ladder, he says to his wife: "Come, let us go up to Heaven She answers: "Let us go up !" (Sat. Br. V, 2, I, 9), and they begin to mount the ladder. At the top, while touching the head of the post., the sacrificer cries out: " We have reached Heaven" (Taittiriya Samhita, Sat. Br, etc) Or, while climbing up the steps of the stake, he stretches out his arms (as a bird spreads its wings !) and on reaching the top cries out: "I have attained to heaven, to the gods: I have become immortal!" (Taittiriya Samhita, I, 7, 9.).....As we shall see presently, a number of other ritual approaches to a Centre are equivalent to a conquest of immortality.¹²³

獻祭典禮中獻上祭品的人，更確切來說，被認為將透過儀式上升到天堂。無論獻祭者是獨自一人或是連同他的伙伴，將順著木樁頂端上升，然後依據儀式將自己轉化成另一種形式的宇宙軸。……等到他們攀爬至梯子頂端，能夠碰觸到竿子最頂處，獻祭者像鳥伸展雙翼一樣伸展自己的手臂，並且在到達頂端時大喊：「我已經到達天堂，接近神靈了！我將成為不朽之身！」……如目前我們所看到的，某些試圖接近宇宙中心的儀式，其意義近似於長生不死，即對於死亡的征服。

獻祭者伸展雙臂、摹擬飛鳥遨翔天際，無疑是藉由鳥類飛翔動作以接近神靈，讓自己成為到達天界的橋樑。這種隱喻思維亦見於薩滿跳神儀式，薩滿穿著縫綴鳥羽的神衣，以神鳥飛翔的姿態旋轉擺動，讓鳥羽飄動飛揚，藉此象徵接近天界神靈，與其交融。¹²⁴透過模擬飛鳥動作的儀式，人們成為世俗空間的突破點 (break)，能夠從原本身處的宇宙區域轉移到神聖場域，由凡俗時間回歸永恆，也就是說，在建構神聖空間的同時，也令自己重新返回原初的神聖時間，將自己安置於永恆。

第二節 鳥與太陽

太陽與鳥存有某種緊密聯繫，是普遍流傳的跨文化集體想像。古波斯將鷹視為太陽象徵¹²⁵；馬雅人相信太陽神與烏鴉密不可分¹²⁶；埃及太陽神 (Ra) 以鷹鳥為化身，鷹鳥頭部配戴繪有日紋的太陽王冠。¹²⁷在中國，史傳古籍以「陽鳥」、「陽離」及「明離」別稱太陽，同樣傳達將鳥類投射於太陽的古老聯想。如《楚辭·

¹²³ Mircea Eliade :《Images and Symbols》(Princeton : Princeton University Press , 1991) , P44~P45

¹²⁴ 劉錫成：《象徵：對一種文化模式的考察》(北京：學苑出版社，2002年)，頁271

¹²⁵ 高福進：〈太陽神及其形象—日神信仰歷程的初始階段探析〉，《青海社會科學》1995年第4期，頁98

¹²⁶ 高福進：〈太陽神及其形象—日神信仰歷程的初始階段探析〉，《青海社會科學》1995年第4期，頁98

¹²⁷ 蕭兵：《太陽英雄神話的奇蹟：射手英雄篇》(第一冊)(臺北：桂冠圖書股份有限公司，1992年)，頁32

天問》云：

天式縱橫，陽離爰死？¹²⁸

又見於《山海經·海外東經》郭璞注解：

羿之鑠明離而斃陽鳥。¹²⁹

「離」字具有太陽、火的意涵，《周易》云：「離為火，為日。」¹³⁰太陽與火積澱成「離」，化為「離精」。《山海經》所記「離精」類屬鳥類，郝懿行釋其為：「南方神鳥焦明之屬。」¹³¹袁珂先生亦認為離朱應是日中神鳥。¹³²由此可知「陽鳥」、「明離」、「陽離」之稱融合了鳥與太陽，進而產生光明、火等意象。

事實上，早於西元四千年前浙江河姆渡文化（西元前 4400 年—西元前 3300 年）即體現了太陽與鳥的原始聯想：



圖三：浙江河姆渡文化出土匕形器

河姆渡文化出土以獸骨與象牙製成的匕形器皆刻有相似的鳥類圖像。¹³³朝向不同方向的雙頭鳥，軀體巧妙轉化為許多合一的同心圓，同心圓代表太陽，圍繞同心圓四周的線條象徵陽光四散。依據日籍學者林已奈夫研究，圖案的共同特徵實則描繪了日與鳥的結合。¹³⁴同屬長江流域但晚於河姆渡文化的良渚遺址（西元前 2800 年—西元前 1900 年）玉琮，¹³⁵也呈現了日／鳥圖像：

¹²⁸ 吳福助著：《楚辭註釋》（臺北：里仁書局，2007 年），頁 323

¹²⁹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 261

¹³⁰ [魏]王弼、韓康伯注、[唐]孔穎達正義：《周易正義》卷九，文選樓藏本校定，收入 [清]阮元校勘《十三經注疏》（臺北：新文豐出版，1997 年），頁 186

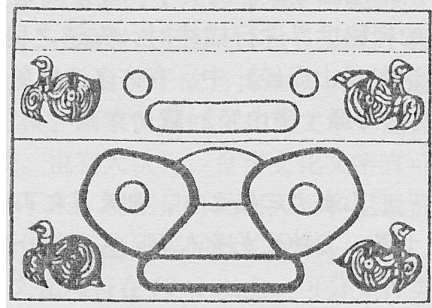
¹³¹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 204

¹³² 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 204

¹³³ 圖像轉引自巫鴻：《禮儀中的美術—巫鴻中國古代美術史文編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005 年），頁 533

¹³⁴ 轉引自巫鴻：《禮儀中的美術—巫鴻中國古代美術史文編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005 年），頁 14

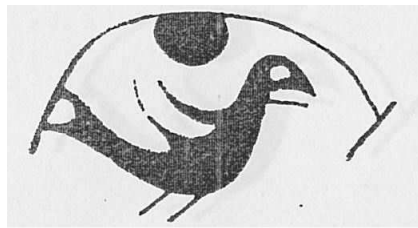
¹³⁵ 圖像轉引自黃懿陸：《山海經考古：夏朝起源與先越文化研究》（北京：民族出版社，2007 年），頁 82



圖四：良渚文化出土玉琮

玉琮上下兩端分別為兩幅圓眼、扁嘴的獸面圖像，獸面兩旁各刻有一組對稱鳥紋，鳥的形體由同心圓及四散的放射線共同組成，似乎承繼了河姆渡文化中太陽與鳥相互結合的定式。相距千年的文化遺址，卻呈現同樣的圖像元素，顯示太陽與鳥的聯繫並非巧合，應不是純粹基於審美心理而創作，可能蘊有某種原始性的思維模式緊密結合兩者。

這樣的意義連結，源於初民的直觀印象。自然萬物中，唯有鳥類具有遨翔高飛的能力，當飛鳥直入雲霄或隱沒天際，容易使人們產生鳥類正在接近太陽之聯想。此外，朝升夕落的太陽運行與鳥類暮去晨來習性相似，再加上太陽終年運行規律與候鳥春來秋返具有共同規律，讓人們以為候鳥能夠於夏季將太陽帶至北方，在冬季則將太陽帶向南方。原始思維尚未能以科學角度解釋鳥類與太陽的相似性，自然以類比聯想，認為太陽與鳥之間必然具有不可分割的連結，甚至推想太陽得以運行天際，應是鳥類負日而飛。這種獨特的思維模式展現於仰韶文化(西元前 5000 年—西元前 3000 年)遺址出土的彩陶圖像：



圖五：仰韶文化華縣泉護村遺址出土彩陶

初民遙望飛鳥遨行天際，只見伸展雙翼的鳥兒彷彿背駝著太陽翱翔前進。彩陶圖像由側視角度描繪了一隻飛行的鳥背負一輪圓日，圓弧簡單象徵天空，清楚呈現太陽與鳥以載／被載所建立的依存聯繫。¹³⁶無獨有偶，《山海經》以具體而詳細

¹³⁶ 圖像引自高明：〈略談古代陶器符號、陶器圖像和陶器文字〉，收入王元化主編《學術集林》（上海：遠東出版社，1994 年 12 月），頁 95

的文字記載來詮釋「飛鳥負日」之說：

湯谷上有扶木，一日方至，一日方出。皆載于鳥。¹³⁷

湯谷為太陽休憩所在地，因「谷中水熱」¹³⁸而得名。依據《山海經》記載，湯谷不僅是日出之處，亦是浴日之處，〈海外東經〉云：「下有湯谷。湯谷上有扶桑，十日所浴，在黑齒北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。」¹³⁹藉由烏鳥負載，太陽得以一日居扶木上枝，九日居扶木下枝的規律交會輪替。烏鳥負日的素樸思維，顯現了荒遠時期初民對太陽運行的觀察與詮釋。

約於戰國時期，烏鳥背負太陽的宇宙觀日趨轉變，人們認為烏鳥應與太陽合為一體，居於日中。日／烏關係改變的主要原因，可能源於交通工具隨時代演進，相較於烏鳥負載，太陽乘著車駕往返更顯神威，原本背負太陽的烏鳥，便被安置於太陽內；¹⁴⁰也可能源於古人目視太陽，將觀察到的日中黑影，比擬成烏鳥。¹⁴¹烏鳥居於日中遂逐漸成為太陽象徵。《楚辭·天問》載錄的射日神話，對此現象有所記載：

羿焉彈日？烏焉解羽？¹⁴²

東漢王逸《楚辭章句》釋曰：

堯命羿仰射十日，中其九日，日中九鳥皆死，墮其羽翼，故留其一日也。¹⁴³

以「解羽」、「日中九鳥皆死」表達烏鳥墜翼喪命即為太陽殞落，顯示鳥類生命跡象成為太陽存在與否的依據，也就是說，太陽與烏鳥擁有共同的生命象徵。這種太陽與鳥類形象互轉的觀念在漢代載籍甚為豐富，如《說文》詮釋「焉」字：

鳥者，日中之禽。¹⁴⁴

《淮南子·精神訓》亦記載：

¹³⁷ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 354

¹³⁸ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 260

¹³⁹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 260

¹⁴⁰ 管東貴：〈中國古代十日神話研究〉收入於古添洪、陳慧樺編著：《從比較神話到文學》（臺北：三民書局，民國 82 年），頁 94

¹⁴¹ 參見劉惠萍：《圖像與神話：日月神話之研究》（臺北：文津出版社，2010 年），頁 32-33

¹⁴² 吳福助著：《楚辭註釋》（臺北：里仁書局，2007 年），頁 305

¹⁴³ 吳福助著：《楚辭註釋》（臺北：里仁書局，2007 年），頁 306

¹⁴⁴ 〔清〕段玉裁注：《說文解字》（臺北：藝文印書館，民國 83 年），頁 159

日中有踰鳥。¹⁴⁵

爾後在漢代陰陽讖緯盛行的風氣影響下，太陽被尊為「陽精之宗」¹⁴⁶，而數字「三」被時人認為是陽數代稱。「日中神鳥」遂衍生為「日中三足鳥」，如高誘注「踰鳥」云：

踰，猶蹲也，謂三足鳥。¹⁴⁷

張衡《靈憲》亦記：

日者，陽精之宗，積而為鳥，像鳥而有三趾。¹⁴⁸

以「三足鳥」突顯太陽與鳥的連結，是當時普遍盛行的說法。

無論是鳥負日或日中有鳥，太陽與鳥的連結觀念皆奠定於人們直觀印象與類比思維。然而，這樣的說法勢必隨著民智漸開而受到挑戰。東漢時期王充即對日中三足鳥的說法提出質疑：「審日不能見鳥之形，通而能見其足有三乎？」¹⁴⁹太陽與鳥的聯繫能夠長時期相互依存，甚至成為文化積澱，應具更深層的心理圖式。嚴文明先生研究仰韶文化裡彩陶紋樣的演變，分析鳥紋與擬日紋相互聯繫的原因，其指出：

這一彩陶紋飾的母題(按：鳥紋到擬日紋的發展)之所以能夠延續如此之久，本身就說明它不是偶然的現象，而是與一個民族的信仰和傳統觀念相聯繫的。¹⁵⁰

日／鳥組合能夠成為定式圖像，是因為它凝練了原始文化中的宗教情感與社會意義，成為某種強烈濃郁的信念。¹⁵¹這種定式連結所隱藏的特殊情感，依據先行學者研究，應與東夷部族圖騰信仰密切相關。孫作雲先生認為：

中國古代的東夷以鳥為圖騰者，又多以太陽或月亮為圖騰，這就是民

¹⁴⁵ [漢] 劉安著：《淮南子》(臺北：台灣古籍出版社，2005年)，頁417

¹⁴⁶ [漢] 張衡著：《靈憲》，收入《百部叢編輯成》(臺北：藝文印書館，民國57年)，頁2

¹⁴⁷ [唐] 歐陽詢著、[民國] 汪紹楹校：《藝文類聚》引《淮南子》(上海：上海古籍出版社，1965年)，頁38

¹⁴⁸ [漢] 張衡著：《靈憲》，收入《百部叢編輯成》(臺北：藝文印書館，民國57年)，頁2

¹⁴⁹ [漢] 王充著、張宗祥校注：《論衡校注》(上海：上海古籍出版社，2010年)，頁229

¹⁵⁰ 嚴文明：〈甘肅彩陶的源流〉，《文物》1978年第10期，頁72

¹⁵¹ 李澤厚：《美的歷程》(臺北：三民書局，民國85年)，頁21

族學上所謂的「聯合圖騰制」。¹⁵²

東夷文化中太皞部族以日與鳳鳥為圖騰，少皞部族以日與燕鳥為圖騰，¹⁵³聯合圖騰深化了太陽與鳥的關係，後因圖騰崇拜沒落，太陽與鳥的聯繫遂轉化為文化積澱下的潛藏記憶。

然而考察原始信仰的發展，產生於舊石器時代中期的圖騰崇拜，源於初民以狩獵、採集為生活方式，動物在生活中極具影響性，相應產生將動物視為親屬、祖先，藉此獲得動物力量的庇護。但太陽崇拜的興起卻與新石器時期人類走向農耕定居階段有關：

人類自新石器時代進化到農牧定居階段以後，原始宗教的重心便從狩獵巫術和圖騰崇拜轉向自然崇拜。……而在各種自然現象中，最顯而易見的一個，也是對人類生活和思想影響最大的便是太陽。因此，在大多數脫離了以狩獵、採集為主要生活方式的文化區域，都不約而同地產生了對太陽崇拜。¹⁵⁴

由於農耕必須仰賴自然條件配合，初民遂逐漸將太陽神化，祈求充足日照賦予農牧豐產，因而產生太陽崇拜。至此可知，鳥圖騰崇拜與太陽崇拜應源於不同階段的社會生活形態。如此說來，東夷文化何能同時以日／鳥為聯合圖騰？何星亮先生指出兩者連結之因：

在新舊文化交替之間，必然會形成一種兼有新舊兩種文化元素的複合的文化形式。日與鳥合而為一，或把鳥作為太陽的象徵，正是圖騰崇拜與自然崇拜相互整合的結果。¹⁵⁵

太陽與鳥的聯繫反映了原始信仰中由圖騰崇拜趨向自然崇拜的過渡階段，整合出「太陽鳥」的信仰載體。誠如王小盾先生所言：

鳥日圖像其實是鳥圖騰的一種新的歷史形式……鳥日圖案蘊藏了圖騰崇拜和太陽崇拜兩種文化內涵，是超越圖騰崇拜的一種符號形式。¹⁵⁶

由前述可知，太陽與鳥的關係聯繫，不僅源於兩者自然直觀所產生的聯想，同時

¹⁵² 孫作雲：〈中國古代鳥氏族諸酋長考〉，收入《中國古代神話傳說研究》（開封：河南大學出版社，2004年），頁610

¹⁵³ 孫作雲：〈中國古代鳥氏族諸酋長考〉，收入《中國古代神話傳說研究》（開封：河南大學出版社，2004年），頁610

¹⁵⁴ 葉舒憲：《中國神話哲學》（西安：陝西人民出版社，2004年），頁216

¹⁵⁵ 何星亮：《中國自然崇拜》（南京：江蘇人民出版社，2008年），頁146

¹⁵⁶ 王小盾：《中國早期思想與符號研究—關於四神的起源及其體系形成》（上海市：上海人民出版社，2008年），頁285

也因濃縮了社會歷史與宗教的豐富內涵，成為東夷部族徽記，發展為特定的文化符碼。

第三節 鳥與感生

生命何以誕生？如何繁衍？是初民不得其解的奧秘。因此，在原始文化中，無論是個體生命來源或氏族源起，皆被認為應是某種神秘力量所賦予。北美、東北亞、東南亞文化等環太平洋地區普遍認為這種神秘力量源於鳥類，並且以神鳥賦予氏族生命或鳥為先祖的信念，呈現始祖誕生與鳥類具有密切聯繫。¹⁵⁷這些「鳥類感生」傳說與圖騰崇拜、生殖崇拜以及鳥崇拜密切相關。

圖騰崇拜可說是原始的宗教形式，「圖騰」(totem)源於北美印地安人奧其華(Ojibwa)語，意指「我的親屬」，其核心觀念在於初民相信人起源於某種自然物或自然現象，並認為自然物與自身群體之間存有血緣關係，自然物遂以人的親族、祖先或保護神形式，逐漸成為氏族的標記，具備此種性質的自然物，即為該部族的「圖騰」。¹⁵⁸事實上，初民觀察女性妊娠產子的過程，發現女性具備孕育生命的能力，在尚未瞭解男性與生育關係的認知侷限下，將受孕原因歸結為圖騰物所賜予，因而產生氏族與圖騰物之間以某種神秘方式具有血緣聯繫的素樸想像。

依據何星亮先生研究，圖騰崇拜的形成過程可依時間先後區分為三個階段，後兩階段皆奠基於前一階段的基礎。最早的圖騰觀念起源於「圖騰親屬」：

所謂圖騰親屬觀念就是把圖騰當作父母、祖父母或兄弟姊妹等血緣親屬，當作本氏族或本家族的成員。¹⁵⁹

其次是將圖騰視為氏族始祖的「圖騰祖先觀念」：

所謂圖騰祖先觀念就是原始時代的氏族或部落以為自己的始祖不是人，而是某種動物、植物、無生物或自然現象，所有的成員都是由它繁衍而來的，都是它的後裔。¹⁶⁰

最晚出現的是「圖騰神觀念」：

所謂圖騰神觀念即不把圖騰看做親屬，也不以為它是祖先，而是把它奉

¹⁵⁷ 石興邦：〈我國東方沿海和東南地區古代文化中鳥類圖像與鳥祖崇拜的有關問題〉，收入田昌五、石興邦主編《中國原始文化論集》（北京：文物出版社，1989年），頁255

¹⁵⁸ 鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》（臺北：洪葉文化出版社，2006年），頁295-305

¹⁵⁹ 何星亮：《中國圖騰文化》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁56

¹⁶⁰ 何星亮：《中國圖騰文化》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁63

為氏族、胞族、部落、民族、家庭或個人的保護神，相信它具有超自然的力量。¹⁶¹

由於信奉相同圖騰，群體成員擁有集體信念，認為圖騰是自己親屬、先祖或守護神，這種共同觀念強化了群體的內部認同。另一方面，因為每個群體所信奉的圖騰物多所不同，隨後發展出的圖騰禁忌、特殊儀式、宗教聖物等具體形式，更反映了不同群體的文化表徵，初民因此逐漸建立了我族迥異於他族的觀念。這些因素醞釀出氏族觀念，圖騰也成為氏族群體的標記。

受西方圖騰理論影響，以圖騰文化闡釋中國古史，成為近代考古、民族研究的新趨勢，藉由文獻載籍與地下材料互相參照，論者多認為殷商氏族的起源與鳥圖騰之間存有緊密聯繫。殷商先公時期重要祖先上甲，對殷商發展頗具貢獻，為了表達對上甲的追懷與紀念，殷人尊稱上甲的父親王亥為「高祖」，藉以表達對於遙遠祖先的景仰。試觀殷墟卜辭記載：

□□卜，王，(貞) 共燎于上甲父亥¹⁶²

告于高祖王亥，三牛。¹⁶³

這位偉大殷商先祖王亥之名號「亥」字，依據胡厚宣先生考察，在卜辭中字形均從鳥、从隹或以手持鳥，皆以鳥形符號為主。石興邦先生整理卜辭中「亥」字頂端的鳥形紋圖像：¹⁶⁴



圖六：卜辭中「亥」字頂端的鳥形紋圖像

商族以倍受尊崇的荒遠先祖之名保留鳥形標示，可謂殷商氏族以鳥為圖騰之確證。¹⁶⁵此外，《山海經·大荒東經》記載：「有人曰王亥，兩手操鳥，方食其頭。」

¹⁶¹ 何星亮：《中國圖騰文化》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁72

¹⁶² 郭沫若：《甲骨文合集》24975（北京市：中華書局，1982年）

¹⁶³ 郭沫若：《甲骨文合集》30447（北京市：中華書局，1982年）

¹⁶⁴ 圖像出自石興邦：〈我國東方沿海和東南地區古代文化中鳥類圖像與鳥祖崇拜的有關問題〉，收入田昌五、石興邦主編《中國原始文化論集》（北京：文物出版社，1989年），頁247

¹⁶⁵ 胡厚宣：〈甲骨文所見商族鳥圖騰的新證據〉，《文物》1997年2月，頁86

¹⁶⁶「兩手操鳥」將卜辭「亥」字所蘊含的意涵具體文字化，說明了王亥與鳥的關連。王亥不僅以名號蘊含了其與鳥的緊密連結，更藉由操鳥、食鳥，顯示王亥應為巫師或酋長，享有食用氏族圖騰物的特殊權力，以幫助氏族繁衍或是表達承擔殺害圖騰物的責任。¹⁶⁷

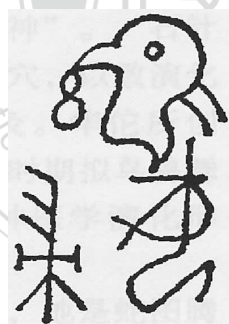
此外，載籍所錄「玄鳥生商」神話敘事，亦為殷商氏族信奉鳥圖騰的論證。春秋之際，殷商後裔宋國人頌揚先妣產下殷商民族先祖。見《詩經·商頌》：

天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒。¹⁶⁸

又〈商頌·長發〉言：

有娥方至，帝立子生商。¹⁶⁹

殷人相信玄鳥降臨人間，使有娥生下商人始祖，也就是說，玄鳥賦予殷商氏族始祖生命。由於「玄鳥生商」近似於「圖騰先祖」觀念，因此殷商氏族信奉鳥圖騰，普遍為學界認可的說法。¹⁷⁰如依據于省吾先生研究，商代青銅器「玄鳥婦」壺銘即保留了殷商鳥圖騰的遺存：



圖七：玄鳥婦壺銘

銘文依序由左而右、上而下解讀為「玄鳥婦」，暗示此壺可能是「玄鳥生商」神話的圖像化。¹⁷¹若以壺紋飾的精緻華美推測，壺主應為殷商貴族，即婦人與玄鳥

¹⁶⁶ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 351

¹⁶⁷ 葉舒憲、蕭兵、鄭在書：《山海經的文化尋蹤——「想像地理學」與東西文化碰觸》（武漢：湖北人民出版社，2004 年），頁 1911-1912

¹⁶⁸ 〔漢〕毛亨傳、〔漢〕鄭玄箋、〔唐〕孔穎達疏《毛詩正義》，收入於《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1997 年 8 月），頁 793

¹⁶⁹ 〔漢〕毛亨傳、〔漢〕鄭玄箋、〔唐〕孔穎達疏《毛詩正義》，收入於《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1997 年 8 月），頁 793

¹⁷⁰ 如孫作雲即認為中國東方沿海諸部落曾盛行鳥圖騰信仰，進而指出舜族以鳳鳥為圖騰、丹朱以鶴為圖騰、殷商以玄鳥為圖騰等。參見孫作雲：《中國古代神話傳說研究》（開封：河南大學出版社，2004 年）

¹⁷¹ 圖像引自于省吾：〈略論圖騰與宗教起源和夏商圖騰崇拜〉，《歷史研究》1959 年 11 期，頁 66

之後裔。¹⁷²

經後人整理，「玄鳥生商」記載略有增異，較完整詳細的版本可見《呂氏春秋·音初》：

有娥氏有二佚女，為之九成之臺，飲食必以鼓。帝令燕汪視之，鳴若謚隘。二女愛而爭搏之，覆以玉筐，少選，發而視之，燕遺二卵，北飛，遂不反。¹⁷³

《史記·殷本紀》進一步補充：

殷契母曰簡狄，有娥氏之女，為帝嚳次妃。三人行浴，見玄鳥墮其卵。簡狄取吞之，因孕生契。¹⁷⁴

「玄鳥生商」神話經過長時間傳布，無論玄鳥被詮釋為燕子或鳳凰，殷商先妣亦由有娥演變至帝嚳之妃簡狄，鳥類透過先妣降生氏族始祖的基本元素卻始終恆存，傳承了氏族生命源於神鳥的信仰。這種「鳥生始祖」的族源傳說，同樣顯現於秦人始祖神話。《史記》載錄秦人先祖神話，其云：

秦之先，帝顓頊之苗裔，孫曰女脩。女脩織，玄鳥隕卵。女脩吞之，生子大業。¹⁷⁵

傅斯年先生將這些不同載籍裡「異名同構」的敘事模式稱為「宗祖以卵生而創業」。其認為「宗祖以卵生而創業」是殷商始祖神話的敘事核心，同時也是盛行於東北及淮夷地區的共同神話類型。¹⁷⁶秦人與殷商氏族同樣崇拜玄鳥，顯見秦人與東夷應具有相同族源。

然而，有娥如何感應天命而孕？《鄭箋》詮釋：

降，下也。天使馭下而生商者，謂馭遺卵，有娥氏之女簡狄吞之而生契。

¹⁷⁷

¹⁷² 于省吾：〈略論圖騰與宗教起源和夏商圖騰崇拜〉，《歷史研究》1959年11期，頁67

¹⁷³ 〔戰國〕呂不韋：《呂氏春秋校釋》卷一，（臺北：華正書局，2004年6月），頁335

¹⁷⁴ 〔漢〕司馬遷，〔日〕瀧川龜次郎考證：《史記會注考證》卷三，（臺北：文史哲出版社，1993年10月），頁49

¹⁷⁵ 〔漢〕司馬遷，〔日〕瀧川龜次郎考證：《史記會注考證》卷五，（臺北：文史哲出版社，1993年10月），頁2

¹⁷⁶ 傅斯年：〈夷夏東西說〉，收入國立中央研究院歷史語言研究所所編：《慶祝蔡元培先生六十五歲論文集》（北平：國立中央研究院，1933年），頁1121

¹⁷⁷ 〔漢〕毛亨傳、〔漢〕鄭玄箋、〔唐〕孔穎達疏《毛詩正義》，收入於《十三經注疏》（臺北：藝

《毛傳》亦云：

玄鳥，鴈也。春分玄鳥降，湯之先祖有娥氏女簡狄配高辛氏帝，帝率與之祈于郊禱而生契。¹⁷⁸

《楚辭》載錄類近敘事：

簡狄在台，嚳何宜？玄鳥致貽，女何喜？¹⁷⁹

望瑤台之偃蹇兮，見有娥之佚女。……鳳皇既受詒兮，恐高辛之先予。¹⁸⁰

高辛之靈盛兮，遭玄鳥而致貽。¹⁸¹

有娥氏之女簡狄吞食玄鳥所墜遺的鳥卵，有孕產子，被解讀為婦女吞食圖騰物進入體內而受孕，是圖騰生育信仰的重要表徵。吞食鳥卵除了彰顯先祖承繼玄鳥的神聖血脈，更曲折地反映了鳥所具有的某種神秘意涵，這種神秘性與鳥卵的生殖意涵密切相關。初民觀察雛鳥經由卵而孵化，於是發現卵具有生命力。但更令初民驚訝的是，形體相似的卵竟能產出種類相異的禽鳥，甚至孕育出蛙、魚、龜等不同物類，遂使卵成為蘊含一切生命的來源，¹⁸²被初民視為生殖的象徵。

這令人崇敬的神秘生殖力量不僅是人類生育的驅力，亦被視為自然萬物繁衍的本源。創世神話中宇宙卵(creation from the cosmic egg)母題即反映了這種思維：

世界的創始被象徵為宇宙蛋的破裂、分化；或從蛋中生出一對孿生子，由他們完成創世的工作。宇宙蛋是創世之前的整體合一的象徵，一切創造由此而出，它又像一個蘊含著創造胚種的子宮。¹⁸³

人們認為卵為萬物創生本體，嘗試以宇宙卵孵化詮釋世界起源，蘊含了人們對生命根源奧秘的驚奇與崇敬。三國徐整《三五曆紀》記載天地混沌如卵，孕育出盤古的神話敘事，也反映了同樣想法：「天地混沌如雞子，盤古生其中。」¹⁸⁴卵所

文印書館，1997年8月），頁793

¹⁷⁸〔漢〕毛亨傳、〔漢〕鄭玄箋、〔唐〕孔穎達疏《毛詩正義》，收入於《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1997年8月），頁793

¹⁷⁹〔漢〕王逸：《楚辭章句》（臺北：五洲出版社，1970年10月），頁61

¹⁸⁰〔漢〕王逸：《楚辭章句》（臺北：五洲出版社，1970年10月），頁19

¹⁸¹〔漢〕王逸：《楚辭章句》（臺北：五洲出版社，1970年10月），頁85

¹⁸²陳建憲：《神祇與英雄：中國古代神話的母題》，（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1994年），頁31

¹⁸³葉舒憲：《中國神話哲學》（西安：陝西人民出版社，2004年），頁355

¹⁸⁴〔唐〕歐陽詢等撰：《藝文類聚》卷一（臺北：文光出版社，1974年），頁2

蘊含的豐沛生命意象，為世界創始、生命萌生的來源。此外，有學者以生殖崇拜詮釋「卵與生」的神秘力量，主張鳥卵與生殖具有相同意義，應與鳥卵形似男性生殖器有關。依據趙國華先生的說法：

初民觀察到鳥類的生育過程之後，發現鳥類不是直接生鳥，而是生卵，由卵再孵化出鳥，並且有一個時間過程，這使他們逐漸認識到，新生命是由卵發育而成的。於是，他們聯想到男性生殖器也有兩個「卵」，又聯想到蛋白與液液的相似，……故認為生兒育女乃是男卵之精進入女腹孕育孵化的結果。¹⁸⁵

郭沫若先生同樣認為「玄鳥生商」神話之玄鳥，應是生殖器的象徵：

無論（按：玄鳥）是鳳或燕子，我相信這傳說是生殖器象徵，鳥直到現在都是生殖器的別名，卵是睪丸的別稱。¹⁸⁶

由前文可知，原始文化對於人類生命來源的理解仍存有許多疑惑，嘗試以圖騰物、鳥崇拜以及生殖崇拜等素樸的思維方式詮釋生命的來源。因此「玄鳥生商」中的玄鳥或鳥卵，皆為生命來源的具體化象徵，隱含了神秘而豐沛的生命力。

至於看似神奇的吞卵感生，其實隱含了接觸巫術的思維，也就是說，透過吞食鳥卵，簡狄獲得蘊含在鳥卵中的神秘生命力得以孕生，暗示了人與自然物之間存在的互滲，是原始文化中巫術思維的產物。英國人類學家弗雷澤（J·G.Frazer）指出：「野蠻人常常為了獲得某些他所希望的素質，而去吃那些他相信具有這些素質的動物或植物，他也要避免吃那些他相信會染有他不想要的素質的動植物。」¹⁸⁷鳥卵旺盛的生殖意象，使得初民相信藉由吞食鳥卵，能夠將鳥卵繁殖功能轉移到女性身上，實現自身生命的繁衍。這種素樸古老的觀念同樣見於「高禘」儀式。依據《禮記·月令》記載，每年春季玄鳥飛降之時，天子即於郊外舉行祭祀儀禮，以祈求生育：

是日也，玄鳥至。至之日，以太牢祠於高禘。天子親往，后妃率九嬪御，乃禮天子所御，帶以弓韉，授以弓矢，于高禘之前。¹⁸⁸

藉由玄鳥來臨之際舉行高禘儀式，殷商氏族得以再次重返民族初生的神聖時刻。

¹⁸⁵ 趙國華：《生殖崇拜文化論》（北京：中國社會科學社，1990年），頁257

¹⁸⁶ 郭沫若：《郭沫若全集歷史編》卷一（北京：人民出版社，1982年），頁328-329

¹⁸⁷ [英] 弗雷澤（J·G.Frazer）著、汪培基譯：《金枝：巫術宗教之研究》（臺北：桂冠圖書，1991年），頁35

¹⁸⁸ [漢] 鄭元注、[唐] 孔穎達正義：《十三經注疏·禮記》（臺北：藝文印書館，1955年）

不同角度的詮釋，使得圖騰理論能否全面詮釋古中國的「玄鳥生商」神話，近年逐漸引起眾多學者省思。論者認為部分研究過度援引圖騰信仰，以致於中國文化的本質反而被忽視。¹⁸⁹馬承源《商周青銅器紋飾綜述》從圖像研究對殷商鳥圖騰提出反駁，指出殷墟早期青銅器，至今尚未發現以鳥紋為主的紋飾；殷墟中期雖有以個別作為主體的鳥紋，仍屬少數，「鳥紋在當時不能列於最重要的地位。」¹⁹⁰由此觀之，殷商時期青銅禮器中鳥紋圖像不能完全等同於圖騰徽記。同樣的，在神話研究方面，泛圖騰式的詮釋，使相似特質的事物被簡單歸納為圖騰文化，圖騰崇拜強調人與圖騰物間的血緣聯繫，類近於感應超自然力量而孕生的感生神話，圖騰崇拜與感生神話皆蘊含了物我之間相互轉換的原始思維，又易與氏族起源神話相黏合。圖騰觀念的過度引申，常使具有神異性質的鳥被錯認為鳥圖騰。試觀鍾宗憲先生所言：

簡狄因為吞了玄鳥（可能是燕子或大雉等鳥類）卵而感應生了殷商的祖先契，可能就是反映出商人是崇拜玄鳥、以玄鳥為圖騰的民族。這是許多學者所普遍贊同的一種說法。但是這僅僅是一種「可能」的理解，而非絕對的「必然」理解。¹⁹¹

鳥圖騰雖具有神聖徽記的特質，但並非所有神鳥皆為圖騰動物。殷商始祖透過玄鳥而誕生，力量來源可能是鳥圖騰，也可能僅是具有靈秘力量的鳥崇拜物。鳥崇拜主要傳達初民對於鳥類功能與力量的自然崇敬，單純地將鳥類神聖化，而鳥圖騰則藉由人與鳥之間具有親屬血緣關係，從而強化氏族的一體性，體現出人與人之間的社會性關係。因此，對於「鳥生始祖」神話所呈現的訊息，應採取更為謹慎而全面的態度審視。¹⁹²

第四節 鳥與靈魂

一、靈魂化鳥

生命歷程的終結，必然面對死亡。死亡不僅意味個體喪失了感覺與思維，更代表了形體的消解。對於死亡所產生的恐懼，使人們想像生與死之間應存有微妙統合，試圖以靈魂能夠脫離個體而存在的想法，藉以否定生命的終止。因此，初民將死亡視為形體消逝以及靈魂移轉。《禮記·郊特性》記載人死亡後的依歸：

¹⁸⁹ 王孝廉先生認為，中國在周遭民族仍處於蒙昧時期，對人性已具有高度自覺，若以近代未開化民族所殘存的原始信仰解讀古中國文化現象，實則忽略了文化的獨特性。參見王孝廉：《神話與小說》（臺北：時報出版社，民國 75 年），頁 117-118

¹⁹⁰ 馬承源：《商周青銅器紋飾綜述》（上海：文物出版社，1984 年），頁 10-11；轉引自趙國華：〈玄鳥生商神話略釋〉，《金筑大學學報》1998 年 4 期，頁 34

¹⁹¹ 鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》（臺北：洪葉文化出版社，2006 年），頁 306

¹⁹² 可參見王孝廉：《神話與小說》（臺北：時報出版社，民國 75 年），頁 117-118 以及鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》（臺北：洪葉文化出版社，2006 年）

魂氣歸于天，形魄歸於地。¹⁹³

生命存活時，魂氣與形魄合而一體；死亡後，形骸入地化爲塵土，魂氣則輕揚入天，這種魂氣不滅的思維，顯現生命「死而不絕」的觀念。

依據英國人類學家泰勒（Edward Tylor，1832-1917）研究，人們認爲靈魂的本質虛無得像蒸汽、薄霧或陰影，¹⁹⁴不僅虛幻而無法捉摸，亦能脫離軀體、獨立存在。靈魂輕盈飛離的特質，易與飛鳥遨翔天際產生類比聯想，許多古老民族由此產生靈魂能夠如飛鳥般自身體飛離，或死後靈魂化鳥，飛揚上天的重要觀念。雖然隨著去古漸遠，「靈魂化鳥」的原始宗教意味已經逐漸淡化，但卻以隱喻方式成爲傳世文獻中常見的母題。根據弗雷澤（Frazer, J.G）《金枝》研究：

如果人們把靈魂看作隨時可以飛去的小鳥。這種概念幾乎在大多數語言裡都留有痕跡，並且作爲一種隱喻還存在於詩歌之中。¹⁹⁵

靈魂轉化爲飛鳥的文化象徵，載籍中有著豐富的延伸與闡釋。屈原《楚辭·天問》云：「大鳥何鳴，夫焉喪厥體？」¹⁹⁶東漢王逸引王子喬化爲大鳥之事加以詮釋：

崔文子取王子喬之尸，置之室中，覆之以敝筐，須臾則化爲大鳥而鳴，開而視之，翻飛而去。¹⁹⁷

王子喬爲周靈王太子，被擊殺身亡後化爲大鳥翩然飛去。此外，崔豹《古今注》錄有楚懷王不聽從屈原、昭睢勸告，執意前往武關，被秦國監禁而客死異鄉，遂化爲楚魂鳥：

楚魂鳥，一名亡魂鳥。或云楚懷王與秦昭王會於武關，爲秦所執，囚咸陽不得歸，卒死於秦。後於寒食月夜，入見於楚，化而爲鳥，名楚魂。¹⁹⁸

¹⁹³ [漢]鄭康成注、[唐]陸德明音義、[唐]孔穎達正義：《禮記注疏·卷二十六郊特牲》，《四庫全書薈要》（臺北：世界書局），經部第50冊，頁585

¹⁹⁴ [英]愛德華·泰勒（Edward Burnett Tylor）著：《人類學：人及其文化研究》（上海：上海文藝出版社），頁416

¹⁹⁵ [英]弗雷澤（J·G·Frazer）著、汪培基譯：《金枝：巫術宗教之研究》（臺北：桂冠圖書，1991年），頁279

¹⁹⁶ [漢]王逸：《楚辭章句》，收入於《景印文淵閣四庫全書》第1062冊（臺北：商務印書館，民國75年），頁28

¹⁹⁷ [漢]王逸：《楚辭章句》，收入於《景印文淵閣四庫全書》第1062冊（臺北：商務印書館，民國75年），頁28

¹⁹⁸ [清]陳元龍：《格致鏡源》卷八十一引《古今注》，收入於《景印文淵閣四庫全書》第1032冊（臺北：商務印書館，民國75年），

誠如鍾宗憲先生所言：「生命體死亡之後的變形，是意味著生命經過轉化的『再生』，其建構基礎就是靈魂不滅。」¹⁹⁹鳥類形體是消解死亡的具體化表徵，藉以表達思鄉卻不得返的悲願。幻化為飛鳥而生，應是受原始靈魂觀影響，代表了個體突破了死亡侷限，以鳥的形式永恆維持生命，重新獲得生命的契機。

若由神話學角度考察，死後化鳥無疑是變化神話的體現。尤其是中國先秦變形神話，皆以「死後變形」的敘事模式，顯示個體死亡後能以另一種生命形式重生，隱含了藉由形體變化，生命得以結束凡俗時間，回歸永恆神聖時刻的意涵。²⁰⁰死亡僅是生命型態的轉換，如伊利亞德所言：「死亡是一種模態的變化，只是向另一個層次的過渡。」²⁰¹《山海經》所載錄的變形神話，即可看出這種獨特的生命觀。〈中山經〉記載了女娃死而不屈，化為飛鳥的變形神話：

又北二百里，曰發鳩之山，其上多柘木。有鳥焉，其狀如鳥，文首、白喙、赤足，名曰精衛，其鳴自詒。是炎帝之少女名曰女娃。女娃游于東海，溺而不返，故為精衛，常銜西山之木石，以堙於東海。²⁰²

女娃溺於東海而亡，化為精衛鳥後銜石填平東海。〈西山經〉則載錄欽丕鳥與鼓被帝所戮，化為鴉鳥、俊鳥後仍為不祥猛禽帶予人間兵災旱禍。：

又西北四百二十里，曰鍾山，其子曰鼓，其狀如人面而龍身，是與欽丕鳥殺葆江于昆侖之陽，帝乃戮之鍾山之東曰嶠崖，欽丕鳥化為大鴉，其狀如雕而黑文白首，赤喙而虎爪，其音如晨鷓，見之則有大兵。鼓亦化為俊鳥，其狀如鴟，赤足而直喙，黃文而白首，其音如鷓，見之則其邑大旱。²⁰³

在變形化鳥神話中，非己所願的死亡突顯出個體強烈精神意念，即使軀體消逝，也不代表生命結束，轉化為鳥類形體，看似捨棄了不得不死亡的軀體，實則是連結起生死的關鍵，蘊含了生命延續的契機。依據李豐楙先生研究，先秦神話以「化」字呈現於人類與不同物種或物類與物類之間形體互變的神秘力量，目的在於藉由形體轉變，以達到延續生命的可能：

所有的變化神話思維都指向一個目的：對於違反自然與正常的死亡，

¹⁹⁹ 鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》（臺北：洪葉文化出版社，2006年），頁287

²⁰⁰ 鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》（臺北：洪葉文化出版社，2006年），頁287

²⁰¹ [美]伊利亞德（Mircea Eliade）著、晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在：比較宗教的類型》（桂林：廣西師範大學，2008年），頁287

²⁰² 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁92

²⁰³ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁42

特別為它保存一個延續生命的可能。²⁰⁴

「死後化鳥」的神話敘事中，個體經歷了死亡／化鳥／再生的生命週期，正顯示出鳥類的特殊性：

在原始人看來，即使是神，當它從天上世界轉入地下世界或水中世界時，它也不再能保持原來的形象，當從一個世界轉入另一個不同的或相反的世界是一種無法抗拒的規律時（有時神也不能免於此），那麼，化裝成另一個世界中的形象就成為保持自身原有的生命並保持生命能死而復生的絕對機制。²⁰⁵

由此看來，化為飛鳥不僅代表超越死亡的生命觀，更象徵了生命得以藉由鳥類形體進入天界。《山海經》中女娃、欽丕鳥與鼓藉由鳥形得以再生，流露出初民對生命的堅定信念，而精衛鳥、鴉鳥與俊鳥仍堅持著原初意念，無論是銜石填海或化為凶惡徵兆，其實也投射出人們渴望掌握再生之後的生命主導權，即使生命型態有所改變，但精神與意念仍得以永恆保存。²⁰⁶

二、鳥引靈魂

由於飛鳥被視為越界通天的神祇使者，同時也是靈魂的具體表徵，自然成為引領人類魂靈進入彼界時不可或缺的角色。《楚辭·離騷》記載屈原以鳳鳥為作為前導，巡遊飛天：

鸞皇為余先戒兮，雷師告余以未具。吾令鳳鳥飛騰兮，繼之以日夜。²⁰⁷

又《楚辭·大招》所記：

²⁰⁴ 李豐楙：〈先秦變化神話的結構性意義——一個「常與非常」觀點的考察〉，《中國文哲研究集刊》第四期，1994年3月，頁287-318

²⁰⁵ 呂微：〈昆侖神話中的二分世界〉，《民間文學論壇》1989年第2期，頁46

²⁰⁶ 亦有學者認為，女娃化為精衛應是圖騰信仰的展現。圖騰信仰相信，人們的生命既源於氏族所信奉的圖騰物，當生命終結之際，自然回歸於圖騰。因此，女娃死亡後化為精衛鳥，意味著回歸炎帝氏族所信奉的鳥圖騰。對此，王孝廉先生認為精衛神話呈現的是「古代人認為人死之後，靈魂不滅，轉化為飛鳥而再生的神話信仰」，強調原始思維中靈魂不滅，轉化為同質異形生命形式的信念。鍾宗憲同樣指出，精衛神話藉由女娃化鳥承繼生前意志，傳達的是初民對於死亡的消解，又或者是說明精衛鳥銜石填海的推源傳說。依據徐志平先生研究，先秦時期人化為異類的神話敘事皆為「死後變形」，並未出現「生而幻化異類」的例證，本文基於徐志平先生之說，將精衛神話視為藉由形體轉化以解脫死亡的變形神話，不必然是鳥圖騰信仰的神話展現。參見於樂衛軍：〈中國原始變形神話初探〉，《從比較神話到文學》（臺北：東大圖書，民國82年）；王孝廉：〈死與再生—原型回歸的神話主題與古代時間信仰〉收入《古典文學》第五冊（臺北：學生書局，1979年），頁137；鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》（臺北：洪葉出版社，2006年），頁317-319；徐志平：〈「人化異類」的故事從先秦神話到唐代傳奇之間的轉變〉，《臺大中文學報》第六期，1994年6月，頁397

²⁰⁷ （漢）王逸：《楚辭章句》，收入於《景印文淵閣四庫全書》第1062冊（臺北：商務印書館，民國75年），頁28

鳳鳥於楚文化中能夠引領魂靈回返，成爲天界嚮導，應是受殷商卜辭「帝使鳳」觀念以及「玄鳥生商」神話所影響，認爲鳥類不僅爲上帝使者，也兼具了溝通神人的功能。事實上，早於商周時期彝器的鳥類紋樣，即傳達了同樣思維。依據日籍學者白川靜研究，彝器多作爲祭祀神靈時斟酒與神靈共饗的呈酒器皿，其於《金文的世界》指出彝器的儀式意義：「彝器就是藉著諸般造型與文樣，在祭儀中負起溝通神人的機能。」²⁰⁹彝器上所刻有的鳥形圖像，不僅象徵了神靈世界，更隱含了特殊意涵：

神靈之中，以它們（按：指虎、龍、鳳）的造型為多，特別是鳥以祖靈之化身而成爲鳥形靈之觀念，自古流行，而且它也常被奉為神之使者。²¹⁰

藉由鳥形紋刻及造型，彝器在祭儀中成爲協助神人溝通的媒介，反映出鳥與祖靈、天界之間的緊密聯繫。

古老靈魂信仰認爲，人死亡之後，靈魂會依循固定路徑抵達天界，或是回歸祖先世界，²¹¹在「鳥形靈魂」以及「鳥類爲神祇使者」兩種觀念相互影響下，初民形成飛鳥能夠引導魂靈升天，使亡靈不致迷失的想法。馬昌儀先生考察墓葬文化中的「魂瓶」，認爲其功能在於引導人類魂神進入天界，而魂瓶上主要的動物圖像即是鳥類，飛鳥是祖魂的化身，又是引魂、安魂的使者，²¹²反映出亡靈企求進入聖域的渴望。而墓葬文化中常見的鳥形圖象及漆器，同樣是「鳥引靈魂」的具體象徵。大陸學者張軍研究楚國文化中引魂升天的巫儀意涵，指出楚系墓室普遍繪有天、地、幽三界以及龍、鳳等圖像，並置有飛鳥漆器與四象、北斗。張軍先生認爲：

龍、鳳(包括飛鳥漆器)、龍舟等是靈魂升天的向導與載具，天、地、幽都三界圖景則表現的是靈魂升天的全過程，它的功能也是引導靈魂升天，其中鳳畫象與飛鳥漆器除作為靈魂向導外，可能還被作為魂靈的化身，也就是魂靈的具體外化物。²¹³

²⁰⁸ (漢)王逸：《楚辭章句》，收入於《景印文淵閣四庫全書》第1062冊（臺北：商務印書館，民國75年），頁69

²⁰⁹ [日]白川靜著，溫天河、蔡哲茂合譯：《金文的世界：殷商社會史》（臺北：聯經出版社，民國78年），頁6

²¹⁰ [日]白川靜著，溫天河、蔡哲茂合譯：《金文的世界：殷商社會史》（臺北：聯經出版社，民國78年），頁6

²¹¹ 馬昌儀：《中國靈魂信仰》（上海：上海文藝出版社，1998年），頁344

²¹² 馬昌儀：《中國靈魂信仰》（上海：上海文藝出版社，1998年），頁345

²¹³ 張軍：《楚國神話原型研究》（臺北：文津出版社，民國83年），頁464

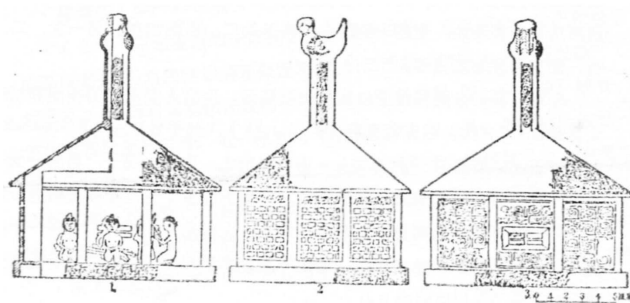
四象、北斗應為亡魂進入天界的路徑圖示，鳳圖像與木製漆鳥不但是魂靈化身，也擔負起引魂的職能，成為返回先祖世界時不可或缺的響導。無獨有偶，湖南長沙出土的帛畫《人物龍鳳帛畫》²¹⁴，亦可作為戰國楚文化「引魂升天」的表徵：



圖八：湖南長沙出土《人物龍鳳帛畫》

帛畫繪有一名婦人以及向上飛翔的龍、鳳，寄託了龍、鳳能夠引領女墓主之亡靈登天的期盼。由此可知，戰國時期楚文化多以龍、鳳作為引魂使者，實則藉以詮釋亡魂進入彼界的想像。

「鳥引靈魂」的觀念不僅展現於楚文化，亦遍及中國東南沿岸地區。1982年浙江紹興 306 號墓出土的銅質房屋模型，可說是戰國時期越人文化的代表。銅質房屋為「越族專門用作祭祀的廟堂建築的模型」²¹⁵，是墓葬時所用的冥器。銅屋模型屋脊立有圖騰柱，柱上有鳩形神鳥蹲踞：



圖九：浙江紹興 306 號墓出土的銅質房屋模型
左為正視 中為側視 右為北壁

²¹⁴ 圖像出自劉斌：〈良渚文化的鳥與神〉，收入於《紀念浙江省文物考古研究所建所二十週年論文集》（江蘇：西泠印社，1999年），頁94

²¹⁵ 牟永抗：〈紹興 306 號越墓當議〉，《文物》1984年第1期，頁33

銅屋模型正視圖清楚呈現屋內人們吹笙奏琴，正在進行祭祀。²¹⁶高聳直立的圖騰柱與隨時準備遨翔天際的神鳥，象徵了宇宙柱向天界連結。鳩形神鳥不僅代表神鳥來自天上，更表示了其能引領墓主魂靈升天或回歸祖靈，可說是招魂、引魂的巫術象徵。此外，鳥羽輕薄精巧，容易隨風飄揚，以鳥羽為葬飾，代表了魂靈能夠如飛鳥展翅遨翔順利升天。《吳越春秋·闔閭內傳》記闔閭三年吳王之女滕玉自殺而亡：

闔閭痛之，葬於國西閭門。……乃舞白鶴於吳市中，令萬民隨而觀之。還使男女與鶴俱入羨門，因發機以掩之。²¹⁷

葬儀中模擬白鶴動作的鶴舞，意味魂靈隨著鶴鳥昇登天界，表達了引魂的儀式意義。由前述可知，中國南方文化所呈現的神鳥意象，誠如蕭兵先生所言「多與祖先崇拜、圖騰機制、靈魂觀念有關」²¹⁸，可說是充滿原始宗教意識的文化符號。



²¹⁶ 圖像出自石興邦：〈我國東方沿海和東南地區古代文化中鳥類圖像與鳥祖崇拜的有關問題〉，收入田昌五、石興邦主編《中國原始文化論集》（北京：文物出版社，1989年），頁250

²¹⁷ 黃仁生注譯：《新譯吳越春秋》（臺北：三民書局，2009年），頁96

²¹⁸ 蕭兵：〈引魂之舟：戰國楚帛畫與楚辭神話〉，收入馬昌儀：《中國神話學文論選萃》（北京：中國廣播電視出版社，1994年），頁239

第三章 帝系神人與鳥

《山海經》所記神人使鳥之相關敘事共十三則。²¹⁹其中，饒富趣味的是：除了渥之野神人「兩鳥居前導之」與「三青鳥為西王母取食」外，使鳥神人多為帝俊後裔，²²⁰所驅使之鳥並以特定數詞「四」為群組，聽憑帝俊後裔役使驅策，形成「帝俊使四鳥」或「帝俊使四鳥：虎、豹、熊、羆」敘事套語。此外，相關敘事均分佈於〈大荒東經〉與〈大荒南經〉，似乎暗示了帝俊、使四鳥與東、南方位存有某種特定聯繫。

本章以《山海經》「帝俊使四鳥」為考察範圍。首先，藉由辨析帝俊身份，梳理帝俊與古史中帝嚳、帝舜、高祖夔的疊合，從而釐清帝俊與太陽、鳥之間的連繫，並且提出帝俊為殷商先祖的神格化身。其次，結合四方風神崇拜為神鳥意象，討論四鳥應為殷商文化中鳳鳥崇拜的表徵。再者，以「虎、豹、熊、羆」四神獸與聖域的關係為思考角度，探析「使四鳥：虎、豹、熊、羆」套語隱喻了「類樂園」空間意象的可能。本章擬由帝俊與四鳥所透露出的神話系統，試圖探討「帝俊使四鳥」與「帝俊使四鳥、虎、豹、熊、羆」，是否隱喻了至上神逡巡四方，使空間秩序化的神聖意涵。

第一節 帝俊使四鳥的疑惑

自清儒郝懿行註解《山海經》，帝俊使四鳥與虎、豹、熊、羆之聯繫，成為眾多學者關注與詮釋的焦點：虎、豹、熊、羆為四種猛獸，何以《山海經》言帝俊「使四鳥」而非「使四獸」？郝懿行認為：

經言皆獸，而云使四鳥者，鳥獸通名耳。使者，謂能馴擾役使之也。²²¹

其於〈大荒東經〉更明確指出：

四鳥亦當為虎、豹、熊、羆，此篇言使四鳥多矣，其義並同。²²²

依郝氏所言，《山海經》帝俊後裔驅使四鳥，實為役使虎、豹、熊、羆四種猛獸。郝氏認為，此說反映了古代鳥獸通名的名物觀念。因此，經文所載「使四鳥」之敘事套語意同「使四鳥：虎、豹、熊、羆」，兩者區別在於後者明確指出四鳥所

²¹⁹ 詳見本論文第 10 頁，表格二「《山海經》所錄神人使鳥」之整理

²²⁰ 《山海經》使四鳥敘事未提及帝俊者尚有五則，依照使鳥神人身分不同，可略分為兩類：一是顓頊後裔使四鳥；二為遠國異人使四鳥，經文多記載遠國地理環境與異人使四鳥之殊能，因與帝系神人無直接關連，亦不列於此章主要研究。

²²¹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 343

²²² 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 346

指稱的對象為虎、豹、熊、羆。


然而，《山海經》並無將獸類稱之為鳥的其他例證。而《爾雅》更顯示先秦時期人們對鳥、獸的物類區別已具有一定概念：

二足而羽謂之禽，四足而毛謂之獸。²²³

由此記載來看，初民透過觀察動物足部數量與皮毛狀態，能夠明確區別羽禽、毛獸，《爾雅》將虎、豹、熊、羆界定為獸類，即是依據「四足而毛」的特質。是以，郝氏基於「鳥獸通名」的素樸思維，即將虎、豹、熊、羆四獸逕稱為「四鳥」之說，仍須更多論證加以支持。

郝懿行「鳥獸通名」的說法，使先行學者紛紛關注「鳥獸通名」與「使四鳥：虎、豹、熊、羆」的聯結，嘗試為此說找出完整的參考註腳。如袁珂先生以帝俊為視角詮釋「鳥獸通名」：

東方殷民族所奉祀的上帝帝俊，就是一個長著鳥的頭，頭上有兩只角，獼猴的身子，腳只有一只，手裡常常拿了一只拐杖，弓著背，一拐一拐地走路的奇怪生物，這就是他們的始祖神了。²²⁴

「鳥獸通名」並不是將虎、豹、熊、羆四獸視為鳥類，而是帝俊「鳥頭」「猴身」，呈現鳥獸混同的形貌。依據袁珂先生研究，帝俊之「俊」本為「夂」，甲骨文作，字形近似鳥首獸足或獸首鳥足的混合，為鳥頭人身或猴身的殷商始祖神，²²⁵可視為古史中舜、益的神格化身。²²⁶帝俊後裔能夠役使虎、豹、熊、羆，與益在神權爭奪中征服虎、豹、熊、羆密切相關。四獸爭神不勝的神話原貌，後經史家合理化，載錄於《尚書·堯典》：

帝曰：「疇若予上下草木鳥獸？」僉曰：「益哉！」帝曰：「兪咨！益，汝作朕虞。」益拜稽首，讓於朱、虎、熊、羆。²²⁷

袁珂先生援引《漢書人表考》：「江東語豹為朱」，認為《尚書》所記朱、虎、熊、羆四臣實即為《山海經》帝俊使四鳥神話敘事中的虎、豹、熊、羆。²²⁸袁珂先生

²²³ [清] 郝懿行：《爾雅義疏》（臺北：漢京文化，2004年），頁1275

²²⁴ 袁珂：《中國神話傳說》（臺北：里仁書局，民國76年），頁335

²²⁵ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁344

²²⁶ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁344

²²⁷ [民國] 屈萬里註譯：《尚書集釋》（臺北：聯經出版，民國72年），頁27-28

²²⁸ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁344

指出：

益與豹、虎、熊、羆四獸爭神而四獸不勝，終臣服於益，舜典「帝曰『往哉汝諧』」之實質蓋指此也。四獸既臣於益，故益之子孫為國於下方者，乃均有役使四獸之能力。帝俊即益，故《山海經》帝俊之裔亦有「使四鳥」或「使四鳥：虎、豹、熊、羆」之記載。²²⁹

袁珂先生以帝俊混同鳥獸之神貌及征服虎、豹、熊、羆之事蹟，詮釋帝俊使四鳥神話，並指出其為《尚書》四獸臣服於益之神話記載，可惜並未明確說明四鳥與豹、虎、熊、羆的關連。

徐旭生《中國古史的傳說時代》則由部族的融合與兼併，詮釋使四鳥神話中「鳥獸混同」現象。徐旭生先生以埃及 Menes 時期，鷹圖騰與被征服氏族圖騰如百合、玫瑰、蜂、蛇相互連結為證，推測「帝俊使四鳥：虎、豹、熊、羆」應是指部族圖騰的結合：

這「四鳥」或是帝俊氏族所征服的四氏族的圖騰。又不說四獸，卻說「四鳥」，或者是帶翅膀的獸。²³⁰

依據徐旭生先生研究，虎、豹、熊、羆四種部族圖騰，因被帝俊後裔所征服，故與帝俊鳥圖騰結合，成為四種有翼之獸，四獸因擁有雙翼被稱為四「鳥」。由前述可知，「使四鳥：虎、豹、熊、羆」傳達了帝俊能夠驅使虎、豹、熊、羆的權力，或是反映了益征服虎、豹、熊、羆的可能，兩者同樣指出「使四鳥」具有上／下對應的權力關係，以此投射部族發展的兼併或神話中爭奪神權的權力流動。

另一方面，亦有學者認為四鳥與虎、豹、熊、羆並無必然聯繫，亦非為主從關係。此派研究藉由甲骨卜辭與傳世文獻的相互佐證，主張四鳥應與空間意識密切相關。如日籍學者白川靜認為，由於殷人認為大風起於鳳鳥振翅，因此將風神視為鳥形神祇，而《山海經》使四鳥神話即源於四方風神思維：

飴、彭、**東**、侵是四方的風神名，風是以鳳之字形表示，也就是相當於《山海經》所說四鳥。²³¹

白川靜先生指出，四風即為四鳳，也就是《山海經》所說四鳥。侯迺慧〈由山海

²²⁹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 344

²³⁰ 徐旭生：《中國古史的傳說時代》（臺北：里仁書局，1999 年），頁 80

²³¹ 〔日〕白川靜著、王孝廉譯：《中國神話》（臺北：長安出版社，1991 年），頁 122

經神狀蠡測鳥與蛇的象徵及其轉化關係)以白川靜之說為基礎，進一步詮釋四鳥與虎、豹、熊、羆的關連：

所謂四鳥應指「俊、民、韋、豸炎」。而山海經在「使四鳥」後接寫熊、羆、虎、豹，顯然不合情理，或為錯簡脫訛。²³²

侯迺慧指出，四鳥應指四方風名，不宜勉強釋讀四鳥為虎、豹、熊、羆。四鳥與虎、豹、熊、羆可能因經文錯簡脫訛使後人存有疑惑。然而，甚為可惜是，主張四鳥隱含了空間秩序之特質的說法，對於四鳥與虎、豹、熊、羆的聯繫皆未能進一步提出合理詮釋。本章第二、三節嘗試以此說為基礎，探討四鳥與虎、豹、熊、羆共同呈現的空間意識。

第二節 帝俊：古帝與神人

帝俊是《山海經》甚為重要的神祇譜系，其載錄次數不僅多於炎、黃世系；²³³亦繁衍眾多氏族，子嗣皆具文明創制之功績，更誕生了日與月，其所具備之能，可視為上帝化身。多數研究者認為帝俊即是殷商高祖夔、帝嚳或帝舜，其相關敘事體現了中國原始神話與歷史連結的發展脈絡，可說是天人之際的中介角色。

依據卜辭記載，殷人將至上神及先王先祖皆稱為「帝」。²³⁴商代至上神「帝」不僅能夠掌控天界的自然力量，並且兼具殷商氏族先祖的特殊身份，進而影響人間禍福。依據張光直先生的說法，殷商文化中「神的世界與祖先世界之間的差異，幾乎微到不足道的程度。」²³⁵同樣地，《山海經》帝系神人以「帝系後裔」之特殊身份結合了氏族先祖與神祇的雙重特質，不僅彰顯神聖先祖的正統與威權，更重要的是連繫了神聖時間與世俗時間，突破神話與歷史的差異。誠如鍾宗憲先生所言：「神話的神譜，或稱為系譜，是最容易導致神話向歷史傾斜的主要因素之

²³² 侯迺慧：〈由山海經神狀蠡測鳥與蛇的象徵及其轉化關係〉，《中外文學》第15卷第9期，1987年，頁118

²³³ 《山海經》所錄帝俊事蹟為16事、帝顓頊15事、黃帝10事、炎帝4事、帝嚳3事、帝堯2事、帝丹朱2事、帝江1事、帝鴻1事。參見徐旭生：《中國古史的傳說時代》（臺北：里仁，民國88年），頁73

²³⁴ 依據郭沫若《甲骨文研究·釋祖妣》考察，甲骨文「帝」字本為花蒂之形，代表植物的根本，象徵具有生育萬物的神聖力量。將「帝」作為至上神之名，顯示殷人將這種神聖力量神格化。于省吾《甲骨文字詁林》言：「殷人所尊稱的『帝』的初意即為宇宙萬物的始祖，是宇宙萬物的生殖之神。」陳夢家《殷墟卜辭綜述》更指出卜辭中「帝」字用於三處：上帝，或為禘祭，或是廟號的區別字，可知殷人認為先王先祖為氏族血脈存在的根源，是氏族繁衍延續的基礎，因此稱其為「帝」。由此可知，殷商文化所稱的「帝」，不僅為至上神，亦為祖先神。因此，裘錫圭先生認為「商人所謂上帝既是至上神，也是宗祖神。……王正是由於他是上帝的嫡系後代，所以才有統治天下的權力。」詳見陳夢家：《殷墟卜辭綜述》（北京：中華書局出版，1988年），頁562；于省吾主編《甲骨文字詁林》（北京：中華書局出版，1996年），頁1084-1085

²³⁵ 張光直：〈商周神話與美術中所見人與動物關係之演變〉，《中國青銅時代》（臺北：聯經出版社，民國72年），頁329

一。²³⁶」以族譜（Genealogy）聯繫神祇與氏族先祖，正是貫通神聖與凡俗的重要途徑。帝系神人存於神聖時空，頗具神異，其子嗣自然承繼神聖血統，於世俗時空中開展人文化世界，此即伊利亞德認為「氏族的祖神，是人類某些基本活動的原型」。²³⁷」經文特別指出這些具使四鳥異能的帝系神人皆為帝俊後裔，即具有此意涵。

帝俊神話僅分佈於〈大荒經〉的特殊性，顯然是因為「大荒」為區隔神聖場域與現實社會的空間基準。由《山海經》所勾勒的大地架構可知：世界以中國領土為中心向外延展，「大荒」座落於遙遠海域之外，是日月出入所經的世界邊際。將這塊荒遠空間投射為帝系神人及其後裔的活動區域，顯見人們對於部族先祖的追憶充滿了神秘想像，所以將荒古時間投射於遠異場域。如葉舒憲先生所言：「〈大荒四經〉不僅將空間上的荒遠怪異詳加表述，而且同時穿插時間上的荒古遙遠之敘述，那就是一系列關於神聖祖先、帝王世系的傳說」。²³⁸」帝俊後裔以神人身份活躍於〈荒經〉，可視為殷商民族保存先祖生活的民族聖史，〈大荒經〉也因此成為聖／俗區別的時空基礎，滿足了中國文化脈絡對於非現實存在的空間想像。

一、帝俊為古帝：

即使曾被殷商民族尊奉為上帝和始祖神，帝俊並未見載於任何傳世文獻，唯有《山海經》保存其部分面貌。據袁珂研究，此應與周民族興起後，殷商氏族逐漸離散衰亡有關，多數帝俊神話已隨著政治消長，解體分化於歷史洪流，而楚國因與殷人後裔宋國相近，受殷文化影響而保存殷商始祖神話。²³⁹

自魏晉時期起，郭璞將帝俊釋為帝舜，迄民初王國維考察帝俊應是甲骨卜辭中的高祖夔，目前學界對帝俊身份多形成共識：帝俊可能即為古史所載「五帝」之帝嚳、帝舜，或是殷墟卜辭中的高祖夔。

（一）帝俊為嚳

清儒畢沅《山海經新校正》主張帝俊即為帝嚳，²⁴⁰其引晉代皇甫謐《帝王世紀》為此說論證：

帝嚳高辛氏，姬姓也。其母不見。生而神異，自言其名曰俊。²⁴¹

「俊」、「俊」同音相假為古今字²⁴²，「俊」即為「俊」。帝嚳高辛氏出生即能言語，

²³⁶ 鐘宗憲：《中國神話的基礎研究》（臺北市：洪葉文化出版，2006年），頁34

²³⁷ 關永中：《神話與時間》（臺北：臺灣學生書局，民國96年），頁219

²³⁸ 葉舒憲、蕭兵、鄭在書：《山海經的文化尋蹤——「想像地理學」與東西文化碰觸》（武漢：湖北人民出版社，2004年），頁172

²³⁹ 袁珂：《中國神話史》（臺北市：時報文化出版，民國80年），頁57

²⁴⁰ [晉]郭璞注〔清〕畢沅校：《山海經》（上海：上海古籍出版社，1989年），頁105

²⁴¹ [晉]皇甫謐著：《帝王世紀》（上海：齊魯書社，2010年），頁11

自言其名爲夔，帝嚳與帝俊當同爲一人。

帝俊與帝嚳的相似性，亦可由兩者世系疊合加以詮釋。其一：帝俊與帝嚳皆有子后稷。《世本·五帝譜》記載后稷爲帝嚳所生：「（按：帝嚳）上妃有郤氏之女，曰姜嫄，而生成后稷。」²⁴³相應於《山海經》言「帝俊生成后稷」。²⁴⁴事實上，郭璞註解〈大荒西經〉之際，即認爲「帝俊生成后稷」應與「帝嚳生成后稷」一事相互混淆，帝俊宜作帝嚳²⁴⁵。其二：帝俊與帝嚳皆有子八人。清儒郝懿行註解〈大荒南經〉，認爲帝俊之子中容²⁴⁶、季釐²⁴⁷，讀音類近《左傳·文公十八年》高辛氏之子仲熊、季狸：

高辛氏有才子八人，伯奮、仲堪、叔獻、季仲、伯虎、仲熊、叔豹、季狸。²⁴⁸

而《左傳》云高辛氏之才子八人，又同於〈海內經〉所記「帝俊有子八人」²⁴⁹。帝俊、帝嚳皆有子八人，八子嗣皆有中容、季釐（按：仲熊、季狸），兩者又同爲后稷先祖，顯見帝俊與帝嚳關係密切。

其三，若對照《山海經》帝俊與傳世文獻所錄帝嚳，更可發現兩者婚配對象絕類相似。如〈大荒西經〉云「帝俊妻常羲，生月十有二」²⁵⁰，相較《路史》所錄：

高辛氏次妃常羲生而能言……是歸高辛，生太子庚及月十二。²⁵¹

帝俊、帝嚳皆妻常羲，生十二月。又《帝王世紀》記帝嚳之妻爲常儀：

帝嚳次妃娶訾氏女曰常儀，生摯。²⁵²

若考其音韻，常羲、常儀同爲羲和演化而來，²⁵³而羲和於《山海經》中亦爲帝俊

²⁴² 「夔」與「俊」音韻考證，可參見何新：《諸神的起源—中國遠古神話與歷史》（臺北：木鐸出版社，民國 76 年），頁 40

²⁴³ 佚名：《世本》（上海：齊魯書社，2010 年），頁 3

²⁴⁴ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 392

²⁴⁵ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 393

²⁴⁶ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 345

²⁴⁷ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 371

²⁴⁸ 李宗侗註譯：《春秋左傳今註今譯》上冊（臺北：臺灣商務印書館，2009 年），頁 676

²⁴⁹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 468


²⁵⁰ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 405

²⁵¹ [宋]羅泌：《路史》（北京：北京圖書出版社，2003 年 4 月）


²⁵² [晉]皇甫謐著：《帝王世紀》（上海：齊魯書社，2010 年），頁 11

²⁵³ 詳見何新：《諸神的起源—中國遠古神話與歷史》（臺北市：木鐸出版社，民國 76 年），頁 65

之妻。²⁵⁴換言之，帝俊、帝嚳同以羲和為妻，兩者可能本為一人。

再者，帝俊、帝嚳皆與鳳鳥有關。楊寬《中國上古史導論》從文獻載籍詳加例證，強調帝俊與帝嚳的關聯。據其研究，〈大荒東經〉所載：「有五采之鳥，相鄉棄沙。惟帝俊下友，帝下兩壇，采鳥是司。」²⁵⁵五彩而文，正為鳳鳥特徵，鳳鳥輕舞盤旋，為帝俊看守祭壇，顯見帝俊與鳳鳥關係密切。而帝嚳號高辛，甲骨文「鳳」字寫作「」，頂端象徵鳳鳥之冠的部分，經隸定即為「辛」²⁵⁶，《楚辭》亦載帝嚳驅使鳳鳥為使者。²⁵⁷由此可知，鳳鳥在帝俊、帝嚳神話中皆佔有特殊角色。綜合前述，帝俊和帝嚳應為相同神話人物所分化，袁珂先生更指出兩人實為同一人，唯帝俊擁有至上神性格，帝嚳則是帝俊歷史化後的人間帝王。²⁵⁸

此外，隨著殷墟卜辭出土，帝俊與帝嚳的緊密聯繫似乎有了更為明確的證據。

王國維先生將甲骨文字「」釋為「夔」，並於〈殷卜辭中先王先公考〉提出帝俊、帝嚳實則為殷人先祖「夔」，其云：

祭法殷人禘嚳，魯語作「殷人禘舜」，舜亦當作為夔。嚳為契父，為商人所自出之帝，故商人禘之。²⁵⁹

後因「夔」與「嚳」音韻不甚相近，王國維先生認為此字應改釋為殷人先祖「夔」：

帝嚳之名，已見商初之書矣。諸書「嚳」作「倂」者，與「夔」字聲相近；其或作「夔」者，則又「夔」字之偽也。²⁶⁰

楊寬先生指出，由於「夔」與「嚳」古音相近，「嚳」亦可釋為「倂」，「倂」因形誤而成為「俊」、「夔」。²⁶¹試觀《山海經》對於「夔」的描述：

東海中有流波山，入海七千里。其上有獸，狀如牛，蒼身而無角，一足，出入水則必風雨，其光如日月，其聲如雷，其名曰夔。²⁶²

²⁵⁴ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 381

²⁵⁵ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 356

²⁵⁶ 李豐楙：《山海經：神話的故鄉》（臺北：時報文化，民國 83 年），頁 125

²⁵⁷ 《楚辭·離騷》：「望瑤臺之偃蹇兮，見有娥之佚女。……鳳皇既受詒兮，恐高辛之先我。」參見〔漢〕王逸：《楚辭章句》（臺北：五洲出版社，1970 年 10 月），頁 19

²⁵⁸ 袁珂：《古神話選釋》（臺北：長安出版社，民國 71 年），頁 206

²⁵⁹ 王國維：《觀堂集林》（臺北：河洛圖書，民國 64 年），頁 413

²⁶⁰ 王國維：《古史新證》（北京：清華大學出版社，1994 年），頁 8

²⁶¹ 楊寬：〈中國上古史導論〉，收入於顧頡剛等編著：《古史辨第七冊上編》（海口市：海南出版社，2005 年），頁 133

²⁶² 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 361

以此對讀王國維先生研究，「夔」具有一足的特性，正符合甲骨文「𠃉」字形。而依經文所敘，「夔」是能夠散發萬丈光芒之神獸，「光如日月」已具有太陽神人格。無獨有偶的是，《山海經》云帝俊誕生太陽，《史記·五帝本紀》亦載帝嚳「歷日月而迎送之」，被奉為日出之神人。由前述可知，帝俊、帝嚳與「夔」的相近性質，應非偶然。

（二）帝俊為舜

帝俊為舜之說，始見於西晉郭璞。郭璞以「俊」與「舜」為假借音，認為帝俊應為舜。²⁶³後經聞一多《神話與詩》推考，「俊」與「舜」本為同字：「舜从舛，夂从女，又皆為足形，舜、俊恐亦本系一字。」²⁶⁴楊寬亦考訂「俊」、「舜」古音同部：「章炳麟《文始》云：『舜，秦謂之夔，舜可讀如俊，夔亦可讀如洵，《毛詩》「吁嗟洵兮」，《韓詩》作「夔」。』「舜」「俊」音近，故義亦相通。」²⁶⁵「俊」與「舜」音韻相近，遂成為學界認可帝俊即舜的基礎依據。

三〇年代學者對於「帝俊即舜」之說，曾列舉數例佐證以深入探討。如：郭沫若《中國古代社會研究》由舜之妻娥皇、女英與俊之妻羲和、常羲具有音韻關係，主張娥皇、女英即為羲和、常羲，並以此推斷帝俊與帝舜本為一人：

堯「釐降二女于媯汭，嬪于虞。」《列女傳》云：「二女長曰娥皇，次曰女英。」《大戴禮·五帝德》云：「依于倪皇。」又《帝系》云：「帝舜娶於帝堯之子，謂之女媯氏。」《世本》作瑩，《古今人表》作熒，娥皇、倪皇自即帝俊所妻之娥皇、羲和，女媯即女英，女瑩或女熒乃女英之音變；女英、女媯當即常羲、常儀之音變；古音「英」「常」同在陽部，而「媯」與「羲」「儀」則歌元陰陽對轉；是則帝俊與帝舜當為一人。²⁶⁶

舜之妻娥皇，依據《山海經》所記為帝俊之妻：「有人三身，帝俊妻娥皇生此三身之國，姚姓，黍食，使四鳥。」²⁶⁷而舜的另一位妻子女英，本為「女媯」，「英」、「常」古音同部，「媯」與「羲」音近，可知女英即是常羲。以音韻角度詮釋，舜之妻娥皇、女英幾乎可視為帝俊之妻羲和、常羲。郭沫若先生更指出：帝俊不僅為帝舜，亦是帝嚳。據其研究，載籍中帝俊、帝舜、帝嚳相互混淆與三者妻子身份疊合相近有著同樣巧合，其分合過程製如下：

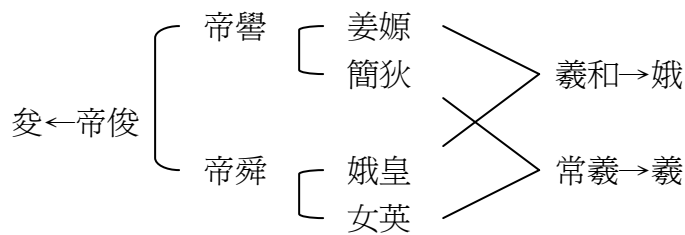
²⁶³ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁345

²⁶⁴ 聞一多：《神話與詩》（天津：天津古籍出版社，2008年），頁114

²⁶⁵ 楊寬：〈中國上古史導論〉，收入於顧頡剛等編著：《古史辨第七冊上編》（海口市：海南出版社，2005年），頁136

²⁶⁶ 郭沫若：《中國古代社會研究》（北京：河北教育出版社，2000年），頁172

²⁶⁷ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁367



圖十：帝俊、帝舜、帝嚳與三者之妻身份疊合圖²⁶⁸

郭沫若先生認為，帝嚳之妻姜嫄、簡狄即是帝舜之妻娥皇、女英，而「姜嫄、簡狄」以及「娥皇、女英」皆源於帝俊之妻羲和、常羲所分化。值得注意的是，在《山海經》中，帝俊之妻羲和與常羲雖分別為被尊奉誕生日、月之神，然郝懿行認為：「常羲，與羲和當即一人。」吳其昌亦考定兩者「當為同一人名，同一故事之變也。」²⁶⁹也就是說，羲和、常羲、娥皇雖同為帝俊妻子，但可能為一神之異名，²⁷⁰本由羲和分化而出。羲和古音讀為 xie，即羲和或羲娥，「娥」與「和」皆从「我」為聲旁，古為通假字，由此分化出月神常羲，亦作常儀、常和之名²⁷¹。故郭璞言：「羲和蓋天地始生，主日月者也。」²⁷²爾後隨著時代發展，太陽神祇羲和不僅以太陽御者或是天文官的面貌出現，其神格逐漸分化為二：「羲」代表東方日出神，「和」指稱西方日落之神。帝俊、帝俊之妻以及太陽的密切聯結，於帝舜神話同樣可見。帝舜之妻登比氏生有宵明、燭光二女，具有光照百里之異能，見《山海經·海內北經》：

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。²⁷³

正因兩女能光照百里，故名之為宵明、燭光，可視為光亮之源。由兩者與太陽的類似關係，可知帝俊與帝舜應存有某種聯繫。

此外，帝俊與帝舜同為姚姓。《史記·夏本紀》載：「舜母生舜於姚虛，故姓姚氏」指出帝舜以出生地姚虛為姓，恰近於《大荒南經》：「帝俊妻娥皇，生此三身之國，姚姓。」²⁷⁴三身國為帝俊後裔，與帝舜同樣以姚為姓。再者，若由帝俊及帝舜後裔商均、義均考察，亦可發現相近巧合：《國語》言舜有子名為商均，袁珂認為商均本名為義均，因受封於商，故稱商均；²⁷⁵而《海內經》記義均為帝

²⁶⁸ 郭沫若：《中國古代社會研究》（北京：河北教育出版社，2000年），頁174

²⁶⁹ 吳其昌：《卜辭所見殷先公先王三續考》，收入於顧頡剛等編著：《古史辨第七冊下編》（海口市：海南出版社，2005年），頁698-699

²⁷⁰ 其說可參見丁山：《中國古代宗教與神話考》（上海：龍門聯合書局，1961年），頁72-74

²⁷¹ 何新：《諸神的起源—中國遠古神話與歷史》（臺北：木鐸出版社，民國76年），頁65

²⁷² 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁381

²⁷³ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁320

²⁷⁴ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁367

²⁷⁵ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁469

俊之後：「帝俊生三身，三身生義均，義均是始為巧倕，是始作下民百巧。」²⁷⁶由此顯見，帝俊與帝舜以及帝嚳三者之間具有密切關連。

二、帝俊為神人

近年學界以「神話系譜人物多有一體分化現象」觀點，重新析辨帝俊、帝舜、帝嚳之身份異同。長久以來載籍中混淆不清的帝俊、帝舜、帝嚳，若還原神性，實際上可能是具有相同神格的神人：

古史和神話中的帝俊、帝舜與殷墟卜辭中的高祖夔，同帝嚳是相互重疊的人物。²⁷⁷

依據王小盾先生研究，帝俊或帝嚳並不是特定歷史人物的神話敘事，可視為神格相同的神人，但是兩者身份與時代有別，分別「代表鳥日神話在不同範圍與不同歷史時期的傳播。」²⁷⁸蕭兵先生更指出，俊、舜、嚳同樣具備太陽神格，神格的共同性使三者不斷重疊、分化，相互混淆。²⁷⁹唯獨《山海經》與《楚帛書》的記載，仍保存了帝俊神話的悠遠歷史與帝俊所享有的至尊地位。

（一）帝俊與《山海經》

帝俊被尊為太陽神的相關敘事，可溯源自《山海經》。書中記載帝俊與羲和、常羲分別生下十日與十二月，可說是日、月之父，也就是上古之際的日月之神：

有女子名曰羲和，方浴日於甘淵。羲和者，帝俊之妻，生十日。²⁸⁰

有女子方浴月，帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。²⁸¹

依《聖經·創世紀》所敘，上帝以七日完成世界開闢，首要之務即是為黑暗帶來光亮，光明突破了空虛混沌，代表宇宙秩序肇始的重要意義：

起初，神創造天地。地是空虛混沌，淵面黑暗。神的靈運行在水面上。神說要有光就有了光。神看光是好的，就把光暗分開了。神稱光為晝，

²⁷⁶ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 469

²⁷⁷ 王小盾：《中國早期思想與符號研究—關於四神的起源及其體系形成》（上海：上海人民出版社，2007 年），頁 792

²⁷⁸ 王小盾：《中國早期思想與符號研究—關於四神的起源及其體系形成》（上海：上海人民出版社，2007 年），頁 799

²⁷⁹ 葉舒憲、蕭兵、鄭在書：《山海經的文化尋蹤—「想像地理學」與東西文化碰觸》（武漢：湖北人民出版社，2004 年），頁 1861

²⁸⁰ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 381

²⁸¹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 404

稱暗為夜，有晚上、有早晨，這是頭一日。²⁸²

在這段神話材料中，區別晝夜的光明之源即為光體：

神說：天上要有光體，可以分晝夜，作記號，定節令、日子、歲月。²⁸³

光亮不僅使天地得以乍現，日月光體的運行方位及週期盈缺，更讓日夜分明，代表徵時間意識的存在：

當人們不僅僅依據日月的自然存在和自然效力來考慮它們時，當人們不是出於發光或帶來光明和溫暖的緣故而崇拜它們，而是把它們當作是藉以理解一切變化歷程和法則的恆定時間尺度時——達到這一步，我們就站在根本不同和更深刻世界觀的門檻上了。²⁸⁴

在神話思維中，時空具有操控凡人、統治萬物的巨大神秘力量。唯有在時空條件限制下，人們方能建立生活秩序，也就是說，時間與空間看似抽象，卻是人們將宇宙萬物納入秩序所憑藉的標準。因此，時空在神話中頗具神聖性質。《山海經》載錄帝俊生成日月天體，使帝俊不僅被視為太陽神，也暗示帝俊必然先於日月而在，與無邊際、無止盡的原初混沌永恆同存。日月生成，確立了時空結構，同時也意味了無序／有序、聖／俗、天／人相互對立的世界模式已然形成，這種制定時空卻又超越時空的至上神性，使帝俊被尊為上帝或造物主。²⁸⁵若對讀陳夢家先生於《殷墟卜辭綜述》所言，殷人上帝源於掌管自然天象的主宰；²⁸⁶以及蕭兵先生認為至上神觀念可能源於個別天體的自然神崇拜的相關研究，²⁸⁷或許正可理解《山海經》帝俊兼具太陽神與至上神身份所蘊含的發展歷程與重要意義。

此外，《山海經》帝俊的至上神格，亦與其為殷民族始祖神密切相關。依據吳其昌先生研究，殷人先祖上甲以前的先王之名，隱藏了太陽運行移轉的意涵；而上甲以後的先祖則以天干十日為名，殷商先祖名號皆與太陽具有特定關連，顯示太陽不僅是自然天體，更被視為生命的泉源。再者，吳其昌〈卜辭所見殷先王先公三續考〉與印順《中國古代民族神話與文化之研究》分析甲骨文所見「爰」字，皆認為其字形與神鳥相關，²⁸⁸得以印證帝俊為東方鳥族上帝之說。²⁸⁹殷商民

²⁸² 《聖經》(和合本)(臺北：聯合聖經公會出版，2008年)，頁1

²⁸³ 《聖經》(和合本)(臺北：聯合聖經公會出版，2008年)，頁1

²⁸⁴ [德]恩斯特·卡西爾(Ernst Cassirer)著、黃龍保、周振選譯：《神話思維》(北京：中國社會科學出版社，1992年)，頁127

²⁸⁵ 袁珂：《中國神話史》(臺北：時報文化，民國80年)，頁57

²⁸⁶ 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》(北京：中華書局出版，1988年)，頁580

²⁸⁷ 蕭兵：〈見東皇太一和太陽神—《楚辭·九歌·東皇太一》新解〉，《杭州大學學報》第4期1979年，頁26

²⁸⁸ 印順：《中國古代民族神話與文化之研究》(臺北：華岡出版社，民國64年)，頁98-105

族以太陽與鳥為生命泉源的宗教信仰，自然認為太陽與鳥具有賦予生命誕生的神秘力量，前述殷商氏族誕生神話「玄鳥生商」，經先行學者探析應蘊含太陽神鳥繁衍後裔之意涵，可與此處相互闡釋。²⁹⁰因此，受太陽神、鳥神、始祖神合而為一的殷商宗教信仰影響，太陽、鳥、始祖互滲形成帝俊神話，帝俊後裔皆具有驅使四鳥之異能，無疑是太陽崇拜和鳥崇拜融合一體的展現。

（二）帝俊與《楚帛書》

帝俊生成日月、創制時空的相似敘事亦見於 1942 年湖南長沙《楚帛書》所記「帝俊乃為日月之行」。依據楊寬先生研究，《楚帛書》應屬戰國時期楚國文物，為現今帛書所見最早的古文帛書。²⁹¹帛書文字可分為〈四時〉、〈天象〉、〈月忌〉三篇，〈四時〉篇與〈天象〉篇分別記載宇宙創世過程以及天象失序之事，兩篇以上下相反的書寫方向，於帛書中央形成方形區塊。帛書四周環繞十二月神像及邊文，講述月令民俗禁忌，是為〈月忌〉篇。其中，帛書〈四時〉篇講述諸神接續完成宇宙開天闢地的經過，被視為中國最完整明確的創世神話，²⁹²顯示先秦時期楚文化的宇宙觀：

曰故甲(天)(大)龍(熊)靈(電戲)。止(出)自而震，尻于靈，又(厥)魚(泉)泉，泉(泉)女(如)。夢(夢)墨(墨)，亡章彌(彌)。各代(每=晦)水(水)風，風雨是於(於)。乃取(娶)慶(且)璋(子)之子曰女壹(皇)，是生子四。昌(是)靈(壤)，天踐(踐)是各(俗)。陽(化)塘(法)逃(兆)，為禹為萬，呂司塔(堵)靈(壤)，咎(暑)而步(變)。乃上(下)脈(朕)連(轉)，山陵不(殺)殺。乃命(名)山川四書(海)。靈(靈)靈(氣)百(靈)靈，呂為元(其)踐，呂涉山陵。瀧(出)出(滔)滿(漫)。未又(有)日月。四神相戈(代)，乃步以為歲，是佳四寺(時)。俚(長)曰青(榦)，二曰朱四靈(單)，三曰黃(皇)難，四曰墨(榦)。千百又歲，日月爰(允)生。九州不(靈)靈，山陵(保)保。四神(靈)靈，至于(邊)天旁(動)，(殺)殺之。青木、赤木、黃木、白木、墨木之精(精)。炎帝乃命祝(融)，呂四神(降)奠，三天(思)思，(數)數奠四(極)極。曰非(非)九天(則)則大(歛)，則毋(敢)靈(靈)天靈(靈)。帝俊乃為日月之行(步)。共攻(工)全(夸)步，十日四寺(時)。四(神)神則閔，四(毋)毋(思)思。百神風雨，(亂)亂作。乃(繼)日月，呂(相)相(思)思。又宵又朝，又晝又夕。²⁹³

²⁸⁹ 李豐楙：《山海經：神話的故鄉》（臺北：時報文化，民國 83 年），頁 125

²⁹⁰ 詳見本論文第二章第三節，頁 28-頁 34

²⁹¹ 楊寬：〈楚帛書的四季神像及其創世神話〉，收入於《楊寬古史論文選集》（上海：上海人民出版社，2003 年），頁 354

²⁹² 董楚平：〈中國上古創世神話鉤沉——〈楚帛書·甲篇〉解讀兼談中國神話的若干問題〉，《中國社會科學》2002 年第 5 期，頁 155

²⁹³ 轉引自陳忠信：〈試論長沙子彈庫楚帛書之混沌創世神話〉，《嘉大中文學報》第二期，2009 年 9 月，頁 261-262

依帛書〈四時〉篇所敘，宇宙本為昏暗無形的原初混沌，經歷伏羲、禹、萬、四神開闢形成穩定秩序，但隨著時間流逝不免崩毀傾頹。然而，末世的降臨卻促使宇宙回歸混沌本源，因此醞釀了炎帝、祝融、帝俊、共工再次創世的契機。帛書〈四時〉篇以眾神對於宇宙創制的具體作為創世神譜結構，認為宇宙創世必須經歷初創世與再創世兩個階段的推移，才能逐步形成。

因此若要探析《楚帛書》賦予帝俊的神聖意涵，則需先由〈四時〉篇宇宙創世敘事著手。依據高師莉芬研究，帛書以「混沌→創世→毀壞→再創世」模式呈現宇宙形成與調整的二階段創世，²⁹⁴這種宇宙發展論奠基於「毀滅即為重生」的觀念。死亡與新生相互對轉的心態，遙承初民為了消解對生命終止的恐懼，故推想生命得以另一種形式延續，死亡應是生命重新再生的契機。然而在原始思維中，宇宙與時間被人們視為神祇創造的生命實體，同樣具有出生、發展、死亡、再生的生命過程。²⁹⁵因此，宇宙毀滅也就是世界重生的開始，顯示人們藉由消解時間的不可逆性，形成可以回歸原點的圓形時間觀，隱含了時間得以更新，生命能夠獲得重新開始的契機。試觀宗教現象學者伊利亞德（Mircea Eliade）所言：

渴望重回起源時間，也就是回歸到眾神的臨在、回歸那恢復穩固、直接、純淨、存在於「彼時」的世界對神聖的渴望，同時是對存在的鄉愁。在存在的層面上，這個經驗找到了特定的表達方式，亦即：生命可以定期重新大吉大利。²⁹⁶

透過回歸原初時刻，使人們洗滌過去的錯誤，在心靈上得以新生。這種宗教性的信念，顯示帛書〈四時〉篇所詮釋的宇宙觀已然具有「原型回歸」的意味。

另一方面，若由帛書本為墓室隨葬品的性質考察，帛書功能應與巫術儀式密切相關。饒宗頤先生認為「圖中文字記四時五正及月令出行宜忌，殆楚巫占驗時月之用，而施之墓葬，以鎮邪魅」，²⁹⁷安志敏、陳公柔同樣認為帛書「是用來保護死者的巫術性的東西」，²⁹⁸高師莉芬則結合神話學與墓葬儀式，指出帛書藉由講述宇宙源起的創世神話，實現泯除死亡，以獲重生的想望。：

〈楚帛書·甲篇〉做為死者的墓葬品，其中寓涵著「宇宙秩序」的文字與圖象，應具有著引領墓主亡魂回歸宇宙創始太初的神聖時空，回歸

²⁹⁴ 高莉芬：《蓬萊神話—神山、海洋與洲島的神聖敘事》（臺北：里仁書局，2008年），頁221

²⁹⁵ [美]伊利亞德(Mircea Eliade)著，楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》（臺北：聯經出版社，2001年），頁120

²⁹⁶ [美]伊利亞德(Mircea Eliade)著，楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》（臺北：聯經出版社，2001年），頁139

²⁹⁷ 饒宗頤：〈長沙楚墓時占神物圖卷考釋〉，《東方文化》1954年第1卷第1期，頁69

²⁹⁸ 安志敏、陳公柔：〈長沙戰國繪畫及其有關問題〉，《文物》1963年第9期，頁58

宇宙創生是所有創造的典範模式，³⁰⁰初民相信儀式性地講述從混沌到有序的創世神話，神能將因此展現，生命可以再次回歸原初時刻，獲得新生。而在帛書〈四時〉篇創世的循環過程中，帝俊正是再造時間秩序的樞紐人物。帝俊改變了宇宙重歸混沌的狀態，參與秩序的再創，是以兼具毀壞混沌與秩序新生的雙重意義。誠如高莉芬所言：「炎帝、祝融、帝俊、共工並非開天闢地原創宇宙的創生者，而是參與了宇宙秩序毀壞的再生者。但從對立意義來說，再生者當然也是毀壞宇宙的創生者。」³⁰¹此意涵的建構，可由帛書神話譜系以帝俊／共工共同創制時間秩序加以考察。炎帝、祝融於末世後重建天地，使空間秩序逐漸平穩；「帝俊乃為日月之行」，再次重構天時，也奠定共工能夠完成天文曆法、制定歲時的基礎。曆法與歲時確立，意味著神聖時間宣告結束，卻也是人文歷史的新頁。帛書中帝俊兼具「毀壞與新生」的雙重特性，凸顯出階段性創世的特色，象徵了在生與死之間，生命得以循環重生的力量。

綜合前述，《山海經》中帝俊結合太陽神、至上神、始祖神神格，以誕生日月、繁衍氏族呈現宇宙初創世之際的安定美好，具原始創生的力量；至於帛書〈四時篇〉則將循環的創世過程凸顯「帝俊乃為日月之行」的重要意義，透過將帝俊置於再創世階段，與共工序列，共同強調人間歲時的創制，以「毀壞／再生」對立互轉的再生力量，凸顯帝俊神格中的時間特質，顯示時間同具創造與毀壞的雙重性。由《山海經》與《楚帛書》對於帝俊的描述可知，帝俊具有創制宇宙的至上神神格。

第三節 四鳥：方神與風神

帝俊與殷商民族的緊密連結，奠定「帝俊使四鳥」神話敘事的文化脈絡。若由殷商文化考察，可發現殷人將風神崇拜結合鳥類意象，使得神鳥成為風向方位的具體化象徵。為了探求「四鳥」所隱藏的意涵，本節將先追溯數字「四」的神聖性，並藉由梳理卜辭與《山海經》所記的方神與風神，歸納「四鳥」與空間意識的內在理路。

一、聖數四：太陽與四方

(一) 神聖數字：四

在原始思維中，數字具有非計數功能的神秘性質。儘管事物種類迥異，數字卻能夠凌越客體差異，將不同事物抽繹為統一性的抽象概念，換言之，具有相同

²⁹⁹ 高莉芬：《蓬萊神話—神山、海洋與洲島的神聖敘事》（臺北市：里仁書局，2008年），頁225

³⁰⁰ [美]伊利亞德(Mircea Eliade)著，楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》（臺北：聯經出版社，2001年），頁127

³⁰¹ 高莉芬：《蓬萊神話—神山、海洋與洲島的神聖敘事》（臺北市：里仁書局，2008年），頁216

數字的多樣化事物，往往被視為擁有同樣本源，因此數字被視為可將其本質滲透於所屬事物的神話客體。如德國哲學家恩斯特·卡西爾(Ernst Cassirer)所言：「數的作用是把所有現存物、所有事實以及全部世俗的東西納入神話—宗教式的神聖化過程。因為凡是以任何方式有數的東西，在神話意識看來不再享有全然漠不相關的生存，而恰恰是由此獲得一個全新的意義。」³⁰²這些具有某種神聖意涵的數字，蘊含了獨特的性質與力量，³⁰³可稱之為「聖數」(Sacred Number)。

神聖數字的形成與文化脈絡息息相關，人們賦予特定數字神秘的聯想，進而發展成為數字崇拜，潛藏了特定族群的集體潛意識。³⁰⁴然而數字「四」在不同民族文化中反覆顯示同樣的象徵意義，具備跨文化模式的原型。例如古印度四面神梵天³⁰⁵、埃及四面金字塔³⁰⁶、中國黃帝四面傳說³⁰⁷、那發覺(Navajo)人的長篇史詩³⁰⁸、奧薩吉(Osage)部族的拔除儀式³⁰⁹，皆以各種符號形式保存了「四」的原始意涵。「四」在原始思維中的神聖性，依據卡西爾(Ernst Cassirer)分析，源於宇宙空間：

凡是把北、南、東、西合作世界基本方位的地區，這種特定的劃分通常也充當世界及世界過程全部構造的模式與原型。於是「四」成了無與倫比的聖數，因為「四」準確地表達了每一特定實在與宇宙根本形式之間的這種關係。凡顯示出實際的四重體制的東西—無論這是當下已知的「實在」(reality)本身施加的感性觀察力，還是由某種特殊形式的神話統覺以純虛構的方式規定—似乎都被內在神秘的紐帶束縛在特定的空間區域。³¹⁰

藉由直觀宇宙具體表象，初民形成了四方位的空間意識。這種特殊性使數字「四」具備了某種先於人而存在的神秘意涵。³¹¹因此，即使「四」已逐漸發展為計數功能的數字，其神聖的方位意義仍保留於不同的符號形式之中。在古文字中，「四」

³⁰² [德] 恩斯特·卡西爾(Cassirer, Ernst)著、黃龍保譯：《神話思維》(北京：中國社會科學出版社，1992年)，頁162

³⁰³ [德] 恩斯特·卡西爾(Cassirer, Ernst)著、黃龍保譯：《神話思維》(北京：中國社會科學出版社，1992年)，頁161

³⁰⁴ 王小盾：《中國早期思想與符號研究—關於四神的起源及其體系形成》(上海市：上海人民出版社，2008年)，頁107

³⁰⁵ 葉舒憲：《中國神話哲學》(西安：陝西人民出版社，2003年)，頁191-244

³⁰⁶ 葉舒憲：《中國神話哲學》(西安：陝西人民出版社，2003年)，頁164-174


³⁰⁷ 葉舒憲：《中國神話哲學》(西安：陝西人民出版社，2003年)，頁191-244

³⁰⁸ [法] 路先·列維—布留爾(L. Levy-Bruhl)著、丁由譯：《原始思維》(臺北：臺灣商務印書館，2008年)，頁215

³⁰⁹ [法] 路先·列維—布留爾(L. Levy-Bruhl)著、丁由譯：《原始思維》(臺北：臺灣商務印書館，2008年)，頁220

³¹⁰ [德] 恩斯特·卡西爾(Cassirer, Ernst)著、黃龍保譯：《神話思維》(北京：中國社會科學出版社，1992年)，頁165

³¹¹ 葉舒憲：《中國神話哲學》(西安：陝西人民出版社，2003年)，頁212—216

以筆畫累計概念寫作「三」，³¹²也可以直觀空間為表徵寫作「」。試觀《金文大字典》所收錄金文「四」³¹³：



圖十：金文「四」字

許慎《說文解字》對「四」的詮釋，保留了這種悠久的空間意涵：

四，陰數也，象四分之形。³¹⁴

段玉裁注：「謂口像四方。」³¹⁵「四」象徵平面空間的方位區分。葉舒憲先生指出，正因「四」負載了初民對空間的神聖感知，保留其與宇宙發生論間的密切聯繫，故能凌駕「三」字而沿用至今，使數字「四」成為與空間相關的神聖數字。³¹⁵

（二）神聖的來源：太陽與四方

隨著人類由狩獵生活進入農牧定居，生存形態趨為穩定有序。初民逐漸發覺太陽是促使作物生長的影響因子，太陽充沛的生命力，使農作豐收，生活飽食無慮。另一方面，在「古者民童蒙不知東西」³¹⁶的原始階段，人們憑藉著物象位置初步辨識方位，最為客觀具體的物象變化即是觀測太陽運行位置。太陽的重要性，使得原始宗教由巫術與圖騰崇拜趨向為太陽崇拜，初民不僅觀測日升、日落，更產生膜拜祭祀之俗。甲骨卜辭即刻有諸多「出日」、「入日」、「祭日」之記載：

甲午卜貞，又出入日。(屯 1116)³¹⁷

出入日歲卯四牛，不用。(屯 2615)³¹⁸

癸未貞，其卯出入日，歲三牛，茲用。(屯 890)³¹⁹

藉由辨識日升方向與日落方向，初民逐漸建立方位感，進而形成空間意識。宋兆

³¹² 于右任等編：《金文大字典》（臺北：京華書局，民國 62 年），頁 123

³¹³ 于右任等編：《金文大字典》（臺北：京華書局，民國 62 年），頁 123

³¹⁴ [清] 段玉裁注：《說文解字》（臺北：藝文印書館，民國 83 年），頁 744

³¹⁵ 葉舒憲：《中國神話哲學》（西安：陝西人民出版社，2003 年），頁 212-216

³¹⁶ [漢] 劉安著、[民國] 陳廣忠註譯：《淮南子譯注》（臺北：建宏出版社，1996 年），頁 328

³¹⁷ 中國社會科學院考古研究所編：《小屯南地甲骨》（上海：中華書局，1980 年）

³¹⁸ 中國社會科學院考古研究所編：《小屯南地甲骨》（上海：中華書局，1980 年）

³¹⁹ 中國社會科學院考古研究所編：《小屯南地甲骨》（上海：中華書局，1980 年）

麟先生以民族學角度考察二維空間觀念之源起，發現中國景頗族稱東方為「背脫」，意指日出方向；稱西方為「背網」，意指日落方向，東、西兩方位的形成，代表了初步空間意識的建立。雲南納西族象形文字³²⁰更清楚生動地描繪東、西方位以太陽升降方向為標記：



圖十二：左圖為納西文「東」字，右圖為納西文「西」字

「東」字上方圓形與十字紋的組合，象徵太陽光芒四照；下方則是山谷，暗示太陽從山谷上方升起。「西」字同樣象徵太陽：十字紋中的黑點代表太陽黑暗無光，下方圓點表示下降，暗示太陽隱沒方位之意。直觀日出、日落的迥異方向，使人們得以產生原始的二方位觀念，也就是說，太陽運行位置成為初民感知時空意識的依據。

由二方位拓展為四方位，與人們辨識日影，逐步掌握南、北方位密切相關。藉由觀測太陽運行規律，初民發現太陽不僅日日東升西落，亦隨著不同季節逐漸由南偏北運行。誠如王振鐸所言，南、北方位觀念的形成，與太陽「或由寒暑冬夏，陰陽向背而發」有關，³²¹是以日升方向得再細分為東方與南方，日落方向則可區別西方與北方。因此清代學者閻若璩《尚書論證》云：「上古人凡地理言南者，皆可與東通，而凡言北者，又均可與西通。非同於後世以為東、西、南、北四項迥然相反者。」³²²藉由考察文化遺址得知，遲至商代，殷人已對南、北方向有進一步的認識。河南安陽小屯村所挖掘的殷商遺址，其屋舍多為東西向或南北向的長方形；³²³此外，殷人埋葬方式亦多有「死者北首，生者南向」之俗，可知太陽不僅建立定時作息，甚至是定向埋葬的規準。殷人對方位的認識，已由東、西二方位空間，分化出南、北新方位，建立起完整的四方位空間意識。

二、殷商四方風與鳥

殷商文化以巫祝祭儀為主體，宇宙萬物被視為具有靈性，可藉由祭祀尋求庇佑，或者透過儀式控制驅使。對於起止不定的風，殷人自然產生祭祀風神以求寧風的觀念。同時，由於四方空間意識的成熟，人們進而依循不同方位的風向，賦予專屬風名。至此，風神崇拜與四方空間意識相互結合，衍生出卜辭所載四方方

³²⁰ 圖像引自方國瑜：《納西象形文字譜》（雲南：雲南人民出版社，1981年），頁144

³²¹ 王振鐸〈司南指南針與羅盤經〉《中國考古學報》第三冊，1950年

³²² （清）閻若璩：《尚書古文疏證》卷六，（臺北：商務印書館，民國72年）

³²³ 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》（北京：中華書局出版，1988年），頁480

神與風神的神話表徵。

(一) 甲骨文與四方風：

殷商四方風神話保存於《甲骨文合集》14294片與14295片。自1941年胡厚宣先生撰寫〈甲骨文四方風名考〉提出甲骨文刻有四方方名與風名後，經由眾多學者考釋隸定，³²⁴甲骨文四方風可釋讀為：

東方曰析，鳳（按：風）曰荔
南方曰因，鳳（按：風）曰彤
西方曰彝，鳳（按：風）曰𠄎
北方曰夊，鳳（按：風）曰𠄎

殷人將四方位分別命名為析、因、彝、夊，而自四方吹來之風則各自命名為荔、彤、**𠄎**、𠄎。由此可知，殷人已能區別四種不同方向的風，³²⁵並建立起方位與風必然相關的觀念。至於方位與風之間有何種聯繫？依據卜辭記載，殷人認為「風」源自於「方」：

癸未卜：其寧風于方有雨（合30260）³²⁶

癸亥卜：于南寧風豕一（合34151）³²⁷

由殷人向「方」祈求寧風可知，起風是方神所執掌職能之一。值得注意的是，依據英國學者艾蘭(Sarah Allan)《龜之謎—商代神話、祭祀、藝術與宇宙觀研究》研究，甲骨卜辭中「四方」所指意涵，並不是指殷商四面領土，可視為具有形而上的存在意義的神靈國度，大多指風神住所。³²⁸同樣地，經陳夢家《殷墟卜辭綜述》考察，甲骨卜辭中「四方」所指意涵，由方向演變為方域，更發展為神、帝之名。³²⁹是以「方」在卜辭中已由大地四方位的空間認識轉化為神靈觀念。³³⁰

³²⁴ 先行學者對於四方風名的考釋可參見魏慈德：《中國古代風神崇拜》（臺北：臺灣古籍出版社，2002年），頁60-65

³²⁵ 殷商民族主要活動區域於亞洲大陸華中、華北一帶，氣候深受季風影響。冬季時蒙古、西伯利亞區域因陸地散熱快形成冷高壓，氣流由北、西北而下，因此冬季風向多為北、西北風；而夏季則於太平洋海域形成暖高壓，氣流多由南方、東南方朝華中、華北吹拂，故夏季風向多為南風、東南風；而春、秋兩季正值冷、暖高壓消長之際，春季風向為西北轉變東南風，秋季風向為東南轉向西北風。

³²⁶ 郭沫若：《甲骨文合集》（北京：中華書局，1978年）

³²⁷ 郭沫若：《甲骨文合集》（北京：中華書局，1978年）

³²⁸ [英]艾蘭(Sarah Allan)著、汪濤譯：《龜之謎—商代神話、祭祀、藝術與宇宙觀研究》（成都：四川人民出版社，1992年），頁95

³²⁹ 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》（北京：科學出版社，1956年），頁590

此外，卜辭亦記載殷人向「帝」求取寧風。「帝」為殷商文化中至高無上之主宰，不但能降下災禍福祐，甚至可操控自然天象如風、雨、雷、電之運行。正因為如此，想要控制風勢強弱，使生活更為安穩順利，殷人自然向「帝」求取允諾：

貞翌癸卯，帝其令風？(合 627)³³¹

于帝史風，二犬。(合 14225)³³²

翌癸卯，帝不令風夕陰。(合 34151)³³³

由帝「令」風、帝「使」風推知，殷人認為風為帝所令使，自然產生風為帝之使者的想像，「使／被使」代表了殷商時期具有位階層級的神祇體系已然建立。日籍學者白川靜先生認為，這種神聖世界的結構應為：至上神「帝」可向位處四極的四方方神發施號令，而擔任傳達帝令的使者，則是巡遊各地之風神。殷人將抽象的「天」具體化為「帝廷」，應是以當時社會結構融合素樸地理認識為想像基礎，投射為帝與四方風神的神祇世界。

而從四方方神之名，可推知殷人已能感知風向與草木生長狀態似乎密切相關。東方方神「析」，許慎言：「析，破木也，一曰折也。」³³⁴東方為旭日初昇的方位，初昇的太陽，是一天的開始，如同草木初萌新芽，孕育無限生機。這種生命初始的意象，正符合春季來臨時，和風煦煦下萬物甦醒的景象。因此，東風曰「荔」，也就是「協」，《國語·鄭語》：「虞幕能聽協風，以成樂物生者也。」³³⁵依據韋昭註：「協，和也。」³³⁶東方荔風即為和煦之風，隱含了春風意涵。南方方神「因」，裘錫圭先生考釋「因」可作「殷」解釋，³³⁷《毛傳》云：「殷，眾也。」³³⁸《廣雅·釋詁》亦載：「殷，大也。」³³⁹太陽行經南方是陽光熾熱的時刻，為日正當中之際，或是夏季豔陽普照之時，草木因陽光照射而茂盛成長，符合「因」

³³⁰ 由於殷人以同樣祭儀來奉祀方神與風神，胡厚宣先生推測方名與風名可以連稱互用，亦或者風名所代表的意義可能是方名的延伸。詳見蔡哲茂：〈甲骨文四方風名再探〉，《甲骨文學會會刊》，民國 82 年 2 月以及魏慈德：《中國古代風神崇拜》（臺北：臺灣古籍出版社，2002 年），頁 83

³³¹ 郭沫若：《甲骨文合集》（北京：中華書局，1978 年）

³³² 郭沫若：《甲骨文合集》（北京：中華書局，1978 年）

³³³ 郭沫若：《甲骨文合集》（北京：中華書局，1978 年）

³³⁴ [清]段玉裁注：《說文解字》（臺北：藝文印書館，民國 83 年），頁 60

³³⁵ [三國]韋昭注、嚴一萍選輯：《國語》第 16 卷（臺北：藝文印書館，1966 年），頁 2

³³⁶ [三國]韋昭注、嚴一萍選輯：《國語》第 16 卷（臺北：藝文印書館，1966 年），頁 2

³³⁷ 裘錫圭：〈釋南方名〉，收入《古文字論集》（北京：中華書局，1992 年 8 月），頁 51

³³⁸ [漢]毛亨著、[唐]孔穎達疏：《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，1955 年），頁 183

³³⁹ [清]王念孫：《廣雅疏證》（南京：江蘇古籍出版社，2000 年），頁 4

所蘊含的大、眾意涵。南方彫風可釋為「長」或「凱」³⁴⁰，與夏日凱風吹拂，陽光熾熱下草木長養之狀態相合。西方方神「夷」，「夷」在《說文》解說為：「傷也者。」³⁴¹「傷」意指萬物趨於凋零。太陽運行至西方，正值一日將盡的黃昏，太陽光芒與熱度已逐漸消失，太陽生命力的消散如同草木枯萎搖落。其風「𩇛」，代表「木上有物纏繞之形，引申有綑綁束薪」之意，³⁴²也就是秋風蕭瑟、秋氣肅殺下草木衰頹的景象。³⁴³北方方神「𩇛」，陳邦懷先生認為是「宛」字的初文，《說文》：「宛，屈草自覆也。奧，宛也。……宛與鬱，聲義相通。」³⁴⁴《說文》亦云：「蘊，積也。」³⁴⁵「𩇛」字有隱藏之意，符應於太陽回歸北方，草木盡落後收藏種子的景象。北風「𩇛」，于省吾先生認為當為冷冽之意，³⁴⁶呈現天氣寒冷，冷風刺骨的感受。

分析四方風名所隱藏的意涵，可推知殷人已能由太陽運行所產生的空間意識，感知源於不同方位的風能帶給人不同的冷暖感受，並且注意到草木蓬勃、蕭條的生長物象與此密切相關。殷人之所以賦予不同方向之風名及神名，顯示殷人隱然已感受四方風向與時節的微妙關連。然而，由目前所出土之甲骨卜辭可知，殷人僅將季節區分為春、秋兩季，尚未有四季區分。因此，殷商四方風名的重要性即在：藉由四方風名可知，殷人已能察知四時物象興衰，但尚未發展出四季之名，可能象徵著殷文化春、秋兩季醞釀分化出夏、冬兩季的過渡階段。

(二) 鳳鳥：殷商鳥形風神

另一方面，甲骨文中並沒有「風」字。卜辭「鳳曰𩇛」、「鳳曰彫」、「鳳曰𩇛」、「鳳曰𩇛」之「鳳」字，甲骨文寫作「𩇛」，因其形似鳥類展翅，孫詒讓先生於《契文舉例》認為此字應與隹、鳥相關，若由此字「文特繁縟」特徵來推測，可能為鳳字古文。³⁴⁷而王國維先生不僅將「𩇛」字隸定為「鳳」，更指出「卜辭中屢云其邁大鳳，即其邁大風。」³⁴⁸卜辭以「鳳」字指稱「風」，顯示鳳鳥為上帝使者，也就是風為上帝使者，反映出殷商文化裡「鳳」與「風」之間的微妙聯繫。

³⁴⁰ 魏慈德：《中國古代風神崇拜》（臺北：臺灣古籍出版社，2002年），頁62

³⁴¹ （清）段玉裁注：《說文解字》（臺北：漢京文化，1980年），頁498

³⁴² 裘錫圭：《古文字論集》（北京：中華書局，1992年8月），頁358

³⁴³ 詳見魏慈德：《中國古代風神崇拜》（臺北：臺灣古籍出版社，2002年），頁93

³⁴⁴ （清）段玉裁注：《說文解字》（臺北：漢京文化，1980年），頁344

³⁴⁵ （清）段玉裁注：《說文解字》（臺北：漢京文化，1980年），頁41

³⁴⁶ 于省吾：《甲骨文字釋林》（北京：中華書局，1979年），頁127-129

³⁴⁷ 魏慈德：《中國古代風神崇拜》（臺北：臺灣古籍出版社，2002年），頁13

³⁴⁸ 轉引自羅振玉：《殷墟書契考釋》（臺北：藝文印書館，民國58年）

這種將抽象無形的風具體化爲飛鳥，是淵源已久的原始觀念。初民觀察鳥類振翅引起風動，認爲大風四起乃源於神鳥飛翔所致，正因兩者同時具備飛翔屬性，自然將風、鳥意象連結成爲鳥形風神。而初民依據風向改變來感知季節遞嬗的生活經驗，更使「風」成爲四季更迭的前導者，隨季節遷徙的候鳥，即成爲告知初民風向與季節的先驅，是傳報上帝訊息的使者。故徐中舒先生詮釋甲骨文中的「𠩺」字：「殷人以爲知時之神鳥……卜辭多借爲鳳（風）字。」³⁴⁹殷人將鳳鳥視爲風神鳥的觀念，使殷商文化中的「鳳鳥」被賦予宗教意味，因此得以享有祭祀。

三、先秦四方風與鳥

（一）《山海經》與四方風

《山海經》同樣保存了四方方神與風神的相關敘事。袁珂先生以陳夢家《殷墟卜辭綜述》爲依據，考訂《山海經》四方風應爲：

東方曰折，來風曰俊，處東極以出入風。³⁵⁰

有神名曰因因乎，南方曰因乎，夸風曰乎民，處南極以出入風。³⁵¹

有人名曰石夷，西方曰夷，來風曰韋，處西北隅以司日月之長短。³⁵²

有人名曰鵠，北方曰鵠，來風曰彘炎，是處東北隅以止日月，使無相間出沒，司其短長。³⁵³

相較於甲骨文記載四方位的方名與風名，《山海經》所錄四方風神話增添「有人（神）名曰某」之敘述，說明有四神人分別位居大地四隅，執掌所屬方位、風向以及風之出入或日月短長等職能。歸納殷商卜辭與《山海經》所載四方方名與風名爲下表：

表三：卜辭四方風與《山海經》四方風比較表

方位		甲骨文	《山海經》	
東	方	析	折	有人名曰折：處東極以出入風
	風	劦	俊	
南	方	因	因	有神名曰因：處南極以出入風

³⁴⁹ 徐中舒主編：《甲骨文字典》（成都：四川辭書出版社，1988年），頁428

³⁵⁰ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁348

³⁵¹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁370

³⁵² 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁391

³⁵³ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁358

	風	𠄎	民	
西	方	彝	夷	有神名曰夷：處西北隅以司日月之長短
	風	東	韋	
北	方	夙	鵠	有人名曰鵠：處東北隅以止日月，使無相間出沒，司其短長
	風	役	彘炎	

若對照卜辭與《山海經》四方風的神名，《山海經》東方方名「折」，如《說文》所言即為「析」；其風「俊」有「和順」之意，正是甲文「彘」字意涵。³⁵⁴《山海經》南方方名「因」，同於卜辭；其風「民」雖與甲文「𠄎」看似迥異，但卻同屬於古音明紐，「聲近而訛」，³⁵⁵可視為相通。《山海經》西方方名為「夷」，胡厚宣先生考訂「夷」為甲文「彝」字所假借；³⁵⁶其風「韋」疑是由卜辭「東」字形近而成。³⁵⁷《山海經》北方方名「鵠」，《文選·子虛賦》曾有「鵠鵠孔鸞」之說，在《漢書·司馬相如傳》卻為「宛鸞孔鸞」，³⁵⁸說明「鵠」字可通「宛」；³⁵⁹其風「彘炎」，郭璞以為讀音為「剡」，³⁶⁰《說文》言：「剡，銳利也」相近於寒風冷冽刺人之意。³⁶¹從上述說明可知，《山海經》四方風神話仍延續保存了殷商卜辭中的四方風神名。

此外，由表格可知，《山海經》東、南方神兼具風神性格，執掌「出入風」；西、北方神皆職司日月出沒，四方方神可依職能區別為東（按：包含南方）、西（按：包含北方）二方位之分，這種區別保存了原始的二維方位觀念，也反映了初民認為日月運行與風的出入源於大地荒遠四極的宇宙觀。值得注意的是，《山海經》顯然已將卜辭四方風人格化，尤其是四位神人神名與方名相同，顯示「方神」已具體化為神人形象，並且融合了風神「出入風」職能，也就是說，「風隸屬於方的傾向被明顯化了……在《大荒經》中我們似乎只看到一個神而不再有方神和風神的區別。」³⁶²

（二）《尚書·堯典》與四方風

《尚書·堯典》延續了殷商文化對方神與風神的崇敬，以另一種面貌保存了四方風神話：

³⁵⁴ 胡厚宣：〈甲骨文四方風名考〉，《責善半月刊》第2卷第19期（1941年12月），頁2

³⁵⁵ 馮時：《中國天文考古學》（北京：社會科學文獻出版社，2001年），頁181

³⁵⁶ 胡厚宣：〈甲骨文四方風名考補證〉，《責善半月刊》第2卷第22期（1942年2月），頁22

³⁵⁷ 胡厚宣：〈甲骨文四方風名考補證〉，《責善半月刊》第2卷第22期（1942年2月），頁22

³⁵⁸ [漢]班固：《漢書》（臺北：啓業書局，1978年），頁2536

³⁵⁹ 魏慈德：《中國古代風神崇拜》（臺北：臺灣古籍出版社，2002年），頁124

³⁶⁰ 魏慈德：《中國古代風神崇拜》（臺北：臺灣古籍出版社，2002年），頁124

³⁶¹ (清)段玉裁注：《說文解字》（臺北：漢京文化，1980年），頁180

³⁶² 魏慈德：《中國古代風神崇拜》（臺北：臺灣古籍出版社，2002年），頁123

分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。寅賓出日，平秩東作，日中、星鳥，以殷仲春。厥民析，鳥獸孳尾。

申命羲叔，宅南交，曰明都。平秩南訛，敬致，日永、星火，以正仲夏。厥民因，鳥獸希革。

分命和仲，宅西，曰昧谷。寅饑納日，平秩西成，宵中、星虛，以殷仲秋。厥民夷，鳥獸毛毳。

申命和叔，宅朔方，曰幽都。平在朔易，日短、星昴，以正仲冬。厥民隩，鳥獸氄毛。³⁶³

堯令羲仲、羲叔、和仲、和叔四臣分居四方，以觀測太陽運行與星象為依據，掌握四時，使人民依時令各安其所。文中所記「厥民析，鳥獸孳尾」、「厥民因，鳥獸希革」、「厥民夷，鳥獸毛毳」、「厥民隩，鳥獸氄毛」，《偽孔傳》認為此段文字敘述人民生活形態與鳥獸毛羽隨著四季更迭，產生不同的變化狀態。然而，隨著甲骨卜辭的出土，以殷商四方風神話對讀《堯典》，日籍學者白川靜認為，堯典作者可能不知「析」、「因」、「夷」、「隩」本為古代四方方神名，故將其解釋為動詞，以致於殷商四方風原始神話被誤植為人民四時的不同活動狀態。³⁶⁴胡厚宣亦持同樣觀點，指出《堯典》四民、四鳥獸是承襲甲骨卜辭與《山海經》四方、四風轉化而成：

厥民某，是因襲甲骨文和《山海經》的四方名；鳥獸某某，則由甲骨文的鳳曰某訛變，並因襲其四方之風名，是甲骨文和《山海經》裏的四方名和四方風名，也整套的保存在《堯典》裡。³⁶⁵

依據胡厚宣說法，梳理卜辭、《山海經》及《堯典》相關敘述如下表：

表四：卜辭四方風、《山海經》與《尚書·堯典》四方風比較表

方位		甲骨文	《山海經》	《尚書·堯典》	
東	方	析	折	厥民	析
	風	劓	俊	鳥獸	孳尾
南	方	因	因	厥民	因
	風	𠂔	民	鳥獸	希革

³⁶³ [民國] 屈萬里註譯：《尚書集釋》（臺北：聯經出版，民國 72 年），頁 8-9

³⁶⁴ [日] 白川靜著、溫天河譯：《甲骨文的世界—古殷王朝的締構》（臺北，远流圖書，民國 66 年），頁 45

³⁶⁵ 胡厚宣：〈釋殷代求年於四方和四方風的祭祀〉，《復旦學報》1956 年第 1 期，頁 49-86

西	方	彝	夷	厥民	夷
	風	東	韋	鳥獸	毛毯
北	方	夙	鵠	厥民	隩
	風	役	彘	鳥獸	毳毛

《堯典》所記「厥民某」之「民」，蔡哲茂先生於〈甲骨四方風名再探〉援引金文「民」與「風」字形相近為證，認為「民」應為「風」。³⁶⁶如依此說，「厥民析」、「厥民因」、「厥民夷」、「厥民隩」本為「其民析」、「其民因」、「其民夷」、「其民隩」，「析」、「夷」、「隩」正符應卜辭與《山海經》所記載東、南、西方方神名稱。至於《堯典》言北方「厥民隩」，「隩」可作「奧」，《說文》釋「奧」為「宛」，「宛」與甲文「夙」、《山海經》所記北方方神「鵠」音近義通，有相近之處，³⁶⁷也就是說「隩」即為「鵠」，《尚書》「其民隩」意同《山海經》北方方神「鵠」。由前述可知，《堯典》「厥民析」、「厥民因」、「厥民夷」、「厥民隩」可能源於卜辭，並承繼了《山海經》中四方方神的人格化。

至於《堯典》所言「鳥獸孳尾」、「鳥獸希革」、「鳥獸毛毯」、「鳥獸毳毛」四鳥獸，依白川靜先生研究，「鳥獸」一詞可能起於將風神「鳳鳥」增添一「獸」字。³⁶⁸胡厚宣先生更指出，「孳尾」、「希革」、「毛毯」、「毳毛」可能是甲骨文四風風名「彘」、「鬃」、「東」、「役」的轉變。³⁶⁹其認為，東風名「彘」有「合」之意，《堯典》所稱「孳尾」即呈現協合之象徵。南風名「鬃」，其字根有「微小」之意，符合《堯典》所稱「希革」。西風名「東」，本義指「纏束包裹」，後因其字被錯以為象徵草木垂實，³⁷⁰故《堯典》稱其「鳥獸毛毯」用以代表繁盛。北風名「役」本為冷冽之意，而「毳毛」即是鳥獸生長細毛以禦寒。綜上所言，《堯典》所記隨著四季遞嬗而變異的鳥獸狀態，可能隱含了殷商四方風名。³⁷¹方神、風神神名與鳥的相關聯繫，成為是中國特有的文化範式，而《山海經》中帝俊後裔驅使四鳥的神話敘事，即可能是承繼同樣文化系統所應運而生。

（三）載籍中的鳳與風

原始文化中「鳥飛風起」的聯想，使得傳世載籍保存了「鳥形風神」的想

³⁶⁶ 蔡哲茂：〈甲骨文四方風名再探〉，《甲骨文學會會刊》民國 82 年 2 月，頁 19-48

³⁶⁷ 魏慈德：《中國古代風神崇拜》（臺北：臺灣古籍出版社，2002 年），頁 130

³⁶⁸ 轉引自蔡哲茂：〈甲骨文四方風名再探〉，《甲骨文學會會刊》民國 82 年 2 月，頁 19-48

³⁶⁹ 胡厚宣：〈釋殷代求年於四方和四方風的祭祀〉，《復旦學報》1956 年第 1 期，頁 49-86

³⁷⁰ 魏慈德：《中國古代風神崇拜》（臺北：臺灣古籍出版社，2002 年），頁 132

³⁷¹ 蔡哲茂先生援引了《說文》、《爾雅注疏》、《周禮注疏》、《左傳》、《白孔六帖》中的「四方鳥雉」相應此說。詳見蔡哲茂：〈甲骨文四方風名再探〉，《甲骨文學會會刊》民國 82 年 2 月，頁 19-48

像。《淮南子·本經篇》記載堯之時，不僅十日並出，亦有大風、封豨、修蛇等凶猛動物為患，故「堯乃使羿……繳大風於青丘之澤。」³⁷²將大風被視為可以繳之的具體物象，可知風被視為有形體之風獸。這種具象化的風獸概念，更清楚地展現於風伯飛廉的形象。《楚辭·離騷》云：「前望舒使先驅兮，後飛廉使奔屬。」³⁷³王逸注：「飛廉，風伯也。」³⁷⁴《淮南子》記載：飛廉「馳於方外，休於宇內」³⁷⁵，神禽飛廉兼具鳥類和獸類形體，疾奔與飛翔之際皆能招致風氣，被尊為風伯。此外，《禽經》云：「鳳翔則風」更表達鳳鳥飛翔而使大風四起，直接指出鳳鳥風神鳥的想法。

若進一步梳理載籍所記載的鳳鳥形象，可發現鳳鳥部分特性承襲了殷商文化鳳為風神鳥的觀念。如《說文》記載鳳鳥自東方而出，遨遊天際之際，暮宿風穴：

鳳，神鳥也。……出於東方君子之國，翱翔四海之外，過崑崙，飲砥柱，濯羽弱水，暮宿風穴。見則天下大安寧。³⁷⁶

鳳鳥「暮宿風穴」的習性，日籍學者森安太郎認為，正反映出風與鳳的同質性。³⁷⁷依許慎註解，風穴乃是風所從出之地，³⁷⁸若以自然科學角度分析，山谷地表溫度較高、密度較小，空氣容易沿著斜坡向上流動，形成大氣流動。這種源於山谷之風風速強勁，使得古人以為大風居於山谷，因此衍生出鳥形風神鳳鳥「暮宿風穴」的特性。《山海經》可與此說相互詮釋：

其南有谷曰育遺，多怪鳥，凱風自此出。³⁷⁹

育遺谷為凱風之所出，其中又多怪鳥。基於初民對大風四起的素樸詮釋，以及風與鳳的類比聯想，自然產生鳳鳥宿風穴之說。

另一方面，鳳起風動的原始聯想，經由殷商文化對於方位、風向與物候改變的細膩觀察，人們逐漸發展出鳳鳥與季節轉變相關的觀念，進而產生鳳鳥與歲時曆法密切相關的想像。依照《左傳·昭公十七年》記載，少皞後裔郯子朝見魯昭

³⁷² [漢]劉安著、[民國]陳廣忠註譯：《淮南子譯注》（臺北：建宏書局，1996年），頁238

³⁷³ [漢]王逸：《楚辭章句》，收入於《景印文淵閣四庫全書》（臺北：商務印書館，民國72年），頁28

³⁷⁴ [漢]王逸：《楚辭章句》，收入於《景印文淵閣四庫全書》（臺北：商務印書館，民國72年），頁28

³⁷⁵ [漢]劉安著、[民國]陳廣忠註譯：《淮南子譯注》（臺北：建宏書局，1996年），頁52

³⁷⁶ [清]段玉裁：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，民國94年），頁149

³⁷⁷ [日]森安太郎著、王孝廉譯：《黃帝的傳說：中國古代神話研究》（臺北：時報文化，民國77年），頁106

³⁷⁸ [清]段玉裁：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，民國94年），頁149

³⁷⁹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁17

公，魯國大夫昭子向郟子請益：遠古時期以魯地為中心所建立的少皞部族，為何發展出「以鳥名官」的特殊官制？郟子詳細對答：

我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，為鳥師而鳥名。鳳鳥氏歷正也。玄鳥氏司分者也，伯趙氏司至者也，青鳥氏司啟者也，丹鳥氏司閉者也，祝鳩氏司徒也，鳴鳩氏司馬也，鷹鳩氏司空也，爽鳩氏司寇也，鶡鳩氏司事也。³⁸⁰

依照郟子敘述，少皞觀察不同季節的鳥類活動而確定季節、制定曆法。鳳鳥氏總司曆法，玄鳥氏、伯趙氏、青鳥氏、丹鳥氏分別執掌分、至、啟、閉的節氣，建立以五鳥區分時令的曆法系統。杜頂注：「鳳鳥知天時，故以名曆正之官。」鳳鳥為上帝使者，自然能知天時，當可預測四季季風來臨時刻，因此肩負曆正之職，職司風向、風力觀測。

再者，鳳鳥「自歌自舞」的特質，同樣顯示了風與鳳的密切聯繫。相傳音律起源於風聲，風吹拂草木的聲響，引起初民辨別聲音差異，進而感受欣賞。《淮南子·主術》云：「樂生於音，音生於律，律生於風，此聲之宗也。」³⁸¹因此「風」兼具樂音、曲調之義。風與鳳鳥間的類比聯想，使得音樂與鳳鳥也產生了特殊連繫。如《淮南子·天文》記載鳳鳥鳴啼聲，觸發了曲律的誕生：「律之初生，寫鳳之音。」³⁸²《呂氏春秋》進一步詮釋：

次制十二筒，以之阮隃之下，聽鳳皇之鳴，以別十二律。其雄鳴為六，雌鳴亦六，以比黃鐘之宮適合。黃鐘之宮，皆可以生之，故曰黃鐘之宮，律呂之本。³⁸³

依上文所述，十二音律起源於模仿鳳鳥的鳴叫聲，後世因以鳳律指音律。音樂與鳳鳥的連結同樣反映於神話敘事，如《山海經》描述鳳鳥皆能「自歌自舞」：

此諸天之野，鸞鳥自歌，鳳鳥自舞。³⁸⁴

西南黑水間，有都廣之野，后稷葬焉。爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷，百穀自生，冬夏播琴，鸞鳥自歌，鳳鳥自舞。³⁸⁵

³⁸⁰ 李宗侗註譯：《春秋左傳今註今釋》（臺北：商務印書館，2009年），頁1583

³⁸¹ 〔漢〕劉安著、〔民國〕陳廣忠：《淮南子譯注》（臺北：建宏書局，1996年），頁277

³⁸² 〔漢〕劉安著、〔民國〕陳廣忠：《淮南子譯注》（臺北：建宏書局，1996年），頁94

³⁸³ 〔戰國〕呂不韋編：《呂氏春秋校釋》卷五（臺北：華正書局，2004年6月），頁284-285

³⁸⁴ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁222

³⁸⁵ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁445

有鸞鳥自歌，鳳鳥自舞。鳳鳥首文曰德，翼文曰順，膺文曰仁，背文曰義，見則天下和。³⁸⁶

能歌能舞的鳳鳥，出現在樂園聖域或天下安寧之際，因此被視為祥瑞。這種「自歌自舞」特質，除了隱含鳳起風動，甚至觸發音律的意涵外，更傳達了鳳鳥藉由歌舞與上天溝通的意義。李澤厚於《美的歷程》曾言：「原始歌舞與巫術禮儀在遠古是二合一的東西」，³⁸⁷在原始文化中歌樂本具巫儀意義，能夠溝通人神，以達與神共融同存的狀態。鳳鳥自歌自舞，實則反映了殷商文化中鳳鳥為上帝使者，往返天界與人間的功能意義。

綜前所論，先秦兩漢載籍的鳳鳥書寫，部分特質仍延續了殷商文化中鳥形風神的原始意象。若以卜辭「鳳（風）為帝史」所呈現「風神鳥為鳳鳥」的觀念，詮釋《山海經》帝俊後裔使四鳥神話，「帝俊使四鳥」即傳達了至上神帝俊驅使風神鳳鳥巡遊四方的意涵。以此對讀《山海經·大荒東經》記載：

五采之鳥，相鄉棄沙。惟帝俊下友。帝下兩壇，采鳥是司。³⁸⁸

五采之鳥，正是鳳鳥特色。鳳鳥不僅與帝俊友好親近，亦為其看守祭壇，可見帝俊與鳳鳥關係密切。此外《山海經》亦言，歌舞為帝俊後嗣所開創：「帝俊有子八人，是始為歌舞」³⁸⁹。《山海經》中帝俊與鳳鳥的密切聯繫，可做為「帝俊使四鳥」為「帝俊驅使風神鳳鳥」的參證。

第四節 帝俊與四鳥

一、帝俊使四鳥

殷商文化以神鳥意象結合風神崇拜，使得《山海經》所記帝俊驅使四鳥的神話敘事，蘊含了至上神帝俊派遣鳥形風神巡遊四方空間的意涵。誠如日籍學者白川靜所言：

帝以至尊的地位使役諸神，而直接奉行使者之任務的則是風。風巡遊各地，其命達於四方；然風亦非無形無態之物，萬物均以具體之形態而存在。風是以鳥形出現的神祇，即鳳鳥。鳳是風的初形。³⁹⁰

³⁸⁶ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 457

³⁸⁷ 李澤厚：《美的歷程》（臺北：三民書局，2012 年），頁 14

³⁸⁸ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 355

³⁸⁹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 468

³⁹⁰ [日] 白川靜著、溫天河譯：《甲骨文的世界：古殷王朝的締構》（臺北：巨流出版社，民國 66 年），頁 41

這樣的神話敘事，隱喻了太陽或風突破混沌，開創有序世界的意義：

太陽的光線（日光）和風的氣流（風氣）都是上帝用以創世（鑿破混沌）的助手、使者或工具、手段。創世中的靈氣（風）和靈光（日）不是出自上帝之口就是上帝自身的形象。日光楔入黑暗，風氣喚起渾靈都是神話創世母題的不同表現形式，是太陽與風賦予世界以四方形狀和四季過程。³⁹¹

關於太陽神創世之說，已於前文闡釋。³⁹²至於風何以能夠象徵創世的生命力？葉舒憲先生認為，初民相信靈魂存在與否是個體生存或死亡的憑藉依據，靈魂的附著物便是呼吸，而呼吸氣息與風存有某種神話認同，「如果把風看成是大自然的氣息，那麼風也是靈魂的載體。」³⁹³印度《梨俱吠陀》第十卷歌頌「風」的神話詩，即指出古文化將「風」視為神靈呼吸的神話思維：「眾天神的呼吸，世間的胎孕，這位天神任意遊行，只聽得見他的聲音，卻不見形。讓我們向祂呈獻祭品。」³⁹⁴風與神靈呼吸的同一性，使其被賦予生命生存能量的意涵。在《山海經·海外北經》可見同樣的神話思維：

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。³⁹⁵

鍾山之神「吹為冬，呼為夏」、「息為風」的特徵，顯示出初民將風詮釋為神靈呼吸的素樸想像。又如清代馬驢《繹史》記載三國徐整《五運歷年記》盤古神話：

首生盤古，垂死化身。氣成風雲，聲為雷霆，左眼為日，右眼為月。³⁹⁶

盤古的氣息呼吸不僅轉化成為風，更是開闢初始世界的力量，成為宇宙生命本源。

由此反觀《山海經》使四鳥敘事，若夏人「鯀竊帝之息壤以堙洪水」³⁹⁷的神話隱含了「撈泥造陸」的創世思想，³⁹⁸象徵原始大水孕育出陸地，講述大地誕生

³⁹¹ 郎櫻·扎拉嘎主編：《中國各民族文學關係研究：先秦至唐宋卷》（貴陽市：貴州人民出版社，2005），頁16

³⁹² 詳見本論文第三章第二節「帝俊為神人」，頁50-52

³⁹³ 葉舒憲：《中國神話哲學》（西安：陝西人民出版社，2003年），頁366

³⁹⁴ 金克木譯《印度古詩選》，轉引自葉舒憲：《中國神話哲學》（西安：陝西人民出版社，2003年），頁369

³⁹⁵ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁230

³⁹⁶ [清]馬驢編：《繹史》，收入於《景印文淵閣四庫全書》第365冊卷1（臺北：商務印書館，1983年），頁2

³⁹⁷ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁472

³⁹⁸ 詳見胡萬川：〈撈泥造陸—鯀禹神話新探〉，《真實與想像—神話探微》（新竹：國立清華大學

的雛形。那麼殷商「帝俊使四鳥」敘事即可能是在夏代神話基礎上，記載殷商至上神驅使四方風神，使荒蕪空間進一步拓展為結構化四方場域，也就是將大地空間秩序化的過程。³⁹⁹因此即使歷經傳佈，四鳥仍以「四」為數，與帝俊構成「帝俊使四鳥」之敘事套語，原因即在於「四鳥」隱含了宇宙初始建構空間的神聖性。正如伊利亞德(Mircea Eliade)所言：

對一未知領域的宇宙化過程，常常是一種聖化的儀式；對空間作有系統化的組織，便是重複諸神的典範行為。⁴⁰⁰

帝俊後裔驅使四鳥成爲一種聖化儀式，反覆重現先祖創世的時刻。「帝俊使四鳥」應是藉由建構宇宙秩序表達對於空間的祝聖，並且強調殷商先祖掌握建構四方空間的話語權力。

二、虎、豹、熊、羆與聖域

綜觀《山海經》神異動物，「虎、豹、熊、羆」爲套語存於兩種語境：一是作爲神人驅策的神獸，其中多數論述與帝俊後裔相結合，以帝俊後裔「使四鳥：虎、豹、熊、羆」爲主要敘事模式。⁴⁰¹另一則是「虎、豹、熊、羆」爲出現於帝王葬地的神獸，能與靈禽猛獸和諧共處，同現於帝王所葬之處。看似互不相關的兩種情境，卻同時顯示「虎、豹、熊、羆」並非獨立存在的個體，需附屬帝系神人始能彰顯神異性。另一方面，若「使四鳥」蘊含了穩定空間秩序的象徵意涵，與「虎、豹、熊、羆」關係密切的帝王葬地也呈現異質空間景象，似乎暗示了帝系神人、「虎、豹、熊、羆」以及空間場域之間，是否存在某種聯繫？本節擬由分析「虎、豹、熊、羆」與帝系神人葬所的關係，探討其與空間場域的關係，進而作爲帝俊後裔「使四鳥：虎、豹、熊、羆」的參證依據。

依據《山海經》對於神異動物的相關記載，「虎、豹、熊、羆」除了作爲神人所驅策的靈獸，亦同時出現於附禹之山、狄山以及蒼梧之野。試觀《山海經》對於這些地域的描述：

1· 附禹之山

東北海之外，大荒之中，河水之間，附禹之山，帝顓頊與九嬪葬焉。爰

出版社，2004年）以及周延良：〈鯀禹治水中的「息壤」、「活土」觀念〉，《夏商周原始文化要論》（北京：學苑出版社，2004年）

³⁹⁹ 郎櫻·扎拉嘎主編：《中國各民族文學關係研究：先秦至唐宋卷》（貴陽市：貴州人民出版社，2005年），頁17

⁴⁰⁰ [美]伊利亞德(Mircea Eliade)著，楊素娥譯《聖與俗：宗教的本質》（臺北市：桂冠圖書，2001年），頁82

⁴⁰¹ 《山海經》相關論述中，僅一則記載虎、豹、熊、羆爲北齊國神人所驅使。參見袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁423

有丘鳥久、文貝、離兪、鸞鳥、皇鳥、大物、小物。有青鳥、琅鳥、玄鳥、黃鳥、虎、豹、熊、羆、黃蛇、視肉、璿、瑰、瑤、碧，皆出衛于山。⁴⁰²

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、丘鳥久、視肉。⁴⁰³

2·狄山

狄山，帝堯葬於陽，帝嚳葬於陰。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、丘鳥久、視肉、虜交。其范林方三百里。⁴⁰⁴

依郭璞註解，狄山又爲岳山：

帝堯、帝嚳、帝舜葬於岳山。爰有文貝、離兪、丘鳥久、鷹、賈、延維、視肉、熊、羆、虎、豹；朱木、赤枝、青華、玄實。有申山者。⁴⁰⁵

3·蒼梧之野

赤水之東，有蒼梧之野，舜與叔均之所葬也。爰有文貝、離兪、丘鳥久、鷹、賈、委維、熊、羆、象、虎、豹、狼、視肉。⁴⁰⁶

蒼梧之山，帝舜葬于陽，帝丹朱葬于陰。⁴⁰⁷

南方蒼梧之丘，蒼梧之淵，其中有九嶷山，舜之所葬，在長沙零陵界中。⁴⁰⁸

由附禹之山、狄山、蒼梧之野的相關敘事可知，三地分別爲帝顓頊、帝嚳、帝舜歸葬處，這些帝系神人所葬地皆具有豐富的奇珍異物：如璿、瑰、瑤、碧、視肉等。其中，視肉具有食之不盡的特質，依據郭璞註解：「食之無盡，尋復更生如故。」⁴⁰⁹隱含了不虞匱乏的物質需求。再者，這些物質豐足的地域往往呈現離朱、

⁴⁰² 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 419

⁴⁰³ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 244

⁴⁰⁴ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 202

⁴⁰⁵ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 380

⁴⁰⁶ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 365

⁴⁰⁷ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 273

⁴⁰⁸ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 459

⁴⁰⁹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 204

青鳥、琅鳥、玄鳥、黃鳥等眾多禽鳥與猛獸熊、羆、虎、豹和諧同處的景象，顯示萬物融合的祥和情感，而「見則天下和」⁴¹⁰的祥瑞鸞鳥亦居於其中。這種物質富足、鳥獸安詳自處的圖像，與《山海經》樂園書寫絕類相似。白川靜即認為，這些鳳鳥歌舞與百獸相群的描寫，是由特定聖域發展而成的為樂園神話。⁴¹¹也就是說，帝系神人所葬地中和諧、富足的景象，可能具有樂園沃土的空間特質。

初民對於樂園沃土的想像，實則傳達了人們對己身存在狀態的美好渴望。天災侵襲及動物攻擊，病痛纏身或飲食匱乏，恆存於生活的種種威脅，使人們產生憧憬，希望走向美好安穩的理想世界。樂園意識的存在，不僅反映出人們對於現實生活的期盼，也隱涵了生命追尋的深層意義。胡萬川先生認為：

樂園的系列觀念，就是這種理想所孕育出來的東西。它們是人類為彌補現實生活中種種欠缺與痛苦所想像出來的，因此它們的一切便都是人們想像生活上該有的種種美好。⁴¹²

尤其是去古未遠的《山海經》樂園神話，更能反映出原始的文化記憶。歐麗娟先生曾分析《山海經》相關記載，歸納中國式樂園論述的構成要件，指出中國式樂園具備了豐饒物質與富裕生活條件，使人們無須為生活受苦煩憂，也不必與動物相互獵食，呈現萬物和諧狀態。同時，樂園更蘊涵生生不息的生命觀，傳達了人們渴望突破生命窮盡的侷限。此外，中國式樂園尚存有獨具的人文條件，即是帝王完成業後，成為樂園的永恆居民，使人間聖世與天然樂土合而為一，也就是反映出「一個樂園與烏托邦交融的現象，並啟發一種由『烏托邦』通往『樂園』之發展脈絡的認識。」⁴¹³表達藉由「人文世界裡道德化成的極致，可以通向自然天成的樂土」的想望。⁴¹⁴若以歐麗娟先生所梳理的中國式樂園特質，與《山海經》附禺之山、狄山、蒼梧之野相互對照，可製成下列表格：

表五：中國式樂園與《山海經》帝王葬地對照表

中國式樂園特質	《山海經》附禺之山、狄山、蒼梧之野相關書寫
1 豐饒物質生活	大物、小物、璿、瑰、瑤、碧、朱木、赤枝、青華、玄實
2 萬物和諧共處	鸞鳥、皇鳥、離俞、丘鳥久、鷹、青鳥、琅鳥、玄鳥、黃鳥、黃蛇、賈、委維、熊、羆、象、虎、豹、

⁴¹⁰ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 457

⁴¹¹ [日] 白川靜著、王孝廉譯：《中國神話》（臺北：長安出版社，民國 72 年），頁 122

⁴¹² 胡萬川：〈失樂園：中國樂園神話探討之一〉，《真實與想像—神話探微》（新竹：國立清華大學出版社，2004 年）頁 434

⁴¹³ 歐麗娟：《唐詩的樂園意識》（臺北：花木蘭出版社，2007 年），頁 17

⁴¹⁴ 歐麗娟：《唐詩的樂園意識》（臺北：花木蘭出版社，2007 年），頁 17

	狼
3 再生不息象徵	視肉
4 先聖先王引領	帝顓頊、帝嚳、帝舜、吁咷、文王

資料來源：歐麗娟：《唐詩的樂園意識》（臺北：里仁書局，2000年）

袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月）

由上表可知，附禺之山、狄山、蒼梧之野具體而微地呈現了《山海經》樂園的構成要件，可說是介於聖俗之間特殊空間。這種具有超自然境況的生活場域，彭毅先生稱之為「靈地」，其認為：「葬地與生活場所，雖有不同，同為靈境則相類。同時葬地乃是以「帝」冠名者的葬地，如舜者是神靈，其葬地即為靈地。」⁴¹⁵《山海經》靈地因帝系神人所葬得以聖顯，成為特殊聖域，可視為樂園的原形之一。

416

值得注意的是，中國文化語境中樂土特質多與聖王有關。正因為《山海經》以「帝」為稱者多承繼神人屬性，帝系神人透過「神一地」的神秘互滲，將神聖屬性轉移至空間場域，使帝之下都、帝裔所葬地，帝裔所降地呈現了聖域特質。駱水玉先生分析這類源於至上威靈的樂園聖域，其神異性互滲過程如下：⁴¹⁷

帝的威靈—帝裔—帝裔葬所—都廣之野

帝的威靈—帝裔—帝裔降處之地—民之國

帝的威靈—西王母—西王母之山—鄰近西王母之地—沃之野

帝王以降生、行經、統治、歸葬等方式，將神聖屬性互滲於土地，使土地被賦予神聖性，成為樂土之源。尤其是帝王葬地，藉由帝系神人的永恆存在，原屬凡俗的地域得以突破空間同質性，呈現沃土聖域的境象，隱含了人文與自然相互調和的類樂園想像。

因此，「帝俊使四鳥：虎、豹、熊、羆」並非如清儒郝懿行所言：「四鳥亦當為虎、豹、熊、羆」⁴¹⁸，四鳥不必定然指稱虎、豹、熊、羆四種猛獸，或許可解讀為「帝俊驅使四鳥以及虎、豹、熊、羆」。《山海經》帝俊、四鳥與虎、豹、熊、羆的神話敘事，以帝系神人、鳥獸和諧兩項要件呈現出相近於中國式樂園的

⁴¹⁵ 彭毅：〈諸神示象—《山海經》神話資料中的萬物靈跡〉，《文史哲學報》第46期（民國86年6月），頁22

⁴¹⁶ 彭毅：〈諸神示象—《山海經》神話資料中的萬物靈跡〉，《文史哲學報》第46期（民國86年6月），頁22

⁴¹⁷ 駱水玉：〈聖域與沃土—山海經中的樂土神話〉，《漢學研究》第17卷第1期（民國88年6月），頁172

⁴¹⁸ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁346

景象，尤其是殷人以鳳鳥為風神鳥的文化思維，使得「使四鳥、虎、豹、熊、羆」不僅彰顯了殷商先祖創制四方空間秩序的神聖，同時顯現所屬空間是樂土精神所在。喬瑟夫·坎伯(Joseph Campbell)曾言：

人以創造神聖地方的方式擁有土地。藉由將動植物納入神話的過程，賦予土地精神的力量。……這些動物並非以自然的型態畫出，他們被型式化了，這些型式所代表的是牠們精神的特質……。目的何在？擁有土地。把他們居住的土地轉變成有精神意涵的地方。⁴¹⁹

若依據上文所述，鳳鳥與虎、豹、熊、羆等猛獸可能是神話中傳達聖域圖像的象徵符號。綜前所言，使四鳥神話敘事藉由「帝俊使四鳥」以及「帝俊使四鳥、虎、豹、熊、羆」為固定套語，應象徵了世界向四方開展後，殷人仍企求生活於聖域，穩定宇宙秩序的可能。

三、非帝俊後裔與四鳥

《山海經》「使四鳥」神話敘事中，驅使四鳥的帝系神人多為帝俊後裔。然而，《山海經》亦不乏非帝俊後裔神人卻同樣驅使四鳥的相關記載。以表格整理相關論述如下：

表六：《山海經》所錄非帝俊後裔使四鳥

	國名	淵源	地理環境	特質	使四鳥	出處
非 帝 俊 後 裔	玄股國 ⁴²⁰	無	有招搖山，融水出焉	黍食	使四鳥	大荒東經
	張弘之國 ⁴²¹	無	海中有張弘之國	有人名曰張弘，在海上捕魚。食魚	使四鳥	大荒南經
	先民之國 ⁴²²	無	西北海之外，赤水之西	食穀	使四鳥	大荒西經
	叔歎國 ⁴²³	顓頊之子	無	黍食	使四鳥： 虎、豹、 熊、羆	大荒北經

⁴¹⁹ [美] 喬瑟夫·坎伯 (Joseph Campbell) 著，朱侃如譯：《神話》(臺北：立緒文化，1995年6月)，頁165

⁴²⁰ 袁珂校注：《山海經校注》(臺北：里仁書局，民國93年2月)，頁348

⁴²¹ 袁珂校注：《山海經校注》(臺北：里仁書局，民國93年2月)，頁378

⁴²² 袁珂校注：《山海經校注》(臺北：里仁書局，民國93年2月)，頁395

⁴²³ 袁珂校注：《山海經校注》(臺北：里仁書局，民國93年2月)，頁423

	毛民之國 ⁴²⁴	禹生均國，均國生役采，役采生修軫，修軫殺綽人。帝念之，潛爲之國，是此毛民	無	依姓，食黍	使四鳥	
--	---------------------	--------------------------------------	---	-------	-----	--

資料來源：袁珂校注：《山海經校注》(臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月)

「使四鳥」神話敘事多藉由載錄某國神人爲帝俊後裔，彰顯其能驅使四鳥神聖性的淵源。但由上表可知，《山海經》中玄股國、張弘國、天民國、叔獸國、毛民國等神人雖然能夠驅策四鳥，卻與帝俊無關。其中，玄股國、張弘國、天民國特別強化神人所居處的地理環境，可能爲遠國異人的特殊風俗；叔獸國、毛民國則強調神人的歷史傳承。

但若由叔獸國爲顓頊後裔考察，仍可發現其與東夷文化有所關連。〈大荒北經〉記載叔獸國爲顓頊之後裔，而顓頊自幼生活於東夷少昊氏族。〈大荒東經〉言：

東海之外大壑，少昊之國。少昊孺帝顓頊於此，棄其琴瑟。⁴²⁵

蕭兵先生認爲，位於東海之外的大壑，實則是太陽所從出的湯谷之置換變形。⁴²⁶少昊部族活躍於此，並孺養顓頊成長，顓頊自然深受東夷文化影響。試觀《史記·秦本紀》追溯秦族先祖來源，可遠溯於顓頊：

秦之先，帝顓頊之苗裔，孫曰女脩。女脩織，玄鳥隕卵，女脩吞之，生子大業。⁴²⁷

秦人認爲女脩吞食玄鳥之卵而生下先祖的族源神話，與殷商「玄鳥生商」絕類相似，顯見殷商與秦同樣尊奉玄鳥爲氏族生命源起，可知秦人遠祖顓頊與東夷氏族關係密切。

另一方面，從毛民國神人世系同樣可知，其與太陽神帝俊具有類近關連。〈大荒北經〉言毛民國神人「依姓」，⁴²⁸袁珂先生援引《國語·晉語》所言：「黃帝之子二十五宗，其得姓者十四人，爲十二姓，中有依姓」，認爲「毛民乃黃帝之裔」。

⁴²⁴ 袁珂校注：《山海經校注》(臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月)，頁 424

⁴²⁵ 袁珂校注：《山海經校注》(臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月)，頁 21

⁴²⁶ 蕭兵：《楚辭與神話》(江蘇：江蘇古籍出版社，1987 年)，頁 204

⁴²⁷ [漢]司馬遷：《史記》(北京：中華書局，1959 年)，頁 173

⁴²⁸ 袁珂校注：《山海經校注》(臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月)，頁 424

⁴²⁹關於「黃帝」，前行學者對於其本具太陽神格多有共識，由於《山海經·海內經》記載：「帝俊生禹號」，⁴³⁰《山海經·大荒東經》亦云：「黃帝生禹號」，⁴³¹因此何新先生認為：「太陽神黃帝與太陽神帝俊也應是同一。……中國古代神話中的伏羲—太昊—高陽—帝俊—帝嚳—黃帝，實際上都是同一個太陽神的變名。」⁴³²葉舒憲先生亦指出：「黃帝同堯帝一樣，皆從遠古太陽神崇拜演變而為人間古帝王，太陽神的時空尺度作用在後世神話中改造為人王創制曆、欽定世界秩序的說法。」⁴³³若黃帝和帝俊同樣具有太陽神神格，毛民國神人驅使四鳥，應同樣具有巡遊四方之意。從上述資料可知，叔歆國神人與毛民國神人驅使四鳥，可能仍間接顯示其與帝俊的關連。



⁴²⁹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 264

⁴³⁰ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 465

⁴³¹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 350

⁴³² 何新：《諸神的起源—中國遠古神話與歷史》（臺北：木鐸出版社，民國 76 年），頁 53

⁴³³ 葉舒憲：《中國神話哲學》（西安：陝西人民出版社，2004 年），頁 234



第四章 殊方神人與鳥

《山海經》本為《山經》及《海經》所組成，若說《山經》紀錄了中國各地山川地理、動物、植物、礦產以及醫藥巫術、祭祀儀式等民情風俗，而《海經》則呈現了吾土域外，甚至是超越現實生活的空間場域。其中，《海經》神人實為特殊群體，他們可能是被渲染的化外之民、具有異秉殊能之神人，或者是神祇人物。即使身份性質迥異，但《海經》神人多以人與動物形象複合的模式呈現，其組合方式又可分為：人與動物同體共生，以異於常人的身體觀傳達神異；或是人與動物同時並存，藉由驅策動物展現威靈。因此，本章由《海經》中殊方神人與動物的組合關係為探討方向，嘗試分析神人與鳥所構築的類型與意涵。

本章擬先探討形貌為人鳥同體的「鳥形神人」，依經文「其為神……」、「其為人……」將其區分為原始神祇與遠國異人以進行論述。其次，藉由梳理與西方空間場域密切相關的西王母神話，從中分析西王母驅使三青鳥的神話意涵，進而探討「三青鳥為西王母取食」對於西王母神話演變的影響。

第一節 鳥形神人

《山海經》中具有神祇性質的鳥形神人，其神狀均為人面鳥身並且能珥蛇、踐蛇或乘龍；至於經文類屬為人的殊方異人，皆為以人為主要形體，輔以鳥類特徵。兩者神狀的微妙差異，應隱藏某種特殊意涵。

一、人面鳥身神祇：海神與方神

一九七二年長沙馬王堆一號漢墓所出土的帛畫，原為覆蓋於棺木上方的幡，帛畫內容依次序分為上、中、下三圖像，正對應了天、人、地三界宇宙圖示。其中，地界以海域型態呈現，海中有一巨人雙腳各踏於黑魚之上，以雙臂托起陸地，巨人身旁有大蛇纏繞、大龜環伺；而帛畫中層為巨人所舉起的平整大地，呈現人間宴飲樂舞的景像，象徵人類生活於大地之上。馬王堆帛畫圖像反映出西漢初期宇宙觀仍保存了原始思維中「地浮於海」的空間架構。

《山海經》大地居中，四面環海的地理編制，即奠基於「地浮於海」的素樸世界觀。當初民偶見落葉或浮木漂浮水際，加上身處沿岸眺望海洋，海面一望無際的視覺印象，便嘗試以積累的生活經驗來詮釋世界，認為人所居處的陸地漂浮於海面，自然產生大地為海域所圍繞的認知。⁴³⁴而在初民的想像中，廣闊海域相應於大地四方位，亦以南、西、北、東四方位環繞分佈，四海之中，皆有海神鎮守。見《山海經》記載：

⁴³⁴ 邱宜文：《山海經的神話思維》（臺北：文津出版社，2002年），頁26-31

有儋耳之國，任姓，禹號子，食穀。北海之渚中，有神，人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇，名曰禺彊。⁴³⁵

東海渚中，有神，人面鳥身，珥兩黃蛇，踐兩黃蛇，名曰禺虢。黃帝生禺虢，禺虢生禺京，禺京處北海，禺虢處東海，是為海神。⁴³⁶

西海渚中，有神人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇，名曰弇茲。⁴³⁷

南海渚中，有神，人面，珥兩青蛇，踐兩赤蛇，曰不廷胡余。⁴³⁸

東海、西海、北海海神神貌皆為人面鳥身、珥蛇踐蛇，保存了動物合體神的素樸形象，具有原始神祇的特質。此外，四海海神皆位居於四海渚中，郭璞云：「渚，島。」⁴³⁹其地貌形式為四面環海的土地，與「地浮於海」、「水中大地」絕類相似。依據高師莉芬研究，島嶼以「水」、「土」元素再現宇宙初生的空間結構，具有特殊意涵：

海水中的陸地—洲或島，不但是人類可以生息的大地，也是宇宙創始的空間形式。⁴⁴⁰

在神話思維中，水具有孕育萬物的象徵力量，而海可視為特定水域空間形式，海中之渚正是「水生大地」的置換變形，換言之，「渚」是宇宙起源所在，亦是世界中心具體而微的象徵。彭毅先生認為，「渚」的特殊空間場域，應與海神鳥身、踐蛇神貌密切相關。⁴⁴¹飛鳥遨翔天際，暢通無阻；蛇則水陸兩棲，行走無礙，鳥蛇合體的神祇特徵，隱喻著海神以島渚為中心，巡遊四海，也投射了初民渴望暢行四海、控制海域的意念。

然而，集鳥、蛇於一身的神祇狀貌，實則具有深層的文化意涵。坎伯曾指出：「鳥兒是人類心靈從大地的束縛釋放出去的象徵，就像蛇象徵對大地的束縛一樣。」⁴⁴²截然不同的鳥類與蛇類，在神話史詩、圖像藝術中往往以相互衝突為定

⁴³⁵ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 425

⁴³⁶ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 350

⁴³⁷ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 401

⁴³⁸ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 370

⁴³⁹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 350

⁴⁴⁰ 高莉芬：《蓬萊神話—神山、海洋與洲島的神聖敘事》（臺北：里仁書局，民國 96 年），頁 105

⁴⁴¹ 彭毅：〈諸神示象—《山海經》神話資料中的萬物靈跡〉，《文史哲學報》第 46 期，民國 86 年，頁 30

⁴⁴² (美)坎伯 (Joseph Campbell, Bill Moyers) 著、朱侃如譯：《神話》（臺北：立緒出版社，民國 84 年），頁 34

式反覆出現，顯現特殊的隱喻意義。這種思維奠基於鳥／蛇的宇宙象徵意義：神話中鳥類多為上界動物代表，蘊含光明與生命；而蛇生活於地底水際，多與地界黑暗或死亡意象相互連繫。因此，鳥／蛇衝突代表了上界與下界象徵動物的二元對立，如古埃及太陽神 Ra 為化身為鷹鳥攻擊地底蛇怪阿普蘇（Apsu），即為光明與黑暗衝突的典型代表。⁴⁴³中國文化亦多見「鳥／蛇衝突」的表現形式，如《山海經》記載：

有巫山者，西有黃鳥。帝藥，八齋。黃鳥于巫山，司此玄蛇。⁴⁴⁴

「黃」與「皇」古字相通，黃鳥即是鳳皇鳥。⁴⁴⁵巫山為神仙不死藥之所在地，鳳鳥鎮守巫山，以防黑水玄蛇竊食仙藥。⁴⁴⁶無獨有偶的是，《海內西經》也載錄了鳳鳥踐蛇的景象：

開明西有鳳凰、鸞鳥，皆戴蛇踐蛇，膺有赤蛇。⁴⁴⁷

據蕭兵先生研究，「踐」、「操」蛇類象徵了操縱黑暗混沌，可說是一種神性或靈力的展現。是以在鳥／蛇衝突對立中，鳳凰、鸞鳥以「司蛇」、「踐蛇」居於優勢，隱含了光明控制黑暗、有序控制無序的價值觀。⁴⁴⁸由此反觀《山海經》海神鳥身踐蛇的神貌，顯示海神具有抵禦混沌的秩序力量，換言之，海神鎮守四方海域的威信，即透過「踐蛇」顯現。

然而，在中國文化脈絡裡，鳥／蛇並非僅以衝突對立的模式存在，更以「變形轉換」或者「功能轉換」的型態結合，傳達「對立中蘊含統一」的象徵意涵。⁴⁴⁹若以神話符號形式呈現，即是透過鳥蛇合體的文字敘述，展現突破二元對立進而相互轉化的特殊價值。由於鳥類與蛇類皆可傳達旺盛生殖力及再生象徵，⁴⁵⁰「鳥身踐蛇」的合體，突顯了鳥／蛇、秩序／混沌、光明／黑暗等對立存在的狀態，卻能相生相成、蘊含生機。這種信念源於初民對海洋的觀察：茫茫大海，擁有使人毀滅的力量，卻也能提供個體存活所需的資源，對於海洋又敬又畏的矛盾情感，反映於神話思維，即是海洋具有世界創生本源以及生命終結歸所的悖論性（paradox）⁴⁵¹，衍生出同時具有始終、生死等相悖意涵。

⁴⁴³ 蕭兵：《太陽英雄神話的奇蹟—射手英雄》（臺北：桂冠出版社，民國 81 年），頁 221

⁴⁴⁴ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 366

⁴⁴⁵ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 367

⁴⁴⁶ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 367

⁴⁴⁷ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 299

⁴⁴⁸ 蕭兵：〈操蛇或飾蛇：神性與權利的象徵〉，《民族藝術》2002 年第 3 期，頁 52-54

⁴⁴⁹ 葉舒憲：《中國神話哲學》（西安：陝西人民出版社，2004 年），頁 56

⁴⁵⁰ 蛇類因冬眠後能重回大地以及週期性蛻皮的習性，被賦予再生意象。

⁴⁵¹ 楊儒賓：〈水與先秦諸子思想〉，《語文、情性、義理—中國文學的多層面探討國際學術會議論文集》（臺北市：國立臺灣大學中國文學系，民國 85 年），頁 561

這種「悖論性」的象徵意涵可追溯自於「水」。耶律亞德(M.Eliade)曾分析水的特殊性質：

各種形式起源於它，也要以復歸或者大劫難的方式回到它那裡。它自太初就存在，到每一個宇宙或歷史循環的終點它又要回來。⁴⁵²

海洋承襲了水的悖論性格，投射於神祇形貌，即為上界動物象徵鳥類與下界動物象徵蛇類的結合。李文鈺先生進一步指出：

集蛇鳥之形於一身的海神，擁有帶來生命與死亡、乃至於死而再生的神奇力量，如此奇特的海神形塑，亦應透露初民對於大海的集體意識與深沈信仰——它是一切生命的孕育之源，所有生命莫不來自大海……，但相對著，它也是所有生命的威脅者，是黑暗的死亡水域……，然而整體看來，它掌握生死也超越生死，代表生命的永恆循環，呈現結合生與死的生命全貌。

⁴⁵³

鳥蛇合於一體的神祇造型，實則蘊含了死亡與生命的意蘊，相應於初民認為海洋是生命泉源，也是死亡歸所的意象，甚至隱含了超脫生死，生命得以不斷延續的生命觀。

再者，由於神話宇宙觀中地界被視為混沌水域，水族動物多成為地界象徵，其中又蛇、魚為代表。因此，鳥蛇相互轉化的海神神貌，有時以鳥魚互轉形式呈現。如北海海神禹彊「人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇」，〈海外北經〉載錄為：

北方禹彊，黑身手足，乘兩龍。⁴⁵⁴

依據袁珂先生見解，「黑身手足」應為「魚身手足」之誤。當禹彊化為魚身手足時，即是〈海內北經〉「人面、手足、魚身」之陵魚，⁴⁵⁵實為海神。而《淮南子·墜形篇》記禹彊為：「不周風之所生也。」⁴⁵⁶不周風原形為大風，可知禹彊同時兼有風神神格，⁴⁵⁷當禹彊為風神時，自然以人面鳥身姿態出現。這種「鳥魚互轉」的現象可能反映了不同圖騰的兼併融合，也可能因「風起鳥飛之際往往也是浪湧魚躍之時，初民透過類似聯想和互滲心理，認為它們有因果關係。」⁴⁵⁸進而認為魚與鳥可以相互轉化，產生海神同時兼為風神的思維。《莊子·逍遙遊》所記鯤

⁴⁵² [美] 伊利亞德(Mircea Eliade)著、晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在：比較宗教的範型》(桂林：廣西師範大學出版社，2008年)，頁179

⁴⁵³ 李文鈺：〈山海經的海與海神神話研究〉《政大中文學報》第七期，2007年6月，頁11

⁴⁵⁴ 袁珂校注：《山海經校注》(臺北：里仁書局，民國93年2月)，頁248

⁴⁵⁵ 袁珂校注：《山海經校注》(臺北：里仁書局，民國93年2月)，頁323

⁴⁵⁶ [漢] 劉安著、[民國] 陳廣忠註譯：《淮南子譯注》(臺北：建宏書局，1996年)，頁145

⁴⁵⁷ 袁珂校注：《山海經校注》(臺北：里仁書局，民國93年2月)，頁248-249

⁴⁵⁸ 蕭兵：《太陽英雄神話的奇蹟—射手英雄》(臺北：桂冠出版社，民國81年)，頁198

化爲鵬之事，正爲魚鳥互轉的代表：

北冥有魚，其名為鯢。鯢之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。⁴⁵⁹

藉由超越形體限制，鵬與鯢可以相互交感變化，而這種力量源自於原始泛靈信仰⁴⁶⁰。西亞深淵之神 Ea 除了化身爲魚、蛇，也能化爲鳥形，即是此例。⁴⁶¹魚鳥互轉，儼然成爲神話中常見的表達定式。

此外，鳥身踐蛇的神祇神貌，亦可轉化爲鳥身乘龍。聞一多先生曾於〈伏羲考〉詳細論證蛇本爲龍的原型，⁴⁶²若《山海經》四方海神以「踐蛇」表達穩定秩序及巡遊四方的意象，那麼《山海經》四方方神則多以「乘龍」爲神狀：

北方禺彊，人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩青蛇。⁴⁶³

東方句芒，鳥身人面，乘兩龍。⁴⁶⁴

南方祝融，獸身人面，乘兩龍。⁴⁶⁵

西方蓐收，左耳有蛇，乘兩龍。⁴⁶⁶

龍在中國文化中具有重要象徵意涵，但在《山海經》記載中，仍屬於神祇驅使乘騎的神聖動物：

大樂之野，夏后啟於此儻九代，乘兩龍，雲蓋三層。⁴⁶⁷

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⁴⁶⁸

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

⁴⁵⁹ 黃錦鉉註譯：《新譯莊子讀本》（臺北：三民書局，民國 88 年），頁 3

⁴⁶⁰ 劉秋固：〈莊子的神話思維與自我超越的文化心理及其民俗信仰〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 85 期，民國 87 年，頁 191

⁴⁶¹ 蘇雪林：《屈原與九歌》，（臺北：廣東出版社，1973 年），頁 248

⁴⁶² 聞一多：〈伏羲考〉，收入於《神話與詩》（上海：華東師範大學出版，1997 年），頁 11-49

⁴⁶³ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 248

⁴⁶⁴ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 265

⁴⁶⁵ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 206

⁴⁶⁶ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 227

⁴⁶⁷ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 209

⁴⁶⁸ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 316

開。開上三嬪於天、得九辯與九歌以下。⁴⁶⁹

分析上文可知，龍上可達「雲蓋三層」的天界，下可深入三百仞水域，具有三界暢通無阻的越界性。這種特性相符於方神巡遊四方之特性，因此與蛇共同成爲方神所踐的神聖動物。

二、遠國異人與鳥

據西漢劉歆所言，《山海經》紀錄了中國上古時期豐富的地理博物瑣聞，其云：「（按：《山海經》）內別五方之山，外分八方之海，紀其珍寶奇物，異方之所生，水土草木禽獸昆蟲麟鳳之所止，禎祥之所隱。」⁴⁷⁰因此，自《隋書·經籍志》後，⁴⁷¹《舊唐書·經籍志》、⁴⁷²《新唐書·藝文志》⁴⁷³亦將其類屬於史部地理類。李豐楙先生由《山海經》編著過程分析，認爲：

《山海經》是一部古老的地理誌，在文字記錄前，已口頭傳播了長遠的時期，正式調查紀錄的，應該是周朝王官，或諸侯職官，其中史巫身份者為重要人物。其後歷經鄒衍及其後學，與史巫、方士之流祕觀、改編，應該與楚國有關。……，約當戰國晚期形成今本《山海經》雛形，經過漢人整理，成爲重要地理圖籍。⁴⁷⁴

《山經》五篇以南、西、北、東、中五大區域山系爲綱，詳細羅列該區域內山川、物產、動植物或神祇，可視爲人文性的地理博物志。而依《海經》所記，自中國域外至天地邊界尚存有諸多異域國度：

《山海經》對他們（按：殊域之人）不稱氏，而稱爲國或民，是表示其不同於中原或境內諸族。⁴⁷⁵

據袁珂研究，遠國異人神話產生於戰國之際，中國與海外已有初步接觸，遂以異域書寫滿足人們認識廣大世界的渴望，不僅呈現人們對遠僻空間的素樸詮釋，⁴⁷⁶也型塑了古中國的民族觀。這些散佈於海內、外的偏遠國家，無論是實際存有、純然幻想或半虛半實，多少夾雜了先民「我族中心主義」心態，以過度輕視或美化的想像，對文化他者建構起遠國異人的奇形異貌。因此，對於初民而言，《海

⁴⁶⁹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 414

⁴⁷⁰ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 477

⁴⁷¹ [唐] 魏徵等著：《隋書》（北京：中華書局，2002 年），頁 983

⁴⁷² [後晉] 劉昫：《舊唐書》（北京：中華書局，2002 年），頁 2014

⁴⁷³ [宋] 歐陽修：《新唐書》（北京：中華書局，2002 年），頁 1504

⁴⁷⁴ 李豐楙：《山海經：神話的故鄉》（臺北：時報文化，1994 年），頁 9

⁴⁷⁵ 李豐楙：《山海經：神話的故鄉》（臺北：時報文化，1994 年），頁 13

⁴⁷⁶ 袁珂：《中國神話史》，（臺北：時報文化，民國 80 年），頁 39-42

經》所呈現的異文化皆是信以為真的存在，可視為「原始邊裔的地理志」。⁴⁷⁷

（一）羽民與鳥：原始信仰

《海經》遠國異人多被載為人獸合體。其中，鹽長國、驩頭國、羽民國神人更以半人半鳥姿態活躍，呈現人鳥同體的奇形異貌。試觀〈海內經〉記載鹽長國：

有鹽長之國。有人焉鳥首，名曰鳥氏。⁴⁷⁸

又〈大荒南經〉錄有驩頭國：

有人焉，鳥喙，有翼，方捕魚于海。大荒之中，有人名曰驩頭。絲妻士敬，士敬子曰炎融，生驩頭。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。⁴⁷⁹

驩頭國即為〈海外南經〉所載謹頭國：

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。⁴⁸⁰

此外，〈海外南經〉、〈大荒南經〉尚有羽民國：

有羽民之國，其民皆生毛羽。有卵民之國，其民皆生卵。⁴⁸¹

羽民國在其東南，其為人長頭，身生羽。一曰在比翼鳥東南，其為人長頰。⁴⁸²

這些人鳥互生的特殊群體，孫作雲先生歸納其特徵為：長頭、長頰、鳥喙、鳥生毛羽、有翼、鳥首，並指出這些人鳥合體形貌源於該區域所信奉的鳥圖騰崇拜，初民相信藉由穿戴鳥羽或是模仿鳥類姿態的儀式，以期獲得鳥類神異力量。⁴⁸³

透過佩戴動物皮毛、齒牙或其他特徵，即可形轉為動物，並能擁有動物的特質與能力，弗雷澤（Frazer, J.G, 1854-1941）將這種素樸感知稱為「接觸律」：

⁴⁷⁷ 李豐楙：《山海經：神話的故鄉》（臺北市：時報文化，1994年），頁12

⁴⁷⁸ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁447

⁴⁷⁹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁378

⁴⁸⁰ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁189

⁴⁸¹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁368

⁴⁸² 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁187

⁴⁸³ 孫作雲：〈說羽人一羽人圖、羽人神話及其飛仙思想之圖騰主義的考察研究〉，收入《孫作雲文集：中國古代神話傳說研究》（開封市：河南大出版社，2003年），頁584

物體一經互相接觸，在中斷實體接觸後還會繼續遠距離的互相作用……可稱作「接觸律」或「觸染律」。……他斷定，他能通過一個物體來對一個人施加影響，只要該物體曾被那個人接觸過，不論該物體是否為該人身體之一部分。⁴⁸⁴

初民以服食、配戴方式接觸鳥類，企求鳥類特殊能力能夠轉移到自身，正是接觸律的思維結果。環太平洋地區的原始民族慣以穿戴羽飾、羽冠，寄託擁有鳥類特質的願望：

以婆羅洲為中心的鄰近土著，居民在行巫術舞蹈時，舞者的假面上插有羽毛，作為防禦精靈的咒具，戰士像上也飾有羽毛。在東南亞，頭上插鳥羽至今作為逐魔降鬼的咒具，西波羅洲的達雅克人和中西里伯島的托具拉族人以及台灣土著居民也有在戰時或出獵時有鳥羽插冠帽的習俗。從喜馬拉雅山區到馬來西亞廣大山區的土著居民，從夏威夷群島到北美平原的印地安土著人，整個環太平洋地區，都有崇尚鳥類，並將鳥羽作為附有鳥類神力的符咒，以它為衣、為飾，穿戴在自己身上、頭上，以期獲得與鳥一樣的神奇力量。⁴⁸⁵

鳥羽是飛禽特徵，自然成為鳥類象徵。初民渴望藉由穿戴鳥羽來獲得鳥類的遼闊視野、自由飛升等超自然力量，進而防禦災患、自我保護。法國學者列維·布留爾（Levy-Bruhl, Lucien）曾說明原始部族回喬爾人（Huichols）配戴鳥羽的思維狀態：

回喬爾人頭上插鷹羽，目的不僅是打扮自己，而且這也不是主要的。他是相信他能夠借助這些羽毛來使自己附上這種鳥的敏銳的視力、強健和機靈。迫使他這樣行動的又是那個作為集體表象之基礎的互滲。⁴⁸⁶

這種具有巫術思考的服佩習俗、模仿儀式，奠基於原始文化中的互滲觀念。對於初民而言，「互滲」是一種絕對真實的神秘力量，人們以此超越邏輯的矛盾，促使萬物泯除種種界線，成為不斷流動的生命體。當處於洪荒時期的初民對生活環境或是死亡感到畏懼不安，並對於動物具備的野性力量充滿畏懼與欽羨，伴隨而來的是便是嘗試藉由動物力量控制環境及生命的渴望，在強烈信念的情感渲染下，巫術儀式遂成為實現目的之途徑，具有同化現實的可能。正因為人們相信動

⁴⁸⁴ [英] 弗雷澤（J.G.Frazer）著，汪培基譯：《金枝：巫術與宗教之研究》（臺北市：桂冠圖書，1991年），頁21

⁴⁸⁵ 陳勤建：《中國鳥信仰：關於鳥化宇宙觀的思考》（北京：學苑出版社，2003年），頁34-35

⁴⁸⁶ [法] 路先·列維·布留爾（Levy-Bruhl, Lucien）著，丁由譯：《原始思維》（臺北市：臺灣商務印書館，2001年），頁97

物擁有保護個體與部族的力量，甚至將動物視為神祇或氏族先祖。因此，氏族先祖往往同時包含了動物和人的特質，「原始人把它們想像成構成社會體與其圖騰動物的統一的互滲。⁴⁸⁷」人鳥合體的神人形貌，代表了鳥圖騰祖先或圖騰神，亦可能是人們為了使自己與鳥類同化所進行的裝扮或儀式。

由此反觀《山海經》所記，鳥首人身的鹽長國鳥夷，郭璞註其為鳥夷。「鳥夷」是古東夷部族，《尚書·禹貢》載：「鳥夷皮服」，⁴⁸⁸孔氏正義引鄭玄云：「鳥夷，東方之民。」⁴⁸⁹唐代顏師古註解《漢書》進一步指出：「此東北之夷，搏取鳥獸，食其肉而衣其皮。一說居於海曲，被服容止，皆皆像鳥也。」可知東岸沿海部族多穿戴鳥羽服飾，裝扮為圖騰鳥的姿態。⁴⁹⁰驩頭國神人形貌同樣以人形為主，輔以鳥喙或鳥翼，值得注意的是驩頭國人「翅而不可以飛，倚仗之用行也」⁴⁹¹，僅能杖翼而行，孫作雲先生認為此是以木杖模仿圖騰鳥細長腿部特徵，並由「鳥喙」、「捕魚」及「杖翼而行」特徵，推測驩頭國人應是信奉鶴圖騰的鳥夷部族。⁴⁹²而依據袁珂先生研究，驩頭國當是丹朱國。因堯之子丹朱不肖，堯禪讓天下於舜，丹朱與南蠻旋即叛變，後丹朱兵敗而死，堯憐其子嗣，遂令丹朱後裔居南海而祠之，是為驩頭國的來由。⁴⁹³

至於羽民國，郭璞引《啓筮》描述其形貌：「羽民之狀，鳥喙赤目而白首。」⁴⁹⁴羽民國以人形為主，輔以長頭、長頰、鳥喙、赤目以及身生毛羽等鳥類特徵，經文記其為人或為民，顯然強調羽民仍為人屬。事實上，「身生毛羽」亦是先民受鳥圖騰影響，衍生出「披鳥羽衣」之民俗。早在漢代，王充已主張「身生毛羽」的羽民為海外三十五國之遠國異人，並非羽化登仙的仙人。郭璞註解《山海經》時謂羽民：「能飛不能遠。」⁴⁹⁵《博物志·外國》云：「羽民國民，有翼，飛不遠。」⁴⁹⁶皆呈現羽民雖身生羽毛，但並非飛仙的特性。另一方面，郭璞指出羽民為「卵生」，⁴⁹⁷正符應「玄鳥生商」神話中先妣吞卵而生下氏族先祖的特性，可說是鳥圖騰崇拜思維遺存。

⁴⁸⁷ [法]路先·列維—布留爾(Levy-Bruhl, Lucien)著、丁由譯：《原始思維》(臺北：臺灣商務印書館，2001年)，頁92

⁴⁸⁸ [民國]屈萬里撰：《尚書集釋》(臺北：聯經出版，民國72年)，頁48

⁴⁸⁹ [民國]屈萬里撰：《尚書集釋》(臺北：聯經出版，民國72年)，頁50

⁴⁹⁰ 蕭兵：《中國文化的菁英：太陽英雄神話比較研究》(上海：上海文藝出版社，1989年)，頁60

⁴⁹¹ 袁珂校注：《山海經校注》(臺北：里仁書局，民國93年2月)，頁187

⁴⁹² 孫作雲：《說羽人一羽人圖、羽人神話及其飛仙思想之圖騰主義的考察研究》，收入《孫作雲文集：中國古代神話傳說研究》(開封市：河南出版社，2003年)，頁631

⁴⁹³ 袁珂校注：《山海經校注》(臺北：里仁書局，民國93年2月)，頁190

⁴⁹⁴ 袁珂校注：《山海經校注》(臺北：里仁書局，民國93年2月)，頁187

⁴⁹⁵ 袁珂校注：《山海經校注》(臺北：里仁書局，民國93年2月)，頁187

⁴⁹⁶ [西晉]張華撰：《博物志》(重慶：重慶出版社，2007年)，頁164

⁴⁹⁷ 袁珂校注：《山海經校注》(臺北：里仁書局，民國93年2月)，頁369

綜前所論，驩頭國、羽民國分佈於中國南方或東南方；鹽長國則源於東方古老部族。這些不同區域卻同樣呈現半人半鳥的神人形貌，以及原始宗教以及巫術模仿的相近觀念，顯示在鳥圖騰崇拜影響下，中國東部沿海部族衍生出相近文化表徵。

（二）羽人與鳥：仙化濫觴

「羽人」最早見載於《楚辭·遠遊》：「仍羽人於丹丘兮，留不死之舊鄉。」⁴⁹⁸羽人具有長生不死之異能，恆居丹丘。東漢王逸認為此即是《山海經》所記載的羽民，其云：「丹丘，晝夜常明也。《山海經》言有羽人之國，不死之民。或曰人得道，身生毛羽。」⁴⁹⁹依據王逸註解可知，人修練得道而身生毛羽，化臂為翼的求仙概念已與「羽人」密切相關。此外，《呂氏春秋·求人》則認為「羽人」是大禹南巡國度，具有使人不死的空間性質：「羽人、裸民之處，不死之鄉。」⁵⁰⁰姜亮夫先生綜合《楚辭》與《呂氏春秋》所載，認為：人修練得道而能自由飛行，如鳥類般擁有羽翼，即為羽人，並且主張羽人之說應於戰國時已非常盛行。⁵⁰¹

然而，袁珂指出王逸以《山海經》羽民注解《楚辭·遠遊》羽人，並非正確，《山海經》所載羽民誠屬殊方異人，而《楚辭·遠遊》所記「羽人」，其實是人修練仙化的過渡，得道之人需先經歷長生不死的「地仙」階段，久之則身生毛羽化為「天仙」或「飛仙」。因此，羽民與羽人雖然形貌相似，但兩者本質有所不同：羽民類屬殊方神人，羽人則為仙人。也就是說，羽民具有原始圖騰崇拜的神聖性，羽人卻是得道登仙的人為修練，藉以達到長生不死與超脫自由的境界。

雖然羽民並非必然等同羽人，但不可否認，《山海經》羽民神人「能飛不能遠」的飛行思想，提供了先秦兩漢羽人仙話的潛在因素。依據梅新林《仙話—神人之間的魔幻世界》研究，仙話思想淵源久遠，經歷了漫長時間累積及多重因素相互影響而形成，其思想核心可承襲自神話：

作為從神話母體演變而來的仙話，其審美理想的核心即是：長生不死與自由飛行。因此，神話中與此相通或相近的這兩部分內容也就最易向仙話演變。⁵⁰²

若長生不死是人們得道目的，那麼羽化飛行則是通往不死的修練過程，「自由飛行」應與「長生不死」相互連結才能完整彰顯意義。孫作雲先生以鳥圖騰崇拜

⁴⁹⁸ [漢]王逸：《楚辭章句》（臺北：五洲出版社，1970年10月），頁99

⁴⁹⁹ [漢]王逸：《楚辭章句》（臺北：五洲出版社，1970年10月），頁99

⁵⁰⁰ [戰國]呂不韋編、[漢]高誘註：《呂氏春秋》（臺北：藝文印書館，民國89年），頁649

⁵⁰¹ 姜亮夫：《楚辭通故》（濟南：齊魯書社，1985年），頁259

⁵⁰² 梅新林：《仙話—神人之間的魔幻世界》（上海：生活·讀書·新知三聯書店，1992年），頁51

為觀點，聯繫起「飛行」與「不死」，其認為：在東夷文化中，人們相信死後生命將回歸鳥圖騰，與圖騰神同在象徵了生命的永恆不死。人遍體生羽、伸臂為翼的想像，應是「羽化登仙」思想的起始，而神仙思想多出於齊，即與東夷氏族多居於齊地有關。⁵⁰³戰國神仙家將振翅遠飛的飛鳥，賦予擺脫死亡恐懼及生命煩憂的意涵。也就是說，人如能擁有鳥羽與雙翼，自然也能如鳥飛升，一旦身生毛羽轉換為鳥類，即可超越生死、羽化登仙。這種原始的類比思維，結合了修練服藥以達長生不老的觀念，衍生出日後服食仙藥即可身生毛羽，飛升登天的神仙觀念。

由前述可知，先秦神仙家將羽人視為升仙過程，「仙」是原始神話中神祇逐漸回歸人性，卻又「重新擴展人類自己神性的文化產物」⁵⁰⁴。然而《山海經》羽民國、鹽長國、灌頭國等鳥形神人多反映出初民嘗試與圖騰鳥同一化的種種努力，仍保存了原始信仰的面貌，為日後仙化濫觴提供觀念種子。

第二節 西王母與鳥

考察西王母神話衍變，先秦之際，西王母以人獸合體的原始神祇或雍容肅穆的西域人王兩種不同形象並行發展。迄兩漢時期，神仙思想盛行，西王母逐漸仙化為道教女仙，甚至成為民間流傳的信仰。這淵遠久遠的演變發展，使西王母成為身份獨特、神格多重的神祇，其神話的內涵與象徵也頗為繁複。李豐楙先生認為西王母神話本身具有持續的創造力，其說道：

類似西王母、東王公如此多面性的神話角色，其所以能夠穿越時間的限制，就在其創立了一種神話典型，足以在不同時期成為一種宇宙秩序的象徵，反映出不同時代在變動中對於「存在與秩序」的集體需求。⁵⁰⁵

西王母象徵了宇宙秩序的存在，隱涵了恆存不變的宇宙觀與生命觀，因此即使神話隨著時間、地域流變，仍能以不同形式保存基本價值。本章節以《山海經》為主要研究範疇，嘗試由西王母人獸合體形象與「司天之厲與五殘」的神格探討西王母的神話原相，並進而釐定西王母與三青鳥交流的面貌。

一、西王母：古神與神人

作為中國神話體系裡的顯赫神靈，西王母的重要性不言而喻。鄭志明先生曾指出，西王母神話的獨特處在於西王母並非起源於自然崇拜，也不具創世色彩，

⁵⁰³ 孫作雲：〈說羽人一羽人圖、羽人神話及其飛仙思想之圖騰主義的考察研究〉，收入《孫作雲文集：中國古代神話傳說研究》（開封市：河南出版社，2003年），頁621-629

⁵⁰⁴ 梅新林：《仙話—神人之間的魔幻世界》（上海：生活·讀書·新知三聯書店，1992年），頁17

⁵⁰⁵ 李豐楙：〈多面王母、王公與昆侖、東華聖境—以六朝上清經派為主的方位神話考察〉，收入於李豐楙、劉苑如主編：《空間、地域與文化—中國文化空間的書寫與闡釋》（臺北市：中央研究院中國文哲研究所，民國91年），頁46

更不是創造文明的英雄，⁵⁰⁶其神話原貌最早見載於《山海經》：

又西三百五十里，曰玉山，是西王母所居也。西王母其狀如人，豹尾虎齒而善嘯，蓬髮戴勝，是司天之厲及五殘。⁵⁰⁷

西王母梯几而戴勝，其南有三青鳥，為西王母取食。在昆侖虛北。⁵⁰⁸

西海之南，流沙之濱，赤水之後，黑水之前，有大山，名曰昆侖之丘。有神一人面虎身，有文有尾，皆白一處之。其下有弱水之淵環之，其外有炎火之山，投物輒然。有人，戴勝，虎齒，有豹尾，穴處，名曰西王母。此山萬物盡有。⁵⁰⁹

人與虎、豹合體的猙獰神貌，使《山海經》西王母多被學界視為存有圖騰崇拜和動物崇拜的痕跡。藉由豹尾虎齒而善嘯的神狀，西王母以人獸合體的非常態存在方式突顯凶殘特性，相應「司天之厲及五殘」的刑殺神格，顯示具有異於人的神異力量，可以影響人間禍福吉凶。

而西王母所配戴之「勝」，正是辨識西王母的重要標誌。⁵¹⁰郭璞注：「勝，玉勝也」⁵¹¹，「蓬髮戴勝」描繪了西王母蓬頭亂髮上配戴玉勝的形貌。此外，「勝」也是一種鳥名。《禮記·月令》云：「是月也，命野虞無伐桑柘，鳴鳩拂其羽，戴勝降於桑。」⁵¹²鄭玄將「戴勝」釋為「織紵之鳥」，每逢季春三月，當戴勝鳥飛降於桑樹之際，后妃需齋戒並親自養蠶織衣，儀式性地昭告天下百姓，應依時令開始採桑耕織工作。若依據此說，西王母戴勝不僅凸顯了非凡身份，更隱含了農耕文化中特殊的儀式意涵。魏光霞先生於〈西王母與神仙信仰〉深入地說明：

從桑葉的性質言，桑葉本身即具再生能力，故桑木具有生殖、再生和不死的母性意象……西王母配勝在在顯示結合了農耕信仰下的繁殖、再生、不死的宗教神性和督管織耕大事的權威性。⁵¹³

由上述引文可知，「戴勝」所具有的象徵意義，成為原始信仰中西王母神性發展

⁵⁰⁶ 鄭志明：〈西王母神話的宗教衍便變〉，收入於鄭志明主編：《西王母信仰》（嘉義：南華管理學院出版，1997年），頁7

⁵⁰⁷ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁50

⁵⁰⁸ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁306

⁵⁰⁹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁407

⁵¹⁰ [日]小南一郎著、孫昌武譯：〈西王母與七夕文化傳承〉，收入於鄭志明主編：《西王母信仰》（嘉義：南華管理學院出版，1997年），頁119

⁵¹¹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁51

⁵¹² 王夢鷗註解：《禮記今註今譯》（臺北：商務印書館，2009年），頁289

⁵¹³ 魏光霞：〈西王母與神仙信仰〉，收入於鄭志明主編：《西王母信仰》（嘉義：南華管理學院出版，1997年），頁250

的基礎。由於西王母形象及神格歷經演變，使「戴勝」隨時代演進而有不同詮釋，⁵¹⁴可視為神祇象徵，亦是彰顯凶猛神格或尊貴王者的標記。

西王母執掌天之厲及五殘，郭璞云：「主知災厲五刑殘殺之氣也。」⁵¹⁵李豐楙先生指出：「五殘」是主誅敗之象的凶星，為五方毀敗、大臣誅亡徵兆；而西方星宿「昂」蘊含厲氣，氣佚則厲鬼隨之出行，能使災禍瘟疫橫行，並使生長之氣收斂，西王母職司厲星與五殘星，故被尊奉為刑殺之神。⁵¹⁶再者，西王母與所屬方位的內在連結，更強化了刑殺神格。《山海經》所記西王母敘事皆出自西方，即使先秦載籍將西王母人間化為荒遠地名，仍存有西方的方位元素，《爾雅·釋地》載錄：

觚竹、北戶、西王母、日下謂之四荒。⁵¹⁷

早期世界觀認為中國周遭為荒遠之國圍繞：北方為觚竹、南方為北戶、東方為日下，西方則為西王母之國。由於空間意識源起於初民觀察太陽運行，四方方位所象徵的原型意涵，可說是以太陽運行為神話基型的想像。由神話宇宙觀而言，方位並不僅是純然的地理觀念，而具有相對固定的原型意義，其中，西方為日落之處，太陽熾熱光芒的衰微，象徵了生命體的死亡。因此，日落／死亡／西方在象徵系統上相互連結，使西方被賦予生命衰亡的意涵，西王母即是與此象徵系統密切相關的西方之神，李豐楙先生指出西王母「可說是西方神神格典型」、「其神格多與西方主刑殺有關」，⁵¹⁸正符應於西方原型意義的聯想。此外，一年中太陽熱力消滅的時節，正逢草木枯萎的秋季，瑟瑟秋風吹拂下，草木依季節時令凋落，使得秋風自然被視為凶殺之氣。是以葉舒憲先生認為，秋季／西方／凋零組成時空相互混同的象徵符號系統，更指出西王母「殘殺之氣」來自西方的秋風。正因西王母刑神殺伐神格源起於自然運行的必然規律，所以即使西王母與死亡意象密切相關，但「仍被視為維護自然秩序和社會秩序的保障」，⁵¹⁹執掌人界刑殺之職。

有別於西方思潮將光明／黑暗、生／死視為相互衝突對立的兩極，古代中國文化將太陽西下，也就是太陽生命的衰微，轉化為月亮初升，以削減對於生命衰亡的恐懼，因此，西方之神多具有月神神格。如《吳越春秋》記載，西王母與東

⁵¹⁴ 又如日籍學者小南一郎研究，「勝」亦與紡織意象密切相關。紡織機上捲絲線的橫木兩端，用以控制橫木運轉的「勝」，可稱為「勝」。詳見〔日〕小南一郎著、孫昌武譯：〈西王母與七夕文化傳承〉，收入於鄭志明主編：《西王母信仰》（嘉義：南華管理學院出版，1997年），頁116-133

⁵¹⁵ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁51

⁵¹⁶ 李豐楙：《神話的故鄉—山海經》（臺北：時報出版，1994年），頁223

⁵¹⁷ 〔清〕郝懿行：《爾雅義疏》（臺北：漢京文化，2004年），頁855

⁵¹⁸ 李豐楙：〈多面王母、王公與昆侖、東華聖境—以六朝上清經派為主的方位神話考察〉，收入於李豐楙、劉苑如主編《空間、地域與文化—中國文化空間的書寫與闡釋》（臺北市：中央研究院中國文哲研究所，民國91年），頁48

⁵¹⁹ 葉舒憲：《中國神話哲學》（西安：陝西人民出版社，2004年），頁95

皇公分別代表月神與日神：

立東郊以祭陽，名曰東皇公，立西郊以祭陰，名曰西王母。⁵²⁰

月亮週而復始、循環盈虧的特性，使其具有不死與再生意象：

月亮變化的各階段一生、盈、損、消，經過三個黑夜而重生，它在循環觀念的推演裡占重要角色。……人類的生、長、衰、亡，都被拿來同化於月亮的循環週期。此種同化甚為重要，一因它透露了宇宙生成變化的「月亮」結構，二在於它傳達樂觀信息：正如明月之消失不會是永遠的消失，新月必然繼續出現，所以人類的消失也不會是永遠的。⁵²¹

豐厚的孕育能力，使月亮被賦予神聖性，在神話中成為女性、農耕、生命的象徵⁵²²。若由此觀點考察西王母神狀，「虎齒善嘯」不僅凸顯了凶猛刑神神格，實則更為強化西王母與月神的內在連結。依據何新先生研究，「月」與「虎」本有聯繫：

月中有虎的傳說，乃是由於上古神話中的月神是死神，而司鬼之神又是虎神。由此結合形成了月中有虎神的傳說。⁵²³

後因「虎」在南方語系中語音與「兔」相近，使得「月虎」訛變成爲「月兔」，換言之，流傳甚廣的月兔神話實源於「月中有虎」之說。⁵²⁴西王母「虎齒善嘯」正符應了神話中月神和虎之間的密切關連，是以西王母被視爲月神與刑神，與西方空間方位所衍生出的神話思維密切相關。

此外，值得注意的是，西王母所居處之空間場域，無論是崑崙之丘或西王母山，皆具有樂園意蘊。依據〈大荒西經〉記載：

西有王母之山、壑山、海山。有沃之國，沃民是處。沃之野，鳳鳥之卵是食，甘露是飲。凡其所欲，其味盡存。爰有甘華、甘柎、白柳、視肉、三騅、璇瑰、瑤碧、白木、琅玕、白丹、青丹，多銀鐵。鸞鳳自歌，鳳鳥自舞，爰有百獸，相群是處，是謂沃之野。⁵²⁵

⁵²⁰ [漢] 趙曄撰：《吳越春秋》，《四庫叢刊初編》（上海：上海書店，1989年），頁212

⁵²¹ [美] 伊利亞德(Mircea Eliade)著、楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》（臺北：聯經出版社，2000年），頁75

⁵²² 王孝廉：《中國的神話與傳說》（臺北：聯經出版事業公司，1980年），頁36

⁵²³ 何新：《諸神的起源》（臺北：木鐸出版社，1987年），頁246

⁵²⁴ 何新：《諸神的起源》（臺北：木鐸出版社，1987年），頁246

⁵²⁵ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁397

西王母山有沃之野，沃之野中鳳鳥歌舞、百獸和諧共處，飲食不虞匱乏，珠玉珍寶並存，具體呈現豐渥祥和、應有盡有的樂園意象。西王母既為刑殺之神，卻又與生機盎然的樂園相連結，這種看似矛盾的組合，顯示西王母應具有生／死相互對立的雙重力量。對此，何新先生指出：「在中國古神話中，歷來存在著一個辯證的觀念：生神與死神一創造生命之神與刑殺生命之神，乃是同一個神。」⁵²⁶當中隱藏的神話哲學底蘊，即是死與生相輔相成，也就是初民將死亡轉化為另一階段的生命起點的思維。這種生／死對立的調和，正是「大母神」的主要意象：

正如世界、生命、自然和靈魂被經驗為有生殖力、賦予營養、防護和溫暖的女性一樣，它們的對立面也在女性意象中被感知：死亡和毀滅、危險和困難。⁵²⁷

依據德國學者埃利希·諾伊曼(Erich Neumann)研究，大母神(Great Mother)是父系社會出現之前的原始神靈，雖名之為「母神」，卻不被男女性別概念所囿，藉以指涉原始自然的力量，如生殖或死亡，表達宇宙初始力量的根源。誠如蕭兵先生指出：「大母神如西王母都展示著正負二面的特徵。」⁵²⁸日籍學者小南一郎先生同樣認為：「原西王母以兩性共具的形式表達其絕對的權力。」⁵²⁹西王母本以同具生／死、陰／陽、東／西等對立要素，展現原母神至高無上的全能，後因時代的變化，遂逐漸衍變為僅具陰性、西方之意象。

二、西王母與昆侖

回溯西王母神話的早期型態，西王母所居處並非僅限於昆侖山。《莊子·大宗師》言西王母得道「坐乎少廣」⁵³⁰，《山海經》亦記載西王母居於玉山以及崑崙山。⁵³¹事實上，在《山海經》中昆侖山為「百神所在」，西王母僅是眾多神祇其中之一。⁵³²入漢後，西王母才逐漸發展為專擅於昆侖山的神祇，尤其是東漢畫像石大量呈現了西王母與昆侖圖像的定式組合。⁵³³與昆侖山的結合，是西王母神格發展中即為重要的一部份，藉由昆侖山的空間特性，西王母確定了昇登天界的功能職司。

⁵²⁶ 何新：《諸神的起源》（臺北：木鐸出版社，1987年），頁72

⁵²⁷ [德]埃利希·諾伊曼(Erich Neumann)著、李以洪譯：《大母神：原型分析》（北京：東方出版社，1998年），頁149

⁵²⁸ 葉舒憲、蕭兵、鄭在書：《山海經的文化尋蹤—「想像地理學」與東西文化碰觸》（武漢：湖北人民出版社，2004年），頁1340

⁵²⁹ [日]小南一郎著、孫昌武譯：〈西王母與七夕文化傳承〉，收入於鄭志明主編：《西王母信仰》（嘉義：南華管理學院出版，1997年），頁199

⁵³⁰ 錢穆：《莊子纂箋》（北京：九州出版社，2011年），頁54

⁵³¹ 〈西山經〉：「又西三百五十里，曰玉山，是西王母所居也。」詳見袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁50

⁵³² 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁294

⁵³³ 魏光霞：〈西王母與神仙信仰〉，收入於鄭志明主編：《西王母信仰》（嘉義：南華管理學院出版，1997年），頁270-274

在早期文化中，崑崙山並不是特定山岳的專稱。初民囿於生活經驗所限，以為境內所見的高山就是世界上最高的山域，即稱其為「崑崙」。⁵³⁴如《爾雅》曰：「三成（層）為崑崙丘」；清代學者畢沅註解《山海經》亦言：「崑崙者，高山皆得名之。」在高山皆可稱為「崑崙」前提下，崑崙山在神話敘事中的意涵與價值更勝於真實地理屬性。崑崙山是位居「天中」與「地中」的中央大山，具有特殊神聖性。漢代載籍呈現了崑崙山為「世界中心」的宇宙觀，試觀《河圖括地象》載：

崑崙山，天中柱也，氣上通天。⁵³⁵

大五嶽者，中嶽崑崙，在九海中，為天地心，神仙所居，五帝所埋。⁵³⁶

崑崙不僅位居世界中心，同時也是「天中柱」。依據伊利亞德（Mircea Elide）研究，世界中心往往是聯繫宇宙三界的宇宙柱所位居之地點：

宇宙的三層次：天上、地上、地下，已在此相通了。正如我們剛才所說，這三層次的相通，有時候是透過宇宙柱圖像來表達的；宇宙柱同時聯繫、同時支持著天與地，……像這樣的宇宙柱，必然只能立於世界的正中央，因為所有可以居住的世界，便是圍繞著它而向外伸展開來的。⁵³⁷

山嶽因為高聳入雲的自然性質，被人們賦予與天界相通的想像，自然成為「宇宙柱」。也就是說，崑崙山成為空間中的「突破點」（break），使人們有機會透過攀登崑崙而進入神聖的空間場域。

崑崙山為聖俗連結途徑的相關記載亦見於《山海經》。依據經文所敘，崑崙山為「帝之下都」，是「百神所在」，暗示此處為神聖與凡俗的中介，得與天界神祇互往交融：

西南四百里，曰崑崙之丘，是實惟帝之下都，神陸司吾司之。⁵³⁸

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，百神所在。⁵³⁹

⁵³⁴ 呂微：《神話何為一神聖敘事的傳承與闡釋》（北京市：社會科學文獻出版社，2001年），頁144

⁵³⁵ 轉引自〔宋〕洪興祖：《楚辭補注》（臺北：頂淵出版，民國94年），頁43

⁵³⁶ 轉引自〔宋〕洪興祖：《楚辭補注》（臺北：頂淵出版，民國94年），頁43

⁵³⁷ 〔美〕伊利亞德（Mircea Elide）著、楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》（臺北：桂冠出版，民國89年），頁86

⁵³⁸ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁47

⁵³⁹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁294

昆侖山中珍寶豐盛、萬物充盈、並且存有祥瑞鳳凰與神物不死藥，可稱之為西方樂土：

開明西有鳳凰、鸞鳥，皆戴蛇踐蛇，膺有赤蛇。⁵⁴⁰

開明北有視肉、珠樹、文玉樹、玕琪樹、不死樹。鳳凰、鸞鳥皆載馱。又有離朱、木禾、柏樹、甘水、聖木、曼兌，一曰挺木牙交。⁵⁴¹

開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾竇窳之尸，皆操不死之藥以距之。⁵⁴²

服常樹，其上有三頭人，伺琅玕樹。⁵⁴³

開明南有樹鳥，六首；蛟、蝮、蛇、蝮、豹、鳥秩樹，于表池樹木，誦鳥、鶡、視肉。⁵⁴⁴

能夠進入昆侖，即代表了進永恆樂園。然而，通往神域之路卻是窒礙難行，充滿考驗。昆侖本為萬仞高山，又有弱水深淵及炎火之山圍繞，水火險阻並存，重重險阻：

昆侖之虛，方八百里，高萬仞。⁵⁴⁵

昆侖南淵深三百仞。⁵⁴⁶

其下有弱水之淵環之，其外有炎火之山，投物輒然。⁵⁴⁷

昆侖山聳立於天地間，無可攀登的艱險地勢，使得凡俗人界難以接近。即使能夠突破試煉，昆侖神域尚有「身大類虎而九首，皆人面，東嚮立昆侖上」⁵⁴⁸、「虎身而九尾，人面而虎爪」⁵⁴⁹的開明獸駐守，神狀可怖，神域內亦多凶猛鳥獸：

有獸焉，其狀如羊而四角，名曰土螻，是食人。有鳥焉，其狀如蜂，大

⁵⁴⁰ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 299

⁵⁴¹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 299

⁵⁴² 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 301

⁵⁴³ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 302

⁵⁴⁴ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 303

⁵⁴⁵ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 294

⁵⁴⁶ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 298

⁵⁴⁷ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 407

⁵⁴⁸ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 298

⁵⁴⁹ 依據袁珂註解，開明獸即神陸吾。參見袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 47 及頁 299

如鴛鴦，名曰欽原，蠹鳥獸則死，蠹木則枯。⁵⁵⁰

崑崙山雖為西方神域樂土，卻與艱難險阻的考驗並存，這種矛盾性，暗示了神聖力量原具備了兩極對立的雙重特質，也就是說，初民認為神異性固然源於令人讚佩的美善力量，但使人恐懼害怕的自然力，同樣具有神異性。邱宜文歸納《山海經》中的超然力量指出：「它是驚異之產物，綜合了人類情感兩極之表現；它同時兼具了矛盾與相對之兩面，是超越二元之更高概念。」⁵⁵¹崑崙山同時具備神域樂土與艱難險阻的概念，正是這種思維的具體化呈現。若以此對應前述，西王母操縱死亡卻又蘊含生機雙重特質，事實上亦是神聖力量對立特質的展現。

此外，由於絕地通天後，人與神處於分離狀態，人類不得恣意進入天界，攀登崑崙成為人類昇登天界、回歸樂園的途徑。因而通往崑崙必須經歷的種種考驗，就像是從凡俗進入神聖所必須經過的「通過儀式」：

通往中心的道路是一條「艱難之道」，此種艱難可從實在的每一層面看出……。此道費力險峻，步步危機，因為事實上它是一條由俗入聖、由夢幻泡影到真實永恆，也是由死到生、從人到神的通過儀式。抵達中心等於受過洗滌，一場啟蒙。⁵⁵²

通過弱水與炎火之山的殘酷試煉以及開明獸的嚴格看守，凡俗的生命因此得以重生，獲得永恆的生存。西王母與崑崙的結合，除了藉由樂園意識顯露出人們企求長生不死外，也意味了西王母引領人們由俗入聖的神格特質。

三、西王母與三青鳥

(一) 神聖數字：三

在原始思維中，數字被視為具有神秘屬性的存在，數字「三」自然也不例外。當原始民族尚以「一」與「二」計數之際，若要表達超越數字「二」的概念，初民則以「三」代替「二」之外所增加的數字，數字「三」的神聖屬性，顯然來自於其能指稱許多、眾多或者是無限大的意涵。⁵⁵³法國學者列維·布留爾(L. Levy-Bruhl)《原始思維》引用烏節尼爾(H. Usener)《論三》研究來論證數字「三」的原始意涵：

這個數(按：數字「三」)的神秘性質起源於人類社會在計數中不超過3

⁵⁵⁰ 袁珂校注：《山海經校注》(臺北：里仁書局，民國93年2月)，頁47

⁵⁵¹ 邱宜文：《山海經的神話思維》(臺北：文津出版社，民國91年)，頁114

⁵⁵² [美]伊利亞德(Mircea Eliade)著、楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》(臺北：聯經出版社，2000年)，頁14

⁵⁵³ [法]路先·列維-布留爾(Levy-Bruhl, Lucien)著、丁由譯：《原始思維》(臺北：商務印書館，2001年)，頁185

的那個時代。那時，「三」必定表示一個最後的數，一個絕對的總數，因而它在一個極長的期中必定占有較發達社會中的「無限大」所占有的那種地位。⁵⁵⁴

同樣地，葉舒憲先生蒐羅《戰國策·魏策》：「三人言而成虎」、《左傳·定公十三年》：「三折肱，始為良醫」、《史記·孔子世家》：「韋編三絕」為例證，說明在中文語言系統裡，以「三」為構詞的字詞仍蘊含了「很多」、「許多」的跨文化意義。⁵⁵⁵由此可知，數字「三」並不僅是單純計數的單位，更具備了「眾多」、「無限大」的意蘊。

另一方面，「三」的神聖屬性亦來自於生成宇宙萬物的靈秘力量。《說文》：「三，數名，天地人之道也，於文，一耦二為三。」⁵⁵⁶依據許慎解釋，數字「三」為天、地、人的象徵符號，與原初混沌生成天、地，天與地繼而孕育出人類的宇宙論思維密切相關。葉舒憲先生指出：

神話思維把天、地、人三才齊備作為化育萬物的前提，所以「三」就成了宇宙創化的第一個完整的單元，萬物生成發展的基數了。⁵⁵⁷

天、地、人三者成為萬物誕生的泉源，《老子》云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」⁵⁵⁸，「一」與「二」分別代表了原初混沌所產生的單有，以及從單有所分化的「天」、「地」二元，那麼數字「三」則象徵了超越天／地、陰／陽等宇宙二元架構的突破力量，象徵生命的發動。⁵⁵⁹也因為這種生成發展，「三」被視為具有創生意涵的聖數，蘊含萬物無限發展的可能，如同《史記·律書》所記：「數始於一，終於十，成於三。」⁵⁶⁰

反觀《山海經》所記，經文中與「三」相關的事物或神人，亦展現了同樣的創生意蘊。根據邱宜文研究，以「三」為數的眾物，如三頭人、三青鳥、三青馬、三桑無枝、三騅，皆生於物質豐富無匱、生機盎然的樂土，顯示數字「三」與生命豐足有著密切關係，蘊含了生生不息，與死亡抗衡的能量。⁵⁶¹此外，《山海經》裡的三面神人，具有不死特性：

⁵⁵⁴ [法] 路先·列維—布留爾 (Levy-Bruhl, Lucien) 著、丁由譯：《原始思維》(臺北：商務印書館，2001年)，頁 213

⁵⁵⁵ 葉舒憲、田大憲：《中國古代神秘數字》(北京：社會科學文獻出版社，1998年)，頁 38-46

⁵⁵⁶ [清] 段玉裁：《說文解字註》(臺北：藝文印書館，民國 94 年)，頁 9

⁵⁵⁷ 葉舒憲、田大憲：《中國古代神秘數字》(北京：社會科學文獻出版社，1998年)，頁 47

⁵⁵⁸ 吳宏一：《老子新釋》(臺北：天宏出版社，2012年)，頁 264

⁵⁵⁹ 王小盾：《中國早期思想與符號研究：關於四神的起源及其體系形成》(上海市：上海人民出版社，2008年)，頁 655

⁵⁶⁰ [漢] 司馬遷：《史記》(臺北：商務印書館，2010年)，頁 413

⁵⁶¹ 邱宜文：《山海經的神話思維》(臺北：文津出版社，2002年)，頁 253-254

大荒之中，有山名曰大荒之山，日月所入。有人焉三面，是顛頊之子，三面一臂，三面之人不死，是謂大荒之野。⁵⁶²

當日、月結束運行，回歸大荒之山，並不意味著個體的死亡或毀滅，相反的，揭示了日、月天體次日運行天際的開始。三面神人所位居的大荒之野，鄰近於大荒之山，暗示了三面神人擁有的不死神性，應同樣源自於日、月天體重新生成的豐沛能量。誠如王小盾先生所言：

三面之人不死，既表明了「三面」同「不死」的關係，也表明了它同「日月所入」—西方太陽崇拜的關係。⁵⁶³

「三面」神人藉由「三」隱含了日落後再次日升的力量，顯現對於宇宙生成的崇敬。這種意涵，反映了數字「三」不僅是宇宙結構的表徵，同時也具有突破生死之外的再生意義。若由此觀點考察，青鳥以「三」為特定數詞，形成「三青鳥為西王母取食」敘事，應與數字「三」所聯繫的創生、再生象徵密切相關。

（二）青鳥：東方與西方之鳥

西王母役使三青鳥的神話敘事可追溯自《山海經》。據〈海內西經〉所記，西王母役使三青鳥，目的為其取食。⁵⁶⁴此外，經文並記載三青鳥出沒於西王母之山與三危之山附近的相關傳說。試觀〈大荒西經〉：

西有王母之山、壑山、海山。有沃民之國，沃民是處。沃之野，鳳鳥之卵是食，甘露是飲。凡其所欲，其味盡存。爰有甘華、甘祖、白柳、視肉、三騅、璇瑰、瑤碧、白木、琅玕、白丹、青丹，多銀鐵。鸞鳳自歌，鳳鳥自舞，爰有百獸，相群是處，是謂沃之野。⁵⁶⁵

有三青鳥，赤首黑目，一名曰大鷲，一名少鷲，一名曰青鳥。⁵⁶⁶

清儒郝懿行、王念孫以及今人袁珂皆校改經文「西有王母之山」應為「有西王母山」。西王母山山群中有沃之野，沃之野物產豐美、百獸和諧，具有樂園意象。鄰近西王母山不遠之處，即是三青鳥盤旋、棲息的所在。由這兩則引文可知，西王母與三青鳥應具有聯繫關係。而〈西次三經〉指出三青鳥棲息於三危之山：

⁵⁶² 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 413

⁵⁶³ 王小盾：《中國早期思想與符號研究：關於四神的起源及其體系形成》（上海市：上海人民出版社，2008 年），頁 655

⁵⁶⁴ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 306

⁵⁶⁵ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 397

⁵⁶⁶ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 399

又西二百二十里，曰三危之山，三青鳥居之。是山也，廣員百里。其上有獸焉，其狀如牛，白身四角，其豪如披蓑，其名曰彘教彘因，是食人。有鳥焉，一首而三身，其狀如樂鳥，其名曰鷗。⁵⁶⁷

依據郭璞註解，三危山之三青鳥即是西王母所役使的靈禽。⁵⁶⁸由前述引文可知，三危山「廣員百里」，山中尚有食人獸與怪鳥，再加上三青鳥「赤首黑目」、形象凶猛，因此袁珂先生認為三青鳥「非宛轉依人之小鳥，乃多力善飛之猛禽也。」

569

又《史記·五帝本紀》正義援引《括地志》解釋「三危」山名來由：

三危山有三峰，故曰三危。⁵⁷⁰

三危山因具有三座形勢險峻的高峰而得名。三青鳥位居的三危之山，屬於昆侖樂園的一部份。⁵⁷¹秦漢之際，三危山即以神聖場域的空間特質見載。如〈天問〉：

黑水、玄趾，三危安在？延年不死，壽何所止？⁵⁷²

又見於《淮南子·時則訓》：

三危之國……飲氣之民，不死之野。⁵⁷³

三危山「延年不死」、「不死之野」的空間特質，使得棲息於此地的三青鳥亦具有神異屬性。然而，受神仙思想與道教信仰影響，原始神話中的永恆生命觀逐漸轉化為藉由服食不死藥以達長生不死，為西王母取食的三青鳥遂隨著西王母仙化而衍生出取食不死藥之傳說。

然而《山海經》三青鳥傳說，不僅見於西方三危山與西王母山，同時見載於東方空間場域。〈大荒東經〉云：

東北海外，又有三青馬、三騅、甘華。援有遺玉、三青鳥、三騅、視肉、

⁵⁶⁷ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 54

⁵⁶⁸ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 54

⁵⁶⁹ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國 93 年 2 月），頁 306

⁵⁷⁰ 〔漢〕司馬遷：《史記》（臺北：商務印書館，2010 年），頁 29-44

⁵⁷¹ 鄭志明：〈西王母神話的宗教變遷信仰〉，收入於鄭志明主編：《西王母信仰》（嘉義：南華管理學院出版，1997 年），頁 11

⁵⁷² 〔漢〕王逸：《楚辭章句》（臺北：五洲出版社，1970 年 10 月），頁 56

⁵⁷³ 〔漢〕劉安著：《淮南子》（臺北：台灣古籍出版社，2005 年），頁 359

甘華、甘祖，百穀所在。⁵⁷⁴

三青鳥棲息於東北海外，此處擁有結實纍纍的甘華、甘祖與珍奇寶物遺玉，以及瑞獸三青馬、三騅等豐沛物產，尤其是「百穀自生」⁵⁷⁵與食之不盡的視肉，顯見三青鳥所位居的地域，被賦予物產豐產自生的意象。這種豐沛的生成力量，除了反映了數字「三」所具有的生成意涵，亦與青鳥有著密切關連。依照《左傳·昭公十七年》記載，活躍於古中國的東夷部族少皞氏，藉由觀察不同時節的鳥類活動以確定季節，建立起以五種鳥類區分時令的曆法系統，並且發展出「以鳥名官」的特殊官制，而青鳥即為五種鳥類其中之一：「青鳥氏，司啓者也。」⁵⁷⁶杜預注解曰：「青鳥，鶡鳩也。以立春鳴，立夏止。」意味著青鳥鳴啼時節正值立春到立夏之際，大地草木萌生，萬物欣欣向榮，因此青鳥被賦予「司啓」意涵，暗喻了生命初始蓬勃發展的力量。若由神話宇宙觀的角度加以詮釋，太陽運行始於東方，東方的創生意涵正符應春天蓬勃的生命力，活躍於東方的青鳥成為神話時空中東方與春天的具體象徵，蘊有生命發動的意象。

依據李炳海先生研究，原本流佈於東方的青鳥神話，隨著少皞氏後裔西遷逐漸轉移至西方。⁵⁷⁷《左傳·昭公九年》云：「允姓之奸居於瓜州。」⁵⁷⁸允姓為少皞後裔，虞舜時期被流放至敦煌地區，即三危山一帶，青鳥獨具的「司啓」意涵，遂與西王母神話相互結合，成為能夠穿越層層險阻，為西王母取食的使者。同樣地，王小盾先生以東方、西方文化交融為研究方向，認為三青鳥神話正可反映出中國太陽神鳥崇拜下西方神鳥與東方神鳥的深層意涵。王小盾先生指出：

西方神鳥的形象則是東方神鳥的變形與發展——在移植東方神鳥崇拜諸因素時，它強化了死亡觀念、天界觀念、生命完成與再生觀念。這樣一來，西方神鳥便成為歡樂與祥和的象徵、不死與再生的象徵。⁵⁷⁹

東方為日出之處，連結了一日之晨以及一年之春的意象。鳥類以鳴聲迎春或以啼聲報晨，因此東方神鳥被賦予生命初始的意味。東方神鳥崇拜隨著神話流傳而混雜了神話空間中西方象徵，遂衍生出再生及永恆的意蘊：

過去被安排在東方日出之處的三足鳥、三青鳥、五采鳥、九尾狐，現在也被看作是西方世界的神物。這些神物在漢代畫像石中得到了反反覆覆的描寫。它們往往和西王母同出，一再強調了祥瑞、生命繁衍和復生這類的主

⁵⁷⁴ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁357

⁵⁷⁵ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁357

⁵⁷⁶ 李宗侗注譯：《春秋左傳今註今釋》（臺北：商務印書館，2009年），頁1583

⁵⁷⁷ 李炳海：〈少皞命官，王母信使——青鳥意象縱橫談〉，《古典文學知識》1995年5期，頁47-53

⁵⁷⁸ 李宗侗注譯：《春秋左傳今註今釋》（臺北：商務印書館，2009年），頁1495

⁵⁷⁹ 王小盾：《中國早期思想與符號研究：關於四神的起源及其體系形成》（上海：上海人民出版社，2008年），頁654

三青鳥與西王母神話相互結合，使萌發生命的象徵寓意，轉而強化生命的再生與延續，也就是強調生命的永恆。「三青鳥為西王母取食」除了承襲原始文化中鳥類被視為溝通天人的使者外，更增添了三青鳥藉由「取食」以助西王母突破生死、獲得永生的聯想。

然而漢代所盛行的陰陽五行思想將數字「三」視為陽之數，「日中有鳥」遂發展為「日中有三神鳥」，藉以強調太陽與創生、不死的連結。⁵⁸¹由於「三足鳥」與「三青鳥」皆以「三」為數詞，亦同樣具備創生與不死的意涵，兩者逐漸相互混淆，衍生出西王母役使三足鳥的說法。如《河圖括地象》：「有三足神鳥，為西王母取食」以及郭璞注解《山海經》：「又有三足鳥主給使」⁵⁸²亦載錄西王母驅使三足鳥之敘事。而《史記·司馬相如列傳》引司馬相如〈大人賦〉曰：

吾乃今日睹西王母。矐然白首戴勝而穴處兮，亦幸有三足鳥為之使。必長生若此而不死兮，雖濟萬世不足以喜。⁵⁸³

依據《史記》描述，西王母神貌仍保存了《山海經》「戴勝」、「穴處」的原始樣態，但卻出現了「矐然白首」、「三足鳥為之使」的轉變。至於文中所提及的「三足鳥」，註解為：

三足鳥，青鳥也。主為西王母取食。在崑崙北。⁵⁸⁴

三足鳥取代三青鳥，成為替西王母取食的使者。另一方面，在畫像石中，三足鳥與西王母同樣成為圖像定式。藉由分析漢墓圖像，大陸學者李立先生指出三足鳥取代三青鳥並非單純的混淆，應與西王母仙化有關，可說是「有目的、有意識的主觀改造結果」⁵⁸⁵：

西王母「矐然白首」的形象，與三足鳥的組合，證明西王母具有「負陰而秉陽」的神性與神仙本領。⁵⁸⁶

⁵⁸⁰ 王小盾：《中國早期思想與符號研究：關於四神的起源及其體系形成》（上海：上海人民出版社，2008年），頁652

⁵⁸¹ 詳見本文第四章第二節「神聖數字：三」，頁94-96

⁵⁸² 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，民國93年2月），頁54

⁵⁸³ [漢]司馬遷著、[日]瀧川龜太郎會注考證：《史記會注考證》（臺北：文史哲出版社，民國82年），卷117，頁1228

⁵⁸⁴ [漢]司馬遷著、[日]瀧川龜太郎會注考證：《史記會注考證》（臺北：文史哲出版社，民國82年），卷117，頁1228

⁵⁸⁵ 李立：〈漢墓神畫西王母形象的鳥化演變與神話西王母的仙化〉，收入於陸志紅主編：《西王母文化研究集成·論文卷》（桂林市：廣西師範大學出版社，2008年），頁1650

⁵⁸⁶ 李立：〈漢墓神畫西王母形象的鳥化演變與神話西王母的仙化〉，收入於陸志紅主編：《西王母

「矐然白首」的形貌，顯示西王母已從人獸合體的原始古神，蛻變為長壽而不知所終的人類形象，這種形象的轉變，隱含了西王母仙化因子。而西王母與三足鳥的結合，暗示了以陰柔、女性、月神、刑殺為象徵的西王母，與陽剛、男性、太陽、生命為象徵的三足鳥相互調和，呈現漢代慣以陰陽兩氣解釋自然宇宙或社會現象的思維，以此表現宇宙和諧或是流轉不息的生命力。誠如李豐楙先生所言，鳥與西王母間的聯繫，是日後西王母神話逐漸仙化的因素之一。⁵⁸⁷「三青鳥」到「三足鳥」的轉變，間接反映了西王母神格演變的脈絡。



文化研究集成·論文卷》(桂林市：廣西師範大學出版社，2008年)，頁1650

⁵⁸⁷ 李豐楙：〈多面王母、王公與昆侖、東華聖境—以六朝上清經派為主的方位神話考察〉，收入於李豐楙、劉苑如主編：《空間、地域與文化—中國文化空間的書寫與闡釋》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，民國91年)，頁50

第五章 結論

德國哲學家恩思特·卡西勒 (Emst Cassirer, 1874-1945) 認為人類的獨特本質，在於摒棄了動物直接而本能的反應方式，能夠運用「符號活動能力」(symbolic activity)，以神話、宗教、語言、藝術、歷史與科學等不同樣態符號形式，創造出超越個體生命所能承載的文化狀態：

在語言、宗教、藝術、科學等符號王國之建構中，人所努力從事的不過是建造他自己的宇宙——一個使人類經驗能夠被他所理解和解釋、聯結和組織、綜合化和普遍化的符號的宇宙。⁵⁸⁸

人類運用不同形式的符號系統，在可感知的具體世界外，建構出抽象的文化場域，也就是說，符號向度的建立，顯現出人類的價值與意義，成為生命存在的標記。因此，神話亦非人類荒誕無知的想像，而是最為古老悠久的符號形式：

神話的真正基質不是思維的基質而是情感的基質。神話和原始宗教絕不是完全無條理性的，它們並不是沒有道理或沒有原因的。但它們的條理性更多地依賴於情感的統一性而不是依賴於邏輯的法則，這種情感的統一性是原始思維最強烈最深刻的推動力之一。⁵⁸⁹

神話以情感與想像呈現出素樸宇宙觀和生命觀，這種感知方式同樣具有理性價值，能夠傳達人類思維的內在秩序。這種兼具情感特質與理性向度的特性，是人類形塑自身存在的完整符號體系，由此探索《山海經》裡神人與鳥的組合關係與對應模式，正能顯現在荒遠蒼茫的時間印記中，人們如何在宇宙間尋找自己的座標位置。

第一節 研究發現

「神人」觀念的形成源於人類思維，無論人形或是人獸合體，可說是人類思維形象化的結果，換言之，神人其實是一種表意符號，象徵以人類身體形象所呈現的神異力量，這種靈秘力量源於原始信仰中初民對自然萬物的敬畏，因此初民藉由「神人」概念，以非凡神異性超越對自然環境與現實侷限。在此前提下，本文嘗試梳理《山海經》如何透過「神人與鳥」關係，表達人們內在的生命形式。「神人」與「鳥」歷經中國文化蘊涵與積累，多被賦予自由穿梭、翩然越界的象徵，藉由追溯《山海經》神話可發現，「神人與鳥」不僅交織出這種普遍的人間

⁵⁸⁸ [德] 卡西勒(Emst Cassirer)著，甘陽譯：《人論：人類文化哲學導引》(臺北：桂冠出版社，1990年)，頁 320

⁵⁸⁹ [德] 卡西勒(Emst Cassirer)著，甘陽譯：《人論：人類文化哲學導引》(臺北：桂冠出版社，1990年)，頁 120-121

想望，甚至以更豐富的面向折射出初民的生命態度。

以氏族先祖與神祇化身所衍生的神人帝俊，在〈大荒經〉中以「使四鳥」以及「使四鳥：虎、豹、熊、羆」的行文方式成爲神話敘事套語。《山海經》所載相關條目雖僅有五則，但若連綴《山海經》、《楚帛書》對於帝俊的記載以及原始信仰中以鳳爲風的古老觀念，可推知帝俊使四鳥神話應是受殷商文化影響所孕育而生。殷商卜辭所出土的地下材料，無論是「帝使鳳（風）」或是殷商先祖王亥之「亥」字多爲鳥形，均顯示「帝俊使四鳥」保存了原始信仰的色彩。殷商先祖帝俊驅使四鳥，象徵了至上神驅使鳥形日神與鳥形風神巡遊四方，頗有創制四方空間的意味。這類神話呈現出人們尋求重現創制空間所帶來的秩序與安穩，尋求生活於神聖中心的渴望。美國學者伊利亞德（Mircea Eliade）曾說明人們企求存在於神聖空間的心理：

宗教人渴望存在。他對於環繞著他居住世界之混沌的恐懼，就相當於他對虛無的恐懼一樣。對宗教人來說，除了他所在的世界之外，未知空間的擴散，例如因為未受祝聖而未宇宙化的空間，或一個毫無形式的範圍，尚未指出其定向來，因而也沒有結構被建立起來，這樣的凡俗空間呈現出一種絕對的虛無(nonbeing)。假如他不幸迷失於此，他會對自己存在的本質感到空虛，就好像他消失於混沌中，終至死亡。⁵⁹⁰

帝俊驅使四鳥的神話敘事，表達了初民回歸創世之初的渴望，顯示與眾神交融同在的靈秘時刻。

雖然同是神人驅使靈鳥，西王母與三青鳥卻表達出人們對永恆生命的追尋與探索。《山海經》西王母或爲原始神祇、或是部族首領的神化，藉由神狀「豹尾虎齒」及職司「天之厲與五殘」，顯示神性凶猛，頗符合刑神神格。其中，西王母配戴之「勝」，則隱喻了農耕信仰中的繁殖與生命神性，可視爲西王母的神性象徵。西王母兼具了生命與死亡的雙重神聖意義，展現大母神神性特徵，但若從神話空間意識所蘊含的意義分析，與西方空間密切相關的西王母，即然代表了凋零與死亡，卻也同時意味著生命得以新生，醞釀另一種生命形式。這種象徵意涵在西王母結合昆侖山樂園意象後更爲彰顯，昆侖山本爲宇宙柱，不僅爲「帝之下都」，同時也是「百神所在」，具有溝通天地的性質，在絕地通天後，昆侖山成爲人們登昇天界的唯一途徑。西王母神話也因其與昆侖山的緊密連結，由原始神話所隱含的「再生」特質，逐漸發展成引領人們通往天界的特殊神職。此外，爲西王母驅策取食的三青鳥，也被賦予多層次的意涵。數字「三」本寓有天、地、人

⁵⁹⁰（美）伊利亞德(Mircea Eliade)著、楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》（臺北：桂冠出版社，2000年），頁113

宇宙三界的神聖意義，三青鳥承襲了《山海經》以「三」為數詞之神物皆具有創生性的特質，以「動物使者」突顯了西王母的神性以及神格中蓬勃發展的生命力量。但隨著西王母神話與西方昆侖樂園的結合，三青鳥為西王母「取食」之舉，則趨向傳達生命延續的再生意涵。

至於以人鳥同體為形貌的鳥形神人，則反映了初民以人鳥形體互滲，傳達原始思維中神秘力量的具體化。但必須指出的是，鳥形神人不僅顯示出原始神祇由動物神過渡到人形神的演變趨勢，同時也投射了初民對於「人鳥同源」信以為真的內在驅力。王小盾以圖騰信仰詮釋這種「人獸同源」的觀念：

獸神以圖騰信仰為基礎而產生的一批神祇。它代表著生育信仰、血親觀念和同動植物崇拜的結合，因而以對動植物祖先的崇拜為典型的存在形式。在圖騰崇拜的活動中，因為認為人獸同源或人獸同體的概念，則導致了獸神向半人半獸神的變形。⁵⁹¹

《山海經》以分佈於海內、外的羽民國、鹽長國以及讎頭國，作為鳥形神人的生活場域。由於這些殊方國度具有迥異於中原民族的異文化性質，因此多被視為遠異民族鳥圖騰崇拜的展現，蘊含了原始宗教與巫術信仰的意義。值得一提的是源於《山海經》記載的西王母及羽民，雖然與原始信仰相關，但其與鳥類的連結，透過神話中樂園意識、遠異空間相互結合，自然產生神人以鳥形、或憑藉驅策神鳥以達天界的想像，神人／鳥／異質空間的神話主題隱藏了日後仙化的濫觴，隱然指向不生意涵。

第二節 研究展望

《山海經》並非一人所著，也不是一時所成，使得《山海經》的內容性質與象徵意涵仍存有未知，尤其是《山海經》編定之際正值原始信仰過渡到前道教時期的階段，使《山海經》神話敘事蘊含了許多可供探究的層面。另一方面，戰國以來原始神話與宗教式微，人的主體意識漸揚，神祇形貌由人獸同體蛻變為人形，其神性來源亦從與生具有的神聖力量轉變為透過修練或體悟而得道。誠如葉舒憲先生所言：

原始信仰中的超自然存在以具體的、對象化的神的形式出現在神話中，而隨著神話與信仰的同步衰微過程，超自然存在也難免要尋找新的置換變形。道家思想在這場大轉換之際應運而生，正是充當了此種置換變形的有效媒介。⁵⁹²

⁵⁹¹ 王小盾：《原始信仰與中國古神》（上海：上海古籍出版社，1989年），頁154

⁵⁹² 葉舒憲：《莊子的文化解析》（武漢：湖北人民出版社，1996年），頁557

《山海經》中神人與鳥所構成的神話敘事，本具有神祇的絕對自由與超凡神性，然而在道教思想與仙化氛圍下，神人與鳥關係似乎也相應著產生質變，由原始神祇轉化為另一種形態之神異，進而成為特殊的象徵系統。本文主要以《山海經》為研究對象，歸納神人與鳥所潛藏的意涵，若能更為宏觀地從原始思維到前道教時期之文化脈絡中，梳理出神人與鳥關係的發展與流變，則可待更為深入探索的專著研究。



參考文獻

一、古籍文獻（依時代先後排序）

- 〔東周〕莊子撰，〔晉〕郭象注：《莊子集釋》（臺北：世界書局，民國 63 年）
- 〔漢〕司馬遷撰，〔唐〕司馬貞索隱：《新校史記三家注》（臺北：世界書局，民國 93 年）
- 〔漢〕劉安著：《淮南子》（臺北：台灣古籍出版社，2005 年）
- 〔漢〕毛亨著，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，1955 年）
- 〔漢〕桓譚撰：《新論》（臺北：中華書局，民國 55 年）
- 〔漢〕班固撰：《新校本漢書並附編二種》（臺北：鼎文書局，民國 72 年）
- 〔漢〕張衡撰：《靈憲》，收入《百部叢編輯成》（臺北縣永和：藝文印書館，民國 57 年）
- 〔漢〕王充著，張宗祥校注：《論衡校注》（上海：上海古籍出版社，2010 年）
- 〔三國〕韋昭注，嚴一萍選輯：《國語》第 16 卷（臺北：藝文印書館，1966 年）
- 〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達正義：《周易正義》卷九，文選樓藏本校定，收入〔清〕阮元校勘《十三經注疏》（臺北：新文豐出版，1997 年）
- 〔晉〕郭璞注，〔清〕畢阮校：《山海經》（上海：上海古籍出版社，1989 年）
- 〔晉〕皇甫謐著：《帝王世紀》（上海：齊魯書社，2010 年）
- 〔晉〕杜預注：《春秋左氏注修訂本》（臺北：洪葉出版社，1993 年）
- 〔晉〕劉煦撰：《舊唐書》（北京：中華書局，2002 年）
- 〔唐〕魏徵撰：《隋書》（北京：中華書局，2002 年）
- 〔唐〕孔穎達注：《十三經注疏·尚書》（臺北：藝文印書館，1955 年）
- 〔唐〕孔穎達正義：《十三經注疏·禮記》（臺北：藝文印書館，1955 年）
- 〔唐〕歐陽詢撰，〔民〕汪紹楹校：《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1965 年）
- 〔宋〕歐陽修撰：《新唐書》（北京：中華書局，2002 年）
- 〔明〕胡應麟撰：《四部正偽》（臺北：華聯出版社，1968 年）
- 〔明〕王崇慶撰：《山海經釋義》（臺北：莊嚴文化，民國 84 年）
- 〔清〕郭慶藩注：《莊子集釋》（北京：中華書局，2006 年）
- 〔清〕王念孫：《廣雅疏證》（南京：江蘇古籍出版社，2000 年）
- 〔清〕紀昀等撰：《四庫叢書》（北京，中華書局，1987 年）
- 〔清〕郝懿行撰：《山海經箋疏》（臺北：藝文印書館，1974 年）
- 〔清〕郝懿行撰：《爾雅義疏》（臺北：漢京文化事業有限公司，2004 年）
- 〔清〕吳任臣撰：《山海經廣注》（臺北：臺灣商務印書館，民國 72 年）
- 〔清〕段玉裁撰：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，1980 年）
- 〔清〕黃奭輯：《春秋元命苞》，收入《四部分類叢書輯成三編》（臺北縣板橋：藝文印書館，民國 61 年）
- 〔民〕屈萬里註譯：《尚書集釋》（臺北：聯經出版，民國 72 年）

- [民] 吳福助註譯：《楚辭註釋》（臺北：里仁書局，2007年）
[民] 黃仁生註譯：《新譯吳越春秋》（臺北：三民書局，2009年）
[民] 李宗侗註譯：《春秋左傳今註今釋》（臺北：商務印書館，2009年）

二、中文專著(依作者姓氏筆畫多寡排序)

- 丁 山：《古代神話與民族》（北京：商務印書館，2005年）
王小盾：《神話話神》（臺北：世界文物出版社，1992年）
王小盾：《中國早期思想與符號研究：關於四神的起源及其體系形成》（上海市：上海人民出版社，2008年）
王元化編：《學術集林》（上海：遠東出版社，1994年12月）
王孝廉：《中國的神話與傳說》（臺北：聯經出版事業公司，1980年）
王孝廉：《神話與小說》（臺北：時報出版社，民國75年）
王孝廉：《中國的神話世界：各民族的創世神話及信仰》（臺北：時報文化，1987年）
王孝廉：《嶺雲關雪—民族神話學論集》（北京：學苑出版社，2002年）
王國維：《觀堂集林》（臺北：河洛圖書，民國64年）
王國維：《古史新證—王國維的最後講義》（北京：清華大學出版社，1994年12月）
王德育：《古中國之生死觀與藝術》（臺北：國立歷史博物館編譯小組，2000年）
方國瑜：《納西象形文字譜》（雲南：雲南人民出版社，1981年）
文崇一：《中國古文化》（臺北：東大圖書，民國78年）
古添洪、陳慧樺編著：《從比較神話到文學》（臺北：東大圖書出版社，民國82年）
石興邦、田昌五主編：《中國原始文化論集》（北京：文物出版社，1989年）
伍至學：《人性與符號形式：卡西勒〈人論〉解讀》（臺北：臺灣書店，民國87年3月）
朱 玲：《文學符號的審美文化闡釋》（合肥：安徽大學出版社，2002年2月）
朱天順：《中國古代宗教初探》（臺北：谷風出版社，1986年）
印順法師：《中國古代民族神話與文化之研究》（臺北：華岡出版有限公司，1975年）
江林昌：《楚辭與上古歷史文化研究—中國古代太陽循環文化揭密》（濟南：齊魯書社，1998年6月）
李澤厚：《美的歷程》（臺北：三民書局，民國85年9月）
李豐楙：《神話的故鄉—山海經》（臺北：時報文化出版公司，1998年8月）
李學勤：《中國古代文明研究》（上海：華東師範大學，2005年）
杜而未：《鳳麟龜龍考釋》（臺北：臺灣商務印書館，1966年8月）
杜而未：《崑崙文化與不死觀念》（臺北：學生書局，1976年）

- 杜而未：《山海經神話系統》（臺北：學生書局，1977年）
- 何新：《諸神的起源—中國遠古神話與歷史》（臺北：木鐸出版社，1987年）
- 何星亮：《中國自然崇拜》（南京：江蘇人民出版社，2008年1月）
- 何星亮：《中國圖騰文化》（北京：中國社會科學出版社，1996年）
- 邱宜文：《山海經的神話思維》（臺北：文津出版社，2002年）
- 呂微：《神話何為—神聖敘事的傳承與闡釋》（北京：社會科學文獻出版社，2001年）
- 林惠祥：《人類文化學》（臺北：商務印書館，1966年）
- 袁珂：《中國古代神話》（上海：商務印書館，1957年）
- 袁珂：《中國神話傳說詞典》（上海：上海辭書出版社，1985年6月）
- 袁珂：《神話論文集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1987年）
- 袁珂：《中國神話傳說》（臺北：里仁書局，民國76年）
- 袁珂：《中國神話史》（臺北：時報文化出版，民國80年）
- 袁珂：《古神話選釋》（臺北：長安出版社，1992年）
- 袁珂：《山海經校注》（臺北：里仁書局，2004年）
- 孟慧英編：《當代中國宗教研究精選叢書·原始宗教與薩滿教卷》（北京市：民族出版社，2008年1月）
- 茅盾：《中國神話研究初探》（上海，上海古籍出版社，2006年9月）
- 胡萬川：《真實與想像—神話探微》（新竹：國立清華大學出版社，2004年）
- 胡新生：《中國古代巫術》（濟南：山東人民出版社，2005年）
- 郎櫻·扎拉嘎編：《中國各民族文學關係研究：先秦至唐宋卷》（貴陽市：貴州人民出版社，2005年）
- 孫作雲：《孫作雲文集（第三卷）—中國古代神話傳說研究》（開封：河南大學出版社，2003年9月）
- 高莉芬：《蓬萊神話：神山、海洋與洲島的神聖敘事》（臺北：里仁書局，2008年3月）
- 高福進：《太陽崇拜與太陽神話：一種原始文化的世界性透視》（上海：上海人民出版社，2002年）
- 馬昌儀：《中國神話學文論選萃》（北京：中國廣播電視出版社，1994年）
- 馬昌儀：《中國靈魂信仰》（上海：上海文藝出版社，1998年11月）
- 姜亮夫：《楚辭通故》（濟南：齊魯書社，1985年）
- 徐旭生：《中國古史的傳說時代》（臺北：里仁書局，1999年）
- 烏丙安：《神秘的薩滿世界—中國原始文化根基》（上海：生活·讀書·新知三聯書店，1989年）
- 徐中舒編：《甲骨文字典》（成都：四川辭書出版社，1988年）
- 梅新林：《仙話—神人之間的魔幻世界》（上海：生活·讀書·新知三聯書店，1992年）
- 陸志紅編：《西王母文化研究集成》（桂林：廣西師範大學，2008年）

- 康韻梅：《中國古代死亡觀之探究》（臺北：國立台灣大學出版委員會，1994年6月）
- 郭沫若：《中國古代社會研究》（北京：河北教育出版社，2000年）
- 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》（北京：中華書局出版，1988年）
- 陳啓雲：《中國古代思想文化的歷史論析》（北京：北京大學出版社，2001年）
- 陳勤建：《中國鳥信仰：關於鳥化宇宙觀的思考》（北京：學苑出版社，2003年5月）
- 陳建憲：《神祇與英雄：中國古代神話的母題》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1995年）
- 黃懿陸：《山海經考古：夏朝起源與先越文化研究》（北京：民族出版社，2007年）
- 張光直：《中國青銅時代》（臺北：聯經出版社，民國72年4月）
- 張光直：《中國青銅時代》（第二集）（臺北：聯經出版社，1990年）
- 張光直：《美術、神話與祭祀》（臺北：稻江出版社，民國82年2月）
- 張春生：《山海經研究》（上海：上海社會科學院出版社，2007年8月）
- 張 岩：《山海經與古代社會》（北京：文化藝術出版社，1999年）
- 張 軍：《楚國神話原型研究》（臺北：文津出版社，民國83年）
- 富育光：《薩滿教與神話》（瀋陽：遼寧大學出版，1990年）
- 富育光、郭淑雲著：《薩滿文化論》（臺北：臺灣學生書局，2005年）
- 傅錫壬：《白話山海經》（臺北：河洛出版社，1980年）
- 聞一多：《神話與詩》（臺北：里仁書局，1993年）
- 葉舒憲、俞建章：《符號：語言與藝術》（上海：人民出版社，1988年4月）
- 葉舒憲、田大憲：《中國古代神秘數字》（北京：社會科學文獻出版社，1998年）
- 葉舒憲：《中國神話哲學》（西安：陝西人民出版社，2004年）
- 葉舒憲、蕭兵、鄭在書：《山海經的文化尋蹤—「想像地理學」與東西文化碰觸》（武漢：湖北人民出版社，2004年04月）
- 葉舒憲：《莊子的文化解析》（西安：陝西人民出版社，2004年）
- 葉舒憲：《英雄與太陽》（西安：陝西人民出版，2005年5月初版）
- 楊伯達：《巫玉之光—中國史前玉文化論考》（上海：上海古籍出版社，2005年9月）
- 楊 義：《中國歷朝小說與文化》（臺北：業強出版社，1993年）
- 楊 寬：《楊寬古史論文集》（上海市：上海人民出版社，2003年）
- 楊治經、黃任遠：《通古斯：滿族語神話比較研究》（臺北：洪業文化，1997年）
- 裘錫圭：《古文字論集》（北京：中華書局，1992年8月）
- 蒲慕州：《墓葬與生死：中國古代宗教之省思》（臺北：聯經出版社，1993年）
- 蒲慕州：《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》（臺北：麥田出版社，2004年）
- 趙國華：《生殖崇拜文化論》（北京：中國社會科學出版社，1990年）
- 趙沛霖：《先秦神話思想史論》（北京：學苑出版社，2002年3月）

- 鄧啓耀：《中國神話的思維結構》（重慶：重慶出版社，1966年）
- 魯迅：《中國小說史略》（杭州：浙江藝文出版社，2000年12月）
- 劉大基：《人類文化及生命形式—恩·卡西勒、蘇珊·朗格研究》（北京：中國社會科學出版社，1990年）
- 劉文英：《漫長的歷史源頭：原始思維與原始文化新探》（北京：中國社會科學出版社，1996年5月）
- 劉文英：《中國古代的時空觀》（天津：南開大學出版社，2000年5月）
- 劉惠萍：《圖像與神話：日月神話之研究》（臺北：文津出版社，2010年）
- 劉錫成：《象徵：對一種民間文化模式的考察》（北京：學苑出版社，2002年1月）
- 歐麗娟：《唐詩的樂園意識》（臺北：花木蘭出版社，2007年）
- 鄭振偉：《意識·神話·詩學：文本批評的尋索》（北京：中國社會科學出版社，2005年3月）
- 關永中：《神話與時間》（臺北：臺灣學生書局，民國96年）
- 潛明茲：《中國神話學》（銀川：寧夏人民出版社，1994年）
- 鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2006年）
- 蕭兵：《楚辭與神話》（南京：江蘇古籍出版社，1987年）
- 蕭兵：《黑馬—中國民俗神話學文集》（臺北：時報文化出版社，民國80年3月）
- 蕭兵：《太陽英雄神話的奇蹟》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1992年）
- 蕭兵：《神話學引論》（臺北：文津出版社，2001年10月）
- 蕭登福：《先秦兩漢冥界與神仙思想探原》（臺北：文津出版社，1990年）
- 魏慈德：《中國古代風神崇拜》（臺北：臺灣古籍出版社，2002年）
- 蘇雪林：《崑崙之謎》（臺北：中央文物供應社，民國45年）
- 蘇雪林：《屈原與九歌》（臺北：廣東出版社，1973年）
- 龐進：《鳳圖騰：中國鳳凰文化的權威解讀》（北京：中國和平出版社，2006年）
- 龐進：《中國鳳文化》（重慶：重慶出版社，2007年）
- 顧頡剛等編著：《古史辨第七冊》（海口市：海南出版社，2005年）

三、外文譯著

- （日）小南一郎著，孫昌武譯：《中國的神話傳說與古小說》（北京：中華書局，1993年）
- （日）白川靜著，溫天河、蔡哲茂同譯：《甲骨文的世界—古殷王朝的締構》（臺北：巨流圖書，民國66年9月）
- （日）白川靜著，范月嬌譯：《中國古代文化》（臺北：文津出版社，民國72年5月）

- (日) 白川靜著，溫天河、蔡哲茂合譯：《金文的世界：殷商社會史》(臺北：聯經出版社，民國 78 年)
- (日) 白川靜著，王孝廉譯：《中國神話》(臺北：長安出版社，1991 年)
- (日) 森安太郎著，王孝廉譯：《黃帝的傳說——中國古代神話研究》(臺北：時報文化出版，民國 77 年)
- (日) 御手洗勝等著，王孝廉主編：《神與神話》(臺北：聯經出版社，1988 年)
- (德) 恩斯特·卡西爾(Ernst Cassirer)著，黃龍保、周振選譯：《神話思維》(北京市：中國社會科學出版社，1992 年)
- (德) 恩斯特·卡西爾(Ernst Cassirer)著，甘陽譯：《人論：人類文化哲學導引》(臺北：桂冠出版社，1990 年)
- (德) 埃利希·諾伊曼(Erich Neumann)著，李以洪譯：《大母神：原型分析》(北京：東方出版社，1998 年)
- (奧) 佛洛伊德(Freud, Sigmund)著，邵迎生等翻譯：《圖騰與禁忌》(臺北：知書房，2000 年)
- (美) 戴維·利明(David Leeming)和埃德恩·貝爾德(Edwin Belda)合著：《神話學》(上海：上海人民出版社，1990 年)
- (美) 伊利亞德(Mircea Eliade)著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》(臺北：聯經出版社，2000 年)
- (美) 伊利亞德(Mircea Eliade)著，楊素娥譯：《聖與俗》(臺北：聯經出版社，2001 年)
- (美) 伊利亞德(Mircea Eliade)著，晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在：比較宗教的範型》(桂林：廣西師範大學出版社，2008 年)
- (美) 巫鴻著、鄭岩等譯：《禮儀中的美術：巫鴻中國古代美術史文編》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005 年 7 月)
- (美) 坎伯(Joseph Campbell)著，李子寧譯：《神話的智慧：時空變遷中的神話》(台北：立緒文化事業有限公司，民國 91 年 1 月)
- (美) 坎伯(Joseph Campbell)著，朱侃如譯，《千面英雄》(臺北：立緒文化事業有限公司，2005 年 1 月)
- (美) W.E.佩頓著，許澤民譯：《闡釋神聖：多視角的宗教研究》(貴陽：貴州人民出版社，2006 年)
- (英) 弗雷澤(J.G.Frazer)著，汪培基譯：《金枝：巫術宗教之研究》(臺北：桂冠圖書股份有限公司，1991 年)
- (英) 艾蘭(Sarah Allan)著，汪濤譯：《龜之謎——商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》(成都：四川人民出版社，1992 年)
- (英) 愛德華·泰勒(Edward Burnett Tylor)著：《人類學：人及其文化研究》(上海：上海文藝出版社)，
- (法) 路先·列維-布留爾(Lévy-Bruhl)，丁由譯：《原始思維》(臺北：臺灣商務印書館，2001 年)

四、期刊論文(依作者姓氏筆畫多寡排序)

- 于省吾：〈略論圖騰與宗教起源和夏商圖騰〉，《歷史研究》第 11 期，1959 年 11 月
- 王麗雅：〈山海經中的鳥圖騰崇拜〉，《中國文化月刊》第 311 期，2006 年 11 月
- 朱鳳祥：〈玄鳥生商—商族人原始崇拜的內涵及演變〉，《商丘師範學院學報》第 23 卷 10 期，2007 年 10 月
- 江林昌：〈甲骨文四方風與古代宇宙觀〉，《殷都學刊》第 3 期，1997 年
- 江林昌：〈太陽循環與甲骨文四方風及一些哲學術語新探〉，《煙台大學學報·哲學社會科學版》，2002 年第 2 期
- 牟永抗：〈紹興 306 號越墓當議〉，《文物》1984 年第 1 期
- 李文鈺：〈山海經的海與海神神話研究〉，《政大中文學報》第 7 期，2007 年 6 月
- 李永正：〈真實與想像—談山海經中的鳥〉，《問學》第 8 期，2005 年 6 月
- 李炳海：〈少皞命官，王母信使—青鳥意象縱橫談〉，《古典文學知識》1995 年 5 期
- 李炳海：〈時間神與創造神之祖的雙重角色—東方古神帝俊譜系的破譯解析〉，《東疆學刊》，第 20 卷第 3 期，2003 年 7 月
- 李社教：〈論三星堆文化造型藝術中的人鳥組合圖式〉，《華中師範大學學報·人文社會科學版》，第 45 卷第 6 期，2006 年 11 月
- 李學勤：〈古玉上的鷹與人首〉，《文物天地》第 5 期，1987 年 9 月
- 李豐楙：〈山經靈異動物研究〉，《中華學苑》，第 24 期，民國 70 年
- 李豐楙：〈不死的探求—從變化神話到神仙變化傳說〉，《中外文學》第 15 卷第 5 期，民國 75 年
- 李豐楙：〈先秦變化神話的結構性意義——一個「常與非常」觀點的考察〉，《中國文哲研究叢刊》第 4 期，1994 年 4 月
- 李豐楙：〈多面王母、王公與昆侖、東華聖境—以六朝上清經派為主的方位神話考察〉，收入《空間、地域與文化—中國文化空間的書寫與闡釋》，（臺北市：中央研究院中國文哲研究所，民國 91 年）
- 李 零：〈楚帛書的再認識〉，《中國文化》第 1 期，民國 78 年
- 李權弟：〈太陽神話意象論〉，《中南民族學院學報·哲學社會科學版》，1993 年第 5 期
- 呂 微：〈昆侖神話中的二分世界〉，《民間文學論壇》1989 年第 2 期
- 巫 鴻：〈一組早期的玉石雕刻〉，《美術研究》，1979 年第 1 期，1979 年 2 月，
- 杜金鵬：〈良渚神祇與祭壇〉，《考古》，1997 年第 2 期，1997 年 2 月
- 林振湘：〈《莊子》神人意象原型初探〉，《福建師範大學學報·哲學社會科學版》第 124 期，2004 年
- 周德均：〈「雙鳥朝陽」考釋〉，《中國民間文化—民間信仰研究》第 1 期，1991 年
- 侯迺慧：〈從山海經的神狀蠡測鳥和蛇的象徵及其轉化關係〉，《中外文學》第 15

卷第 9 期，1987 年

- 胡厚宣：〈甲骨文四方風名考〉，《責善半月刊》第 2 卷第 19 期（1941 年 12 月）
- 胡厚宣：〈甲骨文四方風名考補證〉，《責善半月刊》第 2 卷第 22 期（1942 年 2 月）
- 胡厚宣：〈釋殷代求年於四方和四方風的祭祀〉，《復旦學報》1956 年第 1 期
- 胡厚宣：〈甲骨文所見商族鳥圖騰的新證據〉，《文物》1997 年 2 月
- 高莉芬：〈山海經中的神鳥—鳳凰〉，《中華文化復興月刊》第 20 卷第 5 期
- 高莉芬：〈水的聖域：兩晉江海賦的原型與象徵〉，《政大中文學報》第 1 期，2004 年 6 月
- 高莉芬：〈神聖的秩序—〈楚帛書·甲篇〉中的創世神話及其宇宙觀〉，《中國文哲研究集刊》第 30 期，2007 年 3 月
- 高莉芬：〈女神與神醫：漢畫像石中的西王母及其配屬鳥形扁鵲圖像考察〉，《2010 海峽兩岸民俗暨民間文學學術研討會》，《東華漢學》，2011 年
- 高莉芬：〈會見西王母：《穆天子傳》中的西王母與瑤池宴〉，《民間文學年刊》第二卷第二期，2009 年 2 月
- 高福進：〈太陽神及其形象—日神信仰歷程的初始階段探析〉，《青海社會科學》1995 年第 4 期
- 陳忠信：〈試論長沙子彈庫楚帛書之混沌創世神話〉，《嘉大中文學報》第 2 期，2009 年 9 月
- 陳器文：〈神鳥／禍鳥：試論神族家變與人化鳥的原型意義〉，《興大中文學報》第 23 期，2008 年
- 陳昭銘：〈中國古代神仙思想探析〉，《國立新竹教育大學·語文學報》第 13 期，2006 年
- 彭 毅：〈諸神示象—《山海經》神話資料中的萬物靈跡〉，《文史哲學報》第 46 期，民國 86 年
- 黃玉順：〈絕地天通—天地人神的原始本真關係的蛻變〉，《哲學動態》2005 年第 5 期
- 黃尙明：〈人面鳥喙雕像意義的探索〉，《江漢考古》第 110 期，2009 年 1 月
- 董楚平：〈中國上古創世神話鉤沉—〈楚帛書·甲篇〉解讀兼談中國神話的若干問題〉，《中國社會科學》第 5 期，2002 年
- 葉舒憲：〈人類學「三重證據法」與考據學的更新〉，《書城》1994 年第 1 期
- 葉舒憲：〈第四重證據：比較圖像學的視覺說服力—以貓頭鷹象徵的跨文化解讀為例〉，《文學評論》2006 年第 5 期
- 葉舒憲：〈冬眠之熊與鯀、禹、啓神話通解—從熊穴啓閉獲得的啓發〉，《長江大學學報》第 30 卷第 4 期，2007 年 8 月
- 葉舒憲：〈國學考據學的證據法研究及展望—從一重證據法到四重證據法〉，《證據科學》，2009 年第 17 卷第 4 期
- 葉舒憲：〈玄鳥原型的圖像學探源—六論「四重證據法」的知識考古範式〉，《民族藝術》2009 年第 3 期

- 張光直：〈中國創世神話之分析與古史研究〉，《中央研究院民族學研究集刊》第 8 期，民國 48 年 9 月
- 張福三：〈太陽·烏鴉·巫師一對我國太陽神話的一點思考〉，《民族藝術研究》，2002 年，第 5 期
- 楊儒賓：〈水與先秦諸子思想〉，《語文、情性、義理—中國文學的多層面探討國際學術會議論文集》（臺北市：國立臺灣大學中國文學系，民國 85 年）
- 賈雯鶴：〈《山海經》四方神與風名考〉，《海南大學學報人文社會科學版》，2007 年 25 卷第 1 期
- 趙國華：〈玄鳥生商神話略釋〉，《金筑大學學報》1998 年 4 期
- 劉秋固：〈莊子的神話思維與自我超越的文化心理及其民俗信仰〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 85 期，民國 87 年
- 劉錫誠：〈神話昆侖與西王母原相〉，《西北民族研究》，2002 年第四期
- 魯瑞菁：〈上古太陽崇拜神話三題〉，《靜宜人文社會學報》第 1 卷第 1 期，2006 年 6 月
- 蔡哲茂：〈甲骨文四方風名再探〉，《甲骨文學會會刊》，民國 82 年 2 月
- 駱水玉：〈聖域與沃土—《山海經》中的樂土神話〉，《漢學研究》第 17 卷第 1 期，1999 年 6 月
- 鄭振偉：〈道家與原始思維〉，《漢學研究》，第 19 卷第 2 期，民國 90 年
- 鄭志明：〈山海經的神話思維〉，《淡江大學中文學報》，第 2 期，1993 年 12 月
- 鄭曉江：〈中國傳統生死觀探析〉，《孔孟月刊》第 35 卷第 8 期，1997 年 4 月
- 鄭杰祥：〈商代四方神名和風名新證〉，《中原文物》，1994 年第 3 期
- 謝崇安：〈人鳥合一玉飾與君權神授—先秦藝術與中國文明起源研究之三〉，《廣西民族學院學報·哲學社會科學版》第 20 卷第 4 期，1998 年 10 月
- 謝易真：〈《莊子》中的神人與上古神話的超越思維〉，《慈濟技術學院學報》第 7 期，民國 94 年
- 謝鵬鵬：〈春之司啓，情之信使—淺析中國古詩中的青鳥意象〉，《山西師大學報（社會科學版）研究生論文專刊》第 36 卷，2009 年 11 月
- 嚴文明：〈甘肅彩陶的源流〉，《文物》1978 年第 10 期
- 蕭 兵：〈操蛇或飾蛇：神性與權利的象徵〉，《民族藝術》2002 年第 3 期
- 蕭 兵：〈中國上古文物中人與動物的關係—評張光直教授「動物伙伴」之泛薩滿理論〉，《社會科學》2006 年第 1 期，民國 94 年
- 饒宗頤：〈長沙楚墓時占神物圖卷考釋〉，《東方文化》1954 年第 1 卷第 1 期
- 饒宗頤：〈中國古代東方鳥俗的傳說兼論大皞少皞〉，《中國神話與傳說學術研討會論文集》，民國 85 年

五、學位論文(依作者姓氏筆畫多寡排序)

- 李仁澤：《山海經神話研究》（國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1986 年）
- 李永正：《山海經動物形象研究》（國立高雄師範大學國文研究所碩士論文，

2008 年)

- 李珮慈：《采菊：「菊」的原始意象與文學象徵—以屈賦陶詩為主》(國立東華大學中國語文學系碩士論文，民國 99 年)
- 吳曉筑：《太陽神話的生命意涵研究》(國立中央大學中國文學研究所碩士論文，民國 96 年)
- 林景蘇：《中國古代神話中人神關係之研究》(國立高雄師範學院國文碩士論文，民國 75 年)
- 施玫芳：《論山海經中的倫理意涵—由神話之鳥與神祭祀論起》(私立輔仁大學哲研究所碩士論文，2005 年 6 月)
- 陳逸根：《山海經中之原始信仰研究》(國立中興大學中國文學系碩士論文，2002 年)
- 陳琬菁：《山海經生死觀研究》(國立中央大學中國文學研究所碩士論文，2005 年)
- 陳美慧：《鳥與人變鳥—台灣原住民口傳故事析論》(國立中興大學碩士論文，民國 97 年)
- 彭鈺惠：《鳥類神話傳說研究》(臺北市立師範學院應用語文文學研究所碩士論文，2001 年 7 月)
- 張化興：《山海經中的神話與宗教初探》(私立靜宜大學中國文學研究所碩士論文，2008 年 1 月)
- 張宜欣：《山海經》羽族類型研究(國立臺南大學國語文學系碩士論文，民國 98 年 7 月)
- 羅相珍：《山海經自然神話分類及原始思維初探》(國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1993 年)
- 蘇曼如：《山海經時空觀研究》(國立中興大學中國文學研究所碩士論文，2004 年)