

國立政治大學中國文學系一〇〇學年度

碩士學位論文

指導教授：高莉芬教授

The logo of National Chengchi University is a circular emblem. It features a central five-petaled flower shape containing the Chinese characters '政大' (Chengchi University). The outer ring of the emblem contains the university's name in Chinese '國立政治大學' at the top and 'National Chengchi University' at the bottom.

《山海經》中的人物形象與蛇關係研究

研究生：陳妤諳

中華民國一〇一年六月

誌謝

從下定決心準備碩士班入學考試，到寫完這本論文，是一段屬於自己的英雄歷險旅程。感謝上天讓政大中文系收留了我，使我得以在全系師長們的帶領下，發現更多值得學習的知識領域後，更清楚地瞭解自己的不足與渺小；也使我得以在課堂上邂逅永遠充滿活力、青春美麗的莉芬老師，她引導我走入神話廣袤而瑰麗的神聖世界，也教導我由神話的視角，重新認識自己生命，仔細看待每一件事物隱藏在表象之下的意義。

這篇論文能夠完成，首先必須感謝莉芬老師的指導，與劉惠萍老師、鍾宗憲老師兩位口試委員給予我的寶貴意見；感謝一直關心我的馮藝超老師、曹淑娟老師；感謝秀卉學姊總是樂意花時間看我的文章、親切地給我建議；也感謝同門的珮文學姊、珮慈學姊、靜怡學姊、芷薇學姊給予的鼓勵，感謝有晶芬姊、君儀、世昀的同門情誼作我的心靈加油站；感謝令我笑口常開的千綾在我骨折時，貼心地在醫院陪我過夜；感謝玉芳在我的論文最後衝刺期，與我一同在圖書館並肩作戰；感謝室友瓊文、小云，讓身處異鄉的我能有溫暖的歸處；感謝小佩、佩璇、小曄、小庭給予我友誼的滋潤與關懷；感謝主驊、湘羚、曉芙、明均在工作上給予我許多幫助，使我得以省下更多的時間與力氣投注在論文上。感謝我的父母，願意讓任性的我，在大學畢業、教育實習結束後，再繼續踏上不事生產的求學之路；感謝哥在我的電腦出問題時，義不容辭地擔任我的顧問和硬碟維修工程師。誠心地感謝所有曾經幫助過我的可愛的人們。感謝電腦、網路相關科技的發達，讓知識的取得、論文的撰寫更為便利。感謝寫出論文中所有參考書目的前輩學者，沒有他們孜孜矻矻地致力於研究、完成論著，我無法學習、無法了解知識的美好，更不可能寫出這篇論文。

我的英雄歷險旅程並沒有結束，新的召喚已經開始，呼喚著我帶上前一段歷險中習得的知識與經驗，準備啟程。

陳妤諳

101年8月17日

《山海經》中的人物形象與蛇關係研究

目錄

第一章 緒論：《山海經》中的人物形象與蛇.....	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究對象與範圍的界定.....	5
(一) 研究對象的界定	5
(二) 研究範圍的界定	5
第三節 研究方法	9
第四節 前人研究成果回顧.....	13
(一) 古代信仰研究	13
(二) 蛇類動物研究	15
(三) 神話傳說研究	17
(四) 巫術信仰研究	19
(五) 圖像實物研究	20
第五節 論文架構與章節安排	22
第二章 人面蛇身的神聖性考察	24
第一節 人面蛇身的神聖性.....	27
(一) 祭祀秘法的神聖性	35
(二) 事蹟敘述的神聖性	36
(三) 形象特質的神聖性	38
(四) 職能作用的神聖性	40
(五) 實物圖像的神聖性	41
第二節 人面蛇身的神聖人面	43
第三節 小結	51

附表 一：獸首人身、獸身人手、獸身人足者.....	52
附表 二：人面獸身或人首獸身者.....	53
附表 三：人面蛇身者.....	57
附表 四：人面龍身者.....	58
圖表 一：人面蛇身、龍身者出現的方位分布.....	58
圖表 二：人面蛇身者出現的方位分布.....	58
第三章 飾蛇操蛇踐蛇的神聖性考察（一）：與水的聯結.....	59
第一節 江淵馭水的神與巫.....	62
（一）遊于江淵之神.....	64
（二）操蛇珥蛇之巫.....	66
第二節 居處海渚之神.....	69
第三節 追日飲河的夸父.....	73
第四節 小結.....	78
第四章 飾蛇操蛇踐蛇的神聖性考察（二）：神聖的形象.....	81
第一節 異方之神與奇獸異人.....	82
（一）操蛇珥蛇的異方之神.....	82
（二）奇珍異獸與遠國異人.....	89
第二節 溝通神聖的中介者.....	92
第三節 小結.....	102
第五章 結論.....	107
參考文獻.....	112

圖表目錄

圖 一：遼寧查海龍形石塊堆塑.....	31
圖 二：河南濮陽西水坡蚌龍.....	31
圖 三：凌家灘環形玉龍.....	32
圖 四：三星他拉村玉龍.....	32
圖 五：遼寧牛河梁玉龍.....	32
圖 六：陝西寶雞北首嶺遺址陶壺.....	33
圖 七：甘肅西坪遺址鯢形前龍紋.....	33
圖 八：山西襄汾陶寺陶盤.....	33
圖九：甲骨文「龍」.....	34
圖十：殷墟婦好墓玉龍 1.....	34
圖十一：殷墟婦好墓玉龍 2.....	34
圖 十四：西周中期虎口中的人面蛇身骨雕.....	42
圖 十二：殷墟骨刻人首蛇身像.....	42
圖 十三：商後期青銅人面蛇身注口器.....	42
圖 十五：西漢馬王堆一號漢墓帛畫的人首蛇身像.....	43
圖 十六：東漢武氏祠的人首蛇身畫像石.....	43
圖 十七：玉石人面紋珮.....	44
圖 十八：黃玉石人面玟珮.....	44
圖 二十一：甘肅臨洮馬家窯文化彩陶罐.....	45
圖 十九：仰韶文化人面魚紋彩陶盆.....	45
圖 二十：人頭形口陶瓶.....	45
圖 二十二：蒙古桌子山苕燒溝人面岩畫.....	46
圖 二十三：寧夏賀蘭口人面岩畫.....	46
圖 二十四：商代晚期青銅人面.....	47
圖 二十五：商代晚期人面紋方鼎.....	47
圖 二十六：三星堆金面罩銅人頭像.....	48
圖 二十七：三星堆銅人面具.....	48
圖 二十八：三星堆青銅戴冠縱目面具.....	49
圖 二十九：三星堆銅縱目面具.....	49

圖 三十：金沙遺址金面具（一）	50
圖 三十一：金沙遺址金面具（二）	50
圖 三十二：信陽楚墓鎮墓獸（1-694）	85
圖 三十三：信陽楚墓鎮墓獸（1-694）	85
圖 三十四：信陽楚墓鎮墓獸（1-694）側視、背視.....	85
圖 三十五：刻紋銅匜（1：0138）流內壁刻紋	88
圖 三十六：III 式銅盤（1：0146）刻紋內壁.....	88
圖 三十七：銅算形器（1：114-2）刻紋	94
圖 三十八：銅算形器（1：114-1）刻紋	97
圖 三十九：III 式銅盤（1：0147）刻紋殘片.....	98
圖 四十：刻紋銅匜（1：0318）腹內壁刻紋.....	99
圖 四十一：刻紋銅器（1：0154）內壁殘片	99
圖 四十二：大武舞戚.....	100
圖 四十三：新鄭出土的春秋中期楚式鎮墓獸正視、側視	101
圖 四十四：信陽楚墓出土錦瑟瑟首圖.....	102
圖 四十五：刻紋銅器（1：0153）殘片（內壁）.....	103
圖 四十六：東漢晚期操蛇俑	104
圖 四十七：東漢操蛇之神畫像石.....	105
圖 四十八：東漢操蛇畫像.....	105

第一章 緒論：《山海經》中的人物形象與蛇

第一節 研究動機與目的

在先民的日常生活中，無論動物、植物、山川、河、海，都與人類一樣存在於同一片天地之間，其時為人類與大自然互動十分密切的時代。以人類有限的知識來看待生存的世界，很難對自然景象、現象、萬物多彩多姿的樣態提出合理而完美的解釋，故此生發出許多對環境的想像，而這些想像刻畫、堆疊、建構出的世界，充滿了奧妙與神秘的色彩。古代中國先民依其認知所建構出來的世界樣貌，代表了先民觀看世界的視角與方式，而先民如何生活於這樣的世界之中，透過《山海經》的記載，保留了相關的豐富資料，使今日的我們得以見其端倪。現今所見的《山海經》分為山經（五藏山經）與海外四經、海內四經、大荒四經及篇幅較短的海內經，共三萬餘字，近代校注《山海經》的袁珂先生，認為此書「包括了我們古代神話、歷史、地理、物產、醫藥、宗教……各方面的許多寶貴材料，是研究我國古代歷史和古代神話的極重要的文獻。」¹肯定其保存先民的世界觀、信仰等價值。翻開《山海經》，五藏山經記載五方山川河流的分佈，並錄其特產動、植、礦物，及所產生物的醫療或預示災異等功效，也記錄了遍佈其間的神狀和祭祀所需之物；海經、荒經則記述許多遠古帝王世系神話，以及遠方異國等神話與傳說，儘管內容多有重複、補益甚至對同一對象有截然不同的描述，但總體而言仍然保存了古代人們的信仰與想像。然而正因為其內容的多樣性，使得《山海經》一書的性質與定位，向來難以得到一致的定論。

如果按照時間先後來觀察，可以發現人們對於《山海經》的理解方式，對此書性質的界定，不只是變動的，甚至充滿想像。《山海經》之名，在現存文獻中首見於《史記·大宛列傳》太史公曰：「故言九州山川，《尚書》近之矣。至《禹本紀》、《山海經》所有怪物，余不敢言之也。」²足見司馬遷對《山海經》的理解，特別注意到其記錄「怪物」的特點，並委婉地懷疑這些記錄的真實性。年代

¹ 引自袁珂：《〈山海經〉寫作的時地及篇目考》，收入袁珂：《山海經校注》（臺北：里仁書局，2004年），頁497。

² 漢·司馬遷撰，（日）瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》（臺北：大安出版社，2003年），卷123，頁1284。

較史遷稍晚的劉歆，在〈上《山海經》表〉中言道：「內別五方之山，外分八方之海，紀其珍寶奇物，異方之所生，水土草木禽獸昆蟲麟鳳之所止，禎祥之所隱，及四海之外，絕域之國，殊類之人。禹別九州，任土作貢；而益等類物善惡，著《山海經》。」³認為《山海經》是命山川、類草木、別水土、記錄珍奇的產物，可說大致採取了與司馬遷相類的看法，將其視為地理之書，「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。」⁴點出此一書籍的博物功效。王充《論衡·別通》亦言：「禹、益並治洪水，禹主治水，益主記異物，海外山表，無遠不至，以所聞見，作《山海經》。」⁵同樣目《山海經》為記錄山川名號的地理典籍。

東晉郭璞在〈注《山海經》敘〉中，批評俗之論者談《山海經》，「以其閎誕迂誇，多奇怪俶儻之言，莫不疑焉。」⁶俗論認為其文字所載多怪誕、奇異，而懷疑其真實性，這種態度是「怪所不可怪也」，將不值得視為奇怪者目為「怪」，可見郭璞不只承襲前人的觀點，將《山海經》視為記錄山川大地、嘉木豔草、奇鳥怪獸的地理博物之書，更進一步主張「異果在我，非物異也。」⁷強調萬物之所以為「怪異」，取決於人所下的價值判斷，而不在萬物本身，有意為《山海經》向來遭受的「怪」、「異」的評價平反。然而，這個平反的效力恐不如郭璞所期望，明代的楊慎依然認定此書為「古今語怪之祖」。⁸從古代圖書目錄分類來觀察，也可以發現古代對於《山海經》的理解，多以之為地理書，因此被歸入地理類的佔數最多。⁹到了清代《四庫全書總目提要》，一反前人對《山海經》的定位，否定其為地理書的觀點：「道裏山川，率難考據，案以耳目所及，百不一真，諸家並

³ 見袁珂校注：《山海經校注》，頁 477。

⁴ 見袁珂校注：《山海經校注》，頁 478。

⁵ 見漢·王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年），頁 597。

⁶ （晉）郭璞：〈注《山海經》敘〉，收入袁珂校注：《山海經校注》，頁 478。

⁷ 見袁珂校注：《山海經校注》，頁 478。

⁸ 明·胡應麟：《四部正偽》（臺北：華聯出版社，1968年），頁 55-56。

⁹ 《山海經》被歸入地理類者，在史志方面如：《隋書·經籍志》、《舊唐書·經籍志》、《新唐書·藝文志》等；在官修圖書目錄方面如：《崇文總目》、《中興館閣書目》等；在私修圖書目錄方面如：《郡齋讀書志》、《遂初堂書目》、《直齋書錄解題》、《文獻通考·經籍考》等。至於被歸為非地理類者，在史志方面如：《漢書·藝文志》歸於術數略形法家、《宋史·藝文志》歸於子類五行類、《清史稿·藝文志》歸於子部小說類；在官修目錄方面如：《四庫全書總目》歸於子部小說家類、《清續文獻通考·經籍考》將畢沅所校《山海經》歸於子部雜家，將郝懿行所撰《山海經箋疏》歸於子部小說家等等。參見謝秀卉：《山海經郭璞注研究》（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2008年），頁 3-5。

以為地理書之冠，亦為未允。核實定名，實則小說之最古者爾。」¹⁰將其劃入子部小說家類，可以說這種對《山海經》的理解，是前所未有的。

清末以來在西學影響之下，視野日益拓展，對於《山海經》的理解，也有了新的蘄獲。如果說對於文本的研究視角呈現了學者對此研究對象的理解，那麼近現代學者們對於《山海經》的理解可算是更加多元，例如，魯迅即目之為「古之巫書」，¹¹強調其中的巫術色彩；袁珂先生讚其：「匪特史地之權輿，乃亦神話之淵府。」¹²李豐楙先生以其為「早期人文地理誌」¹³，且言「神話為每一民族的夢，《山海經》為神話的故鄉，反映了中國人古老的夢境。」¹⁴等等。後兩者對《山海經》的定位除了承襲古代地理書的觀點，也突顯了此書蘊含不少神話素材的特色，表現出西方的「神話」概念經日本傳入中國後，神話研究開始逐漸受到重視的學術軌跡。然而，《山海經》內容的多樣性，令人無法以單一視角來窺其全貌，因此葉舒憲先生用複合式的分類來界定此書，說「它是一部神話政治地理書」，「它以山川地理志的外觀表現著現實世界與神話時空交織的內容，而這種虛實相間、半真半假的空間圖式之實質，則是服務於功利目的的宗教政治想像圖景。」¹⁵，這種分類可說是在前人觀點上再加發揮的另一種對《山海經》的理解方式。由於《山海經》本身充滿了真實與想像交錯的虛實筆法，因此也有人以想像的角度來切入理解，比如，宮玉海先生的《《山海經》與世界文化之謎》¹⁶即將《山海經》所載時空背景置於古代全世界；丁振宗先生的《古中國的 X 檔案——以現代科技知識解山海經之謎》¹⁷以現代的各種科技發明與《山海經》中所描述的世界作連結等。《山海經》以其豐富而多彩多姿的內容，吸引了古今學人的目光，產生了各具特色的詮釋與理解。

《山海經》究竟凝聚了什麼時代的先民記憶，作者是何許人，苦於沒有直接

¹⁰ 清·紀昀：《欽定四庫全書總目》（北京：中華書局，1997年），頁1205。

¹¹ 魯迅：《魯迅小說史論文集》（臺北：里仁書局，2003年），頁15。

¹² 見袁珂校注：《山海經校注》，頁1。

¹³ 見李豐楙：《神話的故鄉——山海經》（臺北：時報文化，1981年），頁9。

¹⁴ 見李豐楙：《神話的故鄉——山海經》，序言頁21。

¹⁵ 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52。

¹⁶ 宮玉海：《《山海經》與世界文化之謎》（長春：吉林大學出版社，1995年）。

¹⁷ 丁振宗：《古中國的 X 檔案——以現代科技知識解《山海經》之謎》（臺北：昭明出版社，1999年）。

的證據，無法明確地給予判定，其成書於何時，亦缺乏明確的斷代記錄，只能依其內容推測，因此學界說法莫衷一是，¹⁸但可以肯定的是，《山海經》非一時一人之作。李豐楙先生認為，《山海經》的內容「在文字紀錄前，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，其中史巫身分者為重要人物。其後歷經鄒衍及其後學，與史巫、方士之流秘觀、改編，應該與楚國有關。大概編成於《呂氏春秋》與《淮南子》二書成書之間，約當戰國晚期形成今本《山海經》的雛形，經過漢人整理，成為重要地理圖籍。」¹⁹此說對於《山海經》的成書過程與作者身分作了一番簡要的說明。²⁰依此，《山海經》的內容早在其成書之前便已存在許久，包含了相當古老的材料，保留了先民認知與想像的世界，除了對名山大川、絕域之國、殊類之人的地理記載，還充滿了珍寶奇物、嘉木豔草、奇鳥怪獸等歷時悠久的記錄。

根據《山海經》所載，古代先民的認知與想像世界中，動物佔有很重要的地位，可以想見動物是先民生活中不可分割的一部分。牠們或者擁有不俗的外形，或者具有醫療上的效果，或者能預示災祥，或者被定位為神，可以說是相當不凡的存在。而在《山海經》裡出現的眾多動物之中，蛇類現身的次數之多，很難不受到矚目，如果略加分類，可以分為單體蛇、蛇獸合體、蛇人合體和對蛇的宰制等四大類。單體蛇和蛇獸合體兩類的記錄，多屬關於珍禽異獸和少數神的出沒地區、外貌形狀、所具醫療效用、預示徵兆等記載，頗似地理調查時，對於當地物產的特徵記錄。至於蛇人合體、對蛇的宰制兩類，包含了神、巫、遠國異人、神話人物、獸類等等，隨著人的形體的加入，描述的對象身分開始與獸類有所不同，

¹⁸ 可參考蒙傳銘：〈《山海經》作者及其成書年代之重新考察〉，《中國學術年刊》，第3期（1994年），頁244-253。

¹⁹ 見李豐楙：《神話的故鄉——山海經》，頁9。

²⁰ 關於作者的身分，袁珂先生以為：「《山海經》的著作時代，是從戰國中年到漢代初年，著作地方是戰國時代的楚國和漢代初年的楚地，作者是楚國和楚地人。」見袁珂：〈《山海經》寫作的時地及篇目考〉，收入袁珂：《山海經校注》，頁521。然而此說尚有許多可補充之處，李豐楙先生認為，原始《山海經》的資料應是周王室以及諸侯紀錄的國家檔案，因為任何一國一地的人均不可能完成這樣龐大的調查。書中內容因由不同職官紀錄整理，而有不同文筆、不同方言的歧異現象，且天下輿圖也只有王官世襲的周朝官府能保存這份珍貴的檔案資料。今本《山海經》的編成，則應經過楚人整理，最少曾流傳於楚地史巫、方士之手，作為秘笈觀覽。參李豐楙：《神話的故鄉——山海經》，頁3-8。葉舒憲先生也認為，在《山海經》產生的先秦時代，私人著述尚未形成氣候，且從其淵博和嚴整性來看，洞觀五方之山、八方之海的視野，是個人著述難以企及的，因此其成書有一定的官方背景。參葉舒憲、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》，頁46。

最顯而易見的一點，是神與巫的數量提升，而神話故事中的幾位重要人物，也在此兩類中出現。《山海經》不只保存了許多先民思維裡蛇占據重要地位的資料，也保留了人與蛇緊密相關的線索，不論是人面蛇身或是以人為主的形象宰制蛇的形態，在先民的世界裡都不是偶然出現的，本文將針對此兩類的人蛇並置形態，試圖探討其蘊藏的意義，以求一窺古人認知、理解世界的方式。

第二節 研究對象與範圍的界定

（一） 研究對象的界定

前述已提及，《山海經》裡出現的蛇類可粗略分為單體蛇、蛇獸合體、蛇人合體和對蛇的宰制等四大類，本文欲探討的主要重心在於蛇人合體以及對蛇的宰制兩類，觀察人與蛇之間的各種複合關係。在蛇人合體的類別中，主要出現「人面蛇身」與「人首蛇身」的形象，因此本文將針對這類的形象逐一討論；而在對蛇的宰制一類，出現的形象則較為複雜，這一類的形象多半有一個主要形體，並由這個形體做出戴、珥、銜、啗、食、操、使、踐蛇等動作。銜、啗、食、操、使、踐蛇，廣義而言都屬對蛇的一種宰制，至於戴蛇、珥蛇雖是以蛇為飾，但若以活蛇為飾，先決條件自然必須確保蛇在掌控的範圍之中，因此本文將這些動作全部劃入對蛇的宰制一類。這些宰制蛇的主要形體，並非完全以人為主，例如，彊良的形象為虎首人身、四蹠長肘；奢比之尸的形象為獸身人面；禹彊的形象為人面鳥身等等，不少宰制蛇的主體都是人與獸複合的形象，有鑑於此現象，本文以「人物形象」來指稱這些人與動物複合的形象，並將重心放在這些「人物形象」的「人」與蛇的關係上。

（二） 研究範圍的界定

在先民的思維中，不只將蛇與人兩種在現代生物科學分類中完全不同種屬的生物，形體黏合而成「人面蛇身」、「人首蛇身」的個體，且形塑出戴、珥、銜、啗、食、操、使、踐蛇等宰制蛇的人物形象，這兩種類型多數具有人的形體，且

擺脫單純預示災異的功能與醫療的功效，如下表：²¹

人蛇合體

名稱	特徵	經文所載身分	出沒地點	經名	頁碼
孰湖	其狀馬身而鳥翼，人面蛇尾，是好舉人。見則其邑大旱。	獸	崦嵫之山	西次四經	65
軒轅之國	人面蛇身，尾交首上。	未載明	窮山	海外西經	221
相柳	九首，以食于九山。所抵厥為澤。九首人面，蛇身而青。	未載明	在昆侖之北，柔利之東	海外北經	233
相繇	九首蛇身，自環，食于九土。其所歛所尼，即為源澤，不辛乃苦，百獸莫能處。			大荒北經	428
神	人面蛇身。其祠之，毛用一雄雞彘，吉玉用一珪，瘞而不糈。	神	自單狐之山至于隄山，凡二十五山	北山經	79
神	蛇身人面。其祠：毛用一雄雞彘；用一璧一珪，投而不糈。	神	自管涔之山至于敦題之山，凡十七山	北次二經	84
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。人面，蛇身，赤色。	神(燭陰即燭龍)	鍾山下	海外北經	230
燭龍	人面蛇身而赤，直目正乘，其暝乃晦，其視乃明，不食不寢不息，風雨是謁。是燭九陰		章尾山	大荒北經	438
窳穉	蛇身人面	未載明	開明獸之東	海內西經	301
貳負神	人面蛇身	神	鬼國之東	海內北經	311
委維	未詳述	未載明(委維即延維)	蒼梧之野	大荒南經	364
延維	未詳述		岳山	大荒南經	-36 5
	人首蛇身，長如轅，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，人主得而饗食之，伯天下	神		海內經	456

²¹ 本文關於《山海經》內容整理之表格，資料來源以袁珂：《山海經校注》（臺北：里仁書局，2004年）為主，故所有頁碼皆以此書為準。

人物形象對蛇的宰制（操蛇、飾蛇、踐蛇、使蛇等）

名稱	特徵		經文所載身分	出沒地點	經名	頁碼
神于兒	操蛇	其狀人身而身操兩蛇，常遊于江淵，出入有光。	神	夫夫之山	中次十二經	176
巫		右手操青蛇，左手操赤蛇。	巫	登葆山	海外西經	219
博父國人		其為人大，右手操青蛇，左手操黃蛇。	人	聶耳國東	海外北經	240
怪神	載蛇、操蛇	狀如人而載蛇，左右手操蛇。	神	洞庭之山	中次十二經	176
彊良	銜蛇、操蛇	銜蛇操蛇，其狀虎首人身，四蹠長肘。	神	北極天櫃山	大荒北經	426
蓐收	珥蛇	左耳有蛇，乘兩龍。	神	西方	海外西經	227
奢比之尸		獸身、人面、大耳，珥兩青蛇。	神	大人國北	海外東經	253
		人面、犬耳、獸身，珥兩青蛇。		大荒之中	大荒東經	355
夏后開	珥兩青蛇，乘兩龍。	人	西南海之外，赤水之南，流沙之西	大荒西經	414	
兩師妾國人	操蛇、珥蛇	其為人黑，兩手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇。一日，為人黑身人面，各操一龜。	人	湯谷北；一日在十日北	海外東經	263
夸父		珥兩黃蛇，把兩黃蛇。	人	成都載天山	大荒北經	427
夸父	未描述	與日逐走。未至，道渴而死。弃其杖，化為鄧林。		未載明	海外北經	238
禹彊	珥蛇、踐蛇	人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩青蛇。	神	北方	海外北經	248
		人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇。		北海渚中	大荒北經	425

禺 貌		人面鳥身，珥兩黃蛇，踐兩黃蛇。	神	東海渚中	大荒東經	350
不廷胡余		人面，珥兩青蛇，踐兩赤蛇。	神	南海渚中	大荒南經	370
弇茲		人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇。	神	西海渚中	大荒西經	401
黑齒國人	食蛇、使蛇	為人黑，食稻啖蛇，一赤一青，在其旁。一曰：在豎亥北，為人黑首，食稻使蛇，其一蛇赤。	人	豎亥步之北	海外東經	259
黑人	食蛇、持蛇	虎首鳥足，兩手持蛇，方啗之。	人	朱卷國之南	海內經	455
鳳皇、鸞鳥	戴蛇、踐蛇	戴蛇踐蛇。	獸	昆侖開明獸之西	海內西經	299

透過上列簡單分類整理的表格，可以發現先民將蛇與人並置時，總是賦予其不同凡俗的特殊地位。首先，在蛇人合體的類別裡，除了孰湖為馬身鳥翼、人面蛇尾的多種生物合體屬於獸類之外，其他單純以蛇、人兩種生物合體者多為神，即便如軒轅國人、相柳非神，然而據《山海經·大荒西經》記載：「有軒轅之國。江山之南妻為吉。不壽者乃八百歲。」，郭璞注曰：「壽者數千歲。」²²則軒轅國人具有普羅大眾難以企及的長壽，而相柳為共工之臣，九首蛇身，據郭璞所注，其「頭各自食一山之物」，「貪暴難饜」，²³且所經之處則成澤谿，死後其血腥，血流之處皆無法種植，兩者皆具異於常人的強大能力。如果將神力也視為異於常人之能，則可以顯見先民對於人首蛇身此一形體所加諸的異能，是一致的。袁珂先生在注軒轅國人時認為：

古天神多為人面蛇身，舉其著者，如伏羲、女媧、共工、相柳、窳窳、貳負等是矣；或龍身人頭：如雷神、燭龍、鼓等是矣，亦人面蛇身之同型也。此言軒轅國人人面蛇身，固是神子之態，推而言之，古傳黃帝或亦當作此形貌也。²⁴

依其說則人面蛇身實為古天神之形。這其中值得思考的是，為何先民選擇此一形

²² 見袁珂：《山海經校注》，頁 401。

²³ 同上註，頁 235。

²⁴ 同上註，頁 221。

體為許多天神之形？即使如相柳、軒轅國人等非天神，亦具異能。先民在賦予天神之形時，並未如後世宗教之神般直接以人的原貌為其形，而將人與其他動物黏合，此一選擇本身已相當值得玩味；選擇黏合動物時，又在眾多動物之中選擇了蛇類，其箇中意義頗值一探究竟。

其次，蛇、人並置的想像中，有別於將蛇與人的形體黏合，先民形塑出另一種人蛇關係：以人的形體對蛇進行宰制。在這一類的形象裡，人與蛇的形體分開，或操蛇、踐蛇，或以蛇為飾地珥蛇、戴蛇，其中有神、有巫、亦有人，然而巫者可溝通天人，可以巫術求雨，自非常人所能及；屬人者，博父國人為巨人，²⁵夸父逐日而渴死，黑齒國人啖蛇使蛇，黑人虎首鳥足且啗蛇，凡此等等皆非常人，由此可見，以人的形體宰制蛇的形象，如人面蛇身者般，亦具常人所未有的異能。李豐楙先生在〈先秦變化神話的結構性意義——一個「常與非常」觀點的考察〉²⁶一文中，討論非自然終結生命者，透過突破種類限制的改變形體，以另一種形式延續生命，這種變形隱喻著中國人對於凶死、非常死亡者的畏懼與彌補，希望死後無可憑依的冤魂亦有形體可依的心理期待，這種「常與非常」的觀點提供本文思考《山海經》中人蛇關係的「非常」特質，及這些特質潛藏著何種內在意義，透露出先民對於不同凡俗者何種耐人尋味的想像。

第三節 研究方法

在張光直先生對於中國上古時代的考古研究之中，其中一項精彩的成果在於發現了青銅器上動物紋樣的意義。張先生根據《楚辭》、《山海經》中屢次提到兩龍兩蛇，以龍蛇為通天地的配備，以此得證：「以銅器上動物紋樣為巫覡通天地工作的助理動物的形象的說法，和古代與巫覡有關資料的記載是相符合的。」²⁷

²⁵ 袁珂認為，博父國即夸父國，博父亦當作夸父。見袁珂：《山海經校注》，頁 240。如此，則夸父當為巨人，故逐日時飲河而不足，最後道渴而死。

²⁶ 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 4 期（1994 年 3 月），頁 287-318。另可並參〈正常與非常：生產、變化說結構性意義——試論干寶《搜神記》的變化思想〉，收入國立成功大學中文系主編：《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集第二輯》（臺北：文津出版社，1993 年），頁 75-141。

²⁷ 見張光直：〈商周青銅器上的動物紋樣〉，收入張光直：《中國青銅時代》（臺北：聯經出版事業公司，1984 年），頁 368。

而《山海經》中關於「珥蛇」、「操蛇」的說法，也「與銅器上將動物置于人頭兩旁的形象相符合」²⁸。除了考古器物資料與文獻材料的相互參照之外，張光直先生又引述對神話與宗教研究作出重大貢獻的宗教現象學家 **Mircea Eliade**（張光直先生譯為「葉理雅得」，其他或譯為「耶律亞德」或「伊利亞德」）關於薩滿的研究，「薩滿們每人都有一批他們特有的，作為他們行業上助理的精靈；這些精靈多作動物形狀，如在西伯利亞和阿爾泰區域者有熊、狼、鹿、兔及各種的鳥（尤其雁、鷹、鴉、烏鴉等），和各種蟲子等。」²⁹透過不同文化之巫的作法情形的比對，來支持中國青銅器上的動物為巫覡的通天助手的論點。張先生的研究，不論在研究內容或是研究方法上都對本論文有相當重要的啟發。關於研究成果的內容部分，將於後文中陸續論及，此處暫不贅述。於此要強調的是，張光直先生的研究結合了地下出土的考古文物、傳統典籍文獻、不同民族文化資料的參照，在多方資料的比對之下，使其研究成果更具說服力，實為研究方法的典範。

由於《山海經》採條列式的記錄方式，其內容較為零碎，單憑傳統文字典籍記載的線索進行分析，難免有所侷限，因此若能援引其他相關材料加以佐證，將有助於闡明其義，故本論文將在文獻逐條分析的基礎上，嘗試仿照張光直先生的研究方法。此研究方法在葉舒憲先生的整理之下，以「四重證據法」之名受到矚目。四重證據法指的是傳統文獻、地下出土文物、民族風俗資料、圖像資料，其乃以王國維於清末民初所提出的「二重證據法」為基礎，經過多年的發展而產生的研究方法。王國維在《古史新證》說道：「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，吾輩固得據以補正紙上之材料，亦得證明古書之某部分全為實錄，即百家不雅馴之言，亦不無表示一面之事實。此二重證據法，唯在今日始得為之。雖古書之未得證明者，不能加以否定，而其已得明者，不能不加以肯定，可以斷言也。」³⁰西元 1899 年甲骨文的發現和 1900 年敦煌石窟的文物發掘，為學者們的研究範疇開啟了嶄新的一頁，而王國維對於宋代興起的金石學頗為熟識，這種重視文物考證的理念，在考古文物出土以後，又進一步將這個「地下之新材料」用以印證古籍，³¹於學圈影響深遠。

²⁸ 見張光直：《中國青銅時代》，頁 380。

²⁹ 轉引自張光直：《中國青銅時代》，頁 369。原註為：Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Princeton University Press, 1964), pp.88-89.

³⁰ 見王國維：《古史新證——王國維最後的講義》（北京：清華大學出版社，1994 年），頁 2-3。

³¹ 梅瓊林認為王國維「用了『地下之新材料』代替了金石學，表明了他比任何前賢都更加自覺

葉舒憲先生在《詩經的文化闡釋》一書的序文中，³²便敘述了王國維以後的學者們在二重證據的基礎上嘗試第三重證據的可行性，梳理出學界在運用二重到三重證據的發展脈絡，認為郭沫若的《甲骨文字研究·釋祖妣》借鑑洋人而推考華夏祖先崇拜，已顯示了三重證據的特色，聞一多先生受此文啟發而作〈高唐神女傳說之分析〉，使考據學與人類學結合，引起學界的關注，考據的對象從六經、正史擴展至《詩經》、《楚辭》，甚至神話傳說等，從神話學出發研究文學者，又以聞一多的《神話與詩》和鄭振鐸的《湯禱篇》最為突出。要之，此第三重證據主要引用西方文化人類學的跨文化視野來解析中國文化問題。³³其後蕭兵先生提出，「廣義的神畫（包括雕塑等）是立體化、空間化的神話，是神話研究極其珍貴的對象或題材。」³⁴葉舒憲先生也注意到：「視覺符號以具體可感的形象、意象、畫面、造型和象徵來傳達意義，恰好成為彌補『道可道，非常道』的語言缺陷的替代性選擇。」³⁵因此主張運用跨文化的圖像資料作為人文學科研究中的「第四重證據」，³⁶並以此四重證據法作為研究方法，先後完成了多項著作，專書如

學術方法的真正推進和理念提升，這似乎又與他貫通中西，深研哲學，對學術史具有相當深刻的透悟理解關係甚切。」見梅瓊林：〈王國維與「三重證據法」〉，《民族藝術》第3期（1998年），頁52。

³² 見葉舒憲：《詩經的文化闡釋》（武漢：湖北人民出版社，1994年），頁1-16。此序文亦見於期刊《書城》，第1期（1994年），頁10-12。

³³ 鄧喬彬針對葉舒憲提出的三重證據，簡明扼要的作出說明：「『三重』主要體現在對國外著作的重視，表現出跨文化的人類學研究思路。所謂『三重證據』，是用人類學研究的成果來論證古代文化，用外國的、世界的東西來論中國的情況。」見鄧喬彬：〈古代文學研究二重、三重證據法及其他〉，《洛陽大學學報》第19卷第1期（2004年3月），頁6。然鄧氏並未清楚說明何謂人類學，關於人類學的定義，可參考高莉芬先生的說明：「人類學（Anthropology）一詞的希臘語源是 Anthropos（人）+ Logic（學門或學科），意指研究人的學問。舉凡人、自我及其社群的心理、行為、生存與發展等種種問題皆在人類學探索的範圍之內。人類學研究隨著學科的分化有兩大分支——一是偏重自然科學的體質人類學，一是偏重思想文化的文化人類學。……文化人類學探索人類社會中的心理、行為、信仰、習慣和社會結構等範疇，更是與心理學、宗教學、民俗學、社會、文學藝術等學科的研究對象之間具有密切的關係。」見高莉芬：《絕唱——漢代歌詩人類學》（臺北：里仁書局，2008年），緒論頁1。由是推之，鄧氏所言「人類學」，應指「文化人類學」。

³⁴ 參蕭兵：〈圖像的威力：由神話讀神畫，以神畫解神話〉，《長江大學學報（社會科學版）》，第29卷第1期（2006年2月），頁20。

³⁵ 見葉舒憲：〈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》，第5期（2006年），頁172。

³⁶ 葉舒憲在《熊圖騰——中華祖先神話探源》的序文裡也重申了四重證據的內容與第四重證據的說服力：「我在2005年11月四川大學所作的一場報告中，斗膽提出「第四重證據」，強調古代的實物和圖像（包括正式考古發掘的和民間傳世的）資料對於研究古代文化所特有的「視覺說服

《千面女神——性別神話的象徵史》、³⁷《神話意象》、³⁸《熊圖騰——中華祖先神話探源》³⁹等，單篇論文則如〈二里頭銅牌飾與夏代神話研究——再論「四重證據」〉、⁴⁰〈《容成氏》夏禹建鼓神話通釋——五論「四重證據法」的知識考古範式〉、⁴¹〈玄鳥原型的圖像學探源——六論「四重證據法」的知識考古範式〉、⁴²〈中華文明探源的人類學視角——以二里頭與三星堆銅鈴銅牌的民族志解讀為例〉⁴³等等。此四重證據法中，圖像資料難免與考古文物的範疇有所重複，但總體而言是希望結合文字敘事、文物敘事（含圖像敘事）和民族風俗資料等等，⁴⁴以求研究視野的突破。

綜之，本論文將以《山海經》文獻分析為主，並參照葉舒憲先生所提的四重證據法，借助考古出土文物、圖像等等資料，參考文化人類學、民俗學、宗教學等之研究成果，以探索《山海經》中人物與形象與蛇之關係，嘗試找出人蛇一體與操蛇、踐蛇、飾蛇者所代表的內在意涵。

力」(另外三重證據分別是傳統文字訓詁、出土的甲骨文金文等和多民族民俗資料)。」見葉舒憲：《熊圖騰——中華祖先神話探源》(上海：上海錦繡文章出版社，2007年)，頁14。

³⁷ 葉舒憲：《千面女神——性別神話的象徵史》(上海：上海社會科學院出版社，2004年)。

³⁸ 葉舒憲：《神話意象》(北京：北京大學出版社，2007年)。

³⁹ 葉舒憲曾明言《神話意象》和《熊圖騰——中華祖先神話探源》兩書是應用四重證據法的實例，前者「論述一個世紀以來神話研究乃至文化研究的新動向——從書寫文本到圖像文本、從文字敘事到圖像敘事的重心轉移。」，後者「在整個歐亞美三大洲的廣闊背景中探討熊圖騰文化的以然，以及它與中國文明起源、中華祖先圖騰(黃帝有熊氏、鯀禹啟化熊或熊化)的關係。」見葉舒憲：〈文學人類學的中國化過程與四重證據法——學術史的回顧及展望〉，《社會科學戰線》，第6期(2010年)，頁124。

⁴⁰ 葉舒憲：〈二里頭銅牌飾與夏代神話研究——再論「四重證據」〉，《民族藝術》，第4期(2008年)，頁86-95。

⁴¹ 葉舒憲：〈《容成氏》夏禹建鼓神話通釋——五論「四重證據法」的知識考古範式〉，《民族藝術》，第1期(2009年)，頁98-108。

⁴² 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》，第3期(2009年)，頁84-93。

⁴³ 葉舒憲：〈中華文明探源的人類學視角——以二里頭與三星堆銅鈴銅牌的民族志解讀為例〉，《文藝研究》，第7期(2009年)，頁125-136。

⁴⁴ 葉舒憲將人類學或符號學關於文化文本敘事的五類劃分列表對照四重證據，如下：文字敘事——一、二重證據；口傳敘事——三重證據；圖像敘事——四重證據；物的敘事——四重證據；儀式(禮樂)敘事——三、四重證據。見葉舒憲：〈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》，第17卷第4期(2009年)，頁404。

第四節 前人研究成果回顧

《山海經》中人與蛇並存的形象之中，人首蛇身者多為神或神話故事中的人物，而宰制蛇者則包含了神、巫、神話故事人物、遠國異人等，因此欲了解《山海經》裡蛇與人之關係，除必須關注《山海經》文本的相關研究之外，還必須注意古代對於神的定位，以及巫覡、巫術文化，和動物的崇拜等等相關信仰，以期從更多面向來探索先民的世界。目前學界關於《山海經》的研究成果十分多元豐富，若略加區分，可以看到有關成書背景（包含《山海經》的作者、成書年代等）、史地考古、神話傳說、社會民俗、傳世圖像、靈異動物等等多種論述，然並非所有研究皆與本文題旨密切相關，故僅選其中相關部分談論，以下將分為五部分概述前人的相關研究成果。

（一）古代信仰研究

早期論者對於本文論題相關的信仰研究並無多所論析，多半在書中以單一篇文章甚至一章節不到的篇幅附帶論之，如茅盾在《中國神話研究 ABC》的第六章〈自然界的神話及其他〉⁴⁵中，討論解釋自然現象的神話時，將《山海經》中珥蛇、踐蛇的禺彊作為例子舉證；其後，袁珂先生在《中國神話史》⁴⁶以兩個專章介紹《山海經》的神話，其中簡述《山海經》所記的神從自然崇拜開端，此時期的神雖有初步的擬人化，其形象仍為半人半獸，儘管論及動物的筆墨亦不多，但上承茅盾關於自然現象的神話之說，提示了《山海經》裡人面蛇身和宰制蛇者與自然崇拜之間的緊密關聯。

事實上，袁珂先生將神話與原始信仰結合在一起的概念，其實在八〇年代初期已逐漸形成共識，如潛明茲即認為神話與原始宗教在起源上是同源互生的，白崇人先生也認為原始宗教的神與神話中的神是一體的，二者密不可分。⁴⁷由此亦

⁴⁵ 收入茅盾：《茅盾說神話》（上海：上海古籍出版社，1999年），頁65-97。依茅盾序言所提，《中國神話研究 ABC》成書於1928年，實屬早期神話論著專書。見茅盾：《茅盾說神話》，頁2。

⁴⁶ 袁珂：《中國神話史》（上海：上海文藝出版社，1988年）。

⁴⁷ 參考鄭志明〈神話研究趨勢總論〉對神話研究脈絡的梳理，見鄭志明：《宗教神話與崇拜的起源》（臺北：大元書局，2005年），頁3。並參潛明茲：〈神話與原始宗教源於一個統一體〉，《北京師範大學學報》社會科學版，第2期（1981年），頁15-21、51、白崇人：〈試論神話與原始

可知對於原始信仰的探究，有助於了解《山海經》所載的神的面貌。約略而言，原始信仰包含了自然崇拜、圖騰崇拜、生殖崇拜、始祖崇拜、靈魂崇拜、至上神崇拜等等面向，與本論文題旨較為相關的研究如王小盾先生的《原始信仰和中國古神》⁴⁸探討自然信仰、圖騰信仰、祖先信仰等，其另一著作《中國早期思想與符號研究——關於四神的起源及其體系形成》⁴⁹也對蛇圖騰、蛇所具的生殖神、雨神、旱神、崇神、冥神性格多所論述。又如王孝廉先生的《水與水神》⁵⁰談論了早期的動物崇拜、巫術等信仰、向柏松先生的《中國水崇拜》⁵¹提供對於水的自然崇拜之參考；何星亮先生的《中國自然崇拜》、⁵²《圖騰與中國文化》，⁵³論述神話與自然崇拜間的關係和圖騰崇拜與圖騰神話間的關係等。至於生殖崇拜、靈魂崇拜等牽涉古代生死問題的研究，雖與本文論題相關程度相對較低，但可資開展視野，協助了解《山海經》所呈現的原始信仰的痕跡，相關研究前者如龔維英先生的《原始崇拜綱要——中華圖騰文化與生殖文化》、⁵⁴趙國華先生的《生殖崇拜文化論》；⁵⁵後者如馬昌儀先生的《中國靈魂信仰》、⁵⁶康韻梅先生的《中國古代死亡觀之探究》、⁵⁷部分論及古代鬼靈與祖先崇拜和生死信仰的鄭志明先生的《民俗生死學》⁵⁸等等。

而在關於論述古代信仰的研究中，針對《山海經》提出討論的研究，如廖群：
〈《山海經》中的原始徵兆信仰及其民俗學價值〉；⁵⁹又如蒲慕州先生的《追尋

宗教的關係》，《中南民族學院學報》，第2期（1981年），頁73-79。

⁴⁸ 王小盾：《原始信仰和中國古神》（上海：上海古籍出版社，1989年）。

⁴⁹ 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）。

⁵⁰ 王孝廉：《水與水神》（臺北：三民書局，1992年）。

⁵¹ 向柏松：《中國水崇拜》，上海：上海三聯書店，1999年9月。

⁵² 何星亮：《中國自然崇拜》，南京：江蘇人民出版社，2008年。

⁵³ 何星亮：《圖騰與中國文化》，南京：江蘇人民出版社，2008年。

⁵⁴ 龔維英：《原始崇拜綱要——中華圖騰文化與生殖文化》（北京：中國民間文藝出版社，1989年）。

⁵⁵ 趙國華：《生殖崇拜文化論》（北京：中國社會科學出版社，1990年）。

⁵⁶ 馬昌儀：《中國靈魂信仰》（臺北：漢忠文化出版，1996年）。

⁵⁷ 康韻梅：《中國古代死亡觀之探究》（臺北：國立臺灣大學出版，1994年）。此書為博士論文出版。

⁵⁸ 鄭志明：《民俗生死學》（臺北：文津出版社，2008年）。

⁵⁹ 廖群：〈《山海經》中的原始徵兆信仰及其民俗學價值〉，《民俗研究》第2期（2006年），頁146-154。

一己之福——中國古代的信仰世界》⁶⁰在論述史前時代、殷商、西周的宗教信仰、春秋戰國時代的民間信仰之後，將《日書》與《山海經》視為呈現戰國末年民間信仰的典籍，提供一個觀察《山海經》所呈現的信仰在古代信仰中的系統脈絡。鄭志明先生在《宗教神話與崇拜的起源》裡也以整章的篇幅討論《山海經》中的信仰，⁶¹主張當時的崇拜趨勢有三：一、自然崇拜逐漸沒落，二、至上神崇拜有整合與興盛之勢，三、精靈拜依舊流行。至於目前學界談論《山海經》的信仰的博、碩士論文，有羅相珍的《《山海經》自然神話分類及原始思維初探》、⁶²陳逸根的《《山海經》中之原始信仰研究》、⁶³陳琬菁的《《山海經》死生觀研究》、⁶⁴謝智琴的《《山海經》中生命安頓及樂土嚮往之探討》⁶⁵等。凡上述種種研究成果，皆為本文之參考文獻。

（二）蛇類動物研究

蛇類既屬動物中的一員，觀察《山海經》中的蛇類等動物之相關論著，對本文亦頗有助益，在這方面的研究如前述李豐楙先生的《神話的故鄉——山海經》，全書對《山海經》作了全覽式的介紹，包含書中各種動、植、礦物產寶藏，帝王世系神話、遠國方異國、各類神話信仰等；另文〈山經靈異動物之研究〉⁶⁶則針對山經部分作詳細的學術性論析，與此題材類似的還有彭毅的〈諸神示象——《山海經》神話資料中的萬物靈跡〉，⁶⁷而杜正勝先生的〈古代物怪之研究（上）——一種心態史和文化史的探索〉⁶⁸則從宏觀式的角度探究「物怪」，並將《山海經》

⁶⁰ 蒲慕州：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》（臺北：麥田出版，2004年）。

⁶¹ 鄭志明：《宗教神話與崇拜的起源·山海經的神話與鬼神崇拜》，頁23-64。

⁶² 羅相珍：《《山海經》自然神話分類及原始思維初探》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1993年）。

⁶³ 陳逸根：《《山海經》中之原始信仰研究》（臺北：國立中興大學中國文學系碩士論文，2002年）。

⁶⁴ 陳琬菁：《《山海經》死生觀研究》（中壢：國立中央大學中國文學所碩士論文，2005年）。

⁶⁵ 謝智琴：《《山海經》中生命安頓及樂土嚮往之探討》（臺北：玄奘大學中國語文學系碩士論文，2005年）。

⁶⁶ 李豐楙：〈山經靈異動物之研究〉，《中華學苑》第24、25期（1981年9月），頁1-25。

⁶⁷ 彭毅：〈諸神示象——《山海經》神話資料中的萬物靈跡〉，《文史哲學報》第46期（1997年6月），頁17-57。

⁶⁸ 杜正勝：〈古代物怪之研究（上）——一種心態史和文化史的探索（一）、（二）、（三）〉，《大陸

中的動物列入其脈絡中討論，諸文都對本文很有啟發。而針對《山海經》中單一對象討論的，如杜而未先生在《山海經神話系統》第四編〈論月獸〉中的第五章〈論虵〉⁶⁹（按：「虵」即「蛇」）中，主張蛇是月亮，蛇形為月形，著重在將蛇類歸入月獸的體系，對於蛇類在《山海經》中的形象論述不多，然而依然開啟了研究的先聲；單篇論文則如侯迺慧先生的〈從山海經的神狀蠱測鳥和蛇的象徵及其轉化關係〉、⁷⁰吳榮曾先生的〈戰國漢代的「操蛇神怪」及其有關神話迷信的變異〉、⁷¹蕭兵先生的〈操蛇或飾蛇：神性與權力的象徵〉、⁷²李炳海先生的〈蛇：參與神靈形象整合的活性因子——珥蛇、操蛇、踐蛇之神的文化意蘊〉⁷³等等。此外，對於蛇信仰、文化的相關研究，也有助了解蛇在人們的信仰世界中的角色與地位，提供許多參考的視角，例如朱玲先生的〈圖騰、神話主角與原型置換——“鷹/蛇”文化符號的人類學闡釋〉⁷⁴由宏觀的角度來看待蛇在神話故事中代表的意義、林群英、林瑤棋的〈從蛇王菩薩--談閩越族的蛇圖騰崇拜〉⁷⁵則由圖騰崇拜的角度討論南方閩越族的蛇信仰，提供《山海經》內蛇信仰的參考依據；黃忠天先生的〈臺灣漢族與原住民蛇文化的差異〉⁷⁶與蔡春華的《中日文學中的蛇形象》⁷⁷則立足於文化比較的視野，前者突顯臺灣漢族與原住民族對於蛇信仰的異同，後者則重在文學作品中蛇的意象，提供不同民族的蛇信仰與認知形象作為本文的參照。

至於針對《山海經》中的動物進行探討的研究論文，有陳春玉的《《山海經》

雜誌》104卷1、2、3期（2002年1、2、3月），頁1-14、1-15、1-10。

⁶⁹ 杜而未：《山海經神話系統》（臺北：學生書局，1977年），頁64-68。

⁷⁰ 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2月），頁112-129。

⁷¹ 吳榮曾：〈戰國漢代的「操蛇神怪」及其有關神話迷信的變異〉，《文物》第10期（1989年），頁46-52。

⁷² 蕭兵：〈操蛇或飾蛇：神性與權力的象徵〉，《民族藝術》第3期（2002年），頁43-57。

⁷³ 李炳海：〈蛇：參與神靈形象整合的活性因子——珥蛇、操蛇、踐蛇之神的文化意蘊〉，《文藝研究》第1期（2004年），頁81-89。

⁷⁴ 朱玲：〈圖騰、神話主角與原型置換——“鷹/蛇”文化符號的人類學闡釋〉，《福建師範大學學報（哲學社會科學版）》第3期（2011年），頁90-95。

⁷⁵ 林群英、林瑤棋：〈從蛇王菩薩--談閩越族的蛇圖騰崇拜〉，《歷史月刊》第197期（2004年6月），頁137-141。

⁷⁶ 黃忠天：〈臺灣漢族與原住民蛇文化的差異〉，《歷史月刊》第171期（2002年4月），頁18-20。

⁷⁷ 蔡春華：《中日文學中的蛇形象》（上海：上海三聯書店，2004年）。

蛇類之寓意與象徵的研究》，⁷⁸以及李永正的《《山海經》動物形象研究》、⁷⁹張宜欣的《《山海經》羽族類型研究》⁸⁰等等。其中陳春玉的研究與本文相關度最高，其文將《山海經》中出現的所有蛇類匯集整理，以寓意與象徵作為研究要點，探討蛇與神、吉凶禍福、祭祀、巫術、部族圖騰、原祖圖騰、民俗信仰、生死輪迴等等之間的關係，提供本文許多參考資料。其文之重心偏向《山海經》裡出現的蛇類本身，而本文則以人蛇合體和對蛇宰制者為研究焦點，兩者關注面向頗有差異，然其對本文多所啟發，是可以肯定的。

（三）神話傳說研究

《山海經》相關的神話研究成果十分豐富，只能列舉部分如下。宏觀概括式地對《山海經》全書進行論述者，如袁珂先生的〈論《山海經》的神話性質——兼與羅永麟教授商榷〉⁸¹、蔡振豐先生的〈「山海經」所隱含的神話結構試論〉、⁸²鄭志明先生的〈山海經的神話思維〉、⁸³邱宜文先生的〈《山海經》中故事性神話之詮釋〉⁸⁴等，又如鍾宗憲先生的〈中國神話的語言構成初探〉、⁸⁵〈「圖騰」理論的運用與神話詮釋——以感生神話與變形神話為例〉，⁸⁶前者由語言構成為研究視角，討論神話符號的作用與構成方式之外，並分析神話的「聖性」意義，後者則對「圖騰」理論的應用作了詳細的析論，省思圖騰理論與中國神話詮釋間的關係，兩文都提供了看待《山海經》神話的基本研究視角。對於單一論題的討論

⁷⁸ 陳春玉：《《山海經》蛇類之寓意與象徵的研究》（臺北：臺北市立師範學院應用語言文學研究所碩士論文，2004年）。

⁷⁹ 李永正：《《山海經》動物形象研究》（高雄：國立高雄師範大學國文學系碩士論文，2008年）。

⁸⁰ 張宜欣：《《山海經》羽族類型研究》（臺南：國立臺南大學國語文學系碩士論文，2009年）。

⁸¹ 收入袁珂：《袁珂神話論集》（成都：四川大學出版社，1996年），頁26-42。

⁸² 蔡振豐：〈《山海經》所隱含的神話結構試論〉（《中國文學研究》第8期（1994年5月），頁235-246）。

⁸³ 鄭志明：〈山海經的神話思維〉上、下，《社會科學》第2、3期（1993年7月、10月），頁65-90、頁15-33。

⁸⁴ 邱宜文：〈《山海經》中故事性神話之詮釋〉，《中國技術學院學報》第26期（2004年7月），頁1-8。

⁸⁵ 鍾宗憲：〈中國神話的語言構成初探〉，《興大中文學報》第23期（2008年11月），頁163-191。

⁸⁶ 鍾宗憲：〈「圖騰」理論的運用與神話詮釋——以感生神話與變形神話為例〉，收入鍾宗憲：《先秦兩漢文化的側面研究》（臺北：知書房出版社，2005年），頁299-344。

文章，如關於燭陰神話的何新先生的〈燭龍神話的真相〉、⁸⁷蔡哲茂先生的〈燭龍的神話研究〉⁸⁸等；關於夸父神話的研究者，如杜而未先生的〈論夸父〉、⁸⁹王孝廉先生的〈夸父的神話〉、⁹⁰葉舒憲先生則將夸父神話置於〈道的原型〉⁹¹之中進行討論，認為太陽循環運動是「道」的原型（此「道」為太陽和水的運動所體現的法則原理），夸父逐日亦當與之有關，提供了一個研究夸父神話的新思考角度。又如陳忠信先生的〈試論《山海經》之水思維——神話與宗教兩種視野的綜合分析〉、⁹²李文鈺先生的〈《山海經》的海與海神神話研究〉⁹³等等，提供考察珥蛇、踐蛇之海神的參考。

相關的碩博士論文則有李仁澤的《山海經神話研究》、⁹⁴邱宜文的《《山海經》神話思維研究》、⁹⁵鍾勝珍的《《山海經》女性神祇研究》、⁹⁶施玫芳的《論《山海經》中的倫理意涵——由神話之鳥與山神祭祀論起》、⁹⁷張化興的《《山海經》中的神話與宗教初探》、⁹⁸王仁鴻的《《山海經》的神話思維——以空間、身體、食物、樂園為探討核心》、⁹⁹王信元的《中國上古幽冥神話研究——以《山海經》為中心展開》¹⁰⁰等等，皆可提供本文參考。

⁸⁷ 收入何新：《諸神的起源——中國遠古神話與歷史》（臺北：木鐸出版社，1987年），頁220-227。

⁸⁸ 蔡哲茂：〈燭龍的神話研究〉，《國立政治大學學報》第68期（1994年3月），頁41-65。

⁸⁹ 杜而未：〈山海經的神話系統〉，頁95-100。

⁹⁰ 王孝廉：《中原民族的神話與信仰》（臺北：聯經出版社，1983年），頁103-164。

⁹¹ 葉舒憲：《中國神話哲學》（西安：陝西人民出版社，2005年），頁116-152。

⁹² 陳忠信：〈試論《山海經》之水思維——神話與宗教兩種視野的綜合分析〉，《成大宗教與文化學報》第3期（2004年6月），頁249-281。

⁹³ 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），頁1-24。

⁹⁴ 李仁澤：《山海經神話研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學所碩士論文，1986年）。

⁹⁵ 邱宜文：《《山海經》神話思維研究》（臺北：中國文化大學中國文學所博士論文，2002年）。

⁹⁶ 鍾勝珍：《《山海經》女性神祇研究》（臺北：臺北市立師範學院應用語言文學研究所碩士論文，2004年）。

⁹⁷ 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》（臺北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，2005年）。

⁹⁸ 張化興：《《山海經》中的神話與宗教初探》（臺中：靜宜大學中國文學所碩士論文，2008年）。

⁹⁹ 王仁鴻：《《山海經》的神話思維——以空間、身體、食物、樂園為探討核心》（嘉義：國立中正大學中國文學所碩士論文，2009年）。

¹⁰⁰ 王信元：《中國上古幽冥神話研究——以《山海經》為中心展開》（臺北：輔仁大學中國文學所碩士論文，2009年）。

(四) 巫術信仰研究

前文已述《山海經》的眾多性質裡，其中一種定位便是以其為「巫書」，¹⁰¹因此巫者與巫術在《山海經》裡是十分重要的一環。中國代古巫術的相關研究不勝枚舉，如前文已提到的張光直先生，從考古的角度研究古代巫術，強調在人與動物的關係研究中，動物為巫者之助手，有相當的成果，如前文所述〈商周青銅器上的動物紋樣〉、〈商周神話與美術中所見人與動物關係之演變〉、¹⁰²〈商代的巫與巫術〉¹⁰³（上承陳夢家的〈商代的神話與巫術〉¹⁰⁴）、〈濮陽三躄與中國古代美術上的人獸母題〉、¹⁰⁵〈中國古代藝術與政治——續論商周青銅器上的動物紋樣〉、¹⁰⁶〈巫覡與政治〉、¹⁰⁷〈中國遠古時代儀式生活的若干資料〉、¹⁰⁸〈仰韶文化的巫覡資料〉¹⁰⁹等等。關於巫術方面的專著，亦對本文有所啟發，如莊吉發先生的《薩滿信仰的歷史考察》、¹¹⁰高國藩先生的《中國巫術史》、¹¹¹宋兆麟先生的《巫覡——人與鬼神之間》、¹¹²詹鄞鑫先生的《心智的誤區——巫術與中國巫術文化》¹¹³、林河先生的《中國巫儼史》、¹¹⁴胡新生先生的《中國古代巫術》、¹¹⁵富育光先生與郭淑雲合著的《薩滿文化論》¹¹⁶等等。又由於《山海經》中的巫與楚國的巫文化頗有關聯，因此還可參考張軍先生的《楚國神話原型研究》、¹¹⁷藤野岩友先生的《巫系文學論》¹¹⁸等研究。

¹⁰¹ 可參考袁珂：〈《山海經》「蓋古之巫書」試探〉，收入袁珂：《袁珂神話論集》，頁 9-18。

¹⁰² 收入張光直：《青銅器時代》，頁 327-354。

¹⁰³ 收入張光直：《青銅器時代》二集（北京：三聯書店，1990年），頁 39-66。

¹⁰⁴ 陳夢家〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》第 20 期（1936 年），頁 485-576。

¹⁰⁵ 收入張光直：《青銅器時代》二集，頁 95-101。

¹⁰⁶ 收入張光直：《青銅器時代》二集，頁 102-114。

¹⁰⁷ 收入張光直：《美術、神話與祭祀》（瀋陽：遼寧教育，2002 年），頁 32-42。

¹⁰⁸ 收入張光直：《中國考古學論文集》（北京：三聯書店，1999 年），頁 115-135。

¹⁰⁹ 收入張光直：《中國考古學論文集》，頁 136-150。

¹¹⁰ 莊吉發：《薩滿信仰的歷史考察》（臺北：文史哲出版社，1996 年）。

¹¹¹ 高國藩：《中國巫術史》（上海：三聯書店，1999 年）。

¹¹² 宋兆麟：《巫覡——人與鬼神之間》（北京：學苑出版社，2001 年）。

¹¹³ 詹鄞鑫：《心智的誤區——巫術與中國巫術文化》（上海：上海教育出版社，2001 年）。

¹¹⁴ 林河：《中國巫儼史》（廣州：花城出版社，2001 年）。

¹¹⁵ 胡新生：《中國古代巫術》（濟南：山東人民出版社，2005 年）。

¹¹⁶ 富育光、郭淑雲：《薩滿文化論》（臺北：臺灣學生書局，2005 年）。

¹¹⁷ 張軍：《楚國神話原型研究》（臺北：文津出版社，1994 年）。

¹¹⁸ （日）藤野岩友著，韓基國譯：《巫系文學論》（重慶：重慶出版社，2005 年）。

(五) 圖像實物研究

《山海經》一書原本有圖有文，¹¹⁹故其文字內容，有許多是作為圖像的解釋而寫的，然而在圖像失傳以後，顯得傳世文字在敘述上較為零碎，因此以先秦、漢代的考古文物作為文獻資料的參考，比起明、清所傳的《山海經》圖，¹²⁰有在時間上更貼近《山海經》內容成形時代的優點。如前文所言，圖像敘事與實物敘事可以作為文獻的補充與佐證，而目前學界在這方面已有大量的考古研究成果，此處只略舉部分。先秦文物方面，可以參考如前文述及的張光直先生的相關研究、日本林巳奈夫先生的《神與獸的紋樣學——中國古代諸神》、¹²¹楊曉能先生的《青銅器紋飾——圖形文字與圖像銘文的解讀》、¹²²朱鳳瀚先生的《中國青銅器綜論》、¹²³杭春曉先生的《商周青銅器之饗饗紋研究》¹²⁴等，單篇論文如楊式昭先生的〈春秋青銅器上的蛇紋飾〉¹²⁵等，以及碩士論文如金鮮燕的《商周青銅器中的人形紋飾》、¹²⁶張仁溶的《商周青銅器上動物花紋的意義及其演變》¹²⁷等等。至於上海博物館青銅器研究組編輯的《商周青銅紋飾》、¹²⁸河南省文物考古研究所

¹¹⁹ 根據馬昌儀先生整理畢沅、郝懿行的說法，《山海經》圖至少有三種：一、古圖。清代畢沅認為古圖有二種，一為海外經、海內經的禹鼎圖，二為大荒經以下五篇的漢代所傳之圖；然而另一位清代注家郝懿行則認為二種古圖，一種為晉代郭璞未見的漢世之圖，一種為郭璞注經、陶潛寫詩時所見之圖。二、梁代張僧繇所繪的《山海經圖》十卷，經宋代舒雅校理重繪而成，此與郭、陶所見不同。三、明、清時期出現與流傳的《山海經圖》，與梁、宋時期之圖有異。三種《山海經圖》兩種已佚，今只存明、清時期的版本。見馬昌儀：《古本山海經圖說》（桂林：廣西師範大學出版社，2007年），頁8-10。

¹²⁰ 關於明、清所傳的《山海經圖》，可以參考馬昌儀：《全像山海經圖比較》（北京：學苑出版社，2003年）。

¹²¹ （日）林巳奈夫著，常光華、王平、劉曉燕、李環譯：《神與獸的紋樣學——中國古代諸神》（北京：三聯書店，2009年）。

¹²² （美）楊曉能著，唐際根、孫亞冰譯：《青銅器紋飾——圖形文字與圖像銘文的解讀》（北京：三聯書店，2008年）。

¹²³ 朱鳳瀚：《中國青銅器綜論著》（上海：上海古籍出版社，2009年）。

¹²⁴ 杭春曉：《商周青銅器之饗饗紋研究》（北京：文化藝術出版社，2009年）。

¹²⁵ 楊式昭：〈春秋青銅器上的蛇紋飾〉《國立歷史博物館學報》第39期（2009年05月），頁1-17。

¹²⁶ 金鮮燕：《商周青銅器中的人形紋飾》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，1987年）。

¹²⁷ 張仁溶：《商周青銅器上動物花紋的意義及其演變》（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，1988年）。

¹²⁸ 上海博物館青銅器研究組：《商周青銅紋飾》（北京：文物出版社，1984年）。

編輯的《河南商周青銅器紋飾與藝術》、¹²⁹吳山編著的《中國紋樣全集》¹³⁰等，都可作為本論文的文物圖像參考來源。

另一可資參考的文物則為漢代墓葬中的畫像石與其他文物。雖然就時代而言，《山海經》成書的時間下限在漢初，然而《山海經》蘊含的信仰與想像，並不會因為朝代的更迭而突然消失，例如在漢代畫像石裡，可以看到許多人面蛇身的圖像，鎮墓獸中亦有操蛇、踐蛇的造型，此皆可證明自先秦以來信仰的向下延續。在漢代畫像石方面的相關研究成果，亦非常豐碩，如巫鴻先生的《武梁祠——中國古代畫像藝術的思想性》¹³¹針對武梁祠中的畫像石所在位置進行探究，¹³²又如信立祥先生的《漢代畫像石綜合研究》、¹³³蔣英炬先生與楊愛國先生的《漢代畫像石與畫像磚》、¹³⁴王建中先生的《漢代畫像石通論》、¹³⁵李立先生的《漢墓神畫研究——神畫與神話藝術精神的考察與分析》、¹³⁶鄭先興先生的《漢畫像的社會學研究》¹³⁷等等，都是本論文藉以了解漢代畫像石的研究成果，而《中國畫像石全集》¹³⁸是至今較完整的收錄漢代畫像石的總集，提供本論文圖像的來源。至於其他文物的相關研究方面，專書如巫鴻先生的《禮儀中的美術——巫鴻中國古代美術史文編》¹³⁹等，單篇論文則如日本吉村芑子先生的〈楚墓鎮墓獸的產生和展開〉、¹⁴⁰丁蘭先生的〈試論楚式「鎮墓獸」與東周時期楚民族的巫文化〉¹⁴¹

¹²⁹ 河南省文物考古研究所：《河南商周青銅器紋飾與藝術》（鄭州：河南美術出版社，1995年）。

¹³⁰ 吳山編著，吳山、陸曄、陸原繪圖：《中國紋樣全集》（濟南：山東美術出版社，2009年）。

¹³¹ （美）巫鴻著，柳揚、岑河譯：《武梁祠——中國古代畫像藝術的思想性》（北京：三聯書店，2006年）。

¹³² 關於墓形內、外部結構，另可參蒲慕州：《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》（臺北：聯經出版，1993年）。

¹³³ 信立祥：《漢代畫像石綜合研究》（北京：文物出版社，2000年）。

¹³⁴ 蔣英炬、楊愛國：《漢代畫像石與畫像磚》（北京：文物出版社，2001年）。

¹³⁵ 王建中：《漢代畫像石通論》（北京：紫禁城出版社，2001年）。

¹³⁶ 李立：《漢墓神畫研究——神畫與神話藝術精神的考察與分析》（上海：上海古籍出版社，2004年）。

¹³⁷ 鄭先興：《漢畫像的社會學研究》（開封：河南大學出版社，2009年）。

¹³⁸ 中國畫像石全集編輯委員會：《中國畫像石全集》（濟南：山東美術出版社，2000年）。

¹³⁹ （美）巫鴻著，鄭岩、王睿編：《禮儀中的美術——巫鴻中國古代美術史文編》（北京：三聯書店，2005年）。

¹⁴⁰ （日）吉村芑子著，賈曉梅譯：〈楚墓鎮墓獸的產生和展開〉，《南京藝術學院學報（美術及設計版）》第3期（1997年），頁29-35。

¹⁴¹ 丁蘭：〈試論楚式「鎮墓獸」與東周時期楚民族的巫文化〉，《中南民族大學學報（人文社會科學版）》第28卷第3期（2008年5月），頁151-154。

等，都是本論文的參考依據。

顧視以上所述，有關《山海經》中的人與蛇關係的研究成果中，僅李炳海的〈蛇：參與神靈形象整合的活性因子——珥蛇、操蛇、踐蛇之神的文化意蘊〉和蕭兵先生的〈操蛇或飾蛇：神性與權力的象徵〉二文論述了飾蛇、制蛇的形象；對於人面蛇身的討論，也僅何新的〈燭龍神話的真相〉、蔡哲茂的〈燭龍的神話研究〉有較為聚焦的論述，然未對人面蛇身的形象多作探析。諸文亦未將《山海經》中人與蛇的黏合與分體形態作為討論的核心，可見關於此命題的全面性觀照，還有可以進一步討論的空間，基於此，筆者遂以「《山海經》中的人物形象與蛇關係研究」作為論文題目。

第五節 論文架構與章節安排

本論文將以袁珂先生的《山海經校注》作為主要依據文本，擬透過分析《山海經》的文獻記載與對照相關文物資料，梳理《山海經》中人與蛇之關係的幾個面向。以下略述本論文之研究架構和各章內容大要如下：

第一章為「緒論：《山海經》中的人物形象與蛇」：首先說明研究動機與目的以及研究對象，其次借由回顧前人研究成果說明本論文所承襲的前輩學者們的學術成果，並找出本論文在相關研究中的定位點，最後說明研究章節安排。

第二章為「人面蛇身的神聖性考察」：透過《山海經》的記載，保留了古代先民的認知與想像世界，書中出現的大量動物，顯示在先民世界中動物佔有很重要的地位。在《山海經》裡出現的眾多動物之中，蛇類現身的次數之多，很難不受到矚目，例如有著人面蛇身或人首蛇身形象的軒轅國人、相柳、燭陰、窳窳、貳負之神、延維等等。這種人蛇合體的形貌，透露出當時的人並未嚴格區分人與動物本質上的差別，兩者間的界線模糊不明，也呈現先民對於人獸一體的原型想像。然而這類初民的想像並非毫無根據的天馬行空，而有其內在的意涵。本章嘗試針對《山海經》中數種具人面蛇身或人首蛇身的神靈怪異分別梳理，觀察人面蛇身之形象在先民心靈世界中所具有的特殊地位與意義，並參酌文獻之外的實物圖像資料，試圖解讀《山海經》中人面蛇身形象的神聖特質。

第三章為「飾蛇操蛇踐蛇的神聖性考察（一）：與水的聯結」：與前一章所論人面蛇身的人蛇合體形態不同，本章所要討論的對象，是人蛇分體的戴蛇、珥蛇、操蛇、持蛇、踐蛇等形態，這類形象有別於人與蛇融為一體、人蛇地位不分軒輊的人面蛇身形象般，人佔據了主體的地位，可以說比起人面蛇身的形象多了一點「人味」。在戴蛇、珥蛇、操蛇、持蛇、踐蛇等等形態中，于兒、怪神出沒於江淵，禹彊、禹虢、不廷胡余、弇茲為海神，兩師妾國人為兩師，夸父在《山海經》中雖被記載為「人」，然考其相關記載當為水神（詳見後文），博父據考證當即夸父，因此也具水神性質，也就是說，活動於水域或與水相關的神或巫有 9 種，比例超過所有戴蛇、珥蛇、操蛇、持蛇、踐蛇等形象數量的一半，其中隱藏的意涵，相當值得追索，本章即以此為討論的重心，著重在《山海經》裡的珥蛇、操蛇、踐蛇形象與水的內在連結，及其具有的神聖性質及相關內涵意義，以求一窺古人認知、理解世界的方式。

第四章為「飾蛇操蛇踐蛇的神聖性考察（二）：神聖的形象」：在各種操蛇、珥蛇、踐蛇、食蛇、使蛇、持蛇形象之中，除第三章討論過的九種與水有所聯結的形象外，尚有身為神的彊良、蓐收、奢比尸，以及為可通天地之巫（巫咸國之巫、「上三嬪於天，得〈九辯〉與〈九歌〉以下」的夏后開），和禎祥奇獸鳳皇、鸞鳥，與絕域之國的殊類之人如黑人、黑齒國人等，這些形象皆為不同於凡俗之人的超凡者，其操蛇、珥蛇、踐蛇、食蛇、使蛇、持蛇形象，自然與其神聖性質密切相關。本章探討這些見載於《山海經》文字記錄的操蛇、珥蛇、踐蛇、食蛇、使蛇、持蛇的形象，並參考實物圖像的考古資料，希望能借此瞭解古代先民所塑造的有別於平常的超凡形象究竟意味著何種內涵、具有哪些神聖特質，以期了解先民對於神聖形象的想像模式。

第五章為「結論」，總結歸納前述幾章的討論內容，總論《山海經》所錄的人與蛇合併出現的形態，將人蛇黏合的人面蛇身形態與人蛇分體的各种操蛇、珥蛇、踐蛇等等形態相對照，探究其人與蛇之間的關係，以及具有的內涵與文化意義，以窺先民想像世界中的神聖形象，與企圖成為神聖世界中的一份子的渴望。

第二章 人面蛇身的神聖性考察

《山海經》受茅盾肯定為「神話材料最多」的古籍，¹⁴²李豐楙先生也說「《山海經》為神話的故鄉」，¹⁴³此處必須釐清的要點，在於「神話」指涉的內容為何。茅盾曾指出「『神話』這名詞，中國向來是沒有的」，¹⁴⁴鍾宗憲先生提到：「『神話』一詞的中文使用來自於日本漢字，『話』在日本漢字的意義裡，即為故事之意。」¹⁴⁵至於「神話」的定義究竟為何，日本大林太良先生曾言道：「我們可以毫不誇張地說，有多少學者研究這個問題就有多少個神話定義。」¹⁴⁶足見目前為止，各方學者對於神話的定義仍然莫衷一是。日本松村武雄先生在整理各類西方學者所下的神話定義後，提出的神話定義是：「神話是持有非開化心意的古代民眾，以與他們有共生關係的超自然性威靈的意志活動為底基，而對周圍自然界及人文界的諸現象所做的敘述或說明所產生的聖性或俗性的故事。」¹⁴⁷鍾宗憲先生認為，「神話基本上是被動的『現象』敘述，是記錄某個時代所共同相信、共同流傳的關於神（崇拜物）的來歷與活動情節的故事。」¹⁴⁸關永中先生則指出，一個較好的有關神話的定義，最低限度應該蘊含四個重點：

1. 它是象徵的表達。
2. 它是故事體裁。
3. 它寓意著超越界的臨現。
4. 它蘊藏著莊嚴而深奧的訊息。¹⁴⁹

¹⁴² 參茅盾：《茅盾說神話》（上海：上海古籍出版社，1999年7月），頁3。

¹⁴³ 見李豐楙：《神話的故鄉——山海經》（臺北：時報文化，1981年），序言頁21。

¹⁴⁴ 見茅盾：《茅盾說神話》，頁3。

¹⁴⁵ 見鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2006年），頁21。

¹⁴⁶ （日）大林太良（1929-2001）著，林相泰、賈福水譯：《神話學入門》（北京：中國民間文藝出版社，1989年），頁31。關永中先生亦言：「眾所週知、沒有一個有關神話的定義能使所有的學者接受。」見關永中：《神話與時間》（臺北：臺灣學生書局，2007年），頁8。對此現象，日本學者松村武雄認為，這是「因為研究者的研究態度的不同，因此每個人對神話所下的定義也多有偏倚性不全性。」見王孝廉編譯：〈神話的定義問題〉，《民俗曲藝》第27期（1983年12月），頁90。本文根據（日）松村武雄（1883-1969）的《神話學原論》上卷第一章序論編譯。

¹⁴⁷ 見王孝廉編譯：〈神話的定義問題〉，頁103。

¹⁴⁸ 見鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》，頁42，同頁註中也特別說明：「『現象』包括自然現象與人文現象，也包括夢境中的各種現象。」關於中國神話的定義、分類，可參考鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》，頁36-61。

¹⁴⁹ 關永中：《神話與時間》，頁9。關於「象徵」的內涵意義，關永中依哲學家呂格爾（Paul Ricoeur,

然而回頭審視《山海經》中關於許多人面蛇身或人首蛇身的禎祥變怪之物、遠國殊類之人，多為片段的記載，並不能稱得上是完整的故事，而這種特性也是中國神話的特性。美國漢學家浦安迪先生曾指出：「與希臘神話相比較，中國神話的敘事性顯得相當薄弱。與希臘神話相比較，中國神話中完整的故事寥寥無幾。如果我們肯定神話具有保留『前文字記載時代』的傳說（pre-literary lore）的功能；那麼，西方神話注重保留的是這些傳說中的具體細節，而中國神話注重保留的卻只是它的骨架和神韻，而缺乏對於人物個性和事件細節的描繪。我們在先秦兩漢的古籍中，幾乎找不到對任何神話人物事跡的完整敘述。」¹⁵⁰正如茅盾所言，《山海經》包含的多是「神話材料」，而幾乎沒有「神話故事」，但儘管如此，這些神話材料仍舊表達了象徵，暗示了古代先民建構、觀看世界的方式。因此當我們看待《山海經》中的神話材料時，必須多加注意文字表達的象徵，及其蘊藏於其中的訊息。

前文已提及，若將《山海經》裡出現的蛇類加以分類，可以分為單體蛇、蛇獸合體、蛇人合體、和對蛇的宰制等四大類。單體蛇和蛇獸合體兩類的記錄，多

1913-2005)《惡的象徵》(Symbolism of Evil.) (Boston: Beacon Press, 1967, pp.14-18) 的分析，指出「神話中的人地事物乃象徵的東西。『象徵』(Symbol)就是具體事象藉『表層義』(Literal Meaning)向人傳遞『潛伏義』(Latent Meaning)。」，並詳細解釋道：「象徵是『徵兆／記號』(Sign)。一個『徵兆／記號』乃是具體事象意向著一『表層義』。……象徵是記號蘊含著『雙重意向』(Double Intentionality)。記號只是藉事象而意向著一表層義而已，象徵卻再從表層義上進一步意向著那更深入的『潛伏義』。……象徵的雙重意向是透過類比的形式而傳遞。象徵的第一重意義只是類比物，透過類比的形式來把第二重意義引出來。……象徵有別於『寓言』(Allegory)。象徵與寓言相似，它們都有雙重意向性，但二者間卻有以下的差別：i.寓言是先有寓意，再套用意象·象徵則反是。……ii.寓言可透過翻譯而把潛伏義完全翻出來，象徵則不能。……iii.寓言的潛伏義一經被翻出來後，寓言的意象就可以被丟棄，但象徵則並非如此。……神話的象徵，有別於符號邏輯的符號。……符號邏輯的符號，可代表任何具體事物，但神話的象徵只代表第一義所贈予的第二義。」參關永中：《神話與時間》，頁 10-13。

¹⁵⁰ (美) 浦安迪 (Andrew H. Plaks)：《中國敘事學》(北京：北京大學出版社，1998 年)，頁 41。對此現象，浦安迪認為「中國神話之所以缺乏敘述性，是因為在中國美學的原動力裡缺乏一種要求『頭、身、尾』連貫的結構。這種『頭、身、尾』結構的原型在以希臘古代文學為標準的其他的文化傳統裡卻漸漸發展成了一大約定俗成的敘述性範型 (pattern of narrative)。而中國神話由於缺少這種『頭、身、尾』結構的原型，則逐漸發展出了一種以『非敘述性』作為自己的美學原則的特殊原型。……希臘神話的『敘述性』與其時間化的思維方式有關，而中國神話的『非敘述性』，則與其空間化的思維方式有關。希臘神話以時間為軸心，故重過程而善於講述故事；中國神話以空間為宗旨，故重本體而善於畫圖案。」(美) 浦安迪 (Andrew H. Plaks)：《中國敘事學》，頁 41-43。

屬關於珍禽異獸及神的出沒地區、外貌形狀、所具醫療效用、預示徵兆等記載，頗似地理調查時，對於當地物產的特徵記錄。至於蛇人合體、對蛇的宰制兩類，包含了神、巫、遠國異人、神話人物、獸類等等，隨著人的形體的加入，描述的對象身分開始與獸類有所不同，不只擺脫了單純預示災異的功能與醫療的功效，而且神與巫的數量都有所提升，而神話故事中的要角，也在此兩類中出現。由於蛇人合體和對蛇的宰制兩類各自包含豐富的內涵與意義，無法在有限的篇幅內一一討論，因此本章將重點放在蛇人合體一類，對蛇的宰制一類，則待後文探討。

《山海經》所記錄的蛇人合體形象中，有一反復出現的形象——人面蛇身或人首蛇身，¹⁵¹相當值得關注。歷來對人面蛇身或人首蛇身形象的相關研究，或在行文中附帶論及，¹⁵²或針對其中一種人面蛇身者研究，¹⁵³或在討論伏羲、女媧時附論其人首蛇身的形體，¹⁵⁴並未將焦點放在《山海經》中反復出現的人首蛇身者。《山海經》中的人首蛇身或人面蛇身者多為神，保存了當時先民賦予此形不同於凡俗的神聖特質的相關線索，¹⁵⁵然其以何種方式來書寫這些神聖特質，又，其神聖性呈現何種現象、代表什麼意義，是本章試圖探討的。

¹⁵¹ 在蛇人合體的類別裡，孰湖為馬身鳥翼、人面蛇尾的多種生物合體，由於其為單一特例，不如人面蛇身或人首蛇身形象的反復出現，因此本文暫略不提。

¹⁵² 如，聞一多：《神話與詩·伏羲考》（上海：上海人民出版社，2006年），頁1-57。

¹⁵³ 如，蔡哲茂：〈燭龍神話的研究〉，《國立政治大學學報》第68期（1994年3月），頁41-65；韓湖初：〈對「燭龍神話即極光現象」說的質疑〉，《華南師範大學學報（社會科學版）》第5期（2003年），頁42-69。兩文重點在論證燭龍是否即古人對極光的觀察形成的神話，而較少關注人面蛇身形象本身的特質。

¹⁵⁴ 如，楊利慧：《女媧溯源——女媧信仰起源起的再推測·女媧與人首蛇身像》（北京：北京師範大學出版社，1999年），頁46-79；韓鼎：〈女媧「人首蛇身」形象的結構分析〉，《廣西民族研究》第1期（2010年），頁62-66；劉惠萍：《伏羲神話傳說與信仰研究·聖王神話傳說與「人首蛇身」形象的結合》（臺北：文津出版社，2005年），頁40-48。《山海經》中未出現伏羲、女媧人首蛇身的明文記載，而伏羲、女媧人首蛇身的形象在實物圖像上，至漢代墓葬的畫像石才得以窺見，且見載於文字典籍的時代，也晚於《山海經》的成書。

¹⁵⁵ 本文所謂「神聖」乃與「凡俗」相對而言，王孝廉解釋道：「聖與俗原是宗教學上的基本概念，一般來說，俗是指日常生活的秩序，是指現實時間而言；聖是指超越日常生活的幻想世界，是人們潛在意識願望所投射的超越性的世界，也就是超越現實時間的神話時間而言。」見王孝廉：《中國的神話世界》（北京：作家出版社，1991年），頁121。鍾宗憲承此說法進一步說明：「『聖性』或『神聖性』指的通常是一種對於現實俗性的『超越』，包括存在的超越、時空的超越、質性的超越、能力的超越等」。見鍾宗憲：〈中國神話的語言構成初探〉，《興大中文學報》第23期（2008年11月），頁177。

第一節 人面蛇身的神聖性

蛇是如何從與人共同生活在自然之中的爬蟲動物，漸漸發展成受到崇拜的對象，再發展出《山海經》所載的、與人形融合的人面蛇身的形象，其間過程頗令人好奇。在原始初民的生活環境裡，動物有著舉足輕重的地位，牠們可能是食物、威脅或夥伴。在這些動物之中，爬蟲蛇類的數量大，種類繁多，分布地區自溫暖多濕的沼澤、水域至乾燥炎熱的沙漠、礫漠，都可見其跡；牠們為求躲避天敵、狩獵掠食、棲息儲能，多半以各種方式隱匿自己，予人神出鬼沒的神祕印象，加上部分有毒的蛇類帶給人生命的威脅，令人畏懼，形成一種神祕、恐怖的形象。此外，卵生的蛇也是繁殖能力強的生物，擁有繁盛的生育力，是令人嚮往的，蛇的蛻皮現象，也令人聯想到其具有再生甚至永生的能力，從這個角度來看，蛇類又成人們崇敬的對象。英國宗教學家麥克斯·繆勒（Friedrich Max Muller，1823-1900）論及未開化民族對於蛇的崇拜，認為原因有許多，如，對這些民族而言，死者的幽靈會在動物身上居住一段時間，是一種廣泛流行的觀念，而蛇藏在廢棄或有人居住的房屋裡，突然現身，凝視居民，帶來恐懼；又如，出於對毒蛇的恐懼而崇拜蛇；又如，以蛇為家畜，可以預報天氣，因而一直受到飼養、重視，經一段時間後獲得崇拜等等；無論是古代或現代，許多部落以蛇為旗幟、以蛇之名為其稱號，將蛇作為團結振奮的象徵，作為圖騰或頂飾，人們出於各種原因把自己稱作蛇，然後將蛇當作自己的祖先，最後變成神。¹⁵⁶《山海經》中記載許多種類的蛇，其中不少以「怪蛇」、「大蛇」稱之，更不乏見之則大旱的災異預示，這些資料暗示了先民對於蛇的恐懼心理，以及對蛇擁有異能的想像與信仰。可是我們究竟是否能依據《山海經》對蛇類的相關記載，來斷定古代中國亦曾存在著西方學者談論的以蛇為「圖騰」的現象，尚需進一步釐清。

對於「圖騰」一詞的來源，鍾宗憲先生曾簡要說明道：

出自北美洲印地安人所使用的奧其華（Ojibwa）語（阿爾岡金部落，Algonkintribe）的 ot-otem 或 ot-otam，指的是「他的親族」的意思。……18世紀末（1791）英國商人約翰·朗格（John Long）將 ot-otem 或 ot-otam 以 totem（當時寫作 totam）一詞來替代，同時也將 ot-otem 或 ot-otam

¹⁵⁶ 參考（英）麥克斯·繆勒（Friedrich Max Muller）著，金澤譯：《宗教的起源與發展》（Lectures on Origin and Growth of Religion）（上海：上海人民出版社，1989年），頁79-80。

所蘊含的信仰觀念公諸於世：相信人起源於某種自然物或自然現象，並相信人與這種自然物或自然現象之間存在著親屬關係。¹⁵⁷

不過，對於「圖騰」的定義，學界至今仍莫衷一是，¹⁵⁸而古代中國究竟是否有圖騰制度與信仰，學界大致可分為兩派看法：一派對於西方東傳的圖騰理論採取較寬泛的定義，認為中國上古時代也有圖騰崇拜與圖騰制度，較具代表性的學者為何星亮，其認為圖騰的定義是：「某種社會組織或個人的象徵物，它或是親屬的象徵，或是祖先、保護神的象徵，或是作為相互區分的象徵。作為圖騰的象徵物可以是動物或植物，也可以是自然現象或無生物。」¹⁵⁹並將圖騰觀念分為三類：「一為圖騰親屬觀念，二為圖騰祖先觀念，三為圖騰神觀念。圖騰觀念是最早的宗教意識之一，與神觀念的形成關係密切，它對後來的祖先崇拜、自然崇拜、薩滿教、英雄崇拜、帝王崇拜有極大的影響，與古代倫理、道德觀念和哲學思想的形成也有一定的聯繫。」¹⁶⁰

另一派則對於古代中國是否有圖騰制度採取保留的態度，如張光直先生、蕭兵先生等等都曾對圖騰制度是否存在於中國上古時代時提出反思與檢討：張光直先生認為，「在中國考古學上圖騰這個名詞必須小心使用」、「我相信在中國考古學上要證明圖騰的存在是很困難的。」¹⁶¹蕭兵先生說：「過去，中國人文社會科學

¹⁵⁷ 引自鍾宗憲：〈「圖騰」理論的運用與神話詮關——以感生神話與變形神話為例〉，《東華漢學》第2期（2004年5月），頁6-7。

¹⁵⁸ 何星亮先生說道，「圖騰的實體是某種動物、植物、無生物或自然現象。但人與圖騰是什麼關係？圖騰代表或象徵什麼？目前學術界尚無一致意見。」並列舉了許多圖騰的定義：「摩爾根說：圖騰『意指一個氏族的標志或圖徽』。最早介紹圖騰文化的英人J·朗格以為圖騰是個人保護神。在英國著名人類學家弗雷澤看來，圖騰既是氏族的象徵和標志，又是氏族的神。精神分析學派的開祖師S·弗洛伊德(Freud)謂：『大抵說來，圖騰總是宗族的祖先，同時也是其守護者。』美國歷史學派的代表人物A·戈登衛澤(Goldenweiser)以為，所謂圖騰，就是原始人『把某一動物，或鳥，或任何一物件認為是他們的祖先，或者他們自認和這些物有某種關係。』前蘇聯著名學者C·A·托卡列夫說，某一群體『相信與某種物象……有神秘的血緣親屬關係』這種物象便是圖騰。D·E·海通則認為圖騰是氏族的祖先。我國著名民族學家楊堃說：圖騰『是一種動物，或植物或無生物』，部落內各群體把『圖騰作為自己的祖先』。依岑家梧之見，通常所說的圖騰，就是人們相信某種動植物為『集團之祖先，或與之有血緣關係』。以上種種表明，學術界尚無一致公認的圖騰定義。」引自何星亮：《圖騰與中國文化》（南京：江蘇人民出版社，2008年1月），頁4-5。

¹⁵⁹ 引自何星亮：《圖騰與中國文化》，頁6。

¹⁶⁰ 引自何星亮：《圖騰與中國文化》，頁15-16。

¹⁶¹ 見張光直：〈談圖騰〉，《考古人類學隨筆》（臺北：聯經出版社，1995年），頁105-106。

界，包括我們自己，都有濫用、泛用、亂用『圖騰』一詞的情況。」¹⁶²在上述兩派之外，李學勤先生採取了較中庸的態度：「圖騰說是由西方學者創始的。怎樣正確對待這一理論，如何以之與中國歷史文化的研究相結合，並不是簡單的事情。中國是世界上少數有自己獨立起源的文明的古國之一，疆域廣闊，民族眾多，其歷史文化應該是最能對圖騰說作出驗證。可是談圖騰的每每是不加思索地接受，不談圖騰的往往沒有考慮便拒斥，真正做詳細探究的卻很少。」¹⁶³鍾宗憲先生則認為，「『圖騰』觀念的主要關鍵，是圖騰崇拜者相信他自己（或民族）與圖騰物有血緣上的關係，圖騰物同時也是崇拜物；圖騰物的形態會表現在徽記上，圖騰物的質性會構成某些禁忌。」¹⁶⁴，定義圖騰崇拜者與圖騰物之間的血緣關係，並同樣站在中庸的立場，認為「圖騰理論在現代學術的運用上，還有很大的思考空間，如果只是全然排斥或全盤接受，都應該是比較偏執而不客觀的態度。其實，對於圖騰理論的信任與不信任，和神話研究上的種種分歧現象相當類似，都出自一種對於學科觀念理解的過度擴大、甚至誤解。」¹⁶⁵

葉舒憲先生也採取了中庸的觀點，認為上述兩派觀點「都有失偏頗」，¹⁶⁶他區分自然崇拜和圖騰崇拜時指出，「自然崇拜指對自然物的神聖化，把動物植物等視為神明。而圖騰崇拜也同樣要聖化某些自然物，但是該動物或植物還必須被看成和自己的氏族或族群具有血緣的或者親緣的關係，被直接認同為自己族群的先祖（或者先祖之化身）。」¹⁶⁷有鑑於圖騰制度是否存在於古代中國仍有爭議，

¹⁶² 見蕭兵：〈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》，第1期（2006年），頁172。

¹⁶³ 引自李學勤：《圖說中國圖騰·序》，見王大有、王雙有：《圖說中國圖騰》（北京：人民美術出版社，1998年），頁14。

¹⁶⁴ 見鍾宗憲：〈「圖騰」理論的運用與神話詮關——以感生神話與變形神話為例〉，頁12。

¹⁶⁵ 見鍾宗憲：〈圖騰與神話〉，《中國神話的基礎研究》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2006年），頁297-299。

¹⁶⁶ 「在如今的大眾媒體裡，圖騰一詞，已經被寬泛地理解為某一族群的文化符號。可是在學界，對這個外來詞還存在著很大爭議。其中有兩種傾向值得注意，一種是泛圖騰主義：大凡在古代神話傳說和今天民俗中見到動物、植物、星象等，都要看成是古人的圖騰崇拜對象。另一種是反圖騰說，這為這個詞只能適用於它的原產地——美洲印第安原始文化，不能像標籤一樣隨意套用在其他文化中。我以為，這兩種傾向都有失偏頗。圖騰是隨著西學東漸而傳入我國的人類學術語。近一個世紀以來已經成為歷史文化研究中的常見詞。其中有相當大一部分是泛圖騰主義的貢獻，引起嚴謹學人的反感，在所難免。」引自葉舒憲：《熊圖騰：中國祖先神話探源》（上海：上海錦繡文章出版社，2007年8月），頁7-8。

¹⁶⁷ 同上註，頁8。

因此本文不準備加入此一爭端之中，不討論《山海經》中對於蛇的相關論述是否為古代中國對於蛇圖騰的崇拜，而將重點回歸到人面蛇身形象的內在意義。

在對蛇的敬畏、信仰的基礎之上，先民將蛇身與人首或人面相黏合，塑造出人面蛇身的形象，這種跨越生物類別的合體，彭毅先生認為，「山經諸神的形狀中，人與動物、異類動物之所以並體，除了人敬畏動物而向其求和以外，還透露出當時的人，並沒想到人與其他動物本質上的差別。」¹⁶⁸依此論推而廣之，不只山經諸神，出現在《山海經》中其他的人獸合體，如人面蛇身者，亦呈現出當時人們對於人與動物之間的區隔並不十分嚴謹的現象。德國哲學家卡西爾（Ernst Cassirer, 1874-1945）也曾談到，原始人的「生命觀是綜合的，不是分析的。生命沒有被劃分為類和亞類；它被看成是一個不中斷的連續整體，容不得任何涇渭分明的區別。各不同領域間的界線並不是不可逾越的柵欄，而是流動不定的。」¹⁶⁹《山海經》中人面蛇身的形象，可以說是原始初民的想像、認知世界裡，人與蛇之間界線流動不定之下，人與蛇彼此「互滲」¹⁷⁰的成果。

此外，若要討論《山海經》中的人面蛇身者，也不能忽視經文對人面龍身的記載。龍既非如蛇般存在於自然界中的生物，究竟何謂「龍」，該如何定義龍的概念，形象為何，該怎麼理解《山海經》裡的「龍」，是談人面龍身形象之前必須面對的課題。相較於原本便生存於自然界中的蛇，龍是較晚出現的、結合多種動物特徵於一身的傳說之物，根據考古發現，在文字記錄開始之前便已有龍的蹤跡。如，1994年，遼寧省阜新市查海新石器時代聚落遺址中心部位的房址與

¹⁶⁸ 參彭毅：〈諸神示象——《山海經》神話資料中的萬物靈跡〉，《文史哲學報》第46期（1997年6月），頁24。

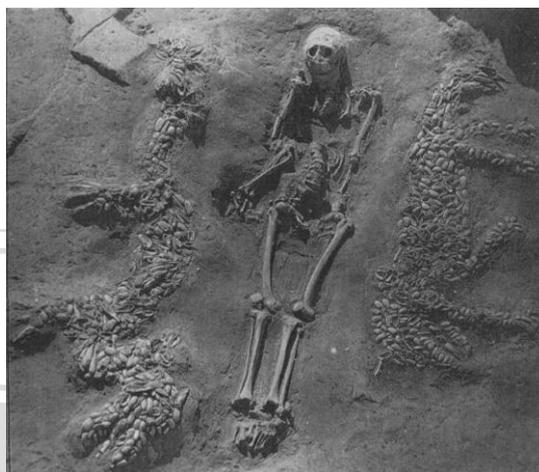
¹⁶⁹ （德）卡西爾（Ernst Cassirer）著，結構群審譯：《人論》（An Essay on Man）（臺北：結構群，1989年），頁128。

¹⁷⁰ 法國哲學家列維－布留爾（Luci n Lévy Brühl, 1857-1939）曾提出「互滲」的概念，他解釋道，在原始人的意識中，存在物和客體之間有著神祕關聯，而「這些關係全都以不同形式和不同程度包含著那個作為集體表象之一部分的人和物之間的『互滲』。所以，由於沒有更好的術語，我把這個為『原始』思維所特有的支配這些表象的關聯和前關聯的原則叫做『互滲律』。」此處列維－布留爾所說的「表象」指的是「認識的現象」；他對「集體表象」的解釋則是：「所謂集體表象，如果只從大體上下定義，不深入其細節問題，則可根據所與社會集體的全部成員所共有的下列各特徵來加以識別：這些表象在該集體中是世代相傳；它們在集體中的每個成員身上留下深刻的烙印，同時根據不同情況，引起該集體中每個成員對有關客體產生尊敬、恐懼、崇拜等等感情。」見（法）路先·列維－布留爾（Luci n Lévy Brühl）著，丁由譯：《原始思維》（臺北：臺灣商務印書館，2001年），頁75、33、13。

墓群之間，發現了用石塊堆塑的巨龍形象，經測定距今約有 8000 年，是目前發現的中國年代最早、形體最大的堆塑龍形（見圖一）。¹⁷¹1987 年河南濮陽西水坡一帶發現一距今約 6000 年的仰韶時代墓室，其中墓主人右側有一以蚌殼擺塑的龍圖案，其首朝北，背朝西，身長 1.78 米，昂首拱背，身子彎曲，「前爪扒，後爪蹬」（見圖二），¹⁷²形象生動：



圖一：遼寧查海龍形石塊堆塑



圖二：河南濮陽西水坡蚌龍

在堆塑的龍形遺跡之外，考古發現新石器時代亦有不少玉龍，可以證實當時的中國已有龍的原始概念，但因地域的差異，出土的龍形亦各不同。如，1998 年安徽含山縣凌家灘遺址發現一件環形玉龍（見圖三），¹⁷³距今約 5300 年，其形或以為

¹⁷¹ 此「石龍全長 19.70 米，首、頸、前肢、長身、彎背、細尾，分區清晰，頭部最寬處約 2 米，可辨認出作張口之狀，前肢斷續，龍身至尾部寬約 1 米或不足 1 米，係以大小略相等的各種形狀的紅褐色剖岩堆塑而成，個別地方石塊有移離現象，但堆塑石龍的整體形象是明確的。」見于振璋：〈龍紋圖像的考古學依據〉，《北方文物》第 4 期（1995 年），頁 23-24。圖片來源：朱乃誠：《中華龍：起源和形成》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009 年），頁 18。也有學者認為此堆塑並非龍，「因為其象徵的何種動物沒有明確的特徵。早期的龍形象，早期先民心目中的龍，或者說龍文化意識起源階段的龍，不是虛幻的，是一種實指的動物……從這個石堆龍形堆塑位於聚落址中央的房址之間、在石塊龍形堆塑附近還分布著小型墓葬與祭祀坑等現象分析，推測這個石塊堆塑很可能是當時用石塊鋪築的一條道路的遺存，或是與祭祀活動有關的一條特殊道路的遺存。這條特殊的道路，現經考古發現的，可能已不是當初完整的情況，所以容易使人從某種動物等形象的角度去分析。見朱乃誠：《中華龍：起源和形成》，頁 17-19。

¹⁷² 見孫德萱、丁清賢、趙連生、張相梅：〈濮陽西水坡遺址試掘簡報〉，《中原文物》第 1 期（1988 年），頁 4。圖片來源：丁清賢、宋峰：〈中國美術史上的新發現——濮陽西水坡仰韶墓內擺塑龍虎圖案藝術〉，《美術》第 4 期（1988 年），頁 59。

¹⁷³ 此玉龍「首尾相連，略呈橢圓形。吻部突出，陰線刻出嘴、鼻，陰刻圓點為眼，頭部陰刻幾條線呈皺紋和龍鬚，頭雕兩角。龍身脊背陰刻規整的弧線，表現龍為圓體，連著弧線陰刻 19 條斜線，表示為鱗片。靠近尾處對鑽一圓孔，可能係拴掛之用。表面拋光。長徑 4.4、短徑 3.9、

近虎，或以為近牛；¹⁷⁴西元 1971 年於內蒙古翁牛特旗三星他拉村發現了屬於紅山文化的 C 字形玉龍（見圖四），¹⁷⁵距今約 5000 年，其形為馬首蛇身；此外，遼寧省還發現數件同屬紅山文化的另一種玉龍（見圖五），¹⁷⁶這三種玉龍可謂各類不同玉龍形態的主要代表：



圖 三：凌家灘環形玉龍 圖 四：三星他拉村玉龍 圖 五：遼寧牛河梁玉龍

新石器時代的陶器上，也可找到類似龍形的紋樣，學者稱之為「前龍紋」，¹⁷⁷如，屬於仰韶文化半坡類型的陝西寶雞北首嶺遺址出土的陶壺，年代約與河南濮陽西水坡蚌龍時代相當，壺上繪有一鳥銜一魚的圖樣（下圖六左為陶壺，圖右為壺上紋飾），其魚身紋樣可視為前龍紋的一種，稱為魚形前龍紋；另一種彩陶上的前龍紋，出現在仰韶文化廟底溝類型的甘肅省甘谷縣西坪遺址，距今約 5500 年，

厚 0.2 釐米。」見安徽省文物考古研究所、含山縣文物管理所：〈安徽含山縣凌家灘遺址第三次發掘簡報〉，《考古》第 11 期（1999 年），頁 9。圖片來源：朱乃誠：《中華龍：起源和形成》，頁 11。

¹⁷⁴ 朱乃誠先生認為此玉龍「首部表現的是虎首，環蜷的身軀表現的是虎身。所謂『玉龍』實際上是虎頭此身。這件玉雕作品應改稱為『虎形玉環』或『環形玉虎』」。見朱乃誠：《中華龍：起源和形成》，頁 11。張明華先生則認為其「琢成牛首形，應該是先民對幫助他們農業豐產的重要伙伴——牛的一種密不可分的表現與超現實的希冀。」見張明華：〈玉龍的功能〉，《歷史文物》78 期（2000 年 1 月），頁 35。

¹⁷⁵ 圖片來源：楊新：〈試述龍和龍紋藝術的發展〉，收入楊新、李毅華、徐乃湘主編：《龍的藝術》（臺北：臺灣商務印書館，1988 年），頁 11。

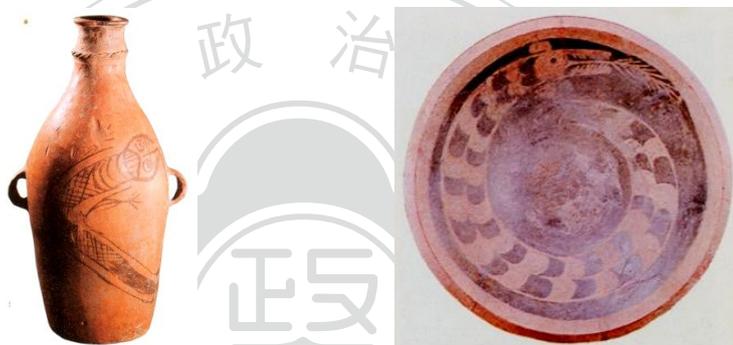
¹⁷⁶ 圖片來源：同上註，頁 11。此玉龍「形體蜷曲呈玦狀，首部較大，以一對豎立肥大的雙耳作為首部的輪廓線，並飾有象徵雙眼、鼻、嘴的紋飾，身體蜷曲，首尾相對，頸部穿一孔。」見朱乃誠：《中華龍：起源和形成》，頁 13。此獸面玦形玉飾雖然又稱「玉豬龍」，然郭大順先生則認為此類玉飾的頭部形象是熊首。參遼寧尚文考古研究所編：《牛河梁紅山文化遺址與玉器精粹》（北京：文物出版社，1997 年），頁 50。

¹⁷⁷ 參孫機：〈神龍出世六千年——龍的形象之出現、演變和定型〉，收入林泊佑、蘇啟明主編：《龍文化特展》（臺北：國立歷史博物館，2000 年），頁 28。

彩陶瓶身繪有鯢魚，被視為鯢魚形前龍紋（圖七）；¹⁷⁸還有一種前龍紋出現在晚於仰韶文化的龍山文化時期，距今約4500至3900年，山西襄汾陶寺出土一陶盤，盤中用紅彩繪出一條環形的龍（見圖八），¹⁷⁹形體近似於蛇：



圖六：陝西寶雞北首嶺遺址陶壺¹⁸⁰



圖七：甘肅西坪遺址鯢形前龍紋

圖八：山西襄汾陶寺陶盤

由以上所舉考古證據，可知古代中國從新石器時代開始，便有了初步的龍的概念，王東先生將之細分為分佈於六大區域的九種原龍，¹⁸¹此後，龍的概念與形象持續發展，不論在文字或器物上，都斑斑可考。

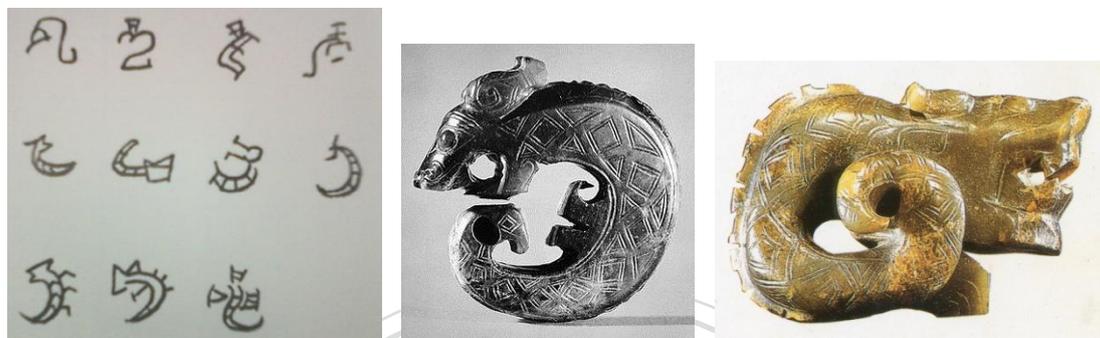
¹⁷⁸ 陶器上畫的動物「有人認為就是鯢魚，但也有人堅持是龍……稱之為鯢魚形的前龍紋爭論即可平息。」見孫機：〈神龍出世六千年——龍的形象之出現、演變和定型〉，頁29。圖片來源：楊新：〈試述龍和龍紋藝術的發展〉，收入楊新、李毅華、徐乃湘主編：《龍的藝術》，頁10。

¹⁷⁹ 圖片來源：楊新、李毅華、徐乃湘主編：《龍的藝術》，頁13。

¹⁸⁰ 「此魚方頭、圓睛、多鰭。魚身也先縱分為二，再用弧線畫出橫向的鱗紋……所以有的學者稱之為龍，但也有認為它仍然是魚的。現在看來把它歸入前龍紋之列較為恰當。」見孫機：〈神龍出世六千年——龍的形象之出現、演變和定型〉，頁29。

¹⁸¹ 包含東北紅山文化的馬型原龍和豬型原龍、西北仰韶、馬家窯文化的魚型原龍與鯢型原龍、中原仰韶、龍山文化的鱷型原龍與蛇型原龍、山東大汶口、龍山文化的鷹型原龍與虎型原龍、東南河姆渡、良渚文化的鷹型原龍與虎型原龍、中南大溪、屈家嶺文化的豬型原龍與鹿型原龍等。王東並認為自商代開始龍超出了原龍形態，更多地超越了原型動物，更多地賦有神性，且數量顯著增加，因此在龍的發展史上，商代是一個重要的轉折點。參考王東：《中國龍的新發現：中華神龍論》（北京：北京大學出版社，2000年），頁43-69、81-82。

文字發明以後，對於龍的形貌的記錄方式便增加了另一種可能。商代的甲骨文保留了許多象形字，而其中的「龍」字，正屬象形（見圖九）；¹⁸²對照商代殷墟婦好墓出土的玉龍（圖九、十），¹⁸³可以看出主要形體為一致的細長、彎曲的蛇形：



圖九：甲骨文「龍」 圖十：殷墟婦好墓玉龍 1 圖十一：殷墟婦好墓玉龍 2

有別於新石器時代各地的多種前龍造型，龍的形貌演變至商代，出現不少以蛇為基本形態的造型。聞一多先生認為「不拘它局部的像馬也好，像狗也好，或像魚，像鳥，像鹿都好，它的主幹部分和基本形態即是蛇。」¹⁸⁴何星亮先生也主張龍是在蛇圖騰的基礎上演化而來的。¹⁸⁵儘管龍為多種動物的聚合體，來源相當複雜，

¹⁸² 圖片來源：林泊佑、蘇啟明主編：《龍文化特展》，頁 116。

¹⁸³ 圖十來源：朱乃誠：《中華龍：起源和形成》，頁 14。圖十一來源：楊新、李毅華、徐乃湘主編：《龍的藝術》，頁 13。

¹⁸⁴ 聞一多把龍視為圖騰，並認為「在當初那眾圖騰單位林立的時代，內中以蛇圖騰最為強大，眾圖騰的合併與融化，便是這蛇圖騰兼並與同化了許多弱小單位的結果。」見聞一多：《神話與詩》（上海：上海人民出版社，2006年），頁 20。然而，「兩個不同氏族的男女締結婚姻，並不會導致圖騰的兼併。如果兩氏族發生戰爭，勝利者也不會把失敗者的圖騰兼併過來。」見孫機：〈神龍出世六千年——龍的形象之出現、演變和定型〉，收入林泊佑、蘇啟明主編：《龍文化特展》，頁 33。

¹⁸⁵ 何星亮認為，「關於龍的原形，學術界有各種不同的說法。但從各方面的綜合比較來看，龍為蛇說的證據更充分，更有說服力。第一，傳說龍為鱗蟲之長，而遠古時代蟒蛇被稱為『王蛇』，巴蛇（蟒蛇的一種）則被說成是一種能吞食象的蛇；第二，龍會盤曲，而蛇亦善盤曲；第三，龍被說成是一種善於騰飛的動物，而騰蛇（蟒蛇的一種）傳說也會騰飛；第四，龍有善惡之分，而蛇亦有善有惡，有有毒蛇和無毒蛇之別；第五，傳說龍善變化，能化身為人和物，而蛇行動靈活，神出鬼沒，且會蛻皮，使人感到神秘，往往被視為有靈性的動物，古籍和民間志有許多關於蛇化身為人的傳說；第六，中國各民族普遍奉龍為雨水神，而在古代和近現代許多民族中，有不少關於蛇主宰旱澇的信仰；第七，古代傳說中的有些龍為半人半龍，而半人半蛇的傳說亦很多；第八，如前所述，龍無疑是一個重要圖騰演化而來的，它之所以受到如此普遍的崇拜，是因為它原來就是一種各地氏族、部落普遍尊崇的動物，而古代和近現代許多氏族和部落都崇蛇、敬蛇，有眾多

但「不拘它局部的像馬也好，像狗也好，或像魚，像鳥，像鹿都好，它的主幹部分和基本形態即是蛇。」¹⁸⁶由此推想，《山海經》中的人面龍身很可能是承襲人面蛇身而來的形象，因此人面蛇身與人面龍身可一併討論。如果把這些出現在《山海經》裡的人面蛇身者依其記敘的重心略加分類，則可分為重祭祀秘法者、重事蹟故事者、重形象特性者、重職能作用者，另外，不少古代的實物圖像亦可作為《山海經》所述之人面蛇身形象之參照，以下將分述之。

（一）祭祀秘法的神聖性

《山海經》中記載著不少無名的人面蛇身、人面龍身之神：

凡北山經之首，自單狐之山至于隄山，凡二十五山，五千四百九十里，其神皆人面蛇身。其祠之，毛用一雄雞彘，吉玉用一珪，彘而不糝。其山北人，皆生食不火之物。（北山經）¹⁸⁷

凡北次二經之首，自管涔之山至于敦題之山，凡十七山，五千六百九十里。其神皆蛇身人面。其祠：毛用一雄雞彘；用一璧一珪，投而不糝。（北次二經，頁 84）

凡南次三經之首，自天虞之山以至南禺之山，凡一十四山，六千五百三十里。其神皆龍身而人面。其祠皆一白狗祈，糝用稌。（南次三經，頁 19）

凡首陽山之首，自首山至于丙山，凡九山，二百六十七里。其神狀皆龍身而人面。其祠之：毛用一雄雞彘，糝用五種之糝。堵山，冢也，其祠之：少牢具，羞酒祠，嬰毛一璧彘。驪山，帝也，其祠羞酒，太牢其；合巫祝二人儻，嬰一璧。（中次十經，頁 163）

的關於蛇的傳說。」引自何星亮：《圖騰與中國文化》，頁 466。

¹⁸⁶ 聞一多把龍視為圖騰，並認為「在當初那眾圖騰單位林立的時代，內中以蛇圖騰最為強大，眾圖騰的合併與融化，便是這蛇圖騰兼並與同化了許多弱小單位的結果。」見聞一多：《神話與詩》，頁 20。然而，「兩個不同氏族的男女締結婚姻，並不會導致圖騰的兼併。如果兩氏族發生戰爭，勝利者也不會把失敗者的圖騰兼併過來。」見孫機：〈神龍出世六千年——龍的形象之出現、演變和定型〉，收入林泊佑、蘇啟明主編：《龍文化特展》，頁 33。

¹⁸⁷ 引自袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，2004 年），頁 79。以下所引《山海經》出處皆同此，將只標頁碼，不再另註出處。

這些資料的敘述皆有固定的模式，先述山名與山的數量，次敘眾山蔓延分布的空間長度，再談其神的樣貌皆人面蛇身或人面龍身，最後再仔細的描述祭祀之法。

《山海經》在流傳之初是圖文並茂的，這些文字正為解釋《山海經》圖中人面蛇身或龍身分布的說明，代表北方 42 山、南方 14 山、中央 9 山之中，其神皆人面蛇身或龍身，可以想見其數量之多與分布之廣。鍾宗憲先生對於這種神人混同的形象曾以西方現象學的角度來深化解釋：

神是超越於人的存在，從現象學（phenomenology）的眼光視之，是通過語言性符號的構成所產生的心理現象——人將主體（我）的行為、意願、感情、能力和整個生命經驗都投射到客體世界中去，並以原始思維方式幻化出種種超現實、超自然的神奇事物及與之關係的理解，通過神話思維的作用，因此形成了具有聖性的語言性符號，同時在創造者與接受者的心中構築出心物不分、神人混同的聖性現象。¹⁸⁸

此言特別點出了神人混同的聖性現象，即其超越凡俗的特質。推而言之，人面蛇身或龍身的神的形象，本身就是一種超越凡俗的形象。

在地理圖誌的分布記載之外，對於人面蛇身或龍身之神的祭祀方法的描述，使得這些資料跳脫了地理誌的規範，而帶有巫書的性質。祭祀之法，原為原始社會之中少數具備溝通神人資格的巫者所獨占的知識，具有祕密流傳的神祕特質，一般俗世之人無緣一窺其貌；又由於通過祭祀的儀式可以溝通神明，是上達神聽的手段，因此祭祀為帶領人由俗界走向聖界的神聖儀式。透過這些敘述，此處幾條資料強調了當時人們對於人面蛇身或龍身形象所賦予的神聖性。

（二）事蹟敘述的神聖性

此類的敘述方式，不再如前一類般針對分布於某山至某山之神的祭祀方式之描述，而側重其事蹟的鋪陳：

又西北四百二十里，曰鍾山，其子曰鼓，其狀如人面而龍身，是與欽鴟殺

¹⁸⁸ 隨後鍾宗憲先生以《山海經》所載為例，歸納出六種「聖性」的表現類型，見鍾宗憲：〈中國神話的語言構成初探〉，頁 179-184。本文分類為據其類型略加調整而成。

葆江于昆侖之陽，帝乃戮之鍾山之東曰嶠崖，欽鴟化為大鴟，其狀如雕而黑文白首，赤喙而虎爪，其音如晨鷓，見則有大兵；鼓亦化為鷓鳥，其狀如鴟，赤足而直喙，黃文而白首，其音如鷓，見則其邑大旱。（西次三經，頁 42-43）

貳負之臣曰危，危與貳負殺窫窳。帝乃梏之疏屬之山，桎其右足，反縛兩手與髮，繫之山上木。在開題西北。（海內西經，頁 285）

開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窫窳之尸，皆操不死之藥以距之。窫窳者，蛇身人面，貳負臣所殺也（海內西經，頁 301）

鬼國在貳負之尸北，為物人面而一目。一曰貳負神在其東，為物人面蛇身。（海內北經，頁 311）

窫窳龍首，居弱水中，在狢狢知人名之西，其狀如龍首，食人。（海內南經，頁 278）

有窫窳，龍首，是食人。（海內經，頁 452）

就行文敘述的特點來看，對於鼓、窫窳、貳負的描寫，包含了其殺與被殺的簡單情節，相較於前一類所列，也有了具體的名字，不再是無名之神的分布羅列。值得注意的是窫窳在人面蛇身的形象外，另有龍首的形象，遭到殺害的窫窳，在黃帝¹⁸⁹命令多位巫醫以不死神藥去除死氣之下，得以復活，然而重生的窫窳，移居弱水，形象變為龍首。¹⁹⁰正如窫窳由人面蛇身死後轉變到龍首的形象般，人面龍身的鼓在被黃帝殺死之後變成了鷓鳥，兩者都在死後經過了變化而重生，¹⁹¹表現了跨越死亡的超凡特質，而重生之後令人畏懼的「見則其邑大旱」與「食人」的

¹⁸⁹ 袁珂先生認為，經文所言之「帝」為黃帝，見袁珂校注：《山海經校注》，頁 285-289。

¹⁹⁰ 郭氏《圖讚》云：「窫窳無罪，見害貳負；帝命羣巫，操藥夾守；遂淪弱淵，變為龍首。」同上註，頁 302。

¹⁹¹ 李豐楙先生在〈先秦變化神話的結構性意義——一個「常與非常」觀點的考察〉一文中，討論非自然終結生命者，透過突破種類限制的改變形體，以另一種形式延續生命，這種變形隱喻著中國人對於凶死、非常死亡者的畏懼與彌補，希望死後無可憑依的冤魂亦有形體可依的心理期待。參考李豐楙：〈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。另可並參〈正常與非常：生產、變化說結構性意義——試論干寶《搜神記》的變化思想〉，收入國立成功大學中文系主編：《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集第二輯》（臺北：文津出版社，1993年），頁 75-141。

特殊性，亦是一種神聖性的表現。¹⁹²

(三) 形象特質的神聖性

在《山海經》所收錄的人面蛇身者中，相柳，又名相繇，是唯一有九首人面蛇身之形象者：

共工之臣曰相柳氏，九首，以食于九山。相柳之所抵，厥為澤谿。禹殺相柳，其血腥，不可以樹五穀種。禹厥之，三仞三沮，乃以為眾帝之臺。在昆侖之北，柔利之東。相柳者，九首人面，蛇身而青。不敢北射，畏共工之臺。臺在其東。臺四方，隅有一蛇，虎色，首衝南方。(海外北經，頁 233)

共工¹⁹³之臣名曰相繇，九首蛇身，自環，食于九土。其所歛所尼，即為源澤，不辛乃苦，百獸莫能處。禹湮洪水，殺相繇，其血腥臭，不可生穀，其地多水，不可居也。禹湮之，三仞三沮，乃以為池，羣帝因是以為臺。在昆侖之北。(大荒北經，頁 428)

其蛇軀有九個分支連接著人首，以便能同時在九座山進食。美國神話學家坎伯曾言，「蛇代表生命的主要功能，也就是飲食的功能。生命是由不斷吃掉其他生命而構成的。……蛇是一條四處蠕動的消化道，那就是牠。牠給你一種震撼的感覺，一種呈現生命原始特質的意味。」¹⁹⁴在相柳身上，這飲食的功能是透過「九首」來進行的，數字「九」應可作虛數理解，¹⁹⁵用來極力渲染相柳的超凡的吞食能力。

¹⁹² 王孝廉先生認為，「『聖』的心靈體驗是戰慄與魅惑的神祕組合，戰慄是對神祕的超自然靈威的敬畏與恐懼，魅惑是對此靈威的不可思議的憧憬。」見王孝廉：《中國的神話世界》，頁 121。

¹⁹³ 郭璞注引《歸藏·啟筮》曰：「共工人面，蛇身，朱髮。」見袁珂：《山海經校注》，頁 388。顯然共工與其臣相柳皆為人蛇合體之形，很可能代表其在古代隸屬同一部族。

¹⁹⁴ 見(美)喬瑟夫·坎伯(Joseph John Campbell)著，朱侃如譯：《神話》(The Power of Myth)(臺北：立緒文化事業有限公司，2004年)，頁 77-78。

¹⁹⁵ 鍾敬文先生談到「九」和「十」在古代使用時，「有時固然做為實數用，但是在許多場合，它們(尤其是「九」字)是當作『虛數』用的，即一種『公式數字』(三、七、三十六、七十二、百、千、萬等都有這種性質)但是，『九』字比『十』字，這種用法似乎更常見些，從天地山川、制度物品、以至抽象的事物，凡數量比較多的，大都可以加上這個數詞。」引自鍾敬文：〈馬王堆漢墓帛畫的神話史意義〉，《中華文史論叢》第 10 期(1979 年 4 月)，頁 84。

沼澤地區原是蛇類喜好棲息的處所之一，在《山海經》的神話記載中，成了有蛇身的相柳所經之處皆成沼澤，百獸都無法居處，這種描述與《淮南子》所述的共工形象¹⁹⁶相同，都是原有空間秩序的破壞者；相柳被殺之處，不只血味腥臭不堪，甚至無法整治其地以為農耕之用，代表其死亡之後，對於空間秩序的破壞力並未因死亡而中止，強調其毀壞空間秩序的超凡能力。不論生前或死後，相柳超越俗性的強大能力，都造成了相當大的影響，可以看出《山海經》此處以誇張的筆法來書寫相柳的神聖形象。

見載於《山海經》且形象描寫較具體的人面蛇身者還有：

軒轅之國在此窮山之際，其不壽者八百歲。在女子國北。人面蛇身，尾交首上。（海外西經，頁 221）

有軒轅之國。江山之南棲為吉。不壽者乃八百歲。（大荒西經，頁 401）

前一類所收相柳的「自環」形象，正如同軒轅國人蛇身「尾交首上」，都是一個圓圈的形象。麥克斯·繆勒認為，「蛇還作為永恆的象徵出現，或者是依據它的脫殼，或者是因為它自己可以盤卷成一個完美的圓圈。」¹⁹⁷美國神話學家坎伯（Joseph John Campbell, 1904–1987）也說，「有時候蛇的形象是咬著自己的尾巴形成一個圓圈。那是生命的形象。生命代代接續散發光芒，為了不斷的再生。蛇代表永恆的能量，代表不斷出現死亡和生命的這個世間的意識狀態。」¹⁹⁸從語音來看，「『軒轅』合音為『環』、為『圓』，『圈捲之龍』或『環繞之蛇』是這種『圓滿之混沌』的『動物模式』，象徵著宇宙的無生無卒、無始無終、無外無內。」¹⁹⁹回到「尾交首上」形成的圓，象徵著宇宙時間無終始的永恆，落實在人身上則成永生，而此永生是由不斷地再生構成的，郭璞注軒轅國人「壽者數千歲」，²⁰⁰可說有相當長、接近永恆的壽命，其中短命者也有八百歲，可謂有著超越凡俗時間限制的神聖性。

¹⁹⁶ 《淮南子校釋·天文訓》：「昔者共工與顓頊爭為帝，怒而觸不周之山，天柱折，地維絕，天傾西北，故日月星辰移焉；地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。」見張雙棣：《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，1997年），頁 245。

¹⁹⁷ 見（英）麥克斯·繆勒（Friedrich Max Muller），金澤譯：《宗教的起源與發展》，頁 80。

¹⁹⁸ 見（美）喬瑟夫·坎伯（Joseph John Campbell）著，朱侃如譯：《神話》（The Power of Myth），頁 77。

¹⁹⁹ 見葉舒憲、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》，頁 1043。

²⁰⁰ 見袁珂：《山海經校注》，頁 401。

《山海經》對延維的描寫亦有幾筆形貌的刻畫：

有阿山者。南海之中，有汜天之山，赤水窮焉。赤水之東，有蒼梧之野，舜與叔均之所葬也。爰有文貝、離俞、鳩久、鷹、賈、委維、熊、羆、象、虎、豹、狼、視肉。（大荒南經，頁 364-365）

帝堯、帝嚳、帝舜葬于岳山。爰有文貝、離俞、鳩久、鷹、延維、視肉、熊、羆、虎、豹；朱木，赤枝，青華，玄實。有申山者。（大荒南經，頁 380）

有人曰苗民。有神焉，人首蛇身，長如轅，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，名曰延維，人主得而饗食之，伯天下。（海內經，頁 456）

《大荒南經》裡的記載，旨在說明委維及其他動植物一同出現在古代聖王的墓葬之處，並未進一步記述委維（即延維）的形象、特性；而《海內經》中的延維則有人首蛇身的形象，並且對於人主來說，善加饗食之，則可霸天下，此與《莊子·達生》「見之者殆乎霸」²⁰¹的記載相似，表現出其可使人主王霸天下的神能，無疑有著非凡的能力。此外，延維著衣戴冠，人的色彩比起其他人面蛇身者更濃厚，如果人類對信仰對象的形塑是由動物漸漸走向人形，那麼延維如人般著衣戴冠的人面蛇身形象，比起其他人面蛇身者，可能是時代較晚的形塑成果。²⁰²

（四）職能作用的神聖性

在人面蛇身或龍身者中，明確點出神之職能的有對雷神的簡述：

雷澤中有雷神，龍身而人頭，鼓其腹。在吳西。（海內東經，頁 329）

根據此說，打雷時發出的隆隆聲響是雷神以腹為鼓，敲打其腹所造成的。雷和閃電、雨往往伴隨在一起，原始初民很可能將彎彎曲曲的閃電，與蜿蜒的蛇聯想在

²⁰¹ 見清·郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1985年），頁 654。

²⁰² 關於延維人面蛇身的記載出於《海內經》，據袁珂認為，其與《大荒經》同是《山海經》中成書最早的，大約在戰國中年之前即已成書。見袁珂校注：《山海經校注》，頁 506。然而，《山海經》的所載內容的時代早晚，不一定等於成書時間早晚；可能呈現較古老信仰內容的部分，卻是相對較晚才被寫定成書的，而呈現較晚信仰內容的部分，是相對較早以文字記錄的。

一起。蛇類屬變溫動物，對於氣候、溫度的變化較敏感，氣候較炎熱時，會躲在窩中休息，每當下雨前後，濕度上升、溫度略降，蛇類便會出窩透氣，又，風、雨經常同時出現，這種蛇現身於風雨前後的景況，使蛇容易被聯想為有控制風雨的神力。²⁰³雷與風、雨息息相關，三者常相伴出現，司雷之神為人面龍身，司風雨者又為蛇，由此可知在所司職能上龍與蛇的關係相當緊密；而人面蛇身的燭陰另名燭「龍」，其子為人面「龍」身，都顯示了在古代人們的觀點裡，蛇與龍的關係是密不可分的。關於燭陰的記載出現在《山海經》裡共二次：

鍾山之神，名曰燭陰，視為晝，暝為夜，吹為冬，呼為夏，不飲，不食，不息，息為風，身長千里。在無^聲之東。其為物，人面，蛇身，赤色，居鍾山下。（海外北經，頁 230）

西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身而赤，直目正乘，其暝乃晦，其視乃明，不食不寢不息，風雨是謁。是燭九陰，是謂燭龍。（大荒北經，頁 428）

燭陰為居於鍾山（即章尾山）之神，有人面蛇身的外貌，身軀的顏色為赤色，且身長千里，在空間的展布方面不同於凡俗；睜眼時為白晝，閉眼時則為黑夜，其吹與呼之間可控制季節的變換，有超越凡俗時間之上、主宰凡俗時間變換的神能；不吃不睡不休息，以風雨為食，或呼出氣息成風，更超越了一般凡身俗體的生理機能的限制。燭陰是掌控世界重要變化之神，其巨大的蛇身暗示著擁有掌控風雨、乃至氣候，甚至控制晝夜、季節變換之非凡神能，《山海經》此處從超越時間、空間、凡俗之軀的角度來刻畫燭陰的神聖性。

（五）實物圖像的神聖性

《山海經》裡的人面蛇身形象跨越了文字與圖像、器物，其出現於先秦器物上，如殷墟出土的骨刻人首蛇身像（見圖十二）、商後期的青銅人面蛇身（或龍身）注口器（見圖十三）、²⁰⁴西周中期的虎口中的人面蛇身骨雕（見圖十四）：²⁰⁵

²⁰³ 關於蛇、龍和風雨、水的關係，將留待第三章討論，本章暫不深入探索相關問題。

²⁰⁴ 現藏於美國弗利爾美術館，其「蓋子上有人的面孔，蛇一般的細長身軀纏繞著器具，四肢短小……面部雙目圓睜，外眼角均下垂，鼻子很寬大，薄唇大口，額頭中間有三條下垂的皺紋……



圖 十二：殷墟骨刻人首蛇身像



圖 十三：商後期青銅人面蛇身注口器



圖 十四：西周中期虎口中的人面蛇身骨雕

因年代久遠，無法確知上列注口器與骨雕的用途，但青銅器一般多用於溝通神聖世界的祭祀儀式，因此青銅器本身有出現在神聖的祭祀時間與空間的特性，是具有神聖性質的禮器，是故人面蛇身的形象出現在青銅器上，也是人面蛇身形象具有神聖性質的證明——唯有具備神聖性的形象，方能出現在神聖的祭祀禮器上。

《山海經》裡的人面蛇身形象由於原圖已佚，只能借助年代稍晚的漢代墓葬出土文物來猜想《山海經》圖中的人面蛇身形象，如西漢馬王堆一號漢墓帛畫的人首蛇身像（圖十五）、²⁰⁶東漢武氏祠的人首蛇身畫像石（圖十六）：²⁰⁷

頭上還有一對茸形角，上面裝飾有罔紋。」說明、圖片分別見（日）林巳奈夫著，常耀華、王平、劉曉燕、李環譯：《神與獸的紋樣學——中國古代諸神》（北京：三聯書店，2009年），頁129-130、132、133。

²⁰⁵ 此骨雕現存於明尼阿波里斯美術館，「一隻老虎正張開血盆大口咬住人形神的頭，該虎四肢緊緊抱住人形神，還有人形神的腹部有一隻密密麻麻排列鱗紋的蛇形動物」。說明、圖片同上註，頁169、172。

²⁰⁶ 圖片引自陳建明主編：《馬王堆漢墓陳列》（長沙：湖南省博物館，2010年），頁68。

²⁰⁷ 圖片引自中國畫像石全集編輯委員會編：《中國畫像石全集》（一）（濟南：山東美術，2000年），頁80。



圖 十五：西漢馬王堆一號漢墓帛畫的人首蛇身像



圖 十六：東漢武氏祠的人首蛇身畫像石

與先秦的人面蛇身器物相較，漢代的人面蛇身突出「人」的形象，甚至將人面擴大成人身，輔以蛇尾構造。從先秦器物至漢代帛畫、畫像石，人面的「人」形象逐步突顯，獸類色彩慢慢褪去，而《山海經》所載的人面，雖不見得如漢代文物般有明顯的人身，但由延維著衣戴冠的樣貌可推想此時「人」的色彩已比先秦更加清晰可辨，顯見此時期對於人自身的重視更甚以往。

第二節 人面蛇身的神聖人面

在以文字書寫出人面蛇身不同凡俗、超越凡俗的神聖特質之外，亦有部分代表著神聖的意涵蘊藏在人面蛇身組成部件——人面之中。仔細觀察《山海經》中出現的禎祥變怪之物、遠國殊類之人，可以發現不少人與異類合體的形象，這可說一方面反映了古代人類所認知的世界中，人與動物的界線是模糊的，一方面也代表當時人們對於動物有著基本的觀察與認識，已能根據不同的特徵辨識多種動物，故而能以動物的不同特徵雜揉黏合，想像出各種異類合體的形象。在這些形象中，以「人身」或「人手」、「人足」等部位與其他異類合體者，共有 9 種（如附表一）；至於以「人面」或「人首」，再加上獸類之身的人獸合體形象者，在《山

《海經》中總計有 68 種（如附表二），足見後者出現的頻率高出前者許多，這表示古代人們對於人類自身的頭、臉投注了相當的注意力，而這一點也可以在考古文物上出現的不少人面形器物與圖像得到佐證。

事實上，人類對於頭、臉的關注，從遠古時期便已開始。根據考古出土的發現，新石器時代已有人面形器物，如以玉石製成的人面紋珮：²⁰⁸



圖 十七：玉石人面紋珮 圖 十八：黃玉石人面紋珮

除了以玉石所製的人面形器物之外，也有許多陶製的人面形器物，或在陶器上彩繪人面，或以陶土捏塑人頭，前者如仰韶文化的人面魚紋彩陶盆（圖十九），²⁰⁹盆內繪有人面與魚紋結合的圖樣；後者如甘肅秦安縣大地灣遺址出土的人頭形口陶瓶（圖二十）、²¹⁰甘肅臨洮馬家窯文化彩陶罐（圖二十一）：

²⁰⁸ 圖十七現藏於國立故宮博物院，實物高 3.2 公分，製作年代約為西元前 7000 年至 2000 年之間，其材質為「泛青黃的白石質。橢圓形，正面雕人面五官，大圓眼凸出，高鼻大嘴，頭頂與兩鬢琢作連弧形圓凸，似表現捲曲的頭髮。總體呈現西方人的面貌。背面有穿孔，雖經久帶，孔內多已磨圓，但仍在孔口緣留有些許螺旋痕。橢圓形的人頭掛飾，可能有護身符的巫術意義。」引自故宮器物典藏資料檢索：http://antiquities.npm.gov.tw/~textdb2/NPMv1/show4.php?_op=?accessionNo:%E8%B3%BC%E7%8E%89000540N000000000（2011 年 4 月 16 日瀏覽）。圖十八現藏於國立故宮博物院，實物高 3.1 公分，製作年代約為西元前 7000 年至 2000 年之間，其材質為「黃玉石，多沁作白斑。琢作人臉龐形的片狀掛飾，背面光素，正面淺浮雕人的五官，線條簡率。耳部以上的輪廓線，有不規則的凹切入，額上有小穿孔，可能有護身符的巫術意義」。引自故宮器物典藏資料檢索：http://antiquities.npm.gov.tw/~textdb2/NPMv1/show4.php?_op=?accessionNo:%E8%B3%BC%E7%8E%89000546N000000000（2011 年 4 月 16 日瀏覽）。

²⁰⁹ 此物屬仰韶文化半坡類型彩陶，口徑 40cm，陝西省西安市半坡出土，為西安半坡博物館藏品，引自程征、錢志強：《黃河彩陶》（臺北：南天書局，1994 年），頁 130、131。學者標其年代為約西元前 4500 年，見宋耀良：《中國史前神格人面岩畫》（臺北：書華出版事業有限公司，1992 年），頁 195。

²¹⁰ 此物屬廟底溝類型彩陶，高 32.3cm，口徑 4cm，底徑 6.8cm。引自甘肅省博物館：《甘肅彩陶大全》（臺北：藝術家出版社，2000 年），頁 36。其年代為約西元前 3500 年，見宋耀良：《中國史前神格人面岩畫》，頁 196。



圖 十九：仰韶文化人面魚紋彩陶盆 圖 二十：人頭形口陶瓶

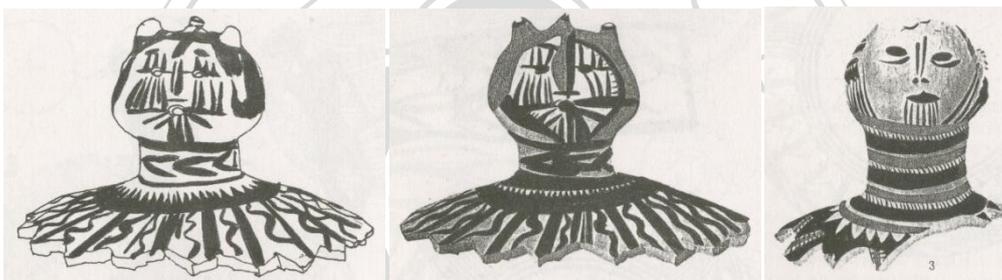


圖 二十一：甘肅臨洮馬家窯文化彩陶罐²¹¹

在約西元前 5500 年的裴李崗文化、磁山文化，以及約西元前 5000 年的河姆渡文化等等遺址中，都曾出土人頭塑像或在陶器上彩繪人面，²¹²雖無法確定是否從舊石器時代開始便已有重視人面、人頭的文化傳統，但可以肯定新石器時代已是注重人面、人頭的時代。此外，史前岩畫中也有許多人面岩畫，例如下圖：²¹³

²¹¹ 圖片來源：王大有、王雙有：《圖說中國圖騰》（北京：人民美術出版社，1998 年），頁 120。

²¹² 詳參宋耀良：《中國史前神格人面岩畫》，頁 194-203。

²¹³ 圖二十二為內蒙古中南部烏海市境內桌子山苔燒溝的人面岩畫，引自宋耀良：《中國史前神格人面岩畫》，頁 240。圖二十三為寧夏賀蘭縣賀蘭口的人面岩畫，引自蓋山林：《岩石上的歷史圖卷——中國岩畫》（臺北：臺灣商務印書館，1997 年），頁 104。



圖 二十二：蒙古桌子山苕燒溝人面岩畫 圖 二十三：寧夏賀蘭口人面岩畫

根據研究，「人面岩畫的出現、發展到終止，大致與人面形器物的創作、流行過程相仿。從其早期採用石器工具磨製，到晚期運用金屬利器敲鑿，表明它起始於新石器早中期，而終止於青銅時代。大致製作在距今 7000 年至 3000 年之際。」²¹⁴足見約處於同時代的人面形器物、人面岩畫，不約而同地重視人頭、人臉。

就人面形器物的功能來看，如前文所舉的玉製人面紋珮，可能具有護身符的功能；至於彩陶，「在原始初民的眼中，從來就不是作為藝術品來創造的，實際上它是先民們實行宗教崇拜和巫術的法器與禮器。所以他們在彩陶上繪製的各種紋樣，並非出自單純的美化心理，而更多的是來自宗教與巫術的動機。」²¹⁵可見彩陶上的人面紋或陶塑人頭等，具有巫術與宗教的神聖意義。人面岩畫出現的地點大多面對開闊之地或較寬的峽谷，因此學者推測人面岩畫「總伴隨著集體的儀式舞蹈，而且場面不小。」²¹⁶其主要鑿刻的是天神和祖神的圖像。而這些神靈的形象取人面形的原因，有學者認為是「『神人同形』在岩畫上的反映」。²¹⁷當時的祭祀可分作兩部分：

一是巫師和眾子民參加的祭祀儀式和過程；另一是鑿刻岩畫，稟告上蒼，讓神祇明知，使這祭祀儀式或禱告的內容，獲得宗教法律上的認可。……人面岩畫，包括與其伴出的各類符號與鳥獸圖，不僅具有祭祀的性質，記錄了原始初民的宗教祭祀儀式，而且本身就具有祭祀法器和巫術的功能。

218

²¹⁴ 見宋耀良：《中國史前神格人面岩畫》，頁 207。

²¹⁵ 見孫新周：《中國原始藝術符號的文化破譯》（北京：中央民族大學出版社，1995 年），頁 24。

²¹⁶ 見宋耀良：《中國史前神格人面岩畫》，頁 49。

²¹⁷ 蓋山林、蓋志浩：《內蒙古岩畫的文化解讀》（北京：北京圖書館出版社，2002 年），頁 346。

²¹⁸ 參宋耀良：《中國史前神格人面岩畫》，頁 285-289。

可知人面岩畫在祭祀儀式中頗重要，具有宗教的神聖意義，且以人面作為人的重要特徵，用於形塑神靈的形象。由考古發現看來，人臉、人頭在新石器時代的人類心目中，常常被標上神聖的地位，而這種觀念隨著時間的推進並未消失。直到先秦時代，仍可在青銅器中發現人面的存在，例如商代晚期的青銅人面、²¹⁹人面紋方鼎：²²⁰



圖 二十四：商代晚期青銅人面



圖 二十五：商代晚期人面紋方鼎

在地域上有別於中原地區的蜀地，出土文物裡卻與中原文物不約而同地有不少以人面、人頭為主的青銅器，如三星堆文化²²¹中的金面罩銅人頭像、²²²銅人

²¹⁹ 此面具於河南省安陽縣侯家莊西北岡 1400 號商王大墓出土，高 25.3 公分，寬 23.4 公分，「形象十分寫實，額短狹、顴寬扁、肥腮、圓頰，頂部有一環以供懸掛。此件人面之眼、耳、鼻處的背部鑄接六管，可知非一般的面具，但用途不詳。」參考中研院史語所歷史文物陳列館：http://www.ihp.sinica.edu.tw/~museum/tw/artifacts_detail.php?dc_id=12&class_plan=138（2011 年 4 月 18 日瀏覽）

²²⁰ 圖片來源：中國文化遺產網：<http://www.cchmi.com/tabid/95/Infold/2847/Default.aspx>（2011 年 4 月 18 日瀏覽）此鼎於 1959 年湖南寧鄉黃材出土，高 38.5 公分，口長 29.8 公分，寬 23.7 公分，四面各浮雕人面做主題紋飾，鼎腹內壁有銘文「禾大」二字，又名大禾方鼎，是當今世上唯一的一件人面紋方鼎。參考長沙市博物館：http://www.csm.hn.cn/product_detail.asp?id=5（2011 年 4 月 18 日瀏覽）日本學者林巳奈夫則認為鼎上並非人面，「空白處還裝飾有小小的几字形羽冠和大大的肢體，由此可知是一種龍面。」見（日）林巳奈夫著，常耀華、王平、劉曉燕、李環譯：《神與獸的紋樣學——中國古代諸神》，頁 137。就鼎上明顯的人面特徵來看，即便是龍面，此龍面也以人面為主要特徵。

²²¹ 學者將巴蜀文明分期命名，「以寶墩文化代表川西新石器時期晚期階段（距今約 4800~4000 年）；以三星堆文化代表四川青銅時代前期，相當於夏商階段（距今約 4000~3200 年）；以十二橋文化代表青銅時代中期，相當於商代晚期至西周與春秋前期階段（距今約 3200~2600 年）；結合春秋戰國時期四川青銅文化後期階段的晚期巴蜀文化（約公元前 600~前 100 年，其中又以前 316 年秦滅巴蜀文化為界分為兩段），共同構成巴蜀文明這個相對獨立的文化系統發展的一個完整歷程。」見趙殿增：《三星堆文化與巴蜀文明》（南京：鳳凰出版社，2004 年 11 月），頁 148。

面具、²²³青銅戴冠縱目面具、²²⁴銅縱目面具²²⁵等等：



圖 二十六：三星堆金面罩銅人頭像



圖 二十七：三星堆銅人面具

²²² 此銅人頭像年代約在商代中晚期之際(西元前 1300~前 1200 年),現藏於廣漢三星堆博物館,其特徵為「平頂辮髮,額頭無髮際線,腦後有一根大髮辮,辮子上端紮束,下端垂至後頸尖。臉形方闊,上寬下窄,寬眉大眼,眼角上挑,顴骨略凸,鼻翼較寬,闊口緊閉,神情嚴肅。大耳外張,耳廓有卷雲紋裝飾,耳垂各有一穿孔,可能是用於懸掛耳環之類的裝飾品。面部貼金,僅露出眉毛和眼睛,顯得高貴而神秘。該造型的銅人頭像在三星堆遺址中出土較多,約占全部人頭像的 60%以上,由此推測該造型的銅人像可能是三星堆王國的主要族群或神權代表者的造型。」引自四川廣漢三星堆博物館、成都金沙遺址博物館編著:《三星堆與金沙——古蜀文明史上的兩次高峰》(成都:四川人民出版社,2010 年 4 月),頁 22。

²²³ 此戴冠縱目面具年代約在商代中晚期之際(西元前 1300~前 1200 年),現藏於廣漢三星堆博物館,「該銅面像呈方闊大面,粗眉巨眼,眼角上翹,瞳孔呈狀凸起,鼻子寬闊略鉤,額部正中鑄有高聳的卷雲飾。大嘴寬闊,嘴角上翹,給人以神秘的笑意。兩耳大尖凸,飾有卷雲紋。在面像的前額及兩側共有五個長方形的穿孔,應是用來將其固定在其他物之上。該神像應是三星堆王國時期被祭祀的主神之一,象徵著王權神授、政教合一。」同上註,頁 36。

²²⁴ 此戴冠縱目面具年代約在商代中晚期之際(西元前 1300~前 1200 年),現藏於廣漢三星堆博物館,「該銅面像呈方闊大面,粗眉巨眼,眼角上翹,瞳孔呈狀凸起,鼻子寬闊略鉤,額部正中鑄有高聳的卷雲飾。大嘴寬闊,嘴角上翹,給人以神秘的笑意。兩耳大尖凸,飾有卷雲紋。在面像的前額及兩側共有五個長方形的穿孔,應是用來將其固定在其他物之上。該神像應是三星堆王國時期被祭祀的主神之一,象徵著王權神授、政教合一。」同上註,頁 33。

²²⁵ 此縱目面具年代約在商代中晚期之際(西元前 1300~前 1200 年),現藏於廣漢三星堆博物館。引自四川廣漢三星堆博物館、成都金沙遺址博物館編著:《三星堆與金沙——古蜀文明史上的兩次高峰》,頁 34。此面具高 65 公分,寬 138 公分,「以分塊組合的方法鑄造出巨大的神人面部……面具兩眼寬大碩長,內眼角下彎,外眼角上翹,略呈菱形。兩眼的瞳孔部分為圓柱狀向外突出,直徑 13.5 釐米,突出眼框長達 16.5 釐米。雙眉粗大濃重,內勾外翹,亦呈菱形。鼻部寬短高聳,高寬均達 21.5 釐米,兩側溝飾作雲紋。嘴亦極大,自嘴角上翹,接近耳根。雙耳為碩大的勾雲紋狀,耳尖極力外伸,外端為桃尖狀,耳長達 70 釐米。下頷一圈寬帶狀的絡腮短鬚,十分有氣魄。面具各部分均已神化變形,與人頭像立人像的寫實風格迥然不同,表明他們不屬於一類身分。如果說立人像人頭像為真實生活中人的寫照,那麼人面具就是想像中的『神』的化身。」引自李紹明、林向、趙殿增主編:《三星堆與巴蜀文化》(成都:巴蜀書社,1993 年 11 月),頁 84-85。



圖 二十八：三星堆青銅戴冠縱目面具



圖 二十九：三星堆銅縱目面具

學者認為三星堆祭祀坑出土的幾十件銅人頭像是參加祭祀活動的眾多首領和巫師形象，或古代首領酋長的造型，且頭像下端的倒三角形尖刺為人的頸項和身體接合的部分，因此推知人頭像原來均裝有木質或泥質的身軀，且部分人頭像用金箔飾面，以表明其身分的尊貴。²²⁶這些人頭像雖然原屬人像的一部分，並非一開始便只以人頭面世，但人像全身上下卻只有頭的部分以珍貴的金屬打造，甚至貼上金箔，足見人頭、人面在三星堆文化中同樣有著較為神聖尊貴的地位。至於出土的各種面具，五官都超過實際比例，可能為了表明它們是神的化身，且背面中空呈圓柱形，兩耳上下方各有一方形樑孔，也表明這些面具是被組裝、高懸在圓形柱柱或樹幹上，供人膜拜的，因此這些面具是一批具有特殊地位的神像，是當時崇拜的主要神靈的化身。²²⁷

和三星堆文化同屬古蜀文明，但年代稍晚的十二橋文化，在金沙遺址出土不少文物，其中也有當時蜀人崇拜對象的人面、人頭，如黏在青銅或木質人頭像上的金面具：²²⁸

²²⁶ 同上註，頁 84。

²²⁷ 參考趙殿增：《三星堆文化與巴蜀文明》，頁 243-244。

²²⁸ 這兩個金面具年代約在商代晚期至西周早期（西元前 1200~前 900 年），現藏於廣漢三星堆博物館，方形面孔者，「額平齊，凸眉大立眼，三角形鼻高逝，口形寬闊，耳長方形，耳垂上有一圓孔。它不僅是金沙遺址迄今所見最大的金人面像，更是目前所知整個東亞地區保存最完整、形狀最大的一件 3000 年前的金人面像。」這類金面具「應是黏貼在青銅人頭像上或木質人頭像上使用，可能是古蜀人崇拜的對象。古蜀人通過對戴有金面具銅人頭像的崇拜，達到與神靈溝通、祈望神靈保護的目的。同時，它也反映了金沙時期的古蜀國巫術、宗教文化的發達。」引自四川廣漢三星堆博物館、成都金沙遺址博物館編著：《三星堆與金沙——古蜀文明史上的兩次高峰》，頁 87、88。



圖 三十：金沙遺址金面具（一） 圖 三十一：金沙遺址金面具（二）

從考古文物來看，自新石器時代至商周時期，除中原文化以外，巴蜀地區同樣有著視人頭、人面具有神聖性的傳統，可以說尊崇人面、人首的傳統，在跨越的時間和空間上，都蔚為大觀。²²⁹這些考古文物背後所蘊含的，其實是「各民族都根據自己的特徵來描繪神」²³⁰的傳統，而人自己的特徵，又以臉為不可忽視之大宗。學者認為，對原始初民而言，「人的最本質的外在特徵就是有面目，神也就應像人一樣有面目，有面目也就等於有了生命。如把太陽畫上五官，甚至只畫上眼睛，太陽就成了『太陽神』，使它具有了神的靈性。」²³¹例如前文所舉的桌子山苕燒溝的人面岩畫，即是太陽神形象的表現。

這種以人面為最重要特徵的思考模式，也許有著來自於基因設定的生理內在依據，根據近代發展心理學（development psychology）²³²的研究，人類嬰兒對於人臉即有與生俱來的偏好，²³³因此可以說這種重視人面、人首的文化，結合了

²²⁹ 學者整理考古成果後，發現中國的人面製品從早期的石刻、陶雕、玉雕，乃至後來的青銅器等等，其「源於七千至八千年前的新石器早期，而後在四千至五千年前的新石器中期獲得較大的發展，至商代成為青銅器中的一種重要紋飾，到秦漢以後仍保存在民俗文化中。」，在考古實物上，人面製品可謂擁有相當悠久的傳統。見趙憲章、朱存明：《美術考古與藝術美學》（上海：上海大學出版社，2008年），頁55-62。

²³⁰ 見李秋零：〈古希臘哲學解神話的過程及其結果〉，《中國人民大學學報》第1期（2000年），頁41。

²³¹ 見趙憲章、朱存明：《美術考古與藝術美學》，頁54。

²³² 發展心理學為「心理學的一支，專門發現與解釋個人隨時間變化而表現的持續性與變化。」引自（美）David R. Shaffer 著，林翠湄、黃俊豪等譯：《發展心理學》（臺北：學富文化事業有限公司，2004年），頁47。

²³³ 有學者研究發現，平均出生時間為9分鐘的新生兒，便會以視線追蹤像人臉孔的圖案，而較不喜歡非臉孔的圖案或五官亂排的圖案，也就是說，很可能人一出生便發展出對人的臉孔有所反應的傾向。參考（美）Carolyn C. Goren, Merrill Sarty, Paul Y. K. Wu, "Visual Following and Pattern Discrimination of Face-like Stimuli by Newborn Infants," *Pediatrics*, Vol.56 No.4(1975.10), pp.544-549. 也有學者認為，「儘管有些研究者發現即使是新生兒也會偏好觀看形狀良好的臉部刺激物，更勝於混雜成的臉部特徵，但是大部分的研究則報告，嬰兒在前八週訂

先天的本性與後天的傳承。回頭審視《山海經》中許多強調人面、人首的形象的記載，可謂源遠流長，在考古文物之外，以文字記錄保留了崇尚人面、人首的悠久傳統。

第三節 小結

奧特弗爾德·繆勒（1979-1840）曾言：「神話的表達方式——這種方式把所有的事物人格化，而且把所有的關係都變成擬人化的行為——十分獨特，因而我們必須承認，它的成長在人類文明史中是一個性質截然不同的時期。」²³⁴《山海經》所記錄的人面蛇身形態，也是中國神話史上的一個特殊的存在。如果按聞一多的提示，²³⁵從方位分布的角度來考察，還可以發現這個形象有特定的分布區域。如果將《山海經》中的人面蛇身、人面龍身合併在一起看其方位分布（見圖表一），會發現各方位皆曾出現，而以北、西兩處較多；若只看人面蛇身者出現於《山海經》中的方位分布（見圖表二），則只剩北、西、南方，而唯一出現於南方的延維，在《大荒南經》裡卻沒有人面蛇身的形象記錄，只在《海內經》中有人面蛇身的形象，因此其人面蛇身之形是否真的出現於南方，恐怕必須存疑。如此看來，人面蛇身的形象，出現方位以北方、西方為主，且北方所佔數量最多，可見早期古代中國的北方、西方曾有為數不少的人們有對人面蛇身形象的信仰，且以北方較多；至龍的概念形成、人面龍身的形象出現後，分布範圍才擴及各方。

本文將《山海經》中人面蛇身的形象略加分類，欲以論述此形象在文本中明示或暗示的神聖性；然凡分類難免有其缺失及限制，很難找到十全十美的歸類方式。分類的意圖在於方便討論，而不在於指稱經文所載的人面蛇身形象必定為哪

著臉部刺激物的高對比外圍邊界，而花較少的時間觀看其內部的特徵（眼睛、嘴巴和嘴唇），這內部特徵可能定義臉為一致而有意義的形狀。但是當九到十二週大的嬰兒開始掃描裡面的細部時，他們也會變得偏好正常臉孔勝於混雜的臉孔。三個月大時，真的就知道臉孔應該長得怎樣，因為他們清楚地偏好正常的臉孔。」見（美）David R. Shaffer 著，林翠涓、黃俊豪等譯：《發展心理學》，頁 283。不論哪一種說法，人類嬰兒對於五官排列正常的人臉有所偏好，是不變的事實。

²³⁴ 見（德）奧特弗爾德·繆勒：《神話學導論》，頁 78，轉引自（英）麥克斯·繆勒（Friedrich Max Muller）著，金澤譯：《比較神話學》（上海：上海文藝出版社，1989 年），頁 17。

²³⁵ 聞一多曾在〈伏羲考〉中將《山海經》裡所見的人面蛇身、人面龍身列表，並提示讀者注意各神的方位分布。見聞一多：《神話與詩》，頁 35。

一類，亦不在於指稱凡劃入甲類者，必無乙類所論之特質。綜之，《山海經》裡的人面蛇身形象，本身可說是一個不同於俗、超越凡俗的神聖符號，而這個神聖符號在先秦時代不只見載於文字，亦可見於實物圖像，而「這些蛇神形象的產生……有著古代人類共通的崇蛇（或與蛇龍相像的動物）的心理、觀念、情感為基礎，但它們在不同的地域、不同的氏族或部落中產生，卻可能具有不同的名字、負擔著不同的文化使命。」²³⁶

《山海經》對一般蛇類的記載，多只停留在關於出沒地區、外貌形狀、所具醫療效用、預示徵兆等描述，將蛇視為帶有神異色彩的珍禽異獸；而書中所載的人面蛇身的形態，不只代表人類對蛇類的崇敬，也代表了人類將蛇擬人化時，結合了先天本性與後天傳承對自身臉孔的重視文化，進一步突顯「人」的色彩。《山海經》裡對於人面蛇身的種種相關敘寫，包含了祭祀秘法、事蹟、形象、特性、職能作用等面向，無一不承載著神聖性，顯示此神聖符號的形塑奠基在崇蛇情感之上，將人的形象加諸蛇身之上，不僅代表了人對於蛇的崇敬與認同，且暗示了人對於神聖世界與神聖性的渴望，希望能借由此形象的塑造，將人類自身帶入神聖世界的殿堂，成為神聖世界的一份子，加強與神聖的聯繫，使在凡俗世界生活的人們，能找到通往神聖世界的歸趨。儘管《山海經》裡並未提及伏羲、女媧人面蛇身的形象，但是在後來的神話故事與圖像中，最為人所知的人面蛇身之神卻是伏羲與女媧，他們的人面蛇身形象不只在漢代畫像石裡大量出現，在不少民族的神話中，他們都是人類的祖先神，有著非常重要的地位。在整個中國的歷史與神話記錄上，人面蛇身形象分布地域之廣，與存在時間之長，可說是跨越時空的重要的、神聖的存在。

附表 一：獸首人身、獸身人手、獸身人足者

名稱	特徵	出沒地點	經名	備註
神	人身龍首	自橛 <small>蟲</small> 之山以至於竹山	東山經	
神	人身而羊角	自尸胡之山至于無皋之山	東次三經	見則風雨為敗

²³⁶ 見楊利慧：《女媧溯源：女媧信仰起源地的再推測》，頁 57-58。

神	人身龍首，恆遊于漳淵，出入必有飄風暴雨	光山	中次八經	
環狗	獸首人身	未註明	海內北經	
彊良	虎首人身，長肘	北極天櫃山	大荒北經	
鵠	其狀如鷓而人手，其音如痺，其名自號也	柜山	南次二經	見則其縣多放土
玃如	其狀如鹿而白尾，馬腳人手而四角	臯塗之山	西山經	
數斯	其狀如鷓而人足	臯塗之山	西山經	食之已癯
鴛鵲	其狀如鴛鴦而人足，其鳴自訃	盧其之山	東次二經	見則其國多土功

附表二：人面獸身或人首獸身者

名稱	特徵	出沒地點	經名	備註
赤鱺	其狀如魚而人面，其音如鴛鴦，食之不疥	英水之中	南山經	
瞿如	其狀同鷓，而白首、三足、人面，其鳴自號	禱過之山	南次三經	
顛	其狀如梟，人面四目而有耳，其鳴自號	中谷	南次三經	見則天下大旱
神	龍身人面	天虞之山至南禺之山，凡一十四山	南次三經	
橐𪗇	其狀如梟，人面而一足，冬見夏蟄，服之不畏雷	踰次之山	西山經	
鳧溪	其狀如雄雞而人面，其鳴自叫也	鹿臺之山	西次二經	見則有兵
神	人面馬身	鈐山至于萊山，凡十七山	西次二經	
飛獸之神	人面牛身，四足而一臂，操杖以行	鈐山至于萊山，凡十七山	西次二經	
鼓	人面龍身	鍾山	西次三經	見則其邑大旱
英招	馬身而人面，虎文而鳥翼，徇于四海，其音如榴	槐江之山	西次三經	

陸吾	虎身而九尾，人面而虎爪	昆侖之丘	西次三經	
神	羊身人面	崇吾之山至翼望之山，凡二十三山	西次三經	
神 媿	人面獸身，一足一手，其音如欽	剛山	西次四經	
孰湖	馬身而鳥翼，人面蛇尾，是好舉人	崦嵫之山	西次四經	
鳥	其狀如鴉而人面，蝮身犬尾，其名自號也	崦嵫之山	西次四經	見則其邑大旱
諸犍	如豹而長尾，人首而牛耳，一目，善吒，行則銜其尾，居則蟠其尾	單張之山	北山經	
竦斯	其狀如雌雉而人面，見人則躍，其鳴自呼也	灌題之山	北山經	
窳窳	其狀如牛，而赤身、人面、馬足，其音如嬰兒，是食人	少咸之山	北山經	
山 獬	其狀如犬而人面，善投，見人則笑，其行如風	獄法之山	北山經	見則天下大風
神	人面蛇身。其祠之，毛用一雄雞彘，吉玉用一珪，瘞而不糝。	自單狐之山至于隄山，凡二十五山	北山經	
狍鴝	其狀如羊身人面，其目在腋下，虎齒人爪，其音如嬰兒，是食人	鉤吾之山	北次二經	
鷩鷩	其狀如鳥，人面，宵飛而晝伏	北躡之山	北次二經	食之已暍
神	蛇身人面。其祠：毛用一雄雞彘；用一璧一珪，投而不糝	自管涔之山至于敦題之山，凡十七山	北次二經	
神	馬身而人面	自太行之山以至于無逢之山，凡四十六山	北次三經	
神	其神狀皆獸身人面載駱	自空桑之山至于磻山，凡十七山	東次二經	
合窳	其狀如彘而人面，黃身而赤尾，其音如嬰兒。是獸也，食人，亦食蟲蛇	剡山	東次四經	見則天下大水

化蛇	其狀如人面而豺身，鳥翼而蛇行，其音如叱呼	陽山	中次二經	見則其邑大水
馬腹	其狀如人面虎身，其音如嬰兒，是食人	蔓渠之山	中次二經	
神	人面而鳥身	自輝諸之山至于蔓渠之山，凡九山	中次二經	
魘武羅	人面而豹文，小要而白齒，而穿耳以鑠，其鳴如鳴玉	青要之山	中次三經	
神	人面獸身	自鹿蹄之山至于玄扈之山，凡九山	中次四經	
神	豕身人面	自休與之山至于大騶之山，凡十有九山	中次七經	
神	人面而三首	苦山、少室、太室	中次七經	
神 翼圍	其狀如人面，羊角虎爪，恆遊于睢漳之淵，出入有光	驕山	中次八經	
神	鳥身而人面	自景山至琴鼓之山，凡二十三山	中次八經	
神	龍身人面	自首山至于丙山，凡九山	中次十經	
神	彘身人首	自翼望之山至于几山，凡四十八山	中次十一經	
畢方鳥	人面一腳	羽民東	海外南經	
灌頭國民	人面有翼，鳥喙，方捕魚	畢方東	海外南經	
祝融	獸身人面，乘兩龍	南方	海外南經	
鸛鳥	人面，居山上	女祭北	海外西經	
軒轅國人	人面蛇身，尾交首上	窮山	海外西經	
燭陰	視為晝，瞑為夜，吹為冬，呼為夏，不飲，不食，不息，息為風，身長千里。人面，蛇身，赤色。	鍾山下	海外北經	
相柳	九首人面，蛇身而青	在昆侖之北，柔利之東	海外北經	
禺彊	人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩青蛇	北方	海外北經	

	人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇	北海渚中	大荒北經	
奢比之尸	獸身、人面、大耳，珥兩青蛇	大人國北	海外東經	
	人面、犬耳、獸身，珥兩青蛇	大荒之中	大荒東經	
天吳	八首人面，八足八尾，皆青黃	朝陽之谷	海外東經	
	八首人面，虎身十尾	未註明	大荒東經	
句芒	鳥身人面，乘兩龍	東方	海外東經	
狴狴（猩猩）	如豕而人面	在舜葬西	海內南經	
	青獸，人面	未註明	海內經	
氐人國民	人面而魚身，無足	在建木西	海內南經	
開明獸	身大類虎而九首，皆人面	東嚮立昆侖上	海內西經	
竊窞	蛇身人面	開明獸之東	海內西經	
鬼國之人	一曰人面蛇身	貳負之尸北	海內北經	
闔非	人面而獸身，青色	未註明	海內北經	
冰夷	人面，乘兩龍	從極之淵	海內北經	
陵魚	人面，手足，魚身	海中	海內北經	
魍之尸	人面獸身之神	未註明	大荒東經	
禺虬	人面鳥身，珥兩黃蛇，踐兩黃蛇	東海渚中	大荒東經	
不廷胡余	人面，珥兩青蛇，踐兩赤蛇	南海渚中	大荒南經	
驩頭	人面鳥喙，有翼，食海中魚，杖翼而行。維宜芑苳，穆楊是食	大荒之中	大荒南經	
弇茲	人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇	西海渚中	大荒西經	
五色之鳥	人面有髮	玄丹之山	大荒西經	
神	人面虎身，有文有尾，皆白	昆侖之丘	大荒西經	
九鳳	九首人面鳥身	北極天櫃山	大荒北經	
犬戎	人面獸身	犬戎國	大荒北經	
燭龍	人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其視乃明，不食不寢不息，風雨是謁。是燭九陰	章尾山	大荒北經	
韓流	人面、豕喙、麟身、渠股、	朝雲之國、司彘之國	海內經	

	豚止			
延維	人首蛇身，長如轆，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，人主得而饗食之，伯天下	未注明	海內經	

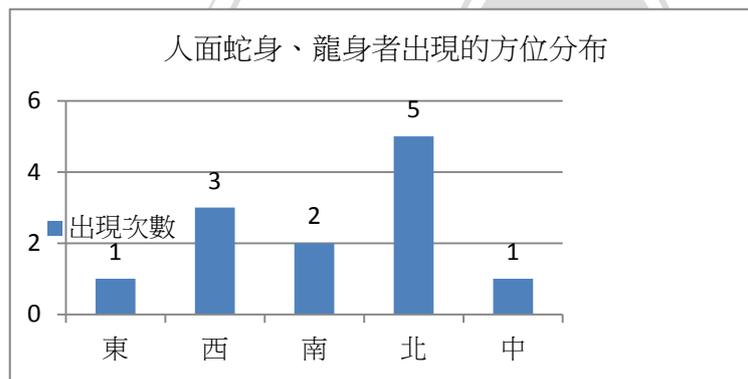
附表 三：人面蛇身者

名稱	特徵	出沒地點	經名	備註
神	人面蛇身。其祠之，毛用一雄雞彘，吉玉用一珪，瘞而不糝	自單狐之山至于隄山，凡二十五山	北山經	
神	蛇身人面。其祠：毛用一雄雞彘；用一璧一珪，投而不糝	自管涔之山至于敦題之山，凡十七山	北次二經	
軒轅國人	人面蛇身，尾交首上	窮山	海外西經	
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。人面，蛇身，赤色	鍾山下	海外北經	
燭龍	人面蛇身而赤，直目正乘，其暝乃晦，其視乃明，不食不寢不息，風雨是謁。是燭九陰	章尾山	大荒北經	
相柳	九首人面，蛇身而青	在昆侖之北，柔利之東	海外北經	
相繇	九首蛇身，自環，食于九土。其所歛所尼，即為源澤，不辛乃苦，百獸莫能處		大荒北經	
竊窬	蛇身人面	開明獸之東	海內西經	
貳負	一曰人面蛇身	貳負之尸北	海內北經	
委維（即延維）		蒼梧之野	大荒南經	
延維		岳山	大荒南經	
	人首蛇身，長如轆，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，人主得而饗食之，伯天下		海內經	

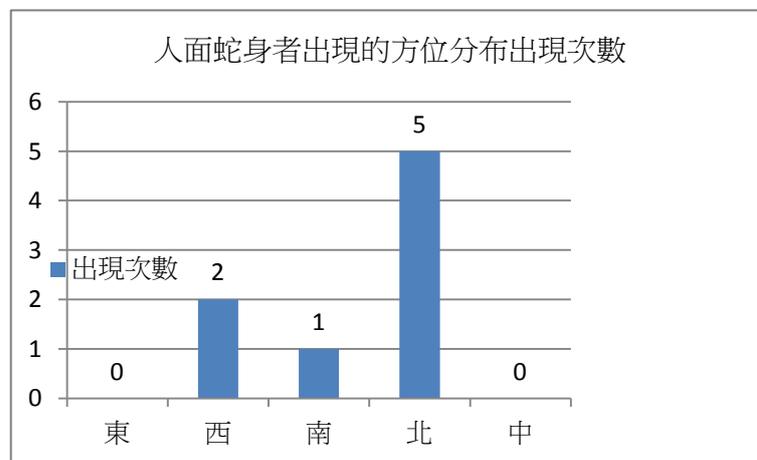
附表 四：人面龍身者

名稱	特徵	出沒地點	經名	備註
神	龍身人面	天虞之山至南禺之山，凡一十四山	南次三經	
鼓	人面龍身	鍾山	西次三經	見則其邑大旱
神	龍身人面	自首山至于丙山，凡九山	中次十經	
雷神	龍身而人頭，鼓其腹	吳西	海內東經	

圖表 一：人面蛇身、龍身者出現的方位分布



圖表 二：人面蛇身者出現的方位分布



第三章 飾蛇操蛇踐蛇的神聖性考察（一）：與水的聯結

古代中國先民依其認知所建構出來的世界樣貌，代表了先民觀看世界的視角與方式，²³⁷而先民如何生活於這樣的世界之中，透過《山海經》的記載，保留了相關的豐富資料，使今日的我們得以見其端倪。翻開《山海經》，書中眾神、巫師的形象，常常是與異類合體的，這其中又有為數不少與蛇類相關，其現身的次數之多，很難不受到矚目，例如前章談及的人面蛇身形象，以及其他飾蛇、操蛇、踐蛇等形象。在許多人與蛇類黏合的樣貌之中，神或巫以蛇為飾的珥蛇、制蛇的操蛇與踐蛇形象，儘管有一部分仍是人獸合體的，但還是可以說比起人面蛇身的形象多了一點「人味」，因為「珥蛇」——以蛇貫耳為飾²³⁸這種為了審美目的而特地裝飾的行為，以及以手「操」、以足「踐」的宰制行為，都是人類有別於獸類而特有的行為；有別於人面蛇身形象中，人與蛇的融為一體，兩者地位不分軒至，這類人蛇分體的形象，人佔據了主體的地位。因此，珥蛇、操蛇、踐蛇的神、巫形象，實在值得重視。

仔細釐清《山海經》中，擁有珥蛇、操蛇、踐蛇形象者，可表列如下：

名稱	形象	經文所載身分	山／國名	出沒地點	經名
于兒	人身而身操兩蛇	神	夫夫之山	江淵	中山經
怪神	狀如人而載蛇，左右操蛇	神	洞庭之山		中山經
巫	右手操青蛇，左手操赤蛇	巫	巫咸國	登葆山	海外西經
博父國人	其為人大，右手操青蛇，左手操黃蛇	人	博父國		海外北經

²³⁷ 「假如歷史研究的目的或核心工作不僅僅是為了『重建』或『再現』『真實』的過去，尤其不是為了找尋所謂的『事件』的『真相』，那麼，我們何嘗不能透過『神話』來理解『古人』（他人）的心理、情感、信仰與慣習？」見林富士：〈神話與歷史〉，《興大中文學報》第 27 期增刊（2010 年 12 月），頁 644。

²³⁸ 對於珥蛇，郭璞注云：「珥，以蛇貫耳也」，袁珂認為郭注「以蛇貫耳」，「蓋貫耳以為飾也」。參袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，2004 年），頁 254。

彊良		銜蛇操蛇，虎首人身，四蹠長肘	神	北極天櫃山		大荒北經
蓐收	珥蛇	左耳有蛇，乘兩龍	神		西方	海外西經
奢比尸		獸身、人面、大耳，珥兩青蛇	神		大人國北	海外東經 大荒東經
夏后開		珥兩青蛇，乘兩龍	人		西南海之外，赤水之南，流沙之西	大荒西經
雨師妾	操蛇、珥蛇	其為人黑，兩手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇	人	雨師妾	湯谷北	海外東經
夸父		珥兩黃蛇，把兩黃蛇	人	成都載天山		大荒北經 海外北經
鳳皇、鸞鳥	戴蛇、踐蛇	戴蛇踐蛇	獸		開明獸之西	海內西經
禺彊	珥蛇、踐蛇	人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩青蛇	神		北方	海外北經
		人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇			北海之渚中	大荒北經
禺𪗇	珥蛇、踐蛇	人面鳥身，珥兩黃蛇，踐兩黃蛇	神		東海之渚中	大荒東經
不廷胡余		人面，珥兩青蛇，踐兩赤蛇	神		南海渚中	大荒南經
弇茲		人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇	神		西海渚中	大荒西經
黑齒國人	食蛇、使蛇	為人黑，食稻啖蛇，一赤一青，在其旁。	人	黑齒國	豎亥步之北	海外東經

		一曰：在豎亥北，為人黑首，食稻使蛇，其一蛇赤				
黑人	食蛇、持蛇	虎首鳥足，兩手持蛇，方啗之	人		朱卷國之南	海內經

以上所列，顯示珥蛇、操蛇、踐蛇者有神、有巫、亦有人，巫者可溝通天人，可以巫術求雨，自非常人所能及；屬人者，博父國人為巨人，夸父逐日而渴死，黑齒國人啖蛇使蛇，黑人虎首鳥足且啗蛇，凡此等等皆非常人，由此可見，以人的形體宰制蛇的形象，具有常人所未有的非常異能，而且在先民的世界裡不是偶然出現的，其中隱含了先民對於身處世界的理解、認知與想像，也透露先民賦予此類形象的不同凡俗的神聖性。在此表格中，于兒、怪神出沒於江淵，禹彊、禹虢、不廷胡余、弇茲為海神，兩師妾國中之人²³⁹為兩師，夸父在《山海經》中雖被記載為「人」，然考其相關記載當為水神（詳見後文），博父當即夸父，²⁴⁰因此也具水神性質，也就是說，活動於水域或與水相關的神或巫有 9 種，比例過半，其中隱藏的意涵，相當值得追索，本章即以此為討論的重心，企圖了解《山海經》裡的珥蛇、操蛇、踐蛇形象，與水的內在連結；至於上表中其他未與水有密切關係的形象，由於內涵亦十分豐富，礙於篇幅，難以於同一章內一併探討，則待另章討論。

目前學界專文討論《山海經》中珥蛇、操蛇、踐蛇者，如蕭兵先生的〈操蛇或飾蛇：神性與權力的象徵〉、²⁴¹李炳海先生的〈蛇：參與神靈形象整合的活性因子——珥蛇、操蛇、踐蛇之神的文化意蘊〉。²⁴²蕭兵先生的文章以東西方英雄或聖王作為論述範圍，列舉圖像，論證珥蛇、操蛇、持蛇杖的意義在於象徵天與神授予的權威、交通天人的靈力、對自然力與社群的控制，可謂一宏觀式的觀察，惜對《山海經》中的珥蛇、操蛇、踐蛇者，只提到四方海神及夏后開，而未觸及

²³⁹ 依袁珂考證，兩師妾為國名。袁珂校注：《山海經校注》，頁 263。

²⁴⁰ 袁珂認為，博父國即夸父國，博父亦當作夸父。見袁珂：《山海經校注》，頁 240。如此，則夸父當為巨人，故逐日時飲河而不足，最後道渴而死。

²⁴¹ 蕭兵：〈操蛇或飾蛇：神性與權力的象徵〉，《民族藝術》第 3 期（2002 年），頁 43-57。

²⁴² 李炳海：〈蛇：參與神靈形象整合的活性因子——珥蛇、操蛇、踐蛇之神的文化意蘊〉，《文藝研究》第 1 期（2004 年），頁 81-89。

其他；至於李炳海先生則根據《山海經》本身的內容脈絡，細膩地分析了《山海經》中的珥蛇、操蛇、踐蛇之神身上的蛇類，認為蛇在這些神靈身上扮演著助神行走、登天的角色，並具調節氣候的功能，但尚有許多關於人類學、宗教現象學等論點，值得作為思考相關問題的切入角度。在研究方法與內容上可作為蕭兵先生、李炳海先生二人文章的補充，並以西方人類學、宗教現象學等觀點作為切入角度，討論《山海經》裡與水相關的內容的文章，如陳忠信先生的〈試論《山海經》之水思維－神話與宗教兩種視野的綜合分析〉，²⁴³以及李文鈺先生的〈《山海經》的海與海神神話研究〉。²⁴⁴陳忠信先生梳理了《山海經》中「某水之起點、終點、水域具有神異之物及其神秘力量」的敘述模式，歸納出《山海經》之水思維有著生命肇端的意象，也象徵對死亡的否定與生命永恆而神考的企盼。李文鈺先生則從神話原型理論及宗教現象學觀點，探索集蛇鳥於一身的海神形象可能蘊藏的原始海洋信仰，並自大海意象的原型內蘊與宗教象徵切入，探討精衛填海及海上姑射、蓬萊等神話主題。陳忠信先生、李文鈺先生的文章雖非針對所有《山海經》中珥蛇、操蛇、踐蛇的形象與水的連結作討論，但仍然提供了可資進一步探討的相關線索。下文將針對前文表中所列分別梳理、討論，以《山海經》文本內容為基礎，並參照宗教現象學家伊利亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）對於水的闡釋，以及其他學者的相關研究成果，試圖探討珥蛇、操蛇、踐蛇者具有的神聖性質及相關內涵意義，以求一窺古人認知、理解世界的方式。

第一節 江淵馭水的神與巫

前文已提到，在所有珥蛇、操蛇、踐蛇之神或巫之中，有為數過半與水有密不可分的关系，這令人不得不重視、也忍不住好奇，究竟蛇和水之間有何關係？水與蛇兩者的象徵意涵彼此之間有何關聯？關於這一點，伊利亞德指出，「龍、蛇、貝殼、海豚等都是水的象徵，它們隱藏在大海深處，和深淵的神聖力量渾然一體，悄然躺在湖心或泗渡江河，帶來雨水、濕潤以及洪水，以此掌管世界的豐

²⁴³ 陳忠信：〈試論《山海經》之水思維－神話與宗教兩種視野的綜合分析〉，《宗教與文化學報》第3期（2004年6月），頁249-281。

²⁴⁴ 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），頁1-24。

產。」²⁴⁵既言蛇是水的象徵，我們可以推測珥蛇、操蛇、踐蛇之神或巫很可能與水有所聯繫。如果說，蛇和深淵的神聖力量渾然一體，則戴蛇、珥蛇、銜蛇、操蛇、踐蛇這一系列宰制蛇的行為（戴蛇、珥蛇雖然表面看來只是以蛇為飾，但若耍活蛇溫馴地棲息於人身上，而不對人發動攻擊，顯然需要很高明的馴服、控制技巧，甚至是神力），可以說象徵了擁有神聖力量，也代表了這類形象本身就暗示了其具有超越凡俗的神聖性。

另外，在上古時代，蛇因成長過程中的蛻皮行為而被視為具有再生能力，以蛇為生殖和繁衍的象徵是上古時代流行甚廣的觀念，²⁴⁶而蛇強盛的繁殖力也被視為生命力的象徵。水也同樣意味了再生，同樣是生命的象徵：

在宇宙起源的神話中，在神話、儀式以及圖像中，在我們所發現的各種文化類型中，水都有相同的文化範型，它先於一切形式，支持一切創造。沒入水中象徵回到原初形式、整體復活、新的誕生，因為潛入水中便意味著形式的解體、重歸存在以前的無形；從水中誕生則是重複創造的行為，通過此種行為便首次出現了形式。每一種與水的聯繫都意味著再生，因為解體之後便繼之以「新生」，而且還因為沒入水中就意味著豐產，所以水能增加生命和創繼的潛能。……因為將自身與各種潛在性結合在一起，水就變成了一種生命的象徵（「生命之水」）。²⁴⁷

蛇與水同具再生與生命的象徵，因此珥蛇、操蛇、踐蛇這類形象身上的蛇本身就暗示了「水」的特質，暗示了此神的職能為水神，或此巫與水有關連，與生命的象徵有關，且具有再生的能力。

在原始初民的思維之中，任何事情都不是真正偶然發生的，一個事件經常被用來解釋其他事件，²⁴⁸因此我們在《山海經》中可以看到，許多動物的出現，往

²⁴⁵ 引自（羅馬尼亞）Mircea Eliade 著，晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在》（桂林：廣西師範大學出版社，2008年8月），頁195。

²⁴⁶ 此外，王小盾更進一步認為，踐蛇的形象是以生殖崇拜為基礎的，這類形象是生命力量的象徵。參王小盾：《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7月），頁598。

²⁴⁷ （羅馬尼亞）Mircea Eliade 著，晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在》，頁179。

²⁴⁸ 參（法）Lucien Lévy-Bruhl 著，丁由譯：《原始思維》（臺北：臺灣商務印書館，2001年2月），頁372。

往帶有徵兆，其中與蛇類有關的徵兆如下表：²⁴⁹

徵兆	動物名稱	徵兆範圍	動物所在	經名
大水	化蛇	其邑	陽山	中山經
大旱	肥螻蛇	天下	太華山	西山經
		其國	渾夕山	北山經
	大蛇	其邑	鎔于毋逢山	北山經
	鳴蛇	其邑	鮮山	中山經

由上表可以發現，《山海經》中的蛇類，往往與大水或大旱的徵兆相連在一起，這透露出古代先民認為蛇具有影響氣候的神秘力量，²⁵⁰可以說具有管控水的神力，能帶來水災或旱災，這一點與伊利亞德之說並行不悖：蛇既是水的象徵，那麼水的來源過多，則成水災，過少則成旱災，蛇的確與大水、大旱聯繫在一起。這裡還需要注意一點，即不論蛇的出現預示的是大水或大旱，都是災禍，也就是說蛇的神秘力量對人類生存環境的影響是負面的，因此珥蛇、操蛇、踐蛇這種對蛇的控制，²⁵¹一方面象徵了擁有蛇管控水、影響氣候的能力，另一方面也象徵著壓制了蛇帶來災害的負面影響，而彰顯出其具備的神能。

有了以上的初步了解之後，有助於我們回頭審視《山海經》中珥蛇、操蛇、踐蛇的神與巫。

（一）遊于江淵之神

首先看活動地區在江淵的于兒和怪神：

……夫夫之山……神于兒居之，其狀人身而身操兩蛇，常遊于江淵，出入有光。²⁵²（中山經）

²⁴⁹ 此表格參考彭毅先生的研究修改而成。彭毅：〈諸神示象——《山海經》神話資料中的萬物靈跡〉，頁 19。

²⁵⁰ 參李炳海：〈蛇：參與神靈形象整合的活性因子——珥蛇、操蛇、踐蛇之神的文化意蘊〉，頁 85。

²⁵¹ 彭毅先生指出，夫夫山的于兒神身操兩蛇，四方海神皆珥兩蛇踐兩蛇，這類圖形皆是顯現神有制約蛇的靈能。彭毅：〈諸神示象——《山海經》神話資料中的萬物靈跡〉，頁 54。

²⁵² 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，2004 年），頁 176。以下所引《山海經》內容

……洞庭之山……帝之二女居之，是常遊于江淵。澧沅之風，交瀟湘之淵，是在九江之間，出入必以飄風暴雨。是多怪神，狀如人而載蛇，左右手操蛇。多怪鳥。（中山經，頁 176）

于兒即《管子》等書中的登山之神「俞兒」，是為山神，²⁵³而從祂常遊于江淵來看，祂與水亦有密切的關聯，「出入有光」展現了他的神異性。在第二條資料中，常遊于江淵的水神為天帝之二女，似乎無法直接看出關於怪神的職能，但是因澧沅之風交瀟湘之淵，使得九江之間出入必以飄風暴雨，可以推想此處為數不少的怪神不只活動於江淵之間，且與飄風暴雨之間有內在的關聯。

被視為地理之書的《山海經》，²⁵⁴承載著對河流分布的大量記錄，並旁及出沒於江淵海渚等水域之神怪，²⁵⁵足見在古代的世界觀裡，水不只是賴以維生的重要自然資源，更是信仰與崇拜的神聖對象，這一點在其他古籍裡亦可得到佐證。《春秋·公羊傳》僖公三十一年云：「三望者何？望祭也。然則曷祭？祭泰山河海。曷為祭泰山河海？山川有能潤于百里者，天子秩而祭之。觸石而出，膚寸而合，不崇朝而徧雨乎天下者，唯泰山爾。河海潤于千里。」²⁵⁶清楚地記載了天子對山川河海的祭祀。《禮記·月令》記載，在日短陰盛的仲冬之月，「天子命有司祈祀四海、大川、名源、淵澤、井泉。」²⁵⁷即指在陰方盛而陽欲起，萬物生氣初動之時，必須祭祀各種形式之水。《史記·五帝本紀》亦載，堯命舜攝行天子之政，舜「遂類于上帝，禋于六宗，望于山川，辯于羣神。」《史記正義》注道：「望者遙望而祭山川也。」²⁵⁸足見先秦時代的國家祭典，將山川河海、淵澤井泉等水域列為重要的祭祀對象，以其潤于千里，無私地滋養萬物，是萬物生長的生命之源，因此需配合萬物生氣初動、充滿生機的關鍵時刻舉行祭祀，祈求豐產的一年

皆出於此，不再另註出處。

²⁵³ 參蕭兵：〈操蛇或飾蛇：神性與權力的象徵〉，頁 55。

²⁵⁴ 歷來對《山海經》一書的分類，多將之歸入地理類，相關整理可參考謝秀卉：《山海經郭璞注研究》（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2008 年），頁 3-5。

²⁵⁵ 關於《山海經》各山經對於諸水域及出沒其間的神怪之記載，相關整理可參考陳忠信：〈試論《山海經》之水思維－神話與宗教兩種視野的綜合分析〉，《宗教與文化學報》第 3 期（2004 年 6 月），頁 16-24。

²⁵⁶ 李宗侗：《春秋公羊傳今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1973 年），頁 251。

²⁵⁷ 清·孫希旦：《禮記集解》（北京：中華書局，1989 年），頁 496。

²⁵⁸ 引自漢·司馬遷撰，（日）瀧川資言考證，（日）水澤利忠校補：《史記會注考證附校補》（上海：上海古籍出版社，1986 年），頁 9。

能順利到來。

地勢較高之山，本就容易在迎風坡處下地形雨，再加上山間又有江水流經，提供充足的水氣來源，使得降雨機率更加提高，所以《山海經》所載的「九江之間」易有「飄風暴雨」的現象，可說匯集了地上流動之水與天上降下之水，而不論何種形式的水，在古代先民的眼中，都有著崇高的地位，都是神聖的，因此怪神所處的空間，乃以天上與地上的神聖之水交織出神聖空間；于兒所常遊的江淵，亦為神聖的水域，而能夠出現在這些神聖空間者，也都是超越凡俗世界的神聖之神。依《說文解字》云：「怪，異也。」²⁵⁹則出入於九江之間的怪神即為異神，與具有異能——出入有光的于兒，皆為有別於凡俗之神，兩者操蛇或載蛇（即戴蛇）²⁶⁰的形象，為非凡的神聖形象。依照伊利亞德的看法——蛇是水的象徵，帶來雨水、濕潤、洪水，則于兒、怪神的操蛇或戴蛇的形象，暗示了牠們與受到崇拜的神聖之水的內在聯結，這顯示出古代先民的潛意識中對於于兒、怪神的狀貌想像，並非無中生有，而是依循著對於神聖世界的崇拜與信仰而來的。

（二）操蛇珥蛇之巫

不論古今中外，風調雨順是所有人共同的願望，適當而充足的雨水是農耕順利、糧食來源穩定的重要條件。降雨過多或過少引起的水、旱災，都是造成人們生存危機的重大災害，每當遭遇這類無法靠人為避禍的天然災害時，人們只能祈求上蒼、鬼神的庇祐，祈禱風調雨順的日子早日到來。《左傳·成公十三年》云：「國之大事，在祀與戎。」²⁶¹足見在古代，透過祭祀與神聖世界的鬼神溝通是人們十分看重的大事，然而一般人難以直接與鬼神溝通，必須仰賴少數有能力可以溝通天地、會通凡俗與會通神聖世界的巫。「巫師是人與神鬼之間的特殊人物，平時為人，降神時為神，亦人亦神，一身二任。……巫師能通神，可以同鬼神說話，上達民意，下傳神旨，能預知吉凶禍福，能為人除災去病，從事預言、

²⁵⁹ 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1981年），頁509。

²⁶⁰ 郝懿行云：「載亦戴也，古字通。」見袁珂校注：《山海經校注》，頁177。

²⁶¹ 春秋·左丘明著，晉·杜預集解，（日）竹添光鴻會箋：《左傳會箋》（臺北，鳳凰出版社，1976年），頁12。

占卜、祭祀和招魂、驅鬼等巫術活動，於是巫師便成了人與鬼神的橋樑、媒介，具有半神半人的特點。」²⁶² 古代人們相信巫具有神聖的能力與特質，甚至可以透過各種巫術行為或祭祀儀式來達到呼風喚雨、控制風雨的目的，因此在社會上有特殊的聲望與地位，《山海經》的文獻記錄裡就保留了中國古代藉由儀式祈雨、止雨的巫：

雨師妾在其北，其為人黑，兩手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇。一曰在十日北，為人黑身人面，各操一龜。（海外東經，頁 263）

據郝懿行的辨析，雨師妾為國名，²⁶³而此國名十分明確地強調了其國中之人「雨師」的身分。根據郭璞和郝懿行所注，雨師能呼喚雨水：

郭璞云：「雨師謂屏翳也。」郝懿行云：「《楚詞·天問》云：『萍號起雨。』王逸注云：『萍，萍翳，雨師名也；號，呼也。』……。」²⁶⁴

雨師既非神而能呼喚雨水，足見其為有法力——某種程度的馭水能力——的巫，而依上文所論，這一點也表現在其操蛇、左右耳各有蛇的形象上。雨師既為巫，則當透過祈雨的儀式來呼喚雨水，因此我們可以推測，其操蛇、左右耳各有蛇的形象，很可能和祈雨的儀式有關。前文已言及《山海經》中對蛇類的記載，顯示蛇具有管控水的神力，能帶來大水或大旱，若此，則以儀式性的掌握蛇，來象徵掌握控管水的神力，以求達到喚來雨水的目的，是十分合理的。

操蛇、珥蛇在祈雨儀式中究竟如何演示、操作，目前可見的上古文獻資料尚無法提供直接、清楚的證據來說明，我們可以肯定的是，蛇的確在古代的求雨儀式中佔有一席之地，且求雨者對蛇的處理包括了懲罰和敬奉兩種方式。前者與龍能興雲雨的觀念有關，例如，元末明初的陶宗儀在《南村輟耕錄》卷二十七「譏方士」中記載：

丙子歲，松江亢旱，聞方士沈雷伯道術高妙，府官遣吏齎香幣過嘉興，迎請以來。驕傲之甚，以為雨可立致，結壇仙鶴觀，行月字法，下鐵簡于湖

²⁶² 宋兆麟：《巫覡——人與鬼神之間》（北京：學苑出版社，2001年），頁 105。

²⁶³ 詳細論證可參考袁珂校注：《山海經校注》，頁 263。

²⁶⁴ 袁珂校注：《山海經校注》，頁 263。

柳潭井，取蛇燕焚之，了無應驗。羞報，宵遁。……²⁶⁵

此條資料主旨雖在譏笑方士沈雷伯求雨不得，但保留了焚燒蛇、燕以求雨的儀式記載。民間傳說「龍嗜燕肉」，因此術士在懲罰龍的子孫——蛇的同時，也一併懲罰龍最喜歡的食物——燕，「取蛇燕焚之」帶有懲罰惡龍的性質，²⁶⁶責令其降雨。至於以敬奉蛇的方式來求雨的例子，則可見於明代的《南中紀聞》：

綏邑深山洞壑，多有神怪，能致雲雨。每天旱，里民邀巫師，散髮持咒，入深壑內，遇有蛇虺之類，即取回，供奉祈禱，輒得雨。事畢，釀造銀圈等，贈以繫佩，鼓樂送還原處。己巳年旱，岳溪里民，覓得一蛇，頸項銀圈凡六件，蓋借禱不止一次矣。²⁶⁷

綏邑里民不只向蛇祈雨，得雨後還贈以銀圈繫於蛇上，以表感謝之意，這樣的儀式顯示了當地人們對於蛇掌管水的信仰。

古人相信天下大旱是由於蛇神操縱雨水而不降雨所致，蛇有管控水的神力，後來龍神的觀念興起，由於蛇為龍的主要原型之一，因此人們對蛇的信仰也融入了對龍的信仰之中。²⁶⁸漢代以後，龍能興雲播雨的觀念深入人心，有關龍王的神話越來越多，與龍相關的求雨巫術也日趨複雜。²⁶⁹《南中紀聞》所載將蛇視為水神的信仰模式，早於龍神信仰出現之後，可說保留了較原始的信仰風貌；而《南村輟耕錄》的求雨巫術，起源於龍神信仰出現以後，以「取蛇燕焚之」懲罰惡龍的方式令其致雨，相較於直接奉祀神蛇，複雜了許多。兩例上距《山海經》成書年代已歷千餘年，蛇在求雨儀式中扮演的角色地位雖因時代、地區的改變而有所差異，但不變的是，在這漫長的歷史中，蛇仍在求雨儀式裡佔有一席之地。

²⁶⁵ 引自元·陶宗儀：《南村輟耕錄》（北京：中華書局，1997年），頁341。

²⁶⁶ 參考胡新生：《中國古代巫術》（濟南：山東人民出版社，2005年），頁253。

²⁶⁷ 引自明·包汝楫：《南中紀聞》，收入宋·范成大、明·包汝楫、清·嚴如煜：《驂鸞錄、南中紀聞、三省山內風土雜識》（臺北：臺灣商務印書館，1966年），頁12。

²⁶⁸ 參考向柏松：《中國水崇拜》（上海：上海三聯書店，1999年），頁86。

²⁶⁹ 參胡新生：《中國古代巫術》，頁250。

第二節 居處海渚之神

在描述宇宙誕生的創世神話故事中，水在不少神話裡都是重要的元素。沼澤喜市研究天地分離神話時指出，講述天與地分離之前的神話中，有些認為最初只有水，²⁷⁰例如，埃及的多個創世神話中，或敘述太初時代，創造之神在遠古的水面上出現；或描述創世之初，一個鳥蛋從太初之水中浮現出來；或述說宇宙的起源是一座土堆——「初地」(First Place)——從浩瀚的遠古之水中浮現出來，表示土地、光、生命以及意識的出現等等。²⁷¹在巴比倫，宇宙創世之前的混沌之水甚至有一個專屬的名詞「apsū」來指稱，且「the Gate of apsū」可以連接天與地。²⁷²宗教現象學家伊利亞德指出：

水域象徵各種宇宙實質的總結；它們是泉源，也是起源，是一切可能存在之物的蘊藏處；它們先於任何的形式，也「支持」所有的受造物。其中一種受造物的典範之像，就是突然出現在海中央的島嶼。另一方面，在水中的洗禮，象徵回歸到形成之前 (preformal) 和存在之前的未分化狀態結合。自水中浮出，乃重複宇宙形式上的創生顯現的行為；洗禮，便相當於一種形式的瓦解。這也就是為什麼水域的象徵同時指向死亡，也指向再生。與水有關聯的，總是會引致一種重生的記號，一方面是因為死亡乃伴隨新生而來，另一方面是因為洗禮充實、並孕育了生命的潛能。²⁷³

此段文字說明水域包含宇宙創世之前的原初之水的特質，由於宇宙從原初的混沌之水中誕生，因此水域正如原初之水蘊藏著生命力，同時也具有原初混沌之水的特質，可以瓦解生命，也可以使逝去的生命從混沌中重新誕生。在宇宙誕生之後，能夠與宇宙創世之前的混沌之水相比擬、可以作為創世前的太初之水的象徵的，

²⁷⁰ 見 (日) 沼澤喜市：〈天地分離神話的文化歷史背景〉，收錄於 (美) 阿蘭·鄭迪斯編，朝戈金等譯：《西方神話學讀本》(桂林：廣西師範大學出版社，2006 年)，頁 227。

²⁷¹ 參考 (羅馬尼亞) Mircea Eliade 著，晏可佳、吳曉琴、姚蓓琴譯：《宗教思想史》(上海：上海社會科學院出版社，2004 年)，頁 76-77。

²⁷² 參考 (羅馬尼亞) Mircea Eliade: *Images and Symbols*, New Jersey: Princeton University Press, 1991, p41。(羅馬尼亞) 伊利亞德 (Mircea Eliade) 著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁 91。

²⁷³ (羅馬尼亞) 參伊利亞德 (Mircea Eliade) 著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁 173。

便是海洋，²⁷⁴而「海洋（原水）所具有的『無形』、『窈冥』、『晦暗』、『流動』的內在狀態，又與混沌同具有『宇宙創生前』的『水』、『氣』等神聖性質。」²⁷⁵因此，海洋無疑是重要而神聖的水域。

海洋既為象徵豐富的神聖水域，在世界各國的神話故事中，都有海神出現，《山海經》裡依方位的不同記載了四位海神：

北方禺彊，人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩青蛇。（海外北經，頁 248）

北海之渚中，有神，人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇，名曰禺彊。（大荒北經，頁 425）

東海之渚中，有神，人面鳥身，珥兩黃蛇，踐兩黃蛇，名曰禺虬。黃帝生禺虬，禺虬生禺京，禺京處北海，禺虬處東海，是為海神。（大荒東經，頁 350）

南海渚中，有神，人面，珥兩青蛇，踐兩赤蛇，曰不廷胡余。（大荒南經，頁 370）

西海渚中，有神人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇，名曰弇茲。（大荒西經，頁 401）

四位海神皆處於海渚之中，依郭璞所注，「渚，島。」²⁷⁶則海神並非直接居處於海水之中，而在於海中之島上。由海洋中生出的島嶼，正如由原初之水中誕生的宇宙般，島嶼本身正象徵了海洋所創造的小宇宙，因此是海洋創造宇宙的生命力的具體代表，而海島上之海神，是初民將崇拜的自然具象化的成果。《說文解字》曰：「島，海中往往有山可依止，曰壘，從山鳥聲。」²⁷⁷島是海中可依止之山，而宗教現象學家伊利亞德談論人們信仰的世界中心時曾論及，山被視為連繫、溝

²⁷⁴ 英國人類學家弗雷澤將巫術內涵的思想原則歸結為兩個方面：「第一是『同類相生』或果必同因；第二是『物體一經互相觸，在中斷實體接觸後還會繼續遠距離的互相作用』。前者可稱之為『相似律』，後者可稱作『接觸律』或『觸染律』。」引自（英）J·G 弗雷澤著，徐育新、汪培基、張澤石譯：《金枝》（北京：新世界出版社，2006年），頁 15。基於「相似律」的原理，廣大無際、無形無狀的海洋，形似宇宙創生之前的太初之水，因此可以作為太初混沌之水的象徵。

²⁷⁵ 引自高莉芬：《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 59。

²⁷⁶ 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，頁 350。

²⁷⁷ 同上註。

通宇宙三層次：天上、大地、地下的宇宙軸，位於天地交會處的世界中心，²⁷⁸且「宇宙山的峰頂不僅是大地的最高點，也是大地的肚臍，宇宙開闢的起點。」²⁷⁹總合而言，海島是原初混沌之水所創生的宇宙，島嶼是突出地表的山，不只可觸及天界，而且是可以會通天、地、地下三界的宇宙軸，因此海島是神聖水域中的神聖空間，《山海經》記載海神居於此神聖空間，是古代先民信仰的神聖世界中的一環，蘊涵了古代先民想像、架構神聖世界的邏輯。在這種架構神聖世界的邏輯之下，居於海渚的神聖空間裡的海神，自然有著神聖的形象。為了能將海神的神聖特質表現在形象上，初民形塑了人面鳥身、珥蛇踐蛇的形象。

關於人面鳥身的海神形象，人面的部分正如前章談論人面蛇身時所提到的，暗示著人對於神聖世界與神聖性的渴望，希望能借由此類形象的塑造，將人類自身帶入神聖世界的殿堂，成為神聖世界的一份子，使在凡俗世界生活的人們，能找到通往神聖世界的歸趨；至於鳥身的部分，也正如人面蛇身形象承載了古代先民對蛇的崇拜般，是先民對鳥的崇拜的遺緒。中國古代對鳥的崇拜亦有其悠久的傳統，新石器時代的陶器上，每每可見鳥的相關圖樣，先秦時期以少皞為首的集團即有著崇拜鳥的習俗，並且結合了對太陽的崇拜，甚至以鳥名命官職職稱，《山海經》中亦有大量對鳥的記載。由於鳥崇拜的傳統內涵豐富、牽涉頗廣，而本文的重點在於討論操蛇、珥蛇、踐蛇等與蛇相關的形象，因此暫不深論海神人面鳥身的形象。

前一章曾論及《山海經》載道人面蛇身的相柳所經之處皆成沼澤，百獸都無法居處：「相柳之所抵，厥為澤谿」，²⁸⁰「其所歛所尼，即為源澤」，²⁸¹這種蛇帶來水，甚至水多成災，造成危害的描述，是《山海經》承載了先民相信蛇掌有控制水的能力的佐證。此外，蛇又象徵混沌、無形式、無形像，²⁸²且蛇除了象徵生

²⁷⁸ 參考（羅馬尼亞）伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁 86-92。（羅馬尼亞）耶律亞德（Mircea Eliade）著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》（臺北：聯經出版事業公司，2000 年），頁 9-13。

²⁷⁹ 見（羅馬尼亞）耶律亞德（Mircea Eliade）著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，頁 12。

²⁸⁰ 袁珂校注：《山海經校注》，頁 233。

²⁸¹ 同上註，頁 428。

²⁸² 伊利亞德又說：「砍斷蛇的頭就相當於一種創造的行為，是一種從無到有的創造行為。」見（羅馬尼亞）伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁 104。此處必須釐清的是，東西方談論「混沌」時，語意上的不同之處：「在西方文化史上，混沌作為創

命之外，也象徵著死亡；²⁸³而大海本身也是混沌、無形式、無形象的，其固然蘊藏著創造萬物的無限生機，卻也同時瓦解生命、帶來死亡，「水，是最顯著的殺戮者，它分解、廢除所有的形式。」²⁸⁴依前文伊利亞德所述，水雖分解了所有形式，「象徵回歸到形成之前（preformal）和存在之前的未分化狀態結合」，但「自水中浮出，乃重複宇宙形式上的創生顯現的行為」，因此水同時具有死亡與再生的象徵；這一點也與蛇具備的特性相同：

生命的力量使得蛇脫落掉的老外皮，就像月亮投下陰影一樣。蛇脫下原來的皮為了要重生，就像月亮拋下陰影為了再生出新月。……有時候蛇的形象是咬著自己的尾巴形成一個圓圈。那是生命的形象。生命代代接續散發光芒，為了不斷的再生。蛇代表永恆的能量，代表不斷出現死亡和生命的這個世間的意識狀態。……蛇代表這世間的生命力量與死亡，卻又永生不死。²⁸⁵

這些蛇的象徵與水、海的象徵不謀而合，甚至可以說，在這些象徵意義相同的前提下，先民以蛇來象徵混沌大海的生命力、死亡與再生。

海洋是萬川歸趨、眾水所集之處，《莊子·秋水》曰：「天下之水，莫大於海，

造與秩序的對立面，成了一個具有負價值的概念。……追索混沌母題在中國創世神話及宇宙發生論中的多種表現形式，可以看出它是一種本來不含有褒貶色彩的中性存在。」見葉舒憲：《老子與神話》（西安：陝西人民出版社，2005年），頁134-135。「先秦文化語境中的『混沌』，並不能完全對譯於“chaos”，在西方文化語境中的希臘文“chaos”一詞本指無秩序狀態，是秩序的對立面，常與“cosmos”相對，偏向負面的語義。在先秦楚文化語境中的『混沌』，其意涵則是指原初無有序與無序之分、無陰陽之別的自然宇宙狀態，而有陰有陽、有日有月的時空秩序宇宙則是後來才產生的。」見高莉芬：《蓬萊神話——神山、海洋與洲島的神聖敘事》，頁196。伊利亞德此處談的「混沌」，乃是前文曾引的「形成之前（preformal）和存在之前的未分化狀態」，因此較接近中國神話所談的原初無有序與無序之分與陰陽之別的混沌概念，而無負面之意。

²⁸³ 參蕭兵：〈操蛇或飾蛇：神性與權力的象徵〉，頁47。初民社會，穴居野處，然擔心野獸猛虎，然而最常出現於他們住所周圍，危害生命安全者，恐怕便是蛇。參侯迺慧：〈從山海經的神狀蟲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2月）。蛇既帶來死亡，則蛇為死亡的象徵，是可以理解的。

²⁸⁴ 參（羅馬尼亞）伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁179。此外，Eliade認為，在人類的層面上，浸沒於水中相當於死亡，而在宇宙的層面上，則相當於週期性地將世界解體、化作原初海洋的大災難（大洪水）。見（羅馬尼亞）Mircea Eliade著，晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在》，頁184。

²⁸⁵ 見（美）喬瑟夫·坎伯（Joseph John Campbell）著，朱侃如譯：《神話》（The Power of Myth），頁77-78。

萬川歸之，不知何時止而不盈；尾閭泄之，不知何時已而不虛；春秋不變，水旱不知。」²⁸⁶海神的職能，自是掌管海洋，而有馭水的神能。彭毅先生認為，「東方或西方，以及太平洋兩岸古代文化，操蛇、踐蛇或飾蛇之神多具有海神格；操、踐、銜、飾，都表示對自然力的控馭，對權威的掌握。」²⁸⁷也就是說若蛇具控制水的能力，又是生命的象徵，則珥蛇、踐蛇的形象代表了海神控馭、掌握水的能力，也代表牠們掌握著海洋所蘊含的生命力、死亡與再生，具有能從混沌之中生發萬物、令生命死亡回歸混沌、再從混沌中重生的神能，這種對整個生命循環過程的掌控，²⁸⁸是海神受到崇拜、有著珥蛇、踐蛇等控馭蛇的形象的象徵意涵。

第三節 追日飲河的夸父

夸父追日的神話，在《山海經》裡有兩則資料：

大荒之中，有山名曰成都載天。有人珥兩黃蛇，把兩黃蛇，名曰夸父。后土生信，信生夸父。夸父不量力，欲追日景，逮之于禺谷。將飲河而不足也，將走大澤，未至，死于此。應龍已殺蚩尤，又殺夸父，乃去南方處之，故南方多雨。（大荒北經，頁 427）

²⁸⁶ 清·郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1985年），頁 563。

²⁸⁷ 參彭毅：〈諸神示象——《山海經》神話資料中的萬物靈跡〉，頁 53。

²⁸⁸ 李文鈺先生認為，「在中國神話，大海亦常是神蛇、巨蛇出沒蟄居之地，滄海巨蛇猶如何機反撲、破壞世界的混沌力量……神話中毀天滅地的大洪水，常是混沌巨蛇的傑作，《山海經》載禹治洪水，曾攻克水神共工、斬殺共工之臣相柳，而共工、相柳皆人面蛇身，實亦混沌破壞力之象徵。是以禹之攻共工、斬相柳、擊退洪水、畫定九州，其意義相當於馬爾杜克之暫殺海怪，擊退混沌、重建世界。」珥蛇踐蛇、鳥身人面……顯示其鎮壓混沌、維護秩序的神職。而透過海神形象的想像塑造，初民寄託的當是對於大海破壞與毀滅力量的深沈恐懼，以及抵禦混沌、守護有序世界的共同願望。」見李文鈺：〈《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），頁 8、9。李文鈺先生所談的混沌概念，較接近西方的“chaos”，具有失序的負面意，故將禹之攻共工、斬相柳視為擊退混沌、重建世界，將珥蛇踐蛇視為鎮壓「混沌」、守護有序世界。然而，先秦時期文獻中談論的混沌，當為前文所談的原初無有序無序之分與陰陽之別的混沌概念，與西方失序的“chaos”不同，因此禹治洪水時攻共工、斬相柳，與其說是擊退破壞秩序的 chaos，毋寧說是將共工、相柳造成的原初混沌之地，重新開關、創造一個新的宇宙；也因此將海神的珥蛇踐蛇形象視為掌握「從混沌中生發萬物、令生命死亡回歸混沌、再從混沌中重生」的生命循環，會比單純視為鎮壓「混沌」、守護有序世界更加適切。

夸父與日逐走，入日。渴欲得飲，飲於河渭；河渭不足，北飲大澤。未至，道渴而死。弃其杖，化為鄧林。（海外北經，頁 238）

歷來據此對夸父的神格性質的討論眾說紛紜，根據葉舒憲先生的整理，主要有火神、月神、水神三種觀點。涂元濟先生主張夸父為火神，理由在於應龍為能致雨的水神族，他的敵對者便成火神族。²⁸⁹杜而未先生認為夸父是月神，「夸父是被譏嘲的月亮（月神），所以又說夸父是月山（中次六經有夸父之山）。夸父的杖化為鄧林，因夸父之山北有桃林，見得夸父和月山的關係。……『應龍』『殺夸父』以及夸父『道渴而死』的說法，是指夸父由殘月進至晦朔的情形。圓月光明時，夸父已蓄心與太陽競爭比賽，所以已開始逐日，不過她在趕上太陽時也成為將死的殘月了……如果經中的『入日』二字作日蝕講，則夸父即正式抓住太陽了！但夸父成功後，接著就死亡，可見是殘月進入晦朔了……」²⁹⁰呂思勉先生和王孝廉先生都主張夸父為水神，呂思勉先生認為，「夸父逐日，魑敵風伯，雨師，皆水火二神之爭也。」²⁹¹王孝廉先生論道，「夸父神話的『夸父逐日』與『夸父之死』，在神話的原始意義上都是說明了太陽與黑夜之爭（亦即水火神之爭）而做為光明神勝利的神話象徵。」²⁹²葉舒憲先生主張夸父為水神，因為「水的型態變化同太陽出沒變化聯繫到了一起，後者成了前者的原因」，「夸父所走的『道』同太陽運行之『道』是同一的。那麼，這位太陽一樣循環運動的夸父顯然應當是水神了。」且認為「火神說證據不足……應龍雖為水神，但他所殺的（按：此指夸父）不一定就是火神，因為水神絕不只是一個。應龍殺夸父，實為水神族的家庭內訌。」²⁹³至於杜而未先生的夸父為月神說，直接肯定夸父是被譏嘲的月亮，論據略嫌不足，使得後文的討論可信度亦受影響；後文論及「中次六經的夸父之山，『其陽多玉，其陰多鐵，』證明不是圓月」，此論證過程因果關係尚有進一步說明的空間，難以從所舉的文本看出「不是圓月」的原因和根據。綜之，火神說、月神說的證據、說服力皆不如水神說，由論述的完整性來看，水神說似較可信。

²⁸⁹ 涂元濟：〈夸父逐日考〉，《民間文藝集刊》第 6 集（上海：上海文藝出版社，1984 年），頁 36，轉引自葉舒憲：《中國神話哲學》（西安：陝西人民出版社，2005 年），頁 146。

²⁹⁰ 杜而未：《山海經神話系統》（臺北：學生書局，1980 年），頁 96-97。

²⁹¹ 呂思勉：〈三皇五帝考〉，載呂思勉、童書業編：《古史辨》（上海：上海古籍出版社，1982 年），第七卷（中），頁 356。

²⁹² 王孝廉：《中原民族的神話與信仰——中國的神話世界[下編]》（臺北：時報文化，1992 年），頁 299。

²⁹³ 參葉舒憲：《中國神話哲學》，頁 144、145、147。

夸父之所以被論者視為水神，證據之一是其與水神共工的淵源：

炎帝之妻，赤水之子聽訖生炎居，炎居生節並，節並生戲器，戲器生祝融，祝融降處于江水，生共工，共工生術器，術器首方顛，是復土壤，以處江水。共工生后土，后土生噓鳴，噓鳴生歲十有二。（海內經，頁 471）

對照大荒北經的記載，共工生后土，后土生信，信生夸父，則夸父為共工之後，當無疑義。關於共工的事蹟，先秦典籍《荀子·成相》云：「禹有功，抑下鴻，辟除民害逐共工。」²⁹⁴在禹治洪水的傳說中，共工也被定位為興起水患的始作俑者，因此為禹所闢除；《淮南子·天文》載道：

昔者共工與顓頊爭為帝，怒而觸不周之山，天柱折，地維絕，天傾西北，故日月星辰移焉；地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。²⁹⁵

《淮南子·兵略》又曰：「共工為水害，故顓頊誅之。」²⁹⁶ 集結上述所引，在神話記載中，共工是宇宙秩序的破壞者，使得天傾西北，地不滿東南，且不論顓頊或禹，皆以其引起水害而受制裁，因此共工無疑為具有馭水能力之水神。夸父為共工之後，自然亦為水神。

除了文獻記錄可證夸父具水神性格外，其追逐太陽的行為，也暗示了這一點。水的循環與太陽有密不可分的關係，太陽的熱能使水蒸發成水蒸氣上升到天空，在高空遇冷而凝結成小水珠，再降落到地面，這種現象在原始初民的眼中，就成了水追逐、接近太陽的神話。²⁹⁷劉城淮先生雖未將夸父定位為水神，但他同樣認為夸父是為了消滅旱災而追日：「夸父緊緊追趕太陽，太陽拼命逃跑，同時大放炎熱，以阻止夸父前進；夸父追上了太陽，但太陽噴出毒熱，使他乾渴得要命，以致由於乾旱而水量大減的黃河、渭河不能滿足其需要，終於在繼續找水的途中倒下了；犧牲之後，夸父沒有放棄鬥爭，其杖化作莽莽森林，抗擊了太陽的炎威，永遠蔭蔽著人們。這透露出，夸父是始終在與乾旱搏鬥的。」向柏松先生也

²⁹⁴ 李滌生：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁 576。

²⁹⁵ 張雙棣：《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，1997年），頁 245。

²⁹⁶ 張雙棣：《淮南子校釋》，頁 1544。

²⁹⁷ 如澳洲土著神話《彝神給世界帶來生命》：「當彝神（按：即女性日神）落下去休息時，萬物之中河神和湖神最悲傷，他們渴望她的溫暖和亮光。他們就上升到天空中，盡一切力量來到太陽神那裡。彝神讚許他們。他們化成水滴，落回地球上，成為雨和露。雨露滋潤了青草和花朵，帶來了新的生命。」參葉舒憲：《中國神話哲學》，頁 143-144。

主張夸父為水神，對於夸父追日極度口渴的描述，認為是為了驅旱祈雨：²⁹⁸

這種誇張的描寫，實際上反映了人世間極其嚴重的旱情。上古人以為旱情是由太陽神造成的……夸父追日，其意義與射日一樣，是為驅旱祈雨。神話說夸父渴死後所棄手杖化為鄧林，鄧林即桃林，應與桑林一樣，都是古人信仰中的雨水生出之所……夸父化鄧林神話，透露出了夸父追日為驅旱祈雨的目的。……綜觀夸父神話，可以斷定，夸父是司水旱之英雄水神。夸父的形象與動物水神有密切的關係……蛇為水神，也經常代表龍神，黃蛇即象徵黃龍神。夸父兩耳各掛一條黃蛇，兩手又各握一條黃蛇，表明他有駕馭水神司水的神力。²⁹⁹

前文論及伊利亞德將視蛇為水的象徵，具有水神性格的夸父或博父，³⁰⁰前者珥兩黃蛇、把兩黃蛇與後者右手操青蛇、左手操黃蛇的形象，可謂借珥蛇、把蛇、操蛇來暗喻其為擁有馭水能力的水神。

海外北經裡記載了夸父道渴而死後，所棄之杖化為鄧林的情節，可說是「神話用變形來代替生命死亡的這一個事實。」³⁰¹對此觀點，德國哲學家卡西爾曾談到原始初民「對生命的不可毀滅的統一性的感情是如此地強烈如此不可動搖，以致到了否定和蔑視死亡這個事實的地步。……整個神話可以被解釋為就是對死亡現象的堅定而頑強的否定。由於對生命的不中斷的統一性和連續性的信念，神話必須清除這種現象。原始宗教或許是我們在人類文化中可以看到的最堅定最有力的對生命的肯定。」³⁰²古代先民對於死亡的否定以及對繼續生命的堅持，促成了夸父手杖化為鄧林的情節，李豐楙先生論道：

逐日或與日競走之後，被曬死、渴死的非自然死亡、非正常處理者的悲苦情緒，經由神話的隱喻思惟後，乃將夸父之死轉移於所持的手杖變化而繼續生命，也是回復了杖的原本的生命力，而有棄杖化為鄧林的地方遺跡神

²⁹⁸ 見劉城淮：《中國上古神話》（上海：上海文藝出版社，1988年），頁444-445。

²⁹⁹ 向柏松：《中國水崇拜》，頁164-165。

³⁰⁰ 前文已言及，據袁珂考證，博父國當即夸父國，博父亦當作夸父，也就是說，夸父為水神，博父亦當具水神性格。

³⁰¹ 樂蘅軍：《古典小說散論·中國原始變形神話試探》（臺北：大安出版社，2004年），頁31。

³⁰² 參（德）卡西爾著，結構群審譯：《人論》（臺北：結構群，1989年），頁131-132。

古代這種經過變化而繼續生命的特點，可以王孝廉先生整理的神話學家泰勒（E. B. Tylor）在《原始文化》中的觀點來加以說明：

古代人認為，為了使一個狀態產生變化，首先必須破壞原有的現狀，由現狀的破壞而產生和引導出另一個新的狀態，因此對古代人而言，死亡不是生命的終了，而是到達再生的過渡，在原始宗教原始信仰中常見的是靈魂轉生的信仰，死去的靈魂轉化為人、動物或者植物而使原來的生命得以繼續……。³⁰⁴

王孝廉先生因此認為夸父逐日的神話「隱含了死與再生的神話主題，夸父是通過『渴死於道』的死亡而把他的生命借著手中之杖化為桃林而獲得再生。」³⁰⁵透過手杖化為鄧林的變化，夸父的生命並未因死亡而終結，而是以另一種充滿生機的形態——包含許多生命於其中的森林——重生而繼續存在著。

前文談到，萬川所歸、眾水所集的海洋具有能從混沌之中生發萬物、令生命死亡回歸混沌、再從混沌中重生的象徵，可以說在古代先民的世界裡，水域包含了整個生命循環過程，蘊含了生命、死亡與再生的象徵；水不只創生了宇宙萬物，甚至在先秦兩漢思想中具有否定死亡、企盼永生不死的意涵。³⁰⁶蛇作為水的象徵，也如水一般有著再生的象徵，其蛻皮的行為，在古代先民的眼中，即是再生，甚至永生不死，英國人類學家弗雷澤就曾談道：「許多野蠻人相信憑藉定期蛻皮

³⁰³ 李豐楙先生的論述主要著眼於中國古代對於凶死者的處理，「在中國古代對於生命的非自然終結、即凶死而變化者，特別具有極其複雜的恐懼與憐憫情緒，因而激發加以神話化的動機……對於凶死惡死的生命深信其具有可怕的靈力，因而在推原神話中，甚至會從失敗英雄之死而根據『部分可影響全體』的象徵律，賦予所使用、接觸過的物體也會經由生命變化而獲致再生，這就是有關夸父與蚩尤的神話事跡。」見李豐楙：〈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4期（1994年3月），頁306-307。

³⁰⁴ 參王孝廉：《中原民族的神話與信仰——中國的神話世界[下編]》，頁142。

³⁰⁵ 參王孝廉：《中原民族的神話與信仰——中國的神話世界[下編]》，頁157-158。

³⁰⁶ 根據陳忠信先生的研究：「先秦兩漢具有以水為化成天地萬物的水化宇宙觀，與氣化宇宙論同為先秦兩漢宇宙生成的重要思維。……先秦兩漢具有死亡水域及入水死而復生的生命思維。……水在先秦兩漢思想中具有死亡的否定與生命永恆企盼的生命思維。」見陳忠信：《先秦兩漢水思維研究—神話、思想與宗教三種視野之綜合分析》（彰化：國立彰化師範大學國文系博士論文，2005年），頁315-317。

的本事，一些特定動物特別是蛇會更新其青春，永不死亡。」³⁰⁷大荒北經裡的並未記載夸父死後其杖化為鄧林的情節，但其「珥兩黃蛇、把兩黃蛇」的形象，很可能暗示了夸父具有水的不死、再生的力量；海外北經裡的夸父，雖無大荒北經裡所記載的「珥兩黃蛇、把兩黃蛇」形象，但死後其杖化為鄧林的情節，清楚地展現了夸父所具的再生神能，兩則記錄可謂互文見意，以不同的表達方式說明了夸父的同一項特點——再生的超凡、神聖特質。

第四節 小結

翻開歷史，人類的古老文明皆與水息息相關，如兩河流域的蘇美文明，尼羅河流域的埃及文明，以及黃河流域的中國文明等等。水是萬物維持生命不可或缺的重要資源，因此在神話中每每可見其蹤跡。向柏松提到：

在原生態水生型創世神話中，水之所以被當作萬物的始源、創世的聖物，是因為水與植物的生長、水生動物的存活有著明顯的關係，原始初民由此而推想出水與一切事的「生命」息息相關，水是生命之源，天地萬物及人類皆由水生，原生態水生型創世神話，直接反映了原始初民對水的生命力、生殖力的崇拜。³⁰⁸

水既是一切生命的根源，原始初民自然由此生出對於水的崇拜，而後再形塑出各種掌管水的水神。

水與蛇的聯結，在世界各地的神話中，並非孤證。宗教現象學家伊利亞德提到，印度之神伐樓那（Varuṇa）被稱為「毒蛇」、「海洋之王」、「蛇王」，祂可以阻擋水流、把海藏起來，³⁰⁹是有操控水的能力的蛇神；謝繼昌先生談論臺灣布農族的洪水神話時，也發現部分神話與蛇有關：

³⁰⁷ (英) 詹姆斯·G·弗雷澤：〈人類的墮落〉，收錄於(美)阿蘭·鄧迪斯編，朝戈金等譯：《西方神話學讀本》(桂林：廣西師範大學出版社，2006年)，頁109。

³⁰⁸ 向柏松：〈水生型創世神話在現代民族習俗中的沈積〉，《中南民族學院學報(哲學社會科學)》總第87期，第2期(1997年)，頁34-35。

³⁰⁹ 參考(羅馬尼亞) Mircea Eliade 著，晏可佳、吳曉琴、姚蓓琴譯：《宗教思想史》(上海：上海社會科學院出版社，2004年)，頁173-174。

布農族的洪水神話被蒐集記錄的約有十三則。不是每則都提及洪水的原因，有五則曾經提及，其中四則說是大蛇（有說是大蟒蛇）堵住了河流（有說是濁水溪），引起洪水氾濫；一則說是巨蟹用螯要箝食大蛇，大蛇逃入海中，產生海嘯，引起洪水氾濫。³¹⁰

在這些洪水原因明確的布農族神話裡，蛇有引起洪水的能力，同樣代表蛇具備了操控水的能力。《山海經》不只保留了單體之蛇握有馭水神力且能導致水旱災的原始記錄，也記錄了蛇與其他形象結合時，為此複合形象帶來與水的聯結——珥蛇、操蛇、把蛇、踐蛇之神或巫，身上之蛇暗示著此神或巫與水的關聯。當蛇成為神、巫身上的元件，雖然已非直接造成「見則其邑大水」、「見則其國大旱」之蛇，但仍保留了與水相關的要素。

《山海經》描述的神、巫身上所珥、操、踐之蛇，其色彩特別被記錄下來，足見這些色彩具有一定的意義。李炳海透過文字字義的考辨，以及對照《山海經》內容脈絡，認為《山海經》中青蛇是水神，赤蛇是旱神，黃蛇是吉祥神，³¹¹因此「右手操青蛇，左手操赤蛇」的巫咸國之巫、「左耳有青蛇，右耳有赤蛇」的兩師妾國人、南海神不廷胡余「珥兩青蛇，踐兩赤蛇」、西海神弇茲「珥兩青蛇，踐兩赤蛇」、北海神禺彊「珥兩青蛇，踐兩赤蛇」等等，都是透過調控、平衡青蛇與赤蛇，來達到風調雨順的目的；至於夸父「珥兩黃蛇、把兩黃蛇」、東海神禺虢「珥兩黃蛇、踐兩黃蛇」的目的，則在於求吉祥，即實現風調雨順。³¹²此處值得一提的是，禺彊在〈海外北經〉裡的形象，不只未明言其北海神的身分，且「珥兩青蛇，踐兩青蛇」的形象也與〈大荒北經〉所載不同，推測早期的禺彊形象可能所珥所踐皆為青蛇，後來為了強調其海神的職能，便調整其形象，使之同於其他海神，而成「珥兩青蛇，踐兩赤蛇」。

于兒、怪神的操蛇或戴蛇的形象，暗示了牠們與受到崇拜的神聖之水的內在聯結；兩師操蛇、左右耳各有蛇的形象，不只隱喻了其呼喚雨水的功能，也可能

³¹⁰ 見謝繼昌：〈布農族神話傳說思維的探討〉，載於李亦園、王秋桂主編：《中國神話與傳說學術研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1996年），頁639。

³¹¹ 李炳海：〈蛇：參與神靈形象整合的活性因子——珥蛇、操蛇、踐蛇之神的文化意蘊〉，《文藝研究》第1期（2004年），頁81-89。

³¹² 參李炳海：〈蛇：參與神靈形象整合的活性因子——珥蛇、操蛇、踐蛇之神的文化意蘊〉，頁85-88。

和祈雨的儀式有關。珥蛇、踐蛇的形象代表了四方海神控馭、掌握水的能力，也代表祂們掌握著海洋所蘊含的生命力、死亡與再生，具有能從混沌之中生發萬物、令生命死亡回歸混沌、再從混沌中重生的神能，有著掌控整個生命循環過程的神能。至於具有水神性格的夸父或博父，不僅借珥蛇、把蛇、操蛇來暗喻其為擁有馭水能力的水神，也暗示了夸父具有水的不死、再生的力量。這些資料顯示《山海經》記錄了古代先民對水的崇拜，以及他們以蛇作為符號，透過蛇的象徵與水的象徵相聯結，幽微地表達了各種有著珥蛇、操蛇、踐蛇形象的神或巫所具的超凡、神聖的特質。



第四章 飾蛇操蛇踐蛇的神聖性考察（二）：神聖的形象

古代初民最早將蛇直接視為神來崇拜，原因正如德國哲學家費爾巴哈所言：「動物是人不可缺少的、必要的東西；人之所以為人要依靠動物；而人的生命和存在所依靠的東西，對於人來說就是神。」³¹³依照《山海經》的記錄，在中國古代初民的想像世界中，蛇神不只有著控制水的神能，能帶來水災或旱災（可參考前一章整理的山經中帶來徵兆的蛇類表格），甚至擁有飛翔（〈中山經〉裡記載了柴桑之山多飛蛇）等等多種神能；而當具有神能的蛇成為受到崇拜的神、可溝通天地之巫、絕域之國殊類之人身上的一部分，發展出珥蛇、操蛇、持蛇、踐蛇、戴蛇、銜蛇等多樣的形象，其代表的意義，頗令人好奇。

前一章討論了《山海經》裡珥蛇、操蛇、踐蛇的神或巫，以蛇作為符號，透過蛇的象徵與水的象徵彼此之間的內在聯結，表達其超凡、神聖的特質；然而《山海經》中並非所有珥蛇、操蛇的神、巫等形象都與水相關，這是我們不能忽略的現象，這些未與水相關的現象可以整理列表如下：

名稱	形象		經文所載身分	山／國名	出沒地點	經名
巫	操蛇	右手操青蛇，左手操赤蛇	巫	巫咸國	登葆山	海外西經
彊良	銜蛇、操蛇	銜蛇操蛇，虎首人身，四蹠長肘	神	北極天櫃山		大荒北經
蓐收	珥蛇	左耳有蛇，乘兩龍	神		西方	海外西經
奢比尸		獸身、人面、大耳，珥兩青蛇	神		大人國北	海外東經 大荒東經
夏后開		珥兩青蛇，乘兩龍	人		西南海之外，赤水之南，流沙之西	大荒西經
鳳皇、鸞鳥	戴蛇、踐蛇	戴蛇踐蛇	獸		開明獸之西	海內西經
黑齒國	食蛇、	為人黑，食稻啖	人	黑齒國	豎亥步之北	海外東經

³¹³（德）路德維希·費爾巴哈著，榮震華、王太慶、劉磊譯：《費爾巴哈哲學著作選集》下卷（北京：商務印書館，1962年），頁438-439。

人	使蛇	蛇，一赤一青，在其旁。一曰：在豎亥北，為人黑首，食稻使蛇，其一蛇赤				
黑人	食蛇、持蛇	虎首鳥足，兩手持蛇，方啗之	人		朱卷國之南	海內經

上表所列各種形象，身分或為神（彊良、蓐收、奢比尸），或為可通天地之巫（巫咸國中之巫、「上三嬪於天，得〈九辯〉與〈九歌〉以下」³¹⁴的夏后開），或為禎祥奇獸（鳳皇、鸞鳥），或為絕域之國的殊類之人（黑人、黑齒國人），皆為不同於凡俗之人的超凡者，這些超凡者的操蛇、珥蛇、踐蛇、食蛇、使蛇、持蛇形象，自然與其神聖性質密切相關，而有其意涵。本章試圖探討這些見載於《山海經》文字記錄的操蛇、珥蛇、踐蛇、食蛇、使蛇、持蛇的形象，並參考實物圖像的考古資料，希望能借此瞭解古代先民所塑造的有別於平常的超凡形象究竟意味著何種內涵、具有哪些神聖特質，以期了解先民對於神聖形象的想像模式。

第一節 異方之神與奇獸異人

（一）操蛇珥蛇的異方之神

上表所列的操蛇、珥蛇、踐蛇、食蛇、使蛇、持蛇等形象中，身分為神者有銜蛇操蛇的彊良，以及珥蛇的蓐收和奢比尸，以下將分別討論銜蛇、操蛇、珥蛇在其形象之中展現的神聖特質。首先關注彊良的形象：

大荒之中，有山名曰北極天櫃，海水北注焉。……又有神銜蛇操蛇，其狀虎首人身，四躡長肘，名曰彊良。（大荒北經，頁 426）

《山海經》中並未載明彊良的職能，袁珂先生認為：「《列子·湯問》說愚公事云：『操蛇之神聞之，告之於帝。』操蛇之神或本此。」³¹⁵ 也就是說，彊良能傳遞

³¹⁴ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，2004年），頁 414。以下所引《山海經》原文出處皆與此註同，不再另註出處。

³¹⁵ 袁珂校注：《山海經校注》，頁 427。

訊息給天帝，在天與地兩個不同的空間之中扮演著傳達訊息的使者的角色。彊良所居的處所，也和他溝通天地的特點息息相關。宗教現象學家伊利亞德談到人們信仰的世界中心時，提到人們將整個宇宙分為三個空間——天上、地上、地下，「這三層次的相通，有時候是透過宇宙柱圖像來表達的；宇宙柱同時連繫、並且支持著天與地，而它的基底則被深植於地底下，即我們所稱的地獄。」³¹⁶連繫天上、地上、地下三界的宇宙柱，或稱宇宙軸，是世界的中心，有許多種形象，如柱子、梯子、高山、樹木、藤蔓……等等。³¹⁷山名北極天櫃之「櫃」，另作「櫝」，³¹⁸《說文解字》曰：「櫝，梠也。」³¹⁹「梠」又稱「靈壽」，³²⁰亦曾見載於《山海經·海內經》，郭璞云：「靈壽，木名也，似竹，有枝節。」³²¹可知「櫝」為一種有節樹木之名。彊良居處的北極天櫃山，無疑正是伊利亞德所說的連繫天上、地上、地下三界的宇宙柱，這個宇宙柱的形式是支撐宇宙空間的聖山，而其名則是作為宇宙柱的樹名，因此方能藉由此宇宙柱上達天界，傳遞訊息給天帝。

能夠會通天地兩界的彊良，其銜蛇、操蛇的形象，自是有其內在意涵的。根據文獻記載，古代中國的北方為寒冷幽暗的地帶：

《尚書·堯典》：申命和叔，宅朔方，曰幽都。³²²

《墨子·節用》：古者堯治天下，南撫交趾，北降幽都。³²³

《淮南子·脩務》：堯立孝慈仁愛，使民如子弟。西教沃民，東至黑齒，北撫幽都，南道交趾。³²⁴高誘注云：陰氣所在，故曰幽都，今鴈門以北是。

325

³¹⁶ (羅馬尼亞)伊利亞德(Mircea Eliade)著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》(臺北：桂冠圖書股份有限公司 2006 年)，頁 86。

³¹⁷ 相關論述可參考(羅馬尼亞)伊利亞德(Mircea Eliade)著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁 86-92。(羅馬尼亞)耶律亞德(Mircea Eliade)著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》(臺北：聯經出版事業公司，2000 年)，頁 9-13。

³¹⁸ 袁珂注曰：「宋本、吳寬抄本、毛辰本藏經本均作櫝。」袁珂校注：《山海經校注》，頁 426。

³¹⁹ 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》(上海：上海古籍出版社，1981 年)，頁 243。

³²⁰ 同上註。

³²¹ 袁珂校注：《山海經校注》，頁 446。

³²² 屈萬里：《尚書釋義》(臺北：中國文化大學出版部，1984 年)，頁 24。

³²³ 清·孫詒讓：《墨子閒詁》(臺北：華正書局，1987 年)，頁 150。

³²⁴ 張雙棣：《淮南子校釋》(北京：北京大學出版社，1997 年)，頁 1939。

³²⁵ 同上註，頁 1942。

《淮南子·墜形》：北方曰積冰，曰委羽。³²⁶高誘注云：北方寒冰所積，因以為名積冰也。委羽，山名也，在北極之陰，不見日也。³²⁷

《淮南子·墜形》：燭龍在鴈門北，蔽于委羽之山，不見日，其神人面龍身而無足。³²⁸

北方寒冷積冰，位於鴈門以北的委羽山，是幽都的所在地，是陰暗不見天日的，人面龍身的燭龍即居於此地。根據《山海經》的描述，《山海經》裡的燭龍（見大荒北經，頁 428），又名燭陰（見海外北經，頁 230），形象為人面蛇身，蛇身與龍身的異文記載，可以看出在古代先民的分類系統中，龍與蛇關係十分緊密。古代先民觀察自然界中的蛇，發現蛇類性喜藏身在陰暗潮濕之處，因此將蛇與不見天日幽暗之地相聯結，而先民又依據日常對生活空間的體驗，發現北方相對於南方為日光較少的方位，所以又將極北之地視為不見日、陰氣所在的幽暗之地，總合起來，蛇也因此和北方的幽暗空間產生了聯結，故居於北極之陰之神——燭陰有蛇身或龍身的形象。北極天櫃山，顧名思義，也如同委羽山一般，位於北極之陰，因此居此山的神——彊良，銜蛇、操蛇的形象，亦暗示著祂居處於北極的幽暗之地。

蛇本身可在陸地及水中活動，具有跨界的特質，因而在初民的想像中，易與穿梭於天地兩界產生聯結，而銜蛇、操蛇的形象則成了掌握³²⁹穿梭兩界神能的表徵。這種形象可以參考 1957 年於河南信陽出土的戰國早期楚墓中的鎮墓獸形象（圖三十二³³⁰、圖三十三³³¹）：

³²⁶ 同上註，頁 443。

³²⁷ 同上註，頁 448。

³²⁸ 同上註，頁 475。

³²⁹ 蕭兵認為，「『操蛇』就是一種力量，或者說『控制力量的力量』的象徵。……『操蛇』就是權威的表演或展示。」見蕭兵：〈操蛇或飾蛇：神性與權力的象徵〉，《文藝研究》第 1 期（2004 年），頁 47。

³³⁰ 圖片來源：河南文物研究所：《信陽楚墓》（北京：文物出版社，1986 年），圖版 58。「1-694 出於後室，是一個極大的彩繪木雕鎮墓獸。獸身高 128 釐米，作蹲坐狀。頭頂插有兩個殘長 15 釐米的彩繪鹿角，角外髹以成組的黑色卷雲紋，角跟削出縱 0.50、橫 2.0、長 4.0 釐米的長方樺，以便插入額頂上部與樺稍大的長方孔內。兩耳翹起，頭部似獸，雙目圓大，張口吐舌，舌垂至腹部，胸部繪出雙乳，背部雕有四個對稱的卷雲紋。前肢上舉，兩爪持蛇，作吞食狀。在前肢的肘部各鑿有縱 2.5、橫 3.5、深 4.5 釐米的長方孔，以容納獸身兩側稍小的長方樺。全身除眼、舌髹紅漆，耳、爪髹黃漆外，其餘各部皆髹褐漆並繪有紅、黃相間的鱗紋。雙尾外捲。雕法精巧，

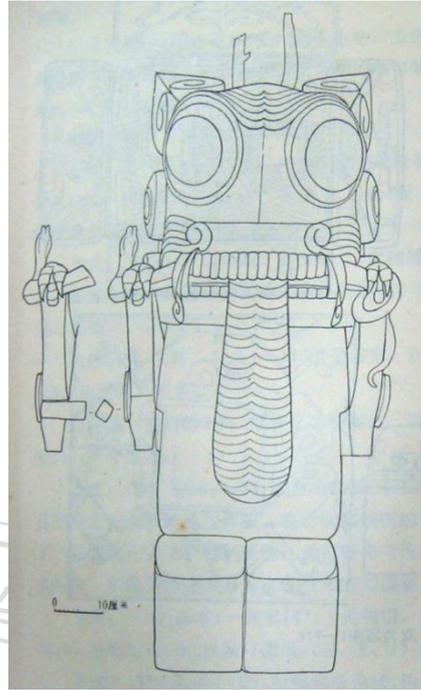


圖 三十二：信陽楚墓鎮墓獸（1—694） 圖 三十三：信陽楚墓鎮墓獸（1—694）



圖 三十四：信陽楚墓鎮墓獸（1—694）側視、背視³³²

今本《山海經》的編成，與楚國有密切的關係，據李豐楙先生的考察，「《山海經》

色彩鮮艷。」見河南文物研究所：《信陽楚墓》，頁 60-61。

³³¹ 圖片來源：河南文物研究所：《信陽楚墓》，頁 61。

³³² 圖片來源：河南文物研究所：《信陽楚墓》，圖版 59。

成為今本的型態，應經過楚人的整理編次，最少曾經流傳於楚地史巫、方士之手，作為秘笈觀覽。」³³³因此，藉由楚墓鎮墓獸的形象，可以推測《山海經》所載的銜蛇操蛇形貌並非口銜一蛇、手各操一蛇，而是口銜手操皆為同一對象的形態。楚式鎮墓獸的功用學界雖眾說紛紜，然以主張其與引魂升天有關者居多，³³⁴是故可推知銜蛇操蛇的形象很可能主要在於強調掌握或由吞食³³⁵而擁有了蛇跨界的能力，故有此形象的鎮墓獸可引魂穿越冥界、地界到達天界。藉由可引魂升天的楚式鎮墓獸形貌的佐證，彊良銜操蛇的形象，正暗示了祂能通天地的神能。

接下來再看有珥蛇形象的神奢比尸與蓐收：

奢比之尸在其北，獸身、人面、大耳，珥兩青蛇。一曰肝榆之尸在大人北。
(海外東經，頁 253)

有神，人面、犬耳、獸身，珥兩青蛇，名曰奢比尸。(大荒東經，頁 355)

在《山海經》本文中未明其神的職能所在，袁珂先生參照《淮南子·地形》：「諸比，涼風之所生。」認為諸比或即奢比之異文，³³⁶因此奢比尸為能生涼風之風神。《山海經·中山經》中，記載著柴桑之山上，多白蛇飛蛇，郭璞注飛蛇為騰蛇，

³³³ 詳參李豐楙：《神話的故鄉——山海經》(臺北：時報文化出版事業有限公司，1983年)，頁 8。

³³⁴ 依日籍學者吉村芑子的整理，鎮墓獸的功能有主「山神說」者(王瑞明：〈「鎮墓獸」考〉，《文物》第 6 期(1979年)，頁 85-87)，有主「土伯說」者(陳躍均、院文清：〈「鎮墓獸」略考〉，《江漢考古》第 3 期(1983年)，頁 63-67)，有主「龍說」者(彭浩：〈「鎮墓獸」新解〉，《江漢考古》第 2 期(1988年)，頁 66-68)，有主「操蛇神說」者(吳榮曾：〈戰國漢代的操蛇神怪及有關神話迷信的變異〉，《文物》第 10 期(1989年)，頁 46-52)，有主「為生者而設的鎮凶避邪神說」者(蔣衛東：〈「鎮墓獸」意義辨〉，《江漢考古》第 2 期(1991年)，頁 40-44、22)等等。吉村芑子自己則贊同彭浩的觀點，認為鎮墓獸是死者靈魂升天的工具，以鎮墓為目的，有著導引亡靈升天的作用。參考(日)吉村芑子著，賈曉梅譯：〈楚墓鎮墓獸的產生和展開〉，《南京藝術學院學報(美術及設計版)》第 3 期(1997年)，頁 30-31。另外，認為根據丁蘭的舉例，主張鎮墓獸的功用與引魂升天有關的文章，還有陳振裕的〈略論鎮墓獸的用途和名稱〉(載於《楚文化與漆器研究》一書，北京：科學出版社，2003年)、楊怡的〈楚式鎮墓獸的式微和漢俑的興起——解析秦漢靈魂觀的轉變〉(載於《考古與文物》第 1 期(2004年)，頁 54-60)等。丁蘭認為，楚式鎮墓獸反映了楚人祈望死者屍身安臥於地下，靈魂受享於人間，並魂升天界的願望，為一載魂升天之器。參考丁蘭：〈試論楚式「鎮墓獸」與東周時期楚民族的巫文化〉，《中南民族大學學報(人文社會科學版)》第 28 卷第 3 期(2008年 5 月)，頁 152。

³³⁵ 張岩認為，「神的操蛇應包含了三種情況，一是捉到蛇，二是享食蛇，三是以蛇為使。」楚式鎮墓獸的銜蛇操蛇，可以作捉到、掌握蛇解，亦可作食蛇解。見張岩：《山海經與古代社會》(北京：文化藝術出版社，1999年)，頁 308。

³³⁶ 參見袁珂校注：《山海經校注》，頁 253。

即「乘霧而飛者。」³³⁷在古代先民的想像世界裡，蛇具有飛行的能力，奢比尸珥蛇的形象，可謂結合了風神御風飛行的神能。關於蓐收的記載，同樣也有兩則資料：

西方蓐收，左耳有蛇，乘兩龍。(海外西經，頁 227)

又西二百九十里，曰泐山，神蓐收居之。其上多嬰短之玉，其陽多瑾瑜之玉，其陰多青雄黃。是山也，西望日之所入，其氣員，神紅光之所司也。
(西次三經，頁 56)

蓐收的另一種職能，見載於《國語·晉語二》：

虢公夢在廟，有神人面白毛虎爪，執鉞立於西阿。公懼而走。神曰：「無走！帝命曰：『使晉襲于爾門。』」公拜稽首，覺，召史嚚占之。對曰，如君之言，則蓐收也，天之刑神也。³³⁸

依照史嚚所言，蓐收為刑戮之神，本文前一章提到，蛇對人的生命帶來危害，因此先民將蛇視為死亡的象徵，蓐收左耳之蛇，所象徵的死亡與祂的刑神身分可以說同樣令人感到恐懼，我們可以推想先民因此將蛇加入刑神的形象中。蓐收的刑神身分在《楚辭·大招》中有更清晰樣貌：「魂乎無西，西方流沙，漭洋洋只；豕首縱目，被髮鬢只；長爪踞牙，俟笑狂只。」王逸注：「此蓋蓐收神之狀也。」³³⁹可見其猙獰程度更上一層樓。郝懿行認為紅光即蓐收，³⁴⁰即指蓐收為司日入之神，合併來看，蓐收的職能除了掌管刑戮之外，也管理日落的規律，這種神力的擴張，也可由其形象獲得暗示——駕馭兩龍比操蛇踐蛇展現出更強的力量或氣勢，也象徵了蓐收掌握的神力、權力更強大。

類似奢比尸獸身人面、珥兩蛇的形象，除了記載於文獻資料，也出現在實物資料上，如淮陰高莊戰國墓出土的銅器上的形象：

³³⁷ 袁珂校注：《山海經校注》，頁 178。

³³⁸ 上海師範大學古籍整理研究所校點：《國語》（上海：上海古籍出版社，1998年），頁 295。

³³⁹ 參宋·洪興祖：《楚辭補注》（臺北：大安出版社，1995年6月），頁 346-347。

³⁴⁰ 袁珂校注：《山海經校注》，頁 57。

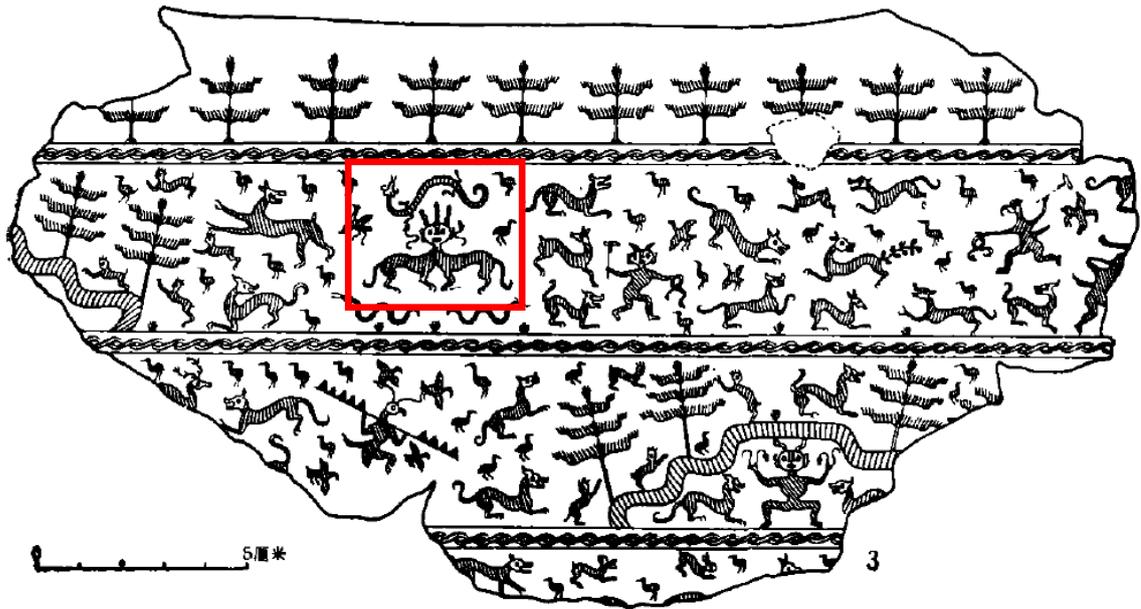


圖 三十五：刻紋銅匜（1：0138）流內壁刻紋³⁴¹

至於同樣出現在淮陰高莊戰國墓出土的銅器上，類似蓐收珥蛇、乘兩龍的形象，則如：

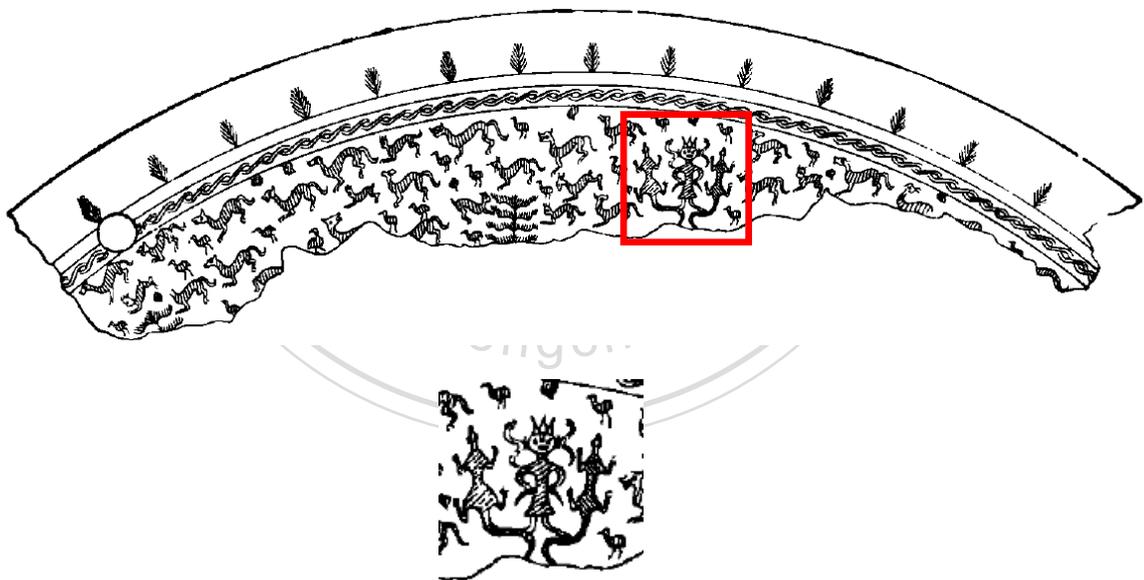


圖 三十六：III 式銅盤（1：0146）刻紋內壁³⁴²

圖三十六的珥蛇形象，兩足立於形似蜥蜴的龍形動物之上，也可以視為一種珥兩蛇、乘兩龍的形象，除與海外西經的蓐收神狀相類，也與大荒西經描述的珥兩青

³⁴¹ 王立仕：〈淮陰高莊戰國墓〉，《考古學報》第 2 期（1988 年），頁 205。

³⁴² 王立仕：〈淮陰高莊戰國墓〉，頁 201。

蛇、乘兩龍的夏后開相似（相關討論詳見後文）。一般而言，這類刻紋精緻的銅器，多半作為祭祀的禮器，而有著溝通神聖世界的用途，雕刻其上的紋路也具有神聖的特質與意義。《山海經》對蓐收、奢比尸的形貌描述雖然只有寥寥數筆帶過，但藉由戰國墓中出土的銅器刻紋的佐證，這類珥兩蛇、乘兩龍的形象確實曾出現在先民架構的神聖世界中，並且在文字、器物不同的載體上，都留下了痕跡。

（二）奇珍異獸與遠國異人

《山海經》描述的種種操飾蛇、踐蛇等形象之中，唯一的獸類便是鳳皇、鸞鳥：

開明西有鳳皇、鸞鳥，皆戴蛇踐蛇，膺有赤蛇。（海內西經，頁 299）

關於鳳皇、鸞鳥的特徵，《山海經》還有相當多的記述：

又東五百里，曰丹穴之山，其上多金玉。丹水出焉，而南流注于渤海。有鳥焉，其狀如雞，五采而文，名曰鳳皇，首文曰德，翼文曰義，背文曰禮，膺文曰仁，腹文曰信。是鳥也，飲食自然，自歌自舞，見則天下安寧。（南次三經，頁 16）

開明北有視肉、珠樹、文玉樹、玕琪樹、不死樹。鳳皇、鸞鳥皆戴馘。又有離朱、木禾、柏樹、甘水、聖木曼兌，一曰挺木牙交。（海內西經，頁 299）

有五采鳥三名：一曰皇鳥，一曰鸞鳥，一曰鳳鳥。（大荒西經，頁 396）

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、甘祖、白柳、視肉、三雕、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，相羣是處，是謂沃之野。（大荒西經，頁 397）

西南黑水之間，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，鳳鳥自儷，靈壽實華，草木所聚。爰有百獸，相群爰處。此草也，冬夏不死。（海內經，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。（海內經，頁 457）

綜合來看，《山海經》裡的鳳皇、鸞鳥是形狀如雞的五采鳥，善歌善舞，牠本身是祥瑞的代表，故「見則天下安寧」或「見則天下和」。這類祥瑞的非凡之鳥出沒活動的空間，或在丹穴之山，或在開明之北，或在王母之山、壑山、海山之間的沃之國、或在西南黑水間的都廣之野，儘管有著不同的記載，但是一併出現的草木植物，往往是非凡的奇樹異草，例如，袁珂先生引《列子·湯問》注「珠樹」云：「珠玕之樹皆叢生，華實皆有滋味，食之不老不死。」³⁴³珠樹之花朵、果實都可以令食用者不老不死；「文玉樹」與崑崙山上的瓊玉之樹同類；³⁴⁴不死樹、冬夏不死之草，都有著長生不死的永恆生命等。鳳皇、鸞鳥處在這類具有不死性質的奇樹異草所構築出的神聖空間，其與不死的神聖空間自然有著內在的聯結。

本文第二章討論「不壽者八百歲」的人面蛇身的軒轅之國時，曾引述麥克斯·繆勒之言：「蛇還作為永恆的象徵出現，或者是依據它的脫殼，或者是因為它自己可以盤卷成一個完美的圓圈。」³⁴⁵並輔以美國神話學家坎伯（Joseph John Campbell, 1904–1987）的相類之語來說明蛇象徵著永恆的生命：「有時候蛇的形象是咬著自己的尾巴形成一個圓圈。那是生命的形象。生命代代接續散發光芒，為了不斷的再生。蛇代表永恆的能量，代表不斷出現死亡和生命的這個世間的意識狀態。」³⁴⁶如果說蛇象徵著永恆的生命，鳳皇、鸞鳥的戴蛇、踐蛇形象很可能強調的是牠與不死的神聖空間的內在聯結，換言之，戴蛇、踐蛇成為象徵鳳皇、鸞鳥活動於永恆不死的神聖空間的符號。

³⁴³ 見袁珂：《山海經校注》，頁 300。

³⁴⁴ 袁珂注曰：「《楚辭·離騷》王逸注引《河圖括地象》云：『崑崙上有瓊玉之樹。』即此之屬。」同上註。

³⁴⁵ 見（英）麥克斯·繆勒（Friedrich Max Muller），金澤譯：《宗教的起源與發展》（Lectures on Origin and Growth of Religion）（上海：上海人民出版社，1989年），頁 80。

³⁴⁶ 見（美）喬瑟夫·坎伯（Joseph John Campbell）著，朱侃如譯：《神話》（The Power of Myth）（臺北：立緒文化事業有限公司，2004年），頁 77。

《山海經》裡明確記載的食蛇或使蛇、持蛇的形象有兩則：

黑齒國在其北，為人黑，食稻啖蛇，一赤一青，在其旁。一曰：在豎亥北，為人黑首，食稻使蛇，其一蛇赤。（海外東經，頁 259）

又有黑人，虎首鳥足，兩手持蛇，方啗之。（海內經，頁 455）

持蛇可以視為與操蛇相同的形象，但是使蛇、啖蛇的形象，在《山海經》裡卻是唯二的記載。在古代的祭祀儀式裡，「在祭祀者們的觀念中，犧牲的靈魂將歸於神所，因而它一方面是人祈福於神的使者，另一方面也是神降福於人的使者。」

³⁴⁷《左傳·莊公三十二年》曰：

秋七月，有神降于莘。惠王問諸內史過曰：是何故也？對曰：「國之將興，明神降之，監其德也；將亡，神又降之，觀其惡也。故有得神以興，亦有得神以亡。虞、夏、商、周皆有之。」王曰：「若之何？」對曰：「以其物享焉。其至之日，亦其物。」³⁴⁸

神自天界降於人間，以觀國之德與惡，而人必須以犧牲祭神。張光直先生認為，「助巫覡通天的若干特殊動物，至少有若干就是祭祀犧牲的動物。以動物供祭也就是使用動物協助巫覡來通民神、通天地、通上下的一種具體方式。」³⁴⁹對此觀點，張先生曾進一步解釋道：

在原始民族的薩滿教裡，動物是通天的一個非常重要的手段，這也可以從中國古代祭祀活動中的犧牲身上體現出來。這裡有兩種表現：一是動物本身作犧牲，它的魂靈就是巫的助手，往來於天地之間；另一是青銅器（或木器、玉器、漆器）上面的動物，巫師希望以動物來排除通天過程中的障礙。³⁵⁰

也就是說，以動物供祭來助巫覡通民神、天地，實際上是巫覡借助動物犧牲的靈魂往來於天地之間傳遞訊息。《山海經》記載黑人與黑齒國所使、啖的蛇作為祭儀中的犧牲，其實扮演了傳遞訊息、溝通人與神的角色，有著會通神聖的意義。

³⁴⁷ 引自張岩：《山海經與古代社會》，頁 307。

³⁴⁸ 春秋·左丘明著，晉·杜預集解，（日）竹添光鴻會箋：《左傳會箋》（臺北，鳳凰出版社，1976年），頁 93-94。

³⁴⁹ 張光直：《中國青銅時代》（臺北：聯經出版，1984年10月），頁 366-367。

³⁵⁰ 見張光直：《中國青銅時代二集》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1990年），頁 125。

第二節 溝通神聖的中介者

在傳說中的上古時代，民神雜糅，神與人都可以自由的上天下地，根據《國語·楚語下》的記載：

及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。夫人作享，家為巫史，無有要質。民匱於祀，而不知其福。烝享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則，不蠲其為。嘉生不降，無物以享。禍災薦臻，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。³⁵¹

少皞氏衰落之時，九黎之人擾亂德政，人神混雜，無法分辨。人人舉行祭祀，每家皆有巫祝，不再講求誠信。人們缺乏祭祀，因而無法得到神的賜福。祭祀沒有法度，人神沒有上下之分，人也不再敬畏神，神習慣了人的這種做法，也不要求祭品潔淨。嘉物不長，沒有可用於祭祀的犧牲。災禍頻降，神與人都有了無生氣。有鑑於此，顓頊便命「重」主管天，命「黎」主管地，恢復原有的秩序，斷絕地上之民與天上之神彼此之間的通道。在顓頊下令絕地天通之後，人便無法再像以往般可直接上登神聖的天界，而「只有醫者、巫師、神職人員、英雄，或君主能夠重建與上天的暫時聯繫，且此暫時的聯繫僅供他們使用。」³⁵² 普通人若想與天界的神溝通，必須仰賴少數有能力可以溝通天地、會通凡俗與會通神聖世界的巫。「巫師是人與神鬼之間的特殊人物，平時為人，降神時為神，亦人亦神，一身二任。……巫師能通神，可以同鬼神說話，上達民意，下傳神旨，能預知吉凶禍福，能為人除災去病，從事預言、占卜、祭祀和招魂、驅鬼等巫術活動，於是巫師便成了人與鬼神的橋樑、媒介，具有半神半人的特點。」³⁵³ 也因此巫被認為具有神聖的能力與特質，在社會上有特殊的聲望與地位。

《山海經》裡記載的巫咸國之巫便是這類可以上登天界的巫：

巫咸國在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所從上下也。

³⁵¹ 上海師範大學古籍整理研究所校點：《國語》，頁 562。

³⁵² Mircea Eliade: *Images and Symbols*, New Jersey: Princeton University Press, 1991, p41。

³⁵³ 宋兆麟：《巫覡——人與鬼神之間》（北京：學苑出版社，2001年），頁 105。

(海外西經，頁 219)

有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。(大荒西經，頁 396)

據袁珂先生考證，登葆山是連接天與地的天梯，可見登葆山位於天與地交會處，為象徵世界中心的聖山，³⁵⁴巫可以藉由攀登這座聖山上達天界。在先民的認知中，巫在宗教上的權威地位，非常人可及，這一點也反映在巫咸國之巫的操蛇形象上——如蕭兵先生所言，操、踐、銜、飾，都表示對自然力的控馭，對權威的掌握。³⁵⁵但有一點更值得注意，對巫咸國之巫而言，握在手中的蛇，顯然具有特殊的意義，如前文所述，巫者所操之蛇象徵著能夠跨界的超凡能力，因此巫的操蛇樣貌正象徵了巫擁有蛇的跨界能力，可以在人們日常所在的凡俗世界與眾神所在的神聖世界兩界之間往來。

除了從「控馭」、「掌握」的角度來解讀操、踐、銜、飾蛇，張光直先生提出了另一種解讀的角度來看待人與動物之間的關係，將動物視為人的助手，而且「青銅禮器是為通民神，亦即通天地之用的，而使用它們的是巫覡。」³⁵⁶因此張先生認為青銅器上的動物紋樣與巫覡溝通天地有著密切的關係，這一點在《左傳·宣公三年》所載楚莊王與王孫滿的對話可以得到佐證：

楚子伐陸渾之戎，遂至於雒，觀兵於周疆。定王使王孫滿勞楚子。楚子問鼎之大小、輕重焉。對曰：「在德不在鼎。昔夏之方有德也，遠方圖物，貢金九牧，鑄鼎象物，百物而為之備，使民知神、姦。故民入川澤、山林，不逢不若。魑魅罔兩，莫能逢之。用能協於上下，以承天休。……」³⁵⁷

張光直先生認為這代表「夏人鑄了銅鼎，又把物的形象放在上面，以使人知道哪些動物是助人通天地的。王孫滿已經告訴我們：有些動物能幫助巫覡溝通天地，而它們的形象在古代便鑄在青銅彝器上。」³⁵⁸比對文字記錄與器物上的圖像，可以發現《山海經》中關於「珥蛇」、「操蛇」的說法，也「與銅器上將動物置于人

³⁵⁴ 參(羅馬尼亞) 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，2000年6月)，頁9。

³⁵⁵ 蕭兵：〈操蛇或飾蛇：神性與權力的象徵〉，《文藝研究》2004年第1期，頁43-57。

³⁵⁶ 見張光直：《中國青銅時代》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1983年)，頁322。

³⁵⁷ 楊伯峻編著：《春秋左傳注》(北京：中華書局，1995年)頁669-671。

³⁵⁸ 張光直著，郭淨譯：《美術、神話與祭祀》(瀋陽：遼寧教育出版社，2002年)，頁50。

頭兩旁的形象相符合」，³⁵⁹例如淮陰高莊戰國墓出土的銅器上，就有此類「動物置于人頭兩旁的形象」的刻紋：

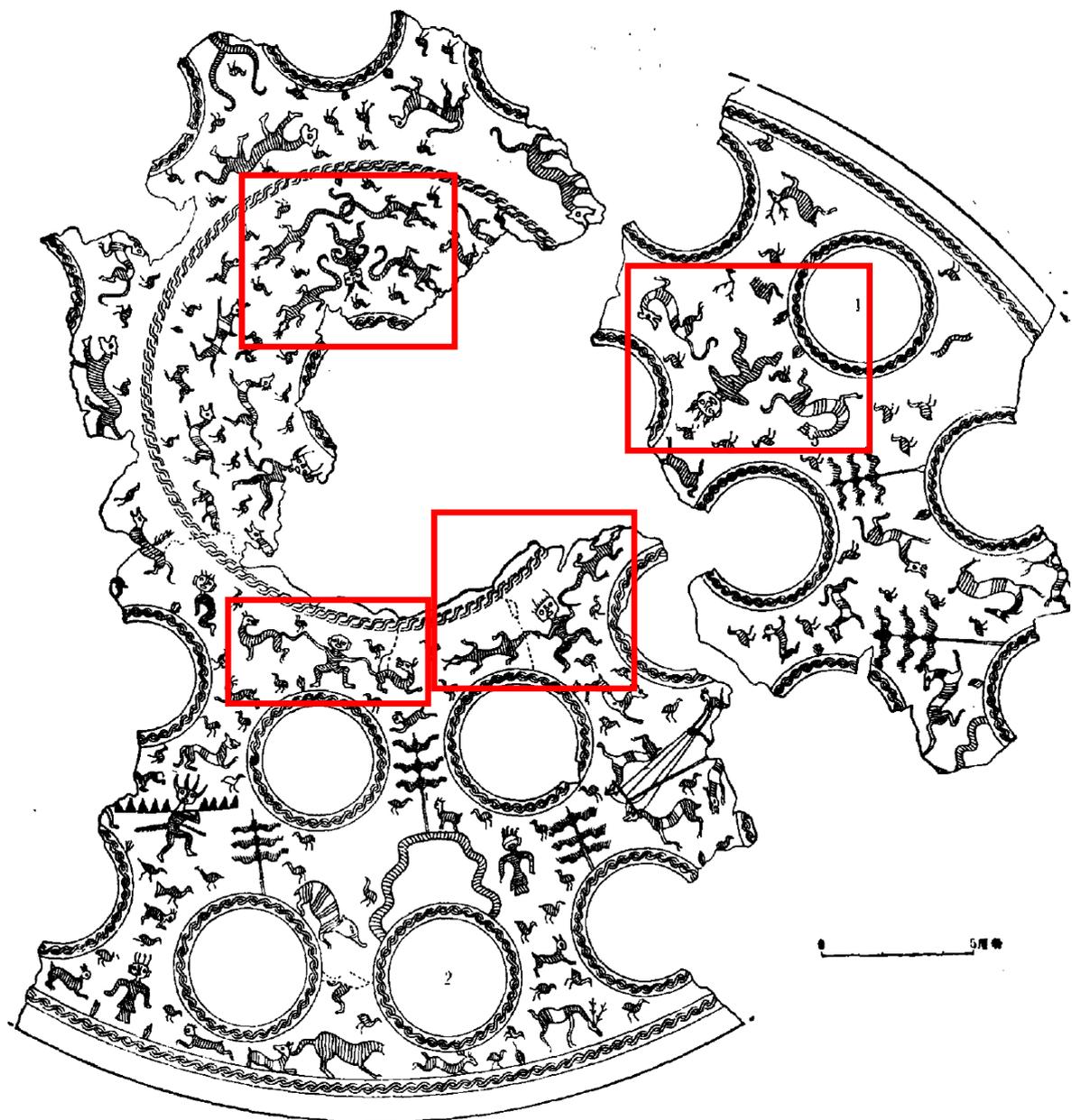


圖 三十七：銅算形器（1：114-2）刻紋³⁶⁰

因此對所有珥蛇、操蛇的神或巫來說，蛇都是他們作法登天的工具，³⁶¹也就是說，在巫作法通天的儀式中，操蛇是一項重要的儀式行為，而在儀式中巫所操之蛇扮演著巫師溝通天地的助手角色。前文也提到，在中山經裡可乘霧而飛的飛蛇，代

³⁵⁹ 見張光直：《中國青銅時代》，頁 380。

³⁶⁰ 王立仕：〈淮陰高莊戰國墓〉，頁 209。

³⁶¹ 參張光直：《中國青銅時代》，頁 381。

表了蛇可飛的想像存在於初民的意識之中，這也是蛇可助巫登天的原因。

在蛇助巫登天的這層意義上，夏后開珥蛇與巫咸國之巫操蛇，兩者的象徵意義是相同的：

西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥兩青蛇，乘兩龍，名曰夏后開。開上三嬪于天，得九辯與九歌以下。此天穆之野，高二千仞，開焉得始歌九招。(大荒西經，頁 414)

大樂之野，夏后啟于此儻九代；乘兩龍，雲蓋三層。左手操翳，右手操環，佩玉璜。在大運山北。一曰大遺之野。(海外西經，頁 209)

夏后開珥兩青蛇、乘兩龍的形象，代表了他掌握了重要的宗教權力——可上通於天。依袁珂先生的論證，當從郝懿行所注，也就是啟曾三度賓於天帝，而得九奏之樂。既曾三度賓於天帝，我們可以推想夏后開具有上達天界、溝通天人的能力，因此他所珥之蛇與所乘兩龍，都是在通天儀式中，助他登天的工具，蛇與龍也成了夏后開擁有通天本領的重要象徵。蕭兵先生認為，操縱駕馭龍蛇，是巫覡或「聖王」享有政治的合法性與神聖「教權」的證明——能享用「神器」與「聖樂」，³⁶²而夏后開則兼具了巫與聖王的雙重身分。

《山海經》裡同樣乘兩龍的，還有前文論及的蓐收，祝融、句芒、冰夷：

南方祝融，獸身人面，乘兩龍。(海外南經，頁 206)

東方句芒，鳥身人面，乘兩龍。(海外東經，頁 265)

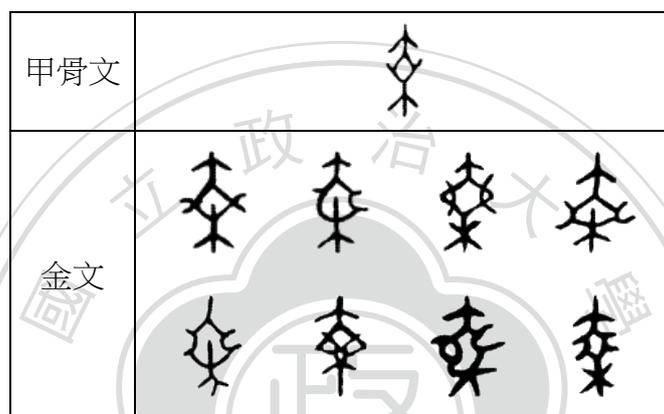
從極之淵深三百仞，維冰夷恆都焉。冰夷人面，乘兩龍。一曰忠極之淵。(海內北經，頁 316)

郭璞注句芒，引《墨子》之言曰：「昔秦穆公有明德，上帝使句芒賜之壽十九年。」³⁶³可以看出句芒往來於天地之間替上帝傳遞訊息，賜壽於秦穆公，為天神上帝的使者；這一項職能，同樣也可在蓐收的身上找到，前述見載於《國語·晉語二》的蓐收，在虢公的夢境中即負有傳達上帝之令的使命。關於祝融的神話，〈海內經〉云：「洪水滔天。鯀竊帝之息壤以湮洪水，不待帝命，帝令祝融殺鯀於羽郊。」

³⁶² 參蕭兵：〈操蛇或飾蛇：神性與權力的象徵〉，頁 51。

³⁶³ 見袁珂：《山海經校注》，頁 266。

³⁶⁴袁珂先生注引《墨子·非攻下》曰：「(成湯伐夏)天命融(祝融)隆(降)火於夏之城間，西北之隅。」³⁶⁵不論殺鯀於羽郊或隆火於夏之城間，祝融的主要職能在於至凡俗人間執行上帝之命。南方祝融、西方蓐收、東方句芒都奉天神上帝之命行事，往返於天地之間，其共有的乘兩龍形象，亦是其得兩龍之助往來天地間的證明。在今本《海外四經》的四方空間描述裡，乘兩龍的形象獨缺北方，考其關於北方且敘述模式相類者，有「北方禺彊，人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩青蛇。」³⁶⁶郭璞注曰：「一本云：北方禺彊，黑身手足，乘兩龍。」檢視「乘」的甲骨文與金文，³⁶⁷其字形皆為一人雙足踩踏樹枝立於樹上之形：



前文所舉銅盤刻紋上的乘兩龍形象(圖二十四)，也作一人雙足踩踏兩龍的樣態，高莊戰國墓出土的銅器刻文中類似的形象還有：

³⁶⁴ 同上註，頁 472

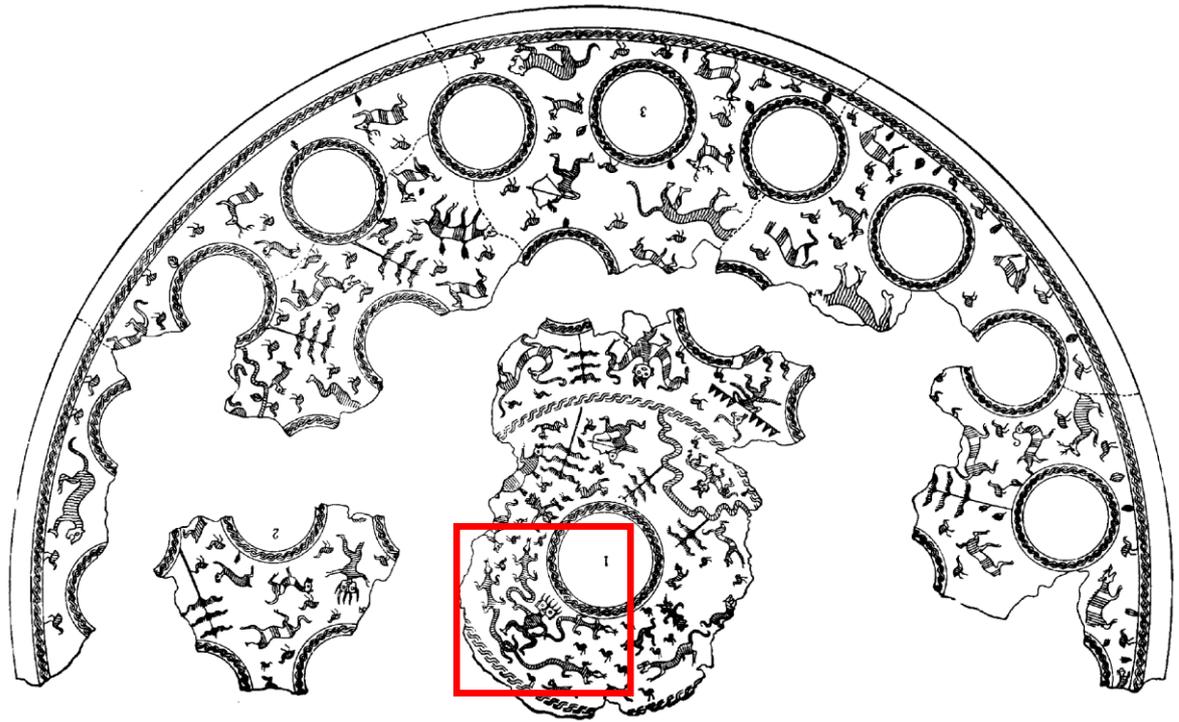
³⁶⁵ 同上註，頁 206。

³⁶⁶ 同上註，頁 248。

³⁶⁷ 字形來源：數位典藏與數位學習國家型科技計畫缺字系統—甲骨文：

http://char.ndap.org.tw/Search/YiChar_SQL.aspx?char=1504&word=%E4%B9%98&font=%E7%94%B2%E9%AA%A8%E6%96%87、金文：

http://char.ndap.org.tw/Search/YiChar_SQL.aspx?char=1504&word=%E4%B9%98&font=%E9%87%91%E6%96%87 (2012年5月21日瀏覽)



圖三十八：銅算形器（1：114-1）刻紋³⁶⁸

可見「乘」字在先秦的意義重點在於踩踏而不在於騎乘，與「踐」字的意義相通。至於蛇與龍在古代先民的心目中關係緊密，已有許多例證，以《山海經》為例，如本文第二章談及人面蛇身的燭陰又有燭龍之名。因此比對「踐兩青蛇」與「乘兩龍」的異文，可知在古代先民的構築的神聖世界中，踐兩蛇與乘兩龍是劃於同一類的。張光直先生根據《楚辭》、《山海經》中屢次提到的兩龍兩蛇，以證龍蛇為通天地的配備，都有著輔助往返於天地間的功能，³⁶⁹廣而言之，這其實代表了跨越凡俗與神聖空間的跨界意義。從這個角度來看，冰夷為居從極之淵的河神（郭璞注為馮夷，即河伯），與處北海渚中的海神禺彊同為水神，兩者乘兩龍的形象，不只暗示了祂們的水神神格，也可能暗示著祂們具有跨越水陸兩界的神能。

巫所珥之蛇除了是巫者上登天界的助手之外，還是傳達神諭的信息傳遞者：

人類與神靈的交通除了視覺產生的幻象還有就是聽覺產生的幻聽。宗教儀式上正是借助耳聽到巫師講述的神話和氏族的英雄傳說，或者是在咒語的帶節奏的詩性語言的刺激下而產生催眠的效果，從而使人處在迷狂的狀態而聆聽神靈的呼喚。……這就是中國古代文獻中和圖像中『耳兩魚』、『珥

³⁶⁸ 王立仕：〈淮陰高莊戰國墓〉，頁 207。

³⁶⁹ 詳參張光直：《中國青銅時代》，頁 368。

兩蛇』的巨大的靈感文化的內涵。從仰韶文化中『耳兩魚』到《山海經》中的『珥兩蛇』的巫師，正是借聆聽神靈的詔語來傳達神的意旨的形象概括。淮陰高莊戰國墓出土的巫師弄蛇（龍）圖正是這種文化的形象再現，這裡的珥兩蛇不過是個意符，形象地說明了巫師具有與圖騰神（龍蛇為華夏氏族的圖騰神和祖先神）交通的能力，能借助聽覺來傳達神的旨意。³⁷⁰

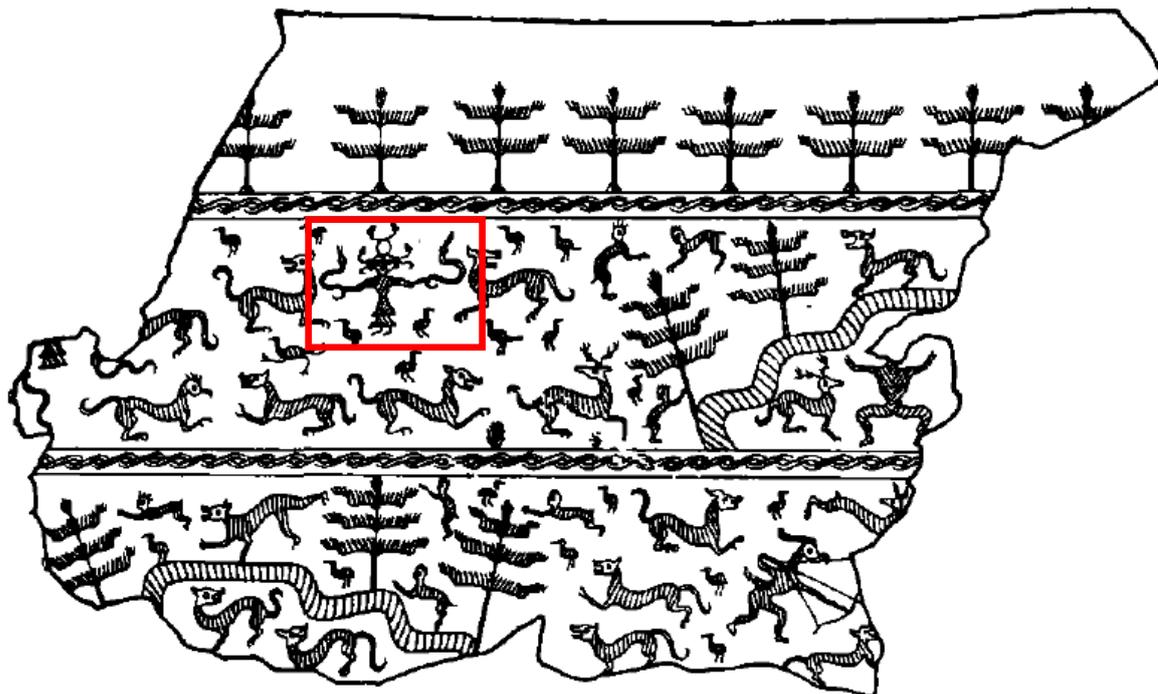
除了前文所舉外，淮陰高莊戰國墓出土銅器上的類似《山海經》所載的珥蛇形象，還有：



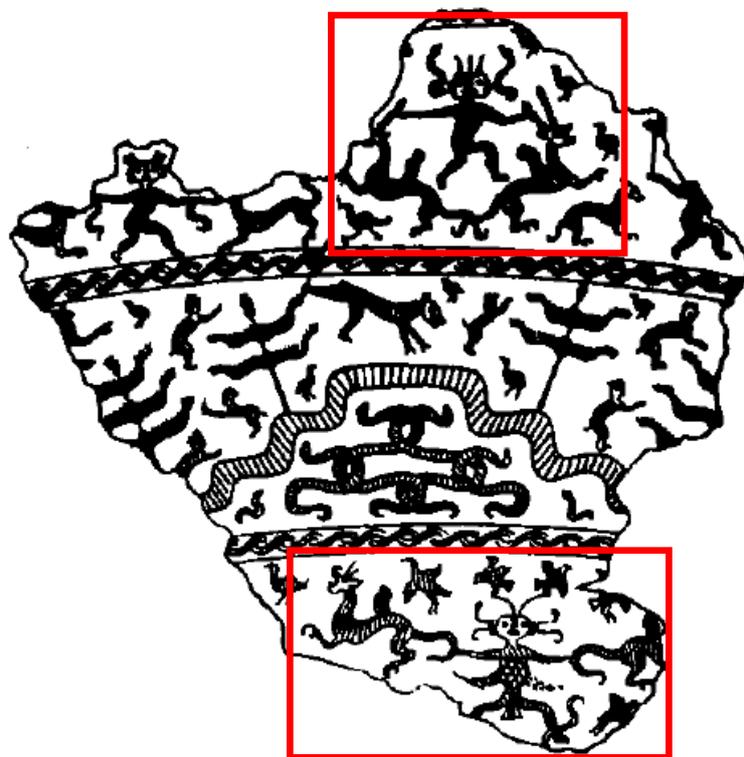
圖 三十九：III 式銅盤（1：0147）刻紋殘片³⁷¹

³⁷⁰ 趙憲章、朱存明：《美術考古與藝術美學》（上海：上海大學出版社，2008 年），頁 63。

³⁷¹ 王立仕：〈淮陰高莊戰國墓〉，頁 202。



圖四十：刻紋銅甬（1：0318）腹內壁刻紋³⁷²



圖四十一：刻紋銅器（1：0154）內壁殘片³⁷³

³⁷² 王立仕：〈淮陰高莊戰國墓〉，頁 205。

³⁷³ 王立仕：〈淮陰高莊戰國墓〉，頁 211。

除了戰國高莊墓出土的銅器殘片外，1960年湖北荊門縣車橋大壩地區出土的銅戚上，也有珥蛇的形象：

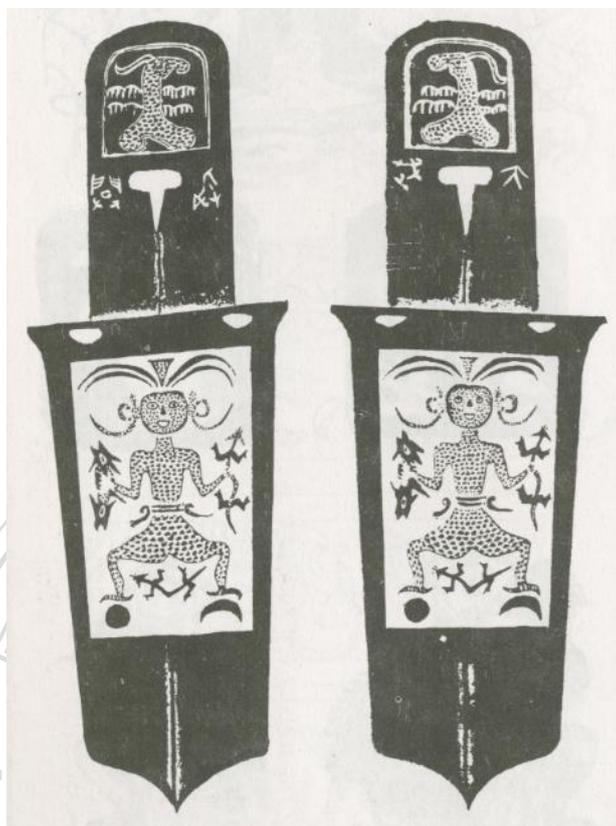


圖 四十二：大武舞戚³⁷⁴

「大武」為周代之舞，《周禮·春官·大司樂》載：「以樂舞教國子，舞雲門、大卷、大咸、大濩、大武。……乃奏無射，歌夾鍾，舞大武，以享先祖。」³⁷⁵據《禮記·樂記》所載，「大武」之舞象徵周武王滅商，南向凱旋：「夫武，始而北出，再成而滅商。三成而南，四成而南國是疆；五成而分，周公左，召公右；六成復綴，以崇天子。」³⁷⁶又《禮記·明堂位》云：「朱干玉戚，冕而舞大武。」³⁷⁷可知大武舞以干、戚為舞具，是祭祀先祖時的儀式性之舞，而鑄刻

³⁷⁴ 圖片來源：王大有、王雙有：《圖說中國圖騰》（北京：人民美術出版社，1998年），頁86。此舞戚的圖像特點是：「珥蛇，腰部飾蛇，左手操龍，右手操蜺，胯下有龍，足底有日月。」見馬承源：〈再論“大武舞戚”的圖像〉，原載《考古》，第8期（1965年），頁413-415，收錄於劉慶柱，段志洪主編：《中國古文字大系·金文文獻集成》第29冊（香港：明石文化，2004年），頁353。

³⁷⁵ 臺灣開明書店斷句：《斷句十三經經文》（臺北：臺灣開明書局，1991年），頁34-35。

³⁷⁶ 引自清·孫希旦：《禮記集解》（北京：中華書局，1989年），頁1024。

³⁷⁷ 同上註，頁845。

在銅戚上的珥蛇形象，很可能象徵著聆聽先祖之諭的意義。這類刻紋精緻的銅器，或作祭祀的禮器、彝器，有著溝通神聖世界的用途，刻紋的珥蛇形象很可能正是巫者能夠接收、傳遞神聖世界的訊息的表徵；或為宗廟祭祀之舞的舞具，舞戚上的形象很可能代表了神。不論哪一種，都代表這些造型特殊的珥蛇形象具有超越凡俗世界的意義，可與《山海經》中的珥蛇形象相互參照。

蛇具有登天的輔助功能這一點，在鎮墓獸的形象上也可以得到印證。1923年河南新鄭出土的春秋中期楚式鎮墓獸，作戴蛇、操蛇、踐蛇之形，而楚式鎮墓獸的功用很可能與引魂升天有關，若此，則可佐證戴蛇、操蛇、踐蛇與登天有著內在的聯繫。另外，蛇的跨界特質，也使得繪於樂器上的巫師操蛇形象，帶有使樂音上達天聽的意味（如圖四十四）。可以說，珥蛇、操蛇、乘龍的形象，具有豐富的象徵意涵，而非只傳遞單一的訊息。



圖 四十三：新鄭出土的春秋中期楚式鎮墓獸正視³⁷⁸、側視³⁷⁹

³⁷⁸ 「此器長 34cm、寬 30cm、高 47cm、重 7.8kg。此器是一九二八年出土於河南新鄭鄭墓，前河南博物館舊藏。是一件獸面人身座狀物。特徵是獸面、大眼、張口、人身、雙足各踏一蟠蛇、頭處有四條向上殘痕，根據《新鄭古器圖錄》之記載，上端另置一方盤，內有『王子嬰次之燎盧』之銘文，亦出土於鄭墓，運台時方盤留在大陸。這件獸面人身座像，造型威猛，器座兩蛇纏繞，益添其神秘氣氛，於是被定名為『王子嬰次盧座』。但是另有『燈座』之說法：根據山東諸城埠口村漢墓出土之銅燈，燈座係一立人，左右手各持一燈盤，雙腳均踏在蟠蛇上去推斷，漢代的人形燈座，雖不是獸面，燈盤也是手持，因為漢人重視現實生活，而將《山海經》中之神話『夫夫之山……神于兒居之，其狀人身而身操兩蛇。洞庭之山……是多怪神，狀如人而戴蛇，左右手操



圖 四十四：信陽楚墓出土錦瑟瑟首圖³⁸⁰

第三節 小結

記錄於《山海經》中的戴、珥、銜、啗、操、使、踐蛇者的形象，可在春秋戰國時期的器物上找到許多相呼應的形象，這種文獻與圖像之間的關係，黃銘崇先生認為：

《山海經》中經常見到不同形式的主體與蛇有關，具其間的關係經常是以一動作詞一戴、珥、銜、啗、操、射、使、踐等與之連繫；相對的早期圖像中也常見不同形式的主體，也有同樣的「動作詞+蛇」的表達，而且，值得注意的是世界各地早期或原始藝術中與蛇有關的內容不少，但是像東亞大陸早期圖像中主體與蛇有這種近乎機械式的動作關係，而且一再出現

蛇……」等，僅保留神話故事的裝飾部分——踐蛇，又何況原『王子嬰次之燎廬』之廬，為長方盒形，有爐足二十三個殘跡，本器物僅有四條，是否能支撐重爐？何況爐有銅鍊，或可懸掛，故未必是該廬之座。徐仲舒則認為是鎮墓之用，『新鄭遺物中有銅製操蛇之神，作戴蛇、操蛇、踐蛇之形，古或以為鎮墓之用。《新鄭古器圖錄》以為殘豐，蓋不足信』。鎮墓、燈座、廬座三說，本館最初延用早先的『廬座』一義訂名，現經考證，宜改作『鎮墓獸』。」圖片引自蔡靜芬主編：《國立歷史博物館館藏精品》（臺北：國立歷史博物館，1997年），頁37；說明引自同書頁203-204。

³⁷⁹ 新鄭 鄭公大墓青銅器編輯委員會編：《新鄭 鄭公大墓青銅器》（臺北：國立歷史博物館，2001年），頁146。

³⁸⁰ 「巫師頭戴前有鳥首而後為鵠尾形的帽子，雙手似鳥爪，各持一蛇，張口扁眼，作咆哮狀。在其前面和後面有兩位急步前進的細腰女人。殘片全長11.5、寬7.2、厚2.2釐米。」見河南省文物研究所：《信陽楚墓》（北京：文物出版社，1986年），頁30。左、右兩圖引自河南省文物研究所：《信陽楚墓》，頁31、彩版二，3。

則相當罕見。……類似《山海經》那樣的內容先出現了以後，才有東周時代那種想像的人獸複合體同時具有戴、珥、銜、啗、操、射、使、踐蛇等動作。而且文獻與圖像間的對應，就非個別元素一對一的對應，也非系統的對應，而是《山海經》的文字提供了一種原型，工匠根據本身的傳統、流行，搭配書中的原型進行他們的想像。³⁸¹

因此春秋戰國時期器物上的操蛇、珥蛇、踐蛇、乘龍等形象，在經過工匠的創作之後，與《山海經》所載的形象略有不同，而更為豐富：如圖三十七、三十八、四十二，操、踐的動物不只有蛇，還有形象各異的龍與其他動物等；另外如圖四十五中一手操蛇，一手持斧、鎚之類武器的形象，這種特殊的形象雖未見於《山海經》的文字敘述，但在考古出土的東漢器物上仍有所延續，足見文字與實物圖像的敘事內容，有可互相參照之處，但也有各自的發展體系：



圖 四十五：刻紋銅器（1：0153）殘片（內壁）³⁸²

³⁸¹ 黃銘崇：〈東亞早期神話性題材的圖文關係研究〉，《興大中文學報》第 27 期增刊（2010 年 12 月），頁 169。

³⁸² 王立仕：〈淮陰高莊戰國墓〉，頁 211。



圖二十三的操蛇形象

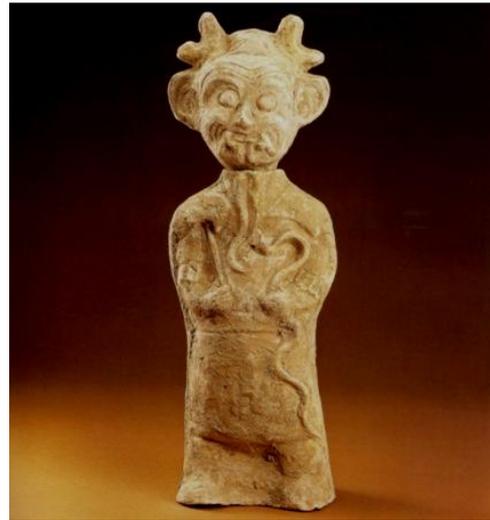


圖 四十六：東漢晚期操蛇俑³⁸³

這些興盛於先秦的戴、珥、銜、啗、操、使、踐蛇者形象，至漢代以後趨向沒落，不只鮮少見於文獻記載，亦少見於器物圖像，例如漢代墓葬文化中十分興盛的畫像石，已不復見珥蛇、踐蛇、乘龍的形象，依據《中國畫像石全集》所輯錄，目前只發現幾個操蛇的形象，這些操蛇形象如下（圖四十七、³⁸⁴圖四十八）：³⁸⁵

³⁸³ 圖片來源：數位典藏國家型科技計劃訓練推廣分項計畫：數位化的藝術廊道：
<http://igt.com.tw:3000/upload/art/1760/20070311171326.jpg> (2012年5月1日瀏覽)。「高 67.5 寬 21.5 這件陶俑頭部與身體分開製作。頭部長出兩角，瞪大眼睛，裂嘴似露出兩隻長牙，吐出長舌垂至胸前，耳大、顴骨突出。身穿及膝長袍，左手持斧、右手操蛇，整體而言頭的比例較大。這類造型奇特的神怪俑，曾出土於四川地區東漢墓葬。這類操蛇神怪在東漢晚期的四川非常興盛，不只限於陶製品，還有石俑及石刻神怪，其來源可能是戰國晚期長江中游墓葬出土文物中可見到的操蛇神怪，其造型為鹿角、長舌、人面，正呼應了《山海經》中所描述的操蛇、銜蛇的神靈。」說明引自：數位典藏國家型科技計劃訓練推廣分項計畫：數位化的藝術廊道
<http://igt.com.tw:3000/art/detail/1760?page=3> (2012年5月1日瀏覽)。

³⁸⁴ 圖片來源：中國畫像石全集編輯委員會編：《中國畫像石全集 3 山東漢畫像石》（濟南：山東美術出版社，2000年），頁 21。此畫像石縱一二一·五釐米，橫三九釐米，於一九七二年冬山東省臨沂市白莊出土，現藏於臨沂市博物館。參考同書，圖版說明頁 8。

³⁸⁵ 圖片來源：中國畫像石全集編輯委員會編：《中國畫像石全集 3 山東漢畫像石》，頁 72-73。此東漢畫像石拓本縱四九釐米，橫二六四釐米，於一九六六年山東省費縣堯莊鎮潘家疃發現，目前原地封存。「邊欄內飾三角紋和垂帳紋。左邊，一人跪坐操蛇，對面一人執矛而刺，其後一人張臂觀看；人後一樹，一鳥銜綬立于鹿背上；兩根立柱上均有斗拱，中間柱柱右二人執刀共抓一人，欲殺之，右邊一翼獸長鼻似象。」見同書圖版說明頁 29。



圖 四十七：東漢操蛇之神畫像石

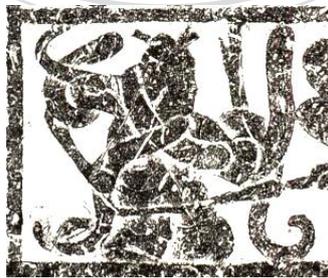
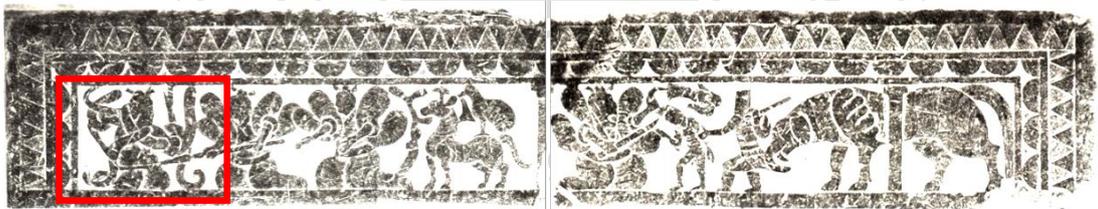


圖 四十八：東漢操蛇畫像

由以上所列的幾個圖片，可以簡單觀察到先秦時代的操蛇形象，至漢代已有了轉變，左右手各操一蛇的形象至此已不復見，而增加雙手持蛇戲蛇的形象，蛇軀也有更加巨大的形貌轉變，強化了操蛇者本身的操控力量，這也代表了時代越晚，

人的形象作為整個操蛇形態的主體，重要程度越加提升。

張光直先生考察文字記錄與商周青銅器上的動物紋樣，強調中國古代動物扮演著輔助溝通人們所處的凡俗世界與神所在的神聖世界的角色，《山海經》裡的巫咸國之巫、夏后開、彊良、奢比、蓐收身上的蛇，就是這樣的動物助手，在象徵飛行、死亡之外，扮演著輔助神或巫者上登天界、傾聽神諭的重要角色；黑齒國人與黑人所使、所食之蛇，通過作為祭祀犧牲的方式，成為輔助人們與神聖世界溝通的動物靈魂，這些附加於人物形象之上的蛇，象徵了神或巫所具有的神力和權力及地位；至於鳳皇、鸞鳥的戴蛇、踐蛇形象，則象徵著牠們活動於永恆不死的神聖空間。在《山海經》中，蛇作為神、巫身上的元件，暗示了飾蛇、制蛇者的職能，人扮演著征服者、主控者的角色，此隱含了先民「以人為主」的觀念，³⁸⁶可以說《山海經》所載的神、巫形象，有其內在根據，展現了先民的內心世界、集體無意識，³⁸⁷使我們得以接觸到先民的經驗與知識。德國哲學家費爾巴哈說，「人的崇拜對象，包括動物在內，所表現的價值，正是人加於自己、加於自己的生命的那個價值。」³⁸⁸換言之，當蛇成為神、巫、人身上的一部分時，原先蛇神具有的各種神能，也同時成為這些神、巫、人身上擁有的神能；藉由蛇的多樣形象的加入，這些神、巫、人的身上不只彰顯出蛇神的神能，也代表了初民形塑這些形象、賦予其超凡而神聖的特質時，內心渴望自己能夠擁有的、加諸己身的「那個價值」。

³⁸⁶ 參侯迺慧：〈從山海經的神狀蟲測鳥和蛇的象徵及其轉化關係〉，頁 124。

³⁸⁷ 榮格認為，與個人無意識相比，集體無意識的層次更深，因而意義也更重大。能覺知到集體無意識的形象及運作，可以使人接觸到人類根本的經驗與知識。於是在榮格眼中，集體無意識是心靈運作、人格完美和內在轉變的終極源泉。參 Robert H. Hopcke 著，蔣滔譯：《導讀榮格》（臺北：立緒文化，2005 年 1 月），頁 3。

³⁸⁸ （德）路德維希·費爾巴哈著，榮震華、王太慶、劉磊譯：《費爾巴哈哲學著作選集》下卷，頁 541。

第五章 結論

本文討論了《山海經》中人與蛇的各種合體關係，包含人面蛇身與各種戴、珥、銜、啗、操、使、踐蛇的形象，分別觀察其神聖特質。《山海經》對一般蛇類的記載，多只停留在關於出沒地區、外貌形狀、所具醫療效用、預示徵兆等描述，將蛇視為帶有神異色彩的珍禽異獸；而出現於《山海經》中人蛇合體的人面蛇身形態，不只代表人類對蛇類的崇敬，也代表了人類將蛇擬人化時，結合了先天本性與後天傳承對自身臉孔的重視文化，進一步突顯「人」的色彩。《山海經》裡對於人面蛇身的種種相關敘寫，包含了祭祀秘法、事蹟、形象、特性、職能作用等面向，無一不承載著神聖的特性，顯示此神聖符號的形塑奠基在崇蛇情感之上，將人的形象加諸蛇身之上，不僅代表了人對於蛇的崇敬與認同，且暗示了人對於神聖世界與神聖性的渴望，希望能借由此形象的塑造，將人類自身帶入神聖世界的殿堂，成為神聖世界的一份子，加強與神聖世界的聯繫，使在凡俗世界生活的人們，能找到通往神聖世界的歸趨方式。在後來的神話故事與圖像中，最為人所知的人面蛇身之神是伏羲與女媧，他們的人面蛇身形象不只在漢代畫像石裡大量出現，在不少民族的神話中，他們都是人類的祖先神，有著非常重要的地位。在整個中國的歷史與神話記錄上，人面蛇身形象分布地域之廣，與存在時間之長，可說是跨越時空的重要的、神聖的存在。

有別於人蛇合體的人面蛇身形態主要軀幹為蛇，人與蛇共為主體組成一個形象，《山海經》裡操蛇、持蛇、使蛇、食蛇、珥蛇、踐蛇、戴蛇、乘龍等等形象，多以人的身軀為主體，然而這些附加在人的身軀上的蛇，有著內涵豐富的象徵。于兒、怪神的操蛇或戴蛇的形象，暗示了牠們與受到崇拜的神聖之水的內在聯結；雨師操蛇、左右耳各有蛇的形象，不只隱喻了其呼喚雨水的能力，也可能和祈雨的儀式有關。珥蛇、踐蛇的形象代表了四方海神控馭、掌握水的能力，也代表牠們掌握著海洋所蘊含的生命力、死亡與再生，具有能從混沌之中生發萬物、令生命死亡回歸混沌、再從混沌中重生的神能，有著掌控整個生命循環過程的神能。至於具有水神性格的夸父或博父，不僅借珥蛇、把蛇、操蛇來暗喻其為擁有馭水能力的水神，也暗示了夸父具有水的不死、再生的力量。這些資料顯示《山海經》記錄了古代先民對水的崇拜，以及他們以蛇作為符號，透過蛇的象徵與水的象徵

相聯結，表達出各種有著珥蛇、操蛇、踐蛇形象的神或巫所具的超凡、神聖的特質。

《山海經》裡的巫咸國之巫、夏后開、彊良、奢比、蓐收身上的蛇，扮演著輔助溝通人們所處的凡俗世界與神所在的神聖世界的角色，在象徵飛行、死亡之外，扮演著輔助神或巫者上登天界、傾聽神諭的重要角色；黑齒國人與黑人所使、所食之蛇，通過作為祭祀犧牲的方式，成為輔助人們與神聖世界溝通的動物靈魂，這些附加於人形之上的蛇，象徵了神或巫所具有的神力和權力及地位；至於鳳皇、鸞鳥的戴蛇、踐蛇形象，則象徵著牠們活動於永恆不死的神聖空間。《山海經》裡飾蛇、制蛇者的形象中，人扮演著征服者、主控者的角色，當蛇成為神、巫、人身上的一部分時，原先蛇神具有各種神能，也同時成為這些神、巫、人身上擁有的神能；藉由蛇的多樣形象的加入，這些神、巫、人的身上不只彰顯出蛇神的神能，也代表了初民形塑這些形象、賦予其超凡而神聖的特質時，內心渴望自己能夠擁有的、加諸己身的價值。

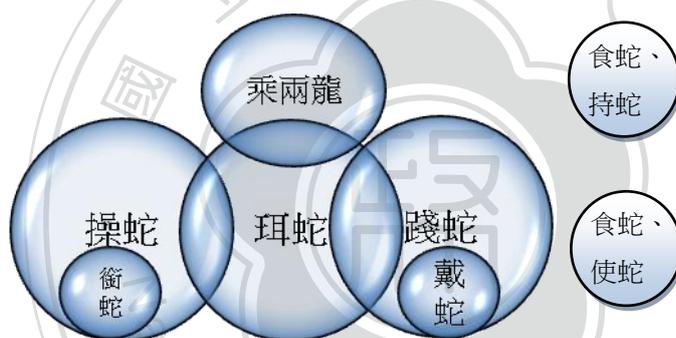
結合器物圖像來看，「《山海經》的某些人、物、神、怪之描述與東周時代的圖像紋銅器、刻紋銅器間有密切的關係，這類圖像除了主體之外，還加上了許多附加元素，通常是動物。從圖像以及文字描述，我們得知主體與附加元素間的關係可以歸納為戴、珥、使、操、銜、啗、踐、射等，以顯示主體神異的力量；主體則通常是人或人獸合體。」³⁸⁹觀察各種《山海經》文字記錄的戴、珥、使、操、銜、啗、踐蛇形象，可以發現古代先民塑造這些形象的複合樣態時，有其內在規律，而非任意組合：

形象	名稱	經名	數量
操蛇	于兒	中山經	5
	怪神	中山經	
	巫	海外西經	
	博父國人	海外北經	
銜蛇、操蛇	彊良	大荒北經	
珥蛇	奢比尸	海外東經 大荒東經	1
珥蛇、乘兩龍	蓐收	海外西經	2

³⁸⁹ 黃銘崇：〈東亞早期神話性題材的圖文關係研究〉，《興大中文學報》第 27 期增刊（2010 年 12 月），頁 163。

	夏后開	大荒西經	
操蛇、珥蛇	兩師妾國人	海外東經	2
	夸父	大荒北經 海外北經	
戴蛇、踐蛇	鳳皇、鸞鳥	海內西經	1
珥蛇、踐蛇	禹彊	海外北經	4
		大荒北經	
	禹貌	大荒東經	
	不廷胡余	大荒南經	
	弇茲	大荒西經	
食蛇、使蛇	黑齒國人	海外東經	1
食蛇、持蛇	黑人	海內經	1

這些形象的複合情形可以整理出如下的結構表：



圖表 三：戴、珥、使、操、銜、啗、踐蛇形象複合結構表

由上表可以看出，《山海經》裡除操蛇、珥蛇的形象有單獨出現的情形外，其他戴、珥、使、操、銜、啗、踐蛇形象皆以兩種複合，三種以上的複合情形則未曾出現。而複合的結構也是固定的幾種，並無操蛇、踐蛇複合形象出現的情況，乘兩龍的形象也只與珥蛇結合，沒有乘兩龍、操蛇的複合形象。然而在先秦時期的器物裡，這些複合形象更加多元，如第四章圖三十六乘兩龍者雙手各操一龍、圖四十一的銅器刻紋中，珥蛇踐蛇者雙手各操一龍，又如圖四十三的春秋中期楚式鎮墓獸，即操蛇、踐蛇等等，可見這些器物上的形象經過工匠之手的再創造，雖然大致與文字的描述相同，但仍有不可忽視的差異，文獻內容固然對器物圖像存在著一定的影響，但器物圖像呈現了工匠創作的想像，以及對於用途需求的不同而調整的成果，因而與文獻記載出現了歧異。

如果將《山海經》中出現的各種形態的蛇歸納起來，會發現從單體蛇到人蛇合體的人面蛇身，再到各種以蛇為附加元素的形象，表現了古代先民崇拜對象的變化，誠如朱天順所言，「古人起先把動物奉為神，純粹是崇拜動物的自然屬性和作用，在這個階段產生的動物神偶像，繪畫或雕刻都是模仿動物的自然形態而不會出現像《山海經》那樣的神的形態。這時，動物的自然屬性對人的有用性和作用，也就是動物的神性，所以人們把動物本身當做祈禱、祭祀的對象。……隨著動物神的神性的擴大，即當崇拜者賦予動物神以社會職能時，例如賦予維護社會道德和政治、經濟制度的神力時，同時也會給動物神身上添加人的形態，使動物神的神體發生變化。……由動物的自然形態向擬人形態過渡中間，如果完成了過渡，神的形態就不保留動物的特徵了。」³⁹⁰《山海經》對於人面蛇身到以蛇為人的附加元素的記錄，正代表了各種神聖的形象由動物過渡到人形的過程。

由人面蛇身到各種以蛇為附加元素的形象，如果注意身分的異同，可以發現相同之處在於兩類皆有神，也就是說，《山海經》裡各種神的形象包含了人面蛇身以及戴、珥、使、操、銜、啗、踐蛇的形象；至於相異處，則在於巫師的身分只存在於以蛇為附加元素的形象當中，而人面蛇身的形象裡沒有巫的存在。巫由人擔任，以人為主體，人面蛇身的形象中雖有「人」面，但主體不是人，而是人與蛇的合體形態，因此這個合體形態裡沒有巫。巫，「本質上是人卻可以參與自然與超自然的靈力活動，是『巫術』的創造者、傳播者、操縱者與保持者，顯示出人可以與天地鬼神等靈力交通的能力。」³⁹¹這種對於人神交通的重視，是人類共有的、集體的心智思維，人類「扣著『通神』而展開的形上體驗，目的還是將人安置在宇宙的整體空間，追求自身利益存有的位置與價值。」³⁹²而且在這個趨福避禍的基本需求之外，還蘊藏了人類對於回歸到神聖世界之中的永恆渴盼。

如果以古代器物圖像來與《山海經》的人蛇關係做一番簡略的對照，可以看到春秋戰國時代以前鮮少以人形紋飾為主的器物，而多將人與動物合併在一起鑄於青銅器上；到了春秋戰國以後，用於祭祀的青銅器進入衰退期，人形紋飾開始盛行，而且人形也不再只有出現於獸口附近的頭部，符合社會上以人為主的活動

³⁹⁰ 朱天順：《中國古代宗教初探》（臺北：谷風出版社，1986年），頁96-97。

³⁹¹ 鄭志明：《宗教神話與巫術儀式》（臺北：大元書局，2006年），頁29。

³⁹² 鄭志明：《宗教神話與巫術儀式》，頁27。

更加活躍的歷史發展。³⁹³若這個發展的規則也大略與《山海經》裡的各種人物形象與蛇複合的形象發展，也許可以假設人面蛇身的形象，出現年代較早，而戴、珥、使、操、銜、啗、踐蛇等各種以人形為主的形象，出現年代較晚；不過，在明確的證據出現之前，這只能作為一種假說。如果這個發展歷程可以成立，也與整個中國歷史在先秦時期的發展，人文思想慢慢抬頭的傾向吻合。有意思的是，到了漢代畫像石上，多數戴、珥、使、操、銜、啗、踐蛇的人物形象已經消失，反而人面蛇身的形象在伏羲、女媧的大量出現上，得以延續與發展。礙於學力與時間限制，未能針對此情形多加討論，較為可惜。

關於《山海經》中的人物形象所珥、所操之蛇的顏色與古代陰陽觀的關係，也是相當值得思索的問題。先民對於陰陽二者的區分觀念，以及由區分陰陽的角度來作為看待宇宙世界的概念，濫觴於上古時代，至戰國晚期確立陰陽五行的觀念。³⁹⁴《山海經》的成書時間約自春秋、戰國以至於漢初，亦正值陰陽五行觀念發展、確立的時代，人物形象所珥、操之蛇的顏色共有青、赤、黃三種顏色，這些顏色究竟代表了什麼意義？由於經文的相關記載不多，幾乎無法確定這些資料代表了哪一個時代的觀點與信仰內容，只能推知應是當代陰陽五行觀的反映，第三章小結提到李炳海先生認定的青蛇、赤蛇、黃蛇代表的意義，便是立基於陰陽五行觀之上。只是身為初學者，難免感到李先生的推論過快，若能找到更詳細的分析與其他文獻的佐證，將更有助理解當時的陰陽五行觀與蛇的顏色之間的關聯，可惜受限於學力的不足與時間的有限，暫時無法進一步探討相關問題。

本文將各種人蛇合體與戴、珥、使、操、銜、啗、踐蛇的人物形象依照《山海經》經文敘述的方式、敘述對象的類別做了粗略的分類，然而這只是希望能便於討論各種形象所蘊含的豐富意義，難免造成許多不周之處。總體而言，從人面蛇身的人蛇合體形態到蛇成了以人物形象為主體的附加元素，這種轉變不只突顯人們對於「人」自身的重視程度逐漸上升，根據自己的外貌形塑各種出現於神聖世界的形貌，也強調了人們擠身神聖世界的永恆渴望。

³⁹³ 金鮮燕：《商周青銅器的人形紋飾》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所藝術史組碩士論文，1987年），頁 95-97。

³⁹⁴ 王夢鷗：《鄒衍遺說考》（臺北：臺灣商務印書館，1966年），頁 1。

參考文獻

(一) 古籍

- 春秋·左丘明著，晉·杜預集解，(日)竹添光鴻會箋：《左傳會箋》，臺北，鳳凰出版社，1976年。
- 漢·司馬遷撰，(日)瀧川資言考證，(日)水澤利忠校補：《史記會注考證附校補》，上海：上海古籍出版社，1986年。
- 漢·司馬遷撰，日·瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》，臺北：大安出版社，2003年。
- 漢·王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，北京：中華書局，1990年。
- 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年。
- 晉·郭璞注、明·沈明士、龍胡震同校：《山海經圖讚》，北京：中華書局，1991年。
- 晉·郭璞注、清·郝懿行箋疏：《山海經箋疏》，臺北：中華書局，1982年。
- 晉·郭璞注、袁珂校注：《山海經校注》，臺北：里仁書局，2004年。
- 宋·洪興祖：《楚辭補注》，臺北：大安出版社，1995年。
- 元·陶宗儀：《南村輟耕錄》，北京：中華書局，1997年。
- 明·包汝楫：《南中紀聞》，收入宋·范成大、明·包汝楫、清·嚴如煜：《驂鸞錄、南中紀聞、三省山內風土雜識》，臺北：臺灣商務印書館，1966年。
- 明·楊慎注：《山海經補注》，北京：中華書局，1991年。
- 明·胡應麟：《四部正偽》，臺北：華聯出版社，1968年。
- 清·畢沅校注：《山海經新校正》，臺北：新興書局，1962年。
- 清·紀昀：《欽定四庫全書總目》，北京：中華書局，1997年。
- 清·郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，1985年。
- 清·孫希旦：《禮記集解》，北京：中華書局，1989年。
- 清·孫希旦：《禮記集解》，北京：中華書局，1989年。
- 清·孫詒讓：《墨子閒詁》，臺北：華正書局，1987年。

(二) 專著

1. 中文專著

- 丁振宗：《古中國的 X 檔案——以現代科技知識解《山海經》之謎》，臺北：昭明出版社，1999年。
- 上海師範大學古籍整理研究所校點：《國語》，上海：上海古籍出版社，1998年。
- 上海博物館青銅器研究組編：《商周青銅紋飾》，北京：文物出版社，1984年。
- 中國畫像石全集編輯委員會：《中國畫像石全集》，濟南：山東美術出版社，2000年。
- 尹榮方：《神話求原》，上海：上海古籍出版社，2003年。
- 王大有、王雙有：《圖說中國圖騰》，北京：人民美術出版社，1998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：上海人民出版社，2008年。
- 王小盾：《原始信仰和中國古神》，上海：上海古籍出版社，1989年。
- 王孝廉：《中原民族的神話與信仰》，臺北：聯經出版社，1983年。
- 王孝廉：《中國的神話世界，上編——東北、西南族群及其創世神話》，臺北：時報文化出版公司，1992年。
- 王孝廉：《中國的神話世界，下編——中原民族的神話與信仰》，臺北：時報文化出版公司，1992年。
- 王孝廉：《中國的神話世界》，北京：作家出版社，1991年。
- 王孝廉：《中國的神話與傳說》，臺北：聯經出版公司，1980年。
- 王孝廉：《水與水神》，臺北：三民書局，1992年。
- 王孝廉：《神話與小說》，臺北：時報文化出版公司，1987年。
- 王昆吾：《中國早期藝術與宗教》，上海：東方出版中心，1998年。
- 王東：《中國龍的新發現：中華神龍論》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 王建中：《漢代畫像石通論》，北京：紫禁城出版社，2001年。
- 王國維：《古史新證——王國維最後的講義》，北京：清華大學出版社，1994年。
- 王善才編：《山海經與中華文化》，武漢：湖北人民出版社，1999年。
- 王夢鷗：《鄒衍遺說考》（臺北：臺灣商務印書館，1966年）
- 古添洪、陳慧樺：《從比較神話到文學》，臺北：東大圖書有限公司，1983年。
- 四川廣漢三星堆博物館、成都金沙遺址博物館編著：《三星堆與金沙——古蜀文明史上的兩次高峰》，成都：四川人民出版社，2010年。
- 玄珠：《中國神話研究》，臺北：廣文書局，1998年。
- 甘肅省博物館：《甘肅彩陶大全》，臺北：藝術家出版社，2000年。
- 甘肅省博物館：《甘肅彩陶大全》，臺北：藝術家出版社，2000年。
- 向柏松：《中國水崇拜》，上海：上海三聯書店，1999年。
- 朱乃誠：《中華龍：起源和形成》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年。
- 朱天順：《中國古代宗教初探》，臺北：谷風出版社，1986年。
- 朱狄：《信仰時代的文明——中西文化的趨同與差異》，北京：中國青年出版社，1999年。
- 朱狄：《原始文化研究：對審美發生問題的思考》，北京：三聯書店，1988年。
- 朱鳳瀚：《中國青銅器綜論著》，上海：上海古籍出版社，2009年。
- 江紹原：《中國古代旅行之研究》，臺北：新文豐出版公司，1980年。
- 何星亮：《中國自然崇拜》，南京：江蘇人民出版社，2008年。
- 何星亮：《圖騰與中國文化》，南京：江蘇人民出版社，2008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。
- 吳山編著，吳山、陸擘、陸原繪圖：《中國紋樣全集》，濟南：山東美術出版社，2009年。
- 呂思勉、童書業編：《古史辨》，上海：上海古籍出版社，1982年。

宋兆麟：《巫覡——人與鬼神之間》，北京：學苑出版社，2001年。

宋耀良：《中國史前神格人面岩畫》，臺北：書華出版事業有限公司，1992年。

李立：《漢墓神畫研究——神畫與神話藝術精神的考察與分析》，上海：上海古籍出版社，2004年。

李宗侗：《春秋公羊傳今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1973年。

李紹明、林向、趙殿增主編：《三星堆與巴蜀文化》，成都：巴蜀書社，1993年。

李滌生：《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局，1991年。

李澤厚：《美的歷程》，臺北：三民書局，2002年。

李豐楙：《神話的故鄉——山海經》，臺北：時報文化，1981年。

杜而未：《山海經神話系統》，臺北：學生書局，1977年。

肖平：《古蜀文明與三星堆文化》，臺北：世潮出版有限公司，2003年。

周延良：《夏商周原始文化要論》，北京：學苑出版社，2005年。

屈萬里：《尚書釋義》，臺北：中國文化大學出版部，1984年。

杭春曉：《商周青銅器之饗饗紋研究》，北京：文化藝術出版社，2009年。

林河：《中國巫儻史》，廣州：花城出版社，2001年。

林泊佑、蘇啟明主編：《龍文化特展》，臺北：國立歷史博物館，2000年。

林惠祥：《神話論》，臺北：臺灣商務印書館，1995年。

河南文物研究所：《信陽楚墓》，北京：文物出版社，1986年。

河南省文物考古研究所編：《河南商周青銅器紋飾與藝術》，鄭州：河南美術出版社，1995年。

信立祥：《漢代畫像石綜合研究》，北京：文物出版社，2000年。

胡新生：《中國古代巫術》，濟南：山東人民出版社，2005年。

胡萬川：《真實與想像——神話傳說探微》，新竹：清華大學出版社，2004年。

苑利編：《二十世紀中國民俗學經典——神話卷》，北京：社會科學文獻出版社，2002年。

茅盾：《茅盾說神話》，上海：上海古籍出版社，1999年。

孫新周：《中國原始藝術符號的文化破譯》，北京：中央民族大學出版社，1995年。

宮玉海：《《山海經》與世界文化之謎》，長春：吉林大學出版社，1995年。

徐旭生：《中國古史的傳說時代》，北京：文物出版社，1985年。

徐客：《圖解山海經》，海南：南海出版公司，2007年。

徐顯之：《山海經探原》，武漢：武漢出版社，1991年。

烏丙安：《中國民間信仰》，上海：上海人民出版社，1995年。

袁珂：《山海經校注》，臺北：里仁書局，2004年。

袁珂：《中國神話史》，上海：上海文藝出版社，1988年。

袁珂：《中國神話通論》，四川：巴蜀書社，1993年。

袁珂：《中國神話傳說》，臺北：里仁書局，2000年。

袁珂：《袁珂神話論集》，成都：四川大學出版社，1996年。

袁珂校注：《山海經校注》，臺北：里仁書局，2004年。

- 馬昌儀：《中國靈魂信仰》，臺北：漢忠文化出版，1996年。
- 馬昌儀：《古本山海經圖說》，桂林：廣西師範大學出版社，2007年。
- 馬昌儀：《全像山海經圖比較》，北京：學苑出版社，2003年。
- 高國藩：《中國巫術史》，上海：三聯書店，1999年。
- 高莉芬：《絕唱——漢代歌詩人類學》，臺北：里仁書局，2008年。
- 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。
- 常征：《山海經管窺》，河北：河北大學出版社，1991年。
- 康韻梅：《中國古代死亡觀之探究》，臺北：國立臺灣大學出版，1994年。
- 張光直：《中國考古學論文集》，北京：三聯書店，1999年。
- 張光直：《中國青銅時代》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1983年。
- 張光直：《中國青銅時代》，臺北：聯經出版事業公司，1983年。
- 張光直：《中國青銅時代二集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1990年。
- 張光直：《考古人類學隨筆》，臺北：聯經出版社，1995年。
- 張光直：《美術、神話與祭祀》，瀋陽：遼寧教育，2002年。
- 張光直著，郭淨譯：《美術、神話與祭祀》，瀋陽：遼寧教育出版社，2002年。
- 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，1994年。
- 張雙棣：《淮南子校釋》，北京：北京大學出版社，1997年。
- 莊吉發：《薩滿信仰的歷史考察》，臺北：文史哲出版社，1996年。
- 閔德亮：《中國古代神話的文化觀照》，北京：人民出版社，2008年。
- 陳建明主編：《馬王堆漢墓陳列》，長沙：湖南省博物館，2010年。
- 陳振裕：《楚文化與漆器研究》，北京：科學出版社，2003年。
- 陸思賢：《神話考古》，北京：文物出版社，1998年。
- 鹿憶鹿：《洪水神話：以中國南方民族與台灣原住民為中心》，臺北：里仁書局，2002年。
- 富育光、郭淑雲：《薩滿文化論》，臺北：臺灣學生書局，2005年。
- 程征、錢志強：《黃河彩陶》，臺北：南天書局，1994年。
- 新鄭 鄭公大墓青銅器編輯委員會編：《新鄭 鄭公大墓青銅器》，臺北：國立歷史博物館，2001年。
- 楊伯峻編著：《春秋左傳注》，北京：中華書局，1995年。
- 楊利慧：《女媧溯源——女媧信仰起源地的再推測》，北京：北京師範大學出版社，1999年。
- 楊新、李毅華、徐乃湘主編：《龍的藝術》，臺北：臺灣商務印書館，1988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。
- 葉舒憲：《千面女神——性別神話的象徵史》，上海：上海社會科學院出版社，2004年。
- 葉舒憲：《中國神話哲學》，西安：陝西人民出版社，2005年。

- 葉舒憲：《老子與神話》，西安：陝西人民出版社，2005年。
- 葉舒憲：《神話意象》，北京：北京大學出版社，2007年。
- 葉舒憲：《詩經的文化闡釋》，武漢：湖北人民出版社，1994年。
- 葉舒憲：《熊圖騰——中華祖先神話探源》，上海：上海錦繡文章出版社，2007年。
- 詹鄞鑫：《心智的誤區——巫術與中國巫術文化》，上海：上海教育出版社，2001年。
- 聞一多：《神話與詩》，上海：上海人民出版社，2006年。
- 聞一多：《神話與詩》，上海：上海人民出版社，2006年。
- 臺灣開明書店斷句：《斷句十三經經文》，臺北：臺灣開明書局，1991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，2004年。
- 蒲慕州：《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》，臺北：聯經出版，1993年。
- 蓋山林、蓋志浩：《內蒙古岩畫的文化解讀》，北京：北京圖書館出版社，2002年。
- 蓋山林：《岩石上的歷史圖卷——中國岩畫》，臺北：臺灣商務印書館，1997年。
- 趙仲明：《巫師、巫術、秘境——中國巫術文化追蹤》，雲南：雲南大學出版社，1993年。
- 趙沛霖：《先秦神話思想史論》，臺北：五南圖書出版公司，1998年。
- 趙容俊：《殷商甲骨卜辭所見之巫術》，臺北：文津出版社，2003年。
- 趙國華：《生殖崇拜文化論》，北京：中國社會科學出版社，1990年。
- 趙殿增：《三星堆文化與巴蜀文明》，南京：鳳凰出版社，2004年。
- 趙憲章、朱存明：《美術考古與藝術美學》，上海：上海大學出版社，2008年。
- 劉少匆：《三星堆文化探秘及《山海經》斷想》，北京：昆侖出版社，2001年。
- 劉城淮：《中國上古神話》，上海：上海文藝出版社，1988年。
- 劉惠萍：《伏羲神話傳說與信仰研究》，臺北：文津出版社，2005年。
- 劉毓慶：《圖騰神話與中國傳統人生》，北京：人民出版社，2004年。
- 樂蘅軍：《古典小說散論·中國原始變形神話試探》，臺北：大安出版社，2004年。
- 蔡春華：《中日文學中的蛇形象》，上海：上海三聯書店，2004年。
- 蔡靜芬主編：《國立歷史博物館館藏精品》，臺北：國立歷史博物館，1997年。
- 蔣英炬、楊愛國：《漢代畫像石與畫像磚》，北京：文物出版社，2001年。
- 鄭先興：《漢畫像的社會學研究》，開封：河南大學出版社，2009年。
- 鄭志明：《民俗生死學》，臺北：文津出版社，2008年。
- 鄭志明：《宗教神話與巫術儀式》，臺北：大元書局，2006年。
- 鄭志明：《宗教神話與崇拜的起源》，臺北：大元書局，2005年。
- 魯迅：《魯迅小說史論文集》，臺北：里仁書局，2003年。
- 魯剛：《文化神話學》，北京：社會科學文獻出版社，2009年。
- 蕭兵：《太陽英雄神話的奇蹟，一——射手英雄篇》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1992年。
- 蕭兵：《太陽英雄神話的奇蹟，二——棄子英雄篇》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1992年。

- 司，1992年。
- 遼寧尚文考古研究所編：《牛河梁紅山文化遺址與玉器精粹》，北京：文物出版社，1997年。
- 謝六逸：《神話學》，臺北：啟明書局，1961年。
- 謝選駿：《神話與民族精神——幾個文化圈的比較》，山東：山東文藝出版社，1987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。
- 鍾宗憲：《先秦兩漢文化的側面研究》，臺北：知書房出版社，2005年。
- 魏慈德：《中國古代風神崇拜》，臺北：臺灣古籍出版社，2002年。
- 譚達先：《中國神話研究》，臺北：臺灣商務印書館，1992年。
- 關永中：《神話與時間》，臺北：臺灣學生書局，2007年。
- 顧頡剛：《古史辨》，臺北：藍燈文化事業公司，1993年。
- 龔維英：《原始崇拜綱要——中華圖騰文化與生殖文化》，北京：中國民間文藝出版社，1989年。

2. 外文譯著

- (日) 大林太良著，林相泰、賈福永譯：《神話學入門》，北京：中國民間文藝出版社，1989年。
- (日) 小尾郊一著，劭毅平譯：《中國文學中所表現的自然與自然觀》，上海：上海古籍出版社，1989年。
- (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，王孝廉譯：《中國神話》，臺北：長安出版社，1991年。
- (日) 白川靜著，加地伸行等譯：《中國古代文化》，臺北：長安出版社，1991年。
- (日) 林巳奈夫著，常光華、王平、劉曉燕、李環譯：《神與獸的紋樣學——中國古代諸神》，北京：三聯書店，2009年。
- (日) 御手洗勝等著，王孝廉譯：《神與神話》，臺北：聯經出版公司，1988年。
- (日) 藤野岩友著，韓基國譯：《巫系文學論》，重慶：重慶出版社，2005年。
- (加) 諾思洛普·弗萊，Northrop Frye 著，陳慧、袁憲軍、吳偉仁譯：《批評的解剖》，天津：百花文藝出版社，1998年。
- (法) 李維史陀，Claude Lévy-Strauss 著，李幼蒸譯：《野性的思維》，臺北：聯經出版事業公司，1989年。
- (法) 李維史陀，Claude Lévy-Strauss 著，周昌忠譯：《神話學：生食與熟食》，臺北：時報文化出版，1992年。
- (法) 李維史陀，Claude Lévy-Strauss 著，周昌忠譯：《神話學：從蜂蜜到煙灰》，臺北：時報文化出版，1992年。

- (法) 李維史陀, **Claude Lévy-Strauss** 著, 周昌忠譯: 《神話學: 餐桌禮儀的起源》, 臺北: 時報文化出版, 1998年。
- (法) 馬塞爾·毛斯, **Marcel Mauss** 著, 余碧平譯: 《社會學與人類學》, 上海: 上海譯文出版社, 2003年。
- (法) 馬塞爾·莫斯, **Marcel Mauss**、昂利·于貝爾, **Henri Hubert** 著, 楊渝東、梁永佳、趙丙祥譯: 《巫術的一般理——論獻祭的性質與功能》, 桂林: 廣西師範大學出版社, 2007年1月。
- (法) 莫里斯·哈布瓦赫, **Halbwachs, M.** 著, 華然、郭金華譯: 《論集體記憶》, 上海: 上海人民出版社, 2003年。
- (法) 路先·列維-布留爾, **Lucien Lévy Brühl** 著, 丁由譯: 《原始思維》, 臺灣: 商務印書館, 2001年。
- (美) **David R. Shaffer** 著, 林翠湄、黃俊豪等譯: 《發展心理學》, 臺北: 學富文化事業有限公司, 2004年。
- (美) **Robert H. Hopcke** 著, 蔣滔譯: 《導讀榮格》, 臺北: 立緒文化, 2005年。
- (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出版, 2002年。
- (美) 坎伯, **Joseph Campbell** 著, 朱侃如譯: 《神話——內在的旅程、英雄的冒險、愛情的故事》, 臺北: 立緒文化事業有限公司出版, 2004年。
- (美) 坎伯, **Joseph Campbell** 著, 李子寧譯: 《神話的智慧——時空變遷中的神話》, 臺北: 立緒文化事業有限公司出版, 2006年。
- (美) 巫鴻著, 柳揚、岑河譯: 《武梁祠——中國古代畫像藝術的思想性》, 北京: 三聯書店, 2006年。
- (美) 巫鴻著, 鄭岩、王睿編: 《禮儀中的美術——巫鴻中國古代美術史文編》, 北京: 三聯書店, 2005年。
- (美) 阿蘭·鄭迪斯編, 朝戈金等譯: 《西方神話學讀本》, 桂林: 廣西師範大學出版社, 2006年。
- (美) 浦安迪, **Andrew H. Plaks**: 《中國敘事學》, 北京: 北京大學出版社, 1998年。
- (美) 楊曉能著, 唐際根、孫亞冰譯: 《青銅器紋飾——圖形文字與圖像銘文的解讀》, 北京: 三聯書店, 2008年。
- (美) 羅伯特·霍普克, **Robert H. Hopcke** 著, 蔣滔譯: 《導讀榮格》, 臺北: 立緒文化, 2005年。
- (英) 馬林諾夫斯基, **Bronislaw Malinowski** 著, 費孝通等譯: 《文化論》, 北京: 中國民間文藝出版社, 1987年。
- (英) 馬凌諾斯基, **Bronislaw Malinowski** 著, 朱岑樓譯: 《巫術、科學與宗教》, 臺北: 協志工業叢書出版有限公司, 1978年。
- (英) 麥克斯·繆勒 (**Friedrich Max Muller**) 著, 金澤譯: 《比較神話學》, 上海: 上海文藝出版社, 1989年。
- (英) 麥克斯·繆勒, **Friedrich Max Muller**, 金澤譯: 《宗教的起源與發展》, 上海: 上海人民出版社, 1989年。
- (英) 詹姆斯·喬治·弗雷澤, **James George Frazer** 著, 汪培基譯: 《金枝:

- 巫術與宗教之研究》，北京：新世界出版社，2006年。
- (瑞士) 卡爾·古斯塔夫·榮格，Carl Gustav Jung著，馮川、蘇克譯：《心理學與文學》，臺北：久大圖書公司，1990年。
- (瑞士) 卡爾·古斯塔夫·榮格，Carl Gustav Jung著，鴻鈞譯：《榮格分析心理學——集體無意識》，臺北：結構群文化事業有限公司，1990年。
- (德) 卡西爾，Ernst Cassirer著，結構群審譯：《人論》，臺北：結構群出版，1989年。
- (德) 利普斯，Julius Ernst Lips著，汪寧生譯：《事物的起源》，成都：四川民族出版社，1982年。
- (德) 恩斯特·卡西勒，Ernst Cassirer著，于曉等譯：《語言與神話》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2002年。
- (德) 恩斯特·卡西勒，Ernst Cassirer著，黃漢青、陳衛平譯：《國家的神話》，臺北：成均出版社，1983年。
- (德) 恩斯特·卡西勒，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。
- (德) 路德維希·費爾巴哈著，榮震華、王太慶、劉磊譯：《費爾巴哈哲學著作選集》，北京：商務印書館，1962年。
- (羅馬尼亞) Mircea Eliade 著，晏可佳、吳曉琴、姚蓓琴譯：《宗教思想史》，上海：上海社會科學院出版社，2004年。
- (羅馬尼亞) 伊利亞德 (Mircea Eliade) 著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，臺北：桂冠圖書公司，2006年。
- (羅馬尼亞) 米爾恰·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。
- (羅馬尼亞) 耶律亞德 (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，2000年。

3. 外文專著

- (羅馬尼亞) Mircea Eliade : *Images and Symbols*, New Jersey: Princeton University Press, 1991。

(三) 期刊會議論文

1. 中文期刊

- (日) 吉村苜子著，賈曉梅譯：〈楚墓鎮墓獸的產生和展開〉，《南京藝術學院學報，美術及設計版》1997年3期，頁29-35。
- 丁清賢、宋峰：〈中國美術史上的新發現——濮陽西水坡仰韶墓內擺塑龍虎圖案藝術〉，《美術》第4期，1988年，頁59-62。
- 丁蘭：〈試論楚式「鎮墓獸」與東周時期楚民族的巫文化〉，《中南民族大學學報，人文社會科學版》第28卷第3期，2008年5月，頁151-154。
- 干振璋：〈龍紋圖像的考古學依據〉，《北方文物》第4期，1995年，頁23-27。

- 王立仕：〈淮陰高莊戰國墓〉，《考古學報》第 2 期，1988 年，頁 189-232、265-272。
- 王孝廉編譯：〈神話的定義問題〉，《民俗曲藝》第 27 期，1983 年 12 月，頁 89-103。
- 王瑞明：〈「鎮墓獸」考〉，《文物》第 6 期，1979 年，頁 85-87。
- 白崇人：〈試論神話與原始宗教的關係〉，《中南民族學院學報》，第 2 期，1981 年，頁 73-79。
- 向柏松：〈水生型創世神話在現代民族習俗中的沈積〉，《中南民族學院學報（哲學社會科學）》總第 87 期，第 2 期，1997 年，頁 34-38。
- 安徽省文物考古研究所、含山縣文物管理所：〈安徽含山縣凌家灘遺址第三次發掘簡報〉，《考古》第 11 期，1999 年，頁 961-972、圖版 1-7。
- 朱玲：〈圖騰、神話主角與原型置換——“鷹/蛇”文化符號的人類學闡釋〉，《福建師範大學學報（哲學社會科學版）》第 3 期，2011 年，頁 90-95。
- 吳榮曾：〈戰國漢代的「操蛇神怪」及其有關神話迷信的變異〉，《文物》1989 年第 10 期，頁 46-52。
- 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 1-24。
- 李炳海：〈蛇：參與神靈形象整合的活性因子——珥蛇、操蛇、踐蛇之神的文化意蘊〉，《文藝研究》2004 年第 1 期，頁 81-89。
- 李秋零：〈古希臘哲學解神話的過程及其結果〉，《中國人民大學學報》，2000 年第 1 期，頁 40-46。
- 李豐楙：〈山經靈異動物之研究〉，《中華學苑》第 24、25 期，1981 年 9 月，頁 1-25。
- 李豐楙：〈正常與非常：生產、變化說結構性意義——試論干寶《搜神記》的變化思想〉，國立成功大學中文系主編：《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集第二輯》，臺北：文津出版社，1993 年，頁 75-141。
- 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。
- 杜正勝：〈古代物怪之研究，上——一種心態史和文化史的探索（一）、（二）、（三）〉，《大陸雜誌》104 卷 1、2、3 期，2002 年 1、2、3 月，頁 1-14、1-15、1-10。
- 林富士：〈神話與歷史〉，《興大中文學報》第 27 期增刊《新世紀神話研究之反思》，2010 年 12 月，頁 643-645。
- 林群英、林瑤棋：〈從蛇王菩薩--談閩越族的蛇圖騰崇拜〉，《歷史月刊》第 197 期，2004 年 6 月，頁 137-141。
- 邱宜文：〈《山海經》中故事性神話之詮釋〉，《中國技術學院學報》26 期，2004 年 7 月，頁 1-8。
- 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 2 月，頁 112-129。
- 俞偉超、李家浩：〈論“兵闢太歲”戈〉，文化部文物事業管理局古文獻研究室編：《出土文獻研究》，北京：文物出版社，1985 年，頁 138-145。
- 俞偉超：〈“大武開兵”：銅戚與巴人的“大武”舞〉，《考古》第 3 期，1963

- 年，頁 153-155。
- 俞偉超：〈“大武戚”續記〉，《考古》第 1 期，1964 年，頁 54-57。
- 柳存仁：〈神話與中國神話接受外來因素的限制和理由〉，《中國神話與傳說學術研討會論文集，上冊》，臺北：漢學研究中心，1996 年 03 月，頁 1-31。
- 孫德萱、丁清賢、趙連生、張相梅：〈濮陽西水坡遺址試掘簡報〉，《中原文物》第 1 期，1988 年，頁 1-4、29。
- 孫機：〈神龍出世六千年——龍的形象之出現、演變和定型〉，收入林泊佑、蘇啟明主編：《龍文化特展》，臺北：國立歷史博物館，2000 年，頁 24-58。
- 徐志平：〈《山海經》神話的身體思維〉，《文學與神話特刊——第七屆通俗文學與雅正文學國際學術研討會》，臺中：中興大學中國文學系，2008 年 11 月，頁 55-93。
- 馬承源：〈再論“大武舞戚”的圖像〉，原載《考古》第 8 期（1965 年），頁 413-415，收錄於劉慶柱、段志洪主編：《中國古文字大系·金文文獻集成》第 29 冊（香港：明石文化，2004 年，頁 353。
- 馬承源：〈關於“大武戚”的銘文及圖像〉，《考古》，第 10 期，1963 年，頁 562-564。
- 張明華：〈玉龍的功能〉，《國立歷史博物館館刊》78 期，2000 年 1 月，頁 34-41。
- 梅瓊林：〈王國維與「三重證據法」〉，《民族藝術》第 3 期，1998 年，頁 50-55。
- 陳忠信：〈試論《山海經》之水思維——神話與宗教兩種視野的綜合分析〉，《成大宗教與文化學報》第 3 期，2004 年 6 月，頁 249-281。
- 陳忠信：〈試論《山海經》之水思維——神話與宗教兩種視野的綜合分析〉，《成大宗教與文化學報》第 3 期，2004 年 6 月，頁 249-281。
- 陳夢家：〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》第 20 期，1936 年，頁 485-576。
- 陳躍均、院文清：〈「鎮墓獸」略考〉，《江漢考古》第 3 期，1983 年，頁 63-67。
- 彭浩：〈「鎮墓獸」新解〉，《江漢考古》第 2 期，1988 年，頁 66-68。
- 彭毅：〈諸神示象——《山海經》神話資料中的萬物靈跡〉，《文史哲學報》46 期，1997 年 6 月，頁 17-57。
- 黃忠天：〈臺灣漢族與原住民蛇文化的差異〉，《歷史月刊》第 171 期，2002 年 4 月，頁 18-20。
- 黃銘崇：〈東亞早期神話性題材的圖文關係研究〉，《興大中文學報》第 27 期增刊，2010 年 12 月，頁 121-176。
- 楊式昭：〈春秋青銅器上的蛇紋飾〉，《國立歷史博物館學報》39 期，2009 年 05 月，頁 1-17。
- 楊怡：〈楚式鎮墓獸的式微和漢俑的興起——解析秦漢靈魂觀的轉變〉，《考古與文物》第 1 期，2004 年，頁 54-60。
- 葉舒憲：〈《山海經》神話政治地理觀〉，《民族藝術》，1999 年 03 月，頁 60-75。
- 葉舒憲：〈《容成氏》夏禹建鼓神話通釋——五論「四重證據法」的知識考古範式〉，《民族藝術》，2009 年第 1 期，頁 98-108。
- 葉舒憲：〈二里頭銅牌飾與夏代神話研究——再論「四重證據」〉，《民族藝術》，第 4 期，2008 年，頁 86-95。

- 葉舒憲：〈中華文明探源的人類學視角——以二里頭與三星堆銅鈴銅牌的民族志解讀為例〉，《文藝研究》，第7期，2009年，頁125-136。
- 葉舒憲：〈文學人類學的中國化過程與四重證據法——學術史的回顧及展望〉，《社會科學戰線》，第6期，2010年，頁109-125。
- 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》，第3期，2009年，頁84-93。
- 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》，第17卷第4期，2009年，頁389-404。
- 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》，第5期，2006年，頁172-179。
- 葉舒憲：〈鯀禹啟化熊神話通解——四重證據的立體釋古方法〉，《文學與神話特刊——第七屆通俗文學與雅正文學國際學術研討會》，臺中：中興大學，2008年11月，頁33-53。
- 廖群：〈《山海經》中的原始徵兆信仰及其民俗學價值〉，《民俗研究》第2期，2006年，頁146-154。
- 蒙文通：〈略論《山海經》的寫作時代及其產生地域〉，《中華文史論叢，第一輯》，上海：上海古籍出版社，1962年08月，頁43-70。
- 蒙傳銘：〈《山海經》作者及其成書年代之重新考察〉，《中國學術年刊》第15期，1994年3月，頁243-286。
- 趙建軍：〈《山海經》的神話思維結構〉，《淮陰師專學報》，1997年02期，頁19-23
- 潛明茲：〈神話與原始宗教源於一個統一體〉，《北京師範大學學報》社會科學版，第2期，1981年，頁15-21、51。
- 蔡哲茂：〈燭龍的神話研究〉，《國立政治大學學報》第68期，1994年3月，頁41-65。
- 蔡振豐：〈《山海經》所隱含的神話結構試論〉，《中國文學研究》，第8卷，1994年5月，頁235-246。
- 蔣衛東：〈「鎮墓獸」意義辨〉，《江漢考古》第2期，1991年，頁40-44、22。
- 鄧喬彬：〈古代文學研究二重、三重證據法及其他〉，《洛陽大學學報》，第19卷第1期，2004年3月，頁5-9。
- 鄭在書：〈再論中國神話觀念：以文本的角度來看《山海經》〉，《中國神話與傳說學術研討會論文集，上冊》，臺北：漢學研究中心，1996年03月，頁91-101。
- 鄭志明：〈山海經的神話思維〉上、下，《社會科學》第2、3期，1993年7月、10月，頁65-90、頁15-33。
- 鄭德坤：〈《山海經》及其神話〉，《史學年報》第4期，1932年。
- 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，頁172-179。
- 蕭兵：〈圖像的威力：由神話讀神畫，以神畫解神話〉，《長江大學學報，社會科學版》，第29卷第1期，2006年2月，頁19-21。
- 蕭兵：〈操蛇或飾蛇：神性與權力的象徵〉，《民族藝術》第3期，2002年，頁43-57。

- 謝繼昌：〈布農族神話傳說思維的探討〉，載於李亦園、王秋桂主編：《中國神話與傳說學術研討會論文集》，臺北：漢學研究中心，1996年，頁637-649。
- 鍾宗憲：〈「圖騰」理論的運用與神話詮釋——以感生神話與變形神話為例〉，《東華漢學》第2期，2004年5月，頁1-45。
- 鍾宗憲：〈中國神話的語言構成初探〉，《興大中文學報》第23期，2008年11月，頁163-191。
- 鍾宗憲：〈圖騰與中國神話研究的迷思〉，《民族文學研究》2004年01期，頁25-28。
- 鍾敬文：〈馬王堆漢墓帛畫的神話史意義〉，《中華文史論叢》第10期，1979年4月，頁75-98。
- 韓湖初：〈對「燭龍神話即極光現象」說的質疑〉，《華南師範大學學報，社會科學版》第5期，2003年，頁42-69。
- 韓鼎：〈女媧「人首蛇身」形象的結構分析〉，《廣西民族研究》第1期，2010年，頁62-66。
- 蘇啟明：〈龍源象與龍文化〉，《國立歷史博物館館刊》78期，2000年1月，頁5-14。

2. 外文期刊

- (美) Carolyn C. Goren, Merrill Sarty, Paul Y. K. Wu, "Visual Following and Pattern Discrimination of Face-like Stimuli by Newborn Infants," 新生兒對似人臉孔圖案的視線追蹤與辨識 *Pediatrics*, Vol.56 No.4(1975.10) , pp.544-549

(四) 學位論文

- 王仁鴻：《《山海經》的神話思維——以空間、身體、食物、樂園為探討核心》，嘉義：國立中正大學中國文學所碩士論文，2009年。
- 王信元：《中國上古幽冥神話研究——以《山海經》為中心展開》，臺北：輔仁大學中國文學所碩士論文，2009年。
- 代岱：《中國古代的蛇崇拜和蛇紋飾研究》，蘇州：蘇州大學設計藝術學碩士論文，2008年。
- 況國高：《蛇，上古人類的食物和工具——《山海經》“蛇”研究之一》，桂林：廣西師範大學中國古代文學碩士論文，2007年。
- 李仁澤：《山海經神話研究》，臺北：國立臺灣大學中國文學所碩士論文，1986年。
- 李永正：《《山海經》動物形象研究》，高雄：國立高雄師範大學國文學系碩士論文，2008年。
- 邱宜文：《《山海經》神話思維研究》，臺北：中國文化大學中國文學所博士論文，

2002年。

金鮮燕：《商周青銅器中的人形紋飾》，臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，1987年。

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》，臺北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，2005年。

張仁溶：《商周青銅器上動物花紋的意義及其演變》，臺北：國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，1988年。

張化興：《《山海經》中的神話與宗教初探》，臺中：靜宜大學中國文學所碩士論文，2008年。

張宜欣：《《山海經》羽族類型研究》，臺南：國立臺南大學國語文學系碩士論文，2009年。

陳忠信：《先秦兩漢水思維研究—神話、思想與宗教三種視野之綜合分析》，彰化：國立彰化師範大學國文系博士論文，2005年。

陳春玉：《《山海經》蛇類之寓意與象徵的研究》，臺北：臺北市立師範學院應用語言文學研究所碩士論文，2004年。

陳琬菁：《《山海經》死生觀研究》，中壢：國立中央大學中國文學所碩士論文，2005年。

陳逸根：《《山海經》中之原始信仰研究》，臺北：國立中興大學中國文學系碩士論文，2002年。

謝秀卉：《山海經郭璞注研究》，臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2008年。

謝智琴：《《山海經》中生命安頓及樂土嚮往之探討》，臺北：玄奘大學中國語文學系碩士論文，2005年。

鍾勝珍：《《山海經》女性神祇研究》，臺北：臺北市立師範學院應用語言文學研究所碩士論文，2004年。

羅相珍：《《山海經》自然神話分類及原始思維初探》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1993年。